

# พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก

พระมหาชวินชัย กิตติเมธี (เหมประไพ), ป.ธ.๙,ดร.



ภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์  
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย



มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย  
Mahachulalongkornrajavidyalaya University

หลักสูตรพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต  
สาขาวิชาปรัชญา  
สาขาวิชาพระไตรปิฎกศึกษา

เอกสารประกอบการสอนรายวิชา  
รหัสวิชา ๘๐๒ ๑๐๑  
รหัสวิชา ๖๒๐ ๑๐๒  
จำนวน ๓ หน่วยกิต (๓-๐-๖)

## พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก Buddhist Philosophy in Tipitaka



พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี, ป.ธ.๙, ดร.  
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

## พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก

---

พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ), ป.ธ.๙, ดร.

พิมพ์ครั้งที่ ๑ พ.ศ.๒๕๖๓ จำนวน ๕๐๐ เล่ม  
จำนวนหน้า ๒๕๑ หน้า

### ผู้ทรงคุณวุฒิกลั่นกรอง (Peer Preview)

: พระครูโกศลศาสนบัณฑิต, รศ.ดร.  
: รศ.ดร.กฤต ศรียะอาจ

### กองบรรณาธิการ

: พระมหาพรชัย สิริวิโร, ผศ., ดร.  
: ผศ.ดร.แสวง นิลนามะ

### เรียงคอมพิวเตอร์/จัดรูปเล่ม

พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ), ป.ธ.๙, ดร.

---

พิมพ์ที่: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย  
วัดมหาธาตุ ท่าพระจันทร์ กรุงเทพฯ ๑๐๒๐๐  
โทร.๐๒-๒๒๐-๔๘๘๘ ต่อ ๑๑๒-๖๒๓-๖๓๐๓๔  
โทรสาร ๐๒-๖๒๓-๖๓๐๕

## คำนำ

เอกสารนี้เป็นส่วนหนึ่งในรายวิชา สัมมนาพุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก รหัสวิชา ๘๐๒ ๑๐๑ แก่นิติระดับปริญญาเอก สาขาวิชาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย และในรายวิชา พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก รหัสวิชา ๖๒๐ ๑๐๒ แก่นิติระดับปริญญาเอก สาขาวิชาพระไตรปิฎกศึกษา คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย โดยเนื้อหาวิชานั้นเกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนาและปรัชญา ใช้กระบวนการศึกษาวิเคราะห์และวิพากษ์แนวความคิดพื้นฐานทางปรัชญาที่สำคัญในพระไตรปิฎก ประกอบด้วยแนวความคิดทางอภิปรัชญา จักรวาลวิทยา ญาณวิทยา จริยศาสตร์โดยหลักใหญ่นั้นมุ่งไปที่การรวบรวมแนวคิดและท่าทีต่างๆ ที่ถูกมองผ่านปรัชญาเพื่อเป็นข้อมูลและกระบวนการศึกษาพุทธศาสนาที่ถูกลำเสนอในบริบทที่ต่างออกไป

การรวบรวมนี้เกิดขึ้นจากการสอนตั้งแต่ปี พ.ศ.๒๕๖๐-ปัจจุบัน โดยเนื้อหาที่ได้ปรับปรุงจากการเนื้อหาที่มีหนังสือพุทธปรัชญาก่อนหน้านี้แนะนำเสนอมาแล้วในบางส่วน แต่การศึกษาในระดับปริญญาโทนั้นเมื่อกระจายไปในพื้นที่ๆ หลากหลายย่อมต้องการตีความที่ต่างกันไปออกไป จึงอาจมีเนื้อหาบางส่วนที่นำเสนอให้มีความหลากหลายยิ่งขึ้น หากมีข้อผิดพลาดที่จะเกิดขึ้นอันเกิดจากการรวบรวมนี้ ผู้เขียนต้องขออภัยไว้ ณ โอกาสนี้ด้วย

พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ)

อาจารย์ประจำภาควิชาภาควิชาศาสนาและปรัชญา  
คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

## แผนการสอน

๑. ชื่อรายวิชา สัมมนาพุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก  
ชื่อภาษาอังกฤษ Seminar on Buddhist Philosophy in Tipitaka
  
๒. รหัสและชื่อรายวิชา ๘๐๒ ๑๐๑ จำนวน ๓ หน่วยกิต  
  

หน่วยวิชา	เอก	ชั้นปีที่ ๑ เทอม ๑
สาขาวิชา	พระพุทธศาสนา	วิชาเอก พระพุทธศาสนา ปริญญาเอก
  
๓. อาจารย์ผู้บรรยายประจำวิชา พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี, ป.ธ.๘, พธ.บ., พธ.ม., พธ.ด. (ปรัชญา)  
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
  
๔. คำอธิบายรายวิชา  

ศึกษาวิเคราะห์แนวความคิดพื้นฐานทางปรัชญาที่สำคัญในพระไตรปิฎก ประกอบด้วย แนวความคิดทางอภิปรัชญา จักรวาลวิทยา ญาณวิทยา จริยศาสตร์และอื่น ๆ ในการศึกษารายวิชานี้ นิสิตต้องกำหนดประเด็นที่เกี่ยวข้องกับรายวิชาอย่างน้อย ๑ ประเด็น แล้วจัดทำโครงร่างรายงาน ดำเนินการศึกษา รวบรวมข้อมูล วิเคราะห์ข้อมูล และเสนอผลการศึกษาโดยความเห็นชอบของ อาจารย์ประจำวิชา
  
๕. จุดประสงค์การเรียนรู้
  - ๕.๑ มีความรู้เกี่ยวกับวิชาพุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก
  - ๕.๒ สามารถใช้ความรู้ที่ได้ให้เป็นประโยชน์ในการวิเคราะห์ วิพากษ์ประเด็นปัญหาทางพุทธปรัชญาได้
  - ๕.๓ สามารถทำแบบทดสอบ และผ่านการประเมินต่างๆ ได้เป็นอย่างดี

## ๖. รายละเอียดของวิชา

สัปดาห์ที่	รายการสอนโดยสังเขป	กิจกรรมการเรียน/การ สอน	จำนวนคาบ
๑	<b>พระพุทธศาสนากับปรัชญา</b> ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์ หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำ สัปดาห์	บรรยาย/PowerPoint/ อภิปราย ถาม/ตอบ	๓
๒	<b>อภิปรัชญาในพระไตรปิฎก</b> ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์ หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำ สัปดาห์	บรรยาย/PowerPoint/ อภิปราย ถาม/ตอบ	๓
๓	<b>ญาณวิทยาในพระไตรปิฎก</b> ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์ หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำ สัปดาห์	บรรยาย/PowerPoint/ อภิปราย ถาม/ตอบ	๓
๔	<b>จริยศาสตร์ในพระไตรปิฎก</b> ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์ หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำ สัปดาห์	บรรยาย/PowerPoint/ อภิปราย ถาม/ตอบ	๓
๕	<b>สุนทรียศาสตร์ในพระไตรปิฎก</b> ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์ หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา	บรรยาย/PowerPoint/ อภิปราย ถาม/ตอบ	๓

	๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์		
๖	<b>จักรวาลในพระไตรปิฎก</b> ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	บรรยาย/PowerPoint/ อภิปราย ถาม/ตอบ	๓
๗	<b>ความจริงแบบนิยามในพระไตรปิฎก</b> ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	บรรยาย/PowerPoint/ อภิปราย ถาม/ตอบ	๓
๘	<b>ความจริงแบบอริยสัจในพระไตรปิฎก</b> ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	บรรยาย/PowerPoint/ อภิปราย ถาม/ตอบ	๓
๙	<b>การช่วยเหลือในพระไตรปิฎก</b> ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	บรรยาย/PowerPoint/ อภิปราย ถาม/ตอบ	๓
๑๐	<b>การลงโทษที่เป็นธรรมในพระไตรปิฎก</b> ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	บรรยาย/PowerPoint/ อภิปราย ถาม/ตอบ	๓

	สัปดาห์		
๑๑	<b>ภาษากับการบรรณธรรมในพระไตรปิฎก</b> ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์ หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำ สัปดาห์	บรรยาย/PowerPoint/ อภิปราย ถาม/ตอบ	๓
๑๒	<b>ปฏิจสมุขบาทกับคุณค่าทางจริยะใน พระไตรปิฎก</b> ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์ หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำ สัปดาห์	บรรยาย/PowerPoint/ อภิปราย ถาม/ตอบ	๓
๑๓	<b>เงินกับคุณค่าทางจริยะในพระไตรปิฎก</b> ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์ หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำ สัปดาห์	บรรยาย/PowerPoint/ อภิปราย ถาม/ตอบ	๓
๑๔	<b>นิรโทษกรรมในพระไตรปิฎก</b> ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์ หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำ สัปดาห์	บรรยาย/PowerPoint/ อภิปราย ถาม/ตอบ	๓
๑๕	<b>ความรักและการแต่งงานในพระไตรปิฎก</b> ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์ หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำ	บรรยาย/PowerPoint/ อภิปราย ถาม/ตอบ	๓



	สัปดาห์		
๑๖	สรุปเพื่อเตรียมสอบปลายภาค	อภิปราย ถาม/ตอบ	๓

**๗. กิจกรรมการเรียนการสอน**

- ๗.๑ บรรยาย
- ๗.๒ มอบหมายงานให้นักศึกษาค้นคว้าด้วยตนเอง
- ๗.๓ การนำเสนอรายงานหน้าชั้นเรียน
- ๗.๔ การอภิปรายในชั้นเรียน
- ๗.๕ จัดสัมมนาเกี่ยวกับเนื้อหาวิชาที่เกี่ยวข้อง

**๘. การประเมินผล**

๘.๑ พฤติกรรม ความรับผิดชอบ การมีส่วนร่วม การเข้าชั้นเรียน	๑๐ คะแนน
๘.๒ งานมอบหมาย การนำเสนองาน	๒๐ คะแนน
๘.๓ สอบกลางภาค	๓๐ คะแนน
๘.๔ สอบปลายภาค	๔๐ คะแนน
รวม	๑๐๐ คะแนน

**๙. เกณฑ์การวัดและประเมินผล**

ระดับ	ค่าระดับ	เกณฑ์คะแนน	
		วิชาเลือก	วิชาบังคับและเอก
A	๔.๐๐	๙๕-๑๐๐	๙๕-๑๐๐
A-	๓.๖๗	๙๐-๙๔	๘๕-๘๙
B+	๓.๓๓	๘๕-๘๙	๘๕-๘๙
B	๓.๐๐	๘๐-๘๔	๘๐-๘๔
C+	๒.๕๐	๗๕-๗๙	ต่ำกว่า ๘๐
C	๒.๐๐	๗๐-๗๔	
F	๐	ต่ำกว่า ๗๐	

**๑๐. หนังสือประกอบการเรียน**

เจษฎา ทองรุ่งโรจน์. **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย**. กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗.  
 ทองหล่อ วงษ์ธรรมมา. **ปรัชญาอินเดีย**. กรุงเทพมหานคร : โอเดียนสโตร์, ๒๕๓๕.  
 พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ), “การศึกษาวิเคราะห์ญาณวิทยาในพุทธปรัชญาเถรวาท: ศึกษาเฉพาะในปรภณวิเสสวิสุทธิมรรค”, **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตร์**

มหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา. บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณ  
ราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘.

พระอุปติสสเถระ. **วิมุตติมรรค**. แปลโดย พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ฐมมจิตโต) และคณะ.  
กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย , ๒๕๓๘.

พุทธทาสภิกขุ. **ปฏิจจนุปบาท จากพระโอษฐ์**. พิมพ์ครั้งที่ ๘. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ,  
๒๕๕๔.

พระพุทโธษาจารย์. **วิสุทธิมรรค ภาค ๑ ตอน ๑**. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหา  
มกุฏราชวิทยาลัยพิมพ์ครั้งที่ ๑๐ . กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย,  
๒๕๔๘.

\_\_\_\_\_. **วิสุทธิมรรค ภาค ๑ ตอน ๒**. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหา  
ราชวิทยาลัยพิมพ์ครั้งที่ ๑๐ . กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘.

\_\_\_\_\_. **วิสุทธิมรรค ภาค ๓ ตอน ๑**. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหา  
ราชวิทยาลัยพิมพ์ครั้งที่ ๑๐ . กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘.

\_\_\_\_\_. **วิสุทธิมรรค ภาค ๓ ตอน ๒**. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหา  
ราชวิทยาลัยพิมพ์ครั้งที่ ๑๐ . กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์**. พิมพ์ครั้งที่  
๑๕. กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๓.

\_\_\_\_\_. **พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย**. พิมพ์ครั้งที่ ๓๓.  
กรุงเทพมหานคร : ผลิตัณม์, ๒๕๕๕.

\_\_\_\_\_. **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๑๓. กรุงเทพมหานคร :  
บริษัท เอส.อาร์.พรีนติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๔๘.

พุทธทาสภิกขุ. **ภาษาคน-ภาษาธรรม**. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ๒๕๓๗.

\_\_\_\_\_. **ตัวกู-ของกู**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๔๘.

\_\_\_\_\_. **นิพพาน**. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ม.ป.ป.

\_\_\_\_\_. **ปฏิจจนุปบาท**. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ม.ป.ป.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**.

กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๘.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **มิลินทปัญหา**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย,  
๒๕๔๓.

\_\_\_\_\_. **อภิธรรมตถสังคหาลีและฎีกา**. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย,  
๒๕๓๐.

ราชบัณฑิตยสถาน. **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย**. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร :  
ราชบัณฑิตยสถาน , ๒๕๔๓.

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

สิริมั่งคณาจารย์. **มังคลัตถทีปนี แปล เล่ม ๑**. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหา  
มกุฏราชวิทยาลัยพิมพ์ครั้งที่ ๑๐ . กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘.

- วิทยาลัย. พิมพ์ครั้งที่ ๑๐. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย,๒๕๕๐.
- Bijayananda Kar. **The Philosophy of Lokayata : A Review and Reconstruction.**  
Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2013.
- Bimal Krishna Matilal. **Logic, Language and Reality : Indian Philosophy and Contemporary Issues.** 2nd edition, Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited,2008.
- Damien Kneown. **The Nature of Buddhist Ethics.** New York: PALGRAVE,2001.
- Danto, A.C. **Mysticism and Morality.** New York : PenGuin Books,1972.
- David J. Kalupahana. **The Buddha's Philosophy of Language.** Sri Lanka : A Sarvodaya Vishva Lekha Publication, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Buddhist Philosophy : A Historical Analysis.** 2nd Printing. Honolulu : the University Press of Hawii, 1977.
- Karl H. Potter. **Presuppositions of India's Philosophy.** Delhi: MotilalBanarsidass, 2002.
- K.N.Jayatilleke. **The Message of the Buddha.** ed. by Ninian Smart. London : Allen & Unwin Ltd.,1975.
- \_\_\_\_\_. **Early Buddhist Theory of Knowledge.** Delhi : George Allen & Unwin Ltd.,2004.
- Robert Audi. **The Cambridge Dictionary of Philosophy.** Second Edition. New York: Cambridge University Press,1999.
- THOMAS BALDWIN. "Moore" in **The Blackwell Companion to Philosophy.**  
Edited by NICHOLAS BUNNIN and E. P. TSUI-JAMES, SECOND EDITION.  
UK: Blackwell Publishers Ltd,2003
- Owen Flanagan. **The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized.**  
Massachusetts: The MIT Press,2011.
- Peter Harvey. **An Introduction to Buddhist Ethics.** UK : Cambridge University press,2000.
- Samiran Chandra Chakrabarti. **The concept of Purusarthas.** Delhi : Maharshi Sandipani Rashtriya Ved Vidya Pratishthan,2003.

## สารบัญ

คำนำ	ก
แผนการสอน	ข
<b>บทที่ ๑ พระพุทธศาสนากับปรัชญา</b>	<b>๑</b>
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน	๑
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน	๑
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา	๒
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๒๐
<b>บทที่ ๒ อภิปรัชญาในพระไตรปิฎก</b>	<b>๒๒</b>
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน	๒๒
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน	๒๒
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา	๒๓
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๔๓
<b>บทที่ ๓ ญาณวิทยาในพระไตรปิฎก</b>	<b>๔๕</b>
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน	๔๕
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน	๔๕
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา	๔๖
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๕๗
<b>บทที่ ๔ จริยศาสตร์ในพระไตรปิฎก</b>	<b>๖๐</b>
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน	๖๐
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน	๖๐
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา	๖๑
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๘๖
<b>บทที่ ๕ สุนทรียศาสตร์ในพระไตรปิฎก</b>	<b>๘๘</b>
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน	๘๘
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน	๘๘
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา	๘๙
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๑๐๐
<b>บทที่ ๖ จักรวาลในพุทธปรัชญาเถรวาท</b>	<b>๑๐๒</b>
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน	๑๐๒

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน	๑๐๒
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา	๑๐๓
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๑๑๓

<b>บทที่ ๗ ความจริงแบบนิยามในพระไตรปิฎก</b>	<b>๑๑๕</b>
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน	๑๑๕
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน	๑๑๕
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา	๑๑๖
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๑๒๖

<b>บทที่ ๘ ความจริงแบบอริยสัจในพระไตรปิฎก</b>	<b>๑๒๗</b>
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน	๑๒๗
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน	๑๒๗
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา	๑๒๘
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๑๓๗

<b>บทที่ ๙ การช่วยเหลือในพระไตรปิฎก</b>	<b>๑๓๙</b>
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน	๑๓๙
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน	๑๓๙
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา	๑๔๐
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๑๕๑

<b>บทที่ ๑๐ การลงโทษที่เป็นธรรมในพระไตรปิฎก</b>	<b>๑๕๔</b>
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน	๑๕๔
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน	๑๕๔
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา	๑๕๕
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๑๖๙

<b>บทที่ ๑๑ ภาษากับการบรรลุธรรมในพระไตรปิฎก</b>	<b>๑๗๒</b>
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน	๑๗๒
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน	๑๗๒
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา	๑๗๓
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๑๘๗

<b>บทที่ ๑๒ ปฏิจจสมุปปาทกับคุณค่าจริยะในพระไตรปิฎก</b>	<b>๑๘๙</b>
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน	๑๘๙

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน	๑๘๙
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา	๑๙๐
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๑๙๙
<b>บทที่ ๑๓ เงินกับคุณค่าจริยะในพระไตรปิฎก</b>	<b>๒๐๒</b>
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน	๒๐๒
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน	๒๐๒
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา	๒๐๓
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๒๑๔
<b>บทที่ ๑๔ นิรโทษกรรมในพระไตรปิฎก</b>	<b>๒๑๖</b>
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน	๒๑๖
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน	๒๑๖
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา	๒๑๗
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๒๒๘
<b>บทที่ ๑๕ ความรักและการแต่งงานในพระไตรปิฎก</b>	<b>๒๓๑</b>
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน	๒๓๑
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน	๒๓๑
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา	๒๓๒
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๒๔๖
<b>บรรณานุกรม</b>	<b>๒๔๘</b>
<b>ประวัติผู้แต่ง</b>	<b>๒๕๑</b>

## บทที่ ๑

### พระพุทธศาสนากับปรัชญา



#### ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาพระพุทธศาสนาแบบปรัชญา
- ๑.๒ เพื่อศึกษาการตีความพระพุทธศาสนาด้วยปรัชญาวิทยาศาสตร์
- ๑.๓ เพื่อศึกษาการตีความพระพุทธศาสนาด้วยปรัชญาศาสนา

#### ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจว่าพระพุทธศาสนาด้วยเครื่องมือคือปรัชญา
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจการตีความพระพุทธศาสนาด้วยปรัชญาวิทยาศาสตร์
- ๒.๓ นิสิตเข้าใจการตีความพระพุทธศาสนาด้วยปรัชญาศาสนา



### ๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

พระพุทธศาสนานับเป็นศาสนาที่มีแนวคิดเรื่องทุกข์ และแนวทางปฏิบัติเพื่อความดับทุกข์อย่างชัดเจน แต่ในปัจจุบันการศึกษาพระพุทธศาสนาได้ถูกผูกโยงกับหลายสาขาวิชาหนึ่งในนั้นคือวิชาปรัชญา และกลายเป็นหัวข้อให้โต้แย้งกันถึงประเด็นดังกล่าวว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาหรือปรัชญา? ซึ่งหากกล่าวในแง่ของอภิปรัชญา (metaphysic) ที่แสวงหาความเป็นจริงจะพบว่า ทั้งพระพุทธศาสนาและปรัชญาต่างมีจุดมุ่งหมายที่ชัดเจนในแง่ของความเป็นจริงสูงสุดที่พระพุทธศาสนาเรียกว่า ปรมาตถสัจจะ และปรัชญามองในแง่ของความจริงแบบปรนัย (objective) คือมีอยู่และเป็นอยู่แบบนั้น แต่ที่ต่างกันคงเป็นเรื่องของการที่พิจารณาคือความเป็นจริงนั้นในแง่ความจริง (สัจจะ) ที่บุคคลสามารถสัมผัสได้ หรือที่นักปรัชญาอินเดียเรียกว่า จุดเชื่อมต่อ (Link) โดยความเป็นจริงนั้นต้องสัมพันธ์กับการปฏิบัติของมนุษย์ที่เรียกว่า จริง คือรับรู้ได้ผ่านประสาทสัมผัส เข้าใจได้ผ่านสัญญา วิญญาน และปัญญา เหมือนเราจะรับรู้ทางดับทุกข์ (นิพพาน) มีอยู่ก็ต่อเมื่อเรารับรู้ทุกข์ได้ เป็นต้น แต่ปัญหาทางอภิปรัชญาอื่นๆ เช่น โลกมีที่สิ้นสุดหรือไม่ โลกเกิดจากอะไร พระพุทธศาสนาไม่สนใจเรื่องนั้น จึงดูเหมือนว่า พระพุทธศาสนาจะไม่สนใจแนวคิดทางด้านอภิปรัชญาในเชิงโต้แย้งกันแบบนี้เท่าไรนัก นอกจากนี้ในยุคหลังที่มีพระอภิธรรมปิฎกเกิดขึ้นและมีการแบ่งความเป็นจริงแยกออกจากกันเป็นชั้นๆ เป็นธาตุ เป็นต้น ทำให้เกิดแง่มุมการอธิบายที่ขยายต่อไปถึงลักษณะของความเป็นจริงนั้นๆ ว่ามีลักษณะต่างๆ กันไป เช่นจิตมีธรรมชาติคิด เป็นต้น ทั้งหมดเกิดจากคัมภีร์เป็นหลัก

ถ้าจะย้อนไปจะพบว่าปัญหาที่ถูกนำมาถกเถียงส่วนใหญ่ เป็นเรื่องภาษาและการให้เหตุผล เพราะคงปฏิเสธไม่ได้ว่า พระพุทธศาสนาในยุคแรกนั้นถ่ายทอดกันแบบมุขปาฐะหรือปากต่อปาก เป็นรับสารหรือธรรมะโดยตรงจากพระพุทธองค์ มีบรรยากาศและบริบททางสังคมวัฒนธรรม ประเพณีที่ชัดเจน แต่หลังจากพุทธปรินิพพานได้เกิดการสังคายนา จนกระทั่งเกิดคัมภีร์พระไตรปิฎกซึ่งบรรจุไปด้วยคำสอนที่ถือว่าเก่าแก่และเป็นที่น่าเชื่อถือในแง่ของคำสอน ซึ่งการจะเข้าใจคำสอนผ่านตัวอักษรบาลีที่บันทึกไว้ได้นั้น นอกจากเข้าใจภาษาแล้วต้องเข้าใจวิธีการคิดที่เรียกว่า โยนิโสมนสิการ อีกด้วย ซึ่งแง่มุมเหล่านี้ถูกขยายให้เห็นชัดขึ้นในการศึกษาพระพุทธศาสนาผ่านคำอธิบายเรื่องสัมมาทิฐิหรือความเห็นชอบ เพราะสิ่งที่เราได้ฟังมา (ภาษา) จำเป็นต้องถูกตรวจสอบ (เหตุผล) เสียก่อน ในแง่ของพระพุทธศาสนาถ้าจะถูกพิจารณาว่าเป็นปรัชญาหรือไม่ ก็คงเริ่มต้นจากจุดนี้ กล่าวคือเป็นการพิจารณาพระพุทธศาสนาผ่านลักษณะการตีความที่เป็นการสวหาเนื้อหาที่จริงแท้ที่สุดของพระพุทธศาสนาด้วยเครื่องมือ (tool) ที่แตกต่างกัน ซึ่งเครื่องมือในการพิจารณาเหล่านี้เองทำให้เกิดการตีความพระพุทธศาสนาที่แตกต่างกัน ดังนี้



**๓.๑ วิธีการทางปรัชญาวิทยาศาสตร์** กระบวนการทางปรัชญานั้นเป็นการตั้งคำถามและหาข้อโต้แย้ง (argument) ระหว่างนักคิดที่มีความคิดเห็นแตกต่างกัน โดยจะต้องหาข้อยืนยันด้วยเหตุผลที่เพียงพอเพื่อสนับสนุนแนวคิดที่เราคิดว่าน่าเชื่อถือ จะพบลักษณะการเขียนงานเหล่านี้ในยุคใหม่ที่มีการนำแนวคิดทางวิทยาศาสตร์มาตีความศาสนา Owen Flanagan ชื่อเรื่องว่า The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized ตีพิมพ์ในปี ๒๐๑๑ โดยกล่าวถึงปัญหาสำคัญหนึ่งคือ “ถ้าเราลองนำเรื่องการเวียนว่ายตายเกิด กฎแห่งกรรม นิพพาน การแสดงปาฏิหาริย์ เรื่องสวรรค์ นรก และเทวดา สัตว์นรก เราจะอธิบายพระพุทธศาสนาถึงสิ่งที่เกิดขึ้นได้อย่างไรบ้างผ่านแนวคิดของนักวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ เช่นนักประสาทวิทยา (neuroscientist) ได้อย่างไรบ้าง”

การพิจารณาพระพุทธศาสนาบนฐานคิดแบบนักวิทยาศาสตร์หรือนักประสาทการณีนิยม เช่น นักประสาทวิทยาทำให้อ่างถึงการทำงานของสมองหรือร่างกายที่แสดงอาการบางอย่างที่เรียกว่า พฤติกรรม โดยพฤติกรรมเหล่านั้นอาจถูกตีความให้เห็นรูปแบบที่เป็นข้อเท็จจริงที่สามารถอธิบายได้ ซึ่งในการหาข้อเท็จจริงเหล่านี้จะเป็นวิธีการอธิบายพระพุทธศาสนาที่โลกยุคใหม่เชื่อมั่นได้มากขึ้น ดังนี้

**๑) “ความสุขของพระพุทธองค์”** การพิจารณาพระพุทธศาสนาจะพบได้ในแบบเดียวกับที่สังคมพยายามหาหลักการที่เป็นธรรมชาติของมนุษย์ คือการแสวงหาความสุข โดยความสุขนั้นนักประสาทวิทยาอ้างอิงความสุขดังกล่าวสามารถตรวจสอบได้ทางสมอง (brain) ซึ่งแรกเริ่มนั้นสำหรับนักคิดชาวอเมริกันสมัยใหม่อ้างอิงความสุขนั้นเป็นชื่อของความรู้สึกทางด้านจิตใจ (mental) หากย้อนไปในยุคหนึ่งจะพบคำอธิบายเรื่องนี้ผ่านแนวคิดของอริสโตเติลที่อ้างอิงถึงความสุขคือการมีชีวิตที่มีเหตุผลและมีคุณธรรม อริสโตเติลเองก็มองว่าเราจะรู้ว่ามีสุขได้ก็ต่อเมื่อเราได้รับชีวิตที่ดีขึ้นโดยใช้คำว่า eudaimonia ที่หมายถึงสภาวะที่เกิดจากการความสามารถในการตัดสินใจลงมือทำบางอย่าง ซึ่งแต่ละคนอาจแตกต่างกันไป แต่สิ่งที่สำคัญนั้นเขามองว่าความสุขไม่ได้อยู่ที่จิตใจหรือเจตนาธรรมของผู้ใด แต่เป็นสิ่งที่แต่ละคนสร้างขึ้นหรือกำหนด หรือเลือกได้เองโดยอยู่บนฐานของการอยู่ร่วมกันเป็นสังคม ดูเหมือนแนวคิดนี้จะตรงกับความหมายทางพระพุทธศาสนาที่พิจารณาความสุขว่ามาจากฐานของใจ และผลก็ทำให้เกิดความอัมกาย สบายใจ ลักษณะคำอธิบายเรื่องความสุขนี้เป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลหรืออัตวิสัย (subjective)

แต่ยังมีสิ่งภายนอก (objective) ซึ่งเป็นสิ่งที่จริงที่เรียกว่า ความทุกข์ ดังปรากฏในข้อแรกของอริยสัจ ทำให้นักวิชาการจำนวนหนึ่งมองว่าพระพุทธศาสนาพยายามอ้างอิงความทุกข์ว่าเป็นพื้นฐานของชีวิตโดยมองผ่านความสูญเสีย การทำลาย ความทุกข์ยาก ตามแนวคิดแบบสฤณนิยม (nihilistic) โดยผลกระทบดังกล่าวปรากฏตามแนวคิดของโซเปนฮาวเออร์ที่

พยายามมองว่าชีวิตไม่ใช่อะไรอย่างอื่นนอกจากเจตจำนงเพื่อการมีชีวิตอยู่ (will to live) และนิทเชออธิบายผ่านเจตจำนงแห่งอำนาจ (will to power) และทุกอย่างล้วนเป็นเรื่องของความทุกข์ยากทั้งสิ้น ในช่วงเวลานั้น ในอเมริกายุค 1950-1990 อันเป็นยุคที่คนไร้บ้านมากขึ้นเริ่มมองพระพุทธศาสนาเป็นกลุ่มสุขนิยม (hedonistic) ที่พยายามมองทุกอย่างตามความต้องการ และแสวงหาความสุขให้เต็มอิมเหมือนว่าพรุ่งนี้เราอาจจะไม่มีชีวิตอยู่ ซึ่งมุมมองดังกล่าวเป็นการสะท้อนให้เห็นการปล่อยวางทุกอย่างและเห็นว่าชีวิตไร้ความหมาย ชีวิตนี้ไม่แน่นอน ไม่มีใครรู้วันตายหรือที่ตาย หรือตายด้วยโรคอะไรจึงควรทำชีวิตวันนี้ให้มีค่า โดยคำว่ามีค่าเป็นการสะท้อนให้เห็นการไม่สนใจวันพรุ่งนี้เราอยู่เพื่อวันนี้เท่านั้น แม้ในยุค 2000 ชาวตะวันตกจะพยายามอ้างอิงถึงวัฒนธรรมการหาความสุขที่เกิดจาก eudaimonia ที่เป็นการทำความดีด้วยตนเองเพื่อคนอื่นตามแนวคิดที่เห็นชัดสุดคือขององค์ดาไลลามะที่เขียนไว้ในหนังสือเรื่อง The Art of Happiness (1998) ซึ่งมีข้อความที่น่าสนใจ ๒ ข้อความคือ

ก. ปัจจุบันเราพยายามหาความสุข และทั้งหมดชัดเจนเมื่อเรารัก ช่วยเหลือ

ข. สำหรับชีวิตที่มีคุณค่า เราต้องพัฒนาคุณค่าความเป็นมนุษย์ที่ดีขึ้นพื้นฐาน คือ มีความอบอุ่น มีความเมตตา มีความกรุณา นั้นจะทำให้ชีวิตเรามีความหมายและมีความสุขที่สงบมากยิ่งขึ้น

ประโยคแรกนั้นพยายามชี้ให้เห็นว่าความสุขเป็นเป้าหมายสูงสุด หรือความดีสูงสุด

ประโยคที่สอง ชี้ว่าความสุขกับความสงบใจและความหมายที่กล่าวถึงความอบรม ความเมตตา กรุณาช่วยสร้างความสุข

ซึ่งลักษณะนี้เองทำให้เห็นว่า ความสุขที่เรากล่าวถึงนั้นมุ่งถึงความดีสูงสุดที่เราค้นหา แต่ความดีนั้นถูกเข้าใจว่าเป็นความสุข ซึ่งเกิดขึ้นจากการที่ใครอยู่ได้อย่างมีคุณค่าและมีความกรุณา ซึ่งแนวคิดดังกล่าวสะท้อนให้เห็นว่าองค์ดาไลลามะที่ถือเป็นชาวพุทธแบบตะวันตกนั้นอ้างอิงถึงการมีอยู่ของการสร้างความสุขโดยอาศัยการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมนั้นว่าเป็นการตีความพระพุทธศาสนามากกว่าจะเน้นไปที่การตีความแบบสุญนิยมหรือสุขนิยม แนวคิดนี้ถือว่าช่วยให้พระพุทธศาสนาถูกมองแบบมุมมองมากขึ้นกว่าแต่เดิม

การตีความแบบนี้ทำให้เห็นว่า สิ่งที่เราถือว่าเป็นความสุขนั้นไม่ได้มุ่งเอาความหมายของคำว่า ความพอใจ หรือความรู้สึกพอใจกับบางอย่างที่ถือว่าเป็นมายา เนื่องจากความรู้สึกดังกล่าวไม่เที่ยงแท้ เปลี่ยนแปลงได้ และอะไรที่เปลี่ยนแปลงได้สิ่งนั้นเป็นทุกข์ จึงสรุปได้ว่า ลักษณะที่ความสุขมุ่งถึงความพึงพอใจหรือความรู้สึกพอใจกับความไม่สบายใจล้วนเปลี่ยนแปลงได้จึงเป็นทุกข์ แต่ความสุขที่พระพุทธเจ้าทรงอ้างอิงไม่ใช่ความสุขแบบที่เปลี่ยนแปลงได้ แต่เป็นความสุขที่เกิดจากกรุณาหรือเมตตาอันเป็นพื้นฐานที่เริ่มต้นจากตัวเรา

เป็นการทำลายโมหะหรือความเข้าใจว่าเป็นตัวเป็นตนสร้างความสุขบนฐานของการทำลายความทุกข์ของผู้อื่นด้วยการอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข<sup>๑</sup>

การพิจารณาการอยู่อย่างเป็นสุขบนฐานของความสงบของสังคมนั้นมาจากการมีชีวิตอยู่ด้วยปัญญา คุณธรรม มีความเสียสละ ซึ่งลักษณะดังกล่าวเป็นสัญลักษณ์ของผู้รู้แจ้ง กล่าวคือ พระพุทธองค์มีคุณธรรม ๓ อย่างคือ พระปัญญาธิคุณ พระบริสุทธิคุณ พระมหากรุณาธิคุณ อันเป็นลักษณะเฉพาะของผู้ที่ใช้ชีวิตด้วยความสุข การที่พิจารณาความสงบบนฐานของการพิจารณาจากสิ่งภายนอกโดยมองจากความทุกข์ของสรรพสิ่งที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ทำให้เห็นว่าไม่ควรจะยึดถือสิ่งใดว่าเป็นของตนทำให้เกิดคุณค่าในการดำเนินชีวิตบนฐานของการไม่ยึดมั่นว่าเป็นตัวเป็นตนนั้นเป็นวิธีการพิจารณาในแง่ของพระพุทธศาสนาที่ใช้ในการอยู่ร่วมกัน

แต่ที่สุดแล้วการตีความเรื่องความสุขนี้ยังจำเป็นต้องหาวิธีการทางด้านประสบการณ์นิยมซึ่งอาจพิจารณาบนฐานว่า การที่เรามีความสุขนั้นไม่ใช่หมายถึงการไม่มีความทุกข์อย่างที่นักจิตวิทยาพยายามอธิบาย แต่ความสุขนั้นเป็นสิ่งที่ชัดเจนกว่าการไม่มีความทุกข์ เช่นเดียวกับการที่เราปวดหัว และได้รับยาแล้วหายนั้นเป็นแค่เพียงหายจากทุกข์ แต่ไม่ใช่ทำให้เรามีความสุขจริงๆ แต่ความสุขนั้นต้องเป็นสิ่งที่เราต้องลงมือทำอะไรบางอย่างมากกว่านั้น ไม่เช่นนั้นเวลาที่เรามีความทุกข์ เราก็อาจให้นักวิทยาศาสตร์ผลิตยาที่มีผลต่อสมองในการสร้างความสุขได้ และที่จริงแล้วถ้าจะถามว่าพระพุทธเจ้ามีความสุขจริงหรือไม่? อาจจะไม่ปรากฏชัดเจน แต่หากจะพยายามอธิบายความสุขแบบพระพุทธเจ้าที่ทรงเทียวสอนธรรมกับผู้คนเป็นจำนวนมากจนมีพระชนมายุ ๘๐ พรรษา แต่ก็ยังทรงเทศน์ทรงสอนด้วยความมุ่งมั่นที่จะทำให้พุทธบริษัทมั่นคง และความมั่นคงของพุทธบริษัทนั้นไม่ได้ตอบได้ชัดว่าพระองค์ทรงมีความสุข แต่เป็นความหมายบางอย่างหรือมีนัยยะบางอย่างที่สำคัญมากกว่านั้น และตอบได้ว่า เป็นความสุขสงบของโลก (พหูชนหิตาย พหูชนสุขาย โลกานุกมปาย)

๒) “การตรวจวัดความสุข” ในบทความเรื่อง “สีของความสุข” (The Colour of Happiness) ซึ่งตีพิมพ์ในวารสารชื่อ New Scientist เมื่อปี 2003 ซึ่งอ้างถึงรูปแบบของชาวพุทธที่มีความสุขกับสมอง โดยเป็นการอ้างถึงผลที่เกิดจากการเชื่อมโยงระหว่างชาวพุทธและความสุข เพื่ออธิบายถึงหลักการ eudaimonia กับความสุขของพระพุทธเจ้าผ่านชาวพุทธที่สามารถตรวจสอบได้โดยพิจารณาจากข้อสมมติฐานโดยแยกเป็นประเด็นดังนี้

ก. มีความเชื่อมโยงระหว่างชาวพุทธที่ประกอบด้วยพระภิกษุ แม่ชี อุบาสก อุบาสิกา กับความสุขโดยสามารถอธิบายว่า มีความสุขอย่างไร

---

<sup>๑</sup> Owen Flanagan, *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, (Massachusetts: The MIT Press, 2011), pp.9-14

## ๖ พระมหากษัตริย์ กิติเมธี, ป.ธ.9,ดร. ภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์

ข. มีการเชื่อมโยงระหว่างการทำสมาธิในรูปแบบต่างๆ ในพระพุทธศาสนากับความรู้สึกดีซึ่งความรู้สึกดีคือความสุขได้เช่นกัน

ค. มีการเชื่อมโยงระหว่างการทำสมาธิเป็นชาวพุทธที่อ้างไว้ในใจและความสุข โดยอ้างถึงการเป็นชาวพุทธจะทำให้เป็นคนดีและมีความสุข ไม่ทรมานทรมายเมื่อประสบความทุกข์ยาก

ง. มีการเชื่อมโยงระหว่างการทำสมาธิเป็นชาวพุทธและสุขภาพทางจิตและการเป็นอยู่ที่ดีซึ่งเชื่อมโยงกับความสุขทางสุขภาพกายและจิต

จ. มีการเชื่อมโยงระหว่างการทำสมาธิเป็นชาวพุทธและการอ้างถึงการควบคุมระบบประสาทในการแสดงอาการตอบโต้อัตโนมัติ (เช่นการตอบโต้คนที่ทำร้ายเราด้วยการทำร้ายตอบ)

การพิสูจน์นี้ได้ทำกับ Matthieu Ricard คือพระแห่งทิเบต ซึ่งท่านเกิดและโตในฝรั่งเศส) ได้เข้าร่วมโครงการวิจัยของ University of Wisconsin<sup>๒</sup> จากการตรวจสอบทางด้านสมองพบว่า มีการเปลี่ยนแปลงของสมองส่วนหน้าที่เป็นองค์ประกอบสำคัญของการคิดบวก ซึ่งจุดดังกล่าวมีแสงสว่างมากกว่าจุดอื่น นอกจากนั้นยังมีสมองส่วนอื่นๆ สว่างตามไปด้วย จึงเป็นที่มาของการใช้สีเพื่อบอกให้เห็นสีและแสงที่แสดงออกมาจากสมองเมื่อคนมีความสุข เป็นการตรวจสอบผ่านการทำสมาธิที่ทำให้จิตใจสงบและปรากฏว่านั่นคือความสุขที่ถูกอธิบายแบบสุขนิยม

เมื่อพิจารณาจากเงื่อนไขของพระที่ปฏิบัติสมาธิแล้วมีความสุขและมีสีแสดงออกทางสมองยังชี้ให้เห็นอะไรมากกว่าที่เราจะพิจารณาได้ต่อไปอีกว่า เมื่อคนที่เชื่อในคำสอนของพระพุทธองค์นั้นแล้วปฏิบัติตามนั้นทำให้ผู้ปฏิบัติตามมีความสุข นั่นทำให้คำสอนของพระพุทธศาสนาที่เริ่มจากศรัทธาดูมีอิทธิพลต่อผู้ศรัทธาที่จะมีความสุขได้ ซึ่งกรณีดังกล่าว

---

<sup>๒</sup> เขาจะต้องถูกวัดระดับความสุขด้วย เซ็นเซอร์ 256 รูปแบบ และนักวิจัยอย่าง Richard Davidson ก็ได้ค้นพบความน่าทึ่งเมื่อ Matthieu Ricard เข้าสู่สภาวะสมาธิและมีระดับความสุข ความอ่อนโยนที่สูงเหนือปกติมากโดยในปี 2008 Davidson ได้ให้กลุ่มทดลองจำนวนสองกลุ่มนั่งสมาธิ ซึ่งกลุ่มหนึ่งคือคนที่เป็นผู้เชี่ยวชาญด้านการทำสมาธิและอีกกลุ่มคือกลุ่มที่ไม่เคยทำสมาธิมาก่อน ระหว่างที่คนสองกลุ่มกำลังทำสมาธิอยู่นั้น ได้ให้คนสองกลุ่มฟังเสียงที่ทำให้เกิดความเครียดไปด้วย พบว่ากลุ่มที่เป็นผู้เชี่ยวชาญด้านการทำสมาธิมีการทำงานของสมองส่วนที่เกี่ยวกับความเมตตามากกว่าอีกกลุ่มหนึ่ง ซึ่งคาดว่าเป็นผลมาจากการที่ Richard ได้พัฒนาความสามารถในการเอาชนะความเครียด นอกเหนือจากนั้น เขายังได้ลองเอาสิ่งต่างๆมาทำให้ Richard เสียสมาธิ เช่น นาฬิกาปลุกดังขึ้นมาโดยไม่ทันตั้งตัว แต่นั่นไม่สามารถทำอะไร Richard ได้ ถ้าเทียบกับคนที่ไม่เชี่ยวชาญด้านการทำสมาธิคงต้องเสียสมาธิเป็นแน่แท้ อ้างใน <https://www.winnews.tv/news/5521>

สะท้อนให้เห็นว่า แล้วคนที่ไม่มีเชื่อในเรื่องเหล่านี้เขาจะมีความสุขได้ไหม เช่น ถ้าคนที่ไม่ศรัทธาในความดี แต่เขาบริจาคทรัพย์เป็นร้อยล้านพันล้าน เขาจะยังมีความสุขเหมือนที่ชาวพุทธศรัทธาทำหรือไม่ เป็นการพิจารณาระหว่างความคิดและการกระทำ

ซึ่งความแตกต่างดังกล่าวนี้สะท้อนให้เห็นการมองโลกแบบพุทธในอดีตนั้นไม่ได้กล่าวถึงความสุขมากนัก แต่พูดถึงความทุกข์มากกว่าและมองว่าความสุขเป็นผลจากความทุกข์นั้นดับไป ไม่ได้พิสูจน์ว่าการไม่มีความทุกข์เป็นอย่างเดียวกับการมีความสุข เพราะไม่ใช่ที่เราปวดหัว เรามีความทุกข์ พอเรากินยา เรามีความสุข แล้วอาการหายปวดหัวเป็นสุขสำหรับเรา เพราะอาการปวดหัวเป็นสิ่งที่เราบรรเทาได้เท่านั้นแต่ไม่หายไป เป็นแค่เราสบายขึ้น

ชาวพุทธอ้างถึงการแก้ไขปัญหาคือปัญหาที่มนุษย์เผชิญหน้านั้นคือความทุกข์อันเป็นหลักอริยสัจตามแนวคิดพระพุทธศาสนาเดิม และการอธิบายถึงการบรรลุนิพพานทำให้ผู้นั้นมีความสุขซึ่งอาจอ้างมาจากข้อความว่า “นิพพานํ ปรมํ สุข” แปลว่า นิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง คำนี้เป็นคำอธิบายถึงสถานะนิพพานแต่ไม่ได้อธิบายถึงบุคคล โดยบุคคลถูกอธิบายว่า เช่นว่า ชื่อว่าเป็นพระผู้มีพระภาค เพราะทรงทำลายข้าศึกคือกิเลส, ทรงกายตัมหาในภพทั้งสาม<sup>๓</sup> ซึ่งลักษณะดังกล่าวสะท้อนว่าผู้เป็นพระอรหันต์ถูกอธิบายด้วยคุณสมบัติที่ทำลายความทุกข์ได้ เป็นผู้ไม่เป็นอะไรเลยรวมถึงไม่ใช่มีความสุข แต่ในยุคต่อมาสถานะดังกล่าวเปลี่ยนไป เมื่อองค์ดาไลดามะองค์ที่ ๑๔ พูดว่าการเขียนถึงความสุขนั้นเป็นเป้าหมายหนึ่งเดียวของมนุษย์ ชาวพุทธพยายามอ้างถึงการสวดมนต์ที่ไม่ต่างจากการให้ยาแก้ปวดหัว แต่ยานั้นก็ยังช่วยให้เราหาความสุขได้ในที่สุด ซึ่งดูเหมือนว่าเป็นเรื่องน่าประหลาดใจที่เรากำลังอธิบายความสุขท่ามกลางความทุกข์ ซึ่งทำให้เห็นว่า ความสุขที่เรากำลังพิจารณาผ่านสมองของพระอิเบตที่แสดงผ่านนักประสาทวิทยานั้นมีความสุขบนฐานแนวคิดแบบสุขนิยม หรือชาวพุทธก็มีความสุขทางสมองเท่านั้น แต่หากพิจารณาความสุขบนหนทางของการแบ่งปันหรือช่วยเหลือที่ตรงข้ามกับรูปแบบของชีวิตที่ควรจะเป็น นั่นเป็นการพิจารณาความสุขบนพื้นฐาน ๒ สิ่งคือ

๑) สิ่งที่เราคิดแล้วนำความสุขมาให้ และ ๒) สิ่งที่เราทำแล้วนำความสุขมาให้<sup>๔</sup>

โดยแบบที่ ๑ นั้นอ้างถึงพระอิเบตที่นึกถึงความสุขจากการนั่งสมาธิ เป็นความสุขภายใน หรือการที่เราสวดมนต์ หรือระลึกความดีอันเกิดจากบุญก็ล้วนช่วยให้เรามีความสุขทั้งสิ้น แต่สิ่งนั้นถือว่าเป็นความสุขแบบสุขนิยมช่วยทำให้เราเกิดพลังมองโลกทางบวกเท่านั้น เป็นไปชั่วคราวในมุมมองของความคิดแบบเดิมที่เป็นข้อ ๒ ที่พยายามชี้ให้เห็นว่าความสุขมาจากการทำบางอย่าง หรือใช้ชีวิตด้วยหลักธรรมบางอย่างโดยกล่าวคือใช้ชีวิตด้วยปัญญา มีคุณธรรม มีสติ ดำเนินชีวิตโดยไม่เบียดเบียนผู้อื่น เช่น ปฏิบัติตามศีล ๕ ซึ่งลักษณะดังกล่าวสะท้อนให้เห็น

<sup>๓</sup> วิ.อ. ๑/๑/๑๐๓-๑๑๘, สารตถ.ฎีกา ๑/๒๗๐-๔๐๐.

<sup>๔</sup> Owen Flanagan, *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*, p.43.

ความสุขแบบที่อ้างอิงถึงผู้อื่น หรือความสงบภายในตัวเราที่เกิดขึ้นจากการทำบางอย่าง เช่น ไม่พูดเท็จ เท่ากับพูดความจริง เป็นต้น

จากข้อพิจารณานี้ เราอาจมองได้ว่า ความสุขแบบแรกนั้นเป็นความสุขในยุคหลังพุทธกาลเป็นความสุขที่เกี่ยวข้องกับการทำประโยชน์เพื่อตนเอง เป็นต้นแบบของพระพุทธศาสนาเถรวาท ส่วนความสุขแบบที่ ๒ เป็นความสุขในสมัยพุทธกาลเป็นความสุขที่มาจากการทำประโยชน์เพื่อคนอื่น ซึ่งกลายเป็นต้นแบบของมหายานก็ว่าได้ โดยการตีความนี้เป็นการอาศัยข้อมูลที่อยู่ในช่วงเวลาที่ต่างกันและมาวิเคราะห์ด้วยเครื่องมือคือปรัชญาและวิทยาศาสตร์แล้วสรุปด้วยเหตุผลที่เป็นไปได้ต่อไป

**๓.๒ วิธีการทางด้านปรัชญาศาสนา** อาศัยวิธีการทางปรัชญาคือตั้งคำถามและหาข้อโต้แย้ง (argument) ระหว่างนักคิดที่มีความคิดเห็นแตกต่างกัน โดยจะต้องหาข้อยืนยันด้วยเหตุผลที่เพียงพอเพื่อสนับสนุนแนวคิดที่เราคิดว่าน่าเชื่อถือ จะพบลักษณะการตีความนี้ในคัมภีร์อรรถกถาและคัมภีร์ยุคหลัง ดังข้อปัญหาเรื่องปฏิจจสมุปบาทว่าเป็นเรื่องของการข้ามภพชาติตามแนวคิดของพระพุทธโฆสจารย์ผู้ประพันธ์หนังสือวิสุทธิมรรค หรือไม่ใช่เรื่องข้ามภพชาติแต่เป็นปัจจุบันเท่านั้นของพุทธทาสภิกขุผู้ประพันธ์หนังสือปฏิจจสมุปบาทจากพระโอรุทธ์ โดยมีข้อพิจารณา ดังนี้

**๓.๒.๑ ข้อโต้แย้งเรื่องการเกิด** แนวคิดของพระพุทธโฆสจารย์มองว่า การเกิดในปฏิจจสมุปบาท เป็นการเกิดทุกข์ และได้ถูกนำไปสู่การเข้าใจวิภูษะคือกิเลส กรรม วิบาก กล่าวคือ

เหตุในกาลล่วงแล้ว (อดีตเหตุ) ๕ กล่าวเอากรรม ๒ ประการคืออวิชชากับสังขารนี้เท่านั้น แต่เพราะคนไม่รู้ย่อมทะเยอทะยาน คนทะเยอทะยานย่อมถือมั่น เพราะความถือมั่นของเขาเป็นปัจจัย ภพก็มีขึ้น เพราะฉะนั้น แม้อัตถหาอุปาทานและภพ ก็จึงถูกรวมเข้าด้วย...

ผลในกาลบัดนี้ (ปัจจุบันผล) ๕ ได้แก่ ปฏิสนธิในปัจจุบันภพนี้เป็นวิญญูญาณ ความก้าวลงในครรรค์ ในปัจจุบันภพนี้เป็นนามรูป ประสาทในปัจจุบันภพนี้เป็นอายตนะ ภาวะที่กระทบอารมณ์ในปัจจุบันภพนี้เป็นผัสสะ ความเสวยวิบากในปัจจุบันภพนี้เป็นเวทนากรรม ๕ ประการดังกล่าวนี้ มีในอุปบัติภพนี้ เพราะกรรมที่ทำไว้ในภพก่อนเป็นปัจจัย...เหตุในกาล

บัดนี้ (ปัจจุบันเหตุ) ๕ ได้แก่ปัจจัยธรรมมีัตถหาอุปาทานและภพ แต่เมื่อภพถูกถือเอาแล้ว สังขารอันเป็นบุพภาคของภพนั้น หรือว่าที่สัมปยุตกับภพนั้น ก็เป็นอันถือเอาด้วย และด้วยการถือเอาัตถหาอุปาทาน อวิชชาอันสัมปยุตกับัตถหาอุปาทานนั้น หรือว่าที่เป็น

เหตุทำกรรมแห่งคนหลง ก็เป็นอันถือเอาด้วย...ผลในกาลต่อไป (อนาคตผล) ๕ คือ วิญญาณนามรูป อายตนะ ผัสสะ เวทนาจึงทำให้เกิดชาติ ส่วนชรามณะก็เกิดตามมา<sup>๕</sup>

เราอาจตั้งข้อสังเกตว่าการเข้าใจแบบนี้เป็นการสร้างคุณค่าแบบสมบูรณมากกว่าจะยอมรับคุณค่าแบบสัมพัทธ์ก็ได้ เพราะเมื่อถึงความดีสูงสุดแล้วก็ไม่ต้องเกิดอีก เป็นการมองภาพรวมแต่อาจไม่ได้มุ่งเฉพาะในแต่ละขณะกล่าวคือผู้ถึงความดีสูงสุดแล้วไม่ว่าสิ่งใดๆ รอบข้างก็ไม่อาจมีผลต่อท่านเหล่านั้นอีกต่อไป สิ่งแวดล้อม ความดี ความชั่ว สังคมไม่อาจทำอะไรได้อีกเป็นการหลุดพ้นจากบริบทแบบสัมพัทธ์โดยสิ้นเชิง

ท่านพุทธทาสได้ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับคำว่า ชาติ ไปอีกทางหนึ่งว่า "ภาษาธรรมของผู้ธรรม ไม่ใช่ภาษาชาวบ้าน ถ้าเป็นภาษาชาวบ้าน ต้องรอตายแล้วไปเกิดใหม่จึงจะมีภพมีชาติ แล้วก็มียี่เดียวเท่านั้น เพราะคนเรามันเกิดมาทีเดียวแล้วก็ตายเข้าโลงไปแล้ว จึงจะมีภพมีชาติใหม่อีก เดียวนี้ภพหรือชาติในภาษาธรรมมีวันหนึ่งหลายหนคือเกิดตัวกูของกูหนหนึ่งก็เรียกว่ามีภพมีชาติหนหนึ่ง ฉะนั้น เราจะต้องรู้จักสิ่งที่เรียกว่าภพว่าชาติ ที่มีอยู่ในชีวิตประจำวัน วันหนึ่งหลายๆ หนนี้"<sup>๖</sup>

การศึกษาหลักปฏิจสมุปบาทแบบข้ามภพข้ามชาติหรือสังสารวัฏนั้น อาจทำให้เกิดความสับสน และมีข้อรายละเอียดปลีกย่อยที่มากมายในการตั้งคำถาม แต่นอกจากในพระไตรปิฎกที่มีข้อความกล่าวถึงพระพุทธรองค์ในการตรัสสอนเรื่องปฏิจสมุปบาทในฐานะเป็นสังสารวัฏแล้ว ยังมีข้อความในพระไตรปิฎกอีกหลายแห่งที่พระพุทธรองค์ทรงสอนให้เข้าใจปฏิจสมุปบาทแบบขณะจิตเดียวหรือในขณะปัจจุบันเป็นหลัก ในที่นี้จะยกมาแสดงสัก ๒ แห่งคือ

(๑) สมัยหนึ่ง พระผู้มีพระภาคประทับอยู่ ณ อุรุเวลกัปปนิคม ของชาวมัลลสะ แคว้นมัลลสะ ครั้งนั้น ผู้ใหญ่บ้านชื่อ คันธกะเข้าเฝ้าพระผู้มีพระภาคถึงที่ประทับ ถวายอภิวาทแล้วนั่ง ณ ที่สมควร ได้ถวายทูลพระผู้มีพระภาคนี้ว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ขอประทานวโรกาส ขอพระผู้มีพระภาคโปรด ทรงแสดงเหตุเกิดและดับทุกข์แก่ข้าพระองค์ด้วยเถิด” พระผู้มีพระภาคตรัสว่า “ผู้ใหญบ้าน เราพึงปรารถนาดีตถกาล แสดงเหตุเกิดทุกข์และดับทุกข์แก่ท่านว่า “อดีตกาลได้มีแล้วอย่างนี้ ความสงสัยความเคลือบแคลงในเรื่องนั้น พึงมีแก่ท่าน” ถ้าเราพึงปรารถนาดีตถกาล แสดงเหตุเกิดทุกข์และความดับทุกข์แก่ ท่านว่า “อนาคตกาลจักมีอย่างนี้” ความเคลือบแคลงความสงสัยในเรื่องนั้นพึงมีแก่ท่านอนึ่ง เรานั่งอยู่ในที่นี้แลจักแสดงเหตุเกิดและความดับทุกข์แก่ท่าน ผู้นั่งอยู่ในที่นี้เหมือนกัน”<sup>๗</sup>

<sup>๕</sup> วิสุทธิ. (ไทย) ๓/๑/๓๘๗-๓๘๑.

<sup>๖</sup> พุทธทาสภิกขุ, ปฏิจจสมุปบาท จากพระโอษฐ์, พิมพ์ครั้งที่ ๘, หน้า (๗๑).

<sup>๗</sup> ส.สพ. (ไทย) ๑๘/๓๖๓/๔๑๖.

๑๐ พระมหาขวัณชัย กิตติเมธี, ป.ธ.9,ดร. ภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์

(๒) พระพุทธองค์ได้ตรัสกับพระอุทายีที่มีความสงสัยในโลกหน้าว่า “อุทายี จงดูชั้นธส่วนอดีตและชั้นธส่วนอนาคต เราจักแสดงธรรมแก่ท่านว่า เมื่อเหตุนี้มี ผลนี้จึงมีเพราะเหตุนี้ เกิดขึ้น ผลนี้จึงเกิด เมื่อเหตุนี้ไม่มี ผลนี้จึงไม่มี เพราะเหตุนี้ดับ ผลนี้จึงดับ”<sup>๘</sup>

การกล่าวถึงหลักปัจจุสมุปบาทในแง่ชีวิตประจำวันในขณะที่จิตเดียวนั่นเอง ปัจจุสมุปบาทเป็นเรื่องของขณิกวาท ไม่ใช่สัสตวาท ดังนั้น คำว่า เกิดหรือชาติ หมายถึงการเกิด ในปัจจุสมุปบาทสายหนึ่ง ๆ ในชีวิตประจำวันของคนธรรมดา คือ เผลอสติเมื่อมีการกระทบ ทางอายตนะครั้งหนึ่ง เช่น ถ้าโลก หรือ โกรธ หลง ครั้งหนึ่ง ๆ ก็เกิดแห่งตัวตนขึ้นมา ชาติหนึ่ง ซึ่งตามปกติแล้วมนุษย์ย่อมประสบสิ่งหนึ่งหรืออยู่ในสถานการณ์อย่างใดอย่างหนึ่งในชีวิตประจำวัน ปัจจุสมุปบาทในชีวิตประจำวันที่ทุกคนต้องประสบและรับรู้สัมผัสอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ จึงทำให้เกิดความทุกข์ในชีวิตและจะเกิดในรูปแบบต่าง ๆ กัน คือ มีเรา มีเขา (ภพ) แล้วก็มีความรู้สึกที่ยึดมั่น ถือมันอย่างเต็มที่ (ชาติ) จากนั้นก็ไปสู่ความเสื่อม (ชรา) แล้วสลายไปในที่สุด (มรณะ)

ท่านพุทธทาสภิกขุเห็นว่าคุณค่าที่แท้ของปัจจุสมุปบาทคือการปฏิบัติ เพื่อไม่ให้ทุกข์เกิดขึ้นมาได้ ด้วยการมีสติในทวารทั้งหก เมื่อมีการกระทบทางอายตนะนั่นเอง โดยหลักที่เรียกว่า สำรวมอินทรีในทวารทั้งหลายโดยประการที่อาสวะจะไม่เกิดขึ้นได้ โดยท่านอธิบายว่า คล้ายกับการเกิด ๒ หนคือ เมื่ออายตนะภายนอกและภายในกระทบกัน เกิดวิญญาณขึ้น ในขณะที่ประกอบอยู่ด้วยอวิชชา นี่คือการเกิดขึ้นของวิญญาณ-นามรูป-อายตนะ ซึ่งก่อนหน้านี้ เหมือนกับมิได้มี เพราะกำลังหลับอยู่ วิญญาณในขณะนี้จึงอยู่ในลักษณะที่พวกสัสสติภิกษุเรียกว่า ปฏิสนธิวิญญาณ พอเกิดเวทนาด้วยอำนาจแห่งผัสส ก็เกิดกิเลสคือตัณหาอุปาทาน อันก่อให้เกิดภพ-ชาติ ซึ่งเป็นการอีกครั้งหนึ่ง เป็นการเกิดอัตตวาหุอุปาทาน เป็นตัวกู-ของกู การเกิดขึ้นนี้ไม่จำเป็นต้องตายแล้วเกิด<sup>๙</sup>

ท่านพุทธทาสภิกขุได้เสนอวิธีปฏิบัติตามหลักปัจจุสมุปบาทแบบนี้เพื่อทำให้เกิดความเข้าใจต่อการปฏิบัติที่ถูกต้อง คือ การมีชีวิตอยู่อย่างถูกต้อง หรือการเป็นอยู่ที่ชอบความเป็นอยู่ที่ชอบนั้น ก็คือ การเป็นอยู่ทำลายอวิชชาเสียได้ด้วยวิชา คือ การเป็นอยู่ที่ทำลายความโง่เสียได้ด้วยความรู้หรือถ้าจะสรุปความอีกทีหนึ่งก็เป็นสรุปว่า คือ การมีสติอยู่ตลอดเวลา และโดยเฉพาะอย่างยิ่งมีสติเมื่ออารมณ์มากระทบ<sup>๑๐</sup> แต่การอธิบายมุ่งเน้นไปที่การดับทุกข์ในชีวิตประจำวันเท่านั้น

<sup>๘</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๓/๒๗๑/๓๒๐.

<sup>๙</sup> พุทธทาสภิกขุ, **ปัจจุสมุปบาท**, หน้า (๑๘)-(๑๙).

<sup>๑๐</sup> พุทธทาสภิกขุ, **ปัจจุสมุปบาท หลักปฏิบัติอริยสัจที่สมบูรณ์แบบ**, หน้า ๘.



ในประเด็นการเกิดนี้สิ่งที่เป็นปัญหาอย่างมากคือเรื่องวิญญานหรือจิตที่จะไปเกิดนั้น หากอธิบายด้วยแบบพระพุทโฆษาจารย์อาจเกิดข้อสงสัยตามมาในเรื่องตัวตนที่ต้องมาเกิดอีก ซึ่งพระพุทศาสนาไม่ยอมรับความจริงเรื่องตัวตนนี้ กล่าวคือ

"พระผู้มีพระภาคตรัสถามว่า สาคิ ได้ยินว่า เธอมีทิวณฐิอันลามกเห็นปานนี้เกิดขึ้นว่าเราย่อมรู้ทั่วถึงธรรมตามที่พระผู้มีพระภาคทรงแสดงว่า วิญญานนี้นั้นแหละ ย่อมท่องเที่ยว แล่นไป ไม่ใช่อื่น ดังนี้ จริ่งหรือ? สาคิภิกษุทูลว่า ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ข้าพระองค์ย่อมรู้ทั่วถึงธรรมตามที่พระผู้มีพระภาค ทรงแสดงว่า วิญญานนี้แหละ ย่อมท่องเที่ยว แล่นไป ไม่ใช่อื่น ดังนี้ จริ่ง พระผู้มีพระภาคตรัสถามว่า สาคิ วิญญานนั้นเป็นอย่างไร? สาคิภิกษุทูลว่า สภาวะที่พูดได้ รับรู้ได้ ย่อมเสวยวิบากของกรรมทั้งหลาย ทั้งส่วนดี ทั้งส่วนชั่วในทีนั้นๆ นั้นเป็นวิญญาน พระผู้มีพระภาคตรัสว่า ดูกรโมฆบุรุษ เธอรู้ธรรมอย่างนี้ที่เราแสดงแก่ใครเล่า โมฆบุรุษ วิญญานอาศัยปัจจัยประชุมกันเกิดขึ้น เรากล่าวแล้วโดยปริยายเป็นอนเนกมิใช่หรือ ความเกิดแห่งวิญญาน เว้นจากปัจจัยมิได้มี"<sup>๑๑</sup>

พระพุทโฆษาจารย์มองว่า พระโยคีผู้พิจารณาสังขจะและปฏิบัติสมุปบาทพิจารณาเห็นว่าลักษณะอันเกิดปรากฏแล้วอย่างนั้น ไม่ใช่มันปรากฏเป็นของใหม่เสมอ มันปรากฏตั้งอยู่แค่ช่วงระยะเวลาสั้นๆ แล้วก็ดับไป<sup>๑๒</sup> การกล่าวถึงวิญญานที่เกิดและท่องเที่ยวไปจึงไม่อาจเป็นไปได้ เพราะมีการเกิดแล้วดับทันที หรือไม่อย่างนั้นจะสนับสนุนความเชื่อเรื่องอาตมันหรืออัตตาในแนวคิดแบบฮินดู แต่พุทธปรัชญาเถรวาทถือว่าเป็นไปตามเหตุปัจจัย เพื่อจะทำลายตัวตนหรือที่ทำให้เรายึดถือว่า ตายแล้วเกิด เกิดแล้วตายอย่างนี้ไม่สิ้นสุด แต่ที่เกิดได้ก็เพราะเหตุปัจจัย โดยการอธิบายแบบนี้ทำให้เรามองว่าการเกิดเป็นสิ่งที่ไม่มีที่สิ้นสุด เพราะไม่อาจขาดเตาได้ เป็นเรื่องของความเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา เป็นเรื่องที่ไม่มีอะไรบังคับได้ ขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัยเท่านั้น จึงทำให้คุณค่าของการปฏิบัติตามหลักจริยธรรมทั้งระดับศีล กุศลกรรมบถ และมีชฌิมาปฏิบัติหามีคุณค่าขึ้นเพื่อเป็นเหตุปัจจัยให้การเกิดดีขึ้น เพราะตราบเท่าที่ยังไม่ดับ การเกิดก็ต้องอาศัยผลแห่งการปฏิบัติตนเองเป็นปัจจัย ฉะนั้น การให้คุณค่าการเกิดกับบริบทของสัมพัทธ์ที่อิงกลับการปฏิบัติตามสิ่งแวดล้อมเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไปเป็นปัจจุบันจึงเป็นแบบของท่านพุทธทาสภิกขุ แต่กับพระพุทโฆษาจารย์อาจอาศัยหลักของความสมบูรณ์ของการเกิดที่มองคุณค่าโดยรวมเป็นที่ตั้งในการอธิบายคุณค่าความดีสูงสุดอีกที

**๓.๒.๒ ข้อโต้แย้งเรื่องลักษณะสมบูรณ์กับการดับ** ในกรณีของการดับมีความสมบูรณ์อยู่ในตัวเอง เป็นการดับหมดสิ้นกิเลส เป็นสายที่ตรงข้ามกับการเกิด เป็นการดับที่

<sup>๑๑</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๒/๔๔๒/๓๓๒.

<sup>๑๒</sup> วิสุทธิ. (ไทย) ๓/๒/๑๐๘-๑๐๙.

เหตุปัจจัยทำให้ทุกอย่างดับไปโดยอัตโนมัติ ในปฏิจจสมุพบาทได้กล่าวถึงการดับไว้ ๒ ลักษณะ คือ

๑) ดับชั่วคราว ดังข้อความว่า "ขราและมรณะเป็นของไม่เที่ยง อันปัจจัยประชุมแต่ง อาศัยกันเกิดขึ้นมีความสิ้นไป เสื่อมไปคลายไป ดับไปเป็นธรรมดา ขาติ ... ภพ ... อุปาทาน ... ตัณหา ... เวทนา ... ผัสสะ ... สฬายตนะ ... นามรูป ... วิญญาณ ... สังขาร ... อวิชชา เป็นของไม่เที่ยง อันปัจจัยประชุมแต่ง อาศัยกันเกิดขึ้น มีความสิ้นไป เสื่อมไป คลายไป ดับไปเป็นธรรมดา"<sup>๑๓</sup>

๒) ดับถาวร ดังข้อความว่า "เพราะอวิชชานั้นแหละดับด้วยการสำรอกโดยไม่เหลือ สังขารจึงดับ เพราะสังขารดับ วิญญาณจึงดับ ... ความดับแห่งกองทุกข์ทั้งหมดนี้ ย่อมมีด้วยประการอย่างนี้"<sup>๑๔</sup>

การดับชั่วคราวนั้นถูกอธิบายถึงลักษณะของสังขตธรรมที่เกิดตามหลักเหตุปัจจัย มีความจริงแบบสมบูรณอยู่ภายในคือการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป เป็นหลักที่พระพุทธเจ้าเป็นผู้ค้นพบและนำมาแสดง แต่ความจริงนี้แบบสมบูรณอยู่โดยอิงกับหลักปฏิจจสมุพบาทคือ

"เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย จึงมีสังขาร พระตถาคตทั้งหลายเสด็จอุบัติขึ้นก็ตาม ไม่เสด็จอุบัติขึ้นก็ตาม ธาตุอันนั้นคือ ัมมฐิติ ัมมนิยาม อิทัปปัจจย ก็ยังดำรงอยู่ พระตถาคตย่อมตรัสรู้ ย่อมตรัสรู้ทั่วถึงซึ่งธาตุอันนั้น ครั้นแล้วย่อมตรัสบอก ทรงแสดง บัญญัติ แต่งตั้ง เปิดเผย จำแนกกระทำให้ตื่น และตรัสว่า ท่านทั้งหลายจงดู ดังนี้ เพราะอวิชชาเป็นปัจจัยจึงมีสังขาร ภิกษุทั้งหลาย ความจริงแท้ ความไม่คลาดเคลื่อน ความไม่เป็นอย่างอื่นมูลเหตุอันแน่นอนในธาตุอันนั้น"<sup>๑๕</sup>

ความดับจึงเกิดทุกขณะๆ และเป็นธรรมดาของสรรพสิ่ง และเมื่อเกิดก็ดับอีก จนกว่าจะดับถาวรจึงจะไม่เกิดอีก โดยการดับถาวรนั้นเป็นคุณค่าแบบสมบูรณ แต่การถึงคุณค่าแบบสมบูรณนั้นได้ต้องอาศัยลักษณะไม่มีตัวตน หรือเป็นอันเดียวกับความสมบูรณได้ ต้องไม่มีเหตุปัจจัยเหลืออยู่อีก จึงไม่จำเป็นต้องอาศัยเหตุปัจจัยใดๆ มาอธิบายถึงการดับอีกว่า ประกอบไปด้วยอะไร

ความดับจึงเป็นความจริงแบบสมบูรณที่สังขตธรรม โดยพระพุทธโฆษาจารย์ได้อธิบายถึงการดับไว้เกี่ยวข้องกับกาเกิดซึ่งโยงตั้งแต่อดีตจนถึงอนาคต แต่อาจขยายให้เห็นว่าเป็นวงจรเดียวกันว่า

<sup>๑๓</sup> ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๖๑-๖๒/๒๒-๒๓.

<sup>๑๔</sup> ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๖๑-๖๒/๒๒-๒๓.

<sup>๑๕</sup> ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๖๑/๒๒.

"ด้วยการเห็นความเกิดขึ้นโดยปัจจัย อนัตตลักษณะก็เป็นอันปรากฏแก่พระโยคีนั้น เพราะหยั่งรู้ความที่ธรรมทั้งหลายเป็นสภาพ มีความเป็นไปเนื่องด้วยปัจจัย โดยไม่เคลื่อนคลาด ด้วยการเห็นทั้งความเกิดขึ้นและความเสื่อมไปโดยขณะ อนิจจลักษณะ ย่อมเป็นอันปรากฏ เพราะหยั่งรู้ความที่ธรรมทั้งหลายเป็นสภาพมีแล้วก็ไม่มี และเพราะหยั่งรู้ความว่างเปล่าแห่ง สังขารธรรมทั้งหลายทั้งในส่วนก่อนและส่วนหลัง คือ ทั้งในอดีตและอนาคต ทั้งทุกขลักษณะ ก็เป็นอันปรากฏ เพราะหยั่งรู้ความถูกบีบคั้น ด้วยความเกิดและความเสื่อมแม้สภาวะลักษณะ คือลักษณะที่เป็นสภาวะก็เป็นอันปรากฏ เพราะหยั่งรู้ว่าเป็นธรรมที่กำหนดไว้ด้วยความเกิด และความเสื่อม แม้ความที่สังขตลักษณะเป็นไปชั่วคราว คือชั่วขณะ ๆ ก็ปรากฏในสภาวะลักษณะเพราะหยั่งรู้ความไม่มีแห่งความเสื่อมในลักษณะเกิดและแห่งความเกิดในลักษณะเสื่อมแล"<sup>๑๖</sup>

พระพุทโธษาจารย์ถือว่า การอธิบายความดับที่เกิดขึ้นชั่วขณะที่เกิดขึ้นกับสรรพสิ่ง กับความดับถาวรนั้น ไม่อาจนำมาใช้ร่วมกันได้ เพราะการดับชั่วขณะเป็นอยู่ในสิ่งของที่เป็นสังขตธรรม ส่วนความดับแบบถาวรอยู่ในอสังขตธรรมหรือนิพพาน ซึ่งท่านพุทธทาสอาจถือว่าการดับถาวรอยู่ในสังขตธรรมนั้นอาจมีได้ เพราะเมื่อพูดถึงการเกิดทุกข์เริ่มแต่อวิชชาไปถึง ตัณหาแล้วก็ดับตัณหาได้เลย พอตัณหาดับ ก็ดับอุปาทาน ดับภพ ดับชาติเลย เป็นการไม่ไปตามแบบของปฏิจจสมุปบาทแบบปกติ ทำให้เรื่องเกิดเลยกลายเป็นเรื่องดับไปด้วยพร้อมๆ กัน คือ ดับที่ตรงตัณหาตัวเอง แล้วทุกข์ก็ไม่เกิด นี่ก็กลายเป็นปฏิจจสมุปบาทที่เกิดทุกข์ไม่ได้ถึงที่สุด เพราะเปลี่ยนจากสมุทยวาร กลายเป็นนิโรธวารคือดับทุกข์เสียที่ตรงกลาง<sup>๑๗</sup>

ฉะนั้น การดับจึงเป็นคุณค่าแบบสมบูรณ์ที่เต็มไปด้วยการดับชั่วขณะและแบบถาวร แต่การอธิบายถึงความสมบูรณ์นั้นอาจเป็นตามลักษณะแห่งปฏิจจสมุปบาท คือเมื่อมีการเกิดขึ้น ซึ่งการเกิดนั้นเป็นสัมพัทธ์ เพราะต้องเกี่ยวข้องกับเหตุปัจจัยภายนอกตลอดเวลา จึงทำให้มีตัวตนเกิดขึ้นก็ได้ หากถือตามท่านพุทธทาสภิกขุก็มองว่า การเกิดขึ้นไม่จำเป็นต้องสุดปลายสายจนเกิดทุกข์ก็สามารถดับถาวรตรงกลางได้เลย แต่พระพุทโธษาจารย์มองกลางดับว่าต้องสุดปลายสายของปฏิจจสมุปบาทเสียก่อนและเกิดกับดับต้องแยกกัน อย่างไรก็ตามทั้งสองท่านก็เห็นเหมือนกันตรงมองว่าปฏิจจสมุปบาทเป็นสิ่งสมบูรณ์ เป็นคุณค่าแบบปรนัย เพียงแต่การอธิบายอาจแตกต่างกันนั่นเอง

ผู้เขียนได้ตั้งข้อสังเกตเพิ่มเติมว่า การเข้าใจคุณค่าปฏิจจสมุปบาทนั้นเป็นเรื่องของผลที่เกิดขึ้นผ่านกระบวนการปฏิบัติเท่านั้น เพราะแค่ลำพังความรู้แบบญาณวิทยาอย่างเดียวไม่อาจทำให้เข้าใจได้ โดยการปฏิบัตินั้นต้องนำไปสู่การลดละอึดตาหรืออึดตาหมดสูญไป

<sup>๑๖</sup> วิสุทธิ. (ไทย) ๓/๒/๑๐๘-๑๐๙.

<sup>๑๗</sup> พุทธทาสภิกขุ, ปฏิจจสมุปบาท จากพระโอษฐ์, พิมพ์ครั้งที่ ๘, หน้า (๖๔-๖๕).

ตรงนั้นน่าจะเป็นการดับทุกข์อย่างแท้จริง ไม่ว่าจะอดตายจะหมดตรงไหน ตรงนั้นก็เป็นการดับนั้นเอง

๓.๒.๓ ข้อโต้แย้งเรื่องคุณค่าแบบทฤษฎีและแบบปฏิบัติ ในการวิเคราะห์เรื่อง ปฏิจัสมุปปาทจำเป็นต้องเข้าใจถึงทฤษฎีกับการปฏิบัติว่าเกี่ยวข้องกัน เมื่อเห็นอย่างไรก็ปฏิบัติแบบนั้น แต่ความเห็นในแบบคุณค่าแบบปรัสเซียแบบมัวร์ (G. E. Moore) เขาพิจารณาสมมติฐานที่ว่าความดีมีทั้งความคลุมเครือและเป็นธรรมชาติในตัวเอง กล่าวคือ หากใครสักคนกำหนดคุณค่าเรื่องความดีขึ้นมาตามความปรารถนา เราก็ต้องระบุให้ชัดว่านั่นเป็นความปรารถนาหนึ่งในหลายๆ อย่างต่อการเข้าถึงความดีที่เป็นแบบสมบูรณ์ ความดีแบบนี้จึงเป็นความคลุมเครือ แต่ความดีก็ยังเป็นสิ่งสุดท้ายที่เกิดขึ้นผ่านในของการกระทำอยู่ดี ไม่ใช่ความสุขแต่เป็นความดี และไม่ว่าที่ไหนก็ไม่เป็นการสัมผัสกับสิ่งแวดล้อมใดๆ ไม่ใช่สิ่งที่ไม่แน่นอนอย่างที่พบในงานศิลปะ เป็นต้น ความดีนี้เป็นธรรมชาติที่ไม่ได้ลดลงด้วยคุณค่าของการกระทำมนุษย์ เพราะเมื่อมนุษย์คิดด้วยเหตุผลก็เป็นลดทอนคุณค่านั้นแล้ว<sup>๑๘</sup> มัวร์มองเรื่องความเห็นหรือทฤษฎีว่าเป็นการลดทอนคุณค่าความดีไป เพราะมัวร์ไม่ได้มุ่งเน้นไปที่การปฏิบัติ ฉะนั้น ในพุทธปรัชญาเถรวาทจึงอาจแตกต่างจากคุณค่าแบบปรัสเซียตรงที่เน้นไปถึงการปฏิบัติด้วย ซึ่งจะได้้นำข้อโต้แย้งเกี่ยวกับการปฏิบัติโดยอาศัยความเห็นเป็นหลักต่อคุณค่าของปฏิจัสมุปปาทดังต่อไปนี้

ก. คุณค่าเรื่องทฤษฎี ในหลักการปฏิจัสมุปปาทได้กล่าวถึงทฤษฎีคือความเห็นผิดไว้ ๒ ลักษณะ คือ ความเห็นว่าเป็นเพียง (สัสสตทฤษฎี) คือบัญญัติอัตตาและโลกว่าเป็นเพียง<sup>๑๙</sup> และ ความเห็นว่าเป็นชาตสุญญ (อจเจทททฤษฎี) คือบัญญัติความชาตสุญญ ความพินาศ ความเลิกเกิดของสัตว์ผู้ปรากฏอยู่<sup>๒๐</sup> โดยการเข้าถึงความดีสูงสุดนั้นต้องเกิดจากการปล่อยวางทั้ง ๒ ทฤษฎีนี้ก่อน คือ

"สัสสตทฤษฎีชื่อว่าอัตตา อจเจทททฤษฎี ชื่อว่านิรัตตา สิ่งที่ยึดถือย่อมไม่มีแก่บุคคลใด สิ่งที่ยังปล่อยวางก็ไม่มีแก่บุคคลนั้น สิ่งที่ยังปล่อยวางย่อมไม่มีแก่บุคคลใด สิ่งที่ยังยึดถือก็ไม่มีแก่บุคคลนั้น บุคคลนั้นผู้เป็นพระอรหันต์ก้าวล่วงความถือและปล่อยวางแล้ว ล่วงเลยความเจริญและความเสื่อมแล้ว บุคคลนั้นอยู่จบแล้ว มีจรณะอันประพุดแล้ว ฯลฯ ภาพใหม่ ย่อมไม่มีแก่บุคคลนั้น เพราะฉะนั้น จึงชื่อว่า อัตตทฤษฎีก็ดี นิรัตตทฤษฎีก็ดี ย่อมไม่เข้าไปได้ในบุคคลนั้น เพราะเหตุนี้ พระผู้มีพระภาคจึงตรัสว่า บุตร ปุศุสัตว์ ไร

<sup>๑๘</sup> THOMAS BALDWIN, "Moore" in *The Blackwell Companion to Philosophy*, Edited by NICHOLAS BUNNIN and E. P. TSUI-JAMES, SECOND EDITION, (UK: Blackwell Publishers Ltd,2003), pp.805-806.

<sup>๑๙</sup> ที.สี. (ไทย) ๙/๒๗/๑๑.

<sup>๒๐</sup> ที.สี. (ไทย) ๙/๔๙/๓๒.

## เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก...๑๕

นา และที่ดิน ย่อมไม่มีแก่บุคคลนั้น อตตทัญญูก็ดี นีรัตตทัญญูก็ดี ย่อมไม่เข้าไปได้ในบุคคลนั้น”<sup>๒๑</sup>

การหลุดพ้นจากการยึดถือตัวตนและการปล่อยวางตัวตนในที่นี้หมายถึงสิ่งที่เป็นสัมพัทธ์ตามที่พระพุทธเจ้ากล่าวถึงคือ คน สิ่งของ หรือทรัพย์สมบัติต่างๆ จะถือว่าเป็นตัวเป็นตนก็ไม่ได้ จะคิดว่าไม่มีอะไรเลย ทุกอย่างไม่เหตุปัจจัยเกิด ๆ เกิดเอง ดับก็ดับเองก็ไม่ได้ บุคคลผู้เข้าถึงความดีสูงสุดต้องไม่มีทัญญูทั้งสองนี้ ซึ่งปฏิเสธสมุปบาทถือว่าเป็นความจริงที่มีเหตุปัจจัยไม่ใช่มีตัวตน และมีใช้เกิดและสูญไปโดยไม่มีเหตุเช่นกัน โดยประเด็นนี้พระพุทธโฆษาจารย์ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่าว่า

“อวิชชาที่ที่เกิดขึ้นแล้วย่อมปิดบังทุกขสังขตั้งอยู่ ไม่ให้รู้แจ้งซึ่งลักษณะอันเป็นรสคือสภาวะประจำตนตามเป็นจริงได้ อย่างเดียวกัน ย่อมปิดบังสมุทัยสัง นิโรธสัง มรรคสัง ชั้นบัญญัติจากส่วนอดีตที่นับว่าเงื่อนไข ชั้นบัญญัติจากส่วนอนาคตที่นับว่าเงื่อนไข และปฏิเสธสมุปบาททั้งหมด ทั้งหลาย ที่นับว่าอทิปปัจจยตา ปฏิเสธสมุปบาทด้วยตั้งอยู่ มิให้รู้แจ้งซึ่งลักษณะอันเป็นรสคือสภาวะประจำตนตามเป็นจริง ในทุกขเป็นต้นนั้นว่า นี้ อวิชชา นี้สังขาร ดังนี้เป็นต้น เพราะเหตุนี้ ท่านจึงกล่าวว่า อวิชชาคือไม่รู้ในทุกข ฯลฯ ไม่รู้ในอทิปปัจจยตาและปฏิเสธสมุปบาททั้งหลาย”<sup>๒๒</sup>

การเห็นลักษณะนี้ทำให้เห็นว่ามีตัวตนอยู่ในอดีต ปัจจุบัน และอนาคต เชื่อมต่อกัน หากลักษณะการเชื่อมโยงดังกล่าวเป็นไปเพื่ออธิบายหลักการที่ต่อเนื่องของเหตุปัจจัยที่ส่งต่อมาจากอดีตจนถึงอนาคตจึงจะเต็มวงจรปฏิเสธสมุปบาททำให้เกิดข้อสงสัยดังที่ท่านพุทธทาสภิกขุเสนอว่า

“ทัญญูที่เห็นปฏิเสธสมุปบาทตามจริงจะไม่เอียงไปทางอดีตคือความเห็นว่ามีตัวตนและนั่นอดีตคือความเห็นว่ามีตัวตนไม่มี เพราะเห็นชัดอยู่ในระหว่างกลาง คือเห็นกระแสแห่งปฏิเสธสมุปบาทซึ่งมีอยู่ว่า เพราะสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี เพราะสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มี เรื่องปฏิเสธสมุปบาทเป็นเรื่องปรมาตมธรรมอันสูงสุด ไม่ใช่เรื่องศีลธรรม ดังนั้นจึงไม่มีตัวตนสำหรับมาท่องเที่ยวเป็นชาติ ๆ จนปฏิเสธสมุปบาทสายหนึ่งต้องกินเนื้อที่หรือเวลาตั้ง ๓ ชาติ”<sup>๒๓</sup>

ท่านพุทธทาสภิกขุได้อธิบายถึงลักษณะการอธิบายแบบข้ามภพข้ามชาตินี้ว่าเป็นภาษาคนซึ่งมีประโยชน์ในการศีลธรรมแก่คนทั่วไป แต่ภาษาธรรมเป็นไปสำหรับสอนปรมาตม

<sup>๒๑</sup> ชุ.ม. (ไทย) ๒๙/๔๒๘/๒๓๐.

<sup>๒๒</sup> วิสุทธิ. (ไทย) ๓/๑/๒๕๗.

<sup>๒๓</sup> พุทธทาสภิกขุ, ปฏิเสธสมุปบาท จากพระโอษฐ์, พิมพ์ครั้งที่ ๘, หน้า (๔๐-๔๑).

๑๖ พระมหาขวัณชัย กิตติเมธี, ป.ธ.9,ดร. ภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์

ธรรมแก่ผู้มีฤดีในดวงตาแต่เล็กน้อยสำหรับจะเป็นอริยสาวกได้ต่อไปเท่านั้น ฉะนั้น ปฏิจจสมุพบาทจึงมีกระบวนการในการเข้าถึง ๒ ระดับด้วยกันคือ

๑) เข้าถึงในขั้นความเห็น ในระดับความเห็นจะพบว่าเป็นลักษณะของปุถุชนผู้กำลังแสวงหาหนทางปฏิบัติเพื่อเข้าถึงความดีสูงสุด ในระดับนี้เป็นการสอนปฏิจจสมุพบาทแบบมีตัวมีตน มีหลักการ เป็นสมมติ เป็นสัมพัทธ์ เพื่อทำให้เกิดความเห็นที่ถูกต้องก่อน แต่อาจไม่ใช่ตัวความดีที่สูงสุด เป็นแต่ความดีแบบสมมติเพื่อเปิดเผยให้เห็นความดีแบบสมบูรณ์ที่ซ่อนอยู่เบื้องหลังอีกที ตามคำอธิบายของพระพุทธโฆษาจารย์นั่นเอง

๒) เข้าถึงในขั้นความรู้แจ้ง ในระดับความรู้แจ้งนี้เป็นลักษณะของพระอริยบุคคลที่เข้าถึงความดีสูงสุด ที่สมบูรณ์ ไม่มีสัสสตทิฏฐิและอจเฉททิฏฐิ ปล่อยวางได้ทั้งความไม่ดีและความดีทุกอย่าง ตามคำอธิบายของท่านพุทธทาสภิกขุ

ทั้งสองวิธีนั้นไม่ได้ผิดจากคุณค่าของปฏิจจสมุพบาทแต่อย่างใด เพียงแต่ผู้ปฏิบัติ นั้นเข้าถึงระดับไหนก็ต้องพัฒนาต่อไปจนเข้าถึงความดีแบบสมบูรณ์ให้ได้ ไม่ใช่อยู่ในระดับความเห็นเท่านั้น

ข. คุณค่าเรื่องมีชฌิมาปฏิบัติ ในการกระทำที่ดีเพื่อผลคือความดีสูงสุด จำเป็นต้องอาศัยหลักแห่งทางสายกลางหรือมีชฌิมาปฏิบัติ คือ ความเห็นชอบ คิดชอบ พุดชอบ กระทำชอบ เลี้ยงชีพชอบ พยายามชอบ มีสติชอบ มีสมาธิชอบ เพราะหลักแห่งทางสายกลางนี้ช่วยทำให้หลีกเลี่ยงจากทางไม่ได้คือมิจฉาทิฏฐิและอกุศลกรรม ทำให้ถึงความดีสูงสุดได้ ดังข้อความว่า

"ผู้มีสัมมาทิฏฐิ ย่อมเป็นอันสลัดมิจฉาทิฏฐิได้ ทั้งอกุศลธรรมลามกมีเพราะมิจฉาทิฏฐิเป็นปัจจัยนั้น ก็เป็นอันผู้มีสัมมาทิฏฐิสลัดได้แล้วและกุศลธรรมเป็นอเนก ย่อมถึงความเจริญบริบูรณ์ เพราะสัมมาทิฐิเป็นปัจจัย ผู้มีสัมมาสังกัปปะ ย่อมเป็นอันสลัดมิจฉาสังกัปปะได้ ผู้มีสัมมาวาจา ย่อมเป็นอันสลัดมิจฉาวาจาได้...ผู้มีสัมมาภังคะ ย่อมเป็นอันสลัดมิจฉาภังคะได้...ผู้มีสัมมาอาชีวะ ย่อมเป็นอันสลัดมิจฉาอาชีวะได้...ผู้มีสัมมาวายามะ ย่อมเป็นอันสลัดมิจฉาวายามะได้...ผู้มีสัมมาสติ ย่อมเป็นอันสลัดมิจฉาสติได้...ผู้มีสัมมาสมาธิ ย่อมเป็นอันสลัดมิจฉาสมาธิได้...ผู้มีสัมมาญาณะ ย่อมเป็นอันสลัดมิจฉาญาณะได้...ผู้มีสัมมาวิมุตติ ย่อมเป็นอันสลัดมิจฉาวิมุตติได้ ทั้งอกุศลธรรมลามก เพราะมิจฉาวิมุตติเป็นปัจจัยนั้น ก็เป็นอันผู้มีสัมมาวิมุตติสลัดได้แล้ว และกุศลธรรมเป็นอเนกย่อมถึงความเจริญบริบูรณ์ เพราะสัมมาวิมุตติเป็นปัจจัย"<sup>๒๔</sup>

<sup>๒๔</sup> ม.อ. (ไทย) ๑๔/๒๕๐/๑๕๐.

การทำดีต้องงดเว้นจากสิ่งผิดที่ขัดขวางไม่ให้บรรลุถึงความดีได้ จึงจะทำให้เกิดผลดีตามมา หรือพิจารณาจากการกระทำที่ดีนั้นต้องเป็นไปเพื่อเบียดเบียนตนบ้าง ย่อมเป็นไปเพื่อเบียดเบียนผู้อื่นบ้าง ย่อมเป็นไปเพื่อเบียดเบียนตนและผู้อื่นทั้งสองบ้าง ทำให้ปัญญาดับ ก่อให้เกิดความคับแค้น ไม่เป็นไปเพื่อพระนิพพาน<sup>๒๕</sup>

หลักปัจจุสมุปบาทเรียกอีกอย่างว่า ธรรมนิยาม หรือกฎธรรมชาติเกี่ยวกับความสัมพันธ์และอาการที่เป็นเหตุเป็นผลแก่กันแห่งสิ่งทั้งหลาย ซึ่งเมื่อวินิจฉัยตามแนวคิดของพระพุทธโฆษาจารย์จะพบว่าเกี่ยวพันกับหลักการปฏิบัติตนหรือหลักจริยธรรมพื้นฐานที่เกี่ยวข้องกันคือ ทางสายกลาง หรือมัชฌิมาปฏิปทา ซึ่งเป็นหลักที่เน้นการปฏิบัติที่เป็นเน้นไปที่ความถูกต้องและชอบธรรม (สัมมา) ซึ่งตรงข้ามกับหลักปฏิบัติที่ผิดและไม่ชอบธรรม (มิฉฉา) โดยเป็นปัญญาเป็นเครื่องพิจารณา ปัญญาเป็นเครื่องเห็นแจ้ง ทำให้เกิดสัมมาทิฏฐินำไปสู่การตรัสรู้ตามเนื้อหาที่ว่า

“เพราะอวิชาเป็นปัจจัยจึงมีสังขาร เพราะสังขารเป็นปัจจัยจึงมีวิญญาณ เพราะวิญญาณเป็นปัจจัยจึงมีนามรูป เพราะนามรูปเป็นปัจจัยจึงมีสฬายตนะ เพราะสฬายตนะเป็นปัจจัยจึงมีผัสสะ เพราะผัสสะเป็นปัจจัยจึงมีเวทนา เพราะเวทนาเป็นปัจจัยจึงมีตัณหา เพราะตัณหาเป็นปัจจัยจึงมีอุปาทาน เพราะอุปาทานเป็นปัจจัยจึงมีภพ เพราะภพเป็นปัจจัยจึงมีชาติ เพราะชาติเป็นปัจจัยจึงมีชราและมรณะ ตรัสรู้ว่าเพราะอวิชาดับสังขารจึงดับ เพราะสังขารดับวิญญาณจึงดับ เพราะวิญญาณดับนามรูปจึงดับ เพราะนามรูปดับสฬายตนะจึงดับ เพราะสฬายตนะดับผัสสะจึงดับ เพราะผัสสะดับเวทนาจึงดับ เพราะเวทนาดับตัณหาจึงดับเพราะตัณหาดับอุปาทานจึงดับ เพราะอุปาทานดับภพจึงดับ เพราะภพดับชาติจึงดับ เพราะชาติดับชราและมรณะจึงดับ”  
และว่า “สิ่งใดสิ่งหนึ่งมีความเกิดขึ้นเป็นธรรมดา สิ่งนั้นทั้งมวลล้วนมีความดับไปเป็นธรรมดา”<sup>๒๖</sup>

ฉะนั้น หากเข้าใจหลักของปัจจุสมุปบาทก็จะกำหนดแนวทางการปฏิบัติที่ถูกต้องได้ และทำลายความเห็นผิดตามที่พระพุทธโฆษาจารย์ได้ขยายใจความต่อมาว่า<sup>๒๗</sup>

ก) ปัจจุสมุปบาทได้ปฏิเสธวาทะหรือความเห็นต่างๆ เหล่านี้ คือ วาทะแบบสัสตวาทะ คือ ความเห็นว่าอัตตาและโลกเที่ยง ไม่สูญ ตายแล้วเกิด อเหตุวาทะ คือความเห็นว่าเหตุปัจจัยแห่งความเศร้าหมอง และความบริสุทธิ์ของสัตว์ทั้งหลายไม่มี แล้วแต่โชคเคราะห์ วิสมเหตุวาทะ คือความเห็นว่าโลกเป็นไปด้วยอำนาจเหตุไม่เสมอกัน คือด้วยอำนาจประภคติ

<sup>๒๕</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๒/๒๕๑/๑๖๐.

<sup>๒๖</sup> พุ.จ.อ. (ไทย) ๖/๕๑๓-๕๑๖.

<sup>๒๗</sup> วิสุทธิ. (ไทย) ๓/๑/๒๓๔-๒๓๕.

อณู และกาล เป็นต้น วสวัตติวาทะ คือความเห็นว่ามีพระอิศวร อาตมัน หรือพระปชาบดี คือพรหม เป็นผู้ครอบงำสัตว์ไว้ในอำนาจ คือเป็นผู้บันดาล โดยหลักปฏิจจนุปบาทแสดงให้เห็นว่า ทุกอย่างเป็นปัจจัยกันและกัน มีความหมุนวนไปเนื่องด้วยปัจจัยที่พร้อมเพรียงกัน ไม่ได้เกิดขึ้นเองหรือมีสิ่งอื่นดลบันดาล หากจะดลบันดาลอะไรได้ สิ่งนั้นก็ต้องมีเหตุปัจจัยอื่นทำให้เกิดขึ้นเช่นกัน ทำให้ไม่มีอำนาจใดเหนือกว่าทุกสิ่ง

ข) ปฏิจจนุปบาทได้ปฏิเสธวาทะหรือความเห็นอีกแบบ คือ วาทะแบบอุจเฉทวาทะ คือเห็นว่าตายแล้วสูญ นัตถิกวาทะ คือเห็นว่าอะไร ๆ ไม่มี ผลของ บุญบาปก็ไม่มี อภิกิริยวาทะ คือเห็นว่าไม่เป็นอันทำ คือทำอะไรไม่เป็นกรรม โดยปฏิจจนุปบาทแสดงให้เห็นถึงความเกิดขึ้นจะมีได้ด้วยเหตุปัจจัยพร้อม การเกิดสิ่งใดขึ้นจึงจำเป็นต้องอาศัยกันเช่นกัน และเกิดขึ้นมาด้วยปัจจัยก่อนๆ ทำให้เกิด และจะเกิดต่อไปด้วยปัจจัยที่มีอยู่ตลอดไป

ค) แนวคิดแบบมัชฌิมาปฏิปทา หรือทางสายกลาง เป็นความละเอียดซึ่งวาทะว่า "ผู้หนึ่งทำ ผู้หนึ่งได้รับผล คือใครทำใครได้เรื่อยไปไม่มีจบสิ้น" ความละเอียดซึ่งวาทะว่า "คนอื่นทำ คนอื่นได้รับผล คือคนหนึ่งทำ คนหนึ่งได้" ความไม่ยึดมั่นในภาษาของท้องถิ่น ความไม่ล่วงเลยเสียซึ่งสมัญญาคือชื่อคนและสัตว์สิ่งของที่ชาวโลกเรียกขานกันเป็นอันทรงแสดงด้วยคำว่า ปฏิจจนุปบาทหมดทุกคำ เพราะธรรมนั้น ๆ จะเกิดขึ้นได้ก็ด้วยความพร้อมเพรียงกันของปัจจัยนั้นๆ

พระพุทธโฆษาจารย์ได้ใช้ทฤษฎีในการประเมินค่าการปฏิบัติดีตามหลักปฏิจจนุปบาทที่เริ่มต้นด้วยการละสิ่งไม่ดีก่อน ซึ่งในที่นี้คือมิจฉาทิฐิที่สุตัง ๒ ด้านได้แก่ สัสสตทิฐิ และอุจเฉททิฐิ แล้วจึงแสวงหาทางที่ดีก็คือทางสายกลางที่ไม่เอียงไปข้างใดข้างหนึ่ง ซึ่งทางสายกลางนี้เป็นหลักการปฏิบัติที่วางฐานตั้งแต่ระบบการปฏิบัติตนตามหลักของศีล สมาธิ และปัญญา

ส่วนท่านพุทธทาสมีทรรศนะว่าปฏิจจนุปบาทเป็นเรื่องข้อเท็จจริงของความทุกข์ ทั้งที่เกิดและที่ดับ ไม่ใช่แสดงเรื่องคนที่เป็นเจ้าของความทุกข์ แล้วยังเป็นเรื่องแสดงกฎเกณฑ์แห่งเหตุปัจจัยอย่างละเอียด<sup>๒๘</sup> โดยท่านยกพุทธพจน์บทหนึ่งในสังยุตตนิกาย นิทานวรรคว่า

"กัมมรรคาเก่า หนทางเก่า ที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าองค์ก่อนๆ เคยเสด็จไปนั้น เป็นไฉน คือมรรคาอันประกอบด้วยองค์ ๘ อันประเสริฐ นี้แล ได้แก่สัมมาทิฐิ ฯลฯ สัมมาสมาธิ นี้แลมรรคาเก่า หนทางเก่า ที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าพระองค์ก่อนๆ เคยเสด็จไปแล้ว เราก็ได้เดินตามหนทางอันประเสริฐซึ่งประกอบด้วยองค์ ๘ ประการ อันเป็นทางเก่า นั้นเมื่อกำลังเดินตามหนทางนั้นไป ได้รู้ชัดซึ่งขราและมรณะ เหตุเกิดขึ้น

<sup>๒๘</sup> พุทธทาสภิกขุ, ปฏิจจนุปบาท จากพระโอษฐ์, พิมพ์ครั้งที่ ๘, หน้า (๑๑๒).



แห่งขราและมรณะ ความดับแห่งขราและมรณะ และได้รู้ชัดซึ่งปฏิบัติเครื่องให้ถึงความดับขราและมรณะ เมื่อเรากำลังเดินตามทางอันประเสริฐซึ่งประกอบด้วยองค์ ๘ ประการ อันเป็นทางเก่านั้นไปอยู่ ได้รู้ชัดซึ่งชาติ ฯลฯ ได้รู้ชัดซึ่งภพ ... ได้รู้ชัดซึ่งอุปาทาน ... ได้รู้ชัดซึ่งต้นหา ... ได้รู้ชัดซึ่งเวทนา ... ได้รู้ชัดซึ่งผัสสะ ... ได้รู้ชัดซึ่งสหายตนะ ... ได้รู้ชัดซึ่งนามรูป ... ได้รู้ชัดซึ่งวิญญาณ ... ได้รู้ชัดซึ่งสังขารทั้งหลาย เหตุเกิดขึ้นแห่งสังขาร ความดับแห่งสังขาร และได้รู้ชัดซึ่งปฏิบัติเครื่องให้ถึงความดับแห่งสังขาร ครั้นได้รู้ชัดซึ่งทางอันประเสริฐซึ่งประกอบด้วยองค์ ๘ ประการนั้นแล้ว เราจึงได้บอกแก่พวกภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก อุบาสิกาตถุภิกษุทั้งหลาย พรหมจรรย์ของเรา จึงได้เจริญแพร่หลาย กว้างขวาง มีชนเป็นอันมากรู้ เป็นปึกแผ่น จนกระทั่งเทวดาและมนุษย์ทั้งหลายก็ประกาศได้เป็นอย่างดี ดังนี้แล”<sup>๒๙</sup>

ท่านพุทธทาสเชื่อว่าการปฏิบัติตามหลักของมัชฌิมาปฏิปทาทำให้เกิดความเข้าใจหลักของปฏิจจสมุปบาทได้ เป็นการเข้าใจความทุกข์แต่ไม่ใช่เข้าใจว่าตนเองเข้าใจความทุกข์ ซึ่งการอธิบายนี้ทำให้ปฏิจจสมุปบาทเป็นผลที่เกิดขึ้นจากการมัชฌิมาปฏิปทา และผลนี้ทำให้เห็นความเป็นเหตุปัจจัยของสรรพสิ่ง ไม่มีตัวตน เป็นการหมดทุกข์โดยสิ้นเชิง ซึ่งพระพุทธโฆษาจารย์โยมมัชฌิมาปฏิปทาไปถึงเรื่องกรรมและผลแห่งกรรม เพื่อทำลายความเห็นผิดเรื่องอุจเฉททิฎฐิที่มองว่าขาดสูญ ทำให้ลักษณะของมัชฌิมาปฏิปทาได้ถูกเปลี่ยนเป็นท่าทีหรือมุมมองต่อการปฏิบัติที่ถูกต้องมากกว่าการยืนยันผลว่าถูกต้อง

พระพุทธโฆษาจารย์ให้ความสำคัญกับผู้ปฏิบัติตามหลักมัชฌิมาปฏิปทาว่าเป็นสิ่งชอบหรือถูกต้องแล้วจึงอธิบายปฏิจจสมุปบาทภายใต้หลักการข้ามภพข้ามชาติ ส่วนท่านพุทธทาสให้ความสำคัญกับผลของความจริงว่าถูกต้องจึงไม่จำเป็นต้องยึดหลักการข้ามภพข้ามชาติ แต่รู้ว่าผลคือความทุกข์เท่านั้นหรือศึกษาความดีที่สมบูรณ์เท่านั้น แต่ไม่จำเป็นต้องศึกษาบุคคลผู้ทุกข์ซึ่งทำให้เป็นสัมพัทธ์เปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลาตนเอง

จากการศึกษาคุณค่าความสัมพันธ์ระหว่างปฏิจจสมุปบาทกับคุณค่าทางจริยธรรม ผู้วิจัยสรุปได้ว่า เมื่อกล่าวถึงปฏิจจสมุปบาทที่เกี่ยวข้องกับคุณค่าจริยธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาทอาจมีผู้เข้าใจว่าไม่เกี่ยวข้องกันเนื่องจากปฏิจจสมุปบาทเป็นความจริงสูงสุดที่เกี่ยวข้องกับหลักเกณฑ์ทางภววิทยาที่อธิบายถึงปรากฏการณ์ที่เรียกว่า ธรรมนิยาม หรือกฎแห่งธรรมชาติ เสียมากกว่า แต่จากการศึกษาทำให้เกิดความเข้าใจพื้นฐานบางอย่างของหลักเกณฑ์ทางด้านคุณค่าจริยธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาทเกี่ยวข้องกับหลักปฏิบัติและผลที่เกิดขึ้นจากการปฏิบัติเป็นหลัก และปฏิจจสมุปบาทก็เกี่ยวข้องับหลักการทั้งสองอย่างเช่นเดียวกัน กล่าวคือ

<sup>๒๙</sup> ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๒๕๓/๑๐๔.

(๑) ปฏิจ্ঞสมุปบาทเกี่ยวข้องกับหลักมัชฌิมาปฏิปทาอันถือเป็นหลักจริยธรรมชั้นสูงในพุทธปรัชญาเถรวาท ซึ่งเป็นคุณค่าแบบสัมพัทธ์เกี่ยวข้องกับคุณค่าระดับสังคมคือศีลและกุศลกรรมบถโดยมีความสุขเป็นผลตอบแทน ฉะนั้น ปฏิจ্ঞสมุปบาทเกี่ยวพันกับจริยธรรมแบบสัมพัทธ์โดยกล่าวถึงความสุขเป็นผลที่เกิดขึ้นจากการปฏิบัติ

(๒) ในอีกสอนหนึ่งปฏิจ্ঞสมุปบาทเกี่ยวข้องกับผลที่เกิดขึ้นผ่านกระบวนการปฏิบัติเท่านั้น แต่ลำพังความรู้แบบญาณวิทยาอย่างเดียวไม่อาจทำให้เข้าใจความจริงข้อนี้ได้ โดยการปฏิบัติตามหลักมัชฌิมาปฏิปทานั้นต้องนำไปสู่การลดละอัตตาหรืออัตตาทมตสุญฺไป ตรงนั้นน่าจะเป็นการดับทุกข์อย่างแท้จริง ไม่ว่าจะอัตตาทมตตรงไหน ตรงนั้นก็เป็นการดับนั่นเอง ฉะนั้น ปฏิจ্ঞสมุปบาทเกี่ยวพันกับจริยธรรมแบบสมบูรณ โดยกล่าวถึงความดับทุกข์ได้เป็นผลที่เกิดขึ้นจากการปฏิบัติ

สรุปการตีความแบบปรัชญาศาสนาเป็นลักษณะเฉพาะที่อาจไม่ได้กว้างเท่ากับการตีความแบบปรัชญาวิทยาศาสตร์ โดยอาศัยข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับหลักทางศาสนาเป็นหลัก แต่อย่างไรก็ตามข้อพิจารณาเหล่านี้เป็นข้อโต้แย้งทางพระพุทธศาสนาที่มีมาโดยตลอด และหากจะถือว่าเป็นวิธีการทางด้านปรัชญาก็ถือว่าเป็นการให้คุณค่าที่ผู้ตีความสามารถเชื่อได้ด้วยเหตุผล และหากจะสังเกตอีกอย่างหนึ่งจะพบว่า ส่วนใหญ่การตีความศาสนามักจะอาศัยภาษาในคัมภีร์เป็นฐานในการให้ข้อมูล ซึ่งข้อเท็จจริงดังกล่าวสะท้อนมุมมองทางปรัชญาที่ต้องการเหตุผลสนับสนุนมากที่สุด ขณะที่การยกประสบการณ์การมาอธิบายนั้นก็เชื่อมโยงได้กับการหาหลักฐานมาสนับสนุนซึ่งทั้ง ๒ แบบก็คือการยืนยันข้อมูลไม่ต่างกัน ซึ่งถือว่าเป็นกระบวนการทางปรัชญาทั้งสิ้น แต่ต้องเข้าใจว่า กระบวนการทางปรัชญานั้นเป็นการบวนการทางด้านความจริง ความรู้ เหตุผล ตรรกะ คุณค่า ซึ่งทั้งหมดนั้นล้วนมาจากมนุษย์จึงต้องอาศัยการตรวจสอบที่มนุษย์สามารถจะยืนยันได้ แม้แต่พระพุทธศาสนาก็เช่นเดียวกัน

#### ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจําบท

๔.๑ ท่านมองว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาหรือปรัชญา อภิปราย

๔.๒ ต่อข้อพิจารณาเรื่องพระพุทธศาสนา มีมุมมองทางด้านปรัชญาวิทยาศาสตร์อย่างไรอภิปราย

๔.๓ ต่อข้อพิจารณาเรื่องพระพุทธศาสนา มีมุมมองทางด้านปรัชญาศาสนาอย่างไรอภิปราย

## ๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

พุทธทาสภิกขุ. ปฏิจจสมุปปาท จากพระโอษฐ์. พิมพ์ครั้งที่ ๘. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๕๔.

พระพุทธโฆษาจารย์. วิสุทธิมรรค ภาค ๑ ตอน ๑. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหา  
มกุฏราชวิทยาลัยพิมพ์ครั้งที่ ๑๐ . กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย,  
๒๕๔๘.

\_\_\_\_\_. วิสุทธิมรรค ภาค ๑ ตอน ๒. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหา  
ราชวิทยาลัยพิมพ์ครั้งที่ ๑๐ . กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘.

\_\_\_\_\_. วิสุทธิมรรค ภาค ๓ ตอน ๑. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหา  
ราชวิทยาลัยพิมพ์ครั้งที่ ๑๐ . กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘.

\_\_\_\_\_. วิสุทธิมรรค ภาค ๓ ตอน ๒. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหา  
ราชวิทยาลัยพิมพ์ครั้งที่ ๑๐ . กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘.

THOMAS BALDWIN. "Moore" in *The Blackwell Companion to Philosophy*.

Edited by NICHOLAS BUNNIN and E. P. TSUI-JAMES, SECOND EDITION.

UK: Blackwell Publishers Ltd,2003

Owen Flanagan. *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*.

Massachusetts: The MIT Press,2011.



## บทที่ ๒

### อภิปรายในพระไตรปิฎก\*



#### ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องอภิปรายในพระไตรปิฎก
- ๑.๒ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องความเป็นจริงคืออะไร
- ๑.๓ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องความเป็นจริงตามเงื่อนไขของบุคคลคืออะไร

#### ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องอภิปรายในพระไตรปิฎก
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องความเป็นจริงคืออะไร
- ๒.๓ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องความเป็นจริงตามเงื่อนไขของบุคคลคืออะไร



---

\* ปรับจาก พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ), “การศึกษาเชิงวิพากษ์ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท”, วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา, บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๗)

### ๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

การศึกษาพุทธปรัชญาเถรวาทนั้นอาศัยหลักฐานที่ปรากฏในพระไตรปิฎกเป็นหลัก และโดยเนื้อหานับเนื่องกับแนวทางการดำเนินชีวิตของพระพุทธองค์ที่ถูกบันทึกไว้ผ่านการบอกเล่าของพระอุบาลีและพระอานนท์ เมื่อมองจากข้อเท็จจริงนี้จะพบว่าหลักฐานในพระไตรปิฎกนั้นเกิดขึ้นจากสาวกและต่อยอดทางความคิดนั้นจากความทรงจำของพระเถระในยุคต่อๆ มา ซึ่งการจะเข้าใจความคิดหลักของพระพุทธองค์ได้จำเป็นต้องอาศัยการตีความในบริบทต่างๆ โดยเฉพาะแนวคิดทางปรัชญา ซึ่งในที่นี้จะได้อธิบายในประเด็น อภิปรัชญาในพุทธปรัชญาเถรวาท

แนวคิดทางอภิปรัชญานั้นเริ่มต้นจากการตั้งข้อสงสัยต่อความเป็นจริง (reality) หรือสภาวะที่เป็นภววิสัย (objective)<sup>๑</sup> ว่ามีลักษณะเป็นอย่างไร ซึ่งตรงนี้เราอาจพบว่าพระพุทธองค์ไม่ทรงตอบความเป็นจริงในลักษณะนี้ในลักษณะที่มุ่งหมายเพื่อเข้าใจเพียงความเป็นจริงนั้นด้านเดียว ดังใน**จูฬมาลุงกยสูตร**ว่า

“ปัญหาอะไรเล่าที่เราไม่ตอบคือ ปัญหาว่า ‘โลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง โลกมีที่สุด โลกไม่มีที่สุด ชีวะกับสรีระเป็นอย่างเดียวกัน ชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่างกัน หลังจากตายแล้ว ตถาคตเกิดอีกหลังจากตายแล้วตถาคตไม่เกิดอีก หลังจากตายแล้วตถาคตเกิดอีกและไม่เกิดอีกหลังจากตายแล้วตถาคตจะว่าเกิดอีกก็มีใช่ จะว่าไม่เกิดอีกก็มีใช่’ เราไม่ตอบเพราะเหตุไรเราจึงไม่ตอบ เพราะปัญหานั้นไม่มีประโยชน์ ไม่เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ ไม่เป็นไปเพื่อความเบื่อหน่าย เพื่อคลายกำหนัด เพื่อดับ เพื่อสงบระงับเพื่อรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้และเพื่อนิพพาน เหตุนี้เราจึงไม่ตอบ”<sup>๒</sup>

สาเหตุที่ไม่ตอบก็เข้าใจได้เพราะว่าความเป็นจริงหรือความจริงแบบปรมาณูนั้นมีลักษณะที่เข้าใจได้ยาก ดังข้อความว่า “ธรรมเหล่านี้แล ลึกลับ เห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก สงบ ประณีต ใช้เหตุผลคาดคะเนเอาไม่ได้ ละเอียด รู้ได้เฉพาะบัณฑิต ซึ่งตถาคตรู้แจ้งเองแล้วสั่งสอนผู้อื่นให้รู้แจ้งตามอันเป็นเหตุให้คนกล่าวยกย่องตถาคตถูกต้องตามความเป็นจริง”<sup>๓</sup>

แต่เราจะพบว่ามีสิ่งทีพระพุทธองค์ทรงตอบ ตามข้อความว่า “ส่วนปัญหาอะไรเล่าที่เราตอบ คือ ปัญหาว่า ‘นี้ทุกข์ นี้ทุกขสมุทัย นี้ทุกขนิโรธ นี้ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทา’ เรา

<sup>๑</sup> การมีลักษณะของวัตถุจริงที่ดำรงอยู่อย่างอิสระจากจิตที่รู้ หรือการตรึงตรอง การรับรู้ ความเข้าใจ จินตนาการของผู้ใด อ้างใน เจษฎา ทองรุ่งโรจน์, **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย**, (กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗), หน้า ๖๓๕.

<sup>๒</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๒๘/๑๔๑.

<sup>๓</sup> ที.สี. (ไทย) ๘/๓๗/๑๖.

ตอบ เพราะเหตุไรเราจึงตอบ เพราะปัญหานั้นมีประโยชน์ เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ เป็นไปเพื่อความเบื่อหน่าย เพื่อคลายกำหนด เพื่อดับ เพื่อสงบระงับ เพื่อรู้อย่างยิ่ง เพื่อตรัสรู้ และเพื่อนิพพาน เหตุนี้เราจึงตอบ”<sup>๔</sup>

การที่ไม่ทรงตอบความเป็นจริงนั้น ไม่ใช่หมายความว่า ไม่มีข้อมูลต่อเรื่องนั้นๆ แต่เป็นเพราะว่าไม่เกี่ยวข้องกับเรื่องความดับทุกข์ที่เป็นเรื่องของปัจเจกบุคคล แต่หากว่าความเป็นจริงนั้นเกี่ยวข้องกับบุคคลจะพบคำอธิบายเรื่องความเป็นจริงอยู่เป็นจำนวนมาก เราอาจพิจารณาเรื่องนี้ในฐานะที่พุทธปรัชญาเถรวาทนั้นเอาบุคคลเป็นจุดเชื่อมโยง (link) ในการศึกษาเรื่องความเป็นจริงแบบอภิปรัชญา ฉะนั้น อภิปรัชญาในมุมมองดังกล่าวจึงโยงในกันระหว่างความเป็นจริงกับบุคคล ดังต่อไปนี้

**๓.๑ ความเป็นจริงตามกฎธรรมชาติ** ความเป็นจริงนี้พูดให้ชัดก็คือความเป็นจริงตามกฎเกณฑ์ที่เป็นเช่นนั้น (ตถตา) โดยเราอาจพิจารณาความเป็นจริงตรงกับคำว่า "สภาวะ" คือ ความเป็นเอง, สิ่งที่เป็นเอง, ธรรมตา<sup>๕</sup> ตรงกับความจริงแบบวัตถุนิยม (objectivism) ซึ่งเกี่ยวข้องกับความเป็นจริงภายนอกกว่ามีอยู่จริง เมื่อพิจารณาในแง่นี้ความเป็นจริงนี้จึงตรงกับสภาวะที่ปรากฏในการอธิบายธรรมต่างๆ เช่น "ปัจจัยแห่งสภาวะธรรมอันเป็นที่อาศัยกันเกิดขึ้น (ปฏิจางสมุบาท) ยากที่จะเห็นได้ คือนิพพาน"<sup>๖</sup> หรือ "นิพพานอันเป็นสภาวะเยือกเย็น ไม่มีชราและมรณะ"<sup>๗</sup> เป็นต้น พระพุทธเจ้าทรงถือว่าการเข้าใจสภาวะคือการเข้าใจความเป็นจริง เช่นกรณีภิกษุที่พระพุทธเจ้าตรัสถามว่า "วิญญูณนั้นเป็นอย่างไร" สาคติภิกษุตอบว่า "วิญญูณคือสภาวะที่พูดได้ รับรู้ได้ ย่อมเสวยวิบากของกรรมทั้งหลาย ทั้งส่วนดี ทั้งส่วนชั่วในทีนั้นๆ นั้นเป็นวิญญูณ" พระพุทธเจ้าตรัสว่า "เธอมีทิฏฐิอันลามกเห็นปานนี้ วิญญูณอาศัยปัจจัยประชุมกันเกิดขึ้น เรากล่าวแล้วโดยปริยายเป็นอนเนกมิใช่หรือ ความเกิดแห่งวิญญูณ เว้นจากปัจจัยมิได้"<sup>๘</sup> การเข้าใจสภาวะของสาคติภิกษุไม่ถูกต้องจึงทำให้การเข้าใจความเป็นจริงไม่ถูกต้องตามไปด้วย โดยสภาวะความเป็นจริงของสรรพสิ่งไม่ได้เกิดขึ้นเอง แต่มีเหตุปัจจัยทำให้เป็นไป ยกเว้นสภาวะที่ไม่มีเหตุปัจจัย คือ นิพพาน และสภาวะที่เป็นเหตุปัจจัยเหล่านี้ถือว่าเป็นจริงที่เป็นธรรมชาติเดิม ไม่เกี่ยวกับใครจะรับรู้หรือพูดด้วยภาษาอะไรก็ตาม ความเป็นจริงนั้นก็ไม่เปลี่ยนแปลงตามหลักฐานที่ว่า

<sup>๔</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๒๘/๑๔๑.

<sup>๕</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์, พิมพ์ครั้งที่ ๑๕, (กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๓), หน้า ๓๙๗.

<sup>๖</sup> ที.ม. (ไทย) ๑๐/๔๔/๓๐.

<sup>๗</sup> ชู. พุทฺธ. (ไทย) ๓๓/๑๕๕/๑๙๑.

<sup>๘</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๒/๔๔๒/๓๓๒.

"พระตถาคตทั้งหลายเสด็จอุบัติขึ้นก็ตาม ไม่เสด็จอุบัติขึ้นก็ตาม ธาตุอันนั้นคือ ธรรมฐิติ ธรรมนิยาม อิทปปัจจย ก็ยังดำรงอยู่ พระตถาคตย่อมตรัสรู้ ย่อมตรัสรู้ทั่วถึง ซึ่งธาตุอันนั้น ครั้นแล้วย่อมตรัสบอก ทรงแสดง บัญญัติ แต่งตั้ง เปิดเผย จำแนก กระทำให้ตื่น และตรัสว่า ท่านทั้งหลายจงดู ดังนี้ เพราะอวิชชาเป็นปัจจัยจึงมีสังขาร ภิกษุทั้งหลาย ความจริงแท้ ความไม่คลาดเคลื่อน ความไม่เป็นอย่างอื่น มูลเหตุอันแน่นอนในธาตุอันนั้น เราเรียกว่าปฏิจจสมุปบาท ขราและมรณะเป็นของไม่เที่ยง อันปัจจยประชุมแต่ง อาศัยกันเกิดขึ้นมีความสิ้นไป เสื่อมไปคลายไป ดับไป เป็นธรรมดา ชาติ ... ภพ ... อุปาทาน ... ตัณหา ... เวทนา ... ผัสสะ ... สฬายตนะ ... นามรูป ... วิญญูณ ... สังขาร ... อวิชชา เป็นของไม่เที่ยง อันปัจจยประชุมแต่ง อาศัยกันเกิดขึ้น มีความสิ้นไป เสื่อมไป คลายไป ดับไปเป็นธรรมดา เหล่านี้เรียกว่าธรรมอาศัยกันเกิดขึ้น"<sup>๙</sup>

ความเป็นปัจจยกันดังกล่าวจึงเป็นสถานะความเป็นจริงที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้ มีข้อสังเกตอย่างหนึ่งว่าสถานะดังกล่าวนั้นไม่ได้เกี่ยวข้องกับบุคคล กล่าวคือ พระพุทธเจ้าไม่ได้ถือว่าพระองค์เป็นเจ้าของและควบคุมได้ แต่สถานะเหล่านี้เป็นไปด้วยตัวเอง ทุกอย่างจึงตรงกับสถานะที่ไม่มีบุคคลหรือไม่มีใครบังคับให้อยู่ในอำนาจได้ แต่การที่พระพุทธเจ้าบัญญัติความเป็นจริงนี้ขึ้นอาจทำให้คนเข้าใจผิดว่าพระองค์เป็นเจ้าของได้ โดยแง่หนึ่งความเป็นจริงนี้จะต้องมีฐานที่สถานะของสิ่งนั้น โดยความเป็นจริงดังกล่าวเป็นความจริงขั้นปฐมภูมิ (primary matter) ซึ่งเป็นเนื้อแท้ของความเป็นจริงเหล่านี้ ตรงกับคำว่า "ธรรมะ" เราสามารถพิจารณาความเป็นจริงนี้ผ่านธรรมะ ๒ แบบ คือ

**๓.๑.๑ สังขตธรรม** คือความเป็นจริงที่มีเหตุปัจจยปรุงแต่ง โดยมีการพิจารณาสถานะของสังขตธรรม ดังนี้

**ก. ลักษณะสังขตธรรม** พระพุทธเจ้าทรงแสดงความเป็นจริงแบบสังขตธรรมนั้นว่ามีลักษณะ ๓ แบบคือ ๑. มีความเกิดขึ้น ๒. ความเสื่อมไป ๓. เมื่อตั้งอยู่มีความแปรปรวน<sup>๑๐</sup> พระพุทธเจ้าได้กล่าวถึงลักษณะความเป็นจริงนั้นว่าเป็นไปตามกฎแห่งธรรมหรือธรรมนิยามหรืออิทปปัจจยตาผ่านข้อที่พระพุทธเจ้าได้นำมาพิจารณาโดยเกี่ยวข้องกับคำ ๒ คำคือ "สังขารกับธรรม" ตามข้อความว่า

"เพราะตถาคตอุบัติขึ้นก็ตาม ไม่อุบัติขึ้นก็ตาม ธาตุอันนั้น คือ ความตั้งอยู่ตามธรรมดา (ธรรมฐิติ) ความเป็นไปตามธรรมดาก็คงตั้งอยู่อย่างนั้นเอง (ธรรมนิยาม) ตถาคตตรัสรู้ บรรลุธาตุอันนั้นว่า สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง...สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์...ธรรม

<sup>๙</sup> ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๖๑-๖๒/๒๓.

<sup>๑๐</sup> อง.ติก. (ไทย) ๒๐/๔๘๖/๑๔๔.

ทั้งปวงเป็นอนัตตา ครั้นแล้วจึงบอก แสดง บัญญัติ แต่งตั้ง เปิดเผย จำแนก ทำให้  
เข้าใจง่ายว่าสังขารทั้งปวงไม่เที่ยง...สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์...ธรรมทั้งปวงเป็น  
อนัตตา"<sup>๑๑</sup>

จากข้อความข้างต้นจะพบว่า

๑) คำว่า "สังขาร" ในไตรลักษณ์นั้นเกี่ยวข้องกับขั้น ๕ คือ รูป เวทนา สัญญา  
สังขาร วิญญาณ ทั้ง ๕ นี้ล้วนมีอยู่ภายใต้เงื่อนไขของความไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ตามคำอธิบายที่  
พระพุทธเจ้าแสดงไว้ในอนัตตลักขณสูตรว่า

ถาม "พวกเธอสำคัญความนั้นเป็นไฉน รูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ  
เที่ยงหรือไม่เที่ยง"

ตอบ "ไม่เที่ยง"

ถาม "ก็สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์หรือเป็นสุขเล่า"

ตอบ "เป็นทุกข์"

ถาม "ก็สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ควรหรือจะตามเห็น  
สิ่งนั้นว่า นั่นของเรา นั่นเป็นเรา นั่นเป็นตนของเรา"

ตอบ "ข้อนั้น ไม่ใช่เลย"<sup>๑๒</sup>

ฉะนั้น การระบุความเป็นจริงของสังขารได้ต้องอาศัยคำอธิบายที่เชื่อมโยงไปสู่  
สภาวะที่เป็นสากล คือไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ไม่ใช่ตัวตน พระพุทธเจ้าไม่ได้ระบุถึงสิ่งเฉพาะว่ามีจริง  
หรือเป็นจริงได้ด้วยตัวเอง แต่มีสภาวะที่เป็นจริงอยู่ภายใน เช่นเรากล่าวว่า นาย ก.  
ประกอบด้วยขั้น ๕ โดย นาย ก.ในที่นี้เป็นเพียงสมมติ แต่ขั้นนั้นต่างหากที่เป็นความเป็นจริง  
ฉะนั้น การระบุถึงความเป็นจริงจึงขึ้นอยู่กับว่าสิ่งนั้นเป็นสภาวะ (being) หรือเป็นการเปลี่ยน  
สภาวะ (becoming) โดยสภาวะนั้นคือขั้น ๕ ที่มีการเกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไปเป็นตัวการ  
เปลี่ยนสภาวะนั้นสิ่งใดเป็นจริง เพราะเมื่อเรารับรู้ว่าขั้น ๕ มี เราก็รับรู้ว่าขั้น ๕ นั้นเกิดขึ้น  
ตั้งอยู่ และดับไปด้วยเช่นกัน ซึ่งทำให้เราจำเป็นต้องเข้าใจว่า "จริง" ระหว่าง ๒ อย่างนี้แบบ  
ไหน "จริง" ซึ่งแนวทางดังกล่าวทำให้เกิดการพิจารณาถึงคำว่า "สิ่ง" จากคำว่า "เมื่อสิ่งนี้มี สิ่ง  
นี้จึงมี เพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้จึงเกิดขึ้น เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ"<sup>๑๓</sup>  
โดยนักคิดอย่างคาลูปาฮานะ (David J. Kalupahana) ไม่ได้ใช้คำว่า "สิ่ง" แต่ใช้คำว่า "ภูต"  
หมายถึงสิ่งที่กลายมาเป็นโดยอ้างถึงความจริงคือหลักฐานที่ปรากฏแต่ไม่ได้แสดงแบบนักสัม

<sup>๑๑</sup> อง.ตัก. (บาลี) ๒๐/๕๗๖/๓๖๘.

<sup>๑๒</sup> วิ.ม. (ไทย) ๑/๒๐--๒๑/๒๐-๒๒

<sup>๑๓</sup> ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๑๕๓/๖๘.



