

จริยธรรมสองระบบในพุทธศาสนา : การแสวงหารากฐานของปรัชญาสังคม และนิติปรัชญาในพุทธศาสนา

สมภาร พรหมทา

๑

พุทธศาสนาก็เหมือนศาสนาทั่วไปที่ถือกำเนิดขึ้นในช่วงเวลาหนึ่งในประวัติศาสตร์ และช่วงเวลาดังกล่าวนั้น หากมองจากจุดยืนด้านเวลาของคนในปัจจุบันก็คือสิ่งที่เรียกว่า สมัยโบราณ แม้ว่าธรรมชาติภายในของมนุษย์ดูจะมีบางสิ่งที่ค่อนข้างเป็นความจริงอันเป็นนิรันดร์ ไม่แปรเปลี่ยนไปตามกาลเวลา เช่นการมีความรัก โลก โกรธ เกลียด แต่ลักษณะภายนอก บางประการของมนุษย์ดูจะแปรผันไปตามยุคสมัยและสภาพสังคมที่แปรเปลี่ยน เชื่อกันว่า เมื่อมนุษย์มารวมกันอยู่เป็นสังคม มนุษย์จะสร้างปัญหาจำนวนหนึ่งขึ้น ปัญหาเหล่านี้จำนวนมากเกิดจากการที่มนุษย์ไม่รู้จักรักษาควบคุมตนเองในทางจริยธรรม เห็นแก่ตัวและมุ่งแต่ประโยชน์ของตนโดยไม่ใส่ใจความเดือดร้อนของผู้อื่น แต่ก็มีปัญหาอีกจำนวนหนึ่งซึ่งไม่ได้สัมพันธ์โดยตรงกับประเด็นด้านจริยธรรมภายในตัวมนุษย์ หากแต่เป็นปัญหาซึ่งเกิดจากเรื่องทางเทคนิคเช่นการขาดประสิทธิภาพในการจัดการกับปัญหา (เช่น การทำการเกษตรไม่ได้ผล การจัดการที่ไม่เหมาะสมต่อสิ่งที่ก่อให้เกิดมลพิษ) ในบรรดาปัญหาสองประเภทนี้ ปัญหาที่สอง ดูจะไม่สู้เป็นภาระหนักในการจัดการเพื่อหาหนทางแก้ไข ปัญหาสำคัญและเป็นภาระหนักของมนุษยชาติในการพยายามหาทางแก้ไขมาตลอดคือ ปัญหาอันมีรากฐานมาจากจริยธรรม ภายในของมนุษย์

ปัญหาทางจริยธรรมที่กล่าวมานี้ยังมีรายละเอียดและความซับซ้อนปลีกย่อยแตกต่างกัน ลงไปตามยุคสมัย ศาสนาทุกศาสนามีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับจัดการกับปัญหาทางจริยธรรม ใกล้เคียงกัน คือ การสอนให้คนรู้จักยับยั้งชั่งใจ เสียสละ ไม่เห็นแก่ตัว รู้จักรักและเมตตาผู้อื่น

เป็นต้น เนื่องจากสังคมที่ศาสนาต่างๆ ก่อตัวขึ้นมี รายละเอียดเชิงโครงสร้าง (ซึ่งอาจนำไปสู่การเพิ่มความ ยุ่งยากซับซ้อนแก่ปัญหาทางจริยธรรม) ไม่มากเท่ากับ ปัจจุบัน สิ่งที่ปรากฏแก่ผู้สนใจในศึกษาศาสนาในปัจจุบัน ก็คือ มีปรากฏการณ์ทางจริยธรรมจำนวนหนึ่ง ซึ่งเป็น ผลผลิตโดยตรงของสังคมสมัยใหม่ที่ดูเหมือนจะไม่มี คำตอบที่ชัดเจนจากศาสนาต่างๆ ทั้งๆ ที่ปัญหาเหล่านี้ เกี่ยวข้องโดยตรงกับเรื่องจริยธรรมและศาสนาเองก็เป็น สถาบันที่รับรู้กันทั่วไปว่าตั้งขึ้นเพื่อจัดการกับปัญหา ประเภทนี้

บทความนี้ต้องการเสนอว่า แม้ว่าพุทธศาสนาจะ เกิดในสังคมอินเดียโบราณซึ่งมีรายละเอียดและความ ซับซ้อนทางสังคมแตกต่างจากสังคมไทยและสังคมโลก ปัจจุบันแต่จริยธรรมในพุทธศาสนาก็ยังสามารถใช้อธิบาย และชี้้นำการตัดสินใจแก่ปัญหาทางจริยธรรมที่เกิดใน สังคมใหม่ จะอย่างไรก็ตาม เพื่อให้พุทธจริยธรรม สามารถทำหน้าที่ดังกล่าวได้ เราจำเป็นต้องจัดระบบ พุทธจริยธรรมเสียใหม่ ผู้เขียนจะเสนอการจัดระบบที่ เรียกว่า "ระบบจริยธรรมสองระบบ" และจะพยายามชี้ให้เห็นว่าการจัดดังกล่าวสามารถตอบสนองจุดประสงค์ ที่ตั้งไว้ได้อย่างไร

๒

ในย่อหน้าที่ผ่านมา ผู้เขียนได้พูดถึงการจัดระบบ จริยธรรมในพุทธศาสนาใหม่ ในความพยายามนี้ ผู้เขียน ไม่ได้หมายความว่า จริยธรรมในพุทธศาสนาไม่มีระบบ และผู้เขียนกำลังจัดระบบให้กับจริยธรรมในพุทธศาสนา สิ่งที่ผู้เขียนต้องการเสนอคือ (๑) หลักพุทธจริยธรรมที่ พระพุทธองค์ทรงแสดงเอาไว้ตลอดพระชนม์ชีพของ พระองค์ (รวมทั้งส่วนที่ขยายความเพิ่มเติมโดยนักคิด ในพุทธศาสนาในยุคต่อมา) มีระบบในตัวอยู่แล้ว แต่ระบบดังกล่าวนั้นได้รับการออกแบบเพื่อให้เหมาะสม กับปัญหาทางจริยธรรมที่เกิดในสังคมอินเดียเวลานั้น ซึ่งเป็นสังคมเกษตรกรรมที่ไม่ซับซ้อนเหมือนสังคม อุตสาหกรรมสมัยปัจจุบัน (๒) สังคมอุตสาหกรรม (ซึ่ง

วางอยู่บนพื้นฐานของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี) ที่ ซับซ้อนในปัจจุบันได้ก่อให้เกิด (หรือเป็นปัจจัยผลักดัน ให้เกิด) ปัญหาทางจริยธรรมในอีกรูปแบบหนึ่งซึ่งต่างไป จากปัญหาทางจริยธรรมที่พุทธศาสนาในอดีตรู้จักคุ้นเคย ผู้เขียนเชื่อว่า ปัญหาใหม่ๆ เหล่านี้ไม่อาจตอบได้จาก พื้นฐานของระบบจริยธรรมแบบดั้งเดิมในพุทธศาสนา ความจำเป็นที่จะต้องหาช่องทางเพื่อให้จริยธรรมในพุทธ ศาสนาสามารถชี้แนะทางออก (อย่างมีเหตุมีผลอันคน ผู้มีปัญญาสมัยใหม่จะพึงยอมรับได้) แก่ผู้ประสบปัญหา ทางจริยธรรมเหล่านี้ (ซึ่งอาจจะเป็นสังคมหรือปัจเจก บุคคลก็ได้) ทำให้เกิดความพยายามจัดระบบจริยธรรม ในพุทธศาสนาตามที่คุณเขียนจะเสนอต่อไป การจัด ระบบจริยธรรมอย่างใหม่นี้เป็นการจัดหรือออกแบบ ระบบจริยธรรมในพุทธศาสนาเพื่อให้สามารถอธิบาย และชี้ทางออกต่อปัญหาจริยธรรมสมัยใหม่ในปัจจุบัน (๓) ระบบที่จัดขึ้นใหม่นี้เป็นระบบที่ออกแบบเพื่อให้ เหมาะสมกับข้อเท็จจริงทางสังคมซึ่งพุทธศาสนาถือว่าเป็นอนิจจัง เมื่อข้อเท็จจริงเหล่านี้เปลี่ยนไป ระบบที่ ออกแบบไว้นี้อาจใช้ไม่ได้อีกต่อไป ผู้เขียนเชื่อว่า เรา คงต้องแสวงหาระบบใหม่ๆ อยู่ตลอดเวลาเพื่อให้ก้าวทัน กับความเป็นอนิจจังของโลกและสังคม (ซึ่งคุณจะเป็น อนิจจังในระดับที่เข้มข้นรุนแรงขึ้นทุกขณะ)

๓

ต่อไปนี้เป็นภาพในจินตนาการที่ผู้เขียนขอสมมติ ขึ้นเพื่อใช้อธิบายแนวทางการจัดระบบจริยธรรมแบบ ใหม่ในพุทธศาสนา

มีหมู่บ้านเล็กๆ แห่งหนึ่งในอินเดียสมัยพุทธกาล คนส่วนใหญ่ที่นี่ประกอบอาชีพเกษตรกรรม ชาวบ้านใน หมู่บ้านนี้ก็เหมือนชาวบ้านทั่วไปที่มีภารกิจประจำวัน คือการออกจากบ้านตอนเช้ามืดเพื่อไปทำไร่ไถนา และ ใช้เวลาส่วนใหญ่อยู่กับไร่นาจนเย็นย่ำจึงกลับบ้านหุงหา อาหารกินแล้วก็นอนเอาแรงเพื่อออกไปทำงานแต่เช้ามืด ในวันรุ่งขึ้น

สิ่งที่เราน่าจะจินตนาการต่อไปได้จากภาพที่กล่าวมานี้ก็คือสังคมเกษตรกรรมโบราณเช่นนี้คงไม่สู้มีปัญหาทางจริยธรรมเท่าใดนัก จริงอยู่ อาจมีชาวบ้านบางคนที่เกี่ยวข้องงาน ต้มสุรา เล่นการพนัน หรือเที่ยวย่องเบาขโมยข้าวของหรือเงินทองของชาวบ้านคนอื่น แต่ปัญหาทางจริยธรรมที่กล่าวมานี้ก็เป็น 'ปัญหาง่ายๆ' ที่สามารถอธิบายและวินิจฉัยว่าผิดศีลธรรม หลักศีลห้าในพุทธศาสนาสามารถใช้อธิบายและวินิจฉัยพฤติกรรมเหล่านี้ได้แน่นอนเด่นชัดขาด ที่คำสอนในพุทธศาสนาสามารถอธิบายปรากฏการณ์เหล่านี้ได้ดี ประกอบด้วยปัจจัย ๒ ประการคือ (๑) ปัญหาเหล่านี้โดยตัวมันเองเป็นปัญหาที่มีโครงสร้างง่าย ๆ ไม่ซับซ้อน (ชาวบ้านคนหนึ่งขโมยเงินชาวบ้านอีกคนหนึ่งเป็นเรื่องค่อนข้างชัดว่า การกระทำนั้นผิดศีลธรรม ปัญหาจริยธรรมที่มีโครงสร้างง่าย ๆ เหล่านี้มักเป็นปัญหาที่ผู้คนในสังคมทั่วไปเห็นพ้องกันว่าเป็นความชั่วร้าย) และ (๒) จริยธรรม ในพุทธศาสนามีเนื้อหาและหลักเกณฑ์เพียงพอที่สามารถใช้อธิบายและวินิจฉัยปัญหาเหล่านี้ได้อย่างครอบคลุม กล่าวง่าย ๆ คือผู้คนในสังคมเกษตรกรรมโบราณอาจจะมีบางส่วนที่ทำความชั่ว แต่ความชั่วนั้นก็มักจะเป็นความชั่วซึ่งเกิดจากความหลงผิดอย่างซื่อ ๆ ความชั่วที่ซื่อ ๆ เหล่านี้ไม่ค่อยเป็นปัญหาให้หลักธรรมในพุทธศาสนาปวดหัววินิจฉัยแยกแยะว่าผิดหรือไม่ผิดศีลธรรม ผิดกับปัญหาจริยธรรมสมัยใหม่ที่เกิดจากมนุษย์สมัยใหม่และสังคมสมัยใหม่ที่ซับซ้อนและเต็มไปด้วยเล่ห์เหลี่ยมกลโกง ซึ่งมักเป็นปัญหาให้พุทธศาสนา (รวมทั้งศาสนาและทัศนะทางจริยศาสตร์ต่าง ๆ) ประสบความยากลำบากในการวินิจฉัยดังจะกล่าวถึงต่อไป

ศีลห้า คือตัวอย่างของหลักจริยธรรมในพุทธศาสนาที่เห็นได้ชัดว่าออกแบบสำหรับจัดการกับปัญหาจริยธรรมในสังคมเกษตรกรรมโบราณ คำอธิบายเรื่องศีลห้าที่ปรากฏในคัมภีร์พุทธศาสนาไม่ว่าจะในระดับบาลีหรืออรรถกถาก็ตามจะสามารถใช้อธิบายปรากฏการณ์

