

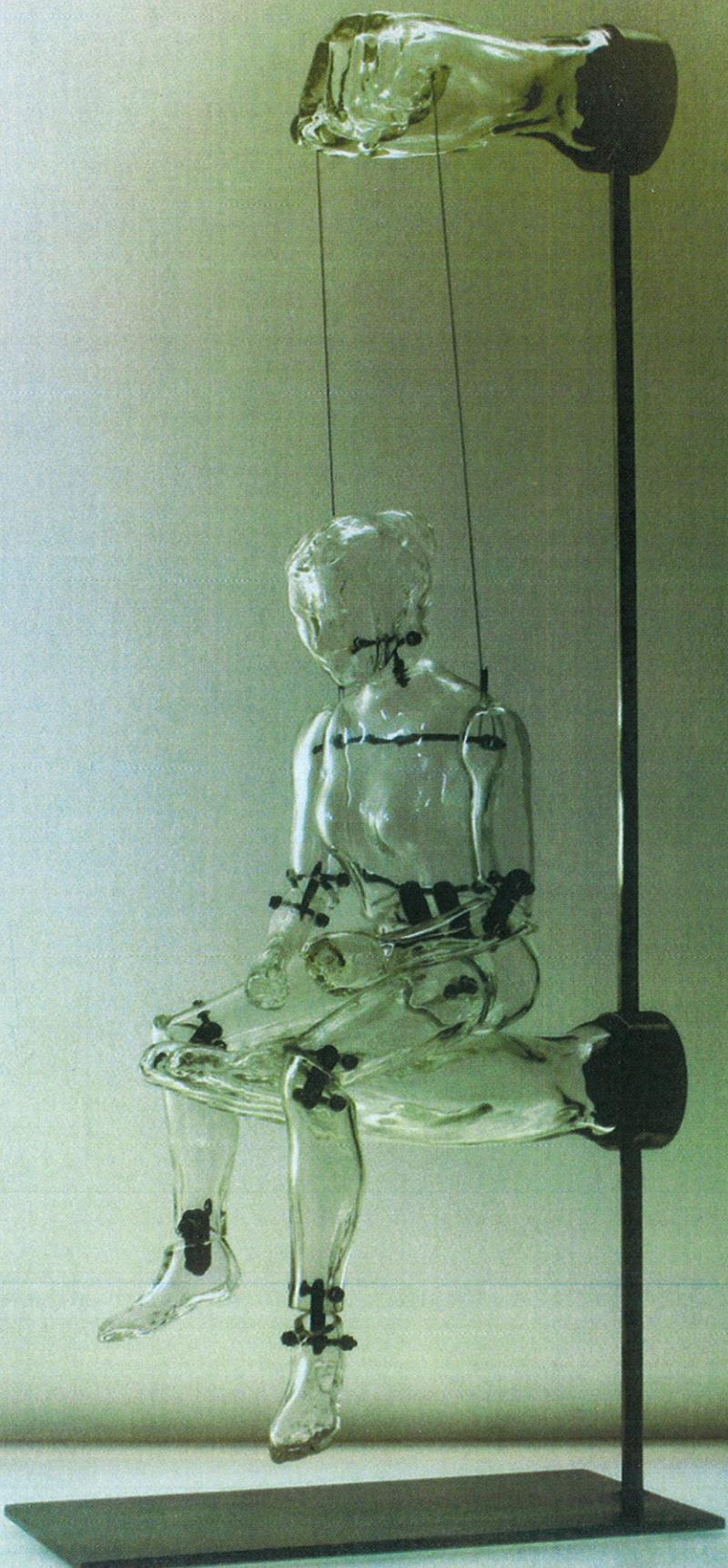


ວາរລາດ

ບັນທຶກສຶກໜາປຣິກຣສນ

ISSN 1905-1603

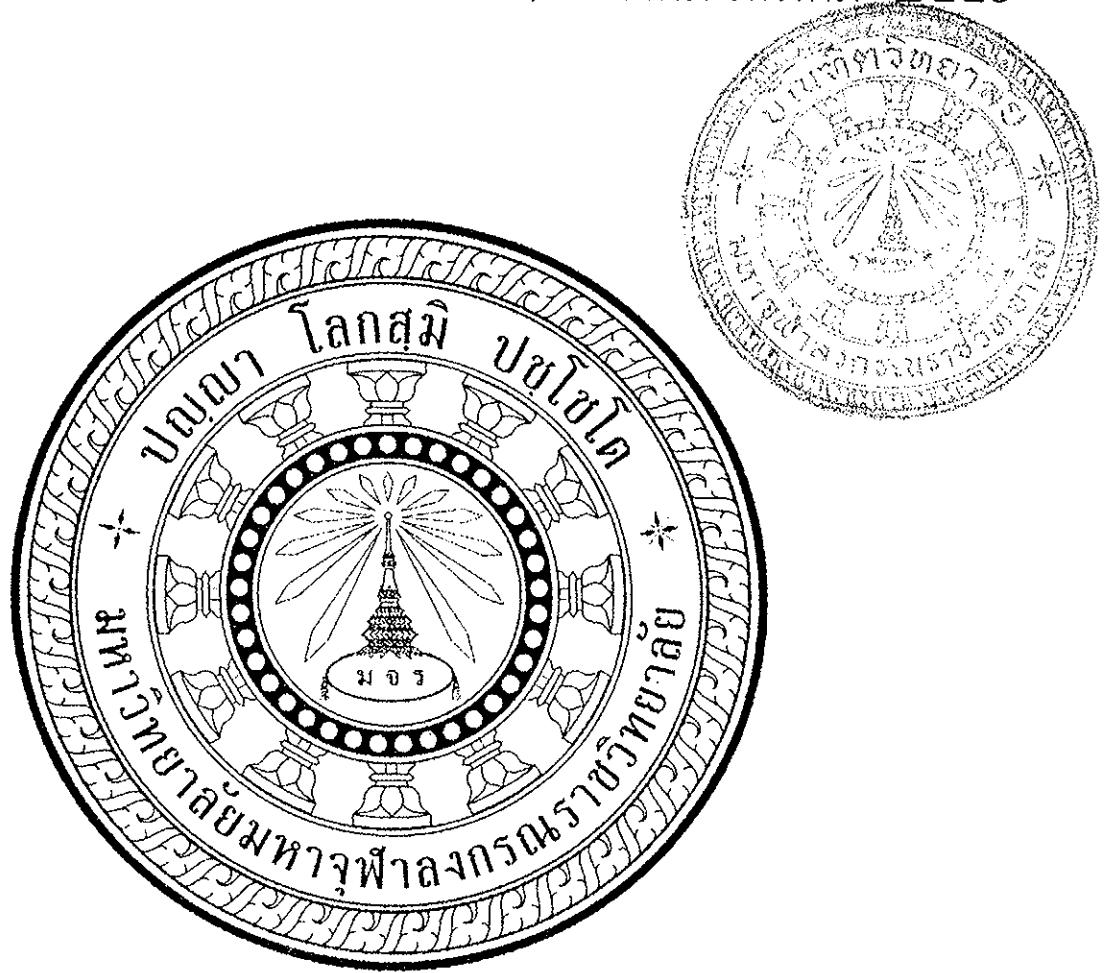
| ປຶ້ງ ๓ ດັບທີ ១ ນົກຮາມ-ມືນາຄມ ແກສະກົດ



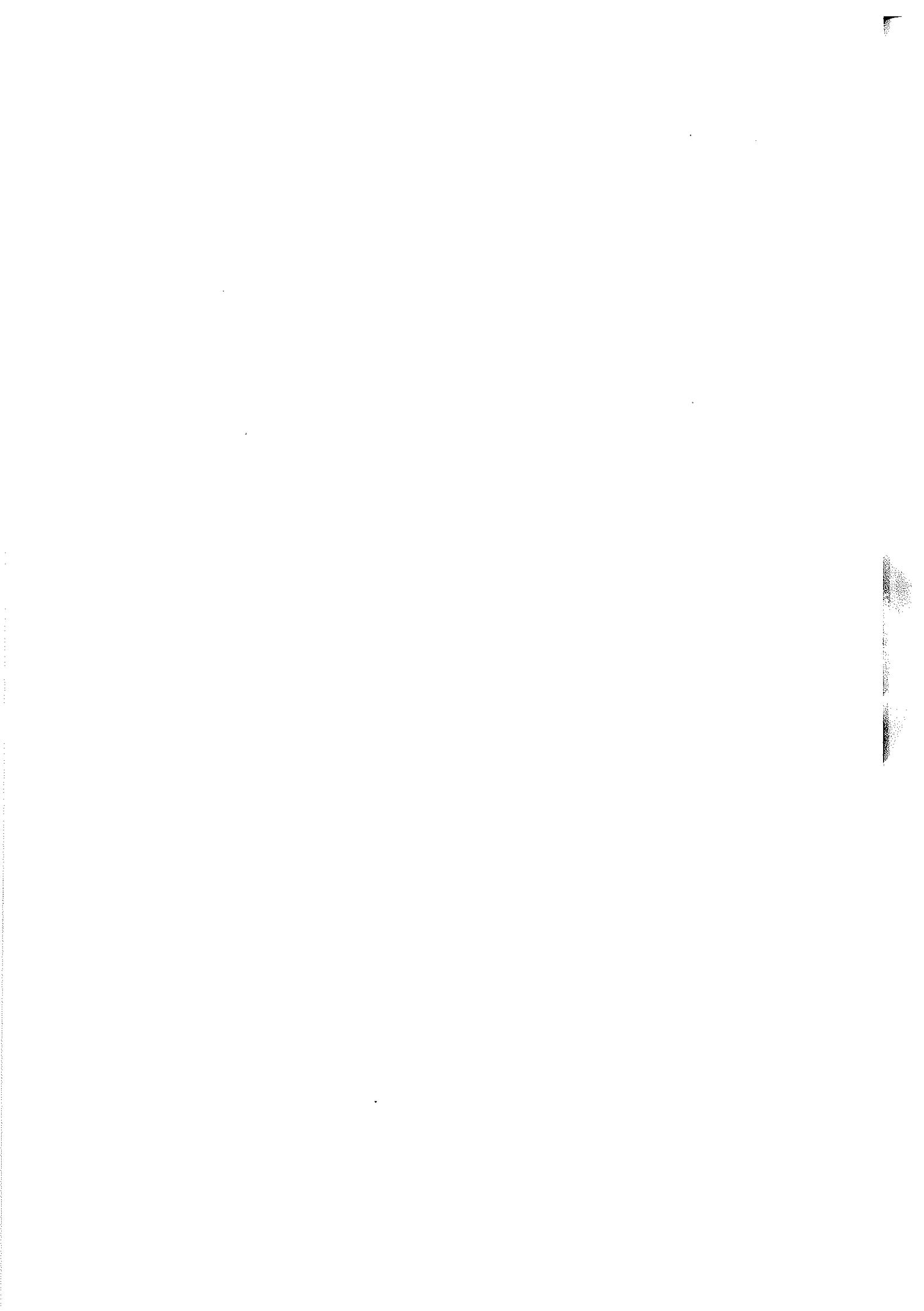
วารสาร

บัณฑิตศึกษาบริการค้น

ISSN 1905-1603 ปีที่ ๓ ฉบับที่ ๑ มกราคม-มีนาคม ๒๕๕๐



บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
วัดมหาธาตุฯ ท่าพระจันทร์ เขตพระนคร กรุงเทพฯ ๑๐๗๐๐
โทรศัพท์ : ๐-๒๒๒๒-๐๖๘๐, โทรสาร : ๐-๒๒๒๒-๐๖๘๐
<http://gds.mcu.ac.th>, e-mail : grads@mcu.ac.th



สารจากอธิการบดี

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยถือสุภาษิตว่า “ปัญญา โลกสมิปชุโชค” ปัญญาเป็นแสงสว่างในโลก มีปณิธานในการส่งเสริมให้พระภิกขุสามเณรและคฤหัสด์ศึกษาพระไตรปิฎกและวิชาชั้นสูง มีวิสัยทัศน์ที่จะผลิตคนดีและเก่ง อย่างมีสมรรถภาพ จัดการศึกษาและวิจัยดีอย่างมีคุณภาพ บริการวิชาการดีอย่างมีสุขภาพ เราจึงสรุปออกมาเป็นปัจจุบันว่า ศูนย์กลางการศึกษาพระพุทธศาสนา บูรณาการกับศาสตร์สมัยใหม่ พัฒนาจิตใจและสังคม เราไม่พ้นธุรกิจในการผลิตบัณฑิต วิจัยและพัฒนา ส่งเสริมพระพุทธศาสนาและบริการวิชาการแก่สังคม ทำนุบำรุงศิลปวัฒนธรรม เราได้รับเลือกให้เป็นสมาคมมหาวิทยาลัยพระพุทธศาสนานานาชาติ โดยในการประชุมมีมติเป็นเอกฉันท์ให้จัดตั้งสมาคมมหาวิทยาลัยพระพุทธศาสนานานาชาติ โดยตั้งอยู่ที่มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย งานวิชาการทางพระพุทธศาสนาเป็นงานหลักของมหาวิทยาลัยเรา

บัณฑิตวิทยาลัย เป็นส่วนสำคัญที่ผลิตงานวิจัยทางพระพุทธศาสนา โดยนิสิตเขียนวิทยานิพนธ์ ซึ่งแต่ละปีก็จะคัดเลือกวิทยานิพนธ์ดีเด่นจัดพิมพ์เผยแพร่ในงานประสาทปริญญา คณาจารย์เขียนบทความประกอบการศึกษา จัดพิมพ์เผยแพร่เป็นรูปเล่ม ต่อมาได้ดำเนินการจัดพิมพ์วารสารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์ จัดพิมพ์ถึงปีที่ ๓ เล้ว ซึ่งในปีนี้จัดพิมพ์พร้อมกัน ๔ ฉบับ คณาจารย์และนิสิตระดับปริญญาเอกสาขาพระพุทธศาสนาได้ช่วยกันเขียนบทความทางพระพุทธศาสนา ขออนุโมทนาในความวิริยะอุตสาหะของคณาจารย์ คณาจารย์ เจ้าหน้าที่ และนิสิตของบัณฑิตวิทยาลัย ที่ได้จัดทำวารสารอย่างต่อเนื่อง เพื่อบริการวิชาการแก่สังคม



(พระธรรมโกศาจารย์)

อธิการบดี

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

บท USS กานาริกา

วารสาร “บัณฑิตศึกษาปริทรรศน์” ฉบับนี้ เป็นปีที่ ๓ ฉบับที่ ๑ เดือน มกราคม-มีนาคม ๒๕๕๐ ชึ้นในปี ๒๕๕๐ นี้ทางทีมงานจัดทำวารสาร ได้ดำเนินการขอ บทความจากคณาจารย์ และนิสิตปริญญาเอก ออกร่วมกัน ๔ ฉบับ คือ ฉบับที่ ๑ เดือน มกราคม-มีนาคม ๒๕๕๐ ฉบับที่ ๒ เดือนเมษายน-มิถุนายน ๒๕๕๐ ฉบับที่ ๓ เดือน กรกฎาคม-กันยายน ๒๕๕๐ ฉบับที่ ๔ เดือนตุลาคม-ธันวาคม ๒๕๕๐ สำหรับฉบับที่ ๑ นี้มีคณาจารย์ทางด้านปรัชญาได้เสนอบทความในทางปรัชญา คือ รศ.สิวลี ศิริໄล อาจารย์ พิเศษเสนอบทความเรื่อง “การขัดขืนอย่างสงบ” อันเป็นการขัดขืนที่แสดงออกอย่างเปิดเผย ผู้เขียนได้นำเสนอ葛ลุ่มผู้ชัดขึ้นอย่างสงบห่างกัน แล่นออกอุทธรณ์ของนักปรัชญา กรณีโบราณ ที่รรคนะของนักปรัชญาสมัยกลางตอนปลาย ที่รรคนะของนักปรัชญา葛ลุ่ม ทฤษฎีสัญญาประชามนี่มีเรื่องเกี่ยวกับประชาธิปไตย สิทธิ กฎหมาย เป็น เรื่องที่น่าสนใจ

พระมหาดนายพัชร์ คุมภิรปุณโณ อาจารย์ประจำบัณฑิตวิทยาลัย ได้เสนอ บทความเรื่อง “การหลอกตัวเองในปรัชญาของมอง-ปอล ชาร์ต์ร์” ท่านได้ความหมาย และลักษณะที่จดว่าเป็นการหลอกตัวเอง สาเหตุที่ต้องหลอกตัวเอง การหลอกตัวเองกับ ปรากฏการณ์ การหลอกตัวเองกับสุญตา การหลอกตัวเองกับเลรีภาพ การหลอกตัวเอง กับความรับผิดชอบ การหลอกตัวเองกับสถานการณ์ เพียงอ่านหัวข้อเรื่องก็อยากอ่าน เนื้อหาแล้ว ทำไม่ต้องหลอกตัวเองด้วย หลอกคนอื่นยังไม่พออีกหรือ

พระมหากฤษณะ ตรุโน อาจารย์ประจำบัณฑิตวิทยาลัย และรักษาการรอง คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย เสนอบทความเรื่อง “แนวคิดของนักปรัชญาลังคุณและนักปฏิบัติ ลังคุณ” ท่านได้นำเสนอสังคมอุดมคติในแนวคิดของพลาโต สังคมอุดมคติในแนวคิด ของอริสโตเติล สังคมในแนวคิดของคาร์ล มาร์กซ์ สังคมในแนวคิดของคาร์ล ปอปเปอร์ สังคมในแนวคิดของนักการศึกษา ซึ่งแต่ละท่านมีแนวคิดสมกับที่เป็นนักปรัชญา

รศ.ดร. สมภาร พรมพา ได้เสนอบทความเรื่อง “A Buddhist Concept of Good

Community” เป็นบทความภาษาอังกฤษว่าด้วยเรื่องแนวความคิดเรื่องการทำความดี เชิงพุทธ สำหรับนิสิตที่สนใจเรื่องการเขียนบทความชรรณะภาษาอังกฤษต้องอ่านแล้ว ฝึกฝนการใช้ภาษาอังกฤษเขียนบทความชรรณะ

ผศ. โลวิทย์ บำรุงภักดี อาจารย์ประจำวิทยาเขตขอนแก่น นิสิตปริญญาเอก นำเสนอบทความเรื่อง “เปรียบเทียบจิตวิเคราะห์ของซิกมันด์ פרอย์ด กับกระบวนการดับทุกข์” เป็นเรื่องการเปรียบเทียบแนวคิดการดับทุกข์ของฝ่ายตะวันตกกับตะวันออก คือการดับทุกข์ในพระพุทธศาสนา

นายคั้กคี้ชัย อนันตรีชัย นิสิตปริญญาเอก เสนอบทความเรื่อง “การทำตัวตายในพระไตรปิฎก” เป็นเรื่องแปลกลำไหรับผู้ไม่เคยศึกษาพระไตรปิฎก ทุกคนต้องคิดว่า ในพระไตรปิฎกคงมีแต่หลักธรรมที่สำหรับนำไปปฏิบัติให้เป็นคนดี ทำไม่ในพระไตรปิฎก มีเรื่องการทำตัวตาย และมีวิธีแก้ปัญหาการฆ่าตัวหรือไม่ต้องติดตามอ่าน

เรื่องสุดท้าย นายนันทพล โรจนโกศล นิสิตปริญญาเอก เสนอบทความเรื่อง “ชีวิตหลังความตายผ่านแนวคิด พระรัตนสุวรรณ” เป็นเรื่องความเห็นของผู้ที่ค้นคว้าศึกษาเรื่องชีวิตหลังจากตาย ต่อเนื่องกับเรื่องการทำตัวตาย คือเมื่อตายแล้วเป็นอย่างไร

เราหวังว่าสารบันทึกศึกษาฉบับนี้ จะนำเสนอด้วยความรู้เรื่องปรัชญาแก่นิสิตสาขาปรัชญาทั้งบรรพชิตและคฤหัสด์ สำหรับคฤหัสด์ ทางบัณฑิตวิทยาลัยได้เปิดรับเข้าศึกษาในสาขาปรัชญาไปแล้ว ๑ รุ่น กำลังรับสมัครรุ่นที่ ๒ รับจำนวน ๒๕ คน กำหนดรับสมัคร ๑๐ สิงหาคม - ๕ ตุลาคม ๒๕๕๐ สอบคัดเลือก ๖-๗ ตุลาคม ๒๕๕๐ เรียนปรัชญาแล้วจะนะทุกปัญหาที่ มจร.

สารบัญ

สารจากอธิการบดี.....	๑
บทบรรณาธิการ.....	๒
การขัดขืนอย่างสงบในสังคมประชาธิปไตย : ทรรศนะทางปรัชญา และบทวิพากษ์เชิงจริยศาสตร์.....	๓
รองศาสตราจารย์ลิวลี ศิริไถ	
การหลอกตัวเองในปรัชญาของมอง-ปอลชาร์เตอร์.....	๗๗
พระมหาดนายพัชร์ คุณกีรปณิโภ	
แนวคิดเกี่ยวกับสังคมของนักปรัชญาและนักปฏิวัติสังคม.....	๑๕
พระมหากรุณะ ตรุโน	
A Buddhist Concept of Good Community.....	๖๗
Assoc Prof. Dr. Sompam Promta	
เปรียบเทียบจิตวิเคราะห์ของซิกมันด์ ฟรอยด์กับกระบวนการดับทุกข์ ในพระพุทธศาสนา.....	๑๑๖
ผศ. โลสวิทย์ บำรุงก้าดี	
ประเด็นโต้แย้งเรื่องการฝ่าตัวตายในพระพุทธศาสนา.....	๑๔๕
คักรดีชัย อนันต์ตรีชัย	
ชีวิตหลังความตายผ่านแนวความคิดของ พระรัตนสุวรรณ.....	๑๖๔
นันทพล โรจน์โกศล	

การขัดขืนอย่างสงบในสังคม

ประชาธิปไตย

: กรณีศึกษาและบทวิพากษ์เชิงจริยศาสตร์*

รองศาสตราจารย์ สุวัล ศิริโภล

ภาควิชามนุษย์ศึกษา สาขาวิชาอัคชันวิทยา



บทคัดย่อ

การขัดขืนอย่างสงบหรือการต่อแพร่ง (civil disobedience) เป็นแนวความคิดและปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในสังคมประชาธิปไตยตั้งแต่สมัยกรีกโบราณ จนมุ่งหมายของการขัดขืนอย่างสงบคือการปฏิเสธกฎหมายและนโยบายของรัฐที่ขาดความชอบธรรม และไม่เป็นไปเพื่อประโยชน์สุขของสังคม ที่สำคัญคือการลดTHONคักดีครีของความเป็นมนุษย์ นักปรัชญาฝ่ายหนึ่งมีความเห็นว่า การขัดขืนอย่างสงบเป็นสิทธิทางคุณธรรม (moral right) ที่เป็นธรรมชาติของมนุษย์ไม่ใช่สิทธิที่สังคมมอบให้ แต่มีข้อจำกัดว่า การขัดขืนอย่างสงบต้องปราศจากความรุนแรงและผู้กระทำต้องพร้อมรับผลที่ตามมา นักปรัชญาอีกฝ่ายหนึ่งมีความเห็นว่า “ในสังคมประชาธิปไตยมีหลักนิติธรรมและกฎหมายต่างๆ เป็นหลัก จึงถือเป็นเงื่อนไขข้อผูกพันทางคุณธรรม (moral obligation) ที่บุคคลในสังคมต้องเคารพกฎหมาย เพื่อไม่ให้สังคมเกิดความสับสนวุ่นวายและอาจนำไปสู่การกบฏหรือปฏิวัติรัฐประหาร”

คำสำคัญ

การขัดขืนอย่างสงบ, ประชาธิปไตย, สิทธิ, กฎหมาย,

* บรรยายในที่ประชุมราชบัณฑิตและภาคีสมาชิกสำนักธรรมศาสตร์และการเมือง ราชบัณฑิตยสถาน วันพุธที่ ๖ มีนาคม พ.ศ. ๒๕๕๘

ความนำ

การขัดขึ้นอย่างสงบหรือการต่อแฝง (civil disobedience) เป็นปรากฏการณ์ทางสังคมและการเมืองที่เริ่มเกิดขึ้นตั้งแต่สมัยกรีกโบราณและเป็นประเดิมที่นักปรัชญาโต้เยঁกันมาตลอดทุกยุคทุกสมัยในขอบข่ายของปรัชญาการเมืองและจริยศาสตร์สังคม (social ethics) ประเดิมสำคัญของการโต้แย้งอยู่ที่ว่าในสังคมประชาธิปไตยซึ่งมีหลักนิติธรรม มีกฎหมายต่างๆ เป็นหลักสำคัญในการบริหารปกครองและเป็นสิ่งที่ประชาชนพึงให้ความเคารพเชือฟังปฏิบัติตามเพื่อประโยชน์สุขของสังคมโดยรวม เพื่อวิถีชีวิตที่อยู่ดีมีสุขของบุคคล การที่บุคคลใดบุคคลหนึ่งหรือกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งปฏิเสธที่จะปฏิบัติตามกฎหมายด้วยเหตุผลว่ากฎหมายไม่ได้นำมาซึ่งความยุติธรรมในสังคม การบังคับใช้กฎหมายไม่ได้เป็นไปอย่างยุติธรรมและชอบธรรมเป็นสิ่งที่เหมาะสมควรกระทำหรือไม่ (justified) วิธีการแสดงออกของการขัดขึ้นอย่างสงบควรเป็นไปในลักษณะใด การขัดขึ้นอย่างสงบถือเป็นการกบฏ (rebellion) และนำไปสู่การปฏิวัติหรือไม่ (revolution)^๙

การโต้แย้งเรื่องนี้ตามทฤษฎีของนักปรัชญาเริ่มจากการพูดถึงธรรมชาติของมนุษย์ การเกิดขึ้นของสังคมมนุษย์ อำนาจอธิบดีไทยในการบริหารปกครอง กฎหมายและความยุติธรรม บทความนี้มีวัตถุประสงค์ที่จะนำเสนอทฤษฎีของนักปรัชญาในแต่ละยุคสมัยที่กล่าวถึงประเด็นเหล่านี้ พอกลังเข้าไป เพื่อที่จะวิพากษ์เชิงจริยศาสตร์ว่าในสังคมประชาธิปไตยปัจจุบันการขัดขึ้นอย่างสงบเป็นปรากฏการณ์ที่ชอบด้วยเหตุผลและสมควรกระทำการหรือไม่ ด้วยวิธีการอย่างไร

ความหมายของการขัดขึ้นอย่างสงบและรูปแบบการปฏิบัติ

การขัดขึ้นอย่างสงบหมายถึงการแสดงออกอย่างเปิดเผยที่จะไม่ปฏิบัติตามกฎหมายที่บุคคลหรือกลุ่มบุคคลมีความเห็นว่ากฎหมายดังกล่าวขัดต่อหลักคุ้มครอง

^๙ Mary Warnock, Existentialist Ethics, (New York : St. Martin's Press, 1967), p. 29.



การขัดขืนอย่างส่งบในสังคมประชาธิปไตย

(immoral) หรือไม่ชอบธรรมตามหลักกฎหมาย (unconstitutional)^{๑๙} หัวใจสำคัญของการขัดขืนอย่างส่งบคือการแสดงออกที่ไม่ใช่วิธีรุนแรงที่เป็นอันตรายต่อชีวิตและทรัพย์สินของบุคคล เช่น ใช้วิธีการน้ำประท้วง การอดอาหาร การเดินขบวนอย่างส่งบ การปฏิเสธที่จะจ่ายภาษีหรือปฏิบัติตามกฎหมายบางเรื่องที่ตนไม่เห็นด้วย การใช้วิธีการที่เป็นความรุนแรงทุกรูปแบบ ไม่ถือว่าเป็นการขัดขืนอย่างส่งบ

จากอดีตที่ผ่านมาที่คนจะแสดงออกของผู้ที่ดำเนินการขัดขืนอย่างส่งบแบ่งออกได้เป็น ๔ กลุ่ม ดังต่อไปนี้^{๒๐}

กลุ่มที่ ๑ ผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับกฎหมายบางเรื่องของสังคมและไม่ยอมรับ แต่ก็มีความคิดว่าถึงแม้ตนจะไม่เห็นด้วยหรือไม่ยอมรับ ก็ยอมรับว่าเป็นการตัดสินของเลียงข้างมากซึ่งเป็นลักษณะของประชาธิปไตยผู้ที่อยู่ในกลุ่มนี้เลือกที่จะปฏิบัติตามเป็นพลเมืองดีเดารพและปฏิบัติตามกฎหมาย แต่ก็อาจวิพากษ์วิจารณ์ในเรื่องที่ตนไม่เห็นด้วย เพราะถือเป็นสิทธิเสรีภาพทางความคิดเห็นในสังคมประชาธิปไตย

กลุ่มที่ ๒ ผู้ที่อยู่ในกลุ่มนี้คล้ายกลุ่มที่ ๑ คือยังคงเคารพปฏิบัติตามกฎหมายขนาดเดียวกันก็ดำเนินการเรียกร้องแสดงความคิดเห็นให้มีการแก้ไขกฎหมายด้วยวิธีการต่างๆ เช่น การแสดงป้ายกติกา การเขียนบทความลงหนังสือพิมพ์ การสนทน่าผ่านทางรายการโทรทัศน์ การเสนอความคิดเห็นต่อสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร เพื่อให้เกิดผลต่อการกระตุ้นความคิดเห็นของประชาชนในสังคม บุคคลในกลุ่มนี้ยังคงมีความเห็นว่าถึงแม้กฎหมายบางเรื่องอาจไม่เป็นธรรมและตนไม่เห็นด้วย แต่การปฏิเสธไม่ยอมปฏิบัติตามกฎหมายอาจนำผลเสียกระทบต่อสังคมโดยรวมมากกว่าผลดี ในสมัยกรีกโบราณโซกราตีส (Socrates) นักปรัชญาคนสำคัญผู้เป็นอาจารย์ของเพลโต (Plato) มีความคิดดังกล่าวว่าและยอมรับความตายจากโทษประหารชีวิตแทนการหลบหนีตามคำขอร้องของบรรดาศิษย์และมิตรสหาย

^{๑๙} Titus H.Harold and Keeton Moris, **Ethics for today**, 4th ed (New York : American Book Company, ๑๙๗๙), pp 487, 488.

^{๒๐} Loc. cit.

กลุ่มที่ ๓ เป็นผู้ที่แสดงทำทีของการไม่เห็นด้วยกับกฎหมายบางเรื่องและปฏิเสธที่จะปฏิบัติตามอย่างเปิดเผย โดยแสดงเหตุผลอย่างชัดเจนของความคิดและการกระทำรวมถึงพร้อมที่จะรับผลที่เกิดขึ้นตามมาตรฐานนี้ยอมเสียชีวิตเป็นมรณสักขี (martyrs) เพื่อปฏิเสธที่จะปฏิบัติตามกฎหมายโรมันที่บีบบังคับเรื่องศาสนา การแสดงออกของการขัดขืนอย่างสงบของบุคคลเหล่านี้มีความกล้าหาญมั่นใจ มีความศรัทธาสูงและเชื่อว่าผู้บริหารหรือผู้ปกครองประเทศที่กระทำการใดต่อเพื่อมนุษย์เป็นการกระทำการใดต่อพระเป็นเจ้าย่อมจะต้องถูกลงโทษ^๔ ในสมัยต่อมา มหาตมา คานธี (Mahatma Gandhi) และมาร์ติน ลูเทอร์ คิง (Martin Luther King Jr.) แสดงออกถึงการขัดขืนอย่างสงบปฏิเสธกฎหมายบางเรื่องของอังกฤษและของอเมริกาในขณะนั้น จุดมุ่งหมายของการขัดขืนอย่างสงบคือการต่อต้าน “สิ่งที่เป็นความชั่วร้าย” สำหรับมนุษย์ได้แก่การบีบบังคับเรื่องการนับถือศาสนา การเก็บภาษีที่ไม่เป็นธรรม การออกกฎหมายที่เป็นการแบ่งแยกและกีดกันเสรีภาพ มหาตมา คานธี ให้ความเห็นว่า “การขัดขืนอย่างสงบเป็นสิทธิที่ແงออยู่ในธรรมชาติของประชาชน ถ้าปราศจากธรรมชาติดังกล่าวนี้แล้ว ความเป็นมนุษย์ก็จะด้อยคุณค่าลง” ประชาชนแต่ละคนมีสิทธิที่จะปฏิเสธ (to say no) และไม่ว่ามีมืออธิบดี或是บลากระทำในสิ่งที่ไม่ชอบธรรมหรือลดทอนคุณค่าศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ ตามที่ระบุนั้นของมหาตมา คานธี การขัดขืนอย่างสงบเป็นสิทธิทางศีลธรรม (moral right) ที่พึงกระทำ^๕ วิธีการแสดงออกของการขัดขืนอย่างสงบตามรูปแบบกลุ่มที่ ๓ ช่วยกระตุ้นความรู้สึกโดยรวมของประชาชนในสังคมเป็นการเรียกร้องให้เกิดพลังการต่อต้านนำไปสู่การแก้ไขกฎหมายตามความประسันต์

กลุ่มที่ ๔ การแสดงออกของกลุ่มนี้แตกต่างจาก ๓ กลุ่มแรกที่กล่าวมา เพราะเป็นการเปลี่ยนรูปแบบจากการขัดขืนอย่างสงบเป็นการใช้ธุรุนแรงเพื่อต่อต้านกฎหมาย

^๔ Zashin M. Elliot, **Civil Disobedience and Democracy** (New York : The Free Press : A Division of the Macmillan Company, 1972), p.8.

^๕ Ibid., p.158.

การขัดขืนอย่างส่งบในสังคมประชาธิปไตย

หรือโครงการของรัฐบาลที่ตนไม่เห็นด้วย วิธีการเช่นนี้ที่นำไปสู่การเผชิญหน้าระหว่างฝ่ายประท้วงหรือฝ่ายขัดขืนกับฝ่ายรัฐบาลรวมไปถึงการขยายวงไปสู่การเป็นคัตตูรระหว่างฝ่ายประท้วงกับฝ่ายที่สนับสนุนรัฐบาลซึ่งเป็นปรากฏการณ์ของการแบ่งพวก การขาดความสมานฉันท์ในสังคมและอาจเป็นสาเหตุที่ทำให้รัฐบาลไม่อาจอดทน นั่นเลย จำเป็นต้องตัดสินใจดำเนินการบางประการเพื่อป้องกันอันตรายที่จะเกิดแก่สังคม นักปรัชญาการเมืองบางคนมีความเห็นว่า เมื่อใดที่การขัดขืนอย่างส่งบแปรเปลี่ยนเป็นการใช้ความรุนแรงก็ถือเป็นจุดเริ่มต้นของกบฏและนำไปสู่การปฏิวัติรัฐประหารเพื่อเปลี่ยนอำนาจการปกครอง แต่นักปรัชญาการเมืองและนักจริยศาสตร์สังคมบางคนไม่เห็นด้วยกับข้ออ้างดังกล่าวนี้โดยให้เหตุผลว่า การนำเอาเหตุการณ์ที่เกิดในอดีตมากล่าวอ้างสนับสนุนหรือคัดค้านการกระทำในปัจจุบันไม่ใช่สิ่งที่เหมาะสม เพราะสภาพของสังคม สถานการณ์ในอดีตกับปัจจุบันมีความแตกต่างกัน เช่น บางสังคมที่ปกครองด้วยระบบสมบูรณ์แบบ ลิทธิราชย์ก็ยอมไม่มีอำนาจแก้ไขกฎหมายที่ไม่เป็นธรรมได้ด้วยวิธีการขัดขืนอย่างส่งบ การประท้วงเรียกร้องด้วยวิธีการที่รุนแรงจึงเป็นวิธีเดียวที่กระทำได้

ทฤษะและวิธีการของกลุ่มที่ ๔ อุปนอกร้อนข่ายของการขัดขืนอย่างส่งบ แต่ก็ทำให้เกิดประเด็นการโต้แย้งต่อไปว่า การกบฏก็ต้องการปฏิรัฐประหารก็ต้องถูกห้าม ขึ้นจากความมุ่งหมายเพื่อเรียกร้องความเป็นธรรม ความอยู่ดีมีสุขของสังคม จะถือว่าเป็นสิ่งที่เหมาะสมสมควรกระทำการหรือไม่ และอะไรคือเหตุผลสำคัญที่รองรับการกระทำการพิจารณาเรื่องดังกล่าวนี้จำเป็นต้องศึกษาทฤษะข้อโต้แย้งของนักปรัชญาการเมือง นักจริยศาสตร์สังคมและเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในอดีตมาเป็นส่วนประกอบ

ทฤษะของนักปรัชญากรีกโบราณ

สังคมกรีกโบราณประมาณ ๕๐๐ ปีก่อนคริสตศักราชประกอบด้วยนครรัฐ (city-states) ต่างๆ ที่เป็นอิสระ มีระบบกฎหมาย การปกครอง และระบบเศรษฐกิจเป็นของตนเองโดยมีวัฒนธรรมกรีกเป็นแกนพื้นฐาน นครรัฐเหล่านี้ที่สำคัญได้แก่ ทีบีส (Thebes) กอรินท์ (Gorinth) อาโกส (Argos) สปาร์ตา (Sparta) และเอเธนส์ (Athens)

จากบันทึกทางประวัติศาสตร์ สпар์ตาเป็นนครรัฐที่มีความสำคัญทางการทหาร ขณะที่เอเธนส์เป็นนครรัฐที่เจริญรุ่งเรืองเป็นบ่อเกิดของความรู้และการปกครองระบอบประชาธิปไตย^๔

ก่อนทำการปกครองระบบประชาธิปไตยจะเกิดขึ้น เอเธนส์ปกครองโดยบรรดาผู้ปกครองที่ไม่ใช่กษัตริย์ แต่ได้อำนวยมาด้วยวิธีการไดวิธีการหนึ่งชาวกรีกเรียกผู้ปกครองเหล่านี้ว่า “tyrants”* ซึ่งต่างจากความหมายตามที่ใช้ในปัจจุบัน ในสมัยนั้นคำว่า tyrants หมายถึง เจ้านายหรือหัวหน้า (boss or chief) ซึ่งอาจมีทั้งคนที่ดีและไม่ดี กว้างมาก ที่ใช้เป็นหลักในการปกครอง ได้แก่ กฎหมายของโซโลน (Solon's constitution) ต่อมาบรรดาผู้ปกครองเหล่านี้เกิดทางเลือกวิชาชญาณและฝ่ากันเอง ทำให้บรรดาชนชั้นนำ (aristocrats) เปลี่ยนระบบการบริหารปกครองโดยให้ประชาชนเข้ามามีบทบาทและมีส่วนร่วมในการปกครอง ทำให้โครงสร้างของการบริหารปกครองประกอบด้วยสภา (a council) ซึ่งประกอบด้วยบรรดาชนชั้นนำที่ได้ชื่อว่า “เป็นผู้ที่ดีที่สุด” (the best men) และรัฐสภา (the assembly) ประกอบด้วยประชาชนชาวกรีกทั้งหมดที่ไม่รวมผู้หญิงและทาส สถาบันหนึ่งที่ตัดสินใจเรื่องที่สำคัญโดยความเห็นชอบของรัฐสภา ด้วยเหตุที่ประชาชนกรีกขณะนั้นมีจำนวนไม่มาก การออกเสียงรับรองลงมติจึงการทำโดยประชาชนผู้เป็นสมาชิกของรัฐสภาโดยตรง ระบบอนประชาธิปไตยของเอเธนส์จึงเป็นระบบประชาธิปไตยโดยตรง (direct democracy) ไม่ต้องผ่านสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร^๕

วิถีชีวิตทางลัทธิและภาระเมืองของชาวกรีกดำรงชีวิตอยู่ในนครรัฐ เพื่อการมีชีวิตที่ดีและเป็นระบบภายในตัวคุ้มครองของกฎหมาย นักปรัชญากรีกให้ความสำคัญแก่เรื่องธรรมชาติของมนุษย์ ซึ่งเป็นสิ่งมีภาวะที่มีเหตุผลและมีความสมดุลทั้งด้านปัญญา ร่างกาย และอารมณ์ เช่นปรัชญาของเพลโตที่ถือว่า มนุษย์แต่ละคนดำรงชีวิตอย่างมีจุด

* คัพท์รัฐศาสตร์ฉบับราชบัณฑิตยสถาน บัญญัติว่า ทรราช

^๕ Melchert Norman, **The Great Conversation : A Historical Introduction to Philosophy.** 2nd ed. (Mountain View, California : Mayfield Publishing Company, 1995.), p. 34.

^๔ Ibid., p.35

การขัดขืนอย่างส่งบในสังคมประชาธิปไตย

มุ่งหมายและหน้าที่ ผู้ที่ประสบความสำเร็จในชีวิตคือผู้ที่ทำหน้าที่ของตนอย่างบรรลุผล บนพื้นฐานของบุคลิกภาพด้านคุณธรรม (moral character) บุคคลผู้มีคุณธรรมคือผู้ที่ประกอบด้วยคุณลักษณะดีงาม ๔ ประการ ที่เรียกว่าดุณธรรมหลัก ได้แก่ ปัญญา (wise) การรู้จักประมาณ (temperate) ความกล้าหาญ (courage) และความเป็นธรรม (just) บุคคลผู้มีความกลมกลืนทั้งชีวิตภายในและภายนอกที่มีระเบียบกฎเกณฑ์ เครื่องเชือพัง กวามหมาย ผู้ปกครองรัฐ ซึ่งจะทำให้เกิดความสงบสุขและปรับตัวได้ตามธรรมชาติของมนุษย์^๗

อย่างไรก็ตาม ในเรื่องของบุคคลผู้มีคุณธรรมและการดำรงชีวิตที่ดีในสังคม นักปรัชญากรีกไม่ได้เห็นด้วยกับความคิดของเพลโตทั้งหมด โดยเฉพาะเรื่องของกฎหมาย และความยุติธรรม ตัวบุคคลที่ยุติธรรมกับผลตามมาที่ได้รับ เช่น คลอคอน (Glaucon) ผู้เป็นญาติของเพลโตเชื่อว่า ความไม่ยุติธรรมนำผลประโยชน์ให้มากกว่าความยุติธรรม (injustice is more profitable than justice) และบางครั้งก็ช่วยให้รอดพ้นจากการตรวจสอบ คลอคอนกล่าวถึงเรื่องนี้ด้วยการเล่าเรื่องแห่งมีกีทซ์ของกีกิส (Gyges ring) ซึ่งสามารถทำให้ผู้อื่นมองเห็นหรือไม่เห็นตัวเขาได้เมื่อเขามุนแหวนบนนิ้วของตน กีกิส อาศัยคุณสมบัติของแหวนดังกล่าวและหัวใจผลประโยชน์ให้แก่ตนเองตามปราณາด้วย การเป็นชั้กับราชนิixoของแคว้นໄลเดีย ปลงพระชนม์พระราชช่วงชิงบัลลังก์คลอคอนสรุป ว่า ถ้าคน ๆ คนหนึ่งได้ชื่อว่าเป็นผู้มีความยุติธรรม อีกคนหนึ่งได้ชื่อว่าเป็นผู้ไม่ยุติธรรม ทั้ง ๆ คน มีแหวนที่มีอิทธิพลสามารถบันดาลสิ่งที่ตนปราณາได้ทุกประการ คนทั้งสองนี้ จะมีการกระทำที่ไม่ต่างกันคือเพื่อผลประโยชน์ของตน ดังนั้นจึงเป็นข้ออ้างอิงได้ว่าการที่บุคคลได้ชื่อว่ายุติธรรมไม่ใช่เพราะว่าบุคคลนั้นตระหนักรู้ว่าความยุติธรรมเป็นสิ่งที่มีคุณค่าในตัวเอง แต่เป็นเพราะสภาพความจำเป็นบังคับ เมื่อใดที่บุคคลรู้ว่าจะเป็น การปลดปล่อยกว่า ถ้าเป็นผู้ไม่ยุติธรรมก็จะปฏิบัติตามเป็นผู้ไม่ยุติธรรม^๘ ความคิดของคลอคอนแสดงให้เห็นถึงการให้คุณค่าแก่กฎหมายว่าเป็นเครื่องมือของการสงบผล

^๗ Kolenda Konstantin, Philosophy's Journey : A Historical Introduction (Reading, Massachusetts : Addison-Wesley Publishing Company, 1974), p. 48.

^๘ Albert M. Ethel and Denise C. Theodore, Great Traditions in Ethics, 5th ed (Belmont : Wadsworth Publishing Company, 1953), pp 12,13.

ประโยชน์ทางการเมืองและทางเศรษฐกิจ ผู้ที่ปฏิบัติตนเป็นคนดุติธรรมมักจะเป็นผู้ที่เสียเปรียบและสูญเสียผลประโยชน์

ความคิดของคลอคอนสอดคล้องกับความคิดของนักปรัชญากรีที่เรียกว่าโซฟิสต์ (the sophist) ที่มีทฤษฎีปฏิเสธสังคม คำว่า “โซฟิสต์” แปลว่าผู้มีความรู้โซฟิสต์ดำรงชีวิตด้วยการสอนหนังสือโดยเรียกค่าตอบแทนการสอนซึ่งเป็นเหตุให้ถูกวิพากษ์วิจารณ์จากบรรดาคนปรัชญาที่มีความรู้และมีความสามารถ โซฟิสต์สอนได้แก่ ภาษา คณิตศาสตร์ และวิธีการดำเนินชีวิตเพื่อให้ได้รับประโยชน์มากที่สุด มีความสุขขณะที่ยังมีชีวิตอยู่โซฟิสต์ไม่สนใจปัญหาปรัชญาที่มีลักษณะเป็นนามธรรมหรือการตีແ榜ทางปัญญาโดยให้เหตุผลว่า เรื่องดังกล่าวไม่เกิดประโยชน์อะไรแก่ชีวิต เรื่องที่โซฟิสต์ให้ความสนใจ คือ ความสามารถและความต้องการของมนุษย์ โซฟิสต์ให้ความสำคัญแก่เรื่องการศึกษาและคุณค่าของการศึกษาในฐานะที่เป็นเครื่องมือแสวงหาความสุขและผลประโยชน์แก่มนุษย์ ในเรื่องของสังคมและการปกครองโซฟิสต์มีความเห็นว่า เป้าหมายทุกประการของลั่นค์และทางบริหารจัดการไม่ได้มีรากฐานหรือปัจจัยมาจากกฎธรรมชาติ (natural order) แต่เกิดจากข้อกำหนดหรือข้อตกลงของมนุษย์ (conventional) ซึ่งหมายรวมไปถึงกฎหมายที่ต่างๆ ในสังคมด้วย proxagoras โซฟิสต์คนสำคัญผู้หนึ่งกล่าวว่า “มนุษย์เป็นมาตราการวัดทุกสิ่ง” (man is the measure of all thing) แสดงให้เห็นว่าไม่มีปัจจัยเกิดหรือรากฐานอะไรที่อยู่เหนือความสามารถการกระทำของมนุษย์^{๑๐} 希庇俄斯 (Hippias) โซฟิสต์อีกผู้หนึ่งสอนปรัชดาคิชญ์ว่า “จะทำทุกอย่างด้วยตัวท่านเอง” (do-it-yourself)^{๑๑} ความคิดเช่นนี้ทำให้โซฟิสต์ไม่ให้ความสำคัญต่อเรื่องศาสนา ขนบธรรมเนียมประเพณีรวมถึงกฎหมาย คัลลิเคลส (Callicles) โซฟิสต์คนสำคัญอีกผู้หนึ่งปฏิเสธว่ากฎหมายไม่เคยทำให้เกิดความยุติธรรมในสังคม และเชื่อว่า “อำนาจคือความถูกต้อง” (might is right) ความคิดดังกล่าวนี้นำไปสู่ความเห็นว่ากฎหมายเป็นเครื่องมือของผู้มีอำนาจในสังคม ทรัซีมาคัส (Thracymachus)^{๑๒} เป็นโซฟิสต์ที่กล่าวถึงเรื่องนี้ในผลงานของเพลโตซึ่ง

^{๑๐-๑๑} Kolenda Konstantin, Op.cit., pp 21,22.

^{๑๒} Copleston Frederick, A History of Philosophy : Volum I Greeck and Rome, (New york : Doubleday, 1946), p. 94.

The Republic ยืนยันว่ากฎหมายเป็นเครื่องมือของผู้มีอำนาจในสังคม ผู้ที่ปฏิบัติตามกฎหมายหรือดำรงตนเป็นผู้มีความยุติธรรมเป็นผู้ที่เลี้ยงเบรียบ แม้แต่การเลี้ยงภาษีให้แก่ รัฐผู้ที่ยุติธรรมและมีรายได้น้อยเป็นผู้ที่ต้องเสียภาษีมากกว่าผู้ที่ไม่ยุติธรรมและร่ำรวย ซึ่งกลับไม่ต้องเสียภาษีหรืออาจเลี้ยงภาษีเพียงเล็กน้อย เช่นเดียวกับกรณีของผู้ที่ลักทรัพย์สินส่วนบุคคลในสังคมเมื่อถูกจับได้ก็จะถูกดำเนินและเรียกขานว่าขโมยหรือโจร ขณะที่ผู้ไม่ยุติธรรมแต่มีอำนาจโง่กราดสิ่งของประชาชนจนตัวเองร่ำรวยประชาชนกล้ายเป็นทาสบุคคลเช่นนี้กลับได้รับการเรียกขานผู้มีบุญบารมี เมื่อเป็นเช่นนี้ยอมสรุปได้ว่า ความสุขของชีวิตเกิดจากความไม่ยุติธรรม ไม่ใช่จากความยุติธรรม (happiness, he concludes comes from injustice and not from justice)^{๑๓}

ทฤษะของคลอค่อนและโซฟิสต์ถือได้ว่าเป็นจุดเริ่มต้นของการไม่ยอมรับคุณค่าของกฎหมาย เมื่อโซฟิสต์จะไม่ได้พูดถึงการแสดงออกที่เป็นการขัดขืนกฎหมายอย่างส่งบแต่คำสอนดังกล่าวก็มีผลต่อการเปลี่ยนกระบวนการทัศน์ของเยาวชนกรีกในสมัยนั้น และเป็นเหตุให้索葛拉底ส์นักปรัชญาเอกสมัยนั้น แสดงทฤษะโดยไม่แย้งเรื่องนี้

ทฤษะของ索葛拉底ส์ 索葛拉底ส์ได้ชื่อว่า เป็น “ปิดของจริยศาสตร์” เพราะให้ความสนใจเรื่องของธรรมชาติมนุษย์และมนุษย์ควรประพฤติปฏิบัติตนอย่างไร ในเรื่องธรรมชาติของมนุษย์索葛拉底ส์ให้ความสำคัญแก่ “วิญญาณ” (soul) ซึ่งถือเป็นธาตุแท้ของความเป็นมนุษย์เป็นปัจจัยของการเกิดของเหตุผลและการกระทำการของมนุษย์ ธรรมชาติของมนุษย์ที่สำคัญคือความเป็นสิ่งมีภาวะที่มีเหตุผล เหตุผลนำมนุษย์ไปสู่ความรู้ที่แท้จริง เหตุผลทำให้มนุษย์สามารถแยกแยะ ถูก ผิด ดี ชั่ว และนำไปสู่การกระทำการที่ถูกต้อง ความคิดทางจริยศาสตร์ของ索葛拉底ส์ที่ให้ความสำคัญเรื่องความรู้กับการกระทำการที่ต้องควบคู่กัน (knowing and doing) ด้วยเหตุนี้索葛拉底ส์จึงเชื่อว่า “คุณธรรมคือความรู้” (virtue is knowledge) ซึ่งหมายถึงคุณลักษณะที่ดีของผู้มีความรู้ที่แสดงออกให้เห็น และรับรู้ได้ในชีวิตจริง (moral character)^{๑๔}

^{๑๓} Albert M. Ethel and Denise C. Theodore, Op.cit.,p.13.

^{๑๔} Kolenda Konstantin, Op.cit.,pp.42,43

ด้วยเหตุที่เหตุผลเป็นฐานแท้ของความเป็นมนุษย์ โลกราติสจึงอธิบายว่า ความรับผิดชอบของบุคคล (personal responsibility) จะต้องควบคู่กับการกระทำ บุคคลไม่สามารถหลีกเลี่ยงหรือปฏิเสธเงื่อนไขนี้ได้ ดังนั้น การที่บุคคลจะตัดสินใจกระทำการหรือไม่กระทำการสิ่งใดจะต้องใช้เหตุผลเป็นพื้นฐานและเหตุผลดังกล่าวจะต้องควบคู่ความรู้ที่มีหลักการ (objective) และเป็นสากล ซึ่งรู้ได้ด้วยปรีชาญาณ (wisdom) ทำให้ความรู้ดังกล่าวเป็นสากลหรือทุกคนที่เข้าถึงได้ สิ่งสำคัญที่โลกราติสเตือนคือการที่บุคคลเข้าใจผิดและติดอยู่ที่ความรู้จากประสบการณ์ด้านใดด้านหนึ่งทำให้คิดว่าตนมีความรู้ความเข้าใจในเรื่องอื่นที่ไม่ใช่ความถนัดหรือความสามารถของตนและออกความเห็นวิพากษ์วิจารณ์ตัดสินในเรื่องเหล่านั้น โลกราติสยกตัวอย่างว่าการเป็นช่างไม้ที่เก่งไม่ได้หมายความว่าจะเก่งในเรื่องอื่นด้วย หรือการเป็นพ่อค้าที่ประสบความสำเร็จไม่ได้หมายถึงการเป็นผู้ที่เหมาะสมในเรื่องของการเมืองหรือการศึกษา ดังนั้นบุคคลใดที่ไม่มีความสามารถความรู้ในเรื่องอื่นแล้วไปออกความเห็นหรือตัดสินใจเรื่องนั้นเป็นความไม่ระมัดระวังและอันตรายโลกราติสเรียกการกระทำลักษณะนี้ว่าเป็น “ความผิดพลาดทางคุลธรรม” (moral faults) บุคคลจึงพึงแสวงหาความรู้และการใช้เหตุผลเพื่อขจัดความไม่รู้ของตน (ignorance) และนำไปสู่การตัดสินใจและการกระทำที่ถูกต้อง

ด้วยเหตุที่บุคคลแต่ละคนเป็นประชาชนของสังคม ความคิดการกระทำของบุคคลย่อมส่งผลกระทบต่อสังคมโดยส่วนรวม โลกราติสมีความเชื่อว่าความมั่นคงปลอดภัยทั้งทางคุลธรรมและการเมืองของสังคมหรือรัฐขึ้นอยู่กับความเป็นผู้มีคุลธรรมของประชาชนแต่ละคน (...the moral and political health of a society depends on the moral soundness of each individual citizen)^{๑๔} ความคิดของโลกราติสเรื่องนี้ pragmatism ในผลงานของเพลโตซึ่ว Apology และนี้คือเหตุผลสำคัญที่โลกราติสเที่ยວอกไปสนทนากับเด็กหนุ่มชาวເອເນັສเพื่อกระตุนความคิดในเรื่องนี้

การที่บุคคลแต่ละคนแสวงหาความรู้ในเรื่องของการกระทำที่ถูกต้องเชื่อมโยงไปถึงการกระทำที่มุ่งไปสู่ความดีโดยส่วนรวม (the common goal) โลกราติสหมายความว่า

^{๑๔} Kolenda Konstantin, Op.cit., pp.42,43



การบัดบีนอย่างสงบในสังคมประชาธิรัฐ

การกระทำที่ถูกต้องไม่จำกัดเฉพาะตัวบุคคลเจาชนเท่านั้น แต่จะต้องแสดงให้เห็นถึงการกระทำที่มุ่งไปสู่ความดีโดยส่วนรวมของสังคม รวมถึงการวิพากษ์วิจารณ์ทางคุลธรรม ก็จะต้องมุ่งไปสู่ความดีโดยส่วนรวมของสังคม เช่นกัน การวิพากษ์วิจารณ์จะต้องควบคู่กับการกระทำที่แสดงออกอย่างเปิดเผยหมายถึงผู้วิพากษ์วิจารณ์ต้องปฏิบัติตามความคิดของตนไม่ใช่เพียงแต่พูด โลกราตีสเองแสดงให้เห็นถึงคำสอนเรื่องนี้ด้วยการอุภัยสันหนาแลกเปลี่ยนความคิดเห็นและกระตุนเด็กหนุ่มสาวเอเอนล์ให้เห็นความสำคัญของเรื่องความยุติธรรมและความดีโดยส่วนรวมของเอเอนล์ ผลที่ตามมาคือการถูกจับจากทางการด้วยข้อหาที่รุนแรง ๒ ประการคือ การซักจุ่นเด็กหนุ่มสาวเอเอนล์ให้มีพฤติกรรมต่อต้านทางการและการลบหลู่ค่าสนาของชาวเอเอนล์ ซึ่งมีลักษณะเป็นพหุเหวนิยม โลกราตีสถูกพิพากษาให้รับโทษประหารชีวิตด้วยการดีมายาพิช บรรดาเมตตาสายและคิชญ์ได้ชักชวนและขอร้องให้โลกราตีสหนีไปแต่โลกราตีสปฏิเสธ ในผลงานของเพลโต ชื่อ ไครโตร (Crito) ซึ่งเป็นชื่อของมิตรและคิชญ์คนสนิทคนหนึ่งของโลกราตีสได้บันทึกข้อความที่ไครโตรและโลกราตีสสนหนาโต้ตอบกัน ไครโตรอ้างเหตุผลให้โลกราตีสเห็นว่าการที่โลกราตีสยอมรับโทษประหารชีวิตและถูกคุมขังรอวันประหารออกจากจะไม่เป็นธรรม ต่อตัวโลกราตีสเองแล้ว ยังมีผลกระทบต่อครอบครัวของโลกราตีส กระทบต่อความประณดาดีของมิตรสาย และเป็นการแสดงถึงการที่โลกราตีสไม่พยายามรักษาชีวิตของตนเอง โลกราตีสไม่ปฏิเสธเหตุผลที่ไครโตรอ้างแต่ก็ยังคงยืนยันเจตนาเดิมที่จะรับโทษ โดยให้เหตุผลว่า บุคคลแต่ละคนในฐานะประชาชนของสังคมมีหน้าที่ข้อผูกพันต่อสังคมหน้าที่และข้อผูกพันดังกล่าวนี้เป็นพันธนาณฑ์ทางคุลธรรม (moral bond) ที่เกิดขึ้นจากความถูกต้อง (right) และเป็นข้อผูกพัน (obligations) สังคมให้สิ่งที่ดีมีคุณค่าหลายประการแก่บุคคล ได้แก่ ความมั่งคงปลอดภัย การศึกษา การค้าขาย การถ่ายทอดทางวัฒนธรรม ด้วยผลประโยชน์และความดีดังกล่าว จึงเป็นเงื่อนไขและข้อผูกพันที่บุคคลแต่ละคนในสังคมจะต้องเคารพกรอบกติกาของสังคม^{๑๙} การเคารพในที่นี้หมายถึงการยอมรับการตัดสินของสังคมด้วย กฎหมายเป็นกติกาประการหนึ่งของสังคม เมื่อกฎหมายมีคำ

^{๑๙} Ibid., p. 45.

