



รายงานการวิจัย

เรื่อง

การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน

A Development of the Ethical Principles Based on the Buddhist Thoughts for the Sustainable Development

โดย

พระมหาพรชัย ศรีภักดี, ผศ.ดร.

พระมหาขวัญชัย เขมประไพ, ผศ.ดร.

ดร.เพ็ญพรรณ เฟื่องฟูลอย

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

พ.ศ. ๒๕๖๗

ได้รับทุนอุดหนุนการวิจัยจากกองทุนส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม

MCU RS 800767030



รายงานการวิจัย

เรื่อง

การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน

A Development of the Ethical Principles Based on the Buddhist Thoughts for the Sustainable Development

โดย

พระมหาพรชัย ศรีภักดี, ผศ.ดร.

พระมหาขวัญชัย เขมประไพ, ผศ.ดร.

ดร.เพ็ญพรรณ เฟื่องฟูลอย

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

พ.ศ. ๒๕๖๗

ได้รับทุนอุดหนุนการวิจัยจากกองทุนส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม

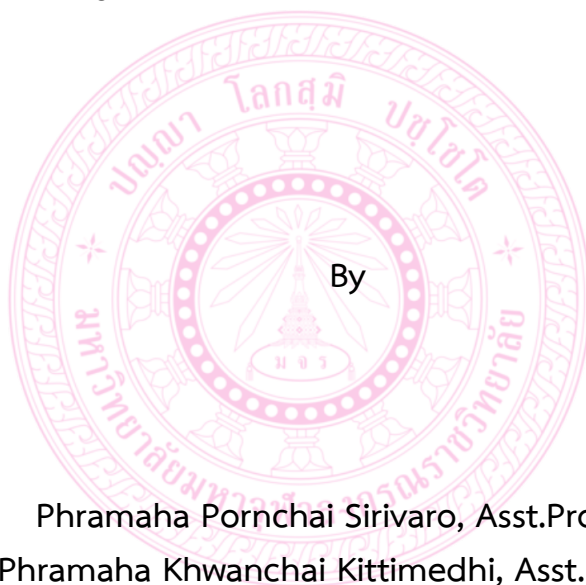
MCU RS 800767030

(ลิขสิทธิ์เป็นของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย)



Research Report

A Development of the Ethical Principles Based on the Buddhist Thoughts for the Sustainable Development



Phramaha Pornchai Sirivaro, Asst.Prof.Dr.

Phramaha Khwanchai Kittimedhi, Asst.Prof.Dr.

Dr.Penphan Fuangooloy

Graduate School Mahachulalongkornrajavidyalaya University

B.E.2567

Research Project Funded

By Thailand Science Research and Innovation Fund

MCU RS 800767030

(Copyright Mahachulalongkornrajavidyalaya University)

ชื่อรายงานการวิจัย:	การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน
ผู้วิจัย:	พระมหาพรชัย สิริวิโร, ผศ. ดร. พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี, ผศ.ดร. ดร.เพ็ญพรรณ เฟื่องฟูลอย
ส่วนงาน:	บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
ปีงบประมาณ	๒๕๖๗
ทุนอุดหนุนการวิจัย:	สำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม (สกสว.)

บทคัดย่อ

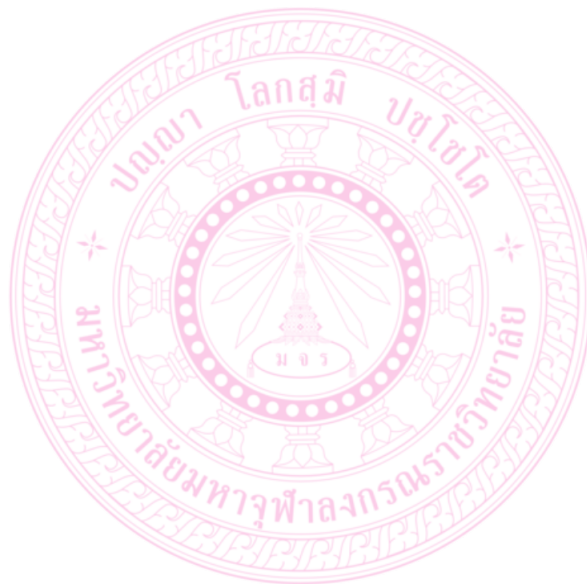
การวิจัยเรื่อง “การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน” มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาองค์ประกอบและคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา เพื่อพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน และเพื่อขับเคลื่อนความสัมพันธ์หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาที่ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน การวิจัยนี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพและสัมภาษณ์ความคิดเห็นจากผู้เชี่ยวชาญในศาสนาที่เกี่ยวข้อง

ผลการวิจัยพบว่า องค์ประกอบจริยศาสตร์ประกอบด้วย ๑) องค์ประกอบจริยศาสตร์ ประกอบด้วย ก. องค์ประกอบหลัก ประกอบด้วย การกระทำที่ดี (กุศล) และไม่ดี (อกุศล) ๒) องค์ประกอบทางสังคมและการเมือง คือความเสมอภาค สิทธิ และเสรีภาพ ๓) องค์ประกอบทางเศรษฐกิจ คือ การดำรงชีวิตแบบเรียบง่ายและพึ่งพาปัจจัยภายนอกให้น้อยที่สุด เน้น "ชีวิตที่มีศีลธรรม" มากกว่า "ชีวิตที่ดี" ซึ่งเน้นความสุขสบายทางวัตถุ ๔) องค์ประกอบทางการศึกษา คือ การศึกษาในพุทธศาสนาเน้นการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมของแต่ละบุคคล ส่วนคุณค่าจริยศาสตร์ ประกอบด้วย ๑) คุณค่าด้านความจำเป็น คือคุณค่าที่เกี่ยวข้องกับสิ่งที่จำเป็นต่อการดำรงชีวิต ๒) คุณค่าด้านหน้าที่ คือ คุณค่านี้เกี่ยวข้องกับบทบาทและหน้าที่ในสังคม

หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน ประกอบด้วย ๑) เกณฑ์แบบสัมพัทธ์ เป็นการการตัดสินใจแบบปัจเจกบุคคลว่า ความดีขึ้นอยู่กับสถานะของปัจเจกบุคคลที่เกี่ยวข้องในการกระทำ และการตัดสินใจแบบสังคมที่เสนอว่า สังคมเป็นผู้กำหนดว่าอะไรดีหรือไม่ดี ๒) เกณฑ์แบบสัมบูรณ์ เกี่ยวข้องกับหลักกรรมนิยามอันเป็นกฎแห่งกรรมที่ว่า การกระทำใดนำไปสู่ผลแบบนั้น และจิตนิยามที่กล่าวถึงกฎธรรมชาติเกี่ยวกับการทำงานของจิต เกณฑ์จริยศาสตร์จึงพิจารณาว่าความดีในพุทธศาสนามีทั้งมิติสัมพัทธ์และสัมบูรณ์ เป็นการระบุถึงการที่ปัจเจกบุคคลกับสังคมมีบทบาทในการกำหนดความดี แต่ต้องไม่ขัดกับกฎธรรมชาติหรือเป้าหมายสูงสุดคือการพ้นทุกข์

การขับเคลื่อนความสัมพันธ์หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาที่ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน พบว่า ๑) ความสัมพันธ์ของจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนากับการส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืนทางกายภาพและจิตใจ ที่พิจารณาผ่านการเปลี่ยนแปลงค่านิยม และ

ความขัดแย้งระหว่างความดีและความถูกต้อง ความขัดแย้งระหว่างความดีส่วนบุคคลและความดีในระดับสังคม ซึ่งต้องพัฒนาที่ยั่งยืนต้องคำนึงถึงทั้งความดีส่วนบุคคลและความดีในระดับสังคม รวมถึงความขัดแย้งระหว่างความดีกับหน้าที่ และ ๒) ความสัมพันธ์ของจริยศาสตร์กับการส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืนทางด้านความรู้ อันเป็นบทบาทของศาสนาและหลักธรรมทางพระพุทธศาสนาในการพัฒนาที่ยั่งยืน ควรมีการส่งเสริมคุณธรรม จริยธรรม และการศึกษาด้วยการให้วัดและศาสนาสามารถมีส่วนร่วมในการสนับสนุนการศึกษาและการพัฒนาสังคมได้



Research Report:	A Development of the Ethical Principles Based on the Buddhist Thoughts for the Sustainable Development
Researchers:	Phramaha Pornchai Sirivaro, Asst.Prof.Dr. Phramaha Khwanchai Kittimedhi, Asst.Prof.Dr. Dr.Penphan Fuangooloy
Department:	Graduate School Mahachulalongkornrajavidyalaya University
Fiscal Year:	2566/2023
Research Scholarship Sponsor:	Mahachulalongkornrajavidyalaya University

ABSTRACT

The research on “Development of Ethical Principles Based on Buddhist Concepts for Sustainable Development” aims to study the components and values of ethics based on Buddhist concepts in order to develop ethical principles based on Buddhist concepts to promote sustainable development and to drive the relationship between ethical principles based on Buddhist concepts that promote sustainable development. This research is a qualitative research and interviews with experts in related religions. The research results found that ethical components consist of 1) Ethical components, consisting of a. Main components, consisting of good (wholesome) and bad (unwholesome) actions; 2) Social and political components, namely equality, rights, and freedom; 3) Economic components, namely living a simple life and relying on external factors as little as possible, emphasizing a “moral life” more than a “good life”, which emphasizes material comfort; 4) Educational components, namely education in Buddhism focuses on developing the wisdom and morality of each individual; and ethical values, namely 1) Necessity values, namely values related to things necessary for life; 2) Functional values, namely values related to roles and duties in society. Ethical criteria based on Buddhist thought to promote sustainable development consist of 1) Relative criteria, which are individual judgments that goodness depends on the status of the individual involved in the action, and social judgments that propose that society determines what is good and bad. 2) Absolute criteria, which are related to the principle of karma, which is the law of karma, that which action leads to that result, and mental definition, which refers to the natural law of the mind's functioning. Ethical criteria, therefore, consider that goodness in Buddhism has both relative and absolute dimensions, indicating that individuals and

society play a role in determining goodness, but must not conflict with natural law or the ultimate goal of escaping suffering. Driving the relationship of ethical criteria based on Buddhist thought to promote sustainable development found that 1) the relationship of ethics based on Buddhist thought to promote sustainable development in physical and mental aspects, which is considered through changes in values and conflicts between goodness and correctness, conflicts between personal goodness and social goodness, which must be sustainable development must take into account both personal goodness and social goodness, including conflicts between goodness and duty, and 2) the relationship of ethics to promote sustainable development in terms of knowledge. As a role of religion and Buddhist principles in sustainable development, morality, ethics and education should be promoted by enabling temples and religions to participate in supporting education and social development.



สารบัญ

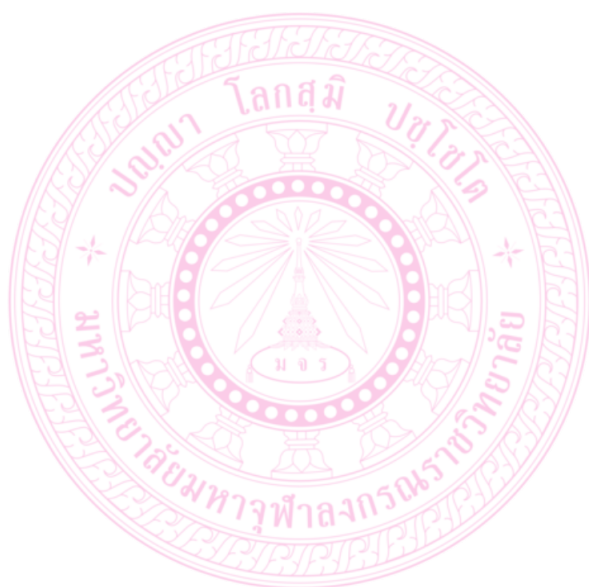
บทคัดย่อภาษาไทย	ก
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....	ค
สารบัญ	ฉ
คำอธิบายสัญลักษณ์และคำย่อ	ณ

บทที่ ๑ บทนำ	๑
๑.๑ ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา	๑
๑.๒ วัตถุประสงค์ของการวิจัย	๔
๑.๓ ปัญหาการวิจัย	๔
๑.๔ ขอบเขตการวิจัย	๕
๑.๕ นิยามศัพท์ที่ใช้ในการวิจัย	๖
๑.๖ กรอบแนวคิดการวิจัย	๖
๑.๗ ประโยชน์ที่จะได้รับการวิจัย	๗

บทที่ ๒ แนวคิด ทฤษฎีและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง	๘
๒.๑ แนวคิดเรื่องเกณฑ์ตัดสินจริยศาสตร์	๘
๒.๒ แนวคิดเรื่องเกณฑ์ตัดสินจริยศาสตร์ในพระพุทธศาสนา	๓๐
๒.๓ แนวคิดเรื่องการพัฒนาที่ยั่งยืน	๓๖
๒.๔ แนวคิดเรื่องการพัฒนาหลักจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา	๔๐
๒.๕ เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง	๔๗

บทที่ ๓ ระเบียบวิธีวิจัย	๕๔
๓.๑ รูปแบบการวิจัย	๕๔
๓.๒ ประชากร/พื้นที่วิจัย	๕๕
๓.๓ เครื่องมือการวิจัย	๕๖
๓.๔ ขั้นตอนการสร้างเครื่องมือ	๕๖
๓.๕ การเก็บรวบรวมข้อมูลการวิจัย	๕๗
๓.๖ การวิเคราะห์ข้อมูล	๕๗
๓.๗ การนำเสนอผลงานวิจัย	๕๘

บทที่ ๔ ผลการศึกษาวิจัย	๕๙
๔.๑ องค์ประกอบและคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา	๕๙
๔.๑.๑ องค์ประกอบจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา	๕๙
๔.๑.๒ คุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา	๗๕
๔.๒ หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน	๘๐
๔.๒.๑ เกณฑ์ทางจริยศาสตร์แบบสัมพัทธ์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา	๘๐
๔.๒.๒ เกณฑ์ทางจริยศาสตร์แบบสัมบูรณ์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา	๘๔
๔.๓ เกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาที่ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน	๘๘
๔.๓.๑ จริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนากับการส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืนทางกายภาพและจิตใจ	๘๘
๔.๓.๒ จริยศาสตร์กับการส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืนทางด้านความรู้	๙๐
๔.๔ สรุป	๙๒
บทที่ ๕ สรุปผลการวิจัย และข้อเสนอแนะ	
๕.๑ สรุปผลการวิจัย	๙๔
๕.๒ อภิปรายผล	๙๖
๕.๓ องค์ความรู้ใหม่จากงานวิจัย	๙๗
๕.๔ ข้อเสนอแนะ	๙๘
บรรณานุกรม	๑๐๐
ภาคผนวก	๑๐๕
ภาคผนวก ก หนังสือแนะนำ	๑๐๖
ภาคผนวก ข แบบสัมภาษณ์ข้อมูลเชิงลึก	๑๐๗
ภาคผนวก ค จริยธรรมวิจัย	๑๑๓
ภาคผนวก ง ภาพประกอบการเก็บรวบรวมข้อมูล	๑๑๕
ภาคผนวก จ กิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับการนำผลจากโครงการไปใช้ประโยชน์	๑๑๙
ภาคผนวก ฉ ตารางเปรียบเทียบวัตถุประสงค์ กิจกรรมที่วางแผนไว้	๑๒๐
กิจกรรมที่ได้ดำเนินการ และผลที่ได้รับของโครงการ	
ภาคผนวก ช รายชื่อผู้ให้ข้อมูล	๑๒๓
ประวัติผู้วิจัย	๑๒๔



คำอธิบายสัญลักษณ์และคำย่อ

งานวิจัยฉบับนี้ใช้พระไตรปิฎกฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยและมหาวิทยาลัยและมหาวิทยาลัยทั้งฉบับภาษาบาลีและภาษาไทยพร้อมทั้งอรรถกถา ฎีกา และฎีกาปกรณ์วิเศษเป็นแหล่งศึกษาข้อมูล คัมภีร์ตามที่ปรากฏในเชิงอรรถผู้วิจัยได้อักษรชื่อคัมภีร์ พร้อมระบุเล่ม ข้อ หน้าของคัมภีร์เพื่อสะดวกแก่การนำไปใช้ในการอ้างอิงตามลำดับ ดังตัวอย่าง เช่น วิ.มหา. หมายถึง วินัยปิฎกมหาวิภังค์ ๑/๕๖/๔๓ มาจากเล่มที่ ข้อ และหน้าของคัมภีร์ เพื่อทราบถึงที่มาของอักษรย่อชื่อคัมภีร์ ผู้วิจัยจะได้อธิบายวิธีการใช้ดังนี้

บาลีพระไตรปิฎก

วิ.มหา. (ไทย) ๑/๕๖/๔๓ หมายถึง วินัยปิฎก มหาวิภังค์ (ภาษาไทย) เล่มที่ ๑ ข้อ ๕๖ หน้า ๔๓ ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พุทธศักราช ๒๕๓๙

ม.ม. (บาลี) ๑๒/๔๐๘/๓๖๔ หมายถึง มัชฌิมนิกาย มูลปณณาสก (ภาษาบาลี) เล่มที่ ๑๒ ข้อ ๔๐๘ หน้า ๓๖๔ ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พุทธศักราช ๒๕๓๙

อรรถกถา

วิ.อ. (ไทย) ๔/๒๓๓ หมายถึง อรรถกถาวินัยปิฎก (ภาษาไทย) เล่มที่ ๔ หน้า ๒๓๓ ฉบับมหาวิทยาลัย พุทธศักราช ๒๕๓๕

วิ.อ. (บาลี) ๓/๑๐๙/๘๑-๘๒ หมายถึง อรรถกถาวินัยปิฎก (ภาษาบาลี) เล่มที่ ๓ ข้อ ๑๐๙ หน้า ๘๑-๘๒ ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พุทธศักราช ๒๕๓๙

ฎีกา

วิภาวินี. (บาลี) ๒๖ หมายถึง อภิธรรมมัตถวิภาวินีฎีกา (ภาษาบาลี) หน้า ๒๖

พระวินัยปิฎก

วิ.มหา.	(ไทย)	=	พระวินัยปิฎก มหาวิภังค์	(ภาษาไทย)
วิ.ม.	(ไทย)	=	พระวินัยปิฎก มหาวรรค	(ภาษาไทย)
วิ.จุ.	(ไทย)	=	พระวินัยปิฎก จุฬวรรค	(ภาษาไทย)

พระสุตตันตปิฎก

ที.ส.	(ไทย)	=	ทีฆนิกาย สีสันธวรรค	(ภาษาไทย)
ที.ปา.	(ไทย)	=	ทีฆนิกาย ปาฏิกวรรค	(ภาษาไทย)
ม.ม.	(ไทย)	=	มัชฌิมนิกาย มูลปณณาสก	(ภาษาไทย)

ญ

ม.อุ.	(ไทย)	=	มัชฌิมนิกาย อุปริปัณณาสก์	(ภาษาไทย)
ส.ส.	(ไทย)	=	สังยุตตนิกาย สคาถวรรค	(ภาษาไทย)
ส.ม.	(ไทย)	=	สังยุตตนิกาย มหาวารวรรค	(ภาษาไทย)
ส.ข.	(ไทย)	=	สังยุตตนิกาย ชันธวารวรรค	(ภาษาไทย)
อง.ฉก.	(ไทย)	=	อังคุตตรนิกาย ฉักกนิบาต	(ภาษาไทย)
ขุ.เถรี.	(ไทย)	=	ขุททกนิกาย เถรีคาถา	(ภาษาไทย)
ขุ.ธ.	(ไทย)	=	ขุททกนิกาย ธรรมบท	(ภาษาไทย)
ขุ.ชา.	(ไทย)	=	ขุททกนิกาย ชาดก	(ภาษาไทย)
ขุ.ปฎิ.	(ไทย)	=	ขุททกนิกาย ปฏิสัมภิทามรรค	(ภาษาไทย)

พระอภิธรรมปิฎก

อภิ.ส.	(ไทย)	=	พระอภิธรรมปิฎก สังคีติ	(ภาษาไทย)
อภิ.ย.	(ไทย)	=	พระอภิธรรมปิฎก ยมก	(ภาษาไทย)
อภิ.ก.	(ไทย)	=	พระอภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ	(ภาษาไทย)

อรรถกถาพระวินัยปิฎก

วิ.อ.	(ไทย)	=	อรรถกถาพระวินัยปิฎก	(ภาษาไทย)
วิ.อ.	(บาลี)	=	อรรถกถาพระวินัยปิฎก	(ภาษาบาลี)

อรรถกถาพระสุตตันตปิฎก

ขุ.ป.อ.	(ไทย)	=	ขุททกนิกาย ปฏิสัมภิทามรรค อรรถกถา	(ภาษาไทย)
ขุ.ธ.อ.	(บาลี)	=	ขุททกนิกาย ธรรมบท อรรถกถา	(ภาษาบาลี)
ขุ.เถรี.อ.	(ไทย)	=	ขุททกนิกาย เถรีคาถา อรรถกถา	(ภาษาไทย)
ขุ.ชา.อ.	(ไทย)	=	ขุททกนิกาย ชาดก อรรถกถา	(ภาษาไทย)

ฎีกา

วิภาวินี.	(บาลี)	=	ฎีกาปกรณ์วิเสส ฎีกาอภิธรรมมัตถวิภาวินี	(ภาษาบาลี)
-----------	--------	---	--	------------

บทที่ ๑

บทนำ

๑.๑ ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

ศาสนาได้มีการพัฒนาควบคู่ไปกับการเคลื่อนไหวทางสังคม ในแต่ละช่วงมีการปรับเปลี่ยนไปตามเป้าหมายและหลักการปฏิบัติที่โยงเข้ากับบริบททางสังคม ทั้งในมิติทางด้านความเชื่อและคุณค่าทางสังคม ซึ่งจากการศึกษาเบื้องต้นของการตรวจสอบข้อมูลพบว่า ในโลกสมัยใหม่นั้น ศาสนามีอิทธิพลเพิ่มมากขึ้น โดยจะพบจากการเคลื่อนไหวทางสังคมนั้นส่วนหนึ่งมาจากการเคลื่อนไหวภายในองค์กรศาสนาที่กลายเป็นโลกทัศน์ในการส่งต่อไปยังความเปลี่ยนแปลงในที่สุด^๑ ซึ่งในการศึกษาศาสนาในสังคมสมัยใหม่จึงเป็นการศึกษาในกรอบการเข้าใจบริบททางยุคสมัยมาจากการเคลื่อนไหวของแนวคิดโดยเฉพาะแนวคิดทางศาสนา จากข้อสังเกตของนักวิชาการพบว่า โลกปัจจุบันมีศาสนามากขึ้น และศาสนานั้นถือว่าเป็นหนึ่งในองค์กรผู้นำทางด้านการเคลื่อนไหวทางสังคม ซึ่งการเคลื่อนไหวภายในองค์กรทางศาสนานั้นถือว่าเป็นรากฐานสำคัญของการเปลี่ยนแปลงและสร้างอำนาจให้กับศาสนามากขึ้น โดยเฉพาะรูปแบบหลังยุคสมัยใหม่นั้นเป็นคำอธิบายผ่านการให้ความหมายทางสังคมที่ปรากฏในงานวรรณกรรม การเมืองและศิลปะ จากการศึกษาการเคลื่อนไหวทางสังคมที่ปรากฏผ่านวัฒนธรรมที่ปรากฏออกมานั้นล้วนมีองค์ประกอบที่หลากหลาย และจะพบว่าส่วนประกอบทางศาสนาเหล่านั้นประกอบด้วยระบบเชิงโครงสร้างอันมีอยู่ภายในวัฒนธรรมนั้น^๒

จากการเปลี่ยนแปลงทางสังคมนั้น นำไปสู่การแสวงหาคูณค่าในฐานคิดทางศาสนาที่เหมาะสมกับสังคมร่วมสมัยจึงเป็นการเรียนรู้ผ่านการเปลี่ยนแปลงทางทฤษฎีตลอดเวลา อย่างทฤษฎีจริยศาสตร์โลก (a global ethics) เป็นการพิจารณาคำสอนศาสนาสู่ความเป็นสากล ซึ่งถูกนำเสนอจากฮันส์ คุง (Hans Kung) ว่าศาสนามักจะละเลยที่มาของความขัดแย้งทางโลก ทำให้ไม่สามารถที่จะสร้างจริยศาสตร์โลกขึ้นได้ โดยตั้งคำถามบนแนวคิดที่ว่าเราจะสร้างโลกให้ดีขึ้นได้อย่างไร เป็นที่มาของการเสนอทฤษฎีศีลธรรมแบบบาง (thin morality) และศีลธรรมแบบหนา (thick morality) ที่วาลเซอร์ (Michael Walzer) ต้องการให้มนุษย์ทุกคนควรได้รับการปฏิบัติอย่างมีมนุษยธรรม เช่นเดียวกับในทุกศาสนาเมื่อกล่าวถึงจริยธรรมที่ยอมรับว่าเป็นสากล เช่น ห้ามฆ่า ห้ามขโมย ไม่พูดเท็จ ไม่ประพฤติดนินทา อันเป็นข้อตกลงที่สามารถเป็นพื้นฐานของจริยธรรมโลกได้เช่นเดียวกัน ขณะที่ศีลธรรมแบบอื่นที่ถูกเพิ่มเติมเข้ามาผ่านแนวคิดทางด้านประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม ศาสนาและการเมืองถูกเพิ่มเติมเข้ามาตามยุคสมัย และเวลาที่แตกต่างกันทางด้านวัฒนธรรม เรียกว่า ซึ่งไม่จำเป็น

^๑ Zald and McCarthy, "Religious Groups as Crucibles of Social Movements", In **Social Movements in an Organizational Society: Collected Essays**, (New Brunswick: Transaction, ๑๙๘๓), p.๙๕.

^๒ Mieke Bal, "Postmodern Theology as Cultural Analysis", **The Blackwell Companion to Postmodern Theology**, Edited by Graham Ward, (Oxford: Blackwell Publishing Ltd., ๒๐๐๕), p.๖.

ที่ทุกคนจะต้องเห็นร่วมกันในประเด็นเรื่องความแตกต่างทางด้านปัญหาที่เกิดขึ้น เช่น การทำแท้ง การรณรงค์ นั้นไม่ควรเรียกร้องให้ชาติ วัฒนธรรมและศาสนาอื่นมาปฏิบัติเหมือนกันเช่นกัน^๓

โครงการวิจัยจึงเน้นแนวคิดเรื่องการแสวงหาคคุณค่าในฐานคิดทางพระพุทธศาสนาผ่านการเข้าใจบริบทสังคมที่เน้นคุณค่า (value) อันเป็นคุณสมบัติที่ได้จากการประเมินสิ่งใดสิ่งหนึ่ง^๔ โดยคุณค่าดังกล่าวสะท้อนให้เห็นผ่านลักษณะการเข้าใจคำว่า "ดี" นั้นผ่านการพิจารณาในแง่ของข้อความที่เสนอว่า อะไรเป็นสิ่งที่ดี หรืออะไรคือความดีขั้นพื้นฐาน เพราะหากเราสามารถเข้าใจคำว่า "ดี" ผ่านความรู้สึกรักก็จะมีคุณสมบัติที่แตกต่างหลากหลาย แต่หากตีมาจากกฎเกณฑ์ต่างๆ ก็จะระบุชัดเจนลงไป ในแง่ของความสมจริงเชิงประสบการณ์ด้วย โดยในที่นี้จะพบคุณค่าเหล่านี้บนแง่การให้ค่าผ่านการใช้อิสระในการตัดสินใจของแต่ละคนกับการตัดสินใจผ่านเกณฑ์เชิงภววิสัยที่เป็นความจริงที่มีอยู่แล้วทางธรรมชาติ แง่คิดนี้จะพบว่ามีการนำเสนอผ่านลักษณะทางศาสนาที่พยายามทำให้ภววิสัยถูกวางไว้เป็นคุณค่าจริง^๕ โดยเฉพาะปัญหาความขัดแย้งในแง่ของการดำเนินชีวิตด้วยการพัฒนาทัศนคติเชิงคุณค่าทั้งในการพัฒนาสังคม เศรษฐกิจ การศึกษาและสิ่งแวดล้อมตามกรอบพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติฉบับที่ ๑๓ ที่ส่งเสริมการใช้ภูมิปัญญา วัฒนธรรมท้องถิ่นโดยให้คนในสังคมได้เกิดความเข้าใจ ตระหนักในคุณค่า คุณประโยชน์และรักษามิปัญญาและวัฒนธรรมชุมชน โดยยกปัญหาพื้นฐานจังหวัดชลบุรีว่ามิใช่นโยบายพัฒนาทรัพยากรมนุษย์ มุ่งเน้นให้เด็กและเยาวชนมีความรู้ความสามารถและคุณธรรมผ่านคุณค่าบนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา เพื่อให้เป็นทรัพยากรบุคคลที่มีคุณภาพของประเทศชาติ พร้อมยังมีการส่งเสริมโครงการพัฒนาส่งเสริมคุณธรรม จริยธรรม และธรรมาภิบาลข้าราชการ นักเรียน นักศึกษาและประชาชน

จากการศึกษาเบื้องต้นที่พบในปัจจุบัน คือจังหวัดชลบุรีมีประชากรประมาณ ๑,๕๓๕,๔๔๕ คน (ข้อมูล ณ วันที่ ๓๑ ธันวาคม ๒๕๖๑ จากกรมการปกครอง) ซึ่งส่วนหนึ่งเป็นผู้โยกย้ายเข้ามาทำงานในภาคอุตสาหกรรมต่างๆ ที่ขยายตัวอย่างต่อเนื่อง ทว่าเมื่อพูดถึงผู้คนพื้นถิ่นจริงๆ ของชลบุรีแล้ว จะพบว่าคนชลบุรีมีอาชีพผูกพันอยู่กับท้องทะเล นาไร่ ทำปศุสัตว์ และทำเหมืองแร่ โดยลักษณะนิสัยของคนเมืองชลดั้งเดิมได้ชื่อว่าเป็นคนจริง ใช้ชีวิตเรียบง่าย ประหยัดอดออม เอาใจหาเงิน หนักเอาเบาสู้ มีความเป็นมิตร และพร้อมต้อนรับผู้มาเยือนเสมอ แม้ทุกวันนี้สภาพบ้านเมืองของชลบุรีจะเจริญรุดหน้าไปมาก อีกทั้งมีผู้คนต่างถิ่นโยกย้ายเข้ามาอาศัย ผสมกลมกลืนกับชนดั้งเดิม ทว่าคนเมืองชลก็ยังคงรักษาขนบธรรมเนียม และประเพณีอันดีงามของตนเอาไว้อย่างเหนียวแน่น สะท้อนออกมาในรูปแบบงานเทศกาลประจำปีต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นงานบุญกลางบ้าน และงานเครื่องจักสานพนสนิมคม งานประเพณีวันไหล (งานก่อพระทรายวันไหล) ในช่วงหลังวันสงกรานต์ งานประเพณีกองข้าวอำเภอศรีราชา งานประเพณีวิ่งควายอันศักดิ์สิทธิ์สนุกสนาน รวมถึงงานแห่พระพุทธสิหิงค์และงานกาชาดชลบุรี เป็นต้น เหล่านี้ล้วนแสดงให้เห็นประจักษ์ถึงเอกลักษณ์ความโดดเด่นของคนชลบุรีได้อย่างชัดเจน

^๓ Hans Kung, *Global Responsibility*, (London: Routledge, ๑๙๙๐), p.๙๖.

^๔ ราชบัณฑิตยสถาน, *พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย*, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน , ๒๕๔๓), หน้า ๑๐๔.

^๕ อมาตยา เชน, *จริยเศรษฐศาสตร์*, (กรุงเทพมหานคร: ซอลท์ พับลิชชิง, ๒๕๖๒), หน้า ๗๒-๗๓.

คนเมืองชลในปัจจุบันนับถือศาสนาพุทธมากถึง ๘๗ เปอร์เซ็นต์ ส่วนที่เหลือนับถือศาสนาคริสต์ อิสลาม และอื่นๆ โดยผสมผสานความเชื่อความศรัทธาในสิ่งศักดิ์สิทธิ์เข้าไว้ในศาสนาที่ตนนับถือด้วย เช่น เมื่อถึงช่วงเทศกาลกินเจประมาณเดือนตุลาคมของทุกปี ผู้คนที่ศรัทธาก็จะพากันนุ่งขาวห่มขาว งดการบริโภคเนื้อสัตว์ แล้วเดินทางไปร่วมสวดมนต์บำเพ็ญทานยังโรงเจต่างๆ ทั่วจังหวัดชลบุรี หรือ อีกตัวอย่างหนึ่งที่เห็นได้ชัดเจนนก็คือ คนเมืองชลมักเดินทางไปที่เขาสามมุข เพื่อสักการะ และขอพรจากเจ้าแม่สามมุข บริเวณเขาสามมุขซึ่งไม่ห่างจากหาดบางแสน และอ่างศิลา สองตัวอย่างนี้ คือ ความเชื่อของชาวจีนที่ผสมผสานรวมเป็นเนื้อเดียวกับความศรัทธาท้องถิ่น จนไม่สามารถแยกออกจากกันได้

แต่ปัญหาของคณะกรรมการพัฒนาการบริหารงานยุติธรรมระดับจังหวัดชลบุรี (กพยจ.) และคณะอนุกรรมการพัฒนาการบริหารงานยุติธรรมระดับจังหวัดชลบุรี (อกพยจ.) ได้ทำการเก็บรวบรวมสถิติและรายงานปัญหาอาชญากรรมในพื้นที่จังหวัดชลบุรีพบว่า มีสถิติการกระทำความผิดในเด็กและเยาวชนเพิ่มสูงขึ้นอย่างต่อเนื่อง ซึ่งปัญหาดังกล่าวเกิดจากความเจริญก้าวหน้าทางเทคโนโลยี การเปลี่ยนแปลงทางสังคม ตลอดจนการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรม สร้างให้เกิดค่านิยมและพฤติกรรมที่ไม่พึงประสงค์ ทั้งนี้จากจำนวนการกระทำความผิดที่เพิ่มขึ้นแสดงให้เห็นว่ามาตรการและแนวทางในการจัดการกับเด็กและเยาวชนที่กระทำความผิดที่ผ่านมายังไม่ประสบผลสำเร็จเท่าที่ควร และจากจำนวนการกระทำความผิดที่เพิ่มขึ้นชี้ให้เห็นว่าประเทศไทยกำลังประสบปัญหา ซึ่งในปัจจุบันการกระทำความผิดของเด็กและเยาวชนเป็นปัญหารุนแรงและทวีสูงขึ้นอย่างน่าวิตกกังวลปรากฏให้เห็นตามสื่อต่าง ๆ เป็นวิกฤตทางสังคมที่ต้องดำเนินการแก้ไขและป้องกันอย่างเร่งด่วน โดยเฉพาะกลุ่มเด็กและเยาวชนซึ่งเป็นรากฐานการพัฒนาสังคมและพัฒนาประเทศชาติในอนาคต

จังหวัดมีการจัดกิจกรรมทางศาสนาโดยได้จัดทำห้องเจริญธรรม ประจำศาลากลางจังหวัดชลบุรี ที่ประดิษฐานพระบรมสารีริกธาตุให้พุทธศาสนิกชนกราบไหว้บูชา และใช้เป็นห้องปฏิบัติธรรมและฟังธรรมะจากพระสงฆ์สมณะศักดิ์ ให้สามารถนำไปประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน เสริมสร้างคุณภาพชีวิตและสภาพจิตใจ จนถึงปัจจุบันมีพุทธศาสนิกชนเข้าร่วมโครงการแล้ว ๔,๖๘๙ คน^๖ ซึ่งกระบวนการดังกล่าวสะท้อนให้เห็นการนำเอาหลักการทางพระพุทธศาสนามาใช้ในแง่ของการปฏิบัติจะพบในแง่ของการปฏิบัติทางสังคมผ่านแนวคิด เช่น ก. หลักอุตมคติ เป็นหลักในการเข้าวิถีชีวิตที่มีหลักศีลธรรมเป็นวิถีปฏิบัติ เพื่อลดความมนุษย์ (human need) และ ความโลภของมนุษย์ (human greed) จะพบได้จากการนำหลักสัมมาอาชีวะมาใช้ในการทำธุรกิจ ทุกคนที่ปฏิบัติตามรูปแบบนี้จะต้องมีการปฏิบัติธรรม มีการใช้สังคมใหม่นี้ จะพบได้ตั้งแต่ทศวรรษ ๑๙๙๐ เป็นต้นมา มีผู้สนใจเข้าร่วมในธุรกิจร่วมในธุรกิจสัมมาอาชีวะและชุมชนอย่างต่อเนื่อง แต่ในช่วงสังคมบริโภคนิยมทำให้เกิดอิทธิพลต่อสังคมพุทธเช่นนี้ ไม่ใช่เรื่องง่ายที่จะรักษาสมดุลระหว่างความผูกพันและความจำเป็นในชุมชนที่ปฏิบัติตามแนวทางนี้ ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่า สังคมอุดมคติแบบนี้ไม่อาจมีอยู่ในโลกที่เป็นจริงได้อย่างแท้จริงและยั่งยืน เนื่องจากโลกมีอิทธิพลต่อชีวิตเรา เราจึงต้องการให้สิ่งนี้เป็นไปเพื่อประโยชน์มิใช่เป็นโทษต่อตัวคุณ หมายความว่า ด้วยเหตุนี้เราจึงสนใจว่ากิจกรรมในทางโลกควรจะอยู่

^๖ สำนักงานจังหวัดชลบุรี. ข้อมูลพื้นฐานแผนการพัฒนาจังหวัด/กลุ่มจังหวัดและการดำเนินงานตามนโยบายสำคัญ. (ออนไลน์). สืบค้นวันที่ ๑๓ พ.ย.๒๕๖๖ จาก <http://๑๐๓.๒๘.๑๐๑.๑๐/briefprovince/filedoc/๒๐๐๐๐๐๐๐.pdf>.

ในแนวทางที่ดีกับเรา ถ้าเราอยู่ในชุมชนหรือรัฐที่ไม่เป็นอุดมคติ สังคมก็อาจจะส่งผลร้ายกับผลร้ายกับเรา ดังนั้น เราจึงต้องการสร้างรัฐหรือชุมชนที่เป็นอุดมคติขึ้นมา^๗ ข. หลักการดำเนินชีวิต อันเป็นหลักของภิกษุและภิกษุณี เป็นผู้ที่มีชีวิตอยู่แบบเรียบง่าย อาศัยการให้ของศุภศีลมากกว่าจะประกอบอาชีพเพื่อประโยชน์ส่วนตัว บริหารของพระเน้นที่ประโยชน์ตามความจำเป็น (บริหาร ๘) ในแง่ข้อเท็จจริงพระอาจจะมียาเสพติด มีร่ม กระเป๋า หนังสือ เครื่องเขียน นาฬิกา หรือแม้แต่รูปอาจารย์ ธรรมเนียมปฏิบัติในชีวิตสร้างขึ้นเพื่อให้ท่านได้รับโอกาสสำหรับสำหรับการพัฒนาจิตใจ มีเสรี ไม่คับแคบเหมือนชีวิตฆราวาส อีกอย่างคือ ความพึงพอใจทางสัมผัสที่ฆราวาสมีความพึงพอใจ ต้องจ่ายเพื่อสิ่งนั้น ฆราวาสต้องทำงานหนักเพื่อให้ได้สุขภาพดี แต่จะรู้สึกทุกข์ถ้าล้มเหลว และเป็นกังวลถ้าทุกอย่างไม่เป็นไปอย่างที่หวังมากกว่าจะสนใจเรื่องสุขภาพว่าจะแย่ง หรือเกิดข้อขัดแย้ง การอ่อนน้อมสำหรับชีวิตในภพใหม่ หลักการดำเนินชีวิตดังกล่าวเน้นสอดคล้องกับหลักปัจเจกภาพ (individuality) และปัจเจกนิยม (individualism) ซึ่งแนวคิดทั้งสองนี้ต่างกัน กล่าวคือ ปัจเจกภาพเป็นกระบวนการให้บุคคลคนหนึ่งเติบโตและเปลี่ยนแปลงตัวเอง ปัจเจกภาพพัฒนาบุคคลไปในทางที่จะเชื่อมประสานกับผู้อื่นอย่างเป็นธรรมชาติ เพื่อช่วยกันพัฒนาและเติบโตอย่างสร้างสรรค์เหมือนอย่างการสนับสนุนให้เกิดภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก อุบาสิกา ส่วนปัจเจกนิยมเกิดขึ้นเมื่อบุคคลหมกหมุ่นกับตนเอง เป็นรากฐานของความเห็นแก่ตัว นำไปสู่การแตกสลายของผู้คนในสังคมบริโภคนิยม^๘ การบ่มเพาะวิถีของการดำเนินชีวิตแบบเน้นจิตวิญญาณจึงเป็นการเกื้อหนุนให้เกิดอิสระภาพทางความคิดและพัฒนาตนเองได้อย่างที่ตนเองควรจะเป็น

คณะนักวิจัยมีประสบการณ์การทำงานด้านการสอนและการวิจัยทางพระพุทธศาสนา จึงได้มีการบูรณาการระหว่างศาสตร์ได้แก่ สังคมและการเมือง เศรษฐกิจ การศึกษา สิ่งแวดล้อม และได้รับความร่วมมือเป็นอย่างดีจากภาคประชาชน ภาครัฐ ภาคเอกชน ได้แก่ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย เป็นต้น โครงการวิจัยนี้จะเกิดผลผลิตที่เป็นองค์ความรู้คือข้อมูลด้านการวิจัยทางศาสนา รูปแบบและกระบวนการเรียนรู้ในการสร้างนวัตกรรมการวิจัยในแง่ของการศึกษาพระพุทธศาสนา ผลกระทบเชิงวิชาการจะได้บทความวิจัยเพื่อเผยแพร่ในวารสารวิชาการระดับชาติและนานาชาติ จำนวน ๕ เรื่อง ที่จะช่วยทำให้เกิดความรู้ด้านศาสนา ส่วนในเชิงเศรษฐกิจ สามารถสร้างการแลกเปลี่ยนความรู้ทางพระพุทธศาสนา นอกจากนั้น เชนนโยบายหน่วยงานที่เกี่ยวข้องสามารถนำข้อมูลและแนวทางที่ได้จากงานวิจัยเรื่องนี้ มากำหนดเป็นนโยบายในการพัฒนาการอยู่ร่วมกันระหว่างศาสนาต่อไป

๑.๒. วัตถุประสงค์ของการวิจัย

๑.๒.๑ เพื่อศึกษาองค์ประกอบและคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา

๑.๒.๒ เพื่อพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริม

^๗ Vaddhaka Linn, พระพุทธเจ้ามองวอลล์สตรีท:ทุนนิยมมีปัญหอย่างไรและเราจะทำอะไรได้บ้าง, (Three Buddha on Wall Street), แปลโดย นันทวิทย์ พรพิบูลย์, (กรุงเทพมหานคร: สยามปริทัศน์, ๒๕๖๔), หน้า ๒๒๔.

^๘ Vaddhaka Linn, พระพุทธเจ้ามองวอลล์สตรีท:ทุนนิยมมีปัญหอย่างไรและเราจะทำอะไรได้บ้าง, (Three Buddha on Wall Street), แปลโดย นันทวิทย์ พรพิบูลย์, หน้า ๒๒๕.

การพัฒนาที่ยั่งยืน

๑.๒.๓ เพื่อขับเคลื่อนความสัมพันธ์หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา
ที่ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน

๑.๓. ปัญหาการวิจัย

๑.๓.๑ องค์ประกอบและคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเป็นอย่างไร

๑.๓.๒ การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริม
การพัฒนาที่ยั่งยืนเป็นอย่างไร

๑.๓.๓ การขับเคลื่อนความสัมพันธ์หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทาง
พระพุทธศาสนาที่ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืนควรเป็นอย่างไร

๑.๔. ขอบเขตการวิจัย

(๑) ขอบเขตด้านเนื้อหา

การวิจัยนี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพเกี่ยวข้องกับเนื้อหาเรื่องคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทาง
พระพุทธศาสนา

(๒) ขอบเขตด้านเอกสาร งานวิจัยนี้มุ่งเน้นศึกษาวิเคราะห์ข้อมูลจากเอกสารชั้นปฐมภูมิ
(Primary source) ได้แก่ คัมภีร์พระไตรปิฎก อรรถกถา ฎีกา อนุฎีกา ปกรณ์วิเสส และเอกสารทุติย
ภูมิ (Secondary source) ได้แก่ หนังสือ ตำราวิชาการ เอกสาร หนังสือพิมพ์ งานวิจัย และเว็บไซต์ที่
เกี่ยวข้อง

(๓) ขอบเขตด้านประชากรและกลุ่มตัวอย่าง จำนวน ๒๔ คน

- กลุ่มผู้นำและนักวิชาการทางพระพุทธศาสนา ได้แก่ ตัวแทนพระพุทธศาสนา จำนวน ๘
ท่าน

- กลุ่มผู้นำทางด้านสังคมและการเมือง ได้แก่ ตัวแทนทางด้านสังคมและการเมือง จำนวน ๔
ท่าน

- กลุ่มผู้นำทางด้านเศรษฐกิจ ได้แก่ ตัวแทนทางด้านเศรษฐกิจ จำนวน ๔ ท่าน

- กลุ่มผู้นำทางการศึกษา ได้แก่ ตัวแทนทางการศึกษา จำนวน ๔ ท่าน

- กลุ่มผู้นำทางด้านสิ่งแวดล้อม ได้แก่ ตัวแทนทางด้านสิ่งแวดล้อม จำนวน ๔ ท่าน

(๓.๑) สัมภาษณ์เชิงลึก กลุ่มประชากร ๑๒ คน

- กลุ่มผู้นำและนักวิชาการทางพระพุทธศาสนา ได้แก่ ตัวแทนพระพุทธศาสนาเถรวาท
จำนวน ๔ ท่าน

- กลุ่มผู้นำทางด้านสังคมและการเมือง ได้แก่ ตัวแทนทางด้านสังคมและการเมือง จำนวน ๒
ท่าน

- กลุ่มผู้นำทางด้านเศรษฐกิจ ได้แก่ ตัวแทนทางด้านเศรษฐกิจ จำนวน ๒ ท่าน

- กลุ่มผู้นำทางการศึกษา ได้แก่ ตัวแทนทางการศึกษา จำนวน ๒ ท่าน

- กลุ่มผู้นำทางด้านสิ่งแวดล้อม ได้แก่ ตัวแทนทางด้านสิ่งแวดล้อม จำนวน ๒ ท่าน

(๓.๒) การจัดกระบวนการกลุ่ม ๑ ครั้ง กลุ่มประชากร ๑๒ คน

คุณค่าทางจริยศาสตร์ทางด้านสังคมและการเมือง เศรษฐกิจ การศึกษา และสิ่งแวดล้อม

- กลุ่มผู้นำและนักวิชาการทางพระพุทธศาสนา ได้แก่ ตัวแทนพระพุทธศาสนาเถรวาท จำนวน ๔ ท่าน

- กลุ่มผู้นำทางด้านสังคมและการเมือง ได้แก่ ตัวแทนทางด้านสังคมและการเมือง จำนวน ๒ ท่าน

- กลุ่มผู้นำทางด้านเศรษฐกิจ ได้แก่ ตัวแทนทางด้านเศรษฐกิจ จำนวน ๒ ท่าน

- กลุ่มผู้นำทางการศึกษา ได้แก่ ตัวแทนทางการศึกษา จำนวน ๒ ท่าน

- กลุ่มผู้นำทางสิ่งแวดล้อม ได้แก่ ตัวแทนทางสิ่งแวดล้อม จำนวน ๒ ท่าน

๑.๔.๔ ขอบเขตด้านพื้นที่

การวิจัยครั้งนี้ ผู้วิจัยได้กำหนดขอบเขตด้านพื้นที่ของการวิจัย โดยการศึกษาข้อมูลจาก

๑) สำนักงานเทศบาลตำบลบางละมุง ๒) สำนักงานเทศบาลเมืองบ้านบึง ๓) สำนักงานวัฒนธรรม จังหวัดชลบุรี ๔) สำนักงานวัฒนธรรมเมืองพัทยา

๑.๔.๕ ขอบเขตด้านระยะเวลา

การวิจัยครั้งนี้ ผู้วิจัยได้ทำการศึกษาวิจัยตั้งแต่ ๑ ตุลาคม-๓๐ กันยายน ๒๕๖๗ รวมเป็นระยะเวลา ๑ ปี

๑.๕ นิยามศัพท์ที่ใช้ในการวิจัย

เกณฑ์ทางจริยศาสตร์ หมายถึง เกณฑ์ชี้วัดความดี ความชั่วและปัญหาทางสังคมที่วางหลักไว้ในฐานะที่เกี่ยวข้องกับการปฏิบัติของคนในสังคมได้อย่างชัดเจนและเป็นรูปธรรม

จริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา หมายถึง การตรวจสอบการกระทำและผล การกระทำที่เกิดขึ้นในสังคมบนฐานคิดแบบกุศลและอกุศล ขณะเดียวกันก็มีการตรวจสอบให้เห็นถึงความเชื่อมโยงกันระหว่างการกระทำและผลการกระทำอย่างเป็นระบบ

การพัฒนาที่ยั่งยืน หมายถึง หลักการปฏิบัติที่สอดคล้องกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่ยืดหยุ่นและสามารถเป็นพื้นฐานการอยู่ร่วมกัน แก้ไขปัญหาทางสังคมได้อย่างมั่นคง โดยตั้งอยู่บนแนวทางของการเมืองและสังคม เศรษฐกิจ การศึกษาและสิ่งแวดล้อม

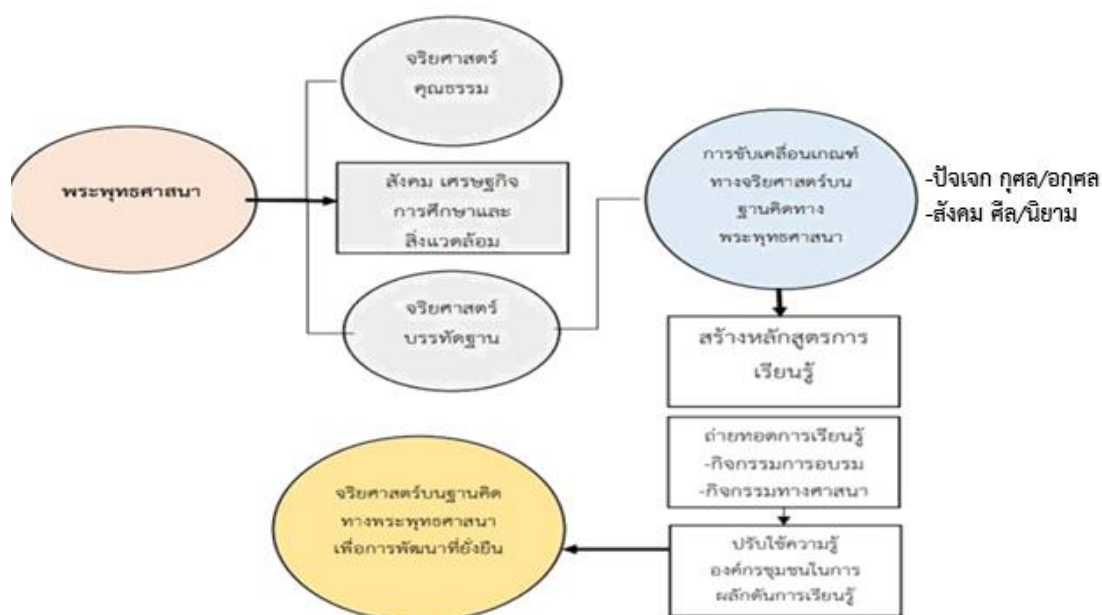
จริยศาสตร์คุณธรรม หมายถึง หลักปฏิบัติหรือหน้าที่ที่กำหนดตามเป้าหมายของแต่ละบุคคล

จริยศาสตร์บรรทัดฐาน หมายถึง หลักปฏิบัติตามรูปแบบสังคม โดยสังคมไทยนั้นเป็นสังคมพระพุทธศาสนา หลักการทางพระพุทธศาสนาจึงถูกนำมาเป็นหลักปฏิบัติทางสังคม

๑.๖. กรอบแนวคิดในการวิจัย

งานวิจัยนี้ เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ โดยเป็นการวิจัยเชิงเอกสาร การศึกษาเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) พื้นที่วิจัย คือ จังหวัดชลบุรี โดยเป็นการศึกษาเอกสาร (Documentary Data) ศึกษาข้อมูลจากเอกสารปฐมภูมิและทุติยภูมิ ประกอบด้วย งานวิจัย วิทยานิพนธ์ หนังสือและตำรา ในประเด็นเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องศาสนาในมิติต่างๆ ทางสังคม และใช้กระบวนการทางมานุษยวิทยา ปรัชญา เสนอประเด็นข้อโต้แย้ง (argument) และแนวทางการประยุกต์ใช้ตามกรอบ

แนวคิดทางศาสนาที่สอดคล้องกับรูปแบบการวิจัยในแต่ละรูปแบบในเรื่องคุณค่าผากกระบวนการกลุ่ม (focus group) ผ่านการคัดเลือกแบบเจาะจง (Purposive Sampling) เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัย ได้แก่ ๑) เอกสารที่เกี่ยวข้อง ได้แก่ คัมภีร์พระไตรปิฎก อรรถกถา ฎีกา ปกรณ์วิเสส และเอกสารงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง ๒) แบบสนทนากลุ่ม ๓) แบบประเมินผลกิจกรรม โดยผู้วิจัยจะรวบรวมข้อมูลแล้ววิเคราะห์เนื้อหา (Content Analysis) หลังจากนั้นทำการสังเคราะห์และเขียนบรรยายเชิงพรรณนา โดยมุ่งเสนอคุณค่าในมิติต่างๆ จากฐานคิดทางศาสนาที่เหมาะสมกับสังคมร่วมสมัย ผู้วิจัยได้กำหนดกรอบและวิธีวิจัยดังนี้



ภาพที่ ๑ กรอบแนวคิดในการวิจัย

๑.๗ ประโยชน์ที่ได้รับจากการวิจัย

- ๑.๗.๑ ได้องค์ประกอบและคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา
- ๑.๗.๒ ได้ทราบพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน
- ๑.๗.๓ ได้เสนอกลไกขับเคลื่อนความสัมพันธ์หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาที่ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน
- ๑.๗.๔ ผลของการวิจัยสามารถนำไปใช้ประโยชน์ในการบริหารองค์กรได้

บทที่ ๒

แนวคิดทฤษฎี เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

การวิจัยเรื่องการพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน ที่มิวิจัยได้ศึกษาค้นคว้าจากเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง โดยมีเนื้อหาสาระครอบคลุมในเรื่องต่อไปนี้

๒.๑ แนวคิดเรื่องเกณฑ์ตัดสินจริยศาสตร์

๒.๒ แนวคิดเรื่องเกณฑ์ตัดสินจริยศาสตร์ในพระพุทธศาสนา

๒.๓ แนวคิดเรื่องการพัฒนาที่ยั่งยืน

๒.๔ แนวคิดเรื่องการพัฒนาหลักจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา

๒.๕ เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

๒.๑ แนวคิดเรื่องเกณฑ์ตัดสินจริยศาสตร์

จริยศาสตร์เป็นการศึกษาปัญหา “ไม่ลงตัว” (divergent) ซึ่งเป็นคำที่ไทเรลล์ (G.N.M.Tyrell) ใช้ โดยมีอยู่ ๒ คำ คือ “ไม่ลงตัว” และ “ลงตัว” (convergent) โดยแสดงให้เห็นว่า ปัญหาอย่างหลังสามารถแก้ได้ด้วยการใช้เหตุผลทางตรรกศาสตร์ แต่ชีวิตดำเนินไปโดยปัญหาต่าง ๆ ที่ยังไม่ลงตัว^๑ กล่าวคือ มนุษย์จำต้องอยู่กับปัญหาที่สองซึ่งลำพังเหตุผลนั้นไม่เพียงพอ แต่ต้องอาศัยคุณค่าของความเป็นมนุษย์เข้าไปมีส่วนในการแก้ปัญหา โดยเฉพาะคุณค่าทางศีลธรรมที่ยุคหนึ่งถูกมองว่า เป็นเรื่องไร้สาระ และถูกบิดเบือนจนไปว่า ความดีความชั่วเป็นเพียงคำพูดที่อาจนำมาใช้ได้ แต่สิ่งที่จำเป็นจริง ๆ คือ คุณภาพชีวิตของเราที่ดีขึ้นแค่ไหนต่างหาก ฉะนั้น อี.เอฟ.ชูเมกเกอร์จึงกล่าวว่า

“ในเรื่อง จริยศาสตร์ เราได้ลดความสำคัญ แม้คำที่สำคัญๆ ลงไป ซึ่งหากปราศจากคำเหล่านี้การพูดถึงเรื่องศีลธรรมก็จะดำเนินต่อไปได้ คำเหล่านี้ ได้แก่ คุณธรรม ความรัก ขันติ เป็นต้น ผลก็คือ พวกเราได้กลายเป็นคนโง่เขลาที่สุด และไร้การศึกษาในวิชาที่สำคัญที่สุด ในบรรดาวิชาที่ก่อให้เกิดความนึกคิดทั้งปวง เพราะว่าเราไม่มีหัวใจจึงเหมาเองว่า จริยศาสตร์เป็นวิชาที่ใช้ความคิดแล้วสูญเปล่า”^๒

ในวิจัยนี้จะได้พิจารณาจริยศาสตร์ในประเด็นเหล่านี้ คือ

๒.๑.๑ ธรรมชาติความดี ในการศึกษาจริยศาสตร์เริ่มต้นจากการคำถามทางจริยศาสตร์ที่ว่า อะไรคือธรรมชาติชีวิตที่ดี อะไรคือเป้าหมายความชีวิตที่เราพยายามแสวงหา อะไรคือแนวคิดที่จะทำให้เรามีชีวิตที่ดีควบคู่ไปกับเป้าหมายที่เราพยายามค้นหา และอะไรคือเกณฑ์ตัดสินความดี จากคำถามดังกล่าวได้นำไปสู่การค้นหาวาอะไรคือความดี โดยจะพบว่าความดีนั้นเป็นสิ่งที่มิอยู่เองตาม

^๑ อี.เอฟ.ชูเมกเกอร์, **จิตแต่แจ้ว : เศรษฐศาสตร์แนวพุทธ**, แปลโดย สมบูรณ์ ศุภศิลป์, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๒๘), หน้า ๑๒๙.

^๒ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๓๕.

ธรรมชาติหรือเป็นสิ่งที่มนุษย์เป็นผู้กำหนดความหมายนั้น จะพบว่าเมื่อจัดแบ่งกลุ่มนักคิดที่พยายามให้ความหมายจะปรากฏกลุ่มนักคิดเหล่านี้ คือ

๒.๑.๑.๑ ธรรมชาตินิยม (naturalism) ความดีคือคุณค่าอันเป็นผลมาจากการปฏิบัติที่เชื่อมโยงกับธรรมชาติในมนุษย์ โดยจะพบว่ามนุษย์นั้นประกอบด้วยคุณลักษณะธรรมชาติในตนเอง เช่น ความต้องการขยายเผ่าพันธุ์ ความต้องการเป็นใหญ่ ความยกย่องตนเอง เมื่อพิจารณาจากองค์ประกอบเหล่านี้ จะพบว่า ความดีคือสิ่งที่มาจากธรรมชาติของมนุษย์ และโดยธรรมชาติแล้วชีวิตต้องการความสุข เพราะทุกอย่างจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อมนุษย์มีความสุข ทักษะเช่นนี้เป็นธรรมชาตินิยม จึงอธิบายความดีว่ามาจากคุณค่าที่มาจากธรรมชาติ^๓

การพิจารณาความดีและความถูกต้องแบบธรรมชาตินิยมจึงมุ่งไปที่กระบวนการเข้าใจถึงลักษณะทางธรรมชาติที่ก่อให้เกิดการกระทำหรือสถานะบางอย่างที่มนุษย์จะกระทำต่อตนเองและผู้อื่น ในลักษณะที่เป็นรูปธรรมหรือปรากฏทางสังคม^๔ รวมถึงการอ้างถึงการกระทำดังกล่าวนั้นมาจากหลักการปฏิบัติที่ศาสนากำหนดว่าเป็นความดีและความถูกต้องนั้นเป็นกฎเกณฑ์ที่ถูกกำหนดไว้แล้ว

เมื่อมนุษย์ทุกคนล้วนต้องการความสุข และความสุขนี้เป็นสิ่งที่มนุษย์ต้องการโดยฝังอยู่ในระบบพันธุกรรมอยู่แล้วจึงเป็นเรื่องปกติที่จะตอบได้ว่า ความดีคือความสุข ในทางพระพุทธศาสนา กล่าวถึงว่า นิพพาน ปรโม สุข^๕ แปลว่าการดับทุกข์เป็นความสุขอย่างยิ่ง โดยความสุขจะมีได้ก็ต่อเมื่อมนุษย์ทำลายเครื่องกีดขวางตามธรรมชาติที่มีอยู่ในมนุษย์อีกด้านหนึ่ง คือความทุกข์ ความชั่วร้าย เช่น ธรรมชาติของความป่าเถื่อน ความรุนแรง ที่ทำให้เกิดผลอันไม่น่าพอใจ และธรรมชาติที่ไม่น่าพอใจก็คือความชั่วในความหมายแบบธรรมชาตินิยม

เมื่อพิจารณาจากแนวคิดนี้จะพบว่า การปฏิบัติต่อกันที่ไม่รุนแรง คือการสร้างความรัก ความผูกพันกันและกันจึงเป็นแนวทางให้มนุษย์สร้างความสุขขึ้นมาได้ ดังนั้น ธรรมชาติที่มีอยู่ในมนุษย์ด้านหนึ่งก่อให้เกิดความสุข อีกด้านหนึ่งก่อให้เกิดความทุกข์ เมื่อมนุษย์ต้องการความสุขมากกว่าความทุกข์ จึงเป็นการให้คุณค่าต่อธรรมชาติด้านดีสนับสนุนให้เกิดความรัก ความเกื้อกูลต่อกันมากกว่าสร้างความรุนแรง และความป่าเถื่อน ข้อพิจารณานี้จึงเป็นความหมายของความดี^๕ เป็นที่มาของระบบศีลธรรมทางสังคม สนับสนุนให้เกิดความดีทางสังคม ยอมรับในเรื่องการให้อภัย ความเมตตาและความกตัญญู

๒.๑.๑.๒ อธรรมชาตินิยม (Non-naturalism) คุณลักษณะของความดีอาจไม่ได้เกี่ยวกับลักษณะธรรมชาติพื้นฐานของมนุษย์ที่มีอยู่ เช่น ความต้องการขยายเผ่าพันธุ์ ความต้องการอำนาจ แต่ความดีหรือความถูกต้องต้องมาจากจิตสำนึกทางศีลธรรม (moral intuition)^๖ เช่น นาย ก เป็นคนสูงและเป็นคนดี เราจะเข้าใจได้ว่า นาย ก เป็นคนสูงมากกว่าจะรู้ว่านาย ก เป็นคนดี เนื่องจาก “คนดี” รับรู้ไม่ได้โดยตรง แต่ต้องอ้างอิงกล่าวถึงสิ่งอื่นประกอบ เช่นเดียวกับเราไม่อาจเข้าใจได้ว่า

^๓ ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, พิมพ์ครั้งที่ ๕, (กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๖๐), หน้า ๘๔.

^๔ W.D.Hudson, *Modern Moral Philosophy*, (New York: Macmillan,1970), p.65.

^๕ DALE JAMIESON, “Values in Nature”, *A Companion to Applied Ethics*, Edited by R. G. Frey and Christopher Heath Wellman, (Oxford: Blackwell Publishing Ltd.,2003), p.651.

^๖ W.D.Hudson, *Modern Moral Philosophy*, pp.65-66.

ท้องฟ้าสีฟ้า เพราะท้องฟ้ามาจากสีสะท้อนของน้ำทะเล การที่บอกว่า ท้องฟ้ามีสีฟ้าจึงมาจากองค์ประกอบอื่นเป็นตัวทำให้เรามองเห็นท้องฟ้ากลายเป็นสีฟ้าได้ เช่นเดียวกับการที่จะบอกว่า นาย ก เป็นคนดี ก็เมื่อมีสิ่งอื่นทำให้เกิดคุณสมบัติที่ดี เช่น นาย ก บริจาคเงินช่วยนาย ข ฉะนั้น นาย ก จึงเป็นคนดี การที่ นาย ก ช่วยนาย ข ทำให้นาย ข มีความพึงพอใจ มองแบบนี้จึงทำให้ “ดี” เป็นผลสะท้อนของการทำบางอย่างที่นำไปสู่ความพึงพอใจของใครบางคน จึงอาจพูดได้ว่าความดีก็คือความพึงพอใจ แต่การพูดว่า ดีคือความพึงพอใจ จึงเป็นการยอมรับว่า มีบางสิ่งในใจมนุษย์เป็นตัวกำหนดความดี ไม่ใช่สิ่งอื่นใด^๗

นักธรรมชาตินิยมอธิบายการที่มนุษย์บอกตัวเองว่า ความดีมีเพียงแค่สิ่งเดียวคือความสุขของมนุษย์นั้นอาจมาจากผลสะท้อนจากใจมนุษย์ต่างหาก แต่ไม่ใช่ความจริง เพราะความดีอาจไม่ใช่สิ่งที่มนุษย์เท่านั้นที่ต้องการ เพราะถ้าเป็นเช่นนั้นการที่มนุษย์พัฒนาตนเองตามธรรมชาติอาจเป็นไปตามเงื่อนไขที่ตนเองต้องการอย่างเดียวเท่านั้น ไม่ได้สนใจสิ่งอื่นรอบข้าง จึงนำไปสู่การคิดว่ามนุษย์เท่านั้นมีสิทธิที่จะทำอะไรก็ได้ หากว่านั่นเป็นการสนองความต้องการของตนเอง เช่นจะฆ่าสัตว์หรือจะบุกทำลายสิ่งอื่นๆ トラบเท่าที่มนุษย์จะสามารถดำรงอยู่ได้หรือมีความสุขจากสิ่งที่ทำนั้น ทำให้เกิดศีลธรรมแบบปัจเจกที่มนุษย์เป็นผู้กำหนดได้แต่เพียงกลุ่มเดียวจนไม่สนใจสิ่งมีชีวิตอื่นๆ

นักคิดกลุ่มธรรมชาตินิยมถือว่า มนุษย์ต้องมีจิตสำนึกทางศีลธรรมของตนเอง โดยพิจารณาจากสิ่งอื่นๆ มีจำนวนมากและซับซ้อน จึงไม่มีเหตุผลที่จะเชื่อได้ว่า มีเพียงแต่ชีวิตของมนุษย์อย่างเดียวเท่านั้นที่จะทำให้ทุกอย่างสมบูรณ์แบบได้ หรือไม่ใช่เราเท่านั้นที่จะเชื่อได้ว่า การพัฒนาที่ดีที่สุดจึงไม่ได้มาจากการวางธรรมชาติของมนุษย์ไว้เป็นหลักใหญ่ในระบบจริยศาสตร์^๘ กรณีเช่นนี้ไม่ต่างจากเรากำลังเห็นมนุษย์ล่าสัตว์เพื่อนำมาทำอาหาร โดยมนุษย์สามารถอ้างเรื่องความจำเป็นทางธรรมชาติได้ แต่ต้องไม่ลืมว่ามนุษย์มีจิตสำนึกดีและถูกต้องตามธรรมชาติด้วย การกระทำนั้นต้องไม่สร้างปัญหากระทบต่อระบบอื่นๆ เป็นที่มาของระบบจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อม จริยศาสตร์ความเท่าเทียมกันทางสังคม

๒.๑.๑.๓ อารมณ์นิยม (emotionism) ความดีไม่ใช่สิ่งที่แน่นอนตายตัว โดยความหมายของความดีนั้นเป็นการแสดงความรู้สึกของแต่ละคน เช่น นาย ก เป็นคนดี เป็นเพียงการแสดงออกตามความรู้สึกของผู้พูดเท่านั้น ไม่ใช่เรื่องที่เกี่ยวข้องกับข้อเท็จจริง แต่ข้อความที่ว่า นาย ก เป็นคนสูงไม่ใช่ข้อความที่แสดงออกตามความรู้สึกของผู้พูด หากเป็นเรื่องของข้อเท็จจริงซึ่งจะต้องเป็นอย่างใดอย่างหนึ่ง^๙ โดยนักอารมณ์นิยมพยายามเสนอแนวคิดที่เชื่อมโยงกับพฤติกรรมของมนุษย์มากกว่าจะอ้างถึงธรรมชาติภายนอกหรือการมีจิตสำนึกทางศีลธรรมที่อธิบายแล้วไม่ชัดเจนคลุมเครือว่าคืออะไรกันแน่

^๗ W.D.Hudson, *Modern Moral Philosophy*, pp.69-71.

^๘ Julia Annas, *The Morality of Happiness*, (New York: Oxford University Press,1993), pp.140-141.

^๙ ราชบัณฑิตยสถาน, *พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน*, พิมพ์ครั้งที่ ๕, หน้า ๓๒.

คำว่า “นายกเป็นคนดี” จะมีผู้เห็นด้วยและไม่เห็นด้วย เพราะทุกท่านต่างมีความเชื่อ (beliefs) และทัศนคติ (attitudes)^{๑๐} อันเป็นความรู้สึกส่วนตัวต่อคำว่า “คนดี” แตกต่างกัน เพราะทุกคนต่างรู้จักนายคนนั้นจากพฤติกรรมที่ต่างกัน บางคนได้รับรู้ในฐานะคนรู้จักหรือเป็นญาติกัน ขณะที่อีกคนรู้จักนายจากสื่อต่างๆ เมื่อเรารู้สึกถึงนายกว่าเป็นคนดีจากความเชื่อส่วนตัวนี้ จึงอธิบายพฤติกรรมของคำวาทะนั้นเป็นเชิงความรู้สึกที่มีต่อตนเอง ขณะเดียวกันก็อาจขัดแย้งกับคนอื่นที่พบว่า “นายกไม่ใช่คนดี” เพราะเขาได้เห็นพฤติกรรมไม่ดีของนายก นักคิดกลุ่มนี้ได้ปฏิเสธข้ออ้างที่ว่า “แนวคิดด้านความเชื่อ หรือความดีที่ถูกอธิบายผ่านหลักการทางศาสนาหรือหลักเกณฑ์ต่างๆ เกี่ยวกับการตัดสินใจทางศีลธรรมว่าเป็นสิ่งที่รับรู้ได้” แต่เอาเข้าจริงแล้วหลักเกณฑ์ทางศีลธรรมเป็นการตัดสินใจที่ชัดเจนแล้ว และไม่เปิดโอกาสให้กับมุมมองที่ตรงข้ามได้เสนอความรู้สึกในสิ่งนั้นจึงไม่สามารถยอมรับการตัดสินใจว่า “สิ่งนั้นว่าดี” อย่างแท้จริง^{๑๑} หลักการนี้สนับสนุนให้พิจารณาความดีว่าเป็นเรื่องคุณค่าทางความรู้สึกภายในที่มีอย่างแตกต่างหลากหลายจากความรู้สึก เป็นที่มาของระบบจริยศาสตร์เอื้ออาทร ที่พิจารณาอารมณ์ความรู้สึกของปัจเจกบุคคลมากกว่าจะระบุว่าใครมีอำนาจในการควบคุมและกำหนดกฎเกณฑ์เหล่านั้น

๒.๑.๒ อุดมคติของชีวิต การกล่าวถึงอุดมคติของชีวิต พิจารณาจากกลุ่มวัตถุนิยมที่เสนอว่า การที่มนุษย์จะอยู่ในสังคมได้นั้นต้องมาจากการแสวงหาการมีชีวิตที่ดี (good life) คือการสมบูรณ์พร้อมด้วยวัตถุ มีเครื่องอำนวยความสะดวกสบาย ยามเมื่อเจ็บไข้ก็มีการรักษาด้วยอุปกรณ์หรือยาที่ทันสมัย และกลุ่มจิตนิยมพิจารณาในแง่ของการมีชีวิตในแง่ของการเป็นคนดีมีศีลธรรมจึงเป็นชีวิตที่ประเสริฐ (noble life) ด้วยการอ้างถึงหลักการทางศาสนาที่เกี่ยวข้องกับการดำเนินชีวิต เช่น ศีลและธรรม โดยมีรูปแบบการคิดเรื่องอุดมคตินี้ผ่านข้อเสนอของทฤษฎี ๒ กลุ่ม คือ

๒.๑.๒.๑ ความดีแบบอัตนิยม (Egoism) ทศนะที่ถือว่าผลประโยชน์ส่วนตัวเท่านั้นเป็นสิ่งที่บุคคลพึงแสวงหา^{๑๒} แนวคิดดังกล่าวนี้จะพบจากรูปแบบจากนักคิดตั้งแต่อดีตถึงปัจจุบัน โดยปรากฏตามยุคสมัยดังนี้

ก. แนวคิดของกลุ่มโบราณ ชีวิตควรเป็นอยู่อย่างสงบไม่ควรจะเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับโลก หากจะไปยุ่งเกี่ยวกับผู้อื่นก็ต้องสร้างความสัมพันธ์ เท่ากับว่าเราจะต้องสละความสุขของตนเองบางอย่างเพื่อให้เข้ากับคนอื่น ๆ ได้ เช่น ถ้าเราสร้างบ้านอยู่ในชุมชนก็เพื่อความปลอดภัยของตนเอง แต่ก็ต้องเสียอิสรภาพในการจะทำอะไรก็ได้

แต่เอาเข้าจริงแล้วเราก็ไม่อาจจะอยู่ร่วมกับใครไปได้ตลอด ไม่เราหรือเขาก็ต่างต้องจากกันไปทั้งสิ้น อีกทั้งการมาอยู่ร่วมกับคนอื่นเรายังต้องเสียเวลาต่อสู้กันทางการเมือง ต้องเสียอิสรภาพให้กับสังคม ทั้งคุณค่าที่สังคมเป็นผู้กำหนดให้ต้องทำบางอย่างมากกว่าการจะได้เป็นตัวของตัวเอง

กลุ่มนักคิดโบราณนั้นคิดว่า ชีวิตที่น่าพึงพอใจมาจากการทำทุกอย่างตามความต้องการหรือปรารถนา แต่ถ้าเรามุ่งเป้าหมายไปที่คนอื่น เราอาจต้องผิดหวังหรือเจ็บปวดกับเขาเหล่านั้น

^{๑๐} W.D.Hudson, *Modern Moral Philosophy*, p.116.

^{๑๑} Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, (New York: Cambridge University Press, 1999), p.260.

^{๑๒} ราชบัณฑิตยสถาน, *พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน*, พิมพ์ครั้งที่ ๕, ๗๕.

ความสุขจึงถูกกำหนดด้วยสิ่งที่เราต้องการ แต่คนส่วนใหญ่ไม่มีความสุขเพราะไม่สามารถได้รับในสิ่งที่ตนเองต้องการ เมื่อมองอย่างนั้นเป็นไปได้ที่เราจะมองคนทุกคนจึงเห็นแก่ประโยชน์ส่วนตัวจะต้องทำทุกอย่างไม่ว่าจะโกง โกหกหรือแม้แต่ทำร้ายคนอื่นเพื่อให้ตนเองไปสู่จุดมุ่งหมายที่ต้องการใช้หรือไม่?