ทางศีลธรรมที่เป็นความผิดตรงไปตรงมาเท่านั้น เช่น ศีลข้อแรก ห้ามฆ่าสัตว์ มีคำอธิบายเชิงรายละเอียดในอรรถกถาว่า บุคคลจะถือว่าจะเมิดศีลข้อนี้ต่อเมื่อ (๑) สัตว์ที่เขาฆ่านั้นก่อนตายเคยมีชีวิตมาก่อน (เห็นแมวตายเข้าใจว่าแมวหลับแล้วฆ่าแมวนั้นไม่ถือว่ามีผิดศีลข้อนี้) (๒) ก่อนหรือขณะลงมือเข้าใจว่าสัตว์นั้นมีชีวิต (เห็นแมวนอนหลับเข้าใจว่าแมวตายลงกระทืบเล่นทำให้แมวตายจริง ๆ ก็ไม่ผิดศีลข้อนี้) (๓) ลงมือกระทำการ (เช่น ตีด้วยท่อนไม้ วางยา ยิงด้วยปืน) และ (๔) สัตว์ตายจากการที่เราลงมือมัน ครบ ๔ ประการนี้เท่านั้นจึงจะถือว่าจะเมิดศีลข้อนี้ จะเห็นว่าแม้ว่าพุทธศาสนาจะพยายามสร้างระบบที่มีรายละเอียดพอสมควรสำหรับอธิบายและวินิจฉัยการกระทำของผู้คนในสมัยนั้น (ซึ่งใช้อธิบายและวินิจฉัยได้ดีทีเดียว) แต่ความสำเร็จดังกล่าวดูจะค่อย ๆ ลดลงเมื่อสังคมเริ่มเปลี่ยนแปลงจากสังคมเกษตรกรรมโบราณมาเป็นสังคมแบบใหม่ที่ค่อย ๆ ทวีความซับซ้อนมากยิ่งขึ้น การฆ่าตามที่ศีลข้อปาณาติบาตพูดถึงหมายความว่าเอาแค่นั้น หมายความว่าตรง ๆ ตามตัวอักษร (คือลงมือปลิดชีวิตจะด้วยอาวุธ ยาพิษ อุปกรณ์อื่น ๆ หรือแม้แต่ด้วยมือเปล่าก็ตาม) เท่านั้น หรือว่าการฆ่าอาจครอบคลุมมาถึงการปล่อยให้ตายอย่างที่เรียกกันในปัจจุบันว่าการุณยฆาตแบบลบ (negative euthanasia) หรืออาจรวมถึงการปล่อยให้ตายจากโรงงานสร้างมลพิษที่บั่นทอนสุขภาพของผู้คน เป็นต้น แม้การุณยฆาตแบบบวกอันได้แก่การทำให้ตายเพราะความเมตตาที่อาจก่อให้เกิดคำถามได้ว่าผิดศีลข้อปาณาติบาตหรือไม่ (แม้พุทธศาสนา อาจจะตอบว่าผิด ก็ยังมีคำถามต่อไปอีกว่า คำตอบนั้นน่าเชื่อถือหรือไม่ การทำให้บุคคลที่ทุกข์ทรมานจบชีวิตเพื่อระงับความทุกข์นั้นควรถือเป็นบาปหรือไม่) นี่คือตัวอย่างของปัญหาทางจริยธรรมสมัยใหม่ที่ต้องการคำตอบจากพื้นฐานของพุทธธรรมร่วมสมัยที่ผ่านการตีความและอธิบายแบบใหม่ (ที่ยังมีรากเหง้าความคิดแบบพุทธอยู่) ไม่ใช่จากคำตอบสำเร็จรูปที่มีอยู่แล้วตามคัมภีร์ดั้งเดิม

เราจะจับจินตนาการด้วยภาพอีกภาพหนึ่ง เป็นภาพของสังคมเมืองที่พลุกพล่านในปัจจุบัน ปัญหาที่เกิดขึ้นกับพุทธศาสนา (และศาสนาอื่นๆ) ก็คือทุกวันนี้เรากำลังใช้ระบบจริยธรรมที่ออกแบบสำหรับใช้กับหมู่บ้านเกษตรกรรมในอดีต ตามภาพในจินตนาการภาพแรกกับสังคมเมืองที่ซับซ้อนในปัจจุบันตามภาพในจินตนาการภาพหลัง สิ่งที่เราจะจินตนาการต่อก็คือ เมื่อเข้าไปพิจารณาดูโครงสร้าง และความซับซ้อนของสังคมเมืองที่เราวาดภาพขึ้นแล้วนี้ เราจะมีทางอย่างไรที่จะนำเสนอพุทธจริยธรรมที่เหมาะสมต่อไป

๔

ความขัดแย้งระหว่างศาสนากับแนวคิดที่ไม่อิงอยู่กับศาสนา มักปรากฏให้เห็นเสมอในการกำหนดกติกาสำหรับอยู่ร่วมกันเป็นสังคมที่เรียกว่ากฎหมาย มีแนวคิดที่สำคัญอยู่สองสำนักในทางนิติปรัชญาที่ขัดแย้งกันมาตลอดคือ แนวคิดแบบที่เห็นว่าศีลธรรมจากศาสนาที่สังคมนั้นๆ ยึดถืออยู่ต้อง (หรือกล่าวให้อ่อนลงมาอีกคือ-ควร) มีส่วนร่วมในการกำหนดเนื้อหาและโครงสร้างของกฎหมายสำหรับใช้ในสังคมนั้นๆ กับแนวคิดแบบที่เห็นว่ากฎหมายเป็นกิจกรรมที่ควรกระทำ (หมายถึงออกแบบด้านเนื้อหาและโครงสร้าง) โดยไม่จำเป็นต้องอ้างอิงความเชื่อในทางศาสนา (แม้ว่าความเชื่อนั้นจะมาจากศาสนาที่ผู้คนส่วนใหญ่หรือทั้งหมดในสังคมนั้นๆ ยึดถืออยู่ก็ตาม) สาระสำคัญของแนวคิดแบบแรก (ที่เรียกชื่อกันในวงการนิติปรัชญาว่า Legal Moralism) อยู่ที่การตีความว่า ศีลธรรมหรือจริยธรรมทางศาสนามีบทบาทสำคัญในการค้ำจุนสังคม สังคมใดๆ จะดำรงอยู่ไม่ได้หากผู้คนในสังคมนั้นๆ ส่วนใหญ่หรือทั้งหมดประพฤติผิดทำนองคลองธรรม เซอร์แพทริค เดฟลิน (Patrick Devlin) นักปรัชญาและนักกฎหมายคนสำคัญของสำนักนี้เชื่อว่าศีลธรรมเป็นโครงสร้างหลักของสังคม หากจะอุปมา ก็คงเปรียบได้กับโครงกระดูกที่ทำหน้าที่เป็นโครงสร้างหลักให้เนื้อหนังของมนุษย์เกาะอาศัยเป็นรูปร่างอยู่ได้ หากโครงกระดูกผุกร่อน

อ่อนแอ ชีวิตทั้งชีวิตก็จะถูกกระทบไปทั้งหมด (คำอุปมานี้เป็นของผู้เขียนบทความ) เช่นเดียวกัน หากว่าศีลธรรมของสังคมเสื่อมทราม สังคมนั้นย่อมไม่อาจดำรงอยู่ได้ ในทัศนะของเดฟลิน ศีลธรรมของศาสนาเป็นปัจจัยสำคัญยิ่งยวดต่อเสถียรภาพของสังคม และเมื่อศาสนามีความสำคัญถึงปานนั้น ศาสนาก็สมควรมีบทบาทในการกำหนดเนื้อหาและโครงสร้างของกฎหมาย และในมุมมองกฎหมายก็มีหน้าที่โดยตรงในการพิทักษ์ศีลธรรมของสังคม^๒

ก่อนหน้าที่เดฟลินจะเสนอแนวคิดเรื่องศีลธรรมกับกฎหมายต้องมาด้วยกันนี้ มีแนวโน้มสูงที่กฎหมายอังกฤษเวลานั้นจะไม่เอาผิดการกระทำบางอย่างที่ผิดศีลธรรม (ซึ่งในอดีตกฎหมายเคยเอาผิด) เช่นการประกอบอาชีพโสเภณี การมีพฤติกรรมรักร่วมเพศ เป็นต้น ด้วยเหตุผลว่า พฤติกรรมใดๆ ก็ตามหากเป็นเรื่องส่วนตัวของบุคคลผู้นั้น แม้ว่าพฤติกรรมนั้นศีลธรรมของสังคมนั้นๆ จะถือว่าผิด แต่กฎหมายก็ไม่ควรเอาผิดด้วยกฎหมายมีหน้าที่ป้องกันไม่ให้บุคคลละเมิดหรือก่อความเสียหายแก่ผู้อื่นเท่านั้น พฤติกรรมที่ผิดศีลธรรมหากเป็นเรื่องส่วนตัวและไม่กระทบถึงผู้อื่นกฎหมายย่อมไม่มีหน้าที่และความชอบธรรมที่จะเข้าไปก้าวก่ายแทรกแซง หากสังคมไม่ชอบพฤติกรรมเช่นนี้ สิ่งที่สังคมจะทำได้ก็คือชกจู๋หรือโน้มน้ำหนักใจให้คนที่ผิดพฤติกรรมเช่นนั้นเลิกละพฤติกรรมที่ผิดศีลธรรมนั้นเสีย (โดยอาจจะอ้างหลักธรรมในศาสนาเพื่อชกจู๋ใจก็ได้) แต่สังคมไม่มีสิทธิ์ออกกฎหมายห้ามไม่ให้บุคคลมีพฤติกรรมอย่างนั้น กฎหมายมีสิทธิ์ห้ามเฉพาะพฤติกรรมหรือการกระทำที่จะส่งผลกระทบต่อเชิงเสียหายแก่ผู้อื่นเท่านั้น

แนวคิดเรื่องการแยกศีลธรรมกับกฎหมายออกกันตามที่กล่าวข้างต้นมาจากหลักการสำคัญข้อหนึ่งในปรัชญาสังคมและการเมืองของจอห์น สจิวต์ มิลล์ (John Stuart Mill) ที่เรียกกันในวงการปรัชญาสังคมและการเมืองว่า หลักการละเมิด (The Harm Prin-

principle) หลักข้อนี้มีใจความสำคัญว่า หากรัฐจะออกกฎหมายจำกัดเสรีภาพของบุคคล มีเหตุผลเพียงประการเดียวที่รัฐจะใช้อ้างได้ คือ เพื่อป้องกันไม่ให้เกิดผลเสียหรือสร้างความเสียหายแก่ผู้อื่น^๓ แนวคิดของมิลล์ดังกล่าวนี้กำลังมีอิทธิพลต่อวงการกฎหมายอังกฤษในเวลานั้น และแนวคิดดังกล่าวนี้เดฟลินเห็นว่าเป็นแนวคิดที่อาจนำมายานมาสู่สังคม ประเด็นสำคัญที่เดฟลินวิจารณ์แนวคิดแบบของมิลล์นี้คือ แนวคิดประเภทนี้ไม่ให้ความสำคัญแก่ศีลธรรม (ซึ่งตามความคิดของเดฟลินเป็นสิ่งสำคัญเปรียบประดุจโครงกระดูกของสังคมเลยทีเดียว) สำหรับเดฟลิน การกระทำบางอย่างเช่นการประกอบอาชีพโสเภณีโดยความสมัครใจ การมีความสัมพันธ์ทางเพศระหว่างคนในครอบครัวเดียวกัน เช่นพ่อกับลูกโดยสองฝ่ายสมัครใจ การมีความสัมพันธ์ทางเพศในหมู่คนเพศเดียวกันอย่างสมัครใจ (โดยที่ผู้มีพฤติกรรมเหล่านี้นอกจากจะสมัครใจแล้ว ยังเป็นผู้ใหญ่ที่บรรลุนิติภาวะแล้ว) แม้จะไม่ชัดเจนว่าเป็นพฤติกรรมที่ทำให้ใครเดือดร้อน แต่เนื่องจากพฤติกรรมเหล่านี้ คนสามัญทั่วไปย่อมรู้ด้วยมโนธรรมสำนึกว่าเป็นสิ่งผิดศีลธรรม การปล่อยให้พฤติกรรมเช่นนี้ก็เท่ากับกฎหมายเปิดช่องให้แก่ความเสื่อมทรามของสังคม เดฟลินกล่าวว่า หากคนส่วนใหญ่ในสังคมมีพฤติกรรมที่ผิดศีลธรรมเช่นนี้ อนาคตของสังคมก็มีแต่จะก้าวไปหาความพินาศล่มจมเท่านั้น จริงอยู่ในสังคมหนึ่ง ซึ่งสมาชิกส่วนใหญ่เป็นพวกกรักร่วมเพศ เราไม่อาจพูดได้ว่าผู้คนเหล่านี้ละเมิดหรือทำให้ใครเดือดร้อน แต่สังคมเช่นนี้เป็นสังคมที่น่าอยู่หรือ มีอนาคตหรือ เราทุกคนย่อมมีคำตอบอยู่แล้วในใจ การออกกฎหมายห้ามแสดงพฤติกรรมที่ผิดศีลธรรมที่แม้จะเป็นเรื่องส่วนตัว (และดูไม่ทำให้ใครเดือดร้อนตามความคิดแบบมิลล์) นี้ เดฟลินกล่าวว่าเหมือนการออกกฎหมายห้ามการก่อกบฏ กฎหมายสองข้อนี้ต่างกันในเรื่องเนื้อหา แต่ตรงกันที่จุดประสงค์คือเพื่อพิทักษ์ความมั่นคงของสังคมนั่นเอง^๔