พิพากษาตัดสินมาบุคคลก็ต้องยอมรับหันนี้ เพราะในสังคมเอธิคัลซึ่งเป็นสังคมประชาธิปไตย กวามหมายเกิดจากความเห็นข้อตกลงที่ประชาชนในสังคมมีความเห็นและยอมรับว่าเป็นสิ่งที่ถูกต้องและเป็นสิ่งที่ดี เจตจำนงของประชาชนคือการวินิจฉัยที่สูงสุด (*ultimate judge*) โลกราตีสก์กล่าวว่าตนเป็นประชาชนของเอธิคัลต้องให้ความเคารพต่อกฎหมายและยอมรับเงื่อนไขดังกล่าวนี้ มิเช่นนั้นแล้วก็จะเกิดผลเสียแก่สังคมเอธิคัล ขณะเดียวกัน โลกราตีสก์ยืนยันว่าบุคคลใดที่ไม่เชื่อในความเข้มแข็งทางคีลธรรมของสังคม ไม่ยอมรับ พันธะทางคีลธรรมที่ตนมีกับสังคม ไม่อาจได้ขอว่าเป็นผู้ที่รับผิดชอบและภักดีต่อสังคม^{๑๔}

โลกราตีสยืนยันกับคริสโตร่ว่า เมื่อบุคคลเผชิญสถานการณ์ขัดแย้งทางจริยธรรม (ethical dilemma) ที่จะต้องตัดสินใจเลือกการกระทำ เช่น การที่ตนจะต้องเลือกว่าจะยอมรับโดยประหารหรือจะหลบหนี การไตร่ตรอง (reflection) ด้วยเหตุผล (logos) เป็นพื้นฐานที่สำคัญที่สุดของการตัดสินใจ และตนก็ได้ทำตามนี้เหตุผลเป็นแรงจูงใจที่สูงสุด ไม่ใช่อารมณ์ความรู้สึก^{๑๕} คำว่า เหตุผล (logos) ที่โลกราตีสใช้ในความหมายของชาวกรีกขณะนั้นเป็นเหตุผลสูงสุดและสืบเนื่องมาจากพระเป็นเจ้า ซึ่งมนุษย์ต้องใช้ปัญญาไตร่ตรองจึงเข้าใจได้ การกระทำของโลกราตีสในวาระสุดท้ายที่ยอมรับมียาพิษตามคำตัดสินเป็นการแสดงออกถึงการเคารพกฎหมาย กรอบของสังคมเอธิคัล แต่ขณะเดียวกันยังคงยืนยันวิพากษ์วิจารณ์การปกครองและการนับถือศาสนาของชาวเอธิคัล แสดงออกถึงการขัดขืนอย่างสงบ ถึงแม้จะต้องได้รับผลกระทบที่ตามมา

กRSSกน: ของน้าปรับส่ายมาดอนปลาย

สมัยกลางตอนปลายประมาณคริสต์ศตวรรษที่ ๑๒-๑๓ เป็นช่วงระยะเวลาของปรัชญาอัลมาจารย์ (scholastic philosophy) ที่มีลักษณะสำคัญคือวิธีการคีกษาการ อธิบายอย่างเป็นระบบ ให้ความสำคัญแก่เรื่องของภาษาการใช้เหตุผล การบูรณาการเหตุผล

^{๑๔} Ibid., p. 45.

^{๑๕} Melchert Norman, Op.cit., p 99.

การบัดดีนอย่างส่งบในสังคมประชาธิปไตย

(reason) กับศรัทธา (faith) ใน การสอนอธิบายศาสนาคริสต์ นักปรัชญาล้วนใหญ่เป็นนักบวชของศาสนาคริสต์ ผู้ที่มีเชื่อเลียงและมีความสำคัญคนหนึ่งคือ นักบุญทอมัส อัคริโวนัส (St.Thomas Aquinas) ของโ党风สเป็นบาทหลวงคณะเดมินิกัน (Dominican Order) ได้ชี้อ่วว่าเป็นทั้งนักเทววิทยาและนักปรัชญา ในทางปรัชญาของโ党风สคือกษาปรัชญาอาริสโตเตล และนำวิธีการของปรัชญาอาริสโตเตลมาอธิบายเรื่องสำคัญของศาสนาคริสต์ เช่น การอธิบายวิธีการพิสูจน์การมีอยู่ของพระเป็นเจ้าด้วยวิธีอันตรีวิทยา (teleology) คือ การอ้างถึงสิ่งทั้งหลายที่มีอยู่มีจุดมุ่งหมาย จากจุดมุ่งหมายของสิ่งต่างๆ ที่ปรากฏอยู่มีอยู่และมนุษย์ได้ด้วยประสบการณ์นำไปสู่การมีอยู่ของพระเป็นเจ้าซึ่งเป็นจุดมุ่งหมายสูงสุด นอกจากนี้ของโ党风สยังบูรณาการเรื่องของเหตุผลและความครรัทธา การอธิบายธรรมชาติที่เป็นระบบเชื่อมโยงไปสู่พระเป็นเจ้า^{๒๙}

ในเรื่องของกฎหมายของโ党风สได้ชี้อ่วว่าเป็นผู้นำคนสำคัญของแนวคิดที่เป็นระบบและเป็นที่ยอมรับมาตลอด (classic conception of law) ความคิดที่สำคัญ ประการแรกของของโ党风สคือความสัมพันธ์ระหว่างคีลธรรมกับกฎหมาย คีลธรรมเป็นมาตรฐานที่จะตัดสินกฎหมาย หมายความว่ากฎหมายจะต้องได้รับการประเมินหรือตรวจสอบจากทรรศนะทางคีลธรรม จากหนังสือชื่อ **Treatise on Law** ของโ党风สให้คำอธิบายกฎหมายว่า “กฎหมายไม่ใช่สิ่งอื่นใดนอกจากเหตุผลที่เป็นระบบเพื่อความดีโดยส่วนรวม ประกาศให้รับรู้ทั่วโลกโดยผู้ที่ปกครองดูแลสังคม” ความเชื่อพื้นฐานของของโ党风สคือผู้ที่บัญญัติกฎหมายมีความประสงค์ให้ประชาชนอยู่ดีมีสุขและบัญญัติกฎหมายเพื่อความดีโดยส่วนรวม มีผู้โดยแบ่งความคิดของของโ党风สว่า การอธิบายว่ากฎหมายคือเหตุผลที่เป็นระบบและเพื่อความดีโดยส่วนรวมนั้นดูเป็นอุดมคติเกินไป ของโ党风สอธิบายเรื่องนี้โดยแบ่งกฎหมายออกเป็น ๔ ชนิด ได้แก่^{๒๐}

๑. กฎหมายนิรันดร (eternal law) หมายถึงความเป็นระเบียบกฎหมายที่คงอยู่ตลอด

^{๒๙} Kolenda Konstantin, Op.cit., pp 77,78

^{๒๐} Stumpf E. Samuel, Elements of Philosophy : An Introduction, 2nd ed. (New York : McGrawe-Hill Book Company, 1987), pp 184-186.

โดยองค์รวมซึ่งปักครองโดยเหตุผลของพระเป็นเจ้า (divine reason) พระเป็นเจ้าผู้ทรงเป็นผู้สร้างและผู้ปักครองสูงสุด ความเป็นไปของจักรวาลและทุกสิ่งไม่ถูกกำหนดด้วยเวลา ไม่มีที่ลื้นสุดจึงเป็นกฎนิรันดร

๒. กฎหมายชาติ (natural law) เป็นส่วนหนึ่งของกฎนิรันดรและมนุษย์สามารถเข้าใจได้ด้วยเหตุผล ซึ่งเป็นความสามารถพิเศษของมนุษย์และกฎหมายชาติทำให้มนุษย์มีจุดมุ่งหมายของชีวิตและความประพฤติการกระทำที่เหมาะสม กฎธรรมชาติ ๓ ประการสำหรับชีวิตมนุษย์ได้แก่ การรักษาชีวิต การดำรงรักษาเพื่อพันธุ์ การเสวนา สังคมและลัทธิที่ส่งบสุข กฎหมายชาติทั้ง ๓ ประการสะท้อนให้เห็นถึงพระประสงค์ของพระเป็นเจ้าสำหรับมนุษย์ที่พระองค์ทรงสร้างมา

๓. กฎหมายพระเป็นเจ้า (divine law) หมายถึงหลักการที่นำมนุษย์ไปสู่จุดมุ่งหมายที่สูงสุดของชีวิต บรรลุถึงความสุนิรันดรที่เหนือจุดมุ่งหมายของชีวิตในโลกนี้ ซึ่งถือเป็นชีวิตชั่วคราว กฎหมายพระเป็นเจ้าเปิดเผยสู่มนุษย์โดยวิรรณ์ (revelation) และในพระคัมภีร์ ความแตกต่างระหว่างกฎหมายชาติกับกฎหมายพระเป็นเจ้าคือ กฎหมายชาติเป็นสิ่งที่ความรู้โดยเหตุผลและปัญญาของมนุษย์เข้าถึงได้ และนำมาควบคุมอารมณ์ ความประณานำทำให้มนุษย์บรรลุถึงเป้าหมายโดยธรรมชาติของตนด้วยการมีคุณธรรมหลัก ๔ ประการ ได้แก่ ความยุติธรรม การรู้จักประมาณ ความกล้าหาญ และความรอบคอบ ส่วนกฎหมายพระเป็นเจ้าเปิดเผยสู่มนุษย์โดยตรงด้วยวิรรณ์และเป็นพระธรรมทานพิเศษ สำหรับมนุษย์ไม่สามารถเข้าถึงกฎหมายพระเป็นเจ้าได้ด้วยความสามารถตามธรรมชาติ แต่ต้องอาศัยความตั้งใจ ความรัก ความหวัง และการได้รับพระธรรมทานจากพระเป็นเจ้าเท่านั้น

๔. กฎหมายมนุษย์ (human law) เป็นกฎหมายที่กำหนดขึ้นในสังคมมนุษย์ และประกาศให้รู้โดยทั่วทั้งโลกโดยองค์กรธิปไตย กฎหมายหรือกฎหมายที่บัญญัติและประกาศใช้ในสังคมมนุษย์จะต้องมีพื้นฐานมาจากกฎหมายชาติ และสอดคล้องกับหลักคุณธรรมกฎหมายโดยที่ขัดกับกฎหมายชาติและคุณธรรมยอมไม่ใช้กฎหมาย และเนื่องจากกฎหมายเป็นคำสั่งของรัฐ ถ้ากฎหมายขัดต่อกฎหมายชาติ คำสั่งดังกล่าวก็ไม่สมควรที่จะเชื่อฟัง



การบัดดีนอย่างสงบในสังคมประชาธิปไตย

๑๔

และปฏิบัติตาม โดยเฉพาะอย่างยิ่งกฎหมายขัดต่อกฎหมายเป็นเจ้าด้วยแล้วยิ่งเป็นสิ่งไม่ชอบธรรมและถือเป็นกฎหมายของที่ราช ซึ่งมนุษย์ไม่ควรเคารพเชื่อฟัง เพราะเราควรเคารพพระเป็นเจ้ามากกว่ามนุษย์^{๒๐}

ทฤษะของอะไวนัสเรื่องนี้ไม่ได้หมายถึงการเข้าไปแทรกแซงการดำเนินการของรัฐ อะไวนัสให้คุณค่ารัฐว่าเป็นสถาบันโดยธรรมชาติเกิดขึ้นจากธรรมชาติของมนุษย์ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของสังคม รัฐควบคุมพฤติกรรมการกระทำการของมนุษย์โดยการบังคับใช้กฎหมาย ดังนั้นกฎหมายจะต้องมีธรรมชาติของความยุติธรรมคือ เกิดจากเหตุผลที่เป็นระบบสอดคล้องกับกฎธรรมชาติและไม่ขัดต่อหลักคีลธรรม นำชีวิตมนุษย์ไปสู่ความดีโดยส่วนรวม (common goal) ถ้าเมื่อใดที่กฎหมายไม่เป็นไปตามนี้ประชาชนก็ไม่จำเป็นต้องเคารพเชื่อฟัง มาร์ติน ลูเทอร์ คิง ได้นำแนวคิดของอะไวนัสไปสนับสนุนการขัดขืนอย่างสงบ โดยเขียนไว้ใน **Letter from Birmingham Jail** เพื่อประท้วงกฎหมายการแบ่งแยกประชาชนในอเมริกา^{๒๑}

ทฤษะของนักปรัชญาอุดมทุกภัยสังคม

ทฤษะลัทธุปนารถ (the social contract theory) เป็นแนวคิดทางปรัชญาการเมืองและสังคมที่เกิดขึ้นในช่วงระยะเวลาของปรัชญาสมัยใหม่คริสตศตวรรษที่ ๑๗ โดยมีนักปรัชญาคนสำคัญได้แก่ โทมัส ฮอบส์ (Thomas Hobbes) จอห์น ล็อก (John Locke) และชาก รูโซ (Jean Jacque Rousseau) ประเด็นสำคัญของทฤษะลัทธุปนารถได้แก่ การเกิดขึ้นของสังคมธรรมชาติของมนุษย์ และเหตุใดคนเราจึงต้องเคารพกฎหมาย

ฮอบส์ นักปรัชญาการเมืองและสังคมชาวอังกฤษมีทฤษะว่า ธรรมชาติของ

^{๒๐} Ibid., p 188.

^{๒๑} Velasquez Manuel, Philosophy A Text with Reading, 4th ed. (Belmont : Wadsworth Publishing Company, 1991), p.523.

มนุษย์เป็นลิ่งที่เลวร้าย ในหนังสือชื่อ **Leviathan** ของสอร์บิบาย่าวั่มนุชย์ในสภาวะธรรมชาติอยู่ในบรรยายกาศของการทำสังคมร่วมกันและกัน ทั้งนี้ เพราะมนุษย์มีความเห็นแก่ตัว แสวงหาผลประโยชน์ที่ตนพอใจ ขาดกล้าวความตาย มนุษย์ดำรงชีวิตอยู่ด้วยพลัง ๒ ประการ คือ ความปราถนา (appetite) และความเกลียดชัง (aversion) และนี่คือสาเหตุที่ทำให้มนุษย์ทำสังคมร่วมกันและกัน ด้วยเหตุนี้มนุษย์จึงรู้ว่าการดำรงชีวิตอยู่ในสภาวะธรรมชาติย่อมไม่สามารถเกิดความมั่นคงปลอดภัยและความสงบในชีวิตได้ การจะสามารถดำรงชีวิตอยู่ได้อย่างสงบสุข มั่นคงปลอดภัย มนุษย์ต้องยอมยกสิทธิอำนาจของตนทั้งหมด (to lay down his right to all things) ให้แก่บุคคลบางคนผู้ทำหน้าที่ปกครอง สังคมมนุษย์เกิดขึ้นด้วยเหตุผลดังกล่าวนี้ ประชาชนแต่ละคนทำสัญญาซึ่งกันและกันยกอำนาจสิทธิของตนแก่ผู้ทำหน้าที่ปกครองหรือองค์กรปัตย์ซึ่งอาจเป็นบุคคลคนเดียวหรือรัฐสภา ก็ได้ ที่สำคัญคือองค์กรปัตย์ไม่ใช่คู่สัญญา กับประชาชน อำนาจที่ประชาชนยกให้แก่องค์กรปัตย์ถือเป็นเด็ดขาดสมบูรณ์ ไม่ว่าองค์กรปัตย์จะตัดสินใจหรือกระทำการใดๆ ย่อมถือว่าชอบธรรมเนื่องจากเป็นการกระทำเพื่อสังคมส่วนรวม กวามหมายคือคำสั่งขององค์กรปัตย์ (law is a command of the sovereign) ของสืบถือว่า ไม่มีกฎหมายใดที่ไม่เป็นธรรม (there can be no unjust law)^{๒๓} ดังนั้นการขัดขืนหรือต่อต้านกฎหมายจึงเป็นสิ่งที่ไม่สมเหตุสมผล เพราะ ประการแรก การขัดขืนหรือต่อต้านกฎหมายเท่ากับบุคคลต่อต้านตนเองที่ได้ตกลงทำสัญญากันและกันไว้ ประการที่ ๒ การขัดขืนเป็นการถอยหลังกลับไปสู่การตัดสินใจของบุคคลที่เป็นอิสระ เป็นการคืนกลับไปสู่สภาวะธรรมชาติที่ทำสังคมกัน ธรรมะของสอนสีให้อำนาจสมบูรณ์เด็ดขาดแก่ผู้ปกครองสังคมหรือองค์กรปัตย์ นอกจากนี้ยังถือว่าศาสนาจะจะต้องอยู่ภายใต้การปกครองของฝ่ายอาณาจักรหรือรัฐด้วย ถ้ามีชาวคริสต์คนใดเห็นว่าคำสั่งขององค์กรปัตย์หรือกฎหมายขัดต่อกฎของพระเป็นเจ้า ของมนต์ยืนยันว่าบุคคลผู้นั้นไม่ควรเดินพิธีอฟฟ่ององค์กรปัตย์ และสมควรไปเฝ้าพระเป็นเจ้าในอาณาจักรของมรณสักขี (he must go to Christ in martyrdom)

^{๒๓} Stampf E. Samuel, Op.cit., pp 194-199.



การบัดดี้นอย่างส่งบในสังคมประชาธิปไตย

๑๗

จอร์จน์ ล็อก เป็นนักปรัชญาชาวอังกฤษเช่นเดียวกับ Hobbes ความคิดของล็อกทางปรัชญาการเมืองและสังคมมีผลต่อคำประกาศอิสรภาพของอเมริกา เนื้อหาในคำประกาศอิสรภาพหลายประการในเรื่องของสิทธิและรัฐธรรมนูญเชือกันว่าเจฟเฟอร์สันนำไปใช้งานเขียนของล็อกโดยเฉพาะอย่างยิ่ง ข้อความที่เกี่ยวกับ “ชีวิต อิสรภาพ และการแสวงหาความสุขในชีวิต” (life, liberty, and the pursuit of happiness/property)^{๒๔} ล็อกมีความเห็นว่ามนุษย์ในสภาวะธรรมชาติที่ยังไม่เกิดสังคม ทุกคนมีความเสมอภาคเท่าเทียมกันทุกประการ ไม่มีใครเหนือกว่าใคร (men being, by nature all free, equal, and independent) ไม่มีใครสามารถทำการได ๆ ต่อผู้อื่นไดโดยปราศจากความยินยอมจากบุคคลนั้น การดำรงชีวิตของมนุษย์ในสภาวะธรรมชาติอยู่ภายใต้กฎธรรมชาติที่เป็นข้อผูกพันและเป็นเหตุผลที่มนุษย์ทุกคนรู้ได คือ ไม่มีบุคคลใดมีสิทธิที่จะทำร้ายตัวชีวิตและทรัพย์สินของผู้อื่น ถ้าบุคคลใดกระทำก็ย่อมถูกลงโทษโดยที่แต่ละคนมีสิทธิในการปกป้องตนเอง คุ้มครองทรัพย์สินของตนเอง สภาพเช่นนี้ ล็อกเชื่อว่ามนุษย์ซึ่งเป็นสิ่งมีภาวะที่มีเหตุผลย่อมรู้และเข้าใจ อย่างไรก็ตาม ล็อกยอมรับว่าบุคคลย่อมีความแตกต่างกัน และอาจเกิดการล่วงละเมิดสิทธิกันได สภาพของความไม่สงบสุขก็อาจเกิดแก่มนุษย์ มนุษย์ต้องการดำรงรักษาไว้ซึ่งเสรีภาพ ความสุข และสภาพการอยู่ดี มีสุขของตน จึงต้องการรวมกันอยู่ในสังคมที่มีกฎหมายคุ้มครองและเป็นหลักประกันให้แก่การดำรงชีวิต บุคคลตกลงกันยินยอมยกสิทธิ ๒ ประการที่ทุกคนมีเท่าเทียมกันให้แก่ผู้ปกครองสังคม ไดแก่สิทธิที่จะปกป้องรักษาตนเองจากอันตรายทั้งปวง และสิทธิที่จะลงโทษผู้ที่ทำร้ายเรา^{๒๕} ด้วยเหตุนี้สังคมจึงเกิดขึ้นเป็นองค์กรเดียว มีกฎหมายที่คุ้มครองทุกคนเท่าเทียมกันและลงโทษผู้กระทำผิดทุกคนเช่นกัน ตามที่ระบุไว้ของล็อก รัฐบาลเกิดขึ้นและดำรงอยู่ด้วยความยินยอมของประชาชน ไม่มีเหตุผลอื่นใดชอบธรรมไปกว่าเหตุผลนี้ และในการทำสัญญาประชาคมที่ประชาชนยอมยกอำนาจสิทธิ ๒ ประการให้แก่รัฐบาลดังกล่าวนี้ การปกครองด้วยระบบประชาธิปไตยเป็นรูปแบบที่เหมาะสมที่สุด นอกจากนี้ล็อกยังมีความเห็นว่ารัฐบาลที่ไม่อาจปกป้องคุ้มครองผลประโยชน์ของ

^{๒๔} Stewart David, Op.cit., p 462.

^{๒๕} Ibid., p 467.



ประชาชนโดยส่วนรวมและตอบสนองต่อความต้องการของประชาชนที่ยกอำนาจสิทธิให้ย่อมเป็นรัฐบาลที่ไม่ชอบธรรม และประชาชนย่อมมีสิทธิที่จะป้องกันและเรียกอำนาจคืนด้วยการปฏิวัติ ทรงคุณของล็อกเรื่องนี้ แสดงให้เห็นว่าสิทธิที่จะขัดขืนหรือเรียกร้องอำนาจคืนจากรัฐบาลเป็นความชอบธรรมที่กระทำได้ในภาวะที่รัฐบาลไม่อาจปกป้องคุ้มครองชีวิต ทรัพย์สิน และความอยู่ดีมีสุขของประชาชน (the right to resist and to challenge authority)^{๒๖} ล็อกพูดถึง “กฎหมายเบื้องหลังกฎหมาย” (law behind the law) นั่นคือกฎหมายชาติ สิทธิเสรีภาพ ความเท่าเทียมกันของมนุษย์ซึ่งเป็นสิ่งที่พระเป็นเจ้าทรงสร้างและประทานมา กว้างมหาศาล ที่บัญญัติขึ้นจะละเมิดต่อสิ่งนี้มีได้

ของ ชาก รูโซ นักปรัชญาการเมืองและสังคมชาวฝรั่งเศสเป็นอีกหนึ่งที่เสนอความคิดเรื่องสัญญาประชาคม รูโซมองธรรมชาติของมนุษย์ว่าเป็นสิ่งที่ดี มนุษย์มีเหตุผลและเป็นสัตว์คุ้ลธรรม มนุษย์ในภาวะธรรมชาติจึงเป็นสิ่งที่ดี แต่ความเจริญและระบบของสังคมต้องทำให้มนุษย์เปลี่ยนไป การเข้ามาร่วมอยู่เป็นสังคมของมนุษย์ก็เพื่อให้ชีวิตได้บรรลุถึงภาวะทางคุ้ลธรรม มนุษย์จะประพฤติและกระทำอย่างมีคุ้ลธรรมได้ก็ด้วยการดำรงชีวิตภายใต้กฎหมายที่ตนยอมรับและกฎหมายดังกล่าวจะต้องมุ่งสู่ความดีโดยส่วนรวม สิ่งสำคัญคือกฎหมายก็ต้องหรือเลี่ยงข้างมากในสังคมก็ต้องมีพื้นฐานมาจาก “เจตจำนงเพื่อส่วนรวม” (general will) รูโซหมายถึงการที่แต่ละคนออกความเห็นโดยคำนึงถึงความดีโดยส่วนรวมเป็นหลัก เป็นการออกเสียงอย่างอิสระปราศจากการจูงใจนัดหมายหรือบีบบังคับถ้ากระทำได้เช่นนี้ก็ถือว่าเป็นประชาธิปไตยอย่างแท้จริง มิใช่นั่นก็จะกลายเป็น “เสียงข้างมากที่นัดหมาย” (will of all) หรือกฎหมายซึ่งมีผลประโยชน์เฉพาะกลุ่มและแฝง รูโซเห็นด้วยกับการที่บุคคลจะต้องเคารพเชือฟังกฎหมายแต่เมื่อใดที่กฎหมายไม่ได้นำมนุษย์ไปสู่ชีวิตที่ดี สังคมที่สงบสุข ชีวิต อิสรภาพและทรัพย์สินของบุคคลไม่ได้รับความคุ้มครองอย่างเป็นธรรม รูโซก็เห็นว่าประชาชนควรปลดออกจากป่าของตน ในความหมายที่ประชาชนมีสิทธิปฏิเสธกฎหมาย^{๒๗}

^{๒๖} Ibid., p 467.

^{๒๗} Velasquez Manuel, Op.cit., p 509.

การขัดขืนอย่างสงบในสังคมประชาธิปไตย

สรุป॥๒: วิพากษ์

ไม่ว่าบุคคลจะอธิบายธรรมชาติของกฎหมายว่ามีปัจจัยมาจากพระเป็นเจ้า หรือจากธรรมชาติของมนุษย์ จากข้อเท็จจริงที่ปรากฏ กฎหมายคือปรากฏการณ์ข้อเท็จจริงในสังคมมนุษย์มีผลบังคับใช้และมีบทลงโทษ โดยเฉพาะในสังคมประชาธิปไตย หลักนิติธรรมและกฎหมายต่างๆ ช่วยทำให้เกิดความเป็นธรรมและวิธีชีวิตที่สันติสุข ประชาชนเป็นเจ้าของอำนาจอธิปไตยและเป็นที่มาของกฎหมาย ดังนั้น โดยหลักทั่วไปแล้วประชาชนจะต้องเคราะห์เชื่อฟังกฎหมายรวมถึงสิทธิที่จะตรวจสอบกฎหมายเจремี เบนทัม (Jeremy Bentham) นักปรัชญาสมัยใหม่ชาวอังกฤษกล่าวถึงเรื่องนี้ว่า ภายใต้การปกครองโดยรัฐบาลตามกฎหมายหน้าที่ของพลเมืองคือ “to obey punctually; to censure freely.”^{๒๗} การเคราะห์เชื่อฟังกฎหมายถือเป็นความรับผิดชอบทางคุณธรรม (moral responsibility) ที่บุคคลในสังคมพึงมีและเป็นเงื่อนไขข้อผูกพันโดยตัวเอง (automatic obligation)

ปัญหาเกิดขึ้นว่าในกรณีที่กฎหมายมีข้อบกพร่องไม่เป็นธรรมหรือถูกบิดเบือนไปจากเจตนาของมนุษย์เพื่อส่วนรวม ไปเป็นการเอื้อประโยชน์แก่บุคคลเฉพาะกลุ่ม เมื่อเป็นเช่นนี้ประชาชนผู้เป็นเจ้าของอำนาจอธิปไตยอย่างแท้จริงก็ควรที่จะหัวติง เรียกร้อง หรือขัดขืนอย่างสงบเพื่อให้ได้กฎหมายที่เป็นธรรมและชอบธรรมคืนมา “สิทธิ” ของประชาชน ในเรื่องนี้เป็นสิทธิที่มาจากการธรรมชาติและศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ ไม่ใช่สิทธิที่สังคมมอบให้แก่บุคคล เหตุผลอีกประการหนึ่งที่สำคัญคือ สังคมหรือประเทศชาติเป็นที่รวมของประชาชนเป็นสังคมที่มีข้อตกลงและสังคมซึ่งเอื้อประโยชน์แก่ชีวิต อิสรภาพและทรัพย์สินแก่ทุกคน จึงควรเป็นหน้าที่ที่บุคคลแต่ละคนพึงช่วยกันรักษาระบบของสังคม ด้วยมาตรฐานทางคุณธรรมที่ขัดเจนและมั่นคง

อย่างไรก็ได้ การปฏิบัติในเรื่องของการขัดขืนอย่างสงบจะเป็นไปอย่างเหมาะสม

^{๒๗} Lyons David, Ethics and the Rule of Law (Cambridge : Cambridge University Press, 1984), p. 208.

หรือไม่เขียนอยู่กับเงื่อนไขหลายประการดังต่อไปนี้

ประการแรก ผู้ที่จะดำเนินการขัดขืนอย่างสงบจะต้องมีจุดมุ่งหมายที่ชัดเจนและอธิบายแก่สังคมได้ว่าเหตุผลที่ตนปฏิเสธกฎหมายเรื่องนั้นคืออะไร ส่งผลกระทบต่อสังคมส่วนรวมอย่างไร ไม่ใช่เพียงแต่แสดงความไม่เห็นด้วยหรือต้องการต่อต้านคัดค้าน

ประการที่ ๒ โดยพฤติกรรมส่วนตัวของผู้ที่ขัดขืนอย่างสงบต้องปรากฏชัดว่าเป็นผู้ที่ได้ปฏิบัติตามหลักการที่ตนเรียกร้อง เพื่อมิให้เป็นที่เข้าใจว่ากระทำเพื่อปกป้องส่วนได้ส่วนเสียของตน

ประการที่ ๓ ความรอบคอบในการพิจารณาปัญหาการทักษะหัวหรือเรียกร้องบางเรื่องอาจมีผลต่อกฎหมายหรือข้อตกลงบางประการที่ส่งผลกระทบต่อสังคมโดยส่วนรวม เช่น การคัดค้านหัวหงส์ เรื่องการส่งทหารไปร่วมทำสังคม สมควรเป็นความรุนแรง และนำมาซึ่งความสูญเสีย ขณะเดียวกันในโลกของความเป็นจริงบางครั้งสังคมก็หลีกเลี่ยงไม่ได้ การปฏิเสธที่จะเข้าไปมีส่วนรวมก็อาจส่งผลกระทบต่อประเทศถ้าในภายหน้าประเทศของตนเกิดภาวะที่ต้องการความช่วยเหลือ ลั่นหัวปะระเด็นนี้อาจมีทางออกด้วยการไปร่วมพัฒนาหรือช่วยเหลือด้านอื่นแทนการลุรุบโดยตรง

ประการที่ ๔ ตัวผู้ขัดขืนอย่างสงบต้องพร้อมที่จะรับโทษที่ตามมา เพื่อให้สังคมเห็นว่า ตนไม่เห็นด้วยและคัดค้านกฎหมาย แต่ไม่สามารถตัดสินใจของกฎหมาย เพราะมิใช่นั้นแล้ว อาจทำให้เกิดความเข้าใจผิดว่า การขัดขืนอย่างสงบเป็นการกระทำตามอำเภอใจไม่มีกติกา ถ้าเช่นนั้นแล้วความไม่ระบบและความวุ่นวายย่อมเกิดขึ้นในสังคม การขัดขืนอย่างสงบควรเป็นวิธีการสุดท้ายที่ไม่มีทางเลือกอื่นอีกแล้ว

ประการที่ ๕ ประชาชนในสังคมจะต้องมีความรู้ ความเข้าใจดีพอในระบบของประชาธิปไตย เข้าใจเรื่องสิทธิเสรีภาพของการแสดงความคิดเห็น การพูด การกระทำที่เป็นไปเพื่อประโยชน์ส่วนรวมโดยบริสุทธิ์ใจ เข้าใจความหมายและขอบเขตของการแสดงออกเรื่องการขัดขืนอย่างสงบ

การปกครองโดยระบบประชาธิปไตยมีหลักการ สาระสำคัญและองค์ประกอบ



การขัดขืนอย่างสูงในสังคมประชาธิปไตย

เป็นที่รู้กันเป็น常识 แต่เมื่อนำไปใช้ปฏิบัติในสังคมย่อมมีความแตกต่างกันไปตามบริบทของสังคมแต่ละแห่ง ระบบอนุประชาธิปไตยจะเป็นไปอย่างบรรลุผลหรือไม่ ปัจจัยประการหนึ่งที่สำคัญ คือ ความรู้ของประชาชน รู้ใช่ กล่าวถึงเรื่องนี้ว่า จงสร้างคนด้วยการศึกษา แล้วท่านจะได้ทุกอย่างตามหลักการของประชาธิปไตย สังคมที่ประชาชนได้รับการศึกษา มีความรู้ความเข้าใจในสิทธิเสรีภาพ หลักการทางศีลธรรมที่เป็นรากฐานของสังคม มีความเข้มแข็งทางจริยธรรมที่จะไม่คล้อยตามสิ่งที่ผิดหลักการ เห็นแก่ผลประโยชน์ ส่วนตนมากกว่าส่วนรวม ประชาชนก็จะสามารถควบคุมและตรวจสอบการปฏิบัติหน้าที่ ของนักการเมืองได้ พฤติกรรมที่ไม่ชอบธรรมหักห้ามอย่างเด็ดขาด ก็จะถูกตรวจสอบและเปิดเผย ในทางตรงกันข้ามถ้าประชาชนขาดการศึกษาที่ดีพอ ยอมปล่อยให้อำนาจการปกครอง ตกอยู่ในมือของบรรดานักการเมืองและผู้ปกครองประเทศ ขณะเดียวกันประชาชนก็อาจถูกจูงใจด้วยผลประโยชน์เจนลีมสิทธิและหน้าที่อันแท้จริงของตน ผลเสียก็จะเกิดแก่สังคมอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้.

การหลอกตัวเองในปรัชญา

ของมอง-ปอล ชาร์เตอร์



พระมหาดนายพัชร์ คุณกีรบณุโภ
ป.ธ.ว., ป.ว.ค., พ.ธ.บ. (ปรัชญา), พ.ธ.ม. (ปรัชญา)
อาจารย์ประจำบัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย



บทนำ

เมื่อกล่าวถึงแนวคิดทางปรัชญาของชาร์เตอร์จะเห็นว่า เศรีภาพคือแก่นแท้ของความเป็นมนุษย์ซึ่งเป็นการบ่งถึงลักษณะความมีอิสระในการเลือกที่จะมีหรือจะเป็นอยู่ทุกขณะ กล่าวคือการเผชิญหน้าต่อปรากฏการณ์ต่างๆ ด้วยความรับผิดชอบต่อความรู้สึกของตนเองอย่างจริงจัง เพราะมนุษย์เป็นเจ้าของชีวิต และมนุษย์สามารถเลือกในสิ่งที่ปรารถนาและไม่ปรารถนาได้นั่นหมายความว่า “เราควรรู้ว่าทุกสิ่งทุกอย่างเปิดสำหรับเรา เราควรเลือกจะทำหรือเป็นในสิ่งที่เราเลือก”^๑ ในขณะเดียวกันก็ยังมีมนุษย์จำนวนมากที่ถูกหล่อหลอม และเติบโตในสังคมที่เต็มไปด้วยกฎเกณฑ์ต่างๆ จนเกิดความเดยชิน เช่นเดียวกับนกในรังท่องอันแสนจะดับข้องใจ แต่ก็ไม่กล้าแม้แต่จะคิดทรายศต่อกร เพราะนั่นเป็นโลกอันอลังการของมนุษย์ที่มองไม่เห็นคุณค่าแห่งเศรีภาพของความเป็นมนุษย์ จึงเป็นเหตุให้มนุษย์สร้างกระทำการต่างๆ ต่อกรและเจ้าของด้วยความซื่อสัตย์ในลักษณะของการอ่านเหตุผลต่างๆ โดยพยายามแยกความรู้สึกของตัวเองออกจากปรากฏการณ์ ทั้งนี้เพื่อปกปิดความประหัณพรั่นพรึงอันเกิดจากการไม่รับผิดชอบต่อความรู้สึกของตน

* บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง “การศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเรื่องการหลอกตัวเองในปรัชญาของ มอง-ปอล ชาร์เตอร์”

^๑ Mary Warnock, **Existentialist Ethics**, (New York : St. Martin's Press, 1967), p. 29.



การหลอกตัวเองในปรัชญา

๒๓

แม้ว่าความประท้วนพริ้นพริงจะเป็นลักษณะของมนุษย์ที่มนุษย์ต้องเลือกเชิญหน้าในโลกนี้โดยปราศจากการช่วยเหลือนั้น ได้กล้ายเป็นเครื่องกระตุ้นเตือนให้มนุษย์ต้องเลือกลิงโดยสิ่งหนึ่ง เพราะมนุษย์ไม่อาจอยู่ในสองสถานการณ์ในเวลาเดียวกันได้จึงทำให้มนุษย์เกิดความกังวลใจในอัตถิภาวะใหม่ (New Existences) ว่าสิ่งนี้จะมีความเป็นไปได้มากน้อยเพียงใด หากมนุษย์ไม่อาจยืนยันถึงอิสรภาพแห่งการเลือกนี้ด้วยความรับผิดชอบต่อภาระอันหนักอึ้งนี้ก็มีแนวโน้มที่มนุษย์จะใช้วิธีการหลอกตัวเองหั้งในลักษณะของการปฏิเสธโดยไม่แสดงปฏิกิริยาต่อตอบใดๆ หรือในลักษณะของการยอมรับโดยการหลอมตัวเองเข้ากับสิ่งนั้นๆ เพื่อหลีกหนีความรับผิดชอบหั้งในด้านการคิด การพูดและการกระทำที่ไม่สอดคล้องกับความรู้สึกของตนเองอย่างแท้จริง

ชาร์ตรีได้กล่าวถึงบุคคลที่มีลักษณะความเชื่อมั่นที่เปลี่ยนไป โดยการแสร้งทำในสิ่งที่ตรงกันข้ามกับความรู้สึกอันเป็นมาตรฐานแท้ของตนว่า “เป็นการหลอกตัวเอง (Bad Faith) ซึ่งก็คือการโกหกตัวเอง”^{๑๖} การหลอกตัวเองในที่นี้ก็คือ ความพยายามที่จะหนีจากความทุกข์ทรมานใจที่ต้องเชิญหน้ากับภาระอันหนักอึ้ง หรือยอมให้สิ่งอื่นๆ มีอิทธิพลเหนือการเลือกของตน โดยการปฏิเสธความรับผิดชอบในทางตรงกันข้ามลักษณะดังกล่าว ก็เป็นจุดเริ่มต้นของการแสวงหาอิสรภาพของมนุษย์ด้วยการเลือกรับผิดชอบต่อสถานการณ์ที่เกิดขึ้นตามความเป็นจริงหรือหลีกหนีจากการอันหนักอึ้งนี้หั้งในรูปแบบของการยอมรับและปฏิเสธสิ่งต่างๆ อย่างไม่สอดคล้องกับความรู้สึกอันเป็นมาตรฐานแท้ของตนอย่างแท้จริง

แม้ในความเป็นจริง มนุษย์มีเสรีภาพที่จะทำสิ่งใด หากแต่การเลือกดังกล่าว เป็นการแสดงถึงความไร้สาระแห่งเสรีภาพที่มนุษย์จะพึงมีได้ด้วยการเลือกและความรับผิดชอบตามความรู้สึกของตนเอง เพราะโดยธรรมชาติของมนุษย์มักจะเลือกลิงที่ดีกว่าเดิม และสิ่งที่เลือกนั้นยังคงมีความเกี่ยวข้องกับผู้อ่อนอย่างไม่มีทางหลีกเลี่ยง นั้นแสดงว่า หากมนุษย์เลือกลิงโดยปราศจากความเป็นตัวของตัวเองแล้ว สิ่งนั้นก็จะกล้ายเป็น

^{๑๖} Jean-Paul Sartre, **Being and Nothingness**, translated by Hazel E.Barnes, (New York: Pocket Books, 1956), p. 87.

การและความรับผิดชอบอันหนักอึ้งแก่ผู้อื่นได้เช่นกัน

เมื่อมนุษย์ตกลอยู่ในสถานการณ์ดังกล่าวและจำเป็นต้องเลือกอย่างใดอย่างหนึ่ง มนุษย์จะเลือกยอมรับหรือปฏิเสธสิ่งนี้ด้วยความรู้สึกอันเป็นชาตุแท้ของตนด้วยการ อาศัยกฎเกณฑ์มาหลอกตัวเองให้อยู่ในสถานการณ์แบบกลืนไม่เข้าคายไม่ออก ในลักษณะของการทำตัวเป็นมนุษย์ที่เรียกว่า “การสร้างสรรค์” ได้ฯ หรือสร้างเล่นในบทบาทที่ได้รับอย่างเคร่งครัดเหมือนหุ่นยนต์ที่เป็นไปตามระบบ กลไกแบบตายตัว เพื่อหลีกหนีภาระอันหนักอึ้งที่เต็มไปด้วยความกระวนกระวายใจต่อ การเลือกแบบหลอกตัวเอง

ในบทความนี้เราจะได้ศึกษาถึงการเลือกโดยไม่คำนึงถึงเสรีภาพของตน และพยายามแสร้งทำสิ่งที่ตรงกันข้ามกับความรู้สึกอันเป็นชาตุแท้ของตน เพื่อปกปิด ความประหัณพรั่นพรึงความวิตกกังวลใจ ความโดดเดี่ยว ซึ่งอาจก่อให้เกิดสภาพของ จิตใจที่เปลกแยกจากตัวตน สังคม สิ่งแวดล้อม เป็นต้น ตลอดจนนำไปสู่ความหลงผิด ความไร้อำนาจและไร้ความหมายแห่งเสรีภาพของการตัดสินใจเลือกและความรับผิดชอบ ของมนุษย์เป็นอันมาก

๑. ความหมายและลักษณะของการหลอกตัวเอง

การหลอกตัวเอง (Self deception) หมายถึง ลักษณะแห่งเสรีภาพของจิตที่มี การล่านักกรุ้จแกนขอบเขต แต่กลับปฏิเสธความรับผิดชอบที่เกิดขึ้นจากการเลือกหรือ การล่านักกรุ้ “เพราความเป็นจริงของมนุษย์ที่มีจิตล่านักกรุ้มักแทนที่ด้วยการนำความคิด ในการปฏิเสธจากภายนอกเข้าสู่ตัวเอง ลักษณะนี้เช่นนี้ เรียกว่า การหลอกตัวเอง (Bad Faith) ซึ่งเป็นความเชื่อมั่นในทางตรักันข้าม”^๗ หรืออีกนัยหนึ่งการหลอกตัวเองก็คือ “การโกหกตัวเอง แต่การปฏิเสธนี้ไม่ได้ขอนอยู่กับจิตล่านักในตัวเอง แต่ขอนอยู่กับความสำนึกรู้ที่เกินขอบเขตซึ่งเป็นพุทธิกรรมของความนึกคิดที่อยู่เกินขอบเขตที่กำหนด”^๘

^๗ Jean-Paul Sartre, **Existentialism and Humanism**, p. 47.

^๘ Ibid, p.48.

การหลอกตัวเองในปรัชญา

จากความหมายดังกล่าวแสดงให้เห็นว่า การหลอกตัวเองเป็นสื่อภาพของจิตที่ปฏิเสธการสำนึกรู้ต่อปรากฏการณ์ที่ไม่สอดคล้องกับความเป็นจริง ๒ ลักษณะ คือ

๑. เป็นการปฏิเสธปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น ด้วยการสำนึกรู้สึกออกจากความเป็นจริงที่กำลังเชิญอยู่ หรือการไม่แสดงการโต้ตอบใดๆ อันเป็นความรู้สึกของตนอย่างแท้จริง

๒. เป็นการยอมรับปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น ด้วยการแสดงรับทำ สวนบทบาทเพื่อให้ตนมีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับสิ่งนั้นๆ อย่างเป็นขั้นตอน ทั้งนี้เพื่อปฏิเสธความรับผิดชอบหักความรู้สึกและการกระทำที่เกินขอบเขตของตนแบบส่วนท่าที่

นอกจากนี้ชาร์เตรยังได้กล่าวถึงปรากฏการณ์แห่งการสำนึกรู้ของมนุษย์ใน ๒ ลักษณะ คือ

๑. การไม่มีทั้งการยอมรับและปฏิเสธ^๔ หมายถึง การสมมติหรือทำตัวเองให้เหมือนกับวัตถุที่เรียกวิญญาณแห่งการโต้ตอบ (Non self Consciousness) เพราะไม่ต้องตัดสินใจเลือกและรับผิดชอบต่อสิ่งที่เกิดขึ้นและเป็นข้อแก้ตัวให้พ้นจากปรากฏการณ์ ที่ไม่พึงประสงค์ จึงกล่าวได้ว่า “การหลอกตัวเองนี้มุ่งมั่นจะมองตัวเองดังเช่นวัตถุ”^๕ ในเรื่องนี้ชาร์เตรได้ยกตัวอย่างผู้หญิงสาวที่ตัดสินใจไปเที่ยวกับผู้ชายคนหนึ่ง เมื่อเหตุการณ์เป็นไปในทิศทางไม่พึงประสงค์ ทำให้เธอปฏิเสธความรู้สึกที่กำลังเชิญอยู่ในขณะนั้น เมื่อมองวัตถุที่เรียกวิญญาณ ด้วยการคิดว่า นี่ไม่ใช่ร่างกายของเธอและผู้ชายคนดังกล่าว ก็เป็นเพียงวัตถุอย่างหนึ่งที่เคลื่อนไหวไปตามกาลเวลาเท่านั้น^๖ ซึ่งแสดงให้ความชัดเจน ระหว่างความคิดและการทำที่พยายามจะปักป้องตนเองแบบส่วนท่าที่

๒. การอยู่ในภาวะที่เราเป็น^๗ หมายถึง การยึดถือในบทบาทที่ได้รับ หรือสนูก

^๔ Ibid, p.96.

^๕ Phra Medhidhammaporn (Prayoon Mererk), **Sartre's Existentialism and Early Buddhism**, (Bangkok : Fifth Impression Bangkok : Sahadhammika Ltd., 1998), p.74.

^๖ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Jean-Paul Sartre, **Being and Nothingness**, p. 96.

^๗ Ibid, p. 101.

กับการเล่นละคร (Playing at Being) ตามบทบาทที่ได้รับด้วยการหลอกตาผู้อื่นและความรู้สึกของตนเอง “เพื่อเอาอกเอาใจผู้อื่น ด้วยการทำสิ่งที่ตนเองไม่อยากทำหรือต้องฝืนใจเลนีอนกับไม่มีทางเลือก”^๙ ทั้งนี้อาจเป็นเพราะอยู่ภายใต้กฎเกณฑ์หรือสิ่งอื่นใดก็ตาม แต่ก็จำเป็นต้องสวมบทบาทให้สมจริงกับบทบาทที่ได้รับเพื่อให้ตนเองสามารถอยู่ร่วมกับสิ่งนั้นชั่วขณะ ดังบทบาทของพนักงานบริการในคาเฟ่คนหนึ่งที่พยายามทำหน้าที่เหมือนเครื่องจักรด้วยการควบคุมท่าทีให้เป็นไปตามต้องการของลูกค้าทุกประการ^{๑๐} โดยไม่คำนึงความรู้สึกของตนแต่อย่างใด

การหลอกตัวเองในลักษณะของการเล่นเกมส์หรือสวมบทบาทให้เป็นไปตามความคาดหวังของผู้อื่นจนเคยชิน อาจทำให้เราทำตัวกลิ่นกล้ายไปกับสิ่งที่เป็นอยู่ อาจเป็นเหตุให้เราผูกตัวเองให้ติดอยู่กับกฎเกณฑ์หรือยินดีพอกับคำสรรเสริญของลูกค้าที่พยายามจะให้ความเชื่อถือแก่เราไว้ เราเป็นบริการให้บริการที่ดี อาจเป็นเหตุให้เราจำกัดตัวเองให้แคบลงกว่าเดิม กล่าวคือเรามีที่สำนึกรู้และแสดงอิสรภาพด้วยความเป็นตัวของตัวเองมากเท่าที่ควร

๒. สภาพของกรรมหล่อหล่อ

(๑) สูญตา (Nothingness)

แม้ว่าแนวคิดเกี่ยวกับสูญตาของชาร์ตร์จะมีนัยปั่นถึงลักษณะของจิตมนุษย์ที่ปฏิเสธการสำนึกรู้ เพราะมนุษย์นั้นมีอิสรภาพทางจิตที่ขาดความสมบูรณ์ กล่าวคือจิตมนุษย์นั้นมีความสามารถที่จะเลือกยอมรับหรือปฏิเสธปรากฏการณ์ต่างๆ ได้ตลอดเวลา แต่มนุษย์สามารถมีอิสรภาพอยู่กับสิ่งนั้นๆ ได้เพียงชั่วขณะ เพราะจิตที่มีการสำนึกรู้จะเริ่มปฏิเสธสิ่งที่มีอยู่ จึงทำให้ความว่างได้กล้ายเป็นซึ่งกันและกัน ระหว่างความสำนึกรู้กับอัตติภูมิใหม่ (New Existence) อยู่ทุกขณะเช่นเดียวกัน ในขณะเดียวกันสิ่งใหม่ก็จะต้อง

^๙ Ibid, pp. 101-102.

^{๑๐} ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Ibid. p. 101.

การหลอกตัวเองในปรัชญา

ไปสู่ความว่างเปล่า (Emptiness) หรือความไม่มีอะไร (Nothingness) ดังที่ว่า “จิตมนุษย์นั้นมีแต่ความบกพร่องหรือมีความว่างเปล่าเป็นลักษณะที่แท้จริง เพราะธรรมชาติของมนุษย์ต้องเป็นอย่างนั้น โดยมีความว่างเปล่า (Emptiness)”^{๑๓}

แม้ว่าสิ่งที่เกิดขึ้นและปรากฏแก่มนุษย์ เราอาจเรียกว่า อัตถิภาวะ (Being) หรือ ปรากฏการณ์ (Phenomena) ซึ่งเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นจากการยอมรับและการปฏิเสธของจิตสำนึกว่าในขณะหนึ่งๆ เพราะลักษณะที่แท้จริง (Essence) ของมนุษย์ในความหมายของชาาร์เตอร์ก็คือสิ่งที่ไม่เป็นและไม่มีอะไร (Nothingness) กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือมนุษย์เป็นสิ่งที่มีความสามารถในการเปลี่ยนแปลงตามการสำนึกรู้ แต่สิ่งที่เปลี่ยนแปลงนี้เป็นเพียงปรากฏการณ์ (Phenomena) หรือเราแห่งการเลือกเติมเต็มตามความประณา oyang ไม่มีที่สิ้นสุด “เพราะมนุษย์ขาดความมีอยู่แห่งภาวะ (Being) ของเขามอง ความไม่มีอยู่แห่งภาวะของเขานี้เหลือคือความไม่มีอะไรหรือความเป็นอนัตตา (Nothingness) ของคนเรา”^{๑๔}

นอกจากนี้ ชาาร์เตอร์ยังมีความเห็นว่า มนุษย์ไม่ใช่อะไรอื่น นอกจากจิตที่มีความว่างเปล่าและมีการสำนึกรู้เพื่อเติมเต็มซ่องว่างระหว่างการสำนึกรู้กับสิ่งที่ถูกรู้ซึ่งกล่าวได้ว่า “เป็นลักษณะของการแยกตัวเองออกจากสิ่งที่รู้ และเติมซ่องว่างดังกล่าวด้วยการปฏิเสธว่าเป็นสถานการณ์ที่ต้องเปลี่ยนแปลง”^{๑๕} หรือสร้างสรรค์สิ่งต่างๆ ตามความคิดของเราเอง ซึ่งความสำนึกรู้ และอิสรภาพก็คือสิ่งเดียวกัน ในลักษณะที่ว่า “การเลือกว่าจะทำอะไร เลือกว่าจะคิด จะรู้สึก จะเชื่อหรือไม่เชื่ออะไร เราไม่ใช่อะไรอื่น นอกจากสิ่งที่เราคิดและสิ่งที่เรากระทำ”^{๑๖}

^{๑๓} Ibid. p. 17.

^{๑๔} รศ.ชัยวัฒน์ อัตพัฒน์,ปรัชญาตะวันตกร่วมสมัย,(กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์การศึกษา,๒๕๓๓),หน้า ๒๕๘.

^{๑๕} พระมหาแสง ปัญญาฤทธิ (นิลนาม),ศูนย์ตากับอนัตตา : มองนาคานุชนกับฉอง-ปอล ชาตรี, (กรุงเทพฯ :โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,๒๕๔๕), หน้า ๑๐๐.

^{๑๖} เนื่องน้อย บุณยเนตร,จริยศาสตร์ตะวันตก คันธ์ มิลล์ ขอบลล์ ชาาร์ท,(กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,๒๕๓๗),หน้า ๒๑๗-๒๑๘.

แม้ว่าจิตสำนึกรู้ของมนุษย์จะพยายามสร้างอัตถิภาวะใหม่ (New Existence) แต่ในขณะเดียวกันสิ่งนี้ก็กลับเปลี่ยนแปลงไปในกระบวนการของการสำนึกรู้อีกเช่นกัน เพราะมนุษย์เป็นสัตห์ที่มีความว่างเปล่า (Being-for-itself) สามารถสร้างสรรค์สรรพสิ่งให้เกิดมีขึ้นได้ตามความเหมาะสม ในทางตรงกันข้าม มนุษย์ไม่ยอมรับความว่างเปล่าของจิตที่มีการสำนึกรู้ด้วยการไม่ยอมรับสิ่งทั้งหลายตามที่มันเป็น แต่พยายามเติมช่องว่างให้เต็มด้วยการหลอกตัวเองว่า สิ่งนี้มีความแน่นหนึบ ไม่เปลี่ยนแปลง (Being-in-itself) เพื่อหลบหนีจิตสำนึกรู้ที่มีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา

ดังนั้น มนุษย์ล้วนใหญ่จึงไม่ปราณາที่จะอยู่กับความว่างเปล่า แต่มักแสวงหาสิ่งต่างๆ มาเติมให้กับจิตของตนหรือสร้างแก่นสารให้กับชีวิตตามความปราณາของตน แต่เนื่องจากจิตสำนึกรู้มีลักษณะของการเปลี่ยนแปลงทุกขณะจึงไม่สามารถเติมได้ “เพราะมนุษย์เป็นความปราณາที่ไร้ความสำเร็จ”^{๑๔} ด้วยเหตุนี้ จึงทำให้มนุษย์บางคนรู้สึกเบื่อหน่ายหรือห้อแท้ต่อปรากฏการณ์แห่งความว่างเปล่าและพยายามหลีกหนีด้วยการทำตัวให้กลืนหายกับบทบาทหน้าที่ทางสังคม โดยไม่คำนึงถึงความรู้สึกของตนแต่อย่างใด

(๒) เสรีภาพ (Freedom)

เนื่องจากจิตมนุษย์ไม่ได้เป็นอะไรสักอย่างจึงทำให้มีช่องว่างที่จะเติมสิ่งต่างๆ ให้กับชีวิตได้ตามเจตจำนง ตามที่ชาาร์ต์ร์กล่าวว่า “ถ้าเจตจำนงมีเสรีภาพ มันก็จำเป็นจะต้องปฏิเสธ”^{๑๕} นั่นก็คือมนุษย์มีความสามารถปฏิเสธปรากฏการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นอย่างอิสระ เพราะมนุษย์นั้นมีเสรีภาพหรือจิตสำนึกรู้ที่จะต้องเผชิญหน้ากับการตัดสินใจเลือกปรากฏการณ์อย่างโดยย่างหนึ่งอยู่เสมอ “เนื่องจากสภาพของสัตห์สำหรับตัวเองไม่สามารถอยู่ในสถานการณ์พร้อมกันได้ ดังนั้น จึงต้องตัดสินใจเลือกเพื่อที่จะเป็น เพื่อที่จะทำในสถานการณ์ใดสถานการณ์หนึ่ง”^{๑๖}

^{๑๔} Jean-Paul Sartre, **Being and Nothingness**, p. 784.

^{๑๕} Ibid. p. 442.

^{๑๖} ศักดิ์ชัย นิรัญทวี, “วิัฒนาการแนวคิดเรื่องเสรีภาพและความรับผิดชอบในปรัชญาของชาาร์ต์”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, (แผนกวิชาปรัชญาบัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๑), หน้า ๑๕.