บูรณนิยม (absolutism)<sup>๑๔</sup> หรือนักสารัตถนิยม (substantialist)<sup>๑๕</sup> คำว่า "ภุต" (become) จึงเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นความเปลี่ยนแปลง ความจริงจึงไม่มีสิ่ง (entity) หรือสารัตถะอยู่ภายใน มีแต่สิ่งที่เปลี่ยนแปลง ฉะนั้น คำว่า "ภุต" จึงเป็นสิ่งที่แสดงคุณสมบัติของกระบวนการเปลี่ยนแปลงเท่านั้น เพราะความจริงเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลง ซึ่งการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวทำให้เกิดสิ่งใหม่ที่เรียกว่า "การเกิดขึ้น" (ภว)<sup>๑๖</sup> โดยคำอธิบายนี้เป็นการอธิบายให้เห็นวงจรปฏิบัติสมบูรณ์ที่เปลี่ยนแปลงแล้วส่งต่อไปถึงสิ่งใหม่ ทำให้เกิดความเห็นว่าไม่ใช่ตัวตนขึ้น (อนัตตา) โดยความเป็นจริงเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงได้ เพราะอยู่ภายใต้ลักษณะสังขตธรรมที่กล่าวถึงข้างต้น ฉะนั้น เราจึงพบว่าสิ่งที่เปลี่ยนแปลงได้ปรากฏอยู่ในเฉพาะสังขตธรรมเท่านั้น เพราะยังเป็นสิ่งที่ปัจจัยปรุงแต่งได้ ในที่นี้หมายถึงขั้น ๕ ซึ่งตรงกับคำว่า "สังขาร" ที่ถูกปัจจัยปรุงแต่งให้ปรากฏในลักษณะรูปธรรมคือ รูป และนามธรรมคือ เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ สิ่งเหล่านี้เป็นสิ่งที่ต้องเปลี่ยนแปลงหรือเป็นสิ่งที่กลายมาเป็นจริง ส่วนสภาวะของสิ่งนั้นจะเป็นลักษณะว่า ไม่เที่ยง เปลี่ยนแปลง และทนสภาพเดิมไม่ได้

๒) คำว่า "ธรรม" หมายถึงสภาพที่เกี่ยวข้องทั้งในแบบภุต (อดีต, เหตุ) และภว (ปัจจุบัน, ปัจจัย คือเป็นทั้งผลของเหตุในอดีตและเป็นเหตุให้เกิดผลต่อในอนาคต) ซึ่งอธิบายผ่านสังขารคือขั้นทั้งรูปและนามที่เป็นไปในฝ่ายสังขตธรรม โดยมีปัจจัยปรุงแต่งให้เกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไป ซึ่งเป็นความหมายรวมของคำว่า ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ จึงทำให้ไม่ใช่ตัวตน หรือบังคับให้อยู่ในอำนาจไม่ได้ ส่วนกรณีสังขตธรรมซึ่งหมายถึงสภาพที่ไม่มีปัจจัยปรุงแต่งคือ นิพพาน เป็นโลกุตระภูมิ ไม่ควรนำมาพิจารณาพร้อมกับคำว่า "ธรรม" ที่กล่าวถึงในชื่อว่า "ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา" เพราะคำว่า "ธรรม" นั้นควรเป็นการอธิบายถึงรูปแบบความจริงที่สัมพันธ์กับการเกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไปซึ่งเกี่ยวข้องกับเวลาทั้งอดีตและปัจจุบันและอนาคต แต่ นิพพานอยู่นอโลก เป็นอสังขตธรรมที่ไม่มีอะไรปรุงแต่งหรือไม่มีอะไรเป็นเหตุปัจจัยทำให้เกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไปอีก ไม่เช่นนั้นจะเกิดความเข้าใจผิดและยึดว่า นิพพานเป็นอนัตตาได้ เช่นกรณีการกล่าวนิพพานในปัจจุบันจึงบัญญัติว่า นิพพานปัจจุบันเป็นธรรมอย่างยั่งยืนของสัตว์ผู้

<sup>๑๔</sup> สัมบูรณ์นิยม ถือว่า มีสิ่งที่อยู่เอง เป็นอยู่เอง มีอยู่ เป็นอยู่ด้วยตนเอง เป็นอิสระไม่ขึ้นกับเหตุปัจจัยอื่นใด อ้างใน ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๓), หน้า ๑.

<sup>๑๕</sup> สารัตถนิยม ถือว่า มีสิ่งที่สามารถดำรงอยู่ตามลำพังโดยไม่พึ่งสิ่งอื่น อ้างใน เรื่องเดียวกัน, หน้า ๙๓.

<sup>๑๖</sup> David J. Kalupahana, The Buddha's Philosophy of Language, (Sri Lanka : A Sarvodaya Vishva Lekha Publication, 1999), pp.79-80.

ปรากฏอยู่<sup>๑๗</sup> และจะเห็นการอธิบายนี้ในอรรถกถาว่า คำว่า "ธรรม" นี้ในความหมายว่า "ธรรมทั้งหลายทั้งปวงไม่ใช่ตัวตน" อธิบายถึงธรรมอันเป็นไปในภุมิ ๔<sup>๑๘</sup> แม้ทั้งหมดเป็นอนัตตา แต่ในที่นี้ท่านชี้ว่าควรถือเอาเฉพาะธรรมอันเป็นไปในภุมิ ๓ เท่านั้น<sup>๑๙</sup> ซึ่งธรรมเหล่านั้นพึงพิจารณาเห็นว่า เป็นสุญญะ ว่างเปล่า เพราะไม่มีแก่นสาร เพราะไม่เป็นไปในอำนาจ และชื่อว่าเป็นอนัตตา เพราะปฏิเสธอัตตา<sup>๒๐</sup> และในอรรถกถาที่อธิบายถึงบทบาทที่เกี่ยวข้องกับคำว่า "ธรรม" ในข้อความว่า สัพเพ ธมมา นาล อภินิเวสยา แปลว่า ธรรมทั้งปวงไม่ควรยึดมั่นว่า

"ชั้น ๕ อายุตนะ ๑๒ ธาตุ ๑๘ ชื่อว่าธรรมทั้งปวง ธรรมแม้ทั้งหมดเหล่านั้นไม่ควร คือไม่เรียน ไม่ปรารถนา ไม่ประกอบได้ด้วยความยึดมั่นด้วยอำนาจแห่งตัณหาและทิฏฐิ เพราะเหตุไร เพราะไม่ดำรงอยู่โดยอาการที่บุคคลจะถือเอาได้ จริงอยู่ ธรรมทั้งหลายมีชั้น ๕ เป็นต้นนั้น แม้จะถือว่าเป็นของเที่ยง ความไม่เที่ยงเท่านั้นย่อมเกิดขึ้น แม้จะถือว่าเป็นสุข ความทุกข์เท่านั้น ย่อมถึงพร้อม แม้จะถือว่าเป็นอนัตตา อนัตตาเท่านั้นย่อมปรากฏ เพราะฉะนั้น บุคคลจึงไม่ควรเพื่อยึดมั่น"<sup>๒๑</sup>

จากคำอธิบายข้างต้น คำว่า "ธรรม" จึงเป็นการระบุถึงสังขารที่มีความจริงที่ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และเป็นบทรูปของความจริงที่เป็นสังขตธรรมทั้งหมดคือ "สิ่ง" (สังขาร) กับ "ความเป็นจริง" (ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ไม่ใช่ตัวตน)

**ข. แนวคิดเกี่ยวกับสังขตธรรม** การพิจารณาสังขตธรรมนั้นเกี่ยวข้องกับชั้นเป็นหลัก เมื่อเราพิจารณาอีกแนวคิดหนึ่งในยุคหลังอย่างคาลูปาฮานะ (David J. Kalupahana) ที่ตั้งข้อสังเกตว่าความจริงระดับสมมตินั้นเกี่ยวข้องกับบุคคล ส่วนความจริงแบบปรมาตมเป็นความจริงแท้ ไม่เกี่ยวกับบุคคล แต่เป็นการอธิบายสภาวะของสิ่งนั้นว่ามีลักษณะไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และไม่ใช่ตัวตน ในคัมภีร์กถาวัตถุได้นำเสนอเรื่องสมมติสัจจะและปรมาตมสัจจะไว้ จึงเป็นเหตุผลว่าทำไมนักวิชาการชาวพุทธยุคใหม่จึงเข้าใจความหมายแบบสมมติ ซึ่งไม่ใช่ความหมายที่ตรงกับความเป็นจริงนั้นว่าเป็นความหมายตรง หรือความหมายทางสัญลักษณ์ (นามธรรม) ว่าเป็นความหมายทางภาษาที่เป็นรูปธรรมได้ จนมีการใช้เหตุผลที่ผิดต่อๆ กันไป เพราะคำว่า

<sup>๑๗</sup> ที.สี. (ไทย) ๙/๕๐/๓๕.

<sup>๑๘</sup> ๑. กามาวจรภุมิคือ ชั้นที่ท่องเที่ยวในกาม ๒. รูปภุมิคือชั้นท่องเที่ยวในรูป จิตใจมีรูปธรรมเป็นอารมณ์ ๓. อรูปภุมิ ชั้นท่องเที่ยวในอรูป ถืออรูปธรรมเป็นอารมณ์ จัดเป็นโลกิยภุมิ ส่วนโลกุตตรภุมิ คือ ชั้นพ้นจากโลก.

<sup>๑๙</sup> กามาวจรภุมิ รูปภุมิ อรูปภุมิ.

<sup>๒๐</sup> ชุ.เถร.อ. (ไทย) ๒/๓/๓/๔๙๙.

<sup>๒๑</sup> ม.ม.อ. (ไทย) ๑/๓/๑๕๗.

สมมติและปรมาตม์นั้นไม่เคยใช้ในคำสอนเกี่ยวกับเรื่องสัจจะที่กล่าวไว้เลย<sup>๒๒</sup> ฉะนั้น การพูดถึงความจริงที่ปรมาตม์สัจจะที่ปรากฏในพระสูตรต้นตปิฎกล้วนเกี่ยวข้องกับ ๑. อัตตา กับ ๒. ไม่ใช่อัตตา (อนัตตา) มากกว่าดังคำอธิบายว่า

"ศาสดาที่บัญญัติอัตตาโดยความเป็นของจริง โดยความเป็นของแท้ ทั้งในปัจจุบัน ทั้งในสัมปรายภพ นี้เรียกว่า สัสสตวาท ศาสดาที่บัญญัติอัตตา โดยสัมปรายภพ นี้เรียกว่า สัสสตวาท ศาสดาที่บัญญัติอัตตา โดยความเป็นของจริง โดยความเป็นของแท้ แต่ในปัจจุบัน ไม่บัญญัติ เช่นนั้นในสัมปรายภพ นี้เรียกว่า อัจเจทวาท ศาสดาที่ไม่บัญญัติอัตตาโดยความเป็นของจริง โดยความเป็นของแท้ ทั้งในปัจจุบัน ทั้งในสัมปรายภพ นี้เรียกว่า สัมมาสัมพุทธะ"<sup>๒๓</sup>

จากข้อสังเกตนี้ จะพบว่าพระพุทธเจ้าทรงอธิบายเรื่องความเป็นจริงเกี่ยวกับอัตตาไว้อย่างไร มีอยู่ตอนหนึ่งพระพุทธเจ้าได้ทรงแสดงวิธีการอธิบายความเป็นจริงด้วยการยืนยันและปฏิเสธอัตตาของบุคคล โดยเกี่ยวข้องกับเรื่องภพและเวลาไว้ ๒ จำพวก คือ<sup>๒๔</sup> ๑) พวกที่ยืนยันอัตตา ยืนยันว่า “เมื่อบัญญัติอัตตา มีรูปเป็นกามาวจรภพ ย่อมบัญญัติว่าอัตตาของเรามีรูปเป็นกามาวจรภพ ย่อมบัญญัติในกาลบัดนี้มีความเห็นว่า เราจักยังสภาพอันไม่เที่ยงแท้ที่มีอยู่ให้สำเร็จ เพื่อเป็นสภาพที่เที่ยงแท้” เป็นต้น และ ๒) พวกที่ปฏิเสธอัตตา ยืนยันว่า “เมื่อไม่บัญญัติอัตตามีรูปเป็นกามาวจร ย่อมไม่บัญญัติว่า อัตตาของเรามีรูปเป็นกามาวจร ย่อมไม่บัญญัติในกาลบัดนี้ หรือไม่บัญญัติซึ่งสภาพที่เป็นอย่างนั้น หรือไม่มีความเห็นว่า เราจักยังสภาพอันไม่เที่ยงแท้ที่มีอยู่ให้สำเร็จ เพื่อเป็นสภาพที่เที่ยงแท้” เป็นต้น โดยพระพุทธองค์ถือว่าวิธีการยืนยันและปฏิเสธความเป็นจริงเกี่ยวกับอัตตาและปฏิเสธอัตตา (นิรัตตา) นี้ไม่สามารถนำไปสู่การเข้าใจสภาวะหรือความเป็นจริงได้ เพราะมีข้อสงสัยว่า

๑) ถ้าบัญญัติว่ามีสภาวะที่เป็นอัตตาในปัจจุบันเท่ากับยืนยันถึงอัตตาว่าเป็นสภาพจริงแท้ กลุ่มนี้ถืออัตตาว่าเที่ยง ยอมรับอัตตาที่เป็นปัจจุบันว่าจะต้องเป็นอยู่อย่างนั้นไม่เปลี่ยนแปลง

๒) ถ้าบัญญัติว่ามีสภาวะที่ไม่มีอัตตาในปัจจุบันก็เท่ากับไม่สามารถระบุความเป็นจริงเรื่องความไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ไม่เชื่อว่ามีตัวตน (นิรัตตา)<sup>๒๕</sup>

การบัญญัติทั้งสองแบบนี้ไม่ถูกต้องตามข้อเท็จจริง เพราะอัตตาไม่อาจถูกระบุลงในช่วงเวลาใดเวลาหนึ่งได้ แต่ไม่ได้หมายความว่าอัตตานั้นสูญหรือไม่มีแบบที่กลุ่มนิรัตตาเข้าใจ

<sup>๒๒</sup> David J. Kalupahana, *The Buddha's Philosophy of Language*, pp.82-83.

<sup>๒๓</sup> อภิ.ก. (ไทย) ๓๗/๑๘๘/๙๒.

<sup>๒๔</sup> ที.ม. (ไทย) ๑๐/๖๑-๖๒/๕๘-๕๙.

<sup>๒๕</sup> ขุ.ม. (ไทย) ๒๙/๔๒๘/๒๓๐.

เพราะสิ่งที่เรียกว่า “ตัวตน” นั้นมีอยู่ในสถานะเป็นเหตุปัจจัยที่ส่งต่อกันไป การจะกล่าวถึงตัวตนในอดีตหรือปัจจุบันหรืออนาคตจึงไม่อาจเป็นไปได้ เพราะ “ตัวตน” เป็นเครื่องหมายของ “ภาพ” และ “เวลา” ที่มีอยู่แค่ช่วงใดช่วงหนึ่งแล้วก็สลายไปตามลักษณะของธรรมที่มีลักษณะเกิดขึ้น ตั้งอยู่ ดับไป<sup>๒๖</sup> เช่นเดียวกับกรณีคำว่า “นมสด” เราไม่อาจเรียกได้ตลอดไป เพราะสมัยใดเป็นนมส้ม สมัยนั้น ไม่นับว่านมสด เป็นต้น<sup>๒๗</sup>

ฉะนั้น สภาวะของ “อัตตา” จึงตรงกับสภาวะแบบสังขตธรรมที่เป็นเพียงเหตุปัจจัยเท่านั้น ไม่ใช่ยั่งยืนหรือเที่ยง แต่มีความเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา และสิ่งที่เปลี่ยนแปลงตลอด สิ่งนั้นจึงเป็นทุกข์ โดยทุกข์นั้นเราอาจพิจารณาได้ ๒ ลักษณะ คือ ๑. แบบทวิภูตีสัจจะที่มองเรื่องทุกข์กับความดับทุกข์นั้นสัมพันธ์กันไม่แยกจากกัน ๒. แบบปรมัตถสัจจะ คือมองทุกข์ตามสภาวะไม่ขึ้นอยู่กับบุคคล เช่นที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงว่า

“สิ่งที่เชื่อกันดีทีเดียว แต่สิ่งนั้นเป็นของว่างเปล่าเป็นเท็จไปก็มี ถึงแม้สิ่งที่ไม่เชื่อกันด้วยดีทีเดียว แต่สิ่งนั้น เป็นจริงเป็นแท้ ไม่เป็นอื่นก็มี อนึ่ง สิ่งที่ชอบใจดีทีเดียว...สิ่ง ที่ฟังตามกันมาด้วยดีทีเดียว...สิ่งที่ตรึกไว้ด้วยดีทีเดียว ... สิ่งที่เพ่งแล้วด้วยดีทีเดียว เป็นของว่างเปล่าเป็นเท็จไปก็มี ถึงแม้สิ่งที่ไม่ได้เพ่งด้วยดีทีเดียว แต่สิ่งนั้นเป็นจริง เป็นของแท้ ไม่เป็นอื่นก็มี บุรุษผู้รู้แจ้ง เมื่อจะตามรักษาความจริง ไม่ควรที่จะถึงความตกลงในข้อนั้นโดยส่วนเดียวว่า สิ่งนี้แหละจริง สิ่งอื่นเปล่า”<sup>๒๘</sup>

จากสมมติฐานข้างต้น ความเห็นแบบทวิภูตีสัจจะนั้นถือว่าทุกข์นั้นเกิดจากการยึดติด ความเห็นแบบใดแบบหนึ่งจึงต้องมีความดับทุกข์ประกอบกัน เพื่อจะได้ไม่ถือเอาว่าทุกข์นั้นแบบสุดโต่งกลายเป็นทุกข์แบบสัสสตทวิภูตีสัจจะหรืออุจเฉททวิภูตีสัจจะไป ขณะที่ทุกข์แบบปรมัตถสัจจะนั้นมีลักษณะเป็นสภาวะตามเหตุปัจจัย เมื่อมองแบบทวิภูตีสัจจะจะเกิดลักษณะที่เป็นตัวตน แต่เป็นตัวตนในลักษณะที่ไม่สามารถบังคับให้อยู่ในอำนาจได้ (อนัตตา) กล่าวคือ

“สิ่งที่ยึดถือย่อมไม่มีแก่บุคคลใด สิ่งที่ยังปล่อยวางก็ไม่มีแก่บุคคลนั้น สิ่งที่ยังปล่อยวางย่อมไม่มีแก่บุคคลใด สิ่งที่ยังยึดถือก็ไม่มีแก่บุคคลนั้น บุคคลนั้นผู้เป็นพระอรหันต์ก้าวล่วงความถือและปล่อยวางแล้ว ล่วงเลยความเจริญและความเสื่อมแล้ว บุคคลนั้นอยู่จบแล้ว มีจรณะอันประพฤติแล้ว ฯลฯ ภาพใหม่ บุตร ปศุสัตว์ ไร่นา และที่ดิน ย่อมไม่มีแก่บุคคลนั้น”<sup>๒๙</sup>

<sup>๒๖</sup> คุรยละเอียดใน ม.อ. (ไทย) ๑๔/๑๕๕/๙๑.

<sup>๒๗</sup> ที.สี. (ไทย) ๙/๓๑๒/๒๘๑.

<sup>๒๘</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๓/๖๕๕/๔๕๒.

<sup>๒๙</sup> ชุ.ม. (ไทย) ๒๙/๔๒๘/๒๓๐.

พระพุทธเจ้าจึงทรงแสดงลักษณะความเป็นจริงแบบอนัตตาว่าไม่ใช่การปฏิเสธ อัตตาแบบถอนรากถอนโคน แต่เป็นการยอมรับว่ามีตัวตนแต่มีอยู่ในฐานะที่ควรปล่อยวาง เป็น ความว่างจากการยึดถือ เพราะการพิจารณาคำว่า "อัตตา" ในลักษณะที่เป็นทุกข์ตามปรมัตถ สัจจะจะมีสภาวะแบบสังขตธรรมที่หมายเอาทุกอย่างว่าเป็นทุกข์ตามธรรมชาติ แต่การระบุอัตตา ในที่นี้เป็นการระบุด้วยความเห็นแบบทวิภูตีสัจจะที่มองเป็นเห็นว่า "ความทุกข์ของบุคคล" เกิด จากค้นหา มีวิธีการดับทุกข์ (มรรค) และดับทุกข์ได้ ไม่ได้มองว่าเป็นแค่ความเปลี่ยนแปลงตาม สภาวะแบบปรมัตถสัจจะเท่านั้น ฉะนั้น คำว่า "ทุกข์" จึงอยู่ในสถานะที่บ่งบอกด้วยความดับ ทุกข์จึงเกิดคำว่า "ไม่ใช่ตัวตน" (อนัตตา) ขึ้นเพื่ออธิบายว่าเราจะปล่อยวางจากทุกข์นั้นได้ด้วย วิธีการไม่ยึดติด หรือไม่ถือว่านั้นเป็นเรา เป็นของเราเพื่อให้สอดคล้องกับความเป็นจริงแบบ ปรมัตถสัจจะที่ถือว่าทุกอย่างมีเพียงเหตุปัจจัยไม่มีตัวมีตน

**๓.๑.๒ อสังขตธรรม** คือความเป็นจริงที่ไม่มีปัจจัยปรุงแต่ง โดยมีเนื้อหาที่จะ นำเสนอในที่นี้ ดังนี้

**ก. ลักษณะอสังขตธรรม** พระพุทธเจ้าได้ทรงแสดงลักษณะความเป็นจริงที่ไม่มี ปัจจัยปรุงแต่งว่ามีลักษณะ ๓ ประการ คือ ไม่ปรากฏความเกิด ไม่ปรากฏความเสื่อม และเมื่อ ตั้งอยู่ไม่ปรากฏความแปรปรวน<sup>๓๐</sup> เป็นธรรมเหนือโลก (โลกุตตรธรรม) ได้แก่ นิพพาน โดยจะ เห็นจากสภาวะที่เรียกว่า นิพพานนั้นตรงกับความหมายว่า

“มีสภาวะอันหนึ่ง ซึ่งไม่มีความเกิด ไม่มีเบื้องต้น ไม่มีผู้สร้าง ไม่มีปัจจัยปรุงแต่ง .... ถ้าหากว่าไม่มีสภาวะอันไม่มีความเกิด ไม่มีเบื้องต้น ไม่มีผู้สร้าง ไม่มีปัจจัย ปรุงแต่งนี้ การออกไปจากสภาวะอันมีความเกิด มีเบื้องต้น มีผู้สร้าง มีปัจจัย ปรุงแต่งนี้ ก็มิได้ เนื่องจากมีสภาวะอันไม่มีความเกิด ไม่มีเบื้องต้น ไม่มี ผู้สร้าง ไม่มีปัจจัยปรุงแต่ง การออกไปจากสภาวะ อันมีความเกิด มีเบื้องต้น มี ผู้สร้าง มีปัจจัยปรุงแต่งจึงมิได้”<sup>๓๑</sup>

และว่า

“สภาวะ (อายตนะ) อันหนึ่งมีอยู่ แต่ไม่มีดิน น้ำ ลม ลม ไฟ ไม่ใช่สภาวะแห่ง อวกาศอันหาที่สุดมิได้ ไม่ใช่สภาวะแห่งวิญญาณอันหาที่สุดมิได้ ไม่ใช่สภาวะแห่ง ความว่างเปล่า ไม่ใช่สภาวะแห่งสัญญาหรือความไม่มีสัญญา ไม่ใช่โลกนี้ ไม่ใช่ โลกหน้า ไม่ใช่ทั้งโลกนี้และโลกหน้า ไม่ใช่พระอาทิตย์ ไม่ใช่พระจันทร์ ไม่มีการ

<sup>๓๐</sup> อจ.ติก. (ไทย) ๒๐/๔๘๖/๑๔๔.

<sup>๓๑</sup> ขุ.อ. (ไทย) ๒๕/๑๕๙/๑๗๖.

มา ไม่มีการไป ไม่มีการคงอยู่ ไม่มีการหาย ไม่มีการปรากฏ ไม่มีเครื่องรองรับ ไม่มีการกระทำ ไม่มีการฐาน นี่แลคือที่สุดแห่งทุกข์ (นิพพาน)<sup>๓๒</sup>

นิพพานจึงเป็นสถานะไม่ใช่สถานที่ ไม่ใช่ภพ ไม่มีการเกิด ไม่มีบุคคล ไม่มีสิ่งเฉพาะที่อยู่ภายใน ลักษณะของการอธิบายแบบนี้เพื่อแก้ไขปัญหว่า เมื่อนิพพานไม่มีสถานะที่เกี่ยวข้องกับจิต เจตสิกและรูปที่เป็นความจริงแบบสังขตธรรมที่อธิบายด้วยข้อเท็จจริงได้ แต่นิพพานไม่มีข้อเท็จจริงที่พิสูจน์ได้จึงจำเป็นต้องอาศัยวิธีปฏิเสธ กล่าวคือ นิพพานว่าเป็นความสิ้นราคะ สิ้นโทสะ สิ้นโมหะ<sup>๓๓</sup> นิพพานคือความสิ้นตัณหา<sup>๓๔</sup> แม้มีคำอธิบายนิพพานนี้จะเกี่ยวข้องกับจิต แต่การจะเข้าใจนิพพานได้ต้องปฏิเสธว่า นิพพานไม่ได้เกิดจากจิต หรือจิตไม่ได้เกิดจากนิพพาน จิตกับนิพพานนั้นแยกกัน เพราะจิตเป็นสังขตธรรม ส่วนนิพพานเป็นอสังขตธรรม กล่าวคือจิตเมื่อมาถึงนิพพานก็ดับหายไป นิพพานจึงเป็นเพียงสถานะหนึ่งที่เกิดขึ้นเองเป็นเองไม่มีอะไรปรุงแต่งและไม่ปรุงแต่งอะไร จึงเป็นสถานะที่ตรงข้ามกับสิ่งที่ปรุงแต่งได้ทั้งหมด

**ข. แนวคิดเรื่องอสังขตธรรม** ความเป็นจริงแบบอสังขตธรรมคือนิพพานได้อธิบายถึงความดับทุกข์ เป็นสภาพที่ไม่เกี่ยวข้องกับการเกิด แต่จะพูดถึงความดับในส่วนของจิต เจตสิกและรูป อาจทำให้คนเข้าใจไปได้ว่านิพพานในที่นี้คือ การตาย ซึ่งความจริงต้องอธิบายนิพพานนั้นตรงกับคำว่าอสังขตธรรมคือไม่มีปัจจัยปรุงแต่ง แต่การจะเข้าใจว่าการไม่มีปัจจัยปรุงแต่งเป็นอย่างไร ก็ต้องเข้าใจลักษณะของสังขตธรรมคือขั้น ๕ นั้นว่า "มีความเกิดขึ้น, ความเสื่อมไป, เมื่อตั้งอยู่มีความแปรปรวน" และลักษณะที่ตรงข้ามกันจะมีความหมายว่า "ไม่ปรากฏความเกิด ไม่ปรากฏความเสื่อม และเมื่อตั้งอยู่ไม่ปรากฏความแปรปรวน" การปฏิเสธแบบนี้จะพบในลักษณะธรรมที่ตรงข้ามกันเช่นกรณีอัตตากับอนัตตา "ก็สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ควรหรือจะตามเห็นสิ่งนั้นว่า นั่นของเรา นั่นเป็นเรา นั่นเป็นตนของเรา"<sup>๓๕</sup> ข้อความทั้งหมดเราอาจสรุปได้ว่า

๑) การยอมรับว่าสรรพสิ่งที่ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ไม่ใช่ตัวตน เป็นสังขตธรรมหรือขั้น

๒) การยอมรับว่ามีสิ่งที่เที่ยง เป็นสุข มีตัวตน เป็นอสังขตธรรมหรือนิพพาน

จากสันนิษฐานทั้งสองข้อนี้ คือ การยอมรับ ๑) อาจเท่ากับยอมรับข้อ ๒) แต่ข้อเท็จจริงนั้นข้อ ๒) เป็นสิ่งที่เราสันนิษฐานขึ้น เพราะความจริงแท้ (ปรมาตถสัจจะ) ที่เรากำลัง

<sup>๓๒</sup> ชุ.อุ. (ไทย) ๒๕/๑๕๘/๑๗๕.

<sup>๓๓</sup> ส.ส. (ไทย) ๑๘/๔๙๗/๓๑๐.

<sup>๓๔</sup> ส.ข. (ไทย) ๑๗/๓๖๗/๒๓๓.

<sup>๓๕</sup> วิ.ม. (ไทย) ๑/๒๐--๒๑/๒๐-๒๒

ตรวจสอบมี ๒ ลักษณะคือ ๑. สังขตธรรมกับ ๒. อสังขตธรรม โดยความจริงแบบอสังขตธรรมมีการอธิบายโดยโยงกับข้อความเชิงปฏิเสธ แต่การยืนยันว่าสังขตธรรมเป็นสิ่งเที่ยง เป็นสุข และมีตัวตนนั้นเป็นแค่ข้ออุปมา (Metaphor) ในลักษณะสังขตธรรมเท่านั้น โดยคำสำคัญที่ถูกใช้ในการอุปมานี้คือ "มีตัวตน" กับ "ไม่ใช่ตัวตน" เพราะเมื่อเราปฏิเสธลักษณะที่ไม่ใช่ตัวตนแบบสังขตธรรมจึงเท่ากับยืนยันว่า "นิพพานเป็นตัวตน" ข้อนี้นี้อาจผิดจากความเป็นจริงได้ เพราะต้องเข้าใจว่า คำว่า "ตัวตน" กับ "ไม่ใช่ตัวตน" เป็นแค่คำอุปมาแบบสังขตธรรมเท่านั้น โดยความเป็นจริงคำว่า "ตัวตน" แบบสังขตธรรมคือลักษณะที่เป็นบุคคล แต่ลักษณะที่เป็นตัวตนในอสังขตธรรมไม่มีตั้งแต่ต้น เป็นเพียงสภาวะ คำอธิบายนี้ชัดเจนขึ้นเมื่อเราเทียบเคียงกับความหมายของความเป็นจริงที่ไม่มีตัวตน ที่ปรากฏในความเป็นจริงในเรื่องธาตุ และนิยาม คือว่า

ก. ธาตุ คือสิ่งที่ทรงสภาวะของตนอยู่เอง คือมีอยู่โดยธรรมดา เป็นไปตามเหตุปัจจัย ไม่มีผู้สร้าง ไม่มีอดีต มิใช่สัตว์ มิใช่ชีวะ<sup>๓๖</sup> โดยเราจะพบได้ว่าธาตุนั้นคือลักษณะเดิมที่มีอยู่ในวัตถุที่เราสามารถสัมผัสหรือรับรู้ได้ ดังคำอธิบายในธาตุคือ

๑) ปฐวีธาตุ คือสภาวะที่แผ่ไปหรือกินเนื้อที่ สภาพอันเป็นหลักที่ตั้งที่อาศัยแห่งสหชาตรูป เรียกสามัญว่า ธาตุแข็งแข็ง หรือธาตุดิน

๒) อาโปธาตุ คือ สภาวะที่เอิบอาบหรือดูดซึม หรือซ่านไป ขยายขนาด ผนีก พูนเข้าด้วยกัน เรียกสามัญว่า ธาตุเหลว หรือธาตุน้ำ

๓) เตโชธาตุ คือ สภาวะที่ทำให้ร้อน เรียกสามัญว่า ธาตุไฟ

๔) วาโยธาตุ คือ สภาวะที่ทำให้สั่นไหว เคลื่อนที่ และค้ำจุน เรียกสามัญว่า ธาตุลม<sup>๓๗</sup>

ข. นิยาม คือกำหนดอันแน่นอน, ความเป็นไปอันมีระเบียบแน่นอนของธรรมชาติ, กฎธรรมชาติ

๑) อุดุนิยาม คือ กฎธรรมชาติเกี่ยวกับอณูหภูมิ หรือปรากฏการณ์ธรรมชาติต่างๆ โดยเฉพาะดินน้ำอากาศ และฤดูกาล อันเป็นสิ่งแวดล้อมสำหรับมนุษย์

๒) พีชนิยาม คือ กฎธรรมชาติเกี่ยวกับการสืบพันธุ์ มีพันธุกรรมเป็นต้น

๓) จิตตนิยาม คือ กฎธรรมชาติเกี่ยวกับการทำงานของจิต

---

<sup>๓๖</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๓๖, (กรุงเทพมหานคร : ๒๕๕๙), หน้า ๑๑๗.

<sup>๓๗</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๓๖, หน้า ๓๙.

๔) ธรรมเนียม คือ กฎธรรมชาติเกี่ยวกับพฤติกรรมของมนุษย์ คือ กระบวนการให้ผลของการกระทำ

๕) ธรรมเนียม คือ กฎธรรมชาติเกี่ยวกับความสัมพันธ์และอาการที่เป็นเหตุเป็นผลแก่กันแห่งสิ่งทั้งหลาย<sup>๓๘</sup>

ความเป็นจริงทั้ง ๒ นั้นไม่มีตัวตน ไม่มีอะไรทำให้เป็นแบบนั้น เป็นเช่นนั้นเอง (ตลตา) และการไม่มีตัวตนบังคับให้เป็นแบบนั้นคือสถานะที่เป็นจริงของสิ่งเหล่านั้น หรือตามฐานะของความจำเป็นในแง่ของเหตุผลที่พิจารณาให้เห็นว่ามีบางสิ่งที่ไม่มีความเป็นตัวตน เมื่อเราจำเป็นต้องอธิบายบางอย่าง เพราะเป็นไปได้ที่เราจะอธิบายถึงสิ่งใดโดยไม่อ้างอิงถึงสิ่งอื่น และว่าตามจริงแล้วข้อจำกัดทางด้านภาษาทำให้การอธิบายถึงนิพพานหรือความเป็นจริงอื่นๆ นั้นแทบจะเป็นไปไม่ได้ที่จะไม่อ้างอิงถึงหรือเทียบเคียงกับสิ่งอื่น เช่นเดียวกับข้อความว่า

"เปรียบเทียบเหมือนมีบุรุษ ๒ คน คนหนึ่งไม่ฉลาดในหนทาง คนหนึ่งฉลาดในหนทาง บุรุษคนที่ไม่ฉลาดในหนทางนั้นจึงถามทางบุรุษผู้ฉลาดในหนทาง บุรุษผู้ฉลาดในหนทางนั้น พึงบอกอย่างนี้ว่า ท่านจงไปตามทางนี้แหละสักครู่หนึ่งแล้ว จักพบทาง ๒ แพร่ง ในทาง ๒ แพร่งนั้น ท่านจงละทางซ้ายเสีย ถือเอาทางขวาไปตามทางนั้นสักครู่หนึ่งแล้ว จักพบราวป่าอันทึบ ท่านจงไปตามนั้นสักพักหนึ่งแล้ว จักพบที่กลุ่มใหญ่มีเปือกตม จงไปตามทางนั้นสักครู่หนึ่งแล้ว จักพบหนองบึง จงไปตามทางนั้นสักครู่หนึ่งแล้วจักพบภูมิกาคอันราบรื่น เรากระทำอุปมานี้แล เพื่อให้เข้าใจเนื้อความ ในข้อนี้มี อธิบายอย่างนี้ คำว่าบุรุษผู้ไม่ฉลาดในหนทางนี้แล เป็นชื่อแห่งปุถุชน คำว่าบุรุษผู้ฉลาดในหนทางนี้แล เป็นชื่อแห่งตถาคตอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้า คำว่าทาง ๒ แพร่งนี้แล เป็นชื่อแห่งวิจิกิจฉา คำว่าทางซ้ายนี้แล เป็นชื่อแห่งมรรคผิดอันประกอบด้วยองค์ ๘ คือ มิจฉาทิฎฐิ ฯลฯ คำว่าทางขวานี้แล เป็นชื่อแห่งอริยมรรคอันประกอบด้วยองค์ ๘ คือ สัมมาทิฎฐิ ฯลฯ คำว่าราวป่าอันทึบนี้แล เป็นชื่อแห่งอวิชชา คำว่าที่ลุ่มใหญ่มีเปือกตมนี้แลเป็นชื่อแห่งกามทั้งหลาย คำว่าหนองบึงนี้แล เป็นชื่อแห่งความโกรธและความคับแค้น คำว่าภูมิกาคอันราบรื่นนี้แล เป็นชื่อแห่งนิพพาน"<sup>๓๙</sup>

ฉะนั้น ความเป็นจริงแบบอสังขตธรรมจึงเป็นความเป็นจริงแท้ ที่พิจารณาในแง่ของสถานะความเป็นจริงชนิดนั้นๆ โดยตรง ไม่เกี่ยวข้องกับบุคคลในการให้ความหมาย เมื่อพิจารณาสถานะแบบนิพพานนั้นตรงตัวคือคำว่า "ดับ" เป็นการดับทุกอย่างที่โยงใยกับความเป็นตัวตน

<sup>๓๘</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๓๖, หน้า ๑๖๖.

<sup>๓๙</sup> ส.ชนธ. (ไทย) ๑๗/๑๙๗/๑๐๖.



หรือการนำตัวตนเข้าไปมีส่วนในการทำให้เกิดความเป็นจริงในแง่ต่างๆ ตามมา ซึ่งว่าตามแนวทางนี้นิพพานจึงเป็นปลายทางแห่งการดับสภาวะทุกอย่าง ขณะที่ตัวตนเป็นจุดเริ่มต้นของการเกิดสภาวะต่างๆ เช่นกัน

**๓.๒ ความเป็นจริงตามเงื่อนไขของบุคคล** ความเป็นจริงโดยอาศัยเงื่อนไขหรือเหตุปัจจัย มีลักษณะแบบอัตวิสัย (Subjectivism) มีการรับรู้บางอย่างที่สอดคล้องกับบุคคล โดยเราสามารถพิจารณาความเป็นจริงในแง่ของความสัมพันธ์กัน ตามหลักไตรลักษณ์ หลักรหรือมีสิ่งนี้เป็นปัจจัย เรียกว่า อิทัปปัจจยตา ปฏิจจสมุปบาท เป็นความจริงแบบทุติยภูมิ (secondary matter) เป็นความจริงที่มีตัวตนเข้าไปมีส่วนร่วม โดยความจริงลักษณะนี้เรียกว่า สมมติสังจะความจริงโดยสมมติ ในความหมายแบบพุทธปรัชญาเถรวาทนั้น ได้พิจารณาสมมติสังจะนั้นในแง่ของความเห็นที่เรียกว่า **ทิฏฐิสังจะ** คือความจริงทางความเห็นที่เป็นไปตามมุมมองที่เกิดขึ้นจากการเข้าใจความจริงของแต่ละบุคคล โดยจะได้พิจารณาดังนี้

**๓.๒.๑ ลักษณะทิฏฐิสังจะ** ในการพิจารณาความจริงนั้นมาจากความเห็นที่ตั้งไว้ว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นจริง เช่น แนวคิดที่เห็นว่าทุกอย่างเที่ยง (สัสสตทิฏฐิ) และความเห็นที่ว่าทุกอย่างขาดสูญ (อจเจตทิฏฐิ) จึงทำให้เกิดความเห็นที่โลกเที่ยงหรือโลกไม่เที่ยง โลกมีที่ที่สุดหรือโลกไม่มีที่ที่สุด, ชีวะอันนั้น สรรีระก็อันนั้น หรือชีวะอย่างหนึ่ง สรรีระอย่างหนึ่ง, สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไป มีอยู่ หรือสัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไป ไม่มีอยู่ สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไป มีอยู่ก็มี ไม่มีอยู่ก็มี หรือสัตว์ เบื้องหน้าแต่ตายไป มีอยู่ก็มี ไม่ใช่ ไม่มีอยู่ก็มีใช่<sup>๔๐</sup> พระพุทธเจ้าปฏิเสธที่จะแสดงความเห็นต่อปัญหาเหล่านี้ เพราะไม่เป็นไปเพื่อทำให้เข้าใจความเป็นจริงได้ แต่ที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้สามารถตรวจสอบได้ด้วยความเห็นที่ถูกต้องหรือชอบแบบสัมมาทิฏฐิ เช่นข้อความว่า ถ้าเราเชื่อว่าการละครกรรมชั่วแล้วทำกรรมดีเท่านั้นเป็นสิ่งที่ควรปฏิบัติ เพราะแม้เราจะไม่รู้ว่าจะโลกหน้าจะมีอยู่จริงหรือไม่ก็ตาม ถ้าโลกหน้ามีอยู่จริง เมื่อเป็นอย่างนี้ ท่านบุรุษบุคคลนี้ เมื่อตายไป จักเข้าถึงสุคติ โลกสวรรค์ อนึ่ง โลกหน้าไม่มีจริง เขาก็เป็นผู้อันวิญญูชนสรรเสริญในปัจจุบันว่าเป็นบุรุษบุคคลมีศีล มีสัมมาทิฏฐิ เป็นอติภิกขุ ถ้าโลกหน้ามีจริง ความยึดถือของท่านบุรุษบุคคลนี้ อย่างนี้ เป็นความมีชัยในโลกทั้งสอง คือในปัจจุบันวิญญูชนสรรเสริญ เมื่อตายไป จักเข้าถึงสุคติ โลก สวรรค์<sup>๔๑</sup> การอธิบายนี้เป็นการโยงความเห็นเรื่องโลกหน้าที่ไม่อาจรับรู้ได้ แต่มีข้อเท็จจริงที่พิสูจน์ได้ว่าถ้าทำดีแล้วจะมีคนยกย่องในโลกนี้ ถึงแม้จะไม่มีโลกหน้าหรือถ้ามีโลกหน้าเขาก็จะได้ไปเกิดในที่ๆ ดีขึ้น ฉะนั้น พระพุทธเจ้าจะแสดงความจริงผ่านข้อเท็จจริง โดยข้อเท็จจริงนั้นจะต้องรับรู้ได้ ซึ่งในที่นี้คือเรื่องทุกข์และความดับทุกข์ ซึ่งปรากฏตามที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้ผ่านทิฏฐิต่างๆ เหล่านี้ดังนี้

<sup>๔๐</sup> ที.สี. (ไทย) ๙/๒๙๒-๒๙๕/๒๗๐-๒๗๑.

<sup>๔๑</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๐๙/๘๔.

ก. กลุ่มสัสสตทิวฐิติ คือความเห็นที่ทุกอย่างเที่ยงแท้จากการพิจารณาตัวเองว่า เที่ยงแท้ ทุกสิ่งเป็นตัวตนของเรา โดยพิจารณาจากข้อเท็จจริงที่ปรากฏแก่ชั้น<sup>๔๒</sup> หรือตัวเรา ว่า

"เมื่อรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ มีอยู่ เพราะถือมั่นรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ เพราะยึดมั่นรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ ทิวฐิติจึงเกิดขึ้นอย่างนี้ว่า ลมย่อมไม่พัด แม่น้ำย่อมไม่ไหล สตรีมีครรภ์ย่อมไม่คลอด พระจันทร์และพระอาทิตย์ย่อมไม่ขึ้นหรือย่อมไม่ตก เป็นของตั้งอยู่นั้น...นั้นของเรา นั้นเป็นเรา นั้นเป็นตัวตนของเรา...ตนก็อันนั้น โลกก็อันนั้น เรานั้นละโลกไปแล้ว จักเป็นผู้เที่ยง ยั่งยืน มั่นคง มีความไม่เปลี่ยนแปลงเป็นธรรมดา"<sup>๔๓</sup>

ข. กลุ่มนัตถิกทิวฐิติ คือความเห็นที่ทุกอย่างไม่มี เห็นว่าทุกอย่างไม่เป็นอันทำ เห็นว่าไม่มีสิ่งที่มีเหตุ ไม่มีปัจจัย และเห็นทุกอย่างไม่มีใครทำขึ้น ไม่มีอะไรเป็นแบบ ทุกอย่างมารวมตัวกันเองพอถึงเวลาก็แตกสลายไป โดยพิจารณาจากข้อเท็จจริงที่ปรากฏแก่ชั้น หรือตัวเรา ดังนี้

"เมื่อรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณมีอยู่ เพราะถือมั่นรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ เพราะยึดมั่นรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ จึงเกิดทิวฐิติอย่างนี้ว่าเราไม่พึงมี และบริวารของเราไม่พึงมี เราจักไม่มี และบริวารของเราจักไม่มี...ทานไม่มีผล การเช่นสรวงไม่มีผล ฯลฯ เพราะกายสลาย ทั้งพาลทั้งบัณฑิตย่อมขาดสูญพิณาศสิ้น หลังจากตายไปย่อมไม่มี...เมื่อบุคคลทำเอง ใช้ผู้อื่นทำให้ ให้ทาน บูชาเอง ใช้ผู้อื่นให้บูชา บุญที่มีการทำเช่นนั้นเป็นเหตุ ย่อมไม่มีแก่เขา ไม่มีบุญมาถึงเขา บุญที่เนื่องด้วยการให้ทาน การฝึกฝนอินทรีย์ ความสรวม การกล่าวคำสัตย์ ไม่มีแก่เขา ไม่มีบุญมาถึงเขา...ไม่มีเหตุ ไม่มีปัจจัย เพื่อความเศร้าหมองแห่งสัตว์ทั้งหลาย สัตว์ทั้งหลายหาเหตุมิได้ หาปัจจัยมิได้ ย่อมเศร้าหมองเอง ไม่มีเหตุ ไม่มีปัจจัย เพื่อความบริสุทธิ์แห่งสัตว์ทั้งหลาย สัตว์ทั้งหลายหาเหตุมิได้ หาปัจจัยมิได้ ย่อมบริสุทธิ์เอง ไม่มีกำลัง ไม่มีคามเพียร ไม่มีเรี่ยวแรงของบุรุษ ไม่มี

---

<sup>๔๒</sup> ชั้นหรือเบญจชั้น คือ ๑. รูปชั้น คือ กอรูป, ร่างกาย ๒. เวทนาชั้น คือ กอเวทนา, เสวยอารมณ์, ความรู้สึก ๓. สัญญาชั้น คือ กอสัญญา, การกำหนดจำอารมณ์นั้น ๔. สังขารชั้น คือ กอสังขาร, ส่วนที่เป็นความปรุงแต่ง ๕. วิญญาณชั้น คือ กอวิญญาณ, ส่วนที่เป็นความรู้แจ้งอารมณ์, การรู้ อารมณ์ทางอายตนะ เช่น ได้เห็น ได้ยิน เป็นต้น อังใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๑๓, (กรุงเทพมหานคร : บริษัท เอส.อาร์.พรินติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๔๘), หน้า ๑๖๒.

<sup>๔๓</sup> ส.ชน (ไทย) ๑๗/๔๑๗,๔๑๙,๔๒๑/๒๑๑,๒๑๓,๒๑๔-๒๑๕.

ความบกบั่นของบุรุษ สัตว์ทั้งปวง ปาณะทั้งปวง ภูตทั้งปวง ชีวะทั้งปวง ล้วนไม่มีอำนาจ ไม่มีกำลัง ไม่มีคามเพียร แปรไปตามภาวะแห่งความแน่นอนและความไม่แน่นอน ย่อมเสวยสุขเสวยทุกข์ในอภิชาติทั้ง ๖<sup>๔๔</sup> เท่านั้น...สภาวะ ๗ กองเหล่านี้คือ กองดิน กองน้ำ กองไฟ กองลม สุข ทุกข์ ชีวะ ไม่มีใครทำ ไม่มีแบบอย่างอันใครทำ ไม่มีใครเนรมิต ไม่มีแบบอย่างอันใครเนรมิต เป็นสภาพยั่งยืน ตั้งอยู่มั่นคงคง ยอดภูเขา ตั้งอยู่มั่นคง สภาวะ ๗ กองนั้น ไม่หวั่นไหว ไม่แปรปรวน ไม่เบียดเบียนกันและกัน ไม่อาจให้เกิดสุขหรือทุกข์แก่กันและกัน. แม้ผู้ใดจะเอา ศัสตราอย่างคมตัดศีรษะกัน ไม่เชื่อว่าใครปลงชีวิตใคร เป็นแต่ศัสตราสอดเข้าไปตามช่องระหว่าง ๗ กองเท่านั้น ฯลฯ พาลและบัณฑิตเร่ร่อนไป เสวยสุขและทุกข์เอง เหมือนกลุ่มด้ายที่บุคคลขว้างไป ย่อมคลี่หมดไปเอง "<sup>๔๕</sup>

จากทฤษฎีทั้งสองแบบที่พระพุทธเจ้าทรงนำมาแสดง เราจะพบว่าทฤษฎีทั้งหมดเริ่มต้นจากข้อเท็จจริงที่เกี่ยวข้องกับตัวเราหรือชนั้ ต่อแต่นั้นจึงนำข้อเท็จจริงที่สัมผัสได้นั้นไปอธิบายถึงความเป็นจริง (Reality) เรื่องโลก ชีพ สรีระ การเกิดว่ามีลักษณะเป็นไปตามนั้นว่า

"เมื่อรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณมีอยู่ เพราะถือมั่นรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ เพราะยึดมั่นรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ จึงเกิดทฤษฎีขึ้นอย่างนี้ว่า โลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง โลกมีที่สุด โลกไม่มีที่สุด ชีพกับสรีระเป็นอันเดียวกัน ชีพกับสรีระเป็นคนละอย่าง สัตว์ตายแล้วเกิดอีก สัตว์ตายแล้วไม่เกิดอีก สัตว์ตายแล้วเกิดอีกก็มีไม่เกิดอีกก็มี สัตว์ตายแล้วย่อมเกิดอีกก็หามิได้ ย่อมไม่เกิดอีกก็หามิได้"<sup>๔๖</sup>

แต่การอธิบายความเป็นจริง (Reality) บนฐานของความจริง (Truth) ด้านทฤษฎีนี้ทำให้เราเข้าใจว่าชนั้ตรงกันกับข้อเท็จจริง (fact) ที่พระพุทธเจ้าสร้างบททดสอบเรื่องดังกล่าวผ่านคำถาม-ตอบ ดังนี้

คำถาม ๑ : รูปเที่ยงหรือไม่เที่ยง คำตอบ : ไม่เที่ยง

---

<sup>๔๔</sup> ตามคำอธิบายของอาจารย์มักขลิโคศล กล่าวถึงอภิชาติ ๖ คือ ๑. อภิชาติดำ ได้แก่พวกฆ่าสัตว์ฆ่าคนหรือพวกทำงานหนัก ๒. อภิชาติเขียว ได้แก่พวกภิกษุ ๓. อภิชาติแดง ได้แก่พวกนิครนถ์ที่มีผ้าฝืนเดียวและขาวกว่า ๒ พวกที่กล่าวมา ๔. อภิชาติเหลือง ได้แก่พวกคฤหัสถ์หนุ่มๆชาวสาวกของนักบวชเปลือยกาย เพราะคนเหล่านี้เป็นผู้ให้ปัจจัยแก่มักขลิโคศลจึงประเสริฐกว่าทั้ง ๓ จำพวกที่กล่าวมา ๕. อภิชาติขาว ได้แก่พวกนักบวชอาสาชิวกชายและหญิง ๖. อภิชาติขาวยิ่ง ได้แก่แก่นักบวชเหล่านี้คือ นันทะ วัจฉะ กิสะ สังกัจจะ เป็นนักบวชที่ขาวกว่าทุกคน อังใน ที.สี.อ. (ไทย) ๑/๑/๓๘๓.

<sup>๔๕</sup> ส.ขนธ (ไทย) ๑๗/๔๒๓,๔๒๕,๔๒๗,๔๒๙,๔๓๑/๒๑๖,๒๑๘,๒๒๐,๒๒๒,๒๒๔-๒๒๕.

<sup>๔๖</sup> ส.ขนธ (ไทย) ๑๗/๔๓๕-๔๔๔/๒๒๘-๒๓๒.

คำถาม ๒ : ก็สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ความแปรปรวนเป็นธรรมดา เพราะไม่ถึ้อมัน ในสิ่งนั้น จะพึงเกิดทิวฏฐิต่างๆ เช่นว่า ทุกอย่างเที่ยง หรือไม่มี หรือโลกเที่ยง ไม่เที่ยง หรือสัตว์ เบื้องหน้าแต่ตายแล้ว ย่อมเกิดอีกก็หาไม่ได้ ย่อมไม่เกิดอีกก็หาไม่ได้ เป็นต้นได้ไหม คำตอบ : ไม่พึงมีทิวฏฐิต่างๆ

คำถาม ๓ : สิ่งใดที่ได้เห็นแล้ว ได้ยินแล้ว ได้ทราบแล้ว รู้แจ้งแล้ว บรรลุแล้ว แสวงหา แล้ว ค้นคว้าแล้วด้วยใจ แม้สิ่งนั้นเที่ยงหรือไม่เที่ยงเล่า คำตอบ : ไม่เที่ยง

คำถาม ๔ : ก็สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์หรือเป็นสุขเล่า คำตอบ : เป็นทุกข์

คำถาม ๕ : ก็สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา เพราะไม่ถึ้อมัน สิ่งนั้น

จะพึงเกิดทิวฏฐิต่างๆแบบนั้นได้ไหม คำตอบ : ไม่พึงมีทิวฏฐิต่างๆ

สรุป : เมื่อใดแล อริยสาวกจะความสงสัยในเรื่องโลกเที่ยง ไม่เที่ยง เป็นต้น ชื่อว่า เป็นอันละความสงสัยแม้ในทุกข์ แม้ในทุกข์สมุทัย แม้ในทุกข์นิโรธ แม้ในทุกข์นิโรธคามินี ปฏิปทา เมื่อนั้น อริยสาวกนี้เราเรียกว่า เป็นพระโสดาบัน มีความไม่ตกต่ำ เป็นธรรมดา เป็นผู้เที่ยงที่จะตรัสรู้เป็นเบื้องหน้า<sup>๔๗</sup>

จากข้อพิสูจน์ข้างต้น เป็นการสร้างข้อยืนยันว่า ความเป็นจริงนั้นสัมพันธ์กับความจริงในฐานะที่เป็นข้อสงสัยเดียวกัน เมื่อหาคำตอบเรื่องชีวิตหรือขั้นใดก็ได้ก็จะตอบปัญหาเรื่อง ความเป็นจริงหรือสภาวะของสรรพสิ่งได้เช่นกัน ซึ่งความสัมพันธ์ดังกล่าวเราสามารถตรวจสอบ ได้ผ่านพระธรรมเทศนาของพระพุทธเจ้าที่ทรงแสดงผ่านเรื่องทุกข์และความดับทุกข์ตามหลัก อริยสัจ ๔ คือ<sup>๔๘</sup>

ก. ทุกขอริยสัจ คือ ความเกิดก็เป็นทุกข์ ความแก่ก็เป็นทุกข์ ความเจ็บไข้ก็เป็นทุกข์ ความตายก็เป็นทุกข์ ความประจวบด้วยสิ่งที่ไม่เป็นที่รัก ก็เป็นทุกข์ ความพลัดพรากจากสิ่งเป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ปรรณาสสิ่งใดไม่ได้สิ่งนั้นก็เป็นทุกข์ โดยย่ออุปาทานขันธ ๕ เป็นทุกข์

ข. ทุกขสมุทัย คือ ตัณหาอันทำให้เกิดอีก ประกอบด้วยความกำหนัดด้วยอำนาจ ความเพลิน มีปกติเพลิดเพลินในอารมณ์นั้นๆ คือ กามตัณหา ภวตัณหา วิภวตัณหา

ค. ทุกขนิโรธอริยสัจ คือ ตัณหานั้นแลดับ โดยไม่เหลือด้วยมรรคคือวิราคะ สละ สละคืน ปล่อยไป ไม่พัวพัน

ง. ทุกขนิโรธคามินีปฏิบัติอริยสัจ คือ อริยมรรคมีองค์ ๘ คือ ปัญญาอันเห็นชอบ, ความดำริชอบ, เจรจาชอบ, การงานชอบ, เลี้ยงชีวิตชอบ, พยายามชอบ, ระลึกชอบ, ตั้งจิตชอบ

<sup>๔๗</sup> ส.ขนฺธ (ไทย) ๑๗/๔๓๕-๔๔๔/๒๒๘-๒๓๒.

<sup>๔๘</sup> วิ.ม. (ไทย) ๔/๑๔/๑๖.

การพิจารณาความจริง (สัจจะ) นี้จึงเกี่ยวกับชีวิตซึ่งสัมพันธ์กันระหว่างความทุกข์และความดับทุกข์ เมื่อพิจารณาควบคู่ไปกับวิถีชีวิตของแต่ละบุคคล จะพบว่าเราสามารถเข้าใจความหมายของทุกข์ได้ทันทีผ่านข้อพิสูจน์ทางข้อเท็จจริงที่ผ่านมา แต่การพิจารณาความหมายของความดับทุกข์อาจซับซ้อนกว่านั้น โดยเฉพาะเมื่อแสดงผ่านความเห็น (ทิวฐิ) ที่แต่ละคนล้วนต่างกันไป จึงต้องเน้นไปที่วิธีการเข้าใจความเป็นจริงมากกว่า คือทำตรงข้ามกับสิ่งที่ทำให้ทุกข์ ก็คือไม่ยึดถือความเห็นใดความเห็นหนึ่งนั่นคือทางสายกลาง ซึ่งเราอาจพิจารณาผ่านวิธีการอธิบายดังต่อไปนี้

ก. ระดับขรราวาส เป็นการสร้างความหมายที่เป็นกลางระหว่างสุขกับทุกข์ ผ่านความสัมพันธ์ระหว่างความสุขกับความทุกข์และความดับทุกข์ โดยสังเกตได้จากพระพุทธเจ้าแสดงอนุပ္พพิกถาคือ ๑. ทานกถา กล่าวเรื่องทาน ๒. ศีลกถา กล่าวเรื่องศีล ๓. สักคกถา กล่าวเรื่องสวรรค์ ๔. โทษแห่งกามอันต่ำทราม เศร้าหมอง ๕. อานิสงสีในเนกขัมมะ เพื่อให้มีจิตควร มีจิตอ่อน มีจิตปราศจากนิเวรณ มีจิตสูง มีจิตผ่องใส แล้วจึงแสดงเรื่องทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค เปรียบเหมือนผ้าขาวสะอาดปราศจากความสกปรกจะย้อมได้ง่าย<sup>๔๙</sup> เราจะพบว่า อนุပ္พพิกถานั้น ๓ ข้อต้นนั้นเป็นการกล่าวถึงเหตุให้เกิดสุข (โลกียสุข) ข้อ ๔ เป็นการกล่าวถึงทุกข์ ข้อ ๕ คือทางดับทุกข์ เป็นการเชื่อมโยงระหว่างความจริงที่สัมผัสได้ก่อนคือความสุขแบบโลกก่อนจะชี้ให้เห็นถึงทุกข์เพราะความไม่ยั่งยืนของสรรพสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไป แล้วนำไปสู่การดับทุกข์ โดยคำอธิบายนั้นเป็นการเชื่อมโยงตามลักษณะอริยสัจ ๔ ซึ่งมีลักษณะโยงกันทางความหมายของทุกข์กับความดับทุกข์เป็นหลัก แต่ที่ไม่แสดงอริยสัจทันทีเพราะความเข้าใจต่อความจริงของขรราวาสเกี่ยวข้องกับความสุขกับความทุกข์เป็นหลัก เมื่อเข้าใจความหมายของทั้งสองได้ชัดแล้ว ก็จะไม่ยึดติดต่อสิ่งนั้น และเมื่อไม่ยึดติดสิ่งนั้นก็จะได้เข้าสู่ลักษณะที่เป็นกลางและเข้าใจวิธีปฏิบัติแบบสายกลางนั้น (มัชฌิมาปฏิปทา) ฉะนั้น ความหมายของความจริงแบบขรราวาสจึงอยู่กลางระหว่างความสุขกับความทุกข์ ถ้าละความสุขและเข้าใจความทุกข์ได้ ก็จะปล่อยวางและเข้าใจความเป็นกลางไม่สุดโต่งไปข้างสุขและทุกข์ได้

ข. ระดับภิกษุหรือนักบวช เป็นการเข้าใจความหมายที่ตรงกว่าขรราวาส คือจากความทุกข์สู่ความดับทุกข์โดยตรงไม่ต้องผ่านเรื่องโลกียะ แต่เน้นไปที่สภาวะของทุกข์และความดับทุกข์โดยตรง เช่นข้อความที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงธัมมจักกัปปวัตตนสูตรกับพระปัจจุวัตคีย์ว่า

"ข้อนี้แลเป็นทุกขอริยสัจ คือ ความเกิดก็เป็นทุกข์ ความแก่ก็เป็นทุกข์ ความเจ็บไข้ก็เป็นทุกข์ ความตายก็เป็นทุกข์ ความประจวบด้วยสิ่งที่ไม่เป็นที่รัก ก็เป็นทุกข์ ความพลัดพรากจากสิ่งเป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ปราศจากสิ่งใดไม่ได้สิ่งนั้นก็เป็นทุกข์

<sup>๔๙</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๓/๗๔/๕๖.

โดยย่อ อุปาทานชั้น ๕ เป็นทุกข์...ข้อนี้แลเป็นทุกข์สมุทัยอริยสัง คือตัณหาอันทำให้เกิดอีก ประกอบด้วยความกำหนดด้วยอำนาจความเพลิน มีปกติเพลิดเพลินในอารมณ์นั้นๆ คือ กามตัณหา ภวตัณหา วิภวตัณหา...ข้อนี้แลเป็นทุกข์นิโรธอริยสัง คือ ตัณหานั้นแลดับ โดยไม่เหลือ ด้วยมรรคคือวิราคะ สละ สละคืน ปล่อยไป ไม่พัวพัน...ข้อนี้แลเป็นทุกข์นิโรธ คามินีปฏิบัติทวาริยสัง คือ อริยมรรคมีองค์ ๘ นี้แหละ คือปัญญาอันเห็นชอบ ความดำริชอบ เจรจาชอบ การงานชอบ เลี้ยงชีวิตชอบ พยายามชอบ ระลึกชอบ ตั้งจิตชอบ"<sup>๕๐</sup>

ฉะนั้น ลักษณะการแสดงความจริงแบบภิกษุนี้ทำให้เข้าใจความสุดโต่งระหว่างความทุกข์ที่เกิดจากการเข้าใจว่ามีตัวตนแบบที่ยังกับไม่มีตัวตนแบบขาดสูญ ซึ่งทางสายกลางจะอยู่ระหว่างความหมายว่ามีอยู่แต่ไม่สามารถบังคับให้อยู่ในอำนาจได้

สรุป ความจริงแบบทฤษฎีเป็นการสร้างความเข้าใจต่อความเป็นจริงที่เกิดจากข้อเท็จจริงของแต่ละคน ซึ่งล้วนแล้วแต่สัมพันธ์กันระหว่างทุกข์กับความดับทุกข์ พระพุทธเจ้าอธิบายความเป็นจริงผ่านความจริงที่มีอยู่ในชีวิตเป็นหลัก โดยความจริงเหล่านั้นเราต้องรับรู้ได้ผ่านข้อเท็จจริง แต่เมื่อจะเข้าใจความจริงที่สูงขึ้นไปได้จึงต้องปฏิเสธข้อเท็จจริงทั้งสุขหรือทุกข์ หรือสิ่งที่ทำให้ทุกข์ซึ่งเกิดจากความเห็นที่ สุดโต่ง และการจะทิ้งความเห็นที่ สุดโต่งได้ต้องยึดถือทางสายกลาง (มัชฌิมาปฏิปทา) ที่ทำให้ปล่อยวางจากทฤษฎีที่เป็นเรื่องของตัวตนเสีย และเข้าใจความเป็นจริงตามสถานะที่ไม่เกี่ยวข้องกับความหมายที่เราสร้างขึ้น

**๓.๒.๒ แนวคิดทฤษฎีสัจจะ** ความจริงแบบความเห็นนั้นเกี่ยวข้องกับความทุกข์กับความดับทุกข์ หรือที่รับรู้ทั่วไปว่า "ทุกข์และสุข" โดยมีการพิจารณาเรื่องนี้ผ่านข้อเท็จจริงที่ต่างกันทำให้เกิดความเชื่อที่ต่างกัน แม้แต่ในพุทธปรัชญาเถรวาทยุคหลังก็มีนักคิดพยายามจะวิพากษ์เรื่องนี้อยู่ เช่นดันโต (A.C.Danto) ที่พยายามตอบข้อสงสัยที่ว่า "เมื่อทุกข์และความเจ็บปวดทางกายและใจเป็นเรื่องความทุกข์ทุกๆ ของมนุษย์ ทำไมเราจึงต้องให้พระพุทธเจ้าค้นพบก่อนเรา" เขาอธิบายว่า

"ทุกคนมีวิธีจะรู้ข้อเท็จจริงข้อแรกได้ แต่ในความเป็นจริงเราไม่ฉลาดพอที่จะรู้ว่าเป็นความจริงอย่างที่พระพุทธเจ้ารู้ ทุกคนทุกข์ก็จริง แต่ไม่มีสักคนที่รู้ว่าเขาทุกข์...อะไรที่พระพุทธเจ้ายอมรับว่าเป็นความรู้ข้อเท็จจริงจะนำไปสู่การบรรเทาความทุกข์ได้ อันดับแรก สำหรับคนที่ป่วยก็จะต้องรู้ก่อนว่าตนเองป่วย"<sup>๕๑</sup>

<sup>๕๐</sup> วิ.ม. (ไทย) ๔/๑๔/๑๖.

<sup>๕๑</sup> Danto, A.C., *Mysticism and Morality*, (New York : PenGuin Books,1972), p.68.

คำตอบนี้อาจตรงไปตรงมาเกินไป และทำให้เข้าใจความทุกข์นั้นไปในทางอ้อม ไม่ตรงกับความทุกข์ที่พระพุทธเจ้ามุ่งหมายมากนัก ซึ่งไม่น่าพึงพอใจสำหรับพระภิกษุที่เข้าใจความหมายของความทุกข์ได้โดยตรง เพราะคำตอบลักษณะนี้ทำให้ความหมายของความทุกข์เน้นไปตัวตนมากกว่าอธิบายสภาวะของความทุกข์จริงๆ ซึ่งอาจทำให้เกิดคำถามว่า "ทำไมทุกสิ่งต้องเป็นทุกข์" และ "ทำไมจะต้องสนใจแต่เรื่องความทุกข์เท่านั้น" ลองย้อนไปพิจารณาจากเนื้อหาที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงเกี่ยวกับความทุกข์ไว้นั้นจะพบว่าล้วนเป็นทุกข์ที่เกิดจากทางกาย และทุกข์ที่เกิดทางใจ แต่หากพิจารณาไปที่ทุกข์ ๓ แบบคือ ๑. ทุกข์ในทุกข์ เป็นความทุกข์เกี่ยวกับสิ่งที่ไม่ชอบและสิ่งที่ไม่สุขใจ ๒. ปริณามทุกข์ ทุกข์คือความเปลี่ยนแปลงของสังขาร ๓. สังสารทุกข์ ทุกข์จากการเวียนว่ายตายเกิด<sup>๕๒</sup> ความทุกข์ ๒ ข้อแรกนั้นเป็นฐานในการเข้าใจความทุกข์อย่างเต็มที่ ๓ เพราะสิ่งที่สำคัญที่ทำให้ทุกข์ ๒ ข้อแรกเกิดขึ้นมาจากสังสารทุกข์ที่มาจากกิเลสที่สะสมไว้ภายใน ฉะนั้น การยอมรับว่ามีความทุกข์หรือสนใจเรื่องทุกข์อาจไม่ใช่สนใจความทุกข์จริงๆ แต่เป็นทำความเข้าใจเรื่องความดับทุกข์ที่ทำให้เป็นอิสระไม่เวียนว่ายตายเกิดอีก ดังที่บีมา (Bimal Krishna Matilal) นำเสนอว่า "ทุกข์ในอริยสัจอาจไม่ใช่ทั้งทุกข์ทางกายหรือทุกข์ทางใจ ไม่ใช่เรื่องของสิ่งที่เราที่ไม่สามารถบังคับได้ แต่เป็นเรื่องของการรู้ตัวหรือการรู้แจ้งถึงการมีอยู่ของเราที่เวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏ ความดับทุกข์ได้จึงเปรียบสถานะที่ไม่มีเงื่อนไขเป็นความอิสระที่เรียกว่า นิพพาน"<sup>๕๓</sup> จากข้อความนี้ทุกข์จึงเป็นสิ่งที่ควรทำให้แจ้ง ไม่ใช่แค่รู้ว่าเราทุกข์เท่านั้น แต่ต้องทำให้เป็นอิสระจากความทุกข์ไม่ใช่ยึดถือว่าเราเป็นทุกข์ เพราะการยึดถือว่าเราเป็นทุกข์แบบที่ดันได้เข้าใจจะกลายเป็นอดีตตาที่เป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงสอนให้ละ ให้ปล่อยวางเสีย

ขณะที่การดับทุกข์ (นิโรธ) นั้นก็มีข้อโต้แย้งว่า "นิพพานมีอยู่ไม่ใช่ทั้งความเป็นจริงที่ยืนยันหรือปฏิเสธ" ทำให้ต้องแก้ปัญหาทงตรรกะ เพราะเมื่อเราอธิบายถึงสิ่งหนึ่งว่าไม่ใช่ทั้งยืนยันและปฏิเสธพร้อมกันได้อย่างไร โดยเราต้องเข้าใจก่อนว่าปัญหาทางตรรกะคือการปฏิเสธว่านิพพานไม่มีอะไรหรือมีลักษณะปฏิเสธทุกอย่าง นั่นคือปฏิเสธว่านิพพานเป็นบางสิ่ง ตามความเป็นจริงทางภววิทยาได้ปฏิเสธว่านิพพานเป็นทั้งสิ่งยืนยันและปฏิเสธ เพราะนิพพานเป็นความจริงที่ไม่อาจพรรณนาได้จึงอยู่เหนือกระบวนการยืนยันและปฏิเสธ แต่ก็ยังไม่น่าพอใจเท่าไรนัก เพราะนิพพานเป็นผลที่สร้างความสมบูรณ์ในตัวเอง การอธิบายทางภววิทยาเท่ากับเป็นลดคุณค่าของนิพพานลงไป และปัญหาอีกอย่างหนึ่งที่นักศาสนาให้ความสนใจคือปัญหา

<sup>๕๒</sup> พุ.จ. (ไทย) ๓๐/๑๔๙/๕๖.

<sup>๕๓</sup> Bimal Krishna Matilal, *Logic, Language and Reality : Indian Philosophy and Contemporary Issues*, 2nd edition, (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2008), pp.347-348.

ทางเทววิทยาที่เราอาจมองว่าไม่ใช่สิ่งสำคัญ เพราะพุทธศาสนาไม่เชื่อว่าพระเจ้ามีอยู่จริง แต่เมื่อพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาย่อมต้องมีการแลกเปลี่ยนกันทางความคิดทางศาสนา ดังมีหลายครั้งในสมัยพุทธกาลที่พระพุทธเจ้าตอบโต้วาทะกับนักบวชลัทธิอื่น เมื่อพิจารณาจากการโต้ตอบเหล่านี้ทำให้เราเข้าใจปัญหาด้านเทววิทยาได้ชัดเจน เช่นเดียวกับกรณีนิพพานหรือความดับทุกข์ก็ไม่ต่างอะไรกัน คือไม่มีใครสามารถอธิบายถึงสภาวะนั้นได้ว่ามีอยู่ในลักษณะไหน แต่ก็มีกรณีความทางภาษาว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาที่นำเอาความแตกต่างระหว่างทุกข์กับความดับทุกข์มานำเสนอ แล้วพูดถึงความมีอยู่ของทุกข์ว่าเป็นการมีอยู่อย่างมีเงื่อนไขที่มีสิ่งตรงข้ามคือนิพพานที่เป็นความดับเงื่อนไขนั้น การมองเรื่องนี้ว่าเป็นเรื่องศาสนาจึงสามารถมองไปที่ความเป็นจริงอีกอย่างหนึ่งคือ ทางปฏิบัติให้ถึงทางดับทุกข์นั้น (มรรค) และสร้างความเข้าใจนิพพานว่าเป็นเป้าหมายของข้อปฏิบัตินั้น เพื่อพิจารณาถึงความแตกต่างระหว่างการคิดว่าความดับทุกข์หรือนิพพานมีอยู่จริงกับความคิดว่าสิ่งนั้นไม่มีอยู่จริง เพราะการคิดถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งแสดงว่าสิ่งนั้นต้องมี แต่หากไม่มีก็ไม่สามารถคิดถึงได้ ในกรณีนิพพานนั้นเราอาจคิดจากข้อปฏิบัติ (มรรค) เมื่อมีข้อปฏิบัติก็ต้องมีผลของการปฏิบัติ แต่ในกรณีที่คิดว่าสิ่งที่ไม่มีนั้นอาจไม่มีอยู่จริง ก็เท่ากับไม่ยืนยันอะไรได้เลยแม้แต่ตัวผู้คิดเอง<sup>๔๔</sup> จากมุมมองนี้นิพพานหรือความดับทุกข์ (นิโรธ) จึงเป็นการยืนยันความเป็นจริงหรือสัจจะอีก ๒ คือ ทุกข์และมรรค โดยทุกข์นั้นเราสามารถสัมผัสได้ว่ามีอยู่ และมรรคก็สามารถปฏิบัติได้ จึงเป็นการยืนยันตรรกะว่ามีสิ่งตรงข้ามกับทุกข์ หรือมีผลของการปฏิบัติตามมรรคก็คือนิพพาน

จากข้อวิพากษ์ดังกล่าว มีข้อน่าสังเกตเกี่ยวกับความเห็นเรื่องทุกข์และความดับทุกข์ที่ปุถุชนมีความเห็นว่าเป็นความสุข ผู้วิจัยถือว่าความเห็นของทั้งสองท่านนั้นเป็นการพิจารณาถึงความสัมพันธ์ระหว่างความจริงทั้งทุกข์และความดับทุกข์ ถ้าเรายอมรับความจริงด้านใดด้านหนึ่ง เช่น หากเชื่อว่าทุกข์มีจริงก็จะเข้าใจว่าความดับทุกข์ก็มีด้วยเช่นกัน โดยความทุกข์นั้นมีอยู่ในสถานะที่ทำให้เรารู้ถึงความดับทุกข์ได้ หรือเราอาจเห็นว่ามรรคหรือทางสายกลางมีอยู่เพื่อเข้าใจว่าเป็นข้อปฏิบัติเพื่อจุดมุ่งหมายคือความดับทุกข์ แต่เราไม่อาจปฏิเสธได้ว่าความเห็นเรื่องทุกข์นั้นเป็นการระบุด้วยอัตตาที่อาจทำให้เกิดความเห็นสุดโต่งคือการยืนยันว่าอัตตานั้นเที่ยงหรือขาดสูญ ซึ่งถ้าระบุว่าเที่ยงก็เท่ากับว่าไม่มีทั้งความทุกข์และความดับทุกข์ซึ่งขัดกับความเป็นจริง แต่ถ้าระบุว่าขาดสูญก็เท่ากับปฏิเสธอัตตาหรือความทุกข์ เมื่อไม่มีทุกข์ก็เท่ากับปฏิเสธความดับทุกข์ว่ามีอยู่จริงไปด้วย ฉะนั้น ความเห็นที่ถูกระบุด้วยอัตตานั้นจึงต้องมีความเป็นกลาง ไม่สุดโต่งไปด้านใดด้านหนึ่ง และวิธีจะทำให้อัตตาเป็นกลางได้คือสร้างความเห็นที่ถูกต้อง (สัมมาทิฐิ) ตามข้อปฏิบัติแบบมรรค จึงจะรู้ความมีอยู่ของทุกข์กับความดับทุกข์ได้

<sup>๔๔</sup> Ibid.,pp.349-350.



เพราะทางสายกลางต้องอาศัยทั้งอดีตและอนัตตาเพื่อเข้าใจความหมายดังกล่าวได้ ซึ่งการอธิบายแบบปรมาณูจะเข้าใจความหมายได้ชัดเจนกว่า

#### ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำบท

๔.๑ ในพุทธปรัชญาเถรวาทอธิบายเรื่องความจริงแบบสังขตธรรมและอสังขตธรรมไว้อย่างไร

๔.๒ พุทธปรัชญาเถรวาทกล่าวถึงความเป็นจริงตามเงื่อนไขของบุคคลในประเด็นใดบ้าง ท่านเข้าใจอย่างไร อภิปราย

#### ๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.**

กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

เจษฎา ทองรุ่งโรจน์. **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย.** กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์.** พิมพ์ครั้งที่

๑๕. กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๓.

\_\_\_\_\_ . **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม.** พิมพ์ครั้งที่ ๑๓. กรุงเทพมหานคร :

บริษัท เอส.อาร์.พริ้นติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๔๘.

พุทธทาสภิกขุ. **ภาษาคน-ภาษาธรรม.** กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ๒๕๓๗.

\_\_\_\_\_ . **ตัวกู-ของกู.** พิมพ์ครั้งที่ ๒.กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๔๘.

\_\_\_\_\_ . **นิพพาน.** กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ม.ป.ป.

\_\_\_\_\_ . **ปฏิจลสมุปบาท.** กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา,ม.ป.ป.

ราชบัณฑิตยสถาน. **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย.** พิมพ์ครั้งที่ ๓.กรุงเทพมหานคร :

ราชบัณฑิตยสถาน , ๒๕๔๓.

Bimal Krishna Matilal. **Logic, Language and Reality : Indian Philosophy and Contemporary Issues.** 2nd edition, Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited,2008.

Danto, A.C. **Mysticism and Morality.** New York : PenGuin Books,1972.

David J. Kalupahana. **The Buddha's Philosophy of Language.** Sri Lanka : A Sarvodaya Vishva Lekha Publication, 1999.

\_\_\_\_\_ . **Buddhist Philosophy : A Historical Analysis.** 2nd Printing. Honolulu : the University Press of Hawii, 1977.

๔๔ ...พระมหาวิญชัย กิตติเมธี, ป.ธ.๙,ดร. ภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์

K.N.Jayatileke. **The Message of the Buddha**. ed. by Ninian Smart. London :  
Allen & Unwin Ltd.,1975.

\_\_\_\_\_. **Early Buddhist Theory of Knowledge**. Delhi : George Allen &  
Unwin Ltd.,2004.

Robert Audi. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Second Edition. New  
York: Cambridge University Press,1999.



## บทที่ ๓

### ญาณวิทยาในพระไตรปิฎก\*



#### ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องธรรมชาติความรู้คืออะไร
- ๑.๒ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องบ่อเกิดความรู้คืออะไร
- ๑.๓ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องเกณฑ์ตัดสินความรู้คืออะไร

#### ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องธรรมชาติความรู้คืออะไร
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องบ่อเกิดความรู้คืออะไร
- ๒.๓ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องเกณฑ์ตัดสินความรู้คืออะไร



---

\* ปรับจาก พระมหาวัณชัย กิตติเมธี (เหมประไพ), “การศึกษาวิเคราะห์ญาณวิทยาในพุทธปรัชญาเถรวาท: ศึกษาเฉพาะในปกรณ์วิเสสวิสุทธิมรรค”, วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา, บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘)

### ๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

พุทธปรัชญา มีรูปแบบของการแสวงหาความรู้โดยอาศัยการกระทำเป็นหลัก แต่ในกรณีที่จะสามารถปฏิบัติได้ถูกต้อง และถูกทางนั้นต้องอาศัยความเข้าใจที่ถูกต้องเสียก่อน กล่าวคือ เบื้องต้นของสรรพวิทยาการต่าง ๆ ล้วนต้องเริ่มต้นที่ความเชื่อ (ศรัทธา) ที่มีต่อวิทยาการนั้น ๆ แต่พุทธปรัชญามองว่า อาศัยเพียงความเชื่อเพียงอย่างเดียวย่อมไม่สามารถทำให้ถึงจุดสูงสุด คือ นิพพานได้ ยังต้องอาศัยความรู้ที่ทางพุทธปรัชญาเรียกว่า ปัญญา จึงจะสามารถเข้าถึงนิพพานได้ดังพระพุทธพจน์ว่า “ฉน ย่อมไม่มีแก่ผู้ไม่มีปัญญา ปัญญาก็ย่อมไม่มีแก่ผู้ไม่มีฉน ผู้มีทั้งฉนและปัญญานั้นแล จึงนับว่าอยู่ใกล้นิพพาน”<sup>๑</sup> ฉะนั้น พื้นฐานของญาณวิทยาในพุทธปรัชญาเถรวาท คือ ปัญญา ที่ถูกฝึกฝนและอบรมดีแล้ว แต่คำว่า “ปัญญา” เป็นคำกลาง เพราะความรู้มีหลายชั้นหลายระดับ เช่นที่แบ่งเป็นโลกียปัญญา โลกุตตรปัญญา เป็นต้น มีคำศัพท์หลายคำ ที่ใช้ในความหมายจำเพาะ เช่น ญาณ วิชา วิปัสสนา สัมปชัญญะ ปริปัญญา อภิญญา ปฏิสัมภทา เป็นต้น ในที่นี้จึงมีความจำเป็นในการแจกแจงคุณลักษณะของความรู้ต่อไปนี้

#### ๓.๑ ธรรมชาติความรู้

ตามหลักญาณวิทยาโดยทั่วไปของปรัชญาอินเดีย ได้กล่าวถึงวิธีการเข้าถึงความจริงไว้อย่างกว้าง ๆ ๒ วิธี ได้แก่ การเข้าถึงความจริงด้วยความรู้ เรียกว่า ชญาณมรรค และการเข้าถึงความรู้ด้วยการอุทิศตนด้วยความภักดี เรียกว่า ภักติมรรค ส่วนการประกอบกิจการงานต่าง ๆ (กรรมมรรค) นั้น ถือว่าเป็นพื้นฐานขั้นต้นของทั้งสองวิธีดังกล่าว<sup>๒</sup> พุทธปรัชญาจัดไว้ในจำพวกที่หนึ่ง คือเข้าถึงความจริงด้วยความรู้ (ปัญญา) ซึ่งลักษณะของความจริงในที่นี้คือนิพพาน ด้วยการทำลายอวิชชา (ความไม่รู้แจ้ง) และยังอวิชชา (ความรู้แจ้ง) ให้เกิด ปัญญาหรือความรู้ในทางพุทธปรัชญา จึงเป็นไปเพื่อความหลุดพ้นและวิถีทางนำไปสู่ความหลุดพ้นจากกิเลสตัณหาซึ่งเป็นตัวทำให้เกิดอวิชชา คือความไม่รู้แจ้งเห็นจริง ส่วนต้นตอของความรู้ทั้งหมดก็คือ “โพธิญาณ” เมื่อบุคคลได้รู้แจ้งแทงตลอดแล้ว ย่อมรู้สิ่งทั้งปวงได้ด้วย เหมือนการปรากฏขึ้นแห่งดวงอาทิตย์ ลักษณะที่แสดงให้เห็นถึงปัญญาในทางพุทธปรัชญาจะปรากฏก็ต่อเมื่อเราพิจารณาเห็นสภาพตามความเป็นจริง โดยสังเกตได้จากลักษณะของปัญญาที่เกิดขึ้นคือ

<sup>๑</sup> ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๓๗๒/๑๔๙.

<sup>๒</sup> ทองหล่อ วงษ์ธรรมมา, ปรัชญาอินเดีย, (กรุงเทพมหานคร : โอเดียนสโตร์, ๒๕๓๕), หน้า

ก. ปัญญา มองสิ่งทั้งหลายตามที่มันเป็น เริ่มตั้งแต่การรับรู้อารมณ์ทางอายตนะ ด้วยจิตใจที่มีท่าที่เป็นกลางและมีสติไม่หวั่นไหวถูกชักจูงไปตามความชอบใจ ไม่ชอบใจ สามารถตามดูรู้เห็นอารมณ์นั้น ๆ ไปตามสภาวะของมันตั้งแต่ต้นจนตลอดสาย กล่าวคือ เห็นอาการที่มันเกิดตามเหตุปัจจัยอาศัยกันและกันจึงมีขึ้น ก็เข้าใจโลกและชีวิตตามเป็นจริง เรียกว่าเกิดมีโลกทัศน์และชีวิตทัศน์ที่ถูกต้อง ความยึดถือ ทิฏฐิ ทฤษฏีทั้งหลายในทาง อภิปรัชญา รวมทั้งความสงสัยในปัญหาต่าง ๆ ที่เรียกว่าอภัยาคตปัญหา (ปัญหาที่พระพุทธเจ้า ไม่ทรงพยากรณ์) เช่นว่า โลกเที่ยง หรือไม่เที่ยง เป็นต้น ก็พลอยหายหมดไปด้วยพร้อมกัน อย่างเป็นไปเอง ดังพระบาลีว่า “ภิกษุทั้งหลาย เพราะอวิชาจากงหายดับไปไม่เหลือด้วย วิราคะ ทิฏฐิอย่างใดอย่างหนึ่ง ที่เป็นข้าศึกอันบุคคลเสพผิด ที่ตื่นรนไปว่า สังขารทั้งหลาย เป็นอย่างไร และสังขารเหล่านี้เป็นของใคร หรือว่าสังขารทั้งหลายเป็นอย่างอื่น และสังขาร เหล่านี้เป็นของผู้อื่น ชีวะกับสรีระเป็นอย่างเดียวกัน หรือว่าชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่างกัน ทิฏฐิเหล่านั้นทั้งหมดอันพระอริยสาวกนั้นละได้เด็ดขาดแล้ว...”<sup>๓</sup> และเมื่อภิกษุรูปหนึ่งทูลถามว่า “อะไรเป็นเหตุเป็นปัจจัย ให้อริยสาวกผู้ได้เล่าเรียนแล้ว ไม่เกิดความสงสัยในเรื่องที่พระองค์ไม่ ทรงพยากรณ์?” พระพุทธเจ้าตอบว่า “เพราะทิฏฐิดับไป อริยสาวกผู้ได้เล่าเรียนแล้วจึงไม่เกิด ความสงสัยในเรื่องที่เราไม่พยากรณ์...ปุถุชนผู้มีได้เล่าเรียน ย่อมไม่รู้ชัดซึ่งทิฏฐิ ไม่รู้ชัดเหตุเกิด แห่งทิฏฐิ ไม่รู้ชัดการดับทิฏฐิ ไม่รู้ชัดปฏิบัติที่ดำเนินไปสู่ความดับแห่งทิฏฐิ ทิฏฐินั้นจึงพอก พูนแก่เขา เขาย่อมไม่พ้นจากชาติ ชรามรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส อุปายาส”<sup>๔</sup>

ข. ปัญญา รู้เท่าทันสังขาร ธรรมดาว่าสังขารมีทั้งที่ประกอบด้วยสังขารที่ถูกปรุง แต่งและไม่ถูกปรุงแต่ง สังขารดังกล่าวหากเราพิจารณาด้วยปัญญา ย่อมรู้สามัญลักษณะที่เป็น อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา รู้เท่าทันสมมติบัญญัติในสังขารที่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง ไม่ถูกหลอกให้ หลงไปตามรูปลักษณะภายนอกของสิ่งทั้งหลาย และยอมรับความจริงทุกด้าน มิใช่ติดอยู่เพียง แง่ใดแง่หนึ่ง ความรู้เห็นตามที่มันเป็น เช่น ผู้เข้าถึงพุทธธรรมย่อมรู้ว่า ชั้น ๕ มิใช่เป็นทุกข์ หรือเป็นสุขแต่เพียงอย่างใดอย่างหนึ่ง โดยเข้าใจว่า “ความอยากย่อมนใจเกิดจากความนึกคิด ของคน (ต่างหาก) เป็นกาม, อารมณ์อันวิจิตรทั้งหลายในโลกหาชื่อว่ากามไม่...อารมณ์อัน วิจิตรทั้งหลายในโลก ย่อมตั้งอยู่ตามสภาพของมันอย่างนั่นเอง ดังนั้น ธีรชนทั้งหลายจึงกำจัด (แต่เพียง) ด้วความชอบใจ ในอารมณ์เหล่านั้น”<sup>๕</sup> เมื่อเข้าใจสังขารได้ ย่อมทำให้เข้าใจทุกสิ่ง ตามความเป็นจริง และมองทุกอย่างว่าเกิดจากการคิดปรุงแต่งจากอารมณ์ภายในเป็นหลัก ปัญญาที่พัฒนาผ่านกระบวนการแยกแยะจึงจะสามารถรู้เท่าทันสังขารได้ดีขึ้น

<sup>๓</sup> ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๓๕/๗๗.

<sup>๔</sup> อจ.สตตก.(ไทย) ๒๓/๕๑/๖๙.

<sup>๕</sup> อจ.ฉกก.(ไทย) ๒๒/๓๓๔/๔๖๐.

**ค. ปัญญาไร้เท่าทันสมมติบัญญัติ** ปัญหาในเรื่องสมมติบัญญัติเป็นปัญหาที่สร้างความสับสนให้การยึดติด ฉะนั้น การรู้เข้าใจวิธีทางแห่งภาษาที่เรียกว่าโวหารโลก รู้จักใช้ภาษาเป็นเครื่องสื่อความหมาย โดยไม่ยึดติดในสมมติของภาษา ดังพระพุทธพจน์ที่ว่า “ภิกษุผู้มีจิตหลุดพ้นแล้วย่อมไม่กล่าวเข้าข้างกับใคร ไม่กล่าวพุ่มเถียงกับใคร อันใดเขาพูดกันในโลก ก็กล่าวไปตามนั้น ไม่ยึดถือ”<sup>๖</sup> รวมทั้งเข้าใจถึงหลักการพูดและใช้ไปในทางที่มุ่งความเป็นจริงเท่านั้น ดังพระพุทธพจน์ที่อธิบายไว้ว่า “ภิกษุผู้เป็นอรหันตชินาสพ...จะพึงกล่าวว่า ฉันพูดดังนี้ก็ดี เขาพูดกับฉันดังนี้ก็ดี เขาเป็นผู้ฉลาด รู้ถ้อยคำที่เขาพูดกันในโลก ก็พึงกล่าวไปตามโวหารเท่านั้น”<sup>๗</sup> และอีกอย่างหนึ่งปัญญาที่พัฒนาผ่านศึกษาจากการศึกษาวิเคราะห์จึงจะสามารถเข้าใจสมมติบัญญัติได้ดีขึ้น

ปัญญาในพุทธปรัชญาจึงเป็นไปตามหลักของการปฏิบัติที่เห็นผลได้ และมุ่งความเปลี่ยนแปลงที่ผู้ปฏิบัติเป็นสำคัญ หรือเป็นไปตามหลักจิตวิทยาแห่งการศึกษา การเรียนรู้ย่อมก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในตัวผู้รู้ กล่าวคือ เป็นการเปลี่ยนแปลงในอารมณ์, ทัศนคติ และพฤติกรรม ส่วนความเปลี่ยนแปลงจะมากหรือน้อยแล้วแต่ชนิดของความรู้ ความรู้ระดับความจำ ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงเพียงเล็กน้อย ความรู้ระดับทฤษฎี ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงมาก ดังพระพุทธพจน์ที่ว่า “เราไม่เห็นธรรมอื่นที่เป็นเหตุให้กุศลธรรมที่ยังไม่เกิดขึ้นก็เกิดขึ้น หรือที่เกิดขึ้นแล้วก็เป็นไปเพื่อความเจริญไพบูลย์ยิ่งขึ้นเหมือนสัมมาทิฐิ (ความเห็นชอบ) นี้ เมื่อเป็นสัมมาทิฐิ กุศลธรรมที่ยังไม่เกิดขึ้นก็เกิดขึ้น และที่เกิดขึ้นแล้วก็ เป็นไปเพื่อความเจริญไพบูลย์ยิ่งขึ้น”<sup>๘</sup> ตัวอย่างเช่น เจ้าชายสิทธัตถะเกิดความรู้ระดับทฤษฎีเห็นทุกข์แล้ว พระองค์ก็หมดอาลัยในโลกียสุข มีทัศนคติใหม่ต่อชีวิต และมีพฤติกรรมใหม่ คือ การสละขรवासวิสัยออกบวช แสวงหาสัจธรรมในที่สุด ความรู้ระดับญาณ ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างสิ้นเชิง จากปุถุชนกลายเป็นพระอรหันต์ ฉะนั้น ลักษณะหรือธรรมชาติของความรู้ในพุทธปรัชญาเมื่อพิจารณาแล้ว จะเห็นว่า มีจุดมุ่งหมายเพื่อดับอวิชชา และทำวิชชา (ความรู้) ให้เกิดขึ้น ดังพระพุทธพจน์ที่ว่า “มหาบพิตร อุบาสกในธรรมวินัยนี้เป็นผู้มีปัญญาประกอบด้วยปัญญาเป็นเครื่องพิจารณาเห็นทั้งความเกิดและความดับ อันเป็นอริยะ ชำแรกกิเลส ให้ถึงความสิ้นทุกข์โดยชอบ ด้วยเหตุเพียงเท่านี้ อุบาสกจึงชื่อว่าเป็นผู้ถึงพร้อมด้วยปัญญา”<sup>๙</sup> หรือเพื่อพัฒนาตัวเองให้พ้นจากความไม่รู้ไปสู่ความรู้ แต่ความรู้ทั้งหมดนั้นล้วนอยู่บนการเข้าใจตัวเองเป็นหลัก ดังพระพุทธพจน์ว่า “อนึ่งเราบัญญัติโลก ความเกิดขึ้นแห่งโลก

<sup>๖</sup> ม.ม.(ไทย) ๑๓/๒๗๓/๒๖๘.

<sup>๗</sup> ส.ส.(ไทย) ๑๕/๖๕/๒๑.

<sup>๘</sup> อจ.เอกก. (ไทย) ๒๐/๒๙๙/๓๘.

<sup>๙</sup> ส.ม. (ไทย) ๑๙/ ๑๐๓๓/๕๕๔.

ความดับแห่งโลก และข้อปฏิบัติให้ถึงความดับแห่งโลก ในร่างกายที่มีประมาณวาหนึ่ง มีสัญญา มีใจนี้เอง”<sup>๑๐</sup> และที่ว่า “ไม่ว่าในเวลาไหน ที่สุดแห่งโลก ใครก็ถึงไม่ได้ด้วยการไป และเมื่อยังไม่ถึงที่สุดแห่งโลก ย่อมไม่มีการเปลื้องตนจากทุกข์ เพราะเหตุนั้นแล ผู้รู้แจ้งโลก มีปัญญาดี ถึงที่สุดแห่งโลก อยู่จบพรหมจรรย์ สงบระงับ รู้ที่สุดแห่งโลก ย่อมไม่หวังทั้งโลกนี้ และโลกหน้า”<sup>๑๑</sup>

### ๓.๒ บ่อเกิดแห่งความรู้

ความรู้หรือปัญญาในพุทธปรัชญามีหลายระดับ การพัฒนาปัญญาจึงมีระดับแตกต่างกันออกไปเช่นกัน โดยเริ่มจากความรู้ระดับเบื้องต้น (โลกียะ) จึงถึงความรู้สูงสุด (โลกุตตระ) เช่น หลักของคนมีความรู้ (ปัญญา) ดังพระบาลีที่ว่า “ในอมตธรรมนั้น ธรรมนี้คือ ความสำรวมอินทรีย์ ความสันโดษ และความสำรวมในปาฏิโมกข์ เป็นเบื้องต้นของภิกษุผู้มีปัญญา(ความรู้ในศาสนานี้)”<sup>๑๒</sup> หรือหลักของการเกิดความรู้ อย่างเช่นในคัมภีร์วิมุตติมรรคได้กล่าวถึงปัญญาหรือความรู้จะเกิดขึ้นได้เพราะความดี ๑๑ อย่างนี้ คือ<sup>๑๓</sup> (๑) การศึกษาความหมายของคัมภีร์ (๒) การทำความดีต่าง ๆ (๓) การมีศีลบริสุทธิ์ ตามพระบาลีที่ว่า “ปัญญาต้องมีศีลช่วยชำระให้บริสุทธิ์ ศีลก็ต้องมีปัญญาช่วยชำระให้บริสุทธิ์ ปัญญาย่อมมีในที่ที่มีศีล ศีลย่อมมีในที่ที่มีปัญญา ปัญญาย่อมมีแก่ผู้มีศีล ศีลย่อมมีแก่ผู้มีปัญญา นักปราชญ์ยกย่อมศีลและปัญญาว่า เป็นสิ่งล้ำเลิศในโลก”<sup>๑๔</sup> (๔) สมณะและวิปัสสนา (๕) อริยสัจ ๔ (๖) ศิลปศาสตร์ (๗) การทำจิตให้สงบ (๘) การอยู่ในฌานตลอดกาลทุกเมื่อ (๙) ทำจิตให้ปราศจากนิวรณ์ (๑๐) การไม่คบคนพาล (๑๑) การคบบัณฑิต เป็นต้น

เบื้องต้นของการรับรู้ตามทฤษฎีของพุทธปรัชญาเถรวาทอาศัยจิตเป็นพื้นฐาน โดยจิตมีความสำคัญในการรับรู้อารมณ์ภายนอก ดังในอภิธรรมัตถวิภาวินีฎีกาแปลความหมายของจิตไว้ว่า “ธรรมชาติที่ชื่อว่าจิต เพราะอรรถว่า ย่อมคิด อธิบายว่า รู้อารมณ์ (จินตเตตติ จิตต์ อารมมณฺ วิชานาตติ อตฺถโถ)”<sup>๑๕</sup> จิตจึงเป็นธรรมชาติรู้อารมณ์ (อายตนะ) ทั้ง ๖ คือ รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส ธรรมารมณฺ ด้วยอาศัยทวารหรืออายตนะภายใน ๖ คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ เมื่อใดจิตกระทบอารมณ์ที่ผ่านเข้ามาทางอายตนะ เมื่อนั้นผัสสะเกิดขึ้น และ

<sup>๑๐</sup> อง.จตุกก. (ไทย) ๒๑/๔๕/๗๔.

<sup>๑๑</sup> อง.จตุกก. (ไทย) ๒๑/๔๕/๗๕.

<sup>๑๒</sup> ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๓๗๕/๑๔๙.

<sup>๑๓</sup> พระอุปติสสเถระ , วิมุตติมรรค แปลโดย พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธรรมจิตโต) และคณะ , (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย , ๒๕๓๘), หน้า ๒๑๑.

<sup>๑๔</sup> ที.สี. (ไทย) ๙/๓๑๗/๑๒๒.

<sup>๑๕</sup> สงคท. (ไทย), หน้า ๒๐.

ผัสสะนี้เองเป็นจุดเริ่มของความรู้-พิชาน-วิญญาน (consciousness) เพราะพุทธปรัชญาเถรวาทไม่เชื่อว่า “สิ่งข้างนอก” (The objective world) เป็นมโนภาพ (Idea) หรือจิตสร้างขึ้น แต่เป็นสิ่งที่อยู่เองนอกจิตของคนเรา (Exists by itself outside the human mind) แม้พิชาน (หรือวิญญาน) ก็ได้เป็นสิ่งดั้งเดิม หรือเป็นสิ่งอันถือว่าอยู่เหนือผัสสะแต่อย่างใดกลับถูกถือว่าเกิดทีหลังผัสสะ ในที่สุดจิตมนุษย์ก็ได้ถูกถือว่าอยู่อย่างเป็นเอกในตัวเอง และอยู่เหนือพิชานเลย กลับถูกถือเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นจากพิชาน ดังคำอธิบายว่า “เพราะผัสสะ (ตา หู ฯลฯ รูป เสียง ฯลฯ + วิญญาน) เป็นปัจจัย การเสวยอารมณ์ (เวทนา) จึงมี บุคคลเสวยอารมณ์ใด ย่อมหมายรู้อารมณ์นั้น (สัญญา) หมายรู้อารมณ์ใด ย่อมตรีกอารมณ์นั้น (สังขาร)”<sup>๑๖</sup> ฉะนั้น เบื้องต้นของความรู้จึงเกิดจากผัสสะกระทบกับอารมณ์ภายนอกเกิดวิญญาน (รู้แจ้งอารมณ์) จึงสร้างเวทนา นำไปสู่ความรู้อารมณ์ ความรู้อารมณ์นำไปสู่การคิดตรีกองถึงอารมณ์นั้น ดังจะเขียนแผนผังได้ดังนี้

อายตนะภายใน+อารมณ์+วิญญาน = → ผัสสะ → เวทนา → สัญญา → สังขาร

กระบวนการนี้เป็นระบบการรับรู้ โดยมีผัสสะเป็นจุดเชื่อมต่อระหว่างการรับรู้บริสุทธิ์กับกระบวนการสังสารวัฏ คือหมุนวนไปไม่สามารถก้าวต่อไปสู่ผลอันสูงสุดที่สามารถเข้าถึงได้ เพราะกระบวนการตั้งแต่เวทนาไป จะนำไปสู่ระดับการเสวยอารมณ์ กล่าวคือเวทนาเป็นเหตุแห่งการคิดปรุงแต่ง เพราะมนุษย์ไม่ได้หยุดแค่เพียงรับรู้อารมณ์ภายนอกเท่านั้น แต่ต้องก้าวไปสู่การคิดปรุงแต่งอันเป็นไปในกาเสพอารมณ์ (โลก) เหล่านั้น ดังข้อความที่กล่าวอธิบายถึงบ่อเกิดความรู้ผ่านผัสสะในมรุตปิณฑิกสูตรว่า<sup>๑๗</sup> “จักขุวิญญาน (ความรู้ทางตา) เกิดขึ้นเพราะอาศัยจักขุ (ตา) และรูปารมณ (อารมณ์คือรูป) ... โสตวิญญาน (ความรู้ทางหู) เกิดขึ้นเพราะอาศัยโสตะ (หู) และสัททารมณ (อารมณ์คือเสียง) ... ฆานวิญญาน (ความรู้ทางจมูก) เกิดขึ้นเพราะอาศัยฆานะ (จมูก) และคันธารมณ (อารมณ์คือกลิ่น) ... ชิวหาวิญญาน (ความรู้ทางลิ้น) เกิดขึ้นเพราะอาศัยชิวหา (ลิ้น) และรสารมณ (อารมณ์คือรส) ฯลฯ กายวิญญาน (ความรู้ทางกาย) เกิดขึ้นเพราะอาศัยกาย และโณภูฏัพพารมณ (อารมณ์คือโณภูฏัพพะ) ... มโนวิญญาน (ความรู้ทางใจ) เกิดขึ้นเพราะอาศัยธรรมารมณ (อารมณ์คือธรรม) ความประจวบกันแห่งธรรมทั้ง ๓ เป็นผัสสะ เพราะผัสสะเป็นปัจจัย เวทนาจึงเกิด บุคคลเสวยอารมณ์ใด ย่อมหมายรู้อารมณ์นั้น บุคคลหมายรู้อารมณ์ใด ย่อมตรีกอารมณ์นั้น บุคคลตรีก

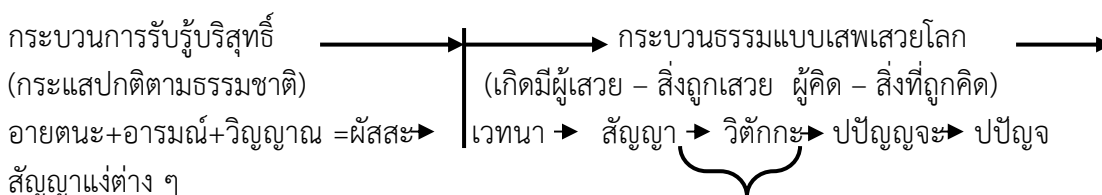
<sup>๑๖</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๒/๒๔๘/๒๒๕.

<sup>๑๗</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๒/๒๐๔/๒๑๓-๒๑๔.



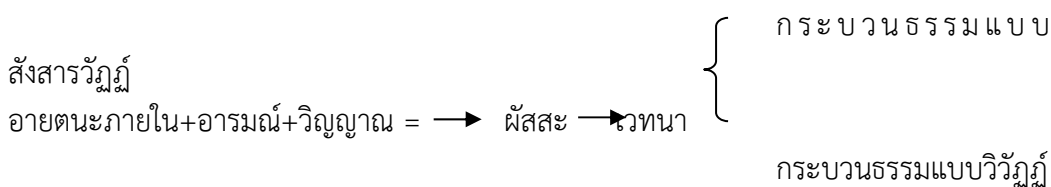
เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก...๕๑

อารมณ์ใด ย่อมคิดปรุงแต่งอารมณ์นั้น บุคคลคิดปรุงแต่งอารมณ์ใด เพราะความคิดปรุงแต่งอารมณ์นั้นเป็นเหตุ แ่งต่าง ๆ แห่งปัญจสัญญา ย่อมครอบงำบุรุษในธรรมารมณ์ทั้งหลายที่จะพึงรู้แจ้งทางใจที่เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบัน” กระบวนธรรมนี้ เขียนเป็นแผนผังได้ดังนี้<sup>๑๘</sup>



สังขาร

กระบวนธรรมการเสพเสวยโลกนี้เริ่มต้นตั้งแต่เวทนา พุทธปรัชญาจึงนำกระบวนธรรมนี้ไปสู่กระบวนการทางญาณทัศนะ อันเป็นกระบวนการเข้าใจทุกอย่างตามความเป็นจริง ที่เรียกว่า กระบวนธรรมแบบวิวิภูฏ เพื่อสร้าง สัญญาที่บริสุทธิ์ เพื่อแก้ปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นจากการปรุงแต่งอารมณ์ด้วยอำนาจสัญญา ที่สร้างความคิดนึกที่อาศัยตัณหา มานะ และทิฐิเป็นเครื่องผลักดันให้เกิดการปรุงแต่งอารมณ์ให้เกิดขึ้นนั้นเป็นนี้ ที่เรียกว่า ปัญจสัญญา และยึดมั่นถือมั่นต่ออารมณ์เหล่านั้น ฉะนั้น สัญญาจึงมีส่วนสำคัญในการกำหนดความรู้ที่เกิดขึ้นว่าชีวิตจะดำเนินไปในทางใด ดังเขียนเป็นแผนผังได้ดังนี้



การพัฒนาความรู้เพื่อดำเนินตามกระบวนธรรมแบบวิวิภูฏนั้น พุทธปรัชญาเถรวาทสร้างข้อปฏิบัติไว้ เช่น โยนิโสมนสิการ ไตรสิกขา เป็นต้น เพื่อดับทุกข์และเข้าใจชีวิตตามความเป็นจริง ดังจะเห็นได้จากข้อประพฤติอบรมที่ใช้เพื่อพัฒนาปัญญา ๒ ข้อ คือ

<sup>๑๘</sup> พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), **พุทธธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๙, (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓), หน้า ๔๐.

๑) การฝึกศีลที่อาศัยความเคยชินและศรัทธา เป็นวิธีที่เน้นหนักในด้านระเบียบวินัย ได้แก่การจัดสรรสภาพแวดล้อมให้เป็นกรอบกำกับความประพฤติ และจัดระเบียบความเป็นอยู่เช่น กิจวัตร เป็นต้น

๒) การฝึกศีลที่ใช้โยนิโสมนสิการกำกับ เป็นวิธีที่เน้นความเข้าใจในความหมายของการกระทำหรือการปฏิบัติทุกอย่าง คือปฏิบัติกรด้วยโยนิโสมนสิการนำและคุมพฤติกรรมตามวิธีนี้ กณยามิตรจะช่วยให้โดยแนะแนวความคิดให้เห็นช่องทางพิจารณา และเข้าใจความหมายของพฤติกรรมนั้น ๆ ไว้ก่อน แต่เมื่อถึงเวลาปฏิบัติผู้ปฏิบัติจะต้องทำใจพิจารณาเอาเองทุกกรณีไป

ส่วนกระบวนการพัฒนาความรู้ พุทธปรัชญาถือว่ามีแหล่งที่มาแห่งความรู้หรือปัญญาอยู่ ๓ คือ<sup>๑๙</sup>

ก. สุตมยปัญญา ความรู้ที่เกิดจากการศึกษาเล่าเรียน หรือได้รับถ่ายทอดสืบต่อกันมา

ข. จินตามยปัญญา ความรู้ที่เกิดจากการคิดพิจารณาใคร่ครวญอย่างมีเหตุมีผล

ค. ภาวนามยปัญญา ความรู้ที่ได้จากการฝึกฝนอบรมลงมือปฏิบัติจนเกิดประสบการณ์การรู้อย่างแท้จริงด้วยตัวเอง

การอบรมหรือพัฒนาปัญญาในทางพุทธปรัชญา เป็นไปเพื่อสร้างความเข้าใจต่อความจริงแท้ เห็นทุกอย่างตามความเป็นจริง มุ่งขจัดความไม่รู้ (อวิชชา) เพื่อเข้าถึงความจริงสูงสุด คือนิพพาน ความรู้ที่เกิดจากการพัฒนาแล้วจึงไม่ได้มุ่งความรู้ที่เกิดจากการฟัง หรือการรับถ่ายทอด (ศัพทประมาณ) หรือคิดเอาทางหลักเหตุผลอนุมานและการคาดคะเน (อนุมานประมาณ) แต่ให้ความสำคัญความรู้ที่ได้รับการตรวจสอบ ยืนยันจากประสบการณ์ตรง (ปัจเจกประมาณ) หรือความรู้ที่ผ่านการอบรมหรือลงมือปฏิบัติแล้วด้วยตนเอง ดังพุทธพจน์ในสังคารวสูตร<sup>๒๐</sup> ที่ว่า

๑) สมณพราหมณ์พวกหนึ่งเป็นผู้ฟังตามกันมา เพราะการฟังตามกันมานั้นจึงเป็นผู้มีบารมีขั้นสุดท้าย เพราะรู้อย่างในปัจจุบันจึงปฏิญญาอาทิพรหมจรรย์เหมือนพราหมณ์ทั้งหลายผู้ทรงไตรเพท (อนุสสาวิกา)

๒) สมณพราหมณ์พวกหนึ่งเป็นผู้มีบารมีขั้นสุดท้าย เพราะรู้อย่างในปัจจุบันจึงปฏิญญาอาทิพรหมจรรย์เพราะเพียงแต่ความเชื่ออย่างเดียว เปรียบเหมือนพราหมณ์ทั้งหลายผู้เป็นนักตรรกะ เป็นนักอภิปรัชญา (ตักกี วิมีสี)

<sup>๑๙</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๓๐๕/๑๙๖.

<sup>๒๐</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๓/๔๗๔/๖๐๐.

๓) สมณพราหมณ์พวกหนึ่งผู้รู้ธรรมด้วยปัญญาอันยิ่งเองในธรรมทั้งหลายที่ไม่เคยฟังมาก่อน มีบารมีชั้นสุดท้าย เพราะรู้อย่างในปัจจุบันจึงปฏิญญาอาทิพรหมจรรย์ ... เรา (พระพุทธเจ้า) ก็คนหนึ่ง (สามเวย ฌมม อภิญญา)

พุทธปรัชญานับพระองค์เองเข้าไปในกลุ่มที่สาม คือกลุ่มผู้เข้าถึงความรู้แท้จากประสบการณ์ตรงของตนเอง ความรู้ชนิดนี้จัดเป็นภาวนามยปัญญา เพราะวิธีการสร้างความรู้ในทางพุทธปรัชญามุ่งการอบรมจิตและปัญญาเป็นหลัก เนื่องจากเป็นขบวนการในส่วนแห่งความรู้ (วิชาภาคิยะ) ตามพระพุทธพจน์ว่า “ภิกษุทั้งหลาย ธรรมอันเป็นไปในส่วนแห่งวิชา ๒ อย่างเหล่านี้ คือ สมณะ (ความสงบ) ๑ วิปัสสนา (ความเห็นแจ้ง) ๑ สมณะ อันบุคคลเจริญแล้ว ย่อมทำให้จิตได้รับการอบรม จิตได้รับการอบรมแล้ว ย่อมทำให้ละระคา (ความกำหนัดยินดี หรือความติดอกติดใจ) ได้ วิปัสสนา อันบุคคลเจริญแล้ว ย่อมทำให้ปัญญาได้รับการอบรม ปัญญาได้รับการอบรมแล้ว ย่อมทำให้ละอวิชา (ความไม่รู้ตามความจริง) ได้”<sup>๒๑</sup> ภาวนามยปัญญาจึงเป็นความรู้ที่ผ่านการลงมือปฏิบัติ ทดสอบด้วยประสบการณ์ของตนเอง เพื่อแสวงหาความจริงและทำให้หลุดพ้นจากความทุกข์ด้วยการมองผ่านประสบการณ์ที่รู้แจ้งนั้น ความรู้ในลักษณะนี้จึงเป็นความรู้ที่พุทธปรัชญายอมรับ

ส่วนความรู้ของกลุ่มแรกเป็นสุตมยปัญญา และความรู้ของกลุ่มที่สองเป็นจินตามยปัญญา แม้พุทธปรัชญาจะให้ความสำคัญกับประสบการณ์ แต่ก็ไม่ได้ทรงทิ้งทั้ง ๒ วิธี เพราะเป็นเครื่องมือในการพัฒนาความรู้ให้เป็นไปในทางที่ถูก กล่าวคือ ความรู้ที่ผ่านกระบวนการความคิดไตร่ตรองแล้วยอมรับเอาความเชื่อ ความเห็น ทฤษฎี แนวความคิดและค่านิยมต่าง ๆ ที่เรียกว่า ความเห็น (ทิฐฐิ) ความเห็นนี้เป็นตัวกำหนดพฤติกรรมทั่ว ๆ ไปของบุคคล ความเป็นไปในชีวิตของบุคคลและคติของสังคมทั้งหมด เมื่อเชื่อ เมื่อเห็น หรือนิยมอย่างไร ก็คิดการ พุดจากสั่งสอนชักชวนกัน และทำการต่าง ๆ ไปตามที่เชื่อที่เห็นที่นิยมอย่างนั้น ถ้าเป็นมิจฉาทิฐฐิ การคิด การพุดและทำก็ดำเนินไปทางผิด ถ้าเป็นสัมมาทิฐฐิ ก็คิดพุดและทำการก็ดำเนินไปทางถูกต้อง สำหรับพุทธปรัชญา มีเป้าหมายเพื่อสร้างปัญญาหรือสัมมาทิฐฐิ คือความเห็นถูกต้องตามข้อเท็จจริง ตามพระพุทธพจน์ที่ว่า “ข้อที่ภิกษุจักทำลายอวิชา ยังวิชาให้เกิด ทำให้แจ้งซึ่งนิพพานได้ ด้วยทิฐฐิที่ตั้งไว้ชอบ (สัมมาทิฐฐิ) ด้วยมรรคภาวนาที่ตั้งไว้ชอบ นี่เป็นสิ่งที่เป็นไปได้ นั่นเป็นเพราะเหตุใด? ก็เพราะตั้งทิฐฐิไว้ชอบแล้ว”<sup>๒๒</sup> สำหรับความเห็นถูก (สัมมาทิฐฐิ) นั้น เกิดจากแหล่งความรู้ที่สำคัญ ๒ ประการคือ ปรโตโฆ

<sup>๒๑</sup> อ.ท. (ไทย) ๒๐/๗๘.

<sup>๒๒</sup> ส.ม. (ไทย) ๑๙/๔๓/๑๓.

สะ และโยนิโสมนสิการตามพระพุทธพจน์ที่ว่า “ภิกษุทั้งหลาย ปัจจัยเพื่อความเกิดขึ้นแห่งสัมมาทิฐิ มี ๒ ประการดังนี้ คือ ปรโตโฆสะ และโยนิโสมนสิการ”<sup>๒๓</sup> กล่าวคือ

ก. ปรโตโฆสะ (inducement by others) แปลตามรูปศัพท์คือ เสียงผู้อื่นซึ่งได้แก่ประสบการณ์ภายนอก เป็นการกระตุ้นจากภายนอก โดยการมีผู้แนะนำชักจูงสั่งสอนอบรมที่ได้ผลดีที่สุด กล่าวคือดำเนินตามหลักที่เรียกว่า กัลยาณมิตตตา\* กล่าวคือ อาศัยการเสวนากับสัตบุรุษย่อมได้ฟังคำสั่งสอนชี้แนะไปในทางที่เที่ยง ทั้งโดยตรง และโดยอ้อม นำไปสู่ความเห็นชอบ (โลกียสัมมาทิฐิ) จากนั้นจึงนำไปใช้ปฏิบัติ ดังพระพุทธพจน์ว่า “มาคณฺหิเย ถ้าเช่นนั้น ท่านจงคบสัตบุรุษ เพราะเมื่อใดท่านคบสัตบุรุษ เมื่อนั้นท่านจะได้ฟังธรรมของสัตบุรุษ เมื่อใดท่านได้ฟังธรรมของสัตบุรุษ เมื่อนั้นท่านก็จักปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรมเมื่อใดท่านปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม เมื่อนั้นท่านก็จักรู้เอง เห็นเองว่า โรค ไข้ ลูกศร คืออันนี้โรค ไข้ ลูกศร จะดับไปได้โดยไม่เหลือ ในที่นี้ เพราะอุปาทานของเรานั้นดับ ภพจึงดับ เพราะภพดับชาติจึงดับ เพราะชาติดับ ชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส อุปายาสะ จึงดับ ความดับแห่งกองทุกข์ทั้งสิ้นนี้ ย่อมมีด้วยประการฉะนี้”<sup>๒๔</sup>

ข. โยนิโสมนสิการ (Systematic attention) ได้แก่การคิดอย่างถูกต้องในขั้นต้น เป็นการขบคิดสิ่งต่าง ๆ ตามหลักเหตุผล หรือตรรกศาสตร์ ส่วนในระดับสูงหมายถึงการฝึกฝนอบรมจิตให้เกิดสมาธิและปัญญาจนรู้ตามความเป็นจริง โดยเริ่มจากการฝึกให้คิดอย่างถูกต้อง คิดอย่างมีระเบียบ รู้จักคิดวิเคราะห์ เป็นขั้นสำคัญในการสร้างปัญญาที่บริสุทธิ์เป็นอิสระ ดังพระพุทธพจน์ที่ว่า “เราไม่เล็งเห็นธรรมอย่างอื่น แม้สักข้อหนึ่ง ซึ่งเป็นเหตุให้สัมมาทิฐิที่ยังไม่เกิดได้เกิดขึ้น หรือให้สัมมาทิฐิที่เกิดขึ้นแล้ว เจริญยิ่งขึ้น เหมือนโยนิโสมนสิการ เมื่อมีมนสิการ สัมมาทิฐิที่ยังไม่เกิด ย่อมเกิดขึ้น และสัมมาทิฐิที่เกิดขึ้นแล้ว เจริญยิ่งขึ้น”<sup>๒๕</sup> และโยนิโสมนสิการนี้เองที่เป็นตัวกำจัดอวิชชาเสียได้ ดังพระพุทธพจน์ว่า “เราไม่เล็งเห็นธรรมอื่นแม้สักข้อหนึ่ง ที่จะเป็เหตุให้ความสงสัยที่ยังไม่เกิด ก็ไม่เกิดขึ้น หรือที่เกิดขึ้นแล้วก็ถูกกำจัดได้ เหมือนโยนิโสมนสิการเลย”<sup>๒๖</sup>

<sup>๒๓</sup> ม.ม.(ไทย) ๑๒/๔๙๗/๕๓๙.

\* ความมีกัลยาณมิตร กล่าวคือ บุคคลผู้เพียบพร้อมด้วยคุณสมบัติที่จะสั่งสอน แนะนำ ชี้แจง ช่วยบอกช่องทาง หรือเป็นตัวอย่างให้ผู้อื่นดำเนินไปในมรรคาแห่งการฝึกฝนอบรมอย่างถูกต้อง ใน คัมภีร์วิสุทธิมรรค ท่านยกตัวอย่างเช่น พระพุทธเจ้า พระอรหันตสาวก ครู อาจารย์ และท่านผู้เป็น พหูสูตทรงปัญญา สามารถสั่งสอนแนะนำเป็นที่ปรึกษาได้ แม้จะอ่อนวัยกว่า.

<sup>๒๔</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๓/๒๒๑/๒๕๘.

<sup>๒๕</sup> อจ.เอกก.(ไทย) ๒๐/๑๘๖/๔๑.

<sup>๒๖</sup> อจ.เอกก.(ไทย) ๒๐/๒๑/๕.

เมื่อนำปรโตโฆสะ มาพิจารณาเทียบเคียงกับแหล่งกำเนิดของความรู้ที่ยอมรับกัน ในปัจจุบันก็ได้แก่หลักฐาน (testimony) ซึ่งทำหน้าที่เป็นต้นตำรับ (authority) และ ประสบการณ์ทางอินทรีย์ (sense-perception) ทั้งสองประการนี้ย่อมครอบคลุมสิ่งที่เรียกกันว่า สามัญสำนึกขนบธรรมเนียมประเพณี และแนวคิดเชิงประจักษ์นิยมได้หมดสิ้น ส่วนโยนิโสมนสิการ ก็ย่อมเทียบได้กับระบบความคิดแบบเหตุผลนิยม (rationalism) และการหยั่งรู้ (intuition) หรือการเข้าฌาน (mysticism) และเมื่อว่าโดยแหล่งกำเนิดความรู้แล้วปรโตโฆสะ เป็นความรู้แบบสุดมยปัญญา ส่วนโยนิโสมนสิการ เป็นความรู้แบบจินตามยปัญญา ที่พุทธปรัชญาเถรวาทถือว่า เป็นเพียงความรู้ขั้นประสาทสัมผัสเท่านั้น ยังไม่จัดว่าสามารถหลุดพ้น จากทุกข์หรือถึงความจริงสูงสุดได้ เป็นความคิดแค่เพียงระดับทฤษฎี ที่ยังมีการเปลี่ยนแปลงได้ เสมอ เพราะยังต้องอาศัยสื่อกลาง ไม่ได้เกิดขึ้นจากประสบการณ์ตรงของตนเอง จึงเป็น ความรู้โดยอ้อมเท่านั้น ส่วนภาวนามยปัญญา เป็นความรู้โดยตรง ผ่านการปฏิบัติและรู้แจ้ง ด้วยประสบการณ์ของตนเอง จึงสามารถสร้างความรู้ที่ประจักษ์แจ้งได้ เป็นความรู้ที่ทำให้หลุด พ้นจากความทุกข์ได้อย่างสิ้นเชิง ความรู้ลักษณะนี้จึงเป็นความรู้ที่พุทธปรัชญายอมรับว่าเป็น ความรู้สูงสุด

### ๓.๓ เกณฑ์ที่ใช้ตัดสินความรู้

ตามทฤษฎีของพุทธปรัชญาเถรวาท ความรู้ที่จัดถูกต้องนั้น ต้องสามารถทำให้ ผู้ที่รู้นั้นหลุดพ้นจากความทุกข์ อันเป็นไปตามหลักของอริยสัจ ๔ คือ รู้ทุกข์ รู้เหตุเกิดทุกข์ รู้ความดับทุกข์ รู้วิธีปฏิบัติให้ถึงความดับทุกข์ ส่วนวิธีการพิจารณาความรู้ว่าจะดำเนินตาม ลักษณะอริยสัจหรือไม่? ขึ้นอยู่กับการปฏิบัติให้เข้าใจด้วยตนเอง แต่เมื่อพิจารณาในส่วนของ ความคิดหรือทฤษฎีต่าง ๆ ที่เป็นไปในโลกนี้มีค่อนข้างมาก การหาเกณฑ์ตัดสินว่า ความคิด หรือทฤษฎีใดบ้างที่น่าเชื่อถือจึงเป็นเรื่องจำเป็น ในพุทธปรัชญาเถรวาทมีเกณฑ์ในการตัดสินว่า แนวคิดใดควรเชื่อถือและไม่ควรเชื่อ ตามหลักทฤษฎีที่ประกอบด้วยเหตุผลที่พระพุทธรเจ้าทรง แสดงไว้ในกาลามสูตร ๑๐ ประการคือ

- ๑) มา อนุสสาเวน อย่าปลงใจเชื่อด้วยการฟังตามกันมา
- ๒) มา ปรมปราย อย่าปลงใจเชื่อด้วยถือสืบกันมา
- ๓) มา อติกราย อย่าปลงใจเชื่อด้วยเล่าลือ
- ๔) มา ปิฎกสมปทานเนน อย่าปลงใจเชื่อด้วยการอ้างตำราหรือคัมภีร์
- ๕) มา ตกุกเหตุ อย่าปลงใจเชื่อเพราะตรรกะ
- ๖) มา นยเหตุ อย่าปลงใจเชื่อเพราะการอนุมาน
- ๗) มา อากการปริวิตกเคน อย่าปลงใจเชื่อด้วยการตรึกตรองตามแนวเหตุผล
- ๘) มา ทิฎฐินิชฌมานกขนุตติยา อย่าปลงใจเชื่อเพราะเข้ากันได้กับทฤษฎีที่พึงใจไว้

๙) มา ภพพรูปตาย อย่าปลงใจเชื่อ เพราะมองเห็นรูปลักษณ์ว่าน่าเป็นไปได้

๑๐) มา สมโณ โน ครุ อย่าปลงใจเชื่อ เพราะนับถือของท่านสมณะนี้เป็นครูของเรา

เมื่อใดท่านทั้งหลายรู้ด้วยตนเองว่า ธรรมเหล่านี้เป็นอกุศล ธรรมเหล่านี้มีโทษ ธรรมเหล่านี้วิญญูชนติเตียน ธรรมเหล่านี้โดยยึดถือปฏิบัติถึงที่แล้วจะเป็นไปเพื่อมิใช่ประโยชน์ เกื้อกูล เพื่อความทุกข์ เมื่อนั้น ท่านทั้งหลายพึงละเสีย... เมื่อใด ท่านทั้งหลายรู้ด้วยตนเองว่า ธรรมเหล่านี้เป็นกุศล ธรรมเหล่านี้ไม่มีโทษ ธรรมเหล่านี้วิญญูชนสรรเสริญ ธรรมเหล่านี้โดยยึดถือปฏิบัติถึงที่แล้ว จะเป็นไปเพื่อประโยชน์เกื้อกูล เพื่อความสุข เมื่อนั้น ท่านทั้งหลายพึงถือปฏิบัติบำเพ็ญ (ธรรมเหล่านั้น)<sup>๒๗</sup> จากพระสูตรนี้จะเห็นว่า ในกรณีที่ยังไม่รู้ไม่เข้าใจ และยังไม่มีความเชื่อในเรื่องใด ไม่ใช่ไม่ให้อเชื่อในเรื่องนั้น แต่ก็ไม่ควรเชื่อก่อน หากยังไม่พิจารณาหาเหตุผลด้วยสติปัญญาของตนเองเป็นหลัก และอาศัยประสบการณ์ในการปฏิบัติด้วยตนเองเป็นหลักอีกทางหนึ่ง

ลักษณะการพิจารณาทฤษฎีด้วยความรู้ทางด้านเหตุผล พุทธปรัชญาได้วางวิธีการแห่งโยนิโสมนสิการ (การทำไว้ในใจโดยแยบคาย) คือ ทฤษฎีที่ใช้วิเคราะห์ความรู้ว่าถูกต้องตามหลักเหตุผลหรือไม่ไว้ ๔ ประการคือ<sup>๒๘</sup>

ก. อุบายมนสิการ แปลว่า คิดหรือพิจารณาโดยอุบาย คือคิดอย่างมีวิธี หมายถึงคิดถูกวิธีที่จะให้เข้าถึงความจริงที่ทำให้หยั่งรู้สภาวลักษณะ และสามารถลักษณะของสิ่งทั้งหลาย

ข. ปถมนสิการ แปลว่า คิดเป็นทาง หรือคิดถูกทาง คือคิดได้ต่อเนื่องเป็นลำดับ หรือมีลำดับ มีขั้นตอน หมายถึง ความคิดเป็นระเบียบตามแนวเหตุผลเป็นต้น

ค. การณมนสิการ แปลว่า คิดตามเหตุ คิดค้นเหตุ คิดตามเหตุผล หรือคิดอย่างมีเหตุผล หมายถึง การคิดสืบค้นตามแนวความสัมพันธ์สืบต่อกันแห่งเหตุปัจจัย

ง. อุปาทกมนสิการ แปลว่า คิดให้เกิดผล คือใช้ความคิดให้เกิดผลที่พึงประสงค์ หมายถึง การคิดการพิจารณาที่ทำให้เกิดกุศลธรรม เช่น ปลุกเร้าให้เกิดความเพียร การรู้จักคิดในทางที่ทำให้หายวาทแล้ว ให้หายโกรธ การพิจารณาที่ทำให้มีสติ เป็นต้น

แต่ความรู้ที่ผ่านการพิจารณาด้วยเหตุผลแต่เพียงอย่างเดียว พุทธปรัชญาเถรวาทถือว่า อาจเป็นไปได้ทั้งถูกและผิด ดังพระพุทธพจน์ในสันตกสูตรว่า “ศาสดาบางคนในโลก เป็นผู้ใช้ความตรึก เป็นผู้ใช้ความพิจารณา ศาสดานี้จึงแสดงธรรมตามปฏิภาณของตน เทียบเหตุ

<sup>๒๗</sup> อัง.ติก.(ไทย) ๒๐/๖๖/๑๘๕-๑๘๖.