แนวคิดแบบ Legal Moralism นี้คือตัวอย่างของความพยายามในการนำเสนอระบบศีลธรรมให้เข้าไปมีส่วนในการกำหนดเนื้อหาของกฎหมายที่ใช้ในสังคมนั้นๆ อันที่จริง ศีลธรรม (ศาสนา) เคยมีบทบาทในการกำหนดกฎกติกาในการอยู่ร่วมกันในสังคมมาช้านานในอดีต และแม้ปัจจุบัน ศีลธรรมบางระบบ (เช่นศีลธรรมในศาสนาอิสลาม) ก็ยังมีบทบาทเช่นนั้นอยู่อย่างมั่นคง จะอย่างไรก็ตาม เมื่อเข้าสู่สมัยใหม่ ศีลธรรมในศาสนาที่เคยมีบทบาทในอดีตก็ถูกตั้งคำถามมากขึ้นโดยนักปรัชญาสังคมและการเมืองสมัยใหม่ คำถามหลักข้อหนึ่งที่ศาสนาถูกถามกันมากก็คือ บทบัญญัติทางศาสนามีความชอบธรรมเพียงใดในการเข้ามามีบทบาทกำหนดเนื้อหาของกฎหมาย

๕

ประเด็นความขัดแย้งกันระหว่างแนวคิดแบบที่เห็นว่าศีลธรรมในศาสนาควรมีส่วนในการกำหนดเนื้อหาของกฎหมายกับฝ่ายที่เห็นว่าสองเรื่องนี้ควรแยกออกจากกันอยู่ตรงที่ว่า ฝ่ายที่ยึดถือศีลธรรมมักจะเข้าใจว่าศีลธรรมแม้จะถือกำเนิดในสังคมโบราณ แต่ก็ยังสามารถใช้อธิบายและวินิจฉัยปัญหาจริยธรรมสมัยใหม่ได้ ในขณะที่ฝ่ายซึ่งไม่เห็นด้วยเข้าใจว่าโลกปัจจุบันเป็นโลกที่ก้าวมามากจนเกินเลยขอบเขตของศีลธรรมแบบโบราณจะตามทันและเข้าใจได้ นอกจากนั้นฝ่ายหลังนี้ยังวิเคราะห์ว่าเนื้อหาของศีลธรรมในศาสนาจะพูดถึงการกระทำที่ผิดศีลธรรมอย่างรวมๆ โดยไม่แยกแยะว่าการกระทำบางอย่างผิดศีลธรรมและทำให้คนอื่นเดือดร้อน (เช่น ฆ่าคน ลักทรัพย์ผู้อื่น) แต่การกระทำบางอย่างผิดศีลธรรมอย่างเดียว แต่ไม่ทำให้ใครเดือดร้อน (เช่น การดื่มสุราอยู่ในบ้านเงียบๆ ไม่ส่งเสียงรบกวนใคร) ฝ่ายยึดถือศาสนาพลาดตรงที่เมื่อเสนอว่าศีลธรรมควรมีส่วนกำหนดเนื้อหาของกฎหมาย คนเหล่านี้ไม่ได้แยกแยะความผิดศีลธรรมออกเป็นสองประเภท ในทัศนะของฝ่ายหลังนี้ เนื้อหาของ

ศีลธรรมอาจมีส่วนเข้ามากำหนดเนื้อหาของกฎหมายได้ แต่ทั้งนี้เนื้อหาของศีลธรรมนั้นจะต้องเป็นเนื้อหาประเภทแรกคือเนื้อหาส่วนที่กล่าวถึงการผิดศีลธรรมที่สร้างความเดือดร้อนเสียหายแก่ผู้อื่นเท่านั้น

ดูเหมือนว่า ศาสนาในโลกสมัยใหม่กำลังเผชิญหน้ากับปัญหาหลัก ๆ สองปัญหาคือ

(๑) ทำอย่างไร เนื้อหาของศาสนา (ที่ส่วนใหญ่เกิดขึ้นในท่ามกลางสังคมเกษตรกรรมโบราณ) จะสามารถใช้อธิบายและวินิจฉัยปรากฏการณ์ที่เป็นความขัดแย้งทางศีลธรรม (moral dilemma) ได้อย่างมีเหตุผล โดยที่เหตุผลดังกล่าวนี้ แม้ผู้ไม่นับถือศาสนานั้น ๆ หรือศาสนาอะไรเลยก็สามารถยอมรับได้

(๒) ทำอย่างไร จึงจะชี้ให้เห็นได้ว่าความผิดศีลธรรมบางอย่างแม้จะดูเป็นเรื่องส่วนตัวและไม่กระทบถึงคนอื่นก็สมควรที่กฎหมายจะไม่อนุญาตให้มีการกระทำเช่นนั้นในสังคม

ในทัศนะของผู้เขียน ปัญหาสองปัญหานี้เกี่ยวโยงถึงกัน คำตอบที่ได้ต่อปัญหาหนึ่งจะสามารถใช้เป็นพื้นฐานในการตอบปัญหาอีกปัญหาหนึ่งได้ ผู้เขียนจะขอเริ่มต้นด้วยปัญหาที่สอง สิ่งที่คุณเขียนจะพยายามเสนอก็คือ จริยธรรมในพุทธศาสนาควรมีทำอย่างไรต่อปัญหาดังกล่าวนี้

เรื่องแรกที่สุดที่เราเห็นจะต้องยอมรับก็คือเนื้อหาของศีลธรรมในพุทธศาสนามีทั้งส่วนที่กล่าวถึงความผิดศีลธรรมแบบสร้างความเดือดร้อนเสียหายแก่ผู้อื่น และแบบที่ไม่สร้างความเดือดร้อนเสียหายแก่ผู้อื่นนอกจากตัวเขาเอง ยกตัวอย่างเช่น คำสอนเรื่องศีล ๕ ศีลข้อ ๑-๔ เห็นได้ชัดว่าเป็นการกระทำที่ละเมิดผู้อื่น การฆ่า ละเมิดชีวิตผู้อื่น การลักทรัพย์ละเมิดทรัพย์สินของผู้อื่น การประทุพติผิดประเวณีละเมิดคู่ครองผู้อื่น พุศุดทำให้คนอื่นเสียหายด้วยวาจา ส่วนศีลข้อสุดท้ายคือห้ามดื่มสุรามีเนื้อหากล่าวถึงการกระทำที่ไม่ละเมิดผู้อื่น แต่เป็นการกระทำที่ทำให้ตนเองตกต่ำลง

พุทธศาสนามีคำอธิบายถึงเกณฑ์ในการกำหนดว่า พฤติกรรม หรือการกระทำเช่นใดจึงจะจัดว่าผิดศีลธรรม ในพุทธศาสนาว่า หากการกระทำหรือพฤติกรรมนั้น เบียดเบียนผู้อื่นก็ดี เบียดเบียนตนเองก็ดี หรือเบียดเบียนทั้งผู้อื่นและตนก็ดี การกระทำหรือพฤติกรรมนั้น ถือว่าผิดศีลธรรม (คือเป็นบาป)^๕ เกณฑ์ดังกล่าวนี้ถือได้ว่าเป็นเกณฑ์พื้นฐานที่สามารถใช้ตรวจสอบคำสอนของพุทธศาสนาส่วนที่กล่าวถึงความผิดศีลธรรมทั้งหมด

ปัญหาที่เราจะพิจารณากันต่อไปก็คือ สมมติว่ามีผู้ตั้งคำถามว่า สังคมที่นับถือศาสนาพุทธจะอนุญาตให้มีการดื่มและจำหน่ายสุราได้หรือไม่ คำถามนี้เราจะตอบว่าอย่างไร การดื่มสุราผิดศีล ๕ แน่นอน แต่คำถามอยู่ตรงที่ว่า สังคมพุทธจะอนุญาตให้พฤติกรรมที่ผิดศีลธรรม แต่เป็นเรื่องส่วนตัว (คือเบียดเบียนตนเองเท่านั้น) เช่นนี้ เป็นสิ่งที่ได้รับอนุญาตโดยกฎหมายหรือไม่ เพราะเหตุใด

ความยุ่งยากในการตอบคำถามข้างต้นนี้อยู่ที่ว่า เดิมทีเดียวนั้น หลักธรรมในศาสนาพุทธมุ่งจะให้ เป็นจริยธรรมส่วนบุคคล (individual morality) พุทธศาสนาในยุคเริ่มแรกมีจุดประสงค์ชัดเจนคือ เพื่อเสนอหลักธรรมสำหรับให้ปัจเจกบุคคลแต่ละคน (ซึ่งพุทธศาสนาเชื่อว่าต่างก็มีทุกข์พื้นฐานในชีวิตที่รบกวนการแก้ไข อยู่เสมอเหมือนกัน) ได้นำไปปฏิบัติเพื่อ 'ดับทุกข์' ในชีวิตของเขาเอง นักวิชาการตะวันตกท่านหนึ่งชื่อ คิง (Winston L. King) ได้แสดงความเห็นเอาไว้ว่า บาบในทัศนะของพุทธศาสนาหมายถึงสิ่งที่เมื่อปัจเจกบุคคลกระทำลงไปแล้วจะเป็นสิ่งขัดขวางการพ้นทุกข์ของเขาเอง การฆ่าสัตว์เป็นบาปไม่ใช่เพราะการฆ่านั้น ละเมิดชีวิตผู้อื่น แต่เป็นบาปเพราะการฆ่านั้นจะทำให้จิตของเขาเศร้าหมองอันจะส่งผลให้การปฏิบัติตนเพื่อพ้นทุกข์ของเขาเองประสบความสำเร็จยิ่งขึ้น^๖ การวิเคราะห์ของนักวิชาการท่านนี้ค่อนข้างสอดคล้องกับ จริยธรรมในยุคเริ่มแรกของพุทธศาสนาที่มีลักษณะเป็น จริยธรรมส่วนบุคคล ซึ่งเมื่อเป็นจริยธรรมส่วนบุคคล

แล้ว คำอธิบายเกี่ยวกับเรื่องความดีความชั่วก็จะมาลงที่ตัวบุคคลเป็นหลัก การกระทำดีก็คือการกระทำที่จะช่วยให้ปัจเจกบุคคลพ้นทุกข์ได้เร็วขึ้น การกระทำที่ไม่ใช่การกระทำที่เอื้อประโยชน์แก่ผู้อื่น การกระทำชั่วก็มีนัยเช่นเดียวกัน

จะอย่างไรก็ตาม ในเวลาต่อมา หลังจากการประกาศศาสนาดำเนินไปได้ชั่วระยะเวลาหนึ่ง ดูเหมือนว่าพระพุทธองค์จะทรงตระหนักว่าพุทธธรรมควรขยายขอบเขตออกไปยังสังคม ในช่วงเวลานี้ เนื้อหาของพุทธจริยธรรมจะมีส่วนที่กล่าวถึงบทบาทที่ปัจเจกบุคคลจะพึงแสดงต่อสังคม ตัวอย่างของจริยธรรมเชิงสังคม (social morality) ที่กล่าวนี้ก็เช่นหลักธรรมเรื่องทศก จะเห็นได้ว่า ความดี ความชั่วในกรอบของจริยธรรมเชิงสังคมนี้ จะมีเกณฑ์ในการมองอีกแบบหนึ่ง ซึ่งต่างไปจากเกณฑ์ที่เรามองในกรอบของจริยธรรมส่วนบุคคล

มีประเด็นสำคัญประเด็นหนึ่งที่ผู้เขียนอยากตั้งเป็นข้อสังเกตไว้ตรงนี้คือ การเกิดขึ้นของศีลธรรมเชิงสังคมในพุทธศาสนาน่าจะมีมา พร้อมกับการเกิดขึ้นของทฤษฎีภาษา ๒ ภาษา และทฤษฎีความจริง ๒ ประเภท แนวคิด ๓ เรื่องนี้ค่อนข้างสอดคล้องและสนับสนุนกันและกัน ดังจะแสดงต่อไปนี้

ทฤษฎีภาษาสองภาษาคือทฤษฎีที่บอกว่าพระพุทธองค์ทรงแสดงธรรมด้วยภาษาสองแบบ แบบแรกคือภาษาปรมัตถ์ (ปรมัตถโวหาร) แบบที่สองคือภาษาสมมติ (สมมติโวหาร) ทฤษฎีสองภาษานี้ต่อมาปรากฏทางพุทธศาสนาคนสำคัญคนหนึ่งของไทยคือ ท่านพุทธทาสภิกขุได้นำมาขยายความกลายเป็นทฤษฎีภาษาคน-ภาษาธรรมดังที่รู้จักกันทั่วไป (ภาษาคน = ภาษาสมมติ ; ภาษาธรรม = ภาษาปรมัตถ์) ภาษาปรมัตถ์ได้แก่การใช้ภาษาที่ชี้ไปยังความแท้จริงเชิงปรมัตถ์ (ultimate realities) ตามแนวคิดทางอภิปรัชญาในพุทธศาสนา (ตัวอย่างของการใช้ภาษาปรมัตถ์ก็เช่น

การกล่าวว่ามนุษย์คือ ชันธุห้า สิ่งที่มีอยู่ในจักรวาล ทอนลงเป็น จิต เจตสิก รูป และนิพพาน เป็นต้น) ส่วนภาษาสมมติคือการใช้ภาษาระบุถึงสิ่งต่างๆ ตามที่สมมติเรียกกันในสังคม (ตัวอย่างของการใช้ภาษาสมมติก็เช่นการกล่าวว่า นายแดงทำบุญเมื่อตายแล้วผลบุญนั้นก็ส่งให้นายแดงไปเกิดเป็นเทวดา เป็นต้น) ส่วนทฤษฎีความจริงสองประเภทก็คือทฤษฎีที่บอกว่าความจริงที่พระพุทธเจ้าทรงสอนแบ่งเป็นสองประเภท ประเภทแรกคือความจริงอย่างปรมัตถ์ (ปรมัตถส์ัจจะ) ประเภทที่สองคือความจริงอย่างสมมติ (สมมติส์ัจจะ) ความหมายของปรมัตถ์และสมมติก็ดังที่กล่าวไว้ข้างต้นแล้ว