นักอรรถนิยามเองไม่ได้มองตนเองแบบนั้น แต่เป็นการวางเงื่อนไขการกระทำว่า หากเราไม่มีความบริสุทธิ์ในกับคนอื่นได้ คนอื่นก็ไม่มี ความบริสุทธิ์ใจกับเราได้เช่นกัน ถ้าเราไม่คิดว่าคนอื่นเป็นเพื่อน เป็นพี่เป็นน้องได้ คนอื่นก็ไม่ควรคิดว่าเราเป็นเพื่อน เป็นพี่เป็นน้องได้เช่นกัน การอยู่ร่วมกับคนอื่นนั้นได้ ไม่ใช่อะไรอื่นนอกจากการที่เราต้องการให้มีกฎในการควบคุมการที่คนอื่นจะมุ่งมาล่อลวงละเมิดความต้องการของตัวเรานั้นเอง ลักษณะของการมองว่าตนเองจะไม่สูญเสียประโยชน์ของตนเองจึงเป็นคติประจำใจของอรรถนิยามว่า จะเป็นคนฆ่าหรือจะถูกเขาฆ่า จะโกงก่อนหรือถูกโกง^{๑๓} เมื่อพิจารณาจากลักษณะดังกล่าวนี้จะพบว่า การที่มนุษย์ตัดสินใจทำบางอย่างไม่ว่าจะเป็นการโกง การลักขโมยและการฆ่ากันก็ตามล้วนมาจากการต้องการจะรักษาไว้ซึ่งความต้องการของตนเอง โดยจะพบได้ถ้าเมืองของเราถูกข้าศึกยึดครอง ประชาชนในเมืองจะเลือกต่อสู้หรือยอมเป็นทาส ซึ่งในกรณีของอรรถนิยามจะเลือกสู้มากกว่ายอมเป็นทาส เพราะการเป็นทาสเท่ากับเป็นการลดศักดิ์ศรีหรือความเป็นตัวของตัวเองลงไป

การพิจารณาความดีตามเงื่อนไขของกลุ่มนักอรรถนิยามจึงมุ่งที่จะอธิบายชีวิตในแง่ของข้อเสนอของประชาชนที่พยายามเสนอความต้องการของตนเอง แต่เอาเข้าจริงแล้วนี่เป็นความเข้าใจผิดตามรูปแบบของอรรถนิยามจริงๆ เพราะการที่คนจะมีความสุขจริงๆ แล้วมาจากการสงบในจิตใจต่างหาก ที่จริงแล้วคนไม่รู้วิธีการที่จะได้ความสงบทางจิตใจนั้นมาจึงทำให้เกิดแตกต่างจากเดิม ซึ่งกรณีดังกล่าวในทางพระพุทธศาสนาที่สะท้อนให้เห็นผ่านการที่มนุษย์นั้นมีความคิดแบบอรรถนิยามเป็นพื้นฐานเช่นกัน เช่นข้อความว่า "บุรุษที่รักชีวิต ไม่อยากตาย รักสุขเกลียดทุกข์"^{๑๔} การพิจารณาว่า "เราไม่อยากตาย ไม่อยากทุกข์ อยากมีความสุข" เป็นข้อยืนยันสำคัญที่ทำให้เราขยันทำงานหาเงินเพื่อสร้างฐานะ ออกกำลังกายให้แข็งแรงเพื่อป้องกันโรค หรือท่องเที่ยวหาความสุข ลักษณะเหล่านี้เป็นเครื่องยืนยันข้อความข้างต้นได้ว่า "เรารักสุขเกลียดทุกข์" หรือเมื่อมีใครมาบอกว่า "มีน้ำผสมยาพิษ รสชาติก็ไม่ได้เรื่อง กลิ่นก็เหม็น ใครดื่มก็ต้องเจ็บปวดทรมานจนกว่าจะตาย" เราจะดื่มน้ำนั้นหรือไม่ เราอาจเลือกไม่ดื่มน้ำนั้น เพราะพิสูจน์ได้ว่าน้ำนั้นจะทำให้เราต้องทุกข์ ต้องทรมาน เป็นการแสดงให้เห็นว่าเรามีอารมณ์ต่อความรู้สึกว่าอะไรดีหรือไม่ดีได้ พระพุทธเจ้าทรงถือเอาแนวคิดเหล่านั้นมาประกอบในการพิจารณาคุณค่าของสิ่งใดว่าดีหรือชั่ว คือ เมื่อเราไม่ชอบให้คนมาทำร้ายเราและเราชอบคนที่ให้สิ่งของแก่เรา ทำให้เกิดความหมายของคำว่าดีและชั่วได้ผ่านความทุกข์ คือการกินยาพิษหรือการถูกทำร้าย ฉะนั้น การที่เราจะเข้าใจถึงความต้องการประโยชน์ให้กับตนเองจึงมุ่งไปที่ความสงบภายในใจของตนเอง และวิธีการที่จะได้ความสงบนั้นมาจากการเข้าใจอรรถนิยามที่มุ่งเน้นให้เกิดผลทางจิตใจเป็นหลัก

ข. แนวคิดยุคใหม่ ความดีเป็นเรื่องของประโยชน์ของปัจเจกบุคคลแต่ละคนไม่ใช่สังคม เป็นผู้กำหนดโทมัส ฮอบส์ (Thomas Hobbes) ได้ธรรมชาติของมนุษย์ไว้ในงานเขียนเรื่อง The

^{๑๓} John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, 4th edition, (New York: Routledge, 1997), p.257.

^{๑๔} ม.ม. (ไทย) ๑๒/๕๓๐/๔๐๕.

Element of Law ฮอปป์มองว่าอารมณไม่สามารถเชื่อถือได้ โดยเขาพยายามเสนอธรรมชาติของมนุษย์ (human nature) นั้นมีปกติเห็นแก่ตัว แสงสว่างอำนาจ

ฮอปป์ใช้การเปรียบเทียบชีวิตว่าเป็นเหมือนสนามแข่งขันที่ทุกคนแม้มีความต้องการต่างกันแต่ก็มีจุดหมายเดียวกัน คือต้องการเป็นที่หนึ่งที่ดีกว่าคนอื่น ซึ่งทุกคนพยายามจะแสดงให้เห็นว่ามนุษย์ทุกคนต่างรักตนเองและไม่ต้องการเห็นคนอื่นดีกว่าตน ซึ่งนำไปสู่การเข้าใจหลักประกันพื้นฐานในแง่ของความปลอดภัยในสถานะธรรมชาติ (state of nature) ที่มนุษย์ทุกคนต้องการ แต่ฮอปป์ไม่ได้เชื่อว่า ความต้องการอำนาจ ความเห็นแก่ตัวจะทำให้มนุษย์ได้ทุกอย่างตามที่ตนเองต้องการ ขณะเดียวกันก็ไม่ได้หมายความว่าทุกคนจะต้องยินดีหรือปฏิเสธความต้องการของคนอื่น เพราะความต้องการนั้นล้วนแต่เกี่ยวข้องกับผลประโยชน์ที่ตนเองมี เนื่องจากทุกคนต่างมีสิ่งที่แต่ละคนเรียกว่าดีหรือชั่ว และสิ่งเหล่านั้นล้วนเป็นลักษณะเฉพาะแต่ละบุคคลที่พร้อมจะก่อให้เกิดความขัดแย้งกันจนกลายเป็นสงครามทั้งหมดล้วนอยู่บนพื้นฐานของความต้องการปกป้องตนเองด้วยกันทั้งสิ้น^{๑๕}

อรรถนิยามแบบนี้จึงเป็นพิจารณาความดีในฐานะเป็นเป้าหมายที่ทุกชีวิตต้องการ แต่ความต้องการนั้นจะต้องมีกฎเกณฑ์เข้ามาควบคุมเพื่อเป็นหลักในการอยู่ร่วมกันจึงเป็นการวางกฎเกณฑ์ให้คนทุกพิจารณาาร่วมกันได้ เช่นเดียวกับการที่ทุกคนขับรถออกจากบ้าน สิ่งที่ต้องคำนึงถึงคือกฎจราจรคือถ้าขับไปเจอไฟแดงต้องหยุด เจอไฟเขียวก็ขับต่อได้ หรือต้องการจะเลี้ยวซ้ายหรือขวาก็ต้องแสดงไฟสัญญาณให้ผู้อื่นรู้ แต่ถ้าทุกคนไม่สนใจกฎจราจร อุบัติเหตุก็อาจเกิดขึ้นได้ และเป็นตัวเราที่อาจจะต้องสูญเสียได้ตลอดเวลา จึงเป็นความจำเป็นที่จะต้องมีการมีกฎเกณฑ์สำหรับควบคุมให้เกิดความปลอดภัยขึ้นในชีวิตของแต่ละคน การที่คนจำนวนมากต้องการความปลอดภัยจึงเป็นการสูญเสียความต้องการส่วนตัวไป แต่การสูญเสียนั้นเป็นการปกป้องให้เกิดความเสียหายกับตนเองในท้ายที่สุดนั่นเอง อรรถนิยามจึงเป็นการเข้าใจว่าสิ่งที่ดีที่สุดในชีวิตคือการมีความสุข แต่ความสุขนั้นไม่ใช่ตนเองเท่านั้นที่ต้องการ แม้แต่คนอื่นก็ต้องการ การออกแบบกฎเพื่อรักษาพื้นที่ของตนเองไว้โดยไม่ให้คนอื่นเข้ามาเบียดบังไปจึงอาจจะเริ่มต้นด้วยการเข้าใจว่าตนเองก็ต้องไม่ไปเบียดบังเอาของคนอื่นเช่นกัน

๒.๑.๒.๒ ความดีแบบปรตณนิยม (Altruism) ทักษะที่เห็นว่าประโยชน์ของผู้อื่นสำคัญกว่าประโยชน์ส่วนตัว^{๑๖} โดยมองไปที่ประโยชน์ที่ถูกละทิ้งเข้ามาพิจารณาว่าความดีจากการใคร่ครวญเหล่านี้ เช่นกรณีสงครามที่มีการรบกันระหว่าง ๒ ฝ่าย เราเป็นทหารที่ได้รับคำสั่งให้ฆ่าศัตรู แต่เมื่อเดินทางเข้าไปในหมู่บ้านพบชาวบ้านที่เป็นศัตรูจำนวนมากที่ไร้อาวุธ ทหารจึงคิดจะช่วยคนเหล่านั้นเราจะโดยซ่อนไม่ให้ทหารคนอื่นรู้ แต่สุดท้ายก็มีทหารคนอื่นรู้และแจ้งไปยังกองบัญชาการ เราจึงถูกดำเนินคดีต้องติดคุกและถูกริบทรัพย์สินจากเหตุการณ์นี้ แต่หากให้เราเลือกใหม่อีกครั้งจะยังคงช่วยศัตรูที่ไม่รู้จักจนกระทั่งตนเองต้องเดือดร้อนแบบนี้หรือไม่ หากพิจารณาจากแนวคิดปรตณนิยมมองว่าต้อง

^{๑๕} TOM SORELL, "Thomas Hobbes", *Blackwell Companions to Philosophy: A Companion to Early Modern Philosophy*, Edited by Steven Nadler, (Oxford: Blackwell Publishing Ltd.,2002), p.328.

^{๑๖} ราชบัณฑิตยสถาน, *พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน*, พิมพ์ครั้งที่ ๕, หน้า ๑๑.

ช่วยเหลือผู้อื่นก่อนเสมอ โดยการคิดนี้แตกต่างจากอัตนิยม ปรัชณิยมนั้นมุ่งประโยชน์ของผู้อื่นคือหาทางหานายนี้พิจารณาว่า

ก. การช่วยนั้นจะทำให้ตนเองเดือดร้อนก็ยังทำ

ข. หากทำแล้วจะได้รับประโยชน์จากศัตรูกลุ่มที่ตนเองช่วยเหลือนี้ด้วยการขอเงินทองเป็นค่าช่วยเหลือ

การทำแบบ ก ถือเป็นการทำดีเพื่อผู้อื่นอย่างแท้จริง ขณะที่การทำแบบ ข เป็นการทำที่ด้วยความเห็นแก่ตัวแบบอัตนิยม ข้อเสนอของปรัชณิยมนั้นเกี่ยวข้องกับการช่วยเหลือที่ไม่มีผลประโยชน์ส่วนตัวเข้ามาเกี่ยวข้อง เป็นการมอบความรักกับคนแปลกหน้า และปฏิบัติต่อผู้อื่นบนแนวคิดที่ว่า เราอยากให้คนอื่นปฏิบัติต่อเราอย่างไร เราก็ต้องปฏิบัติต่อคนอื่นแบบนั้น

คำว่า “คนแปลกหน้า” ในที่นี้คือทุกคนในโลกนั่นเอง แต่ข้อเสนอนี้เท่ากับว่าเราจะต้องดีกับทุกคนโดยไม่มีเงื่อนไข ซึ่งการจะดีกับทุกคนหรือจะช่วยเหลือทุกคนจะเป็นไปได้จริงหรือ เพราะหากเราต้องการที่จะช่วยคนอื่น แต่เขาไม่ได้ต้องการให้เราช่วยจะเท่ากับเป็นการยึดเย็ดความต้องการของเราไปให้เขาหรือไม่แน่นอนว่าการช่วยเหลือนั้นก็ไม่ใช่ว่าสิ่งที่เขาต้องการจริงๆ หรือในกรณีที่เรต้องการจะให้เงินกับคนที่ลำบาก เราก็ต้องมีเงินและต้องพร้อมจะช่วยเหลือ รวมถึงรักเขาแม้จะไม่รู้จักกันก็ตาม แต่การให้เงินนั้นต้องไม่เกี่ยวกับผลประโยชน์ที่เราจะได้รับในภายหลังด้วย^{๑๗}

แต่การจะช่วยเหลือผู้อื่นที่มีจำนวนมากและเราจำเป็นต้องเลือก เพราะไม่สามารถช่วยได้ทุกคน พระพุทธศาสนาที่ใช้วิธีการเลือกช่วยเหลือจาก

ก) บุคคลนั้นมีบุญคุณกับตน ในกรณีการสงเคราะห์ญาติก็มองว่าญาตินั้นเป็นผู้ที่ต้องสงเคราะห์ แต่ก็ต้องเลือกสงเคราะห์ภายหลังจากเราได้สงเคราะห์พ่อแม่ก่อน และญาตินั้นเป็นลำดับต่อมา ต่อจากนั้นจึงเป็นคนอื่นๆ ที่เรารู้จัก สุดท้ายคนที่เราควรจะช่วยเหลือคือคนที่เราไม่รู้จัก การเลือกช่วยนี้เป็นการพิจารณาจากคุณธรรมที่คนเหล่านั้นมีต่อตนเองก่อนที่เรียกว่า กตัญญู คือรู้ว่าคนเหล่านั้นเคยทำดีต่อตน แล้วจึง กตเวที คือตอบแทนท่านเหล่านั้น

ข) บุคคลนั้นเราสามารถช่วยเหลือเขาได้จริง โดยส่วนใหญ่คนที่ต้องการช่วยเหลือจะต้องมีฐานะหรือศักยภาพพอที่จะช่วยเหลือแล้วเขาสามารถรอดพ้นหรือบรรลุผลจากการช่วยเหลือนั้นได้ ไม่ใช่ให้ช่วยแล้วช่วยอีกอยู่อย่างนั้น เราจึงต้องเลือกผู้ที่มีศักยภาพ เช่น คนนั้นมีปัญญาเพียงพอจึงสามารถสอนให้เขาช่วยเหลือตนเองต่อได้

สุดท้ายการที่คนจะมุ่งเน้นการช่วยเหลือผู้อื่นได้จะต้องมีเจตนาที่ดีหรือจิตใจที่ดีในการช่วยเหลือ

๒.๑.๓ ทฤษฎีพื้นฐานทางจริยศาสตร์ ข้อเรียกร้องทางจริยศาสตร์มาจากแนวคิดที่จะทำให้เรามีชีวิตที่ดีควบคู่ไปกับการรักษาเป้าหมายในชีวิต โดยข้อเสนอที่เป็นรูปแบบสำคัญทางปรัชณานั้นได้อ้างอิงแนวคิดสำคัญของตะวันตกเป็นพื้นฐานในการต่อยอดทางความคิด แนวคิดดังกล่าวมี ๓ ลักษณะดังนี้

๒.๑.๓.๑ ทฤษฎีกรณีธรรม (Deontology) แนวคิดเรื่องการทำความดีคือการทำตามหน้าที่ โดยมีหลักการสำคัญที่เราจำเป็นต้องยึดไว้จะต้องมีหลักที่เป็นสากลที่มนุษย์ทุกคนรับรู้ได้ ไม่ใช่เป็นหลักการที่ไม่น่าเชื่อถือ ค่านท์ (Immanuel Kant) นักปรัชญาชาวเยอรมันได้ตั้งข้อสังเกตต่อ

^{๑๗} John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, 4th edition, pp.260-261.

สิ่งที่มนุษย์ปฏิบัตินั้นล้วนเป็นไปตามความต้องการของตนเอง คือถ้ามีใครสักคนต้องการขโมยของจากร้านค้า หรือต้องการจะโกหกใครเพื่อประโยชน์ของตนเอง แต่หากเขาคิดว่าหากใครสามารถขโมยของจากร้านค้าได้ตลอด แล้วจะมีใครสามารถมาขายของให้ใครขโมย หรือจะมีใครจะยอมให้ใครโกหก เพื่อให้เขาได้รับผลที่ตลอดไป การยอมรับกฎสากลที่ว่าไม่มีใครทำชั่วได้ตลอดไป เท่ากับไม่มีใครยอมรับความชั่วร้ายเหล่านี้ได้ จึงเป็นวิธีการที่จะเข้าใจถึงบทบาทของกฎสากลที่จะนำมาให้มนุษย์วางเป็นกฎระเบียบของสังคมได้ต่อไป^{๑๘}

การเข้าใจบทบาทของกฎที่ถูกออกแบบมานี้จึงเป็นการวางระบบแนวคิดของมนุษย์ให้เข้าใจพื้นฐานการกระทำที่ดี ผ่านลักษณะดังนี้

ก. การทำหน้าที่ (duty) เป็นการบทบาทของมนุษย์บนฐานของการอยู่ร่วมกันเป็นสังคม ที่สุขสงบมาจากมนุษย์มีความสำนึกในหน้าที่ด้วยกันทุกคน โดยการกระทำที่เรียกได้ว่า ดี จริง ๆ นั้น จะต้องไม่ทำเพราะเหตุผลใดเลย แต่เป็นการเข้าใจว่าทำตามหน้าที่เท่านั้น กฎจริยธรรมของค่านได้ตัดสินคุณค่าของการกระทำของมนุษย์ว่า การกระทำของมนุษย์ดีในแง่ศีลธรรมได้ ไม่ใช่เพราะเป็นการกระทำจากแรงกระตุ้นของอารมณ์ หรือเพราะเป็นการกระทำเพื่อหวังในประโยชน์ส่วนตัว แต่เพราะเป็นการกระทำที่ปฏิบัติโดยหน้าที่”^{๑๙} โดยมีรูปแบบของการทำตามหน้าที่ดังนี้

๑) ความสำนึกในหน้าที่อยู่บนพื้นฐานของคำสั่งเด็ดขาด (Categorical Imperative) ที่ว่า “ทุกการกระทำจะต้องกลายเป็นหลักสากล”^{๒๐} คือสิ่งที่ถูกนั้นจะต้องทำสิ่งที่คนอื่นอาจทำตามได้ โดยไม่ก่อความเดือดร้อนแก่สังคม ซึ่งวิธีการดังกล่าวไม่เสนอเงื่อนไขหรือเหตุผลใด ๆ ทั้งสิ้น จึงไม่ใช่คำสั่งโดยมีเงื่อนไข (Conditional Imperative) ซึ่งไม่ผูกมัดผู้ใดนอกจากผู้ต้องการเงื่อนไขนั้น ผู้มีเจตนาดีจะตัดสินใจกระทำตามความสำนึกในหน้าที่ทันทีโดยไม่รอชั่งดูทางได้ทางเสีย โดยคำสั่งเด็ดขาดจะกำชับให้กระทำภายใต้หลักการดังต่อไปนี้ ซึ่งก็เป็นคำสั่งเด็ดขาดในตัว

๒) การทำด้วยมองว่า มนุษย์คือเป้าหมาย เป็นการกระทำบนความสำนึกว่า มนุษย์ไม่ใช่เป็นเครื่องมือไปสู่จุดหมายอื่น มนุษย์ทุกคนจึงเป็นเป้าหมายของทุกการกระทำ โดยมนุษย์จะต้องปฏิบัติต่อกันในฐานะเพื่อนมนุษย์และอย่าทำคนอื่นให้เป็นเครื่องมือแต่จงคำนึงถึงการที่มนุษย์จะอยู่ร่วมกันในฐานะมีจุดหมายร่วมกัน^{๒๑}

เป้าหมายของการทำหน้าที่จึงอยู่ที่ว่า ผลที่เกิดขึ้นกับตนเองคือได้รู้สึกถึงความสมบูรณ์จากการกระทำ และผู้อื่นได้รับความสุข เพราะการที่ใครก็ตามบรรลุผลสำเร็จของการเป็นมนุษย์ได้ คนๆ นั้นจะต้องมีเจตจำนงมีเหตุมีผลที่มาจากหน้าที่ที่ทำให้ตนเองได้ภาคภูมิใจในตนเอง และทำให้บรรลุเป้าหมายของการเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ได้^{๒๒} เช่น การบริจาคข้าวของให้กับคนยากไร้ กับการทำบุญใส่บาตรให้กับพระภิกษุ กรณีทั้ง ๒ นั้นถูกพิจารณาผ่านเกณฑ์นี้ว่าเหมือนกันเพราะเป็นการเน้นที่การ

^{๑๘} John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, 4th edition, p.262.

^{๑๙} Immanuel Kant, *The Moral Law*, tr. by H.J. Paton, (London: Hutchison University Library, 1969), p.19

^{๒๐} Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, A. Wood, trans., New Haven: Yale University Press, 2002), p. 389.

^{๒๑} Ibid., p. 389.

^{๒๒} Ibid., p.392.

เสียสละของตนเอง และการทำดีกับเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน ในฐานะที่มนุษย์ไม่ได้แตกต่างกัน และเหตุผลที่ทำดีนั้นก็ไม่ได้แบ่งผู้อื่นนอกจากฐานะความเป็นมนุษย์เหมือนกัน โดยเหตุผลที่มนุษย์ต้องทำดีต่อกันไม่ต่างจากการการที่มนุษย์รักตนเอง ในฐานะที่ตนเองก็เป็นมนุษย์ การทำให้คนอื่นเป็นเป้าหมายจึงเป็นการทำให้เกิดความรักในตัวเองไปพร้อมกัน^{๒๓}

ข้อเสนอของคานท์ทำให้มนุษย์กระทำโดยความสำนึกว่า ตนมีเสรีภาพ และมนุษย์ทุกคนต่างก็มีเสรีภาพ ทุกคนจึงมีคุณค่าภายในเสมอกัน ฉะนั้น การที่เราทำดีต่อกันจึงเป็นการยกย่องมนุษย์ด้วยกัน หน้าที่จึงสัมพันธ์กับศีลธรรมที่เป็นเรื่องแน่นอนตายตัวปราศจากข้อแม้ ถ้าสิ่งๆ หนึ่งดี ความดีย่อมเป็นลักษณะที่ติดตัวสิ่งนั้นอยู่เสมอ เช่นการพูดจริง เป็นการกระทำที่ถูก การพูดความจริงย่อมถูก และการพูดจริงจะเป็นคุณงามความดีเสมอไม่ว่าพูดเมื่อไหร่ กับใครหรือในสถานการณ์ใดก็ตาม การพูดจริงอาจทำให้ตนเองเดือดร้อน อาจทำให้ประโยชน์สุขของคนทั่วไปลดน้อยลงอาจก่อให้เกิดเหตุร้าย แต่สำหรับคานท์ผลที่เกิดขึ้นจากการพูดความจริงมิได้ทำให้มันกลับกลายเป็นสิ่งที่ผิดศีลธรรมหรือเป็นสิ่งเลว^{๒๔} โดยประโยชน์ที่เกิดขึ้นนั้นต้องไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้นแก่ใครคนใดคนหนึ่งเท่านั้น แต่ต้องเป็นส่วนหนึ่งของหน้าที่ของการเป็นมนุษย์ที่เสมอเหมือนกัน

ข. การทำหน้าที่ไม่ใช่เพื่อจุดหมาย แต่มาจากเจตนา (will) ที่ก่อให้เกิดการกระทำนั้น
การเข้าใจพื้นฐานทางด้านจริยศาสตร์มาจากการเข้าใจว่ามนุษย์มีกฎบางอย่างที่อยู่เบื้องหลังของการกระทำ โดยคานท์มองว่า “สิ่งต่างๆ จะอยู่ได้ก็ต่อเมื่อมีคตินเป็นกฎอยู่เบื้องหลังนั้นมาจากข้อพิสูจน์ว่าใครจะเชื่ออะไรใครได้นั้นมาจากการที่เราเชื่อในความคิดบางอย่างที่อยู่เบื้องหลังเขาเหล่านั้นที่ทำให้เราเชื่อมั่นในมนุษย์ได้ ไม่อย่างนั้นทุกอย่างที่ทำและคำที่พูดก็ไร้ความหมายไปในทันที”^{๒๕}

กรณีนี้จะพบได้เหมือนกับว่า มีเพื่อนคนหนึ่งมายืมเงินเรา เราจะรู้ได้อย่างไรว่าเขาจะคืนเงินกับเราได้ การยอมรับในเพื่อนจึงเป็นการเชื่อมั่นว่ามนุษย์มีความดีอยู่ในเรื่องการรักษาคำพูด และการกระทำของมนุษย์ที่กระทำต่อกันนั้น ไม่ว่าจะช่วยเหลือกันในยามลำบากก็มาจากการมองว่ามนุษย์มีความดีอยู่นี้เอง ลองจินตนาการถึงการที่มนุษย์ไม่มีความดีเหล่านี้อยู่ในตัวจะเกิดอะไรในสังคมบ้าง คนจำนวนมากจะพากันฆ่าตัวตายเมื่อประสบกับสิ่งที่ตนเองไม่พอใจ เช่นเดียวกันหากมนุษย์มีสิ่งเหล่านี้เป็นเบื้องหลังจะทำให้มนุษย์วางรูปแบบในการดำเนินชีวิตต่อไปได้ สร้างแนวทางการช่วยเหลือกัน การวางชีวิตที่ไม่เป็นไปตามเงื่อนไขของความดี

การกระทำความดีจึงมาจากการกระทำโดยมีเจตนาดี (good will) เพราะไม่คำนึงว่า ผลที่ได้รับจะเป็นอย่างไร การคำนวณถึงผลได้ผลเสียย่อมเกิดจากโครงสร้างของมนัส จึงไม่ให้คุณค่าทางศีลธรรมแต่ประการใด รวมความว่ามาตรการจริยะ คือ กระทำโดยมีเจตนาจะกระทำตามความสำนึกในหน้าที่ ว่า “เจตนา” (Willing) ใช้ในความหมายของความสามารถในการใช้เหตุผลของบุคคลที่จะตัดสินใจว่า เขาควรจะทำอะไร เพราะเจตนาเป็นสิ่งเดียวที่ไม่ขึ้นอยู่กับเงื่อนไข

^{๒๓} Ibid., p.393.

^{๒๔} วิทย์ วิศทเวทย์, **ปรัชญาทั่วไป : มนุษย์ โลก และความหมายของชีวิต**, พิมพ์ครั้งที่ ๘, (กรุงเทพมหานคร: อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๓๑), หน้า ๑๕๖.

^{๒๕} Immanuel Kant, **Groundwork of the Metaphysics of Morals**, (New York: Harper&Row, 1964), p.59.

ค่านท์กล่าวว่า “...ไม่มีอะไรในโลกนี้หรือแม้แต่ในโลกนี้ ที่เราจะคิดได้ว่าเป็นสิ่งดีโดยปราศจากเงื่อนไขนอกจากเจตนาดี...”^{๒๖} “เจตนาดี” ในความหมายของค่านท์จึงเป็นสิ่งเดียวที่ดีในตัวเอง การกระทำที่ดีในจริยศาสตร์ประเภททฤษฎีธรรมจึงต้องเป็นการกระทำที่ก่อไปด้วย “เจตนาดี” ดังคำกล่าวของค่านท์ว่า

“การที่เจตนาดีเป็นสิ่งดีนั้น ไม่ใช่เพราะผลที่มันก่อให้เกิดขึ้น หรือเพราะมันทำให้เราบรรลุเป้าหมายใดเป้าหมายหนึ่ง แต่มันดีเพราะมันมีเจตนาอย่างนั้น กล่าวคือ มันดีในตัวเอง โดยตัวมันเอง เราจะต้องถือว่ามันมีค่าสูงกว่าสิ่งใดๆ ที่มันก่อให้เกิดขึ้นและดีกว่าแรงโน้มใดๆ หรือแม้แต่แรงโน้มทั้งสิ้นรวมกัน แม้เรื่องจะกลายเป็นว่าโชคร้าย หรือข้อจำกัดโดยธรรมชาติอื่นทำให้เจตนาที่ดีอันนี้ไม่สามารถบรรลุจุดประสงค์ และแม้จะใช้ความพยายามที่สุดแล้วก็ยัง ไม่บรรลุเป้าหมาย (ไม่ใช่อยากได้เฉยๆ โดยไม่ใช้ความสามารถทั้งหมดที่มีอยู่) แต่มันก็ยังจะส่องแสงเรืองรองในตัวมันเองประหนึ่งเพชรฉะนั้น ความเป็นประโยชน์หรือผลที่ดีไม่สามารถจะบั่นทอนหรือเพิ่มค่าให้แก่มันได้ ความมีประโยชน์ของมันเป็นเพียงสิ่งล่อใจที่ทำให้คนยึดมันอยู่กับมัน หรือเพียงเพื่อดึงดูดให้ผู้ที่ยังไม่รู้จักมันได้มาลิ้มรสของมันเท่านั้น แต่สำหรับผู้รู้จักค่าของมันแล้วก็ไม่มีความหมายอะไร”^{๒๗}

หากจะมีเหตุผลอื่นประกอบด้วยก็เป็นเพียงเหตุผลติดตามโดยบังเอิญ ไม่ใช่เหตุผลที่บังคับหรือกำหนดการตัดสินใจเลือกการกระทำนั้น ๆ

ในขณะที่ฝ่ายยกย่องผล อย่างเป็นทัมและสจ๊วต มิลล์คิดว่า เจตนาเป็นเรื่องที่มองเห็นกันยาก และเชื่อได้ยากที่สุด แม้เจตนาของตัวเราเองในการกระทำหลายต่อหลายครั้งเรายังกำหนดไม่ถูกเลยว่าเราทำไปโดยมีเจตนาอย่างไรแน่ เพราะบางครั้งเจตนาเกิดขึ้นร่วมกันหลายอย่างเหลือเกินจนไม่รู้ว่าจะเจตนาใดมีส่วนอยู่มากน้อยเพียงใด เช่น เราสนใจดูแลพ่อแม่ในวัยชราโดยที่ใจหนึ่งก็คิดว่าเป็นหน้าที่ แต่ก็มีความรู้สึกอยากได้มรดกมาก ๆ ปนอยู่ด้วย จะรู้ได้อย่างไรว่าเราทำถูกต้องหรือไม่ มาตรการที่รู้ได้ อย่างเด็ดขาดก็คือผลของการกระทำ ใครจะมีเจตนาดีช่วยอย่างไรไม่ต้องไปขบคิดให้เสียเวลา เพราะรู้ได้ยากและรู้ไปก็ไม่มีประโยชน์อันใด ลองยกกรณีศึกษาขึ้นมาพิจารณากันในเรื่องนี้ สมมติว่าท่านเป็นเจ้าหน้าที่รับบุคคลเข้าทำงานในหน่วยราชการ ในผู้สมัครนั้นมีญาติของท่านอยู่ด้วย ถ้าท่านพิจารณาโดยใช้ความรู้สึกท่านก็จะเห็นแก่ผลประโยชน์ของพวกพ้อง และรับญาติเข้ามาโดยที่ท่านรู้อยู่แก่ใจว่าผู้อื่นไม่ได้ ถ้าท่านพิจารณาโดยใช้เหตุผลท่านก็จะทำตามหน้าที่คือใช้หลักเกณฑ์ตัดสินว่าใครเหมาะสมที่สุด ค่านท์บอกว่ามนุษย์อยู่กึ่งกลางระหว่างแรงจูงใจ ๒ อย่างคือเหตุผลกับอารมณ์ความรู้สึก^{๒๘}

ดังนั้น การกระทำที่ถูกต้องของค่านท์ต้องก่อให้เกิดผล ๒ ประการคือ

- ๑) ถูกต้องตามหลักศีลธรรมที่มีเหตุผล
- ๒) บุคคลควรจะต้องทำด้วยความบริสุทธิ์ใจเพื่อกฎแห่งศีลธรรม

^{๒๖} Immanuel Kant, *Foundations of The Metaphysics of Moral and What is Enlightenment?* trans., by Lewis White Beck, (New York: Macmillan Publishing Company, 1990), p.viii.

^{๒๗} Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason and other Writings in Moral Philosophy*, trans., ed., L. W. Beck, (New York: Garland, 1946), preface. pp. 59-60.

^{๒๘} วิทย์ วิศทเวทย์, *ปรัชญาทั่วไป : มนุษย์ โลก และความหมายของชีวิต*, หน้า ๑๕๗.

ความคิดของคานท์ การกระทำที่ดี คือ การกระทำตามเหตุผล อันการทำตามหลักการที่ว่า จงอย่าใช้มนุษย์เป็นเครื่องมือเพื่อการใด ๆ คานท์ถือว่ามนุษย์เป็นสิ่งที่มีความในตัวเอง เป็นจุดหมายในตัวเอง ดังนั้น การใช้มนุษย์เป็นเครื่องมือเพื่อบรรลุเป้าหมายใด ๆ ย่อมเป็นสิ่งที่ผิดศีลธรรมเสมอ ไม่ว่าเป้าหมายนั้น จะเป็นไปเพื่อตัวเองหรือผู้อื่นก็ตาม การโกหกผิดก็เพราะว่า เป็นการใช้คนที่พูดโกหกเป็นเครื่องมือเพื่อบรรลุวัตถุประสงค์อย่างใดอย่างหนึ่ง ถ้าโกหกหลอกลวงเอาทรัพย์สินของผู้อื่นก็เท่ากับใช้คนที่ถูกหลอกเป็นเครื่องมือของเรา หลักการของคานท์เข้มงวดมาก ถ้าผิดศีลธรรมก็ถือว่าเป็นการกระทำที่ผิดทันที ไม่ว่าทำแล้วจะเกิดผลที่มากน้อยแค่ไหนต่อใครก็ตาม

สรุปจริยศาสตร์แบบกรณีธรรมคือ

๑) การทำตามหน้าที่ เกิดจากการสำนึกในหน้าที่ คือ การกระทำที่เกิดจากเหตุผล โดยเข้าใจว่า กฎสากลคือ กฎที่ทุกคนในสังคมยอมรับร่วมกัน

๒) การมีเจตนาดีในการทำหน้าที่ โดยพิจารณาว่า การกระทำหน้าที่ต้องมาจากเจตนาดี ถูกต้องตามหลักศีลธรรม ไม่มุ่งเน้นประโยชน์ โดยการกระทำที่ผิดหลักศีลธรรมแม้จะก่อให้เกิดประโยชน์สุขต่อมนุษย์มากเพียงใดก็ยังเป็นการกระทำที่เลว ดังนั้น หลักการจึงสำคัญกว่าผลได้ มนุษย์ไม่ได้เกิดมาเพื่อแสวงหาความสุข แต่เกิดมาเพื่อเป็นที่มีศีลธรรม

๒.๑.๓.๒ ประโยชน์นิยม (Utilitarianism) แนวคิดที่ถือว่าเป้าหมายของสังคมสำคัญกว่าประโยชน์ส่วนตัว โดยกลุ่มนี้มีข้อเสนอว่า สังคมต้องแสวงหาความสุขมากที่สุดให้กับประชาชนจำนวนมากที่สุด (Greatest happiness of the greatest number)^{๒๙} เพราะการใช้ความสำนึกในหน้าที่อาจแสดงออกไม่ตรงกัน จึงควรใช้หลักการที่ตรงกันกับความต้องการของมนุษย์และต้องมีกฎหมายควบคุมความอยากนั้นเพื่ออยู่ร่วมกันอย่างเป็นสุข ผู้ริเริ่มความคิดนี้ได้แก่เบ็นทัม (Bentham, พ.ศ.๒๒๙๑-๒๓๗๕) ที่เสนอว่า ผู้ออกกฎหมายหรือผู้ตัดสินทุกสิ่งจะต้องเป็นส่วนหนึ่งของหลักการและการตัดสินใจในเรื่องนั้น โดยหลักการนี้วางอยู่บนพื้นฐานของความถูกต้องที่มาจากข้อเสนอทางด้านศีลธรรมและการเมืองที่เป็นเรื่องสาธารณะมากกว่าจะพิจารณาไปที่ศีลธรรมส่วนบุคคล^{๓๐}

การเข้าใจศีลธรรมตามแบบของเบ็นทัมจึงมาจากพื้นฐาน ๒ อย่างคือ

ก. การสนับสนุนให้สิ่งดี ๆ ทุกอย่างเกิดขึ้นแก่สังคมถือเป็นพื้นฐานทางศีลธรรม ขณะที่ความถูกต้องของทุกการกระทำจะต้องสนับสนุนให้เกิดประโยชน์แก่คนทุกคน

ข. ความพึงพอใจและความเจ็บปวดตามลำพังเป็นทั้งสิ่งที่ดีหรือไม่ดีในตัวเอง กล่าวคือความดีจึงเป็นแค่ความพึงพอใจหรือการหลีกเลี่ยงจากความเจ็บปวด ขณะที่ความชั่วร้ายเป็นความเจ็บปวดหรือความสูญเสียความพึงพอใจ ฉะนั้น ความดีทางศีลธรรมจึงต้องมีความพึงพอใจและความเจ็บปวดอยู่ด้วยกัน จึงนำไปสู่การสร้างความหมายของการเสียสละ^{๓๑}

การพิจารณาเป็นการมองว่า ดีกับชั่ว ความพึงพอใจและความเจ็บปวดจะต้องเคียงคู่กันไปในศีลธรรมทางสังคม โดยลักษณะดังกล่าวนี้จะอยู่ร่วมกันได้ก็โดยการอ้างถึงประโยชน์ที่สังคมจะ

^{๒๙} Bentham, Jeremy, *First Principles Preparatory to a Constitutional Code*, ed. P. Schofield, (Oxford: Clarendon Press.1989), p.235.

^{๓๐} Gerald J. Postema, “ Bentham’s Utilitarianism ”, In *the Blackwell Guide to Mill’s Utilitarianism*, edited by Henry R. West, (Oxford: Blackwell Publishing Ltd.,2006), p. 28.

^{๓๑} Ibid., p.28-29.

ได้รับกล่าวคือ หลักการที่ว่าทุกการกระทำล้วนมาจาก (๑) ความพึงพอใจหรือความพึงพอใจ (๒) ประโยชน์ตามข้อเท็จจริง เมื่อพิจารณาจากหลักทั่วไปแล้ว ไม่มีมีอ้างได้ดีไปกว่าหลักความสุข (the greatest happiness principle) ที่สามารถแสดงให้เห็นคุณค่าของการกระทำและเป้าหมายที่ทุกคนจะรับรู้ร่วมกันได้ ต่อมาจอห์น สจิวต มิลล์ (John Stuart Mill พ.ศ.๒๓๔๙-๒๔๑๖) เป็นนักปรัชญาจริยธรรมชาวอังกฤษที่มีความเห็นเช่นเดียวกับเบ็มทัมว่า หลักการทางจริยศาสตร์ คือ การแสวงหาความพึงพอใจมากที่สุดแก่คนจำนวนมากที่สุด แต่ไม่เห็นด้วยที่ว่ามากที่สุด ได้แก่เข้มข้นที่สุดและนานที่สุด มิลล์เห็นว่า “ความมากทางปริมาณสู่ความมากทางคุณภาพไม่ได้ เช่น โสกราตีสจะไม่อิจฉาสุกรที่มีความพึงพอใจเข้มข้นกว่าตน เพราะรู้ว่าความพึงพอใจของตนมีคุณภาพสูงกว่า รัฐจึงมีหน้าที่จัดการให้พลเมืองได้รับความพึงพอใจที่มีคุณภาพสูงขึ้นอย่างกว้างขวางที่สุด”^{๓๒} มิลล์ได้อธิบายให้เราทราบว่า ประโยชน์นิยม ต้องการให้มนุษย์เป็นคนมีใจไม่ลำเอียง อย่างแท้จริงระหว่างความสุขและความทุกข์ของผู้อื่นและให้มีจิตเมตตาต่อเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน คือ “หลักความสุข สุ่มหาชน” นั่นเองที่มิลล์ได้ตั้งขึ้นมา ซึ่งมิลล์ได้เสนอกรอบความคิดของประโยชน์นิยมของเขาไว้ว่า “เป็นลัทธิซึ่งยอมรับประโยชน์นิยม หรือหลักความสุขเป็นรากฐาน ถือว่าการกระทำที่ถูกต้อง คือการกระทำที่มีแนวโน้มจะก่อให้เกิดความสุข และการกระทำที่ถือว่าผิด ก็คือการกระทำที่มีแนวโน้มที่จะก่อให้เกิดสิ่งที่สวนทางกับความสุข ความสุขคือ ความรื่นรมย์และปราศจากความเจ็บปวด ความทุกข์ (Unhappiness) คือความเจ็บปวด และภาวะไร้ความพึงพอใจ” การเข้าใจประโยชน์นิยมในฐานะเป็นเครื่องมือทางจริยศาสตร์นั้นจำเป็นต้องเข้าใจแนวคิดต่างๆ ดังนี้

ก. แนวคิดทั่วไปของประโยชน์นิยม จุดมุ่งหมายสูงสุดของมิลล์ก็คือความพึงพอใจหรือความสุข เพราะจุดมุ่งหมาย ที่นำไปสู่ความหลุดพ้นจากความเจ็บปวดทั้งมวลก็คือความสุข แต่ถึงแม้ว่า มิลล์จะยอมรับ ว่าความสุขคือเป้าหมายของชีวิตแต่ความสุขนั้นไม่เหมือนกับความสุขทั่วไป แต่มิลล์เน้นไปที่ความสุขที่สร้างให้กับผู้อื่นให้มากที่สุดโดยไม่ได้นั่นที่ตนเองแต่อย่างใด

ตามทัศนะของมิลล์แล้ว มิลล์ไม่ต้องการให้แต่ละคนกอบโกยหาประโยชน์ใส่ตน เพราะจะทำให้เกิดการแข่งขันชิงดีกัน โดยเหตุที่คนเรามีพลังต่อรองไม่เท่ากัน คนมีพลังสูงย่อมจะได้เปรียบคนมีพลังต่อรองต่ำกว่าตามลำดับ ประโยชน์ที่หวังจะได้จากการแข่งขันนี้จะกลายเป็นทุกข์เสียมากกว่า เพราะความเสียสละเห็นใจต่อกันที่มนุษย์เรามีความโน้มเอียงที่จะปฏิบัติต่อกันอยู่แล้ว^{๓๓} มาตรฐานของประโยชน์นิยม มิใช่อยู่ว่าความสุขอันยิ่งใหญ่ ที่สุดของปัจเจกบุคคล แต่หมายถึงความยิ่งใหญ่ของส่วนรวม ระหว่างความสุขของตน และความสุขของผู้อื่นนั้น ประโยชน์นิยมแสดงทัศนะไว้ว่า ควรได้รับประโยชน์ด้วยกันเท่า ๆ กัน ดังนั้นจึงจะเห็นว่า ประโยชน์นิยมนั้นไม่ได้สอนให้คนเห็นแก่ตัว แต่สอนให้เล็งเห็น ประโยชน์ส่วนรวมมากที่สุด

มิลล์ได้เสนอว่า สาเหตุที่ทำให้คนเราทำประโยชน์เพื่อผู้อื่นหรือสังคมนั้น ก็คือ พันธะทางศีลธรรม ซึ่งผูกพันกับบุคคลที่อยู่ในสังคมและทำไมเราจึงต้อง สนับสนุนความสุขทั่วไป มิลล์ได้ตอบว่ามีเหตุผลอยู่ ๒ ประการก็คือ

^{๓๒} กิริติ บุญเจือ,ศ., จริยศาสตร์สำหรับผู้เริ่มเรียน, (กรุงเทพมหานคร : ไทยวัฒนาพานิช,๒๕๔๒) , หน้า ๔๙-๕๐.

^{๓๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๐.

๑) **เหตุผลภายนอก** หมายถึง พลังสนับสนุนให้ทำตาม ได้แก่ความหวังจะได้สร้างประโยชน์ และความกลัวต่อ ความไม่พอใจของเพื่อนมนุษย์ หรือความไม่พอใจต่อจกवाल หรือความรัก ความกลัวต่อ พระเจ้า ซึ่งทำให้เราทำตามเจตจำนงของพระองค์ โดยปราศจากผลประโยชน์ส่วนตน เพราะปัจจัยเหล่านี้ เป็นพื้นฐานของความกลัว ความรัก ความคาดหวังสิ่งที่ได้รับตอบแทน จากธรรมชาติ สังคม สิ่งแวดล้อม และศาสนา จึงเป็นปัจจัยที่ทำให้มนุษย์ทำตามหน้าที่ และกฎเกณฑ์ทางศีลธรรม โดยไม่มีเหตุผลส่วนตัวเข้าไปเกี่ยวข้องกฎจริยธรรม หรือศีลธรรมที่สังคมได้วางไว้ก็กลายเป็นสิ่งที่ควรปฏิบัติ

๒) **เหตุผลภายใน** หมายถึง พลังสนับสนุนให้ทำตาม หน้าที่ คือ มโนธรรมอันได้แก่ เมตตากฎา ความรู้สึกเห็นอกเห็นใจ ผู้อื่น ความรู้สึกเห็นแก่ประโยชน์ของสังคม และมนุษยชาติ เรา จะเห็นได้ว่า มิลล์ มีความคิดเห็นทางจริยศาสตร์ ก้าวหน้าไปไกลกว่าเบนฮัมม ที่ยอมรับเพียงเหตุผล ภายนอก เท่านั้น ซึ่งเหตุผลเหล่านี้เป็นไปเพื่อประโยชน์ส่วนตัว ของปัจเจกชนเท่านั้น มิลล์ จึงได้เพิ่ม เหตุผลภายในเข้าไปอีกอย่างหนึ่ง คือ มโนธรรม (Conscience) ซึ่งประกอบด้วย ความเห็นอกเห็นใจ (Sympathy) ความรัก (Love) และความกลัว (Fear) อันเป็นสิ่งที่ทำให้เราต้องทำหน้าที่

การโยงโยทางศีลธรรมเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมา ล้วน ๆ เมื่อวัฒนธรรมทางปัญญา เจริญก้าวหน้า ทำให้การวิเคราะห์ออกเป็นส่วนย่อย ในระดับต่าง ๆ เป็นไปได้ ถ้าไม่มีส่วนสำคัญใดใน ธรรมชาติของเรา ไม่มีประเภทความรู้สึกใด ที่มีพลัง ที่การโยงโยนี้จะมาทำให้กลมกลืนได้ ที่จะทำให้เรา รู้สึกว่ามันเข้า กับธรรมชาติ ของเราได้ และทำให้เรามีใช้แต่จะสนับสนุนให้เกิดในผู้อื่นเท่านั้น แต่ยัง รักขามันไว้ใน ตัวเราเองด้วย ถ้าไม่มีรากฐานทางธรรมชาติของความรู้สึกที่เห็นด้วยกับศีลธรรม แบบ ประโยชน์นิยมแล้วละก็อาจเป็นไปได้ที่การโยงโยนี้ แม้จะหลังที่ถูกปลูกฝังโดยการศึกษา แล้วก็ตาม จะ ถูกวิเคราะห์ให้หายไปได้ จะเห็นได้ว่าเหตุจูงใจหรือเหตุผลภายนอก และภายในนั้นเป็นสิ่งที่ทำ ให้ มนุษย์รู้สึกมีพันธะที่จะต้องทำตามและทำหน้าที่ร่วมกันในสังคม เมื่อมีความเข้าใจ และมุ่งประสาน ประโยชน์ร่วมกันแล้วก็กลายเป็นพันธะสังคมจนกลายมา เป็นรากฐาน ความรู้สึกทางสังคมในที่สุด ซึ่ง จะเอื้อต่อระบบศีลธรรมแบบประโยชน์นิยมเป็นอย่างยิ่ง

ข. **การแก้ปัญหาทางจริยศาสตร์แบบประโยชน์นิยม** ปัญหาทางจริยศาสตร์คือข้ออ้าง เกี่ยวกับพฤติกรรมมนุษย์เกี่ยวกับความรู้ของคนเรา หรือเป็นความประพฤติของคนเราก็คตาม ไม่มีทาง พิสูจน์ได้ว่าเป็นความรู้สึกทางผัสสะหรือแม้แต่สมรรถภาพอื่นใดของคนเรามาเป็นเครื่องพิสูจน์ได้ จึงได้ เสนอความคิดที่จะมาตัดสินปัญหาดังกล่าว ด้วยการเสนอหลักการที่มิลล์กล่าวว่าเป้าหมาย (The Ends) หรือจุดหมายนี้เป็นปัญหาเกี่ยวกับว่าอะไรเป็นสิ่งที่พึงปรารถนา ลัทธิประโยชน์นิยมถือว่า ความสุขเป็นสิ่งที่น่าพึงปรารถนา และเป็นสิ่งเดียวเท่านั้นที่น่าพึงปรารถนา ในฐานะเป็นจุดหมาย สิ่ง อื่นน่าพึงปรารถนาในฐานะเป็นวิถีไปสู่จุดหมาย

มิลล์ได้แสดงอีกว่า วัตถุเป็นสิ่งที่เห็นได้ ก็เพราะคนเห็นมันจริง ๆ ข้อพิสูจน์เดียวที่ว่าเสียง เป็นสิ่งที่สามารถได้ยินได้ ก็คือ คนได้ยินมัน จึงสรุปได้ว่า อะไรก็ตามเป็นสิ่งที่น่าปรารถนาก็เพราะว่าแต่ละคนจะปรารถนาความสุขของตนเอง ในฐานะที่เขาเชื่อมั่นว่าจะเอามันมาได้ และมิลล์ยังกล่าวต่อไป ว่า กรณีที่ยกตัวอย่างมาอาจ จะไม่ใช่ข้อพิสูจน์ทั้งหมดที่มีแต่พอจะเป็นเครื่องพิสูจน์ได้ว่า

(๑) ความสุขเป็นสิ่งที่ดี

(๒) ความสุขของแต่ละคนเป็นสิ่งที่ดีสำหรับเขาแต่ละคน

(๓) ความสุขของคนทั่วไปเป็นสิ่งที่ดีสำหรับผลรวมของทุกคน

นอกจากเขาจะยอมรับว่าความสุขเป็นสิ่งที่น่าปรารถนาในฐานะจะเป็นจุดหมายสูงสุดเพียงอย่าง เดียวแล้ว เขายังปฏิเสธปัจจัยอื่นที่เห็นว่ามันจะเป็นเป้าหมายที่น่าปรารถนา เหมือนกับความสุขก็คือคุณธรรม ว่าคุณธรรมนั้นไม่ได้อยู่ในฐานะที่เป็นเป้าหมายแต่ประการใด แต่ก็อาจจะเป็นส่วนหนึ่งของจุดหมายได้ แม้ถึงอย่างนั้นไม่ใช่จุดหมายอย่างแท้จริง ดังที่มิลล์ได้แสดงทัศนะไว้ว่า ดังนั้นเราก็จะได้คำตอบของคำถามที่ว่า หลักประโยชน์นิยม มีข้อพิสูจน์ประเภทใด แล้ว ถ้าความเห็นที่ข้าพเจ้าเพิ่งกล่าวไปเป็นความจริงทางจิตวิทยาแล้ว ถ้าธรรมชาติ มนุษย์มีลักษณะ ที่จะปรารถนาสิ่งอื่นไม่ได้นอกเสียจากว่ามันเป็นส่วนหนึ่งของ ความสุขหรือวิถีไปสู่ความสุขแล้ว เราก็ไม่อาจมีข้อพิสูจน์อื่นได้อีก และเราก็ไม่จำเป็นต้องพิสูจน์อื่นได้อีกเพื่อ แสดงว่าสิ่งเหล่านี้เป็นสิ่งที่เดียวที่นาพึงปรารถนา ถ้าเช่นนั้น ความสุขก็เป็นจุดหมายเดียวเท่านั้นของการกระทำของมนุษย์

มิลล์ยอมรับความแตกต่างทางคุณภาพและปริมาณของความสุข และชี้ให้เห็นว่า ความสุขมีคุณภาพที่แตกต่างกัน โดยเน้นให้เห็นความแตกต่างระหว่าง ความสุขของมนุษย์ และสัตว์รวมถึงความพึงพอใจอื่น ๆ ที่แสดงให้เห็นว่าความสุขของสัตว์และ มนุษย์ไม่ใช่สิ่งเดียวกัน เพราะความสุขแบบสัตว์ดิรัจฉานไม่สามารถ ทำให้มนุษย์รู้สึก เป็นสุขได้ เพราะมนุษย์มีความรับรู้สูงกว่าความหิวกระหายของสัตว์ เพราะหากความสุข หรือความรื่นรมย์ของมนุษย์กับสัตว์ไม่ต่างกัน ความเป็นมนุษย์กับสัตว์ก็ไม่ต่างกัน มิลล์ได้แยกความสุขออกเป็น ๒ ด้าน คือ ด้านปริมาณ และด้านคุณภาพ โดยมิลล์ถือว่าคุณภาพของความสุขให้ค่าความพึงพอใจแก่คนเรามากกว่า เพราะเป็นความสุขที่ยาวนานและถาวร และได้อธิบาย ลักษณะของความสุขและ ความแตกต่างระหว่าง ความสุขและความแตกต่าง ระหว่างความสุขของมนุษย์และสัตว์ไว้อย่างน่าฟังว่า หากมีคนไม่กี่คนที่จะยอมลดตัวลงมีชีวิตแบบสัตว์ดิรัจฉาน แม้จะได้รับคำมั่นสัญญาว่าจะได้มีชีวิตที่รื่นรมย์ เต็มอ้อมแบบสัตว์ ไม่มีคนฉลาดคนใดที่จะยอมกลายเป็นคนโง่ ไม่มีบัณฑิตใดที่จะยอมกลายเป็นคนเขลา ไม่มีคนที่ก่อปรดด้วยมโนธรรม และจิตสำนึกคนใด ที่จะยอมกลายเป็นคนสฤล และเห็นแก่ตัว แม้เขาจะยอมรับว่าเป็นคนโง่ คนเขลาและคนพาล มีความพอใจในชีวิตมากกว่าตน ในการจะได้รับความสุขผู้ที่จะสามารถมีความสุข ได้สูงกว่ายอมต้องการอะไรต่ออะไรมากกว่าผู้ที่สามารถน้อยกว่า และเขามีโอกาสที่จะได้ รับความเจ็บปวดมากกว่าด้วย แต่แม้ว่าเขาจะอยู่ในภาวะที่จะต้องเสียอย่างนี้ เขาก็จะไม่ยอม ลดตัวลงมาอยู่ในสภาพชีวิตที่ต่ำกว่า เป็นมนุษย์ที่ไม่สมอยากดีกว่าเป็นสุกรที่เอนอ้อม เป็นโสกราตีสที่ไม่เป็นสุขดีกว่าเป็นเจ้าเง๋งที่เปรมปรีดิ์

ตามทัศนะของมิลล์ มาตรการหาความบันเทิงก็เดินตามธรรมชาติเหมือนกัน แต่เดินตามธรรมชาติฝ่ายต่ำเท่านั้น เป็นอีกกรอบหนึ่งสำหรับเลือกวิถีปฏิบัติ ซึ่งปัญหาในข้อว่ามนุษย์ปรารถนาแต่ความสุขเท่านั้น ประโยชน์จึงเน้นผลการกระทำ หรือความสุข มิได้เน้นความถูกต้อง ของวิถีที่จะได้มาซึ่งความสุข และปัญหาที่ว่าประโยชน์นิยมใช้มนุษย์เป็นวิถีไปสู่จุดหมาย แนวคิดของมิลล์เกี่ยวกับทฤษฎีทางศีลธรรม และทฤษฎีประโยชน์นิยมได้ว่า มิลล์คล้ายกับค่าน้ำคือ เชื่อว่าทฤษฎีทางศีลธรรมจะต้องบอกได้ว่าเราควรทำอะไร หรือการกระทำอะไรที่ถูกต้องชอบธรรมทางศีลธรรม หรือหน้าที่ทางศีลธรรมของเราคืออะไร และการจะบอกเช่นนี้ได้เราจะต้องบอกให้ได้ว่าก่อนว่าหลักการแรกทางศีลธรรมคืออะไร กฎศีลธรรมจะต้องเข้ากันได้กับความจริงทางจิตวิทยาของมนุษย์ นอกจากนี้ตามความคิดของมิลล์นั้น แม้ประโยชน์นิยมจะยอมรับว่าแรงจูงใจก็มีความสำคัญ กระนั้นหัวใจของ

การตัดสินคุณค่าทางศีลธรรมอยู่ที่การตัดสินตัวการกระทำและผลของการกระทำ และมีใช้อยู่ที่การตัดสินค่าของคนเช่นที่เห็นในความคิดของค่านั้^{๓๔}

สรุป หลักการที่มีลัทธิได้เสนอไว้นั้นสามารถสรุป ๕ ประเด็น ดังนี้

- ๑) การกระทำทุกอย่างมีเป้าหมายเสมอ
- ๒) ไม่มีการกระทำใดจะเกิดขึ้นโดยไร้เป้าหมาย
- ๓) เป้าหมายกับการกระทำย่อมสัมพันธ์กัน
- ๔) การกระทำอันใดอันหนึ่งจะก่อให้เกิดคุณค่าบางอย่าง
- ๕) คุณค่าบางอย่างนั้นอาจจะเป็นสิ่งที่ชอบใจหรือไม่ชอบใจก็ได้ เป็นสิ่งที่น่ายินดีหรือไม่ยินดีก็ได้ หรือทำให้เกิดความสุขหรือทุกข์ก็ได้

๒.๑.๓.๓ จริยศาสตร์คุณธรรม (virtue ethics) แนวคิดหรือทฤษฎีทางศีลธรรมที่อ้างถึงคุณธรรมของมนุษย์ผ่านการปฏิบัติตน ซึ่งพบว่าคนที่มีศีลธรรมนั้นจะอยู่ภายใต้พื้นฐานสังคมใดสังคมหนึ่ง ขณะที่คนอื่นนอกสังคมจะเห็นเพียงว่า แนวคิดนั้นเป็นเพียงทฤษฎี เพราะจริยศาสตร์คุณธรรมต้องการแยกลักษณะเชิงโครงสร้างทางสังคมออกจากกันซึ่งทำให้ลักษณะการมีคุณธรรมเป็นไปตามวัฒนธรรมที่หลากหลาย อริสโตเติล (Aristotle) นักปรัชญาชาวกรีกได้เสนอแนวคิดดังกล่าวตามคุณธรรมที่อยู่ในลักษณะการใช้เหตุผลเป็นหลัก และถูกวางรูปแบบของวิถีชีวิตที่จะต้องดำเนินไปตามคุณธรรมเหล่านี้^{๓๕}

ตามลักษณะดังนี้จะพบว่า ทฤษฎีจริยศาสตร์คุณธรรมสมัยโบราณวางอยู่บนเรื่องความสุขและคุณธรรมเป็นหลัก ซึ่งทำให้เห็นว่า การกระทำที่ถูกนั้นถูกวางไว้อย่างไม่มีที่มา ข้อมูลของการกระทำที่ถูกต้องตามหลักของจริยศาสตร์คุณธรรมสมัยโบราณเป็นการวางกฎเกณฑ์ให้ผู้คนปฏิบัติอย่างไม่มีเงื่อนไขหรือตั้งข้อสงสัยต่อการกระทำนั้น โดยให้ถือว่าเป็นความดีที่ทุกคนต้องยอมรับและทำตาม ซึ่งการขาดข้อมูลที่มาที่ไปนี้เองทำให้ขาดความสมบูรณ์ และสิ่งที่ตั้งไว้ว่าเป็นหลักสำหรับพิจารณาทั้งความสุขและคุณธรรมก็ไม่ใช่ว่าที่ทุกคนอ้างถึงทั้งหมดของการดำเนินชีวิต^{๓๖} ข้อสังเกตนี้จะพบได้ในการดำเนินชีวิตแบบของมนุษย์ที่ถูกเล่าไว้ในสิ่งคลาสสิกที่ว่า สิ่งคลาสสิกบุตรตื่นเช้าทุกเช้าเพื่อกราบไว้ทิศต่างๆ โดยได้รับการสอนต่อๆ กันมาว่า การไหว้ทิศนี้เป็นการแสดงถึงความเคารพนับถือบูชาคำของบิดา ต่อมาพระพุทธเจ้าจึงสอนให้ไหว้ทิศใหม่ด้วยการให้เห็นว่า การไหว้ทิศนั้นคือการปฏิบัติต่อบุคคลที่มีบุญคุณหรือเกี่ยวข้องกับตนเองต่างหาก^{๓๗} ข้อสังเกตเบื้องต้นทำให้เห็นว่า จริยศาสตร์คุณธรรมตามแนวคิดสมัยใหม่มุ่งหมายไปที่การอธิบายการทำหน้าที่ และความรับผิดชอบทางศีลธรรมที่เกี่ยวข้องกับระบบอื่นๆ ซึ่งแตกต่างจากระบบจริยศาสตร์ของอริสโตเติลที่ใช้คำว่า “ศีลธรรม” ที่ไม่ได้เฉพาะเจาะจงเหมือนอย่างที่พบในแนวทางศาสตร์สมัยใหม่ ทำให้จริยศาสตร์ของอริสโตเติลใช้คำว่า “น่าจะเป็นแบบนี้” โดยอ้างอิงกับความดีหรือความชั่ว แต่ไม่ใช่มุ่งหมายเอาตามลักษณะทางศีลธรรมในปัจจุบันที่เกี่ยวข้องกับกฎเกณฑ์ที่เพิ่มขึ้นมาจากรูปแบบของกฎหมายหรือจรรยาบรรณที่ถูกกำหนดมา

^{๓๔} เนื่องน้อย บุญเนตร, จริยศาสตร์ตะวันตก : ค่านั้ มัลล ฮอบส์ รอลส์ ชาร์ลส์ , (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๙), หน้า ๑๓๒-๑๓๓.

^{๓๕} Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, p.960.

^{๓๖} Julia Annas, *The Morality of Happiness*, p.9

^{๓๗} ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๒๕๓/๑๙๙.

ร่วมกับการปฏิบัติตามหน้าที่นั้น^{๓๘} เมื่อคุณธรรมเกี่ยวข้องกับระบบจริยศาสตร์ จึงเป็นการกล่าวถึงความดีหรือชั่วภายใต้เงื่อนไขทางสังคมเป็นลักษณะที่นำไปสู่การปฏิบัติที่ดี

กรณีหลักศีล ๕ ที่ปรากฏในอัครคัมภีร์^{๓๙} เล่าถึงมนุษย์ที่เกิดขึ้นมานั้น ช่วงแรกก็เป็นไปตามปกติ แต่พอเวลาผ่านไป มนุษย์ก็เริ่มลักขโมย ทำร้ายผู้อื่น จึงเกิดมีการกำหนดโทษ และมีการวางระบบปฏิบัติที่เป็นกษัตริย์ที่คอยกำหนดการลงโทษผู้กระทำความผิด พรหมณ์ที่คอยชี้ว่าอะไรผิดหรือถูกตามหลักปฏิบัติที่ถูกต้อง แพศย์ที่ถือปฏิบัติแบบผู้ครองเรือน และศูทรผู้ใช้แรงงานตามมา จริยศาสตร์คุณธรรมที่ถูกพัฒนามาตามเงื่อนไขของบริบทของสังคมและวัฒนธรรมที่แตกต่างกันจึงมีความหลากหลายตามบริบทที่แตกต่างกัน แต่ทั้งหมดล้วนเป็นรูปแบบการปฏิบัติที่ดีที่มีมาที่ไปต่อเนื่องกัน ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันจนกลายเป็นคุณธรรมที่ได้รับการยอมรับ แม้ว่าในยุคสมัยนี้จะมีรูปแบบที่แตกต่างกันไปแต่อย่างไรก็มีการเชื่อมโยงหาจริยศาสตร์คุณธรรมที่พิจารณาถึงว่าอะไรคือสิ่งที่ดีที่สุดที่มนุษย์ควรปฏิบัติ

๒.๑.๔ เกณฑ์ตัดสินความดี การตัดสินความดีเป็นการสร้างวิธีการในการตรวจสอบความหมายของความดีว่าเป็นอย่างไร โดยเกณฑ์ มีรูปแบบดังนี้

๒.๑.๔.๑ สัมพัทธนิยม (Relativism) ความดีแบบอัตวิสัย เป็นทฤษฎีที่เชื่อว่าความจริงหรือคุณค่าไม่มีอยู่โดยตัวเอง แต่ต้องขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัยอื่น มาจากแนวคิดแบบสัมพัทธนิยมทางจริยศาสตร์ (Ethical Relativity) หมายถึงทฤษฎีที่เชื่อว่าโลกปราศจากคุณลักษณะที่มีค่าในตัว ไม่มีหลักการสากลทางศีลธรรมที่สมเหตุสมผลในตัวเอง โดยความสมเหตุสมผลของหลักการทางศีลธรรมย่อมแตกต่างกันไปตามวัฒนธรรมหรือความคิดของปัจเจกบุคคล ซึ่งหลักการศีลธรรมขึ้นอยู่กับข้อกำหนดของสังคม วัฒนธรรมและประเพณี จึงเป็นความดีแบบอัตวิสัย (subjectivism) ซึ่งนับเป็นหลักการทางศีลธรรมที่ขึ้นอยู่กับความคิดของปัจเจกบุคคลที่แตกต่างกัน^{๔๐} คือ ซึ่งนักคิดกลุ่มนี้ เช่น เวสเตอร์มาร์ค (Edward Westermarck) เชื่อว่า จริยศาสตร์ไม่มีกฎเกณฑ์ (Ethics Is Not Normative) เขาพยายามแย้งความคิดของกลุ่มวัตถุวิสัย (objectivity) ที่เชื่อว่าความดีเป็นสิ่งที่สมบูรณ์ภายนอก เพราะวัตถุวิสัยนั้นเกิดขึ้นจากการค้นพบจึงถูกกำหนดเป็นหลักการทางศีลธรรมหรือกฎระเบียบที่สมเหตุสมผล

แต่กลุ่มวัตถุวิสัยกลับมองว่าวัตถุวิสัยในที่นี้หมายถึงสิ่งที่มีอยู่จริงนอกเหนือจากการอ้างอิงใดจากจิตใจมนุษย์ โดยสิ่งดังกล่าวถูกเรียกว่าดีหรือเลว ถูกหรือผิด ไม่เกี่ยวกับสิ่งที่มนุษย์คิดว่าดีหรือเลว ถูกหรือผิด ทำให้เรามองเรื่องคุณธรรมเป็นเรื่องถูกและผิดแตกต่างไปจากความคิดที่เป็นจริงและสมเหตุสมผล หากเชื่ออย่างกลุ่มวัตถุวิสัยนี้จะทำให้การตัดสินทางศีลธรรมไม่มีทางจะถูกต้องได้

^{๓๘} T. H. Irwin, "Aquinas, Natural Law, and Aristotelian Eudaimonism", *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, edited by Richard Kraut, (Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2006), p. 325.

^{๓๙} อ่านเพิ่มเติมใน ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๑๑๑-๑๔๐ /๘๓-๑๐๒.

^{๔๐} ราชบัณฑิตยสถาน, *พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน*, พิมพ์ครั้งที่ ๕, หน้า ๒๑๗.

เลย เพราะความเห็นของผู้พิพากษาหรือคนทั่วไปอาจเห็นต่างกันได้ไม่สิ้นสุด เมื่อวิธีทางแห่งความยุติธรรมถูกอ้างผ่านวัตถุวิสัยก็ทำให้เหตุผลของมนุษย์ไม่สามารถตัดสินอะไรว่าถูกผิดได้เลย^{๔๑}

แนวคิดของคุณค่าอัตวิสัยชี้ไปที่ "สิทธิ" ที่ทุกคนมีซึ่งเป็นสิทธิทางธรรมชาติที่จะปฏิบัติตามใจของตนเอง และหากมีการขัดขวางการกระทำของเขานั้นก็คือการละเมิดสิทธิของเขา ฉะนั้นการตัดสินทางคุณธรรมของใครก็ตามจะกระโดดข้ามจากการรับรู้ทางจริยธรรมของบุคคลนั้นไปไม่ได้ โดยใครจะตัดสินการกระทำของคนอื่นได้ต้องมองจากมุมมองของพวกเขานั้น เพราะการกระทำของใครก็ตามล้วนต่างกันไปในเวลาหรือสถานการณ์ต่างๆ ซึ่งสร้างความพอใจหรือไม่พอใจ พอใจมากหรือน้อยต่างกันไป ถ้าพอใจก็ถือว่าดี ไม่พอใจก็ถือว่าเลว โดยค่าทางศีลธรรมหรือคุณค่าทางความประพฤติเป็นเพียงค่าที่แสดงให้เห็นถึงความพอใจหรือไม่พอใจ ไม่ได้ระบุถึงคุณค่าที่มีอยู่จริง เพราะคุณค่านั้นไม่มีและระบุไม่ได้ การตัดสินคุณค่าว่าดีหรือชั่วจึงเป็นเพียงคำบรรยายความรู้สึกหรือแสดงความรู้สึกเท่านั้น ฉะนั้น ความเข้าใจว่าคุณค่าทางจริยธรรมมีอยู่จริง และเป็นสิ่งตายตัวเป็นความหลงผิด คุณค่าทางจริยธรรมเป็นอัตวิสัย (subjective) ขึ้นกับอารมณ์ของแต่ละคนเป็นสำคัญ^{๔๒} แต่ก็อาจมีข้อขัดแย้งถึงการตัดสินคุณค่าทางจริยธรรมที่อาจไม่มีข้อยุติได้ ซึ่งนักคิดอัตวิสัยได้โต้แย้งว่า ที่จริงจิตสำนึกทางคุณธรรมของเราเป็นรัฐธรรมนูญทางจิตใจที่อยู่ในแต่ละคน หรือพูดง่ายๆ ก็คือ คนเราทุกคนมีจิตสำนึกทางคุณธรรมอยู่แล้ว ความพึงพอใจจึงก่อเกิดจากคุณธรรมเหล่านั้น เช่น เมื่อเกิดไฟไหม้หรืออุทกภัย เรารู้สึกเจ็บปวดและเห็นอกเห็นใจคนเหล่านั้น เป็นต้น เราสามารถเชื่อมั่นได้ถึงกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมที่ตามมาของนักอัตวิสัยว่าสามารถทำได้สอดคล้องกับข้อเท็จจริงทางสังคมหรือประสบการณ์ได้ โดยเฉพาะกฎหมายที่ใช้ควบคุมคนที่ยังไม่มั่นคงในศีลธรรม หรืออารมณ์อยู่เหนือเหตุผลให้อยู่ในความสงบได้ ฉะนั้น แนวคิดอัตวิสัยจึงอยู่ในทุกสังคมและแนวคิดทางวัฒนธรรมที่ยอมรับร่วมกันว่าอะไรดีหรือเลวนั่นเอง

๒.๑.๔.๒ สัมบูรณ์นิยม (Absolutism) ความดีแบบปรวิสัย เป็นแนวคิดที่แย้งกับคุณค่าทางอัตวิสัย โดยถือว่า ดีชั่ว ถูกหรือผิด หรือค่าทางจริยธรรมเป็นสิ่งตายตัว เพราะหากคุณค่าเหล่านี้เป็นไปตามความรู้สึกพอใจหรือไม่พอใจของคนหรือของสังคม หรือสภาพแวดล้อมก็เท่ากับยอมรับว่าไม่มีค่าดี ไม่มีค่าชั่ว เพราะสิ่งที่เราเรียกว่าดีในวันนี้ วันต่อไปอาจกลายเป็นความชั่วก็ได้ ความดีหรือความชั่วจึงไม่ได้ขึ้นกับการกระทำหรือผู้กระทำ เพราะหากความดีชั่วถูกผิดไม่มีความหมายตายตัว คนเราก็ไม่จำเป็นต้องทำดีหรือเป็นคนดี เพราะหากการทำดีเป็นแค่เรื่องความพอใจ หรือทำดีเพื่อให้สังคมยอมรับ ไม่ใช่ทำดีเพราะเป็นสิ่งที่ดี

แต่คนที่ทำดีส่วนมากไม่ได้เชื่อเช่นนั้น คนที่ทำดีเพราะคิดว่าสิ่งนั้นดี โดยไม่ได้ปรารถนาสิ่งตอบแทนใดๆ คนเหล่านี้มิใช่ไม่รู้ว่าคุณค่ามีความพอใจหรือไม่พอใจต่างกัน สังคมให้คุณค่าที่ต่างกันไปด้วย แต่เขาไม่เห็นว่าคุณค่าเหล่านี้เพียงพอที่จะยอมรับว่าคุณค่าดีแท้ไม่มีอยู่ หรือความดีเป็นแค่

^{๔๑} Edward Westermarck, "Ethics Are Relative", in *Introduction to Ethical Studies*, an Open-Source Reader by Lee Archie John G. Archie, August, 2003, p.39, [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <http://philosophy.lander.edu/ethics/ethicsbook.pdf> (August ๒๐๐๓)

^{๔๒} ปรีชา ช้างขวัญยืน, *ปรัชญากับวิถีชีวิต*, (กรุงเทพมหานคร : สำนักงานคณะกรรมการการอุดมศึกษา, ๒๕๔๙), หน้า ๙๓.

เรื่องสัมพัทธ์หรือเป็นอัตตวิสัยเท่านั้น^{๔๓} แต่นักคิดฝ่ายคุณค่าจริยะทางปรีชาญาณได้ตั้งข้อสงสัยว่า "คำถามหนึ่งของนักคิดอัตตวิสัยก็คือการกระทำเดียวกันสามารถเป็นไปได้ทั้งถูกและผิดในเวลาเดียวกัน หรือเคยถูกในเวลาหนึ่งและผิดในเวลาอื่น" ซึ่งนักคิดคุณค่าจริยะทางปรีชาญาณอย่างมัวร์ (G. E. Moore) ได้แสดงถึงปัญหา โดยอ้างถึงการตัดสินจริยะว่าถูกผิดในเวลานั้น จะอ้างถึงการโต้แย้งที่แตกต่างกันซึ่งทั้งสองฝ่ายอาจอ้างว่าตนเองถูก แต่ในหลักสากลจะไม่สามารถตัดสินได้พร้อมๆ กันว่า ถูกต้องทั้งสองฝ่าย ต้องมีแนวคิดหนึ่งถูกและอีกฝ่ายผิดเสมอ และอีกอย่างถ้าการกระทำที่เหมือนกันกลับถูกตัดสินให้เป็นได้ทั้งถูกและผิด ก็จะไม่มีความชัดเจนของการกระทำที่ถูกและผิดชัดเจนเช่นกัน แนวคิดแบบอัตตวิสัยจึงทำให้ปัญหาเรื่องการทำเดียวกันเป็นได้ทั้งผิดและถูก ทำให้ยากต่อการพิจารณาถึงคำว่า "ถูก" และ "ผิด" แต่หากเราเชื่อมั่นในใจว่ามีความจริงที่แท้อยู่ การกระทำบางอย่างของใครคนใดคนหนึ่งจะอ้างไปถึงความถูกผิดที่อยู่ในความรู้สึกของเขาเอง และเมื่อเรายืนยันว่าการกระทำนั้นถูกต้องจากสิ่งที่อยู่ภายในใจเรานั้นย่อมตรงกันกับธรรมชาติของความรู้สึกที่ชัดเจนไม่ใช่อ้างอิงจากสิ่งภายนอกที่บอกว่าถูกแต่อย่างใดทั้งสิ้น ฉะนั้น ทุกการกระทำที่ถูกหรือผิด ดีหรือชั่วได้อ้างอิงถึงความรู้สึกจริงแท้ที่อยู่ในใจผู้กระทำ แม้จะตัดความรู้สึกภายนอกออกไป บทสรุปก็ต้องตรงกันระหว่างความรู้สึกดีกับข้อเท็จจริงที่ปรากฏออกมา แต่หากยอมรับความถูกผิดเป็นเรื่องของแต่ละสิ่งแวดล้อมหรือที่หนึ่งผิดที่หนึ่งถูกจะเกิดการขัดแย้งอย่างรุนแรงทางความคิดเช่นกัน^{๔๔}

ข้อโต้แย้งของมัวร์ช่วยชี้ให้เห็นข้อสรุปว่าการกระทำเดียวกันและเหมือนกันบ่อยครั้งกลายเป็นทั้งถูกและผิดได้ แต่ต้องมีการพิจารณาปัญหานี้อย่างเป็นระบบดังนี้

๑) ถ้าเมื่อใดก็ตามที่เราตัดสินการกระทำผ่านความรู้สึกว่าเป็นจริงและถูกต้อง เราต้องเข้าใจก่อนว่าอะไรคือจริงและถูกต้อง คือสิ่งนั้นต้องเป็นจริงหรือถูกต้องสำหรับคนอื่นด้วย ไม่มีอะไรเป็นจริงได้ในความรู้สึกของเราเพียงคนเดียวเท่านั้น เพราะเมื่อมีคนใดก็ตามมาพิพากษาการกระทำนั้นว่าถูกต้อง เขาก็ตัดสินเพียงความรู้สึกของเขาคนเดียวเช่นกัน แต่ละคนล้วนมีความถูกต้องเป็นมาตรฐานต่างกันไป จากทฤษฎีนี้ทำให้เห็นว่า เมื่อใดก็ตามที่เรามีความรู้สึกต่อการกระทำใดก็ตามว่าถูกต้องนั้นก็จริงสำหรับเราคนเดียว แต่เมื่อใดมีคนอื่นรู้สึกว่าการกระทำนั้นผิด ก็อาจมีข้อสรุปที่ตั้งเป็นข้อสงสัยไว้ก่อนว่า "สิ่งหนึ่งหรือการกระทำอย่างเดียวกันอาจเป็นไปได้ทั้งถูกและผิด" ซึ่งความถูกผิดนั้นยังไม่สามารถสรุปได้ว่าจริงหรือไม่ ต้องตรวจสอบด้วยความจริงที่ไม่ขึ้นอยู่กับความพึงพอใจของคนมาช่วยยืนยันว่าความถูกผิดอีกที ซึ่งความจริงนั้นต้องไม่ขึ้นอยู่กับการตัดสินใจหรือความพอใจของใครคนใดคนหนึ่ง

๒) ความจริงแบบอัตตวิสัยหรือแบบสัมพัทธ์นี้เป็นความจริงที่เกิดจากการสังเกตอย่างเดียว ซึ่งยากจะปฏิเสธได้ว่าสิ่งเดียวกันที่เกิดจากความรู้สึกของคนแต่ละคนนั้นแตกต่างกันกัน ทำให้กรณีคนสองคนมีความคิดและความรู้สึกที่ต่างกันไปต่อการกระทำเดียวกัน ขณะที่คนหนึ่งมีความรู้สึกต่อการกระทำส่วนอีกคนไม่มี แต่ถ้าเรามองความแตกต่างระหว่างมนุษย์ในแต่สังคม การพิจารณาการกระทำซึ่งได้รับการยอมรับว่าถูกและผิด ก็อาจเกิดความสงสัยได้ว่าในบางสังคมการ

^{๔๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๙๕-๙๖.