การหลอกตัวเองในปรัชญา

๒๗

ด้วยเหตุดังกล่าวนี้ การเลือกจึงเป็นกระบวนการแห่งอัตถิภาวะที่มั่นชัดยิ่งไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ เพราะชีวิตคือเสรีภาพแห่งการเลือกที่จะมีหรือจะเป็นโดยมีความรับผิดชอบต่อชาติแท้ของตนเป็นสำคัญ จึงทำให้มั่นชัดยิ่งมีความประหวั่นพรั่นพรึงในวิธีการและเป้าหมายใหม่ๆ เสมอ เหตุที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะเราต้องการความแน่นอนหรือความมั่นคงในสิ่งเหล่านี้ แต่วิธีการและเป้าหมายนั้นเกิดจากการใช้เสรีภาพในการเลือก ซึ่งก็ย่อมมีการเปลี่ยนแปลง ในลักษณะที่ว่า สิ่งใดมีเสรีภาพ สิ่งนั้นย่อมมีการเปลี่ยนแปลงและสิ่งใดมีการเปลี่ยนแปลง สิ่งนั้นก็ย่อมมีเสรีภาพ ดังนั้น มั่นชัดยิ่งก็คือเสรีภาพแห่งการเปลี่ยนแปลงที่จะมีหรือจะเป็นในโลกนี้ตามชาติแท้ของตน

ส่วนนี้กล่าวได้ว่า เสรีภาพคือการเปลี่ยนแปลงและความรับผิดชอบอันใหญ่หลวงที่เกิดขึ้นจากการตัดสินใจเลือกตามการสำนึกรู้ของมนุษย์ หากผู้ที่มีเสรีภาพไม่ยอมเปลี่ยนแปลงและไม่รับผิดชอบจึงไม่ต่างอะไรกับการกระทำของคนไร้สติหรือคนสารเลว เพราะไม่ได้ใส่ใจในแก่นแท้ของความเป็นมนุษย์ กล่าวคือมนุษย์มีเสรีภาพในการเลือกด้วยความรู้สึกของตน แต่มักกล่าวอ้างกฎหมายหรือขนบธรรมเนียมประเพณี วัฒนธรรมคือธรรมจริยธรรม เป็นต้น สิ่งเหล่านี้ได้กลายเป็นเงื่อนไขในการปักป้องตนเองจากความชลาดกลัวต่อความไม่แน่นอนในวิธีการและเป้าหมายที่ตนเลือก เพื่อปฎิเสธความรับผิดชอบอันเกิดจากการตัดสินใจเลือกของตนอย่างไร้จิตวิญญาณ

ดังนั้น มั่นชัดยิ่งพยายามหลีกหนีจากการอันเกิดจากเสรีภาพและความรับผิดชอบด้วยการหลอกตัวเองว่า เราควรดำเนินชีวิตตามกฎหมายมากกว่าที่จะเผชิญหน้าในโลกแห่งความเป็นจริงด้วยความเป็นตัวของตัวเอง โดยถือว่าเสรีภาพที่เรามีอยู่นั้นเป็นเสรีภาพที่มาจากการกฎเกณฑ์ จึงทำให้มั่นชัดยิ่งกว่าในสิ่งที่เรียกว่าการจดจำความเป็นตัวของตัวเองหรือมีชีวิตอยู่อย่างไรจุดหมายเหมือนวัตถุสิ่งของที่ไร้การสร้างสรรค์และปราศจากจิตวิญญาณแห่งความเป็นมนุษย์อันแท้จริง

(๓) ความกังวลใจ (Anguish)

เนื่องจากเสรีภาพของมนุษย์คือการเปลี่ยนแปลงไปสู่เป้าหมายอย่างได้อย่างหนึ่งตามเจตจำนง สิ่งนี้อาจทำให้มั่นชัดยิ่งเกิดความรู้สึกกังวลใจ (Anguish) ในความไม่

แห่งอนของเป้าหมายและจิตสำนึกรู้ของตน เพราะความกังวลใจนั้นเกิดจากการที่มนุษย์ มีจิตสำนึกรู้ที่จะยอมรับหรือปฏิเสธสิ่งใดสิ่งหนึ่งดังที่ว่า “ความกลัดกลุ่มเกิดขึ้นดังเช่น โครงสร้างของการสะท้อนกลับของการมีสติและการสำนึกรู้และนั่นมันอยู่ในความกลัดกลุ่มว่ามนุษย์ได้รับการเตือนสติ”^{๙๙} ความกลัดกลุ่มที่มนุษย์ต้องเผชิญด้วยความมีเลรีภาพของตนอย่างโดดเดี่ยวและปราศจากความช่วยเหลือ ๓ ชนิด คือ

ชนิดที่ ๑ ความกลัดกลุ่มในการเผชิญหน้ากับอนาคต หมายถึง “การมีสติรู้สำนึกอย่างถูกต้องของการดำรงอยู่ของตนในอนาคตในรูปแบบของการไม่มีภาวะ ความกลัดกลุ่มจึงเกิดขึ้นเมื่อฉันตระหนักรถึงความเป็นไปได้”^{๙๙} กล่าวคือสิ่งที่จะเกิดขึ้นในอนาคตเป็นเพียงความเป็นไปได้ ไม่มีความแน่นอนแต่ประการใด เช่น เมื่อเรายืนอยู่บนหน้าพานที่สูงชันอย่างโดดเดี่ยว บางครั้งเรามีความรู้สึกว่าเราอาจพลัดตกลงไป หรือตัดสินใจจะโดดลงไปเมื่อใดก็ได้ เพราะนอกจากจะไม่มีสิ่งใดมาช่วยกันแล้วเราก็มีสิทธิที่จะเลือกทำเช่นนั้นได้ตลอดเวลา

ชนิดที่ ๒ ความกลัดกลุ่มในการเผชิญหน้ากับอดีต สิ่งนี้เกิดขึ้นเนื่องจากว่า “มนุษย์จะถูกแยกเสมอๆ โดยความไม่มีตัวตนจากเนื้อแท้ของเข้า เพราะมนุษย์ตระหนักรู้ว่าอะไรที่เรามิสามารถตัดสินใจ และอะไรที่เราสามารถตัดสินใจได้”^{๙๙} จึงกล่าวได้ว่า สิ่งที่เกิดขึ้นในอดีตสามารถกลับมาเกิดขึ้นในปัจจุบันได้ เช่น ความกลัดกลุ่มของผู้ที่ติดยาเสพติดซึ่งได้กลับใจที่จะไม่มีพัฒนารมณ์นั้นอีก แต่เมื่อเห็นผู้อื่นเสพติดเข้าอาจเปลี่ยนใจไปเสพยาเสพติดอีกเป็นได้ เพราะเขามีอิสรภาพที่จะเลือกและก็ไม่มีอะไรช่วงกันเข้าจากสิ่งเหล่านี้อีกด้วย การที่มนุษย์จะเป็นหรือไม่เป็นเหมือนสิ่งที่เป็นมาในอดีตไม่มีครรับประกันได้ แม้แต่ตัวเราก็เกิดความไม่แน่ใจกับสิ่งนี้ เพราะมนุษย์นั้นอยู่ท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงของการเลือกและความรับผิดชอบที่เรื่องอย่างแท้จริง

^{๙๙} Jean-Paul Sartre, **Being and Nothingness**, p.682.

^{๙๙} Phra Medhidhammaporn (Prayoon Mererk), **Sartre's Existentialism and Early Buddhism**, p. 72.

^{๙๙} Ibid. p. 72.

การหลอกตัวเองในปรัชญา

ชนิดที่ ๓ ความกลัดกล้มเกี่ยวกับจริยศาสตร์ เป็นความกังวลที่มีนุชย์สำนึกรู้ว่า “ไม่มีอะไรพิสูจน์ว่าสิ่งนี้ถูกต้องหรือมีคุณค่าโดยเฉพาะหรือมีมาตรฐานแน่นอน”^{๒๐} ความกลัดกล้มนี้เป็นการแสดงให้เห็นว่า “สภาพของตนคือความกลัดกล้มที่มีพื้นฐานมาจากการดำเนินอยู่ของคุณค่า ในขณะที่ตัวของมันเองปราศจากมูลฐานนี้”^{๒๑}

จะเห็นได้ว่า เวลาที่มนุษย์ต้องตัดสินใจเลือกทำสิ่งใดสิ่งหนึ่งที่มีความสำคัญต่อความรู้สึก มนุษย์จะมีความรู้สึกประหัตพรัตนพริงหรือมีความกระวนกระวายใจว่าจะสามารถรับผิดชอบต่อสิ่งที่จะเกิดขึ้นจากการเลือกได้หรือไม่ หากมนุษย์ไม่มีความกล้าหาญเพียงพอ ก็อาจจะละทิ้งหรือปิดความรู้สึกอันหนักนี้ไปอย่างไร้ความหมายแต่กระนั้นมนุษย์ก็จะต้องเผชิญกับความรู้สึกกระวนกระวายใจมากยิ่งขึ้น เนื่องจากไม่มีความสามารถแปรรับความรู้สึกที่เกิดขึ้นแทนใครได้ นอกจากตัวมนุษย์เองเท่านั้น

จากนี้ไปเราจะได้พิจารณาแนวคิดเรื่องการหลอกตัวเองจากโครงสร้างทางปรัชญาของชาร์เตอร์ โดยจะกล่าวถึงแนวคิดดังกล่าวก่อน จากนั้นจะวิเคราะห์ความล้มเหลวของการหลอกตัวเองในรูปแบบต่างๆ ตามลำดับ

a. *III หลอกตัวเองทั้งหมด* (Bad Faith and Being)

(๑) สัตตน์ในตัวเอง (Being-in-itself) หมายถึง ปรากฏการณ์แห่งวัตถุที่มีความสมบูรณ์ในตัว เป็นสิ่งที่เน้นที่บุ ขาดความสำนึกรู้ (Non Consciousness) เพราะเป็นสิ่งที่อยู่ภายใต้ข้อจำกัดของการเปลี่ยนแปลงและอยู่เหนือความจริงของมนุษย์ ดังที่ว่า “มัน เป็นสิ่งที่มันเป็นเท่านั้น และอยู่นอกความจริงของมนุษย์ (Human Reality)”^{๒๒}

ส่วนนี้แสดงให้เห็นว่าวัตถุสิ่งของต่างๆ ที่มีอยู่ตามธรรมชาตินั้นไม่สามารถเปลี่ยนแปลงเป็นสิ่งอื่นได้ด้วยตัวเอง แต่ต้องอาศัยมนุษย์มาสร้างสรรค์ให้เป็นสิ่งนั้นสิ่งนี้

^{๒๐} Ibid. p. 73.

^{๒๑} Jean-Paul Sartre, **Being and Nothingness**, p. 700.

^{๒๒} วิทยา เศรษฐวงศ์, “แนวคิดของชาร์เตอร์ว่าด้วยความรับผิดชอบ”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร ดุษฎีบัณฑิต, หน้า ๕.



เพื่อให้สอดคล้องกับวัตถุประสงค์และความเป็นจริงของชีวิต นั่นหมายความว่า สัตตนี้ตัวเอง (Being-in-itself) จะเป็นอยู่ในลักษณะเฉพาะของตนจะเป็นไปในฐานะอื่นได้ต้องอาศัยสัตตเพื่อตัวเอง (Being-for-itself) มาเปลี่ยนแปลงให้อยู่ในฐานะที่เป็นไปได้อย่างโดยย่างหนึ่ง

เมื่อใดก็ตามที่เรายอมรับลิ่งที่เป็นอย่างที่มันเป็น โดยไม่ใช้แก่นแท้คือเสรีภาพ มาเป็นเครื่องมือในการพัฒนาตัวเองให้มุ่งไปข้างหน้า เพื่อเป้าหมายอย่างโดยย่างหนึ่ง ก็ไม่ต่างอะไรกับวัตถุที่เรียกวิญญาณซึ่งรอวันเวลาอย่างสลายไปอย่างไรคุณค่า เพราะวัตถุจะมีคุณค่าก็ต่อเมื่อมีมนุษย์มาสร้างสรรค์หรือให้คุณค่าตามการสำนึกรู้ของตน ในขณะเดียวกันก็มีมนุษย์บางคนที่ยินยอมทำตัวให้เป็นเพียงวัตถุชนิดนี้โดยไม่ตัดสินใจเลือกใช้แก่นแท้คือเสรีภาพ ตามความสำนึกรู้ของตนเองอย่างตรงไปตรงมาแต่กลับทำตัวเป็นวัตถุที่เรียกวิญญาณ หรือสมหน้ากากตามบทบาทหน้าที่โดยละเอียดความเป็นแก่นแท้ของมนุษย์ไปอย่างลื้นเชิง

อย่างไรก็ตาม ผู้ที่ดำเนินชีวิตอย่างไรการตอบสนองก็ไม่ได้มีความแตกต่างจากชีวประปันที่ควรจะจับไปวางตรงไหนก็ได้ “เนื่องจากเป็นวัตถุที่มีลักษณะแห่งนี้ที่มีรูปลักษณ์ติดตัวมาอย่างไรก็เป็นเช่นนั้น ไม่สามารถเคลื่อนไหวหรือเปลี่ยนแปลงได้ทั้งสิ้น ด้วยตัวของตัวเอง”^{๒๔} หากชีวิตเป็นเช่นนี้ ก็เปรียบเสมือนตกเป็นเหยื่อทางเสรีภาพของผู้อื่น โดยไม่คำนึงถึงแก่นแท้ของชีวิต แห่งนอนว่าการทำตัวเป็นวัตถุไม่ว่าจะในรูปแบบใด ก็ตาม คุณค่าแห่งชีวิตของมนุษย์กำลังถูกลดคุณค่าไปทุกขณะ “พระเป็นสภานี้อย่างชา เป็นลิ่งที่ไม่มีปฏิกริยาต่อตัวระหว่างสิ่งอื่นๆ”^{๒๕} จึงทำให้มนุษย์สามารถอยู่ร่วมกับลิ่งที่เรียกวิญญาณแห่งการสำนึกรู้อย่างปลอดภัยได้ชั่วระยะหนึ่ง แต่ในที่สุดมนุษย์ก็ต้องเผชิญกับความกังวลใจและความเปลกແยกรห่วงตัวมนุษย์กับลิ่งที่กำลังเป็นอยู่มากยิ่งขึ้น เพราะเป็นชีวิตที่เรียกวิญญาณของความเป็นมนุษย์อย่างแท้จริง

^{๒๔} พินิจ รัตนกุล, ปรัชญาชีวิตของ แอง-ปอล ชาร์เตอร์, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพฯ :สำนักพิมพ์สามัญชน, ๒๕๕๐), หน้า ๔๗.

^{๒๕} Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, p. 100.



การหลอกตัวเองในปรัชญา

๓๓

(๒) สัตเพื่อตัวเอง (Being for itself) หมายถึง “สัตที่เป็นสิ่งที่ตัวมันเองไม่เป็น และไม่เป็นสิ่งที่ตัวมันเองเป็น”^{๒๖} ซึ่งได้แก่มนุษย์ที่มีจิตสำนึก (*Consciousness*) และมีความสามารถในการตัดสินใจเลือกตามความรู้สึกอันเป็นมาตรฐานแท้ของตนด้วยการปฏิเสธสัตในตัวเอง (Being-in-itself) และมีอิสรภาพในการแสวงหาอัตถิภาวะใหม่ (New Existence) ตามมาตรฐานแท้ของตนอย่างต่อเนื่อง

เมื่อมนุษย์มีการสำนึกรู้ตัวเอง (Self Consciousness) หรือมีความเป็นตัวของตัวเองด้วยการเลือกอย่างใดอย่างหนึ่ง จึงกล่าวได้ว่า “มนุษย์เป็นตัวของตัวเองในการสร้างแผนการ (Project) ของการกระทำขึ้นมา แผนการของการกระทำจะต้องมีจุดหมายเป็นตัวของตัวเอง”^{๒๗} ส่วนนี้แสดงให้เห็นว่า “เมื่อมีการสำนึกรู้ มีการมุ่งหรือพูดให้ถูกกว่า นั้นว่าเป็นการมุ่งจึงไม่ทึบ ไม่แข็งเกร็ง ไม่เป็นตัวเองเพียงอย่างเดียว”^{๒๘} มนุษย์จึงเป็นสัตประเทเดียวยที่มีอิสรภาพแห่งการสำนึกรู้ตามความประถนาของตนโดยมีการเลือกยอมรับหรือปฏิเสธสิ่งที่เกิดขึ้นตามที่มันเป็น ในรูปแบบของตนเองมากกว่าที่จะมีหรือเป็นไปตามกรอบหรือกฎหมายที่กำหนดอย่างตัว เพราะสิ่งที่มนุษย์รับรู้ได้ดีที่สุดในเวลานี้ ก็คือเสรีภาพที่มีความรับผิดชอบตามมาตรฐานแท้ของตนว่า สิ่งนี้สอดคล้องกับความรู้สึกของตนหรือไม่และควรเป็นอย่างไร เป็นต้น ซึ่งล้วนแต่อยู่ภายใต้การสำนึกรู้อย่างมีอิสรภาพและมีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา “ดังนั้น สัตเพื่อตัวเองจึงได้แก่กระจากเงา ซึ่งเป็นวัตถุสหทัณฑ์ของภัยคุกคาม แต่กระนั้นกระจากเงาก็ไม่มีอะไรในตัวเอง มีแต่เพียงการสหทัณฑ์ในตัวเอง กระจากจึงแยกต่างหาก และไม่เคยรวมกับวัตถุ”^{๒๙}

^{๒๖} Ibid, p. 25.

^{๒๗} ศักดิ์ชัย นิรัญทร์, “วิัฒนาการแนวคิดเรื่องเสรีภาพและความรับผิดชอบในปรัชญาของชาาร์ต์”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, หน้า ๑๕.

^{๒๘} กีรติ บุญเจื้อ, **ปรัชญาลัทธิอัตถิภานิยม**, (กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๕๒), หน้า ๑๔๕.

^{๒๙} Norman N. Greene , Jean Paul Sartre : **The Existentialist Ethic**, (USA : The University of Michigan Press, 1960), p. 17.

อย่างไรก็ตาม วัตถุที่สังกัดตัวเองแก่เราในขณะหนึ่งๆ นั้นเป็นเพียงความจริงทางปรากฏการณ์ (Real of Phenomena) ที่เปลี่ยนแปลงไปตามที่มันเป็น จึงกล่าวได้ว่า เสรีภาพของมนุษย์คือการเปลี่ยนแปลงไปสู่จุดหมายอย่างใดอย่างหนึ่ง เพราะสิ่งใดมีเสรีภาพสิ่งนั้นยอมมีการเปลี่ยนแปลง มนุษย์ก็เป็นสิ่งหนึ่งที่มีการเปลี่ยนแปลงด้วยการสำนึกรู้ในเสรีภาพของตนอยู่ตลอดเวลา เพราะมนุษย์มีความสามารถในการปฏิเสธและยอมรับสิ่งใดสิ่งหนึ่งได้เป็นช่วงๆ แต่ไม่อาจเป็นสิ่งดังกล่าวได้อย่างถาวรสิ่งแสดงให้เห็นว่า มนุษย์คือเสรีภาพแห่งการเปลี่ยนแปลงในท่ามกลางปรากฏการณ์ เพราะมนุษย์นั้นมีลักษณะพิเศษที่ว่า “ไม่เป็นสิ่งที่ตัวเองเป็นและเป็นสิ่งที่ตัวเองไม่เป็น”^{๓๐}

ด้วยเหตุดังกล่าวนี้ จึงทำให้มนุษย์ต้องดื่นرنและแสวงหาสิ่งใหม่ๆ เพื่อมาเติมเต็มให้ตนเองอย่างต่อเนื่อง แต่ก็ไม่มีวันเติมเต็มได้อย่างสมบูรณ์ เพราะมนุษย์ไม่เป็นสิ่งที่ตัวเองเป็น แต่กลับเป็นสิ่งที่ตัวเองไม่เป็น ซึ่งก็คือความสามารถในการสำนึกรู้ต่อปรากฏการณ์ด้วยความเป็นตัวของตัวเอง จึงทำให้มนุษย์ไม่สามารถอยู่กับสิ่งใดสิ่งหนึ่งได้นาน แต่จะอยู่ได้ลักษณะหนึ่งก็จะเกิดการปฏิเสธสิ่งที่มีอยู่และเป็นอยู่อย่างต่อเนื่อง

การสำนึกรู้ของมนุษย์จะมีการหมุนเวียนอยู่เช่นนี้ตลอดเวลา จึงทำให้มนุษย์เกิดการต่อสู้ดื่นرنไปตามความปรา NAN นักการโดยไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ ในที่สุดมนุษย์จะรู้สึกเหน็ดเหนื่อยและเบื่อหน่ายต่อชีวิต และหารือการหลีกหนีจากความลับสนวนวายของชีวิตด้วยการหลอกตัวเอง โดยการหาเครื่องนำบัดทดสอบตามที่ตนนัด ดังที่ว่า

การใช้สิ่งต่างๆ อย่างเช่น ยาเสพติด สุรา การพนัน เช็คซ์ และการหมกมุ่นในการงานประจำ หรืองานพิเศษเป็นเครื่องนำบัดทดสอบ อีกเช่นหนึ่ง ที่นิยมใช้กันมากคือการละลายตัวเองเข้าไปในกลุ่มชนให้คนอื่นห้อมล้อมตัวเองอยู่ตลอดเวลา ไม่ยอมอยู่ตามลำพังคนเดียว เพราะการอยู่คนเดียวทำให้อดคิดและรู้สึกไม่ได้ นอกจากนั้นการใช้วิธีข้าย้ายตัวเองอยู่ไม่หยุดไม่หย่อนโดยการเดินทางท่องเที่ยวเปลี่ยนสถานที่อยู่ตลอดเวลา^{๓๑}

^{๓๐} พนิจ รัตนกุล, ปรัชญาชีวิตของมอง-ปอล ชาร์ตอร์, หน้า ๕๖.

^{๓๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๔.

การหลอกตัวเองในปรัชญา

แม้ว่าวิธีการดังกล่าวนี้ อาจทำให้มนุษย์ได้รับการฝ่อนคลายลงไปชั่วขณะ เพราะมนุษย์คิดว่า ไม่ต้องดื่นرنหรือรับผิดชอบอะไรกันนัก อันเนื่องมาจากเป็นสิ่งที่เราไม่คุ้นเคยหรือเป็นการสำนึกรู้ใหม่ แต่ดูเหมือนว่ามนุษย์ก็ต้องดื่นرنกับสิ่งใหม่และสิ่งนี้จะถูกปฏิเสธอีก เพื่อแสวงหาสิ่งใหม่อีกเช่นเดิม จึงกล่าวได้ว่า การสำนึกรู้ด้วยความสำคัญผิดของมนุษย์เปรียบเสมือนดาบสองคม นั่นคือด้านหนึ่งเป็นสิ่งที่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงหรือสร้างสรรค์สิ่งใหม่ๆ ให้กับมนุษย์และสังคมโลก แต่อีกด้านหนึ่งกลับสร้างความวิตกกังวล ความทุกข์ทรมานใจ ความเบื่อหน่ายให้กับชีวิตมนุษย์ตลอดเวลา

๔. การหลอกตัวเองทับสุญญากาศ (Bad Faith and Nothingness)

แม้ว่ามนุษย์ในความหมายของชาาร์เตอร์มิได้มีแก่นสารอะไรที่มีความถาวร หรือไร้การเปลี่ยนแปลง จึงทำให้มนุษย์แสวงหาสิ่งที่มีสาระนัดความไว้แก่นสารของชีวิตอยู่ตลอดเวลา เพราะมนุษย์คือเสรีภาพของการเลือกที่ไร้ความสมบูรณ์ แต่กระนั้นก็สามารถพิจารณาสัญญาของชาาร์เตอร์ได้ใน ๒ ลักษณะ คือ

(๑) ความว่าง (Nothingness) หมายถึง “โครงสร้างที่แท้จริงของคนเรางั้งเข้าหมายถึงจิตใจนั้นเอง”^{๓๒} หรือลักษณะของจิตที่เป็นอิสระ และไม่มีแก่นสารเป็นของตัวเองเพรະต้องคิดถึงวัตถุหรืออารมณ์ที่อยู่นอกตัวเองทุกขณะ นั่นหมายความว่า “ในขณะที่จิตกำลังคิดถึงสิ่งใด จิตดวนนั้นรู้เป็นนัยๆ ว่าตัวเองกำลังคิดถึงสิ่งนั้น”^{๓๓}

ส่วนนี้แสดงให้เห็นว่า ชาตุแท้ของจิตนั้นไม่มีอะไรมีนอกรากเริ่มหาพรแห่งการเปลี่ยนแปลงที่ซึ่งอยู่กับการสำนึกรู้ต่อปรากฏการณ์ตามที่มันเป็น และสิ่งนี้ก็เป็นเครื่องยืนยันความเป็นมนุษย์ว่า สภาวะดังกล่าวเป็นแหล่งคือชาตุแท้หรือธรรมชาติของมนุษย์ตาม

^{๓๒} ดร.ชัยวัฒน์ อัตพัฒน์, **ปรัชญาตะวันตกร่วมสมัย**, หน้า ๒๕๖.

^{๓๓} พระราชนมุนี (ประยูร ธรรมจิตโต), “คึกขาเปรียบเทียบ : ทฤษฎีอนัตตาในปรัชญาของชาาร์เตอร์และพุทธปรัชญา”, **วิทยานิพนธ์ปริทรรศน์**, (กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๐), หน้า ๑๗.

ที่ชาร์ตร์ได้กล่าวว่า มนุษย์ไม่ใช่อะไรอื่น แต่มนุษย์คือการสำนึกรู้ คือช่องว่างและอิสระภาพไม่มีความสำนึกใดที่มิได้อยู่กับการกระทำ การสำนึกรู้เป็นช่องว่างในเมืองที่สำนึกรู้สองระดับ คือแยกตัวเองออกจากลิงที่รู้ และเติมเต็มช่องว่างดังกล่าวด้วยการปฏิเสธว่า เป็นสถานการณ์ที่ต้องเปลี่ยนแปลงหรือสร้างสรรค์สิ่งต่างๆ ตามความคิดของเราเอง ซึ่งความรู้และอิสระภาพก็คือสิ่งเดียวกัน “ในเมืองที่ว่าเราเติมช่องว่างในชีวิตของเราด้วยการเลือกว่าจะทำอะไร เลือกว่าจะคิด จะรู้สึก จะเชื่อหรือไม่เชื่ออะไร เพราะเรามิใช่สิ่งอื่นนอกจากสิ่งที่เรากระทำ”^{๓๔} เพราะโดยธรรมชาตินั้นมนุษย์เกิดมาพร้อมกับสภาพความว่างเปล่าไร้แก่นสารจึงสามารถใช้แก่นสารของตนอย่างอิสระ คำว่า “แก่นสาร” ในที่นี้หมายถึง ความว่างจากการเติมเต็มชีวิตด้วยการสร้างสรรค์สิ่งต่างๆ จึงทำให้มนุษย์สามารถดำรงชีวิตอยู่ได้ ดังที่ชาร์ตร์กล่าวว่า “ความมีอยู่ มาจากแก่นสารของมนุษย์”^{๓๕} เพราะหากปราศจากการกระทำ ชีวิตก็ไม่ต่างอะไรจากหònไม้ที่ตายชาด ในการทำงานเดียวกันนี้การกระทำของมนุษย์จะมีช่องว่างทางความคิดและการกระทำที่มีเป้าหมายอย่างโดยย่างหนึ่งเสมอ เพราะมนุษย์จะสร้างสิ่งต่างๆ ได้ก็ต้องอาศัยช่องว่าง เพื่อที่จะเติมเต็มสิ่งนั้นสิ่งนี้ ตามเจตจำนงของตนได้

อย่างไรก็ตาม การกระทำหรือกิจกรรมเป็นสิ่งที่มีความจำเป็นสำหรับมนุษย์ที่ไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ เพราะเมื่อใดก็ตามที่มนุษย์หยุดนิ่ง ไม่ดินนรกเป็น เช่นเดียวกับวัตถุ เนื่องจากธรรมชาติของมนุษย์ที่มีการสำนึกรู้ไม่สามารถเป็น เช่นนั้นได้ “การดินนรกจึงเป็นวิธีหนึ่งที่จะทำให้ชีวิตเต็มชีวิตร้า ให้มีลักษณะแห่งที่บกเมื่อนวัตถุทั้งหลาย มนุษย์จะได้อยู่ในโลกอย่างมั่นคง ไม่คลอนแคลนไปมาตามความกลวงที่มีอยู่ในตัว”^{๓๖}

ดังนั้น ไม่ว่ามนุษย์จะพยายามหลอกตัวเองในรูปแบบใดก็ตาม แต่ก็สามารถเติมเต็มสิ่งต่างๆ ตามความปรารถนาได้เพียงชั่วขณะและก็ต้องกลับมาสู่สภาพความว่าง

^{๓๔} เนื่องน้อย บุณยณรงค์, จริยศาสตร์ตะวันตก ค้านท์ มิลล์ 约瑟夫 โรล์ ชาร์ทร์, หน้า ๒๑๗-๒๑๘.

^{๓๕} Jean-Paul Sartre, **Being and Nothingness**, p. 725.

^{๓๖} พนิจ รัตนกุล, ปรัชญาชีวิตของมอง-ปอล ชาร์ทร์, หน้า ๖๐.

การหลอกตัวเองในปรัชญา

เปล่าอีกเมื่อนเดิม เพราะมนุษย์ไม่สามารถหลีกหนีจากสภาพเช่นนี้ได้อย่างถาวรจะต้องกลับมาเผชิญหน้ากับความจริงโดยปราศจากความช่วยเหลือใดๆ จึงจำเป็นต้องแสดงความอ่อนแอกของตนเองออกมานะ ปัญหาดังกล่าวมิได้จบลงเพียงเท่านี้ แต่จะทวีความรุนแรงขึ้นเป็นเงาตามตัว เพราะเมื่อมนุษย์ไม่ได้ต่อแก่นแท้ของตนเองแล้วก็มักจะสร้างปัญหาให้กับคนอื่นๆ ทั้งทางตรงและทางอ้อม ซึ่งก็ไม่แปลกที่ชาาร์เตอร์เรียกมนุษย์ที่มีพฤติกรรมการหลอกตัวเองว่า เป็นคนสารเลว (Bad Faith) หมายถึง “ผู้ที่ว่างเปล่าจากความจริงของมนุษย์อย่างน่าลางอายสิ่นดี เพราะถ้าปราศจากสิ่งเหล่านี้ ชีวิตก็อับเฉาและตายไปในที่สุด”^{๓๗} เมื่อชีวิตของมนุษย์ไม่ได้มีแก่นสารใดๆ ทำให้มนุษย์ส่วนใหญ่ไม่รับผิดชอบชีวิตของตนเอง โดยพยายามหลีกเลี่ยงที่จะสร้างสิ่งที่เป็นสาระให้กับตนเองและสังคม เพราะถือว่าไม่ใช่สิ่งที่มนุษย์พึงแสวงหาแต่อย่างใด จึงปล่อยชีวิตให้เป็นไปตามยถากรรมเหมือนห่อนไม่ที่รีบลุณณาน ชีวิตในลักษณะดังกล่าวกลับกลายเป็นชีวิตที่แห่งที่บเนื่องจากขาดช่องว่างที่จะเติมเต็มแก่นสารแห่งความเป็นมนุษย์ด้วยความรู้สึกอันเป็นมาตรฐานแท้ของตน

(๒) การปฏิเสธ หมายถึง เจตจำนงที่จะไม่ยอมรับสิ่งใดสิ่งหนึ่งให้มีอยู่ในสภาพความว่างเปล่า เพื่อเป็นจារองรับ (Background) เป้าหมายของเราให้มีความชัดเจนขึ้นหรือเจตจำนงที่จะมีเสรีภาพมั่นคงคือ “ความจำเป็นต้องปฏิเสธและพลั้งในการศูนย์รวม”^{๓๘} เพราะธรรมชาติของมนุษย์ยอมไม่มีการเติมเต็ม แทนที่บเหมือนวัตถุจึงทำให้มีเสรีภาพในการปฏิเสธสิ่งต่างๆ ว่าสิ่งนี้ไม่ใช่สิ่งที่เราต้องการ สิ่งนี้เป็นสิ่งที่เราต้องการ การปฏิเสธจึงเป็นลักษณะของการเลือกที่จะยอมรับหรือปฏิเสธสิ่งใดสิ่งหนึ่งด้วยความสำนึกรู้และความเป็นตัวของตัวเอง จึงกล่าวได้ว่า “มนุษย์คือพลังแห่งการปฏิเสธและการเลือกตามเสรีภาพของตน เพราะมีการสำนึกรู้ที่แฝงไว้ด้วยความไม่พอใจไม่อิ่มไม่เต็ม หรือบกพร่อง”^{๓๙}

^{๓๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๓.

^{๓๘} Jean-Paul Sartre, **Being and Nothingness**, p. 442.

^{๓๙} พระมหาเสวว ปัญญาทุติ (นิลนา�), ศูนย์ตากับอนาคต : มองนาครชุนกับ鬯อง-ปอล ชาตรี, หน้า ๑๐๓.

จะเห็นได้ว่า เมื่อใดที่มนุษย์มีการปฏิเสธ เมื่อนั้นมนุษย์จะมีการเปลี่ยนแปลง หรือการเลือกจุดหมายใหม่เสมอ เช่น เมื่อเราได้นัดเพื่อนคนหนึ่งในห้องสรรพสินค้า ซึ่งเต็มไปด้วยลินค้านานาชนิด จึงทำให้ที่แห่งนี้ไม่มีความว่างเปล่าสำหรับผู้ที่มีความประสงค์จะเลือกซื้อลินค้าต่างๆ ในขณะที่เราเดินเข้าไปภายในห้องพร้อมๆ กับมองหาเพื่อนที่นัดไว้ แต่ไม่พบเพื่อนจึงทำให้ลินค้าทุกชนิดที่ปรากฏต่อหน้าถูกเราปฏิเสธว่า สิ่งนี้ไม่ใช่เพื่อนของเรา การปฏิเสธเช่นนี้มีผลทำให้สิ่งของต่างๆ อยู่ในความว่างเปล่าสำหรับเรา เพราะสิ่งที่มีอยู่ไม่ใช่สิ่งที่เป็น กล่าวคือสิ่งต่างๆ ในห้องสรรพสินค้าไม่มีความหมายสำหรับเราหรือไม่ใช่เพื่อนที่เราต้องการพบนั่นเอง จึงกล่าวได้ว่า มนุษย์เป็นสัตตประภาคเดียวที่มีพลังในการปฏิเสธ ๒ ประการ คือ (๑) การปฏิเสธเชิงบาก หมายถึง การแสดงปฏิกิริยาโต้ตอบต่อปรากฏการณ์เพื่อให้เป้าหมายมีความชัดเจน โดยนำสิ่งที่มีอยู่มาเป็นเครื่องมือหรือแรงผลักไปสู่ความมุ่งหมายอย่างใด (๒) การปฏิเสธในเชิงลบ หมายถึง การแสดงปฏิกิริยาโต้ตอบเพื่อทำลายสิ่งที่มีอยู่ โดยไม่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น

สิ่งเหล่านี้แสดงให้เห็นว่า การปฏิเสธเป็นการทำลายสิ่งที่เราไม่ปราณາให้อยู่ในสภาพของความว่างเปล่า เพื่อให้สิ่งที่เราปราณາปรากฏชัดเจนขึ้น เพราะเป้าหมายของมนุษย์จะต้องอาศัยองค์ประกอบหลายอย่าง เพียงแต่เราจะปฏิเสธให้มันอยู่ในฐานะแห่งความว่างเปล่าหรือให้มีความหมายสำหรับเราในฐานะที่เป็นจากการองรับสิ่งที่มีกล่าว คือเมื่อมนุษย์ไม่ยอมรับสิ่งที่มีอยู่ก็จะเกิดการดิ้นรน การหวนข่วย เพื่อให้สิ่งที่ตนเองปราณามาเติมเต็มความเปล่าที่มีอยู่ ในขณะเดียวกันก็จะปฏิเสธสิ่งที่มีอยู่ให้อยู่ในความว่างเปล่า�นคือการไม่ให้คุณค่าและความสำคัญ หรือให้อยู่ในฐานะเป็นการองรับ (Background) สิ่งใหม่ที่มีอยู่ เพื่อเติมเต็มสิ่งที่ขาดหายไปช่วงขณะที่เป็นเช่นนี้ก็เนื่องจากธรรมชาติของมนุษย์นั้นไม่สามารถยอมรับสภาพอย่างใดอย่างหนึ่งได้อย่างถาวร แต่จะมีการปฏิเสธอย่างต่อเนื่องเพื่อเติมเต็มสิ่งที่ตนขาดอยู่ตลอดเวลา

การหลอกตัวเองในปรัชญา

๕. การหลอกตัวเองกับเสรีภาพ (Bad Faith and Freedom)

ชาร์ตร์กล่าวว่า เสรีภาพ คือ “เสรีภาพของการเลือก”^{๔๐} เสรีภาพในที่นี้มิได้หมายถึง สัมฤทธิผลของการตัดสินใจว่าเราเลือกทำสิ่งนี้แล้วต้องสำเร็จ “เสรีภาพอยู่ที่ความสามารถในการตัดสินใจเลือก”^{๔๑} ซึ่งก็เป็นการบ่งถึงความสามารถในการเลือกยอมรับหรือปฏิเสธปรากฏการณ์ต่างๆ ด้วยพลังแห่งการสำนึก (*Power of Consciousness*) ในแก่นแท้ของตน ซึ่งมีความครอบคลุมใน ๒ ลักษณะ คือ

(๑) เชิงปฏิเสธ (Negative Side) หมายถึง “การพ้นจากการขัดขวางการ แทรกแซง การบังคับ หรือการใช้อำนาจทางอ้อม”^{๔๒} ซึ่งเป็นความหมายในเชิงโครงสร้างที่มุ่งเน้นจะ พึงปฏิบัติต่อ กันด้วยความเสมอภาค

แม้ว่าเสรีภาพในความหมายนี้จะเป็นเสรีภาพในเชิงโครงสร้างก็ตาม แต่ในความ เป็นจริง เสรีภาพเหล่านี้ก็มาจากการที่มุ่งเน้นให้เสรีภาพส่วนตัวมาเป็นเครื่องมือในการ สร้างสรรค์เสรีภาพแก่ตนเองและสังคมอีกส่วนหนึ่ง เพราะมุ่งเน้นไม่สามารถอยู่คนเดียวได้ จึงมีความจำเป็นต้องอาศัยซึ่งกันและกัน ในขณะที่เสรีภาพหรือการแสดงออกของมนุษย์ ก็จะมีผลกระทบต่อผู้อื่นหรือสังคมทั้งทางตรง และทางอ้อม สิ่งนี้จึงกลายเป็นภาระที่เกิด จากการเลือกอย่างไม่มีทางหลีกเลี่ยง เนื่องจากการเลือกของมนุษย์ ย่อมมีความเกี่ยวข้อง กับสิ่งอื่นในจوانะที่เป็นไปได้ในความหมายที่ว่า “พวกเราทุกคนต้องเลือกเพื่อตัวเอง แต่ตรงนั้นเราต้องการบอกว่า ในการเลือกเพื่อตัวเองนั้น เขาเลือกเพื่อคนอื่นด้วย”^{๔๓}

^{๔๐} Jean-Paul Sartre, **Being and Nothingness**, p. 439.

^{๔๑} พระเมธีธรรมภรณ์,(ประยูร ธรรมจิตโต), เปรียบเทียบแนวคิดพุทธศาสนา-ชาตรี, พิมพ์ ครั้งที่ ๔,(กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ศยาม, ๒๕๓๖),หน้า ๒๐.

^{๔๒} คากดีชัย นิรัญทรี, “วิวัฒนาการแนวคิดเรื่องเสรีภาพและความรับผิดชอบในปรัชญาของ ชาร์ตร์”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, หน้า ๑๐.

^{๔๓} มอง-ปอล ชาร์ตร์, **ปรัชญาเอ็กซ์เห็นเซย์ลลิสม์**คือมนุษย์นิยม, วิทยา เศรษฐวุฒิ (แปล), (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ธรรมชาติ, ๒๕๔๐), หน้า ๓๓.



แม่ชาร์ตจะไม่เห็นด้วยกับการยึดถือแนวคิด ลัทธิ อุดมการณ์ ขنبธรรมเนียม ประเพณี วัฒนธรรมที่มีภูมิภาคที่แบบต่างๆ เพราะเป็นสิ่งที่ผู้อื่นสร้างไว้เพื่อวัตถุประสงค์อย่างใดอย่างหนึ่ง ซึ่งอาจกล่าวเป็นเงื่อนไขให้มนุษย์ต้องยอมรับหรือปฏิบัติตาม โดยปราศจากข้อโต้แย้งใดๆ จึงเท่ากับเป็นการจำกัดเสรีภาพของมนุษย์ให้อยู่ในกรอบแห่งเหตุผลที่มิได้เกิดจากสำนึกรู้ตามภาวะของตนเองอย่างแท้จริง ในทางตรงกันข้ามยังมีมนุษย์จำนวนมากนิยมใช้ลัทธิ แนวคิด อุดมการณ์ภูมิภาคที่ขnbธรรมเนียม ประเพณี วัฒนธรรม ศีลธรรม จริยธรรม มาเป็นเครื่องมือกัดกันเสรีภาพของผู้อื่นให้เป็นทาสรับใช้กลุ่มผลประโยชน์ของตน มนุษย์ที่ขาดความเชื่อมั่นในเสรีภาพของตนจึงกล่าวเป็นสิ่งที่ไร้จิตวิญญาณ จึงพยายามใช้อำนาจแทรกแซง เพื่อทำลายเสรีภาพที่มิได้เป็นเพียงวัตถุที่ปราศจากการสร้างสรรค์อัตถิภาวะใดๆ ให้กับตนเองและสังคม

(๒) เชิงปฏิฐาน (Positive Side) หมายถึง กระบวนการตัดสินใจเลือกและรับผิดชอบสิ่งใดสิ่งหนึ่งตามการสำนึกรู้อย่างอิสระ ดังที่ว่า “ทำให้ความตั้งใจ (Intention) ของตนปรากฏออกมาเป็นรูปธรรมและเป็นการกระทำ”^{๔๔} เพราะมนุษย์ถูกสถาปัตยมีเสรีภาพ”^{๔๕} และมนุษย์ก็เป็นอิสระเต็มที่^{๔๖}

จะเห็นได้ว่า ความเป็นอิสระที่จะเลือกกระทำการสิ่งต่างๆ นั้น เป็นสิ่งที่แยกกันไม่ออกจากมนุษย์ และไม่เคยมีครั้งใดเลยที่จะพูดว่า “มนุษย์ไม่มีเสรีและไม่มีสถานการณ์ ได้เลยที่จะกล่าวได้ว่า ในสภาพอย่างนั้น มนุษย์ถูกบังคับ”^{๔๗} เนื่องจากมนุษย์เป็นผู้ที่ถูกสถาปัตยมีเสรีภาพและจำเป็นต้องใช้เสรีภาพในการสร้างสรรค์หรือทำลายสิ่งต่างๆ ให้อยู่ในสภาพที่เหมาะสมกับภาวะของตน “เพราะมนุษย์ไม่สามารถอยู่ภายใต้อิทธิพลของสิ่งใดสิ่งหนึ่งได้นาน และมนุษย์ไม่อาจยุติการเลือกได้ตราบเท่าที่ยังมีลมหายใจ”^{๔๘} นั่นก็

^{๔๔} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๐.

^{๔๕} Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, p. 442.

^{๔๖} Ibid, p. 439.

^{๔๗} วิทย์ วิศทเวทย์, จริยศาสตร์เบื้องต้น : มนุษย์กับปัญหาจริยธรรม, (กรุงเทพฯ:สำนักพิมพ์อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๕๒), หน้า ๑๕๗.

^{๔๘} กีรติ บุญเจือ, แก่นปรัชญาปัจจุบัน, (กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช จำกัด, ๒๕๕๒), หน้า ๑๒๙.



การหลอกตัวเองในปรัชญา

หมายความว่า “มนุษย์ไม่สามารถเป็นท่าสในบางเวลาและมีเสรีภาพบ้างเวลา แต่ต้องมีเสรีภาพตลอดเวลาหรือไม่ เช่นนั้นก็ไม่มีเสรีภาพเลียเลย”^{๔๔}

การเลือกที่จะยอมรับหรือปฏิเสธนั้นเป็นแก่นแท้ของมนุษย์ที่มีต่อปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น เนื่องจากมนุษย์เป็นสิ่งมีชีวิตประเภทเดียวในโลกที่สามารถตัดสินใจเลือกและรับผิดชอบสิ่งใดสิ่งหนึ่งได้เพียงชั่วขณะ กล่าวคือการเป็นในสิ่งที่ไม่เป็นและไม่เป็นในสิ่งที่เป็นด้วยการดีนرن แสงหา เปลี่ยนแปลง และเติมเต็มความประณานาทไร้ความล้าเริ่จ ตามการสำนึกรู้ของตนตลอดเวลา แต่เนื่องจากเสรีภาพของมนุษย์อยู่ในลักษณะของความเปลี่ยนแปลงอยู่ทุกขณะ “เสรีภาพดังกล่าวจึงมีลักษณะสัมบูรณ์ (Absolute) ไร้ขอบเขตจำกัด (Unbounded) และปราศจากเงื่อนไขใดๆ ที่จะมากำหนดกฎเกณฑ์ให้กับเสรีภาพ”^{๔๕} จึงทำให้มนุษย์เกิดการดีนرنเพื่อแสงหาอย่างไม่มีที่ลิ้นสุด “เพราะเสรีภาพคือแก่นแท้ของความเป็นมนุษย์”^{๔๖}

เมื่อมนุษย์มีเสรีภาพในการตัดสินใจเลือกที่จะเกี่ยวข้องกับสิ่งใดสิ่งหนึ่งโดยปราศจากการช่วยเหลือใดๆ จึงทำให้มนุษย์ส่วนใหญ่ขาดที่จะแข็งแกร่งน้ำต่อปรากฏการณ์ที่ไม่เป็นไปตามกฎเกณฑ์ที่วางไว้ เนื่องจากสิ่งอื่นๆ ก็มีเสรีภาพหรือการเปลี่ยนแปลงเช่นเดียวกับมนุษย์ จึงทำให้มนุษย์ส่วนมากเลือกที่จะแสดงพฤติกรรมที่ไม่สอดคล้องกับความรู้สึกอันเป็นชาติแท้ของตนเอง เพื่อปกปิดความประหั่นพรึ่งต่อการอันหนักอี้ด้วยการเลือก ด้วยการไม่แสดงปฏิกิริยาใดๆ ตอบ ดังตัวกรณีตัวอย่างของสาวญี่ปุ่นที่ตัดสินใจไปเที่ยวกับชายหนุ่ม เป็นต้น

๖. การหลอกตัวเองทั้งที่มีความรับผิดชอบ (Bad Faith and Responsibility)

(๑) ความรับผิดชอบเชิงข้อเท็จจริง (Descriptive) หมายถึง การยอมรับผลที่เกิดขึ้นจากตัดสินใจเลือกรำทำด้วยตนเอง ซึ่งผู้สร้างหรือผู้กระทำจะต้องยอมรับผล

^{๔๔} Jean-Paul Sartre, **Being and Nothingness**, p. 441.

^{๔๕} Ibid, p. 470.

^{๔๖} Ibid, p. 439.

โดยปราศจากข้ออ้างหรือเงื่อนไขใดๆ ดังที่ว่า “การรู้สึกนี้กว่าตนเองเป็นผู้สร้างเหตุการณ์ หรือสิ่งต่างๆ ที่โต้แย้งมิได้”^{๔๒} คำว่า “โต้แย้งมิได้” ในที่นี้ก็คือ “ปราศจากข้ออ้าง (No Excuse) หมายความว่าความรับผิดชอบไม่เปิดโอกาสให้มีข้ออ้างใดๆ ในการเก็บตัว”^{๔๓}

ความรับผิดชอบนี้ไม่ได้เป็นเรื่องส่วนตัวเพียงอย่างเดียว แต่ยังหมายถึง การยอมรับผลต่างๆ ที่เกิดขึ้นจากการกระทำที่มีต่อตนเองและผู้อื่นอย่างตรงไปตรงมา กล่าวคือ “ไม่มีอะไรที่จะหลบพ้นจากความรับผิดชอบของมนุษย์ได้ (Inescapable) ไม่เพียงแต่การกระทำส่วนบุคคลเท่านั้น แต่รวมถึงเหตุการณ์ภัยนอกที่เกี่ยวกับตัวเรา อีกด้วย”^{๔๔} เนื่องจากความรับผิดชอบมีความเกี่ยวข้องกับสังคมของมนุษย์ทั้งทางตรง และทางอ้อม

ดังนั้น การที่เราเลือกสิ่งใด สิ่งนั้นอาจเป็นแนวทางของผู้อื่นได้เช่นกัน เพราะสิ่งที่เราเลือกเป็นการสร้างอัตถิภาวะใหม่ที่พร้อมจะเป็นแนวทางให้กับมนุษย์ในยุคต่อไปใช้ เป็นแนวทางในการตัดสินใจเลือกที่จะรับผิดชอบต่อตนเองและสังคมได้เช่นกัน เมื่อใน ความเป็นจริง มนุษย์อาจไม่มีความลงใจที่จะทำให้เกิดความเกี่ยวโยงกับสิ่งอื่นมากนัก แต่การนั้นมนุษย์ก็ไม่อาจหลีกหนีจากความรับผิดชอบที่จะเกิดขึ้นเป็นเงาตามตัวได้ เพราะเมื่อเรากล่าวว่า “มนุษย์รับผิดชอบต่อตัวเอง เราไม่ได้หมายความเพียงว่าเขา รับผิดชอบต่อปัจเจกภาพของเขานั้น แต่ขยายรับผิดชอบต่อมวลมนุษยชาติด้วย”^{๔๕}

ด้วยเหตุดังกล่าวนี้ มนุษย์จึงมีความรู้สึกว่า การกระทำของเรามิได้เกี่ยวข้องกับ ใครเลย ทำไม่เราต้องรับผิดชอบมากมายถึงเพียงนี้ ดูเหมือนว่าการกระทำกับความรับ ผิดชอบไม่ยุติธรรมสำหรับมนุษย์ที่มีความจำกัดเช่นนี้ แต่การที่มนุษย์รับผิดชอบตัวเอง ก็เท่ากับไม่สร้างภาระให้คนอื่นซึ่งก็ทำให้ลีภภาพของเราไม่ไปเบียดเบี้ยนลีภภาพของผู้อื่น

^{๔๒} Ibid, p 533.

^{๔๓} วิทยา เศรษฐ์สุวงศ์, “แนวคิดของชาร์ต์ว่าด้วยความรับผิดชอบ”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร์ ดุษฎีบัณฑิต, หน้า ๓๙.

^{๔๔} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๙.

^{๔๕} มอง-ปอล ชาร์ต์, ปรัชญาเอ็กซิสเทนเชียลสมาร์กคือมนุษย์นิยม, วิทยา เศรษฐ์สุวงศ์ (แปล), หน้า ๑๓.

การหลอกตัวเองในปรัชญา

ชาร์ตร์ไม่ต้องการให้มนุษย์ใช้เสรีภาพที่มีมาสร้างความเดือดร้อนให้คนอื่นด้วยความไม่รับผิดชอบต่อสิ่งที่เกิดขึ้น

บางครั้งเราอาจคิดว่า การเลือกอย่างอิสระของเราจะมีประโยชน์อะไร เพราะต้องรับผิดชอบมากขึ้นเป็นเงาตามตัว เสรีภาพตามที่ควรจะเป็นของชาร์ตร์นั้นไม่ใช่การทำไรตามใจปรารถนาอย่างไรขوبเขต แต่มนุษย์ควรมีความรับผิดชอบตามการสำนึกรู้ของตน หากมนุษย์ขาดความรับผิดชอบสิ่งต่างๆ ที่อยู่ก็ไร้ความหมายสำหรับมนุษย์และสังคมโลก เช่นกัน เพราะความรับผิดชอบเป็นลักษณะเฉพาะของความเป็นมนุษย์ที่ไม่เหมือนกับวัตถุ ที่รอดอยแต่วันปอยสาย เนื่องจากไม่สามารถรับผิดชอบต่อสิ่งที่เกิดขึ้นได้อย่างเหมาะสม

(๒) ความรับผิดชอบเชิงปัจจุบัน (Normative) หมายถึง ความรับผิดชอบในเชิงคุณค่าที่หรือลักษณะที่พึงปรารถนาที่มิได้เป็นไปตามกฎเกณฑ์หรือรูปแบบอย่างใดอย่างหนึ่ง ซึ่งเป็นการแสดงให้เห็นว่า “ความรับผิดชอบไม่มีมาตรฐาน ถูก ผิด ดี ชั่ว ที่กำหนดไว้ล่วงหน้า ไม่ว่าจะโดยการกำหนดของพระเจ้าในศาสนาคริสต์ หรือโดยปัจจุบันของสังคม (a priori ground)”^{๓๓}

แม้ว่าชาร์ตร์จะไม่เห็นด้วยกับการมีมาตรฐานที่ตายตัว แต่ในลักษณะของความรับผิดชอบก็แห่งความหมายในเชิงปัจจุบันไว้หลายๆ ตอน เช่น “สิ่งที่เราเลือกอยู่มีดีขึ้นเสมอ ไม่มีอะไรดีสำหรับเรา ถ้าสิ่งนั้นไม่ดีสำหรับทุกคน ความรับผิดชอบของเราจึงยิ่งใหญ่กว่าสิ่งที่เราคิด เพราะมันเกี่ยวข้องกับมนุษยชาติ”^{๓๔} “เพราการเลือกจะต้องมีความเกี่ยวข้องกับตนเองและผู้อ่อนอยู่เสมอ แม้แต่การที่เราตัดสินใจเลือกแต่งงาน”^{๓๕} ไม่ว่าด้วยเหตุผลใดๆ ก็ตาม นั้นเป็นการสั่งเสริมการมีครอบครัวระบบผัวเดียวเมียเดียว ดูเหมือนว่าความรับผิดชอบของมนุษย์จะขยายอาณาเขตไปยังมนุษยชาติทั้งๆ ที่มนุษย์ไม่ได้มีส่วนเกี่ยวข้องโดยตรง แต่ถึงกระนั้นในทางตรงกันข้ามมนุษย์ก็ไม่สามารถปฏิเสธได้

^{๓๓} วิทยา เศรษฐวงศ์, “แนวคิดของชาร์ตร์ว่าด้วยความรับผิดชอบ”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร์ ดุษฎีบัณฑิต, หน้า ๔๗.

^{๓๔} Jean-Paul Sartre, **Existentialism and Humanism**, p. 29.

^{๓๕} ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Existentialism and Humanism, p. 29.

เพราะมนุษย์ไม่สามารถมีชีวิตอยู่ได้โดยปราศจากความรุ่มเรืองชาติ ในขณะเดียวกันมนุษย์ก็ต้องแบกรับภาระนี้ไว้จนเกินกำลัง บางครั้งเราจึงต้องหลีกหนีโดยการยินดีทำงานกฎหมายที่เขาวางไว้ หรือปฏิเสธที่จะสร้างสรรค์ชีวิตด้วยความเป็นตัวของตัวเอง เช่น การยึดติดในบทบาทหน้าที่ได้รับมอบหมายเพียงอย่างเดียว ไม่ยอมรับการเปลี่ยนแปลงโดยไม่สนใจว่าคนอื่นจะเป็นอย่างไร หรือมีส่วนเกี่ยวข้องกับเราในส่วนใดบ้าง บางทีอาจคิดว่า คนอื่นจะเป็นภาระ จนกลายเป็นการปัดความรับผิดชอบให้พ้นตัวไป ถือว่าธุระไม่ใช่สิ่งทำให้เป็นภาระของคนอื่น แม้ว่าสิ่งดังกล่าวจะเป็นสิ่งที่ไม่เกี่ยวข้องกับความรู้สึกของมนุษย์ตามแต่ก็เป็นส่วนหนึ่งที่จะทำให้มนุษย์ขาดความรับผิดชอบต่อความรู้สึกของตนเอง เนื่องจากเห็นว่าสิ่งต่างๆ มีกฎเกณฑ์ที่แน่นอน ไม่จำเป็นต้องดิ้นรนเพื่อแสวงหาคุณค่าใดๆ มาเติมเต็มให้กับชีวิต จึงทำให้มนุษย์ส่วนใหญ่มักโยนภาระอันหนักอึ้งจากการตัดสินใจเลือกของตนให้กับมาตรฐานทางลังคอมโดยไม่แสดงปฏิกริยาตอบโต้ใดๆ เลย

อย่างไรก็ตามกฎเกณฑ์ต่างๆ ย่อมมีส่วนสำคัญที่ทำให้มนุษย์ไม่แสดงเรื่องราวของตนจนเกินขอบเขต แต่มนุษย์จำนวนมากก็มักอาศัยสิ่งดังกล่าวเป็นเครื่องมือป้องกันเองให้พ้นจากความกังวลใจในการเผชิญหน้ากับสถานการณ์ที่ไร้กฎเกณฑ์ เพราะในบางสถานการณ์ มนุษย์ก็ต้องตัดสินใจแบบไร้กฎเกณฑ์ เช่นกัน แต่เมื่อได้หมายถึงการไร้ความรับผิดชอบต่อความรู้สึกของตน แม้แต่ชาร์ต์ร์ก็ไม่เห็นด้วยกับบุคคลที่มีพฤติกรรมเช่นนี้เนื่องจากเป็นผู้ที่ขาดจิตวิญญาณแห่งความเป็นมนุษย์ซึ่งไม่ต่างอะไรจากวัตถุที่แน่นหนืบ ไร้การเปลี่ยนแปลงในสิ่งที่เป็นไปได้ตามมาตรฐานเท็จของตน

cl. ไม่หลอกลวงทันสถานการณ์ (Bad Faith and Situation)

(๑) สถานที่ของข้าพเจ้า (My Place) หมายถึง ธรรมชาติที่มีความเกี่ยวข้องกับการดำรงชีวิตของมนุษย์ โดยจะปรากฏอยู่ตามระบบที่อุตสาหกรรมที่มั่นคง เปราะเป็นสิ่งที่แน่นหนืบ แต่มนุษย์สามารถนำสิ่งเหล่านี้มาเป็นเครื่องมือเพื่อให้ตนบรรลุเป้าหมายอย่างโดยย่างหนักได้ ดังที่ชาร์ต์ร์กล่าวว่า “สถานที่ของข้าพเจ้าปรากฏอยู่ในความหมายของสิ่งที่เปลี่ยนแปลง ซึ่งข้าพเจ้าสร้างโครงสร้างขึ้น แต่การเปลี่ยนแปลงซึ่งให้เห็นว่า บางสิ่งได้ถูก

การหลอกตัวเองในปรัชญา

เปลี่ยนแปลงซึ่งก็คือสถานที่ ดังนั้น เสรีภาพจึงเป็นความเข้าใจต่อสภาพข้อเท็จจริงของ “ข้าพเจ้า”^{๙๙}

จากคำกล่าวข้างต้นแสดงให้เห็นว่า ไม่ว่าเราจะทำอะไรก็ตามจะต้องทำความเข้าใจต่อสภาพความเป็นจริงและหัววิธีการที่เหมาะสมกับเป้าหมายว่ามีความเป็นไปได้มากน้อยเพียงใด ไม่ใช่นั้นสถานการณ์อาจลายเป็นข้อจำกัดต่อการเลือกของเราได้ เช่นกัน เช่นเดียวกับภูเขาซึ่งเป็นไปได้ยากที่เราจะย้ายภูเขาไปไว้ที่อื่น แต่ถ้าเราเปลี่ยนวิธีการใหม่ด้วยการไปทศนศึกษา เพื่อชมความงามหรือพักผ่อนในวันหยุดที่ภูเขา หัววิธีการเช่นนี้มีความเป็นไปได้ เพราะเป็นความเหมาะสมสมรรถห่วงวิธีการและเป้าหมายในขณะเดียวกัน การเลือกที่เราเลือกอย่างอิสระอาจเป็นอุปสรรคต่อเสรีภาพของเราได้ดังที่ว่า “เสรีภาพของเรารับรู้อุปสรรคและทำให้เรามีความทุกข์”^{๑๐}

เราจะเห็นได้ว่า สถานที่ต่างๆ สามารถเป็นอุปสรรคได้ หากมนุษย์ไม่มีวิธีการที่สอดคล้องกับเป้าหมายหรือยอมจำนนต่อสถานการณ์ ทั้งๆ ที่มนุษย์สามารถจะแก้ไข ปรับปรุงลึกลงต่างๆ ให้ดีขึ้นได้ แต่ก็ไม่ลงมือกระทำการเลย แต่กลับอ้างว่า เป็นเพราะสถานที่ไม่เอื้ออำนวยให้ทำเช่นนั้น ถ้าเราอยู่ในสถานที่ที่ดีกว่านี้ ทุกอย่างคงเป็นไปได้ การอยู่แบบเดิมก็ต้องอยู่แล้ว ไม่จำเป็นต้องเปลี่ยนแปลงอะไรให้มากกว่านี้ พฤติกรรมเหล่านี้ ล้วนแต่เป็นการหลีกหนีจากสถานการณ์ที่เป็นจริง โดยการทำตัวให้เป็นเช่นเดียวกับวัตถุที่มีลักษณะแน่นหนืบ ไร้การสร้างสรรค์ลึกลงไป ให้กับตนเอง

ในความเป็นจริงแล้ว มนุษย์อาจอยู่กับลิ่งดังกล่าวได้ชั่วระยะหนึ่ง จากนั้นก็ต้องกลับไปสู่สถานที่อยู่ของเราตามเดิม เพราะการอยู่ในสถานที่ใดนานๆ จะทำให้เรามีความรู้สึกเบื่อหน่าย หดหู่ เพราะทุกสิ่งทุกอย่างปรากฏแก่เราในสภาพที่เปลี่ยนแปลงไปทຽด โถอมไป จึงทำให้มนุษย์ปราบဏหีจะอยู่ในสถานที่ใหม่ ซึ่งเป็นธรรมชาติของมนุษย์ที่มีความปราดหนีความสำเร็จทำให้เข้าต้องเผชิญกับความกังวลใจมากmany เนื่องจากต้องตื่นแต่เช้าเพื่อเตรียมตัวไปทำงานตามสถานที่ต่างๆ โดยไม่รู้ว่าความรู้สึกอันเป็นมาตรฐาน

^{๙๙} Jean-Paul Sartre, **Being and Nothingness**, p. 494.

