



วารสาร

# บัณฑิตศึกษาปริทรรศน์

ISSN 1905-1603 | ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๑ มกราคม-มีนาคม ๒๕๕๒



วิถีชีวิตและสังคมถูกกำหนดด้วยทฤษฎี

วารสาร

# บัณฑิตศึกษาปริทรรศน์

ISSN 1905-1603 ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๑ มกราคม-มีนาคม ๒๕๕๒



บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย  
วัดมหาธาตุ ท่าพระจันทร์ เขตพระนคร กรุงเทพฯ ๑๐๒๐๐  
โทรศัพท์ : ๐-๒๒๒๒-๐๖๐๘, โทรสาร : ๐-๒๒๒๒-๐๖๐๘  
<http://gds.mcu.ac.th>, e-mail: [grads@mcu.ac.th](mailto:grads@mcu.ac.th)



# สารจากอธิการบดี

บัณฑิตวิทยาลัย ได้เปิดดำเนินการศึกษาระดับบัณฑิตศึกษามาตั้งแต่ปี ๒๕๓๑ จนถึงปัจจุบันเป็นเวลา ๒๐ กว่าปีแล้ว มีนิสิตระดับปริญญาโทและปริญญาเอกที่จบไปแล้วและกำลังศึกษาอยู่เป็นจำนวนมาก ภารกิจหลักของบัณฑิตวิทยาลัยคือการผลิตบัณฑิตให้มีความรู้ดีและความประพฤติดี สามารถนำไปบูรณาการเข้ากับศาสตร์สมัยใหม่เพื่อพัฒนาจิตใจและสังคม รวมทั้งการศึกษาวิจัยเพื่อพัฒนาองค์ความรู้ใหม่ทางพระพุทธศาสนา ตลอดจนหลายปีที่ผ่านมาบัณฑิตวิทยาลัยได้มีการจัดพิมพ์เอกสารทางวิชาการอย่างต่อเนื่อง เช่นวิทยานิพนธ์ของผู้จบปริญญาโทและปริญญาเอก รวมทั้งผลงานทางวิชาการคณาจารย์ประจำบัณฑิตวิทยาลัย อย่างไรก็ตาม การจัดพิมพ์เอกสารทางวิชาการในระยะเริ่มต้นนั้น ส่วนใหญ่เป็นตำราทางวิชาการและผลการวิจัยเพื่อแจกจ่ายในโอกาสสำคัญ ต่อมาในช่วงปลายปี พ.ศ. ๒๕๔๘ บัณฑิตวิทยาลัยได้ดำเนินจัดพิมพ์วารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์ขึ้น โดยออกปีละสี่ฉบับหรือสามเดือนต่อหนึ่งฉบับ เพื่อเปิดเวทีให้คณาจารย์ นิสิตนักศึกษา และผู้สนใจทั่วไปได้มีโอกาสแลกเปลี่ยนเรียนรู้วิชาการทางพระพุทธศาสนาและปรัชญาซึ่งกันและกัน นับว่าเป็นความก้าวหน้าอีกขั้นหนึ่งของบัณฑิตวิทยาลัย

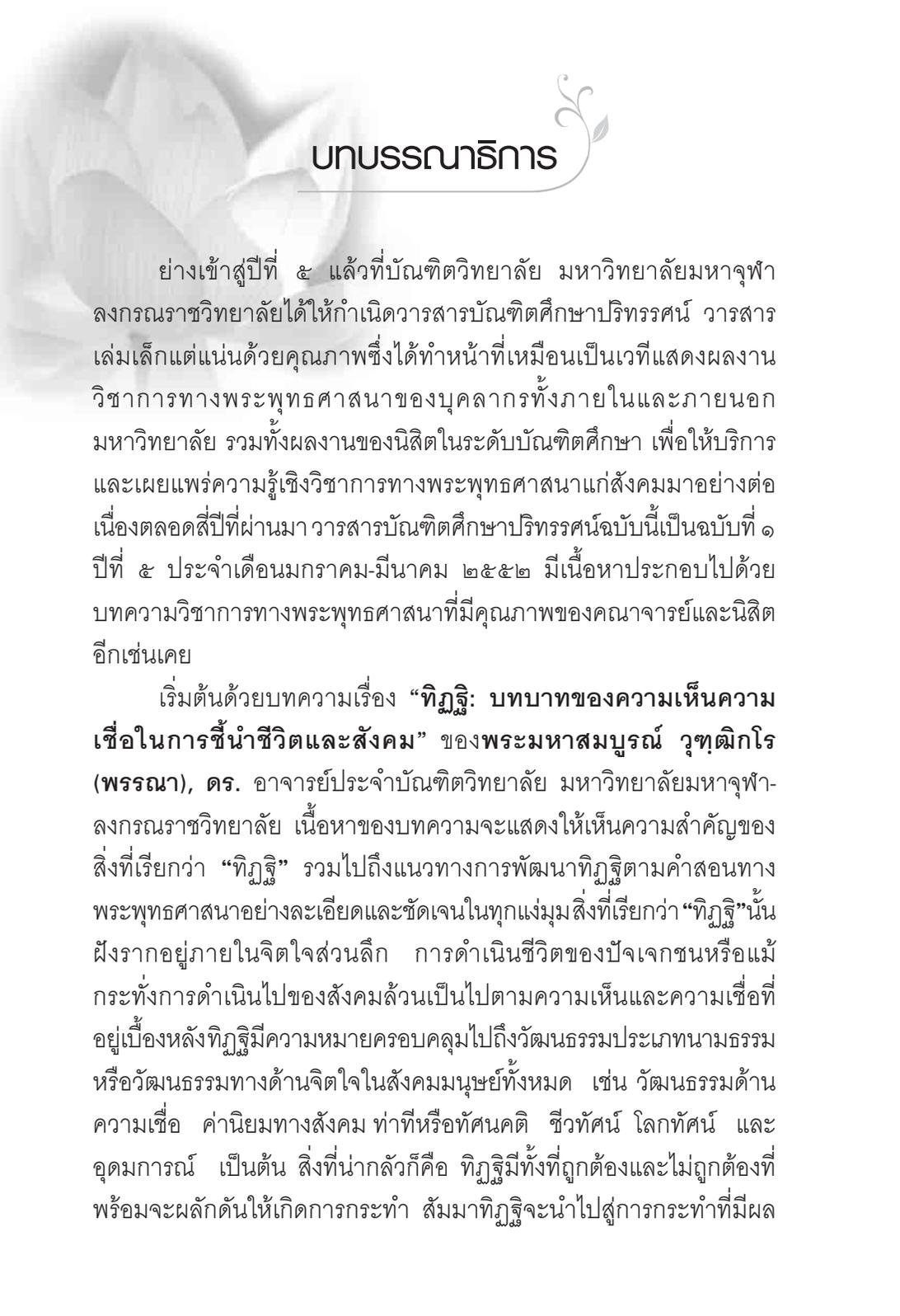
ในนามมหาวิทยาลัย ขออนุโมทนาในกุศลเจตนาของคณะผู้บริหารบัณฑิตวิทยาลัย ที่มีวิริยะอุตสาหะจัดทำวารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์ขึ้นมาหวังเป็นอย่างยิ่งว่าจะเป็นประโยชน์แก่การพัฒนาการศึกษาตามนโยบายของมหาวิทยาลัยสืบต่อไป



(พระธรรมโกศาจารย์)

อธิการบดี

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย



## บทบรรณาธิการ

ย่างเข้าสู่ปีที่ ๕ แล้วที่บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยได้ให้กำเนิดวารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์ วารสารเล่มเล็กแต่แน่นด้วยคุณภาพซึ่งได้ทำหน้าที่เหมือนเป็นเวทีแสดงผลงานวิชาการทางพระพุทธศาสนาของบุคลากรทั้งภายในและภายนอกมหาวิทยาลัย รวมทั้งผลงานของนิสิตในระดับบัณฑิตศึกษา เพื่อให้บริการและเผยแพร่ความรู้เชิงวิชาการทางพระพุทธศาสนาแก่สังคมมาอย่างต่อเนื่องตลอดสี่ปีที่ผ่านมา วารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์ฉบับนี้เป็นฉบับที่ ๑ ปีที่ ๕ ประจำเดือนมกราคม-มีนาคม ๒๕๕๒ มีเนื้อหาประกอบไปด้วยบทความวิชาการทางพระพุทธศาสนาที่มีคุณภาพของคณาจารย์และนิสิตอีกเช่นเคย

เริ่มต้นด้วยบทความเรื่อง **“ทิวฐิติ: บทบาทของความเห็นความเชื่อในการชี้นำชีวิตและสังคม”** ของพระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร (พรรณา), ดร. อาจารย์ประจำบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เนื้อหาของบทความจะแสดงให้เห็นความสำคัญของสิ่งที่เรียกว่า “ทิวฐิติ” รวมไปถึงแนวทางการพัฒนาทิวฐิติตามคำสอนทางพระพุทธศาสนาอย่างละเอียดและชัดเจนในทุกแง่มุม สิ่งที่เรียกว่า “ทิวฐิติ” นั้นฝังรากอยู่ในจิตใจส่วนลึก การดำเนินชีวิตของปัจเจกชนหรือแม้กระทั่งการดำเนินไปของสังคมล้วนเป็นไปตามความเห็นและความเชื่อที่อยู่เบื้องหลังทิวฐิติมีความหมายครอบคลุมไปถึงวัฒนธรรมประเพณีนามธรรมหรือวัฒนธรรมทางด้านจิตใจในสังคมมนุษย์ทั้งหมด เช่น วัฒนธรรมด้านความเชื่อ ค่านิยมทางสังคม ท่าทีหรือทัศนคติ ชีวิตทัศน์ โลกทัศน์ และอุดมการณ์ เป็นต้น สิ่งที่น่ากลัวก็คือ ทิวฐิติมีทั้งที่ถูกต้องและไม่ถูกต้องที่พร้อมจะผลักดันให้เกิดการกระทำ สัมมาทิวฐิติจะนำไปสู่การกระทำที่มีผล



ในทางดี ขณะที่มิชฌาทิฏฐิจะนำไปสู่การกระทำที่มีผลในทางร้าย การปรับทิฏฐิให้ถูกต้องจึงถือว่าเป็นปัจจัยเบื้องต้นที่จะนำสู่การพัฒนาชีวิตและสังคมให้ถูกที่ถูกต้อง ผู้เขียนจะนำท่านผู้อ่านให้โลดแล่นไปกับแง่มุมที่น่าขบคิดด้วยสำนวนภาษาที่อ่านง่าย แต่สุขุม ลุ่มลึก แหลมคม ชวนติดตาม

บทความต่อมา เรื่อง “ทฤษฎีการตีความของฮันส์-จอร์จ กาดาเมอร์ (Hans-Georg Gadamer): กรณีศึกษาการตีความเรื่องการหลุดพ้นในพระพุทธศาสนาของ ดร. บี. อาร์. อัมเบดการ์ (B. R. Ambedkar)” ผลงานของเดโชพล เหมนาไลย นิสิตปริญญาเอก สาขาพระพุทธศาสนา เราจะมีความเห็นอย่างไร เมื่อ ดร.บี. อาร์. อัมเบดการ์ บุคคลสำคัญของอินเดียผู้ซึ่งมีบทบาทสำคัญในการนำเอาพระพุทธศาสนา กลับคืนสู่มาตุภูมิ ตีความหลักคำสอนสำคัญทางพระพุทธศาสนา คือ “อริยสัจ ๔” ว่า “ทุกข์” ของบุคคลไม่ได้เกิดจาก “อวิชชาและตัณหา” ของตนเอง หากแต่เกิดจากการเอาเปรียบทางสังคม และความยากจน ขาดแคลนทางวัตถุอันเป็นผลจากความเลวร้ายของผู้อื่นต่างหาก และยังชี้ด้วยว่า “มรรคมืองค์ ๘” ไม่ใช่วิถีทางปฏิบัติเพื่อนำไปสู่ “นิพพาน” คือ ความพ้นทุกข์ แต่เป็นหนทางเพื่อขจัดความอยุติธรรมและความไร้มนุษยธรรมซึ่งมนุษย์ได้กระทำกับมนุษย์ด้วยกันเอง ผู้อ่านนอกจากจะได้ความรู้ในทฤษฎีการตีความของฮันส์-จอร์จ กาดาเมอร์ ที่ผู้เขียนนำมาใช้เป็นหลักในการวิเคราะห์ปัญหาการตีความของดร.อัมเบดการ์แล้วยังจะได้เห็นวิธีคิดเชิงวิเคราะห์เพื่อหาคำตอบว่าในที่สุดแล้วการตีความของดร.อัมเบดการ์นั้นถูกต้องตรงตามเจตนารมณ์ของพระพุทธศาสนาหรือไม่

ถ้าผู้อ่านเคยสงสัยว่า แนวคิดเรื่องประโยชน์ในพระพุทธศาสนากับประโยชน์ในเศรษฐกิจแบบเสรีนิยมปัจจุบันนั้นมีความเหมือนหรือต่างกันอย่างไร หาคำตอบได้ในบทความคุณภาพเรื่อง “วาทกรรมเรื่องประโยชน์ระหว่างพระพุทธศาสนาและเสรีนิยมใหม่” ซึ่งผู้เขียนคือ



**สมบุรณ์ เอี่ยมอารีวงศ์** นิสิตปริญญาเอก สาขาพระพุทธศาสนา ที่ได้ใช้เรื่องแรงจูงใจ เป้าหมาย ผู้รับประโยชน์และประโยชน์สูงสุดในแนวคิดเรื่องประโยชน์ของพระพุทธศาสนาและเสรีนิยมใหม่มาเป็นกรอบในการศึกษาวิเคราะห์เปรียบเทียบ ผู้อ่านที่ติดตามอ่านบทความนี้โดยตลอดจะมองเห็นภาพความเหมือนและความต่างของแนวคิดกระแสหลักทั้งสองสายได้อย่างชัดเจน

บทความสุดท้ายของฉบับนี้คือเรื่อง **“ปัญหาจริยธรรมของสังคมโลกยุคใหม่ในมุมมองพุทธจริยศาสตร์: กรณีการถ่ายคลิป”** ผลงานของ**พระมหาธนสิทธิ์ สิทธิญาโณ** นิสิตปริญญาเอก สาขาพระพุทธศาสนา เป็นบทความที่ผู้เขียนพยายามใช้หลักพุทธจริยศาสตร์ในการตอบประเด็นปัญหาทางจริยธรรมของสังคมยุคใหม่คือการถ่ายคลิปว่าเป็นเรื่องที่ถูกต้องหรือไม่ด้วยเหตุผลที่น่าขบคิด ผู้อ่านจะได้ความรู้พื้นฐานเกี่ยวกับหลักพุทธจริยศาสตร์ที่สามารถนำไปปรับประยุกต์ใช้ในการพิจารณาประเด็นปัญหาทางจริยธรรมอื่นๆ เพื่อตอบคำถามเรื่องความถูกต้องหรือความเหมาะสมด้วยตัวเองได้

# สารบัญ



## เรื่อง

## หน้า

สารจากอธิการบดี

ก

บทบรรณาธิการ

ข

ทิวสนิ: บทบาทของความเห็นความเชื่อในการชี้นำชีวิตและสังคม  
พระมหาสมบุญ ภูฑูตมิโกโร (พรรณา)

๑

ทฤษฎีการตีความของฮันส์-จอร์จ กาดาเมอร์ :  
กรณีศึกษาการตีความเรื่องการหลุดพ้นใน  
พระพุทศศาสนาของ บี. อาร์. อัมเบดการ์  
เดโชพล เหมนาไลย

๖๕

วาทกรรมเรื่องประโยชน์ระหว่างพระพุทศศาสนา  
และเสรีนิยมใหม่  
สมบุญ เอี่ยมอารีวงศ์

๙๓

ปัญหาจริยธรรมของสังคมโลกยุคใหม่ในมุมมอง  
พุทศจริยศาสตร์: กรณีการถ่ายคลิบ  
พระมหาธนสิทธิ์ สิทธิปาโน

๑๑๙



# ทฤษฎี: บทบาทของความเห็นความเชื่อ ในการชี้นำชีวิตและสังคม

พระมหาสมบุญ วุฑฒิกโร (พรรณา)

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

## ๑. ความนำ

บริบทแวดล้อมต่างๆ ในสังคมมนุษย์ ไม่ว่าจะเป็นระบบการเมือง การปกครอง ระบบเศรษฐกิจ ระบบการศึกษา ศาสนา หรือวัฒนธรรม เป็นต้น เมื่อเราสืบสาวไล่เลียงไปจนถึงที่สุด จะเห็นว่าล้วนมีภาวะนามธรรมอย่างใดอย่างหนึ่งเป็นฐานรองรับอยู่ ภาวะนามธรรมเหล่านี้เรียกตามภาษาทางสังคมวิทยาว่า “วัฒนธรรมที่มีชีวิตอยู่” (non-material culture) ซึ่งก็ได้แก่สิ่งที่พระพุทธศาสนาเรียกว่า “ทิฏฐิ” นั่นเอง คำว่า “ทิฏฐิ” มีความหมายและขอบเขตกว้างขวางมาก ครอบคลุมทั้งระบบความคิดทางปรัชญา ความเห็น ความเชื่อ ค่านิยม อุดมการณ์ ลัทธิ ทฤษฎี และแนวคิดชนะในการมองโลกและชีวิต<sup>๑</sup> เป็นต้น เมื่อชีวิตและสังคมได้ยึดเอาทิฏฐิใดเป็นกรอบในการดำเนินการ กระบวนการปรุงแต่งสร้างสรรค์ทาง

<sup>๑</sup>พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), **พุทธธรรม** (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๖), หน้า ๗๓๕.

จิต (สังขาร) ก็จะได้เดินหน้าต่อไปภายใต้กรอบแห่งทิวทัศน์นั้น นับตั้งแต่ การกำหนดท่าทีในการมองโลกและชีวิต การกำหนดแนวทางในการเข้าไปเกี่ยวข้องกับสัมพันธ์กับโลกภายนอก รวมทั้งเป็นมาตรฐานในการตีความข้อมูล และประสบการณ์ต่างๆ ที่รับเข้ามาใหม่

ถ้าเราใช้ชีวประวัติเจ้าชายสิทธัตถะเป็นต้นแบบในการศึกษา น่าจะทำให้เห็นภาพบทบาทของทิวทัศน์ได้เป็นอย่างดี การเปลี่ยนแปลงในเชิงกระบวนทัศน์ (paradigm shift) ที่ทำให้เกิดการพลิกผันอย่างสำคัญในชีวิตของพระองค์ มีสองครั้งด้วยกัน คือ ครั้งแรก เป็นการเปลี่ยนจากแนวคิดสุดโต่งด้าน “กามสุขัลลิกานุโยค” (การประกอบตนให้หมกมุ่นอยู่ในกามสุข) โดยเห็นว่า การปรนเปรอตนเองด้วยวัตถุต่างๆ ไม่ใช่วิถีทางแห่งความสุขอย่างแท้จริง เป็นความสุขที่ยังท่องเที่ยวอยู่ในวังวนแห่งสังสารวัฏ ผลจากการเปลี่ยนแปลงครั้งนี้ทำให้พระองค์เสด็จออกบรรพชาเพื่อแสวงหาทางหลุดพ้น ครั้งที่สอง เป็นการเปลี่ยนแปลงจากแนวคิดสุดโต่งด้าน “อัตตกิลมณานุโยค” (การประกอบตนให้ได้รับความลำบาก) โดยเห็นว่า การปลีกตนออกจากสังคมอย่างสิ้นเชิงเพื่อมุ่งบำเพ็ญตบะ ไม่ใช่วิถีทางที่นำไปสู่ความหลุดพ้นอย่างที่ยึดถือสืบๆ กันมา<sup>๒</sup>

ผลจากการเปลี่ยนแปลงครั้งนี้ทำให้พระองค์เลิกบำเพ็ญทุกรกิริยา เมื่อกรอบวิธีคิดแบบสุดโต่งสองด้านเปลี่ยนแปลงไป กระบวนการสังเคราะห์ทางความคิดแบบใหม่ที่เรียกว่า “มัชฌิมาปฏิปทา” หรือทางสายกลาง ก็เข้ามาแทนที่แล้วผลักดันให้วิถีชีวิตของพระองค์ดำเนินไปในทิศทางนั้น จนได้ตรัสรู้ในที่สุด

มองในภาพกว้างระดับสังคม เมื่อทิวทัศน์ใดได้รับการยอมรับอย่างแพร่หลายจนกลายเป็นกระแสหลักของสังคม ประชาชนมักจะรับเอาทิวทัศน์เหล่านั้นไว้โดยปราศจากการตั้งคำถามหรือการประเมินค่าในเชิงวิพากษ์

<sup>๒</sup>P. Lakshmi Narasu, *The Essence of Buddhism* (Bombay : Thacker & Co.,Ltd., 1948), pp. 140-141.



สำคัญที่สุด เพราะสามารถที่จะอำนวยความสะดวกและผลเสีย ได้มากกว่ากรรมชนิดอื่นๆ นอกจากนั้น ยังมีบทบาทสำคัญในการกำกับและบงการอยู่เบื้องหลังการทำงานของกายกรรมและวจีกรรมอีกด้วย<sup>๗</sup> ในพระไตรปิฎก มีพุทธพจน์ยืนยันถึงผลกระทบของทิฏฐิต่อชีวิตอย่างรุนแรงทั้งในแง่บวกและแง่ลบ ดังนี้ (๑) **ในแง่ลบ** “จิตที่ตั้งไว้ผิด พึงทำให้ได้รับความเสียหาย ยิ่งกว่าความเสียหายที่โจรเห็นโจร หรือผู้จองเวรเห็นผู้จองเวร จะพึงทำให้อันใดอันหนึ่ง”<sup>๘</sup> (๒) **ในแง่บวก** “จิตที่ตั้งไว้ชอบ ย่อมอำนวยความสะดวกให้ได้ผลที่ประเสริฐยิ่ง ที่มารดาบิดาก็ทำให้ไม่ได้ หรือแม่ญาติเหล่าอื่นก็ให้ไม่ได้”<sup>๙</sup>

การพัฒนาชีวิตตามหลักอริยมรรคมีองค์ ๘ นั้น ถือว่าสัมมาทิฏฐิเป็นแกนนำที่มีบทบาทสำคัญมาก จุดตัดสินหรือจุดตัดแยกกระหว่างชีวิตที่เข้าสู่เส้นทางหรือออกนอกเส้นทางดับทุกข์ ก็ขึ้นอยู่กับว่ามีหรือไม่มีสัมมาทิฏฐิเป็นแกนนำ หรือมองในแง่ของปัจจุสมุปบาท ถ้ามีสัมมาทิฏฐิเป็นตัวนำ วิธีชีวิตก็จะดำเนินไปในฝ่ายดับทุกข์ (นิโรธวาร) หรือเดินตามมรรคมีองค์ ๘ ในทางตรงกันข้าม ถ้าไม่มีมิจฉาทิฏฐิ (อวิชชา) เป็นตัวนำ วิธีชีวิตก็จะดำเนินไปในฝ่ายก่อเกิดทุกข์ (สมุททวาร)<sup>๑๐</sup> นอกจากนั้น สัมมาทิฏฐิยังเป็นแกนนำ เป็นประทีปส่องทาง<sup>๑๑</sup> เป็นบุญนิमितหรือเป็นสื่อสัญญาณแห่งการรู้แจ้งอริยสัจ และเป็นเหตุปัจจัยให้กุศลธรรมอื่นๆ ได้เกิดขึ้นอีกด้วย ดังพุทธพจน์ที่ว่า “ภิกษุทั้งหลาย เมื่อดวงอาทิตย์กำลังอุทัย ย่อมมีแสงอรุณขึ้นมาก่อนเป็นบุญนิमित ฉนั้นใด สัมมาทิฏฐิ ก็ฉนั้นนั่นเหมือนกัน เป็นตัวนำ เป็นบุญนิमितเพื่อความตรัสรู้อริยสัจ ๔ ประการ”<sup>๑๒</sup> และพุทธพจน์

<sup>๗</sup>พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), **พุทธธรรม**, หน้า ๗๓๖.

<sup>๘</sup>ฐ.ธ. (ไทย) ๒๕ / ๔๒ / ๓๙.

<sup>๙</sup>ฐ.ธ. (ไทย) ๒๕ / ๔๓ / ๓๙.

<sup>๑๐</sup>Lama Anagarika Govinda, **The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy** (London: Rider & Company, 1969), pp. 72-73.

<sup>๑๑</sup>P. Lakshmi Narasu, **The Essence of Buddhism**, p. 191.

<sup>๑๒</sup>ส.ม. (ไทย) ๑๙ / ๑๑๗ / ๖๑๗.

ที่ว่า “เราไม่เห็นธรรมอื่นแม้อย่างหนึ่งที่เป็นเหตุให้กุศลธรรมที่ยังไม่เกิดก็เกิดขึ้น หรือที่เกิดขึ้นแล้วก็เกินไปเพื่อความเจริญไพบูลย์ยิ่งขึ้นเหมือนสัมมาทิฏฐินี้”<sup>๑๓</sup>

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าทิฏฐิจะมีบทบาทและสำคัญต่อความเป็นไปในชีวิตและสังคมมนุษย์ตามที่กล่าวมาแล้ว แต่ก็ยังไม่มีการศึกษาเฉพาะเจาะจงในเรื่องนี้โดยตรง ถึงหากจะมีการศึกษาอยู่บ้าง แต่ก็ทำในฐานะเป็นส่วนประกอบของเรื่องอื่นเท่านั้น และเป็นการศึกษาในลักษณะเป็นภาพนิ่ง (static) เสียเป็นส่วนมาก ดังนั้น งานศึกษาเรื่องนี้จึงมุ่งเน้นที่จะวิเคราะห์สัมมาทิฏฐิในเชิงพลวัต (dynamic) ในฐานะเป็นแกนนำในกระบวนการพัฒนาชีวิตตามหลักพุทธศาสนา เพื่อแสดงให้เห็นว่า สัมมาทิฏฐิมีบทบาทเป็นตัวนำในทุกขั้นตอนของการพัฒนาชีวิตอย่างไร และในขณะที่สัมมาทิฏฐิแสดงบทบาทเป็นตัวชี้นำนั้น ตัวสัมมาทิฏฐิเองได้มีพลวัตในลักษณะก้าวหน้าขึ้นโดยลำดับอย่างไร และมีความสัมพันธ์ในลักษณะเกื้อกูลส่งเสริมซึ่งกันและกันกับองค์มรรคอื่นๆ อย่างไร เป็นต้น

## ๒. บทบาทของทิฏฐิในการชี้นำวิถีชีวิตและสังคม

### ๒.๑ ความหมายของคำว่า “ทิฏฐิ”

คำว่า “ทิฏฐิ” มีความหมายและขอบเขตกว้างขวางมาก ในพระไตรปิฎก ที่ได้แก่ตามที่ปรากฏคำว่า “ทิฏฐิ” โดยไม่มีคำว่า “มิจฉา” หรือ “สัมมา” มานำหน้า ส่วนมากคัมภีร์ชั้นอรรถกถามักจะแก้ว่า หมายถึงลัทธิมิจฉาทิฏฐิที่มีอยู่ในสมัยพุทธกาล คือ ทิฏฐิ ๖๒ และทิฏฐิของครูทั้ง ๖ และหมายถึงกิเลสชนิดหนึ่งในกลุ่มมปปัญจธรรม (ธรรมเครื่องเน้นซ้ำ) คือ

<sup>๑๓</sup> อจ. เอกก. (ไทย) ๒๐ / ๒๙๙ / ๓๘.

ค้นหา มานะ และทิวฐิ<sup>๑๔</sup> มีเพียงน้อยแห่งเท่านั้นที่คำว่า ทิวฐิจะถูกใช้ใน ความหมายว่าสัมมาทิวฐิ ส่วนมากท่านจะใช้เป็นคุณสมบัติของพระ อริยบุคคลตั้งแต่ระดับอหัตถมรรคลงมา เช่น คำว่า “ทิวฐิบุตโต” ผู้บรรลุ สัมมาทิวฐิ และคำว่า “ทิวฐิสมนุโน” ผู้สมบูรณ์ด้วยสัมมาทิวฐิ คำทั้งสองนี้ใช้เป็นคุณสมบัติอย่างหนึ่งของพระอริยบุคคลผู้บรรลุโสดาปัตติผล จนถึงผู้ปฏิบัติเพื่ออรหัตตผล

ท่านพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต) ได้นิยามความหมายว่า “ทิวฐิ” หมายถึง ความเชื่อถือ วัทธิ ทฤษฎี ความเข้าใจตามแนวเหตุผล ข้อที่เข้ากับ ความเห็นของตน หลักการที่เห็นสม ข้อที่ถูกต้อง ข้อที่เชิดชูเอาไว้ ความ ใฝ่นิยม รวมถึงอุดมการณ์ โลกทัศน์และชีวทัศน์ต่างๆ ตลอดจนทัศนนะ พื้นฐานที่สืบเนื่องมาจากความเห็นความเข้าใจและความใฝ่ใฝ่เหล่านั้น<sup>๑๕</sup>

ท่านญาณติโลก (Nyanatiloka) ได้นิยามหมายคล้ายๆ ทัศนนะของท่าน พระธรรมปิฎกเหมือนกันว่า ทิวฐิ หมายถึง ความเห็น ความเชื่อ ความคิด เห็นแบบเกินความจริง การหยั่งรู้ (intuition) ส่วนมากถ้าไม่มีคำว่า “สัมมา” มากำกับอยู่ข้างหน้า จะหมายถึง มิจฉาทิวฐิ มีบางกรณีเท่านั้นที่หมายถึง สัมมาทิวฐิ เช่น คำว่า “ทิวฐิปัตตะ” หรือคำว่า “ทิวฐิสัมปันนะ”<sup>๑๖</sup>

กล่าวโดยสรุป พุทธศาสนาใช้คำว่า “ทิวฐิ” ในความหมายและ ขอบเขตที่กว้างขวางมาก ครอบคลุมทั้งในแง่ความหมายที่เป็นกลางๆ โดย ไม่ชี้ชัดลงไปว่าเป็นความเห็นความเชื่อที่ถูกต้องหรือผิด ทั้งในแง่ความเห็น ความเชื่อที่ถูกต้องหรือเป็นสัมมาทิวฐิ และในแง่ความเห็นความเชื่อที่ผิด หรือเป็นมิจฉาทิวฐิ นอกจากนี้ เมื่อมองในแง่ที่ปรากฏผลออกมาเป็น

<sup>๑๔</sup>ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ศาสนาสาสกล อังกฤษ-ไทย (กรุงเทพมหานคร : หจก. อรุณการพิมพ์, ๒๕๔๒), หน้า ๑๐๖.

<sup>๑๕</sup>พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต) พุทธธรรม, หน้า ๗๓๕-๗๓๖.

<sup>๑๖</sup>Nyanatiloka, Buddhist Dictionary (Kandy: Buddhist Publication Society, 1980), p. ๖๑.



วิถีชีวิตและวิถีสังคมของมนุษย์ ความหมายและขอบเขตของทิวทัศน์จะครอบคลุมไปถึงวัฒนธรรมประเภทนามธรรม (non-material culture) หรือวัฒนธรรมทางด้านจิตใจในสังคมมนุษย์ทั้งหมด เช่น วัฒนธรรมด้านความเชื่อ ค่านิยมทางสังคม ท่าทีหรือทัศนคติ ชีวทัศน์ โลกทัศน์ และอุดมการณ์ เป็นต้น

## ๒.๒ ทิวทัศน์ในฐานะเป็นปัจจัยชี้นำวิถีชีวิตและสังคม

ในทัศนะของพุทธศาสนา พลังอำนาจที่ขับเคลื่อนวิถีชีวิตและสังคมของมนุษย์ คือ พลังแห่งเจตจำนงหรือพลังแห่งกรรมนั่นเอง (กมฺมุนา วุตฺตตี โลกโ) ซึ่งกรรมในที่นี้มุ่งตรงไปที่ตัวแท้หรือต้นตอของกรรมจริงๆ ได้แก่ เจตนา ความตั้งใจ หรือการเลือกตัดสินใจที่จะกระทำอย่างใดอย่างหนึ่งนั่นเอง เจตนาหรือเจตจำนงนี้ เป็นตัวชี้นำ และกำหนดทิศทางแห่งการกระทำทั้งหมดของมนุษย์ พร้อมทั้งเป็นตัวการหรือเป็นแกนนำในการริเริ่มปรุงแต่ง สร้างสรรค์ทุกอย่าง ด้วยเหตุนี้จึงได้ชื่อว่าเป็นตัวแท้ของกรรม<sup>๑๗</sup> ดังพุทธพจน์ที่ว่า “ภิกษุทั้งหลาย เรากล่าวเจตนาว่าเป็นตัวกรรม บุคคลจงใจแล้ว จึงทำกรรม ด้วยกาย ด้วยวาจา ด้วยใจ”<sup>๑๘</sup> อย่างไรก็ตาม เราต้องยอมรับอย่างหนึ่งว่าเจตนาของปุถุชนผู้ยังมีกิเลสนั้น ไม่ได้ทำงานอย่างบริสุทธิ์ หากแต่คิดปรุงแต่งสร้างสรรค์บนพื้นฐานของกรอบความคิดความเชื่ออย่างใดอย่างหนึ่งเสมอ ยิ่งถ้าทิวทัศน์ใดเป็นกระแสหลักของสังคมด้วยแล้ว ระบบวิถีคิดหรือเจตนาโดยรวมของคนในสังคมก็มักจะถูกตีกรอบให้เข้าไปในทิศทางเดียวกัน แล้วแสดงผลออกมาในรูปแบบเชิงพฤติกรรมร่วมทางสังคม หรือในรูปของการจัดระบบสังคมทางการเมืองและทางเศรษฐกิจ เป็นต้น ในที่สุดก็จะผลักดันให้สังคมทั้งหมดดำเนินไปในทิศทางที่ชี้นำ

<sup>๑๗</sup>W. Rahula, *What the Buddha Taught* (Bangkok: Kurasapha Press, 1995), p. 22.

<sup>๑๘</sup>อ.จ. ฐ.ก. (ไทย) ๒๒ / ๖๒ / ๕๗๗.

ของทิฏฐิฉันท์” นี่คือนี่สิ่งที่เราเรียกว่า “กรรมร่วมทางสังคม” (social collective action)

กรรมที่มนุษย์แสดงออกต่อโลกภายนอก มี ๓ ทาง คือ กายกรรม วจีกรรม และมโนกรรม กรรมที่ถือว่ามิมีบทบาทสำคัญที่สุด คือ มโนกรรม ดังพุทธพจน์ที่ว่า “ตบัสสี บรรดากรรมทั้ง ๓ ประการที่จำแนกแยกเป็นอย่างนี้ เราบัญญัติมโนกรรมว่า มีโทษมากกว่าในการทำความชั่ว มากกว่าในการประพฤติกรรมชั่ว มิใช่กายกรรมหรือวจีกรรม”<sup>๑๙</sup> ที่บอกวามโนกรรมเป็นกรรมสำคัญที่สุดนั้น ก็เพราะเป็นจุดเริ่มต้นของกายกรรมและวจีกรรม หรือเพราะเหตุที่กายกรรมและวจีกรรมถูกบังการด้วยมโนกรรมนั่นเอง ดังทัศนะของท่านพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ที่ว่า “ที่ว่า (มโนกรรม) มีผลรุนแรงกว้างขวางที่สุด ก็เพราะว่า มโนกรรม รวมถึงความเชื่อถือ ความเห็น ทฤษฎี แนวความคิด และค่านิยมต่างๆ ที่เรียกว่า ทิฏฐิ ทิฏฐินี้เป็นตัวกำหนดความเป็นไปในชีวิตของมนุษย์และคติของสังคมทั้งหมด เมื่อเชื่อเมื่อเห็น หรือนิยมอย่างไร ก็คิดการ พุดจาสั่งสอนชักชวนกัน และทำการต่างๆ ไปตามที่เชื่อที่เห็นที่นิยมอย่างนั้น”<sup>๒๐</sup>

อย่างไรก็ตาม มีพุทธพจน์บางแห่งได้ยกให้จิตเป็นตัวชี้้นำโลกและชีวิตทั้งหมด เช่น “โลกถูกจิตนำไป ถูกจิตตมลักไ้ไป จิตเป็นธรรมอย่างหนึ่งที่โลกทั้งหมดตกอยู่ในอำนาจ”<sup>๒๑</sup> และ “ธรรมทั้งหลาย มีใจเป็นหัวหน้า มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จด้วยใจ ถ้าคนมีใจชั่ว ก็จะพูดชั่วหรือทำชั่วตามไปด้วย”<sup>๒๒</sup> ฟังสังเกตว่า ในที่นี้แม้ยกให้จิตเป็นตัวนำและเป็นตัวขับเคลื่อน แต่ก็ได้ไม่ได้ขัดกับข้อความที่กล่าวมาแล้ว เพราะจิตจะเป็นตัวนำได้นั้น จิต

<sup>๑๙</sup>ม.ม. (ไทย) ๑๓ / ๕๗ / ๕๕.

<sup>๒๐</sup>พระเทพเวที (ประยูร ปยุตฺโต), กรรมตามนัยแห่งพุทธธรรม (กรุงเทพมหานคร : บริษัท อมรินทร์พริ้นติ้ง กรุ๊ป จำกัด, ๒๕๓๑), หน้า ๒๕.

<sup>๒๑</sup>ล.ส. (ไทย) ๑๕ / ๖๒ / ๗๓.

<sup>๒๒</sup>ฐ.ธ. (ไทย) ๒๕ / ๑ / ๒๒.



แนวคิดทฤษฎีอย่างใดอย่างหนึ่ง ก็คือการสร้างเหตุปัจจัยหรือสภาพเงื่อนไขให้ทฤษฎีนั้นๆ ปรากฏผลออกมานั่นเอง (manifestation) ดังพุทธพจน์ที่ว่า

กายกรรมที่ถือปฏิบัติให้บริบูรณ์ตามสมควรแก่ทิวฐิ  
 พริ้งพร้อมตามทิวฐิ วิจิกรรมที่ถือปฏิบัติให้บริบูรณ์ตาม  
 สมควรแก่ทิวฐิ มโนกรรมที่ถือปฏิบัติให้บริบูรณ์ตามสมควร  
 แก่ทิวฐิ เจตนา ความปรารถนา ความตั้งใจ และสังขารทั้งหลาย  
 ของบุคคลผู้เป็นมิจฉาทิวฐิ ธรรมทั้งหมดนั้นย่อมเป็นไปเพื่อ  
 ผลที่ไม่น่าปรารถนา ไม่น่าใคร ไม่น่าพอใจ ไม่เกื้อกูล เป็นทุกข์  
 ข้อนั้นเพราะเหตุไร เพราะความเห็น (ทิวฐิ) เลวทราม เปรียบ  
 เหมือนเมล็ดสะเดา เมล็ดบวบขม หรือเมล็ดน้ำเต้าขมที่บุคคล  
 เพาะไว้ในดินชุ่มชื้น รสดีและรสน้ำที่มันคูดซับเอาไว้ทั้งหมด  
 ย่อมเป็นไปเพื่อความเป็นขมของขม เม็ดร้อน ไม่น่ายินดี ข้อนั้น  
 เพราะเหตุไร เพราะเมล็ดสะเดาขมเป็นต้นนั้นแล ฉะนั้น<sup>๒๔</sup>

อย่างไรก็ตาม เนื้อหาในพุทธพจน์ตรงนี้ ไม่ได้หมายความว่า  
 พระพุทธศาสนามีแนวคิดแบบนียัตินิยม (determinism) ที่เชื่อว่าชีวิตและ  
 สังคมถูกกำหนดไว้แล้วอย่างแน่นอนอนัตตตายด้วยอำนาจของทิวฐิเหมือน  
 การถ่ายทอดพันธุกรรมของพืช โดยที่เราไม่สามารถแก้ไขเปลี่ยนแปลงใดๆ  
 ได้ ความจริงการพูดถึงเรื่องทิวฐิก็คือการโยงเข้ามาหาเรื่องของกฎแห่ง  
 กรรมนั่นเอง (มโนกรรม) เมื่อเป็นกฎแห่งกรรมหรือกฎแห่งการกระทำของ  
 มนุษย์ ก็เท่ากับว่าได้ยกเอาความรับผิดชอบต่อวิถีชีวิตและสังคมมนุษย์  
 มาไว้ในอำนาจของมนุษย์นั่นเอง

<sup>๒๔</sup> อภ.เอกก.(ไทย) ๒๐ / ๓๙ / ๓๐๖.

### ๒.๓ ทิฏฐิในฐานะปปัญจธรรม

คำว่า “**ปปัญจ**” คัมภีร์อภิธานวรรณนา ได้นิยามความหมายไว้ ๒ นัย คือ คำว่า “กว้างขวาง” และ “พิสดาร” นอกจากนั้น ยังได้ยกคำที่มีความหมายอย่างเดียวกันและใช้เป็นโวพจน์ของกันขึ้นมาเทียบเคียงอีก ๒ คำ คือ คำว่า “พยายส” และ “วิตุถาร” แปลว่า “กว้างขวาง” และ “พิสดาร” เหมือนกัน<sup>๒๕</sup> เมื่อนำมาใช้เป็นศัพท์วิชาการทางพุทธศาสนา จะมีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “ปปัญจธรรม” เป็นชื่อรวมที่ใช้เรียกกลุ่มกิเลส ๓ ตัว คือ ตัณหา มานะ และทิฏฐิ หมายถึง ธรรมเครื่องเนิ่นช้า หรือกิเลสที่ทำให้คิดปรุงแต่งยึดถือพิสดาร ท่านพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ได้ให้ความหมายว่า

ปปัญจธรรม แปลว่า ธรรมเครื่องเนิ่นช้า ถ้าจะแปลให้  
ง่ายก็ว่า กิเลสตัวป็น คือ ปั่นแต่งเรื่องราว ปั่นใจให้ทุกข์ ปั่น  
หัวใจให้เรื่องมาก ทำให้ยึดถือ เย็นเยื่อ ยุ่งเหยิง ยืดยาว  
ฟามเผื่อ ล่าช้า วกวน วุ่นวาย นุงนัง สับสน สลับซับซ้อน  
ทำให้เขวห่างหรือไกลเขื่อนเฉออกไปจากความเป็นจริงง่ายๆ  
เปิดเผยปัญหาที่ยังไม่มี ก็ทำให้มีขึ้น ปัญหาที่มีอยู่แล้วก็ไม่  
อาจแก้ไขอย่างตรงไปตรงมาตามเหตุ แต่กลับทำให้ยุ่งยากซับซ้อน  
นุงนังยิ่งขึ้น เป็นตัวบงการพฤติกรรมที่ทำให้มนุษย์ฟล่าน  
ไปมา ชัดแย้ง แข่งขัน แย่งชิงกัน ตลอดจนก่อสงคราม  
ระหว่างพวกระหว่างฝ่าย<sup>๒๖</sup>

<sup>๒๕</sup>พระมหาสมปอง มุทิโต (แปลและเรียบเรียง), คัมภีร์อภิธานวรรณนา (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์ธรรมสภา, ๒๕๔๒), หน้า ๙๓๐.

<sup>๒๖</sup>พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), พุทธธรรม, หน้า ๗๐/๕๑ -๗๐/๕๒.

การที่ท่านจัดกลุ่มกิเลส ๓ ตัว คือ ตัณหา มานะ และทิฏฐิ ให้อยู่ในชุดเดียวกันก็เพราะกิเลสชุดนี้ทำงานประสานสัมพันธ์กัน และเป็นเหตุปัจจัยของกันและกัน เมื่อตัวใดตัวหนึ่งออกมาเป็นตัวเด่นในการกำหนดพฤติกรรมของมนุษย์ ถ้าสืบสาวลึกลงไปในเบื้องหลังจะเห็นว่า มีกิเลสตัวอื่นๆ คอยหนุนหลังอยู่ หลักอริยสัจ ๔ ที่ว่า ตัณหาเป็นสาเหตุแห่งความทุกข์ (สมุทัย) ในที่นี้ท่านไม่ได้หมายเอาเฉพาะตัณหาเพียงอย่างเดียว หากแต่ยกตัณหาขึ้นมาในฐานะเป็นตัวเด่นเท่านั้น แต่ที่จริงแล้วก็คือการพูดถึงมานะและทิฏฐิโดยอ้อมนั่นเอง อย่างไรก็ตาม ถ้ามองในแง่กิเลสที่เป็นแกนกลางก็ต้องยกให้ทิฏฐิ เพราะเมื่อบุคคลมีความเห็นความเชื่อในเรื่องใดเรื่องแล้ว มานะและตัณหาก็จะแสดงบทบาทเพื่อตอบสนองความเห็นความเชื่อนั้นๆ เช่น บุคคลมีความเชื่อว่ามีตัวตนที่เป็นศูนย์กลาง (ทิฏฐิ) ก็จะทำให้เกิดความอยาก ที่จะหาวัตถุมาบำเรอปรนเปรอตน (ตัณหา) และความทะนงตน อยากใหญ่ไผ่เด่น ก็จะเกิดตามมา (มานะ)<sup>๒๗</sup>

ถ้ามองกว้างออกไปในบริบทสังคมโลก การทำสงครามเย็นในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ ๒ ระหว่างค่ายมหาอำนาจ ๒ ค่าย คือ เสรีประชาธิปไตย กับ คอมมิวนิสต์ เมื่อสาวลึกลงไปถึงรากฐานที่มาของสงคราม ก็จะทำให้เห็นการทำงานประสานสัมพันธ์ของกิเลสกลุ่มปัญญาธรรมได้เป็นอย่างดี กล่าวคือ แกนกลางของความขัดแย้งที่อยู่ลึกสุด เป็นเรื่องของความยึดมั่นถือมั่นในทิฏฐิหรืออุดมการณ์ (Ideology) การต่อสู้ช่วงชิงเพื่อให้ได้เป็นประเทศมหาอำนาจของโลก เป็นเรื่องของมานะ ส่วนการแย่งชิงผลประโยชน์เพื่อจะได้ครอบครองทรัพยากรของโลกให้ได้มากที่สุด เป็นเรื่องของตัณหา<sup>๒๘</sup> แม้แต่กิเลสที่เป็นรากเหง้าของอกุศล ๓ ตัว

<sup>๒๗</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า ๗๐ / ๕๑.

<sup>๒๘</sup> พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), *มองสันติภาพโลกผ่านภูมิหลังอารยธรรมโลกาภิวัตน์* (กรุงเทพมหานคร: บริษัท ธรรมสาร จำกัด, ๒๕๔๒), หน้า ๑๑๘.



คือ โลกะ โทสะ และโมหะ ก็ล้วนแต่แสดงบทบาทอยู่บนฐานความเชื่อว่ามีตัวตนเป็นศูนย์กลางทั้งสิ้น ดังที่ ศ.ดร.วิทย์ วิศทเวทย์ ได้กล่าวไว้ว่า “ความโลภนั้นย่อมมีตัวกูเป็นฐานรองรับ ความโกรธก็ต้องมีตัวกูเป็นแกนกลาง ความหลง ก็คือความมกมายและมัวเมาในตัวกู โลก โกรธ หลง จึงเป็นเพียงการแสดงออก ๓ รูปแบบของตัวกู”<sup>๒๙</sup> ดังภาพแผนภูมิดังต่อไปนี้



อย่างไรก็ตาม เมื่อมองในแง่กระบวนการรับรู้โลกของมนุษย์ (the process of perception)<sup>๓๐</sup> กิเลสกลุ่มปัญจธรรมจะเริ่มเข้ามาแสดงบทบาทในกระบวนการรับรู้นับตั้งแต่สัญญาเป็นต้นไป กล่าวคือ เมื่อบุคคลเสวยเวทนา (sensation) ที่เป็นสุข ทุกข์ หรือเฉยๆ สัญญาจะทำหน้าที่กำหนดหมายข้อมูลนั้นเอาไว้ จากนั้น “สังขาร” ซึ่งมีตัณหา มานะ

<sup>๒๙</sup>วิทย์ วิศทเวทย์, “พุทธจริยศาสตร์เถรวาท บทวิเคราะห์ว่าด้วยจุดหมายของชีวิตและเกณฑ์วินิจฉัยความดีความชั่วในพุทธปรัชญาเถรวาท.” พุทธศาสนศึกษา. ปีที่ ๖ ฉบับที่ ๑ (มกราคม-เมษายน ๒๕๓๘) : ๕๕.

<sup>๓๐</sup>Bhikkhu Nanananda, *Concept and Reality in Early Buddhist Thought* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1971), p. 2.

และทิวทัศน์ คอยชี้หน้าอยู่เบื้องหลัง ก็จะเข้ามาแสดงบทบาทปรุงแต่ง สร้างสรรค์ข้อมูลนั้นให้แผกผันพิสดารออกไป แล้วมีสัญญาอีกชุดหนึ่งเข้ามาทำหน้าที่กำหนดหมายข้อมูลที่ถูกรูปร่างแต่งให้พิสดารนั้นทับซ้อนเข้าไปอีก จึงเรียกสัญญาประเภทนี้ว่า “**บัญญัติสัญญาสังขา**”<sup>๑๑</sup> หรือสัญญาที่ซับซ้อนหลากหลาย ดังพุทธพจน์ที่ว่า

จักขุวิญญาณเกิดขึ้นเพราะอาศัยจักขุและรูปารมณฺ์ ความ  
 ประจวบกันแห่งธรรมทั้ง ๓ เป็นผัสสะ เพราะผัสสะเป็นปัจจัย  
 เวทนาจึงเกิด บุคคลเสวยอารมณ์โดยอ้อมหมายรู้ (สัญญา)  
 อารมณฺ์นั้น บุคคลหมายรู้อารมณ์โดยอ้อมตริก (วิตักกะ) อารมณฺ์  
 นั้น บุคคลตริกอารมณ์โดยอ้อมคิดปรุงแต่งอารมณ์นั้น (บัญญัติจะ)  
 บุคคลคิดปรุงแต่งอารมณ์ใด เพราะความคิดปรุงแต่งอารมณ์  
 นั้นเป็นเหตุ แ่งต่างๆ แห่งบัญญัติสัญญา (บัญญัติสัญญาสังขา)  
 ย่อมครอบงำบุรุษ ในรูปทั้งหลายที่จะพึงรู้แจ้งทางตา ทั้งที่  
 เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบัน<sup>๑๒</sup>

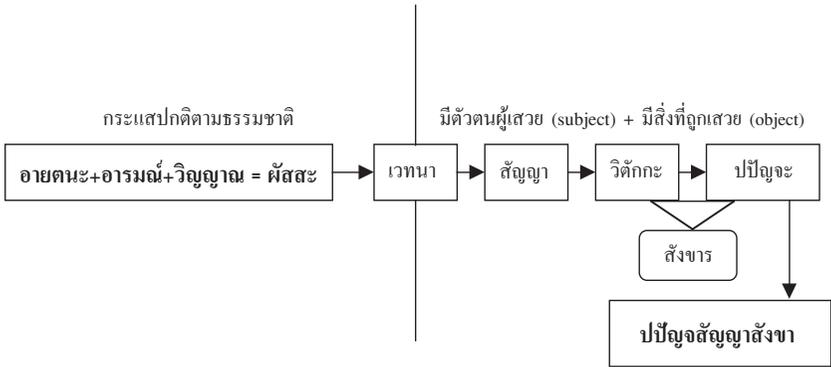
จากพุทธพจน์ที่ยกมา ศาสตราจารย์ ดร.เดวิด เจ. คลุปานะ ได้ตั้ง  
 ข้อสังเกตในแง่ของการใช้ภาษาว่า กระบวนการรับรู้ตั้งแต่ต้นจนถึงเวทนา  
 เป็นลักษณะการบรรยายให้เห็นภาพความสัมพันธ์แห่งเหตุปัจจัยล้วนๆ ยัง  
 ไม่มีเรื่องตัวตนเข้ามาเกี่ยวข้อง แต่กระบวนการที่รับช่วงต่อจากเวทนาไป  
 โครงสร้างทางด้านไวยากรณ์ของประโยคจะเปลี่ยนไปจากเดิม กล่าวคือ  
 จะมีคำว่า “**บุคคล**” เข้ามาเกี่ยวข้องในฐานะเป็นผู้กระทำหรือผู้ทำหน้าที่  
 เสวย (subject) และมีสิ่งที่ถูกกระทำหรือถูกเสวย (object) ที่เป็นเช่นนี้ก็  
 เพราะกระบวนการรับรู้ถูกแทรกแซง (intrusion) ด้วยจิตสำนึกว่ามีตัวตน (ego-

<sup>๑๑</sup> บัญญัติสัญญาสังขา แปลตามศัพท์ว่า แ่งต่างๆ แห่งสัญญาอันประกอบด้วยกิเลสเป็นเหตุเน้นซ้ำ

<sup>๑๒</sup> ม.มู. (ไทย) ๑๒ / ๒๐๔ / ๒๑๓.



consciousness) ซึ่งเป็นผลมาจากอิทธิพลของกิเลสกลุ่มปัญจธรรมนั่นเอง<sup>๓๓</sup> อย่างไรก็ตาม เนื้อหาในพุทธพจน์ข้างต้น ถ้าแสดงความสัมพันธ์ด้วยการใช้แผนภูมิ ก็จะทำให้เห็นลำดับขั้นตอนกระบวนการรับรู้และจุดที่กิเลสเข้ามาแทรกในกระบวนการรับรู้ได้ง่ายขึ้น ดังภาพแผนภูมิดังต่อไปนี้<sup>๓๔</sup>



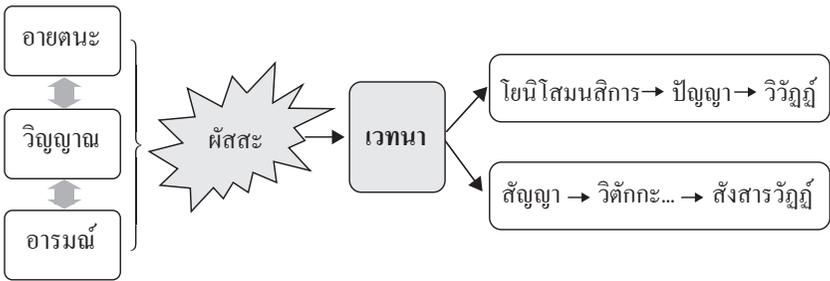
จากแผนภูมิจะเห็นว่า กระบวนธรรมหรือกระบวนการรับรู้โลกของมนุษย์ แบ่งเป็น ๒ ช่วง โดยมีเวทนาเป็นจุดเชื่อมต่อก็คือ ช่วงแรก ตั้งแต่อายตนะถึงเวทนา เป็นกระบวนการรับรู้บริสุทธิ์ กล่าวคือ เป็นตอนที่ค้นหามานะ และทิวฐิติ ยังไม่ได้เข้ามาร่วมแสดงบทบาท และช่วงที่สอง ตั้งแต่เวทนาถึงปัญจจัญญาสังขา เป็นกระบวนการรับรู้แบบเสพเสวยโลก กล่าวคือ เป็นช่วงที่ค้นหา มานะ และทิวฐิติ เข้ามาแสดงบทบาทของการให้สังขาร (วิตักกะ+ปัญจจะ) ประจักษ์สร้างสรรคข้อมูลที่สัญญากำหนดหมายไว้ให้ แผกผันพิสดารออกไป ในช่วงการรับรู้แบบเสพเสวยโลกนี้ จะเห็นว่า มีตัว

<sup>๓๓</sup>David J. Kalupahana, *Causality : The Central Philosophy of Buddhism* (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1975), p. 122.