^{๔๔} G. E. Moore, "The Objectivity of Moral Judgements" in *Introduction to Ethical Studies*, An Open Source Reader by Lee Archie John G. Archie, August, 2003, p.50-51, [ออนไลน์], แหล่งที่มา : <http://philosophy.lander.edu/ethics/ethicsbook.pdf> (August ๒๐๐๓).

กระทำที่ได้รับการยกย่องว่าดี แต่เรากลับมีความรู้สึกไม่พอใจเพราะไม่เข้ากับหลักศีลธรรมที่อยู่ในใจ อาจทำให้เกิดการล้มเหลวต่อการกระทำบางอย่าง เช่น การกระทำที่ผิดต่อหลักศีลธรรม ดังกรณีการประหารนักโทษที่ก่อคดี แต่กลับได้รับการยกย่องว่าถูกต้อง เป็นต้น ในมุมมองนี้กฎเกณฑ์บางอย่างอาจต้องถูกพิจารณาถึงความถูกต้องที่สอดคล้องกับความจริงที่สังคมยอมรับได้ ซึ่งต้องอยู่ในเกณฑ์ที่พอดีไม่มากเกินไป โดยวัดจากตัวสังคมส่วนหนึ่งที่ยอมรับได้ และอาจต้องอ้างอิงความถูกต้องที่จริงแท้ด้วย เพื่อให้เกิดความเหมาะสมและสมดุลที่สุด แต่อย่างไรกฎเกณฑ์ทั้งหมดก็ยังไม่อาจละเลยความถูกต้องที่เป็นความจริงสูงสุดที่อาจไม่ขึ้นอยู่กับการตัดสินใจของสังคมด้วยเช่นกัน

๒.๑.๔.๓ ปฏิบัตินิยม (Pragmatism) ความดีมาจากผลการกระทำที่นำความสุขมาให้ วิลเลียม เจมส์ (William James) พิจารณาเห็นปัญหาในเกณฑ์การวัดความดี ความชั่ว ถูกและผิดผ่านเกณฑ์ใหญ่ ๆ ๒ เกณฑ์คือ สัมพัทธนิยมและสัมบูรณ์นิยมว่ามีบางอย่างร่วมกัน จึงเป็นไปได้ที่ทั้ง ๒ แนวคิดนี้จะมีให้เห็นร่วมกัน เช่นการพิจารณาว่าความดี ความชั่วมีลักษณะบางอย่างร่วมกัน เช่น ถ้าเราขโมยสิ่งของผู้อื่นมา หรือถ้าเราช่วยเหลือคนอื่นโดยไม่หวังสิ่งตอบแทน ทุกอย่างก็จะตัดสินได้ว่าอะไรดีหรือชั่ว ซึ่งทำให้เห็นว่าอะไรคือความดีที่เป็นสากลในระบบจริยธรรม

แต่การที่แต่ละกลุ่มเห็นต่างกันในแง่ของความถูกต้องหรือผิดก็เป็นเรื่องของการความจำเป็นในแง่ของการปฏิบัติจริง เช่นเดียวกับการมองไปเหรียญที่มีสองด้าน การที่เหรียญมีสองด้านจึงเป็นสิ่งที่ทำให้เราเห็นไปได้ต่างกัน ซึ่งเป็นไปตามกลไกสมองที่พยายามทำให้ตนเองมีความสุข ขณะเดียวกันก็เห็นด้วยกับการทำให้คนอื่นมีความสุขด้วยการไม่ทำร้ายใคร มีเหตุผลอันเป็นการคิดที่พิจารณาเห็นการอยู่ร่วมกันหรือการคงอยู่ของมนุษย์ให้อยู่ร่วมกันได้ เจมส์เห็นว่าทุกกิจกรรมอันเกิดจากมนุษย์ มนุษย์เป็นเจ้าของการกระทำที่เรียกว่าความดีเท่าที่สิ่งนั้นเป็นสิ่งที่ดี จึงไม่มีเกณฑ์ใดจะให้เกิดความพึงพอใจอันเป็นสากลแก่มนุษย์ทุกคนได้ ซึ่งเกณฑ์ที่ใช้นั้นสามารถใช้ได้กับบางกรณี ไม่ใช่ทุกกรณี บางกรณีก็กลายเป็นข้อยกเว้น แต่เมื่อพิจารณารวมกันจะพบว่าเกณฑ์ที่สามารถวัดได้จริงจะต้องสามารถนำความสุขมาให้ และเกิดสิ่งที่ดีคือการสนองความต้องการได้อย่างน่าพอใจ^{๔๔} สมมติว่ามีคนอยู่ ๑ ขึ้น และมีคนอยู่ ๑๐ คน มีแนวคิดทางศาสนาบอกว่าให้มนุษย์เอื้อเฟื้อและแบ่งปันให้กับผู้อื่นจึงถือเป็นการดี แต่ปัญหานี้มักปฏิบัตินิยมมองว่า ความดีไม่ใช่เรื่องที่อยู่นอกตัวหรือเป็นเรื่องอุดมคติทางศาสนา แต่เป็นเรื่องที่สามารถปฏิบัติแล้วเกิดความพึงพอใจของทุกฝ่าย นั่นหมายถึงว่า การแบ่งที่เท่าเทียมและเป็นธรรมจะต้องถูกนำเสนอ และหากการแบ่งนั้นสร้างความพอใจให้กับทุกคนก็จะไม่พบว่ามีข้อเรียกร้องอื่นๆ ตามมา การสร้างพึงพอใจต่อความเท่าเทียมจึงเป็นแนวทางที่สร้างความดีให้เกิดขึ้น จากหลักการนี้ดูเหมือนว่าปฏิบัตินิยมให้ความสำคัญกับผลของการกระทำและไม่เชื่อว่าความดีสูงสุดที่ไม่เปลี่ยนแปลงโดยจะพบว่าการตัดสินการกระทำนั้นให้ดูที่ผลที่จะสนองความต้องการได้อย่างน่าพอใจ และไม่มีกฎตายตัว เป็นหลักการที่ใช้ได้ก็ต่อเมื่อเรากระทำกิจกรรมบางอย่างแล้วจึงก่อให้เกิดผลที่น่าปรารถนาและความน่าปรารถนานั้นจะไม่นำไปสู่ปัญหาของการเรียกร้องอื่นๆ อีกด้วย

๒.๑.๕ เป้าหมายของการตัดสินเชิงจริยศาสตร์ เป็นการพิจารณาผลที่เกิดขึ้นแก่ตนเองและผู้อื่น ดังนี้

ก. ความสุขที่วัดจากตัวเอง ทุกการกระทำและการตัดสินใจจะนำไปสู่ผลและเป้าหมาย ทุกอย่างจึงมีเป้าหมายและดำเนินไปอย่างไม่มีอิสระแต่เป็นลำดับขึ้นเพื่อไปสู่เป้าหมายบางอย่าง

^{๔๔} James, William, *Essays on Faith and Morals*, (New York: Longmans, 1949), p.201

“ถ้ามีจุดสิ้นสุดบางอย่างของสิ่งที่เราสามารถทำได้ และสิ่งนั้นเราเข้าใจได้เพราะตัวสิ่งนั้นเอง ขณะที่เราเข้าใจถึงสิ่งอื่นๆ มิได้ก็เพราะสิ่งนั้น และถ้าเราไม่อาจเลือกทุกสิ่งได้พร้อมกันในเวลาเดียวกันเพราะมีแค่บางสิ่งเท่านั้นที่เราสามารถเลือกได้ สิ่งที่เราเลือกนั้นจึงนับเป็นสิ่งที่ดี และประเสริฐสุด แน่่อนว่าการเป็นอยู่ของเราก็อาศัยความรู้อันเป็นอำนาจสูงสุด เช่นเดียวกับนักยิธนูที่เห็นเป้าหมาย เขาจะรู้ว่าตนเองจะเล็งไปที่ไหน”^{๔๖}

เท่ากับว่า ทุกอย่างที่เราต้องการทำนั้นเป็นไปเพื่ออะไร การมุ่งมั่นจะทำให้สิ่งใดก็ตามจำเป็นต้องมีเป้าหมายของการกระทำนั้น เช่น เราต้องการทำข้อสอบ ไม่ใช่เพียงเพื่อให้ได้ข้อสอบดีในวิชานั้นเท่านั้น แต่ความจริงเราต้องการได้ความฉลาดอันเป็นเป้าหมายของการที่เราตั้งใจทำข้อสอบนั้นอย่างจริง^{๔๗}

สุดท้ายสิ่งที่มนุษย์ต้องการมี ๑ เดียวคือความสุข ตามแนวคิดแบบอันตวิทยา (teleology) ระบุถึงเป้าหมายหรือจุดสิ้นสุดที่รับรู้ได้คือความสุข ซึ่งก่อนที่เราจะบรรลุถึงสิ่งนั้นได้จะต้องอาศัยบางอย่างในชีวิตที่รวมรวมขึ้นจากทัศนคติและแนวคิดผ่านการกระทำจะมุ่งตรงไปสู่ความดี แต่การความหลากหลายที่จะทำให้ไปสู่สิ่งนั้น ก็คือความอยาก (desire) ซึ่งถูกอ้างผ่านแนวคิดของฮูมที่เสนอถึงการที่ความปรารถนานั้นแตกต่างเหตุผล แต่หากเราต้องการจะได้อะไรก็ตาม สิ่งหนึ่งที่ต้องมีก็คือ “ความปรารถนา” ซึ่งการที่เราจะได้สิ่งนั้นมีเหตุผลเพียงพอหรือไม่ ซึ่งเหตุผลจะช่วยแบ่งให้เห็นรายละเอียดของความปรารถนาในฐานะเป็นแรงผลักดันให้เกิดเหตุผลทางคุณธรรมได้เช่นกัน อีกประเด็นหนึ่งเป้าหมายอีกประการในการสร้างหนทางที่หลากหลายนั้นก็คือระดับของเจตนาต่อความดีสูงสุดนั้นจะเป็นสิ่งที่แตกต่างกันไปในแต่ละชนิดจากความดีที่เราต้องการส่วนตัวกับความดีที่เป็นเป้าหมายสูงสุด ซึ่งอาจเป็นไปได้ที่ความดีที่เราต้องการนั้นไม่ได้เหมือนกับความดีที่คนอื่นต้องการ หากเราลองพิจารณาถึงความดีทั้งหมดที่เราต้องการมีความต้องการอยากมีความสุขที่ดี จึงเลือกจะเล่นกีฬาและกินอาหารที่มีประโยชน์ แต่เราจะไม่พูดว่า การเล่นเทนนิสดีกว่าการมีความสุขที่ดี แต่การมีความสุขที่ดีมาจากการเลือกระหว่างการเล่นกีฬาและกินอาหารที่ดีต่อสุขภาพ การเลือกนี้จึงเป็นวิธีการที่จะเข้าใจว่า เป้าหมายนั้นควรมาจากสิ่งใด เช่นเดียวกับการที่อริสโตเติลเสนอว่า ความดีสูงสุดคือความสุข ตั้งแต่ความดีสูงสุดมีความสุขเป็นทางเลือกที่ดีที่สุด และดีกว่าทางเลือกอื่นจึงนำไปสู่การเลือกที่ดีว่า ความสุขก็คือทางที่ดีที่สุดที่จะนำไปสู่ความดีสูงสุด^{๔๘}

ความดีนั้นเป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องกับตัวเรา กล่าวคือเป็นสิ่งที่เกิดจากการกระทำของเรา โดยทุกคนจะต้องรู้สึกถึงความดีสูงสุดนั้นด้วยตนเอง ไม่ได้ด้วยสิ่งอื่นที่คนอื่นมอบให้กับเรา แต่จะต้องเป็นสิ่งที่เรามอบให้กับตัวเอง และที่สุดแล้วสิ่งนั้นล้วนเกิดจากตัวเราเองไม่ใช่สิ่งอื่นสร้างให้เพื่อเรา โดยจริยศาสตร์ของอริสโตเติลนั้นมุ่งหมายเอาที่คุณลักษณะเฉพาะของคุณธรรมนั้นจะเป็นสิ่งสูงสุดทั้งในแง่เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นและถูกเลือกไว้เพื่อประโยชน์ทั้งในด้านร่างกายและความดีจากภายนอก โดยเกี่ยวข้องกับเหตุผลที่ว่า เป้าหมายสูงสุดของเราไม่ใช่การถึงความสมหวังตามความต้องการ แต่เป็นการอยู่ร่วมกันด้วยหลักคุณธรรมที่เชื่อมกันระหว่างตัวเรากับสิ่งอื่นภายนอก โดยแนนี้จึงพบว่า เป้าหมาย

^{๔๖} Julia Annas, *The Morality of Happiness*, (New York: Oxford University Press, 1993), p.30.

^{๔๗} Ibid., p.๓๑.

^{๔๘} Ibid., p.๓๓.

สูงสุดนั้นอ้างถึงการกระทำของเราเอง ไม่ใช่แค่ความดีที่คนอื่นมอบให้กับเราเท่านั้น ซึ่งตรงนี้แตกต่างจากเหตุผลของจริยศาสตร์แบบประโยชน์นิยม (consequentialist) เนื่องจากจริยศาสตร์แบบโบราณมุ่งเน้นไปที่ความดีสูงสุดนั้นไม่ใช่สิ่งที่จะเกิดกับตัวเราโดยที่เราไม่ได้มีส่วนเกี่ยวข้องกับสิ่งนั้น เช่นเดียวกับที่บางคนมอบประโยชน์ให้กับเรา แต่นั่นไม่ได้เกี่ยวกับความดีสูงสุดของเราแต่อย่างใด เพราะเราไม่ได้มีส่วนเกี่ยวข้องกับสิ่งนั้นเลย

แต่จริยศาสตร์แบบประโยชน์นิยมจะมุ่งเน้นไปที่การนำเสนอผลที่เกิดขึ้นอันเป็นการสร้างสถานะบางอย่างให้เกิดขึ้น และสิ่งนั้นจะกลายเป็นสถานะทางศีลธรรมแทน ขณะที่แนวคิดโบราณอ้างถึงรูปแบบของสุขนิยม (hedonism) ซึ่งเสนอแนวคิดของความสุขอันเป็นเป้าหมายสูงสุดที่มาจากการกระทำบางอย่างที่เราเข้าไปเกี่ยวข้อง จริยศาสตร์แบบโบราณจึงไม่ได้สนใจจะพัฒนาให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างประโยชน์กับจำนวนที่มากสุดในฐานะเหตุผล เพราะการอ้างว่าจริยศาสตร์ที่สร้างความดีขึ้นมาได้ ก็เป็นไปได้ที่จะสร้างความดีขึ้นมาได้อย่างมากมาย แต่จริยศาสตร์แบบโบราณไม่ได้สนใจจะสร้างจริยศาสตร์ที่มีการรับรองว่าคนได้รับประโยชน์มากที่สุด แต่เป็นวิธีการสร้างสิ่งที่คนสามารถเลือกไปใช้ประโยชน์เองได้มากที่สุดต่างหาก

จริยศาสตร์โบราณต้องการสร้างวิธีการให้เลือก และวิธีการเหล่านั้นเหมาะสมกับเรามากที่สุดคือวิธีการใด ขณะที่จริยศาสตร์สมัยใหม่คือการสร้างเป้าหมายที่ประโยชน์ของคนส่วนใหญ่ คือเป็นการยอมรับถึงทางเลือกที่ดีที่สุดในฐานของส่วนใหญ่ ที่สุดแล้วอริสโตเติลได้เสนอข้อโต้แย้งที่ว่าความสุขจะพบได้ก็ต่อเมื่อเงื่อนไขเหล่านี้ครบถ้วน กล่าวคือ

มีสิ่งที่เป็นเป้าหมายสูงสุดจำนวนมาก แต่เราจะต้องเลือกบางอันจากสิ่งเหล่านั้น เพราะว่าเราสามารถเลือกได้เพียงสิ่งเดียว เช่น สุขภาพกับวิธีการที่หลากหลาย แต่สิ่งเหล่านั้นยังไม่ถือว่าจะทำให้ชีวิตในทุกมิติสมบูรณ์แบบ เพียงแต่จะเป็นสิ่งที่ดีที่สุดสำหรับเพียงบางเรื่อง ถ้ามีสิ่งเดียวเท่านั้นที่จะสมบูรณ์ จึงจำเป็นที่เราจะต้องค้นหาบางอย่างจากสิ่งต่างๆ ที่จะช่วยเติมเต็มชีวิตให้ได้มากที่สุด เราเรียกว่าเป็นการตามหาเพื่อประโยชน์ในตัวเองให้สมบูรณ์มากที่สุด มากกว่าจะตามหาความสมบูรณ์แค่เพียงบางสิ่งเท่านั้น ผลจึงกลายเป็นว่า เราเลือกสิ่งที่เหมาะสมกับตัวเรามากกว่าจะเลือกเพื่อให้เกิดกับสิ่งอื่นที่ไม่มีตัวเราอยู่ร่วม จึงเป็นการสร้างความดีที่พอเพียงกับตัวเรา (self-sufficient) ซึ่งไม่ได้หมายความว่าเราจะอยู่เพียงลำพังคนเดียว แล้วตัดทุกสิ่งออกจากชีวิตไป เพราะเรายังต้องมีครอบครัว มีลูก มีภรรยา มีเพื่อนและชุมชนอันเป็นธรรมชาติของสังคมทางธรรมชาติ การวางตัวเราของต่อสิ่งที่จะช่วยสร้างการเลือกที่เหมาะสมและไม่สามารถขาดสิ่งเหล่านี้ได้^{๔๙}

ความดีสูงสุดจึงเป็นสิ่งที่สมบูรณ์ (complete) และเพียงพอต่อตัวเอง (self-sufficient) โดยความสมบูรณ์นี้ถูกอธิบายแนวคิดนี้ว่าเป็นการหยุดความอยากอีกต่อไป

ข. ความสุขที่วัดจากผู้อื่น เป็นการมุ่งไปที่ประเด็นคำถามต่อจริยศาสตร์สมัยโบราณที่มุ่งสนใจไปที่ตัวเอง และทุกอย่างจะมีได้ก็เพื่อเป็นเครื่องมือสำหรับสิ่งที่ดีสำหรับตนเองเป็นหลัก ทำให้คนที่มีความคุณธรรมนั้นเป็นการทำเพื่อตนเองมากกว่าจะเห็นแก่ผู้อื่น และจากประสบการณ์จะพบว่าเราเรียกคนที่มีความคุณธรรมว่าคนที่สนใจผู้อื่น ไม่ใช่เพียงแค่ว่าเป็นเครื่องมือของตัวเราเท่านั้น ซึ่งความสนใจทำเพื่อผู้อื่นนั้นอาจจะอ้างถึงคุณธรรมพื้นฐานที่ว่าเรารักครอบครัวและเพื่อน

^{๔๙} Ibid., p.๔๐.

ในแนวคิดจริยศาสตร์แบบตะวันตกมุ่งไปที่ความดีของผู้อื่นใน ๒ รูปแบบ คือ ๑. ความเป็นเพื่อน (friendship) มาจากคำว่า philia โดยจะพบว่า ความเป็นเพื่อนนั้นมีระดับความสัมพันธ์ที่เราอาจจะรู้จักกันและมีความสนิทสนมกันมาก่อน ขณะที่คำว่า philia ครอบคลุมความหมายมากกว่านั้น เช่นเดียวกับการที่เราเกิดมาไม่สามารถเลือกที่จะมีครอบครัวแบบไหน เพื่อนแบบไหน สังคมแบบไหน ซึ่งความสัมพันธ์แบบ philia ยังเป็นลักษณะความผูกพันทางธรรมชาติที่เราไม่ได้เลือก อย่างการที่เรารักครอบครัวเราก็เพราะเราอยู่ร่วมกัน อีกทั้งคนที่อยู่ร่วมกันนั้นยังมีความสัมพันธ์อันเกิดจากการช่วยเหลือและสร้างประโยชน์ให้แก่กันและกันมาในระดับหนึ่ง ๒. ความยุติธรรม อันเป็นลักษณะการปฏิบัติต่อกันหรือการแสดงให้เห็นเชิงประจักษ์ โดยความยุติธรรมนั้นเป็นสิ่งที่ช่วยให้เกิดการรักษาความสัมพันธ์ระหว่างกันไว้ และนับเป็นความดีที่ทุกคนแสดงต่อกันได้โดยตรง^{๕๐}

การเปลี่ยนแปลงแนวคิดแบบอัตนิยม (egoism) เป็นการมุ่งถึงการที่บุคคลจะสนใจความดีต่อผู้อื่นผ่านการกระทำที่มีคุณธรรมคือเน้นไปที่ความยุติธรรมและความเป็นเพื่อน แต่สิ่งที่ข้อเสนอแนะนี้อาจจะไม่สมเหตุผล เพราะความดีต่อผู้อื่น (altruism) เพราะไม่ว่าอย่างไรทุกอย่างก็ล้วนแต่เป็นไปเพื่อประโยชน์แก่เราเอง ซึ่งจริยศาสตร์แบบ eudaimonistic ที่พิจารณาบนฐานของตนเองได้ประโยชน์นี้จึงอาจพิจารณาเรื่องดังกล่าวนี้ไว้ ๓ ประเด็นคำถามคือ

๑. จริยศาสตร์แบบ eudaimonistic นั้นพิจารณาถึงผู้อื่นด้วย โดยอาจไม่ได้สร้างปัญหากับเป้าหมายที่สุดว่าที่สุดแล้วตนเองก็มีส่วนได้รับประโยชน์นั้นได้ เนื่องจากการสร้างคุณธรรมนั้นเกี่ยวกับกับผู้อื่นอยู่แล้ว ถ้าที่สุดแล้วเราจะมีความสุขด้วย ทำไมตัวเราจะต้องสนใจมาจากมีผู้อื่นเป็นเครื่องมือ เพราะคนอื่นก็ได้รับประโยชน์นั้นด้วย ปัญหาจริงๆ ของทฤษฎีสุขนิยมก็คืออย่างน้อยความสุขควรเป็นจุดสุดท้ายของทุกสิ่ง ซึ่งเราอาจอ้างเอาว่าความสุขนี้คือความสงบภายในสังคมที่ทุกคนต่างอยู่ร่วมกันได้

๒. ความดีที่มีผู้อื่นเป็นเงื่อนไขไม่ควรเกี่ยวข้องกับความดีที่เป็นของตัวเรา การพิจารณานี้เป็นการมองว่าความดีที่มีผู้อื่นเป็นเงื่อนไขของคุณธรรมอย่างชัดเจน ขณะที่การพิจารณานี้ล้วนเกี่ยวข้องกับตัวเราด้วยทั้งสิ้นและเป็นพื้นฐานของสิ่งที่จะเกิดขึ้นกับเราด้วย

๓. การพิจารณาถึงประโยชน์ผู้อื่นนั้นมีขอบเขตกว้างไกลแค่ไหน เพราะเมื่อเทียบกับคนทั่วไปสามารถทำดีกับครอบครัวและเพื่อนได้ แต่สำหรับคนอื่นจะพิจารณาไปถึงใครบ้าง หรือจำเป็นที่เราจะต้องสนใจผู้คนทั้งโลก โดยไม่มีข้อจำกัดใดๆ ทั้งนั้น^{๕๑}

การเข้าใจประเด็นนี้มาจากการอ้างถึงทฤษฎีมิติสภาพ และความเมตตาสงสารจากการพิจารณาถึง philia รวมถึงความยุติธรรมที่ในแนวคิดแบบจริยศาสตร์โบราณนั้นหมายถึงแค่คุณธรรมที่เรากระทำต่อผู้อื่น เป็นคุณธรรมภายในอันเป็นหนึ่งในวิธีการที่จะปฏิบัติต่อผู้อื่น ซึ่งความยุติธรรมนี้อาจไม่ได้มีความชัดเจนนักในแง่ของการอธิบายในเหตุการณ์ภายนอก เป็นแต่เพียงลักษณะภายในของปัจเจกบุคคลที่จะปฏิบัติต่อผู้อื่นเท่านั้น โดยไม่ได้อ้างถึงว่าความยุติธรรมที่ผู้อื่นควรให้แก่ตนเองเหมือนกับแนวคิดของสมัยใหม่พิจารณา เกณฑ์ในการวัดคือกลุ่มอัตนิยม (egoistic) ใช้กลไกแบบอัตนิยมเป็นพื้นฐาน ซึ่งไม่ได้ปฏิเสธประโยชน์ที่เกิดขึ้นแก่ผู้อื่น เนื่องจากแนวคิดจริยศาสตร์สมัยโบราณนั้นมุ่งเน้นไปที่ผู้ซึ่งได้รับผล โดยมีตัวเองเป็นศูนย์กลาง ซึ่งแนวคิดแบบมีตัวแทนเป็นศูนย์กลาง (agent-

^{๕๐} Ibid., pp.๒๒๓-๒๒๔.

^{๕๑} Ibid., pp.๒๒๔-๒๒๕.

centred) ถือเป็นแนวคิดแบบจริยศาสตร์โบราณ การพิจารณาว่าตนเองเป็นศูนย์กลางจึงถูกมองว่าทุกอย่างรอบตัวเป็นเพียงบริบทเท่านั้น และกลุ่มปฏัตนิยม (altruism) มีการใช้อยู่ ๒ แนวทางคือ ๑. เป็นการสนใจไปที่ผู้อื่น โดยให้น้ำหนักไปที่ประโยชน์ที่เกิดขึ้น ไม่ใช่มุ่งไปที่การเป็นเครื่องมือ ในจริยศาสตร์โบราณ มีคำถามว่า การระบุถึงสิ่งที่เราทำได้นั้นควรระบุถึงเรื่องอะไร ปฏัตนิยมแบบโบราณไม่ได้อ้างถึงสิ่งที่เราตรวจสอบได้ผ่านประสบการณ์ แต่เป็นการระบุถึงลักษณะเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับข้อโต้แย้งที่เกิดกับอัตตนิยมที่มีต่อปฏัตนิยม เช่น การที่พ่อแม่เลี้ยงดูลูก ตามแนวคิดของอริสโตเติลกับกลุ่มสโตอิกเป็นการสร้างประโยชน์ให้เกิดขึ้นกับลูก แท้จริงแล้ว การเลี้ยงดูนั้นก็เพื่อให้เกิดประโยชน์แก่ตนเองในการที่ลูกจะกลับมาเลี้ยงดูตนเอง ๒. ปฏัตนิยม เป็นการใช้เพื่อระบุถึงประโยชน์ของผู้อื่นก่อนตัวเรา ซึ่งไม่เหมือนกับจริยศาสตร์โบราณที่มุ่งเน้นไปที่ตัวเองและความเห็นแก่ตัว แต่มุ่งไปถึงคุณธรรมที่เรามีด้วยการสนใจผู้อื่นก่อนตนเอง เป็นวิธีการที่ให้ผู้อื่นมาเป็นเครื่องชักนำให้เราทำบางอย่างมากกว่าจะนำเอาตัวเองเป็นสิ่งที่ชักนำ จึงไม่มีการระบุถึงคุณธรรมที่มาจากตนเองเป็นหลัก^{๕๒}

๒.๒ แนวคิดเรื่องเกณฑ์ตัดสินจริยศาสตร์ในพระพุทธศาสนา

พระพุทธศาสนามีการอ้างถึงคุณค่าในการตัดสินจริยศาสตร์ผ่านกระบวนการให้คุณค่าในทางการปฏิบัติที่สอดคล้องกับวิถีชีวิตของบุคคลและสังคมดังนี้

๒.๒.๑ เกณฑ์การตัดสินจริยศาสตร์แบบปัจเจกบุคคล การพิจารณาหลักการทางจริยศาสตร์นั้น ในทางพระพุทธศาสนาได้พิจารณาถึงผลที่เกิดขึ้นกับบุคคลนั้นเป็นหลัก ซึ่งผลนั้นเป็นการวัดจากการที่บุคคลนั้นมีระดับกิเลสที่ลดลงไป กล่าวคือการวัดจากการที่บุคคลนั้นละกิเลสได้ ดังที่กล่าวว่า

บุคคลใดยังละสังโยชน์ ๓ ไม่ได้และไม่ปฏิบัติเพื่อละสภาวะธรรมเหล่านั้น บุคคลนี้เรียกว่า ผู้เป็นปุถุชน บุคคลบางคนในโลกนี้ เพราะสังโยชน์ ๓ ประการสิ้นไป เป็นโสดาบัน ไม่มีทางตกต่ำ มีความแน่นอนที่จะสำเร็จสัมโพธิในวันข้างหน้า บุคคลนั้นท่องเที่ยวไป ๒ หรือ ๓ ตระกูลแล้วจึงจะทำที่สุดแห่งทุกข์ได้ บุคคลบางคนในโลกนี้ เพราะสังโยชน์ ๓ ประการสิ้นไป และเพราะทำราคะ โทสะ และโมหะให้เบาบาง เป็นสกทาคามี มาสู่โลกนี้อีกเพียงครั้งเดียวเท่านั้นก็จะทำที่สุดแห่งทุกข์ได้ บุคคลนี้เรียกว่า ผู้เป็นสกทาคามี บุคคลบางคนในโลกนี้ เพราะสังโยชน์เบื้องต่ำทั้ง ๕ ประการสิ้นไป เป็นโอบปาติกะ ปรินิพพานในเทวโลกชั้นสุทธาวาสนั้น ไม่กลับมาจากภพนั้นเป็นธรรมดา บุคคลนี้เรียกว่า ผู้เป็นอนาคามี บุคคลผู้ปฏิบัติเพื่อละรูปราคะ อรูปราคะ มานะ อุทธัจจะ และอวิชชาโดยไม่เหลือชื่อว่าผู้ปฏิบัติเพื่อทำให้แจ้งอหัตตผล บุคคลใดละรูปราคะ อรูปราคะ มานะ อุทธัจจะ และอวิชชาได้โดยไม่เหลือ บุคคลนี้เรียกว่า ผู้เป็นอรหันต์^{๕๓}

การตรวจสอบถึงการตัดสินดี ชั่วในพระพุทธศาสนาจากการวัดระดับของกิเลสที่ถูกละได้ และจากลักษณะนี้เองจึงนำไปสู่การพิจารณาจากการที่ปัจเจกบุคคลนั้นเข้าไปเกี่ยวข้อง เช่นเดียวกับการตรวจสอบถึงการบรรลุถึงความดีสูงสุด คือ ความดับทุกข์ เป็นการนำปัจเจกบุคคลเข้าไปตรวจสอบถึงหนทางดับทุกข์ดังกล่าว ตามหลักของอริยสัจ ๔ คือ

^{๕๒} Ibid., p.๒๒๕.

^{๕๓} อภ.ป. (ไทย) ๓๖/๙-๔๔/๑๕๑-๑๕๖.

๑. ทุกขอริยสัจ คือ ความเกิดก็เป็นทุกข์ ความแก่ ก็เป็นทุกข์ ความเจ็บไข้ก็เป็นทุกข์ ความตายก็เป็นทุกข์ ความประจวบด้วยสิ่งที่ไม่เป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ความพลัดพรากจากสิ่งเป็นที่รักก็เป็นทุกข์ บรรดาสิ่งใดไม่ได้สิ่งนั้นก็เป็นทุกข์ โดยย่ออุปาทานขันธ ๕ เป็นทุกข์

๒. ทุกขสมุทัยอริยสัจ คือต้นเหตุอันทำให้เกิดอีก ประกอบด้วยความกำหนดด้วยอำนาจความเพลิน มีปกติเพลิดเพลินในอารมณ์นั้นๆ คือ กามตัณหา ภวตัณหา วิภวตัณหา

๓. ทุกขนิโรธอริยสัจ คือ ตัณหานั่นแลดับ โดยไม่เหลือ ด้วยมรรคคือวิราคะ สละ สละคืน ปล่อยไป ไม่พัวพัน

๔. ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาอริยสัจ คือ อริยมรรคมีองค์ ๘ นี้แหละ คือ ปัญญาอันเห็นชอบ ความดำริชอบ เจรจาชอบ การงานชอบ เลี้ยงชีวิตชอบ พยายามชอบ ระลึกชอบ ตั้งจิตชอบ^{๕๔}

เมื่อว่าโดยย่อแล้วหลักทั้ง ๔ นั้นเหลือเพียงแค่ทุกข์กับความดับทุกข์ แต่ทุกข์และความดับทุกข์นั้นเป็นสภาวะที่เนื่องกับแนวคิดทางด้านความมีอยู่และไม่มีอยู่ตามเหตุปัจจัยโดยนัยยะนี้ดูจะสัมพันธ์กันในแง่ทางอภิปราย แต่ธรรมชาติของพระพุทธเจ้าเป็นทั้งข้อฝึกปฏิบัติและบ่งบอกถึงการพัฒนา เป็นการผสมกันระหว่างศาสนาและจริยศาสตร์ที่แยกกันไม่ได้ สิ่งสุดท้ายไม่ใช่จุดจบในตัวเอง แต่หมายถึงการนำไปสู่สถานะที่สูงขึ้นซึ่งเป็นสภาวะสมบูรณ์^{๕๕} ซึ่งข้อพิจารณาจะพบว่า พุทธจริยศาสตร์นั้นตั้งอยู่บนฐานการพิจารณาสิ่งที่เกี่ยวข้องกับบุคคลทั้งในฐานะความจริงและจริยะคือความเป็นกลาง เช่นกรณีการพิจารณาเรื่อง "อาหาร" อาหารไม่ใช่เป้าหมาย แต่อาหารเกี่ยวข้องกับบุคคลในแง่ของความดับทุกข์ เราจึงพิจารณาอาหารนั้นในฐานะเป็นกลางที่เรียกว่า "โภชน มัตตัญญูตา" คือ ความรู้จักประมาณในการบริโภค ด้วยการพิจารณาอาหารนั้นว่ามีใช้เพื่อจะเล่น มีใช้เพื่อจะมัวเมา มีใช้เพื่อจะตบแต่งร่างกายเลยบริโภคเพียงเพื่อร่างกายดำรงอยู่ เพื่อให้ชีวิตเป็นไป เพื่อบรรเทาความลำบากเพื่ออนุเคราะห์พรหมจรรย์เท่านั้น ด้วยอุบายนี้ เราจะป้องกันเวทนาเก่า ไม่ให้เวทนาใหม่เกิดขึ้น และความเป็นไปแห่งชีวิต ความไม่มีโทษ ความอยู่สบายจักมีแก่เรา^{๕๖} การพิจารณาแบบนี้ทำให้ความทุกข์ในกายภาพหมดไป ทั้งทำให้ความทุกข์ในแง่ของจิตใจหมดไปด้วย วิธีการดังกล่าวจึงเป็นการดับเงื่อนไขของเหตุที่จะทำให้เกิดความทุกข์เกิด

พุทธทาสภิกขุเสนอให้เห็นกระบวนการพิจารณาจากลักษณะการกระทำของปุถุชนกับพระอริยบุคคล กล่าวคือ

ก. ความดีแบบโลกียะ เป็นการกระทำของปุถุชน เป็นไปตามวิสัยของโลกคืออยู่ดี กินดี ด้วยอาศัยธรรมะที่เราเรียกกันว่า มนุษยสมบัติ สวรรคสมบัติ トラบเท่าที่ยังอยู่ในวิสัยโลก ก็ยังอยู่ภายใต้อำนาจของความโลภ ความโกรธ ความหลง แม้ไม่ทำผิด ทำชั่ว แต่ทำดีอยู่ก็ตาม หากสิ่งต่างๆ ไม่เป็นไปตามปรารถนา เช่นความตายจะมาถึงก็ร้องไห้อย่างนี้เป็นต้น แปลว่า เขาเป็นคนดี มีความสุขตามวิสัยโลก

ข. ความดีแบบโลกุตระ เป็นการกระทำของพระอริยเจ้า เป็นไปเพื่อประโยชน์ที่อยู่เหนือวินัยคือมรรคผล นิพพาน มีจิตใจอยู่เหนือเรื่องโลก มีจิตใจว่างจากความรู้สึกว่าตัวกู ของกู มีจิตใจที่

^{๕๔} วิ.ม. (ไทย) ๔/๑๔/๑๖.

^{๕๕} Damien Kneown, *The Nature of Buddhist Ethics*, p.12-13.

^{๕๖} ม.อ. (ไทย) ๑๔/๙๖/๖๓.

อิสระสูงสุด เข้าอยู่เป็นสิ่งแวดล้อมที่ว่าง คือ ไม่เปลี่ยนแปลง ไม่เป็นไปตามกาลเวลา หรือตามเหตุปัจจัย^{๕๗}

ความดีของพุทธศาสนิกชนจึงพิจารณาจากเกณฑ์ของบุคคลเป็นสำคัญ แม้บุคคลนั้นจะมี กุศลธรรมเหมือนกัน แต่หากบุคคลหนึ่งเป็นบุคคลธรรมดา กับอีกบุคคลหนึ่งเป็นพระอริยบุคคล กรรมและผลที่เกิดขึ้นย่อมต่างกันออกไป กรณีภริยาพรานกุกกุณมิตรที่บรรลุโสดาบันตั้งแต่เด็ก แต่ทุก วันนางจะรับคำสั่งจากสามีให้เตรียมธนู ลูกศร นำหอก นำหลาว นำข่าขมิ้น มา สามีที่เป็นนายพรานก็จะ ใช้ของที่นางมอบให้ไปฆ่าสัตว์ทุกวัน หากเป็นปุถุชนจะถือว่าเรื่องนี้เป็นบาป เพราะเจตนาของนางที่ มอบของให้สามียอมนำไปสู่การฆ่า แต่กรณีของนางนั้นพระพุทเจ้าให้ทรงพิจารณานางในฐานะของ พระโสดาบันที่ไม่มีจิตว่า จะให้สามีนำของเหล่านี้ไปฆ่าสัตว์ เมื่อแผลในฝ่ามือไม่มี ยาพิษนั้นก็ไม้อาจจะให้โทษแก่ผู้ถือยาพิษได้ เพราะยาพิษยอมนำไม่ซึมเข้าสู่ฝ่ามือที่ไม่มีแผล เชื่อว่าบาปยอมนำไม่แก่ผู้ ไม่ทำบาป แม้นำเครื่องประหารทั้งหลายมีธนูเป็นต้นออกให้เพราะไม่มีอกุศลเจตนา^{๕๘} การพิจารณา ความดีนี้จึงเป็นเงื่อนไขของบุคคลเป็นหลัก แต่ในแง่ที่เรากำลังพิจารณาอยู่นี้ปัญหาของเจตนาของพระ อริยเจ้าอาจถูกสงสัยจากปุถุชนได้ เมื่อเรานำเกณฑ์เรื่องกรรมแบบปุถุชนไปตีความหมาย เพราะปุถุชน ต้องตรวจสอบความดีทั้ง ๓ ส่วนคือกิเลสหรือเจตนา กรรม วิบาก แต่พระอริยบุคคลไม่จำเป็นต้อง ตรวจสอบเจตนาเพราะล้วนเป็นกุศลอยู่แล้ว ฉะนั้น การทำกรรมก็เพียงสักแต่ว่าทำเท่านั้น

เช่นเดียวกับปีเตอร์ อาร์วี (Peter Harvey) ได้นำเสนอเกณฑ์การตัดสินในพุทธจริยศาสตร์ ว่าการกระทำใดดี (กุศล) หรืออะไรไม่ดี (อกุศล) มาจาก ๓ หลักการของปัจเจกบุคคลเป็นหลักคือ^{๕๙}

ก. แรงจูงใจหรือเจตนาของการกระทำ เจตนาหรือแรงจูงใจที่เป็นกุศลคือว่าดี ที่ ประกอบด้วยอกุศลถือว่าไม่ดี พุทธจริยศาสตร์ได้อ้างความดีคือกุศลมูลที่ประกอบด้วยความไม่โลภ ไม่โกรธ และไม่หลง

ข. ผลกระทบโดยตรงของการกระทำในรูปแบบของผลที่เป็นทุกข์หรือความสุข โดย ลักษณะหนึ่งคือความสอดคล้องจากผลกรรมอันนำไปสู่ทุกข์ คือการเกิดในอบาย ทุกคติ วินิบาต นรก และสุข และสุขคือการได้เกิดในสุคติโลกสวรรค์

ค. การกระทำนั้นทำให้จิตใจพัฒนาขึ้นจนกระทั่งถึงนิพพาน ความดีที่พัฒนาตนเองไปสู่ ความหลุดพ้นได้นั้นเกิดจากการผ่านแนวคิดที่ว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยงหนอ มีความเกิดขึ้นและเสื่อม สลายไปเป็นธรรมดา เกิดขึ้นแล้วย่อมดับไป ความสงบวางแห่งสังขารเหล่านั้น เป็นสุข”^{๖๐} ซึ่งเป็น เกณฑ์กำหนดลักษณะการกระทำดีตามหลักพุทธจริยศาสตร์ตามศีลและกรรมบถอาศัยมัชฌิมาปฏิปทา นำไปสู่ผลทั้งในโลกนี้และโลกหน้า รวมถึงเหนือโลก (โลกุตตระ) คือพระนิพพานในที่สุด ดังข้อความ ว่า “ก็สัมมากัมมันตะที่ยังเป็นสาสวะเป็นส่วนแห่งบุญ ให้ผลแก่ชน (ในชาตินี้และชาติหน้า) คือ เจตนางดเว้นจากปาณาติบาต งดเว้นจากอทินนาทาน งดเว้นจากกาเมสุมิฉฉาจาร นี้สัมมากัมมันตะ

^{๕๗} พุทธศาสนิกชน, พุทธศาสนะแนวจริยธรรมร่วมสมัย ชุดที่ ๓ : จุดหมายปลายทาง และตัวแท้ ของจริยธรรม, หน้า ๑๕๓-๑๕๔.

^{๕๘} พ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๓/๔๐.

^{๕๙} Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, (UK : Cambridge University press, 2000), p.46.

^{๖๐} ที.ม. (ไทย) ๑๐/๑๘๖/๒๒๘.

ที่ยังเป็นสาสวะเป็นส่วนแห่งบุญ ให้ผลแก่ชั้นธ...สัมมากรรมันตะของพระอริยะที่ไม่มีกิเลส (อนาสวะ) เป็นโลกุตระ คือ ความงดความเว้น เจตนางดเว้น จากกายทุจริตทั้ง ๓ ของภิกษุผู้มีจิตไกลข้าศึก มีจิตหาอาสวะมิได้ พรั่งพร้อมด้วยอริยมรรค เจริญอริยมรรคอยู่นี้แล สัมมากรรมันตะของพระอริยะที่เป็นอนาสวะ เป็นโลกุตระ เป็นองค์มรรค^{๖๑} ในส่วนของศีลและกรรมบถข้ออื่นๆ ก็อาศัยมัชฌิมาปฏิบัติเป็นองค์ประกอบด้วยจำนำไปสู่ผลที่เป็นทั้งในโลกนี้และโลกหน้า รวมถึงเหนือโลก (โลกุตระ) คือพระนิพพานในที่สุด

การทำไม่ดีในที่นี้ก็คือการทำให้ขัดขวางต่อการรู้แจ้ง ซึ่งในมัชฌิมาปฏิปทา ก็คือการหมกหมุ่นในกาม (กามสุขัลลิกานุโยค) และการปฏิบัติให้ตนเองทุกข์ (อัตตakilมัตถานุโยค) เพราะการประกอบตนให้พัวพันด้วยกามสุขในกาม เป็นธรรมอันเลว เป็นของชาวบ้าน เป็นของปุถุชน ไม่ใช่ของพระอริยะ ไม่ประกอบด้วยประโยชน์ และการประกอบความเหน็ดเหนื่อยแก่ตน เป็นความลำบาก ไม่ใช่ของพระอริยะ ไม่ประกอบด้วยประโยชน์ ส่วนการจะปฏิบัติให้ถูกต้องก็คือ มัชฌิมาปฏิปทาที่ไม่เข้าไปใกล้ที่สุดสองอย่างนั้น นั่นพระตถาคตได้ ตรัสรู้แล้วด้วยปัญญาอันยิ่ง ทำดวงตาให้เกิด ทำญาณให้เกิด ย่อมเป็นไปเพื่อความสงบ เพื่อความรู้ยิ่ง เพื่อความตรัสรู้ เพื่อนิพพาน^{๖๒}

สรุปแล้ว การการทำดีหรือชั่ว มาจากการเป็นเครื่องมือให้บรรลุความดีสูงสุดได้ แต่ก็เกิดปัญหาที่ว่าวิธีการไม่ดีหรือ เพราะดูเหมือนว่าวิธีการที่เราใช้ไปถึงเป้าหมายก็จะมีสิ่งที่ดีครบถ้วน แต่ก็อาจมีผู้โต้แย้งว่า เราจะบรรลุถึงเป้าหมายที่ดีได้ก็ด้วยการใช้วิธีการที่ดีครบถ้วนเท่านั้น แต่ความจริงแล้วเราไม่มีความดีครบถ้วน เพราะถ้าเรามีความดีครบถ้วนก็ไม่จำเป็นต้องบรรลุความดีอีก ฉะนั้นเมื่อเราไม่มีดีครบถ้วนและไม่มีความเข้าใจอย่างแจ่มแจ้งในเป้าหมาย เราจึงไม่สามารถกระทำการซึ่งเป็นการกระทำที่สมบูรณ์ได้ เพราะการกระทำที่ดีจริงนั้นๆ ก็คือการทำให้ใกล้สิ่งที่ดีหรือสมบูรณ์เข้าไปเรื่อยๆ นั่นก็คือเราจะค่อยๆ ดีขึ้นและเกิดความเข้าใจเป้าหมายสูงสุดนั้นได้ในที่สุด^{๖๓} ซึ่งตรงนี้แตกต่างทั้งคุณค่าแบบปรัญญาอย่างชัดเจน แต่ก็ยังอธิบายถึงความจริงที่สมบูรณ์นั้นมีอยู่จริง แต่ผู้จะไปถึงความจริงนั้นได้ต้องผ่านการปฏิบัติความดีทางสังคมก่อน ซึ่งอาจไม่ใช่คุณค่าทางอัตตวิสัยเช่นกัน ต้องเป็นความดีที่ยกคุณค่าทางจิตใจเป็นสำคัญ และประโยชน์ที่เกิดขึ้น ดังข้อความว่า

"เมื่อใด ท่านทั้งหลายพึงรู้ด้วยตนเองว่า ธรรมเหล่านี้เป็นอกุศลธรรมเหล่านี้มีโทษ ธรรมเหล่านี้ ผู้รู้ดีเตียน ธรรมเหล่านี้ใครสมาทานให้บริบูรณ์แล้วเป็นไปเพื่อสิ่งไม่เป็นประโยชน์ เพื่อทุกข์เมื่อนั้น ท่านทั้งหลายควรละธรรมเหล่านั้นเสีย...เมื่อใด ท่านทั้งหลายพึงรู้ด้วยตนเองว่า ธรรมเหล่านี้ เป็นกุศล ธรรมเหล่านี้ไม่มีโทษ ธรรมเหล่านี้ท่านผู้รู้สรรเสริญ ธรรมเหล่านี้ ใครสมาทานให้บริบูรณ์แล้ว เป็นไปเพื่อประโยชน์ เพื่อสุข เมื่อนั้น ท่านทั้งหลายควรเข้าถึงธรรมเหล่านั้นอยู่"^{๖๔}

^{๖๑} ม.อ. (ไทย) ๑๔/๒๗๒-๒๗๓/๑๔๘.

^{๖๒} วิ.ม. (ไทย) ๔/๓๒/๑๖.

^{๖๓} ดร.เค.เอ็น.ชยติลเลเก, **จริยศาสตร์แนวพุทธ**, แปลโดยสุเชาว์น พลอยชุม, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๔๒-๔๓.

^{๖๔} อ.ต.ก. (ไทย) ๒๐/๕๐๕/๑๘๐-๑๘๑.

ฉะนั้น เมื่อกล่าวพุทธจริยศาสตร์ในแง่ของปัจเจกบุคคลจึงเป็นการพิจารณาว่าความเป็นจริงกับการปฏิบัติกันไม่ได้แยกจากกัน และไม่ได้ยืนยันลักษณะตัวตนของผู้ปฏิบัติในนั้น เพียงแต่ยืนยันลักษณะที่เป็นกลางเท่านั้นที่เกิดขึ้น อันโยงไปหาหลักของการมีชีวิตอยู่ในฐานะของความสัมพันธ์กันระหว่างตนเองกับความเป็นจริงภายนอก และขั้นตอนที่บุคคลจะอยู่ได้จำต้องเข้าใจตนเองและเรียนรู้จะปฏิบัติต่อตนเองได้อย่างถูกต้อง

๒.๒.๒ เกณฑ์การตัดสินจริยศาสตร์ทางสังคม ในพระไตรปิฎกได้วางลักษณะพื้นฐานความสัมพันธ์ดังกล่าวว่าเป็นเรื่องของศีล เช่นกรณีศีลข้อ ๑ ที่ว่าห้ามฆ่าสัตว์นั้น ไม่ให้คนเบียดเบียนกัน ถ้าคนเบียดเบียนกันเป็นผลมาจากการไม่ใส่ใจความสัมพันธ์หรือมีท่าทีต่อความสัมพันธ์ในลักษณะที่ไม่ถูกต้อง เช่น “บุคคลผู้โกรธฆ่าบิดาก็ได้ ฆ่ามารดาาก็ได้ ฆ่าพราหมณ์ก็ได้ ฆ่าปุถุชนก็ได้ แม้แต่ตนเองที่เป็นที่รักยิ่ง ผู้โกรธหมกมุ่นในรูปต่างๆ^{๖๕} ย่อมฆ่าตนเองเพราะเหตุต่างๆ ย่อมฆ่าตนเองเพราะเหตุต่างๆ”^{๖๖} ขณะที่คนที่ใช้อารมณ์ในการดำเนินชีวิตจะการเข้าใจความรู้สึกของคนอื่นด้วยว่า “บุรุษรักชีวิต ไม่อยากตาย รักสุขเกลียดทุกข์”^{๖๗} เมื่อเราคำนึงถึงเงื่อนไขของศีลจะพบว่าธรรมชาติที่สอดคล้องกับเรื่องความสัมพันธ์และอารมณ์ซึ่งปรากฏในการวางเป้าหมายชีวิตตามแนวคิดปรัชญาอินเดีย ดังจะพบได้ในกรณีอัครคัมภีร์สูตรว่า เมื่อนมนุษย์ผู้โลกเกิดขึ้นจากการกินจวนดินก็ค่อยมีพัฒนาการทางร่างกายที่ค่อยๆ หยิบขึ้นต่อมาก็ปรากฏเป็นเพศชายและหญิง พอมองดูกันก็เกิดความกำหนด ความร่าร้อนขึ้นจึงเสพเมถุนธรรมกัน หลังจากนั้น เมื่อคนเริ่มทำบาปอกุศลธรรมมากขึ้น ข้าวปลาอาหารก็เริ่มหายากจึงเริ่มมีการขโมย เมื่อมีการขโมยก็มีการทำร้ายกันด้วยสิ่งของต่างๆ^{๖๘} ฉะนั้น ธรรมชาติการกระทำของมนุษย์ซึ่งกลายเป็นปัญหาทางจริยศาสตร์ส่วนหนึ่งมาจากการกระตุ้นทางด้านความสัมพันธ์โดยความสัมพันธ์นั้นผูกพันกับสิ่งที่ตนเองก็จริง แต่ลักษณะท่าทีการควบคุมอารมณ์ที่มีต่อความสัมพันธ์นั้นเป็นเรื่องที่กลายเป็นปัญหา จึงต้องมีการวางหน้าที่ว่าจะช่วยแก้ปัญหาดังกล่าว เป็นที่มาของการวางเป้าหมายชีวิตในเรื่อง “ธรรมะ” ฉะนั้น คนที่มีธรรมะคือคนที่รับผิดชอบต่อสิ่งอื่น แต่ก็ได้เป็นนายตัวเองยังถูกรอบงำด้วยกฎเกณฑ์บางอย่างทำให้คนที่มีความดีในปรัชญาอินเดียเป็นแค่ผู้เฝ้ามองตนเอง เป็นทาสของความคิดและขาดการสร้างสรรค์ชีวิตที่ตนเองเป็นผู้กำหนดรูปแบบและศีลธรรมด้วยตนเอง^{๖๙} ในกรณีดังกล่าวพุทธจริยศาสตร์ถือว่าหน้าที่นั้นต้องสอดคล้องกับเรื่องศีลเป็นพื้นฐานกล่าวคือ กษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ ศูทรผู้เว้นขาดจากการฆ่าสัตว์ เว้นขาดจากการถือเอาสิ่งของที่ไม่ได้ให้ เว้นขาดจากการประพฤติดิฉินในกาม เว้นขาดจากการพูดเท็จ เว้นขาดจากการพูดส่อเสียด เว้นขาดจากการพูดคำหยาบ เว้นขาดจากการพูดเพ้อเจ้อ ไม่เพ่งเล็งอยากได้ของของเขา มีจิตไม่พยาบาท...หากดำรงอยู่ในธรรมชาวแบบนี้ได้วิญญูชนจะสรรเสริญ แต่หากยังคงฆ่าสัตว์ เป็นต้นอยู่ก็จะอยู่ในธรรมคำที่ถูกต้องดีเกิน^{๗๐} สถานะของคนมีธรรมในพุทธจริย

^{๖๕} รูปต่างๆ ในที่นี้หมายถึงอารมณ์ต่างๆ อ้างใน อัง.สตุตตก.อ. ๒/๖๔/๑๙๗.

^{๖๖} อัง.สตุตตก. (ไทย) ๒๓/๖๔/๑๒๙.

^{๖๗} ม.มู. (ไทย) ๑๒/๔๘๒/๕๒๓.

^{๖๘} อ่านรายละเอียดใน ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๑๒๐-๑๒๙/๘๙-๙๖.

^{๖๙} Karl H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophy*, (Delhi: MotilalBanarsidass, 2002), pp.14.15

^{๗๐} อ่านรายละเอียดใน ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๑๒๕/๑๒๖/๘๕-๘๗.

ศาสตร์จึงชี้ไปที่การมีศีลเป็นพื้นฐานและซึ่งถูกเรียกว่าเป็นธรรมชาติ เพราะไม่ตกเป็นทาสความอยากของตนเองที่วางท่าทีทางด้านความสัมพันธ์กับสิ่งต่างๆ รอบตัวที่แตกต่างกันไป และอีกแง่หนึ่งการมีธรรมจะมีคนสรรเสริญหรือยกย่อง ซึ่งสถานะของการยกย่องนั้นกลายเป็นลักษณะลักษณะที่สำคัญของคนมีศีล^{๗๑} และมีข้อสังเกตหนึ่งระหว่างสถานะทางพื้นฐานของศีลจะถูกอ้างถึงลักษณะของผู้ที่ทุศีลหรือคนที่ทำผิดก่อน เพราะสิ่งที่ถูกพิจารณาว่าเป็นพื้นฐานของสิ่งใดก็ตามต้องเริ่มต้นจากการเห็นสิ่งที่ผิดปกติก่อนแล้วจึงค้นหาวิธีการที่จะทำให้เป็นปกติ^{๗๒} ซึ่งพุทธจริยศาสตร์ก็วางแนวคิดเรื่องศีลนั้นไว้ในลักษณะที่ถือความปกติเป็นหลัก เช่นกรณีการฆ่าสัตว์เพื่อกินอาจมองได้ว่าเป็นเรื่องปกติก็ได้ ผิดปกติก็ได้ เพราะตามธรรมชาติของชีวิตต้องกินและสัตว์นั้นก็อาจตกอยู่ใต้กลไกเชิงนิเวศวิทยาที่หากสัตว์ไม่ถูกกินโดยมนุษย์ก็จะล้มโลก เช่นเดียวกับสัตว์กินกันเอง หรือสัตว์กินพืชทั้งหมดเป็นกลไกทางธรรมชาติ^{๗๓} ถ้ามองมุมนี้การฆ่าก็กลายเป็นเรื่องปกติไป ขณะที่การฆ่าสัตว์อีกมุมหนึ่งกลายเป็นเรื่องศีลธรรม เพราะเป็นเรื่องการเบียดเบียนในกรณีนี้พุทธจริยศาสตร์มองว่าเป็นเรื่องการฆ่าด้วยความเจازง เช่นเลี้ยงสุกรและเนื้อเป็นต้นไว้ขายอย่างนี้ถือว่าผิด^{๗๔} การระบุความสัมพันธ์ของสัตว์และท่าทีของมนุษย์จึงกลายเป็นเรื่องที่พุทธจริยศาสตร์ให้ความสำคัญ หากทำที่นั่นเป็นเรื่องเจาจะงการเบียดเบียนจะถูกพิจารณาว่าเป็นปัญหาทางจริยศาสตร์ทันทีเพราะเป็นเรื่องที่ผิดปกติ ซึ่งทำที่ดังกล่าวนี้พุทธจริยศาสตร์ถือว่าอยู่บนฐานของการกำหนดท่าทีทางสังคม

พุทธจริยศาสตร์เริ่มต้นจากการเข้าใจว่าชีวิตนั้นคือใจที่ต้องการพัฒนาไปสู่เป้าหมายซึ่งเกี่ยวข้องกับสิ่งต่างๆ รอบตัว ซึ่งแนวคิดนี้ไม่จำเป็นต้องอธิบายภายใต้การถูกควบคุมด้วยอำนาจทางธรรมชาติใดๆ ทั้งสิ้น แต่เป็นเรื่องของเงื่อนไขที่ยอมรับว่าตนเองหรือปัจเจกบุคคลเป็นศูนย์กลางที่มีความรับผิดชอบต่อสังคมองค์ประกอบ^{๗๕} ศีลธรรมจึงถูกนำมาพิจารณาภายใต้กรอบแนวคิดดังกล่าวโดยโยงกันแบบมีเงื่อนไข กล่าวคือถ้าเราต้องการมีสังคมที่เต็มไปด้วยความสงบ ทุกคนสามัคคีกัน มีความสุขนั้นมาจากผลของความที่ทุกคนมีหลักศีลธรรมเป็นพื้นฐาน ฉะนั้น พุทธจริยศาสตร์นั้นพิจารณาภายใต้แนวคิดของกรรมนี้จึงสัมพันธ์กันและมีลักษณะที่เปลี่ยนแปลงได้เมื่อพิจารณาความดีทางจริยธรรมบนรากฐานของศีล^{๗๖} การพิจารณาตามเงื่อนไขจริยศาสตร์ทางสังคมเป็นเงื่อนไขของการอยู่ร่วมกัน คือเป็นกลไกการสร้างความสะดวกและการเรียนรู้เพื่อการอยู่ร่วมกัน

^{๗๑} ที.ม. (ไทย) ๑๐/๑๕๐/๙๔.

^{๗๒} คำว่า ปกติ เป็นความหมายหนึ่งของศีล ดังข้อความในอรรถกถาว่า ชื่อว่า ศีล ด้วยอรรถว่า ปกติ อธิบายว่าความเป็นผู้มีกายกรรมเป็นต้นเรียบร้อย ด้วยสามารถแห่งความเป็นผู้มีศีลบริสุทธิ์ อังนุ ชุ.อิตติ.อ. (ไทย) ๑/๔/๖๐๖.

^{๗๓} สมภาร พรหมทา, กิณ : มุมมองของพุทธศาสนา, (กรุงเทพมหานคร : โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๓), หน้า ๑๒๔.

^{๗๔} การค้าขายสัตว์ (มังสวณิชชา) เป็นหนึ่งในการค้าขายที่ไม่ควรทำ อังนุ อง.ปญจก.อ. (ไทย) ๓/๓๗๗.

^{๗๕} Bijayananda Kar, *The Philosophy of Lokayata: A Review and Reconstruction*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2013), pp.57-58.

^{๗๖} Damien Kneown, *The Nature of Buddhist Ethics*, (New York: PALGRAVE, 2001), p.12.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ก็เสนอเกณฑ์การตัดสินความดีและชั่วนั้นครอบคลุมทั้งระบบคือทั้งในแง่ตนเองและผู้อื่นไม่ได้แยกจากกัน เพื่อกำหนดสภาวะที่เรียกว่ากุศลหรือความดีไว้ว่า

ก. ว่าโดยคุณโทษต่อชีวิต หรือต่อจิตใจและบุคลิกภาพ คือ เป็นสภาวะที่เกื้อกูลแก่ชีวิตจิตใจหรือไม่เอื้อหรือไม่ต่อคุณภาพชีวิต ส่งเสริมหรือบั่นทอนคุณภาพและสมรรถภาพของจิต ทำให้กุศลธรรมทั้งอื่นลดถอย ช่วยสร้างเสริมบุคลิกภาพที่ดีงามหรือไม่

ข. ว่าโดยคุณโทษต่อบุคคล คือ เป็นการเบียดเบียนตนหรือไม่ ทำให้ตนเดือดร้อนหรือไม่ เป็นไปเพื่อทำลายหรืออำนวยประโยชน์สุขที่แท้จริงแก่ตน

ค. ว่าโดยคุณโทษต่อสังคม คือ เป็นการเบียดเบียนผู้อื่นหรือไม่ ทำผู้อื่นให้เดือดร้อนหรือไม่ เป็นไปเพื่อทำลายหรืออำนวยประโยชน์แก่ผู้อื่น และแก่ส่วนรวม

ง. ว่าโดยมโนธรรม หรือโดยสำนึกอันมีตามธรรมชาติของความเป็นมนุษย์ คือ พิจารณาเห็นด้วยความรู้สึกลึกซึ้งของตัวตนเองว่า การนั้นเมื่อทำแล้ว ตนเองดีเตียนหรือกล่าวโทษตนเองได้หรือไม่

จ. ว่าโดยมาตรฐานทางสังคม คือ ตามบัญญัติทางศาสนา วัฒนธรรมประเพณี และสถาบันต่างๆ ทางสังคม เช่น กฎหมาย เป็นต้น ซึ่งขึ้นต่อการใคร่ครวญตรวจสอบกลั่นกรองของวิญญูทั้งหลาย ตามกาลสมัยที่จะมีให้ถือกันไปโดยมโนหรือผิดพลาดคลาดเคลื่อน ตลอดจนการใคร่ครวญแล้วยอมรับหรือไม่ของวิญญูเหล่านั้นในแต่ละกรณี^{๗๗}

ฉะนั้น ผลของการกระทำจึงเป็นเกณฑ์วัดความดีและชั่ว โดยเกณฑ์นี้ทำให้เห็นบริบทที่เชื่อมโยงระหว่างความหมายของคุณและโทษอันเป็นผลของการกระทำนั้นเป็นหลัก เพราะการคำนึงถึงผลที่จะเกิดตามมาจะเป็นการกำหนดการทำความดีหรือไม่ดี ข้อพิจารณานี้จึงเป็นการระบุงถึงการเข้าใจว่ากรรมที่ทำนั้นต้องไม่เดือดร้อนทั้งแก่ตนเองและสังคม ไม่ได้แยกจากกัน

๒.๓ แนวคิดเรื่องการพัฒนาที่ยั่งยืน

การพัฒนาที่ยั่งยืน (Sustainable Development) ปรากฏอยู่ในแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ฉบับที่ ๑๓ อันเป็นเป้าหมายการพัฒนาที่ยั่งยืนที่สังคมไทยและประชาคมโลกตระหนักและให้ความสำคัญมากขึ้น^{๗๘} ซึ่งหลักการดังกล่าวมาจากแนวคิดที่ริเริ่มขึ้นจากกระแสการพัฒนาของสังคมโลก ตั้งแต่ พ.ศ.๒๕๑๕ ที่เริ่มจากองค์การสหประชาชาติ ได้จัดการประชุมสุดยอดว่าด้วยสิ่งแวดล้อม (Human Environment) ณ กรุงสต็อกโฮล์ม ประเทศสวีเดน จนต่อมาในปี พ.ศ. ๒๕๒๖ องค์การสหประชาชาติได้จัดตั้งสมัชชาโลกว่าด้วยสิ่งแวดล้อมและการพัฒนา (World Commission on Environment and Development) เพื่อทำการศึกษาค้นคว้าหาความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งแวดล้อมกับการพัฒนา และเป็นการเปลี่ยนวิถีทางในการพัฒนาให้เกิดความสมดุลระหว่างสิ่งแวดล้อมกับสังคมมากยิ่งขึ้น ในปี พ.ศ.๒๕๔๕ มีการทำพันธกรณีของประเทศสมาชิกที่สานไปสู่การปฏิบัติการเพื่อดำเนินการพัฒนาที่ยั่งยืนและมีผลในทางปฏิบัติมากยิ่งขึ้น หนึ่งในเหตุผลที่สำคัญคือการมุ่งส่งเสริมพัฒนาศักยภาพมนุษย์ด้านการศึกษาและการบริการด้านสุขภาพ อีกทั้งเสริมสร้าง

^{๗๗} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), **พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย**, พิมพ์ครั้งที่ ๓๓, หน้า ๒๖๒.

^{๗๘} แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ ฉบับที่ ๑๓, ราชกิจจานุเบกษา เล่ม ๑๓๙ ตอนพิเศษ ๒๕๘ ง ๑ พุทธศักราช ๒๕๖๕, หน้า ๑๐๖.

จิตสำนึกเพื่อกระตุ้นให้ประชากรทั่วโลกตระหนักถึงความสำคัญของการพัฒนาที่ยั่งยืน โดยภาครัฐ ภาคเอกชน และภาคประชาชน ให้เข้ามามีส่วนร่วมในการพัฒนาและร่วมกันพัฒนาให้เกิดความยั่งยืนต่อไป^{๗๙}

หลักการพัฒนาที่ยั่งยืนนั้นได้ถูกกล่าวถึงการพัฒนามนุษย์เริ่มต้นจากการใช้แผนพัฒนา เศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติตั้งแต่แผนที่ ๑ เป็นต้นมา ได้ใช้คำว่า การพัฒนาทางด้านสังคมเป็น กล่าวถึงศีลธรรมและวัฒนธรรม โดยกล่าวเน้นย้ำถึงแผนพัฒนาวัฒนธรรมทางด้านจิตใจ ทั้งนี้ เนื่องมาจากการพัฒนานั้นได้ดำเนินตามประเทศอุตสาหกรรมเป็นผู้นำ และประเทศเหล่านั้นมีความ เจริญด้วยวัตถุพร้อม ทำให้ประเทศที่พัฒนาเหล่านั้นประสบปัญหา คือ ปัญหาสังคมและปัญหา ทางด้านจิตใจมากยิ่งขึ้น ในการแก้ปัญหานี้จึงเป็นการพัฒนาที่จะต้องแก้ไขปัญหานี้ไปด้วยนำไปสู่การ เข้าใจคำว่า สังคมที่ยั่งยืน (sustainable society) อันมาจากการพัฒนาที่มีเป้าหมายไปที่การสร้าง ความยั่งยืนตามคานิยามที่ว่า สังคมที่ยั่งยืน คือสังคมที่สนองความต้องการของตนได้ โดยไม่ทำให้สัตว์ จำพวกอื่นและประชาชนรุ่นต่อไปในอนาคต ต้องประนีประนอมยอมลดความต้องการของแต่ละคน ลง ซึ่งการประนีประนอมนี้เองเป็นคำสำคัญในแง่เป็นรากฐานของความคิดของการพัฒนาที่ยั่งยืน หรือ กล่าวได้ว่าการพัฒนาที่ยั่งยืนนั้นเป็นการบูรณาการ (integrated) คือทำให้เกิดเป็นองค์รวม (holistic) เป็นการประกอบด้วยองค์ประกอบต่างๆ หรือเป็นการสร้างดุลยภาพ^{๘๐}

ลักษณะดังนี้จะเป็นการรวมเอาองค์ประกอบต่างๆ เข้ามาเป็นส่วนร่วมในการพัฒนา ร่วมกัน กล่าวคือเป็นการสร้างองค์รวมระหว่างธรรมชาติแวดล้อมกับเศรษฐกิจที่จะต้องบูรณาการเข้าไว้ ด้วยกัน รวมถึงการบูรณาการหลักการประนีประนอมอันเกิดจากการความต้องการของแต่ละคนมาร่วม ด้วย ซึ่งตรงนี้ได้มีการริเริ่มใช้หลักการทางพระพุทธศาสนามาใช้ ๒ รูปแบบ คือ ๑. การพัฒนาคน โดย พัฒนาคนทั้งระบบคือพฤติกรรม จิตใจและปัญญา และ ๒. การพัฒนาที่ยั่งยืน โดยคนที่พัฒนาทั้งระบบ แล้วเป็นแกนกลางในการประสานปรับเปลี่ยนบูรณาการในระบบสัมพันธ์ให้เป็นระบบแห่งการดำรงอยู่ ด้วยดีอย่างต่อเนื่องเรื่อยไป^{๘๑} หลักการในทางพระพุทธศาสนานั้นมองการพัฒนาตนเองเป็นเรื่องสำคัญ เพราะมนุษย์ที่ได้ฝึกแล้ว เป็นผู้ประเสริฐ^{๘๒} โดยกระบวนการฝึกในพระพุทธศาสนาได้มุ่งเน้นการะบวนการ พัฒนากาย วาจา ใจผ่านหลักไตรสิกขา ตามข้อความว่า “เธอทั้งหลายพึงศึกษาอย่างนี้ว่า เรามี ความพึงพอใจอย่างยิ่งในการสมาทานอภิสสิกขา เราจักมีฉันทะอย่างแรงกล้าในการสมาทานอภิจิต สิกขา เราจักมีฉันทะอย่างแรงกล้าในการสมาทานอภิปญญาสิกขา เธอทั้งหลายพึงศึกษาอย่างนี้แล”^{๘๓}

เมื่อพิจารณาการพัฒนาโดยโครงสร้างนี้จะพบว่าหลักการพื้นฐานในการพัฒนาคนคือศีล เพราะศีลเป็นฐานทำให้เกิดสมาธิ ดังคำกล่าวที่ว่า “เธอทั้งหลายจงเป็นผู้มีศีลสมบูรณ์ มีปาติโมกข์ สมบูรณ์ จงเป็นผู้สำรวมในปาติโมกข์สังวร สมบูรณ์ด้วยอาจารย์และโคจรมีปรกดีเห็นภัยในโทษอันมี

^{๗๙} พุทธิ ศิริบรรณพิทักษ์, การจัดการศึกษาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน: พื้นฐานการศึกษาด้าน เศรษฐกิจ สังคมและสิ่งแวดล้อม, (กรุงเทพมหานคร: ครุศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๑), หน้า ๒๙-๓๐.

^{๘๐} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), การพัฒนาที่ยั่งยืน. พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๐), หน้า ๖๐-๖๒.

^{๘๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๗๘.

^{๘๒} ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๓๒๑/๑๓๓.

^{๘๓} อง.ติก. (ไทย) ๒๐/๘๓/๓๐๙.

ประมาณน้อย สมาทานศึกษาอยู่ในสิกขาบททั้งหลายเมื่อเธอทั้งหลายมีศีลสมบูรณ์ มีปาติโมกข์สมบูรณ์ สำรวมในปาติโมกข์สังวรสมบูรณ์ด้วยอาจารย์และโคจร มีปรกติเห็นภัยในโทษอันมีประมาณน้อย สมาทานศึกษาอยู่ในสิกขาบททั้งหลาย กิจที่ควรทำยิ่งกว่านี้ จะพึงมีอะไรเล่า ถ้าแม้ภิกษูกำลังเดินไป อภิขมาไปปราศแล้ว พยาบาทไปปราศแล้ว ละถีนมิทธะได้แล้วละอุทธัจจกุกกุจจะได้แล้ว ละวิจิกิจฉา ได้แล้ว บรรเทาความเพียรไม่ย่อหย่อนมีสติมั่นไม่หลงลืม มีกายสงบไม่ระส่ำระสาย มีจิตมั่นคง มีอารมณ์เป็นหนึ่ง ภิกษุแม้เดินอยู่เป็นอย่างนี้ เราเรียกว่า ผู้มีความเพียร มีโอตตปัปะ มีความเพียรอันปรารถนาแล้ว เป็นนิจันรันดร มีใจเด็ดเดี่ยว”^{๘๔} อีกทั้งศีลยังเป็นฐานให้ของปัญญาเช่นกัน ตามที่พระพุทธองค์ตรัสว่า “ปัญญานันศีลชำระให้บริสุทธิ์ ศีลอันปัญญาชำระให้บริสุทธิ์ ศีลมีในบุคคลใด ปัญญาก็มีในบุคคลนั้น ปัญญามีในบุคคลใด ศีลก็มีในบุคคลนั้น ปัญญาเป็นของบุคคลผู้มีศีล ศีลเป็นของบุคคลผู้มีปัญญา และนักปราชญ์ย่อมกล่าวศีลกับปัญญาว่าเป็นยอดในโลก เหมือนบุคคลล้างมือ”^{๘๕}

การพัฒนาตนตามหลักไตรสิกขาจึงเป็นพื้นฐานสำคัญ ตามพระชนของพระพุทธคุณาภรณ์ได้อธิบายการพัฒนามนุษย์ตามหลักไตรสิกขาสู่หลักการพัฒนาชีวิต เป็นการปรับเปลี่ยนจากศีลสมาธิ ปัญญา เป็นทาน ศีล ภาวนา กล่าวคือ เป็นวิธีการเรียนรู้ด้วยการปฏิบัติต่อวัตถุ ต่อทรัพย์สินสมบัติที่สะสมครอบครอง ด้วยการรู้จักให้ปันกันที่เรียกว่าทาน แล้วก็ให้เป็นอยู่และทำมาหากินโดยไม่ข่มเหงรังแกข่มเหงเบียดเบียนกัน ด้วยการรักษาหลักความประพฤติพื้นฐานในขั้นศีล ๕ พร้อมทั้งมีการพัฒนาจิต พัฒนาปัญญา รวมเรียกว่า ภาวนา โดยเน้นที่การเจริญหรือไมตรี คือจากการให้ปันวัตถุ ก็ขยายออกไปถึงการให้คำแนะนำสั่งสอนวิชาความรู้ และให้โอกาสให้มีส่วนร่วมในการทำสิ่งที่ดีงาม จากที่ไม่ละเมียดเบียดเบียนกัน รักษาระเบียบวินัย ก็พัฒนาต่อไปสู่การมีความสัมพันธ์ที่ดี การปฏิบัติต่อกันโดยเอื้อเฟื้อ ความมีกิริยามารยาท การรู้จักเคารพนับถือกัน การยกย่องให้เกียรติแก่ผู้ทรงคุณ การช่วยเหลือกัน การบำเพ็ญสาธารณประโยชน์ จากการเจริญเมตตา ทำจิตใจให้เยือกเย็นลง รู้จักคิดคำนึงถึงผู้อื่น เห็นอกเห็นใจและใส่ใจในสุขทุกข์ของเพื่อนมนุษย์ มีความปรารถนาดีมีน้ำใจแผ่ขยายความสุข และมีศรัทธาในสิ่งที่ดีงามมีเหตุผล ก็ก้าวต่อไปในการพัฒนาทั้งจิตใจและปัญญา ให้มีคุณธรรมเพิ่มมากขึ้น มีพรหมวิหารครบทั้ง ๔ ประการ มีจิตใจที่เข้มแข็ง มีสติ มีสมาธิ มีฉันทะ มีวิริยะ มีขันติ มีใจร่าเริงสดชื่นผ่องใสเบิกบาน มีปีติ ปราโมทย์ ฝึกตัวฝึกจิตใจให้เป็นอิสระ ขึ้นต่อวัตถุและการเสพบริโภคน้อยลง เป็นคนที่สุขได้ง่ายขึ้น และมีสุขที่เกิดจากกุศลมากขึ้น ใฝ่สดับฟังธรรมแสวงหาความรู้เจริญปัญญา ปรับแก้พัฒนาความรู้ความคิดให้ถูกต้องถ่องแท้ชัดเจน นี่คือการเรื่องทาน ศีล ภาวนาที่เรียกรวมว่า บุญกิริยา แปลว่า การทำบุญ หรือประกอบความดีงาม คือการเสริมสร้างคุณสมบัติที่ดีงามเป็นประโยชน์ให้แก่ชีวิตของตน เป็นงานของแต่ละบุคคลในการศึกษาพัฒนาชีวิต^{๘๖}

กระบวนการพัฒนามนุษย์จึงสอดคล้องกับการประยุกต์ไตรสิกขาไปสู่กระบวนการฝึกอบรมมนุษย์เป็นหลัก เป็นกระบวนการช่วยเสริมสร้างมนุษย์ให้มีสภาพจิตใจและปัญญาพร้อมสำหรับการแก้ไขปัญหาชีวิต ขณะที่ตะวันตกก็พัฒนากระบวนการทางจิตวิทยาขึ้นเพื่อระงับปัญหาอันเกิดจากความโดดเดี่ยว การต้องการได้รับความยอมรับ และการมีวัตถุปรนเปรอพร้อม สักดอง

^{๘๔} พุ.อิติ. (ไทย) ๒๕/๑๑๑/๔๙๓.