^{๑๐} Ibid, p. 495.

แท้ของตนเป็นอย่างไร แต่สิ่งที่ต้องทำก็คือการทำตัวให้กลมกลืนกับค่านิยมของสังคม

(๒) อดีตของข้าพเจ้า (My Past) คือ “สิ่งที่ข้าพเจ้าเป็น ทราบเท่าที่ข้าพเจ้ามีชีวิตอยู่”^{๑๑} เพราะอดีตเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้เรามีปัจจุบันที่มุ่งไปสู่อนาคต แม้ว่าอดีตจะเป็นสิ่งที่มนุษย์ไม่อาจแก้ไขได้ แต่ก็เป็นเครื่องมือสำคัญที่ทำให้เรารู้จักตัวเองมากขึ้น ดังที่ชาร์เตอร์กล่าวว่า “ข้าพเจ้าไม่สามารถเข้าใจตัวข้าพเจ้าได้ โดยปราศจากอดีต ยิ่งกว่า นั้นถ้าปราศจากอดีต ข้าพเจ้าไม่สามารถคิดถึงได้เกี่ยวกับตัวข้าพเจ้าได้เลย เพราะเมื่อข้าพเจ้าคิดว่า ข้าพเจ้าเป็นอะไรแล้วก็ต้องคิดถึงอดีต”^{๑๒}

บางครั้งอดีตอาจกล้ายเป็นปมชีวิตของมนุษย์ได้ หากเรายอมรับมันหรือให้คุณค่ากับมันมากเกินไป เนื่องจากเหตุการณ์ในอดีตสามารถกลับมาเกิดขึ้นในปัจจุบันได้เช่นกัน จนทำให้มนุษย์ไม่กล้าตัดสินใจทำอะไร หลายครั้งที่เราต้องหยุดกิจกรรมการดำเนินชีวิตลงเป็นระยะเวลานาน หรือไม่ก็ต้องเผชิญหน้ากับความล้มเหลวนั้นคือความชลัดในอดีต กล้ายเป็นความขยะในปัจจุบัน เพียงแต่มนุษย์ไม่ยอมรับความเป็นจริงว่าเป็นความชลัดก็แล้ว และไม่ได้ใจที่จะเลือกให้ตนมีความกล้าหาญเพียงพอที่จะดำเนินชีวิตด้วยตนเอง แต่กลับปล่อยให้ชีวิตเป็นไปอย่างไรทิศทางเหมือนวัวตุกที่ไร้จิตวิญญาณ ในขณะเดียวกัน เขายังคิดว่า ทำไม่ชีวิตในปัจจุบันเราจึงเป็นเช่นนี้ อนาคตเราจะเป็นเช่นไร นอกจากมนุษย์จะไม่ยอมรับอดีตในฐานะเป็นบทเรียนแล้ว ยังทำให้ชีวิตในปัจจุบันไร้ความหมายไปอย่างน่าเสียดาย

พฤติกรรมดังกล่าวนี้ นอกจากจะเป็นการทำลายคุณค่าของชีวิตแล้ว ยังเป็นการทำลายเวลาอันมีค่าในปัจจุบันของชีวิตให้ล่วงเลยไปอย่างไรจุดหมาย เพราะมนุษย์ไม่อาจเปลี่ยนแปลงอดีตที่ Lew Say หรือรักษาสิ่งที่ดีงามให้อยู่ในสภาพเช่นนั้นได้ตลอดเวลา แต่สามารถนำอดีตมาเป็นบทเรียน หรือเป็นแนวทางในการดำเนินชีวิต เพื่อไม่ให้ตนเองต้องตกอยู่ในเหตุการณ์เช่นนั้นอีก ดังที่ชาร์เตอร์กล่าวว่า “โดยการเลือกจุดมุ่งหมาย

^{๑๑} วิทยา เครชชูว์ค์, “แนวคิดของชาร์เตอร์ว่าด้วยความรับผิดชอบ”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร์ดุษฎีบัณฑิต, หน้า ๒๒.

^{๑๒} Jean-Paul Sartre, **Being and Nothingness**, p. 496



การหลอกตัวเองในปรัชญา

ของข้าพเจ้า ข้าพเจ้าก็ยังรักษาอดีตไว้กับตัว และโดยการกระทำของข้าพเจ้า ข้าพเจ้าก็ตัดสินใจถึงความหมายของมัน”^{๓๓}

(๓) สิ่งแวดล้อมของข้าพเจ้า (My Environment) คือ ข้อเท็จจริงทางธรรมชาติที่มีความเกี่ยวข้องกับการดำเนินชีวิตของมนุษย์ หรือสิ่งที่เป็นเครื่องมือเครื่องใช้ต่างๆ ที่แวดล้อมมนุษย์ ด้วยลักษณะของการเป็นปฏิปักษ์หรือการมีประโยชน์ที่จะช่วยให้ความตั้งใจของมนุษย์บรรลุวัตถุประสงค์อย่างโดยย่างหนึ่ง อีกทั้งยังหมายถึง “เหตุบังเอิญที่คาดไม่ถึงที่ข้าพเจ้าพบการพยายามที่จะทำให้ความตั้งใจบรรลุผล”^{๓๔}

จากเหตุผลดังกล่าวนี้ การกระทำของมนุษย์จึงมีความเกี่ยวข้องกับสิ่งแวดล้อมอยู่ตลอดเวลา เพราะนอกจากจะเป็นเครื่องแสดงถึงการรู้จักใช้สิ่งแวดล้อมมาเป็นเครื่องมือทำให้ตนบรรลุเป้าหมายแล้ว ยังบ่งถึงความมีเสรีภาพของมนุษย์ที่ไม่ยอมให้สิ่งแวดล้อมมีอิทธิพลเหนือการตัดสินใจแต่อย่างใด เนื่องจากสิ่งแวดล้อมมีลักษณะเป็นกลางๆ ไม่ได้ก่อให้เกิดประโยชน์หรือโทษแก่มนุษย์ได้ หากมนุษย์ไม่ให้คุณค่าและเข้าไปจัดการในฐานะเป็นเครื่องมือที่จะนำไปสู่เป้าหมายอย่างโดยย่างหนึ่ง สิ่งเหล่านี้ก็ยังคงมีอยู่ตามธรรมชาติอย่างไรๆ ดูดหมาย เพราะธรรมชาติเป็นข้อมูลที่อยู่ในสภาพอย่างที่มันเป็น (Being-in-itself) “แต่โดยตัวมันเองไม่ได้มีอิทธิพลที่จะเป็นประโยชน์ หรือเป็นอุปสรรคต่อการกระทำการของมนุษย์เลย”^{๓๕}

การปักปิดหรือหลีกหนีจากความรู้สึกของตนดังกล่าว แม้จะเป็นการหลอกผู้อื่น หรือเป็นความรู้สึกที่ไม่สอดคล้องกับความรู้สึกของตนเอง แต่อาจทำให้ขาดดูดีในสายตาของคนอื่นและเมื่อเขามีพฤติกรรมเช่นนี้บ่อยๆ เขายังเริ่มมีอาการซึนชา กับสิ่งเหล่านี้โดยไม่คิดจะปรับปรุงหรือพัฒนาตนเองให้สอดคล้องกับสิ่งแวดล้อม ในที่สุดมนุษย์จะไม่มี

^{๓๓} Ibid, p. 498.

^{๓๔} วิทยา เครชชูวงศ์, “แนวคิดของชาร์ตร์ว่าด้วยความรับผิดชอบ”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร์ ดุษฎีบัณฑิต, หน้า ๒๓.

^{๓๕} ศักดิ์ชัย นิรัญญา, ปรัชญาเอกซิสเตนเชียลลิสม์, พิมพ์ครั้งที่ ๓,(กรุงเทพฯ : โอ เอ็น จี, ๒๕๕๓), หน้า ๓๖.



จุดยืนของตัวเอง เพราะถือว่าไม่ใช่หน้าที่ของตนโดยตรง หากมีผู้ทักท้วงว่า ถ้าคุณอื่นทำอย่างเขานั่งจะเป็นอย่างไร เขาก็จะตอบว่า ไม่มีใครทำเช่นนั้นหรอกเว้นเสียแต่ว่าเป็นเหตุสุดวิสัยเท่านั้น

แม้ว่าสิ่งแวดล้อมจะมีสภาพเป็นกลางๆ เนื่องจากไม่ได้มีอิทธิพลใดๆต่อวิธีชีวิตของมนุษย์ หากแต่มนุษย์ก็ไม่ยอมรับสิ่งแวดล้อมในฐานะที่เป็นเครื่องมือหรือเป็นสาเหตุที่ทำให้มีการเปลี่ยนแปลงจุดหมายของมนุษย์ด้วยสาเหตุต่างๆ ในขณะเดียวกันมนุษย์ก็ใช้เป็นข้ออ้างเพื่อหลอกตัวเองและผู้อื่น โดยปัดความรับผิดชอบอย่างไม่ irony ด้วยต่อความรู้สึกของตนและผู้อื่น ในที่สุดมนุษย์ก็ต้องเผชิญหน้ากับความเคยชินหรือขาดความรับผิดชอบต่อตนเองและผู้อื่น

แท้ที่จริงแล้ว มนุษย์ไม่อาจดำเนินชีวิตอย่างเป็นแบบแผนเช่นเดียว กับเทคโนโลยีได้ เพราะมนุษย์เป็นสัตว์ที่มีความเปลี่ยนแปลง นั่นคือการเป็นสิ่งที่ไม่เป็นและไม่เป็นสิ่งที่เป็น หมายความว่า ชีวิตมนุษย์ไม่สามารถเป็นสิ่งหนึ่งสิ่งใดได้อย่างถาวร หากแต่ว่ามนุษย์สามารถที่จะมีหรือเป็นสิ่งใดสิ่งหนึ่งได้เพียงระยะหนึ่งเท่านั้น และต้องดีนرنเพื่อแข่งขันกับมนุษย์และเทคโนโลยีอื่นๆ เพื่อให้ได้มาซึ่งทรัพย์สิน เงินทอง เกียรติยศ จนไม่เหลือชาตุแท้ของความเป็นมนุษย์ที่มีสติปัญญาหนีอสิ่งเหล่านี้ ดังที่ว่า “ยิ่งสภาพจิตใจที่คับข้องและบ้านปวน คือเงินตราเกียรติยศมากกว่าภารณ์คือความรู้และสติปัญญา มนุษย์จึงต้องแข่งขัน ดีนرن เคร่งเครียดล้มล้างทำลายกัน สิ่งนี้กำลังทำให้ความบริสุทธิ์ (Purity) และความจริงใจ (Sincerity) ของมนุษย์ลดถอยลงเช่นกัน”^{๖๙}

ดังนั้น สถานที่และเทคโนโลยีอาจทำให้มนุษย์ประสบความลำเร็วในเวลาอย่างรวดเร็ว แต่ก็ต้องเผชิญหน้ากับความว้าวุ่นหรือโอดีตเดี่ยวมากยิ่งขึ้น เนื่องจากชีวิตของมนุษย์ต้องผูกติดกับกรอบของสังคมมากกว่าจะกลับมาอยู่กับความรู้สึกของตนเองอย่างจริงจัง แต่สิ่งเหล่านี้ก็เป็นเพียงความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับเทคโนโลยีได้เพียงชั่วระยะเวลาหนึ่ง หรือเป็นเพียงเครื่องมือที่จะนำมนุษย์ไปสู่เป้าหมายบางอย่าง แต่ไม่สามารถเติมเต็มชีวิต

^{๖๙} ดร.นภาเดช กานุจนะ, **ปรัชญาชีวิตยุค IMF 2000 วิถีแห่งอิสระภาพของมนุษย์**, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สร้อยทอง, ๒๕๕๑), หน้า ๒๔.



การหลอกตัวเองในปรัชญา

ที่เรื่อความสำเร็จของมนุษย์ได้อย่างแท้จริง เพราะสถานที่เป็นข้อเท็จจริงที่มนุษย์สามารถเลือกได้แต่มนุษย์ก็ไม่สามารถเลือกที่จะยอมรับหรือปฏิเสธเทคโนโลยีตามความรู้สึกของตนจนชีวิตเกิดความซึ้งชา เช่นเดียวกับวัตถุนั้นเอง

(๔) คนใกล้ชิดของข้าพเจ้า (My Fellowman) หมายถึง “สัตที่มีการเปลี่ยนแปลงอยู่นอกขอบเขตของการเลือกของตัวเรา”^{๒๗} กล่าวคือ มนุษย์ที่มีเสรีภาพเช่นเดียวกับเราซึ่งสามารถเปลี่ยนแปลงสิ่งอื่นให้อยู่ในฐานะที่เป็นลักษณะตัวเอง (Being-in-itself)

แม้ว่าชีวิตมนุษย์จะมีเสรีภาพ แต่ก็ต้องมีความเกี่ยวข้องกับสิ่งอื่นๆ ที่มีอยู่ในโลกอย่างไม่มีทางหลีกเลี่ยง ในขณะเดียวกันเราก็ต้องเลือกให้ความหมายหรือคุณค่ากับสิ่งใดสิ่งหนึ่งใน ๒ สภาพ คือ “สภาพหนึ่งมีสิ่งที่มีความหมายโดยเราเป็นผู้ให้แก่มันกับอีกสภาพหนึ่งซึ่งเราไม่ได้ให้ความหมายแก่สิ่งเหล่านั้นด้วยตัวเอง”^{๒๘} ดังที่ชาร์เตอร์กล่าวว่า “ในขณะที่ความหมายของเหล่านี้ประทับบนสิ่งต่างๆ และเกี่ยวข้องกับลักษณะภายนอกที่ไม่แตกต่างกัน อย่างน้อยที่สุดในการปรากฏนั้นมีบางสิ่งบางอย่างที่บ่งชี้ถึงลักษณะที่สามารถนำไปประยุกต์ใช้และมันเกี่ยวข้องกับข้าพเจ้าโดยตรง”^{๒๙}

จะเห็นได้ว่า ความหมายของสิ่งต่างๆ ล้วนมีส่วนเกี่ยวข้องกับชีวิตของเรา เพราะความหมายหรือคุณสมบัติบางอย่างเราไม่ได้เป็นผู้กำหนดให้มันโดยตรง แต่มันมีความหมายที่ผู้อื่นกำหนดไว้อย่างเป็นระบบ เราจึงจำเป็นต้องยอมรับมันตามนั้น เช่น เครื่องคอมพิวเตอร์ โทรศัพท์มือถือ โรงเรียน ตลาดหุ้น ห้างสรรพสินค้า หมู่บ้านจัดสรร เครื่องหมายจราจร เป็นต้น เพราะสิ่งดังกล่าวที่มีความหมายอยู่ในตัว หากมนุษย์ไม่เลือกให้คุณค่าหรือปฏิบัติตามก็คงไม่มีความหมายใดๆ แต่ว่ามันมีความจำเป็นในฐานะที่เป็นเครื่องมือสื่อสารระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ หรือมนุษย์กับสิ่งอื่นๆ เพื่อความเข้าใจและประโยชน์ของการอยู่ร่วมกันในสังคม

^{๒๗} คักตีชัย นิรัญทวี, ปรัชญาเอกซิสเตนเชียลลิสม์, หน้า ๓๘.

^{๒๘} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๘.

^{๒๙} Jean-Paul Sartre, **Being and Nothingness**, p. 511.

อย่างไรก็ตาม บางครั้งการมืออยู่ของสิ่งอื่นหรือบุคคลอื่นก็สร้างความทุกข์ให้แก่ตัวมนุษย์เอง “เพรากกรรมของบุคคลอื่นทำให้ตัวเรากลายเป็นสัตสำหรับบุคคลอื่นไปตัวเรากลายเป็นสัตที่มีฐานะ เช่นเดียวกับสัตในตัวเอง”^{๗๐} ในลักษณะที่ว่า เมื่อเรากำลังแบบดูหนู่มสาว คุ่หนึงที่กำลังทำกิจกรรมบางอย่างอยู่ในห้องตามลำพัง แต่มีคนเดินผ่านมาพร้อมกับลังเกตพฤติกรรมของเรา หากคนนั้นเป็นคนที่เราไม่คุ้นเคยเรารู้สึกเดียวๆ เพราะเขามาไม่ได้มีความเกี่ยวข้องอะไรกับเรา และหากมีสิ่งที่จะทำเช่นนั้นโดยไม่สะทักสะท้าน ในทางทางตรงกันข้าม หากคนๆ นั้นเป็นคนที่ใกล้ชิดเรารู้สึกเดียวกับเราก็จะทำให้เรารู้สึกอึดอัดและเกิดความกังวลใจกลัวเข่าจะทำหนี้หรือประมาณการกระทำดังกล่าวในทางเลี่ยหาย จึงทำให้เราต้องเบี่ยงเบนสิ่งที่กำลังเป็นอยู่ด้วยการทำหนีการกระทำของหนู่มสาวคุ่นี้ หรือวิพากษ์วิจารณ์การกระทำดังกล่าวตามความพอใจของตนทั้งนี้ ก็เพื่อปักปิดความละอายหรือความกังวลใจที่เกิดจากกระทำของตนกับคนที่ใกล้ชิดเนื่องจากมนุษย์อาจถูกคนอื่นมองในฐานะที่เป็นวัตถุ เช่นเดียวกัน จึงทำให้มนุษย์รู้สึกว่าไม่มีเสรีภาพเท่าที่ควร นั่นหมายความว่า “โดยการปราภูตัวของคนอื่นเสรีภาพของเราถูกกระทำโดยกระเทือนทันที”^{๗๑} เพราะธรรมชาติของมนุษย์ไม่ใช่สิ่งที่หยุดนิ่งอย่างไร การเปลี่ยนแปลง หรือดื้อรนน์ไปตามความปรารถนาของคนอื่น หากแต่มนุษย์เป็นสิ่งที่มีการเปลี่ยนแปลง และดื้อรนน์ไปตามความปรารถนาของตนเองอย่างไม่มีที่สิ้นสุด เพราะความปรารถนาของมนุษย์เป็นสิ่งที่ยากจะเติมเต็มให้สมบูรณ์ได้

นอกจากนี้ เพื่อนหรือคนใกล้ชิดอาจทำให้เราสูญเสียอัตถิภาพของตนได้เช่นกัน เพราะเมื่อได้ก็ตามที่เรายินยอมเดินตามแนวทางหรือกฎหมายที่คนอื่นวางไว้ให้ โดยไม่คำนึงถึงมาตรฐานของตนเอง เมื่อนั้นอัตถิภาพของเราจะประศจากความหมายและจะถูกตีค่าโดยอัตถิภาพของผู้อื่นทันที อัตถิภาพของเรายังคงลายเป็นเพียงวัตถุซึ่งหนึ่งที่รอคอยการตีค่าหรือให้ความหมายจากสิ่งอื่น เพราะคนใกล้ชิดอาจทำให้เราต้องแสร้งตัดสินใจเลือกในสิ่งที่เราไม่ปรารถนาเท่าใดนัก เช่น กรณีที่นาย พ. อายากเรียบปรัชญา แต่ต้อง

^{๗๐} ศักดิ์ชัย นิรันดร์, ปรัชญาเอกซิสเตนเชียลลิสม์, หน้า ๔๑.

^{๗๑} วิทยา เศรษฐวงศ์, “แนวคิดของชาร์ต์ร์ว่าด้วยความรับผิดชอบ”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร์ดุษฎีบัณฑิต, หน้า ๖๓.

การหลอกตัวเองในปรัชญา

เลือกเรียนแพทย์ตามความปรารถนาของพ่อแม่ เพื่อจะได้สร้างอาชีพที่มีความมั่นคงได้มากกว่า ในความเป็นจริงนาย พ.ย่อมรู้ดีว่าเขามิชอบการเรียนแพทย์แต่ก็ต้องเลือกเรียนด้วยความเกรงใจพ่อแม่หรือเป็นค่านิยมของคนในยุคนี้ ในที่สุดก็ทำให้เขายังเชิญห้ากับความวิตกกังวล เพราะไม่รู้ว่าตนจะเรียนจบตามเป้าหมายที่ตั้งไว้หรือไม่

(๕) ความตายของข้าพเจ้า (My Death) คือ “ความขาดสูญแห่งความเป็นไปได้ทั้งมวลของข้าพเจ้าเอง”^{๗๒} กล่าวคือการที่ภาวะของชีวิตหยุดนิ่งไว้การเปลี่ยนแปลงเป็นข้อเท็จจริงของอัตติภาวะของมนุษย์แต่ละคน “เนื่องจากมันเป็นความตายของคนหนึ่งของปัจจุบุคคล เป็นสิ่งที่ไม่มีความสามารถทำให้ได้”^{๗๓} “และเราอยากยื่งความตายในแบบของเรา ความตายแบบที่เลือกเองซึ่งมาหาเรา เพราะเราต้องการมัน”^{๗๔}

ความตายในทฤษฎีของชาาร์เตอร์เป็นข้อเท็จจริงที่มีสภาพเป็นกลางๆ มนุษย์สามารถเลือกที่จะมีชีวิตอยู่หรือตายก็ได้ แต่ก็มีควรให้ความตายมาเป็นอุปสรรคของชีวิต “เพราะความตายมีอำนาจเช่นเดียวกับอดีตคือสามารถสร้างลักษณะเฉพาะลักษณะหนึ่ง ลักษณะใดที่ตายตัวແเนื่องอนให้แก่เรา และเมื่อสิ่งนี้เกิดขึ้นแล้วเราจะเปลี่ยนแปลงแก้ไขไม่ได้ เมื่อเราตายไปก็จะมีสภาพเช่นเดียวกับวัตถุทั้งหลาย”^{๗๕}

เหตุที่มนุษย์กลัวตาย เพราะความตายทำให้มนุษย์อยู่ในสภาพที่ไร้การเปลี่ยนแปลง เป็นการทำลายเป้าหมายหรือความปรารถนาของมนุษย์ให้สิ้นสุดลงอย่างไร ความหมาย “ความตายจึงทำให้ทุกสิ่งทุกอย่างที่เราได้ลงทุนลงแรงทำมาไว้ความหมาย ไม่มีแก่นสารอะไร และทำลายโอกาสของเราที่จะแสดงศักยภาพที่มีอยู่ให้ปรากฏออกมา”^{๗๖}

^{๗๒} PhraMedhedhammaporn (Prayoon Mererk), **Sartre's Existentialism and Early Buddhism**, p.71.

^{๗๓} Jean-Paul Sartre, **Being and Nothingness**, p. 534.

^{๗๔} พริ드리ช นีทเซ่, คือพจนานาชาติสตรา, มනตรี ภูมิ (แปล), (กรุงเทพฯ : แพรวสำนักพิมพ์, ๒๕๕๐), หน้า ๙๕.

^{๗๕} พินิจ รัตนกุล, **ปรัชญาชีวิตของมอง-ปอง ชาาร์เตอร์**, หน้า ๗๖.

^{๗๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๗๕.

เนื่องจากมนุษย์เป็นสัตประเทเดียวที่สามารถเป็นในสิ่งที่ไม่เป็นนั้นหมายถึงการเลือกทำในสิ่งที่ตนปรารถนาได้นานัปการ แม้กระหงความตายมนุษย์ก็เลือกได้เช่นกัน แต่กระนั้นมนุษย์ก็รู้สึกหวานดกลัวและวิตกกังวลถึงความตายอยู่ตลอดเวลาเช่นกัน เพราะไม่รู้ว่าความตายที่ตนไม่ได้เลือกนั้นจะมาถึงเมื่อใด แน่นอนว่า คงไม่มีใครทำใจยอมรับเหตุการณ์เช่นนี้ได้อย่างทันทีทันใด แต่ว่าโดยส่วนใหญ่มนุษย์จะพึงกับความพ่ายแพ้ของชีวิต หดหู่ ห้อแท้ เนื่องหน่ายต่อชีวิตจนบางครั้งทำให้เราต้องยอมแพ้ต่อการดิ้นรนของชีวิต หรือไม่เลือกับการมีชีวิตอยู่ด้วยการคิดว่า การดิ้นรนต่อสู้ไม่มีความหมายใดๆ เพราะทุกสิ่งทุกอย่างล้วนต้องเข้าไปสู่ความว่างเปล่าหรือความตาย ทำให้มนุษย์ไม่อาจใช้อัตติภูมิของตนสร้างสรรค์สิ่งใดๆ เพื่อการมีชีวิตอยู่ในโลก มีแต่จะทิ่ความรุนแรงขึ้นจนเป็นเหตุให้เข้าไปสู่ความตายที่ไร้จิตวิญญาณ เช่นเดียวกับวัตถุที่ไม่มีการสร้างสรรค์สิ่งใดๆ ได้ด้วยตัวเอง แต่มีอยู่เพื่อความสุขเสียหรือความตายเท่านั้น

อีกประการหนึ่ง มนุษย์พยายามจะหนีจากความตายด้วยการหลอมตัวเองให้เข้ากับสังคมด้วยการทำงานหรือการแผลล้อมด้วยผู้คนจำนวนมาก เพราะให้รู้สึกไม่โดดเดี่ยวหรือไม่ต้องคิดถึงความตาย เช่น ในชีวิตประจำวันเรามักจะแต่งตัวด้วยเสื้อผ้าหรือเครื่องประดับราคาแพง และซับรอมมี่ห้องทำงานในบริษัทจนมีความก้าวหน้าในตำแหน่งหน้าที่การงาน บางครั้งอาจมีการไปพบปะสัมมาร์ทกับเพื่อนร่วมงาน การประชุมการสัมมนา การเดินทางไปดูงาน การได้รับเชิญในฐานะเป็นผู้เชี่ยวชาญ เป็นต้น แต่เมื่อกลับบ้านเราก็จะดูหนัง พิงเพลงหรือไม่ก็โทรศัพท์คุยกับเพื่อนๆ หรือเพนกวิดี สิ่งเหล่านี้ทำให้เราเพลิดเพลินจนไม่รู้สึกโดดเดี่ยว แต่เมื่อต้องพ้นจากตำแหน่งหน้าที่ทำให้รู้สึกเงาอ้างว้าง โดยเดียว หดหู่ เนื่องหน่ายชีวิต บางครั้งก็อดคิดถึงความตายไม่ได้

ดังนั้น ความตายจึงเป็นทางเลือกของมนุษย์ที่ไม่อาจใช้เสรีภาพในการดิ้นรนขวนขวยในท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงของสรรพสิ่งในโลกนี้ โดยอาศัยเป็นส่วนของชีวิตในการแก้ปัญหาความยุ่งยาก จากความรับผิดชอบอันยิ่งใหญ่จากการมีชีวิต เพื่อที่จะหลีกหนีความเป็นคนที่จะมีชีวิตอยู่ในโลกนี้ด้วยความเป็นตัวของตัวเอง

การหลอกตัวเองในปรัชญา

สรุป

จากการที่ได้ศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเรื่องการหลอกตัวเองในปรัชญาของ ณอง-ปอล ชาร์ต์ (Jean-Paul Sartre) ทำให้ทราบถึงความสัมพันธ์ของแนวคิดดังกล่าว กับแนวคิดอื่นๆ เช่น สัต (Being) สุญตา (Nothingness) เสรีภาพ (Freedom) ความ รับผิดชอบ (Responsibility) และสถานการณ์ (Situation) เป็นต้น ซึ่งมีมุขย์เป็น ศูนย์กลางของแนวคิดดังกล่าว เพราะชาร์ต์เห็นว่า มุขย์เป็นสัตประภาคเดียวที่มักเป็น ในลิ่งที่ไม่เป็นและไม่เป็นในลิ่งที่เป็น กล่าวคือเป็นสัตที่มีเสรีภาพแห่งการเลือกที่จะ เปลี่ยนแปลงพฤติกรรมของตนท่ามกลางปรากฏการณ์ตามความรู้สึกอันเป็นมาตรฐานแท้ของ ตนใน ๒ ลักษณะ คือ (๑) การยอมรับและปฏิเสธปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นด้วยความรู้สึก อันเป็นมาตรฐานแท้ของตนเอง (Good Faith) (๒) การยอมรับและปฏิเสธปรากฏการณ์ที่เกิด ขึ้นอย่างไม่สอดคล้องกับความรู้สึกอันเป็นมาตรฐานแท้ของตน (Bad Faith)

แนวคิดดังกล่าวเป็นปรากฏการณ์แห่งอิสรภาพจิตของมนุษย์ที่ไม่ยอมรับความ เป็นจริงที่เกิดขึ้นจากการตัดสินใจเลือกรahทำลิ่งใดลิ่งหนึ่งด้วยความไม่รับผิดชอบโดย พยายามสร้างลิ่งที่ตรงกันข้ามมาปิดมาตรฐานแท้ของตนเองทั้งในด้านความรู้สึกและการกระทำ เพื่อให้ตนเองได้รับอิสรภาพซึ่งระยะหนึ่ง แม้ว่าการหลอกตัวเองจะมีลักษณะเช่นเดียวกับ การโกหกตัวเอง แต่ก็มีความแตกต่างกันเนื่องจากเป็นพฤติกรรมที่เราเลือกเข้าไป เกี่ยวข้องกับลิ่งใดลิ่งหนึ่งด้วยความไม่รับผิดชอบต่อผลที่เกิดขึ้นจากการเลือกแบบเมินแย้ง เพราะเป็นลิ่งที่ไม่สอดคล้องกับความรู้สึกอันเป็นมาตรฐานแท้ของตนจึงพยายามแยกตัวเอง ออกจากลิ่งดังกล่าวในรูปแบบของการหลอกตนเองและผู้อื่นทั้งทางตรงและทางอ้อม เพื่อให้ได้ในลิ่งที่ปราศนาและพ้นจากลิ่งที่ไม่ปราศนาซึ่งขณะหนึ่งเท่านั้น

จะเห็นได้ว่า พฤติกรรมดังกล่าวนี้ แม้จะเป็นการตัดสินใจเลือกทำลิ่งใดลิ่งหนึ่ง อย่างอิสระก็ตาม แต่เป็นการเลือกที่ปราศจากความรับผิดชอบ เพราะมีเงื่อนไขในการ สำนึกแยกความรู้สึกและการกระทำที่ไม่สอดคล้องกับความเป็นจริงในขณะนั้นฯ เพื่อยินดีที่เกินกำลังความรู้ความสามารถของตนให้กับปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น เพื่อ แลกกับความเป็นได้ของอิสรภาพซึ่งขณะ แต่กระนั้นมนุษย์ก็ต้องเผชิญหน้ากับอิสรภาพ



เที่ยม เพราะมนุษย์ต้องรับผิดชอบกับการสูญเสียอิสรภาพหรือความรู้สึกอันเป็นมาตรฐานแท้ของตนอย่างไม่มีวันลืนสุด จึงเป็นเหตุให้มนุษย์เกิดความรู้สึกประท้วั่นพรั่นพรึงและเกิดความกังวลใจในเสรีภาพแห่งความปราถนาอันไร้ความสำเร็จ

ด้วยเหตุนี้ มนุษย์จึงพยายามดันตนด้วยการหลอกตัวเองและผู้อื่น เพื่อเอาตัวรอดจากสถานการณ์ที่ไม่สอดคล้องกับความรู้สึกอันเป็นมาตรฐานแท้ของตนเอง แต่ชาร์ต์ร์ก็ประเมินบุคคลที่มีพฤติกรรมเช่นนี้ว่า เป็นบุคคลสารเลว เพราะไม่สามารถเชิญหน้าบุนโลกนี้ด้วยการตัดสินใจเลือกและรับผิดชอบในสิ่งที่กระทำด้วยความเป็นมนุษย์ แต่กลับหลบหลีกด้วยการอ้างเงื่อนไขและยอมจำนนต่ออิทธิพลของสิ่งอื่นๆ มากกว่าที่จะเห็นคุณค่าของตนเอง ในฐานะมนุษย์เป็นผู้สูงสานไปให้มีเสรีภาพอย่างสมบูรณ์ จึงไม่ต่างจากวัตถุที่แเน้นทึบ ซึ่งปราศจากจิตวิญญาณแห่งการสร้างสรรค์คุณค่าได้ กับตนเองและสังคมโลกนี้อย่างน่าเสียดาย

แม้ว่าบทบาทหน้าที่ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งที่ทำให้มนุษย์มีชีวิตอยู่บนโลกนี้ได้ตามความรู้สึกอันเป็นชาติแท้ของตน เพราะเป็นที่มาของความหลาภัยหรือความงามแห่งเลรีภาพของมนุษย์ที่จะแสดงออกในเชิงสร้างสรรค์ ซึ่งบางครั้งเราก็ถือว่า งานศิลปะชีวิตคือชีวิตคืองาน แต่ในที่สุดมนุษย์ก็ต้องดำเนินการตามที่กำหนดไว้ ไม่ว่ามนุษย์จะมีความหลาภัยไปด้วยความรู้สึกนึกคิดอันเป็นตัวของตัวเองและปริบททางสังคม จึงไม่อาจใช้ส่วนใดส่วนหนึ่งเป็นบทสรุปที่ชัดเจนได้

ในทางตรงกันข้าม มนุษย์จำนวนมากที่ยึดถือต่ำแห่งหน้าที่อย่างเคร่งครัดโดยให้ความสำคัญมากกว่าความเป็นตัวของตัวเอง ซึ่งอาจทำให้ชีวิตมนุษย์กลایบเป็นเครื่องจักรกลที่ต้องทำงานเป็นระบบภายใต้การควบคุมของระบบต่างๆ เช่น กฎระเบียบเวลา เงินเดือนสวัสดิการ เทคโนโลยีต่างๆ เป็นต้น จึงทำให้ชีวิตอยู่กับลิงเหล่านี้จนเกิดความซึนชาและไม่พยายามดันตนไปตามการสำนึกรู้ของตน แต่ชาร์ต์รอกลับมองว่าเป็นชีวิตที่จัดซีดและเรี้พลังอำนาจแห่งเลรีภาพของความเป็นมนุษย์ เพราะต้องให้ไปตามกระแสของผู้อื่นและสังคมเมื่อൺระบบเครื่องจักรกล หากแต่ในความเป็นจริงมนุษย์กลับมีความประท้วนพรั่นพรึงเพิ่มมากขึ้น จนแยกไม่ออกรว่า อะไรคือฐานแท้ของตน และอะไร

การหลอกตัวเองในปรัชญา

คือหน้าที่การงาน ในที่สุดมนุษย์จะเกิดความแปรเปลี่ยนและห่วงกับสิ่งดังกล่าวและทำให้มีพฤติกรรมการหลอกตัวเองมากขึ้นอีกด้วย

ดังนั้น ชาร์เตอร์จึงพยายามกระตุ้นเตือนให้มนุษย์ใช้เสรีภาพของตน ในการที่จะยอมรับและปฏิเสธประภูมิการณ์ต่างๆ บนโลกนี้จนกว่าชีวิตจะหายไป ไม่เช่นนั้นการหลอกตัวเองไม่เพียงแต่เป็นความอ่อนแอก่อนแต่เป็นเสรีภาพของมนุษย์ แต่ยังมีผลทำให้สังคมและโลกย่อยยับไปอย่างไร้คุณค่า เช่นกัน เพราะเสรีภาพของมนุษย์จะมีค่าก็ต่อเมื่อมนุษย์ได้ใช้เป็นเครื่องมือในการเลือกสร้างสรรค์สิ่งที่เป็นสาระให้กับตนเองและสังคมโลกตามมาตรฐานเดียวกันเท่านั้น

วิจารณ์

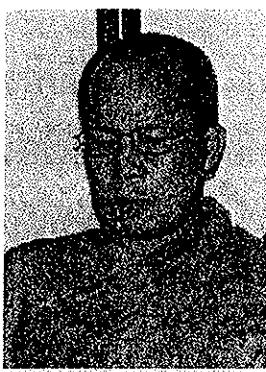
แม้ว่าทฤษฎีทางปรัชญาของ มอง-ปอล ชาร์เตอร์ จะพยายามหลีกเลี่ยงทฤษฎีทางด้านอภิปรัชญา ภูมิวิทยา และจริยศาสตร์ โดยพยายามเสนอแนวคิดที่สอดคล้องกับความเป็นจริงของชีวิตมากขึ้น กรณีนี้ก็ยังมีลักษณะของแนวคิดดังกล่าว แห่งอยู่ เนื่องจากเสรีภาพได้กลายเป็นปฐมบทแห่งการเลือกดินแดนไปสู่เป้าหมายที่ไร้ความสำเร็จของมนุษย์ในโลกนี้โดยปราศจากเงื่อนไข โดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องดังกล่าวได้กลยุทธ์มาเป็นข้อโต้แย้งทางด้านจริยธรรมที่มีมาตรฐานด้านเหตุผลและกฎเกณฑ์ต่างๆ ซึ่งเป็นบรรทัดฐานในการตัดสินด้านความประพฤติของมนุษย์ แต่ชาร์เตอร์เห็นว่า มนุษย์ควรใช้เสรีภาพแห่งการเลือกเกี่ยวข้องกับสิ่งต่างๆ ด้วยความรับผิดชอบต่อชาตุแท้ของตน

แม้ความรับผิดชอบดังกล่าวก็เป็นการสร้างกฎเกณฑ์ประเภทหนึ่ง ซึ่งมนุษย์ไม่สามารถปฏิเสธได้ เพราะเมื่อใดที่มนุษย์เลือก เมื่อนั้นมนุษย์จะต้องมีกรอบของความรับผิดชอบตามมา กรอบในที่นี้อาจไม่ใช่กฎเกณฑ์ ระเบียบแบบแผน และมาตรการอย่างใดอย่างหนึ่ง หากแต่เป็นความประท้วงพรั่นพรึงต่อสิ่งที่กำลังเลือกว่า เราจะสามารถรับผิดชอบต่อสิ่งนี้ด้วยความรู้สึกอันเป็นชาตุแท้ได้หรือไม่ ถ้าไม่เช่นนั้นมนุษย์ก็จะเปลี่ยนแปลงความรับผิดชอบด้วยรูปแบบของการหลอกตัวเอง เพื่อปกป้องตนเองให้รอดพ้นจากสถานการณ์อันไม่พึงประสงค์และรักษาสิ่งที่ตนโปรดนาไว้

ตรงนี้ทำให้มีความว่า หากมนุษย์มีเสรีภาพในการเลือกทำสิ่งใดสิ่งหนึ่งตามเจตจำนงของตน เหตุใดการที่มนุษย์เลือกหลอกตัวเองจึงกล้ายเป็นการเลือกที่ไร้สาระทั้งที่โดยชาตุแท้ของมนุษย์ก็คือการเป็นในสิ่งที่ไม่เป็นและไม่เป็นในสิ่งที่เป็นตามบริบทของตน ซึ่งก็ควรเป็นความหลากหลายแห่งเสรีภาพของมนุษย์ที่มีการสำนึกรู้ไปตามชาตุแท้ของตน ส่วนนี้เป็นการแสดงให้เห็นว่า การเลือกดังกล่าวอาจเป็นแนวทางที่ทำให้มนุษย์ได้รับอิสรภาพในระดับสั้น และถูกประณามว่า เป็นความไร้สาระแห่งเสรีภาพ แต่อย่างน้อยที่สุดก็เป็นการเลือกที่มนุษย์ใช้ปักป้องตนเองในยามวิกฤต ซึ่งเป็นวิธีการที่มนุษย์จะได้รับความเจ็บปวดน้อยกว่าการเผชิญหน้าด้วยความรับผิดชอบต่อการอันหนักอึ้งอย่างโดยเดียว เพราะมนุษย์จะเลือกลงได สิ่งนี้จะต้องมีความเป็นไปได้ตามฐานะของตนและสังคมมิใช่เป็นไปตามความรู้สึกนึกคิดของตนเพียงอย่างเดียว หากเป็นเช่นนั้นก็เท่ากับว่ามนุษย์มีเพียงเสรีภาพในเชิงอุดมการณ์ที่ไม่สอดคล้องกับความเป็นจริงของชีวิต

ในทางตรงกันข้าม มนุษย์บางส่วนอาจใช้การหลอกตัวเองเป็นเครื่องมือในการแสวงหาชาตุแท้ของตนเองด้วยการเปลี่ยนเป้าหมายของตนในรูปแบบที่เหมาะสมกับความเป็นไปได้มากขึ้น เพราะสิ่งดังกล่าวกลับถูกมองว่าเป็นเครื่องมือที่ก่อให้เกิดความสัมพันธ์ระหว่างชาตุแท้กับชาตุเดิมของมนุษย์ ในขณะเดียวกันการหลอกตัวเองอาจกล้ายเป็น เป้าหมายของมนุษย์ที่ไม่อาจเผชิญหน้ากับปรากฏการณ์ในโลกนี้ด้วยความรับผิดชอบ แม้ว่าโดยชาตุแท้ของมนุษย์นั้นมีเสรีภาพในการเลือกเท่ากัน แต่ในความเป็นจริงมนุษย์อาจตัดสินใจเลือกได้ตามบริบทของตนมากกว่าที่จะเลือกตามความรู้สึกนึกคิดอันเป็นตัวของตัวเองเพียงอย่างเดียว เพราะเป็นการยกที่มนุษย์จะหลุดพ้นจากอิทธิพลของลั่งต่างๆและพยายามใช้เสรีภาพในการตัดสินใจเลือกเป้าหมายอย่างโดยย่างหนึ่ง โดยไม่คำนึงถึงความเป็นไปได้ตามศักยภาพของตน จึงกล่าวได้ว่า ทราบได้ที่มนุษย์ยังถูกครอบงำถูกหลอกด้วยอำนาจของกิเลสตัณหา ทราบนั้นการยึดถือผิด การหลอกตัวเองในรูปแบบของความอยากเมียกเป็นที่ไร้ความสำเร็จของมนุษย์ก็ยังคงดำเนินต่อไป

แนวคิดเกี่ยวกับสังคมของ นักปรัชญาและนักปฏิวัติสังคม



พรมทางกฤษณะ ทรุโณ (บุชากร)
ป.ธ. ๓, พธ.บ., พธ.ม. (ปรัชญา) Ph.D. (Philosophy)
รักษาการรองคณบดีบัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

บทนำ

ในสภาพที่สังคมทุกด้านของประเทศไทยกำลังพัฒนาดังที่เห็นกันอยู่นี้ เช่น ด้านเศรษฐกิจ กำลังเร่งเรื่องเศรษฐกิจพอเพียง ด้านการเมือง อยู่ในช่วงได้รู้ธรรมเนียมใหม่ จะนำไปสู่การเลือกตั้งที่ใสสะอาด และประชาธิปไตยที่ถูกต้อง ผู้เขียนคิดว่าเป็นการเหมาะสมที่จะนำเสนอแนวคิดเกี่ยวกับสังคมของนักปรัชญาและนักปฏิวัติสังคมหลายๆ ท่าน ในอดีต เพื่อท่านผู้อ่านจะได้ทราบว่า แนวคิดเกี่ยวกับสังคมของนักปรัชญาในอดีตและสังคมปัจจุบันมีความเหมือนและต่างกันอย่างไร อาจเป็นแนวให้ท่านผู้อ่านนำไปคิดต่อ เพื่อให้ประเทศไทยเจริญก้าวหน้า อยู่รอดปลอดภัยต่อไป ก่อนอื่นขอนำเสนอเกี่ยวกับความหมายของสังคมตามที่มีบันทึกไว้ดังต่อไปนี้

พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ.๒๕๑๕^(๑) ได้ความหมายไว้ว่า สังคม^(๑) หมายถึง น. คนจำนวนหนึ่งที่มีความสัมพันธ์ต่อเนื่องกันตามระเบียบกฎหมาย โดยมีวัตถุประสงค์สำคัญร่วมกัน

ในพจนานุกรมศัพท์สังคมวิทยา ซึ่งรวบรวมและพิมพ์ขึ้นโดย Houl, Thomas Ford.^(๒) คำว่าสังคมวิทยามายถึง การศึกษาในเชิงวิทยาศาสตร์ซึ่งปรากฏการณ์อันเกิด

^(๑) ราชบัณฑิตยสภา, พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๕๑๕, (กรุงเทพฯ : บริษัท อักษรเจริญทัศน์ จำกัด, ๒๕๓๗), หน้า ๘๑๗.

^(๒) Houl, Thomas Ford, Dictionary of Modern Sociology, (New Jersey , Littlefield : Adams & Co., 1969), P. 152.



จากความสัมพันธ์ในกลุ่มนุษย์และเป็นการศึกษาตัวมนุษย์กับกลุ่มนุษย์คนอื่นๆ ที่แวดล้อมตัวมนุษย์นั้น

พจนานุกรมศัพท์สังคมวิทยา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน^(๓) ได้มีการนิยามคำว่า สังคมวิทยา ไว้ว่าสังคมวิทยาเป็นการเป็นการศึกษาเชิงวิทยาศาสตร์ในเรื่องปรากฏการณ์ที่เกิดจากความสัมพันธ์ของมนุษย์ในกลุ่ม และการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสภาวะแวดล้อมที่มนุษย์สร้างขึ้นมา

ทั้งหมดนี้เป็นการให้ความหมายของคำว่าสังคม รวมทั้งในแง่สังคมวิทยาด้วยเพื่อให้ทราบในแนวกว้างว่า ความหมายเกี่ยวกับสังคมนั้นเป็นเรื่องที่กว้างมาก โดยเฉพาะในแนวคิดของนักปรัชญา มีความน่าสนใจดังจะได้กล่าวถึงต่อไปนี้

๑. สังคมอุดมคติในแนวคิดของพลาโต

แนวคิดของพลาโต^(๔) พอสรุปได้ว่า มนุษย์เป็นสัตว์สังคม เพราะมนุษย์ไม่อาจอยู่ตามลำพังคนเดียว ความจำเป็นทางเศรษฐกิจบีบบังคับให้มนุษย์รวมกลุ่มกันเป็นสังคม เป็นรัฐ เพราะฉะนั้นสังคมหรือรัฐจึงเป็นสถาบันที่จำเป็นต้องมี เมื่อมีสังคมหรือรัฐขึ้นมาแล้ว ก็ควรพัฒนาให้สังคมหรือรัฐดีขึ้น ไม่ควรปล่อยให้การปกครองภายใต้สังคมหรือรัฐ เป็นไปอย่างไร้ระเบียบແبغแผน พลาโตได้เสนอแบบอย่างของสังคมหรือรัฐที่ดี สมบูรณ์ เพื่อเป็นเป้าหมายในการพัฒนาสังคมหรือรัฐต่างๆ บรรดาเมืองในโลกนี้ สังคมหรือรัฐที่เป็นแบบนี้ จัดเป็นสังคมหรือรัฐในอุดมคติ หรือที่ทราบกันดีในเชื้อ อุดมรัฐ

สังคมหรือรัฐเกิดจากการรวมกลุ่มของบุคคลจำนวนมาก โดยนัยน์สังคมหรือรัฐ จึงได้แก่บุคคลที่ขยายใหญ่ขึ้น บุคคลแต่ละคนมีโครงสร้างเช่นไร สังคมหรือรัฐก็มีโครงสร้าง เช่นนั้น บุคคลมีวิญญาณ ๓ ส่วน สังคมหรือรัฐก็ประกอบด้วยชนชั้น ๓ ระดับคือ

^(๓) ราชบัณฑิตยสภา, พจนานุกรมศัพท์สังคมวิทยา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, (กรุงเทพฯ : บริษัท ออมรินทร์ พรินติ้ง กรุ๊ป จำกัด, ๒๕๓๒), หน้า ๗๕๑.

^(๔) พระราชาธรรมนูน (ประยูร ธรรมจิตต์), ปรัชญากรีก ป่อเกิดภูมิปัญญาตะวันตก, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๔๕), หน้า ๑๔๕-๑๔๖.



แนวคิดเกี่ยวกับสังคมของนักปรัชญาและนักปฏิวัติสังคม

๑.) นักปักษ์ขวา ในอุดมรัฐ อำนาจทางการเมืองทั้งหมดตกอยู่ในมือของนักปักษ์ขวาซึ่งเป็นคนกลุ่มน้อย ผู้ฝ่ายการคัดเลือกเป็นพิเศษเพื่อเป็นผู้นำของสังคมหรือรัฐ โดยเฉพาะนักปักษ์ขวา มีหน้าที่ออกกฎหมายและกำหนดนโยบาย คุณธรรมของนักปักษ์ขวาคือความมีปัญญาอย่างเห็นมโนคติ กล่าวนัยหนึ่งก็หมายถึงว่า นักปักษ์ขวาต้องเป็นนักปรัชญา ในเวลาปกตินักปรัชญาจะครุ่นคำนึงถึงมโนคติ แต่เมื่อวาระแห่งการเป็นผู้ปักษ์ขวาสูงสุดของรัฐมาถึง เขาก็เข้ามารับตำแหน่งผู้นำ และมีชื่อเรียกว่า กษัตริย์นักปรัชญา (Philosopher King)

ชนชั้นปักษ์ขวาที่เคยได้กับวิญญาณแห่งเหตุผลในมนุษย์ พลາໂຕให้เห็นว่า สังคมหรือรัฐในอุดมคติจะต้องได้คนมีปัญญาหรือนักปรัชญามาเป็นผู้ปักษ์ขวา เช่นเดียวกับการที่วิญญาณแห่งเหตุผลต้องมีอำนาจบังการวิญญาณสองส่วนที่เหลือในตัวเรา

๒.) พิทักษ์ชน ชนชั้นอันดับรองลงมาซึ่งพอเทียบได้กับนักраб แต่หน้าที่ของพิทักษ์ชนมีมากกว่าการรับป้องกันสังคมหรือรัฐ หน้าที่อื่นๆ ของพิทักษ์ชนคือการกดซั่นให้ราษฎรเคารพเชื่อฟังกฎหมายที่มาจากการบังคับของนักปักษ์ขวาและ การช่วยนักปักษ์ขวาบริหารกิจการของรัฐ กล่าวโดยสรุป พิทักษ์ชนคือผู้ทำหน้าที่ห้าม ตำรวจน และข้าราชการพลเรือนในเวลาเดียวกัน คุณธรรมประจำพิทักษ์ชนคือความกล้าหาญ

ชนชั้นที่สองนี้เทียบได้กับวิญญาณแห่งเจตนารมณ์

๓.) ราษฎร เป็นชนชั้นผู้ถูกปักษ์ขวา ซึ่งเป็นกลุ่มใหญ่ที่สุดในสังคม หรือรัฐ ผู้ถูกจัดไว้ในชนชั้นนี้คือประชาชนธรรมดางroup ประกอบอาชีพการทำงานต่างๆ เพื่อผลิตสินค้าและการบริการให้แก่สังคมหรือรัฐ เพราะฉะนั้น นายทุน กรรมกร ชาวนา ช่างฝีมือ แพทย์ ครู และบุคคลในอาชีพอื่นๆ จัดเป็นชนชั้นราษฎรทั้งสิ้น คุณธรรมของราษฎรคือการรู้จักประมาณ

ชนชั้นราษฎรตรงกับวิญญาณแห่งความต้องการของมนุษย์

กล่าวได้ว่า พลາໂຕเชื่อว่าลักษณะทางสังคมของมนุษย์จำเป็นต้องมีชนชั้น คือในแต่ละสังคมควรมี ๓ ชนชั้น ได้แก่ ชนชั้นปักษ์ขวา ชนชั้นพิทักษ์ชน ชนชั้นราษฎร ซึ่งทั้งสามชนชั้นนี้มีการแบ่งหน้าที่กันทำ เพื่อร่วมกันสร้างความเจริญและมั่นคงให้เกิดแก่



สังคมหรือรัฐร่วมกัน ดังนั้นพลาโตจึงมีความเชื่อว่า มนุษย์สามารถทำให้สังคมที่ตนอาศัยอยู่นี้ดีขึ้นได้โดยคนในสังคมนั้นต้องเป็นอย่างที่กล่าวมา

๒. สังคมอุดมคติในแนวคิดของอริสโตเติล

อริสโตเติล^(๔) มีแนวความคิดเหมือนกับเพลโตซึ่งเป็นอาจารย์ของตนในเรื่องให้ความสำคัญของสังคมหรือรัฐ กล่าวคือเขาถือว่ามนุษย์เป็นสัตว์สังคม ซึ่งมีลักษณะภูมิปัญญาในการอยู่ร่วมกันเป็นหมู่คณะ และต่อสู้กับภัยธรรมชาติเพื่อการมีชีวิตรอด ดังนั้นมนุษย์จึงรวมตัวกันตั้งแต่กลุ่มที่เล็กที่สุดคือครอบครัวและก้าวขึ้นไปทางกลุ่มใหญ่ในระดับหมู่บ้าน เมืองเล็ก เมืองใหญ่ จนกลายเป็นประเทศหรือรัฐในที่สุด การอยู่ร่วมกันนี้เพื่อสันติสุขของสังคมมนุษย์ จึงจำเป็นต้องมีการจัดระเบียบกฎหมายที่แต่ละระดับขึ้น ซึ่งจะระเบียบดังกล่าวจะช่วยให้สังคมมากยิ่งขึ้นเมื่อสังคมมนุษย์ใหญ่ขึ้น ในขณะเดียวกันอริสโตเติลก็ส่งเสริมให้มีการยอมรับหน้าที่อธิรัมเนียมและประเพณีที่สืบทอดกันมา แต่การจะปฏิบัติตามหรือไม่นั้นขึ้นอยู่กับเหตุผลและความเหมาะสมของสังคมในแต่ละยุคแต่ละสมัยด้วย แต่การที่ประชาชนจะคิดได้ถูกต้องเพียงใดขึ้นอยู่กับการศึกษาซึ่งอริสโตเติลมีความเห็นเช่นเดียวกับพลาโต คือจะต้องสร้างหลักสูตรที่เหมาะสมแก่การเริ่มสร้างพังกาย พลังใจและพลังสมอง โดยนักศึกษาทุกคนจะต้องสามารถอ่าน เขียน วาดภาพ รู้จักดูแลรักษา วิจารณ์วรรณกรรม ตลอดจนได้รับการปลูกฝังทางจริยศึกษาให้มีศีลธรรมอันดีงาม เพื่อที่ว่าเมื่อเติบโตเป็นผู้ใหญ่แล้ว ประชาชนทุกคนจะได้ดำรงชีพ สร้างครอบครัว และมีชีวิตอยู่อย่าง平安 สำหรับหน้าที่ของบุคคลในสังคมนั้น อริสโตเติลได้จัดแบ่งไว้ว่า ชายฉกรรจ์ควรมีหน้าที่เป็นทหารป้องกันประเทศ ส่วนหน้าที่ในการปกครองและบริหาร สังคมหรือรัฐ ควรเป็นของประชาชนวัยกลางคนซึ่งมีประสบการณ์มาแล้วระดับหนึ่ง และหน้าที่ทางศาสนากิจการอยู่กับประชาชนวัยชรา

^(๔) พระทุมพร วัชรสสกี้ยร, นักคิดสำคัญของโลก, (กรุงเทพฯ : อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๕๗), หน้า ๒๖๗.