<sup>๒๘</sup> พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), **พุทธธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๙, หน้า ๖๗๐.

ตามที่ตนตรึก คล้อยตามความที่ตนพิจารณา ดูก่อนสันทกะ ก็เมื่อศาสดาใช้ความตรึก ใช้ความพิจารณา ก็ย่อมตรึกดีบ้าง ตรึกชั่วบ้าง เป็นอย่างนั้นบ้าง เป็นอย่างนี้บ้าง”<sup>๒๙</sup> เพราะเหตุผลมีข้อจำกัดเนื่องจากเหตุผลผ่านกระบวนการคิดแต่ยังไม่ได้ลงมือปฏิบัติ การคิดด้วยเหตุผลจึงเป็นเพียงแต่การคาดคะเน ดังพระพุทธพจน์ว่า “ธรรมที่พระพุทธเจ้าตรัสรู้แสดงว่า ลึกซึ้ง เห็นได้ยาก รู้ตามยาก สงบประณีต จะคาดคะเนเอาไม่ได้”<sup>๓๐</sup> ความรู้ตามลักษณะของพุทธปรัชญาเถรวาทจึงมิใช่เป็นสิ่งที่นั่งคิดพิจารณาเหตุผลแล้วได้มา แต่ต้องค้นหาโดยการลงมือปฏิบัติด้วยตัวเอง ตามหลักไตรสิกขาหรือมรรค ๘ ทำให้เกิดการประจักษ์แจ้งด้วยตัวเอง ฉะนั้น ความรู้ผ่านกระบวนการทางด้านเหตุผล พุทธปรัชญาไม่ใช่ไม่ยอมรับเพียงแต่ต้องมีการตรวจสอบผ่านกระบวนการพิจารณาความรู้ที่เสี่ยงก่อนตามขั้นตอน ๓ อย่างเป็นคือ

๑) ความรู้ที่เกิดจากความสัมพันธ์กับข้อปฏิบัติ เช่น ความดับทุกข์ สัมพันธ์กับมรรคเป็นข้อปฏิบัติให้ดับทุกข์

๒) ความรู้ที่เกิดจากข้อปฏิบัติตรงข้ามกัน เช่น ความดับทุกข์ ต้องปฏิบัติตรงข้ามกับการให้เกิดทุกข์

๓) ความรู้ที่สนับสนุนข้อปฏิบัติ คือแสวงหาวิธีการที่สนับสนุนกับวิธีของการปฏิบัติให้ดำเนินไปตามขั้นตอนได้

การพิจารณาความรู้ในพุทธปรัชญาเถรวาทมุ่งที่ความเข้าใจทุกอย่างด้วยปัญญาของตนเอง ไม่ใช่ลำพังแต่เพียงความเชื่อที่เกิดจากการได้ยินได้ฟังคนอื่นมาเท่านั้น (ปรโตโฆสะ) แต่อาศัยความเชื่อเป็นขั้นตอนในการสร้างการคิดพิจารณาตามวิธีทางที่ถูกต้อง (โยนิโสมนสิการ) จนเกิดความรู้ความเข้าใจทุกอย่างตามเป็นจริง (สัมมาทิฐิ) ทำให้เห็นแนวทางการปฏิบัติชัดเจนยิ่งขึ้น แล้วจึงปฏิบัติตามแนวทางนั้น เพื่อยืนยันความรู้ที่คิดพิจารณามาก่อนหน้านั้นจริงหรือไม่ ฉะนั้น ความรู้ที่ผ่านประสบการณ์หรือปฏิบัติด้วยตนเองจนกลายเป็นความรู้ที่เกิดจากประสาทสัมผัสหรืออินทรีย์โดยตรง จัดเป็นความรู้ระดับญาณ เมื่อบำเพ็ญปฏิบัติจนเข้าถึงโพธิญาณ (ญาณเป็นเครื่องตรัสรู้) ความรู้ที่เกิดขึ้นจากโพธิญาณนั้นจึงเป็นความรู้ที่ถูกต้อง แต่หากยังไม่ผ่านกระบวนการดังกล่าวมาความรู้ชนิดนั้นคงเป็นแต่เพียงความรู้ที่ถูกต้อง ไม่ถูกต้อง

<sup>๒๙</sup> ม.ม.(ไทย) ๑๓/๒๓๑/๒๐๗.

<sup>๓๐</sup> ที.สี.(ไทย) ๘/๒๘/๑๒-๑๓.

#### ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำบท

๔.๑ ธรรมชาติความรู้ในพุทธปรัชญาเถรวาทกล่าวถึงประเด็นใดบ้าง ท่านเข้าใจอย่างไร อภิปราย

๔.๒ บ่อเกิดแห่งความรู้ในพุทธปรัชญาเถรวาทกล่าวถึงประเด็นใดบ้าง ท่านเข้าใจอย่างไร อภิปราย

๔.๓ ท่านลองวิเคราะห์คำว่า “ลืปากว่าไม่เท่าตาเห็น” โดยใช้เกณฑ์ที่ใช้ตัดสินความรู้ในพุทธปรัชญาเถรวาท ท่านเห็นด้วยหรือไม่ อภิปราย

#### ๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.**

กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

เจษฎา ทองรุ่งโรจน์. **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย.** กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗.

ทองหล่อ วงษ์ธรรมมา. **ปรัชญาอินเดีย.** กรุงเทพมหานคร : โอเดียนสโตร์, ๒๕๓๕.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์.** พิมพ์ครั้งที่

๑๕. กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๓.

\_\_\_\_\_. **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม.** พิมพ์ครั้งที่ ๑๓. กรุงเทพมหานคร : บริษัท เอส.อาร์.พรีนติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๔๘.

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต). **พุทธธรรม.** พิมพ์ครั้งที่ ๙. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓.

พระมหาวิญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ), “การศึกษาวิเคราะห์ญาณวิทยาในพุทธปรัชญาเถรวาท: ศึกษาเฉพาะในปกรณ์วิเสสวิสุทธิมรรค”, **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตร์มหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา.** บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘.

พระอุปัชฌาย์. **วิมุตติมรรค.** แปลโดย พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธรรมจิตโต) และคณะ. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย , ๒๕๓๘.

ราชบัณฑิตยสถาน. **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย.** พิมพ์ครั้งที่ ๓.กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน , ๒๕๔๓.

\_\_\_\_\_. **Buddhist Philosophy : A Historical Analysis.** 2nd Printing. Honolulu : the University Press of Hawaii, 1977.

K.N.Jayatileke. **The Message of the Buddha.** ed. by Ninian Smart. London :



Allen & Unwin Ltd.,1975.

\_\_\_\_\_. **Early Buddhist Theory of Knowledge**. Delhi : George Allen & Unwin Ltd.,2004.

Robert Audi. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Second Edition. New York: Cambridge University Press,1999.



## บทที่ ๔

### จริยศาสตร์ในพระไตรปิฎก



#### ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องธรรมชาติของพุทธจริยศาสตร์
- ๑.๒ เพื่อศึกษาวิเคราะห์เรื่องความดี ความชั่ว
- ๑.๓ เพื่อศึกษาเกณฑ์การตัดสินความดี ความชั่ว

#### ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องธรรมชาติของพุทธจริยศาสตร์
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจเรื่องความดี ความชั่ว
- ๒.๓ นิสิตเข้าใจเกณฑ์การตัดสินความดี ความชั่ว



### ๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

จริยศาสตร์คือวิชาที่อธิบายถึงคุณค่าของการทำบางอย่าง โดยมีเกณฑ์ที่ใช้วัดว่าอะไรดีหรือไม่ดี ในทางพุทธปรัชญาเถรวาทก็วางรูปแบบของการปฏิบัติไว้เช่นเดียวกันบนฐานของการตัดสินว่าอะไรคือความดีและความชั่ว อีกทั้งได้วางเป้าหมายของการปฏิบัติตนไว้อย่างชัดเจน โดยในที่นี้จะได้พิจารณาไปตามลำดับ ดังนี้

#### ๓.๑ แนวคิดเรื่องธรรมชาติของพุทธจริยศาสตร์

ปรัชญาอินเดียเริ่มต้นจากฐานแนวคิดทางด้านจักรวาล เพราะจักรวาลนั้นศึกษาโลกทางกายภาพ (physical world) จนทำให้เกิดระบบคุณค่าต่างๆ ขึ้น ต่อเนื่องไปสู่การบูชา ยัญและกฏทางศีลธรรมในโลก<sup>๑</sup> พุทธจริยศาสตร์ก็เป็นส่วนหนึ่งของปรัชญาอินเดียที่มีลักษณะการพิจารณาระบบคุณค่าทางศีลธรรมนั้นโดยเริ่มต้นจากพิจารณาปัญหาทางอภิปรัชญาที่แสดงผ่านคำถามเรื่องโลกทางกายภาพว่ามีอยู่จริงหรือไม่อยู่ ในอปถมนสูตรได้กล่าวถึงแนวคิดของพราหมณ์ ๒ กลุ่มโดยกลุ่มหนึ่งเชื่อว่าโลกหน้าไม่มี (นัตถิกทิวฐิ) อีกกลุ่มเห็นต่างออกไปว่าโลกหน้ามี (อถถิกทิวฐิ) ทั้งสองกลุ่มนั้นกลุ่มแรกจะทำให้ไม่เชื่อว่าทำดีจะได้ผลดีจึงทำให้เว้นจากสิ่งดี (กุศลธรรม) และทำสิ่งไม่ดี (อกุศลธรรม) เพราะเชื่อว่าไม่ต้องรับโทษ ความเห็นนั้นถือว่าเป็นความเห็นผิด (มิจฉาทิวฐิ) ขณะที่กลุ่มที่สองนั้นเชื่อว่าโลกหน้ามีจริงทำให้เว้นจากอกุศลธรรม และทำกุศลธรรม เพราะเชื่ออานิสงส์ในชาติหน้า ความเห็นนั้นถือว่าเป็นความเห็นถูก (สัมมาทิวฐิ) แต่พุทธปรัชญาเถรวาทยังมีข้อพิสูจน์ว่าไม่ว่าโลกหน้าจะมีหรือไม่มี แต่หากได้ทำดีหรือชั่วก็ตามย่อมได้รับการสรรเสริญและติเตียนในปัจจุบัน แต่หากว่ามีเขาเหล่านั้นย่อมได้รับอานิสงส์และโทษตามสิ่งที่ตนเองได้ทำไปแล้ว<sup>๒</sup> ฉะนั้น การพิจารณาปัญหาทางด้านจริยศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับปัญหาเรื่องความดีและความชั่วจึงพิจารณาจากรากฐานทางอภิปรัชญาผ่านเรื่องโลกภายนอกก่อน เมื่อมีท่าทีต่อโลกแบบใดก็จะสร้างการปฏิบัติตนหรือวิธีการกำหนดคุณค่าต่างๆ ทางศีลธรรมที่สอดคล้องกับแนวคิดนั้น

ส่วนโลกในอีกความหมายหนึ่งคือบุคคลหรือสัตว์ โดยลักษณะของบุคคล (person) หรือสัตว์นั้นถูกพิจารณาว่าเป็นที่เชื่อมต่อ (Link)<sup>๓</sup> ระหว่างใจ ตามข้อความว่า “เรา

<sup>๑</sup> Samiran Chandra Chakrabarti, *The concept of Purusarthas*, (Delhi : Maharshi Sandipani Rashtriya Ved Vidya Pratishthan, 2003), p.vii.

<sup>๒</sup> อ่านรายละเอียดใน ม.ม. (ไทย) ๑๓/๙๔-๙๖/๙๗-๑๐๐.

<sup>๓</sup> "บุคคล" ในที่นี้พูดถึงความเกี่ยวข้องหรือความสัมพันธ์ เหมือนความสัมพันธ์ระหว่างไฟกับเชื้อไฟ โดยไฟเป็นสิ่งที่มาจากสิ่งที่ถูกเผาไหม้ บุคคลจึงเป็นผลรวมของทุกอย่าง เช่น นม เป็นผลรวมทุกสิ่งที่ประกอบกันเข้า บุคคลจึงไม่ได้ถูกสร้างหรือไม่ได้ถูกสร้าง ไม่เป็น

บัญญัติโลก ความเกิดแห่งโลก ความดับแห่งโลก และข้อปฏิบัติให้ถึงความดับแห่งโลก ในร่างกายที่มีประมาณวาหนึ่ง มีสัญญา มีใจนี้เอง”<sup>๔</sup> กับโลกภายนอกว่า “ไม่ว่าในเวลาไหนที่สุดแห่งโลกใครก็ถึงไม่ได้ด้วยการไป และเมื่อยังไม่ถึงที่สุดแห่งโลก ย่อมไม่มีการเปลื้องตนจากทุกข์”<sup>๕</sup> จากข้อความทั้งสองนี้ โลกคือบุคคลหรือสัตว์ในความหมายที่เกี่ยวข้องกับใจนั้นถือว่าสำคัญกว่าโลกภายนอก เพราะสัมพันธ์กับการพัฒนาใจไปสู่จุดหมายสูงสุดก็คือความดับทุกข์ (นิพพาน) เป็นหลัก ฉะนั้น พุทธจริยศาสตร์จึงไม่ใช่แค่การวิเคราะห์ทางจิตวิทยาซึ่งเป็นเรื่องของร่างกายภายนอก ไม่ใช่แค่ค้นหาหลักการทางจริยศาสตร์ หรือกำหนดคุณค่าใดๆ แต่เน้นที่การควบคุมจิตใจเป็นหลัก ทำที่ดังกล่าวจะพบได้จากกฎต่างๆ ที่เป็นเครื่องมือส่งเสริมให้ตนเองอยู่กับโลกภายนอกด้วยมีเงื่อนไขคือนิพพานเป็นจุดสูงสุด และมีศีลเป็นเบื้องต้น<sup>๖</sup> ข้อความที่อธิบายได้ชัดอีกอันคือว่า “นรชนผู้มีปัญญา เห็นภัยในสังสารวัฏ ดำรงอยู่ในศีลแล้ว เจริญจิตและปัญญา มีความเพียร มีปัญญาเครื่องบริหารพึงแก้ความยุ่งนี้ได้ บุคคลเหล่าใดกำจัดราคะโทสะ และอวิชชาได้แล้ว บุคคลนั้นสิ้นอาสวะแล้ว เป็นพระอรหันต์ พวกเขาแก้ความยุ่งได้แล้ว”<sup>๗</sup> เราจะพบว่าข้อความเหล่านี้เน้นการพัฒนาใจไปสู่เป้าหมาย แต่ข้อสังเกตหนึ่งที่เราไม่อาจปฏิเสธได้ก็คือว่า ปัญหาที่เกิดขึ้นกับใจนั้นเป็นเรื่องความสัมพันธ์กับโลกภายนอกทั้งสิ้น แม้หากจะบอกว่าใจมีความขัดแย้งกับตัวเองอยู่แล้วก็จริง แต่ไม่ใช่ปัญหาที่จะต้องถือเป็นเรื่องจะต้องถกเถียงกันในปัญหาทางจริยศาสตร์ เพราะปัญหาจริงๆ นั้นอยู่บนพื้นฐานที่ใจสัมพันธ์กับโลกภายนอกอย่างไรต่างหาก โดยปัญหาดังกล่าวพุทธจริยศาสตร์อ้างถึงแนวคิดแบบสัมพัทธนิยมและสัมบูรณ์นิยมเป็นหลัก<sup>๘</sup> ในที่นี้จะได้ธรรมชาติแนวคิดทางพุทธจริยศาสตร์ผ่านแนวคิดเหล่านี้คือ

**๓.๑.๑ กลุ่มสัมพัทธนิยม (Relativism)** ตามทรรศนะของปรัชญาอินเดียถือว่าจริยศาสตร์นั้นสอดคล้องกับเรื่องเป้าหมายในชีวิต (the aim of life) <sup>๔</sup> อย่างด้วยกันคือ ๑. อรรถะ (Artha) คือการเจริญขึ้นทางวัตถุหรือความมั่งมีเงินทองและอำนาจโดยชอบธรรมที่ทำให้ใช้ชีวิตเป็นไปในสังคมได้ ๒. กามะ (kama) คือความสัมพันธ์ทางด้านความรู้สึกแบบคฤหัสถ์และ

---

ทั้งสิ่งที่เป็นอมตะหรือสิ่งที่ไม่เป็นอมตะ เป็นกลาง อ้างใน Peter Harvey, *The Selfless Mind*, (UK : Curzon Press,1995), p.35.

<sup>๔</sup> อ.จ.ต. (ไทย) ๒๑/๔๕/๗๔.

<sup>๕</sup> อ.จ.ต. (ไทย) ๒๑/๔๕/๗๕.

<sup>๖</sup> Damien Kneown, *The Nature of Buddhist Ethics*, (New York : PALGRAVE,2001), p.12.

<sup>๗</sup> ส.ส. (ไทย) ๑๕/๒๓/๒๖-๒๗.

<sup>๘</sup> Damien Kneown, *The Nature of Buddhist Ethics*, p.12.

คุณค่าทางอารมณ์ต่างๆ ๓. ธรรมะ (drama) คือ หน้าที่ๆ ตนจะต้องทำต่อครอบครัวและสังคม และ ๔. โมกษะ (moksa) คือความมีอิสระจากความทุกข์ทั้งปวง<sup>๙</sup> ในแง่สัมพัทธนิยมนั้น พิจารณาใน ๓ อย่างข้างต้นคือพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างตนเองกับสิ่งรอบข้าง ส่วนอย่าง ที่ ๔ ถูกนำเสนอในแง่สัมบูรณ์นิยมนซึ่งจะกล่าวถึงต่อไป

พุทธจริยศาสตร์พิจารณาเรื่องศีลธรรม โดยโยงกับ “อตัลละ” ที่ถือเอา ความสัมพันธ์ระหว่างบางสิ่งบางอย่างรอบตัวเราที่ใช้สำหรับดำเนินชีวิต โดยส่วนใหญ่แนวคิดนี้ จะพิจารณาในแง่ของความที่ตนเรามีความสัมพันธ์กับสิ่งอื่นอย่างไร ไม่ว่าจะกับสัตว์หรือเพื่อนที่ ใกล้ชิด แต่หากเราไม่มีความสัมพันธ์กับสิ่งอื่นๆ ก็จะไม่สนใจสิ่งใดนำไปสู่ปัญหาการฆ่าตัวตาย ได้<sup>๑๐</sup> ขณะที่ “กามะ” เป็นการเกี่ยวข้องกับการยึดติดและการแสดงออกทางอารมณ์ เช่น อាកารทางกายที่เป็นผลมาจากการไม่ได้สิ่งที่ต้องการซึ่งเป็นพื้นฐานของความพอใจและ ตอบสนองความต้องการทางด้านชีววิทยา เป็นต้น ฉะนั้น อารมณ์อันเป็นลักษณะของ “อตัลละ” ที่เชื่อมโยงตนเองสิ่งแวดล้อมกับสิ่งแวดล้อม และ “กามะ” สร้างความรู้สึกเชื่อมโยง กับสิ่งเหล่านั้นในแง่ความผูกพัน<sup>๑๑</sup> ในลักษณะของความสัมพันธ์ทางอารมณ์ดังกล่าวสอดคล้อง กับวัฒนธรรมแบบพระเวทที่วางรากฐานบนความสุขของมนุษย์ แต่รากฐานนั้นไม่ใช่เป็นการ มองที่ตนเองว่าจะต้องได้ความสุขและความพอใจอย่างเดียวนั้น แต่ต้องไม่สร้างความรุนแรง ไม่ใช่แค่มนุษย์แม้แต่สิ่งมีชีวิตทุกอย่างด้วย<sup>๑๒</sup> ฉะนั้น เมื่อคนมีเป้าหมายไปตามอตัลละและกามะ จะต้องวางความสัมพันธ์และความรู้สึกระหว่างตนเองกับสิ่งอื่นอย่างถูกต้อง

ในพุทธจริยศาสตร์วางลักษณะพื้นฐานความสัมพันธ์ดังกล่าวว่าเป็นเรื่องของศีล เช่นกรณีศีลข้อ ๑ ที่ว่าห้ามฆ่าสัตว์นั้น ไม่ให้คนเบียดเบียนกัน ถ้าคนเบียดเบียนกันเป็นผลมาจากการไม่ใส่ใจ ความสัมพันธ์หรือมีท่าทีต่อความสัมพันธ์ในลักษณะที่ไม่ถูกต้อง เช่น “บุคคลผู้โกรธฆ่าบิดาก็ได้ ฆ่ามารดาาก็ได้ ฆ่าพราหมณ์ก็ได้ ฆ่าปุถุชนก็ได้ แม้แต่ตนเองที่เป็นที่รักยิ่ง ผู้โกรธหมกมุ่นในรูป ต่างๆ<sup>๑๓</sup> ย่อมฆ่าตนเองเพราะเหตุต่างๆ ย่อมฆ่าตนเองเพราะเหตุต่างๆ”<sup>๑๔</sup> ขณะที่คนที่ใช้ อารมณ์ในการดำเนินชีวิตจะการเข้าใจความรู้สึกของคนอื่นด้วยว่า “บุรุษรักชีวิต ไม่อยากตาย

<sup>๙</sup> Karl H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophy*, (Delhi : Motilal Banarsidass,2002),p. 6.

<sup>๑๐</sup> Karl H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophy*, pp.6-7.

<sup>๑๑</sup> Karl H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophy*, p.11.

<sup>๑๒</sup> Bijayananda Kar, *The Philosophy of Lokayata : A Review and Reconstruction*, (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 2013), p.63.

<sup>๑๓</sup> รูปต่างๆ ในที่นี้หมายถึงอารมณ์ต่างๆ อ้างใน อก.สตุตท.อ. ๒/๖๔/๑๙๗.

<sup>๑๔</sup> อก.สตุตท. (ไทย) ๒๓/๖๔/๑๒๙.

รักสุขเกลียดทุกข์”<sup>๑๕</sup> เมื่อเราคำนี้ถึงเงื่อนไขของศีลจะพบว่าธรรมชาติที่สอดคล้องกับเรื่องความสัมพันธ์และอารมณ์ซึ่งปรากฏในการวางเป้าหมายชีวิตตามแนวคิดปรัชญาอินเดีย ดังจะพบได้ในกรณีอัครกณสูตรว่า เมื่อมนุษย์ผู้โลกเกิดขึ้นจากการกินจวันดินก็ค่อยมีพัฒนาการทางร่างกายที่ค่อยๆ หยิบขึ้นต่อมาก็ปรากฏเป็นเพศชายและหญิง พอมองดูกันก็เกิดความกำหนดความเร่าร้อนขึ้นจึงเสพเมถุนธรรมกัน หลังจากนั้น เมื่อคนเริ่มทำบาปอกุศลธรรมมากขึ้น ข้าวปลาอาหารก็เริ่มหายากจึงเริ่มมีการขโมย เมื่อมีการขโมยก็มีการทำร้ายกันด้วยสิ่งของต่างๆ<sup>๑๖</sup> ฉะนั้น ธรรมชาติการกระทำของมนุษย์ซึ่งกลายเป็นปัญหาทางจริยศาสตร์ส่วนหนึ่งมาจากการกระตุ้นทางด้านความสัมพันธ์โดยความสัมพันธ์นั้นผูกพันกับสิ่งที่ตนเองก็จริง แต่ลักษณะท่าทีการควบคุมอารมณ์ที่มีต่อความสัมพันธ์นั้นเป็นเรื่องที่กลายเป็นปัญหา จึงต้องมีการวางหน้าที่ว่าจะช่วยแก้ปัญหาดังกล่าว เป็นที่มาของการวางเป้าหมายชีวิตในเรื่อง “ธรรมะ”

ธรรมะในปรัชญาอินเดียนั้นหมายถึงหน้าที่ (duty) ในปรัชญาอินเดียถือเอาตามแนวคิดพระเวทที่แบ่งหน้าที่คนตามลำดับชั้นคือกษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ ศูทร<sup>๑๗</sup> ในการพิจารณาเรื่องธรรมะนั้นไม่ได้พิจารณาโดยความสัมพันธ์ (อัตถะ) และความรู้สึกล (กามะ) ต่อสิ่งอื่น โดยธรรมะนั้นเป็นการโยงกันระหว่างบุคคลกับการทำตามหน้าที่ จารวากิจาจารย์ว่า “ธรรมะ” นั้นไม่มีหลักฐานทางการรับรู้ได้ที่ยืนยันได้ว่าการที่เราปฏิบัติตามธรรมหรือหน้าที่แล้วจะทำให้เรากลายเป็นคนมีเมตตาหรือไม่มีเมตตาไปได้ เพราะความเข้าใจหนึ่งของมนุษย์นั้นต้องมาจากฐานการรับรู้ (perception) ลองจินตนาการว่าถ้าเราได้ความดีมาจากการปฏิบัติตามหน้าที่ด้วยการปิดหูหรือตาเสีย เราก็จะพบกับความดีเป็นผลตอบแทนในอนาคตได้ก็จริง แต่นั่นเท่ากับว่าเราไม่ได้รู้อะไรเพิ่มมากขึ้นเลย ฉะนั้น คนที่มีธรรมะคือคนที่รับผิดชอบต่อสิ่งอื่น แต่ก็ไม่ได้เป็นนายตัวเองยังถูกรอบงำด้วยกฎเกณฑ์บางอย่างทำให้คนที่มีความดีในปรัชญาอินเดียเป็นแค่ผู้เฝ้ามองตนเอง เป็นทาสของความคิดและขาดการสร้างสรรค์ชีวิตที่ตนเองเป็นผู้กำหนดรูปแบบและศีลธรรมด้วยตนเอง<sup>๑๘</sup> ในกรณีดังกล่าวพุทธจริยศาสตร์ถือว่าหน้าที่นั้นต้องสอดคล้องกับเรื่องศีลเป็นพื้นฐานกล่าวคือ กษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ ศูทรผู้เว้นขาดจากการฆ่าสัตว์ เว้นขาดจากการถือเอาสิ่งของที่เจ้าของไม่ได้ให้ เว้นขาดจากการประพฤตินอกในกาม เว้นขาดจากการพูดเท็จ เว้นขาดจากการพูดส่อเสียด เว้นขาดจากการพูดคำหยาบ เว้นขาดจากการพูดเพ้อเจ้อไม่ฟังเสียงอยากได้ของของเขา มีจิตไม่พยาบาท...หากดำรงอยู่ในธรรมชาแบบนี้ได้วิญญูชนจะ

<sup>๑๕</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๒/๔๘๒/๕๒๓.

<sup>๑๖</sup> อ่านรายละเอียดใน ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๑๒๐-๑๒๙/๘๙-๙๖.

<sup>๑๗</sup> Samiran Chandra Chakrabarti, *The concept of Purusarthas*, p.xiv.

<sup>๑๘</sup> Karl H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophy*, pp.14.15

สรรเสริญ แต่หากยังคงฆ่าสัตว์ เป็นต้นอยู่ก็จะอยู่ในธรรมคำที่ถูกติเตียน<sup>๑๙</sup> สถานะของคนมีธรรมในพุทธจริยศาสตร์จึงชี้ไปที่การมีศีลเป็นพื้นฐานและซึ่งถูกเรียกว่าเป็นธรรมชาว เพราะไม่ตกเป็นทาสความอยากของตนเองที่วางท่าทีทางด้านความสัมพันธ์กับสิ่งต่างๆ รอบตัวที่แตกต่างกันไป และอีกแง่หนึ่งการมีธรรมจะมีคนสรรเสริญหรือยกย่อง ซึ่งสถานะของการยกย่องนั้นกลายเป็นลักษณะลักษณะที่สำคัญของคนมีศีล<sup>๒๐</sup> และมีข้อสังเกตหนึ่งระหว่างสถานะทางพื้นฐานของศีลจะถูกอ้างถึงลักษณะของผู้ที่ทุศีลหรือคนที่ทำผิดก่อน เพราะสิ่งที่ถูกพิจารณาว่าเป็นพื้นฐานของสิ่งใดก็ตามต้องเริ่มต้นจากการเห็นสิ่งที่ผิดปกติก่อนแล้วจึงค้นหาวิธีการที่จะทำให้เป็นปกติ<sup>๒๑</sup> ซึ่งพุทธจริยศาสตร์ก็วางแนวคิดเรื่องศีลนั้นไว้ในลักษณะที่ถือความปกติเป็นหลัก เช่นกรณีการฆ่าสัตว์เพื่อกินอาจมองได้ว่าเป็นเรื่องปกติก็ได้ ผิดปกติก็ได้ เพราะตามธรรมชาติของชีวิตต้องกินและสัตว์นั้นก็อาจตกอยู่ใต้กลไกของนิเวศวิทยาที่หากสัตว์ไม่ถูกกินโดยมนุษย์ก็จะล้นโลก เช่นเดียวกับสัตว์กินกันเอง หรือสัตว์กินพืชทั้งหมดเป็นกลไกทางธรรมชาติ<sup>๒๒</sup> ถ้ามองมุมนี้การฆ่าก็กลายเป็นเรื่องปกติไป ขณะที่การฆ่าสัตว์อีกมุมหนึ่งกลายเป็นเรื่องศีลธรรม เพราะเป็นเรื่องการเบียดเบียนในกรณีนี้พุทธจริยศาสตร์มองว่าเป็นเรื่องการฆ่าด้วยความเจาะจง เช่นเลี้ยงสุกรและเนื้อเป็นต้นไว้ขายอย่างนี้ถือว่าผิด<sup>๒๓</sup> การระบुความสัมพันธ์ของสัตว์และท่าทีของมนุษย์จึงกลายเป็นเรื่องที่พุทธจริยศาสตร์ให้ความสำคัญ หากทำที่นั่นเป็นเรื่องเจาะจงการเบียดเบียนจะถูกพิจารณาว่าเป็นปัญหาทางจริยศาสตร์ทันทีเพราะเป็นเรื่องที่ผิดปกติ ซึ่งทำที่ดังกล่าวนี้พุทธจริยศาสตร์ถือว่าอยู่บนฐานของการกำหนดท่าทีทางสังคม

สรุป แนวคิดสัมพัทธนิยมแบบพุทธจริยศาสตร์เริ่มต้นจากการเข้าใจว่าชีวิตนั้นคือใจที่ต้องการพัฒนาไปสู่เป้าหมายซึ่งเกี่ยวข้องกับสิ่งต่างๆ รอบตัว ซึ่งแนวคิดนี้ไม่จำเป็นต้องอธิบายภายใต้การถูกควบคุมด้วยอำนาจทางธรรมชาติใดๆ ทั้งสิ้น แต่เป็นเรื่องของเงื่อนไขที่ยอมรับว่า

---

<sup>๑๙</sup> อ่านรายละเอียดใน ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๑๑๕/๑๑๖/๘๕-๘๗.

<sup>๒๐</sup> ที.ม. (ไทย) ๑๐/๑๕๐/๙๔.

<sup>๒๑</sup> คำว่า ปกติ เป็นความหมายหนึ่งของศีล ดังข้อความในอรรถกถาว่า ชื่อว่า ศีล ด้วยอรรถว่า ปกติ อธิบายว่าความเป็นผู้มีกายกรรมเป็นต้นเรียบร้อย ด้วยสามารถแห่งความเป็นผู้มีศีลบริสุทธิ์ อ่างใน ขุ.อิตติ.อ. (ไทย) ๑/๔/๖๐๖.

<sup>๒๒</sup> สมภาร พรหมทา, กิน : มุมมองของพุทธศาสนา, (กรุงเทพมหานคร : โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๗), หน้า ๑๒๔.

<sup>๒๓</sup> การค้าขายสัตว์ (มังสวณิชชา) เป็นหนึ่งในการค้าขายที่ไม่ควรทำ อ่างใน อง.ปญจก.อ. (ไทย) ๓/๓๗๗.

ตนเองหรือปัจเจกบุคคลเป็นศูนย์กลางที่มีความรับผิดชอบต่อสังคมองค์ประกอบ<sup>๒๔</sup> ศีลธรรมจึงถูกนำมาพิจารณาภายใต้กรอบแนวคิดดังกล่าว โดยโยงกันแบบมีเงื่อนไข กล่าวคือถ้าเราต้องการมีสังคมที่เต็มไปด้วยความสงบ ทุกคนสามัคคีกัน มีความสุขนั้นมาจากผลของความที่ทุกคนมีหลักศีลธรรมเป็นพื้นฐาน ฉะนั้น พุทธจริยศาสตร์นั้นพิจารณาภายใต้แนวคิดของกรรมนี้จึงสัมพันธ์กันและมีลักษณะที่เปลี่ยนแปลงได้เมื่อพิจารณาความดีทางจริยธรรมบนรากฐานของศีล<sup>๒๕</sup> การพิจารณาตามเงื่อนไขนี้พุทธจริยศาสตร์จึงถูกมองว่ามีธรรมชาติเป็นสัมพัทธนิยม เพราะวางหลักการประพจน์หรือจริยธรรมว่าต้องสอดคล้องกับสิ่งต่างๆ ที่ตนเองเข้าไปเกี่ยวข้อง และเมื่อทำบางอย่างไปแล้วทำให้เกิดผลตามมา ฉะนั้น สัมพัทธนิยมที่พุทธจริยศาสตร์นำมาพิจารณาจึงวางไว้เป็นกฎแบบวินัยแบบพระภิกษุและศีลของฆราวาส

**๓.๑.๒ กลุ่มสัมบูรณ์นิยม (Absolutism)** ในปรัชญาอินเดียที่วางเป้าหมายสูงสุดเรื่องของโมกษะคือเป็นการหลุดพ้นพันธะที่มีต่อร่างกายว่าเป็นความดีอันสูงสุด เป็นการตระหนักแนวว่าการกระทำจะชั่วหรือดีก็ตาม ถ้าทำไปด้วยต้องการความสนุกเพลิดเพลินในวัตถุก็จะก่อให้เกิดอีกอย่างไม่มีที่สิ้นสุด เมื่อคนเข้าใจว่า ความเพลิดเพลินทางโลกทั้งหมดนั้นคลุกเคล้าไปด้วยความทุกข์ เลยทำให้เบื่อหน่ายชีวิตในโลกนี้ เขาจะพยายามควบคุมความอยากของตน งดเว้นการกระทำที่ต้องห้ามและทำแต่สิ่งที่จะก่อให้เกิดความเพลิดเพลินในอนาคต ฉะนั้น โอกาสแห่งการเกิดอีกและความผูกมัดต่างๆ ก็จะถูกขจัดออกไป<sup>๒๖</sup> ในพุทธจริยศาสตร์เองพิจารณาความจริงสูงสุดคือนิพพานหรือความดับทุกข์ว่าเป็นการจัดเงื่อนไขในการเกิดอีก ซึ่งหลักดังกล่าวถูกอธิบายด้วยเงื่อนไขในแง่ของสภาวะที่เป็นจริง (ตถตา) คือความจริงที่ไม่ขึ้นกับเงื่อนไขใดๆ เป็นเช่นนั้นเอง เมื่อบุคคลถึงความจริงดังกล่าวจะพบว่าเป็นสิ่งไม่มีเงื่อนไขใดๆ ทั้งสิ้น ดังคำถาม-ตอบเรื่องสภาวะของพระอรหันต์ถามว่า ก็ภิกษุผู้มีจิตพ้นวิเศษแล้วอย่างนี้ จะเกิดในที่ไหน? ตอบว่า คำว่าจะเกิดดังนี้ ไม่ควรเลย ถามว่า ถ้าเช่นนั้น จะไม่เกิดขึ้นหรือ? ตอบว่า คำว่า ไม่เกิดดังนี้ ก็ไม่ควร ถามว่าถ้าเช่นนั้น เกิดก็มี ไม่เกิดก็มีหรือ? ตอบว่า คำว่าเกิดก็มี ไม่เกิดก็มี ดังนี้ ก็ไม่ควร ถามว่า ถ้าเช่นนั้น เกิดก็มีใช่ ไม่เกิดก็มีใช่หรือ? ตอบว่า คำว่าเกิดก็มีใช่ ไม่เกิดก็มีใช่ ดังนี้ ก็ไม่ควร เปรียบเหมือนไฟที่ลุกต่อหน้านี้ต้องอาศัยเชื้อคือหญ้าและไม้

<sup>๒๔</sup> Bijayananda Kar, *The Philosophy of Lokayata : A Review and Reconstruction*, (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 2013), pp.57-58.

<sup>๒๕</sup> Damien Kneown, *The Nature of Buddhist Ethics*, p.12.

<sup>๒๖</sup> ดร.จิเรณทรโมฮัน ทัตตะ, *ปรัชญาอินเดีย*, แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๕๑๘-๕๑๙.



ถ้าไฟจะดับไปต่อหน้าจะบอกได้ไหมว่า ไฟไปอยู่ที่ไหนกัน ไม่มีใครบอกได้ เพราะไฟที่ดับนั้นก็แค่เชื้อไม่มีเท่านั้น<sup>๒๗</sup>

การระบุสภาวะแบบตถตาเป็นการแสดงให้เห็นลักษณะของนิพพานเช่นกัน โดยเกี่ยวข้องทั้งในแง่อภิปรายและจริยศาสตร์ คืออธิบายสภาวะนิพพานว่ามีกับไม่มีตามหลักความเป็นจริง และอธิบายในแง่เกี่ยวกับบุคคลก็คือความดับทุกข์เป็นไปตามหลักจริยะ ฉะนั้นพุทธจริยศาสตร์จึงมีอธิบายควบคู่กันระหว่างความจริงกับจริยะ ดังจะเห็นได้ว่าหลักนิพพานนั้นปรากฏในหลักของอริยสัง ๔ คือ

๑. ทุกขอริยสัง คือ ความเกิดก็เป็นทุกข์ ความแก่ ก็เป็นทุกข์ ความเจ็บไข้ก็เป็นทุกข์ ความตายก็เป็นทุกข์ ความประจวบด้วยสิ่งที่ไม่เป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ความพลัดพรากจากสิ่งเป็นที่รักก็เป็นทุกข์ พรารถนาสิ่งใดไม่ได้สิ่งนั้นก็เป็นที่รัก โดยย่อ อูปาทานชั้น ๕ เป็นทุกข์

๒. ทุกขสมุทัยอริยสัง คือ ตัณหาอันทำให้เกิดอีก ประกอบด้วยความกำหนัดด้วยอำนาจความเพลิน มีปกติเพิลิตเพลินในอารมณ์นั้นๆ คือ กามตัณหา ภวตัณหา วิภวตัณหา

๓. ทุกขนิโรธอริยสัง คือ ตัณหานั้นแลดับ โดยไม่เหลือ ด้วยมรรคคือวิราคะ สละสลະคืน ปล่อยไป ไม่พัวพัน

๔. ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาอริยสัง คือ อริยมรรคมีองค์ ๘ นี้แหละ คือ ปัญญาอันเห็นชอบ ความดำริชอบ เจรจาชอบ การงานชอบ เลี้ยงชีวิตชอบ พยายามชอบ ระลึกชอบ ตั้งจิตชอบ<sup>๒๘</sup>

เมื่อว่าโดยย่อแล้วหลักทั้ง ๔ นั้นเหลือเพียงแค่ทุกข์กับความดับทุกข์ แต่ทุกข์และความดับทุกข์นั้นเป็นสภาวะที่เนื่องกับแนวคิดทางด้านความมีอยู่และไม่มีอยู่ตามเหตุปัจจัย โดยนัยยะนี้ดูจะสัมพันธ์กันในแง่ทางอภิปราย แต่ธรรมชาติของพระพุทธเจ้าเป็นทั้งข้อฝึกปฏิบัติและบ่งบอกถึงการพัฒนา เป็นการผสมกันระหว่างศาสนาและจริยศาสตร์ที่แยกกันไม่ได้ สิ่งสุดท้ายไม่ใช่จุดจบในตัวเอง แต่หมายถึงการนำไปสู่สถานะที่สูงขึ้นซึ่งเป็นสภาวะสมบูรณ์<sup>๒๙</sup> แนวคิดดังกล่าวพระพรหมคุณาภรณ์เรียกกฎธรรมชาติว่า มัชฌิมาธรรม คือธรรมที่เป็นกลางและเรียกการปฏิบัติตามกฎธรรมชาตินั้นว่า มัชฌิมาปฏิปทา โดยอธิบายว่า "วิธีปฏิบัติของมนุษย์จะต้องสอดคล้องกับกระบวนการของธรรมชาติ หรือการปฏิบัติของมนุษย์จะต้องให้ผลเกิดขึ้นตามกระบวนการของธรรมชาติ วัตถุประสงค์ที่ต้องการจึงจะสำเร็จหลักการในเรื่องนี้คือ เรียนรู้เข้าใจกระบวนการของธรรมชาติ แล้วปฏิบัติตามวิธีการของมนุษย์ ให้เป็นไปตาม

<sup>๒๗</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๓/๒๔๙-๒๕๑/๑๙๐-๑๙๒.

<sup>๒๘</sup> วิ.ม. (ไทย) ๔/๑๔/๑๖.

<sup>๒๙</sup> Damien Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, p.12-13.

ความรู้ความเข้าใจนั้น<sup>๓๐</sup> ฉะนั้น พุทธจริยศาสตร์จึงตั้งอยู่บนฐานการพิจารณาสิ่งที่เกี่ยวข้องกับบุคคลทั้งในฐานะความจริงและจริยะคือความเป็นกลาง เช่นกรณีการพิจารณาเรื่อง "อาหาร" อาหารไม่ใช่เป้าหมาย แต่อาหารเกี่ยวข้องกับบุคคลในแง่ของความดับทุกข์ เราจึงพิจารณาอาหารนั้นในฐานะเป็นกลางที่เรียกว่า "โภชนะ มัตตัญญูตา" คือความรู้จักประมาณในการบริโภค ด้วยการพิจารณาอาหารนั้นว่ามีใช้เพื่อจะเล่น มีใช้เพื่อจะมัวเมา มีใช้เพื่อจะตบแต่งร่างกายเลยบริโภคเพียงเพื่อร่างกายดำรงอยู่ เพื่อให้ชีวิตเป็นไป เพื่อบรรเทาความลำบาก เพื่ออนุเคราะห์พรหมจรรย์เท่านั้น ด้วยอุบายนี้ เราจะป้องกันเวทนาเก่า ไม่ให้เวทนาใหม่เกิดขึ้น และความเป็นไปแห่งชีวิต ความไม่มีโทษ ความอยู่สบายจักมีแก่เรา<sup>๓๑</sup> การพิจารณาแบบนี้ทำให้ความทุกข์ในแง่กายภาพหมดไป ทั้งทำให้ความทุกข์ในแง่ของจิตใจหมดไปด้วยวิธีการดังกล่าวจึงเป็นการดับเงื่อนไขของเหตุที่จะทำให้เกิดความทุกข์เกิด

แต่เมื่อมองในลักษณะของผลที่เกิดขึ้นคือทุกข์นั้นดับไปก็สามารถพิจารณาได้อีกว่าการปฏิบัติตามทางสายกลางทำให้เกิดการเข้าใจสภาวะคือเป็นกลางระหว่างความมีกับไม่มีไปด้วย โดยโยงความหมายระหว่างการปฏิบัติกับสภาวะความเป็นจริงนั้นว่าเป็นอันเดียวกัน ฉะนั้น เมื่อก้าวพุทธจริยศาสตร์ในแง่ของสัมบูรณ์นิยมจึงเป็นการพิจารณาว่าความเป็นจริงกับการปฏิบัติไม่ได้แยกจากกัน และไม่ได้ยืนยันลักษณะตัวตนของผู้ปฏิบัติในนั้น เพียงแต่ยืนยันลักษณะที่เป็นกลางเท่านั้นที่เกิดขึ้น

สรุป พุทธจริยศาสตร์ในแง่ของสัมบูรณ์นิยมจึงอธิบายถึงลักษณะนิพพานว่าพูดถึงสภาวะที่มีอยู่และไม่มีอยู่ในลักษณะที่เป็นอภิปรัชญาโดยเชื่อมโยงกับหลักจริยะเป็นอันเดียวกันคือความเป็นกลาง เมื่อก้าวถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งก็เป็นอันเชื่อมโยงไปสู่หลักการทั้ง ๒ นี้ควบคู่กันไปด้วย ฉะนั้น ธรรมชาติของพุทธจริยศาสตร์จึงมีปรากฏทั้งในแง่ของสัมพัทธนิยมที่วางฐานบนความสัมพันธ์และการแสดงอารมณ์ต่อสิ่งภายนอก กฎนี้ถูกอธิบายด้วยเรื่อง "ศีล" หรือ "วินัย" กับข้อปฏิบัติที่เกี่ยวข้องกับหลักความจริงสูงสุดคือนิพพาน กฎนี้ถูกอธิบายด้วย "มัชฌิมาปฏิปทา" หรือข้อปฏิบัติที่เป็นกลาง

### ๓.๒ ความดีในทัศนะของพุทธจริยศาสตร์

ความดีในพุทธจริยศาสตร์อธิบายไว้โดยตรงกับคำว่า กุศล, สุกต, สัมมา โดยความดีเป็นเรื่องของเหตุในโลกคือกุศล และผลคือทั้งเป็นปัจจุบันและอนาคต รวมถึงข้อปฏิบัติที่จะทำให้เกิดความดีแบบโลกุตระด้วย โดยมีรายละเอียดดังนี้

<sup>๓๐</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงขยาย, พิมพ์ครั้งที่ ๓๓, (กรุงเทพมหานคร : ผลิติมม์, ๒๕๕๕), หน้า ๕๑๔.

<sup>๓๑</sup> ม.อ. (ไทย) ๑๔/๙๖/๖๓.

๓.๓.๒.๑ ความดีในสถานะที่เป็นเหตุเรียกว่า กุศล ซึ่งกุศลนั้นส่วนหนึ่งของคำว่า ศีลธรรม หรือธรรมจริยา ซึ่งเป็นลักษณะการปฏิบัติตามหลักเกณฑ์ที่เป็นทั้งข้อห้ามและข้อควรปฏิบัติไปพร้อมกัน ซึ่งกุศลในที่นี้แบ่งได้เป็น ๑๐ อย่างเรียกว่ากุศลกรรมบถ คือ

- ก. ปาณาติปาตา เวรมณี เจตนาเครื่องเว้น จากการยังสัตว์มีชีวิตให้ตกลงไป
- ข. อทินนาทานา เวรมณี เจตนาเครื่องเว้น จากการถือเอาสิ่งของที่เจ้าของมิได้ให้
- ค. กาเมสุมิฉฉาจารา เวรมณี เจตนาเครื่องเว้น จากการประพฤติดิฉินในกาม
- ง. มุสาวาทา เวรมณี เจตนาเครื่องเว้น จากการพูดเท็จ
- จ. ปิสุณาย วาจาเย เวรมณี เจตนาเครื่องเว้น จากการพูดส่อเสียด
- ฉ. ผรุสสาย วาจาเย เวรมณี เจตนาเครื่องเว้น จากการพูดคำหยาบ
- ช. สัมผัสปลลาปา เวรมณี เจตนาเครื่องเว้น จากการพูดเพ้อเจ้อ
- ซ. อนภิชณา ความไม่โลภอยากได้ของเขา
- ฌ. อภัยบาท ความไม่ปองร้ายเขา
- ญ. สัมมาทิฎฐิ ความเห็นชอบ<sup>๓๒</sup>

ความดีเป็นองค์ประกอบของทุกการกระทำซึ่งสัมพันธ์กับหลักศีล กล่าวคือ เมื่อบุคคลนั้นไม่ว่าจะเป็นใครเป็นผู้เว้นขาดจากการฆ่าสัตว์ เป็นผู้เว้นขาดจากการลักทรัพย์ เป็นผู้เว้นขาดจากการประพฤติดิฉินในกาม เป็นผู้เว้นขาดจากการพูดเท็จ เป็นผู้เว้นขาดจากการพูดส่อเสียด เป็นผู้เว้นขาดจากการพูดคำหยาบ เป็นผู้เว้นขาดจากการพูดเพ้อเจ้อ ไม่ละโมภมาก ไม่คิดปองร้ายผู้อื่น มีความเห็นชอบ จึงเข้าใจว่าธรรมเหล่าใดเป็นกุศล นับว่าเป็นกุศล เป็นธรรมไม่มีโทษ นับว่าเป็นธรรมไม่มีโทษ เป็นธรรมที่ควรเสพ นับว่าเป็นธรรมที่ควรเสพ ควรเป็นอริยธรรม ควรนับว่าเป็นอริยธรรม เป็นธรรมขาว มีวิบากขาว วิญญูชนสรรเสริญ<sup>๓๓</sup> กุศลจึงเป็นการปฏิบัติตนตามหลักศีลซึ่งมีลักษณะไม่ล่วงละเมิดผู้อื่น แต่ลักษณะการล่วงละเมิดดังกล่าวเป็นเรื่องของจิตใจเป็นอันดับแรก กล่าวคือกุศลกรรมบถ ๗ ข้อต้นล้วนมีเจตนาเป็นพื้นฐาน ส่วน ๓ ข้อท้ายนั้นเป็นเรื่องใจที่ประกอบด้วยกุศลมูล ๓ คือ ไมโลภ (อโลภะ) ไมโกรธ (อโทสะ) และไม่หลง (อโมหะ) ซึ่งประกอบกับในทำให้ใจนั้นตั้งอยู่บนฐานแห่งความดี (กุศล)

เจตนาเป็นฐานของความดีและความรู้สึกที่ว่าดีในการทำกรรมแต่ละอย่าง กล่าวคือเจตนาว่าเป็นกรรม เพราะบุคคลคิดแล้วจึงกระทำการกรรมด้วยกาย ด้วยวาจาด้วยใจ<sup>๓๔</sup> ฉะนั้นพุทธจริยศาสตร์พิจารณาความดีในแง่ของเหตุอันสั่งสมเจตนาที่เป็นกุศล แต่ที่น่าสังเกตคือว่า

<sup>๓๒</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๓๖๐/๒๔๖.

<sup>๓๓</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๕๓/๖๓.

<sup>๓๔</sup> อจ.ฉก.ก (ไทย) ๒๒/๓๓๔/๓๖๙.

ความดีนั้นไม่ใช่การทำดีแต่เป็นการสร้างเจตนาที่ดีด้วยการละเว้นจากความชั่ว เพราะหลักเกณฑ์การอธิบายความดีนั้นต้องสอดคล้องกับการฝึกฝนใจให้หลีกเลี่ยงความชั่วก่อน วิธีการนี้ปรากฏดังคำอธิบายดังคำอธิบายของพระสิริมังคลาจารย์ในมังคลัตถทีปนีเรื่องว่าทำไมในมงคลสูตรจึงกล่าวถึงการไม่เสพคนพาลก่อนการเสพบัณฑิต เพราะถ้าพระพุทธเจ้าตรัสถึงการเสพบัณฑิตก่อน ความหมายของคนพาล คนทั่วไปจะไม่เข้าใจ พระพุทธเจ้าทรงประสงค์จะให้คนทั่วไปเข้าใจการเสพคนพาลก่อน เพราะเมื่อเข้าใจการไม่เสพคนพาลก็จะเข้าใจการเสพบัณฑิตไปด้วย<sup>๓๕</sup> ฉะนั้น ความดีจึงเป็นเรื่องของใจที่สั่งสมเจตนาที่เป็นกุศลด้วยการเว้นจากความชั่วหรือการทำชั่ว

๓.๓.๒.๒ ความดีในสถานะที่เป็นผล เรียกว่า สุขคติ พุทธจริยศาสตร์ได้อธิบายความหมายของความดีด้วยผลที่เกิดขึ้นในภพที่เกี่ยวข้องกับโลกและสวรรค์ ๒ แบบ คือ

ก. ความดีเป็นผลของปัจจุบันในโลก การกระทำกุศลนั้นมีผลร่วมในปัจจุบัน กรณีผู้มีศีลจะได้รับผลทันทีในปัจจุบันคือ คนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีล จะได้รับผลที่เป็นปัจจุบันคือได้รับกองโกศใหญ่ อันมีความไม่ประมาทเป็นเหตุ มีเกียรติศัพทอันงามของคนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีล ย่อมขจรไป คนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีล จะเข้าไปสู่บริษัทใดๆ คือ ชัดตยบริษัท พรหมณบริษัท คฤหบดีบริษัท หรือสมณบริษัท ย่อมมองอาจ ไม่เก้อเขิน<sup>๓๖</sup> ข้อสังเกตหนึ่งของการได้รับผลในปัจจุบันคือลักษณะความดีนั้นจะสัมพันธ์กับสิ่งที่เรียกว่า โลกธรรม ซึ่งประกอบด้วยลักษณะสิ่งตรงข้ามกัน ๘ อย่าง ๔ คู่ คือ มีลาภ ไม่มีลาภ มียศ ไม่มียศ นิินทา สรรเสริญ สุข ทุกข์<sup>๓๗</sup> โดยโลกธรรมเป็นการระบุถึงลักษณะการได้รับได้รับผลที่เป็นปัจจุบันเป็นเรื่องที่รับรู้ได้ผ่านประสาทสัมผัสและเป็นเงื่อนไขที่ทำให้รู้ว่าเป็นความดีเกิดขึ้น

ข. ความดีมีเวทนาในอนาคต สวรรค์เป็นเครื่องยืนยันของการกระทำดีเนื่องจากการผลของเวทนา กรณีผู้มีศีลจะได้รับผลต่อเนื่องจากเวทนา กล่าวคือคนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีล ย่อมไม่หลงทำกาลละ คนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีล เบื้องหน้าแต่ตายเพราะ กายแตก ย่อมเข้าถึงสุคติโลกสวรรค์<sup>๓๘</sup> ข้อความนี้ได้รับการอธิบายเปรียบเทียบว่าเหมือนบุรุษคนหนึ่งทำความชอบไว้แก่พระเจ้าแผ่นดิน จนได้พระราชทานบำเหน็จ และเพราะบำเหน็จนั้นทำให้เขา

---

<sup>๓๕</sup> สิริมังคลาจารย์, **มังคลัตถทีปนี แพล เล่ม ๑**, แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหาวิทยาลัย, พิมพ์ครั้งที่ ๑๐, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐), หน้าที่ ๗๙.

<sup>๓๖</sup> ที่.ม. (ไทย) ๑๐/๘๐/๗๖.

<sup>๓๗</sup> ที่.ปา. (ไทย) ๑๑/๓๔๗/๒๓๔.

<sup>๓๘</sup> ที่.ม. (ไทย) ๑๐/๘๐/๗๖.

อิมเมอบริบูรณ์เป็นผลที่เป็นปัจจุบัน แต่หลังจากนั้นเมื่อเขาได้คำนึงถึงว่า เราได้ทำความชอบไว้ แต่พระเจ้าแผ่นดิน ในกาลก่อนแล้วพระเจ้าแผ่นดินทรงยินดีแล้วพระราชทานบำเหน็จให้เรา เราได้เสวยเวทนานี้มีการได้ทำความชอบนั้นเป็นเหตุ หรือเหมือนกับบุรุษคนหนึ่งได้ทำกุศลไว้แล้ว ครั้นสิ้นชีพแล้วก็ได้ไปเกิดในสุคติโลกสวรรค์ บุรุษนั้นก็บำเรอตนให้อิมเมอบริบูรณ์ด้วยสมบัติอันเป็นทิพย์ ต่อมาบุรุษนั้นมาคำนึงถึงว่า ตนได้ทำกุศลกรรมไว้ในปางก่อน จึงได้เสวยเวทนานี้ เพราะมีการได้ทำกุศลกรรมนั้นเป็นเหตุ เวทนามีลักษณะรู้สึกและมีลักษณะเสวยแบบนี้<sup>๓๙</sup>

ฉะนั้น ความดีในพุทธจริยศาสตร์จึงพิจารณาร่วมกันกับภพที่เป็นสุคติคือโลกและสวรรค์ โดยพิจารณาผลที่เป็นปัจจุบันในโลก และเวทนาต่อสิ่งที่ได้รับว่าเป็นสุขนั้นในอนาคต โดยพิจารณาจากความสุขในสวรรค์สืบเนื่องจากความคิดคำนึงถึงความดีที่ได้ทำไปแล้ว

๓.๓.๒.๓ ความดีในสถานะข้อปฏิบัติที่เชื่อมระหว่างเหตุคือกุศลกับผลคือสุคติ เรียกว่า สัมมา แปลว่า ชอบ ซึ่งประกอบในหลักการดังนี้ ๑. สัมมาทิฐิ เห็นชอบ ๒. สัมมาสังกัปปะ ดำริชอบ ๓. สัมมาวาจา เจรจาชอบ ๔. สัมมากัมมันตะ การงานชอบ ๕. สัมมาอาชีวะ เลี้ยงชีพชอบ ๖. สัมมาวายามะ พากเพียรชอบ ๗. สัมมาสติ ระลึกชอบ ๘. สัมมาสมาธิ ตั้งจิตมั่นชอบ ทั้งหมดนี้รวมเรียกว่า มัชฌิมาปฏิปทา แปลว่าข้อปฏิบัติแบบสายกลาง โดยทางสายกลางเป็นข้อปฏิบัติที่เชื่อมโยงระหว่างกุศลจิตนำไปสู่การปฏิบัติดีดีที่เรียกว่า สุจริต<sup>๔๐</sup> และเมื่อความดีเป็นสิ่งที่ประกอบด้วยความเห็นชอบจึงเชื่อมไปสู่ผลคือสุคติโลกสวรรค์ กล่าวคือ ผู้ประพฤติกายสุจริต วจิสฺสุจริต มโนสุจริต เป็นสัมมาทิฐิ ยึดถือการกระทำด้วยอำนาจสัมมาทิฐิ เพราะยึดถือการกระทำด้วยอำนาจสัมมาทิฐิ เป็นเหตุ เบื้องหน้าแต่ตายเพราะกายแตก ย่อมเข้าถึงสุคติโลกสวรรค์<sup>๔๑</sup> ความดีในลักษณะสัมมาทิฐินี้ยังต่อเชื่อมไปสู่การดับต้นตอของธรรมชาติที่มนุษย์มีคือกรรมที่ต้องกระทำอยู่ตลอดเวลาผ่านกายวาจาและใจ ไม่สามารถปฏิเสธความเป็นจริงดังกล่าวได้ และความทุกข์ที่เป็นลักษณะเปลี่ยนแปลงประจำสังขาร โดยเงื่อนไขเหล่านี้เป็นความเป็นจริงที่มนุษย์มีแต่เดิม การจะทำให้ทั้งสองอย่างนี้ไม่มีอิทธิพลต่อ

---

<sup>๓๙</sup> มหามกุฏราชวิทยาลัย, **มิลินทปัญหา**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓), หน้า ๗๐-๗๑.

<sup>๔๐</sup> สุจริต คือ ความประพฤติชอบ ได้แก่ กายสุจริต ได้แก่ ปาณาติปาตา เวรมณี อทินนาทานา เวรมณี กาเมสุมิถฉาจารา เวรมณี ส่วนวจิสฺสุจริต ได้แก่ มุสาวาทา เวรมณี ปิสุณาย วาจาเย เวรมณี ผรุสฺสาย วาจาเย เวรมณี สัมผัสฺปปลาปา เวรมณี ส่วนมโนสุจริตได้แก่ อนภิชฌา อภัยบาท สัมมาทิฐิ

<sup>๔๑</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๖๘/๗๓.

จิตใจที่เป็นบ่อเกิดอกุศลคือความไม่ดีขึ้นจึงต้องมีการปฏิบัติที่ชอบมากขึ้นตามองค์ทั้ง ๘ ให้ครบ คือ อริยมรรคอันประกอบด้วยองค์ ๘ ประการนี้แล คือ สัมมาทิฏฐิ ฯลฯ สัมมาสมาธิ เป็นปฏิปทาให้ถึงความดับแห่งกรรม อริยมรรคอันประกอบด้วยองค์ ๘ ประการนี้แล คือ สัมมาทิฏฐิ ฯลฯ สัมมาสมาธิ เป็นปฏิปทาให้ถึงความดับแห่งทุกข์<sup>๔๒</sup> ฉะนั้น ความดีในลักษณะของความชอบ (สัมมา) ต่อเชื่อมระหว่างเหตุและผลนั้นจึงเป็นเรื่องของความเห็นว่าชอบ (สัมมาทิฏฐิ) จะช่วยป้องกันตัวเองจากอกุศลมูลที่เป็นต้นต่อของความไม่ดีทั้งหมดจนนำไปสู่เวทนาที่ชอบด้วยการระลึกถึงความชอบนั้นเป็นกุศลทำให้เป็นผลที่เป็นสุคติ และเมื่อปฏิบัติแนวทางที่ชอบนั้นต่อไปจะเกิดเป็นทางสายกลางที่ช่วยดับธรรมชาติของมนุษย์ที่ต้องทำกรรมตลอดเวลาผ่านทางกาย วาจาและใจ และมีความเปลี่ยนแปลงทนอยู่สภาพเดิมไม่ได้ตามหลักของทุกข์ซึ่งเป็นต้นต่อที่ให้ทำกรรมต่างๆ การดับธรรมชาติเหล่านี้ได้จึงเป็นความดีในลักษณะที่พุทธจริยศาสตร์ประสงค์ไว้

### ๓.๓ เกณฑ์การตัดสินความดี

ความดีในทางพุทธจริยศาสตร์พิจารณาจากเรื่องของ “กุศลธรรม” หรือธรรมอันเป็นฝ่ายแห่งความดีเน้นไปที่หลักกรรมเป็นหลัก โดยหลักเกณฑ์เรื่องกรรมนั้นประกอบด้วย ๓ ส่วน คือ กิเลส กรรม วิบาก เมื่อกิเลสนั้นคือเจตนาที่ประกอบด้วยกุศลธรรมเป็นเหตุให้ทำกรรมต้องมีผลตามมาเสมอ กล่าวคือ กุศลธรรมอันเป็นเหตุเพื่อให้เกิดกรรม ๓ อย่าง คือ อโลภะ อโทสะ อโมหะ โดยอธิบายถึงกุศลในแง่ของกรรม กล่าวคือ กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความไม่โลภ เกิดแต่ความไม่โลภ มีความไม่โลภเป็นเหตุ มีความไม่โลภเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นกุศล กรรมนั้นไม่มีโทษ กรรมนั้นมีสุขเป็นผล กรรมนั้นเป็นไปเพื่อความดับกรรมกรรมนั้นไม่เป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความไม่โกรธ เกิดแต่ความไม่โกรธ มีความไม่โกรธเป็นเหตุ มีความไม่โกรธเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นกุศล กรรมนั้นไม่มีโทษ กรรมนั้นมีสุขเป็นผล กรรมนั้นเป็นไปเพื่อความดับกรรม กรรมนั้นไม่เป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป กรรมใดที่บุคคลทำด้วยความไม่หลง เกิดแต่ความไม่หลง มีความไม่หลงเป็นเหตุ มีความไม่หลงเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นกุศล กรรมนั้นไม่มีโทษ กรรมนั้นมีสุขเป็นผล กรรมนั้นเป็นไปเพื่อความดับกรรม กรรมนั้นไม่เป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป ธรรมชาติ ๓ อย่างนี้เป็นเหตุให้เกิดกรรม<sup>๔๓</sup> การอธิบายเรื่องกรรมจึงต้องสอดคล้องกับลักษณะการเข้าใจความหมายด้วยว่า อะไรคือความดี อะไรคือความชั่ว ดังคำถามตอบในกาลามสูตรว่า กาม ความไม่โลภเมื่อเกิดขึ้นในภายในบุรุษ ย่อมเกิดเพื่อประโยชน์หรือเพื่อสิ่งไม่เป็นประโยชน์ ตอบ เพื่อประโยชน์ พระเจ้าข้า

<sup>๔๒</sup> อภ.ฉก.ก (ไทย) ๒๒/๓๓๔/๓๖๘-๓๖๙.

<sup>๔๓</sup> อภ.ติก. ๒๐/๕๕๑/๒๔๙-๒๕๐.

ถาม ก็บุคคลผู้ไม่โลภ ไม่ถูกความโลภครอบงำมีจิตไม่ถูกความโลภกลุ่มรุ่มนี้ ย่อมไม่ฆ่าสัตว์ ไม่ลักทรัพย์ ไม่คบชู้ ไม่พูดเท็จ สิ่งใดยอมเป็นไปเพื่อประโยชน์เกื้อกูล เพื่อความสุข สิ้นกาลนาน บุคคลผู้ไม่โลภ ย่อมชักชวนผู้อื่นเพื่อความเป็นอย่างนั้น

ถาม จริงอย่างนั้น พระเจ้าข้า

ถาม ท่านทั้งหลายจะสำคัญความข้อนั้นเป็นไฉนความไม่โกรธ เมื่อเกิดขึ้นในภายในของบุรุษ ย่อมเกิดขึ้นเพื่อประโยชน์หรือเพื่อสิ่งไม่เป็นประโยชน์

ตอบ เพื่อประโยชน์ พระเจ้าข้า

ถาม บุคคลผู้ไม่โกรธ ไม่ถูกความโกรธครอบงำมีจิตไม่ถูกความโกรธกลุ่มรุ่มนี้ ย่อมไม่ฆ่าสัตว์ ไม่ลักทรัพย์ ไม่คบชู้ ไม่พูดเท็จสิ่งใดเป็นไปเพื่อประโยชน์เกื้อกูล เพื่อความสุข สิ้นกาลนาน บุคคลผู้ไม่โลภ ย่อมชักชวนผู้อื่นเพื่อความเป็นอย่างนั้น

ตอบ จริงอย่างนั้น พระเจ้าข้า

ถาม ท่านทั้งหลายจะสำคัญความข้อนั้นเป็นไฉนความไม่หลง เมื่อเกิดขึ้นในภายในของบุรุษ ย่อมเกิดขึ้นเพื่อประโยชน์หรือเพื่อสิ่งไม่เป็นประโยชน์

ตอบ เพื่อประโยชน์ พระเจ้าข้า

ถาม ก็บุคคลผู้ไม่หลง ไม่ถูกความหลงครอบงำมีจิตไม่ถูกความหลงกลุ่มรุ่มนี้ ย่อมไม่ฆ่าสัตว์ ไม่ลักทรัพย์ ไม่คบชู้ ไม่พูดเท็จ สิ่งใดยอมเป็นไปเพื่อประโยชน์เกื้อกูล เพื่อความสุข สิ้นกาลนาน บุคคลผู้ไม่หลง ย่อมชักชวนผู้อื่นเพื่อความเป็นอย่างนั้น

ตอบ จริงอย่างนั้น พระเจ้าข้า<sup>๔๔</sup>

ลักษณะกุศลธรรมในที่นี้ก็คือ ไม่มีโทษ ผู้รู้สรรเสริญ ใครสมาทานทำให้บริบูรณ์แล้ว เป็นไปเพื่อประโยชน์เกื้อกูล เพื่อความสุข ฉะนั้น การเข้าใจว่าความดี คืออะไร จึงต้องประกอบด้วย ๓ ส่วนคือ กิเลสที่เป็นเจตนาต้องประกอบด้วยกุศลธรรมคือ อโลภะ อโทสะ อโมหะ กรรมที่ทำก็จะเป็นกุศลกรรมบถ และมีผลคือ ความสุข

ส่วนพุทธทาสภิกขุเสนอแนวการตัดสินใจตัดสินความดีนั้นว่าผ่านเกณฑ์ที่พิจารณาจากลักษณะการกระทำของปุถุชนกับพระอริยบุคคล ทำให้ฐานความดีนั้นต่างกัน กล่าวคือ

ก. ความดีแบบโลกียะ เป็นการกระทำของปุถุชน เป็นไปตามวิสัยของโลกคืออยู่ดีกินดีด้วยอาศัยธรรมะที่เราเรียกกันว่า มนุษยสมบัติ สวรรคสมบัติ トラบเท่าที่ยังอยู่ในวิสัยโลก ก็ยังอยู่ภายใต้อำนาจของความโลภ ความโกรธ ความหลง แม้ไม่ทำผิด ทำชั่ว แต่ทำดีอยู่ที่ตามหากสิ่งต่างๆ ไม่เป็นไปตามปรารถนา เช่นความตายจะมาถึงก็ร้องไห้อย่างนี้เป็นต้น แปลว่า เขาเป็นคนดี มีความสุขตามวิสัยโลก

---

<sup>๔๔</sup> วจ.ติก. (ไทย) ๒๐/๕๐๕/๑๙๑-๑๙๒.

ข. ความดีแบบโลกุตตระ เป็นการกระทำของพระอริยเจ้า เป็นไปเพื่อประโยชน์ที่อยู่เหนือวินัยคือมรรคผล นิพพาน มีจิตใจอยู่เหนือเรื่องโลก มีจิตใจว่างจากความรู้สึกว่าตัวกู ของกู มีจิตใจที่อิสระสูงสุด เข้าอยู่เป็นหนึ่งเดียวกับความว่าง คือ ไม่เปลี่ยนแปลง ไม่เป็นไปตามกาลเวลา หรือตามเหตุปัจจัย<sup>๔๕</sup>

ฉะนั้น ความดีของพุทธศาสนิกขุจึงพิจารณาจากเกณฑ์ของบุคคลเป็นสำคัญ แม้บุคคลนั้นจะมีคุณธรรมเหมือนกัน แต่หากบุคคลหนึ่งเป็นบุคคลธรรมดา กับอีกบุคคลหนึ่งเป็นพระอริยบุคคล กรรมและผลที่เกิดขึ้นย่อมต่างกันออกไป กรณีภริยาพราหมณ์ภรรยาที่บรรลุนิเวศน์ตั้งแต่วัยเยาว์ แต่ทุกวันนางจะรับคำสั่งจากสามีให้เตรียมธนู ลูกศร นำหอก นำหลาว นำข่าขามา สามีที่เป็นนายพราหมณ์ก็จะใช้ของที่นางมอบให้ไปฆ่าสัตว์ทุกวัน หากเป็นปุถุชนจะถือว่าเรื่องนี้เป็นบาป เพราะเจตนาของนางที่มอบของให้สามียอมนำไปสู่การฆ่า แต่กรณีของนางนั้น พระพุทธเจ้าให้ทรงพิจารณานางในฐานะของพระโสดาบันที่ไม่มีจิตว่า จะให้สามีนำของเหล่านี้ไปฆ่าสัตว์ เมื่อผลในฝ่ามือไม่มี ยาพิษนั้นก็ไม้อาจจะให้โทษแก่ผู้ถือยาพิษได้ เพราะยาพิษย่อมไม่ซึมเข้าสู่ฝ่ามือที่ไม่มีแผล ชื่อว่าบาปยอมไม่มีแก่ผู้ไม่ทำบาป แม้นำเครื่องประหารทั้งหลายมีธนูเป็นต้นออกให้เพราะไม่มีอกุศลเจตนา<sup>๔๖</sup> การพิจารณาความดีนี้จึงเป็นเงื่อนไขของบุคคลเป็นหลัก แต่ในแง่ที่เรากำลังพิจารณาอยู่นี้ปัญหาของเจตนาของพระอริยเจ้าอาจถูกสงสัยจากปุถุชนได้ เมื่อเรานำเกณฑ์เรื่องกรรมแบบปุถุชนไปตีความหมาย เพราะปุถุชนต้องตรวจสอบความดีทั้ง ๓ ส่วนคือกิเลสหรือเจตนา กรรม วิบาก แต่พระอริยบุคคลไม่จำเป็นต้องตรวจสอบเจตนาเพราะล้วนเป็นกุศลอยู่แล้ว ฉะนั้น การทำกรรมก็เพียงสักแต่ทำเท่านั้น

ในส่วนของพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต) ได้ให้เกณฑ์การตัดสินความดีที่ครอบคลุมทั้งระบบคือทั้งในแง่ตนเองและผู้อื่น อีกทั้งบริบทที่เกี่ยวข้อง เพื่อกำหนดสภาวะที่เรียกว่า กุศลหรือความดี ไว้ว่า

ก. ว่าโดยคุณโทษต่อชีวิต หรือต่อจิตใจและบุคลิกภาพ คือ เป็นสภาวะที่เกื้อกูลแก่ชีวิตจิตใจหรือไม่เอื้อหรือไม่ต่อคุณภาพชีวิต ส่งเสริมหรือบั่นทอนคุณภาพและสมรรถภาพของจิต ทำให้คุณธรรมทั้งอันลดถอย ช่วยสร้างเสริมบุคลิกภาพที่ดีงามหรือไม่

ข. ว่าโดยคุณโทษต่อบุคคล คือ เป็นการเบียดเบียนตนหรือไม่ ทำให้ตนเดือดร้อนหรือไม่ เป็นไปเพื่อทำลายหรืออำนวยประโยชน์สุขที่แท้จริงแก่ตน

---

<sup>๔๕</sup> พุทธศาสนิกขุ, พุทธศาสนานโยบายจริยธรรมร่วมสมัย ชุดที่ ๓ : จุดหมายปลายทาง และตัวแท้ของจริยธรรม, หน้า ๑๕๓-๑๕๔.

<sup>๔๖</sup> ขุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๓/๔๐.



ค. ว่าโดยคุณโทษต่อสังคม คือ เป็นการเบียดเบียนผู้อื่นหรือไม่ ทำผู้อื่นให้เดือดร้อนหรือไม่ เป็นไปเพื่อทำลายหรืออำนวยความสะดวกแก่ผู้อื่น และแก่ส่วนรวม

ง. ว่าโดยมโนธรรม หรือโดยสำนึกอันมีตามธรรมชาติของความเป็นมนุษย์ คือ พิจารณาเห็นด้วยความรู้สึกลึกซึ้งของตัวตนเองว่า การนั้นเมื่อทำแล้ว ตนเองดีเตียนหรือกล่าวโทษตนเองได้หรือไม่

จ. ว่าโดยมาตรฐานทางสังคม คือ ตามบัญญัติทางศาสนา วัฒนธรรมประเพณี และสถาบันต่างๆ ทางสังคม เช่น กฎหมาย เป็นต้น ซึ่งขึ้นต่อการใคร่ครวญตรวจสอบ กลั่นกรองของวิญญูทั้งหลาย ตามกาลสมัยที่จะมิให้ถ้อยกันไปโดยงมงายหรือผิดพลาดคลาดเคลื่อน ตลอดจนการใคร่ครวญแล้วยอมรับหรือไม่ของวิญญูเหล่านั้นในแต่ละกรณี<sup>๔๗</sup>

ฉะนั้น ผลของการกระทำจึงเป็นเกณฑ์วัดความดี โดยเกณฑ์นี้ทำให้เห็นบริบทที่เชื่อมโยงระหว่างความหมายของคุณและโทษอันเป็นผลของการกระทำนั้นเป็นหลัก เพราะการคำนึงถึงผลที่จะเกิดตามมาจะเป็นการกำหนดการทำความดีหรือไม่ดี ดังข้อความในคาถาธรรมบทว่า

"บุคคลทำกรรมใดแล้วย่อมเดือดร้อนในภายหลัง กรรมนั้นทำแล้วไม่ดี บุคคลมีหน้าซุ้มด้วยน้ำตา

ร้องไห้อยู่ ย่อมเสพผลของกรรมใดกรรมนั้นทำแล้วไม่ดี บุคคลทำกรรมใดแล้ว ย่อมไม่เดือดร้อนใน

ภายหลัง กรรมนั้นแลทำแล้วเป็นดี บุคคลอันปีติโสมนัสเข้าถึงแล้ว ย่อมเสพผลแห่งกรรมใด กรรม

นั้นทำแล้วเป็นดี คนพาลย่อมสำคัญบาปประดุจน้ำหวาน ตลอดกาลที่บาปยังไม่ให้ผลแต่บาปให้ผลเมื่อใด คนพาลย่อมเข้าถึงทุกข์เมื่อนั้น"<sup>๔๘</sup>

แต่ตราบที่ยังไม่แสดงผล บุคคลอาจจะไม่ได้

ส่วนอาร์วี (Peter Harvey) ได้นำเสนอเกณฑ์การตัดสินในพุทธจริยศาสตร์ว่าการกระทำได้ดี (กุศล) หรืออะไรไม่ดี (อกุศล) มาจาก ๓ หลักการคือ<sup>๔๙</sup>

---

<sup>๔๗</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), *พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย*, พิมพ์ครั้งที่ ๓๓, หน้า ๒๖๒.

<sup>๔๘</sup> ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๑๕/๑๗.

<sup>๔๙</sup> Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics* ,(UK : Cambridge University press,2000),p.46.

ก. แรงจูงใจหรือเจตนาของการกระทำ เจตนาหรือแรงจูงใจที่เป็นกุศลคือว่าดี ที่ประกอบด้วยกุศลถือว่าไม่ดี พุทธจริยศาสตร์ได้อ้างความดีว่าเป็นกุศลมูลที่ประกอบด้วยความไม่โลภ ไม่โกรธ และไม่หลง

ข. ผลกระทบโดยตรงของการกระทำในรูปแบบของผลที่เป็นทุกข์หรือความสุข โดยลักษณะหนึ่งคือความสอดคล้องจากผลกรรมอันนำไปสู่ทุกข์ คือการเกิดในอบาย ทศคติ วินิบาต นรก และสุข และสุขคือการได้เกิดในสุคติโลกสวรรค์ พุทธศาสนาจริยศาสตร์ได้แยกความสุขไว้ ๓ ระดับ คือ

๑) กามสุข เป็นความสุขทั่ว ๆ ไปที่นับว่ายังหยาบและไม่ยั่งยืน เป็นความสุขทางสังขมเป็นเรื่องทางกายหรือทางวัตถุ คือเป็นความสุขโสมนัสที่เกิดขึ้นเพราะอาศัยกามคุณ ๕ ประการ (รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส) ที่น่าใคร่ น่าพอใจ ชวนให้รัก ชัดให้ใคร่ พาใจให้กำหนัด<sup>๕๐</sup> พุทธศาสนาจึงสอนในเรื่องการเสพกามสุขจะเป็นไปได้ด้วยดีต้องมี “ศีล” เป็นหลักปฏิบัติ และให้มีสติอยู่เสมอไม่มัวเมาประมาท

๒) ฌานสุข เป็นความสุขที่เกิดจากการที่จิตบรรลุสมาธิถึงระดับหนึ่ง มิได้เกิดจากประสาทสัมผัสทั้ง ๕ (ตา หู จมูก ลิ้น กาย) ที่เสพเสวยกับกามคุณทั้ง ๕ (รูป รส กลิ่น เสียง สัมผัส) แต่เป็นการรับรู้จากจิตเป็นความนึกคิด มโนภาพ หรือสภาวะอะไรบางอย่างที่เกิดจากการบรรลุรูปฌาน ๔ และอรุณฌาน ๔<sup>๕๑</sup> ฌานสุขนี้แม้จะมีใช้ความสุขเกิดจากวัตถุ แต่ก็ยังต้องการบางสิ่งมาสนอง จึงเป็นเหตุให้เกิดความยึดมั่น หรืออุปาทานดังนั้นจึงไม่มีความสุขขั้นสูงสุด กล่าวคือ เป็นความสุขที่ปราณีตกว่ากามสุขแต่ยังมีสุขที่เหนือกว่า

๓) นิพพานสุข เป็นความสุขขั้นสูงสุด เรียกอีกว่า สัญญาเวทียัตนิโรธ<sup>๕๒</sup> (สมาบัติที่ดับสัญญาและเวทนา เป็นสมาบัติสูงสุดที่พระอนาคามีกับพระอรหันต์เท่านั้นทำให้เกิดขึ้น) เป็นประสบการณ์ที่รู้ได้เฉพาะตน เป็นสภาวะที่สิ้นราคะ โทสะ โมหะ หรือเป็นการเห็นโลกตามที่มีจริง มิใช่เห็นโลกตามที่เรายากให้เป็น การควบคุมกิเลสตัณหาไว้ได้ จะทำให้คนเห็นโลกตามจริง

ค. การกระทำนั้นทำให้จิตใจพัฒนาขึ้นจนกระทั่งถึงนิพพาน ความดีที่พัฒนาตนเองไปสู่ความหลุดพ้นได้นั้นเกิดจากการผ่านแนวคิดที่ “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยงทนอ มีความเกิดขึ้นและเสื่อมสลายไปเป็นธรรมดา เกิดขึ้นแล้วย่อมดับไป ความสงบวางแห่งสังขาร

<sup>๕๐</sup> ส.ส. (ไทย) ๑๘/๒๖๗/๒๕๖.

<sup>๕๑</sup> ส.ส. (ไทย) ๑๘/๒๖๗/๒๕๖-๒๕๙.

<sup>๕๒</sup> ส.ส. (ไทย) ๑๘/๒๖๗/๒๕๙.

เหล่านั้น เป็นสุข”<sup>๕๓</sup> ซึ่งเป็นเกณฑ์กำหนดลักษณะการกระทำดีตามหลักพุทธจริยศาสตร์ตามศีลและกรรมบถอาศัยมัชฌิมาปฏิบัตินำไปสู่ผลทั้งในโลกนี้และโลกหน้า รวมถึงเหนือโลก (โลกุตตระ) คือพระนิพพานในที่สุด ดังข้อความว่า "ก็สัมมากัมมันตะที่ยังเป็นสาสวะเป็นส่วนแห่งบุญ ให้ผลแก่ขันธ (ในชาตินี้และชาติหน้า) คือ เจตนางดเว้นจากปาณาติบาต งดเว้นจากอทินนาทาน งดเว้นจากกาเมสุมิฉฉาจาร นี้สัมมากัมมันตะที่ยังเป็นสาสวะเป็นส่วนแห่งบุญ ให้ผลแก่ขันธ...สัมมากัมมันตะของพระอริยะที่ไม่มีกิเลส (อนาสวะ) เป็นโลกุตระ คือ ความงดความเว้น เจตนางดเว้น จากกายทุจริตทั้ง ๓ ของภิกษุผู้มีจิตไกลข้าศึก มีจิตหาอาสวะมิได้ พรั่งพร้อมด้วยอริยมรรค เจริญอริยมรรคอยู่นี้แล สัมมากัมมันตะของพระอริยะที่เป็นอนาสวะ เป็นโลกุตระ เป็นองค์มรรค<sup>๕๔</sup> ในส่วนของศีลและกรรมบถข้ออื่นๆ ก็อาศัยมัชฌิมาปฏิบัติเป็นองค์ประกอบด้วยจำนำไปสู่ผลที่เป็นทั้งในโลกนี้และโลกหน้า รวมถึงเหนือโลก (โลกุตตระ) คือพระนิพพานในที่สุด

ส่วนการทำไม่ดีในที่นี้ก็คือการทำที่ขัดขวางต่อการรู้แจ้ง ซึ่งในมัชฌิมาปฏิบัติก็คือการหมกหมุ่นในกาม (กามสุขัลลิกานุโยค) และการปฏิบัติให้ตนเองทุกข์ (อัตตทิลกมัตถานุโยค) เพราะการประกอบตนให้พัวพันด้วยกามสุขในกาม เป็นธรรมอันเลว เป็นของชาวบ้าน เป็นของปุถุชน ไม่ใช่ของพระอริยะ ไม่ประกอบด้วยประโยชน์ และการประกอบความเห็นดีเห็น้อยแก่ตน เป็นความลำบาก ไม่ใช่ของพระอริยะ ไม่ประกอบด้วยประโยชน์ ส่วนการจะปฏิบัติให้ถูกต้องก็คือ มัชฌิมาปฏิบัติที่ไม่เข้าไปใกล้ที่สุดสองอย่างนั้น นั่นพระตถาคตได้ ตรัสรู้แล้วด้วยปัญญาอันยิ่ง ทำดวงตาให้เกิด ทำญาณให้เกิด ย่อมเป็นไปเพื่อความสงบ เพื่อความรู้ยิ่ง เพื่อความตรัสรู้ เพื่อนิพพาน<sup>๕๕</sup>

สรุปแล้ว การการทำดีหรือทำถูกเป็นเครื่องมือให้บรรลุความดีสูงสุดได้ แต่ก็ก็จะเกิดปัญหาที่ว่าวิธีการไม่ดีหรือ เพราะดูเหมือนว่าวิธีการที่เราใช้ไปถึงเป้าหมายก็น่าจะมีสิ่งที่ดีครบถ้วน แต่ก็อาจมีผู้โต้แย้งว่า เราจะบรรลุถึงเป้าหมายที่ดีได้ก็ด้วยการใช้วิธีการที่ดีครบถ้วนเท่านั้น แต่ความจริงแล้วเราไม่มีความดีครบถ้วน เพราะถ้าเรามีความดีครบถ้วนก็ไม่จำเป็นต้องบรรลุความดีอีก ฉะนั้น เมื่อเราไม่มีดีครบถ้วนและไม่มีความเข้าใจอย่างแจ่มแจ้งในเป้าหมาย เราจึงไม่สามารถกระทำการซึ่งเป็นการกระทำที่สมบูรณ์ได้ เพราะการกระทำดีจริงนั้นๆ ก็คือการทำให้ใกล้สิ่งที่ดีหรือสมบูรณ์เข้าไปเรื่อยๆ นั่นก็คือเราจะค่อยๆ ดีขึ้นและเกิด

<sup>๕๓</sup> ที.ม. (ไทย) ๑๐/๑๘๖/๒๒๘.

<sup>๕๔</sup> ม.อ. (ไทย) ๑๔/๒๗๒-๒๗๓/๑๔๘.

<sup>๕๕</sup> วิ.ม. (ไทย) ๔/๓๒/๑๖.

ความเข้าใจเป้าหมายสูงสุดนั้นได้ในที่สุด<sup>๕๖</sup> ซึ่งตรงนี้แตกต่างทั้งคุณค่าแบบปรัวิสัยอย่างชัดเจน แต่ก็ยังอธิบายถึงความจริงที่สมบูรณ์นั้นมีอยู่จริง แต่ผู้จะไปถึงความจริงนั้นได้ต้องผ่านการปฏิบัติความดีทางสังคมก่อน ซึ่งอาจไม่ใช่คุณค่าทางอัตวิสัยเช่นกัน ต้องเป็นความดีที่ยกคุณค่าทางจิตใจเป็นสำคัญ และประโยชน์ที่เกิดขึ้น ดังข้อความว่า

"เมื่อใด ท่านทั้งหลายพึงรู้ด้วยตนเองว่า ธรรมเหล่านี้เป็นอกุศลธรรมเหล่านี้มีโทษ ธรรมเหล่านี้ผู้รู้ดีเตือน ธรรมเหล่านี้ใครสมาทานให้บริบูรณ์แล้วเป็นไปเพื่อสิ่งไม่เป็นประโยชน์ เพื่อทุกข์เมื่อนั้น ท่านทั้งหลายควรละธรรมเหล่านั้นเสีย...เมื่อใด ท่านทั้งหลายพึงรู้ด้วยตนเองว่า ธรรมเหล่านี้เป็น กุศล ธรรมเหล่านี้ไม่มีโทษ ธรรมเหล่านี้ท่านผู้รู้สรรเสริญ ธรรมเหล่านี้ ใครสมาทานให้บริบูรณ์ แล้ว เป็นไปเพื่อประโยชน์ เพื่อสุข เมื่อนั้น ท่านทั้งหลายควรเข้าถึงธรรมเหล่านั้นอยู่"<sup>๕๗</sup>

### ๓.๔ ความชั่วในพุทธจริยศาสตร์

ความชั่วนั้นพุทธจริยศาสตร์มีความหมายตรงกับคำว่า อกุศล, ทุคคติ, มิจฉา ในแง่ของลักษณะของความชั่วนั้นตรงกับกรกระทำที่สอดคล้องกันระหว่างเหตุที่เป็นอกุศล กับผลที่เป็นทุคคติ และข้อปฏิบัติที่ผิดหรือตรงข้ามกับความดี เพราะเมื่อมีการกล่าวถึงความชั่วก็จะต้องกล่าวถึงความดีไปด้วยเสมอ เช่นข้อความว่า "เมื่อใดอริยสาวกรู้ชัดซึ่ง อกุศลและรากเง่า อกุศล รู้ชัดซึ่งกุศลและรากเง่าของกุศล แม้ด้วยเหตุเพียงเท่านั้น อริยสาวกชื่อว่า เป็นสัมมาทิฐิ มีความเห็นดำเนินไปตรงแล้วประกอบด้วยความเลื่อมใสอันแน่วแน่ในธรรม มาสู่ พระสัทธรรมนี้"<sup>๕๘</sup> ฉะนั้น ความชั่วเมื่อพิจารณาในแง่ของสภาวะที่สอดคล้องกับเรื่องกรรมเป็นหลัก โดยโยงกับลักษณะที่ตรงข้ามกับความดี มีรายละเอียดดังนี้

๓.๓.๔.๑ ความชั่วในสถานะที่เป็นเหตุ คือ อกุศล ความหมายของอกุศลนั้นคือลักษณะที่ตรงข้ามกับกุศล คือ เป็นสภาพจิตที่มีโรค ไร้สุขภาพ มีโทษ มีตำหนิ มีข้อเสียหายเกิดจากอวิชชา และมีทุกข์เป็นวิบาก พุทธสันๆ อีกนัยหนึ่งว่า เป็นสภาพที่ทำให้จิตเสียคุณภาพและเสื่อมสภาพ<sup>๕๙</sup> โดยแง่หนึ่งอกุศลนั้นเป็นกรรมที่ครอบคลุมระดับกาย วาจา และใจ

<sup>๕๖</sup> ดร.เค.เอ็น.ชยติลเลเก, **จริยศาสตร์แนวพุทธ**, แปลโดยสุเชาว์วัน พลอยชุม, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๔๒-๔๓.

<sup>๕๗</sup> อัง.ติก. (ไทย) ๒๐/๕๐๕/๑๘๐-๑๘๑.

<sup>๕๘</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๒/๑๑๑/๖๓.

<sup>๕๙</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), **พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย**, พิมพ์ครั้งที่ ๓๓, หน้า ๒๔๗

ทั้งหมด เมื่อขยายแล้วจะพบว่า เจตนาที่ก่อให้เกิดความชั่วนั้นเกี่ยวข้องกับอกุศลกรรมบถ ๑๐ อย่าง คือ

- ก. ปาณาติบาต การยั้งสัตว์มีชีวิตให้ตกลงไป
- ข. อทินนาทาน การถือเอาสิ่งของที่เจ้าของมิได้ให้
- ค. กาเมสุมิถาจาร การประพฤติดิฉิดในกาม
- ง. มุสาวาท พูดเท็จ
- จ. ปิสุณาวาจา พูดส่อเสียด
- ฉ. ผรุสวาจา พูดคำหยาบ
- ช. สัมผัปปลาป พูดเพ้อเจ้อ
- ซ. อภิชฌา ความโลภอยากได้ของเขา
- ฌ. พยาบาท ความปองร้ายเขา
- ญ. มิจฉาทิฎฐิ ความเห็นผิด<sup>๖๐</sup>

อกุศลนั้นเป็นพื้นฐานหรือเหตุที่ประกอบกับใจ เราจึงทำชั่วโดยไม่มีเจตนาที่ไม่ชั่วได้ยาก เพราะใครก็ตามที่เกิดคนมาในโลกมีปรกติฆ่าสัตว์ มีปรกติลักทรัพย์ มีปรกติประพฤติดิฉิดในกามทั้งหลาย มีปรกติพูดเท็จ พูดส่อเสียด พูดคำหยาบ พูดเพ้อเจ้อ ละโมบมาก คิดปองร้ายผู้อื่น มีความเห็นผิด ธรรมเหล่านี้เป็นอกุศล นับว่าเป็นอกุศล เป็นธรรมมีโทษ นับว่าเป็นธรรมมีโทษ เป็นธรรมไม่ควรเสพ นับว่าเป็นธรรมไม่ควรเสพ ไม่ควรเป็นอริยธรรม นับว่าไม่ควรเป็นอริยธรรม เป็นธรรมดำ มีวิบากดำ วิญญูชนดิเตยีน อกุศลธรรมเหล่านั้น มีปรากฏอยู่ในคนเหล่านั้น<sup>๖๑</sup> ฉะนั้น ความชั่วจึงมีเหตุแห่งความชั่วเป็นพื้นฐานแต่ขณะที่คนที่ไม่มีความชั่วหรืออกุศลเป็นพื้นจะปราศจากการกระทำชั่วตามไปด้วย ดังข้อความว่า เหตุที่เขากล่าวหาเราว่าพระสมณะโคตมกล่าวการไม่ทำ ชื่อว่ากล่าวถูก เพราะเรากล่าวการไม่ทำกายทุกจริต วจีทุกจริต มโนทุกจริต เรากล่าวการ ไม่ทำสิ่งที่เป็นบาปอกุศลหลายอย่างนี้<sup>๖๒</sup>

๓.๓.๔.๒ ความชั่วในสถานะที่เป็นผล คือ ทุกคติ ลักษณะของทุกคตินั้นสัมพันธ์กับใจหรือจิต โดยลักษณะของใจหรือจิตที่เศร้าหมองและไม่เศร้าหมอง คือเมื่อจิตเศร้าหมองแล้ว ทุกคติเป็นอันหวังได้ ถ้าจิตไม่เศร้าหมองแล้ว สุกติเป็นอันหวังได้ โดยจิตนั้นจะเศร้าหมองเพราะกิเลสเหล่านี้คือ ละโมบไม่สม่าเสมอคือความเพ่งเล็ง (อภิชฌาวิสมโลภะ) ความปองร้ายเขา (พยาบาท) ความโกรธ (โกธะ) ความผูกโกรธ (อุปนาหะ) ความลบหลู่คุณท่าน (มักขะ)

<sup>๖๐</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๒๕๙/๒๔๕-๒๔๖.

<sup>๖๑</sup> ดูรายละเอียดใน ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๕๒-๕๓/๖๒-๖๔.

<sup>๖๒</sup> อ่านรายละเอียดใน วิ.มหา. (ไทย) ๑/๒/๒-๓.

การยกตนเทียบเท่า (ปลาสะ) ความริษยา (อิสสา) ความตระหนี่ (มัจฉริยะ) มายา ความโอ้อวด (สาธูยยะ) หัวดี (ถัมถะ) แข่งดี (สารัมถะ) ถือตัว (มานะ) ดูหมิ่นท่าน (อติมานะ) มัวเมา (มทะ) เลินเล่อ (ปมาทะ)<sup>๖๓</sup> การกำหนดสถานะของความชั่วจึงเป็นผลของใจที่เศร้าหมองด้วยอำนาจกิเลสต่างๆ จนทำให้เกิดการทำชั่วคือกายทุจริต วจีทุจริต มโนทุจริต ตีเตียนพระอริยเจ้า เป็นมิจฉาทิฏฐิ ยึดถือการกระทำด้วยอำนาจมิจฉาทิฏฐิ เบื้องหน้าแต่ตายเพราะกายแตก เขาย่อมเข้าถึงอบาย ทุกคติ วินิบาต นรก<sup>๖๔</sup> ผลที่เกิดตามมาจึงเป็นสภาวะของความชั่วที่สอดคล้องกันกับเหตุ กล่าวคือ เมื่อคนทุศีล มีศีลวิบัติแล้วในโลกนี้ ย่อมเข้าถึง ความเสื่อมแห่ง โภคะอย่างใหญ่อันมีความประมาทเป็นเหตุ เกียรติศัพท์อันชั่วของคนทุศีล มีศีลวิบัติแล้วย่อมกระฉ่อนไป จะเข้าไปสู่บริษัทใดๆ คือ ชัตติยบริษัท พราหมณบริษัท คฤหบดีบริษัท หรือสมณบริษัท ย่อมครั้นคร้าม เก้อเขิน ย่อมหลงกระทำกาละ เบื้องหน้าแต่ตายเพราะกายแตก ย่อมเข้าถึงอบาย ทุกคติ วินิบาต นรก<sup>๖๕</sup> ฉะนั้น ความชั่วในพุทธจริยศาสตร์จึงอธิบายไว้โดยควบคู่กับจิตที่ประกอบด้วยกิเลสจะระบุผลของการกระทำ ผลดังกล่าวเป็นการระบุชัดเจนถึงการกระทำนั้นว่าต้องชั่วจึงจะได้ผลที่ชั่ว ไม่มีการกระทำดีใดไม่ว่าทางกาย วาจาหรือใจที่ได้ผลที่ชั่วตามมา

๓.๓.๔.๓ ความชั่วในสถานะข้อปฏิบัติที่เชื่อมระหว่างเหตุคืออกุศลกับผลคือทุกคติ เรียกว่า มิจฉา ความชั่วนั้นยังสามารถพิจารณาในของความผิด เช่นกรณีความเห็นที่ผิด (มิจฉาทิฏฐิ) โดยความเห็นที่ผิดนั้นมาจากการเหตุเข้าใจว่าการกระทำที่ผิดมาก่อน กล่าวคือคนในโลกที่ประพฤติกายทุจริต วจีทุจริต มโนทุจริต เป็นมิจฉาทิฏฐิ ยึดถือการกระทำด้วยอำนาจมิจฉาทิฏฐิ เพราะยึดถือการกระทำด้วยอำนาจมิจฉาทิฏฐิ เป็นเหตุเบื้องหน้าแต่ตายเพราะกายแตก ย่อมเข้าถึงอบาย ทุกคติ วินิบาต นรก ทั้งสิ้น<sup>๖๖</sup> จนถึงกระทั่งการกระทำที่ผิดต่างๆ ผ่านความไม่รู้ (อวิชชา) เป็นเหตุให้เกิดอกุศล<sup>๖๗</sup> และอกุศลนี้ทำให้เกิดความเห็นผิด ความดำริผิด

<sup>๖๓</sup> อ่านรายละเอียดใน ม.มู. (ไทย) ๑๒/๙๒-๙๓/๔๘-๔๙.

<sup>๖๔</sup> ที.สี. (ไทย) ๙/๓๓๕/๓๐๓.

<sup>๖๕</sup> ที.ม. (ไทย) ๑๐/๗๙/๗๖.

<sup>๖๖</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๖๗/๗๓.

<sup>๖๗</sup> อวิชชาเป็นหัวหน้าในการยังอกุศลธรรมให้ถึงพร้อม เกิดร่วมกับความไม่ละอาย บาบ ความไม่สะดุ้งกลัวบาป ความเห็นผิดย่อมเกิดมีแก่ผู้ไม่รู้แจ้ง ประกอบด้วยอวิชชา ความดำริผิดย่อมเกิดมีแก่ผู้มีความเห็นผิด เจริญผิดย่อมเกิดมีแก่ผู้มีความดำริผิด การงานผิดย่อมเกิดมีแก่ผู้เจริญผิด การเลี้ยงชีพผิดย่อมเกิดมีแก่ผู้ทำการงานผิด พยายามผิดย่อมเกิดมีแก่ผู้เลี้ยงชีพผิด ระลึกผิดย่อมเกิดมีแก่ผู้พยายามผิด ตั้งใจผิดย่อมเกิดมีแก่ผู้ระลึกผิด อังใน ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๒/๒๘๗-๒๘๘.

เจราจามิต การงานมิต เลี้ยงชีพมิต พยายามมิต ระวังมิต ตั้งใจมิต รู้มิต พันมิต ซึ่งเมื่อละความมิตเหล่านี้ได้ก็จะพบกับความดี ความเจริญ ความบริบูรณ์ได้<sup>๖๘</sup> ฉะนั้น ความชั่วตามสภาวะที่เป็นความผิดนี้จึงเป็นเครื่องกำหนดทำที่บางอย่างต่อการปฏิบัติที่ถูกต้อง เมื่อปฏิบัติถูกต้องจึงเป็นเครื่องยืนยันความดีทั้งในส่วนที่เป็นเหตุและเป็นผลในเวลาเดียวกัน

### ๓.๕ เกณฑ์ตัดสินความชั่วในพุทธจริยศาสตร์

ความชั่วในพุทธจริยศาสตร์นั้นมีความหมายที่ตรงข้ามกับความดี เมื่อจะตัดสินความชั่วจึงต้องตัดสินด้วยเงื่อนไขที่ตรงข้ามกับความดี ขณะเดียวกันเกณฑ์การตัดสินความชื่อนั้นไม่ได้แยกออกจากกันจากเรื่องกรรมซึ่งประกอบด้วยเกณฑ์กิเลส กรรม วิบาก โดยกรรมชื่อนั้นไม่ได้แยกออกจากกันเลยระหว่างแรงจูงใจ การกระทำ และผลกระทบ มีรายละเอียดดังนี้

๓.๕.๑ แรงจูงใจ ในการทำกรรมนั้นแรงจูงใจคือเจตนาที่ประกอบด้วยกิเลสอันก่อให้เกิดจากอกุศล ๓ อย่างคือ โสภะ 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”<sup>๖๙</sup> เมื่อมนุษย์มีแรงจูงใจตามธรรมชาติ แต่แรงจูงใจนั้นเป็นผลมาจากร่างกายก่อนที่ต้องการเสพสเวยวัตถุ เช่น อากาศหิว ร้อน หนาว เป็นต้น จึงต้องเกิดการบำบัดความทุกข์ดังกล่าว พุทธจริยศาสตร์ได้มองอาการทุกข์จากการหิวและการกระทบอากาศรอบตัวแล้วร้อนหรือหนาวนั้นล้วนเป็นปกติ แต่แรงจูงใจที่จะบำบัดความทุกข์เหล่านี้ต่างหากที่นำไปสู่การต้องการที่เรียกว่า ตัณหา ซึ่งเป็นอาการของคนที่รักสุขเกลียดทุกข์<sup>๗๐</sup> การกำหนดแรงจูงใจที่ผูกพันกับตัณหาเพื่อดับความทุกข์ที่เกิดขึ้นจึงเป็นการสร้างเงื่อนไขของความชั่วแบบอกุศลกรรม

๓.๕.๒ การกระทำ พุทธจริยศาสตร์มองว่าการกระทำชื่อนั้น เป็นลักษณะที่ขัดแย้งทั้งหลักธรรมและวินัยหรือศีลอันเป็นสภาวะทางสังคม ดังคำพูดของพระจกขุบาลที่กล่าวกับสามเณรที่ทำผิดศีลด้วยการอยู่ร่วมกับสตรีว่า คุณหัสถ์ชั่วก็ดี สมณะชั่วก็ดี ก็ชั่วทั้งนั้น เธอแม้

<sup>๖๘</sup> อ่านรายละเอียดใน ส.ม.หา. (ไทย) ๑๙/๔๗๔/๑.

<sup>๖๙</sup> อจ.ติก. ๒๐/๕๕๑/๒๔๙-๒๕๐.

<sup>๗๐</sup> อ่านรายละเอียดใน ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๒๔๓/๙๗-๙๘.

ตั้งอยู่ในความเป็นสมณะแล้ว ไม่อาจเพื่อทำคุณเพียงแต่ศีลให้บริบูรณ์ เป็นคฤหัสถ์ จักทำ ความดีงามชื่ออะไรได้"<sup>๗๑</sup> การตัดสินใจของพระเจ้ากษัตริย์นั้นเป็นการตัดสินใจที่การกระทำ เป็นหลัก เพราะหากคนที่ทำยังไม่รู้ว่าอะไรผิดหรือถูกก็ยากจะทำดีได้ โดยศีลนั้นเป็นฐานของ ความเป็นคนดีในทางพุทธจริยศาสตร์ การรักษาศีลจึงเป็นเบื้องต้นในการกระทำทุกอย่าง เช่นเดียวกับกรณีที่คุณคนรักขามะม่วงได้ถวายผลมะม่วงแก่ภิกษุทั้งหลายซึ่งพากันรังเกียจอยู่ว่า คนพวกนี้มีหน้าที่รักษา ไม่มีหน้าที่จะให้ จึงไม่รับ แล้วกราบทูลเรื่องนั้นแด่พระผู้มีพระภาค พระ ผู้มีพระภาค ตรัสว่า ภิกษุทั้งหลาย ไม่ต้องอาบัติ เพราะคนรักษาถวาย"<sup>๗๒</sup> ภิกษุเหล่านี้รู้อยู่ ว่า อาจเป็นอาบัติที่รับของโจร เมื่อตนเองรู้จึงไม่รับ เป็นการรักษาศีลจนกว่าจะได้รับการพิจารณา ว่าไม่ผิดจึงปฏิบัติได้จึงถือว่าเป็นความดีเพราะถูกต้องตามหลักวินัยหรือศีลที่ถูกบัญญัติขึ้น ซึ่ง ตรงข้ามกับลักษณะความชั่วทั้งหลายจะเริ่มจากการผิดศีลก่อน เพราะพวกที่เป็นคนทุศีลมีธรรม อันเลวทรามนั้นเป็นคนปฏิบัติผิด"<sup>๗๓</sup> การพิจารณาความชั่วจากการทำผิดศีลหรือวินัยก่อนเช่นนี้ สะท้อนให้เห็นว่าพุทธจริยศาสตร์ได้คำนึงถึงคนที่ปฏิบัติตามหลักศีลหรือวินัยก่อน แต่หากทำ ผิดศีลแล้วคนนั้นถือว่าเป็นคนชั่วหรือคนที่ไม่รู้ถึงสิ่งที่ตนเองได้ทำไปนั้นว่าชั่วนั่นเอง

๓.๕.๓ ผลกระทบ ความชั่วนั้นมีผลคือความทุกข์ เมื่อไม่มีความทุกข์จึงเป็น ความสุข ฉะนั้น ความสุขจึงเป็นผลของความดี ในพุทธจริยศาสตร์ได้พิจารณาความทุกข์และสุข นั้นผ่านทางกายและใจคือ "ความไม่มีโรคเป็นลาภอย่างยิ่ง นิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง"<sup>๗๔</sup> เมื่อ พิจารณาโดยสิ่งที่ตรงข้ามก็คือความมีโรคเป็นทุกข์กาย ความรู้สึกว่ามีความทุกข์ก็เป็นทุกข์ใจ สิ่งเหล่านี้มาจากการการที่คนมีอกุศลธรรมที่เป็นฝ่ายผูกพันตัณหาเอาไว้ไม่ว่าจะเห็นรูป ได้ฟัง เสียง ลิ้มรส จมูกได้กลิ่น ถูกต้องสัมผัสล้วนนำไปสู่ความเสื่อม"<sup>๗๕</sup> แต่เมื่อเราพิจารณาในแง่ของผล จะพบว่า คนที่รู้ว่าจะได้รับความทุกข์จากการทำชั่วจะมีพฤติกรรมต่างออกไป เพราะคน เหล่านี้จะกลัวการทำชั่ว แต่จะหันมาทำความดีแทน กรณีพระเตมีย์ที่กล่าวมาแล้วก็เช่นกัน ส่วนกรณีของความชั่วนั้นเป็นตรงข้ามคือเกิดจากความไม่รู้ถึงผลกระทบของความชั่ว ฉะนั้น การไม่รู้ถึงผลคือความทุกข์ที่จะเกิดขึ้นจึงเป็นความชั่วแบบหนึ่งที่สะท้อนผลกระทบดังกล่าวทำ ให้ต้องเวียนว่ายตายเกิด กล่าวคือตราบที่ยังมีชีวิตที่อยู่ในอำนาจของไตรลักษณ์คือไม่เที่ยง เป็น ทุกข์ และไม่ใช่ตัวตนอยู่ ก็ยังเป็นผลกระทบของความชั่วคือความไม่รู้นั่นเอง

<sup>๗๑</sup> ขุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๑/๒๗.

<sup>๗๒</sup> วิ.ม. ๑/๑๖๖/๒๘๒.

<sup>๗๓</sup> ส.ส. (ไทย) ๑๘/๖๖๐/๓๕๓.

<sup>๗๔</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๓/๒๘๗/๒๑๖.

<sup>๗๕</sup> อ่านรายละเอียดใน ส.ส. (ไทย) ๑๘/๑๔๐/๗๘.



### ๓.๖ ข้อถกเถียงในพุทธจริยศาสตร์

ข้อถกเถียงในพุทธจริยศาสตร์เป็นการขยายความหมายที่เกี่ยวข้องกับความดีและความชั่วเป็นหลัก โดยในที่นี้จะเสนอประเด็นเหล่านี้คือ

๓.๖.๑ พุทธจริยศาสตร์เป็นเชิงปฏิเสธ นักคิดตะวันตกเข้าใจไปได้ว่า พุทธจริยศาสตร์เป็นเรื่องการปฏิเสธ (negative) คือ สอนให้ละเว้นความชั่วฝ่ายเดียวซึ่งเป็นการทำชั่วด้วยอำนาจความอยาก ไม่ได้สอนย้ำชักจูงเร่งรัดให้พุทธศาสนิกชนชวยทำความดี (positive) ไม่ได้แนะนำว่า เมื่อเว้นชั่วนั้นๆ แล้ว จะพึงทำความดีอย่างไรต่อไป มีคำสอนเป็นอัตวิสัย (subjective) เป็นไปเพียงจริยธรรมแห่งความคิด (an ethic of thoughts) เป็นคำสอนแบบถอนตัวและเฉื่อยเฉย (passive) ทำให้พุทธศาสนิกพอใจแต่เพียงแค่งดเว้นทำความชั่ว คอยระวังเพียงไม่ได้ตนต้องเข้าไปเกี่ยวข้องพัวพันกับบาป ไม่เอาใจใส่ชวยชวยเหลือเพื่อนมนุษย์ ด้วยการลงมือกระทำการปลดเปลื้องความทุกข์ และสร้างเสริมประโยชน์สุขอย่างจริงจัง พุทธศาสนาแม้จะสอนให้มีเมตตากรุณา ก็เพียงโดยตั้งความหวังความปรารถนาดีแผ่ออกด้วยใจอย่างเดียว ปัญหาเรื่องกรรมกับการเกิดใหม่ เพราะเมื่อคนเชื่อเรื่องการเกิดใหม่ก็จะทำเปิดโอกาสให้คนผิดผ่อนไม่เร่งทำความดี ปัญหาเรื่องการถอนตัว ไม่ยุ่งเกี่ยวกับกิจการของโลกที่แสดงให้เห็นคุณสมบัติของผู้หลุดพ้นที่เน้นด้านความเป็นอิสระ และการมีความสุขด้วยสึเนหะซึ่งเป็นความยึดติดส่วนตัว<sup>๗๖</sup> แนวคิดดังกล่าวจึงมุ่งเน้นไปว่าการเว้นความชั่วเป็นเข้าใจว่ากรรมเริ่มที่ใจ การไม่ให้อะไรคิดชั่วก่อนจึงเป็นการเริ่มต้นทำความดีได้ต่อไป

พระพรหมคุณาภรณ์ตอบประเด็นนี้ไว้อย่างชัดเจนว่าว่า คุณสมบัตินี้ของผู้หลุดพ้นแล้วได้เน้นไปด้านความเป็นอิสระ และการมีความสุขอย่างอิสระ ไม่ติดพันส่วนตัวด้วยเสนาหามีแต่เมตตาที่ไร้เขตแดน ดังนั้น เมื่อจิตใจเป็นอิสระ มีความสุขที่ไร้ทุกข์ ไม่หวังยึดติดพันในอะไรๆ ที่จะขัดถ่วงแล้ว ชีวิตทั้งหมดก็เปิดโล่งเต็มที่ที่จะดำเนินไปกับเมตตากรุณา มุ่งหน้าบำเพ็ญกิจเพื่อประโยชน์สุขแก่ชาวโลกเพียงอย่างเดียว โดยชีวิตที่ดี มีจิตใจที่เข้มแข็งจึงงามมีความสุขเป็นสำคัญ ระบบจริยธรรมต้องประสานต่อเนื่องกันโดยตลอด ทั้งด้านจิตใจภายในและความประพฤติทางกายวาจาภายนอก และถือว่าจิตใจเป็นจุดเริ่มต้น จึงกำหนดที่เจตนาในใจเป็นหลัก เพราะกรรมอยู่ที่เจตนา ซึ่งเป็นตัวตัดสินให้การกระทำทำความดีต่างๆ เป็นไปด้วยความจริงใจอย่างแนบเนียน มิใช่แต่เพียงไม่หลอกลวงคนอื่นเท่านั้น แต่หมายถึงการไม่หลอกลวง

---

<sup>๗๖</sup> Joseph L. Sutton, *Problems of Politics and Administration In Thailand*, (Bloomington : Indiana University, 1962) pp.2-8, อ้างใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), *พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย*, พิมพ์ครั้งที่ ๓๓, หน้า ๗๑๔.

ตนเองด้วย ช่วยสร้างสภาพจิตที่ผ่องใส และตัดหนทางไม่ให้เกิดปัญหาทางจิตในด้านความขัดแย้งของความประพฤติก<sup>๗๗</sup>

๓.๖.๒ พุทธจริยศาสตร์กับความมีอยู่ของโลกหน้า ปัญหาหนึ่งที่ทำให้การทำความดีและชั่วนั้นมาจากการอธิบายเรื่องโลกหน้าและการเวียนว่ายตายเกิด กล่าวคือหากคำอธิบายที่เกี่ยวข้องกับโลกหน้านั้นคือสวรรค์ หรือ นรก เป็นต้น เป็นผลที่ทำให้คนชอบและคนกลัวจึงมีผลต่อการทำดีและทำชั่ว กรณีที่โยงความมีอยู่ของโลกหน้าเข้ากับปัจจุสมุปบาทอันเป็นหลักการแสดงความเห็นเหตุปัจจัยของชีวิตที่ถูกระบุด้วยหลักของกรรมซึ่งพระพุทธโฆสาจารย์ได้อธิบายว่าเวียนอยู่ในลักษณะของวัฏฏะ หรือ ไตรวัฏฏ์ คือ สภาพที่วนเวียนในปัจจุสมุปบาท เพราะมีความสัมพันธ์ทั้งในแง่เกิดและดับเป็นวงจร วัฏฏะ หรือ วงจรแห่ง ปัจจุสมุปบาท นิยมเรียกว่า “ภวจักร” (วงล้อแห่งภพ) คือ วงล้อแห่งสังสารวัฏ มี ๓ วง แยกจากเหตุปัจจัย ๑๒ องค์ธรรมตามหน้าที่ ดังนี้<sup>๗๘</sup>

ก. กิเลสวัฏ คือ วนเวียนในเครื่องเศร้าหมอง เร่าร้อน ได้แก่ อวิชชา ตัณหา และอุปาทาน เป็นกิเลสตัวสาเหตุผลักดันให้บุคคลคิดปรุงแต่งกระทำต่าง ๆ

ข. กรรมวัฏ คือ วนเวียนในการกระทำตามอำนาจของกิเลส ได้แก่ สังขาร (กรรม) และภพ เป็นกระบวนการกระทำหรือกรรมทั้งหลายที่ปรากฏปรุงแต่งชีวิตในรูปลักษณะต่าง ๆ

ค. วิปากวัฏ คือ วนเวียนในวิบากที่เป็นผลของกรรม ได้แก่ วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะและเวทนา เป็นวิปาก ซึ่งเป็นสภาพชีวิตที่เกิดขึ้นเป็นผลจากการกระทำกรรม (กรรมวัฏ) และกลับเป็นปัจจัยเสริมสร้างให้บุคคลกลับปรุงแต่งได้อีก (กิเลสต่าง ๆ) จะเห็นได้ว่ากิเลสเป็นเหตุให้ทำกรรม

จากความสัมพันธ์ของการเกิดใหม่กับปัจจุสมุปบาท แสดงให้เห็นถึงกระบวนการดับลงของชีวิตมนุษย์ที่มีปัจจัยต่าง ๆ อาศัยกันและกันหมุนเวียนเป็นสังสารวัฏ トラบใดที่มนุษย์ยังมีอวิชชา มนุษย์ย่อมต้องเกิดใหม่หมุนเวียนอยู่ในสังสารวัฏแห่งความทุกข์อันกำหนดเบื้องต้นและเบื้องปลายที่สุดมิได้ และทั้งนี้เราสามารถพิจารณาความสัมพันธ์ของการเกิดใหม่กับปัจจุสมุปบาทร่วมกับสังสารวัฏได้ว่า กิเลส คือ ความไม่รู้ ไม่เข้าใจในสภาพชีวิตตามที่ เป็นจริง (อวิชชา ตัณหา อุปาทาน) เป็นเหตุให้เกิดกรรม คือ การกระทำ การคิดปรุงแต่ง

กระบวนการเกิดใหม่เป็นไปต่อเนื่องเพราะชนกรรมหล่อเลี้ยง เมื่อมีพลังกรรมที่เรียกว่าผลบุญและบาปอุปถัมภ์อยู่ชีวิตก็เกิดสืบต่อไปได้ เพราะกรรมมีส่วนให้กำเนิดปฏิสนธิ

---

<sup>๗๗</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), **พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย**, พิมพ์ครั้งที่ ๓๓, หน้า ๗๑๔-๗๑๕.

<sup>๗๘</sup> วิสุทธิตี. (ไทย) ๓/๑/๓๙๑-๓๙๒.

จิต เหตุฉะนั้นพระอนุรุทธาจารย์จึงกล่าวไว้ในอภิธัมมัตถสังคหะว่า “ในที่สุดแห่งจิตจิตอันดับไปแล้วนั้น จิตที่เรียกว่าปฏิสนธิวิญญาณเพราะเชื่อมต่อกับภพ (ชาติ) ใหม่ ที่มีอารมณ์และไม่มีอารมณ์ก็ตามปรารถนารมณ์ที่ตนยึดเอาแล้ว อย่างนั้น อันสังขาร (กรรม) ที่อวิชชานุสัยห้อมล้อมและมีตัณหาตัณหาเป็นมูลรากก่อให้เกิดขึ้นตามสมควร อันสัมปยุตธรรมประดับประคองไว้พอเกิดขึ้นเท่านั้นที่ตั้งอยู่ในภพ (ชาติ) ใหม่ต่อจากจิตจิตนั้นเอง”<sup>๗๙</sup>

แต่ท่านพุทธทาสภิกขุถือว่าการอธิบายปฏิจจนสมุปบาทนี้เป็นความเข้าใจผิด เพราะไม่ต้องรอให้ตายแล้วเกิดก่อนอย่างที่เข้าใจ ที่แท้ในวันหนึ่งๆ เรามีปฏิจจนสมุปบาทเกิดขึ้นตั้งหลายหน เมื่อใดมีเวทนามีตัณหา อุปาทาน เมื่อนั้นมีรอบของปฏิจจนสมุปบาทแล้วมีภพมีชาติ ทำให้เห็นได้ว่ามันมีในชีวิตประจำวัน ดังข้อความว่า “ถ้ามีความรู้มากพอ สามารถควบคุมไม่ให้เกิดชาติทำนองนี้แล้วก็ว่างไปเลย คือไม่มีชาติ หมายความว่า ไม่มีตัวตน จะเกิด จะแก่ จะเจ็บ จะตาย นี่คือ ปฏิจจนสมุปบาท ที่แท้ก็คือเรื่องที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวันแก่คนทุกคน และทุกเวลา แม้แต่ฝันก็ยังเป็นเรื่องอย่างนี้ได้”<sup>๘๐</sup>

การอธิบายถึงโลกหน้ากับปัจจุบันนั้นได้ปฏิเสธว่าโลกหน้าไม่มี แต่อย่างไรก็ตามก็มีผลต่อการทำเช่นกันหากบุคคลเชื่อว่าทำแล้วเกิดในโลกนี้และเกิดในโลกหน้า เพราะสิ่งที่จำเป็นในการอ้างถึงโลกหน้าไม่ควรปฏิเสธสิ่งที่เกิดในโลกนี้ด้วย ดังคำอธิบายในหลายๆ รูปแบบ เช่น

กรณีถ้าเราเชื่อว่าการละกรรมชั่วแล้วทำกรรมดีเท่านั้นเป็นสิ่งที่ควรปฏิบัติ เพราะแม้เราจะไม่รู้ว่าโลกหน้าจะมีอยู่จริงหรือไม่ก็ตาม ถ้าโลกหน้ามีอยู่จริง เมื่อเป็นอย่างนี้ ท่านบุรุษบุคคลนี้ เมื่อตายไป จักเข้าถึงสุคติ โลกสวรรค์ อนึ่ง โลกหน้าไม่มีจริง เขาก็เป็นผู้อันวิญญูชนสรรเสริญในปัจจุบันว่าเป็นบุรุษบุคคลมีศีล มีสัมมาทิฐิ เป็นอรรถิกวาท ถ้าโลกหน้ามีจริง ความยึดถือของท่านบุรุษบุคคลนี้ อย่างนี้ เป็นความมีชัยในโลกทั้งสอง คือในปัจจุบันวิญญูชนสรรเสริญ เมื่อตายไป จักเข้าถึงสุคติ โลก สวรรค์<sup>๘๑</sup>

กรณีคนทุศีลและคนมีศีล คนทุศีลมีศีลวิบัติแล้วในโลกนี้ ย่อมเข้าถึง ความเสื่อมแห่งภคะอย่างใหญ่อันมีความประมาทเป็นเหตุ อันนี้เป็นโทษข้อที่หนึ่งแห่งศีลวิบัติของคนทุศีล เกียรติศัพท์อันชั่วของคนทุศีล มีศีลวิบัติแล้วย่อมกระฉ่อนไป คนทุศีล มีศีลวิบัติแล้ว จะเข้าไปสู่

---

<sup>๗๙</sup> มหามกุฏราชวิทยาลัย, อภิธัมมัตถสังคหาลีและฎีกา, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย , ๒๕๓๐), หน้า ๓๑.

<sup>๘๐</sup> พุทธทาสภิกขุ, **แนวแนวจริยธรรมร่วมสมัย ชุดที่ ๓ จุดหมายปลายทาง และตัวแท้ของจริยธรรม**, (กรุงเทพมหานคร : ดวงตะวัน, ๒๕๕๓), หน้า ๕๖.

<sup>๘๑</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๐๙/๘๔.

บริษัทใดๆ คือ ชัตติยบริษัท พราหมณบริษัท คฤหบดีบริษัท หรือสมณบริษัท ย่อมครั้นคร้าม  
เก้อเขิน คนทุศีลมีศีลวิบัติแล้วย่อมหลงกระทำกาละ และโทษในโลกหน้า คือ คนทุศีล มีศีลวิบัติ  
แล้ว เบื้องหน้าแต่ตายเพราะกายแตก ย่อมเข้าถึงอบาย หุคฺติ วินิบาต นรก อันนี้เป็นโทษข้อที่ห้า  
แห่งศีลวิบัติของคนทุศีล

คนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีลในโลกนี้ ย่อมได้รับกองโภคะใหญ่ อันมีความไม่  
ประมาทเป็นเหตุ เกียรติศัพท์อันงามของคนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีล ย่อม ขจรไป คนมีศีล  
ถึงพร้อมแล้วด้วยศีล จะเข้าไปสู่บริษัทใดๆ คือ ชัตติยบริษัท พราหมณบริษัท คฤหบดีบริษัท  
หรือสมณบริษัท ย่อมมองอาจ ไม่เก้อเขิน คนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีล ย่อมไม่หลงทำกาละ  
และอาณิสยในโลกหน้า คือ คนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีล เบื้องหน้าแต่ตายเพราะ กายแตก  
ย่อมเข้าถึงสุคติโลกสวรรค์ อันนี้เป็นอาณิสยข้อที่ห้า แห่งศีลสมบัติของคนมีศีล<sup>๘๒</sup>

ฉะนั้น ความดีและความชั่วซึ่งเกี่ยวข้องกับกรรมนั้นต้องเชื่อมโยงให้เห็นทั้งในส่วน  
โลกนี้และโลกหน้า ไม่อาจแยกกล่าวว่าเป็นเรื่องโลกนี้อย่างเดียว หรือโลกหน้าอย่างเดียวได้  
ต้องใช้วิธีการอธิบายทั้งสองโลกด้วยกัน

#### ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำบท

๔.๑ เป้าหมายของชีวิตถือว่าเป็นพื้นฐานของดำเนินชีวิต ในพุทธจริยศาสตร์มอง  
ประเด็นเหล่านี้ได้อย่างไร อภิปราย

๔.๒ ลองวิเคราะห์ข้อความว่า “ทำดีได้ดีมีที่ไหน ทำชั่วได้ดีมีถมไป” ในพุทธจริย  
ศาสตร์มองอย่างไร พร้อมบอกเหตุผลประกอบ

๔.๓ ถ้าแม่เราป่วยหนักต้องเข้าไปรักษาในโรงพยาบาล ปรากฏว่าเราไม่มีเงินพอจะ  
รักษาจึงไปขโมยเงินมา โชคดีที่เราโดนตำรวจจับ เราให้เหตุผลด้านความจำเป็นนี้ แต่ก็ยังไม่พ้น  
จากการต้องรับโทษ ถ้าเราพิจารณาในมุมมองของพุทธจริยศาสตร์จะเป็นอย่างไร ลองอภิปราย  
มาดู

#### ๕. บรรณานุกรม

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงขยาย. พิมพ์ครั้งที่ ๓๓.

กรุงเทพมหานคร : ผลิตีพิมพ์, ๒๕๕๕.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

---

<sup>๘๒</sup> ที.สี. (ไทย) ๑๐/๗๙-๘๐/๗๖.

- สมภาร พรมทา. กีน : มุมมองของพุทธศาสนา. กรุงเทพมหานคร : โครงการเผยแพร่ผลงาน  
วิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๗.  
มหามกุฏราชวิทยาลัย. มลทินปัญหา. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย,  
๒๕๔๓.  
\_\_\_\_\_ . อภิธัมมัตถสังคหบาลีและฎีกา. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย,  
๒๕๓๐.  
สิริมังคลาจารย์. มังคลัตถทีปนี แปล เล่ม ๑. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรา มหามกุฏราช  
วิทยาลัย. พิมพ์ครั้งที่ ๑๐. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐.  
Bijayananda Kar. **The Philosophy of Lokayata : A Review and Reconstruction.**  
Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2013.  
Damien Kneown. **The Nature of Buddhist Ethics.** New York: PALGRAVE, 2001.  
Karl H. Potter. **Presuppositions of India's Philosophy.** Delhi:  
Motilal Banarsidass, 2002.  
Peter Harvey. **An Introduction to Buddhist Ethics.** UK : Cambridge University  
press, 2000.  
Samiran Chandra Chakrabarti. **The concept of Purusarthas.** Delhi : Maharshi  
Sandipani Rashtriya Ved Vidya Pratishtan, 2003.