^{๘๕} ที.สี. (ไทย) ๙/๓๑๗/๑๒๒.

^{๘๖} พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), **พัฒนาคุณภาพชีวิตด้วยจิตวิทยาแบบยั่งยืน**, (กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๓), หน้า ๖๗.

ความจริงใจและมิตรไมตรีต่อกัน^{๘๗} มีกระบวนการทางจิตวิทยาที่เชื่อมโยงความรู้สึกแตกแยกจากสังคมที่เรียกว่า รอยแยกให้ประสานเข้ากัน โดยบุคคลผู้ทำหน้าที่นี้เรียกว่า นักจิตวิทยาการปรึกษา (counselor) ก็คือการทำทุกคนจะต้องเข้าใจรอยแยก เพื่อที่จะได้ช่วยเหลือใจที่แตกแยกได้กลับมาเต็มเปี่ยมอีกครั้ง^{๘๘} ด้วยการสนทนาเป็นหลักเพื่อแปลงแปลงอารมณ์ภายในตัวเช่นเดียวกับพระพุทธศาสนาที่เน้นการเปลี่ยนแปลงภายในตัวเองโดยตัวคนเดียว แต่คนส่วนใหญ่จะทำได้ไม่ได้นั้น เพราะฉะนั้น สำหรับคนส่วนใหญ่แล้ว วิธีการแก้ปัญหาของบุคคลจะเริ่มต้นจากวิธีการทางสังคม ย้อนมาหาตัวบุคคล กล่าวคือ พระพุทธศาสนาจะเริ่มจากการมีกัลยาณมิตร โดยเราช่วยจัดให้คนที่ไม่มีความสุขในการอยู่คนเดียวที่มีความอ้างว้างว่าเหว ว้างเปล่าข้างในนั้น ได้มีกัลยาณมิตร แต่กัลยาณมิตรในทางพระพุทธศาสนานั้นจะเป็นที่ช่วยในด้านจิตใจ คือทำคนที่อ้างเปล่าอยู่กับสังคมได้ และช่วยทางด้านปัญญาให้เกิดความรู้ ความเข้าใจเกี่ยวกับชีวิตจิตใจของตนเองและรู้เท่าทันโลกหรือสังคม จนกระทั่งคนนั้นเป็นอิสระ มีอิสรภาพ เพราะช่วยตนเองได้^{๘๙} กล่าวคือ เป็นการใช้ความรู้ทางจิตวิทยาให้เป็นประโยชน์ในเชิงปฏิบัติคือจริยธรรมว่าจะทำอย่างไรให้ชีวิตมนุษย์เป็นอยู่อย่างดีงามหรือให้มนุษย์ดำเนินชีวิตอย่างถูกต้องบรรลุประโยชน์สุข โดยพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ได้เสนอแนวทางการศึกษาไว้ ๒ ขั้น คือ

ขั้นที่ ๑ เราใช้ตา หู จมูก ลิ้นรับรู้อย่างไร ในเวลารับรู้ที่มีการกำหนดหมายได้ข้อมูลความรู้มา และพร้อมกันนั้น เรามีความรู้สึก แล้วมีปฏิกิริยาเกิดขึ้น โดยมีการชอบ ชัง และมีการปรุงแต่งอย่างไร ขั้นนี้เป็นเรื่องของจิตวิทยาเชิงสภาวะ

ขั้นที่ ๒ พอรู้อย่างนี้แล้วคือรู้ว่าคนมีปฏิกิริยาในการรับรู้ เช่น มีความรู้สึกสุขสบายก็ชอบใจ แล้วเกิดการปรุงแต่งคิดอย่างนั้นทำอย่างนี้ หรือว่ารู้สึกไม่สบายเป็นทุกข์ แล้วไม่ชอบใจ เกิดความคิดปรุงแต่งเชิงปฏิกิริยาจะทำอย่างนี้จะแสดงออกอย่างนี้ เรามองเห็นว่าอย่างไรไหนเป็นคุณ อยาไหนเป็นโทษ จะแก้ไขโทษและทำให้เป็นคุณได้อย่างไร ตอนนี้เป็นจิตวิทยาปฏิบัติ และในตอนปฏิบัตินี้ เรียกด้วยศัพท์สมัยใหม่ว่าเป็นจริยธรรม ซึ่งเป็นการสอนให้รู้จักใช้อิทธิพลให้เกิดประโยชน์อย่าให้เกิดโทษ ตอนนี้จะจะมีหลักธรรมที่เป็นภาคปฏิบัติ^{๙๐}

ขบวนการที่เราเข้าใจตัวเองและควบคุมตัวเองนี้จึงเป็นการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งแวดล้อมรอบตัวโดยเน้นไปที่พฤติกรรมการเป็นอยู่และจิตใจของมนุษย์ต้องมีคุณภาพซึ่งเกิดขึ้นจากการที่เราไม่สนใจใครอื่น มองผู้อื่นว่าเป็นเหยื่อ ถูกระบบสูงสภาพจิตใจให้เก่งในการหาผลประโยชน์ คิดจนเป็นนิสัยว่า เจอคนนั้นทำอย่างไรเราจะได้จากเขา จะเอาจากเขาจะใช้วิธีการอย่างไร จากลักษณะเหล่านี้ทำให้สภาพจิตใจเปลี่ยนไปโดยหลักที่พระพุทธศาสนาสอนการฝึกสร้างคุณธรรมด้วยการเอาวิธีปฏิบัติในทางรูปธรรมนำ คือ การใช้พฤติกรรมมานำจิต^{๙๑}

^{๘๗} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), **พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย**, พิมพ์ครั้งที่ ๓๓, หน้า ๔๗๕.

^{๘๘} โสรัช โพธิแก้ว, **จิตปรึกษากับชีวิต**, (กรุงเทพมหานคร: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๕), หน้า ๑๐๓.

^{๘๙} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), **พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย**, พิมพ์ครั้งที่ ๓๓, หน้า ๗๕๑.

^{๙๐} พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), **พัฒนาคุณภาพชีวิตด้วยจิตวิทยาแบบยั่งยืน**, หน้า ๖๑.

^{๙๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๕.

๒.๔ แนวคิดเรื่องการพัฒนาหลักจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา

การพัฒนาหลักจริยศาสตร์นั้นได้ถูกนำมากล่าวถึงอย่างมากในฐานะที่เป็นการสร้างคุณค่าทางการปฏิบัติว่าสิ่งที่ดีในอดีตนั้นยังคงเป็นสิ่งที่ดีในปัจจุบันได้อีกหรือไม่ ขณะเดียวกันก็ยังเป็นการพิจารณาสิ่งที่ดีในปัจจุบันนั้นอาจมีการนำความคิดหรือความเชื่อที่มีมาแต่เดิมมาพัฒนาให้เข้ากับยุคสมัยนี้มากขึ้นได้หรือไม่ ในกรอบแนวคิดดังกล่าวจึงมีการพัฒนาจริยศาสตร์ที่มีรากฐานจากพระพุทธศาสนาประกอบสร้างให้สอดคล้องกับหลักสังคมมากยิ่งขึ้น ดังนี้

๒.๔.๑ การพัฒนาหลักจริยศาสตร์ในพระพุทธศาสนาบนฐานความเป็นปัจเจกบุคคล

การเข้าใจภาพรวมในเรื่องใดมาจากจากการศึกษาโครงสร้างทางศาสนา ซึ่งนักสังคมวิทยาอย่างเวเบอร์ (Max Weber) พิจารณาเรื่องดังกล่าวนี้จากโครงสร้างทางคำสอนและศาสดา โดยคำสอนนั้นได้เคลื่อนย้ายจากศาสนาของนักบวชสู่ศาสนาของฆราวาส อันส่งผลให้รูปแบบการนำศาสนาไปสู่การปฏิบัติของคนทั่วไปที่เข้าถึงพรหมันได้จึงเป็นการขยายให้เห็นถึงการเคลื่อนที่ของศาสนาจากชนชั้นสูงที่มีอยู่อย่างจำกัดเช่น ชนชั้นพราหมณ์สู่ชนชั้นล่าง ทั้งคนศุทรและจัณฑาลก็สามารถเข้าถึงพระเจ้าได้ไม่ต่างกันผ่านวิธีการปฏิบัติสมาธิ จึงเป็นลักษณะการเคลื่อนไหวเช่นเดียวกับที่พระพุทธศาสนาเคลื่อนไหวจากการฟังคำสอนเท่านั้นบรรลุธรรมไปสู่การปฏิบัติสมาธิแล้วสามารถบรรลุธรรมได้ การเคลื่อนไหวแบบมีรูปแบบนี้เป็นการเผยแผ่ศาสนาหรือสร้างการยอมรับของผู้ศรัทธาว่าสามารถเข้าถึงความจริงคือ นิพพาน ได้ด้วยการปฏิบัติตามรูปแบบที่กำหนดให้ โดยจะเห็นว่าต้องทำลายความรู้สึกแบบมนุษย์เสียก่อน เพื่อจะได้เข้าถึงความบริสุทธิ์ที่ไม่มีอารมณ์เข้ามามีส่วนร่วม

เนื่องจากโลกทางศาสนานั้นเป็นโลกของพระเจ้าหรือพรหมัน หรือนิพพานซึ่งเป็นโลกที่อยู่เหนือกว่าโลกแห่งความเป็นจริง การจะอยู่ในโลกนั้นได้จึงเป็นการทำให้คุณภาพภายในใจนั้นสามารถสร้างโลกในลักษณะแบบนั้นได้ เป็นการสร้างสิ่งที่เรียกว่า “อัตตา” หรือ “อาตมัน” โดยในแง่ของศาสนาถือว่าอัตตาเป็นจุดตั้งต้นของการเวียนว่ายตายเกิดไปตามแบบอย่างที่คุณเองคิดหรือต้องการเป็น และอัตตานั้นก็มีลมหายใจที่คล้ายกับร่างกายที่มีลมหายใจ หากกำหนดให้ลมหายใจนั้นไม่เป็นไปตามที่คุณเองคิดแต่ให้เป็นไปตามสอดคล้องกับความเป็นจริงก็จะเข้าถึงความเป็นจริงได้^{๙๒} การกำหนดให้มีตัวตนจึงไม่ใช่กำหนดขึ้นตามที่ตนเองต้องการ แต่ต้องเป็นไปตามความเป็นจริงหรือสังคมเป็นผู้กำหนดเงื่อนไข ซึ่งกลายเป็นรูปแบบของจริยศาสตร์ที่ถูกนำเสนอผ่านการจัดแบ่งบุคคลให้มีอำนาจมากกว่าผู้อื่นและกลายเป็นการจัดการสังคม

อีกทั้งในเชิงโครงสร้างนั้นได้วางรูปแบบของผู้นำจะต้องมีลักษณะพิเศษที่เรียกว่า ผู้นำผู้มีบารมี (charismatic) ที่สร้างศาสนาและระบบความคิดขึ้นมา โดยลักษณะของผู้มีบารมี (Charismatic) อ้างถึงปัจเจกชนผู้มีคุณสมบัติที่น่ามอง น่าสนใจ หรือน่าประทับใจ และเป็นผู้มีความสามารถในการสอนและออกคำสั่งทางศาสนา โดยการสอนทางศาสนานั้นเป็นการสอนถึงวิถีชีวิตในด้านการดำเนินชีวิต กฎระเบียบทางศาสนาที่ดำเนินไปได้โดยไม่มีกำบัง เนื่องจากสิ่งเหล่านี้กระทำโดยบุคคลพิเศษ ที่มีอำนาจทางด้านจิตวิญญาณ ซึ่งผู้นำในลักษณะดังกล่าวเป็นผู้นำแบบเทพ

^{๙๒} Max Weber, *The Religion of India: The sociology of Hinduism and Buddhism*, Trans. and edited by Hans H. Gerth and Don Martindale, (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2007), pp.168-170.

ประทวนที่เกิดขึ้นโดยธรรมชาติ เป็นการครอบงำแบบชอบธรรมโดยมนุษย์ลักษณะดังกล่าวนี้ได้รับอำนาจจากธรรมชาติโดยตรง

แม็ก เวเบอร์กล่าวถึงความสัมพันธ์ภายในชุมชนของมนุษย์ผู้มีบารมีนั้นเป็นไปด้วยความรู้สึกทางอารมณ์ที่ทำให้คนต่างๆ เหล่านี้มีความรู้สึกและสำนึกถึงความเป็นชุมชนร่วมกัน โดยผู้มีบทบาทในการทำงานของชุมชนไม่ได้รับตำแหน่งเพราะเงื่อนไขความสัมพันธ์ส่วนตัว และไม่ได้ตำแหน่งเพราะมีสถานะทางสังคม คนที่มีบทบาทในชุมชนแบบผู้มีบารมีจึงไม่มีการแต่งตั้งหรือการปลดออกจากตำแหน่ง ไม่มีการเลื่อนชั้น ไม่มีกฎเกณฑ์ที่ระบุถึงความสัมพันธ์ต่างๆ ไว้ แต่การที่จะดำรงตำแหน่งนี้ได้เพราะความสามารถพิเศษที่พระเจ้าผู้เป็นเจ้าประทานมาให้^{๙๓} โดยในข้อพิจารณาผู้นำที่มีบารมีนั้นอ้างอิงถึงอำนาจ (power) ที่แตกต่างกรอบวิเคราะห์และตีความของตะวันตก เพราะเมื่อกล่าวถึงอำนาจโดยโยงกับความหมายทางด้านการปกครองนั้นถูกเรียกว่า บารมี แปลว่า ความสมบูรณ์ การทำให้เต็ม เมื่อเอกสารทางประวัติศาสตร์ของไทยอภิปรายถึงอำนาจทางการเมืองก็ใช้ศัพท์ชุดเดียวกันนี้ แต่วัฒนธรรมของเมืองไทยนั้นอ้างอิงถึงอำนาจทางบารมีนั้นมาจากความสัมพันธ์ทางด้านศีลธรรม การบรรลุลัทธิเช่นเดียวกับการสะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างบุญในพุทธศาสนา ศีลธรรม และอำนาจ^{๙๔} จะพบว่า สังคมทางศาสนานั้นแตกต่างจากสังคมโลก โดยจะมีจิตวิญญาณหนึ่งที่อยู่นเหนือกว่าจิตวิญญาณอื่น หรืออำนาจบางอย่างที่ยิ่งใหญ่กว่าและเป็นรูปแบบของการหลอมรวมเข้าเป็นหนึ่งเดียวกัน เช่นเดียวกับพรหมันที่จะเป็นที่หลอมรวมของอาตมัน แต่ทั้งหมดมาจากโครงสร้างเดียวกันแต่กระจายออกไปเป็นสิ่งเล็กสิ่งน้อยต่อไป

การศึกษาเชิงโครงสร้างดังกล่าวนี้เป็นการหลอมรวมให้เห็นถึงความเป็นชาตินิยม (Nationalism) ที่วางเป็นกรอบแนวคิดหลักในการเข้าใจภาพรวม ขณะที่ความเป็นชาตินั้นมาจากรากฐานของสิ่งที่ทำให้เกิดชาตินั้นคือ ความสำนึกตัว (Self-consciousness) ว่าชาตินั้นเป็นเป้าหมายของการสร้างอัตลักษณ์ ทั้งชื่อและเครื่องหมายล้วนแสดงให้เห็นอัตลักษณ์ของการรวมตัวขึ้นมา^{๙๕} ซึ่งแนวทางการศึกษาของมานุษยวิทยาที่เสนอให้เห็นความเป็นปัจเจก (subjective) อย่างที่คลิฟฟอร์ด เกียร์ซ (Clifford Geertz) มองว่า แนวคิดวัฒนธรรมนั้นบ่งชี้ถึงรูปแบบของความหมาย (pattern of meaning) ที่ได้รับสืบทอดกันมาในรูปของสัญลักษณ์ เป็นระบบของแนวคิดที่ได้รับสืบทอดกันมา (Inherited Conceptions) และแสดงออกในรูปของสัญลักษณ์ซึ่งผู้คนใช้ในการติดต่อสื่อสาร เก็บรักษาไว้และพัฒนา เพื่อสร้างเสริมความรู้เกี่ยวกับชีวิตและทัศนะที่มีต่อชีวิต^{๙๖}

เขายังเสนอให้เห็นว่า ศาสนานั้นเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลที่เชื่อมโยงไปหาการปฏิบัติตน คือศาสนาเป็นระบบสัญลักษณ์ระบบหนึ่งซึ่งกระทำการสถาปนาอารมณ์ (Moods) และแรงจูงใจ (Motivations) ในมนุษย์ ซึ่งมีอิทธิพลกว้างขวางและคงทนนานด้วยการสร้างมโนทัศน์ ระเบียบของ

^{๙๓} Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*. trans. and ed. by G. Roth and C. Wittich, (New York: Bedminster Press, 1968), pp.243.

^{๙๔} โจรี แพทริก, *ทฤษฎีอัตลักษณ์โพสิทีฟ: เวสตันดรชาดกในประวัติศาสตร์ไทย*, (กรุงเทพมหานคร: อิลูมินแซนส์ เอ็ดดิงส์, ๒๕๖๓), หน้า xivi.

^{๙๕} Susan Pitchford, *Identity Tourism Imaging and Imagining the Nation*, (United Kingdom: Emerald Group Publishing, 2008), pp. ๔๓-๔๔.

^{๙๖} Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, (New York: Basic: Basic Books, ๒๐๐๐), p.89.

ชีวิตโดยทั่วไป และทำให้มนุษย์มีแสงสว่างแห่งความจริง จนอารมณ์และแรงจูงใจนั้นดูเหมือนเป็นสิ่งที่จริงแท้แน่นอน^{๙๗} นั่นทำให้เกิดภาพของการที่มนุษย์ไม่สามารถทนได้ถึงความรู้สึกที่ว่าตนสูญเสียความสามารถที่จะสร้างและยึดถือบางอย่างไว้จึงใช้สัญลักษณ์บางอย่าง เช่น ศาสนา เป็นต้น เพื่อให้ตนเองเชื่อมั่นได้ว่าทุกอย่างสามารถจัดการได้ด้วยตัวมนุษย์เอง เพราะถ้าหากสิ่งที่เกิดขึ้นแล้ว มนุษย์จะไม่สามารถช่วยตนเองได้ ถ้าปราศจากแบบแผนทางวัฒนธรรมที่สร้างขึ้น มนุษย์ก็จะเป็นเสมือนสัตว์ที่ไร้รูปร่าง ไร้รูปร่างจะไปทางไหน ไร้รูปร่างจะอย่างไร ไร้รูปร่างจะควบคุมตัวเอง จะมีก็แต่ความรู้สึกสับสนและไม่ชัดเจน มนุษย์จึงต้องพึ่งพิงสัญลักษณ์และระบบสัญลักษณ์อย่างยิ่งในการนำพาชีวิตให้อยู่รอด ฉะนั้น เมื่อใดที่เขาค้นพบว่าตัวเองจะไม่สามารถจัดการกับอะไรในชีวิตได้ เขาก็จะมีความวิตกกังวล^{๙๘}

ในแง่นี้ เราอาจพิจารณาได้ว่า การพึ่งพิงศาสนาในฐานะทำให้มนุษย์มีตัวตนหรือเชื่อมั่นในตัวตนได้นั้นอยู่บนพื้นฐานของสังคมที่ศรัทธาในการอยู่ร่วมกัน ซึ่งทำให้เรามีตัวตนชัดเจนขึ้นในสังคม และบนฐานคิดแบบนี้จึงนำไปสู่ศาสนาที่วางฐานบนการสร้างตัวตนผ่านสัญลักษณ์ทางศาสนา ดังปรากฏในคำสอนที่พระพุทธศาสนาเสนอผ่านเรื่องกรรม คือ มนุษย์มีกรรมเป็นของตน มีกรรมเป็นทายาท มีกรรมเป็นกำเนิด มีกรรมเป็นเผ่าพันธุ์ มีกรรมเป็นที่พึ่งอาศัย^{๙๙} เพราะกรรมนั้นทำให้มนุษย์เชื่อในผลการกระทำ และเป็นที่มาของการเชื่อที่ปรากฏทางพฤติกรรมของปัจเจกมากกว่าจะเป็นเรื่องที่สังคม ถ้าพิจารณาดังนี้จะพบว่า ความเชื่อตัวตนทำให้เกิดการสร้างศาสนาหรือการทำให้ปัจเจกบุคคลกลายเป็นองค์ประกอบสำคัญในการสร้างพิธีกรรมต่างๆ ขึ้น ตามที่ทีคลิฟฟอร์ด เกียร์ซเสนอถึงการที่มนุษย์มองโครงสร้างทางพิธีกรรมที่ถูกยอมรับมาจากการผ่านภูมิปัญญาที่เชื่อมโยงกับแนวคิดต่างๆ ระหว่างชีววิทยา จิตวิทยา สังคมและรูปแบบทางวัฒนธรรมในชีวิตมนุษย์ โดยแนวคิดดังกล่าวเป็นการรวมกันของรูปแบบแนวคิดที่บางอย่างอยู่เหนือกว่าบางอย่างซึ่งสะท้อนให้เห็นการจัดการทางสังคมผ่านข้อเท็จจริงที่อ้างถึงวัฒนธรรมของมนุษย์ทั้งหมดนั้นมีตัวเองอยู่ในนั้นในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่ง เพราะข้อเท็จจริงทางวัฒนธรรมที่แสดงออกล้วนมาผ่านการตีความพื้นหลังของการไม่มีวัฒนธรรมก่อนจะจัดแบ่งสิ่งต่างๆ ลงไปตามระดับ ตามพัฒนาการทางร่างกาย จิตวิทยาและสังคม^{๑๐๐}

การหลอมรวมตัวบุคคลเข้ากับพิธีกรรมกลายเป็นรูปแบบของศาสนามากกว่าจะเน้นไปที่การใช้โครงสร้างทางสังคมหรือพิธีกรรมมาเป็นข้อกำหนดความเป็นบุคคลนั้น ดังกรณีวัดถุ่มงคฺล พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต) เล่าว่าในสมัยก่อนการให้ของขลังนั้น จะถือว่าพระที่เรานับถือศักดิ์สิทธิ์เรียกว่าเกจิทางไสยศาสตร์ก็ได้ มีเวทมนต์ แต่ความนับถือสมัยก่อนกับสมัยนี้ไม่เหมือนกัน เช่น หลวงพ่อวัดบ้านกร่าง โดยวัดบ้านกร่างเป็นวัดที่มีชื่อในเรื่องพระขลัง หลายท่านรู้จักพระขุนแผนวัดบ้านกร่าง โดยหลวงพ่อท่านเป็นที่นับถืออย่างกว้างขวางว่าขลังมาก ชาวบ้านมีเรื่องเดือดเนื้อร้อนใจ ถูกผีเข้า ถูกทำคุณไสย์ ไม่ว่าจะจากหมอเขมรหรือจากหมอไทยมาหาท่าน ท่านก็แก้ให้ หลวงพ่อเป็นที่นับถือมาก จนกระทั่งว่าเวลาท่านจะทำอะไรก็จะมีคนมาช่วยแรงกันอย่างเต็มที่ แม้กระทั่งย้ายเสนาสนะอาคารไปตั้งในที่ใหม่ ก็ไม่ต้องรื้อเลย มีคนช่วยกันยกกุฏิและหอสวดมนต์ เป็นต้น เดินไปวางในที่ที่ต้องการได้เลย

^{๙๗} อคิน รพีพัฒน์, วัฒนธรรมคือความหมาย : ทฤษฎีและวิธีการของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ, (กรุงเทพมหานคร : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, ๒๕๕๑), หน้า ๘๓-๘๔, ๙๗, ๑๐๖.

^{๙๘} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๘๖.

^{๙๙} ม.อ. (ไทย) ๑๔/๘๙/๓๕๐.

^{๑๐๐} Clifford Greertz, The Interpretation of Cultures, p.38.

ท่านมีชื่อในเรื่องความขลังนั้น แต่จริยาวัตรของท่านคือท่านไม่เคยพูดถึงเรื่องสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของขลังเลย มนต์คาถาก็ไม่เคยพูดถึง ท่านสอนแต่ธรรมะ สอนชาวบ้านว่าควรประพฤติตัวอย่างไร ดำเนินชีวิตอย่างไร ทำมาหากินอย่างไร อยู่ร่วมกันอย่างไร สอนลูกศิษย์ฝ่ายพระสงฆ์ว่าควรจะต้องตั้งตนอยู่ในพระธรรมวินัยอย่างไร แต่เวลามีชาวบ้านหรือลูกศิษย์คนไหนเกิดเหตุร้าย ผีเข้า ถูกทำคุณไสยก็จะมาหาท่าน ให้ท่านแก้ไขให้เป็นรายบุคคล ให้เขาพ้นภัยอันตรายก็จบเท่านั้น ส่วนการจะมอบของดี เช่น พระเครื่อง ท่านจะให้เองโดยไม่ต้องเอาปัจจัยไปถวาย เพราะเห็นความประพฤติดีของลูกศิษย์ เป็นเหมือนของเตือนสติให้เขาประพฤติปฏิบัติให้อยู่ในศีลในธรรม ฉะนั้น การนับถือสิ่งศักดิ์สิทธิ์เช่นวัตถุมงคลหรือของขลังสมัยก่อนก็ยังมีพระพุทธศาสนาเป็นหลัก มีหลักธรรม คำสอนศีลธรรมไว้ชี้วัด ทำความดีอยู่ตลอด^{๑๐๑}

การพิจารณาความเชื่อกับการข้อเสนอนี้มาจากปัจเจกบุคคลที่มีแรงจูงใจภายใน ทำให้เกิดการปฏิบัติต่อความเชื่อนั้น เป็นรูปแบบของสิ่งศักดิ์สิทธิ์หรือวิธีการปฏิบัติต่อความเชื่อนั้น หากไร้ความเชื่อก็ไร้เกณฑ์การปฏิบัติใดๆ ข้อเสนอแนะนี้อาจจะพบได้ชัดเจนเมื่อพิจารณาจากความเป็นหมู่สงฆ์ที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้ในมหาปริณิพพานสูตรว่า “ภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก อุบาสิกา ผู้เป็นสาวกของเราเป็นผู้เสียเปรียบ ได้รับคำแนะนำ แก่ลัทธิลัทธิเป็นพหูสูตร ทรงธรรม ปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม ปฏิบัติชอบ ปฏิบัติตามธรรม เรียนกับอาจารย์ของตนแล้วก็บอก แสดง บัญญัติ กำหนด เปิดเผย จำแนก ทำให้ง่ายได้ แสดงธรรมมีปาฏิหาริย์ปราบปรามที่เกิขึ้นให้เรียบร้อยโดยชอบธรรมได้”^{๑๐๒} แม้ว่าข้อสังเกตความเป็นหมู่สงฆ์นั้นเป็นโครงสร้างทางสังคมมากกว่าจะเป็นปัจเจกบุคคลในการกำหนดถึงข้อปฏิบัติ แต่อย่าลืมว่า ความเป็นปัจเจกที่ปรากฏแก่ภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก อุบาสิกาที่มีความชัดเจนในตัวเองก่อนว่าใครเป็นใคร แล้วจึงกำหนดหน้าที่ที่จะต้องทำสิ่งนั้นให้สังคมอยู่ร่วมกันได้อย่างไร แม้ข้อเสนอนี้จะคล้ายกับระบบวรรณะของศาสนาพราหมณ์ฮินดู แต่ข้อที่ระบุถึงปัจเจกบุคคลจะชัดว่าเขาเป็นใครก่อน ซึ่งการระบุนี้เป็นความหมายของอัตตาที่เป็นปัจเจกบุคคลก่อนแล้วจึงระบุไปถึงหน้าที่ๆ ตนต้องทำในเวลาต่อมา การปรากฏของโครงสร้างนี้ไม่ใช่ถูกกำหนดมาตั้งแต่ต้น แต่เป็นการกำหนดตามบุคคลที่ปรากฏในโครงสร้างสะท้อนผ่านแนวคิดหลังยุคใหม่ที่พระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมพยายามเสนอเป็นลำดับมา

๒.๔.๑ การพัฒนาหลักจริยศาสตร์ในพระพุทธศาสนาบนฐานความเป็นสังคม ในทางสังคมนั้นจะพบรูปแบบเงื่อนไขทางด้านการเมือง ศาสนาและสังคมของบุคคลที่อ้างถึงช่วงเวลานั้น ไม่ว่าจะเป็นเมืองปาฏลิบุตรที่เป็นเมืองหลักที่ขาดกล่มาถึงวิถีชีวิตของผู้คนของบ้านเมืองนั้นไม่ใช่ที่อื่น และต่อมาก็ปรากฏเมืองอื่นๆ ในอาณาจักรที่ใกล้เคียงกันที่ถูกยอมรับถึงระบบการปกครองนี้ร่วมด้วย ขณะที่เมืองกาลิงคะกลับไม่ปรากฏในเรื่องเล่านี้เพราะไม่ได้สนใจต่อวิถีชีวิตดังกล่าว^{๑๐๓} ข้อเสนอแนะนี้จึงเป็นการเข้าใจบริบทของการอ้างหลักการที่หนึ่งเพื่อตรวจสอบอีกที่หนึ่ง ซึ่งวิธีการนี้อาจจะถูกยอมรับ

^{๑๐๑} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), **สถานการณ์พระพุทธศาสนา : ทวนกระแสไสยศาสตร์**, หน้า ๓๔-๓๕.

^{๑๐๒} ที.ม. (ไทย) ๑๐/๑๖๘/๑๑๔.

^{๑๐๓} Rhys Davids, **Buddhist India**, 5th edition, 5th edition, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1997), pp 202-203.

ร่วมกันในได้ในเวลานั้น แต่อาจจะไม่ใช่เรื่องราวที่ถูกต้องในอีกสังคมอื่น เช่น ข้อเสนอนี้จะพบได้จากการนำเสนอเนื้อหาในพระสูตรบางดังกรณีการปฏิบัติต่อผู้หญิงที่ปรากฏว่า

ข้อความที่ ๑ ถ้ามาตุคามจะไม่ออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในธรรมวินัยที่ตถาคตประกาศไว้แล้ว พรหมจรรย์จะดำรงอยู่ได้นาน สัทธิธรรมจะดำรงอยู่ถึง ๑,๐๐๐ ปี แต่เพราะมาตุคามออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในธรรมวินัยที่ตถาคต ประกาศไว้แล้ว บัดนี้พรหมจรรย์จะดำรงอยู่ได้ไม่นาน สัทธิธรรมจะตั้งอยู่ได้เพียง ๕๐๐ ปีเท่านั้น ธรรมวินัยที่มีมาตุคามออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตจะไม่ตั้งอยู่ได้นาน เปรียบเหมือนตระกูลหนึ่งที่มีสตรีมาก มีบุรุษน้อยจะถูกโจรปล้นทรัพย์ทำร้ายได้ง่าย อานนท์ ธรรมวินัยที่มีมาตุคามออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตจะไม่ตั้งอยู่ได้นาน เหมือนหนอนขยอกที่ลงในนาข้าวสาลี ซึ่งอุดมสมบูรณ์ก็ทำให้นาข้าวนั้นไม่ตั้งอยู่ได้นาน ธรรมวินัยที่มีมาตุคามออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตจะไม่ตั้งอยู่ได้นานเหมือนเปลี้ยที่ลงในไร่้อยที่อุดมสมบูรณ์ก็ทำให้ไร่้อยนั้นไม่ตั้งอยู่ได้นาน^{๑๐๔}

ข้อความที่ ๒ ภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก อุบาสิกาผู้สาวกต้องมีความเฉียบแหลม มีการแนะนำ แกล้งกล้า เป็นพหูสูต ทรงธรรม ปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม ปฏิบัติชอบ ปฏิบัติตามธรรม เรียนกับ อาจารย์ของตนแล้ว แต่ก็ยังบอก แสดง บัญญัติ กำหนดเปิดเผย จำแนก ทำให้ง่ายไม่ได้ ยังแสดงธรรม มีปฏิหาริย์ปราบปรามว่าท ที่เกิดขึ้นให้เรียบร้อยโดยชอบธรรมไม่ได้^{๑๐๕}

ข้อความที่ ๓ มาตุคามออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในธรรมวินัยที่ตถาคตทรงประกาศไว้ สามารถทำให้แจ้งโสดาปัตติผล สกิทาคามีผลอนาคามีผล หรืออรหัตตผลได้^{๑๐๖}

ข้อความที่ ๑ และ ๒ เป็นการพยายามนำเสนอแนวคิด ความเชื่อ อุดมคติและหลักปฏิบัติทางสังคมภายใต้โครงสร้างทางสังคมที่ถูกยอมรับร่วมกัน ซึ่งหากพิจารณาตามโครงสร้างนี้ก็จะบอกได้ว่าสังคมเป็นอย่างไร มีเป้าหมายอย่างไร แต่ไม่ได้มุ่งแสวงหาเรื่องเล่าขนาดเล็กอื่นๆ ใด ที่มีอยู่นอกจากนั้น จะเห็นว่า การที่มาตุคามหรือผู้หญิงไม่ควรบวช รวมถึงการที่บวชแล้วจะช่วยให้พระพุทธศาสนานั้นคงเป็นเรื่องย้อนแย้งกันว่าตกลงดีหรือไม่ดีสมควรบวชหรือไม่สมควรบวช ตรงนี้ควรพิจารณาให้เห็นโครงสร้างทางสังคมโดยรวม พระพุทธเจ้าทรงปรับเปลี่ยนหลักการปฏิบัติให้เข้ากับโครงสร้างของคณะสงฆ์ ทำให้ข้อเสนอตามข้อความที่ ๓ นั้นถูกลดทอนเป็นให้ความสำคัญลดและอยู่ภายใต้บริบทแต่ละสังคม

ข้อเสนอต่อการพัฒนาจริยศาสตร์ในพระพุทธศาสนาจึงมีการพิจารณาทั้งในส่วนที่เป็นเงื่อนไขสังคมและเป็นอุดมคติ ในแง่นี้อาจจะตรวจสอบได้ถึงการนำเสนอเนื้อหาดังกล่าวมาสู่การตรวจสอบในแต่ละยุคสมัยที่เปลี่ยนไปได้ เช่นเดียวกับข้อเสนอทางศีลธรรมทางสังคมที่ถูกอธิบายบนพื้นที่สาธารณะมากยิ่งขึ้นไม่ใช่แค่ออยู่ในกลุ่มนักบวชหรือนักศาสนากลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง หากพิจารณาจากแง่นี้จะพบว่าหลักการที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกแม้จะถูกมองว่าเป็นหลักคำสอนหลัก (maxims) แต่ก็ต้องสามารถนำไปปฏิบัติได้และสอดคล้องกับแนวทางที่สังคมต้องการ ดังข้อพิจารณาเรื่องความดีความชั่วที่พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต) มองว่า ความดี (กุศล) และความชั่ว (อกุศล) เป็นปัจจัยของกันและกันได้ กล่าวคือ บางครั้งแรงจูงใจฝ่ายอกุศลก็สามารถผลักดันให้เกิดการกระทำที่ดีได้ ดังข้อความว่า “บาง

^{๑๐๔} วิ.จู. (ไทย) ๗/๔๐๓/๓๑๙/๓๒๐.

^{๑๐๕} ที.ม. (ไทย) ๑๐/๑๖๘/๑๑๓-๑๑๕.

^{๑๐๖} วิ.จู. (ไทย) ๗/๔๐๒/๓๑๖.

คนมีราคะอยากไปเกิดในสวรรค์ จึงตั้งใจประพฤติปฏิบัติเป็นผู้มีศีล บางคนมีราคะอยากได้ความสุขสงบทางจิตใจ จึงบำเพ็ญสมาธิจนได้ฌานสมาบัติ แต่บางคนมีราคะอยากให้ผู้อื่นใหญ่กว่าเป็นคนดี จึงพยายามประพฤติตัวให้ดีมีศีลมีวินัย นักเรียนบางคนมีราคะอยากสอบได้ดี จึงเกิดฉันทะและขยันเล่าเรียนแสวงหาความรู้...อย่างนี้เรียกว่าอกุศลเป็นปัจจัยแก่กุศล”^{๑๐๗} โดยท่านได้โยงกับหลักเหตุปัจจัยที่ซับซ้อน ไม่ใช่อธิบายด้วยหลักเหตุผลที่เห็นเป็นเพียงเชิงเดียว เป็นวิธีการสอนที่ลึกซึ้งอาศัยเป้าหมายที่เหมาะสม เหมือนพระนันทะที่พระพุทธเจ้ารับรองว่าจะได้รับนางอัปสรหากปฏิบัติธรรมก่อน หากเราพิจารณาว่าพระนันทะมีอกุศลอยู่ในใจคือความอยากได้นางอัปสร แล้วปฏิบัติธรรมอันสามารถยังจิตอันเป็นกุศลให้เกิดได้ อกุศลก็ไม่ได้ทำให้ใจท่านหมองลงแต่อย่างใด กลับช่วยส่งเสริมให้มุ่งมั่นแสวงหากุศล ฉะนั้น อกุศลที่แท้ก็คือสิ่งที่ก่อให้เกิดความดีขึ้น เหมือนเราอยากได้เงินแล้วต้องทำงาน พระพรหมคุณาภรณ์ให้ทัศนะว่า

“ในการทำงานของตานั้น เปื้องหลังผลที่สมมติคือตกลงกันในสังคมมนุษย์ว่าได้เงินเดือนหรือผลตอบแทนแล้ว ผลแท้จริงตามกฎธรรมชาติของงานของเราคืออะไร เช่น งานครูเป็นเหตุ ผลที่ต้องการตามกฎธรรมชาติ คือช่วยให้เด็กมีความรู้ เจริญอกงาม พัฒนา มีสติปัญญาความสามารถ เป็นคนดีของครอบครัวและสังคม, งานตำรวจเป็นเหตุ ผลที่ต้องการตามกฎธรรมชาติคือช่วยให้ประชาชนพ้นภัยจากการทำร้าย หายหวาดผวา มีความมั่นคงปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินจะไปไหนก็ปลอดภัยโปร่งโล่งใจเราแข็งแรงแจ่มใส อยู่กันดีในสังคมที่ร่มเย็นเป็นสุข”^{๑๐๘}

ส่วนสมภาร พรหมทา มีความเห็นต่างออกไปว่า “ในกาลามสูตร พระพุทธองค์ตรัสไว้ชัดเจนว่า ความดีความชั่วไม่สามารถเป็นปัจจัยแก่กันและกันได้ มีเส้นแบ่งที่ชัดเจนและแน่นอนว่า กุศลธรรมเท่านั้นจึงจะเป็นปัจจัยของกุศลธรรมได้ และอกุศลธรรมเท่านั้นจึงจะเป็นปัจจัยของอกุศลธรรมได้”^{๑๐๙} โดยท่านได้อธิบายโยงกับหลักกรรมที่เป็นเรื่องละเอียดอ่อน กรรมที่มีความมากกว่าหนึ่งคือกรรมที่เกิดจากแรงจูงใจมากกว่าหนึ่ง ในทัศนะพระพุทธศาสนา ถือว่า แรงจูงใจให้คนทำกรรมมีอยู่เพียงสองประเภท คือ ฝ่ายดีกับฝ่ายชั่ว ดังนั้น กรรมที่มีความมากกว่าหนึ่งก็คือกรรมที่เกิดจากแรงจูงใจสองส่วน คือ ส่วนที่ดีกับส่วนที่ชั่ว เมื่อเกิดแรงจูงใจทั้งดีและชั่ว กรรมนั้นจะมีค่าเป็นสอง คือเป็นทั้งกรรมดีและชั่วในเวลาเดียวกัน โดยสมภาร พรหมทาได้แสดงทัศนะว่า

“การที่เด็กนักเรียนอยากสอบได้จึงขยันเรียน คนบางคนอยากเกิดในสวรรค์จึงทำบุญให้ทาน เป็นต้น การกระทำเหล่านี้เมื่อเราวิเคราะห์แยกแยะแล้วจะพบว่า แรงจูงใจที่เป็นกุศลจะเป็นปัจจัยให้เกิดการกระทำที่ดี ส่วนแรงจูงใจที่ไม่ดี จะก่อให้เกิดการกระทำที่ไม่ดี แบ่งเป็นสายใครสายมันชัดเจน แรงจูงใจฝ่ายดีเมื่ออำนวยผลจะอำนวยผลที่เป็นประโยชน์สุขเสมอ และแรงจูงใจฝ่ายชั่ว เมื่ออำนวยผลจะอำนวยผลเป็นทุกข์โทษเสมอ”^{๑๑๐}

^{๑๐๗} พระเทพเวที, พุทธธรรม, (กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๑), หน้า ๑๖๘.

^{๑๐๘} พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), ทำอย่างไรจะให้งานประสานกับความสุข, พิมพ์ครั้งที่ ๖, (กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ, ๒๕๕๓), หน้า ๓๗-๓๘.

^{๑๐๙} สมภาร พรหมทา, พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์ โสภณิ ทำแท้ง และการอุณฆาต, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๘), หน้า ๔๕.

^{๑๑๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๑-๕๒.

การนำเสนอศีลธรรมที่เป็นกุศลและอกุศลนั้นสะท้อนถึงอุดมคติทางพระพุทธศาสนา แต่การตีความนั้นเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลที่จะนำเสนอให้เห็นองค์ประกอบสำคัญคือเจตนาและผลที่เกิดขึ้น ซึ่งนำไปสู่ข้อพิจารณาถึงเหตุผลที่อ้างถึงความเป็นไปได้ของเกณฑ์การตัดสินทางศีลธรรมที่สามารถเข้าใจได้ในบริบทสังคมปัจจุบัน เช่นปัญหาการลงโทษประหารชีวิต ที่อาจนำมาเป็นประเด็นสาธารณะในการพิจารณาผ่านแนวคิดทางสังคม กล่าวคือ ฝ่ายเห็นด้วยอาจแย้งว่าสังคมไม่ควรเข้าไปก้าวล่วงความเป็นสากลของกฎความจริงที่มีอยู่เหนือประโยชน์ของสังคม เพราะความสากลควรต้องพิจารณาถึงความเป็นจริงที่ว่า ดีคือดี ชั่วคือชั่ว ไม่มีใครเปลี่ยนแปลงการกระทำที่ผ่านไปแล้วว่าดีให้ชั่วได้หรือชั่วให้ดีได้ หรือเปลี่ยนแปลงผลที่เกิดขึ้นมาได้ แต่ฝ่ายคัดค้านอาจไม่ได้มองกฎเกณฑ์นี้แบบสมบูรณนิยมที่ตายตัวแบบนี้ แต่มองเป็นแบบสัมพัทธนิยมที่ควรเห็นคุณค่าหรือบริบทของสังคมประกอบด้วยกล่าวคือ ในที่ละที่มีแนวคิดไม่เหมือนกัน การพิจารณาโทษประหารชีวิตควรให้เป็นเรื่องของสังคมนั้นๆ จะจัดการกันเอง ในพุทธปรัชญาเถรวาทก็ปรากฏเหตุการณ์นี้หลายครั้ง ดังกรณีที่เกิดขึ้นกับนางจิณฺจมาณวิกา^{๑๑๑} พอความจริงปรากฏว่าสังคมก็ลงโทษนางทันทีด้วยมือบ้าง เท้าบ้าง ก่อนหिनบ้างจนตาย หากพิจารณาโทษแบบสมบูรณนิยมก็อาจถือว่าเหมาะสมแล้ว เพราะคนทำความผิดก็ต้องได้รับผลแห่งความผิด แต่ฝ่ายสัมพัทธนิยมไม่ได้มองที่กฎเกณฑ์นี้เท่านั้น แต่มองที่บริบทสังคมด้วย เพราะหากนางจิณฺจมาณวิกาเล่าร้ายพระพุทธเจ้าต่อหน้าสังคมอื่นที่ไม่ศรัทธาพระพุทธเจ้านางอาจไม่ถูกทำร้ายถึงตายก็ได้ แต่เพราะอยู่ในสังคมที่มีความศรัทธาอย่างแรงกล้าจึงทำให้ผลจากการลงโทษเป็นอย่างนี้นั่นเอง

ขณะเดียวกันอาจเกิดปัญหาตามมาว่าธรรมดาคนในพระพุทธศาสนาน่าจะมีความเมตตา กรุณามากกว่านี้ ไม่น่ามีการทำร้ายกันได้อย่างไร้กฎเกณฑ์ ก็อาจตั้งข้อสังเกตได้ว่า บุคคลที่ทำร้ายนางยังเป็นปุถุชน หรืออาจเป็นการลงโทษทางกฎหมายในสมัยพุทธกาล เช่น มโหสถชาดกได้กล่าวถึงตอนที่มโหสถสร้างศาลาประกอบไปด้วยห้องต่าง ๆ คือ ห้องคลอด ห้องพักสำหรับนักบวชและคฤหัสถ์ ห้องเก็บของ ห้องวินิจฉัย โรงธรรม และสนามเด็กเล่น มีโรงทาน โดยศาลาแห่งนั้นเป็นที่มโหสถจะนั่งแล้วกล่าวสิ่งที่ควรทำและไม่ควรทำสิ่งที่ถูกและผิดแก่ผู้ที่มาแล้ว ๆ เริ่มตั้งการวินิจฉัย กาลนั้นได้เป็นเสมือนพุทธบาทกาล^{๑๑๒} และมีบางเหตุการณ์ที่มโหสถวินิจฉัยแล้วก็จะเกิดการลงโทษทันที อย่างที่วินิจฉัยเรื่องโจรขโมยวัว พอโจรรับสารภาพว่าเป็นโจร มโหสถบัณฑิตให้อวาทว่า ถ้าอย่างนั้นจำเดิมแต่นี้ไปเจ้าอย่าทำอย่างนี้ ฝ่ายบริษัทของพระโพธิสัตว์ก็ทุบตีโจรนั้นด้วยมือและเท้าทำให้บอบช้ำ มโหสถบัณฑิตได้กล่าวสอนโจรนั้นว่า เจ้าจงเห็นทุกข์ของเจ้าในภพนี้เพียงนี้ แต่ในภพหน้า เจ้าจักเสวยทุกข์ใหญ่ในนรกเป็นต้น จำเดิมแต่นี้ไปเจ้าจงละกรรมนี้เสียแล้วให้เบญจศีลแก่โจรนั้น^{๑๑๓} การที่มโหสถไม่ห้ามอาจเป็นด้วยเป็นการลงโทษของกฎหมายและสังคมที่ยอมรับร่วมกัน แต่เมื่อลงโทษทางกฎหมายหรือสังคมแล้ว การเตือนให้ผู้กระทำผิดหันมาในทางที่ถูกต้องจึงเป็นการลงโทษที่เป็น

^{๑๑๑} มหามกุฏราชวิทยาลัย, อรรถกถาพระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย คาถาธรรมบท เล่ม ๑ ภาค ๒ ตอน ๓ , (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๒๗), หน้าที่ ๒๕๕-๒๖๑.

^{๑๑๒} มหามกุฏราชวิทยาลัย, อรรถกถาพระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย ชาดก เล่ม ๔ ภาค ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๒๗), หน้า ๓๓๒-๓๓๓.

^{๑๑๓} มหามกุฏราชวิทยาลัย, อรรถกถาพระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย ชาดก เล่ม ๔ ภาค ๒, หน้า ๓๓๖-๓๓๗.

ธรรม เพื่อพัฒนาจิตใจและความรู้ที่จะไม่ให้เขาทำผิดอีก และในพุทธปรัชญาเถรวาทยังมีการพิจารณาด้วยกฎแห่งกรรมจะตอบโจทย์ได้ชัดเจนยิ่งขึ้นว่า โดยกรรมที่ให้ผลในปัจจุบันจัดเป็นทวิภูตรธรรมเวทนิยกรมนั้น ให้วิบากในอัตภาพนี้เท่านั้น ไม่ว่าจะเป็ณกุศลอำนวยวิบากในอัตภาพนี้ และส่วนที่เป็นอกุศลอำนวยผลในอัตภาพนี้เช่นกัน^{๑๑๔}

อีกปัญหาหนึ่งที่สังคมพิจารณาคือ เรื่องการให้อภัย เพราะผู้ที่สนับสนุนไม่ต้องการให้มีโทษประหารเพราะคำนึงถึงเรื่อง การให้อภัย นั้นเอง และการให้อภัยก็ถือว่าเป็นการให้ทาน มีเมตตาเป็นต้น แต่พระพุทธศาสนานี้ใช้การแยกแยะประกอบด้วย กล่าวคือ การให้อภัยนั้นไม่ใช่หมายถึงการไม่มีบทลงโทษแต่อย่างใด เพราะการมีโทษประหารชีวิตจึงจะนำไปสู่การให้อภัยได้ ดังกรณีการยื่นขอภัยโทษต่อคณะกรรมการที่รัฐจัดตั้งขึ้น และความรู้สึกว่าตนเองได้รับภัยโทษจะเกิดขึ้น แต่ถ้าสังคมไม่มีโทษประหารเสียแต่แรก

นักโทษก็ย่อมไม่รู้สึกลัวว่าเป็นหนี้ใคร จะไม่ก่อให้เกิดการเรียนรู้อะไรได้ มองในแง่จริยธรรมของพระพุทธศาสนา ถือว่าความตายไม่ใช่เรื่องที่ร้ายแรง เพราะความตายมาคู่กับการเกิด เมื่อพิจารณาแล้วเราจะมองเห็นว่าการประหารชีวิตที่กระทำอย่างมีสติ มีปัญญาไม่ใช่กระทำความผิดพื้นฐานของอารมณความรู้สึคนั้น ทางไกลต่อข้อกล่าวหาที่ว่าเป็นความรุนแรง ความตายนั้นพระพุทธศาสนาไม่ได้มองว่าเป็นความรุนแรง แต่มองว่าเป็นสังขารของชีวิต แต่แม้สิ่งที่รัฐได้ช่วยเราในเรื่องการฆ่าคน แต่จิตใจที่ยังมีความเคียดแค้นอยู่นั้นควรจะเป็นบางลงแล้วให้อภัยได้ในที่สุด^{๑๑๕} ฉะนั้น เมื่อเราอยากให้อภัยก็ต้องมีการลงโทษไว้ก่อน

ข้อพิจารณาปัญหาดังกล่าวนี้นับเป็นการยกปัญหาทางศีลธรรมให้เกิดประเด็นถกเถียงสาธารณะและหาข้อสรุปที่ทุกคนต่างมีส่วนร่วม โดยรูปแบบดังกล่าวสะท้อนให้เห็นการปรับเปลี่ยนและรับฟังข้อเสนอแนะทางศีลธรรมของปัจเจกบุคคลที่มีส่วนร่วมในสังคม อีกทั้งเป็นการหาข้อยอมรับให้เกิดขึ้นโดยบุคคลแต่ละคนต่างมีส่วนร่วมกัน

๒.๕ งานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

งานวิจัยนี้ได้ศึกษางานวิจัยและเอกสารเพื่อตรวจสอบความหมายและข้อมูลที่จะมาใช้ในการศึกษา ดังนี้

๒.๕.๑ งานวิจัย

ณัฐพงศ์ธัช กุรัตนธรรมาและคณะ^{๑๑๖} ได้อธิบายถึงการพัฒนารูปแบบการแก้ไขปัญหของชุมชนท้องถิ่นด้วยหลักธรรมไวโนแ่งของการนำหลักธรรมในทางพระพุทธศาสนามาเป็นเครื่องมือขับเคลื่อนทางเศรษฐกิจและแก้ปัญหาอย่างเป็นระบบ โดยได้เสนอแนะการพัฒนารูปแบบการแก้ไข

^{๑๑๔} มหามกุฏราชวิทยาลัย, อรรถกถาพระสุตตันตปิฎก อังคุตรนิกาย ทิณปิฎก เล่ม ๑ ภาค ๓ , (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๒๗), หน้า ๑๒๒.

^{๑๑๕} สมภาร พรหมทา, “มรณยุติธรรม”, วารสาร ปัญญา เล่มที่ ๕ กรกฎาคม ๒๕๕๔, หน้า ๒๒๖-๒๒๙.

^{๑๑๖} ณัฐพงศ์ธัช กุรัตนธรรมาและคณะ, การพัฒนารูปแบบการแก้ไขปัญหของชุมชนท้องถิ่นด้วยหลักธรรมในพระพุทธศาสนาแบบบูรณาการ, สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ฝ่ายวิจัยเพื่อท้องถิ่น, ๒๕๖๐.

ปัญหาของชุมชนท้องถิ่นด้วยหลักธรรมในพระพุทธศาสนาอย่างต่อเนื่อง ทั้งนี้ เพราะชุมชนเป็นสังคมฐานรากที่คนในชุมชนให้ความเลื่อมใสศรัทธา นับถือหลักธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้า หากมีปัญหาขึ้นในชุมชน คนในชุมชนจะได้นำหลักธรรมมาปรับใช้ในการดำเนินชีวิตประจำวัน

พระศรีคัมภีรญาณ, รศ. ดร.^{๑๑๗} ได้เสนอกรอบจริยศาสตร์ในคัมภีรพุทธจริยศาสตร์ เริ่มจากแนวคิดพื้นฐานตั้งแต่เรื่องชีวิตทัศน์ ไปจนถึงพุทธจริยศาสตร์ที่เป็นทั้งคุณธรรมและจริยธรรม เช่น เรื่องโอวาทปาฏิโมกข์ ทศบารมี เป็นต้น และเกณฑ์ตัดสินทางจริยธรรมจากมุมมองปรัชญาตะวันตก และแนวทาง ประณีประนอม กรอบหลักในการวิเคราะห์สำคัญที่ใช้ เช่น ภิกขุปาติโมกข์ เบญจศีล อุโบสถศีล ศีล ๑๐ นอกจากนี้ยังมีการบูรณาการทฤษฎีจริยศาสตร์ด้วย

พระมหานันทภรณ์ ปิยภาณี, ดร.และคณะ^{๑๑๘} ได้เสนอจริยธรรมเชิงสังคม คือการให้คนในสังคมอยู่ร่วมกันอย่างเป็นปกติสุข หรืออีกอย่างคือเพื่อป้องกันไม่ให้คนในสังคมคนใดคนหนึ่งสร้างความเดือดร้อนได้ ศีลหรือวินัยคือเนื้อหาของกฎทางจริยธรรมเชิงสังคมนั้นเอง เพราะศีลและวินัยก็คือเพื่อป้องกันการละเมิดผู้อื่น และยังมีหลักธรรมเช่น เรื่องความกตัญญูตเวทีเป็นตัวอย่างของจริยธรรมเชิงสังคม กล่าวคือมนุษย์ทุกคนถือกำเนิดและต้องมีพ่อแม่และผู้มีอุปการะจำนวนหนึ่ง แม้เราอาจมองว่า ความเป็นพ่อแม่และลูกเป็นเรื่องสมมติ แต่ความเป็นพ่อแม่ในแง่ของสังคมถือว่ามิใช่เชิงความสัมพันธ์ระหว่างจริยธรรมเชิงสังคมกับความจริง และจริยธรรมส่วนบุคคล เป็นระบบความเชื่อส่วนบุคคลที่สอดคล้องกับการนับถือศาสนานั้นๆ เช่นเชื่อเรื่องกรรมและสังสารวัฏและนิพพาน ก็จะหาวิธีปฏิบัติเพื่อเข้าถึงเป้าหมายสูงสุด เช่น การปฏิบัติธรรมหรือปฏิบัติตามมรรคมีองค์ ๘ เป็นต้น จริยธรรมแบบนี้จะวางบนฐานความเชื่อที่เรามีต่อการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า เชื่อเรื่องโลกหน้ามีจริง นิพพานมีจริง แต่ความเชื่อแบบนี้เป็นความเชื่อส่วนบุคคล

พระมหาบุญเลิศ ช่วยธานีและคณะ^{๑๑๙} ได้เสนอการผสมผสานกลไกทางพุทธศาสนาเพื่อสร้างวัฒนธรรมการอยู่ร่วมกันอย่างสันติสุขในประชาคมอาเซียน: กรณีศึกษาไทยกับกลุ่มประเทศอินโดจีนและเมียนมาร์ โดยเสนอถึงการใช้กลไกทางศาสนาเป็นเครื่องมือในการสานสัมพันธ์นำมาซึ่งความสันติสุขได้จริงนั้นมาจากการร่วมกันระหว่างองค์กร คือ องค์กรของรัฐทั้งสองฝ่ายได้ร่วมมือจัดทำแผนงานและโครงการกิจกรรมทางศาสนา มีการยกระดับทุนทางวัฒนธรรมมาส่งเสริมการท่องเที่ยวสร้างคุณภาพชีวิตที่ดีของชาวบ้าน ในระดับประชาชนคือ ประชาชนมีความร่วมมือในการจัดกิจกรรมทางศาสนาด้วยกัน ทำให้ประชาชนเปิดรับความเป็นมิตรภาพต่อกันระหว่างศาสนาและระหว่างชาติ

๒.๕.๒ หนังสือ

ก. หนังสือภาษาไทย

^{๑๑๗} พระศรีคัมภีรญาณ, รศ. ดร. “การศึกษาวิเคราะห์หลักจริยศาสตร์ในคัมภีรพระพุทธศาสนา”, รายงานการวิจัย, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๔, หน้า ๑-๓๐๕.

^{๑๑๘} พระมหานันทภรณ์ ปิยภาณี, ดร.และคณะ, พุทธจริยธรรมกับแนวทางการแก้ปัญหาการอุ้มบุญในสังคมไทย, รายงานวิจัย, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๔, หน้า ๖๓-๖๕.

^{๑๑๙} พระมหาบุญเลิศ ช่วยธานีและคณะ, การผสมผสานกลไกทางพุทธศาสนาเพื่อสร้างวัฒนธรรมการอยู่ร่วมกันอย่างสันติสุขในประชาคมอาเซียน: กรณีศึกษาไทยกับกลุ่มประเทศอินโดจีนและเมียนมาร์, (สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ (วช.) และสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.), ๒๕๖๑, หน้า ๗.

พทุทธ์ ศิริบรรณพิทักษ์^{๑๒๐} กล่าวถึงการพัฒนาที่ยั่งยืนไว้ว่า หลักการดังกล่าวมาจากแนวคิดที่ริเริ่มขึ้นจากกระแสการพัฒนาของสังคมโลก ตั้งแต่ พ.ศ. ๒๕๑๕ ที่เริ่มจากองค์การสหประชาชาติ ได้จัดการประชุมสุดยอดว่าด้วยสิ่งแวดล้อม (Human Environment) ณ กรุงสต็อกโฮล์ม ประเทศสวีเดน จนต่อมาในปี พ.ศ. ๒๕๒๖ องค์การสหประชาชาติได้จัดตั้งสมัชชาโลกว่าด้วยสิ่งแวดล้อมและการพัฒนา (World Commission on Environment and Development) เพื่อทำการศึกษา หาความสมดุลระหว่างสิ่งแวดล้อมกับการพัฒนา และเป็นการเปลี่ยนวิถีทางในการพัฒนาให้เกิดความปลอดภัยระหว่างสิ่งแวดล้อมกับสังคมมากยิ่งขึ้น ในปี พ.ศ. ๒๕๔๕ มีการทำพันธกรณีของประเทศสมาชิกที่สานไปสู่การปฏิบัติการเพื่อดำเนินการพัฒนาที่ยั่งยืนและมีผลในทางปฏิบัติมากยิ่งขึ้น หนึ่งในเหตุผลที่สำคัญคือการมุ่งส่งเสริมพัฒนาศักยภาพมนุษย์ด้านการศึกษาและการบริการด้านสุขภาพ อีกทั้งเสริมสร้างจิตสำนึกเพื่อกระตุ้นให้ประชากรทั่วโลกตระหนักถึงความสำคัญของการพัฒนาที่ยั่งยืน โดยภาครัฐ ภาคเอกชน และภาคประชาชน ให้เข้ามามีส่วนร่วมในการพัฒนาและร่วมกันพัฒนาให้เกิดความยั่งยืนต่อไป

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต)^{๑๒๑} กล่าวถึงการพัฒนาที่ยั่งยืนว่าเป็นหลักการพัฒนาที่ยั่งยืนนั้นได้ถูกกล่าวถึงการพัฒนามนุษย์เริ่มต้นจากการใช้แผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติตั้งแต่แผนที่ ๑ เป็นต้นมา ได้ใช้คำว่า การพัฒนาทางด้านสังคมเป็นกล่าวถึงศีลธรรมและวัฒนธรรม โดยกล่าวว่าเน้นย้ำถึงแผนพัฒนาวัฒนธรรมทางด้านจิตใจ ทั้งนี้เนื่องมาจากการพัฒนานั้นได้ดำเนินตามประเทศอุตสาหกรรมเป็นผู้นำ และประเทศเหล่านั้นมีความเจริญด้วยวัตถุพร้อม ทำให้ประเทศที่พัฒนาเหล่านั้นประสบปัญหาคือ ปัญหาสังคมและปัญหาทางด้านจิตใจมากยิ่งขึ้น ในการแก้ปัญหาจึงเป็นการพัฒนาที่จะต้องแก้ไขปัญหานี้ไปด้วยนำไปสู่การเข้าใจคำว่า สังคมที่ยั่งยืน (sustainable society) อันมาจากการพัฒนาที่มีเป้าหมายไปที่การสร้างความยั่งยืนตามคานิยามที่ว่า สังคมที่ยั่งยืน คือสังคมที่สนองความต้องการของตนได้ โดยไม่ทำให้สัตว์จำพวกอื่นและประชาชนรุ่นต่อไป ในอนาคต ต้องประสบระบอบยอมลดความต้องการของแต่ละคนลง ซึ่งการประนีประนอมนี้เองเป็นคำสำคัญในแง่เป็นรากฐานของความคิดของการพัฒนาที่ยั่งยืน หรือกล่าวได้ว่าการพัฒนาที่ยั่งยืนนั้นเป็นการบูรณาการ (integrated) คือทำให้เกิดเป็นองค์รวม (holistic) เป็นการประกอบด้วยองค์ประกอบต่างๆ หรือเป็นการสร้างดุลยภาพ

ยูคิโอะ ฮายาชิ^{๑๒๒} ได้กล่าวถึงพระพุทธศาสนาเชิงปฏิบัติ (practical Buddhism) โดยพิจารณาจากการปฏิบัติศาสนาในรูปแบบที่หลากหลายโดยผันแปรและแตกต่างกันไปตามชุมชนต่างๆ โดยข้อเสนอนี้พิจารณาไปที่การที่ชุมชนนำหลักการทางพระพุทธศาสนาไปปฏิบัติในชีวิตประจำวัน โดยยูคิโอะ ฮายาชิได้อธิบายถึงลักษณะการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมบนฐานของการสร้างวัฒนธรรมร่วมกัน เช่น ในพระพุทธศาสนามีหลักคำสอนเรื่อง “กรรม” ที่แสดงให้เห็นถึงผลจากการทำดีและทำชั่ว เป็นคำอธิบาย

^{๑๒๐} พทุทธ์ ศิริบรรณพิทักษ์, การจัดการศึกษาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน: พื้นฐานการศึกษาด้านเศรษฐกิจ สังคมและสิ่งแวดล้อม, (กรุงเทพมหานคร: ครุศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๑), หน้า ๒๙-๓๐.

^{๑๒๑} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), การพัฒนาที่ยั่งยืน. พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๐), หน้า ๖๐-๖๒.

^{๑๒๒} ยูคิโอะ ฮายาชิ, พุทธศาสนาเชิงปฏิบัติของคนไทยอีสาน: ศาสนาในความเป็นภูมิภาค, แปลและเรียบเรียงโดย พินิจ ลาภานานนท์, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๔), หน้า ๑๖.

ถึงสถานะความเป็นอยู่ของบุคคลมาจากกระทำในอดีต ซึ่งทำให้ทุกคนยอมรับต่อสิ่งที่เป็นไปได้ และลดความขัดแย้งในแง่ของความต้องการบางอย่างที่เกินกว่าสิ่งที่ตนเองทำได้ ข้อพิจารณาเรื่องกรรมนี้ได้สร้างวัฒนธรรมการอยู่ร่วมกันระหว่างชุมชนที่มีพระกับฆราวาส โดยไม่มีความขัดแย้งกันมาจากการที่ผู้มีศรัทธาในศาสนาถวายทานแก่พระสงฆ์ ขณะที่พระสงฆ์ตอบแทนด้วยการให้ศีลให้พรตอบแทนและช่วยจัดเตรียมเรื่องการทำบุญให้แก่ผู้บริจาค การทำบุญเป็นการแลกเปลี่ยนทรัพย์สินทางวัตถุระหว่างฆราวาสและพระสงฆ์ ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดในเรื่องประโยชน์ต่างตอบแทนที่เอื้อประโยชน์ต่อกันในลักษณะการให้และรับ ซึ่งเป็นหลักฐานที่เด่นชัดในระบบความสัมพันธ์ทางสังคม

พุทธทาสภิกขุ^{๑๒๓} กล่าวถึงความต้องการของคนเราที่เข้ามาเกี่ยวข้องกับศาสนานั้นมี ๒ ประเภทคือ ๑. ศาสนาตามแบบบรรพบุรุษหรือตามประเพณีตามวัฒนธรรมของชนชาติของตน โดยการถือแบบนี้เป็น การถือเพื่อสืบอายุพระพุทธรูปศาสนา ๒. ศาสนาตามความต้องการหรือมีความประสงค์อย่างใดอย่างหนึ่งคือเป็นความต้องการทางด้านสังคมและเป็นเรื่องส่วนตัว ผลที่เกิดจากศาสนาคือสันติสุขหรือสันติภาพทางสังคม

Vaddhaka Linn^{๑๒๔} เสนอหลักอุดมคติ เป็นหลักในการเข้าวิถีชีวิตที่มีหลักศีลธรรมเป็นวิถีปฏิบัติ เพื่อลดความมนุษย์ (human need) และ ความโลภของมนุษย์ (human greed) การทำธุรกิจนี้ก็ต้องประกอบด้วยหลักสัมมาอาชีวะ ทุกคนที่ปฏิบัติตามรูปแบบนี้จะต้องมีการปฏิบัติธรรม มีการใช้สังคมใหม่ จะพบได้ตั้งแต่ทศวรรษ ๑๙๙๐ เป็นต้นมา มีผู้สนใจเข้าร่วมในธุรกิจร่วมในธุรกิจสัมมาอาชีวะและชุมชนอย่างต่อเนื่อง แต่ในช่วงสังคมบริโภคนิยมทำให้เกิดอิทธิพลต่อสังคมพุทธเช่นนี้ ไม่ใช่เรื่องง่ายที่จะรักษาสมดุลระหว่างความผูกพันและความจำเป็นในชุมชนที่ปฏิบัติตามแนวทางนี้ ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่า สังคมอุดมคติแบบนี้ไม่อาจมีอยู่ในโลกที่เป็นจริงได้อย่างแท้จริงและยั่งยืน เนื่องจากโลกมีอิทธิพลต่อชีวิตเรา เราจึงต้องการให้สิ่งนี้เป็นไปเพื่อประโยชน์มิใช่เป็นโทษต่อตัวคุณ หมายความว่า ด้วยเหตุนี้เราจึงสนใจว่ากิจกรรมในทางโลกควรอยู่ในแนวทางที่ดีกับเรา ถ้าเราอยู่ในชุมชนหรือรัฐที่ไม่เป็นอุดมคติ สังคมก็อาจจะส่งผลร้ายกับผลร้ายกับเรา ดังนั้น เราจึงต้องการสร้างรัฐหรือชุมชนที่เป็นอุดมคติขึ้นมา

ข. หนังสือภาษาอังกฤษ

Damien Kneown^{๑๒๕} ได้เสนอหลักการทางศีลธรรมจึงถูกนำมาพิจารณาภายใต้กรอบการเข้าใจว่าชีวิตนั้นคือใจที่ต้องการพัฒนาไปสู่เป้าหมายซึ่งเกี่ยวข้องกับสิ่งต่างๆ รอบตัว ซึ่งแนวคิดนี้ไม่จำเป็นต้องอธิบายภายใต้การถูกควบคุมด้วยอำนาจทางธรรมชาติใดๆ ทั้งสิ้น แต่เป็นเรื่องของเงื่อนไขที่ยอมรับว่าตนเองหรือปัจเจกบุคคลเป็นศูนย์กลางที่มีความรับผิดชอบต่อสังคมองค์ประกอบ กล่าวคือถ้าเราต้องการมีสังคมที่เต็มไปด้วยความสงบ ทุกคนสามัคคีกัน มีความสุขนั้นมาจากผลของความที่ทุกคน

^{๑๒๓} พุทธทาสภิกขุ, **ตัวกู-ของกู ฉบับสมบูรณ์**, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐), หน้า ๔๕-๔๗.

^{๑๒๔} Vaddhaka Linn, **พระพุทธเจ้ามองวอลล์สตรีท ทูนิยมมีปัญหอย่างไรและเราจะทำอะไรได้บ้าง**, (Three Buddha on Wall Street), แปลโดย นันทวิทย์ พรพิบูลย์, (กรุงเทพมหานคร: สยามปริทัศน์, ๒๕๖๔), หน้า ๒๒๔.

^{๑๒๕} Damien Kneown, **The Nature of Buddhist Ethics**, (New York: PALGRAVE, 2001), p.12.

มีหลักศีลธรรมเป็นพื้นฐาน ฉะนั้น พุทธจริยศาสตร์นั้นพิจารณาภายใต้แนวคิดของกรรมนี้จึงสัมพันธ์กัน และมีลักษณะที่เปลี่ยนแปลงได้เมื่อพิจารณาความดีทางจริยธรรมบนรากฐานของศีล ๕

Clifford Geertz^{๑๒๖} ได้เสนอวิธีการศึกษาทางด้านวัฒนธรรมของมนุษย์ผ่านข้อเสนอทางปรัชญาของ Charles Taylor ที่เสนอแนวคิดทางการศึกษามนุษย์ผ่านวิทยาศาสตร์ธรรมชาตินั้นอันเป็นแนวคิดเชิงเดียวในการศึกษามนุษย์ทั้งในแง่ตัวมนุษย์เองและผลกระทบที่เกิดขึ้น แต่ถ้ามองว่าเป็นแนวคิดที่ล้นเหลือในการอธิบายมนุษย์ จึงเกิดการศึกษาด้วยมานุษยวิทยาที่ดูน่าสนใจโดยจะพบจากทฤษฎีพฤติกรรมนิยมของสกินเนอร์ จิตวิทยาพัฒนาการ การตีความบนเงื่อนไขความจริงบนเงื่อนไขข้อเสนอเรื่องการตีความและการอธิบายความเพื่อขยายให้เกิดความเข้าใจมนุษย์มากขึ้นในหนทางที่หลากหลาย

Rhys Davids^{๑๒๗} ได้เสนอรูปแบบการเข้าใจบริบทพระพุทธศาสนาผ่านวรรณกรรมชาดกที่แสดงให้เห็นข้อเท็จจริง ๒ แบบ คือ ๑. รูปแบบดั้งเดิมแบบร้อยแก้ว ไม่มีคำกลอนหรือโครงสร้าง เป็นแค่ตำนาน นิทานและเรื่องอุปมา ๒. หนังสือชาดกที่มีอยู่เป็นแค่การบันทึกไว้บางส่วนเท่านั้น แสดงให้เห็นลักษณะการแสดงออกทางด้านจริยศาสตร์นั้นไม่ใช่ว่าชาดกทั้งหมดแต่เป็นเรื่องการปฏิบัติในปัจจุบันด้วย แต่เป็นวรรณกรรมที่อยู่ในสังคมพระพุทธศาสนาในยุคนั้น คำอธิบายนี้ได้กลายเป็นเงื่อนไขทางการเมือง ศาสนาและสังคมของบุคคลที่อ้างถึงช่วงเวลานั้น ไม่ว่าจะเป็นเมืองปาฏลีบุตรที่เป็นเมืองหลักที่ชาดกเล่าถึงวิถีชีวิตของผู้คนของบ้านเมืองนั้นไม่ใช่ที่อื่น และต่อมาก็ปรากฏเมืองอื่นๆ ในอาณาจักรที่ใกล้เคียงกันที่ถูกยอมรับถึงระบบการปกครองนี้ร่วมด้วย ขณะที่เมืองกาลิงคะกลับไม่ปรากฏในเรื่องเล่านี้เพราะไม่ได้สนใจต่อวิถีชีวิตดังกล่าว

Julia Annas^{๑๒๘} ได้กล่าวถึงเป้าหมายในการสร้างหนทางที่หลากหลายนั้นก็คือระดับของเจตนาต่อความดีสูงสุดนั้นจะเป็นสิ่งที่แตกต่างกันไปในแต่ละชนิดจากความดีที่เราต้องการส่วนตัวกับความดีที่เป็นเป้าหมายสูงสุด ซึ่งอาจเป็นไปได้ที่ความดีที่เราต้องการนั้นไม่ได้เหมือนกับความดีที่คนอื่นต้องการ หากเราลองพิจารณาถึงความดีทั้งหมดที่เราต้องการมีความต้องการอยากมีสุขภาพที่ดี จึงเลือกจะเล่นกีฬา และกินอาหารที่มีประโยชน์ แต่เราจะไม่พูดว่า การเล่นเทนนิสดีกว่าการมีสุขภาพที่ดี แต่การมีสุขภาพที่ดีมาจากการเลือกระหว่างการเล่นกีฬาและกินอาหารที่ดีต่อสุขภาพ การเลือกนี้จึงเป็นวิธีการที่จะเข้าใจว่า เป้าหมายนั้นควรมาจากสิ่งใด เช่นเดียวกับการที่อริสโตเติลเสนอว่า ความดีสูงสุดคือความสุข ตั้งแต่ความดีสูงสุดมีความสุขเป็นทางเลือกที่ดีที่สุด และดีกว่าทางเลือกอื่นจึงนำไปสู่การเลือกที่ดีว่า ความสุขก็คือทางที่ดีที่สุดที่จะนำไปสู่ความดีสูงสุด

John H. Hick^{๑๒๙} อธิบายถึงการเปลี่ยนแปลงทางคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่ไม่เชื่อมั่นต่อคำสอนแบบเดิม แต่ต้องเกี่ยวข้องกับสังคม เช่นเรื่องกรรมในศาสนาฮินดูที่สอนผ่านความเชื่อว่าคน

^{๑๒๖} Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, (New York: Basic Books, 2000), pp.104-105.

^{๑๒๗} Rhys Davids, *Buddhist India*, 5th edition, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1997), pp.202-203.

^{๑๒๘} Julia Annas, *The Morality of Happiness*, (New York: Oxford University Press, 1993), p.33.

^{๑๒๙} John H. Hick, *Philosophy of Religion*, 4th edition, (New Jersey: Prentice Hall, 1991), p.140.