<sup>๓๔</sup>พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), *พุทธธรรม*, หน้า ๔๐.

ฉันทัน (อหังการ) เป็นศูนย์กลางในฐานะผู้เสวย และมีสิ่งที่ถูกเสวย (มมังการ) ทั้งนี้ก็เพราะว่ามีกิเลส ๓ ตัว คือ ตัณหา มานะ และทิฏฐิ เข้ามาแสดงบทบาททางการกระบวนกรรับรู้โลกของมนุษย์นั่นเอง

อย่างไรก็ตาม จุดเชื่อมต่อที่สำคัญที่สุด คือ จุดเชื่อมต่อระหว่างเวทนากับองค์ธรรมอื่นๆ เรียกว่าเป็นจุดหักเหหรือจุดพลิกผัน (turning point) ในชีวิตของบุคคลเลยทีเดียว กล่าวได้ว่าวิถีชีวิตจะเข้าสู่เส้นทางแห่งความดับทุกข์ (วิวิญญู) หรือเข้าสู่เส้นทางแห่งความทุกข์ (สังสารวิญญู) ก็ขึ้นอยู่กับว่ากระบวนการที่รับช่วงต่อจากเวทนาจะเป็นอย่างไร ดังแผนภูมิดังต่อไปนี้



จากแผนภูมิจะเห็นว่า ขั้นตอนของการคิดที่เชื่อมต่อกับเวทนามีความสำคัญอย่างยิ่งในการกำหนดบุคลิกภาพ และวิถีชีวิตของบุคคล ถ้าบุคคลเสวยเวทนาแล้ว ไม่เปิดช่องให้เวทนาเป็นปัจจัยให้เกิดตัณหา มานะ และทิฏฐิ กระบวนธรรมตรงนี้ก็就会被ตัดตอนด้วยการคิดแบบสนองปัญญาหรือการคิดแบบโยนิโสมนสิการ และการคิดแบบนี้ก็จะนำไปสู่การพัฒนาปัญญา แล้วดับทุกข์ได้ในที่สุด ในทางตรงกันข้าม ถ้าบุคคลเสวยเวทนาแล้ว ปล่อยให้เวทนามีอิทธิพลต่อการคิด (วิตักกะ) แบบสนองตัณหา มานะ และทิฏฐิ วิถีชีวิตก็จะดำเนินอยู่ในวังวนแห่งความทุกข์ หรือวังวนแห่งสังสารวิญญูต่อไป

ในทัศนะของ เดวิด เจ. คัลปาหนะ (David J. Kalupahana) สัญญา (perception) หรือการกำหนดหมายอารมณ์ไม่ได้ทำงานอย่างอิสระ หาก



แต่ถูกกำหนดด้วยอาเวค (emotion) อย่างใดอย่างหนึ่งเสมอ เช่น ความสนใจ ความชอบ และความไม่ชอบ เป็นต้น สิ่งเหล่านี้แสดงบทบาทอย่างสำคัญในกระบวนการรับรู้ของมนุษย์ และกระบวนการที่สืบทอดจากสัญญา กล่าวคือการคิดแบบ “วิตักกะ” (reflection) ถือว่าเป็นจุดผลิตผันหรือจุดตัดแยกระหว่างทางที่นำไปสู่ความทุกข์ กับ ทางที่นำไปสู่ความหลุดพ้น เพราะวิตักกะจะเปิดโอกาสให้มีการประเมินค่า (evaluate) ข้อมูลที่ได้รับมาจากสัญญา ถ้าวิตักกะให้เหตุผลสนับสนุน (justify) ความเชื่อว่ามีอิตตาดำรงอยู่อย่างอิสระ กระบวนการก็จะดำเนินไปภายใต้อิทธิพลของกิเลสกลุ่ม “ปญฺญจรรรม” (obsession)<sup>๓๕</sup> ส่วนท่านพุทธทาสภิกขุมีความเห็นว่า เวทนา กับ ทิฏฐิ ทำงานสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิด โดยทิฏฐิจะเป็นฐานในการประเมินค่า กำหนดท่าที และให้ความหมายแก่อารมณ์ที่กำลังเสวยอยู่ แม้บุคคลจะได้เสวยอารมณ์อย่างเดียวกัน หากมีทิฏฐิต่างกัน ความรู้สึกที่มีต่ออารมณ์นั้นก็แตกต่างกันออกไป ดังนั้น ความรู้สึกเป็นสุข เป็นทุกข์ หรือเฉยๆ จึงเป็นเรื่องของอัตวิสัย (subjective) ที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของทิฏฐิส่วนบุคคล<sup>๓๖</sup>

กล่าวโดยสรุป กิเลสกลุ่มปญฺญจรรรม คือ ตัณหา มานะ และทิฏฐิ เป็นกลุ่มกิเลสที่มีแกนกลางอยู่บนความเชื่อว่ามีตัวตน หรือตัวกู (อหังการ) แล้วแสดงบทบาทเพื่อตอบสนองของความเชื่อนั้น เป็นกิเลสที่มีอิทธิพลต่อกระบวนการรับรู้โลกของมนุษย์เป็นอย่างมาก โดยเป็นตัวแปรปรุงแต่งสร้างสรรค์ข้อมูลจากประสบการณ์ให้เกิดความพินเื้อ ยึดเยื้อ ยุ่งเหยิง และซับซ้อนหลากหลาย นอกจากนั้น ยังมีอิทธิพลต่อการกำหนดวิถีชีวิตและสังขมของมนุษย์ทั้งหมดด้วย

<sup>๓๕</sup>David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy* (Delhi: University of Hawaii Press, 1992), p. 34.

<sup>๓๖</sup>ดูเชิงอรรถที่ ๑ ใน พุทธทาสภิกขุ, *อริยสัจจากพระโอรุฏ ภาคตัน* (กรุงเทพมหานคร : หจก. การพิมพ์พระนคร, ๒๕๓๖), หน้า ๓๗๗.

## ๓. สัมมาทิฐิในฐานะเป็นแกนนำ กระบวนการพัฒนาชีวิตในเชิงพลวัต

### ๓.๑ วิเคราะห์ความหมายของคำว่า “สัมมา”

เนื่องจากองค์ประกอบของอริยมรรคมีองค์ ๘ จะมีคำว่า “สัมมา” กำกับไว้ข้างหน้าเสมอ เรามักจะแปลคำนี้โดยทั่วไปว่า “ชอบ” และแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า “Right” (ถูก) แล้วก็ไม่ได้ให้รายละเอียดต่อไปว่า ที่บอกว่าชอบหรือถูกนั้นหมายความว่าอย่างไร มีขอบเขตแค่ไหนอย่างไร เป็นต้น ดังนั้น การทำความเข้าใจความหมายของคำว่า “สัมมา” ให้ชัดเจนก่อน จึงเป็นวิธีทางหนึ่งที่จะช่วยทำให้เข้าใจความหมายของสัมมาทิฐิได้ง่ายขึ้น

ท่านพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ได้นิยามความหมายของคำว่า “สัมมา” ด้วยคำภาษาไทย ๗ คำ คือ โดยชอบ ดี ถูกต้อง ถูกถ้วน สมบูรณ์ จริง และแท้<sup>๓๗</sup> ในขณะที่ท่านพุทธทาสภิกขุ ได้นิยามด้วยคำในภาษาไทย ๒ คำ คือ คำว่า “ชอบ” และคำว่า “ถูกต้อง” โดยคำทั้งสองนี้จะต้องถึงไปที่ความดับทุกข์โดยตรง ถ้าไม่ได้มุ่งไปที่ความดับทุกข์โดยตรงก็ไม่ชื่อว่า เป็นสัมมา เช่น ความเห็นแบบคาดคะเน (speculative) หรือแนวคิดของพวกนักปรัชญา แม้จะได้รับการยอมรับว่า ชอบ หรือ ถูกต้อง ถ้าไม่ได้มุ่งไปที่การแก้ปัญหาความทุกข์ในชีวิต ก็ไม่ชื่อว่าเป็นสัมมาเช่นเดียวกัน<sup>๓๘</sup>

ท่านลามาอะนาคาริก โควินทะ แสดงทัศนะว่า คำว่า “สัมมา” มีความหมายลึกซึ้งมากกว่าคำว่า “ถูก” (right) เพราะเรื่องถูกผิดเป็นความเห็นส่วนบุคคล สิ่งที่ถูกสำหรับคนหนึ่ง อาจจะเป็นสิ่งที่ผิดสำหรับอีกคนหนึ่งก็ได้ ดังนั้น ความหมายที่แท้จริงของคำว่า “สัมมา” จึงได้แก่ ความ

<sup>๓๗</sup>พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์ (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๘), หน้า ๓๒๙.

<sup>๓๘</sup>พุทธทาสภิกขุ, มหิตลธรรม (กรุงเทพมหานคร : หจก. การพิมพ์พระนคร, ๒๕๑๘), หน้า ๒๖๔.



สมบูรณ์ (completeness) ซึ่งตรงกันข้ามกับคำว่า “บางส่วน” (partial) “ด้านเดียว” (one-sided) “เอนเอียง” (lopsided) และ ขาดความสมดุล (out of balance)<sup>๓๙</sup>

เดิมทีคำว่า “**สัมมา**” เป็นคำที่พระพุทธองค์นำมาใช้อธิบายสภาวะแห่งการบรรลุธรรมของพระองค์เอง ในคราวที่แสดงพระธรรมเทศนา กัณฑ์แรก หรือ ธรรมจักกัปปวัตตนสูตร พระองค์ตรัสยืนยันกับภิกษุปัญจวัคคีย์ว่าได้บรรลุ “อนุตตรสัมมาสัมโพธิญาณ” เพราะรู้แจ้งเห็นจริงในอริยสัจ ๔<sup>๔๐</sup> ในที่นี้คำว่า “สัมมา” จะมีความหมายลึกซึ้งเป็นพิเศษ เพราะเป็นคำที่แสดงคุณลักษณะของพระพุทธองค์ ซึ่งเป็นผู้รู้แจ้งในสังขารมอย่างสมบูรณ์ อย่างไรก็ตาม ในองค์ประกอบของมรรคทั้ง ๘ เราอาจใช้คำว่า “สัมมา” ในความหมายว่า “สมบูรณ์” (perfect) ได้ แต่ต้องมีข้อแม้ว่าไม่ใช่ความสมบูรณ์ในระดับ “สุดท้าย” (final) หรือระดับ “สมบูรณ์สูงสุด” (absolute) หากแต่เป็นความสมบูรณ์ที่เกิดขึ้นในทุกขั้นตอนของการพัฒนาชีวิตตามหลักอริยมรรค ซึ่งจะต้องสั่งสมเพิ่มพูนให้สมบูรณ์ยิ่งขึ้นโดยลำดับจนกว่าจะบรรลุถึงจุดสมบูรณ์สูงสุด<sup>๔๑</sup>

ศาสตราจารย์ ดร.เดวิด เจ. คัลปูาหนะ ได้แสดงทัศนะว่า ศัพท์ว่า “**สัมมา**” แปรกันโดยทั่วไปว่า “ถูก” (right) ถูกในที่นี้ไม่ได้หมายถึงความถูกหรือความจริงแบบสุดซั้ว (absolute truth) แต่เป็นเรื่องความเข้าใจทั้วพร้อมหรือความสมบูรณ์ ซึ่งตรงกันข้ามกับคำว่า “**ผิด**” (wrong) และผิดในที่นี้ก็ไม่ได้หมายถึงความผิดแบบสุดซั้วเช่นเดียวกัน หากแต่ผิดในบางแง่บางส่วน (partial) เท่านั้น<sup>๔๒</sup> ดังนั้น มโนทัศน์ทางศีลธรรมที่เกี่ยวกับเรื่อง

<sup>๓๙</sup>Lama Anagarika Govinda, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy* (London: Anchor Press, 1965), p. 11.

<sup>๔๐</sup> ส.ม. (ไทย) ๑๙ / ๑๐๘๑ / ๕๙๕.

<sup>๔๑</sup>Lama Anagarika Govinda, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy* , pp. 11-12.

<sup>๔๒</sup>David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy* (Delhi: Banarsidass Publishers, 1994), p.103.

ความถูกต้องความผิด จึงเป็นเพียงแนวคิดทางญาณวิทยาที่ใช้สำหรับเทียบเคียงระหว่างด้านที่ “จริง” กับด้านที่ “สับสน” เท่านั้น ไม่ใช่การแบ่งฝ่ายระหว่าง “จริง” กับ “เท็จ” แบบสุดขั้วหรือเด็ดขาด (the absolutist true-false dichotomy)<sup>๙๓</sup> การใช้คำว่า “สัมมา” มานำหน้าคำว่า ทิฏฐิ รวมทั้งองค์ประกอบของมรรคข้ออื่นๆ จึงเป็นการชี้ให้เห็นถึงจุดยืน (standpoint) แบบสายกลางของพุทธศาสนา คือ ความเป็นกลางระหว่างการยึดมั่นในทิฏฐิอย่างมงายหรือแบบลัทธิธันต์ (dogmatic view) ในฐานะเป็นความจริงสูงสุด กับการปล่อยปลงละเลยไม่ยึดเอาทิฏฐิ (อทิฏฐิ) จุดยืนอะไรเลย ด้วยเหตุนี้เอง สัมมาทิฏฐิจึงมีความยึดหยุ่นสูง สามารถที่จะนำไปประยุกต์ใช้ได้ในทุกขอบเขตแห่งประสบการณ์ ความรู้ และความเข้าใจของมนุษย์<sup>๙๔</sup> จากทัศนะต่างๆ ที่ยกมา แสดงให้เห็นว่า คำว่า “สัมมา” ไม่ได้มีความหมายผิวเผินเพียงแค่ “ชอบ” หรือ “ถูก” อย่างที่เข้าใจโดยสามัญทั่วไป หากแต่หมายถึง ความสมบูรณ์และความสมดุลในทุกแง่มุมของการพัฒนาชีวิต และคำว่า “สมบูรณ์” ในที่นี้ก็มีความหมาย ๒ ลักษณะ คือ ความหมายในแง่ที่เป็นความสมบูรณ์สูงสุด ได้แก่ความสมบูรณ์ของท่านผู้บรรลุอรหัตต์แล้ว และความหมายในแง่ที่เป็นความสมบูรณ์เชิงพลวัต ได้แก่ความสมบูรณ์ที่กำลังเพิ่มพูนขึ้นโดยลำดับตลอดเวลาแห่งการพัฒนาตนตามหลักอริยมรรค นอกจากนั้น คำว่า “สัมมา” ยังเป็นตัวกำกับให้องค์ประกอบของมรรคแต่ละองค์ ความเป็นสายกลางในตัวเอง ไม่เอียงสุดโต่งไปด้านใดด้านหนึ่ง เช่น ไม่ยึดมั่นถือมั่นในทิฏฐิอย่างมงาย จนกลายเป็นกำแพงปิดกั้นตัวเอง และไม่ปล่อยตัวเองจนกลายเป็นคนไร้จุดยืน เมื่อบุรณาการองค์มรรคทั้ง ๘ ที่มีความเป็นกลางในตัวเองเข้าด้วยกัน

<sup>๙๓</sup>David J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism* (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1995), pp. 78-79.

<sup>๙๔</sup>David J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism* , p.79.



ก็จะทำให้เกิดระบบจริยธรรมแบบองค์รวม ที่มีความเป็นสายกลางและสมดุลครบทุกด้าน

### ๓.๒ ความหมายของสัมมาทิฐิ

ในพระไตรปิฎก คำที่ใช้เป็นไวยากรณ์ (synonym) ของสัมมาทิฐิโดยตรงมีน้อย เท่าที่ปรากฏ เช่น ในสัมมาทิฐิสสูตร ท่านพระสารีบุตรใช้คำว่า “*ทิฐิที่ดำเนินไปตรง (อุชฺชุดา)*”<sup>๕๕</sup> และคัมภีร์อรรถกถาได้ขยายความต่อไปว่า “*ความเห็นที่ตรงด้วย ประเสริฐด้วย จึงชื่อว่า สัมมาทิฐิ*”<sup>๕๖</sup> แล้วเจาะจงลงไปว่า หมายถึงทิฐิ ๒ ระดับ คือ โลกียสัมมาทิฐิ และโลกุตตรสัมมาทิฐิ<sup>๕๗</sup>

ท่านอนาคาริก โควินทะ ให้ความหมายว่า สัมมาทิฐิ หมายถึง การเห็นสิ่งทั้งหลายอย่างถูกต้องครบถ้วนสมบูรณ์ทุกแง่มุม ไม่ใช่เห็นเพียงมุมใดมุมหนึ่งหรือเห็นจากจุดยืนที่ยึดตัวตนเป็นศูนย์กลาง โดยนัยนี้ สัมมาทิฐิจึงไม่ใช่เพียงแค่การรู้หลักอริยสัจ ๔ อย่างผิวเผินเท่านั้น หากแต่หมายถึงความรู้จักความเข้าใจอันเกิดจากการเอาชีวิตเข้าไปสัมผัสหรือเข้าไปมีประสบการณ์โดยตรง<sup>๕๘</sup> ซึ่งก็สอดคล้องกับทัศนะของ เฮอริเบิร์ต วี. กุนเธอร์ ที่ว่า “*ต้องขอย้ำอีกว่า สัมมาทิฐิไม่ใช่แค่การยอมรับคำสอนที่ตั้งอยู่บนสมมุติฐาน หากแต่เป็นทิฐิที่ได้มาจากการใคร่ครวญพิจารณาอย่างต่อเนื่องและการมีประสบการณ์ตรง*”<sup>๕๙</sup>

อย่างไรก็ตาม ความหมายของสัมมาทิฐิตามที่กล่าวมานั้น เป็นเพียงความหมายแบบกลางๆ ที่ครอบคลุมความหมายสัมมาทิฐิทุกระดับ และเป็นการให้ความหมายในแง่ของการตีความตามรูปศัพท์เท่านั้น ยังมี

<sup>๕๕</sup>ม.มู. (ไทย) ๑๒ / ๘๙ / ๖๓.

<sup>๕๖</sup>ม.มู.อ. (บาลี) ๑ / ๘๙ / ๒๐๙.

<sup>๕๗</sup>ม.มู.อ. (บาลี) ๑ / ๘๙ / ๒๐๙.

<sup>๕๘</sup>Lama Anagarika Govinda, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, p.13.

<sup>๕๙</sup>Herbert V. Guenther, *Philosophy and Psychology in the Abhidharma* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1974), p. 74.

ความหมายของสัมมาทิฏฐิอีกแบบหนึ่ง ซึ่งเป็นความหมายเฉพาะเจาะจงตามระดับขั้นของสัมมาทิฏฐิ ดังนี้

**๓.๒.๑ ความหมายของโลกียสัมมาทิฏฐิ** ได้แก่ ความเห็นชอบระดับโลกีย์ ที่ยังเนื่องอยู่กับกระแสโลก เป็นไปตามทำนองคลองธรรม และสอดคล้องกับหลักศีลธรรมอันดีงามของสังคม เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “สัมมาทิฏฐิที่ยังมีอาสวะ” ดังพุทธพจน์ที่ว่า

สัมมาทิฏฐิที่ยังมีอาสวะ เป็นส่วนแห่งบุญ ให้ผลคืออุปั  
เป็นอย่างไร คือ ความเห็นว่า ‘ทานที่ให้แล้วมีผล ยัญที่บูชา  
แล้วมีผล การเช่นสรวงที่เช่นสรวงแล้วมีผล วิบากแห่งกรรมที่  
ทำดีและทำชั่วมี โลกนี้มี โลกหน้ามี มารดามีคุณ บิดามีคุณ  
สัตว์ที่เป็นโอปปาติกะมี สมณพราหมณ์ผู้ประพฤติปฏิบัติชอบ  
ทำให้แจ้งโลกนี้และโลกหน้าด้วยปัญญาอันยิ่งเอง แล้วสอน  
ผู้อื่นให้รู้แจ้งก็มีอยู่ในโลก’<sup>๕๐</sup>

แม้สัมมาทิฏฐิระดับโลกีย์นี้จะยังท่องเที่ยวอยู่ในสังสารวัฏ ไม่สามารถนำไปสู่ความหลุดพ้นจากกิเลสอย่างสิ้นเชิงได้ แต่พุทธศาสนาก็ยอมรับว่าเป็นสิ่งจำเป็นระดับพื้นฐาน กล่าวคือ เป็นเครื่องจูงใจให้คนตั้งอยู่ในศีลธรรม รู้จักละอายชั่วกลัวบาป และทำให้สังคมร่มเย็นเป็นสุข

**๓.๒.๒ ความหมายของโลกุตตรสัมมาทิฏฐิ** ได้แก่ ความรู้ความเข้าใจในสิ่งทั้งหลายอย่างถูกต้องตามอย่างที่มีนเป็น หรือความรู้ความเข้าใจโลกและชีวิตถูกต้องตามความเป็นจริง ตามสภาวะของธรรมชาติ ซึ่งเป็นความรู้ในในระดับที่เหนือกระแสโลก ดังพุทธพจน์ที่ว่า

<sup>๕๐</sup>ม.อ. (ไทย) ๑๔ / ๑๓๖ / ๑๗๖.



สัมมาทิฏฐิอันเป็นอริยะ ที่ไม่มีอาสวะ เป็นโลกุตตระ เป็นองค์แห่งมรรค เป็นอย่างไร คือ องค์แห่งมรรค ข้อสัมมาทิฏฐิที่เป็นตัวปัญญา ปัญญาทริย ปัญญาพละ ธัมมวิจยสัมโพชฌงค์ของภิกษุผู้มีจิตไกลจากข้าศึก มีจิตหาอาสวะมิได้ เพียบพร้อมด้วยอริยมรรค เจริญองค์แห่งมรรคอยู่นี้ เป็นสัมมาทิฏฐิอันเป็นอริยะ ที่ไม่มีอาสวะ เป็นโลกุตตระ เป็นองค์แห่งมรรค<sup>๕๑</sup>

### ๓.๓ ขอบเขตของสัมมาทิฏฐิ

๓.๓.๑ **ขอบเขตของโลกียสัมมาทิฏฐิ** กรอบมโนทัศน์เรื่องโลกียสัมมาทิฏฐิของพุทธศาสนาเป็นกรอบที่มีความยืดหยุ่นสูงมาก ไม่มีการกำหนดเส้นแบ่งไว้อย่างเข้มงวดตายตัว การไม่ตีกรอบให้เข้มงวดนับว่าเป็นพื้นฐานสำคัญในการที่จะทำให้จริยธรรมระดับโลกียะของพุทธศาสนาเกิดพลวัต (dynamic) ไม่หยุดนิ่งตายตัว และสามารถที่จะปรับตัวเข้ากับทุกสภาพแวดล้อมทางสังคมและกาลสมัย นอกจากนั้น การมีกรอบที่ยืดหยุ่นยังช่วยให้พุทธศาสนามีโลกทัศน์ที่เปิดกว้าง ไม่ปิดตัวเองอยู่กับคำสอนของศาสดาเพียงอย่างเดียว พร้อมทั้งจะเปิดรับแนวคิดคำสอนใดๆ ก็ได้ ที่เห็นว่ามีขัดแย้งกับหลักการของพุทธศาสนา ไม่ว่าจะเป็คำสอนของนักปราชญ์ ผู้รู้ หรือของศาสดาองค์อื่นๆ ตลอดถึงขนบธรรมเนียมประเพณี และวัฒนธรรมอันดั้งเดิมที่สังคมจัดวางขึ้น<sup>๕๒</sup> ดังจะเห็นได้จากการประมวลดคาถาสุภาสิตไว้ในพระไตรปิฎก ไม่ได้มีเฉพาะพุทธภาสิต เถรภาสิต หรือเถรีภาสิตเพียงเท่านั้น แม้ภาสิตของเทวดา ของพระฤาษี และของพระโพธิสัตว์ ก็มีอยู่เป็นจำนวนไม่น้อย

<sup>๕๑</sup>ม.อ. (ไทย) ๑๔ / ๑๓๖ / ๑๗๖.

<sup>๕๒</sup>พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), **พุทธธรรม**, หน้า ๗๓๗.

คำนิยามในพระไตรปิฎก ทั้งที่เป็นพุทธพจน์และคำนิยามของท่าน พระสารีบุตรในคัมภีร์มหาเนทเทส มักจะจำกัดขอบเขตของโลกียสัมมาทิฏฐิให้อยู่ในกรอบความเชื่อพื้นฐาน ๑๐ อย่าง โดยเทียบเคียงกับแนวคิด มิจจาทิฏฐิประเภทวัตถุนิยมของท่านอชิตะ เกสก์ัมพล ดังนี้

#### โลกียสัมมาทิฏฐิ<sup>๕๓</sup>

- ๑) ทานที่ให้แล้วมีผล
- ๒) ยัญที่บูชาแล้วมีผล
- ๓) การเช่นสรวงมีผล
- ๔) ผลวิบากของกรรมที่ทำความชั่วมีอยู่
- ๕) โลกนี้มี
- ๖) โลกหน้ามี
- ๗) มารดามีคุณ
- ๘) บิดามีคุณ
- ๙) สัตว์ที่เป็นโอปปาติกะมีอยู่
- ๑๐) สมณพราหมณ์ผู้ปฏิบัติดีปฏิบัติชอบมีอยู่ในโลก

#### โลกียมิจจาทิฏฐิ<sup>๕๔</sup>

- ๑) ทานที่ให้แล้วไม่มีผล
- ๒) ยัญที่บูชาแล้วไม่มีผล
- ๓) การเช่นสรวงไม่มีผล
- ๔) ผลวิบากของกรรมที่ทำความชั่วไม่มี
- ๕) โลกนี้ไม่มี
- ๖) โลกหน้าไม่มี
- ๗) มารดาไม่มีคุณ
- ๘) บิดาไม่มีคุณ
- ๙) สัตว์ที่เป็นโอปปาติกะไม่มี
- ๑๐) สมณพราหมณ์ผู้ปฏิบัติดีปฏิบัติชอบไม่มีในโลก

พึงสังเกตว่า การแจกแจงรายละเอียดของโลกียสัมมาทิฏฐิให้อยู่ในกรอบความเชื่อพื้นฐานทั้ง ๑๐ อย่างนี้ ขวนให้สงสัยว่าโลกียสัมมาทิฏฐิครอบคลุมเฉพาะความเชื่อ ๑๐ อย่างเหล่านี้หรืออย่างไร ในแง่ข้อเท็จจริงไม่น่าจะเป็นไปได้ เพราะคำสอนระดับศีลธรรมของพุทธศาสนามีอยู่เป็นจำนวนมาก แม้แต่ “สังขานุโลมิกญาณ”<sup>๕๕</sup> ซึ่งเป็นความรู้ขั้นสูงระดับ

<sup>๕๓</sup> ม.อ. (ไทย) ๑๔ / ๑๓๖ / ๑๗๖., ชุ.ม. (ไทย) ๒๙ / ๗๔ / ๒๒๔.

<sup>๕๔</sup> ที.สี. (ไทย) ๙ / ๑๗๑ / ๕๖-๕๗.

<sup>๕๕</sup> สังขานุโลมิกญาณ หมายถึง ความรู้ความเข้าใจที่สอดคล้องหรือคล้ายตามสังขารม เป็นญาณขั้นสุดท้ายในวิปัสสนาญาณ ๙



วิปัสสนาญาณ ท่านพระอรรถกถาจารย์ก็จัดเป็นความรู้ระดับโลกีย์สัมมาทิฏฐิเช่นเดียวกัน<sup>๕๖</sup> ถ้าความเชื่อทั้ง ๑๐ เรื่องเหล่านี้ไม่ใช่กรอบของโลกีย์สัมมาทิฏฐิที่แท้จริง ก็จะมีคำถามตามมาว่า การที่ท่านนิยามออกมาในลักษณะอย่างนี้มีเหตุผลอะไร ในทัศนะของผู้เขียน การตีกรอบเช่นนี้ท่านไม่ได้มุ่งที่จะให้ครอบคลุมเนื้อหาของโลกีย์สัมมาทิฏฐิทั้งหมด แต่เป็นเพียงการตีกรอบในเชิงสัมพัทธ์ (relative) เท่านั้น กล่าวคือ เป็นการแสดงจุดยืนที่สัมพันธ์กับแนวคิดความเชื่อที่พุทธศาสนาไม่เห็นด้วย ซึ่งมีอยู่อย่างแพร่หลายในขณะนั้น นั่นก็คือ แนวคิดสายวัตถุนิยม (Materialism) ของเจ้าลัทธิร่วมสมัยกับพระพุทธองค์นามว่า “อชิตะ เกสกัมพล”<sup>๕๗</sup> ถ้าเทียบกันข้อต่อข้อระหว่างแนวคิดที่ที่พุทธศาสนายืนยันกับแนวคิดที่ท่านอชิตะ เกสกัมพล ออกมาปฏิเสธ เห็นได้ชัดเจนว่าตรงกันหมดทุกเรื่อง

อีกประการหนึ่ง โลกีย์สัมมาทิฏฐิทั้ง ๑๐ เรื่องเหล่านี้ แท้ที่จริงก็ไม่ใช่คำสอนที่มีต้นกำเนิดมาจากพุทธศาสนาโดยตรง แต่เป็นความเห็นความเชื่อที่ฝังรากลึกอยู่ในสังคมอินเดียมาเป็นเวลายาวนาน และการออกมาปฏิเสธของท่านอชิตะ เกสกัมพล ก็ไม่ใช่เป็นการออกมาเผชิญหน้าหรือโต้แย้งแนวคิดของพระพุทธศาสนา หากแต่เป็นการโต้แย้งค่านิยมความเชื่อที่มีอยู่อย่างดาษดื่นในสังคมสมัยนั้น คูวิวาทะที่แท้จริงระหว่างฝ่ายยืนยันกับฝ่ายปฏิเสธ น่าจะเป็นกลุ่มนักคิดหัวก้าวหน้าสายวัตถุนิยม (materialist) กับสายความคิดแบบ “พิธีกรรมนิยม” (ritualistic) หรือ “จิตนิยม” (idealistic) ซึ่งมีมาก่อนที่พุทธศาสนาจะเกิดขึ้นด้วยซ้ำไป<sup>๕๘</sup>

ข้อความที่ปรากฏใน “อปฺปนณกสูตร”<sup>๕๙</sup> น่าจะฉายภาพความขัดแย้งทางความคิดในสมัยนั้นได้เป็นอย่างดี พระพุทธองค์ได้ตรัสเล่าถึงคู่

<sup>๕๖</sup> ม.ม.อ. (บาลี) ๑ / ๘๙ / ๒๐๙.

<sup>๕๗</sup> ที.ล. (ไทย) ๙ / ๑๗๑ / ๕๖-๕๗.

<sup>๕๘</sup> David J. Kalupahana, *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*, p. 25.

<sup>๕๙</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๓ / ๙๔ / ๙๗.

วิวาทะระหว่างนักคิดกลุ่มต่างๆ ที่ต่อสู้กันเป็นเวลายาวนาน แต่ไม่เคยที่จะเอาชนะกันได้ หนึ่งในจำนวนนั้น คือ คุวิวาทะระหว่าง “นัตถิกทิกฺขุ” กับ “อัตถิกทิกฺขุ” กลุ่มแรกปฏิเสธความเชื่อพื้นฐานทั้ง ๑๐ ว่าเป็นเรื่องเหลวไหลไม่มีอยู่จริง ส่วนกลุ่มหลังยืนยันว่ามีอยู่จริง ทั้งสองฝ่ายต่างก็ไม่สามารถพิสูจน์ได้อย่างเด็ดขาดว่าแนวคิดของตนถูกต้อง เพราะต่างก็ตั้งอยู่บนพื้นฐานของความเชื่อแบบเก็งความจริง (speculation) ฝ่ายที่บอกว่าไม่มีก็เป็นความเชื่อ คือ เชื่อว่า “ไม่มี” ฝ่ายที่บอกว่ามีก็เป็นความเชื่อเหมือนกัน คือ เชื่อว่า “มี” ในการเข้าไปเกี่ยวข้องกับความจริงที่ไม่สามารถพิสูจน์ได้ว่า ฝ่ายใดถูกฝ่ายใดผิด เช่น ปัญหาว่า โลกหน้ามีอยู่จริงหรือไม่ เป็นต้น พระพุทธองค์ทรงแนะนำให้ใช้หลัก “อปินฺณกกรรม” คือ หลักปฏิบัติที่ไม่ผิด หรือหลักการเอาประโยชน์จากความขัดแย้ง เมื่อความขัดแย้งทางความคิดเกิดขึ้นเช่นนี้ทรงแนะนำให้ใช้สติปัญญาพิจารณาดูว่าแนวคิดใดมีประโยชน์และส่งเสริมจริยธรรมพื้นฐานของสังคม แล้วให้ยึดเอาแนวคิดนั้นไปปฏิบัติ อย่างกรณีความขัดแย้งที่ยกมาข้างต้น ทรงแนะนำให้เลือกข้างฝ่าย “อัตถิกทิกฺขุ”<sup>๖๐</sup> หรือฝ่ายที่เชื่อว่าโลกหน้ามีอยู่จริง เพราะเป็นความเชื่อที่ส่งผลในทางบวก กล่าวคือ เป็นแรงจูงใจให้คนทำความดีเพื่อสุคติในโลกหน้า ส่วนในข้อเท็จจริงโลกหน้าจะมีหรือไม่มีไม่ใช่ประเด็นสำคัญ ถ้าเผชิญว่าโลกหน้าไม่มีอยู่จริง ก็ไม่ได้ทำให้เสียหายอะไร เพราะอย่างน้อยความดีที่ทำไว้ก็มีประโยชน์ในโลกนี้ หรือถ้าโลกหน้ามีอยู่จริงๆ ก็ยิ่งทำให้ได้ประโยชน์ทั้งสองโลก คือ ทั้งโลกนี้และโลกหน้า<sup>๖๑</sup>

<sup>๖๐</sup> การยืนอยู่ข้างฝ่าย “อัตถิกทิกฺขุ” ในที่นี้ หมายถึงเฉพาะความเชื่อระดับศีลธรรมเท่านั้น ไม่เกี่ยวข้องกับความจริงระดับอภิปรัชญา เพราะในระดับอภิปรัชญา พุทธศาสนาจัดอัตถิกทิกฺขุให้อยู่ในฝ่ายที่ผิดตรงด้านหนึ่ง

<sup>๖๑</sup> ม.ม. (ไทย) ๑๓ / ๙๖ / ๑๐๐.



ในคัมภีร์ปรัชญาสุทธี อรรถกถาภุมมิกนิคาย ท่านได้นิยามขอบเขตโลกีย์สัมมาทิฏฐิไว้ ๒ ระดับ คือ<sup>๖๒</sup>

๑) **กัมมัตสกตาญาณ** หมายถึง ความรู้ว่าสัตว์มีกรรมเป็นของตน หรือรู้ว่าชีวิตเป็นไปตามกฎแห่งกรรมในฐานะเป็นกฎธรรมชาติอย่างหนึ่ง เป็นความรู้ความเชื่อในระดับค่านิยมพื้นฐาน เช่น ความรับผิดชอบต่อการกระทำของตน ความใฝ่ผลสำเร็จที่เกิดจากการกระทำ จากความเพียรพยายาม ความสามารถ และสติปัญญาของตนเอง เป็นต้น สัมมาทิฏฐิระดับนี้ ไม่ได้จำกัดกรอบอยู่เฉพาะในหมู่ของพุทธเท่านั้น แม้ความเห็นความเชื่อของคนนอกศาสนา (พาทริกชน) หรือระบบคุณค่าใดๆ ก็ตามที่มีอยู่ในสังคม ถ้าเป็น “**กรรมวาที**” ก็ถือว่าเป็นสัมมาทิฏฐิเหมือนกัน<sup>๖๓</sup> ถ้ายึดเกณฑ์นี้เป็นมาตรฐาน ก็แสดงว่า ความเห็นความเชื่อที่เป็นสัมมาทิฏฐิไม่ได้ผูกขาดเฉพาะในพุทธศาสนาเท่านั้น อาจจะมีอยู่ในกลุ่มชนทั่วทุกมุมโลกก็ได้ แม้ว่าเขาเหล่านั้นจะไม่เคยรู้จักพุทธศาสนาเลยก็ตาม

สัมมาทิฏฐิระดับความเชื่อในกฎแห่งกรรมนี้ ถือว่าเป็นความเชื่อพื้นฐานเบื้องต้น ที่สำคัญและเป็นมาตรฐานชีวิตความเป็นชาวพุทธเลยทีเดียว ท่านพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) มองว่า “**ความเชื่อกรรม ซึ่งทำให้มีความรับผิดชอบต่อการกระทำของตน เรียกตามหลักวิชาคำเดียวว่า กัมมัตสกตาญาณ** อย่างนี้แล คือสัมมาทิฏฐิที่ได้เคยกล่าวมาแล้วว่าเป็นโลกีย์สัมมาทิฏฐิ”<sup>๖๔</sup> และว่า “**เมื่อขาดหลักกรรม ก็ถือว่าหลุดออกจากพระศาสนา และสูญเสียความเป็นชาวพุทธ หลักกรรมนี้เป็นหลักการพื้นฐานของพระพุทธศาสนา**”<sup>๖๕</sup>

<sup>๖๒</sup>ม.ญ.อ. (บาลี) ๑ / ๘๙ / ๒๐๙.

<sup>๖๓</sup>ม.ญ.อ. (บาลี) ๑ / ๘๙ / ๒๐๙.

<sup>๖๔</sup>พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), **พุทธธรรม**, หน้า ๖๔๒.

<sup>๖๕</sup>พระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตฺโต), **สถานการณ์พุทธศาสนา พลิกหน้าเป็นพัฒนา** (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์การศาสนา, ๒๕๓๖), หน้า ๓๔.

๒) **สังขยานุโลมิกญาณ** หมายถึง ญาณอันเป็นไปโดยอนุโลมแก่การหยั่งรู้หรือวิยสังข์ หรือญาณอันเคลื่อนคล้อยไปสู่การรู้แจ้งเห็นจริงตามหลักอริยสังข์ ๔ เป็นญาณที่ยังอยู่ในระดับโลกียะ ซึ่งเป็นขั้นสุดท้ายของวิปัสสนาญาณ ๙ การที่ท่านใช้คำว่า **“อนุโลม”** เป็นการบ่งบอกว่าเป็นความรู้ที่ยังเข้าไปไม่ถึงตัวสังข์ธรรมที่แท้จริง เป็นแต่เพียงความโน้มเอียง หรือความรู้ที่อยู่ในครรลองแห่งสังข์ธรรมเท่านั้น บางครั้งเรียกความรู้ประเภทนี้ว่า **“วิปัสสนาสัมมาทิฏฐิ”** ถือว่าเป็นโลกียสังมาทิฏฐิระดับสูง ใช้สำหรับชี้วัดความรู้ความเข้าใจของผู้ที่อยู่ระหว่างเจริญวิปัสสนา ถ้าเป็นความรู้ที่อนุโลมต่อการที่จะรู้ความจริงตามหลักอริยสังข์ ๔ หรือมุ่งตรงต่อปรมาตถ์ จึงจะได้ชื่อว่าเป็นสังมาทิฏฐิ แต่ถ้าเจริญวิปัสสนาแล้วเฉไฉออกนอกทางไม่น้อมโน้มสู่การรู้แจ้งในหลักอริยสังข์ ก็หาได้ชื่อว่าเป็นสังมาทิฏฐิไม่ คัมภีร์อรรถกถาย้ำว่า **“สังขยานุโลมิกญาณ”** มิได้เฉพาะผู้ที่เป็นศาสนิกชนหรือผู้ปฏิบัติตามคำสอนทางพุทธศาสนาเท่านั้น<sup>๖๖</sup>

๓.๓.๒ **ขอบเขตของโลกุตตรสังมาทิฏฐิ**: ข้อความในพระไตรปิฎกเมื่อต้องการจะนิยามความหมาย และขอบเขตของโลกุตตรสังมาทิฏฐิ ท่านมักเจาะจงลงไปถึงความเห็นชอบในหลักอริยสังข์ ๔ ดังพุทธพจน์ที่ว่า **“สังมาทิฏฐิเป็นอย่างไร คือ ความรู้ในทุกข์ ความรู้ในทุกขสมุทัย ความรู้ในทุกขนิโรธ ความรู้ในทุกขนิโรธคามินีปฏิปทา ภิกษุทั้งหลาย นี้เรียกว่าสังมาทิฏฐิ”**<sup>๖๗</sup> แสดงให้เห็นว่า โลกุตตรสังมาทิฏฐิมีขอบเขตรอบคลุมหลักธรรมของพุทธศาสนาทั้งหมด เพราะอริยสังข์ ๔ ก็คือหลักธรรมที่เป็นหัวใจสำคัญหรือเป็นศูนย์รวมหลักคำสอนทั้งหมดในพุทธศาสนานั้นเอง<sup>๖๘</sup> ส่วนในคัมภีร์ปัญจสุทนี ท่านนิยามโดยมุ่งไปที่บทบาทของปัญญาที่อยู่

<sup>๖๖</sup> ม.ม.อ. (บาลี) ๑ / ๘๙ / ๒๐๙.

<sup>๖๗</sup> ที.ม. (ไทย) ๑๐ / ๔๐๒ / ๓๓๕., ม.ม. (ไทย) ๑๒ / ๑๓๕ / ๑๒๖., ส.ม. (ไทย) ๑๙ / ๘ / ๑๑., อภิ.วิ. (ไทย) ๓๕ / ๒๐๕ / ๑๗๑.

<sup>๖๘</sup> Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, p. 177.



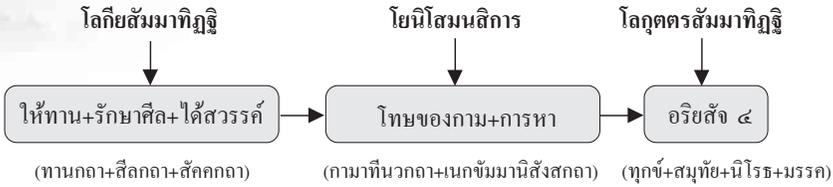
ในกระบวนการพัฒนาระดับมรรคผล ดังข้อความที่ว่า “ปัญญาที่สัมปยุตด้วยอริยมรรค และอริยผล ชื่อว่า โลกุตตรสัมมาทิฐิ”<sup>๒๙</sup> คำนิยามของคัมภีร์อรรถกถาตรงนี้แสดงให้เห็นว่า เรื่องของสัมมาทิฐิตามหลักพุทธศาสนา ไม่ว่าจะวิเคราะห์แจกแจงให้ขยายครอบคลุมเรื่องอะไรก็ตาม ในที่สุดแล้วก็สงเคราะห์ลงในจุดมุ่งหมายอย่างเดียวกันหมด นั่นคือ เพื่ออริยมรรค และอริยผล หรือเพื่อความดับทุกข์นั่นเอง ไม่ได้เป็นไปเพื่อจุดมุ่งหมายอื่นแต่อย่างใด

รวมความว่า โลกุตตรสัมมาทิฐิ ไม่ว่าเราจะนิยามด้วยกรอบของอริยสัจ ๔ หรือกรอบของมรรคผลก็ตาม ก็คือการมุ่งไปที่ตัวปัญญาที่พัฒนาก้าวหน้าขึ้นโดยลำดับตลอดกระบวนการพัฒนาชีวิตตามหลักอริยมรรคมีองค์ ๘ นั่นเอง หมายความว่า ยิ่งพัฒนาชีวิตจนบรรลุธรรมสูงขึ้นเท่าใด สัมมาทิฐิหรือปัญญาที่ยังสมบูรณ์มากยิ่งขึ้นเท่านั้น ดังนั้น สัมมาทิฐิในแง่นี้จึงสิ่งที่มีพลวัต (dynamic) มีการเคลื่อนไหวไม่หยุดนิ่ง และยังไม่เสร็จสิ้นสมบูรณ์ในตัว ต่อเมื่อเข้าถึงจุดสิ้นสุดแห่งกระบวนการพัฒนาหรือบรรลุอรหัตตญาณนั้น จึงจะเรียกว่าเป็นปัญญาที่สมบูรณ์แบบได้

### ๓.๔ ความสัมพันธ์ระหว่างโลกียสัมมาทิฐิกับโลกุตตรสัมมาทิฐิ

ดังได้กล่าวมาแล้วว่า โยนิโสมนสิการ เป็นจุดตัดแยกระหว่างวิถีชีวิตแห่งความทุกข์ กับวิถีชีวิตแห่งการดับทุกข์ อย่างไรก็ตาม หลักธรรมอีกชุดหนึ่งที่แสดงให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างโลกียสัมมาทิฐิกับโลกุตตรสัมมาทิฐิโดยมีโยนิโสมนสิการเป็นจุดเชื่อมต่อก็คือหลักธรรม ๒ หมวด ได้แก่ “อนุปฺพพิททา” และ “อริยสัจ ๔” ซึ่งเป็นหลักธรรมที่พระพุทธองค์ มักนำมาแสดงควบคู่กันสำหรับผู้ที่เป็นชาวบ้านธรรมดา เช่น ที่แสดงแก่ยสกุลบุตรและครอบครัว เป็นต้น ดังภาพแผนภูมิต่อไปนี้

<sup>๒๙</sup>ม.ญ.อ. (บาลี) ๑ / ๘๙ / ๒๐๙.



จากแผนภูมิจะเห็นว่า ในส่วนแรกทรงสอนให้ตั้งอยู่ในศีลธรรมระดับโลกียะ โดยพรรณนาผลดีของการให้ทานและการรักษาศีลว่า จะทำให้ได้สวรรค์หรือได้ความสุขทั้งในโลกนี้และโลกหน้า ส่วนที่สองเป็นการสอนให้ใช้โยนิโสมนสิการ คือ ให้พิจารณาความสุขระดับโลกียะอย่างแยกกายให้เห็นทั้งข้อดี (อัสสาทะ) ข้อเสีย (อาทีนวะ) และคิดหาทางออกจากสภาพที่หาความแน่นอนไม่ได้เหล่านั้น (นิสสรณะ) ในส่วนสุดท้ายเป็นการสอนให้มีโลกุตตรสัมมาทิฐิ คือ สอนให้รู้แจ้งเห็นจริงตามหลักอริยสัง ๔

อย่างไรก็ตาม ภาพความสัมพันธ์ระหว่างสัมมาทิฐิสองระดับ หากนำเสนอในแง่ของหลักธรรมเพียงอย่างเดียว อาจจะทำให้เห็นภาพได้ไม่ชัดเจน แต่ถ้าเราแทนที่ความสัมพันธ์นั้นด้วยการเสนอภาพประวัติของพระพุทธเจ้า อาจจะทำให้เห็นภาพในเชิงรูปธรรมมากยิ่งขึ้น จริงอยู่พุทธประวัติตั้งแต่ประสูติจนถึงเสด็จดับขันธปรินิพพานอาจจะมีรายละเอียดปลีกย่อยมากมาย แต่ถ้าเราสังเคราะห์เนื้อหาเหล่านั้นลงในกรอบความคิดเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างทิฐิสองระดับเข้ามาจับ ก็สามารถจัดแบ่งออกเป็น ๔ ช่วงหลักๆ ดังนี้

**ก. ช่วงเสวยกามสุข** หมายถึง ช่วงชีวิตของเจ้าชายตั้งแต่ประสูติจนถึงช่วงก่อนได้พบเทวทูต ๔ ในช่วงนี้พระองค์ดำเนินชีวิตตามปกติของปุถุชนที่อยู่ยังในกระแสโลก มีการปฏิบัติตามธรรมเนียมประเพณีและค่านิยมของสังคมในขณะนั้นๆ อย่างไรก็ตาม แม้พระองค์จะใช้ชีวิตท่ามกลางกระแสโลก แต่ก็ทรงมีสัมมาทิฐิในระดับหนึ่ง คือ ทรงเชื่อมั่นในศักยภาพของมนุษย์ที่สามารถพัฒนาได้จนถึงระดับสูงสุด ดังจะสังเกตได้



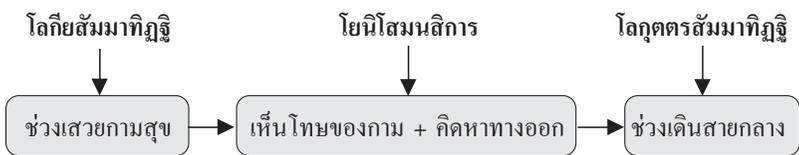
จากอภิวาทาที่ว่า พระองค์เป็นผู้เลิศ เป็นผู้ประเสริฐที่สุดในโลก เป็นต้น

**ข. ช่วงเห็นโทษกาม** หมายถึง ช่วงตั้งแต่เกิดวิกฤตในระบบวิถีคิด อันมีสาเหตุมาจากการมองเห็นความไร้แก่นสารของชีวิตที่หมกมุ่นอยู่ใน กามคุณ ตลอดจนการเสด็จออกจากพระราชวังแล้วเห็นเทวทูต ๔ คือ คน แก่ คนเจ็บ คนตาย และสมณะ

**ค. ช่วงคิดหาทางออก** หมายถึง ช่วงตั้งแต่คิดตั้งคำถามเชิงเปรียบเทียบว่า เมื่อมีร้อนก็มีเย็นแก้ เมื่อมีมืดก็มีสว่างแก้ เมื่อมีแก่ เจ็บ ตาย ก็ น่าจะมีสภาวะที่ตรงกันข้ามเช่นเดียวกัน ไปจนถึงชีวิตช่วง ๖ ปีแห่งการ เสด็จออกผนวชเพื่อแสวงหาทางหลุดพ้นจนถึงการบำเพ็ญทุกกรกิริยา

**ง. ช่วงเดินสายกลาง** หมายถึง ช่วงตั้งแต่เลิกบำเพ็ญทุกกรกิริยา แล้วหันมาเดินทางสายกลางจนได้รู้แจ้งเห็นจริงในสังขารม หรือได้ตรัสรู้ อริยสัจ ๔

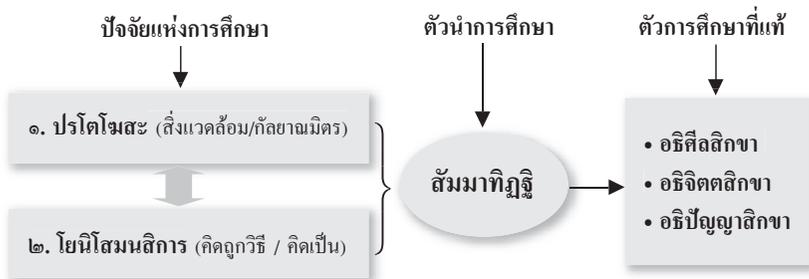
เนื้อหาพุทธประวัติทั้ง ๔ ช่วงเหล่านี้ ถ้าเราแทนที่ด้วยแผนภูมิ โครงสร้างความสัมพันธ์ระหว่างโลกียสัมมาทิฐิกับโลกุตตรสัมมาทิฐิภาพ จะออกมาในลักษณะ ดังนี้



จากแผนภูมิจะเห็นว่า จุดพลิกผันที่สำคัญในวิถีชีวิตของเจ้าชาย สิทธัตถะ คือ ช่วงที่เกิดวิกฤตในระบบวิถีคิด หรือช่วงที่มีโยนิโสมนสิการ เข้ามาแสดงบทบาทนั่นเอง แนนอนว่าถ้าหากเจ้าชายสิทธัตถะพอใจ หลงไหลในกามสุข มองไม่เห็นโทษภัยในสังสารวัฏ (อาทีนวะ) และไม่คิด หาทางออก (นิสสรณะ) การเสด็จออกผนวชเพื่อแสวงหาทางหลุดพ้นจะ เกิดขึ้นไม่ได้

### ๓.๕ ปัจจัยแห่งการเกิดสัมมาทิฐิ

ดังได้กล่าวมาแล้วว่า สัมมาทิฐิเป็นตัวนำของกระบวนการศึกษา หรือการพัฒนาชีวิตเพื่อความดับทุกข์ตามหลักพุทธศาสนา ถ้าการศึกษา ถูกนำด้วยสัมมาทิฐิ ก็แสดงว่าตัวการศึกษาที่แท้ได้เริ่มขึ้นแล้ว ในขณะที่เดียวกัน ถ้าการศึกษาใดไม่ถูกนำด้วยสัมมาทิฐิ การศึกษานั้นก็หาชื่อว่าเป็นการศึกษาที่แท้ไม่ แม้จะสมมติเรียกกันว่าการศึกษา ก็เป็นการศึกษาที่ยังหาหลักประกันไม่ได้ว่าจะทำให้เกิดสัมฤทธิ์ผลทางการศึกษาได้จริงหรือไม่ ด้วยเหตุผลดังกล่าวมานี้ ก่อนที่จะเข้าสู่ตัวการศึกษาที่แท้ จะต้องมีการวางรากฐานการศึกษาหรือสร้างเหตุปัจจัยแห่งการเกิดสัมมาทิฐิ โดยเน้นความสมดุลของปัจจัยทั้ง ๒ ด้าน คือ ทั้งปัจจัยภายนอก (external factor) และปัจจัยภายใน (internal factor) ปัจจัยภายนอกเรียกว่า “ปรโต โฆสะ” ส่วนปัจจัยภายในเรียกว่า “โยนิโสมนสิการ” ดังพุทธพจน์ที่ว่า “ปัจจัยให้เกิดสัมมาทิฐิ ๒ อย่างนี้ ปัจจัย ๒ อย่าง อะไรบ้าง คือ ปรโต โฆสะ และโยนิโสมนสิการ”<sup>๗๐</sup> ถ้าเราสร้างแผนภูมิความสัมพันธ์ระหว่าง ปัจจัยแห่งการศึกษา กับ ตัวกระบวนการศึกษา แผนภูมิจะออกมาในลักษณะดังนี้<sup>๗๑</sup>



<sup>๗๐</sup>ม.ม. (ไทย) ๑๒ / ๔๕๒ / ๔๔๑.