คำสอนเชิงปรมัตถ์เป็นพื้นฐานโดยตรงต่อการดับทุกข์ในชีวิต จากจุดนี้เราจะเห็นโยงใยความสัมพันธ์ระหว่างจริยธรรมส่วนบุคคลกับความจริงเชิงปรมัตถ์และการใช้ภาษาเชิงปรมัตถ์ กล่าวอีกอย่างหนึ่งคือการดับทุกข์คือหัวใจสำคัญของจริยธรรมส่วนบุคคล การจะดับทุกข์ได้บุคคลต้องมองและเข้าใจโลกตามความจริงเชิงปรมัตถ์ (ที่สื่อผ่านภาษาเชิงปรมัตถ์) พระอรหันต์คือปัจเจกบุคคลผู้ปฏิบัติตามหลักเกณฑ์ของจริยธรรมส่วนบุคคล ความหลุดพ้นจากทุกข์ที่พระอรหันต์บรรลุเป็นผลมาจากการมองโลกแบบปรมัตถ์ การใช้ภาษาแบบปรมัตถ์ของพระพุทธองค์ดำเนินไปเพื่อจุดหมายอันได้แก่ ความหลุดพ้นจากทุกข์ของผู้ฟังตามที่กล่าวมาแล้วนี้

จะอย่างไรก็ตาม แม้ว่าพุทธศาสนาจะมองมนุษย์ว่าเป็นขันธุห้า ซึ่งมีทุกข์อันสมควรได้รับการปลดปล่อยแต่ในแง่หนึ่งพุทธศาสนาก็ยอมรับว่ามนุษย์ในอีกมิติหนึ่งก็คือคนที่มีตัวตนอยู่ในสังคม กาลเวลา วัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ คนในความหมายนี้หมายถึงสิ่งที่มีเลือดเนื้อ มีความคิด รสนิยม ความมุ่งหวัง ความเป็นสิ่งเฉพาะตน ความสัมพันธ์กับผู้อื่น ตลอดจนมีพันธะบางประการต่อครอบครัว สังคมและประเทศชาติ (ตลอดจนโลกและจักรวาล) ความจริงเกี่ยวกับมนุษย์

ภายในกรอบของมิติเชิงสมมตินี้มักมีคำอธิบายตามจารีตของพุทธศาสนาแบบเถรวาทในบ้านเราว่า เป็นความจริงที่รองลงมาจากความจริงเชิงปรมัตถ์ ผู้เขียนคิดว่า ความเข้าใจเช่นนั้นนอกจากจะไม่ตรงกับพุทธประสงค์แล้ว ยังเป็นกรอบความคิดที่ไม่เอื้อให้เกิดการขยายความพุทธธรรมเพื่อให้ออกปัญหาสังคม ในทัศนะของผู้เขียน ความจริงสองแบบนี้มีนัยความสำคัญเท่าเทียมกัน และที่พระพุทธรองค์ทรงแสดงความจริงสองแบบนี้ก็เพื่อจะใช้เป็นรากฐานของจริยธรรมคนละระบบกันนั่นเอง

หลักธรรมเรื่องความกตัญญูตกเวทิจือตัวอย่างของจริยธรรมเชิงสังคม หลักธรรมข้อนี้ไม่อาจอธิบายได้ด้วยกรอบของปรมัตถ์สัจจะ หากแต่สามารถอธิบายได้ด้วยกรอบของสมมติสัจจะ มนุษย์ทุกคนจะถือกำเนิดได้ต้องมีพ่อแม่และอุปการบุคคลจำนวนหนึ่ง ความเป็น 'พ่อแม่' และ 'ลูก' เป็นเรื่องสมมติ หากใช้กรอบของปรมัตถ์สัจจะเข้าจับสังคมมนุษย์ เราจะไม่พบความสัมพันธ์เชิงพ่อแม่และลูก สิ่งที่เราจะเห็นก็คือสนามแห่งธรรมชาติ (field of nature) ที่จิต เจตสิก และรูปจำนวนหนึ่งกำลังไหลแล่นไปตามเหตุปัจจัย ภายในสนามแห่งธรรมชาติที่บริสุทธิ์ ไม่ใช่ตัวตน บุคคล เราเขานี้ยากที่จะชี้ว่ารูปและนามกลุ่มนี้ควรกตัญญูรูปและนามกลุ่มนั้น ตรงกันข้าม การจะชี้ชวนให้บุคคลตระหนักถึงความสำคัญของความกตัญญูตกเวทิจิ เราต้องชี้ว่ามีพ่อแม่มีลูก และพ่อแม่ที่นั้นประสบความยุ่งยากลำบากเพียงใดกว่าจะประคับประคองเลี้ยงดูเราซึ่งเป็นลูกมาจนเติบโตใหญ่ได้เพียงนี้ ผู้ที่เคยอ่านมังคลัตถปิณี (อรรถกถามงคลสูตร) ตอนว่าด้วยพระคุณของพ่อแม่จะซาบซึ้งกับข้อความที่บรรยายเอาไว้อย่างงดงามนั้น และแน่นอนว่า ข้อความอันงดงามกินใจนั้นคือภาษาเชิงสมมติ ภาษาเชิงปรมัตถ์ไม่สามารถตอบสนองจุดประสงค์ดังกล่าวนี้ นี่คือการสัมพันธ์ระหว่างจริยธรรมเชิงสังคมกับความจริงและการใช้ภาษาเชิงสมมติ

มนุษย์เป็นสิ่งซับซ้อนและทฤษฎีว่าด้วยความจริงเกี่ยวกับมนุษย์ก็อาจมีได้หลายทฤษฎี เฉพาะในทาง

วิทยาศาสตร์ธรรมชาติ มนุษย์อาจจะเป็นอะตอมและอนุภาค (ตามกรอบการมองของฟิสิกส์) ก็ได้ เป็นกลุ่มก้อนของสารเคมี (ตามกรอบการมองของเคมี) ก็ได้ หรือเป็นหน่วยทางชีวภาพ (ตามกรอบการมองของชีววิทยา) ก็ได้ การตั้งคำถามว่า ในความเป็นจริงมนุษย์เป็นอะไรแน่ เป็นการตั้งคำถามที่ไม่ถูกต้อง ข้อนี้ฉันใด การมองมนุษย์แบบปรมัตถ์และแบบสมมติในพุทธศาสนาก็ฉันนั้น การถามว่า 'ในความเป็นจริง' มนุษย์เป็นชั้นห้า หรือว่าเป็นคนที่มีพ่อแม่ มีสังคม ญาติมิตร มีประเทศชาติและวัฒนธรรมที่เขาต้องรักและหวงแหน เป็นคำถามที่ถามไม่ถูกจุด เพราะคำถามนี้วางอยู่บนสมมติฐานที่ว่ามีสถานภาพบางอย่างของมนุษย์ที่จริง โดยไม่ขึ้นต่อกรอบการมองใดๆ ที่จริง การมองมนุษย์เชิงปรมัตถ์ก็ขึ้นอยู่กับกรอบอันหนึ่ง ซึ่งได้แก่การวิเคราะห์และลดทอน (analysis and reduction) ในขณะที่การมองมนุษย์เชิงสมมติก็อิงอยู่กับกรอบอีกอันหนึ่งคือ การพิจารณาปรากฏการณ์นั้นๆ แบบองค์รวม (holistic view) ระหว่างกรอบเหล่านี้ สิ่งที่เราไม่อาจตั้งคำถามได้โดยก็คือ กรอบใดให้ความจริงที่จริงกว่าหรือจริงที่สุด นักฟิสิกส์อาจบอกว่าดอกกุหลาบสีแดงกลิ่นหอมนั้นจริง ๆ แล้วเป็นเพียงกลุ่มก้อนของอนุภาคที่ปราศจากคุณสมบัติใด ๆ ความจริงภายใต้กรอบการลดทอนและแยกย่อยนี้ ย่อมจริงเท่าๆ กับความจริงภายใต้กรอบแห่งประสาทสัมผัสและสามัญสำนึกของแม่ค้าที่ขายกุหลาบที่พรรณนาสรรพคุณของกุหลาบที่เธอขายแก่ลูกค้าว่าสีสด กลิ่นหอม (ซึ่งเธอรู้สึกและรับรู้เช่นนั้นจริง ๆ)

๖

ทฤษฎีการละเมิดของมิลล์ยอมรับว่ามนุษย์มีสิทธิบางประการในตนเองและการละเมิดที่บุคคลอื่นกระทำต่อเขาก็คือการละเมิดสิทธิที่ว่านั้น การยอมรับมนุษย์ในเชิงสมมติของพุทธศาสนานำไปสู่การยอมรับ (สิ่งที่จะตีความได้ว่าคือ) สิทธิบางประการในตัวมนุษย์ ปัญหาว่าพุทธศาสนาพูดเรื่องสิทธิหรือไม่เป็นปัญหา

หลักอันหนึ่งที่วงการศึกษาศาสนาพุทธปรารถนาให้ความสนใจ มีความคิดในกลุ่มนักวิชาการทางพุทธศาสนาส่วนหนึ่งที่เห็นว่า พุทธศาสนาไม่พูดเรื่องสิทธิ และมโนทัศน์เรื่องสิทธิก็ไม่จำเป็นภายในระบบความคิดของพุทธศาสนา ผู้เขียนเห็นด้วยว่าเราสามารถตีความว่าพุทธศาสนาไม่พูดเรื่องสิทธิโดยที่พุทธศาสนามีมโนทัศน์อื่นที่สามารถใช้เป็นรากฐานความคิดทางการเมืองและสังคมแทนสิทธิ เช่น เมตตา กรุณา หน้าที่ มโนธรรม เป็นต้น จะอย่างไรก็ตาม ผู้เขียนคิดว่า ในทางตรงกันข้าม เราสามารถตีความได้ว่าพุทธศาสนาพูดเรื่องสิทธิ และผู้เขียนขอเลือกที่จะวิเคราะห์ปัญหาต่างๆ ในบทความนี้จากสมมติฐานที่ว่าปรัชญาการเมืองและสังคมในพุทธศาสนาเป็นระบบที่วางอยู่บนพื้นฐานความคิดเรื่องสิทธิ(right-based system)

คำสอนในพุทธศาสนาแม้จะมีมากมาย แต่ก็สรุปแบ่งได้เป็นสองส่วนคือ (๑) ธรรม (๒) วินัย (ดังมีพระพุทธวจนะตรัสเรียกสิ่งที่ยกย่องว่าธรรมวินัย) มีคำอธิบายความแตกต่างระหว่างธรรมและวินัยหลายทฤษฎีจะอย่างไรก็ตาม ดูเหมือนทุกทฤษฎีจะยอมรับตรงกันว่า ธรรม หมายถึง กฎธรรมชาติที่พระพุทธองค์ทรงค้นพบแล้วนำมาสั่งสอนประชาชน ส่วนวินัยหมายถึงกฎเกณฑ์ที่พระพุทธองค์ทรงบัญญัติหรือกำหนดขึ้นเพื่อใช้เป็นแบบแผนหรือกฎกติกาในการอยู่ร่วมกันของพุทธบริษัท วินัยก็คือสิ่งเดียวกับศีล ศีลในพุทธศาสนาแบ่งเป็น ๒ ประเภทคือ ศีลของนักบวช (อนาคาเรียวินัย) กับศีลของฆราวาส (อาคาเรียวินัย)

ผู้เขียนขอตั้งข้อสังเกตว่า ศีลในพุทธศาสนาเชื่อมโยงไปหาการมองโลกและใช้ภาษาแบบสมมติ (ในขณะที่ธรรมเชื่อมโยงไปหาการมองโลก และใช้ภาษาแบบปรมาตม) ข้อนี้มีนัยบ่งบอกอะไรหลายอย่างซึ่งผู้เขียนขอลำดับให้ดูดังต่อไปนี้

๑. การมองมนุษย์ในกรอบของสมมติสังขจะ ยอมรับมนุษย์ในฐานะบุคคลเฉพาะคนหนึ่งซึ่งมีเอกลักษณ์

เฉพาะตัว การมองเช่นนี้นำไปสู่การยอมรับ 'ค่า' บางประการในตัวคนผู้นั้น และในทัศนะของพุทธศาสนาค่าดังกล่าวนี้เป็นสิ่งที่บุคคลอื่นจะ 'ต้อง' เคารพ