ทำกรรมในชาตินี้แล้วจะได้รับผลแห่งกรรมในอนาคตหรือได้รับในภพชาติอื่น พระพุทธเจ้าไม่นับมั่นต่อความแน่นอนหรือความยั่งยืน มีตัวตนของจิตวิญญาน แต่เชื่อมั่นในความรับผิดชอบทางศีลธรรม และผลที่ได้รับจากทุกสิ่งที่ทำทางกาย วาจาและใจ จึงเป็นการยอมรับเรื่องกรรมในทุกๆ สิ่งที่เกิดขึ้นที่จะเปลี่ยนให้เกิดผลของการกระทำจากคนหนึ่งไปสู่คนที่ได้รับผลรุ่นต่อไป โดยหลักคำสอนกรรมของพระพุทธเจ้านี้เป็นรูปแบบพื้นฐานและประโยชน์ทั่วไปของชีวิตและจิตใจ ซึ่งมุ่งไปที่อำนาจของกรรมที่มีอยู่เหนือวัตถุทุกอย่างในโลก กรรมจึงไม่ใช่เรื่องปัจเจกบุคคลที่จะได้รับผลกรรมเท่านั้นแต่เป็นเรื่องของทุกสิ่งอย่างที่จะได้ผลกระทบร่วมกัน

Melford E. Spiro^{๑๓๐} ได้เสนอคำสอนทางพระพุทธศาสนาได้เริ่มเปลี่ยนแปลงไปตามกระบวนการสอนของนักวิชาการทางศาสนาที่นำเสนอผ่านวัฒนธรรมและเรื่องเล่าซึ่งแตกต่างจากคำสอนของศาสนาที่กลายเป็นแค่เครื่องหมายเท่านั้น เพราะรูปแบบคำสอนนั้นถูกเปลี่ยนให้เป็นการตกลงร่วมกัน (conventionalization) ซึ่งทำให้พระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมสูญเสียรูปแบบคำสอนของศาสนาที่มีมาแต่เดิม เปลี่ยนให้ระบบศาสนาที่มีมาแต่เดิมให้เป็นเหมือนระบบศาสนาทั่วไปที่เปลี่ยนแปลงตัวเองไปจากคำสอนแบบดั้งเดิมที่เคยมีมา

Charles Stewart and Rosalind Shaw^{๑๓๑} เสนอแนวคิดผสมผสาน (Syncretism) มาจากแนวคิดเรื่องการเปลี่ยนแปลง หรือสิ่งแปลกใหม่ ซึ่งเป็นลักษณะการทำให้สิ่งบริสุทธิ์นั้นเสียหายหรือเปลี่ยนไปจากเดิม เมื่อนำมากล่าวถึงผ่านการที่ศาสนาอย่างเข้าไปสู่วัฒนธรรมที่หลากหลายในแต่ละสังคมที่ต่างกัน จนกลายเป็นพื้นฐานทางความคิดใหม่ที่ควบคู่ไปกับสังคม ซึ่งปรากฏผ่าน แนวคิดของ “ศาสนาโลก” เช่น ศาสนาคริสต์ และอิสลาม ผ่านการเผยแผ่ของเหล่ามิชชันนารีและนักเทววิทยา โดยมีแนวคิดหลัก ๓ ประการคือ ๑) แนวคิดผสมผสาน (Syncretism) ถูกใช้ในแง่ของวิวัฒนาการทางสังคมศาสนา แสดงถึงทฤษฎีที่เป็นสื่อกลางโดยเริ่มต้นตั้งแต่ความเชื่อแบบพหุเทวนิยม เช่นตำนานกรีกโบราณที่นำเสนอเทพที่มีอารมณ์แตกต่างและหลากหลาย ก่อนที่จะเป็นศาสนาแบบเอกเทวนิยมที่ยึดถือความถูกต้องเป็นธรรมไม่ใช่ใช้อารมณ์ของมนุษย์เป็นเครื่องพิจารณา ก่อนจะถูกปฏิเสธจากแนวคิดแบบเอกเทวนิยมที่ไม่เชื่อมั่นต่อการที่ทุกอย่างมาจากพระเจ้ามากกว่าตัวมนุษย์เองจึงมาสู่วัฒนธรรมศาสนาแบบพุทธ ๒) แนวคิดผสมผสาน (Syncretism) ถูกใช้เพื่อเปลี่ยนคำว่า “อื่น” (other) ให้กลายเป็นสิ่งเชื่อมโยงกัน โดยประยุกต์จากพื้นที่ประวัติศาสตร์ที่ต่างกันให้กลายเป็นพื้นที่ทางสังคมเดียวกัน ฉะนั้น คำว่า “อื่น” จึงเป็นทฤษฎีที่แปลกแยกหรือแตกต่าง (alien) การรวมกันเป็นเป้าหมายหลักของศาสนามากกว่าจะทำให้เกิดความแตกแยกกัน จึงเน้นความสามัคคีเป็นหลัก ๓) แนวคิดผสมผสาน (Syncretism) เป็นการถกเถียงกันในการศึกษาศาสนาเปรียบเทียบที่พยายามคลี่คลายปัญหาเรื่องความไม่ชัดเจนหรือคลุมเครือ โดยมองว่าคำที่ไม่ชัดเจนจะเป็นการลดคุณค่าทางศาสนาลง จึงจำเป็นต้องมีการทบทวนความหมายของคำเหล่านี้เสียใหม่ด้วยการสังคายนา โดยรูปแบบการสังคายนาที่เปลี่ยนแปลงไปแต่ละพื้นที่เป็นเหมือนการเริ่มต้นใหม่ทางด้านศาสนาที่ต้องการผสมผสานให้เข้ากับพื้นที่มากกว่าจะมุ่งรักษาคำสอนเดิมไว้เพียงอย่างเดียว

^{๑๓๐} Melford E. Spiro, *Buddhism and Society and Its Burmese Vicissitudes*, (London: George Allen&Unwin Ltd., 1971), p.14.

^{๑๓๑} Charles Stewart and Rosalind Shaw, *Syncretism Anti-syncretism: The politics of religious synthesis*, (London and New York: Routledge, 1994), pp.2-7.

Connolly, Peter^{๑๓๒} ได้เสนอวิธีการศึกษาศาสนาไว้ ๗ วิธีประกอบด้วย ๑. วิธีทางมานุษยวิทยา (Anthropological Approaches) ใช้ กิน อยู่ ใช้ชีวิตกับกลุ่มคนนับถือศาสนานั้นๆ จะหลีกเลี่ยงคนกลางในการศึกษา ๒. ปรากฏการณ์นิยม (Phenomenological Approaches) เป็นการศึกษาศาสนาแบบองค์รวม (Holism) ไม่ลดทอนเป็นความคิดใดแนวคิดหนึ่งโดยอะไรที่เกิดขึ้นในศาสนาไม่ควรมองข้ามต้องเรียนรู้ด้วยกระบวนการทางวิทยาศาสตร์หรือชีววิทยาทางสังคม ๓. สังคมวิทยา (Sociological Approaches) เป็นแนวลดทอนให้เห็นโครงสร้าง เช่น ชนชั้น คำสอน สถาบัน กลุ่ม ๔. จิตวิทยา (Psychological Approaches) เป็นข้อเสนอทางด้านจิตวิทยา โดยศึกษากระบวนการทำงานทางจิตและข้อเสนอเกี่ยวกับลักษณะการแสดงออกทางพฤติกรรม ๕. ปรัชญา (Philosophical Approaches) เป็นการใช้กระบวนการทางปรัชญามาเสนอข้อโต้แย้งทางศาสนาและวิธีการสร้างสมมติฐานทางปรัชญามาเสนอเพื่อหาข้อสรุปที่เป็นไปได้ ๖. สตรีนิยม (Feminist Approaches) มาจากการศึกษาพื้นฐานของเพศหญิงที่ถูกเอารัดเอาเปรียบจากสังคมผ่านการศึกษาโดยอาศัยรูปแบบการตีความหรือกระบวนการทางจริยศาสตร์ที่ถูกนำเสนอโดยแนวคิดที่มีความเป็นสตรีเป็นหลัก ๗. เทววิทยา (Theological Approaches) เป็นการใช้ศาสนาเชิงบุคคล ในพระพุทธศาสนาใช้คำว่าบุคคลาธิฐานเป็นเครื่องมือในการตรวจสอบ มองศาสนาเชิงวัตถุนิยมทางจิตวิญญาณ

จากการนำเสนอทางพระพุทธศาสนาและแนวทางการศึกษาศาสนาได้สนับสนุนให้เห็นคุณค่าทางสังคมที่สะท้อนผ่านยุคสมัย ขณะที่แนวคิดทางศาสนานั้นได้ส่งอิทธิพลต่อการแสวงหาคคุณค่าที่ปรากฏอยู่ในลักษณะทางวัฒนธรรมที่แสดงออกถึงการใช้วัตถุและส่งเสริมให้เกิดการปกครองบ้าง เมือง ซึ่งแก่งนี้ยังไม่มีเอกสารใดอ้างถึง เพราะส่วนใหญ่จะเสนอเฉพาะรูปแบบ แต่ไม่ได้ศึกษากระบวนการได้มาซึ่งรูปแบบนั้นซึ่งจะพบการเข้าใจคุณค่าเหล่านั้นในงานชิ้นนี้

^{๑๓๒} Connolly, Peter (ed.), *Approaches to the Study of Religion*, (London: Continuum, 1999), pp.69-70.

บทที่ ๓

ระเบียบวิธีวิจัย

งานวิจัยเรื่อง “การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน” ใช้วิธีการวิจัยเชิงคุณภาพ ซึ่งได้กำหนดขั้นตอนดำเนินงาน ดังต่อไปนี้

- ๓.๑ รูปแบบการวิจัย
- ๓.๒ ประชากร/พื้นที่วิจัย
- ๓.๓ เครื่องมือการวิจัย
- ๓.๔ ขั้นตอนการสร้างเครื่องมือ
- ๓.๕ การเก็บรวบรวมข้อมูลการวิจัย
- ๓.๖ การวิเคราะห์ข้อมูล
- ๓.๗ การนำเสนอผลงานวิจัย

๓.๑ รูปแบบการวิจัย

ในงานวิจัยนี้ได้ใช้วิธีการศึกษา ๒ แบบ คือ

๑) การศึกษาเอกสาร (Documentary Data) เป็นการศึกษาข้อมูลจากเอกสารปฐมภูมิ และทุติยภูมิ ประกอบด้วย งานวิจัย วิทยานิพนธ์ หนังสือและตำรา ในประเด็นเกี่ยวกับข้อมูลพื้นฐาน องค์ประกอบและคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา รูปแบบจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน เป็นต้น

๒) การศึกษาเชิงคุณภาพ (Quality Research) เป็นการศึกษาพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน โดยการสัมภาษณ์เชิงลึก (In-depth Interview) การสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม (Participant Observation) และแบบไม่มีส่วนร่วม (Non-Participant Observation) กระบวนการกลุ่ม (group process)

โดยเขียนเป็นตารางดังต่อไปนี้

ปัญหาคำถามวิจัย	แนวคิดและทฤษฎีที่ใช้	ระเบียบวิธีวิจัย	
		กลุ่มเป้าหมาย	วิธีการวิจัย
๑. องค์ประกอบและคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเป็นอย่างไร	- เกณฑ์ตัดสินจริยศาสตร์ - เกณฑ์ตัดสินจริยศาสตร์ในพระพุทธศาสนา	- เอกสารงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง - สำนวนพื้นที่	- สำนวนเอกสาร - การสัมภาษณ์ - การสังเกตการณ์แบบไม่มีส่วนร่วม
๒. การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืนเป็นอย่างไร	- การพัฒนาที่ยั่งยืน - การพัฒนาหลักจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา	- กลุ่มผู้นำทางด้านสังคมและการเมือง - กลุ่มผู้นำ	- สำนวนเอกสาร - กิจกรรมการอยู่ร่วมกันระหว่างคน ๓ วัย - แบบประเมิน

		ทางด้านเศรษฐกิจ -กลุ่มผู้นำทางด้าน การศึกษา -กลุ่มผู้นำทางด้าน สิ่งแวดล้อม	กิจกรรม -การสัมภาษณ์
๓. การขับเคลื่อน ความสัมพันธ์หลักเกณฑ์ ทางจริยศาสตร์บนฐานคิด ทางพระพุทธศาสนาที่ ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน ควรเป็นอย่างไร	- เกณฑ์ตัดสินจริยศาสตร์ - เกณฑ์ตัดสินจริยศาสตร์ ในพระพุทธศาสนา -รูปแบบจริยศาสตร์บน ฐานคิดทาง พระพุทธศาสนาเพื่อ ส่งเสริมการพัฒนาที่ ยั่งยืน	-กลุ่มผู้นำและ นักวิชาการทาง พระพุทธศาสนา -กลุ่มผู้นำทางด้าน สังคมและ การเมือง -กลุ่มผู้นำ ทางด้านเศรษฐกิจ -กลุ่มผู้นำทางด้าน การศึกษา -กลุ่มผู้นำทางด้าน สิ่งแวดล้อม	-สำรวจเอกสาร - การสัมภาษณ์

ตาราง ๓.๑ กรอบระเบียบวิธีวิจัย

๓.๒ ประชากร/พื้นที่วิจัย

๑) ประชากรในการศึกษาเชิงคุณภาพ ประกอบด้วย

- กลุ่มผู้นำและนักวิชาการทางพระพุทธศาสนา ได้แก่ ตัวแทนพระพุทธศาสนา จำนวน ๘ ท่าน
- กลุ่มผู้นำทางด้านสังคมและการเมือง ได้แก่ ตัวแทนทางด้านสังคมและการเมือง จำนวน ๔ ท่าน
- กลุ่มผู้นำทางด้านเศรษฐกิจ ได้แก่ ตัวแทนทางด้านเศรษฐกิจ จำนวน ๔ ท่าน
- กลุ่มผู้นำทางการศึกษา ได้แก่ ตัวแทนทางการศึกษา จำนวน ๔ ท่าน
- กลุ่มผู้นำทางสิ่งแวดล้อม ได้แก่ ตัวแทนทางสิ่งแวดล้อม จำนวน ๔ ท่าน

๒) พื้นที่การวิจัย ได้แก่ ๑) สำนักงานเทศบาลตำบลบางละมุง ๒) สำนักงานเทศบาลเมืองบ้านบึง ๓) สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดชลบุรี ๔) สำนักงานวัฒนธรรมเมืองพัทยา

๓.๓ เครื่องมือการวิจัย

การวิจัยนี้ใช้แบบสัมภาษณ์เชิงลึก(In-depth Interview) แบบมีโครงสร้างและไม่มีโครงสร้างในการสัมภาษณ์ กลุ่มผู้นำทางด้านสังคมและการเมือง กลุ่มผู้นำทางด้านเศรษฐกิจ กลุ่มผู้นำทางการศึกษา กลุ่มผู้นำทางด้านสิ่งแวดล้อม ตัวแทนพระพุทธศาสนา ในประเด็นที่เกี่ยวข้องกับองค์ประกอบและคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา ใช้การสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม (Participant Observation) การสังเกตการณ์แบบไม่มีส่วนร่วม (Non-Participant Observation) และกิจกรรมกลุ่ม (Group Process) เพื่อค้นหารูปแบบและการขับเคลื่อนหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน

๓.๔ ขั้นตอนการสร้างเครื่องมือ

การวิจัยนี้เป็นการวิจัยเชิงเอกสาร กระบวนกลุ่ม เพื่อพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน โดยมีกระบวนการตรวจสอบและรับรองเครื่องมือในการวิจัย ดังนี้

- (๑) หัวหน้าโครงการร่างแบบสัมภาษณ์ตามวัตถุประสงค์ของการวิจัยที่กำหนดไว้
- (๒) เชิญผู้ทรงคุณวุฒิด้านจริยธรรมการวิจัยในมนุษย์เป็นที่ปรึกษา และตรวจสอบแบบสัมภาษณ์/เครื่องมือ ที่สร้างขึ้น
- (๓) ปรับแก้เครื่องมือตามข้อเสนอแนะของคณะกรรมการพิจารณาจริยธรรมการวิจัยในคน
- (๔) นำเครื่องมือไปใช้ประกอบการสัมภาษณ์ผู้เข้าร่วมกิจกรรมและกระบวนการกลุ่มในการเรียนรู้การอยู่ร่วมกันของคน ๓ วัย
- (๕) กิจกรรมกระบวนการกลุ่ม
- (ก) ผู้วิจัยจะดำเนินการสัมภาษณ์และจัดกิจกรรมกระบวนการกลุ่มด้วยตนเอง ผ่านช่องทางออนไลน์หรือช่องทางอื่น โดยได้รับการยินยอมจากผู้ให้สัมภาษณ์
- (ข) ก่อนสัมภาษณ์และการจัดกิจกรรม ผู้เข้าร่วมโครงการฯ จะได้รับเอกสารคำชี้แจงเกี่ยวกับโครงการฯ วัตถุประสงค์ของการวิจัย กระบวนการวิจัย สิทธิของผู้เข้าร่วมโครงการฯ การรักษาข้อมูลที่ได้จากการสัมภาษณ์ ประโยชน์ที่จะได้รับและผลกระทบของโครงการฯ ที่เกิดขึ้นแก่ผู้เข้าร่วมโครงการฯ ทั้งในขณะสัมภาษณ์และหลังจากเผยแพร่ผลงานวิจัย รวมทั้งการชี้แจงด้วยวาจาจากผู้วิจัยหรือผู้ช่วยวิจัย
- (ค) ผู้ให้สัมภาษณ์และเข้าร่วมกระบวนการกลุ่ม แสดงความยินยอมให้สัมภาษณ์และเข้าร่วมกิจกรรมโดยสมัครใจ โดยลงนามในเอกสารแสดงความยินยอมให้สัมภาษณ์และร่วมกิจกรรม โดยอนุญาตให้มีการบันทึกเสียง
- (ง) หากผู้ให้สัมภาษณ์และกิจกรรมเป็นพระภิกษุ เป็นกลุ่มประชากรที่เปราะบาง ผู้วิจัยจะระมัดระวังในการสัมภาษณ์และจัดกิจกรรมเป็นพิเศษ และจะอธิบายกระบวนการต่างๆ ในการให้สัมภาษณ์และเข้าร่วมกิจกรรมแก่พระภิกษุให้ละเอียดชัดเจนที่สุด
- (๖) การวิเคราะห์ สังเคราะห์ข้อมูล
- (ก) การวิเคราะห์ วิเคราะห์เอกสารต่างๆ ในประเด็นที่เกี่ยวข้องกับเรื่องการพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน และตรวจสอบข้อมูลพื้นฐาน

จากผู้เข้าร่วมกิจกรรมทั้ง จำนวน ๑๒ คน ประกอบด้วยตัวแทนพระพุทธศาสนา จำนวน ๔ ท่าน
ตัวแทนทางด้านสังคมและการเมือง จำนวน ๒ ท่าน ตัวแทนทางด้านเศรษฐกิจ จำนวน ๒ ท่าน
ตัวแทนทางการศึกษา จำนวน ๒ ท่าน ตัวแทนทางด้านสิ่งแวดล้อม จำนวน ๒ ท่าน

(ข) สังเกตการณ์การขับเคลื่อนความสัมพันธ์หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทาง
พระพุทธศาสนาที่ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน ผ่านกิจกรรมจากตัวแทนประชากร จำนวน ๑๒ คน
ประกอบด้วยตัวแทนพระพุทธศาสนา จำนวน ๔ ท่าน ตัวแทนทางด้านสังคมและการเมือง จำนวน ๒
ท่าน ตัวแทนทางด้านเศรษฐกิจ จำนวน ๒ ท่าน ตัวแทนทางการศึกษา จำนวน ๒ ท่าน ตัวแทน
ทางด้านสิ่งแวดล้อม จำนวน ๒ ท่าน

(ค) นำข้อมูลที่ได้จากการศึกษาทั้งข้อมูลเอกสาร การสัมภาษณ์และกระบวนการกลุ่มมา
เปรียบเทียบ วิเคราะห์และสังเคราะห์ หาข้อสรุปที่เป็นกลไกการการสร้างสังคมสันติสุขของคน ๓ วัย
ในมิติพระพุทธศาสนา

๓.๕ การเก็บรวบรวมข้อมูลการวิจัย

ในการวิจัยนี้ ผู้วิจัยได้ทำการเก็บรวบรวมข้อมูล ๒ แบบ คือ

๓.๕.๑ เก็บข้อมูลเชิงเอกสารนั้นเน้นการเก็บรวบรวมข้อมูลจากเอกสารชั้นปฐมภูมิและ
ทุติยภูมิจากแหล่งวิจัย เช่น ห้องสมุดจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ห้องสมุดของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลง
กรณราชวิทยาลัย เป็นต้น

๓.๕.๒ เก็บข้อมูลจากการวิจัยเชิงคุณภาพนั้น เน้นการเก็บรวบรวมข้อมูลจากการ
สัมภาษณ์เชิงลึก การสังเกตการณ์ และกระบวนการกลุ่ม แล้วทำการวิเคราะห์หาค่าประกอบและ
คุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา เพื่อค้นหาตัวชี้วัดในการสร้างหลักเกณฑ์ทางจริย
ศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน

๓.๖ การวิเคราะห์ข้อมูล

เมื่อผู้วิจัยได้จัดเก็บรวบรวมและตรวจสอบความถูกต้องของข้อมูลในแต่ละประเด็นอย่าง
ครบถ้วนสมบูรณ์แล้วก็จะนำข้อมูลมาจัดระบบเป็นหมวดหมู่ เรียงลำดับตามวัตถุประสงค์ของการวิจัย
โดยเริ่มต้นจากการศึกษาแนวคิดเรื่ององค์ประกอบและคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทาง
พระพุทธศาสนา จากเอกสารงานวิจัย วิทยานิพนธ์ หนังสือและตำรา ในประเด็นเกี่ยวกับข้อมูล
พื้นฐานของพระพุทธศาสนา ความเป็นมาทางประวัติศาสตร์ สังคมและวัฒนธรรม รูปแบบการ
พัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน และ
นำข้อมูลที่ได้มาหารูปแบบความสัมพันธ์หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาที่
ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน จากข้อมูลเอกสารและการสัมภาษณ์ผู้เกี่ยวข้อง ต่อจากนั้นจึงดำเนินการ
วิเคราะห์ข้อมูลแบบพรรณนาวิเคราะห์ โดยได้จัดระบบหมวดหมู่ของการวิเคราะห์เรียงตามลำดับ
วัตถุประสงค์ของการวิจัย เพื่อขับเคลื่อนความสัมพันธ์หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทาง
พระพุทธศาสนาที่ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืนต่อไป

๓.๗ การนำเสนอผลงานวิจัย

เมื่อนำเสนอรายงานวิจัยที่ได้รับการตรวจสอบแล้วนำมาปรับปรุงและทำบทความวิชาการ ทำตารางเปรียบเทียบวัตถุประสงค์ กิจกรรมที่วางแผนไว้ และกิจกรรมที่ดำเนินการ ตลอดจนผลที่ได้รับ

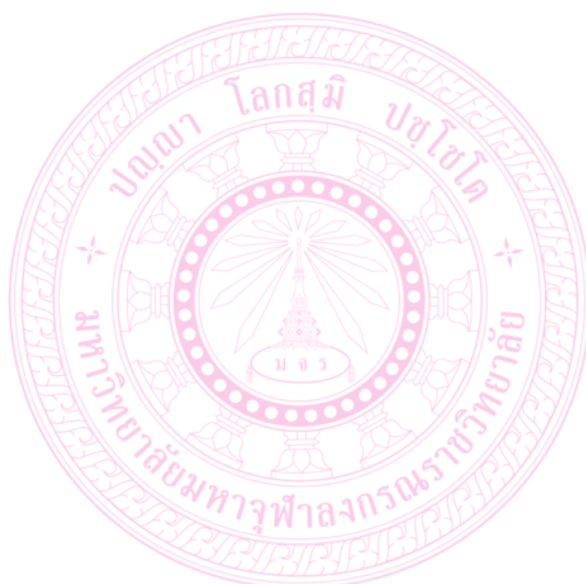
สรุปกิจกรรมเกี่ยวกับการนำผลจากโครงการวิจัยไปใช้ประโยชน์ทั้ง ๕ ด้านคือ

- ๑) ผลการวิจัยนำไปสู่ประโยชน์ด้านวิชาการ
- ๒) ผลการวิจัยนำไปสู่ประโยชน์ทางด้านสาธารณะ/สังคม วัด ชุมชน
- ๓) ผลการวิจัยนำไปสู่ประโยชน์ทางด้านศาสนา
- ๔) ผลการวิจัยนำไปสู่ประโยชน์ทางด้านนโยบายของรัฐ
- ๕) ผลการวิจัยนำไปสู่ประโยชน์ทางการขับเคลื่อนความสัมพันธ์หลักเกณฑ์ทางจริย

ศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาที่ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน

จากนั้นจะนำงานวิจัยฉบับสมบูรณ์ส่งหน่วยงานที่สนับสนุนทุนวิจัย และเผยแพร่ผลงานวิจัย

ต่อไป



บทที่ ๔

ผลการศึกษาวิจัย

การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาองค์ประกอบและคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา เพื่อพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา และเพื่อขับเคลื่อนความสัมพันธ์หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาที่ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน ผู้วิจัยจะได้วิเคราะห์จากข้อมูลที่เก็บรวบรวมได้จากเอกสารและการลงพื้นที่วิจัยโดยแบ่งเป็น ๓ ส่วน คือ

๔.๑ ผลการศึกษาองค์ประกอบและคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา

๔.๒ ผลการศึกษาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา

๔.๓ ผลการเสนอเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาที่ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน

๔.๔ สรุป

๔.๑ องค์ประกอบและคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา

สังคมที่ต้องขับเคลื่อนอยู่ตลอดเวลาจนนำไปสู่ปัญหาทางด้านการปฏิบัติที่วางอยู่บนพื้นฐานของหลักการทางจริยศาสตร์ที่ถูกพิจารณาบนฐานคิดทางสังคมที่แตกต่างหลากหลาย ดังนี้

๔.๑.๑ องค์ประกอบจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา มาจากการจะเข้าใจพลวัตที่อยู่ในพื้นที่ศาสนาไทยในสังคมนั้น ไม่จำเป็นต้องเข้าไปอธิบายความแตกต่างทางวัฒนธรรมว่าเป็นองค์ประกอบแบบพุทธหรือไม่ใช่พุทธ แต่ต้องขยายวิธีคิดให้กว้างออกไปว่า อะไรเป็นส่วน ประกอบที่ก่อร่างศาสนาพุทธนิกายเถรวาทขึ้นมา มุมมองนี้คล้ายคลึงกับมุมมองของเดวิด เกลเนอร์ (David Gellner) เกลเนอร์มองว่าเราจำเป็นต้องทำลาย สมมุติฐานอันผิวนิยามที่ว่าศาสนาพุทธมีต้นกำเนิดอยู่ในคุณค่าทางศีลธรรมและละเว้นความโลภในทรัพย์สินเงินทอง อีกทั้งยังตั้งมั่นในความมีเหตุผลเสมอ จนกระทั่งพระสงฆ์ไม่มีทางเกี่ยวข้องกับไสยศาสตร์ พระพุทธศาสนากำเนิดมาจากศรัทธาของผู้ที่เรียกตัวเองว่าพุทธศาสนิก แทนที่จะยึดอยู่กับ ยังเสนออีกว่า พุทธศาสนศึกษาจำเป็นต้องยืนหยัดอยู่บนพื้นฐานความคิดที่ว่า ศาสนาการจัดประเภทเชิงนามธรรมของนักเหตุผลนิยมยุคแสงสว่างทางปัญญา หากผู้คนคิดว่าตัวเองเป็นชาวพุทธ และเรียกตัวเองว่าชาว พุทธ และยังยึดติดกับพิธีกรรม สัญลักษณ์ และมีประสบการณ์ ชีวิตทางศาสนาที่เกี่ยวข้องกับการเคารพบูชาบุคคลสำคัญทางศาสนาพุทธและพุทธวณะ หากเป็นเช่นนั้นน่าจะมีอะไรบางอย่างที่น่าซ้ำเกี่ยวกับนักวิชาการที่มีวิสัยทัศน์ว่าพวกเขาเป็นชาวพุทธ จริงแท้หรือไม่ เราต้องมอง ศาสนาพุทธเต็มไปด้วยความหลากหลาย ความขัดแย้งและแม้กระทั่งมีสิ่งที่เปรียบเทียบกันไม่ได้ อยู่ภายในตนเอง การมีต้นแบบใหม่ที่ต้องการเน้นย้ำให้เห็น “ความหลากหลาย ความไม่แน่นอน ความขัดแย้ง และการเป็นตัวแทน” เป็นการสร้างมโนทัศน์ให้

ศาสนาพุทธไทยมีลำดับชั้นของรูปแบบศาสนา ค่านิยม หรือระบบต่างๆ อันหลากหลาย ซึ่งทำงานร่วมกันอย่างเป็นระเบียบหรือขัดแย้งกัน ทั้งแบบหลวมๆ หรือสอดคล้องกัน^๑ ในแง่นี้จะพบว่ามีการวางระบบแนวคิดทางด้านจริยศาสตร์ที่สอดคล้องกับบริบทปัญหาทางด้านสาธารณะตามกระบวนการดังนี้

๔.๑.๑.๑ องค์ประกอบพื้นฐาน ในการเข้าใจจริยศาสตร์กับพระพุทธศาสนานั้นเป็นการเข้าใจบนฐานคิดที่โยงไปหาข้อมูลตั้งต้นของการตัดสินใจกระทำว่าอะไรถูกหรือผิด ดีหรือชั่ว โดยในที่นี้จะมียุคประกอบที่นำมาเป็นฐานของพระพุทธศาสนา ๒ รูปแบบ คือ

ก. องค์ประกอบหลัก การเข้าใจองค์ประกอบทางจริยศาสตร์มาจากการเข้าใจบนฐานคิดแบบพระพุทธศาสนาที่มองเรื่องกุศลเป็นหลักปฏิบัติที่สอดคล้องกับการวางจิตใจว่าเป็นหลักสำคัญ โดยในแง่นี้คำว่า กุศล ตรงกับความหมายของคำว่า ดี เมื่อพิจารณาจากการตัดสินใจผ่านการกระทำที่ดีหรือชั่วในพุทธปรัชญาเถรวาทจึงกล่าวว่าการกระทำทุกอย่างล้วนมีผลติดตามมา ดังข้อความว่า “คนทำกรรมดีย่อมได้รับผลดี คนหวนพืชเช่นใดย่อมได้รับผลเช่นนั้น”^๒ การที่บุคคลจะเข้าใจข้อความดังกล่าวได้อย่างชัดเจนนั้นจึงมีความเกี่ยวข้องกับคำว่า “ปัญญา” มักปรากฏอยู่ในเรื่องที่เกี่ยวข้องกับผลที่เกิดขึ้นจากการกระทำ เพราะคำนี้มุ่งหมายถึงความดีและการกระทำที่ก่อให้เกิดประโยชน์ อย่างไรก็ตามคำนี้จะเกิดกับการกระทำดีซึ่งเกี่ยวข้องกับคำว่า “กุศล” การกระทำที่เป็นกุศลนั้นอ้างถึงความดีซึ่งมาจากความฉลาด หรือการมีกุศลที่ถูกสร้างขึ้นจากใจที่ได้รับการพัฒนาแล้ว รวมทั้งจิตวิญญาณของผู้บรรลุธรรมที่มีความบริสุทธิ์ สงบ เย็น และตรงข้ามกับคำว่า การกระทำชั่วที่เป็นอกุศล นอกจากนี้ “กุศล” ยังเป็นข้อเสนอที่มาจากหลักฐานก่อนสมัยพุทธกาลและในสมัยพุทธกาลที่หมายถึง ลักษณะดังนี้ ๑) ความฉลาด ภูมิปัญญา ๒) ผู้เชี่ยวชาญด้านคาถาและการประกอบพิธีกรรม ซึ่งหมายถึงพวกพราหมณ์ที่ถือว่าเป็นคนมีปัญญา ๓) ผู้ได้สมาธิหรือกลุ่มนักบวชผู้ปฏิบัติตน อ้างถึงการมีศีล เช่นเดียวกับที่พระพุทธเจ้าแสดงไว้ว่าพระองค์มีมหาศีลในพรหมชาลสูตร ๔) กุศลในยุคสมัยหลังของชาวพุทธและศาสนาเซนที่กลายมาเป็นพื้นฐานของการอ้างถึงบางสิ่งที่เป็นกุศลหรือความดี ฉะนั้น “กุศล” ที่ตรงตัวที่สุดจึงเป็นการกล่าวถึง “ความดี” เพราะความดีนั้นถูกสร้างจากความมีปัญญาที่พัฒนาจากคุณค่าต่างๆ ของผู้มีศีลธรรมหรือเหล่าศาสนาทั้งหลาย ขณะที่ในคัมภีร์อภิธรรมมักจะใช้คำว่า กุศล หมายถึง “ไม่มีโทษ”^๓ หากเราเชื่อตามอภิธรรมกุศลจึงมีลักษณะเป็นสิ่งที่สมบูรณ์ แต่หากพิจารณาจากข้อเสนอก่อนสมัยพุทธกาลก็เท่ากับว่ากุศลมีลักษณะเป็นสิ่งที่สัมพัทธ์ ฉะนั้นเมื่อตรวจสอบความดี จึงเป็นการเน้นไปที่การพิจารณาเรื่องกุศล

ความดีในทางพุทธจริยศาสตร์พิจารณาจากเรื่องของ “กุศลธรรม” หรือธรรมอันเป็นฝ่ายแห่งความดีเน้นไปที่หลักกรรมเป็นหลัก โดยหลักเกณฑ์เรื่องกรรมนั้นประกอบด้วย ๓ ส่วน คือ กิเลส กรรม วิบาก เมื่อกิเลสนั้นคือเจตนาที่ประกอบด้วยกุศลธรรมเป็นเหตุให้ทำกรรมต้องมีผลตามมาเสมอ กล่าวคือ กุศลธรรมอันเป็นเหตุเพื่อให้เกิดกรรม ๓ อย่าง คือ อโลภะ อโทสะ อโมหะ

^๑ ปีเตอร์ เอ. แจ็คสัน, เทวา มนตรา คาถา เกจิ : ไสยศาสตร์สมัยใหม่กับทุน(ไทย)นิยม, แปลโดย วิราวรรณ นฤปิติ, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มติชน, ๒๕๖๖), ๘๙-๙๐.

^๒ ชุ.ชา.ทุก (ไทย) ๒๗/๑๔๔/๑๐๓.

^๓ Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp.42-43.

โดยอธิบายถึงกุศลในแง่ของกรรม กล่าวคือ กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความไม่โลภ เกิดแต่ความไม่โลภ มีความไม่โลภเป็นเหตุ มีความไม่โลภเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นกุศลกรรมนั้นไม่มีโทษ กรรมนั้นมีสุขเป็นผล กรรมนั้นเป็นไปเพื่อความดับกรรมกรรมนั้นไม่เป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความไม่โกรธ เกิดแต่ความไม่โกรธ มีความไม่โกรธเป็นเหตุ มีความไม่โกรธเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นกุศล กรรมนั้นไม่มีโทษ กรรมนั้นมีสุขเป็นผล กรรมนั้นเป็นไปเพื่อความดับกรรม กรรมนั้นไม่เป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป กรรมใดที่บุคคลทำด้วยความไม่หลง เกิดแต่ความไม่หลง มีความไม่หลงเป็นเหตุ มีความไม่หลงเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นกุศล กรรมนั้นไม่มีโทษ กรรมนั้นมีสุขเป็นผล กรรมนั้นเป็นไปเพื่อความดับกรรม กรรมนั้นไม่เป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป ธรรมชาติ ๓ อย่างนี้เป็นเหตุให้เกิดกรรม^๔ ส่วนพุทธทาสภิกขุเสนอแนวการตัดสินใจว่าผ่านเกณฑ์ที่พิจารณาจากลักษณะการกระทำของปุถุชนกับพระอริยบุคคล ทำให้ฐานความดีนั้นต่างกัน กล่าวคือ

ก. ความดีแบบโลกียะ เป็นการกระทำของปุถุชน เป็นไปตามวิสัยของโลกคืออยู่ดี กินดี ด้วยอาศัยธรรมะที่เราเรียกกันว่า มนุษยสมบัติ สวรรคสมบัติ トラบเท่าที่ยังอยู่ในวิสัยโลก ก็ยังอยู่ภายใต้อำนาจของความโลภ ความโกรธ ความหลง แม้ไม่ทำผิด ทำชั่ว แต่ทำดีอยู่ก็ตาม หากสิ่งต่างๆ ไม่เป็นไปตามปรารถนา เช่นความตายจะมาถึงก็ร้องไห้อย่างนี้เป็นต้น แปลว่า เขาเป็นคนดี มีความสุขตามวิสัยโลก

ข. ความดีแบบโลกุตตระ เป็นการกระทำของพระอริยเจ้า เป็นไปเพื่อประโยชน์ที่อยู่เหนือวินัยคือมรรคผล นิพพาน มีจิตใจอยู่เหนือเรื่องโลก มีจิตใจว่างจากความรู้สึกว่าตัวกู ของกู มีจิตใจที่อิสระสูงสุด เข้าอยู่เป็นสังขยกับความจริง คือ ไม่เปลี่ยนแปลง ไม่เป็นไปตามกาลเวลา หรือตามเหตุปัจจัย^๕

ฉะนั้น ความดีของพุทธทาสภิกขุจึงพิจารณาจากเกณฑ์ของบุคคลเป็นสำคัญ แม้บุคคลนั้นจะมีกุศลธรรมเหมือนกัน แต่หากบุคคลหนึ่งเป็นบุคคลธรรมดา กับอีกบุคคลหนึ่งเป็นพระอริยบุคคล กรรมและผลที่เกิดขึ้นย่อมต่างกันออกไป กรณีภริยาพราหมณ์ภิกษุภิกษุณีที่บรรลุนิพพานตั้งแต่เด็ก แต่ทุกวันนี้จะรับคำสั่งจากสามีให้เตรียมธนู ลูกศร นำหอก นำหาว นำขี้มา สามีที่เป็นนายพราหมณ์ก็จะใช้ของที่นางมอบให้ไปฆ่าสัตว์ทุกวัน หากเป็นปุถุชนจะถือว่าเรื่องนี้เป็นบาป เพราะเจตนาของนางที่มอบของให้สามียอมนำไปสู่การฆ่า แต่กรณีของนางนั้นพระพุทธรูปเจ้าให้ทรงพิจารณานางในฐานะของพระโสดาบันที่ไม่มีจิตว่า จะให้สามีนำของเหล่านี้ไปฆ่าสัตว์ เมื่อแผลในฝ่ามือไม่มี ยาพิษนั้นก็ไม่ว่าจะให้โทษแก่ผู้ถือยาพิษได้ เพราะยาพิษยอมนำเข้าสู่ฝ่ามือที่ไม่มีแผลชื่อว่าบาปยอมนำไม่แก่ผู้ไม่ทำบาป แม้นำเครื่องประหารทั้งหลายมีธนูเป็นต้นออกให้เพราะไม่มีอกุศลเจตนา^๖ การพิจารณาความดีนี้จึงเป็นเงื่อนไขของบุคคลเป็นหลัก แต่ในแง่ที่เรา กำลังพิจารณาอยู่นี้ปัญหาของเจตนาของพระอริยเจ้าอาจถูกสงสัยจากปุถุชนได้ เมื่อเรานำเกณฑ์เรื่องกรรมแบบปุถุชนไปตีความหมาย เพราะปุถุชนต้องตรวจสอบความดีทั้ง ๓ ส่วนคือกิเลสหรือเจตนา กรรม วิบาก แต่พระอริยบุคคลไม่จำเป็นต้องตรวจสอบเจตนาเพราะล้วนเป็นกุศลอยู่แล้ว ฉะนั้น การทำกรรมก็

^๔ อ.ต.ก. ๒๐/๕๕๑/๒๔๔-๒๕๐.

^๕ พุทธทาสภิกขุ, พุทธทาสแนวจริยธรรมร่วมสมัย ชุดที่ ๓ : จุดหมายปลายทาง และตัวแท้ของจริยธรรม, หน้า ๑๕๓-๑๕๔.

^๖ พ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๓/๔๐.

เพียงสักแต่ว่าทำเท่านั้น ส่วนผลของการกระทำจึงเป็นเกณฑ์วัดความดี โดยเกณฑ์นี้ทำให้เห็นบริบทที่เชื่อมโยงระหว่างความหมายของคุณและโทษอันเป็นผลของการกระทำนั้นเป็นหลัก เพราะการคำนึงถึงผลที่จะเกิดตามมาจะเป็นการกำหนดการทำความดีหรือไม่ดี ดังข้อความในคาถาธรรมบทว่า "บุคคลทำกรรมใดแล้วย่อมเดือดร้อนในภายหลัง กรรมนั้นทำแล้วไม่ดี บุคคลมีหน้าซุ้มด้วยน้ำตา ร้องไห้อยู่ ย่อมเสพผลของกรรมใดกรรมนั้นทำแล้วไม่ดี บุคคลทำกรรมใดแล้ว ย่อมไม่เดือดร้อนในภายหลัง กรรมนั้นแลทำแล้วเป็นดี บุคคลอันปีติโสมนัสเข้าถึงแล้ว ย่อมเสพผลแห่งกรรมใด กรรมนั้นทำแล้วเป็นดี คนพาลย่อมสำคัญบาปประดุจน้ำหวาน ตลอดกาลที่บาปยังไม่ให้ผลแต่บาปให้ผลเมื่อใด คนพาลย่อมเข้าถึงทุกข์เมื่อนั้น"^๗

ส่วนอาร์วี (Peter Harvey) ได้นำเสนอเกณฑ์การตัดสินในพุทธจริยศาสตร์ว่าการกระทำใดดี (กุศล) หรืออะไรไม่ดี (อกุศล) มาจาก ๓ หลักการคือ^๘

ก. แรงจูงใจหรือเจตนาของการกระทำ เจตนาหรือแรงจูงใจที่เป็นกุศลคือว่าดี ที่ประกอบด้วยอกุศลถือว่าไม่ดี พุทธจริยศาสตร์ได้อ้างความดีว่าเป็นกุศลมูลที่ประกอบด้วยความไม่โลภ ไม่โกรธ และไม่หลง

ข. ผลกระทบโดยตรงของการกระทำในรูปแบบของผลที่เป็นทุกข์หรือความสุข โดยลักษณะหนึ่งคือความสอดคล้องจากผลกรรมอันนำไปสู่ทุกข์ คือการเกิดในอบาย ทุกข์ วินิบาต นรก และสุข และสุขคือการได้เกิดในสุคติโลกสวรรค์

ค. การกระทำนั้นทำให้จิตใจพัฒนาขึ้นจนกระทั่งถึงนิพพาน ความดีที่พัฒนาตนเองไปสู่ความหลุดพ้นได้นั้นเกิดจากการผ่านแนวคิดที่ว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยงหนอ มีความเกิดขึ้นและเสื่อมสลายไปเป็นธรรมดา เกิดขึ้นแล้วย่อมดับไป ความสงบวางแห่งสังขารเหล่านั้น เป็นสุข”^๙ ซึ่งเป็นเกณฑ์กำหนดลักษณะการกระทำดีตามหลักพุทธจริยศาสตร์ตามศีลและกรรมบถอาศัยมัชฌิมาปฏิปทานำไปสู่ผลทั้งในโลกนี้และโลกหน้า รวมถึงเหนือโลก (โลกุตตระ) คือพระนิพพานในที่สุด ดังข้อความว่า "ก็สัมமாகัมมันตะที่ยังเป็นสาสวะเป็นส่วนแห่งบุญ ให้ผลแก่ขันธ (ในชาตินี้และชาติหน้า) คือ เจตนางดเว้นจากปาณาติบาต งดเว้นจากอกุศลนาทาน งดเว้นจากกาเมสุมิฉฉาจาร นี้สัมமாகัมมันตะที่ยังเป็นสาสวะเป็นส่วนแห่งบุญ ให้ผลแก่ขันธ...สัมமாகัมมันตะของพระอริยะที่ไม่มีกิเลส (อนาสวะ) เป็นโลกุตระ คือ ความงดความเว้น เจตนางดเว้น จากกายทุจริตทั้ง ๓ ของภิกษุผู้มีจิตไกลข้าศึก มีจิตหาอาสวะมิได้ พรั่งพร้อมด้วยอริยมรรค เจริญอริยมรรคอยู่นี้แลสัมமாகัมมันตะของพระอริยะที่เป็นอนาสวะ เป็นโลกุตระ เป็นองค์มรรค"^{๑๐} ในส่วนของศีลและกรรมบถข้ออื่นๆ ก็อาศัยมัชฌิมาปฏิปทาเป็นองค์ประกอบด้วยจำนำไปสู่ผลที่เป็นทั้งในโลกนี้และโลกหน้า รวมถึงเหนือโลก (โลกุตตระ) คือพระนิพพานในที่สุด

สรุปแล้ว การการทำดีหรือทำถูกเป็นเครื่องมือให้บรรลุความดีสูงสุดได้ แต่ก็เกิดปัญหาที่ว่าวิธีการไม่ดีหรือ เพราะดูเหมือนว่าวิธีการที่เราใช้ไปถึงเป้าหมายก็น่าจะมีสิ่งที่ดีครบถ้วน

^๗ ชุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๑๕/๑๗.

^๘ Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, (UK : Cambridge University press, 2000), p.46.

^๙ ที.ม. (ไทย) ๑๐/๑๘๖/๒๒๘.

^{๑๐} ม.อ. (ไทย) ๑๔/๒๗๒-๒๗๓/๑๔๘.

แต่ก็อาจมีผู้โต้แย้งว่า เราจะบรรลุถึงเป้าหมายที่ดีได้ก็ด้วยการใช้วิธีการที่ดีครบถ้วนเท่านั้น แต่ความจริงแล้วเราไม่มีความดีครบถ้วน เพราะถ้าเรามีความดีครบถ้วนก็ไม่จำเป็นต้องบรรลุความดีอีก ฉะนั้น เมื่อเราไม่มีดีครบถ้วนและไม่มีความเข้าใจอย่างแจ่มแจ้งในเป้าหมาย เราจึงไม่สามารถกระทำการซึ่งเป็นการกระทำที่สมบูรณ์ได้ เพราะการกระทำดีจริงนั้นๆ ก็คือการทำให้ใกล้สิ่งที่ดีหรือสมบูรณ์เข้าไปเรื่อยๆ นั่นก็คือเราจะค่อยๆ ดีขึ้นและเกิดความเข้าใจเป้าหมายสูงสุดนั้นได้ในที่สุด ซึ่งตรงนี้แตกต่างทั้งคุณค่าแบบปรัสัยอย่างชัดเจน แต่ก็ยังอธิบายถึงความจริงที่สมบูรณ์นั้นมีอยู่จริง แต่ผู้จะไปถึงความจริงนั้นได้ต้องผ่านการปฏิบัติความดีทางสังคมก่อน ซึ่งอาจไม่ใช่คุณค่าทางอัตวิสัยเช่นกัน ต้องเป็นความดีที่ยกคุณค่าทางจิตใจเป็นสำคัญ และประโยชน์ที่เกิดขึ้น

ข องค์ประกอบรอง การเข้าใจด้านองค์ประกอบที่ไม่ใช่องค์ประกอบหลักคือการเข้าใจถึงอกุศล คือความชั่ว ในแง่นี้ถูกมองว่า ความชั่วมาจากการเห็นผิด ปฏิบัติผลจึงทำให้เกิดผลตามมา การพิจารณาถึงความชั่วในฐานะองค์ประกอบรองนั้นเนื่องจากการพิจารณาจากฐานความดีเป็นหลัก กล่าวคือเมื่อทำความดีแล้วก็ไม่ต้องคำนึงถึงความชั่ว แต่หากไม่สามารถทำได้ ก็ให้อย่าทำความชั่ว จึงเป็นเงื่อนไขรองลงมา โดยมีรายละเอียด ดังนี้

๑) แรงจูงใจ ในการทำกรรมนั้นแรงจูงใจคือเจตนาที่ประกอบด้วยกิเลสอันก่อเกิดจากอกุศล ๓ อย่างคือ โลภะ โทสะ และโมหะ กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความโลภ เกิดแต่ความโลภ มีความโลภ เป็นเหตุมีความโลภเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นอกุศล กรรมนั้นมีโทษ กรรมนั้นมีทุกข์เป็นผล กรรมนั้นเป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป กรรมนั้นไม่เป็นไปเพื่อความดับกรรม กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความโกรธ เกิดแต่ความโกรธ มีความโกรธเป็นเหตุ มีความโกรธเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นอกุศลกรรมนั้นมีโทษ กรรมนั้นมีทุกข์เป็นผล กรรมนั้นเป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป กรรมนั้นไม่เป็นไปเพื่อความดับกรรม กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความหลง เกิดแต่ความหลง มีความหลงเป็นเหตุ มีความหลงเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นอกุศล กรรมนั้นมีโทษ กรรมนั้นมีทุกข์เป็นผล กรรมนั้นเป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป กรรมนั้นไม่เป็นไปเพื่อความดับกรรม”^{๑๑} เมื่อมนุษย์มีแรงจูงใจตามธรรมชาติ แต่แรงจูงใจนั้นเป็นผลมาจากร่างกายก่อนที่ต้องการเสพส่วยวัตถุ เช่น อารมณ์หิว ร้อน หนาว เป็นต้น จึงต้องเกิดการบำบัดความทุกข์ดังกล่าว พุทธจริยศาสตร์ได้มองอาการทุกข์จากการหิวและการกระทบอากาศรอบตัวแล้วร้อนหรือหนาวนั้นล้วนเป็นปกติ แต่แรงจูงใจที่จะบำบัดความทุกข์เหล่านี้ต่างหากที่นำไปสู่การต้องการที่เรียกว่า ตัณหา ซึ่งเป็นอาการของคนที่ยึดสุข เกลียดทุกข์^{๑๒} การกำหนดแรงจูงใจที่ผูกพันกับตัณหาเพื่อบำบัดความทุกข์ที่เกิดขึ้นจึงเป็นการสร้างเงื่อนไขของความชั่วแบบอกุศลกรรม

๒) การกระทำ พุทธจริยศาสตร์มองว่าการกระทำชั่วนั้น เป็นลักษณะที่ขัดแย้งทั้งหลักธรรมและวินัยหรือศีลอันเป็นสภาวะทางสังคม ดังคำพูดของพระจกขุบาลที่กล่าวกับสามเณรที่ทำผิดศีลด้วยการอยู่ร่วมกับสตรีว่า คุณหัสถ์ชั่วก็ดี สมณะชั่วก็ดี ก็ชั่วทั้งนั้น เธอแม้อยู่ในความเป็นสมณะแล้ว ไม่อาจเพื่อทำคุณเพียงแต่ศีลให้บริบูรณ์ เป็นคุณหัสถ์ จักทำความดีงามชื่ออะไรได้”^{๑๓} การตัดสินความชั่วของพระจกขุบาลนั้นเป็นการตัดสินที่การกระทำเป็นหลัก เพราะหากคนที่ทำยังไม่

^{๑๑} อก.ติก. ๒๐/๕๕๑/๒๔๙-๒๕๐.

^{๑๒} อ่านรายละเอียดใน ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๒๔๓/๙๗-๙๘.

^{๑๓} พุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๑/๒๗.

รู้ว่าอะไรผิดหรือถูกก็ยากจะทำดีได้ โดยศีลนั้นเป็นฐานของความเป็นคนดีในทางพุทธจริยศาสตร์ การรักษาศีลจึงเป็นเบื้องต้นในการกระทำทุกอย่าง เช่นเดียวกับกรณีที่คนคนรักขามะม่วงได้ถวายผลมะม่วงแก่ภิกษุทั้งหลายซึ่งพากันรังเกียจอยู่ว่า คนพวกนี้มีหน้าที่รักษา ไม่มีหน้าที่จะให้ จึงไม่รับ แล้วกราบทูลเรื่องนั้นแด่พระผู้มีพระภาค พระผู้มีพระภาค ตรัสว่า ภิกษุทั้งหลาย ไม่ต้องอาบัติ เพราะคนรักษากวายน^{๑๔} ภิกษุเหล่านั้นรู้นัยว่าอาจเป็นอาบัติที่รับของโจร เมื่อตนเองรู้จึงไม่รับ เป็นการรักษาศีลจนกว่าจะได้รับการพิจารณาว่าไม่ผิดจึงปฏิบัติได้จึงถือว่าเป็นความดีเพราะถูกต้องตามหลักวินัยหรือศีลที่ถูกบัญญัติขึ้น ซึ่งตรงข้ามกับลักษณะความชั่วทั้งหลายจะเริ่มจากการผิดศีลก่อน เพราะพวกที่เป็นคนทุศีลมีธรรมอันเลวทรามนั้นเป็นคนปฏิบัติผิด^{๑๕} การพิจารณาความชั่วจากการทำผิดศีลหรือวินัยก่อนเช่นนี้สะท้อนให้เห็นว่าพุทธจริยศาสตร์ได้คำนึงถึงคนที่ปฏิบัติตามหลักศีลหรือวินัยก่อน แต่หากทำผิดศีลแล้วคนนั้นถือว่าเป็นคนชั่วหรือคนที่ไม่รู้ถึงสิ่งที่ตนเองได้ทำไปนั้นว่าชั่วนั้นเอง

๓) ผลกระทบ ความชั่วนั้นมีผลคือความทุกข์ เมื่อไม่มีความทุกข์จึงเป็นความสุข ฉะนั้นความสุขจึงเป็นผลของความดี ในพุทธจริยศาสตร์ได้พิจารณาความทุกข์และสุขนั้นผ่านทางกายและใจคือ "ความไม่มีโรคเป็นลาภอย่างยิ่ง นิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง"^{๑๖} เมื่อพิจารณาโดยสิ่งที่ตรงข้ามก็คือความมีโรคเป็นทุกข์กาย ความรู้สึกว่ามีทุกข์ก็เป็นทุกข์ใจ สิ่งเหล่านี้มาจากการการที่คนมีอกุศลธรรมที่เป็นฝ่ายผูกพันตัณหาเอาไว้ไม่ว่าจะเห็นรูป ได้ฟังเสียง ลิ้มรส จมูกได้กลิ่น ถูกต้องสัมผัสล้วนนำไปสู่ความเสื่อม^{๑๗} แต่เมื่อเราพิจารณาในแง่ของผลจะพบว่า คนที่รู้ว่าจะได้รับความทุกข์จากการทำชั่วจะมีพฤติกรรมต่างออกไป เพราะคนเหล่านี้จะกลัวการทำชั่ว แต่จะหันมาทำความดีแทน กรณีพระเตมีย์ที่กล่าวมาแล้วก็เช่นกัน ส่วนกรณีของความชั่วนั้นเป็นตรงข้ามคือเกิดจากความไม่รู้ถึงผลกระทบของความชั่ว ฉะนั้น การไม่รู้ถึงผลคือความทุกข์ที่จะเกิดขึ้นจึงเป็นความชั่วแบบหนึ่งที่สะท้อนผลกระทบดังกล่าวทำให้ต้องเวียนว่ายตายเกิด กล่าวคือตราบที่ยังมีชีวิตที่อยู่ในอำนาจของไตรลักษณ์คือไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และไม่ใชตัวตนอยู่ ก็ยังเป็นผลกระทบของความชั่วคือความไม่รู้นั่นเอง

๔.๑.๑.๒ องค์ประกอบทางด้านสังคมและการเมือง ในแง่สังคมและการเมืองนั้น มีการพิจารณาในหลายองค์ประกอบด้วยกัน แต่สิ่งสำคัญของการเป็นสังคมและการเมืองที่เกี่ยวข้องกับจริยศาสตร์ประกอบด้วย

ก. ความเสมอภาค (equality) อริสโตเติล (Aristotle) มองว่า มนุษย์มีความเท่าเทียมกันภายใต้กฎเกณฑ์อย่างเดียวกันซึ่งในที่นี้ก็คือหลักแห่งความเสมอภาค^{๑๘} ทำให้อริสโตเติลมองความเป็นธรรมเท่ากับความเสมอภาค แต่เน้นไปที่ปัจเจกบุคคล ทุกคนควรได้รับความเสมอภาคกันมีสิทธิเป็นของตนเอง โดยทุกคนควรได้รับการแบ่งปันสิ่งต่างๆ อย่างเท่าเทียมกัน เป็นความเท่าเทียมจากการแบ่งปันในเรื่องสุขภาพ เกียรติยศ และความปลอดภัย โดยวัดความเท่าเทียมได้จากความรู้สึก

^{๑๔} วิ.ม. ๑/๑๖๖/๒๘๒.

^{๑๕} ส.ส. (ไทย) ๑๘/๖๖๐/๓๕๓.

^{๑๖} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๒๘๗/๒๑๖.

^{๑๗} อ่านรายละเอียดใน ส.ส. (ไทย) ๑๘/๑๔๐/๗๘.

^{๑๘} สุรินทร์ อินทร์ตัน. "ความเป็นธรรมทางเพศในมุมมองกฎหมายมหาชน", ใน วารสารนิติศาสตร์, ปีที่ ๓ ฉบับที่ ๑ ๒๕๕๒: ๗๕-๗๘.

คือการยอมรับของทุกคน^{๑๙} แต่มิลล์ (J. S. Mill) เห็นว่าความเสมอภาคขึ้นกับปัจจัยต่างๆ ไม่ใช่ความเสมอภาคที่มีคุณค่าอยู่ในตัวเอง เพราะถ้าจะพิจารณาถึงหลักเกณฑ์ใดก็ตามต้องประเมินผ่านประโยชน์ที่เกิดกับสังคมเป็นหลัก โดยความเสมอภาคนั้นเป็นเรื่องนามธรรมไม่อาจวัดได้ผ่านเหตุผลอื่นนอกจากอาศัยประโยชน์ที่เกิดขึ้น และเป็นประโยชน์ของคนส่วนใหญ่ เพราะเมื่อความเสมอภาคถูกมองว่าเป็นเรื่องศีลธรรมก็ควรจะมีมองเป็นเรื่องที่ทุกคนในสังคมทุกคนควรจะได้มีส่วนร่วมในประโยชน์ที่จะเกิดตามมาเพื่อรักษาความเท่าเทียมไว้ในสังคม^{๒๐} แต่คานท์ (Immanuel Kant) กลับเห็นว่าความเสมอภาคเป็นสิ่งที่มีความสำคัญในตัวเองไม่จำเป็นต้องขึ้นกับเงื่อนไขหรือปัจจัยใดๆ ทั้งสิ้น คนเราควรได้รับการปฏิบัติอย่างเท่าเทียมกัน เพราะความเป็นมนุษย์มีอยู่ในตัวคนและความเสมอภาคเป็นสิ่งที่ถูกต้องและยังเป็นวิถีทางที่จะปฏิบัติต่อมนุษย์ด้วย การที่จริยศาสตร์ของคานท์เน้นคุณค่าความเป็นมนุษย์ ความคิดในเรื่องความยุติธรรมในฐานะที่เป็นความเสมอภาค จึงเป็นรากฐานที่สำคัญของระบบสิทธิทางจริยธรรม อย่างที่เขากล่าวว่า “จงปฏิบัติต่อมนุษย์ไม่ว่าจะเป็นตัวท่านเองหรือเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน โดยถือว่าเขาเป็นจุดหมายในตัวเอง อย่าถือเขาเป็นเพียงเครื่องมือ”^{๒๑} ฉะนั้น ความเสมอภาคนั้นถูกพิจารณาภายใต้เงื่อนไขว่าเป็นสิทธิของปัจเจกบุคคลหรือประโยชน์ของสังคมเป็นหลัก ซึ่งการพัฒนาแนวคิดแบบพหุนิยมนี้จะชัดเจนขึ้น โดยเฉพาะวิธีการแก้ปัญหาที่สังคมก่อนเป็นหลัก ไม่ใช่มุ่งเน้นไปที่ปัจเจกบุคคลจะมีเสรีภาพอย่างเดียว แต่หากสังคมมีความเสมอภาคจริงๆ ต้องไม่ใช่แค่สังคมนั้นจะมองแต่ตัวเอง ต้องมองให้เป็นมิติเดียวกันคือ "ความเสมอภาค" ของทั้งโลก ไม่ใช่แค่ใครคนใดหรือกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งเพียงกลุ่มเดียว ซึ่งความเสมอกาสดังกล่าวควรมาก่อนเสรีภาพที่แต่ละบุคคลมีอยู่ ซึ่งแนวคิดนี้ช่วยแก้ปัญหาในสังคมแบบพหุวัฒนธรรม ฉะนั้น ปัญหาดังกล่าวจึงเป็นการพิจารณาในเรื่องเสรีภาพและความเสมอภาคว่าควรเน้นไปที่เรื่องใดก่อน หากแต่ละคนคิดแต่เสรีภาพ ทุกคนก็จะพยายามปกป้องประโยชน์ของตนเองเท่านั้น หรือสร้างทางเลือกที่ตนเองจะสูญเสียน้อยที่สุด ทำให้คนเห็นแก่ตัว คิดแต่เรื่องตัวเอง และมองคนอื่นเป็นคนแปลกหน้าที่จะมาฉกฉวยประโยชน์จากตนเอง จึงพยายามปกป้องด้วยการกีดกันคนที่ต่างออกไป และไม่พร้อมช่วยเหลือคนอื่นนอกจากตัวเอง แต่เมื่อเรามองไปอีกด้านหนึ่งจะพบแนวคิดแบบพหุนิยมที่พยายามมองทุกคนไม่ต่างจากครอบครัวเดียวกัน ทุกคนควรมีมากกว่าเสรีภาพนั้นคือความเสมอภาค เชื่อในความเป็นมนุษย์ของทุกคน เชื่อว่าโลกใบนี้เป็นยานลำเดียวกันที่ทุกคนไม่ควรลอยคออยู่ในทะเล เพราะยังมีที่ว่างมากพอให้เราได้ช่วยเหลือ และหากจะมีปัญหาในเรื่องความแตกต่างก็ให้เป็นเรื่องของกฎหมายที่จะระบุด้วยความเสมอภาคที่มองให้เป็นเรื่องสังคมโดยรวมมากกว่าเสรีภาพของปัจเจกบุคคลเท่านั้น

พระพุทธศาสนาได้พิจารณาหลักความเสมอภาคที่เริ่มต้นจากหลักการไม่บังคับอันเป็นหลักเสรีภาพที่เน้นให้คนทุกคนมีสิทธิในการตัดสินใจในทุกการกระทำ ในเนื้อความบทหนึ่งกล่าวว่า

^{๑๙} Charles M. Young, "Aristotle's Justice", in *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, edit by Richard Kraut. UK: Blackwell Publishing Ltd.,(2006), p. ๑๘๔-๑๘๕)

^{๒๐} J. S. Mill. "On the Connection between Justice and Utility". in *The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism*, edited by HENRY R. WEST. UK: Blackwell Publishing Ltd.,(2006), p. 111-112.

^{๒๑} Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Tr. By Lewis White Beck. New York: Macmillan Publishing Company, (1985), p. 47.

"สัตว์ทั้งหลาย มีกรรมเป็นของตน เป็นทายาทแห่งกรรม มีกรรมเป็นกำเนิด มีกรรมเป็นเผ่าพันธุ์ มีกรรมเป็นที่พึ่งอาศัย กรรมย่อมจำแนกสัตว์ให้เลวและประณีต"^{๒๒} เนื้อความนี้ชี้ให้เห็นว่า การกระทำนั้นเป็นเหตุที่ทุกคนสามารถเลือกได้อย่างเสรี และทุกครั้งที่เลือกจะสร้างผลกรรม (วิบาก) คือทำให้เป็นคนดี (ประณีต) หรือชั่ว (เลว) ก็ได้ โดยหลักการดังกล่าวเป็นการกล่าวให้เห็นธรรมชาติของมนุษย์อย่างหนึ่งว่ามนุษย์มีเสรีภาพในการเลือกทำทุกอย่างได้เสมอ แต่นั่นอาจไม่ใช่หลักการที่พระพุทธศาสนาจะใช้สอนหรือแนะนำให้คนปฏิบัติได้ เพราะกรรมนั้นในอีกแง่หนึ่งก็มีมุมมองไม่ต่างจากเด็กที่กำลังทำข้อสอบอยู่โดยต้องเลือกระหว่าง ก. กับ ข. แนวโน้มที่จะเลือกนั้นตามข้อเท็จจริงคือเป็นไปได้เท่าๆ กันคือ 50-50 แต่ถ้าความจริงคือว่า ข้อ ก. ถูก แต่ก็ได้หมายความว่า ข้อ ข. ผิด เพียงแต่ข้อ ก. ถูกกว่า ข้อ ข. เท่านั้น พระพุทธศาสนาจะพิจารณาว่าควรทำอย่างไรคนจึงจะเลือกข้อ ก. มากกว่า ข้อ ข. "การสร้างแรงจูงใจ" หรือ "เจตนา" จึงเป็นทางออกจากปัญหาดังกล่าว โดยเพิ่มข้อมูลที่มากพอจะตัดสินใจเลือกทางใดทางหนึ่ง จากแรงจูงใจหรือข้อมูลดังกล่าวมี 2 แบบคือ 1. "กุศล" แปลว่า "ความดี" โดยมีรากฐานมาจาก ก. อโลภะ คือความไม่โลภ ข. อโทสะ คือความไม่โกรธ ค. อโมหะ คือความไม่หลง และ 2. "อกุศล" แปลว่า "ความไม่ดี" มีรากฐานมาจาก ก. โลภะ คือความโลภ ข. โทสะ คือความโกรธ ค. โมหะ คือความหลง^{๒๓} ฉะนั้น การเลือกข้อที่ถูกที่สุดก็คือ "กุศล" และตัวแปรที่ทำให้เลือกข้อที่ผิดก็คือ "อกุศล" ฉะนั้น เมื่อเพิ่มความเป็นไปได้ในทางกุศลมากกว่าอกุศลจึงเท่ากับสร้างการเลือกข้อที่ถูกได้มากกว่า เช่นกรณีลักขบถว่าด้วยการห้ามแตะต้องสตรี แต่หากแม่ลูกกระแสน้ำพัดไป พระก็ไม่สมควรจะจับต้องด้วยมือ แต่ควรหาเรือ หรือแผ่นกระดาน หรือท่อนกล้วย หรือท่อนไม้เข้าไปให้ แต่เมื่อเรือไม่มี ผ้าห่มก็ใช้ได้ แต่ก็ยังไม่ควรพูดว่า แม่จับผ้านี้ หรือถ้าแม่พลัดตกไปแล้วจับมือทันทีก็อย่าสละทิ้ง ควรจับแล้วพาไปที่ฝั่ง แต่เน้นว่าที่ดีที่สุดคืออย่าพึ่งแตะต้อง^{๒๔} ในกรณีตัวอย่างนี้ดูเหมือนจะให้ทางเลือกระหว่าง ก. คือช่วยเหลือทันทีไม่ต้องคิด และ ข. คือช่วยเหลือแต่ช่วยอย่างมีเงื่อนไขไม่ละเมิดกฎเกณฑ์ต่างๆ แต่หากสถานการณ์รวดเร็วมาก ทั้งสายน้ำก็พัดแรงและต้องลงมือช่วยทันที ผู้ที่มีวาทะพิจารณากฎเกณฑ์แบบ ข. เช่นคำนึงถึงว่าพระพุทธเจ้าทรงปรับอาบัตินี้ไว้เพื่อประโยชน์แก่กุศลหรือเหตุที่ติงาม เพราะไม่ว่าผู้หญิงคนนั้นจะเป็นใครก็ตาม จะเป็นมารดาของเรา นี่เป็นธิดาของเรา นี่เป็นพี่น้องสาวของเรา เพราะขึ้นชื่อว่าผู้หญิงแม่ทั้งหมด จะเป็นมารดาก็ตาม เป็นธิดาก็ตาม เป็นข้าศึกแก่พรหมจรรย์ทั้งนั้น^{๒๕} แม้อาจโดนสายน้ำพัดพาไปก่อน การกระโจนลงน้ำเพื่อช่วยทันทีแบบ ก. น่าจะช่วยแม่ไว้ได้ แต่การเข้าใจว่าสังคมที่มีความเสมอภาคกันจะเปิดพื้นที่ให้ทุกคนได้มีสิทธิในการเลือกที่จะทำเท่าเทียมกัน

ข. สิทธิและเสรีภาพ เป็นการพิจารณาถึงหลักการที่พระพุทธศาสนาได้เสนอรูปแบบศีลธรรมทางสังคม (social morality) ผ่านเรื่องสิทธิที่เกี่ยวข้องกับการพิจารณาถึงการเป็น (being) และการเป็นมี (having) คือ

๑) มนุษย์เป็นสิทธิ (man is right) เป็นกล่าวถึงธรรมชาติว่ามนุษย์มีสิทธิในด้านชีวิตและร่างกาย โดยสิทธิดังกล่าวมีมาตามธรรมชาติที่ทุกคนมีเสมอเหมือนกัน จะพบได้จากข้อเสนอมานี้ว่า

^{๒๒} ม.อ. (ไทย) 14/596/292.

^{๒๓} ที.ปา. (ไทย) 11/228/163.

^{๒๔} วิ.ม.ท.อ. (ไทย) 1/3/173.

^{๒๕} วิ.ม.ท.อ. (ไทย) 1/3/173.

“พราหมณ์ทั้งหลายกล่าวอย่างนี้ว่า ‘วรรณะที่ประเสริฐที่สุดคือพราหมณ์เท่านั้น วรรณะอื่นเลว วรรณะที่ขาวคือพราหมณ์เท่านั้นวรรณะอื่นดำ พราหมณ์เท่านั้นบริสุทธิ์ ผู้ที่ไม่ใช่พราหมณ์ไม่บริสุทธิ์ พราหมณ์เท่านั้นเป็นบุตร เป็นโอรส เกิดจากโอษฐ์ของพรหม เกิดจากพรหม เป็นผู้ที่พรหมสร้างขึ้น เป็นทายาทของพรหม’ ในเรื่องนี้ท่านพระโคตมได้ตรัสไว้อย่างไร” พระพุทธเจ้าตรัสว่า “นางพราหมณ์ของพราหมณ์ทั้งหลายมีระดูบ้าง มีครรภ์บ้าง คลอดบุตรบ้าง ให้บุตรดีมีนมบ้าง ปรากฏอยู่ พราหมณ์เหล่านั้นซึ่งเป็นผู้เกิดจากโยนิเหมือนกัน”^{๒๖} มนุษย์จึงมีธรรมชาติที่เสมอกันในแง่ของความเป็นชีวิตและเมื่อมีชีวิตก็ต้องมีความความคาดหวัง ต้องการในชีวิตดีขึ้น เจริญขึ้นเป็นธรรมดา ดังจะเห็นได้จากข้อความว่า

พระอานนทได้ทูลถามพระพุทธเจ้าว่า “มาตุคามออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิต ในพระธรรมวินัยที่พระตถาคตทรงประกาศไว้ จะสามารถทำให้แจ้งโสดาปัตติผล สกิทาคามีผล อนาคามีผล หรืออรหัตตผลได้หรือไม่ พระพุทธเจ้าข้า” พระพุทธเจ้าตรัสตอบว่า “อานนท มาตุคามออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในธรรมวินัยที่ตถาคตทรงประกาศไว้ สามารถทำให้แจ้งโสดาปัตติผล สกิทาคามีผลอนาคามีผล หรืออรหัตตผลได้”^{๒๗}

ความต้องการพัฒนาตนและบรรลุถึงความดีในชีวิตจึงเป็นฐานที่ทำให้พระพุทธศาสนามองว่าความเป็นมนุษย์ประกอบขึ้นด้วยสาระสำคัญและหนึ่งในนั้นคือความคาดหวังถึงการมีชีวิตที่ดีงามนั้นทำให้มนุษย์ไม่อาจสละสิทธิในความเป็นมนุษย์ และไม่อาจโอนสิทธินั้นให้ใครได้^{๒๘} แม้แต่ในกรณีที่เบียดเบียนชีวิตแล้วต้องการให้ผู้อื่นมาเสียในทางพระพุทธศาสนาก็ไม่อาจทำได้ เช่นเดียวกับวิธีการที่แม่จะถือสิทธิในการทำแท้งลูกในท้องโดยอ้างว่า แม่มีสิทธิทางธรรมชาติที่จะรักษาร่างกายด้วยการทำแท้งลูกที่เป็นส่วนหนึ่งของร่างกายเธอ ซึ่งกรณีดังกล่าว พระพุทธศาสนามองว่า เป็นเรื่องของสิทธิในการเป็นเจ้าของร่างกายเป็นของแม่ที่จะทำได้ แต่การกระทำดังกล่าวอ้างถึงเหตุที่ทำหากยังทำภายใต้ความโลภ โกรธ หลง การกระทำนั้นก็ถือว่าเป็นการทำให้เป็นอกุศล หากใช้ความโลภมาเป็นข้อพิจารณาถึงความพึงพอใจของตนเอง ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าเราเป็นผู้ทำต่อตัวเอง ขณะที่หากใครทำด้วยความมุ่งต้องการทำลายเด็ก ส่วนความหลงเป็นการที่แม่ไม่ยอมได้เด็กจึงไปสู่การปฏิเสธเด็กในท้อง^{๒๙} ซึ่งข้อพิจารณาทั้งหมดเป็นเงื่อนไขที่แม่จะอ้างถึงสิทธิที่ตนเองมีตามธรรมชาติ โดยสิทธิที่จะมีชีวิตย่อมดำรงอยู่อย่างสมบูรณ์ในบุคคลสูงอายุ แม้จะชราภาพสักปานใดก็ตาม สิทธิดังกล่าวนี้ยังคงมีอยู่สมบูรณ์แม้ในคนป่วยที่ไม่มีทางเยียวยา สิทธิที่จะมีชีวิตอยู่ในทารกแรกเกิดก็มีได้มีน้อยไปกว่าบุคคลที่เติบโตเป็นผู้ใหญ่แล้ว ในความเป็นจริง ความเคารพในชีวิตมนุษย์ถูกเรียกร้องตั้งแต่วินาทีแรกที่กระบวนการแห่งชีวิตเริ่มต้น นับจากวินาทีที่ไข่ของมารดาผสมกับเชื้อของบิดา ชีวิตใหม่ได้เริ่มต้นขึ้นแล้วและชีวิตดังกล่าวนี้นี้ไม่ใช่สมบัติของบิดาหรือมารดา หากแต่คือชีวิตของมนุษย์คนใหม่ที่กำลังเติบโต

^{๒๖} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๔๐๒/๕๐๓-๕๐๔.

^{๒๗} วิ.จู. (ไทย) ๗/๔๐๒/๓๑๕-๓๑๖.

^{๒๘} สมภาร พรหมทา, **พุทธปรัชญา: มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: ศยาม, ๒๕๔๘), หน้า ๔๖๕.

^{๒๙} Peter Harvey, **An Introduction to Buddhist Ethics**, (Cambridge: Cambridge University Press, ๒๐๐๐), p.๓๒๕.