แนวคิดเกี่ยวกับสังคมของนักปรัชญาและนักปฏิวัติสังคม

๖๑

จากการพิจารณางานเขียนทางปรัชญาการเมืองของอริสโตเติลแล้ว พ่อจะกล่าวสรุปแนวคิดเกี่ยวกับสังคมหรือรัฐได้ดังนี้ คือ

๑. พื้นที่ของสังคมหรือรัฐต้องไม่กว้างใหญ่หรือเล็กจนเกินไป^(๑) เหตุผลมีอยู่ว่า ถ้าใหญ่จนเกินไปก็ยากแก่การป้องกันและการบังคับใช้กฎหมาย ถ้าเล็กเกินไปก็จะขาดความอุดมสมบูรณ์ทางเศรษฐกิจจนพึงตัวเองไม่ได้

๒. พลเมืองของสังคมหรือรัฐปฏิบัติหน้าที่ตามวัยนั้นคือคนวัยหนุ่มเป็นทหาร คนวัยกลางคนเป็นผู้ปกครอง คนวัยชราเป็นนักบวชสอนธรรม สังคมหรือรัฐจำเป็นต้องมีกรรมการและซ่างฝึมือไว้ช่วยทำงานที่ต้องใช้กำลัง กรรมกรไม่มีสิทธิเป็นพลเมือง

๓. การศึกษาเป็นเครื่องมือสำคัญในการพัฒนาพลเมือง สังคมหรือรัฐจะต้องจัดการศึกษาให้กับประชาชน วิชาที่กำหนดให้ศึกษาประกอบด้วยการอ่าน การเขียน การวาดภาพ ยิมนาสติก และดนตรี วิชาที่สำคัญก็คือ จริยศึกษาไม่มีการกล่าวถึงวิชาปรัชญา เพราะเป็นที่น่าเสียดาย เนื่องจากในเวลาหนึ่งอริสโตเติลเขียนเรื่อง รัฐศาสตร์ (politics) ยังไม่ทันจบสมบูรณ์ ก็ลิ้นชีวิตเสียก่อน

อริสโตเติลพอใจที่จะเห็นสังคมหรือรัฐมีระบบการปกครองซึ่งอยู่ภายใต้กฎหมายและระเบียบที่แน่นอนอันจะสร้างความผาสุกและให้เสรีภาพในการตอบแห่งความดีแก่ราษฎรชนะเดียวกันก็ต้องได้รับการปลูกฝังทางด้านจริยธรรม ให้เป็นผู้ที่มีจิตใจสูงส่งจนรวมเป็นพลังมวลชนที่เสริมสร้างประโยชน์ให้แก่สังคมหรือรัฐ

๓. สังคมในแนวคิดของคาร์ล มาร์กซ์

คาร์ล มาร์กซ์^(๒) ผู้ซึ่งเป็นนักปฏิวัติสังคมเจ้าของความคิดอันทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในโลกมากที่สุดเขาได้เสนอความคิดและวิธีการแก้ไขสภาพความเหลื่อมล้ำในสังคมให้หมดไป โดยเฉพาะเรื่องการเปลี่ยนแปลงของสังคมไปสู่ความก้าวหน้าซึ่งพอ

^(๑) พระราชรัมภูนี (ประยูร ธรรมจิตโต), ปรัชญากรีก ป่อเกิดภูมิปัญญาตะวันตก, หน้า ๒๖๗.

^(๒) วิทยากร เชียงกุล, ปรัชญาการเมือง เศรษฐกิจ สังคม, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สายสาร, ๒๕๕๘), หน้า ๑๖๗-๑๖๙.

สรุปได้ดังนี้

๑. ความเป็นจริงไม่ใช่เป็นเพียงสถานการณ์ของเรื่องใดเรื่องหนึ่งแต่เป็นกระบวนการทางประวัติศาสตร์ที่ยังคงดำเนินอยู่

๒. ด้วยเหตุนี้ก็จะทำให้ความเป็นจริงก็คือต้องเข้าใจธรรมชาติของการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์

๓. การเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ไม่ได้เกิดแบบสุ่มสี่สุ่มห้าแต่เป็นไปตามกฎของการเปลี่ยนแปลงที่เราสามารถดูได้

๔. กฎของการเปลี่ยนแปลงที่ดูได้คือ กฎของวิภาควิธีซึ่งประกอบไปด้วย การเคลื่อนไหวที่ขึ้นแล้วขึ้นอีกของ องค์ประกอบคือ ทฤษฎี (thesis) การคัดค้านทฤษฎี (antithesis) และการสังเคราะห์ทฤษฎี (synthesis)

๕. สิ่งที่ช่วยทำให้กฎนี้ดำรงอยู่อย่างต่อเนื่อง คือ ภาวะแบล็กแย็ก (alienation) ซึ่งเป็นความขัดแย้งภายในที่จะทำให้แต่ละขั้นตอนของเรื่องราว์สืบพอดกันมาจะต้องลิ้นสุด

๖. กระบวนการเปลี่ยนแปลงนี้ไม่ได้ถูกควบคุมโดยมนุษย์ แต่ถูกผลักดันโดยกฎภายในตัวของมันเอง และมนุษย์ก็จะต้องถูกภาครัฐต้อนโดยการแลกเปลี่ยนแปลงนี้ด้วย

๗. กระบวนการเปลี่ยนแปลงนี้จะคงดำเนินต่อไปอย่างต่อเนื่องจนกว่าจะถึงสถานการณ์ที่มีการขัดความขัดแย้งภายใน สวยงามแบล็กแย็ก และเกิดพลังที่จะทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลง

๘. เมื่อประวัติศาสตร์กำลังไปถึงสถานการณ์ที่ปราศจากความขัดแย้ง มนุษย์จะไม่ต้องถูกภาครัฐต้อนโดยพลังที่อยู่นอกเหนือการควบคุมของพวกเขาร่วมกันต่อไป แต่จะเป็นผู้ควบคุมชะตาชีวิตด้วยตัวเองและเป็นผู้กำหนดการเปลี่ยนแปลง

๙. ดังนั้น นี่จะเป็นครั้งแรกที่มนุษย์จะมีเสรีภาพ และสามารถทำอะไรที่ต้นเองต้องการได้อย่างแท้จริง

๑๐. รูปแบบของลัทธิที่มนุษย์จะได้ใช้เสรีภาพและทำอะไรที่ต้นเองต้องการได้จะไม่ใช่สังคมแบบแยกย่อยที่ปัจเจกบุคคลต่างคนต่างใช้ชีวิตอย่างอิสระ แบบที่นักคิด

แล้วนิยมว่าดีกว่า แต่จะเป็นสังคมแบบองค์รวมที่ปัจเจกชนจะกล้ายเป็นส่วนหนึ่งของสิ่งที่ใหญ่กว่า และให้อิทธิพลแก่คนอื่นๆ ได้มากกว่าการที่ต่างคนต่างใช้ชีวิตของตัวเองแบบแยกกัน

c. สังคมในแนวคิดของคริสต์ ปอหะป่อร์

สังคมที่ผู้สร้างนโยบายจะแก้ปัญหานิเชิงปฏิบัติได้ดีที่สุด คือ สังคมเปิด (Open Society) ที่ยอมรับการอภิปรายและการค้านอย่างวิพากษ์วิจารณ์

สังคมก็เป็นเช่นเดียวกับวิทยาศาสตร์ เป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ดังนั้น เราจึงไม่มีทางที่จะสร้างสังคมในอุดมคติแบบใดแบบหนึ่งขึ้นมาได้ เราต้องพยายามแก้ปัญหาไปตลอดเวลา พยายามลดสิ่งที่เลวร้ายที่สุดทางสังคม เช่น ความยากจน การขาดอำนาจของประชาชน การคุกคามลัษณติภาพ และการสร้างสิ่งที่ดี เช่น โรงเรียน โรงพยาบาลที่ดีขึ้นมาแทนเราไม่อาจจะรู้ว่าจะทำให้คนมีความสุขได้อย่างไร แต่เราสามารถจัดความทุกข์และอุปสรรคต่างๆที่ทำให้คนไปไม่ถึงความสุขได้

ทั้งหมดที่ได้นำเสนอมาบันเป็นแนวคิดของนักคิดชาวตะวันตกซึ่งมีความเชื่อว่า ถ้าหากมนุษย์ในสังคมทุกสังคมสามารถปฏิบัติตามแนวคิดของตนเองก็จะสามารถทำให้ สังคมที่ตนอยู่นั้นพัฒนาให้ดีขึ้นมาอีกรอบหนึ่งได้ และนักคิดเหล่านี้ก็มีความเชื่อว่า มนุษย์สามารถทำให้สังคมดีขึ้นได้อย่างแน่นอน

๕. สังคมในแนวคิดของนักการศึกษา

กล่าวได้ว่าสังคมในแต่ละศาสนาจะเน้นให้ศาสนิกชนมีความสงบสุข เช่น สังคมในแนวคิดของพุทธศาสนา พระพุทธเจ้าจะทรงสอนให้พุทธศาสนิกชนมีความเมตตา กรุณานาถ อสรรพสัตตว์ (มีลักษณะสันติ尼ยม)

งต้องการใช้ สังคมในแนวคิดของศาสตราจารีส์ก็สอนให้ศึกษา มีความรัก ความปราณายดี
แบบที่นักศึกษาเพื่อนมนุษย์และการให้อภัยกัน (มีลักษณะสันติ尼ยม)



สังคมในแนวคิดของศาสนาอิสลามนั้นก็สอนให้ศาสนิกชนมีความยุติธรรม (ภารดរាយ) คือมีความรู้สึกเป็นพี่น้องกัน

จะขอนำเสนอแนวความคิดระบบการพัฒนาที่ยั่งยืนที่อาจารย์เจ้าคุณพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต)^(๗) ได้กล่าวไว้ว่า เมื่อมีการพัฒนาคนและคนได้รับการพัฒนาในฐานะที่คนนั้นเป็นปัจจัยตัวกระทำ ก็นำเอาการพัฒนาคนและคนที่มีการพัฒนานั้นมาเป็นแกนกลางของระบบการพัฒนาให้เป็นการพัฒนาที่ยั่งยืน การพัฒนาที่ยั่งยืนจะเกิดขึ้นเมื่อระบบความล้มเหลวขององค์ประกอบหั้ง ๔ ดำเนินไปด้วยดี โดยที่ทุกส่วนเป็นปัจจัยส่งผลในทางเดียวกัน ทำให้ darm อ่ายด้วยดีด้วยกันและในระบบมนุษย์ในฐานะเป็นปัจจัยตัวกระทำมีความสำคัญที่สุดที่จะทำให้ภาวะที่พึงประสงค์นี้เกิดขึ้นได้หรือไม่ ในที่นี่จะกล่าวถึงข้อคิดเกี่ยวกับการพัฒนาและการปฏิบัติต่อองค์ประกอบหั้ง ๔ เนพาที่เป็นแนวพื้นฐานบางประการ

๑.มนุษย์

มนุษย์ในฐานะเป็นมนุษย์ เป็นหลักการที่ควรให้ความสำคัญสูงสุดโดยมุ่งให้การศึกษาและจัดสรรงรปปัจจัยเกือบทุนอื่นเพื่อช่วยให้มนุษย์แต่ละชีวิตเจริญทางกายภาพเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ และมีชีวิตที่ดีงามสมบูรณ์ มนุษย์ที่ได้มีการพัฒนาในฐานะนี้จะเป็นปัจจัยตัวกระทำที่ดีที่สุดที่จะช่วยให้ระบบสัมพันธ์องค์รวมให้ปฏิบัติจุดหมายแห่งการพัฒนาที่ยั่งยืน มนุษย์ในฐานะทรัพยากรมนุษย์ คือเป็นทุนทรัพย์หรือเป็นปัจจัยในการพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมที่พึงมีการพัฒนาให้เป็นทรัพยากรที่มีคุณภาพโดยมีสุขภาพดี แข็งแกร่ง รับผิดชอบ มีฝีมือ มีความรู้ความสามารถ เชี่ยวชาญ ฯลฯ พร้อมที่จะเป็นกำลังในระบบเศรษฐกิจและสังคมที่จัดสร้างให้เกือบทุนและนำไปสู่การพัฒนาที่ยั่งยืน

^(๗) พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), การพัฒนาที่ยั่งยืน, (กรุงเทพฯ : บริษัท สหธรรมิก จำกัด, ๒๕๕๐), หน้า ๒๔๘.



แนวคิดเกี่ยวกับสังคมของนักปรัชญาและนักปฏิวัติสังคม

๒. สังคม

ระบบต่างๆทางสังคมนั้น ว่าโดยพื้นฐานแล้วเป็นการจัดตั้ง wangrupแบบขึ้น เพื่อให้เป็นเครื่องมือและเป็นสื่อที่ช่วยให้กระบวนการแห่งเหตุปัจจัยในกฎธรรมชาติทำงานหรือดำเนินไปในทางที่จะอำนวยผลดีแก่มนุษย์ การจำแนกเป็นระบบอยู่ต่างๆ เช่น ระบบเศรษฐกิจ ระบบการเมือง ระบบการบริหาร ตลอดจนกิจการต่างๆ ก็เพื่อให้กระบวนการแห่งเหตุปัจจัยนั้นเกิดมีกำลังและประสิทธิภาพมากยิ่งขึ้น ในการที่จะนำไปสู่ผลสำเร็จ เพราะฉะนั้นระบบเหล่านั้นหันหมอดจะต้องประสานกลมกลืนสอดคล้องเป็นอันเดียวกัน บนฐานแห่งความรู้ในความเป็นจริงแห่งกฎธรรมดาวันเดียวกันการที่ระบบเหล่านั้นต้องอยู่บนทฤษฎีที่ไม่เข้าถึงความจริงแท้และอยู่บนฐานของทฤษฎีที่แบ่งแยกแตกต่าง ก็คือปั้งบอกให้ทราบว่า ระบบการเหล่านั้นจะไม่นำไปสู่ผลที่มุ่งหมายและจะไม่เป็นระบบที่ยั่งยืน และอาจจะเป็นตัวการที่ทำให้สังคมวิปริตเรวนะล้ำร้ายด้วยซ้ำ

ผลสำเร็จที่เกิดจากระบบต่างๆทางสังคมเช่น เศรษฐกิจเสรีญเติบโต จากการพัฒนาเศรษฐกิจสำเร็จผล สภาพบ้านเมืองสงบเรียบร้อยจากการเมืองการปกครองที่ได้ผลเป็นต้นไม้ใช่เป็นจุดหมายในตัว แต่เป็นสภาพแวดล้อม เป็นบรรยากาศและเป็นปัจจัยเกื้อหนุนเพื่อเอื้อโอกาสให้มนุษย์สามารถพัฒนาตนเข้าถึงชีวิตที่ดีงามความมีอิสรภาพและสันติสุขที่แท้จริง

จุดเน้นสำคัญของมาตรการต่างๆ ทางสังคมก็คือการสร้างบรรยากาศแห่งการไม่เบียดเบี้ยนตลอดจนบรรยากาศแห่งการช่วยเหลือเกื้อกูล สังคมจะจะต้องให้มีมาตรการพิทักษ์และป้องกันคนที่อยู่ในสถานะต่างๆ ซึ่งมีโอกาส มีกำลังความสามารถน้อยต่างกันไม่ให้เบียดเบี้ยน ข่มเหง เอารัดเอาเปรียบกัน และเอื้อโอกาสที่แต่ละบุคคลจะพัฒนาขึ้นไปทั้งในฐานะมนุษย์และในฐานะทรัพยากรมนุษย์ ในระดับสังคมฉันใด ในระดับต่างสังคมก็ฉันนั้น ประชาชนติที่เปิดถึงทั่วโลกแล้วจะต้องวางแผนการร่วมกันปกป้องมิให้มีการกดขี่มีบังคับเอารัดเอาเปรียบกันระหว่างประเทศไม่ว่า民族ใหญ่พร้อมกันนั้น สังคมก็พึงมีมาตรการพิทักษ์ป้องกันไม่ให้คนเบียดเบี้ยนทำลายธรรมชาติแวดล้อมแต่มีมาตรการส่งเสริมสนับสนุนการกระทำและกิจการที่เกื้อกูลธรรมชาติ

๓.ธรรมชาติ

ทัศนคติที่ดีของมนุษย์ต่อธรรมชาตินั้นไม่ควรจะหยุดเพียงแค่เลิกมองตนเองแยกต่างหากจากธรรมชาติ และเลิกคิดจะพิชิตจัดการธรรมชาติตามชอบใจแล้วมองตนเองเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ และจะต้องมีชีวิตที่สอดคล้องกลมกลืนกับธรรมชาติเท่านั้น เพราะนั่นยังเป็นทัศนคติกิ่งเชิงลบและเจ้ออຍชา แต่ควรจะก้าวต่อไปขั้นแสดงถึงภัยภาพของมนุษย์ในทางที่ตรงข้ามจากเดิมกล่าวคือก่อนหน้านี้มนุษย์วัดความสามารถของตนด้วยการที่อาชันธรรมชาติและจัดการกับธรรมชาติได้ตามปรารถนา ต่อไปนี้มนุษย์มองเห็นแล้วว่าการได้ทำอย่างนั้นไม่ใช่เป็นความสามารถที่แท้จริงอันน่าภูมิใจแต่อย่างใดเลย ความสามารถที่แท้จริงของมนุษย์ก็คือการทำให้โลก ซึ่งเคยมีการเบียดเบี้ยนกันมาก ให้มีการเบียดเบี้ยนกันน้อยลงหรือไม่มีเลยทำให้โลกที่มนุษย์และสรรพชีพเดียพอยู่กันได้สามารถอยู่กันได้ดียิ่งขึ้นอย่างเกื้อกูลกันมากขึ้น

ในสังคมมนุษย์มีการจัดตั้งวงสมมติต่างๆ ขึ้นเพื่อเป็นหลักประกันความสัมพันธ์ที่จะช่วยให้มนุษย์อยู่ร่วมกันได้ด้วยดีและคุ้มครองสังคมให้อยู่ในสันติสุขและความชอบธรรมสมมติทั้งหลาย เช่น สิทธิต่างๆ เหล่านั้นมนุษย์พึงใช้อ้างต่อกันกับมนุษย์ด้วยกันเท่านั้นจะใช้อ้างในการปฏิบัติต่อธรรมชาติไม่ได้ การปฏิบัติต่อธรรมชาติพึงดูที่ผลกระทบอันจะเกิดขึ้นตามความเป็นจริงที่มันจะเป็นไปตามเหตุปัจจัยในกฎธรรมชาติเท่านั้นว่าจะเป็นการก่อความเสียหายหรือสร้างสรรค์เกื้อกูลและผลดีผลร้ายตามกฎธรรมชาติ ที่แท้สิ่งที่จะส่งผลกระทบมาถึงตัวมนุษย์และสังคมของตนในที่สุดด้วยการใช้สมมติเช่นสิทธิเป็นต้นนั้นจะไม่มีผลใดๆ ในธรรมชาติเลียนอกจากผลกระทบห่วงมนุษย์ต่อมนุษย์ด้วยกันมนุษย์ในยุคที่พัฒนาที่ผ่านมาสิ่งเริ่มๆ กิ่งเปลกแยกจากโลกที่แท้ของตนเองคือโลกธรรมชาติโกลอกรากไปมากขึ้นแท้จริงธรรมชาตินอกจากเป็นพื้นฐานและเป็นแหล่งพลังแห่งชีวิตด้านกายของมนุษย์แล้ว ถ้ามนุษย์วางแผนท่าทีให้ถูกต้องธรรมชาติก็จะเป็นแหล่งอำนาจคุณค่าแห่งความงามความรื่นรมย์และให้ความสุขหล่อเลี้ยงแม้แต่ชีวิตด้านนามธรรมของมนุษย์ด้วย ยิ่งกว่านั้นมนุษย์ที่เข้าสู่วิถีแห่งการพัฒนาจะได้รับประโยชน์จากการธรรมชาติโดยใช้เป็นที่พัฒนาชีวิตของตนทุกด้านจนบรรลุความสมบูรณ์แห่งจิตใจและปัญญา ถ้ามนุษย์ไม่ลืมที่จะรับเอาคุณค่าเหล่านี้ของธรรมชาติมนุษย์ก็จะไม่

แนวคิดเกี่ยวกับสังคมของนักปรัชญาและนักปฏิวัติสังคม

แปลกแยกจากโลกและชีวิตของตนและความประسانเกือบกันก็จะเกิดตามมาในขณะที่มนุษย์ประการาว่า ต่อไปนี้เราจะอยู่ร่วมกันกับธรรมชาติปางสันติโดยไม่เบียดเบี้ยนทำร้ายเขาปริยบกันนั้น แท้ที่จริงธรรมชาติได้ตอกย้ำให้ความเรียบง่ายแล้วเป็นอย่างยิ่ง เพราะก่อนที่มนุษย์จะประการานั้น มนุษย์ได้รู้ภารนาจากธรรมชาติไปเกือบจะหมดอยู่แล้ว เป็นเหมือนคนที่จะเอาแต่ได้อย่างเดียวถ้ามองให้ถูกต้องอย่างนี้มนุษย์ไม่ควรจะอยู่เพียงแค่ภายนบนศักดิ์กับธรรมชาติเท่านั้น แต่มนุษย์ควรจะให้แก่ธรรมชาติให้มากด้วยการเสริมสร้างเป็นการใหญ่ โดยยอมเสียสละให้มากอาจจะถือว่าเป็นการที่มนุษย์สำนึกริดแล้ว ทำความดีชดใช้หรือจะถือว่ากอบโภยจากธรรมชาติมากหากแล้วจะให้คืนแก่ธรรมชาติบ้างก็ได้

๔. เทคโนโลยี

การประดิษฐ์ การผลิตการใช้เทคโนโลยีเพื่อแก้ปัญหาและอนุรักษ์ธรรมชาติ โดยตรงมีมากมายหลายอย่างเพิ่มขึ้นๆ เช่นการพัฒนาเทคโนโลยีใหม่ๆ ที่เกือบล้มเหลว ทำลายธรรมชาติเทคโนโลยีที่ประทัยด้วยงาน หรือใช้พลังงานอย่างมีประสิทธิภาพ เทคโนโลยีที่มีประสิทธิภาพในการผลิตสูงโดยมีของเสียน้อยเทคโนโลยีเพื่อกำจัดของเสีย เช่นเครื่องกำจัดน้ำเสีย เครื่องกำจัดขยะ เทคโนโลยีที่เข้าของเสียมาผลิตเวียนใช้ประโยชน์ใหม่ เป็นต้นตลอดจนการบังคับควบคุมและมาตรฐานทางภายนี้เป็นต้น ข้อนี้เป็นเรื่องใหญ่ที่ผู้รู้เฉพาะจะต้องบรรยายพิเศษต่างหาก ปฏิบัติการในเรื่องนี้มีความซับซ้อนในบางสังคมก็ได้ผลน้อย ซึ่งนอกจากเป็นเพระปัญหาด้านเทคโนโลยีเองแล้วยังนำไปถึงความบกพร่องในการพัฒนาคนและความย่อหย่อน ความเรื้อรังล้าหลัง ความเสื่อมโทรมในระบบการต่างๆ ของสังคมพูดล้วนๆ ว่าเรื่องนี้ยังจะต้องเร่งแก้ไข ปรับปรุงอีกมาก

สังคมบางสังคม เช่น สังคมไทยเราเอง ขาดภูมิหลังในการสร้างสรรค์ผลิตเทคโนโลยีและแม้จะนัดกระทึบจุบันก็ยังไม่ก้าวสู่ความเป็นผู้ผลิตการที่เริ่มต้นโดยพบกับเทคโนโลยีสำเร็จรูปและเป็นเทคโนโลยีประเภทบริโภคกับหั้งตนเองสัมพันธ์กับเทคโนโลยีในฐานะผู้บริโภคเทคโนโลยีจึงมีความหมายหนักไปด้านเดียวในแบบนี้ไม่เอื้อต่อการพัฒนาคน แต่จะสร้างความสัมพันธ์แบบนี้ไม่เอื้อต่อการพัฒนาคน แต่จะสร้างความ

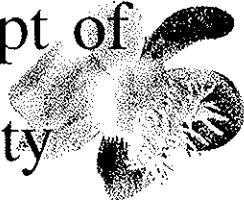


โน้มเอียงที่เป็นปัญหาอย่างน้อย ๒ ประการ คือ ส่งเสริมค่านิยมบริโภค ซوبฟู๊ฟเพื่อฟุ่มเฟือยและเสริมชั้นนิสัยเห็นแก่ความสะดวกสบายชอบแต่การที่ง่าย อ่อนแอก ไม่สู้สิง ยากแม้แต่สังคมที่มีภูมิหลังในการผลิตและพัฒนาเทคโนโลยีเองก็ยังประสบปัญหานี้ จึงเป็นเรื่องที่ควรจะไม่ประมาทและเร่งรัดพัฒนาคนให้ทวนกระแสได้

เมื่อพูดถึงข้อปฏิบัติต่อองค์ประกอบแต่ละอย่างพอเป็นแนวทางแล้วต่อจากนั้น ก็จะถึงขั้นที่จะบูรณาการองค์ทั้ง ๔ เข้าด้วยกันเป็นระบบสัมพันธ์อันเดียวโดยอาศัยระบบ การพัฒนาตัวคนมาเป็นองค์แกนกลางที่จะทำหน้าที่เป็นปัจจัยตัวกระทำดังกล่าวมาแล้ว ให้สำเร็จเป็นการพัฒนาที่ยั่งยืนอย่างไรก่อหนาที่ แทนที่มาตราฐานขั้นพื้นฐานที่พระพุทธ ศาสนาใช้วัดการพัฒนา คือการไม่เบียดเบียนหัวใจตนเองและไม่เบียดเบียนผู้อื่น คนที่มี การพัฒนาไม่เบียดเบียนหัวใจตนเองและผู้อื่น ระบบหัวหมอดที่พัฒนาถูกทางก็ไม่ก่อความ เบียดเบียน แทนที่มาตราฐานนี้มิใช่เป็นเพียงเครื่องวัดความถูกต้องของธรรมเหตุนั้น แต่เป็นเครื่องวัดความสามารถด้วย คนที่ได้รับการพัฒนาอยู่มีความสามารถมากยิ่ง ขึ้นๆในการที่จะสร้างผลดีหรือทำประโยชน์ให้แก่ตน โดยไม่ต้องเบียดเบียนก่อโหะแก่ ผู้อื่นคือคนยังพัฒนาอยู่มีความสามารถยังเก่งกว่าเดิม ให้โลกเบียดเบียนกันน้อยลง การบรรลุผลสำเร็จของตน โดยที่ให้ผู้อื่นเดือดร้อนเสียหายเป็นเรื่องสามัญไม่ใช่ความ สามารถพิเศษอะไรและไม่แสดงถึงความเป็นผู้ได้พัฒนาแล้ว

เมื่อกล่าวโดยสรุปแล้วทั้งในแง่ของนักปรัชญาและนักปฏิวัติสังคมล้วนมีความ เชื่อหรือมีแนวคิดเหมือนกันว่ามนุษย์สามารถพัฒนาสังคมและรัฐดีขึ้นได้ถ้าหากว่ามนุษย์ ได้รับการศึกษาหรือพัฒนาที่ถูกต้องอย่างครบถ้วนของความและที่สำคัญทุกคนต้อง ให้ความร่วมมือกันถึงจะสำเร็จได้ เพราะถ้าหากไม่ให้ความร่วมมือกันก็จะเป็นเด็กเช่น ปัจจุบันนี้ แทนที่มนุษย์จะทำให้สังคมหรือนั้นดีขึ้น เป็นสังคมที่น่าอยู่กลับสร้างปัญหา มากมายให้กับสังคมเอง เนื่องจากสมาชิกหรือประชากรของสังคมไม่ให้ความร่วมมือกัน ในการพัฒนาสังคมของตนเองและสังคมที่นักคิดทั้งในอดีตและปัจจุบันคิดไว้ตั้งไว้ก็จะ กลายเป็นเพียงสังคมหรือรัฐในอุดมคติเท่านั้นไม่มีทางที่จะเป็นสังคมที่เป็นจริงได้ ดัง นั้นที่สำคัญที่สุดทุกคนควรให้ความร่วมมือกันในการแก้ปัญหาและพัฒนาพูดง่ายๆคือ มีความสามัคคีในการแก้ปัญหาพัฒนาสังคมหรือรัฐให้เกิดสันติสุขโดยเร็วทันน่อง

A Buddhist Concept of Good Community



Assoc. Prof. Dr. Somparn Promta

Department of Philosophy

Chulalongkorn University,

Bangkok, Thailand

According to the teaching of Dependent Causation, Buddhism does not think that there exists something completely isolated from other things. The good life cannot be gained without surrounding and supporting conditions. In the Mangala Sutra, the Buddha says that good community is required to have a good life. We will devote this Paper to explore how Buddhism thinks about the meaning of good community.

There can be several ways to speak about good community. A way to be used in this paper is something called in philosophy as ‘social philosophy.’ For the reader who is not acquainted with philosophy, I have a few words to say about this term. Suppose a Western anthropological scholar comes to Thailand and spends his time visiting the villages. What he is interested in is the way of life of the villagers. He wants to know what plays the role behind the worldview and the way of life of the villagers. After staying and studying for years, he returns to his country and writes the research paper or the book describing what he observes and interprets. In one chapter of his book, he says that Thai society is one of a few good societies remaining in the modern world. He explains that Buddhism plays the significant role behind the Thai way of life found in the villages.



The picture of good community mentioned in the work of the anthropologist is descriptive in a sense that it is a result of observation. It should be noted that the meaning of good community found in the work of this kind is defined by behaviors of the Buddhists inside the community. In social philosophy, we do different things to find out the meaning of good community. When Karl Marx writes his theory about the good community, he does not observe how people behave. Marx's communism is solely created on the basis of reasoning. In the same way, when Jean-Jacques Rousseau writes his The Social Contract he never means that there really exists a thing called the social contract done by people in the community. In social philosophy, when a philosopher needs a thing called good democracy or something like this, what to be done is to think how good democracy can be created and what should be the contents of good democracy. In the view of anthropologist, what done by people in community is neither right nor wrong. They just do. Likewise, what done by Buddhists in Buddhist community is neither right nor wrong. In descriptive sciences a concept of right and wrong is not useful. But in normative sciences such as religion and philosophy, this concept is very useful. Sometimes the reader of books on Buddhism outside Thailand expects that when he comes to Thailand one thing might be found is that: vegetarianism is widely practiced because according to the books he has read Buddhism teaches that killing animals is an evil. As we know, in Thailand vegetarianism is hardly practiced. Many books on Buddhist ethics are written on the basis of the thoughts and behaviors of Buddhists in Buddhist community. This kind of Buddhist ethics could be called an anthropological Buddhist ethics. The good community to be found in the work of this kind



A Buddhist Concept of Good Community

could be also called an anthropological good community. In this paper we will not try to find the meaning of good community like this. What we will explore is the normative meaning of good community according to normative Buddhist ethics. It should be noted that the meaning of good life is not the result of the anthropological study; it results from the philosophical study of Buddhist texts. We will do the same thing with the meaning of good community.

According to me, to have a good community these questions must be answered:

- (1) What is justice to be used in that community?
- (2) The rights of people are treated in what way?
- (3) Freedom of people is accepted in what manner?
- (4) How the ruler of the state is obtained and how far the ruler can use his political power?

We will use these topics as the means to explore what should be counted as the contents of good community in Buddhist perspective.

Let us begin with justice. In general meaning, justice means fairness. Normally, when we discuss this concept, it is understood that justice is a property of the action provided by the State to its subjects. In another words, justice is a name given to the relation between the State and the people. For example, I am a Thai citizen. Ideally, whatever the Thais have as the rights I must have too because I am the Thai citizen like other Thai people. Suppose one day the Thai State releases a new law stating that Thai people who are over 49 are not permitted to be the taxi-drivers. I am 52. I feel that this law is not just for me and for other Thai



people who are over 49. It should be noted that justice in the example is a name given to the political relation between the Thai State and me. We say that whenever the State treats people fairly, the State is just; on the contrary, whenever the State treats people unfairly, the State is unjust. Justice in this context is a property of the action given to people by the State.

Sometimes it is not the action of the State itself that causes the debate about justice, but it is the action between people themselves. For example, Mr. A is employed by Mr. B to be his personal car-driver. In the contract, B has promised to pay A 10,000 baht per month. One month B refuses to pay A 10,000 baht for the reason that A is not responsible for his job. A thinks that it is unjust for him, as B cannot exactly identify how A is not responsible for his job. A sues B for that action. In this story, who are in the conflict are not the State and its subjects, but the subjects of the State themselves. However, finally everything will go to the State. The court is a tool of the State to provide justice for its subjects. Suppose the court rules that B is not guilty so he needs not to pay A. A could possibly feel that he is treated unjustly by the law of the State. In this case, we will find that eventually justice is a property given to the action of the State.

How Buddhist community conceives the idea of justice in the meaning said above. Some scholars of Buddhism from the West, for example Winston L. King in his great book *In the Hope of Nibbana*, have noticed that Buddhism seems to have no a thing called social philosophy compared with other religions. This suggestion is important. First of all, social philosophy meant by these scholars might be a set of the ideas concerning ‘what is the meaning of good society,’ ‘how to obtain the good society,’ ‘what is the proper relationship between the ruler and the people,’ and so on. I think



A Buddhist Concept of Good Community

an easy way to consider whether such a religion has social philosophy over the community is to examine the law used in that society. In Islamic countries, the law is usually based on the teaching of Islam. In the past, what happened in Hindu and Christian communities is not different from what happens in Islamic community now. So, it can be said that most religions of the world have social philosophy. Buddhism differs from these religions in that while these religions originate as social institutions Buddhism seems to originate as personal way of life. The picture of Buddhism as a personal way of life makes it very hard to expect the political or social views concerning right, liberty, justice, freedom, and so on from Buddhism.

In Buddhist communities such as Thailand, it seems that Buddhists are of two different views about what we have said above. Some Buddhists, who could be called the conservative Buddhists, are of the view that: really Buddhism should be viewed as a moral system aiming at the cessation of suffering. Beyond this meaning, Buddhism has no any responsibility. For them, Buddhism needs not to respond to the questions about social philosophy because Buddhism is not set up by the Buddha to say about social justice, political freedom, and so on. In the Tipitaka, the Buddha says clearly that what he teaches is only 'suffering' and 'the cessation of suffering.' The attempt to find social ideas from Buddhism is fundamentally wrong. Some Buddhists, who could be called the liberal Buddhists, do not agree with the view of those Buddhists. As I consider myself to be included in the Buddhists of latter group (please do not think that the terms 'conservative Buddhists' and 'liberal Buddhists' have a value connotation; these terms are used for the purpose of classification only like naming A and B), I have something to argue here as follows.



First of all, I accept that the early form of Buddhism can be considered as a personal moral practice performed individually to reduce suffering in one's life; but this does not mean that the Buddhist is advised by his master, the Buddha, to be the individualist. I think that the person who claims that Buddhism needs not to respond to the questions concerning social philosophy understands Buddhism as an individualistic way of life. This understanding is not fair on what is done by the Buddha and his disciples as recorded in the Tipitaka. In short, a Buddhist community, as found in the Tipitaka and in the Buddhist world today, is not a place where a number of individuals do not look at others and try to practice the Dhamma to eliminate desire in their own life only. We can never find this kind of Buddhist community on the earth.

Second, there are at least two kinds of social ideas to be found in religious teaching. The first is the explicit ideas given by the texts or by the actions of religious followers in their community. What happens in Islamic, Hindu, and Christian communities can be cited as the example of this kind of social philosophy of religion. The second is what I would like to call the inexplicit ideas to be derived from what the master has said in the religious texts. I think that the social philosophy of Buddhism is of the second kind. I have written somewhere that there are some scholars of Buddhism who think that Buddhism never says anything about human rights; for these persons, what I would like to respond is that: if what you mean is the word, certainly we have no such a word 'human rights' in Buddhist teaching, but if what you mean is the content, I dare to say that we have such a thing everywhere in the texts. The Buddha says, 'It is not the birth or the family that makes men different, men are different by their



A Buddhist Concept of Good Community

actions.' Does this saying not refer to anything about what we call human rights? In the same way, the social philosophy of Buddhism is something to be derived from what the Buddha and his great followers have done and said. In my view, the contents of social ideas from these two kinds of source can be clearly seen alike. From this assertion, I would like to mention that we can make the social philosophy of Buddhism explicitly given. All depends on our ability to derive it from the texts.

As I have a habit to discuss a philosophical issue through example, I think that the following example might be useful in criticizing how Buddhist ethics conceives the idea of justice. Suppose a girl is pregnant by being raped. She is a Buddhist and now is living in a Buddhist community. Buddhism teaches that killing is an evil. So, if the girl commits an abortion she will do the evil. My question is not concerned with whether this girl has committed the evil if she decides to take abortion. My question is: The law of our community should permit an abortion for this case or not? And why we have such an answer?

Please note that my question is: how our community as a Buddhist community should react to this dilemma. The law accepted and practiced in our community, for me, represents our thoughts more or less. One time I have heard a conservative Buddhist responding to the above question that: it is not the business of Buddhist ethics to give the opinion on this matter. This response is so heartless in my feeling. We have a highly unfortunate girl who is raped and gets pregnant. She does not feel that the child is her son. She extremely needs a permission from us to take abortion. We as the Buddhists must decide because our community is Buddhist community and this serious problem is happening in a Buddhist community.



If Buddhist ethics is not responsible to give the opinion for the kind of case, what institution in our community will be responsible for? We must not forget that this kind of problem is ethical problem, and the institution in our community which has the experience in dealing with ethical problems most is Buddhism. So, the idea to prevent Buddhism from the involvement in this kind of problem is so unreasonable.

I think that the difficulty in deciding over this kind of problem may come from a fact that: we do not know how to respond to it. We do not know how to start. Sometimes the difficulty found in our life is nothing but not know how to start. As soon as we have the point to start, everything then runs smoothly. To start anything sometimes is to put it into the proper category. I would like to try this thing to the case of the girl above. Suppose we put it under the subject of justice, what we should question is: between permitting and not permitting an abortion to the girl, which one is just and which one is unjust? Now, I think, we will see a light shinning in the darkness.

As we have considered previously, justice is a property given to the actions of the State; when we talk about justice in the case of the girl, it should be known that we are considering the action given to the girl by the State through the law. Justice is a relative concept in a sense that if you are the only one living in the world the concept of justice will not be found. Justice will be found in a community where two persons or more have the conflict and such a conflict needs justice to solve. In the case of the girl, the two sides of person in conflict are the girl herself and the child in her womb. In the past, the debate over abortion has divided people of the world into two groups. One group has the opinion that the State must protect

A Buddhist Concept of Good Community

the child. One another group has the different view that the State must protect the personal right of mother over her body.

It is not my purpose to explore the concept of justice in Buddhism in detail. To do so a whole book is needed. What I want to say here is that when a Buddhist community places the issue of the girl under the category of justice and then finds that there are two persons to be weighted by the law of the community, the subject is half solved. What to do next is to consider in detail that between the child and the mother who should be more protected and why we decide like that. At this point, the Buddhist teachings proper to use as the base of thought will be useful to make our decision reasonable as much as possible. A thing I would like to add here is that it is not easy to judge moral dilemma like the case of abortion. But finally I believe that wisdom will tell us which way we should go. Concerning the case of the girl, I would like to say that: justice for this case must primarily be considered from one important principle in Buddhism: no ones should be responsible for the result given them by other. This principle is derived from the teaching of kamma and intention which we have considered in detail before. The girl is not pregnant by her choice. She is a victim of the crime. So, not permitting her to abort the child could be questioned extremely unjust.

However, we could ask as well that suppose we permit the right for the girl to abort the child, can this be considered as injustice to the child. The above principle about the intentional action and responsibility must apply to the child too. The child does nothing. He is born from the action of others. So, it can be said that he is also a victim of crime like her mother. Permitting abortion can be questioned as unjust action given to him by



the State. This suggestion is reasonable. Then, how we the Buddhists deal with this extremely difficult problem?

I have written somewhere that if the primary principle cannot be used to solve the problem completely, other secondary principles must be added to help find the solution. In this context, I think that other teachings in Buddhism such as the teaching of suffering and loving kindness could be used as the supporting principles. In applying the teaching of suffering to the case, we could question that between the girl and the child who more suffers from our decision? Suppose we do not permit an abortion, the girl will be forced to adopt the child as her son. We can imagine how much she will suffer this pressure. Suppose we permit an abortion, the child will die. In this case, a suffering that occurs to the child is death. Comparing between the mother and the child, we will see that mother's suffering is the pain, the oppressed feeling, the sorrow, and so on. These states of mind differ from the child's suffering in that the child does not feel any pain because when he is aborted his life just begins in a form of the very tiny embryo. By weighting as said, we will see that the mother is more painful from our decision. So, we must protect her.

As the case is concerned with the death of the child, loving kindness is very important to be used as supporting principle to reduce the evil as much as possible. The abortion must be done on the ground of sorrowful feelings of the persons who are involved. It must be done as the 'parable of the meat of son' given by the Buddha says. In the Tipitaka, the Buddha has mentioned an evil done from necessity, saying that when we are forced to do this kind of evil, we must do it from the sorrowful mind like the parents who have to eat the meat of their dead son during a journey across



A Buddhist Concept of Good Community

the desert to live.

One of the important features of justice is justice in wealth distribution. I think that a good community must be a place where people of different economic statuses can live peacefully together. In capitalist society, distributive justice is judged through the rule of free competition. By this rule, it is said that it is just for the best to win and for the worst to lose. How Buddhist ethics thinks about this? This question is important. The answer will determine how a Buddhist community deals with wealth contribution; for example, should we demand an inheritance tax? I have heard some Buddhist scholars say that according to the law of kamma men are born different. The rich are rich because they have done good deeds in the past lives. The poor are poor because they have done bad deeds in the past lives. So, the rich and the poor deserve what happens to them. It is not right to take the wealth from the rich to support the poor. It should be noted that this interpretation of Buddhist teaching is also done through the *individualist* approach as I have suggested before.

In social philosophy, there are many approaches to the meaning of justice and one important approach is the individualist as found in capitalism. So, to base our thought on individualism is not strange or bad thing. A Buddhist community can use the individualist approach if we find it reasonable. However, a question I would like to raise here is: between individualism and *communalism** which one is endorsed by Buddhism.

* The term 'communalism' is used by me to refer to a system of thoughts in which individual right is not the only primary value to play the role in community. I have avoided using the word 'socialism' for the reason that the latter term sometimes has a connotation of the rejection of private property. In communalism, private property is possible-Somparn Promta.



In Mahayana Buddhism, this question is not needed to raise as it is so clear that the spirit of Buddhism according to Mahayana is centered on the interest of public. The monastic rules found in the Sangha of Theravada School seem to suggest the communalist spirit of Buddhism as well. It is known that the Buddhist monk is allowed by the monastic rules to possess a limited private property. Most of properties in the community of monks are shared by everyone. Some scholars of Buddhism think that if we accept that the community of monks can be used as the ideal community of laity, private properties in a Buddhist community should be allowed as less as possible. This interpretation of Buddhist teaching makes the economic justice in Buddhism share much with Marxist socialism.

My personal assumption concerning ownership of private property according to Buddhism is that: there are many texts in which we can find the sayings of the Buddha that indicate the acceptance of private property. The community of monks is a special community. The Buddha well understands the difference between monk community and laity community. Wealth gained from right means is considered by the Buddha to be rightfully possessed by those who make it. The second precept of the *Five Precepts*, according to me, is nothing but a statement claiming the moral rights over personal wealth. Why stealing other's money is an evil? We can never answer this question without the acceptance of moral rights over private property.

However, by the acceptance of private property in Buddhism it does not mean that Buddhist ethics endorses individualism. I would like to suggest that many scholars of Buddhism usually equate the doctrines in Buddhism to individualism. This could be one of many great mistakes that



A Buddhist Concept of Good Community

need serious reconsidering. In general, I think that a theory of justice provided by John Rawls in his great book named *A Theory of Justice* is rather close to what to be said in a name of the Buddhist concept of justice. Firstly, Rawls has the idea that freedom of individual must be provided and protected by the State. When Buddhism accepts that an individual has the moral rights over his private property, this means further that the legal rights over personal wealth must be supported by the law. As the moral and legal owner of the wealth, one has freedom to use that thing as he sees proper. This point, I think, is shared by Buddhism and Rawls. Another thing mentioned in his theory is that: if inequality must be done by the State due to some necessity, such inequality can be done only when the lowest people in community will be beneficiary. For example, as the members of community, we have equal duty to pay tax. The tax to be paid by people in community ideally must be the same. But in practice, people pay tax differently. The rich pay more than the poor. According to Rawls, this is inequality; but this kind of inequality is explainable. The State demands the rich to pay more tax, say 20% of their income; but does not demand like that from the poor, say the State demands only 5 % from their income. This practice is done to collect the wealth from the rich to support the poor. It is just to do so.

Even though Buddhism shares this idea with Rawls, the reason given by Buddhism to support this view is different from what given by Rawls. As philosopher, a thing used by Rawls is reasoning and imagination. Rawls argues that (Rawls does not say exactly like this; I have rewritten the thought of Rawls using the example created by me to make it understandable for the reader outside philosophy circle): suppose we have created



a community and decide to live together. That community at first is not political community as it has no any political rules. Now we decide to make it political community. We know that in making political community, the rules for living together are necessary. These rules will function as the guidelines to tell us that this kind of thing will be permitted but this kind of thing will not be permitted. We are now considering the rule of wealth distribution. We know that people cannot be born the same. We are different. Some difference is not a problem, but some is. We accept that each family will have children. We can never guarantee that our children will be born perfect. They can be either the wise or the fool. As well, they can be either the genius or the abnormal. Now we are deciding to set up the rule for our children to be born in the future. The question is: what kind of rule will be most beneficial for our children *in every situation?* We mean: suppose our children are born as the wise, they will be protected by community; suppose they are born as the fool, they will be protected by community. Rawls says that the rule which contains two propositions as follows must be the best in our opinion as they can serve what we hope above:

(a) *All persons in community have the rights to their private properties; these rights must be equally protected by the law of community.*

(b) *The State cannot treat people differently. If there is some necessity for the well being of community that requires the State to treat people differently, the unjust* action of the State can be done*

* 'Unjust' in this context means 'treat people differently'-Somparn Promta.



A Buddhist Concept of Good Community

only if it will be beneficial to the people who stay at the lowest position in community.

Suppose our children are born as the wise. We have nothing to worry about as we know that they will look after their life well by themselves. The wealth that they gain from their abilities will be protected by the law of the community. Even though some of their wealth will be taken by the State to transfer to the poor through social welfares the rest of wealth will remain as their private properties. Suppose our children are born with middle qualities, not high and not low. In this case, we have nothing to worry about again. We know that our children will survive well by their middle abilities. They might not be on the top, but they might not be at the bottom as well. Suppose our children are born as the persons without talents. We know that without the support of the State they will suffer a hard life. But as the State has the rule that unjust action can be performed by the State for the benefit of the lowest persons, we hope that our unlucky children will be protected by the law of community.

From above, we will find that these rules seem to be the best as they can save people's life in any circumstance. Looking from Buddhism, what presented by Rawls in his *A Theory of Justice* could be considered as a middle part. In social philosophy, there are two political theories that could be viewed as the extremes according to the Buddhist theory of the middle way. The first is liberalism which states that individual freedom is the highest value to be protected by the State. Individual freedom here covers even freedom of the rich to not allow the State to take some of their wealth to support the poor. The second is socialism which states that individual freedom has no any meaning in community. Private property is



not allowed in socialist community. All people are treated by the State as the members of the same big family. Inside this kind of society, personal talents have no meaning. The wise and the fool share the same amount of wealth distributed by the State regardless of their difference of qualities.

It should be noted that the theory of justice given by Rawls seems to be based on a thing called 'self-interest' or 'rational selfishness' as mentioned by Ayn Rand in her works like *The Virtue of Selfishness*. We have considered that rational selfishness plays the role behind cooperation among human beings. Sometimes we give to other because we feel that we might take back from them some day. The justice model set up by Rawls in its very essence is nothing but giving before and taking after. We are born different. Although now I am born as a wise man, this does not mean that my children to be born in the future must be wise as I am. So, I as a wise and rich man am willing to pay some of my money to the poor in order that in the future if my children are poor they will be supported by others like what I am doing now. This is rational selfishness. This is cooperation. And this is the wise decision.

In general, the Buddhist concept of justice might not be different from what given by Rawls. However, the reason given to support this model by Buddhism is different from Rawls. I would like to suggest first that if we accept that the Rawls' model of justice is based on selfishness the Buddhist model of justice could be viewed to base on unselfishness. The terms 'selfishness' and 'unselfishness' used here do not mention any values; they are used merely to point out that these two models of justice are rooted on different grounds.

So, we can say that Buddhism accepts that it is good to give some



A Buddhist Concept of Good Community

of our wealth to the State so that the State can give it to the poor on the ground of selfish feeling as said above, but it is better to do that thing on the ground of unselfishness. As I have said many times before that the interpretation of Buddhist teaching should not be taken under the assumption of individualism, to understand that the Buddhist model of social justice is based on unselfishness one thing might be useful is to view that this model of justice is not individualist. It could be said that the Buddhist theory of justice is based on communalistic spirit of Buddhism itself.

Please consider this example. Suppose I am born as a rich man because my parents are the rich persons. I accept the model of justice as given by Rawls and Buddhism as said. In the opinion of Rawls, I accept this model because I do not know that one day my children to be born in the future will fall into poverty or not. Logically, it is possible for every rich man to be a poor man some day. The reason which based on rational selfishness tells me that the model of justice as said is the best as it will save the life of my children in the case they fall into poverty. But looking from Buddhist perspective, the reason given above is not used. It is not used because it has nothing related with the truth of life. It just stems from commonsense and instinct.

The point that Buddhism teaches us to look at is: the rich person may think that his riches are gained from his talents and abilities alone; this thought is not valid. To understand why Buddhism has this kind of idea, it might be well to consider the Buddhist teaching concerning the interdependence of things in the world. According to this teaching, there is nothing absolutely independent from other things. The teaching



about conditions given in the *Abhidhamma* of Buddhism shows that: Buddhism looks at things in the universe as a net of beings. The world according to Buddhism is a whole, not merely a collection of independent things. In the same way, community in Buddhist view is a whole, not merely a collection of independent persons. Through this kind of view, Buddhism thinks that any individual can be viewed to possess two positions at the same time. For example, we have a man functions as a doctor in our community. Being doctor is partly *individuality* and partly *communality*. The doctor has his own personal life. He has family, job, friends, and so on. This being is individuality. Through the teaching of individuality, Buddhism teaches that every person has his or her own *kamma*. Looking from individuality, it can be said that everyone in the community is accepted by Buddhist ethics as an independent being. So, the doctor in the story is an independent being in a sense that he has his own *kamma* to be responsible for. When he does a good thing he will collect a new good *kamma*. When he does the bad one he will collect a new bad one too. This is individuality. The Buddha says that purity or impurity is personal matter; no one can help other to purify the mind. This saying is based on the concept of individuality as said. Another position of that doctor is called by me as communality. This term, which derived from a Pali word *paticcasamuppannadhamma*, I use to mean a meaning of that thing as a part of the whole as said above. According to Buddhism, a word 'doctor' never has its own meaning without a connection to something. 'Doctor' has a connotation pointing at the patient. You can never be a doctor without a patient. We can imagine that if the doctor from the city lives alone on the lonely island, like Tom Hanks in the movie Cast Away; being doctor within such a situation is



A Buddhist Concept of Good Community

totally meaningless because there is no a patient to support the status as the doctor. Buddhism looks at every individual in community through this truth. So, every person, besides individuality, has one another important dimension of life called communality.

In the same way, being a rich person can be considered as a kind of communality. Or, we can say that I have two positions at the same time. On the one hand, I am an individual who has personal *kamma* to be responsible for. I in this position have no relation to other. It should be remarked that I in this position am not the rich man, but purely human being. So, being a rich man has totally meaning related to others in community or in the world. It can be said that on the other hand I as a rich man cannot be considered as individual; I in this context must be considered as something whose status has the meaning because there are other persons in community to support. The rich man is judged from his wealth. Wealth in one person's possession does not happen from emptiness; it comes from other persons. Some rich men could argue that their wealth is obtained by the right means; Buddhism does not criticize this point. Buddhism accepts private rights over private properties as said above. The point that Buddhism tries to give is that: even though it is true that you have collected this wealth by your personal abilities and your attempts, this does not mean that you have no moral obligation to other persons. The poor in community are those who support you through their lack of ability and opportunity in competition with you. Looking from this point, you cannot say that the wealth that you are possessing is created by you alone. The rich without the poor are impossible in Buddhist perspective.

The interdependence of things taught in Buddhism is used by



Buddhism itself to be the ground of moral obligation that man must express to other things. The exploitation of nature is bad because it is contrary to this moral obligation of man. Loving kindness taught in Buddhism is partly based on the belief in the interconnection between things. The rich who eat alone are those without loving kindness.

Somewhere I have argued that according to Buddhism, even though justice is necessary, this does not mean that justice alone can lead to good community. The good community should be a place where no one can harm other. But this is not enough. The role of justice seems to prevent the bad person from harming other person. This is good, but not enough. Happiness in Buddhist perspective is something more than having the bad person unable to harm other in community, but having so plus having the good person who cares for other's suffering. The poor is considered by Buddhist ethics as the person in suffering. Poverty is taught in the *Tipitaka* to be eliminated from the state by the ruler. Or, we can say that one of the duties of the State according to Buddhism is to eliminate poverty. In the *Cakkavatti Sutra*, the Buddha even says that the State that allows poverty untouched is making an evil. It is the evil in a sense that due to poverty, poor people will do crimes. It seems that Buddhism believes that there are so many criminals who commit crimes because they are poor. So, the good community must be a place where the State takes it as a duty to eliminate poverty. The State that does not do so can be called irresponsible.

From what we have considered above, it seems that the Buddhist model of social justice, in which the unjust actions performed by the State can be allowed on the ground of the benefit to happen to the lowest persons in community, is reasonable in itself. By using wisdom, we will find that



A Buddhist Concept of Good Community

this is the most reasonable theory. Being reasonable here means putting the right thing on the right place. Why the poor must be protected by the State? Because if the State does not do so; the State is unjust. Why the State is unjust by not protecting the poor? Because the rich are supported by the poor; the poor so have moral rights to take back from the rich; the State which does not play the role in taking from the rich to support the poor is not putting the right thing on the right place. The right place here means the poor need the support from the rich, and the right thing here means the rich give to the poor. The State must put the right thing (taking from the rich) to the right place (giving what gained from the rich to the poor.) The State which does not perform what we have said can be called the *unjust* State.

The Buddhist model of social justice differs from the Marxist model of social justice in that while Marx rejects the rights to private properties Buddhism does not reject. The reason behind the acceptance of private property rights in Buddhism is that: the rejection of the rights over private properties is irrational looking from the teaching of *kamma*. *Kamma* in Buddhist teaching is intentional action and this intentional action has a moral value. Normally, when the concept of *kamma* is studied, people usually look to some sides of the *kamma*, for example the side which says that good action will give good result and bad action will give bad result. There is some side of the concept of *kamma* which I feel usually unnoticed by Buddhists. This side of *karma* says that the action performed by man through his attempts and abilities must be respected by other. A taxi-driver earns 500 baht from his attempt (driving a taxi whole day). This money must be respected by other because he uses his bodily attempt to make it.



Stealing is wrong according to the second precept taught in Buddhist ethics. Anyone who steals this money from the taxi-driver is the bad person. Why stealing is wrong? Because by stealing it means that we do not respect the moral rights over the money of the taxi-driver.

One more important thing to be mentioned is that even though it is reasonable to take some of the wealth from the rich to support the poor as we have considered in detail above, the process must be done on the ground of mutual understanding between the rich, the poor, and the State. Buddhadasa Bhikkhu has criticized the Marxist theory of justice that: the poor in communist society are angered by the thought that they are exploited by the rich and the rich are angered by the thought that their money is stolen by the poor. This kind of justice can never produce happiness. In Buddhist community, the rich should be educated by the State's education and religion enough to understand that they have moral obligation to pay back to the poor. This is not a kind of compulsion. No one is unjustly forced to do what beyond his social responsibility. To use a Buddhist word, the rich should understand that paying the tax is a practice of the *Dhamma*. On the other side, the poor should be educated also to understand that their life owes the debt much to the rich in the community. Even though it could be said that the poor have moral rights to take back from the rich, this does not mean that the rich can have nothing to repay from the poor. The Buddha has taught a kind of *Dhamma* called 'the duty-based *Dhamma*.' For example, the master and the slave in Buddhist community have the duties to do to each other. One of the duties as the master is to care for the life of the slave as a member of his own family. The master who does not do this thing is considered by Buddhism as



A Buddhist Concept of Good Community

the evil master. In the same way, the slave must perform his duties to the master. One of the duties as the slave is doing what assigned by the master as best as possible. The slave who does not do this thing is viewed by Buddhism as the evil slave. It should be remarked that the evil in this context is judged from not performing the duty.