<sup>๗๑</sup>พระราชวรมณี (ประยูรฯ ปยุตโต), **ปรัชญาการศึกษาไทย** (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๒๕), หน้า ๑๗๑.



จากแผนภูมิจะเห็นว่า ปัจจัยที่นำไปสู่การเกิดสัมมาทิฏฐิ มี ๒ ด้าน คือ ปัจจัยภายนอก หรือ ปรโตโมสะ และปัจจัยภายใน หรือ โยนิโสมนสิการ ส่วนสัมมาทิฏฐิที่อยู่ช่วงกลางของแผนภูมิเป็นตัวแสดงบทบาทนำ กระบวนการพัฒนาชีวิตในทุกๆ ด้าน คือ ทั้งทางด้านศีล (อริศีลสิกขา) ด้านจิตใจ (อริจิตตสิกขา) และด้านปัญญา (อริปัญญาสิกขา) อย่างไรก็ตาม ในเบื้องต้นนี้จะพิจารณาเฉพาะปัจจัยแห่งเกิดสัมมาทิฏฐิก่อน ดังมีเนื้อหาและสาระสำคัญดังต่อไปนี้

**๓.๕.๑ ปรโตโมสะ** แปลตามศัพท์ว่า เสียงจากผู้อื่นหรือเสียงจากภายนอก มีความหมายครอบคลุมถึงสภาพแวดล้อมภายนอกทุกประเภท ที่มีอิทธิพลต่อการหล่อหลอมชีวิตของบุคคล ไม่ว่าจะเป็นคำแนะนำสั่งสอน การโฆษณาประชาสัมพันธ์ ข้อมูลข่าวสาร คำอธิบายชี้แจง ตลอดจน การเรียนรู้ และการเลียนแบบจากแหล่งภายนอกต่างๆ อาจจะเรียกว่า ปัจจัยทางสังคม หรือกระบวนการหล่อหลอมทางสังคมก็ได้ (socialization) โดยแหล่งสำคัญของการเรียนรู้ประเภทนี้ เช่น พ่อแม่ ครู อาจารย์ มิตรสหาย คนมีชื่อเสียงในสังคม สื่อมวลชนทุกแขนง ตลอดจนถึงสถาบันศาสนาและวัฒนธรรม เป็นต้น<sup>๑๒</sup> ในที่นี้หมายเอาเฉพาะ ปรโตโมสะที่เป็นความรู้เกี่ยวกับโลกและชีวิตในทางถูกต้องดีงามเท่านั้น โดยเฉพาะปรโตโมสะที่เป็นบุคคล หรือที่เรียกว่า “กัลยาณมิตร”

**๓.๕.๒ โยนิโสมนสิการ** การสร้างสัมมาทิฏฐิด้วยวิธีการแห่งปัญญา เมื่อวิเคราะห์โดยรูปศัพท์ คำว่า “โยนิโสมนสิการ” ประกอบด้วย โยนิโส + มนสิการ โยนิโส มาจากคำว่า “โยนิ” แปลว่าต้นเหตุ ต้นเค้า แหล่งเกิด ส่วนคำว่า “มนสิการ” แปลว่า การทำในใจ การคิด คำนี้ นึกถึง ใส่ใจ พิจารณา เมื่อรวมสองคำเข้าด้วยกัน มักแปลสืบๆ กันมาว่า การ

<sup>๑๒</sup> พระราชวรมุนี (ประยูร ปรยุตโต), *ปรัชญาการศึกษาไทย*, หน้า ๑๗๒.

ทำใจโดยแยบคาย<sup>๗๓</sup> หมายถึง การใช้ความคิดถูกวิธี คิดอย่างมีระเบียบ  
 คิดหาเหตุผล สืบค้นถึงต้นเค้า สืบสาวให้ตลอดสาย แยกแยะสิ่งทั้งหลาย  
 ให้เห็นความจริงตามความสัมพันธ์แห่งเหตุปัจจัย โดยไม่เอาความรู้สึก  
 ด้วยตัณหาอุปาทานของตนเข้าจับ<sup>๗๔</sup> โยนิโสมนสิการเป็นองค์ประกอบ  
 ภายใน ถือว่ามีความสำคัญอย่างมากต่อการเกิดขึ้นของสัมมาทิฐิ โดย  
 เฉพาะโลกุตตรสัมมาทิฐิ ดังพุทธพจน์ที่ว่า “ภิกษุทั้งหลาย เมื่อดวง  
 อาทิตย์กำลังจะอุทัย ย่อมมีแสงอรุณขึ้นมาก่อน เป็นบุพนิมิต ฉันทใด ความ  
 ถึงพร้อมด้วยโยนิโสมนสิการ ก็เป็นตัวนำ เป็นบุพนิมิตเพื่อความคิดขึ้น  
 แห่งอริยมรรคมีองค์ ๘ ฉันทันนั้น”<sup>๗๕</sup>

หลักธรรมที่น่าจะแสดงให้เห็นลำดับขั้นตอนกระบวนการพัฒนาชีวิต  
 ตามหลักพุทธศาสนา ตั้งแต่จุดเริ่มต้นจนถึงจุดสุดท้าย คือ เริ่มตั้งแต่การ  
 สร้างปัจจัยแห่งการศึกษา ตัวนำการศึกษา จนถึงตัวการศึกษาที่แท้โดย  
 ลำดับ ซึ่งแสดงไว้อย่างครบถ้วนในหมวดธรรมชุดเดียวกัน ได้แก่ “ปัญญา  
 วุฒิธรรม”<sup>๗๖</sup> หมายถึง ธรรมที่เป็นไปเพื่อความเจริญแห่งปัญญา มี ๔  
 ประการ คือ (๑) **สัปปริสสังเสวะ** การเสวนาสัตบุรุษ หรือ กัลยาณมิตร  
 (๒) **สัทธรรมสวนะ** การสดับพระสัทธรรม หรือข้อมูลที่ถูกต้องดีงาม  
 (๓) **โยนิโสมนสิการ** การทำใจโดยอุบายอันแยบคาย หรือการคิด  
 ใคร่ครวญอย่างถูกวิธี (๔) **ธรรมานุธรรมปฏิบัติ** การปฏิบัติธรรมย่อย  
 คล้อยแก่ธรรมใหญ่ หรือการปฏิบัติธรรมที่มีเป้าหมายเพื่อความดับทุกข์  
 โครงสร้างความสัมพันธ์ของการพัฒนาชีวิตตามหลักปัญญาวุฒิธรรมนี้  
 สามารถสร้างเป็นแผนภูมิได้ดังนี้

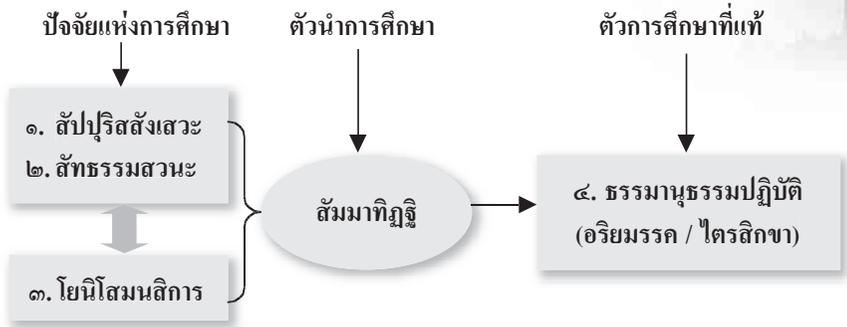
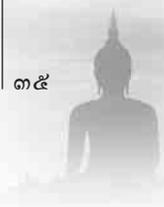
<sup>๗๓</sup> พระเทพเวที (ประยูรย์ ปยุตโต), *วิธีคิดตามหลักพุทธธรรม* (กรุงเทพมหานคร :

สำนักพิมพ์ปัญญา, ๒๕๓๕), หน้า ๓๑.

<sup>๗๔</sup> พระราชวรมุนี (ประยูรย์ ปยุตโต), *ปรัชญาการศึกษาไทย*, หน้า ๑๗๒.

<sup>๗๕</sup> ส.ม. (ไทย) ๑๙ / ๕๕ / ๔๔.

<sup>๗๖</sup> ส.ม. (ไทย) ๑๙ / ๑๐๑ / ๔๙๕.



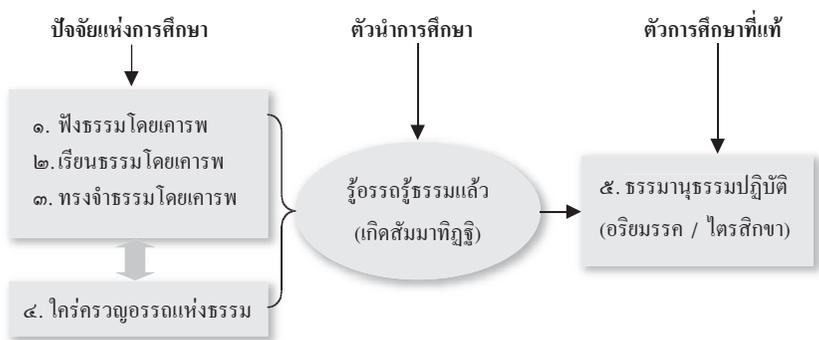
หลักธรรมที่กล่าวถึงลำดับขั้นตอนการพัฒนาชีวิตที่เริ่มด้วยการสร้างปัจจัยแห่งการศึกษาในแนวเดียวกับหลักปัญญาวุฒิชีวธรรมนี้ มีอยู่มากมายในพระไตรปิฎก ในที่บางแห่งพระพุทธองค์ที่ถึงกับใช้เป็นหลักสำหรับตัดสินความดำรงอยู่ หรือความเสื่อมสูญไปของพุทธศาสนาเลยทีเดียว ดังพุทธพจน์ที่ว่า

ภิกษุทั้งหลาย ธรรม ๕ ประการนี้ ย่อมเป็นไปเพื่อความดำรงมั่น ไม่เสื่อมสูญ ไม่หายไปแห่งสังฆธรรม ธรรม ๕ ประการ อะไรบ้าง คือ (๑) ฟังธรรมโดยเคารพ (๒) เรียนธรรมโดยเคารพ (๓) ทรงจำธรรมโดยเคารพ (๔) ใคร่ครวญอรรถ (อรรถูปปริกษา) แห่งธรรมที่ทรงจำไว้แล้วโดยเคารพ (๕) รู้ธรรม รู้ธรรมแล้วย่อมปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรมโดยเคารพ<sup>๗๗</sup>

พุทธพจน์ตรงนี้แม้จะไม่ระบุถึงการคบหากัลยาณมิตรไว้โดยตรง แต่ก็ได้สื่อความหมายไว้โดยอ้อม เพราะถ้าไม่กัลยาณมิตรแล้ว การฟังธรรม หรือการเรียนธรรม เป็นต้น จะเกิดขึ้นไม่ได้ ในส่วนของปัจจัยภายในก็

<sup>๗๗</sup> อจ. ปญจก. (ไทย) ๒๒ / ๑๕๔ / ๒๕๒-๒๕๓.

เช่นเดียวกัน พุทธพจน์ตรงนี้จะใช้โยนิโสมนสิการในแง่ของการใคร่ครวญ  
 อรรถแห่งธรรม (อัตถูปปริกษา) ถือว่าเป็นการใช้โยนิโสมนสิการใน  
 ลักษณะที่เฉพาะเจาะจง โดยจำกัดขอบเขตให้อยู่ในกรอบของหลักการ  
 (ธรรม) และจุดมุ่งหมาย (อรรถ) ของเรื่องที่กำลังปฏิบัติอยู่ในขณะนั้นๆ ถ้า  
 นำเสนอด้วยการใช้ภาพแผนภูมิความสัมพันธ์ ภาพจะออกมาในลักษณะ  
 เดียวกันกับหลักปัญญาภูมิธรรม ดังนี้



กล่าวโดยสรุป ก่อนที่จะเข้าสู่ตัวการศึกษาหรือการพัฒนาที่แท้จริง  
 พุทธศาสนาได้ให้ความสำคัญกับการสร้างปัจจัยแห่งการเกิดสัมมาทิฐิ  
 เป็นอย่างมาก เพราะสัมมาทิฐิจะเกิดขึ้นเองไม่ได้ถ้าไม่มีเหตุปัจจัยให้เกิด  
 ด้วยเหตุนี้จึงมีหลักธรรมหลายหมวดที่วางโครงสร้างกระบวนการพัฒนา  
 ชีวิตตามหลักพุทธศาสนาไว้ทั้งระบบ คือ เริ่มต้นด้วยการแสดงปัจจัยแห่ง  
 สัมมาทิฐิไว้ ๒ ด้านด้วยกัน คือ ปัจจัยด้านสังคม หรือสภาพแวดล้อมที่ดี  
 งามเป็นกัลยาณมิตร (ปรโตโฆสะ) และปัจจัยด้านความคิด (โยนิโสมนสิการ)  
 โดยปัจจัยด้านสังคม จะใช้วิธีการแห่งศรัทธาเป็นพลังหลักในการผูกโยง  
 บุคคลเข้ากับกัลยาณมิตร ความคิดความเชื่อที่เป็นสัมมาทิฐิ จึงพัฒนา  
 ขึ้นมาบนพื้นฐานของความซาบซึ้งตรึงใจ ความเลื่อมใสศรัทธาในผู้ที่เป็  
 นกัลยาณมิตรนั้น ดังนั้น จึงมักเรียกสัมมาทิฐิระดับนี้ว่า สัมมาทิฐิระดับ



ศรัทธา ส่วนปัจจัยด้านความคิดหรือโยนิโสมนสิการ จะเน้นไปที่การใช้ความคิดอย่างถูกวิธี คิดอย่างมีระเบียบ คิดสืบค้นถึงต้นเค้า สืบสาวให้ตลอดสาย คิดแยกกระจายให้เห็นองค์ประกอบต่างๆ ถือว่าเป็นองค์ประกอบภายในที่จะทำให้เกิดโลกุตตรสัมมาทิฐิ ซึ่งเป็นสัมมาทิฐิที่เป็นตัวนำในกระบวนการพัฒนาชีวิตอย่างแท้จริง

### ๓.๖ สัมมาทิฐิในฐานะเป็นทางสายกลาง

เมื่อพูดถึงทางสายกลาง คนส่วนมากมักจะคิดว่า ได้แก่ เส้นทางหรือจุดยืนที่อยู่ตรงกลางระหว่างคู่ขัดแย้งสองฝ่าย โดยวัดจากสุดปลายด้านหนึ่ง กับอีกสุดปลายด้าน แล้วยืนอยู่ตรงกลาง ไม่พยายามเอนเอียงเข้าข้างฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง ถ้าเข้าข้างฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งก็ถือว่าขาดความเป็นกลาง หรืออีกแง่หนึ่งก็มักจะมองว่า ความเป็นกลางคือ การที่คู่ขัดแย้งทั้งสองฝ่ายไม่ยื่นหยัดในจุดยืนของตนจนเกินไป ยอมโอนอ่อนผ่อนตาม ยอมประนีประนอมเพื่อให้ทั้งสองฝ่ายพอลงกันได้ ความเป็นกลางในลักษณะนี้ เช่น แนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชน (human rights) และแนวคิดเรื่องการประนีประนอม (compromise) ของตะวันตก<sup>๗๔</sup> เป็นต้น แนวคิดเหล่านี้มีรากฐานมาจากความเชื่อที่ว่า มนุษย์ทุกคนมีสิทธิตามธรรมชาติอย่างสมบูรณ์ (natural rights) เมื่อเข้ามาอยู่ในสังคมการเมือง (political society) ทุกคนต้องยอมประนีประนอม ยอมลดหย่อนผ่อนปรนสิทธิตามธรรมชาติของตนเพื่อให้สังคมอยู่ได้ สังคมการเมืองจึงมีกำเนิดมาจากการที่มนุษย์ตกลงทำสัญญาประชาคม (social contract) เพื่อไม่ให้ทุกคนใช้สิทธิตามธรรมชาติของตน ไปละเมิดสิทธิของบุคคลอื่น ดังนั้น ความเป็น

<sup>๗๔</sup>แนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชน และการประนีประนอม มีรากฐานมาจากแนวคิดเรื่องสิทธิตามธรรมชาติ (natural rights) ของ โทมัส ฮอบส์ จอห์น ล็อก และ จัง-จาคส์ รูสโซ ดู สมภาร พรมทา, **ปรัชญาสังคมและการเมือง** (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๙), หน้า ๑๖-๑๙.

กลางตามแนวคิดนี้ จึงอยู่ที่การโอนอ่อนผ่อนปรนเพื่อแก้ปัญหาความขัดแย้ง จึงกล่าวได้ว่า ความเป็นกลางตามแนวคิดนี้มีรากฐานมาจากมโนทัศน์เรื่องความขัดแย้ง<sup>๗๙</sup>

สำหรับแนวคิดเรื่องทางสายกลางของพุทธศาสนา (มัชฌิมาปฏิปทา) ไม่ใช่ทั้งการยืนอยู่ตรงกลางโดยไม่เอนเอียงเข้าข้างฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง และไม่ได้เกิดจากการประนีประนอมระหว่างคู่ขัดแย้งสองฝ่าย หากแต่เป็นทางสายกลางที่ชี้หน้าด้วยปัญญา (สัมมาทิฐิ) มีดุลยภาพในระบบของศีลธรรม มีความพอเหมาะพอดีไม่ตึงจนเกินไปและไม่หย่อนจนเกินไป มีรูปแบบปฏิบัติ มีเป้าหมายและทิศทาง ที่จะดำเนินไปอย่างแน่นอนชัดเจน นั่นคือเป็นทางที่มุ่งไปสู่ความหลุดพ้นจากทุกข์ (วิมุตติ) โดยนัยนี้ ทางสายกลางตามหลักพุทธศาสนาจึงเป็นทางที่มีอิสระในตัวเอง ไม่จำเป็นต้องรอให้มีคู่ขัดแย้งเกิดขึ้นก่อนจึงจะเกิดขึ้นได้ ดังพุทธพจน์ที่ว่า “ภิกษุทั้งหลาย มัชฌิมาปฏิปทาไม่เอียงเข้าใกล้ที่สุด ๒ อย่างนั้น ตถาคตได้ตรัสรู้อันเป็นปฏิปทาก่อให้เกิดจักษุ ก่อให้เกิดญาณ เป็นไปเพื่อความสงบ เพื่อความรู้อยิ่ง เพื่อความตรัสรู้ เพื่อพระนิพพาน”<sup>๘๐</sup>

จริงอยู่ แนวคิดเรื่องทางสายกลางของพุทธศาสนา เกิดขึ้นจากการปฏิเสธแนวคิดสุดโต่ง ๒ ด้าน คือ กามสุขัลลิกานุโยค และอัตตกิลมณานุโยค แต่ก็ไม่ได้ความหมายว่า พระพุทธศาสนาประนีประนอมกับแนวคิดทั้งสองด้านนี้ แล้วเอามาตั้งเป็นทางสายกลาง หรือเข้าไปยืนอยู่บนเส้นแบ่งตรงกลางของทั้งสองฝ่าย โดยไม่ลำเอียงไปเข้าข้างฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง เพื่อไม่ให้เกิดความขัดแย้ง หรือเพื่อรักษามิตรภาพกับทั้งสองฝ่ายเอาไว้ในทางตรงข้าม ทางสายกลางของพุทธศาสนา เกิดมาจากการปฏิเสธ

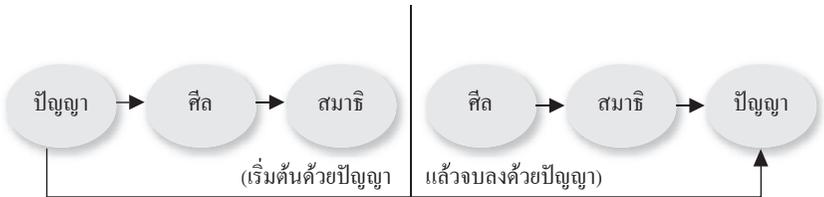
<sup>๗๙</sup> พระเทพเวที (ประยูรย์ ปยุตโต), พุทธวิธีแก้ปัญหาเพื่อศตวรรษที่ ๒๑ (กรุงเทพมหานคร : บริษัท สหธรรมิก จำกัด, ๒๕๓๖), หน้า ๔๙-๕๓.

<sup>๘๐</sup> วิ.ม. (ไทย) ๔ / ๑๓ / ๒๐.



และการไม่เข้าไปข้องแวะกับคู่ขัดแย้งทั้งสองฝ่ายอย่างสิ้นเชิง แล้วจึงจัดวางแนวทางของตัวเองขึ้นมาใหม่

คำว่า “มัชฌิมาปฏิปทา” เป็นชื่อกลางๆ ที่ใช้เรียกหมวดธรรม ๒ หมวด คือ อริยมรรคมีองค์ ๘ และไตรสิกขา ดูประหนึ่งว่า ทางสายกลางนี้มีอยู่ ๒ สาย แต่ความจริงหาเป็นเช่นนั้นไม่ เพราะหลักธรรมทั้งสองหมวดนี้ แท้ที่จริงก็คือระบบแห่งการฝึกพัฒนาชีวิตอันเดียวกันนั่นเอง อริยมรรคก็เป็นหลักเดียวกับไตรสิกขา และไตรสิกขาก็เป็นอันเดียวกับอริยมรรค แต่การที่ท่านจัดวางลำดับเนื้อหาของหลักธรรมทั้งสองหมวดไม่เหมือนกัน ก็เพราะมีจุดเน้นในการนำเสนอแตกต่างกัน กล่าวคือ เนื้อหาของอริยมรรคต้องการเน้นให้เห็นว่า ปัญญาเป็นจุดตั้งต้นหรือเป็นแกนนำกระบวนการพัฒนาตั้งแต่ต้นจนจบ ส่วนเนื้อหาของไตรสิกขาต้องการเน้นขั้นตอนการพัฒนาที่สูงขึ้นตามลำดับ จนถึงระดับสูงสุดคือปัญญา หรือต้องการเน้นให้เห็นว่าแต่ละขั้นตอนเน้นพัฒนาเรื่องใดเป็นพิเศษ ดังภาพแผนภูมิต่อไปนี้



ในทัศนะของท่านพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) มรรคกับไตรสิกขามีจุดเน้นแตกต่างกัน แต่ก็ยังเป็นระบบที่สืบเนื่องประสานสัมพันธ์กัน มรรคเป็นเรื่องของการแจกแจงให้เห็นองค์ประกอบย่อยๆ ว่ามีอะไรบ้าง เหมือนกับการมองดูถนนหนทางแล้วแยกวิเคราะห์ดูว่า จะใช้เส้นทางใดบ้าง เริ่มจากจุดไหน และจะไปสิ้นสุดที่ใด เป็นต้น ในขั้นนี้จึงยังไม่ต้องพูดว่าจะใช้มันอย่างไร เพียงแต่จัดแยกแยะให้เห็นความสัมพันธ์ภายในองค์ประกอบเหล่านั้นเท่านั้น ดังนั้น สัมมาทิฐิจึงถูกจัดเป็นข้อแรก ในฐานะเป็นจุด

เริ่มต้นที่ขาดไม่ได้ ถ้าขาดเสียแล้ว องค์ประกอบอื่นๆ ก็เกิดขึ้นไม่ได้ ส่วน ไตรสิกขา เป็นหลักปฏิบัติที่มุ่งใช้งานจริง กล่าวคือ เป็นการนำเอาองค์ประกอบของมรรคออกมাজัดวางเป็นขั้นตอนแห่งการปฏิบัติจริงๆ เปรียบเหมือนการนำเอาข้อมูลเกี่ยวกับเส้นทางมาใช้ในการเดินทางจริงๆ ในภาคปฏิบัติการจริงนี้ การจัดวางจึงเป็นไปตามลำดับแห่งการพัฒนาที่ต้องการเน้นเป็นพิเศษในแต่ละช่วงตอน อย่างไรก็ตาม ไม่ว่าผู้ปฏิบัติธรรมจะกำลังฝึกเน้นเป็นพิเศษอยู่ในช่วงใดของไตรสิกขา จะเป็นขั้นศีล ขั้นสมาธิ หรือขั้นปัญญาก็ตาม การทำหน้าที่ขององค์มรรคทั้ง ๘ ข้อ ย่อมดำเนินอยู่เรื่อยไปตลอดเวลาทุกช่วงตอน การแยกออกมากล่าวเป็นขั้นๆ ว่าขั้นศีล ขั้นสมาธิ ขั้นปัญญา เป็นเพียงการบอกแจ้งในตอนนั้นๆ ว่ากำลังเร่งระดมฝึกฝนในด้านใดเป็นพิเศษเท่านั้น<sup>๔๐</sup>

### ๓.๗ พลวัตของสัมมาทิฏฐิในกระบวนการพัฒนาชีวิต

กระบวนการพัฒนาชีวิตตามหลักพุทธศาสนา เป็นระบบที่เชื่อมโยง สืบทอดกันไปตามลำดับ หรืออย่างที่เรียกว่า เป็นการพัฒนาที่ลุ่มลึกลง โดยลำดับ เหมือนมหาสมุทรที่ลาดลุ่มลงไปทีละน้อย ไม่ใช่ระบบก้าวกระโดดหรือลึกลงแบบฉับพลันทันทีเหมือนหุบเหว<sup>๔๑</sup> เมื่อมองกระบวนการพัฒนาแบบช่วงยาว ก็ต้องถือว่าชีวิตได้เข้าสู่กระบวนการพัฒนาตั้งแต่บุคคลเข้ามา ยอมรับนับถือพุทธศาสนาเป็นต้นไป จนกว่าจะเข้าถึงความหลุดพ้นหรือเป็นพระอรหันต์ ตลอดช่วงยาวแห่งการพัฒนานี้ ในแต่ละช่วงตอนอาจจะมีรูปแบบและจุดเน้นในการพัฒนาแตกต่างกันออกไป แต่องค์ธรรมถือว่าแสดงบทบาทอยู่ทุกช่วงตอน ในฐานะเป็นแกนนำที่ยึดโยงร้อยประสานระบบทั้งหมดให้สัมพันธ์กัน และแสดงบทบาทกำกับชี้แนะ

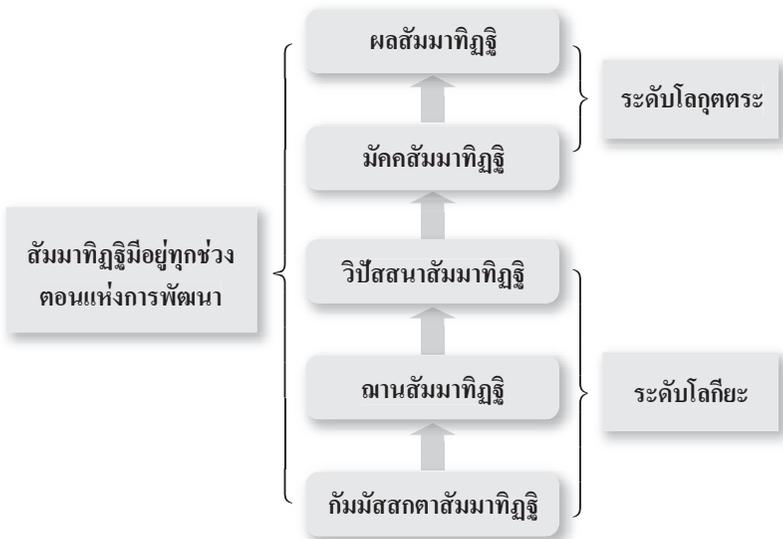
<sup>๔๐</sup>พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม, หน้า ๖๐๘-๖๐๙.

<sup>๔๑</sup>วิ.จ. (ไทย) ๗ / ๓๔๘ / ๒๘๒.



กระบวนการพัฒนาชีวิตทั้งหมด ตั้งแต่จุดเริ่มต้นจนถึงจุดสุดท้าย ก็คือ ปัญญา (สัมมาทิฐิ) ดังคำกล่าวของท่านพุทธทาสภิกขุที่ว่า “ทุกอย่างต้องมีปัญญาเป็นผู้นำ สัมมาทิฐิคือปัญญา เราต้องเอาปัญญามานำสิ่งต่างๆ จึงจะเป็นไปถูกทาง... ก็หมายความว่า ให้เราเอาปัญญาไปจูงทาง จูงศีล จูงสมาธิ จูงข้อปฏิบัติ ทุกอย่าง อย่าให้ตกหลุม ตกบ่อ จึงว่า บริสุทธิ์ด้วยปัญญา” <sup>๕๓</sup>

หลักฐานในคัมภีร์ที่แสดงให้เห็นว่า สัมมาทิฐิได้แสดงบทบาทแทรกซึมอยู่ในทุกช่วงตอนแห่งการพัฒนาชีวิต คือ อรรถกถาทุกนิบาต อังคุตตรนิกาย ท่านแสดงสัมมาทิฐิไว้ ๕ ระดับ คือ <sup>๕๔</sup>



<sup>๕๓</sup>พุทธทาสภิกขุ, การศึกษานิตินิติไม่เลื่อนชั้นตัวเอง (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์คุรุสภาลาดพร้าว, ๒๕๑๕), หน้า ๓๔.

<sup>๕๔</sup>อ.ท.อ. (บาลี) ๒ / ๑๗๕ / ๗๑.

๑) **กัมมัศกตาสัมมาทิฏฐิ** คือ ความเห็น ความเชื่อมั่นที่ว่า สัตว์มีกรรมเป็นของตน เป็นผู้บันดาลความเป็นไปในชีวิตด้วยกรรมของตนเอง ชีวิตของหมู่สัตว์จะเป็นไปในทางร้ายหรือดีอย่างไร ไม่ได้ขึ้นอยู่กับอำนาจดลบันดาลของสิ่งลึกลับเหนือธรรมชาติ หากแต่ขึ้นอยู่กับอำนาจแห่งเจตจำนง หรืออำนาจแห่งการสร้างกรรมของมนุษย์นั่นเอง ดังพุทธพจน์ที่ว่า “สัตว์ทั้งหลาย มีกรรมเป็นของตน เป็นทายาทรับกรรมเป็นมรดก มีกรรมเป็นกำเนิด มีกรรมเป็นเผ่าพันธุ์ มีกรรมเป็นที่พึ่งอาศัย กรรมย่อมจำแนกสัตว์ เพื่อให้เลวและดีต่างกัน ด้วยประการฉะนี้”<sup>๔๕</sup>

๒) **ฉานสัมมาทิฏฐิ** คือ ความเห็นชอบในระดับการบำเพ็ญสมถภาวนา เป็นการพัฒนาในขั้นที่มุ่งทำให้จิตสงบแน่วแน่ มั่นคง เข้มแข็ง ควบคุมการงาน และเป็นฐานให้แก่การพัฒนาระดับสูงๆ ขึ้นไป ผลสูงสุดของการบำเพ็ญสมถภาวนา ก็คือ การได้ฉานสมาบัติ ดังนั้น ความเชื่อที่ว่า การบำเพ็ญสมถภาวนา มุ่งทำให้จิตใจสงบเพียงอย่างเดียว ยังไม่เกี่ยวข้องกับเรื่องของปัญญา จึงเป็นความเชื่อที่ผิด เพราะในระดับนี้ แม้จะเน้นในเรื่องสมถะ ก็ต้องมีปัญญาหรือสัมมาทิฏฐิคอยกำกับและถ่วงดุลอยู่ตลอดเวลา ทั้งนี้เพื่อไม่ให้เอาผลของสมาธิไปใช้ในทางที่ผิด ปัญญาจึงเป็นตัวที่ทำให้รู้ว่า การได้ฉาน ไม่ได้มีจุดหมายสิ้นสุดในตัวของมันเอง หากแต่เป็นฐานแก่การเจริญวิปัสสนาต่อไป

๓) **วิปัสสนาสัมมาทิฏฐิ** คือ ความเห็นชอบที่อยู่ในขั้นของการเจริญวิปัสสนาภาวนา เป็นขั้นการพัฒนาที่สืบเนื่องมาจากขั้นสมถภาวนา กระบวนการพัฒนาในขั้นนี้ จะมุ่งเน้นในเรื่องการใช้ปัญญาพิจารณาสภาพความจริงของเบญจขันธ์ ดังจะเห็นได้จากกิจกรรมแห่งการใช้ปัญญาในวิปัสสนาญาณ ๙ จะเน้นใช้ปัญญาพิจารณาความเกิดขึ้น

<sup>๔๕</sup>ม.จ. (ไทย) ๑๔ /๒๙๗/ ๓๕๖.



ตั้งอยู่ และแตกสลายไปของสังขารทั้งหลาย การพิจารณาเห็นสังขารเป็นของน่ากลัว เป็นของมีโทษ และเป็นของน่าเบื่อหน่าย เป็นต้น การปฏิบัติระดับนี้แม้จะเป็นกิจกรรมทางปัญญา แต่ก็ต้องเป็นปัญญาที่ถูกต้อง ถูกทาง ถูกกำกับควบคุมด้วยสัมมาทิฐิตลอดเวลา ถ้าไม่มีสัมมาทิฐิคอยควบคุม อาจจะทำให้ไขว้เขวหรือหลงใหล ด้วย **“วิปัสสนูปกิเลส”**<sup>๔๖</sup> ดังนั้น ในข้อสุดท้ายของวิปัสสนาญาณ ๙ ท่านจึงจบลงด้วยปัญญาที่โน้มไปหาหรือคล้อยไปสู่การรู้แจ้งสังขารในระดับโลกุตตระ หรือที่เรียกว่า **“สัจจानุโลมิกญาณ”** ในขั้นนี้ สัมมาทิฐิจึงแสดงบทบาท เป็นทั้งตัวควบคุม และเป็นตัวเชื่อมโยงการพัฒนาในระดับโลกียะไปสู่ระดับโลกุตตระด้วย

๔) **มัคคสัมมาทิฐิ** หมายถึง สัมมาทิฐิหรือปัญญาญาณของพระอริยบุคคล ผู้กำลังดำเนินการพัฒนาชีวิตอยู่ในขั้นของมรรค ๔ คือ โสดาปัตติมรรค สกทาคามิมรรค อนาคามิมรรค และอรหัตตมรรค ปัญญาในขั้นนี้จะเป็นตัวปฏิบัติการเพื่อทำลายกิเลสเครื่องร้อยรัด (สังโยชน์) ซึ่งในมรรคแต่ละขั้น คุณภาพของปัญญาก็จะสูงขึ้นโดยลำดับตามความก้าวหน้าแห่งการพัฒนา พอเพียงต่อการตัดกิเลสสังโยชน์ที่มรรคแต่ละขั้นจะต้องตัดต้องละ เช่น ปัญญาของอริยบุคคลผู้ปฏิบัติอยู่ในขั้นโสดาปัตติมรรคก็มีความลึกซึ้งและแหลมคมพอเพียงต่อการตัดสังโยชน์ ๓ ข้อต้น คือ สักกายทิฐิ วิจิกิจฉา และสีลัพพตปรามาส หรือถ้ามองอีกแง่หนึ่งปัญญาในมรรคแต่ละขั้นจะมีคุณภาพเพิ่มขึ้นตามการลดลงของกิเลส ยิ่งกิเลสลดลงมากเท่าใด ความรู้แจ้งเห็นจริงในสังขาร ก็ยิ่งเพิ่มขึ้นมากเท่านั้นเป็นเงาตามตัว เหมือนความมืดกับความสว่าง ยิ่งบุคคลกำจัดหรือลดความเข้มข้นของความมืดลงได้มากเท่าใด ความสว่างก็เพิ่มขึ้นเท่านั้น

<sup>๔๖</sup> **วิปัสสนูปกิเลส** หมายถึง ธรรมมารณที่เกิดขึ้นในขณะเจริญวิปัสสนา ทำให้ผู้ปฏิบัติธรรมหลงผิดคิดว่าตนได้บรรลุอรหัตต์ เช่น แสงสว่าง (โอภาส) และความอิมใจ (ปีติ) เป็นต้น ถ้าผู้ปฏิบัติหลงใหลในสิ่งเหล่านี้ การปฏิบัติธรรมก็ติดตันไม่ก้าวหน้า

**๕) ผลสัมมาทิฏฐิ** หมายถึง สัมมาทิฏฐิหรือปัญญาญาณของพระอริยบุคคล อันเป็นผลสืบเนื่องมาจากการตัดสังโยชนในมรรคแต่ละขั้นนั่นเอง แบ่งเป็น ๔ ระดับ คือ โสดาปัตติผล สกทาคามิผล อนาคามิผล และอรหัตตผล ปัญญาในมรรค กับ ปัญญาในผล เป็นเหตุและผลที่สืบเนื่องกัน ในขั้นของมรรค ปัญญาจะเป็นตัวทำการหรือปฏิบัติการเพื่อตัดกิเลส ส่วนปัญญาในขั้นผล ก็คือปัญญาที่สืบเนื่องหรือยกระดับขึ้นมาจากปัญญาในขั้นมรรคนั่นเอง อุปมาเหมือนการกระโดดข้ามลำน้ำ ๔ สาย ในขณะที่กำลังออกแรงกระโดดให้ตัวลอยอยู่บนอากาศเหนือลำน้ำ แต่ยังไม่ตกถึงพื้นในฝั่งตรงข้าม ถือว่าอยู่ในขั้นของมรรค พอตกลงถึงพื้นยืนตัวได้มั่นคงแล้ว ถือว่า อยู่ในขั้นของผล อย่างไรก็ตาม การข้ามลำน้ำได้สายเดียว ถือว่าภาระหน้าที่ยังไม่สิ้นสุด ยังเหลือลำน้ำอีก ๓ สายที่จะต้องข้าม ดังนั้น ผลของการข้ามแม่น้ำสายแรกได้ จึงเป็นเหตุปัจจัยหรือเป็นมรรคเพื่อให้ได้ข้ามลำน้ำสายที่ ๒ ต่อไป ในลำน้ำสายที่ ๓ และ ๔ ก็มีนัยเช่นเดียวกันนี้

### ๓.๘ ความสัมพันธ์ของสัมมาทิฏฐิกับองค์มรรคอื่น ๆ

คำว่า “มรรค” (อภิสัจจิกมรรค) เป็นคำรวมที่ใช้เรียกองค์ประกอบทั้ง ๘ อย่างรวมกัน หรือถ้าเรียกตามหลักไวยากรณ์ ก็เป็นคำนามประเภท “สมุหนาม” (Collective Noun) พึงสังเกตว่า ในพระบาลีท่านจะใช้คำนี้เป็นเอกพจน์ตลอด (อภิสัจจิกโก มคฺโค)<sup>๑๗</sup> จะไม่ใช่เป็นพหูพจน์ เป็นการแสดงให้เห็นว่า “มรรค” เป็นระบบองค์รวมที่ผนึกเอาองค์ประกอบทั้ง ๘ ประการให้เป็นหนึ่งเดียวกัน ไม่ใช่ทาง ๘ สายที่แยกเป็นอิสระจากกันอย่างที่หลายคนเข้าใจ การที่แยกออกเป็น ๘ อย่าง ก็เพื่อต้องการให้เห็นว่า ส่วนผสมหรือองค์ประกอบที่รวมกันอยู่นั้น มีอะไรบ้าง มีกี่ประเภท แต่ละ

<sup>๑๗</sup>วิ.ม. (ไทย) ๔ / ๑๓ / ๑๓.



ประเภทที่มีสัดส่วนมากน้อยแค่ไหนอย่างไร เป็นต้น เมื่อถึงเวลาปฏิบัติจริง ๆ จะต้องปฏิบัติองค์ประกอบทุกอย่างไปพร้อมๆ กัน ไม่ใช่แยกปฏิบัติไปทีละอย่างเรียงตามลำดับจากต้นไปหาปลาย ดังคำกล่าวของท่านราหุล (W. Rahula) ที่ว่า

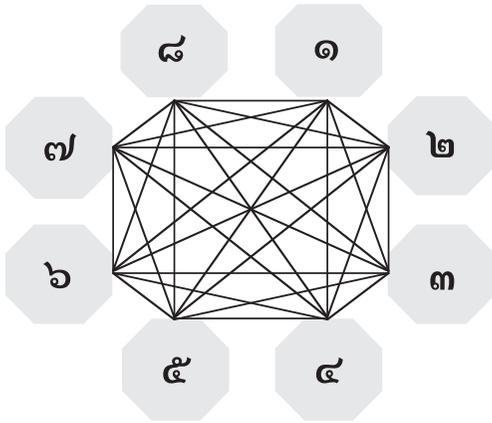
ไม่ควรเข้าใจว่า องค์มรรคทั้ง ๘ ประการนี้ ต้องนำไปประพฤติปฏิบัติทีละข้อ เรียงตามลำดับหมายเลข ตรงกันข้าม องค์มรรคเหล่านี้ จะต้องพัฒนาให้เจริญงอกงามขึ้นพร้อมๆ กัน มากบ้างน้อยบ้างแล้วแต่ขีดความสามารถของแต่ละบุคคล องค์มรรคเหล่านี้ล้วนเกี่ยวโยงสัมพันธ์เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน แต่ละองค์ได้รับการเกื้อหนุนจากองค์อื่นๆ ในขณะเดียวกัน ก็ช่วยเกื้อหนุนองค์อื่นๆ ให้เจริญงอกงามไปพร้อมๆ กันด้วย<sup>๔๔</sup>

การทำงานประสานสัมพันธ์กันขององค์มรรคทั้งหมด มีหลากหลายมิติ ขึ้นอยู่กับว่าเราจะเลือกมองในมุมใด ต่อไปนี้คือมิติของความสัมพันธ์ที่ผู้เขียนคิดว่ามีความสำคัญ

**๓.๘.๑ “ระบบความสัมพันธ์แบบเครือข่าย (Network) หรือ ความสัมพันธ์ในแนวราบ :** จากทัศนะของท่านราหุล ที่ยกมาข้างต้น แสดงให้เห็นว่า ระบบความสัมพันธ์ขององค์มรรคซึ่งทำหน้าที่อยู่ในตัวของผู้ปฏิบัติธรรม เป็นลักษณะของการทำงานประสานสัมพันธ์กันเป็นเครือข่ายที่โยงใยถึงกันหมด เหมือนข่ายใยของแมงมุม ความสัมพันธ์ในลักษณะนี้ เส้นใยแต่ละเส้นจะทับซ้อน เชื่อมต่อ และสอดประสานทั่วถึงกันหมด ไม่มีเส้นใดเส้นหนึ่งเป็นอิสระจากเส้นอื่นๆ นอกจากนั้น ยังเป็นความสัมพันธ์ในลักษณะได้ตอบกันกลับไปกลับมา คือ เป็นลักษณะ

<sup>๔๔</sup>W. Rahula, What the Buddha Taught, p. 46.

“กิริยา” (action) และ “ปฏิกิริยา” (reaction) โดยองค์มรรคแต่ละองค์ นอกจากจะเป็นตัวกระทำ (เกื้อหนุน) ต่อกองค์อื่นๆ อีก ๗ องค์แล้ว ยังเป็นตัวที่ถูกกระทำ (ได้รับการเกื้อหนุน) จากองค์มรรคอีก ๗ องค์ด้วย ผลจากความสัมพันธ์แบบโต้ตอบกลับไปกลับมา นี้ จะทำให้คุณภาพขององค์มรรคแต่ละองค์เจริญงอกงามขึ้นโดยลำดับ ยิ่งองค์มรรคมีคุณภาพสูงมากขึ้นเท่าใด ก็ยิ่งเกื้อกูลต่อการพัฒนาในระดับสูงมากขึ้นเท่านั้น อย่างไรก็ตาม ในระบบความสัมพันธ์แบบนี้ ถ้าเราสังเคราะห์ออกมาเป็นภาพแผนภูมิ จะมีลักษณะดังต่อไปนี้



**ตัวเลขในแผนภูมิ**

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

จากแผนภูมิจะเห็นว่า โครงข่ายความสัมพันธ์ขององค์มรรคจะเป็นรูป ๘ เหลี่ยม / มุม มรรคแต่ละองค์จะตั้งอยู่ที่มุมของตนเอง ฟังสังเกตว่า ณ จุดที่องค์มรรคแต่ละองค์ตั้งอยู่นั้น จะเป็นจุดรวมศูนย์หรือจุดบรรจบของเส้นข่ายใยที่โยงมาจากมุมอื่นๆ อีก ๗ มุม เปรียบเสมือนองค์มรรคหนึ่งๆ ต่างก็ได้รับการอุดหนุนจากองค์อื่นๆ อีก ๗ องค์ มองในทางกลับกัน ในแต่ละมุมก็จะเป็นจุดตั้งต้นหรือจุดกำเนิดของเส้นข่ายใย ๗ เส้น ที่โยงใยออกไปเชื่อมต่อกับมุมอื่นๆ อีก ๗ มุม เปรียบเสมือนองค์มรรคหนึ่งๆ ต่าง



ก็ได้ให้การอุททูนแก่องค์มรรคอื่นๆ อีก ๗ องค์ เมื่อเรามองเข้าไปภายในบริเวณพื้นที่ที่องค์มรรคต่างๆ ล้อมรอบอยู่ ก็จะเห็นว่า ตรงนี้เป็นสนามหรือเวทีให้เส้นข่ายใยต่างๆ ออกมาสอดประสานสัมพันธ์กัน เปรียบเสมือนบุคคลผู้กำลังดำเนินตามมรรค ชีวิตของเขา จะเป็นเวทีหรือสนามแห่งความประสานสัมพันธ์ขององค์มรรคต่างๆ ที่เขากำลังปฏิบัติอยู่

**๓.๘.๒ ระบบความสัมพันธ์แบบเส้นตรง หรือความสัมพันธ์ในแนวตั้ง :** จุดเน้นของการมองความสัมพันธ์ในลักษณะนี้ ก็เพื่อให้เห็นแง่มุมความสัมพันธ์แบบเส้นตรง ไล่เรียงตามลำดับขององค์มรรคจากต้นไปหาปลาย โดยองค์มรรคแต่ละองค์จะหนุนเนื่องส่งต่อกันเป็นทอดๆ เริ่มตั้งแต่สัมมาทิฐิในฐานะเป็นตัวนำไปจนถึงสัมมาสมาธิ อย่างไรก็ตาม การมองความสัมพันธ์แบบนี้ ไม่ได้หมายความว่า จะแยกปฏิบัติที่ละข้อเรียงกันไปตามลำดับหมายเลข แท้ที่จริงแล้วก็คือ การปฏิบัติมรรคทุกองค์ไปพร้อมๆ กันนั่นเอง ที่เน้นการเรียงลำดับตามหลายเลข ก็เพื่อแสดงให้เห็นสายสัมพันธ์ขององค์มรรคว่า ในขณะที่ปฏิบัติตามมรรคอยู่นั้น ผู้ปฏิบัติธรรมกำลังเร่งระดมฝึกฝนพัฒนาตนอยู่ในองค์ประกอบข้อใดเป็นพิเศษ และองค์มรรคที่กำลังเน้นปฏิบัติอยู่นั้น ได้ส่งผลให้มรรคองค์ถัดไปเจริญงอกงามอย่างไร ระบบความสัมพันธ์แบบนี้ พระพุทธองค์ทรงตรัสไว้เองดังข้อความปรากฏในมหาจัตตารีสกสูตร<sup>๔๙</sup> ที่ว่า

<sup>๔๙</sup>ม.อุ. (ไทย) ๑๔ / ๑๔๑ / ๑๙๐-๑๙๒.

ภิกษุทั้งหลาย...สัมมาทิฏฐิเป็นหัวหน้าอย่างไร คือ

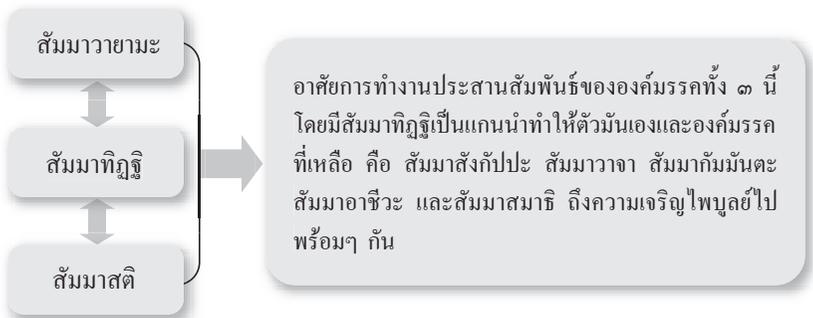
- |                       |   |                           |
|-----------------------|---|---------------------------|
| ๑) ผู้มีสัมมาทิฏฐิ    | → | สัมมาสังกัปปะ ก็มีพอเหมาะ |
| ๒) ผู้มีสัมมาสังกัปปะ | → | สัมมาวาจา ก็มีพอเหมาะ     |
| ๓) ผู้มีสัมมาวาจา     | → | สัมมากัมมันตะ ก็มีพอเหมาะ |
| ๔) ผู้มีสัมมากัมมันตะ | → | สัมมาอาชีวะ ก็มีพอเหมาะ   |
| ๕) ผู้มีสัมมาอาชีวะ   | → | สัมมาวายามะ ก็มีพอเหมาะ   |
| ๖) ผู้มีสัมมาวายามะ   | → | สัมมาสติ ก็มีพอเหมาะ      |
| ๗) ผู้มีสัมมาสติ      | → | สัมมาสมาธิ ก็มีพอเหมาะ    |
| ๘) ผู้มีสัมมาสมาธิ    | → | สัมมาญาณ ก็มีพอเหมาะ      |
| ๙) ผู้มีสัมมาญาณ      | → | สัมมาวิมุตติ ก็มีพอเหมาะ  |

จุดที่น่าสังเกตในพุทธพจน์ตรงนี้ คือ ช่วงต่อจากองค์มรรคข้อสุดท้าย คือ สัมมาสมาธิ จะมีองค์ธรรมมารับช่วงอีก ๒ องค์ คือ **สัมมาญาณ** และ **สัมมาวิมุตติ** นั้นหมายความว่า พอระบบความสัมพันธ์ดำเนินมาตามลำดับจนถึงองค์มรรคข้อสุดท้าย (สัมมาสมาธิ) ก็ก้าวขึ้นสู่จุดสูงสุดของการพัฒนา คือ การมีปัญญาญาณรู้เห็นสิ่งทั้งหลายตามความเป็นจริง (สัมมาญาณ) เมื่อรู้แจ้งเห็นจริงแล้ว ความหลุดพ้นจากกิเลสก็จะเกิดขึ้นตามมา (สัมมาวิมุตติ) มองในแง่หนึ่ง การจัดความสัมพันธ์ขององค์มรรคในรูปแบบอย่างนี้ ก็เป็นลักษณะเดียวกับที่เคยกล่าวมาแล้วในข้อที่ว่าด้วยระบบมรรคกับระบบไตรสิกขา กล่าวคือ ทั้งเบื้องต้นและเบื้องปลายจะถูกขนาบด้วยปัญญา หมายความว่า เป็นกระบวนการพัฒนาชีวิตที่เริ่มต้นดำเนินไป และจบลงด้วยปัญญา

**๓.๘.๓ ระบบความสัมพันธ์แบบมัคคสมังคี :** คำว่า“มัคคสมังคี” แปลว่า ผู้พรั่งพร้อมด้วยองค์มรรค ความสัมพันธ์ในแง่นี้จะมียุทธมรรค ๓ องค์ คือ สัมมาทิฏฐิ สัมมาวายามะ และสัมมาสติ แสดงบทบาทเป็นแกนหลักยืนตัวอยู่ตลอดเวลาในการเข้าไปเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับองค์มรรค



อื่นๆ โดยสัมมาทิฏฐิจะทำหน้าที่เป็นแกนนำสำคัญ ส่วนสัมมาวายามะ และสัมมาสติ จะเป็นแนวร่วมสนับสนุน เปรียบเหมือนการเดินทาง สัมมาทิฏฐิ ทำหน้าที่เหมือนไฟส่องให้เห็นทางเดินไปสู่จุดหมาย สัมมาวายามะ เหมือนการออกแรงก้าวเดินไปตามทางที่สัมมาทิฏฐิที่ส่องให้ นั่น ส่วนสัมมาสติ เหมือนเครื่องบังคับควบคุมให้เดินถูกทาง ถูกจังหวะ และหลบหลีกภัยอันตรายต่างๆ ในขณะที่กำลังเดินทางอยู่นั้น องค์ประกอบทั้ง ๓ จะต้องช่วยกันอยู่ตลอดเวลา ถ้าองค์ใดองค์หนึ่งหยุดทำงานกลางคัน การเดินทางก็จะไม่บรรลุถึงจุดหมาย เช่น ในขณะที่สัมมาวายามะออกก้าวเดินไปเรื่อยๆ สัมมาสติก็ช่วยกำกับ แต่สัมมาทิฏฐิกลับหยุดทำหน้าที่ส่องทางเดิน การเดินทางก็จะสะดุดหยุดลงตรงนั้น เป็นต้น ในมหาจิตตารัสกสูตร ได้แสดงให้เห็นระบบความสัมพันธ์ขององค์มรรคอีกแบบหนึ่ง เรียกว่า **“มัคคสมังคี”** เป็นระบบความสัมพันธ์ที่องค์มรรค ๓ องค์ คือ สัมมาทิฏฐิ สัมมาวายามะ และสัมมาสติ แสดงบทบาทเป็นแกนนำหลัก โดยมีสัมมาทิฏฐิเป็นตัวนำ และมีสัมมาวายามะ และสัมมาสติ เป็นกำลังเสริมแล้วเข้าไปสนับสนุนองค์มรรคอื่นๆ ให้เจริญไพบุลย์ ได้แก่ สัมมาสังกัปปะ สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ และสัมมาสมาธิ<sup>๙๐</sup> ดังภาพแผนภูมิดังต่อไปนี้



<sup>๙๐</sup>ม.อุ. (ไทย) ๑๔ / ๑๓๖ / ๑๗๕-๑๘๐.