๒. เนื่องจากศีลในพุทธศาสนาวางอยู่บนกรอบการมองมนุษย์ในเชิงสมมติ ศีลจึงวางอยู่บนกรอบความคิดเรื่องการยอมรับค่าบางประการในตัวมนุษย์ (และสัตว์อื่นๆ ที่เนื้อหาของศีลเอื้อไปถึง) การละเมิดศีลก็คือการละเมิดค่าดังกล่าวนี้ ยกตัวอย่างเช่นศีล ๕ ข้อ ปาณาติบาต ท่านอธิบายเอาไว้ในอรรถกถา (ดังที่ยกมาแสดงในตอนที่ผ่านมาแล้ว) ว่า การฆ่าสัตว์หรือมนุษย์ที่ตายแล้ว (โดยที่ขณะหรือก่อนลงมือเข้าใจว่ายังมีชีวิตอยู่) ไม่จัดว่าละเมิดศีลข้อนี้ เหตุผลคือ การละเมิดศีลหมายถึงการละเมิดค่าบางอย่าง (ซึ่งอาจจะเรียกว่าสิทธิตามธรรมชาติก็ได้) ที่มีอยู่ในสิ่งนั้นๆ มนุษย์หรือสัตว์ที่ตายแล้วเป็นสิ่งที่ปราศจากค่าดังกล่าวนี้ เมื่อไม่มีค่า การละเมิดค่าก็ไม่มี เมื่อไม่มีการละเมิดก็ไม่มีการผิดศีล คำอธิบายนี้สามารถใช้ได้กับการวินิจฉัยการขโมยทรัพย์ตนเอง (โดยเข้าใจว่าเป็นทรัพย์ผู้อื่น) ซึ่งไม่ถึงว่าผิดศีลข้ออทินนาทาน เป็นต้น

๓. ถามว่า การลงมือสังหารศพที่ตายแล้วโดยเข้าใจว่า ยังมีชีวิตอยู่เกิดจากโทสะหรือไม่ คำตอบคือใช่ ถามต่อว่าโทสะเป็นอกุศลมูลใช่หรือไม่ คำตอบคือใช่ ถามว่าอย่างนี้จะพูดได้ไหมว่าการลงมือสังหารศพนั้นเป็นอกุศล (หรือบาป) ตามคำสอนของพุทธศาสนา คำตอบคือใช่ สิ่งที่น่าคิดต่อไปก็คือ บาปบางอย่างไม่จำเป็นต้องผิดศีล การฆ่าตัวตายไม่จัดว่าเป็นการละเมิดศีลข้อปาณาติบาต เพราะศีลข้อนี้มุ่งป้องกันการละเมิดชีวิตผู้อื่น ในอรรถกถามีคำนิยามชัดเจนว่า คำว่า 'ปาณ' (ชีวิต) ในกรอบของศีลข้อนี้หมายเอาชีวิตของผู้อื่นเท่านั้น ไม่รวมชีวิตตนเอง^๗ ดังนั้นการฆ่าตัวตายจึงไม่จัดว่าผิดศีลห้า (เพราะไม่ได้ละเมิดใคร) แต่ถ้าจะถามว่าการฆ่าตัวตายเกิดจากอกุศลจิตหรือไม่ คำตอบคือใช่แน่นอน การฆ่าตัวตายจึงเป็นอีกตัวอย่างหนึ่งของบาปที่ไม่ผิดศีล

๔. จากที่กล่าวมา จะเห็นว่าในทัศนเรื่องการละเมิดศีลกับการทำบาปเป็นคนละเรื่องกัน กล่าวให้ชัดเจนลงไปคือบาปเป็นมโนทัศน์ที่พูดกันในกรอบของจริยธรรมส่วนบุคคล (ซึ่งโยงไปหาการมองมนุษย์แบบปรมาตม์) ส่วนการผิดศีลเป็นมโนทัศน์ที่พูดกันในกรอบของจริยธรรมเชิงสังคม (ซึ่งโยงไปหาการมองมนุษย์แบบสมมติ) บาปและการให้ผลของบาปเป็นกระบวนการทางธรรมชาติ มนุษย์ไม่ใช่ผู้ตัดสินบาปธรรมชาติ (กรรมนิยาม) ต่างหากที่ เป็นผู้ดูแลจัดการเรื่องนี้ และการดูแลจัดการเรื่องกรรมและการให้ผลของกรรม โดยธรรมชาตินี้จะดำเนินไปอย่างเด็ดขาดตายตัว มีกฎเกณฑ์แน่นอน จริยธรรมส่วนบุคคลจึงมีลักษณะเป็นสัมบูรณ์นิยม (absolutistic)

๕. ในส่วนของศีลหรือวินัยเพื่อให้เข้าใจธรรมชาติของศีลในพุทธศาสนาชัดเจนยิ่งขึ้น เราอาจจำแนกประเภทของศีลตามความสัมพันธ์กับบาปได้ดังนี้ คือ

ก. การละเมิดศีลที่เป็นบาปในตัวเองด้วย : ตัวอย่างของศีลประเภทนี้ก็เช่นศีลข้อปาณาติบาต การฆ่าคนหรือสัตว์นอกจากจะเป็นการละเมิดศีลยังเป็นการกระทำที่เป็นบาปด้วย

ข. การละเมิดศีลที่ไม่เป็นบาปในตัวเอง : ตัวอย่างของศีลประเภทนี้ก็เช่นเสขยวัตรของพระสงฆ์ พระที่ฉันอาหารด้วยมารยาทที่ไม่สุภาพเรียบร้อยถือว่าจะละเมิดศีลข้อนี้ ท่านปรับเป็นอาบัติทุกกฎ การมีมารยาทที่ไม่สุภาพเรียบร้อยไม่จัดว่าเป็นบาป เป็นเพียงการเสยกิรียาทางสังคมเท่านั้น

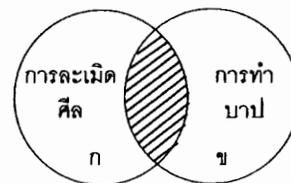
เช่นเดียวกัน เราอาจจัดประเภทของบาปตามความสัมพันธ์กับศีลได้ดังนี้

ก. บาปที่เป็นการละเมิดศีลด้วย : ข้อนี้คือข้อเดียวกับข้อ ก. ข้างต้น การฆ่าคนเป็นบาป ในขณะที่เดียวกันก็ผิดศีลในพุทธศาสนาด้วย

ข. บาปที่ไม่ได้เป็นการละเมิดศีล : ตัวอย่างของ

บาปประเภทนี้ก็เช่นการฆ่าตัวตายของฆราวาส (สำหรับพระสงฆ์การฆ่าตัวตายผิดศีล ท่านปรับอาบัติถุลลัจจัย หากฆ่าตัวตายสำเร็จ และปรับอาบัติทุกกฎหากไม่สำเร็จ)

ความสัมพันธ์ระหว่างการละเมิดศีลและการทำบาปตามที่กล่าวมาทั้งหมด อาจเขียนเป็นแผนภูมิเพื่อให้เห็นชัดเจนได้ดังนี้



แผนภาพที่ ๑

วงกลม ก ใช้แทนการละเมิดศีล ส่วนวงกลม ข ใช้แทนการทำบาป เนื้อที่ส่วนที่วงกลมสองวงซ้อนทับกันและระบายสีเอาไว้ใช้แทนการละเมิดศีลที่เป็นบาป (หรือบาปที่เป็นการละเมิดศีล)เนื้อที่ในวงกลมที่เป็นที่ว่าง (ไม่ได้ระบายสี) ทั้งสองข้างใช้แทนการละเมิดศีลที่ไม่เป็นบาป (วงกลม ก) และบาปที่ไม่เป็นการละเมิดศีล (วงกลม ข) การจำแนกตามแผนภูมิต่างนี้จะช่วยให้การอภิปรายปัญหาข้างหน้าชัดเจนและสะดวกขึ้น

๒

ผู้ศึกษาพุทธศาสนาไม่น้อยเมื่อพบคำสอนของพุทธศาสนาที่แยกการละเมิดศีลกับการทำบาปออกเป็นคนละส่วนตามที่กล่าวมาข้างต้น จะรู้สึกสับสน จะอย่างไรก็ตาม หากวิเคราะห์แยกแยะระบบจริยธรรมในพุทธศาสนาออกเป็นสองระบบและพยายามทำความเข้าใจแต่ละระบบ โดยโยงตั้งแต่วากฐานเรื่องกรรมมองความจริงมาจนถึงการใช้ภาษาและเหตุผลที่ใช้ในการวินิจฉัยและตัดสินปรากฏการณ์ทางด้านคุณค่าเชิงศีลธรรมที่เป็นเฉพาะของแต่ละระบบ ความสับสนนั้นๆ ก็จะไม่ค่อยมี หายไป

มโนทัศน์เรื่องบาปและการให้ผลของบาปค่อนข้างชัดเจนว่ามีบทบาทสำคัญในพุทธศาสนา ความหลุดพ้นจากทุกข์จะเกิดมิได้ก็ด้วยการปฏิบัติตามหลักโอวาทปาฏิโมกข์ ๓ ประการ คือ (๑) ไม่ทำความชั่ว (หรือบาป) ทั้งปวง (๒) ทำความดี และ (๓) ซ้ำระจิตให้ผ่องใส ตามสูตรข้างต้นนี้ การเลิกละบาปจึงถือเป็นบันไดก้าวแรกสำหรับก้าวไปหาความหลุดพ้น นอกจากนั้น คำสอนเรื่องบาปและการให้ผลของบาปยังมีความชัดเจนในแง่มีเหตุผลชัด สำหรับใช้อธิบายในมน้าวใจว่า เหตุใดมนุษย์จึงไม่ควรทำบาป กฎธรรมชาติ (กรรมนิยาม) มีระบบการควบคุม (sanction) เพื่อลงโทษคนที่ฝ่าฝืน กล่าวคือบาปทุกอย่างจะมีผลเป็นความทุกข์ร้อน (เช่น ทุกข์จากการตกนรก หรือมีชีวิตที่เดือดร้อนบีบคั้นในปัจจุบัน) ที่พุทธศาสนาสอนว่าเราไม่ควรทำบาปก็เพราะบาปนั้นจะให้ผลเป็นความเดือดร้อนนั่นเอง นี่คือระบบควบคุมทางจริยธรรมอันเป็นกระบวนการตามธรรมชาติในจริยธรรมส่วนบุคคลในพุทธศาสนา

ในส่วนของกรละเมิดศีล อาจจะมีปัญหาถามว่าอะไรคือเป้าหมายในการนำเสนอมโนทัศน์เรื่องกรละเมิดศีล คำอธิบายต่อไปนี้อาจช่วยตอบคำถามข้างต้นนั้นได้

๑. เจตนารมณ์หลักของระบบจริยธรรมเชิงสังคมคือการให้คนในสังคมอยู่ร่วมกันอย่างเป็นปกติสุข หรือกล่าวให้เจาะจงชัดเจนลงไปอีก คือเพื่อป้องกันไม่ให้คนในสังคมคนใดคนหนึ่งสร้างความเดือดร้อนแก่ผู้อื่น ศีลหรือวินัยก็คือเนื้อหาของกฎทางจริยธรรมเชิงสังคมนั่นเอง เพราะฉะนั้นเราอาจกล่าวได้ว่าเจตนารมณ์ของศีลหรือวินัยก็คือเพื่อป้องกันการละเมิดผู้อื่นนั่นเอง

๒. เมื่อเจตนารมณ์ของศีลคือการปกป้องไม่ให้บุคคลละเมิดผู้อื่น ศีลก็จะมามีบทบาทในฐานะเป็นพื้นฐานในการกำหนดบทลงโทษทางสังคม (social sanctions) สำหรับบุคคลผู้ละเมิด บทลงโทษนี้อาจมีได้หลายรูปแบบ และรูปแบบที่เป็นพื้นฐานสำคัญประการหนึ่งก็คือ การลงโทษตามกฎหมาย (เช่นการจอบจำ การปรับ การชดใช้ทางทรัพย์สิน เป็นต้น)

สิ่งที่กล่าวมาข้างต้นนี้มีนัยสำคัญ พุทธศาสนามักถูกมองจากนักวิชาการด้านศาสนาว่าเป็นศาสนาที่ไม่มีจริยธรรมทางสังคมเมื่อเทียบกับศาสนาบางศาสนา เช่น คริสต์ อิสลาม และยูดาเย ศาสนาที่เอ่ยชื่อมานี้ นอกจากจะสอนว่าปัจเจกบุคคลแต่ละคนควรปฏิบัติตัวอย่างไร ศาสนาเหล่านี้ยังมีบทบัญญัติทางสังคมที่เรียกว่ากฎทางศาสนาเพื่อให้ศาสนิกในสังคมได้ใช้ประกอบในการดำเนินชีวิตทางสังคม ศาสนายูดาเยมีกฎจำนวนหนึ่งที่ระบุว่าชาวยิวจะต้องทำอะไรบางอย่างในสังคม ในฐานะที่เป็นศาสนิกของศาสนายูดาเย (กฎเหล่านี้อาจดูได้จากคัมภีร์เก่าส่วนแรกๆ ที่เรียกกันว่า คัมภีร์ห้าเล่มของโมเสส หรือ The Five Books of Moses) ศาสนาอิสลามยังชัดเจน ในสังคมมุสลิมคำสอนหรือบทบัญญัติทางศาสนาคือรากฐานของกฎระเบียบทางสังคม ในส่วนของศาสนาคริสต์ ประวัติศาสตร์ยุโรปสมัยกลางบอกเราได้เป็นอย่างดีถึงบทบาทของคำสอนในทางศาสนาที่มีอิทธิพลต่อการกำหนดคกฏกติกาในการอยู่ร่วมกันเป็นสังคม ปัจจุบันแม้ว่าสังคมตะวันตกส่วนใหญ่จะไม่ถือจริยธรรมในศาสนาคริสต์เป็นแม่บทในการเขียนกฎหมาย แต่ศาสนจักรก็มีบทบาทสำคัญในการวิพากษ์วิจารณ์รัฐ และพยายามชี้ว่าคำสอนในทางศาสนาควรเข้าไปมีบทบาทในการกำหนดเนื้อหาของกฎหมาย