Buddhadasa Bhikkhu says that the rich, he means the rich according to Buddhism, are the ones to be respected by the poor. I think that in Buddhist community the poor who receive the support from the State can repay to the rich through a practice of *Dhamma* taught in Buddhism such as loving kindness and compassion. Preecha Changkhwanyuen, Chulalongkorn scholar of Buddhism, says that it is not the rich only who can give loving kindness to the poor; the poor also can give loving kindness to the rich. The beggar, who sees the millionaire not closing the door of his car well, walks to that car and says, "The door is not closed well, sir." This is the example of loving kindness given to the higher person by the lower one. For Preecha, a good community is not judged from the rights that each can claim from the State, but judged from the good relation between people and people and between people and the State. Justice, in the view of Preecha, is just one outer condition to make a good community. We have many *inner* conditions to be added in making good community.

Besides justice, right and freedom are other conditions required in having a good community. In the view of some Buddhist scholars, the concept of right and freedom is not necessary in Buddhism. A master thesis submitted at philosophy department at Chulalongkorn claims that



there is no concept of right in Buddhism.* In the West, the question about whether Buddhism has the concept of rights is one among crucial questions usually raised to debate. Some scholars have a belief that Buddhism has no any idea about ‘right’ and ‘freedom’ as understood in social philosophy taught in philosophy class in university.

The assertion whether Buddhism has the concept of right and freedom cannot be separated from the understanding of the meaning of these terms. It should be noted that for those who believe that Buddhism has no any idea about these terms usually understand that the concept of right and freedom requires self-interest to be protected, so Buddhism seems not having this concept as Buddhism rejects the existence of self as something to be protected. This understanding is in accordance with the basic teachings of Buddhism. So, we can say that if ‘right’ and ‘freedom’ mean the claim over the self and self-interest, Buddhism has nothing to say about this.

However, we cannot say that this is the whole meaning of the terms. As I understand, ‘right’ and ‘freedom’ are not necessarily connected to the self. I admit that in the West the concept of right and freedom has been much related to the self. For example, when I read John Locke’s *Two Treatises on Civil Governments*, someone tells me that what playing a role behind Locke’s exploration of private property rights in this book is the intention of the middle class to protect their property from the noble class. Locke represents the self of the middle class. I think that could be possible. Even though it is true that Locke writes this book to protect his own

* This thesis is written by Boontham Poonsarb-Somparn Promta.



A Buddhist Concept of Good Community

property rights, I see no any moral guilt in such doing. For me, if you believe in the self, anything done by you must be related to that self. Self-love and self-protection have no any wrong as far as you can justify it.

There can be two kinds of self. The first is 'my self' and the second is 'other's self.' I think that the self acquainted by philosophers of the West is of the first kind while the self of the second kind is well acquainted by Buddhists. It should be noted that the teaching of non-self in Buddhism could be interpreted as a doctrine that rejects 'my self' only. 'My self' means the feeling, "I exist and I have to protect myself." The concept of right and freedom in Western social philosophy seems to be based on this concept of self. In her books, Ayn Rand usually says that: what we need in community is not a love from other but a respect of our rights from other. By this saying, it seems that the author believes that if everybody in community protects oneself by not allowing other to violate one's rights and freedom, the whole community will be protected too. Peace can be created from the protection of the self of each member of community.

Another kind of the idea concerning the self is not centered on 'my self' but on the self of other person. In detail, there can be a difference of the meaning used in these two kinds of the self. That is, while the self of the first kind seems to cover a thing called metaphysical self, as claimed by most religions of the world such as Hinduism, Judaism, Christianity, and Islam; the self of the second kind is needless to cover such a self. In Buddhism, we know that the Buddha does not think that there exists the metaphysical self. But this does not mean at all that Buddhism does not accept that a person has moral rights to be respected by other person. I mean that it is true that according to Buddhism Mr. Green has no any



permanent metaphysical self, but the lack of metaphysical self cannot be used as a ground for saying that Mr. Green has no any moral rights over his life. Killing Mr. Green is an evil. This evil really exists. Some reader of Buddhism may feel it is rather strange that Buddhism rejects the existence of the self of Mr. Green but accepts that there is an evil happening from doing something to him. How the evil done to Mr. Green is explained? Buddhism answers this question that even though Mr. Green has no any metaphysical self, this does not mean that he has no other kind of self. There is a kind of self accepted in Buddhist teaching, which I would like to call 'moral self.' This moral self is the base on which the explanation of the evil done to empty life is placed.

One another difference between the self in Western tradition and Buddhist tradition is that: the moral self as said above is not used by individual to claim over his life and his property. On the contrary, in Buddhist community we use this concept to ask for a respect in other's life. Please consider the following example. Suppose you are a rich man. You have two sons. One day you and your family come to the zoo. During spending your family time in the zoo, you find a boy selling the souvenir. You talk to him and know that he is a son of the zoo's lower officer. He sells the souvenir every Saturday and Sunday while other days he goes to school. What happens in your mind while talking with this boy is that: This child has to work even in the days which are the holidays for other children. He has no time to play like your sons. You as the father of your sons know that every father in the world wishes the children to have the best things for them. You try extremely to get the best things for your children such as a good school. You know further that comparing with this



A Buddhist Concept of Good Community

boy your sons have more opportunity to get a happier life as your sons are born in the rich family, making them have more chance to take the best thing such as education as said. You ask yourself why human beings are created unequal. You do not think that this boy hopes the best things in his life less than your sons. But his hope seems to have a lesser chance to be satisfied comparing with your sons. You buy a souvenir from the boy and give him other extra money, saying, "I give this money so that you can buy something as a gift for yourself in this New Year."

In Buddhist perspective, what you have done above is the action stemming from metta and karuna, loving kindness and compassion. The Buddha once says, "Loving kindness saves the world" This saying of the Buddha can be compared with a word of Jesus, "Love is God. Find God through loving your neighbors." It should be noted that when you feel such a feeling on the boy, you do not think that the boy has the right to be respected by you. This story can be cited as the example against the concept of right in Western philosophy. As we see, right functions well in preventing us from the violation given by other; but right never makes the rich have the compassion to the poor. In the view of Buddhism, when you feel that the boy is so pitiful; this feeling occurs as a result of some comparison that you make (secretly?) in your mind. I think that at that time the two pictures are merged together in your mind. The first picture is of this boy and the second picture is of your sons and other fortunate children in the world. In comparison, one thing is used by you (unintentionally?). That thing is: every boy in the world shares a hope for the best thing in his life. As Buddhism does not define self from metaphysical reality, the state of mind aiming at the best thing in one's life as said can be viewed as



the moral self as I have mentioned.

One of the meanings of good person in Buddhism is an ability to see the hidden moral self in other person. There are so many people in the world who love only their children. The persons of this kind see only moral self of their children. Sometimes, what they see is not even the moral self in other persons; it is just their own deeply hidden desire which has been transferred to their children as the medium to make that desire successful. Some persons have the unsatisfied past; when having a son or a daughter, they feel that unsatisfied past can be compensated by pushing their children to make it. This action does not stem from loving kindness because it is solely rooted in selfishness. Normally, Buddhism believes that a person who sees moral self in his children will see that moral self in other children because to see the moral self wisdom is required. When a person has wisdom, be it gained from whatever method; wisdom will make him transcend all kinds of ignorance, in which the ignorance of not seeing other's moral self is included. So, a good Buddhist who sees the moral self in his children or other family members is hoped to see the moral self of other outside his family as well.

What we have considered previously is concerned with the moral self of other viewed from the ethics of individual. In terms of the ethics of community, there must be the action of the State that provides a political system in which the respect of other's moral self will be effective. A good community, in other words, is partly judged from the ability of the State to see the moral self of its subjects especially those of the lowest position in community. I have argued somewhere that in Buddhist community loving kindness and compassion must be transformed into the policy of the State.



A Buddhist Concept of Good Community

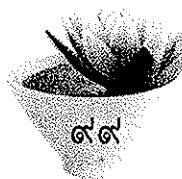
In Western social philosophy, we usually understand that what can be put as the ground of the law of the state is seemingly 'right' only. But what I have stated mentions the possibility to put 'loving kindness and compassion' to be the reason supporting the law of the state. In terms of logic, the use of right as the basis of law is easier to justify. Why you cannot steal other's money? Because it is not your money; you have no right on that money. So, it is self-evident, meaning needless to explain why, to use the concept of right to prevent stealing money. However, I think we can use the concept of loving kindness and compassion to be the base of the law not differently from what we have said with right. Why you cannot steal other's money? Because the State shall never permit such an evil to be done by anybody in our community. Why the State shall not permit such an action? Because the State accepts the moral self of the subjects as the most important thing to be protected. Arriving at this point, we will see that the use of moral self as the basis of law has the weight not different from the use of right.

At the beginning, I have questioned: in a good community according to Buddhism the rights of people are treated by the State in what manner. This question is partly raised to consider the Buddhist view of right in comparison with the right according to major Western social philosophy. As we know, liberalism admits personal rights to be over everything in the state. On the contrary, in socialism, personal rights are not important comparing with the just distribution of wealth. In a good community in Buddhist perspective, we have found that, personal rights play the important role, but not in the same way as stated in liberalism. The difference is personal rights in liberalism are centered on 'my self' but in Buddhism these things are based on 'other's self.' More differently, the self in Buddhism is not the selfish self, but rather the moral self.



In Buddhist community, individuals are not advised to think, "I have a certain number of rights to be claimed." On the contrary, they are advised through the State's education and religion to think, "We love ourselves in what manner; others love themselves in that same manner; so we must take it as important thing to respect other's life and properties." The law of community will be set up by the State to make the respect of other's rights effective as most as possible. It should be noted that within this understanding of rights, the State will function as the protector of people's rights on the basis of the acceptance of the moral self of the state's subjects as said through the good law and social justice. People are not advised to isolate themselves from others through the concept of personal rights as found in the West, at least as claimed by Ayn Rand.

Freedom, like right, can be considered in many ways. Normally freedom understood by most of Western philosophers is also isolated concept as right. This means that you will have freedom if other persons are not allowed to prevent you from having that thing. Or, we can say that this meaning of freedom is exclusive. So differently, freedom in Buddhist perspective is inclusive. Sometimes Buddhism compares the good things taught in Buddhism such as freedom to the light of candle. Imagine we burn a candle in the dark night. The light of the candle shines. People from other houses come to us and ask for our permission to let them burn their candles from the fire of our candle. In allowing other persons to burn their candles, our candle is still shining bright. It loses nothing. The good things to happen in the world are considered by the Buddha like the light of the candle. Freedom in Buddhist teaching should not be a state in which people of the world are divided from each others. On the contrary, freedom should be a state in which people are connected to share the good things.



A Buddhist Concept of Good Community

Freedom in Buddhism can be viewed both in macro and micro perspectives. In micro perspective, freedom is the attainment of self-transcendence. This meaning of freedom cannot be viewed independently of the concept of highest goal in personal life taught in Buddhism. In short, Buddhism thinks that a normal person, a person as naturally born, is placed under the influence of desire. The feeling of 'my self,' which we have considered as the foundation of the concept of right in Western social philosophy, is viewed by Buddhism as a kind the actions run by desire.* Desire functions in many ways. One of its important functions is to protect 'my self' and 'what belongs to my self.' In Western social philosophy, freedom usually means, 'If I can claim to have the right to this thing, you must be taken away by the State from my thing.' Please note that freedom used within this context is nothing but a means to protect personal life and private property. Even though Buddhism accepts that a person has the moral right over his life and property, sometimes the use of freedom in the above meaning is viewed by Buddhism to cause suffering. We can imagine a community where the protection of personal right and private property is highly effective, but inside that community people still have suffering. It is suffering results from having the lonely self. It can be possible that you can protect everything in your life; you can be safe inside the very strong wall provided you by the law of the state; but there is no anything guaranteeing that inside that strong wall you must have happiness. Inside

* A word 'desire' in Buddhist teaching is used to refer to a natural state of mind which sometimes is viewed by Buddhism itself as a neutral fact, but sometimes is viewed as a morally negative state of mind. In this context, desire is used in the first meaning. So, when we say that the concept of right in Western social philosophy is based on desire, this does not mean any value connotations-Somporn Promta.



the wall, what you can claim is safety. In the end, the use of right will lead to a safety in the wall. The question asked by Buddhism is: this state of life should be called freedom?

From above, we see that Buddhism understands the term 'freedom' in another way. Freedom in Buddhist teaching is the potential of mind to deal with things in a way that ultimately a person will transcend everything in a meaning that suffering will not occur as a result of that situation. For example, Mr. Black buys a car from Mr. White. Later Mr. Black knows that this car has so many problems and these problems are never mentioned by Mr. White who is the former owner. Buddhism has no any objection if Mr. Black will protect his right by suing Mr. White as Buddhism accepts that Mr. Black has the right to do that. However, Mr. Black is warned by Buddhism not to allow suffering to happen after he has done everything best. Freedom in this context is an ability of the mind to not allow the pain, the sorrow, or the suffering to attack the peacefulness of mind.

Freedom as said above seems to sound a religious freedom, not social or political freedom. The freedom in the latter meaning is given by Buddhism through the second category, i.e. freedom in macro scale. Freedom in this meaning is the space inside the community permitted by the State for its subjects. As Buddhism believes that personal freedom cannot be separated from supporting conditions, freedom in macro scale is needed to make freedom in micro scale possible. In terms of logic, sometimes we believe that to make men free they must be compelled. For example, in Thailand slavery was abolished by King Chulalongkorn, whose name is used in establishing Chulalongkorn University. Some of the slaves are not willing to have such freedom as they feel safer to be

A Buddhist Concept of Good Community

the slaves. But the law does not permit them so. In this case, we can say that the slaves are forced to be free. In the same way, some political theory, paternalism, believes that to make men free they must be compelled by the State. Buddhism partly shares the view with paternalism. However, if the word 'paternalism' is used to mean a political theory which states that all subjects of the state must be compelled to be free, Buddhism and paternalism are different as Buddhism believes that some persons in community only need the compulsion from the State to make them free.

As we have found previously that Buddhism is of the idea that the rights of people should be provided and protected by the State on the basis of the concept of the moral self, freedom of the people should be also treated by the State in the same manner. For the persons who have the potential to take care of themselves, the compulsion from the State should be as less as possible. Learning to be a good person in Buddhist perspective requires freedom to some certain extent. What Buddhism needs in a good community is not merely a good action as this thing can be gained by the force of the State. But what really needed are the good mind and the free will to do a good thing by oneself. However, the difficult point behind this thought is that how to divide between those who need no compulsion from the State and those who really need. The law given by the State to its subjects must be the same for everyone. It seems that paternalism sees this difficulty, so its theory about the freedom of people is set up to cover all citizens of the state.

Some Buddhist scholars in Thailand, for example a former Chulalongkorn philosopher Wit Wisadavet, are of the idea that between liberalism and socialism, Buddhism is rather close to the former than



the latter. The reason given by them is that: Buddhism does not agree with the use of the force to make a person good, even though this can be viewed good and sometimes necessary; personal rights and freedom are required in a Buddhist community as a condition to make a person good by himself. I am not sure that how far the freedom of people in a Buddhist community should be allowed by the law of the state. Some years ago, I have examined this subject in my research monograph, Law and Morality in Buddhist Perspective. In that, I have stated that Buddhist legal philosophy has two principles to deal with the problems concerning law and morality. The first principle is called by me 'The Harm Principle' whose content says that an action that harms other cannot be allowed by the law. The second principle which I call 'The Critical Principle' says that a personal action which does not harm other but harms oneself in two manners (i.e. critically harms his bodily health or critically harms his spirituality) cannot be allowed by the law of the state. The intentional sale of the organs such as a kidney by the poor person cannot be allowed as it affects his spirituality. Human beings are not the object to sell. We cannot allow this thing even though it does not harm the seller in terms of bodily health. Taking the drug is the example of personal action that harms oneself critically in terms of bodily health, so this kind of action cannot be allowed by law.

From what I have given, it seems that the State in Buddhist community plays that role as the father of its subjects more or less. This model of the State seems to differ from the Liberalist State in that in a liberalist community the State never plays the role as the father. The State just plays the role as the referee to keep the law of the game. Justice in a liberalist community is judged from the fair play of the State as the referee.

A Buddhist Concept of Good Community



People are those who are in the game. They fight each others inside the game. Some will lose and some will gain. This is the nature of the game. The referee has no any duties to take side with the weak in the game. Buddhism does not accept this model of state. Buddhism does not think that the relation between people in a community should be a competition; it should be something nobler than that because we are human, not beast.

It seems that everything happening in our community is the result of one starting point. It is: how to view the relation between people in the community. Certainly, it is human mind that gives the meaning to everything including this subject. Even now I still wonder why the wise people like John Stuart Mill or John Locke choose to give the meaning to the relation between people in community like that. I accept that we as a kind of species on the earth are inherited to have a competitive instinct; but we have so evolved to transcend the lower part of instinct, making it not necessary for us to fight against each others anymore.

In terms of sociology, the occurrence of political and social ideas cannot be seen independently of the background of the community. It could be possible that some empirical facts play the role behind the occurrence of the idea concerning relation of people as found in the theories of Mill and Locke. However, ultimately Buddhism has the idea that the political theories can (and should) be modified to cope with the change of history of humankind. I think that these days a political theory to be accepted by people of the world should be the one that endorses the cooperation between human beings rather than the one which endorses the competition as before. Even in capitalism we will find this trend as well. There are a number of capitalist thinkers who try to base capitalism on



cooperation rather than competition. It seems that the gap between liberalism and socialism has been reduced gradually.

The role of the State (the ruler of the community) is one of the important factors to have a good community. It should be noted that we have two different models of the ruler: the ruler as a referee in the game and the ruler as the leader of community. Between these two models, a different implication is found. In liberalist model of the ruler, people in community are divided into a unit and every unit has its own interest to be protected. In socialist model of ruler, people are united within one single community as a family and the relation between the people is viewed as the relation between family members. Buddhism originated at the time when the model of the ruler in the world was mostly based on the idea that the state is an organism with the head of the organism and other supporting parts. In ancient India, a political theory prevailing was of Hinduism in which the four sectors of people are mentioned: the *Brahmin* (religious teachers), the *Kshatriya* (the king and his army), the *Vaishya* (common people), and the *Sudra* (the slaves). According to this model, the King plays the role as the head of the state. The King has a group of higher religious teachers as consulting committee whose primary duties are to give moral advice concerning administration of the state to the King.

Sometimes the Buddha is asked to give the advice to the kings. As the result of asking, the Buddha usually gives a sermon on the virtues to be practiced by the kings. There are a number of the virtues given to the kings recorded in the *Tipitaka*. These virtues are alike in that they usually advise the kings to practice two things: first, the king must be a person who has personal virtues; second, the king must use social virtues



A Buddhist Concept of Good Community

in the administration of the state. From these virtues, we will find that Buddhism does not separate the duties of the ruler from his personal virtues. Or, we can say that the good ruler according to Buddhism must be both personally and socially virtuous.

The essence of the Buddhist philosophy concerning the properties of the ruler is that: in Buddhism the power of the ruler is replaced by the virtues instead. Virtue according to Buddhism is something that opposes power. The more you use the power to win other person, the more you have lesser virtue. On the contrary, if you use less power or do not use at all, this means that you have more virtues than those who are inclined to use the power in dealing with other persons. By this stance of Buddhism, it can be said that what said by Nicolo Machiavelli in his famous book, *The Prince*, is not accepted by Buddhism. In Chapter XVII, Machiavelli writes, "Upon this a question arises: whether it be better to be loved than feared or feared than loved? It may be answered that one should wish to be both, but, because it is difficult to unite them in one person, it is much safer to be feared than loved." For Buddhism, it is useless to make people fear as finally the people will not fear if the use of power given to them by the ruler exceeds their ability to bear.

In the *Tao Te Ching*, four kinds of the ruler are mentioned by Lao-tzu. The best ruler according to Taoism is the one that people do not notice his existence. The next is the one that people love him. The next is the one that people fear him. And the worst is the one that people hate him. It should be noted that the best ruler in Machiavelli's view, the one people fear, is considered by Lao-tzu merely the third from the top. Buddhism and Taoism seem to share the idea that the power to make people fear so that



they will be easily governed by the ruler is worthless. However, the best ruler in Taoism is considered by Buddhism as more imaginative than the real one; so the ruler endorsed most by Buddhism is the one that people love him. In the *Agganna Sutra*, the original meaning of the word 'raja' (the king) is given by the Buddha. In that, the Buddha says, "When the people feel that they are satisfied by this ruler, they name him the *satisfier*." So, the king or the ruler according to Buddhism is the one who gives people satisfaction.* The word 'satisfaction' here has its special meaning. As Buddhism fully knows that people are sometimes satisfied by desirable things more than virtues, so the ruler should understand that the duty of the rule in making people satisfied is solely concerned with virtues, not pleasure.

It seems that the meaning of the ruler as said above is so far from being the ruler or the governor as we usually understand. It can be said that the ruler according to Buddhism is the state's officer and the moral educator of the people at the same time. Through the status as the state's officer, the king or the ruler is not the master of the people. On the contrary, he is the servant of the people. Through the status of the moral educator of the people, the king or the ruler has the duty to lead people to the right way. It should be noted that the ruler in Western political science or political philosophy is not required to be the moral teacher of the people. But this status is basically required in the social philosophy of Buddhism. In some theories of Western political philosophy such as the one of Machiavelli,

* The word 'raja' literally means the satisfier of the people or the one who makes people satisfied-Somparn Promta.



A Buddhist Concept of Good Community

୧୦୭

the ruler sometimes needs to be the immoral person to make the state most beneficial. This idea is the explicit example of the separation between morality and being the ruler. One thing to be remarked about the idea of Buddhism concerning the role of the king or the ruler as moral teacher is that: this idea is based on some basic assumptions held by Buddhism as follows. Firstly, Buddhism thinks that to rule the country has the meaning wider than just making people materially happy. The success of the ruler in ruling the country cannot be judged only from a thing called GDP. What said above is directly connected to other views in Buddhism such as the view on the meaning of good life. In short, Buddhism believes that to be born as human has the meaning more than what understood by Machiavelli and other philosophers like this. If we accept that people have the most valuable life that needs moral lessons to cultivate the potential to attain the perfection as true human beings, it should be the duty of the ruler to provide the conditions that will make such a thing happen because the ruler is nothing but the servant of people. According to Buddhism, people not only need material food, they also need moral food. People need guiding to the right way. It is the responsibility of the ruler to guide them that way.

In modern world, democracy seems to be the political model widely accepted throughout the world. The question is: how the Buddhist model of the ruler can be applied to democracy. This question is raised as it is understood that the model of the ruler given by Buddhism seems to fit only a community where the ruler is the king or something like this. In democratic society, we have no king to rule the country as before. The ruler is appointed by people. And the power of the ruler is not absolute in a sense that the ruler can use political power under the constitution only.

The difference between the ruler in democratic society and the ruler who has the absolute power in ruling the country is that the ruler in the former sense seems to be an abstract entity while the ruler in the latter sense is a person. The point is: what given to the ruler by Buddhism seems to be designed to apply to a person, not an abstract entity. That is: according to Buddhism a person can be good or bad, but an abstract entity such as a government, a nation, etc. cannot be good or bad. For example, when a king of a country commands his army to destroy the enemy's state, the command of the king can be judged as an evil. It is an evil because it is done by a person. The king in this context has the absolute power to do anything he wants; so we can say that he has the intention to commit the kamma. In Buddhist literature, there are so many stories telling that the king who commits this kind of evil has been punished severely in the hell for hundred or thousand years. But the government in modern politics has no such status as the king. Certainly, there can be a good or bad prime minister; there can be a good or bad president; there can be good or bad ministers. But the badness or goodness in this context has nothing related to being an abstract entity. That is the prime minister is good as a person who is responsible for his assigned duties. He can be good or bad in this context because his action under our consideration is the action of a person and it is done from intention. Sometimes the prime minister can be questioned whether he acts as a person or not. Suppose a prime minister of country A signs his name allowing the country to declare war on country B; in this case can we say that the prime minister does this thing from his intention. Some Buddhists may say, "Yes, he does from his intention. He knows what he is doing, and such knowing makes it enough to claim

A Buddhist Concept of Good Community

that the prime minister's action is performed intentionally." However, there could be some Buddhists who think that we cannot say that the prime minister does this thing from his intention. For this kind of Buddhists, intention means intention of a person and that intention must lead to the action for one's own personal matter. In the case of the prime minister, we see that the decision to go to war does not come from him only. His name is given as a final process only. Before that, there are many processes leading to the declaration of war. More importantly, the war that made from the declaration on which his name is signed is not done as his personal matter. It is done on behalf of the people of the nation. How can we claim that from doing this thing the prime minister has intention and commits the bad *kamma*.

It seems that this kind of dilemma also appears to another actions run by the state's officers. The judge who gives a death sentence to a criminal can be said to have intention and commit the bad *kamma* or not; this is not easy to answer. In Buddhist texts, there are the stories saying that the judge who gives death sentence to the criminal is viewed as committing the severe evil; but the judge at that time is different from the judge in our time. The judge in ancient time is normally the same person with the ruler or the king. At that time, the king rules his country as personal property. He is the owner of the whole land and is the master of his people. Everything he does to the country is done as it is his personal matter. So, he can do a good or bad *kamma*. In the modern state, the ruler does not have such a status anymore; everything done by the ruler can be very hardly considered as personal matter. So, the problem is: if we accept that the ruler in modern state is not a person, how the Buddhist model of



the good ruler can be applied to modern state.

This question is not only problematic to Buddhist ethics, but also problematic to every ethical theory in the world. In general, ethical thoughts are designed to be used to explain and judge the actions performed by the person. When Kant says that the right thing is judged from duty, not from emotion; this saying well applies to a person. However, this does not mean that ethical theories ever given in the world cannot respond to this new kind of ethical problems. What we need is to modify the former theories; we need not to cancel the theories. This can apply to Buddhist ethics as well.

Turn back to the Buddhist concept of *kamma* again. Even though the teaching about *kamma* is primarily designed to use with a person, the modified teaching concerning *kamma* might be usable with a new kind of person, a collective person. The new form of the ruler can be considered in a form of a collective person; so when we ask for responsibilities from the State what we must ask for is the responsibilities as a collective person.

We have considered previously that the State* in Buddhist perspective should act as both the provider of material happiness and the moral teacher of the people; the actions of the State in both aspects apply well to the king at the time of the Buddha. The State in modern meaning, in Buddhist perspective, can perform these two functions as well. In every country of the world, the State is acting to provide material happiness; so it can be said that the State in the world has performed one of two duties

* The word 'State' (with capital letter 'S') here is used to refer to the authoritative power to act on behalf of the state. Sometimes this word has the same meaning with the ruler or the government. The word 'state' (with small letter 's') is used to mean a nation, a country, or something like this-Somparn Promta.

A Buddhist Concept of Good Community

required by Buddhism already. If one thing can be done, other thing can be done also.

However, between these two duties of the State, it seems that the first duty goes well side by side with any kind of the State; while the second duty can be questioned whether fits the State in democratic community. In Western social philosophy, sometimes the state is said to originate from the social contract done by people. Inside this kind of state, the government is viewed to act only for the benefits of the people. It can be said that: according to the social contract theory, the selfish people are united to create the state and then set up the government to act as the representative of the people; as the people who give rise to the state are selfish, the government must be selfish too. The role of the State as the provider of material happiness is in accordance with the selfishness of people. So, it is not strange if Buddhism requires this role of the State.

But the duty as the moral teacher of people can be doubted not in accordance with the nature of modern state as said. At the ancient time, it is not strange if the king acts as the moral teacher of people because the king is the head of the big family named country. To perform that duty of the king is not different from what the father does to his children in family. The father should be the moral exemplar for his sons and daughters; in the same manner, the king should be the moral exemplar of his subjects. In modern state, the government or the State is a kind of person which we have called 'collective person,' not a single person as the king. The meaning of the State as a collective person is that the persons united as a government cannot do anything without the general will of people. What is more difficult is that even a thing called 'general will' is problematic in itself as we



can doubt that how to have a general will from so many different people in community. General will in terms of the practice could be obtained from majority's voice. It seems that from this kind of general view the State can perform the second duty. But the State can do so only if the general will of people agrees. Suppose the general view says, "We do not need morality; what we need is merely material benefits." Does this mean that the State as a collective person can do nothing about morality in the state?

From above, it seems that the Buddhist model of State has the limitation as sometimes it cannot be applied to some kind of community where the general view derived from the voice of majority does not demand the duty of the State as the moral teacher. We have two answers for this question: yes and no. To answer yes, it means that we accept that the Buddhist theory of the State cannot be applied to that kind of state. In choosing this way, we can say further that all happens is not a problem. It can be possible that the selfish people in the state where general will does not demand the role of the State as the moral teacher accept that morality is necessary but it should be placed outside the responsibility of the State. Finally, inside this kind of state morality remains as something important; other institutions besides the State such as religion will be responsible for that. In Western countries where liberalism is adopted, it is understood that the State has no any duties to act as the moral teacher of people. Even the teaching of religious teachings in the State-run schools is prohibited by law. This does not mean that this kind of state is amoral. It just means that there is other institution playing the role instead.

To answer no, it means that we do not think that the Buddhist theory of the State has the limitation as said. In choosing this way, what we

A Buddhist Concept of Good Community

have to do is to argue that why it is necessary for the State to play this role even though sometimes people do not demand it. First of all, we must not forget that Buddhism has distinguished between what people want and what is good for people. Buddhadasa Bhikkhu always says, "The weak point in democracy is that: people are convinced to believe that the best form of government is democracy and democracy in their view is the self-rule of people, for people, and by people. People can be mad or selfish; so democracy created by this kind of people is mad democracy or selfish democracy. Democracy should be defined differently; that is democracy should be the rule made for the right benefits of people instead." This opinion of Buddhism plays the role behind the second duty of the State. If we accept that it is possible that sometimes what people need is not good, what we must accept further is that the voice of majority does not necessarily indicate right things to be done by the State. So, finally it is the duty of the State to consider what should be done and what should not be done. Wisdom is very useful for the State to distinguish between these two things; and this is why wisdom is required by Buddhism as one of the virtues to be found in the good State.

It should be noted that the state, or good community, in Buddhist perspective must have moral objective. The state is viewed by Buddhism as something not different from man. Man has suffering. The state has suffering too. Man needs moral improvement. The state needs moral improvement as well. Why the state needs moral improvement? Because this kind of state only can provide a good life. We have considered that good life is a goal in human life. Without good life, we can never claim to live a life as human being. But good life cannot be found from emptiness. Within the good



community only the good life can be found.

However, a difficult question to be answered by Buddhism is that: a person in community has the right to not be a good person or not. This question is raised by philosophers who believe in liberalism. For these philosophers, somebody could argue that he does not reject that what Buddhism taught is good; but such goodness is something he does not want; what he wants is just ordinary life, not a noble one; something Buddhism teaches as a bad thing is not bad in his view. As far as his lifestyle does not cause any harm to other person in community, why he should not have a bad life? In Western countries, a bad thing according to the teaching of Buddhism such as pornography is allowed on the ground that it is personal right to be a bad person according to religious teaching as far as such a bad lifestyle does not cause the harm to any person in society. The question is: if this kind of argument is found in a Buddhist community, how does Buddhist ethics respond to it?

This question is hard for Buddhism to answer as Buddhist theory of state is based on the assumption that one of the duties of the State is being the moral teacher. However, we can distinguish between the virtues of the State and of the people. I think that what required by Buddhism is that the State should have virtues more than people. This means that it is possible for the citizens of Buddhist community to be a bad person to some explainable extent. As Buddhism is a religion which has no history concerned with the use of the force in any form to compel a person to do a good thing, personal freedom and personal right to be permitted by the State in Buddhist community sometimes could include the freedom and the right to be a bad person as said. In Buddhist countries such as Thailand,



A Buddhist Concept of Good Community

the intoxicants such as wine, beer, and so on are legal though these things are included into the bad things according to the fifth precept. Why the bad things like this can be legal in a Buddhist country? The answer is: because the Buddhist theory of state accepts that the individual is the owner of his life. The state is not the owner of people's life. Moreover, everybody equally shares a community as the co-owner. The State is not the owner of the community. By this analysis, it is not right to compel a person to act like other persons on the ground that what done by other persons is good according to the teaching of Buddhism.

Normally, the father must have virtue higher than his children, otherwise he cannot teach them to be a good person. In the same way, the State (the Prime Minister, the Ministers, the President, the King, and so on) must have virtue higher than people otherwise a role as moral exemplar will be meaningless. Confucius says that the ruler is compared to the North Star which means the symbol of the state. If the ruler is bad, it is hardly to have the good citizens. On the contrary, if the ruler is good, his goodness will make it possible to have the good citizens. Buddhism totally agrees with Confucius.

ເປົ້າຍບເກີຍບຈິຕວິເຄຣະກໍ ຂອງຊືກມັນດີ ພຣອຍດີ ກັບກະບວນການດັບຖຸກຂີໃນພຣະພູທຣສາລັພ



ผศ. สุวิทย์ บำรุงภักดี

ศูนย์บัณฑิตศึกษา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตขอนแก่น

គរណីអនុម័យសង្គមទិន្នន័យក្រោម

프로이트ได้ตั้งข้อสังเกตว่า ความยากลำบากที่คนไข้ต้องประสบในการเล่าหรือระบายความในใจเกี่ยวกับเหตุการณ์ หรือประสบการณ์โดยตรงในอดีตของตน เป็นเพราะมีกระบวนการ “ต่อต้าน” (resistance) เกิดขึ้นในจิตใจของผู้ป่วย จากการต่อต้านฟรอยด์ได้ค้นพบกระบวนการ “เก็บกด” ซึ่งเป็นกระบวนการที่จิตใจลับนึกของมนุษย์ที่ค่อยซ่อนเร้นปิดบังความรู้สึกและความเจ็บปวดในอดีตเอาไว้ประสบการณ์ในการรักษา คนไข้ด้วยเทคนิคแบบใหม่ทำให้ฟรอยด์พบว่า ความทรงจำที่คนไข้เก็บกดไว้ในจิตใจลับนึกส่วนใหญ่เป็นเรื่องของประสบการณ์ทางเชิงลึกในวัยเด็ก จากจุดนี้เองที่ฟรอยด์ได้ค้นคิดมโนทัศน์เรื่อง “การถ่ายเท” (transference) ซึ่งเป็นเทคนิคของการรักษาผู้ป่วยโดยการให้ผู้ป่วย “สะท้อน” (projection) ความรู้สึกที่เก็บกดไว้ตั้งแต่เด็กไปสู่ผู้วิเคราะห์ หรือแพทย์ การถ่ายเทหรือการระบายความทรงจำอันเจ็บปวดที่ผู้ป่วยเก็บกดเอาไว้ออกมาทำให้ผู้ป่วยเกิดความสบายนิ่济 ลดความวิตกกังวล และเป็นการถ่ายเทความทรงจำจากจิตใจลับนึกไปสู่จิตสำนึกเพื่อให้ผู้ป่วยเผชิญหน้าและยอมรับความเป็นจริงที่เกิดขึ้นในอดีตแต่ถูกเก็บกดและปิดกั้นไว้จากจิตสำนึก ฟรอยด์เรียกว่า “การถ่ายเท” ว่าเป็นเทคนิคในการรักษาคนไข้ด้วยความรัก (a cure through love) และตั้งแต่ปี ค.ศ. ๑๙๗๖ เป็นต้นมาฟรอยด์ได้ลงทะเบียนเทคนิคการสังกดจิตโดยสิ้นเชิง และเริ่มหันมาศึกษาวิธีที่เรียกว่าการระบายอย่างอิสระ (free association) รวมทั้งพื้นฐานทางทฤษฎีเพื่ออธิบายการทำงาน

เปรียบเทียบจิตวิเคราะห์ของซิกมันด์ ฟรอยด์

ของจิตมนุษย์ ซึ่งฟรอยด์ตั้งชื่อทฤษฎีนี้ว่า “จิตวิเคราะห์”^๑

จากความหมายของจิตวิเคราะห์ที่กล่าวมาข้างต้น เป็นการนิยามความหมายตามพฤติกรรมที่แสดงออกมากายนอก จิตวิเคราะห์ในฐานะเป็นระเบียบปฏิบัติอย่างหนึ่ง ในทางอายุรเวท หรือเป็นวิธีการพิเศษเฉพาะในการรักษา เนื่องจากข้อเท็จจริงที่ว่ามันสามารถทำอะไร กับผู้ป่วยบางประเภทมากกว่าวิธีการรักษาอื่นๆ ขอบเขตสำคัญที่มีการนำมันไปใช้ก็คือเรื่องโรคประสาทที่ไม่ค่อยรุนแรงนักอย่างโรคอิสทีเรีย ความหวาดกลัว (phobia) และสภาพการลิงสูตรหรือโรคประสาทนิดยำทำ (obsession states) แต่เรื่องการแสดงออกที่ไม่เหมาะสมและเรื่องการยับยั้งทางเพศหรือความผิดปกติต่างๆ มันก็สามารถช่วยแก้ไขปรับปรุง หรือแม้แต่บำบัดให้กลับดีได้ดังเดิมอีกด้วย^๒

การให้ความหมายของจิตวิเคราะห์ตามที่กล่าวมานั้น ทำให้มีประเด็นศึกษาที่ชัดขึ้นว่าจิตวิเคราะห์ล้วนแล้วแต่เกี่ยวข้องกับพฤติกรรมทั้งสิ้น ในประเด็นนี้ตามความเห็นของฟรอยด์เชื่อว่าพฤติกรรมต่างๆ ที่มนุษย์แสดงออกมา ไม่ว่าจะเป็นสิ่งที่สืบเนื่องอยู่ภายในและปรากฏออกมายในภายนอกทั้งหมด ย่อมมีเหตุปัจจัยที่ก่อให้เกิดทั้งนั้นกล่าวคือพฤติกรรมของมนุษย์มีสาเหตุที่แน่นอน ไม่ใช่เกิดขึ้นเองโดยไม่มีสาเหตุ ที่ภาษาอังกฤษเรียกว่า “Random”^๓ หรือไม่ใช่เกิดขึ้นเพราเหตุบังเอิญหรือตามยถากรรม ถ้ามองดูอย่างผิวเผินอาจไม่ทราบว่าอะไรเป็นสาเหตุ หรือไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกันเลย ทั้งนี้ เพราะสาเหตุใหญ่นั้นอยู่ในระดับจิตใจลึกซึ้ง คือไม่รู้ลึกตัว จึงทำให้เราไม่สามารถเข้าใจพฤติกรรมของเราวงได้ หลักการนี้สำคัญมากสำหรับการศึกษาพฤติกรรมของมนุษย์ นักจิตวิเคราะห์มองพฤติกรรมของมนุษย์แล้วตั้งคำถามว่าพฤติกรรมนั้นๆ เกิดขึ้นได้อย่างไร ทำไม่จึงเกิดขึ้นได้ และเชื่อว่าพฤติกรรมทุกอย่างจะต้องมีสาเหตุอย่างแน่นอน จากวิธีที่

^๑ ยศ สันติสมบัติ, ฟรอยด์และพัฒนาการของจิตวิเคราะห์ : จากความผันผวนทฤษฎีสังคม, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๔๔), หน้า ๑๑.

^๒ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๙.

^๓ ปราโมทย์ เชาวศิลป์, คู่มือทฤษฎีจิตวิเคราะห์, (กรุงเทพมหานคร : เรือนแก้วการพิมพ์, ๒๕๓๖), หน้า ๑๐.

พรอยด์ได้ค้นหา müller เหตุของพฤติกรรมที่เกี่ยวกับจิตใจสำนึกนั้น พรอยด์จึงเรียกว่า Psychoanalysis “ซึ่งแปลว่า จิตวิเคราะห์”

พระองค์นั้น จึงสรุปได้ว่า คำว่า จิตวิเคราะห์ หมายถึงเทคนิคในการรักษาคนให้ด้วยความรัก เป็นการถ่ายเทความทรงจำกจากจิตใจสำนึกไปสู่จิตสำนึก หรือเป็นการเข้าถึงที่เก็บกดซึ่งทำให้ผู้ป่วยแพชญหน้าและยอมรับความเป็นจริงที่เกิดขึ้นในอดีต จนทำให้ผู้ป่วยเกิดความสบายนิ่ง ลดความเครียดและลดความวิตกกังวลต่างๆ ได้อันเกิดจากการรู้เข้าใจ เข้าถึง และยอมรับภาวะแห่งความจริงที่ตนเองเป็นอยู่ ซึ่งจะทำให้ผู้ป่วยดำรงชีวิตอยู่ได้ตามอัตภาพของตนสืบไป

ความหมายของทุกข์ในพุทธศาสนา

ในพระสูตรแห่งหนึ่งมีผู้กล่าวตามพระพุทธเจ้าว่า พระองค์ทรงเห็นว่าอะไรคือสิ่งที่น่ากลัวที่สุดในโลกนี้ พระพุทธองค์ตรัสตอบว่า ความทุกข์^๔ คำว่า ทุกข์ (หรือความทุกข์) จึงเป็นคำสำคัญที่จะนำไปสู่การวิจัยต่อไป ทุกข์...แม้จะเป็นภาษาบาลี แต่ได้ถูกนำมาใช้เป็นภาษาไทยจนเคยชิน ตามศัพท์ ทุกข์ แปลว่า ทนได้ยาก ไปยาก น่าเกลียด ว่างเปล่า สูญ โดยความหมายรวมๆ แล้วมีความหมาย ๒ นัย คือ (๑) สภาพที่ทนอยู่ได้ยาก, สภาพที่คงทนอยู่ไม่ได้ เพราะถูกบีบคั้นด้วยความเกิดขึ้นและความดับสลาย เนื่องจากต้องเป็นไปตามเหตุปัจจัยที่ไม่ขึ้นต่อตัวมันเอง (๒) สภาพที่ทนได้ยาก, ความรู้สึกที่ไม่สบาย ได้แก่ ทุกข์เวหนา ถ้ามาคู่กับโอมนัส ทุกข์หมายถึงความไม่สบายนายคือทุกข์ภัย แต่ถ้ามาตามลำพัง ทุกข์หมายถึงความไม่สบายนายไม่สบายนิ่ง คือหังทุกข์ภัยและทุกข์ใจ ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะความเป็นของถูกปั่นแต่งขึ้นจากเหตุ จึงต้องแตกระสลายพินาศไปเป็นธรรมชาติ

^๔ Philip Rieff, **Freud : The Mind of The Marais**, (London : University Pakerback are published by Methuen & Co Ltd., 1966), p.96.

^๕ ชุ.จุ. (ไทย) ๓๐/๑๓/๔๗๐.

^๖ พระธรรมปีฎก (ป.อ. ปยุตโต), พจนานุกรมพุทธศาสนา ฉบับประมวลศัพท์, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐), หน้า ๙๙.



เปรียบเทียบจิตวิเคราะห์ของซิกมันด์ ฟรอยด์

จากการให้ความหมายเป็น๒ นัยดังกล่าวมา จึงเป็นเหตุให้คนทั่วไปมองคำว่าทุกข์ เป็นไปในเชิงลบ ซึ่งความจริงแล้วคำว่า ทุกข์ ที่พุทธศาสนาเลือกใช้เป็นคำแสดงความจริงของโลกและชีวิตนี้ เป็นคำที่เราครวัณใจเป็นพิเศษ สำหรับคนไทยที่ใช้คำว่า ทุกข์ ใน การลีลาวดีในชีวิตประจำวัน คำนี้จะมีความหมายในทางที่ไม่ได้แม้คำแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า suffering ก็มีความหมายในทางลบในความรู้สึกของชาวต่างประเทศที่ใช้ภาษาอังกฤษ ที่คำว่า ทุกข์ มีความหมายในทางไม่เป็นที่ประยุตนาในความรู้สึกของคนทั่วไปนั้น มาจาก การที่คำนี้มีความหมายสื่อไปในทางที่เป็นความรู้สึก ทุกข์ที่เราเข้าใจหมายถึงภาวะที่กาย หรือจิตประสบกับความเจ็บปวดทุกข์ทรมาน เมื่อเข้าใจเช่นนี้ก็เลยเห็นต่อไปว่าการที่พุทธ ศาสนาสอนว่า โลกนี้ชีวิตนี้เป็นทุกข์เป็นการมองโลกและชีวิตอย่างลบ

เมื่อกล่าวตามหลักการแล้วคำว่า ทุกข์ เป็นอริยสัจจข้อแรกที่พระพุทธเจ้าทรงค้น พบ และเป็นเหตุให้ทรงแสวงหาทางดับทุกข์ในที่สุด ความทุกข์ในที่นี้คือความทุกข์ของ สิ่งมีชีวิตหรือสิ่งที่มีใจครอง ในธัมมจักรปัจฉัตตนสูตร พระพุทธองค์ทรงแสดงว่าทุกข์ใน ออริยสัจมี ๑๐ อย่าง ได้แก่ ๑. ความเกิด (ชาติ, Birth) ๒. ความแก่ (ชรา, Aging) ๓. ความตาย (มรณะ, Death) ๔. ความเศร้าโศก (โศก, Sorrow) ๕. ความคhmaคราวนุ (ปร特ะ, Lamentation) ๖. ความทุกข์กาย (ทุกขะ, Physical pain) ๗. ความทุกข์ใจ (โภมนัส, Grief) ๘. ความคับแค้นใจ (อุปายาส, Despair) ๙. ความประจวบกับสิ่งที่ไม่รัก (อัปปิยลัมโยด, Association with the unloved) ๑๐. การพลัดพรากจากสิ่งที่รัก (ปิยวิปปโยด, Separation from the loved) ๑๑. ความปราถนาสิ่งใดไม่ได้สิ่งนั้น (อิจฉา ตาลาก, Not getting what one wants)

ในคัมภีร์อรรถกถาและภีกัจามจักรปัจฉัตตนสูตร กล่าวว่าทุกข์ทั้งหมดมี ๑๒ อย่าง คือเพิ่มความเจ็บป่วย (พยาธิ, Disease) เป็นทุกข์เข้ามาอีกข้อหนึ่ง แต่ความทุกข์ข้อนี้ พระพุทธองค์ตรัสรวมลงในทุกข์ทางกาย จึงมีทุกข์เพียง ๑๑ เท่านั้น^๗

ความจริงแล้วพุทธศาสนาได้สอนเรื่องทุกข์ผ่านทางคำสอนที่สำคัญ ๒ ชุด คือ

^๗ น.พ.จำลอง ดิษยวนิช, จิตวิทยาของความดับทุกข์, (กรุงเทพมหานคร : บริษัท กลาง เวียงการพิมพ์ จำกัด เชียงใหม่, ๒๕๕๔), หน้า ๑๒-๑๓.

ไตรลักษณ์กับอริยสัจลี^๙ คำสอนเรื่องไตรลักษณ์กล่าวว่า สังฆารหั้งหลายหั้งปวงไม่เที่ยง สังฆารหั้งหลายหั้งปวงเป็นทุกข์ ธรรมหั้งหลายหั้งปวงเป็นอนัตตา^{๑๐} ข้อความที่สองคือ ข้อความที่แสดงคำสอนเรื่องทุกข์ เพราะคำว่า สังฆาร ตามทัศนะของพุทธศาสนาหมายถึง ทุกสิ่งในจักรวาลที่เกิดขึ้นจากเงื่อนไข ดำรงอยู่ด้วยเงื่อนไข และแตกสลายไปด้วย เงื่อนไข^{๑๑} เมื่อกล่าวอย่างรวมๆ สิ่งต่างๆ ในจักรวาลที่มนุษย์เราจักจะจัดเป็นสังฆารตาม คำสอนของพุทธศาสนา ดวงดาว กาแล็กซี่ มนุษย์ พืช สัตว์ หิน ดิน ล้วนแล้วแต่เป็น สังฆารที่ตกอยู่ภายใต้ความทุกข์ด้วยกันทั้งสิ้น

ส่วนคำสอนเรื่องทุกข์ในอริยสัจลีมีความหมายแคบและเจาะจงเข้ามาที่ชีวิตมนุษย์ ซึ่งอริยสัจลีประกอบด้วยข้อความ ๔ ตอนคือ ๑) ชีวิตนี้เป็นทุกข์ ๒) ทุกข์มีสาเหตุมาจาก ตัณหา ๓) เมื่อตัณหาดับทุกข์ก็ดับ ๔) วิธีดับตัณหาคือการปฏิบัติตามอริยมรรคอัน ประกอบด้วยองค์ประกอบ ๘ ประการ จึงถือได้ว่าคำสอนเรื่องทุกข์และการดับทุกข์คือ หัวใจของอริยสัจลี มีข้อที่น่าสังเกตว่าทุกข์ที่ปรากฏในอริยสัจลีคำนิยามที่ชัดเจนว่าหมายถึงทุกข์ที่สืบเนื่องมาจากการตัณหาเท่านั้น เพราะฉะนั้น อะไรก็ตามแต่ที่เรามั่นใจว่าไม่มี ตัณหา เพราะเป็นสิ่งไม่มีชีวิต เช่น โถะ หรือมีชีวิตแต่พุทธศาสนาสอนว่าไม่มีจิต เช่น ต้นไม้ สิ่งนั้นจะไม่มีทุกข์ตามนัยแห่งอริยสัจลี กระนั้นก็ตามสิ่งเหล่านี้ก็มีทุกข์ตามนัยของไตรลักษณ์ ทุกข์ตามไตรลักษณ์จึงมีความหมายกว้างกว่าทุกข์ตามหลักอริยสัจลี^{๑๒}

ความจริงที่กล่าวมากเป็นไปตามที่พระพุทธองค์ตรัสอยู่เสมอว่า สิ่งที่พุทธศาสนาสอนมีอยู่ ๒ เรื่องหลักๆ คือ หนึ่งทุกข์ สองวิธีดับทุกข์^{๑๓} ทุกข์ที่ตรัสถึงนี้ได้แก่ ทุกข์ตามหลักอริยสัจ ทุกข์ตามหลักไตรลักษณ์นั้นแม้จะมีความหมายครอบคลุมทุกข์ตามหลักอริยสัจ แต่ทุกข์ที่เกี่ยวข้องกับชีวิตของเราตรงๆ ก็คือทุกข์ตามหลักอริยสัจ ดังนั้น

^๙ ส.สพ. (ไทย) ๑๙/๑/๑๒.

^{๑๐} ส.ส. (ไทย) ๑๙/๑/๑.

^{๑๑} อุ.ติก. (ไทย) ๒๐/๔๗๖/๓๔๒.

^{๑๒} สมภาร พรมพา, ทุกข์ในพุทธปรัชญา มุมองจากลัทธิธรรม, พุทธศาสนาศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ปีที่ ๗ ฉบับที่ ๑ (มกราคม-เมษายน, ๒๕๕๐) : ๔-๕.

^{๑๓} ม.ม. (ไทย) ๓๓/๙๗/๑๔๑.

เปรียบเทียบจิตวิเคราะห์ของซิกมันด์ ฟรอยด์

พระพุทธองค์จึงตรัสว่าพุทธศาสนาสอนใจสอนเน้นหนักมาที่เรื่องทุกข์ตามอริยสัจจานี้เท่านั้น

จะอย่างไรก็ตาม ทุกข์ในไตรลักษณ์เกี่ยวข้องกับชีวิตของเราอยู่นั้นเอง แม่จะไม่เกี่ยวข้องใกล้ชิดมากเหมือนทุกข์ตามหลักอริยสัจจ์ตาม ชีวิตและโลกที่ไม่เที่ยงแท้แน่นอน เพราะภัยในเมืองลังเหล่านี้เต็มไปด้วยความบีบคั้นกดดัน พุทธศาสนาสอนเรื่องทุกข์ในไตรลักษณ์ เพื่อเตือนสติเราว่า การที่สรรพสิ่งต้องเปลี่ยนแปลงเลื่อมถลายเมื่อถึงเวลาเป็นธรรมชาติที่ต้องเป็นอย่างนั้น ไม่มีใครหรือสิ่งใดอาจฝืนได้ แต่ความจริงแล้วมนุษย์ทั่วไปก็มีแนวโน้มที่จะไม่ยอมรับความจริงข้อนี้ เรายังคาดหวังว่าชีวิตเราและลิงที่เรารักใคร่ผูกพันจะเป็นสุขอยู่กับเราอย่างนั้นตลอดไป ความคาดหวังนี้เป็นไปตามอำนาจของต้นเหา เมื่อเราคาดหวังในสิ่งที่เป็นไปไม่ได้ เราจะเป็นทุกข์เมื่อต้องประสบกับความพลัดพรากหรือไม่สมหวัง อันเกิดจากการตั้งความหวังเอาไว้ไม่ถูกต้องเสียแต่เรอกันนั้นเอง

จากความหมายของทุกข์ที่กล่าวมาข้างต้นนี้ เป็นการกล่าวถึงความหมายแห่งทุกข์ผ่านหลักความคิดเรื่องไตรลักษณ์กับอริยสัจจ์ เพื่อให้เห็นความหมายของทุกข์ได้ชัดมากขึ้น จึงเห็นควรกล่าวถึงทุกข์ที่ปรากฏในพระธรรมเทศนา ก็คือที่ชื่อว่า รัมมจักก้าปปวัตนสูตร^{๓๓} ในพระสูตรดังกล่าว พระพุทธองค์ตรัสว่าชีวิตนี้เป็นทุกข์ ซึ่งสามารถดูได้จากการที่คนเรามีเมื่อเกิดมาแล้วก็ต้องแก่ชรา เจ็บป่วย และสุดท้ายก็ต้องตาย ทรงใช้คำว่า คำสำหรับอธิบายทุกข์ของชีวิตที่กล่าวมานี้คือ การเกิดเป็นทุกข์ ความแก่ชราเป็นทุกข์ ความเจ็บป่วยเป็นทุกข์ และความตายก็เป็นทุกข์ เมื่อตรัสรถึงทุกข์ที่เป็นเรื่องทางกายภาพแล้ว ก็ตรัสเรียกด้วยศัพท์สมัยนี้ว่าทุกข์ทางจิตวิทยา โดยตรัสว่าขณะที่มีชีวิตอยู่ ทั่มกลางกระแสงลับเนื่องของชีวิต ที่เริ่มต้นจากการเกิดและจะไปสิ้นสุดที่ความตายนี้ คนเราจะประนีดสิ่งนี้สิ่งนั้น ความประนีดสิ่งนี้ไม่สมหวังคือความทุกข์ นอกจากนี้คนเรายังต้องเกี่ยวข้องกับสิ่งของหรือบุคคลอันเป็นที่รักก็เป็นทุกข์ เมื่อทรงพิจารณาถึงทุกข์ของชีวิตตามที่ปรากฏแก่คนเรา ๒ แต่ตามที่กล่าวแล้ว ตอนท้ายก็ทรงสรุปว่าชีวิตที่เรายึดมั่นว่าเป็นของเรานั้นเอง คือทุกข์ที่เป็นต้นต่อจริงๆ ทรงใช้คำว่าอุปทานขันธ์ห้ามคือทุกข์

^{๓๓} ส.ม.(ไทย) ๑๙/๑๐๔๑/๕๕๓.



พุทธศาสนาอธิบายชีวิตในรูปของขันธ์ท้า อันได้แก่ รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวินญาณ^{๑๔} ขันธ์ห้านี้พุทธศาสนาสอนเพื่อให้เราเข้าใจว่าชีวิตประกอบขึ้นจากส่วนประกอบห้าส่วน แต่ละส่วนก็มีความสำคัญและสถานภาพเท่าๆ กัน ดังนั้นชีวิตจึงไม่มีแก่นสารอันใดอันหนึ่งเป็นตัวยืนโรงอยู่ ชีวิตเป็นภาระและแหล่งเรียนรู้เนื่องของขันธ์ทั้งห้า เนื่องจากขันธ์เหล่านี้เป็นเป็นลิ่งธรรมชาติ แม้ว่าชีวิตจะเป็นเพียงกระบวนการลีบเนื่องของธรรมชาติ แต่ความซับซ้อนของชีวิตก็ทำให้กระแสธรรมชาติที่ว่ามีความลำบากในความเป็นตัวเอง ความลำบากที่ว่านี้เป็นแกนกลางของชีวิต เราทุกคนสามารถล้มผั้สแกนกลางที่ว่ามีได้ ความรู้สึกว่าชีวิตนี้คือตัวฉัน และในชีวิตนี้มีหลายลิ่งเป็นของฉันที่พุทธศาสนาเรียกว่า อหังการ และมังการ^{๑๕} ตามลำดับ

ทุกข์ที่พระพุทธองค์ทรงให้ความสนใจคือทุกข์ทางจิตวิทยา ทุกข์ชนิดนี้เป็นผลมาจากการอุปทานหรืออหังการและมังการที่กล่าวมาแล้ว โดยสรุปทุกข์ทางจิตวิทยาก็คือทุกข์อันเกิดจากการไม่ยอมรับความจริงทางธรรมชาติที่ว่าเมื่อเกิดมาแล้ว เราต้องแก่ชรา ต้องเจ็บป่วยต้องตายและในระหว่างมีชีวิตอยู่เราไม่สามารถที่จะได้ทุกสิ่งในลิ่งที่เราต้องการโลกไม่ใช่ของเรา ชีวิตก็ไม่ใช่ของเรา เมื่อไม่ใช่ของเรา เรา ก็ไม่สามารถบังคับทุกสิ่งให้เป็นไปตามที่ต้องการได้ เมื่อเป็นดังนี้ความทุกข์จึงเกิดขึ้นกับมนุษย์ทุกคนได้เสมอเหมือนกัน หมวด อัญเชิญจะสามารถรับหรือหยุดการปูรุ่งแต่งทางจิตได้มากกว่ากัน โครงการ แต่มากก็ทุกข์มาก โครงการแต่งน้อยทุกข์ก็น้อย ตามวิถีชีวิตของบุคุณคนธรรมดาก็ทุกข์ไป จะตกลอยู่ในการอุปทาน เช่น คนที่ไปเมื่อยามเจ็บป่วยก็จะรู้สึกว่าตัวฉันกำลังเจ็บป่วย ตัวฉันคืออุปทานเกิดแล้ว ซึ่งข้อเท็จจริงความเจ็บป่วยนี้เป็นทุกข์ทางกายภาพ เป็นข้อเท็จจริงที่พุทธศาสนาสอนให้กำหนดด้วยว่า มันเป็นเช่นนั้นเอง (ตตตา)^{๑๖}

ดังนั้น จึงสรุปความหมายของทุกข์ได้ว่าหมายถึงสภาพที่ทนอยู่ได้ยาก สภาพที่คงทนอยู่ไม่ได้ เพราะถูกบีบคั้นด้วยความเกิดขึ้นและความดับสลาย เนื่องจากต้องเป็น

^{๑๔} ล.ช. (ไทย) ๑๗/๙๕/๕๘.