**๓.๘.๔ ความสัมพันธ์ขององค์มรรคในกระบวนการรับรู้ :** ความสัมพันธ์ในแง่นี้ เป็นการมองความสัมพันธ์ขององค์มรรคที่สัมพันธ์กับกระบวนการรับรู้โลกในชีวิตประจำวันของมนุษย์ หรือเป็นการแสดงปฏิจจสมุปบาทในชีวิตประจำวันนั่นเอง โดยตัดตอนเอาเฉพาะช่วงสฬายตนะ ผัสสะ และเวทนา ตรงจุดนี้ถือว่ามีความสำคัญมาก เพราะเป็นจุดพลิกผันหรือจุดหัวเลี้ยวหัวต่อทางจริยธรรม กระบวนการรับรู้ตรงนี้เรียกว่า **“อายตนิกธรรม”** หมายถึง ธรรมอันเกี่ยวเนื่องด้วยอายตนะ หรือธรรมที่เป็นองค์ประกอบร่วมในกระบวนการรับรู้ทางอายตนะ มี ๓๐ ประการ โดยแบ่งเป็นกลุ่มหลักๆ ๕ กลุ่ม คือ<sup>๙๑</sup>

๑) **อายตนะภายใน ๖** หมายถึง ช่องทางรับรู้ หรือแดนติดต่อกับอารมณ์ที่มีอยู่ภายในตัวมนุษย์ มี ๖ ช่องทาง คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย และใจ

๒) **อายตนะภายนอก ๖** หมายถึง แดนติดต่อกายนอก หรืออารมณ์ที่ถูกรับรู้ซึ่งเป็นของคู่กันกับอายตนะภายใน มี ๖ อย่าง คือ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ และธรรมารมณ์

๓) **วิญญาน ๖** หมายถึง ความรู้แจ้งอารมณ์ หรือความรู้ที่เกิดขึ้นเมื่ออายตนะภายในและภายนอกมากระทบกัน มี ๖ อย่างตามช่องทางที่รับรู้ คือ วิญญานทางตา (จักขุวิญญาน) วิญญานทางหู (โสตวิญญาน) วิญญานทางจมูก (ฆานวิญญาน) วิญญานทางลิ้น (เชิวหาวิญญาน) และวิญญานทางใจ (มโนวิญญาน)

๔) **ผัสสะ ๖** หมายถึง การถูกต้อง การกระทบ หรือความประจวบพร้อมกันแห่งองค์ประกอบ ๓ อย่าง คือ อายตนะภายใน อายตนะภายนอก และวิญญาน ทำให้เกิดผัสสะ มี ๖ อย่าง คือ ผัสสะทางตา (จักขุสัมผัส)

<sup>๙๑</sup>ม.อุ. (ไทย) ๑๔ / ๔๒๘-๔๓๑ / ๔๘๗-๔๙๐.



ผัสสะทางหู (โสตสัมผัส) ผัสสะทางจมูก (ฆานสัมผัส) ผัสสะทางลิ้น (ชีวนสัมผัส) ผัสสะทางกาย (กายสัมผัส) และผัสสะทางใจ (มโนสัมผัส)

๕) **เวทนา ๖** หมายถึง การเสวยอารมณ์ หรือความรู้สึกที่เป็นสุข ทุกข์ หรือเฉยๆ อันสืบเนื่องมาจากการมีผัสสะทางอายตนะนั้นๆ มี ๖ อย่าง คือ เวทนาเกิดจากผัสสะทางตา (จักขุสัมผัสสชา เวทนา) เวทนาเกิดจากผัสสะทางหู (โสตสัมผัสสชา เวทนา) เวทนาเกิดจากผัสสะทางจมูก (ฆานสัมผัสสชา เวทนา) เวทนาเกิดจากผัสสะทางลิ้น (ชีวนสัมผัสสชา เวทนา) เวทนาเกิดจากผัสสะทางกาย (กายสัมผัสสชา เวทนา) และเวทนาเกิดอันเกิดจากผัสสะทางใจ (มโนสัมผัสสชา เวทนา)

ในบรรดาอายตนิกรรรมทั้ง ๕ กลุ่มเหล่านี้ ธรรมใน ๓ กลุ่มแรก คือ อายตนะภายใน อายตนะภายนอก และวิญญาณ ถือว่าเป็นธรรมที่เกิดขึ้นพร้อมๆ กัน (สหชาติธรรม) หมายความว่า ต้องมีการประจวบพร้อมกัน กระบวนการรับรู้จึงสำเร็จ จะขาดส่วนใดส่วนหนึ่งไม่ได้ เช่น เมื่อตากระทบกับรูป แต่ขาดวิญญาณ การรับรู้ก็เกิดขึ้นไม่ได้ เป็นต้น ส่วนกลุ่มที่ ๔ คือ ผัสสะ เป็นชื่อที่ใช้เรียกอาการที่อายตนะภายใน อายตนะภายนอก และวิญญาณ มาประจวบพร้อมกัน ถ้าขาดส่วนใดส่วนหนึ่งก็ไม่เกิดผัสสะ สำหรับกลุ่มสุดท้าย คือ เวทนา เป็นกลุ่มแสดงถึงการเสวยอารมณ์ที่สืบทอดมาจากการมีผัสสะอีกทีหนึ่ง อาจจะเป็นความรู้สึกสุข ทุกข์ หรือเฉยๆ ก็ได้ ดังพุทธพจน์ที่ว่า “จักขุวิญญาณ...เกิดขึ้นเพราะอาศัยจักขุ และอารมณ์คือรูปความประจวบกันแห่งธรรมทั้ง ๓ เป็นผัสสะ เพราะผัสสะเป็นปัจจัย เวทนาจึงเกิด...”<sup>๑๒</sup>

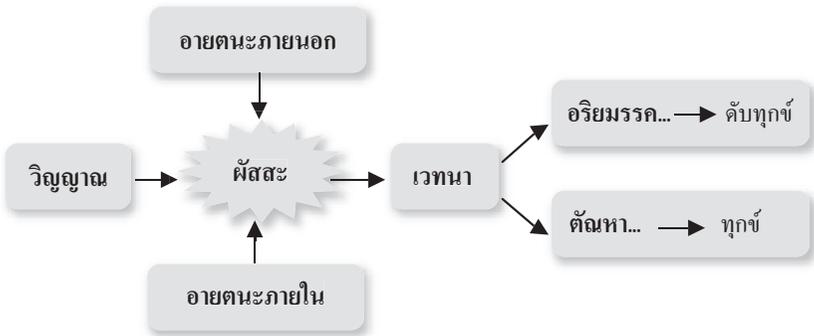
พุทธพจน์ที่ปรากฏในสฬายตนิกังคสูตร ชี้ให้เห็นว่า การที่บุคคลมีสติปัญญารู้เท่าทันกระบวนการรับรู้ตรงนี้ หรือที่เรียกว่า “อายตนิกรรรม”

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

ก็คือการทำงานประสานสัมพันธ์ขององค์มรรคทั้ง ๘ โดยมีสัมมาทิฐิเป็นแกนนำนั่นเอง ดังพุทธพจน์ที่ว่า

ทิฐิวินิบุคคณผู้มีธรรมอย่างนั้น (รู้เท่าทันอายตนิกรรรม) ย่อมเป็น สัมมาทิฐิ ความดำริของผู้มีธรรมอย่างนั้นย่อมเป็น สัมมาสังกัปปะ ความพยายามของบุคคลผู้มีธรรมอย่างนั้น ย่อมเป็น สัมมาวายามะ สติของบุคคลผู้มีธรรมอย่างนั้น ย่อมเป็น สัมมาสติ สมาธิของบุคคลผู้มีธรรมเป็นอย่างนั้น ย่อมเป็น สัมมาสมาธิ ส่วนกายกรรม วจีกรรม และอาชีวะของเขาจัดว่าบริสุทธิ์ดีในเบื้องต้นทีเดียว เมื่อเป็นเช่นนี้ อริยมรรคมีองค์ ๘ นี้ของเขาย่อมถึงความเจริญเต็มที<sup>๙๓</sup>

ความสัมพันธ์ขององค์มรรคในกระบวนการรับรู้ตรงนี้ เขียนเป็นภาพแผนภูมิดังนี้



ท่านพุทธทาสภิกขุ เป็นบุคคลหนึ่งที่จับเอากระแสปฏิจลสมุปบาทตรงกระบวนการรับรู้ทาง “ผัสสะ” มาเน้นย้ำมากเป็นพิเศษ อาจจะมีเรียก

<sup>๙๓</sup>ม.ช. (ไทย) ๑๔ / ๔๓๑ / ๔๙๐. ดู พุทธทาสภิกขุ, อริยสังคจากพระโอบุษฐ์ ภาคปลาย, หน้า ๑๖๔๐.



ว่าเป็นงานสอนส่วนใหญ่ของท่านก็ได้ ดังคำกล่าวของท่านที่ว่า “เรียนเรื่องผัสสะ เรียนเรื่องมีสติควบคุมผัสสะกันให้เพียงพอ เป็นเรื่องสำคัญที่สุดในหลักธรรมะของเรา อบรมให้มีสติสำหรับหยุดการปรุงแต่งของผัสสะให้ได้ นี่แหละเรียกว่าเราจะสนองพุทธประสงค์”<sup>๙๔</sup> และว่า “แม้แต่สิ่งที่เรียกว่า ‘กฎ’ ก็มาจากผัสสะ สติปัญญาก็มาจากผัสสะ ความงมงายก็มาจากผัสสะ อะไรๆ ก็มาจากผัสสะ แล้วทำไมไม่สนใจกับสิ่งที่เรียกว่าผัสสะนี้...ถ้าจะรู้อะไรจริง ต้องสนใจที่ผัสสะ โลกทั้งโลกใหญ่ๆ นี่สำเร็จอยู่ที่คำคำเดียวคือผัสสะ”<sup>๙๕</sup> วาทะในการแสดงธรรมของท่านที่มักจะได้ยินบ่อยๆ เช่น “ความยึดมั่นใน ตัวยุของกฎ” ก็ดี “จิตว่างจากตัวยุของกฎ” ก็ดี วาทะเหล่านี้ล้วนแต่โยงใยอยู่กับการจับประเด็นตรง “ผัสสะ” แทบทั้งสิ้น เหตุผลที่ท่านเอาเรื่องผัสสะมานั้นย้ำ ก็เพราะเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับชีวิตที่นี้และเดี๋ยวนี้ (สันติภูมิสิก) การปฏิบัติธรรมเพื่อความดับทุกข์ก็ต้องเริ่มต้นตรงผัสสะนี้ เมื่อผัสสะเป็นจุดตั้งต้นของปัญหาความทุกข์ การแก้ปัญหาย่างง่ายๆ แบบรวบรัดที่สุด ซึ่งสามารถทำได้ทุกคนในชีวิตประจำวัน คือการมีสติปัญญารู้เท่าทันกระบวนการรับรู้ตรงผัสสะนี้ เมื่อหยุดกระแสแห่งผัสสะได้ ความว่างจากตัวยุของกฎก็เกิดขึ้นทันที แม้พระนิพพานก็เกิดขึ้นตรงนี้ ดังที่ท่านกล่าวว่า “อายตนะนั้น คือนิพพาน ก็หมายความว่า นิพพานก็เป็นเพียง สิ่งๆ หนึ่งในวิสัยที่เราจะรู้จักมันได้โดยทางตา ทางหู ทางจมูก ทางลิ้น ทางกาย ทางใจ”<sup>๙๖</sup>

### ๓.๙ การวัดคุณภาพของสัมมาทิฏฐิ

วิธีตรวจวัดคุณภาพของสัมมาทิฏฐิที่เจริญขึ้นโดยลำดับ มี ๒ วิธีหลักๆ คือ

<sup>๙๔</sup>พุทธทาสภิกขุ, นิพพานสำหรับทุกคน (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ของกฎ, ม.ป.ป.), หน้า ๔๒-๔๓.

<sup>๙๕</sup>พินิจ รักทองหล่อ (รวบรวม), ธรรมานุกรมธรรมโฆษณ์ ฉบับประมวลธรรม, เล่ม ๒, หน้า ๑๐๙.

<sup>๙๖</sup>เรื่องเดียวกัน, หน้า ๗๔.

**๓.๙.๑ วิธีในเชิงลบ (Negative Method)** หมายถึง การตรวจวัดคุณภาพของสัมมาทิฐิโดยดูที่การหมดไปของธรรมชาติด้านอาเวค (emotion) หรือด้านอารมณ์ความรู้สึก ซึ่งได้แก่ “ศรัทธา” ในฐานะธรรมชาติที่แสดงบทบาทเคียงคู่กันกับธรรมชาติด้านเหตุผล หรือสัมมาทิฐิ ตั้งแต่เริ่มเข้าสู่กระบวนการพัฒนาจนถึงจุดสิ้นสุด และอีกวิธีหนึ่ง คือ ดูที่การลดลงของกิเลสที่เป็นปฏิปักษ์หรืออยู่ตรงกันข้ามกับสัมมาทิฐิ ซึ่งได้แก่กิเลสเครื่องผูกมัดสัตว์ไว้ในสังสารวัฏ หรือ “สังโยชน์”

๑) **การหมดไปของศรัทธา** ศรัทธาเป็นธรรมชาติด้านอารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์ หรือที่เรียกว่า “อาเวค” เป็นความรู้สึกซาบซึ้งตรึงใจ ความรู้สึกแนบสนิทในจิตใจ ความเลื่อมใสศรัทธา หรือความรู้สึกเชื่อมั่นพร้อมที่จะอุทิศตนและทุ่มเทลงไปในเรื่องที่ศรัทธานั้นอย่างสุดจิตสุดใจ ศรัทธามีพลังอำนาจสูงมากในการดึงดูดบุคคลไปหาสิ่งที่เชื่อและผลักดันให้บุคคลแสดงออกต่อสิ่งที่เชื่อนั้นในลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่ง ดังจะเห็นได้จากสถาปัตยกรรมอันยิ่งใหญ่ของโลกสมัยโบราณ เช่น พีระมิดในประเทศอียิปต์ หรือปราสาทหินในประเทศกัมพูชา ล้วนแต่เกิดมาจากพลังอำนาจของศรัทธาที่มนุษย์มีต่อสิ่งลึกลับบางอย่างแทบทั้งสิ้น

พุทธศาสนาได้ให้ความสำคัญแก่ธรรมชาติด้านอาเวคไม่น้อย เรียกว่าไม่น้อยกว่าธรรมชาติด้านเหตุผลหรือปัญญา (สัมมาทิฐิ) เลยก็ว่าได้ เพราะเป็นตัวที่ทำให้ผู้ปฏิบัติธรรมมีความรู้สึกแนบแน่นสนิทใจในพระจริยวัตรและปัญญาตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า รวมทั้งความรู้สึกเชื่อมั่นในวิถีทางและเป้าหมายที่พระองค์ทรงแสดงไว้ อย่างไรก็ตาม แม้ศรัทธาจะมีความสำคัญมาก แต่ก็เพียงธรรมชาติด้านอารมณ์ความรู้สึก จึงมีความเสี่ยงต่อการที่จะกลายเป็นศรัทธาแบบหลงมงาย (dogmatic) ดังนั้นพุทธศาสนาจึงจัดให้ศรัทธาอยู่ในการกำกับควบคุมของปัญญาอีกชั้นหนึ่ง โดยให้ศรัทธาเป็นตัวหนุนปัญญาและส่งเสริมการคิดวิจยวิจารณ์ ดังจะเห็นได้จากหลักธรรมหลายหมวด เมื่อกล่าวถึงศรัทธาแล้ว ก็จะมีปัญญากำกับไว้เสมอ



ในระยะเริ่มแรกของกระบวนการพัฒนา ศรัทธาจะมีบทบาทชักนำสูงมาก เนื่องจากผู้ปฏิบัติธรรมยังไม่ได้รู้เห็นความจริงด้วยประสบการณ์ตรง จึงต้องอาศัยความเชื่อความศรัทธาต่อคำแนะนำสั่งสอนจากกัลยาณมิตร หรือครูอาจารย์ไปพลางก่อน ต่อมาเมื่อได้ปฏิบัติตามคำแนะนำสั่งสอนจนมีความรู้ความเข้าใจในสังขารด้วยตนเองมากขึ้น ในขั้นนี้บทบาทของศรัทธาที่ขึ้นต่อการบอกเล่าของคนอื่นจะลดลงโดยลำดับ พอกระบวนการพัฒนาดำเนินมาถึงขั้นสุดท้าย คือ ความหลุดพ้น คุณภาพของสัมมาทิฐิจะมีความสมบูรณ์เต็มที่ ความเชื่อโดยผ่านการบอกเล่าก็จะหมดไปอย่างสิ้นเชิง ด้วยเหตุนี้ ผู้เข้าถึงความหลุดพ้น จึงเรียกว่า “อัสสัทธะ”<sup>๑๗</sup> แปลว่า ผู้ไร้ศรัทธา หรือหมดศรัทธา หมายความว่า เป็นผู้รู้เองเห็นเอง โดยไม่ต้องเชื่อตามคนอื่น ในขณะเดียวกัน เมื่อสัมมาทิฐิมีคุณภาพสมบูรณ์สูงสุด ก็มักมีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งต่างหากว่า “สัมมาญาณ”<sup>๑๘</sup> หรือ “วิชชา” สาเหตุที่ต้องมีชื่อเรียกอีกหนึ่งต่างหาก ก็เพราะคำว่า “สัมมาทิฐิ” เป็นองค์ธรรมในฐานะเป็นเครื่องมือหรืออุปกรณ์ (มรรค) เป็นชื่อหนึ่งของปัญญาที่กำลังอยู่ในภาวะเผชิญหน้ากับปัญหาความทุกข์หรือกิเลส พอกิเลสถูกกำจัดให้หมดไปปัญญานั้นก็อยู่ในภาวะเหนือสัมมาทิฐิ กล่าวคือ อยู่ในภาวะสูงเกินกว่าที่จะเรียกว่าสัมมาทิฐิได้อีกต่อไป ในประเด็นนี้ ท่านพระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) มีความเห็นว่า “ความก้าวหน้าในมรรคานี้ดำเนินไปโดยลำดับ จากความเชื่อ (ศรัทธา) มาเป็นความเห็นหรือเข้าใจโดยเหตุผล (ทิฐิ) จนเป็นการรู้การเห็น (ญาณทัสสนะ) ในที่สุด ซึ่งในขั้นสุดท้ายเป็นอันหมดภาวะของศรัทธาโดยสิ้นเชิง”<sup>๑๙</sup> ดังภาพแผนดังต่อไปนี้

<sup>๑๗</sup> พ.ร.บ. (ไทย) ๒๕ / ๑๗ / ๕๑.

<sup>๑๘</sup> ม.อ. (ไทย) ๑๔ / ๑๓๑ / ๑๘๑.

<sup>๑๙</sup> พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม, หน้า ๖๔๑.



อย่างไรก็ตาม อาจมีการตั้งข้อสงสัยว่า การหมดไปของศรัทธาตามที่กล่าวมานี้ ขัดแย้งกันหรือไม่กับหลัก “**สัทธาธิกะ**” ของโพธิสัตว์ผู้เน้นศรัทธาเป็นตัวนำไปสู่การตรัสรู้ และหลัก “**สัทธานุสारी**” (ผู้เล่นตามศรัทธา) และ “**สัทธาวิมุต**” (ผู้หลุดพ้นด้วยศรัทธา) ของพระอริยบุคคลผู้อาศัยศรัทธาแล้วหลุดพ้นด้วยการนำของศรัทธา ในทัศนะของผู้เขียน หลักการเหล่านี้ไม่ขัดแย้งกันเลย เพราะพระพุทธเจ้าประเภท “**สัทธาธิกะ**” ก็คือ พระอริยบุคคลประเภท “**สัทธานุสारी**” ก็ดี ท่านเหล่านี้อาศัยศรัทธาฐานะเป็นพลังขับเคลื่อนไปสู่เป้าหมายเท่านั้น ซึ่งก็สอดคล้องกับทัศนะของท่านพระนาคเสนที่ว่า “*ศรัทธา...มีการเล่นไปเป็นลักษณะ*”<sup>๑๐๐</sup> ไม่ได้หมายความว่า ท่านเหล่านี้ยังต้องอาศัยศรัทธาอยู่หลังจากเข้าถึงความหลุดพ้นแล้ว อีกประการหนึ่ง แม้ว่าท่านเหล่านี้จะอาศัยพลังของศรัทธาเป็นตัวนำไปสู่ความหลุดพ้น ก็ไม่ได้หมายความว่าศรัทธาเป็นตัวทำหน้าที่ตัดกิเลสแล้วทำให้บรรลธรรม องค์ธรรมที่ทำหน้าที่ตัดกิเลสแล้วทำให้รู้แจ้งสัจธรรม ก็ยังถือว่าเป็นบทบาทของปัญญาอยู่นั่นเอง ดังข้อความที่ปรากฏในคัมภีร์ปฏิสัมภิทามรรคที่ว่า “*ปฏิเวธกาเล ปญฺเฑนฺทริยํ อาธิปเตยฺยํ โหติ*”<sup>๑๐๑</sup> แปลว่า ปัญญาเป็นใหญ่ในเวลาที่เหมาะสมซึ่งสัจธรรม เมื่อเข้าถึงความหลุดพ้นอย่างสิ้นเชิงแล้ว ไม่ว่าจะเป็พระพุทธเจ้าหรือพระอริยบุคคลประเภทใดๆ ก็ตาม ล้วนแล้วแต่เป็นผู้ไร้ศรัทธา (อัสสัทธะ) หรือไม่ต้องอาศัยศรัทธาเหมือนกันทั้งหมด ในประเด็นตรงนี้ ท่านพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ได้แสดงทัศนะไว้อย่างชัดเจนว่า

<sup>๑๐๐</sup> ฟูย แสงฉาย, *มลินทปัญหา ฉบับพร้อมด้วยอรรถกถา* ฎีกา, หน้า ๔๙.

<sup>๑๐๑</sup> ชุ.ป. (บาลี) ๓๑ / ๒๒๐ / ๒๒๘.



แม้ศรัทธาจะมีคุณประโยชน์สำคัญ แต่ในขั้นสูงสุด ศรัทธาจะต้องหมดไป ถ้ายังมีศรัทธาอยู่ ก็แสดงว่ายังไม่บรรลุจุดหมาย เพราะตราบใดที่ยังเชื่อต่อจุดหมายนั้น ก็ย่อมแสดงว่ายังไม่ได้เข้าถึงจุดหมายนั้นรู้เห็นจริงด้วยตนเอง และตราบใดที่ยังมีศรัทธา ก็แสดงว่ายังต้องอาศัยสิ่งอื่น ยังต้องฝากปัญญาไว้กับสิ่งอื่น ยังไม่หลุดพ้นเป็นอิสระได้อย่างสมบูรณ์ โดยเหตุนี้ศรัทธาจึงไม่เป็นคุณสมบัติของพระอรหันต์ ตรงข้ามพระอรหันต์กลับมีคุณลักษณะว่า ผู้ไม่มีศรัทธา (อัธัสัทธา)<sup>๑๐๒</sup>

๒) การลดลงของสังโยชน์ (fetters) สังโยชน์เป็นกิเลสที่เปรียบเสมือนเชือกที่ผูกมัดสัตว์ไว้ในสังสารวัฏ หรือผูกไว้กับความทุกข์ ปัญญาเปรียบเสมือนมีดสำหรับตัดปมเงื่อนของเครื่องผูกนั้น สมมติว่ามีชายคนหนึ่งถูกพันธนาการอย่างแน่นหนาด้วยเชือกจำนวน ๑๐ เส้น (สังโยชน์ ๑๐) ภาพที่เราเห็นคือ เขาขาดความเป็นอิสระอย่างสิ้นเชิง ต่อมาเขาฝึกฝนตนเองจนสามารถตัดเชือกให้ขาดไปที่เส้น ภาพที่เราเห็นคือ ความเป็นอิสระได้มีแก่เขาทีละน้อยพร้อมกับจำนวนเชือกที่ลดลง ต่อมาเขาพัฒนาตนเองให้มีความสามารถยิ่งขึ้นไปอีก จนสามารถตัดเชือกให้ขาดได้ทั้งหมด ภาพที่เราเห็นต่อมา คือ เขาหลุดเป็นอิสระอย่างสิ้นเชิง กรณีของชายในตัวอย่างนี้ เราอาจมีวิธีวัดความสามารถหรือคุณภาพของเขาได้หลายวิธีหนึ่งในวิธีเหล่านั้น คือ วัดที่การลดลงเชือกที่ผูกมัดเขาอยู่ ยิ่งเขาสามารถทำให้เชือกเหลือน้อยลงเท่าใด ก็เป็นเครื่องบ่งบอกว่าคุณภาพหรือความสามารถที่มีอยู่ในตัวเขามากขึ้นเท่านั้น ในการวัดคุณภาพของสัมมาทิฐิก็เช่นเดียวกัน พุทธศาสนามีวิธีวัดอีกอย่างหนึ่ง คือ ดูที่การลดลงของสังโยชน์ ยิ่งผู้ศึกษาสามารถทำให้สังโยชน์ลดลงได้มากเท่าใด ก็เป็น

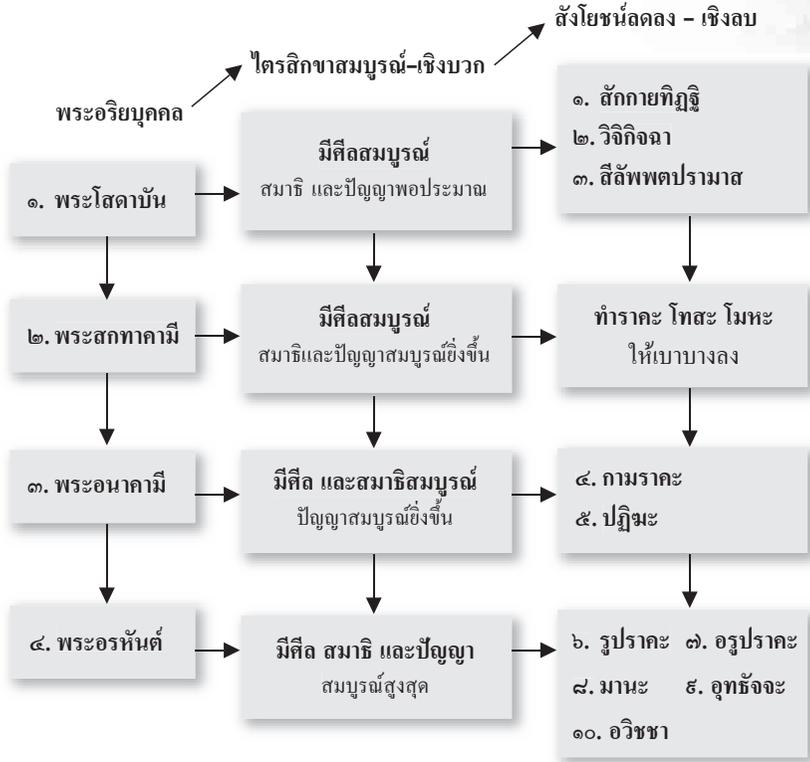
<sup>๑๐๒</sup>พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), **พุทธธรรม**, หน้า ๖๔๙.

เครื่องสะท้อนให้เห็นว่า คุณภาพของสัมมาทิฐิมีมากขึ้นเท่านั้น ดูเหมือนว่าวิธีการแบบปฏิเสณนี้ จะเป็นวิธีที่นิยมใช้กับการอธิบายสภาวะธรรมระดับโลกุตระ เช่น เมื่อกล่าวถึงสภาวะของพระนิพพาน พระพุทธองค์จะตรัสว่า “นิพพานคือความสิ้นราคะ สิ้นโทสะ สิ้นโมหะ”<sup>๑๐๓</sup> เป็นต้น

สังโยชน์ทั้ง ๑๐ เป็นกิเลสที่อยู่ในระดับพระอริยบุคคลเท่านั้นจึงจะละได้ โดยพระอริยบุคคล ๓ ขั้นแรก จะละได้เฉพาะสังโยชน์เบื้องต่ำหรือขั้นหยาบ ส่วนพระอรหันต์ สามารถละได้ทั้งขั้นหยาบและขั้นละเอียด กล่าวคือ **พระโสดาบัน** สามารถละได้ ๓ อย่างแรก คือ สักกายทิฐิ วิจิกิจฉา และสัสถัพตปรามาส **พระสกทาคามี** ละได้ ๓ อย่างเหมือนกัน แต่สามารถทำราคะ โทสะ และโมหะ ให้เบาบางลงได้ **พระอนาคามี** ละเพิ่มขึ้นได้อีก ๒ อย่าง คือ กามราคะ และปฏิฆะ ส่วน **พระอรหันต์** สามารถละสังโยชน์ขั้นละเอียดเพิ่มขึ้นอีก ๕ อย่าง คือ รูปราคะ อรูปราคะ มานะ อุทธัจจะ และอวิชชา

**๓.๙.๒ วิธีในเชิงบวก (Positive Method)** วิธีวัดคุณภาพของสัมมาทิฐิอีกลักษณะหนึ่ง คือ การมองในเชิงบวก หรือมองไปที่คุณภาพของสัมมาทิฐิที่เพิ่มพูนขึ้นเรื่อยๆ ตามความก้าวหน้าแห่งการพัฒนา ในขณะที่พระอริยบุคคลกำลังเร่งรัดพัฒนาตนเองอยู่ในไตรสิกขานั้น ในทุกๆ มิติของชีวิตจะได้รับการพัฒนาไปพร้อมๆ กัน คือ ทั้งด้านศีล (กาย วาจา และอาชีวะ) ด้านสมาธิ และด้านปัญญา โดยความสมบูรณ์ในด้านศีลจะเกิดขึ้นก่อน ด้านสมาธิจะบรรลุถึงเป็นลำดับถัดมา ส่วนด้านปัญญาจะบรรลุถึงความสมบูรณ์เป็นอันดับสุดท้าย ดังแผนภูมิดังต่อไปนี้

<sup>๑๐๓</sup> ส.สพ. (ไทย) ๑๘ / ๓๓๐ / ๓๔๘.



## ๔. รูปและเสนอแนะ

พุทธศาสนาให้ความสำคัญแก่เรื่อง “**ทิฎฐิ**” เป็นอย่างมาก เพราะเป็นจุดตั้งต้นและจุดพลิกผันที่สามารถนำชีวิตและสังคมไปสู่ความทุกข์หรือความดับทุกข์ก็ได้ ทั้งนี้ก็ขึ้นอยู่กับว่าทิฎฐิชนิดใดเป็นตัวนำ ถ้าเริ่มต้นด้วยความเห็นความเชื่อที่ผิด เป็นมิจฉาทิฎฐิหรืออวิชชา ก็จะทำให้กระบวนการทำงานทางจิต (สังขาร) เกิดความผิดพลาดตามไปด้วย แล้วส่งผลให้วิถีชีวิตดำเนินไปในเส้นทางแห่งความทุกข์ ถ้ามองเห็นแง่ “**ปปัญจธรรม**” ก็เรียกว่า เป็นตัวที่ทำให้ปมปัญหาชีวิตเกิดความยุ่งยากซับซ้อน เน้น

ซ้ายยึดยาวอยู่ในวังวนแห่งสังสารวัฏ ในทางตรงกันข้าม ถ้าเริ่มต้นด้วยความเห็นความเชื่อที่ถูกต้องเป็นสัมมาทิฐิ ก็จะทำให้กระบวนการทำงานทางจิต ความดำริ หรือการคิดมุ่งหวัง (สัมมาสังกัปปะ) เกิดความถูกต้องตามไปด้วย แล้วส่งผลให้วิถีชีวิตดำเนินไปในเส้นทางแห่งอริยมรรคหรือทางดับทุกข์ ดังนั้น มิฉฉาทิฐิและสัมมาทิฐิ จึงได้ชื่อว่าเป็นจุดตัดแยกระหว่างทางสร้างปัญหากับทางสิ้นปัญหา

การพัฒนาชีวิตตามหลักมัชฌิมาปฏิปทาจะเกิดขึ้นไม่ได้ ถ้าไม่สร้างสัมมาทิฐิให้เกิดขึ้นก่อน ด้วยเหตุนี้ พุทธศาสนาจึงมีกระบวนการในการที่จะสร้างสัมมาทิฐิให้เกิดขึ้นก่อน เรียกว่า “ปัจจัยแห่งการเกิดสัมมาทิฐิ” หรือ “ปัจจัยแห่งการศึกษา” มี ๒ อย่าง คือ ปัจจัยภายนอก เรียกว่า “ปรโตโฆสะ” และปัจจัยภายใน เรียกว่า “โยนิโสมนสิการ” ปรโตโฆสะเป็นวิธีการสร้างสัมมาทิฐิโดยอาศัยสภาพแวดล้อมภายนอกที่ดีงาม เช่น การคบกับกัลยาณมิตร การฟังคำแนะนำสั่งสอน รวมทั้งกระบวนการหล่อหลอมทางสังคม โดยจุดเน้นของการสร้างสัมมาทิฐิดังกล่าวนี้ คือ การใช้เลื่อมใสศรัทธาเป็นพลังในการผูกโยงผู้ศึกษาเข้ากับกัลยาณมิตร ดังนั้น สัมมาทิฐิที่เกิดขึ้นด้วยวิธีนี้ จึงอยู่ในระดับศรัทธาหรือระดับโลกียะ ยังหาความแน่นอนมั่นคงไม่ได้ ส่วนอีกวิธีหนึ่ง คือ โยนิโสมนสิการ เป็นวิธีการสร้างสัมมาทิฐิด้วยปัจจัยด้านความคิด ได้แก่ การคิดอย่างถูกวิธี โดยคิดค้นจนถึงต้นเค้า สืบสาวจนถึงต้นสาย คิดแตกกระจายจนเห็นเหตุปัจจัยที่เชื่อมโยงกัน ความรู้ความเข้าใจที่เกิดจากการคิดอย่างถูกวิธีนี้ ถือว่าเป็นเหตุปัจจัยแห่งการเกิดขึ้นของสัมมาทิฐิระดับโลกุตระ ซึ่งจะเป็นตัวนำในกระบวนการพัฒนาชีวิตเพื่อความดับทุกข์ต่อไป

เมื่อเข้าสู่กระบวนการพัฒนาชีวิต ตามหลักมัชฌิมาปฏิปทาจริงๆ สัมมาทิฐิจะแสดงบทบาทเป็น ตัวชี้้นำและกำกับควบคุมทิศทางการพัฒนาตั้งแต่ต้นจนจบ โดยสามารถสรุปบทบาทเป็น ๓ ช่วงหลักๆ คือ ช่วงนำชีวิตเข้าสู่กระบวนการพัฒนา ช่วงระหว่างกระบวนการฝึกฝนอบรม และ



ช่วงบรรลุลผลหรือเข้าถึงจุดหมายแห่งการพัฒนา หรือเรียกง่าย ๆ ว่า มีบทบาทสำคัญทั้งในเบื้องต้น ในท่ามกลาง และในที่สุด

ในช่วงเป็นตัวนำชีวิตเข้าสู่กระบวนการพัฒนา สัมมาทิฏฐิเป็นองค์ธรรมที่ประมวลไว้ซึ่งความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับกระบวนการแก้ปัญหาชีวิตทั้งหมด นับตั้งแต่รู้ปัญหาความทุกข์ของชีวิต (ทุกข์) สาเหตุของปัญหา (สมุทัย) สภาวะที่หมดยุติหรือเป้าหมายของชีวิต (นิโรธ) และหนทางที่จะดำเนินไปสู่เป้าหมายนั้น (มรรค) โดยความรู้ระดับเบื้องต้นนี้ อาจจะเป็นความรู้ระดับเหตุผลหรือในเชิงทฤษฎี แต่ก็ เป็นความรู้ที่ถูกต้องเป็น “สัมมา” สอดคล้องกับหลักสังขธรรม (อริยสัจ) ซึ่งครอบคลุมทั้งในเรื่องสังขธรรม (นิโรธ) และจริยธรรม (มรรค) กล่าวคือ เมื่อมองในภาคทฤษฎี สัมมาทิฏฐิจะแสดงบทบาท เป็นตัวกลางเชื่อมโยงสังขธรรมไปหาจริยธรรม คือ โยงจากนิโรธ (สังขธรรม) ไปหา มรรค (จริยธรรม) แต่เมื่อเข้าสู่ภาคปฏิบัติจริงๆ สัมมาทิฏฐิจะแสดงบทบาทเป็นตัวนำชีวิตเข้าหาสังขธรรมโดยผ่านระบบจริยธรรม คือ โยงจากมรรคไปหานิโรธ เพราะเหตุที่สัมมาทิฏฐิเป็นจุดศูนย์รวมของข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับหลักการแก้ปัญหาชีวิต ดังนั้น เมื่อชีวิตเข้าสู่กระบวนการพัฒนาตามหลักอริยมรรค จึงได้ชื่อว่าเป็นการนำของปัญญา โดยปัญญา และเพื่อปัญญา อีกประการหนึ่ง การที่ระบบการพัฒนาชีวิตตามหลักพุทธศาสนา ได้ชื่อว่าเป็น “ทางสายกลาง” หรือการที่องค์มรรคต่างๆ ถูกกำกับด้วยคำว่า “สัมมา” ก็เพราะมีปัญญาเป็นแกนกลางในการสร้างดุลยภาพนั่นเอง

ในช่วงระหว่างกระบวนการฝึกฝนอบรม ถ้ามองการพัฒนาแบบช่วงยาวตั้งแต่ระดับโลกียะจนถึงโลกุตตระ หรือตั้งแต่การพัฒนาขั้นพื้นฐานจนถึงขั้นหลุดพ้น สัมมาทิฏฐิจะแสดงบทบาทเป็นตัวกำกับกระบวนการพัฒนาโดยตลอด คือ ตั้งแต่ระดับความเชื่อในเรื่องกฎแห่งกรรม (กัมมัธสกตาสัมมาทิฏฐิ) ระดับการฝึกสมถภาวนา (ฌานสัมมาทิฏฐิ) ระดับการฝึกวิปัสสนาภาวนา (วิปัสสนาสัมมาทิฏฐิ) ระดับอริยมรรค (มัคคสัมมาทิฏฐิ)

และระดับอริยผล (ผลสัมมาทิฏฐิ) อย่างไรก็ตาม เมื่อมองในเชิงคุณภาพ สามารถแบ่งคุณภาพของสัมมาทิฏฐิออกเป็น ๓ ระดับ คือ คุณภาพระดับ ศรัทธา ระดับสมบูรณินในฐานะเป็นทิฏฐิ และระดับไร้ศรัทธาเหนือทิฏฐิ ในจุดเริ่มต้นของการพัฒนา ศรัทธาจะมีบทบาทและความเข้มข้นสูงมาก ในฐานะเป็นตัวยึดโยงผู้ปฏิบัติธรรมเข้ากับกัลยาณมิตร แต่ก็เป็นศรัทธาที่มีปัญญาหรือสัมมาทิฏฐิคอยกำกับอยู่ตลอดเพื่อไม่ให้กลายเป็นความเชื่อแบบหลงงมงาย ดังนั้น จึงมักเรียกสัมมาทิฏฐิระดับเบื้องต้นนี้ว่า “สัมมาทิฏฐิระดับศรัทธา”

คุณภาพของสัมมาทิฏฐิจะถึงขั้นสมบูรณจริง ๆ ก็ต่อเมื่อเข้าสู่ตัวการศึกษาอย่างเต็มรูปแบบ คือ ตั้งแต่ขั้นพระเสาะผู้เป็นพระโสดาบันจนถึงผู้กำลังปฏิบัติเพื่อเป็นพระอรหันต์ (อรหัตตมรรค) ในระหว่างการฝึกฝนอบรมช่วงนี้ สัมมาทิฏฐิและองค์มรรคอื่นๆ จะแสดงบทบาทประสานสัมพันธ์กันในลักษณะเกื้อหนุนซึ่งกันและกัน ทำให้องค์มรรคแต่ละองค์มีพลวัตในตัวเอง มีการพัฒนาในเชิงคุณภาพสูงขึ้นเรื่อยๆ จนบรรลุถึงขั้นสมบูรณ โดยเรียกผู้ปฏิบัติธรรมขั้นนี้ว่า “**ทิฏฐิสมปนโน**” ผู้สมบูรณด้วยสัมมาทิฏฐิ หรือ “**ทิฏฐุปโต**” ผู้บรรลุถึงสัมมาทิฏฐิบ้าง อย่างไรก็ตาม ที่เรียกว่า “สมบูรณ” ในที่นี้ ไม่ควรเข้าใจว่าเป็นความสมบูรณขั้นสุดท้ายหรือสูงสุด (absolute) หากแต่เป็นความสมบูรณในฐานะเป็นองค์รวมประเภททิฏฐิเท่านั้น กล่าวคือ เป็นความสมบูรณของธรรมประเภทอุปกर्ณหรือเครื่องมือสำหรับตัดกิเลส

ในช่วงบรรลุจุดหมายของการพัฒนา สัมมาทิฏฐิที่ได้รับการพัฒนาให้คุณภาพสมบูรณนั้น จะเป็นตัวปัญญาที่มีพลังและมีความแหลมคมจนสามารถตัดสังโยชนให้หมดไปอย่างสิ้นเชิง แล้วทำให้เข้าถึงความหลุดพ้นเป็นพระอรหันต์ สัมมาทิฏฐิในภาวะของผู้เข้าถึงความหลุดพ้นเป็นปัญญาที่มีความสมบูรณสูงสุด (absolute) เป็นภาวะที่อยู่เหนือทั้งทิฏฐิและปราศจากศรัทธา (อัสสัทธา) ดังนั้น เพื่อให้เหมาะจะสมกับภาวะที่



สมบูรณ์สูงสุดเช่นนั้น จึงบัญญัติชื่อเรียกเฉพาะอีกอย่างหนึ่งต่างหากว่า “สัมมาญาณ” หรือ “วิชชา” โดยนัยนี้ สัมมาทิฏฐินอกจากจะเป็นปัญญาในฐานะมรรควิธีแห่งการพัฒนาแล้ว ยังเป็นจุดมุ่งหมายสุดท้ายของการพัฒนาด้วย

การศึกษาบทบาทและความสำคัญของสัมมาทิฏฐิในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ มุ่งเน้นเฉพาะบทบาทในแง่ของการพัฒนาชีวิตตามหลักพุทธจริยธรรมเท่านั้น อย่างไรก็ตาม เนื่องจากประเด็นเรื่องทิฏฐิเป็นเรื่องใหญ่ และพุทธศาสนาก็ให้น้ำหนักและความสำคัญแก่เรื่องนี้มาก ถึงขนาดจัดให้เป็นจุดหลักเลี้ยวหรือจุดพลิกผันในชีวิตและสังคมเลยทีเดียว เพราะทิฏฐิเป็นเรื่องที่สัมพันธ์กับกรอบการมอง กรอบวิธีคิด และกรอบกระบวนทัศน์ (paradigm) รวมทั้งระบบวัฒนธรรมทางด้านจิตใจในสังคมทั้งหมด ในทัศนะทางพุทธศาสนา ชีวิตและสังคมจะเป็นในรูปแบบใด ก็อยู่ที่ว่ามนุษย์ในสังคมเอาจิตใจไปตั้งไว้ในกรอบวิธีคิดหรือกรอบกระบวนทัศน์แบบใด ดังพุทธพจน์ที่ว่า “จิตที่ตั้งไว้ผิด พึงทำให้ได้รับความเสียหายยิ่งกว่าความเสียหายที่โจรเห็นโจร หรือผู้จองเวรเห็นผู้จองเวร จะพึงทำให้แก่กัน” หรือ “จิตที่ตั้งไว้ชอบ ย่อมอำนวยให้ได้ผลที่ประเสริฐยิ่ง ที่มารดาทำทำให้ไม่ได้ หรือแม้ญาติเหล่าอื่นก็ทำให้ไม่ได้”<sup>๑๐๔</sup> แสดงให้เห็นว่า พุทธศาสนายังได้ยกเรื่องทิฏฐิขึ้นมาแสดงในฐานะเป็นประเด็นทางสังคมด้วย เช่น เรื่องทิฏฐิ ๖๒ ได้เปรียบสังคมที่ติดอยู่ในกรอบวิธีคิดอย่างใดอย่างหนึ่งเหมือนปลาที่ถูกแหครอบไว้ (ทิฏฐิชาละ) เป็นต้น ดังนั้น แนวคิดทางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาที่เกี่ยวข้องกับบทบาทของวัฒนธรรมทางด้านจิตใจ (non-material culture) ที่มีผลกระทบต่อสังคม เช่น เรื่องความเชื่อ ค่านิยม อุดมการณ์ โลกทัศน์ ชีวิตทัศน์ วาทกรรม (discourse) และกระบวนทัศน์ เป็นต้น แนวคิด

<sup>๑๐๔</sup>ดูเพิ่มเติมใน พุ.ธ. (ไทย) ๒๕ / ๔๒-๔๓ / ๓๑๙.

เหล่านี้พุทธศาสนาได้กล่าวถึงมาแล้วแทบทั้งสิ้น คำถามจึงมีอยู่ว่า เป็นไปได้หรือไม่ ที่ทฤษฎีทางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มีอยู่ก่อนแล้วในคำสอนทางพุทธศาสนา โดยแสดงไว้ในรูปของ “ทิวฐิฐิ” เป็นแต่ว่าเรายังไม่ศึกษาเรื่องนี้อย่างจริงจัง ผู้เขียนจึงขอเสนอแนะว่า ถ้าจะมีผู้สนใจศึกษาเรื่องบทบาทของทิวฐิฐิต่อไป การฉีกแนวไปศึกษาบทบาทในเชิงสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา ก็น่าจะเป็นหัวข้อที่น่าสนใจอีกเรื่องหนึ่งเหมือนกัน

ทฤษฎีการตีความของฮันส์-จอร์จ กาดาเมอร์  
(Hans-Georg Gadamer) :  
กรณีศึกษาการตีความเรื่อง  
การหลุดพ้นในพระพุทธศาสนาของ  
บี. อาร์. อัมเบดการ์ (B. R. Ambedkar)

เดโชพล เหมนาลัย\*

บทความฉบับนี้เป็นการนำเสนอทฤษฎีการตีความ (hermeneutic theory) ของ ฮันส์-จอร์จ กาดาเมอร์ (Hans-Georg Gadamer, ค.ศ. ๑๙๐๐-๒๐๐๒) นักปรัชญาและ “นักทฤษฎีการตีความ” (hermeneut)<sup>๑</sup> ชาวเยอรมัน โดยจะได้อธิบายมโนทัศน์สำคัญ (key concept) ต่างๆ ที่ปรากฏในทฤษฎีการตีความของกาดาเมอร์ เพื่อให้ทราบสาระสังเขปและเห็นภาพรวมของทฤษฎีดังกล่าว จากนั้นจะนำมาอธิบายกรณีศึกษาซึ่งในที่นี้ ได้แก่ การตีความเรื่องการหลุดพ้นในพระพุทธศาสนา (Buddhist Liberation) ของ ดร. บี. อาร์. อัมเบดการ์ (B. R. Ambedkar, ค.ศ. ๑๘๙๑-๑๙๕๖) เพื่อให้เข้าใจทฤษฎีการตีความของกาดาเมอร์ได้ชัดเจนขึ้น

\* นิสิตปริญญาเอก สาขาวิชาพระพุทธศาสนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

<sup>๑</sup> คำว่า “Hermeneut” น่าจะเป็นศัพท์ที่ David Jasper บัญญัติขึ้นใหม่ในหนังสือของเขา คือ David Jasper, A Short Introduction to Hermeneutics (Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2004) เนื่องจากผู้เขียนยังไม่เคยพบการใช้คำนี้ในที่อื่น แม้กระทั่งพจนานุกรมภาษาอังกฤษ (Dictionary) ทั่วไป แต่ก็คิดว่าการใช้ศัพท์นี้มีความเหมาะสม หากเรามองว่าศาสตร์แห่งการตีความเป็นศาสตร์เฉพาะด้านที่มีเอกลักษณ์ของตัวเองย่อมต้องมีผู้ชำนาญการเฉพาะสาขาไม่ต่างจากศาสตร์อื่นๆ ด้วยเช่นกัน

## ทฤษฎีการตีความของฮันส์-จอร์จ กาดาเมอร์

### ๑. บทนำ

ฮันส์-จอร์จ กาดาเมอร์ได้รับการยอมรับว่าเป็นผู้ที่มีอิทธิพลต่อการศึกษาด้านศาสตร์แห่งการตีความ (Hermeneutics) ในยุคศตวรรษที่ ๒๐ มากที่สุดคนหนึ่ง โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลังจาก “งานชิ้นเอก” (magnum opus) ของเขาคือ “Truth and Method” ได้รับการตีพิมพ์เป็นครั้งแรกเมื่อปี ค.ศ. ๑๙๖๐ งานเขียนเล่มนี้ซึ่งเป็นงานที่สร้างขึ้นจากภูมิปัญญาที่สั่งสมมาอย่างยาวนานของกาดาเมอร์ได้ก่อให้เกิดทั้งคุณูปการและข้อถกเถียงในวงการศาสตร์แห่งการตีความรวมถึงแวดวงวิชาการอื่นๆ ด้านมนุษยศาสตร์ เช่น วรรณกรรม ประวัติศาสตร์ ศิลปะ อย่างกว้างขวางสืบเนื่องมาจนถึงปัจจุบัน หากเราจะกล่าวว่าหนังสือเล่มนี้ถือเป็นหนังสือซึ่งงานเขียนร่วมสมัยใดๆ ก็ตามที่เกี่ยวข้องกับศาสตร์แห่งการตีความ ไม่ว่าจะ เป็นบทความหรือหนังสือ “ต้อง” ใช้เป็นหนึ่งในหนังสืออ้างอิงก็คงไม่เกินความจริงไปนัก

กล่าวสำหรับการศึกษาระดับปริญญาของกาดาเมอร์ แม้ว่าเขาเองจะเริ่มต้นจากการศึกษาแนว “คานท์ใหม่” (Neo-Kantian)<sup>๒</sup> แต่ต่อมากาดาเมอร์ได้หันมาให้ความสนใจกับปรัชญากรีก วิทยานิพนธ์ปริญญาเอก (dissertation) ที่เขาทำจนจบการศึกษาเมื่ออายุเพียง ๒๒ ปีนั้นเป็นเรื่องเกี่ยวกับเพลโตและงานวิจัยสำหรับวัดคุณสมบัติเพื่อเข้าเป็นอาจารย์มหาวิทยาลัยในประเทศเยอรมัน ที่เรียกกันว่า “Habilitationsschrift”

<sup>๒</sup> <[http://en.wikipedia.org/wiki/Hans-Georg\\_Gadamer](http://en.wikipedia.org/wiki/Hans-Georg_Gadamer)>; แนวคิดแบบ “คานท์ใหม่” (Neo-Kantianism) เป็นขบวนการที่เกิดขึ้นในประเทศเยอรมันช่วงปีทศวรรษที่ ๑๘๖๐ โดยเป็นการ รื้อฟื้นปรัชญาของอิมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant, ค.ศ. ๑๗๒๔-๑๘๐๔) ขึ้นมาเพื่อใช้โต้แย้งแนวคิดวัตถุนิยม (materialism) ในช่วงปีทศวรรษที่ ๑๙๕๐; ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน “Neo-Kantianism” <<http://en.wikipedia.org/wiki/Neo-Kantianism>>



(Habilitation) ซึ่งเขาทำเมื่ออายุ ๒๘ ปีก็เป็นเรื่อง “จริยศาสตร์เชิงวิภาษวิธีของเพลโต” (Plato’s Dialectical Ethics) เขายังได้รับอิทธิพลจากมโนทัศน์เรื่อง “ปัญญาเชิงปฏิบัติ” (phronesis/practical wisdom) ของอริสโตเติล (Aristotle) มาอีกด้วย<sup>๓</sup> นอกจากนี้ผู้ที่มีอิทธิพลต่อกาดาเมอร์อย่างสำคัญยิ่ง ได้แก่ มาร์ติน ไฮเด็กเกอร์ (Martin Heidegger, ค.ศ. ๑๘๘๙-๑๙๗๖) ซึ่งกาดาเมอร์เคยทำงานเป็นผู้ช่วยอยู่ถึง ๕ ปี และเป็นอาจารย์ที่ปรึกษางานวิจัยสำหรับวัดคุณสมบัติของกาดาเมอร์ที่กล่าวข้างต้นนั่นเอง เดวิด อี.เคลล์ม (David E. Klemm) ถึงกับกล่าวว่าผลงานเรื่อง “Truth and Method” ของ กาดาเมอร์คือ “งานปรัชญาเชิงบูรณาการ (integrative philosophy) ที่สร้างขึ้นจากปัญญาญาณ (insight) ของไฮเด็กเกอร์”<sup>๔</sup> เลยทีเดียว ด้วยเหตุนี้ทฤษฎีการศึกษาของกาดาเมอร์จึงถูกจัดอยู่ในกลุ่มเดียวกับของไฮเด็กเกอร์เสมอแต่อาจมีการเรียกชื่อกลุ่มแตกต่างกันไป บางท่านเรียกว่า “ศาสตร์แห่งการตีความเชิงภววิทยา” (ontological hermeneutics)<sup>๕</sup> บางท่านเรียกว่า “ศาสตร์แห่งการตีความเชิงวิภาษวิธี” (dialectical hermeneutics)<sup>๖</sup> หรือบางท่านจัดว่าเป็น “ปรัชญาเชิงปฏิบัติ” (practical philosophy) และ “ภววิทยาเชิงเกินความจริง” (speculative ontology)<sup>๗</sup> เป็นต้น

<sup>๓</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Second Revised Edition, Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Continuum, 1989), p. 540.

<sup>๔</sup> David E. Klemm, *Hermeneutical Inquiry Volume I: The Interpretation of Texts* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1986), p. 173.

<sup>๕</sup> Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story* (Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 1996), p. 92.

<sup>๖</sup> F.P.A. Demeterio III, “Dialectical Hermeneutics” <[http://www.geocities.com /philodept/diwatao/ dialectical\\_hermeneutics.htm](http://www.geocities.com /philodept/diwatao/ dialectical_hermeneutics.htm)>

<sup>๗</sup> David E. Klemm, *Hermeneutical Inquiry Volume I: The Interpretation of Texts*, p. 37-44.