ในส่วนของพุทธศาสนา การที่พุทธศาสนาถูกมองว่าเป็นศาสนา (หรือระบบจริยธรรม) ที่ไม่มีคำสอนว่าด้วยการจัดรูปแบบและเนื้อหาของสังคมและกฎหมาย เหมือนศาสนาที่กล่าวข้างต้นสืบเนื่องมาจากลักษณะดั้งเดิมของพุทธศาสนาที่มุ่งหมายจะให้พุทธจริยธรรมเป็นจริยธรรมส่วนบุคคล (เพื่อก้าวไปหาการดับทุกข์ในชีวิตส่วนตัวของแต่ละคน) และประวัติศาสตร์พุทธศาสนาเองก็ค่อนข้างแสดงให้เห็นชัดเจนว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาที่พยายามยืนอยู่ห่างๆ จากอาณาเขตของอำนาจรัฐและการเข้าไปมีส่วนร่วมร่วมกับรัฐเพื่อออกแบบระบบการเมืองการปกครองตลอดจนกฎหมาย จะอย่างไรก็ตาม นี้ไม่ได้แปลว่า พุทธศาสนาไม่มีเนื้อหาที่

อาจเรียกว่า เป็น 'กฎทางศาสนา' ผู้เขียนคิดว่า ศิลหรือวินัยก็คือกฎทางศาสนา เป็นกฎที่บอกเราว่าในการอยู่ร่วมกันเป็นชุมชนพุทธ พุทธบริษัทแต่ละฝ่ายและแต่ละคนมีหน้าที่จะต้องทำอะไรบ้าง

แม้ว่าเราจะตีความว่าพุทธศาสนาก็มีกฎทางศาสนา เช่นเดียวกับศาสนาอื่น ๆ แต่สิ่งที่เราควรตระหนักก็คือกฎทางศาสนาในพุทธศาสนานั้นมีน้ำหนักของการบังคับหรือสิ่งน้อยมากเมื่อเทียบกับกฎทางศาสนาในศาสนาอื่น ๆ (ซึ่งอาจตีความว่าเป็นจุดอ่อนหรือจุดแข็งก็ได้) ศาสนาอิสลามเห็นว่าการเป็นมุสลิมหมายความว่า มีอะไรที่ 'ต้องทำ' จำนวนหนึ่ง และสิ่งที่ต้องทำนี้บางอย่างเป็นเรื่องส่วนตัวที่ในสายตาของคนที่มีนิกายศาสนาอื่นอาจเห็นว่า แม้ไม่ทำก็ไม่น่าจะสร้างความเดือดร้อนแก่ใคร (เช่นการถือศีลอด การแต่งตัว ตามบทบัญญัติของอิสลาม เป็นต้น) กฎทางศาสนาในพุทธศาสนาวางอยู่บนหลักการไม่ละเมิด หรือทำความเดือดร้อนเสียหายแก่ผู้อื่น ดังนั้นสิ่งที่กฎทางศาสนาในพุทธศาสนาเรียกร้องจึงค่อนข้างใกล้เคียงกับสิ่งที่จริยศาสตร์ของมิลล์เรียกร้อง



ศาสตราจารย์ ฮาร์ท (H.L.A.Hart) นักปรัชญากฎหมายคนสำคัญคนหนึ่งในปัจจุบัน (ซึ่งรู้จักกันดีในวงการนิติปรัชญาว่าเป็นนักคิดในฝ่ายที่ไม่เห็นด้วยกับแนวคิดแบบ Legal Moralism ที่เราพูดถึงผ่านมาแล้ว) ได้วิจารณ์ข้อเสนอของเซอร์แพทริก เดฟลิน เรื่องการเสนอให้ใช้จริยธรรมในทางศาสนาเป็นเกณฑ์ในการกำหนดเนื้อหาของกฎหมายว่า นักคิดสายศาสนา มักไม่แยกความแตกต่างระหว่างศีลธรรมหรือจริยธรรมสองประเภทต่อไปนี้ อย่างแรก ศาสตราจารย์ ฮาร์ท เรียกว่า Positive Morality อย่างที่สอง เรียกว่า Critical Morality การไม่แยกศีลธรรมสองประเภทนี้ออกจากกัน ทำให้ข้อเสนอของฝ่าย legal moralists มีปัญหาเมื่อประยุกต์ใช้กับสังคม

ประเด็นสำคัญที่ฮาร์ทเสนอในเรื่องที่เรากำลังพูดถึงอยู่ที่นี่ คือ จริยธรรมที่ศาสนาต่าง ๆ สอน (ที่ฮาร์ทเรียกว่า positive morality) นั้นเป็นสิ่งที่ศาสนิกที่นับถือศาสนานั้น ๆ ยอมรับและเป็นการยอมรับภายใต้มิติทางศาสนา (ซึ่งแปลความหมายว่าบางครั้งอาจไม่ต้องการเหตุผลสำหรับอธิบาย) ในสังคมเรา มีคนนับถือศาสนาแตกต่างกัน และมีจำนวนไม่น้อยที่อาจไม่นับถือศาสนาใด ๆ เลย ดังนั้นการจะกำหนดให้จริยธรรมในศาสนาเป็นตัวแบบในการกำหนดเนื้อหาของกฎหมายสำหรับใช้ในสังคมย่อมสามารถตั้งคำถามได้ว่ามีเหตุผลและความชอบธรรมแค่ไหนเพียงพอ เพราะการกระทำเช่นนั้นย่อมเท่ากับเป็นการ 'ยึดเยียด' ให้คนที่ไม่ได้มีศรัทธาในศาสนาต้องปฏิบัติตามหลักคำสอนที่ตนไม่ได้ศรัทธาซึ่งแผ่เข้ามาในรูปของกฎหมาย

ประเด็นที่ฮาร์ทเสนอนี้ยังสามารถใช้วิจารณ์ในกรณีที่สังคมหนึ่งมีคนนับถือศาสนาหลัก ๆ ต่างกัน เช่น พุทธ คริสต์ อิสลาม ฮินดู ศาสนาเหล่านี้อาจมีเนื้อหาสำคัญไม่ตรงกัน และความผิดแยกในสาระสำคัญนั้น ย่อมทำให้ศาสนาเหล่านั้นวินิจฉัยปัญหาทางจริยธรรมต่างกัน (เช่น ปัญหาการคุมกำเนิด พุทธอาจมองต่างจากคริสต์ และอิสลาม) เมื่อเป็นอย่างนี้ดูจะเป็นเรื่องยากหรือเป็นไปได้เลยที่จะกำหนดให้ positive morality ในศาสนาใดศาสนาหนึ่งเป็นแบบฉบับในการกำหนดเนื้อหาของกฎหมายที่เกี่ยวข้องกับปัญหาจริยธรรมในสังคมนั้นที่ศาสนาต่าง ๆ เห็นต่างกัน เพราะนั้นย่อมไม่ยุติธรรมแก่ผู้มีความเชื่อทางศาสนาที่ต่างไปจากศาสนาที่บังเอิญ (จะด้วยเหตุผลใดก็ตามแต่) มีโอกาสได้กำหนดเนื้อหาของกฎหมายดังกล่าวนี้

ศาสตราจารย์ฮาร์ท กล่าวว่า ปรัชญาสังคมและการเมือง (ซึ่งรวมถึงนิติปรัชญาด้วย) ก็คือจริยศาสตร์ในรูปแบบหนึ่ง ดังนั้นสิ่งที่นักปรัชญาสังคมและการเมืองจะต้องตระหนักก็คือ คำทางจริยะในข้อเสนอทางปรัชญาของตน ข้อเสนอทางปรัชญาสังคมและการเมือง ในทัศนะของฮาร์ทก็คือจริยธรรมประเภทหนึ่ง ปกติ

ข้อเสนอทางปรัชญามักอิงอยู่กับการอ้างเหตุผลมากกว่า การอ้างหรือโน้มน้าวใจด้วยศรัทธาหรือคำสอนทาง ศาสนา ดังนั้นข้อเสนอทางปรัชญาสังคมและการเมือง ซึ่งวางอยู่บนพื้นฐานของการใช้เหตุผลตรวจสอบ จึง อาจเรียกได้ว่าเป็น critical morality ฮาร์ทกล่าวว่า เมื่อนักคิดจากสายศาสนาเสนอความคิดว่าจริยธรรมใน ศาสนาควรมีส่วนกำหนดเนื้อหาของกฎหมาย คน เหล่านี้มักนำเสนอแนวคิดของตนในรูปของ positive morality แต่ไม่ได้นำเสนอในรูปของ critical morality^๕

ความคิดและข้อเสนอของฮาร์ทที่กล่าวข้างต้นอาจ พึงดูยากสำหรับผู้อยู่นอกวงการปรัชญา ผู้เขียนขอถือ โอกาสอธิบายด้วยภาษาธรรมดา ที่ต้องอธิบายเรื่องนี้ ให้กระจ่างก็เพราะเป็นเรื่องสำคัญและผู้เขียนจะใช้ ข้อเสนอของฮาร์ทนี้เป็นกรอบในการสร้างระบบจริย- ธรรมเชิงสังคมของพุทธศาสนาข้างหน้า

ผู้เขียนขอสมมติสถานการณ์เพื่อชี้ให้เห็นประเด็น ที่ฮาร์ทเสนอ ในการประชุมสภาผู้แทนราษฎรนัดหนึ่ง เพื่อพิจารณาร่างกฎหมายว่าด้วยการอนุญาตให้สตรีที่ ถูกข่มขืนทำแท้งได้ (สมมติว่ากฎหมายเรื่องนี้ยังไม่มี) ในที่ประชุมนั้น มีสมาชิกจำนวนหนึ่งที่พยายามอภิปราย ร่างกฎหมายนั้นจากพื้นฐานความคิดทางศาสนา มี ศาสนาอยู่ ๓ ศาสนา คือ ศาสนา ก ข และ ค ที่เห็น ต่างกันในเรื่องนี้ ศาสนา ก และ ข เป็นศาสนาเทวนิยม เชื่อในพระเจ้าและเชื่อว่าพระเจ้าทรงสร้างมนุษย์ พระ เจ้าจึงเป็นเจ้าของชีวิตมนุษย์ มนุษย์ไม่มีสิทธิในชีวิตตน (ซึ่งไม่ต้องพูดถึงสิทธิในชีวิตของผู้อื่น) ในทัศนะ ของสมาชิกสภาที่นับถือสองศาสนานี้ การทำแท้งผิด บัญญัติของศาสนา ศาสนาอธิบายว่าทารกที่อยู่ในครรภ์ กำเนิดจากความรักของพระเจ้า การทำแท้งเป็นการ ทำลายสิ่งที่พระเจ้าทรงสร้างขึ้นด้วยความรักความเมตตา การกระทำใด ๆ ก็ตามที่ทำลายอำนาจของพระเจ้าถือ เป็นบาป ดังนั้นพวกเขาจึงยอมให้กฎหมายนี้ผ่านไม่ได้ เพราะนั่นเท่ากับเป็นการสนับสนุนการทำบาป

ศาสนา ค เป็นศาสนาอเทวนิยม ไม่เชื่อเรื่อง พระเจ้า ไม่เชื่อว่ามีชาติหน้า ในทัศนะของศาสนานี้ มนุษย์ก็คือสสารที่รวมตัวกันอย่างถูกส่วนทำให้มีชีวิต มี ความคิดความรู้สึก ทารกในครรภ์ตามความคิดของ ศาสนานี้ไม่ใช่มนุษย์ หากเป็นเพียงสิ่งที่กำลังจะพัฒนา มาเป็นมนุษย์ ดังนั้นการทำแท้งจึงไม่ถือว่าเป็นการทำ คนเพราะไม่ได้ละเมิดใคร สมาชิกสภาที่นับถือศาสนานี้ เห็นด้วยที่จะให้กฎหมายนี้ผ่าน

จากตัวอย่างสมมติข้างต้น เราจะเห็นว่าสิ่งที่ตัวแทน ฝ่ายศาสนาทำก็คือการใช้มาตรฐานทางศีลธรรมในศาสนา ที่ตนนับถือตรวจสอบว่าสมควรอนุมัติกฎหมายทำแท้ง นั้นหรือไม่ เนื่องจากแต่ละศาสนาอาจมีมาตรฐานทาง ศีลธรรมต่างกัน ความเห็นต่อกฎหมายฉบับเดียวกันนั้น อาจออกมาต่างกันได้ มีข้อที่น่าสังเกตว่า แม้ว่าแต่ละ ศาสนาจะมีความเห็นผิดแผกกันออกไป แต่เนื้อหาของ ศาสนาที่ถูกนำมาใช้เป็นมาตรฐานในการตรวจสอบและ วินิจฉัยร่างกฎหมายนั้นมีลักษณะตรงกันประการหนึ่ง คือ "ใช้เนื้อหาของศาสนาโดยไม่พิจารณาเชิงวิพากษ์ วิเคราะห์ว่าเนื้อหานั้นมีเหตุผลที่น่าเชื่อถือรองรับหรือไม่"