^{๑๕} สมการ พรมพา, ทุกข์ในพุทธปรัชญา มุ่มองจากลัทธิวิน, หน้า ๑๗.

^{๑๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๘.



ไปตามเหตุปัจจัยที่ไม่ขึ้นต่อตัวมันเอง และสภาพที่ทันได้ยักษ์ ความรู้สึกที่ไม่สบาย หากกล่าวตามหลักแล้วทุกข์ที่มีอยู่ประจำโลกหรือมีอยู่ดูๆ กับโลก ก็คือทุกข์ในอิริยสัจชิง มีอยู่ ๑๖ อย่าง มีความเกิด ความแก่ เป็นเบื้องต้น มีความทุกข์ทางกาย ทุกข์ทางใจ เป็นท่ามกลาง และมีการพลัดพรากจากลิ่งที่รัก ความประณานลิ่งใดไม่ได้ลิ่งนั้นเป็นที่สุด

ทัศนะต่อสิ่งที่เรียกว่า ปัญหา ว่าเป็นกระบวนการทำงานของจิตส่วนใหญ่ ที่เกิดจากจิตไร้สำนึกที่อยู่ภายนอกในกระบวนการทำงานทางจิตที่เราไม่รู้สึกตัว

จิตส่วนนี้เป็นแหล่งรวมของความรู้สึกต่างๆ ที่เคยเกิดขึ้นในอดีต แล้วกลับถูกแปรเปลี่ยนให้กลายเป็นเรื่องที่เราไม่อาจจะรู้สึกตัวได้ เมื่อเวลาผ่านล่วงเลยไป ฟรอยด์เชื่อว่ากระบวนการนี้มีบทบาทสำคัญในการหล่อหลอม ดัดแปลง และมีอิทธิพลต่อความคิดและการกระทำการของมนุษย์ ฟรอยด์จึงกล่าวถึงการมีอยู่ของจิตไร้สำนึกไว้ว่า “จิตไร้สำนึก เป็นกระบวนการทางจิตที่เราต้องยอมรับว่ามันมีอยู่ เพราะถึงแม้ว่าเราจะไม่ได้สัมผัสถกับมันตรงๆ อย่างรู้ตัว แต่ทว่าผลกระทบที่เกิดขึ้นจากมัน ก็เป็นข้อยืนยันถึงความมีอยู่ของมันได้เป็นอย่างดี”^{๓๗}

ในงานห้าบทบรรยาย (Five Lecturers) ฟรอยด์ได้กล่าวถึงสิ่งที่เป็นปัญหา อันนำมาสู่การศึกษาค้นคว้าเรื่องจิตวิเคราะห์ และนำมาสู่การบรรยายในครั้งนี้ว่า เขายังได้สังเกตคนป่วยที่เข้ามารับการรักษาจะมีสภาพ “เลื่อนลอย” ด้วยความผันแปรทางจิต ผู้ป่วยมักพูดพึ่มพำอะไรต่อ มีอะไรกับตัวเองอย่างไร ก็เป็นข้อยืนยันถึงความมีอยู่ของมันได้เป็นอย่างดี^{๓๘}

^{๓๗} M.W.Padmasiri De Silva, **Buddhist and Freudian Psychology**, (Colombo, Sri Lanka : Lake House Investments Ltd, 1972), p.94.

^{๓๘} เฉลิมเกียรติ ผิวนวล, **จิตวิเคราะห์ของฟรอยด์**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ดอกหญ้า, ๒๕๓๙), หน้า ๑๖-๑๗.



หากพิจารณาจากคำบรรยายของ פרוֹיְד์ ดังกล่าวข้างต้น จะมีคำสำคัญอยู่คำหนึ่ง คือคำว่า “ความผันแปรทางจิต” ซึ่งเป็นปัญหาสำคัญที่ทำให้คนเมืองกระทำในลักษณะ ความคุณตามเงื่อนไขได้ ซึ่งมีลักษณะและการ “เลื่อนลอย” เพราะเมื่อจะจัดออกไปได้แต่ ก็เป็นไปเป็นเพียงชั่วขณะหนึ่งเท่านั้น หลังจากนั้นความฟุ้งซ่านอย่างใหม่ก็จะถูกสร้างขึ้น มาอีกรอบหนึ่ง และที่ทำให้เราเกิดความรู้สึกว่าความผันแปรทางจิตซึ่งแสดงออกมาเป็น “ความเลื่อนลอย” นั้น เป็นผลมาจากการตอบสนองอันเกิดจากโนอาพที่ฟุ้งซ่านต่างๆ ทางอเวด* อันrunแรง † ความผันแปรทางจิตผู้วิจัยมีความเห็นว่ามีความหมายตรงกับ คำว่า ภาวะทางจิต (Mental State) หรือที่นิยมเรียกว่าโดยทั่วไปว่า Abnormal ‡ ซึ่ง So Sethaputra ‡ ได้ให้ความหมายคำว่า Abnormal ไว้ว่าหมายถึง ความผิดปกติ หรือ วิปลาส

ใน The Oxford Reference Dictionary ได้ให้ความหมายคำว่า abnormal หมายถึง ความต่างจากสิ่งที่เป็นปกติธรรมชาติทั่วไป (difference from what is normal) ‡ นั่นคือต่างเนื่องแต่ (๑) การทำให้เหมาะสมกับสิ่งที่เป็นมาตรฐานหรือความเป็น ปกติและความเป็นเด่นพะ (conforming to what is standard or usual; typical) (๒) เป็นอิสระจากความผิดปกติทางด้านจิตใจและอารมณ์ (free from mental or emotional disorder) (๓) คุณค่า ภาวะ หรือระดับที่เป็นปกติ (the normal of a temperature, the unusual state, level etc) ‡ ดังนั้น สิ่งที่เรียกว่า ปัญหา ในทัศนะของ פרוֹיְד์หมายถึง (๑) การกระทำที่ไม่เหมาะสมกับมาตรฐานหรือความไม่ปกติ (๒) ความไม่เป็นอิสระจากความ

* เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๑๙.

‡ สุวัฒนา อารีพรรค, ความผิดปกติทางจิต, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์จุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย, ๒๕๑๔), หน้า ๓.

‡ So Sethaputra, **New Model English-Thai Dictionary**, (บริษัทสำนักพิมพ์ไทย วัฒนาพาณิช จำกัด, ๒๕๑๒), หน้า ๒.

† Joyce M. Hawkins, **The Oxford Reference Dictionary**, (London : Clarendon Press, 1986), p. 2.

‡ Ibid., p. 573



ผิดปกติทางด้านจิตใจและอารมณ์ (๓) ความมีภาวะหรือระดับที่ไม่ปกติ (ทางด้านจิตใจ) จึงสรุปความหมายของลิงที่เรียกว่าปัญหา ได้แก่ ความผันแปรทางจิตหรือภาวะทางจิตที่แสดงออกมาเป็นพฤติกรรมที่ไม่ปกติ ซึ่งเป็นลักษณะของจิตที่ไม่ปกติที่เรียกว่า abnormal และหากกล่าวตามการแบ่งระดับของจิตตามทัศนะของฟรอยด์ ได้แก่ จิตระดับใต้ล้ำนึก (subconscious)^{๒๔} ซึ่งเป็นส่วนของจิตที่อยู่คابเกี่ยวนะหว่างจิตรู้สึกกับจิตไร้ล้ำนึก เป็นส่วนของความขัดแย้ง ก่อให้เกิดการกระทำที่น่าอัตภัย หรือความยุ่งยากลำบาก ใจทั้งหลายทั้งปวง

จากความหมายของจิตที่ผันแปรทางจิต ไม่ว่าจะเป็นการกระทำที่ไม่เหมาะสม กับมาตรฐานหรือความไม่ปกติก็ตาม ความไม่เป็นอิสระจากความผิดปกติทางด้านจิตใจ และอารมณ์ก็ตาม และความมีภาวะหรือระดับที่ไม่ปกติ (ทางด้านจิตใจ) ก็ตาม ล้วนแล้วแต่เป็นสาเหตุสำคัญทำให้บุคคลมีอาการเลื่อนลอย ควบคุมตนเองไม่ได้ จนทำให้แสดงพฤติกรรมที่ไม่ปกติออกมา จากพฤติกรรมที่ไม่ปกติเหล่านี้เองที่ฟรอยด์มองเห็นว่าเป็นปัญหา ซึ่งนิยมเรียกว่า โรคประสาทบ้าง โรคจิตบ้าง

๒. ทัศนะของพุทธศาสนา

ส่วนทัศนะของพุทธศาสนาที่มีต่อลิงที่เรียกว่า ปัญหา นั้น พุทธศาสนาไม่เรียกว่าปัญหา แต่พุทธศาสนาเรียกว่า ทุกข์ ซึ่งเป็นลิงที่หน้าได้ยาก ไปยาก น่าเกลียด ว่างเปล่า สูญ รวมความแล้วได้แก่ สภาพที่หน้าได้ยาก สภาพที่คงหนอยู่ไม่ได้ หรือสภาพที่หน้าได้ยาก และความรู้สึกที่ไม่สบาย^{๒๕} โดยที่พุทธศาสนาได้ให้ทัศนะเรื่องทุกข์ผ่านทางคำสอนสำคัญ ๒ ชุด คือ คือเรื่องไตรลักษณ์กับเรื่องอริยสัจจ^{๒๖} คำสอนเรื่องไตรลักษณ์สอนว่า สังขารทั้งหลายทั้งปวงไม่เที่ยง สังขารทั้งหลายทั้งปวงเป็นทุกข์ ธรรมทั้งหลายทั้งปวงเป็น

^{๒๔} Sigmund Freud, *New Introduction Lectures*, Translated by James Strachy, (London : Hogarth Press, 1933), p. 95.

^{๒๕} พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พจนานุกรมพุทธศาสนา ฉบับประมวลศัพท์, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๐), หน้า ๙๙.

^{๒๖} ส.สพ. (ไทย) ๑๙/๑/๑๒.

อนัตตา^{๒๗} ข้อความที่สองคือข้อความที่แสดงคำสอนเรื่องทุกข์ เพราะคำว่า สังขาร ตามทัศนะของพุทธศาสนาหมายถึงทุกสิ่งในจักรวาลที่เกิดขึ้นจากเงื่อนไข ด่างอยู่ด้วยเงื่อนไข และแตกสลายไปด้วยเงื่อนไข ^{๒๘} เมื่อกล่าวอย่างรวมๆ สิ่งต่างๆ ในจักรวาลนี้จัดเป็นสังขารที่ตกลอยู่ภายใต้ความทุกข์ด้วยกันทั้งหมดทั้งสิ้น

หากพิจารณาตามหลักการทางพุทธศาสนาแล้ว ลิ่งที่เรียกว่า ทุกข์ นั้น เป็นอริยสัจข้อแรกที่พระพุทธเจ้าทรงค้นพบ ซึ่งพระองค์ทรงค้นพบจากชีวิตของมนุษย์ เพราะทุกข์ตามทัศนะของพุทธศาสนาเป็นความทุกข์ของสิ่งมีชีวิตหรือสิ่งที่มีใจครอบคลุม จักกับปัวตนสูตร พระพุทธองค์ทรงแสดงสภาวะแห่งทุกข์ไว้ ๑๖ อย่างได้แก่ ๑. ความเกิด ๒. ความแก่ ๓. ความตาย ๔. ความเดรั่งโศก ๕. ความคร้ำครวญ ๖. ความทุกข์กาย ๗. ความทุกข์ใจ ๘. ความคับแค้นใจ ๙. ความประจวบกับสิ่งที่ไม่รัก ๑๐. การพลัดพรากจากสิ่งที่รัก ๑๑. ความปราถนาสิ่งใดไม่ได้สิ่งนั้น^{๒๙} แต่มีพิจารณาจากทุกข์ทั้ง๑๖ อย่างแล้ว อาจแบ่งทุกข์ออกเป็น ๒ ส่วน^{๓๐} คือ กายิกทุกข์ หมายถึงทุกข์ทางกายได้แก่ ความเกิด ความแก่ และ ความตาย และเจตสิกทุกข์ หมายถึงทุกข์ทางใจ ได้แก่ ความเดรั่งโศก ความคร้ำครวญ ความทุกข์กาย ความทุกข์ใจ ความคับแค้นใจ ความประจวบกับสิ่งที่ไม่รัก การพลัดพรากจากสิ่งที่รัก และความปราถนาสิ่งใดไม่ได้สิ่งนั้น สภาวะทั้งหมดที่กล่าวมาท่านเรียกว่า ทุกข์

การเปรียบเทียบอีกนัยหนึ่ง โดยพิจารณาจากคำว่า “ความเลื่อนลอยด้วยความผันแปรทางจิต” เป็นอาการที่ผู้ป่วยแสดงออกโดยไม่รู้สึกตัว คำว่า “ไม่รู้สึกตัว” แสดงว่า ผู้ป่วยไม่มีความรู้สึกว่าตนเองกำลังประสบทุกข์ และไม่เสวยทุกข์เวลานาจักความผันแปรทางจิต จึงไม่รู้สึกว่าเป็นทุกข์ ที่ทราบและพบเห็นโดยทั่วไปคือผู้ป่วยเป็นโรคจิต จะไม่ยอมรับว่าตนเองเป็นโรคจิตหรือโรคประสาท ที่ทราบว่าเป็นโรคจิตโดยการสังเกต

^{๒๗} อง. ติก. (ไทย) ๒๐/๑๓๗/๓๔๕.

^{๒๘} อง. ติก. (ไทย) ๒๐/๔๙๖/๓๔๒.

^{๒๙} ว.ม. (ไทย) ๔/๑๓/๒๐

^{๓๐} ท.ม. (ไทย) ๑๐/๒๕๕/๓๔๒. อ้างในพระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พจนานุกรมพุทธศาสนา ฉบับประมวลธรรม, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐), หน้า ๗๓.

เปรียบเทียบเจตวิเคราะห์ของซิกมันด์ แฟรงค์

จากพฤติกรรมที่ไม่ปกติที่แสดงออกเท่านั้น^{๓๐} เมื่อนำมาคำว่า “ไม่รู้สึกตัว” (อาการความผันแปรทางจิต) จากพฤติกรรมของผู้มีความผันแปรทางจิต ก็จะมีความหมายใกล้เคียงกับคำว่า วิปลาส ในทางพุทธศาสนา ซึ่งหมายถึงกิริยาที่ถือโดยอาการวิปริตติผิดจากความเป็นจริง, ความเห็นหรือความเข้าใจคลาดเคลื่อนจากสภาพที่เป็นจริง และเป็นความวิปลาสด้วยอำนาจของ จิตต์และเจตสิก ๓ ประการ^{๓๑} คือ (๑) วิปลาสด้วยอำนาจสำคัญผิด เรียกว่า สัญญาวิปลาส (๒) วิปลาสด้วยอำนาจจิตผิด เรียกว่า จิตวิปลาส (๓) วิปลาสด้วยอำนาจเห็นผิด เรียกว่า ทิภูวิปลาส

จะอย่างไรก็ตาม แม้คำว่า “ไม่รู้สึกตัว” กับคำว่าวิปลาสจะมีความหมายใกล้เคียงกัน หรือดูเหมือนว่าตรงกันด้วยข้อก็ตาม สิ่งที่ตรงกันและเหมือนกันก็คือคำที่สองต่างแสดงให้ทราบว่า “เป็นปัญหา” เช่นกัน คือมีความผิดปกติด้วยกัน แต่เหตุให้เกิดปัญหาต่างกัน คือความ “ไม่รู้สึกตัว” ที่เป็นอาการของความผันแปรทางจิต เกิดขึ้นด้วยอำนาจความเก็บกด (รายละเอียดกล่าวมาแล้ว) ที่มีมาในอดีต ส่วนความวิปลาสเกิดขึ้นด้วยอำนาจจิตต์และเจตสิก มีข้อลงสัญว่าเกิดขึ้นด้วยอำนาจจิตต์และเจตสิกได้อย่างไร เพื่อความเข้าใจในเรื่องนี้ จึงขอกล่าวถึงลักษณะเฉพาะของจิต โดยเฉพาะจิตของปุถุชนคนธรรมชาติ เมื่อถูกอารมณ์ที่ไม่น่าประทana (อนิษฐานร่มณ์) กระทบจิตแล้ว จิตจะมีความผันแปรทางจิตได้ง่าย ทั้งนี้ เพราะจิตในทศนะของพุทธศาสนา มีลักษณะ ๑. ดืนرن (ผนuhn) ๒. กัวดแก่วง(จปล) ๓. รักษาไว้ยาก (ทุรอก) ๔. ห้ามได้ยาก (ทุนนิวรรย) ๕. ชั่มได้ยาก (ทุนนิคุดห)^{๓๒}

จากลักษณะของจิตดังได้กล่าวแล้วนี้ แสดงให้เห็นได้ว่า จิตของปุถุชนนั้นดื่นرن กลับกลอก เกี่ยว關係 อารมณ์ กามตลอดเวลา การเกี่ยว關係 เช่นนี้เองที่ทำให้จิตพลัดตกไปในทุบท่วงแห่งอคุศลธรรมต่างๆ ได้ง่าย จนเป็นเหตุให้จิตมีความผันแปร (เป็นโรคประสาทหรือโรคจิต) ได้ง่ายเช่นกัน หากพิจารณาตามลักษณะของจิตที่กล่าวมา

^{๓๐} คำสัมภาษณ์คุณการุณ ทรงกา นักจิตวิทยาและหัวหน้าฝ่ายจิตเวชโรงพยาบาลชอนแก่น วันที่ ๑๙ มิถุนายน ๒๕๕๘ เวลา ๑๐.๓๕ น.

^{๓๑} พระธรรมปัญญา (ป.อ. ปัญญาโต), พจนานุกรมพุทธศาสนา ฉบับประมวลศัพท์, หน้า ๒๗๖.

^{๓๒} บรรจง บรรณธุจิ, จิต มโน วิญญาณ, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์เรืองสมາชี, ๒๕๓๓), หน้า ๓๑-๓๒.



จึงพอตอข้อสงสัยที่ว่า วิปลาสด้วยอำนาจของจิตต์และเจตสิกได้เป็นอย่างดี

เพราะฉะนั้น จึงสรุปเป็นเชิงเบรียบเทียบได้ว่า สิ่งที่เป็นปัญหาในทัศนะของ พรอยด์ได้แก่ ความผันแปรทางจิตที่แสดงออกมาทางพฤติกรรมภายนอก ซึ่งมีลักษณะ และอาการเลื่อนลอยอันเป็นปัญหาที่เกิดขึ้นในภายในจิตใจ แต่แสดงออกมาให้ปรากฏในภายนอก ลักษณะและการดังกล่าวนิยมเรียกกันโดยทั่วไปว่า Abnormal หรืออาการ ผิดปกติทางจิต และนิยมเรียกกันว่าโรคประสาทบ้าง โรคจิตหรือโรคทางจิตบ้าง ส่วนสิ่ง ที่เป็นปัญหาในทัศนะพุทธศาสนาไม่เรียกว่าปัญหาโดยตรง แต่กลับเรียกสภาวะดังกล่าว นั้นว่า ทุกข์ ซึ่งหมายถึงสิ่งที่ทนได้ยาก ไปจาก น่าเกลียด ว่างเปล่า สูญ หรือได้แก่ สภาพ ที่ทนได้ยาก สภาพที่คงทนอยู่ไม่ได้ และความรู้สึกที่ไม่สบายน ทุกข์ในทางพุทธศาสนานั้น เป็นทุกข์ทั้งกายและทางใจ ตามนัยที่กล่าวแล้วข้างต้น

๒. ให้การบัญหารือทุกข์

๑. ทัศนะของซิกมันด์ พรอยด์

จากการที่พรอยด์ได้ทำงานร่วมกับชาโගต์ ทำให้เขาริมมาสนใจศึกษาด้าน จิตเวช และการรักษาผู้ป่วยด้วยเทคนิคอื่นๆ ที่ไม่ใช่การใช้ยา เทคนิคในการสังกดจิต ของชาโගต์ทำให้พรอยด์เริ่มตระหนักรู้ว่า จิตของมนุษย์มีการทำงานในหลายระดับ และ มนุษย์มีความทรงจำ (ตนเองมีได้ตระหนักร่วม) ซ่อนอยู่ในจิตใจ สิ่งที่ซ่อนอยู่ภายใน จิตใจในทัศนะของพรอยด์ได้แก่ จิตไร้สำนึก ซึ่งพรอยด์ได้กล่าวเบรียบเทียบไว้ว่า “การ ทำงานของจิตใจที่ทำให้เกิดความคิด ความรู้สึก และพฤติกรรมต่างๆ นั้น ที่แท้จริงแล้ว เกิดจากจิตไร้สำนึกเป็นส่วนใหญ่” เบรียบเหมือนกับเขานำเข้าแข้งในทະເລ ซึ่งจะมีส่วนที่ poll

* ความว่างเปล่าในที่นี้ หมายถึงความล่านี่กว่าชีวิตเป็นสิ่งว่างเปล่า ทำให้คนเราต้องแสวงหา บางสิ่งบางอย่างมาเติมชีวิตให้เต็ม การตัณหาจะทำหน้าที่กระตุนให้เราแสวงหาสิ่งต่างๆ มาเติมลงไป ในชีวิต ด้วยความหวังว่าเมื่อเติมสิ่งเหล่านี้ลงไปแล้ว ตัวฉันจะไม่เป็นสิ่งว่างเปล่าอีกต่อไป เมื่อแสวง หาสิ่งใดได้มาแล้ว การตัณหาจะแนะนำให้เรายืดมั่นสิ่งนั้นเอาไว้ให้ถึงที่สุด

พื้นที่เพียงเล็กน้อย แต่ส่วนใหญ่จะจมอยู่ใต้น้ำ”^{๓๔} การทำงานของจิตไร้สำนึกจึงเป็นเรื่องหรือพลังงาน ที่สามารถกระตุ้นให้เกิดความเครียดและความตื่นตัวของจิตใจ ภาษาอังกฤษเรียกว่า “Tension” และ “Excitation”^{๓๕} เมื่อมีความเครียดหรือความตื่นตัวเกิดขึ้นแล้วจะผลักดันให้บุคคลนั้นต้องหาทางจัดการกับความเครียดดังกล่าวโดยวิธีใดวิธีหนึ่ง วิธีที่ผู้ป่วยทางจิตแสดงออกได้ง่ายคือการส่งออกไปภายนอก (Projection) ซึ่งเป็นวิธีการลบหนีจากแรงผลักดันในจิตไร้สำนึก ลักษณะสำคัญที่สังเกตได้คือการกล่าวโทษ คนแวดล้อม หรือสิงแวดล้อมภายนอกว่าเป็นสาเหตุแห่งปัญหา ทั้งๆ ที่ความจริงการชี้มูลทั้งหลายนั้นมาจากการในของตนเองทั้งสิ้น^{๓๖} จะเป็นเหตุให้ผู้ถูกความเครียดกระทำมีชีวิตที่ลำบากมากขึ้น

นักจิตวิทยาคนสำคัญหลายคนได้พูดถึงสิ่งที่เกิดขึ้นกับจิตไว้เมื่อกันและเรียกชื่อเหล่านั้นว่า แรงจูงใจ (Motivation) บ้าง ความเก็บกด (Repression) บ้าง บรรดาหัวใจจิตวิทยาเหล่านั้น ฟรอยด์เป็นคนหนึ่งที่ได้กล่าวไว้ เช่นกัน โดยที่ฟรอยด์มีทัศนะว่า ความเก็บกด คือ สิ่งที่ซักนำหรือหุนหลังอยู่เบื้องหลังพฤติกรรมทุกพฤติกรรมที่มนุษย์แสดงออกมา ฟรอยด์เองก็ดูเหมือนจะยอมรับมติข้อนี้ ดังจะเห็นได้จากการที่เข้าได้อธินายเกี่ยวกับแรงจูงใจไว้ว่า พฤติกรรมทั้งสิ้นของมนุษย์ถูกแรงจูงใจอยู่เบื้องหลังทั้งสิ้น^{๓๗} ความเก็บกดที่เก็บไว้ในจิตไร้สำนึก จึงแสดงผลออกมาเป็นพฤติกรรมที่ไม่ปกติของคนผู้มีความเก็บกดอยู่ภายในจิตใจ

ดังนั้น จึงสรุปได้ว่าสิ่งที่เป็นปัญหาในทัศนะของฟรอยด์ ได้แก่ ความเก็บกดที่เกิดจากความเจ็บปวดในอดีต และความเก็บกดนั้นถูกเก็บไว้ในจิตไร้สำนึก เมื่อว่าโดย

^{๓๔} Richard Wollheim, Freud : A Collection of Critical Essays, (New York : Anchor Book, 1974), p.23.

^{๓๕} Ibid., p.43.

^{๓๖} Osborn Reubel, Marxism and Psycho-Analysis, แปลและเรียบเรียง โดยลีชมพู, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์วีลี, ๒๕๑๔), หน้า ๘๒.

^{๓๗} บรรจบ บรรณรุจิ, จิตวิเคราะห์เปรียบเทียบ พระพุทธเจ้ากับซิกมันด์ ฟรอยด์, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ธรรมสปา, ม.บ.ป.), หน้า ๒๐.

ข้อเท็จจริงแล้วความเก็บกดไม่ใช่เกิดจากความเจ็บปวดในอดีตอย่างเดียว แต่เกิดจากความเก็บกดภายในตนของก็มีได้ เพราะเมื่อไม่สามารถตอบสนองความต้องการหรือความประนานาของตนได้ ก็เป็นเหตุให้เกิดความเก็บกดได้เช่นเดียวกัน ในทัศนะของพรอยด์ความเก็บกดจึงเป็นเหตุให้เกิดสภาพที่เรียกว่า ปัญหา

๒. ทัศนะของพุทธศาสนา

ทัศนะเรื่องเหตุให้เกิดปัญหาซึ่งทางพุทธศาสนาเรียกว่า ทุกข์ และคำว่าเหตุให้เกิดทุกข์หากกล่าวตามหลักอริยสัจลักษิกเรียกว่า สมุทัย เมื่อกล่าวตามหลักการของพุทธศาสนาแล้ว สามารถกล่าวได้ว่าสาเหตุให้เกิดปัญหาหรือทุกข์ ได้แก่ ตัณหา ๓ ซึ่งประกอบด้วยการตัณหา ภวตัณหา และวิภาตัณหา^{๗๙} ในทัศนะเรื่องเหตุให้เกิดปัญหา หรือทุกข์ตามทัศนะของพุทธศาสนานี้ บรรจบ บรรณรุจิ ได้อธิบายไว้อย่างชัดเจนว่า เราพอกจะสรุปได้ว่า ตัณหานั้นเป็นพื้นฐานแห่งชีวิตอย่างแท้จริง และบรรดาตัณหาทั้ง ๓ นั้น ภวตัณหาและวิภาตัณหาต่างมีรากฐานมาจากการตัณหา ก่อนอื่นต้องเข้าใจว่าการตัณหา มีได้มีความหมายจำกัดอยู่เฉพาะในเรื่องเพศ หรือการมณฑ์แต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น ความต้องการอันใดก็ตามที่เป็นไปเพื่อให้ได้มาซึ่งสิ่งที่น่าประณาน น่าไดร์ น่าพอใจ รวมทั้งลากผลและเกียรติยศ เหล่านี้ล้วนเป็นการตัณหาทั้งสิ้น ถึงแม้พรอยด์จะไม่ได้เรียกอย่างนั้น แต่คำว่า “แรงจูจิ” ที่เขาใช้เรียกอยู่ในขอบเขตของตัณหานี้ แล้ว พรอยด์เองก็ได้กล่าวสรุปไว้ว่า พฤติกรรมในการทำงานของคนเราหันเข้าอยู่กับแรงจูจิ ๒ ประการคือ ความต้องการเกียรติยศซึ่งเสียกับความต้องการทางเพศ

จากการตัณหาให้เรามาดูความเป็นไปของภวตัณหาและวิภาตัณหา ดังได้กล่าวไว้แล้วว่าตัณหาทั้ง ๒ นี้มีมูลรากมาจากความตัณหา หากเราเข้าใจสภาพของการตัณหาดีแล้ว ก็ไม่เป็นการยากที่จะเข้าใจความหมายของตัณหาทั้ง ๒ ทุกครั้งที่การตัณหาเกิด นั่นหมายถึงว่าภวตัณหาและวิภาตัณหาย่ออมเกิดติดตามมาด้วย กล่าวคือเมื่อเราเกิดความต้องการสิ่งใดในเบื้องต้น (การตัณหา) ความต้องการขึ้นที่สอง (ภวตัณหา) คือความ

เปรียบเทียบจิตวิเคราะห์ของซิกมันด์ ฟรอยด์

ต้องการที่จะได้สิ่งนั้นมาเป็นของตนก็จะเกิดตามสภาพของภาวะต้นเหา นอกจากเป็นไปเพื่อให้ได้มาแล้ว นอกเหนือไปจากนั้นก็คือความปรารถนาความยังยืนของสิ่งนั้น อันจะแสดงออกในลักษณะการทะนุถนอมปักป้องห่วงแน่ และขั้นสุดท้ายคือความอิมตัวอันเป็นสภาพของวิภาตต้นเหา ซึ่งจะแสดงออกในลักษณะเบื้องหน่ายทอดทิ้ง

สภาพของต้นเหาทั้ง ๒ นี้ตรงกับสิ่งที่ฟรอยด์เรียกว่า สัญชาตญาณ (Instinct) ซึ่งแบ่งออกเป็น ๒ อายุรคือ สัญชาตญาณแห่งการดำรงชีวิต (Life Instinct) ๑ สัญชาตญาณแห่งการตาย (Death Instinct) ๑ สัญชาตญาณทั้ง ๒ นี้ตรงกับภาวะต้นเหาและวิภาตต้นเหาตามลำดับ ความละเมயคล้ายกันนี้จึงทำให้นักจิตวิทยาเรียกสัญชาตญาณว่า “ความปรารถนา” (Wish) บ้าง ดังที่นิยมเรียกสัญชาตญาณการดำรงชีวิตว่า “Life Wish” และเรียกสัญชาตญาณแห่งความตายว่า “Death Wish” ในประเด็นนี้ มร.วอล์ฟ ได้อธิบายความหมายของต้นเหาไว้โดยให้คำจำกัดความว่า “ความทະยานอยากความดื้นวน” (Restlessness) ซึ่งหมายถึงสภาพที่แสวงหาอารมณ์ที่น่าเพลิดเพลินอยู่เสมอไม่ได้หยุด ต้นหามิเคยทำให้จิตหยุดนิ่งในการมโนได้อารมณ์หนึ่งได้นาน โดยกล่าวเพิ่มเติมว่า เพราะอำนาจของต้นหาน่าเจ็บปวดมากและสิ่งเหล่านี้จึงพยายามแสวงหาสิ่งเข้ามายังใจแบบเปลกใหม่อยู่เสมอ^{๓๙}

การที่เรามีการเวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏซึ่งเป็นสภาพที่เป็นทุกข์อยู่ร่ำไป ซึ่งกำหนดเบื้องต้นและที่สุดได้ยากนั้น ก็เพราะแรงผลักดันของต้นหานหรือความทະยานอยากไข่คั่ว จริงอยู่คนเราที่มีจิตเป็นสำคัญในการจุติและปฏิสนธิ แต่จิตก็เปรียบเหมือนพืชที่ปราศจากยางเหนียวยก็คือต้นหานเลี้ยงแล้ว คำว่า จิตและปฏิสนธิก็ไม่มีอิทธิพลต่อไปพระพุทธเจ้าจึงตรัสว่าวิญญาณเป็นพืช (วินญาณ พืช) ต้นหานเป็นยางเหนียวยา (ต้นหาน ต้นเหน)^{๔๐} พืชกับยางเหนียวย่อมต้องอาศัยกันและกัน เมื่อไม่มีพืชยางเหนียวก็เกิดขึ้นไม่ได้และในขณะเดียวกันหากยางเหนียวยไม่มี พืชจะอกใหม่ได้อย่างไร จะนั้น จึงสรุปได้ว่า การเวียนว่ายตายเกิด ของมนุษย์ทั้งหลายมีได้เฉพาะต้นหาน ซึ่งเป็นผู้สร้างภาพใหม่อยู่ร่ำไป

^{๓๙} บรรจุ บรรณรุจิ, จิตวิเคราะห์เปรียบเทียบ พระพุทธเจ้ากับซิกมันด์ ฟรอยด์, หน้า ๓๑-๓๒.

^{๔๐} อธ. เอก-ทุก-ติก. (ไทย) ๒๐/๗๘/๑๑๘. เว่องเดียวกัน, หน้า ๓๔.



เพราะฉะนั้น จึงกล่าวสรุปเป็นเชิงเปรียบเทียบได้ว่า เหตุให้เกิดปัญหาตามทัศนะของ frayด์หมายถึงความเครียดหรือความตื่นตัวที่ค่อยผลักดันมนุษย์ให้แสดงพฤติกรรมต่างๆ อกมา นอกจากนี้แล้วยังมีสิ่งที่เรียกว่า แรงจูงใจบ้าง ความกดดันบ้าง สภาวะทั้งสองนี้ คือ สิ่งที่ซักนำหรือหนุนหลังอยู่เบื้องหลังพฤติกรรมทุกพฤติกรรมที่มนุษย์แสดงออกมากายนอกซึ่งเป็นพฤติกรรมที่ไม่ปกติซึ่งเรียกว่าโรคประสาทบ้าง โรคจิตบ้าง ส่วนในทัศนะของพุทธศาสนาล่าวถึงเหตุให้เกิดปัญหาที่พุทธศาสนาเรียกว่า ทุกข์นั้น ได้แก่ ตัณหา ๓ ประการอันประกอบด้วย การตัณหา ภวตัณหา และวิภาตัณหานั้นเอง

วิธีแก้ปัญหาหรือดับทุกข์

ทัศนะของซิกมันด์ ฟรอยด์

ในระหว่างปี ค.ศ. ๑๙๒๔-๑๙๒๖ หลังจากฟรอยด์ทราบว่า ความกดดัน (repression) ที่มีอยู่ภายในจิตเป็นเหตุให้มนุษย์แสดงพฤติกรรมที่ไม่ปกติออกมาแล้ว ฟรอยด์ได้หุ่มเวลาให้กับการพัฒนาเทคนิคในการรักษาผู้ป่วย ท่านค่อยๆ ดอย่าง ออกจากเทคนิคการสะกดจิตไปทีละน้อยๆ และเริ่มมั่นใจถึงความสามารถสำคัญของการให้ผู้ป่วยมีเสรีภาพในการพูดคุย หรือเล่าเรื่องราวในชีวิต ตลอดจนเหตุการณ์และความทรงจำต่างๆ ที่อยู่ในใจของผู้ป่วยในช่วงรักษา ฟรอยด์ได้ค้นพบว่าความยากลำบากที่ผู้ป่วยต้องประสบในการเล่าหรือระบายความในใจ เกี่ยวกับเหตุการณ์หรือประสบการณ์ในอดีตของตน เป็นเพราะกระบวนการต่อต้าน (resistance) เกิดขึ้นในจิตของผู้ป่วย จากการต่อต้านฟรอยด์ได้ค้นพบกระบวนการ “เก็บกด” ซึ่งเป็นกระบวนการที่จิตไร้สำนึกของมนุษย์ซ่อนเร้นเพิดบังความรู้สึก และความทรงจำที่เจ็บปวดในอดีตเอาไว้^{๔๐}

คำสำคัญ (key word) ที่นำไปสู่การค้นพบวิธีแก้หรือดับปัญหาของฟรอยด์ก็คือ การต่อต้าน เมื่อมีการต่อต้านซึ่งสามารถสังเกตเห็นจากอาการปริยาที่แสดงออก เป็นเหตุ

ให้พรอยด์คิดต่อได้ว่าการที่ผู้ป่วยแสดงการต่อต้านอุบัติปัจจัยนี้จะต้องมีอะไรอยู่เมื่อหลังอย่างแน่นอน การคิดอย่างนี้ก็เป็นไปตามหลักการแนวคิดทางวิทยาศาสตร์ที่ว่า การตั้งสมมติฐาน เมื่อตั้งสมมติฐานแล้วก็สังเกตและทดลอง การศึกษาค้นคว้าอย่างเป็นระบบดังกล่าว ทำให้พรอยด์ได้คิดตอบที่เป็นแนวทางสำหรับแก้หรือดับปัญหา (สภาวะที่ทนได้ยาก) ของผู้ป่วยได้ชัดเจนถูกต้องมากขึ้น

จากจุดนี้เองที่พรอยด์ได้นำคิดมโนทัศน์เรื่อง “การถ่ายเท” (Transference) ซึ่งเป็นเทคนิคของการรักษาผู้ป่วย โดยการให้ผู้ป่วย “สะท้อน” (Project) ความรู้สึกที่เก็บกดไว้ตั้งแต่เด็กไปสู่ผู้วิเคราะห์หรือแพทย์ การถ่ายเทหรือการระบายน้ำหนึ่งเจ็บปวดที่ผู้ป่วยเก็บกดเอาไว้ออกมา การถ่ายเทหรือการระบายน้ำหนึ่งเจ็บปวดที่ผู้ป่วยเก็บกดเอาไว้ออกมา ทำให้ผู้ป่วยเกิดความสบายนิ่济 ลดความวิตกกังวล และเป็นการถ่ายเทความทรงจำจากจิตไร้สำนึกไปสู่จิตสำนึก เพื่อให้ผู้ป่วยเผชิญหน้าและยอมรับความเป็นจริงที่เกิดขึ้นในอดีต แต่ถูกเก็บกดและปิดกันไว้จากจิตสำนึก^{๔๔} ซึ่งจิตสำนึกเป็นจิตที่เป็นปกติของมนุษย์โดยทั่วไป ดังนั้น แนวคิดเรื่องการถ่ายเทความรู้สึกที่เจ็บปวดที่เกิดขึ้นในอดีต และถูกเก็บกดเอาไว้ภายใต้จิตใจ ทำให้ผู้ป่วยรู้สึกสบายคลายความวิตกกังวลลงไปได้ การถ่ายเทจึงเป็นวิธีแก้หรือดับความทุกข์ทางใจของมนุษย์อีกวิธีหนึ่ง

แนวคิดทฤษฎีของพรอยด์ในเรื่องวิธีแก้ปัญหาหรือดับทุกข์ ได้แก่ การถ่ายเท หรือการระบายน้ำหนึ่งเจ็บปวดหรือความทุกข์ทรมานใจในอดีตออกมานอกจิตออกมานอกจิต ด้วยการสะท้อนอุบัติปัจจัยแพทย์หรือผู้รับการปรึกษาฟัง เมื่อได้รับการถ่ายเทความรู้สึกที่เจ็บปวดออกมานอก ผู้ป่วยจะรู้สึกปลอดโปร่งโล่งใจ คลายความวิตกกังวล และบรรเทาความเครียดต่างๆ ลงไปได้ ถึงแม้ปัญหาหรือทุกข์จะยังคงมีอยู่ก็ตาม แต่อย่างน้อย สภาวะที่เป็นปัญหาหรือทุกข์เหล่านั้นก็จะบรรเทาเบالง ช่วยให้การดำเนินชีวิตยังคงดำเนินต่อไป

^{๔๔} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๑.



หัวข้อของพุทธศาสนา

วิธีแก้หรือดับปัญหาซึ่งเรียกว่า ทุกข์ หรือ ความทุกข์ หากกล่าวตามหลักการของพุทธศาสนาแล้ว ท่านหมายເມນຣມອງດົກ ๙ เมื่อสรุประบยອດลงแล้วเหลือเพียง ๓ ประการ คือ คືລ ສາມາຊີ ແລະ ປັນຈຸ ທີ່ງรวมเรียกว่า ໄຕຮິກຫາ ອັນຫມາຍຄິດການຮັບຮູ້ຄວບຄູ່ໄປກັບການປົງບັດ ໂດຍມີວັດຖຸປະສົງຄົງຢູ່ທີ່ການພັດນາຄວາມຮູ້ຄວາມເຂົ້າໃຈຄວາມຈິງຂອງຊົວໃຈແລະ ໂລກ ຕລອດທັງການພັດນາດ້ານຄໍາຍກາພໃນການຂັດເກລາກີເລສໃຫ້ລັດນ້ອຍລັງໄປຈົນໝາດສິ້ນ ໄຕຮິກຫາເປັນການຝຶກອົບມຕນເອງໃນ ๓ ດ້ານ ດື່ອ ການສໍາຮັມທາງກາຍແລະ ວາຈາ (ອົບສືລສິກຫາ) ການທຳຈິຕໃຫ້ມັນຄົງໄມ່ພຸ່ງໜ້ານ (ອົບຈິຕຕສິກຫາ) ແລະ ການເຫັນຮູ້ທີ່ອຕາມຄວາມເປັນຈິງ (ອົບປັນຈຸລິກຫາ) ໃນໂຕກາຣິຄູາຜົນທະເລສແໜ່ງຄົມກົງປົງສິມກິທາມຣົດ ໄດ້ອົບປາຍເຮື່ອການເຈີ້ມວານາປັນສສຕີ ທ່ານພະສາກູມຕົກ ໄດ້ອົບປາຍຄວາມໝາຍຂອງຄຳວ່າ ສິກຫາ ໃນໄຕຮິກຫາ ໄວ່ວ່າ

ກີກໝູເມື່ອຄຳນີ້ຄືລສິກຫາ ๓ ນີ້ ທີ່ວ່າດີກຫາ ເມື່ອຮູ້ ທີ່ວ່າດີກຫາ ເມື່ອເຫັນ ທີ່ວ່າດີກຫາ ເມື່ອພິຈານາ ທີ່ວ່າດີກຫາ ເມື່ອອົບຈຸນ ທີ່ວ່າດີກຫາ ເມື່ອນ້ອມໄຈເຫຼືອດ້ວຍຄຣທຫາ ທີ່ວ່າດີກຫາ ເມື່ອປະດອງຄວາມເພີຍ ທີ່ວ່າດີກຫາ ເມື່ອຕັ້ງສຕີໄວ້ມັນ ທີ່ວ່າດີກຫາ ເມື່ອຕັ້ງຈິຕໄວ້ມັນ ທີ່ວ່າດີກຫາ ເມື່ອຮູ້ຊັດດ້ວຍປັນຈຸ ທີ່ວ່າ ເມື່ອຮູ້ຍິ່ງຮຽມທີ່ຄວາມຮູ້ຍິ່ງ ທີ່ວ່າດີກຫາ ເມື່ອກຳທັນດຽວຮຽມທີ່ຄວກຳທັນດຽວ ທີ່ວ່າດີກຫາ ເມື່ອລະຮຽມທີ່ຄວຣະ ທີ່ວ່າດີກຫາ ເມື່ອເຈີ້ມຮຽມທີ່ຄວເຈີ້ມ ທີ່ວ່າດີກຫາ ເມື່ອທຳໄໜ້ຈິງຮຽມທີ່ຄວກຳໄໜ້ຈິງ ທີ່ວ່າດີກຫາ^๓

ตามຄໍາອົບປາຍນີ້ ສິກຫາ ຈຶ່ງໝາຍຄິດການປົງບັດດ້ວຍການຝຶກຝັນອົບມຈິຕຈນ ເກີດຄວາມຮູ້ແຈ້ງເຫັນຈິງ ລະສົ່ງທີ່ຄວຣະດືກໂກເລສທີ່ອຄວາມໜ້າ ແລະ ທຳໄໜ້ເກີດສິ້ນທີ່ດິງມາດືກ ປັນຈຸທີ່ກຳໄໜ້ໃຫ້ຮັກລາຍເປັນພຣະອຣທັນຕົ້ນ ໄຕຮິກຫາໃນທີ່ຈິງເປັນວິທີປົງບັດເພື່ອຄວາມພັນທຸກຂໍ້ທີ່ເກີດແຈ້ງເຫັນຈິງ ອັນເປັນເປົ້າໝາຍສູງສຸດໃນພຸຖະສາສນາ ເພື່ອໃຫ້ການຮ່າຍລະເວີຍດແໜ່ງວິທີແກ້ທີ່ອັນປັນຫາທີ່ເຮັດວຽກ ທຸກຂໍ້ ໄດ້ໂດຍເຕີດຕາມຫັກການຂອງພຸຖະສາສນາ ພົບເສັນວາຍລະເວີຍດພອປະມານ ດັ່ງນີ້



เปรียบเทียบจิตวิเคราะห์ของซิกมันด์ แฟรอยด์

๑) อธิสีลสิกขາ : ในปัจมุทิตยสูตร พระพุทธเจ้าตรัสแก่ภิกษุทั้งหลายว่า อธิสีลสิกขามายถึง การมีคีลหรือการสมานสิกขាបททั้งหลาย^{๔๔} การสมานสิกขាបทของภิกษุก็คือการรักษาคีลที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติไว้ ซึ่งเมื่ออนุโลมใช้กับคุณธรรม อธิสีลสิกขาก็จะได้แก่การรักษาคีลต่างๆ มีคีล ๕ เป็นต้น ดังนั้น อธิสีลสิกขางึงหมายถึง การรักษาคีล ในสโตการิณานิทเทสแห่งคัมภีร์ปฏิสัมภิทาธรรมรอด พระสารีบุตรอธิบาย อธิสีลสิกขาว่าหมายถึง ความสำรวม^{๔๕} คำว่า ความสำรวม นี้ครอบคลุมทั้งความสำรวมทางกาย วาจา และใจได้ด้วย ดังจะเห็นได้จากพุทธพจน์ในอัพพัคคิยภิกขุวัตถุของคัมภีร์ธรรมบท ที่ตรัสรู้ให้บุคคลสำรวมกาย ละกายทุจริต สำรวมวาจา ละจีวิทุจริต และสำรวมใจ ลมโนทุจริต^{๔๖} และในกลยานสิกขสูตร พระพุทธเจ้าก็ทรงเรียกภิกขุผู้ไม่มีความชั่วทางกาย วาจา ใจ และมีทริครองใจว่าเป็นผู้มีคีลาม^{๔๗} ดังนั้น การรักษาคีลที่แท้จริงจึงหมายถึง การสำรวมระวางไม่ให้เกิดความชั่วทั้งทางกาย ทางวาจา และทางใจ อธิสีลสิกขางึงไม่ได้หมายถึงแค่การสำรวมระวางความชั่วแค่ทางกายและวาจาเท่านั้น

อธิสีลสิกขางึงมุ่งการสำรวมระวางไม่ให้เกิดกิเลส และทำกรรมชั่วอกมาทางกายและทางวาจา จัดเป็นบันไดขั้นแรกสำหรับการฝึกฝนอบรมตนเอง เพื่อกำจัดกิเลส อย่างเด็ดขาดในที่สุด ในระดับต่ำเราอาจสมานก็อคีลต่างๆ เพื่อช่วยยับยั้งความคิดชั่ว หรือกิเลส (ซึ่งเป็นทุกข์ในใจ) ในใจอยู่เป็นประจำ แต่ในระดับสูงขณะที่เราเจริญวิปัสสนา กัมมัฏฐาน เราต้องฝึกสถิโหรูห้เท่าทันอารมณ์หรือเหตุการณ์ที่จะเข้ามาในประสบการณ์ ของเรา เมื่อมีสติ ก็เท่ากับได้สำรวมระวางด้วยจากการทำกายทุจริต จีวิทุจริต และมโนทุจริตไปในตัวนั้นเอง

๒) อธิจิตสิกขາ : หมายถึงการปฏิบัติสมานิหรือการฝึกจิตให้มั่นคงไม่ฟุ้งซ่าน ทำให้จิตมีประสิทธิภาพในการทำงาน โดยเฉพาะการใช้ปัญญาพิจารณาหาความจริง ในปัจมุ

^{๔๔} อง.ติก.(ไทย) ๒๐/๙๐/๓๑๘.

^{๔๕} ข.ป.(ไทย) ๓๑/๑๗๐/๒๖๗.

^{๔๖} ข.ธ.(ไทย) ๒๕/๑๓๑/๑๐๔.

^{๔๗} ข.อติ.(ไทย) ๒๕/๙๗/๔๗๒.



ลิกข์ตยสูตร พระพุทธเจ้าตรัสอธิบายอธิจิตตสิกขาว่า หมายถึงการปลุกมานจนถึงจดหมายตามนํ๚ ซึ่งเป็นความหมายเดียวกับสัมมาสามาธิในอริยมรรค แสดงว่าอธิจิตตสิกขาหรือสัมมาสามาธิ หมายถึงการมีสามาธิของจิตเป็นสำคัญ ซึ่การจะมีสามาธิในระดับปลุกมานจนถึงจดหมายตาม ก็ต้องอาศัยการฝึกสมถกัมมภูจาน ผู้ต้องการหลุดพ้นเจ้อจจะปฏิบัติสมถกัมมภูจานได้มาก่อนแล้ว จึงเจริญวิปัสสนากัมมภูจานในภายหลังก็ได้

อธิจิตตสิกขาในระดับต้นจึงหมายถึงสามาธิที่ฝึกตั้งแต่ระดับตាจันถึงได้ถึงขั้นต่างๆ ซึ่งไม่ใช่สามาธิในวิปัสสนากัมมภูจาน ส่วนในระดับสูงหมายถึงสามาธิที่ใช้ในการเจริญวิปัสสนากัมมภูจาน รวมถึงสามาธิที่เกิดจากการเจริญวิปัสสนากัมมภูจานนั้นด้วย

๓) อธิปัญญาสิกขา : ในปฐมขั้ตยสูตร หมายถึงความรู้ชัดตามความเป็นจริง ในเรื่องอริยสัจ ๔ คือ ทุกข์ ทุกขสมุทัย ทุกขนิโธ และทุกขนิโรดามินีปุนิปทา^{๔๔} และในทุติยขัตยสูตร อธิปัญญาสิกขามายถึงการทำให้แจ้งเจตวิมุตติ ปัญญาวิมุตติอันไม่มีอาสวะ เพราะอาสวะล้วนไปแล้วด้วยปัญญาอันยิ่งเงง^{๔๕} แสดงว่าอธิปัญญาสิกขาคือการศึกษาปฏิบัติให้เกิดความรู้ที่ถูกต้องตามความเป็นจริง จนสามารถทำลายกิเลสได้

ในระดับต้นเรอาจกล่าวได้ว่า อธิปัญญาสิกขามายถึงปัญญาคือความรู้ที่ถูกต้องตามความเป็นจริง ในเรื่องเกี่ยวกับโลกและชีวิต ผู้ที่ศึกษาคำสอนของพระพุทธเจ้าได้ตรัพนักและเป็นเหตุให้ดำเนินชีวิตอยู่ในคีลธรรมจรรยาอันดีงาม ส่วนในระดับสูง อธิปัญญาสิกขามายถึงการพัฒนาปัญญาตามกระบวนการเจริญวิปัสสนากัมมภูจานจนเกิดปัญญาณที่สามารถทำลายกิเลสลงได้ซึ่งทำให้เกิดความหลุดพ้นที่เรียกว่าเจตวิมุตติ และปัญญาวิมุตติ ซึ่งจากพุทธพจน์ที่อ้างมาตนั้นทำให้เราเข้าใจว่า พระพุทธเจ้าทรงมุ่งหมายเอกสาริปัญญาสิกขา ในความหมายของปัญญาที่เกิดจากการเจริญวิปัสสนากัมมภูจานมากกว่าปัญญา ความรู้ในระดับโลกิยะที่เป็นเพียงความรู้ความเข้าใจที่ถูกต้องเท่านั้น

^{๔๔} อง.ติก.(ไทย) ๒๐/๙๐/๓๑๘.

^{๔๕} อง.ติก.(ไทย) ๒๐/๙๐/๓๑๘.

^{๔๖} อง.ติก.(ไทย) ๒๐/๙๑/๓๑๘.



ปรัชญาเบสิกทัศนคติของซิกมันด์ ฟรอยด์

๑๓๗

พระสารีบุตรกล่าวถึงอธิปัญญาลิกข่าว่าหมายถึง “ความเห็น”^{๕๙} ซึ่งดูจากบริบทที่อธิบายเรื่องนี้ก็คือความเห็นตามความเป็นจริง ในขณะเจริญสติปัฏฐานหรือวิปัสสนากัมมัฏฐานนั่นเอง

จึงกล่าวสรุปในเชิงเบรียบเทียบได้ว่าแนวคิดทางภูมิของฟรอยด์ในเรื่องวิธีแก้ปัญหาหรือดับทุกข์ ได้แก่ การถ่ายเทหรือการระบายความรู้สึกที่เจ็บปวดหรือความทุกข์ทรมานใจในอดีตออกมานั้นโดยการสะท้อนออกมากลุ่มจิตแพทย์หรือผู้รับการปรึกษาพัฒนาเมื่อได้รับนายถ่ายเทความรู้สึกที่เจ็บปวดออกมานั้น ผู้ป่วยจะรู้สึกปลอดโปร่งโล่งใจคลายความวิตกกังวล และบรรเทาความเครียดต่างๆ ลงไปได้ท่านั้น หากการรักษาไม่เป็นไปอย่างต่อเนื่องหรือสมำเสมอ อาการที่เรียกว่าโรคประสาทหรือโรคจิตก็อาจกลับมาเรืบใหม่ได้อีก

ส่วนพุทธศาสตร์มีวิธีแก้ปัญหาหรือดับทุกข์ ด้วยการเรียนรู้ควบคู่ไปกับการปฏิบัติเป็นขั้นเป็นตอน คือขั้นตอนนี้ได้แก่ อธิสัมมาสติ ขั้นกลางได้แก่อธิชิตสติ และขั้นสุดท้ายได้แก่อธิปัญญาลิกขາ โดยมีวัตถุประสงค์อยู่ที่การพัฒนาความรู้ความเข้าใจความจริงของชีวิตและโลก ตลอดทั้งการพัฒนาด้านศักยภาพ (ของจิต) ในการขัดเกลาภิเลสให้ลดน้อยลงไปจนหมดสิ้น

ดังนั้น ไตรลิกขາจึงเป็นหลักปฏิบัติ (วิธีการ) สำหรับพัฒนาตนเองในระดับต่างๆ ตั้งแต่ระดับต่ำจนถึงระดับสูง โดยมีจุดมุ่งหมายสูงสุดอยู่ที่ความพัฒนาทุกข์โดยเด็ดขาด คือ พระนิพพาน ซึ่งเป็นการแก้ปัญหาหรือดับทุกข์โดยถาวร ไม่กลับมาทุกข์ได้อีก

ความสำเร็จในการแก้ปัญหาหรือดับทุกข์

ทัศนะของซิกมันด์ ฟรอยด์

หลังจากฟรอยด์ทราบว่า “ความเก็บกด” จากประสบการณ์อันเจ็บปวดหรือความทุกข์ทรมานในอดีต เป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้ป่วยเป็นโรคประสาทและโรคอื่นๆ ที่



เกี่ยวกับประสาท และฟรอยด์ได้ค้นพบกระบวนการ “เก็บกด” ซึ่งเป็นกระบวนการที่จิตใจรำสັນึกของมนุษย์ชั่วเร้นปิดบังความรู้สึกและความทรงจำอันเจ็บปวดในอดีตเอาไว้ และได้พัฒนาระบบการรักษาที่เรียกว่า การถ่ายเท หรือการรักษาแบบถ่ายเทออก

จากการใช้วิธีรักษาที่เรียกว่าการถ่ายเทดังกล่าวนั้น ผลสำเร็จในการแก้ปัญหา หรือดับทุกข์ตามแนวคิดและวิธีการของฟรอยด์ ก็คือทำให้ผู้ป่วยเกิดความสบายนิ่济 ลดความวิตกภัังวล และเป็นการถ่ายเทความทรงจำจากจิตใจลืมไปสู่จิตลืมกี๊ ซึ่งทำให้ผู้ป่วยเชิญหน้าและยอมรับความเป็นจริงที่เกิดขึ้นในอดีต แต่ถูกเก็บกดและปิดกันไว้จากจิตลืมกี๊^{๔๒} นอกจากผลสำเร็จในการแก้ปัญหาหรือดับทุกข์ตามที่กล่าวแล้ว แนวคิดทฤษฎีจิตวิเคราะห์เรื่องการถ่ายเทของฟรอยด์ ยังสามารถทำอะไรๆ กับผู้ป่วยบางประเภทได้มากกว่าวิธีการรักษาแบบอื่นๆ ผู้ป่วยบางประเภทที่กล่าวถึงได้แก่โรคทางประสาทที่ไม่ค่อยรุนแรงนัก หรืออย่างโรค hysteria ความหวาดกลัว (phobia) และสภาพสิงสู่ หรือโรคประสาทชนิดย้ำทำ (obsessional States)^{๔๓} ซึ่งเป็นเหตุให้มนุษย์แสดงพฤติกรรมที่ไม่ปกติอย่างไม่รู้สึกตัว

ความสำเร็จแห่งการแก้ปัญหาหรือดับทุกข์ ตามแนวคิดทฤษฎีจิตวิเคราะห์ของฟรอยด์ ศ.นพ.ประเวศ วงศ์ ได้กล่าวสรุปไว้อย่างน่าสนใจว่า หลังจากที่ฟรอยด์ได้สังเกตคึกขา และเก็บข้อมูลติดต่อกันเป็นเวลานาน ฟรอยด์สามารถสรุปเป็นผลสำเร็จจากการใช้ทฤษฎีจิตวิเคราะห์ไว้ว่า วัตถุประสงค์ของการคึกขาเรื่องดังกล่าว คือการช่วยเหลือเพื่อมนุษย์ให้สามารถดำรงชีวิตได้อย่างปกติ ท่ามกลางความรัก ความเกลียดชัง ความสุข ความทุกข์ โดยให้มนุษย์สามารถควบคุมอารมณ์ความรู้สึกที่ไม่ปกติให้อยู่ในระดับที่ไม่รุนแรงเกินไป^{๔๔} จากที่กล่าวมาทั้งหมดพอสรุปเป็นแนวคิดตามทัศนะของฟรอยด์ ได้แก่ การสนองตอบโดยให้การสนองตอบนั้นอยู่ในกฎเกณฑ์อันเป็นที่ยอมรับได้ ทั้งคนใน

^{๔๒} ยศ สันติสมบัติ, ฟรอยด์และพัฒนาการของจิตวิเคราะห์ : จากความผันผวนทฤษฎี สังคม, หน้า ๑๑.