ขึ้นทุกขณะ ชีวิตใหม่นี้จะไม่อาจพัฒนาเป็นมนุษย์ได้ หากว่าเรามีได้มีสภาพเป็นมนุษย์มาแล้วตั้งแต่เกิด^{๓๐}

กพระพุทธานุศาสน์อ้างถึงสิทธิของมนุษย์นั้นเป็นส่วนหนึ่งของกฎเกณฑ์ของกรรมนิยาม จึงเป็นไปได้ที่มนุษย์จะถือสิทธิเรื่องชีวิตของตนเอง แต่ขณะเดียวกันก็ตกอยู่ภายใต้กฎใหญ่คือไม่มีเสรีภาพที่จะอ้างสิทธิของตนเองในฐานะที่ทำการแล้วไม่ต้องรับผลกระทบที่ตามมา โดยจะพบได้จากผลจากการทำแห่งอาจนำไปสู่การสูญเสียสุขภาพ การทรมานจิตใจ หรือการรู้สึกผิดต่อสิ่งที่ทำซึ่งเป็นผลที่ตามมา

๒) มนุษย์มีสิทธิ (man has right) เป็นสิทธิที่ถูกกำหนดโดยสังคม เป็นการเสนอทางสังคมที่ระบุถึงสิทธิหรือหน้าที่ผ่านลักษณะทางกายภาพและการแสดงออก โดยจะพบข้อพิจารณาดังกล่าวนี้ผ่านอัครอัครธรรมที่ว่า สัตว์ที่กล่าวผู้ที่ควรกล่าว ตีเตียนผู้ที่ควรตีเตียน ขับไล่ผู้ที่ควรขับไล่โดยชอบ และสัตว์เหล่านั้นก็ได้แบ่งปันข้าวสาลีให้แก่สัตว์ผู้นั้นจึงเรียกว่า กษัตริย์ ส่วนสัตว์เหล่านั้นจึงได้พากันลอยบาปออกสู่ธรรมนั้นทิ้งไป เรียกว่า พราหมณ์ ส่วนสัตว์ที่ยึดมั่นในการอยู่ครองเรือน ประกอบการงานที่แตกต่างออกไปเรียกว่า แพศย์ และสัตว์ที่เหลือยังปฏิบัติตนอย่างรุนแรงทำงานโดยใช้แรงกายเรียกว่า ศูทร^{๓๑} ข้อพิจารณานี้จึงทำให้แต่ละบุคคลจะมีสิทธิที่แตกต่างกันไป และความแตกต่างนี้ปรากฏในแง่ของสมมติสัจจะ เช่นเดียวกับข้อความที่ว่า “อะไรเป็นเหตุเป็นปัจจัยทำให้สตรีนั้นในสภามิได้ ทำงานใหญ่ไม่ได้” พระพุทธเจ้าตรัสว่า “สตรีเป็นคนชอบโกรธ ชอบริษยาตระหนี่ ไม่มีปัญญา นี่แหละเป็นเหตุเป็นปัจจัยทำให้มาตุคามนั่งในสภามิได้ ทำงานใหญ่ไม่ได้”^{๓๒} ซึ่งการที่สตรีและบุรุษจะเสมอกันในแง่ของการเป็นคนชอบโกรธ ชอบริษยาเป็นคุณสมบัติที่มีกับมนุษย์ได้ทุกคน ดังข้อความว่า “บุคคลผู้มักโกรธ จะเป็นสตรี หรือบุรุษก็ตามมีผิวพรรณทราม นอนเป็นทุกข์ได้ความเจริญแล้ว ก็ยังถึงความเสื่อม”^{๓๓} แต่กรณีที่สตรีไม่อาจอยู่ในสภาได้เพราะมักโกรธจึงสะท้อนมุมมองของสังคมที่ชายเป็นใหญ่ (patriarchy) มากกว่าจะถือว่าเป็นมุมมองตามสิทธิธรรมชาติ โดยสิทธินี้เป็นเรื่องที่สังคมสมมติเอา กรณีพระภิกษุผิดอาบัติบางข้อ เช่น ภิกษุฉันอาหารในเวลาหลังเที่ยง โดยจะพบว่า การฉันอาหารหลังเที่ยง เป็นเรื่องปกติสำหรับฆราวาสจึงไม่ถือว่าเป็นกฎธรรมชาติ แต่เป็นไปตามเงื่อนไขสมมติทางสังคม หรือแม้แต่กรณีที่เกิดขึ้นในการสังคายนาครั้งที่ ๑ ภิกษุผู้เถระทั้งหลายกล่าวต่อไปว่า “ท่านอานนท์ การที่ท่านชวนขวยให้มาตุคามบวชในพระธรรมวินัยอันพระตถาคตประกาศไว้แล้วเรื่องนี้ปรับอาบัติทุกกฎแก่ท่าน ท่านจงแสดงอาบัติทุกกฎนั้น” ท่านพระอานนท์ชี้แจงว่า “ท่านผู้เจริญ กระผมชวนขวยให้มาตุคามบวชในพระธรรมวินัยอันพระตถาคตประกาศไว้แล้ว เพราะคิดว่า ‘พระนางมหาปชาบดีโคตมีผู้นี้เป็นพระมาตุจฉาของพระผู้มีพระภาค เคยประทับประคองดูแล ถวายเกษียรธาร เมื่อพระชนนีสวรรคต’ กระผมไม่เห็นอาบัติทุกกฎนั้น แต่เพราะเชื่อฟังท่าน

^{๓๐} Austin Flannery, **Vatican Council II, vol. II**, (Collegeville: The Liturgical press, ๑๙๘๒), หน้า ๔๔๕.

^{๓๑} ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๑๓๐-๑๓๔/๙๖-๙๙.

^{๓๒} อัง.จตุ. (ไทย) ๒๑/๘๐/๑๒๕.

^{๓๓} อัง.สตตก. (ไทย) ๒๓/๖๔/๑๒๗.

ทั้งหลาย กระผมจะแสดงอาบัติทุกกฏนั้น”^{๓๔} ซึ่งการไม่เห็นด้วยนั้นเป็นเพราะไม่ผิดในแง่ของสิทธิทาง
 ธรรมชาติแต่ผิดในแง่ของสิทธิในสังคมเท่านั้น

จากข้อพิจารณานี้ บางคนอาจมองว่า สิทธิดังกล่าวไม่จำเป็นหรือสำคัญเท่ากับสิทธิใน
 ชีวิตอันเป็นสิทธิทางธรรมชาติที่ถือว่าเป็นหลักสากลมากกว่าข้อกำหนดทางสังคม แต่พระพุทธศาสนา
 เสนอให้เห็นว่าหลักการทางอภิปรายและสังคมนั้นมีความเท่ากันในความหมายที่ว่า พระพุทธศาสนา
 ไม่ได้ให้ความสำคัญแก่การมองโลกแบบมุ่งเข้าไปที่แก่นแท้มากกว่าการมองโลกด้วยสามัญสำนึก โดย
 มนุษย์มีอยู่ ทั้งในธรรมชาติที่เป็นประกอบด้วยความจริงแบบปรมาณูสัจจะอันเป็นความจริงแท้ และ
 ความจริงตามกฎเกณฑ์มนุษย์ที่ร่วมกันกำหนดขึ้นแบบสมมติสัจจะ ในแง่ของความจริงแบบปรมาณู
 สัจจะมนุษย์ไม่สามารถอ้างได้ว่า ตนเองเป็นเจ้าของอะไร แต่ในแง่ของสมมติสัจจะ มนุษย์มีความชอบ
 ธรรมที่จะอ้างว่าตนเป็นเจ้าของสิ่งต่างๆ ได้^{๓๕} โดยจะพบข้อพิจารณานี้ในพระสูตรว่า

“กัลบุตรในโลกนี้มีโรคทรัพย์ที่หามาได้ด้วยความขยันหมั่นเพียร เก็บรวบรวมด้วย
 น้ำพักน้ำแรง อาบเหงื่อต่างน้ำ ประกอบด้วยธรรม ได้มาโดยธรรม เขารักษาคุ้มครองโรค
 ทรัพย์นั้นด้วยคิดว่า ‘ทำอย่างไร โรคทรัพย์เหล่านี้ของเรา จึงจะไม่ถูกพระราชาริบ โจรไม่ลัก
 ไฟไม่ไหม้ น้ำไม่พัดไป ทายาทผู้ไม่เป็นที่รักไม่ลักไป’ นี้เรียกว่า อารักขสัมปทา”^{๓๖}

ข้อความข้างต้นนี้เป็นการที่พระพุทธเจ้าทรงยอมรับถึงการที่บุคคลจะมีสิทธิเหนือ
 ทรัพย์สินที่ตนเองได้มาด้วยการประกอบอาชีพสุจริต เมื่อเป็นเช่นนั้น เขาย่อมมีสิทธิในทรัพย์สินนั้น
 อย่างเต็มที่ โดยสิทธิในทรัพย์สินนี้เองเป็นข้อกำหนดเรื่องสิทธิที่สำคัญ ซึ่งพระพุทธศาสนามองว่า สิทธิ
 ทางธรรมชาติที่อ้างถึงความเป็นจริงแบบปรมาณูสัจจะกับสิทธิในทรัพย์สินถูกอธิบายในแง่ของสมมติ
 สัจจะต้องสอดคล้องกัน ฉะนั้น การที่กฎหมายจะออกมาเพื่อรองรับสิทธิดังกล่าวจะต้องไม่เกิดการ
 ละเมิดทั้งสิทธิทางธรรมชาติและสิทธิในทรัพย์สิน

การยอมรับว่าสมมติสัจจะว่ามีค่าเทียบกับปรมาณูสัจจะจึงอาจพิจารณาควบคู่ไปกับเกณฑ์ที่
 พระพุทธศาสนาวางไว้หลังจากที่พระพุทธเจ้าทรงปรินิพพานว่า ธรรมและวินัยที่เราแสดงแล้วบัญญัติ
 แล้วแก่เธอทั้งหลาย หลังจากเราล่วงลับไปก็จะเป็นศาสดาของเธอทั้งหลาย^{๓๗} เป็นการชี้แจงให้เห็นทั้ง
 สิทธิทางธรรมชาติที่เป็นธรรมและข้อวินัยที่เป็นระบบสังคมนั้นล้วนมีความสำคัญเท่ากันในการกำหนด
 เรื่องสิทธิ และหากจะมีข้อใดที่ขัดแย้งกันระหว่างธรรมและวินัยก็สามารถพิจารณาไปที่รูปแบบของ
 เสียงส่วนมากในการตัดสิน เนื่องจากเป็นระบบที่ยุติธรรมและเป็นธรรมดาที่อาจเห็นแย้งกันแต่หากใช้
 เสียงส่วนมากตัดสินจะเป็นที่ยอมรับได้เช่นเดียวกัน

พระพุทธศาสนาได้เสนอท่าทีในเรื่องสิทธิเสรีภาพไว้โดยข้อเสนอทางอภิปรายที่
 พิจารณาผ่านเรื่องเสรีภาพที่มีตามธรรมชาตินั้นเป็นไปตามหลักกรรมนิยามที่มีลักษณะของเจตนาที่
 บริบูรณ์จะถือว่าเสรีภาพในการตัดสินใจทำทุกอย่างได้โดยไม่ต้องคำนึงถึงผลที่ตามมา และเสรีภาพ
 ตามธรรมชาตินี้ยังอ้างถึงการรับผิดชอบผลที่ตามมาผ่านการพิจารณาถึงผลที่เกิดขึ้นกับตนเอง ซึ่งหลัก
 พระพุทธศาสนาพูดถึงเสรีภาพที่ปัจเจกบุคคลมีนั้นเป็นเรื่องที่จะต้องรักษาไว้ด้วยการไม่ทำสิ่งที่จะต้อง

^{๓๔} วิ.จ. (ไทย) ๗/๔๔๓/๓๘๕.

^{๓๕} สมภาร พรมทา, **พุทธปรัชญา: มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๔๕๕.

^{๓๖} อัง.สตุตถก. (ไทย) ๒๓/๕๕/๓๔๕.

^{๓๗} ที.ม. (ไทย) ๑๐/๒๑๖/๑๖๔.

ทำให้ตนเองเสียผลประโยชน์มากกว่าจะเกี่ยวข้องกับการที่ประโยชน์จะเกิดขึ้นแก่คนอื่น โดยผลกระทบที่ทำให้ปัจเจกบุคคลรู้สึกถึงความรับผิดชอบผลดังกล่าวจะมาพร้อมกับความเปลี่ยนแปลงทางความรู้สึกที่แต่ละคนจะรับรู้ได้นั่นเอง

ท่าทีของพระพุทธศาสนาต่อเรื่องสิทธินั้นเป็นข้อเสนอทางสังคมที่ถูกพิจารณาผ่านเงื่อนไขของสิทธิตามธรรมชาติที่มองว่ามนุษย์เป็นสิทธิอันเป็นปรมาตมสัจจะที่เป็นความจริงสูงสุด โดยสิทธินี้ไม่อาจมีใครก้าวล่วงได้ เช่นเดียวกับการอ้างถึงสิทธิของความเป็นมนุษย์ที่ทุกคนมีเหมือนกันในแง่ของการต้องการมีชีวิตที่ดีขึ้นจึงทำให้ไม่มีใครมีสิทธิเหนือชีวิตของมนุษย์ ขณะที่การอ้างสิทธิเหนือผู้อื่นนั้นเป็นด้วยการอ้างสิทธิแบบสังคมที่ถือว่ามนุษย์สิทธิที่จะต้องอยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ซึ่งเป็นสมมติสัจจะที่พระพุทธศาสนาถือว่ามีความจริงเช่นเดียวกับปรมาตมสัจจะ เพื่อเสนอให้เห็นว่าเป็นสิทธิโดยชอบธรรมที่มนุษย์จะอ้างถึงสิทธิเหนือทรัพย์สินอันเกิดจากแรงกายของตนเอง และสิทธิในการที่จะพิจารณาถึงความชอบธรรมในการสร้างความเสมอภาคทางด้านกฎหมาย หากสังคมส่วนใหญ่มีความคิดเห็นไปในทางใดทางหนึ่ง เช่น สตรีไม่ได้รับการปฏิบัติอย่างเท่าเทียม ก็อยู่บนฐานสมมติสัจจะที่ยอมรับ ขณะเดียวกันสังคมก็อาจจะพิจารณาถึงปรมาตมสัจจะที่มองว่าสิทธิของมนุษย์ต้องเท่าเทียมกัน ก็เป็นจริงเช่นกัน ในอนาคตหากโลกยอมรับความเท่าเทียมดังกล่าวก็อาจสร้างสมมติสัจจะที่ทุกคนยอมรับความเสมอภาคและเท่าเทียมกันได้ต่อไป

๔.๑.๑.๓ องค์ประกอบทางด้านเศรษฐกิจ เป็นการตรวจสอบถึงหลักการที่พระพุทธศาสนาวางแนวทางปฏิบัติที่สอดคล้องกับวิถีชีวิตของมนุษย์ในแต่ละสังคม อีกทั้งยังปรากฏเป็นรูปแบบการแก้ไขปัญหาสังคมที่ปรากฏในแต่ละช่วงเวลา ส่วนในประเด็นที่เกี่ยวข้องกับการพิจารณาวัตถุในฐานะที่เป็นแค่เครื่องมือในการดำเนินชีวิตจึงปรากฏหลักธรรมในการวางไว้ โดยอาจพิจารณาจากแนวคิดเรื่องเศรษฐศาสตร์ของคณะสงฆ์ (The Monastic Economy) เป็นการดำเนินชีวิตในทางพระพุทธศาสนานั้นมองถึงสิ่งสำคัญคือชีวิตต้องมีอุปกรณ์เพียงพอ อีกทั้งการในการดำเนินชีวิตในทางศาสนานั้นยังมุ่งเน้นการสร้างชีวิตทางศีลธรรม (moral life) สำคัญกว่าการมีชีวิตที่ดี (good life) เพราะเป็นการเชื่อวาระหว่างชีวิตที่ดั้นด้นขัดแย้งกับชีวิตที่มีศีลธรรม แต่สุดท้ายชีวิตที่มีศีลธรรมจะเอาชนะชีวิตที่ดีได้^{๓๘} โดยคำถามสำคัญในจริยศาสตร์นั้นไม่มีอะไรที่ทำได้ทางธุรกิจซึ่งเป็นพื้นฐานของชีวิตที่ดี เพราะมีเหตุผลสำคัญอย่างน้อย ๒ ข้อ คือ

ก. ทุกอย่างที่เกี่ยวข้องกับประโยชน์ส่วนตัวล้วนขัดกับศีลธรรม เพราะศีลธรรมเมื่อถูกนำไปเกี่ยวข้องกับประโยชน์ส่วนตัวจะสร้างความเห็นแก่ตัว และไม่เห็นแก่ประโยชน์ส่วนร่วม

ข. ประโยชน์นิยม (utilitarianism) และวัตถุนิยม (materialism) สร้างพื้นที่ทางเศรษฐกิจ โดยการพัฒนามากในวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีมาจากฐานของวัตถุนิยม ในโลกสมัยใหม่พยายามจะเปลี่ยนธุรกิจที่เราไม่เคยเห็นขึ้นในโลก ธุรกิจกลายเป็นวิทยาศาสตร์ที่เจริญขึ้นจนกลายเป็นเป้าหมายทั่วไป ชีวิตทางศีลธรรมกลายเป็นสิ่งตรงข้ามกับชีวิตที่ดีภายใต้การพัฒนาทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี^{๓๙}

^{๓๘} David J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 2008), p.119.

^{๓๙} Ibid., p.119-120.

พระพุทธศาสนาเถรวาทเองพิจารณาการมีชีวิตที่ดีนั้นผ่านแนวคิดแบบจักรวรรดิสูตร โดยมองว่าเป็นการใช้อำนาจผิด เพราะกษัตริย์ที่ปกครองนั้นใช้อำนาจมอบทานให้กับผู้ที่ไม่มีหน้าที่ - หลีกเลี่ยงการตัดสินโทษ-การสอนเรื่องกฎแห่งกรรมมุ่งไปที่ตัวบุคคลเป็นสำคัญไม่ได้เกี่ยวข้องกับอโยกับสังคมและหน้าที่ๆ คนๆ หนึ่งควรปฏิบัติกับสังคม

“อาศัยธรรม (กุศลกรรมบถ) เท่านั้น สักการะธรรม เคารพธรรม นับถือธรรม บูชาธรรม นอบน้อมธรรม มีธรรมเป็นธงชัย มีธรรมเป็นยอด มีธรรมเป็นใหญ่ จึงจัดการรักษาป้องกัน และคุ้มครองชนภายใน กำลึงพล พวกกษัตริย์ผู้ตามเสด็จ พราหมณ์และคหบดี ชาวนิคมนและชาวชนบท สมณพราหมณ์ สัตว์จำพวกเนื้อและนกโดยธรรม การกระทำสิ่งที่ผิดแบบแผน อย่าได้เป็นไปในแว่นแคว้น บุคคลใดในแว่นแคว้นไม่มีทรัพย์ พึงให้ทรัพย์แก่บุคคลเหล่านั้น ด้วย สมณพราหมณ์เหล่าใดในแว่นแคว้น เว้นขาดจากความมัวเมา และความประมาท ตั้งมั่นอยู่ในขันติ และโสรจจะ ผิดตน สงบตน ให้ตนดับกิเลสอยู่แต่ผู้เดียว พึงเข้าไปหาสมณพราหมณ์เหล่านั้นตามกาลอันสมควรแล้วไต่ถามสอบถามว่า “ท่านขอรับ อะไรเป็นกุศล อะไรเป็นอกุศล อะไรมีโทษ อะไรไม่มีโทษ อะไรควรเกี่ยวข้อง อะไรไม่ควรเกี่ยวข้อง อะไรที่ข้าพเจ้าทำอยู่พึงเป็นไปเพื่อไม่เกื้อกูล เพื่อทุกข์ตลอดกาลนาน หรือว่าอะไรที่ข้าพเจ้าทำอยู่ พึงเป็นไปเพื่อเกื้อกูล เพื่อสุขตลอดกาลนาน ครั้นได้ฟังจากสมณพราหมณ์เหล่านั้นแล้ว สิ่งใดเป็นอกุศล พึงละเว้นสิ่งนั้น สิ่งใดเป็นกุศล พึงยึดถือประพฤตีสั่งนั้นให้มั่น”^{๔๐}

มีนักคิดจำนวนมากใช้ข้อความนี้ในการโต้แย้งว่า “พระพุทธศาสนารองรับแนวคิดแบบคอมมิวนิสต์จึงอนุญาตการเพื่อความอยู่ดีมีสุขเพราะเหตุแห่งความชั่วในสังคม”^{๔๑} แต่ประโยชน์อาจไม่ใช่หมายถึงสังคมแบบนั้น แต่เป็นการรองรับชีวิตสังคมแห่งความสงบสุขที่เน้นหลักไปที่ความสามัคคี แต่ถ้าสังคมไม่ได้สงบสุขแบบนั้น คนยังอดอยากอยู่ ข้อโต้แย้งนี้จะมุ่งไปที่การสร้างหน้าที่เพื่อการอยู่อย่างมีความสุข และมีข้อเท็จจริงหนึ่งที่ว่าไม่มีใครเกิดมาเสมอภาคกัน ทุกคนล้วนมีความแตกต่างกันทางกายภาพและความแตกต่างกันแต่ละภูมิภาค ประเทศ ฉะนั้น การที่คนลักขโมยเพราะคนๆ นั้นไม่มีอะไรจะกิน และการกระจายรายได้ให้เพื่อคนๆ เดียวจึงไม่ใช่การแก้ปัญหาทางเศรษฐกิจและปัญหาสังคม แต่ควรกล่าวถึงบนแนวทางของคุณธรรมและศีลธรรม ซึ่งพิจารณาผ่านเรื่องการทำหน้าที่ที่ถูกต้องและเหมาะสมตามแนวคิดเศรษฐศาสตร์ทางคณะสงฆ์ที่เริ่มจากการพิจารณาถึงแนวคิดเหล่านี้คือ

ก. หลักอุดมคติ เป็นหลักในการเข้าวิถีชีวิตที่มีหลักศีลธรรมเป็นวิธีปฏิบัติ เพื่อลดความมนุษย์ (human need) และ ความโลภของมนุษย์ (human greed) การทำธุรกิจนี้ก็ต้องประกอบด้วยหลักสัมมาอาชีวะ ทุกคนที่ปฏิบัติตามรูปแบบนี้จะต้องมีการปฏิบัติธรรม มีการใช้สังคมใหม่นี้ จะพบได้ตั้งแต่ทศวรรษ ๑๙๙๐ เป็นต้นมามีผู้สนใจเข้าร่วมในธุรกิจร่วมในธุรกิจสัมมาอาชีวะและชุมชนอย่างต่อเนื่อง แต่ในช่วงสังคมบริโภคนิยมทำให้เกิดอิทธิพลต่อสังคมพุทธเช่นนี้ ไม่ใช่เรื่องง่ายที่จะรักษาสอดคล้องระหว่างความผูกพันและความจำเป็นในชุมชนที่ปฏิบัติตามแนวทางนี้ ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่า สังคมอุดมคติแบบนี้ไม่อาจมีอยู่ในโลกที่เป็นจริงได้อย่างแท้จริงและยั่งยืน เนื่องจากโลกมีอิทธิพลต่อชีวิตเรา

^{๔๐} ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๘๔/๖๒-๖๓.

^{๔๑} David J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 2008), p.121.

เราจึงต้องการให้สิ่งนี้เป็นไปเพื่อประโยชน์มิใช่เป็นโทษต่อตัวคุณ หมายความว่า ด้วยเหตุนี้เราจึงสนใจว่ากิจกรรมในทางโลกควรจะอยู่ในแนวทางที่ดีกับเรา ถ้าเราอยู่ในชุมชนหรือรัฐที่ไม่เป็นอุดมคติ สังคมก็อาจจะส่งผลร้ายกับผลร้ายกับเรา ดังนั้น เราจึงต้องการสร้างรัฐหรือชุมชนที่เป็นอุดมคติขึ้นมา^{๔๒}

ข. หลักการดำเนินชีวิต อันเป็นหลักของภิกษุและภิกษุณี เป็นผู้ที่มีชีวิตอยู่แบบเรียบง่าย อาศัยการให้ของศฤงคารมากกว่าจะประกอบอาชีพเพื่อประโยชน์ส่วนตัว บริหารของพระเน้นที่ประโยชน์ตามความจำเป็น (บริหาร ๘) ในแง่ข้อเท็จจริงพระอาจจะมีผ้าเช็ดตัว มีร่ม กระเป๋า หนังสือ เครื่องเขียน นาฬิกา หรือแม้แต่รูปอาจารย์ กรณีวิธีปฏิบัติในชีวิตสร้างขึ้นเพื่อให้ท่านได้รับโอกาสสำหรับสำหรับการพัฒนาจิตใจ มีเสรี ไม่คับแคบเหมือนชีวิตฆราวาส อีกอย่างคือ ความพึงพอใจทางสัมผัสที่ฆราวาสมีความพึงพอใจ ต้องจ่ายเพื่อสิ่งนั้น ฆราวาสต้องทำงานหนักเพื่อให้ได้สุขภาพดี แต่จะรู้สึกทุกข์ถ้าล้มเหลว และเป็นกังวลถ้าทุกอย่างไม่เป็นไปอย่างที่หวังมากกว่าจะสนใจเรื่องสุขภาพว่าจะแย่ง หรือเกิดข้อขัดแย้ง การอ่อนน้อมสำหรับชีวิตในภพใหม่ หลักการดำเนินชีวิตดังกล่าวนี้สอดคล้องกับหลักปัจเจกภาพ (individuality) และปัจเจกนิยม (individualism) ซึ่งแนวคิดทั้งสองนี้ต่างกัน กล่าวคือ ปัจเจกภาพเป็นกระบวนการให้บุคคลคนหนึ่งเติบโตและเปลี่ยนแปลงตัวเอง ปัจเจกภาพพัฒนาบุคคลไปในทางที่จะเชื่อมประสานกับผู้อื่นอย่างเป็นธรรมชาติ เพื่อช่วยกันพัฒนาและเติบโตอย่างสร้างสรรค์เหมือนอย่างการสนับสนุนให้เกิดภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก อุบาสิกา ส่วนปัจเจกนิยมเกิดขึ้นเมื่อบุคคลหมกหมุ่นกับตนเอง เป็นรากฐานของความเห็นแก่ตัว นำไปสู่การแตกสลายของผู้คนในสังคมบริโภคนิยม^{๔๓} การบ่มเพาะวิถีของการดำเนินชีวิตแบบเน้นจิตวิญญาณจึงเป็นการเกื้อหนุนให้เกิดอิสระภาพทางความคิดและพัฒนาตนเองได้อย่างที่ตนเองควรจะเป็น

๔.๑.๑.๔ องค์ประกอบทางการศึกษา หากกล่าวถึงการศึกษาว่าเป็นการพัฒนามนุษย์ให้สามารถรอดพ้นจากปัญหาและสร้างความมั่นคงให้สังคมโดยรวม จากข้อสันนิษฐานข้างต้นจึงปรากฏการศึกษาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ดังจะเห็นได้จากจุดมุ่งหมายของการศึกษาที่พยายามสอนให้มนุษย์เป็นผู้มีเหตุผล รู้จักตนเอง และมีวัฒนธรรมในการอยู่ร่วมกัน^{๔๔} จากแนวทางดังกล่าวได้ปรากฏเป็นการศึกษา ๒ รูปแบบ คือ ๑) การศึกษาแบบเน้นความรู้ หลักเกณฑ์ทางศีลธรรม ความยุติธรรม เรียกว่า ความรู้หรือวิชา (episteme)^{๔๕} ปัจจุบันเรียกว่า การศึกษาแบบศิลปศาสตร์ และ ๒) การศึกษาเน้นที่ทักษะ คือ ศิลปะเฉพาะทาง (techne)^{๔๖} การศึกษาสายวิชาชีพได้กลายเป็นรูปแบบ

^{๔๒} Vaddhaka Linn, พระพุทธเจ้ามองวอลล์สตรีท ทูนิยมมีปัญหอย่างไรและเราจะทำอะไรได้บ้าง, (Three Buddha on Wall Street), แปลโดย นันทวิทย์ พรพิบูลย์, (กรุงเทพมหานคร: สยามปริทัศน์, ๒๕๖๔), หน้า ๒๒๔.

^{๔๓} Vaddhaka Linn, พระพุทธเจ้ามองวอลล์สตรีท ทูนิยมมีปัญหอย่างไรและเราจะทำอะไรได้บ้าง, (Three Buddha on Wall Street), แปลโดย นันทวิทย์ พรพิบูลย์, หน้า ๒๒๕.

^{๔๔} James Luchte, Kant's Critique of Pure Reason: A Reader's Guide, (London: Continuum International Publishing Group, 2007), pp.9-10

^{๔๕} episteme หมายถึงชุดความรู้ ซึ่งมีระบบสมบูรณ์อยู่ในตัวของมัน อังโน เฟลโต, รีพับลิค, แปลโดย เวธัส โพธารามิก, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (สมุทรสาคร: พิมพ์ดี, ๒๕๕๙), หน้า ๕๖๓.

^{๔๖} techne หมายถึง หลักการและวิธีการ อันจะนำพาเราไปสู่เป้าหมายที่หวังไว้ ผ่านการเรียนรู้และการปฏิบัติ เช่น ถ้าจะเป็นแพทย์ก็ต้องฝึกหลักการปฏิบัติ อังโน เฟลโต, รีพับลิค, แปลโดย เวธัส โพธารามิก, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๕๕๕.

การศึกษาดังกล่าวนั้น เฟลโตชี้ว่า การศึกษาแบบเน้นทักษะอย่างเดียวอาจเป็นปัญหาได้ ดังกรณีการฝึกหัดทหารที่เน้นการออกกำลังกายนั้นอันเป็นวิธีการฝึกฝนร่างกายให้แข็งแรงให้เหมาะสมสำหรับการออกไปรบหรือต่อสู้กับผู้อื่นอย่างเดียวนั้นอาจเป็นปัญหาว่า ถ้าหากผู้ฝึกนั้นยังไม่รู้ผิดชอบชั่วดี ทหารผู้นั้นก็อาจจะใช้อาวุธเพื่อทำร้ายผู้อื่นได้เช่นเดียวกัน จึงเป็นสิ่งจำเป็นที่จะต้องเน้นการสอนแบบศีลธรรมก่อนเพื่อให้เขาเรียนรู้ผิดชอบชั่วดีเสียก่อนจึงจะพัฒนาในด้านร่างกายต่อไปได้ เฟลโตจึงเสนอต่อว่า “ผู้อุทิศตนให้แก่กายบริหารโดยไม่มีสิ่งอื่นใดเจือปนนั้น มักมีความดิบเถื่อนอยู่มากจนเกินควร ขณะเดียวกันผู้อุทิศตนแก่ดนตรีมากเกินไปก็มักจะมีแต่ความนุ่มนวลจนเกินงาน ความรักในปัญญาเป็นบ่อเกิดแห่งความสงบเสงี่ยม หากหย่อนมากเกินไปก็จะกลายเป็นความนุ่มนวลหากบ่มเพาะให้ดีก็จะกลายเป็นความสงบเสงี่ยมและมีระเบียบ”^{๔๗}

การศึกษานั้นได้ถูกนำเสนอเพื่อพัฒนาบุคคลและเตรียมความพร้อมให้คนอยู่ร่วมกันในสังคม จึงอ้างถึงศีลธรรม เพราะหากบุคคลอยู่คนเดียวในโลกก็ไม่จำเป็นต้องอ้างถึงศีลธรรม ในลักษณะดังกล่าวนี้จะพบว่า การผลิตคนที่สังคมต้องการเป็นลักษณะการสร้างลักษณะบุคคลที่มีศีลธรรมแบบปัจเจกในการตัดสินใจเลือกได้ระหว่างอะไรดี อะไรชั่ว อะไรถูกอะไรผิดวิธีการเสนอการเรียนรู้โดยเน้นไปที่ปัญญาสวนบุคคลมากกว่าทักษะทางสังคม ซึ่งรูปแบบดังกล่าวจะพบได้จากการศึกษาในสมัยพุทธกาลที่เน้นเรื่องการตรวจสอบความดีมากกว่าการทดสอบความรู้ ดังกรณีที่อาจารย์ให้ลูกศิษย์ที่จะสำเร็จการศึกษาไปนำเอาของที่ญาติของตนเองหวนมาคนละ ๑ สิ่ง โดยมีข้อห้ามว่า ต้องไม่ให้ญาติคนนั้นรู้ ศิษย์ทั้ง ๕๐๐ คนไปนำมา ยกเว้นพระโฬิสต์ว์คนเดียวที่ไม่นำสิ่งนั้นมาพร้อมกับกล่าวคำนี้ว่า “ขึ้นชื่อว่าสถานที่ลับสำหรับกระทำการชั่วไม่มีอยู่ในโลก ต้นไม้ที่ขึ้นอยู่ในป่าก็ยังมีคนเห็น คนพาลสำคัญอยู่ว่า กรรมชั่วนั้นเราได้ทำในสถานที่ลับ ข้าพเจ้าไม่พบสถานที่ลับ แม้สถานที่ว่างก็ไม่มี ในสถานที่ใด ข้าพเจ้ายังไม่ว่าว่าง แม้สถานที่นั้น ก็ไม่ว่างจากข้าพเจ้า”^{๔๘} การเข้าใจว่า อะไรถูกหรือผิดนั้นมาจากการทำตามคำสั่งของผู้เป็นอาจารย์ โดยไม่ได้ตรวจสอบจึงไม่ควรด่วนเชื่อว่าการทำนั้นเป็นการทำที่ถูกต้องเป็นอีกแนวทางการสอนในกาลามสูตรที่ต้องตรวจสอบก่อนว่าอะไรเป็นกุศล (ดี) และอกุศล (ไม่ดี) ซึ่งการตรวจสอบนี้เป็นกระบวนการพัฒนาบุคคล แต่การที่มนุษย์จะตรวจสอบนี้ได้จะเห็นว่าการต้องการมีการเข้าใจหลักการพื้นฐานที่สังคมเป็นผู้กำหนดด้วย และข้อกำหนดนั้นจะมาพร้อมกับกรอบที่ความดีหรือความจริงเป็นตัวกำหนด ดังที่พุทธทาสภิกขุที่เสนอว่า

“คนแต่ละคนล้วนต้องการสันติภาพส่วนตนที่จะต้องถูกสร้างสรรค์ขึ้นมา หรือว่าปรุ่่งแต่งขึ้นมา จะปล่อยไปตามธรรมชาติธรรมดานั้น มักจะไม่ได้อย่างที่เรต้องการ ทุกคนจึงต้องมีสติปัญญาที่จะปรุ่่งแต่งขึ้นมา เมื่อแต่ละคนมีสันติภาพ ก็มีหมู่คณะที่มีสันติภาพ เพราะว่าหมู่คณะจะรวบรวมขึ้นมาด้วยบุคคล ถ้าคณะทุกคณะมีสันติภาพ โลกทั้งโลกมันก็มีสันติภาพ ทุกอย่างเนื่องกันอยู่อย่างนี้ และเป็นสิ่งที่ต้องพึงประสงค์ตลอดกาล ตลอดเวลา ไม่ใช่ชั่วคราว ชั่วคราว นับว่าเป็นเรื่องใหญ่ที่สุดสำหรับสิ่งที่มีชีวิต ถ้าไม่มีสันติภาพ สิ่งที่มีชีวิตก็จะเดือดร้อน

^{๔๗} เฟลโต, ธีพัลลิก, แปลโดย เวธส โปธารามิก, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๑๕๖.

^{๔๘} พุ.ชา. (ไทย) ๒๗/๕๑๘-๕๑๙/หน้า ๑๕๙.

อยู่ไม่ได้ จะเรียกว่าตายเสียยิ่งดีกว่า ถ้ามันอยู่ด้วยความทนทุกข์ทรมานโกลาหล วุ่นวายเต็มไปด้วยวิกฤตการณ์ นี่เราจึงมองกันในแง่ที่ว่า เป็นสิ่งที่จำเป็นอย่างยิ่งสำหรับสิ่งที่มีชีวิต”^{๔๙}

วิธีการสร้างตัวตนก่อนจะพัฒนาไปสู่การเข้าไปสู่สังคมนั้น จึงเป็นการสร้างตัวตนเชิงอุดมคติตามแนวคิดอุปถัมภ์นิยม (instrumentalism) หากมองในแง่ของการเป็นตัวตนทางโลกก็อาจโยงกับการสร้างความหมายของตัวตนตามกรอบการศึกษาที่ต้องการสร้างอุดมคติให้กับความเป็นมนุษย์ ส่วนในแง่ของการพัฒนาไปสู่เป้าหมายของการมีชีวิตที่ดี จะพบว่าพุทธทาสภิกขุเสนอประเด็นเรื่องอหังการและมมังการ อันเป็นรากฐานของการศึกษา และมีบทบาทสำคัญในการกำหนดรูปแบบการปฏิบัติในชีวิต กล่าวคือ

๑) การศึกษาในฐานะตัวกู-ของกู ตัวกู-ของกู คือ อุปาทานที่ยึดถือขั้น ๕ ว่าเป็นของเรา โดยการยึดถือขั้น ๕ นี้มาจากความรู้ความเข้าใจตามที่ได้รับจากการอบรมมา กล่าวคือความรู้สึกลึกซึ้งในสิ่งใดสิ่งหนึ่งว่าเป็นตัวกู-ของกูนั้นมาจากการที่สิ่งนั้นอำนวยให้ยึดถือความเป็นตัวกูและของกู ซึ่งหลักการศึกษาก็เน้นให้ดับความทุกข์ทางใจนี้อาจขัดแย้งกับการสร้างความรู้สึกลึกซึ้งว่าเป็นตัวกูของกู พุทธทาสภิกขุมองว่าการศึกษานั้นไม่ได้ตัดตัวกู-ของกูออกไปทั้งหมด แต่ทำให้ตัวกู-ของกูดีขึ้นหรือเป็นกุศลขึ้น การทำให้ตัวกู-ของกูเป็นความดีขึ้นจึงอาจมองว่าเป็นการสร้างตัวกู-ของกูที่ดีได้ แม้สุดท้ายเราจะต้องทิ้งตัวกู-ของกูให้หมดไปก็ตามแต่การที่ตัวกูของกูยังมีความสำคัญต่อการดำเนินชีวิตนั้นก็ควรจะทำให้การศึกษาเป็นการยกระดับตัวกู-ของกูให้เข้าใกล้ความดีที่สุดเท่าที่ตนเอง

๒) หลักการเรียนรู้และปฏิบัติเกี่ยวกับตัวกู-ของกู พุทธทาสภิกขุได้เสนอถึงการดับตัวกู-ของกูผ่านการสร้างความไม่เห็นแก่ตัว ซึ่งว่าตามจริงแล้วการเรียนรู้ที่เสนอให้บุคคลมีลักษณะเห็นแก่ตัวหรือเห็นแก่ประโยชน์ของตนเป็นใหญ่ ไม่ว่าจะเป็นการศึกษาทั้งในทางโลกและทางธรรมล้วนเป็นการสร้างวิกฤตให้กับโลกในปัจจุบันทั้งสิ้น นำไปสู่การยึดถือไม่มีที่สิ้นสุด แม้ว่าการได้ประโยชน์แก่ตนเองจะดี และยุติธรรม เหมาะสมกับความรู้ ความสามารถของตนเอง แต่อย่าลืมว่า แม้จะได้สิ่งเหล่านั้นมาบุคคลผู้นั้นก็ยังมีความระแวง ลังเลในสติปัญญาของตนเอง หวาดหวั่นต่อสิ่งที่มีนั้นว่าจะไม่ถาวร ไม่อยู่กับเราตลอดไป จึงกลายเป็นการสร้างปัญหาในการต้องการครอบงำความรู้อื่นๆ^{๕๐} พุทธทาสภิกขุได้เสนอแนวคิดการศึกษาตัวกู-ของกูแบบสากล คือไม่มีตัวกู-ของกูที่ถูกกำหนดด้วยกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งหรืออาจไม่จำเป็นต้องแบ่งให้แต่ละบุคคลมีความเชี่ยวชาญเรื่องนั้นเรื่องนี้ ทุกคนควรมีความรู้ได้เท่ากันหรือเพียงพอเสมอกัน ไม่ควรมีใครที่จะถูกยกย่องดีกว่าคนอื่นในแง่ของความรู้ แม้หากจะถือว่าตนเองรู้มากกว่า แต่ไม่ควรจะถูกยกย่องว่าตนเองเหนือกว่า การพิจารณาในแง่ที่สะท้อนให้เห็นว่าคนที่ประกาศตนเองว่ามีความรู้หรือได้รับการศึกษามาอย่างดึ้นจะยกย่องตัวเองเท่านั้นว่าดีกว่าผู้อื่น วิธีการเช่นนี้พุทธทาสภิกขุมองว่าเป็นการทำให้เกิดตัวกู-ของกูขึ้น แต่หากเรายอมรับว่าคนๆ หนึ่งที่ศึกษาจนประสบผลสำเร็จได้นั้นควรระบุได้ว่าตัวกู-ของกูลดลงมากกว่าจะเพิ่มขึ้น ข้อเสนอนี้เป็นภาระไม่ให้สนใจไปที่ปัจเจกบุคคลมากกว่าความเป็นสากล หรืออาจเป็นการระบุให้เห็นว่าการศึกษาคควรเป็นสากล ไม่ควรระบุไปที่ความรู้ด้านใดด้านหนึ่งเป็นการเฉพาะ แต่ในกรณีนี้ไม่ใช่ทุกคนจะต้องเรียนรู้

^{๔๙} พุทธทาสภิกขุ, *สันติภาพของโลก*, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ, ๒๕๔๑), หน้า ๒.

^{๕๐} พุทธทาสภิกขุ, *ตัวกู-ของกู*, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, ๒๕๔๘), หน้า ๒๖๐.

ทุกศาสตร์ แต่เป็นการยอมรับว่าทุกศาสตร์เป็นสากล คือมีคุณค่าเสมอเหมือนกัน ซึ่งคุณค่าที่ว่านั้น ไม่ใช่บุคคลเป็นผู้ตัดสิน แต่เป็นหลักสากลหรือธรรมะเป็นผู้ตัดสิน อันมีสาระสำคัญที่ว่า เมื่อบุคคลเรียนแล้วจะต้องมีตัวกู-ของกูลดน้อยลง ซึ่งรูปแบบการศึกษานี้จะพบจากการหลีกเลี่ยงจากสังคมที่เป็นส่วนในการสร้างคุณค่าให้กับระบบการศึกษา และแสวงหาความรู้ด้วยลำพังตนเองอย่างเช่นที่นักบวชทำ

การสร้างรูปแบบการศึกษาที่เน้นการให้ความรู้กับทักษะนั้นดูเหมือนว่าไม่อาจแยกกันได้ แต่ควรจะออกแบบให้เห็นดีก่อนกว่าว่าจะไรศรมา ก่อน และอะไรศรมาหลัง ในที่นี้ พุทธศาสนิกชนเห็นว่าความรู้หรือกุศลคือความดีในทางศาสนาศรมา ก่อนแล้วทักษะค่อยมาทีหลังเท่านั้นเพื่อพัฒนาตัวเองบนฐานของความรู้หรือความดีนั้นก่อน ไม่เช่นนั้นคนจะไม่สนใจเครื่องมือ แต่สนใจที่เป้าหมายเท่านั้นว่า หากไปถึงเป้าหมายได้ วิธีการใดก็ได้ทั้งสิ้น และพระพุทศาสนาเองก็สนใจวิธีการที่ดีเพื่อจะได้ผลลัพธ์ที่ดีในความหมายนี้ การศึกษาจึงควรสร้างความเท่าเทียมกันในแง่ของความจริง ไม่ว่าวิธีการศึกษาจะเป็นแบบใดก็ควรจะนำตัวตนไปสู่ความรู้ที่ไม่แบ่งแยกและกลายเป็นความเข้าใจที่แน่นอนเดียวกัน

๔.๑.๒ คุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา เป็นการเข้าใจบริบทใดก็ตาม โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับศีลธรรมในยุคสมัยใหม่นั้นเป็นไปตามการที่บรรทัดฐานเชิงศีลธรรมมักจะอ้างถึงศีลธรรมทางประวัติศาสตร์ที่ตกทอดผ่านยุคสมัย โดยศีลธรรมที่อยู่รอดมาถึงสภาวะใหม่นั้นเป็นศีลธรรมที่ดำรงอยู่ เพื่อแก้ปัญหาความขัดแย้งและช่วยฟื้นฟูและดำรงไว้ซึ่งระเบียบสังคม จากข้อเสนอของฮาเบอร์มาสกล่าวถึงค่านี้นักทฤษฎีศีลธรรมคนแรก ทฤษฎีของเขาสะท้อนถึงมโนทัศน์สมัยใหม่ของศีลธรรม โดยรูปแบบสากลเป็นลักษณะคำบัญชา คำสั่งเด็ดขาด (categorical imperative) ข้อแรกของค่านี้อธิบายแหล่งที่มาของอำนาจหน้าที่เชิงศีลธรรมว่าอยู่ในบรรทัดฐานเชิงรูปแบบของความเป็นสากลซึ่งเป็นผลจากการที่หลักคำสอนถูกรวมไว้ในเจตจำนง ไม่ใช่ในคลังสำคัญที่เป็นแหล่งรวมหลักคำสอนและหน้าที่ (maxims and duties) ที่ว่า จงกระทำตามเฉพาะหลักคำสอนที่ท่านมีเจตจำนง ให้มันกลายเป็นกฎสากลในเวลาเดียวกัน เพราะเจตจำนงที่ต้องการให้หลักคำสอน (maxims) กลายเป็นกฎ เป็นการกระทำโดยอิสระ ค่านี้อ้างอิงถึงการกระทำเชิงศีลธรรมว่าเป็นการแสดงออกถึงเสรีภาพของเจตจำนง แม้จะยกย่องค่านี้อีกเพื่ออุปถัมภ์ศีลธรรมออกจากมโนทัศน์ความดีที่ลงหลักปักฐานและทำความเข้าใจใหม่ว่าเป็นกระบวนการทดสอบบรรทัดฐาน

แต่มักมีนักคิดฮาเบอร์มาสก็วิพากษ์ค่านี้นักทักว่า แต่ละปัจเจกได้สร้างความสมเหตุสมผลของบรรทัดฐานเชิงศีลธรรมเพื่อตัวเอง ด้วยการนำคำสั่งเด็ดขาดมาใช้กับหลักคำสอนราวกับเป็นจินตคติทางศีลธรรม ฮาเบอร์มาสวิพากษ์ว่า ค่านี้นามองการให้เหตุผลเชิงศีลธรรมว่าเป็นกระบวนการสื่อสารทางเดียว (monological) และเพิกเฉยต่อลักษณะทางสังคมโดยพื้นฐาน ในทางตรงข้าม ทฤษฎีว่าด้วยการถกเถียงเกี่ยวกับศีลธรรมตามค่านี้นักคิดบางกลุ่มเสนอศีลธรรมว่าเป็นกระบวนการบรรลุน้ำหนัคดีที่มีลักษณะรวมหมู่และเป็นการสื่อสารสองทาง (dialogical) ว่า สิ่งสำคัญคือการเปลี่ยนจากสิ่งที่แต่ละบุคคลมีเจตจำนงในการทำให้เป็นกฎสากลโดยไม่ขัดแย้งกัน มาสู่สิ่งที่ทุกคนมีเจตจำนงในการทำให้เป็นกฎสากลอย่างเห็นพ้องต้องกัน ซึ่งจริยศาสตร์ว่าด้วยการถกเถียงของฮา

เบอร์มาสนี้คือการพัฒนามโนทัศน์ทางศีลธรรมแบบค่าน้ำที่อยู๋ในยุคสมัยใหม่ เป็นตรรกะภายในของสิ่งที่ถูกชี้แนะโดยอุดมคติหรือกฎแห่งการถกเถียง^{๕๑}

ข้อพิจารณาในปัจจุบันนี้จะพบว่าหลักการที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกถือเป็นหลักคำสอน (maxims) อันนำไปสู่การต้องยอมรับร่วมกันแต่เมื่อจำเป็นต้องนำมาปฏิบัติก็อาจจะมีคำถามถึงการเข้าใจของปัจเจกบุคคลที่ควรมีส่วนร่วมในการเสนอแนวทางดังกล่าวควบคู่กันไป โดยในการเสนอแบบวิธีสาธารณะนั้น จะพบว่าปัญหาทางศีลธรรมต่างๆ ต้องการเกณฑ์ในการพิจารณาความถูกต้องที่ทุกคนต่างมีส่วนร่วมไม่ว่าจะในประเด็นใดก็ตาม ซึ่งนำไปสู่การเปิดกว้างต่อการตีความหลักการบางอย่างที่ปรากฏในพระพุทธศาสนา ดังที่ปรากฏในกาลามสูตรว่า “ธรรมเหล่านี้เป็นอกุศลธรรมเหล่านี้มีโทษ ธรรมเหล่านี้ผู้รู้ติเตียน ธรรมเหล่านี้ใครสมาทานให้บริบูรณ์แล้วเป็นไปเพื่อสิ่งไม่เป็นประโยชน์ เพื่อทุกข์เมื่อนั้น ท่านทั้งหลายควรละธรรมเหล่านั้นเสีย”^{๕๒}

ข้อความดังกล่าวนี้ พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) พิจารณาว่า ความดี (กุศล) และความชั่ว (อกุศล) เป็นปัจจัยของกันและกันได้ กล่าวคือ บางครั้งแรงจูงใจฝ่ายอกุศลก็สามารถผลักดันให้เกิดการกระทำที่ดีได้ ดังข้อความว่า “บางคนมีราคะอยากให้เกิดในสวรรค์ จึงตั้งใจประพฤติปฏิบัติเป็นผู้มีศีล บางคนมีราคะอยากได้ความสุขสงบทางจิตใจ จึงบำเพ็ญสมาธิจนได้ฌานสมาบัติ เด็กบางคนมีราคะอยากให้ผู้ใหญ่ชมว่าเป็นคนดี จึงพยายามประพฤติตัวให้ดีมีศีลมีวินัย นักเรียนบางคนมีราคะอยากสอบได้ดี จึงเกิดฉันทะและขยันเล่าเรียนแสวงหาความรู้...อย่างนี้เรียกว่าอกุศลเป็นปัจจัยแก่กุศล”^{๕๓} โดยท่านได้โยงกับหลักเหตุปัจจัยที่ซับซ้อน ไม่ใช่อธิบายด้วยหลักเหตุผลที่เห็นเป็นเพียงเชิงเดียว เป็นวิธีการสอนที่ลึกซึ้งอาศัยเป้าหมายที่เหมาะสม เหมือนพระนันทะที่พระพุทธเจ้ารับรองว่าจะได้รับนางอัปสรหากปฏิบัติธรรมก่อน หากเราพิจารณาว่าพระนันทะมีอกุศลอยู่ในใจคือความอยากได้นางอัปสร แล้วปฏิบัติธรรมอันสามารถยั้งจิตอันเป็นกุศลให้เกิดได้ อกุศลก็ไม่ได้ทำให้ใจท่านหมองลงแต่อย่างใด กลับช่วยส่งเสริมให้มุ่งมั่นแสวงหากุศล ฉะนั้น อกุศลที่แท้ก็คือส่งให้เกิดความดีขึ้น เหมือนเราอยากได้เงินแล้วต้องทำงาน พระพรหมคุณาภรณ์ให้ทัศนะว่า “ในการทำงานของตานั้น เบื้องหลังผลที่สมมติคือตกลงกันในสังคมมนุษย์ว่าได้เงินเดือนหรือผลตอบแทนแล้ว ผลแท้จริงตามกฎธรรมชาติของงานของเราคืออะไร เช่น งานครูเป็นเหตุ ผลที่ต้องการตามกฎธรรมชาติ คือช่วยให้เด็กมีความรู้ เจริญอกงาม พัฒนา มีสติปัญญาความสามารถ เป็นคนดีของครอบครัวและสังคม, งานตำรวจเป็นเหตุ ผลที่ต้องการตามกฎธรรมชาติคือช่วยให้ประชาชนพ้นภัยจากการทำร้าย ภัยอันตราย มีความมั่นคงปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินจะไปไหนก็ปลอดภัยไร้เงาโจรเจ้าแสบไส้อยู่กันสังคมที่ร่มเย็นเป็นสุข”^{๕๔}

ส่วนสมภาร พรหมทา มีความเห็นต่างออกไปว่า “ในกาลามสูตร พระพุทธองค์ตรัสไว้ชัดเจนว่า ความดีความชั่วไม่สามารถเป็นปัจจัยแก่กันและกันได้ มีเส้นแบ่งที่ชัดเจนและแน่นอนว่า

^{๕๑} เจมส์ กอร์ดอน ฟินเลย์สัน, ฮาเบอร์มาส: มนุษย์กับพื้นที่สาธารณะ, แปลโดย วรารักษ์ เกลิมพันธุ์ศักดิ์, (กรุงเทพมหานคร: สวนเงินมีมา, ๒๕๕๙), หน้า ๑๑๖-๑๑๗.

^{๕๒} อภ.ติ. (ไทย) ๒๐/๕๐๕/๑๗๙-๑๘๐.

^{๕๓} พระเทพเวที, พุทธธรรม, (กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๑), หน้า ๑๖๘.

^{๕๔} พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), ทำอย่างไรจะให้งานประสานกับความสุข, พิมพ์ครั้งที่ ๖, (กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ, ๒๕๔๓), หน้า ๓๗-๓๘.

กุศลธรรมเท่านั้นจึงจะเป็นปัจจัยของกุศลธรรมได้ และอกุศลธรรมเท่านั้นจึงจะเป็นปัจจัยของอกุศลธรรมได้”^{๕๕} โดยท่านได้อธิบายโยงกับหลักกรรมที่เป็นเรื่องละเอียดอ่อน กรรมที่มีค่ามากกว่าหนึ่งคือ กรรมที่เกิดจากแรงจูงใจมากกว่าหนึ่ง ในทัศนะพระพุทธศาสนา ถือว่า แรงจูงใจให้คนทำกรรมมีอยู่เพียงสองประเภท คือ ฝ่ายดีกับฝ่ายชั่ว ดังนั้น กรรมที่มีค่ามากกว่าหนึ่งก็คือกรรมที่เกิดจากแรงจูงใจสองส่วน คือ ส่วนที่ดีกับส่วนที่ชั่ว เมื่อเกิดแรงจูงใจทั้งดีและชั่ว กรรมนั้นจะมีค่าเป็นสอง คือเป็นทั้งกรรมดีและชั่วในเวลาเดียวกัน โดยสมภาร พรหมทาได้แสดงทัศนะว่า

“การที่เด็กนักเรียนอยากสอบได้จึงขยันเรียน คนบางคนอยากเกิดในสวรรค์จึงทำบุญให้ทาน เป็นต้น การกระทำเหล่านี้เมื่อเราวิเคราะห์แยกแยะแล้วจะพบว่า แรงจูงใจที่เป็นกุศลจะเป็นปัจจัยให้เกิดการกระทำที่ดี ส่วนแรงจูงใจที่ไม่ดี จะก่อให้เกิดการกระทำที่ไม่ดี แบ่งเป็นสายใครสายมันชัดเจน แรงจูงใจฝ่ายดีเมื่ออำนวยผลจะอำนวยผลที่เป็นประโยชน์สุขเสมอ และแรงจูงใจฝ่ายชั่ว เมื่ออำนวยผลจะอำนวยผลเป็นทุกข์โทษเสมอ”^{๕๖}

การนำเสนอศีลธรรมที่เป็นกุศลและอกุศลนั้นสะท้อนถึงอุดมคติทางพระพุทธศาสนา แต่การตีความนั้นเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลที่จะนำเสนอให้เห็นองค์ประกอบสำคัญคือเจตนาและผลที่เกิดขึ้น ซึ่งนำไปสู่ข้อพิจารณาถึงเหตุผลที่อ้างถึงความเป็นไปได้ของเกณฑ์การตัดสินทางศีลธรรมที่สามารถเข้าใจได้ในบริบทสังคมปัจจุบัน เช่นปัญหาการลงโทษประหารชีวิต ที่อาจนำมาเป็นประเด็นสาธารณะในการพิจารณาร่วมกันระหว่างปัจเจกบุคคลและสังคม คือ

๔.๑.๒.๑ คุณค่าด้านความจำเป็น (Necessity Value) เป็นคุณค่าที่เกี่ยวข้องกับสิ่งที่ชีวิตเราจำเป็นต้องเกี่ยวข้องอย่างปฏิเสธไม่ได้ เช่น อาหารถ้าเรากินตามปกติก็ไม่มีคุณค่าอะไร แต่ถ้าเราใส่คุณค่าว่าเป็นไปเพื่อประโยชน์แก่ร่างกาย เพื่อบำรุงให้ไม่มีโรค หรืออย่างที่พระภิกษุพิจารณาอาหารทุกคำกลืน เป็นต้น คุณค่านี้เป็นคุณค่าแบบปัจเจกบุคคล โดยข้างฝ่ายเห็นด้วยเสนอว่าการลงโทษผู้กระทำความผิดเป็นการเพิ่มศักดิ์ศรี คือเมื่อใครทำผิดก็ต้องยอมรับความผิดด้วยดีแบบมนุษย์ ไม่ลดคุณค่าของความเป็นมนุษย์ลงด้วยการหลีกหนีจากความผิด และตามแนวคิดแบบกฎหมายที่ต้องการความยุติธรรมแก่ผู้เสียหาย เป็นการลงโทษแบบตาต่อตา ฟันต่อฟันนี้ที่ทำให้ความยุติธรรมชัดเจนขึ้น และอีกอย่างก็เพื่อป้องกันสังคมให้ปลอดภัยจากผู้กระทำผิดในอนาคต

ส่วนฝ่ายคัดค้านได้เห็นแตกต่างกันไป โดยไม่ได้มองที่ผู้กระทำผิด และผู้เสียหายเท่านั้น แต่มองว่าเป็นเรื่องของสังคมจะตัดสินกันเองโดยระบบยุติธรรม เพราะความยุติธรรมอาจหมายถึงประโยชน์ที่สังคมจะเสียหายไปหากทำลายชีวิตของคนๆ หนึ่งไป แต่ไม่ใช่ว่าผู้กระทำผิดไม่สมควรได้รับโทษ แต่โทษคือการประหารนั้นอาจหนักเกินไป และไม่ได้เป็นการแก้ปัญหาที่แท้จริง เพราะปัญหาจริงๆ มาจากสาเหตุของการกระทำผิด เช่น การขาดการศึกษา การขาดคุณธรรม จริยธรรม หรือความจำเป็นทางสังคมบีบคั้น จึงแก้ไขที่ตรงนั้นด้วยการให้การศึกษา พัฒนาอาชีพ และอบรมคุณธรรม จริยธรรม โดยไม่ถือว่าการทำโทษของคนๆ หนึ่งเป็นความผิดของเขาเท่านั้น แต่สังคมต้องร่วมรับผิดชอบด้วย

^{๕๕} สมภาร พรหมทา, *พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์* โสภณีย์ ทำแท้ง และการอุณฆาต, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๘), หน้า ๔๕.

^{๕๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๑-๕๒.

ส่วนพระพุทธศาสนานั้นมีทรรศนะว่า คนแต่ละจะบริสุทธิ์ ไม่บริสุทธิ์ได้ด้วยตนเอง ไม่มีใครทำให้ใครบริสุทธิ์ได้^{๕๗} เมื่อคนหนึ่งทำผิดจึงควรได้รับการพิจารณาโทษด้วยตนเองเป็นเบื้องต้น ซึ่งหลักนั้นสอดคล้องกับหลักกรรม โดยพิจารณาที่ผู้กระทำว่ามีเจตนาหรือไม่ และเรื่องของคุณค่าหรือประโยชน์เข้ามาเกี่ยวข้องด้วย คือหากทำกรรมที่เกี่ยวกับการฆ่าคนตาย และหากคนนั้นมีคุณค่าเป็นพระอรหันต์ พ่อ แม่ เป็นต้น ก็จะได้รับโทษที่หนักมากยิ่งขึ้น ฉะนั้น หากพิจารณาตามหลักการนี้ การลงโทษด้วยการประหารชีวิตก็ควรนำมาพิจารณา เพราะเมื่อพิจารณาในมิติเรื่องคุณค่าของบุคคล ผู้เสียหายหรือถูกกระทำไปนั้น จะแตกต่างไปคือไม่มีการลดหย่อนแต่อย่างใด ผลของการกระทำหนักแม้จะไม่มีเจตนาก็ตาม อย่างกรณีพระองค์สิมมาล ถ้าฆ่าแม่ก็จะไม่มีสิทธิได้บรรลุมรรค เป็นต้น การกระทำในลักษณะนี้จะได้รับโทษหนักขึ้น เพราะมีผลต่อจิตใจชัดเจนที่สุดนั่นเอง

๔.๑.๒.๒ คุณค่าด้านหน้าที่ (Obligation Value) เป็นคุณค่าที่เราสัมพันธ์เกี่ยวข้องเป็นคุณค่าทางด้านสังคมหรือที่สังคมมอบให้ เรียกว่า หน้าที่ เช่น เราเป็นอาจารย์ก็ต้องมีหน้าที่สอน เป็นต้น โดยพันธะดังกล่าวทำให้เรามีคุณค่าต่อผู้อื่นหรือสังคมที่เราเกี่ยวข้อง เป็นต้น^{๕๘} เรียกว่าคุณค่าแบบสังคม ฝ่ายเห็นด้วยอาจแย้งว่าสังคมไม่ควรเข้าไปก้าวกาลังความเป็นสากลของกฎความจริงที่มีอยู่เหนือประโยชน์ของสังคม เพราะความสากลควรต้องพิจารณาถึงความเป็นจริงที่ว่า ดีคือดี ชั่วคือชั่ว ไม่มีใครเปลี่ยนแปลงการกระทำที่ทำได้แล้วทำให้ชั่วได้หรือชั่วให้ได้ดีได้ หรือเปลี่ยนแปลงผลที่เกิดขึ้นมาได้ แต่ฝ่ายคัดค้านอาจไม่ได้มองกฎเกณฑ์นี้แบบสมบูรณนิยมที่ตายตัวแบบนี้ แต่มองเป็นแบบสัมพัทธนิยมที่ควรเห็นคุณค่าหรือบริบทของสังคมประกอบด้วยกล่าวคือ ในที่ละที่มีแนวคิดไม่เหมือนกัน การพิจารณาโทษประหารชีวิตควรให้เป็นเรื่องของสังคมนั้นๆ จะจัดการกันเอง ในพุทธปรัชญาเถรวาทก็ปรากฏเหตุการณ์นี้หลายครั้ง ดังกรณีที่เกิดขึ้นกับนางจิญจมาณวิกา^{๕๙} พอลความจริงปรากฏสังคมก็ลงโทษนางทันทีด้วยมือบ้าง เท้าบ้าง ก้อนหินบ้างจนตาย หากพิจารณาโทษแบบสมบูรณนิยมก็อาจถือว่าเหมาะสมแล้ว เพราะคนทำความผิดก็ต้องได้รับผลแห่งความผิด แต่ฝ่ายสัมพัทธนิยมไม่ได้มองที่กฎเกณฑ์นี้เท่านั้น แต่มองที่บริบทสังคมด้วย เพราะหากนางจิญจมาณวิกา กล่าวร้ายพระพุทธเจ้าต่อหน้าสังคมอื่นที่ไม่ศรัทธาพระพุทธเจ้า นางอาจไม่ถูกทำร้ายถึงตายก็ได้ แต่เพราะอยู่ในสังคมที่มีความศรัทธาอย่างแรงกล้าจึงทำให้ผลจากการลงโทษเป็นอย่างนั้นนั่นเอง

ขณะเดียวกันอาจเกิดปัญหาตามมาว่าธรรมดาคคนในพระพุทธศาสนาน่าจะมีความเมตตา กรุณามากกว่านี้ ไม่น่ามีการทำร้ายกันได้อย่างไร้กฎเกณฑ์ ก็อาจตั้งข้อสังเกตได้ว่า บุคคลที่ทำร้ายนางยังเป็นปุถุชน หรืออาจเป็นการลงโทษทางกฎหมายในสมัยพุทธกาล เช่น มโหสถชาดกได้กล่าวถึงตอนที่มโหสถสร้างศาลาประกอบไปด้วยห้องต่าง ๆ คือ ห้องคลอด ห้องพักสำหรับนักบวชและคฤหัสถ์ ห้องเก็บของ ห้องวินิจฉัย โรงธรรม และสนามเด็กเล่น มีโรงทาน โดยศาลาแห่งนี้เป็นที่มโหสถจะนั่งแล้วกล่าวสิ่งที่ควรทำและไม่ควรทำสิ่งที่ถูกและผิดแก่ผู้ที่มาแล้ว ๆ เริ่มตั้งการวินิจฉัย

^{๕๗} จุ.ธ. (บาลี) ๒๕/๒๒/๓๗.

^{๕๘} Ram Nath Sharma, *Problems of Philosophy*, 2nd Revised Edited. (Meerut: Kedar Nath Ram Nath & Co., 2006), p.376.

^{๕๙} มหาหมากุฎราชวิทยาลัย, *อรรถกถาพระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย คาถาธรรมบท เล่ม ๑ ภาค ๒ ตอน ๓*, (กรุงเทพมหานคร : มหาหมากุฎราชวิทยาลัย, ๒๕๒๗), หน้าที่ ๒๕๕-๒๖๑.

กาลนั้นได้เป็นเสมือนพุทฺธูปาทกาล^{๖๐} และมีบางเหตุการณ์ที่มโหสถวินิจฉัยแล้วก็จะเกิดการลงโทษทันที อย่างที่วินิจฉัยเรื่องโจรขโมยวัว พอโจรรับสารภาพว่าเป็นโจร มโหสถบัณฑิตให้อวาทว่า ถ้าอย่างนั้นจำเดิมแต่นี้ไปเจ้าอย่าทำอย่างนี้ ฝ่ายบริษัทของพระโพธิสัตว์ก็ทุบตีโจรนั้นด้วยมือและเท้าทำให้บอบช้ำ มโหสถบัณฑิตได้กล่าวสอนโจรนั้นว่า เจ้าจงเห็นทุกข์ของเจ้าในภพนี้เพียงนี้ แต่ในภพหน้า เจ้าจักเสวยทุกข์ใหญ่ในนรกเป็นต้น จำเดิมแต่นี้ไปเจ้าจงละกรรมนี้เสียแล้วให้เบญจศีลแก่โจรนั้น^{๖๑} การที่มโหสถไม่ห้ามอาจเป็นด้วยเป็นการลงโทษของกฎหมายและสังคมที่ยอมรับร่วมกัน แต่เมื่อลงโทษทางกฎหมายหรือสังคมแล้ว การเตือนให้ผู้กระทำผิดหันมาในทางที่ถูกต้องจึงเป็นการลงโทษที่เป็นธรรม เพื่อพัฒนาจิตใจและความรู้ที่จะไม่ให้เขาทำผิดอีก และในพุทธปรัชญาเถรวาทยังมีการพิจารณาด้วยกฎแห่งกรรมจะตอบโจทย์ได้ชัดเจนยิ่งขึ้นว่า โดยกรรมที่ให้ผลในปัจจุบันจัดเป็นทวิภูตรวมเวทนิยกรรมนั้น ให้วิบากในอัตภาพนี้เท่านั้น ไม่ว่าจะเป็ณกุลอำนาจวิบากในอัตภาพนี้และส่วนที่เป็นอนุกุลอำนาจผลในอัตภาพนี้เช่นกัน^{๖๒}

อีกปัญหาหนึ่งที่สังคมพิจารณาคือ เรื่องการให้อภัย เพราะผู้ที่สนับสนุนไม่ต้องการให้มีโทษประหารเพราะคำนึงถึงเรื่อง การให้อภัย นั้นเอง และการให้อภัยก็ถือว่าเป็นการให้ทาน มีเมตตาเป็นต้น แต่พระพุทธศาสนานี้ใช้การแยกแยะประกอบด้วย กล่าวคือ การให้อภัยนั้นไม่ใช่หมายถึงการไม่มีบทลงโทษแต่อย่างใด เพราะการมีโทษประหารชีวิตจึงจะนำไปสู่การให้อภัยได้ ดังกรณีการยื่นขออภัยโทษต่อคณะกรรมการที่รัฐจัดตั้งขึ้น และความรู้สึกว่าตนเองได้รับอภัยโทษจะเกิดขึ้น แต่ถ้าสังคมไม่มีโทษประหารเสียแต่แรก

นักโทษก็ย่อมไม่รู้สึกว่าตนเป็นหนี้ใคร จะไม่ก่อให้เกิดการเรียนรู้อะไรได้ มองในแง่จริยธรรมของพระพุทธศาสนา ถือว่าความตายไม่ใช่เรื่องที่ร้ายแรง เพราะความตายมาคู่กับการเกิด เมื่อพิจารณาแล้วเราจะมองเห็นว่าการประหารชีวิตที่กระทำอย่างมีสติ มีปัญญาไม่ใช่กระทำบนพื้นฐานของอารมณ์ความรู้สึกนั้น ห่างไกลต่อข้อกล่าวหาที่ว่าเป็นความรุนแรง ความตายนั้นพระพุทธศาสนาไม่ได้มองว่าเป็นความรุนแรง แต่มองว่าเป็นสังขารของชีวิต แต่แม้สิ่งที่รัฐได้ช่วยเราในเรื่องการฆ่าคน แต่จิตใจที่ยังมีความเคียดแค้นอยู่นั้นควรจะเบาบางลงแล้วให้อภัยได้ในที่สุด^{๖๓} ฉะนั้น เมื่อเราอยากให้อภัยก็ต้องมีการลงโทษไว้ก่อน

ข้อพิจารณาปัญหาดังกล่าวนี้นี้เป็นการยกปัญหาทางศีลธรรมให้เกิดประเด็นถกเถียงสาธารณะและหาข้อสรุปที่ทุกคนต่างมีส่วนร่วม โดยรูปแบบดังกล่าวสะท้อนให้เห็นการปรับเปลี่ยนและรับฟังข้อเสนอแนะทางศีลธรรมของปัจเจกบุคคลที่มีส่วนร่วมในสังคม อีกทั้งเป็นการหาข้อยอมรับให้เกิดขึ้นโดยบุคคลแต่ละคนต่างมีส่วนร่วมกัน

^{๖๐} มหามกุฏราชวิทยาลัย, อรรถกถาพระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย ชาดก เล่ม ๔ ภาค ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๒๗), หน้า ๓๓๒-๓๓๓.

^{๖๑} มหามกุฏราชวิทยาลัย, อรรถกถาพระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย ชาดก เล่ม ๔ ภาค ๒, หน้า ๓๓๖-๓๓๗.

^{๖๒} มหามกุฏราชวิทยาลัย, อรรถกถาพระสุตตันตปิฎก อังคุตรนิกาย ดิกนิบาต เล่ม ๑ ภาค ๓, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๒๗), หน้า ๑๒๒.

^{๖๓} สมภาร พรหมทา, “มรณยูติธรรม”, วารสาร ปัญญา เล่มที่ ๕ กรกฎาคม ๒๕๕๔, หน้า ๒๒๖-๒๒๙.

๔.๒ หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา

การตัดสินใจทางจริยศาสตร์มีแนวทางที่สอดคล้องกับประเด็นปัญหาที่เกี่ยวข้องกับสังคมและการเมือง เศรษฐกิจ และการศึกษา ในที่นี้จะได้พิจารณาผ่านฐานคิดทางพระพุทธศาสนาที่มีรูปแบบทั้งเป็นแบบคำสอนที่เป็นปรมาตถธรรมในแง่ของความสมบูรณ์ และเป็นจริยธรรมในแง่ของการพิจารณาทางสังคมดังนี้

๔.๒.๑ เกณฑ์ทางจริยศาสตร์แบบสัมพัทธ์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา การใช้การตรวจสอบการปฏิบัติตนตามแนวทางพระพุทธศาสนาผ่านการพิจารณาปัญหาไปตามบริบทและวัฒนธรรม สมมติเรานำปัสสาวะไปให้นักเคมีวิเคราะห์ สำหรับนักเคมี ปัสสาวะเป็นของเหลวซึ่งมีสารประกอบต่างๆ อยู่ในสารเคมี ในสายตาของนักเคมีไม่มีอะไรสกปรก พยาบาลที่ต้องทำงานเกี่ยวข้องกับปัสสาวะอยู่เป็นประจำจะรู้สึกรังเกียจปัสสาวะน้อยกว่าคนทั่วไป แม้ว่าพยาบาลจะรู้เรื่องความสกปรกของปัสสาวะดีกว่าคนทั่วไป แต่ความสกปรกนั้นก็หมายถึงเชื้อโรค พยาบาลมีความระมัดระวังจากเชื้อโรคมมากกว่าที่จะเอากลิ่นของปัสสาวะมาเป็นตัวตัดสินความสกปรก ในแง่นี้พยาบาลก็คล้ายนักเคมี ส่วนคนทั่วไปรู้สึกที่ปัสสาวะสกปรกมากกว่าที่พยาบาลรู้สึกในแง่ที่เป็นสิ่งอันมีกลิ่นไม่น่าพึงใจ^{๖๔}

ถ้าเราพิจารณาแบบสัมพัทธ์นิยม เราคงสรุปว่า ปัสสาวะสกปรกหรือไม่มาน้อยเพียงไร ขึ้นอยู่กับว่าใครเป็นผู้พิจารณา จึงทำให้ตัดสินไม่ได้ว่าสกปรกหรือไม่ แต่ถ้าพิจารณาในแง่ของพุทธปรัชญาพบว่า นักเคมีนั้นมองอย่างถูกต้องตามธรรมชาติหรือตามความเป็นจริงมากที่สุด ด้วยการบอกส่วนประกอบที่กล่าวถึงเฉพาะสีแต่ไม่ตัดสินว่าสกปรกหรือไม่ เพราะความสกปรกนั้นเป็นสิ่งที่คนทั่วไปรู้สึก ไม่มีตัวตน ส่วนพยาบาลอาจจะไม่ได้มองลึกเท่านักเคมีและพยาบาลรู้สึกที่ปัสสาวะสกปรก (ซึ่งถ้าพิสูจน์ทางเคมีแล้วก็อาจไม่มีเชื้อโรคถึงกับเป็นอันตราย) แม้ความสกปรกนี้จะเป็นสิ่งสมมติ แต่ก็ตัดสินได้อย่างอัตวิสัยคือสกปรกหรือไม่ มากหรือน้อย ดูจากเชื้อโรค ส่วนคนทั่วไปที่รังเกียจว่าสกปรกเพราะถือเอากลิ่นเป็นตัวตัดสินนั้นนับว่าห่างจากความจริงมากที่สุด คือการสมมติหรือกำหนดเอาเองว่าสกปรก (ที่จริงกลิ่นเหม็นไม่จำเป็นต้องสกปรก) คำว่าสกปรกดังกล่าวเป็นคำที่สมมติขึ้นล้วนๆ ไม่มีความจริงวัตถุวิสัยอยู่เลย^{๖๕}

ความดีก็เช่นกัน คนทั่วไปมักกำหนดเอาเองตามความรู้สึกพอใจหรือไม่พอใจ การที่นักจิตวิทยานิยามความหมายดีเท่ากับความพึงพอใจ และไม่ดีเท่ากับไม่พึงพอใจเป็นการนิยามโดยพิจารณาการใช้ความดี ความชั่วเพียงระดับคนทั่วไปที่ไม่ค่อยมีการไตร่ตรอง ส่วนคนที่รอบคอบมากกว่านั้นอาจจะใช้เกณฑ์ของสังคม เช่น ขนบธรรมเนียม ประเพณี หรือระเบียบต่างๆ ของสังคมเป็นตัวตัดสินความดีความชั่วว่าสอดคล้องกับประเพณีนั้นๆ หรือไม่ การมีเกณฑ์ของสังคมอันเป็นเกณฑ์ที่เกิดจากผลของพฤติกรรมที่กระทบต่อสังคมเป็นเครื่องตัดสินนั้น เป็นลักษณะการตัดสินของนักมนุษยวิทยาและนักสังคมวิทยา^{๖๖} ซึ่งพระพุทธศาสนาพิจารณาผ่านแนวคิดดังต่อไปนี้

^{๖๔} ปรีชา ช่างขวัญยืน, *ปรัชญาภววิถีสัจธรรม*, (กรุงเทพมหานคร: อรุณการพิมพ์, ๒๕๔๙), หน้า ๑๐๐.

^{๖๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๐๐.

^{๖๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๐๑.