ที่กล่าวมานี้ไม่ได้หมายความว่า ศาสนาเป็นระบบ ความคิดที่ไม่มีเหตุผล โดยส่วนตัวผู้เขียนเชื่อว่าทุก ศาสนาวางอยู่บนเหตุผลและคำอธิบายบางอย่าง แต่ ผู้ใช้เนื้อหาของศาสนา มักใช้โดยไม่นำเอาเหตุผล และ คำอธิบายที่อยู่เบื้องหลังนั้นมาด้วย เนื้อหาของศาสนา จึงดูมีลักษณะเป็นคำสั่งให้ปฏิบัติมากกว่าที่จะเป็นข้อเสนอ ซึ่งประกอบด้วยเหตุผลสำหรับจูงใจให้ปฏิบัติตาม

จะอย่างไรก็ตาม เนื้อหาของศาสนาจำนวนมาก ก็วางอยู่บนรากฐานคือความว่างเปล่า ไม่มีเหตุผลรองรับ ที่ฮาร์ทเสนอให้ตรวจสอบการนำเอาศีลธรรมในศาสนา มาเป็นบรรทัดฐานทางสังคมในรูปคำสั่งที่ต้องปฏิบัติตาม (กฎหมาย) ก็เพราะเป็นไปได้ที่เนื้อหาของศีลธรรมที่ไม่ วางอยู่บนพื้นฐานของเหตุผลเหล่านี้จะเข้ามาบีบคั้นทาง สังคมฮินดูสมัยหนึ่ง (ในอินเดีย) ถือเป็นเรื่องจริยธรรมที่สตรี

ซึ่งสามมีเสียชีวิตแล้วจะต้องกระโดดเข้ากองไฟตายตามสามมี หรือถือเป็นเรื่องธรรมดาที่คนในวรรณะต่ำจะต้องซื้อฟังเคราฟไม่ได้เทียบคนในวรรณะสูง ตามว่าสังคมฮินดูถือว่ามีศีลธรรมที่ดีหรือไม่ คำตอบคือใช่ กฎระเบียบทางศาสนาเหล่านี้สังคมฮินดูยอมรับในฐานะที่เป็นจริยธรรมของชุมชน (shared morality) แต่จริยธรรมดังกล่าวนี้หากมองจากสายตาของคนอื่นที่อยู่นอกชุมชนฮินดู (หรือแม้แต่ชาวฮินดูเองจำนวนหนึ่งที่รู้สึกเสียเปรียบเช่นสตรีหรือคนในวรรณะต่ำ) ก็อาจเกิดคำถามได้ว่าจริยธรรมแบบนี้มีความชอบธรรมหรือไม่

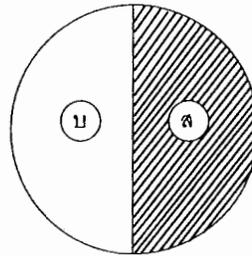
ด้วยเหตุนี้ ฮาร์ทจึงเสนอให้เราแยกแยะให้เวลาที่มีใครเสนอว่าจริยธรรมในศาสนาควรเข้ามามีบทบาทต่อการกำหนดเนื้อหาของกฎหมาย สิ่งที่เราต้องแยกแยะคือจริยธรรมที่ถูกเสนอนั้นเป็นจริยธรรมที่วางอยู่บนพื้นฐานของเหตุผลที่คนทั่วไป แม้ไม่ได้นับถือศาสนานั้นก็สามารถยอมรับได้ (critical morality) หรือว่าเป็นเพียงชุดของความคิดความเชื่อทางศาสนาที่ศาสนิกในศาสนานั้น ๆ นับถืออยู่โดยไม่เคยตั้งคำถามหรือขอทราบเหตุผลอันเป็นที่มาของบทบัญญัติในทางศาสนานั้น ๆ (positive morality)

๙

ทฤษฎีศีลธรรมสองแบบของฮาร์ทตามที่แสดงมานี้ ผู้เขียนคิดว่าอาจใช้ประยุกต์ในการจัดระบบจริยธรรมในพุทธศาสนา การจัดระบบศีลธรรมในพุทธศาสนาอาจมีวิธีอื่น แต่วิธีของฮาร์ทนี้ผู้เขียนคิดว่ามีเหตุผลสนับสนุนในตัวเอง และการประยุกต์พุทธจริยธรรม (รวมทั้งจริยธรรมในศาสนาอื่น ๆ) เพื่อใช้เป็นรากฐานของกฎหมายในสังคมนั้น ๆ ตามแนวทางของฮาร์ทจะยุติธรรมแก่ทุกฝ่ายมากที่สุด ความยุติธรรมในที่นี้ผู้เขียนใช้ในความหมายของ fairness อันได้แก่การไม่เอาเปรียบกันทั้งในแง่การครอบงำความคิดและการปฏิบัติ สังคมประกอบด้วยหน่วยทางความคิด (units of thought) อันหลากหลาย ความยุติธรรมก็คือการให้อีกาสอดอย่าง

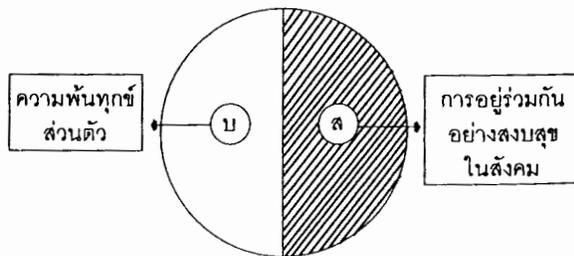
เท่าเทียมกันแก่ทุก ๆ หน่วยความคิดในการกำหนดกฎกติกาในการอยู่ร่วมกัน

เพื่อให้ภาพที่ผู้เขียนจะเสนอเกี่ยวกับการจัดระบบจริยธรรมในพุทธศาสนาชัดเจนขึ้น ผู้เขียนขออธิบายด้วยแผนภาพต่อไปนี้



แผนภาพที่ ๒

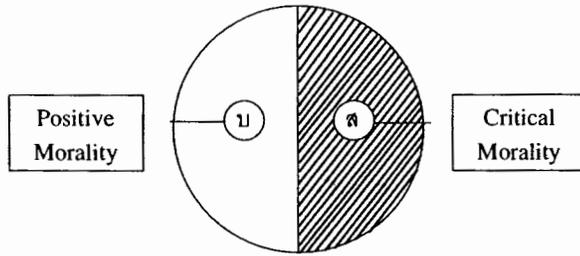
วงกลมข้างบนนี้ใช้แทนจริยธรรมหรือคำสอนทั้งหมดในพุทธศาสนาสิกข์ายของวงกลมที่มีอักษร บ กำกับใช้แทนเนื้อหาส่วนที่เป็นจริยธรรมส่วนบุคคล (บ = จริยธรรมส่วนบุคคล) ซิกข์ายของวงกลมที่มีอักษร ส กำกับใช้แทนจริยธรรมของสังคม (ส = จริยธรรมเชิงสังคม) แผนภาพข้างบนนี้ผู้เขียนใช้สื่อความหมายว่าจริยธรรมในพุทธศาสนาประกอบด้วยเนื้อหาสองส่วนตามที่แสดงไว้นั้น



แผนภาพที่ ๓

แผนภาพที่สามบอกรายละเอียดต่อไปว่า จริยธรรมสองระบบในพุทธศาสนาต่างก็มีหน้าที่เฉพาะของตน จริยธรรมส่วนบุคคล (ธรรม) มีเป้าหมายหลักคือการนำ

บุคคลไปสู่ความพ้นทุกข์ (นิพพาน) โดยที่ความพ้นทุกข์นี้เป็นเรื่องเฉพาะตน ส่วนจริยธรรมเชิงสังคม (วินัย) มีเป้าหมายหลักคือการช่วยให้บุคคลที่รวมกันอยู่เป็นสังคมสามารถอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข



แผนภาพที่ ๔

แผนภาพที่สี่บอกเราว่าจริยธรรมสองระบบในพุทธศาสนาอาจตีความหรืออธิบายโยงไปหาแนวคิดเรื่องจริยธรรมสองประเภทของฮาร์ทได้ดังนี้

ก. จริยธรรมส่วนบุคคลอาจตีความว่ามีลักษณะคล้ายคลึงกับสิ่งที่ฮาร์ท เรียกว่า positive morality จริยธรรมส่วนบุคคลคือ ระบบความคิดความเชื่อซึ่งยึดถือกันในหมู่ศาสนิกที่นับถือศาสนานั้นๆ จริยธรรมประเภทนี้จะประกอบด้วยองค์ประกอบสำคัญสองส่วนคือ (๑) ส่วนที่เป็นความเชื่อพื้นฐานเช่นเชื่อเรื่องกรรม สังสารวัฏ และนิพพาน หรือเชื่อเรื่องพระเจ้าและการสร้างโลกเป็นต้น (๒) การปฏิบัติตามความเชื่อพื้นฐานนั้นเพื่อเข้าถึงเป้าหมายสูงสุดบางประการ เช่น การปฏิบัติธรรมเพื่อบรรลุนิพพาน หรือการปฏิบัติตามคำสอนทางศาสนาเพื่อเข้าถึงพระเจ้า ในส่วนของพุทธศาสนา อาจกล่าวได้ว่า จริยธรรมส่วนบุคคลนี้วางอยู่บนพื้นฐานของความคิดความเชื่อชุดหนึ่ง เช่นเชื่อการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า เชื่อว่าชาติหน้ามีจริง เชื่อว่ามีสังสารวัฏจริง และเชื่อว่านิพพานมีจริง ความเชื่อชุดนี้มีแต่ชาวพุทธเท่านั้นที่ยอมรับ ชาวคริสต์ ฮินดู อิสลาม เป็นต้น ไม่ได้มีความเชื่อเช่นนี้ เช่นเดียวกัน จริยธรรมส่วนบุคคลที่ชาวฮินดูเชื่อถืออยู่ย่อมต่างไปจากที่ชาวคริสต์

พุทธ และมุสลิมเชื่อถือ จริยธรรมส่วนบุคคลในศาสนาต่างๆ จึงมีลักษณะที่ฮาร์ทเรียกว่า shared morality ในกลุ่มคนต่างๆ ซึ่งคำนี้ก็คือนำขยายความของ คำว่า positive morality นั้นเอง

ข. แม้ว่าศาสนาต่างๆ จะมีความเชื่อและรายละเอียดของคำสอนต่างกัน แต่หากจะสังเกตให้ดีเราจะพบว่าศาสนาส่วนใหญ่ (หรือทั้งหมด) จะมีจุดร่วมทางความคิดบางประการคล้ายคลึงกัน เช่นไม่มีศาสนาใดเห็นว่าการทำร้ายผู้อื่นเป็นความดี การใช้ความรุนแรงเป็นสิ่งถูกต้อง ปรากฏการณ์นี้อาจตีความได้ว่า ความแตกต่างระหว่างศาสนาเป็นปรากฏการณ์ระดับผิวนอกภายใต้ปรากฏการณ์ที่เป็นผิวในอกนี้ มีความคิดความเชื่อบางประการที่เป็นจุดร่วมของทุกศาสนา ผู้เขียนขอเรียกสิ่งนี้ว่า 'ความคิดที่บริสุทธิ์ภายในตัวมนุษย์' มนุษย์เราอาจแตกต่างกันโดยชาติกำเนิด สภาพทางภูมิศาสตร์ วัฒนธรรมประเพณี แต่ผู้เขียนเชื่อว่าภายในความแตกต่างนี้ มีสาระบางอย่างที่มนุษย์ทุกคนในทุกวัฒนธรรมหรือเชื้อชาติมีร่วมกันอยู่ สิ่งนี้อาจเรียกว่า 'ความเป็นมนุษย์สากล' มนุษย์ในแต่ละวัฒนธรรมจะคิดต่างกัน แต่ 'มนุษย์สากล' จะคิดเหมือนกัน สิ่งที่ทำให้มนุษย์สากลคิดตรงกันก็คือ 'ความคิดที่บริสุทธิ์ในมนุษย์' นั้นเอง

พระศาสดาหรือผู้นำในศาสนาต่างๆ เป็นทั้งมนุษย์ในวัฒนธรรม และมนุษย์สากลผู้อยู่พ้นกรอบจำกัดของเชื้อชาติและวัฒนธรรม ภาวะอย่างหลังนี้เองที่ผู้เขียนเชื่อว่าเป็นที่มาของความคล้ายคลึงกันระหว่างคำสอนทางศาสนาที่แม้จะดูแตกต่างกันอย่างไรหรือมากมายขนาดไหน เรายังคงพบความคล้ายคลึง (ที่เร้นลับและบางครั้งยากจะอธิบาย) กันอยู่

พุทธศาสนาสอนเรื่องศีลห้า ศาสนายูดาห์และคริสต์สอนเรื่องบัญญัติสิบประการ ศาสนาฮินดูสอนเรื่องอหิงสา ศาสนาอิสลามก็สอนเรื่องความสงบ สันติ นี่คือนัยของความคล้ายคลึงกันระหว่างคำสอนในศาสนาต่างๆ มีข้อที่น่าสังเกตว่า เนื้อหาของศาสนาส่วนที่

ตรงกันหลายๆ ศาสนานี้ จะไม่ใช่เนื้อหาส่วนที่เป็น จริยธรรมส่วนบุคคล (ความแตกต่างระหว่างศาสนาจะ พบได้ในระบบจริยธรรมส่วนบุคคลตามที่กล่าวมาใน ข้อ ก) ตรงกันข้าม เนื้อหาส่วนที่ตรงกันนี้มักเป็นเนื้อหา ส่วนที่พูดถึงความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ต่อมนุษย์ด้วยกัน ดังนั้นเราจึงอาจพูดได้ในเบื้องต้นนี้ว่าจริยธรรมในศาสนา ต่างๆ ส่วนที่อาจตีความว่าใกล้เคียงกันได้ก็คือจริยธรรม ส่วนที่เรียกว่าจริยธรรมเชิงสังคม