บทที่ ๕  
สุนทรียศาสตร์ในพระไตรปิฎก



๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องสุนทรียศาสตร์
- ๑.๒ เพื่อศึกษาวิเคราะห์เรื่องสุนทรียศาสตร์ในพระไตรปิฎก

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องสุนทรียศาสตร์
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจเรื่องสุนทรียศาสตร์ในพระไตรปิฎก



### ๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

การแสวงหาความหมายของชีวิตนั้นได้พัฒนาต่อยอดจากรูปแบบการตีความโดยโยงกับความหมายที่สอดคล้องกับความจริง ความดี และความงาม ซึ่งความจริงนั้นถูกนำมาพัฒนาต่อกลายเป็นแนวคิดแบบวิทยาศาสตร์ ส่วนความดีก็พัฒนาเป็นศาสนา และความงามถูกพัฒนาต่อเป็นศิลปะ โดยเฉพาะความงามนั้นถูกมองว่าเป็นความจำเป็นที่จะต้องเชื่อมโยงกับความจริง ตามแนวคิดของพลาโต (Plato) ที่พิจารณาความงามนั้นต้องใกล้เคียงกับแบบของความเป็นจริงที่อยู่ในโลกแห่งแบบมากที่สุด ขณะที่ศิลปินนั้นทำได้เพียงแค่เลียนแบบอีกที เช่น ถ้าศิลปินแต่งเรื่องนักรบ ศิลปินก็ไม่ใช่ นักรบ ศิลปินแต่งเรื่องคนขายของแต่เขาก็ไม่ใช่คนขายของ วาดรูปต้นไม้แต่ก็ไม่ใช่ต้นไม้จริง ทั้งหมดล้วนมาจากแรงบันดาลใจที่ไม่ได้ใกล้เคียงกับความเป็นจริง ซึ่งทำที่ดังกล่าวทำให้ศิลปะเป็นแค่สื่อในการเข้าใจความจริง และดูเหมือนศิลปินในลักษณะดังกล่าวไม่อาจจะพิจารณาความงามโดยปราศจากความดีได้เช่นกัน กล่าวคือเมื่อเราพิจารณาศิลปะจึงสะท้อนจากสิ่งที่ พลาโตเรียกว่า แรงจิตใจ โดยแรงจิตใจดังกล่าวมาจากเทพเจ้าหรือโลกแห่งแบบที่พระเจ้าเป็นผู้สร้างขึ้น การจำลองภาพความหมายของสิ่งเหล่านั้น แม้จะไม่ได้สมบูรณ์แบบแต่ก็เชื่อมโยงไปสู่ความดี เช่นคำว่า “สุนทรียะ” มาจากคำว่า “สุนทร” ที่แปลว่า ดี โดยการมองว่าภาพสวยกับภาพดีนั้นไม่เหมือนกัน เพราะสวยไม่ได้มีคุณค่าอะไรมากไปกว่าความสมส่วนของวัตถุทั่วไป แต่ภาพดีนั้นบ่งบอกให้เห็นคุณค่าบางอย่างที่เชื่อมโยงไปถึงความสะท้อนอารมณ์ โดยในแง่นี้อาจจะโยงเข้ากับศิลปะทางศาสนาที่นำเสนอผ่านความเรียบง่ายแต่งดงามแบบเซน หรือแบบซันซ็อนแบบบิเบต

การพิจารณาทั้งหมดนี้เป็นการค้นหาความหมายของความงามโดยโยงกับความจริงและความดี ผ่านการพิจารณาทางทฤษฎีสุนทรียศาสตร์ หลังจากนั้นเราจะได้นำมาพิจารณาในพระไตรปิฎกเพื่อเข้าใจความหมายของงามที่ปรากฏและชวนให้ศึกษาเนื้อหาในแบบความงามดังนี้

**๓.๑ แนวคิดเรื่องสุนทรียศาสตร์** สุนทรียศาสตร์เป็นการพิจารณาว่าอะไรงาม ซึ่งแนวคิดดังกล่าวเริ่มจากปรัชญากรีกที่แบ่งรูปแบบของสิ่งที่มนุษย์รับรู้ไว้ ๒ แบบคือ คำว่า ศิลปะ (Techne) หมายถึง ทักษะหรืองานฝีมือ เป็นความรู้ขั้นปฏิบัติ รวมถึงการสร้างและการผลิตซึ่งเกี่ยวข้องกับวัตถุ และความรู้ (Episteme) คือชุดของความรู้ซึ่งมีระบบสมบูรณ์ในตัว เป็นความรู้ระดับทฤษฎีที่มีความเป็นสากล และเป็นความรู้ที่มีแบบแผน โดย Techne จะเป็นรูปแบบของวิธีการและหลักการในการสร้างวัตถุนั้น โดยต้องอาศัยความรู้ที่ถูกต้องหรือ Episteme ซึ่งปรากฏอยู่ในใจ เป็นกิจกรรมของจิต เช่นช่างไม้จะสร้างเตียง ถ้าหากช่างไม้ไม่

รู้จักแบบของเตี้ยงก็ไม่สามารถทำให้ท่อนไม้กลายเป็นเตี้ยงได้<sup>๑</sup> เมื่อพิจารณาผ่านความรู้ันั้น มีเป้าหมายของธรรมชาติ เช่น ปลาช่อนจะอาศัยอยู่ในแหล่งน้ำธรรมชาติ แต่ศิลปะจะเน้นไปที่เป้าหมายของมนุษย์มากกว่า เช่นมีการนำมาเลี้ยงในบ่อเพื่อตอบสนองความต้องการของมนุษย์ ไม่ใช่เป้าหมายของธรรมชาติอีกต่อไป ซึ่งศิลปะนั้นถือเป็นเครื่องมือในการพิสูจน์ความงามได้ก็ต่อเมื่อมีความรู้เป็นพื้นฐาน แต่ในยุคต่อมาได้มีการพิจารณาเรื่องนี้ให้มีรายละเอียดขึ้นใน ๒ ลักษณะ คือ

**ก. กลุ่มจิตนิยม (Idealist)** นักคิดกลุ่มนี้ได้รับอิทธิพลมาจากแนวคิดของพลาโต (Plato) ที่พิจารณาว่า ความงามนั้นล้วนแต่ได้รับแรงดลใจจากเทพ ดังข้อความว่า

“กวีเป็นสิ่งมีชีวิตศักดิ์สิทธิ์ที่ล่องลอยไปในอากาศด้วยปีกบางเบา พวกเขาจะไม่มีวันประพันธ์บทกวีที่ดีได้ หากสติปัญญาในจิตใจยังไม่ถูกแทนที่ด้วยแรงดลใจจากเทพศิลป์ เพราะตราบใดที่มนุษย์ยังมีความสามารถในการให้เหตุผลหลงเหลือ บทกวีหรือลำนำพยากรณ์ที่สมบูรณ์แบบย่อมไม่อาจเกิดขึ้นได้เช่นกัน”<sup>๒</sup>

การส่งต่อกันของความงามในลักษณะนี้จึงเป็นแยกขาดจากความคิดของมนุษย์ ซึ่งเมื่อพิจารณาจากเหตุนี้จะพบว่า การเกิดขึ้นของศิลปะนั้นได้รับอิทธิพลทางใจ ดังข้อความในพระคัมภีร์ที่ทุกตอนล้วนเกิดจากแรงดลใจของพระเจ้า ให้เกิดประโยชน์ในการสอน เกิดการปรับปรุงแก้ไขให้คนกลายเป็นคนดี และสอนให้เกิดความชอบธรรม และจากนั้นจึงดลใจให้ผู้นับถือศาสนาคริสต์เกิดความแรงดลใจที่จะเป็นคนดีมีศีลธรรมตามพระประสงค์ของพระเจ้า โดยนักคิดในยุคต่อมาอย่าง ค้านท์ (Immanuel Kant) ได้เสนอแนวคิดบางอย่างใน Critique of Pure Reason โดยยกสุนทรียศาสตร์ (aesthetics) ว่า ชาวเยอรมันเป็นผู้ที่ใช้คำว่าสุนทรียศาสตร์ในสิ่งที่เราใช้วิเคราะห์เรื่องรสนิยม ในสิ่งที่เรียกว่า “งาม” ด้วยหลักการทางด้านเหตุผล และทำให้เกิดกฎเกณฑ์ที่วัดได้ตามหลักวิทยาศาสตร์ แต่ดูเหมือนจะไร้ผล เพราะพูดถึงประสบการณ์มากเกินไป โดยไม่สนใจถึงกฎที่มีมาก่อนประสบการณ์ของการตัดสินรสนิยมโดยตรง<sup>๓</sup> ซึ่งมุมมองดังกล่าวเป็นการพิจารณาบนฐานของอัตวิสัยที่เป็นสากล (subjective universal) ที่พยายามมองจากกรอบของความพึงพอใจ (pleasure) มี ๓ อย่าง คือ ๑. ความพึง

<sup>๑</sup> เจิต บรรดาศักดิ์, “เทคโนโลยีสารสนเทศและการสื่อสารกับการแบ่งความรู้ระหว่าง Techne และ Episteme”, *อาริสโตเติลในสังคมไทย*, บรรณาธิการโดย ไสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์, ปกรณ์ สิงห์สุริยา, เจิต บรรดาศักดิ์, (กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๖๒), หน้า ๒๑๐-๒๑๒.

<sup>๒</sup> เฟลโต, *ไอออน*, แปลโดย เวทัส โพธารามิก, (กรุงเทพมหานคร: ภาพพิมพ์, ไม่ระบุปีที่พิมพ์), หน้า ๒๓.

<sup>๓</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, (New York: Humanities Press, 1950), p. 66.



พอใจจากสิ่งที่ทำให้เราพึงใจ (agreeable) ผ่านวัตถุที่สร้างความพึงใจให้เรา ๒. ความดี (good) เป็นการใช้เหตุผลตัดสินและเราต้องรู้ว่าสิ่งที่เราตัดสินว่าดีนั้นคืออะไร เช่น การกินอาหารหวาน มากไปไม่ดีต่อสุขภาพ ๓. ความงาม (beauty) เป็นการตัดสินที่ไม่อิงคุณสมบัติของวัตถุแต่อาศัย ประสพการณ์ที่ปรากฏต่อผู้ชม คำานที่ใช้การตัดสินความงามผ่านอวัยวะก็จริง แต่มีความเป็น สากลด้วย เช่นปกติเราพูดว่า “สิ่งนี้งาม” ไม่ใช่กล่าวว่า “สิ่งนี้งามสำหรับฉัน” ซึ่งวิธีการนี้ได้ถูก วิเคราะห์ให้เห็นภาพที่ชัดเจนว่า การตัดสินความงามนั้นไม่ได้แค่นำเสนอผ่านอวัยวะอย่างเดียว เท่านั้น เพราะถ้าเป็นอย่างนั้นเท่ากับว่า ศิลปะไม่ได้บอกความจริงอะไรเลย แต่ศิลปะเป็นการ เชื่อมโยงกับความรู้ความจริงของโลก และเชื่อมโยงกับการปฏิบัติเพื่อพัฒนาคุณธรรมของคน<sup>๔</sup> ซึ่งหลักการพิจารณาความงามในแง่นี้เชื่อมโยงกันระหว่างความงามที่มีอยู่กับการพิจารณาของ บุคคล ผ่านการมองว่าความงามสิ่งสากล คือถ้าเรามองอะไรสักอย่างหนึ่ง เรากำลังแยกระหว่าง ความเหมือนและความต่าง ฉะนั้น การมองความเหมือนจึงเป็นความจริงที่มีกับเรา แต่มองความ แตกต่างกับสิ่งที่มีอยู่ในตัวมันเอง คือจริงกับตนเองกับจริงในตัวมันเองโดยสะท้อนผ่านความ แตกต่าง (difference) ตามที่โบห์ม (David Bohm) ยกตัวอย่างเหรียญลงไปบนพรมที่มี ลวดลายมาก เราอาจแทบมองไม่เห็นเหรียญ แต่เมื่อเราเห็นประกายโลหะได้ ก็เท่ากับเรารู้ ความแตกต่างระหว่างพรมกับประกายของเหรียญ สิ่งที่เราทำคือการแยกระหว่าง ประสพการณ์ในอดีตที่รู้ว่าสิ่งที่ส่องประกายบนพื้นนั้นเป็นอะไรสักอย่าง เราจึงเห็นเหรียญได้ การที่เกิดการรับรู้ใหม่นี้เป็นการนำความรู้เก่ามาอธิบายให้ได้ข้อมูลที่เหมาะสมยิ่งขึ้น แนวทาง ดังกล่าวเป็นการขยายพรมแดนความรู้ออกไป จากแนวทางนี้ทำให้ความรู้เรื่องกฎธรรมชาติจะ วิวัฒนาการอยู่เสมอ<sup>๕</sup> “ศิลปะ” จึงเป็นการเชื่อมโยงระหว่างอวัยวะสู่ความเข้าใจบริบทที่เป็นสากล ด้วยการขยายวงความรู้ออกไป ผ่านการพิจารณาในแง่ของการผสมผสานระหว่างความงามเข้า กับความจริงและความดี

ศิลปะเมื่อพิจารณาจากบุคคลจึงมีความแตกต่างกัน โดยความแตกต่างกันนั้นจะ ช่วยยกระดับในการเข้าใจความจริงให้เพิ่มมากขึ้น และยกระดับการปฏิบัติต่อกันได้ชัดเจนยิ่งขึ้น เมื่อพิจารณาอย่างนี้ ศิลปะจึงเป็นไปได้ที่ระดับของจิตใจจะถูกยกระดับมากขึ้นไม่ใช่ในแง่ของ เหตุผล แต่อยู่ในความหมายของความบริสุทธิ์มากยิ่งขึ้น

ข. อารมณ์นิยม (emotionalist) แนวคิดสุนทรียศาสตร์ถูกพิจารณาบนฐาน อารมณ์สุนทรียะ (aesthetic emotion) ซึ่งคนสามารถรับรู้ได้ทางประสาทสัมผัส โดยศิลปะจะ

---

<sup>๔</sup> คงกฤษ ไตรยวงศ์, “ความจริงในงานศิลปะกับศาสตร์การตีความของกาดาเมอร์”, ใน On Truth ว่าด้วยความจริง, (กรุงเทพมหานคร: อิลลูมิเนชันส์ เอ็ดดิชั่นส์, ๒๕๖๒), หน้า ๑๕๕-๑๖๐.

<sup>๕</sup> เดวิด โบห์ม, On Creativity ว่าด้วยความสร้างสรรค์, แปลโดย โทมัส สุขปรีชา, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สวนเงินมีมา, ๒๕๖๒) หน้า ๖๕.

ช่วยสร้างอารมณ์ให้กับผู้ได้สัมผัส โดยกลุ่มนี้ตั้งคำถามต่อค่านิยมที่ดูจะเน้นไปที่ความคิดแบบอภิปรัชญา (ความจริงสูงสุด, ความมีอยู่ของสรรพสิ่ง) และญาณวิทยา (ความรู้, ธรรมชาติความรู้, เกณฑ์การตัดสิน) มากเกินไป และไม่ทำให้เข้าใจสุนทรียศาสตร์ซึ่งเน้นที่คุณค่ากับบางสิ่งมากกว่าจะเป็นเรื่องนั้นจึงถูกมองว่าเป็นทฤษฎีคุณค่า (value theory) โดยแฮมป์ไชร์ (Stuart Hampshire) ได้เริ่มต้นวิธีการหาคำอธิบายคำว่า สุนทรียศาสตร์ที่ว่านั่นเกี่ยวข้องกับคุณค่าจึงน่าจะเกี่ยวข้องกับปรัชญาศีลธรรมที่ศึกษาเกี่ยวกับธรรมชาติของปัญหาเกี่ยวกับการนำมาใช้เนื่องจากทุกปัญหาต้องแก้ข้อสงสัยได้ แต่ถ้าเรากำลังพูดถึงว่า อะไรคือหลักการของสุนทรียศาสตร์ ปัญหาของสุนทรียศาสตร์และการแก้ไขปัญหา ซึ่งดูเหมือนว่าไม่มีอะไรที่จะเป็นหลักและสามารถอธิบายถึงปัญหานี้ได้เลย เพราะเราละเลยทฤษฎีทางศีลธรรมที่เป็นธรรมชาติและการพัฒนาของเรื่องนี้ ซึ่งทำให้เราต้องการศีลธรรมที่จะช่วยทำให้เห็นคุณค่า ไม่ใช่หนักศิลปะหรือนักวิเคราะห์ที่เกี่ยวกับสุนทรียศาสตร์โดยตรง<sup>๖</sup> เป็นการพิจารณาบนฐานของอัตวิสัย (Subjective) ที่ยืนยันคุณค่าผ่านความรู้สึกของผู้ชม ไม่ใช่ในฐานะวัตถุ โดยในช่วงศตวรรษที่ ๑๘-๑๙ ได้พยายามนำเสนอกลุ่มแนวคิดจินตนิยมหรือแนวคิดโรแมนติก (romanticism)<sup>๗</sup> ที่พยายามสร้างรูปแบบของสุนทรียศาสตร์ (aesthetic) โดยการสร้างความรู้สึกทางสัมผัสผ่านการรับรู้ทางอารมณ์และขยายสู่ความรู้สึกเห็นอกเห็นใจกัน เช่น คนที่เห็นศิลปะบางชิ้นที่สื่อถึงครอบครัวที่แตกแยกจะเกิดความเสียใจ โดยศิลปะนั้นจะช่วยเยียวยาความรู้สึกนั้นได้ นั่นทำให้เห็นว่าศิลปะที่สื่อให้เห็นข้อบกพร่อง เช่นเดียวกับคนจนที่ถูกนำเสนอจะเห็นได้ถึงคุณธรรมมากกว่าการนำเสนอภาพคนรวย หรือเหล่านักบวชที่หลีกเลี่ยงจากข้อผูกมัดทางสังคมจะช่วยทำให้รับรู้ความมีอยู่ของความสุขแห่งความสงบได้ และเมื่อมีการปฏิบัติอุตสาหกรรมทำให้กลุ่มโรแมนติกต้องการนำเสนอสิ่งที่ตอบสนองอารมณ์ของปัจเจกบุคคลมากขึ้น ไม่ใช่ต้องการจะสร้างความสงบหรือหนึ่งเงียบอย่างที่สังคมต้องการ เพราะมีกลุ่มคนที่ต้องการชีวิตแบบเสรี ไม่ได้

<sup>๖</sup> Peter Kivy, *The Blackwell Guide to Aesthetics*, (Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2004), pp. 1-3.

<sup>๗</sup> ขบวนการปรัชญา วรรณกรรม และศิลปะที่กวาดล้างวัฒนธรรมยุโรปและจากนั้นก็วัฒนธรรมอเมริกัน ระหว่างราวปี ๑๗๗๕ กับ ๑๘๓๐ แม้ถูกนำหน้ามาก่อนแล้วโดยปัจเจกสำคัญในศตวรรษที่ ๑๘ (ความชื่นชมโบราณวัตถุ, นวนิยายเกี่ยวกับอารมณ์ที่ละเอียดอ่อน, รสนิยมในความกล้าเลิศจิตและความงามดั้งเดิม และโดยเฉพาะการยกย่องธรรมชาติและความสำเร็จขึ้นเหนืออารยธรรมและพุทธบัญญัติของฌอง-ฌัก รูโซ) ส่วนหนึ่งจินตนิยมคือปฏิกิริยาต่อความมีเหตุผลอันแข็งกระด้างของยุคสว่าง (Enlightenment) และศิลปะแนวคิดนิยมคลาสสิกใหม่ที่หยุดนิ่งและเป็นทางการ โดยการยอมรับสิ่งที่เกิดเอง สิ่งที่เป็นอิสระ สิ่งที่เป็นความรู้สึกแห่งตน จินตนาการ อารมณ์ ตลอดจนสิ่งที่เปี่ยมแรงบันดาลใจ และความเป็นวีรบุรุษ อ้างเลขฐาน ๑๐๖๖, *พจนานุกรมอังกฤษ-ไทยปรัชญา*, (กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗), หน้า ๗๗๘.

ต้องการเงิน แนวคิดโรแมนติคจึงพยายามเสนอศีลธรรมผ่านอารมณ์ ซึ่งเสนอผ่านเรื่องประโยชน์คือมองง่ายๆ ว่าถ้าใส่เตีอนมีประโยชน์แต่อาจไม่สวยงามยังดีกว่าเสื้อที่ดูสง่างามแต่ไม่มีประโยชน์ ทำให้ศีลธรรมของกลุ่มโรแมนติคจึงเป็นรูปแบบการเคลื่อนไหวทางสุนทรียะ ซึ่งดูเหมือนว่าเป็นการเปลี่ยนแปลงรูปแบบบางอย่างไปสู่เรื่องราวที่เกี่ยวข้องที่ลึกลับ เรื่องเหนือจินตนาการ เรื่องผี เรื่องลึกลับ หรือนิทานต่างๆ ที่จะทำให้เกิดแรงบันดาลใจ หรือเกิดความรู้สึกบางอย่างที่ทำให้กับผู้คน<sup>๔</sup>

ฉะนั้น การผสมผสานระหว่างเหตุผลทางด้านศาสนาหรือเป้าหมายในทางศาสนาเข้ามาผสมในศิลปะที่ต้องการมุ่งให้เกิดอารมณ์จึงกลายเป็นศิลปะในยุคโรแมนติคที่ต้องการสะท้อนการรับรู้บางอย่างที่อยู่เหนือขึ้นไป ว่าตามจริงแล้วการนำเสนอศิลปะผ่านมนต์ศักดิ์สิทธิ์ทางศาสนาเป็นการถ่ายทอดคำสอนและคตินิยมทางศาสนาได้วิธีหนึ่ง



๓.๒ การวิเคราะห์สุนทรียศาสตร์ในพระไตรปิฎก พระไตรปิฎกเป็นคัมภีร์รวบรวมคำสอนในพระพุทธศาสนา ด้วยเนื้อหาที่ถูกบันทึกไว้เชื่อมโยงกับความจริงและความดี โดยการพิจารณาในแง่ของคำสอนนั้นถูกสะท้อนให้เห็นการพัฒนาจิตใจควบคู่ไปกับการพัฒนาทางด้านอารมณ์ โดยทั้งจิตใจและอารมณ์นั้นที่เมื่อแสดงออกผ่านสุนทรียะอาจเริ่มต้นด้วยการพิจารณาถึงคำว่า “ศิลปะ” นั้นโดยแยกเป็นศิลปะหรือช่างฝีมือ เช่น ศิลปะของนายช่าง คือช่างไม้ ช่างรถ ช่างอาวุธ ช่างคำนวณ ช่างกฎหมาย และศิลปะงานจิตรกรรมคือ ศิลปะวาดเขียน ศิลปะการแต่งกลอน ศิลปะนักภาษา<sup>๕</sup> โดยลักษณะทั้ง ๒ นั้นเป็นลักษณะศิลปะที่ล้วนถูกปฏิเสธว่าไม่เหมาะสมในการดำรงชีพเป็นบรรพชิต แต่ขณะเดียวกันการไม่อาศัยศิลปะเหล่านั้นในการ

<sup>๔</sup> Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, 3rd Indian Reprint, (London : Routledge, 2015), pp.617-618.

<sup>๕</sup> ชู.อ. (ไทย) ๒๕/๒๙/๒๒๗.

เลี้ยงชีพอาจเป็นมุมมองเดียว เพราะที่จริงหากเราอาศัยศิลปะนั้นในแนวทางที่ไม่เน้นให้เกิดความหวัง ไม่ให้ยึดติดตัวตน ไม่สนองต่อกิเลสภายใน เราอาจมีมุมมองที่พิจารณาศิลปะในฐานะข้อสื่ออย่างหนึ่งที่จะช่วยชี้ให้เห็นรูปแบบดังกล่าวได้ชัดเจนยิ่งขึ้น

ก. มุมมองทางด้านจิตใจ เป็นการสัมผัสได้ถึงความรู้สึกบริสุทธิ์ขึ้นทางด้านจิตใจ โดยในพระวินัยปิฎก ได้กล่าวถึงศิลปะที่สะท้อนให้เกิดความยึดติด จิตใจไม่บริสุทธิ์ขึ้นจึงไม่ใช่ศิลปะที่น่ายกย่อง เช่นเดียวกับที่มีภิกษุณีขอให้ท่านอุทายีช่วยเย็บจีวรให้ ท่านอุทายีจึงวาดรูปตามจินตนาการ เป็นที่มาของคำติเตียนและถือว่าไม่เหมาะสม<sup>๑๐</sup> และข้อพิจารณาในเรื่องการอนุญาตที่จงกรมและเรื้อนไฟ ในพระไตรปิฎก เล่มที่ ๗ จุลวรรคภาค ๒

สมัยนั้น ทายกทายิกาในกรุงเวลสาตีจัดตั้งภัตตาคารประณีตไว้ตาม ลำดับ ภิกษุฉันภัตตาคารประณีต จนร่างกายอ้วนจึงมีอาพาธมากครั้งนั้น หมอชีวกโกมารภักมีธุระต้องเดินทางไปกรุงเวลสาตี เห็นภิกษุทั้งหลาย มีร่างกายอ้วน มีอาพาธมาก จึงเข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาค ณ ที่ประทับ ครั้นถึงแล้ว ได้ถวายอภิวาทพระผู้มีพระภาคแล้วนั่ง ณ ที่สมควร ได้กราบทูลพระผู้มีพระภาค ดังนี้ว่า “พระพุทเจ้าข้า เวลานี้ภิกษุมิร่างกายอ้วน มีอาพาธมาก ขอประทานพระวโรกาส พระองค์โปรดอนุญาตที่จงกรมและเรื้อนไฟ ด้วยวิธีการอย่างนี้ ภิกษุทั้งหลายจักได้มีอาพาธน้อย” พระผู้มีพระภาคทรงชี้แจงให้หมอชีวกโกมารภักเห็นชัด ชวนให้อยากรับไปปฏิบัติ เราใจให้อาจหาญแกล้วกล้า ปลอดภัยโลมใจให้สดชื่นร่าเริงด้วยธรรมิกถา

ลำดับนั้น หมอชีวกโกมารภักผู้ซึ่งพระผู้มีพระภาคทรงชี้แจงให้เห็นชัด ชวนให้อยากรับไปปฏิบัติ เราใจให้อาจหาญแกล้วกล้า ปลอดภัยโลมใจให้สดชื่นร่าเริงด้วยธรรมิกถาแล้ว ลุกขึ้นจากอาสนะ ถวายอภิวาทพระผู้มีพระภาค ทำประทักษิณแล้วทูลลากลับ ลำดับนั้น พระผู้มีพระภาคทรงแสดงธรรมิกถาเพราะเรื่องนี้เป็นต้นเหตุ รับสั่งกับภิกษุทั้งหลายมารับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตที่จงกรมและเรื้อนไฟ”

สมัยนั้น ภิกษุทั้งหลายจงกรมในที่ขรุขระ เท้าเจ็บ ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้ทำที่จงกรมให้เรียบ”

สมัยนั้น ที่จงกรมมีพื้นที่ต่ำ น้ำท่วม ฯลฯ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้ถมพื้นที่ให้สูง” ดินที่ถมพังทะลาย ฯลฯ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้ก่อคั่นกันดินที่ถม ๓ ชนิด คือ คั่นที่ทำด้วยอิฐ คั่นที่ทำด้วยศิลา คั่นที่ทำด้วยไม้”

<sup>๑๐</sup> วิ.ม. (ไทย) ๒/๑๗๕/๓๔๓.

ภิกษุทั้งหลายขึ้นลงลำบาก ฯลฯ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตบันได ๓ ชนิด คือ บันไดอิฐ บันไดศิลา บันไดไม้” เมื่อภิกษุทั้งหลายขึ้นลงพลัดตกลงมา ฯลฯ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตราวสำหรับยึด”

สมัยนั้น ภิกษุทั้งหลายจงกรมอยู่ในที่จงกรมพลัดตกลงมา ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตรั้วรอบที่จงกรม” สมัยนั้น ภิกษุทั้งหลายจงกรมอยู่กลางแจ้ง ย่อมลำบากเพราะอากาศหนาวบ้าง อากาศร้อนบ้าง ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตศาลาจงกรม” ผงหญ้าตกเกลื่อนในศาลาจงกรม ฯลฯ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้รื้อลงแล้วเอาดินโบกฉาบทั้งภายในภายนอก ทำให้มีสีขาว ให้มีสีดำ ให้มีสียางไม้ เขียนลวดลายดอกไม้ เขียนลวดลายเถาวัลย์ จักเป็นพื้นมังกร เขียน ลวดลายดอกจอก ราวจิ๋ว สายระเดียง”

ข้อพิจารณาในพระสูตรต้นตปิฎก โดยสะท้อนให้เห็นศิลปะคือสื่อที่จะช่วยพัฒนาจิตใจ ซึ่งโดยลักษณะของรูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ และธรรมารมณ์ที่น่าปรารถนา น่าใคร่ น่าพอใจ ชวนให้รัก ให้ใคร่ แต่ไม่ควรยึดติดในสิ่งเหล่านั้น ไม่เพลิดเพลिन ไม่เขยชม ไม่ยึดติด<sup>๑๑</sup> ซึ่งอาจจะชี้ให้เห็นถึงรูปแบบการพรรณนาถึงความดีอันเกิดจากกรรมผ่านข้อความที่ปรากฏในกัณฐกวิมานว่า พระมหาโมคคัลลานเถระถามเทพบุตรตนหนึ่งว่า

“ในคืนวันเพ็ญ ดวงจันทร์มีรอยรูปกระต่าย เป็นใหญ่กว่าหมู่ดาว

มีหมู่ดาวนักษัตรแวดล้อม โคจรไปโดยรอบฉันได

ทิพยวิมานนี้ก็มิอุปมาฉันนั้น น่าอยู่

มีรัศมีรุ่งโรจน์ในเทพบุรี เหมือนพระอาทิตย์กำลังอุทัย

มีพื้นนารีนรมย์ วิจิตรด้วยแก้วไพฑูรย์ ทองคำ แก้วผลึก

เงิน แก้วลาย แก้วมุกดา และทับทิม

ลาดด้วยแก้วไพฑูรย์ ปรากฏปราสาททั้งหลายของท่าน

งามนารีนรมย์ ปราสาทซึ่งเนรมิตไว้ดีแล้ว

สระโบกขรณีของท่านนารีนรมย์

มีหมู่มัจฉาทิพย์อาศัยอยู่เนืองแน่น

น้ำใสสะอาด มีพื้นลาดด้วยทรายทองคำ

ดารดาษด้วยบัวหลวงหลากชนิด บัวขาวรายล้อมอยู่รอบ

ยามลมพัด ก็โชยกลิ่นหอมระรื่นจรุงใจ

ทั้งสองข้างสระโบกขรณีของท่านนั้น มีฟุ่มไม้เนรมิตไว้ดีแล้ว

<sup>๑๑</sup> ส.ส. (ไทย) ๑๘/๑๑๙/๑๔๑.

ซึ่งประกอบด้วยไม้ดอกและไม้ผลทั้งสองอย่าง  
เทพอัปสรทั้งหลายพากันมาบำรุงท่านผู้นั่งบนบัลลังก์เท้าทองคำ  
ที่ปูลาดด้วยผ้าขนสัตว์อันอ่อนนุ่ม ดังบำรุงท้าวสักกเทวราช  
พวกนางแต่งองค์ด้วยเครื่องประดับทั้งมวล  
ประดับด้วยพวงดอกไม้ต่างๆ บำเรอท่านผู้มีฤทธิ์มากให้รื่นรมย์  
ท่านรื่นเริงบันเทิงใจ ดังท้าวสวตฺตีเทวราช  
ท่านมีความยินดีในการพ้อนรำ ขับร้อง และประโคมดนตรี  
รื่นรมย์อยู่ด้วยกลอง สังข์ ตะโพน พิณ และบัณเฑาะว์  
ท่านมีรูป เสียง กลิ่น รส และโผฏฐัพพะหลายอย่าง  
ล้วนเป็นทิพย์ นำรื่นรมย์ สมความประสงค์  
ในวิมานอันประเสริฐนั้น ท่านเป็นเทพบุตรผู้มีรัศมีรุ่งเรืองมาก  
มีผิวพรรณรุ่งโรจน์ยิ่ง ดังพระอาทิตย์กำลังอุทัย  
นี่เป็นผลของท่าน หรือศีล หรือการกราบไหว้ของท่าน”<sup>๑๒</sup>

**ข. มุมมองทางด้านอารมณ์** ศิลปะที่สะท้อนความรู้สึกบกพร่องทางด้านจิตใจ ซึ่ง  
รูปทรงดังกล่าวสะท้อนผ่านงานที่สนองต่อระบบคิดทางด้านคุณค่าเรื่องความดี ความชั่ว  
กล่าวคือ ศิลปะนั้นอาจถือเป็นอุปกรณ์ในการพัฒนาจิต โดยอยู่ในรูปของงานฝีมือ (craft) ที่ช่วย  
กระตุ้นต่ออารมณ์ที่ลึกซึ้ง (expression emotion) เช่นข้อความในอรรถกถาธรรมบทกล่าวว่า

สามเณรบัณฑิตเห็นเหมือนในระหว่างทาง จึงเรียนถามว่า "นี่ชื่ออะไร? ขอรับ."

พระเถระ. ชื่อว่าเหมือน สามเณร.

สามเณร. เขาทำอะไร? ด้วยเหมือนนี้.

พระเถระ. เขาไขน้ำจากที่นี่ๆ แล้ว ทำการงานเกี่ยวกับข้าวกล้าของตน.

สามเณร. ก็น้ำมีจิตไหม? ขอรับ

พระเถระ. ไม่มี เธอ.

สามเณร. คนทั้งหลายย่อมไขน้ำที่ไม่มีจิตเห็นปานนี้ สู้ที่ๆ ตนปรารถนาแล้วๆ ได้  
หรือ? ขอรับ.

พระเถระ. ได้ เธอ.

สามเณรนั้นคิดว่า "ถ้าคนทั้งหลายไขน้ำซึ่งไม่มีจิตแม้เห็นปานนี้ สู้ที่ๆ ตนปรารถนา  
แล้วๆ ทำการงานได้ เหตุไฉน? คนมีจิตแท้ๆ จักไม่อาจเพื่อทำจิตของตนให้เป็นไปในอำนาจ แล้ว  
บำเพ็ญสมณธรรม."

---

<sup>๑๒</sup> ชู.วิ. (ไทย) ๒๖/๑๑๗๑-๑๑๘๓/๑๔๗-๑๔๘.

เธอเดินต่อไปเห็นพวกช่างศรกำลังเอาลูกศรลนไฟแล้ว เล็งด้วยหางตา ดัดให้ตรง จึงเรียนถามว่า "พวกนี้ชื่อพวกอะไรกัน? ขอรับ."

พระเถระ. ชื่อช่างศร เธอ.

สามเณร. ก็พวกเขาทำอะไรกัน?

พระเถระ. เขาลนที่ไฟ แล้วดัดลูกศรให้ตรง.

สามเณร. ลูกศรนั้นมีจิตไหม? ขอรับ.

พระเถระ. ไม่มีจิต เธอ.

เธอก็คิดว่า "ถ้าคนทั้งหลายถือเอาลูกศรอันไม่มีจิตลนไฟแล้ว ดัดให้ตรงได้ เพราะเหตุไร? แม้คนมีจิต จึงจักไม่อาจเพื่อทำจิตของตนให้เป็นไปในอำนาจ แล้วบำเพ็ญสมณธรรมเล่า?"

ครั้นสามเณรเดินต่อไป เห็นชนฉากไม้ทำเครื่องทัพสัมภาระมีกำกงและดุมเป็นต้น จึงเรียนถามว่า "พวกนี้ชื่อพวกอะไร? ขอรับ."

พระเถระ. ชื่อช่างฉาก เธอ.

สามเณร. ก็พวกเขาทำอะไรกัน?

พระเถระ. เขาถือเอาไม้แล้วทำล้อแห่งยานน้อยเป็นต้น เธอ.

สามเณร. ก็ไม้เหล่านั้นมีจิตไหม? ขอรับ.

พระเถระ. ไม่มีจิต เธอ.

หลังจากนั้น สามเณรจึงคิดได้ว่า "ถ้าคนทั้งหลายถือเอาท่อนไม้ที่ไม่มีจิต ทำเป็นล้อเป็นต้นได้ เพราะเหตุไร คนผู้มีจิต จึงจักไม่อาจทำจิตของตนให้เป็นไปในอำนาจ แล้วบำเพ็ญสมณธรรมเล่า?"

ข้อพิจารณาที่ปรากฏในสักกปัญหาสูตรในพระไตรปิฎกเล่มที่ ๑๐ ที่ขนิณายมหารวรรค

“ลำดับนั้น ท้าวสักกะจอมเทพรับสั่งเรียกปัญจสิขะ คันธรรพบุตรมาตรัสว่า “พ่อปัญจสิขะ พระผู้มีพระภาคประทับอยู่ในถ้ำอินทสาละที่ภูเขาเวทียกะทางทิศเหนือของหมู่บ้านพราหมณ์ชื่ออัมพสันต์ ซึ่งตั้งอยู่ทางทิศตะวันออกแห่งกรุงราชคฤห์ แคว้นมคธ ทางที่ดีชาวเราควรเข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้าพระองค์นั้น” ปัญจสิขะ คันธรรพบุตรทูลรับสนองพระดำรัสแล้วถือพิณสีเหลืองดังผลมะตูมตามเสด็จท้าวสักกะจอมเทพมา

ต่อมา ท้าวสักกะจอมเทพ ผู้มีเหล่าเทพชั้นดาวดึงส์แวดล้อม มีปัญจสิขะคันธรรพบุตรนำเสด็จ ได้ทรงหายตัวจาก(ภพ)ชั้นดาวดึงส์ไปปรากฏอยู่ที่ภูเขาเวทียกะทางทิศเหนือของหมู่บ้านพราหมณ์ชื่ออัมพสันต์ เหมือนบุรุษมีกำลังเหยียดแขนออกหรือคู้แขนเข้าฉะนั้น

เวลานั้น ภูเขาเวทียกะและหมู่บ้านพราหมณ์ชื่ออัมพสันต์สว่างไสวยิ่งนัก ด้วยเทวานุภาพของเหล่าเทพ ชาวบ้านใกล้เคียงรอบๆ กล่าวกันอยู่อย่างนี้ว่า “วันนี้ภูเขาเวทียกะถูกไฟ

เผาไหม้ลูกโชติช่วง ทำไมหนอ วันนี้ ภูเขาเวทียกะและหมู่บ้านพราหมณ์ชื่ออัมพสันต์จึงสว่างไสวยิ่งนักเล่า” พวกมันตกใจจนพองสยองเกล้า

ลำดับนั้น ท้าวสักกะจอมเทพรับสั่งเรียกปัญจสิขะ คันธรรพบุตรมาตรัสว่า “ปัญจสิขะ ตถาคตทรงเข้ามา ทรงพองพระทัยในฌาน ระหว่างที่พระองค์ประทับหลีกเร้นอยู่ คนเช่นเรายากที่จะเข้าไปเฝ้าได้ ทางที่ดี พ่อควรทำให้พระองค์ทรงพองพระทัยก่อน หลังจากนั้น พวกเราจึงควรเข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้าพระองค์นั้น”

ปัญจสิขะ คันธรรพบุตรทูลรับสนองพระดำรัสแล้วจึงถือพิณสีเหลืองดั่งผลมะตูมเข้าไปจนถึงถ้ำอินทสาละแล้วได้ยืนอยู่ ณ ที่สมควร คະเนดูว่า “ระยะเท่านี้พระผู้มีพระภาคประทับอยู่ไม่ไกลนัก ไม่ไกลนักจากเรา และทรงได้ยินเสียงของเรา” ปัญจสิขะ คันธรรพบุตรยืนอยู่ ณ ที่สมควร ได้บรรเลงพิณสีเหลืองดั่งผลมะตูมและกล่าวคาถาอันเกี่ยวเนื่องด้วยพระพุทธรูป เกี่ยวเนื่องด้วยพระธรรมเกี่ยวเนื่องด้วยพระสงฆ์ เกี่ยวเนื่องด้วยพระอรหันต์ และเกี่ยวเนื่องด้วยกามเหล่านี้ว่า

“แม่ภัททาสุริยวัจฉสา

ฉันขอกราบท่านติมพรูปิดาของเธอ  
โดยเหตุที่เธอเกิดมาดงาม ทำให้ฉันปลื้มใจ  
เหมือนสายลมย่อมเป็นที่ปรารถนาของผู้มีเหงื่อ  
หรือเหมือนน้ำเป็นที่ปรารถนาของผู้กระหาย  
เธอผู้ใดเป็นที่รักของฉัน  
ดุจธรรมเป็นที่รักของพระอรหันต์  
เธอจงช่วยดับความเร่าร้อน  
เหมือนช่วยวางยาคนไข้ผู้กระสับกระส่าย  
เหมือนให้อาหารแก่ผู้หิว  
หรือเหมือนใช้น้ำดับไฟที่กำลังลุกอยู่  
ขอให้ฉันได้ชบลงจถันและอุทรของเธอ  
เหมือนช้างที่ร้อนจัดในคราวร้อน  
หยั่งลงสู่สระโบกขรณีมีน้ำเย็น  
ระคนด้วยละอองเกสรดอกปทุม  
ฉันมีนงเพราะ(เห็น)ช่วงขาที่งามสมส่วน  
ไม่รู้รู้เหตุการณ์ (อะไรๆ)  
เหมือนช้างเหลือขอเพราะถือว่าเราชนะได้แล้ว  
ฉันมีใจจดจ่อที่เธอ ไม่อาจกลับใจที่แปรผันไป



เหมือนปลาที่กลืนเบ็ดเข้าไป  
นางผู้เจริญ เธอจงเอาขาซ้ายกระหวัดฉันไว้  
เธอผู้มีดวงตาหยาดเอี่ยมจงกระหวัดฉันไว้เถิด  
เธอผู้ตั้งงามจงสวมกอดฉันไว้  
สิ่งนี้คือสิ่งที่ฉันปรารถนายิ่งนัก  
ความใคร่ของฉันต่อเธอผู้มีผมงามสลวย  
ถึงมีน้อยก็เกิดผลมาก  
เหมือนทักษิณาที่ถวายเป็นพระอรหันต์  
นางผู้ตั้งงามทั่วสรรพางค์  
บุญที่ฉันได้ทำไว้ในพระอรหันต์ผู้คงที่นั่น  
จงอำนวยผลแก่ฉันพร้อมกับเธอ  
นางผู้ตั้งงามทั่วสรรพางค์  
บุญที่ฉันได้ทำไว้ในปฐมพิมณฑลนี้  
จงอำนวยผลแก่ฉันพร้อมกับเธอ  
แม่(ภัททา)สุริยวิจฉสา ฉันไฝฝินหาเธอ  
เหมือนพระสมณศากยบุตรผู้ทรงเข้ามาณอยู่ผู้เดียว  
ผู้มีปัญญาครองตน มีสติ  
เป็นมุนี แสงงามต่อธรรม  
แม่คุณคนงาม ถ้าฉันได้อยู่ร่วมกับเธอ ก็จะมีสุขชื่นชม  
เหมือนพระมุนีบรรลุมะสัมโพธิญาณอันสูงสุดพึงชื่นชมฉะนั้น  
หากทำวสัฏฐะผู้เป็นใหญ่แห่งดาวดึงส์  
จะประทานพรแก่ฉัน  
ฉันก็ต้องเลือกเอาเธอเป็นแน่  
ความปรารถนาของฉันมันคงอยู่อย่างนี้  
แม่คุณผู้เฉลียวฉลาด  
ฉันขอน้อมไหว้บิดาของเธอผู้มีธิดางามเช่นนี้  
ดุจต้นสาละที่ผลิดอกใหม่ๆ ฉะนั้น”

เมื่อปัญจสิขะ คันธรรพบุตรกราบทูลอย่างนี้ พระผู้มีพระภาคได้ตรัสกับปัญจสิขะ คันธรรพบุตรดังนี้ว่า “ปัญจสิขะ เสียงสายพิณของท่านเทียบได้กับเสียงขั้บร้อง และเสียงขั้บร้อง เทียบได้กับเสียงสายพิณ เสียงสายพิณของท่านไม่เกินเสียงขั้บร้อง และเสียงขั้บร้องก็ไม่เกินเสียง

สายพิณ คธาอันเกี่ยวเนื่องด้วยพระพุทธรูปเกี่ยวเนื่องด้วยพระธรรม เกี่ยวเนื่องด้วยพระสงฆ์ เกี่ยวเนื่องด้วยพระอรหันต์ และเกี่ยวเนื่องด้วยกามเหล่านี้ ท่านประพันธ์ไว้เมื่อไร”

ปัญจสิขะ คันธรรพบุตรกราบทูลว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ข้าพระองค์ได้ประพันธ์ คธาเหล่านี้ไว้ เมื่อสมัยที่พระผู้มีพระภาคแรกตรัสรู้ ประทับอยู่ที่ต้นอชปาลนิโครธ ริมฝั่งแม่น้ำ เนรัญชรา ตำบลอุรุเวลา สมัยนั้น ข้าพระองค์หลงรักภักทาสุริยวิจฉสา ธิดาของท้าวติมพรุคันธรรพราช แต่นางรักผู้อื่นคือหลงรักสิขะบุตรของมาตลีสังคาหกเทพบุตร เมื่อข้าพระองค์ไม่ได้ นางด้วยวิธีหนึ่งจึงถือเอาพิณสีเหลืองดังผลมะตูมเข้าไปยังนิเวศน์ของท้าวติมพรุคันธรรพราช แล้วบรรเลงพิณขึ้นกล่าวคธาอันเกี่ยวเนื่องด้วยพระพุทธรูป เกี่ยวเนื่องด้วยพระธรรม เกี่ยวเนื่องด้วยพระสงฆ์ เกี่ยวเนื่องด้วยพระอรหันต์ และเกี่ยวเนื่องด้วยกามเหล่านี้

สรุป สุนทรียศาสตร์มุ่งถึงการอธิบายว่าอะไรคืออะไร และมีเกณฑ์ตัดสินอย่างไร ใน ตะวันตกนั้นมองศิลปะว่าเป็นสื่อที่ช่วยพัฒนาจิตใจหรือสื่อให้เห็นแรงจิตใจที่ทำให้เข้าใจความจริงที่เป็นสากลยิ่งขึ้นผ่านการอธิบายด้วยแนวคิดของตนเอง และอีกส่วนหนึ่งกล่าวถึงศิลปะในแง่ของเป็นเครื่องกระตุ้นทางอารมณ์ที่ถูกถ่ายทอดผ่านความทุกข์และเจ็บปวดโดยเฉพาะในแง่ ทางศาสนา

ส่วนในพระไตรปิฎกนั้นได้ชี้ให้เห็นศิลปะในแง่ของงานฝีมือที่ใช้ในการเลี้ยงชีพและ เครื่องกระตุ้นทางจิตใจและอารมณ์ โดยพระไตรปิฎกได้ใช้ศิลปะในแง่ของการไม่ยึดมั่น และ เชื่อมโยงกับประโยชน์ ขณะเดียวกันก็ยึดกับหลักการปฏิบัติที่เชื่อมโยงไปสู่ความจริงได้

#### ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจําบท

๔.๑ สุนทรียศาสตร์ในมุมมองปรัชญามองศิลปะทางศาสนาอย่างไร อภิปราย

๔.๒ สุนทรียศาสตร์ในพระไตรปิฎกพิจารณาจากเรื่องใดบ้าง ท่านเห็นด้วยหรือไม่ อภิปราย

#### ๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

ราชบัณฑิตยสถาน. พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน. พิมพ์ครั้งที่

ที่ ๓.กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๓.

เจ็ด บรรดาศักดิ์. “เทคโนโลยีสารสนเทศและการสื่อสารกับการแบ่งความรู้ระหว่าง Techne

- และ Episteme”. อาริสโตเติลในสังคมไทย, บรรณาธิการโดย โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์, ปกรณ์ สิงห์สุรียา,  
เจ็ด บรรดาศักดิ์. กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย, ๒๕๖๒.  
เพลโต, ไอออน. แปลโดย เวทัส โพธารามิก. กรุงเทพมหานคร: ภาพพิมพ์, ไม่ระบุปีที่พิมพ์).  
Immanuel Kant. **Critique of Pure Reason**. trans. Norman Kemp Smith. New York: Humanities Press, 1950.  
คกงฤช ไตรยวงศ์. “ความจริงในงานศิลปะกับศาสตร์การตีความของกาดามเมอร์”. ใน **On Truth ว่าด้วยความจริง**. กรุงเทพมหานคร: อิลลูมินาชันส์ เอดิชันส์, ๒๕๖๒.  
เดวิด โบห์ม. **On Creativity ว่าด้วยความสร้างสรรค์**. แปลโดย โทมัส สุขปรีชา. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร: สวนเงินมีมา, ๒๕๖๒.  
Peter Kivy. **The Blackwell Guide to Aesthetics**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.,2004.  
Bertrand Russell. **History of Western Philosophy**. 3rd Indian Reprint. London: Routledge, 2015



## บทที่ ๖

### จักรวาลในพระไตรปิฎก<sup>๑</sup>



#### ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องความจริงแบบนิยาม
- ๑.๒ เพื่อศึกษาวิเคราะห์เรื่องความจริงในพระไตรปิฎก

#### ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องความจริงแบบนิยาม
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจเรื่องความจริงในพระไตรปิฎก



---

<sup>๑</sup> อ่านรายละเอียดใน พระมหาขวัณชัย กิตติเมธี, ปัญหาปรัชญา, (กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิ  
หทยธรรม, ๒๕๖๐), หน้า ๒๒-๔๐.

### ๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

๓.๑ แนวคิดเรื่องจักรวาลในปรัชญาอินเดีย ในคัมภีร์อุปนิษัตได้กล่าวถึงการกำเนิดขึ้นของมนุษย์และจักรวาลไว้ โดยมีงานนิพนธ์ภายหลังชื่อ "พรหมสูตร" ของนักปรัชญาอินเดีย ได้สรุปว่า พรหมันเป็นจุดกำเนิดที่ต่อเนื่องไปจนถึงจุดสิ้นสุดของจักรวาล ต่อมาได้มีนักปราชญ์ชาวอินเดียที่สำคัญ ๒ ท่านได้ขยายเนื้อหาความจากพรหมสูตรไว้ดังนี้

ก. ศังกราจารย์ เป็นนักคิดในพุทธศตวรรษที่ ๑๔ (ราวพ.ศ.๑๓๓๑-๑๓๖๓) ได้นิพนธ์เรื่อง "พรหมสูตรภษย" โดยอธิบายถึงการกำเนิดและการสิ้นสุดของจักรวาลไว้ ดังนี้<sup>๒</sup>

๑) จักรวาลเกิดขึ้นครั้งแรกจากพรหมันและเมื่อมีการกำเนิดก็เกิดดวงจร สภาวะแห่งการเปลี่ยนแปลง (ความไม่เที่ยงแท้) ของจักรวาลและสรรพสิ่ง กล่าวคือ พรหมันทำให้เกิดมีการกำเนิด การสืบต่อ และการกลืนหายของจักรวาลอันเป็นปรากฏการณ์ที่ปรากฏตัวด้วยนามและรูป สัมพันธ์กับความประพุดติและความรู้สึกนึกคิดอันหลากหลายที่ก่อเกิดเป็นการกระทำและผลการกระทำที่อยู่ในกรอบของสถานที่และเวลา (กาลอวกาศ) และเหตุปัจจัย สิ่งที่เปลี่ยนแปลงหรือไม่เที่ยงแท้ในจักรวาลมีอยู่ ๖ ประการคือ การเกิด การสืบต่อ การเติบโต การเปลี่ยนรูป การเสื่อมสภาพ และการตาย โดยศาสนาอธิบายผ่านการเปลี่ยนแปลงทางจิต ส่วนวิทยาศาสตร์จะอธิบายผ่านการเปลี่ยนแปลงทางกาย

๒) ทุกสิ่งทุกอย่างคือ พรหมัน โดยเริ่มจากพรหมันเปลี่ยนสภาพสู่ความเป็น ไฟ ดิน น้ำ เป็นต้น แล้วจักรวาลก็ถือกำเนิด ในทางกลับกัน เมื่อการเกิดขึ้นหายไป โดยเข้าไปสู่พรหมันก็เป็นเช่นเดียวกัน โดยสิ่งที่เป็นแก่นแท้ที่เรียกว่า พรหมัน ก็คือเป็นที่กำเนิดของจักรวาล พรหมันมี ๒ สภาวะ คือ ไม่มีนามและไม่มีรูป มีเพียงหนึ่งเดียวที่เป็นอมตะ ไม่มีเกิดและตาย เป็นสัจภาวะ ส่วนลักษณะที่ปรากฏเป็นจักรวาล,โลก,สรรพสิ่งและชีวิตล้วนตกอยู่ภายใต้วงจรของความเปลี่ยนแปลงจึงไม่ใช่สัจจะภาวะเป็นโลกทางวัตถุหรือโลกแห่งสัมผัสเป็นมายา ฉะนั้น สิ่งที่เป็นนามและรูป มีกำเนิดและสืบต่อไปได้เพราะอากาศ ซึ่งล้วนแต่เป็นพรหมัน

๓) คำว่า จักรวาล ในภาษาสันสกฤตที่ปรากฏในอุปนิษัตว่า ไวศวานร ซึ่งใช้กับคำว่า ไวศวานร-อาตมัน ซึ่งหมายถึง อาตมันเป็นสากลหรือจักรวาล

๔) จักรวาลก็มีอยู่ในภาวะของพรหมันก่อนที่จะสร้าง จากภาวะที่เป็นบ่อเกิดที่ค่อยๆ คลี่คลายมาเป็นภาวะเคลื่อนไหว แล้วก็เกิดการแตกตัว ขยายตัวได้ เป็นภาวะของธาตุละเอียดที่เริ่มกำเนิดขึ้น โดยจักรวาลตอนเริ่มต้นนั้นไม่มีรูปทรง โดยพรหมันเป็นผู้สร้างทุกสิ่งด้วยอำนาจ

---

<sup>๒</sup> อ่านรายละเอียดใน อมรา ศรีสุชาติ, "อุปนิษัต : อภิปรัชญาที่สอดคล้องกันและที่สอดคล้องกับทฤษฎีวิทยาศาสตร์เรื่องกำเนิดและการสิ้นสุดของจักรวาล โลก สรรพสิ่งและชีวิต", *วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต*, (บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร, ๒๕๔๑), หน้า ๓๕-๓๙.

มายาที่เป็นไปตามธรรมชาติ และถ้าไม่มีมายาก็ไม่มีการเกิดและตาย จักรวาลแบบนามรูปก็จะหายไปหมด

๕) ลำดับขั้นของจักรวาลและสรรพสิ่งที่มีชีวิต คือ ปुरुષคือพรหมัน เป็นตัวรู้แจ้งสัจภาวะสูงสุด บ่อเกิดของทุกสรรพสิ่ง ไม่ปรากฏรูป เป็นพลังอำนาจ (มายา) ของพรหมันที่จะสร้างสรรพสิ่ง เป็นสิ่งแรกที่เกิดขึ้นในจักรวาล มีอาตมันเป็นตัวรู้ เป็นตัวก่อให้เกิดชีวิตมนุษย์ในโลก เป็นตัวรู้หรือปัญญา ส่วนสสารอันเป็นที่มาของสรรพสิ่งและชีวิตมาจากธาตุไฟ น้ำและดิน ชีวิตมีการกำเนิด ๔ แบบคือ เกิดจากไข่ เกิดจากมดลูก เกิดจากความชื้น เกิดจากดิน บางทีเกิดจากความชื้นก็เป็นอันเดียวกับเกิดมาจากดิน

๖) จิตวิญญาณของแต่ละบุคคลจะออกจากร่าง พกพาเอาผลกรรมที่กระทำไว้ขณะยังมีชีวิตอยู่ไปด้วย ถ้าประกอบกรรมชั่วก็ไปสู่ยมโลก ไปใช้กรรมที่นั่น แล้วกลับมาเกิดบนโลกกายวัตถุอีก ถ้าประกอบกรรมดีก็ไปสู่โลกพระจันทร์หรือสวรรค์ เสวยผลกรรมดีจนหมดบุญก็กลับมาเกิดบนโลกกายวัตถุอีก วนเวียนไม่สิ้นสุด จนกว่าจะรู้แจ้งพรหมัน หลุดพ้นจากความขี้ความอยาก จิตวิญญาณเข้าสู่พรหมโลก คงสภาพอยู่อย่างนั้น ไม่กลับมาเวียนว่ายตายเกิดอีก

ข. รามานูช เจ้าของลัทธิแห่งพุทธศตวรรษที่ ๑๖-๑๗ ได้วิจารณ์พรหมสูตรไว้โดยใช้ชื่อว่า ศรีภัชช โดยมีแนวคิดเรื่องการกำเนิดและสิ้นสุดจักรวาล โลก สรรพสิ่งและชีวิตไว้ ดังนี้<sup>๓</sup>

๑) จักรวาล โลก สรรพสิ่งและชีวิตที่เรารับรู้ได้ทั้งหมดนั้นล้วนเป็นส่วนหนึ่งของพรหมัน กายเป็นส่วนหนึ่งของสามอย่างที่ร่วมกันเป็นหนึ่งเดียวคือ พรหมัน แต่แตกต่างกันไปตามหน้าที่ คือ จิต (โลковиญาณ) อจิต (จักรวาล,โลกกายวัตถุ) และพระเจ้าหรืออัสวร หรือนาราย หรือวิษณุผู้ควบคุมทุกสิ่งทุกอย่างและเป็นต้นเหตุหรือบ่อเกิดของจักรวาล ส่วนรูปกายหรือกายวัตถุที่ปรากฏขึ้นด้วยมายาหรือพลังของพรหมัน โดยพรหมันเป็นผู้ควบคุมทุกอย่างจึงไม่มีสิ่งใดที่เป็นอิสระจากพรหมัน หรือถ้าจะว่าเป็นความเป็นอิสระภาพก็คือการเข้าถึงพรหมัน

๒) จักรวาลและโลกดำรงอยู่ใน ๒ สถานะ คือ การเกิดและดำรงอยู่ กับ ความเสื่อมสลายทำลายและสิ้นสุด หมุนเวียนเป็นเช่นนี้ ในช่วงเวลาที่จักรวาลสิ้นสุด พรหมันคงอยู่ในสภาพคงที่ ส่วนที่เป็นรูปและนามจะสูญสลายไปสิ้น ไม่มีสสาร ทุกอย่างจะกลับคืนเข้าสู่พรหมัน พอถึงการแห่งการสร้างหรือเกิดขึ้นใหม่ก็จะเกิดสสารขนาดใหญ่ (อจิต) และจิตวิญญาณความนึกคิดก็เข้าไปรวมกับสสารนั้น พร้อมเอาผลกรรมทั้งดีและชั่วที่ทำไว้ในกาลก่อนเข้าไว้ด้วย ทำให้เกิดจักรวาล โลก สรรพสิ่งและชีวิตที่มีความหลากหลาย มีระดับชั้น แตกต่างกันไปตามผลกรรมที่เคยได้ทำไว้

---

<sup>๓</sup> อานรายละเอียดใน อมรา ศรีสุชาติ, "อุปนิษั : อภิปรัชญาที่สอดคล้องกันและที่สอดคล้องกับทฤษฎีวิทยาศาสตร์เรื่องกำเนิดและการสิ้นสุดของจักรวาล โลก สรรพสิ่งและชีวิต", หน้า ๔๑-๔๓.

## เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก ๑๐๕

๓) โลกกายวัตถุประกอบด้วย ๓ อย่างคือ ปรกฤติ หรือสสารเป็นสิ่งแรกที่เกิดขึ้นเปลี่ยนแปลงผันแปร มีหลายระดับ สัมผัสได้ มีความหลากหลายอันเป็นที่มาของสุขและทุกข์ ตามผลกระทบ , กาลหรือเวลา เป็นตัวการทำให้เกิดสสารมีอายุขัย พัฒนาการไปจากจุดเริ่มต้นที่เป็นการเกิดใหม่ ไปสู่ความเสื่อมสลายและสิ้นสูญของกายวัตถุทั้งปวง

๔) เหตุที่ทำให้พรหมันสร้างสรรพสิ่งให้หลากหลาย อย่างแรก เพราะตอนต้นนั้นทุกอย่างอยู่ในสภาพเดียวกันคือพรหมัน แต่เมื่อพัฒนาไปอยู่ในสภาพที่เป็นกาล อริยา ร่ากายที่เปลี่ยนแปลง จึงทำให้เสื่อมสลายได้จึงเกิดความหลากหลายขึ้นมา อย่างที่สอง เพราะพรหมันสร้างสิ่งที่หลากหลายทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิตด้วยความพึงใจเหมือนการเล่นเพื่อความบันเทิงใจ ถ้าไม่มีความหลากหลาย ทุกอย่างจะคงที่ เหมือนไม่มีอะไรเกิดขึ้น จึงสร้างเทพเจ้าให้มีความหลากหลายขึ้นก่อนแล้วสร้างสิ่งมีชีวิตอื่นๆ ให้หลากหลาย แต่ในความหลากหลายก็ยังเป็นหนึ่งเดียวกับพรหมัน อย่างที่สาม เพราะถ้าหากทุกสิ่งไม่มีความแตกต่างกัน ก็จะไม่มีความสับสนระหว่างความดีและความชั่ว การทำให้แตกต่างกันจึงเป็นแยกระหว่างดีกับชั่ว และระดับของสิ่งต่างๆ อย่างที่สี่ เพราะความแตกต่างกันเกิดจากผลกรรมของแต่ละคนที่มีมาก่อนสร้างโลก โดยก่อนสร้างโลกทุกอย่างเท่าเทียมกัน แต่เมื่อสร้างสรรพสิ่งมีชีวิตที่มีกรรม ความไม่เท่าเทียมจึงเกิดขึ้น ฉะนั้น การสร้างจักรวาลและโลกจึงเป็นไปตามผลจากกรรมของจักรวาลและโลกที่ผ่านมาในอดีตนั่นเอง

๓.๒ แนวคิดเรื่องจักรวาลในพระไตรปิฎก ในพระไตรปิฎกมีคำอธิบายเกี่ยวกับเรื่องโลกและจักรวาลโดยอาศัยพื้นฐานเดียวกันในเรื่องพรหมัน แต่ "พรหมัน" ในพระไตรปิฎกไม่ได้พิจารณาในลักษณะเดียวกันนี้ แต่เป็นการอธิบายด้วยเหตุผลว่า "พรหมัน" เกิดขึ้นได้อย่างไร และก่อกำเนิดเป็นจักรวาลได้อย่างไร โดยมีคำอธิบายเรื่องจักรวาลไว้ ๒ แบบคือ

๑) จักรวาลทางด้านจิตวิทยาหรือจิตใจ (psychological or mental universe) คำอธิบายในพระไตรปิฎกที่เกี่ยวกับเรื่องจักรวาลไม่ได้เกี่ยวกับประเด็นคำถามว่าโลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง โลกมีที่ สุด โลกไม่มีที่ สุด เป็นต้นพระพุทธองค์จะไม่ทรงตอบด้วยเห็นว่าไม่เป็นไปเพื่อความดับทุกข์<sup>๔</sup> ดังคำอธิบายเรื่องวิวัฒนาการเรื่องโลกไว้ในอัครคัมภีร์สูตรว่า

"มีสมัยบางครั้งบางคราวเมื่อโลกพินาศ กำลังพินาศ สัตว์ไปเกิดในชั้นอภิสสรพรหม สัตว์เหล่านั้นได้สำเร็จทางใจ มีปิตีเป็นอาหาร มีรัศมีชานออกจากกายตนเอง สัญจรไปได้ในอากาศ อยู่ในวิมานอันงาม สถิตอยู่ในภพนั้น ต่อมาเมื่อโลกกลับเจริญขึ้นอีกครั้ง จักรวาลทั้งหมดล้วนมีแต่น้ำ มีตมณแลไม่เห็นอะไร ดวงจันทร์และดวงอาทิตย์ก็ยังไม่ปรากฏ ดวงดาวนักษัตรทั้งหลายก็ยังไม่ปรากฏ กลางวันกลาง คคืนก็ยังไม่ปรากฏ เดือนหนึ่งและกิ่งเดือนก็ยังไม่

<sup>๔</sup> อ่านรายละเอียดใน ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๕๑/๑๒๒.

ปรากฏ ฤดูแลงปีก็ยังไม่ปรากฏเพศชายและเพศหญิงก็ยังไม่ปรากฏ สัตว์ทั้งหลาย ถึงซึ่งอันนับ  
เพียงว่าสัตว์เท่านั้น"

ข้อความนี้ได้ระบุถึงสิ่งที่เรียกว่า "อภัสสรพรหม" ว่าเป็นสัตว์ชนิดหนึ่ง กับ "จักรวาล"  
ว่ามีอยู่ แต่เป็นการมีอยู่แบบแยกกัน ไม่ได้เกี่ยวข้องกัน แต่เมื่อจักรวาลพัฒนาขึ้น และนำ  
สังเกตว่าจักรวาลพัฒนาขึ้นด้วยกฎตามธรรมชาติไม่ขึ้นอยู่กับใครเป็นผู้สร้าง แต่พออภัสสร  
พรหมเข้าไปเกี่ยวข้องก็เกิดคำอธิบายที่เชื่อมโยงกันระหว่างสัตว์ (อภัสสรพรหม) กับโลก  
(จักรวาล) ซึ่งตรงนี้จะพบว่าคำอธิบายส่วนใหญ่จะมองจากมุมมองของสัตว์ที่ไปเกี่ยวข้องมากกว่าจะ  
มองผ่านมุมมองของจักรวาลโดยตรงที่ไม่เกี่ยวข้องกับสัตว์ ดังข้อความต่อมาว่า

"ต่อมาโดยล่วงระยะเวลาที่ยาวช้านาน เกิดง้วนดินลอยอยู่บนน้ำทั่วไป ได้ปรากฏแก่  
สัตว์เหล่านั้นเหมือนนมสดที่บุคคลเคี้ยวให้งวด แล้วตั้งไว้ให้เย็นจับเป็นฝอยอยู่ข้างบน ฉะนั้นง้วน  
ดินนั้นถึงพร้อมด้วยสี กลิ่น รส มีสีคล้ายเนยใส หรือเนยข้นอย่างดี ฉะนั้น มีรสอร่อยดูจรวงผึ้ง  
เล็กอันหาโทษมิได้ต่อมามีสัตว์ผู้หนึ่งพูดว่า ท่าน ผู้เจริญทั้งหลายนี้จักเป็นอะไร แล้วเอานิ้วช้อน  
ง้วนดินขึ้นลองลิ้มดู เมื่อเขาเอานิ้วช้อนง้วนดินขึ้นลองลิ้มดูอยู่ ง้วนดินได้ซาบซ่านไปแล้ว เขาจึง  
เกิดความอยากขึ้น แม้อัตว์พวกอื่นก็พากันกระทำตามอย่างสัตว์นั้น เอานิ้วช้อนง้วนดินขึ้นลอง  
ลิ้มดู เมื่อสัตว์เหล่านั้นพากันเอานิ้วช้อนง้วนดินขึ้นลองลิ้มดู ง้วนดินได้ซาบซ่านไปแล้ว สัตว์  
เหล่านั้นจึงเกิดความอยากขึ้น ต่อมาสัตว์เหล่านั้นพยายามเพื่อจะปั้นง้วนดินให้เป็นคำๆ ด้วยมือ  
แล้วบริโภค ในคราวที่พวกสัตว์พยายามเพื่อจะปั้นง้วนดินให้เป็นคำๆ ด้วยมือแล้วบริโภคอยู่นั้น  
เมื่ออริสมิกายของสัตว์เหล่านั้นก็หายไปแล้ว ดวงจันทร์และดวงอาทิตย์ก็ปรากฏ เมื่อดวงจันทร์  
และดวงอาทิตย์ปรากฏแล้ว ดวงดาวนักษัตรทั้งหลายก็ปรากฏ เมื่อดวงดาวนักษัตรปรากฏแล้ว  
กลางคืนและกลางวันก็ปรากฏ เมื่อกกลางคืนและกลางวันปรากฏแล้ว เดือนหนึ่งและกึ่งเดือนก็  
ปรากฏ เมื่อเดือนหนึ่ง และกึ่งเดือนปรากฏอยู่ ฤดูแลงปีก็ปรากฏ"<sup>๔</sup> และจากข้อความนี้ทำให้  
"จักรวาล" มีความหมายจากการมองผ่านมุมมองของสัตว์หรืออภัสสรพรหมที่เราสามารถเข้าใจ  
ได้ ๒ แบบ คือ

(ก) อภัสสรพรหม เป็นจิตดวงแรกที่สร้างจักรวาลเช่นเดียวกับแนวคิดแบบนักเทว  
วิทยาที่ถือว่าจักรวาลตั้งอยู่บนข้อสมมติฐานที่ว่า สิ่งที่เป็นวัตถุทางกายภาพทั้งหมดล้วนมีปฐม  
เหตุ ซึ่งปฐมเหตุนั้นอาจเป็นพระเจ้าหรือที่ในปรัชญาอินเดียเรียกว่า "พรหมัน"

แต่พระเจ้านั้นอริสโตเติลถือว่าเป็นผู้ทำให้สรรพสิ่งเคลื่อนไหวโดยที่พระองค์ไม่  
เคลื่อนไหว (Unmoved Mover) แต่ "อภัสสรพรหม" ในที่นี้เป็นสัตว์ที่เคลื่อนไหวด้วยอำนาจ  
กิเลสที่เป็นเหตุสำคัญในการเปลี่ยนแปลง กล่าวคือ กิเลสนั้นเป็นเหตุให้ทำกรรมและรับวิบาก

<sup>๔</sup> อ่านรายละเอียดใน ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๕๖/๖๕-๖๖.



ของกรรม ซึ่งแนวคิดนี้สอดคล้องกับหลักกฎกรรม และสร้างคำอธิบายเรื่องภพ ภูมิหรือจักรวาล ในแง่ทางด้านจิตวิญญาณ

อีกแง่หนึ่งคือ สัตว์เหล่านี้ประกอบด้วยกายทุจริต วจีทุจริต มโนทุจริต ตีเตียนพระอรียเจ้า เป็นมิจฉาทิฎฐิ ยึดถือการกระทำด้วยอำนาจมิจฉาทิฎฐิ เบื้องหน้าแต่ตาย เขาย่อมเข้าถึงอบาย ทุคติ วินิบาต นรก ส่วนสัตว์เหล่านี้ประกอบด้วยกายสุจริต วจีสุจริต มโนสุจริต ไม่ตีเตียนพระอรียเจ้า เป็นสัมมาทิฎฐิ ยึดถือการกระทำด้วยอำนาจสัมมาทิฎฐิ เบื้องหน้าแต่ตาย เขาย่อมเข้าถึงสุคติโลกสวรรค์<sup>๖</sup> การระบุถึงโลกแบบสุคติและทุคตินั้นเป็นจักรวาลที่รองรับผลของการกระทำในเรื่องกรรมนั้นอาจถูกปฏิเสธโดยนักปรัชญาปฏิฐานนิยมที่ตั้งสมมติฐานถึงข้อความใดก็ตามที่ไม่สามารถตรวจสอบได้โดยความเป็นจริงเชิงประจักษ์นั้นถือว่าเป็นข้อความที่ไร้ความหมาย แต่หากพิจารณาในแง่ความเห็นเหตุปัจจัย ผ่านลักษณะของกิเลส กรรม วิบาก นั้นทำให้จักรวาลปรากฏเชิงประจักษ์ได้ และดูเหมือนว่าพุทธปรัชญาเถรวาทจะมีคำอธิบายหลักการดังกล่าวไว้ในธรรมิกสูตรซึ่งชี้แจงให้เห็นรูปแบบของจักรวาลที่สัมพันธ์กับสัตว์ (มนุษย์) ๒ ลักษณะคือ

จักรวาลแบบที่ ๑ จักรวาลแบบเสื่อม ไม่ใช่เป็นการเสื่อมของจักรวาลโดยตัวเอง แต่เป็นไปตามความเสื่อมของจิตใจสัตว์เป็นต้นเหตุ ดังข้อความว่า "สมัยใด พระราชาเป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้น แม้พวกราชการ ก็เป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อพวกราชการไม่ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้น แม้พราหมณ์และคฤหบดี ก็เป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อพราหมณ์และคฤหบดีไม่ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้น แม้ชาวนิคมและชาวชนบท ก็เป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม พระจันทร์และพระอาทิตย์ย่อมหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ เมื่อพระจันทร์และพระอาทิตย์หมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ หมู่ดาวนักษัตรก็ย่อมหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ เมื่อคืนและวันหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ เดือนหนึ่งและกึ่งเดือนก็หมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ เมื่อเดือนหนึ่งและกึ่งเดือนหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ ฤดูและปีก็ย่อมหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอเมื่อฤดูและปีหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ ลมย่อมพัดไม่สม่ำเสมอ เมื่อลมพัดไม่สม่ำเสมอ ลมก็เดินผิดทางไม่สม่ำเสมอ ย่อมพัดเวียนไป เมื่อลมเดินผิดทางไม่สม่ำเสมอ พัดเวียนไป เทวดาย่อมกำเริบ เมื่อเทวดากำเริบผ่นย่อมไม่ตกตองตามฤดูกาลเมื่อผ่นไม่ตกตองตามฤดูกาล ข้าวกล้าทั้งหลายก็สุกไม่เสมอกัน มนุษย์ผู้บริโภคข้าวที่สุกไม่เสมอกัน ย่อมเป็นผู้มีอายุน้อย มีผิวพรรณเศร้าหมองมีกำลังน้อย มีอาพาธมาก"

จักรวาลแบบที่ ๒ จักรวาลแบบเจริญ ไม่ใช่เป็นการเจริญของจักรวาลโดยตัวเอง แต่เป็นไปตามความเจริญทางด้านจิตใจสัตว์เป็นต้นเหตุ ดังข้อความว่า "สมัยใด พระราชาเป็นผู้ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้น แม้พวกราชการก็ย่อมเป็นผู้ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อพวกราชการตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้น แม้พราหมณ์และคฤหบดีก็เป็นผู้ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อพราหมณ์และคฤหบดีตั้งอยู่ในธรรม

<sup>๖</sup> ที.สี. (ไทย) ๙/๑๓๗/๗๖.

สมัยนั้น แม้ชาวนิคมและชาวชนบท ก็ย่อมเป็นผู้ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อชาวนิคมและชาวชนบทเป็นผู้ตั้งอยู่ในธรรม พระจันทร์และพระอาทิตย์ก็ย่อมหมุนเวียนสม่ำเสมอ เมื่อพระจันทร์และพระอาทิตย์หมุนเวียนสม่ำเสมอ หมู่ดาวนักษัตรก็ย่อมหมุนเวียนสม่ำเสมอ เมื่อหมู่ดาวนักษัตรหมุนเวียนสม่ำเสมอ คินและวันก็ย่อมหมุนเวียนสม่ำเสมอ เมื่อคินและวันย่อมหมุนเวียนสม่ำเสมอ เดือนหนึ่งและกึ่งเดือนก็ย่อมหมุนเวียนสม่ำเสมอ เมื่อเดือนหนึ่งและกึ่งเดือนหมุนเวียนสม่ำเสมอ ฤดูและปีก็ย่อมหมุนเวียนไปสม่ำเสมอ เมื่อฤดูและปีหมุนเวียนไปสม่ำเสมอ ลมย่อมพัดสม่ำเสมอ เมื่อลมพัดสม่ำเสมอ ลมย่อมพัดไปถูกต้องทาง เมื่อลมพัดไปถูกต้องทาง เทวดาย่อมไม่กำเริบ ฝนย่อมตกต้องตามฤดูกาล เมื่อฝนตกต้องตามฤดูกาล ข้าวกล้าก็สุกเสมอกัน มนุษย์ผู้บริโภคน้ำข้าวกล้าที่สุกเสมอกัน ย่อมมีอายุยืน มีผิวพรรณดี มีกำลัง และมีอาหารน้อย”<sup>๗</sup>

โดยข้อสังเกตต่อจักรวาลนั้นดังที่กล่าวนี้สัมพันธ์กับสัตว์โดยตรง โดยสัตว์นั้นมีโครงสร้างที่สัมพันธ์กับจิตที่ประกอบด้วยกุศลธรรมและอกุศลธรรมซึ่งเป็นตัวกำหนดวิถีปฏิบัติและผลที่ตามมา ทำให้เกิดจักรวาลที่พัฒนาขึ้นและเสื่อมลง โดยมีสัตว์เป็นผู้กำหนด

(ข) วิญญาณ จักรวาลนั้นเป็นเรื่องของการรับรู้ โดยลักษณะดังกล่าวพระพุทธศาสนาเรียกว่า "วิญญาณ" โดยวิญญาณนั้นเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตและชีวิตนั้นมีเกิดและดับ ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในอัสสุตตาสสูตรว่า “ร่างกายอันประชุมด้วยมหาภูต ๔ (ดิน น้ำ ไฟ ลม) ที่ตลาคตเรียกว่า จิตบ้าง มโนบ้าง วิญญาณบ้าง จิตเป็นต้นนั้นดวงหนึ่งเกิดขึ้น ดวงหนึ่งดับไป กลางคืนและกลางวัน”<sup>๘</sup> การเกิดขึ้นของชีวิตคือการเกิดขึ้นของจักรวาล และการดับของชีวิตก็คือการดับของจักรวาล คำอธิบายนี้ทำให้ความหมายของโลกนั้นเป็นลักษณะของวิญญาณที่เป็นตัวสร้างโลกและจักรวาลขึ้น ดังคำอธิบายว่า "จักขุ รูป จักขุวิญญาณ ธรรมที่จะพึงรู้แจ้งด้วยจักขุวิญญาณไม่มี ณ ที่ใด โลกหรือการบัญญัติว่าโลกก็ไม่มี ณ ที่นั้น ฯลฯ ใจ ธรรมารมณฺ มโน วิญญาณธรรมที่จะพึงรู้แจ้งด้วยมโนวิญญาณ ไม่มี ณ ที่ใด โลก หรือการบัญญัติว่าโลกก็ไม่มี ณ ที่นั้น”<sup>๙</sup> ฉะนั้น วิญญาณหรือการรับรู้จึงเป็นต้นเหตุของจักรวาลในทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาท และเมื่อรับรู้อะไรก็ตามก็จะเรียกสิ่งนั้นสิ่งนี้ โดยสิ่งที่เรียกหรือระบุนั้นจะกลายเป็นโลกและจักรวาลของคนๆ นั้น นั่นคือทฤษฎีจักรวาลแบบพุทธปรัชญาเถรวาท แต่น่าสังเกตว่า โลกและจักรวาลในลักษณะนี้เป็นคำอธิบายหรือขยายต่อจากวิญญาณของผู้นั้นเป็นหลัก จึงทำให้เกิดการรับรู้โลกใน ๓ ลักษณะคือ

<sup>๗</sup> อ.จตุ. (ไทย) ๒๑/๗๐/๗๔.

<sup>๘</sup> ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๒๓๒/๑๑๕.

<sup>๙</sup> ส.ส. (ไทย) ๑๘/๗๖/๓๘.

## เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก ๑๐๙

(๑) โลกตามข้อเท็จจริง (Fact) เป็นโลกแบบตรงไปตรงมา เช่น เมื่อตอนที่สัตว์เกิดขึ้นบนโลกต่างกลัวและคิดกันว่าคงจะตีหนอถ้าแสงสว่างปรากฏขึ้นมา ต่อแต่นั้นดวงอาทิตย์อันให้ความกล้าเกิดขึ้นแก่มหาชนก็ได้ตั้งขึ้น ฉะนั้น สิ่งนั้นจึงได้นามว่า สุริยะที่แปลว่า ทำให้กล้า เมื่อดวงอาทิตย์นั้น ทำแสงสว่างตลอดวันแล้วอัสดงคตไป ความมืดมนก็กลับมีขึ้นอีก สัตว์เหล่านั้นพากันคิดว่า คงจะเป็นการตีหนอ ถ้าหากว่ายังมีแสงสว่างอย่างอื่นเกิดขึ้น ตอนนั้นดวงจันทร์อันสร้างความพอใจของสัตว์เหล่านั้นจึงเกิดขึ้นมา ด้วยเหตุที่นั่นนั่นแล สิ่งนั้นจึงได้นามว่า พระจันทร์ แปลว่าทำให้พอใจ<sup>๑๐</sup>

(๒) โลกตามความเป็นจริง (Reality) เป็นโลกตามสภาวะ มีการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป ความเป็นจริงอันเดียวกันว่าสิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ สิ่งใดเป็นทุกข์ สิ่งนั้นไม่ใช่ตัว ไม่ใช่ตน<sup>๑๑</sup> เป็นเรื่องจักรวาลทางด้านฟิสิกส์หรืออภิปรัชญา (physical or metaphysical universe) ซึ่งจะอธิบายในข้อ ๒)

(๓) โลกที่เป็นจริง (Truth) เป็นโลกที่สัตว์หรือบุคคลเข้าไปรับรู้ คือความทุกข์และความดับทุกข์ เป็นการเข้าใจโลกแห่งความจริง เช่น ความเกิดก็เป็นทุกข์ ความแก่ก็เป็นทุกข์ ความเจ็บไข้ก็เป็นทุกข์ ความตายก็เป็นทุกข์ ความประจวบด้วยสิ่งที่ไม่เป็นที่รัก ก็เป็นทุกข์ ความพลัดพรากจากสิ่งเป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ปราภณาสังขารได้สิ่งนั้นก็เป็นอย่างนั้น ก็เป็นทุกข์ โดยย่นย่ออุปาทานชั้น ๕ เป็นทุกข์ ความดับทุกข์คือ ตณหานั่นแลดับโดยไม่เหลือ ด้วยมรรคคือวิราคะ สละ สละคืน ปล่อยไป ไม่พัวพัน<sup>๑๒</sup> โดยข้อแตกต่างระหว่างโลกตามความเป็นจริงกับโลกที่เราเห็นว่าจริงนั้น ก็คือ โลกตามความเป็นจริง เราได้แค่พิจารณาเห็นว่าเป็นจริงตามนั้น เปลี่ยนแปลงสิ่งใดไม่ได้ แต่โลกที่เราเห็นว่าจริงนั้น เป็นความจริงแบบความเห็น (ทิฏฐิ) เมื่อเราเห็นชอบ (สัมมาทิฏฐิ) หรือเราเห็นผิด (มิจฉาทิฏฐิ) จะสามารถเปลี่ยนโลกหรือจักรวาลซึ่งในที่นี้ก็คือ "ตัวเรา" ได้ตลอดเวลา

ฉะนั้น โลกทั้ง ๒ มีจิตหรือวิญญาณเป็นส่วนประกอบในการเปลี่ยนแปลง และรับรู้โลกและจักรวาลในแต่ละแบบ และสร้างกระบวนการเรียนรู้โลกที่ต่างกันไป โดยส่วนใหญ่ นักคิดชาวพุทธจะให้ความสำคัญในโลกแบบ Truth มากกว่าโลกแบบ Reality แต่ก็ยังมีคนเห็นว่าโลกแบบ Truth ที่เกี่ยวข้องกับทุกข์และดับทุกข์นั้น ก็ยังต้องอาศัยโลกแบบ Reality เพื่อยืนยันและสนับสนุนอยู่เช่นเดิม

**๒) จักรวาลทางด้านอภิปรัชญา (metaphysical universe) คำว่า metaphysics หรืออภิปรัชญานั้นตามคำอธิบายของอริสโตเติลหมายถึงอะไรที่มาภายหลังจากกายภาพ**

<sup>๑๐</sup> ที.ปา. (ไทย) ๓/๑/๑๗๘.

<sup>๑๑</sup> อ่านรายละเอียดในอนัตตลักขณสูตร วิ.มหา. (ไทย) ๔/๒๑/๒๑-๒๒.

<sup>๑๒</sup> อ่านรายละเอียดในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร วิ.มหา. (ไทย) ๔/๑๔/๑๖.

(physics) หลักการนี้บรรยายถึงถึงความแตกต่างกันระหว่างสิ่งเรารู้สัมผัสได้กับสิ่งที่เป็นธรรมชาติจริงๆ<sup>๑๓</sup> โดยอธิบายผ่านจักรวาลที่ปรากฏกับเรานั้นล้วนเป็นปรากฏการณ์ที่มีระเบียบหรือความเป็นจริงบางอย่างเป็นหลักอยู่เบื้องหลัง เช่น ถ้าเราโยนก้อนหินขึ้นไปบนฟ้า ก้อนหินก้อนนั้นจะต้องตกลงมาที่พื้นทุกครั้งไป เพราะมีกฎแรงโน้มถ่วงอยู่เบื้องหลัง และกฎแรงโน้มถ่วงเป็นธรรมชาติจริงๆ เป็นต้น

ในพระไตรปิฎกได้จำแนกความจริง (Truth) คือทุกข์และความดับทุกข์ไว้ภายใต้กฎความเป็นจริง (Reality) เช่น อิทัปปัจจยตา นิยาม ไตรลักษณ์ เป็นต้น โดยลักษณะความจริง (Truth) ที่เรารู้ได้นั้นต้องมีความเป็นจริง (Reality) อยู่เบื้องหลังและสนับสนุนให้เกิดความจริงทางกายภาพที่เราสามารถรับรู้ได้ เช่นการอธิบายถึงความจริงเรื่องทุกข์ด้วยหลักความเป็นจริงคือหลักความเป็นเหตุปัจจัย (อิทัปปัจจยตา) ว่า

"เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี เพราะสิ่งนี้เกิด สิ่งนี้จึงเกิด เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มีเพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ คือ เพราะอวิชชาเป็นปัจจัยจึงมีสังขาร เพราะสังขารเป็นปัจจัยจึงมีวิญญาณ เพราะวิญญาณเป็นปัจจัยจึงมีนามรูป เพราะนามรูปเป็นปัจจัยจึงมีสฬายตนะ เพราะสฬายตนะเป็นปัจจัยจึงมีผัสสะ เพราะผัสสะเป็นปัจจัยจึงมีเวทนา เพราะเวทนาเป็นปัจจัยจึงมีตัณหา เพราะตัณหาเป็นปัจจัยจึงมีอุปาทาน เพราะอุปาทานเป็นปัจจัยจึงมีภพ เพราะภพเป็นปัจจัยจึงมีชาติ เพราะชาติเป็นปัจจัยจึงมี ชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัสและอุปายาสความเกิดขึ้นแห่งกองทุกข์ทั้งหมดนี้ ย่อมมีด้วยอาการอย่างนี้ ก็เพราะอวิชชาดับโดยสํารอกหาส่วนเหลือมิได้ สังขารจึงดับ เพราะสังขารดับวิญญาณจึงดับ เพราะวิญญาณดับนามรูปจึงดับ เพราะนามรูปดับสฬายตนะจึงดับ เพราะสฬายตนะดับผัสสะจึงดับ เพราะผัสสะดับเวทนาจึงดับ เพราะเวทนาดับตัณหาจึงดับ เพราะตัณหาดับอุปาทานจึงดับ เพราะอุปาทานดับภพจึงดับ เพราะภพดับชาติจึงดับเพราะชาติดับ ชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัสและอุปายาสจึงดับ ความดับแห่งกองทุกข์ทั้งหมดนี้"<sup>๑๔</sup>

พุทธปรัชญาเถรวาทจึงยืนยันความจริง (Truth) เรื่องทุกข์และความดับทุกข์ได้ ก็ด้วยการยืนยันความเป็นจริง (Reality) คือความเป็นเหตุปัจจัย (อิทัปปัจจยตา) ก่อน ฉะนั้น ถ้าเราถือว่าโลกหรือจักรวาลเป็นเรื่องของจิตที่สามารถรับรู้ความจริง (Truth) ได้ ก็ต้องพูดโดยเชื่อมโยงไปหาความเป็นจริง (Reality) ซึ่งเป็นกฎที่มีอยู่แล้วในธรรมชาติ ดังข้อความนี้ว่า "เพราะตถาคตอุปบัติขึ้นก็ตาม ไม่อุปบัติขึ้นก็ตาม ธาตุนั้น คือ ความตั้งอยู่ตามธรรมดา ความเป็นไป

<sup>๑๓</sup> Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, p.49.

<sup>๑๔</sup> อภ.ทสก. (ไทย) ๒๔/๙๒/๑๕๘.

ตามธรรมดาที่คงตั้งอยู่อย่างนั้นเอง ตถาคตตรัสรู้ บรรลุธาตุนั้นว่า สังขารทั้งปวงไม่เที่ยงครั้นแล้ว จึงบอก แสดง บัญญัติ แต่งตั้ง เปิดเผย จำแนก ทำให้เข้าใจง่ายว่าสังขารทั้งปวงไม่เที่ยง...เป็น ทุกข์...ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา"<sup>๑๕</sup> ฉะนั้น โลกหรือจักรวาลจึงมีกฎเกณฑ์ที่เป็นลักษณะตายตัว ชัดเจน หรือที่เรียกว่า เช่นนั้นเอง (ตถตา) ตามแนวคิดนี้จักรวาลจึงอยู่ภายใต้แนวคิดแบบ อภิปรัชญาที่อยู่เหนือประสบการณ์ แต่รับรู้ได้ผ่านการเชื่อมโยงกับบุคคลหรือความจริงที่เราสัมผัสได้ผ่านเรื่องทุกข์และความดับทุกข์

และเมื่อเราจะวิเคราะห์ถึงปัญหาว่าเหตุใดพระพุทธองค์จึงไม่ทรงตอบปัญหาเกี่ยวกับ เรื่องโลกและปัญหาบางอย่าง เช่น ปัญหาเรื่องโลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง โลกมีที่สุด โลกไม่มีที่สุด ชีพก็อันนั้น สรีระก็อันนั้น ชีพอย่างหนึ่ง สรีระอย่างหนึ่ง สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ สัตว์เบื้อง หน้าแต่ตายไปไม่มีอยู่ สัตว์เบื้องหน้า แต่ตายไปมีอยู่ก็มี ไม่มีอยู่ก็มี สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ ก็มีใช้ ไม่มีอยู่ก็มีใช้"<sup>๑๖</sup> เราจะพิจารณาเหตุผลผ่านจักรวาลเชิงอภิปรัชญานี้เป็นหลัก คือ

เหตุผลที่ ๑ เราจะพบคำตอบต่อปัญหาเรื่องโลกหรือจักรวาลเป็นไปได้ ๓ แบบคือ ๑. ยืนยง ๒. ปฏิเสธ และ ๓. ทั้งยืนยงและปฏิเสธ ซึ่งทุกคำตอบล้วนมีเหตุผลที่เชื่อมโยงกับความ คิดเห็น (ทฤษฎี) ที่แตกต่างกัน แต่ทุกคำตอบนั้นล้วนเป็นสิ่งที่เกี่ยวกับโลกที่เป็นวัตถุ เมื่อ พิจารณาข้อเท็จจริงและเหตุผลทางตรรกะ จะทำให้เกิดคำพรรณนาความหมายที่หลากหลาย และหาที่สิ้นสุดไม่ได้ เพราะภาษาที่บรรยายความหมายของโลกไม่สามารถตรวจสอบ ความหมายได้ว่าจริงหรือไม่ หรือแม้จะตรวจสอบได้ก็ไม่มีความหมายหรือไม่มีคุณค่าใดๆ เช่น ถ้าหากเราต้องการพิสูจน์คำว่า "โลกมีที่สุดหรือไม่มีที่สุด" ก็ต้องพิจารณาจากเหตุผลว่าโลกนั้น ต้องไม่มีคนมาเกิดอีกจึงจะพิสูจน์ข้อความนี้ว่าจริงหรือไม่ แต่ข้อเท็จจริงคือว่า ถ้าไม่มีใครมา เกิดอีกแล้วใครจะรู้ว่าโลกนั้นมีที่สุดหรือไม่มีที่สุด หรือแม้จะมีคนรู้ได้ว่าโลกมีที่สุดหรือไม่มีก็ ตาม ก็ไม่ได้เปลี่ยนแปลงความหมายของความเป็นจริงนั้นได้"<sup>๑๗</sup>

เหตุผลที่ ๒ คำถามเหล่านี้ทำให้เกิดคำตอบแบบอศคาหิตทฤษฎี คือมีความเห็นสุดโต่ง ระหว่างมีกับไม่มี ซึ่งหลักการหนึ่งของการตรวจสอบว่า "อะไรมีหรือไม่มี" ตามแนวคิดว่า "เมื่อ สิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี เพราะสิ่งนี้เกิด สิ่งนี้จึงเกิด เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มีเพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ"<sup>๑๘</sup> และคำว่า "สิ่งนี้" คาಲುปาฮานะ (David J. Kalupahana) ใช้คำว่า "ภูต" หมายถึงสิ่งที่กลายมา

<sup>๑๕</sup> อ.ต.ก. (ไทย) ๒๐/๕๗๖/๒๗๓-๒๗๔

<sup>๑๖</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๔๗/๑๑๗.

<sup>๑๗</sup> อ่านรายละเอียดใน พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (หม่อมประไพ), "การศึกษาเชิงวิพากษ์ ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท", วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๗), หน้า ๑๘.

<sup>๑๘</sup> ส.น. (ไทย) ๑๖/๑๕๓/๖๘.

เป็นโดยอ้างถึงความจริงคือหลักฐานที่ปรากฏแต่ไม่ได้แสดงแบบนักสัมบูรณ์นิยม (absolutism)<sup>๑๙</sup> หรือนักสารัตถนิยม (substantialist)<sup>๒๐</sup> คำว่า "ภูต" (become) จึงเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นความเปลี่ยนแปลง ความจริงจึงไม่มีสิ่ง (entity) หรือมีสารัตถะอยู่ภายใน มีแต่สิ่งที่เปลี่ยนแปลง

ฉะนั้น คำว่า "ภูต" จึงเป็นสิ่งที่แสดงความสมบูรณ์ของความเปลี่ยนแปลงเท่านั้น เพราะความจริงเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลง ซึ่งการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวทำให้เกิดสิ่งใหม่ที่เรียกว่า "การเกิดขึ้น" (ภว)<sup>๒๑</sup> เราจึงพบว่าสิ่งที่เปลี่ยนแปลงได้ปรากฏอยู่ในเฉพาะสังขตธรรมเท่านั้น เพราะยังเป็นสิ่งที่ปัจจัยปรุงแต่งได้ "สิ่งนี้" จึงหมายถึงขั้น ๕ ซึ่งตรงกับคำว่า "สังขาร" ที่ถูกปัจจัยปรุงแต่งให้ปรากฏในลักษณะรูปธรรมคือ รูป และนามธรรมคือ เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ สิ่งเหล่านี้เป็นสิ่งที่ต้องเปลี่ยนแปลงหรือเป็นสิ่งที่กลายมาเป็นจริง ส่วนสภาวะของสิ่งนั้นจะเป็นลักษณะว่า ไม่เที่ยง เปลี่ยนแปลง และทนสภาพเดิมไม่ได้<sup>๒๒</sup> ฉะนั้น เมื่อพุทธปรัชญาเถรวาทอธิบาย "สิ่ง" ว่ามีลักษณะทั้งมีและไม่มี การระบุว่าไม่มีก็ด้วยเหตุปัจจัยที่มี การที่ระบุว่าไม่มีก็ด้วยไม่มีเหตุปัจจัยดังกล่าว เช่นเดียวกับโลกจะมีที่สุดก็ได้ ไม่มีที่สุดก็ได้ ไม่ใช่ขึ้นอยู่กับสิ่งนั้น แต่ขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัย และเมื่ออธิบายลักษณะดังกล่าวว่าเป็นไปได้อย่างไรจึงเป็นการระบุถึงเหตุปัจจัยเท่านั้น แต่หากจะระบุถึง "สิ่งนั้น" ก็เป็นแค่เพียงบัญญัติที่เราเรียกกันไปเอง กล่าวคือ

"นมสดจากแม่โค นมส้มจากนมสด เนยข้นจากนมส้ม เนยใสจากเนยข้น หัวเนยใสจากเนยใส สมัยใดเป็นนมสด สมัยนั้น ไม่นับว่านมส้ม เนยข้น เนยใส หัวเนยใส นับว่านมสดอย่างเดียวเท่านั้น สมัยใดเป็นนมส้ม สมัยนั้น ไม่นับว่านมสด เนยข้น เนยใส หัวเนยใส นับว่าเป็นนมส้มอย่างเดียวเท่านั้น สมัยใดเป็นเนยข้น สมัยนั้น ไม่นับว่านมสด นมส้ม เนยใส หัวเนยใส นับว่าเป็นเนยข้นอย่างเดียวเท่านั้น สมัยใดเป็นเนยใส สมัยนั้น ไม่นับว่านมสด นมส้ม เนยข้น หัวเนยใส นับว่าเป็นเนยใสอย่างเดียวเท่านั้น สมัยใดเป็น

---

<sup>๑๙</sup> สัมบูรณ์นิยม ถือว่า มีสิ่งที่มีอยู่เอง เป็นอยู่เอง มีอยู่ เป็นอยู่ด้วยตนเอง เป็นอิสระไม่ขึ้นกับเหตุปัจจัยอื่นใด อ้างใน ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน , พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๑.

<sup>๒๐</sup> สารัตถนิยม ถือว่า มีสิ่งที่สามารถดำรงอยู่ตามลำพังโดยไม่พึ่งสิ่งอื่น อ้างใน เรื่องเดียวกัน, หน้า ๙๓.

<sup>๒๑</sup> David J. Kalupahana, The Buddha's Philosophy of Language, (Sri Lanka : A Sarvodaya Vishva Lekha Publication, 1999), pp.79-80.

<sup>๒๒</sup> อ่านรายละเอียดใน พระมหาวิญชัย กิตติเมธี (หม่อมประไพ), "การศึกษาเชิงวิพากษ์ ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท", หน้า ๗๐-๗๑

หัวเนยใส สมัยนั้น ไม่นับว่านมสด นมสั้ม เนยข้น เนยใส นับว่าเป็นหัวเนยใส อย่างเดียวเท่านั้น เหล่านี้แลเป็นชื่อตามโลก เป็นภาษาของโลก เป็นโวหารของโลก เป็นบัญญัติของโลก ที่ตถาคตกล่าวอยู่ มิได้ยึดถือ"<sup>๒๓</sup>

ฉะนั้น การระบุงักรวาลด้วยที่สุดหรือไม่มีที่สุดจึงเป็นการระบุงักรวาลถึง "สิ่งนั้น" แต่พุทธปรัชญาเถรวาทมองว่า "สิ่งนั้น" เป็นแค่บัญญัติ แต่ความเป็นจริงเป็นเหตุปัจจัยนั่นเอง

เหตุผลที่ ๓ เรื่องลักษณะที่ปรากฏกับไม่ปรากฏ โดยลักษณะดังกล่าวเป็นลักษณะความจริงที่มีอยู่แล้ว แต่ศักยภาพของแต่ละคนมีไม่พอจะเข้าถึงได้ เช่นเดียวกับเราอยู่กรุงเทพฯ ย่อมไม่สามารถเห็นเชียงใหม่ได้ ฉะนั้น เชียงใหม่จึงไม่ปรากฏแก่คนกรุงเทพฯ เช่นเดียวกับกรุงเทพฯ ก็ไม่ปรากฏกับคนเชียงใหม่ แต่ไม่ได้หมายความว่า สิ่งเหล่านั้นไม่มี แต่ศักยภาพของคนที่จะรู้และเห็นต่างๆ ต่างหากที่เป็นอุปสรรค

ฉะนั้น การรู้ข้อจำกัดของตัวเองจึงเป็นเหตุที่ทำให้เราควรศึกษาเอาจากสิ่งที่ปรากฏเท่านั้น ไม่ควรเพื่อฝันถึงสิ่งที่ไม่ปรากฏ คือไม่จำเป็นต้องคิดว่าเชียงใหม่เป็นอย่างไร แต่เราอาจรู้จักเชียงใหม่จากคนที่เกิดในเชียงใหม่ที่อาจมีอยู่ในใกล้ตัวเราแทน ซึ่งจะทำให้เข้าใจได้ว่าเชียงใหม่เป็นแบบใด ดังข้อความว่า "เราไม่พูดถึงที่นั่นอันเป็นที่สุดของโลกว่าควรรู้ ควรเห็น ควรบรรลุ ด้วยการเดินทาง ก็ถ้าหากเรายังไม่บรรลุถึงที่สุดของโลกแล้ว ก็จะไม่กล่าวถึงการกระทำที่สุดทุกข์ ก็แต่ว่าเราบัญญัติเรียกว่าโลก เหตุให้เกิดโลก การดับของโลก และทางให้ถึงความดับโลก ในสรีระร่างมีประมาณวาหนึ่งนี้ และพร้อมทั้งสัญญาพร้อมทั้งใจครอง แต่ไหนแต่ไรมา ยังไม่มีใครบรรลุถึงที่สุดโลกด้วยการเดินทาง และเพราะที่ยังบรรลุถึงที่สุดโลกไม่ได้ จึงไม่พ้นไปจากทุกข์"<sup>๒๔</sup> ฉะนั้น จักรวาลจึงตั้งอยู่บนพื้นฐานของการเข้าใจสิ่งที่ปรากฏก่อนแล้วจึงจะเข้าใจสิ่งที่ไม่ปรากฏได้ต่อไป

#### ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำบท

๔.๑ จักรวาลในอุปนิษัทกับคัมภีร์พระไตรปิฎกอธิบายเรื่องพรหมันแตกต่างกันอย่างไร อธิบาย

๔.๒ จักรวาลในพระไตรปิฎกมีรูปแบบอย่างไรบ้าง ลักษณะจักรวาลดังกล่าวเราจะพิสูจน์ได้อย่างไรบ้าง อธิบาย

---

<sup>๒๓</sup> ที.สี. (ไทย) ๙/๓๑๒/๒๘๑.

<sup>๒๔</sup> ส.ส. (ไทย) ๑๕/๒๘๘/๗๙.

๑๑๔..พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี, ป.ธ.๙,ดร. ภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์

## ๕. บรรณานุกรม

ราชบัณฑิตยสถาน. พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน,๒๕๔๓.

พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ). "การศึกษาเชิงวิพากษ์ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท". *วิทยานิพนธ์พุทธศาสตร์ดุสิตบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*, ๒๕๕๗.

\_\_\_\_\_. *ปัญหาปรัชญา*. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิหทยธรรม, ๒๕๖๐.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

อมรา ศรีสุชาติ. "อุปนิษิต : อภิปรัชญาที่สอดคล้องกันและที่สอดคล้องกับทฤษฎีวิทยาศาสตร์เรื่องกำเนิดและการสิ้นสุดของจักรวาล โลก สรรพสิ่งและชีวิต". *วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตร์มหาบัณฑิต*. บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยศิลปากร, ๒๕๔๑.

David J. Kalupahana. *The Buddha's Philosophy of Language*. Sri Lanka : A Sarvodaya Vishva Lekha Publication, 1999.

Robert Audi. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Second Edition. New York : Cambridge University Press,1999.





## บทที่ ๗

### ความจริงแบบนิยามในพระไตรปิฎก



#### ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องความจริงแบบนิยาม
- ๑.๒ เพื่อศึกษาวิเคราะห์เรื่องความจริงในพระไตรปิฎก

#### ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องความจริงแบบนิยาม
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจเรื่องความจริงในพระไตรปิฎก



### ๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

การศึกษาพระพุทธศาสนาที่เราทำอยู่ทุกวันนี้ไม่ได้เกิดขึ้นโดยตรงระหว่างเราในฐานะผู้เรียนกับศาสดาในฐานะผู้เผยแผ่ แต่เรากำลังเรียนคำสอนเหล่านั้นผ่านคัมภีร์ที่ชื่อว่า “พระไตรปิฎก” โดยคัมภีร์นี้ได้สืบทอดกันมาอย่างยาวนานหลายยุคหลายสมัย มีการปรับเปลี่ยนไปตามแต่ละช่วงเวลาดังปรากฏในการสังคายนาแต่ละครั้ง ซึ่งปัญหาสำคัญของการปรับเปลี่ยนมาจากการตีความที่แตกต่าง อันเกิดจากมุมมองต่อโลกที่เปลี่ยนแปลงไป ทำให้มีการสืบทอดคำสอนเดิมเท่าที่มีมาแต่เดิม และมีเนื้อหาหลายส่วนที่ถูกเพิ่มเติมขึ้นใหม่ เช่น สุริยสูตร และจันทิมสูตร รวมถึงคัมภีร์อภิธรรมปิฎก เป็นต้น อีกแง่หนึ่งที่สำคัญคือการเกิดคัมภีร์อรรถกถาจำนวนมากซึ่งแสดงให้เห็นยุครุ่งเรืองของการตีความคำสอนทางศาสนาได้เป็นอย่างดี

ในแง่มุมของการตีความนั้นมีการนำเสนอเรื่อง “นิยาม” แปลว่าความแน่นอน คือลักษณะความเป็นจริงทางธรรมชาติที่มีอยู่อย่างนั้น โดยคำนี้ปรากฏในพระไตรปิฎกเพียงคำว่า “ธรรมนิยามตา” ความเป็นจริงทางธรรม และมีขยายต่อในคัมภีร์ชั้นอรรถกถา เช่น **อรรถกถาธรรมสังคณีปกรณ์ เป็นต้น** การปรากฏในคัมภีร์พระไตรปิฎกซึ่งสะท้อนให้เห็นว่า นิยาม เป็นศัพท์ที่อธิบายความจริงทางพระพุทธศาสนาและต่อมามีการพิจารณาคำนี้จึงถูกนำมาเชื่อมกับการตีความในหลายมิติ โดยในการตีความนี้จะถือเอาเนื้อหาที่ปรากฏในคัมภีร์พระพุทธศาสนา มาวิเคราะห์ด้วยแนวคิดทางด้านปรัชญาบนประเด็นคำถามที่ต้องตอบว่า นิยามมีรายละเอียดอย่างไรเมื่อต้องการตรวจสอบ มีความสำคัญต่อพระพุทธศาสนาแค่ไหน เหตุใดจึงไม่มีปรากฏในพระไตรปิฎกแต่ปรากฏในอรรถกถาแทน โดยการวิเคราะห์ความจริงในทางปรัชญา มี ๒ อย่างคือ

๑. สิ่งที่จริง (truth) เช่น ทะเลมีสีฟ้า อาศัยการพิสูจน์ความจริงของข้อความทำได้ด้วยประสาทสัมผัส คือถ้าเราจะพิสูจน์ว่าทะเลสีฟ้าก็อาศัยประสบการณ์ในการตีความ โดยแง่นี้ถือว่าความจริงนั้นเป็นเรื่องเฉพาะตน (subjective) จริงของเรากับจริงของคนอื่นอาจตรงกันก็ได้ ไม่ตรงกันก็ได้ เช่น เราอาจเห็นทะเลเป็นสีฟ้า แต่คนตาบอดสีอาจเห็นเป็นสีอื่น การใช้ข้อความตรวจสอบความจริงจึงสร้างความเห็นสุดโต่งทางความคิดขึ้น คือพยายามอธิบายว่าสิ่งนี้เท่านั้นจริง สิ่งอื่นไม่จริง หรือคนที่ถือเอาความจริงในลักษณะนี้มาใช้ตรวจสอบข้อความในทางศาสนาจะปฏิเสธเรื่องที่ไม่อาจพิสูจน์ได้ด้วยประสาทสัมผัส เช่น เรื่องนรก สวรรค์ เป็นต้น

๒. ความเป็นจริง (Reality) คืออะไรเป็นธรรมชาติของสิ่งเหล่านั้นหรือเบื้องหลังของปรากฏการณ์ที่ปรากฏอยู่ในโลกนี้มีอะไรเป็นความจริงอยู่เบื้องหลัง อย่างที่เราตั้งคำถามว่าชีวิตคืออะไร และในทางพระพุทธศาสนาตอบว่า ชีวิตคือขันธ ๕ เป็นต้น เป็นการนำเสนอความจริงที่มีอยู่ เป็นอยู่อย่างนั้น (objective) เป็นการพิจารณาความจริงว่าเป็นอย่างนั้นไม่ว่าใครจะ

รับรู้หรือไม่ก็ตาม โดยเราอาจเคยเห็นลักษณะการนำเสนอมุมมองแบบตาบอดคลำช้าง คือทุกคนต่างคลำช้างตัวเดียวกันแต่อาจได้ความจริงที่ต่างกัน แต่ช้างก็ยังคงเป็นช้าง ไม่ได้เปลี่ยนแปลงไปตามการรับรู้ โดยความเป็นจริงลักษณะนี้ปรากฏดังที่พระพุทธองค์ทรงตรัสว่า “ภิกษุทั้งหลาย ตถาคตเกิดขึ้นก็ตาม ไม่เกิดขึ้นก็ตาม ธาตุนั้น (สา ธาตุ) คือความตั้งอยู่ตามธรรมดา (ธมฺมฐิตตา) ความเป็นไปตามธรรมดา (ธมฺมนิยามตา) ก็คงตั้งอยู่อย่างนั้น”<sup>๑</sup>

การยืนยันความจริงแบบนี้ถูกเรียกทางปรัชญาว่าการคะเนความจริง (speculation) เช่น ชีวิตคือขันธ และขันธทั้งปวงไม่เที่ยง จึงเป็นทุกข์ และไม่ใช่อัตตา เป็นต้น การระบุแบบนี้ทำให้เราเห็นกระบวนการการเปลี่ยนแปลงทางธรรมชาติที่ไม่เกี่ยวข้องกับตัวเรา เพราะไม่มีตัวเราเป็นผู้กำหนดสิ่งเหล่านั้น หรือเราไม่อาจบังคับสิ่งเหล่านั้นได้ เป็นต้น และหากไม่เกี่ยวข้องกับตัวเราจะพิสูจน์ได้อย่างไรว่านั่นคือความจริง เท่ากับว่าเรากำลังคาดคะเนว่า “นี่เป็นจริง” ที่สำคัญเรากำลังใช้วิธีการตรวจสอบความจริงดังกล่าวด้วยวิธีที่นักวิทยาศาสตร์เรียกว่า การลดทอน (reduction) โดยวิทยาศาสตร์มองว่า ธรรมชาติสามารถแยกออกเป็น ส่วนๆ และแต่ละส่วนสามารถศึกษาแยกต่างหากจากส่วนอื่นๆ ได้ ถ้าหากว่า เราไม่สามารถทำความเข้าใจจักรวาลได้ทั้งหมด หากไม่เข้าใจองค์ประกอบเล็กๆ นี้ได้ทำให้วิทยาศาสตร์ไม่ได้ก้าวหน้าไปไหนหรือก้าวหน้าได้น้อยมากกว่าจะเข้าใจองค์ประกอบนี้ได้ทั้งหมด<sup>๒</sup> ฉะนั้น วิธีการนี้เมื่อนำมาขยาย คำว่า “ชีวิตคือขันธ ๕” จึงอธิบายความเป็นจริงด้วยวิธีการแยกแยะให้เห็นรายละเอียดต่างๆ ชัดขึ้นและโยงให้เห็นการอาศัยกันและกันแบบเหตุปัจจัย (ปัจจุอาการ) ยิ่งทำให้เห็นชัดขึ้นว่าไม่มีตัวตนอยู่ในนั้น ทุกอย่างเป็นเพียงสิ่งที่เราสมมติด้วยภาษาเท่านั้นว่า เด็กชาย ก นาย ก หรือ นายก ก เป็นต้น ไม่มีความจริงที่ยืนยันตัวตนนั้นได้ ทุกอย่างเป็นแค่เพียงขันธที่ผูกโยงกันด้วยเหตุปัจจัยเท่านั้น และการอธิบายความเป็นจริงแบบนี้ตรงกับที่พระพุทธศาสนาเรียกว่า ปรมาตถสัจจะ คือความจริงสูงสุด

การพิจารณาเรื่อง “ความจริง” จึงต้องถูกนำเสนอทั้งสองด้านเพื่อระบุให้เห็นว่าสิ่งที่เราเรียกว่า “จริง” นั้นเรากำลังพูดว่าจริงโดยเราสมมติขึ้นจากการยืนยันของเรา หรือ “จริง” เพราะเป็นจริงอย่างนั้น โดยไม่เกี่ยวข้องกับตัวตนของผู้รับรู้ ดังต่อไปนี้

**๓.๑ แนวคิดเรื่องนิยามในพระไตรปิฎก** คำว่า นิยาม นั้นแปลว่า แน่นนอน ความเป็นไป ปรากฏในพระไตรปิฎกว่า

<sup>๑</sup> (อง.ติก. (ไทย) ๒๐/๑๓๗/๓๘๕.

<sup>๒</sup> มาติเยอ ริการ์ และมาริน ชวน ตวน, **ควอนตัมกับดอกบัว : การเดินทางสู่พรมแดนที่วิทยาศาสตร์และพุทธศาสนาบรรจบ**, แปลโดย กุลศิริ เจริญศุภกุล และบัญชา ธนบุญสมบัติ, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : สวนเงินมีมา, ๒๕๕๔), หน้า ๓๔.

## ๑๑๘..พระมหาวิทยุชัย กิตติเมธี, ป.ธ.๙,ดร. ภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์

“ภิกษุทั้งหลาย ตถาคตเกิดขึ้นก็ตาม ไม่เกิดขึ้นก็ตาม ธาตุนั้น (สา ธาตุ) คือความตั้งอยู่ตามธรรมดา (ธมฺมฐิตตา) ความเป็นไปตามธรรมดา (ธมฺมนิยามตา) ก็คงตั้งอยู่อย่างนั้น ตถาคตรู้ บรรลุธาตุนั้นว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง” ครั้นรู้ บรรลุแล้วจึงบอกแสดง บัญญัติ กำหนดเปิดเผย จำแนก ทำให้ง่ายว่าสังขารทั้งปวงไม่เที่ยง..สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์..ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา”<sup>๓</sup>

และปรากฏในอรรถกถาอรรถกถา ธรรมสังคณีปกรณ์ว่า นิยาม ๕ อย่าง คือ

๑) พินิยาม คือความแน่นอนของพืช กล่าวคือ ความที่กอแก้วพูนชนิดหนึ่งทอดยอดไปทางซ้าย เถาวัลย์ไปทางขวา พันล้อมต้นไม้ไปทางขวา ดอกทานตะวันหันหน้าไปทางพระอาทิตย์ เถาอย่างทรายมุ่งหน้าไปเฉพาะต้นไม้อย่างเดียว ผลมะพร้าวมีรูข้างบน

๒) อุตุนิยาม คือความแน่นอนของฤดูกาล กล่าวคือ ความที่ต้นไม้ขึ้นๆ ผลิดอกออกผลและมีใบอ่อนพร้อมๆ กันตามฤดูกาล

๓) กรรมนิยาม คือความแน่นอนของกรรม เป็นการแสดงให้เห็นกรรมและการรับผลของกรรมนั้น

กรณีที่ ๑ ในสมัยแห่งพระสัมมาสัมพุทธเจ้า บ้านใกล้ประตูพระนครสาวัตถิฏุกไฟไหม้ กระจกหญ้า ติดไฟโพลงแต่บ้านไฟใหม่นั้น ขึ้นไปสวมคอกาตัวบินทางอากาศ กานั้นร่วงตกตายในแผ่นดิน เหตุแห่งกรรมนี้คือ กาเป็นมนุษย์ในอดีตภพก่อน ไม่อาจเพื่อฝึกโคโกงตัวหนึ่ง จึงได้ผูกเชนดฟางสวมคอโคจุดไฟ โคนั้นตายด้วยเหตุนี้แหละ บัดนี้ กรรมนั้นจึงไม่ปล่อยกานั้นแม้บินอยู่ทางอากาศ

กรณีที่ ๒ เรือลำหนึ่งได้หยุดนิ่งลอยอยู่แม่น้ำมหาสมุทร เมื่อพวกเขาไม่เห็นทางที่ใครๆ จะปลอดภัยจากอันตรายในภายใต้ จึงใคร่ครวญจับสลากคนกาลกรณี สลากนั้นได้ตกไปในมือหญิงภรรยาใกล้ชีวิตของนายเรื่อนั้นเท่านั้น ที่นั่น คนทั้งหลายจึงพูดว่า ขอคนทั้งหมดอย่าพากันฉิบหายเพราะเหตุแห่งหญิงคนเดียว พวกเราจักโยนเขาไปในน้ำ นายเรือพูดว่า เราไม่อาจเห็นหญิงนี้ลอยอยู่ในน้ำได้ จึงให้เอาหม้อบรรจุทรายผูกติดคอโยนลงไป ในขณะที่นั้นนั่นเอง เรือก็แล่นไปดุจลูกศรที่ยิงไป เหตุแห่งกรรมคือหญิงนี้ก็เป็หญิงคนหนึ่งนั่นแหละในอดีตภพก่อน สุนัขตัวหนึ่งคุ้นเคยกัน เมื่อเธอไปปากก็ไปด้วย เมื่อมาก็มาด้วย พวกมนุษย์ทั้งหลายผู้ออกไปย้อมเยาะเย้ยเธอว่า บัดนี้ พรานสุนัขออกแล้ว ดั่งนี้ นางอึดอึดอยู่ด้วยสุนัขนั้น เมื่อไม่อาจห้ามสุนัขได้ จึงเอาหม้อใส่ทรายผูกคอแล้วเหวี่ยงไปในน้ำ กรรมนั้นจึงไม่ปล่อยเธอในท่ามกลางสมุทร

กรณีที่ ๓ ภิกษุรูปหนึ่งอยู่ในถ้ำ ยอดภูเขาใหญ่ตกมาปิดประตูถ้ำ ในวันที่ ๗ ยอดเขานั้นก็เปิดเองทีเดียว เหตุแห่งกรรมคือ แม้ภิกษุนั้นก็เป็นนายโคบาลในอดีตภพก่อน เมื่อเห็น

<sup>๓</sup> (อง.ต.ก. (ไทย) ๒๐/๑๓๗/๓๘๕.

## เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก๑๑๙

เข้าไปในรูทักกิ่งไม้กำมือหนึ่งปิดรูเสีย หลังจากนั้นมา ๗ วัน เขาจึงมาเปิดรูเองทีเดียว เที้ยตัว  
สั้นออกมา ด้วยกรุณาเขาจึงไม่ฆ่ามัน กรรมนั้นไม่ให้เพื่อจะปล่อยภิกษุณั้้นผู้เข้าไปยังชอกเขานั่ง  
อยู่

๔) ธรรมนิยาม คือความแน่นอนของธรรม คือ พระโพธิสัตว์ทั้งหลายทรงถือ  
ปฏิสนธิ ในเวลาทรงออกจากครรภ์พระมารดา ในเวลาที่ตรัสรู้ภูมิสัมโพธิญาณ ในเวลาที่พระ  
ตถาคตทรงประกาศพระธรรมจักร ในเวลาที่ทรงปลงอายุสังขาร ในเวลาที่เสด็จดับขันธ  
ปรินิพพาน หมิ่นจักรวาลหวั่นไหว

๕) จิตนิยาม คือความแน่นอนของจิต คือ จิตที่เป็นกิริยามโนธาตุก็ยังคงวังคให้  
เปลี่ยนไป จักขุวิญญาณก็ทำทสสนกิจ (หน้าที่เห็น) วิบากมโนธาตุก็ทำสัมปฏิจฉนกิจ (หน้าที่  
รับอารมณ์) วิบากมโนวิญญาณธาตุก็ทำสันติตรณกิจ (หน้าที่พิจารณาอารมณ์) กิริยามโนวิญญาณ  
ธาตุก็ทำโฆฏฐัพพกิจ (หน้าที่ตัดสินอารมณ์) ขวณะเสวยรสแห่งอารมณ์<sup>๔</sup>

ความหมายที่ถูกเพิ่มในยุคหลังเขียนอธิบายไว้ว่า นิยาม คือกำหนดอันแน่นอน,  
ความเป็นไปอันมีระเบียบแน่นอนของธรรมชาติ, กฎธรรมชาติ คือ

๑) อุดุนิยาม กฎธรรมชาติเกี่ยวกับอุณภูมิ หรือปรากฏการณ์ธรรมชาติต่างๆ  
โดยเฉพาะดินน้ำอากาศ และฤดูกาล อันเป็นสิ่งแวดล้อมสำหรับมนุษย์

๒) พีชนิยาม กฎธรรมชาติเกี่ยวกับการสืบพันธุ์ มีพันธุกรรมเป็นต้น

๓) จิตนิยาม กฎธรรมชาติเกี่ยวกับการทำงานของจิต

๔) กรรมนิยาม กฎธรรมชาติเกี่ยวกับพฤติกรรมของมนุษย์ คือ กระบวนการให้ผล  
ของการกระทำ

๕) ธรรมนิยาม กฎธรรมชาติเกี่ยวกับความสัมพันธ์และอาการที่เป็นเหตุเป็นผลแก่  
กันแห่งสิ่งทั้งหลาย<sup>๕</sup>

สรุป นิยามในพระไตรปิฎกเป็นการพิจารณาถึงความเป็นจริงตามธรรมดาที่ตั้งอยู่  
อย่างนั้น โดยนำเสนอในรูปแบบทฤษฎีทั่วไป (general theory) โดยไม่ได้ถูกระบุถึงของต่างๆ  
ไปไม่ได้เฉพาะเจาะจง เช่นเดียวกับที่ในหนังสือยุคหลังตั้งที่พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต)  
เขียนไว้ ขณะที่อรรถกถาอธิบายนิยามในรูปแบบของทฤษฎีเฉพาะ (special theory) มากกว่า  
โดยระบุถึงบุคคลหรือสิ่งของบางอย่างที่ชัดเจนลงไปทำให้ทฤษฎีเรื่องนิยามถูกขยายภายใน  
ขอบเขตที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนาเป็นหลัก

<sup>๔</sup> อ ร ร ถ ก ถ า ธรรม สัง ค ณี ป ก ร ณ์ , (เอ อ น ไ ล น์ )  
<http://www.84000.org/tipitaka/attha/attha.php?b=34&i=415> (๖ กุมภาพันธ์ ๒๕๖๒).

<sup>๕</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม, พิมพ์ครั้งที่  
ที่ ๓๑, (กรุงเทพมหานคร : ผลิติมม์, ๒๕๕๘), หน้า .๑๖๖.

๓.๒ วิเคราะห์แนวคิดเรื่องนิยามตามหลักความจริงในพระไตรปิฎก การวิเคราะห์ในที่นี้อาศัยการตรวจสอบความจริง (truth) และความเป็นจริง (Reality) โดยจะวางลำดับข้อแบบที่อรรถกถานำเสนอไว้

๑) พิษนิยาม คือกฎที่เกี่ยวข้องกับการสภาวะความเป็นจริงของสิ่งมีชีวิต การสืบพันธุ์ต่างๆ โดยหลักการดังกล่าวมีการกล่าวถึงในกำเนิด ๔ ชนิด คือ

ก. กำเนิดอณตชะ การเกิดในไข่ คือ เหล่าสัตว์ผู้จะทำลายเปลือกไข่แล้วเกิด นี้เราเรียกว่า กำเนิดอณตชะ

ข. กำเนิดชลาพุชะ การเกิดในครรภ์ คือ เหล่าสัตว์ผู้เกิดในครรภ์ นี้เราเรียกว่า กำเนิดชลาพุชะ

ค. กำเนิดสังเสทชะ การเกิดในถ้ำโคลหรือที่ขึ้นแฉะ คือ เหล่าสัตว์ผู้เกิดในปลาเน่า ชากศพเน่า ขนมบูด น้ำครำ หรือถ้ำโคล

ง. กำเนิดโอปปาติกะ การเกิดผุดขึ้น คือ เทวดา สัตว์นรก มนุษย์บางจำพวก และเปรตบางจำพวก<sup>๖</sup>

การตรวจสอบความจริงเหล่านี้จะพบได้อย่างจำกัด โดยถูกอธิบายในแง่ของความจริง (truth) เสียเป็นส่วนใหญ่ เพราะหลักการกำเนิดว่าตามจริงแล้วมีหลากหลายยิ่งขึ้นในปัจจุบัน เช่นกรณีการทำหลอดแก้วเป็นต้น ในหนังสือเรื่องกำเนิดสปีชีส์ (the Origin of Species) โดยเนื้อหานี้ได้นำเสนอทฤษฎีหนึ่งเรียกว่า ทฤษฎีการเลือกโดยธรรมชาติ (the natural selection) ซึ่งพยายามอธิบายด้วยความคิดสั้นๆ ว่า “ทุกเผ่าพันธุ์ต้องเปลี่ยนแปลงตลอด และการเปลี่ยนแปลงนั้นจะถูกคัดโดยธรรมชาติ หากไร้การเปลี่ยนแปลงการคัดเลือกก็ทำไม่ได้”<sup>๗</sup> ที่สำคัญการเปลี่ยนแปลงของสัตว์นั้นล้วนเป็นไปเพื่อประโยชน์ที่พิสูจน์ได้ด้วยวิถีชีวิตของสัตว์เผ่าพันธุ์นั้นเท่านั้น ไม่เกี่ยวข้องกับสัตว์พันธุ์อื่น และการคัดเลือกเพศเพื่อสืบพันธุ์ก็ไม่ใช่เพื่อการเอาตัวรอด แต่เป็นแค่การดิ้นรนเพื่อครอบครองเพศเมียและสร้างจำนวนลูกหลานเท่านั้น เช่นเดียวกันถ้าเผ่าพันธุ์ไหนสูญพันธุ์ไม่ใช่สูญหายไปอย่างที่เข้าใจแต่เป็นแค่การเปลี่ยนแปลงตัวเองเท่านั้น<sup>๘</sup> จะเห็นว่า แม้แต่ข้อกำหนดเหล่านี้จะพยายามอธิบายรายละเอียดเกี่ยวกับรูปแบบของชีวิตมากเท่าไร ก็พบถึงข้อจำกัดของมนุษย์ในการค้นหาคำตอบเหล่านี้ พระพุทธศาสนาจึงไม่ได้ให้ความสำคัญเรื่องพิษนิยามมากนัก เช่นเดียวกับที่มีนักคิดในสมัยพุทธกาลถามพระองค์ว่า “ชีวะกับสรีระเป็นอย่างไรเหมือนกัน หรือชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่าง

<sup>๖</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๒/๑๕๒/๑๕๑-๑๕๒.

<sup>๗</sup> ชาร์ลส์ ดาร์วิน, กำเนิดสปีชีส์, แปลโดย นำชัย ชีววิวรรธน์และคณะ, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สารคดี, ๒๕๕๘), หน้า ๙๗.

<sup>๘</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๐๒.

กัน”<sup>๙</sup> เพราะการกล่าวทั้งสองเป็นอย่างเดียวกันหรือคนละอย่างเป็นข้อพิสูจน์ความจริง (truth) ว่าเป็นแบบจริงหรือเท็จ แต่ความจริงในที่นี้อาจอธิบายด้วยความอย่างที่มีการอธิบายมานี้ และถึงแม้อธิบายก็ยุ่งยากและซับซ้อน ฉะนั้น พิชนิยามจึงเป็นเหมือนใบไม้ในป่าที่ไม่ถูกอธิบายไว้ชัดเจนนัก เพราะไม่สำคัญ แต่หากจะเข้าใจได้คือต้องบรรลุมาน ๘ ก็จะเข้าใจเรื่องนี้เองว่า ไม่จำเป็นต้องกล่าวถึงเรื่องนี้มากนักให้เป็นเรื่องของธรรมชาติมากกว่าที่มนุษย์จะเข้าไปยุ่งวุ่นวาย

๒) อุดุนิยาม คือกฎเรื่องดินฟ้าอากาศ ฤดูกาล การออกดอกผลในช่วงเวลาของพืชผลต่างๆ เป็นต้น ในพระไตรปิฎกมีการกล่าวไว้ในอัมมิกสูตรว่า

“ในเวลาทีพระราชาไม่ตั้งอยู่ในธรรม แม้พวกข้าราชการ ก็ไม่ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อพวกข้าราชการไม่ตั้งอยู่ในธรรม แม้พราหมณ์และคหบดี ก็ไม่ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อพราหมณ์และคหบดีไม่ตั้งอยู่ในธรรม แม้ชาวนิคมนและชาวชนบทก็ไม่ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อชาวนิคมนและชาวชนบทไม่ตั้งอยู่ในธรรม ดวงจันทร์และดวงอาทิตย์ก็โคจร(หมุน)ไปไม่สม่ำเสมอ เมื่อดวงจันทร์และดวงอาทิตย์โคจรไปไม่สม่ำเสมอ หมู่ดาวนักษัตรก็โคจรไปไม่สม่ำเสมอ เมื่อหมู่ดาวนักษัตรโคจรไปไม่สม่ำเสมอ คีนและวันก็หมุนเวียนไปไม่สม่ำเสมอ เมื่อคีนและวันหมุนเวียนไปไม่สม่ำเสมอ เดือนหนึ่งและครึ่งเดือนก็หมุนเวียนไปไม่สม่ำเสมอ เมื่อเดือนหนึ่งและครึ่งเดือนหมุนเวียนไปไม่สม่ำเสมอ ฤดูและปีก็หมุนเวียนไปไม่สม่ำเสมอ เมื่อฤดูและปีหมุนเวียนไปไม่สม่ำเสมอ ลมก็พัดไปไม่สม่ำเสมอ พัดไปผิดทางไม่สม่ำเสมอ เมื่อลมพัดไปไม่สม่ำเสมอ พัดไปผิดทางไม่สม่ำเสมอ พวกเทวดาก็ซัดเคืองใจ เมื่อพวกเทวดาซัดเคืองใจ ฝนก็ไม่ตกต้องตามฤดูกาล เมื่อฝนไม่ตกต้องตามฤดูกาล ข้าวกล้าทั้งหลายก็ออกรวงสุกไม่พร้อมกัน”<sup>๑๐</sup>

การอธิบายฤดูกาลภายใต้เงื่อนไขของมนุษย์หรือเปลี่ยนแปลงตามเงื่อนไขนี้เป็นคำอธิบายตามทฤษฎีที่มนุษย์เลือก (the human selection)<sup>๑๑</sup> คือเลือกว่าสิ่งที่เกิดขึ้นตามเงื่อนไขโดยมีมนุษย์มีส่วนร่วม ทำให้ไม่ว่าฤดูกาล ดินฟ้าที่ล้วนสัมพันธ์กับมนุษย์ทั้งสิ้น เช่นเดียวกับที่ดาววินเสนอสถาพสิ่งแวดล้อมมีส่วนสำคัญต่อการสร้างสปีชีส์ใหม่ ซึ่งต้องพิสูจน์จากความยาวนานหรืออยู่ได้นานในสภาพแบบนั้น<sup>๑๒</sup> การพิจารณาเรื่องอุดุนิยามในแง่ของมนุษย์จึงเป็นการพิสูจน์ความจริง (truth) จึงถูกนำเสนอว่าเป็นเรื่องปรากฏการณ์ที่สามารถขยายให้เห็นรูปแบบเฉพาะหรือเปลี่ยนแปลงตามเงื่อนไขได้ตลอดเวลา เช่นกรณีต่อไปนี้

<sup>๙</sup> ที.สี. (ไทย) ๙/๓๓๘/๑๕๙.

<sup>๑๐</sup> อจ.จตุ. (ไทย) ๒๑/๗๐/๑๑๔-๑๑๖.

<sup>๑๑</sup> ชาร์ลส์ ดาร์วิน, กำเนิดสปีชีส์, แปลโดย นำชัย ชีววิวรรธน์และคณะ, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๑๐๑.