## ๒. “รากฐานด้านการตีความ” (Hermeneutical Foundations) ของกาดาเมอร์

จากส่วนหนึ่งที่ได้กล่าวมาข้างต้นเป็นเหตุให้ เจฟฟ์ มัลพาส (Jeff Malpas) ซึ่งเป็นผู้รู้เกี่ยวกับประวัติและผลงานของกาดาเมอร์เป็นอย่างดีคนหนึ่ง<sup>๙</sup> ได้สรุปว่า “ฐานความคิดด้านการตีความ” (Hermeneutical Foundations) ของกาดาเมอร์นั้น มีองค์ประกอบสำคัญ ๓ ประการ ได้แก่

๒.๑ การเสวนา (Dialogue) และปัญญาเชิงปฏิบัติ (Phronesis)

๒.๒ ภาววิทยา (Ontology) และศาสตร์แห่งการตีความ (Hermeneutics)

๒.๓ สุนทรียศาสตร์ (Aesthetics) และ อัตวิสัยนิยม (Subjectivism)<sup>๑๐</sup>

องค์ประกอบทั้ง ๓ ประการนี้ถือเป็นรากฐานที่ก่อให้เกิดรูปแบบของการตีความที่มีความเฉพาะตัวของกาดาเมอร์ ซึ่งกาดาเมอร์เองเรียกรูปแบบของการตีความนี้ว่า “ศาสตร์แห่งการตีความเชิงปรัชญา” (Philosophical Hermeneutics)<sup>๑๐</sup> โดยรายละเอียดขององค์ประกอบแต่ละประการนั้น ผู้เขียนขออภิปรายเป็นลำดับไป ดังต่อไปนี้

<sup>๙</sup>นอกจากเป็นผู้เขียนบทความเรื่อง “Hans-Georg Gadamer” ใน Stanford Encyclopedia of Philosophy ซึ่งรวบรวมประวัติ ทฤษฎี และผลงานทั้งภาษาเยอรมันและอังกฤษที่เป็นแหล่งข้อมูลปฐมภูมิและทุติยภูมิเกี่ยวกับกาดาเมอร์อย่างค่อนข้างครบถ้วนแล้ว มัลพาส ยังเคยเป็นบรรณาธิการร่วมในหนังสือรวมบทความในวาระที่กาดาเมอร์อายุครบ ๑๐๐ ปี คือ Jeff Malpas, Ulrich Arnsward and Jens Kertscher (eds.), *Gadamer’s Century: Essays in Honour of Hans-Georg Gadamer* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002)

<sup>๑๐</sup>Jeff Malpas, “Hans-Georg Gadamer” <<http://plato.stanford.edu/entries/gadamer>>

<sup>๑๑</sup>ริชาร์ด อี. พาลเมอร์ (Richard E. Palmer) ซึ่งเคยทำการศึกษาหลังปริญญาเอก(postdoctoral study) และทำงานใกล้ชิดกับกาดาเมอร์อย่างยาวนาน ตั้งแต่ ค.ศ. ๑๙๖๕-๑๙๙๖ ได้กล่าวว่ากาดาเมอร์เป็นผู้ที่ใช้คำนี้เป็นคนแรก และอันที่จริงแล้วคำๆ นี้ อยู่ในชื่อรองของ Truth and Method ในฉบับภาษาเยอรมันด้วย (ซึ่งแปลเป็นภาษาอังกฤษได้ว่า “Elements of Philosophical Hermeneutics”) แต่ชื่อรองนี้กลับถูกตัดทิ้งไปเมื่อหนังสือได้รับการแปลเป็นฉบับภาษาอังกฤษ โดยไม่ทราบสาเหตุ; ดู Richard E. Plamer, “The Relevance of Gadamer’s Philosophical Hermeneutics to Thirty-Six Topics or Fields of Human Activity” <<http://www.mac.edu/faculty/richardpalmer/relevance.html>>



## ๒.๑ การเสวนา (Dialogue) และปัญญาเชิงปฏิบัติ (Phronesis)

ดังที่ได้กล่าวไว้แล้วว่ามโนทัศน์ทั้ง ๒ นี้ เป็นสิ่งที่กาดาเมอร์ได้รับมาจากปรัชญากรีกคือจากเพลโตและอริสโตเติลตามลำดับ สำหรับมโนทัศน์เรื่องการเสวนานั้น กล่าวโดยสาระแล้วก็มีลักษณะเป็น “ทวิวัจนะ” (dialogical) เช่นเดียวกับวิชาวิธี (dialectic) นั่นเอง คือจะต้องอาศัยการสนทนาของ ๒ ฝ่าย กิจกรรมทั้ง ๒ คือการเสวนาและวิชาวิธีจึงจะสามารถเกิดขึ้นได้ ซึ่งกาดาเมอร์ได้อาศัยรูปแบบของการเสวนาแบบเพลโต เพื่อที่จะเข้าใจปรัชญาของเพลโตเอง การกระทำดังกล่าวไม่ใช่แค่เพียงการศึกษารูปแบบของการเสวนาที่อยู่ในตัวบทของเพลโตเท่านั้น หากแต่เป็นการเสวนาโดยตรงกับตัวบทของเพลโต เปรียบเสมือนตัวบทนั้นเป็นคู่สนทนาเองเลยที่เดียว<sup>๑๑</sup> ด้วยเหตุนี้กาดาเมอร์จึงให้ความสำคัญกับการเสวนา (อาจเรียกเป็นอย่างอื่นว่าการสนทนา (conversation) หรือการเจรจา (negotiation) ก็ได้) และการตั้งคำถาม (questioning) ในแง่ที่เกี่ยวข้องกับการตีความและการสร้างความเข้าใจอย่างมาก ในหัวข้อ “ตัวแบบของวิชาวิธีแบบเพลโต” (The Model of Platonic Dialectic) ในหนังสือ “Truth and Method”<sup>๑๒</sup> กาดาเมอร์ชี้ว่าเราไม่อาจได้รับหรือมีประสบการณ์ใดๆ ได้เลยหากปราศจากการตั้งคำถาม ดังนั้นวิชาวิธี ซึ่งเป็นวิธีที่ดำเนินการด้วยคำถาม-คำตอบจึงเป็นช่องทางที่ความรู้จะถูกส่งผ่านคำถามหรือกล่าวง่าย ๆ ก็คือคำถามเป็นหนทางนำไปสู่ความรู้ ทั้งนี้เพราะว่าการตั้งคำถามจะทำให้เกิด “การเปิด” (openness) ของสิ่งที่ถูกถาม ซึ่งบ่งชี้ว่าคำตอบยังไม่เป็นที่ยุติแน่ชัด ยังไม่ใช่ “คำตอบสุดท้าย” ที่สมบูรณ์ การเปิดเป็นการรวมเอาการตัดสินใจทั้งแง่ลบและแง่บวกไว้ด้วยกัน ซึ่งประเด็นนี้ถือว่าเป็นสาระสำคัญของความ

<sup>๑๑</sup> Jeff Malpas, “Hans-Georg Gadamer”

<sup>๑๒</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 362-369.

สัมพันธ์ระหว่างคำถามกับความรู้นั้น เนื่องจากความรู้ไม่ใช่แค่เพียงการตัดสินใจว่าสิ่งใดถูกต้องเท่านั้น หากยังรวมถึงว่าในขณะที่เดียวกันจะต้องแยกแยะเอาสิ่งที่ผิดออกไปด้วย ด้วยเหตุนี้ผู้ที่สามารถตั้งคำถามเท่านั้นจึงจะสามารถได้รับความรู้ อย่างไรก็ตามการเปิดของคำถามไม่ได้ไร้ขอบเขตแต่จะถูกจำกัดด้วย “ขอบฟ้า” (horizon) ของตัวคำถามเอง คำถามที่ปราศจากขอบฟ้าจะเป็นลักษณะที่เรียกว่าคำถาม “ลอย” (floating) ไม่อาจนำไปสู่ความรู้ได้ นอกจากนี้หัวใจสำคัญเกี่ยวกับการเสวนาหรือวิภาษวิธีอีกประการหนึ่ง ได้แก่ การเสวนาไม่ใช่การมุ่งหักล้างหรือโต้เถียงคู่แข่งเสวนา แต่เป็นการ “ซึ้งน้ำหนัก” ของความเห็นที่คู่แข่งเสวนาแสดงออกมา

สำหรับมโนทัศน์ปัญญาเชิงปฏิบัตินั้น กาดาเมอร์ระบุอย่างชัดเจนว่าเขานำมโนทัศน์ปัญญาเชิงปฏิบัติของอริสโตเติลมาใช้ในการพิจารณาโครงสร้างของกระบวนการทำความเข้าใจ<sup>๑๓</sup> ในหัวข้อ “The Hermeneutic Relevance of Aristotle”<sup>๑๔</sup> เขาเห็นด้วยกับอริสโตเติลที่ว่าความรู้ที่ไม่สามารถนำไปประยุกต์ใช้ได้กับสถานการณ์จริงที่เป็นรูปธรรม ถือว่าเป็นความรู้ที่ไร้ความหมาย ทั้งยังอาจเป็นสิ่งที่จะเป็นอุปสรรคต่อสิ่งที่สถานการณ์นั้นเรียกร้องอีกด้วย สิ่งสำคัญอีกประการหนึ่งคือความรู้เชิงศีลธรรมของอริสโตเติลนั้นเป็นที่ชัดเจนว่าไม่ใช่ความรู้ที่เป็นภววิสัย (objective knowledge) ผู้รู้ (the knower) ไม่ใช่เป็นเพียงผู้สังเกตสถานการณ์อยู่ภายนอก แต่เป็นผู้ที่เผชิญหน้ากับสถานการณ์นั้นด้วยตัวเองโดยตรงและต้องลงมือกระทำบางสิ่งบางอย่างต่อสถานการณ์นั้น อริสโตเติลจึงได้แยกความรู้เชิงศีลธรรม (phronesis / moral knowledge) กับความรู้เชิงทฤษฎี (episteme/theoretical knowledge) ออกจากกัน กาดาเมอร์เห็นว่าสาขาวิชาด้านมนุษยศาสตร์

<sup>๑๓</sup> Ibid., p. 540. อนึ่ง คำแปลภาษาอังกฤษของคำว่า “phronesis” ใน “Truth and Method” ใช้คำว่า “moral knowledge” (ความรู้เชิงศีลธรรม) ไม่ใช่ “practical wisdom”

<sup>๑๔</sup> Ibid., p. 312-324.



(เช่น ปรัชญา ศาสนา ประวัติศาสตร์ วรรณกรรม ศิลปะ) เกี่ยวข้องกับ ความรู้เชิงศีลธรรมมากกว่าความรู้เชิงทฤษฎี สำหรับกาดาเมอร์แล้ว มนุษยศาสตร์จึงเป็น “ศาสตร์ทางศีลธรรม” (moral sciences) ซึ่งมี จุดหมายอยู่ที่มนุษย์และสิ่งที่มนุษย์รู้เกี่ยวกับตัวเอง แต่เนื่องจากมนุษย์ รู้จักตัวเองในฐานะ “สัตว์ที่มีการแสดงออก/กระทำ” (acting/active being) ดังนั้นความรู้ของมนุษย์จึงต้องมีเป้าหมายเพื่อการควบคุม/กำกับ (govern) การกระทำของตนเอง เขายังชี้ให้เห็นถึงข้อแตกต่างระหว่างความรู้ทาง ศีลธรรมกับความรู้เชิงทฤษฎีหรือความรู้เชิงเทคนิค (technical knowledge) อีกด้วยว่า ความรู้ทางศีลธรรมเป็นสิ่งที่เราไม่ต้องเรียนรู้ (ในความหมาย ของการเรียนรู้แบบเรียนหนังสือหรือเรียนแบบทฤษฎี) อย่างความรู้เชิง ทฤษฎีหรือความรู้เชิงเทคนิค ความรู้ทางศีลธรรมเป็นความรู้ที่เราไม่มีทาง ลืมแต่ความรู้เชิงทฤษฎีหรือความรู้เชิงเทคนิคเราอาจลืมได้ และความรู้ ทางศีลธรรมเป็นความรู้ที่เกี่ยวข้องกับการมีชีวิตอยู่อย่างดีงามซึ่งใช้ได้กับ คนทั่วไป ในขณะที่ความรู้เชิงทฤษฎีหรือความรู้เชิงเทคนิคเป็นเรื่องที่ เฉพาะเจาะจงกับเพียงบางคน หรือใช้ได้เฉพาะบางกรณีเท่านั้น

## ๒.๒ ภาววิทยา (Ontology) และศาสตร์แห่งการตีความ (Hermeneutics)

จากข้อสรุปของไฮเด็กเกอร์ที่ว่าหากกล่าวในเชิงภาววิทยาแล้ว มนุษย์ (human beings) ถือว่าเป็น “สัตว์” ที่เกี่ยวข้องกับการตีความ (hermeneutical beings)<sup>๑๕</sup> ได้ส่งอิทธิพลไปสู่กาดาเมอร์อย่างมาก ดังที่กาดาเมอร์ได้ชี้แจง ว่าความสนใจทั้งหมดที่เรามีคือเรื่องลักษณะหรือธรรมชาติของความเข้าใจ (nature of understanding) ของมนุษย์นั้นเป็นเรื่องทางภาววิทยา<sup>๑๖</sup> ศาสตร์

<sup>๑๕</sup> Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language*, p. 92.

<sup>๑๖</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. xxviii.

แห่งการตีความในทัศนะของเขาจึงเป็นความพยายามทางปรัชญาในการอธิบายทำความเข้าใจในฐานะที่เป็นกระบวนการทางภววิทยาในตัวมนุษย์นั่นเอง<sup>๙๗</sup>

ทฤษฎีการตีความของไฮเด็กเกอร์มีความแตกต่างจากทฤษฎีการตีความที่มีมาก่อนหน้านั้นอย่างมีนัยสำคัญ กล่าวคือไฮเด็กเกอร์มิได้มุ่งแสวงหาทฤษฎีการแปลความตัวบทหรือวิธีการ (method) ทำความเข้าใจอย่าง “เป็นวิทยาศาสตร์” (scientific) แต่เน้นไปที่การเปิดเผยตนเอง (self-disclosure) ของโครงสร้างแห่งความเข้าใจ นั่นคือหากเราเข้าใจบางสิ่งบางอย่างอย่างแท้จริง เราจะพบว่าตัวเราจะเข้าไปอยู่ “ใน” โลก “ร่วมกับ” (along with) สิ่งที่เราเข้าใจนั้น จะเห็นได้ว่าทฤษฎีการตีความของไฮเด็กเกอร์มีนัยทางปรากฏการณ์วิทยา (phenomenological sense) อยู่ด้วย

กาดาเมอร์ได้นำแนวคิดของไฮเด็กเกอร์ร่วมกับมโนทัศน์เรื่องการเสวนาและปัญญาเชิงปฏิบัติมาใช้อธิบายให้เห็นว่าศาสตร์แห่งการตีความเชิงปรัชญานั้นสามารถค้นหา “ความเป็นสากล” (universality) ของลักษณะหรือธรรมชาติของความเข้าใจได้อย่างไร นอกจากนี้ กาดาเมอร์ได้ปฏิเสธความพยายามที่จะแสวงหาความเข้าใจด้วยวิธีการ (method)<sup>๙๘</sup> อย่างไม่อย่างหนึ่งหรือชุดของกฎเกณฑ์ใดๆ ก็ตาม แต่ไม่ใช่การไม่เห็นความสำคัญของเรื่องเกี่ยวกับวิธีวิทยา (methodological concerns) หากเป็นการยืนยันถึงบทบาทอันจำกัดของวิธีการและแสดงให้เห็นว่าการทำความเข้าใจ

<sup>๙๗</sup> Richard E. Plamer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1996), p. 163.

<sup>๙๘</sup> คำว่า “method” ที่กาดาเมอร์ใช้ในหนังสือ “Truth and Method” นั้น หมายถึง “scientific method” คือวิธีการหาความรู้ทางวิทยาศาสตร์ ด้วยการรวบรวมหลักฐานจากการสังเกต (observable evidence) หลักฐานเชิงประจักษ์ (empirical evidence) และหลักฐานที่วัดได้ (measurable evidence) ซึ่งขึ้นอยู่กับหลักการแห่งการใช้เหตุผล (reasoning); ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน “Scientific method” <[http://en.wikipedia.org/wiki/Scientific\\_method](http://en.wikipedia.org/wiki/Scientific_method)>



เข้าใจนั้นเป็นการให้ความสำคัญกับการเสวนา การปฏิบัติ และเป็นกิจกรรมที่ขึ้นอยู่กับสถานการณ์ (situated activity) มากกว่า<sup>๑๙</sup>

### ๒.๓ สุนทรียศาสตร์ (Aesthetics) และอัตวิสัยนิยม (Subjectivism)

แนวคิดด้านสุนทรียศาสตร์ของกาดาเมอร์ ได้รับอิทธิพลมาจากไฮเด็กเกอร์อีกเช่นกัน ไฮเด็กเกอร์มีความเห็นว่าสาระัตถะ (essence) ของงานศิลปะต่างๆ นั้นไม่ได้อยู่ที่การมีลักษณะเป็น “ตัวแทน” (representational character) (ของธรรมชาติ ความงาม ความจริง ฯลฯ) แต่อยู่ที่ความสามารถในการทำให้เกิด “การเปิดเผยของโลก” (disclosure of the world) ออกมา และเหตุการณ์ (event) ที่โลกเปิดเผยออกมาก็คือเหตุการณ์ที่ความจริง (truth) ปรากฏออกมานั่นเอง ไฮเด็กเกอร์จึงชี้ว่า มโนทัศน์เรื่องความจริงแบบจารีตที่ว่าความจริงคือ “ความถูกต้อง” (correctness) นั้นยังไม่ถูกต้องเสียทีเดียว เขาคิดว่าความจริงควรจะหมายถึง “การไม่ปิดบัง” (unconcealment) ต่างหาก เนื่องจากความถูกต้องจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อมีการไม่ปิดบังเสียก่อน

มโนทัศน์เรื่องความจริงของไฮเด็กเกอร์ ได้ถูกกาดาเมอร์นำมาใช้เพื่อโต้ตอบรากฐานความคิดแบบอัตวิสัยนิยมและจิตนิยม (subjectivist and idealist elements) ซึ่งปรากฏในสำนักคานท์ใหม่ ศาสตร์แห่งการตีความแบบจินตนิยม (romantic hermeneutics) และทฤษฎีสุนทรียศาสตร์ (aesthetic theory) กาดาเมอร์เห็นว่าทฤษฎีสุนทรียศาสตร์ซึ่งได้รับอิทธิพลจากคานท์อย่างมากได้แปลกแยกไปจากประสบการณ์ที่แท้จริงทางศิลปะ การรู้สึกตอบสนองต่อศิลปะกลายเป็นเรื่องนามธรรมและ “ถูกทำให้สุนทรีย์” (aestheticised) ในขณะที่เดียวกันการตัดสินเชิงสุนทรียภาพ (aesthetic

<sup>๑๙</sup> Jeff Malpas, “Hans-Georg Gadamer”

judgement) ก็กลายเป็นเรื่องของรสนิยม (taste) ล้วนๆ และเป็นเรื่องการรู้สึกตอบสนองอย่างเป็นอัตวิสัยจนเกินไป ในลักษณะเดียวกันอิทธิพลของการเขียนประวัติศาสตร์ (historiography) อย่างเป็นทางการ “วิทยาศาสตร์” และศาสตร์แห่งการตีความแบบจินตนิยมที่นำโดย ฟรีดริช ชไลเออร์มาเคอร์ (Friedrich Schleiermacher, ค.ศ. ๑๗๖๘-๑๘๓๔) นำมาซึ่งความต้องการ “ความเป็นภววิสัย” (objectivity) ทำให้การทำความเข้าใจกับตัวบทเริ่มแปลกแยกออกจาก “สถานการณ์จริงที่กำลังดำเนินอยู่” (contemporary situation) ซึ่งเป็นสิ่งที่ทำให้ตัวบทตรงประเด็น (relevant) และมีนัยสำคัญ (significant)<sup>๒๐</sup>

กาดาเมออร์มีความเห็นว่าถ้าหากงานศิลปะถูกใช้เป็นศูนย์กลางและเป็นตัวกำหนดประสบการณ์ทางศิลปะแล้ว ความเข้าใจก็ย่อมถูกกำหนดโดยสิ่งที่ถูกเข้าใจเช่นเดียวกัน โดย กาดาเมออร์ได้สร้างมโนทัศน์เรื่อง “การเล่น” (“play”) ขึ้นเพื่อใช้อธิบายประสบการณ์ทางความจริงดังกล่าวนี้ ซึ่งเดวิด จัสเปอร์ (David Jasper)<sup>๒๑</sup> ได้ทำให้คำอธิบายของกาดาเมออร์ง่ายขึ้นว่า มโนทัศน์เรื่อง “การเล่น” มีหลักการสำคัญอยู่ ๓ ข้อ ซึ่งสามารถนำมาปรับประยุกต์ใช้กับการอ่านตัวบท (text) ได้เป็นอย่างดี ได้แก่ (ระหว่างอ่านขอให้ลองนึกถึงเกม กีฬา หรือละคร ที่เราต้อง “เล่น” เมื่อครั้งเป็นเด็กหรือตอนเรียนหนังสือไปด้วย)

๑. จุดมุ่งหมายของการเล่นจะบรรลุได้ก็ต่อเมื่อผู้เล่น “ลืมตัวเอง” (lose himself/ herself) โดยสิ้นเชิงในขณะที่กำลังเล่นเกมอยู่ เกมดังกล่าวได้กลายเป็น “โลก” (ของผู้เล่น)

<sup>๒๐</sup> Ibid.

<sup>๒๑</sup> David Jasper, *A Short Introduction to Hermeneutics*, p. 107-108.



๒. ผู้เล่นจะต้องเล่นเกมนั้นอย่างจริงจัง การเล่นเกมที่จริงจังจะสัมฤทธิ์ผล  
 ดังเราจะพบว่าการเล่นกีฬา/เกม/ละครที่ผู้เล่นไม่จริงจัง จะ  
 ทำลายความสนุกของการเล่นนั้นไปสิ้น
๓. เมื่อเราเล่นเกมอย่างเต็มที่ และถูก “ดูคดลึน” เข้าไปในเกมจน  
 หมดสิ้น เกมนั้นก็กลายเป็น “ขอบเขตแห่งการเปิดเผย” (sphere  
 of disclosure) ที่เราจะได้ตระหนักและเรียนรู้สิ่งใหม่ๆ หรือมอง  
 เกมนั้นๆ ในมุมมองใหม่ นี่คือนิวส์ที่เกมมีความสำคัญ และจะ  
 เป็นเช่นนี้ได้ก็ต่อเมื่อเราเล่นตามกฎกติกาของเกมเท่านั้น

มโนทัศน์เรื่อง “การเล่น” แสดงให้เราเห็นได้อย่างชัดเจนว่าเกมจะ  
 มีส่วนกำหนดการเล่นของผู้เล่นว่าจะต้องเล่นอย่างไร หรืออาจกล่าวว่  
 “ผู้เล่นไม่ได้เล่นเกมแต่ ‘ถูกเล่น’ ต่างหาก”<sup>๒๒</sup> เมื่อประยุกต์ไปสู่การ  
 ทำความเข้าใจกับตัวบทก็หมายความว่าตัวบทเองเป็นตัวกำหนดผู้อ่านว่า  
 จะต้องอ่านหรือทำความเข้าใจอย่างไรนั่นเอง ดังนั้นการจัดว่าทฤษฎีของ  
 กาดาเมอร์อยู่ในกลุ่มที่เชื่อว่า “ความหมายสมบูรณ์อยู่ที่ผู้อ่าน”<sup>๒๓</sup> จึงไม่ใช่  
 สิ่งที่ถูกต้อง เพราะผู้อ่านมิได้เป็นผู้กำหนดหรือควบคุมกระบวนการ  
 ทำความเข้าใจทั้งหมดเพียงผู้เดียว หากต้องทำความเข้าใจภายใต้การ  
 กำหนดหรือควบคุมของตัวบทด้วย

<sup>๒๒</sup> Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language*, p. 92.

<sup>๒๓</sup> เช่น ปรีดมี บุญศรีตัน, “รูปแบบการตีความคัมภีร์ในพระพุทธศาสนาเถรวาท,” (วิทยานิพนธ์  
 ดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราช  
 วิทยาลัย, ๒๕๕๐), น. ๔๕.

## ๓. ศาสตร์แห่งการตีความเชิงปรัชญา (Philosophical Hermeneutics) ของกาดาเมอร์

ดังที่กล่าวมาแล้วว่ารากฐานด้านการตีความที่กล่าวมาข้างต้นนั้น ได้นำไปสู่การพัฒนาเป็นทฤษฎีการตีความของกาดาเมอร์ที่เรียกว่า “ศาสตร์แห่งการตีความเชิงปรัชญา” ซึ่งประกอบ ด้วยมโนทัศน์สำคัญๆ หลายประการ อย่างไรก็ตามเพื่อให้สามารถทำความเข้าใจกับศาสตร์แห่งการตีความเชิงปรัชญาของกาดาเมอร์ได้ง่ายขึ้น ผู้เขียนขอใช้การแบ่ง “ขอบเขต” (sphere) ของทฤษฎีของกาดาเมอร์ตามที่ ปอล ริเคอร์ (Paul Ricoeur, ค.ศ. ๑๙๑๓-๒๐๐๕) ได้นำเสนอเอาไว้ว่ามี ๓ ขอบเขต<sup>๒๔</sup> ได้แก่

- ๓.๑ ขอบเขตด้านสุนทรียศาสตร์ (aesthetic sphere)
- ๓.๒ ขอบเขตด้านประวัติศาสตร์ศาสตร์ (historical sphere)
- ๓.๓ ขอบเขตด้านภาษา (sphere of language)

โดยผู้เขียนจะขออภิปรายถึงขอบเขตทั้ง ๓ โดยจะนำมโนทัศน์สำคัญๆ ที่อยู่ในแต่ละขอบเขตนั้นมาอธิบายเป็นลำดับไป ดังต่อไปนี้

### ๓.๑ ขอบเขตด้านสุนทรียศาสตร์ (aesthetic sphere)

ในตอนแรกของหนังสือ “Truth and Method” (มีทั้งหมด ๓ ตอน) ซึ่งมีชื่อว่า “The question of truth as it emerges in the experience of art”<sup>๒๕</sup> กาดาเมอร์ได้อุทิศให้กับการอธิบายความคิดของเขาที่อยู่ในขอบเขตด้านสุนทรียศาสตร์ สำหรับสาระสำคัญของเนื้อหา ผู้เขียนได้นำมาอภิปรายในหัวข้อว่าด้วยสุนทรียศาสตร์ (Aesthetics) และ “อัตวิสัยนิยม” (Subjectivism) ที่ผ่านมาข้างต้นแล้วเป็นส่วนใหญ่ อย่างไรก็ตามผู้เขียนอยากจะขอยก

<sup>๒๔</sup> Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, ed., trans. John B. Thompson. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 60-62.

<sup>๒๕</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 1-169.



ตัวอย่างที่เป็นรูปธรรมเพื่อสนับสนุนความคิดของกาดาเมอร์ไว้ในที่นี้ และเพื่อให้เข้าใจแนวคิดของเขาดีขึ้นอีกด้วย

ก่อนที่จะยกตัวอย่าง ควรกล่าวด้วยว่ากาดาเมอร์มีความเห็นว่สาขาวิชาต่างๆ ด้านมนุษยศาสตร์ เช่น วรรณกรรม ประวัติศาสตร์ ปรัชญา ศิลปะ บทกวี ดนตรี ก็สามารถทำให้มนุษย์เข้าถึงความจริงได้ไม่แตกต่างจากที่สาขาวิชาด้านวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ (modern science) ทำได้ (หรืออ้างว่าทำได้) โดยกาดาเมอร์ได้ชี้ให้เห็นว่าวิธีการ (method) ที่วิทยาศาสตร์ใช้มีข้อจำกัด หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งว่าความจริงที่วิทยาศาสตร์เข้าถึงนั้นเป็นเพียงความจริงบางส่วน ไม่ใช่ความจริงทั้งหมด ดังนั้นการที่สังคมในยุค “สมัยใหม่” (Modernism) มักอ้างความเป็นสากลของวิทยาศาสตร์ว่าเป็นหนทางเข้าถึงความจริงเพียงสาขาเดียว จึงเป็นสิ่งที่กาดาเมอร์ไม่เห็นด้วย

ตัวอย่างที่แสดงให้เห็นข้อจำกัดของวิธีการที่ผู้เขียนขอยกมาแสดงในที่นี้คือ เมื่อเราบอกว่าเพลงๆ หนึ่ง (ซึ่งเป็นสิ่งที่อยู่ในฝ่ายมนุษยศาสตร์) มีความไพเราะนั้น เราจะไม่สามารถอธิบายได้ด้วยการใช้เหตุผล (ซึ่งเป็นสิ่งสำคัญที่ขาดไม่ได้ที่วิทยาศาสตร์ใช้อธิบายสิ่งต่างๆ) หากเราบอกว่าเพลงนั้นไพเราะเพราะว่ามีเนื้อเพลงที่เขียนได้ดี การกล่าวเช่นนั้นไม่สมเหตุสมผล (valid) เพราะเรากล่าวได้แค่เพียงว่าเนื้อเพลงดีไม่ใช่เพลงไพเราะ หากจะกล่าวต่อไปอีกว่าเพลงไพเราะเพราะว่ามีเนื้อเพลงดีและทำนองไพเราะ สละสลวย ก็อาจแย้งได้อีกว่าหาก ๒ อย่างนั้นดีจริงแต่ดนตรีในเพลงนั้นแย่มากเพลงจะยังไพเราะอยู่หรือไม่ หากกล่าวต่อไปอีกว่าทั้ง ๓ ส่วนคือเนื้อเพลง ทำนอง และดนตรีดีหมดทำให้เพลงไพเราะ ก็อาจจะแย้งได้อีกว่าหากคนร้องเพลงนั้นเสียงไม่ดีเลยเพลงจะยังไพเราะอยู่หรือไม่ หากกล่าวต่อไปอีกว่าทั้ง ๔ ส่วนคือเนื้อเพลง ทำนอง ดนตรี และนักร้องดีหมดทำให้เพลงไพเราะ ก็อาจจะถามว่าถ้าคนฟังอยู่ในสถานการณ์ที่เพิ่งสูญเสียคนสำคัญในชีวิต เช่น สามี ภรรยา หรือบุตร เพลงๆ นั้นจะยังไพเราะ

อยู่อีกหรือไม่ จะเห็นได้ว่าถึงที่สุดแล้วเราไม่อาจหาเหตุผลมาอธิบาย ประสบการณ์ทางสุนทรียศาสตร์ (ซึ่งในที่นี้ก็คือความไพเราะของบทเพลง) ได้ หากต้องเข้าถึงด้วยวิถีทางแบบมนุษยศาสตร์อย่างที่กาดาเมอร์แสดงไว้ในมโนทัศน์เรื่อง “การเล่น” นั้นเอง

## ๓.๒ ขอบเขตด้านประวัติศาสตร์ (historical sphere)

ในตอนที่ ๒ ของหนังสือ “Truth and Method” ซึ่งมีชื่อว่า “The extension of the question of truth to understanding in the human sciences”<sup>๒๖</sup> กาดาเมอร์ได้อธิบายถึงความสัมพันธ์ระหว่างประวัติศาสตร์กับศาสตร์แห่งการตีความ เขาได้กล่าวย้อนไปถึงการนำศาสตร์แห่งการตีความแบบ จินตนิยมมาประยุกต์ใช้ในการศึกษาประวัติศาสตร์ โดยได้กล่าวถึงความเปลี่ยนแปลงของศาสตร์แห่งการตีความจาก “ยุคสว่าง” (the Enlightenment) มาสู่ยุคจินตนิยม ซึ่งกาดาเมอร์ชี้ว่าแนวความคิดในยุคสว่างซึ่งเป็นยุคที่ เน้นการใช้เหตุผลและประเพณีจารีตประเพณี (tradition)<sup>๒๗</sup> ได้สร้างปัญหา สำคัญประการหนึ่งต่อศาสตร์แห่งการตีความ นั่นคือการทำให้อคติ (prejudice) ถูกมองเป็นลบเท่านั้น

กาดาเมอร์ชี้ให้เห็นว่าอคติมิได้เป็นอุปสรรคแก่การทำความเข้าใจดัง ที่เชื่อกันโดยทั่วไป หากแต่เป็นสิ่งที่ขาดเสียไม่ได้ในการทำความเข้าใจ กล่าวอีกอย่างก็คือเราจะไม่สามารถเข้าใจอะไรได้เลย หากเราปราศจาก อคติใดๆ อย่างไรก็ตามต้องเข้าใจว่าไม่ใช่อคติทุกประเภทจะดีไปเสียทั้งหมด กาดาเมอร์ได้แบ่งอคติออกเป็น ๒ ประเภทคือ “อคติที่มีขอบเขต” (blind prejudice) กับ “อคติที่ทำให้ (ความเข้าใจ) เป็นไปได้” (enabling prejudice)<sup>๒๘</sup>

<sup>๒๖</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 171-379.

<sup>๒๗</sup> *Ibid.*, p. 272.; ดูรายละเอียดของยุคสว่างเพิ่มเติมได้ใน “Age of Enlightenment” <[http://en.wikipedia.org/wiki/Age\\_of\\_Enlightenment](http://en.wikipedia.org/wiki/Age_of_Enlightenment)>

<sup>๒๘</sup> F.P.A. Demeterio III, “Dialectical Hermeneutics”



อคติประเภทหลังเท่านั้นที่เป็นประโยชน์ สำหรับเขาแล้ว “อคติที่ (ยุคสว่าง) มีต่ออคติ” (prejudice against prejudice) เป็นอคติที่มีคบอด เพราะเป็นอคติที่ส่งผลเสียต่อการทำความเข้าใจ

สำหรับความเกี่ยวข้องระหว่างอคติกับประวัติศาสตร์นั้น เป็นไปในแง่ที่ว่าก่อนที่เราจะสามารถเข้าใจตัวเองโดยผ่านกระบวนการสำรวจตรวจสอบตนเอง (self-examination) ได้นั้น เราย่อมจะต้องเข้าใจตัวเองผ่านครอบครัว สังคม และรัฐ ที่เราอาศัยอยู่ อคติของแต่ละบุคคลจึงเป็นสิ่งที่สร้างผ่านประวัติศาสตร์ของบุคคลนั้นๆ นั่นเอง เมื่อเป็นเช่นนี้เราจึงอาจสรุปได้ว่า “ประวัติศาสตร์และจารีตประเพณีเป็นสิ่งที่เตรียมพร้อม (prepare) เราให้รู้และเข้าใจ” และ “การคิดว่าเราสามารถหนีไปจาก ‘การเกี่ยวข้องอย่างลึกซึ้ง’ (immersion) กับประวัติศาสตร์และสภาพการณ์ที่เราเป็นนั้น เป็นเพียงมายาภาพเท่านั้น” <sup>๒๙</sup>

จากข้อสรุปข้างต้นจึงกล่าวได้ว่ามนุษย์เป็น “สัตว์ทางประวัติศาสตร์” (historical being) จากประเด็นนี้ได้นำไปสู่มนทัศน์ที่สำคัญอีกมโนทัศน์หนึ่งคือ “จิตสำนึกที่เป็นผลจากประวัติศาสตร์” (historically effected consciousness) หรือที่พาลเมอร์เรียกว่า “จิตสำนึกที่ประวัติศาสตร์กำลังทำงาน” (consciousness in which history is at work)<sup>๓๐</sup> ซึ่งหมายถึง “การดำรงอยู่ของสำนึกที่เราต่างเป็นอยู่โดยมีประวัติศาสตร์เป็นเงื่อนไขสำคัญในการกำหนดและจำกัดความเข้าใจ”<sup>๓๑</sup> จิตสำนึกของมนุษย์จึงได้ถูกหล่อหลอมอยู่ในกระแสแห่งประวัติศาสตร์ที่ไม่เคยหยุดนิ่งอยู่ตลอดเวลา

<sup>๒๙</sup>Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language*, p. 93.

<sup>๓๐</sup>Richard E. Plamer, “The Relevance of Gadamer’s Philosophical Hermeneutics to Thirty-Six Topics or Fields of Human Activity”

<sup>๓๑</sup>เกษม เพ็ญภินันท์, “ว่าด้วยมโนทัศน์ ‘ความเข้าใจ’ ในศาสตร์การตีความทางปรัชญาของกาดาเมอร์” <<http://www.shi.or.th/Download/download.php?hld=454>>

นอกจากนี้ความคิดยังมีความเกี่ยวเนื่องกับมโนทัศน์ที่สำคัญอีกมโนทัศน์หนึ่งในทฤษฎีการตีความของกาดาเมอร์ นั่นคือมโนทัศน์ “ขอบฟ้า” (horizon) ซึ่งหมายถึง “ชุดของความรู้ที่ถูกรื้อให้มาและอดีตซึ่ง ‘กำหนดเขต’ (circumscribe) ขององค์ประธาน (subject) และสร้างจุดเริ่มต้นของความเข้าใจของมนุษย์”<sup>๓๒</sup> กาดาเมอร์ยังเน้นด้วยว่าขอบฟ้าตามแนวคิดของเขานั้นมีความเปลี่ยนแปลงได้ (mutability) และมีลักษณะที่ปรับปรุงใหม่ได้ (revisable nature) โดยขอบฟ้าจะเปลี่ยนแปลงได้ก็ด้วยการเปิดเผยตนเองต่อขอบฟ้าอื่นๆ ซึ่งตัวแบบของการปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวที่กาดาเมอร์เสนอก็คือการทำเสวนา ด้วยเหตุนี้เป้าหมายของการเสวนาจึงอยู่ที่ “การผสานขอบฟ้า” (fusion of horizons) ซึ่งก็คือการผสาน “มุมมอง” (fusion of perspectives)<sup>๓๓</sup> นั่นเอง สำหรับเรื่องนี้ศาสตราจารย์กิริติ บุญเจือ อธิบายเพิ่มเติมว่า

เกเดอเมอร์จึงชักชวนให้ทำการเสวนาปรัชญา (philosophical dialogue) และสนทนาอรรถปริวรรต (hermeneutical conversation) เป้าหมายมิใช่เพื่อตกลงหาความหมายร่วมกัน (one meaning) แต่เพื่อขยายขอบฟ้าของกันและกันให้ขอบฟ้าเหลื่อมกัน เกิดการผสานขอบฟ้า ซึ่งมีได้หมายความว่า ผสมเป็นเนื้อเดียวกัน เพียงแต่ขอบฟ้าของคุณเสวนานั้นหน้าเข้าหากันจนเหลื่อมกัน แต่ไม่ทำลายกัน เพราะขอบฟ้าของแต่ละคนก็ยังคงเป็นของเจ้าของเดิม เพียงแต่ว่าแต่ละฝ่ายต่างก็ขยายและร่ำรวยทางปัญญา มากขึ้น (mutual enrichment)<sup>๓๔</sup>

<sup>๓๒</sup> F.P.A. Demeterio III, “Dialectical Hermeneutics”

<sup>๓๓</sup> เป็นคำของ อี.ดี.เฮิร์ช, จูเนียร์ (E.D. Hirsch, Jr); ดู E.D. Hirsch, Jr, *The Aims of Interpretation* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976), p. 49.

<sup>๓๔</sup> กิริติ บุญเจือ, *อรรถปริวรรต คู่เวอร์คูกรมปรัชญาหลังนวยุค* (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๙), น. ๔๘. การสะกดว่า “เกเดอเมอร์” เป็นไปตามต้นฉบับ



จากที่ได้กล่าวมาทั้งหมด จึงมีข้อสรุปตามที่พาลเมอร์ได้กล่าวไว้ว่า “สำหรับกาดามอร์แล้ว การตีความทุกอย่าง เป็นเรื่องของการรวมกัน (combination) ของขอบฟ้าแห่งปัจจุบันกับขอบฟ้าแห่งอดีต”<sup>๓๕</sup> ขอบฟ้าทั้ง ๒ ไม่มีทางที่จะแยกขาดออกจากกันอย่างสิ้นเชิงได้ เนื่องจากมีการผสมผสานกัน อย่างมีพลวัต (dynamically) อยู่ตลอดเวลา<sup>๓๖</sup>

### ๓.๓ ขอบเขตด้านภาษา (sphere of language)

ประเด็นนี้จะสืบเนื่องจากประเด็นแรก นั่นคือกาดามอร์เห็นว่าการทำความเข้าใจ โดยการเสวนา/สนทนานั้น จะต้องใช้ภาษาเป็นสื่อกลางเสมอ สำหรับกาดามอร์แล้วภาษามีใช้เพียงเครื่องมือบางอย่างที่ทำให้เราสามารถเชื่อมต่อกับโลกเท่านั้น แต่ภาษาเป็นสื่อกลางที่แท้จริงในการเชื่อมต่อกับโลกต่างหาก กล่าวได้ว่าเราอยู่ “ใน” โลกผ่านการอยู่ “ใน” ภาษา กาดามอร์ยังกล่าวอีกด้วยว่า “ภาษาคือขอบฟ้าสากลแห่งประสบการณ์ทางการตีความ”<sup>๓๗</sup> ศาสตราจารย์กีรติ บุญเจือ ได้อธิบายเพิ่มเติมเกี่ยวกับประเด็นนี้ไว้ด้วยเช่นกันว่า

ภาษาจึงมิเป็นเพียงเครื่องมือระบายความรู้สึกนึกคิดเท่านั้น แต่ยังเป็นแหล่งเก็บวัฒนธรรมและอดีต ภาษายังเป็นตัวพุดถึงอดีตและวัฒนธรรม ทำให้ผู้ใช้ภาษาอยู่ในกระแสแห่งประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม อย่างเช่น ไบเบิลย่อมเป็นสื่อเสวนาระหว่างพระเจ้ากับผู้อ่านปัจจุบัน โดยมีบริบทของผู้เขียนเป็นกุญแจดอกสำคัญที่จะไขให้เข้าใจน้าพระทัยได้ลึกซึ้ง<sup>๓๘</sup>

<sup>๓๕</sup>Richard E. Plamer, “The Relevance of Gadamer’s Philosophical Hermeneutics to Thirty-Six Topics or Fields of Human Activity”

<sup>๓๖</sup>Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language*, p. 93.

<sup>๓๗</sup>Jeff Malpas, “Hans-Georg Gadamer”

<sup>๓๘</sup>กีรติ บุญเจือ, *ศาสนารอรรถปริวรรตของมนุษยชาติ (ช่วงพหุนิยม)* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยเซนต์จอร์จ, ๒๕๔๖), น.๑๙๖.

## ๘. การตรงประเด็นของศาสตร์แห่งการตีความเชิงปรัชญา (The Relevance of Philosophical Hermeneutics) ของกาดาเมอร์

สำหรับเรื่อง “การตรงประเด็น” ซึ่งมีความหมายว่า “ความสามารถในการทำให้บรรลุตามเป้าหมายที่ต้องการหรือความเหมาะสมต่อภารกิจที่ต้องทำ” ของศาสตร์แห่งการตีความเชิงปรัชญาของกาดาเมอร์นั้น พาลเมอร์<sup>๓๙</sup> ได้กล่าวสรุปว่ามีการ “ตรงประเด็น” ใน ๓ มิติด้วยกัน มิติแรกคือ “มิติของเวลา” (the dimension of time/ the temporal dimension) ซึ่งการตรงประเด็นในมิติของเวลาหมายความว่า “มีความหมาย ณ ขณะปัจจุบัน, ที่นี่และเดี๋ยวนี้” (currently meaningful, here and now) มีความหมายสำหรับวันนี้และสำหรับผู้คนที่กำลังมีชีวิตอยู่ในตอนนี้ กล่าวอีกอย่างได้ว่า ทฤษฎีการตีความของกาดาเมอร์มี “ความเกิดขึ้นร่วมสมัย” (contemporaneity) มอง กรองแดง (Jean Grondin) นักวิชาการที่เชี่ยวชาญเกี่ยวกับศาสตร์แห่งการตีความเชิงปรัชญาของกาดาเมอร์อีกผู้หนึ่ง จึงได้สรุปว่า “การทำความเข้าใจกับตัวบทในอดีตคือการแปลตัวบทนั้นให้เข้ากับสภาวะการณ์ (ที่กำลังเป็นอยู่) ของเรา คือการฟังคำตอบที่ตัวบทมีต่อคำถามในช่วงเวลาของเรา”<sup>๔๐</sup>

มิติที่ ๒ คือ “มิติของการวิพากษ์” (the dimension of critique) การวิพากษ์ในที่นี้เป็นการวิพากษ์ตนเอง โดยการตั้งคำถามกับโลกทัศน์ (worldview) แนวทาง (approach) และสภาวะเกิดก่อน (presupposition) ของ

<sup>๓๙</sup> Richard E. Plamer, “The Relevance of Gadamer’s Philosophical Hermeneutics to Thirty-Six Topics or Fields of Human Activity”

<sup>๔๐</sup> Jean Grondin, *Introduction to the Philosophical Hermeneutics* (New Haven and London: Yale University Press, 1991), p. 116.



ตนเอง หรืออาจกล่าวได้ว่าเป็นการวิพากษ์ขอบฟ้าปัจจุบันของตนเอง หากกล่าวโดยสาระแล้ว การวิพากษ์ตนเองนี้มีเป้าหมายอยู่ที่การตรวจสอบอคติของตัวเองว่าอคติที่มีอยู่นั้นเป็นอุปสรรคหรือเอื้อให้เกิดความเข้าใจได้ดีขึ้นนั่นเอง

มิติสุดท้ายคือ “มิติของการปฏิรูป” (the dimension of transformation/ the transformative dimension) โดยตัวบทหรือสิ่งใดสิ่งหนึ่งจะมีการตรงประเด็นในมิติของการปฏิรูปก็ต่อเมื่อตัวบทนั้นหรือสิ่งนั้นได้ให้นิยามใหม่ (redefine) กับสิ่งที่เรากำลังทำอยู่ ทำให้เราเข้าใจทั้งตัวบทนั้นหรือสิ่งนั้น และตัวเราเองในแบบใหม่หรือแนวทางใหม่ เราจะเริ่มมีความต้องการ การกระทำ การมองเห็นคุณค่าและเป้าหมายในสิ่งที่เราทำอยู่แตกต่างไปจากเดิม การตรงประเด็นในมิติของการปฏิรูปอาจทำลายขอบฟ้าที่มีอยู่ของเรา ทำให้เราสร้างขอบฟ้าใหม่ขึ้นมาแทนและเกิดความตระหนักรู้ในตัวเองมากขึ้น การตรงประเด็นจึงไม่ใช่เพียงแค่วิพากษ์ แต่ยังเสนอทางเลือกที่เป็นไปได้ในการมองหรือการกระทำให้แก่เราด้วย หากกล่าวในแง่นี้อาจเรียกมิติของการปฏิรูปอีกอย่างว่า “มิติของการบำบัดรักษา” (therapeutic dimension) ก็ได้

## ๕. กรณีศึกษาการตีความเรื่องการหลุดพ้นในพระพุทธศาสนา ของดร. บี. อาร์. อัมเบดการ์ (B. R. Ambedkar)

ดร. บี. อาร์. อัมเบดการ์ (B. R. Ambedkar) ถือว่าเป็นผู้ฟื้นฟูพระพุทธศาสนาให้กลับมาเจริญงอกงามในมาตุภูมิคือประเทศอินเดียอีกครั้งหนึ่ง เขาเกิดในวรรณะจัณฑาลที่ยากจนมากตระกูลหนึ่ง แต่โชคที่ดีที่ได้ทุนการศึกษาจนในที่สุดเขาจบปริญญาเอกจากมหาวิทยาลัยโคลัมเบีย ประเทศสหรัฐอเมริกา ต่อมาได้รับตำแหน่งเป็นรัฐมนตรีว่าการกระทรวงยุติธรรม และเป็นผู้ร่วมร่างรัฐธรรมนูญ หลังจากนั้น ดร. อัมเบดการ์ได้หันมานับถือพุทธศาสนาและเป็นผู้นำชาวอินเดียวรรณะต่ำประมาณ ๕ แสนคน ประกาศ

ตัวเป็นพุทธมามกะเมื่อปี พ.ศ.๒๕๐๐<sup>๔๑</sup>

ในบั้นปลายของชีวิต ดร.อัมเบดการ์ได้เขียนหนังสือที่สำคัญเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาเล่มหนึ่งคือ “The Buddha and His Dhamma” ซึ่งก่อให้เกิดกระแสวิพากษ์วิจารณ์ในวงการศึกษาพุทธอินเดียอย่างมากเนื่องจากพระพุทธศาสนาของ ดร.อัมเบดการ์ แตกต่างไปจากพระพุทธศาสนาที่เคยมีมา เพราะว่าเขาไม่ได้ให้ความสำคัญกับชีวิตนักบวช คำสอนเรื่องการทำสมาธิ การตรัสรู้ กรรมและการเวียนว่ายตายเกิด ที่สำคัญที่สุดก็คือ คำสอนเรื่องอริยสัจ ๔ ซึ่ง ดร.อัมเบดการ์ เห็นว่าเป็นความหมายที่ถูกเข้าใจผิด เนื่องจากเขาเห็นว่าเป็นคำสอนที่ถูกสอดแทรกเข้ามาโดยพวกนักบวชเสียมากกว่า ตามความคิดของเขาแล้ว ทุกขอริยสัจคือความทุกข์ ไม่ได้เกิดจากสมุทัย อริยสัจคืออริชชาและตัณหาของผู้ได้รับความทุกข์นั้น หากแต่เกิดจากการเอาเปรียบทางสังคม (social exploitation) และความยากจน ขาดแคลนทางวัตถุอันเป็นผลจากความเลวร้ายของผู้อื่นต่างหาก นอกจากนั้นเขายังให้นิยามการหลุดพ้นในพระพุทธศาสนาเสียใหม่ว่าได้แก่ การทำให้สภาพทางวัตถุและความสัมพันธ์ทางสังคมดีขึ้นในชีวิต (ชาติ) นี้<sup>๔๒</sup> มรรคมือองค์ ๘ ตามทัศนะของเขาจึงถูกตีความว่าไม่ใช่วิถีทางปฏิบัติเพื่อนำไปสู่นิพพาน(ซึ่งเป็นเป้าหมายแบบจารีตของพระพุทธศาสนาเถรวาท) แต่เป็นหนทาง “เพื่อขจัดความอยุติธรรม และความไร้มนุษยธรรมซึ่งมนุษย์ได้กระทำกับมนุษย์ด้วยตนเอง”

<sup>๔๑</sup> ชำนาญ จันทร์เรือง, “ดร.อัมเบดการ์ มหาบุรุษผู้นำพุทธศาสนากลับคืนสู่สามัญ” <<http://www.midnightuniv.org/midnight2544/0009999678.html>>

<sup>๔๒</sup> Christopher S. Queen, “Dr.Ambedkar and the Hermeneutics of Buddhist Liberation” in Christopher S. Queen and Sallie B. King, **Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia** (Albany: State University of New York Press, 1996), p.47.



จากที่ได้กล่าวมาข้างต้น หากจะมองจากมุมมองของศาสตร์แห่งการตีความ เราก็คงพูดได้ว่า ดร.อัมเบตการ์ ได้ตีความคำสอนของพระพุทธศาสนาเสียใหม่ จึงมีคำถามเกิดขึ้นตามมาว่าการตีความของ ดร.อัมเบตการ์ นั้นมีความสมเหตุสมผล (validity) หรือไม่ การแสวงหาคำตอบให้กับคำถามดังกล่าวคงสามารถทำได้หลายวิธีด้วยกัน แต่ในที่นี้ผู้เขียนจะนำเอาทฤษฎีการตีความของกาดาเมอร์ที่ได้อภิปรายมาทั้งหมดข้างต้นมาเป็นเครื่องมือวิเคราะห์การตีความของ ดร.อัมเบตการ์ ในด้านหนึ่งเราก็จะได้รับคำตอบตามต้องการว่ามีความสมเหตุสมผลหรือไม่ ส่วนอีกด้านหนึ่งจะทำให้เราเข้าใจทฤษฎีการตีความของกาดาเมอร์ได้ดีขึ้นด้วย

ผู้เขียนขอเริ่มพิจารณาจากความหมายของการตีความของกาดาเมอร์ที่ว่าหมายถึง “การผสมผสานขอบฟ้าแห่งอดีตกับขอบฟ้าแห่งปัจจุบัน” การตีความของ ดร.อัมเบตการ์ ก็กล่าวได้ว่าเป็นไปในแนวทางเดียวกัน ทั้งนี้ “จิตสำนึกที่เป็นผลจากประวัติศาสตร์” ของเขาย่อมถูกหล่อหลอมจากประวัติศาสตร์ชีวิตและสังคมที่เขาอาศัยอยู่ นั่นหมายความว่า การที่ ดร.อัมเบตการ์ เติบโตขึ้นมาในครอบครัววรรณะต่ำที่สุดในระบบวรรณะของประเทศอินเดีย เขามีประสบการณ์ทั้งโดยตรงและโดยอ้อมอันเกี่ยวเนื่องกับการถูกกดขี่ข่มเหงทั้งทางกายและทางใจ สิ่งเหล่านี้ย่อมมีอิทธิพลต่อชีวิตทัศน์และโลกทัศน์ของเขาอย่างลึกซึ้ง นี่คืออคติและจารีตประเพณีที่เป็นเสมือนพื้นฐานที่เขาใช้ทำความเข้าใจกับคำสอนของพระพุทธศาสนา ไม่เพียงแค่นั้นพื้นฐานที่สำคัญอีกด้านหนึ่งของเขาก็คือการศึกษาในระดับสูงที่เขาได้รับจากประเทศตะวันตก หรือแม้กระทั่งจารีตประเพณีของสังคมตะวันตกที่เขาได้อยู่ “ใน” นั่นเป็นเวลาช่วงหนึ่งด้วย

หากจะถามว่า ดร.อัมเบตการ์ ทำความเข้าใจกับตัวบทของพระพุทธศาสนาอย่างไรนั้น ผู้เขียนมีความเห็นว่า หากเรามองว่าเขาได้รับการฝึกฝนเรียนรู้ตามวิธีการศึกษาแบบตะวันตก ที่เน้นวิหาคความรู้ด้วยการตั้งคำถาม ค้นคว้าหาข้อเท็จจริง เมื่อประกอบกับการที่เขาต้องการ

แสวงหาศาสนาเพื่อที่จะ “นำไปใช้จริง” กับคนทั่วไป ไม่ใช่เฉพาะคนหรือเฉพาะกรณี โดยมีการศึกษาวิเคราะห์อย่างระมัดระวังเป็นเวลานาน<sup>๔๓</sup> เขาคงจะต้องตั้งคำถามกับตัวบทประหนึ่งตัวบทเป็นคู่สนทนา เพื่อค้นหาว่าพระพุทธศาสนามีคำตอบให้กับในแต่ละสถานการณ์ทางสังคมที่เป็นจริงในขณะนั้นอย่างไรบ้าง เหล่านี้คงเพียงพอให้ได้ข้อสรุปว่าดร.อัมเบตการ์ใช้วิธีเสวนากับตัวบทเพื่อให้ได้มาซึ่งปัญญาเชิงปฏิบัติดังที่กาดาเมอร์ก้าวไว้เช่นกัน และสอดคล้องกับข้อสรุปของกรองเด็นท์ที่ยกมาแสดงข้างต้นว่า “การทำความเข้าใจกับตัวบทในอดีตคือการแปลตัวบทนั้นให้เข้ากับสถานการณ์ (ที่กำลังเป็นอยู่) ของเรา คือการฟังคำตอบที่ตัวบทมีต่อคำถามในช่วงเวลาของเรา”

สำหรับข้อสงสัยที่อาจมีว่าการตีความของดร.อัมเบตการ์ เป็นการตีความที่ “เกินเลย” หรือ “บิดเบือน” ไปจากคำสอนที่แท้จริงของพระพุทธศาสนาหรือไม่นั้น มโนทัศน์เรื่อง “การเล่น” ของกาดาเมอร์สามารถนำมาช่วยสร้างความชอบธรรมของดร.อัมเบตการ์ได้พอสมควร โดยยังไม่ต้องกลับไปดูหลักฐานอ้างอิงในพระไตรปิฎกก็ได้ เนื่องจากเราได้ทราบแล้วว่าตัวบทจะเป็นตัวกำหนดผู้ตีความในระดับหนึ่ง ผู้ตีความไม่ได้มีความเป็นองค์ประธาน (subjectivity) อย่างเต็มที่ หมายความว่าผู้ตีความไม่อาจจะตีความได้ตาม “อำเภอใจ” ของตนเองได้ ในที่นี้ผู้เขียนคิดว่าตัวบทของพระพุทธศาสนามีกรอบอยู่ที่หลักตัดสินพระธรรมวินัยนั่นเอง

หลักตัดสินพระธรรมวินัยนี้พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้ ๒ ชุด คือใน **สังฆิตตสูตร**<sup>๔๔</sup> ที่ตรัสกับพระนางมหาปชาบดีโคตมี และ **สัตตสุสานสูตร**<sup>๔๕</sup>

<sup>๔๓</sup> อัมเบตการ์, บี.อาร์.ดร., **พระพุทธศาสนา: แนวคิดเพื่อพัฒนาสังคมและการเมือง** แปลโดย พระราชปัญญาเมธี (กรุงเทพฯ: นิตยธรรมการพิมพ์, ๒๕๔๘), น. ๓๑.