เมื่อเราพบแนวคิดจากหลายวัฒนธรรมตรงกัน สิ่ง ที่เราอาจตีความได้คือ ความตรงกันนั้นมาจากหลักการ บางอย่าง หลักการดังกล่าวนี้วางอยู่บนพื้นฐานของ ความคิดและความรู้สึกในฐานะที่เป็นมนุษย์สากล สิ่งที่ ฮาร์ทเสนอว่าควรใช้เป็นเกณฑ์ในการกำหนดกฎกติกา ของสังคมที่เรียกว่า critical morality นั้น ก็คือ หลักการที่วางอยู่บนพื้นฐานความคิดและความรู้สึก ในฐานะที่เป็นมนุษย์สากลนั่นเอง มองจากแง่นี้เราจะ เห็นว่า สมมติว่าศาสนาใดศาสนาหนึ่งประสงค์จะมี ส่วนร่วมในการให้ความคิดเห็นต่อการกำหนดกฎกติกา ทางสังคม เนื้อหาทางศาสนาที่จะนำมาเสนอแก่สาธารณชนควรจะเป็นหลักการที่ทุกคนสามารถเข้าใจและยอมรับได้ในฐานะที่เป็นมนุษย์ ไม่ใช่ในฐานะศาสนิกที่นับถือ ศาสนานั้นๆ

ในส่วนของพุทธศาสนา ผู้เขียนคิดว่า เนื้อหา ส่วนที่เป็นจริยธรรมเชิงสังคมวางอยู่บนหลักการบางอย่าง และหลักการดังกล่าวนี้เองที่พุทธศาสนาควรนำเสนอ ต่อสาธารณชนเมื่อจะให้ความเห็นต่อการกำหนดกฎ กติกาทางสังคมร่วมกับหน่วยทางความคิดอื่นๆ

๑๐

หลักการพื้นฐานที่รองรับจริยธรรมเชิงสังคมใน พุทธศาสนา อาจตีความและนำเสนอได้หลากหลาย ใน ที่นี้ผู้เขียนขอเสนอ 'หลักการไม่ละเมิด' ในทำนอง เดียวกับ The Harm Principle ของมิลล์ ในแง่ราย-

ละเมิดหลักข้อนี้ของพุทธศาสนาอาจแตกต่างจาก หลักของมิลล์ก็ได้ (ซึ่งรายละเอียดนั้นบทความนี้จะ ไม่ขอกล่าวถึง) แต่โดยภาพรวมสองหลักการนี้คล้ายคลึง กันในแง่ที่มองว่า กฎหมายมีจุดประสงค์หลักคือการห้าม มิให้ผู้ใดผู้หนึ่ง เอาเปรียบหรือละเมิด หรือสร้าง ความเสียหายเดือดร้อนแก่ผู้อื่น การใช้อำนาจรัฐจะถือว่า ชอบธรรมเท่าที่ยังดำเนินอยู่ในกรอบที่ว่านี้

The Harm Principle ของมิลล์มีปัญหาให้ ตกเถียงหลายประการ เช่น 'ละเมิด' แปลว่าอะไร การละเมิดใช้ได้เฉพาะกับการกระทำระหว่างบุคคลต่อ บุคคลเท่านั้น หรือว่าบุคคลสามารถละเมิดสังคมก็ได้ (เช่น การไว้ผมยาวและแต่งตัวรุงรังอาจไม่ได้ก่อความ เดือดร้อนแก่ใคร แต่ก็อาจตีความว่าเป็นการละเมิดวัฒนธรรมของสังคมเป็นต้น) ในแง่รายละเอียด หลักการ ของมิลล์ข้อนี้มีประเด็นให้ตกเถียง และทำความเข้าใจ มากมาย และวงการปรัชญาสังคมและการเมืองก็ถกเถียง กัน ด้วยประเด็นเหล่านี้มาตลอด

ในทำนองเดียวกัน ผู้เขียนเชื่อว่าหลักการไม่ละเมิด ของพุทธศาสนาก็จะมีประเด็นให้ตกเถียงในเชิงรายละเอียดเช่นเดียวกับที่ The Harm Principle ของมิลล์ ประสบมาและกำลังประสบอยู่ ประเด็นในรายละเอียด เหล่านี้เราอาจต้องค่อยๆ ช่วยกันคิด ช่วยกันถก เพื่อให้ หลักการไม่ละเมิดในพุทธศาสนามีเหตุผลและความ รอบคอบรัดกุมมากที่สุดเท่าที่จะทำได้ ผู้เขียนเชื่อว่า รายละเอียดของทฤษฎีทุกทฤษฎี (ไม่ว่าจะในทางปรัชญา หรือทางใดก็แล้วแต่) เป็นสิ่งที่จะพัฒนาไปตามรายละเอียดและประเด็นใหม่ๆ ที่มีผู้เสนอเข้ามาเพื่อเป็นแง่ ให้คิดให้ตกเถียงกัน นักคิดผู้ยิ่งใหญ่อย่างมิลล์ มาร์กซ์ พรอยด์ ดาร์วิน ไอน์สไตน์ นิวตัน ถือเป็นบุคคลสำคัญ ในโลกแห่งความคิดไม่ใช่เพราะคนเหล่านี้สามารถเสนอ ทฤษฎีอันเป็นอมตะที่ไม่มีใครสามารถขัดแย้งหรือหักล้าง ได้ ความสำคัญของบุคคลเหล่านี้อยู่ที่การนำเสนอ 'หลัก การ' บางอย่างที่เป็นรากฐานสำหรับการหาคำตอบต่อ ปรากฏการณ์ที่มนุษย์กำลังเผชิญอยู่ เมื่อเวลาผ่านไป

‘หลักการ’ ที่ว่านี้ (ซึ่งมักไม่สมบูรณ์แบบมาแต่แรก) จะถูกโต้แย้ง ขยายความ คิดต่อ และเสริมรายละเอียดให้ซับซ้อนและรัดกุมขึ้น โดยนักคิดรุ่นต่อๆ มา แต่ไม่ว่าความคิดที่เป็นต้นแบบจะถูกวิจารณ์อย่างไร ถูกวิพากษ์อย่างไร ความยิ่งใหญ่ของความคิดนั้นจะยังคงอยู่เสมอ หลักการของมิลล์ที่กล่าวมาแล้ว แม้จะดูเป็นหลักการง่าย ๆ แต่หลักการนี้แหละที่อยู่มาได้หลายร้อยปี และมีอิทธิพลอย่างลึกซึ้งต่อระบอบการเมืองแบบประชาธิปไตยโดยเสรีนิยมที่ใช้อยู่ในโลกเวลานี้

ชาร์ทฮอร์น (Charles Hartshorne) นักปรัชญาศาสนาคนสำคัญคนหนึ่งในปัจจุบันเคยกล่าวเอาไว้ว่า เมื่อมีโอกาสได้ศึกษาพุทธศาสนา เขาจึงตระหนักว่าแนวคิดทางปรัชญาที่เขาเชื่อถือ (และคิดว่าตนเองเป็นผู้คิดทฤษฎีทางปรัชญานั้นขึ้นด้วยตนเองในฐานะแนวคิดที่มีเอกลักษณ์เฉพาะตนไม่เหมือนใคร) แท้แล้วก็คือสิ่งที่พระพุทธเจ้าเคยทรงสั่งสอนเอาไว้เมื่อสองพันห้าร้อยกว่าปีล่วงมาแล้ว เขายังได้กล่าวถึงความพ้องกันระหว่างเนื้อหาของพุทธธรรมกับแนวคิดทางปรัชญาตะวันตกกลุ่มหนึ่งที่เขาพร้อมเรียกว่า The Philosophy of Process นักคิดในกลุ่มนี้ก็เช่นเฮราคลิตุส (กรีกโบราณ) เจ้าของวาทะ ‘เราไม่สามารถอาบน้ำในแม่น้ำสายเดียวได้สองหน’ ไวท์เฮด, ฮูม, เจมส์ (สมัยใหม่) เป็นต้น นักคิดตะวันตกเหล่านี้ไม่รู้จักพุทธศาสนาแต่ความคิดของพวกเขาคล้ายคลึงกับพุทธศาสนามาก^๕

ในบทความนี้ ผู้เขียนได้เสนอว่ารากฐานของจริยธรรมเชิงสังคมในพุทธศาสนาคือหลักการไม่ละเมิดผู้อื่น ซึ่งมีเนื้อหาใกล้เคียงกับ The Harm Principle ที่เสนอโดยมิลล์ ข้อเสนอนี้ผู้ที่มีคำถามว่า ถ้าเสนออย่างนี้พุทธศาสนาจะต่างจากแนวคิดของคนนั้นคนนี้อย่างไร อาจจะไม่เต็มใจยอมรับเท่าใดนัก ประเด็นนี้ผู้เขียนจะไม่ขอตอบ สำหรับผู้เขียน การที่เนื้อหาของพุทธธรรมจะตรงหรือใกล้เคียงกับแนวคิดทางปรัชญาของนักปรัชญาอื่นไม่ใช่สิ่งแสดงว่าพุทธธรรมนั้นด้อยค่า ความพยายาม

ที่จะแสดงว่าพุทธธรรมมีเอกลักษณ์โดดเด่นต่างไปจากความคิดอื่นๆ ควรดำเนินไปในกรอบของการศึกษาวิเคราะห์พุทธธรรมอย่างเป็นกลางและเป็นธรรมชาติ ไม่ใช่ดำเนินไปบนพื้นฐานของอคติมุ่งเชิดชูพุทธศาสนา และเข้าใจว่าการเชิดชูนั้นต้องกระทำผ่านการแสดงว่าพุทธธรรมมีเนื้อหาแปลกไปจากความคิดอื่นๆ ในโลกเท่านั้น (ดังมีการอ้างบ่อยๆ โดยไม่ตรวจสอบว่าหลักอนัตตามีสอนเฉพาะในพุทธศาสนาเท่านั้น ทั้งที่แนวคิดทำนองนี้มีนักคิดตะวันตกหลายคนเสนอเอาไว้เช่นกัน)

การแยกจริยธรรมในพุทธศาสนาออกเป็นสองระบบ และแสดงรายละเอียดของแต่ละระบบโดยโยงไปหาการใช้ภาษาและการยอมรับความจริงที่ต่างกัน ในบทความนี้อาจทำให้เข้าใจว่าสองระบบนี้แยกขาดจากกัน ประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างจริยธรรมสองระบบนี้เป็นประเด็นใหญ่อีกประเด็นหนึ่งที่ต้องใช้เนื้อที่ในการอภิปราย บทความนี้จะไม่พิจารณาประเด็นดังกล่าวนี้ จะอย่างไรก็ตาม ผู้เขียนขอเสนอเป็นหลักการกว้างๆ ว่า พุทธศาสนามองมนุษย์ว่ามีสองสถานะในเวลาเดียวกัน คือเป็นมนุษย์ปัจเจกที่มีทุกข์ที่รอให้จัดการ กับเป็นสมาชิกของชุมชนที่จะต้องเรียนรู้เพื่อจะอยู่ร่วมกับผู้อื่นอย่างสงบสุข สังคมจะสงบสุขต้องอาศัยจริยธรรมเชิงสังคมที่จะให้หลักการในการกำหนดกติกาในการอยู่ร่วมกันที่เป็นธรรมแก่ทุกฝ่ายไม่ว่าเขาจะคิดหรือเชื่อตรงกับพุทธศาสนาหรือไม่ แต่ในแง่ที่เป็นมนุษย์ปัจเจก ทุกคนต่างก็มีปัญหาส่วนตัวหรือความทุกข์ที่ต้องจัดการกันเอง จริยธรรมส่วนบุคคลจะเข้ามามีบทบาทในขอบเขตที่ว่านี้

จริยธรรมส่วนบุคคลจะช่วยให้สังคมมีสมาชิกที่มีคุณภาพ ในขณะที่จริยธรรมเชิงสังคมจะช่วยให้เรามีกฎเกณฑ์ทางสังคมที่ยุติธรรม เมื่อสองส่วนนี้สานเข้าด้วยกัน มนุษย์ก็จะมีความสุขทั้งในแง่ส่วนตัวและสุขส่วนที่เป็นมิติทางสังคม นี่อาจจะเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างจริยธรรมสองระบบนี้ได้ในระดับหนึ่ง

การอ้างอิง

๑. อรรถกถาอติวุตตกะ หน้า ๒๙๙-๓๐๔.
๒. Patric Devlin, *The Enforcement of Morals*, Oxford : Oxford University Press, 1990, chapter I.
๓. John Stuart Mill, *On Liberty*, chapter V.
๔. Patric Devlin, *The Enforcement of Morals*, chapter I.
๕. มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่มที่ ๑๓ ข้อที่ ๕๕๓-๕๕๔.
๖. Winston L. King, *In the Hope of Nibbana : An Essay on Theravada Buddhist Ethics*, LaSalle, Illinois : Open Court, 1964, chapter IV.
๗. อรรถกถารวมสังคณี หน้า ๑๔๕.
๘. H.L.A. Hart, *Law, Liberty and Morality*, Oxford : Oxford University Press, 1984. section I.
๙. Charles Hartshorne, "Toward a Buddhisto-Christian Religion," in Kenneth K. Inada and Nolan P. Jacobson, eds., *Buddhism and American Thinkers*, Albany : State University of New York Press, 1984, pp. 2-13.