<sup>๑๒</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๐๒.

กรณีที่ ๑ การตัดสินใจส่วนตัว ผู้ปฏิบัติงานที่เรียกว่า คนเกียจคร้าน ปรากฏใน  
สิ่งคาลกสูตร โดยบุคคลเหล่านี้มักอ้างว่า ‘หนาวเกินไป’ แล้วไม่ทำงาน มักอ้างว่า ‘ร้อน  
เกินไป’ แล้วไม่ทำงาน มักอ้างว่า ‘เวลาเย็นเกินไป’ แล้วไม่ทำงาน มักอ้างว่า ‘เวลายัง  
เช้าเกินไป’ แล้วไม่ทำงาน<sup>๑๓</sup> หรือมองในแง่การปฏิบัติธรรม คืออุตุสัปปายะ คือฤดูเป็นที่  
สบาย<sup>๑๔</sup> เป็นสัปปายะแก่จิต เป็นที่สบายและเป็นอุปการะแก่การชักนำจิตสู่สมณะและวิปัสสนา  
โดยการอ้างนี้เป็นเรื่องของความรู้สึกส่วนตัว แต่ไม่ใช่ข้อเท็จจริง เพราะการอ้างนั้นเป็นสิ่งที่  
มนุษย์ต้องการยืนยันความจริงตามผัสสะของแต่ละบุคคล

กรณีที่ ๒ การเปลี่ยนตัวตน ในเวรัญชกัณฑ์กล่าวถึง เมืองเวรัญชาเกิดข้าวยากมากแพง  
ประชาชนอยู่อย่างแร้นแค้น พระโมคคัลลานะจึงประสงค์จะพลิกแผ่นดินแล้วเพื่อกินอาหารอัน  
อยู่ใต้พื้นดิน แต่พระพุทธองค์ทรงห้ามไว้<sup>๑๕</sup> พระโมคคัลลานะแสดงให้เห็นว่ามนุษย์สามารถ  
เปลี่ยนแปลงฤดูกาลหรือเปลี่ยนข้อเท็จจริงบางอย่างให้เหมาะสมกับตัวเอง

ฉะนั้น อุตุนิยามจึงเป็นลักษณะเปลี่ยนแปลงตามเงื่อนไขต่างๆ เช่นเดียวกับการที่  
ใครจะยืนยันฤดูกาลจึงไม่สามารถบอกได้ชัดเจนนักว่า ต่อไปฤดูร้อน ฤดูหนาว ฤดูฝนเท่านั้น  
เท่านั้น หรือบอกได้ชัดเจนว่าต้นไม้ พืชพันธุ์ต่างๆ จะออกดอกออกผลได้ตรงตามที่ควรจะเป็นใน  
แต่ละช่วงเวลาที่กำหนดได้ชัดเจน

๓) กัมมนิยาม ลักษณะกรรมนั้นและผลกรรมนั้นเป็นกฎที่แน่นอนอีกอย่างหนึ่งใน  
แง่ของการอธิบายทางพระพุทธศาสนา ในฐานสูตร กล่าวว่า “เรามีกรรมเป็นของตน เป็นผู้รับ  
ผลของกรรม มีกรรมเป็นเครื่องกำหนด มีกรรมเป็นเผ่าพันธุ์ มีกรรมเป็นที่พึ่งอาศัย เราทำกรรม  
ใดไว้จะเป็นกรรมดีหรือกรรมชั่วก็ตาม ย่อมเป็นผู้รับผลของกรรมนั้น”<sup>๑๖</sup> กรรมจึงถูกอธิบายได้  
เงื่อนไขของบุคคล โดยลักษณะบุคคลนั้นเป็นจุดเชื่อมโยง (link) โดยอธิบายกรรมในฐานะของ  
บุคคลเป็นหลัก เช่นเดียวกับกรรมที่องค์ลิลมาลาคนมาเป็นจำนวนมาก แต่เมื่อมาบวชและบรรล  
ุธรรม อรรถกถาอธิบายกรรมนั้นเป็นอโหสิกรรมทันทีคือไม่ให้เกิดผลใดๆ ทั้งสิ้น เมื่อพิจารณาอย่าง  
นั้นกรรมจึงตรวจสอบโดยสถานะของความจริง (truth) คือตรวจสอบได้แค่ช่วงระยะเวลาที่คน  
จะสามารถรับได้เท่านั้น

จากการพิจารณานิยามทั้ง ๓ ข้อข้างต้นเป็นการพิจารณาถึงความจริงที่ตรวจสอบ  
ได้เฉพาะบุคคล โดยเงื่อนไขดังกล่าวถูกเรียกว่าเป็นทฤษฎีเฉพาะ (the special theory) เพราะ  
สามารถอธิบายผ่านผัสสะและรับรู้ได้เป็นการเฉพาะบุคคล ซึ่งการตรวจสอบแนวคิดเหล่านี้ทำได้

<sup>๑๓</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๒๕๓/๒๐๕.

<sup>๑๔</sup> ม.อุ.อ. ๓/๑๘๙/๑๑๗.

<sup>๑๕</sup> วิ.ม. (ไทย) ๑/๑๗/๑๐.

<sup>๑๖</sup> อง.ปถจก. (ไทย) ๒๒/๕๗/๑๐๐.



ผ่านบุคคล แต่ปัญหาที่ยุ่งยากสำหรับการตรวจสอบความจริงนั้นคือผลของการตรวจสอบอาจมีคำตอบให้มากกว่าหนึ่งอย่างเสมอ เหมือนนิทานในนิกายเซ็นที่เล่าเรื่องว่ามีพระ ๒ คน คนหนึ่งเดินจงกรมแล้วเหยียบแมลงอีกคนเดินไปเห็นก็อ้างว่าท่านทำบาป รูปที่เดินเหยียบแมลงก็ชี้แจงว่า ตนเองไม่มีเจตนา ทั้งสองจึงนำเรื่องนี้ไปบอกแก่เจ้าอาวาสให้ตัดสิน พอรูปหนึ่งบอกว่า “ท่านรูปนี้เหยียบแมลง เป็นบาป” อาจารย์ก็ตอบว่า “ท่านพูดก็ถูก” อีกรูปที่ถูกกล่าวหาก็ได้ว่า “เราไม่มีเจตนา ไม่บาป” “ท่านพูดมาก็ถูกเหมือนกัน” อาจารย์ตอบเช่นเดิม ลูกศิษย์นั่งอยู่ข้างอาจารย์ฟังเหตุการณ์นี้ทั้งหมดจึงถามว่า “แล้วตกลงใครถูกครั้นอาจารย์” อาจารย์ก็ตอบเหมือนเดิมว่า “เจ้าพูดก็ถูกอีก” คำตอบของทุกคนจึงถูก แต่เป็นการชี้ไปที่จุดที่ตรงเองสัมผัสความจริงที่ต่างกัน เงื่อนไขของคำตอบจึงเป็นไปตามนั้น แต่จะให้ถูกต้องตรงกันทั้งหมดนั้น ไม่อาจทำได้ เพราะมีความจำกัดในแง่ของผัสสะของแต่ละบุคคลที่ต่างกัน

๔) ัฒมนิยาม ธรรมะในที่นี้ถูกพิจารณาในแง่ของกฎเกณฑ์ (law) การเป็นกฎเกณฑ์นั้นเป็นคำที่อธิบายโดยตรงกับความเป็นจริงที่สุด (Reality) ที่สุด ซึ่งในที่นี้จะพิจารณาผ่านแนวคิดเรื่องอิทัปปัจจยตาและปฏิจจสมุปบาท โดยถือว่าเป็นทฤษฎีความเป็นเหตุเป็นผลทั่วไปของกระบวนการเหตุปัจจัย (the general theory of causation) ในปัญจเวรภยสูตรกล่าวว่า “เพราะเหตุนี้ เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มี เพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้จึงเกิดขึ้น เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ คือ เพราะอวิชาเป็นปัจจัย สังขารจึงมีเพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมีเพราะวิญญาณเป็นปัจจัย นามรูปจึงมี<sup>๑๗</sup> การชี้ว่า สิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี สิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้ก็ไม่มีนั้นถูกนำไปใช้เพื่อพิจารณาสรรพสิ่ง โดยไม่จำเป็นต้องมีบุคคลเข้าไปมีส่วนในสิ่งนั้น เพราะหากพิจารณาในแง่ของหลักตรรกะของตะวันตกแบบอริสโตเติลที่พิจารณาความจริงว่า

เมื่อมี A ก็ต้องมี B หาก A ไม่มี ไม่แน่ว่า B จะไม่มี

ที่ใดมีไฟ ที่นั่นมีควัน แต่ที่ใดไม่มีไฟ ที่นั่นไม่แน่ว่าจะไม่มีควัน (ควันรถ)

การใช้เหตุผลนี้ทำให้เห็นว่า พระพุทธศาสนาได้นำเสนอความจริงที่ทำให้เข้าใจว่าทุกอย่างที่มีและไม่มีนั้นเป็นเรื่องเฉพาะเจาะจงอย่างไม่อาจปฏิเสธได้ เช่น ถ้ามีต้นหา (A) ก็มีทุกข์ (B) ถ้าไม่มีต้นหา (~A) ก็ไม่มีทุกข์ (~B) เพราะเท่าที่ผ่านมายังไม่มีใครพิสูจน์ความจริงเป็นอื่นได้ว่า มีความทุกข์เกิดขึ้นด้วยวิธีอื่นใด ัฒมนิยามจึงตรงกับความเป็นจริง (reality) ที่ไม่อาจปฏิเสธได้ด้วยเงื่อนไขของใครคนใดคนหนึ่ง

๕) จิตตนิยาม คือกฎธรรมชาติการทำงานของจิต ในพระพุทธศาสนาได้กล่าวถึงจิตไว้ผ่านการทำงาน ๒ แบบคือ

<sup>๑๗</sup> ส.น. (ไทย) ๑๖/๔๑/๘๖.

ก. ภาวจิต คือ จิตที่เป็นองค์แห่งภพ โดยมีสถานะตั้งอยู่ตลอดกาลนาน ภาวจิตอันเป็นไปติดต่อกันโดยลำดับ<sup>๑๘</sup> โดยคำอธิบายจิตในลักษณะนี้คือ จิตนี้ประภัสสร คือผุดผ่องผ่องใส บริสุทธิ์ แต่เศร้าหมองเพราะอุปกิเลสจรมา มีความหมายว่า จิตนี้โดยธรรมชาติของมันเอง มิใช่เป็นสภาวะที่แปดเปื้อนสกปรก หรือมีสิ่งเศร้าหมองเจือปนอยู่ แต่สภาพเศร้าหมองนั้นเป็นของแปลกปลอมเข้ามา ฉะนั้น การชำระจิตให้สะอาดหมดจดจึงเป็นสิ่งที่เป็นไปได้<sup>๑๙</sup> จิตแบบนี้ถือเป็นการเป็นจิตในแง่ของความเป็นจริง (reality)

ข. จิตทำหน้าที่รับรู้อารมณ์เรียกว่า วิญญาณ กล่าวคือรับรู้อารมณ์ภายนอก ในโลกสมุหยสูตรกล่าวถึงการเกิดโลกและดับโลกมาจากจักขุและรูป จักขุวิญญาณจึงเกิด เป็นต้น<sup>๒๐</sup> การที่จิตเป็นเครื่องรับรู้อารมณ์ในภายหลังจึงถูกอธิบายด้วยคำถามว่า การรับรู้้นั้นมาจากการที่เรารับรู้อารมณ์ภายนอกจากการส่งวิญญาณออกไปเพื่อรับรู้ หรือมีหน้าที่ในการรับวิญญาณอยู่ภายใน ซึ่งการรับรู้ทั้ง ๒ อย่างทำให้เกิดการรับรู้ที่ต่างกันไปกล่าวคือ การรับรู้ภายในเป็นการคิด (มโน) ส่วนการรับรู้ภายนอก (วิญญาณ) ต้องอาศัยองค์ประกอบต่างๆ คือ จักขุประสาทยังไม่แตกดับ รูปมาสู่คลอง อาศัยแสงสว่าง อาศัยมนสิการ<sup>๒๑</sup> โดยลักษณะการอธิบายทั้งสองแบบนี้ทำให้จิต กลายเป็น ผู้คิด กับการคิดไปพร้อมกัน ผู้คิดคือรับรู้ภายนอก ส่วนการคิดคือการรับรู้ภายใน ที่สำคัญการตรวจสอบนี้ทำให้เกิดปัญหาการตีความที่ต่างกันไป ว่าถ้าเกิดมีผู้คิดก็ต้องมีอัตตา เป็นต้น (ซึ่งจะไม่พิจารณาในที่นี้) แต่กระบวนการดังกล่าวทำให้จิตในความหมายแบบ ข นี้ถือเป็นการตรวจสอบจิตตามความจริง (truth)

จิตจึงมีลักษณะมีทั้งหน้าที่ไม่รู้ตัวและหน้าที่รู้ตัว โดยในคัมภีร์อภิธรรมกล่าวถึงว่า “บุรุษคนหนึ่งนอนคลุมตัวตลอดศีรษะอยู่ที่โคนต้นมะม่วงที่มีผล ตื่นขึ้นด้วยเสียงมะม่วงผลหนึ่งซึ่งหล่นลงในที่ใกล้ๆ เลิกผ้าออกจากศีรษะ สมองขึ้นเห็นแล้วเก็บมะม่วงนั้นมาปิบดูแล้วดมกลิ่น รู้ว่าเป็นมะม่วงสุก จึงรับประทานกลิ่นมะม่วงที่อยู่ในปากเข้าไปพร้อมทั้งเสมหะ แล้วนอนหลับไปในที่นั้นนั่นแลอีก บรรดากาลทั้ง ๙ มีกาลนอนเป็นต้นนั้น เวลาของภวังค์ เหมือนเวลาที่บุรุษนั้นนอนหลับ เวลาที่อารมณ์กระทบที่ประสาท เหมือนเวลาที่ผลมะม่วงหล่น เวลาแห่งอวิชชนะ เหมือนเวลาที่ตื่นขึ้นด้วยเสียงมะม่วง

<sup>๑๘</sup> อ ร ร ถ ก ถ า วิ ต ฎ ป ก ร ณ์ , ( อ อ น ไ ล ่ น )  
<http://www.84000.org/tipitaka/attha/attha.php?b=37&i=624> (๖ กุมภาพันธ์ ๒๕๖๒).

<sup>๑๙</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์, พิมพ์ครั้งที่ ๒๓,(กรุงเทพฯมหานคร : ผลิติมม์, ๒๕๕๘), หน้า ๒๘๐-๒๘๑.

<sup>๒๐</sup> ส.ส. (ไทย) ๑๘/๑๐๗/๑๒๑.

<sup>๒๑</sup> อ ร ร ถ ก ถ า ฐ ร ร ม ส ัง ค ณี ป ก ร ณ์ , ( อ อ น ไ ล ่ น )  
<http://www.84000.org/tipitaka/attha/attha.php?b=34&i=415> (๖ กุมภาพันธ์ ๒๕๖๒).

หล่น เวลาจักขุวิญญาณเป็นไปเหมือนเวลาที่ลืมนตาขึ้นมองดู เวลาแห่งสัมผัสปฏิจันนะเหมือนเวลาเก็บผลมะม่วง เวลาแห่งสันติธรรมเหมือนเวลาปิดดู เวลาแห่งสัมผัสปฏิจันนะเหมือนเวลาเก็บผลมะม่วง เวลาแห่งสันติธรรมเหมือนเวลาปิดดู เวลาแห่งโงฐัพพะเหมือนเวลาดมกลิ่น เวลาแห่งชวณะเหมือนเวลารับประทาน เวลาแห่งตทาลัมพะณะเหมือนเวลากลิ่นมะม่วงที่อยู่ในปากเข้าไปพร้อมกับเสมหะ เวลาแห่งภวังค์ใหม่ก็เหมือนเวลานอนหลับอีก”<sup>๒๒</sup>

จิตที่ทำหน้าที่เก็บข้อมูลคือภวังคจิต ไม่ถูกควบคุมจึงเป็นอนัตตา ขณะที่จิตที่ทำงานคือชวณจิต ซึ่งอาจทำให้เห็นว่าจิตเป็นอัตตาได้ด้วยการสืบทอดจิตแบบนี้ แต่เมื่ออธิบายได้ด้วยเรื่องกรรมจะพบว่าจิตที่เกิดดวงก่อนกับจิตที่รับผลกรรมเป็นคนละดวงกันแต่สืบทอดกันมาเป็นช่วงๆ โดยแง่ของการอธิบายแบบโยงหาความเป็นจริง (reality) จำเป็นต้องอาศัยภวังคจิตในการอธิบาย ขณะที่ความจริง (truth) ของจิตนั้นยามที่อธิบายจะอาศัยวิญญาณในการตรวจสอบความรู้ แต่ก็มีคำถามว่า เรารู้สิ่งต่างๆ ได้จริงหรือไม่ เช่นเราเห็นต้นไม้ และเข้าใจว่าต้นไม้ การเห็นและการเข้าใจนั้นเป็นคนละอย่างกัน เพราะต้นไม้ที่เห็นนั้น อาจถูกระบบการตีความทำให้เกิดการเปรียบเทียบเชื่อมโยงและเข้าใจได้ว่าต้นไม้ ฉะนั้น การรับรู้แบบวิญญาณจึงเป็นการรับรู้บนฐานของการสร้างตัวตนขึ้นมาและตัวตนเหล่านั้นในทางพระพุทธศาสนาไม่มีอยู่จริง จึงอาจพิจารณาได้ว่า จิตนิยามมีทั้ง ๒ แบบ คือ แบบความเป็นจริงและความจริง

สรุป นิยามทั้ง ๕ นั้นเมื่อพิจารณาจากพระไตรปิฎกและคัมภีร์ยุคหลังอธิบายในแง่ของความเป็นทฤษฎีทั่วไปคือไม่ได้เฉพาะแนวคิดใดแนวคิดหนึ่งในการนำเสนอ โดยวางเป็นกฎเกณฑ์สำหรับอธิบายทุกสิ่ง ขณะที่อรรถกถาได้พิจารณาว่าในฐานะเป็นทฤษฎีเฉพาะคือเป็นเพียงการอธิบายความเป็นจริงในทางพระพุทธศาสนาเท่านั้น หรือเป็นมุมมองที่มนุษย์ควรมองโลกนี้ และจากการวิเคราะห์ทั้ง ๕ อย่างนั้นพบว่า นิยาม ๓ ข้อแรกคือ พีชนิยาม อุตุนิยามและกรรมนิยาม อธิบายได้แค่ความจริง (truth) ซึ่งเท่ากับมนุษย์มีส่วนร่วมในการกำหนดความจริงดังกล่าวจึงสามารถปรับเปลี่ยนได้ตลอดเวลา ขณะที่ธัมมนิยามเป็นความเป็นจริง (reality) ที่เป็นเช่นนั้น ไม่เปลี่ยนแปลงด้วยเงื่อนไขแห่งการรับรู้ของมนุษย์ ขณะที่จิตนิยามสามารถอธิบายได้ทั้ง ๒ ด้านคือทั้งความเป็นจริงในแง่ของความเป็นภวังคจิต และความจริงในแง่ของการเป็นวิญญาณที่ทำหน้าที่ในการรับรู้

---

<sup>๒๒</sup> วิชาวินี ๑๓๖-๑๓๗ อ้างใน สมภาร พรหมทา, พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก, (กรุงเทพมหานคร : พิมพ์ในโอกาสเกษียณอายุราชการ, ๒๕๕๙), หน้า ๒๔๖.

#### ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำบท

๔.๑ ลองอธิบายนิยามในฐานะที่เป็นจริง (truth) กับความเป็นจริง (Reality) มาตามความเข้าใจ?

๔.๒ “นิยาม” ถูกอธิบายว่าเป็นความจริงเพราะมีข้อยืนยันใด อภิปราย

#### ๕. บรรณานุกรม

ชาร์ลส์ ดาร์วิน. **กำเนิดสปีชีส์**. แปลโดย นำชัย ชีววิวรรณและคณะ. พิมพ์ครั้งที่ ๒.

กรุงเทพมหานคร : สารคดี, ๒๕๕๘.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**.

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์**. พิมพ์ครั้งที่

๒๓. กรุงเทพมหานคร : ผลิตivism, ๒๕๕๘.

\_\_\_\_\_. **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๓๑.

กรุงเทพมหานคร : ผลิตivism, ๒๕๕๘.

มาติเยอ ริการ์ และมาริน ชวน ตวน. **ควอนตัมกับดอกบัว : การเดินทางสู่พรหมแดนที่**

**วิทยาศาสตร์และพุทธศาสนา**มาบรรจบ. แปลโดย กุลศิริ เจริญศุภกุล และบัญชา

ธนบุญสมบัติ. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : สวนเงินมีมา, ๒๕๕๔.

สมภาร พรหมทา. **พุทธปรัชญาในอภิปรัชญา**. กรุงเทพมหานคร : พิมพ์ในโอกาสเกษียณอายุ

ราชการ, ๒๕๕๙.



## บทที่ ๘

### ความจริงแบบอริยสัจในพระไตรปิฎก



#### ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

๑.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องความจริงแบบอริยสัจ

๑.๒ เพื่อศึกษาวิเคราะห์เรื่องความจริงแบบอริยสัจกับธรรมชาติของมนุษย์ในพระไตรปิฎก

#### ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

๒.๑ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องความจริงแบบอริยสัจ

๒.๒ นิสิตเข้าใจเรื่องความจริงแบบอริยสัจกับธรรมชาติของมนุษย์ในพระไตรปิฎก



### ๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

การมองโลกผ่านมนุษย์นั้นเป็นวิธีการตามแบบที่พระพุทธศาสนาสอนไว้ โดยการอธิบายถึงโลกผ่านมุมมองที่มนุษย์เข้าไปมีส่วนร่วมในแง่ของความขัดแย้ง (conflict) เช่นอากาศหนาวทำให้เรารู้สึกคันเนื้อคันตัวจะเป็นวัด หรืออากาศร้อนมากทำให้เราน้ำมีด หรือความรู้สึกเบื่อหน่าย โกรธ ไม่พอใจเมื่อรถติดในเวลาที่ต้องเร่งรีบ ความรู้สึกเสียใจกับการจากไปของคนรัก เป็นต้น กรณีเหล่านี้ทำให้โลกปรากฏต่อเราในฐานะเป็นโลกแบบที่เป็นเช่นนั้นเอง (ตถตา) และอีกอย่างคือความรู้สึกที่ตัวเรามีต่อโลก ซึ่งทั้งสองด้านนั้นคือความหมายที่ถูกตีความผ่านแนวคิดเรื่องทุกข์ และการดับทุกข์ หรือความขัดแย้งระหว่างโลกกับมนุษย์นั่นเอง

พระพุทธศาสนาสอนเรื่องทุกข์ภายใต้หลักธรรมพื้นฐานคือ หลักไตรลักษณ์ว่าด้วยเรื่องความไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ไม่ใช่ตัวตน และหลักอริยสัจ ๔ คือ ทุกข์ เหตุเกิดทุกข์ ความดับทุกข์ ข้อปฏิบัติให้ถึงความดับทุกข์ ซึ่งแนวทางการอธิบายทั้ง ๒ ลักษณะนี้ หลักไตรลักษณ์เป็นความจริงเช่นนั้น ไม่มีใครเปลี่ยนแปลงได้ ขณะที่ทุกข์ในอริยสัจคือความทุกข์ที่เกิดจากความรู้สึกหรือตัณหา จนเกิดผลคือความเปลี่ยนแปลงชีวิตนี้ให้ประสบกับความไม่สบายใจ คับแค้นใจ

อริยสัจในแง่ของทุกข์และความดับทุกข์ตามหลักพระพุทธศาสนาด้วยแนวคิดเรื่องธรรมชาติมนุษย์ที่พิจารณาว่ามนุษย์นั้นว่างเปล่าหรือมีความทุกข์ติดตั้งมาด้วย เพราะในแง่หนึ่งถ้าทุกข์นั้นอาจเป็นไปได้ทั้งในแง่ของความจริงที่ติดตั้งมาและว่างเปล่าในฐานะที่มนุษย์ไม่สามารถเข้าไปจัดการได้ จึงปล่อยให้เป็นไปตามยถากรรม การพิจารณาจากแง่มุมเหล่านี้อาจจะช่วยทำความเข้าใจและพิจารณาเรื่องนี้ได้อย่างจริงจังและเป็นระบบมากขึ้น ดังนี้

**๓.๑ แนวคิดเรื่องธรรมชาติมนุษย์** จากการพิจารณาแนวคิดเรื่องอริยสัจนั้นจำเป็นต้องเข้าใจแนวคิดเรื่องธรรมชาติมนุษย์โดยเฉพาะส่วนที่เกี่ยวข้องกับความมีอยู่หรือไม่มีธรรมชาติมนุษย์ ถ้าจะมีก็อาจพิจารณาได้ว่าเป็นเรื่องที่มนุษย์คิดขึ้นเอง คือ

**๑) แนวคิดที่เชื่อว่า ธรรมชาติมนุษย์นั้นว่างเปล่า** ปรัชญาอัตถิภาวนิยม (existentialism)<sup>๑</sup> ที่มองว่าธรรมชาติมนุษย์นั้นไม่มี เพราะธรรมชาติมนุษย์และโลกสามารถ

---

<sup>๑</sup> วรรณคดีทางปรัชญาที่ให้ความสำคัญแก่ปัจเจกภาพมากกว่าสากลภาพ เสรีภาพมากกว่าระเบียบกฎเกณฑ์ เน้นการสร้างสรรคมากกว่าการอนุรักษ์ระเบียบแบบแผน ความรู้สึกมากกว่าเหตุผล และให้ความสำคัญแก่ความรู้เชิงอัตนัย (subjective knowledge) เช่น ความรู้เกิดจากการประสบด้วยตนเอง มากกว่าความรู้เชิงปรวิสัย (objective knowledge) เช่น ความรู้เกิดจากเหตุผล อ้างใน ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๓), หน้า ๓๕.

เปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา ฉะนั้น ประวัติศาสตร์ที่มนุษย์กระทำอยู่นี้จึงสำคัญมากกว่าสิ่งอมตะหรือความจริงที่อยู่นอกเหนือจากกาลเวลา และไม่เปลี่ยนแปลงเหล่านั้นเสียอีก มนุษย์จึงมีภาระหน้าที่สำคัญมากกว่ากฎเกณฑ์ที่ตายตัวทางจริยธรรมใดๆ เพราะปัจเจกบุคคลมีค่าสูงกว่าสิ่งสากล และความจริงเป็นอัตวิสัยเฉพาะแต่ละบุคคลที่คนๆ นั้นจะต้องสร้างขึ้นเอง<sup>๒</sup>

เมื่อพิจารณาแบบนี้ ธรรมชาติของมนุษย์จึงไม่มีหรือว่างเปล่า นั้นทำให้มนุษย์ไม่จำเป็นต้องแสวงหาแก่นสารของชีวิต เพราะภาวะ (being) นั้นมิใช่แก่นสาร (existence) และแก่นสารของมนุษย์ก็ไม่มีคุณสมบัติ เพราะมนุษย์นั้นจะมีแก่นสารจากการได้ทำตามแนวทางที่ตนได้เชื่อและเลือกเท่านั้น เช่น มหาตมะคานธีเป็นบุคคลสำคัญเพราะท่านได้ทำบางอย่าง และสิ่งนี้ไม่ได้ถูกบรรจุมาสำเร็จรูปแล้วตั้งแต่ตอนท่านเกิด หากแต่เกิดขึ้นหลังจากสิ่งที่ท่านได้ทำไปแล้ว<sup>๓</sup> มนุษย์จึงมีเพียงธรรมชาติมาแบบเปล่าๆ ไม่มีอะไร ก่อนจะพัฒนาและต่อยอดพัฒนาเป็นในแบบที่ตนเอง

พุทธปรัชญาเถรวาทก็ถือว่าจิตเดิมเป็นปัสสสร แต่ต้องเข้าใจว่าจิตของคนโดยตัวเองแล้วบริสุทธิ์จริงหรือ? เพราะถ้าบริสุทธิ์แล้วจะเกิดได้อย่างไร ตามทัศนะของนิกายเซน ถือว่าจิตเดิมบริสุทธิ์ แต่เมื่อรับเอาสิ่งภายนอกเข้ามาทำให้ไม่บริสุทธิ์ ดังคำกล่าวของท่านฮุยเิ่งว่า "อะไรคือธรรมกายที่บริสุทธิ์ เนื้อแท้ของจิตของเราบริสุทธิ์อยู่แล้วตามธรรมชาติสรรพสิ่งเป็นเพียงภาพสะท้อนของเนื้อแท้แห่งจิตเท่านั้น กรรมดีย่อมเป็นผลมาจากความคิดที่ดีกรรมชั่วย่อมเป็นผลมาจากความคิดที่ชั่ว"<sup>๔</sup> แนวคิดของนิกายเซนนี้เป็นการมองคนละมุมกับพุทธปรัชญาเถรวาทที่มองจิตกับเจตสิกไปพร้อมกัน แต่เซนมองแยกกัน เมื่อเซนพูดถึงจิตจึงเป็นการพูดถึงเนื้อแท้ของจิต (essence of mind) ว่าบริสุทธิ์ แม้จะมีอาสวกิเลสหุ้มห่อจิตอยู่ก็ตาม แต่เนื้อแท้ของจิตก็ยังบริสุทธิ์อยู่เช่นเดิม

๒) แนวคิดที่ถือว่า มนุษย์นั้นไม่ว่างเปล่า คือมีความคิดบางอย่างที่เชื่อว่า มนุษย์นั้นมีธรรมชาติบางอย่างติดตัวมา เรียกว่า "สัญชาตญาณ" เช่น สัญชาตญาณการเอาตัวรอด

---

<sup>๒</sup> Hubert L. Dreyfus, "The Roots of Existentialism", in **A Companion to Phenomenology and Existentialism**, Ed. by Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, (Oxford : Blackwell Publishing Ltd.,2006), p.159.

<sup>๓</sup> สมภาร พรหมทา, **พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : ศยาม,๒๕๔๘), หน้า ๑๔๑.

<sup>๔</sup> Wong Mou-Lam, **The Sutra of Hui Neng**, (Berkeley : Shambhala, 1969), p.11. อ้างใน สมภาร พรหมทา, **พุทธศาสนานิกายเซน : การศึกษาเชิงวิเคราะห์**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๖), หน้า ๓๒.

สัญญาตญาณในการระงับภัย และสัญญาตญาณในการดำรงเผ่าพันธุ์ ในพระพุทธศาสนาเถรวาท มองว่า มนุษย์มีสัญญาตญาณ ๒ ประเภทคือ อหังการ-สัญญาตญาณที่แสดงออกเป็นความรู้สึกว่ามีตัวตน และมมังการ-สัญญาตญาณที่แสดงออกเป็นความรู้สึกว่าตัวตนนั้นเป็นของฉัน และอะไรก็ตามที่สัมพันธ์เกี่ยวกับกับตัวตนของฉันนั้นก็เป็นของฉันด้วย และสัญญาตญาณนี้เองทำให้ตัวตนพยายามดิ้นรนตามความอยากในกาม (กามตัณหา), ความอยากเป็น เช่นความไม่ยอมตาย เป็นต้น (ภวตัณหา) และความไม่อยากเป็น เช่น ความไม่รู้สึกรว่ามีอะไรสนองตอบความอยากได้ เป็นต้น (วิภวตัณหา)

ขณะที่นักปรัชญาชาวเยอรมัน ๒ คนคือ ๑. นิทเชออธิบายว่าชีวิตคือเจตจำนง (will) ที่มีความกระหายต้องการตอบสนองความอยาก ซึ่งนิทเชอเรียกว่า อำนาจ (power) เช่นเมื่อเราต้องการความรัก เราต้องการมีอำนาจเหนือเขาคนนั้น เป็นต้น ๒. โชเพนฮาวเออร์ สิ่งที่เราต้องการสนองตอบคือ ความอยู่รอด (living) นักปรัชญาทั้งสองนี้มองว่า ธรรมชาติของมนุษย์คือเจตจำนงที่หิวกระหาย เขาไม่เชื่อข้อเท็จจริงว่าด้วยชีวิตนี้จะเป็นสิ่งที่เราสามารถแก้ไขได้เปลี่ยนแปลงได้ ธรรมชาติของเจตจำนงคือการดิ้นรนทะยานอยากไม่รู้จบสิ้น แม้ศาสนาเองจะเห็นว่าบางเรื่องมนุษย์ไม่มีอิสระ แต่ในเรื่องอันเป็นสาระที่สุดของชีวิตก็คือการเปลี่ยนแปลงชีวิตตามจริยธรรม พุทธปรัชญาเถรวาทก็ถ้อยอย่างเดียวกันคือสาระสำคัญของชีวิตทางจริยธรรมก็คือการเอาชนะสัญญาตญาณภายในตัวเรา และผู้หลุดพ้นได้แล้วก็คือบุคคลในอุดมคติของพระพุทธศาสนา<sup>๕</sup>

สรุป การเข้าใจธรรมชาติมนุษย์ในฐานะว่างเปล่าเป็นความว่างเปล่าที่เราต้องค้นหาจากความหมายที่เราสร้างขึ้นใหม่ แต่เมื่อพิจารณาจากความว่างเปล่านั้นถือว่ามีนัยยะสำคัญที่ทำให้มนุษย์มีเสรีภาพในการสร้างบางอย่างที่เป็นมนุษย์ขึ้นเอง ขณะที่กลุ่มที่มองไปที่ความไม่ว่างเปล่านั้นด้วยมองไปถึงความเป็นตัวตนบางอย่างที่ซ่อนมากับมนุษย์ทำให้มนุษย์ไม่อาจสลัดทิ้งสัญญาตญาณบางอย่างไปได้

**๓.๒ แนวคิดเรื่องอริยสัจ** คำว่า อริยสัจ แปลว่า ความจริงอันประเสริฐ มี ๔ ข้อด้วยกันคือ ทุกข์ เหตุให้เกิดทุกข์ (สมุทัย) ความดับทุกข์ (นิโรธ) และข้อปฏิบัติให้ถึงความดับทุกข์ (มรรค) โดยทั้ง ๔ นั้นเป็นความจริงที่พิจารณาผ่านมนุษย์โดยธรรมชาติกล่าวคือ ๒ ข้อแรกนั้นเป็นสิ่งที่ติดตัวมาพร้อมกับมนุษย์ (อภิปรัชญา) และอีก ๒ ข้อท้ายเป็นการกล่าวถึงความดับทุกข์ที่ผูกโยงกับการปฏิบัติตามความจริงนั้น (จริยศาสตร์) ซึ่งเนื้อหาของอริยสัจที่จะนำมา

---

<sup>๕</sup> สมภาร พรหมทา, พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๑๑๒-๑๑๖.



พิจารณานั้นได้อธิบายไว้ในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร โดยปรากฏในพระไตรปิฎกเล่มที่ ๔ พระวินัยปิฎก มหาวรรค โดยมีเนื้อหาดังนี้

**ส่วนที่ ๑ ทุกข์กับความดับทุกข์** กล่าวคือ คำว่า “ทุกข์” ตามความหมายของที่สุด ๒ อย่างนี้ บรรพชิตไม่พึงเสพ กล่าวคือ

๑. กามสุขัลลิกานุโยคในกามทั้งหลาย (การหมกมุ่นอยู่ด้วยกามสุขในกามทั้งหลาย) เป็นธรรมอันทราม เป็นของชาวบ้าน เป็นของปุถุชนไม่ใช่ของพระอริยะ ไม่ประกอบด้วยประโยชน์
๒. อตตกิลมณานุโยค(การประกอบความลำบากเดือดร้อนแก่ตน) เป็นทุกข์ ไม่ใช่ของพระอริยะ ไม่ประกอบด้วยประโยชน์

คำว่า “ความดับทุกข์” ตามความหมายของมัชฌิมาปฏิปทา ภิกษุทั้งหลาย มัชฌิมาปฏิปทาไม่เอียงเข้าใกล้ที่สุด ๒ อย่างนั้น ตถาคตได้ตรัสรู้อันเป็นปฏิปทาก่อให้เกิดจักขุก่อให้เกิดญาณ เป็นไปเพื่อความสงบ เพื่อความรู้ยิ่ง เพื่อความตรัสรู้เพื่อพระนิพพาน

ภิกษุทั้งหลาย ก็มัชฌิมาปฏิปทาที่ตถาคตได้ตรัสรู้แล้ว อันเป็นปฏิปทาก่อให้เกิดจักขุก่อให้เกิดญาณ เป็นไปเพื่อความสงบ เพื่อความรู้ยิ่ง เพื่อความตรัสรู้เพื่อพระนิพพานนั้นเป็นโฉนมัชฌิมาปฏิปทานั้น ได้แก่ อริยมรรคมีองค์ ๘ นี้แหละ คือ

- |                               |                                |
|-------------------------------|--------------------------------|
| ๑. สัมมาทิฏฐิ (เห็นชอบ)       | ๒. สัมมาสังกัปปะ (ดำริชอบ)     |
| ๓. สัมมาวาจา (เจรจาชอบ)       | ๔. สัมมากัมมันตะ (กระทำชอบ)    |
| ๕. สัมมาอาชีวะ (เลี้ยงชีพชอบ) | ๖. สัมมาวายามะ (พยายามชอบ)     |
| ๗. สัมมาสติ (ระลึกชอบ)        | ๘. สัมมาสมาธิ (ตั้งจิตมั่นชอบ) |

ภิกษุทั้งหลาย นี้คือมัชฌิมาปฏิปทานั้น ที่ตถาคตได้ตรัสรู้แล้ว อันเป็นปฏิปทาก่อให้เกิดจักขุก่อให้เกิดญาณ เป็นไปเพื่อความสงบ เพื่อความรู้ยิ่ง เพื่อความตรัสรู้เพื่อพระนิพพาน

**ส่วนที่ ๒ เนื้อหาคำอธิบายเกี่ยวกับอริยสัจ** ภิกษุทั้งหลาย ข้อนี้เป็นทุกขอริยสัจ คือ แม้ความเกิดก็เป็นทุกข์แม้ความแก่ก็เป็นทุกข์ แม้ความเจ็บก็เป็นทุกข์ แม้ความตายก็เป็นทุกข์ ความประสบกับสิ่งอันไม่เป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ความพลัดพรากจากสิ่งอันเป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ความไม่ได้สิ่งที่ปรารถนาก็เป็นทุกข์ โดยย่อ อุปาทานชั้น ๕ ก็เป็นทุกข์

ภิกษุทั้งหลาย ข้อนี้เป็นทุกขสมุทยอริยสัจ คือ ตัณหาอันทำให้เกิดอีกประกอบด้วย ความเพลิตเพลิตและความกำหนัด มีปกติให้เพลิตเพลิตในอารมณ์นั้นๆ คือ กามตัณหา ภวตัณหา วิภวตัณหา

ภิกษุทั้งหลาย ข้อนี้เป็นทุกขนิโรธอริยสัจ คือ ความดับตัณหาไม่เหลือด้วยวิราคะ ความสละ ความสละทิ้ง ความพ้น ความไม่อาลัยในตัณหา

๑๓๒..พระมหาขวัณชัย กิตติเมธี, ป.ธ.๙,ดร. ภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์

ภิกษุทั้งหลาย ข้อนี้เป็นทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาอริยสัจ คือ อริยมรรคมืองค์ ๘ นี้  
แหละ คือ

- |                |                  |
|----------------|------------------|
| ๑. สัมมาทิฏฐิ  | ๒. สัมมาสังกัปปะ |
| ๓. สัมมาวาจา   | ๔. สัมมากัมมันตะ |
| ๕. สัมมาอาชีวะ | ๖. สัมมาวายามะ   |
| ๗. สัมมาสติ    | ๘. สัมมาสมาธิ    |

ภิกษุทั้งหลาย จักขุเกิดขึ้นแล้ว ญาณเกิดขึ้นแล้ว ปัญญาเกิดขึ้นแล้ววิชาเกิดขึ้นแล้ว  
แสงสว่างเกิดขึ้นแล้วในธรรมทั้งหลายที่เราไม่เคยสดับมาก่อนว่านี่ทุกขอริยสัจ

ภิกษุทั้งหลาย จักขุเกิดขึ้นแล้ว ญาณเกิดขึ้นแล้ว ปัญญาเกิดขึ้นแล้ววิชาเกิดขึ้นแล้ว  
แสงสว่างเกิดขึ้นแล้วในธรรมทั้งหลายที่เราไม่เคยสดับมาก่อนว่าทุกขอริยสัจนี้ ควรกำหนดรู้

ภิกษุทั้งหลาย จักขุเกิดขึ้นแล้ว ญาณเกิดขึ้นแล้ว ปัญญาเกิดขึ้นแล้ววิชาเกิดขึ้นแล้ว  
แสงสว่างเกิดขึ้นแล้วในธรรมทั้งหลายที่เราไม่เคยสดับมาก่อนว่าทุกขอริยสัจนี้ เราได้กำหนดรู้  
แล้ว

ภิกษุทั้งหลาย จักขุเกิดขึ้นแล้ว ญาณเกิดขึ้นแล้ว ปัญญาเกิดขึ้นแล้ววิชาเกิดขึ้นแล้ว  
แสงสว่างเกิดขึ้นแล้วในธรรมทั้งหลายที่เราไม่เคยสดับมาก่อนว่านี่ทุกขสมุทยอริยสัจ

ภิกษุทั้งหลาย จักขุเกิดขึ้นแล้ว ญาณเกิดขึ้นแล้ว ปัญญาเกิดขึ้นแล้ววิชาเกิดขึ้นแล้ว  
แสงสว่างเกิดขึ้นแล้วในธรรมทั้งหลายที่เราไม่เคยสดับมาก่อนว่าทุกขสมุทยอริยสัจนี้ ควรละเสีย

ภิกษุทั้งหลาย จักขุเกิดขึ้นแล้ว ญาณเกิดขึ้นแล้ว ปัญญาเกิดขึ้นแล้ววิชาเกิดขึ้นแล้ว  
แสงสว่างเกิดขึ้นแล้วในธรรมทั้งหลายที่เราไม่เคยสดับมาก่อนว่าทุกขสมุทยอริยสัจนี้ เราละได้  
แล้ว

ภิกษุทั้งหลาย จักขุเกิดขึ้นแล้ว ญาณเกิดขึ้นแล้ว ปัญญาเกิดขึ้นแล้ววิชาเกิดขึ้นแล้ว  
แล้ว แสงสว่างเกิดขึ้นแล้วในธรรมทั้งหลายที่เราไม่เคยสดับมาก่อนว่านี่ทุกขนิโรธอริยสัจ

ภิกษุทั้งหลาย จักขุเกิดขึ้นแล้ว ญาณเกิดขึ้นแล้ว ปัญญาเกิดขึ้นแล้ววิชาเกิดขึ้นแล้ว  
แสงสว่างเกิดขึ้นแล้วในธรรมทั้งหลายที่เราไม่เคยสดับมาก่อนว่าทุกขนิโรธอริยสัจนี้ ควรทำให้  
แจ้ง

ภิกษุทั้งหลาย จักขุเกิดขึ้นแล้ว ญาณเกิดขึ้นแล้ว ปัญญาเกิดขึ้นแล้ววิชาเกิดขึ้นแล้ว  
แสงสว่างเกิดขึ้นแล้วในธรรมทั้งหลายที่เราไม่เคยสดับมาก่อนว่าทุกขนิโรธอริยสัจนี้ เราได้ทำให้  
แจ้งแล้ว

ภิกษุทั้งหลาย จักขุเกิดขึ้นแล้ว ญาณเกิดขึ้นแล้ว ปัญญาเกิดขึ้นแล้ววิชาเกิดขึ้นแล้ว  
แสงสว่างเกิดขึ้นแล้วในธรรมทั้งหลายที่เราไม่เคยสดับมาก่อนว่านี่ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทา  
อริยสัจ

## เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก๑๓๓

ภิกษุทั้งหลาย จักขุเกิดขึ้นแล้ว ญาณเกิดขึ้นแล้ว ปัญญาเกิดขึ้นแล้ววิชาเกิดขึ้นแล้ว แสงสว่างเกิดขึ้นแล้วในธรรมทั้งหลายที่เราไม่เคยสดับมาก่อนว่าทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาอริยสัจนี้ ควรให้เจริญ

ภิกษุทั้งหลาย จักขุเกิดขึ้นแล้ว ญาณเกิดขึ้นแล้ว ปัญญาเกิดขึ้นแล้ววิชาเกิดขึ้นแล้ว แสงสว่างเกิดขึ้นแล้วในธรรมทั้งหลายที่เราไม่เคยสดับมาก่อนว่าทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาอริยสัจนี้ เราได้ให้เจริญแล้ว<sup>๖</sup>

สรุป อริยสัจที่ปรากฏในอัมมจักกัปปวัตตนสูตรจึงมีรายละเอียดที่สำคัญในการเข้าใจความทุกข์บนพื้นฐานการปฏิบัติตนของมนุษย์จนเป็นความสุดโต่ง และการปฏิบัติที่ช่วยให้พ้นจากทุกข์คือทางสายกลาง หากพิจารณาแง่นี้จะพบว่ามนุษย์นั้นมีทุกข์จากสิ่งที่ยึดถือมาก่อน และหลุดพ้นได้จากการวางสิ่งที่ติดตัวนั้นลงเสีย หรือสละเสีย แสดงถึงธรรมชาติที่ติดมานั้น จำต้องละเสียเพื่อหลุดพ้นได้ในที่สุด

**๓.๓ การวิเคราะห์อริยสัจกับธรรมชาติของมนุษย์** การวิเคราะห์ในที่นี้จะพิจารณาในประเด็นดังต่อไปนี้

**๑) วิเคราะห์ธรรมชาติของมนุษย์ผ่านภาวะจริง ภาวะแฝง** การเข้าใจชีวิตว่าเป็นทุกข์ถูกพิจารณาภายใต้เกณฑ์ไตรลักษณ์และอริยสัจดังที่กล่าวมา โดยทั้ง ๒ แบบนั้นมีเนื้อหาที่ต่างกัน กล่าวคือ

**ก. ทุกข์ในไตรลักษณ์** เป็นทุกข์แบบธรรมนิยามคือเกิดสรรพสิ่งที่ประกอบกันขึ้น (สังขาร) ทุกอย่างที่เราสัมผัสได้ เห็นได้ เช่น ต้นไม้ ก้อนหิน มนุษย์ เป็นต้น ล้วนตกอยู่ภายใต้กฎนี้ทั้งสิ้น โดยทุกข์ในไตรลักษณ์เป็นทุกข์ที่เกิดจากความเปลี่ยนแปลงและนิ่งอยู่ในสภาวะเดิมไม่ได้ ฉะนั้น สภาวะทุกข์แบบนี้จึงเป็นสภาวะที่เกิดจากการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา หากจะกล่าวว่าต้นไม้เป็นทุกข์เพราะต้นไม้เปลี่ยนแปลงได้จึงเสื่อมสลายได้ ความเสื่อมสลายจึงเป็นทุกข์ของต้นไม้ เช่นเดียวกับมนุษย์ที่เปลี่ยนแปลงตามรูปแบบของการเกิด แก่ เจ็บ ตาย จึงเป็นทุกข์จากการเปลี่ยนแปลงนั้น โดยความทุกข์ดังกล่าวเป็นความทุกข์ที่อาจอธิบายได้ตามแนวคิดของอริสโตเติลเรื่องภาวะจริง (actuality) คือ ภาวะที่ปรากฏเป็นจริงขึ้นมาจากศักยภาพหรือภาวะแฝงที่มีอยู่ในสิ่งใดสิ่งหนึ่ง และภาวะแฝง (potentiality) คือศักยภาพบางอย่างที่แฝงอยู่ในสิ่งใดสิ่งหนึ่งซึ่งเป็นตัวกำหนดวิถีทางการเปลี่ยนแปลงของสิ่งนั้น เช่น ในเมล็ดมะม่วง มีศักยภาพที่จะเป็นต้นมะม่วงแฝงอยู่แล้ว เมื่อนำเมล็ดมะม่วงนั้นไปเพาะ เมล็ดมะม่วงจะกลายเป็นต้นมะม่วงขึ้นมา อากาศที่เมล็ดมะม่วงกลายเป็นต้นมะม่วงนี้ เรียกว่า การกลายเป็นภาวะจริง

<sup>๖</sup> วิ.ม. (ไทย) ๔/๑๓-๑๕/๒๐-๒๓.

(actualization) ส่วนภาวะที่เป็นต้นมะม่วงขึ้นมาจากเมล็ดมะม่วง เรียกว่า ภาวะจริง<sup>๗</sup> และเมื่อพิจารณาแบบนี้ มนุษย์เราจึงมีความเกิด แก่ เจ็บ ตายแฝงอยู่ในตัวเรา ขณะที่สิ่งที่ปรากฏนั้น เช่นเราเป็นเด็กถือเป็นภาวะจริง ส่วนแก่ เจ็บ ตาย แฝงอยู่ และข้อเท็จจริงนี้ทำให้เราทราบถึงความทุกข์นั้นสัมพันธ์กับความเกิดและความตายอย่างไร ก็ในเมื่อการเกิดและความตายนั้นเราไม่ได้รับรู้ทุกข์ แต่ที่จริงแล้วทุกข์ในแง่ของไตรลักษณ์นั้นเป็นภาวะที่แฝงอยู่ในมนุษย์ตลอดเวลา

**ข. ทุกข์ในอริยสัจ** เป็นทุกข์ที่สัมพันธ์กับมนุษย์ซึ่งสามารถพิจารณาได้ใน ๒ มิติ คือ ๑. ทุกข์คือความเกิด แก่ เจ็บ ตาย (ทุกข์ตามสังขาร) หวังแล้วไม่สมหวัง ประสบกับสิ่งที่ไม่ปรารถนา (ทุกข์ทางจิตวิทยา) ชั้น ๕ (ทุกข์ทางสังขาร) และ ๒. ทุกข์ที่ปรากฏเฉพาะชีวิตของบุคคล กล่าวคือทุกข์ของคนรวมกับคนจน ทุกข์ของฆราวาสกับพระภิกษุ ทุกข์ระหว่างคนกับสุนัขอาจมีความแตกต่างกันโดยรายละเอียด โดยทั้งสองความหมายของความทุกข์นั้นถูกอธิบายไว้ในพระพุทธศาสนาทั้งสิ้นทั้งในแง่ของแนวคิดเรื่องทุกข์ที่สัมผัสและรู้ได้ โดยความหมายอย่างใด ๒ นั้นถือว่าทำให้ความทุกข์นั้นชัดเจนขึ้นในแง่ของการเข้าใจ แต่สิ่งที่ทำให้เราเข้าใจนี้อาจนำไปสู่ความเข้าใจไปได้ว่า พระพุทธศาสนานั้นมีมุมมองแบบพุนิยม (Pessimism) ซึ่งตรงข้ามกับท่าทีแบบสุนิยม (Optimism) ที่มองโลกว่าชีวิตจะดีได้ด้วยปริมาณและความสุขที่เราหาได้ โดยมีนักคิดทางพระพุทธศาสนาได้ให้เหตุผลว่า หากเราเกิดความทุกข์จากความเจ็บป่วยอย่างหนัก แต่เราปฏิเสธที่จะยอมรับความจริงว่าตัวเองเจ็บป่วย ท่าทีของเขาย่างนี้ต่างหากจัดเป็นพุนิยม หรือเป็นท่าทีของผู้โง่เขลาถ้าเขาจะปฏิเสธที่จะรับการเยียวยา ขณะที่พระพุทธองค์ให้เรายอมรับความจริงเรื่องทุกข์ในฐานะที่ต้องหยุดเสีย จัดเป็นสัจนิยม (Realism) ด้วยเหตุที่ทรงสอนให้เห็นสาเหตุแห่งทุกข์และความดับทุกข์และหนทางเพื่อให้ถึงความดับทุกข์ด้วย<sup>๘</sup> เมื่อพิจารณาในแง่ของสัจนิยมนี้ ความทุกข์ในอริยสัจจึงถูกพิจารณาในแง่ของภาวะของทุกข์ทางกายคือทุกข์ที่ปรากฏเห็นได้เป็นภาวะแฝงที่มีอยู่ในชีวิตเราที่ต้องยอมรับ ส่วนอีกด้านหนึ่งคือทุกข์ทางจิตวิทยาที่เป็นผลมาจากความยึดมั่นที่จะเป็นเรา (อหังการ) และเป็นของเรา (มมังการ) โดยความทุกข์ทางกายนั้นหากเรายอมรับได้ว่าจริงได้ก็จะไม่เกิดทุกข์ทางใจตามมา เช่นเดียวกับเวลาที่เราเป็นโรคร้ายแล้วรักษาไม่ได้ เราจะต้องเข้าใจว่าเป็นเรื่องทุกข์แบบไตรลักษณ์ หากเรายอมรับและเข้าใจก็จะไม่ทุกข์จากความรู้สึกว่าทุกข์ในอริยสัจ ซึ่งความทุกข์ในลักษณะนี้เป็นทุกข์ที่พระพุทธศาสนามุ่งอธิบายเพราะเป็นสิ่งที่เราจัดการได้

<sup>๗</sup> ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๓.

<sup>๘</sup> สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, ต้นไม้แห่งโพธิ์ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (นนทบุรี : ภาพพิมพ์, ๒๕๖๑), หน้า ๕๕.

**๒) วิเคราะห์วิเคราะห์ธรรมชาติมนุษย์ในฐานะสิ่งว่างเปล่ากับไม่ว่างเปล่า**  
ความว่างเปล่าในที่นี้วิเคราะห์จากความมีอยู่ของเหตุเกิดทุกข์ (ตัณหา) ในแง่ของ ๑. กามตัณหา ความอยากในกามคุณ ๒. ภวตัณหา ความอยากมี และ ๓. วิภวตัณหา ความไม่อยากมีไม่อยากเป็น ซึ่งถ้ามองตามนี้จะพบว่า มนุษย์เรานั้นมีตัณหาซ่อนอยู่และแสดงออกเมื่อมีความต้องการด้วยรูป รส กลิ่น เสียง สัมผัส (รวมถึงธรรมารมณ์ ทั้งวัตถุกามและกิเลสกาม) ความทุกข์จึงเกิดจากกรณีที่ต้องการนั้นไม่ได้รับการสนองตอบ เช่น เราหิวอาหารแล้วหาอาหารไม่ได้จะทุกข์ ขณะที่พระอรหันต์อาจจะไม่ทุกข์แบบนั้นแม้ร่างกายจะต้องการอาหารก็ตามที เป็นความต้องการของมนุษย์ที่ไม่อยากให้ตนเองว่างเปล่าก็จะเร่งหาสิ่งตอบสนองทางด้านความต้องการทำให้เกิดตัวตนขึ้น สร้างเป็นครอบครัว สังคม แต่เมื่อถึงจุดหนึ่งกามตัณหาไม่อาจตอบสนองได้ จึงต้องการสนองความเป็นตัวตนด้วยการสนองความปรารถนาที่จะให้คนอื่นยอมรับในตัวตนของเราว่ามีอะไรและเป็นอะไร ต้องการเกียรติยศชื่อเสียง เรียกว่า ภวตัณหา และเมื่อถึงจุดหนึ่งภวตัณหาที่ไม่อาจตอบสนองต่อสิ่งที่ตนเองอยากมีอยากเป็นได้ ทำให้เกิดวิภวตัณหาซึ่งเป็นตัณหาในความอยากไม่มีไม่อยากเป็น เป็นความอยากแกลบ เพราะถือว่าตนเองไม่มีความสามารถ จึงไม่ต้องการมีตัวตนอยู่ในที่ใดที่หนึ่ง ต้องการจากไปเสีย

จากตัณหาทั้ง ๓ ด้านทำให้เห็นว่าธรรมชาติมนุษย์ไม่ว่างเปล่าจากตัณหา โดยในแง่นี้อาจมองว่ามนุษย์นั้นมีจิตปักษัสสรคือบริสุทธิ์มาตั้งแต่เริ่มต้นนั้นก็ด้วยการมองจิตที่ยังไม่ประกอบด้วยเจตสิก (ตัณหา) อย่าลืมนะ จิตมีได้เพราะเจตสิก และเจตสิกก็ทำให้จิตปรากฏ ส่วนธรรมชาติเดิมของจิตปักษัสสรนั้นไม่ได้บอกว่าจะมุ่งหมายถึงธรรมชาติของมนุษย์ เพราะธรรมชาติมนุษย์ประกอบด้วยรูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ (จิต) เมื่อเป็นอย่างนั้น ธรรมชาติมนุษย์จึงไม่ว่างเปล่า

อีกมุมมองหนึ่ง พระพุทธศาสนาถือว่าความว่างเปล่า (โมขะ) นั้นเกิดจากการปฏิบัติที่ไร้ประโยชน์ เช่นปฏิบัติตามที่สุดโต่ง ๒ อย่าง เพราะนั่นเท่ากับสนับสนุนหรือเดินตามตัณหาที่เน้นความอยากในกาม ความอยากมีและความอยากเป็น

**๓) วิเคราะห์มนุษย์ด้วยการปฏิบัติ** เบื้องต้นนั้นมนุษย์มีเป้าหมายอยู่ที่ความสุข พระพุทธศาสนาเองก็พิจารณาเป้าหมายนั้นคือ นิพพาน แปลว่า ความดับ ความเย็น โดยหมายถึงความดับทุกข์ โดยเป้าหมายนี้เป็นหลักสำคัญในการที่พระพุทธศาสนาเป็นปฏิบัตินิยม (pragmatism) อย่างที่วิลเลียม เจมส์ (William James) ได้เขียนไว้ในบทความเรื่อง The will to Believe ซึ่งอ้างถึงการการหาเหตุผลที่เชื่อมโยงกันระหว่างการเลือกกับผลที่เกิดจากการเลือกบนฐานคิดบนความเป็นเหตุเป็นผล ๒ ประการคือ

ประการที่ ๑ การอ้างถึงชีวิตที่ดีกว่าตามหลักศาสนา

ประการที่ ๒ การเชื่อศาสนาเพราะความเชื่อนั้นทำให้เราเข้าใจความสุขที่แท้จริงคืออะไร

จากสมมติฐานทางศาสนา (religious hypothesis) ทั้ง ๒ ข้อนี้ทำให้เห็นถึงความจำเป็นที่พุทธศาสนาถูกนำมากล่าวไว้บนฐานของข้อปฏิบัติบนฐานชีวิตที่ดี ซึ่งเป็นทางเลือกที่เราต้องเลือก กล่าวคือ การมีชีวิตที่ดี (good life) นั้นทำให้เราได้พบความสุขทางศาสนาได้นั้นระบุได้

เราจะพบข้อเท็จจริงนี้ได้จากฐานคิดของทางเลือกที่มนุษย์เลือกผ่านชนเผ่าอารยันกับดาวิเดียน กล่าวคือ คนชาวอารยธรรมดาวิเดียน (หุบเขาอินดัส) เน้นทางเลือกทางศาสนา เช่น การปฏิบัติกัมมัฏฐาน การฝึกฝนจิต การออกบวช การละวิถีชีวิตชาวบ้าน ออกมาใช้ชีวิตแบบนักพรตที่ไม่มีบ้านเรือนหรือเป็นปริพาชก มีแนวคิดเรื่องการเกิดใหม่ หรือกลับชาติมาเกิด มีความรับผิดชอบในเรื่องการกระทำหรือกฎแห่งกรรม และมีเป้าหมายสูงสุดคือการดำเนินชีวิตตามแนวทางศาสนาคือการหลุดพ้น ส่วนชาวอารยันที่เข้ามาใหม่นั้น เริ่มต้นนั้นเป็นชนเผ่าเร่รอนชอบทำสงครามเพื่อขยายอาณาเขต ดำรงชีวิตส่วนใหญ่ในดินแดนที่ตนมีชัยหลังปราบผู้คนท้องถิ่น ต่อมาถือวัฒนธรรมแบบรวมกลุ่ม สร้างสังคม เชื่อในอำนาจ เชื่อเทพเจ้า ดังปรากฏในตอนทำนายพระลักษณะของเจ้าชายสิทธัตถะว่าจะออกบวชหรือไม่ก็จะได้อยู่เป็นพระเจ้าจักรพรรดิ<sup>๙</sup>

การพิจารณาเรื่องนิพพานจึงกลายเป็นเป้าหมายของชนเผ่าดาวิเดียนเดิมที่ยึดถือการปลีกวิเวกอยู่ลำพังผู้เดียวเพื่อหาทางหลุดพ้น โดยหลักที่ธัมมจักกัปปวัตตนสูตรได้เสนอคือ มรรคมืองค์ ๘ ซึ่งสรุปลงในไตรสิกขาคือ ศีล (สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ สัมมาวายามะ) สมาธิ (สัมมาสติ สัมมาสมาธิ) ปัญญา (สัมมาทิฐิ สัมมาสังกัปปะ) โดยศีลนั้นถูกพิจารณาว่าเป็นการป้องกันความอยากในการไม่เบียดเบียนผู้อื่นหรือเป็นการป้องกันสัญชาตญาณที่มนุษย์มีจากตัณหา ขณะที่ทุกข์ภายในใจที่เกิดจากโลภ โกรธ หลงนั้นไม่อาจป้องกันได้ด้วยศีล เช่น เรากำลังยืนต่อแถวอยู่ แล้วอยู่ดีๆ มีคนมาแซงเรา แม้จะโกรธแต่ก็ไม่สามารถทำอะไรได้ เพราะศีลช่วยป้องกันเราจากกายและวาจาได้ แต่ไม่สามารถห้ามทุกข์จากความโกรธได้จึงต้องอาศัยสมาธิและปัญญา ในแง่ของสมาธินั้นปรากฏก่อนสมัยพุทธกาลโดยการอาศัยพลังบางอย่างที่เกิดขึ้นจากความสงบมาช่วยระงับความทุกข์นั้นไว้ แต่พระพุทธศาสนากล่าวว่านั่นเป็นแค่ชั่วคราวเท่านั้น หากจะให้มันคงยืนยาวนานต้องปฏิบัติตามหลักวิปัสสนาหรือการ

---

<sup>๙</sup> สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, ต้นไม้แห่งโพธิ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๒-๓๗.

พัฒนาปัญญา ซึ่งการปฏิบัติวิปัสสนาก็ต้องอาศัยสมาธิในการช่วยทำให้ปัญญาเกิดขึ้น จึงถือเป็น การภาวนาแบบวิปัสสนา เพื่อจัดความถือว่าเป็นเราและเป็นของเรา

สรุป อริยสัจเป็นความจริงอันประเสริฐที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์ในแง่ของการเห็น ความจริงเรื่องความทุกข์ เหตุแห่งทุกข์ ความดับทุกข์ และข้อปฏิบัติให้ถึงความดับทุกข์ โดยในแง่ของธรรมมนุษย์นั้นพิจารณาความทุกข์ว่ามีมาแต่เดิมและเป็นความจริงที่เราต้องยอมรับว่ามี อยู่ในแง่ที่เราไม่อาจเปลี่ยนแปลงได้ แต่ความทุกข์ในอริยสัจนั้นเปลี่ยนแปลงได้ในฐานะที่เราเป็นผู้สร้างความทุกข์นี้ขึ้นจากความอยาก การทำลายความทุกข์จึงต้องทำลายเหตุเกิดทุกข์และด้วย ธรรมชาติของมนุษย์ที่ต้องการหาเป้าหมายในการดำเนินชีวิต โดยในพระพุทธศาสนาเสนอเรื่อง นิพพานไว้และแนวทางในการปฏิบัติที่เชื่อมโยงกับการแก้ความทุกข์ในใจเราเป็นหลัก จึง สามารถเปลี่ยนแปลงความทุกข์ที่เราทำให้เป็นเราหรือเป็นของเราหมดไปได้

#### ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำบท

๔.๑ ลองอธิบายธรรมชาติของมนุษย์ว่างเปล่าและไม่ว่างเปล่าในพระไตรปิฎกเป็น อย่างไร อภิปราย

๔.๒ ทุกข์และความดับทุกข์ตามความหมายของอริยสัจที่ปรากฏในอัมมจักกัปปวัต ตนสูตรมีคำอธิบายอย่างไร หากพิจารณาแนวคิดอริยสัจผ่านธรรมชาติของมนุษย์จะมีวิธีการ อย่างไรบ้าง ลองวิเคราะห์มาดู

#### ๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

ราชบัณฑิตยสถาน. พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๓.

สมภาร พรหมทา. พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม. พิมพ์ครั้งที่ ๒.

กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๘.

\_\_\_\_\_ . พุทธศาสนิกายเซน : การศึกษาเชิงวิเคราะห์. พิมพ์ครั้งที่ ๓.

กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๖.

สันตินา ปีเตอร์ เตลลา. ต้นไม้แห่งโพธิ์ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน. พิมพ์ครั้งที่ ๔. นนทบุรี : ภาพพิมพ์, ๒๕๖๑.

๑๓๘..พระมหาวิญชัย กิตติเมธี, ป.ธ.๙,ดร. ภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์

Hubert L. Dreyfus. "The Roots of Existentialism". in **A Companion to Phenomenology and Existentialism**. Ed. by Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall. Oxford : Blackwell Publishing Ltd.,2006.





บทที่ ๙  
การช่วยเหลือในพระไตรปิฎก



๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องการช่วยเหลือ
- ๑.๒ เพื่อศึกษาวิเคราะห์เรื่องการช่วยเหลือในพระไตรปิฎก

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องการช่วยเหลือ
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจเรื่องการช่วยเหลือในพระไตรปิฎก



### ๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

การพิจารณาปัญหาทางจริยศาสตร์พยายามแก้ปัญหาที่เกิดขึ้นตลอดเวลาในสังคม ดังกรณีเรื่องการย้ายถิ่นฐานมาจากเหตุผลหลายประการ เช่น สงคราม การเมืองหรือปัญหา สภาวะยากจน เป็นต้น ในรายงานของคณะกรรมการณรงค์เพื่อประชาธิปไตยในพม่า (กรพ.) ได้เสนอปัญหาหนึ่ง คือ ปัญหาของชาวโรฮิงญาที่อพยพจากพม่า พม่าไม่ยอมรับว่าโรฮิงญาเป็น พลเมือง และในปี พ.ศ. ๒๕๕๑ กองทหารพม่าออกปฏิบัติการกวาดล้างพวกนี้ หมู่บ้านหลาย ร้อยแห่ง ถูกเผาและคนหลายพันคนถูกฆ่า ทำให้มีผู้ลี้ภัยจำนวนมากลอพยพหนีไปยังบริเวณ ที่เป็นปากีสถานในขณะนั้น และนี่เป็นจุดเริ่มต้นของการที่เจ้าหน้าที่ทางการพม่าพยายามจะข่ม ขวัญและขับไล่พวกโรฮิงญาในครั้งต่อ ๆ มาอีก ทำให้ผู้ลี้ภัยลี้ภัยไหลเข้าสู่ปากีสถานและต่อด้วย บังคลาเทศระลอกแล้วระลอกเล่า<sup>๑</sup> เนื่องจากมีการชนฆ่าและการไม่ยอมรับว่ากลุ่มชนดังกล่าว ไม่มีสัญชาติพม่าโดยมองจากอดีตว่าเป็นชาวมุสลิมเชื้อสายบังคลาเทศเข้ามาทำสงครามทำร้าย วัดและชนฆ่าชาวพุทธในสมัยพม่ารบกับอังกฤษสร้างความโกรธแค้นให้กับชนชาวพม่าจนถึง ปัจจุบัน ชาวรายงานภาพชาวโรฮิงญาเสียชีวิตในทะเลเนื่องจากไม่มีประเทศไหนให้เข้า ประเทศ เรื่องนี้เป็นปัญหาที่นานาชาติให้ความสนใจ เมื่อพิจารณาปัญหานี้ในแง่มุมต่างๆ ผ่าน มุมมองเรื่องการช่วยเหลือระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ด้วยกัน

กาเร็ต ฮาร์ดิน (Garrett Hardin) ได้เสนอแนวคิดว่ามีสิ่งแวดล้อมเปรียบโลกนี้ ไว้เหมือน "ยานอวกาศ" (Spaceship) โดยใช้คำอธิบายว่า ยานลำนี้ได้รวมไว้ทั้งบ้านเมืองและ ผู้คน ทุกคนควรมีส่วนในยานลำนี้ โดยไม่ควรจะมีใครหรือองค์กรไหนมีสิทธิที่จะทำลายหรือ สร้างมลภาวะมากกว่าไปกว่าการแบ่งปันกันใช้ทรัพยากรเท่านั้น แต่มีปัญหาคือ แต่ละคนบน โลกควรจะมีความเท่ากันในการที่จะแบ่งทรัพยากรเท่ากันหรือไม่?

พวกนักจิตนิยม (Idealist) เช่นกลุ่มศาสนามองว่าเราควรแบ่งปันทรัพยากรของเรา ต่อทุกคนแม้แต่ผู้อพยพรวมถึงการช่วยเหลือคนต่างถิ่นด้วย แต่ดูเหมือนนั้นจะนำไปสู่ปัญหา ทางจริยธรรมบางอย่างที่ขัดแย้งกับความคิดที่ว่า ยานอวกาศลำนี้อาจไม่ได้มีเนื้อที่มากมาย ขนาดนั้น เปรียบให้ง่ายก็ไม่ต่างจากเรือช่วยชีวิต เพราะยานอวกาศควรอยู่ภายใต้การบังคับ ของกัปตัน ไม่เคยมีเรือที่จะรอดอยู่ได้ถ้าทุกคนตัดสินใจกันหมด แต่ยานอวกาศโลกนี้อาจไม่มี

<sup>๑</sup> คณะกรรมการณรงค์เพื่อประชาธิปไตยในพม่า (กรพ.), **ประวัติชาวโรฮิงญา**, (ออนไลน์)

กับต้นที่ว่ำนั้น แม้สหประชาชาติ (the United Nation) เองก็ยังไม่มีการกำลังมากพอจะบังคับสมาชิกที่ทะเลาะกันอยู่ให้สงบได้

ขณะที่เรากำลังพิจารณาถึงข้อที่ว่า ยานอวกาศลำนี้ไม่มีกับตันหรือมีกับตันที่ไม่มีอำนาจพอจะช่วยได้ ทำให้เกิดปัญหาตามมาว่าแล้วใครควรมีสิทธิที่จะจัดสรรทรัพยากรเหล่านี้ เพราะผู้ที่ถูกภัยต่างๆ ควรได้รับการช่วยเหลือหรือแบ่งปันสิ่งจำเป็นในชีวิต เช่นที่หลบภัย หรืออาหารบ้าง กลายเป็นปัญหาต่อมาว่าผู้ที่อยู่ในประเทศนั้นๆ หรืออยู่บนเรือช่วยชีวิตควรทำอย่างไร ถ้าจะช่วยควรพิจารณาปัญหานี้เหล่านี้ด้วยว่า ๑. ขนาดที่จำกัดของเรือช่วยชีวิต ตัวอย่างเช่น ดินแดนประเทศหนึ่งมีขนาดจำกัดที่จะรองรับประชากรได้ และ ๒. วิกฤตด้านทรัพยากรที่เราต้องสูญเสียจากการช่วยเหลือครั้งนี้<sup>๒</sup> ซึ่งหากพิจารณาด้วยแนวทางปัญหาดังกล่าวนี้นี้ เราจะพบว่ามีการแสดงความเห็นไว้เกี่ยวกับความช่วยเหลือไว้ทั้งในแง่ปรัชญาและพระพุทธศาสนาเพื่อหาบทสรุปต่อปัญหาดังกล่าวต่อไป

### ๓.๑ แนวคิดเรื่องการช่วยเหลือในปรัชญาตะวันตก

ในทัศนะแบบตะวันตกนั้นกล่าวถึงความช่วยเหลือผ่านข้อเถียงกันในเรื่องความเสมอภาค (equality) ซึ่งอริสโตเติล (Aristotle) มองว่า มนุษย์มีความเท่าเทียมกันภายใต้กฎเกณฑ์อย่างเดียวกันซึ่งในที่นี้ก็คือหลักแห่งความเสมอภาค<sup>๓</sup> ทำให้อริสโตเติลมองความเป็นธรรมเท่ากับความเสมอภาค แต่เน้นไปที่ปัจเจกบุคคล ทุกคนควรจะได้รับเสมอภาคกันมีสิทธิเป็นของตนเอง โดยทุกคนควรได้รับการแบ่งปันสิ่งต่างๆ อย่างเท่าเทียมกัน เป็นความเท่าเทียมจากการแบ่งปันในเรื่องสุขภาพ เกียรติยศ และความปลอดภัย โดยวัดความเท่าเทียมได้จากความรู้สึกคือการยอมรับของทุกคน<sup>๔</sup>

แต่ มิลล์ (J. S. Mill) เห็นว่าความเสมอภาคขึ้นกับปัจจัยต่างๆ ไม่ใช่ความเสมอภาคที่มีคุณค่าอยู่ในตัวเอง เพราะถ้าจะพิจารณาถึงหลักเกณฑ์ใดก็ตามต้องประเมินผ่านประโยชน์ที่เกิดกับสังคมเป็นหลัก โดยความเสมอภาคนั้นเป็นเรื่องนามธรรมไม่อาจวัดได้ผ่านเหตุผลอื่นนอกจากอาศัยประโยชน์ที่เกิดขึ้น และเป็นประโยชน์ของคนส่วนใหญ่ เพราะเมื่อ

---

<sup>๒</sup> Garrett Hardin, "Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor", in *Philosophy and Contemporary Issues*, ed. by John R. Burr and Milton Goldinger. 9<sup>th</sup> Edition. New Delhi: Private Limited), 2008), p.337.

<sup>๓</sup> สุรินทร์ อินทร์ตัน. "ความเป็นธรรมทางเพศในมุมมองกฎหมายมหาชน", ใน *วารสารนิติศาสตร์*, ปีที่ ๓ ฉบับที่ ๑ ๒๕๕๒: ๗๕-๗๘.

<sup>๔</sup> 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)

ความเสมอภาคถูกมองว่าเป็นเรื่องศีลธรรมก็ควรจะมองเป็นเรื่องที่ทุกคนในสังคมทุกคนควรจะ  
ได้มีส่วนร่วมในประโยชน์ที่จะเกิดตามมาเพื่อรักษาความเท่าเทียมไว้ในสังคม<sup>๕</sup>

แต่คานท์ (Immanuel Kant) กลับเห็นว่าความเสมอภาคเป็นสิ่งที่มีความสำคัญใน  
ตัวเองไม่จำเป็นต้องขึ้นกับเงื่อนไขหรือปัจจัยใดๆ ทั้งสิ้น คนเราควรได้รับการปฏิบัติอย่างเท่า  
เทียมกัน เพราะความเป็นมนุษย์มีอยู่ในตัวคนและความเสมอภาคเป็นสิ่งที่ถูกต้องและยังเป็น  
วิถีทางที่จะปฏิบัติต่อมนุษย์ด้วย การที่จริยศาสตร์ของคานท์เน้นคุณค่าความเป็นมนุษย์  
ความคิดในเรื่องความยุติธรรมในฐานะที่เป็นความเสมอภาค จึงเป็นรากฐานที่สำคัญของระบบ  
สิทธิทางจริยธรรม อย่างที่เขาเรียกว่า “จงปฏิบัติต่อมนุษย์ไม่ว่าจะเป็นตัวท่านเองหรือเพื่อน  
มนุษย์ด้วยกัน โดยถือว่าเขาเป็นจุดหมายในตัวเอง อย่าถือว่าเขาเป็นเพียงเครื่องมือ”<sup>๖</sup> ฉะนั้น  
ความเสมอภาคนั้นถูกพิจารณาภายใต้เงื่อนไขว่าเป็นสิทธิของปัจเจกบุคคลหรือประโยชน์ของ  
สังคมเป็นหลัก

มีนักปรัชญาชาวอเมริกันอย่างไมเคิล วาลเซอร์ (Micheal Walzer) ได้นำเสนอ  
แนวคิดแบบพหุนิยม (Pluralism) โดยพูดถึงวิธีที่จะสร้างสังคมที่แบ่งปันที่อยู่และช่วยเหลือกัน  
และกัน วาลเซอร์พยายามค้นหาบางอย่างที่จะช่วยเสนอสถานะเกี่ยวกับนโยบายป้องกันคน  
อพยพ จนเกิดคำถามตามมาว่า เมืองต่างๆ มีสิทธิที่จะปิดพรมแดนป้องกันคนอพยพหรือ?  
คำตอบของเขาคือทำได้ เพราะเขามีอำนาจที่จะปิดพรมแดนได้ตามที่ต้องการ แต่ไม่อาจปิดกั้น  
สังคมให้แยกจากกันหรือแบ่งแยกโลกออกจากกันได้ ซึ่งพวกเขาทำแบบนั้นไม่ได้

การตัดสินใจปิดพรมแดนหรือไม่ให้ความช่วยเหลือแม้จะสามารถทำได้ก็จริง แต่  
วาลเซอร์กำลังเปรียบเทียบถึงสังคมการเมืองกับสมาคม ตัวอย่างคนในสมาคมอาจพูดว่า "เรา  
แต่ละคนล้วนมีเหตุผลว่าทำไมจึงถูกเลือก ส่วนใครที่ไม่ถูกเลือกก็ไม่ควรมีสิทธิเข้ามา" วาลเซอร์  
พิจารณาอุปมาว่ายังไม่สมบูรณ์นัก เพราะวาลเซอร์ตั้งกล่าวเหมือนครอบครัวเล็กๆ มากกว่า  
พวกเขาอ้างถึงศีลธรรมที่จะเปิดประตูบ้าน ไม่ให้ใครที่เขาไม่ต้องการเข้ามาข้างในบ้าน แต่ถ้า

---

<sup>๕</sup> 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.

<sup>๖</sup> Immanuel Kant, **Foundations of the Metaphysics of Morals**, Tr. By Lewis White Beck. New York: Macmillan Publishing Company, 1985), p. 47.

เป็นคนที่มิชาติพันธุ์เดียวกับตนเองหรือคิดว่าเขาเป็นมนุษย์เหมือนกับเราก็คงสามารถเข้ามาได้ การใช้อ้างเกี่ยวกับครอบครัวเป็นพื้นฐานของนโยบายผู้อพยพได้ดีกว่า<sup>๗</sup>

การพัฒนาแนวคิดแบบพหุนิยมนี้จะชัดเจนขึ้น โดยเฉพาะวิธีการแก้ปัญหาที่สังคมก่อนเป็นหลัก ไม่ใช่มุ่งเน้นไปที่ปัจเจกบุคคลจะมีเสรีภาพอย่างเดียว แต่หากสังคมมีความเสมอภาคจริงๆ ต้องไม่ใช่แค่สังคมนั้นจะมองแต่ตัวเอง ต้องมองให้เป็นมิติเดียวกันคือ "ความเสมอภาค" ของทั้งโลก ไม่ใช่แค่ใครคนใดหรือกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งเพียงกลุ่มเดียว ซึ่งความเสมอภาคดังกล่าวควรมาก่อนเสรีภาพที่แต่ละบุคคลมีอยู่ ซึ่งแนวคิดนี้ช่วยแก้ปัญหาในสังคมแบบพหุวัฒนธรรม ฉะนั้น ปัญหาดังกล่าวจึงเป็นการพิจารณาในเรื่องเสรีภาพและความเสมอภาคว่าควรเน้นไปที่เรื่องใดก่อน หากแต่ละคนคิดแต่เสรีภาพ ทุกคนก็จะพยายามปกป้องประโยชน์ของตนเองเท่านั้น หรือสร้างทางเลือกที่ตนเองจะสูญเสียน้อยที่สุด ทำให้คนเห็นแก่ตัว คิดแต่เรื่องตัวเอง และมองคนอื่นเป็นคนแปลกหน้าที่จะมาฉกฉวยประโยชน์จากตนเอง จึงพยายามปกป้องด้วยการกีดกันคนที่ต่างออกไป และไม่พร้อมช่วยเหลือคนอื่นนอกจากตัวเอง

แต่เมื่อเรามองไปอีกด้านหนึ่งจะพบแนวคิดแบบพหุนิยมที่พยายามมองทุกคนไม่ต่างจากครอบครัวเดียวกัน ทุกคนควรมีมากกว่าเสรีภาพนั่นคือความเสมอภาค เชื่อในความเป็นมนุษย์ของทุกคน เชื่อว่าโลกใบนี้เป็นยานลำเดียวกันที่ทุกคนไม่ควรลอยคออยู่ในทะเล เพราะยังมีที่ว่างมากพอให้เราได้ช่วยเหลือ และหากจะมีปัญหาในเรื่องความแตกต่างก็ให้เป็นเรื่องของกฎหมายที่จะระบุด้วยความเสมอภาคที่มองให้เป็นเรื่องสังคมโดยรวมมากกว่าเสรีภาพของปัจเจกบุคคลเท่านั้น

### ๓.๒ แนวคิดเรื่องการช่วยเหลือในพระไตรปิฎก

ข้อสมมติฐานหนึ่งที่เราควรพิจารณาเป็นอันดับแรกในการพูดคุยเกี่ยวกับเรื่องทางศาสนาคือว่า หากปัญหานี้เริ่มต้นจากคนกลุ่มหนึ่งอยู่ในที่ปลอดภัยต้องการช่วยเหลือคนที่กำลังลำบาก ความเป็นไปได้จะเกิดขึ้นได้อย่างไร? ถ้าพิจารณาผ่านคน ๒ กลุ่ม คือ กลุ่มหนึ่งอยู่บนฝั่งที่เป็นพื้นดิน อีกกลุ่มอยู่ในน้ำเราอาจหาวิธีช่วยเหลือได้ด้วยวิธีการต่างๆ เช่น หาไม้ ห่วงยาง หรือเชือกโยนไปให้ เป็นต้น

แต่ถ้าสมมติคนทั้งสองกลุ่มนี้โดยสารเรือลำเดียวกันแล้วเรือล่ม คนกลุ่มหนึ่งอยู่บนเรือ แต่อีกกลุ่มอยู่ในน้ำ ด้วยข้อจำกัดของเรือช่วยเหลือ เราจะทำอย่างไร? ปัญหาที่เราควรคิดก่อนจะช่วยเหลือใครคือข้อจำกัดของเรา อย่างถ้าเรือที่รองรับคนได้ ๕๐ คน เราช่วยคนมาแล้ว ๕๐ คน แต่มีคนลอยคออยู่อีก ๑๐๐ คนเราจะทำอย่างไร? การที่ใครอ้างหลักศีลธรรม

---

<sup>๗</sup> Peter Singer, "Insider and Outsiders". in *Philosophy and Contemporary Issues*, ed. by John R.Burr and Milton Goldinger, Ninth Edition. (New Delhi: Private Limited,2008), p.349-350.

จะมีเหตุผลมากมาย เช่น ตามแนวคิดแบบคริสต์ที่มองทุกคนเป็นพี่น้อง หรือที่ลัทธิมากซ์มองไปถึงความต้องการของเขา เป็นต้น เราจึงควรพาทุกคนขึ้นมาบนเรือเป็น ๑๕๐ คนทั้งที่เรือบรรทุกได้แค่ ๕๐ คน เรืออาจจมและทุกคนตาย นั่นคือความยุติธรรมและกลายเป็นหายนะพร้อมๆ กัน<sup>๘๔</sup> เราต่างกำลังหาเหตุผลให้กับปัญหาที่ทุกคนกำลังมองว่าใครกันที่ควรถูกเลือกให้อยู่บนเรือ ใครกันควรถูกปล่อยลอยคอในทะเล ข้อเท็จจริงก็คือโลกนี้จะเลือกคนรวยมากกว่าคนจน คนฉลาดมากกว่าคนโง่ และสิ่งที่จะทำให้ทั้งสองฝ่ายไม่รู้สึกลึกผิดก็คือการที่คนอยู่บนเรือจะคุยกันด้วยเรื่องศีลธรรมกัน

ฉะนั้น เมื่อพูดถึงในเรื่องความช่วยเหลือตามมุมมองทางด้านสังคมจึงเป็นการช่วยทำให้ผู้พูดรู้สึกดี แต่กรณีแบบนี้พุทธปรัชญาเถรวาทพิจารณาอีกไปมากกว่านั้น กล่าวคือ การได้ลงมือช่วยเหลือผู้อื่นด้วยจิตประกอบด้วยเมตตาเมตตาผู้อื่น เท่ากับว่าได้รักษาตนเอง<sup>๘๕</sup> การรักษาตนเองในที่นี้จึงไม่ใช่แค่พูดหรือคิดเท่านั้นแต่ต้องลงมือกระทำบางอย่างด้วย เช่นกรณีที่พระไพศาล วิสาโล เจ้าอาวาสวัดป่าสุโขทัย จ.ชัยภูมิออกมาแสดงความเห็นเกี่ยวกับสถานการณ์การแก้ปัญหาชาวโรฮิงญาที่ถูกปล่อยทิ้งกลางทะเลว่า "การปล่อยให้เพื่อนมนุษย์ตายกลางทะเล ไม่ใช่วิถีทางที่ควรทำ ขณะเดียวกันการแบกรับภาระทั้งหมด ก็เป็นไปได้ยาก สิ่งที่น่าจะช่วยกันผลักดันให้เกิดขึ้นก็คือ การร่วมกันแบ่งเบาภาระในระหว่างประเทศเพื่อนบ้าน โดยมีทุนสนับสนุนจากนานาชาติ ขณะเดียวกันก็ต้องได้รับความร่วมมือจากประเทศต้นทางเพื่อสกัดกั้นการหลั่งไหลในระยะยาว ทางออกที่เป็นไปได้นั้นมีหลายทาง แต่สิ่งสำคัญก่อนอื่นใด คือความตั้งใจที่จะช่วยเหลือเขาในฐานะเพื่อนมนุษย์ และด้วยสำนึกของความเป็นมนุษย์"<sup>๘๖</sup>

การเสนอความช่วยเหลือดังกล่าวจึงไม่ใช่เป็นเรื่องที่ต้องพิจารณาด้วยเหตุผลเท่านั้น แต่เป็นเรื่องของความรู้สึกที่ทุกคนควรมีต่อกัน เป็นแค่พิจารณาว่าเป็นเรื่องพื้นฐานของมนุษย์ทุกคนต่างรักชีวิต ไม่อยากตาย รักสุขเกลียดทุกข์<sup>๘๗</sup> การได้รับรู้ความรักชีวิตของตัวเองก็มีความสำคัญเท่ากับความรักชีวิตของผู้อื่น เป็นการพิจารณาความเมตตาในแง่ความเสมอภาค เพราะลักษณะดังกล่าวเป็นลักษณะที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิบัติด้วยความมีจิตเสมอกันทั้งคนทั้งสัตว์ ทั้งคนที่คิดดีและคิดร้าย คือ ในพระเทวทัต นายขมังธนู องคุสิมาลโจร พระราหุล และใน

---

<sup>๘๔</sup> Garrett Hardin, "Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor", in *Philosophy and Contemporary Issues*, ed. by John R. Burr and Milton Goldinger. 9<sup>th</sup> Edition, p.338.

<sup>๘๕</sup> ส.มหา(ไทย) ๑๙/๗๖๑/๑๘๖.

<sup>๘๖</sup> มติชนออนไลน์, (online)

[http://www.matichon.co.th/news\\_detail.php?newsid=1432010590](http://www.matichon.co.th/news_detail.php?newsid=1432010590) (๑๙ พฤษภาคม พ.ศ. ๒๕๕๘).

<sup>๘๗</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๒/๕๓๐/๔๐๕.

## เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก๑๔๕

ข้างธนบาล<sup>๑๒</sup> โดยความเสมอภาคดังกล่าวมุ่งเน้นไปที่ระดับของจิตใจเป็นสำคัญ แต่เมื่อบุคคลยังมีจิตใจเสมอแบบนั้นไม่ได้พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต) จึงเสนอวิธีการที่จะช่วยแก้ไขเรื่องความช่วยเหลือบนแนวคิดที่แตกต่างกันนี้ โดยวิธีที่เรียกว่า ความประนีประนอม (compromise) ระหว่างความต้องการที่จะให้คนอื่นลดละความต้องการลง เช่นเดียวกับตนเองก็ลดความต้องการลงด้วย<sup>๑๓</sup> สมมติฐานนี้มาจากการพิจารณาปัญหาจริงๆ ของคนก็คือต้องการให้คนอื่นลดความต้องการลง แต่ตนเองก็ต้องลดด้วย ซึ่งตรงนี้อาจกลายเป็นความฝืนใจ ทำให้คนที่รวยกว่าหรือฉลาดกว่าได้แต่พุดกันในแง่ศีลธรรมหรือกฎเกณฑ์ที่จะปฏิบัติในสังคมกันมากกว่า แต่กลับไม่ได้รับการปฏิบัติจริง ดังกรณีตัวอย่างวารสารฉบับหนึ่งรายงานว่

"ผลการหยั่งเสียงประชาชนทั่วประเทศครั้งใหม่ของวารสารวอลล์สตรีต และสำนักข่าว NBC แสดงออกมาว่า ความหวังและความตระหนักรู้ต่อปัญหาสิ่งแวดล้อมนั้นมีเต็มที่แล้วเหลือแต่จะให้ทั่วทุกคนเท่านั้น ชาวอเมริกัน ๘ ใน ๑๐ คนถือว่าตนเป็นนักอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม และครึ่งหนึ่งของจำนวนนั้นบอกว่าตนเป็นนักอนุรักษ์ชนิดแข็งกล้าด้วย...คนอเมริกันพูดว่าตนเต็มใจจะยอมเสียสละเพื่อให้มีสภาพแวดล้อมที่ดีขึ้น แต่สิ่งที่เขาทำกลับเป็นคนละเรื่อง พอถึงตอนตัดสินใจซื้อของเข้าจริงๆ คนอเมริกันจำนวนมากหาได้เป็นนักอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมอย่างที่เขาเอ่ยอ้างไม่...นักวิจัยตลาดแห่งนิวยอร์กแห่งหนึ่งกล่าวว่า มีคนจำนวนน้อยที่ใส่ใจหวังโยอย่างแรงกล้า และยอมให้ตนเองขาดความสะดวกสบาย เพื่อจะทำอะไรที่เกื้อกูลต่อสภาพแวดล้อม"<sup>๑๔</sup>

เมื่อทุกฝ่ายพยายามพูดเรื่องความเสมอภาคกัน แต่ทำไม่ได้ก็เพราะไม่สามารถสร้างจิตที่เสมอกัน (สมจิต) ได้จริงอันเนื่องมาจากกิเลสคือความอยาก (ตัณหา) ที่แต่ละคนมี หลักการทางพระพุทธศาสนาจึงเริ่มต้นที่การประนีประนอมระหว่างกิเลสกับการพัฒนาตนเอง เป็นการเริ่มต้นด้วยทางสายกลาง กล่าวคือ "ใช้การพัฒนาแบบไม่บังคับ" คือ ไม่ใช่บังคับให้ทุกคนมีชีวิตเป็นอยู่และแสวงหาความสุขอย่างเดียวกัน ขณะเดียวกันก็ใช้การประนีประนอมความต้องการของแต่ละคนที่ต้องการความสุขนั้น ต้องเกี่ยวข้องกับการพัฒนาตนเองเป็นที่ตั้ง ด้วยอาศัยกฎหมายและศีลธรรมไว้ควบคุม แต่กฎหมายเหล่านี้ต้องพิจารณาที่คนด้วย ถ้าคนนั้นยังไม่พัฒนาก็ต้องมีกฎหรือข้อบังคับ แต่ถ้ามีการฝึกฝนพัฒนาแล้ว มีปัญญา กฎต่างๆ ก็เป็นแค่เครื่องหมายรู้อยู่ร่วมกัน<sup>๑๕</sup> ฉะนั้น ความเสมอภาคจึงเริ่มต้นจากหลักการไม่บังคับอันเป็นหลัก

<sup>๑๒</sup> พ.อ. (ไทย) ๓๒/๘/๔๓.

<sup>๑๓</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), การพัฒนาที่ยั่งยืน, พิมพ์ครั้งที่ ๖, (กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๐), หน้า ๙๙.

<sup>๑๔</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), การพัฒนาที่ยั่งยืน, พิมพ์ครั้งที่ ๖, หน้า ๙๙-๑๐๐.

<sup>๑๕</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), การพัฒนาที่ยั่งยืน, พิมพ์ครั้งที่ ๖, หน้า ๑๖๖-๑๖๗.

เสรีภาพที่เน้นให้คนทุกคนมีสิทธิในการตัดสินใจในทุกการกระทำ ในเนื้อความบทหนึ่งกล่าวว่า "สัตว์ทั้งหลาย มีกรรมเป็นของตน เป็นทายาทแห่งกรรม มีกรรมเป็นกำเนิด มีกรรมเป็นเผ่าพันธุ์ มีกรรมเป็นที่พึ่งอาศัย กรรมย่อมจำแนกสัตว์ให้เลวและประณีต"<sup>๑๖</sup> เนื้อความนี้ชี้ให้เห็นว่า การกระทำนั้นเป็นเหตุที่ทุกคนสามารถเลือกได้อย่างเสรี และทุกครั้งที่เราเลือกจะสร้างผลกรรม (วิบาก) คือทำให้เป็นคนดี (ประณีต) หรือชั่ว (เลว) ก็ได้ โดยหลักการดังกล่าวเป็นกล่าวให้เห็นธรรมชาติของมนุษย์อย่างหนึ่งว่ามนุษย์มีเสรีภาพในการเลือกทำทุกอย่างได้เสมอ

แต่นั้นอาจไม่ใช่หลักการที่พระพุทธศาสนาจะใช้สอนหรือแนะนำให้คนปฏิบัติได้ เพราะกรรมนั้นในอีกแง่หนึ่งก็มีมุมมองไม่ต่างจากเด็กที่กำลังทำข้อสอบอยู่โดยต้องเลือกระหว่าง ก. กับ ข. แนวโน้มที่จะเลือกนั้นตามข้อเท็จจริงคือเป็นไปได้เท่าๆ กันคือ ๕๐-๕๐ แต่ถ้าความจริงคือว่า ข้อ ก. ถูก แต่ก็ไม่ได้หมายความว่า ข้อ ข. ผิด เพียงแต่ข้อ ก. ถูกกว่า ข้อ ข. เท่านั้น พระพุทธศาสนาจะพิจารณาว่าควรทำอย่างไรคนจึงจะเลือกข้อ ก. มากกว่า ข้อ ข.

"การสร้างแรงจูงใจ" หรือ "เจตนา" จึงเป็นทางออกจากปัญหาดังกล่าว โดยเพิ่มข้อมูลทีมากพอจะตัดสินใจเลือกทางใดทางหนึ่ง โดยแรงจูงใจหรือข้อมูลดังกล่าวมี ๒ แบบคือ ๑. "กุศล" แปลว่า "ความดี" โดยมีรากฐานมาจาก ก. โลกะ คือความไม่โลภ ข. โทสะ คือความไม่โกรธ ค. โมหะ คือความไม่หลง และ ๒. "อกุศล" แปลว่า "ความไม่ดี" มีรากฐานมาจาก ก. โลภะ คือ ความโลภ ข. โทสะ คือ ความโกรธ ค. โมหะ คือความหลง<sup>๑๗</sup> ฉะนั้น การเลือกข้อที่ถูกที่สุดก็คือ "กุศล" และตัวแปรที่ทำให้เลือกข้อที่ผิดก็คือ "อกุศล" ฉะนั้น เมื่อเพิ่มความเป็นไปได้ในทางกุศลมากกว่าอกุศลจึงเท่ากับสร้างการเลือกข้อที่ถูกได้มากกว่า เช่นกรณีลักขบข่าด้วยการห้ามแตะต้องสตรี แต่หากแม่ถูกระแสน้ำพัดไป พระก็ไม่สมควรจะจับต้องด้วยมือ แต่ควรหาเรือ หรือแผ่นกระดาน หรือท่อนกล้วย หรือท่อนไม้เข้าไปให้ แต่เมื่อเรือไม่มี ผ้าห่มก็ใช้ได้ แต่ก็ยังไม่ควรพูดว่า แม่จับผ้านี้ หรือถ้าแม่พลัดตกไปแล้วจับมือทันทีก็อย่าสละทิ้ง ควรจับแล้วพาไปที่ฝั่ง แต่เน้นว่าที่ดีที่สุดคืออย่าพึ่งแตะต้อง<sup>๑๘</sup> ในกรณีตัวอย่างนี้ดูเหมือนจะให้ทางเลือกระหว่าง ก. คือช่วยเหลือทันทีไม่ต้องคิด และ ข. คือช่วยเหลือแต่ช่วยอย่างมีเงื่อนไขไม่ละเมิดกฎเกณฑ์ต่างๆ แต่หากสถานการณ์รวดเร็วมาก ทั้งสายน้ำก็พัดแรงและต้องลงมือช่วยทันที ผู้ที่มิวแต่พิจารณากฎเกณฑ์แบบ ข. เช่นคำนึงถึงว่าพระพุทธเจ้าทรงปรับอาบัตินี้ไว้เพื่อประโยชน์แก่กุศลหรือเหตุที่ดียังไง เพราะไม่ว่าผู้หญิงคนนั้นจะเป็นใครก็ตาม จะเป็นมารดาของเรา นี้เป็นธิดาของเรา นี้เป็นพี่น้องสาวของเรา เพราะขึ้นชื่อว่าผู้หญิงแม่ทั้งหมด จะเป็นมารดาก็ตาม

<sup>๑๖</sup> ม.อ. (ไทย) ๑๔/๕๙๖/๒๙๒.

<sup>๑๗</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๒๒๘/๑๖๓.

<sup>๑๘</sup> วิ.มหา.อ. (ไทย) ๑/๓/๑๗๓.



## เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก๑๔๗

เป็นธิดาก็ตาม เป็นข้าศึกแก่พรหมจรรย์ทั้งนั้น<sup>๑๙</sup> แม้อาจโดนสายน้ำพัดพาไปก่อน การกระโจนลงน้ำเพื่อช่วยทันทีแบบ ก. น่าจะช่วยแม่ไว้ได้

แต่การที่พระเจ้าจะเลือกแบบนั้นก็เกินไปด้วยวิสัยแห่งบัณฑิตเช่นกัน แต่ประเด็นคือเรากำลังพิจารณาเรื่องการช่วย และต้องช่วยให้ทันเวลาด้วย โดยการช่วยนั้นอาศัยแรงผลักดันตามอำนาจที่อยู่ในใจคือกุศลหรืออกุศลเป็นหลัก ซึ่งในกรณีนี้เราอาจหาคำตอบได้ว่าอำนาจแห่งกุศลเป็นหลักอย่างแน่นอน แต่ที่ควรใส่ใจคือกุศลนั้นเกิดจากการฝึกฝนหรืออบรมมาในแบบใด กล่าวคือ

๑) แบบสัญญา คือความจำ เป็นรู้ทุกสิ่งอย่างที่เป็น ในวิสุทธิมรรค พระพุทธโฆษาจารย์ได้เปรียบสัญญาไว้ว่า เหมือนเด็กทารกที่ยังไม่รู้ความ เห็นเหรียญเงินก็รู้แต่รูปร่างเท่านั้น ว่ากลม ว่าหนา แข็ง แต่เด็กจะไม่รู้ว่าเรียกว่าอะไรใช้อะไรได้บ้าง ไม่รู้ว่าสิ่งนั้นเขาสมมติกันให้มีราคา สามารถซื้อของที่ต้องการมา কিনมาใช้ได้ การรู้จักเหรียญของเด็กแบบนี้เรียกว่า "สัญญา"

๒) วิญญาณ ความรู้แจ้ง เป็นความรู้ที่เข้าใจจากได้เรียนรู้มากขึ้น เหมือนกับผู้ใหญ่หรือคนทั่วไปที่เข้าใจว่าเหรียญเงินสามารถจับจ่ายซื้อหาของที่ต้องการได้ แต่จะไม่รู้รายละเอียดมากมายขนาดว่า เหรียญไหนเป็นของปลอม

๓) ปัญญา ความรู้ทั่วชัด เป็นความรู้ที่เกิดขึ้นจากการศึกษาและเข้าใจรายละเอียดชัดเจน เหมือนกับนายช่างที่ดูเหรียญเงินก็จะรู้ว่าเหรียญไหนจริงหรือปลอม ใครทำ ทำที่ไหน จากวัสดุอะไร<sup>๒๐</sup>

เมื่อนำทั้ง ๓ แบบนี้มาตัดสินการที่พระภิกษุจะช่วยเหลือแม่ที่ตกน้ำหรือไม่ จึงได้คำตอบดังต่อไปนี้คือ

๑) พิจารณาในระดับ "สัญญา" มุ่งไปที่คนที่ช่วยเหลือนั้นเป็นผู้หญิงตามบทบัญญัติว่า ภิกษุไม่ควรถูกต้องตัวหญิง พระภิกษุคำนึงถึงข้อเท็จจริงนี้จึงถือว่าการช่วยเหลือนี้ไม่สมควรเนื่องจากคนที่ตกน้ำเป็นผู้หญิง เพราะมีบัญญัติห้ามไว้อย่างชัดเจน การละเมิดเท่ากับฝ่าฝืนบทบัญญัติดังกล่าว การจะช่วยเหลือจึงทำไม่ได้ง่ายนักในการพิจารณาแบบที่หนึ่ง แต่ก็เป็นการง่ายที่จะตัดสินถูกผิดคนที่ทำได้อย่างชัดเจน เป็นความถูกผิดและสร้างความเสมอภาคในด้านกฎที่ทุกคนที่อยู่ร่วมกันในคณะสงฆ์จะต้องปฏิบัติตามไม่เว้นแม้แต่พระอรหันต์ แต่การพิจารณาเรื่องนี้จำต้องอาศัยข้อบัญญัติเพิ่มเติมที่พิจารณาเกี่ยวกับเรื่องนี้ เช่นกรณีพระพุทธรองค์ทรงอนุญาติการที่ภิกษุจะบำรุงเลี้ยงมารดาของตน และข้อความในมังคลัตถปิณีที่ว่า บุตรทั้งหลายที่ยังไม่ละความเป็นคฤหัสถ์เพียงใด ก็ควรชำระค่าหนี้เก่าด้วยการบำรุงมารดาบิดา

<sup>๑๙</sup> วิ.มหา.อ. (ไทย) ๑/๓/๑๗๓.

<sup>๒๐</sup> พระพุทธโฆษาจารย์, วิสุทธิมรรค ภาค ๓ ตอน ๑, แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรา มหามกุฏราชวิทยาลัย, พิมพ์ครั้งที่ ๑๐, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘), หน้า ๓-๔.

เพียงนั้น การบำรุงนั้นพึงเห็นว่า ท่านกล่าวไว้เพื่อแสดงว่า เชื่อว่า การบำรุงมารดาบิดา เป็นหน้าที่ของลูกหัตถ์ จึงไม่ควรเข้าใจไปว่า ท่านกล่าวไว้เพื่อแสดงว่า การบำรุงมารดาบิดา อันบรรพชิตไม่ควรทำ เพราะคำว่าธรรมาผู้บวชพึงเป็นผู้ไม่มีหนี้ แต่ความจริงคือมารดาบิดาอันบุตรแม้คนใดคนหนึ่งควรบำรุงโดยแท้<sup>๒๑</sup> การช่วยเหลือจึงมีความเป็นไปได้ ยิ่งถ้าอยู่ในอันตรายแล้วสามารถช่วยได้ก็ต้องช่วยทันที ซึ่งข้อความเหล่านี้ล้วนถูกบันทึกเป็นรายละเอียดในกฎหมายหรือวินัยแล้วทั้งสิ้น

ในส่วนกรณีของการจะช่วยเหลือคนอื่นนอกจากพ่อแม่ก็นั้นก็สามารถทำได้ในฐานะเป็นการอนุเคราะห์ตามหลักแห่งการให้และการเสียสละยอมทำได้ แต่นั่นก็ต้องเป็นไปตามข้อกำหนดที่ไม่เกินเลยจนสูญเสียกฎเกณฑ์ที่มีเป็นสำคัญ การช่วยเหลือระดับนี้จะไม่อิงกับความรู้สึกที่ไม่เกินเลยกฎเกณฑ์ที่มี เพื่อประโยชน์แก่ความสงบสุขของสังคม ดังในกรณีจักกวัตติสูตรได้กล่าวถึงพระราชทานแก่ปัญหาด้วยการพระราชทานทรัพย์แก่โจรที่ปล้นของคนอื่นเพื่อให้คนเหล่านั้นปรับตัว แต่พอประชาชนเห็นพระราชทานทรัพย์ให้ก็ยิ่งทำให้คนเป็นโจรมากขึ้น ต่อมาพระราชทานเห็นว่าพระราชทานทรัพย์ไม่ใช่ทางแก้ปัญหาจึงเปลี่ยนเป็นการจับโจรเหล่านั้นมาลงโทษ<sup>๒๒</sup> ฉะนั้น กฎเกณฑ์จึงเป็นไปเพื่อให้คนช่วยได้ยึดถึงข้อที่จะปฏิบัติได้ และคนที่ถูกช่วยก็เน้นการพัฒนาตัวเอง ไม่ใช่หวังรอดแต่ความช่วยเหลืออย่างเดียว

๒) พิจารณาในระดับ "วิญญูณ" เป็นการเริ่มต้นพิจารณาให้ละเอียดยิ่งขึ้นว่า ผู้หญิงคนนี้เป็นแม่ และในฐานะของลูกก็ต้องมีความรักความผูกพันกัน เมื่อผู้เป็นแม่ตกอยู่ในความทุกข์ เราจึงต้องช่วยเหลือโดยมีหน้าที่ชัดเจนในระดับนี้ว่า ผู้เป็นลูกต้องปฏิบัติต่อพ่อแม่ตามหลักทศ ๖ คือมารดาบิดาผู้เป็นทิศเบื้องหน้า อันบุตรพึงบำรุงด้วยสถาน ๕ คือ ๑. ด้วยตั้งใจไว้ว่าท่านเลี้ยงเรามา เราจักเลี้ยงท่านตอบ ๒. จักรับทำกิจของท่าน ๓. จักดำรงวงศ์สกุล ๔. จักปฏิบัติตนให้เป็นผู้สมควรรับทรัพย์มรดก ๕. ก็หรือเมื่อท่านละไปแล้ว ทำกาลกริยาแล้ว ทำบุญอุทิศไปให้<sup>๒๓</sup> ในฐานะของลูกที่ต้องรับผิดชอบต่อพ่อแม่ ข้อปฏิบัติดังกล่าวจึงเป็นหลักความดีที่ไม่ใช่ข้อบังคับ ไม่มีกฎหมายบังคับและไม่มีการลงโทษถ้าไม่ทำตามนี้ แต่เป็นสำนึกที่ลูกที่ดีจะพึงรู้แจ้งเองว่าควรปฏิบัติอย่างไรต่อแม่ ยิ่งในคราวที่แม่ตกน้ำ แม้แต่พระองค์ก็ต้องถือว่าธรรมะเป็นหลักใหญ่ในการเลือกจะลงไปช่วยทันทีไม่ใช่ด้วยมีใครบัญญัติให้ทำหรือไม่ทำแบบนั้น แต่เป็นสำนึกในธรรมะที่อาจพิจารณาผ่านหลักการที่ว่า "สละทรัพย์เพื่อรักษาอวัยวะ สละอวัยวะ

<sup>๒๑</sup> มหามกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๔๙, มังคลัตถทีปนิแปล เล่ม ๒, พิมพ์ครั้งที่ ๑๒, กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๙), หน้า ๒๑๒-๒๑๓)

<sup>๒๒</sup> อ่านรายละเอียดใน ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๓๓-๕๐/๔๓-๖๐.

<sup>๒๓</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๑๙๙/๑๔๔.

เพื่อรักษาชีวิต และสละอวัยวะ ทรัพย์และชีวิต เพื่อรักษาธรรม"<sup>๒๔</sup> จึงเป็นการสร้างความรู้สึกรู้สึกว่า กฎเกณฑ์กติกากิจการทั้งชีวิตนั้นไม่ได้สำคัญเท่ากับธรรมะหรือคุณความดีที่ตนเองจะลงมือกระทำ เพราะสิ่งที่สำคัญของการตัดสินใจช่วยเหลือใครก็ตามไม่ควรอยู่ภายใต้เงื่อนไขใดๆ ทั้งสิ้น ยิ่งยกเงื่อนไขขึ้นมา ก็จะยิ่งทำให้เกิดภาวะของความยุ่งยากในการตัดสินใจมากขึ้น การพิสูจน์ความดีนั้นจึงเป็นไปตามเจตนาหรือแรงผลักดันที่เป็นกุศล และมุ่งเน้นที่การไม่ทำให้เสียประโยชน์คนอื่น แต่ด้วยวิธีการนั้นยังเป็นไปในทางชัดเจนและตรงไปตรงมา คือ เป็นการช่วยเหลือแบบไม่มีเงื่อนไข และไม่ได้มุ่งเน้นอะไรไปมากกว่าได้ช่วยเหลือเท่านั้น

๓) พิจารณาในระดับ "ปัญญา" เป็นการตัดสินใจที่ละเอียดอ่อน ในกรณีให้เห็นแม่ตกน้ำถ้าเป็นในระดับนี้จะมีวิธีการช่วยที่ไม่ได้เน้นแค่ความถูกต้องหรือชอบธรรมเท่านั้น แต่จะมองไปที่ประโยชน์ที่จะเกิดขึ้นตามมาด้วย ฉะนั้น วิธีการช่วยเหลือจึงไม่ใช่แค่ช่วยเท่านั้น แต่สอนให้รู้จักการเอาตัวรอดในครั้งต่อไปด้วย เพื่อให้รู้จักพึ่งพาตนเองได้ เปลี่ยนจากการให้คนอื่นช่วยเหลือเป็นการให้ตัวเองได้ช่วยเหลือตนเองเป็นด้วย ถ้าเป็นการช่วยเหลือแม่ก็ต้องสอนให้แม่ระวังตัวมากขึ้นหรือสอนให้ว่ายน้ำเป็น หรือถ้าช่วยเหลือคนอื่นก็ต้องสอนให้เขาเป็นที่พึ่งของตนเองได้มากกว่าจะพึ่งพาคนอื่น ซึ่งวิธีการนี้อาจถูกมองว่าเป็นการใช้ไม้แข็งในการช่วยเหลือ เพราะคนจะไม่ค่อยชอบนัก เนื่องจากปกติคนชอบขอมมากกว่าจะชอบให้ หรือชอบให้คนอื่นช่วยเหลือมากกว่าจะลงมือทำอะไรด้วยตนเอง ฉะนั้น พระพุทธองค์จึงทรงตรัสว่า "เราจักไม่ประทับประคองพวกเธอ เหมือนช่างหม้อประทับประคองภาชนะกาลนาน เราจักไม่ประทับประคองพวกเธอ เหมือนช่างหม้อประทับประคองภาชนะดินดิบที่ยังดิบๆ อยู่ เราจักชมแล้วๆ จึงบอก จักยกย่องแล้วๆ จึงบอก ผู้ใดมีแก่นสาร ผู้นั้นจักตั้งอยู่"<sup>๒๕</sup> เรียกได้ว่าเป็นการใช้ไม้แข็ง เช่นเดียวกับกรณีที่พระกุมารกัสสปะพยายามจะช่วยแม่ให้ได้บรรลุธรรม เพราะนับแต่ที่พระกุมารกัสสปะเกิดนางก็ไม่เคยได้เลี้ยงดูลูก ในอรรถกถาธรรมบทได้เล่าว่า น้ำตาไหลออกจากนัยน์ตาตลอด ๑๒ ปี นางมีทุกข์เพราะพลัดพรากจากบุตร มีหน้าซุ่มไปด้วยน้ำตาที่เดียว เทียวไปเพื่อภิกษา พอเห็นพระเถระในระหว่างแห่งถนน จึงร้องว่า "ลูก ลูก" วิ่งเข้าไปเพื่อจะจับพระเถระ ชวนล้มลงแล้ว นางมี มีจิวรเปียก ไปจับพระเถระแล้ว พระเถระคิดว่า "ถ้ามารดาจักได้ถ้อยคำอันไพเราะจากเรา นางก็จะแย่งลง เราควรพูดให้มารดาไปด้วยเสียงแข็งๆ กระจ่างๆ" พระเถระจึงกล่าวกะนางภิกษุณีผู้เป็นมารดาว่า "เธอมีทำอะไรอยู่ เรื่องความรักแค่นี้ก็ยังไม่ตัดไม่ได้" นางได้ยินเลยคิดว่า "โอ นี่หรือคำลูกเราช่างหยาบคายนัก" จึงตอบกลับไปว่า "ท่านพูดอะไร" พระเถระจึงย้ำคำเดิมอีก นางจึงคิดว่า "เราร้องให้ตลอด ๑๒ ปีเพราะลูกคน นี้ แต่ลูกกลับไม่เห็นใจ แถมพูดจากระด้าง เราจะมัวคิดถึงลูกอยู่ทำไมอีก" จึงหันหลังแล้วตัด

<sup>๒๔</sup> พุ.ชา. (ไทย) ๒๘/๓๘๒/๙๙.

<sup>๒๕</sup> ม.อ. (ไทย) ๑๔/๓๕๖/๑๙๓.

ความรักในลูก บรรลุพระอรหันต์ในวันนั้นเอง<sup>๒๖</sup> วิธีนี้จึงดูรุนแรงและบางที่อาจดูมองว่าออกตัญญูไปด้วย แต่ที่จริงเป็นการยกระดับความที่คนนั้นจะช่วยเหลือตนเองให้ไปสู่ประโยชน์ที่เขาควรได้รับนั่นเอง เพราะสุดท้ายการช่วยเหลือที่ดีที่สุดคือการให้ตนได้พึ่งพาตนเองได้ ไม่ใช่อาศัยสิ่งอื่นเป็นที่พึ่ง<sup>๒๗</sup> กรณีที่จะช่วยเหลือคนอื่นก็เช่นเดียวกันคือต้องช่วยให้คนอื่นได้รอดพ้นจากทุกขในเบื้องต้นแล้วก็ต้องช่วยให้เขาเหล่านั้นได้พึ่งพิงตัวเองได้ด้วย ไม่อย่างนั้นการช่วยเหลือนั้นก็ยิ่งถือว่าสูญเปล่า หรือไม่เกิดคุณค่าใดๆ

สรุป กรณีปัญหาเรื่องความช่วยเหลือ ผู้เขียนได้ทบทวนทั้งในแง่แนวคิดตะวันตกที่พูดถึงเสรีภาพและเสมอภาคเป็นประเด็นสำคัญที่จะนำไปสู่ความช่วยเหลือ โดยมีทั้งบางกลุ่มที่ให้ความสำคัญกับเสรีภาพในการตัดสินใจของทุกคน แต่กลายเป็นว่าทำให้ผู้มีอำนาจมากกว่าได้สิทธิเหนือคนที่มีอำนาจน้อยกว่า การช่วยเหลือจึงเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลซึ่งต้องการปกป้องตัวเอง กลายเป็นสร้างความเห็นแก่ตัวไปในที่สุด แต่ก็มีกระแสแนวคิดแบบพหุนิยมที่ถือว่าทุกคนควรเห็นแก่สังคม โดยสังคมควรมาพร้อมกับการยอมรับกติกาเดียวกันเพื่อให้ทุกคนอยู่ร่วมกันได้แบบพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน

ขณะที่พุทธปรัชญาเถรวาทก็เห็นด้วยในการสร้างความเสมอภาคแต่เป็นการสร้างความเสมอภาคทางด้านจิตใจ แบบที่พระพุทธมคฺณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ใช้คำว่า "การประนีประนอม" อันเป็นการลดกิเลสในตัวเองและผู้อื่นให้อยู่ในระดับที่ยอมรับกันได้ ด้วยการสร้างกฎหมายขึ้นมาทั้งนี้เพื่อพัฒนาคนไม่ใช่เพื่อบังคับแต่อย่างใด โดยการพิจารณาหลักการช่วยเหลือที่ไม่บังคับนั้นอาจมุ่งไปที่การบ่มเพาะที่จิตให้ประกอบด้วยกุศลคือความดี ได้แก่ ไม่โลภ ไม่โกรธ ไม่หลง ผ่านกระบวนการพิจารณาความช่วยเหลือภายใต้กรอบมุมมอง ๓ แบบ คือ ๑. สัญญา เป็นการช่วยเหลือได้ภายใต้กฎเกณฑ์ต่างๆ ที่มีบังคับไว้ โดยถือเอาข้อกำหนดนั้นเป็นหลักสำคัญ ไม่ล่วงละเมิดหรือถ้าจะละเมิดก็ต้องหาข้อมูลมายืนยันหรือต้องผ่านการโต้แย้งกันมาแล้วจนได้ข้อสรุป ๒. วิญญาน เป็นการช่วยเหลือ เพื่อสนับสนุนธรรมะหรือความถูกต้องดีงาม ไม่ใช่เพื่อตัวเองและใครคนใดคนหนึ่ง ๓. ปัญญา คือ นอกจากสนับสนุนธรรมหรือความถูกต้องดีงามแล้ว ยังต้องส่งเสริมให้คนที่ช่วยเหลือนั้นได้พัฒนาตัวเองด้วยการพึ่งพาตัวเองได้ต่อไป ไม่ใช่ปล่อยให้คนเหล่านั้นต้องคอยคนช่วยเหลือเขาเหล่านั้นอยู่รำไป

---

<sup>๒๖</sup> ชุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๓/๒๐๖.

<sup>๒๗</sup> ที.ม. (ไทย) ๑๐/๙๓/๘๖.

#### ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำบท

๔.๑ การช่วยเหลือกับความเสมอภาคในมุมมองปรัชญาพิจารณาอย่างไร อภิปราย

๔.๒ การช่วยเหลือในพระไตรปิฎกพิจารณาจากเรื่องใดบ้าง แต่ละข้อแตกต่างกันอย่างไร หากจำเป็นต้องแก้ไขปัญหาดังกล่าวจะพิจารณาใช้เกณฑ์เหล่านี้ได้หรือไม่ อภิปราย

#### ๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. อรรถกถาพระสุตตันตปิฎก. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย.

๒๕๒๗.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. มังคลัตถทีปนีแปล เล่ม ๒. พิมพ์ครั้งที่ ๑๒. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. ๒๕๔๙.

พระพุทธโฆษาจารย์. วิสุทธิมรรค ภาค ๓ ตอน ๑. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พิมพ์ครั้งที่ ๑๐ . กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย.

๒๕๔๘.

เจษฎา ทองรุ่งโรจน์. พจนานุกรมปรัชญา อังกฤษ-ไทย. กรุงเทพมหานคร : โบแดง.๒๕๔๗.

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

สุรินทร์ อินทร์ตัน. “ความเป็นธรรมทางเพศในมุมมองกฎหมายมหาชน”, ใน วารสารนิติศาสตร์, ปีที่ ๓ ฉบับที่ ๑ ๒๕๕๒: ๗๕-๗๘.

Immanuel Kant. **Foundations of the Metaphysics of Morals**. Tr. By Lewis White Beck. New York: Macmillan Publishing Company.1985

Garrett Hardin. "Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor". in **Philosophy and Contemporary Issues**. ed. by John R.Burr and Milton Goldinger. 9<sup>th</sup> Edition. New Delhi: Private Limited. 2008.

Charles M. Young. "Aristotle's Justice". in **The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics**. edit by Richard Kraut. UK: Blackwell Publishing Ltd.2006.

J. S. Mill. "On the Connection between Justice and Utility". in **The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism**. edited by HENRY R. WEST. UK:

๑๕๒..พระมหาวิทยุชัย กิตติเมธี, ป.ธ.๙,ดร. ภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์

Blackwell Publishing Ltd. 2006.

Peter Singer. "Insider and Outsiders". in **Philosophy and Contemporary Issues**.  
ed. by John R.Burr and Milton Goldinger, Ninth Edition. New Delhi:  
Private Limited.2008.

คณะกรรมการรณรงค์เพื่อประชาธิปไตยในพม่า (กรพ.). **ประวัติชาวโรฮิงยา**. (ออนไลน์)  
[http://www.tacdburmese.org/web/index.php?option=com\\_content&view=article&id=61:2010-11-16-05-48-43&catid=36:2010-10-21-08-06-37&Itemid=58](http://www.tacdburmese.org/web/index.php?option=com_content&view=article&id=61:2010-11-16-05-48-43&catid=36:2010-10-21-08-06-37&Itemid=58), (20 June 2015).

Michael Walzer. **Spheres of Justice (Summary)**. (online) <http://www.the-philosophy.com/spheres-justice-walzer-democracy> (22 may 015).

**มติชนออนไลน์**, (online)

[http://www.matichon.co.th/news\\_detail.php?newsid=1432010590](http://www.matichon.co.th/news_detail.php?newsid=1432010590)  
(๑๙ พฤษภาคม พ.ศ. ๒๕๕๘).



## บทที่ ๑๐

### การลงโทษที่เป็นธรรมในพระไตรปิฎก<sup>๑</sup>



#### ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องการลงโทษที่เป็นธรรม
- ๑.๒ เพื่อศึกษาวิเคราะห์เรื่องการลงโทษที่เป็นธรรมในพระไตรปิฎก

#### ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องการลงโทษที่เป็นธรรม
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจเรื่องการลงโทษที่เป็นธรรมในพระไตรปิฎก



---

<sup>๑</sup> ปรับจากสารนิพนธ์ พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ), “การศึกษาวิเคราะห์การลงโทษที่เป็นธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท”, สารนิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต, บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๕.

### ๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

เมื่อมนุษย์มาอยู่ร่วมกันเป็นสังคมทำให้เกิดปัญหาล่วงละเมิดซึ่งกันและกัน เช่น ปัญหาลักขโมย ปัญหาทำร้ายกัน เป็นต้น โดยปัญหาดังกล่าวนำมาซึ่งความวุ่นวายและทำลายความสงบสุขในสังคม เพราะแต่ละคนย่อมต้องการรักษาสิทธิประโยชน์ของตนไว้และไม่อยากให้ใครล่วงละเมิดสิทธิประโยชน์นั้น จึงต้องมีการตั้งกฎเกณฑ์ไว้เพื่อเป็นหลักปฏิบัติ และวางโทษไว้เพื่อกำราบผู้ไม่ประพฤติปฏิบัติตาม โดยสรุปแล้วรัฐบัญญัติกฎหมายขึ้นเพื่อใช้บังคับแก่พลเมืองของตนเกิดจากจุดมุ่งหมาย ๔ ประการคือ<sup>๒</sup>

๑) การลงโทษเพื่อเป็นการแก้แค้นทดแทน เป็นวิธีการที่รัฐใช้วิธีการลงโทษผู้ที่กระทำความผิดให้สาสมกับความผิดที่เขาได้กระทำต่อบุคคลอื่นโดยถือหลักว่าเมื่อบุคคลหนึ่งทำความผิดต่อบุคคลหนึ่ง อีกฝ่ายหนึ่งก็มีสิทธิที่จะกระทำการแก้แค้นตอบแทนการกระทำ ความผิดนั้น แม้จะเป็นสิ่งที่ไม่สมควรก็ตาม จึงมีกฎหมายการแก้แค้นเรียกว่า เล็ก เทิลเลียนนิส (Lex talionis) คือถ้าฝ่ายหนึ่งเสียตาไปข้าง อีกฝ่ายก็มีสิทธิที่จะเอาตาของอีกฝ่ายหนึ่งได้ เรียกว่า “เสียตาเอาตา เสียฟันเอาฟัน” (An eye for an eye, a tooth for a tooth)

๒) การลงโทษเพื่อเป็นการข่มขู่หรือยับยั้งการกระทำความผิด มีจุดมุ่งหมายเพื่อจะลดการกระทำความผิดที่เกิดขึ้นต่อไปในสังคม ดังนั้นการลงโทษมักจะใช้วิธีรุนแรงต่อผู้กระทำความผิด เพื่อที่จะให้ผู้เคยทำความผิดไม่กล้ากระทำอีก และเพื่อให้ผู้อื่นเกิดความกลัวไม่กล้าที่จะทำความผิดไปด้วย

๓) การลงโทษเพื่อปรับปรุงแก้ไข เป็นแนวคิดสืบเนื่องมาจากความคิดว่าผู้ที่กระทำความผิดไม่ได้เป็นคนเลวโดยสิ้นดาน จนกระทั่งว่าไม่สามารถที่จะแก้ไขปรับปรุงให้เป็นคนดีของสังคมได้อีกต่อไป ดังจะเห็นได้จากผู้กระทำความผิดต่อสังคมมีทั้งเด็ก วัยรุ่น คนชรา หรือแม้กระทั่งคนพิการไม่สมประกอบ หรือมีความบกพร่องทางร่างกายหรือสมอง บางคนทำความผิดโดยที่ไม่ได้เจตนา หรือมีเจตนาแต่เป็นการกระทำเพื่อป้องกันตนเองโดยชอบธรรม เป็นต้น การลงโทษนี้จึงเป็นการเปิดโอกาสให้ผู้กระทำผิดได้แก้ไขปรับปรุงตนเองโดยที่รัฐจะเลือกวิธีการอย่างใดอย่างหนึ่งเช่น การภาคทัณฑ์ การควบคุมตัว การฝึกหัดอาชีพ การให้การศึกษาบรมคุณธรรม ศีลธรรม จริยธรรม และการแก้ไขสภาพแวดล้อมให้ดีขึ้น

๔) การลงโทษเพื่อเป็นการตัดโอกาสในการกระทำความผิด เกิดจากความคิดที่ว่าผู้กระทำความผิดเป็นคนเลวโดยสิ้นดานไม่สามารถที่จะแก้ไขให้เป็นพลเมืองที่ดีของรัฐได้อีก

---

<sup>๒</sup> ชนินันท์ ศรีธีระวิศาล, การลงโทษประหารชีวิต, (วิทยานิพนธ์ปริญญานิติศาสตรมหาบัณฑิต บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๒๓), หน้า ๓-๔.



## เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก๑๕๕

เป็นบุคคลอันตรายต่อสังคมถ้าหากบุคคลนั้นยังอยู่ในสังคมก็รังแต่จะทำความเสียหายแก่สังคมมากขึ้นเรื่อยๆ จึงสมควรที่จะถูกขับหรือขจัดออกไปจากสังคมอย่างถาวรเพื่อความเป็นปกติสุขของสังคม สำหรับวิธีการนี้ก็เช่นจำคุกหรือประหารชีวิต

เมื่อพิจารณาตามหลักการนี้ก็จะเห็นถึงการลงโทษนั้นเกี่ยวพันกับบุคคล หมายถึงบุคคลที่ถูกล่วงละเมิด และบุคคลผู้กระทำความผิด ซึ่งเมื่อพิจารณาความเป็นธรรมของการตัดสิน สามารถพิจารณาได้ดังนี้

ก. ความเป็นธรรมสำหรับผู้ถูกละเมิด เป็นการพิจารณาดตัดสินโทษจากผู้ถูกละเมิดเป็นสิ่งสำคัญ และถือว่าเป็นธรรม เหมือนการลงโทษในช่วงแรกในสังคมยุคโบราณคือเป็นการวางโทษแบบตาต่อตาฟันต่อฟัน (Lex Talionis) เป็นข้อกฎหมายในยุคต้นว่าด้วยการแก้แค้นซึ่งยอมรับการลงโทษผู้กระทำละเมิดด้วยการกระทำอย่างเดียวกับการทำคามผิดนั้นเอง<sup>๓</sup> เช่นหากใครฆ่าคน ญาติของผู้ตายก็มีสิทธิฆ่าคนนั้น เป็นต้น ซึ่งสอดคล้องกับกรณีการเกิดขึ้นของกฎเกณฑ์ที่เป็นบรรทัดฐานของสังคมคือ” คีล” และบทลงโทษแบบประชาทัณฑ์ที่เกิดจากการล่วงละเมิด ดังข้อความในอัครคัมภีร์ว่า “ท่านทำกรรมอันชั่วช้านักที่สงวนส่วนของตนไว้ไปเอาส่วนที่เขาไม่ได้ให้มาบริโภค ท่านอย่าได้ กระทำกรรมอันชั่วช้าเห็นปานนี้อีกเลย สัตว์พวกหนึ่งประหารด้วยฝ่ามือ พวกหนึ่งประหารด้วย ก้อนดินบ้าง พวกหนึ่งประหารด้วยท่อนไม้ ก็นัยเพราะมีเหตุเช่นนั้นเป็นต้นมา การถือเอาสิ่งของที่เจ้าของไม่ได้ให้จึงปรากฏ การตีเตียนจึงปรากฏ การกล่าวเท็จ จึงปรากฏ การถือท่อนไม้จึงปรากฏ”<sup>๔</sup>

ข. ความเป็นธรรมสำหรับผู้กระทำผิด การตัดสินแบบวิธีการแรกเป็นการตัดสินให้ความเป็นธรรมฝ่ายเดียว โดยไม่สนใจต่อผู้กระทำผิดถือว่าไม่เป็นธรรม จึงมีการปรับปรุงการตัดสินแบบใหม่ขึ้นมาตามแนวคิดที่ว่า การลงโทษเป็นการป้องกันสังคมมากกว่าการลงโทษผู้กระทำผิดให้ได้รับความสาสมแต่เพียงอย่างเดียว เป็นการป้องกันบุคคลอื่นไม่ให้กระทำความผิดตาม<sup>๕</sup> จึงมีการพิจารณาคดีบุคคลที่สามขึ้นมาเพื่อพิจารณาคดี ซึ่งในยุคแรกของการตัดสินโดยมีผู้วินิจฉัยนั้น เริ่มตั้งแต่ในสมัยโบราณได้ยกย่องให้กษัตริย์ผู้ปกครองเป็นใหญ่เหนือปวงชนทั่วไป โดยมีข้าราชการทำหน้าที่ให้กับพระเจ้าแผ่นดิน และพลเมืองมีฐานะเป็นข้าของกษัตริย์

---

<sup>๓</sup> นายจักรกริช ต้นอารีย์, นิรโทษกรรม : ปัญหาการใช้และการตีความ, (วิทยานิพนธ์นิติศาสตร์มหาบัณฑิต คณะนิติศาสตร์ : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์,๒๕๕๓), หน้า ๖.