<sup>๔๔</sup> พระไตรปิฎกเล่มที่ ๒๓ อังคุดตตริกาย อัฐกนิบาต ข้อที่ ๕๓.

<sup>๔๕</sup> พระไตรปิฎกเล่มที่ ๒๓ อังคุดตตริกาย สัตตกนิบาต ข้อที่ ๘๓.



ที่ตรัสกับพระอุบาลี โดยพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ได้สรุปใจความของพระสูตรทั้งสองไว้ตามลำดับ<sup>๔๖</sup> ดังต่อไปนี้

**ลักษณะตัดสินธรรมวินัย ๘ หรือ หลักกำหนดธรรมวินัย ๘**  
 ธรรมเหล่านี้ได้เป็นไปเพื่อ

๑. **วิราคะ** คือ ความคลายกำหนัด, ความไม่ติดพัน เป็นอิสระ มิใช่เพื่อความกำหนดย่อมใจ หรือเสริมความติดใจ
  ๒. **วิสังโยค** คือ ความหมดเครื่องผูกมัด, ความไม่ประกอบทุกข์ มิใช่เพื่อผูกมัดหรือประกอบทุกข์
  ๓. **อปยยะ** คือ ความไม่พอกพูนกิเลส มิใช่เพื่อพอกพูนกิเลส
  ๔. **อัปปิจจตา** คือ ความอยากอันน้อย, ความมักน้อย มิใช่เพื่อความอยากอันใหญ่, ความมักใหญ่ หรือมักมากอยากใหญ่
  ๕. **สันตมุขี** คือ ความสันโดษ มิใช่เพื่อความไม่สันโดษ
  ๖. **ปวิเวก** คือ ความสงัด มิใช่เพื่อความคลุกคลีอยู่ในหมู่
  ๗. **วิริยารัมภะ** คือ การประกอบความเพียร มิใช่เพื่อความเกียจคร้าน
  ๘. **สุภรตา** คือ ความเลี้ยงง่าย มิใช่เพื่อความเลี้ยงยาก
- ธรรมเหล่านี้พึงรู้ว่าเป็นธรรม เป็นวินัย เป็นสัตตสุสานคือคำสอนของพระศาสดา

**ลักษณะตัดสินธรรมวินัย ๗ หรือ หลักกำหนดธรรมวินัย ๗**  
 ธรรมเหล่านี้ได้เป็นไปเพื่อ

๑. **เอกกันตนิพิตา** ความหน่ายสิ้นเชิง, ไม่หลงไหลเคลิบเคลิ้ม
๒. **วิราคะ** ความคลายกำหนัด, ไม่ยึดติดรัดตัว เป็นอิสระ
๓. **นิโรธ** ความดับ, หมดกิเลสหมดทุกข์

<sup>๔๖</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ฉบับประมวลธรรม, น. ๒๑๕-๒๑๖. ตัวเน้นเป็นไปตามต้นฉบับ.

๔. อุปสมะ ความสงบ
๕. อภิญญา ความรู้ยิ่ง, ความรู้ชัด
๖. สัมโพธิะ ความตรัสรู้
๗. นิพพาน นิพพาน

ธรรมเหล่านี้พึงรู้ว่าเป็นธรรม เป็นวินัย เป็นสัตตกุสาสน์คือคำสอนของพระศาสดา

หลักตัดสินพระธรรมวินัยนี้สามารถนำไปใช้เป็นเกณฑ์ตัดสินวิธีประพฤติปฏิบัติไม่ว่า นอกหรือในพระพุทธศาสนาก็ตามได้อย่างครอบคลุมเป็นอย่างดี จะเห็นได้ว่าหลักตัดสินพระธรรมวินัยทั้ง ๑๔ ข้อ (มีวิราคะอยู่ทั้ง ๒ ชุด) ล้วนแล้วแต่เป็นเป้าหมายที่แสดงให้เห็นถึงเจตนารมณ์ตามหลักการของพุทธศาสนาได้อย่างชัดเจน แม้จะว่ากล่าวได้การตีความของ ดร. อัมเบตการ์ว่าเป็นไปในระดับ “โลเกียะ” เท่านั้น แต่ผู้เขียนคิดว่าเรายังสามารถสังเกตเห็นได้ว่า เป็นไปตามเจตนารมณ์ของพระพุทธศาสนา ทั้งนี้เมื่อประกอบกับเจตนาและความตั้งใจอันดีของ ดร. อัมเบตการ์แล้ว ผู้เขียนจึงเห็นว่าการตีความของเขามีความสมเหตุสมผล

สิ่งที่สำคัญที่สุดประการหนึ่งของการตีความของ ดร. อัมเบตการ์ ตามทัศนะของผู้เขียนก็คือ การแสดงให้เห็นถึงการตรงประเด็นของศาสตร์แห่งการตีความเชิงปรัชญาของกาดามาเออร์ได้อย่างชัดเจน โดยเฉพาะในมิติของเวลาซึ่งได้เห็นแล้วว่า การตีความของ ดร. อัมเบตการ์ “มีความหมาย ณ ขณะปัจจุบัน, ที่นี่และเดี๋ยวนี้” (ในขณะนั้นของตัวเอง) ส่วนมิติของการปฏิรูปก็คือค่อนข้างชัดเจนว่าการตีความของเขาทำให้ตัวเขาเองและผู้ที่ยอมรับนับถือพระพุทธศาสนาตามเขานั้น “เริ่มมีความต้องการ การกระทำ การมองเห็นคุณค่าและเป้าหมายในสิ่งที่เราทำอยู่แตกต่างไปจากเดิม” อันนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงทางสังคมของประเทศอินเดียไปจนถึงสังคมโลกในเวลาต่อมา



## ๖. บทสรุป

จากที่ได้นำเสนอมาทั้งหมด ผู้เขียนคิดว่าคงจะพอทำให้เข้าใจศาสตร์แห่งการตีความเชิงปรัชญาของกาดาเมอร์ได้ดีขึ้นบ้างตามสมควร เราคงได้เห็นแล้วว่ากาดาเมอร์ได้สร้างความรู้ที่เป็นประโยชน์แก่ทุกคนในวงการศาสตร์แห่งการตีความหรือแม้แต่แวดวงกว้างๆ ไม่น้อย แต่ยังมีสิ่งหนึ่งที่ผู้เขียนคิดว่าเป็นคุณูปการสำคัญสำหรับมนุษย์ทุกคนในฐานะที่เป็น “สัตว์แห่งการตีความ” (hermeneutical being) นั่นคือ ข้อเสนอที่ว่าความเข้าใจนั้นเป็นกระบวนการที่กำลังดำเนินต่อไปเรื่อยๆ (ongoing process) ยังไม่สิ้นสุดหรือยังไม่สมบูรณ์<sup>๔๗</sup> ข้อเสนอที่บ่งนัยต่อไปว่า เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงไม่มีความเห็นหรือความเข้าใจใดที่มี “เอกสิทธิ์” (privilege) เหนือกว่าความเห็นอื่นๆ<sup>๔๘</sup> ผู้เขียนคิดว่าหมายถึงทุกความเข้าใจหรือความเห็นมีความเท่าเทียมกันในแง่ที่สามารถจะผิดหรือถูกได้เท่าๆ กัน

เพื่อให้เกิดความชัดเจนยิ่งขึ้น ผู้เขียนคิดว่าจะลองนำมโนทัศน์ทางพุทธศาสนามาเปรียบเทียบในประเด็นนี้ดู ตามความเห็นของผู้เขียนแล้ว “ขอบฟ้า” ในทฤษฎีของกาดาเมอร์น่าจะเทียบได้กับ “ทิฏฐิ” ในพระพุทธศาสนา คำว่า “ทิฏฐิ” นี้ พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ได้อธิบายว่า

ทิฏฐิ หรือเขียนลดรูปเป็น ทิฐิ แปลว่า ความเห็น หมายถึงรวมถึงความเชื่อถือ ลัทธิ ทฤษฎี ความเข้าใจตามนัยเหตุผล ข้อที่เข้ากับความเข้าใจของตน หลักการที่เห็นสม ข้อที่ถูกต้อง ข้อที่เชิดชูเอาไว้ ความใฝ่นิยม หรือที่ปัจจุบันเรียกกันว่า ค่านิยม รวมไปถึงอุดมการณ์ แนวทัศนะในการมองโลกและชีวิตที่เรียกกันว่า

<sup>๔๗</sup> Jeff Malpas, “Hans-Georg Gadamer”

<sup>๔๘</sup> David Jasper, *A Short Introduction to Hermeneutics*, p. 108.

โลกทัศน์และชีวทัศน์ต่างๆ ตลอดจนทัศนคติพื้นฐานที่สืบเนื่อง  
จากความเห็นความเข้าใจและความใฝ่ใฝ่เหล่านั้น<sup>๔๙</sup>

หากกล่าวตามแนวคิดของพระพุทธศาสนา ภูมิฐานของปุถุชนที่ไม่ได้  
เป็นอริยบุคคลก็ต้องเป็นมิจฉาทิฐิหรือทิฏฐุปาทาน คือการยึดถือความรู้  
เพียงบางส่วนด้วยกันทุกคน มีตัวอย่างอยู่ในนิทานเรื่องตบอดคลำช้างที่  
รู้จักกันดีซึ่งมีปรากฏอยู่ในปฐมมนานาตติยสูตร<sup>๕๐</sup> พวกเขาตบอดเหล่านี้นั้นต่างรู้จักช้างเฉพาะส่วนที่ผ่านการสัมผัสด้วยมือของตนเท่านั้น เปรียบ  
เหมือนผู้ที่รู้โดยอาศัยแหล่งความรู้อื่น ไม่ว่าจะอย่างไรก็ไม่สามารถที่จะเข้า  
ถึงความรู้ที่แท้จริง ต่างจากผู้รู้ด้วยประสบการณ์ตรงของตนเอง ไม่ต้องรู้  
ผ่านแหล่งอื่นจึงเข้าถึงความรู้ทั้งหมด เหมือนคนตาดีที่เห็นช้างทั้งตัวได้  
ด้วยตนเอง นอกจากผู้ที่มีทิฏฐุปาทานจะได้ชื่อว่าเข้าถึงความรู้หรือความ  
จริงได้เพียงบางส่วนแล้ว ยังมีปัญหาสำคัญที่ตามมาคือ ขณะที่ตนรู้ไม่จริง  
รู้ไม่หมด เมื่อไปพบกับผู้ที่มีความเห็นต่างไป (ซึ่งจริง ๆ แล้วก็คือรู้ไม่จริง รู้  
ไม่หมดเช่นกัน แต่รู้คนละส่วน) ย่อมจะเกิดความขัดแย้งทางความคิดเห็น  
นำไปสู่การทะเลาะวิวาทจนถึงการใช้ความรุนแรงได้<sup>๕๑</sup>

ด้วยเหตุดังนั้น ข้อปฏิบัติของพุทธศาสนาต่อความจริง (และความรู้)  
ก็คือ ไม่ควรลงความเห็นในเรื่องนั้นเด็ดขาดลงไปอย่างเด็ดว่า “นี่เท่านั้น  
จริง อย่างอื่นไม่จริง”<sup>๕๒</sup> ข้อปฏิบัติหรือทัศนคติแบบนี้เรียกว่า “สังจານุรักษ”  
(คุ้มครองสังจจะ) ซึ่งพระพรหมคุณาภรณ์อธิบายว่าหมายถึงการ “ยินดีรับ

<sup>๔๙</sup> พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), **พุทธธรรม**, ฉบับปรับปรุงและขยายความ, พิมพ์ครั้งที่ ๑๐ (กรุงเทพฯ: โรง  
พิมพ์บริษัทสหธรรมิกจำกัด, ๒๕๔๖), น. ๗๓๕-๗๓๖. ตัวเอนเป็นไปตามต้นฉบับ.

<sup>๕๐</sup> พระไตรปิฎกเล่มที่ ๒๕ ขุททกนิกาย อุทาน ข้อที่ ๕๔.

<sup>๕๑</sup> เรื่องเดียวกัน, **ทุติยมนานาตติยสูตร** ข้อที่ ๕๕ และเล่มที่ ๑๓ มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ **ทีฆนข  
สูตร** ข้อที่ ๒๐๒.

<sup>๕๒</sup> พระไตรปิฎกเล่มที่ ๑๓ มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ **จังกิสูตร** ข้อที่ ๔๒๗.



ฟังหลักการ ทฤษฎี คำสอน ความเห็นต่างๆ ของทุกฝ่ายทุกด้าน ด้วยใจเป็นกลาง ไม่ด่วนตัดสินสิ่งที่ยังไม่รู้ไม่เห็นว่าเป็นเท็จ ไม่ยืนยันความยึดติดแต่สิ่งที่ตนรู้หรือคิดเห็นเท่านั้นว่าถูกต้องเป็นจริง”<sup>๕๓</sup> ซึ่งกล่าวโดยสรุปก็คือ มีท่าทีที่ไม่ผูกขาดว่าความรู้หรือความเชื่อของตนเท่านั้นที่จริงหรือถูกต้อง และเปิดกว้างพร้อมรับฟังด้วยความเคารพต่อความเห็นของผู้อื่น

ผู้เขียนเห็นว่ามโนทัศน์เรื่องการผสานขอบฟ้าของกาดาเมอร์ หากมองจากมุมของพระพุทธศาสนาก็คือการทำทิวฐิติให้เสมอกันนั่นเอง จึงอาจกล่าวได้ว่าทั้งพระพุทธศาสนาและศาสตร์แห่งการตีความเชิงปรัชญาของกาดาเมอร์มีเป้าหมายตรงกัน นั่นคือการอยู่ร่วมกันของคนในสังคมอย่างสงบสุข และทุกคนคงยอมรับโดยทั่วกันว่าสิ่งนี้ก็คือนิยามสูงสุดของมนุษยชาตินั่นเอง

<sup>๕๓</sup> พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), **พุทธธรรม**, น. ๖๕๐.

# วาทกรรมเรื่องประโยชน์ ระหว่าง พระพุทธศาสนาและเสรีนิยมใหม่<sup>๑</sup>

นายสมบุรณ์ เชื้ออมาริวงศ์<sup>๒</sup>

## บทคัดย่อ

บทความเรื่องนี้ ศึกษาคำที่ใช้เป็นพื้นฐานทั่วไป คือ คำว่า **ประโยชน์** ในมุมมองของเสรีนิยมใหม่ (ซึ่งมีรากฐานจากเศรษฐศาสตร์กระแสหลัก และอรรถประโยชน์นิยม) และในมุมมองพระพุทธศาสนา โดยเหตุผลที่ศึกษาเพื่อตั้งคำถามไปยังข้อสมมุติพื้นฐาน (Assumption) ของวาทกรรมดังกล่าวว่ามีที่มาจากพื้นฐานทางความคิดอย่างไร เป็นวาทกรรมเพื่อประโยชน์ของใคร และวาทกรรมนี้มีเป้าหมายสูงสุดอย่างไร การค้นหาคำตอบเหล่านี้จะสามารถทำให้เราเข้าใจถึง สิ่งที่วาทกรรมนี้ได้สร้างต่อเนื่องขึ้นมาเป็นโครงสร้างทางอำนาจต่างๆ ในสังคมปัจจุบัน และจะนำไปสู่ความพยายามที่จะเปลี่ยนแปลงสู่กระบวนทัศน์ใหม่ได้ในลำดับต่อไป

บทความนี้ ได้ชี้ให้เห็นว่า วาทกรรมเรื่องประโยชน์ ในเสรีนิยมใหม่ และในพระพุทธศาสนา มาจากชุดทางความคิดที่แตกต่างกัน คือ เรื่องที่

<sup>๑</sup> บทความนี้ปรับปรุงจากบทความที่นำเสนอในการประชุมสัมมนาวิชาการเครือข่ายวิชาการวิจัยสายมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ ครั้งที่ ๒ ในหัวข้อ “การเปลี่ยนแปลงของโลกและสังคมกับบทบาทของมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์: พลังปัญญาเพื่อพัฒนาประเทศ” วันที่ ๑๒ ธันวาคม ๒๕๕๑ ณ มหาวิทยาลัยธุรกิจบัณฑิต

<sup>๒</sup> นิสิตปริญญาเอก สาขาพระพุทธศาสนา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

หนึ่ง**พื้นฐานความคิด** เสรีนิยมใหม่สืบทอดความคิดมาจากเศรษฐศาสตร์กระแสหลัก และปรัชญาอรรถประโยชน์นิยม โดยมี**พื้นฐาน**ในแบบ**คตินี้เน้นผลที่ตามมา** (Consequentialism) คือ มีเป้าหมายและผลเป็นตัวตั้งไม่สนใจแรงจูงใจ และวิธีการว่าเป็นแบบใดเพื่อไปสู่เป้าหมายนั้น ขณะที่พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญกับแรงจูงใจ วิธีการและเป้าหมาย ซึ่งจะเป็นประโยชน์ได้ในกรณีที่ตั้งสามองค์ประกอบนี้ชอบธรรม หรือเป็นสายกุศลเท่านั้น คือ เป็นจริยศาสตร์แบบ **สัมบูรณ์นิยม** (absolutism) เมื่อมองในมุมว่าให้ความสำคัญกับเจตนาและวิธีการ แต่พระพุทธศาสนาก็มี**คตินี้เน้นผลที่ตามมา**ด้วยเช่นกัน (ซึ่งอาจนอกเหนือ ความคิดของสำนักสัมบูรณ์นิยมที่เคร่งครัด) จาก**พื้นฐานความคิด**นี้ ทำให้เสรีนิยมใหม่ และพระพุทธศาสนา มีความคิดในสิ่งที่ถูกต้องแตกต่างกัน ประโยชน์ในเสรีนิยมใหม่เป็น**อัตวิสัย** ตามที่ผู้มีอำนาจเป็นคนกำหนดและจัดลำดับความสำคัญ ขณะที่ประโยชน์ในพระพุทธศาสนามีความเป็น**วัตถุวิสัย**

เรื่องที่สอง **ผู้รับประโยชน์** ในเสรีนิยมใหม่นั้น ประกาศวาทกรรมผู้รับประโยชน์ คือ บัณฑิตบุคคล และสังคม ผ่านมือที่มองไม่เห็น แต่ผู้รับประโยชน์ที่แท้จริง คือ ผู้ควบคุมกติกาตลาด ในขณะที่พระพุทธศาสนา เสนอการทำและรับประโยชน์โดยตรงของบัณฑิตบุคคล เมื่อบัณฑิตบุคคลได้รับประโยชน์จากการลดละกิเลสแล้ว จึงจะมีปัญญาและปราศจากอคติ ในการสร้างประโยชน์ให้กับส่วนร่วม นอกจากนี้พระพุทธศาสนายังยกย่องผู้ที่ทำประโยชน์ทั้งต่อตนเองและผู้อื่นพร้อมๆ กัน

เรื่องที่สาม **ประโยชน์สูงสุด** เสรีนิยมใหม่ มีเป้าหมายสูงสุด คือ การเพิ่มการบริโภค เพื่อรักษาความเติบโตไว้ให้นานที่สุด ในขณะที่พระพุทธศาสนาเสนอประโยชน์สูงสุดจากการบริโภคปัจจัย ๔ ที่พอเหมาะ แต่เข้าหาความสุขจากมิติอื่นๆ โดยเฉพาะทางจิต และการแสวงหาปัญญา เพื่อความสงบเย็นภายในจิตและสันติสุขในสังคมภายนอก.



## ๑. บทนำ

การสัมมนาทางเศรษฐศาสตร์หลายครั้งในระยะเวลาที่ผ่านมา ก่อนเกิดวิกฤตทางเศรษฐกิจนั้น ล้วนเกี่ยวข้องกับประเด็นปัญหาในแนวความคิดเสรีนิยมใหม่ (Neoliberalism)<sup>๑</sup> และโลกาภิวัตน์ (Globalization) ซึ่งมีอุดมการณ์เสรีนิยมใหม่อยู่เบื้องหลัง มีคำๆ หนึ่งกลับมาปรากฏและใช้เป็นแนวความคิดหลักในข้อสมมุติพื้นฐานของ ทฤษฎีเศรษฐศาสตร์กระแสหลัก หรือ เศรษฐศาสตร์นีโอคลาสสิก รวมทั้งเป็นพื้นฐานหลักใหญ่ของอุดมการณ์ที่กำหนดนโยบายเศรษฐกิจเสรีนิยมใหม่ หรือรู้จักในชื่อว่า “ฉันทมติแห่งวอชิงตัน” (Washington Consensus) ซึ่งมตินี้ต้องการให้รัฐบาลมีบทบาทลดลง และให้ระบบตลาดเสรีมีบทบาทมากขึ้น

คำที่อ้างถึงข้างต้นคือ คำว่า ประโยชน์ คำนี้ ใช้ในบริบทของทฤษฎีเศรษฐศาสตร์กระแสหลัก ในแง่ที่ว่า “ปัจเจกบุคคลตัดสินใจเลือก โดยคำนึงถึงประโยชน์สูงสุดส่วนตนเป็นสรณะ ภายใต้ข้อจำกัดที่ตนเผชิญ (Optimization under Constraints)” และ “หากแต่ละคนมีพฤติกรรมในทางที่ทำให้ตนได้ประโยชน์สูงสุด สังคมส่วนรวมซึ่งหมายถึงปัจเจกบุคคลแต่ละคนบวกรวมกัน ก็จะได้ประโยชน์สูงสุดตามไปด้วย...”<sup>๒</sup>

<sup>๑</sup> เสรีนิยมใหม่ คือ แนวคิดสนับสนุนตลาดเสรี การค้าเสรี และการกระจายการตัดสินใจ เชื่อว่าเสรีภาพทางเศรษฐกิจที่สูงจะสัมพันธ์กับมาตรฐานการครองชีพที่สูง, ความสุขของแต่ละคน และสันติภาพ ทั้งนี้ เสรีนิยมใหม่นี้ กลับมามีบทบาทตั้งแต่ทศวรรษ ๑๙๗๐ รายละเอียดดูได้จาก Wikipedia, "Neoliberalism", <[http://en.wikipedia.org/wiki/Neoliberalism#cite\\_note-fraser-๐](http://en.wikipedia.org/wiki/Neoliberalism#cite_note-fraser-๐)>, October 2008. และ Anup Shah, "A Primer on Neoliberalism", <<http://www.globalissues.org/article/๓๙/a-primer-on-neoliberalism#GoingGloba>>, October 2008.

<sup>๒</sup> ปกป้อง จันวิทย์, “นโยบายเศรษฐกิจทางเลือกภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์และอุดมการณ์เสรีนิยมใหม่: กรณีศึกษาว่าด้วยมาตรการกำกับและจัดการทุนเคลื่อนย้ายระหว่างประเทศ (Capital Controls)”, ในโครงการวิจัยเรื่อง “นโยบายเศรษฐกิจทางเลือกภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์และอุดมการณ์เสรีนิยมใหม่: บทสำรวจองค์ความรู้และประสบการณ์”, เอกสารประกอบการเสวนาวิชาการเรื่อง “นโยบายเศรษฐกิจทางเลือกภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์และอุดมการณ์เสรีนิยมใหม่: บทสำรวจองค์ความรู้และประสบการณ์”, (กรุงเทพฯ คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๑) หน้า ๑๑-๑๒

คำว่า **ประโยชน์** นี้ ความจริงเป็นคำพื้นฐานที่ใช้อย่างแพร่หลายในวงการต่างๆ ทั้งวงการวิทยาศาสตร์ รัฐศาสตร์ บริหารธุรกิจ ไปจนถึงศาสนาและปรัชญา เป็นต้น ดังจะพบการใช้ในวลีต่างๆ อาทิ “ใช้**ประโยชน์**” (Function), “เป็น**ประโยชน์**” (Usefulness), “ได้ (เพื่อ)**ประโยชน์**” (Benefit (for)), “ผล**ประโยชน์**” (Interest) และ “อรรถ**ประโยชน์**” (Utility) เป็นต้น<sup>๕</sup>

คำที่ใช้อย่างพื้นฐานและแพร่หลายเช่นนี้ ทางหนึ่งดูเหมือนไม่น่ามีปัญหาอะไรในการให้ความหมาย และไม่มีอะไรน่าสนใจ อย่างไรก็ตาม เมื่อทดลองตั้งคำถามกับคำๆ นี้ กลับปรากฏคำถามขึ้นมาว่า **ประโยชน์** ที่กล่าวกันอย่างไรที่เข้าใจกันนั้น เป็นเรื่อง**อัตวิสัย**ที่ผู้ใช้กำหนดหรือผู้มีอำนาจกำหนดขึ้น หรือเป็น**วัตถุวิสัย**ที่มีข้อเท็จจริงหรือประสบการณ์ยืนยันได้เหมือนกัน, ประโยชน์ในมุมมองของเสรีนิยมใหม่ในประเด็น “**ประโยชน์สูงสุดส่วนตัวเป็นสรณะ**” นั้นหมายความว่าอย่างไร ประโยชน์**ส่วนตัว**และ**ประโยชน์ส่วนรวม**ทำอย่างไรใดก่อนหลัง และ**ประโยชน์**ของ**ทุกคนรวมกัน**จะเป็น**ประโยชน์**ของ**สังคม**ความคิดนี้เชื่อถือได้จริงหรือไม่ อย่างไร

<sup>๕</sup> ที่ยกมานี้เป็นเพียงตัวอย่างของการเทียบเคียงกันเท่านั้น ยังมีคำที่มีความหมายเดียวกันนี้อีกมาก อาทิ Benefit มีอภิมานศัพท์ (Thesaurus) ที่ใช้ในบริบทแตกต่างกัน เช่น advantage, benefaction, benefice, beneficence, benevolence, blessing, bonus, dividend, fringe benefit, perk, perquisite, privileg ดูรายละเอียดใน Thesaurus.com, “Benefit”, <<http://thesaurus.reference.com/browse/benefit>>, June 2008.



นอกจากนี้ หากนำกรอบคิดจากสาขาวิชาการอื่นๆ อาทิ จาก**พระพุทธศาสนา**เข้ามาเปรียบเทียบกับความคิดของเสรีนิยมใหม่แล้ว<sup>๖</sup> จะเกิดคำถามขึ้นอีกว่า แนวความคิดเรื่อง**ประโยชน์** ในพระพุทธศาสนาและในเสรีนิยมใหม่นี้ **ให้ความหมายเหมือนกันหรือแตกต่างกันอย่างไร ทั้งสองความคิดมองประโยชน์จากพื้นฐานความคิดใด ผู้รับประโยชน์ควรเป็นของกลุ่มใดก่อนกลุ่มใดหลัง รวมทั้ง ประโยชน์สูงสุดของทั้งสองความคิดเพื่อเป้าหมายอะไรและเหมือนกันหรือแตกต่างกันอย่างไร**

บทความนี้ จะได้ตอบคำถามดังกล่าว เพื่อแสดงให้เห็นถึง ความเหมือนและแตกต่างกัน ระหว่างระบบความคิดทั้งสองระบบ ในมุมมองผ่านวาทกรรมของคำว่า **“ประโยชน์”** การตระหนักถึงแนวความคิดดังกล่าวอย่างชัดเจน ย่อมจะเป็นสิ่งสำคัญขั้นต้นในการสร้าง**องค์ความรู้**

<sup>๖</sup> การนำกรอบแนวคิดทางพระพุทธศาสนาามาเปรียบเทียบกับกรอบแนวคิดเศรษฐศาสตร์เสรีนิยมใหม่นั้น ทางหนึ่งดูเหมือนเป็นการเปรียบเทียบของสองแนวทางที่มีสถานะ ขอบเขตความสนใจ และมีธรรมชาติที่แตกต่างกันมาก หรือเป็นการเปรียบเทียบมวยสากลกับมวยไทยต่างรุ่นกัน ในลักษณะที่เศรษฐศาสตร์มุ่งสนใจเฉพาะส่วน ขณะที่พระพุทธศาสนาสงใจในกรอบที่กว้างขวางกว่า แต่เมื่อพิจารณาในภาพกว้างแล้ว ทั้งสองแนวทางเป็นเรื่องของระบบความคิด และองค์ความรู้ที่ต่างนำวาทกรรมของตน (ซึ่งเกิดจากรัตถุดฐานและข้อสมมุติพื้นฐานหนึ่งๆ) ไปก่อให้เกิดโครงสร้างอำนาจทางวัฒนธรรมความเชื่อ ทางสังคม ทางการเมือง และทางเศรษฐกิจที่ตั้งบนพื้นฐานของตนเอง (ดูนิยามวาทกรรม ในเนื้อหาต่อไปและเชิงอรรถที่ ๖ และ ๗) ขณะเดียวกันเมื่อพิจารณาในภาพเฉพาะแล้ว การเปรียบเทียบกรอบแนวคิดทั้งสองในเรื่องเดียวกัน คือ เรื่อง **“ประโยชน์”** ซึ่งเป็นแนวความคิดพื้นฐาน อาจถือว่ามีน้ำหนักในระดับเดียวกันได้ แม้ว่าการอบความคิดของสังคมโลกในปัจจุบันจะให้น้ำหนักกับวาทกรรมจากทางเศรษฐศาสตร์มากกว่า การเปรียบเทียบนี้เพื่อตั้งข้อสงสัยต่อพื้นฐานของวาทกรรมดังกล่าว อันอาจช่วยให้เราได้ความรู้ เพื่อนำไปสร้างกระบวนทัศน์ใหม่ (ดังปรากฏเป็นยุคหลังนวยุค (Post Modern) ในปัจจุบัน) และโครงสร้างอำนาจในด้านต่างๆ ที่แตกต่างจากปัจจุบัน ตัวอย่างของวิธีการนี้ ได้แก่ การตั้งคำถามกับ ข้ออ้างข้อที่ ๕ ในเรขาคณิตของยูคลิด (Euclidean geometry) ที่กำหนดว่า ถ้าเส้นตรงเส้นหนึ่งตัดเส้นตรงคู่หนึ่ง ขนาดของมุมภายในที่อยู่ข้างเดียวกันของเส้นตัดรวมกันได้น้อยกว่าสองมุมฉาก ดังนั้น เส้นตรงทั้งสองนั้น เมื่อตัดออกไป จะพบกันบนข้างที่มุมรวมกันน้อยกว่าสองมุมฉาก ข้ออ้างข้อนี้ หรือเรียกว่า ข้ออ้างเส้นขนาน เมื่อรวมกับข้ออ้างอื่นนำไปสู่ทฤษฎีบทต่างๆ แต่เมื่อมีคนตั้งคำถามกับข้ออ้างข้อนี้ ว่า เส้นตรงสองเส้นที่มุมภายในเท่ากับสองมุมฉากนี้ตัดกันได้ นำไปสู่ข้อพ้ำของเรขาคณิตอีกแนวทางที่รู้จักในชื่อของ Non-Euclidean geometry ดูรายละเอียดเรื่องนี้เพิ่มเติมได้ที่ Wikipedia, “Non euclidian geometry”, <[http://en.wikipedia.org/wiki/Non\\_euclidian\\_geometry](http://en.wikipedia.org/wiki/Non_euclidian_geometry)>, October, 2008.

และความรู้ดังกล่าวย่อมนำไปสู่ความเข้าใจถึงการเกิดอำนาจ ดังที่ มิเชล ฟูโก้ (Michel Foucault) ได้ให้ความหมายของคำว่า **วาทกรรม (Discourse)** คือ **“ระบบความคิด (System of thoughts) ที่ประกอบด้วยความคิด (ideas), ทักษะคติ (attitudes), วิถีแห่งการกระทำ (courses of action), ความเชื่อ (beliefs) และการปฏิบัติ (practices) ซึ่งจะสร้างเรื่องราว (subjects) และโลก ขึ้นมา** อย่างเป็นระบบจากการกล่าววาทะนั้น”<sup>๗</sup>

นอกจากนี้ วาทกรรม ยังเป็นเรื่องของ การวิเคราะห์บริบท อาทิ บรรทัดฐาน และข้อสมมติพื้นฐาน (Assumption) ที่อยู่เบื้องหลังการเกิด วาทกรรมนั้นๆ ด้วย<sup>๘</sup>

<sup>๗</sup> Wikipedia, “Discourse”, <<http://en.wikipedia.org/wiki/Discourse>>, June 2008. ปรากฏคำนิยามที่กล่าวถึงว่า “systems of thoughts composed of ideas, attitudes, courses of action, beliefs and practices that systematically construct the subjects and the worlds of which they speak”

<sup>๘</sup> ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, **รัฐศาสตร์แนววิพากษ์**, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๔๔, หน้า (๒๓) พูดถึงความคิดฟูโก้ว่า “วาทกรรม เป็นตัวกำหนดทุกอย่างและเราไม่มีวันที่จะฉีกออกไปจากสิ่ง ที่เรียกว่า วาทกรรม ตราบเท่าที่วิธีการหาความรู้ของเรายังเป็นการเข้าไปจัดระบบ ระเบียบ ลำดับชั้นของ สิ่งที่เราอ้างว่ารู้ ในรูปของวาทกรรม” ส่วนใน Nick Crossley, **Key Concepts in Critical Social Theory**, (Great Britain: Sage Publications Ltd., 2006), pp.60-63. ได้อธิบาย วาทกรรม หรือ Discourse ว่าความหมายอย่างง่าย คือ **คำพูด หรือ การสื่อสารในวิธีการต่างๆ** โดยที่การวิเคราะห์วาทกรรมในเรื่องใดๆ คือ การระบุถึง คำศัพท์เฉพาะ กลุ่มของบรรทัดฐาน (norm) หรือ กฎเกณฑ์เพื่อกำหนด และให้ความหมายกับสิ่งใดสิ่งหนึ่ง ด้วยแบบแผน และเทคนิคโวหารต่างๆ จะมีจุดเน้นพิเศษ คือ การให้ความสำคัญกับบริบท (Context) และการวิเคราะห์บริบทนี้ มีข้อสมมติพื้นฐาน(Assumption) คือ ผู้มีส่วนเกี่ยวข้องในการใช้จะไม่รู้สึกตัวถึงระบบแบบแผนที่อาศัยอยู่ หรือ ไม่รู้สึกตัวถึงผลที่ตามมาจากการที่พูดไป การวิเคราะห์แนวนี้จึงต้อง ขุด และ รื้อสร้าง สิ่งที่อยู่ข้างใต้ขึ้นมา โดย ฟูโก้ จะให้ความสำคัญกับ ประวัติการเปลี่ยนแปลงกฎเกณฑ์ภายในของการเกิดวาทกรรม เช่นเดียวกับ เงื่อนไขเชิงสถาบัน และปัญหาทางสังคมที่เอื้อต่อการเกิด การก่อตัว และการอยู่รอดของวาทกรรมนั้นๆ ด้วย ขณะที่เจอเกน ฮาเบอร์มัส (Jrgen Habermas) ใช้ คำว่า วาทกรรม เพื่อแสดงถึงการตั้งคำถามกับ บรรทัดฐาน และข้อสมมติฐานพื้นฐาน ที่มักเชื่อโดยไม่สงสัย



การที่แนวความคิด “ประโยชน์” ตามความคิดเสรีนิยมใหม่ สามารถเติบโตและครอบคลุมไปทั่วโลก<sup>๙</sup> โดยการสร้างวาทกรรมขึ้นมาใช้อธิบาย ทฤษฎี, อุดมการณ์ และนโยบายทางเศรษฐกิจ ตลอดจนกิจกรรมที่ตามมา ภายใต้ระบบความคิดและเหตุผลชุดเดียวกัน จนทำให้ประเทศพัฒนาแล้วสามารถนำประเทศอื่นๆ ไปสู่เป้าหมายตามที่ประเทศพัฒนาแล้ว ต้องการได้<sup>๑๐</sup>

<sup>๙</sup> เหตุผลและข้ออ้างในที่นี้ เริ่มตั้งแต่ หลักศูตริวิชาเศรษฐศาสตร์ในประเทศต่างๆ ล้วนศึกษานบนพื้นฐานของความคิดอรรถประโยชน์ตามเศรษฐศาสตร์ตะวันตก จนถึงการดำเนินนโยบายทางเศรษฐกิจโดยเฉพาะชววิกฤติ ซึ่งโดยส่วนใหญ่ดำเนินตามองค์การทางการเงินระหว่างประเทศที่ไปพึ่งพิง รวมถึง การริเริ่มแนวความคิดของประเทศพัฒนาแล้ว อาทิ ธรรมภิบาล (Good Government) (ดูเพิ่มเติมในเชิงอรรถถัดไป) , จันทามติวอชิงตัน ที่ให้ลดกฎเกณฑ์, แปรรูปรัฐวิสาหกิจ, เปิดเสรีทางการค้า เป็นต้น

<sup>๑๐</sup> ตัวอย่างการสร้างวาทกรรมและนำไปสู่กิจกรรมต่างๆ ปรากฏในบทความ Wolfgang H. Reinicke, “Global Public Policy”, Foreign Affairs, Vol.๗๖ No.๖ : 127-138. บทความนี้ (ภายหลังได้พิมพ์ขยายเป็นหนังสือเรื่อง Global Public Policy: Governing Without Government?) เริ่มจากการกลับมาพิจารณาานิยามของโลกาภิวัตน์ และการพึ่งพิงทางเศรษฐกิจระหว่างประเทศ เพื่อนำไปสู่การขับเคลื่อนบทบาทของ **นโยบายสาธารณะระดับโลก (Global Public Policy)** ให้มีความสำคัญกับรัฐในประเทศอื่นๆ น้อยลง โดยมองการพึ่งพิงทางเศรษฐกิจระหว่างประเทศ เป็นเรื่องเศรษฐศาสตร์มหภาคที่ทำให้รัฐต่างๆ เข้าใกล้กัน แต่โลกาภิวัตน์เป็นเศรษฐศาสตร์จุลภาค เป็นเรื่องของบริษัทที่ข้ามพรมแดนรัฐ ทั้งในเรื่องการเงิน เทคโนโลยี และสารสนเทศ เพื่อดำรงความสามารถในการแข่งขันไว้ ทั้งนี้ อธิปไตยภายนอกของรัฐที่เข้าไปนั้นเริ่มลดลงจากการตกลงทางเศรษฐกิจระหว่างประเทศ ขณะที่อธิปไตยภายในลดลงเช่นกัน จากบริษัทข้ามชาติที่เข้าไปยังประเทศนั้นๆ โดยการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ระหว่างภาครัฐกับภาคเอกชน (เช่นการลดระเบียบกฎเกณฑ์ (Deregulation) และจะทำให้สถาบันประชาธิปไตยในประเทศนั้นอ่อนแอลงด้วย รัฐที่เริ่มสูญเสียอธิปไตยภายในอาจตอบโต้กลับ โดยการเข้าแทรกแซง ไม่ว่าจะเป็นแบบตั้งรับ เช่นภาษีศุลกากร หรือ แบบรุก เช่นการอุดหนุน หรือ ลดกฎเกณฑ์สำหรับธุรกิจของประเทศตน ดังนั้น ทางเลือก คือ ต้องไม่แค่ต้องในเรื่อง ดินแดน โดยยุทธศาสตร์ที่เหมาะสม คือ **แยกแนวคิดธรรมาภิบาล (governance) กับ รัฐบาล (government) ออกจากกัน** โดยที่ธรรมาภิบาล คือ หน้าที่ทางสังคมที่จำเป็นสำหรับการดำเนินงานของระบบเศรษฐกิจแบบตลาด และไม่ต้องเท่ากับรัฐบาล ดังนั้น **นโยบายสาธารณะระดับโลก คือ แยก ธรรมภิบาล ออกจากรัฐชาติ และ รัฐบาล** และเพื่อนำสู่การปฏิบัติ ผู้กำหนดนโยบาย ต้องมอบหมายให้หน่วยงานและสถาบันอื่น ที่อยู่ในสถานะที่ต่ำกว่า มาดำเนินนโยบายสาธารณะระดับโลก ไม่เพียงหน่วยงานภาคสาธารณะอย่างธนาคารโลก หรือ ไอเอ็มเอฟ แต่รวมถึง ภาคธุรกิจ ภาคแรงงาน องค์การพัฒนาเอกชน (Non-Government organizations) โดยที่กลุ่มเหล่านี้ ไม่เพียงรับผลได้ และมีสารสนเทศที่ดีกว่าเท่านั้น แต่ยังมีขอบข่ายที่ไม่จำกัด เช่น โครงการหุ้นส่วนภาครัฐและเอกชน (public-private Partnerships)

ในทางกลับกัน เป็นไปได้หรือไม่ที่วาทกรรม เรื่อง **ประโยชน์** ประกอบกับชุดความคิดอื่นๆ หากนำมา**รื้อสร้าง** (Deconstruction) และอธิบายใหม่ด้วยระบบความคิดของ**พระพุทธศาสนา** จะนำไปสู่การเกิด**ระบบเศรษฐกิจที่เป็นอื่น** ในลักษณะที่แตกต่างจากระบบเสรีนิยมใหม่ ประเด็นนี้จะเป็นประเด็นที่ศึกษาในโอกาสต่อไป.

## ๒. ความหมาย “ประโยชน์ จาก...”

๒.๑ นิยาม หัวข้อนี้จะแสดงนิยาม และ ความหมาย ของ**ประโยชน์** จากมุมมองต่างๆ

พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๕๔๒ ได้ให้คำแปลของคำนี้ไว้ว่า

**ประโยชน์** [ประโยชน์] น. สิ่งที่มีผลใช้ได้ดีสมกับที่คิดมุ่งหมายไว้, ผลที่ได้ตามต้องการ, สิ่งที่เป็นผลดีหรือเป็นคุณ, เช่น ประโยชน์ของการศึกษา ประโยชน์ของโรงเรียน. (ส. ประโยชน; ป. ปโยชน).<sup>๑๑</sup>

---

จะเพิ่มความชอบธรรมในนโยบายสาธารณะระดับโลกและทำให้กระบวนการกำหนดนโยบายเป็นไปอย่างมีประสิทธิภาพและประสิทธิผล ไม่ว่าจะเป็นเรื่อง กฎระเบียบทางการเงิน สิ่งแวดล้อม การบังคับกฎหมายข้ามประเทศ เป็นต้น โครงการหุ้นส่วนภาครัฐและเอกชนนี้ จะเป็นพื้นฐานของนโยบายสาธารณะระดับโลก และเพื่อให้สาธารณชนสงสัย ในระยะแรกให้นำเสนอกฎเกณฑ์นโยบาย ที่ผสมผสานระหว่างภาคสาธารณะและภาคเอกชนในระดับชาติ โดยละเอียดในระดับโลกก่อน อันดับแรกที่ทำคือให้เกิด**ความโปร่งใส**ขึ้น เพื่อให้เปิดเผยข้อมูลและแต่ละฝ่ายสามารถเข้าถึงได้ และประการที่สอง บรรษัทต้องสนับสนุนโครงการหุ้นส่วนภาครัฐและเอกชน ด้วยการ**ปรับปรุงระบบตรวจสอบภายใน และโครงสร้างการจัดการ** ยิ่งการควบคุมภายในดีเท่าใด ยิ่งลดความเสี่ยงต่อความผิดพลาดทางการตลาด และยิ่งมีความจำเป็นที่ต้องมีกฎเกณฑ์ภายนอกน้อยลงเท่านั้น

สำหรับ Foreign Affairs เป็นวารสารที่ทรงอิทธิพลของสหรัฐอเมริกาทางด้านความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ โดยเจ้าของคือ Council on Foreign Relations (CFR) ซึ่งเป็นองค์กรภาคเอกชนที่จัดตั้งขึ้นตั้งแต่ ค.ศ. ๑๙๒๑ มีบทบาทต่อนโยบายต่างประเทศและบทบาทของประเทสหรัฐอเมริกาต่อประเทศต่างๆ ในโลก

<sup>๑๑</sup>พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๕๔๒, “ประโยชน์”, <<http://risrn.royin.go.th/>>, มิถุนายน ๒๕๕๑.



คำแปลนี้สะท้อนถึง ๒ นัย คือ นัยแรก เกี่ยวข้องกับ **ผล** และ **สิ่งที่** **คิดมุ่งหมาย** หรือ **ผล** กับ **ความต้องการ** นัยที่สอง คือ **ผล** นั้น **ดี** หรือ **เป็นคุณ** (จะกล่าวถึงในส่วนท้ายของตอนนี้)

ในทางเศรษฐศาสตร์นั้น แนวความคิดเรื่อง **ประโยชน์** มีที่มาตั้งแต่ คริสตวรรษที่ ๑๗ เมื่อ เจเรมี เบนแธม (Jeremy Bentham) ได้เสนอเรื่อง **อรรถประโยชน์นิยม (Utilitarianism)** ซึ่งให้ความหมายไว้ว่า “ความสุขที่มากที่สุด สำหรับคนจำนวนมากที่สุด” (The greatest happiness of the greatest number)<sup>๑๒</sup> หรือ **หลักการความสุข**

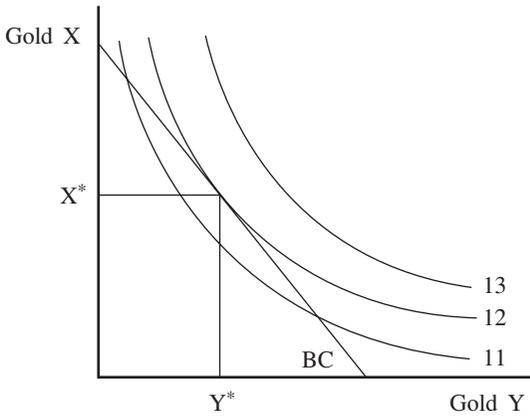
ส่วนจอห์น สจ๊วต มิลล์ (John Stuart Mill) มีทัศนะว่า เป้าหมายของ มนุษย์ คือ **ความสุข** และสิ่งที่ เป็น **ประโยชน์** หรือ เป็นการกระทำที่ ถูกต้อง คือ **ส่งผล** ให้เกิดความสุขที่มากที่สุด สำหรับคนจำนวนมากที่สุด<sup>๑๓</sup> โดย มิลล์ มีความเห็นที่ขัดแย้งกับ อิมมานูเอล คานต์ (Immanuel Kant) ที่มองเป้าหมายของชีวิตอยู่ที่ **การกระทำดีหรือตามหน้าที่ทางศีลธรรม (Moral Duty)** แม้ว่าความคิดของคานต์จะได้รับความนิยมอย่างมาก แต่อิทธิพลของมิลล์ กลับปรากฏเป็นพื้นฐานฝังรากลึกในสาขาเศรษฐศาสตร์ ที่พัฒนาการวัด **อรรถประโยชน์ต่อหน่วย (Utility)** ไปเป็นอรรถประโยชน์ หน่วยสุดท้ายและการวัด **ความพอใจ (Satisfaction)** รวมทั้งเป็นรากฐาน ของวิชาเศรษฐศาสตร์จุลภาค ดังที่นักเศรษฐศาสตร์ได้วางข้อสมมุติ พื้นฐานข้อหนึ่ง ของแนวคิดเรื่อง **ครัวเรือน (Household)**ว่า “ทุกครัวเรือน

<sup>๑๒</sup> Kwame Anthony Appiah, *Thinking It Through : an Introduction to Contemporary Philosophy*, (New York : Oxford University Press Inc., 2003) p.206

<sup>๑๓</sup> *The Philosophy Quest : A Cross-Cultural Reader*, ed. by Gail M. Presbey, Karsten J. Struhl, Richard E. Olsen, 2<sup>nd</sup> ed. (USA : McGraw-Hill Companies, Inc., 2000) p.418.

จะพยายามอย่างสม่ำเสมอเพื่อให้บรรลุความพอใจ หรือความอยู่ดีมีสุข (Well-being) หรือ **อรรถประโยชน์ ที่สูงสุด** ภายใต้ทรัพยากรที่มีอยู่อย่างจำกัด”<sup>๑๔</sup>

ความคิดนี้ นำไปสู่ทฤษฎีที่ใช้กันมาจนปัจจุบัน คือ **เส้นความพอใจเท่ากัน (Indifference Curve) และจุดดุลยภาพของครัวเรือน** ซึ่งเส้นความพอใจเท่ากันสัมผัสกับเส้นงบประมาณ แสดงถึงการใช้ทรัพยากรที่มี เพื่อให้ได้ความพอใจ หรืออรรถประโยชน์สูงสุดของการบริโภคสินค้า ๒ ชนิด (ดูแผนภาพที่ ๑)



แผนภาพที่ ๑

<sup>๑๔</sup> Richard G. Lipsey, Peter O. Steiner, Douglas D. Purvis, **Economic**, ๙<sup>th</sup> ed. (Singapore : Harper & Row Publisher, Asia, Pte Ltd., ๑๙๙๐) p.๔๓-๔๔. นักเศรษฐศาสตร์ได้ตั้งข้อสมมุติฐานพื้นฐานเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องครัวเรือน คือ ประการที่หนึ่ง ทุกครัวเรือน ต้องมีการตัดสินใจที่คงเส้นคงวาเสมือนประกอบด้วยคนๆ เดียว (First, economists assume that each household makes consistent decisions, as though it were composed of a single individual.) ประการที่สอง ทุกครัวเรือนจะพยายามอย่างสม่ำเสมอเพื่อให้บรรลุความพอใจ หรือความเป็นอยู่ หรือ อรรถประโยชน์ ที่สูงสุด ภายใต้ทรัพยากรที่มีอยู่อย่างจำกัด (Second, economists assume that each household is consistently attempting to achieve maximum *satisfaction* or *well-being* or *utility*, as the concept is variously called. The household tries to do this within the limitations of its available resources.) ประการที่สาม ครัวเรือนทั้งหลาย เป็นเจ้าของหลักของปัจจัยในการผลิต (Third, economists assume that households are the principal owners of factors of production.)



ในภาษาบาลีคำว่า **ประโยชน์** ใช้ว่า **อตุถ** ใน **คัมภีร์อภิธานวรรณนา** พระมหาสมปอง มุทิโต แปลดังนี้

**อตุถ** คัพพิมมอรรถ ๙ อย่าง คือ (๑) **ปโยชนะ** ผลประโยชน์หรือความต้องการ (๒) **สัททาภิธะยยะ** เนื้อความที่ศัพท์กล่าวถึง (๓) **วุทฺธิ** ความเจริญ (๔) **ธนะ** ทริพย์ (๕) **วัตฺถุ** วัตถุประสงค์ (๖) **การณะ** เหตุ (๗) **นาสะ** ความพินาศ (๘) **หิตะ** ประโยชน์เกื้อกูล (๙) **ปัจฉิมปัพพตะ** ภูเขาด้านทิศตะวันตก<sup>๑๕</sup>

ส่วนพระธรรมกิตติวงศ์ ให้คำแปล **อตุถ** ใน หนังสือศัพท์วิเคราะห์ ไว้ ๗ ความหมาย คือ (๑) ทริพย์, สมบัติ (๒) ประโยชน์, ความเกื้อกูล (๓) เหตุ, สาเหตุ, คดีความ (๔) ผล (๕) ความหมาย, ความมุ่งหมาย, เนื้อความ (๖) การร้องขอ, ความต้องการ (๗) ความพินาศ, ความดำรงอยู่ไม่ได้<sup>๑๖</sup>

พิจารณาจากคำแปล ในภาษาบาลี พบว่า คำว่า **อตุถ** มีนัย ๔ นัย คือ นัยแรก **เป็นเหตุ** เช่น เหตุ, สาเหตุ, คดีความ, ประโยชน์เกื้อกูล นัยที่สอง **เป็นเป้าหมาย** เช่น ทริพย์, สมบัติ, วัตถุประสงค์, ผล, ผลประโยชน์, การร้องขอ, ความต้องการ, ความเจริญ, ความพินาศ, ความดำรงอยู่ไม่ได้ นัยที่สาม **เป็นเนื้อหาภาษา** เช่น เนื้อความที่ศัพท์กล่าวถึง, ความหมาย, ความมุ่งหมาย, เนื้อความ นัยที่สี่ **เป็นเรื่องอื่นๆ** เช่น ภูเขาด้านทิศตะวันตก

สำหรับพระพุทธศาสนานั้น พระสัมมาสัมพุทธเจ้าได้ทรงใช้คำว่า **ประโยชน์** ทั้งใน นัยที่เป็นเหตุ และนัยที่เป็นเป้าหมาย ดังตัวอย่างการใช้ **ประโยชน์** ในนัยที่เป็นเหตุ เช่น

<sup>๑๕</sup> คัมภีร์อภิธานวรรณนา, แปลและเรียบเรียงโดย พระมหาสมปอง มุทิโต, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพฯ: บริษัท ประยูรวงศ์พรินติ้ง จำกัด, ๒๕๔๗), หน้า ๙๖๕.

<sup>๑๖</sup> พระธรรมกิตติวงศ์ (ทองดี สุรเตโช ป.ธ.๙ ราชบัณฑิต), **ศัพท์วิเคราะห์**, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์เลียงเชียง, ๒๕๕๐), หน้า ๒๑.