ก. การตัดสินกุศลแบบปัจเจกบุคคล ตามที่เมื่อนักวิชาการได้เสนอแนวทางการพิจารณาคำสอนในพระพุทธศาสนาว่ามีการยืนยันตัวตนของปัจเจกบุคคลผ่านการสืบทอดตัวตนจากชาติหนึ่งไปสู่ชาติถัดไป^{๖๗} ตัวตนดังกล่าวเป็นลักษณะสมมติตามเงื่อนไขของกฎแห่งกรรมที่จะเกี่ยวข้องกันในแง่ของผู้กระทำและผู้รับผลการกระทำ แต่เงื่อนไขดังกล่าวไม่ใช่สิ่งยั่งยืน สามารถเปลี่ยนแปลงได้จึงนำไปสู่การตัดสินบนข้อเท็จจริงที่ว่า ตัวตนเป็นไปตามลักษณะสัมพัทธ์และสอดคล้องกับหลักการที่สมภารพรมทาได้เสนอเรื่องผลกรรมเป็นเรื่องสัมพัทธ์ผ่านทักขิณาวิกังคสูตร^{๖๘} พระสูตรดังกล่าวเล่าถึงลักษณะบุคคลที่แตกต่างกันในแต่ละประเภททำให้อานิสงส์ของการถวายทานแตกต่างกันไป คือ ๑) ทักขิณาที่บริสุทธีย้ายทายก (ผู้ให้) แต่ไม่บริสุทธีย้ายปฏิคาหก (ผู้รับ) ๒) ทักขิณาที่บริสุทธีย้ายปฏิคาหก แต่ไม่บริสุทธีย้ายทายก ๓) ทักขิณาที่ไม่บริสุทธิตั้งแต่ทายกและปฏิคาหก ๔) ทักขิณาที่บริสุทธิตั้งแต่ทายกและปฏิคาหก เมื่อพิจารณาจากเงื่อนไขดังกล่าวจึงมีข้อสรุปตอนท้ายพระสูตรว่า ผลที่เกิดขึ้นจากทักขิณานั้นจะมีมากหรือน้อยขึ้นอยู่กับความบริสุทธิ์ของผู้รับและผู้ให้ กล่าวคือ ผู้ให้มีศีล มีกัลยาณธรรม และปฏิคาหกก็เป็นผู้มีศีลมีกัลยาณธรรม จึงจะเกิดผลกรรมของผลที่ตามมา เป็นการพิจารณาถึงความดีว่าต้องมาจากผู้ให้ที่มีศีล ได้ของมาโดยธรรม มีจิตเลื่อมใสดี เชื่อกรรมและผลของกรรมอันโอฬาร ให้ทานในชนผู้มีศีล ทานของผู้มีผลบุญพลู ผู้ใดปราศจากราคะแล้ว ได้ของมาโดยธรรม มีจิตเลื่อมใสดี เชื่อกรรมและผลของกรรมอันโอฬารจึงให้ทานในท่านผู้ปราศจากราคะ เรากล่าวทานของผู้มีศีลแล้ว เลิศกว่าอามิสทานทั้งหลาย^{๖๙}

จากหลักฐานข้างต้นพบว่า การตัดสินกุศลจากสถานะของปัจเจกบุคคลจึงสามารถเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา ตามเงื่อนไขของบุคคลแต่ละฝ่ายผู้เข้ามาเกี่ยวข้องที่แตกต่างกันไป ลักษณะดังกล่าวอาจสะท้อนถึงรูปแบบของการตัดสินที่ไม่อิงกับหลักแบบสัมบูรณ์เนื่องจากการเปลี่ยนแปลงได้ตลอด ในขณะที่เดียวกันก็ยังสามารถได้อีกว่า เกณฑ์ดังกล่าวเป็นลักษณะที่ตรงกับข้อเท็จจริงที่กล่าวได้ว่า มีความเชื่อมโยงกันจากการกระทำทุกอย่าง แม้ว่าตนเองจะเป็นผู้มีเจตนาดีแต่ก็เป็นไปได้ที่ผู้ที่เกี่ยวข้องนั้นไม่ได้ประกอบด้วยความดีจึงทำให้ผลที่ได้ อาจมีความเป็นไปได้หลายกรณี แม้หลักการนี้จะเป็นการบอกถึงแนวทางกว้างๆ แต่หากพิจารณาในรายละเอียดจะพบว่า บุคคลที่ถูกเสนอในพุทธปรัชญาเถรวาทนั้นมีคุณสมบัติที่แตกต่างกันในแง่ของความเป็นคนพาลและบัณฑิต เพราะกุศลเป็นเรื่องระหว่างบัณฑิตกับบัณฑิตที่จะปฏิบัติต่อกัน แต่เมื่อบัณฑิตปฏิบัติต่อคนพาลอาจกลายเป็นว่า สิ่งที่เราเรียกว่ากุศลของบัณฑิตนั้นกลายเป็นอกุศลของคนพาลก็เป็นไปได้ จึงมีเกณฑ์ที่ตัดสินเรื่องดังกล่าวผ่านหลักการที่กล่าวไว้เป็นหัวข้อสั้นๆ และสอดคล้องกับข้อเท็จจริงที่ว่า “กรรมดีคนดีทำได้ง่าย กรรมดี คนชั่วทำได้ยาก กรรมชั่ว คนชั่วทำได้ง่าย กรรมชั่ว พระอริยะทั้งหลายทำได้ยาก”^{๗๐}

^{๖๗} ปีเตอร์ เอ. แจ็กสัน, พุทธทาสภิกขุ: พระพุทธศาสนานิกายเถรวาท และการปฏิรูปเชิงนวมัยนิยมในประเทศไทย, แปลโดย มงคล เดชนครินทร์, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๗), หน้า ๑๗๕.

^{๖๘} สมภาร พรมทา, พุทธปรัชญาจากพระสูตร, (กรุงเทพมหานคร: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๐), หน้า ๓๓๕ - ๓๓๙.

^{๖๙} ม.อ. (ไทย) ๑๔/๓๗๖-๓๘๒/๔๒๔-๔๓๒.

^{๗๐} พ.อ. (ไทย) ๒๕/๔๘/๒๗๖.

ดังนั้น การตัดสินใจผ่านปัจเจกบุคคลจึงเป็นเรื่องเฉพาะที่ยึดเอาตัวตนเป็นสิ่งสำคัญซึ่งทำให้การตัดสินใจดังกล่าวนี้จะพบในข้อความที่เกี่ยวข้องกับผลที่เกิดกับบุคคลนั้นเป็นหลัก บางทีก็อาจจะยุ่งยากต่อการตัดสินใจว่า การที่คนหนึ่งถือว่าดี อีกคนถือว่าไม่ดีนั้นจะเป็นเกณฑ์ที่น่าเชื่อถือได้ แต่การตัดสินใจแบบปัจเจกนี้จะถูกพิจารณาต่อเมื่อบุคคลนั้นจำเป็นต้องพิจารณาตนเองอย่างละเอียดก่อน อันเป็นส่วนสำคัญในการพัฒนาตนได้ หากพิจารณาผิดก็อาจทำให้เข้าใจผิด และปฏิบัติผิดได้เช่นกัน จึงต้องมีการตรวจสอบตลอดเวลา

ข. การตัดสินใจแบบสังคม เป็นการเสนอการบัญญัติของสังคมว่า กุศลคืออะไร เงื่อนไขดังกล่าวได้สะท้อนผ่านพระสูตรจำนวนมาก เช่น จักกวัตติสูตรที่อธิบายถึงข้อปฏิบัติซึ่งมีความเกี่ยวข้องกับการเคารพหลักการที่เป็นข้อปฏิบัติทางสังคม อันนำมาจากรูปแบบของการสักการะธรรม เคารพธรรม นับถือธรรม บูชาธรรม นอบน้อมธรรม มีธรรมเป็นธงชัย มีธรรมเป็นยอด มีธรรมเป็นใหญ่ จัดการรักษารักษาป้องกันและคุ้มครองชนภายใน กำลังพล พวกกษัตริย์ผู้ตามเสด็จ พราหมณ์และคหบดี ขวานิคมนและชาวชนบท สมณพราหมณ์ สัตว์จำพวกเนื้อและนกโดยธรรม การกระทำความผิดแบบแผนอย่าได้เป็นไปในแว่นแคว้น ใครไม่มีทรัพย์ ลูกพึงให้ทรัพย์แก่บุคคลเหล่านั้นด้วย เหล่าสมณพราหมณ์ในแว่นแคว้นต่างเว้นขาดจากความมัวเมา และความประมาท ตั้งมั่นอยู่ในขันติ (ความอดทน) และโสรจจะ (ความเสี้ยม) ผิดตน สงบตน ให้ตนดับกิเลสอยู่แต่ผู้เดียว พึงเข้าไปตามท่านเหล่านั้นว่า อะไรเป็นกุศล อะไรเป็นอกุศล อะไรมีโทษ อะไรไม่มีโทษ อะไรควรเกี่ยวข้อง อะไรไม่ควรเกี่ยวข้อง อะไรที่ทําอยู่พึงเป็นไปเพื่อไม่เกื้อกูล เพื่อทุกข์ตลอดกาลนาน หรือว่าอะไรที่ทําอยู่แล้วเป็นไปเพื่อเกื้อกูล เพื่อสุขตลอดกาลนาน ครั้นได้คำตอบมาแล้วพึงยึดถือประพฤติสิ่งนั้นอย่างจริงจัง^{๗๑}

การปฏิบัติตามแนวทางที่ได้รับการนำเสนอมาเป็นรูปแบบนั้นจึงเป็นข้อกำหนดที่สังคมกำหนดไว้ว่า อะไรเป็นกุศล อะไรเป็นอกุศล ซึ่งการพิจารณาดังกล่าวนี้ได้รับการนำเสนอในฐานะเป็นข้อบัญญัติทางสังคมโดยมีลักษณะ ๒ ประเภท ดังนี้

๑) สิ่งที่ยุติบัญญัตินั้นไม่เกี่ยวกับกุศลตามแบบกรรมนิยม แต่เป็นไปตามวัตถุประสงค์ของสังคมเอง เช่น เพื่อให้คนทั้งหลายในสังคมอยู่ร่วมกันด้วยดี มีความสงบสุข เป็นไปตามข้อตกลงหรือพันธสัญญาระหว่างกัน ในรูปแบบนี้สิ่งที่บัญญัติขึ้นมาอาจเป็นเครื่องช่วยให้สังคมอยู่ดีมีสุขได้จริง หรืออาจไม่จริงก็ได้ แต่เป็นไปเพื่อประโยชน์แก่สังคม หรืออาจเป็นโทษก็ได้ ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับว่าจะบัญญัติขึ้นตามความรู้ความเข้าใจอย่างกว้างขวางและรอบคอบแค่ไหน หรือว่าคนที่ทำหน้าที่บัญญัติขึ้นมีความซื่อสัตย์สุจริตแค่ไหน จะเห็นได้จากรูปแบบที่เป็นขนบธรรมเนียมประเพณีตลอดจนกฎหมาย การที่ปัจเจกบุคคลจะไม่ปฏิบัติตามข้อสมมติบัญญัติขึ้นจึงถูกมองว่าเป็นความไม่ดี^{๗๒} เช่นเดียวกับการที่เจ้าชายสิทธัตถะทรงสละครอบครัวเพื่อออกบวชเมื่อพิจารณาผ่านบัญญัติทางสังคมถูกมองว่าเป็นการกระทำที่ไม่ดี แต่เมื่อพิจารณาอีกเงื่อนไขหนึ่งคือบัญญัติทางด้านศาสนาพบว่า สิ่งที่ยุติบัญญัตินั้นสามารถเปลี่ยนได้เช่นกัน หากบัญญัติเดิมไม่เป็นไปเพื่อประโยชน์ในการอยู่ร่วมกัน การเปลี่ยนแปลงบัญญัติทางสังคมเสียใหม่จึงสะท้อนถึงลักษณะบัญญัติทางสังคมนั้นว่าสามารถเปลี่ยนแปลงได้ ดังข้อความว่า

^{๗๑} ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๘๔/๖๒-๖๓.

^{๗๒} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงขยาย, พิมพ์ครั้งที่ ๔๖, หน้า ๒๕๕ - ๒๕๖.

“อานนท์ เมื่อเราล่องไปสงฆ์หวังอยู่ก็พึงถอนสิกขาบทเล็กน้อยได้”^{๗๓} การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวไม่ได้เป็นการล้มล้างข้อบัญญัติเดิม แต่เป็นการทำให้บัญญัตินั้นเป็นประโยชน์และได้รับการเสนอว่าดีในยุคสมัยที่แตกต่างกันนั้นได้ต่อไป ดังจะพบข้อโต้แย้งจากการถอนสิกขาบทบางข้อและไม่ถอนจนนำไปสู่การสังคายนาครั้งที่ ๒ ด้วยข้อเสนอวัตถุ ๑๐ ประการ ดังนี้

๑. สิงคิโลณกัปปะ (เก็บเกลือไว้ในแขนแล้วฉันทกับอาหารรสไม่เค็มได้) ๒. ทวังคุลกัปปะ (ฉันทอาหารเมื่อเงาเลยเวลาเที่ยงไป ๒ องค์ก็ได้) ๓. คามันตรกัปปะ (เข้าบ้านฉันทอาหารที่ไม่เป็นเดนได้) ๔. อาวาสกัปปะ (ทำอุโบสถแยกกันในอาวาสที่มีสมาเดียวกันได้) ๕. อนุมตีกัปปะ (ทำสังฆกรรม ในเมื่อภิกษุทั้งหลายยังไม่พร้อมแล้วขออนุมัติภายหลังได้) ๖. อาจิณณกัปปะ (ประพฤติตามแบบที่พระอุปัชฌาย์อาจารย์เคยประพฤติมาได้) ๗. อมถิกัปปะ (ฉันนมสดที่แปรไปแล้ว แต่ยังไม่เป็นนมเปรี้ยวได้) ๘. ชโลคิ (ดื่มสุราอ่อนๆ ได้) ๙. อทสกนีสัททะ (ใช้ผ้ารองนั่งไม่มีชายได้) ๑๐. ชาตรูปรชตะ (รับทองรับเงินได้)^{๗๔}

จากข้อสังเกตข้างต้นจะพบว่า วัตถุ ๑๐ ประการนั้นไม่ได้เกี่ยวข้องกับกุศลคือความดีในแบบกรรมนิยาม เพราะการที่ภิกษุจะฉันทอาหารหลังเที่ยงไปก็ไม่ได้ระบุว่าเป็นการทำกุศล หรือการที่ภิกษุไม่ฉันทอาหารหลังเที่ยงจะเป็นกุศล แต่เป็นการพิจารณาแค่เพียงความจำเป็นของบทธัญญัติที่พระพุทธเจ้าทรงพิจารณาจากเงื่อนไขทางสังคมเท่านั้น การจะปรับเปลี่ยนในยุคสมัยต่อมาตามเงื่อนไขในสังคมอื่นๆ จึงมีความเป็นไปได้ เช่นเดียวกับการกล่าวถึงบัญญัติที่เพิ่มเติมใหม่ ดังในกรณีที่พระพุทธองค์ทรงบัญญัติว่า

ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตรองเท้าชั้นเดียว ภิกษุไม่พึงสวมรองเท้า ๒ ชั้น ไม่พึงสวมรองเท้า ๓ ชั้น ไม่พึงสวมรองเท้าหลายชั้นรูปใดสวม ต้องอาบัติทุกกฏ ต่อมาเมื่อภิกษุเท้าแตกแล้วอุปาสกเห็นเข้าจึงปรารภว่าจะถวายรองเท้าหลายชั้น พระพุทธเจ้าจึงบัญญัติเพิ่มว่า เราอนุญาตรองเท้าหลายชั้นที่ใช้แล้ว ภิกษุทั้งหลาย ภิกษุไม่พึงสวมรองเท้าหลายชั้นที่ยังใหม่ รูปใดสวม ต้องอาบัติทุกกฏ^{๗๕}

การบัญญัติเพิ่มเติมเป็นการคล้อยตามสังคมเท่านั้น ฉะนั้นการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวจึงเป็นการบอกว่า กุศล มีลักษณะที่เป็นไปตามเงื่อนไขทางสังคม มิใช่กุศลที่เป็นไปตามความหมายของกรรมนิยาม ซึ่งลักษณะดังกล่าวทำให้ กุศล ถูกปรับเปลี่ยนได้ตลอดเวลา การพิจารณานี้ได้รับการเสนอว่าไม่ได้เกี่ยวข้องโดยตรงกับหลักการทางพระพุทธศาสนาที่อธิบายกุศลว่าเป็นความดีแบบสัมบูรณ์ และเมื่อพิจารณาบทธัญญัติอื่นๆ ก็พบลักษณะปัญหาที่มีตามมาเช่นกัน ดังกรณีการบวชภิกษุณีซึ่งถูกห้ามโดยพระพุทธเจ้า แต่ต่อมาอนุญาตให้บวชด้วยข้อเสนอของพระอานนท์และพระพุทธเจ้าก็ทรงยืนยันว่า ผู้หญิงที่บวชเป็นบรรพชิตในพระธรรมวินัยนี้ก็สามารถบรรลุธรรมได้^{๗๖} การปฏิเสธไม่ให้ผู้หญิงบวชเป็นการสนับสนุนกุศล (ความดี) ในแง่ที่เป็นเงื่อนไขทางสังคมซึ่งถูกมองว่าผู้หญิงเมื่อออกจากเรือนมาอยู่ป่าเป็นเรื่องไม่ดี (อกุศล) และผู้หญิงต้องมีผู้ดูแล การดูแลจึงเป็นความยากลำบากของวิธินักบวช แต่การยอมรับว่าผู้หญิงบรรลุธรรมได้เช่นเดียวกับผู้ชายนั้นเป็นการ

^{๗๓} วิ.จ. (ไทย) ๗/๔๔๑/๓๘๒.

^{๗๔} วิ.จ. (ไทย) ๗/๔๔๖/๓๙๓.

^{๗๕} วิ.ม. (ไทย) ๒/๒๔๕-๒๔๗/๑๔-๑๗.

^{๗๖} วิ.จ. (ไทย) ๗/๔๐๒/๓๑๖.

พิจารณาตามหลักกรรมนิยาม ด้วยหลักการนี้จึงทำให้เป็นการปฏิเสธเงื่อนไขทางสังคมและยอมรับเรื่องผลกระทบหรือหลักกรรมนิยามว่ามีความสมบูรณ์กว่าหลักเกณฑ์ทางสังคม

อย่างไรก็ตาม การปฏิเสธนี้ได้สะท้อนให้เห็นลักษณะกุศลที่เป็นสัมพัทธ์ในแง่ของการมีกฎเกณฑ์ทางสังคมซึ่งขึ้นอยู่กับความเป็นจริงที่จำเป็นต้องให้ทุกคนยอมรับทั้งในส่วนที่เป็นไปเพื่อการอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข และเป็นไปเพื่อการไม่กระทบผู้อื่นให้ลำบากเดือดร้อน หากการบวชนี้ทำให้เกิดลักษณะดังกล่าวจึงเป็นการพิจารณาร่วมกันได้ว่าไม่ควรให้บวช แต่หากสังคมใดก็ตามมีการยอมรับในเงื่อนไขที่ให้บวชได้ก็ควรจะเป็นสิ่งที่เป็นไปตามการพิจารณาในแต่ละสังคม ไม่ได้เกี่ยวข้องกับหลักกรรมนิยามแต่อย่างใด

๒) สิ่งที่ยืนยันนั้นกระทบถึงกุศลในกระบวนการแบบกรรมนิยาม เพราะสังคมอาจบัญญัติความดีตามความเข้าใจที่ว่าสิ่งนั้นเป็นกุศล หรืออาจบัญญัติด้วยความไม่รู้ไม่เข้าใจเลยก็ได้ เช่น ถ้าในสังคมหนึ่ง คนถือว่าการเสพสิ่งเสพติดมีนเมาเป็นการกระทำที่ดีงาม ทำให้คนมีความสุข ควรสนับสนุน ถือว่าการมีอารมณ์รุนแรงเป็นสิ่งที่ดี ถือว่าควรปลูกเร้าคนให้ตื่นเต้นเคร่งเครียด อยากได้อะไรอยากเอา วังหา แข่งขันอยู่เสมอ จะได้ทำงานสร้างสรรค์ได้มาก การถือว่าการฆ่าคนพวกอื่นเป็นความดี หรือประณิดขึ้นมาอีกว่า ฆ่าสัตว์ดิริจจานไม่บาป เป็นต้น กรณีเช่นนี้ถือได้ว่าเป็นความดีในสมมติที่ขัดกับกุศล ซึ่งถ้ามองในแง่ของสังคมจะพบว่า บัญญัติหรือข้อกำหนดเหล่านี้ก่อให้เกิดผลดีบ้าง ผลเสียบ้างแก่สังคมนั้นๆ เช่น การถือว่าการเสพสิ่งเสพติดมีนเมาเป็นการดี อาจช่วยให้รัฐมีรายได้จากอากรสรรพสามิตเพิ่มขึ้นไม่น้อย แต่ก็ทำให้คนจำนวนมากในสังคมเฉื่อยชา ก่อให้เกิดอาชญากรรม เช่น ลักขโมย อีกทั้งยังมีคนเจ็บป่วยจากเหตุเหล่านั้น บางทีอาจทำให้ชีวิตต้องเคร่งเครียดแข่งขันกันมากขึ้น แม้ความเจริญก้าวหน้าจะเป็นไปอย่างรวดเร็ว แต่ก็อาจทำให้คนในสังคมป่วยทางจิตหรือทางกาย มีการฆ่าตัวตายกันมากขึ้น ทำให้มนุษย์มีพฤติกรรมโหดร้าย^{๗๗} จากข้อพิจารณาดังกล่าวจะพบว่า แม้เจตนาของสังคมจะเป็นไปเพื่อมุ่งหวังให้เกิดความสงบสุข แต่ด้วยเจตนาของสังคมที่ประกอบไปด้วยกลุ่มคนจำนวนมากซึ่งมีทั้งความโลภ โกรธ หลงที่สั่งสมไว้ในเงื่อนไขของการดำเนินชีวิต ทำให้เกิดการตัดสินใจที่เป็นไปตามลักษณะของความดีที่กลุ่มคนเหล่านั้นมีความเห็นเป็นอันเดียวกัน อาจจะเปลี่ยนเรื่องกุศลให้กลายเป็นอกุศลได้

การตัดสินกุศลจากข้อบัญญัติทางสังคมนั้นเป็นสัมพัทธ์ เนื่องจากเป็นเรื่องของแต่ละถิ่นหรือยุคสมัยที่จะบอกว่าดี ส่วนอีกถิ่นหนึ่งหรือสมัยหนึ่งว่าไม่ดี ทำให้การกระทำเดียวกันในสังคมหนึ่งถูกบัญญัติให้สมาชิกต้องกระทำ แต่อีกสังคมหนึ่งบัญญัติให้สมาชิกต้องละเว้น เช่น สังคมคนป่าบางพวกบัญญัติว่าการฆ่าคนพวกอื่นเป็นความดี แต่สังคมที่เจริญแล้วบัญญัติว่าการฆ่ามนุษย์เป็นความชั่วทั้งนั้น บางศาสนาบัญญัติว่าการฆ่าสัตว์ที่เป็นอาหารไม่บาป บางศาสนาสอนว่าการเบียดเบียนสัตว์ไม่ว่าชนิดใดไม่ดีทั้งนั้น สังคมบางถิ่นบัญญัติว่าหญิงมีสามีมากได้เป็นความดี สังคมบางถิ่นบอกว่าหญิงดีต้องมีสามีเดียว แม้ถ้าสามีตายก็ต้องตายตามไปพร้อมกับสามีด้วย บางสังคมถือว่าเด็กต้องเคารพต่อผู้สูงอายุกว่าและต้องเชื่อฟังไม่ได้เถียง แต่อีกบางสังคมถือว่าการเคารพกันไม่เกี่ยวกับวัยและทุกคน

^{๗๗} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงขยาย, พิมพ์ครั้งที่ ๔๖, หน้า ๒๕๗ - ๒๕๘.

ควรหลีกเลี่ยงเหตุผลกันได้ ซึ่งการที่เป็นเช่นนั้นทำให้ความดีเป็นเรื่องบัญญัติทางสังคมที่เป็นเพียงเรื่องสมมติ^{๗๘}

เงื่อนไขของกุศลทางสังคมจึงพัฒนาควบคู่ไปกับมนุษย์ที่สามารถเข้าใจได้ว่าการพัฒนาตนเองมาตามลำดับเป็นบทบัญญัติที่เป็นไปตามศาสนาซึ่งมีมุมมองต่อความเป็นมนุษย์ว่าสามารถเปลี่ยนแปลงได้ เพราะมนุษย์อาจเสื่อมทรามลงไปเป็นอมมนุษย์หรือวิวัฒนาการไปเป็นอภิมนุษย์ก็ได้ บทบัญญัติสูงสุดก็ต้องปกป้องมนุษย์จากความเสื่อมลงจนกลายเป็นอมมนุษย์และช่วยวิวัฒนาการให้มนุษย์กลายเป็นอภิมนุษย์^{๗๙} จากข้อพิจารณาดังกล่าวได้สะท้อนผ่านมุมมองทางสังคมที่เป็นอยู่ในปัจจุบันนี้ว่าเจริญขึ้น หรือเสื่อมลง ในความเป็นจริงแล้วสังคมต้องการให้ทุกชีวิตในสังคมมีความเป็นอยู่ที่ดีขึ้น จึงมาจากการที่มองว่าทุกคนควรร่วมกันสร้างให้ดีขึ้น ในแง่นี้การที่จะเป็นสังคมที่ดีจะต้องประกอบไปด้วยคนที่ดี มีปัญหาที่จะวางเงื่อนไขให้เหตุกับผลนั้นเป็นไปตามกฎเกณฑ์แบบกรรมนิยาม ซึ่งกรรมนิยามเป็นรูปแบบที่สมบูรณ์ แต่เมื่อนำมาใช้ภายใต้สังคมที่ต้องการเครื่องมือ (mean) จึงมิได้มุ่งหมายไปสู่จุดหมายของความดีตามที่ศาสนาเสนอ เช่นเดียวกับการที่พระศาสนาพุทธสอนให้ทุกคนควรตั้งเป้าหมายสูงสุด คือการทำลายความทุกข์ให้สิ้นไป แทนที่จะมุ่งไปที่การสร้างความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจหรืออำนาจทางการเมือง แต่ชาวพุทธส่วนมากมักจะสนใจความสำเร็จในชีวิตปัจจุบันแบบโลกียวิสัยว่าเป็นกุศลเช่นเดียวกัน จึงเกิดการอธิบายลักษณะคำสอนที่เกี่ยวข้องกับเทพเจ้าต่างๆ ว่าเป็นผู้ทำให้เกิดผลสำเร็จในชีวิต^{๘๐}

จากเงื่อนไขนี้จึงทำให้หลักการปฏิบัติที่ถูกพิจารณาว่าการบัญญัติกุศลทางสังคมยังมีจุดหมายปลายทางของพุทธปรัชญาเถรวาทโดยตรง แต่เป็นเพียงเครื่องมือที่จะนำไปสู่ประโยชน์ในโลกียวิสัยแบบฆราวาส และเป็นไปเพื่อประโยชน์ในปัจจุบัน รวมถึงการเป็นอยู่ที่ดีหลังจากตายไปแล้วด้วย ซึ่งเป็นหลักการที่ควรมีควบคู่ไปกับการปฏิบัติตนและการใช้ชีวิตของมนุษย์ภายในสังคม หลักการดังกล่าวได้สะท้อนให้เห็นผ่านลักษณะของคำสอนเรื่องศีลและผลของศีลที่เกี่ยวข้องกับประโยชน์ตามที่เสนอมาแล้ว ดังนี้

คหบดีทั้งหลาย ศีลสมบัติของบุคคลผู้มีศีล มีอานิสงส์ ๕ ประการนี้ ๑. บุคคลผู้มีศีล สมบูรณ์ด้วยศีลในโลกนี้ ย่อมมีโภคทรัพย์เป็นอันมาก ๒. กิตติศัพท์อันงามของบุคคลผู้มีศีล สมบูรณ์ด้วยศีล ย่อมขจรไป ๓. บุคคลผู้มีศีล สมบูรณ์ด้วยศีล จะเข้าไปยังบริษัทใดๆ จะเป็นชาติตยบริษัทก็ตาม พรหมณบริษัทก็ตาม คหบดีบริษัทก็ตาม สมณบริษัทก็ตาม ย่อมแก้แล้วล้ำ ไม่เก้อเขินเข้าไป ๔. บุคคลผู้มีศีล สมบูรณ์ด้วยศีล ย่อมไม่หลงลืมสติตาย ๕. บุคคลผู้มีศีล สมบูรณ์ด้วยศีล หลังจากตายแล้ว ย่อมไปเกิดในสุคติโลกสวรรค์^{๘๑}

อานิสงส์ข้อ ๑-๓ เป็นการระบุถึงประโยชน์ในโลกียวิสัยแบบฆราวาส และเป็นประโยชน์ในปัจจุบัน ขณะที่ข้อ ๔-๕ เป็นประโยชน์หลังจากตายแล้ว ซึ่งกุศลตามนี้เป็นบัญญัติที่สังคมกำหนดด้วยเป้าหมายตามที่บุคคลต้องการในการดำเนินชีวิตเป็นหลัก และมีความสอดคล้องกับหลักกรรมนิยาม

^{๗๘} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๕๕.

^{๗๙} ยูวัล โนอาห์ แฮรารี, **เซเปียนส์ ประวัติย่อมนุษยชาติ**, แปลโดย นำชัย ชีววิวรรธน์, (กรุงเทพมหานคร: ยิปซี กรุ๊ป, ๒๕๖๑), หน้า ๓๒๓.

^{๘๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๑๕.

^{๘๑} ที.ม. (ไทย) ๑๐/๑๕๐/๙๔-๙๕.

แต่ไม่ใช่ทั้งหมด จึงถูกมองว่าเป็นสัมพัทธ์ เพราะข้อพิพาทนี้เมื่อเปลี่ยนไปตามรูปแบบของสังคมชาวพุทธในยุคสมัยปัจจุบันก็อาจมีการปรับเปลี่ยนคำว่า “ศีล” นี้โดยโยงใยกับผลที่สังคมยอมรับได้ เป็นการพิจารณาตามหลักมหาปเทศข้อหนึ่งที่ว่า “สิ่งนี้ไม่ควร” ถ้าสิ่งนั้น อนุโลมเข้ากับสิ่งที่ควร ขัดกับสิ่งที่ไม่ควร สิ่งนั้นควร เช่น อาหารที่ภิกษุฉันไม่ได้ยามวิกาล แต่ถ้าเป็นยาก็สามารถฉันได้เพื่อประคองชีวิตที่สำคัญกว่า^{๘๒} หรือหลักอปริหานิยธรรมที่มีกฎเกณฑ์ปฏิบัติของภิกษุชาววัชชีบางข้อที่มองว่าเจ้าวัชชีจัดการรักษา คุ่มครอง ป้องกันพระอรหันต์ทั้งหลายโดยชอบธรรมด้วยตั้งใจว่า ทำอย่างไรให้พระอรหันต์ที่ยังไม่มา พึงมาสู่แคว้นของเรา ท่านที่มาแล้วพึงอยู่อย่างผาสุก^{๘๓} บทบัญญัตินี้เป็นกฎสังคมที่เสนอว่า กุศล คือการค้ำครองพระอรหันต์จากอันตราย ฉะนั้นเป็นไปได้ถ้าเมื่อมีภัยมาถึงพระอรหันต์หรือถูกทำร้าย เหล่าภิกษุจะปกป้องและค้ำครอง เช่นออกกฐระเบียดการลงโทษและใช้ความรุนแรงเข้าห้ามปรามไม่ให้เกิดภัยเหล่านั้น ซึ่งหลักปฏิบัติดังกล่าวได้สะท้อนให้เห็นกุศลตามแบบที่พุทธปรัชญาเถรวาทมองเช่นกัน เพียงแต่กุศลในลักษณะนี้ควรเป็นไปตามวิถีของโลกได้ด้วยเท่านั้นเอง

๔.๒.๒ เกณฑ์ทางจริยศาสตร์แบบสัมบูรณ์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา การใช้การตรวจสอบการปฏิบัติตามแนวทางพระพุทธศาสนาผ่านการพิจารณาปัญหาตามแบบหลักการที่เป็นความสัมพันธ์รูปแบบการตัดสินในแง่ของนิยาม เพราะการอธิบายเรื่องกรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท มีลักษณะของการเชื่อมโยงกับความสอดคล้องกันระหว่างองค์ประกอบภายใน คือ จิตซึ่งประกอบด้วยสิ่งที่เรียกว่า กุศลเจตนา กับองค์ประกอบภายนอก คือ กุศลกรรมและกุศลวิบาก ในแง่ดังกล่าวจึงมีการพิจารณาจากหลักการที่เรียกว่า กรรมนิยามและจิตนิยาม ดังนี้

ก. กรรมนิยาม คือ ความแน่นอนของกรรม เป็นการแสดงให้เห็นกรรมและการรับผลของกรรม เป็นกฎธรรมชาติที่เกี่ยวข้องกับพฤติกรรมของมนุษย์ คือกระบวนการให้ผลของการกระทำ^{๘๔} กระบวนการตัดสินดังกล่าวจะพบในทุกพระสูตรที่เสนอหลักการซึ่งมีลักษณะเป็นกฎอยู่ก่อนแล้วจึงจะกล่าวถึงรูปแบบที่เป็นไปในแต่ละกรณี เช่นในสังขิตตสูตรที่เสนอว่า

กรรม ๔ ประการ คือ ๑. กรรมดำมีวิบากดำ ๒. กรรมขาวมีวิบากขาว ๓. กรรมทั้งดำและขาวมีวิบากทั้งดำและขาว ๔. กรรมทั้งไม่ดำและไม่ขาว มีวิบากทั้งไม่ดำและไม่ขาว เป็นไปเพื่อความสิ้นกรรม เมื่อพิจารณาเรื่องกรรมขาวมีวิบากขาว จะพบว่าบุคคลบางคนในโลกนี้ปรุ่แต่งกายสังขารที่ไม่มีความเป็ดเป็ด ปรุ่แต่งวจีสังขารที่ไม่มีความเป็ดเป็ดและปรุ่แต่งมโนสังขารที่ไม่มีความเป็ดเป็ด เขาคั้ปรุ่แต่งแล้วยอมเข้าถึงโลกที่ไม่มีความเป็ดเป็ดนั้น เขาถูกผัสสะที่ไม่มีความเป็ดเป็ดยอมถูกต้องบุคคลผู้เข้าถึงโลกที่ไม่มีความเป็ดเป็ดนั้น เขาถูกผัสสะที่ไม่มีความเป็ดเป็ดกระทบเข้าแล้วยอมเสวยเวทนาที่ไม่มีความเป็ดเป็ด เป็นสุขโดยส่วนเดียวเหมือนพวกเทวดา นี้เรียกว่า กรรมขาวมีวิบากขาว^{๘๕}

และในสังสัปปติปริยายสูตรที่อธิบายกฎของกรรมว่า

^{๘๒} วิ.ม. (ไทย) ๒/๓๐๕/๑๔๐.

^{๘๓} ที.ม. (ไทย) ๑๐/๑๓๔/๘๐.

^{๘๔} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๓๑, (กรุงเทพมหานคร: ผลิติธิม, ๒๕๕๘), หน้า ๑๖๖.

^{๘๕} อัง.จตุกก. (ไทย) ๒๑/๒๓๓/๓๔๗.

สัตว์ทั้งหลายเป็นผู้มีกรรมเป็นของตน เป็นผู้รับผลของกรรม มีกรรมเป็นกำเนิด มีกรรมเป็นเผ่าพันธุ์ มีกรรมเป็นที่พึ่งอาศัย ทำกรรมใดไว้ จะเป็นกรรมดีหรือกรรมชั่วก็ตาม ย่อมเป็นผู้รับผลของกรรมนั้น และเสนอตัวอย่างของบุคคลบางคนในโลกนี้เป็นผู้ละเว้นขาดจากการฆ่าสัตว์ วางทณทาจารและศีลตราจาร มีความละอาย มีความเอ็นดู มุ่งหวังประโยชน์เกื้อกูลต่อสรรพสัตว์ บุคคลนั้นย่อมไม่กระเสือกกระสนด้วยกาย วาจา และใจ กายกรรม วจีกรรม และมโนกรรมของเขาตรง คติของเขาก็ตรง การปฏิบัติของเขาก็ตรงด้วยเช่นกัน^{๘๖}

จากพระสูตรทั้ง ๒ นี้ พบว่าเกณฑ์การตัดสินกุศลนั้นเป็นไปตามลักษณะแบบสัมบูรณ์นิยม กล่าวคือมีหลักการที่มีอยู่ก่อนแล้วจึงพิจารณาไปตามเงื่อนไขของบุคคลที่จะเป็นไปตามเงื่อนไขนั้น ๆ หลักการดังกล่าวนี้ไม่เปลี่ยนแปลง เพราะมีความครอบคลุมถึงเจตนา การกระทำและผลที่เกิดขึ้นโดยสมบูรณ์

ข. จิตนิยาม คือ ความแน่นอนของจิต ซึ่งเป็นกฎธรรมชาติเกี่ยวกับการทำงานของจิต^{๘๗} การกล่าวถึงจิตนั้นพบว่า มีลักษณะของความสมบูรณ์ที่เป็นกฎของจิต ดังที่ปรากฏในคัมภีร์อิทธิธรรมได้กล่าวไว้ว่า

บุรุษคนหนึ่งนอนคลุมโปงอยู่ที่โคนต้นมะม่วงที่มีผล ตื่นขึ้นมาเพราะเสียงมะม่วงหล่นใกล้ๆ เขาเปิดผ้าออกจากศีรษะ ลืมตามองเห็นมะม่วงนั้นจึงเก็บขึ้นมาบีบและดมกลิ่น รู้ว่าเป็นมะม่วงสุก จึงรับประทานแล้วกลืนมะม่วงที่อยู่ในปากเข้าไปพร้อมทั้งเสมหะ แล้วจึงนอนหลับต่อ บรรดากาลทั้ง ๙ มีกาลนอนเป็นต้นนั้น เวลาของภวังค์เหมือนเวลาที่บุรุษนั้นนอนหลับ เวลาที่อารมณ์กระทบที่ประสาทเหมือนเวลาที่ผลมะม่วงหล่น เวลาแห่งอารัมภขณะเหมือนเวลาที่ตื่นขึ้นด้วยเสียงมะม่วงหล่น เวลาจักขุวิญญาณเป็นไปเหมือนเวลาที่ลืมตาขึ้นมองดู เวลาแห่งสัมปฏิจันนะเหมือนเวลาที่บีบผลมะม่วง เวลาแห่งสันติระณะเหมือนเวลาที่บีบดู เวลาแห่งโงฐัพพะเหมือนเวลาที่ดมกลิ่น เวลาแห่งชวณะเหมือนเวลาที่รับประทาน เวลาแห่งตทาลัมพะณะเหมือนเวลาที่กลืนมะม่วงที่อยู่ในปากเข้าไปพร้อมกับเสมหะ เวลาแห่งภวังค์ใหม่ก็เหมือนเวลานอนหลับอีก^{๘๘}

จะเห็นได้ว่า จิตที่ทำหน้าที่เก็บข้อมูลคือภวังคจิต ไม่ถูกควบคุมจึงเป็นอนัตตา ในขณะที่จิตที่ทำงานคือชวนจิต ขณะที่ชวนจิตนี้เองจะมีธรรมชาติที่ดิ้นรน กวัดแกว่ง รักษายาก ห้ามยาก และดิ้นรนไปมา ความเข้าใจชวนจิตนี้จะพบได้จากผู้มีปัญญาที่จะควบคุมและละสิ่งที่ทำให้จิตเศร้าหมอง^{๘๙} จากข้อพิจารณานี้ จิตจึงเป็นกฎของนิยามที่ถูกกำหนดให้เป็นไปตามเงื่อนไขแบบกรรมนิยาม ในขณะที่จิตที่เป็นกุศลนั้นเป็นองค์ประกอบที่ถูกควบคุมไม่ให้อกุศลเกิดขึ้น และตามหลักการดังกล่าวนี้จึงทำให้จิตตกอยู่ภายใต้เงื่อนไขของกรรมอย่างปฏิเสธไม่ได้ แต่หากจะไม่เกี่ยวข้องกับกรรมก็คือจิตที่เป็นภวังคจิตเท่านั้น

^{๘๖} อ.ทสก. (ไทย) ๒๔/๒๑๖/๓๕๕.

^{๘๗} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๓๑, (กรุงเทพมหานคร: ผลิตีมี, ๒๕๕๘), หน้า ๑๖๖.

^{๘๘} สมภาร พรหมทา, พุทธปรัชญาในอิทธิธรรมปิฎก, (กรุงเทพมหานคร: พิมพ์ในโอกาสเกษียณอายุราชการ, ๒๕๕๙), หน้า ๒๔๖.

^{๘๙} อ.ธ. (ไทย) ๒๕/๓๓-๓๔/๓๕.

การใช้เกณฑ์ของกรรมนิยามมาตรวจสอบว่ากุศลเป็นเรื่องสมบูรณ์หรือไม่นั้น มาจากความ เป็นกฎที่อยู่ภายใต้ข้อพิจารณานี้ บุคคลมีเจตนาดี ทำดีและผลที่เกิดขึ้นดีเป็นไปตามเงื่อนไขที่ถูก กำหนดด้วยกรรมนิยามและจิตนิยามได้กำหนดไว้อย่างชัดเจนแบบนั้น ตามข้อพิจารณาข้างต้นที่ว่า “บุคคลเว้นขาดจากการฆ่าสัตว์ วางทัณฑ์สาธยายและศีลสมาธิ มีความละเอียด มีความเอ็นดู มุ่งหวัง ประโยชน์เกื้อกูลต่อสรรพสัตว์อยู่ บุคคลนั้นย่อมไม่กระเสือกกระสนด้วยกาย วาจา และใจ กายกรรม วจีกรรม และมโนกรรมของเขาตรง คติของเขาที่ตรง การปฏิบัติของเขาที่ตรง”^{๙๐}

จากลักษณะดังกล่าวเป็นการปิดช่องสำหรับบุคคลผู้ละเว้นจากการทำชั่วไม่ให้ไปเกิดใน นรก ข้อพิจารณานี้เป็นความสมบูรณ์ในแบบของหลักการที่ชัดเจนทั้งยังตรงไปตรงมา และปรากฏใน พระไตรปิฎกหลายแห่งด้วยกัน ฉะนั้น การจะสรุปว่าเกณฑ์ตัดสินกุศลมีลักษณะสมบูรณ์ด้วยหลัก กรรมนิยามและจิตนิยามก็เป็นไปแบบสมบูรณ์นิยม

๔.๓ เกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาที่ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน

การใช้หลักพระพุทธศาสนาเข้ามามีส่วนร่วมในสังคมเนื่องจากโครงสร้างทางสัญลักษณ์ที่ เกิดจากการหลอมรวมของศาสนาในชีวิตประจำวัน วันของชาวไทยจึงต้องรองกับความหลากหลายให้เข้า มาอยู่ภายใต้กรอบอันหนึ่ง ซึ่งทำหน้าที่เก็บรักษาความแตกต่างและจัดวางความหลากหลายให้เข้าไป อยู่ภายใต้โครงสร้างใหญ่ ดังที่ให้รายละเอียดไว้ด้านล่าง ไม่ว่าจะอย่างไรก็ตาม องค์ประกอบ อัน หลากหลายในพื้นที่ศาสนาไทยมีศาสนาพุทธอยู่ลำดับสูงสุดเสมอว่าภายใต้โครงสร้างใหญ่นี้ วัฒนธรรมศาสนาในไทยยอมความแตกต่างอื่นได้ ในขณะที่เดียวกันก็ลดทอนความหลากหลายให้เข้ามา อยู่ในระบบที่นอกจากจะขยายตัวออกอย่างรวดเร็วแล้ว ยังได้รับการโอบอุ้มและให้เกียรติในสถานะ ทางสังคมอยู่ เป็นการแปลงกายของวัฒนธรรมซึ่งมีความยืดหยุ่นสูงและขยายแบบแผนทางวัฒนธรรม ออกไปได้กว้างมาก^{๙๑} หากพิจารณาจากเหตุผลข้างต้นจะพบว่า พระพุทธศาสนาถือว่ามีบทบาทใน ฐานะองค์กรหลักในทางสังคมไทย หากจะมีการใช้หลักการทางจริยศาสตร์ใดเข้ามามีส่วนร่วมในการ พัฒนาองค์ประกอบทางสังคมได้อย่างเข้าถึง ก็ควรมีการทบทวนถึงหลักการทางพระพุทธศาสนาเป็น อันดับแรก จึงเป็นที่มาของการใช้หลักจริยศาสตร์ทางพระพุทธศาสนาเข้ามาใช้ในกระบวนการ ดังต่อไปนี้

๔.๓.๑ ความสัมพันธ์ของจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนากับการส่งเสริม การพัฒนาที่ยั่งยืนทางกายภาพและจิตใจ การตรวจสอบความสัมพันธ์ของจริยศาสตร์ว่าด้วย การเมืองและสังคม รวมถึงด้านเศรษฐกิจมาเป็นฐานในการพิจารณา ผ่านพื้นที่ศึกษาข้อมูลจากแหล่งที่ ต้องการศึกษานี้ ซึ่งในที่นี้คือการอำเภอเมือง จังหวัดชลบุรี ทำให้ได้มาซึ่งข้อมูลที่น่าสนใจ และ พัฒนาเกณฑ์ในการตรวจสอบการส่งเสริมกายและใจ ดังต่อไปนี้

๔.๓.๑.๑ เกณฑ์การตัดสินทางด้านการการเมืองและสังคม สิ่งแวดล้อม การพัฒนา เมืองและสังคมของชลบุรีเป็นไปด้วยการยกสถานะให้เป็นเมืองทางด้านเศรษฐกิจ จากการ

^{๙๐} อ.ทสก. (ไทย) ๒๔/๒๑๖/๓๕๕.

^{๙๑} ปีเตอร์ เอ. แจ็คสัน, เทว มนตรา คธา เกจิ : ไสยศาสตร์สมัยใหม่กับทุน(ไทย)นิยม, แปลโดย วิราวรรณ นฤปิต, หน้า ๑๐๐-๑๐๑.

เปลี่ยนแปลงดังกล่าวสะท้อนให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทั้งแก่วิถีชีวิตและความเป็นชุมชน โดยมีเกณฑ์ดังนี้

๑) ระบบศีลธรรม ความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาและการเมือง โดยเฉพาะในประเด็นที่เกี่ยวกับการใช้อิทธิพลและการแสวงหาผลประโยชน์ทางการเมือง นอกจากนี้ยังมีการพูดถึงความสำคัญของการทำงานเพื่อประโยชน์ส่วนรวมและการมีจริยธรรมในการดำรงตำแหน่งทางการเมือง ควรแยกศาสนาออกจากการเมืองอย่างชัดเจน เพื่อป้องกันการใช้ศาสนาเพื่อประโยชน์ทางการเมือง ควรส่งเสริมให้นักการเมืองมีจริยธรรมและทำงานเพื่อประโยชน์ส่วนรวมอย่างแท้จริง และควรส่งเสริมการศึกษาที่ตอบสนองต่อความต้องการของท้องถิ่นและการสร้างโอกาสในการทำงานที่เหมาะสมกับความถนัดและความสนใจของแต่ละบุคคล^{๙๒}

๒) กิจกรรมส่งเสริมวัฒนธรรม เป็นการที่เมืองเกิดขึ้นและความเจริญตามมาทำให้เกิดการตัดถนนขึ้น และการตัดถนนนี้เองทำให้คนที่เคยไปมาหาสู่กันต้องแยกจากกัน ทำให้คนที่เคยคุ้นเคยกันแยกตัวออกจากกันมากขึ้น การไปมาหาสู่กันจึงเป็นไปได้ยาก คนในแต่ละข้างถนนก็ต่างมีวิถีชีวิตที่แยกจากกัน แบบนี้จึงเป็นการแยกคนออกจากกันด้วยความจำเป็น การจะจัดกิจกรรมให้คนมาพบเจอกันในทางศาสนาจึงได้ถูกสร้างขึ้นบนฐานคิดแบบใหม่ เช่นกิจกรรมทางพระพุทธศาสนา งานบุญต่างๆ ที่จะต้องให้อีกฝ่ายมาร่วมงานของอีกฝ่าย หรือวันสำคัญทางพระพุทธศาสนาก็ต้องจัดให้เกิดการมีส่วนร่วม^{๙๓}

๓) การอนุรักษ์ เป็นการอ้างถึงกฎหมายอย่างเดียวไม่เพียงพอในการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม แต่ควรจิตสำนึกขึ้นในชุมชนมากกว่านี้ ด้วยการสร้างความศรัทธาให้เกิดขึ้นในวัดและสร้างวัดให้เป็นสถานที่แวดล้อมด้วยการรักษาสิ่งแวดล้อม รวมถึงจะต้องมีมาตรการควบคุมและป้องกันพุทธพาณิชย์ และกิจกรรมทางศาสนาที่ไม่เหมาะสม เพื่อรักษาความศักดิ์สิทธิ์ของศาสนาและป้องกันการแสวงหาผลประโยชน์จากศาสนา ควรส่งเสริมความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับหลักธรรมคำสอนของศาสนา เพื่อให้ประชาชนสามารถนำหลักธรรมไปประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวันได้อย่างเหมาะสม และควรส่งเสริมความโปร่งใสในการบริหารจัดการวัดและศาสนสถาน เพื่อป้องกันการทุจริตและการใช้อิทธิพลทางการเมือง^{๙๔}

๔) ความหลากหลาย สังคมชลบุรีทำให้เกิดภาพทางด้านความหลากหลาย เนื่องจากการพัฒนาสังคมจนสร้างความเจริญขึ้นนำไปสู่การนำคนในจังหวัดอื่นๆ และประเทศอื่นเข้ามาเป็นจำนวนมาก ซึ่งคนเหล่านี้ก็นำเอาความเชื่อและวัฒนธรรมที่แตกต่างจากเดิมเข้ามาด้วย จึงจำเป็นต้องสร้างวัฒนธรรมการอยู่ร่วมกันผ่านการปฏิบัติตามหลักพระพุทธศาสนา อย่างการอยู่ร่วมกันในครอบครัว สังคมปัจจุบันให้ความสำคัญกับกิจกรรมนั้นโดยทั่วไปเป็นเพียงมารยาททางสังคม ไม่ได้มีความจริงจัง

^{๙๒} สจ.เดชา จันทร์เล็ก, ประธานองค์การบริหารส่วนจังหวัดชลบุรี, สัมภาษณ์, ๘ กรกฎาคม ๒๕๖๗.

^{๙๓} ดร.รุ่งนิภา เหลียง, อาจารย์ประจำภาควิชาศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยบูรพา, สัมภาษณ์, ๙ กรกฎาคม ๒๕๖๗.

^{๙๔} สจ.เดชา จันทร์เล็ก, ประธานองค์การบริหารส่วนจังหวัดชลบุรี, สัมภาษณ์, ๘ กรกฎาคม ๒๕๖๗.

ต่อกันมากนัก คำนึงถึงประโยชน์ที่ได้รับจึงแสดงมิตรภาพออกมา^{๔๕๖} เมื่อพิจารณาจากแง่นี้จึงพบว่าการแสดงออกถึงความจริงใจต่อกันถือเป็นหลักการปฏิบัติที่นำเอาความรู้สึกมาแสดงต่อกันผ่านการพูดและการทำต่อกัน เป็นการเข้าใจระหว่างกันมาจากการเข้าถึงกันได้ทุกกรณีในชีวิตประจำวัน แม้พิธีกรรมหรือเทศกาลทางศาสนาที่ปรากฏก็สามารถประยุกต์ใช้ได้โดยไม่เสียหาย เพราะกิจกรรมทุกอย่างไม่ว่าของศาสนาใดล้วนต้องการดึงคนให้หันหน้ามาพูดคุยกัน ช่วยเหลือสงเคราะห์กันและกัน นับตั้งเชิงวาทจนถึงประโยชน์สูงสุด ปัจจุบันสังคมไทยให้ความสำคัญกิจกรรมแต่ละศาสนาน้อยมาก ประการแรกอาจขาดความเข้าใจเนื้อหาของกันและกัน ประการถัดมาอาจเพราะรับรู้ข่าวสารในเชิงไม่สร้างสรรค์ทางสื่อโซเชียล และประการสุดท้าย อาจเพราะผู้นำศาสนาขาดการปฏิสัมพันธ์กันและกัน^{๔๗}

๔.๓.๑.๒ เกณฑ์การตัดสินทางด้านเศรษฐกิจ มาจากการพัฒนาเมืองชลบุรีเจริญก้าวหน้าอย่างมากจนนำไปสู่สังคมเศรษฐกิจ ซึ่งนำมาด้วยการต้องปรับตัวและพัฒนาเกณฑ์ทางพระพุทธศาสนาในการอยู่ในรูปแบบดังนี้

๑) วัตถุนิยมทางจิตใจ สังคมไทยกำลังเผชิญกับการเปลี่ยนแปลงค่านิยมครั้งใหญ่ โดยเฉพาะในกลุ่มคนรุ่นใหม่ที่มีความสำคัญกับวัตถุและความสำเร็จทางด้านวัตถุมากกว่าคุณธรรม จริยธรรม และการทำความดีเพื่อส่วนรวม ซึ่งเป็นค่านิยมที่คนรุ่นก่อนยึดถือ คนรุ่นใหม่มีแนวโน้มที่จะยกย่องและชื่นชมผู้ที่ประสบความสำเร็จทางด้านวัตถุ แม้ว่าจะได้มาด้วยวิธีการที่ไม่ถูกต้องก็ตาม และการทำความดีเพื่อส่วนรวม ซึ่งเป็นค่านิยมที่คนรุ่นก่อนยึดถือ คนรุ่นใหม่มีแนวโน้มที่จะยกย่องและชื่นชมผู้ที่ประสบความสำเร็จทางด้านวัตถุ แม้ว่าจะได้มาด้วยวิธีการที่ไม่ถูกต้องก็ตาม สื่อสังคมออนไลน์และช่องทางการสื่อสารต่าง ๆ มีบทบาทสำคัญในการสร้างค่านิยมและทัศนคติเช่นนี้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเนื้อหาที่เน้นความบันเทิงและความสำเร็จทางวัตถุที่มักได้รับความนิยมมากกว่าเนื้อหาเกี่ยวกับคุณธรรมและจริยธรรม สื่อสังคมออนไลน์และช่องทางการสื่อสารต่าง ๆ มีบทบาทสำคัญในการสร้างค่านิยมและทัศนคติเช่นนี้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเนื้อหาที่เน้นความบันเทิงและความสำเร็จทางวัตถุที่มักได้รับความนิยมมากกว่าเนื้อหาเกี่ยวกับคุณธรรมและจริยธรรม อีกทั้งการปลูกฝังค่านิยมที่ดีให้กับคนรุ่นใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่องของการให้ความสำคัญกับคุณธรรม จริยธรรม และการทำความดีเพื่อส่วนรวม ซึ่งเป็นสิ่งที่ท้าทายในสังคมปัจจุบันที่เน้นวัตถุนิยม ควรมีการนำเอาหลักจริยศาสตร์ทางพระพุทธศาสนามาส่งเสริมการศึกษาคุณธรรมและจริยธรรมในทุกระดับชั้น ตั้งแต่ระดับประถมศึกษาจนถึงระดับอุดมศึกษา เพื่อปลูกฝังค่านิยมที่ดีให้กับเยาวชน สร้างความตระหนักถึงผลกระทบของวัตถุนิยม ควรสร้างความตระหนักให้กับสังคมเกี่ยวกับผลกระทบของวัตถุนิยมที่อาจนำไปสู่ปัญหาสังคมต่าง ๆ เช่น ความเหลื่อมล้ำทางสังคม การทุจริตคอร์รัปชัน และปัญหาสิ่งแวดล้อม^{๔๘}

๒) การส่งเสริมประโยชน์ส่วนรวม ในฐานะผู้นำต้องเผชิญกับสถานการณ์ที่ความดีและความถูกต้องอาจไม่สอดคล้องกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการตัดสินใจที่ส่งผลกระทบต่อส่วนรวม ซึ่ง

^{๔๕} รศ.ดร.มานพ นักการเรือน มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย, วิทยาเขตสิรินธรราชวิทยาลัย, สัมภาษณ์ ๑๖ กรกฎาคม พ.ศ.๒๕๖๗.

^{๔๖} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๕๗/๕๕.

^{๔๗} พระมหาพจน์ สุวโจ, ผศ.ดร. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาลัยสงฆ์บุรีรัมย์, สัมภาษณ์ ๒๗ สิงหาคม พ.ศ.๒๕๖๗.

^{๔๘} สจ.เดชา จันทร์เล็ก, ประธานองค์การบริหารส่วนจังหวัดชลบุรี, สัมภาษณ์, ๘ กรกฎาคม ๒๕๖๗.

อาจต้องเลือกที่จะทำในสิ่งที่ถูกต้องเพื่อประโยชน์ส่วนรวม แม้ว่าจะไม่เป็นไปตามหลักความดีที่เคร่งครัดก็ตาม เช่น การพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานและเศรษฐกิจ ซึ่งอาจส่งผลกระทบต่อวิถีชีวิตและความเป็นอยู่ของชุมชนบางส่วน อีกทั้งการพัฒนาอาจส่งผลกระทบต่อวิถีชีวิตและความเป็นอยู่ของชุมชนบางส่วน ซึ่งเป็นสิ่งที่ผู้นำต้องคำนึงถึงและหาแนวทางในการลดผลกระทบ ควรมีการนำเอาหลักจริยศาสตร์ทางพระพุทธศาสนามาส่งเสริมค่านิยมที่ดีผ่านสื่อสังคมออนไลน์และช่องทางการสื่อสารต่าง ๆ เพื่อส่งเสริมค่านิยมที่ดีและเผยแพร่เนื้อหาที่สร้างสรรค์และเป็นประโยชน์ต่อสังคม และควรยกย่องและเชิดชูบุคคลที่ทำความดีเพื่อส่วนรวม เพื่อเป็นแบบอย่างที่ดีให้กับสังคมและสร้างแรงบันดาลใจให้กับคนรุ่นใหม่ สุดท้ายควรส่งเสริมการมีส่วนร่วมของประชาชนในการตัดสินใจเกี่ยวกับโครงการพัฒนาต่าง ๆ เพื่อให้เกิดความเข้าใจและยอมรับในผลกระทบที่อาจเกิดขึ้น^{๙๙}

๓) การมีชีวิตที่ดี ศาสนามีบทบาทสำคัญในการเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจและให้กำลังใจในการดำเนินชีวิต วัดและศาสนาสามารถมีส่วนร่วมในการสนับสนุนการศึกษาและการพัฒนาสังคมได้ เช่น การจัดกิจกรรมเพื่อหารายได้สนับสนุนการศึกษา การสร้างโรงเรียน หรือการให้ทุนการศึกษา ความกังวลเกี่ยวกับพุทธพาณิชย์และกิจกรรมทางศาสนาบางอย่างที่อาจไม่เหมาะสม เช่น การจัดมหรสพในวัด หรือการใช้ศาสนาเพื่อแสวงหาผลประโยชน์ส่วนตน ควรมีการประเมินผลกระทบทางสังคมและสิ่งแวดล้อมก่อนดำเนินโครงการพัฒนาต่าง ๆ เพื่อหาแนวทางในการลดผลกระทบและบรรเทาความเดือดร้อนของประชาชนส่งเสริมบทบาทของศาสนาในการพัฒนาสังคม: ควรส่งเสริมให้วัดและศาสนามีส่วนร่วมในการพัฒนาสังคมมากขึ้น เช่น การจัดกิจกรรมส่งเสริมคุณธรรม จริยธรรม การให้คำปรึกษาแก่ผู้ที่ประสบปัญหา^{๑๐๐}

๔.๓.๒ ความสัมพันธ์ของจริยศาสตร์กับการส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืนทางด้านความรู้
การตรวจสอบความสัมพันธ์ของจริยศาสตร์ในการศึกษามาเป็นฐาน ซึ่งในที่นี้คือมหาวิทยาลัยบูรพา จังหวัดชลบุรี ทำให้ได้มาซึ่งข้อมูลที่น่าสนใจและพัฒนาเกณฑ์ในการตรวจสอบการส่งเสริมกายและใจดังต่อไปนี้ดังต่อไปนี้

๑) การตรวจสอบการกระทำ การนิยามความดีและความชั่ว ในทางพุทธศาสนา ความดี (กุศล) คือการกระทำที่เป็นประโยชน์ต่อตนเองและผู้อื่น ในขณะที่ความชั่ว (อกุศล) คือการกระทำที่ยังตนเองและผู้อื่นให้เดือดร้อน ความดีในระดับสังคมคือการกระทำที่ส่งผลกระทบต่อคนส่วนมากในทางที่ดี ในขณะที่ความดีในระดับปัจเจกคือการกระทำที่ทำให้ตนเองรู้สึกสบายใจและไม่เดือดร้อน สังคมปัจจุบันมีความหลากหลายและซับซ้อนมากขึ้น ทำให้การนิยามความดีและความชั่วเป็นเรื่องที่ท้าทายและต้องคำนึงถึงบริบททางสังคมและวัฒนธรรมที่เปลี่ยนแปลงไป แม้จะมีหลักการพื้นฐานทางพุทธศาสนา แต่ในทางปฏิบัติ แต่ละคนมีอำนาจในการตีความและนิยาม "ความดี" ในแบบของตนเอง ซึ่งอาจแตกต่างกันไปตามประสบการณ์และบริบทของชีวิต พระพุทธศาสนาควรตระหนักถึงความหลากหลายในการตีความคำสอน และปรับตัวให้เข้ากับโลกสมัยใหม่ที่ความจริงไม่ได้มีเพียงหนึ่งเดียวอีกต่อไป ส่วนความดีและความชั่วในบริบทของพระพุทธศาสนา โดยมีการอ้างอิงถึงแนวคิดและ

^{๙๙} ผศ. (พิเศษ) ดร.ไข่มุก เหล่าพิพัฒนา, ที่ปรึกษาสภาเด็กและเยาวชนชลบุรี, สัมภาษณ์, ๘ กรกฎาคม ๒๕๖๗.

^{๑๐๐} ดร.วณิชยา ปรีอปรัก, เจ้าสำนักเทวาลัยพระศิวะพิทยา ชลบุรี, สัมภาษณ์, ๑๐ สิงหาคม ๒๕๖๗.

หลักธรรมสำคัญต่างๆ เช่น กุศลกรรม บาป อกุศลกรรม และศีล ๕ ควรส่งเสริมการศึกษาและการอภิปรายเกี่ยวกับความดีและความชั่วในบริบทของพระพุทธศาสนาอย่างต่อเนื่อง เพื่อให้เกิดความเข้าใจที่ลึกซึ้งและสามารถนำไปประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวันได้อย่างเหมาะสม ควรส่งเสริมการพัฒนาหลักสูตรและกิจกรรมที่มุ่งเน้นการพัฒนาจิตใจและคุณธรรมจริยธรรมในสถาบันการศึกษา เพื่อปลูกฝังค่านิยมที่ดีงามและส่งเสริมการพัฒนาสังคมที่ยั่งยืน และควรส่งเสริมการวิจัยและการศึกษาเกี่ยวกับการตีความและการประยุกต์ใช้หลักธรรมทางพระพุทธศาสนาในบริบทของสังคมและวัฒนธรรมที่เปลี่ยนแปลงไป เพื่อให้สามารถนำหลักธรรมไปใช้แก้ไขปัญหาและส่งเสริมการพัฒนาสังคมได้อย่างมีประสิทธิภาพ^{๑๐๑}

๒) การพัฒนาหลักคิดทางพระพุทธศาสนา ในเรื่องการจัดการกับความขัดแย้งระหว่างความดีส่วนบุคคลและความดีในระดับสังคม เป็นการอ้างอิงการพัฒนาสังคมที่ยั่งยืน โดยมีการอ้างอิงถึงหลักธรรมสำคัญทางพระพุทธศาสนา เช่น ไตรสิกขา และหลักการอื่นๆ เช่น ระบบประชาธิปไตย ความโปร่งใส และการสร้างพื้นที่สำหรับการพูดคุยเกี่ยวกับปัญหา การพัฒนาที่ยั่งยืนต้องคำนึงถึงทั้งความดีส่วนบุคคลและความดีในระดับสังคม โดยหาจุดสมดุลที่เหมาะสม ด้วยการใช้สติปัญญาในการพิจารณาและการยอมรับความแตกต่างของผู้อื่นเป็นสิ่งสำคัญในการจัดการกับความขัดแย้งระหว่างความดีส่วนบุคคลและความดีในระดับสังคม สังคมที่ดีเอื้อให้คนทำความดีได้ง่ายขึ้น ในขณะที่สังคมที่ไม่ดีอาจเป็นอุปสรรคต่อการทำความดีของแต่ละบุคคล และมีการเข้าใจบริบทและเหตุผลเบื้องหลังการกระทำของผู้อื่น แม้ว่าการกระทำนั้นอาจจะถูกมองว่าเป็นสิ่งที่ไม่ดีในสังคม ก็เป็นสิ่งสำคัญในการสร้างความเข้าใจและหาทางออกร่วมกัน ควรส่งเสริมการบูรณาการหลักธรรมทางพระพุทธศาสนาเข้ากับนโยบายและโครงการพัฒนาสังคม เพื่อให้การพัฒนาสังคมเป็นไปอย่างยั่งยืนและสอดคล้องกับหลักคุณธรรม ควรส่งเสริมการพัฒนาศักยภาพของบุคคลและชุมชนในการนำหลักธรรมทางพระพุทธศาสนาไปประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน เพื่อสร้างสังคมที่มีความเข้มแข็งและสามารถรับมือกับความท้าทายต่างๆ ได้^{๑๐๒}

๓) การทำความเข้าใจและจัดการกับค่านิยมใหม่ การนำหลักพระพุทธศาสนามาประยุกต์ใช้ เช่น ฉันทะ วิริยะ และหลักการอื่นๆ ที่เกี่ยวข้องกับการดำเนินชีวิตและการทำงาน และสร้างการตีความค่านิยมเสียใหม่ เช่นเรื่อง "ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว" โดยเน้นที่ผลตอบแทนที่เป็นรูปธรรม เช่น เงินทอง และตำแหน่ง เป็นการแก้ไขค่านิยมนี้ต้องเน้นที่การสร้าง ความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับหลัก "ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว" โดยเน้นที่ผลตอบแทนที่เป็นนามธรรม เช่น ความสุข ความสงบ และความเจริญทางจิตใจ หรือองค์ประกอบที่ทำให้ผลของการกระทำปรากฏชัดเจน จะช่วยให้เข้าใจว่าผลที่เกิดขึ้นอาจไม่ได้เกี่ยวข้องโดยตรงกับการกระทำนั้นเสมอไป เมื่อค่านิยมนี้อาจถูกใช้เป็นข้ออ้างในการทำความชั่ว โดยอ้างว่าการทำความดีไม่ได้นำไปสู่ผลตอบแทนที่ดีเสมอไป ควรส่งเสริมการศึกษาและการฝึกอบรมเกี่ยวกับการนำหลักพระพุทธศาสนามาประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวันและในการทำงาน เพื่อให้สามารถนำหลักธรรมไปใช้แก้ไขปัญหาและพัฒนาคุณภาพชีวิตได้อย่างมี

^{๑๐๑} ผศ.ดร.ชัยณรงค์ ศรีมันตระ, หัวหน้าภาควิชาศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยบูรพา, สัมภาษณ์, ๙ กรกฎาคม ๒๕๖๗.

^{๑๐๒} ผศ.ดร.บุญรอด บุญเกิด, อาจารย์ประจำภาควิชาศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยบูรพา, สัมภาษณ์, ๙ กรกฎาคม ๒๕๖๗.

ประสิทธิภาพ ควรส่งเสริมการพัฒนาสื่อและกิจกรรมที่ช่วยให้เข้าใจและเข้าถึงหลักธรรมทางพระพุทธศาสนาได้ง่ายขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งสำหรับคนรุ่นใหม่และผู้ที่ไม่ได้มีความรู้พื้นฐานทางพระพุทธศาสนา ควรส่งเสริมการแลกเปลี่ยนเรียนรู้และการสร้างเครือข่ายระหว่างนักวิชาการ นักศึกษา และผู้ปฏิบัติธรรม เพื่อสร้างความร่วมมือในการนำหลักพระพุทธศาสนามาประยุกต์ใช้ในการพัฒนาสังคม^{๑๐๓}

๔) การตัดสินใจและการจัดการกับสถานการณ์ที่ความดีขัดแย้งกับหน้าที่ การใช้ดุลยพินิจและสติปัญญาในการพิจารณาบริบทและองค์ประกอบต่างๆ เป็นสิ่งสำคัญในการตัดสินใจและการจัดการกับสถานการณ์ที่ความดีขัดแย้งกับหน้าที่ หากมีการตัดสินใจในสถานการณ์ที่ความดีขัดแย้งกับหน้าที่ที่ต้องคำนึงถึงบริบทและเหตุผลเบื้องหลังการกระทำนั้นๆ อีกทั้งมีการเลือกที่จะทำหรือไม่ทำ ในสถานการณ์ที่ความดีขัดแย้งกับหน้าที่ต้องอาศัยสติปัญญาในการพิจารณาและตัดสินใจ^{๑๐๔} การเข้าใจความขัดแย้งในแง่ของการตัดสินใจจะพบว่าเราขัดแย้งระหว่างการปรับตัว อย่างกรณีที่เกิดความขัดแย้ง หากเกิดความเห็นต่างต้องยอมรับว่านั่นเป็นความเห็นของเพื่อนร่วมโลก ซึ่งทุกคนย่อมมีสิทธิ์จะเห็นเช่นนั้นได้ทุกเมื่อ แม้จะเห็นต่างคนละอย่างแต่ก็พร้อมที่จะเกื้อกูลอีกฝ่ายอย่างมิตรไมตรี ยกตัวอย่าง เช่น อุบาสกหบดีเคยเป็นสาวกของศาสนาเชนมาก่อน ครั้นหันมานับถือพระพุทธศาสนาแล้ว ได้แสดงความรู้สึกจะทิ้งศาสนาเดิม แต่พระพุทธเจ้าทรงแนะนำให้อุปถัมภ์เช่นเดิม^{๑๐๕} การแยกบุคคลเป็นมิตรว่าเป็นคนดี คนไม่ดีนั้นเป็นไปตามการพิจารณาในยุคหลัง แต่การพิจารณาบุคคลในฐานะที่อยู่ร่วมกันได้ในฐานะบุคคลที่สามารถฝึกฝนและอบรมได้ เช่นเดียวกับพระเทวทัตที่แม้จะถูกมองว่าเป็นคนพาลแต่ก็ถือว่ามียศกภาพในการพัฒนาตนเองได้ไม่ต่างจากคนอื่น ขณะเดียวกันการมองพระเทวทัตเป็นคนพาลนั้นอาจเป็นการมองในยุคหลังที่มองเท่านั้น แต่พระพุทธเจ้าหรือพระพุทธศาสนาพิจารณาบุคคลว่ามี ศักยภาพในการพัฒนาทั้งสิ้น การไม่ปฏิเสธในการเข้ามาบวชหรือการอยู่ร่วมกันจึงเป็นอุดมคติหนึ่งในการสร้างบริษัท ๔ ที่มีทั้งภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก อุบาสิกา และการอนุญาตให้อุบาสกที่ชื่ออุบาสกหบดีว่า

“คหบดี ตระกูลของท่านเป็นดุจบ่อน้ำของพวกนิครนถ์มานานแล้ว ท่านควรเข้าใจว่า ควรให้บิณฑบาตแก่นิครนถ์เหล่านั้นผู้เข้าไปหาต่อไปเถิด” อุบาสกหบดีกราบทูลว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ แม้ด้วยพระดำรัสที่พระผู้มีพระภาคตรัสกับข้าพระองค์อย่างนี้ว่า ‘ตระกูลของท่านเป็นดุจบ่อน้ำของพวกนิครนถ์มานานแล้ว ท่านควรเข้าใจว่า ควรให้บิณฑบาตแก่นิครนถ์เหล่านั้นผู้เข้าไปหาต่อไปเถิด’ นี้ ข้าพระองค์ยังมีใจยินดีขึ้นชมต่อพระผู้มีพระภาคมากยิ่งขึ้น ข้าพระองค์ได้ฟังคำนี้มาว่า ‘พระสมณโคดมตรัสอย่างนี้ว่า ‘บุคคลควรให้ทานแก่เราเท่านั้นไม่ควรให้แก่คนอื่น บุคคลควรให้ทานแก่สาวกของเราเท่านั้น ไม่ควรให้แก่พวกสาวกของนิกบวชเหล่านั้น ทานที่ให้แก่เราเท่านั้นย่อมมีผลมาก ที่ให้แก่คนอื่นหาไม่มีผล

^{๑๐๓} ผศ.ปัทวิ สัตยวงศ์ทิพย์, อาจารย์ประจำภาควิชาศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยบูรพา, สัมภาษณ์, ๙ กรกฎาคม ๒๕๖๗.

^{๑๐๔} ผศ.ดร.พิชญ์รัตน์ เหมนาโลย, อาจารย์ประจำภาควิชาศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยบูรพา, สัมภาษณ์, ๙ กรกฎาคม ๒๕๖๗.

^{๑๐๕} พระมहाพจนี สุวโจ, ผศ.ดร. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาลัยสงฆ์บุรีรัมย์, สัมภาษณ์ ๒๗ กันยายน พ.ศ.๒๕๖๖.

มากไม่ ทานที่ให้แก่สาวกทั้งหลายของเราเท่านั้นย่อมมีผลมาก ที่ให้แก่สาวกของนักบวชเหล่าอื่นหาจะมีผลมากไม่' แต่ความจริง พระผู้มีพระภาคทรงชักชวนให้ข้าพระองค์ให้ทานแม้ในพวงนิครนถ์ ก็แล ข้าพระองค์จักทราบกาลอันสมควรในการให้ทานนี้ต่อไป^{๑๐๖}

การแสดงออกถึงความใจกว้างนี้เป็นการยอมรับความหลากหลายได้จึงเป็นวิธีหนึ่งในการที่เราจะให้อยู่กับผู้อื่น ขณะเดียวกันวิธีการดังกล่าวนี้ก็อาจจะนำมาใช้ในการสร้างการปรับตัวเข้ากับหน้าที่หรือความรับผิดชอบที่เน้นไปที่ผู้อื่นมากกว่าจะคิดถึงความรู้สึกของตัวเองเท่านั้น

๕) การนำหลักพุทธศาสนาไปปฏิบัติเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน เป็นการศึกษาและการพัฒนาทรัพยากรมนุษย์ ความสำคัญของการศึกษาและการพัฒนาทรัพยากรมนุษย์เพื่อความเจริญก้าวหน้าของจังหวัดและประเทศชาติ โดยเฉพาะการส่งเสริมการศึกษาที่ตอบสนองต่อความต้องการของท้องถิ่นและการสร้างโอกาสในการทำงานที่เหมาะสมกับความถนัดและความสนใจของแต่ละบุคคล^{๑๐๗} มีการนำหลักธรรมทางพุทธศาสนาไปปฏิบัติต้องคำนึงถึงความเหมาะสมกับบุคคล กาลเทศะ และสถานการณ์ การพัฒนาที่ยั่งยืนต้องอยู่บนพื้นฐานของการพัฒนา (ศีล) จิต (สมาธิ) และปัญญา ตามหลักไตรสิกขา การสร้างระบบที่เป็นประชาธิปไตย โปร่งใส และเปิดพื้นที่ให้สามารถพูดถึงปัญหาได้อย่างอิสระ เป็นสิ่งสำคัญในการส่งเสริมให้คนในสังคมทำความดี การสอนหลักธรรมทางพุทธศาสนาควรเน้นที่การนำไปใช้ในชีวิตประจำวัน และการแก้ปัญหา มากกว่าการเน้นที่ผลตอบแทนในชาติหน้า เช่น การขึ้นสวรรค์หรือนรก การนำหลักธรรมทางพุทธศาสนาไปปฏิบัติจริงเป็นสิ่งสำคัญที่สุดในการพัฒนาตนเองและสังคมไปสู่การพัฒนาที่ยั่งยืน^{๑๐๘} และควรสร้างความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับหลักธรรมทางพุทธศาสนาเป็นพื้นฐานสำคัญในการพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์และการพัฒนาที่ยั่งยืน และการบูรณาการหลักไตรสิกขาเข้ากับหลักสูตรและกิจกรรมต่างๆ จะช่วยส่งเสริมการพัฒนาทั้งในระดับบุคคลและสังคม อีกทั้งยังต้องสร้างความเข้าใจว่าความดีส่วนบุคคลและความดีในระดับสังคมมีความเชื่อมโยงกัน จะช่วยส่งเสริมให้คนในสังคมตระหนักถึงความสำคัญของการทำความดีทั้งในระดับบุคคลและสังคม^{๑๐๙}

๔.๔ สรุป

คุณค่าจริยศาสตร์ในพระพุทธศาสนาครอบคลุมมิติต่างๆ ได้แก่ ความเสมอภาค สิทธิและเสรีภาพ เศรษฐกิจ และการศึกษา หลักความเสมอภาคในพระพุทธศาสนาเริ่มต้นจากหลักเสรีภาพที่ทุกคนมีสิทธิในการเลือกและรับผิดชอบต่อภาระของตนเอง ซึ่งสอดคล้องกับหลักกรรม กล่าวคือทุกคนมีกรรมเป็นของตนเอง และกรรมนั้นเป็นตัวจำแนกความดีงามของแต่ละบุคคล สิทธิและเสรีภาพในพระพุทธศาสนามีทั้งสิทธิตามธรรมชาติ เช่น สิทธิในชีวิตและร่างกาย และสิทธิตามสังคม ซึ่งถูกกำหนดโดยสังคมและอาจเปลี่ยนแปลงได้ตามบริบท องค์ประกอบทางเศรษฐกิจเน้นการดำเนิน

^{๑๐๖} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๖๘/๖๔.

^{๑๐๗} สจ.เดชา จันทร์เล็ก, ประธานองค์การบริหารส่วนจังหวัดชลบุรี, สัมภาษณ์, ๘ กรกฎาคม ๒๕๖๗.