<sup>๔</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๖๒/๗๑.

<sup>๕</sup> ศิรสภา พูลสนอง, การล้างมลทินในประเทศไทย, วิทยานิพนธ์นิติศาสตร์มหาบัณฑิต, (คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์,๒๕๕๓),หน้า ๙.

ทำให้กษัตริย์มีสิทธิขาดในชีวิตและทรัพย์สินของพลเมือง<sup>๖</sup> กษัตริย์จึงได้รับการแต่งตั้งให้พิจารณาตัดสินโทษ และใครก็ตามที่ได้รับโทษก็ต้องยอมรับแต่โดยดี ซึ่งสอดคล้องกับการตัดสินแบบกษัตริย์ที่ปรากฏในพระไตรปิฎกว่า

“สัตว์เหล่านั้นพากันเข้าไปหาสัตว์ที่สวยงามกว่า น่าดูน่าชมกว่า น่าเลื่อมใสกว่า และน่าเกรงขามมากกว่าสัตว์ทุกคนแล้ว จึงแจ้งเรื่องนี้ว่า มาเถิดพ่อ ขอพ่อจงว่ากล่าวผู้ที่ควรว่ากล่าวได้โดยชอบ จงติเตียนผู้ที่ควรติเตียนได้โดยชอบ จงขับไล่ผู้ที่ควรขับไล่ได้โดยชอบเถิด ส่วนพวกข้าพเจ้าจักแบ่งส่วนข้าวสาละให้แก่พ่อ สัตว์ผู้นั้นแล้วรับคำของสัตว์เหล่านั้นแล้ว จึงว่ากล่าวผู้ที่ควรว่ากล่าวได้โดยชอบ ติเตียนผู้ที่ควรติเตียนได้โดยชอบ ขับไล่ผู้ที่ควรขับไล่ได้โดยชอบ ส่วนสัตว์เหล่านั้นก็แบ่งส่วนข้าวสาละให้แก่สัตว์ที่เป็นหัวหน้า”<sup>๗</sup>

การลงโทษที่เป็นธรรมจึงต้องสร้างความเป็นธรรมให้กับผู้ถูกละเมิดและผู้ละเมิด โดยมีบุคคลที่เรียกว่า ผู้พิพากษา เป็นผู้ประเมินความผิดและการลงโทษ และเพื่อให้ทุกฝ่ายเห็นร่วมกันว่าเป็นธรรมหรือไม่ ผู้ตัดสินจึงต้องมีระบบศีลธรรมเข้ามาประกอบด้วย เพราะเมื่อจะดำรงธรรมไว้ในสังคม ตัวผู้พิพากษาเองก็ต้องมีธรรม เป็นผู้ตั้งอยู่ในธรรม หรือรักษาระบบด้วยตนเอง ถ้าจะไปแล้วงานของผู้พิพากษาก็มีไข้อยู่ในวงความประพฤติทางศีลธรรมทั่วไป ความประพฤติที่อยู่ในศีลธรรมเป็นเพียงพื้นฐานที่รองรับการทำงานของผู้พิพากษาเท่านั้น แต่ธรรมสำหรับการทำงานของผู้พิพากษาตรงๆ แท้ๆ อยู่ที่เจตนา กับปัญญา<sup>๘</sup> การเชื่อมโยงกันระหว่างหลักธรรมกับบุคคลที่เกี่ยวข้องผ่านแนวคิดเรื่องประโยชน์ ๓ ในทางพระพุทธศาสนาคือ ๑. รักษาประโยชน์ตนคือผู้กระทำผิด ๒. ป้องกันประโยชน์ผู้อื่น คือผู้เสียหาย ๓. รักษาทั้งประโยชน์ตนและประโยชน์ผู้อื่นไว้ คือ ผู้พิพากษา จึงเป็นกรอบที่จะทำให้การลงโทษเกิดความ เป็นธรรมได้ ในบทความชิ้นนี้จึงต้องการไล่เรียงให้เห็นระบบการลงโทษในความหมายที่ปรากฏในพระไตรปิฎก โดยเฉพาะในแง่ของเนื้อหาการที่ว่าด้วยการลงโทษว่าอย่างไรจึงเรียกว่าเป็นธรรม จึงจะไม่กล่าวถึงในส่วนที่เกี่ยวข้องกับผู้พิพากษา เพราะเมื่อเข้าใจระบบการลงโทษและวิธีการพิจารณาแล้วการพิพากษาก็จะไม่ยากเท่าใดนัก ดังนี้

<sup>๖</sup> สายหยุด แสงอุทัย, *วิชาการเมือง*, (พระนคร : โรงพิมพ์พระจันทร์, ๒๔๘๒), หน้า ๑๘๖-๑๘๗ อ้างใน สุรพล คงลาภ, *นิรโทษกรรม : ศึกษาเกี่ยวกับเงื่อนไขและผลทางกฎหมาย*, (วิทยานิพนธ์นิติศาสตร์มหาบัณฑิต คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๓๔), หน้า ๑.

<sup>๗</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๖๒/๗๑.

<sup>๘</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), *ผู้พิพากษาตั้งตุลาให้สังคมสมในตุล*, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : วัฒนาเนศวรวัน, ๒๕๕๔), หน้า ๗.

### ๓.๑ การลงโทษในพระไตรปิฎก

ในทฤษฎีการลงโทษได้กล่าวถึงความเป็นธรรมที่ปรากฏอยู่ตามแนวคิดของนักคิดตะวันตกซึ่งจะได้พิจารณาดังต่อไปนี้

๓.๑.๑ ความหมายของความเป็นธรรม ในปรัชญาประโยชน์นิยมกับกรณีธรรมของค่าน้ำเห็นเช่นเดียวกันว่า ความเป็นธรรมมีรากฐานมาจากความเสมอภาค โดยในทฤษฎีประโยชน์นิยมเห็นว่าความเสมอภาคมีลักษณะขึ้นกับปัจจัยอื่นๆ (contingent) ไม่ใช่ความเสมอภาคที่มีคุณค่าอยู่ในตัวเอง เพราะถ้าจะพิจารณาถึงหลักเกณฑ์ใดก็ตามต้องประเมินผ่านประโยชน์ที่เกิดกับสังคมมากกว่า หลักการนั้นจึงจะถูกต้องตามหลักจริยธรรมและมีความเป็นธรรมเกิดขึ้น โดยประโยชน์นิยมมองเรื่องความเป็นธรรมเป็นเรื่องนามธรรมไม่อาจวัดได้ผ่านเหตุอื่นนอกจากอาศัยประโยชน์ที่เกิดขึ้น และเป็นประโยชน์ของคนส่วนใหญ่ เพราะเมื่อความเสมอภาคถูกมองว่าเป็นเรื่องศีลธรรมก็ควรจะมีเรื่องที่เป็นเรื่องที่ดีที่ทุกคนในสังคมทุกคนควรจะมีส่วนร่วมในประโยชน์ที่จะเกิดตามมาเพื่อรักษาความเท่าเทียมไว้ในสังคม<sup>๙</sup>

แต่ค่าน้ำจะเห็นว่าความเสมอภาคเป็นสิ่งที่มีความอยู่ในตัวเองไม่จำเป็นต้องขึ้นกับเงื่อนไขหรือปัจจัยใดๆ ทั้งสิ้น คนเราควรได้รับการปฏิบัติอย่างเท่าเทียมกันเพราะความเป็นมนุษย์มีอยู่ในตัวคนและความเสมอภาคเป็นสิ่งที่ถูกต้องและยังเป็นวิถีทางที่จะปฏิบัติต่อมนุษย์ด้วย การที่จริยศาสตร์ของค่าน้ำเน้นคุณค่าความเป็นมนุษย์ ความคิดในเรื่องความยุติธรรมในฐานะที่เป็นความเสมอภาค จึงเป็นรากฐานที่สำคัญของระบบสิทธิทางจริยธรรม อย่างที่เขา กล่าวว่า “จงปฏิบัติต่อมนุษย์ไม่ว่าจะเป็นตัวท่านเองหรือเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน โดยถือว่าเขาเป็นจุดหมายในตัวเอง อย่าถือเขาเป็นเพียงเครื่องมือ”<sup>๑๐</sup> ฉะนั้น ความเป็นธรรมในทฤษฎีของตะวันตกคือความเสมอภาค แต่มีข้อจำกัดว่า ความเสมอภาคนั้นมองไปที่สิทธิของปัจเจกบุคคลหรือประโยชน์ของสังคมเป็นหลัก

ส่วนในพระไตรปิฎกตีความของคำว่า "ความเป็นธรรม" โดยสัมพันธ์กับความหมายของคำว่า "กรรม" เพราะเรามีกรรมเป็นของตน เป็นทายาทแห่งกรรม มีกรรมเป็นกำเนิด มีกรรมเป็นเผ่าพันธุ์ มีกรรมเป็นที่พึ่ง จักทำกรรมใด ดีก็ตาม ชั่วก็ตาม เราจะเป็นผู้รับผลของกรรมนั้น<sup>๑๑</sup> การพิจารณาความเป็นธรรมนี้คนทำดีจึงต้องได้ดี คนทำชั่วย่อมได้ชั่ว การ

---

<sup>๙</sup> 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.

<sup>๑๐</sup> Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Tr. By Lewis White Beck, (New York : Macmillan Publishing Company,1985), p.47.

<sup>๑๑</sup> อภ.ปญจก. (ไทย) ๒๒/๕๗/๖๓.

รับผลนั้นจึงมีความเป็นธรรมจึงมีลักษณะที่อันลึก เห็นได้ยาก รู้ตามได้ยากสงบ ประณีต ไม่หยั่งลงสู่ความตริก<sup>๑๒</sup> ฉะนั้น ความเป็นธรรมจึงมีคุณค่าในตัวเอง ไม่จำเป็นต้องอาศัยบุคคลเป็นคนให้ค่า เมื่อพิจารณาแบบนี้ทำให้ทุกคนล้วนแต่เป็นเพียงผู้สืบทอดกรรมเท่านั้น ไม่มีส่วนร่วมในการตัดสินใจในความเป็นธรรมนั้น เพราะทุกอย่างเป็นเรื่องของกฎธรรมชาติ ไม่ใช่เราเป็นผู้กำหนด

**๓.๑.๒ ทฤษฎีการลงโทษ** ทฤษฎีการลงโทษที่เป็นธรรมและไม่เป็นธรรมเน้นไปที่บุคคล โดยให้ความสำคัญกับกฎว่าเป็นเรื่องรองลงมา เพราะหากแต่ละคนได้รับความเป็นธรรมแล้ว กฎก็สามารถเปลี่ยนแปลงให้เหมาะสมได้ นักปรัชญาตะวันตกจึงได้วางกฎการลงโทษที่เป็นธรรมโดยถือบุคคลและคนในสังคมเป็นที่ตั้ง มากกว่าจะมองไปตัวกฎเกณฑ์อย่างตายตัวดังต่อไปนี้

**๑) การลงโทษแบบเด็ดขาด** เป็นการลงโทษที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานว่ามนุษย์ไม่สามารถจะดีได้หากไม่มีกฎหรือสังคมในการประคับประคอง จึงมีการลงโทษในช่วงแรกเป็นการตัดสินแบบตาต่อตาฟันต่อฟันตามทฤษฎีลงโทษเพื่อให้สาสม (Retributive Theory)<sup>๑๓</sup> เมื่อบุคคลกระทำความผิดใด บุคคลนั้นจะต้องถูกนำตัวมาลงโทษโดยไม่ต้องคำนึงว่าเขาจะเป็นใครจะนำใครมาลงโทษแทนไม่ได้ ซึ่งความคิดนี้มาจากความคิดเจตจำนงเสรี (Free will) ที่เชื่อว่าการกระทำของคนอยู่ภายใต้การตัดสินใจโดยเสรี

ดังนั้น มนุษย์จึงต้องรับผิดชอบต่อการกระทำของตนเองที่ได้กระทำลงไป หากเป็นการกระทำที่ดี เขาย่อมได้รับผลตอบแทนที่ดี แต่หากเป็นการกระทำที่ไม่ดี หรือเป็นกระทำที่ฝ่าฝืนต่อกฎเกณฑ์ของสังคม เขาย่อมสมควรได้รับการตำหนิ หรือได้รับการลงโทษจากสังคม และการที่สังคมลงโทษเขา สาเหตุก็มาจากการกระทำของเขาเอง หาใช่สิ่งอื่นใดไม่ เมื่อเขากระทำผิด เขาย่อมสมควรถูกลงโทษ การลงโทษจึงเป็นการทดแทนการกระทำผิดของเขานั้นเอง และค่านึงที่เห็นด้วยกับการลงโทษในลักษณะนี้เช่นนี้คือ<sup>๑๔</sup>

ก. อาชญากรต้องได้รับโทษเพียงเพราะเขาก่ออาชญากรรมขึ้นเท่านั้นการลงโทษไม่มีเหตุผลอื่น เช่น อ้างว่าเพื่อสังคม เพราะนั่นเท่ากับเป็นการลดทอนความสง่างามของมนุษย์ลงมาเป็นเครื่องมือเพื่อเป้าหมายอื่นนอกตัวมนุษย์

<sup>๑๒</sup> (วิมหา. (ไทย) 4/7/9)

<sup>๑๓</sup> ศิรสา พูลสนอง, การล้างมลทินในประเทศไทย, วิทยานิพนธ์นิติศาสตรมหาบัณฑิต, หน้า ๘-๑๐.

<sup>๑๔</sup> ชัชชัย คุ่มทวีพร, จริยศาสตร์ : ทฤษฎีและการวิเคราะห์ปัญหาจริยธรรม, (กรุงเทพมหานคร : ดำเนินการพิมพ์, ๒๕๔๐), หน้า 218)

ข. การลงโทษอาชญากรต้องเป็นไปตามสัดส่วนของความรุนแรงของอาชญากรรมที่เขาได้ก่อขึ้น นั่นก็คือถ้าทำผิดน้อยการลงโทษก็จะน้อย ถ้าทำผิดมาก การลงโทษก็จะรุนแรงขึ้น และผู้ที่ทำมาตกรรมจะต้องถูกประหารชีวิต

**๒) การลงโทษแบบประนีประนอม** เพราะเชื่อว่ามนุษย์ดีได้ถ้าสังคมให้โอกาส แต่ดูเหมือนการลงโทษแบบเด็ดขาดนั้นจะถูกโต้ตอบว่าไม่เป็นธรรม (unjust) ด้วยมุมมองที่แตกต่างเช่น นักทฤษฎีการลงโทษเพื่อป้องกัน (Preventive Theory) โดยชี้ว่าการลงโทษผู้กระทำผิดตามความร้ายแรงของความผิดที่เป็นอันตรายต่อสังคมในขณะนั้น ควรเน้นไปที่การลงโทษที่เป็นการป้องกันสังคมมากกว่าการลงโทษผู้กระทำผิดให้ได้รับความสาสมแต่เพียงอย่างเดียว ซึ่งเป็นแนวคิดของกลุ่มประโยชน์นิยม (Utilitarianism)<sup>๑๕</sup> โดยมีการวางหลักการลงโทษที่ยุติธรรมไว้ ดังนี้

ก. การลงโทษอาชญากรเพื่อช่วยป้องกันอาชญากรรม หรืออย่างน้อยก็ลดระดับความรุนแรงของอาชญากรรมลงมา

ข. การลงโทษทำให้อาชญากรกลับคืนสู่สังคมได้ และด้วยกระบวนการลงโทษ มีการให้การศึกษา การรักษาแบบจิตบำบัดและการฝึกอาชีพที่เหมาะสม ในท้ายที่สุดเมื่อเขาพ้นโทษสามารถกลับสู่สังคมได้ในฐานะพลเมืองที่มีความสามารถในการผลิต

**๓) การลงโทษแบบประยุต์** โดยอาศัยการฟังฟังเอาความรู้หลายแบบเข้ามา ดังนี้

ก. การลงโทษผสมผสาน คือนำทั้งสองแนวคิดข้างต้นมาใช้ ซีซ่า โบเนसान่า เบคคาเรีย (Cesare Bonesana Beccaria) ผู้เชี่ยวชาญด้านอาชญาวิทยาและเศรษฐศาสตร์ชาวอิตาลี เขาพยายามประยุกต์แนวคิดแบบเหตุผลนิยม (Rationalism) ประโยชน์นิยม (Utilitarianism) ผสมสุขนิยม (Hedonism) ไปสู่อาชญากรรมและการลงโทษ (crime and punishment) โดยความคิดว่าแต่ละคนต้องเต็มใจเสียสละเสรีภาพให้แก่สังคม เพื่อชกนนำให้คนอื่นเกิดความอยากปกป้องเสรีภาพนั้นไว้ได้ เขายังได้อธิบายเกี่ยวกับกฎหมายและการลงโทษไว้ว่า “กฎหมายมีเพียงเงื่อนไขที่จำเป็นจึงจะถูกตราขึ้น และการลงโทษภายใต้กฎหมายไม่ควรที่จะมีจุดประสงค์อื่นนอกเสียจากปกป้องเสรีภาพของส่วนร่วม และรักษาสิทธิประโยชน์ของแต่ละคนไว้ ฉะนั้น การลงโทษด้วยเหตุผลอื่น เช่น ทำให้ผู้ทำผิดสำนึกได้ เป็นต้น จึงไม่จำเป็นและไม่ยุติธรรม (unnecessary and unjust)”<sup>๑๖</sup>

<sup>๑๕</sup> ชัชชัย คุ่มทวีพร, จริยศาสตร์ : ทฤษฎีและการวิเคราะห์ปัญหาจริยธรรม, หน้า ๒๑๖.

<sup>๑๖</sup> Donald M. Borchert , Encyclopedia of Philosophy, Second Edition, (USA : Thomson Gale Corporation. 2006. p.517-518.

การพิจารณาต่อกรณีปัญหาการลงโทษทางกฎหมายจึงเป็นปัญหา ซึ่งแนวทางการตัดสินโทษจึงถูกนำไปเกี่ยวกับหลักความจำเป็น (necessary) และความยุติธรรม (justice) เพราะพิจารณาไปที่กฎเกณฑ์ที่บริสุทธิ์ยุติธรรมและบุคคลผู้มีส่วนเกี่ยวข้องระหว่างผู้ทำผิดกับผู้เสียหายและผู้พิจารณา

ข. การลงโทษด้วยทฤษฎีคุณธรรม เป็นการลงโทษที่อาศัยคุณธรรมในทางศาสนา เป็นเครื่องพิสูจน์ ในพระพุทธศาสนามีทฤษฎีว่าการลงโทษนั้นต้องมุ่งไปที่ประโยชน์ทั้ง ๓ ส่วน คือ ประโยชน์ตน, ประโยชน์คนอื่น และประโยชน์ทั้งสองฝ่าย ตามพระพุทธพจน์ว่า “ภิกษุทั้งหลาย...ภิกษุผู้มีจิตไม่ชุ่มม้วย่อมรู้จักซึ่งประโยชน์ตน...ย่อมรู้จักประโยชน์คนอื่น, ย่อมรู้จักซึ่งประโยชน์ทั้งสองฝ่าย” และ “ภิกษุทั้งหลาย เมื่อมองเห็นประโยชน์ตน...เมื่อมองเห็นประโยชน์ผู้อื่น...เมื่อมองเห็นประโยชน์ทั้งสองฝ่าย ก็ควรที่เดียวที่จะทำประโยชน์ตน, ประโยชน์ผู้อื่น และประโยชน์ทั้งสองฝ่ายนั้นให้สำเร็จด้วยความไม่ประมาท”<sup>๑๗</sup> ทำให้เกิดทฤษฎีการลงโทษที่ถูกต้องและเป็นธรรมตามทฤษฎีพระพุทธรศาสนา ดังนี้<sup>๑๘</sup>

ก) มีการลงโทษตามกฎหมายที่ถูกกำหนดด้วยคณะสงฆ์หรือคณะปกครองบ้านเมือง กระบวนการทางกฎหมายที่เกิดขึ้นจะพิจารณาตามกฎหมายเหล่านี้

ข) มีการลงโทษทางสังคม โดยสังคมจะมีปฏิกิริยาต่อทุกอาชญากรรมที่เกิดขึ้นอย่างแน่นอนซึ่งอาจอยู่นอกเหนือกฎหมาย เช่น ความหม่นหมองของผู้กระทำผิด การขับไล่ออกจากกลุ่ม การไม่พูดคุยด้วย ซึ่งล้วนแต่เป็นเพียงบางแง่มุมของการลงโทษทางสังคม

ค) มีผลทางด้านจิตใจ ซึ่งเกิดขึ้นโดยอัตโนมัติ เมื่อทำความผิดแล้วจะถูกเชื่อมโยงไปถึงหลักกรรม ซึ่งแม้บางคนจะหลีกเลี่ยงการลงโทษแบบกฎหมายหรือสังคมได้ แต่ไม่อาจหลบหนีการลงโทษทางกรรมได้ เขาจะต้องเผชิญหน้ากับการลงโทษทางด้านจิตใจ

**๒.๑.๓ การลงโทษกับการเบียดเบียน** หากพิจารณาเรื่องการลงโทษกับการเบียดเบียนว่าเป็นอันเดียวกันหรือไม่นั้นต้องเข้าใจก่อนว่า การลงโทษเป็นการกระทำต่อผู้กระทำผิดอย่างการจำคุกหรือการประหาร เป็นต้น เป็นการกระทำที่ขัดแย้งกับหลักพุทธศาสนาในเรื่องการเบียดเบียนว่า “ผู้ทำร้ายผู้อื่นผู้เบียดเบียนผู้อื่น ไม่ชื่อว่าเป็นบรรพชิต ไม่ชื่อว่าเป็นสมณะเลย”<sup>๑๙</sup> เพราะเมื่อสังคมต้องการความสงบโดยที่แต่ละคนอยู่กันโดยไม่ทำร้ายกัน ไม่เบียดเบียนต่อกัน แล้วทำไมจึงมีการลงโทษที่เหมือนเป็นการเพิ่มความรุนแรงให้กับสังคมมากยิ่งขึ้นในพระไตรปิฎก การลงโทษต้องมองในส่วนของวินัยกับธรรม คือ ในส่วนของวินัยมี

<sup>๑๗</sup> ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๖๗/๓๕.

<sup>๑๘</sup> Nandasena Ratnapala, *Crime and Punishment in the Buddhist Tradition*, New Delhi : Mittal Publications, 1993),p.11-12.

<sup>๑๙</sup> ที.ม. (ไทย) ๑๐/๕๔/๔๐.

## เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก๑๖๑

การวินิจฉัยการลงโทษอาศัยคณะสงฆ์ผ่านการพิจารณาสาเหตุคือ เจตนาที่ทำเป็นหลัก กล่าวคือ เจตนามีมากหรือน้อย เช่น ฆ่าสัตว์ใหญ่ก็ต้องมีเจตนามาก ฆ่าสัตว์เล็กก็มีเจตนา น้อย เป็นต้น ส่วนการลงโทษตามธรรมยึดเอาผลที่ตามมา คือ กุศลและอกุศล โดยอาศัยความเศร้าหมองหรือ ผ่องแผ้วของจิตใจเป็นหลัก กล่าวคือเป็นการลงโทษทางใจนั่นเอง เพราะเมื่อจิตเศร้าหมองแล้ว ทุกดีเป็นอันหวังได้ เมื่อจิตไม่เศร้าหมองแล้ว สุกดีเป็นอันหวังได้<sup>๒๐</sup> ฉะนั้น การลงโทษจึงเป็น วิธีการตรวจสอบสภาพจิตใจเป็นหลัก หากใจยังไม่พัฒนา ก็ต้องมีการลงโทษด้วยวิธีการฝึกฝน ปฏิบัติตนอย่างหนึ่งและพัฒนาจิตใจไปด้วย

ส่วนการเบียดเบียนอาจพิจารณาได้ ๓ ลักษณะด้วยกัน คือ ๑. การเบียดเบียนที่เป็นกุศลคือทำด้วยเจตนาบริสุทธิ์และทำให้กุศลเกิดขึ้น ๒. การเบียดเบียนที่เป็นอกุศลที่ทำด้วยเจตนาไม่บริสุทธิ์และทำให้อกุศลเกิดขึ้น และ ๓. การเบียดเบียนที่ไม่มีเจตนาซึ่งไม่ถูกพิจารณาโทษตรงนี้อย่างกรณีพระเจ้ากชุปาลเป็นพระอรหันต์ ท่านดาบอดจึงเดินเหยียบสัตว์เป็นจำนวนมากตาย แต่พอภิกษุไปถามพระพุทธเจ้า พระพุทธเจ้าตรัสว่าท่านเป็นพระอรหันต์จึงไม่มีเจตนาในการเบียดเบียนสัตว์<sup>๒๑</sup>

การพิจารณาเรื่องการลงโทษว่าเป็นอันเดียวกับการเบียดเบียนกันนั้นต้องพิจารณาให้เห็นในส่วนของเจตนาที่ตามมาเป็นหลัก เช่น กรณีที่พระพุทธเจ้าทรงมาณพยานาคดุร้าย มีฤทธิ์ เป็นอสรพิษ มีพิษร้ายแรง ตอนไปโปรดชฎิล<sup>๒๒</sup> หรือกรณีการเบียดเบียนเศรษฐีที่ตระหนี่ไม่ยอมเสียสละสมบัติใดๆ แก่ผู้อื่นของพระมหาโมคคัลลานะเพื่อให้เศรษฐีละความตระหนี่แล้วยอมไปถวายอาหารแก่พระภิกษุและฟังธรรม จนเศรษฐีและภริยาได้เป็นพระโสดาบัน<sup>๒๓</sup> เมื่อพิจารณาจากทั้งสองเหตุการณ์ทำให้เห็นว่าการเบียดเบียนเป็นการมุ่งไปที่ประโยชน์สูงสุด เช่นเดียวกับการลงโทษที่มีส่วนของการเบียดเบียนก็เป็นไปเพื่อประโยชน์สูงสุดของผู้รับโทษเช่นกัน

ฉะนั้น การลงโทษจึงอาจเป็นการเบียดเบียนที่เป็นกุศล โดยพิจารณาในเรื่องเจตนา และผลที่เกิดขึ้นตามมาเป็นสำคัญ หากเป็นประโยชน์และกุศลเกิดขึ้นแก่ผู้กระทำผิดและผู้เกี่ยวข้องก็ถือว่าเป็นการลงโทษที่เป็นธรรมในพระพุทธศาสนา ซึ่งเป็นไปตามหลักการเดียวกับแนวคิดเรื่องการฆ่าที่เป็นกุศลคือ ฆ่าความโกรธเสียได้จึงอยู่เป็นสุข ฆ่าความโกรธเสียจึงไม่เศร้าโศก เหวดดา พระอริยะเจ้าทั้งหลาย สรรเสริญการฆ่าความโกรธ ซึ่งมีรากเป็นพิษ มียอด

<sup>๒๐</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๒/๙๒/๔๘.

<sup>๒๑</sup> ขุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๑/๓๒.

<sup>๒๒</sup> วิ.ม. (ไทย) ๔/๓๗-๔๐/๓๖-๓๙.

<sup>๒๓</sup> ขุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๒/๕๒-๕๓.

หวาน เพราะฆ่าความโกรธนั้นเสียแล้วยอมไม่เศร้าโศก<sup>๒๔</sup> ซึ่งช่วยชี้ให้เห็นแนวคิดแบบพระพุทธศาสนาว่า สิ่งที่เป็นนามธรรมอย่างการลงโทษกับการเบียดเบียนที่เป็นรูปธรรม หรือ การฆ่าที่เป็นรูปธรรมกับนามธรรมคือความโกรธ เป็นสิ่งที่ผูกพันกันระหว่างเจตนาที่เป็นนามธรรมกับรูปธรรมคือผลที่ตามมา ซึ่งนำไปสู่การพิจารณาในเรื่องเจตนาที่เป็นบุคคล และผลที่เป็นบุคคลเท่านั้นจึงจะถือว่าเป็นการลงโทษที่เป็นธรรมในทรรศนะของพระพุทธศาสนา

### ๓.๒ การลงโทษที่เป็นธรรมในพระไตรปิฎก

ในพระไตรปิฎกมีรูปแบบวิถีชีวิตที่ไม่ใช่แต่ลำพังภิกษุ ภิกษุณีเท่านั้น แต่ยังรวมไปถึงอุบาสก อุบาสิกาด้วย โดยกลุ่มคนเหล่านี้เองที่จำเป็นต้องประยุกต์แนวคำสอนโดยเฉพาะกฎหรือหลักศีลหรือศีลธรรมแบบดั้งเดิมของพุทธปรัชญาเถรวาทมาใช้งาน หากจะกล่าวถึงกฎพื้นฐานเปรียบเทียบกันระหว่างศีล ๕ กับ ปาราชิก ๔ จะเห็นความสอดคล้องกัน เพราะเป้าหมายของการบรรลุนิพพานคือ มรรคมีองค์ ๘ ซึ่งวางตามหลักไตรสิกขา คือ ศีล สมาธิ ปัญญา ไม่ว่าจะภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก อุบาสิกา ล้วนต้องมีพื้นฐานหลักไตรสิกขา คือ ศีล สมาธิ ปัญญา เหมือนกัน ใครทำผิดศีลก็ถือเป็นการลดอนศักยภาพในการบรรลุธรรมให้ลดน้อยลง หรือในกรณีที่คนทั่วไปไม่อาจรักษาศีลได้ด้วยต้องประกอบอาชีพ แต่เขาเหล่านั้นก็ยังพัฒนาจิตใจด้วยคำสอนอื่นๆ อีกได้เช่นกัน โดยการพัฒนาดังกล่าวรวมถึงการลงโทษที่วัดตามลำดับจิตใจของคนเป็นสำคัญด้วย อย่างกรณีศีลข้อ ๑ ห้ามฆ่าสัตว์ หากเป็นกฎหมายทั่วไปอาจเน้นไปที่การฆ่าธรรมดา แต่สำหรับศีลในพุทธปรัชญาเถรวาทจะเน้นไปที่ว่าฆ่าใครด้วย ฆ่าคนทั่วไปก็ผิดอย่างหนึ่ง ฆ่าพ่อ ฆ่าแม่ ฆ่าพระอรหันต์ก็ผิดอย่างหนึ่งเป็นต้น

เมื่อพิจารณาในส่วนของการลงโทษจึงพบว่ามีกรลงโทษอยู่ ๒ แบบ คือ

๓.๒.๑ การลงโทษตามวินัยหรือศีลที่สอดคล้องกับหลักธรรม ในพระไตรปิฎกมีการลงโทษโดยที่เกี่ยวพันกับธรรมะประกอบไปด้วย กล่าวคือเมื่อพระสงฆ์ตัดสินใจเลยว่ามี ความผิด ก็ต้องมีการลงโทษตามหลักวินัย แต่ยังมีกรลงโทษที่นำหลักธรรมมาประกอบไว้ซึ่งอยู่นอกเหนือหลักวินัย คือ

๑) สังคมกับหลักประโยชน์ การลงโทษเป็นเรื่องของสังคมด้วยส่วนหนึ่ง ซึ่งสังคมในที่นี้อาจหมายถึงสังคมสงฆ์และสังคมโลก เมื่อพิจารณากันในส่วนนี้การลงโทษผู้กระทำผิดจึงต้องอยู่บนฐานของการทำประโยชน์ตนและผู้อื่นว่าเสียหายหรือไม่ ในคัมภีร์วิสุทธิมรรคได้พิจารณาการลงโทษจากโทษและอนิสงส์ของตนเองและคนรอบข้าง กรณีโทษจากการไม่มีศีลซึ่งเสียทั้งประโยชน์ตน คือ ก็จะไม่เป็นที่รักของคนทั่วไป ใครๆ ก็ไม่ยอมสอน ถูกตำหนิ ร้อนใจ เป็นต้น และเสียประโยชน์ผู้อื่น คือ เป็นคนที่ทำให้คนรอบข้างเสียประโยชน์ เช่น ถ้าเป็น

<sup>๒๔</sup> ส.ส. (ไทย) ๑๕/๑๙๙/๕๐.



## เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก๑๖๓

พระภิกษุแล้วไม่มีศีล คนทำบุญก็จะไม่ได้ผลบุญเต็มที่ เป็นต้น ดังข้อความที่ว่า “บุคคลผู้ทุศีล...นับว่าเป็นผู้มีราคาถูก เพราะทำความไม่มีผลมากแก่ทายกทั้งหลายผู้ที่ต้อนรับไทยธรรมของเขา”<sup>๒๕</sup>

**๒) ตนเองกับหลักกรรม** การลงโทษเป็นเรื่องของจิตใจของผู้กระทำความผิดด้วย ซึ่งสามารถนำมาพิจารณาได้ในเรื่องการผลกรรมที่ตามมา ในมังคลัตถที่ปนีได้กล่าวถึงการวินิจฉัยและลงโทษเรื่องการฆ่าสัตว์ว่า โทษของปาณาติบาตปาณาติบาตชื่อว่ามีโทษน้อย ในเพราะสัตว์เล็ก ชื่อว่ามีโทษมาก ในเพราะสัตว์ใหญ่ เพราะประโยชน์ใหญ่ แม้เมื่อมีประโยชน์เสมอกัน ก็ชื่อว่ามีโทษมาก เพราะวัตถุใหญ่ บรรดาสัตว์ผู้มีคุณมีมนุษย์ เป็นต้น ปาณาติบาตชื่อว่ามีโทษน้อย ในเพราะสัตว์มีคุณน้อย ชื่อว่ามีโทษมาก ในเพราะสัตว์มีคุณมาก ก็เมื่อมีสรีระและคุณเสมอกัน ก็ชื่อว่ามีโทษน้อย เพราะกิเลสและความพยายามอ่อน ชื่อว่ามีโทษมาก เพราะกิเลสและความพยายามแรงกล้า<sup>๒๖</sup> กรรมต้องกระทำผ่านเจตนาและความพยายามเสมอ ยิ่งใช้ความเจตนาและความพยายามมากก็ยิ่งผิดมากขึ้นเท่านั้น อย่างในการลงโทษภิกษุผู้ฆ่ามนุษย์เป็นอาบัติปาราชิก ลงโทษด้วยการลาสิกขาบทและมีโทษทางกฎหมายด้วย ส่วนฆ่าสัตว์ต้องอาบัติปาจิตตีย์ ลงโทษแค่การบอกกับภิกษุรูปอื่นก็บริสุทธิ์ได้อย่างเดิม เช่นเดียวกับหลักศีลเรื่องการฆ่าสัตว์ก็พิจารณาผ่านเจตนาและความพยายาม ดังกรณีการผิดศีลข้อ ๑ มีองค์ ๕ คือ ๑. ปาโณ สัตว์มีชีวิต ๒. ปาณสณฺญิตา รู้ว่าสัตว์มีชีวิต ๓. วรจิตตํ จิตคิดจะฆ่า (เจตนา) ๔. อุปกโม มีความพยายาม ๕. เตน มรณํ สัตว์ตายด้วยความพยายามนั้น<sup>๒๗</sup> ฉะนั้น การตัดสินโทษตามหลักวินัยหรือศีลและกฎหมายจึงมุ่งเน้นไปที่หลักเจตนาและความพยายาม และการลงโทษก็เป็นไปตามเจตนาและความพยายามนั้นด้วย หากใช้ทั้งสองอย่างมากเท่าไร ก็ได้รับผลมากยิ่งขึ้นเท่านั้น

**๓.๒.๒ การลงโทษที่ถูกธรรมตามหลักกรรม** การลงโทษที่ถูกต้องจึงมุ่งเน้นหลักกรรมในการตัดสิน โดยในที่นี้ได้พิจารณาภายใต้กรอบเหล่านี้คือ

๑) อธิปไตยกับการลงโทษ เป้าหมายของธรรมคือ วิมุตติ หรือความหลุดพ้นของบุคคล โดยมีผลรองลงมาคือความสุขสงบ เพราะหากสังคมนั้นยังอยู่ในระดับปุถุชน ไม่ใช่ระดับอริยบุคคลจึงต้องมีหลักธรรมไว้เป็นแนวทางในการปฏิบัติเพื่อให้ทุกฝ่ายเกิดประโยชน์ร่วมกัน ตามที่พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ได้กล่าวถึงประโยชน์ทั้งสองฝ่ายว่าเป็นผลจาก

---

<sup>๒๕</sup> พระพุทธโฆษาจารย์, วิสุทธิมคฺคสฺส นาม ปกรณวิเสสสฺส ปฐโม ภาโค, พิมพ์ครั้งที่ ๑๐, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘), หน้า ๖๗.

<sup>๒๖</sup> พระศรีมิ่งคลาจารย์, มังคลัตถที่ปนี แพล เล่ม ๒, แพลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหา มกุฏราชวิทยาลัย, พิมพ์ครั้งที่ ๑๐, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐), หน้า ๙๕.

<sup>๒๗</sup> ที.สี.อ. (ไทย) 1/1/187)

ความเป็นอยู่อันเอื้ออำนวยแก่การปฏิบัติเพื่อบรรลุวัตถุประสงค์ และการบำเพ็ญปรีตละ ของทุก ๆ คน คุณธรรมที่เป็นแกนนำที่จะให้บรรลุจุดหมายนี้คือ วินัย และสามัคคี หลักธรรมทั่วไปที่อาจใช้สอนได้ เช่น สาราณียธรรม และอปริหานิยธรรม เป็นต้น ตลอดจนพฤติกรรมที่เกื้อกูล ที่พึงประสงค์ ที่สังคมพึงต้องการโดยทั่วไป<sup>๒๘</sup> เมื่อหลักธรรมใช้สำหรับวางไว้สำหรับบุคคลได้ประพฤติปฏิบัติ แต่พอไม่อาจปฏิบัติตามได้ ย่อมทำให้ประโยชน์ตนเสีย จนกระทบถึงผู้อื่นหรือสังคมตามมา การพิจารณาลงโทษตามหลักธรรมในเบื้องต้นจึงประเมินจากประโยชน์ ๓ อย่างก่อน คือประโยชน์ตน ประโยชน์ผู้อื่น และประโยชน์ทั้งสอง หากสูญเสียประโยชน์ใดก็ต้องพิจารณาลงโทษไปตามความผิดต่อไป โดยการลงโทษต้องเริ่มจากตนเองออกไปสู่สังคมโดยมีหลักธรรมเป็นเครื่องพิจารณา ตามหลักอภิปไตย ๓ คือ<sup>๒๙</sup>

ก. การลงโทษโดยมีตนเป็นใหญ่ (อัตตาทิปไตย) โดยพิจารณาใจตนเองว่าเศร้าหมองหรือผ่องแผ้วผ่านการพิจารณาถึงกุศลหรืออกุศลเกิดขึ้นตามมา เป็นการลงโทษด้วยตนเองตั้งแต่กระทำสิ่งใดไป

ข. การลงโทษโดยมีโลกเป็นใหญ่ (ความมีโลกเป็นใหญ่) โดยพิจารณาจากกฎเกณฑ์ในสังคมว่ามีโทษอย่างไร ซึ่งพิจารณาได้ทั้งในส่วนของกฎหมาย จารีต ประเพณีในแต่ละท้องถิ่น เป็นการลงโทษที่สังคมยอมรับ

ค. การลงโทษโดยมีธรรมเป็นใหญ่ (ความมีธรรมเป็นใหญ่) โดยพิจารณาจากกรรมที่ทำไปแล้ว ไม่มีใครเปลี่ยนแปลงได้ หากทำดียอมได้ดี ทำชั่วยอมได้ชั่ว เป็นการลงโทษโดยธรรมชาติที่ไม่มีใครห้ามได้ แม้แต่พระอรหันต์ก็ต้องได้รับกรรมที่ทำไว้เช่นกัน กรณีพระมหาโมคคัลลานะที่ถูกโจรทุบตาย เพราะเคยทำร้ายแม่ของท่านเองในอดีต<sup>๓๐</sup>

๒) กรรมกับการลงโทษ กรรมคือการกระทำ และผลที่เกิดขึ้นจากการกระทำ เรียกว่า วิบาก โดยกรรมนั้นเป็นทั้งการกระทำและบทลงโทษ โดยพิจารณาเรื่องกรรมกับการลงโทษตามหลักวิบากหรือผลของกรรม เป็นการพิจารณาถึงผลที่เกิดตามมาของกรรม คือใครทำกรรมใดแล้วยอมเดือดร้อนในภายหลัง กรรมนั้นทำแล้วไม่ดี บุคคลมีหน้าซุ้มด้วยน้ำตา ร้องไห้ เสพผลของกรรมใด กรรมนั้นทำแล้วไม่ดี ส่วนใครทำกรรมใดแล้ว ย่อมไม่เดือดร้อนในภายหลัง กรรมนั้นแลทำแล้วเป็นดี บุคคลอันปีติโสมนัสเข้าถึงแล้ว ย่อมเสพผลแห่งกรรมใด

---

<sup>๒๘</sup> พระธรรมปิฎก(ป.อ.ปยุตโต),**พุทธธรรม**, (กรุงเทพมหานคร : มหาคุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓), หน้า ๕๙๙.

<sup>๒๙</sup> อัง.ติก. (ไทย) ๒๐/๔๐/๒๐๑-๒๐๔.

<sup>๓๐</sup> ชุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๓/๙๕-๑๐๑.

กรรมนั้นทำแล้วเป็นดี”<sup>๓๑</sup> การลงโทษของกรรมเป็นการลงโทษที่ใจของผู้กระทำ หากเป็นกรรมไม่ดีก็ทำให้จิตใจหดหู่และเป็นทุกข์ หากเป็นกรรมดีก็ทำให้จิตใจเกิดปีติโสมนัสและเป็นสุข

### ๓.๓ กรณีถูกรวมกับเป็นธรรม

การลงโทษที่ถูกรวมและเป็นธรรม พระพุทธศาสนามองว่าล้วนมีความเกี่ยวเนื่องกันแต่แตกต่างกันในรายละเอียด อย่างการพิจารณากรณีพระองค์สิมมาลที่ฆ่าคนเป็นจำนวนมากก่อนจะมาบวชแล้วไม่ต้องรับโทษจากกฎหมาย จะพิจารณาเรื่องนี้เป็น ๒ ลักษณะ คือ

๓.๓.๑ กรณีพิจารณาตามหลักกรรม ช่วงต้นของการรับโทษต้องมาจากเจตนาจึงจะจัดว่าเป็นกรรมได้ หากยอมรับว่าองค์สิมมาลมีเจตนาฆ่า ซึ่งเจตนาที่ประกอบด้วยอกุศลมูลคือความหลงเป็นหลักจึงทำให้ผลที่เกิดขึ้นไม่ดีตามไปด้วย การพิจารณาโทษจึงควรมีตรงนี้ ซึ่งสังคมก็ลงโทษท่านด้วยการที่หลังจากพระองค์สิมมาลบวชแล้วก็ต้องรับกรรมจากสังคมที่เป็นทิวฐธรรมเวทนิยกรรม (กรรมที่ให้ผลในปัจจุบัน) โดยโดนก้อนหินที่คนปาใส่ท่าน กรรมนี้แม้ถึงบรรลุพระอรหันต์ก็ยังให้ผลอยู่

แต่เพราะเหตุที่ท่านบรรลุธรรม กรรมที่ท่านทำคือการฆ่าคนจึงกลายเป็นอโหสิกรรม กล่าวคือ ผลของกรรมไม่มี (นาโหสิ กมมวิปาโก) กรรมวิบากไม่ได้มีแล้ว (น ภวิสสติ กมมวิปาโก) กรรมวิบากจักไม่มี (นตถิ กมมวิปาโก) ไม่มีกรรมวิบากส่วนอุปชเวทนิยกรรม (กรรมที่ให้ผลในชาติต่อไป) และ อปราปรียเวทนิยกรรม (กรรมที่ให้ผลในชาติต่อๆ ไป) ของท่านหมดแล้ว ด้วยเหตุการเวียนว่ายตายเกิดแล้ว<sup>๓๒</sup> ที่จริงไม่ใช่ว่าผลกรรมแห่งการฆ่าคนนั้นจะหมดไป แต่เพราะท่านเป็นพระอรหันต์ไม่ได้มาเกิดอีกจึงไม่มีผู้มารับกรรมนั้น กรรมนั้นจึงเป็นอโหสิกรรมโดยทันที การพิจารณาลงโทษตามหลักกรรมจึงเรียกว่า “ถูกรวม” โดยการพิจารณานี้ทำให้เห็นกรรมว่ายังให้ผลเมื่อมีผู้รับกรรมอยู่ในชาติปัจจุบันที่ท่านไปบิณฑบาตแล้วมีคนทำร้ายท่าน แต่จะไม่สามารถให้ผลชาติต่อไปได้เพราะท่านไม่เกิดมารับกรรมอีก แต่เมื่อจะพิจารณาอีกว่า เป็นธรรมสำหรับผู้เสียประโยชน์หรือไม่ ก็ต้องพิจารณาต่อมาตามข้อ ๓.๓.๒

๓.๓.๒ กรณีพิจารณาตามหลักวินัยหรือศีล การพิจารณาด้วยกฎนี้จำต้องอาศัยการที่เกิดเรื่องขึ้นแล้วประโยชน์ผู้อื่นเสียหายในสิ่งที่ตนเองทำไว้ กรณีของพระองค์สิมมาลบวชแล้วถือว่ามีเพศเป็นบรรพชิตจึงไม่เคยทำความผิด (วินัย) ดังในสามัญญผลสูตร<sup>๓๓</sup> ได้กล่าวถึงบุคคลที่เคยเป็นทาสและกรรมกรมาบวช เมื่อบวชแล้ว เป็นผู้สำรวมกาย สำรวมวาจา สำรวมใจอยู่ สันโดษด้วยความมีเพียงอาหารและผ้าปิดกายเป็นอย่างยิ่ง ยินดียิ่งในความสงบ แม้แต่พระราชาก็ต้องไหว้เขา ลูกรับเขา เชื่อเชิญให้เขานั่ง ควรจะบำรุงเขาด้วยจีวร บิณฑบาต

<sup>๓๑</sup> ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๑๕/๑๗.

<sup>๓๒</sup> ม.ม.อ. (ไทย) ๒/๒/๑๖๕.

<sup>๓๓</sup> ที.สี. (ไทย) ๙/๑๐๐/๓๐๔.

เสนาสนะ และคิลานปัจจัยเภสัชบริขาร ควรจะจัดการรักษาป้องกันคุ้มครองเขาอย่างเป็นธรรม ฉะนั้น การทำผิดของพระองค์มีมาจึ่งไม่มีในเรื่องของวินัยสงฆ์ กรณีนี้ถือว่าเป็นธรรมกับท่านแต่อาจไม่เป็นธรรมกับคนอื่น จึงเป็นเหตุให้สังคมเรียกร้องจากพระพุทธองค์ไม่ให้โจรออกบวช เป็นที่มาของการบัญญัติเพิ่มเติมในพระวินัยปิฎกว่า "โจรที่ขึ้นชื่อโด่งดัง ภิกษุไม่พึงให้บวช รูปใดให้บวช ต้องอาบัติทุกกฏ"<sup>๓๔</sup> ก็เพื่อสร้าง "ความเป็นธรรม" ให้กับสังคมในการที่จะลงโทษคนที่ทำผิดกฎหมายแล้วหวังจะหนีบวช

### ๓.๔ กรณีการลงโทษประหารชีวิต

การลงโทษประหารชีวิต ถือเป็นการลงโทษขั้นสูงสุดในกระบวนการทางกฎหมาย โดยมีทั้งแนวคิดเห็นด้วยและไม่เห็นด้วย ในงานวิจัยนี้จะได้พิจารณาประเด็นปัญหาดังต่อไปนี้

๑) พิจารณาสวนบุคคล โดยข้างฝ่ายเห็นด้วยเสนอว่าการลงโทษผู้กระทำความผิดเป็นการเพิ่มศักดิ์ศรี คือเมื่อใครทำผิดก็ต้องยอมรับความผิดด้วยดีแบบมนุษย์ ไม่ลดคุณค่าของความเป็นมนุษย์ลงด้วยการหลีกเลี่ยงหนีจากความผิด และตามแนวคิดแบบกฎหมายที่ต้องการความยุติธรรมแก่ผู้เสียหาย เป็นการลงโทษแบบตาต่อตา ฟันต่อฟันนี้ทำให้ความยุติธรรมชัดเจนขึ้น และอีกอย่างก็เพื่อป้องกันสังคมให้ปลอดภัยจากผู้กระทำผิดในอนาคต

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

ส่วนพุทธปรัชญาเถรวาทมีทรรศนะว่า คนแต่ละจะบริสุทธิ์ ไม่บริสุทธิ์ได้ด้วยตนเอง ไม่มีใครทำให้ใครบริสุทธิ์ได้ (สุทธิ อสุทธิ ปัจจตตํ นาณโณ อณฺญํ วิโสธเย)<sup>๓๕</sup> เมื่อคนหนึ่งทำผิดจึงควรได้รับการพิจารณาโทษด้วยตนเองเป็นเบื้องต้น ซึ่งหลักนั้นสอดคล้องกับหลักการ โดยพิจารณาที่ผู้กระทำว่ามีเจตนาหรือไม่ และเรื่องของคุณค่าหรือประโยชน์เข้ามาเกี่ยวข้องด้วย คือหากทำกรรมที่เกี่ยวกับการฆ่าคนตาย และหากคนนั้นมีคุณค่าเป็นพระอรหันต์ พ่อ แม่ เป็นต้น ก็จะได้รับโทษที่หนักมากยิ่งขึ้น ฉะนั้น หากพิจารณาตามหลักการนี้

<sup>๓๔</sup> วิ.ม. (ไทย) ๔/๑๐๓/๑๒๑.

<sup>๓๕</sup> พุ.ธ. (บาลี) ๒๕/๒๒/๓๗.

## เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก๑๖๗

การลงโทษด้วยการประหารชีวิตก็ควรนำมาพิจารณา เพราะเมื่อพิจารณาในมิติเรื่องคุณค่าของบุคคลผู้เสียหายหรือถูกกระทำไปนั้น จะแตกต่างกันคือไม่มีการลดหย่อนแต่อย่างใด ผลของการกระทำหนักแม้จะไม่มีเจตนาก็ตาม อย่างกรณีพระองค์ลีมาล ถ้าฆ่าแม่ก็จะมีสิทธิได้บรรลุตธรรม เป็นต้น การกระทำในลักษณะนี้จะได้รับโทษหนักทันที เพราะมีผลต่อจิตใจชัดเจนที่สุด

๒) พิจารณาส่วนสังคม ในส่วนของสังคม ฝ่ายเห็นด้วยอาจแย้งว่าสังคมไม่ควรเข้าไปก้าวล่วงความเป็นสากลของกฎความจริงที่มีอยู่เหนือประโยชน์ของสังคม เพราะความสากลควรต้องพิจารณาถึงความเป็นจริงที่ว่า ดีคือดี ชั่วคือชั่ว ไม่มีใครเปลี่ยนแปลงการกระทำที่ทำได้แล้วว่าดีให้ชั่วได้หรือชั่วให้ดีได้ หรือเปลี่ยนแปลงผลที่เกิดขึ้นมาได้ แต่ฝ่ายคัดค้านอาจไม่ได้มองกฎเกณฑ์นี้แบบสมบูรณนิยมที่ตายตัวแบบนี้ แต่มองเป็นแบบสัมพัทธนิยมที่ควรเห็นคุณค่าหรือบริบทของสังคมประกอบด้วยกล่าวคือ ในที่ละที่มีแนวคิดไม่เหมือนกัน การพิจารณาโทษประหารชีวิตควรให้เป็นเรื่องของสังคมนั้นๆ จะจัดการกันเอง ในพุทธปรัชญาเถรวาทก็ปรากฏเหตุการณ์นี้หลายครั้ง ดังกรณีที่เกิดขึ้นกับนางจิญจมาณวิกา<sup>๑๖๖</sup> พอความจริงปรากฏสังคมก็ลงโทษนางทันทีด้วยมือบ้าง เท้าบ้าง ก้อนหินบ้างจนตาย หากพิจารณาโทษแบบสมบูรณนิยมก็อาจถือว่าเหมาะสมแล้ว เพราะคนทำความผิดก็ต้องได้รับผลแห่งความผิด แต่ฝ่ายสัมพัทธนิยมไม่ได้มองที่กฎเกณฑ์นี้เท่านั้น แต่มองที่บริบทสังคมด้วย เพราะหากนางจิญจมาณวิกากล่าวร้ายพระพุทธเจ้าต่อหน้าสังคมอื่นที่ไม่ศรัทธาพระพุทธเจ้า นางอาจไม่ถูกทำร้ายถึงตายก็ได้ แต่เพราะอยู่ในสังคมที่มีความศรัทธาอย่างแรงกล้าจึงทำให้ผลจากการลงโทษเป็นอย่างนี้นั่นเอง ขณะเดียวกันอาจเกิดปัญหาตามมาว่าธรรมดาคคนในพระพุทธศาสนาน่าจะมีความเมตตากรุณามากกว่านี้ ไม่น่ามีการทำร้ายกันได้อย่างไร้กฎเกณฑ์ ก็อาจตั้งข้อสังเกตได้ว่าบุคคลที่ทำร้ายนางยังเป็นปุถุชน หรืออาจเป็นการลงโทษทางกฎหมายในสมัยพุทธกาล เช่น มโหสถชาดกได้กล่าวถึงตอนที่มโหสถสร้างศาลาประกอบไปด้วยห้องต่าง ๆ คือ ห้องคลอด ห้องพักสำหรับนั้กบวชและคฤหัสถ์ ห้องเก็บของ ห้องวินิจฉัย โรงธรรม และสนามเด็กเล่น มีโรงทาน โดยศาลาแห่งนั้นเป็นที่มโหสถจะนั่งแล้วกล่าวสิ่งที่ควรทำและไม่ควรทำสิ่งที่ถูกและผิดแก่ผู้ที่มาแล้ว ๆ เริ่มตั้งการวินิจฉัย กาลนั้นได้เป็นเสมือนพุทธูปาทกาล<sup>๑๖๗</sup> และมีบางเหตุการณ์ที่มโหสถวินิจฉัยแล้วก็จะเกิดการลงโทษทันที อย่างที่วินิจฉัยเรื่องโจรขโมยวัว พอโจรรับสารภาพว่าเป็นโจร มโหสถบัณฑิตให้โอวาทว่า ถ้าอย่างนั้นจำเดิมแต่ไปเจ้าอย่าทำอย่างนี้ ฝ่ายบริษัทของพระโพธิสัตว์ก็ทุบตีโจรนั้นด้วยมือและเท้าทำให้บอบช้ำ ลำดับนั้นมโหสถบัณฑิตได้กล่าวสอนโจรนั้นว่า เจ้าจงเห็นทุกข์ของเจ้าในภพนี้เพียงนี้ แต่ในภพหน้า

<sup>๑๖๖</sup> พุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๓/๒๕๕-๒๖๑.

<sup>๑๖๗</sup> พุ.ชา.อ. (ไทย) ๔/๒/๓๓๒-๓๓๓.

เจ้าจักเสวยทุกข์ใหญ่ในนรกเป็นต้น จำเดิมแต่นี้ไปเจ้าจงละกรรมนี้เสียแล้วให้เบญจศีลแก่ใจ  
นั้น<sup>๓๘</sup> การที่มีโศกไม่ห้ามอาจเป็นด้วยเป็นการลงโทษของกฎหมายและสังคมที่ยอมรับร่วมกัน  
แต่เมื่อลงโทษทางกฎหมายหรือสังคมแล้ว การเตือนให้ผู้กระทำผิดหันมาในทางที่ถูกต้องจึงเป็น  
การลงโทษที่เป็นธรรม เพื่อพัฒนาจิตใจและความรู้ที่จะไม่让他ทำผิดอีก และในพุทธปรัชญา  
เถรวาทยังมีการพิจารณาด้วยกฎแห่งกรรมจะตอบโจทย์ได้ชัดเจนยิ่งขึ้นว่า โดยกรรมที่ให้ผลใน  
ปัจจุบันจัดเป็นทิวฏฐธรรมเวทนียกรรมนั้น ให้อธิบายในอรรถภาพนี้เท่านั้น ไม่ว่าจะเป็นกุศลอำนาจ  
วิบากในอรรถภาพนี้ และส่วนที่เป็นอกุศลอำนาจผลในอรรถภาพนี้เช่นกัน<sup>๓๙</sup>

อีกปัญหาหนึ่งที่สังคมพิจารณาคือ เรื่องการให้อภัย เพราะผู้ที่สนับสนุนไม่ต้องการ  
ให้มีโทษประหารเพราะคำนึงถึงเรื่อง การให้อภัย นั้นเอง และการให้อภัยก็ถือว่าเป็นการให้  
ทาน มีเมตตา เป็นต้น แต่พุทธปรัชญาเถรวาทต้องแยกแยะ กล่าวคือ การให้อภัยนั้นไม่ใช่  
หมายถึงการไม่มีบทลงโทษแต่อย่างใด เพราะการมีโทษประหารชีวิตจึงจะนำไปสู่การให้อภัยได้  
ดังกรณีการยื่นขออภัยโทษต่อคณะกรรมการที่รัฐจัดตั้งขึ้น และความรู้สึกว่าตนเองได้รับอภัย  
โทษจะเกิดขึ้น แต่ถ้าสังคมไม่มีโทษประหารเสียแต่แรก นักโทษก็ย่อมไม่รู้สึกรู้ว่าตนเป็นหนี้ใคร  
จะไม่ก่อให้เกิดการเรียนรู้อะไรได้ มองในแง่จริยธรรมของพระพุทธศาสนา ถือว่าความตายไม่ใช่  
เรื่องที่ร้ายแรง เพราะความตายมาคู่กับการเกิด เมื่อพิจารณาแล้วเราจะมองเห็นว่าการ  
ประหารชีวิตที่กระทำอย่างมีสติ มีปัญญาไม่ใช่กระทำบนพื้นฐานของอารมณ์ความรู้สึกนั้น  
ห่างไกลต่อข้อกล่าวหาที่ว่าเป็ความรุนแรง ความตายนั้นพระพุทธศาสนาไม่ได้มองว่าเป็น  
ความรุนแรง แต่มองว่าเป็นสังขารของชีวิต แต่แม้สิ่งที่รัฐได้ช่วยเราในเรื่องการฆ่าคน แต่  
จิตใจที่ยังมีความเคียดแค้นอยู่นั้นควรจะเป็นบางลงแล้วให้อภัยได้ในที่สุด<sup>๔๐</sup> ฉะนั้น เมื่อเรา  
อยากให้อภัยก็ต้องมีการลงโทษไว้ก่อน

จากแนวคิดเหล่านี้ทำให้เห็นว่า การลงโทษด้วยการประหารชีวิตได้รับการมองใน  
มุมมองกฎหมายและพุทธปรัชญายังควรให้มีอยู่ด้วยเงื่อนไข กล่าวคือ หากจะประหารชีวิตก็ต้องมี  
การพิจารณาถึงเรื่องกรรมที่กระทำมีเจตนาหรือไม่ ที่สำคัญต้องคำนึงถึงคุณค่าของผู้เสียหาย  
เป็นหลัก และพิจารณาในส่วนสังคมว่ามีแนวโน้มที่ไม่ตายตัว เกี่ยวกับบริบทของวัฒนธรรม  
ประเพณีประกอบกันด้วย

ส่วนการให้อภัยนั้นจะทำได้ก็ต่อเมื่อมีการลงโทษก่อน โดยมองการลงโทษว่า  
เป็นไปเพื่อกุศลที่จะเกิดตามมามากกว่า เพราะหากการลงโทษใดกระทำไปแล้วสร้างความทุกข์

<sup>๓๘</sup> ชุ.ชา.อ. (ไทย) ๔/๒/๓๓๖-๓๓๗.

<sup>๓๙</sup> อง.ติ.ก.อ. (ไทย) ๑/๓/๑๒๒.

<sup>๔๐</sup> สมภาร พรหมทา, “มรณยุติธรรม”, วารสาร ปัญญา เล่มที่ ๕ กรกฎาคม ๒๕๕๔, หน้า  
๒๒๖-๒๒๙.

ทั้งแก่ผู้ทำผิดและผู้เกี่ยวข้องก็คงไม่เป็นผลดีนัก แต่หากเป็นไปได้เพื่อให้เกิดกุศลกับผู้กระทำ ความผิดว่า “ความชั่วไม่ทำเสียเลยดีกว่าหรือคนชั่วยอมเดือดร้อนภายหลัง”

การให้อภัยแก่กันและกัน การอโหสิกรรมแก่ผู้ที่เกี่ยวข้องก็ควรจะสนับสนุน ส่งเสริม แต่หากเป็นไปได้เพื่อการแก้แค้นหรือก่อเวรกันมากขึ้น ก็ควรระวังไว้เสีย ฉะนั้น การลงโทษแบบนี้จึงควรศึกษาและพิจารณาไปแต่ละคดีอย่างรอบคอบ แต่อย่างไรการลงโทษด้วยการประหารชีวิตก็สมควรมีไว้เพื่อสร้างความเป็นธรรมให้กับกฎหมาย และสร้างความสุขสงบ สนับสนุนหลักธรรมและสังคมที่ดีต่อไป

สรุป ในสังคมที่มีคนอยู่รวมกันเป็นจำนวนมากจำเป็นต้องมีกฎเกณฑ์กติการ่วมกัน และกฎนั้นก็ต้องมีไว้เพื่อรักษาคนทำดี และป้องกันคนไม่ดีไม่ให้ล่วงละเมิดคนอื่น การลงโทษก็เป็นหนึ่งในกติกานั้น แต่เมื่อมีการลงโทษการจะพิจารณาว่าเป็นธรรมหรือไม่ ในทางพุทธปรัชญาเถรวาทได้วางหลักไว้ชัดเจนว่าต้องมี "ธรรม" เข้าไปเกี่ยวข้องเสมอ ไม่ว่าจะเป็นการลงโทษตามหลักกรรม หรือลงโทษด้วยมนุษย์เองเป็นผู้กำหนดก็ต้องให้เป็นไปสอดคล้องกับหลักธรรมด้วยเสมอ โดยในการพิจารณาแบบนี้ไม่ได้มองว่าการลงโทษนั้นเป็นเรื่องของการแก้แค้นหรือเอาคืน แต่เป็นการสอนมุ่งสอนธรรมแก่ผู้กระทำผิดหรือล่วงละเมิดผู้อื่นให้รับรู้ถึงผลที่จะตามมาที่ไม่มีใครพึงปรารถนา

ฉะนั้น การลงโทษที่เป็นธรรมจึงเป็นการพิจารณาทั้งในแง่หลักของโลกที่พึงปฏิบัติกัน และในแง่ของธรรมที่ต้องให้สอดคล้อง โดยสังคมต้องพิจารณาเรื่องเหล่านี้ร่วมกัน ไม่ปิดกั้น และไม่สนใจปัญหาที่เกิดขึ้น เพราะเมื่อใครก็ตามถูกลงโทษให้ถือว่าสังคมนั้นเองต้องเป็นผู้รับผิดชอบ เหมือนครอบครัวที่ลูกทำผิด แม่พ่อและแม่จะมีความรักต่อลูก แต่ก็ต้องใช้ธรรมะข้ออื่นคือความวางเฉย และลงโทษเพื่อไม่ให้ลูกทำผิดครั้งต่อไป การลงโทษแบบนี้ดูจะไม่ใช่การแก้แค้น กลับเป็นการสอนด้วยปัญญาที่ประกอบด้วยเมตตาอย่างแท้จริง

#### ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำบท

๔.๑ การช่วยเหลือกับความเสมอภาคในมุมมองปรัชญาพิจารณาอย่างไร อภิปราย

๔.๒ การช่วยเหลือในพระไตรปิฎกพิจารณาจากเรื่องใดบ้าง แต่ละข้อแตกต่างกันอย่างไร หากจำเป็นต้องแก้ไขปัญหาดังกล่าวจะพิจารณาใช้เกณฑ์เหล่านี้ได้หรือไม่ อภิปราย

๑๗๐...พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี, ป.ธ.๙,ดร. ภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์

## ๕. บรรณานุกรม

- จักรกริช ตันอารีย์. “นิรโทษกรรม : ปัญหาการใช้และการตีความ”. **วิทยานิพนธ์นิติศาสตร์มหาบัณฑิต**. คณะนิติศาสตร์ : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๕๓.
- ซัชชัย คุ่มทวีพร. **จริยศาสตร์ : ทฤษฎีและการวิเคราะห์ปัญหาจริยธรรม**. กรุงเทพมหานคร : ดำเนินการพิมพ์, ๒๕๔๐.
- ชนินันท์ ศรีธีระวิศาล. การลงโทษประหารชีวิต. **วิทยานิพนธ์ปริญญานิติศาสตร์มหาบัณฑิต**. บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๒๓.
- พระพุทฺธโฆษาจารย์. **วิสุทธิมคคสส นาม ปกรณวิเสสสส ปฐโม ภาโค**. พิมพ์ครั้งที่ ๑๐. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘.
- พระธรรมปิฎก(ป.อ.ปยุตโต). **พุทธธรรม**. กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต). **ผู้พิพากษาตั้งตุลาให้สังคมนิยมในตุล**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : วัดญาณเวศกวัน, ๒๕๕๔.
- พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ). “การศึกษาวิเคราะห์การลงโทษที่เป็นธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท”. **สารนิพนธ์พุทธศาสตร์ดุสิตบัณฑิต**. บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๕.
- พระศิริมิ่งคลาจารย์. **มังคลัตถที่ปนี แพล เล่ม ๒**. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหา มกุฏราชวิทยาลัย. พิมพ์ครั้งที่ ๑๐. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. **อรรถกถาพระสุตตันตปิฎก**. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๒๗.
- สมภาร พรหมทา. “มรณยุติธรรม”. **วารสาร ปัญญา**. เล่มที่ ๕ กรกฎาคม ๒๕๕๔: ๒๒๖-๒๒๙.
- สุรพล คงลาภ. “นิรโทษกรรม : ศึกษาเกี่ยวกับเงื่อนไขและผลทางกฎหมาย”. **วิทยานิพนธ์นิติศาสตร์มหาบัณฑิต**. คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๓๔.
- ศิรสา พูลสนอง. “การล้างมลทินในประเทศไทย”. **วิทยานิพนธ์นิติศาสตร์มหาบัณฑิต**. คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๔๓.
- Immanuel Kant. **Foundations of the Metaphysics of Morals**. Tr. By Lewis White Beck. New York: Macmillan Publishing Company, 1985.
- 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



เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก๑๗๑

Publishing Ltd.,2006.

Donald M. Borchert. **Encyclopedia of Philosophy**. Second Edition. USA:

Thomson Gale Corporation. 2006

Nandasena Ratnapala. **Crime and Punishment in the Buddhist Tradition**.

New Delhi: Mittal Publications, 1993),p.11-12.



## บทที่ ๑๑

### ภาษากับการบรรลุธรรมในพระไตรปิฎก<sup>๑</sup>



#### ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องภาษา
- ๑.๒ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องการบรรลุธรรม
- ๑.๒ เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับการบรรลุธรรมในพระไตรปิฎก

#### ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องภาษา
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจเรื่องการบรรลุธรรม
- ๒.๓ นิสิตเข้าใจเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับการบรรลุธรรมในพระไตรปิฎก



---

<sup>๑</sup> ปรับจากสารนิพนธ์ พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ), “การศึกษาวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างภาษาธรรมกับการบรรลุธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท”, สารนิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต, บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖.

### ๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

ศาสนาทุกศาสนาล้วนมีเป้าหมายและมีวิธีปฏิบัติเพื่อไปสู่เป้าหมายที่แตกต่างกันไป พุทธศาสนาเถรวาทก็ถือว่าเป้าหมายคือการบรรลุธรรม โดยการบรรลุธรรมเป็นผลมาจากการเกิดปัญญาเข้าใจความจริงอย่างแจ่มแจ้ง ในที่นี้จะได้พิจารณาถึงทรรศนะ ๒ แบบเกี่ยวกับการบรรลุธรรมคือ

ก. ทรรศนะที่ว่า การบรรลุธรรมต้องอาศัยภาษา แนวคิดนี้ได้รับอิทธิพลจากเหตุการณ์ในสมัยพุทธกาลเป็นหลัก กล่าวคือผู้จะบรรลุธรรมได้จำเป็นต้องอาศัยการฟังเป็นหลักและการฟังนั้นจำเป็นต้องอาศัยภาษาในการสื่อสาร สังเกตได้จากพระธรรมเทศนาทุกครั้งจะต้องมีลักษณะเหล่านี้คืองามในเบื้องต้น งามในท่ามกลาง งามในที่สุด มีทั้งเนื้อหาคืออรรถ มีทั้งภาษาคือพยัญชนะ ควบบริบูรณ์ บริสุทธิ์<sup>๒</sup> จากรูปแบบนี้ภาษาที่จะนำไปสู่การเข้าใจเนื้อหาที่สมบูรณ์ได้ต้องมีลักษณะสอดคล้องกันทั้งเรื่อง เพื่อสร้างขบวนการความเข้าใจและสร้างปัญญา กำจัดข้อสงสัย (วิจิกิจฉา) ความเห็นผิด (มิจฉาทิฎฐิ) ไปพร้อมกัน ดังข้อความสนทนาถามตอบตอนหนึ่งในอนัตตลักขณสูตรว่า

“ภิกษุทั้งหลาย พวกเธอสำคัญความนั้นเป็นไฉน รูปเที่ยงหรือไม่เที่ยง? พระปัญจวัคคีย์ทูลว่า ไม่เที่ยง พระพุทธเจ้าข้า ถาม ก็สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์หรือเป็นสุขเล่า? ตอบ เป็นทุกข์ พระพุทธเจ้าข้า ถาม ก็สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ควรหรือจะตามเห็นสิ่ง นั้นว่า นั้นของเรา นั้นเป็นเรานั้นเป็นตนของเรา? ตอบ ชื่อนั้น ไม่ควรเลย พระพุทธเจ้าข้า”<sup>๓</sup>

หากไม่มีการถามตอบในลักษณะนี้ก็ยังคงต้องอาศัยภาษาเพื่อสร้างขบวนการพัฒนาปัญญาไปตามลำดับตั้งแต่การฟัง (สุตมยปัญญา) การคิด (จินตามยปัญญา) และการพัฒนาปัญญาให้เห็นจริงตามนั้น (ภาวนามยปัญญา) แต่น่าสังเกตว่าวิธีการฟังจะทำให้บรรลุธรรมได้ ล้วนอาศัยภาษา ตามที่พระพุทธเจ้าตรัสแนะนำพระโมคคัลลานะไว้ว่า

“โมคคัลลานะ ภิกษุในธรรมวินัยนี้ได้สดับว่า ธรรมทั้งปวงไม่ควรถือมั่น ครั้นได้สดับแล้วเธอย่อมรู้ชัดธรรมทั้งปวงด้วยปัญญาอันยิ่ง ครั้นรู้ชัดธรรมทั้งปวงด้วยปัญญาอันยิ่งแล้วย่อมกำหนดรู้ธรรมทั้งปวง ครั้นกำหนดรู้ธรรมทั้งปวงแล้ว ได้เสวยเวทนาอย่างใดอย่างหนึ่ง สุขก็ดี ทุกข์ก็ดี มิใช่สุขมิใช่ทุกข์ก็ดี ย่อมพิจารณาเห็น ความไม่เที่ยงในเวทนาเหล่านั้น พิจารณาเห็นความคลายกำหนด พิจารณาเห็นความดับ พิจารณาเห็นความสละคืน เมื่อเธอพิจารณาเห็นอย่างนั้นๆ อยู่ ย่อมไม่ยึดมั่นอะไรๆ ในโลก เมื่อไม่ยึดมั่น

<sup>๒</sup> วิ.ม. (ไทย) ๔/๓๒/๓๒.

<sup>๓</sup> วิ.ม. (ไทย) ๔/๒๑/๒๑-๒๒.

ยอมไม่สะดุ้ง เมื่อไม่สะดุ้ง ย่อมปรินิพพานเฉพาะตัวที่เดียว ย่อมรู้ชัดว่าชาติสิ้นแล้ว พรหมจรรย์อยู่จบแล้ว กิจที่ควรทำ ทำเสร็จแล้ว กิจอื่นเพื่อความเป็นอย่างนี้มิได้มี”<sup>๔</sup>

แต่ยังมีข้อสงสัยว่าเมื่อมีการยอมรับว่าภาษาเป็นเพียงมายาหรือสมมติบัญญัติ ส่วนการบรรลุธรรมเป็นความจริงซึ่งไม่อาจคิดได้ด้วยเหตุผลทางภาษา เพราะธรรมนั้นลึกซึ้ง เห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก สงบ ประณีต ใช้เหตุผลคาดคะเนเอาไม่ได้ ละเอียด รู้ได้เฉพาะบัณฑิต ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงรู้แจ้งเองแล้วสั่งสอนผู้อื่นให้รู้แจ้งตามอันเป็นเหตุให้คนกล่าวยกย่องพระพุทธองค์ว่าถูกต้องตามความเป็นจริง<sup>๕</sup> เหมือนของที่ไม่มีอยู่จริงจะสร้างความจริงได้อย่างไร ในข้อนี้ ต้องทำความเข้าใจการใช้ภาษาในพุทธปรัชญาเถรวาทนั้นไม่ได้มุ่งไปที่การโต้เถียงกันด้วยเหตุผล แต่อย่างใด แต่เป็นการสร้างความสงบต่อกิเลสภายในจิตใจเป็นสำคัญ ฉะนั้น ภาษาที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้จึงไม่ใช่ภาษาตรรกะที่เป็นเหตุให้ทุ่มเถียงกัน เพราะเมื่อมีถ้อยคำซึ่งเป็นเหตุให้ทุ่มเถียงกัน ภาษาในลักษณะนั้นทำให้ต้องพูดมาก เมื่อมีการพูดมาก ย่อมคิดฟุ้งซ่าน เมื่อคิดฟุ้งซ่าน ย่อมไม่สำรวม เมื่อไม่สำรวม จิตย่อมห่างจากสมาธิ<sup>๖</sup>

๒. ทรรศนะที่ว่า การบรรลุธรรมไม่ต้องอาศัยภาษา แต่เน้นไปที่การปฏิบัติ โดยการปฏิบัติในที่นี้ พระพุทธศาสนาเรียกว่า พรหมจรรย์ คือการประพฤติอันประเสริฐ ได้แก่กรรมมีองค์ ๘ ผู้ประพฤติตามหลักนี้จะได้ชื่อว่า พรหมจารี พอสั้นราคะ สิ้นโทสะ สิ้นโมหะก็เรียกว่า อยู่จบพรหมจรรย์<sup>๗</sup> ในการปฏิบัติตามหลักมัชฌิมาปฏิปทาหรือมรรคมีองค์ ๘ ถูกจำแนกให้เห็นชัดขึ้นตามขบวนการศึกษาตามหลักไตรสิกขาอีกที คือ ศีล สมาธิ ปัญญา ทรรศนะนี้ได้รับอิทธิพลจากงานเขียนในคัมภีร์ชั้นอรรถกถาและฎีกา และคัมภีร์ที่อธิบายได้อย่างชัดเจนสุดก็คือวิสุทธิ-มรรคที่ประพันธ์โดยพระพุทธโฆสจารย์ที่อ้างถึงหลักพุทธพจน์ที่ว่า “นรชนผู้มีปัญญา ตั้งมั่นแล้วในศีล อบรมจิตและปัญญาให้เจริญอยู่ เป็นผู้มีความเพียร มีปัญญารักษาตนรอดภิกขุณันพึงถาวรชัฏนี้ได้”<sup>๘</sup> พระพุทธโฆสจารย์ได้วางกรอบการปฏิบัติตามหลักศีลและสมาธิโดยเน้นไปที่ สมถกรรมฐาน และปัญญาคือการเจริญวิปัสสนากรรมฐาน เพื่อเป็นแนวทางสู่การบรรลุธรรม แต่ต้องเข้าใจความต่างกันระหว่างแนวคิดนี้กับแนวคิดที่อาศัยภาษาก่อนว่า แนวคิดหลังนี้อาจมีคนสงสัยว่ายังอาศัยภาษาผ่านการเรียนการสอนก่อนในรูปแบบของปริยัติ เป็นการเรียนเพื่อนำไปปฏิบัติแล้วตรัสรู้ (ปฏิเวธ) ที่เรียกว่า นิสสรณัตถปริยัติ ซึ่งตรง

<sup>๔</sup> อัง.สตตก (ไทย) ๒๓/๕๘/๗๔-๗๕.

<sup>๕</sup> ที.สี. (ไทย) ๙/๓๗/๑๖.

<sup>๖</sup> อัง.สตตก (ไทย) ๒๓/๕๘/๗๔

<sup>๗</sup> ส.ม. (ไทย) ๑๙/๕๗/๕๘/๒๐.

<sup>๘</sup> ส.ส. (ไทย) ๑๕/๖๑/๑๖

ข้ามกับการเรียนแบบแรกที่น่าเอาภาษาไปเพื่อโต้เถียงกันที่เรียกว่า อลคัทพุมปาปริยัติ<sup>๙</sup> สิ่ง  
ควรพิจารณาอีกคือภาษาทั้งสองอย่างนี้ไม่แตกต่างกันกล่าวคือเป็นปริยัติเหมือนกัน แต่ต่างกัน  
ตรงที่การอธิบาย เพราะในพระไตรปิฎกส่วนใหญ่ผู้ที่บรรลุธรรมล้วนแล้วแต่ได้รับฟังพระธรรม  
เทศนาจากพระพุทธเจ้าทั้งสิ้น ส่วนการปฏิบัติธรรมในสมัยปัจจุบันจะมีความเข้าใจไปในทาง  
ประพฤติธรรมมากกว่าซึ่งมีอานิสงส์แตกต่างกันไป กล่าวคือ ธรรมแลย่อมรักษาผู้ประพฤติ  
ธรรม ธรรมอันบุคคลประพฤติดีแล้วย่อมนำสุขมาให้ นี่เป็นอานิสงส์ในธรรมอันบุคคลประพฤติดี  
แล้ว ผู้ประพฤติธรรมย่อมไม่ไปสู่มฤต สภาพทั้งสองคือ ธรรมและอธรรม ย่อมมีวิบากไม่เสมอ  
กัน อธรรมย่อมนำไปสู่เนรก ธรรมย่อมนำไปสู่สุคติ<sup>๑๐</sup> ผลแห่งการประพฤติธรรมจะได้รับแค่  
เพียงสุคติโลกสวรรค์ แต่หากจะปฏิบัติธรรมจนสามารถบรรลุธรรมขั้นต่ำคือพระโสดาบันได้ต้อง  
ประกอบด้วยองค์ธรรมต่อไปนี้ คือ<sup>๑๑</sup>

- ก. สปัริสสังเสวะ การคบสัตบุรุษ
- ข. สัทธัมมัสสวนะ การฟังพระสัทธรรม
- ค. โยนิโสมนสิการ การกระทำไว้ในใจโดยแยบคาย
- ง. ธัมมานุธัมมปฏิบัติ การปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม

การปฏิบัติธรรมและบรรลุธรรมจึงมาตอนท้ายหลังจากการพบเจอกัลยาณมิตร<sup>๑๒</sup> แล้ว  
ได้ฟัง นำมาคิด และเจริญต่อเพื่อให้เกิดปัญญาเข้าใจความจริง ฉะนั้น แม้การสื่อสารกันด้วย  
ภาษาจะถูกหยิบยกมาเสนอก่อน แต่ก็ยังต้องฟังฟังการปฏิบัติเป็นสิ่งที่ท้ายสุด

จากทรรศนะทั้งสองข้างต้นนี้จะพบว่าภาษาเป็นปัญหาหลัก เพราะกลุ่มแรกดูจะให้  
ความสำคัญด้านสาระภายในภาษามีความสมบูรณ์เพียงพอที่จะกระตุ้นให้เกิดการบรรลุธรรมได้  
ส่วนกลุ่มหลังดูจะให้ความสำคัญกับวิธีการปฏิบัติตนก่อนหน้าจะบรรลุธรรมซึ่งสอดคล้องว่า คน  
มีศีลเท่านั้นจึงจะสามารถบรรลุธรรมได้ ทำให้เกิดข้อสงสัยตามมาอีกว่าแล้วการที่พระองค์สิ  
มาลช่าคนมากมายแล้ววชก็สามารถบรรลุธรรมได้เช่นกัน ในที่นี้จะได้มุ่งเน้นไปที่การเสนอ  
ความคิดเห็นให้เห็นความสำคัญของภาษาในทั้งสองทรรศนะและการโต้แย้งกันเพื่อนำไปสู่  
บทสรุปที่ว่า การบรรลุธรรมจำเป็นต้องอาศัยภาษาหรืออาศัยการปฏิบัติกันแน่ ดังนี้

<sup>๙</sup> วิ.ม.อ. (ไทย) ๑/๑/ ๕๑-๕๒.

<sup>๑๐</sup> ขุ.เถร. (ไทย) ๒๖/๓๓๒/๒๖๙, ขุ.ชา. (ไทย) ๒๗/๑๔๒๐/๒๖๔.

<sup>๑๑</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๒๔๐/๑๘๓.

<sup>๑๒</sup> กัลยาณมิตรในที่นี้ไม่ได้หมายแคบเพียงเพื่อนทั่วไป แต่หมายถึงพระศาสดา บุคคลผู้บรรลุ  
ธรรม.

### ๓.๑ แนวคิดภาษาในพระไตรปิฎก

ภาษาเป็นสัญลักษณ์ชนิดหนึ่งที่ถูกถ่ายทอดออกมาเพื่อแสดงความหมายบางอย่าง โดยภาษาในทางปรัชญาเริ่มต้นด้วยธรรมชาติของความหมาย (the nature of meaning) ความเข้าใจ (understanding) และ การสื่อสาร (communication) โดยลักษณะการสร้าง ความหมายทางภาษานั้นเริ่มต้นด้วยการให้ความสำคัญกับความคิดที่อยู่ในใจและภาษาที่ แสดงออกมากล่าวคือ<sup>๑๓</sup>

ก. ทรรศนะที่ถือใจเป็นหลัก (mind-first) ต้องการจะชี้ให้เห็นความเป็นไปได้ที่ คุณค่าภายในความคิดเหนือกว่าสาระที่อ้างถึงคือภาษา และความคิดนั้นสามารถสร้าง ความหมายทางภาษาผ่านการวิเคราะห์หรืออธิบายได้ก่อนจะแสดงภาษานั้นออกมา แต่ก็มีข้อ โต้แย้งว่าภาษาและใจเป็นสิ่งที่อาศัยกัน เพราะไม่มีทางที่ความคิดจะมีความหมายเลย หากไม่ แสดงออกมาด้วยภาษา ซึ่งนักคิดกลุ่มนี้อาจไม่ได้สนใจเพราะสิ่งที่สำคัญนั้นคือใจเป็นตัวกำหนด ภาษา ไม่ใช่ภาษาเป็นตัวกำหนดใจ ในพระพุทธศาสนามองภาษาที่เกิดจากการไตร่ตรอง ภายในใจ (โยนิโสมนสิการ)<sup>๑๔</sup> ภาษาใจนี้จึงไม่สามารถอธิบายด้วยภาษาสมมติได้ เป็นแต่นามธรรมโดยสัมพันธ์กับความจริงแบบปรมัตถ์ โดยเป็นภาษาที่สื่อด้วยความหมายที่เกิดขึ้นจาก การเข้าใจของแต่ละบุคคล แต่เป็นความจริงเดียวกัน ไม่แยกว่าเป็นของเขาหรือของเรา ไม่มี อนาคต จึงเป็นภาษาที่อาศัยจิตใจในการเข้าถึง

ภาษาใจนี้มีเป็นการสร้างความความหมายที่สัมพันธ์กับเรื่องที่เป็นอสังขตธรรมคือ ปัจจัยไม่ปรุงแต่ง โดยมีลักษณะไม่ปรากฏความเกิด ความเสื่อมสลาย เมื่อตั้งอยู่ก็ไม่ปรากฏ ความเปลี่ยนแปลง<sup>๑๕</sup> มีลักษณะไม่มีตัวตน มีความคล้ายกับทฤษฎีประพจน์ที่มองความจริงว่า ไม่อาจเปลี่ยนแปลงไปตามสิ่งต่างๆ ได้ ความหมายของสรรพสิ่งต้องเป็นจริงที่แน่นอนตายตัวไม่ จำเป็นต้องอธิบายตามบริบทที่เปลี่ยนแปลง แต่ก็มีปัญหาเช่นเดียวกันเมื่อเรานำแนวคิดนี้ไป อธิบายภาษาที่เป็นสมมติกับความเป็นจริง เช่น นายดำต้องตาย ข้อความนี้เป็นจริงตาม

---

<sup>๑๓</sup> Martin Davies, "Foundational Issues in the Philosophy of Language", in **The Blackwell Guide to the Philosophy of Language**, edited by Michael Devitt and Richard Hanley, (UK : Blackwell Publishing Ltd.,2006), pp.29-30.

<sup>๑๔</sup> โยนิโสมนสิการ คือ การใช้ความคิดถูกวิธี ความรู้จักคิด คิดเป็น คือ ทำในใจโดยแยกคาย มองสิ่งทั้งหลายด้วยความคิดพิจารณา รู้จักสืบสาวหาเหตุผล แยกแยะสิ่งนั้นๆ หรือปัญหานั้นๆออก ให้เห็น ตามสภาวะและตามความสัมพันธ์แห่งเหตุปัจจัย, อ้างใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), **พจนานุกรม พุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๒๔, (นนทบุรี : บริษัท เอส.อาร์.พรินติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๕๓),หน้า ๖๙.

<sup>๑๕</sup> อจ.ติก. (บาลี) ๒๐/๔๘๗/๑๙๒.

แนวคิดนี้ แต่เราไม่อาจรู้ได้ว่านายดำจะตายเมื่อใด เพราะนายดำเป็นภาษาที่เต็มไปด้วยบริบทหรือการตีความแบบสังขาร แต่ธรรมะไม่จำเป็นต้องตีความ ตายก็คือตายเป็นความจริงที่ไม่จำเป็นต้องอธิบาย หรือไม่จำเป็นต้องใช้ภาษาที่บ่งบอกให้รู้ถึงสิ่งที่เปลี่ยนแปลงนี้อีกต่อไป ความยุ่งยากนี้เพราะธรรมะไม่ใช่ภาษาแต่เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นอย่างชัดเจนภายในใจ และมีความที่ลึกซึ้ง เห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก สงบ ประณีต ใช้เหตุผลคาดคะเนเอาไม่ได้ ละเอียด รู้ได้เฉพาะบัณฑิต ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงรู้แจ้งเองแล้วสั่งสอนผู้อื่นให้รู้แจ้งตามอันเป็นเหตุให้คนกล่าวยกย่องพระพุทธองค์ว่าถูกต้องตามความเป็นจริง<sup>๑๖</sup>

ข. ธรรมชาติที่ถือภาษาเป็นหลัก (language-first) อธิบายถึงแนวคิดของธรรมชาติความหมายทางภาษาไม่จำเป็นต้องนำมาจากภายในความคิด และสิ่งที่เกี่ยวกับความคิดของคนสามารถอธิบายทางปรัชญาได้ในคำที่ถูกใช้ทางภาษา แท้จริง ภาษามีความสำคัญกว่าจิตใจ แต่ว่าใจก็ยังเป็นรากฐานที่เหลืออยู่ของบุคคล ฉะนั้น รูปแบบทางปรัชญาของธรรมชาติความหมายทางภาษาตามมุมมองของนักภาษาไม่มีอะไรที่อยู่ภายในใจเลย จึงไม่น่าแปลกใจที่จะพบว่าแนวคิดเกี่ยวกับจิตใจเป็นแบบแรกนั้นจะถูกนำมาอธิบายความหมายด้านอื่นที่เกี่ยวกับพฤติกรรมมากกว่าจะเป็นเรื่องของภาษาจริงๆ โดยภาษาในพระไตรปิฎกจึงเป็นเรื่องของชื่อ (สมณญา) มีแต่ภาษา (นิรุตติ) โวหาร และบัญญัติที่เกี่ยวข้องกับโลก (โลกิยะ) ซึ่งมีความเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา<sup>๑๗</sup> ทำให้เกี่ยวข้องกับเรื่องสถานที่ เวลาและบริบทที่เกี่ยวข้อง เมื่อพิจารณาจากลักษณะนี้ทำให้ภาษาเกี่ยวข้องกับบริบทภายนอก เป็นภาษาที่เป็นรูปธรรมและสัมพันธ์กับความจริงในแบบสมมติ เป็นภาษาในลักษณะบุคคลาธิษฐาน คือ มีบุคคลเป็นที่ตั้ง เกี่ยวข้องกับบุคคลในการแสดง ลักษณะคำอธิบายที่บุคคลเข้าใจได้ เป็นภาษาที่สื่อสารผ่านบุคคลและถือว่าบุคคลสำคัญที่อาจมีความจริงต่างกันไป แต่อาศัยภาษาในการทำความเข้าใจความจริงที่แตกต่างหลากหลายนั้นได้

ภาษาแบบนี้สร้างความหมายแบบสังขตธรรมคือ อาศัยปัจจัยปรุงแต่ง กล่าวคือเมื่อภาษาเกี่ยวข้องกับการสิ่งอื่น ก็เกิดการตีความภาษาที่อาศัยสังขาร โดยสังขารในที่นี้เป็นสภาพที่ปัจจัยปรุงแต่งขึ้น หรือเกิดจากเหตุปัจจัยก็คือกรรมเรียกว่า สังขตธรรม โดยลักษณะนี้ทำให้มีความเกิดขึ้น ความดับสลายไป และเมื่อตั้งอยู่ก็เกิดความแปรไปตลอดเวลา<sup>๑๘</sup> แต่ลักษณะของสังขารนั้นไม่เที่ยง (อนิจจลักษณะ) และเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา (ทุกขลักษณะ) ความหมายของสรรพสิ่งจึงมีการเปลี่ยนแปลง และภาษาเมื่ออยู่ภายใต้บริบทแห่งสังขาร การตีความจึงต้องเปลี่ยนแปลงตลอดเวลาตามบริบทที่เปลี่ยน แนวคิดนี้เทียบได้กับทฤษฎีเอนไซม์

<sup>๑๖</sup> ที.สี.(ไทย) ๙/๓๗/๑๖.

<sup>๑๗</sup> ที.สี. (ไทย) ๙/๓๑๒/๒๘๑.

<sup>๑๘</sup> อง.ตัก. (บาลี) ๒๐/๔๘๖/๑๙๒.

ความจริงที่มองภาษากับความจริงต้องสัมพันธ์กัน โดยอาศัยการเข้าใจความหมายกับความจริงที่สอดคล้องกันผ่านประสบการณ์ที่สัมผัส ยกตัวอย่างเช่น นายดำเป็นชวานา ข้อความนี้จะถูกก็ต่อเมื่อได้รับการยืนยันว่าจริง และถ้ามีคนบอกว่า นายดำเป็นสามี เป็นจริงถ้าเขามีภริยาถามว่าอะไรจริงระหว่างสองประโยคนี้นี้ ก็ต้องหาว่าตอนนั้นเขาสัมพันธ์กับอะไร ถ้าอยู่ที่นั่นก็เป็นชวานา ถ้าอยู่ในบ้านก็เป็นสามี บริบทที่เปลี่ยนแปลงทำให้ความจริงเปลี่ยนไป เป็นลักษณะภาษาที่ไม่เที่ยง (อนิจจะ) และเปลี่ยนแปลงได้ (ทุกขะ)

จากการศึกษาภาษาในพระพุทธศาสนาทำให้พบว่า ภาษาใจนั้นสัมพันธ์ความจริงและสร้างความหมายที่เกี่ยวข้องกับอสังขตธรรม เป็นลักษณะภาษาที่เกิดขึ้นภายในใจ ไม่ได้สื่อออกมา แต่เป็นภาษาที่เกิดจากการไตร่ตรองภายในใจ (โยนิโสมนสิการ) เป็นเรื่องนามธรรมที่เกิดจากการไตร่ตรองสิ่งที่ได้ฟังหรือรับฟังมาอีกที เป็นภาษาธรรมที่เกิดจากการตีความสู่คนที่สั่งสมไว้ สร้างปัญญาคือความเข้าใจที่เฉพาะตน (ปัจเจกัตถ์) ลักษณะของภาษาใจจะวัดคุณภาพบุคคล โดยคนที่พิจารณาได้ละเอียดสุดจะเข้าใจความจริงสูงสุดได้ ขณะที่ภาษาที่สื่อสารนี้เป็นภาษาสมมติ อาศัยการสื่อสารผ่านบุคคล จึงถือบุคคลสำคัญ และอาศัยภาษาในการทำ ความเข้าใจความจริงที่แตกต่างหลากหลายนั้นได้ จึงไม่อาจจะเข้าถึงความจริงได้ ซึ่งทำให้เกิดข้อสงสัยได้ว่า ภาษาในพระไตรปิฎกนั้นเป็นภาษาแบบใดระหว่างภาษาใจกับภาษาสื่อสาร ในที่นี้จะได้พิจารณาปัญหาดังกล่าวผ่านการบรรลุธรรมต่อไป

### ๓.๒ แนวคิดการบรรลุธรรมในพระไตรปิฎก

พระพุทธศาสนาพิจารณาการบรรลุธรรมนั้นเกิดจากการรู้ความจริงทั้งแบบสมมติและปรมาตถ์ หรืออีกอย่างก็คือใช้ความจริงเป็นเครื่องบรรลุธรรม โดยความจริงที่ว่าอธิบายด้วยหลักอริยสัจดังนี้ เมื่อรับรู้ว่ามีกลุ่มหลงในโลก (ทุกข์) ก็จะแสวงหาเหตุเกิดของโลก (สมุทัย) และแสวงหาพระนิพพานอันเป็นที่ดับไปแห่งโลก และในอุบายของความดับโลกนั้น (มรรค) การเข้าใจความจริงแบบสมมติก็น่าสนใจหรือภาษาที่ถูกสมมติขึ้นจึงนำไปสู่การหาสาเหตุและนำไปสู่การดับทุกข์อันเป็นความจริงแบบปรมาตถ์จึงเกิดการบรรลุธรรมตามมา และในพุทธปรัชญาเถรวาทอธิบายถึงผู้จะบรรลุธรรมว่าไม่ได้เกิดขึ้นจากการคิดตรองด้วยตรรกะ หรือปฏิบัติตามหลักกามสุขัลลิกานุโยคและอัตตกิลมัตถานุโยค แต่เกิดจากการคิดให้ถูก (สัมมาทิฐิ) และปฏิบัติให้ถูก (สัมมาปฏิบัติ) ซึ่งในวิมุตติสูตรได้กล่าวถึงเหตุแห่งการบรรลุธรรมไว้ ๕ ประการคือ<sup>๑๙</sup>

ก. การฟัง คือ พระศาสดาหรือเพื่อนสหพรหมจารีผู้อยู่ในฐานะครู แสดงธรรมแก่ภิกษุในธรรมวินัยนี้ เธอย่อมเข้าใจธรรมเข้าใจธรรมในธรรมนั้นตามที่พระ

<sup>๑๙</sup> อง.ปญจก (ไทย) ๒๒/๒๖/๒๐-๒๒.



ศาสดาหรือเพื่อนสพรหมจรรย์ ผู้อยู่ในฐานะครูแสดงแก่เธอ เมื่อเธอเข้าใจธรรม เข้าใจธรรมย่อมเกิดปราโมทย์ เมื่อเกิดปราโมทย์แล้ว ย่อมเกิดปีติ เมื่อใจเกิดปีติกายย่อมสงบ ผู้มีกายสงบแล้ว ย่อมได้เสวยสุข เมื่อมีสุข จิตย่อมตั้งมั่น นี่เป็นเหตุแห่งวิมุตติข้อที่ ๑ ซึ่งเป็นเหตุให้จิตของภิกษุผู้ไม่ประมาท มีความเพียร มีใจเด็ดเดี่ยว ที่ยังไม่หลุดพ้น ย่อมหลุดพ้น อาสวะที่ยังไม่สิ้นไป ย่อมถึงความสิ้นไป หรือเธอย่อมได้บรรลุธรรมอันเกษมจากโยคะชั้นเยี่ยม ที่ยังไม่ได้บรรลุ

**ข. แสดงธรรม** คือ พระศาสดาหรือเพื่อนสพรหมจรรย์ ผู้อยู่ในฐานะ ครู บางรูป ก็ไม่ได้แสดงธรรมแก่ภิกษุ ก็แต่ว่าภิกษุย่อมแสดงธรรมเท่าที่ได้สดับ ได้ศึกษาเล่าเรียนมาแก่ชนเหล่าอื่นโดยพิสดาร เธอย่อมเข้าใจธรรมในธรรมนั้น ที่ภิกษุแสดงธรรมเท่าที่ได้สดับ ได้ศึกษาเล่าเรียนมาแก่ชนเหล่าอื่นโดยพิสดาร เมื่อเธอเข้าใจธรรม เข้าใจธรรม ย่อมเกิดปราโมทย์

**ค. สวตมนต์** คือ พระศาสดาหรือเพื่อนสพรหมจรรย์ผู้อยู่ในฐานะครูบางรูป ก็ไม่ได้แสดงธรรมแก่ภิกษุ แม้ภิกษุก็ไม่ได้แสดงธรรมเท่าที่ได้สดับ ได้ศึกษาเล่าเรียนมาแก่ชนเหล่าอื่นโดยพิสดาร ก็แต่ว่าภิกษุย่อมทำการสาธยายธรรมเท่าที่ได้สดับ ได้ศึกษาเล่าเรียนมาโดยพิสดาร เธอย่อมเข้าใจธรรม เข้าใจธรรม ในธรรมนั้น ตามที่ภิกษุสาธยายธรรมเท่าที่ได้สดับ ได้ศึกษาเล่าเรียนมาโดยพิสดาร เมื่อเธอเข้าใจธรรม เข้าใจธรรม ย่อมเกิดปราโมทย์

**ง. ตรีกตรองพิจารณาธรรมที่ได้ฟังมา** คือ พระศาสดาหรือเพื่อนสพรหมจรรย์ ผู้อยู่ในฐานะครูบางรูป ก็ไม่ได้แสดงธรรมแก่ภิกษุ ภิกษุก็ไม่ได้แสดงธรรมเท่าที่ได้สดับ ได้ศึกษาเล่าเรียนมาแก่ชนเหล่าอื่นโดยพิสดาร แม้ภิกษุก็ไม่ได้ทำการสาธยายธรรมเท่าที่ได้สดับ ได้ศึกษาเล่าเรียนมาโดยพิสดาร ก็แต่ว่าภิกษุย่อมตรีกตรองใคร่ครวญธรรมเท่าที่ได้สดับ ได้ศึกษาเล่าเรียนมาด้วยใจ เธอย่อมเข้าใจธรรม เข้าใจธรรมในธรรมนั้น ตามที่ภิกษุตรีกตรองใคร่ครวญธรรมตามที่ได้สดับ ได้ศึกษาเล่าเรียนมาด้วยใจ เมื่อเธอเข้าใจธรรม เข้าใจธรรมย่อมเกิดปราโมทย์

**จ. ทำจิตให้เป็นสมาธิ** คือ พระศาสดาหรือเพื่อนสพรหมจรรย์ผู้อยู่ในฐานะครู บางรูป ก็ไม่ได้แสดงธรรมแก่ภิกษุ ภิกษุก็ไม่ได้แสดงธรรมเท่าที่ได้สดับได้ศึกษาเล่าเรียนมาแก่ชนเหล่าอื่นโดยพิสดาร ภิกษุก็ไม่ได้สาธยายธรรมเท่าที่ได้สดับได้ศึกษาเล่าเรียนมาโดยพิสดาร แม้ภิกษุก็ไม่ได้ตรีกตรอง ใคร่ครวญธรรมเท่าที่ได้สดับ ได้ศึกษาเล่าเรียนมาด้วยใจ ก็แต่ว่า สมาธินิมิตอย่างใดอย่างหนึ่ง เธอเล่าเรียนมาด้วยดี ทำไว้ในใจด้วยดี ทรงไว้ด้วยดี ทางตลอดด้วยดี ด้วยปัญญา เธอย่อมเข้าใจธรรม เข้าใจธรรมในธรรมนั้น ตามที่เธอเล่าเรียนสมาธินิมิตอย่างใดอย่างหนึ่งมาด้วยดี ทำไว้ในใจด้วยดี ทรงไว้ด้วยดี ทาง

ตลอดด้วยดี ด้วยปัญญา เมื่อเธอเข้าใจธรรมดา เข้าใจธรรม ย่อมเกิดปราโมทย์ เมื่อเกิดปราโมทย์แล้วย่อมเกิดปีติ เมื่อมีใจเกิดปีติ ภายย่อมสงบ ผู้มีกายสงบแล้วย่อมได้เสวยสุข เมื่อมีสุขจิตย่อมตั้งมั่น

ท่านพุทธทาสได้สรุปว่าโอกาสทั้ง ๕ นั้น ข้อแรกจะเป็นของธรรมดาตามากหรือง่ายที่สุด คือ การฟังเขาพูด ข้อที่สองคือเราพูดให้เขาฟัง ข้อที่สาม ก็ท่องบ่นอยู่ด้วยความรู้สึกในความหมายของสิ่งที่ท่องบ่น ส่วนข้อที่สี่นั้นพึงพิจารณาธรรมะนั้นๆ อย่างละเอียดลออ ส่วนข้อที่ห้านี้ให้ถือเอาธรรมะเป็นอารมณ์หรือเป็นนิमितสำหรับให้เกิดสมาธิเสียก่อน แล้วจึงพิจารณาด้วยปัญญาในลักษณะที่เป็นวิปัสสนาโดยตรง<sup>๒๐</sup> ในคัมภีร์มังคลัตถปิณีก็ได้กล่าวคือลักษณะ ๔ อย่างที่ไม่ต่างกันนักคือ ฟังธรรมโดยกาล ๑ สนทนาธรรมโดยกาล ๑ แสดงธรรมโดยกาล ๑ เจริญวิปัสสนาโดยกาล ๑ กาล ๔ อย่าง ย่อมให้ถึงความสิ้นไปแห่งอาสวะทั้งหลาย<sup>๒๑</sup> จากเนื้อความนี้ผู้วิจัยได้สรุปไว้ใน ๓ แนวทางคือ

ก. ฟัง คือ สุตตามยปัญญา เป็นวิธีที่ใช้บรรลुธรรมผ่านภาษาที่ชัดเจนสุด แต่ฟังแล้วต้องเข้าใจ เมื่อเข้าใจเกิดความสุข สงบ และใจเป็นสมาธิ

ข. ไคร่ครวญ คือ จินตามยปัญญา เป็นวิธีที่ผ่านการได้ยินได้ฟังมาก่อนแล้วนำไปทบทวนจนเกิดความสุข สงบและเป็นสมาธิ

ค. ปฏิบัติ คือ ภาวนามยปัญญา เน้นไปที่การศึกษาก่อนแล้วจึงปฏิบัติจนเกิดเป็นสมาธิ

ทั้ง ๔ ข้อข้างต้นใช้หลักสุตตามยปัญญาเป็นพื้นฐาน ส่วนจินตามยปัญญาจะเกิดขึ้นเมื่อเกิดการทบทวนสิ่งที่ได้ฟังมาอีกที ส่วนข้อสุดท้ายเป็นการปฏิบัติตามแนวทางที่ได้เรียนมาซึ่งเราอาจแบ่งแยกเหตุแห่งการบรรลุนี้ได้อีกเพื่อให้สอดคล้องกับการวิจัยคือ

ก. ปริยัติ เป็นการเน้นไปที่การฟังและการไคร่ครวญเป็นหลัก เพื่อหาสาเหตุในการบรรลุธรรมนั้นจำเป็นต้องอาศัยภาษาที่เกิดขึ้นจากภายนอกและมีผลต่อการตีความภายในใจอย่างไร

ข. ปฏิบัติ เป็นการเน้นไปที่สมาธิเป็นหลัก ไม่เน้นปริยัติในรูปแบบของการฟังและไคร่ครวญแต่เน้นไปที่การศึกษาเรียนรู้แล้วนำไปปฏิบัติด้วยตนเอง

---

<sup>๒๐</sup> พุทธทาสภิกขุ, ภาษาคน-ภาษาธรรม, (กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ม.ป.ป.), หน้า ๓๑๗-๓๑๘.

<sup>๒๑</sup> คณะกรรมการแผนกตำรา. มังคลัตถปิณีแปล เล่ม ๔, พิมพ์ครั้งที่ ๑๒, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๙), ๑๖๙.

### ๓.๓ วิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างภาษาธรรมกับการบรรลุธรรมในพระไตรปิฎก

จากการทบทวนเนื้อหาพระไตรปิฎกจะพบว่า บุคคลผู้บรรลุธรรมส่วนใหญ่ล้วนแล้วแต่อาศัยการฟังเป็นหลัก เป็นการอ้างถึงภาษาที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงต่อสาวกนั้นสามารถเชื่อมโยงระหว่างเหตุผลภายในคือจิตใจเข้ากับภายนอกคือความเป็นจริง ดังกรณีที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงแก่วัคคิว่า "วัคคิ ผู้ใดแล เห็นธรรม ผู้นั้นชื่อว่าย่อมเห็นเรา ผู้ใดเห็นเรา ผู้นั้นชื่อว่าย่อมเห็นธรรม วัคคิ เป็นความจริง บุคคลเห็นธรรม ก็ย่อมเห็นเรา บุคคลเห็นเราก็ก็นับเห็นธรรม"<sup>๒๒</sup> ถ้าเทียบกันด้วยเหตุผลการเห็นธรรมจะพบว่า คำว่า "เห็นเรา" ในที่นี้ก็คือนับเห็นธรรมเป็นการเชื่อมโยงระหว่างความจริงภายในกับภายนอกผสมกัน โดยความจริงที่ว่าจำเป็นต้องอาศัยภาษาตรรกะในการสร้างความเข้าใจอีกที ดังข้อความต่อมาว่า

"พระพุทธเจ้าตรัสถามว่า วัคคิ เธอจะสำคัญความข้อนั้นเป็นไฉน รูปเที่ยงหรือไม่เที่ยง? วัคคิตอบว่า ไม่เที่ยง พระเจ้าข้า พ. ก็สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์หรือเป็นสุขเล่า? ว. เป็นทุกข์ พระเจ้าข้า พ. ก็สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ควรหรือ หนอ ที่จะตามเห็นสิ่งนั้นว่า นั่นของเรา นั่นเป็นเรา นั่นเป็นตัวตนของเรา? ว. ไม่ควรเห็นอย่างนั้น พระเจ้าข้า พ. เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ เที่ยงหรือไม่เที่ยง? ว. ไม่เที่ยง พระเจ้าข้า พ. ก็สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์หรือเป็นสุขเล่า? ว. เป็นทุกข์ พระเจ้าข้า พ. ก็สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ควรหรือหนอ ที่จะตามเห็นสิ่งนั้นว่า นั่นของเรา นั่นเป็นเรา นั่นเป็นตัวตนของเรา? ว. ไม่ควรเห็นอย่างนั้น พระเจ้าข้า พ. เพราะเหตุนี้แล ฯลฯ อริยสาวกเห็นอยู่อย่างนี้ ฯลฯ ย่อมทราบชัดว่า ฯลฯ กิจอื่นเพื่อความเป็นอยู่อย่างนี้มีได้"<sup>๒๓</sup>

จากข้อสังเกตนี้ ภาษาสามารถสร้างความหมายที่ตรงกับความเข้าใจของคนๆ นั้นเท่านั้น เพราะไม่ปรากฏว่าคนอื่นที่รับฟังภาษาเดียวกันนี้จะเข้าใจได้ทั้งหมด เช่นที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงธัมมจักกัปปวัตตนสูตรแก่ปัญจวัคคีย์แล้วมีเพียงพระอัญญาโกณฑัญญะเท่านั้นที่ได้บรรลุจนต้องแสดงอนัตตลักขณสูตรจึงจะเริ่มมีผู้บรรลุธรรมตามมาได้ ลักษณะดังนี้ทำให้เห็นว่าภาษานั้นก็ไม่ใช่ให้ความจริงทั้งหมดแก่ผู้ฟัง แต่จำเป็นที่ผู้ฟังนั้นจะต้องเกิดการไตร่ตรองโดยแยกกาย (โยสีโสมนสิการ) ให้ความจริงนั้นเกิดความสัมพันธ์แต่ละบุคคล เพราะกระบวนการเข้าใจภาษาที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้นั้นไม่ว่าจะโดยตรงหรือโดยอ้อม ล้วนแต่อาศัยกระบวนการไตร่ตรองทั้งสิ้น ดังกรณีของพระสารีบุตรที่พระพุทธเจ้าไม่ได้แสดงแก่ท่าน

<sup>๒๒</sup> ส.ช. (ไทย) ๑๗/๒๑๖/๑๗๗.

<sup>๒๓</sup> ส.ช. (ไทย) ๑๗/๒๑๖/๑๗๗.

เองโดยตรงแต่แสดงต่อที่ชนบริพาทก็ทำให้ท่านสามารถบรรลุธรรมได้<sup>๒๔</sup> ฉะนั้น ภาษาจึง  
ข้องกับการฟังหรือการสั่งสมความรู้ที่เรียกว่า สุตะ จนเกิดกระบวนการคิดและปฏิบัติตามมา ซึ่งเรา  
อาจแบ่งแยกเหตุแห่งการบรรลุนี้ได้อีกเพื่อให้สอดคล้องกับการศึกษาในพระไตรปิฎกคือ

ก. ปรียัติ เป็นการเน้นไปที่การฟังและการใคร่ครวญเป็นหลัก ในการบรรลุธรรม  
นั้นจำเป็นต้องอาศัยภาษาที่เกิดขึ้นจากภายนอกและมีผลต่อการตีความภายในใจอย่างไร

ข. ปฏิบัติ เป็นการเน้นไปที่สมาธิเป็นหลัก ไม่เน้นปรียัติในรูปแบบของการฟัง  
และใคร่ครวญแต่เน้นไปที่การศึกษาเรียนรู้แล้วนำไปปฏิบัติด้วยตนเอง

ในพระไตรปิฎกได้กล่าวถึงบุคคลผู้บรรลุธรรมส่วนใหญ่ล้วนแล้วแต่อาศัยการฟัง  
เป็นหลัก ในแง่ของแนวคิดแบบภาษาใจ (mind-first) ที่ยอมรับภาษาเกิดจากภายในไม่  
ยอมรับประสาทสัมผัส และแนวคิดแบบภาษาเป็นหลัก (language-first) ยอมรับภาษาเกิด  
จากภายนอกต้องอาศัยการตรวจสอบผ่านประสาทสัมผัสเพื่อยืนยันอีกที การอธิบายภาษาทั้ง  
สองทฤษฎีนี้ทำให้เราพิจารณาภาษาที่เกิดขึ้นในพุทธปรัชญาเถรวาทที่ผ่านการแสดงธรรม  
ระหว่างพระพุทธเจ้าแก่เหล่าสาวกเป็นหลัก กล่าวคือ ภาษาระหว่างพระพุทธเจ้าที่แสดงต่อ  
สาวกนั้นเป็นภาษาที่เป็นจริงเชื่อมโยงระหว่างเหตุผลภายในคือจิตใจเข้ากับภายนอกคือโลกเข้า  
ด้วยกัน จากข้อสังเกตนี้ทำให้ภาษามีการสร้างเหตุผลที่ตรงกับความเข้าใจของคนๆ นั้น แต่  
ภาษาก็ไม่ใช่จะให้ความจริงทั้งหมด จำเป็นต้องเกิดจากการไตร่ตรองโดยแยบคาย (โยสีโสมนสิ  
การ) ให้ความจริงนั้นเกิดขึ้นภายในบุคคลนั่นเอง เพราะกระบวนการเข้าใจภาษาที่  
พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้นั้นไม่ว่าจะโดยตรงหรือโดยอ้อม ล้วนแต่อาศัยกระบวนการไตร่ตรอง  
ทั้งสิ้น ดังกรณีของพระสารีบุตรที่พระพุทธเจ้าไม่ได้แสดงแก่ท่านเองโดยตรงแต่แสดงต่อที่ชน  
บริพาทก็ทำให้ท่านสามารถบรรลุธรรมได้ ในการวิเคราะห์เนื้อหาภาษากับการบรรลุธรรมจึง  
จะทำในกรณีของภาษาส่วนหนึ่งและการไตร่ตรองที่ถูกอธิบายในเชิงปรัชญาภาษาว่าการตีความ  
ไปพร้อมๆ กัน ดังนี้

ก. ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับนักปฏิบัติ การอธิบายภาษาของนักปฏิบัตินั้น  
มาจากข้อโต้แย้งของกลุ่มนักคิด ๒ กลุ่มคือ

๑) การอธิบายแบบการปฏิบัติแบบอรรถศาสตร์<sup>๒๕</sup> การตีความแบบนี้เป็นการ  
พิจารณาถึงลักษณะที่มีร่วมกันทำให้เราสามารถเข้าใจความเป็นสากลของมันอยู่ในธรรมชาติได้

<sup>๒๔</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๓/๒๖๙-๒๗๕/๒๐๔-๒๐๘.

<sup>๒๕</sup> อรรถศาสตร์ (SEMANTICS) คือ การศึกษาเรื่องความหมายทางภาษา โดยเฉพาะ  
อย่างยิ่ง ความหมายของคำ, อ่างใน ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย,  
พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน , ๒๕๔๓), หน้า ๘๘-๘๙.

เช่น ความตาย สีขาว เป็นต้น ปัญหาคือนักอรรถศาสตร์จะระบุลักษณะร่วมนี้อย่างไร<sup>๒๖</sup> ในปรัชญาภาษาอาศัยทฤษฎีอรรถศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับความจริงโดยตรงไม่จำเป็นต้องอาศัยบริบทสิ่งแวดล้อมมาช่วยเพื่อทำความเข้าใจ เน้นที่ภาษากับการตีความหมายเท่านั้น ไม่จำเป็นต้องตีความให้มากเกินจำเป็นโดยอาศัยบริบทอื่นๆ เข้ามาเกี่ยวข้อง โดยเฉพาะวิตสันโต้แย้งทฤษฎีการตีความที่เน้นตีความให้เกิดความหมายมากเกินจำเป็นไว้ว่า

"สิ่งหนึ่งมีความหมายไม่ได้มองแค่เป็นองค์ประกอบของทฤษฎีความหมาย โดยเฉพาะเราต้องการทฤษฎีที่ให้ความหมายมากขึ้นของทุกข้อความในภาษา จึงเกิดข้อโต้แย้งทางความหมายในทฤษฎีความหมายขึ้นว่าไม่ว่าสิ่งเหล่านั้นจะเป็นนามธรรมหรือว่ายังเป็นสิ่งเฉพาะที่คลุมเครือ แต่ว่าสิ่งเหล่านั้นก็ไม่จำเป็นต้องถูกใช้พิสูจน์อะไรทั้งสิ้น"<sup>๒๗</sup>

วิตสันต้องการจะชี้ให้เห็นว่าภาษานั้นไม่จำเป็นต้องแปลความหมายให้มากเกินไป แต่การตีความภาษาควรจะเป็นการนำความหมายที่มีหนึ่งเดียวมาพูดถึงโดยไม่จำเป็นต้องกล่าวถึงบริบทอื่นใดทั้งสิ้น ดังตัวอย่าง A หมายถึง P ถ้าเราใส่ข้อความลงในตัวอย่างนี้จะได้อะไร<sup>๒๘</sup>

(๑) "หิมะสีขาว" หมายถึง หิมะสีขาว เป็นการตีความคุณค่าทางอรรถศาสตร์ (semantic value) ที่ตรงตัวสอดคล้องกับคุณค่าความจริง (truth-value) รูปแบบเหมือนกับประโยคว่า "หญ้าสีเขียว" แต่เมื่อเปลี่ยนข้อความในประโยค (๑) เราจะได้ประโยคที่ผิด

(๒) "หิมะสีขาว" หมายถึง "หญ้าสีเขียว"

ปัญหาก็คือว่า จำนวนข้อความในระบบความหมายเกี่ยวข้องกับบริบทที่ตั้งใจไว้จะต้องเข้าใจได้เมื่ออธิบายอย่างคร่าวๆ หรือมองผ่านๆ ไปถึงความตั้งใจจะต้องสื่อไปถึงเจตนาที่ต้องการจะสื่อความหมาย โดยเหตุผลที่เปลี่ยนจาก (๑) ไป (๒) ไม่ถูกต้องแน่นอนเพราะประโยคว่า "หิมะสีขาว" และ "หญ้าสีเขียว" ไม่ได้ให้ความหมายที่ตรงกันเลยแม้รูปแบบประโยคจะเหมือนกันก็ตาม ผิดกับประโยคที่ว่า

(๓) "แดงเป็นจักษุแพทย์" หมายถึง "แดงเป็นจักษุแพทย์" กับประโยคว่า (๔) "แดงเป็นจักษุแพทย์" หมายถึง "แดงเป็นหมอดตา"

---

<sup>๒๖</sup> สุริยา รัตนกุล, อรรถศาสตร์เบื้องต้น, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหิดล, ๒๕๕๕), หน้า ๓๖.

<sup>๒๗</sup> Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, (Oxford : Oxford University Press, 1984), p.24.

<sup>๒๘</sup> Alexander Miller, *Philosophy of Language*, (London : Routledge, 2007), pp.276-277.

ประโยค (๓) และ (๔) นี้ถูกต้องเพราะความหมายเหมือนกัน ฉะนั้น ความหมายที่จะสื่อระหว่างกันต้องเป็นคำที่ไม่มากเกินไป หรือพูดแล้วเข้าใจได้ทันที ไม่ต้องอ้างอิงบริบทให้ความหมายคลาดเคลื่อนมากเกินไป การสื่อความแบบคำต่อคำนั้นคือการตีความหมายในระดับของคำ (Subsentential)<sup>๒๙</sup> โดยจะเน้นการวิเคราะห์ไปที่ระดับของคำ ได้แก่ อรรถศาสตร์ หรือความหมายของคำ (semantic) โครงสร้าง (structure) และ การใช้ (function) โดยเดวิดสันอธิบายให้เห็นว่าการตีความเกิดจากการเข้าใจในภาษาที่ผู้พูดต้องการสื่อ หากไม่เข้าใจการสื่อนั้นก็ไม่มี ความหมาย

ฉะนั้น การเข้าใจภาษาได้ต้องตรงกันระหว่างความคิดเห็นภายใน โครงสร้าง ภาษาและการตีความที่ตรงกัน จำเป็นต้องอาศัยผู้สื่อและผู้รับว่ามีขีดความสามารถอย่างน้อยเพียงใดในการตีความ คือ ถ้าสามารถเข้าใจภาษาได้ทันทีก็ไม่ยาก แต่หากตีความต้องหาข้อมูลที่ตรงกันมาในการตีความ ซึ่งต้องเป็นลักษณะประโยคที่ใกล้เคียงกันและตรงกันทางความหมายด้วย ซึ่งในพุทธปรัชญาเถรวาทก็มีลักษณะการใช้ภาษาที่สื่อความหมายตรงต่อผู้รับ จึงไม่เปิดโอกาสให้คนอื่นที่มาศึกษาภายหลังตีความได้ชัดเจน เพราะหากมีตีความไปตามเงื่อนไขหรือบริบทอื่นๆ ก็อาจคลาดเคลื่อนจากความหมายจริงๆ ได้ ดังกรณีการตีความคำว่า "ศาสนา คือ ปริยัติกับปฏิบัติ" คำนี้ในพระไตรปิฎกอธิบายว่า "คำสั่งสอน" (ศาสนา) หมายถึงคำสั่งสอน ๒ อย่างคือ คำสั่งสอนทางปริยัติ คือ สุตตะ เคยยะ เวยยาकरणะ คาถา อุทาน อิติวุตตกะ ชาดก อัมภุตธรรม เวทลละ และคำสั่งสอนทางปฏิบัติคือ ความปฏิบัติชอบ ความปฏิบัติสมควร ความปฏิบัติไม่เป็นข้าศึก ความปฏิบัติเป็นไปตามประโยชน์ ความปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม ความทำให้สมบุรณ์ในศีล ความเป็นผู้มีทวารอันคุ้มครองแล้วในอินทรีย์ ความเป็นผู้รู้จักประมาณในโภชนะ ความประกอบเอื้อในความเป็นผู้ตื่น สติสัมปชัญญะ สติปฏิฐาน ๔ สัมมัปปธาน ๔ อธิบาธ ๔ อินทรีย์ ๕ พละ ๕ โพชฌงค์ ๗ อริยมรรคมีองค์ ๘<sup>๓๐</sup>

จะเห็นได้ว่า คำว่า "ศาสนา คือ ปริยัติและปฏิบัติ" ไม่ได้แยกปริยัติออกจากปฏิบัติ การจะใช้คำว่า "ศาสนา คือ ปริยัติ" ก็ไม่ใช่ หรือจะใช้คำว่า "ปฏิบัติ คือ ศาสนา" ก็ไม่ใช่ ต้องใช้ทั้งสองอย่างรวมกัน ฉะนั้นคำว่า "ศาสนา คือ ปริยัติและปฏิบัติ" หรือ "ศาสนา คือ วิชาและจรณะ" ก็จัดเป็นคำที่อยู่ในกลุ่มเดียวกันได้ การอธิบายแบบนี้เป็นการอธิบายแบบพจนานุกรมที่เป็นพื้นฐานเบื้องต้นของการตีความ เพราะการตีความแบบนี้เป็นการตีความเชิงนามธรรมไม่ได้เน้นไปที่การเกี่ยวข้องกับการเรียนศึกษาและปฏิบัติจริงๆ เป็นแค่การให้ความหมายแบบทั่วไปเพื่อหาหลักเกณฑ์ที่ใกล้เคียงกันมากที่สุดในการสร้างความหมายของศัพท์นั้นๆ ขึ้นมา

<sup>๒๙</sup> Ibid., p.274.

<sup>๓๐</sup> ชุ.ม. (ไทย) ๒๙/๒๓๒/๑๓๕.

จากการพิจารณาแบบนี้ จะพบการอธิบายศัพท์แบบนามธรรมที่เน้นการเข้าใจ ภาษาที่เป็นความละเอียดอ่อนทางด้านจิตใจเป็นหลัก และปรากฏหลักธรรมเหล่านี้ในพระ อภิธรรมปิฎก เพราะไม่ได้สนใจข้อเท็จจริงอื่นทั้งในแง่ของการทดลองหรือปฏิบัติจริง แต่มุ่งเน้น ไปที่การเข้าใจภาษาผ่านความรู้สึกและรับรู้ภายในใจอย่างเดียวเท่านั้น

๒) การอธิบายแบบอรรถปริวรรตศาสตร์ ศาสตร์แห่งการตีความอักษยบริบท โดยศาสตร์แห่งการตีความนั้นถูกนำมาใช้งานทางศาสนา การตีความเพื่อเป็นวิธีการแปล ความหมาย (interpretation) โดยการตีความในที่นี้อาจทำให้เข้าใจญาณวิทยามากขึ้น เป็น การสร้างองค์ความรู้เฉพาะที่เกี่ยวข้องกับการตีความความจริงที่สร้างสมมติฐานขึ้น ๒ อย่าง ด้วยกันคือ<sup>๓๑</sup>

ก. ยกคุณสมบัติพื้นฐานที่ทำให้เกิดการตีความ โดยอาศัยการเทียบเคียงจาก เหตุการณ์ที่หลากหลายและการเปลี่ยนแปลงในประวัติศาสตร์ที่มีระดับเหตุผลและอารมณ์ โกล้เคียงกัน

ข. ยกสมมติฐานที่สามารถทำให้มนุษย์เข้าใจกันได้ โดยทั้งสองข้อต้องเชื่อมโยงกัน เพราะการจะเข้าใจความจริงจำเป็นต้องเชื่อมโยงความรู้ที่หลากหลายเข้าด้วยกัน เพื่อเข้าใจ บริบทที่แวดล้อมความจริงที่อยู่ตรงกลางนั่นเอง

ในพระพุทธศาสนาจะใช้อรรถปริวรรตมากในการการอธิบายคำที่เกี่ยวข้องกับ นามธรรมให้เป็นรูปธรรม ดังอุปมาธรรมะเหมือนกับแพ คือคนที่กำลังจะข้ามน้ำ เพราะเห็นว่า ผิงตรงข้ามดีกว่า จึงรวบรวมหญ้า ไม้ กิ่งไม้ และใบไม้มาผูกเป็นแพ แล้วอาศัยแพนั้นใช้มือและ เท้าพายไปจนถึงฝั่ง ใจก็คิดว่าแพนี้มีคุณกับเราจะต้องนำไปด้วย เขาคิดไม่ถูกต้อง ต้องคิดว่า เราไม่ควรนำแพนี้ไปด้วย เช่นเดียวกับการแสดงธรรมก็อุปมาเหมือนแพ ต้องการสลัดออก ไม่ใช่ เพื่อต้องการยึดถือ<sup>๓๒</sup> การอุปมาทำให้เกิดเป็นรูปธรรมขึ้น ฉะนั้น ภาษาทางศาสนาจึงยากแก่ การเข้าใจเนื่องจากเป็นภาษานามธรรม จำเป็นต้องอ้างอิงกับรูปธรรมเพื่อสร้างการตีความขึ้น ใหม่ให้ใกล้เคียงกัน

จากการวิเคราะห์ภาษากับการปฏิบัติผ่าน ๒ ทฤษฎีนี้ทำให้ได้ข้อสรุปว่า การ อธิบายการปฏิบัติแบบอรรถศาสตร์จะพบการอธิบายศัพท์แบบนามธรรมล้วนๆ ซึ่งจะพบได้ใ นการอธิบายในอภิธรรมปิฎก ส่วนการอธิบายแบบอรรถปริวรรตที่มีการอธิบายแบบรูปธรรมจะ พบในพระสุตตันตปิฎก ดังกรณีมหาสติปัฏฐานสูตรซึ่งเป็นพระสูตรสำคัญในการปฏิบัติ จะมี

<sup>๓๑</sup> Stuart Brown Diane Collinson and Robert Wilkinson, ONE HUNDRED TWENTIETH-CENTURY PHILOSOPHERS, (New York : Routledge,1998), p.215.

<sup>๓๒</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๒/๒๘๐/๑๘๗-๑๘๘.