ธรรมที่เป็น**ประโยชน์** อะไรบ้าง คือ ๑. สัมมาทิฏฐิ (เห็นชอบ) ๒. สัมมาสังกัปปะ (ดำริชอบ) ๓. สัมมาวาจา (เจรจาชอบ) ๔. สัมมากัมมัณตะ (กระทำชอบ) ๕. สัมมาอาชีวะ (เลี้ยงชีพชอบ) ๖. สัมมาวายามะ (พยายามชอบ) ๗. สัมมาสติ (ระลึกชอบ) ๘. สัมมาสมาธิ (ตั้งจิตมั่นชอบ) ๙. สัมมาญาณะ (รู้ชอบ) ๑๐. สัมมาวิมุตติ (หลุดพ้นชอบ)

ภิกษุทั้งหลาย นี้เรียกว่า ธรรมที่เป็น**ประโยชน์**<sup>๑๗</sup>

นอกจาก **สัมมัตตธรรม ๑๐** ข้างต้นแล้ว พระสัมมาสัมพุทธเจ้าได้ทรงแสดง สิ่งที่เป็นธรรมและเป็น**ประโยชน์** ในประเภทอื่นๆ เช่น **กุศลกรรมบถ ๑๐**<sup>๑๘</sup> **อินทริย์ ๕**<sup>๑๙</sup> เป็นต้น รวมทั้งทรงแสดงธรรมที่ไม่เป็นประโยชน์ประกอบด้วย เช่น **อกุศลมูล ๓**<sup>๒๐</sup> **นิรวณ ๕**<sup>๒๑</sup> เป็นต้น

ธรรมเหล่านี้ ล้วนแสดงถึงการใช้ความหมายของ **ประโยชน์** ในนัยของการเป็นเหตุ หรือ **แนวปฏิบัติเพื่อหาผล ส่วนที่ปรากฏในรูปของการใช้ประโยชน์ในนัยของการเป็นเป้าหมาย** เช่น “ภิกษุในธรรมวินัยนี้ มิได้มุ่งหวังลาภ เล่าเรียนพระสูตร เล่าเรียนพระวินัย เล่าเรียนพระอภิธรรมเพื่อ**ประโยชน์**ในการฝึกตน เพื่อ**ประโยชน์**แก่ความสงบของตน เพื่อ**ประโยชน์**ในการทำตนให้ดับเย็น (ปรินิพพาน)”<sup>๒๒</sup> และอีกตัวอย่างที่แสดงถึงอุดมการณ์ทางสังคมของพระพุทธศาสนา คือ “ภิกษุทั้งหลาย พวกเธอจงจาริกไป เพื่อ**ประโยชน์**สุขแก่ชนจำนวนมาก เพื่ออนุเคราะห์ชาวโลก เพื่อ**ประโยชน์**เกื้อกูลและความสุขแก่ทวยเทพและมนุษย์”<sup>๒๓</sup>

<sup>๑๗</sup> อัง.ทสก. (ไทย) ๒๔/๑๓๗/๒๘๖ ฉบับ มจร.

<sup>๑๘</sup> อัง.ทสก. (ไทย) ๒๔/๑๓๗/๓๐๘ ฉบับ มจร.

<sup>๑๙</sup> สัม. (ไทย) ๑๙/๔๓๖/๒๘๕ ฉบับ มจร.

<sup>๒๐</sup> สัม. (ไทย) ๑๕/๑๑๓/๑๓๐ ฉบับ มจร.

<sup>๒๑</sup> อัง.ปญจก. (ไทย) ๒๒/๕๑/๘๙๙-๙๑ ฉบับ มจร.

<sup>๒๒</sup> อัง.ม. (ไทย) ๒๙/๘๙/๒๗๗ ฉบับ มจร.

<sup>๒๓</sup> วิ.ม. (ไทย) ๔/๓๒/๔๐ ฉบับ มจร.



## ๒.๒ วิเคราะห์ความหมายและพื้นฐานความคิด

การใช้ความหมายของ **ประโยชน์** ในเสรีนิยมใหม่และเศรษฐศาสตร์กระแสหลัก สืบทอดมาจากแนวความคิด**อรรถประโยชน์นิยม** ซึ่งตั้งบนพื้นฐานทางจริยศาสตร์อีกชั้นหนึ่งของแนวคิด **คติที่เน้นผลที่ตามมา** (consequentialism)<sup>๒๔</sup> คือ การกระทำนั้นถือว่า**ถูกหรือผิด** ตัดสินด้วยผลที่ตามมาของการกระทำนั้น<sup>๒๕</sup> เช่นเดียวกับพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน ที่ให้ความหมายของ **ประโยชน์** ตามที่ได้อ้างถึงในตอนต้น โดยมี**นัยของผล** เทียบกับ **ความต้องการ** และให้ความสนใจ **เป้าหมาย** ว่าตรงกับความต้องการหรือไม่ และผลนั้นดีหรือเป็นคุณ ตามความเชื่อหรือไม่ ในความคิดเสรีนิยมใหม่และเศรษฐศาสตร์กระแสหลัก แม้ว่าจะเริ่มต้นจากการเชื่อตามหลัก มหสุข ของอรรถประโยชน์นิยมว่า **เป้าหมาย คือ ความสุข** (Happiness or Pleasure)<sup>๒๖</sup> แต่ความสุขนี้ ไม่สามารถวัดได้โดยง่าย นักอรรถประโยชน์นิยม จึงเสนอหน่วย **อรรถประโยชน์** (Utility) ซึ่งถือเป็นแนวคิดสำคัญเบื้องต้นของเศรษฐศาสตร์กระแสหลักที่มีข้อสมมุติพื้นฐานว่า แต่ละคนจะ**ต้องการอรรถประโยชน์มากที่สุด** นักเศรษฐศาสตร์ได้พัฒนาความคิดเรื่องอรรถประโยชน์ต่อไปอีกเป็น การวัด**ความพอใจของความต้องการ** (Satisfaction of Desire) โดยแสดงว่า ยิ่งต้องการมากเท่าใด จะยิ่งได้อรรถประโยชน์จากความพอใจ (Satisfaction) มากยิ่งขึ้นเท่านั้น<sup>๒๗</sup> จากเป้าหมายที่เน้นการวัดความพอใจซึ่งเป็นอนุพันธ์ของ

<sup>๒๔</sup> Kwame Anthony Appiah, *Ibid.*, p. ๒๐๖

<sup>๒๕</sup> Op. cit. และ วิทยากร เชียงกุล และพรภิรมณ์ เอี่ยมธรรม, **อธิบายศัพท์ปรัชญา การเมือง และสังคม**, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สาธิตาร, ๒๕๔๓) หน้า ๓๒.

<sup>๒๖</sup> Wikipedia, "Utilitarianism", < <http://en.wikipedia.org/wiki/Utilitarianism> >, October, 2008.

<sup>๒๗</sup> Kwame Anthony Appiah, **Thinking It Through : an Introduction to Contemporary Philosophy**, p.207.

**ความสุขนั้น** ทำให้นักเศรษฐศาสตร์จะใช้วิธีการต่างๆ อย่างมีประสิทธิภาพที่สุด เพื่อให้บรรลุเป้าหมายนั้น โดยการกระทำเช่นนี้ถือเป็นสิ่งถูกต้องซึ่งประเด็นนี้ตรงข้ามกับ อิมมานูเอล คานต์ ที่สนใจว่า เป้าหมาย คือการ**ทำดี** จาก**คำสั่งเด็ดขาด** (categorical imperative) คือ กฎทางศีลธรรม อันเป็นคำสั่งที่บุคคลต้องปฏิบัติตาม โดยไม่มีเงื่อนไขและไม่ต้องคำนึงถึงผลที่จะเกิดขึ้น<sup>๒๘</sup> กล่าวได้ว่า คานต์ เน้นที่**การกระทำ**ตามหน้าที่ทางศีลธรรม

แต่การใช้ คำว่า **ประโยชน์** ในภาษาบาลี และในพระพุทธศาสนา มีทั้งความเหมือนและความแตกต่างจากเสรีนิยมใหม่และคานต์ กล่าวคือพระพุทธศาสนา ให้ความสำคัญกับ **การกระทำที่เป็นเหตุ** (กรรม) และ **ผลของการกระทำ** (วิบาก) ในลักษณะที่สัมพันธ์กัน โดยที่การกระทำนั้นต้องเป็นการกระทำที่เป็น**กุศล**หรือ (กุศลมูล) จึงจะเรียกว่าเป็น**ประโยชน์** ในด้านนี้มีความใกล้เคียงกับของคานต์ และจัดเข้าอยู่ใน จริยศาสตร์แบบ**สัมบูรณ์นิยม** (absolutism) คือความดีเป็นสิ่งที่มิอยู่ด้วยตัวของตัวเองไม่ขึ้นกับความเห็นหรือการกำหนดของผู้ใด หรือกลุ่มชนใดทั้งสิ้น<sup>๒๙</sup> ประเด็นนี้ **ประโยชน์**ในทางพระพุทธศาสนา จึงใช้งานตรงข้ามกับ เสรีนิยมใหม่และอรรถประโยชน์นิยม ทั้งนี้ ในทางพระพุทธศาสนา ไม่สามารถใช้ทุกวิถีทางเพื่อไปสู่เป้าหมายได้ มีเพียงทางที่ดี หรือทางที่ชอบเท่านั้น ที่จะพาไปสู่เป้าหมายที่ดีได้ ขณะที่เสรีนิยมใหม่จะสามารถให้เป้าหมายกำหนด

<sup>๒๘</sup> ราชบัณฑิตยสถาน. **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๓) หน้า ๑๔

<sup>๒๙</sup> **เรื่องเดียวกัน**. หน้า ๑. เหตุที่พระพุทธศาสนาจัดเข้าเป็นสัมบูรณ์นิยม เนื่องจากพระพุทธศาสนามีหลักธรรม ที่กำหนดว่าการกระทำดี ถือว่า ผิด (ชั่ว) หรือ ถูก (ดี) โดยไม่ขึ้นกับว่าใครเป็นผู้ทำ อาทิ อกุศลกรรมบถ ๑๐ ถือว่าเป็นกรรมชั่ว ได้แก่ การฆ่า(ปาณาติบาต), การลักขโมย (อทินนาทาน), ประพฤติผิดในกาม (กาเมสุมิจฉาจาร), การพูดเท็จ (มุสาวาท), การพูดส่อเสียด (ปิสุณวาจา), การพูดคำหยาบ (ผรุสวาจา), การพูดเพื่อเจ้อ (สัมผัปปลาปะ), การเพ่งเล็งอยากได้ของของคนอื่น (อภิชฌา), การคิดร้าย (พยาบาท) และการเห็นผิด (มิจฉาทิฎฐิ) ขณะที่ สัมมัตต-ธรรม ๑๐ ดังที่ได้อธิบายมาก่อนหน้านี้ ถือเป็นการกระทำที่ดี หรือ กรรมดี



วิธีการได้ (End Justifies Means) ดังจะเห็นถึงการทำลายสิ่งแวดล้อม<sup>๑๐</sup> วิธีชีวิตวัฒนธรรม<sup>๑๑</sup> และอื่นๆ เพื่อประโยชน์ ทางเศรษฐกิจ

อย่างไรก็ตาม ในอีกด้านหนึ่ง ประโยชน์ ในทางพระพุทธศาสนา ได้ให้ความสำคัญกับ **ผลหรือ เป้าหมาย** เช่นเดียวกัน ในส่วนนี้แตกต่างกับคานต์ที่ไม่สนใจผลที่ตามมาจากการกระทำ โดยที่เป้าหมายของพระพุทธศาสนา แม้ว่าจะเรียกว่า **ความสุข** แต่มีรายละเอียดแตกต่างจากเป้าหมายของเสรีนิยมใหม่ กล่าวคือ เสรีนิยมใหม่ มีแรงจูงใจจาก**ความต้องการ** บริโภคที่มากขึ้น มีการพัฒนาจากการแก้ไขปัญหา**การผลิตเพื่อสนองตอบการบริโภค** (The production of wealth)<sup>๑๒</sup> โดยผลิตให้พอต่อความต้องการในการบริโภค ซึ่งเมื่อได้รับการตอบสนองแล้วย่อมนำไปสู่ความพอใจ และความสุขในลักษณะของความเป็นอยู่ที่ดี หรือ Well-being แต่ในปัจจุบัน ปัญหาได้เปลี่ยนแปลงไปเป็น**ปัญหาการบริโภค** นักเศรษฐศาสตร์

<sup>๑๐</sup> Well sharp, “A shock to the ecosystem: Neoliberalism and the environment”, < <http://wellsharp.wordpress.com/2008/07/01/a-shock-to-the-ecosystem-neoliberalism-and-the-environment/> >, October 2008. เป็นตัวอย่างหนึ่งที่กล่าวถึง ประเทศนิวซีแลนด์ที่ดำเนินตามแนวทางเสรีนิยมใหม่ อาทิ การลดระเบียบกฎเกณฑ์ ข้อตกลงเสรีทางการค้า ฯลฯ โดยอาศัย ‘corporate social responsibility’ มาทำหน้าที่แทนรัฐ นำไปสู่ผลเสียที่เกิดต่อสิ่งแวดล้อม รวมทั้งอ้างถึงตัวอย่างจากประเทศอื่น เช่น เม็กซิโก ผู้เขียนยังตั้งข้อโต้แย้งต่อความสำเร็จของการใช้ระบบการตลาดมาแก้ปัญหาโลกร้อน เช่น Carbon market ซึ่งข้อเสนอเดิมที่เกี่ยวข้องเมื่อปี ๑๙๙๗ ได้เสนอปรับเงินประเทศพัฒนาแล้วที่ก่อให้เกิดก๊าซเรือนกระจกเกินกำหนด แล้วนำค่าปรับนั้นมาเป็นกองทุนพัฒนาพลังงานสะอาดในประเทศกำลังพัฒนา แต่ข้อเสนอนี้ ถูกต่อรองจาก**ค่าปรับมาเป็นราคา** และจาก**กระบวนการยุติธรรม** มาเป็น **ระบบตลาด** แทน เพื่อให้สหรัฐอเมริกาเข้าร่วม แต่สุดท้ายสหรัฐอเมริกาไม่ได้เข้าร่วมในพิธีสารเกียวโตนี้

<sup>๑๑</sup> ผาสุก พงษ์ไพจิตร, “เศรษฐศาสตร์กับความอยู่ดีมีสุข”, **มติชน**, ๒๑ ธันวาคม พ.ศ. ๒๕๔๔ ปีที่ ๒๔ ฉบับที่ ๑๐๑๔๗ หน้า ๖ ใน < <http://www.nidambe11.net/ekonomiz/2005q4/article2005dec21p1.htm> >, ตุลาคม พ.ศ. ๒๕๕๑ ผู้เขียนเขียนถึงหนังสือ Happiness: Lessons from a New Science ของ Richard Layard กล่าวถึง สิ่งที่ตลาดได้ทำลายหรือสร้างความทุกข์ให้คน ๓ เรื่อง คือ **เรื่องการอพยพของแรงงานกับความอยู่ดีมีสุข** ผลเสียคือ ครอบครัวย้ายแตกสลายแรงงานขาดความมั่นคง, **เรื่องการโฆษณากับความอยู่ดีมีสุข** ผลเสีย คือ เปลี่ยนระบบคุณค่าคน เกิดความต้องการในสิ่งที่ไม่เคยต้องการ โดยเฉพาะผลกับเด็ก, **เรื่องความเหลื่อมล้ำ**ที่เศรษฐศาสตร์เสรีนิยมใหม่ เห็นว่าเป็นสิ่งดี เพราะเป็นตัวกระตุ้นการเจริญเติบโต แต่พบว่าความเท่าเทียม เป็นเป้าหมายสังคมที่ทำให้คนเกิดความสุข

<sup>๑๒</sup> George Reisman, “Production versus Consumption”, <<http://mises.org/story/2079>>, June 2008.

จำเป็นต้องหาทางสร้างการบริโภคเพื่อตอบสนองการผลิต (The production of consumption)<sup>๓๓</sup> ระบบการผลิตจึงจะยังคงเติบโตต่อไปได้ การแก้ไขทำได้โดยการกระตุ้นให้มีการบริโภคให้เพิ่มขึ้นอย่างต่อเนื่อง และการบริโภคได้เปลี่ยนจากการใช้ประโยชน์ (Function) ของสินค้าที่จับต้องได้และมีขอบเขตการบริโภคที่จำกัด มาเป็นการบริโภคความหมายและคุณค่าซึ่งไม่มีขีดจำกัดในการบริโภค<sup>๓๔</sup>

เอ.ที.อริยรัตเน (A.T. Ariyaratne) ได้เรียกเศรษฐกิจที่เปลี่ยนแปลงไปนี้ว่า เป็นการเปลี่ยนจากเศรษฐกิจตามความจำเป็น (Need-Based Economy) มาเป็น เศรษฐกิจตามความต้องการ (Wanted-Base Economy) และมาสู่เศรษฐกิจตามความโลภ (Greed-Based Economy)<sup>๓๕</sup>

ทางด้านพระพุทธศาสนา แรงจูงใจในการกระทำสิ่งต่างๆ ซึ่งรวมถึงกิจกรรมทางเศรษฐกิจ ไม่ได้เริ่มที่ การตอบสนองความต้องการ หรือค้นหา โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ความต้องการที่ไม่จำกัด อย่างที่เศรษฐศาสตร์วางข้อสมมติพื้นฐานไว้ แต่พระพุทธศาสนากระทำสิ่งต่างๆ โดยอาศัยแรงจูงใจจากเหตุผลและปัญญา<sup>๓๖</sup> จากแรงจูงใจดังกล่าว นำไปสู่การเลือกกระทำในแนวปฏิบัติที่เป็นประโยชน์ในลักษณะถูกต้องชอบธรรม ภายใต้หลักการใหญ่ของการอิงอาศัยกันของเหตุปัจจัยต่างๆ หรือปฏิจจสมุปบาท ไม่ว่าจะ เป็น คน สังคม หรือ สิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติ ทั้งนี้ โดยมีเป้าหมายคือ ความสุขที่เป็นองค์รวม นั่นคือ ความสุขทางวัตถุ หรือ กามคุณ ๕

<sup>๓๓</sup> Op.cit.

<sup>๓๔</sup> อานันท์ กาญจนพันธุ์, วัฒนธรรมทางเศรษฐกิจในเศรษฐกิจไร้วัฒนธรรม, (กรุงเทพฯ: ศูนย์หนังสือจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๙) หน้า ๒๔-๒๘.

<sup>๓๕</sup> A.T. Ariyaratne, "A Buddhist Approach to Social and Economic Development: An experience from Sri Lanka" in *Socially Engaged Buddhism for the New Millennium*, (Bangkok: Sathirakoses-nagapradipa Foundation & Foundation For Children, 1999), p.22.

<sup>๓๖</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), *พุทธธรรม : ฉบับปรับปรุงและขยายความ*, พิมพ์ครั้งที่ ๑๑, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์บริษัทสหธรรมิก จำกัด, ๒๕๔๙), หน้า ๒๕๑-๒๕๓.



ไม่ใช่เพียงไม่มากขึ้น แต่ให้ต้องการน้อยลง และนำไปสู่ความเป็นอิสระทางจิตใจ ทางสังคม ทางวัฒนธรรม กล่าวให้เฉพาะคือ เป็นอิสระจากการครอบงำของ อวิชา ตัณหา และ อุปาทาน ซึ่งจะทำให้คนกลายเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์

กล่าวโดยสรุป พระพุทธศาสนานำเสนอความหมายของประโยชน์แตกต่างจากเสรีนิยมใหม่ ทั้ง แรงจูงใจ วิธีการ และเป้าหมาย โดยที่เสรีนิยมใหม่ต้องการบริโภคมมากขึ้น ใช้วิธีการตอบสนองได้ทุกวิธี เพื่อให้เป็นไปตามเป้าหมายคือ ความพอใจสูงสุดจากการบริโภค ขณะที่พระพุทธศาสนา แรงจูงใจ คือ เหตุผลและปัญญานำมาสู่วิธีการที่ชอบธรรมเพื่อเป้าหมายที่เป็นประโยชน์ คือ ความสุขที่เป็นอิสระจากภายใน และความสงบในสังคม

### ๓. ผู้รับประโยชน์ “ประโยชน์ ของ...”

ผู้รับประโยชน์ ตามแนวความคิดเสรีนิยมใหม่ เสนอการจัดลำดับการทำประโยชน์ให้กับปัจเจกบุคคลและตนเองก่อน ผ่านวาทกรรมของคำว่า ตลาดแข่งขันเสรี ประสิทธิภาพ ฯลฯ เพื่อให้แต่ละคนแข่งขันกันหาประโยชน์สูงสุด บนความเชื่อมั่นในการตัดสินใจเลือกอย่างเสรี หากแต่แต่ละคนมีพฤติกรรมในการแสวงหาประโยชน์สูงสุดให้กับตน โดยปรากฏในรูปของ **กำไรสูงสุดสำหรับผู้ผลิต หรือ การบริโภคที่ได้รับความพอใจสูงสุดสำหรับผู้บริโภค** กลไกตลาดแข่งขันสมบูรณ์ จะเป็นเหมือนมือที่มองไม่เห็น (Invisible hands) คอยกำกับให้สังคมได้รับประโยชน์สูงสุดไปด้วยแนวความคิดเสรีนิยมใหม่ จึงเห็นว่า รัฐบาลไม่ควรมีบทบาทกับกิจกรรมทางเศรษฐกิจมากนัก เพราะจะทำให้กลไกตลาดขาดประสิทธิภาพ และสังคมโดยรวมไม่ได้รับประโยชน์สูงสุด เศรษฐกิจเสรีนิยมใหม่ จึงมีนโยบายเรียกร้องให้รัฐบาลในประเทศที่มีบทบาทการแทรกแซงเศรษฐกิจสูง ต้อง

หันมาเปิดเสรีทางเศรษฐกิจ (Economic Liberalization) มากขึ้น อาทิ เปิดเสรีทางการค้า ทางการเงิน และการลงทุน เป็นต้น รวมทั้งการลดและยกเลิกการกำกับและควบคุมโดยรัฐ (Deregulation) การแปรรูปรัฐวิสาหกิจ (Privatization) และการรักษาเสถียรภาพของระดับราคาในระบบเศรษฐกิจ (Price Stabilization)<sup>๑๓๗</sup> วาทกรรมเหล่านี้ ถูกสร้างขึ้นเพื่อตอบสนองต่อ ประโยชน์ ในการพัฒนาเศรษฐกิจตามแบบเสรีนิยมใหม่ และในปัจจุบันประโยชน์นี้ได้พัฒนามาเป็น การบริโภคเพื่อการผลิตของกลุ่มบรรษัทข้ามชาติในประเทศผู้นำเศรษฐกิจระดับโลกที่คอยผลิตความหมายใหม่ๆ ให้กับผู้บริโภคทั่วโลก และเกี่ยวเกี่ยวประโยชน์สูงสุดออกจากผู้อยู่ในระบบ ดังนั้น จากวาทกรรมตั้งต้นที่ว่า ปัจเจกบุคคลและสังคม เป็นผู้รับประโยชน์ของการแข่งขันและตลาดเสรีนั้น เป็นเพียงวาทกรรมที่ในความเป็นจริงแล้วผู้รับประโยชน์ที่แท้ คือ ผู้กำหนดกลไกตลาด หรือ มือที่มองไม่เห็น<sup>๑๓๘</sup> อันได้แก่กลุ่มทุนและบรรษัทข้ามชาติ<sup>๑๓๙</sup> ที่เข้ามากำหนด

<sup>๑๓๗</sup> ปกป้อง จันวิทย์, **เรื่องเดียวกัน**, หน้า ๑๒-๑๔ และ Wikipedia, “Neoliberalism”, <<http://en.wikipedia.org/wiki/Neoliberalism>>, June 2008.

<sup>๑๓๘</sup> อติเม สมิธ เสนอเรื่อง **มือที่มองไม่เห็น** ว่า ในตลาดเสรี เมื่อปัจเจกบุคคลไขว่คว้าหาประโยชน์ของตนแล้ว ย่อมมีแนวโน้มที่จะช่วยส่งเสริมสิ่งดีๆ ให้เกิดกับสังคมโดยรวม ผ่านหลักการที่เขาเรียกว่า มือที่มองไม่เห็น อย่างไรก็ตาม มีผู้โต้แย้งถึงความเป็นจริงในเรื่องนี้ เช่น นักเศรษฐศาสตร์รางวัลโนเบลสาขาเศรษฐศาสตร์ ปี ๒๐๐๑ Joseph E. Stiglitz กล่าวว่ “เหตุผลที่ มือที่มองไม่เห็น มักจะมองไม่เห็น ก็เพราะว่ามันมักจะ ‘ไม่อยู่ที่นั่น’” ดูเพิ่มเติมคำอธิบายใน Wikipedia, “Invisible hand”, <[http://en.wikipedia.org/wiki/Invisible\\_hand](http://en.wikipedia.org/wiki/Invisible_hand)>, October 2008. ในที่นี้ผู้เขียนใช้คำว่า **มือที่มองไม่เห็น** เพื่อแสดงถึง ปัญหาของตลาดเสรี และ ความเชื่อเรื่อง มือที่มองไม่เห็น ทำให้เราไม่ตั้งคำถามกับกลไกตลาด ว่าโดยแท้จริงแล้วมีผู้กำหนดกลไกหรือไม่ หรือ เราเลือกที่มองไม่เห็นผู้กำหนดนั่นเอง

<sup>๑๓๙</sup> ดูเชิงอรรถที่ ๙ ถึง บทบาทของบรรษัทข้ามชาติในระบบตลาดเสรีนิยมใหม่ และ Anup Shah, “A Primer on Neoliberalism”, <<http://www.globalissues.org/article/๓๙/a-primer-on-neoliberalism#GoingGlobal>>, October ๒๐๐๘. ได้อ้างถึงหลายเรื่องที่เกี่ยวข้อง อาทิ John Gray ศาสตราจารย์ แห่ง London School of Economics ผู้มีบทบาทในสมัยรัฐบาลนายกรัฐมนตรีนางมาร์กาเรต แธทเชอร์ ได้เขียนในหนังสือ John Gray, **False Dawn: The Delusions of Global Capitalism**, (The New Press, 1998), p.1-2 ว่า “การเกิดตลาดเสรี ในศตวรรษที่ ๑๙ นั้น ไม่ได้เกิดตามธรรมชาติแต่เกิดจากการบังคับให้คนเปลี่ยนวิถีชีวิต เป็นการทำให้



กฎเกณฑ์และกติกาทางเศรษฐกิจ แทนสังคมและรัฐบาลของประเทศต่าง ๆ นั้นเอง บั๊จเจกบุคคลและสังคมเป็นเพียง **ผู้แพ้กับผู้แพ้** (Loss-Loss situation) ตามทฤษฎีเกม ในระบบเศรษฐกิจภายใต้ต้นนโยบายและกติกาเสรีนิยมใหม่ ตัวอย่างที่ยืนยันได้ คือ ตัวเลขสินทรัพย์และรายได้ของทุนข้ามชาติหลายแห่ง มีขนาดใหญ่กว่ารายได้ประชาชาติในประเทศกำลังพัฒนาหลายประเทศ

สำหรับพระพุทธศาสนา แบ่งประเภทผู้ทำและรับประโยชน์ เป็น **ประโยชน์ตน** (อัตตัตถะ) **ประโยชน์ผู้อื่น** (ปรัตถะ) และ**ประโยชน์ทั้งสองฝ่าย** (อุภยัตถะ)<sup>๔๐</sup> ทั้งนี้ ในพระไตรปิฎกแยกลำดับพัฒนาการของการทำประโยชน์ว่า **ประเภทแรก** ไม่ทำประโยชน์ตนและประโยชน์ผู้อื่นเลย ถือว่าเสียประโยชน์ **ประเภทที่สอง** ไม่ทำประโยชน์ตนแต่ทำประโยชน์ผู้อื่นถือว่าดีกว่าประเภทแรก **ประเภทที่สาม** ทำประโยชน์ตนแต่ไม่ทำ

---

ชีวิตทางเศรษฐกิจแยกจากชีวิตทางสังคม” และ “การเปลี่ยนแปลงนี้ได้เกิดขึ้นเช่นกันในปัจจุบัน โดยองค์กรข้ามชาติได้ผลักดันให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในระดับโลกเพื่อให้อยู่ร่วมกับคามนิยมของสถาบันตะวันตกเป็นการทำให้เกิดอารยธรรมสากลขึ้นและทำให้ความหลากหลายทางวัฒนธรรมหมดไป” ส่วนในหนังสือของ J.W. Smith, *Cooperative Capitalism; A Blueprint for Global Peace and Prosperity*, (Quality Books, Inc, 2003), pp.4-5 ได้กล่าวถึง “การค้าเสรีที่ไม่เท่าเทียมของอดัม สมิท เป็นการสืบทอดการผูกขาดกระบวนการผลิตความมั่งคั่ง โดยการแปรรูปให้เอกชนทั้งในระบบเศรษฐกิจภายใน และในระบบเศรษฐกิจของประเทศที่อ่อนแอในส่วนของของจักรวรรดิการค้า ซึ่งถือว่าการค้าเสรีของ อดัม สมิทเป็นเพียงพาณิชย์นิยมใหม่ (neo-mercantilist) และเป็นพาณิชย์นิยมที่ซ่อนในเสื้อของการค้าเสรี” นอกจากนี้ระบบอาณานิคมและกำลังอำนาจยังถูกใช้เพื่อขยายและควบคุมการค้าและประโยชน์ที่ได้จากคามไม่เท่าเทียมในการค้า ส่วน Susan George, *A Short History of Neoliberalism: Twenty Years of Elite Economics and Emerging Opportunities for Structural Change*, Conference on Economic Sovereignty in a Globalising World, Bangkok, ๒๔-๒๖ March ๑๙๙๙ ได้เสนอว่า “เสรีนิยมใหม่ได้กลายเป็นศาสนาของโลก...และศูนย์กลางของความคิดเสรีนิยมใหม่คือ การแข่งขัน แต่มีบางกลุ่มที่ไม่ได้ทำตามนั้นคือ **บรรษัทข้ามชาติ** ซึ่งไม่ได้ใช้หลักการการแข่งขัน แต่นิยมใช้แนวทางที่เรียกว่า ทุนนิยมพันธมิตร (Alliance Capitalism) มากกว่า”

<sup>๔๐</sup> พระมหาวิโรจน์ วิโรจโน (ผาธา), “การศึกษาวิเคราะห์แนวความคิดเรื่องประโยชน์ในพุทธปรัชญาเถรวาท”, **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต**, (บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาลงกาฬราชวิทยาลัย), ๒๕๓๓, หน้า ๖๖-๖๗

ประโยชน์ผู้อื่น ดีกว่าประเภทที่สอง และ**ประเภทที่สี่** คือทำประโยชน์ตน และประโยชน์ผู้อื่นด้วย ถือว่า “เป็นเลิศ ประเสริฐที่สุด เป็นประธาน สูงสุด ยิ่งใหญ่ที่สุด”<sup>๔๑</sup> ลักษณะการทำประโยชน์ตนและผู้อื่นเช่นนี้ จัดเป็น **ผู้ชนะกับผู้ชนะ** (Win-Win situation) ในระบบที่สังคมมีความสงบ ลำดับ การทำและรับประโยชน์นี้จัด ลำดับคล้ายกับ เสรีนิยมใหม่ คือ เริ่มจาก ประโยชน์ตนก่อน ดังที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าได้ตรัสคาถาแก่ พระอัครตักตล เถระ ไว้ว่า

บุคคลไม่ควรให้ประโยชน์ตนเสียไป  
เพราะประโยชน์คนอื่นแม้มาก  
เมื่อรู้ประโยชน์ตนแล้ว  
ก็ควรชวนชวายในประโยชน์ตน<sup>๔๒</sup>

ในที่นี้ **ประโยชน์ตน** ตามการอธิบายของอรรถกถา หมายถึง **อริยมผล** ที่ปรากฏในกัมมัฏฐาน การที่พระพุทธศาสนาเสนอให้ทำประโยชน์ของตน ไม่ใช่เป็นเรื่องของการเห็นแก่ตัวด้วยกิเลส เนื่องจากประโยชน์ในทาง พระพุทธศาสนา คือ การแสวงหา**ปัญญา**เพื่อความหลุดพ้นทางใจ เป็นการ **สลесออก** แตกต่างจากเสรีนิยมใหม่ที่ **สนองความต้องการ** หรือ **ค้นหา** หรือ การ**สะสม** และ**ยึดครอง** ดังนั้น เมื่อตนทำประโยชน์ให้ตนเองตาม หลักพระพุทธศาสนาแล้ว ย่อมมีความพร้อมจากแรงจูงใจทางปัญญา ใน การทำประโยชน์ให้ผู้อื่น ดังปรากฏพุทธพจน์ยืนยัน คือ

<sup>๔๑</sup> อ.จตุก (ไทย) ๒๑/๙๕/๑๔๔ ฉบับ มจร.

<sup>๔๒</sup> พ.ธ. (ไทย) ๒๕/๑๖๖/๘๔ ฉบับ มจร.



“ภิกษุทั้งหลาย เป็นไปได้ที่ภิกษุนั้นจะนิรเวศเครื่อง  
 กางกัน ๕ ประการนี้ ที่ครอบงำจิต ทอนกำลังปัญญาได้แล้ว  
 จักรู้ประโยชน์ตน รู้ประโยชน์ผู้อื่น รู้ประโยชน์ทั้งสอง หรือ  
 จักทำให้แจ้งซึ่งญาณทัสสนะที่ประเสริฐอันสามารถ อันวิเศษ  
 ยิ่งกว่าธรรมของมนุษย์ด้วยปัญญาที่มีกำลังได้” <sup>๔๓</sup>

โดยสรุปแล้ว ผู้รับประโยชน์ที่แท้จริงของ เสรีนิยมใหม่ คือ **องค์กร  
 ขนาดใหญ่**ที่มีอำนาจในควบคุมกติกาและกลไกตลาด หรือ **เจ้าของมือที่  
 มองไม่เห็น** โดยที่ บัณฑิตบุคคล และสังคมเป็นเพียงฟันเฟืองที่ทำให้  
 ระบบเสรีนิยมใหม่สามารถบริโภคและผลิตได้อย่างต่อเนื่องต่อไป ในขณะที่  
 ที่ พระพุทธศาสนาเสนอให้**ปัจเจกบุคคล**ทำและรับประโยชน์ตนก่อน เมื่อ  
 ตนพร้อมทางปัญญาแล้ว จึงเอื้อประโยชน์ให้ผู้อื่น รวมทั้งทำและรับ  
 ประโยชน์ร่วมกันทั้งสองฝ่าย.

#### ๔. ประโยชน์สูงสุด “ประโยชน์ เพื่อ...”

แม้ว่าแนวคิดอรรถประโยชน์นิยม จะมีเป้าหมายสูงสุด เพื่อ “ความ  
 สุขที่มากที่สุด สำหรับคนจำนวนมากที่สุด” หรือ หลักการ**ความสุข** แต่  
 ปัญหาเรื่องการวัดค่า**ความสุข** เป็นเรื่องนามธรรม อคติวิสัย สัมพัทธ์ และ  
 เกิดจากตัวแปรอื่นๆ ได้อีกมาก การนำเสนอ**อรรถประโยชน์**เป็นหน่วยใน  
 การวัดค่า จึงเข้ามาแทนที่ เพื่อให้มีค่าที่วัดได้ อิทธิพลนี้ส่งผลให้แนวคิด  
 เสรีนิยมใหม่ เชื่อมโยงอรรถประโยชน์เข้ากับ **เสรีภาพทางเศรษฐกิจ**  
 (Economic Freedom) และมีลิตัน ฟรีดแมน (Milton Friedman) นัก  
 เศรษฐศาสตร์เสรีนิยมใหม่เจ้าของรางวัลโนเบล ปี ๑๙๗๖ ได้สนับสนุน

<sup>๔๓</sup> อ.จตุกก (ไทย) ๒๒/๕๑/๙๐ ฉบับ มจร.

**เสรีภาพทางเศรษฐกิจ** โดยให้ลดบทบาทของรัฐบาลในตลาดเสรีลง เพื่อเป็นวิถีทางในการสร้างเสรีภาพทางการเมืองและสังคม<sup>๔๔</sup> เสรีนิยมใหม่ส่งเสริมให้ปัจเจกบุคคลมีเสรีภาพทางเศรษฐกิจ ในการบริโภคอย่างไร้ขีดจำกัด เช่นเดียวกัน ระบบทุนข้ามชาติสามารถผลิตความหมายใหม่ ๆ นามธรรมและภาพลักษณ์ ให้เป็นสินค้าวัฒนธรรมได้อย่างไม่จำกัด เมื่อนำมาผนวกเข้ากับการสื่อสารข้ามโลกของโลกาภิวัตน์ จะทำให้บรรลุปเป้าหมายใหม่ หรือ ประโยชน์สูงสุด คือ การเจริญเติบโตของระบบเศรษฐกิจอย่างไม่มีสิ้นสุด โดยคนถูกลดทอนความเป็นมนุษย์ (dehumanization)<sup>๔๕</sup> ในทางหนึ่งเป็นส่วนหนึ่งของปัจจัยการผลิต และอีกทางหนึ่งเป็นผู้บริโภคความหมาย ที่ตลาดสร้างให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันทั่วโลก ภายใต้การครอบงำเบ็ดเสร็จของวาทกรรมต่างๆ เช่น นำสมัย มีรสนิยม ฯลฯ

สำหรับพระพุทธศาสนา ประโยชน์ที่เป็น เป้าหมาย มี ๓ ชั้น คือ (๑) **ทิฏฐธัมมิกัตถะประโยชน์** หรือประโยชน์ปัจจุบัน เป็นประโยชน์ทางโลกิยะ (๒) **สัมปรายิกัตถะประโยชน์** หรือ ประโยชน์เบื้องหน้า หรือ จุดหมายชีวิตในชาติหน้า (๓) **ปรมัตถะประโยชน์** หรือประโยชน์สูงสุด ได้แก่ **พระนิพพาน**<sup>๔๖</sup> โดยที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้า ได้เชื่อมโยง ประโยชน์ในปัจจุบัน และประโยชน์ในภายหน้า ด้วยหลักธรรมหนึ่ง ดังนี้ “ธรรมอย่างหนึ่งที่ยึดประโยชน์ในปัจจุบันและประโยชน์ในภายหน้าไว้ได้ คือ **ความไม่ประมาท**”<sup>๔๗</sup>

<sup>๔๔</sup> Wikipedia, “Milton\_friedman”, < [http://en.wikipedia.org/wiki/Milton\\_friedman](http://en.wikipedia.org/wiki/Milton_friedman) >, June 2008.

<sup>๔๕</sup> อานันท์ กาญจนพันธุ์, **เรื่องเดียวกัน**, หน้า ๒๗.

<sup>๔๖</sup> พระมหาวิโรจน์ วิโรจโน (ผาธา), **เรื่องเดียวกัน**, ๒๕๔๓, หน้า ๖๑-๖๖

<sup>๔๗</sup> ส.ส. (ไทย) ๑๕/๑๒๘/๑๕๑ ฉบับ มจร.



จะเห็นได้ว่า ประโยชน์สูงสุด ของเสรีนิยมใหม่ และของพระพุทธศาสนา แตกต่างในหลายประการด้วยกันคือ **ประการที่หนึ่ง** เสรีนิยมใหม่มุ่งเพื่อการบริโภคไม่เพียงสินค้าที่มากขึ้น แต่ยังเพิ่มการบริโภคสินค้าประเภทความหมายและคุณค่าในสินค้าวัฒนธรรมขึ้นอีกด้วย และเป็นการบริโภคที่ไม่มีขอบเขตจำกัด ขณะที่ พระพุทธศาสนาสอนให้บริโภคปัจจัย ๔ ด้วยการพิจารณาตามหลักอปัสเสนธรรม ๔ คือ พิจารณาแล้วเสพ พิจารณาแล้วอดกลั้น พิจารณาแล้วเว้น และพิจารณาแล้วบรรเทา<sup>๔๔</sup> รวมทั้งให้จำกัดการบริโภคให้น้อยเท่าที่จำเป็นตามการใช้ประโยชน์ (Function) และคุณค่าแท้ ไม่ใช่คุณค่าเทียม<sup>๔๕</sup> การบริโภคปัจจัย ๔ เป็นไปเพื่อรักษาสภาพร่างกายให้เป็นปกติ แต่ไม่ใช่การส่งเสริมกิเลส ตัณหา ซึ่งเมื่อมองในระดับสังคมแล้ว จะเห็นได้ว่าเป็นการใช้ทรัพยากรธรรมชาติอย่างเหมาะสม และทำให้มีใช้ได้นานอย่างทั่วหน้าและยั่งยืน **ประการที่สอง** พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญกับประโยชน์ที่เป็นระดับ**อูตรภาพ** (Transcendence) ซึ่งเป็นคุณสมบัติประการหนึ่งของศาสนา ในขณะที่เสรีนิยมใหม่ ไม่ได้สนใจในเรื่องนี้ แต่ยังคงให้ความสนใจในระดับกลไกของการผลิตและการบริโภค ซึ่งเป็นกระบวนการทัศน์ในยุคสมัยใหม่ (Modernism) **ประการที่สาม** การเชื่อมโยงและพัฒนาของประโยชน์ในชั้นต่างๆ นั้น พระพุทธศาสนาอาศัย **ความไม่ประมาท หรือ สติ** เป็นปัจจัยในการเข้าถึงประโยชน์ ขณะที่เสรีนิยมใหม่ พยายามใช้วิธีหามูลค่าส่วนเกินเพิ่มมากขึ้นจากที่ต่างๆ ซึ่งจะนำไปสู่การต่อสู้ในความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ทั้งในระดับความรุนแรงเชิงกายภาพ เชิงโครงสร้าง และเชิงวัฒนธรรม. และ**ประการที่สี่** เสรีนิยมใหม่ ได้ทำให้ประโยชน์สูงสุด ของ

<sup>๔๔</sup>ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๓๐๘/๒๕๐ ฉบับ มจร.

<sup>๔๕</sup>พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), **เรื่องเดียวกัน**, หน้า ๖๙๕-๖๙๕.

เป้าหมาย กลายเป็นประโยชน์สูงสุดของสถาบัน (Institutionalized) โดยมนุษย์เป็นหน่วยหนึ่ง (Social Agent) ของระบบดังกล่าว นำไปสู่ปัญหาในการกระจายประโยชน์ให้กับหน่วยทางสังคมอย่างยุติธรรม ขณะที่พระพุทธศาสนา เสนอการเข้าถึงประโยชน์สูงสุด ทั้งด้วยตนเอง และด้วยความร่วมมือซึ่งกันและกัน แต่ยังคงอยู่บนความพยายามของแต่ละบุคคล เป็นสำคัญ

## ๕. บทสรุป

ในการศึกษาวาทกรรม เรื่องประโยชน์ระหว่างพระพุทธศาสนาและเสรีนิยมใหม่ ในครั้งนี้ พบว่าการให้ความหมายจากทั้งสองระบบคิด มีความแตกต่างกัน ขณะที่อรรถประโยชน์นิยมที่เป็นรากฐานความคิดของเสรีนิยมใหม่ สนใจ **เป้าหมายและผลที่ตามมา** โดยไม่สนใจ แรงจูงใจ และวิธีการ พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญ กับทั้ง **แรงจูงใจ วิธีการ และเป้าหมาย** และจะเป็นประโยชน์ได้ในกรณีที่ทั้งสามองค์ประกอบนั้น ชอบธรรม หรือ เป็นสายกุศล จากพื้นฐานความคิดดังกล่าว ทำให้ พระพุทธศาสนา และเสรีนิยมใหม่ มี **ความคิดในสิ่งที่ถูกต้องแตกต่างกัน**<sup>๕๐</sup> ในมุมมองนี้ ประโยชน์ของเสรีนิยมใหม่ เป็น **อัตวิสัย**ตามที่มีอำนาจเป็นคนกำหนดและจัดลำดับความสำคัญ ขณะที่ประโยชน์ของพระพุทธศาสนามีความเป็น**วัตถุวิสัย**ชัดเจน

ในด้าน**ผู้รับประโยชน์**นั้น เสรีนิยมใหม่ ได้ประกาศวาทกรรมที่แสดงถึงว่าผู้ได้รับประโยชน์ คือ **ปัจเจกบุคคล** และ**สังคม** แต่ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นพบว่า ผู้รับประโยชน์ ที่แท้จริง คือ **ผู้ควบคุมกติกา** หรือ**กฎเกณฑ์**

<sup>๕๐</sup> Wikipedia, “Philosophy of economics”, < [http://en.wikipedia.org/wiki/Economic\\_Philosophy](http://en.wikipedia.org/wiki/Economic_Philosophy)>, October 2008. พุทธถึงจริยศาสตร์ของระบบเศรษฐกิจว่า เป็นเรื่องของ อะไรเป็นสิ่งที่ถูกต้อง (ยุติธรรม หรือ เสมอภาค) ในการแจกจ่ายสินค้าทางเศรษฐกิจ)



ในระบบตลาดเสรี บทบาทของรัฐถูกจำกัดลง ทำให้การเข้ามาเป็นผู้ดูแล **ความเสมอภาค** หดหายไป ดังนั้น ประโยชน์ของแต่ละคนรวมกันจึงไม่เท่ากับประโยชน์ของสังคม การรวบไหลนี้ จะเป็นสิ่งสำคัญในการหล่อเลี้ยงระบบศูนย์กลาง ได้แก่ประเทศพัฒนาแล้ว ในขณะที่พระพุทธศาสนาเสนอการทำและรับประโยชน์โดยตรง และสำหรับ **ประโยชน์สูงสุด** นั้น ระบบความคิดทั้งสอง ต่างกันอย่างเห็นได้ชัด แนวทางเสรีนิยมใหม่ นำไปสู่การทำลายและเสื่อมสลายของการใช้ทรัพยากรธรรมชาติอย่างรวดเร็ว เนื่องจากเป้าหมาย คือ **การเพิ่มการบริโภค** เพื่อรักษาความเติบโตไว้ให้นานที่สุด แต่ขาดความยั่งยืนและเป็นธรรม ในขณะที่พระพุทธศาสนาเสนอ **ประโยชน์สูงสุด** จากการ **บริโภคปัจจัย ๔** ที่พอเหมาะ แต่เข้าหา **ความสุข** จากมิติอื่นๆ โดยเฉพาะทาง **จิต** และการแสวงหา **ปัญญา** ที่ทำให้เกิดความสงบเย็นได้จากภายใน เช่นเดียวกับความสงบสุขในสังคมภายนอก.

# ปัญหาจริยธรรมของ สังคมโลกยุคใหม่ในมุมมอง พุทธจริยศาสตร์: กรณีการถ่ายคลิป

พระมหาธนสิทธิ์ สิทธิญาโณ<sup>๑</sup>

## ๑. บทนำ

คลิป (Clip) เป็นภาพเคลื่อนไหวที่บันทึกจากกล้องถ่ายวิดีโอ หรือ โทรศัพท์มือถือ อาจจะมีขนาดสั้นหรือยาวก็ได้ ขึ้นอยู่กับขนาดความจุของหน่วยความจำ (memory card) ที่อยู่ภายในตัวเครื่อง คนรุ่นใหม่ในโลกยุคนี้นิยมใช้อุปกรณ์บันทึกภาพเหล่านี้ถ่ายและบันทึกภาพต่างๆ เก็บไว้ดู การถ่ายคลิปภาพจึงถือได้ว่าเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมประชานิยม หรือที่นิยมเรียกกันสั้นๆ ว่า “วัฒนธรรมป๊อป” ซึ่งเป็นคำที่ย่อมาจากคำในภาษาอังกฤษว่า “popular culture”<sup>๒</sup> ในช่วงเวลาไม่นานมานี้ สื่อมวลชนแทบทุกแขนงได้เสนอข่าวเกี่ยวกับคลิปหลุดของคนในวงการบินซึ่งมีมาอย่างต่อเนื่องทั้งในบ้านเราและในประเทศเพื่อนบ้าน กรณีคลิปหลุดเกิดจากการถ่ายคลิปเก็บไว้แล้วปรากฏว่าอุปกรณ์ที่บันทึกข้อมูลคลิปนั้นเกิดหายไป และมาพบอีกครั้งเมื่อคลิปกลายเป็นข่าวทางสื่อต่างๆ หรือถูกนำไปเผยแพร่ออกไปผ่านทางเครือข่ายอินเทอร์เน็ต (Internet) คลิปหลุดอาจดูเป็นเรื่อง

<sup>๑</sup> นิสิตปริญญาเอก สาขาวิชาพระพุทธศาสนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

<sup>๒</sup> ประเด็นเกี่ยวกับวัฒนธรรมประชานิยม (Popular Culture) เป็นเรื่องที่ได้รับการสนใจในแวดวงวิชาการ สากลมาตั้งแต่ต้นศตวรรษที่ ๒๐ ในยุคที่มีการพัฒนาภาพยนตร์ โทรทัศน์ และวิดีโอ ข้อมูลข่าวสารและความบันเทิงต่างๆ ได้เข้าไปสู่ครอบครัวและมวลชน กระจายละเอียดใน จิรัลมิ เสนาคำ, บรรณาธิการ. **เหลี่ยมหน้าแลหลังวัฒนธรรมป๊อป** (กรุงเทพมหานคร: โอ.เอส.พริ้นท์เฮาส์, ๒๕๔๙), หน้า ๒-๔.

ธรรมดา แต่ที่เป็นปัญหาก็เพราะภาพในคลิปเป็นภาพลับที่คนในภาพไม่  
 อยากรู้ เช่น ภาพขณะมีเพศสัมพันธ์ ภาพเปลือยกาย ไม่ว่าจะถ่าย  
 ภาพนั้นด้วยเจตนาใดก็ตาม เมื่อคลิปประเภทนี้ถูกแพร่ออกไปก็กลายเป็น  
 ประเด็นคลิปข่าวให้สังคมวิพากษ์วิจารณ์ ข้อมูลจากสื่อต่างๆ ทำให้ทราบ  
 ว่า คลิปหลุดเหล่านี้เป็นภาพของคนจากหลากหลายวงการ ความสนใจของ  
 สังคมที่มีต่อคลิปนั้นขึ้นอยู่กับว่าคนในคลิปเป็นใคร ถ้าเป็นคนมีชื่อเสียง  
 เป็นที่รู้จักกันในทางสังคม เช่น คนในวงการบันเทิง ก็จะทำให้เกิด  
 กระแสความสนใจเพิ่มมากขึ้น<sup>๓</sup> ปัญหาที่ตามก็คือ คนในคลิปได้รับความ  
 เสียหาย ไม่ว่าจะคลิปหลุดนั้นจะเกิดจากสาเหตุใด ก็มักเกิดผลกระทบต่อ  
 คนในคลิปเสมอ บทความนี้ต้องการใช้หลักพุทธจริยศาสตร์ในการศึกษา  
 ปรัชญาการณณ์คลิปข่าวในสังคมในประเด็นปัญหาเชิงจริยธรรมเพื่อตอบ  
 คำถามทางจริยธรรมเช่น การถ่ายคลิปผิดศีลธรรมหรือไม่ การถ่ายคลิป  
 เป็นเสรีภาพของปัจเจกบุคคลจริงหรือไม่ กรณีคลิปข่าวหลุดมีผลกระทบต่อ  
 ต่อสังคมในเชิงจริยธรรมอย่างไรบ้าง ผู้เขียนคิดว่า บทความนี้จะทำให้  
 เห็นว่าคลิปข่าวนั้นเป็นปัญหาจริยธรรมซึ่งมีผลทำให้สังคมอ่อนแอและ  
 อาจเป็นช่องทางให้เกิดปัญหาจริยธรรมอื่นๆ ขึ้นในสังคมด้วย

## ๒. จริยธรรมและพุทธจริยศาสตร์

ก่อนที่จะเข้าสู่การพิจารณาประเด็นปัญหาเกี่ยวกับคลิปข่าว ผู้เขียน  
 จะเริ่มต้นด้วยการกล่าวถึงพื้นฐานที่มาของจริยธรรมเพื่อทำความเข้าใจสิ่ง  
 ที่ทำให้สังคมเรามีหลักในการตัดสินใจว่าอะไรถูก อะไรผิด อะไรดีอะไรชั่ว เมื่อ  
 เกิดปรากฏการณ์ทางพฤติกรรมบางอย่างขึ้นในสังคม ในความเข้าใจของ

<sup>๓</sup> บางครั้งกรณีคลิปหลุดอาจถูกมองว่าเป็นความตั้งใจเพื่อสร้างกระแสนิยมซึ่งเป็นปัญหาทางจริยธรรมด้วย เช่นกัน



ผู้เขียน การที่เราตั้งคำถามว่า พฤติกรรมนี้ถูกต้องหรือไม่เป็นต้น ก็เพราะเรามีหลักจริยธรรมเพื่อการอยู่ร่วมกันด้วยดีในสังคมมนุษย์นั่นเอง ถ้าไม่มีจริยธรรมในสังคม คำถามดังกล่าวอาจจะไม่เกิดขึ้นเลย เพราะการจะบอกว่าผิดหรือถูกก็ต้องมีเหตุผลมารองรับว่า ผิดเพราะอะไร หรือ ถูกเพราะอะไร เป็นต้น

โดยทั่วไป คำว่า “จริยธรรม” นั้นเป็นคำไทยที่บัญญัติขึ้นใหม่เพื่อแปลความหมายของคำในภาษาอังกฤษว่า ethic หรือ morality และบัญญัติคำว่า “จริยศาสตร์” สำหรับคำว่า “ethics”<sup>๔</sup> หากจะชี้ถึงความต่างกันระหว่างจริยธรรม กับ จริยศาสตร์ ในทางปรัชญา เราอาจเข้าใจจริยธรรมในฐานะเป็นหลักการสำหรับการปฏิบัติตาม พฤติกรรมไหนที่ผิดหรือถูกตามหลักจริยธรรม เราก็สามารถจะรู้ได้โดยพิจารณาพฤติกรรมร่วมกับหลักจริยธรรมนั้น หลักจริยธรรมจึงมี ๒ ลักษณะ คือ หลักที่บอกเราว่าเราควรปฏิบัติอย่างไร และหลักที่ใช้ตรวจสอบว่าที่เราปฏิบัตินั้นถูกหรือไม่ ส่วนจริยศาสตร์นั้นเป็นระบบการศึกษาเกี่ยวกับปัญหาเรื่องความดี ความชั่ว ถูก ผิด เป็นต้น ซึ่งมีเนื้อหาที่กว้างกว่าจริยธรรมสำหรับปฏิบัติ

จริยธรรมที่สังคมมนุษย์ใช้เป็นหลักในการตรวจสอบพฤติกรรมของคนในสังคมเกิดจากแนวคิดสำคัญ ๒ แนวคิดคือ ๑) แนวคิดที่ว่า ความผิดถูก ดีชั่ว ตัดสินได้จากหลักจริยธรรมที่สังคมนั้นถือปฏิบัติอยู่ ถ้าหลักจริยธรรมบอกว่า พฤติกรรมนี้ผิด คนในสังคมไม่ว่าจะเป็นใคร ถ้ามีพฤติกรรมอย่างนั้นก็ถือว่า ทำผิดจริยธรรม และย่อมได้รับโทษไปตามสมควรแก่ความผิด โดยที่หลักจริยธรรมนี้อาจอยู่ในรูปของข้อกฎหมายอันเป็นกติกาที่สังคมยอมรับร่วมกัน หรือมีพื้นฐานมาจากวัฒนธรรมประเพณี

<sup>๔</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). **สนทนารธรรม: ชีวิต จริยธรรมกับการวิจัยทางการแพทย์** (กรุงเทพมหานคร: บริษัท ดีไซน์ จำกัด, ๒๕๔๘), หน้า ๑๐-๑๑.