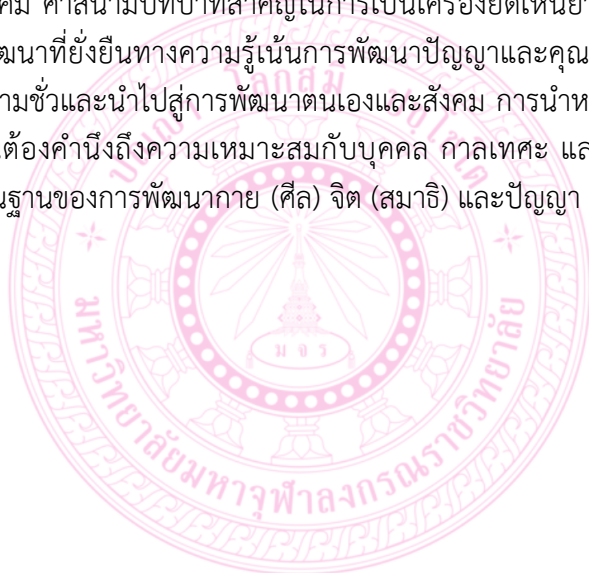
^{๑๐๘} ดร.ศิวรักษ์ เรืองสกุล, อาจารย์ประจำภาควิชาศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยบูรพา, สัมภาษณ์, ๙ กรกฎาคม ๒๕๖๗.

^{๑๐๙} ดร.รุ่งนิภา เหลียง, อาจารย์ประจำภาควิชาศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยบูรพา, สัมภาษณ์, ๙ กรกฎาคม ๒๕๖๗.

ชีวิตอย่างเรียบง่ายและมีศีลธรรม โดยเน้นการลดความต้องการและความโลภของมนุษย์ ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดเศรษฐศาสตร์ของคณะสงฆ์ที่เน้นการมีชีวิตอยู่ด้วยความเรียบง่ายและพึ่งพาปัจจัยภายนอกให้น้อยที่สุด องค์ประกอบทางการศึกษามุ่งเน้นการพัฒนาปัญญาและคุณธรรม เพื่อให้บุคคลสามารถแยกแยะความดีความชั่วและนำไปสู่การพัฒนาตนเองและสังคม

หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์ในพระพุทธศาสนามีทั้งแบบสัมพัทธ์และแบบสัมบูรณ์ เกณฑ์แบบสัมพัทธ์ พิจารณาความดีและความชั่วตามบริบทและวัฒนธรรม ซึ่งอาจแตกต่างกันไปในแต่ละสังคมและยุคสมัย เกณฑ์แบบสัมบูรณ์ ยึดตามหลักกรรมและจิตนิยม ซึ่งเป็นกฎธรรมชาติที่ไม่เปลี่ยนแปลง การกระทำที่ดี (กุศล) ย่อมนำไปสู่ผลที่ดี ในขณะที่การกระทำที่ไม่ดี (อกุศล) ย่อมนำไปสู่ผลที่ไม่ดี

การพัฒนาที่ยั่งยืนในมุมมองของพระพุทธศาสนาครอบคลุมทั้งการพัฒนาทางกายภาพ จิตใจ และความรู้ การพัฒนาที่ยั่งยืนทางกายภาพและจิตใจต้องคำนึงถึงทั้งความดีส่วนบุคคลและความดีในระดับสังคม ศาสนามีบทบาทสำคัญในการเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจและให้กำลังใจในการดำเนินชีวิต การพัฒนาที่ยั่งยืนทางความรู้เน้นการพัฒนาปัญญาและคุณธรรม เพื่อให้บุคคลสามารถแยกแยะความดีความชั่วและนำไปสู่การพัฒนาตนเองและสังคม การนำหลักพุทธศาสนามาปฏิบัติเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืนต้องคำนึงถึงความเหมาะสมกับบุคคล กาลเทศะ และสถานการณ์ การพัฒนาที่ยั่งยืนต้องอยู่บนพื้นฐานของการพัฒนากาย (ศีล) จิต (สมาธิ) และปัญญา ตามหลักไตรสิกขา



บทที่ ๕

สรุปผลการวิจัย และข้อเสนอแนะ

จากการศึกษาวิจัยเรื่อง "การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน" มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาองค์ประกอบและคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา เพื่อพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา เพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน และเพื่อขับเคลื่อนความสัมพันธ์หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาที่ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน สามารถสรุปผลการวิจัย และให้ข้อเสนอแนะได้ ดังนี้

๕.๑ สรุปผลการวิจัย

การศึกษาวิจัยเรื่อง "การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน" ได้สรุปผล ดังนี้

๕.๑.๑ วัตถุประสงค์ข้อ ๑ องค์ประกอบและคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา พบว่า องค์ประกอบด้วย ๑) องค์ประกอบจริยศาสตร์ ประกอบด้วย ก. องค์ประกอบหลัก ประกอบด้วย การกระทำที่ดี (กุศล) และไม่ดี (อกุศล) เป็นศูนย์กลางของจริยศาสตร์ในพระพุทธศาสนา โดยกุศลมีรากฐานจากหลักการสามประการ คือ อโลภะ (ไม่โลภ) โทสะ (ไม่โกรธ) และโมหะ (ไม่หลง) ซึ่งเป็นเหตุให้เกิดกรรมดี ในขณะที่อกุศลมีรากฐานจาก โลภะ (โลภ) โทสะ (โกรธ) และโมหะ (หลง) ซึ่งเป็นเหตุให้เกิดกรรมไม่ดี ข. องค์ประกอบรองประกอบด้วย ความชั่วหรืออกุศล ถือเป็นองค์ประกอบรอง เนื่องจากพุทธจริยศาสตร์เน้นการทำความดีเป็นหลัก หากไม่สามารถทำได้ ก็ไม่ควรทำชั่ว ซึ่งอกุศลกรรมเกิดจากแรงจูงใจที่ประกอบด้วยกิเลส การกระทำที่ขัดกับหลักธรรมและวินัย และผลกระทบที่นำไปสู่ความทุกข์ ๒) องค์ประกอบทางสังคมและการเมือง คือ ความเสมอภาค สิทธิ และเสรีภาพ เป็นองค์ประกอบสำคัญในมิติทางสังคมและการเมือง พระพุทธศาสนามองว่าทุกคนมีกรรมเป็นของตน และกรรมนั้นเป็นตัวกำหนดสถานะทางสังคม แต่ก็ยอมรับในหลักความเสมอภาค โดยเฉพาะในเรื่องสิทธิขั้นพื้นฐานที่ทุกคนพึงมี ๓) องค์ประกอบทางเศรษฐกิจ คือ เศรษฐศาสตร์ของคณะสงฆ์เน้นการดำรงชีวิตแบบเรียบง่ายและพึ่งพาปัจจัยภายนอกให้น้อยที่สุด โดยเน้น "ชีวิตที่มีศีลธรรม" มากกว่า "ชีวิตที่ดี" ซึ่งเน้นความสุขสบายทางวัตถุ ๔) องค์ประกอบทางการศึกษา คือ การศึกษาในพุทธศาสนามุ่งเน้นการพัฒนาปัญญาและคุณธรรมของแต่ละบุคคล เพื่อให้สามารถแยกแยะความดีความชั่วและเลือกกระทำในสิ่งที่ถูกต้อง การศึกษาควรลด "ตัวกู-ของกู" หรืออัตตา ซึ่งเป็นสาเหตุของความทุกข์ ส่วนคุณค่าจริยศาสตร์ ประกอบด้วย ๑) คุณค่าด้านความจำเป็น คือคุณค่าที่เกี่ยวข้องกับสิ่งที่จำเป็นต่อการดำรงชีวิต เช่น อาหาร ซึ่งอาจมีคุณค่ามากกว่าแค่การบริโภค หากพิจารณาในแง่ของการบำรุงร่างกายให้แข็งแรง ๒) คุณค่าด้านหน้าที่ คือคุณค่านี้เกี่ยวข้องกับบทบาทและหน้าที่ในสังคม เช่น หน้าที่ของครูคือการสอน ซึ่งสร้างคุณค่าให้กับตนเองและสังคม

๕.๑.๒ วัตถุประสงค์ข้อ ๒ หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน พบว่า เกณฑ์ทางจริยศาสตร์ในพระพุทธศาสนาประกอบด้วย ๑) เกณฑ์แบบสัมพัทธ์ เป็นการการตัดสินแบบปัจเจกบุคคลที่เสนอว่า ความดีขึ้นอยู่กับสถานะของปัจเจกบุคคลที่เกี่ยวข้องในการกระทำ เช่น ผู้ให้และผู้รับในการให้ทาน แม้เจตนาดี แต่หากผู้รับไม่ดี ผลที่ได้อาจไม่ดีตามไปด้วย และการตัดสินแบบสังคมที่เสนอว่า สังคมเป็นผู้กำหนดว่าอะไรดีหรือไม่ดี ซึ่งอาจไม่ตรงกับหลักกรรมในศาสนา บทบัญญัติเหล่านี้เปลี่ยนแปลงได้ตามยุคสมัยและบริบทของสังคม ๒) เกณฑ์แบบสัมบูรณ์ เกี่ยวข้องกับหลักกรรมนิยามอันเป็นกฎแห่งกรรมที่ว่า การกระทำใดนำไปสู่ผลแบบนั้น เช่น ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว เป็นกฎธรรมชาติที่แน่นอนไม่เปลี่ยนแปลง และจิตนิยามที่กล่าวถึงกฎธรรมชาติเกี่ยวกับการทำงานของจิต จิตที่เป็นกุศลต้องถูกควบคุมไม่ให้เกิดอกุศล เป็นความสัมบูรณ์ที่เชื่อมโยงกับกรรมนิยาม เกณฑ์จริยศาสตร์จึงพิจารณาว่าความดีในพุทธศาสนามีทั้งมิติสัมพัทธ์และสัมบูรณ์ เป็นการระบุถึงการที่ปัจเจกบุคคลกับสังคมมีบทบาทในการกำหนดความดี แต่ต้องไม่ขัดกับกฎธรรมชาติหรือเป้าหมายสูงสุดคือการพ้นทุกข์ ไม่ใช่เพียงความสำเร็จทางโลก แต่ต้องอาศัยบทบัญญัติทางสังคมเป็นเครื่องมือช่วยให้บรรลุเป้าหมายสูงสุด ไม่ใช่เป้าหมายในตัวเอง

๕.๑.๓ วัตถุประสงค์ข้อ ๓ ขับเคลื่อนความสัมพันธ์หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาที่ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน พบว่า ๑) ความสัมพันธ์ของจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนากับการส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืนทางกายภาพและจิตใจ ที่พิจารณาผ่านการเปลี่ยนแปลงค่านิยมและความท้าทายในการพัฒนาที่ยั่งยืน สังคมไทยกำลังเผชิญกับการเปลี่ยนแปลงค่านิยม โดยเฉพาะในกลุ่มคนรุ่นใหม่ที่มีความสำคัญกับวัตถุและความสำเร็จทางวัตถุมากกว่าคุณธรรม จริยธรรม และการทำความดีเพื่อส่วนรวม ซึ่งเป็นค่านิยมที่คนรุ่นก่อนยึดถือ และความขัดแย้งระหว่างความดีและความถูกต้อง อันมาจากการที่ผู้นำและผู้มีอำนาจในการตัดสินใจมักเผชิญกับสถานการณ์ที่ความดีและความถูกต้องอาจไม่สอดคล้องกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการตัดสินใจที่ส่งผลกระทบต่อส่วนรวม อีกทั้งความขัดแย้งระหว่างความดีส่วนบุคคลและความดีในระดับสังคม ซึ่งต้องพัฒนาที่ยั่งยืนต้องคำนึงถึงทั้งความดีส่วนบุคคลและความดีในระดับสังคม โดยหาจุดสมดุลที่เหมาะสม อีกทั้งต้องมีการตีความใหม่ในค่านิยมบางอย่าง เช่น "ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว" อาจถูกตีความผิดไปโดยเน้นที่ผลตอบแทนที่เป็นรูปธรรม เช่น เงินทอง และตำแหน่ง มากกว่าผลตอบแทนที่เป็นนามธรรม เช่น สุข ความสงบ และความเจริญทางจิตใจ รวมถึงความขัดแย้งระหว่างความดีกับหน้าที่ ในบางสถานการณ์ ความดีอาจขัดแย้งกับหน้าที่ ซึ่งทำให้เกิดความยากลำบากในการตัดสินใจและการปฏิบัติ และ ๒) ความสัมพันธ์ของจริยศาสตร์กับการส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืนทางด้านความรู้ อันเป็นบทบาทของศาสนาและหลักธรรมทางพระพุทธศาสนาในการพัฒนาที่ยั่งยืน เนื่องจากพระพุทธศาสนามีบทบาทสำคัญในการเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจและให้กำลังใจในการดำเนินชีวิต และควรมีการส่งเสริมคุณธรรม จริยธรรม และการศึกษาด้วยการให้วัดและศาสนาสามารถมีส่วนร่วมในการสนับสนุนการศึกษาและการพัฒนาสังคมได้ มีการประยุกต์ใช้หลักธรรมทางพระพุทธศาสนา เช่น ไตรสิกขา ฉันทะ วิริยะ สติปัญญา และหลักการอื่นๆ สามารถนำมาประยุกต์ใช้ในการดำเนินชีวิตและการทำงาน เพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน

๕.๒ อภิปรายผล

การศึกษาวิจัยเรื่อง “การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน” ได้ผลสรุปเป็นประเด็นๆ ดังนี้

๕.๒.๑ องค์ประกอบและคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา พบว่า องค์ประกอบหลัก ประกอบด้วย การกระทำที่ดี (กุศล) และไม่ดี (อกุศล) เป็นศูนย์กลางของจริยศาสตร์ในพระพุทธศาสนา โดยกุศลมีรากฐานจากหลักการสามประการ คือ อโลภะ (ไม่โลภ) อโทสะ (ไม่โกรธ) และอโมหะ (ไม่หลง) ซึ่งเป็นเหตุให้เกิดกรรมดี ในขณะที่อกุศลมีรากฐานจาก โลภะ (โลภ) โทสะ (โกรธ) และโมหะ (หลง) ซึ่งเป็นเหตุให้เกิดกรรมไม่ดี และองค์ประกอบรองประกอบด้วย ความชั่วหรืออกุศล ถือเป็นองค์ประกอบรอง เนื่องจากพุทธจริยศาสตร์เน้นการทำความดีเป็นหลัก หากไม่สามารถทำได้ ก็ไม่ควรทำชั่ว ซึ่งอกุศลกรรมเกิดจากแรงจูงใจที่ประกอบด้วยกิเลส สอดคล้องกับงานวิจัยของพระศรีคัมภีร์ญาณได้เสนอกรอบจริยศาสตร์ในคัมภีร์พุทธจริยศาสตร์ เริ่มจากแนวคิดพื้นฐานตั้งแต่เรื่องชีวิตสั้น ไปจนถึงพุทธจริยศาสตร์ที่เป็นทั้งคุณธรรมและจริยธรรม เช่น เรื่องโอวาทปาฏิโมกข์ ทศบารมี เป็นต้น และเกณฑ์ตัดสินทางจริยธรรมจากมุมมองปรัชญาตะวันตกและแนวทางประนีประนอม กรอบหลักในการวิเคราะห์สำคัญที่ใช้ เช่น ภิกขุปาติโมกข์ เบญจศีล อุโบสถศีล ศีล ๑๐ นอกจากนี้ยังมีการบูรณาการทฤษฎีจริยศาสตร์ด้วย^๑

๕.๑.๒ หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน พบว่า เกณฑ์จริยศาสตร์จึงพิจารณาว่าความดีในพุทธศาสนามีทั้งมิติสัมพัทธ์และสัมบูรณ์ เป็นการระบุถึงการที่ปัจเจกบุคคลกับสังคมมีบทบาทในการกำหนดความดี แต่ต้องไม่ขัดกับกฎธรรมชาติ หรือเป้าหมายสูงสุดคือการพ้นทุกข์ ไม่ใช่เพียงความสำเร็จทางโลก แต่ต้องอาศัยบทบาทบุญดีทางสังคม เป็นเครื่องมือช่วยให้บรรลุเป้าหมายสูงสุด สอดคล้องกับงานวิจัยของณัฐพงศ์ธัช กุรัตนธรรมาและคณะ ได้อธิบายถึงการพัฒนารูปแบบการแก้ไขปัญหของชุมชนท้องถิ่นด้วยหลักธรรมไว้ในแง่ของการนำหลักธรรมในทางพระพุทธศาสนาเป็นเครื่องมือขับเคลื่อนทางเศรษฐกิจและแก้ปัญหาอย่างเป็นระบบ โดยได้เสนอแนะการพัฒนารูปแบบการแก้ไขปัญหของชุมชนท้องถิ่นด้วยหลักธรรมในพระพุทธศาสนาอย่างต่อเนื่อง ทั้งนี้ เพราะชุมชนเป็นสังคมฐานรากที่คนในชุมชนให้ความเลื่อมใสศรัทธา นับถือหลักธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้า หากมีปัญหาขึ้นในชุมชน คนในชุมชนจะได้นำหลักธรรมมาปรับใช้ในการดำเนินชีวิตประจำวัน^๒

๕.๑.๓ วัตถุประสงค์ข้อ ๓ ขับเคลื่อนความสัมพันธ์หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาที่ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน พบว่า พระพุทธศาสนามีบทบาทสำคัญในการเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจและให้กำลังใจในการดำเนินชีวิต และควรมีการส่งเสริมคุณธรรม จริยธรรม และการศึกษาด้วยการให้วัดและศาสนาสามารถมีส่วนร่วมในการสนับสนุนการศึกษาและการพัฒนาสังคมได้ มีการประยุกต์ใช้หลักธรรมทางพระพุทธศาสนา เช่น ไตรสิกขา ฉันทะ วิริยะ สติปัญญา และ

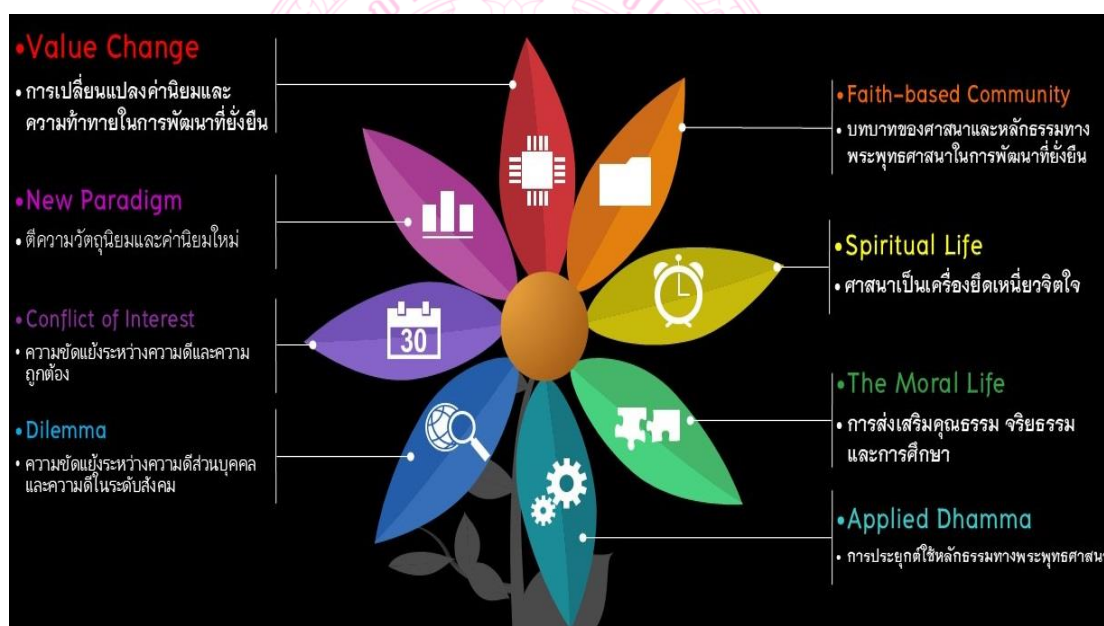
^๑ พระศรีคัมภีร์ญาณ, รศ. ดร. “การศึกษาวิเคราะห์หลักจริยศาสตร์ในคัมภีร์พระพุทธศาสนา”, รายงานการวิจัย, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๔, หน้า ๑-๓๐๕.

^๒ ณัฐพงศ์ธัช กุรัตนธรรมาและคณะ, การพัฒนารูปแบบการแก้ไขปัญหของชุมชนท้องถิ่นด้วยหลักธรรมในพระพุทธศาสนาแบบบูรณาการ, สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ฝ่ายวิจัยเพื่อท้องถิ่น, ๒๕๖๐.

หลักการอื่นๆ สามารถนำมาประยุกต์ใช้ในการดำเนินชีวิตและการทำงาน เพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน สอดคล้องกับงานวิจัยของพระมหานันทภรณ์ ปิยภาณี, ดร.และคณะ ได้เสนอจริยธรรมเชิงสังคม คือการให้คนในสังคมอยู่ร่วมกันอย่างเป็นปกติสุข หรืออีกอย่างคือเพื่อป้องกันไม่ให้คนในสังคมคนใดคนหนึ่งสร้างความเดือดร้อนได้ ศีลหรือวินัยคือเนื้อหาของกฎทางจริยธรรมเชิงสังคมนั่นเอง และจริยธรรมส่วนบุคคล เป็นระบบความเชื่อส่วนบุคคลที่สอดคล้องกับการนับถือศาสนานั้นๆ เช่น เชื่อเรื่องกรรมและสังสารวัฏและนิพพาน ก็จะหาวิธีปฏิบัติเพื่อเข้าถึงเป้าหมายสูงสุด เช่น การปฏิบัติธรรมหรือปฏิบัติตามมรรคมีองค์ ๘ เป็นต้น จริยธรรมแบบนี้จะวางบนฐานความเชื่อที่เรามีต่อการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า เชื่อเรื่องโลกหน้ามีจริง นิพพานมีจริง แต่ความเชื่อแบบนี้เป็นความเชื่อส่วนบุคคล^๓

๕.๓ องค์ความรู้ใหม่จากงานวิจัย

จากการวิจัยเรื่อง “การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา เพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน” ได้องค์ความรู้ใหม่ที่นำเสนอเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืนดังนี้



ภาพประกอบ ๑ การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน

จากภาพอธิบายได้ว่า การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน ประกอบด้วยองค์ประกอบดังนี้

๑. Value Change การเปลี่ยนแปลงค่านิยมและความท้าทายในการพัฒนาที่ยั่งยืน สังคมไทยกำลังเผชิญกับการเปลี่ยนแปลงค่านิยม โดยเฉพาะในกลุ่มคนรุ่นใหม่ที่มีความสำคัญกับวัตถุ

^๓ พระมหานันทภรณ์ ปิยภาณี, ดร.และคณะ, พุทธจริยธรรมกับแนวทางการแก้ปัญหาการอุ้มบุญในสังคมไทย, รายงานวิจัย, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๔, หน้า หน้า ๖๓-๖๕.

และความสำเร็จทางวัตถุมากกว่าคุณธรรม จริยธรรม และการทำความดีเพื่อส่วนรวม ซึ่งเป็นค่านิยมที่คนรุ่นก่อนยึดถือ

๒. New Paradigm ทัศนะวัตถุนิยมและค่านิยมใหม่ ค่านิยมบางอย่าง เช่น "ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว" อาจถูกตีความผิดไปโดยเน้นที่ผลตอบแทนที่เป็นรูปธรรม เช่น เงินทอง และตำแหน่ง มากกว่าผลตอบแทนที่เป็นนามธรรม เช่น ความสุข ความสงบ และความเจริญทางจิตใจ

๓. Conflict of Interest ความขัดแย้งระหว่างความดีและความถูกต้อง ผู้นำและผู้มีอำนาจในการตัดสินใจมักเผชิญกับสถานการณ์ที่ความดีและความถูกต้องอาจไม่สอดคล้องกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการตัดสินใจที่ส่งผลกระทบต่อส่วนรวม

๔. Dilemma ความขัดแย้งระหว่างความดีส่วนบุคคลและความดีในระดับสังคม การพัฒนาที่ยั่งยืนต้องคำนึงถึงทั้งความดีส่วนบุคคลและความดีในระดับสังคม โดยหาจุดสมดุลที่เหมาะสม ในบางสถานการณ์ ความดีอาจขัดแย้งกับหน้าที่ ซึ่งทำให้เกิดความยากลำบากในการตัดสินใจและการปฏิบัติ

๕. Faith-based Community ชุมชนแห่งศรัทธา บทบาทของศาสนาและหลักธรรมทางพระพุทธศาสนาในการพัฒนาที่ยั่งยืน

๖. Spiritual Life ศาสนาเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจ ศาสนามีบทบาทสำคัญในการเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจและให้กำลังใจในการดำเนินชีวิต

๗. The Moral Life การส่งเสริมคุณธรรม จริยธรรม และการศึกษา วัดและศาสนาสามารถมีส่วนร่วมในการสนับสนุนการศึกษาและการพัฒนาสังคมได้

๘. Applied Dhamma การประยุกต์ใช้หลักธรรมทางพระพุทธศาสนา หลักธรรมทางพระพุทธศาสนา เช่น ไตรสิกขา ฉันทะ วิริยะ สติปัญญา และหลักการอื่นๆ สามารถนำมาประยุกต์ใช้ในการดำเนินชีวิตและการทำงาน เพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน

๕.๓ ข้อเสนอแนะ

๕.๓.๑ ข้อเสนอแนะเชิงนโยบาย

การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืนถือเป็นพื้นฐานในการมูลค่าให้กับส่วนอื่นๆ และทำให้เกิดประโยชน์ทั้งแก่เศรษฐกิจและการเป็นอยู่ที่ดีขึ้นทั้งในระดับครอบครัวจนถึงประเทศชาติ จึงถือเป็นความจำเป็นที่ทั้งภาครัฐและชุมชนจะต้องเห็นความสำคัญ และช่วยกันรณรงค์ให้เกิดขึ้น ฉะนั้น ทุกภาคส่วนที่เกี่ยวข้องควรตระหนักและหามาตรการในการรักษาด้วยการออกนโยบายเพื่อป้องกันและแก้ไข ซึ่งพอจะแนะนำได้ ดังนี้

๕.๓.๑.๑ หน่วยงานภาครัฐ

๑) ฝ่ายวัฒนธรรม ควรวางรูปแบบการจัดการสานเสวนาระดับชุมชนและระดับชาติ อย่างเป็นระบบ เข้าไปตรวจสอบและเสนอแนะวิธีการที่จะช่วยเพิ่มมูลค่าทางวัฒนธรรมให้มีราคา เพื่อให้เกิดประโยชน์แก่ชนในพื้นที่ ไม่ให้เยาวชนออกมาอยู่ชุมชนเมือง ซึ่งจะยิ่งทำให้เกิดปัญหา

ผู้สูงอายุที่มีภูมิปัญญาแต่ขาดการสืบสานให้เกิดมูลค่าได้อย่างน่าเสียดาย อีกทั้งต้องประชาสัมพันธ์ให้สังคมร่วมรับรู้ถึงวัฒนธรรมเหล่านี้ว่าเป็นสมบัติของชาติต่อไป

๒) ฝ่ายการศึกษา ควรเพิ่มเนื้อหาเกี่ยวกับความเข้าใจด้านวัฒนธรรม ประเพณี พระพุทธศาสนาอันเป็นรากฐาน อีกทั้งรูปแบบการนำเสนอที่เหมาะสม

๓) ฝ่ายมนุษยและสังคม ควรมีการเผยแพร่ข่าวสารเรื่องวัฒนธรรม ประเพณีในแต่ละภูมิภาคเพื่อให้เห็นถึงรูปแบบการบริหารจัดการ การพัฒนาสินค้าและการแก้ปัญหาต่างๆ ที่เกิดขึ้นในชุมชนวัฒนธรรมอื่น และบูรณาการให้เกิดองค์ความรู้ในการอนุรักษ์รักษาในภาพรวมของประเทศไทยต่อไป

๔) ฝ่ายพระสงฆ์ ควรแนะนำและให้แนวคิดเกี่ยวกับเรื่องพระพุทธศาสนาในฐานะเป็นรากฐานทางวัฒนธรรม ประเพณีของคนไทย มีองค์ความรู้ทั้งในแง่ของหลักธรรมและจริยธรรมเพื่อสร้างความเข้าใจในวิธีการปฏิบัติที่ถูกต้องต่อไป

๕.๒.๑.๒ หน่วยงานภาคเอกชน

ควรส่งเสริมและสนับสนุนนโยบายภาครัฐอย่างจริงจังและต่อเนื่อง รวมถึงเข้ามามีส่วนร่วมในการทำนุบำรุงวัฒนธรรม ส่งเสริมจริยศาสตร์ และการพัฒนาเศรษฐกิจบนฐานของจริยศาสตร์ อีกทั้งเผยแพร่ให้ประจักษ์แก่นักท่องเที่ยวทั้งชาวไทยและต่างชาติ

๕.๒.๒ ข้อเสนอแนะในการนำผลวิจัยไปปฏิบัติ

หน่วยงานภาครัฐและภาคเอกชนสามารถนำหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน และศึกษาถึงแนวคิดทางในการจัดทำแผนการศึกษาศาสนา ในรายวิชาของหมวดการศึกษาสังคม

๕.๒.๓ ข้อเสนอแนะในการทำวิจัยครั้งต่อไป

การวิจัยเรื่องการพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน ผู้วิจัยได้ศึกษาเรื่องจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนากับการพัฒนาที่ยั่งยืน ฉะนั้น จึงขอเสนอแนะหัวข้อให้ผู้สนใจทำวิจัยเกี่ยวกับเรื่องนี้ทำต่อไป ดังนี้

๑) การบูรณาการหลักพุทธจริยศาสตร์เพื่อแก้ไขปัญหาสิ่งแวดล้อมในพื้นที่เขตพัฒนาเศรษฐกิจพิเศษในสังคมไทย

๓) การขับเคลื่อนหลักพุทธจริยศาสตร์ในสังคมและการเมืองเพื่อสร้างสังคมสันติสุขอย่างยั่งยืนในพื้นที่ ๓ จังหวัดชายแดนใต้

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

ก. ข้อมูลปฐมภูมิ

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

ข. ข้อมูลทุติยภูมิ

(๑) หนังสือ

กীরติ บุญเจือ,ศ.. จริยศาสตร์สำหรับผู้เริ่มเรียน. กรุงเทพมหานคร : ไทยวัฒนาพานิช,๒๕๔๒.

โจรี แพทริก. ทฤษฎีปรัชญาโพสิทีฟ: เวสตันตรชาดกในประวัติศาสตร์ไทย. กรุงเทพมหานคร: อิลลู
มินเอนซ์ เอ็ดดิชั่นส์, ๒๕๖๓.

ปรีชา ช่างขวัญยืน. ปรัชญากบวธิชีชีวิต. กรุงเทพมหานคร : สำนักงานคณะกรรมการการอุดมศึกษา,
๒๕๔๙.

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต). พัฒนาคุณภาพชีวิตด้วยจิตวิทยาแบบยั่งยืน. กรุงเทพมหานคร :
สหธรรมิก, ๒๕๔๓.

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต). ทำอย่างไรจะให้งานประสานกับความสุข. พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพ:
สุภาพใจ, ๒๕๔๓.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). พุทธธรรม ฉบับปรับปรุง. พิมพ์ครั้งที่ ๔๖. กรุงเทพมหานคร:
สหธรรมิก,๒๕๕๙.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). การพัฒนาที่ยั่งยืน. พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพมหานคร: สหธรรมิก,
๒๕๕๐.

พุทธทาสภิกขุ. ตัวกู-ของกู ฉบับสมบูรณ์. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,
๒๕๕๐.

พฤทธิ ศิริบรรณพิทักษ์. การจัดการศึกษาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน: พื้นฐานการศึกษาด้านเศรษฐกิจ
สังคมและสิ่งแวดล้อม. กรุงเทพมหานคร: ครุศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๑.

พุทธทาสภิกขุ. อิทัปปัจจยตา. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร: สุภาพใจ, ๒๕๔๙.

พุทธทาสภิกขุ. อริยสัจจากพระโอษฐ์. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร: สุภาพใจ, ๒๕๖๐.

พุทธทาสภิกขุ. ศาสนาคืออะไร. กรุงเทพมหานคร: อมรินทร์ธรรมะ, ๒๕๖๑.

มหาหมกุฎราชวิทยาลัย. มลิตนปัญหา. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหาหมกุฎราชวิทยาลัย,
๒๕๔๓.

มหาหมกุฎราชวิทยาลัย. อภิธัมมตถสังคหาลีและฎีกา. กรุงเทพมหานคร : มหาหมกุฎราชวิทยาลัย,
๒๕๓๐.

สิริมังคลาจารย์. มังคลัตถปิณี แปล เล่ม ๑. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำราหมกุฎราช
วิทยาลัย. พิมพ์ครั้งที่ ๑๐. กรุงเทพมหานคร : มหาหมกุฎราชวิทยาลัย,๒๕๕๐.

เนืองน้อย บุญเนตร. จริยศาสตร์ตะวันตก : ค้านท์ มิลล์ ฮอบส์ รอลส์ ชาร์ลส์. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

วิทย์ วิศทเวทย์. **ปรัชญาทั่วไป : มนุษย์ โลก และความหมายของชีวิต**. พิมพ์ครั้งที่ ๘. กรุงเทพมหานคร: อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๓๑.

ยูคิโอ ฮายาชิ. **พุทธศาสนาเชิงปฏิบัติของคนไทยอีสาน: ศาสนาในความเป็นภูมิภาค**. แปลและเรียบเรียงโดย พินิจ ลาภธนานนท์. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๔.

ราชบัณฑิตยสถาน. **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**. พิมพ์ครั้งที่ ๕. กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๖๐.

สมภาร พรหมทา. **ศาสนาเพื่อการพัฒนาคุณภาพชีวิต**. กรุงเทพมหานคร: สำนักงานคณะกรรมการอุดมศึกษา, ๒๕๔๙.

สมภาร พรหมทา. **กิน : มุมมองของพุทธศาสนา**. กรุงเทพมหานคร : โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๗.

สมภาร พรหมทา. **พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์ โสเภณี ทำแท้ง และการอุณยชาติ**. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๘.

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตโต). **พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย**. พิมพ์ครั้งที่ ๕๕. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิบรรจงสนธิ, ๒๕๖๔.

โสรัช โพธิ์แก้ว. **จิตปรึกษากับชีวิต**. กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๕.

อकिन รพีพัฒน์. **วัฒนธรรมคือความหมาย : ทฤษฎีและวิธีการของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ**. กรุงเทพมหานคร : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, ๒๕๕๑.

อี.เอฟ.ซูเมกเกอร์. **จีวแต่แจว : เศรษฐศาสตร์แนวพุทธ**. แปลโดย สมบูรณ์ ศุภศิลป์. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๒๘.

(๒) บทความ

มารค ตามไท. “ทุกขใหม่ของสังคมไทย”. โครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย: ความหวังกับจินตนาการทางมนุษยศาสตร์. กรุงเทพมหานคร: สยามปริทัศน์, ๒๕๕๙. หน้า ๕๐๙-๕๑๖.

อรชุน อัมปาตุริย์. “ศีลธรรมแห่งการปฏิเสธ”. แปลโดย ทศพล ศรีพุ่ม. ศาสนากับความรุนแรง. บรรณาธิการโดย ปรีดี หงษ์สตัน และอัมพร หมาดเด็น. กรุงเทพมหานคร: Illuminations Editions, ๒๕๖๒. หน้า ๒๓-๔๓.

(๓) งานวิจัย

ณัฐพงศ์ธัช กุรัตนธรรมาและคณะ. **การพัฒนารูปแบบการแก้ไขปัญหของชุมชนท้องถิ่นด้วยหลักธรรมในพระพุทธศาสนาแบบบูรณาการ**. สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ฝ่ายวิจัยเพื่อท้องถิ่น, ๒๕๖๐.

แสวง ปวงจักรทาและคณะ. **การประยุกต์หลักศาสนธรรมเพื่อการฟื้นฟูการมีส่วนร่วมในกิจกรรมชุมชนของคนในหมู่บ้านใต้ร่อง**. สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) ฝ่ายวิจัย

เพื่อท้องถิ่น, ๒๕๕๙.

พระมหาบุญเลิศ ช่วยธานีและคณะ. การผสมผสานทางพุทธศาสนาเพื่อสร้างวัฒนธรรมการอยู่ร่วมกันอย่างสันติสุขในประชาคมอาเซียน: กรณีศึกษาไทยกับกลุ่มประเทศอินโดจีนและเมียนมาร์. สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ (วช.) และสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.), ๒๕๖๑.

พระศรีคัมภีร์ญาณ, รศ. ดร. “การศึกษาวิเคราะห์หลักจริยศาสตร์ในคัมภีร์พระพุทธศาสนา”. รายงานการวิจัย. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๔.

พระมหานันทภรณ์ ปิยภาณี, ดร.และคณะ. พุทธจริยธรรมกับแนวทางการแก้ปัญหาการอุ้มบุญในสังคมไทย. รายงานวิจัย. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๔.

(๔) อีเธ็คโธริคส์

Edward Westermarck, “Ethics Are Relative”, in **Introduction to Ethical Studies, an Open-Source Reader**. by Lee Archie John G. Archie, August, 2003, p.39, [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <http://philosophy.lander.edu/ethics/ethicsbook.pdf> (August ๒๐๐๓)

G. E.Moore, “The Objectivity of Moral Judgements” in **Introduction to Ethical Studies, An Open Source Reader**. by Lee Archie John G. Archie, August, 2003, p.50-51, [ออนไลน์], แหล่งที่มา : <http://philosophy.lander.edu/ethics/ethicsbook.pdf> (August ๒๐๐๓).

ภาษาอังกฤษ

Book

Anne L. Geyer, Roy F. Baumeister. “Religion, Morality, and Self-Control”. In **Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality**. edited by Raymond F. Paloutzain, Crystal L. Park. New York: The Guilford Press, 2005.

Bentham, Jeremy. **First Principles Preparatory to a Constitutional Code**. ed. P. Schofield. Oxford: Clarendon Press.1989.

Bijayananda Kar. **The Philosophy of Lokayata: A Review and Reconstruction**. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2013.

Angelika Malinar. **The Bhagavadgita: Doctrines and contexts**. Cambridge: Cambridge University Press, ๒๐๐๗.

Clifford Geertz. **The Interpretation of Cultures**. New York: Basic Books,2000.

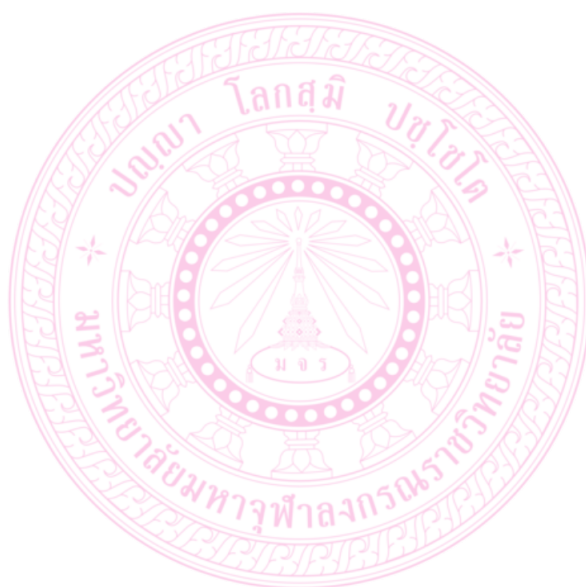
Connolly, Peter (ed.). **Approaches to the Study of Religion**. London: Continuum,1999.

Charles Stewart and Rosalind Shaw. **Syncretism Anti-syncretism: The politics of religious synthesis**, (London and New York: Routledge, ๑๙๙๔).

Damien Kneown. **The Nature of Buddhist Ethics**. New York: PALGRAVE, 2001.

- Henry R. West. **the Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2006.
- James, William. **Essays on Faith and Morals**. New York: Longmans, 1949.
- Julia Annas. **The Morality of Happiness**. New York: Oxford University Press, 1993.
- John H. Hick. **Philosophy of Religion**, 4th edition. New Jersey: Prentice Hall, 1991.
- Karl H. Potter. **Presuppositions of India's Philosophy**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.
- Melford E. Spiro. **Buddhism and Society and Its Burmese Vicissitudes**. London: George Allen & Unwin Ltd., 1971.
- Immanuel Kant. **The Moral Law**. tr. by H.J. Paton. London: Hutchison University Library, 1969.
- Immanuel Kant. **Groundwork of the Metaphysics of Morals**. New York: Harper & Row, 1964.
- Immanuel Kant. **Foundations of The Metaphysics of Moral and What is Enlightenment?** trans., by Lewis White Beck. New York: Macmillan Publishing Company, 1990.
- Immanuel Kant. **Critique of Practical Reason and other Writings in Moral Philosophy**. trans., ed., L. W. Beck. New York: Garland, 1946.
- John Hospers. **An Introduction to Philosophical Analysis**. 4th edition. New York: Routledge, 1997.
- Max Weber. **The Religion of India: The sociology of Hinduism and Buddhism**. Trans. and edited by Hans H. Gerth and Don Martindale. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2007.
- Max Weber. **Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology**. trans. and ed. by G. Roth and C. Wittich. New York: Bedminster Press, 1968.
- Monier Monier-Williams. **Buddhism: In its Connexion with Brahmanism and Hinduism and in its Contrast with Christianity**. New York: Cambridge University Press, ၂၀၀၈.
- Peter Harvey. **An Introduction to Buddhist Ethics**. UK : Cambridge University press, 2000.
- R. G. Frey and Christopher Heath Wellman. **A Companion to Applied Ethics**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2003.
- Rhys Davids. **Buddhist India**. 5th edition. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1997.
- Richard Kraut. **The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2006.
- Robert Audi. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Second Edition. New York: Cambridge University Press, 1999.

- Steven Nadler. **Blackwell Companions to Philosophy: A Companion to Early Modern Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.,2002.
- Susan Pitchford. **Identity Tourism Imaging and Imagining the Nation**. United Kingdom: Emerald Group Publishing, 2008.
- W.D.Hudson. **Modern Moral Philosophy**. New York: Macmillan,1970.



ภาคผนวก

ภาคผนวก ก หนังสือนำ

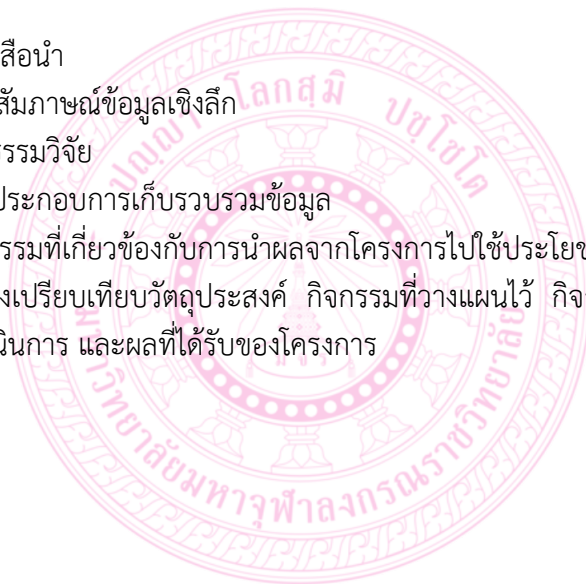
ภาคผนวก ข แบบสัมภาษณ์ข้อมูลเชิงลึก

ภาคผนวก ค จริยธรรมวิจัย

ภาคผนวก ง ภาพประกอบการเก็บรวบรวมข้อมูล

ภาคผนวก จ กิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับการนำผลจากโครงการไปใช้ประโยชน์

ภาคผนวก ฉ ตารางเปรียบเทียบวัตถุประสงค์ กิจกรรมที่วางแผนไว้ กิจกรรมที่ได้ดำเนินการ และผลที่ได้รับของโครงการ



ภาคผนวก ก

หนังสือนำ

ที่ พิเศษ/๒๕๖๗



มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
๗๙ หมู่ ๑ ตำบล ลำไทร อำเภอบางบาล จังหวัดพระนครศรีอยุธยา ๑๓๑๗๐

๔ กรกฎาคม ๒๕๖๗

เรื่อง ขอความอนุเคราะห์สัมภาษณ์เพื่อนำข้อมูลประกอบการวิจัย

เจริญพร

- สิ่งที่ส่งมาด้วย ๑. แบบสัมภาษณ์ จำนวน ๑ ชุด
๒. เอกสารชี้แจงข้อมูล/คำแนะนำแก่ผู้เข้าร่วมโครงการวิจัย จำนวน ๑ เล่ม

ด้วยอาตมา พระมหาพรชัย สิริวิโร, ผศ.ดร. รองคณบดีบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ได้ดำเนินการวิจัยประจำปีงบประมาณ พ.ศ. ๒๕๖๗ เรื่อง “การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน” ความทราบแล้วนั้น

ในการศึกษาวิจัยเรื่องนี้ คณะผู้วิจัยพิจารณาแล้วเห็นว่าท่านเป็นผู้มีความรู้ความเชี่ยวชาญในเรื่องดังกล่าวเป็นอย่างดี จึงเจริญพรมมาเพื่อขอความอนุเคราะห์สัมภาษณ์ความคิดเห็นของท่านในประเด็นเกี่ยวกับการวิจัย เพื่อประโยชน์ต่อการวิจัย การศึกษา และการบริการวิชาการต่อไป รายละเอียดปรากฏตามเอกสารที่ได้แนบมาพร้อมนี้

จึงเจริญพรมมาเพื่อขอความอนุเคราะห์ และอนุโมทนาขอบคุณในความเอื้อเฟื้อมา ณ โอกาสนี้

ขอเจริญพร

(พระมหาพรชัย สิริวิโร, ผศ.ดร.)

หัวหน้าโครงการ

ผู้วิจัย โทร. ๐๘๘-๘๕๘-๘๒๔๕

ผู้ร่วมวิจัย โทร. ๐๘๗-๘๒๙๖-๔๒๓

ภาคผนวก ข
แบบสัมภาษณ์ข้อมูลเชิงลึก

แบบสัมภาษณ์ประกอบการวิจัย
เพื่อสำรวจความคิดเห็นเกี่ยวกับ
“การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน”

ผู้ให้สัมภาษณ์ :

1. กลุ่มผู้นำและนักวิชาการทางพระพุทธศาสนา
2. กลุ่มผู้นำทางด้านสังคมและการเมือง
3. กลุ่มผู้นำทางด้านเศรษฐกิจ
4. กลุ่มผู้นำทางการศึกษา

คำชี้แจง

1. การวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อ
 - 1.1 เพื่อศึกษาองค์ประกอบและคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา
 - 1.2 เพื่อพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน
 - 1.3 เพื่อขับเคลื่อนความสัมพันธ์หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาที่ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน
2. แบบสัมภาษณ์ฉบับนี้เป็นแบบสัมภาษณ์ข้อมูลเพื่อประกอบการวิจัยครั้งนี้เท่านั้น
3. ผู้ให้สัมภาษณ์จะได้รับแบบสัมภาษณ์เพื่อประกอบการสัมภาษณ์ จำนวน 1 ชุด
4. แบบสัมภาษณ์มีทั้งหมด 3 ตอน ดังนี้
 - หมวด 1 ข้อมูลทั่วไปของผู้ให้สัมภาษณ์ (2 ข้อ)
 - หมวด 2 ข้อมูลพื้นฐานเกี่ยวกับองค์ประกอบและคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา (5 ข้อ)
 - หมวด 3 ข้อเสนอเกี่ยวกับรูปแบบและการขับเคลื่อนหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน (6 ข้อ)

หมวด 1 ข้อมูลทั่วไปของผู้ให้สัมภาษณ์

1. ข้อมูลเกี่ยวกับผู้ให้สัมภาษณ์

ชื่อ-นามสกุล.....(ปกปิด) อายุ.....ปี
 เพศ การศึกษา.....สาขา.....
 ภูมิลำเนา.....

3. ท่านเข้าใจอย่างไรต่อคำว่า ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว และคำว่า ทำดีได้ดีมีที่ไหน ทำชั่วได้ดีมีถมไป ท่านมองว่าสังคมปัจจุบันให้ความสำคัญกับค่านิยมแบบใดมากกว่ากัน

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

4. ในการตัดสินใจทำบางอย่าง หากสิ่งนั้นขัดกับความดีที่ท่านนับถือ แต่นับเป็นความถูกต้อง ท่านจะตัดสินใจทำหรือไม่ทำ เพราะอะไร

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

5. ในมุมมองของท่าน หากนำพระพุทธศาสนามาปฏิบัติในการดำเนินชีวิต ท่านว่าควรใช้หลักการใดในการนำมาปฏิบัติ และหลักการใดที่ยังไม่ควรนำมาสอนหรือนำมาให้ปฏิบัติ

.....

.....

.....

.....

หมวด 3 ข้อเสนอเกี่ยวกับรูปแบบและการขับเคลื่อนหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน

หมายเหตุหมวด 3

จุดประสงค์หลักของคำถามคือต้องการทราบแนวคิดและข้อเสนอที่เป็นรูปธรรมเพื่อเสนอรูปแบบหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน
คำถามมีทั้งหมด 6 ข้อ ดังนี้

1. ท่านมองว่า อะไรคือหลักการสำคัญที่จะช่วยพัฒนาสังคมให้ยั่งยืนได้

2. ท่านมีความเห็นเป็นอย่างไร ในการใช้หลักการทางพระพุทธศาสนาในการส่งเสริมการพัฒนาสังคมที่ยั่งยืน

[illegible]

3. ท่านมีกิจกรรมใดที่สนับสนุนให้เกิดการนำหลักการทางศาสนามาสนับสนุนให้เกิดการพัฒนาตนเอง และกิจกรรมนั้นท่านทำนั้นมีคนอื่นเห็นด้วยหรือไม่ เพราะอะไร

4. ท่านมีส่วนร่วมกิจกรรมทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนาบ้างหรือไม่ กิจกรรมนั้นมีผู้เห็นด้วยหรือไม่ เพราะอะไร

[illegible]

5. ความคิดเห็นและข้อเสนอแนะอื่นๆ (ถ้ามี)

ขออนุโมทนาและขอบคุณที่ท่านกรุณาให้ความคิดเห็นและข้อเสนอแนะที่เป็นประโยชน์ต่อการวิจัย

ผู้ขอสัมภาษณ์และเก็บข้อมูล
พระมหาพรชัย สิริโร, ผศ.ดร.
พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี, ผศ.ดร.
ดร.เพ็ญพรรณ เพ็ญพูลอย

ภาคผนวก ค
จริยธรรมวิจัย

ที่ อว ๘๐๐๗/ว.๓๘



มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
๗๙ หมู่ ๑ ตำบลลำไทร อำเภอน้อย
จังหวัดพระนครศรีอยุธยา ๑๓๑๗๐
โทรศัพท์ ๐ ๓๕๒๔ ๘๐๐๐-๕ โทรสาร ๐ ๓๕๒๔ ๘๐๓๔
www.mcu.ac.th

๑๓ กุมภาพันธ์ ๒๕๖๗

เรื่อง รับรองจริยธรรมการวิจัยของข้อเสนอการวิจัย

เรียน พระมหาพรชัย ศรีภักดี, ผศ.ดร. / นักวิจัย บัณฑิตวิทยาลัย

ตามที่ท่านได้มีหนังสือขอใบรับรองจริยธรรมการวิจัยของข้อเสนอการวิจัย เพื่อทำการวิจัยในเรื่อง “การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา เพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน” บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

คณะกรรมการจริยธรรมการวิจัย ได้พิจารณาเครื่องมือการวิจัยของท่าน โดยให้มีการแก้ไขปรับปรุง/เพิ่มเติมเอกสาร ตามเอกสารแนบ

จึงเรียนมาเพื่อทราบและดำเนินการต่อไป.

เรียนมาด้วยความนับถือ

(พระมหาสมบุญ วุฑฒิกโร, รศ.ดร.)

ประธานคณะกรรมการจริยธรรมการวิจัย
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ที่ อว ๘๐๐๗/ว.๓๘



มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
๗๙ หมู่ ๑ ตำบลลำไทร อำเภอน้อย
จังหวัดพระนครศรีอยุธยา ๑๓๑๗๐
โทรศัพท์ ๐ ๓๕๒๔ ๘๐๐๐-๕ โทรสาร ๐ ๓๕๒๔ ๘๐๓๔
www.mcu.ac.th

๑๓ กุมภาพันธ์ ๒๕๖๗

เรื่อง รับรองจริยธรรมการวิจัยของข้อเสนอการวิจัย

เรียน พระมหาพรชัย ศรีภักดี, ผศ.ดร. / นักวิจัย บัณฑิตวิทยาลัย

ตามที่ท่านได้มีหนังสือขอใบรับรองจริยธรรมการวิจัยของข้อเสนอการวิจัย เพื่อทำการวิจัยในเรื่อง “การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนา เพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน” บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

คณะกรรมการจริยธรรมการวิจัย ได้พิจารณาเครื่องมือการวิจัยของท่าน โดยให้มีการแก้ไขปรับปรุง/เพิ่มเติมเอกสาร ตามเอกสารแนบ

จึงเรียนมาเพื่อทราบและดำเนินการต่อไป.

เรียนมาด้วยความนับถือ

(พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร, รศ.ดร.)

ประธานคณะกรรมการจริยธรรมการวิจัย
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ภาคผนวก ง
ภาพประกอบการเก็บรวบรวมข้อมูล





ภาพกิจกรรม





ภาคผนวก จ

กิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับการนำผลจากโครงการวิจัยไปใช้ประโยชน์

๑. กิจกรรมระดับวิชาการที่คาดว่าจะได้รับจากการนำผลจากโครงการวิจัยไปใช้ประโยชน์

๑.๑ จัดกิจกรรมสัมมนาวิชาการระดับชาติ และนานาชาติเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืนให้สอดคล้องกับรายวิชาที่ทำการเรียนการสอน หรือภายในสถาบันวิจัยพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย และส่วนงานอื่นที่เกี่ยวข้อง

๑.๒ องค์กรความรู้ใหม่ที่ได้จากการทำวิจัยสามารถนำมาบูรณาการกับการเรียนการสอน และทำกิจกรรมเสริมหลักสูตร

๑.๓ จัดกิจกรรมเสวนาวิชาการเรื่อง “การพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน” โดยเน้นไปที่เกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน เพื่อเข้าใจบริบทการอยู่ร่วมกัน ศึกษาว่าควรมีรูปแบบ และการจัดการอย่างไร อะไรคืออุปสรรค ปัญหา และอะไรคือทางแก้ไข เพื่อเป็นแนวทางในการพัฒนาการสังคมพหุวัฒนธรรมตามแผนพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ

๒. กิจกรรมการถ่ายทอดผลการวิจัยสู่กลุ่มเป้าหมาย

๒.๑ จัดกิจกรรมรณรงค์ให้ความรู้เกี่ยวกับหลักการเรื่องการพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน แก่กลุ่มเป้าหมายทั้งรัฐ หน่วยงาน วัฒนธรรม เอกชน เพื่อทราบรูปแบบและการบริหารจัดการ

๒.๒ จัดกิจกรรมรณรงค์ให้ความรู้เกี่ยวกับหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืนแก่ศาสนิกในแต่ละศาสนาได้ตระหนักเห็นความสำคัญของคำสอน และกลุ่มศาสนาอื่น ตลอดจนทั้งให้ความรู้เกี่ยวกับจริยธรรมร่วมกันว่าควรเป็นไปอย่างไร เพื่อสร้างการตระหนักรู้การอยู่ร่วมกันระหว่างศาสนา

๒.๓ จัดกิจกรรมให้ความรู้ด้านศาสนาแก่เยาวชนคนรุ่นใหม่ เพื่อสร้างการตระหนักรู้ความเป็นสังคมพหุวัฒนธรรม และการได้ร่วมรักษา ห่วงแหนวัฒนธรรมการอยู่ร่วมกันอย่างสันติอย่างยั่งยืนต่อไป

๒.๔ จัดกิจกรรมรณรงค์กิจกรรม ประเพณี วัฒนธรรมทางศาสนาแก่ชาวไทย และชาวต่างประเทศเพื่อชี้ให้เห็นมรดกทางวัฒนธรรมที่ทำให้เห็นสังคมพหุวัฒนธรรม การอยู่ร่วมกันแบบหลายศาสนา และเป็นการสร้างรายได้ให้แก่ชุมชน

ภาคผนวก ฉ
ตารางเปรียบเทียบวัตถุประสงค์กิจกรรมที่วางแผนไว้ กิจกรรมที่ได้ดำเนินการ และผลที่ได้รับของโครงการ

วัตถุประสงค์	กิจกรรมที่วางแผนไว้	กิจกรรมที่ได้ดำเนินการ	ผลที่ได้รับจากโครงการ
๑. เพื่อศึกษาองค์ประกอบและคุณค่าจริยศาสตร์บนฐานคติทางพระพุทธศาสนา	กิจกรรมที่วางแผนไว้มีดังนี้ ๑. เก็บรวบรวมข้อมูลจากคัมภีร์ศาสนา ๒. เก็บรวบรวมข้อมูลจากหนังสือตำราวิชาการ เอกสาร งานวิจัย บทความทางวิชาการที่เกี่ยวข้อง ๓. เก็บรวบรวมข้อมูลจากเว็บไซต์ต่างๆ	กิจกรรมที่ได้ดำเนินการมีขั้นตอนดังนี้ ศึกษา วิเคราะห์ และสังเคราะห์ข้อมูลที่ได้เก็บรวบรวมไว้เป็นหมวด เช่น เกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคติทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน	ผลที่ได้รับจากโครงการมีดังนี้ ๑. ทราบลักษณะเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคติทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืนตามวัตถุประสงค์ที่ตั้งไว้ ๒. อาจารย์และนิสิตของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยสามารถนำองค์ความรู้ที่ได้จากการวิจัยตามวัตถุประสงค์ข้อนี้ไปใช้สอนและสนับสนุนกิจกรรมเสริมหลักสูตรได้ ๓. หน่วยงาน องค์การของภาครัฐ และเอกชนสามารถนำเอาองค์ความรู้ที่ได้จากการวิจัยตามวัตถุประสงค์ไปใช้ประโยชน์ได้
๒. เพื่อพัฒนาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคติทางพระพุทธศาสนาเพื่อส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน	กิจกรรมที่วางแผนไว้มีดังนี้ ๑. เก็บรวบรวมข้อมูลจากเอกสารสำคัญที่มีเนื้อตรงตามวัตถุประสงค์ซึ่งได้แก่หนังสือ เอกสารงานวิจัย บทความวิชาการในด้านที่เกี่ยวข้องกับมิตรภาพและสังคมสันติสุขในศาสนา	กิจกรรมที่ได้ดำเนินการมีขั้นตอนดังนี้ ๑. ศึกษาข้อมูลที่ได้เก็บรวบรวมไว้ ๒. วิเคราะห์ข้อมูลที่ได้เก็บรวบรวมไว้ ๓. นำข้อมูลที่ได้จากการวิเคราะห์ไปสู่การสังเคราะห์ให้เกิดองค์ความรู้ใหม่ ๔. ลงพื้นที่สัมภาษณ์	ผลที่ได้รับจากโครงการมีดังนี้ ๑. ทราบเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคติทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน ๒. สามารถนำองค์ความรู้ใหม่ที่ได้จากการศึกษาเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคติทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืนมาประมวลและสรุปในประเด็นเกี่ยวกับการเผยแผ่ การบริหารจัดการ

	๒. เตรียมจดหมายขอสัมภาษณ์ตัวแทนศาสนา ๓. เตรียมชุดสัมภาษณ์	๕. นำข้อมูลที่ได้จากการสัมภาษณ์ไปวิเคราะห์สังเคราะห์เพื่อให้เกิดความรู้ใหม่	และตรวจสอบข้อบกพร่องแก้ไขปัญหายอย่างเป็นระบบ ๓. อาจารย์ และนิสิตของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยสามารถนำองค์ความรู้ที่ได้จากการวิจัยตามวัตถุประสงค์ไปใช้สอนและสนับสนุนกิจกรรมเสริมหลักสูตรได้ ๔. หน่วยงานภาครัฐ และเอกชนสามารถนำองค์ความรู้ที่ได้จากการวิจัยตามวัตถุประสงค์นี้ไปแก้ปัญหาสังคมได้
๓. เพื่อขับเคลื่อนความสัมพันธ์หลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาที่ส่งเสริมการพัฒนาที่ยั่งยืน	กิจกรรมที่วางแผนไว้มีดังนี้ ๑. เก็บรวบรวมข้อมูลจากเอกสารสำคัญที่มีเนื้อหาตรงตามวัตถุประสงค์และบทสัมภาษณ์ตัวแทนแต่ละศาสนา	กิจกรรมที่ได้ดำเนินการมีขั้นตอนดังนี้ ๑. ศึกษาข้อมูลที่ได้เก็บรวบรวมไว้ ๒. วิเคราะห์ข้อมูลที่ได้เก็บรวบรวมไว้จากบทสัมภาษณ์ ๓. นำข้อมูลที่ได้จากการวิเคราะห์ไปสู่การสังเคราะห์ให้เกิดองค์ความรู้ใหม่เพื่อสร้างกลไกการจัดการสานเสวนา	ผลที่ได้รับจากโครงการมีดังนี้ ๑. สามารถนำเสนอองค์ความรู้ใหม่ที่ได้จากการศึกษา mitra ภาพและสังคมสันติสุขไปประยุกต์ใช้ จนสามารถทำให้ศาสนิกมีความเข้าใจกันมากยิ่งขึ้น ๒. อาจารย์ และนิสิตของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยสามารถนำองค์ความรู้ที่ได้จากการวิจัยตามวัตถุประสงค์ไปใช้สอนและสนับสนุนเสริมหลักสูตรได้ ๓. หน่วยงานภาครัฐ และเอกชนสามารถนำองค์ความรู้ที่ได้จากการวิจัยตามวัตถุประสงค์นี้ไปเป็นแนวทางในการพัฒนาการอยู่ร่วมกัน แล้วทำให้เกิดประโยชน์ ดังนี้

			๑) ช่วยให้สังคมสนใจศาสนาในประเทศไทยมากยิ่งขึ้น ๒) มีหลักปฏิบัติสำหรับศาสนาที่ชัดเจน และหน่วยงานรัฐในการให้การสนับสนุนส่งเสริมและประชาสัมพันธ์ ๓) ทำให้เกิดองค์ความรู้ใหม่ในเรื่องของการเผยแผ่แต่ละศาสนาและรวมศาสนาเพื่อหาคุณค่าร่วมกัน ๔) ทำให้คนในสังคมมองเห็นและสนใจหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์บนฐานคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืนมากยิ่งขึ้น ๕) ช่วยทำให้สังคมร่วมกันแสวงหาความรู้เรื่องการพัฒนาการอยู่ร่วมกันและการมีพื้นที่ในการพูดคุยกันมากยิ่งขึ้น
--	--	--	--

ประวัติผู้วิจัย

๑. ชื่อ พระมหาพรชัย สิริวโร (ศรีภักดี), ผศ.ดร.

ที่อยู่ปัจจุบัน วัดเสถียรรัตนาราม ตำบลศิระชะทอง อำเภอนครชัยศรี
จังหวัดนครปฐม รหัสไปรษณีย์ ๗๓๑๒๐

ประวัติการศึกษา

พ.ศ. ๒๕๕๔ สำเร็จการศึกษาระดับปริญญาเอก สาขาวิชาปรัชญา
University of Pune, India
พ.ศ. ๒๕๔๘ สำเร็จการศึกษาระดับ M. Phil. สาขาวิชาปรัชญา University of Delhi, India
พ.ศ. ๒๕๔๔ สำเร็จการศึกษาระดับปริญญาโท อักษรศาสตรมหาบัณฑิต
สาขาวิชาจริยศาสตร์ศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล
พ.ศ. ๒๕๓๙ สำเร็จการศึกษาระดับปริญญาตรี พุทธศาสตรบัณฑิต เอกภาษาอังกฤษ
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
พ.ศ. ๒๕๓๗ สอบไล่ได้เปรียญธรรม ๗ ประโยค แม่กองบาลีสนามหลวง

ตำแหน่งปัจจุบัน

พ.ศ. ๒๕๕๕ ได้รับแต่งตั้งให้ดำรงตำแหน่งเจ้าอาวาสวัดเสถียรรัตนาราม
พ.ศ. ๒๕๕๔ อาจารย์สังกัดคณะพุทธศาสตร์ ประจำบัณฑิตวิทยาลัย
พ.ศ. ๒๕๕๗ ผู้อำนวยการหลักสูตรพุทธศาสตรมหาบัณฑิตและพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต
สาขาวิชาปรัชญา มจร.

ผลงานทางวิชาการ

งานวิจัย

พุทธจริยศาสตร์เป็นจริยศาสตร์ประเภทอันติวิทยาหรือกรณีธรรม? ๒๕๕๘ สถาบันวิจัยพุทธ
ศาสตร์ มจร.

บทความ

The Five Domains of Learning in Thailand Qualifications Framework for Higher
Education (TQF: HED): A Buddhist Philosophical Investigation ใน “Buddhism and World
Crisis”, The 1st MCU International Academic Conference (MIAC), 29th May 2015.

พุทธปรัชญากับปัญหาเรื่องความดี บัณฑิตศาสนมมร ฉบับที่ ๑ ตุลาคม ๒๕๕๔-มีนาคม ๒๕๕๕

Human Nature and Peace: Theravāda Buddhist Philosophical Investigation The 2st MCU International Academic Conference (MIAC), 29th May 2016.

พุทธจริยศาสตร์เป็นจริยศาสตร์ประเภทอันตวิทยาหรือกรณีธรรม, วารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์, ISSN 1905-1603 ฉบับที่ ๒ พฤษภาคม-สิงหาคม พ.ศ. ๒๕๕๙.

หนังสือแปล

พ.ศ. ๒๕๕๘ เรื่อง “100 คนคิด เรียงร้อยถ้อยปรัชญา: Philosophy 100 Essential Thinkers”

By Philip Stokes, China: Arcturus, 2002, บัณฑิตวิทยาลัย, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

๒. ชื่อ

พระมหาขวัญชัยกิตติเมธี (เหมประไพ), ดร.

ที่อยู่ปัจจุบัน วัดบพิตรพิมุขวรวิหาร ถนนจักรวรรดิ เขตสัมพันธวงศ์ กรุงเทพมหานคร ๑๐๑๐๐

ประวัติการศึกษา

พ.ศ. ๒๕๕๗ สำเร็จการศึกษาระดับพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต (สาขาปรัชญา) มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

พ.ศ. ๒๕๔๘ สำเร็จการศึกษาระดับพุทธศาสตรมหาบัณฑิต (สาขาปรัชญา) มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

พ.ศ. ๒๕๔๒ สำเร็จการศึกษาระดับพุทธศาสตรบัณฑิต (สาขาปรัชญา) มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

พ.ศ. ๒๕๕๐ สอบได้เปรียญธรรม ๙ ประโยค สำนักเรียนวัดบพิตรพิมุข กรุงเทพฯ

ตำแหน่งปัจจุบัน

พ.ศ. ๒๕๔๗ – ปัจจุบัน อาจารย์พิเศษบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ผลงานทางวิชาการ

งานวิจัย

- พ.ศ. ๒๕๕๘ งานวิจัยเรื่อง “ปัจจัยก่อให้เกิดการเบี่ยงเบนทางเพศตามคัมภีร์” พระพุทธศาสนา. สถาบันวิจัยพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พ.ศ. ๒๕๕๙ งานวิจัยเรื่อง “การศึกษาเชิงประยุกต์หลักพุทธธรรมกับการแก้ปัญหาบริโภคนิยมของวัยรุ่นจังหวัดอุบลราชธานี”. สถาบันวิจัยพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

บทความ

- พ.ศ.๒๕๖๐ บทความเรื่อง “ศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเรื่องความรักและการแต่งงานในพุทธปรัชญาเถรวาท”. วารสารสันติศึกษาปริทรรศน์ มจร. ปีที่ ๕ ฉบับพิเศษ พฤษภาคม ๒๕๖๐ (TCI ฐาน ๑).
- พ.ศ.๒๕๖๐ บทความเรื่อง “แนวคิดเรื่องนิรโทษกรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท”. ตีพิมพ์ใน วารสารสันติศึกษาปริทรรศน์ มจร. ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๓ กันยายน-ธันวาคม ๒๕๖๐ (TCI ฐาน ๑).
- พ.ศ.๒๕๖๐ บทความเรื่อง “เงินกับคุณค่าทางจริยะ : กรณีพระภิกษุจับเงิน”, ตีพิมพ์ใน วารสารมหาจุฬานาครทรรศน์. ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๑ มกราคม-มิถุนายน ๒๕๖๑ (TCI ฐาน ๑).

บทความวิจัย

- พ.ศ.๒๕๖๐ บทความเรื่อง “ศึกษาวิเคราะห์ปัจจัยก่อให้เกิดการเบี่ยงเบนทางเพศตามคัมภีร์พระพุทธศาสนา”. ตีพิมพ์ใน วารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์. ปีที่ ๑๓ ฉบับที่ ๒ พฤษภาคม-สิงหาคม ๒๕๖๐ (TCI ฐาน ๑).
- พ.ศ.๒๕๖๐ “การศึกษาเชิงประยุกต์หลักพุทธธรรมกับการแก้ปัญหา บริโภคนิยมของวัยรุ่นจังหวัดอุบลราชธานี”. ตีพิมพ์ใน วารสารสันติศึกษาปริทรรศน์ มจร. ปีที่ ๕ ฉบับพิเศษ พฤษภาคม ๒๕๖๐ (TCI ฐาน ๑).

เกียรติคุณ

- รางวัลผู้ทำคุณประโยชน์ (เสมอธรรมจักร) ประเภทส่งเสริมการศึกษา
- พระพุทธศาสนาสาขาการแต่งหนังสือทางพระพุทธศาสนา

๓. ชื่อ

ดร. ไข่มุก เหล่าพิพัฒนา

ที่อยู่ปัจจุบัน บ้านเลขที่ ๕๕-๕๗ ซ. พัฒนา๑ ถ.สุขุมวิท อ.ศรีราชา จ.ชลบุรี ๒๐๑๑๐

โทรศัพท์: ๐๘๑-๕๘๙ ๐๕๘๙, ๐๙๑ ๔๙๖ ๑๑๑๑, ๐๓๘-๓๑๑ ๘๙๕

โทรสาร ๐๓๘-๓๕๗ ๕๕๖ e-mail: khaimook19@yahoo.com

การศึกษา ๑) ปรัชญาคุณภิวัตน์ เอกปรัชญา มหาวิทยาลัยอัสสัมชัญ พ.ศ. ๒๕๕๐

คุณิพนธ์ “Habermas’ Discourse Ethics” (ผลประเมินคุณิพนธ์ ดีมาก)

๒) ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต เอกศาสนศึกษา มหาวิทยาลัยอัสสัมชัญ พ.ศ. ๒๕๔๑

(โล่ห์ เกียรตินิยมดีเลิศ *Summa Cum Laude*)

วิทยานิพนธ์ “The Thai Buddhist Ethical Principles Of Commerce”

๓) ศิลปศาสตรบัณฑิต เอกอังกฤษธุรกิจ มหาวิทยาลัยอัสสัมชัญ พ.ศ. ๒๕๓๓

ผลงานทางวิชาการ

Working Together for Harmony in Our Contemporary World (1994)

The Thai Buddhist Ethical Principles of Commerce (*Vanijja*): An Analytical and Critical Study (1998)

Habermas’ Discourse Ethics: A Critical Study (2007)

The Imperative of a Global Ethic in a Global Society. (2014)

The Lyotardian Habermas: A Differential Discourse Budhi: A Journal of Ideas and Culture 11 (1):247-277 (2013) <https://philpapers.org/rec/LAOTLH>

เกียรติประวัติและรางวัลที่ได้รับ

-ประกาศเกียรติคุณ ผู้ทำคุณประโยชน์ต่อเด็กและเยาวชนดีเด่น ประจำปี ๒๕๕๘ จังหวัดชลบุรี

-เสนาธรรมจักร รางวัลพระราชทานแก่ผู้ทำคุณประโยชน์ต่อพระพุทธศาสนา สาขา สงเคราะห์ประชาชนและชุมชน จากกระทรวงวัฒนธรรม ประจำปี ๒๕๕๗ รับพระราชทานจากสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี

-เครื่องราชอิสริยาภรณ์ ชั้นจัตุรถาภรณ์มงกุฎไทย ประจำปี ๒๕๕๖

-เข็มเกียรติคุณ และ ประกาศเกียรติคุณ บุคคลผู้บำเพ็ญประโยชน์ แก่สังคม ประเทศชาติ และพระพุทธศาสนา จากสภามหาวิทยาลัย มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วันที่ ๑๒ พฤษภาคม พ.ศ. ๒๕๕๖

-โล่รางวัล “คนดี ศรีเมืองชล” สาขาผู้ให้บริการสังคม วันที่ ๑๑ เมษายน พ.ศ.๒๕๕๖

- เหรียญกาชาดสมนาคุณชั้นที่ 3 รับพระราชทานจากสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี อุปนายิกาผู้อำนวยการสภากาชาดไทย วันที่ ๒๑ มีนาคม พ.ศ. ๒๕๕๕

-ประกาศเกียรติคุณ “นายกสมาคมผู้ปกครองและครูโรงเรียนเซนต์พอลคอนแวนต์”
วันที่ ๒๕ มกราคม พ.ศ. ๒๕๕๔

-ประกาศเกียรติคุณ “มาตาธรรมนุคุณแก่ลูก” โรงเรียนเซนต์พอลคอนแวนต์ วันที่ ๑๑
สิงหาคม พ.ศ. ๒๕๕๓

-เกียรติบัตร “แม่ดีเด่น” เนื่องในวันแม่แห่งชาติประจำปี ๒๕๕๒ โรงเรียนเซนต์พอล
คอนแวนต์ วันที่ ๑๒ สิงหาคม พ.ศ. ๒๕๕๒

-เกียรติบัตรในฐานะผู้ให้การสนับสนุน “กิจกรรม To be Number One จังหวัดชลบุรี วันที่
๒๙ กันยายน พ.ศ. ๒๕๕๑

-โล่เกียรติยศรางวัล “แม่ผู้สร้างสรรค์” เนื่องในพิธีถวายราชสดุดี วันแม่ ๑๒ สิงหาคม
พ.ศ.
๒๕๔๘

-รางวัลวิทยานิพนธ์ดีเด่น พ.ศ. ๒๕๔๖ (ครบรอบ ๑๐ ปี คณะปรัชญาและศาสนา
มหาวิทยาลัยอัสสัมชัญ)

๔. ชื่อ

ดร.เพ็ญพรรณ เฟื่องฟูลอย

ที่อยู่ปัจจุบัน ๒๔๙/๑๗๙ หมู่ ๕ ถ.เนรมแก้ว ต.ท่าระหัด อ.เมือง จ.สุพรรณบุรี ๗๒๐๐๐ โทรศัพท์
๐๘๑-๘๕๖๖๑๙๔ Email : f.penphan@gmail.com

ตำแหน่งงาน

อาจารย์ประจำ วิทยาลัยสงฆ์สุพรรณบุรีศรีสุวรรณภูมิ จ.สุพรรณบุรี

หน่วยงานและสถานที่อยู่ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาลัยสงฆ์สุพรรณบุรีศรี
สุวรรณภูมิ 249 วัดป่าเลไลยก์วรวิหาร ต.รั้วใหญ่ อ.เมือง จ. สุพรรณบุรี

ประวัติการศึกษา

พ.ศ. ๒๕๕๙	สำเร็จการศึกษาระดับปริญญาเอก พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
พ.ศ. ๒๕๕๓	สำเร็จการศึกษาระดับปริญญาโทบริหารธุรกิจมหาบัณฑิต สาขา การจัดการ มหาวิทยาลัยเวสเทิร์น
พ.ศ. ๒๕๓๗	สำเร็จการศึกษาระดับปริญญาตรีเศรษฐศาสตรบัณฑิต สาขา เศรษฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยรามคำแหง

สาขาวิชาการที่มีความชำนาญ	เศรษฐศาสตร์การคลัง การบริหารจัดการองค์กร การบริหารงานบุคคลบัญชีเบื้องต้น การจัดการงบประมาณ ปรัชญา ตรรกศาสตร์ และการเกษตร
ประสบการณ์งานวิจัย	การศึกษาเชิงประยุกต์หลักพุทธธรรมกับการแก้ปัญหาจริยธรรมของวัยรุ่นจังหวัดอุบลราชธานี
บทความวิชาการ	ความเสมอภาคทางเพศในทัศนะของมิเชล ฟูโกต์ : เพศวิถี