ข้อเปรียบเทียบได้ชัดเจน คือ ในพระสูตรต้นตปิฎก จะอธิบายโดยมีการอ้างอิงอุปมา เช่น นายช่างกลึงหรือลูกมือของนายช่างกลึงผู้ขยัน เมื่อชักเชือกกลึงยาว ก็รู้ชัดว่า เราชักยาวเมื่อชักเชือกกลึงสั้น ก็รู้ชัดว่า เราชักสั้น แม้ฉันใด ภิกษุก็ฉันนั้นเหมือนกัน เมื่อหายใจออกยาว ก็รู้ชัดว่า เราหายใจออกยาวเมื่อหายใจเข้ายาว ก็รู้ชัดว่า เราหายใจเข้ายาว เมื่อหายใจออกสั้น ก็รู้ชัดว่า เราหายใจออกสั้น เมื่อหายใจเข้าสั้น ก็รู้ชัดว่า เราหายใจเข้าสั้น<sup>๓๓</sup> ส่วนในอภิธรรมปิฎกอธิบายให้เห็นแต่นามธรรมล้วนๆ ว่า ก็ภิกษุพิจารณาเห็นกายในกายเนื่องๆ อยู่ เป็นอย่างไรภิกษุในศาสนานี้ เจริญโลกุตตรมรรค อันเป็นเครื่องนำออกไปจากโลกให้เข้าสู่นิพพานเพื่อประหารทิฏฐิเพื่อบรรลุปฐมภูมิ สัจจากกาม สัจจากอกุศลธรรมทั้งหลายแล้ว บรรลุปฐมมรรค ประกอบด้วย วิตก วิจาร์ มีปีติและสุขอันเกิดแต่วิเวก เป็นทุกขาปฏิบัติพาพันธากัญญา พิจารณาเห็นกายในกายเนื่องๆ อยู่ในสมัยใด สติ ความตามระลึก ความหวนระลึก สติ กิริยาที่ระลึก ความทรงจำ ความไม่เลื่อนลอย ความไม่ลืม สติ สตินทรีย์ สติพละ สัมมาสติ สติสัมโพชฌงค์ อันเป็นองค์แห่งมรรค นับเนื่องในมรรค ในสมัยนั้น อันใด นี้เรียกว่าสติ ปุญฐาน ธรรมทั้งหลายที่เหลือ เรียกว่า ธรรมที่สัมปยุตด้วยสติปุญฐาน<sup>๓๔</sup> สาเหตุที่ทำให้เกิดการตีความการปฏิบัติแตกต่างออกไปทำให้เนื้อหาในการตีความหมายการปฏิบัติแตกต่างกันโดยสรุปมี ๒ แนวทางคือ การนำรูปธรรมเป็นอารมณ์ เช่น กสิณ อสุภะ อนุสสติ เป็นต้น เรียกว่า สมถกรรมฐาน คือกรรมฐานที่ทำให้ใจสงบ และการนำนามธรรมเป็นอารมณ์ เช่น การพิจารณาการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ ดับไป เรียกว่า วิปัสสนากรรมฐาน ทั้ง ๒ วิธีเป็นการความหมายต่อวิธีปฏิบัติที่ดูจะแตกต่างกัน แต่ท้ายสุดก็นำไปสู่ความจริงแบบเดียวกัน เพียงแต่ความจริงแบบมีรูปธรรมนั้นจะไปได้แต่ประสาทสัมผัส<sup>๓๕</sup> จะรับรู้ได้ แต่ความจริงแบบมีนามธรรมเป็นอารมณ์จะสิ้นสุดที่การหมดสิ้นความจริงทางประสาทสัมผัส

**ข. ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับนักปริยัติ** ภาษาในระดับปริยัติเป็นกระบวนการพัฒนาจากความไม่รู้ชัด (Tacit Knowledge) ด้วยการรวบรวมข้อมูลผ่านการอนุมานบริบทที่เกี่ยวข้องก่อนจะตีความหมายเพื่อนำไปสู่ความรู้ที่ชัดเจน และเป็นการสร้างข้อเท็จจริงจากข้อมูลที่สั่งสมไว้เพื่อสร้างคุณค่าความดีที่เกิดจากการประพฤติตามเพื่อเข้าใจข้อเท็จจริงดังกล่าวอีกที เช่นการกำเนิดพระพรหมในพรหมชาลสูตร<sup>๓๖</sup>

ภาษาแบบนักปฏิบัติเป็นแนวทางที่นำผู้ปฏิบัติไปสู่การบรรลุธรรมได้โดยตรง สอดคล้องกับการปฏิบัติตนของพระพุทธเจ้า พระปัจเจกพุทธเจ้าที่ต้องอาศัยวิธีการค้นหาทาง

<sup>๓๓</sup> ที.ม. (ไทย) ๑๐/๒๗๔/๒๑๗.

<sup>๓๔</sup> อภิ.วิ. (ไทย) ๓๕/๔๕๙/๒๒๔.

<sup>๓๕</sup> ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ.

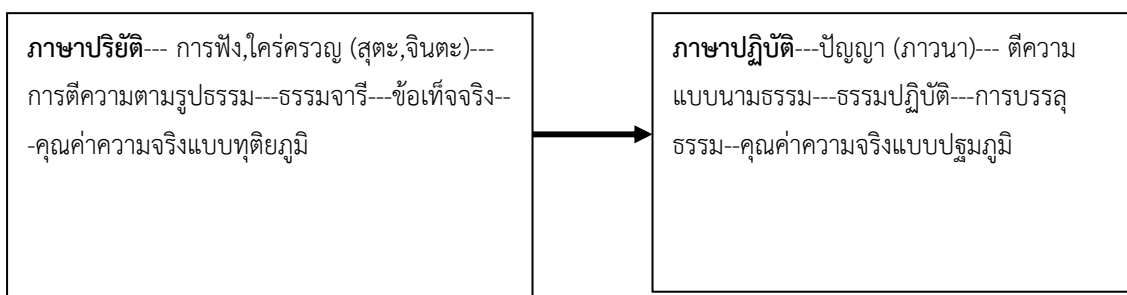
<sup>๓๖</sup> อ่านรายละเอียดใน ที.สี. (ไทย) ๙/๓๑/๑๖-๑๗.



## เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก๑๘๗

ปฏิบัติด้วยพระองค์เอง (ธรรมปฏิบัติ) และภาษานี้ไม่เน้นการตีความ เป็นหลักการที่ปฏิบัติตามได้ทันที หากมีการตีความต้องอาศัยพระอริยบุคคลที่มีระดับธรรมสูงกว่า เช่น พระพุทธเจ้าแสดงแก่พระอรหันต์ อนาคามี สกทาคามี โสตาบัน และปุถุชน เป็นต้น ซึ่งทำให้การแสดงธรรมจำเป็นต้องอาศัยบุคคลที่สื่อจึงจะช่วยให้ผู้ฟังบรรลุธรรมได้ ในพระไตรปิฎกส่วนใหญ่จึงยอมรับภาษาแบบปฏิบัตินี้ในแง่ของการตีความและสร้างลักษณะการปฏิบัติธรรมที่ถูกต้อง (สัมมาปฏิบัติ) ผ่านบุคคลที่มีภูมิธรรมสูงกว่าเป็นผู้สื่อสารภาษา

ขณะที่ภาษาแบบปริยัติเป็นภาษาระดับพระเสขะที่ยังไม่บรรลุธรรมเพื่อสร้างความรู้จากข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้นจากสังสมความรู้ (สุตตะ) และใช้ปัญญาพิจารณาข้อมูลนั้นผ่านการประพจน์ตามธรรม (ธรรมจารี) โดยภาษาแบบปริยัตินี้แม้แต่พระพุทธเจ้าก่อนจะตรัสรู้ก็ทรงตีความข้อมูลแบบเดิมว่าไม่อาจนำไปสู่ความจริงได้จึงสร้างวิธีการตีความข้อเท็จจริงเสียใหม่ และจากภาษาเดิมก็กลายเป็นภาษาปฏิบัติ ฉะนั้น ในพุทธปรัชญาเถรวาทจึงมีวิธีการตีความเมื่อต้องการจะโยงจากภาษาแบบปริยัติไปสู่ภาษาแบบปฏิบัตินั่นเอง



### ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำบท

๔.๑ แนวคิดเรื่องภาษาในพระไตรปิฎกนั้นทำให้เราเข้าใจความหมายในปริยัติและปฏิบัติได้อย่างไรบ้าง อภิปราย

๔.๒ ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับการบรรลุธรรมในข้อว่า “ผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นเห็นเรา” มีความหมายหมายและสัมพันธ์กันอย่างไร อภิปราย

๑๘๘..พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี, ป.ธ.๙,ดร. ภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์

## ๕. บรรณานุกรม

- คณะกรรมการแผนกตำรา. **มังคลัตถทีปนีแปล เล่ม ๔**. พิมพ์ครั้งที่ ๑๒. กรุงเทพมหานคร :  
มหาวิทยาลัยราชวิทยาลัย,๒๕๔๙.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**. พิมพ์ครั้งที่  
๒๔. นนทบุรี : บริษัท เอส.อาร์.พรีนติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๕๓.
- พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ). “การศึกษาวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างภาษาธรรม  
กับการบรรลุธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท”. **สารนิพนธ์พุทธศาสตร์ดุสิตบัณฑิต**.  
บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖.
- พุทธทาสภิกขุ. **ภาษาคน-ภาษาธรรม**. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ม.ป.ป.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**.  
กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.  
\_\_\_\_\_. (2560). **อรรถกถาภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**.  
กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- ราชบัณฑิตยสถาน. **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย**. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร :  
ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๓.
- สุริยา รัตนกุล. **อรรถศาสตร์เบื้องต้น**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหิดล,  
๒๕๕๕.
- Alexander Miller. **Philosophy of Language**. London: Routledge,2007.
- Donald Davidson. **Inquiries into Truth and Interpretation**. Oxford: Oxford  
University Press,1984.
- Martin Davies. "Foundational Issues in the Philosophy of Language". in **The  
Blackwell Guide to the Philosophy of Language**. edited by Michael  
Devitt and Richard Hanley. UK: Blackwell Publishing Ltd.,2006.
- Stuart Brown Diane Collinson and Robert Wilkinso. **ONE HUNDRED TWENTIETH-  
CENTURY PHILOSOPHERS**. New York: Routledge,1998.



## บทที่ ๑๒

# ปฏิจจนุบายกับคุณค่าจริยะในพระไตรปิฎก<sup>๑</sup>



### ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องปฏิจจนุบาย
- ๑.๒ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องคุณค่าจริยะ
- ๑.๒ เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างปฏิจจนุบายกับคุณค่าจริยะในพระไตรปิฎก

### ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องปฏิจจนุบาย
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจเรื่องคุณค่าจริยะ
- ๒.๓ นิสิตเข้าใจเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างปฏิจจนุบายกับคุณค่าจริยะในพระไตรปิฎก



---

<sup>๑</sup> ปรับจากสารนิพนธ์ พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ), “การศึกษาเชิงวิพากษ์ความสัมพันธ์ระหว่างปฏิจจนุบายกับคุณค่าทางจริยธรรม”, สารนิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต, บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๕.

### ๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

การปฏิบัติตนตามหลักธรรมในทางพระพุทธศาสนาถือเป็นเรื่องปกติของพุทธบริษัทที่ประกอบไปด้วยความเชื่อเป็นพื้นฐาน พอมีความเชื่อ ได้เรียนรู้ธรรมรู้ธรรมแล้วปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม เมื่อนั้นก็จะเข้าใจธรรมของพระพุทธเจ้าอย่างแจ่มแจ้ง<sup>๒</sup> โดยความแจ่มแจ้งหรือผลที่เกิดขึ้นจากการรู้แจ้งธรรมนั้นต้องเกี่ยวข้องกับการปฏิบัติ โดยสภาวะการรู้แจ้งจะเสริมให้เกิดศักยภาพในการเข้าใจความจริงแก่บุคคลผู้ปฏิบัติตามเท่านั้น เพราะธรรมเหล่านั้นอันได้แก่ปฏิจสุมุปาบท<sup>๓</sup> ลึกซึ้ง เห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก สงบ ประณีต ใช้เหตุผลคาดคะเนเอาไม่ได้ ละเอียด รู้ได้เฉพาะบัณฑิต ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงรู้แจ้งเองแล้วสั่งสอนผู้อื่นให้รู้แจ้งตามอันเป็นเหตุให้คนกล่าวยกย่องพระพุทธองค์ว่าถูกต้องตามความเป็นจริง<sup>๔</sup> จากแนวคิดเรื่องนี้ทำให้เห็นคุณค่าที่ตามมา ๒ รูปแบบคือ

๑. คุณภาพของบุคคลที่เกิดจากการปฏิบัติสอดคล้องกับธรรมเหล่านั้น กล่าวคือ คนมีปัญหาหรือบัณฑิตต้องผ่านการฝึกฝนตามหลักศีล และกุศลกรรมบถ ซึ่งองค์ธรรมเหล่านี้ถูกอธิบายภายใต้หลักของอริยมรรคมีองค์ ๘ อีกที เป็นหลักทางสายกลางที่อธิบายถึงผลที่เกิดขึ้นจากการเข้าใจปฏิจสุมุปาบทที่ช่วยทำให้เกิดความเห็นถูกและปฏิเสธความเห็นผิดๆ ว่าเที่ยง (สัสสตทิวฐิ) "ผู้นั้นทำ ผู้นั้นได้รับผล คือใครทำใครได้เรื่อยไปไม่มีจบสิ้น" หรือความเห็นที่ "คนอื่นทำ คนอื่นได้รับผล คือคนหนึ่งทำ คนหนึ่งได้" และช่วยคลายความยึดมั่นในภาษาของท้องถิ่นหรือถ้อยคำที่สมมุติขึ้น<sup>๕</sup> ทั้งหมดเป็นคุณค่าภายในที่เกิดขึ้นเมื่อทำลายความเห็นผิด ตามที่นักคิดแบบอัตตวิสัย (Subjective) ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ในเรื่องนี้ว่า คุณค่าทางจริยธรรมที่เกิดขึ้นต้องเกิดตามความชอบของแต่ละบุคคล<sup>๖</sup> การจําแนกยอมรับความจริงที่เกิดขึ้นโดยไม่รู้สึกรู้ว่าตนเองเป็นผู้กระทำหรือทำเองถือว่าการบังคับที่ไม่ได้สร้างคุณค่าต่อความดีแต่อย่างใด แต่ความดีควรเกิดจากการยอมรับและพึงพอใจในสิ่งที่ทำนั้นแล้วทำให้

<sup>๒</sup> ๐ง.สตตก (ไทย) ๒๓/๑๘๘/๒๗๒.

<sup>๓</sup> ปฏิจสุมุปาบท หมายถึง สภาวะธรรมที่เป็นปัจจัยและสภาวะธรรมที่อาศัยปัจจัยเกิดขึ้น อันเป็นกระบวนการทางปัจจัยภาพ ซึ่งเป็นสภาวะที่ดำรงอยู่อย่างนั้น.

<sup>๔</sup> ที.สี. (ไทย) ๙/๓๗/๑๖.

<sup>๕</sup> พระพุทธโฆษาจารย์, วิสุทธิมรรค ภาค ๓ ตอน ๑, แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรา มหามกุฏราชวิทยาลัย, พิมพ์ครั้งที่ ๑๐, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘), หน้า ๒๓๔-๒๓๕.

<sup>๖</sup> ศาสตราจารย์ปรีชา ช่างขวัญยืน, ปรัชญา กับ วิถีชีวิต, กรุงเทพมหานคร : สำนักงานคณะกรรมการการอุดมศึกษา, ๒๕๔๙. หน้า ๙๓.

## เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก๑๙๑

คุณค่าที่เกิดขึ้นตามมานั้นยอมรับได้ ซึ่งการยอมรับในลักษณะนี้ไม่ได้เกิดจากการจำใจรับผล แต่เป็นการสร้างความรู้สึกร่วมว่าผลที่เกิดขึ้นล้วนเริ่มต้นจากเจตนาตั้งใจทำตั้งแต่ต้นต่างหาก หากมีความรู้เข้าใจแต่ต้นว่าจะมีผลแห่งการกระทำนั้นตามมาผู้กระทำอาจเปลี่ยนพฤติกรรมให้ต่างออกไป กล่าวคือ เมื่อเกิดความรู้ (วิชา) ขึ้นอวิชชาก็จะดับไป พออวิชชาดับไม่เหลือสังขารคือการปรุงแต่งก็จะดับไปตาม ฯลฯ ความดับแห่งกองทุกข์ทั้งสิ้นนั้น ย่อมมีด้วยอาการอย่างนี้ แม้ด้วยเหตุอย่างนี้ดังนี้ จึงชื่อว่า ความกังวลอะไรๆ ว่า สิ่งนี้ของเรา หรือว่า สิ่งนี้ของคนเหล่านี้ ย่อมไม่มีแก่ผู้ใด<sup>๗</sup> ผิดกันก็ตรงที่นักคิดแบบอรรถวิสัยนั้นยอมรับแค่เพียงความพอใจที่จะทำ แต่กลับไม่ยินดีหรือพอใจกับการรับผลที่เกิดขึ้น เพราะผลที่เกิดอาจไม่ได้สร้างคุณค่าให้เท่าใดนัก ส่วนพุทธปรัชญาเถรวาทมองลึกไปถึงผลที่เกิดตามมาด้วยว่ามีส่วนสำคัญด้วยเช่นเดียวกัน ดังแนวคิดเรื่องผลที่ตามมาในข้อ ๒

๒. คุณค่าภายในที่สะท้อนผ่านทางการพัฒนาศักยภาพของแต่ละบุคคลได้ส่งผลกระทบต่อคุณค่าภายนอกที่กลายเป็นประโยชน์ในโลกและบุคคลอื่น ตรงกับการประกาศคำสอนครั้งแรกของพระพุทธเจ้าว่า

“แม้พวกเธอก็พ้นแล้วจากบ่วงทั้งปวง ทั้งที่เป็นของทิพย์ ทั้งที่เป็นของมนุษย์ พวกเธองงที่ยิวจาริก เพื่อประโยชน์และความสุขแก่ชนหมู่มาก เพื่ออนุเคราะห์โลก เพื่อประโยชน์ แก่กุลและความสุขแก่ทวยเทพและมนุษย์...จงประกาศพรหมจรรย์พร้อมทั้งอรรถทั้งพยัญชนะบริบูรณ์ บริสุทธิ์”<sup>๘</sup>

ที่สำคัญคุณค่าดังกล่าวอาศัยการฟังแล้วสร้างความรู้ที่แยกกาย จึงจะเข้าใจ ปฏิจจสมุปบาทธรรมในร่างกายและจิตใจตามที่พระพุทธเจ้ากล่าวไว้ว่า เพราะเหตุดังนี้ เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี เพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้จึงเกิดขึ้น เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ<sup>๙</sup> แต่ในแนวคิดแบบอรรถวิสัยได้เน้นไปที่ความคิดของแต่ละคนที่เกิดขึ้นตามมาตรงกับความพึงพอใจในชีวิตอย่างน้อยเพียงใด ซึ่งตรงนี้นักคิดวัตถุวิสัย (Objective) กลับมองว่าคุณค่าทางจริยะต้องสมบูรณ์ ไม่ควรมีใครเป็นผู้กำหนด และการทำดีไม่ควรถูกกำหนดเพียงเพื่อผลประโยชน์เท่านั้น แต่เป็นไปเพื่อความดีที่สมบูรณ์นั่นเอง โดยนักคิดเหล่านี้อาจไม่ได้เน้นไปที่ผลเท่านั้น แต่เน้นไปที่ความสมบูรณ์ของเนื้อหาโดยรวมด้วยต่างหาก ส่วนใครจะรับรู้ได้แค่ไหน หรือพึงพอใจหรือไม่อาจไม่ใช่ประเด็นสำคัญ ฉะนั้น บุคคลจึงเป็นเพียงองค์ประกอบที่ไม่จำเป็นในการอธิบายคุณค่าแบบวัตถุวิสัย แต่ควรมุ่งความสำคัญไปที่เนื้อหาเท่านั้น ตรงนี้ก็อาจขัดแย้งกับพุทธปรัชญาเถรวาทที่มองไปทั้งสองส่วนกล่าวคือความสมบูรณ์ของเนื้อหาต้องมาจาก

<sup>๗</sup> ขุ.ม. (ไทย) ๒๙/๘๖๕/๔๑๙.

<sup>๘</sup> วิ.ม. (ไทย) ๔/๓๒/๓๒.

<sup>๙</sup> สั.น. (ไทย) ๑๖/๒๗๗/๙๕.

ความสมบูรณ์ของบุคคลก่อน จึงต้องสร้างคนให้สมบูรณ์ก่อนแล้วจึงจะสร้างคุณค่าทางจริยะในเวลาต่อมาได้ ดังนี้

### ๓.๑ แนวคิดปฏิจาสุมุปาบทในพระไตรปิฎก

การปฏิบัติตนตามหลักธรรมในทางพระพุทธศาสนาถือเป็นเรื่องปกติของเหล่าพุทธบริษัทเพราะง่ายต่อการอธิบายด้วยหลักความเชื่อ แต่เมื่อคนที่อยู่นอกศาสนาหรือผู้ที่ใช้เหตุผลมาพิสูจน์ความจริงในเรื่องข้อปฏิบัติทางศาสนาจำเป็นต้องอาศัยเหตุผลในการตอบ และเหตุผลนี้เองเป็นปัจจัยสำคัญในการอธิบายความจริงอีกหลายอย่างในทางพระพุทธศาสนาที่ต้องใช้ปัญญาเป็นหลักสำคัญ เพราะปัญญาที่จะทำความเข้าใจหลักธรรมนี้ได้ไม่ใช่แค่ปัญญาที่เรียนหรือฟังตามๆ กันมาเท่านั้น แต่ต้องเป็นปัญญาที่เกิดจากการอบรมหรือปฏิบัติธรรมไม่อย่างนั้นก็ยากจะเข้าใจธรรมได้ ดังข้อความว่า “ธรรมเหล่านี้แล ลึกซึ้ง เห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก สงบ ประณีต ใช้เหตุผลคาดคะเนเอาไม่ได้ ละเอียด รู้ได้เฉพาะบัณฑิต ซึ่งตถาคตรู้แจ้งแล้วสั่งสอนผู้อื่นให้รู้แจ้งตามอันเป็นเหตุให้คนกล่าวยกย่องตถาคตถูกต้องตามความเป็นจริง”<sup>๑๐</sup> โดยความหมายของธรรมในที่นี้ก็คือปฏิจาสุมุปาบทนั่นเอง ตามที่พระพุทธเจ้าได้ทรงตรัสถึงต่อมาว่า “ธรรมที่เราได้บรรลุแล้วนี้ เป็นคุณอันลึก เห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก เป็นธรรมสงบ ประณีต ไม่หยัง ลงสู่ความตรึก ละเอียด เป็นวิสัยที่บัณฑิตจะพึงรู้แจ้ง ส่วนหมู่มสัตว์นี้ เรืองรมย์ด้วยอาลัย ยินดีในอาลัย ชื่นชมในอาลัย ฐานะคือความที่อวิชาเป็นปัจจัยแห่งสังขาร เป็นต้นนี้ เป็นสภาพอาศัยปัจจัยเกิดขึ้นนี้ อันหมู่มสัตว์ผู้เรืองรมย์ด้วยอาลัย ยินดีในอาลัย ชื่นชมในอาลัยเห็นได้ยาก แม้ฐานะคือธรรมเป็นที่ระงับสังขารทั้งปวง เป็นที่สละคืนอุปธิทั้งปวง เป็นที่สิ้นตัณหา เป็นที่สิ้นกำหนด เป็นที่ดับสนิท หากิเลสเครื่องร้อยรัดมิได้นี้ ก็แสนยากที่จะเห็นได้ ก็ถ้าเราจะพึงแสดงธรรม สัตว์เหล่าอื่นก็จะไม่พึงรู้ทั่วถึงธรรมของเรา ชื่อนั้น จะพึงเป็นความเห็นผิด เหนื่อยเปล่าแก่เรา จะพึงเป็นความลำบากเปล่าแก่เรา”<sup>๑๑</sup>

แต่ที่ว่าเข้าใจยากก็ไม่ใช่หมายความว่าไม่มีใครเข้าใจได้ขึ้นอยู่กับการปฏิบัติตามหลักธรรมจนเกิดปัญญา ดังข้อความว่า

“สัตว์ทั้งหลายที่มีรูปลือคือกิเลสในจักขุน้อยก็มี ที่มีรูปลือคือกิเลสในจักขุมาก็มี ที่มีอินทรีย์ แก่งล้าก็มี ที่มีอินทรีย์อ่อนก็มี ที่มีอาการดีก็มี ที่มีอาการทรามก็มี ที่จะสอนให้รู้ได้ง่ายก็มี ที่จะสอนให้รู้ได้ยากก็มี ที่มีปกติเห็นปรโลกและโทษโดยความเป็นภยอยู่ก็มี มีอุปมาเหมือนดอกอุบลในกออุบล ดอกปทุมในกอปทุม หรือดอกบุณฑริกในกอ

<sup>๑๐</sup> ที.สี.(ไทย) ๙/๓๗/๑๖.

<sup>๑๑</sup> วิ.ม. (ไทย) ๔/๕/๙.

## เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก๑๙๓

บุญพริกที่เกิดแล้วในน้ำ เจริญแล้วในน้ำ งอกงามแล้วในน้ำ บางเหล่ายังจมในน้ำ อันน้ำเลี้ยงไว้ บางเหล่าตั้งอยู่เสมอน้ำ บางเหล่าตั้งอยู่พื้นน้ำ อันน้ำไม่ติดแล้ว”<sup>๑๒</sup>

การปฏิบัติตนจึงเป็นผลทำให้เกิดความเข้าถึงความดีสูงสุด โดยความดีที่ว่าเกี่ยวข้องกับความเข้าใจในหลักปฏิจสุมุปาบาทที่ช่วยให้ลดละวางความเป็นตัวตน และเข้าใจความเป็นเหตุปัจจัยของสรรพสิ่งมากยิ่งขึ้น โดยในทางพระพุทธศาสนาที่มีอรรถกถาจารย์และพระเถระมากมายให้ความสำคัญในการถ่ายทอดความหมายเพื่อประโยชน์แก่การนำไปใช้ในการปฏิบัติตน เป็นหลักทางจริยธรรม ซึ่งจำเป็นต้องมีการนำหลักธรรมเหล่านี้มาใช้เพื่อทำให้เกิดความรู้ความเข้าใจต่อชีวิตมากยิ่งขึ้นอันเกี่ยวข้องกับการศึกษา เพราะจริยธรรมเกิดจากรู้ตัวเองทำให้สามารถวางความสัมพันธ์ระหว่างตัวเองกับผู้อื่นและสิ่งอื่นได้ถูกต้อง ซึ่งเกี่ยวข้องกับการศึกษาที่ส่วนใหญ่เน้นเรียนรู้แต่เรื่องนอกตัว เกือบไม่มีเลยที่ศึกษาให้รู้ตัวเองด้วย ฉะนั้นการศึกษาจึงให้แต่ความรู้ แต่ไม่ได้ให้ปัญญาซึ่งมีจริยธรรมอยู่ด้วยเสมอ ความรู้ในปัจจุบันจึงอาจไม่มีจริยธรรมอยู่ด้วย<sup>๑๓</sup>

ฉะนั้น ปฏิจสุมุปาบาทจึงเป็นผลของการปฏิบัติตนตามหลักธรรมจนหลุดพ้นจากความทุกข์ แม้จะมีการตีความที่แตกต่างกันไป แต่ปฏิจสุมุปาบาทก็เป็นการกล่าวถึงเหตุปัจจัยคือ "เมื่อมีสิ่งนี้ สิ่งนี้ก็มี เพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้ก็เกิดขึ้น และเมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้ก็ไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ก็ดับ" เมื่อขยายความออกไปปฏิจสุมุปาบาทคือผลแห่งการปฏิบัติตามทางสายกลางที่ทำให้ลายตัวตนที่ทำให้เกิดความยึดมั่นจนกลายเป็นสัสสตทิฎฐิ และความเชื่อในการขาดสูญไม่มีผลแห่งความดีความชั่วกลายเป็นอุจเฉททิฎฐิ

### ๓.๒ แนวคิดคุณค่าจริยะในพระไตรปิฎก

คำว่า จริยะ แปลว่าความประพฤติ ในอรรถกถาแปลว่าประพฤติในอารมณ<sup>๑๔</sup> หรือเรียกว่าจริต ส่วนคำว่า จริยธรรม ในพระไตรปิฎกและอรรถกถาไม่มีคำนี้ แต่มีคำว่าธรรมจริยะ แปลว่า การประพฤติธรรม<sup>๑๕</sup> ส่วน คุณค่า (value) คือ คุณสมบัติที่ได้จากการประเมินสิ่งใดสิ่งหนึ่ง ดังนี้

ก. คุณค่าจริยะทางอัตตวิสัย มาจากแนวคิดแบบสัมพัทธนิยมทางจริยศาสตร์ (Ethical Relativity) ซึ่งนักคิดกลุ่มนี้ เช่น เวสเตอร์มาร์ค (Edward Westermarck) เชื่อว่า

<sup>๑๒</sup> วิ.ม. (ไทย) ๔/๙/๑๑.

<sup>๑๓</sup> นายแพทย์ประเวศ วะสี, การพัฒนาต้องเอาวัฒนธรรมเป็นตัวตั้ง, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : หมอชาวบ้าน, ๒๕๔๗), หน้า ๑.

<sup>๑๔</sup> ชุ.ป.อ. (ไทย) ๗/๑/๘๐๐.

<sup>๑๕</sup> ส.ส.อ. (ไทย) ๑/๑/๕๒๗.

จริยศาสตร์ไม่มีกฎเกณฑ์ (Ethics Is Not Normative)<sup>๑๖</sup> โดยมีความเชื่อการกระทำของใครก็ตามล้วนต่างกันไปในเวลาหรือสถานการณ์ต่างๆ ซึ่งสร้างความพอใจหรือไม่พอใจ พอใจมากหรือน้อยต่างกันไป ถ้าพอใจก็ถือว่าดี ไม่พอใจก็ถือว่าเลว โดยคำทางศีลธรรมหรือคุณค่าทางความประพฤติเป็นเพียงคำที่แสดงให้เห็นถึงความพอใจหรือไม่พอใจ ไม่ได้ระบุถึงคุณค่าที่มีอยู่จริง เพราะคุณค่านั้นไม่มีและระบุไม่ได้ การตัดสินคุณค่าว่าดีหรือชั่วจึงเป็นเพียงคำบรรยายความรู้สึกหรือแสดงความรู้สึกเท่านั้น ฉะนั้น ความเข้าใจว่าคุณค่าทางจริยะมีอยู่จริง และเป็นสิ่งตายตัวเป็นความหลงผิด คุณค่าทางจริยะเป็นอัตวิสัย (subjective) ขึ้นกับอารมณ์ของแต่ละคนเป็นสำคัญ

ข. คุณค่าจริยะทางปรีวิสัย เป็นแนวคิดที่แย้งกับคุณค่าทางอัตวิสัย โดยถือว่าดีชั่ว ถูกหรือผิด หรือค่าทางจริยะเป็นสิ่งตายตัว เพราะหากคุณค่าเหล่านี้เป็นไปตามความรู้สึกพอใจหรือไม่พอใจของคนหรือของสังคม หรือสภาพแวดล้อมก็เท่ากับยอมรับว่าไม่มีความดี ไม่มีความชั่ว เพราะสิ่งที่เราเรียกว่าดีในวันนี้ วันต่อไปอาจกลายเป็นความชั่วก็ได้ ความดีหรือความชั่วจึงไม่ได้ขึ้นกับการกระทำหรือผู้กระทำ เพราะหากความดีชั่วถูกผิดไม่มีความหมายตายตัว คนเราก็ไม่จำเป็นต้องทำดีหรือเป็นคนดี เพราะหากการทำดีเป็นแค่เรื่องความพอใจหรือทำดีเพื่อให้สังคมยอมรับ ไม่ใช่ทำดีเพราะเป็นสิ่งที่ดี แต่คนที่ทำดีส่วนมากไม่ได้เชื่อเช่นนั้น คนที่ทำดีเพราะคิดว่าสิ่งนั้นดี โดยไม่ได้ปรารถนาสิ่งตอบแทนใดๆ คนเหล่านี้มิใช่ไม่รู้ว่าคนเรามีความพอใจไม่พอใจต่างกัน สังคมให้คุณค่าที่ต่างกันไปด้วย แต่เขาไม่เห็นว่าคุณค่าเหล่านี้เพียงพอที่จะยอมรับว่าคุณค่าดีแท้ไม่มีอยู่ หรือความดีเป็นแค่เรื่องสัมพันธ์หรือเป็นอัตวิสัยเท่านั้น<sup>๑๗</sup>

ค. คุณค่าทางจริยะในพระไตรปิฎก ในพระไตรปิฎกจะยอมรับทั้งคุณค่าทางจริยะแบบปรีวิสัยและแบบอัตวิสัย โดยเบื้องต้นคุณค่าปรีวิสัยอาจไม่ตรงนักเนื่องจากคุณค่าจริยะแบบปรีวิสัยจะใกล้เคียงกับศาสนาแบบเทวนิยมที่เชื่อว่ามีอำนาจศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติอยู่สำหรับพุทธศาสนาไม่เชื่ออย่างนั้น แต่มุมมองแบบปรีวิสัยก็ทำให้เข้าใจว่าคุณค่าดีเป็นสิ่งที่บริสุทธิ์ไม่ขึ้นอยู่กับความปรารถนาหรือเกี่ยวข้องกับใคร เป็นจริงตามนั้นไม่มีใครเปลี่ยนแปลงได้ ซึ่งตรงนี้ทำให้เห็นคุณค่าที่เกิดขึ้นผ่านคำว่า ดี หรือชั่ว ที่พระพุทธานุศาสน์เริ่มต้นจากเจตนาที่อยู่ภายในใจก่อน เพราะใจเป็นจุดเริ่มต้นของการกระทำทุกอย่าง

---

<sup>๑๖</sup> 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 2003)

<sup>๑๗</sup> ปรีชา ช่างขวัญยืน, *ปรัชญากับวิถีชีวิต*, (กรุงเทพมหานคร : สำนักงานคณะกรรมการการอุดมศึกษา, ๒๕๔๙), หน้า ๙๕-๙๖.



## เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก๑๙๕

แต่การยืนยันคุณค่าทางจริยะในพระไตรปิฎกแบบปรัวิสัยอาจไม่ได้ให้ความสำคัญกับการเปลี่ยนแปลงทางคุณค่าที่เกิดขึ้นจากสิ่งแวดล้อม แต่อาศัยการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในใจเป็นหลักก็จริง แต่พระพุทธานายังมองคุณค่าที่เกิดขึ้นภายนอกด้วย เป็นการอธิบายคุณค่าทางจริยะแบบออตตวิสัยที่เน้นไปตามประโยชน์ที่เกิดตามมา เพราะแม้จุดมุ่งหมายของความสุขสูงสุดในพุทธปรัชญา ก็คือนิพพานจะเป็นเรื่องประโยชน์ส่วนตัว แต่ความจริงจุดหมายนั้นก็มีความเสียสละในตัวเอง โดยการกระทำดังกล่าวถูกอธิบายในลักษณะจริยธรรมดังต่อไปนี้

ก. คุณค่าระดับศีล คุณค่าระดับนี้ถือว่าเป็นพื้นฐานของจริยธรรมในพระพุทธาน โดยศีลนั้นถือว่าเป็นการเปลี่ยนแปลงที่เริ่มจากเจตนาที่อยู่ใใจของบุคคลนั้นให้สอดคล้องกับประโยชน์ที่ไม่เบียดเบียนคนอื่น และพื้นฐานทางจริยธรรมหรือศีล ๕<sup>๑๘</sup> เป็นหลักที่เพิ่มคุณค่าการกระทำที่เปลี่ยนจากคนธรรมดาให้กลายเป็นอริยบุคคลได้ โดยคุณค่านั้นเกิดจากการกระทำดี ด้วยการเว้นจากการทำชั่วอีกที โดยความหมายของคำว่าดีในที่นี้จึงเป็นการปฏิเสธความชั่วหรือเว้นจากการทำชั่วก่อน เพราะคำสอนในพระพุทธานมักจะเริ่มต้นด้วยสิ่งที่ควรเว้นก่อน

ข. คุณค่าระดับกุศลกรรมบถ<sup>๑๙</sup> คุณค่าระดับนี้สูงขึ้นกว่าระดับของศีล การทำความดีในระดับนี้เป็นการทำในระดับกรรม โดยคุณค่าของระดับกรรมบถนี้เป็นการยกคุณค่าของความดีขึ้น เพราะเมื่อใครทำดีเพื่อตนเองก็ต้องอยู่บนฐานของการไม่เบียดเบียนผู้อื่นก่อน และผลที่เกิดขึ้นกับความดีในลักษณะนี้ก็คือบุคคลนั้นย่อมกลายเป็นคนดี เป็นความจริงที่ไม่มีอะไรเปลี่ยนแปลง อาจกล่าวได้ว่าความดีในลักษณะนี้เชื่อมโยงการทำดีกับคนอื่น ๆ ในรูปแบบของสังคม โดยพิจารณาจากผลที่เกิดขึ้นจะสอดคล้องกันระหว่างการยอมรับว่าดีระหว่างสังคมกับธรรมชาติ ฉะนั้น การกระทำที่ดีหรือถูกจึงต้องก่อให้เกิดความสุขทั้งแก่ตนเองและผู้อื่น และความสุขนั้นก็คือสิ่งที่เกี่ยวข้องกับความสุขสมบูรณ์ทางศีลธรรม ความรู้แจ้งในธรรมชาติ ความหลุดพ้นของจิต และความสุขสมบูรณ์ทางจิตใจนั่นเอง

ค. คุณค่าระดับมัชฌิมาปฏิปทา<sup>๒๐</sup> การทำดีที่มีลักษณะนำผู้กระทำไปสู่ความดีสูงสุดได้อีกประเภทหนึ่ง คือ ทางสายกลาง โดยคุณค่าการทำความดีแล้วหวังผลที่เกิดขึ้นในโลกนี้และโลกหน้า แล้วจึงพัฒนาสู่ความดีที่เหนือโลก การทำความดีในชั้นมัชฌิมาปฏิปทานี้จะนำไปสู่ผลที่ดีในการดำเนินชีวิตไม่ขัดแย้งกับธรรมชาติ

### ๓.๓ ความสัมพันธ์ระหว่างปฏิจจสมุบาทกับคุณค่าทางจริยะในพระไตรปิฎก

การศึกษาความสัมพันธ์นี้อาศัยคุณค่าทางจริยะในการวิเคราะห์ดังนี้

<sup>๑๘</sup> อ่านรายละเอียดใน ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๒๘๖/๑๙๖.

<sup>๑๙</sup> อ่านรายละเอียดใน ม.ม. (ไทย) ๑๒/๔๘๕/๓๖๘.

<sup>๒๐</sup> อ่านรายละเอียดใน ม.อ. (ไทย) ๑๔/๒๕๗-๒๕๘/๑๔๖.

๑. ความสัมพันธ์แบบอัตตวิสัย การพิจารณาความสัมพันธ์คุณค่าแบบอัตตวิสัยที่เริ่มต้นด้วยการหาหลักการทางความเชื่อที่มีต่อแนวคิดเรื่องใดเรื่องหนึ่งที่มีผลในการนำไปใช้ตัดสินคุณค่าด้านต่างๆ ทั้งความดี ความชั่ว ความถูกและผิด เป็นต้น ซึ่งมีความเชื่อมโยงกันดังนี้

ก. คุณค่าทางด้านเหตุผล ความดีจะมีคุณค่าเมื่อตอบสนองความต้องการของมนุษย์ในขั้นต้น<sup>๒๑</sup> เพราะผู้หวังความสุขในพระพุทธศาสนาต้องเริ่มต้นตั้งแต่วิถีความสุขคือความสุขที่ได้ตอบสนองตามความต้องการของมนุษย์ในการวางรากฐานของการใช้ชีวิต ดังพระภิกษุมีความต้องการด้วยปัจจัย ๔ ในการดำรงชีวิตแต่เป็นความต้องการที่ถูกจำกัดด้วยลักษณะของหลักธรรม เช่น ความสันโทษ ความรู้จักประมาณ ความเป็นคนเลี้ยงง่าย เป็นต้น ฉะนั้น ความดีที่ถูกพิจารณาผ่านคุณค่าของประโยชน์ที่มีผลต่อการดำเนินชีวิตจึงถูกจำกัดด้วยหลักธรรม เพื่อจำกัดความอยากและเป็นพื้นฐานในการพัฒนาตัวเองสู่ความสุขในระดับนิพพานสุขและนิพพานสุขที่สูงขึ้นไป

คุณค่าในอัตตวิสัยนี้จึงอาศัยเหตุผลที่เป็นไปในเชิงโลกียะ มุ่งถึงประโยชน์ที่เกิดขึ้นแก่ผู้ปฏิบัติและสังคมที่เกี่ยวข้องกล่าวคือ หากทำดีแก่สังคมด้วยการดำเนินตามศีลและกุศลกรรมบถผลก็จะเกิดประโยชน์ซึ่งเป็นคุณค่าแก่สังคมด้วย และตนเองก็เป็นคนในสังคมก็ย่อมได้รับประโยชน์ไปด้วย ตรงกันข้ามหากสังคมไม่สงบสุข ตนเองก็ยากจะมีความสุข โดยหลักการปฏิบัติจนสมบูรณ์ที่เน้นไปที่หลักการแห่งการอิงอาศัยซึ่งกันและกัน ทำให้เห็นปรากฏการณ์การไม่ปฏิบัติตามหลักศีลและกุศลกรรมบถและการปฏิบัติตามจะทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคมที่แตกต่างกัน

ข. คุณค่าความทุกข์และความสุข คุณค่าทางจริยธรรมที่สำคัญอย่างหนึ่งคือการพูดถึงทุกข์กับสุข โดยคำว่า ทุกข์<sup>๒๒</sup> คือสภาพที่ทนได้ยาก สภาพที่ทนอยู่ไม่ได้ เพราะถูกบีบคั้นด้วยความเกิดขึ้นและความดับสลายไป เนื่องจากต้องไปตามเหตุปัจจัยที่ไม่ขึ้นต่อตัวมันเอง โดยการอธิบายถึงความทุกข์นั้นเกี่ยวพันกับเรื่องความเกิด ความแก่ ความเจ็บไข้ก็เป็นทุกข์ ความตาย ความประจวบด้วยสิ่งที่ไม่เป็นที่รัก ความพลัดพรากจากสิ่งเป็นที่รัก บรรณาสงัดไม่ได้สิ่งนั้น โดยย่นย่อ อุปาทานชั้น ๕ เป็นทุกข์ โดยสภาพที่ทำให้เป็นทุกข์เพราะเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ไม่เที่ยง

ส่วนความสุขไม่ได้มีความหมายอะไรเลยหากไม่ได้เกี่ยวพันกับบุคคลผู้ที่จะรับความสุขนั้น ซึ่งตอบปัญหาข้อหนึ่งที่ว่า เมื่อนิพพานเป็นความสุข แล้วใครเป็นผู้มีความสุขใน

<sup>๒๑</sup> Edward Westermarck, "Ethics Are Relative", in *Introduction to Ethical Studies An Open Source Reader* by Lee Archie John G. Archie, August 2003, p.46.

<sup>๒๒</sup> วิ.ม. (ไทย) ๔/๑๔/๑๖.

นิพพานนั้นได้ คำตอบก็คือตราบเท่าที่ยังไม่นิพพานหรือดับสูญสลายทางกาย บุคคลนั้นก็ได้รับผลแห่งความสุขนั้นได้ ความสุขจึงเป็นเรื่องของบุคคล ส่วนการอธิบายความสุขในปัจจุสมุปบาทซึ่งอยู่ในฝ่ายของปรมาตธรรมจึงไม่มี เพราะปัจจุสมุปบาทเป็นความจริงที่ไม่มีบุคคลเข้าไปเกี่ยวข้อง เป็นกฎแห่งธรรมตามกฎแห่งนิยาม แต่ความสุขเป็นเพียงสมมติที่เกิดขึ้นโดยอาศัยคำอธิบายให้สอดคล้องกับบุคคล ท่านพุทธทาสเรียกวิธีการกล่าวลักษณะนี้ว่า ภาษาคน คือถือเอาภาวะไม่มีทุกข์นั้นเป็นความสุข เพื่อประโยชน์แก่การสอนศีลธรรมเท่านั้นเอง

**๒. ความสัมพันธ์แบบปรีวิสัย** ในลักษณะความสัมพันธ์แบบปรีวิสัย ปัจจุสมุปบาทอาจเป็นความจริงที่ไม่ใช้อยู่ในเกณฑ์การประเมินคุณค่าผ่านคนอีกต่อไป แต่ต้องอาศัยความเชื่อความจริงบางอย่างที่อยู่เหนือขึ้นไปกว่านั้น ในที่นี้จะได้วิเคราะห์ภายใต้เงื่อนไขดังต่อไปนี้

ก. คุณค่าแบบสมมติกับปรมาต ในการตัดสินคุณค่าทุกอย่างนักคิดกลุ่ม ปรีวิสัยจะเชื่อมั่นว่าคนไม่สามารถตัดสินการกระทำว่าถูกหรือผิดได้ แต่ความดีสูงสุดอยู่เหนือที่คนจะคิดได้<sup>๒๓</sup> โดยปัจจุสมุปบาทอาจถูกอธิบายทั้งในแบบสมมติและปรมาตดังกล่าวคือ หากอยู่ในฝ่ายสมมติหรือสัมพันธ์กับกิเลส (อวิชชา ตัณหา อุปาทาน) ที่ก่อให้เกิดทุกข์อยู่ เพราะยังมีตัวมีตนอยู่ที่ยึดถือทุกข์นั้นอยู่ แต่ในฝ่ายปรมาตหรือฝ่ายสมบูรณก็คือการบรรลุความดีสูงสุดก็เมื่อหมดตัวตนหรือสิ้นอัตตาไม่มีความยึดมั่นถือมั่นอีกแล้ว ซึ่งวิธีการอธิบายแบบนี้ทำให้ช่วยแก้ข้อสงสัยที่ท่านพุทธทาสภิกขุได้ตั้งข้อสังเกตต่อการอธิบายของพระพุทธโฆษาจารย์ถึงหลักการที่มองเรื่องปัจจุสมุปบาทเป็นเรื่องข้ามภพข้ามชาติ หรือมีอัตตาที่ต้องเวียนว่ายตายเกิดอีก เพราะท่านพุทธทาสถือว่าปัจจุสมุปบาทเป็นเรื่องของปัจจุบันเท่านั้น แต่การอธิบายปัจจุสมุปบาทแบบข้ามภพข้ามชาตินั้นเป็นการอาศัยหลักสมมติตัวตนขึ้นมาเพื่อเสวยผลที่เกิดขึ้นจากการความดีหรือชั่วตามหลักกฎแห่งกรรม แต่หากถือเอาการอธิบายว่าเป็นแต่ปัจจุบันเท่านั้นก็เท่ากับยอมรับว่าไม่มีตัวตนที่ควรยึดถือเป็นแบบปรมาตเป็นการบรรลุถึงความดีสูงสุดนั่นเอง

ข. คุณค่าการเกิดและความดับ ในการพิจารณาปัญหานี้ เราจะต้องเข้าใจเป็นเบื้องต้นก่อนว่าค่าทางจริยะเป็นสัมพันธ์คือค่าทางจริยะไม่ได้มีอยู่จริง เป็นเพียงแต่สมมติขึ้นตามแต่ใจคนหรือสังคมต้องการ ส่วนค่าทางจริยะแบบสมบูรณคือทางจริยะมีอยู่จริง ดีชั่วมีจริงให้ผลจริง ตัดสินได้จริงอย่างเป็นสากล โดยอาจมองได้ ๒ ลักษณะ คือ ก. ลักษณะคุณค่าสัมพันธ์กับการเกิด การเกิดในปัจจุสมุปบาทใช้คำว่า ชาติ อาศัยหลายสิ่งทีเรียกว่าปัจจัย เริ่ม

---

<sup>๒๓</sup> 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, pp.54-55.

ตั้งแต่อาหารจนกระทั่งความทุกข์เกิด และ ข. ความสมบูรณ์กับการดับ ในกรณีของการดับมีความสมบูรณ์อยู่ในตัวเอง เป็นการดับหมดสิ้นกิเลส เป็นสายที่ตรงข้ามกับการเกิด เป็นการดับที่เหตุปัจจัยทำให้ทุกอย่างดับไปโดยอัตโนมัติ

๓. คุณค่าเรื่องทฤษฎีและการปฏิบัติ ในการวิเคราะห์เรื่องปฏิจจนสมุปบาท จำเป็นต้องเข้าใจถึงทฤษฎีกับการปฏิบัติที่เกี่ยวข้องกัน เมื่อเห็นอย่างไรก็ปฏิบัติแบบนั้น โดยมีมุมมองเรื่องความเห็นหรือทฤษฎีว่าเป็นการลดทอนคุณค่าความดีไป เพราะมัวไม่ได้มุ่งเน้นไปที่การปฏิบัติ<sup>๒๔</sup> ฉะนั้น ในพระพุทธศาสนาจึงอาจแตกต่างจากคุณค่าแบบปรัสเซียตรงที่เน้นไปถึงการปฏิบัติด้วย โดยพิจารณาจากคุณค่าดังนี้คือ

ก. คุณค่าของทฤษฎี ในหลักการปฏิจจนสมุปบาทได้กล่าวถึงทฤษฎีคือความเห็นผิดไว้ ๒ ลักษณะ คือ ความเห็นว่าเที่ยง (สัสสตทฤษฎี) คือบัญญัติอัตตาและโลกว่าเที่ยง<sup>๒๕</sup> และ ความเห็นว่าขาดสูญ (อจเฉททฤษฎี) คือบัญญัติความขาดสูญ<sup>๒๖</sup> ความพินาศ ความเลิกเกิดของสัตว์ผู้ปรากฏอยู่ การหลุดพ้นจากการยึดถือตัวตนและการปล่อยวางตัวตนในที่นี้หมายถึงสิ่งที่เป็นสัมพัทธ์ตามที่พระพุทธเจ้ากล่าวถึงคือ คน สิ่งของ หรือทรัพย์สมบัติต่างๆ จะถือว่าเป็นตัวเป็นตนก็ไม่ได้ จะคิดว่าไม่มีอะไรเลย ทุกอย่างไม่เหตุปัจจัยเกิด ๆ เกิดเอง ดับก็ดับเองก็ไม่ได้ บุคคลผู้เข้าถึงความดีสูงสุดต้องไม่มีทฤษฎีทั้งสองนี้ ซึ่งปฏิจจนสมุปบาทถือว่าเป็นความจริงที่มีเหตุปัจจัยไม่ใช่มีตัวตน และมีใช่เกิดและสูญไปโดยไม่มีเหตุเช่นกัน

ข. คุณค่าของมัชฌิมาปฏิปทา ในการกระทำที่ดีเพื่อผลคือความดีสูงสุดจำเป็นต้องอาศัยหลักแห่งทางสายกลางหรือมัชฌิมาปฏิปทา คือ ความเห็นชอบ คิดชอบ พูดชอบ กระทำชอบ เลี้ยงชีพชอบ พยายามชอบ มีสติชอบ มีสมาธิชอบ เพราะหลักแห่งทางสายกลางนี้ช่วยทำให้หลีกเลี่ยงจากทางไม่ได้คือมิจฉาทฤษฎีและอกุศลกรรม ทำให้ถึงความดีสูงสุดได้

พระพุทธโฆษาจารย์ให้ความสำคัญกับผู้ปฏิบัติตามหลักมัชฌิมาปฏิปทาว่าเป็นสิ่งชอบหรือถูกต้องแล้วจึงอธิบายปฏิจจนสมุปบาทภายใต้หลักการข้ามภพข้ามชาติ ส่วนท่านพุทธทาสให้ความสำคัญกับผลของความจริงว่าถูกต้องจึงไม่จำเป็นต้องยึดหลักการข้ามภพข้ามชาติ แต่รู้ว่าผลคือความทุกข์เท่านั้นหรือศึกษาความดีที่สมบูรณ์เท่านั้น แต่ไม่จำเป็นต้องศึกษาบุคคลผู้ทุกข์ซึ่งทำให้เป็นสัมพัทธ์เปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลาตนเอง

---

<sup>๒๔</sup> THOMAS BALDWIN, "Moore" in *The Blackwell Companion to Philosophy*, Edited by NICHOLAS BUNNIN and E. P. TSUI-JAMES, SECOND EDITION, (UK : Blackwell Publishers Ltd, 2003), pp.805-806.

<sup>๒๕</sup> ที.สี. (ไทย) ๙/๒๗/๑๑.

<sup>๒๖</sup> ที.สี. (ไทย) ๙/๔๙/๓๒.

#### ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำบท

๔.๑ อะไรคือปฏิจจนสมุปบาท และคุณค่าจริยะในพระไตรปิฎก อธิบาย

๔.๒ ความสัมพันธ์ระหว่างปฏิจจนสมุปบาทกับคุณค่าจริยะในพระไตรปิฎกมีความหมายและคำอธิบายเชื่อมโยงกันในมิติใดบ้าง อธิบาย

#### ๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

พระพุทธโฆษาจารย์, วิสุทธิมรรค. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหามกุฏ

ราชวิทยาลัยพิมพ์ครั้งที่ ๑๐ . กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘.

ดร.เค.เอ็น.ชยติลเลเก. จริยศาสตร์แนวพุทธ. แปลโดยสุเชาว์น พลอยชุม. พิมพ์ครั้งที่ ๓.

กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, พ.ศ.๒๕๓๗.

ชัชชัย คุ่มทวีพร. จริยศาสตร์ : ทฤษฎีและการวิเคราะห์ปัญหาจริยธรรม . กรุงเทพมหานคร :

ดำเนินการพิมพ์, ๒๕๔๐.

เนืองน้อย บุญเนตร. จริยศาสตร์กับปัญหาปัจจุบัน. กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์

มหาวิทยาลัย,๒๕๒๙.

\_\_\_\_\_ . จริยศาสตร์สภาวะแวดล้อม : โลกทัศน์ในพุทธปรัชญาและปรัชญาตะวันตก.

กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๗.

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต) . พุทธธรรม . พิมพ์ครั้งที่ ๙. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัย

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย , ๒๕๔๓ .

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต). พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์. พิมพ์ครั้งที่

๑๕. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์ บริษัท สหธรรมิก จำกัด, ๒๕๕๓.

พุทธทาสภิกขุ. ปฏิจจนสมุปบาท. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา,๒๕๔๓.

\_\_\_\_\_ . ปฏิจจนสมุปบาท หลักปฏิบัติจริยศาสตร์ที่สมบูรณ์แบบ. กรุงเทพมหานคร :

ธรรมสภา, ไม่ปรากฏปีที่พิมพ์.

\_\_\_\_\_ . แนวแนวจริยธรรมร่วมสมัย ชุดที่ ๓จุดหมายปลายทาง และตัวแท้ของ

จริยธรรม. กรุงเทพมหานคร : ดวงตะวัน, ๒๕๕๓.

\_\_\_\_\_ . ปฏิจจนสมุปบาท จากพระโอษฐ์. พิมพ์ครั้งที่ ๘. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ,

๒๕๕๔.

Donald M. Borchert. Encyclopedia of Philosophy. Second Edition. USA:

๒๐๐...พระมหาวิทยุชัย กิตติเมธี, ป.ธ.๙,ดร. ภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์

Thomson Gale Corporation, 2006.

NICHOLAS BUNNIN and E. P. TSUI-JAMES. **The Blackwell Companion to Philosophy.**

SECOND EDITION. UK: Blackwell Publishers Ltd,2003.

ROBERT AUDI. **THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY.** SECOND

EDITION. New York: Cambridge University Press,1999.



บทที่ ๑๓  
เงินกับคุณค่าจริยะในพระไตรปิฎก\*



๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องเงินและคุณค่าจริยะ
- ๑.๒ เพื่อศึกษาวิเคราะห์กรณีพระภิกษุจับเงินในพระไตรปิฎก

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องเงินและคุณค่าจริยะ
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจกรณีพระภิกษุจับเงินในพระไตรปิฎก



---

\* ปรับจากบทความ พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ), “เงินกับคุณค่าทางจริยะ: กรณีพระภิกษุจับเงิน”, วารสาร มหาจุฬานาครทรรศน์ (TCI 1) ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๑ (มกราคม-มิถุนายน ๒๕๖๑): ๑-๑๕.

### ๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

พระภิกษุจับเงินได้หรือไม่ เป็นประเด็นที่ถูกหยิบยกมากล่าวถึงอย่างมากในยุคปัจจุบันนี้ และแน่นอนว่าปัญหาดังกล่าวไม่ใช่เรื่องที่ไม่เคยเกิดขึ้น แต่เกิดขึ้นมาแล้ว และมีผู้ออกมาให้ความเห็นอย่างน้อย ๒ กลุ่มใหญ่ๆ คือ

กลุ่มที่ ๑ กลุ่มที่เห็นว่าผิด ในพระวินัยปิฎกที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติไว้ว่า “ภิกษุใตรับหรือใช้ให้ผู้อื่นรับทองและเงิน หรือยินดีทองและเงินที่เขาเก็บไว้ให้ ต้องอาบัตินิสสัคคียปาจิตตีย์”<sup>๒</sup> เป็นอาบัติที่ต้องสละเงินทองนั้นเสียก่อนจึงจะไม่เป็นอาบัติอีกต่อไป และยังมีปรากฏในเหตุการณ์ข้อวินิจฉัยในการสังคายนาครั้งที่ ๒ ที่มีการเสนอประเด็นว่า “ทองและเงินไม่สมควรแก่พวกพระสมณะเชื้อสายศากยบุตร พวกพระสมณะเชื้อสายศากยบุตรไม่ยินดีทองและเงิน ไม่รับทองและเงิน พวกพระสมณะเชื้อสายศากยบุตรปล่อยวางแก้วมณีและทองปราศจากทองและเงิน”<sup>๓</sup> เมื่อพิจารณาจากบทบัญญัติและข้อวินิจฉัยข้างต้นแล้วจะเห็นว่า การที่พระจับเงินนั้นผิด เพราะตรงกับข้อบัญญัติว่าผิด ซึ่งข้อวินิจฉัยนี้ชี้ไปที่ตัวบทเป็นสำคัญ ไม่เกี่ยวข้องกับการตีความใดๆ ทั้งสิ้น ซึ่งดูจะขัดแย้งกับแนวคิดของกลุ่มที่ ๒

กลุ่มที่ ๒ กลุ่มที่เห็นว่าผิด แต่ควรมีข้อยกเว้นในการรับได้ โดยอ้างถึงเงื่อนไขจำเป็น (necessary condition) ในการดำเนินชีวิต กล่าวคือ ชีวิตของพระภิกษุในสมัยนี้ต่างจากในสมัยพุทธกาล เนื่องจากความจำเป็นต่างๆ ที่แตกต่างกันออกไป แต่ก็ยังชี้ให้เห็นว่ามีข้อที่ควรพิจารณาถึงการอนุญาต เช่น คราวหนึ่งเมณฑกคบตีมีศรัทธาได้ทราบว่ามีพระพุทธรูปพร้อมพระภิกษุสงฆ์จำนวน ๑,๒๕๐ รูปเดินทางไปในทางกันดารขาดแคลนอาหาร จึงกราบทูลพระพุทธองค์ว่า ในหนทางกันดารอดคัตน้ำอดคัตอาหาร ภิกษุไม่มีเสบียงเดินทางไปต้องลำบากขอประทานวิโรกาสเถิด พระพุทธเจ้าข้า พระองค์ทรงอนุญาตเสบียงเดินทางแก่ภิกษุด้วยเถิด พระพุทธเจ้าข้า เป็นเหตุให้เกิดข้ออนุญาตว่า เราอนุญาตโครส ๕ ชนิด คือ นมสด นมเปรี้ยว เปรี้ยว เนยข้น และเนยใส ภิกษุทั้งหลาย หนทางกันดาร อดคัตน้ำ อดคัตอาหารมีอยู่ ภิกษุไม่มีเสบียงเดินทางไป ต้องลำบาก เราอนุญาตให้แสวงหาเสบียงได้คือ ผู้ต้องการข้าวสารพึงแสวงหาข้าวสาร ผู้ต้องการถั่วเขียวพึงแสวงหาถั่วเขียว ผู้ต้องการถั่วราชมาสพึงแสวงหาถั่วราชมาส ผู้ต้องการเกลือพึงแสวงหาเกลือ ผู้ต้องการน้ำอ้อยงบพึงแสวงหาน้ำอ้อยงบ ผู้ต้องการน้ำมันพึงแสวงหาน้ำมัน ผู้ต้องการเนยใสพึงแสวงหาเนยใส ภิกษุทั้งหลาย คนทั้งหลายที่ศรัทธาเลื่อมใสมอบเงินและทองไว้แก่กับปियการกกล่าวว่า ‘สิ่งใดควรแก่พระคุณเจ้า จงถวายสิ่งนั้นจากกับปिय

<sup>๒</sup> วิ.ม. (ไทย) ๒/๕๘๓/๑๐๙.

<sup>๓</sup> วิ.จ. (ไทย) ๗/๔๔๘/๓๙๙.



ภณฺฑนี’ ดังนี้ก็มีอยู่ ภัคฺษุทั้งหลาย สิ่งใดควรจากกับปิยภณฺฑนํนั้น เราอนุญาตให้ยินดีสิ่งนั้นได้ แต่เราไม่ได้กล่าวว่าภัคฺษุพึงยินดีและแสวงหาทองและเงินไม่ว่ากรณีใดๆ<sup>๔</sup> ข้อนี้แสดงให้เห็นถึงแนวทางการพิจารณาในหลักการตีความอื่นๆ เข้ามาประกอบ เช่น กับปิยการก และเจตนา เป็นต้น

ในบทความนี้ได้เสนอแนวทางของกลุ่มที่ ๒ เป็นหลัก เพราะการวินิจฉัยในแบบที่ ๑ นั้นไม่ได้ต้องการคำอธิบายเชิงเหตุผล ซึ่งชัดเจนว่าแบบที่ ๑ ขาดการพิจารณาองค์ประกอบอื่นๆ ที่เกิดขึ้นในบริบทหรือสถานการณ์อื่นประกอบกัน บริบทที่ว่านั้นเกี่ยวข้องกับธรรมชาติหรือแนวคิดอื่นๆ ประกอบ นั่นทำให้การตีความขาดความรอบคอบและชัดเจนในบางแง่มุมยิ่งขึ้น โดยจะได้นำเสนอแนวทางพิจารณาเป็นลำดับไป

### ๓.๑ แนวคิดเรื่องเงินในพระพุทธศาสนาเถรวาท

ในบทความนี้ แนวคิดเรื่อง “เงิน” (money) ได้เชื่อมโยงกับประเด็นหลัก คือ

๑) เงินในฐานะเป็นสื่อกลางการแลกเปลี่ยน มีการนำเสนอทฤษฎีปริมาณเงิน (quantity theory of money) เป็นการพิจารณาถึงบริบทของ “เงิน” ในแต่ละยุคสมัย โดยเงินนั้นเกี่ยวพันกับระบบสังคมอย่างแยกไม่ออก เพราะเงินมีพลังส่งผลกระทบต่อภาคเศรษฐกิจที่แท้จริง แต่พลังที่น่าหวาดหวั่นของเงินมาจากหน้าที่ในฐานะเครื่องรักษามูลค่า (store of value) มากกว่าจะมาจากการเป็นวิธีแลกเปลี่ยน (means of exchange) ผลที่ตามมาคือนโยบายการเงินมักถูกตั้งคำถามว่าเป็นเครื่องมือบริหารจัดการเศรษฐกิจที่เชื่อถือได้หรือไม่ ทฤษฎีปริมาณเงิน (quantity theory of money) จึงตั้งอยู่บนพื้นฐานของการมองเงินในบริบทการทำธุรกรรม เมื่อพิจารณาแง่มุมนี้ เงินจึงเป็นสื่อกลางการแลกเปลี่ยน (medium of exchange) เป็นวิธีการบรรลุนิติกรรมซื้อขายสินค้าและบริการ นี่คือ เป้าหมายหนึ่งเดียวของเงิน เงินไม่มีประโยชน์อื่นใดนอกจากเป็นวิธีบรรลุนิติกรรม<sup>๕</sup> ทฤษฎีนี้ถือว่าเงินเป็นแค่วัตถุกลางในการแลกเปลี่ยน ไม่มีค่าในตัวเอง เป็นแนวคิดพื้นฐานเบื้องต้น และในมุมมองแบบพระพุทธศาสนาเถรวาทมองว่า เงินนั้นไม่มีค่าในตัวเอง เป็นแต่เพียงวัตถุแลกเปลี่ยนเช่นกัน ในอรรถกถาอาวารียชาดก<sup>๖</sup> เล่าถึง พระโพธิสัตว์กำเนิดและได้มีโอกาสแสดงธรรมแก่พระราชา จนพระองค์ได้มอบทั้งบ้านและเงินให้ท่าน แต่ถูกปฏิเสธ หลังจากนั้นพระโพธิสัตว์ก็ออกจาริกไปยังชนบทอื่น โดยไม่ทูลลาพระราชา ก่อนจะมาถึงท่าเรือข้ามแม่น้ำ ที่ท่านนั้นมีคนแจวเรือชื่ออาวารียปิตา เป็นคนพาลไม่รู้จักคุณ ไม่รู้อุบายดูแลตัวเอง ทุกครั้งที่ส่งคนข้ามแม่น้ำจะขอค่าจ้างหลังจากเขาขึ้นถึงฝั่ง

<sup>๔</sup> วิ.ม. (ไทย) ๒/๒๙๙/๑๒๗-๑๒๙.

<sup>๕</sup> สกิตเติลสกี โรเบิร์ต, เคนส์ : ความรู้ฉบับพกพา, (กรุงเทพมหานคร : โอเพ่นเวิลด์ส พับลิชชิงเฮาส์, ๒๕๕๘), หน้า ๑๐๘-๑๐๙.

<sup>๖</sup> อ ร ร ถ ก ถ า ข า ด ก , ( อ อ น ไ ล น์ ) . อ ำ ง ใน <http://www.84000.org/tipitaka/attha/jataka.php?i=270831> (๑๕ เมษายน ๒๕๕๙).

แล้ว จึงทะเลาะกับผู้โดยสารที่ไม่ยอมให้ค่าจ้าง ทุบตี ต่ำทอกันเรื่อยมา พระโพธิสัตว์เห็นอย่างนั้นจึงเข้าไปหาคนแจวเรือจ้างคนนั้น แล้วพูดว่า ท่านช่วยนำอาตมภาพข้ามฟากเถิด เขาครี้นได้ฟังคำนั้นแล้ว จึงตอบว่า ท่านสมณะ ท่านจักให้ค่าจ้างเรือผมเท่าไร? ธรรมดาอาตมภาพจักบอกความเจริญแห่งโภคทรัพย์ ความเจริญแห่งอรรถ และความเจริญแห่งธรรมให้ คนแจวเรือจ้างครั้นได้ฟังคำนั้นแล้ว เข้าใจว่า สมณะรูปนี้จักให้อะไรแก่เราแน่นอน จึงนำท่านข้ามฟาก แล้วกล่าวว่า ขอพระคุณเจ้าจงให้ค่าจ้างเรือแก่ผมเถิด พระโพธิสัตว์นั้นจึงได้บอกความเจริญแห่งโภคะว่า โยมขอค่าจ้างกะคนที่ยังไม่ข้ามไปฝั่งโน้นก่อนสิ เพราะว่าจิตใจของคนที่ข้ามฟากแล้ว เป็นอย่างหนึ่ง ของคนที่ต้องการจะข้ามฟากยังไม่ได้ข้ามก็เป็นอีกอย่างหนึ่ง ไม่เหมือนกัน คนแจวเรือได้ฟังคำนั้นก็ยิ่งถามหาโภคทรัพย์ที่พูดถึง พระโพธิสัตว์จึงบอกว่า ก็นี่ละโภคทรัพย์ที่ว่าไว้ แต่ด้วยความที่เขาเป็นคนโมโหร้าย ไม่สนใจโอวาหนั้นว่าเป็นอะไร จึงกล่าวว่า นี่หรือคือค่าจ้างเรือที่ท่านให้ผม จากนั้นจึงผลัดบาบสีให้ล้มลงที่ฝั่งแม่น้ำคงคาแล้วทำร้าย ซาดกนี้ถือว่าเป็นตัวอย่างของเงินนั้นในฐานะของคนทั่วไปเป็นการแลกเปลี่ยนบางอย่างต่อกัน แต่สำหรับบุคคลผู้ฉลาดจะมองเห็นเงินนั้นต่างออกไป โดยจะพิจารณาในข้อต่อไป

**๒) เงินในฐานะสร้างมูลค่าวัตถุ** ทฤษฎีอรรถประโยชน์หน่วยสุดท้าย (marginal utility theory) มองว่าอะไรที่เป็นปัจจัยกำหนดอัตราส่วนผลผลิตที่ต่างกันมาแลกเปลี่ยนกัน เพราะเงิน (money) ไม่มีมูลค่าในตัวเอง เงินเป็นเพียงเครื่องมือในการแลกเปลี่ยน ความมั่งคั่งที่แท้จริงขึ้นอยู่กับสิ่งที่ถูกซื้อด้วยเงินนั้นต่างหาก ไม่ใช่อยู่ที่ตัวเหรียญกษาปณ์เอง<sup>๗</sup> ฉะนั้น การแลกเปลี่ยนนั้นไม่ว่าจะผ่านสื่อกลางคือเงินหรือไม่ เช่น บางสิ่งที่เนื้อแท้แล้วไม่มีประโยชน์ เช่น เพชร กลับมีมูลค่าในการแลกเปลี่ยนสูงกว่า ขณะที่สิ่งอื่นที่สำคัญมากกว่า เช่น น้ำ กลับแทบไม่มีมูลค่าเลย โดยทฤษฎีอรรถประโยชน์หน่วยสุดท้ายนั้นเป็นการนับว่าเพชรเป็นสิ่งที่หาได้ยากกว่ามาก การได้เพชรมาเพียงหนึ่งหน่วยนั้นจึงนับว่าต้องมีรางวัลตอบแทนที่ยิ่งใหญ่กว่า ส่วนน้ำมีปริมาณมากมายมหาศาลเสียจนการได้น้ำมาสักหนึ่งถ้วยชานั้นให้ประโยชน์แก่เราน้อยมาก<sup>๘</sup> โดยทฤษฎีนี้ได้พัฒนามาก่อนหน้านี้อีกกล่าวคือ ในสังคมบุพกาลนั้นมูลค่านั้นเริ่มแรกต้องสะท้อนถึง “แรงงาน” ที่ใช้ไปในการผลิตสิ่งนั้นๆ แน่แน่นอนว่า เราทุ้มเท ความเหน็ดเหนื่อยและยากลำบาก ในการสร้างสรรค์ผลผลิตที่เราจะไปขายก็เพียงเพื่อที่เราจะได้ไม่ต้องใช้ความพยายามของเราไปสร้างสรรค์ผลผลิตที่เราจะซื้อ ทั้งสองฝ่ายไม่มีเหตุผลใดที่จะซื้อสิ่งของที่พวกเขาสามารถสร้างสรรค์ขึ้นเองด้วยความพยายามลงแรงที่น้อยกว่า ฉะนั้น อัตราการแลกเปลี่ยนระหว่างสินค้าในอุดมคติจึงควรสะท้อนความพยายามลงแรงผลิตในปริมาณที่เท่ากัน ด้วยเหตุนี้ในหมู่

<sup>๗</sup> บัตเลอร์ เอมอนน์, อาดัม สมิธ : ชีวิตและความคิด, (กรุงเทพมหานคร : โอเพ่นเวิลด์ส พับลิชซิง, ๒๕๕๘), หน้า ๘๓.

<sup>๘</sup> บัตเลอร์ เอมอนน์, อาดัม สมิธ : ชีวิตและความคิด, หน้า ๗๐.

นายพรานล่าสัตว์ ถ้าโดยปกติ ในการฆ่าปีเวอร์หนึ่งตัว จะต้องใช้ต้นทุนแรงงานเป็นสองเท่าของการฆ่ากวางหนึ่งตัว ปีเวอร์หนึ่งตัวโดยธรรมชาติก็ควรจะมีอัตราแลกเปลี่ยนหรือมีค่าเท่ากับกวางสองตัว แน่แน่นอนว่าแรงงานทั้งหลายไม่ได้มีความเหมือนกัน กระบวนการผลิตหนึ่งอาจเป็นงานที่ยากกว่า หรือต้องใช้ฝีมือประดิษฐ์มากกว่า หรือต้องใช้เวลาฝึกฝนและประสบการณ์ที่ยาวนานกว่า แต่ปัจจัยเหล่านี้ก็จะถูกชดเชยด้วยการต่อรองแลกเปลี่ยนในตลาด<sup>๙</sup> ทฤษฎีนี้ นำเสนออัตราเงินจะประกอบด้วยคุณค่าที่พิจารณาผ่านบริบทที่เกี่ยวข้องทั้งแรงงาน และความยากง่ายของสิ่งนั้น ในแง่เงินถูกนำไปผูกพันกับบริบทอื่นๆ ซึ่งในแนวทางของพระพุทธศาสนาเถรวาทพิจารณาเงินในมุมเดียวกันนี้ผ่านบุคคลเป็นหลัก โดยเงินนั้นอาจเป็นมูลค่าของบุคคล ดังเรื่องจุลลกเศรษฐีที่ตั้งตัวจากการเห็นหนูดายตัวเดียว แล้วนำหนูนั้นไปขายให้เป็นอาหารแมว พอได้เงินมาเล็กน้อยก็ไปซื้อน้ำอ้อย และเอาหม้อไปตักน้ำ ก่อนจะให้ น้ำอ้อยกับน้ำแก่คนเก็บดอกไม้อีก ๘ กหาปณะ จากนั้นก็ไปเก็บกิ่งไม้ ใบไม้ที่ถูกลมพายุตกลงมาเต็มสวน โดยจ้างเด็กด้วยน้ำอ้อยให้ช่วยเก็บ แล้วขายให้ช่างปั้นหม้อได้เงินมา ๑๖ กหาปณะ และได้ตั้งตุ่มน้ำดื่มไว้ให้คนหาบน้ำ และขอความช่วยเหลือในคราวที่มีพ่อค้าม้ามาพักอาศัย จนได้ทรัพย์พันหนึ่ง หลังจากนั้นเมื่อเรือมาถึงได้ถือเอาสินค้าในเรือก่อนคนอื่นจากการทำความคุ้นเคยกับนายเรือ พระพุทธเจ้าตรัสว่า บุคคลผู้มีปัญญารู้จักใคร่ครวญ ย่อมตั้งตนได้ด้วยทรัพย์อันเป็นต้นทุน แม้มีประมาณน้อยเหมือนคนก่อไฟกองน้อย ให้เป็นกองใหญ่<sup>๑๐</sup> เงินในสถานะนี้จึงเป็นมูลค่าที่เกิดขึ้นจากปัญญาของบุคคลที่สร้างมูลค่าขึ้นมา โดยถือว่าเงินนั้นเป็นเครื่องบอกสถานะของปัญญามากกว่าจะเป็นเรื่องของวัตถุที่ใช้ในการแลกเปลี่ยน ซึ่งมุมมองนี้จึงถือว่า เงิน นั้นไม่ใช่สิ่งเลวร้ายอย่างที่คนทั่วไปยึดถือ แต่เป็นคุณค่าบางอย่างที่สื่อให้เห็นความเป็นผู้ฝึกตนในฐานะที่เป็นมนุษย์ เงินในแง่นี้จึงไม่สำคัญมากกว่าสถานะของบุคคล

**๓) เงินในฐานะปัจจัยหมุนเวียน** คาร์ล มากซ์ (Karl Marx) เสนอว่า “เงิน” มีอยู่ในฐานะเป็นการหมุนเวียนของสินค้า โดยเงินในฐานะเป็นการหมุนเวียนของสินค้า เป็นการแปรสินค้าเป็นเงิน เงินแปรเปลี่ยนเป็นสินค้า เป็นการขายเพื่อซื้อสิ่งใหม่<sup>๑๑</sup> แต่หากเงินอยู่นิ่งเฉย เงินเป็นเครื่องมือที่ไร้ประโยชน์ คือ เป็นสต็อกสะสมที่ตายแล้ว<sup>๑๒</sup> โดยการหมุนเวียนนี้ยังเกี่ยวข้อง

<sup>๙</sup> บัตเลอร์ เอมอนน์, อาตัม สมิต : ชีวิตและความคิด, หน้า ๗๑.

<sup>๑๐</sup> อ ร ร ฎ ก ถ า ขุ ท ท ก นี ก า ย ข า ด ก , ( อ อ น ไ ล น์ ) อ ำ ง ใน <http://www.84000.org/tipitaka/atita100/jataka.php?i=270004>. (๑๕ เมษายน ๒๕๕๙).

<sup>๑๑</sup> มาร์กซ์ คาร์ล, ว่าด้วยทุน เล่ม ๑, แปลโดย บุญศักดิ์ แสงระวี, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ขุมศิลปธรรมดา, ๒๕๕๙), หน้า ๕๒

<sup>๑๒</sup> บัตเลอร์ เอมอนน์, อาตัม สมิต : ชีวิตและความคิด, หน้า ๘๔.

กับการเปลี่ยนแรงงานของคนที่ดำรงอยู่ในร่างกายของคน คือร่างกายของคนเป็นผลรวมของ แรงกายและแรงปัญญาที่เราประยุกต์ใช้เมื่อผลิตมูลค่าการใช้สอยบางอย่าง และพลังแรงงานนั้น ถูกใช้เป็นฐานของสินค้าก็เหมือนกับสินค้าอื่นๆ ทั้งปวงก็มีมูลค่าและมูลค่าการใช้สอย กล่าวคือ มูลค่าของพลังแรงงานที่ถูกเปลี่ยนไปเป็นเงิน<sup>๑๓</sup> การหมุนเวียนของการแปรสินค้า แรงงาน ฝีมือ ล้วนอาศัยเงินเป็นเครื่องช่วย และระบบเศรษฐกิจที่หมุนไปได้ต้องไม่เกิดการสังสมเงินไว้หรือเก็บเงินไว้โดยไม่ถูกใช้สอย เพราะจะทำให้ระบบการหมุนเวียนไม่อาจเป็นไปได้ เมื่อพิจารณาในแง่ของพระพุทธศาสนาจึงมองว่าเงินนั้นควรถูกจัดสรรทำให้เกิดประโยชน์ทั้งแก่ตนเองและผู้อื่น โดยประโยชน์ดังกล่าวนี้ เช่น การแบ่งโภคทรัพย์ออกเป็น ๔ ส่วนคือส่วนหนึ่งใช้สอย ๒ ส่วนใช้ประกอบการงาน ส่วนที่ ๔ เก็บไว้ด้วยหมายใจว่าจะใช้ในยามมีอันตราย<sup>๑๔</sup> และปรากฏอีกที่ใช้ประโยชน์จากการใช้โภคทรัพย์ ๕ ประการ คือ ๑. อริยสาวกในธรรมวินัยนี้ย่อมบำรุงตนเอง บำรุงมารดาบิดา บำรุงบุตร ภรรยา ทาส กรรมกร และคนใช้ให้เป็นสุข บริหารให้เป็นสุข โดยชอบด้วยโภคทรัพย์ที่หามาได้ด้วยความขยันหมั่นเพียร เก็บรวบรวมด้วยน้ำพักน้ำแรง อาบเหงื่อต่างน้ำ ประกอบด้วยธรรมได้มาโดยธรรม ๒. อริยสาวกย่อมบำรุงตนเองบำรุงมิตรและอำมาตย์ ให้เป็นสุข ๓. อริยสาวกย่อมป้องกันอันตรายที่เกิดจากไฟ น้ำ พระราชา โจร คนที่ไม่ชอบกัน หรือจากทายาท ทำตนให้ปลอดภัย ๔. อริยสาวกย่อมทำพลีคือการบูชา ๕ อย่าง คือ (๑) ญาติ พลิ สงเคราะห์ญาติ (๒) อติถิพลิ ต้อนรับแขก (๓) ปุพพเปตพลิ ทำบุญอุทิศให้ผู้ล่วงลับ (๔) ราชพลี บำรุงราชการด้วยการเสียภาษี (๕) เทเวตพลิ ถวายเทเวตา และ ๕. อริยสาวกย่อมตั้งทักษิณาทันที่มีผลสูงขึ้นไป เป็นไปเพื่อให้ได้อารมณ์ดี มีสุขเป็นผล ให้เกิดในสวรรค์ในสมณพราหมณ์ ผู้เว้นขาดจากความมัวเมาและความประมาท ดำรงมั่นอยู่ในขันติ (ความอดทน) และโสรจจะ (ความเสถียร) ฝึกรบมตณ ทำตนให้สงบ ทำตนให้ดับเย็นสนิท ด้วยโภคทรัพย์ที่หามาได้ด้วย ความขยันหมั่นเพียร และมีข้อสรุปว่า เมื่อทำอย่างนั้นแม้โภคทรัพย์จะหมดสิ้นไป อริยสาวกนั้น ย่อมมีความคิดอย่างนี้ว่า ‘เราได้ถือเอาประโยชน์จากโภคทรัพย์นั้นแล้ว และโภคทรัพย์ของเราก็หมดสิ้นไป’ ด้วยเหตุนี้ อริยสาวกนั้นจึงไม่มีวิปปฏิสาร (ความร้อใจ) หรือถ้าโภคทรัพย์เพิ่มพูนขึ้น อริยสาวกนั้นย่อมมีความคิดอย่างนี้ว่า ‘เราได้ถือเอาประโยชน์จากโภคทรัพย์นี้แล้ว และโภคทรัพย์ของเราก็เพิ่มพูนขึ้น’ อริยสาวกนั้นย่อมไม่มีวิปปฏิสารด้วยเหตุทั้ง ๒ ประการนี้เลย<sup>๑๕</sup> เงิน ในสถานะของการเป็นเครื่องหมุนเวียนจึงอธิบายถึงประโยชน์ที่จะเกิดขึ้น หากเงินนั้นไม่ได้ถูกนำมาใช้ให้เกิดประโยชน์ก็ไม่มีประโยชน์ ไม่ต่างจากอ่างน้ำที่ใสบริสุทธิ์แต่อยู่กลางป่า มีสัตว์ร้าย อยู่รอบข้างจึงไม่มีประโยชน์อะไร เหมือนเงินที่ไม่ถูกนำมาใช้ประโยชน์ก็เช่นกัน

<sup>๑๓</sup> มาร์กซ์ คาร์ล, ว่าด้วยทุน เล่ม ๑, แปลโดย บุญศักดิ์ แสนระวี, หน้า ๕๕.

<sup>๑๔</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๒๖๕/๒๑๒.

<sup>๑๕</sup> อัง.ปถจก. (ไทย) ๒๒/๔๑/๖๔-๖๖.

๔) เงินในฐานะจริยธรรมแบบเหตุผล เช่นต่อไควนัส (Aquinas) อธิบายว่าเงินนั้นเป็นสิ่งที่ไม่มีค่าในตัวเอง เงินนั้นมีค่าตายตัวตามที่ปรากฏอยู่บนเหรียญซึ่งใช้ได้ตามกฎหมาย ดังนั้นเงินตามธรรมชาติจึงมีมูลค่าคงที่<sup>๑๖</sup> ซึ่งเช่นต่อไควนัสเชื่อในความมีเหตุผลของมนุษย์ในการจัดการเงินด้วยความมีเหตุผลอันถือเป็นส่วนหนึ่งของความมีเหตุผลของพระเจ้าผู้สร้างโลกและจักรวาล ตลอดจนสรรพสิ่งทั้งหลายรวมทั้งกฎธรรมชาติและธรรมชาติของมนุษย์ เพื่อที่จะให้เหตุผลที่มนุษย์มีนั้นได้ค้นพบจริยธรรมของความมีเหตุผล เพราะหากเกิดข้อขัดแย้งกันระหว่างเหตุผลกับแรงผลักดันในใจ เช่น กิเลส ตัณหา เป็นต้น จะเกิดการตีความว่า แรงผลักดันนั้นผิดจากเจตนารมณ์ของพระเจ้า หรือมิฉะนั้น เหตุผลที่ใช้อย่างมีข้อบกพร่อง มนุษย์จึงสามารถเข้าใจกฎธรรมชาติเหล่านี้ได้ด้วยเหตุผล และเชื่อจริยธรรมแบบเหตุผล (rational ethics) มากกว่าจะมองว่าเป็นสิ่งเหนือธรรมชาติ ซึ่งมุมมองนี้สะท้อนให้เห็นในเรื่องทรัพย์สินส่วนบุคคล คือ อำนาจในการจัดหาหรือจัดออกไปซึ่งทรัพย์สิน ในความคิดคำนึงของมนุษย์ การครอบครองทรัพย์สินเป็นสิ่งที่ชอบโดยกฎหมาย นอกจากนี้ การมีกรรมสิทธิ์ในทรัพย์สินยังมีความจำเป็นสำหรับชีวิตมนุษย์ด้วยเหตุผล ๓ ประการคือ ๑. มนุษย์แต่ละคนจะระมัดระวังในการจัดหาและดูแลรักษาสิ่งที่เป็นของเขาคนเดียว แทนที่จะเป็นสมบัติร่วมของคนเป็นจำนวนมากหรือของทุกคน เนื่องจากทุกคนเล็งที่จะออกแรงในการดูแลรักษา โดยปล่อยให้เป็นที่ของชุมชน เหมือนเช่นกรณีที่มีคนรับใช้เป็นจำนวนมากก็จะเกี่ยงกันทำงาน ๒. กิจกรรมของมนุษย์จะดำเนินไปตามขั้นตอนถ้าหากแต่ละคนได้รับมอบหมายให้ดูแลในเฉพาะบางเรื่องที่เป็นของเขาเอง ในขณะที่เดียวกันก็จะเกิดความสับสนถ้าหากแต่ละคนจะต้องดูแลสิ่งของที่ไม่สามารถกำหนดได้ว่าเป็นของใคร ๓. จะเกิดความสงบขึ้นถ้าหากแต่ละคนจะพอใจในสิ่งที่เขามี เพราะถ้าไม่เช่นนั้นแล้วก็จะมีปัญหาทะเลาะเบาะแว้งกัน ถ้าหากไม่มีการแบ่งทรัพย์สินเหล่านั้นระหว่างกันเป็นอย่างดี<sup>๑๗</sup> เงินเป็นตัวอย่างการใช้เหตุผลที่สื่อให้เห็นระบบการจัดการของมนุษย์ที่ดีที่สุด เพราะหากมีจริยธรรมอยู่ในนั้นจะส่งเสริมให้เกิดความสุขสงบในสังคมเป็นเครื่องยืนยัน

จริยธรรมที่เกิดจากการเงินนั้นคือการรู้จักบริหารจัดการเงินอย่างเป็นเหตุเป็นผล เนื่องจากคนมีกิเลสเป็นพื้นฐานรองรับอยู่แล้วแต่หากรู้วิธีในการควบคุมก็จะเกิดประโยชน์ ในพระพุทธศาสนามีการใช้เงินเป็นฐานในเรื่องจริยธรรมไว้ กรณีนายกาละบุตรของเศรษฐีไม่ต้องการไปฟังธรรม ไม่สนใจในพระสงฆ์ แม้เศรษฐีจะตักเตือนอย่างไรก็ไม่ฟัง จึงจ้างให้ลูกไปรักษาศิลอุโบสถ ไปฟังธรรมแล้วจะให้เงิน ๑๐๐ กหาปณะ กาละจึงไปไปรักษาศิลอุโบสถด้วยต้องการเงิน แต่ยังไม่ฟังธรรม จะนอนในวิหารเสร็จแล้วก็กลับมารับเงิน เศรษฐีจึงเพิ่มเงินให้เป็น

<sup>๑๖</sup> อภิชัย พันธเสน, พุทธเศรษฐศาสตร์, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : อัมรินทร์, ๒๕๔๗), หน้า ๑๓๓.

<sup>๑๗</sup> อภิชัย พันธเสน, พุทธเศรษฐศาสตร์, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๑๓๐-๑๓๑.

พันทหาปณะ ถ้าจำเอาบทธรมได้ กาละต้องการเงินจึงไปเรียนบทธรม พอได้เรียนบทธรม ด้วยความตั้งใจจึงได้บรรลุโสดาปัตติผล และไม่ต้องการเงินอีกต่อไป เพราะได้สมบัติที่ประเสริฐ กว่าสมบัติของพระเจ้าจักรพรรดิ แมกว่าสมบัติในเทวโลก และพรหมโลก<sup>๑๘</sup> เมื่อพิจารณาจากรูปแบบนี้ เงินก็กลายเป็นปัญหาที่ต้องจัดการด้วยระบบจริยธรรม แต่สิ่งสำคัญที่ไอควนัสเสนอ คือการร่วมกันพิจารณาหาเหตุผลการพิจารณาจริยธรรมแบบเหตุผลคือการร่วมกันคิดเชิงสังคม ดังที่ฮาเบอร์มาสเสนอว่า เหตุผลเชิงศีลธรรมไม่ใช่เป็นกระบวนการสื่อสารทางเดียว (monological) แต่เป็นลักษณะทางสังคมที่ต้องร่วมถกเถียงเกี่ยวกับจริยธรรมร่วมกัน เพราะกระบวนการนี้มีลักษณะรวมหมู่และเป็นการสื่อสารสองทาง (dialogical) ตามที่โทมัส แม็คคาร์ธีย์ (Thomas McCarthy) กล่าวว่า สิ่งสำคัญคือการเปลี่ยนจากสิ่งที่แต่ละบุคคลมีเจตจำนงในการทำให้เป็นกฎสากลโดยไม่ขัดแย้งกันมาสู่สิ่งที่ทุกคนมีเจตจำนงในการทำให้เป็นกฎสากลอย่างเห็นพ้องต้องกัน<sup>๑๙</sup> ซึ่งเรื่องนี้พระพุทธานุภาพพิจารณาในส่วนของบัญญัติพระวินัยว่า ๑. เพื่อความรับว่าดีแห่งสงฆ์ ๒. เพื่อความผาสุกแห่งสงฆ์ ๓. เพื่อข่มบุคคลผู้เก้อยาก ๔. เพื่อความอยู่ผาสุกแห่งเหล่าภิกษุผู้มีศีลดีงาม ๕. เพื่อปิดกั้นอาสวะทั้งหลายอันจะบังเกิดในปัจจุบัน ๖. เพื่อกำจัดอาสวะทั้งหลายอันจะบังเกิดในอนาคต ๗. เพื่อความเลื่อมใสของคนที่ยังไม่เลื่อมใส ๘. เพื่อความเลื่อมใสยิ่งขึ้นไปของคนที่ไม่เลื่อมใสแล้ว ๙. เพื่อความตั้งมั่นแห่งพระสังฆธรรม ๑๐. เพื่อเอื้อเฟื้อพระวินัย<sup>๒๐</sup> โดยลักษณะการร่วมให้เหตุผลผ่านสงฆ์บนฐานของการอยู่ร่วมกันและความดีงามของหมู่คณะ รวมถึงสังคมได้ประโยชน์จึงจะถือว่าจริยธรรมแบบเหตุผลนั้นเกิดความสมบูรณ์ยิ่งขึ้น

สรุป แนวคิดเรื่องเงินนั้นได้นำเสนอใน ๒ มิติ คือ ๑. เงินในฐานะเป็นวัตถุ แลกเปลี่ยน โดยมุมมองนี้จะพบว่าเงินนั้นไม่มีคุณค่าทางจริยะใดๆ ทั้งสิ้นนอกจากเป็นวัตถุ สำหรับแลกเปลี่ยน ซึ่งเป็นปัญหาอย่างยิ่งต่อการเชื่อมต่อให้เห็นประโยชน์อื่นนอกจากเป็นสมมติ ที่เป็นฐานของปัญหาอื่นๆ ตามมา ๒. เงินในฐานะคุณค่าทางจริยะ คือทำให้เกิดการพัฒนาตน คุณค่าจากประโยชน์ที่เกิดจากการใช้ คุณค่าทางจริยธรรม ซึ่งในบทความนี้จะได้พิจารณาต่อไป ในกรณีศึกษาว่าพระภิกษุจับเงินนั้นต่อไป

<sup>๑๘</sup> อ ร ร ถ ก ถ า ขู ท ท ก นี ก า ย ธ ร ร ม บ ท ( อ อ น ไ ล ่ น์ ) ใน <http://www.84000.org/tipitaka/attha/attha.php?b=25&i=23&p=11>.

<sup>๑๙</sup> เจมส์ กอร์ดอน ฟินเลย์สัน, ฮาเบอร์มาส : มนุษย์กับพื้นที่สาธารณะ, แปลโดย วรารักษ์ เฉลิมพันธุ์ศักดิ์, (กรุงเทพมหานคร : สวนเงินมีมา, ๒๕๕๙), หน้า ๑๑๗.

<sup>๒๐</sup> วิ.ป. (ไทย) ๘/๓๓๔/๕๐๒.

### ๓.๒ วิเคราะห์เงินกับคุณค่าทางจริยะ : กรณีพระภิกษุจับเงิน

การพิจารณาเงินนั้นว่ามีคุณค่าทางจริยะหรือไม่นั้นต้องการนำเสนอว่าสิ่งนั้นดีในตัวเองหรือมีเงื่อนไขอื่นประกอบ โดยที่ผ่านมาได้พิจารณาเงินในบางแง่มุมไปแล้ว แต่ในแง่ที่เกี่ยวข้องกับพระภิกษุนั้นจะพิจารณาบนสถานะเหล่านี้คือ

๑) สถานะของพระภิกษุกับพระวินัย พระภิกษุกับพระวินัยเชื่อมโยงคุณค่าระหว่างกัน กล่าวคือเมื่อพระวินัยวางข้อบัญญัติไว้ว่าผิด พระภิกษุเมื่อล่วงละเมิดข้อบัญญัติที่เป็นสิกขาบทจะมีความเศร้าหมองหรือไม่บริสุทธิ์ เนื่องจากพระภิกษุเมื่อบวชเข้ามาในพระพุทธศาสนา มีข้อที่ควรยึดถือปฏิบัติเป็นหลักคือสิกขาบท ๒๒๑ โดยข้อปฏิบัติเหล่านี้มีทั้งอาบัติที่แก้ไขไม่ได้คืออาบัติปาราชิก ส่วนอาบัติหนักที่แก้ไขได้ คืออาบัติสังฆาทิเสส เมื่อต้องอาบัติต้องอยู่กรรมหรือเข้าปริวาส ส่วนอาบัติที่เหลือเป็นอาบัติเบาสามารถแสดงได้กับภิกษุด้วยกันได้ แต่เมื่อพิจารณาถึงการต้องโทษในอาบัติแต่ละข้อนั้นก็มีการเพิ่มเติมข้อบัญญัติ เรียกว่า อนุบัญญัติ และข้อที่ไม่ต้องอาบัติเรียกว่า อาปัตติวาร ซึ่งข้อที่พระภิกษุจับเงินนั้นมีเรื่องปรากฏว่า พระอุปนันทศากยบุตรเข้าไปยังตระกูลประจำแล้วปรากฏว่า เนื้อที่เก็บไว้เพื่อท่าน เด็กในบ้านได้รับประทานหมดแล้ว สามิภริยาจึงได้มอบเงินให้ หลังจากนั้นก็มีการตำหนิว่า พระสมณะศากยบุตรผู้มีความมกน้อย รับเงินเหมือนพวกเรา พระผู้มีพระภาคจึงรับสั่งให้ประชุมสงฆ์เพราะเรื่องนี้เป็นต้นเหตุ ทรงสอบถามแล้วได้คำตอบว่าจริง จึงได้บัญญัติสิกขาบทว่า “ก็ภิกษุได้รับหรือใช้ให้ผู้อื่นรับทองและเงิน หรือยินดีทองและเงินที่เขาเก็บไว้ให้ ต้องอาบัตินิสสัคคียปาจิตตีย์”<sup>๒๑</sup> โดยมีคำอธิบายว่า ที่ชื่อว่า เงิน ได้แก่ กหาปณะ มาสกที่ทำด้วยโลหะ มาสกที่ทำด้วยไม้ มาสกที่ทำด้วยครั้ง ที่ใช้เป็นอัตราสำหรับแลกเปลี่ยนซื้อขายกัน คำว่า รับ คือ ภิกษุรับเอง ต้องอาบัตินิสสัคคียปาจิตตีย์ คำว่า ใช้ให้ผู้อื่นรับ คือ ภิกษุให้คนอื่นรับแทน ต้องอาบัตินิสสัคคียปาจิตตีย์ คำว่า หรือยินดีทองและเงินที่เขาเก็บไว้ให้ ความว่า ภิกษุยินดีรูปะที่เขาเก็บไว้ให้โดยบอกว่า “สิ่งนี้เป็นของท่าน” รูปะนั้นเป็นนิสสัคคีย์ คือเป็นของจำต้องสละในท่ามกลางสงฆ์ ภิกษุต่อไปนี้ไม่ต้องอาบัติ คือ ๑. ภิกษุหยิบเองหรือใช้ให้คนอื่นหยิบรูปะตกในวัดหรือในที่อยู่เก็บไว้ด้วยตั้งใจว่า เจ้าของจะมาเอาไป ๒. ภิกษุวิกลจริต ๓. ภิกษุต้นบัญญัติ<sup>๒๒</sup> เมื่อพิจารณาจากแง่มุมดังกล่าว จะพบว่า

ก. วินัยเป็นเรื่องของคณะสงฆ์ การพิจารณาถูกผิดเป็นเรื่องของพระภิกษุที่เข้าใจ เนื้อหาวินัยเป็นผู้วินิจฉัย แม้ในยุคหลังคือในคราวสังคายนาครั้งที่ ๒ ซึ่งกล่าวถึงพระภิกษุชาววัช

<sup>๒๑</sup> วิ.ม. (ไทย) ๒/๕๘๓/๑๐๙

<sup>๒๒</sup> วิ.ม. (ไทย) ๒/๕๘๖/๑๑๑.

ชีบุตรรับเงินและทอง ซึ่งถูกวินิจฉัยว่า เงินทองไม่ควร<sup>๒๓</sup> การรับเงินนั้นถือว่าเป็นความผิดในแง่ วินัย ไม่มีข้อพิจารณาเป็นอย่างอื่น

ข. วินัยเป็นเรื่องปัจเจก การที่เราพิจารณาว่าเงินจึงเป็นสิ่งที่ไม่ควรในสถานะของ ความเป็นพระภิกษุ การพิจารณานี้มุ่งไปที่วัตถุประสงค์ แต่เมื่อพิจารณาในแง่ของการไม่ต้องอาบัติ นั้น จะพบมีเรื่องเจตนาเข้ามาประกอบด้วย เช่น การเก็บเงินได้แล้วจะเอาคืนเขา หรือการที่เขา ถวายของที่เกิดจากเงิน พระภิกษุจะไม่ต้องอาบัติ เมื่อพิจารณาจากแง่บุคคล เงินจึงไม่ใช่เหตุ สำคัญในการพิจารณาแต่ขึ้นอยู่กับบุคคลนั้น เพราะวินัยข้อนี้ถูกจัดอยู่ในรูปแบบศีลธรรมแบบ ปัจเจกบุคคล (individual morality) อย่างที่คิง (Winston L.King) อธิบายว่า บาปหรือความ ชั่วในทัศนะของพระพุทธศาสนาหมายถึงเอาสิ่งที่เมื่อปัจเจกบุคคลกระทำลงไปแล้วจะเป็นสิ่ง ขัดขวางการพ้นทุกข์ของเขาเอง เพราะทำให้จิตใจของเขาเศร้าหมอง อันจะส่งผลให้การปฏิบัติตน เพื่อพ้นทุกข์ของเขาเองประสบความยุ่งยากยิ่งขึ้น<sup>๒๔</sup> เมื่อเราพิจารณาความผิดนี้เกี่ยวกับปัจเจก บุคคลจึงต้องย้อนพิจารณาด้วยว่า พระที่รับเงินนั้นมีเจตนาหรือไม่ เช่นเดียวกับที่พระอานนท์ เก็บของมีค่าของคนมาฟังธรรมที่ลี้มไว้ เพื่อคืนคนเหล่านั้น<sup>๒๕</sup> (มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๒๗) การพิจารณานี้ไม่ได้มุ่งหมายว่าจะบอกว่า การที่พระจับเงินนั้นไม่ผิดตามอาบัติ แต่กำลัง พิจารณาในแง่ของการไม่เป็นอาบัติหรืออนาปัตติ เพราะวินัยข้อนี้ไม่ใช่มุ่งหมายถึงการทำผิด ศีลธรรมโดยตรง เช่น ฆ่าสัตว์ ลักทรัพย์ เป็นต้น แต่เป็นความผิดที่ก่อให้เกิดความเศร้าหมอง ทางใจ จึงพิจารณาไปที่เจตนาของบุคคลเป็นสำคัญซึ่งเกิดจากการยอมรับเป็นเบื้องต้น แต่ ภายหลังมีการระบุงเจตนาที่ต่างออกไปก็มีการบัญญัติเพิ่มเติมขึ้น แสดงให้เห็นว่าเจตนาควร จะถูกนำมาพิจารณา แต่ถึงอย่างนั้นก็เป็นกรยากจะพิสูจน์เจตนาแบบปัจเจกนี้เพราะเป็นเรื่องส่วน บุคคลจึงควรจะมีการพิจารณาสถานะศีลธรรมทางสังคมประกอบด้วย

**๒) สถานะพระภิกษุกับสังคม** การพิจารณาพระภิกษุกับเงินนั้น เมื่อพิจารณาใน แ่งของเจตนาที่ยังอาจไม่ชัดเจนนัก แม้วินัยข้อนี้จะมุ่งไปที่เจตนาแบบปัจเจก แต่ที่ปฏิเสธไม่ได้ คือการพิจารณาจากสังคมที่ว่า พระสมณะศากยบุตรผู้มีความมกน้อย รับเงินเหมือนพวกเรา หรือในยุคต่อมาที่มีคนอ้างว่า แต่ภิกษุสงฆ์สยามไม่ค่อยถือสิกขาบทนี้เคร่งนัก อาชีพพระภิกษุ นั้นเป็นอาชีพที่อาจทำให้รุ่มรวยได้ และเมื่อท่านมีเงินทองมากพอแล้ว ท่านก็ลาสิกขาบทออก

<sup>๒๓</sup> วิ.จ. (ไทย) ๗/๔๕๐-๔๕๒/๔๐๐-๔๐๖.

<sup>๒๔</sup> สมภาร พรหมทา, **พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคมและปัญหาจริยธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ศยาม, ๒๕๔๘), หน้า ๔๙๒.

<sup>๒๕</sup> อ่านรายละเอียด, (ออนไลน์), ใน



จากวัดไปแต่งงานเสีย<sup>๒๖</sup> ฉะนั้น เรื่องเงินนั้นกับพระภิกษุจึงสัมพันธ์กับศีลธรรมทางสังคม (social morality) คือการร่วมกันกำหนดของผู้คนภายในสังคม (social convention)<sup>๒๗</sup> เพราะบริบทของพระภิกษุกับสังคมนั้นไม่ได้เกี่ยวข้องกันในฐานะวินัยที่รักษาการประพฤติพรหมจรรย์อันเป็นเรื่องปัจเจกเท่านั้น แต่ยังรวมถึงท่าทีและบทบาทของพระภิกษุที่สังคมคาดหวังซึ่งรวมถึงเหตุผลจำเป็นในการดำเนินชีวิตร่วมกับสังคมของพระภิกษุด้วย ในอนุบัญญัติภายหลังจึงปรากฏขออนุญาตว่า ภิกษุทั้งหลาย คนทั้งหลายที่ศรัทธาเลื่อมใสมอบเงินและทองไว้แก่กบปียการกกล่าวว่ ‘สิ่งใดควรแก่พระคุณเจ้า จงถวายสิ่งนั้นจากกบปียภณนี้’ มีอยู่ ภิกษุทั้งหลาย สิ่งใดควรจากกบปียภณนั้น เราอนุญาตให้ยินดีสิ่งนั้นได้ แต่เราไม่ได้กล่าวว่าภิกษุพึงยินดีและแสวงหาทองและเงินไม่ว่ากรณีใดๆ<sup>๒๘</sup> การใช้สอยเงินของพระนั้นจึงเป็นไปตามที่กบปียการกหรืออุบาสกอุบาสิกา แม้ในอนุบัญญัตินี้จะอนุญาตเพียงแคให้สามารถรับของที่เกิดจากเงินและทองได้ ไม่ได้อนุญาตให้รับเงินและทองโดยตรงก็ตาม แต่บริบทของสังคมคือการพิจารณาในฐานะที่สังคมนยอมรับร่วมกันได้

ในประวัติศาสตร์ศรีลังกามีการกล่าวถึงพระสงฆ์ที่มีความรู้ต่างได้รับการยกย่องนับถือ พระมหากษัตริย์โปรดให้ถวายเงินเดือนเป็นค่าตอบแทน อีกทั้งจัดหาคนรับใช้และเสียค่าใช้จ่าย เพื่อความสะดวกสบายตามสมณวิสัย มีหลักฐานสนับสนุนว่า มีพระภิกษุบางรูปมีความเชี่ยวชาญด้านการแพทย์ช่วยรักษาชาวบ้านได้ให้คำแนะนำด้านการทำยาแก้รราวาสและได้ค่าตอบแทนมา ครั้งหนึ่งพระมเหสีของพระเจ้าวสภะทรงพระประชวร หลิงรับใช้คนหนึ่งไปปรึกษากับพระมหาปทุมเถระผู้เชี่ยวชาญด้านการแพทย์และเป็นผู้ทรงวินัย ท่านได้บอกยาแก้หลิงรับใช้ไปปรุงยาถวายพระมเหสีจนหายพระประชวร พระมเหสีรำลึกถึงคุณของพระมหาเถระจึงได้มอบถวายผ้าจีวรและเงินอีก ๓๐๐ เหรียญ พระมหาเถระรับไทยทานในนามค่าครูและใช้จ่ายเพื่อเป็นค่าดอกไม้บูชาพระพุทธเจ้า<sup>๒๙</sup> จากข้อเท็จจริงนี้ทำให้เห็นว่า พระภิกษุกับเงินนั้นสัมพันธ์กันในการสนับสนุนแบบตอบแทนแก่ความเชี่ยวชาญและความรู้เป็นไปแบบแลกเปลี่ยน ซึ่งในมุมมองของพระพุทธศาสนา คือ ฐานะคุณและตอบแทน (กตัญญูกตเวทิต) ในฐานะนี้เป็นการพิจารณาพระที่รับเงินนั้นอยู่ในฐานะผู้มีบุญคุณ เช่นเดียวกับการพิจารณาเรื่อง

<sup>๒๖</sup> มองซิเออร์ เดอ ลาลูแบร์, จดหมายเหตุ ลา ลูแบร์ ราชอาณาจักรสยาม, แปลโดย สันต์ ท.โกมลบุตร, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (นนทบุรี : ศรีปัญญา, ๒๕๕๗), หน้า ๓๘๓.

<sup>๒๗</sup> สมภาร พรหมทา, พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคมและปัญหาจริยธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๔๓๘.

<sup>๒๘</sup> วิ.ม. (ไทย) ๒/๒๙๙/๑๒๗-๑๒๙.

<sup>๒๙</sup> ลังการุมาร, ธรรมเนียมพระสงฆ์ศรีลังกาเล่นการเมือง, (นครปฐม : สำนักพิมพ์สาละ, ๒๕๕๓), หน้า ๔๗.

ทิศ ๖ ที่ลูกต้องตอบแทนต่อพ่อแม่ ผู้มีพระคุณ ศิษย์ตอบแทนอาจารย์ เป็นต้น อย่างไรก็ตาม เงินนั้นก็ถูกหยิบมาพิจารณาว่ามีฐานะให้ความสะดวกแก่สมณวิสัย ซึ่งถ้าพิจารณาจะพบว่า ความจำเป็นของสมณวิสัยนั้นบางทีก็เป็นความยุ่งยากของฆราวาสผู้มีศรัทธา เช่น พระภิกษุต้องการยารักษาโรค พระภิกษุจำต้องเดินทาง เป็นต้น ฆราวาสผู้เห็นปัญหาจึงมุ่งจะถวายเงินในขอบเขตที่สมณวิสัยจะเอื้อได้ ซึ่งอยู่ในขอบเขตของปัจเจกบุคคลจะพิจารณาถึงความเหมาะสมในการใช้

การพิจารณาในแง่ของการใช้นั้น สังคมจะพิจารณาค่าของพระภิกษุกับเงินนั้น ในฐานะประโยชน์อีกอย่างหนึ่ง กล่าวคือ ในปัจจุบันมีพระภิกษุที่นำฆราวาสตั้งกลุ่มสัจจะออมทรัพย์แบบที่หลวงตาแชร้ทำโดยเปิดบัญชีชื่อว่า ธนาคารบุญ หลวงตาแชร้สงเคราะห์ โดยมีฆราวาสต้องการที่จะให้พระเป็นที่พึ่ง หลังจากฟังธรรมของหลวงตาจึงเกิดความคิดเรื่องเนือนา บุญเดียวกันต้องซื้อสัตว์ช่วยเหลือกัน จึงคิดจะตั้งกลุ่ม และสมาชิกผ่อนเดือนละ ๑๐๐ บาท ถ้าใครเดือดร้อนก็ยืมไปใช้ได้ มีคณะกรรมการเก็บออมทรัพย์ โดยมีหลวงตาเป็นผู้แนะนำ และเป็นประธาน เมื่อเปิดบัญชีมีเงินประมาณ ๓ แสนเกือบ ๔ แสนบาทหมุนเวียนให้สมาชิกกู้ยืม การกู้ยืมนั้นก็ส่งตามสัจจะที่กำหนดไว้ อย่างเช่น ยืมไป ๑๐,๐๐๐ บาท ส่งคืนเดือนละ ๑,๐๐๐ บาท เป็นเงินที่เอาไว้ช่วยกันยามยาก เพราะมีบางคนเดือนร้อน เรื่องที่ดินกับบ้าน ถึงเวลาเขานัดสามเดือนเงินไม่พอ ไม่รู้จะไปพึ่งใคร จึงคุกเขามาหาหลวงตา หลวงตาก็ไปเรียกลูกหลานมาและให้ไปช่วยกันหามาผสมกัน เป็นเพราะเรามีกลุ่มที่มีจิตใจบริสุทธิ์ช่วยเหลือซึ่งกันและกัน ผลที่ได้ก็ไปช่วยสังคมด้วย<sup>๓๐</sup>

จากทำที่ดังกล่าว สังคมมีความจำเป็นในแง่ของการบริหารจัดการให้เกิดความสงบ ในสมัยพระมหากษัตริย์อย่างพระเจ้าอโศกก็อาศัยหลักธรรมที่ก่อให้เกิดความสามัคคี ดังพระราชโองการว่า “สงฆ์ (อันข้าฯ) ได้ทำให้สามัคคีเป็นอันเดียวกันแล้ว บุคคลใดๆ จะเป็นภิกษุหรือภิกษุณีก็ตาม ไม่อาจทำลายสงฆ์ได้”<sup>๓๑</sup> จึงมีความจำเป็นที่จะต้องมีการบริหารให้เกิดความสงบ โดยเฉพาะเรื่องเงิน เพราะความจำเป็นและความสำคัญของเงินนั้นมีขอบเขตที่ต้องตระหนักไว้ การมีเงินเพียงพอ หรือพรั่งพร้อมเท่านั้น ยังไม่พอที่จะให้ชีวิตและสังคมดีงาม ถ้าไม่มีระบบการพัฒนามนุษย์ที่ถูกต้อง เงินก็จะเป็นโทษแก่มนุษย์เอง อย่างน้อยก็ทำให้จมอยู่กับความฟุ้งเฟ้อลุ่มหลงมัวเมา ประมาท และใช้ในทางที่ก่อผลร้าย การปฏิบัติที่ถูกต้องต่อเงินคือให้เป็นพื้นฐานที่

<sup>๓๐</sup> วิสุทธิ ปุญญะโสภิต, พัชรา อุบลสวัสดิ์, สังฆะเพื่อสังคม : บทเรียนบทบาทพระสงฆ์กับการพัฒนาสุขภาพชุมชนและสังคม, (นนทบุรี : สำนักงานคณะกรรมการสุขภาพแห่งชาติ, ๒๕๕๗), หน้า ๕๗-๕๘.

<sup>๓๑</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), จารึกอโศก (ธรรมจักรบนเสียรลีลิ่ง) : รัฐศาสตร์แห่งธรรมาธิปไตย, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ผลิธีม, ๒๕๕๒), หน้า ๑๒๙.

เราจะได้อาศัยในการที่จะนำชีวิตและสังคมก้าวขึ้นสู่ความดีงามและการสร้างสรรค์ที่สูงขึ้นไป ดังที่ทางพระเรียกว่าวัตถุทั้งหลายว่า “ปัจจัย” บ้าง “นิสสัย” บ้าง คือมิใช่ให้ความพึงพร้อมทาง เศรษฐกิจเป็นจุดหมาย แต่ให้เป็นเครื่องอาศัยเกื้อหนุน หรือเป็นตัวเอื้อต่อการพัฒนาชีวิตที่ ประเสริฐ และการสร้างสรรค์สังคมที่เป็นสุข คือเราจะต้องมองความเจริญพร้อมทาง เศรษฐกิจเป็นปัจจัย คือเป็นเครื่องเกื้อหนุนให้เราก้าวขึ้นสู่ประโยชน์สุขความดีงามที่สูงขึ้นไป มิใช่เป็นจุดหมาย<sup>๓๒</sup> ฉะนั้น การจัดการวัตถุคือเงินให้เกิดประโยชน์แก่สังคมคือความสามัคคีจึง เป็นหลักสำคัญ และพระภิกษุเหล่านั้นได้รับความยกย่องจากสังคมในแง่วิถีชีวิตที่ไม่มีเรื่อน และการ ทำเพื่อประโยชน์สังคม ตามที่พระพุทธเจ้าทรงส่งสาวกไปประกาศศาสนาว่า “พวกเธอจงจาริก ไป เพื่อประโยชน์สุขแก่ชนจำนวนมาก เพื่ออนุเคราะห์ชาวโลกเพื่อประโยชน์เกื้อกูลและ ความสุขแก่ทวยเทพและมนุษย์”<sup>๓๓</sup>

สรุป การวิเคราะห์เงินกับคุณค่าทางจริยะ กรณีพระภิกษุจับเงินนั้น พิจารณาใน สถานะพระภิกษุกับวินัย จะพบว่าพระวินัยนั้นถือว่าพระภิกษุไม่ควรจับเงิน แต่ขณะเดียวกันก็ ถือว่าเป็นเรื่องปัจเจกบุคคลที่พิจารณาบนฐานของเจตนาเป็นหลัก โดยในแง่ของเจตนา นั้นจึง เป็นไปตามแต่ละบุคคลที่เศร้าหมองเป็นหลัก ส่วนสถานะพระภิกษุกับสังคมนั้นถือว่าพระภิกษุมี คุณค่าที่ทำให้สังคมเกิดประโยชน์ โดยทั้งประโยชน์ส่วนบุคคลและประโยชน์ในแง่ของสังคม โดย เงินที่พระภิกษุจะช่วยพัฒนาบุคคลและสังคมด้วยธรรมะเป็นคุณค่าสำคัญ

เงินกับคุณค่าทางจริยะเป็นการพิจารณาผ่านแนวคิดเรื่องเงินในพระพุทธศาสนาซึ่ง เงินนั้นไม่มีคุณค่าในฐานะเป็นเพียงสื่อการแลกเปลี่ยน แต่มีคุณค่าทางจริยะในฐานะสิ่งประเมิน ค่าวัตถุและบุคคล รวมถึงการพัฒนาบุคคลในการจัดการเงินเพื่อเป็นประโยชน์ต่อตนเอง และ เมื่อวิเคราะห์พระภิกษุกับเงินจะพบว่าในสถานะพระวินัย พระจับเงินถือว่าเป็นอาบัติ เป็นการ มุ่งถึงศีลธรรมแบบปัจเจก โดยมีเจตนาเป็นหลัก เมื่อพิจารณาในแง่นี้จึงเป็นเรื่องส่วนบุคคลที่ถูก ระบุว่ามีความเศร้าหมองจากการจับเงินนั้น และถ้าไม่มีเจตนาจะไม่ผิดจากเหตุนี้ แต่ใน สถานะของสังคม เป็นการพิจารณาศีลธรรมระหว่างบุคคลและประโยชน์แก่สังคม โดยเงินเป็น สื่อให้เกิดธรรมะคือกตัญญูกตเวทีจากการตอบแทน และเกิดประโยชน์แก่สังคมในแง่ของความ สามัคคี

---

<sup>๓๒</sup> พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), *กรณีธรรมกาย : บทเรียนเพื่อศึกษาพระพุทธศาสนาและ สร้างสรรค์สังคมไทย*, พิมพ์ครั้งที่ ๑๙, (กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิหทัยธรรม, ๒๕๔๒), หน้า ๒๖๐.

<sup>๓๓</sup> วิ.มหา. (ไทย) ๔/๓๒/๔๐.

#### ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำบท

๔.๑ เงินเมื่อพิจารณาในแง่คุณค่าจริยะมีปรากฏในพระไตรปิฎกอย่างไรบ้าง  
อธิบาย

๔.๒ กรณีพระจำเป็นต้องเงินท่านเห็นด้วยหรือไม่ มีเหตุผลสนับสนุนหรือคัดค้าน  
อย่างไรบ้างตามที่ปรากฏในพระไตรปิฎก อภิปราย

#### ๕. บรรณานุกรม

เจมส์ กอร์ดอน ฟินเลย์สัน. ฮาเบอร์มาส : มนุษย์กับพื้นที่สาธารณะ. แปลโดย วรารักษ์ เฉลิม  
พันธุ์ศักดิ์. กรุงเทพมหานคร : สวนเงินมีมา.๒๕๕๙.

บัตเลอร์ เอมอนน์. อาตัม สมิธ : ชีวิตและความคิด. กรุงเทพมหานคร : โอเพ่นเวิลด์ส พับลิช  
ซิง. ๒๕๕๘.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). จารีกอสก (ธรรมจักรบนเคียวสี่ลิ่ง) : รัฐศาสตร์แห่ง  
ธรรมาธิปไตย. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ผลิธัมม. ๒๕๕๒.

\_\_\_\_\_ . กรณีธรรมกาย : บทเรียนเพื่อศึกษาพระพุทธศาสนาและสร้างสรรค์  
สังคมไทย. กรุงเทพมหานคร : พลมานัส. ๒๕๕๙.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.  
กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกและอรรถกถาภาษาไทย. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหา  
มกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๒๗.

มองซิเออร์ เดอ ลาลูแบร์. จดหมายเหตุ ลา ลูแบร์ ราชอาณาจักรสยาม. แปลโดย สันต์ ท.  
โกมลบุตร. พิมพ์ครั้งที่ ๔. นนทบุรี : ศรีปัญญา. ๒๕๕๗.

มาร์กซ์ คาร์ล. ว่าด้วยทุน เล่ม ๑. แปลโดย บุญศักดิ์ แสงระวี. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์  
ชุมศิลป์ธรรมดา. ๒๕๕๙.

ลิ่งกามาร. กรณีพระสงฆ์ศรีลังกาเล่นการเมือง. นครปฐม : สำนักพิมพ์สาละ. ๒๕๕๓.

วิสุทธิ ปุณฺณโสภิต, พัชรา อุบลสวัสดิ์. สังฆะเพื่อสังคม : บทเรียนบทบาทพระสงฆ์กับการ  
พัฒนาสุขภาวะชุมชนและสังคม. นนทบุรี : สำนักงานคณะกรรมการสุขภาพ  
แห่งชาติ. ๒๕๕๗.

สมภาร พรหมทา. พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคมและปัญหาจริยธรรม. พิมพ์ครั้งที่ ๒.  
กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์สยาม. ๒๕๔๘.

เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก๒๑๕

สก็อตลสกี โรเบิร์ต. เคนส์ : ความรู้ฉบับพกพา. กรุงเทพมหานคร : โอเพ่นเวลดส์ พับลิชชิ่ง  
เฮาส์. ๒๕๕๘.

อภิชัย พันธเสน. พุทธเศรษฐศาสตร์. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : อัมรินทร์.๒๕๔๗.



## บทที่ ๑๔

### นโรโทษกรรมในพระไตรปิฎก<sup>๑</sup>



#### ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องนโรโทษกรรม
- ๑.๒ เพื่อศึกษาวิเคราะห์นโรโทษกรรมในพระไตรปิฎก

#### ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องนโรโทษกรรม
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจนโรโทษกรรมในพระไตรปิฎก



---

<sup>๑</sup> ปรับจากบทความ พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ), “แนวคิดเรื่องนโรโทษกรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท”, วารสาร สันติศึกษาปริทรรศน์ (TCI 1) ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๓ (กันยายน-ธันวาคม ๒๕๖๐): ๓๗๖-๓๘๘.

### ๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

ในยุคที่สังคมเต็มไปด้วยปัญหากระทบกระทั่งที่เกิดขึ้นระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ เป็นที่มาของการวางกฎเกณฑ์ต่างๆ ขึ้น ดังในอัครคัมภีร์พุทธ มีการเล่นถึงความเป็นมาของการทำผิด การตั้งกฎและลงโทษว่า ครั้งนั้น สัตว์ผู้หนึ่งมีนิสัยโลภ รักษาส่วนของตนไว้แล้ว ถือเอาส่วนอื่นที่เขาไม่ให้มาบริโภค คนทั้งหลายจับเขาได้ จึงกล่าวว่า คุณ คุณทำกรรมชั่วที่รักษาส่วนของตนไว้แล้ว ถือเอาส่วนอื่นที่เขาไม่ให้มาบริโภค คุณอย่าทำกรรมชั่วย่างนี้อีก สัตว์นั้นก็รับคำถึงสามครั้ง แต่เมื่อมีการทำผิดอีก ก็ทำให้คนพากันลงโทษกันด้วยฝ่ามือบ้าง ก้อนดินบ้าง ท่อนไม้บ้าง ทำร้ายกัน<sup>๒</sup> ซึ่งแนวทางดังกล่าวทำให้เห็นรูปแบบสังคมที่อยู่ร่วมกันภายใต้การยอมรับกฎเกณฑ์เดียวกัน แม้บางคนที่ทำผิดอาจจะไม่รู้ถึงกฎเกณฑ์นั้นก็ตามแต่สังคมก็ถือว่าเขาทำผิด และมีการลงโทษตามมา โดยมีการนำเสนอวิธีการลงโทษตามแนวคิดเหล่านี้คือ<sup>๓</sup>

๑. ทฤษฎีลงโทษเพื่อให้สาสม (Retributive Theory) เมื่อบุคคลกระทำความผิดใด บุคคลนั้นจะต้องถูกนำตัวมาลงโทษโดยไม่ต้องคำนึงว่าเขาจะเป็นใคร จะนำใครมาลงโทษแทนไม่ได้ ซึ่งความคิดนี้มากจากความคิดเจตจำนงเสรี (Free will) ที่เชื่อว่าการกระทำของคนอยู่ภายใต้การตัดสินใจโดยเสรี และแนวคิดแบบสัมบูรณ์นิยม (Absolutism) ของคานท์ โดยวางหลักการลงโทษไว้ ดังนี้<sup>๔</sup>

ก) อาชญากรต้องได้รับโทษเพียงเพราะเขาก่ออาชญากรรมขึ้นเท่านั้นการลงโทษไม่มีเหตุผลอื่นเช่น อ้างว่าเพื่อสังคม เพราะนั่นเท่ากับเป็นการลดทอนความสง่างามของมนุษย์ลงมาเป็นเครื่องมือเพื่อเป้าหมายอื่นนอกตัวมนุษย์

ข) การลงโทษอาชญากรต้องเป็นไปตามสัดส่วนของความรุนแรงของอาชญากรรมที่เขาได้ก่อขึ้น นั่นก็คือถ้าทำผิดน้อยการลงโทษก็จะน้อย ถ้าทำผิดมาก การลงโทษก็จะรุนแรงขึ้น และผู้ที่ทำฆาตกรรมจะต้องถูกประหารชีวิต

๒. ทฤษฎีการลงโทษเพื่อป้องกัน (Preventive Theory) เป็นการลงโทษผู้กระทำความผิดตามความร้ายแรงของความผิดที่เป็นอันตรายต่อสังคมในขณะนั้น เป็นทฤษฎีที่มุ่งเน้นการ

<sup>๒</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๑๒๘/๙๕-๙๖.

<sup>๓</sup> ศิริสา พูลสนอง, “การล้างมลทินในประเทศไทย”, วิทยานิพนธ์นิติศาสตร์มหาบัณฑิต, (คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๕๓), หน้า ๘-๑๐

<sup>๔</sup> ชัชชัย คุ่มทวีพร, จริยศาสตร์ : ทฤษฎีและการวิเคราะห์ปัญหาจริยธรรม, (กรุงเทพมหานคร : ดำเนินการพิมพ์, ๒๕๕๐), หน้า ๒๑๘.

ลงโทษที่เป็นการป้องกันสังคมมากกว่าการลงโทษผู้กระทำผิดให้ได้รับความสาสมแต่เพียงอย่างเดียวซึ่งเป็นแนวคิดของกลุ่มประโยชน์นิยม (Utilitarianism)<sup>๕</sup> โดยวางหลักการลงโทษไว้ ดังนี้

ก) การลงโทษอาชญากรเพื่อช่วยป้องกันอาชญากรรม หรืออย่างน้อยก็ลดระดับความรุนแรงของอาชญากรรมลงมา

ข) การลงโทษทำให้อาชญากรกลับคืนสู่สังคมได้ และด้วยกระบวนการลงโทษ มีการให้การศึกษ การรักษาแบบจิตบำบัดและการฝึกอาชีพที่เหมาะสม ในท้ายที่สุดเมื่อเขาพ้นโทษสามารถกลับสู่สังคมได้ในฐานะพลเมืองที่มีความสามารถในการผลิต

การลงโทษเป็นกระบวนการสร้างความชอบธรรมแก่การกระทำผิด โดยแง่หนึ่งเน้นไปที่ผู้กระทำผิดควรได้รับผลที่ทำ อีกด้านหนึ่งเน้นที่ผู้เสียหายหรือสังคมที่ควรได้รับความปลอดภัยมากขึ้น แต่อย่างไรก็ตามการลงโทษต้องไม่ใช่การล้างแค้น คือไม่ควรมองว่าการแก้แค้นเป็นส่วนหนึ่งของแรงจูงใจในการลงโทษ ในแง่นี้พุทธปรัชญาเถรวาทมองว่าการลงโทษและการรับผิดนั้นส่วนหนึ่งมาจากระบบทางวินัย แต่อย่างไรก็ตามก็มีการพิจารณาในส่วนของการไม่เป็นคนผิด ไม่ต้องอาบัติ (อนาปัตติวาร) ดังกรณีที่ทำแล้วไม่เป็นไปตามที่สั่ง เช่นกรณีว่า ภิกษุทำการนัดหมายว่า “จงฆ่าเขา ตามเวลานัดหมายนั้น คือ ในเวลาก่อนอาหาร หรือในเวลาหลังอาหาร ในเวลากลางคืน หรือในเวลากลางวัน” ต้องอาบัติทุกกฏ ผู้รับคำสั่งฆ่าเขาสำเร็จตามเวลานัดหมายนั้นต้องอาบัติปาราชิกทั้ง ๒ รูป ฆ่าเขาได้ก่อนหรือหลังเวลานัดหมายนั้น ผู้นัดหมายไม่ต้องอาบัติ ผู้ฆ่าต้องอาบัติปาราชิก<sup>๖</sup> ซึ่งการพิจารณาด้วยตรรกะแบบนี้อาจเป็นการเพิ่มเติมด้วยกระบวนการแบบนักกฎหมายที่ยึดตัวบทอย่างเคร่งครัด โดยไม่พิจารณาระบบศีลธรรมที่อธิบายการกระทำนี้จากใจที่ชั่วร้ายนั้นเลยหรือ<sup>๗</sup> และจากมุมมองนี้อาจทำให้เกิดปัญหาต่อมาว่า การไม่มีความผิดหรือนิโทษกรรมในความหมายนี้เป็นเรื่องของตรรกะ (logic) ที่ถูกระบุผ่านเหตุผลทางด้านกฎหมาย หรือเป็นการให้อภัยโทษซึ่งเป็นเรื่องทางศีลธรรม (morality) ที่โยงกับศาสนาในเรื่องของการกระทำที่ดีหรือถูกต้องกันแน่ เพราะถ้าจะว่าไปแล้ว การทำให้เกิดทุกข์แก่บุคคลผู้หนึ่งจะถือว่าเป็นการลงโทษได้ก็ต่อเมื่อบุคคลนั้นมีความผิดจริง<sup>๘</sup> แต่หากเขาตกอยู่ในรูปแบบที่ถูกกำหนดว่าไม่ต้องความผิด หรือไม่ได้ทำผิดจริง หรือสำนึกความผิดได้แล้ว ควรจะมีการนิโทษกรรมหรือไม่ หรือควรทำแค่ไหน

<sup>๕</sup> ชัยชัย คุ้มทวีพร, จริยศาสตร์ : ทฤษฎีและการวิเคราะห์ปัญหาจริยธรรม, หน้า ๒๑๖.