หรือ คำสอนทางศาสนาที่สังคมนั้นนับถือกันอยู่ ๒) แนวคิดที่ว่า ความผิด ความถูกนั้นเป็นความจริงตามธรรมชาติที่เป็นสากล ไม่ขึ้นต่อความเห็น หรือความเชื่อใครหรือของลัทธิศาสนาใด การกระทำของมนุษย์จะผิดถูก อยู่ที่การกระทำนั้น หมายความว่า ความดีความชั่วอยู่ที่พฤติกรรมนั้นแล้ว อย่างสมบูรณ์ การพิจารณาโทษแก่ผู้ทำผิดหรือการให้รางวัลแก่ผู้ทำดีเป็นไปตามกลไกของธรรมชาติที่มนุษย์ไม่อาจเข้าไปแทรกแซงได้ อาจกล่าวได้ว่า การกระทำผิดหรือถูกของมนุษย์นั้น ตัดสินโดยกฎ ๒ อย่างคือ กฎที่คนหรือสังคมกำหนดขึ้น และกฎธรรมชาติ ในทางตะวันตกนั้น จริยธรรมมีพื้นฐานมาจากคำสอนของศาสนาคริสต์ ซึ่งเชื่อในพระเจ้า การปฏิบัติผิด จริยธรรมจึงถือว่าผิดเพราะขัดต่อพระบัญญัติของพระเจ้า ส่วนจริยธรรมทางพุทธศาสนาที่เราจะใช้เชื่อมโยงอยู่กับความจริงตามธรรมชาติ การปฏิบัติผิดจริยธรรมจึงถือว่าผิดเพราะเป็นไปตามกฎธรรมชาติ<sup>๕</sup> การอภิปรายประเด็นปัญหาในบทความนี้จะใช้หลักจริยศาสตร์ตามแนวพุทธ ในการพิจารณาว่าพฤติกรรมการถ่ายคลิปลูกหรือผิด เป็นต้น นักวิชาการบางท่านจำแนกระบบพุทธจริยศาสตร์ออกเป็น ๒ ส่วน คือ จริยศาสตร์ส่วนบุคคลที่ช่วยให้ปัจเจกบุคคลดำรงชีวิตได้อย่างเป็นสุขกับจริยศาสตร์ส่วนสังคมที่ช่วยให้สังคมส่วนรวมดำรงอยู่อย่างปกติสุขด้วย ซึ่งจริยศาสตร์ส่วนนี้ก็เกิดจากการที่ทุกคนในสังคมปฏิบัติตามหลักจริยศาสตร์ส่วนบุคคลนั่นเอง<sup>๖</sup>

ในทางพุทธจริยศาสตร์ มีหลักสำคัญสำหรับการพิจารณาว่า อะไรเป็นความดี อะไรเป็นความชั่ว ถ้าเป็นความดี ท่านเรียกว่า “กุศล” และถ้าเป็นความชั่ว เรียกว่า “อกุศล” ปราศัญญ์ทางพุทธศาสนาอธิบาย

<sup>๕</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๑.

<sup>๖</sup> สมภาร พรมทา, พุทธศาสนากับปัญหาทางจริยศาสตร์: โสภณีย์ ทำแท้ง และการอุณฆมาต. พิมพ์ครั้งที่ ๓ (กรุงเทพมหานคร:โรงพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๘), หน้า ๒๗.



ความหมายไว้ว่า กุศล ได้แก่ ความฉลาด ความดีงาม สภาพที่เป็นบุญ ด้านโรคหรือตัดสิ่งชั่วร้ายที่น่ารังเกียจ ส่วนอกุศล หมายถึง สภาพที่เป็น ปฏิปักษ์ต่อกุศล<sup>๙</sup> ในคัมภีร์อรรถกถาอภิธรรม ท่านแสดงลักษณะของกุศล ไว้ ๔ นัย คือ ๑) อโรคยะ ความไม่มีโรค ๒) อนวัชชะ ไม่มีโทษหรือไร้ข้อตำหนิ ๓) โภคสสัมภุต เกิดจากปัญญา หรือความฉลาด ๔) สุขวิบาก มีความสุขเป็นวิบาก<sup>๑๐</sup> เพื่อให้เกิดความเข้าใจในความหมายที่ชัดเจนขึ้น ผู้เขียนจะยกข้อความที่พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต)<sup>๑๑</sup> ได้แสดงไว้ในหนังสือพุทธธรรมมาประกอบการอธิบายดังนี้

๑) อโรคยะ ความไม่มีโรค คือสภาพจิตที่ไม่มีโรค อย่างที่นิยมเรียกกันบัดนี้ว่า สุขภาพจิต หมายถึง สภาพะหรือองค์ประกอบที่เกื้อกูลแก่ สุขภาพจิต ทำให้จิตไม่ป่วยไข้ ไม่ถูกบีบคั้น ไม่กระสับกระส่าย เป็นจิตแข็งแรง คล่องแคล่ว สบาย ใช้งานได้ดี เป็นต้น

๒) อนวัชชะ ไม่มีโทษหรือไร้ตำหนิ แสดงถึงภาวะที่จิตสมบูรณ์ ไม่บกพร่องไม่เสียหาย หรือไม่มีของเสีย ไม่มัวหมอง ไม่ขุ่นมัว สะอาดเกลี้ยงเกลาเอี่ยมอ่อง ผ่องแผ้ว เป็นต้น

๓) โภคสสัมภุต เกิดจากปัญญา หรือเกิดจากความฉลาด หมายถึง ภาวะจิตประกอบอยู่ด้วยปัญญา หรือมีคุณสมบัติต่างๆ ซึ่งเกิดจากความรู้ ความเข้าใจ สว่าง มองเห็นหรือรู้เท่าทันความเป็นจริง สอดคล้องกับหลักที่ว่ากุศลธรรมมีโยนิโสมนสิการ คือความรู้จักคิดแยกคายหรือรู้จักทำใจอย่างฉลาดเป็นปทัฏฐาน

<sup>๙</sup> พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต). **พุทธธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๑๑ (กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๖), หน้า ๑๔๖.

<sup>๑๐</sup> สังคณี.อ. ๑๐๓-๑๓๔.

<sup>๑๑</sup> ปัจจุบันดำรงศัสมณศักดิ์เป็นที่พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต)

๔) สุขวิบาก มีสุขเป็นวิบาก คือเป็นสภาพที่ทำให้มีความสุข เมื่อกุศลธรรมเกิดขึ้นในใจ ย่อมเกิดความสุขสบายคล่องใจในทันทีนั่นเอง ไม่ต้องรอว่าจะมีผลตอบแทนภายนอกหรือไม่ เหมือนกับว่า เมื่อร่างกายแข็งแรงไม่มีโรคเบียดเบียน (อโรค) ไม่มีสิ่งสกปรกเสียดาย มลทินหรือของที่เป็นพิษภัยมาพองพาน (อนวัชชะ) และรู้ตัวว่าอยู่ในที่มั่นคงปลอดภัยถูกต้องเหมาะสม (โกศลสัมภุต) ถึงจะไม่ได้เสพส่วยสิ่งใดพิเศษออกไป ก็ย่อมมีความสุขสบายได้ส่วยความสุขอยู่แล้วในตัว<sup>๑๐</sup>

ส่วนการกระทำที่ไม่ดี หรือเป็นอกุศลนั้นสามารถกำหนดเทียบเคียงได้กับการกระทำที่เป็นกุศลที่กล่าวแล้ว คือ ภาวะที่มีโทษ ภาวะที่จิตไม่สมบูรณ์ปราศจากปัญญาหรือไม่มีความฉลาด มีความทุกข์เป็นผลหรือเป็นวิบาก พุทธจริยศาสตร์ยังได้เสนอเกณฑ์สำหรับตัดสินว่า การกระทำไหนดี หรือไม่ดี ถูกหรือผิด ซึ่งสามารถแบ่งออกเป็น ๒ อย่าง คือ

๑. **ตัดสินโดยพิจารณาบ่อเกิดของการกระทำ** เราอาจจะเรียกว่า “ต้นเหตุ” ที่ทำให้เกิดการกระทำที่ดีและไม่ดี ดังที่พระพุทธวจนะที่ตรัสว่า

กรรมใดซึ่งบุคคลกระทำแล้วด้วยความโลภ เกิดแต่ความโลภ มีความโลภเป็นเหตุ มีความโลภเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นอกุศล (กรรมชั่ว)...กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความโกรธ เกิดแต่ความโกรธ มีความโกรธเป็นเหตุ มีความโกรธเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นอกุศล...กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความหลง เกิดแต่ความหลง มีความหลงเป็นเหตุ มีความหลงเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นอกุศล...กรรมนั้นมิมีโทษ มีทุกข์เป็นผล เป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป ไม่เป็นไปเพื่อดับกรรม..

<sup>๑๐</sup> พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต). **พุทธธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๑๑ (กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๖), หน้า ๑๔๖.



กรรมใดซึ่งบุคคลกระทำแล้วด้วยความไม่โลภ เกิดแต่ความไม่โลภ มีความไม่โลภเป็นเหตุ มีความไม่โลภเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นกุศล (กรรมดี)...กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความไม่โกรธ เกิดแต่ความไม่โกรธ มีความไม่โกรธเป็นเหตุ มีความไม่โกรธเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นกุศล...กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความไม่หลง เกิดแต่ความไม่หลง มีความไม่หลงเป็นเหตุ มีความไม่หลงเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นกุศล...กรรมนั้นไม่มีโทษ มีสุขเป็นผล เป็นไปเพื่อดับกรรม..ไม่เป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป<sup>๑๑</sup>

เกณฑ์พิจารณาความดีความชั่วในพุทธพจน์นี้เสนอให้ตัดสินการกระทำว่าดีหรือชั่วโดยพิจารณาจากสภาพจิตขณะลงมือกระทำ ถ้าการกระทำใดเกิดจากความโลภ ความโกรธ ความหลง การกระทำนั้นเป็นอกุศล คือ กรรมไม่ดี ส่วนการกระทำใดเกิดจากความไม่โลภ ความไม่โกรธ ความไม่หลง การกระทำนั้นเป็นกุศล คือ กรรมดี

**๒. ตัดสินโดยพิจารณาที่ผลของการกระทำ** โดยดูว่าการกระทำนั้นมีลักษณะอย่างไรและมีผลอย่างไร ดังที่พุทธทวณะในพระสูตรว่า

...เมื่อใดท่านพึงรู้ด้วยตัวเองนั่นแล้วว่า ธรรมเหล่านี้เป็นอกุศล ธรรมเหล่านี้มีโทษ ธรรมเหล่านี้ท่านผู้รู้ดีเตียน ธรรมเหล่านี้ใครปฏิบัติให้เต็มที่แล้วเป็นไปเพื่อสิ่งไม่เป็นประโยชน์เพื่อความทุกข์ดังนี้ ท่านควรละธรรมเหล่านั้นเสีย...เมื่อใดท่านพึงรู้ด้วยตัวเองนั่นแล้วว่า ธรรมเหล่านี้เป็นกุศล ธรรมเหล่านี้ไม่มีโทษ ธรรมเหล่านี้ท่านผู้รู้สรรเสริญ ธรรมเหล่านี้ใครปฏิบัติให้เต็มที่แล้วเป็นไปเพื่อประโยชน์ เพื่อความสุขดังนี้ ท่านควรเข้าถึงธรรมเหล่านั้นเสีย<sup>๑๒</sup>

<sup>๑๑</sup> อัง.ติก. ๒๐/๕๕๑/๕๒๐-๕๒๑.

<sup>๑๒</sup> อัง.ติก. ๒๐/๕๕๑/๓๓๙-๓๔๒.

การพิจารณาโดยดูที่ผลหมายถึงผลหรือชนิดของกรรมว่าเป็นกุศลหรืออกุศล ซึ่งต้องอาศัยเกณฑ์ที่ ๑ มาช่วยในการพิจารณา ตามด้วยการดูที่ผลของกระทำว่าก่อให้เกิดโทษหรือไม่ ผู้รู้ดีเดียนการกระทำนั้นหรือไม่ และกรรมนั้นมีผลที่เอื้อต่อการให้เกิดประโยชน์สุขหรือไม่ โดยนัยนี้หากกรรมนั้นมีผลในแง่บวก การกระทำนั้นเป็นกุศล ควรทำ หากกรรมนั้นมีผลในแง่ลบ การกระทำนั้นจัดเป็นอกุศล ไม่ควรทำ

หลักการตัดสินกรรมหรือการกระทำที่กล่าวมานี้เป็น การอธิบายอย่างหยาบ บางกรณีอาจเป็นกรรมที่ซับซ้อนมีประเด็นรายละเอียดที่ต้องพิจารณาอย่างมากซึ่งผู้เขียนจะไม่กล่าวถึงในที่นี้ เพราะมีจุดประสงค์ในการพิจารณาปัญหาคลิปปาว่าเป็นสำคัญ

### ๓. ปัญหาจริยธรรมเกี่ยวกับการถ่ายคลิปปา

ปัญหาจริยธรรมนั้นมีหลายระดับ เช่น จริยธรรมครอบครัว จริยธรรมองค์กร จริยธรรมผู้บริหาร การมีพฤติกรรมที่ขัดแย้งต่อหลักจริยธรรมถือว่าเป็นผิดจริยธรรม สังคมไทยเวลานั้นเป็นที่อยู่ร่วมกันของคนหลายศาสนา แต่มีประชากรส่วนใหญ่นับถือพระพุทธศาสนา พื้นฐานทางจริยธรรมทุกระดับของสังคมไทยนั้นจึงได้มาจากหลักคำสอนทางศาสนา เมื่อมีการประพฤติดัดต่อจริยธรรมระดับใดระดับหนึ่งก็มักจะเป็นความผิดต่อศีลธรรมทางศาสนาด้วย อาจกล่าวได้ว่า หากปฏิบัติเคร่งครัดในหลักศีลธรรมทางศาสนาก็จะช่วยให้ปฏิบัติตัวอย่างถูกต้องต่อจริยธรรมระดับอื่นๆ ด้วย

ในประเด็นการถ่ายคลิปปา ถ้าเราจะมองในกรอบของจริยธรรมทางสังคมที่ถือว่าพฤติกรรมเกี่ยวกับเรื่องเพศนั้นจะถูกตอ้งก็ต่อเมื่อถูกกระทำอย่างเหมาะสม และจะถูกมองเป็นเรื่องลามกอนาจารถ้าหากขาดความเหมาะสม ความเหมาะสมในที่นี้หมายความว่า การร่วมเพศนั้นเป็นกิจกรรมส่วนตัวจึงควรทำในที่ลับตาเพื่อไม่ให้เกิดความน่ารังเกียจ เราก็จะเห็นว่าการที่กิจกรรมทางเพศถูกบันทึกไว้ด้วยกล้องวิดีโอ นั้นไม่ใช่สิ่งที่



เหมาะสม ทั้งยังสะท้อนให้เห็นถึงสภาพจิตใจของผู้ถ่ายด้วยปัญหาคลิปฉาวนี้จึงเกิดจากสิ่งที่เราคิดว่าเป็นเรื่องส่วนตัวนั้นได้กลายเป็นประเด็นวิพากษ์วิจารณ์ของคนในสังคม พฤติกรรมทางเพศนั้นไม่ใช่เรื่องที่ผิดหากมันถูกกระทำถูกที่ถูกทาง แต่การที่คนมีพฤติกรรมทางเพศบางครั้งสังคมกลับรับไม่ได้ ปัญหาเช่นนี้ไม่ได้มีสาเหตุมาจากสังคมไม่ยอมรับการร่วมเพศ แต่ที่สังคมไม่ยอมรับอาจเป็นเพราะเห็นว่าการถ่ายคลิปอยู่ในฐานะเป็นสื่อลามกประเภทหนึ่งซึ่งอาจมีความหมายเท่ากับหนังโป๊ทั่วๆ ไปที่เป็นของต้องห้ามจึงเป็นเรื่องที่ไม่เหมาะสม ยิ่งภาพในคลิปนั้นเป็นคนที่ตนเองชื่นชอบยิ่งเกิดปฏิกิริยาเพิ่มมากขึ้น ซึ่งเราจะพิจารณาประเด็นนี้ในรายละเอียดต่อไป

อย่างไรก็ตาม หากเราเปรียบเทียบกรณีคลิปฉาวกับปัญหาทางจริยธรรมด้านอื่นๆ เช่น โทษประหารชีวิต ปัญหาการทำแท้ง หรือปัญหาที่เกิดจากความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์อย่างการโคลนมนุษย์ จะเห็นความแตกต่างที่ชัดเจนคือ ประเด็นทางจริยธรรมที่กล่าวมานั้นเป็นปัญหาสำคัญในแง่ที่ว่าเกี่ยวข้องกับตรงกับการดำเนินชีวิตระดับปัจเจกบุคคล และระดับสังคม แต่เนื่องจากอาจก่อให้เกิดผลกระทบบางอย่างขึ้นตามมา จึงเป็นเรื่องที่ต้องใช้สติปัญญาในการพิจารณาเพื่อทำความเข้าใจกันอย่างละเอียดถี่ถ้วน เราอาจจะเรียกปัญหาเหล่านี้ได้ว่าเป็นปัญหาทางจริยธรรมโดยความจำเป็น แต่การถ่ายคลิปส่วนตัวเพื่อเก็บไว้ดูนั้นไม่ว่าจะพิจารณาในแง่ไหนก็จะเห็นว่าไม่น่าจะมีประโยชน์ต่อการดำเนินชีวิตของใครทั้งสิ้น ปัญหาทางจริยธรรมที่เกิดจากการถ่ายคลิปจึงอาจเรียกได้ว่าเป็นประเด็นทางจริยธรรมโดยไม่จำเป็น

### ๓.๑ การถ่ายคลิปตัวเองผิดศีลธรรมหรือไม่

ผู้เขียนจะวินิจฉัยประเด็นการถ่ายคลิปตัวเองว่าเป็นการกระทำที่ผิดศีลธรรมหรือไม่ ส่วนกรณีการถ่ายคลิปตัวเองขณะมีเพศสัมพันธ์กับหญิง

อื่นที่เขาไม่ได้ยินยอม (ข่มขืน) หรือการมีเพศสัมพันธ์กับเด็ก การถูกแอบถ่ายและการดูคลิป ผู้เขียนคิดว่าเป็นกรณีที่ง่ายต่อการทำความเข้าใจอยู่แล้วว่าถูกหรือผิด จึงจะข้ามประเด็นเหล่านี้ไป ปัญหาว่าการถ่ายคลิปตัวเองผิดศีลธรรมหรือไม่นี้เป็นปัญหาละเอียดอ่อนที่ไม่ง่ายนักที่จะตอบ เพราะการถ่ายคลิปตัวเองนั้นดูเหมือนจะไม่ผิดกฎหมาย เพราะเป็นการกระทำต่อตัวเองโดยไม่ได้ละเมิดคนอื่น เช่นเดียวกับการสำเร็จความใคร่ให้ตัวเอง หรือ การมีเพศสัมพันธ์กับคู่ครองของตน กรณีเหล่านี้เราจะเห็นว่าไม่เป็นการผิดศีล และกฎหมายก็ไม่ได้เอาผิด หากทำในที่เหมาะสมและไม่ใช้การอนาจาร แต่ถ้าหากการกระทำเหล่านี้ถูกบันทึกไว้ด้วยกล้องถ่ายวิดีโอและอยู่ในรูปของคลิปแล้วจะเป็นการกระทำที่ผิดศีลหรือไม่ ผู้เขียนคิดว่า เราอาจเปรียบเทียบกรณีนี้กับสื่อลามกประเภทหนังโป๊ หรือคลิปที่แปลงมาจากหนังโป๊ หนังโป๊นั้นถูกถ่ายทำขึ้นเพื่อประโยชน์ในทางธุรกิจ ผู้เกี่ยวข้องทั้งหมดรวมทั้งนักแสดงชาย-หญิงก็ยินยอมพร้อมใจเพราะมีผลประโยชน์ร่วมกัน ทุกขั้นตอนจึงดำเนินไปเพื่อจุดประสงค์นั้น แต่ในสังคมประเทศเรานั้น กรณีการถ่ายทำและการซื้อขายหนังโป๊นี้เป็นเรื่องผิดกฎหมายและผิดศีลธรรม กรณีการถ่ายคลิปตัวเองอาจจะต่างจากหนังโป๊ตรงที่ผู้ถ่ายต้องการถ่ายเก็บไว้ดูเฉพาะตัว ไม่ได้มีเจตนาที่จะถ่ายเผยแพร่ต่อสาธารณชนเพื่อผลประโยชน์ในเชิงธุรกิจ การถ่ายคลิปจึงไม่มีความผิดในแง่กฎหมาย แต่ในแง่ศีลธรรมอาจจะยังเป็นเครื่องหมายคำถาม เราจะเห็นว่าในหลายกรณีที่การกระทำของเราไม่ผิดต่อข้อกฎหมาย เช่น การดื่มเหล้า การซื้อล็อตเตอรี่ของรัฐบาล แต่คงไม่มีใครปฏิเสธว่าการกระทำเหล่านี้ผิดศีลธรรม

อนึ่ง เมื่อเกิดกรณีคลิปขาวหลุด มักมีคนจำนวนหนึ่งแสดงความเห็นใจผู้เสียหายในคลิปด้วยการอ้างกันว่า การถ่ายคลิปตัวเองนั้นเป็นสิทธิเสรีภาพส่วนบุคคล ไม่มีเจตนาถ่ายเพื่อให้คนอื่นดู ไม่ได้ทำให้คนอื่นเดือดร้อนผู้ถ่ายจึงไม่ผิด ผู้ที่นำคลิปของคนอื่นไปเผยแพร่และผู้ดูคลิปก็นั้น



ต่างหากที่ผิดฐานล่วงละเมิดสิทธิเสรีภาพส่วนบุคคลของผู้อื่น ต่อข้ออ้างนี้ ผู้เขียนไม่ปฏิเสธว่า คนที่นำคัลิปคนอื่นไปเผยแพร่และคนดูคัลิปนั้นทำผิดศีลธรรม แต่ในกรณีการอ้างสิทธิเสรีภาพในการกระทำเพื่อจะบอกว่า ไม่ผิดนั้น คุณจะเป็นเรื่องที่ไม่สมเหตุสมผล ผู้เขียนจะเสนอต่อไปเพื่อแสดงให้เห็นว่าการอ้างสิทธิ์นั้นไม่สมเหตุสมผลอย่างไร

หากจะถามว่า คนถ่ายคัลิปตัวเองเป็นคนไม่ดีใช่หรือไม่ เราอาจตอบได้ว่าการถ่ายคัลิปอาจจะไม่ใช่เรื่องบังชี้ในตัวเองว่าผู้ถ่ายเป็นคนดีหรือไม่ แต่หากเราจะเอาผลของการกระทำเป็นมาตรฐานวัดระดับความดีหรือไม่ดี เราก็จะเห็นว่า การถ่ายคัลิปตัวเองไม่ได้ทำให้คนอื่นเดือดร้อน แต่ก็อาจทำให้ตัวเองต้องเดือดร้อนได้ ในทางพุทธจริยศาสตร์ การกระทำของมนุษย์ทุกอย่างจัดเป็นกรรม โดยทั่วไป คนเราจะแสดงพฤติกรรมออกมา ๓ ช่องทางคือ ทางกาย ทางวาจา และทางใจ การใช้ชีวิตของคนเราดำเนินไปโดยการแสดงพฤติกรรมออกมาทางช่องทางทั้ง ๓ นั้น เมื่อมีการทำกรรมก็ย่อมมีผลของกรรมติดตามมาด้วยเสมอ ไม่ว่าจะกรรมนั้นจะดีหรือไม่ดีก็ตาม ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่าคนเราทำกรรมและได้รับผลของกรรมอยู่ตลอดเวลาโดยนัยนี้ การถ่ายคัลิปถึงไม่อาจพ้นจากความเป็นกรรมไปได้<sup>๑๓</sup> เมื่อเป็นกรรมก็ย่อมได้รับผลของกรรม กรณีการถ่ายคัลิปอาจแบ่งกรรมและผลของกรรมออกเป็น ๒ แบบคือ

๑) *แบบกรรมและผลของกรรมโดยตรง* เมื่อมีการถ่ายคัลิป โดยผู้ถ่ายมีความจงใจด้วยคิดว่าจะเก็บไว้ดู ถือว่าเป็นกระทำด้วยความประมาทเลินเล่อ ไม่ได้เกิดจากการใช้ปัญญาพิจารณาไตร่ตรองถึงผลเสียที่อาจเกิดขึ้น เป็นการกระทำด้วยความรู้เท่าไม่ถึงการณ์ หากพิจารณาถึง

<sup>๑๓</sup>ในการอธิบายเรื่องกรรมมักจะพูดถึงเจตนาด้วยเสมอ ในที่นี้ผู้เขียนไม่ประสงค์ที่จะแยกเจตนาออกมาวิเคราะห์ต่างหาก เพราะให้ถือว่ากรรมกับเจตนาไม่อาจแยกออกจากกันได้ เมื่อพูดถึงกรรมย่อมบ่งชี้ถึงเจตนาด้วย

กระบวนการในรายละเอียดจะเห็นได้ว่า การถ่ายคลิบเกิดจากโมหเจตสิก อันเป็นอกุศลมูล ตามที่กล่าวมาแล้วว่า การกระทำที่เกิดจากอกุศลมูลจะมีผลที่เป็นอกุศลเสมอ จะเห็นว่า คลิบนั้นเป็นผลที่เกิดต่อเนื่องจากการถ่ายในทางตรงข้าม คลิบนั้นจะมีไม่ได้ถ้าไม่มีการถ่าย การถ่ายคลิบด้วยอกุศลเจตนาเป็นเหตุให้ได้คลิบซึ่งจะเกิดผลที่เป็นความทุกข์ขึ้นมาเสมออาจจะเป็นเมื่อใดก็ได้ หมายความว่า ผู้ที่ถ่ายคลิบได้ชื่อว่าสร้างเหตุที่ไม่ดีไว้ และเหตุที่ไม่ดีนั้นก็พร้อมที่จะให้ผลเป็นความทุกข์แก่ตนเองได้ทุกเมื่อ ดังนั้นเมื่อมีการถ่ายคลิบ ผลที่โดยตรงก็คือ การได้คลิบอันเกิดจากการถ่ายนั้น

๒) *แบบกรรมและผลของกรรมในระยะยาว* แบบที่ ๒ นี้ก็มีกระบวนการเริ่มต้นเหมือนแบบที่ ๑ คือ การถ่ายคลิบ (ด้วยอกุศลเจตนา) แล้วเก็บ (วัตถุอันเป็นอกุศล) ไว้ (ด้วยโมหเจตสิก) ผลกรรมระยะยาวก็คือ ผลที่จะเกิดขึ้นตามมาหลังจากการเก็บคลิบนั้นไว้ เมื่อมีการเก็บไว้ก็หวังกลัวว่าจะหาย ยิ่งเมื่อคลิบนั้นหายไปจริงๆ จิตใจก็เป็นกังวล เพราะไม่รู้วาคลิบนั้นจะถูกเผยแพร่สู่สาธารณชนเมื่อใด และเมื่อคลิบนั้นกลายเป็นข่าวอื้อฉาว ผู้ถ่ายคลิบก็จะรู้สึกผิด เสียใจกับการกระทำของตนเอง นั่นคือผลของอกุศลกรรมในระยะยาว เราจะเห็นภาพความแตกต่างอย่างชัดเจนขึ้น เมื่อเปรียบเทียบการทำให้ไม่ดีกับการทำให้ดี จิตใจจะเป็นทุกข์ตลอดเวลาที่คิดถึงการกระทำที่ไม่ดี และไม่อยากให้คนอื่นรับรู้ นั่นคือ ผลของอกุศลกรรม แต่ความว่าอุ่นใจเป็นทุกข์นี้จะไม่เกิดขึ้นจากการกระทำที่เป็นกุศล อาจจะมีผู้แย้งว่า ถ้าในกรณีที่ผู้ถ่ายมีความตั้งใจลบคลิบนั้นแล้วแต่ปรากฏว่ามีผู้ก๊อปปี้กลับมาแล้วนำไปเผยแพร่ เราจะอธิบายผลที่เกิดขึ้นได้อย่างไร เพราะผู้ถ่ายลบคลิบที่ตัวเองถ่ายเรียบร้อยแล้ว คำตอบก็คือ ในกรณีนี้ ถึงผู้ถ่ายจะลบคลิบไปแล้ว แต่มีผู้สามารถก๊อปปี้กลับมาได้ ก็เพราะมีสาเหตุมาจากมีการถ่ายคลิบเป็นเบื้องต้นก่อนแล้ว ถ้าไม่มีการถ่าย การลบก็ไม่เกิด และเมื่อไม่มีการถ่ายและการลบ การก๊อปปี้จะมีไม่ได้เช่นกัน



### ๓.๒ การอ้างสิทธิ์และเสรีภาพในการถ่ายคลิบถูกต้องหรือไม่

มีผู้ตั้งข้อสังเกตว่า การที่คนเราพอใจที่จะถ่ายคลิบของตัวเองก็น่าจะถ่ายได้ เพราะไม่ได้ถ่ายคนอื่นจึงไม่ได้ทำให้ใครเดือดร้อน ดังนั้น การถ่ายคลิบส่วนตัวจึงไม่ผิดเพราะเป็นสิทธิ์และเสรีภาพส่วนตัวไม่เกี่ยวกับคนอื่น ผู้เขียนคิดว่า การอ้างเช่นนี้ถือว่า เรายึดถือสิทธิ์และเสรีภาพมากเกินไปจนมองข้ามความรับผิดชอบต่อตัวเองและสังคม เพราะในการอยู่ร่วมกับสังคมเราไม่อาจใช้สิทธิ์และเสรีภาพได้ทุกกรณี การอ้างสิทธิ์เพื่อให้เกิดการกระทำของตนได้รับการยอมรับเป็นเรื่องที่ไม่สมเหตุสมผล ในทางตรรกะถือว่า เป็นการอ้างเหตุผลที่ผิด เช่น การอ้างว่า การใส่เสื้อสายเดี่ยวไม่ผิด เพราะมันเป็นสิทธิ์ส่วนตัว ในความเป็นจริง แม้การกระทำบางอย่างจะเป็นสิทธิ์ส่วนตัวก็ไม่ได้หมายความว่า การกระทำนั้นจะถูกต้อง เช่น การที่คนเราจะกินอุจจาระตัวเองด้วยการอ้างสิทธิ์ซึ่งสามารถทำได้อยู่แล้ว แม้การกินอุจจาระจะไม่ผิดกฎหมาย เพราะกฎหมายเอาผิดไม่ได้ในกรณีกินอุจจาระของตนเอง แต่ใครจะยอมรับว่า การอ้างสิทธิ์ในการกินอุจจาระว่าเป็นเรื่องที่ถูกต้อง หรือ การที่เราเอาเงินของตัวเองเกือบทั้งหมดไปซื้อล็อตเตอรี่ และเอาส่วนที่เหลือซึ่งเป็นส่วนน้อยไปซื้ออาหารเก็บไว้กินโดยการอ้างว่าเป็นสิทธิ์ส่วนบุคคล การอ้างสิทธิ์เพื่อความถูกต้องของการกระทำเช่นนี้ย่อมไม่ได้รับการยอมรับ ในกรณีการถ่ายคลิบก็เช่นกัน การถ่ายคลิบอาจเป็นสิทธิ์และเรามีเสรีภาพเต็มที่ในการที่จะถ่ายคลิบ แต่ก็ไม่ใช่ว่าเราทำสิ่งที่ถูกต้อง เพราะคงไม่มีใครบอกว่าสิ่งที่เราทำมันเป็นเรื่องที่ถูกต้อง<sup>๑๔</sup> ในทางตรรกะจึงเรียกกรณีการอ้างเช่นนี้ว่าเป็นการให้เหตุผลผิด (Fallacy) จะเห็นว่า การทำบางอย่างแม้จะเป็นสิทธิ์และมีเสรีภาพที่จะทำ

<sup>๑๔</sup>พื้นฐานของการให้เหตุผล อ้างจาก <http://www.geocities.com/sophy543/usereason.html>

แต่ก็ไม่ใช่ว่าสิ่งที่ถูกต้อง หากจะกล่าวตามแนวคิดทางปรัชญา ในปรัชญา  
 อัตถิภาวนิยม (Existentialism) ของ ปอล ซาร์ตร์ซึ่งให้ความสำคัญแก่  
 ประเด็นเสรีภาพของมนุษย์มากโดยกล่าวว่า มนุษย์นั้นเป็นสัตว์ถูกสถาปนาให้  
 มีเสรีภาพเต็มที่ ความมีเสรีภาพจึงเป็นแก่นแท้และบทนิยามความหมาย  
 ของคำว่า “มนุษย์”<sup>๑๕</sup> ในปรัชญาของซาร์ตร์ แต่ซาร์ตร์ก็เสนอว่า เราเป็นส่วน  
 หนึ่งของสังคม คนๆ หนึ่งเรียกว่าปัจเจกชน ถือเป็นส่วนของสังคม  
 การกระทำใดก็ตามที่ปัจเจกชนทำแล้วเกิดผลกระทบต่อสังคม ปัจเจกชน  
 ย่อมต้องมีความรับผิดชอบต่อการกระทำนั้น หมายความว่า คนเรามี  
 เสรีภาพอย่างเต็มที่ในการเลือกที่จะทำอะไรก็ได้ในทัศนะของซาร์ตร์เสรีภาพ  
 ที่คนเรามีอยู่อย่างเต็มที่ก็คือเสรีภาพในการเลือกโดยไม่มีขีดจำกัด ไม่มี  
 อะไรมาขัดขวางเสรีภาพที่เรามีได้ แต่การเลือกของเรานั้นต้องมาพร้อมกับ  
 ความรับผิดชอบต่อเสมอ ถ้าเราตัดสินใจเลือกที่จะกระทำการบางอย่างโดย  
 หนึ่ง<sup>๑๖</sup> ก็หมายความว่า เราพร้อมที่จะรับผิดชอบต่อผลที่อาจเกิดขึ้นตาม  
 มาด้วยเช่นกัน เมื่อพิจารณาถึงผลของการกระทำ เราจะเห็นว่า กรรมบาง  
 อย่างมีผลต่อตัวเอง กรรมบางอย่างมีผลต่อคนอื่น และกรรมมีผลทั้งแก่  
 ตัวเองและคนอื่น นี่คือระบบกรรมและการให้ผลหรือความรับผิดชอบต่อ  
 มาพร้อมกับกรรม การทำกรรมทุกอย่างของคนเราไม่ใช่จะมีผลเฉพาะตัว  
 ผู้กระทำเท่านั้น เราจึงไม่อาจมองข้ามการกระทำของเราที่อาจส่งผลต่อ  
 คนอื่นๆ

<sup>๑๕</sup> สมภาร พรหมทา .มนุษย์กับการแสวงหาความจริงและความหมายของชีวิต.พิมพ์ครั้งที่ ๒  
 (กรุงเทพมหานคร:สำนักพิมพ์ศิยาม,๒๕๔๔), หน้า๑๑๐-๑๑๑.

<sup>๑๖</sup> พินิจ รัตนกุล .ปรัชญาชีวิตของฌอง -ปอล ซาร์ตร์ .พิมพ์ครั้งที่๕ (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์  
 สามัญชน,๒๕๔๑), หน้า ๙๕-๑๐๙.



### ๓.๓ ปัญหาคลิปฉาวและผลกระทบต่อสังคม

ต่อประเด็นคำถามว่า ความผิดถูกของการถ่ายคลิปขึ้นอยู่กับความเป็นคนมีชื่อเสียงของคนในคลิปด้วยหรือไม่ ผู้เขียนคิดว่า หากเราใช้หลักพุทธจริยศาสตร์มาเป็นเกณฑ์ในการตัดสิน เราจะเห็นว่า ความดี ชั่ว ถูกผิดเป็นเรื่องกฎธรรมชาติ และกฎที่ว่านี้พุทธศาสนาเชื่อว่าเป็นกฎสากล ผู้ทำสิ่งที่ผิดไม่ว่าจะเป็นใครก็ตามถือว่าผิดเหมือนกัน เช่นเดียวกับความดีไม่ว่าจะเป็นใครทำ ก็เป็นความดี ไม่ขึ้นอยู่กับความมีชื่อเสียงหรือไม่มีชื่อเสียง แต่หากจะมีความสงสัยว่า เมื่อเกิดกรณีคลิปฉาวขึ้นในสังคม ดูเหมือนกรณีคลิปของคนมีชื่อเสียงจะได้รับผลกระทบจากสังคมมากกว่า ทั้งที่ทำกรรมอย่างเดียวกันคือการถ่ายคลิป เพื่อความเข้าใจชัดเจน เราอาจยกตัวอย่างมาประกอบเช่น สมมติว่ามีคนสองคน คนหนึ่งชื่อนาย ก เป็นคนมีชื่อเสียงในสังคมในฐานะนักแสดง ส่วนอีกคนหนึ่งชื่อนาย ข เป็นชาวบ้านทั่วไปที่ไม่ค่อยมีใครรู้จัก ทั้งสองคนนี้ใช้โทรศัพท์มือถือถ่ายคลิปตัวเองขณะมีเพศสัมพันธ์ เมื่อคลิปที่ว่านี้ของทั้งสองคนหลุดออกไปสู่สาธารณชนผ่านเครือข่ายอินเทอร์เน็ต ปรากฏว่า คลิปของนาย ก เป็นที่วิพากษ์วิจารณ์กันมาก นาย ก เองก็รู้สึกผิดที่เกิดเรื่องมัวหมองเช่นนี้ขึ้นด้วยเห็นว่าจะเป็นแบบอย่างที่ไม่ดีแก่คนอื่น ๆ ในสังคมจึงออกมารับผิดชอบต่อสังคมด้วยการลาออกจากวงการบันเทิง และเจียบหายไปจากกระแสความนิยมของสังคมในที่สุด ขณะที่คลิปของนาย ข กลับไม่เป็นที่รู้จัก นาย ข ยังคงทำงานในตำแหน่งหน้าที่ของตนตามปกติ แม้จะรู้สึกใจหายบ้างที่คลิปหลุดออกไป แต่พอมาคิดว่า ตัวเองไม่เป็นที่รู้จักอยู่แล้ว ความรู้สึกผิดจึงไม่ได้รับทวนจิตใจนาย ข ที่ทำให้ถึงกับต้องลาออกจากงาน ตัวอย่างที่กล่าวมานี้จะเห็นภาพของความแตกต่างกันแทบจะสิ้นเชิงคือ ทั้งนาย ก และนาย ข ต่างก็ทำสิ่งผิดในกรณีเดียวกันคือการถ่ายคลิปขณะร่วมเพศ แต่ทำไม คนทั้งสองจึงได้รับผลกระทบในกรณีคลิปหลุดไม่เท่ากัน ในทัศนะของผู้เขียน หากเราจะคิดหาเหตุผลข้อเท็จจริงตามกระบวนการของ

ธรรมชาติ ผลที่เกิดต่อสังคมแรงไม่เท่ากัน คนถ่ายจึงได้รับผลไม่เท่ากัน อาจ  
จะเรียกว่า เป็นความยุติธรรมตามการชดเชยโดยธรรมชาติอย่างเท่าเทียม  
กันในฐานะที่มนุษย์ทุกคนได้และเสียเท่ากันไม่ว่าเขาผู้นั้นจะเป็นใคร จาก  
ตัวอย่างจะเห็นว่า นาย ก เป็นคนมีชื่อเสียงในวงกว้าง ซึ่งต่างจากนาย ข  
ที่แทบไม่เป็นที่รู้จัก การที่นาย ก มีชื่อเสียงมากกว่าทำให้ได้ผลตอบแทน  
จากสังคมที่ดีกว่า ไปไหนมาไหนผู้คนก็หอมล้อมขอลายเซ็น ขณะที่นาย ข  
ไปไหนมาไหนแทบไม่มีใครทักจึงถือว่า ไม่ได้รับผลตอบแทนของความเป็น  
คนมีชื่อเสียงจากสังคมเพราะไม่ใช่คนมีชื่อเสียง นาย ก กับ นาย ข แตก  
ต่างกันชัดเจนคือ นาย ก ดัง แต่นาย ข ไม่ดัง ความดังและไม่ดังนี้เองที่  
ทำให้เกิดผลกระทบที่แตกต่างระหว่างนาย ก กับ นาย ข คำถามคือ แล้ว  
นาย ก กับนาย ข ได้รับการชดเชยตามธรรมชาติอย่างเท่าเทียมกันอย่างไร  
คำตอบก็คือ นาย ก ชดเชยความเป็นผู้มีชื่อเสียงด้วยผลกระทบอย่าง  
รุนแรงจากสังคม ขณะที่นาย ข ถูกทดแทนความเป็นผู้ไม่มีชื่อเสียงโดย  
การที่นาย ข ไม่ต้องมีผลกระทบมากนักจากกรณีคลิปหลุด ทั้งนี้ หาก  
เปรียบเทียบกรณีอื่นที่ไม่ใช่การถ่ายคลิป เช่น ความผิดฐานข่มขืนฆ่าของ  
คนที่มีชื่อเสียงกับคนที่ไม่มีความดัง ถึงจะเป็นคดีเหมือนกัน แต่ความมีชื่อ  
เสียงกับความไม่มีชื่อเสียงจะเป็นตัวช่วยในการทำให้ผลกระทบแตกต่างกัน  
ในกรณีนี้เราจะเห็นว่า คนมีชื่อเสียงกับคนไม่มีชื่อเสียงต่างโดนข้อหาหนัก  
ทั้งคู่ แต่ผลกระทบที่เกิดกับคนทั้งสองจะมีรายละเอียดที่ต่างกัน เพราะคน  
ที่มีชื่อเสียงมักจะถูกคาดหวังจากสังคมในเรื่องของพฤติกรรมด้วย เมื่อเกิด  
กรณีเช่นนี้ ผลกระทบในแง่ของความเสื่อมความนิยมจากสังคมต่อคน  
มีชื่อเสียงจึงอาจเกิดขึ้นตามมาด้วย ส่วนคนไม่มีชื่อเสียงนั้นสังคมไม่ได้  
คาดหวังอยู่แล้วจึงไม่มีผลกระทบต่อความนิยมแต่อย่างใด แต่ทั้งนี้ก็ได้  
หมายความว่า กรณีการถ่ายคลิปและกรณีคลิปหลุดของคนไม่มีชื่อเสียง  
นั้นไม่ผิดศีลธรรม เพราะไม่ว่าใครก็ตามที่ถ่ายคลิปของตัวเองหรือของ  
ผู้อื่นถือว่ากระทำการอันไม่ถูกต้องอยู่แล้ว แม้ผลกระทบที่เกิดขึ้นอาจจะ



แตกต่างกันก็ตาม

น่าสังเกตว่า เมื่อมีพฤติกรรมที่ไม่ดีงามของคนผู้มีชื่อเสียงปรากฏตามสื่อต่างๆ ก็มักมีเสียงสะท้อนจากสังคมในทำนองตั้งคำถามว่า คนที่มีชื่อเสียงโด่งดังเป็นที่รู้จัก ทำไมไม่ทำตัวให้เหมาะสม อยู่ได้เพราะการสนับสนุนของสังคม ทำไมไม่ตอบแทนด้วยการเป็นแบบอย่างที่ดีแก่คนในสังคม ผู้เขียนคิดว่า คำถามที่บ่งถึงความคาดหวังเช่นนี้ก่อให้เกิดความกดดันได้มากทีเดียว ในความเป็นจริง อาจมีบุคคลหลายกลุ่มที่ถูกสังคมคาดหวังในเรื่องพฤติกรรมที่ดีงาม เช่น ผู้นำชุมชน ข้าราชการ นักการเมือง โดยไม่ต้องพูดถึงบุคคลทางศาสนา เช่น นักบวช บุคคลเหล่านี้เป็นผู้ที่ได้รับความเชื่อถือศรัทธาจากสังคม แต่ความเป็นผู้มีชื่อเสียงก็ไม่ใช่ว่าเงื่อนไขของความเป็นคนดี เราไม่อาจคาดหวังพฤติกรรมของผู้มีศีลธรรมจากผู้มีชื่อเสียงในสังคมได้ เมื่อเราดูการแสดงของตลกผู้มีชื่อเสียง การที่เขาสามารถทำให้เราหัวเราะได้เป็นสิ่งที่เราคาดหวัง ความสนุกสนานและบันเทิงใจจึงเป็นสิ่งที่เราจะคาดหวังได้จากนักแสดงตลก ในขณะที่เราดูหนังหรือละครที่รับบทโดยนักแสดงที่มีชื่อเสียง เราก็คาดหวังได้เพียงความสามารถทางการแสดง บางบทบาทเราก็อาจคาดหวังถึงรูปร่าง และหน้าตาของนักแสดงด้วย ผู้มีชื่อเสียงด้านอื่นๆ ก็เช่นกัน เราคาดหวังจากเขาได้ก็เฉพาะเรื่องที่ทำให้เขามีชื่อเสียงเท่านั้น ส่วนในด้านพฤติกรรม เราไม่อาจคาดหวังอะไรได้เลย เขาอาจเป็นคนดี หรือไม่ดีก็ได้ การเป็นคนดีนั้นเป็นเรื่องสำหรับทุกคนไม่ใช่เรื่องที่เราจะคาดหวังจากบุคคลใดบุคคลหนึ่ง การที่สังคมเรามีศีลธรรมและจริยธรรมหลายระดับก็เพื่อตอบสนองความเป็นคนดีของทุกคนในสังคม การเป็นคนดีหรือคนไม่ดีมีผลกระทบในตัวของมันเองอยู่แล้วโดยไม่จำเป็นต้องคาดหวัง ถ้าเป็นคนดี สังคมก็ได้รับประโยชน์จากความดีจากเขา อย่างน้อยสังคมก็ไม่ต้องงุ่นงายเพราะมีเขาเป็นต้นเหตุ สังคมจึงต้องการคนดีและยกย่องคนดี ถ้าเป็นคนไม่ดี สังคมก็อาจจะต้องยุ่งยากเดือดร้อนไปด้วย ซึ่งมีกรณีคติต่างๆ ที่มีต้นเหตุมา

จากคนไม่ดีให้เห็นเป็นตัวอย่างอยู่มากมายในสังคม คนไม่ดีนั้นสังคมจำเป็นต้องกำจัดออกไปด้วยวิธีการทางกฎหมายเท่าที่จะทำได้ เพื่อไม่ให้เกิดความวุ่นวายขึ้น การยกย่องคนดีและการกำจัดคนชั่วจึงเป็นกลไกทางสังคมที่เป็นไปเพื่อประโยชน์สุขของคนในสังคม จะเห็นว่า การเป็นคนดีจึงเป็นสิ่งที่เราคาดหวังจากทุกคนในสังคม การที่เราคาดหวังหรือเรียกร้องความเป็นคนดีจากคนเฉพาะบางกลุ่มย่อมเป็นการสร้างความกดดันให้กับคนกลุ่มนั้น และรู้สึกผิดมากเมื่อตัวเขาทำอะไรที่ไม่เหมาะสม เมื่อปรากฏว่าพฤติกรรมของเขาไม่ได้เป็นอย่างที่เราคาดหวัง เราจึงรู้สึกผิดหวัง

## ๔. สรุป

กรณีศิลปินชาวประเด็นสำคัญที่กำลังถูกนำเสนอทางสื่อมวลชนแขนงต่างๆ อย่างต่อเนื่อง กระแสความนิยมของสังคมยุคบริโภคนิยมทำให้การถ่ายคลิปลักษณ์ของตัวเองซึ่งเป็นเรื่องที่น่ารังเกียจถูกกระทำกันอย่างแพร่หลายในทุกวงการ โดยไม่มีการตั้งคำถามถึงความถูกต้อง พฤติกรรมเช่นนี้สนับสนุนข้อสังเกตที่ว่าโลกของเราเจริญขึ้นเรื่อยๆ แต่จิตใจพัฒนาตามไม่ทันได้เป็นอย่างดี ผู้เขียนคิดว่า ปัญหาจริยธรรมในโลกยุคใหม่อาจจะมีกรณีใหม่ๆ เพิ่มขึ้นเรื่อยๆ อันเป็นผลมาจากความซับซ้อนของสังคมและความซับซ้อนของความคิดมนุษย์ที่ไม่อาจหยั่งถึงเจตนาที่แท้ซึ่งจะทำให้การขบคิดแนวทางแก้ไขเป็นเรื่องที่ยากมากยิ่งขึ้นเช่นกัน คนเรายังเห็นความสำคัญของวัตถุมากเท่าใดก็ยิ่งมองเห็นความสำคัญของจิตใจน้อยลงมากเท่านั้น ในทำนองเดียวกันถ้าเราให้ความสำคัญกับวิทยาการสมัยใหม่มากเกินไปก็มีโอกาสที่เราจะมองข้ามศาสนา การใช้แนวคิดทางศาสนามาช่วยในการตัดสินพฤติกรรมอาจจะถูกมองว่าเป็นการคาดหวังพฤติกรรมเชิงอุดมคติเกินไปโดยมองข้ามข้อเท็จจริงทางสังคมอันเป็นที่รวมกันของมนุษย์ที่หลากหลายทางความคิดและความเชื่อ ผู้เขียนคิดว่า



คนในสังคมไม่ว่ามีพื้นฐานชีวิตจิตใจแตกต่างกันอย่างไรก็ตาม แต่สิ่งหนึ่งที่ทุกคนมีส่วนร่วมกันก็คือ การมีชีวิตอยู่บนความสงบสุข หากเราปล่อยให้คนในสังคมแสดงออกในลักษณะตามใจตัวเองโดยอ้างสิทธิ์และเสรีภาพในทุกกรณี สังคมมนุษย์อาจต้องเผชิญกับปัญหาที่แก้ไขไม่รู้จบ ผู้เขียนเชื่อว่าแนวคิดทางศาสนาซึ่งเป็นภูมิปัญญาของคนยุคโบราณมีคุณค่าและความจำเป็นพอๆ กับวิทยาการแขนงต่างๆ ที่ถูกพัฒนาขึ้นในวิถีของโลกสมัยใหม่ และทั้งสองอย่างควรได้รับการพัฒนาไปด้วยกันเพื่อตอบสนองสิ่งที่มนุษย์ต่างเฝ้าร่วมกันคือความสุขสงบที่แท้จริง



# วารสาร บัณฑิตศึกษาปริทรรศน์

ISSN 1905-1603 ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๑ มกราคม-มีนาคม ๒๕๕๒

## วัตถุประสงค์

๑. เพื่อส่งเสริมการผลิตผลงานทางวิชาการและงานวิจัยด้านพระพุทธศาสนาและปรัชญา
๒. เพื่อให้บริการทางวิชาการด้านพระพุทธศาสนาและปรัชญาแก่สังคม
๓. เพื่อเป็นเวทีแลกเปลี่ยนแนวคิดทางพระพุทธศาสนาและปรัชญา
๔. เพื่อประชาสัมพันธ์กิจกรรมของบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

## ที่ปรึกษา

พระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), ศ.ดร.

พระสุธีวรญาณ (ณรงค์ จิตฺตโสภโณ), รศ.ดร.

พระวิสุทธภักทรรดา (ประสิทธิ์ พุทฺธมรฺสี), ดร.

พระมหาโกวิทย์ สิริวณฺโณ

พระมหาสมจินต์ สมฺมาปณฺโณ, ผศ.ดร.

ศ.พิเศษ จำรงค์ ทองประเสริฐ

ศ.พิเศษ อติศักดิ์ ทองบุญ

ศ.ดร. จำรงค์ อติวัฒนสิทธิ์

รศ.บำรุง สุขพรรณ

รศ.ดร. วัชร งามจิตเจริญ

Dr. John Giordano

Mr. Kevin O'Sheehan

Mr. Savior Boluda



## บรรณธิการ

นายรังษี สุทนต์

## ผู้ช่วยบรรณธิการ

นายสังวร อ่อนสนธิ

## บรรณธิการบริหาร

ดร. สมิตธิพล เนตรนิมิต

## กองบรรณธิการ

พระศรีสิทธิธมฺมณี (พล อาภากรโร), ดร.

พระสุธีธรรมานวภัตร (เทียบ สิริภาณ), ผศ.ดร.

พระครูปลัดสุวัฒนวิริคุณ (ใสว โชติโก)

พระมหาไพรัช ฐมฺมทีโป

พระมหากฤษณะ ตรีโณ

พระมหาบุญช่วย สิริธโร

พระครูปลัดสุกัญญา อรุโณ

พระมหาสุทัศน์ ติสฺสรวาทิ

พระมหาสมบุรณ์ วุฑฺฒิกโร

พระมหาหรรษา ฐมฺมหาโส, ดร.

พระมหาบุญเลิศ ฐมฺมทสฺสี

พระมหาราชัน จิตฺตปาโล

ดร.สุรพล สุยะพรหม



## เจ้าของ

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย  
วัดมหาธาตุฯ ท่าพระจันทร์ เขตพระนคร กรุงเทพฯ ๑๐๒๐๐  
โทร. ๐-๒๒๒๒-๐๖๘๐ โทรสาร. ๐-๒๒๒๒-๐๖๘๐  
<http://gds.mcu.ac.th> e-mail: [grads@mcu.ac.th](mailto:grads@mcu.ac.th)

## พิมพ์ที่

บริษัท ๒๑ เซ็นจูรี จำกัด  
เลขที่ ๑, ๓ ซอยจรัญสนิทวงศ์ ๔๘ ถนนจรัญสนิทวงศ์  
แขวงบางยี่ขัน เขตบางพลัด กรุงเทพฯ ๑๐๗๐๐  
โทรศัพท์ ๐-๒๘๘๓-๐๔๑๗-๘, ๐-๒๔๓๔-๙๔๔๗  
โทรสาร ๐-๒๘๘๓-๐๔๑๙  
E-mail: [stsumitra\\_century@yahoo.com](mailto:stsumitra_century@yahoo.com)