<sup>๖</sup> วิ.ม. (ไทย) ๑/๑๗๙/๑๕๙.

<sup>๗</sup> สมภาร พรหมทา, แก่นเดิมของพุทธปรัชญา (เล่มที่หนึ่ง : มนุษย์), (กรุงเทพมหานคร : ปิพีเค พรินติ้ง, ๒๕๖๐), หน้า ๕๖.

<sup>๘</sup> Anthony M. Quinton, “On Punishment,” in *The Philosophy of Punishment*, ed. A.B. Acton (Bristol: Macmillan, 1963), pp. 58-59.



บทความนี้มีจุดมุ่งหมายเพื่อนำเสนอว่าการนิรโทษกรรมควรพิจารณาในแง่ของ  
ตรรกะหรือศีลธรรมผ่านมุมมองต่างๆ โดยเฉพาะที่ปรากฏในแนวคิดปรัชญาตะวันตกและพุทธ  
ปรัชญาเถรวาท โดยจะพิจารณาทั้งในส่วนแนวคิด วิเคราะห์ และหาข้อสรุปต่อไป

### ๓.๑ แนวคิดการนิรโทษกรรมในปรัชญาตะวันตก

คำว่า นิรโทษกรรม ตรงกับภาษาอังกฤษว่า Amnesty มาจากภาษากรีกว่า  
Amnestia หมายถึง การลืม (forgetting) เป็นการลืมการกระทำนั้นเสีย โดยถือเสมือนว่ามีได้มี  
การกระทำผิดเกิดขึ้นเลย ซึ่งการตรากฎหมายนิรโทษกรรมมีวัตถุประสงค์พื้นฐานเพื่อขจัด  
ความผิด (Criminality) ออกจากการกระทำซึ่งกฎหมายกำหนดว่าเป็นความผิด<sup>๙</sup> โดยการยกเว้น  
โทษเป็นการป้องกันปัญหาความรุนแรงที่จะเกิดขึ้น โดยอาศัยการเจรจากับผู้กระทำผิดซึ่งถือ  
เป็นทางออกด้านหนึ่งในปัจจุบัน แต่การยกเว้นโทษตรงข้ามการลงโทษซึ่งเป็นพื้นฐานของความ  
ยุติธรรมทางอาญา และบรรทัดฐานของประชาธิปไตยต้องการจะดำเนินคดีมากกว่านิรโทษ  
กรรม<sup>๑๐</sup> จากแนวคิดนี้จึงมีการพิจารณาถึงปัญหาทางจริยศาสตร์เรื่อง “นิรโทษกรรม” เกี่ยวกับการ  
การยกโทษความผิดที่ทำมาแล้วนั้นถูกต้องและเหมาะสมหรือไม่ โดยมีนักคิดได้อธิบายแนวคิด  
นิรโทษกรรมไว้ ดังนี้

เซนต์ โทมัส อไควนัส (Saint Thomas Aquinas 1225-1274) นักปรัชญายุค  
กลางได้อธิบายถึงการกระทำนิรโทษกรรม (amnesty) ไว้ ๒ ลักษณะ คือ

ก) การป้องกันตัวโดยชอบด้วยกฎหมาย (Self-defence) อไควนัส<sup>๑๑</sup> ได้อธิบาย  
ว่า ผลที่เกิดขึ้นจากการกระทำมีอยู่สองทางด้วยกัน คือ หนึ่งผลที่เกิดจากความจงใจ และอีก  
หนึ่งก็คือผลที่เกิดขึ้นนอกเหนือความตั้งใจ ซึ่งควรนำมาพิจารณาคือผลที่เกิดจากความจงใจ  
เมื่อพิจารณาแล้วจะเห็นผลของการป้องกันตัวเองสองประการเช่นกัน คือ ผลอย่างแรกคือการ  
รักษาชีวิตของตนไว้ได้ แต่ผลนอกเหนือจากนั้นคือการฆ่าผู้กระทำละเมิด อย่างไรก็ตาม การ  
ป้องกันชีวิตของตนเองไม่เป็นการผิดกฎหมาย เพราะเป็นไปตามธรรมชาติที่สิ่งมีชีวิตย่อมรักษา  
ตนเองให้มีชีวิตได้นานที่สุด แต่หากการกระทำนั้นเป็นไปโดยใช้ความรุนแรงเกินสมควร ก็ยัง  
เป็นการกระทำที่มีชอบด้วยกฎหมายด้วย

---

<sup>๙</sup> สุรพล คงลาภ, “การนิรโทษกรรม : ศึกษาเกี่ยวกับเงื่อนไขและผลทางกฎหมาย”,  
(วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๓๔) หน้า ๑๐.

<sup>๑๐</sup> Max Pensky, Amnesty on trial: impunity, accountability, and the norms of  
international law, *Ethics & Global Politics* Vol. 1, No. 1-2, 2008, pp. 1-40.

<sup>๑๑</sup> St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, translated by Fathers of the  
English Dominican Province, Second and Revised Edition, 1920 Retrieved August 15, 2009,  
form <http://www.newadvent.org/summa/3.htm>.

ข) การกระทำโดยจำเป็น (Necessity)<sup>๑๒</sup> เซนต์โทมัสได้อธิบายว่า การจัดสรรทรัพย์สินเป็นสิ่งที่อยู่พื้นฐานของกฎหมายมนุษย์ แต่ก็ไม่สามารถปฏิเสธถึงความจำเป็นของมนุษย์ ดังเช่นเกิดภัยอันตรายใกล้ตัว และไม่มีทางอื่นจะช่วยให้ได้ ดังนั้น จึงเป็นเรื่องขอด้วยกฎหมายที่คนๆ หนึ่งจะช่วยเหลือตัวเขาด้วยความจำเป็นโดยใช้ทรัพย์สินของคนอื่น ไม่ว่าจะโดยเปิดเผยหรือโดยลับ กรณีนี้ย่อมไม่เป็นการลักขโมย

ฌาร์ก เดอร์ริดา (Jacques Derrida) นักปรัชญาหลังยุคสมัยใหม่ (Postmodern) ชาวฝรั่งเศสได้นำเสนอวิธีการรื้อโครงสร้าง (Deconstruction) เกี่ยวกับการนิรโทษกรรมว่า

ก) เป็นเรื่องของจริยศาสตร์แห่งการให้อภัย (Ethics of Forgiveness)

ข) เป็นเรื่องการเมืองของการลืม (the Politics of Forgetting)

เขาดังสมมติฐานว่า “การให้อภัย (forgiveness) เป็นประสบการณ์นอกเหนือหรือแตกต่างกันทางกฎหมาย ซึ่งการพิจารณานี้ควรจะอยู่ภายใต้หลักตรรกะและประวัติศาสตร์ของการนิรโทษกรรมที่มีการวิเคราะห์การอภัยโทษเป็น ๒ แนวทางคือ ๑. สารที่ส่งมอบมาจากพระเจ้า เป็นความรู้สึกในพระคัมภีร์ไบเบิลในเรื่องของการนิรโทษกรรมคือเป็นจริยธรรมของการให้อภัย และ ๒. มุมมองของมนุษย์ต่อเรื่องการเมืองของการลืม (Forgetting)”<sup>๑๓</sup>

เดอร์ริดาต้องการชี้มุมมองต่อเรื่องนี้ใน ๒ มิติคือ ในเรื่องกฎหมายและความยุติธรรม โดยเขาตั้งคำถามถึงต้นเหตุ รากฐานและขอบเขตระหว่างกฎหมายกับความยุติธรรม

แต่นั้นเมื่อเขาใช้การรื้อโครงสร้างก็พบ “ความไม่สมมาตรระหว่างความต้องการ” สร้างความสงสัย (aporia) ว่า เมื่อเกิดการเผชิญหน้ากันระหว่างผู้มีกำลังกับผู้เสียประโยชน์ ผู้มีกำลังก็จะบังคับข่มผู้เสียประโยชน์โดยเดอร์ริดาได้แสดงให้เห็นว่า นั้นอาจจะขอด้วยกฎหมายในรูปแบบต่างๆ แต่นี่เป็นการย้อนกลับไปสู่หลักการขั้นพื้นฐาน อย่างเรื่อง สิทธิ ซึ่งท้ายสุดวิธีการข่มขู่นี้ก็ทำลายความยุติธรรมลงในที่สุด ด้วยเหตุนี้ เขาจึงเรียกหลักการนี้ว่า “การรู้ก่อนประสบการณ์เชิงสังเคราะห์ (synthesis a priori)” เพราะรากฐานของอำนาจดูลึกกลับจึงอยู่นอกเหนือประสบการณ์ที่จะเข้าใจได้

แต่เดอร์ริดาไม่ได้พูดว่าความยุติธรรมควรรื้อโครงสร้าง เพราะขณะที่กฎหมายสามารถรื้อโครงสร้างได้ แต่ความยุติธรรมไม่จำต้องรื้อโครงสร้าง (undeconstructible)

---

<sup>๑๒</sup> James Gordley, *An Introduction to the comparative study of private law Readings, Cases, Materials*, (London: Cambridge University Press,2006), p.215.

<sup>๑๓</sup> Jacques Derrida, *To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible*, in *QUESTIONING GOD 21* (John D.Caputo et al. eds., 2001). Compare also the transcription of the interview *For a Justice to Come: An Interview with Jacques Derrida*, THE BRUSSELS TRIBUNAL (February 19, 2004), at [www.brusselstribunal.org](http://www.brusselstribunal.org).

justice) ซึ่งนักคิดบางคนถือว่า ทฤษฎีนี้ให้ความสำคัญกับความยุติธรรมผ่านการไกล่เกลี่ย ไม่ใช่การตัดสินใจทันที และเดอริตาวยังสร้างทฤษฎีนี้ขึ้นมาจากองค์ความรู้ที่จะเกิดความเคลือบแคลงสงสัยในการบังคับใช้อำนาจกฎหมาย ดังนั้น ความยุติธรรมแบบของเดอริตาจึงไม่อาจเป็นไปได้ แต่เดอริตาก็แปลกใจกับการให้อภัยโทษว่า การให้อภัยโทษเป็นเรื่องของกฎหมายที่เราอยากจะเขียนขึ้นใหม่อย่างไรก็ได้ แต่กฎหมายหรือความยุติธรรมจริงๆ ต้องก่อให้เกิดการประนีประนอมระหว่างกัน ซึ่งอาจอยู่นอกเหนือจากสถาบันทางวิชาการและศาสนาก็เป็นไปได้<sup>๑๔</sup> เมื่อพิจารณาแบบนี้เราจะพบว่า การเสนอให้คนประนีประนอมกันเป็นท่าทีของการหาจุดที่จะลดหย่อนความต้องการของแต่ละฝ่าย เป็นการหาเหตุผลที่เป็นไปได้ที่เชื่อมโยงระหว่างความรู้สึกของผู้ทำผิดกับผู้เสียหายให้อยู่ในสถานะที่รับได้ นั้นรวมถึงการหลุดไปจากข้อบังคับบางอย่างซึ่งอยู่ภายใต้กรอบที่ถูกบัญญัติขึ้นด้วย เพราะนักคิดเหล่านี้คำนึงถึงความเป็นไปได้ของการใช้หลักเหตุผลที่จะช่วยสร้างความยุติธรรมในสังคม ไม่ใช่พิจารณาในแง่ของศีลธรรมเป็นหลัก

สรุป กรณีนีรโทษกรรมมีการใช้ตรรกะในการอธิบายให้เห็นเหตุที่ควรมีไว้ ๒ ประเด็นใหญ่ๆ คือ ๑. เป็นเรื่องการป้องกันตัวและความจำเป็นทางธรรมชาติ และ ๒. เรื่องของการประนีประนอมทางสังคมที่ต้องใช้เหตุผลโดยมุ่งเน้นไปที่ความยุติธรรมอันเกิดจากสิทธิของแต่ละคนมี

### ๓.๒ แนวคิดการนิรโทษกรรมในพระไตรปิฎก

คำว่า นิรโทษกรรม ตรงกับความหมายในทางวินัยว่า อนาคตคือไม่ต้องอาบัติ หรือไม่มีโทษสำหรับผู้กระทำความผิด และทางกรรมว่า อโหสิกรรม คือ กรรมเลิกให้ผล ไม่มีผลอีก ได้แก่กรรมทั้งที่เป็นกุศลและอกุศลที่เลิกให้ผล เหมือนพืชที่หมดอายุ เพราะปลูกไม่ขึ้นอีก<sup>๑๕</sup> โดยพุทธปรัชญาเถรวาทได้ร่วมพิจารณาในเรื่องนิรโทษกรรมหรือการไม่มีความผิดบนรากฐานของการทำผิด โดยความผิดนั้นถูกยอมรับร่วมกันในสังคมในรูปแบบของข้อความที่ถูกบัญญัติขึ้นตามข้อเท็จจริง (fact) เรียกว่า วินัยหรือศีล และในรูปแบบกฎความเป็นจริง (reality) เรียกว่า กรรม ดังนี้

---

<sup>๑๔</sup> Peter Krapp, "Amnesty: Between an Ethics of Forgiveness and the Politics of Forgetting" , GERMAN LAW JOURNAL แห่ หล่ ง ที่ ม า [http://www.germanlawjournal.com/pdfs/Vol0\\_6\\_No0\\_1 / PDF\\_Vol\\_0\\_6\\_No\\_0\\_1\\_1\\_8\\_5\\_195\\_Si\\_Krapp.pdf](http://www.germanlawjournal.com/pdfs/Vol0_6_No0_1/PDF_Vol_0_6_No_0_1_1_8_5_195_Si_Krapp.pdf). (online).

<sup>๑๕</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์, พิมพ์ครั้งที่ ๒๔, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ผลิธิม, ๒๕๕๘), หน้า ๕๓๐.

ก) วินัยและศีล โดยวินัยนั้นเป็นการบัญญัติข้อห้ามสำหรับพระภิกษุ พระพุทธเจ้าทรงใช้วิธีการแบบที่สังคมสมัยนั้นใช้กัน คือ มีการกระทำผิด สังคมโลกประณามการทำผิดนั้น และสังคมสงฆ์เห็นร่วมกันว่าเป็นความผิด จึงบัญญัติวินัยขึ้นพร้อมบทลงโทษ โดยมีเป้าหมายสำคัญคือสงฆ์ บุคคล ความบริสุทธิ์ และพระศาสนา<sup>๑๖</sup> โดยการพิจารณาความผิดและการลงโทษในสมัยต่อมาหลังจากที่มีการบัญญัติเป็นพระวินัยแล้ว มีประเด็นที่ควรพิจารณา ๓ ข้อคือ

๑) มีการทำผิด อ้างถึงกฎบัญญัติห้ามไว้ว่าเป็นความผิด

๒) มีผู้ทำผิดที่ถูกอ้างถึง

๓) บุคคลทำผิดนั้นทำครบขั้นตอน

โดยข้อ ๑) นั้นสามารถระบุได้ชัด แต่ข้อ ๒) นั้นต้องให้ผู้กระทำผิดรับว่าทำผิด จึงจะนำไปสู่การพิสูจน์ข้อ ๓) ว่ารู้ตัวหรือไม่ การพิสูจน์ข้อ ๒) นั้นแม้จะมีผู้กระทำผิดแต่อาจถูกยกเลิกหรือเป็นอนาปัตติ คือไม่เป็นความผิด ด้วยเหตุเหล่านี้คือภิกษุรูปนั้นเป็นอาทิมิกะหรือต้นบัญญัติ ส่วนการพิสูจน์ข้อ ๓) นั้นเป็นการพิจารณาตามขั้นตอน ดังกรณีปฐมปาราชิก คือห้ามภิกษุเสพเมถุนกับสตรีที่มีการงดเว้นไม่ลงโทษแก่ภิกษุไม่รู้สีกตัว ภิกษุบ้าหรือวิกลจริต ภิกษุมีจิตฟุ้งซ่าน ภิกษุผู้กระสับกระส่ายเพราะเวทนาไม่มีความสุข<sup>๑๗</sup>

แต่ในกรณีนี้มีรายละเอียดที่น่าสนใจคือว่า ถ้าภิกษุทำการนัดหมายว่า “จงฆ่าเขาตามเวลานัดหมายนั้น คือ ในเวลาก่อนอาหาร หรือในเวลาหลังอาหาร ในเวลากลางคืน หรือในเวลากลางวัน” ต้องอาบัติทุกกฎ ผู้รับคำสั่งฆ่าเขาสำเร็จตามเวลานัดหมายนั้นต้องอาบัติปาราชิกทั้ง ๒ รูป ฆ่าเขาได้ก่อนหรือหลังเวลานัดหมายนั้น ผู้นัดหมายไม่ต้องอาบัติ ผู้ฆ่าต้องอาบัติปาราชิก หรือกรณีภิกษุทำนิมิตว่า “เราจักขยิบตา ยกคิ้ว หรือผงกศีรษะ ท่านจงฆ่าเขาตามที่เรานิมิตนั้น” ต้องอาบัติทุกกฎ ผู้รับสัญญาณ ฆ่าเขาสำเร็จตามนิมิตนั้น ต้องอาบัติปาราชิกทั้ง ๒ รูป ฆ่าเขาได้ก่อนหรือหลังการทำนิมิตผู้ทำนิมิตไม่ต้องอาบัติ ผู้ฆ่าต้องอาบัติปาราชิก<sup>๑๘</sup> การไม่เป็นอาบัตินี้ไม่ได้ถูกพิจารณาในแง่ของจิตใจเป็นหลัก แต่พิจารณาตามรูปแบบขั้นตอนตามหลักที่เคร่งครัด เช่นเดียวกับในศีล ๕ ข้อว่าปาณาติบาตคือการฆ่าสัตว์นั้นมืองค์ ๕ ในการที่จะถือว่ามีการทำผิดคือ ๑.สัตว์มีชีวิต ๒.ความเป็นผู้สำคัญว่าสัตว์มีชีวิต ๓.จิตคิดจะฆ่า ๔.ความพยายาม ๕.สัตว์ตายด้วยความพยายามนั้น<sup>๑๙</sup> ฉะนั้น การยืนยันตามข้อความนี้ต้องครบถ้วนทั้ง ๕ ข้อจึง

<sup>๑๖</sup> มหามกุฏราชวิทยาลัย,อรรถกถาพระวินัยปิฎก มหาวรรค เล่ม ๑, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๒๗), หน้า ๒๓๖-๒๓๗.

<sup>๑๗</sup> วิ.ม. (ไทย) ๑/๔๗/๒๑๖.

<sup>๑๘</sup> วิ.ม. (ไทย) ๑/๑๗๙/๑๕๙.

<sup>๑๙</sup> คณะกรรมการแผนกตำรา, มังคลัตถทีปนีแปล เล่ม ๒, พิมพ์ครั้งที่ ๑๒, (กรุงเทพ : มหามกุฏราชวิทยาลัย,๒๕๔๙) , หน้า ๙๗.

จะถือว่าเป็นความผิด และควรได้รับการลงโทษ แต่ถ้าไม่ครบองค์ประกอบดังที่ว่ามี ความผิดและไม่ควรได้รับผลของการกระทำนั้น ข้อพิจารณานี้ไม่ได้สนใจว่าผู้ทำผิดมีจิตใจเช่นไร แม้จะมีการอ้างถึงจิตคิดจะฆ่า หรือมีเจตนาในการฆ่าก็ตาม แต่เจตนาที่พิจารณาในแง่ ข้อเท็จจริงว่า ธรรมชาติของคนที่จะฆ่าต้องมีความพยายาม เมื่อมีความพยายามมากก็บ่งบอกให้ เห็นว่า คนที่จะฆ่านั้นมีเจตนาไปด้วย การเชื่อมโยงนี้เป็นข้อเท็จจริงทางด้านกฎหมาย ไม่ได้ระบุ ถึงจิตใจหรือลักษณะบุคคลนั้นเป็นหลัก จึงเป็นการพิจารณาในส่วนของตรรกะเท่านั้น

ข) เรื่องกรรม ในพระพุทธศาสนามีการกล่าวถึงกรรมและวิบาก คือมีการกระทำ และการรับผลที่ตามมา แต่มีหลักการอโหสิกรรมคือกรรมนั้นไม่ให้ผลอีกต่อไปได้อย่างชัดเจน ๒ กรณี คือ

๑) คู่กรณีให้อภัยต่อกัน เป็นการยอมรับร่วมกันว่ากรรมที่ทำนั้นทั้งคู่ต่างให้อภัยกัน เพราะเหตุผลบางอย่าง ดังกรณีนางยักษิณีที่อาฆาตกับหญิงสาวคนหนึ่ง ด้วยการฆ่าลูกของแต่ ละฝ่ายจนผ่านไปหลายชาติจนได้ฟังเหตุผลว่าจากพระพุทธเจ้าว่า เพราะว่าในกาลไหนๆ เเรา ทั้งหลายในโลกนี้ ย่อมไม่สงบระงับด้วยเวรแต่เวรทั้งหลายย่อมสงบระงับด้วยการไม่จองเวรนี้ เป็นธรรมเก่า<sup>๒๐</sup> การยอมรับและสร้างข้อตกลงร่วมกัน จึงทำให้ทั้งสองฝ่ายไม่อาฆาตกันต่อไปถือเป็นข้อตกลงของทั้งสองฝ่าย จึงทำให้กรรมนั้นเป็นอโหสิกรรม สิ่งสำคัญของการให้อภัยจึงตั้งอยู่บน ฐานของความรู้สึกร่วมกันว่าได้ลดรอนความสุขของทั้งสองฝ่าย และการให้อภัยนั้นขึ้นอยู่กับ เหตุผล แต่เป็นความยินยอมพร้อมใจที่จะยกความดี ความสงบและความสุขให้อยู่เหนือความ อาฆาตและทำร้ายหรือจองเวรกันต่อไป

๒) ผู้กระทำผิดบรรลุพระอรหันต์ กรณีของคูลีมาลที่ฆ่าคนก่อนจะมาบวช หลังจาก นั้นท่านก็ต้องรับกรรมที่เป็นทิวฐธรรมเวทนิยกรรม (กรรมที่ให้ผลในปัจจุบัน) โดยโดนก้อนหินที่ คนปาใส่ท่าน กรรมนี้แม้ถึงบรรลุพระอรหันต์ก็ยังให้ผลอยู่ แต่กรรมที่ท่านทำในปัจจุบัน หลังจากบรรลุพระอรหันต์นั้นล้วนเป็นอโหสิกรรม กล่าวคือ ผลของกรรมไม่มี (นาโหสิ กมฺมิ วิ ปาโก) กรรมวิบากไม่ได้มีแล้ว (น ภวิสฺสติ กมฺมิ วิ ปาโก) กรรมวิบากจักไม่มี (นตฺถิ กมฺมิ วิ ปาโก) ไม่มีกรรมวิบากส่วนอุปปีชเวทนิยกรรม (กรรมที่ให้ผลในชาติต่อไป) และ อปราปรียเวทนิยกรรม (กรรมที่ให้ผลในชาติต่อๆ ไป) ของท่านหมดแล้ว ด้วยเหตุการเวียนว่ายตายเกิดแล้ว<sup>๒๑</sup> การที่กรรมเป็นอโหสิกรรมเพราะไม่มีผู้รับกรรมถือเป็นการหลุดพ้นจากกรรมที่เคยทำมาทั้งหมด จากการพิจารณาทั้ง ๒ กรณีที่ว่ามานั้นจะพบว่าศีลธรรมได้ถูกหยิบยกมาเป็นหัวข้อพิจารณาในแง่ของนโรโทษกรรมในประเด็นเรื่องกรรมนั้นได้ เพราะข้อเท็จจริงของการกระทำ

<sup>๒๐</sup> ชุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๕/๒๕.

<sup>๒๑</sup> มหามกุฏราชวิทยาลัย, พระสูตรต้นปิฎก มัชฌิมนิกาย มัชฌิมป็นณาสก์ เล่ม ๒ ภาค ๒, (กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๒๗), หน้า ๑๖๕.

ผิดต่อกันนั้นไม่อาจนับว่าใครทำต่อใคร แต่เกิดจากทั้งสองฝ่ายยินยอมและร่วมกระทำกรรมนั้นร่วมกันจึงกลายเป็นการอาฆาตต่อกันไม่จบสิ้น การอโหสิกรรมจึงเป็นการยอมกันเป็นการยกระดับจิตของตนเองให้อยู่เหนือดีหรือชั่ว เป็นอริยบุคคลในความหมายของกรรมที่กล่าวถึงในประเด็นนี้

สรุป นิรโทษกรรมในพระพุทธศาสนาพิจารณาใน ๒ ด้านคือ ๑. พิจารณาด้านวินัยและศีลที่อาศัยคำอธิบายแบบตรรกะ มีเงื่อนไขในการทำผิดและการไม่ต้องรับผิดชอบชัดเจน ไม่ได้เน้นประเด็นเรื่องจิตใจหรือศีลธรรมมากนัก ๒. พิจารณาด้านกรรมในแง่ของการอโหสิกรรมนั้นเป็นการสร้างข้อตกลงร่วมกัน หรือเป็นการพัฒนาจิตใจขึ้นไปให้อยู่ในฐานะพระอริยบุคคล แม้จะกระทำผิดแต่เดิมมา เมื่อบรรลุนิรโทษกรรมก็หลุดพ้นจากกรรมนั้นได้

### ๓.๓ วิเคราะห์กรณีนิรโทษกรรมในพระไตรปิฎก

ในการวิเคราะห์การนิรโทษกรรมในที่นี้จะอาศัยประเด็นแนวคิดในส่วนของปรัชญาตะวันตก โดยจะยกกรณีและพิจารณาตามแนวทางพระพุทธศาสนาเป็นหลัก ดังนี้

๑) พิจารณาในแง่ตรรกะ (logic) เมื่อพิจารณาในแง่ตรรกะจะผูกโยงกับการกระทำที่ต้องสามารถอธิบายได้ด้วยเงื่อนไขของสังคมเห็นร่วมกัน กรณีความจำเป็น (Necessity) พุทธปรัชญาเถรวาทยกกรณีภรรยาสามี เขาทั้งสองมีบุตรน้อย ๑ คนทั้งน่ารัก และน่าพอใจ ขณะที่พวกเขากำลังเดินทางไปในทางกันดาร เสี่ยงที่มีเพียงเล็กน้อยก็เริ่มหมดไป แต่หนทางกันดารก็ยังเหลืออยู่ไกล เขาทั้งสองตกลงกันว่า ตอนนี้เสี่ยงหมดแล้ว แต่ทางยังไปอีกไกล ครั้นภริยาจะยอมสละชีวิตตัวเอง ก็เกรงว่าจะไม่มีใครเลี้ยงเด็ก ครั้นจะสละชีวิตสามีก็เกรงจะไม่มีใครหาเลี้ยงภริยาและลูก ส่วนลูกน้อยเองถ้าเดินทางไปอีกไกลก็ไม่แน่ว่าจะทนต่อความลำบากในหนทางไหวหรือไม่ แต่หากพวกเขาบุตรน้อยแล้วกินระหว่างทางก็จะช่วยยืดอายุเราต่อไปได้ แม้ปรารถนาอยากจะมีบุตรอีกก็ยังมีโอกาสได้ และใช้ชีวิตต่อไปได้ ขณะที่บริโภคนี้อบุตรไปพลางก็ทุบออกหาลูกไปพลาง ฉะนั้น การกินนี้อบุตรนั้นจึงไม่ใช่เพื่อเล่น เพื่อมัวเมา เพื่อตกแต่ง หรือเพื่อประดับร่างกาย แต่เป็นไปเพื่อข้ามทางกันดารเท่านั้น<sup>๒๒</sup> เราอาจพิจารณากรณีนี้ร่วมกับกรณีของการทำแท้ง เพราะถือว่าเป็นข้อขัดแย้งทางศีลธรรม ซึ่งในแง่การใช้ตรรกะทางศีลธรรมซึ่งประเด็นผ่านตัวบททางด้านความผิดของการฆ่านั้นต้องประกอบด้วยองค์คือ ๑.สัตว์มีชีวิต ๒.ความเป็นผู้สำคัญว่าสัตว์มีชีวิต ๓.จิตคิดจะฆ่า ๔.ความพยายาม ๕.สัตว์ตายด้วยความพยายามนั้น แต่กรณีนี้มีตัวบ่งชี้ที่หยิบมาพิจารณาคือ ชายหญิงคู่นี้ไม่มีจิตคิดทำร้าย แต่ทำไปด้วยเหตุจำเป็นคือต้องการเอาตัวรอด และหากมีเหตุผลจำเป็นในกรณีการทำแท้ง เช่นว่า เธอเป็นคนยากจนอยู่กับสามีและพลาดมีท้อง ต่อมาสามีทิ้ง ทำให้เธอไม่สามารถจะเลี้ยงลูกไหวจึงตัดสินใจทำแท้ง เมื่อ

<sup>๒๒</sup> ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๖๓/๑๒๐.

กฎหมายถือว่าเธอทำผิด จึงต้องทำแท้งในสถานที่ไม่ถูกสุขลักษณะ และการแพทย์ที่ไม่เหมาะสมจนทำให้เธอบาดเจ็บสาหัส เป็นภาระแก่ตัวเธอและสังคมมากยิ่งขึ้น

เราอาจพิจารณาว่าการที่แมกินเนื้อบุตรและการทำแท้งนั้นเป็นความจำเป็นของปัจเจกบุคคล แต่พอสังคมร่วมพิจารณาจึงกลายเป็นประเด็นเรื่องศีลธรรมไป เพราะในกรณีดังกล่าวไม่ควรจะถือเอาเหตุผลว่าคุณค่าชีวิตแบบไหนถูกต้องกว่ากัน แต่ควรเป็นเรื่องการพิจารณาว่า ใครควรเป็นผู้ตัดสินใจเลือกจะทำหรือไม่ ระหว่างปัจเจกบุคคลหรือเสียงข้างมาก ฉะนั้น เมื่อพิจารณาเหตุผลในแง่ของศีลธรรมและกฎหมายของเสียงข้างมากถือว่า เป็นความผิดก็อย่าลืมว่าควรพิจารณาในแง่ของความยุติธรรมสำหรับปัจเจกบุคคลด้วย เพราะพระพุทธศาสนาถือว่าปัจเจกบุคคลมีความสำคัญในการทำทุกอย่าง ดังกรณีนี้พระอริยบุคคลรับประทานอาหาร แต่ไม่ยึดติดในกามคุณ แต่มุ่งไปที่การหลุดพ้นจากการยึดติด เป็นการรับประทานด้วยความจำเป็นไม่ได้ยึดติดในอาหารแต่อย่างใด เป็นความจำเป็นทางการกระทำ แต่เมื่อพิจารณาทางด้านศีลธรรมจึงจำเป็นต้องลดทอนความผิดให้อยู่ในฐานะที่เอื้อให้ทุกฝ่ายดำเนินต่อไปได้ ดังกรณีภิกษุสั่งภิกษุอีกรูปให้ไปฆ่าบุคคลหนึ่ง ถ้าฆ่าบุคคลนั้นสำเร็จต้องปาราชิกทุกรูป แต่ถ้าภิกษุรับคำสั่งไปแล้วฆ่าผิดคนอื่น ภิกษุผู้สั่งไม่ต้องอาบัติปาราชิก หรือถ้าทำเกินเลยคำสั่ง ผู้สั่งก็ไม่ต้องอาบัติ แต่ผู้ฆ่าต้องปาราชิก<sup>๒๓</sup> การพิจารณาโดยอาศัยข้อพิจารณาบนฐานของกฎหมายจึงเกินเลยเหตุผลทางศีลธรรม เพราะถ้าจะถือเอาเรื่องเจตนา ทั้งคนทำผิดและสั่งให้ทำล้วนมีเจตนาฆ่าทั้งนั้น และการฆ่านั้นสำเร็จ เพียงแต่รายละเอียดนั้นเมื่อถูกหยิบยกมาพิจารณาเป็นเรื่องของความยุติธรรมในฐานะปัจเจกบุคคล บนฐานแนวคิดว่าการไม่ถือเอาเป็นความผิดหรือนิรโทษกรรมในทางกฎหมายควรถือเป็นเรื่องที่พิจารณาบนฐานความจำเป็นของปัจเจกบุคคลในกรณีเรื่องความจำเป็น

อีกกรณีหนึ่งที่ต้องนำมาพิจารณาในแง่ของตรรกะ คือเรื่องการเมืองของการลิ้ม (the Politics) ดังเรื่องการทะเลาะกันระหว่างพระเจ้าศากยะและพระเจ้าโกลิยะที่เริ่มต้นจากชาวเมืองทั้งสองนครไม่สามารถหาข้อสรุปร่วมกันในการแบ่งปันน้ำในการปลูกข้าวจนบานปลายกลายเป็นการทะเลาะกัน ตีกัน จนรุกรามถึงกษัตริย์ทั้งสองเมืองตระเตรียมอาวุธจะรบกัน พระพุทธเจ้าทราบเรื่องจึงเสด็จไป พอไปถึงก็ตรัสถามเหล่าพระญาติทั้งสองเมืองว่า ทะเลาะกันเรื่องอะไร ได้ฟังคำตอบว่าเป็นเพราะน้ำ ตรัสถามต่อว่า น้ำมีค่าหรือกษัตริย์มีค่า ได้ฟังคำตอบว่า กษัตริย์มีค่า พระพุทธเจ้าจึงตรัสว่า ท่านทั้งหลายจะทำให้กษัตริย์ที่หาค่ามิได้ให้รอดวายไป เพราะน้ำมีค่าน้อยนี้หรือแล้วจึงตรัสให้เห็นกรรมที่จะทำให้ต้องฆ่ากันจนเลือดท่วมแผ่นดินทั้งหมดเพราะกิเลสที่ทำให้เดือดร้อน<sup>๒๔</sup> การที่ยกกรณีนี้มาพิจารณา เพราะมีความรุนแรงที่ทุก

<sup>๒๓</sup> วิ.ม. (ไทย) ๑/๑๗๔/๑๔๓-๑๔๔.

<sup>๒๔</sup> พ.ธ.อ.

ฝ่ายทะเลาะกันเกิดขึ้น หากไม่ยอมกันหรือปล่อยให้ไปสู่ความรุนแรงยิ่งขึ้น จึงต้องมีการเจรจา เพื่อยุติปัญหานี้ โดยประเด็นสำคัญในการเจรจา คือ “เรื่องคุณค่า” โดยคุณค่าของส่วนร่วมมากกว่าคุณค่าของปัจเจกบุคคล โดยชี้ให้เห็นว่าระบบการเมืองนั้นเป็นเรื่องของสังคม ผู้ปกครองจึงต้องคำนึงถึงคุณค่าของส่วนร่วมสำคัญกว่าคุณค่าปัจเจกบุคคล คือคนหมู่มากสำคัญกว่าคนเล็กน้อย และความสงบสำคัญกว่าการเข่นฆ่ากัน บนฐานแนวคิดนี้ทำให้เกิดแนวคิดแบบประนีประนอม (compromise) เพื่อให้แต่ละฝ่ายต่างยอมลดหย่อนความต้องการของตน เพราะบนความขัดแย้งกันนั้นไม่ทำให้ใครจะได้อะไรโดยสมบูรณ์ คือถ้าฝ่ายหนึ่งได้ ฝ่ายหนึ่งก็ต้องอดหรือต้องรบราฆ่าฟันกันพินาศไปทั้งคู่ เมื่อจะตกลงกันก็ต้องประนีประนอมกัน โดยทั้งสองฝ่ายต้องยอมลดความต้องการของตนเอง แล้วแต่ฝ่ายที่จะได้บ้าง แม้จะได้ไม่เต็มที่ก็ตาม<sup>๒๕</sup> เป็นการให้ตรรกะบนฐานของการลี้มคุณค่าแบบปัจเจกบุคคล แต่ให้ถือเอาคุณค่าสังคมเป็นที่ตั้ง จึงควรพิจารณาในแง่ของการประนีประนอมนี้ว่าเป็นตรรกะสำคัญที่นำไปสู่การนิโรชกรรมกันได้

๒) พิจารณาในแง่ศีลธรรม (morality) การพิจารณาประเด็นนี้ย่อมเกี่ยวข้องกับคำอธิบายทางศาสนาโดยตรง พระพุทธศาสนาถือว่าการให้เหตุผลต้องสัมพันธ์กับด้านศีลธรรม กรณีป้องกันตัวเอง (Self-defense) ถือเป็นธรรมชาติที่ติดตัวมากับมนุษย์ตั้งแต่เกิด โดยสมองของเราจะคอยหลีกเลี่ยงสิ่งที่ไม่น่าพอใจ เพราะประสบการณ์ด้านลบจะมีผลต่อการอยู่รอด<sup>๒๖</sup> พุทธปรัชญาเถรวาทพิจารณาถึงต้นเหตุหรือมูลเดิมที่ติดตัวเรานั้นจะสร้างการป้องกันตัวเองแบบแรกคือป้องกันแบบดีที่เรียกว่ากุศลมูล (อโลภะ ไมโลภ อโทสะ ไมโกรธ อโมหะ ไม่หลง) และแบบที่สอง เป็นการป้องกันตัวเองแบบไม่ดี เรียกว่า อกุศลมูล (โลภะ โภภ โทสะ โกรธ โมหะ หลง) โดยธรรมชาติจะสร้างให้คนจะมีการป้องกันตัวในแง่ลบก่อน คือถ้าเจออะไรไม่ดีเราจะมีปฏิกิริยามากกว่าแง่ดี ดังกรณีพระปุลณจะเดินทางไปอยู่กับชาวสุนาปรันตชนบทที่มีพื้นฐานชั่วร้าย พระพุทธเจ้าจึงถามคำถามว่าถ้าเกิดปัญหาขึ้นจะป้องกันตัวเองอย่างไร คือถ้าเขาดาบ ถ้าเขาตบ เขาขว้างก้อนหินใส่ ข้าเธอ พระปุลณะตอบว่า ดีแล้วที่ชาวสุนาปรันตชนบททำอย่างนั้น ถ้าเขาตบดีกว่าเขาตบตี ถ้าเขาตบตีดีกว่าเขาขว้างก้อนหินใส่ ถ้าเขาขว้างก้อนหินใส่ดีกว่าเขาฆ่า ถ้าเขาฆ่าก็ดีแล้วจะได้พ้นจากทุกข์<sup>๒๗</sup> การที่พระพุทธเจ้าถามเพื่อสอบถามการป้องกันตัวเองด้วยสัญชาตญาณที่มีอยู่ตามปกติ แต่สำหรับพระปุลณะนั้นได้รับการฝึกฝนจน

<sup>๒๕</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), การพัฒนาที่ยั่งยืน, พิมพ์ครั้งที่ ๖, (กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๐), หน้า ๙๙.

<sup>๒๖</sup> ริก แชนสัน และ ริชาร์ด เมนดิอัส, สมองแห่งพุทธะ, แปลโดย ณิชร สยามวาลา, พิมพ์ครั้งที่ ๕, (กรุงเทพมหานคร : อัมรินทร์, ๒๕๕๘), หน้า ๔๔.

<sup>๒๗</sup> ส.ส. (ไทย) ๑๘/๘๘/๘๖.



สัญชาตญาณนี้เปลี่ยนแปลงไม่ประทุษร้ายคนอื่น เป็นข้อยืนยันว่าบัณฑิตย่อมไม่ทำบาปเพราะตนเป็นเหตุหรือเพราะผู้อื่นเป็นเหตุ<sup>๒๘</sup> เมื่อพิจารณาตามนี้จึงสามารถอธิบายในด้านศีลธรรมได้ว่า สำหรับพระอริยบุคคลหรือบุคคลที่ฝึกฝนมาในด้านศีลธรรมนั้นจะป้องกันตัวเองในการกระทำผิดตลอดเวลา คำอธิบายนี้ใช้ได้ทั้งในแง่ผู้กระทำความผิดแล้วบรรลุประอรหัตต์ ดังกรณีพระองค์คุณิมาลที่อธิบายไปแล้ว หรือผู้โดนทำร้าย ดังกรณีพระพุทธเจ้าโดนทำร้ายจากพระเทวทัต นายขมังธนู ที่กระทำอนันตริยกรรมคือกรรมหนักด้วยการทำร้ายพระพุทธเจ้า แม้จะผิดในแง่ของการทำร้ายด้วยประสงค์ชีวิตพระพุทธเจ้า แต่โดยข้อเท็จจริงคือพระพุทธเจ้าไม่ได้มีจิตอาฆาต ไม่มีใครทำให้โกรธได้ พระพุทธเจ้ามีจิตเสมอกันในคนทั้งหมด<sup>๒๙</sup> ถ้าพิจารณาแบบนี้กรรมเหล่านั้นน่าจะเป็นอโหสิกรรมไปในตัวไม่ใช่หรือ เพราะผู้ที่ถูกระทำไม่อาฆาตต่อผู้ที่กระทำนั้น แต่ความเป็นจริงคือ ผู้กระทำความผิดนั้นก็ต้องรับกรรมอยู่ดี คือไม่ได้รับอโหสิกรรม แม้จะขอขมาก็ตาม ดังกรณีพระเทวทัตขอขมาแล้วก็ยังได้รับกรรมไปเกิดในนรก แต่อานิสงส์ของการขอขมาทำให้พระเทวทัตได้เป็นพระปัจเจกพุทธเจ้า กรณีนี้เป็นเครื่องตรวจสอบได้อีกอย่างว่า อโหสิกรรมนั้นจะเป็นผลก็ต่อเมื่อกรรมนั้นไม่หนัก และเจตนาไม่ร้ายแรง เพราะกรรมกรรมหนักจะมุ่งไปที่เจตนาของผู้กระทำ ทำให้ผู้กระทำผิดนั้นได้รับผลกรรมที่ทำก่อน จึงจะมีเรื่องอโหสิกรรมเมื่อกรรมนั้นเบาบางลง จึงเป็นเรื่องพิจารณาในแง่ศีลธรรมว่า ถ้าคนที่ทำกรรมหนักแล้วไม่มีสิทธิบรรลุปะระอริยบุคคลได้เลย เพราะไม่มีสิทธิได้รับอโหสิกรรมนั่นเอง

สรุป พระพุทธศาสนาพิจารณาทั้งในด้านตรรกะและด้านศีลธรรม ด้านตรรกะ เน้นไปที่เหตุผลความจำเป็นแบบปัจเจกบุคคล ขณะที่ตรรกะแห่งการลืมนั้นตั้งอยู่บนฐานการประนีประนอมเพื่อประโยชน์แก่สังคมเป็นหลัก ด้านศีลธรรมเป็นการโยงถึงจิตใจของผู้กระทำที่พัฒนาตนเองให้อยู่เหนือสัญชาตญาณที่มีมาแต่เดิม เพื่อครอบคลุมการกระทำไม่ให้เป็นโทษ ซึ่งกรณีดังกล่าวถือว่าบางท่านไม่มีเจตนาหรือมีการป้องกันตัวเองด้วยกุศลจิต ก็ไม่ถือว่าทำกรรมและไม่ควรได้รับโทษ แต่ในกรณีที่มุ่งทำกรรมก็ชัดเจนว่าผู้นั้นไม่อาจได้รับการอโหสิกรรมนอกจากจะได้รับโทษเสียก่อน

**บทสรุป** นิรโทษกรรมในปรัชญาตะวันตกพิจารณาผ่านกระบวนการทางกฎหมายที่พิจารณาการกระทำใดกระทำหนึ่งว่าผิด แต่ต้องการหาทางออกจากกระบวนการพิจารณาโทษโดยเสนอผ่านแนวคิดแบบปัจเจกบุคคลคือความจำเป็นในสถานการณ์ที่ต้องทำอย่างไม้อาจหลีกเลี่ยงได้ ซึ่งพระพุทธศาสนาก็พิจารณาแนวคิดเรื่องนิรโทษกรรมในฐานะของวินัยคือไม่เป็นอาบัติ และพิจารณาในส่วนของอโหสิกรรมในฐานะปัจเจกบุคคลเป็นหลักเช่นกัน ในกรณีวินัยนั้น การไม่ต้องอาบัติตามความผิดนั้นเป็นการพิจารณาเช่นเดียวกับนิรโทษกรรมของตะวันตก

<sup>๒๘</sup> พ.ธ. (ไทย) ๒๕/๘๔/๕๔.

<sup>๒๙</sup> พ.อป. (ไทย) ๓๒/๘/๔๓-๔๔.

บนความจำเป็นของการทำบางอย่างที่มีเหตุให้เชื่อได้ และความจำเป็นนี้อาศัยความยุติธรรมที่เกิดขึ้นบนการพิจารณาบนฐานของปัจเจกบุคคลมากกว่ายึดเอากฎทางศีลธรรมตามตัวบท กรณีพระสั่งให้พระรูปอื่นไปฆ่าใครก็ตามแล้วคนนั้นตาย ต้องมาดูรายละเอียดและกฎเกณฑ์อื่นๆ ประกอบเพื่อชี้ว่าผิดหรือไม่ ทั้งที่จริงศีลธรรมบอกว่าฆ่าคนตายนั้นผิด แต่ไม่ถือว่าเป็นอาบัติ

นโรโทษกรรมในปรัชญาตะวันตกพิจารณากฎหมายการนโรโทษกรรมในแง่ของสังคมในเรื่องการให้อภัยทางศีลธรรม และการประนีประนอมเพื่อประโยชน์สังคมเป็นหลัก ซึ่งพุทธปรัชญาเถรวาทพิจารณาประเด็นดังกล่าวโยงกับหลักการป้องกันตัวกับการกระทำผิด เพราะแม้หนึ่งบุคคลผู้ทำผิดอาจทำผิดตราบเท่าที่ยังไม่รู้ถึงผลที่จะตามมา แต่บุคคลที่จิตใจฝึกมาดีกว่าประเสริฐกว่าต้องให้อภัยแก่ผู้ทำผิดได้ ซึ่งแนวคิดนี้ดูเหมือนจะไปไกลกว่านโรโทษกรรมของตะวันตก เพราะถือว่าเชื่อมั่นในศักยภาพของบุคคลที่ควรอยู่เหนือกว่ากิเลสภายในตนเอง โดยถือเอาอย่างอื่นมาเป็นใหญ่ เช่น หลักศีลธรรม เป็นต้น เช่นเดียวกับการประนีประนอมทางสังคมก็เพื่อให้ประโยชน์เกิดขึ้นได้ ก็อาศัยการสงบระงับกิเลสภายในตนด้วยการถือเอาคุณค่าที่อยู่เหนือขึ้นไป เป็นหลักเกณฑ์ที่นำไปสู่เรื่องการให้อภัยหรือการอโหสิกรรมในพระพุทธศาสนา

#### ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำบท

๔.๑ แนวคิดเรื่องนโรโทษกรรมคืออะไร เกี่ยวข้องกับการให้อภัยในพระไตรปิฎกอย่างไร อภิปราย

๔.๒ กรณีการให้อภัยของพระพุทธองค์ที่มีต่อชาวสุนาปรีนตชนบท หรือกรณีพระเทวทัตที่ทำบาปกรรมแล้วได้รับการให้อภัย ท่านเห็นด้วยหรือไม่ มีเหตุผลสนับสนุนหรือคัดค้านอย่างไรบ้างตามที่ปรากฏในพระไตรปิฎก อภิปราย

#### ๕. บรรณานุกรม

คณะกรรมการแผนกตำรา. มังคลัตถทีปนีแปล เล่ม ๒. พิมพ์ครั้งที่ ๑๒. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๙.

ซัชชัย คุ่มทวีพร. จริยศาสตร์ : ทฤษฎีและการวิเคราะห์ปัญหาจริยธรรม. กรุงเทพมหานคร : ดำเนินการพิมพ์, ๒๕๔๐.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์. พิมพ์ครั้งที่ ๒๔. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ผลิธรรม, ๒๕๕๘.

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

เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก๒๒๙

สหธรรมิก, ๒๕๕๐.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.**

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกและอรรถกถาภาษาไทย.** กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหา  
มกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๒๗.

ริค แอนสัน และ ริชาร์ด เมนดิอัส. **สมองแห่งพุทธะ.** แปลโดย ณิชร สยามวาลา. พิมพ์ครั้งที่ ๕.  
กรุงเทพมหานคร: อัมรินทร์, ๒๕๕๘.

ศิรสา พูลสนอง. “การล้างมลทินในประเทศไทย”. **วิทยานิพนธ์นิติศาสตร์มหาบัณฑิต.** คณะ  
นิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๔๓.

สมภาร พรหมทา. **แก่นเดิมของพุทธปรัชญา (เล่มที่หนึ่ง : มนุษย์).** กรุงเทพมหานคร : บีทีเค  
พรินติ้ง, ๒๕๖๐.

สุรพล คงลาภ. “การนิรโทษกรรม: ศึกษาเกี่ยวกับเงื่อนไขและผลทางกฎหมาย”. **วิทยานิพนธ์  
มหาบัณฑิต.** คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๓๔.

Anthony M. Quinton. “On Punishment”. in **The Philosophy of Punishment.** ed.  
A.B. Acton. Bristol: Macmillan, 1963.

Max Pensky. “Amnesty on trial: impunity, accountability, and the norms of  
international law”, **Ethics & Global Politics** Vol. 1, No. 1-2, 2008: 1-  
40.

St. Thomas Aquinas. **The Summa Theologica.** translated by Fathers of the  
English Dominican Province, Second and Revised Edition, 1920  
Retrieved August 15, 2009, from  
<http://www.newadvent.org/summa/3.htm>.

James Gordley. **An Introduction to the comparative study of private law  
Readings, Cases, Materials.** London: Cambridge University Press,  
2006.

Jacques Derrida. “To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible”. in  
**QUESTIONING GOD 21** (John D. Caputo et al. eds., 2001). Compare  
Also the transcription of the interview For a Justice to Come:  
An Interview with Jacques Derrida, THE BRUSSELS TRIBUNAL (February  
19, 2004), at [www.brusselstribunal.org](http://www.brusselstribunal.org).

Peter Krapp. “Amnesty: Between an Ethics of Forgiveness and the Politics of

๒๓๐...พระมหาวิญชัย กิตติเมธี, ป.ธ.๙,ดร. ภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์

Forgetting”. GERMAN LAW JOURNAL แหล่งที่มา  
[http://www.germanlawjournal.com/pdfs/Vol06No01/PDF\\_Vol\\_06\\_No\\_01\\_185-195\\_SI\\_Krapp.pdf](http://www.germanlawjournal.com/pdfs/Vol06No01/PDF_Vol_06_No_01_185-195_SI_Krapp.pdf). (online).



## บทที่ ๑๕

### ความรักและการแต่งงานในพระไตรปิฎก\*



#### ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องความรักและการแต่งงาน
- ๑.๒ เพื่อศึกษาวิเคราะห์ความรักและการแต่งงานในพระไตรปิฎก

#### ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องความรักและการแต่งงาน
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจเรื่องความรักและการแต่งงานในพระไตรปิฎก



---

\* ปรับจากบทความ พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ), “ศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเรื่องความรักและการแต่งงานในพุทธปรัชญาเถรวาท”, วารสาร สันติศึกษาปริทรรศน์ (TCI 1) ปีที่ ๕ ฉบับพิเศษ (๒๕๖๐): ๕๑-๖๕.

### ๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

เมื่อมนุษย์เกิดขึ้นมาบนโลกใบนี้มีแนวคิดที่อริสโตเติลนำเสนอว่า มนุษย์ต้องอยู่เป็นสังคม เพราะมนุษย์โดยเนื้อแท้แล้วเป็นสัตว์สังคมตามธรรมชาติ และมีนักปรัชญาให้เหตุผลสนับสนุน เพราะไม่มีใครสามารถอยู่ได้โดยไม่มีสังคม หรือถ้าทำได้เขาคงเป็นสัตว์หรือไม่ก็พระเจ้า มนุษย์จึงต้องอยู่เป็นสังคมเพื่อให้มีตัวตนและสร้างสุขขึ้นมาได้ และไม่ว่าจะทางชีววิทยาหรือจิตวิทยา มนุษย์ก็ต้องถูกบังคับให้อยู่เป็นสังคมอยู่ดี<sup>๒</sup> นอกจากนั้นตามแนวคิดของนักปรัชญาตะวันออกอย่างขงจื้อก็นำเสนอเช่นกันว่า "หากเราไม่อยู่ร่วมกับมนุษย์แล้วจะให้เราไปอยู่ร่วมกับใคร"<sup>๓</sup> เมื่อเป็นเช่นนั้นอาจเป็นไปได้หรือไม่ว่าการอยู่ร่วมกันของมนุษย์เป็นวิธีหนึ่งในการรักษาความเป็นมนุษย์ไว้ และด้วยการอยู่ร่วมกันนี้เองเป็นเหตุหนึ่งที่ทำให้เกิดแนวคิดเรื่องการแต่งงานขึ้น เพราะสมัยหนึ่งถือว่าการแต่งงานนั้นมีความสำคัญอย่างมากอย่างสมัยพระเวทถือว่า คนที่ทำบาป ใช้เล่ห์เพทุบาย ขาดความสัตย์ ต้องไปขุมนรกที่ลึกกล้าเช่นเดียวกับหญิงที่ไร้พี่น้องชายหรือภริยาชั่วที่ไร้สามี<sup>๔</sup> แนวคิดนี้ทำให้หญิงต้องมีผู้ชายดูแลให้ความคุ้มครองจึงจะถือว่าไม่ตกนรก และขณะเดียวกันก็มีแนวคิดว่าตระกูลไหนไม่มีบุตรสืบต่อย่อมฉิบหาย ประเพณีย่อมไม่สืบเนื่องไปไม่ได้<sup>๕</sup> ฉะนั้น การอยู่ร่วมกันในลักษณะการแต่งงานจึงเป็นเรื่องสำคัญ

ขณะที่การแต่งงานนั้นถือว่าเริ่มจากเรื่องความรัก จึงกลายเป็นเงื่อนไขจำเป็น (necessary condition) เมื่อคนมาอยู่ร่วมกันควรมีความรักเป็นพื้นฐาน แต่ความเป็นจริงอาจตรงข้าม อย่างความรักแบบโรแมนติคตามที่ปรากฏในวรรณกรรมยุคกลางของตะวันตกมักจะเต็มไปด้วยเครื่องหมายความรักด้วยการมอบดอกกุหลาบสีแดง การต่อสู้ในสนามรบเพื่อปกป้องเกียรติศักดิ์ของสตรี การช่วยเจ้าหญิงจากมังกรไฟ ซึ่งจะนำไปสู่ความรัก แต่ความรักส่วนใหญ่มักจะตามมาด้วยโศกนาฏกรรม การสูญเสีย เช่นเรื่องโรเมโอ จูเลียต เป็นต้น เป็นความ

---

<sup>๒</sup> Hossain, F.M.A. and Ali, Md.K., "Relation between Individual and Society", *Open Journal of Social Sciences*, 2, pp.130-137, ในฐานข้อมูลสื่ออิเล็กทรอนิกส์ <http://dx.doi.org/10.4236/jss.2014.28019>, (2014).

<sup>๓</sup> สุวรรณาสถาอาพันธ์, หลุนอี่ว : ขงจื้อสนทนา, (กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๑), หน้า ๒๙๗.

<sup>๔</sup> สมัคร บุรวาต, ปรัชญาพราหมณ์ในสมัยพุทธกาล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๕๔), หน้า ๙๐.

<sup>๕</sup> พุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๑/๖๙.

รักที่คู่รักต้องตาย และไม่สมหวัง แต่นั่นคือความรักในอุดมคติที่อยู่เหนือการแต่งงาน<sup>๖</sup> ขณะที่การแต่งงานนั้นถือตามแบบแนวความคิดศาสนาคริสต์ที่เห็นชัดสุดคือการอธิบายสตรีในวรรณคดียุคกลางจะเต็มไปด้วยความบริสุทธิ์ ใสซื่อ เป็นวิธีตรวจสอบความสัมพันธ์ของมนุษย์ผ่านการแต่งงานอันเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงถึงคำมั่นสัญญาจากพระเจ้า ไม่ใช่แค่เรื่องเพศสัมพันธ์ เพื่อแสดงถึงความบริสุทธิ์ทางจิตวิญญาณผ่านพิธีแต่งงานที่แม้จะตายจากกันก็ยังคงรักกัน<sup>๗</sup>

เมื่อแนวคิดเรื่องความรักและการแต่งงานเป็นสิ่งที่เชื่อมโยงกันระหว่างคนสองคนด้วยความรัก แต่ไม่เท่านี้การแต่งงานยังแสดงให้เห็นความเป็นสังคมที่มนุษย์ถือว่าเป็นเครื่องดำรงไว้ซึ่งความเป็นมนุษย์จึงทำให้เกิดปัญหาขึ้น ดังที่สมภาร พรมทาได้เสนอไว้ถึงปัญหาที่มีกรรมองเรื่องแต่งงานไว้ ๒ แบบคือ<sup>๘</sup>

๑) กลุ่มที่มองว่าความรักจำเป็นต้องมีการแต่งงาน โดยการแต่งงานเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวทางสังคม เพราะการอยู่ร่วมกันเป็นสิ่งจริงจึงจำเป็นต้องมีสิ่งยึดเหนี่ยว เพราะการที่ทั้งคู่จะแตกร้างและแยกทางกันก็จะเกิดได้ง่ายขึ้น ดังนั้น การแต่งงานที่ทำอย่างเป็นพิธีกรรมต่อหน้าสาธารณชนและศาสนาจึงมีบทบาทสำคัญในฐานะสถาบันที่จะช่วยให้ครอบครัวมีที่ยึดเหนี่ยว วัฒนธรรมมีพลังมากกว่าความรู้สึกของปัจเจกบุคคล ครอบครัวคือหน่วยเล็กที่สุดที่ต้องการความมั่นคง การมีวัฒนธรรมการแต่งงานอย่างเป็นพิธีกรรมและศักดิ์สิทธิ์จึงมีความหมายมาก

๒) กลุ่มที่เชื่อว่าความรักไม่จำเป็นต้องแต่งงาน เป็นการยอมรับเรื่องการอยู่ร่วมกัน ถ้าชีวิตของพวกเขาเป็นไปได้ด้วยดี ครอบครัวนั้นก็จะเป็นครอบครัวที่อบอุ่นและมีความสุข แต่ถ้าเป็นไปได้ในทางตรงกันข้าม ทั้งคู่ก็ควรแยกทางกัน การแยกทางกันนั้นไม่ควรถือเป็นเรื่องใหญ่หรือเรื่องล้มเหลวใดๆ ทั้งสิ้น ระบบความคิดที่ยึดมั่นในการแต่งงานจะทำให้ชายหญิงหย่าร้างกันมีปมด้อย แต่ถ้าเราไม่ให้ความสำคัญแก่พิธีกรรมที่ว่านี้ การอยู่ร่วมกันหรือแยกทางกันก็จะ เป็นเพียงปรากฏการณ์ธรรมดาเช่นเดียวกับปรากฏการณ์อื่นๆ ในชีวิตของเรา แนวคิดดังกล่าวสอดคล้องกับฌอง ปอล ซาทร์ที่ได้เสนอแนวคิดไว้อย่างน่าสนใจเกี่ยวกับการอยู่ภายใต้อิทธิพลของสังคม เราควรหลีกเลี่ยงที่จะให้คนอื่นมองเราว่าเป็นวัตถุ อยู่ภายใต้อิทธิพลที่คนอื่นเรียก

---

<sup>๖</sup> ลู มารินอฟฟ์, *The big questions ชีวิตนี้มีคำถาม*, แปลโดย สุรพงษ์ สุวจิตตานนท์, (กรุงเทพมหานคร : มายด์, ๒๕๕๑), หน้า ๑๙๖.

<sup>๗</sup> Catherine Sanok, "Women and Literature", *A Concise Companion to Middle English Literature*, Ed. by Marilyn Corrie Catherine Sanok, (UK: Blackwell Publishing Ltd., 2009), p.56.

<sup>๘</sup> สมภาร พรมทา, *ชีวิตกับความขัดแย้ง*, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๓), หน้า ๑๒๕-๑๒๖.

จนไม่มีความเป็นตัวของตัวเอง เราจึงจำเป็นต้องปกป้องเสรีภาพของเราไว้ และที่จริงด้วยแนวคิดแบบนี้ทำให้เขาพยายามยกเลิกความเชื่อแบบศาสนาที่มีมาแต่เดิมแล้วยึดมั่นในเสรีภาพที่เรามี และเชื่อว่าความรักเป็นการช่วยเพิ่มเสรีภาพระหว่างกัน<sup>๙</sup>

ฉะนั้น ในบทความนี้ ผู้วิจัยจะได้เสนอแนวคิดเรื่องความรักและการแต่งงานว่าสัมพันธ์กันอย่างไร โดยได้พิจารณาทั้งในส่วนปรัชญาและศาสนาตะวันตก และแนวคิดตะวันออกโดยเฉพาะในพุทธปรัชญาเถรวาทว่าให้ความสำคัญกับความรักและการแต่งงานในมิติใดบ้าง เพื่อเชื่อมโยงความหมายในระดับที่เป็นปัจเจกและสังคมเกี่ยวกับเป้าหมายของชีวิตต่อไป

### ๓.๑ แนวคิดเรื่องความรักในพระไตรปิฎก

แนวคิดเกี่ยวกับความรักมีทุกยุคสมัย ตั้งแต่มนุษย์เริ่มรู้จักการให้เหตุผลเป็น เริ่มตั้งแต่ชาวกรีกได้ให้ความหมายของความรักไว้เป็น ๓ แบบคือ<sup>๑๐</sup>

๑) อีรอส (Eros) ความปรารถนาทางกาย หรือวัตถุทุกอย่างของมนุษย์ ความต้องการอาหาร หรือเครื่องดื่ม ซึ่งไม่ต่างจากความต้องการทางเพศ ความรักแบบนี้รวมไปถึงความเสนาหา ความเฝ้าชวน ภาพลักษณ์ที่ยวนใจ เคมี และสัญชาตญาณดึงดูดแบบสัตว์

๒) ฟิโลส (Philos) คือความดึงดูด หรือต้องตาต้องใจทางปัญญา หรือความเฉลียวฉลาดกับใครบางคนหรือบางเรื่อง ซึ่งพัฒนามาเป็นความรัก คำว่า ปรัชญา คือความรักในความรู้ จึงถือว่าเป็นตัวอย่างหนึ่งของคำว่า ฟิโลส นอกจากนั้น การรักผู้คน สิ่งของหรือความคิด โดยไม่มีเรื่องราวหรือความรู้สึกทางเพศมาเกี่ยว เป็นความสัมพันธ์ระหว่างลูกศิษย์กับอาจารย์ การรักเพื่อน รักบทกวี ชอบคณิตศาสตร์ วิชาการ สายวิชาชีพ ความรักนี้สามารถพัฒนาต่อไปสู่การแต่งงานได้เช่นกัน เป็นการดึงดูดในเขวี่ยนปัญญาจนกลายเป็นการแต่งงานในที่สุด แต่ในแง่อาชีพการงานนี้เป็นเรื่องไม่ยอมรับในการสัมพันธ์เชิงฟิโลสระหว่างแพทย์กับคนไข้ ทนายหรือลูกความเพราะนั่นเท่ากับพัฒนาเป็นความสัมพันธ์แบบอีรอส

๓) อะกาเพ (Agape) เป็นความรักที่ไม่ต้องการสิ่งตอบแทน ปราศจากความเห็นแก่ตัว เต็มไปด้วยเมตตากรุณา เปรียบเทียบกับอีรอสที่เต็มไปด้วยการหาคู่และแต่งงาน ฟิโลสช่วยสร้างมิตรภาพและสังคม ส่วนอะกาเพเป็นการยกย่องบูชาความเป็นมนุษย์ และเป็นการช่วยสนับสนุนสร้างความมั่นคงให้กับความรักทั้งสองชนิดที่กล่าวมา

---

<sup>๙</sup> พินิจ รัตนกุล, ปรัชญาชีวิต ฌอง-ปอล ซาทร์, พิมพ์ครั้งที่ ๘, (กรุงเทพมหานคร: สามัญชน, ๒๕๕๖), หน้า ๑๓๘-๑๔๒.

<sup>๑๐</sup> ลู มารินอฟฟ์, The big questions ชีวิตนี้มีคำถาม, แปลโดย สุรพงษ์ สุวจิตตานนท์, หน้า ๑๙๐-๑๙๓.



จากแนวคิดในเรื่องความรักทั้ง ๓ แบบล้วนนำไปสู่การแต่งงานเป็นที่สิ้นสุด แม้จะแตกต่างกันตรงระดับของความรักก็ตาม เมื่ออธิบายจากแนวคิดแบบจิตวิทยาจะเห็นชัดสุด กล่าวคือเราทุกคนต่างมีจิตไร้สำนึกร่วม (Collective Unconscious) โดยส่วนประกอบของจิตไร้สำนึกนี้ถูกเรียกว่า "อาร์คีไทป์" (Archetypal)<sup>๑๑</sup> ซึ่งเป็นการสร้างการสนับสนุนความคิดด้านศาสนาและเทพนิยายที่มีมาแต่เดิม โดยการคิดแบบจิตไร้สำนึกแบบอาร์คีไทป์นี้จะทำให้เกิดการรวมสิ่งดีๆ ของความรักเข้ากับแก่นแท้ของชายและหญิงสร้างตัวละครขึ้นมา และเมื่อใดก็ตามที่ภริยาเลิกปฏิบัติกับสามีเหมือนเจ้าชาย และสามีเลิกปฏิบัติกับภริยาเหมือนเจ้าหญิงรักก็จะต้องเลิกกันไปโนทีสุด ทั้งสองจึงควรเลือกอาร์คีไทป์เป็นตัวละครแบบอื่น เช่น การสร้างครอบครัวแบบชาวป่า ไม่ใช่แบบเทพนิยาย โดยสามีเป็นหัวหน้าเผ่า ภริยาดูแลครอบครัว เน้นไปที่การเติมเต็มซึ่งกันและกันใหม่ ไม่ใช่เป็นปฏิปักษ์ต่อกัน เป็นต้น<sup>๑๒</sup>

ฉะนั้น ความรักจากมุมมองนี้จึงเป็นการสร้างความรักโดยเป็นไปตามความต้องการที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของมนุษย์ ในขณะที่การพัฒนาความรักนั้นเป็นไปตามลำดับ กล่าวคือ เริ่มจากความรักแบบต้องการทางร่างกายไปสู่ความรักแบบไม่มีขีดจำกัด ซึ่งความรักแบบนี้จะเห็นได้จากความรักในแบบครอบครัว แนวคิดตะวันตกจะถือว่า ความรักแบบไม่มีเงื่อนไขคือความรักที่แม่มีต่อลูก ส่วนความรักแบบพ่อที่มีต่อลูกตั้งอยู่บนพื้นฐานของเงื่อนไขตามกฎระเบียบที่มีเหตุผลเพื่อต้องการพัฒนาลูกให้ออกไปใช้ชีวิตในสังคม โดยการพัฒนาความรักดังกล่าวเป็นไปตามรูปแบบของการใช้ชีวิตเป็นหลัก

ขณะที่ปรัชญาอินเดียพัฒนาความรักภายใต้เงื่อนไข ๒ แบบคือ ๑. รักตัวเอง (อัตตา) ๒. รักคนอื่น (กามะ) โดยลักษณะความรักเหล่านี้ล้วนมีความต้องการเป็นพื้นฐาน กล่าวคือเมื่อตัวเอง (อัตตา) นั้นต้องการมุ่งสนองต่อความต้องการ จึงทำให้เกิดการดิ้นรนเพื่อสนองความต้องการเหล่านั้น เช่น ความอยากที่มีต่อสรรพสิ่งในโลก ทำให้เด็กผู้หญิงกอดตุ๊กตาหมี หรือเด็กหนุ่มรักผู้หญิงด้วยความเสน่หา เป็นต้น การมุ่งไปที่วัตถุที่เราเชื่อว่าเป็นของๆ เรา จะนำไปสู่ความรู้สึกเอนเอียงด้วยการสร้างตัวตนผ่านทางวัตถุ ตามลักษณะ "กามะ" คือสร้าง

---

<sup>๑๑</sup> จุง (C. G. Jung) นักจิตวิทยาได้พัฒนาแนวคิดนี้ต่อจากฟลอยด์ (sigmund freud) จุงมองว่าความฝันและจินตนาการของพวกเรามักจะมีรูปแบบเป็นตำนานที่มีอยู่ในวัฒนธรรมที่พวกเราอาจไม่เคยได้เข้าไปสัมผัส ทุกอย่างมีความเกี่ยวข้องกันก่อนที่เขาจะเกิด จากข้อสังเกตเหล่านี้เขาจึงได้ค้นพบทฤษฎีจิตไร้สำนึกร่วม (Collective Unconscious) ซึ่งเขากำหนดให้เป็นมรดกทางวัฒนธรรมของความเป็นไปได้ต่อการแสดงทั่วไปถึงสิ่งที่เป็นมนุษย์ทั้งหมดหรือแม้แต่สัตว์ก็ตาม อ่านรายละเอียดใจ C. G. Jung, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, (Princeton: Princeton University Press, 1981),p.140.

<sup>๑๒</sup> ดู มารินอฟฟ์, *The big questions ชีวิตนี้มีคำถาม*, แปลโดย สุรพงษ์ สุวจิตตานนท์, หน้า ๒๐๒-๒๐๓.

ความสัมพันธ์ที่มีอยู่เหนือวัตถุที่เรารัก และต้องการปกป้องสิ่งนั้น เป็นการสร้างแนวคิดแบบ "อัตตา" ขึ้น เพื่อให้คนหนึ่งมีความคิดผ่านวัตถุที่ตนต้องการปกป้องและไม่ลังเลที่จะทำตามหน้าที่หรือปรารถนาของอัตตานั่นเอง<sup>๑๓</sup> ฉะนั้น แนวคิดแบบ "กามะ" ไม่เหมือน "อัตตา" ตรงที่มีความรู้สึกบางอย่างเกิดขึ้นจนสามารถเปลี่ยนตัวตนให้รักบางคนหรือบางสิ่งได้ ไม่แปลกที่ตุ๊กตาของเด็กน้อยจะทำให้เด็กอยากพูดด้วย เพราะรู้สึกว่าเป็นตัวแทนของความใคร่รักคนที่สามารถสนองความรักต่อเธอได้ ทำให้ทั้งเธอและตุ๊กตาเป็นหนึ่งเดียวกันได้

แนวคิดแบบ "อัตตา" (oneself,อัตตา) หรือแบบ "กามะ" (himsel,กามะ) ตรงกับคำที่ใช้ในพุทธปรัชญาเถรวาทว่า "อหังการ" และ "มมังการ" ที่พุทธทาสภิกขุเรียกว่า "ตัวกู" (อัตตา) และ "ของกู" (กามะ) โดยตัวกูคือขันธ ๕ อันประกอบด้วยรูปและนามประกอบกันอันนำไปสู่การยึดถือว่าเป็นบุคคล ตัว ตน เรา เขา ขณะที่ของกูนั้นเกี่ยวข้องกับด้วยวัตถุหรือกาม เมื่อมีกามแล้วก็ประกาศตนเป็นเจ้าของกาม<sup>๑๔</sup> ซึ่งความรักแบบที่ปรัชญาอินเดียใช้คำว่า "อัตตะ" และ "กามะ" และพุทธปรัชญาเถรวาทใช้คำว่า "อหังการ" และ "มมังการ" ส่วนพุทธทาสภิกขุใช้คำว่า "ตัวกู" และ "ของกู" นั้นล้วนแต่อธิบายถึงพื้นฐานทางด้านตัวตนที่บุคคลมีก่อน จึงขยายไปสู่ความรักได้ ฉะนั้น เมื่ออธิบายความรักในลักษณะดังกล่าวจะอธิบายควบคู่กับความทุกข์ ซึ่งในพุทธปรัชญาเถรวาทอธิบายภายใต้คำเหล่านี้คือ

**๓.๑.๑ รากะ หรือ สิเนหะ** รากะเป็นความรักแบบกิเลส เช่นเดียวกับสิเนหะที่เป็นความรักแบบตัณหาคืออย่างเหนียว โดยพื้นฐานความรักดังกล่าวเป็นความรักตัวเอง รักชีวิต ไม่อยากตาย รักสุขเกลียดทุกข์<sup>๑๕</sup> ความรักในตัวเองนี้แสดงออกภายใต้แนวคิดแบบอัตตาหรือที่เรียกว่า อัตตานุปาทาน คือ ความถือมั่นในตัวเอง ทำให้เกิดความทุกข์อย่างเดียวกับเป็นความรักที่เต็มไปด้วยความเห็นแก่ตัว ทำให้เกิดกิเลสอย่างอื่น เช่น ความตระหนี่, อคติ เป็นต้น ฉะนั้น พระภิกษุผู้บวชแล้วจำต้องละความรักในลักษณะนี้ก่อนเป็นอันดับแรก ด้วยการไม่น้อมใจไปในสิ่งที่ได้เห็น ได้ยิน ได้ฟัง ได้ลิ้มรส การถูกต้องทางกาย รวมถึงสิ่งที่ใจคิดถึงจนเกิดอารมณ์ความรักขึ้น<sup>๑๖</sup>

ข้อสังเกตของความรักแบบรากะหรือสิเนหะนั้น เป็นความรักที่มีลักษณะแสดงปฏิกิริยาบางอย่างกับจิตคือเปลี่ยนจิตให้มีสภาพที่มีคุณภาพแย่งลง เพราะเข้าไปย้อมจิต (รากะ)

---

<sup>๑๓</sup> Karl H. Potter, *Presupposition of India's Philosophy*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers,2002) ,pp.6-7

<sup>๑๔</sup> พุทธทาสภิกขุ, *ตัวกู ของกู*, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สุขภาพใจ, ๒๕๔๘), หน้า ๑๘๘.

<sup>๑๕</sup> ม.มู.(ไทย) ๑๒/๕๓๐/๔๐๕.

<sup>๑๖</sup> ส.ส. (ไทย) ๑๘/๓๓๑/๒๐๓.

ธรรมดาจิตจะใสสะอาด เมื่อถูกย้อมก็จะเปลี่ยนจิตให้หมองลง ความหมองของจิตนั้นจะส่งผลต่อการดำเนินชีวิตนั้นจะยากขึ้น<sup>๑๗</sup> หรือความรักแบบลิเนหะนั้นเป็นลักษณะใจที่มีลักษณะเป็นยางเหนียวพร้อมจะเกาะทุกอย่าง การพัฒนาคุณภาพของจิตซึ่งถูกย้อมไว้และมีลักษณะดังกล่าวนี้ยาก ฉะนั้น เมื่อกล่าวถึงลักษณะการพัฒนา พุทธปรัชญาเถรวาทมองว่าความรักระดับนี้ยากต่อการพัฒนาต่อ เนื่องจากตรรกะที่คนยังเกี่ยวข้องกับความรักดังกล่าวจะยิ่งทำให้จิตมีคุณภาพต่ำลง หนาแน่นด้วยกิเลสมากขึ้น ทำให้ประเสริฐหรือใสได้ยากขึ้น และฝึกได้ยาก ไม่นำไปสู่ประโยชน์<sup>๑๘</sup> ความรักชนิดนี้จึงเหมือนกับไม้ที่แช่อยู่ในน้ำมาเป็นระยะเวลาอันยาวนานไม่ว่าจะจุดอย่างไรก็ยากจะติดเป็นไฟได้ ไม่เหมาะแก่การพัฒนานอกจากทำความเข้าใจความรักในระดับที่ ๒

**๓.๑.๒ เปมะ** ลักษณะการสร้างเงื่อนไขความรักด้วยการสร้างเหตุที่ดี คือการเคยอยู่ร่วมกันในอดีต และการเกื้อกูลกันในปัจจุบัน<sup>๑๙</sup> ความรักในลักษณะนี้จึงเป็นความรักที่นำไปสู่ความผูกพันในแง่หนึ่งคือในฐานะของสามีภรรยา อีกแง่หนึ่งคือในฐานะของญาติ มิตรสหาย เป็นต้น ซึ่งมีแนวโน้มจะนำไปสู่ความทุกข์เช่นกันหากเกิดการสูญเสียหรือประสบกับการผิดพลาดเพราะเหตุความรักในแง่นี้เต็มไปด้วยความดีที่กระทำต่อกันจึงทำให้เกิดทุกข์ตามมา ดังกรณีของนางวิสาขาที่สูญเสียหลานสาว พระพุทธเจ้าได้ตรัสไว้เกี่ยวกับความรักแบบนี้ว่า "ผู้ใดมีสิ่งที่รัก ผู้นั้นก็มีทุกข์ ผู้ใดไม่มีสิ่งที่รัก ผู้นั้นก็ไม่มีทุกข์"<sup>๒๐</sup> โดยความรักชนิดนี้ก็ยิ่งสร้างทุกข์ให้ แต่เป็นความทุกข์เพราะความดี

ข้อสังเกตหนึ่งของความรักแบบเปมะนี้ แม้จะสร้างความทุกข์ให้ก็จริง แต่ก็สามารถนำไปสู่การพัฒนาธรรมบางอย่างได้ชัดเจนกว่าความรักในระดับราคะและลิเนหะ กล่าวคือ

ก. พัฒนาในแง่แก้ไขกิเลสสำคัญ คือ โทสะ หรือความโกรธ โดยให้นึกถึงความรักในลักษณะดังกล่าวว่าถ้าใครมาทำให้เราโกรธก็ให้ย้อนคิดว่าคนๆ นั้นอาจเคยเป็นพ่อ แม่ ญาติ พี่น้องเราในอดีตก็เป็นได้ เป็นต้น

ข. เพื่อพัฒนาความรักที่สูงขึ้นไป ในกรณีที่เราประสงค์จะพัฒนาตัวเอง เช่น ถ้าเรารักตัวเราอย่างไรผู้อื่นก็รักตัวเองเช่นกัน เราจะได้ไม่คิดเบียดเบียนคนอื่น เป็นต้น

<sup>๑๗</sup> จิตเต สงกิลิฏฐเหตุ ทุกคคติ ปาฎิกงขา อ่านรายละเอียดใน ม.ม. (บาลี) ๑๒/๙๒/๖๔.

<sup>๑๘</sup> กามสุขุ กามสุขุสลิกานโยโค ทีโน คมโม โปฤชชนิกโก อนริโย อนตถส□ฤทธิโต อ่านรายละเอียดใน วิ.ม. (บาลี) ๔/๑๓/๑๘.

<sup>๑๙</sup> พุ.ชา. (ไทย) ๒๗/๓๒๔/๙๑.

<sup>๒๐</sup> พุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๑๗๖/๑๕๕.

๓.๑.๓ เมตตา เป็นความรักแบบไร้เงื่อนไข เป็นผลจากการสร้างความบริสุทธิ์ที่มีในจิตใจก่อน จึงกลายเป็นความรักที่ไม่มีสมมติเป็นเครื่องบงบอกว่าคนนี้เป็นพ่อ เป็นแม่ เป็นญาติพี่น้อง เป็นความรักที่บริสุทธิ์ที่รักได้แม้กระทั่งศัตรูของเรา โดยปกติความรักชนิดนี้จะพัฒนาจากรักแบบสามัญธรรมดา พ่อแม่รักลูกไปสู่ความรักแบบพระโพธิสัตว์ที่รักสัตว์ทุกชนิดเสมอกัน หากจะกำหนดเอาโดยปริมาณแล้วลักษณะของเมตตาต้องไม่มีปริมาณ ไม่มีจำนวน เป็นการมอบให้ทุกคนทุกฝ่าย โดยถือเอาหลักเดียวกับการถือครองโกศของพระราชา เมื่อมีมากก็ควรเผื่อแผ่แบ่งปันออกไป โดยประกอบด้วยความรักและความกรุณาเมื่อเห็นคนกำลังมีความทุกข์และต้องการให้ผู้อยู่ในปกครองพ้นจากทุกข์ ขณะเดียวกันก็มอบให้ในฐานะยินดีกับคนดีได้ประกอบความดียิ่งขึ้น ที่สำคัญการมอบโกศเหล่านั้นควรจะวางเฉย ไม่ยึดมั่นถือมั่นในทรัพย์สมบัติที่มี<sup>๒๑</sup> ฉะนั้น ความรักแบบนี้จึงเป็นแนวทางสร้างความรักที่ไร้เงื่อนไข

ข้อสังเกตถึงความรักแบบที่ ๓ นี้พุทธปรัชญาเถรวาทถือว่าเป็นความรักแบบเมตตา นี้ แม้ดูว่าจะไม่มีเงื่อนไขใดๆ เป็นเครื่องประกอบแต่ก็ยังผูกโยงกับบางอย่างอยู่ แต่เมตตาก็มีเงื่อนไขที่จำเป็น (necessary condition) คือเมตตาที่สอดคล้องกับประโยชน์และกรรมของผู้ นั้นเป็นสำคัญ คือ ถ้าเมตตาไปแล้วบุคคลนั้นได้รับประโยชน์ เช่นพระเทวทัตที่ทำการมหนักแต่ก็ได้รับความเมตตาจากพระพุทธองค์ให้อยู่ในพระพุทธศาสนาได้จนกระทั่งมรณภาพ เพราะจะได้รับประโยชน์คือเป็นพระปัจเจกพุทธเจ้าในอนาคต เป็นต้น หรือกรรมที่ทำการมหนักมาก่อน แม้แต่พระพุทธเจ้าก็แก้ไขไม่ได้ เช่นกรณีพระเจ้าวิฑูทกะประหารชาวศากยะจนหมดสิ้น เป็นต้น แม้พระพุทธเจ้าจะทรงห้ามไว้ถึง ๓ ครั้งแต่ก็ไม่เป็นผลก็แสดงให้เห็นว่าเป็นเพราะกรรมนั้นแก้ไขไม่ได้

กรณีที่พิจารณาเรื่องประโยชน์นั้นยังมีรายละเอียดที่ควรนำมาพิจารณาอีก เช่นกรณีที่พระองค์ลีมาลเมื่อครั้งเป็นโจรฆ่าคนเป็นจำนวนมาก พระพุทธเจ้าทรงแสดงพระธรรมเทศนาจนได้บวชและพ้นจากการถูกประหารชีวิตได้ เช่นเดียวกับการยอมให้พระนางมหาปชาบดี โคตมีเข้ามาบวช เพราะพิจารณาถึงว่าหญิงชายก็มีศักยภาพในการบรรลุธรรมเสมอกัน ด้วยลักษณะความเมตตาในแง่นี้ยังพิจารณาได้อีกหลายกรณีซึ่งทั้งหมดเน้นเรื่องประโยชน์เป็นหลัก และประโยชน์ที่สำคัญที่สุดคือการบรรลุธรรม

แต่มีปัญหาว่า สำหรับพระพุทธเจ้าการใช้เมตตาโดยพิจารณาจากประโยชน์ที่ผู้นั้นจะได้รับนั้นไม่ใช่เรื่องยาก แต่สำหรับคนทั่วไปที่ไม่อาจเห็นขนาดนั้นการปฏิบัติเมตตาด้วยการเน้นที่ประโยชน์จึงเป็นเรื่องยาก ฉะนั้น พระพุทธเจ้าจึงทรงห้ามบวชโจรมีชื่อโด่งดัง<sup>๒๒</sup> หลังจาก

<sup>๒๑</sup> อ่านรายละเอียดใน ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๕๐/๕๙.

<sup>๒๒</sup> วิ.ม. (ไทย) ๔/๑๐๓/๑๒๑.

กรณีที่มีคนพูดถึงการบวชพระองค์เดียว ทำให้ไม่สามารถบวชโจรมีชื่อโด่งดังได้อีก เหตุนี้ทำให้เห็นว่าไม่มีเมตตาใช้หรือไม่ ถ้าพิจารณาจากข้อเท็จจริงนี้จะพบว่าผู้ที่เข้าใจได้ถึงภูมิปัญญาที่จะบรรลุธรรมได้มีแต่พระพุทธเจ้าพระองค์เดียว ฉะนั้น การจะอนุญาตดังกล่าวจึงเป็นเรื่องที่ไม่เกี่ยวข้องกับความเมตตา เพราะปุถุชนมีข้อจำกัดจึงควรพิจารณาความเมตตาด้วยกฎเกณฑ์บางอย่าง เช่น เพื่อให้เกิดความสงบสุขแก่สังคม เป็นต้น คนที่มีความรักแบบเมตตาจึงต้องพิจารณาให้ครบถ้วน เมื่อยังไม่ถึงขั้นจะมองได้ทะลุไปถึงศักยภาพของคนๆ นั้นได้ ก็ต้องพิจารณาข้อเท็จจริงในปัจจุบันว่าเขาคนนั้นเป็นคนอย่างไรจากการกระทำของเขา เช่น ไม่ทำผิดทางกฎหมาย เป็นต้น ฉะนั้น เมตตาในขั้นปุถุชนจึงต้องมีกรรมเป็นเครื่องกำหนด และกรรมนั้นก็คือการกระทำที่เป็นปัจจุบันเป็นหลัก

ฉะนั้น ความรักในแบบตะวันตกนั้นเป็นผลจากการต้องการเติมเต็มซึ่งกันและกัน เริ่มจากรักแบบต้องการทางร่างกายไปสู่ความรักแบบไม่มีขีดจำกัด ซึ่งความรักแบบนี้จะเห็นได้จากความรักในแบบครอบครัว ซึ่งตรงกับความรักในปรัชญาอินเดียซึ่งเริ่มต้นจากตนเอง และต่อผู้อื่นในลักษณะความต้องการ ความรักในระดับนี้พุทธปรัชญาเถรวาทมองว่ายังเป็นเรื่องของความยึดมั่นตัวตนว่าเป็นเรา ของเรา จึงไม่อาจพัฒนาต่อได้ จำต้องพัฒนาจากรักในระดับที่เป็นเปมะกล่าวคือสร้างมุมมองทางด้านเหตุผลต่อความรักดังกล่าวด้วยเป็นฐานในการพัฒนาตนเอง ส่วนความรักในระดับเมตตานั้นถือว่าเป็นความรักในระดับสูงสุด เป็นความรักที่พระพุทธเจ้าเท่านั้นปฏิบัติได้อย่างไม่มีเงื่อนไข แต่ในระดับปุถุชนต้องพิจารณาความถูกต้องของการกระทำและผลที่ตามมาด้วยว่าผิดหรือถูกอย่างไร ถ้าหากเมตตาแล้วทำให้เกิดผลไม่ดีก็ต้องงดเว้นความรักไว้ก่อน เช่นกรณีลูกขโมยของแล้วมีตำรวจจับได้ แม่ก็ต้องให้ตำรวจจับลูก ไม่ใช่แสดงความรักจนทำให้ลูกไม่รู้ว่าจะอะไรผิดอะไรถูก ต้องให้เขารับโทษแห่งการทำไม่ดีนั้น เป็นต้น

### ๓.๒ แนวคิดเรื่องการแต่งงานในพระไตรปิฎก

การพิจารณาเรื่องการแต่งงานเป็นการเชื่อมโยงในแง่ศาสนา แต่จะอธิบายด้วยวิธีการทางปรัชญาด้วยอาศัยข้อโต้แย้ง (argument) ในประเด็นว่าเมื่อคนโดยทั่วไปมีความรักต่อกันจำเป็นต้องแต่งงานกันหรือไม่ ผ่านแนวคิดหลักๆ ๒ แนวคิด คือ

๑. กลุ่มที่เชื่อว่าการแต่งงานเป็นเรื่องอุดมคติ ในทางคริสต์ศาสนาที่ได้อธิบายชีวิตภายใต้บทบัญญัติในหนังสือปฐมกาลว่า "ตั้งนั้นพระเจ้าได้ ทรงสร้างมนุษย์ตามแบบพระฉายาของพระองค์ พระองค์ได้ทรงสร้างมนุษย์ ขึ้นตามแบบพระฉายาของพระเจ้า พระองค์ได้ทรงสร้างพวกเขาให้เป็นชายและหญิง"<sup>๒๓</sup> โดยสร้างอาดัมก่อนแล้วจึงนำกระดูกซี่โครงจากอาดัมมาสร้างเป็นผู้หญิง และกล่าวถึงการสร้างครอบครัวว่า "เหตุฉะนั้นผู้ชายจะจากบิดามารดาของ

<sup>๒๓</sup> "ปฐมกาล 27 : 3" ในฐานข้อมูลสื่ออิเล็กทรอนิกส์ <http://thaipope.org/> 1 January 2003.

เขา และจะไปผูกพันอยู่กับภรรยา และเขาทั้งสองจะเป็นเนื้ออันเดียวกัน"<sup>๒๔</sup> ในหนังสือพันธสัญญาใหม่ได้พูดถึงคำว่า ผูกพัน มีความหมายว่า ถูกยึดติดกัน หรือถูกเชื่อมเข้าด้วยกัน โดยลักษณะดังกล่าวนี้นั้นเป็นความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในทุกเรื่องระหว่างสามีและภรรยาด้วย พวกเขาในฐานะเป็นคนสองคนก็กลายเป็นเหมือนคนเดียวกันทั้งในด้านร่างกาย จิตใจและวิญญาณ และยังมีคำอธิบายถึงคำว่า เนื้ออันเดียวกัน ไว้ว่า "เขาจึงไม่เป็นสองต่อไป แต่เป็นเนื้ออันเดียวกัน เหตุฉะนั้น ซึ่งพระเจ้าได้ทรงผูกพันกันแล้ว อย่าให้มนุษย์ทำให้พรากรากจากกันเลย"<sup>๒๕</sup>

อีกข้อความพระคัมภีร์ในหนังสือเอเฟซัสได้อธิบายข้อพระคัมภีร์เรื่องการสมรสว่า "ฝ่ายภรรยาจงยอมฟังสามีของตนเหมือนยอมฟังองค์พระผู้เป็นเจ้า เพราะว่าสามีเป็นศีรษะของภรรยา เหมือนพระคริสต์ทรงเป็นศีรษะของคริสตจักร ซึ่งเป็นพระกายของพระองค์ และพระองค์ทรงเป็นพระผู้ช่วยให้รอดของคริสตจักร"<sup>๒๖</sup> "ฝ่ายสามีก็จงรักภรรยาของตน เหมือนอย่าง que พระคริสต์ทรงรักคริสตจักร และทรงประทานพระองค์เองเพื่อคริสตจักร"<sup>๒๗</sup> "เช่นนั้นแหละ สามีจึงควรจะรักภรรยาของตนเหมือนกับรักกายของตนเอง ผู้ที่รักภรรยาของตนก็รักตนเอง เพราะว่าไม่มีผู้ใดเกลียดชังเนื้อหนังของตนเอง มีแต่เลี้ยงดูและทะนุถนอม เหมือนพระคริสต์ทรงกระทำแก่คริสตจักร"<sup>๒๘</sup>

ดังนั้น ชีวิตจึงจำเป็นต้องมีการสมรสตามแนวพระคัมภีร์ ซึ่งเป็นการหลอมรวมคนสองคนเข้าไว้เป็นหนึ่งเดียวกัน ซึ่งเป็นภาพของความเป็นหนึ่งเดียวกันของพระคริสต์กับคริสตจักรของพระองค์เพื่อสร้างความเป็นหนึ่งเดียว

แนวคิดมหายานมองเรื่องความรักว่าเป็นการสร้างความสมบูรณ์ในชีวิต กล่าวคือเราไม่มีทางเข้าใจตัวเราเองได้สมบูรณ์ และบางทีทุกอย่างกลายเป็นเรื่องลึกลับสำหรับเรา ดังนั้น การที่เราหวังว่าจะรู้ทุกอย่างเกี่ยวกับคนอื่นจึงเป็นเรื่องยาก และถ้าเราต้องอยู่ร่วมกันอีกนาน ก็ควรตั้งทัศนคติที่มุ่งเน้นไปที่ความสนใจในการเรียนรู้เขาและเธอตลอดเวลา

---

<sup>๒๔</sup> "ปฐมกาล 24 : 5" ในฐานข้อมูลสื่ออิเล็กทรอนิกส์ <http://thaipope.org/> 1 January 2003.

<sup>๒๕</sup> "มัทธิว 19: 6" ในฐานข้อมูลสื่ออิเล็กทรอนิกส์ <http://thaipope.org/> 1 January 2003.

<sup>๒๖</sup> "เอเฟซัส 5:22-23" ในฐานข้อมูลสื่ออิเล็กทรอนิกส์ <http://thaipope.org/> 1 January 2003.

<sup>๒๗</sup> "เอเฟซัส 5:25" ในฐานข้อมูลสื่ออิเล็กทรอนิกส์ <http://thaipope.org/> 1 January 2003.

<sup>๒๘</sup> "เอเฟซัส 5:28-29" ในฐานข้อมูลสื่ออิเล็กทรอนิกส์ <http://thaipope.org/> 1 January 2003.

## เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก๒๔๑

ความเชื่อใจเป็นสิ่งสำคัญซึ่งต้องถูกสร้างจากคนสองคนที่จะใช้ชีวิตอยู่ร่วมกัน ซึ่งสิ่งที่ต้องเปลี่ยนแปลงคือนิสัยแบบหญิงและชาย โดยคนทั้งสองต้องมีหน้าที่ในบ้านและนอกบ้านอย่างเท่าเทียมกัน ทั้งสองต้องมีความรับผิดชอบต่อกันและเชื่อใจกัน โดยความเชื่อใจจะกลายเป็นพื้นฐานของชีวิต เช่น ถ้าเราทำผิดก็ต้องขอโทษ และเมื่ออีกคนขอโทษ เราก็คควรให้อภัยและปล่อยให้ความเจ็บใจนั้นผ่านไป อย่าเก็บไว้ และต้องไม่ถือผิดในการกระทำนั้นอีก

ความผูกพันกันต้องสร้างขึ้นด้วยการฝึกปฏิบัติทางจิตใจ และคู่รักที่อยู่ด้วยกันเพื่อฝึกฝนตัวเองในเรื่องจิตใจ เพราะเมื่อเราจะอยู่ด้วยกันต้องพัฒนาคุณค่าทางด้านความดีระหว่างกัน ช่วยเหลือกัน ทำตัวอย่างเสมอต้นเสมอปลาย มองคู่ของเราเหมือนอย่างที่พระพุทธเจ้าทรงมอง แม้บางทีคู่ของเราอาจมีอารมณ์ไม่ดี แต่ก็ต้องรู้จักอดทนและมองเห็นความดีในตัวเขาเสมอ ที่สำคัญการครองคู่กันนั้นคือการสร้างความสัมพันธ์ที่ดีต่อกัน ไม่ควรแต่งงานด้วยเงื่อนไขคือต้องการมีเด็ก หรือเพื่อสืบสกุลเท่านั้น และความสัมพันธ์ที่ยาวนานมาจากการที่คนสองคนเรียนรู้และปรับตัวเข้าหากันได้ รู้จักควบคุมอารมณ์ ไม่โกรธง่าย จิตใจหนักแน่น ถ้าอีกคนโกรธอีกคนหนึ่งก็ต้องทำหน้าที่คอยระงับยับยั้ง และทุกครั้งควรพูดกันด้วยเหตุผลมากกว่าอารมณ์ ดังนั้น เมื่อมองให้ลึกกลงไปในตัวคุณ และถ้าคุณเห็นว่าคุณมีสิ่งไม่ดี ก็ต้องลองเปลี่ยนแปลงตัวเอง<sup>๒๙</sup>

มหาตมะ คานธี พิจารณาว่าจุดมุ่งหมายของสังคมคือความสงบและความสุข ซึ่งจะเกิดขึ้นได้เมื่อชายและหญิงเข้าใจถึงสถานะและหน้าที่ของตนในสังคม มีข้อเท็จจริงหนึ่งที่ว่า ผู้หญิงทุกวันนี้พยายามจะเปรียบเทียบกับผู้ชายโดยทำตามแบบที่ผู้ชายทำ คานธีถือว่าผู้ชายนั้นยังไม่พร้อมที่จะอยู่เหนือผู้หญิง เขาถือว่าหน้าที่ในสังคมอุดมคติควรกระจายกันไปไม่ใช่ตามลักษณะวาสนาที่เกิดมา แต่ควรเป็นระหว่างหญิงชาย ผู้หญิงชายที่จริงแล้วมีวิญญานเดียวกันและเสมอภาคกัน การงานที่ใครคนใดคนหนึ่งได้รับมอบหมายไม่ได้ด้อยกว่าการงานของอีกคนหนึ่ง โดยธรรมชาติแล้วผู้ชายมีร่างกายแข็งแรง จึงควรทำงานที่ใช้แรงงาน และต้องดูแลปกป้องครอบครัว ผู้หญิงมีความรักก็ควรจะให้ทำหน้าที่เป็นแม่และคอยดูแลบ้าน หน้าที่ของทั้งสองคนนั้นสำคัญและจำเป็นเท่าๆ กัน

เช่นเดียวกับมหาตมะ คานธีที่ถือว่าจุดมุ่งหมายของการแต่งงานก็เหมือนกับจุดมุ่งหมายของชีวิตเรา การแต่งงานหมายถึงการเข้าใจชีวิตทางจิตวิญญาณ ตามที่คานธีกล่าวไว้ว่า "อุดมคติในเรื่องจุดมุ่งหมายการแต่งงานเป็นเรื่องของการรวมตัวทางจิตวิญญาณข้ามพ้นเรื่องร่างกายไป ความรักในมนุษย์เกิดขึ้นภายใต้เจตนาที่จะส่งเสริมการข้ามพ้นจากความเป็น

---

<sup>๒๙</sup> Ven. Thubten Chodron, **Dealing with Life's Issues**, (Singapore : Fabulous Printers Pte Ltd,2008), pp.2-3.

ก่อนหันไปสู่ความเป็นเทพหรือความรักที่เป็นสากล"<sup>๓๐</sup> เมื่อคนแต่งงานกันจึงก้าวพ้นจากความ เป็นทาสทางกามารมณ์ ชีวิตการแต่งงานจึงเป็นการฝึกความรักทางจิตวิญญาณ สามีและภริยา จะต้องฝึกฝนมิตรภาพและรูปแบบการใช้ชีวิตอยู่ร่วมกัน<sup>๓๑</sup>

ฉะนั้น กลุ่มนี้จึงให้เหตุผลเรื่องความรักและการแต่งงานเป็นเรื่องจำเป็นและ ศักดิ์สิทธิ์ เพื่อจะทำให้คนที่มีความรักกันได้เรียนรู้จักความเสียสละ ช่วยเหลือกัน และพัฒนา ตนเองไปสู่การหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวเพื่อเข้าใจความจริง แนวคิดกลุ่มนี้จึงถือว่าการอยู่คน เดียวเป็นสิ่งที่ขัดแย้งกับการมีชีวิต แต่เชื่อว่ามนุษย์ควรอยู่ร่วมกันเป็นครอบครัว สร้างสังคม อุดมคติที่ช่วยเหลือซึ่งกันและกัน

**๒. กลุ่มที่ถือว่าการแต่งงานเป็นเรื่องหน้าที่** กลุ่มนี้จะเริ่มด้วยแนวคิดแบบพุทธ ปรัชญาเถรวาทที่อธิบายไว้ในอัครคัมภีร์สูตร ด้วยการมองเรื่องการแต่งงานนั้นเป็นเรื่องของการ ครองเรือน เริ่มต้นจากสัตว์กลุ่มหนึ่งที่มีกิเลสเกิดขึ้นกล่าวคือ

"ก็โดยสมัยนั้นแล สัตว์พวกใดเห็นพวกอื่นเสพเมถุนธรรมกันอยู่ ย่อมโพรยฝุ่นใส่บ้าง โพรยเถ่าใส่บ้าง โยนมูลโคใส่บ้าง พร้อมกับพูดว่า คนชาติชั่ว จงฉิบหาย คนชาติชั่ว จง ฉิบหาย ดังนี้ แล้วพูดต่อไปว่า ก็ทำไมขึ้นชื่อว่าสัตว์ จึงทำแก่สัตว์เช่นนี้เล่า ข้อที่ว่ามา นั้น จึงได้ เป็นธรรมเนียมมาจนถึงทุกวันนี้ ในชนบทบางแห่ง คนทั้งหลาย โพรยฝุ่นใส่ บ้าง โพรยเถ่าใส่บ้าง โยนมูลโคใส่บ้าง ในเมื่อเขาจะนำสัตว์ที่ประพฤติชั่วร้าย ไปสู่ ตะแลงแกง ก็สมัยนั้นการโพรยฝุ่นใส่กันเป็นต้นนั้นและสมมติกันว่าไม่เป็นธรรม มาใน บัดนี้ สมมติกันว่าเป็นธรรมขึ้น ก็สมัยนั้น สัตว์พวกใด เสพเมถุนกัน สัตว์พวกนั้นเข้า บ้านหรือนิคมไม่ได้ สิ้นสองเดือนบ้าง สามเดือนบ้าง เมื่อใดแล สัตว์ทั้งหลายพากันเส พอสัทธิธรรมนั้นอยู่เสมอ เมื่อนั้น จึงพยายามสร้างเรือนกันขึ้น เพื่อเป็นที่กำบังลักษณะที่ เป็นอสัทธิธรรมนั้น"<sup>๓๒</sup>

จากหลักฐานในทางพระพุทธศาสนาจะพบว่า การแต่งงานเป็นการแสดงให้เห็น ลักษณะบางอย่างที่แสดงให้เห็นสิ่งที่ไม่เป็นธรรมในสมัยนั้น เพราะการเสพกามนั้นไม่ใช่ ธรรมชาติที่มีมาแต่เดิม แต่เมื่อสัตว์มีกิเลสมากขึ้นจึงเกิดกระบวนการดังกล่าว ต่อมาจึงมีการ พัฒนาแนวคิดนั้นเพื่อให้เกิดการยอมรับและถูกเชื่อว่าวิธีการนั้นเป็นการเพิ่มคุณค่าของการเสพ กามให้สำคัญกว่าเดิม โดยนักคิดตะวันตกถือว่านั้นคือการสร้างระบบการใช้ชีวิตที่มีการ

<sup>๓๐</sup> Gandhi, M.K., *Selections from Gandhi*, Ed. by N.K. Bose, (Ahmedabad : Navajivan Publishing House,1948), p.273.

<sup>๓๑</sup> Basant Kumar Lal, *Contemporary Indian Philosophy*, 9th Reprint, (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers,2013), pp.145-146.

<sup>๓๒</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๕๙-๖๐/๖๘.



จัดการ (administered lives) อย่างโทมัส มอร์อธิบายถึงสังคมที่ทุกคนไม่ว่าจะอยู่ในอาชีพใด ตั้งแต่คนใช้แรงงานจนถึงชนชั้นสูง ล้วนมีความพึงพอใจในอาชีพของตัวเอง ทุกคนล้วนมีจริยธรรม นักบวชก็ถือปฏิบัติธรรมแบบพรหมจรรย์ไม่ยุ่งเกี่ยวกับภารกิจบ้านเมือง ส่วนฆราวาสธรรมดาก็จะต้องแต่งงาน (marriage) เพราะมีหน้าที่ที่ต้องให้กำเนิดบุตร (procreation is a duty)<sup>๓๓</sup> ฉะนั้น สังคมจึงอยู่ภายใต้กฎความสัมพันธ์เชิงหน้าที่ เช่นเดียวกับพระพุทธศาสนาที่ถือว่าทุกคนมีหน้าที่ต่อกันในส่วนสามปฏิบัติต่อภริยาด้วยสถาน ๕ คือ ๑. ด้วยยกย่องว่าเป็นภรรยา ๒. ด้วยไม่ดูหมิ่น ๓. ด้วยไม่ประพฤตินอกใจ ๔. ด้วยมอบความเป็นใหญ่ให้ ๕. ด้วยให้เครื่องแต่งตัว และภริยาก็ควรปฏิบัติต่อสามีด้วยสถาน ๕ คือ ๑. จัดการงานดี ๒. สงเคราะห์คนข้างเคียงของผัวดี ๓. ไม่ประพฤตินอกใจผัว ๔. รักษาทรัพย์ที่ผัวหามาได้ ๕. ขยันไม่เกียจคร้าน ในกิจการทั้งปวง<sup>๓๔</sup>

ความสัมพันธ์ในฐานะสามีภริยาจึงเป็นไปตามหน้าที่ โดยแต่ละฝ่ายจะปฏิบัติต่อกันอย่างไรจึงเป็นไปตามความสัมพันธ์ระหว่างกัน ในส่วนนี้ปรัชญาอินเดียถือว่าเป็นเรื่องของเป้าหมายของชีวิต (the aim of life) กล่าวคือ นอกจากชีวิตจะเน้นไปที่หลักความรักแบบอิตตาและกามะแล้ว ต้องพัฒนาความรักนั้นไปสู่ ธรรมะ (dharma) พุดถึงหน้าที่ของคนต่อครอบครัว วรรณะ หรือระดับทางสังคม และโมกษะ (moksa) พุดถึงความหลุดพ้นหรือเสรีภาพจากมายา<sup>๓๕</sup> ซึ่ง"ธรรมะ" ในทัศนะแบบปรัชญาอินเดียคือ "หน้าที่" (duty) ซึ่งเป็นการเชื่อมโยงจุดหมายของชีวิต โดยหน้าที่นั้นต้องยอมรับสภาวะ (being) มากกว่าหมายถึงวัตถุ (object) เช่น ความรักของแม่กับลูก แม่นั้นเกี่ยวข้องกับลูก โดยลูกถือเป็นส่วนหนึ่งที่แยกไม่ออกจากผู้เป็นแม่ ฉะนั้น ตัวตนที่เป็นเธอเองจึงกลายเป็นอัตตลักษณ์เดียวกับเธอ ซึ่งทำให้เธอยอมรับว่านี่เป็นลูกของเธอ การยอมรับของเธอนี้ทำให้เกิดหน้าที่และความปรารถนาขึ้นตามมา เธอจะทำหน้าที่กับลูกของเธออย่างเต็มใจ ไม่ว่าเด็กจะเป็นอย่างไร เธอจะเลี้ยงดูด้วยความรักที่มีต่อเขา เพราะเด็กเป็นส่วนหนึ่งในตัวเธอ ชาวอินเดียจึงมีความรู้สึกที่ดูเข้มแข็งต่อการดูแลกันภายในครอบครัว และยังไปไกลกว่านั้นคือสร้างความสัมพันธ์ระหว่างตนเองและหมู่คณะของตน สังคม ซึ่งทำให้คนพบว่า "ธรรมะ" นั้นคือการสืบทอดแนวคิดนั้นต่อไป ฉะนั้น คนเลวในทัศนะของวัฒนธรรมแบบอินเดียโบราณคือคนที่ทำผิดต่อวัฒนธรรมเหล่านี้<sup>๓๖</sup> ขณะเดียวกันปรัชญาอินเดียยังโยงจุดหมายของชีวิตว่าเป็นการรักษาไว้ซึ่งสรรพสิ่งไว้ภายใต้แนวคิด "ธรรมะ"

<sup>๓๓</sup> More, Sir Thomas, *Utopia* , trans. Paul Turner, (Harmondsworth: Penguin, 1961), p.123.

<sup>๓๔</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๒๐๑/๑๔๕.

<sup>๓๕</sup> Karl H. Potter, *Presupposition of India's Philosophy*, pp.3-4.

<sup>๓๖</sup> *Ibid.*,pp.8-9.

เนื่องจากความสัมพันธ์บางคู่หรือความรักยังไม่เป็นไปอย่างที่เหมาะสม เช่น หญิงบางคนถูกนำมาเพื่อเป็นภริยาจะต้องมีพิธีหนึ่งที่เรียกว่า การแต่งงาน ซึ่งเป็นการยอมรับจากคนเป็นอันมาก และเป็นการสร้างความสัมพันธ์แบบหญิงชายขึ้นตามจุดมุ่งหมายของความใคร่แบบบราคะและสิเนหะ (กามะ) แต่ไม่ใช่ยุคสมัยที่คนถือตามแนวทางหลัก "ธรรมะ" เพราะคนเป็นอันมากไม่ได้รักกันจริงนอกเสียจากความปรารถนาทางกายเท่านั้น ทำให้คนเป็นอันมากไม่ได้คิดจะให้ค่ากับสิ่งเหล่านั้นอย่างจริงจัง

ทุกคนจึงต้องมีจุดมุ่งหมายและการควบคุมที่อยู่เหนือขึ้นไปทีเรียกว่า "โมกษะ" หรือพุทธปรัชญาเถรวาทเรียกว่า "นิพพาน" เป็นเสรีภาพที่สมบูรณ์แบบ เป็นเรื่องลึกลับที่อยู่สูงสุด เหนือกว่าการครอบงำใดๆ ตามข้อเท็จจริงที่ทุกคนต่างคาดเดาเอาจากการเคลื่อนย้ายจากตัวเรา (อัตตา) ไปสู่ความรักแบบบราคะและสิเนหะ (กามะ) เป็นการพยายามเคลื่อนตัวเองไปสู่สิ่งอื่น และการย้ายจากสิ่งอื่นไปสู่จุดสิ้นสุด ก็คือ "โมกษะ" หรือเสรีภาพอันเป็นความสมบูรณ์ของการพัฒนาในชีวิตสูงสุด เมื่อคนบรรลุเสรีภาพ เขาจะไม่ไขว่ไขว่ไร้อีกเลย แต่จะเป็นอิสระจากการไม่ใช่ตัวตน (not-self) และเขาจะเป็นอิสระจากการควบคุมซึ่งเป็นผลจากความพยายามของเขา เป็นความสอดคล้องกันถึงการขาดของความยึดติดและเสรีภาพจากความผูกพันทั้งปวง<sup>๓๗</sup> ลักษณะของปรัชญาอินเดียจึงเป็นการมองว่าความรักและการแต่งงานเป็นเพียงหน้าที่ช่วงหนึ่งในชีวิต ซึ่งตัดขาดไม่ได้ในการดำเนินชีวิต โดยการดำเนินชีวิตสัมพันธ์หน้าที่ ตามแนวคิดแบบอาศรม ๔ คือ ๑. พรหมจรรย์ การเป็นนักศึกษา , ๒. คฤหัสถะ การอยู่ครองเรือน ๓. วณปรัสถะ การแยกตัวไปอยู่ป่า ๔. สันยาสะ การออกบวชและปฏิบัติธรรม<sup>๓๘</sup> เมื่อพิจารณาชีวิตแบบนี้ทำให้เห็นว่าชีวิตมีจุดมุ่งหมายที่ไกลกว่าแค่ความรักและการแต่งงาน แต่ต้องเป็นไปเพื่อความหลุดพ้น ซึ่งอาจเรียกว่า "โมกษะ" บ้าง "นิพพาน" บ้าง เพราะหลักสำคัญหนึ่งของปรัชญาอินเดียนั้นดูแตกต่างจากแนวคิดแบบปรัชญาตะวันตกคือไม่ได้ต้องการแค่สนองความพึงพอใจในเรื่องความคิดเท่านั้นแต่ต้องนำไปสู่การหลุดพ้น เป็นอิสรภาพและความรู้แจ้ง<sup>๓๙</sup> พุทธปรัชญาเถรวาทจะอธิบายเรื่องนี้ได้ชัดเจนยิ่งขึ้น เพราะสนับสนุนแนวคิดแบบการครองเรือนเป็นแค่หน้าที่ในช่วงหนึ่งของชีวิตเท่านั้น แต่เมื่อพิจารณาในแง่ของการหลุดพ้นแล้ว ผู้อยู่ครองเรือนนั้นไม่สามารถทำได้ง่าย เนื่องจากการครองเรือนมีลักษณะที่เต็มไปด้วยความคับแคบ อึดอัด ไม่ปลอดโปร่ง เต็มไปด้วยปัญหาจึงทำให้ชีวิตตนเองสมบูรณ์

<sup>๓๗</sup> Ibid., p.10.

<sup>๓๘</sup> Ramakrishna Puligandla, **Fundamentals of Indian Philosophy**, fourth impression (New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008), p.8.

<sup>๓๙</sup> Ibid., p.6.

และบริสุทธิ์ได้ยากขึ้น<sup>๔๐</sup> ดังจะเห็นได้ว่าการครองเรือนจำต้องสัมพันธ์กับปัญหาทางจริยธรรมที่ปฏิเสธไม่ได้ เช่น การเบียดเบียน การลักทรัพย์ การประพฤตินิดในกาม การพูดเท็จ เป็นต้น

พระพุทธศาสนาจึงถือว่าการอยู่ครองเรือนไม่อาจทำให้คนพ้นจากทุกข์ได้ และยังคงมองว่าผู้ที่เกิดมาในตระกูลใดตระกูลหนึ่ง แล้วได้ฟังธรรม ครั้นฟังแล้วได้ศรัทธาในพระตถาคต เมื่อได้ศรัทธาแล้ว ย่อมเห็นตระหนักรู้ว่าฆราวาสคับแคบเป็นทางมาแห่งธุลี บรรพชาเป็นทางปลอดโปร่ง การที่บุคคลผู้ครองเรือนจะประพฤติพรหมจรรย์ให้บริสุทธิ์ให้บริบูรณ์โดยส่วนเดียว ดูสังขยขัดไม่ไหวทำได้ง่าย ถ้ากระไร เราพึงปลงผมและหนวด นุ่งห่มผ้ากาสาวพัสตร์ ออกบวชเป็นบรรพชิต<sup>๔๑</sup> ฉะนั้น พุทธปรัชญาเถรวาทจึงมองว่า หน้าที่ของฆราวาสนั้นคับแคบ และถูกกำหนดด้วยหน้าที่ทางสังคมชั่วคราวเท่านั้น ไม่ได้ตอบคำถามเชิงปัจเจกว่าจะแก้ทุกข์ในชีวิตได้อย่างไร เพราะตราบที่ยังต้องทำหน้าที่ทางสังคมอยู่ก็ไม่อาจทำให้ตนเองหลุดพ้นหรือเป็นอิสระได้เนื่องจากยังผูกพันกับด้วยบุคคลอื่นและหน้าที่ ทำให้การใช้ชีวิตแบบฆราวาสเต็มไปด้วยความคับแคบ ไม่บริสุทธิ์ เต็มไปด้วยความขัดแย้ง การหลีกเลี่ยงออกจากวงจรดังกล่าวจึงเป็นการแสวงหาทางแก้ไขความทุกข์และพัฒนาตนเองไปสู่การหลุดพ้นจากรักแบบที่มีตัวตน และมีครอบครัว ไปสู่ความรักที่เป็นอิสระ เป็นกรู้อัจฉริยธรรมและความจริงและดับทุกข์ทั้งสิ้น เพราะเมื่อถึงความรักนั้นแล้วการเผื่อแผ่แก่ผู้อื่นก็ไม่มีขีดจำกัดไม่ว่าจะกับใครก็ตาม

**บทสรุป** จากการศึกษาเรื่องความรักและการแต่งงานในพระพุทธศาสนาทำให้เข้าใจในบริบทเกี่ยวกับความรักและการแต่งงานดังนี้

๔.๑ แนวคิดเรื่องความรักแบบตะวันตกจะเน้นที่การพิจารณาข้อเท็จจริงทางสังคมเป็นหลัก โดยความรักนั้นจำเป็นต้องมีการแต่งงาน เพราะการแต่งงานเป็นส่วนหนึ่งในการเชื่อมโยงไปสู่พระเจ้า เป็นอุดมคติที่สังคมจะสมบูรณ์ขึ้น แม้จะมีความรักที่ไม่สมหวังก็จะมีกรู้อสร้างเรื่องราวเป็นนิยาย แทนจะเล่าเรื่องเหล่านี้จริงๆ ทั้งนี้เพื่อยืนยันความรักแม้จะไม่ได้อยู่ร่วมกันก็ยังถือว่าดีเช่นกัน แต่เป็นความรักที่บกพร่องไม่สมบูรณ์แบบ เพราะตราบที่ยังไม่มีครอบครัวสมบูรณ์เมื่อนั้นความรักนั้นก็ยังไม่อาจบรรลุถึงความดับทุกข์ได้ทั้งตนเองและสังคม

ในปรัชญาอินเดียถือว่าความรักในระดับสูงสุดคือความรักตัวเองที่เรียกว่า "อัตตา" และรักผู้อื่นที่เรียกว่า "กามะ" โดยความรักทั้งสองนี้ไม่สามารถนำตัวเองออกจากความอยากที่พุทธปรัชญาเถรวาทถือว่าเป็นความยึดมั่นในตัวตนว่า "เป็นตัวเรา" และความอยากที่เต็มไปด้วยความใคร่ในสิ่งอื่นหรือผู้อื่นว่า "เป็นของเรา" ความรักแบบนี้ทำให้เกิดความทุกข์อย่างเดียวนั้นส่วนความรักแบบเปมะนั้นเป็นความรักแบบดีแต่ก็ยังมียึดมั่นอยู่เช่นกัน แต่ความยึดมั่นนั้นสามารถจะแก้ไขได้ด้วยการสร้างเหตุผลในการรักแบบนี้ ส่วนความรักแบบเมตตาไม่

<sup>๔๐</sup> ที.สี. (ไทย) ๙/๑๙๕/๑๒๘.

<sup>๔๑</sup> ที.สี. (ไทย) ๙/๒๓๕/๑๖๗.

จำเป็นต้องมีเหตุผล เป็นความรักที่มีปัญญาในการเข้าใจสภาวะของผู้อื่นอย่างแจ่มแจ้ง แต่  
ปุถุชนผู้จะใช้ความเมตตาเนี่ยยังต้องจำกัดด้วยเงื่อนไข เช่น กฎหมาย, วินัย, จารีต, ประเพณี เป็น  
ต้น

๔.๒ แนวคิดเรื่องการแต่งงานนั้นถูกนำเสนอผ่านศาสนาคริสต์ที่มองว่าการ  
แต่งงานเป็นเรื่องสำคัญในการทำให้คนบรรลุถึงชีวิตที่สมบูรณ์ได้ ขณะที่แนวคิดแบบปรัชญา  
อินเดียถือและพระพุทธศาสนามองว่าการแต่งงานเป็นแค่ช่วงหนึ่งในชีวิตเท่านั้น และเป็นหน้าที่  
ที่ควรปฏิบัติกันเมื่อใช้ชีวิตในสังคมเท่านั้น และไม่ถือว่าการแต่งงานจะนำความสุขมาให้แก่ชีวิต  
ได้จริง ฉะนั้น การได้บวชและหลีกเลี่ยงจากการแต่งงานต่างหากจะนำความสุขมาให้อย่างแท้จริง  
เพราะความรักคือการเรียนรู้ความทุกข์ ตราบที่ยังอยู่กับความทุกข์หรือยังตกอยู่ภายใต้  
ข้อบังคับบางอย่างที่เรียกว่า ครอบครัวยุ ก็จะทำให้ยึดติดด้วยการพลัดพรากจากกัน เป็นต้น  
ปรัชญาอินเดียจึงวางเรื่องการพัฒนาชีวิตตามเป้าหมายคือ "โมกษะ" พระพุทธศาสนาเรียกว่า  
"นิพพาน" โดยเริ่มจากตัวเองนั้นจะมีความรักต้องสัมพันธ์กับหน้าที่ และที่สุดก็หลุดพ้นจากการ  
ทำหน้าที่นั้นเข้าสู่ความเป็นอิสระ เช่นเดียวกับพระพุทธศาสนาที่ถือเอาหน้าที่ในการอยู่ครอง  
เรือนเป็นเรื่องชั่วคราว แต่ก็ต้องทำอย่างถูกต้อง และควรพัฒนาหรือใช้ความรักด้วยเหตุผลใน  
การป้องกันกิเลส ขณะเดียวกันก็ควรหลีกเลี่ยงความรักนั้นด้วยการไม่ยึดติดและปล่อยวาง ด้วย  
การบวชและปฏิบัติธรรมเพื่อเป้าหมายคือการบรรลุธรรมและนำคำสอนนั้นไปเผยแผ่ให้คนอื่น ๆ  
ต่อไปไม่ว่าจะเป็นคนที่เราเคยรักหรือคนที่เกลียดก็ตาม

#### ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห วิพากษ์ประจำบท

๔.๑ แนวคิดเรื่องความรักกับการแต่งงานว่าด้วยเรื่องอะไร มีปัญหาใดบ้างและมีผู้  
เสนอความเห็นไว้อย่างไร อธิบาย

๔.๒ กรณีความรักกับการแต่งงาน ท่านเห็นด้วยหรือไม่ มีเหตุผลสนับสนุนหรือ  
คัดค้านอย่างไรบ้างตามที่ปรากฏในพระไตรปิฎก อภิปราย

#### ๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

พินิจ รัตนกุล. ปรัชญาชีวิต ฌอง-ปอล ซาทร์. พิมพ์ครั้งที่ ๘. กรุงเทพมหานคร : สามัญชน,

๒๕๕๖.

พุทธทาสภิกขุ. ตั๋ว ของกุ. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๔๘.

เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก๒๔๗

- ลู มารีโนฟฟ์. **The big questions** ชีวิตนี้มีคำถาม. แปลโดย สุรพงษ์ สุวจิตตานนท์.  
กรุงเทพมหานคร : มายด์, ๒๕๕๑.
- สมภาร พรหมทา. **ชีวิตกับความขัดแย้ง**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์  
มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๓.
- สมัคร บุราวาศ. **ปรัชญาพราหมณ์ในสมัยพุทธกาล**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : ศยาม,  
๒๕๕๔.
- สุวรรณา สถาอานันท์. **หลุนอี่ว : ขงจื้อสนทนา**. กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,  
๒๕๕๑.
- Basant Kumar Lal. **Contemporary Indian Philosophy**. 9th Reprint. Delhi :  
Motilal Banarsidass Publishers,2013.
- Ramakrishna Puligandla. **Fundamentals of Indian Philosophy**. fourth  
impression. New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008.
- C. G. Jung. **The Structure and Dynamics of the Psyche**. Princeton: Princeton  
University Press, 1981.
- Gandhi, M.K. **Selections from Gandhi**. Ed. by N.K. Bose. Ahmedabad : Navajivan  
Publishing House,1948.
- Karl H. Potter. **Presupposition of India's Philosophy**. Delhi : Motilal Banarsidass  
Publishers,2002.
- Ven. Thubten Chodron. **Dealing with Life's Issues**. Singapore : Fabulous Printers  
Pte Ltd,2008.
- Marilyn Corrie Catherine Sanok. **A Concise Companion to Middle English  
Literature**. UK : Blackwell Publishing Ltd.,2009.



## บรรณานุกรม



- เจษฎา ทองรุ่งโรจน์. **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย**. กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗.
- ทองหล่อ วงษ์ธรรมมา. **ปรัชญาอินเดีย**. กรุงเทพมหานคร : โอเดียนสโตร์, ๒๕๓๕.
- พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ), “การศึกษาวิเคราะห์ญาณวิทยาในพุทธปรัชญาเถรวาท: ศึกษาเฉพาะในปกรณ์วิเสสวิสุทธิมรรค”, **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตร์มหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา**. บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘.
- พระอุปัชฌาย์. **วิมุตติมรรค**. แปลโดย พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธรรมจิตต์) และคณะ. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย , ๒๕๓๘.
- พุทธทาสภิกขุ. **ปฏิจจสมุปบาท จากพระโอษฐ์**. พิมพ์ครั้งที่ ๘. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๕๔.
- พระพุทธิโฆษจารย์. **วิสุทธิมรรค ภาค ๑ ตอน ๑**. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหา มกุฏราชวิทยาลัยพิมพ์ครั้งที่ ๑๐ . กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘.
- \_\_\_\_\_ . **วิสุทธิมรรค ภาค ๑ ตอน ๒**. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหา มกุฏราชวิทยาลัยพิมพ์ครั้งที่ ๑๐ . กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘.
- \_\_\_\_\_ . **วิสุทธิมรรค ภาค ๓ ตอน ๑**. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหา มกุฏราชวิทยาลัยพิมพ์ครั้งที่ ๑๐ . กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘.
- \_\_\_\_\_ . **วิสุทธิมรรค ภาค ๓ ตอน ๒**. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหา มกุฏราชวิทยาลัยพิมพ์ครั้งที่ ๑๐ . กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์**. พิมพ์ครั้งที่ ๑๕. กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๓.
- \_\_\_\_\_ . **พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย**. พิมพ์ครั้งที่ ๓๓. กรุงเทพมหานคร : ผลิตัฒม์, ๒๕๕๕.
- \_\_\_\_\_ . **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๑๓. กรุงเทพมหานคร : บริษัท เอส.อาร์.พรีนติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๔๘.
- พุทธทาสภิกขุ. **ภาษาคน-ภาษาธรรม**. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ๒๕๓๗.

เอกสารประกอบการบรรยาย: พุทธปรัชญาในพระไตรปิฎก๒๔๙

- \_\_\_\_\_. **ตัวกู-ของกู**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๔๘.
- \_\_\_\_\_. **นิพพาน**. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ม.ป.ป.
- \_\_\_\_\_. **ปฏิจจสมุปบาท**. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ม.ป.ป.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**.  
กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. **มิลินทปัญหา**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย,  
๒๕๔๓.
- \_\_\_\_\_. **อภิธรรมัตถสังคหบาลีและฎีกา**. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย,  
๒๕๓๐.
- ราชบัณฑิตยสถาน. **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย**. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร :  
ราชบัณฑิตยสถาน , ๒๕๔๓.
- สมภาร พรหมทา. **กิน : มุมมองของพุทธศาสนา**. กรุงเทพมหานคร : โครงการเผยแพร่ผลงาน  
วิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๗.
- สิริมิ่งคลาจารย์. **มังคลัตถทีปนี แปล เล่ม ๑**. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรา มหามกุฏราช  
วิทยาลัย. พิมพ์ครั้งที่ ๑๐. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐.
- Bijayananda Kar. **The Philosophy of Lokayata : A Review and Reconstruction**.  
Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2013.
- Bimal Krishna Matilal. **Logic, Language and Reality : Indian Philosophy  
and Contemporary Issues**. 2nd edition, Delhi : Motilal Banarsidass  
Publishers Private Limited, 2008.
- Damien Keown. **The Nature of Buddhist Ethics**. New York: PALGRAVE, 2001.
- Danto, A.C. **Mysticism and Morality**. New York : PenGuin Books, 1972.
- David J. Kalupahana. **The Buddha's Philosophy of Language**. Sri Lanka : A  
Sarvodaya Vishva Lekha Publication, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Buddhist Philosophy : A Historical Analysis**. 2nd Printing. Honolulu :  
the University Press of Hawaii, 1977.
- Karl H. Potter. **Presuppositions of India's Philosophy**. Delhi:  
Motilal Banarsidass, 2002.
- K.N. Jayatilleke. **The Message of the Buddha**. ed. by Ninian Smart. London :  
Allen & Unwin Ltd., 1975.
- \_\_\_\_\_. **Early Buddhist Theory of Knowledge**. Delhi : George Allen &

๒๕๐...พระมหาวิทยุชัย กิตติเมธี, ป.ธ.๙,ดร. ภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์

Unwin Ltd.,2004.

Robert Audi. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Second Edition. New York: Cambridge University Press,1999.

THOMAS BALDWIN. "Moore" in **The Blackwell Companion to Philosophy**.

Edited by NICHOLAS BUNNIN and E. P. TSUI-JAMES, SECOND EDITION.

UK: Blackwell Publishers Ltd,2003

Owen Flanagan. **The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized**.

Massachusetts: The MIT Press,2011.

Peter Harvey. **An Introduction to Buddhist Ethics**. UK : Cambridge University press,2000.

Samiran Chandra Chakrabarti. **The concept of Purusarthas**. Delhi : Maharshi Sandipani Rashtriya Ved Vidya Pratishtan,2003.





## ประวัติผู้แต่ง

ชื่อ พระมหาขวัณชัยกิตติเมธี (เหมประไพ)

ภาควิชา ศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ที่อยู่ปัจจุบัน ๒๖๖ ถ.จักรวรรดิ เขตสัมพันธวงศ์ กรุงเทพมหานคร

๑๐๑๐๐



### ประวัติการศึกษา

- พุทธศาสตรบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ.๒๕๔๒
- พุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ. ๒๕๔๘
- พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญามหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ. ๒๕๕๗
- เปรียญธรรม ๙ ประโยค พ.ศ.๒๕๕๐

### ประวัติการทำงาน

- อาจารย์ประจำหลักสูตรพุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา วิทยาลัยสงฆ์พุทธปัญญาศรีทวารวดี
- อาจารย์ประจำภาควิชาศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

### รางวัลเกียรติคุณ

- รางวัลผู้ทำคุณประโยชน์ต่อพระพุทธศาสนา (เสาเสมอธรรมจักร) สาขาแต่งหนังสือทางพระพุทธศาสนา
- รางวัลเชิดชูเกียรติพระธรรมทูตและพระวิทยากรที่ทุ่มเททำงานเผยแผ่ในพื้นที่ ๕ จังหวัดชายแดนใต้

### ผลงานตีพิมพ์

- หนังสือเรื่อง **ปัญหาปรัชญา**. กรุงเทพมหานคร : มุลินิธิหยดธรรม, ๒๕๖๐.