^{๔๓} เคลิมเกียรติ ผิวนวล, จิตวิเคราะห์ของฟรอยด์, หน้า ๒๖。

^{๔๔} ประเวศ วงศ์, บรรณाचित, ซีกมันด์ ฟรอยด์และจิตใจลืมกี๊, ในหนังสือ ธรรมชาติของสรพสิง การเข้าถึงความจริงทั้งหมด, (กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิสำนักก็บ้านเกิด, ๒๕๕๗), หน้า ๕๗.

ເປົ້າຍບເກີຍບຈິຕວີເຄຣະກໍຂອງສັກເນັດ ພຣອຍດ

ສັກຄມແລະໄມ່ຜິດຕ່ວົງສັກຄມ

ທັສະນະຂອງພຸຖທຳສາສນາ

ຄວາມສໍາເຮົງໃນການແກ້ທີ່ອີດດັບປ້ອນຫາ (ທຸກໆ) ໃນທັສະນະຂອງພຸຖທຳສາສນາໃນທີ່ນີ້ ຜູ້ວິຈີຍໝາຍເຖິງຈຸດໝາຍຢາຍທາງຫົວຜລສໍາເຮົງທີ່ເກີດຈາກການປົງປັບຕິຕາມວິທີແກ້ທີ່ອີດດັບປ້ອນຫາໃນປະເທິດນີ້ທ່າກກລ່າວຕາມຫລັກຂອງພຸຖທຳສາສນາກີ່ອຸ່ງທີ່ຄວາມພັ້ນທຸກໆຄື່ອການບຽບຮຸພະນິພານ ລະໜັ້ນ ຄວາມສໍາເຮົງໃນການແກ້ທີ່ອີດດັບປ້ອນຫາຕາມທັສະນະຂອງພຸຖທຳສາສນາກີ່ຄື່ອການພັ້ນທຸກໆ ສິ່ງທີ່ໜ່ວຍໃຫ້ພັ້ນທຸກໆໄດ້ອ່າຍເດືດຂາດແລະແໜ່ນອນ ໄດ້ແກ່ການເຈົ້າຢູ່ວິປະສົງ ກັມມັງກູງຈານ ຜົ່ງເປັນໄປຕາມຫລັກຂອງອົບປ້ອນຢາສິກຂາ ທີ່ໝາຍຄື່ອການພັ້ນຫາປ້ອນຢາຕາມກະບວນການເຈົ້າຢູ່ວິປະສົງ ກັມມັງກູງຈານຈະເກີດປ້ອນຢາຢານ ແລະສາມາດທຳລາຍກີເລີສລົງໄດ້ ຜົ່ງທີ່ໃຫ້ເກີດຄວາມຫລຸດພັ້ນທີ່ເຮັດວຽກຈົ່າໂຕວິມຸຕິແລະປ້ອນຢາວິມຸຕິຕາມນັ້ນຍີ່ກຳລ່າວແລ້ວຂ້າງຕົ້ນ

ວິປະສົງ ກັມມັງກູງຈານ ໝາຍຄື່ອການຝຶກອົບຮົມຈິຕເພື່ອໃຫ້ເກີດປ້ອນຢາເຫັນແຈ້ງຄວາມຈົງໝົດທີ່ໃຫ້ຜູ້ປົງປັບຕິທຳລາຍກີເລີສໄດ້ ເປົ້າໝາຍຂອງກັມມັງກູງຈານໜີ້ໄດ້ແກ່ການໄດ້ວິປະສົງປ້ອນຢາຫີ່ວິປະສົງຢານຮະດັບຕ່າງໆ ຈນຄື່ອມຮຽດຢານ ດ ແລະຜລຢານ ດ^{๔๔} ຜົ່ງເປັນປ້ອນຢາທີ່ທຳລາຍກີເລີສຕັ້ງແຕ່ຫຍານ ເປົ້າໝາຍຄື່ອມຮຽດໃຫ້ໜົດໄປຕາມລຳດັບ “ປ້ອນຢາ” ທີ່ເປັນເປົ້າໝາຍຂອງວິປະສົງ ກັມມັງກູງຈານ ຈຶ່ງເປັນປ້ອນຢາປະເທດ “ໂລກຸຕຕະປ້ອນຢາ” ໃນຄົມກົງວິກັງຄົມຂອງອົບຮົມປິກູກອົບນາຍວ່າໝາຍຄື່ອມຮຽດ ປ້ອນຢາໃນຮຽດ ດ ຜລ ດ ແລ້ວເປັນປ້ອນຢາທີ່ຕ້ອງຝຶກຈິຕດ້ວຍວິທີການທີ່ຖຸກຕ້ອງຈຶ່ງຈະເກີດຂຶ້ນໄດ້ທີ່ເຮັດວຽກ “ກວານາມຍປ້ອນຢາ” ອັນໝາຍຄື່ອມຮຽດປ້ອນຢາທີ່ເກີດແກ່ຜູ້ເຂົ້າສຳນັກ^{๔៥} ໄນໃຊ້ເກີດຈາກປ້ອນຢາທີ່ເກີດຈາກການດິດທີ່ເຮັດວຽກ “ຈິນຕາມຍປ້ອນຢາ” ແລະປ້ອນຢາທີ່ເກີດຈາກການໄດ້ຝັງຈາກຜູ້ອື່ນທີ່ເຮັດວຽກ “ສຸຕມຍປ້ອນຢາ”^{๔៦}

ອ່ານ່າງໄຮັກຕາມ ການເຈົ້າຢູ່ວິປະສົງ ກັມມັງກູງຈານໂດຍພົຈານໄຕຣັກໜີໂດຍຕຽງ ດື່ອ ຝຶກໃຊ້ປ້ອນຢາໂດຍຕຽງ ແທນທີ່ຈະເປັນການຝຶກສົຕິໂດຍໃຊ້ຮູ່ປ່ານເປົ້າວິມຸຕິກີເປັນສິ່ງທີ່ທຳໄດ້ ດັ່ງທີ່ຄົມກົງວິກັງສຸທິມຮຽດໄດ້ອົບນາຍຄື່ອມຫວີວິປະສົງ ດ ດື່ອການປົງປັບຕິວິປະສົງ ກັມມັງກູງຈານ

^{๔៥} ອົກ.ວ. (ໄທຍ) ๓៥/໗໖໗/໔໐໐.

^{๔៥} ອົກ.ວ. (ໄທຍ) ๓៥/໗໖໗/໔໐໔.

^{๔៥} ອົກ.ວ. (ໄທຍ) ๓៥/໗໖໗/໔໐໗-໔໐໘.

โดยพิจารณาความไม่เที่ยงเป็นต้นเป็นอารมณ์ ซึ่งสอดคล้องกับเรื่องสมารชิ ๓ ในพระไตรปิฎก ดือ (๑) สัญญาตสมารชิ สมารชิที่พิจารณาเห็นความว่าง (๒) อนิมิตตสมารชิ สมารชิที่พิจารณาธรรมอันไม่มีนิมิต (๓) อัปปันธิตสมารชิ สมารชิที่พิจารณาธรรมไม่มีความตั้งประถานา^{๗๙} ฉะนั้น การปฏิบัติธรรมต่างๆ มีไตรลิกขาและอริยมรรคหรือมรรคเมืองค์ ๘ เป็นต้น จึงมีความสำเร็จหลายระดับ ตั้งแต่ระดับต้นจนถึงระดับสูง ตั้งแต่ระดับโลภิยะจนถึงระดับโลกุตตระ ให้เราเลือกปฏิบัติได้ตามเป้าหมายที่ต้องการ แต่เมื่อว่าตามอุดมคติของพุทธศาสนาแล้ว การปฏิบัติในระดับต้นต้องมีเป้าหมายอยู่ที่การปูพื้น เพื่อการปฏิบัติในระดับสูงขึ้นไป นั่นคือการบรรลุถึงพระนิพพานในที่สุด

สรุปเป็นเชิงเบรียบเทียบได้ว่า คำว่า “ผู้ป่วยเกิดความಸnyder” ลดความวิตก กังวลได้ ผู้ป่วยเผชิญหน้าและยอมรับความเป็นจริงที่เกิดขึ้นในอดีต และค้นพบวิธีรักษาและบรรเทาอาการของคนป่วยโรคประสาทและโรคจิต” เป็นคำที่แสดงผลสำเร็จจากการดำเนินการตามทฤษฎีจิตเคราะห์ของฟรอยด์ได้อย่างชัดเจน หากพิจารณาความหมายของคำหรือประโยคแห่งคำพูดเหล่านี้ สามารถกล่าวสรุปได้ว่า ผลสำเร็จแห่งวิธีการแก้ปัญหาหรือดับทุกข์ตามแนวทางเดียวกันนี้ เป็นไปในลักษณะซึ่งควรท่า�ัน คือเป็นการแก้ปัญหาหรือดับทุกข์ได้ไม่ถาวรตลอดไป ไม่ช้าไม่นานโรคประสาทและโรคทางจิตก็จะกลับมาแสดงอาการอีกครั้ง การแก้ปัญหาหรือดับทุกข์แบบการถ่ายเทอกาก็จะถูกนำมาแก้ปัญหาหรือดับทุกข์ (ทางใจ) อยู่รำไรอย่างไม่รู้จักจบสิ้น

ส่วนความสำเร็จในการแก้ปัญหาหรือดับทุกข์ตามแนวทางของพุทธศาสนานั้น มีคำสำคัญอยู่คำเดียวคือคำว่า การปฏิบัติธรรม (ซึ่งรวมเอาหัวสมถกัมมัฏฐานและวิปัสสนา กัมมัฏฐาน) ดังนั้น การปฏิบัติธรรมตามหลักไตรลิกขาและอริยมรรคหรือมรรคเมืองค์ ๘ เป็นต้น จึงมีความสำเร็จหลายระดับ ตั้งแต่ระดับต้นจนถึงระดับสูง ตั้งแต่ระดับโลภิยะจนถึงระดับโลกุตตระให้เราเลือกปฏิบัติได้ตามเป้าหมายที่ต้องการ แต่เมื่อปฏิบัติธรรมอย่างเต็มกำลังแล้ว จะเกิดความรู้แจ้งเห็นจริงภายในจิตของตน เกิดความรู้สึกเบื่อหน่ายในการเวียนว่ายตายเกิด ปล่อยวางความยึดติด ไม่เครียด ไม่วิตกกังวล

ເປົ້າຍບເກີຍບຈິຕວົກຮະຫັກນັດ ພຣອຍດ

๑๔๑

ຕ່ອສິງໄດ້ ກລຳເພື່ອຫຼັກທີ່ມີຄວາມຈິງແກ່ໜີ້ວິຕ ທີ່ອອນດ້າຍຄວາມກຳຫັດໃນ
ກາມຄຸນທັງໝາຍໄດ້ ແລະລະໂລກ ໂກຮ ຮັງໄດ້ ແລະສຸດທ້າຍປລາຍທາງແກ່ຜລສໍາເຮົາໃນການ
ແກ້ປູ້ຫາທີ່ອັດບຖຸກໆຕາມແວທາງຂອງພຸທ໌ຄາສນາ ອູ້ທີ່ກາຣພັນຖຸກໆໂດຍເຕີດຂາດ ນັ້ນຄົວ
ການບຽບຄືພະນິພພານໃນທີ່ສຸດ ເປັນກາຣແກ້ປູ້ຫາທີ່ອັດບຖຸກໆໄດ້ອຍ່າງສິ້ນເຊີງນັ້ນເອງ



บรรณาธิการ

๑. ภาษาไทย :

ก. ข้อมูลปฐมภูมิ

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย. ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๗.

ข. ข้อมูลทุติยภูมิ

๑) หนังสือ

กิติกร มีทรัพย์, แปล-เรียบเรียง. **พื้นฐานทฤษฎีจิตวิเคราะห์**. กรุงเทพมหานคร : เจริญวิทย์การพิมพ์, ๒๕๓๑.

จำลอง ดิษยวนิช, น.พ. จิตวิทยาของความดื้ҧทุกข์. กรุงเทพมหานคร : บริษัท
กลางเวียงการพิมพ์ จำกัด เชียงใหม่, ๒๕๔๔.

เฉลิมเกียรติ ผิวนวล. **จิตวิเคราะห์ของ פרויד**. พิมพ์ครั้งที่ ๔, กรุงเทพมหานคร
: สำนักพิมพ์ดอก หญ้า, ๒๕๒๘.

เติมคั้กต์ ดาวนิช, พศ. **จิตวิทยาทั่วไป**. กรุงเทพมหานคร : บริษัท ซีเอ็ดดู
เคชั่น จำกัด, ๒๕๓๖.

บรรจบ บรรณรุจิ, รา. **จิตวิเคราะห์เปรียบเทียบ พระพุทธเจ้า : ซิกมันด์
 פרויד**. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ธรรมสปา, ๒๕๓๗.

พุทธประวัติ : ประสูติ-ตรัสรู้. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราช
วิทยาลัย, ๒๕๔๖.

จิต มนิ วิญญาณ. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ไรเรือนสมารี, ๒๕๓๓.

ปราโมทย์ เชาวศิลป์. **คู่มือทฤษฎีจิตวิเคราะห์**. กรุงเทพมหานคร : สหประชาพันิช, ๒๕๒๖.
พระธรรมปัญญา (ป.อ. ปัญโต). พุทธธรรม. พิมพ์ครั้งที่ ๓, กรุงเทพมหานคร : ด้าน
สุทธาการพิมพ์, ๒๕๒๕.

พจนานุกรมพุทธศาสนา ฉบับประมวลศัพท์. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหา
จุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๐.



..... พจนานุกรมพุทธศาสนาฯ ฉบับประมวลธรรม. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๐.

วรรณทิพย์ ศิริวรรณบุตร. มนุษยสัมพันธ์. พิมพ์ครั้งที่ ๔, กรุงเทพมหานคร : ด้านสุภาษีพิมพ์, ๒๕๔๑.

วรรณราย ทรัพยะประภา. จิตวิทยาอุตสาหกรรม. กรุงเทพมหานคร : โอดี้ยนส์เต็ร์, ๒๕๔๗.

พุทธทาสภิกขุ. วิถีแห่งการเข้าถึงพุทธธรรม. กรุงเทพมหานคร : สำนักหนังสือธรรมบูชา, ๒๕๒๕.

มุกดา ศรียงค์ และคณะ. จิตวิทยาทั่วไป. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง, ๒๕๔๗.

ยก ลันติสมบัติ. ฟรอยด์และพัฒนาการของจิตวิเคราะห์ : จากความผันผวนทางจิตวิสังคม. พิมพ์ครั้งที่ ๓, กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๔๒.

ชีเอ็ดดู โยธิน ศันสนบุตร และคณะ. จิตวิทยา. กรุงเทพมหานคร : ศูนย์ส่งเสริมวิชาการ, ๒๕๓๓. ราชบัณฑิตยสถาน. พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ.๒๕๔๗. กรุงเทพมหานคร : บริษัท นานมีบุคลัพปัลเคชั่นล์ จำกัด, ๒๕๔๙.

ธนา ไชยศรีสุข. สุขภาพจิต, (กรุงเทพมหานคร : แสงคิลป์การพิมพ์, ๒๕๓๓). ลีชมพู, แปลและเรียบเรียง. ลัทธิมาร์กซ์กับจิตวิเคราะห์ (Marxism and Psycho-Analysis). Osborn Reubou เขียน. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์วี, ๒๕๔๔.

๓. สร้อยตรากุล (ติวานันท์) อรรถมานะ. พฤติกรรมองค์การทุษฎีและการประยุกต์. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๔๑.

ณัฐนา อารีพรด. ความผิดปกติทางจิต. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๗.

So Sethaputra. New Model English-Thai Dictionary. บริษัทสำนักพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช จำกัด, ๒๕๔๗.

๓) วารสาร

สมการ พรมหา. ทุกชีในพุทธปรัชญา มุ่มมองจากลัทธิเดียว. วารสารพุทธศาสนาศึกษา จุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ปีที่ ๗, ฉบับที่ ๑ (มกราคม-เมษายน) : ๒๕๕๗.

๔. ภาษาอังกฤษ

M.W.Padmasiri De Silva. Buddhist and Freudian Psychology. Colombo, Sri Lanka : Lake House Invesment Ltd. 1972.

Philip Rieff. Freud : The Mind of The Maralis. London : University Pakerback are published by Methuen & Co Ltd., 1966.

Sigmund Freud. New Introduction Lectures, Translated by James Strachy. London : Hogarth Press, 1933.



ประเด็นโต้แย้งเรื่องการฆ่าตัวตาย ในพระพุทธศาสนา

ศักดิ์ชัย อนันต์ตรีชัย

B.A. (Advertising), M.A. (Management)

M.A. (Theatre Studies)

นิสิตปริญญาเอก สาขาวิชาพระพุทธศาสนา

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหاجุฬาลงกรณราชวิทยาลัย



๑. ความเป็นมาของปัญหา

ประเด็นการฆ่าตัวตาย ดูเหมือนจะเป็นประเด็นที่คลุมเครือในพระพุทธศาสนา สาเหตุหลักเกิดจากการที่พระพุทธองค์ไม่ได้ตรัสไว้อย่างชัดเจนเกี่ยวกับประเด็นการทำลายชีวิตตนเองนี้ และได้เกิดกรณีพระภิกษุสงฆ์สามท่านในพุทธกาล คือพระฉันนะ พระวักกลิ และพระโคธิกะได้ฆ่าตัวตาย พร้อมกับบรรลุเป็นพระอรหันต์ ปรินิพพานทันทีหลังจากหมดลมหายใจ ทำให้พุทธศาสนาชนิกชนจำนวนมากเข้าใจว่าการฆ่าตัวตายไม่ใช่สิ่งเสียหาย สำหรับพระอรหันต์ที่ปราศจากอภุคเจตนาในการปลิดชีวิตตนเอง จนได้เกิดปรากฏการณ์ คล้ายเดียงกันเมื่อไม่กี่ศวรรษที่ผ่านมา เมื่อท่านญาณวีระ (Nanavira) พระภิกษุสงฆ์ชาวอังกฤษที่บวชในประเพณีคริสต์ลั่งก้าได้กระทำการทำอัตนิบาตกรรม หลังจากประกาศว่าตนได้บรรลุธรรมเป็นพระโสดาบัน และยืนยันว่าการกระทำของตนเองเป็นสิ่งถูกต้อง สามารถอธิบายได้ด้วยพระสูตรในพระไตรปิฎก^๑ ทัศนะต่อการฆ่าตัวตายในลักษณะนี้ได้เกิดขึ้น ตั้งแต่ต้นศวรรษที่ ๒๐ เมื่อนักวิชาการพุทธศาสนาชาวตะวันตกคนสำคัญ ผู้ซึ่งแปลคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาเขียนภาษาอังกฤษจำนวนมาก เช่น บุลลัง (de La Vallee Poussin) ได้เขียนไว้ในสารานุกรมของศาสนาและจริยศาสตร์ (Encyclopedia of Religion and Ethics) เมื่อปี ค.ศ. ๑๙๒๒ ว่า “เรามีเหตุผลที่ดีที่จะเชื่อว่า ๑) การฆ่า

^๑ ดูรายละเอียดได้ในบทความของ Stephen Batchelor, "Existence, Enlightenment and Suicide", <http://www.stephenbatchelor.org/existence3.html>.



ตัวตายไม่ใช่การกระทำของนักพรตที่จะนำไปสู่ความก้าวหน้าทางจิตวิญญาณ และพระนิพพาน และ ๒) ไม่มีนักบุญ หรือพระอรหันต์ (อริยบุคคล) จะฆ่าตัวตาย เต่าท่าว่าเราได้พบกับเรื่องราวต่างๆที่แสดงให้เห็นโดยไม่มีข้อโต้แย้งว่า การสรุปในสองข้อข้างต้นเป็นข้อสรุปที่ผิด”^๗ และในปีเดียวกัน นักวิชาการพระพุทธศาสนาชาวตะวันตกอีกคนหนึ่ง คือเอลแลล วูด华ワード (F.L. Woodward) ได้มีทัศนะในทิศทางเดียวกัน โดยได้เขียนไว้ว่า “ได้มีการบันทึกไว้ในพระสูตรว่า พระพุทธองค์ทรงอนุญาตการฆ่าตัวตายของพระภิกษุ แต่พระภิกษุเหล่านี้คือพระอรหันต์ และทำให้เราเข้าใจว่าอริยบุคคลเหล่านี้ ผู้ซึ่งได้พัฒนาตนจนถึงขั้นสูงสุด สามารถกระทำสิ่งใดก็ได้ที่เกี่ยวกับชีวิตและความตายตามความประสงค์”^๘ ทัศนะที่ว่าการฆ่าตัวตายของพระอรหันต์เป็นสิ่งไม่ผิด เพราะพระอรหันต์ปราศจากตัณหาใดๆ การกระทำจึงไม่มีวิบาก ได้มีอิทธิพลอย่างสูงต่อนักวิชาการพระพุทธศาสนาตะวันตกเป็นเวลามากกว่าเจ็ดศวรรษ ปรากฏกรณีเหล่านี้เป็นสิ่งท้าทายพุทธจัจย์ศาสตร์เป็นอย่างยิ่ง เพราะพระอรหันต์คืออริยบุคคล การกระทำของท่านผู้ประจากกิเลสทั้งปวง ถือเป็นแบบอย่างอันสำคัญของพุทธศาสนาพิสิฐชน การฆ่าตัวตายของพระอรหันต์อาจเป็นลัทธิyantra บวกถึงความถูกต้องของการกระทำอัตนิباتกรรมนี้แก่บุคคลทั่วไป ซึ่งในปัจจุบัน ดูเหมือนว่า การฆ่าตัวตายเป็นการกระทำที่ได้รับการยอมรับมากขึ้น โดยจะเห็นได้จากประเทศสหรัฐอเมริกาไม่ได้ออกทางกฎหมายกับผู้ฆ่าตัวตาย นอกจากกรณีของพระภิกษุทั้งสาม ยังมีกรณีการฆ่าตัวตายอื่นๆ รวมถึงหลักเกณฑ์การตัดสินการผิดคือลักษณะอาติบัต ที่อาจทำให้พุทธศาสนาจำนวนหนึ่งเข้าใจว่าพระพุทธศาสนาไม่ทัศนะที่ประนีประนอมต่อการประกอบอัตนิباتกรรม การทำลายชีวิตตนเองจึงเป็นการกระทำที่ขัดกับหลักการอันสำคัญของพระพุทธศาสนาที่ประกอบด้วยการหลีกเลี่ยงความรุนแรง การไม่ทำลายชีวิต และการไม่เบียดเบียนตนเองและที่สำคัญ การฆ่าตัวตายเป็นการกระทำที่ขัดกับมโนธรรมของบุคคลทั่วไป บทความ

^๗ Damien Keown, “Buddhism and Suicide---The case of Channa”, <http://www.urbandharma.org/udharma/suicide.html>.

^๘ Ibid.



ประดีบปต॥暨จเรื่องการฝ่าตัวตายในพระพุทธรูปศาสนา

พระ
ราได
ในขอ
วเอฟ

“ได

แต่
มนา
รวม

หันต์
การ
นสิ่ง
เท่าน
ตาย
بات
ด้วย
ยกับ
มถึง
หนึ่ง
การ
นาที่
เมือง
รวม

ชั้นนี้จึงมีวัตถุประสงค์หลักเพื่อศึกษาถึงพุทธศานะต่อการฝ่าตัวตาย โดยศึกษาจากเรื่องราวที่ปรากฏทั้งในพระวินัยและพระสูตร และวิเคราะห์ผ่านตระกากเชิงพุทธ เพื่อหาบทสรุปแห่งพุทธจริยศาสตร์ เกี่ยวกับความคลุมเครือของประเด็นการฝ่าตัวตายในพระพุทธศาสนาราบริวาร

๒. กรณีการฝ่าตัวตายของพระ: อัน: พระวันมา วา: พระโภคิน:

เนื่องจากความไม่เกรงชั่งชั่ดของประเด็นการฝ่าตัวตาย มักเกิดจากการตีความที่แตกต่างกันเกี่ยวกับกรณีการฝ่าตัวตายของพระฉันนะ พระวักกลิ และพระโภคิน ผู้เขียนจึงเห็นความจำเป็นที่จะต้องอภิปรายถึงกรณีการฝ่าตัวตายของพระภิกษุทั้งสามท่าน นี้ก่อนที่จะอภิปรายถึงประเด็นอื่น ในจันสนสูตร^๔ พระสารีบุตรและพระมหาจุณฑ์ได้ไปเยี่ยมไข่พระฉันนะ ซึ่งอาพาธหนัก พระฉันนะกล่าวกับพระสารีบุตรว่า “พระพมไม่สบายจะเป็นอยู่ไม่ได้ ทุกเวทนากำเริบหนักขึ้น ไม่ทุเลาลงเลย อาการกำเริบมากขึ้น อาการทุเลาไม่ปราภู ท่านสารีบุตร พระพมจักนำศาสตรามา พระพมไม่อยากมีชีวิตอยู่” พระสารีบุตรจึงพยายามห้ามการกระทำของพระฉันนะ แต่พระฉันนะกลับให้เหตุผลในการฝ่าตัวตายของตนว่า “พระพมปรนนิบติพระศาสดาด้วยความเต็มใจมาตลอดที่เดียว ไม่ใช่ปรนนิบติด้วยความไม่เต็มใจ ขอท่านสารีบุตรโปรดจำข้อความนี้ไว้อย่างนี้เดียว ข้อที่พระสาวกปรนนิบติพระศาสดาด้วยความเต็มใจ ไม่ใช่ปรนนิบติด้วยความไม่เต็มใจนี้ เป็นการสมควรแก่พระสาวก ฉันแก้วิกษุจักนำศาสตรามาจึงไม่ควรถูกทำหนี้” เมื่อพระสารีบุตรเห็นว่าไม่สามารถทัดทานการตัดสินใจของพระฉันนะได้ จึงซักถามธรรมกับพระฉันนะดังต่อไปนี้

ท่านฉันนะ ท่านพิจารณาเห็นจักขุ (โสตະ หวาน ชีวหา กาย และมโน) จักขุ วิญญาณ (โสตະวิญญาณ หวานวิญญาณ ชีวหาวิญญาณ กายวิญญาณ มโน

วิญญาณ) และธรรมที่พึงรู้แจ้งทางจักษุวิญญาณ (โสตะวิญญาณ งานวิญญาณ ชีวาวิญญาณ กายวิญญาณ มโนวิญญาณ) ว่า นั่นเป็นเรา เราเป็นนั้น นั่นเป็นอัตตาของเรา หรือ

ท่านสารีบุตร กระผมพิจารณาเห็นจักขุ (โสตะ งานะ ชีวaha กาย และมโน) จักขุวิญญาณ (โสตะวิญญาณ งานวิญญาณ ชีวาวิญญาณ กายวิญญาณ มโนวิญญาณ) และธรรมที่พึงรู้แจ้งทางจักษุวิญญาณ (โสตะวิญญาณ งานวิญญาณ ชีวาวิญญาณ กายวิญญาณ มโนวิญญาณ) ว่า นั่นไม่ใช่ของเรา เราไม่เป็นนั้น นั่นไม่ใช่อัตตาของเรา”

ท่านฉันนะ ท่านพิจารณาเห็นอะไร รู้อะไรในจักขุ (โสตะ งานะ ชีวaha กาย และมโน) ในจักขุวิญญาณ (โสตะวิญญาณ งานวิญญาณ ชีวาวิญญาณ กายวิญญาณ มโนวิญญาณ) และในธรรมที่พึงรู้แจ้งทางจักษุวิญญาณ (โสตะวิญญาณ งานวิญญาณ ชีวาวิญญาณ กายวิญญาณ มโนวิญญาณ) จึงพิจารณาเห็นว่า นั่นไม่ใช่ของเรา เราไม่เป็นนั้น นั่นไม่ใช่อัตตาของเรา

ท่านสารีบุตร กระผมพิจารณาเห็นความดับ รู้ความดับในจักขุ (โสตะ งานะ ชีวaha กาย และมโน) ในจักขุวิญญาณ (โสตะวิญญาณ งานวิญญาณ ชีวaha วิญญาณ กายวิญญาณ มโนวิญญาณ) และในธรรมที่พึงรู้แจ้งทางจักษุวิญญาณ (โสตะวิญญาณ งานวิญญาณ ชีวาวิญญาณ กายวิญญาณ มโนวิญญาณ) จึงพิจารณาเห็นว่า นั่นไม่ใช่ของเรา เราไม่เป็นนั้น นั่นไม่ใช่อัตตาของเรา

พระมหาจุนทะเจิงได้กล่าวกับพระฉันนะว่า

ท่านฉันนะ เพราะเหตุนี้แล แม้การเห็นนี้ก็เป็นคำสอนของพระผู้มีพระภาคพระองค์นั้น ท่านพึงใส่ใจให้ดีตลอดกาลเป็นนิตย์ บุคคลผู้มีต้นหามานะ และทิฏฐิอาคัยอยู่ ยอมมีความหวั่นไหว บุคคลผู้ไม่มีต้นหามานะ และทิฏฐิอาคัยอยู่ยอมไม่มีความหวั่นไหว เมื่อไม่มีความหวั่นไหว ก็มีความสงบ เมื่อมีความสงบ ก็ไม่มีความน้อมไป เมื่อไม่มีความน้อมไป การ

ประดีนตัวเองเรื่องการนำตัวตายในพระพุทธศาสนา

湘
南
我
们
的
月
曆
年
月
日
期
) 之

มาและการไปก็ไม่มี เมื่อไม่มีการมาและการไป ความตายและความเกิดก็ไม่มี เมื่อไม่มีความตายและความเกิด โลกนี้และโลกหน้าก็ไม่มี ระหว่างโลกทั้งสองก็ไม่มี นี่ແລเป็นที่สุดของทุกๆ
 เมื่อกล่าวจบพระสารีบุตรและพระมหาจุนทะจึงลาจากไปหลังจากนั้นไม่นานพระฉันนะได้ปลิดชีวิตตนเอง เมื่อพระสารีบุตรเข้าเฝ้าพระพุทธเจ้า จึงทูลถามถึงคติภาพแห่งความตายของพระฉันนะ พระพุทธองค์ทรงตรัสว่า
 ฉันนภิกขุได้บอกว่าจะไม่ถูกติเตียนไว้ต่อหน้าเชอแล้วมิใช่หรือ ... สารีบุตรตระกูลที่เป็นมิตรตระกูลที่เป็นสายเหล่านั้น เป็นตระกูลที่ฉันนภิกขุเข้าไปอาศัยอยู่มี แต่เราไม่กล่าวว่า ฉันนภิกขุมีตระกูลที่ตนพึงเข้าไปอาศัยด้วยเหตุเพียงนี้ เชอจะจำชื่อความนี้ไว้อย่างนี้เดียวว่า เรากล่าวถึงภิกขุที่ลักษณะนี้เข้าถือกายอื่นว่ามีตระกูลที่ตนพึงเข้าไปอาศัย ตระกูลนั้นไม่มีสำหรับฉันนภิกขุ ฉันนภิกขุนำคัลสตรามาจึงไม่ควรถูกติเตียน

คำตรัสที่ว่า “ภิกขุที่ลักษณะนี้เข้าถือกายอื่นว่ามีตระกูลที่ตนพึงเข้าไปอาศัย” หมายถึงการละจาร่างกายในชาติภพนี้ และไปเกิดในอีกร่างกายหนึ่งในชาติภพถัดไป แต่ในกรณีของพระฉันนะนั้น ท่านไม่พึงต้องเกิดในตระกูลใดอีก เพราะท่านได้บรรลุเป็นพระอรหันต์ ปรินิพพานพร้อมการหมดลมหายใจสุดท้ายนั้นเอง เมื่อกล่าวถึงการปรินิพพานของพระฉันนะฉบับลง พระพุทธองค์ทรงตรัสต่อว่า “ฉันนภิกขุนำคัลสตรามาจึงไม่ควรถูกติเตียน” คำตรัสสุดท้ายนี้เองที่ทำให้บุคคลจำนวนมากเข้าใจว่า พระพุทธองค์ไม่ทรงตำหนิการกระทำอัตนิบุตของพระอรหันต์ วูดวอร์ดถึงกลับตีความว่า พระพุทธองค์ทรงอนุญาตการนำตัวตาย คำว่า “ไม่ควรถูกติเตียน” ในที่นี้ อรหณิคติได้อธิบายว่าหมายถึง “ไม่เกิดอีก ไม่ปฏิสนธิอีก”^๔ ไม่ใช่หมายถึง การไม่ตำหนิในความหมายทั่วไป เมื่อพระพุทธองค์กล่าวว่า ฉันนะได้ปรินิพพانแล้ว พระพุทธองค์จึงทรงตรัสต่อว่าฉันนะไม่ต้องเกิดอีกต่อไป ซึ่งเป็นคำตรัสยืนยันการปรินิพพานของพระฉันนะอีกครั้งหนึ่งนั้นเอง จะเห็นว่าไม่มีคำตรัสใดของพระพุทธองค์ที่สนับสนุนการนำตัวตายของพระฉันนะพระพุทธ

องค์ทรงตรัสตามความเป็นจริงว่า พระฉันนะได้ปรินิพพานพร้อมการสิ้นใจ จึงไม่ต้องกลับมาเกิดใหม่ในลัษณรักษ์ นักวิชาการบางคนอาจโต้แย้งกลับมาว่าทำไม่พระพุทธองค์ถึงไม่ทำหนนิการกระทำอัตนิباتกรรมของพระฉันนะ การที่พระพุทธองค์ไม่ทรงกล่าวทำหนนิการกระทำของพระฉันนะ สามารถอธิบายได้ว่า เพราะพระฉันนะได้ปรินิพพานแล้วท่านได้บรรลุสุจดหมายสูงสุดแห่งชีวิตตามหลักการของพระพุทธศาสนา จึงไม่มีความจำเป็นที่พระพุทธองค์จะทรงทำหนนิการกระทำของผู้ที่ปรินิพพาน และการที่พระพุทธองค์ไม่ทรงทำหนนิการกระทำในเหตุการณ์ครั้งนี้ ไม่ได้หมายถึงพระพุทธองค์ทรงอนุญาตการฆ่าตัวตาย อย่างที่นักวิชาการจำนวนหนึ่งเข้าใจ

เรื่องราวการปรินิพพานในตอนสุดท้ายของพระสูตร ผสมผสานกับบทสนทนาระหว่างพระสารีรบุตร พระมหาจุฬา และพระฉันนะเกี่ยวกับหลักอนัตตา ทำให้บุคคลจำนวนมากเข้าใจว่า พระฉันนะคือพระอรหันต์ก่อนลิ้นชีวิต ดังนั้น จึงเกิดทัศนะที่ว่าการทำตัวตายของพระอรหันต์เป็นสิ่งที่สามารถกระทำได้ เพราะปราศจากอุคคลเจตนา และไม่ก่อผลใดๆ ตามมา การตีความในลักษณะนี้ขัดกับหลักตรรกะเชิงพุทธอยู่สามประเด็น หลัก ๑) ทำไมพระอรหันต์จึงไม่สามารถข่มทุกข์เวทนาที่เกิดจากการทายของตนเองได้ สำหรับอริยบุคคล ผู้ปราศจากกิเลส ความทุกข์ทางกายไม่ควรส่งผลกระทบทางใจ จนถึงขั้นกระทำอัตนิباتกรรม ๒) การฆ่าตัวตายเป็นการกระทำที่เกิดจากวิภัตติ พระอรหันต์ควรปราศจากตัณหาทั้งปวง และ ๓) พระอรหันต์คือบุคคลตัวอย่างของพุทธศาสนา ทุกการกระทำของพระอรหันต์คือการกระทำที่บริสุทธิ์ และสมควรกระทำตามแต่อัตนิباتกรรมเป็นการกระทำที่ขัดต่อมโนธรรมอย่างสูง อรรถกถาได้ให้คำตอบที่ชัดเจนต่อประเด็นทั้งสามนี้ และได้ให้ความกระจ้างชัดต่อการบรรลุธรรมของพระฉันนะ เป็นอย่างดี อรรถกถาได้อธิบายว่า พระฉันนะยังเป็นเพียงปุถุชนก่อนการทำอัตนิباتกรรม แต่เข้าใจผิดคิดว่าตนเองได้บรรลุเป็นพระอรหันต์แล้ว ทั้งพระสารีรบุตรและพระมหาจุฬาทั้งทวารว่าพระฉันนะเป็นปุถุชน เพราะไม่สามารถทนทุกข์เวทนาที่เกิดขึ้น และยังยึดติดต่อกับทุกข์เวทนานั้น พระมหาจุฬาจึงพยายามให้พระฉันนะรู้ตัวว่าท่านยังเป็นปุถุชน



ประดีบโต้แย้งเรื่องการนำตัวตายในพระพุทธศาสนา

ก้อง
อุท
ล่า
แลว
รวม
คง
การ

งาน
คด
การ
และ
เดิน
งได
ภถึง
พระ
อุท

ความ
เปท
ะนະ
รวม
จุน
รยีด
รุชน

ยังมีความหวั่นไหวในใจใจ จึงได้ให้โอวาทตามที่ได้กล่าวไว้เบื้องต้น เมื่อท่านฉันจะได้กระทำอัตนิบาต ได้เกิดคตินิมิต ทำให้ท่านรู้ตัวว่าท่านยังเป็นเพียงปุถุชน จึงกำหนดสั้นชารเป็นอารมณ์ และบรรลุอรหัตผลในที่สุด ทำให้สามารถสรุปได้ว่า การตัดสินใจจากตัวตายของพระฉันจะเกิดขึ้นในขณะที่ท่านยังเป็นเพียงปุถุชน และเป็นการกระทำที่เกิดจากความต้องการหลุดพ้นจากความทุกข์ทรมานทางกายที่ตนเองเชิญอยู่ ที่เรียกว่าวิภาต หรือหัตผลของท่านเกิดขึ้นหลังจากการกระทำการอัตนิบาตกรรม เมื่อท่านเริ่มพิจารณาสั้นชารเป็นอารมณ์ การเข้าใจว่าพระฉันจะบรรลุเป็นพระอรหันต์ก่อนการฆ่าตัวตายเป็นความเข้าใจที่คลาดเคลื่อน

เรื่องราวของพระวักกลิที่บันทึกไว้ในวักกลิสูตร^๔ มีลักษณะคล้ายเดียงกับเรื่องราวของพระฉันจะกล่าวคือ พระวักกลิป่วยอาพาธหนัก จึงนิมนต์พระพุทธองค์ให้ไปเยี่ยม เมื่อพระพุทธองค์เสด็จไปถึง พระพุทธองค์ทรงพยายามช่วยเหลือพระวักกลิให้คลายความทุกข์ทรมานทางกาย โดยตรัสสอนให้พระวักกลิถอนความยึดมั่นในขันธ์ห้า และให้ประจักษ์ถึงความเป็นอนิจัง ทุกข์ และอนัตตาของขันธ์ห้า เมื่อทรงกล่าวจบ พระพุทธองค์จึงลากลับ ในระหว่างที่พระพุทธองค์ประทับอยู่ที่ภูเขาคิชฌกูฏ เทวดาสององค์ได้เข้าเฝ้าพระองค์ และกล่าวถึงอรหัตผลของพระวักกลิที่จะเกิดขึ้น พระพุทธองค์จึงรับสั่งให้พระภิกษุนำคำกล่าวของเทวดา และพระธรรมสูตรของพระพุทธองค์ไปบอกต่อพระวักกลิ พระภิกษุได้นำใจความทั้งหมดไปกล่าวกับพระวักกลิว่า

“
ท่านผู้มีอายุ เมื่อศีนนี้ เมื่อราตรีผ่านไป เทวดา ๒ องค์ ยืนอยู่ ณ ที่สมควรครั้นแล้วเทวดาองค์หนึ่งได้กราบทูลพระผู้มีพระภาคดังนี้ว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ พระวักกลิคิดเพื่อหลุดพ้น” เทวดาอีกองค์หนึ่งได้กราบทูลว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ พระวักกลินั้นหลุดพันดีแล้ว จักหลุดพันได้แน่” ทั้งผู้มีพระภาคได้ตรัสถึงท่านว่า “อย่ากลัวเลยวักกลิ” ความตายอันไม่ตั้งชาจักมีแก่เธอ การทำกาลจะจะไม่เลวaram
เมื่อฟังจบ พระวักกลิขอให้พระภิกษุกลับไปกราบทูลพระพุทธองค์ว่า

ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ข้าพระองค์ไม่เคลื่อบแคลงรูป (เวหนา สัญญา สังฆาร วิญญาณ) ที่ไม่เที่ยง ไม่ส่งสั่ยว่า สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ ไม่ส่งสั่ยว่า สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรผันเป็นธรรมดा ความพอใจ ความกำหนด หรือความรักใคร่ในสิ่งนั้นไม่มีแก่เรา

เมื่อพระภิกษุรับคำ และจากไปไม่นาน พระวักกลิได้ประกอบอัตนิบาตรกรรม พระพุทธองค์และพระภิกษุจำนวนมากจึงเสด็จไปยังสถานที่ที่พระวักกลิมาตั้งตากย ครั้น หอดพระเนตรเห็นพระวักกลินอนคอบอุ้บวนเตียง พระพุทธองค์ทรงตรัสบอกแก่ภิกษุ ทั้งหลายว่า “วักกลิกุลบุตรไม่มีวิญญาณสถิตอยู่ ปรินิพพานแล้ว”

คำกราบทูลของพระวักกลิที่ว่า ตนไม่เคลื่อบแคลงในขันธ์ห้า และประจักษ์ถึง หลักไตรลักษณ์ ทำให้ผู้อ่านพระสูตรนี้เข้าใจว่า พระวักกลิได้บรรลุอรหัตผล นอกจากนั้น คำกล่าวของเทวดาทั้งสององค์ และพระธรรมสาวกของพระพุทธองค์ที่ว่า “อย่ากลัวเลยวักกลิ ความตายอันไม่ต่างชาติจะมีแก่เอโ การทำกาลจะไม่เลวทราม” เป็นการยืนยันให้บุคคล จำนวนมาก ซึ่งรวมถึงพระวักกลิ เห็นพร้อมต้องกันว่า พระวักกลิได้บรรลุเป็นพระอรหันต์ และการกระทำอัตนิบาตรกรรมของพระอรหันต์ไม่ใช่สิ่งเสียหาย พระพุทธองค์จึงทรงตรัสว่า การทำกาลจะไม่เลวทราม แต่เมื่อพิจารณาคำกล่าวของเทวดาสององค์อย่างละเอียดถี่ถ้วน คำกล่าวนั้นมีความหมายถึงอนาคต เป็นการพยากรณ์อรหัตผลที่กำลังจะเกิดขึ้นใน วาระสุดท้ายแห่งชีวิตของพระวักกลิ ไม่ได้หมายถึงอรหัตผลในปัจจุบัน และพระธรรมสาวก ของพระพุทธองค์มีจุดมุ่งหมายหลัก คือให้พระวักกลิคลายความหวาดกลัวต่อความตาย ของตนที่กำลังจะมาถึง เพราะจะเป็นความตายครั้งสุดท้าย คือปรินิพพานนั่นเอง จึง เป็นกาลที่ไม่เลวทราม ไม่ได้หมายความว่าการทำอัตนิบาตรกรรมของพระวักกลิไม่เสียหาย คำตรัสของพระพุทธองค์ไม่ได้มีการกล่าวสนับสนุนการกระทำอัตนิบาตรกรรมใดๆ จึง สามารถสรุปได้ว่า พระวักกลิยังเป็นบุตุชนในขณะประกอบอัตนิบาตรกรรม แต่ท่าน สามารถบรรลุเป็นพระอรหันต์ก่อนสิ่นลมหายใจ เหมือนดังกรณีของพระจันนะ ดังที่ อรรถกถาอธิบายไว้ว่า “พระวักกลิเป็นผู้มีมานะ จึงไม่เห็นถึงกิเลสของตนที่ถูกข่มไว้ด้วย

ขาร
บว่า
นามรวม
เรน

กษุ

รัตน
นัน

เกล

เคล

เนร์

สว่า

รัก

กาย

จึง

งาน

พลังแห่งสมารธและวิปัสสนา จึงสำคัญว่าตนเป็นพระภิกษุสามเณร แล้วคิดต่อไปว่า ชีวิตนี้เป็นทุกข์ จะอยู่ไปทำไม จึงอาจมีความตัวตาย เมื่อพระวักกลิอาจมีมาเดือนก้าวคือ หันใดนั้น ทุกเวหนาจึงเกิดขึ้นแก่ท่าน ทำให้ท่านตรหหนักว่า ตนเองยังเป็นปุถุชนอยู่ จึงรับพิจารณาสังขารเป็นอารมณ์ และสำเร็จเป็นพระอรหันต์ พร้อมกับการปรินิพาน เช่นเดียวกับพระฉันนะ การตัดสินใจฆ่าตัวตายของพระวักกลิอยู่บนภารกู้ของกิเลสของปุถุชนคนหนึ่ง ไม่ใช่การกระทำของพระอรหันต์อย่างที่บุคคลจำนวนมากเข้าใจกัน

โโคธิกสูตร^๙ คือเรื่องราวของพระโคธิกะ ผู้บรรลุเจตวิมุตติชั่วคราว แต่ต้องเสื่อมจากเจตวิมุตติชั่วคราวนั้น เพราะความอาพาธของตน ท่านได้บรรลุแล้วได้เสื่อมจากเจตวิมุตติชั่วคราวถึงหากครั้ง ในครั้งที่เจ็ดที่ท่านได้เจตวิมุตติชั่วคราว จึงทำการฆ่าตัวตาย เพราะเกรงว่าจะเสื่อมจากเจตวิมุตติเหมือนทุกครั้งที่ผ่านมา พระพุทธองค์และพระสาวกได้เดินไปยังสถานที่ที่พระโคธิกะประกอบอัตนิباتกรรม เมื่อพระองค์ทอดพระเนตรเห็นพระโคธิกะอนคงอุดอยู่บนเตียงจึงตรัสถึงการปรินิพานของพระโคธิกะกับพระสาวก เรื่องราวของพระโคธิกะคล้ายเดียงกับเรื่องราวของพระวักกลิ กล่าวคือ ในขณะตัดสินใจฆ่าตัวตาย พระโคธิกะยังไม่ได้บรรลุอรหัตผล เมื่อทุกเวหนาเกิดขึ้น หลังจากนั้นมีเดือนก้าวคือ พระโคธิกะข่มเวหนาไว้ และกำหนดเวหนานั้นเป็นอารมณ์ตั้งสติมั่น พิจารณา มูลกัมมภูมิ บรรลุเป็นพระอรหันต์ เป็นสมสีสี พร้อมการปรินิพาน เช่นเดียวกับสองกรณีข้างต้น การที่พระพุทธองค์ไม่ทรงทำหนินิการฆ่าตัวตายของพระโคธิกะ ไม่ได้แสดงว่าการฆ่าตัวตายเป็นสิ่งที่ถูกต้องตามหลักการทางพุทธบริยศาสตร์ พระพุทธองค์ไม่ทรงทำหนินิพระโคธิกะเพราเห็นว่าพระโคธิกะสละชีวิตเพื่อรักษาธรรมของตน ซึ่งนับเป็นจุดหมายสูงสุดในชีวิตมนุษย์ การกระทำของพระโคธิกะสอนคล้องกับหลักการของพระพุทธศาสนาที่ว่า “ธรรมพึงสละทรัพย์ เพราเหตุแห่งอวัยวะที่สำคัญ เมื่อจะรักษาชีวิต ก็พึงสละอวัยวะ เมื่อรักลึกถึงธรรม พึงสละหัวอวัยวะ ทรัพย์ และแม้แต่ชีวิตหัวหนุมด”^{๑๐}

จะเห็นว่าเรื่องราวการฆ่าตัวตายของพระภิกษุทั้งสามท่านมีลักษณะคล้ายเดียงกัน

^๙ ส.ส. (ไทย) ๑๕๑/๑๕๒/๒๐๕/๒๐๗.

^{๑๐} ช.ชา. (ไทย) ๒๘/๔๗๐/๑๗๗.

กล่าวคือ พระภิกขุทั้งสามท่านเป้ายาพาธอย่างหนัก ความทุกข์ทรมานทางกายของพระฉันนะ และพระวักกลิทำให้ท่านหั้งสองประสังค์จะจบชีวิตตนเอง ในขณะที่ความเจ็บป่วยของพระโคธิกำทำให้ท่านเสื่อมจากเจโตวิมุตติชั่วคราว จึงต้องการหมัดลมหายใจในขณะที่เจโตวิมุตติยังไม่เสื่อมคลาย เหตุการณ์ในพระสูตรทั้งสามประกอบบทสนทนากันๆ ทำให้ผู้อ่านจำนวนมากเข้าใจว่า พระภิกขุทั้งสามคือพระอรหันต์ และเมื่อท่านประกอบอัตนิบาตกรรม พระพุทธองค์ทรงพระชนถึงอรหัตผลของพระภิกขุทั้งสาม พร้อมการปรินิพพาน ทำให้ผู้อ่านเข้าใจได้ลัดเดลีอนยิ่งขึ้นว่า พระพุทธองค์ไม่ทรงทำหนินการประกอบอัตนิบาตกรรม อย่างที่กล่าวไว้ข้างต้นว่า ความนิ่งเฉยของพระองค์ต่อการม่าตัว ตายของพระภิกขุทั้งสาม ไม่ได้หมายถึงการอนุญาตการม่าตัวตายในพระพุทธศาสนา พระพุทธองค์ไม่ทรงทำหนิน เพราะเห็นว่า พระภิกขุทั้งสามได้ปรินิพพานแล้ว จึงไม่จำเป็นต้องมีการพิจารณาโดยอีกต่อไป การตีความในวรรณคดี ทำให้เข้าใจด้วยนัยขึ้นว่า พระภิกขุทั้งสามยังเป็นปุถุชนในขณะที่ตัดสินใจม่าตัวตาย การกระทำการของท่านเกิดจากตัณหา ที่ต้องการหลบหนีจากสถานการณ์ที่ไม่เพียงบรรณ แต่พระท่านได้บำเพ็ญวิปัสสนาด้วยความเพียร ท่านทั้งสามจึงสามารถใช้ทุกขเวทนาที่เกิดจากการม่าตัวเองเป็นอารมณ์บรรลุอรหัตผลในภาวะจิตสุดท้าย ดังนั้น จึงสามารถสรุปได้ว่า ไม่มีพระอรหันต์ท่านใดประกอบอัตนิบาตกรรมในพระไตรปิฎกเดริวท์ การม่าตัวตายของพระภิกขุที่ได้บันทึกไว้ในพระสูตรล้วนเป็นพระภิกขุที่ยังไม่ได้บรรลุธรรม อรหัตผลของท่านเกิดขึ้นหลังจากการม่าตัวตาย เมื่อหันพิจารณาทุกขเวทนาจากการม่าตัวตายของตน

๓. กรณีการม่าตัวตายกับศีลข้อปากาสิมา

นอกจากกรณีพระภิกขุทั้งสามม่าตัวตาย ความเข้าใจคลาดเคลื่อนเกี่ยวกับหัศنةของพระพุทธที่ศันะต่อการม่าตัวตายยังมีส่วนมาจากการหมายของศีลข้อปณาติบัต ปณาติบัตหมายถึง “การยังสัตว์มีชีวิตให้ตกไป” ซึ่งได้มีการขยายความเพิ่มเติมว่า “วรถะเจตนา (จิตคิดที่จะฆ่า) ของบุคคลผู้มีความลำดับในลัทธิใหม่ชีวิต เป็นไปทางทวารไดทวารหนึ่งของกายทวาร หรือจีทวาร ที่ตั้งแห่งความพยายามเข้าไป



ประเด็นต้อัยจเรื่องการนำตัวตายในพระพุทธศาสนา

พระปวยเณรและภาษาบาลี

ตัดชีวิตนหริย์”^{๑๐} พุดอีกนัยหนึ่งคือ การเข้าไปตัดรอนชีวิตนหริย์ให้ขาดไปจากความสืบต่อ แห่งขันธ์ ซึ่งทำให้นามและรูปไม่สามารถดำรงอยู่ต่อไปได้ และเกณฑ์ตัดสินการผิดคีลข้อ ปานาติباتมอยู่ ๔ ประการคือ ๑. สัตว์มีชีวิต ๒. รู้ว่าสัตว์มีชีวิต ๓. จิตคิดฆ่า ๔. ความพ่ายแพ้ม่า ๕. สัตว์นั้นตายด้วยความพ่ายแพมนั้น^{๑๑} ประเด็นสำคัญของคีล ข้อปานาติباتคือไม่ครอบคลุมการทำลายชีวิตตนเอง ดังที่คัมภีร์วิโนหนีอธิบายไว้ว่า “ปานาติباتกรรมป้อมไม่มีแก่ผู้ที่ฆ่าตัวเองตายโดยแน่นอน เพราะขาดองค์ประกอบที่ว่า รู้ว่าสัตว์มีชีวิต ซึ่งหมายถึง สัตว์อื่นๆทุกชนิด ยกเว้นตัวเอง”^{๑๒} การฆ่าตัวตายไม่เป็นการ ผิดคีลนี้ ทำให้บุคคลจำนวนหนึ่งเข้าใจว่าพระพุทธศาสนาอนุญาตการทำลายชีวิตตนเอง การเข้าใจในลักษณะนี้อาจจะไม่ถูกต้องนัก เพราะเป็นการด่วนสรุป โดยยังมิได้พิจารณา ในทุกๆแง่มุมของพุทธจริยศาสตร์ต่อชีวิตและความตาย ก่อนการด่วนสรุปนี้ จำเป็นต้อง คำนึงถึงประเด็นสำคัญดังต่อไปนี้

(๑) คีลข้อปานาติباتยืนอยู่บนสมมติฐานของความรักชีวิตตนเอง อันเป็นลัญชาต ภูษานทางธรรมชาติของสิงมีชีวิตทุกชนิด เช่นเดียวกับลัญชาตภูษานในการสืบพันธุ์ สิงมีชีวิตทุกชนิดจะเกิดมาพร้อมกับลัญชาตภูษานในการปกป้อง ทะนุถนอม และการดำรงชีวิตให้อยู่รอด เมื่อพระพุทธองค์ทรงตรัสถึงการทำปานาติبات พระศาสดาทรงอธิบายว่า “เรอყากเป็นอยู่ไม่อყากตาย รักสุข เกลียดทุกข์ ข้อที่บุคคลพึงปลงชีวิตเรา ผู้อყากเป็นอยู่ ไม่อყากตาย รักสุข เกลียดทุกข์นั้น ไม่เป็นทรัพ ไม่เป็นทรัพใจของเรา อนึ่ง ข้อที่เราพึงปลงชีวิตผู้อื่น ผู้อყากเป็นอยู่ ไม่อყากตาย รักสุข เกลียดทุกข์นั้น ก็ไม่เป็นทรัพ ไม่เป็นทรัพใจแม้ของผู้อื่น”^{๑๓} พุทธຈานะนี้สะท้อนให้เห็นถึงสมมติฐานเบื้องต้นของพระพุทธองค์ ต่อความรักชีวิตตนเองของมนุษย์เป็นอย่างดี เมื่อมนุษย์ทุกคนมีความรักในชีวิต ไม่ประสงค์ที่จะตาย คีลข้อปานาติباتจึงไม่จำเป็นต้องครอบคลุมการทำลายชีวิตตนเอง

^{๑๐} มหามหาภูราชวิทยาลัย, พระอภิธรรมปีภูก เล่มที่ ๑ ภาคที่ ๑ ธรรมลังคณี และอรรถกถา, หน้า ๒๘๖.

^{๑๑} ม.มู.อ. (ไทย) ๑/๑/๕๕๖.

^{๑๒} วิมติวิโนหนี (ปัญญา ภาค) ๗๗/๒๗๓. สารตุตทีปนี (ทุติโย ภาค) ๗๗/๓๒๐.

^{๑๓} ล.ม. (ไทย) ๑๙/๑๐๓/๕๕๔.

ซึ่งจัดเป็นการกระทำที่ดำเนินสัญชาตญาณพื้นฐานในการอยู่รอดของมนุษย์

(๒) พระวินัยเปรียบเสมือนกฎหมายสำหรับวินิจฉัยคนผิด ในการนี้การนำตัวตายผู้ประกอบอัตโนมัติกรรมไม่มีชีวิตอีกต่อไป จึงไม่มีบุคคลให้วินิจฉัยว่าผิดหรือไม่ ปานาติบາตจึงไม่ครอบคลุมบุคคลที่ไม่มีตัวตน

๓) ถึงแม้ว่า การนำต้นเองไม่ผิดคือตามทัศนะของอรหณิกา แต่การกระทำนี้จัดเป็นบาป เพราะการทำลายชีวิตตนเองเป็นสิ่งที่ยาก ต้องอาศัยความเด็ดเดี่ยว ความกล้าหาญ และความพยายามอย่างสูง การนำบุคคลอื่นยังง่ายกว่า และอาศัยความพยายามที่น้อยกว่า เพราะไม่ใช่ชีวิตตนเอง จึงไม่สามารถรับรู้ถึงความรู้สึกเจ็บปวดได้ในขณะฆาตกรรม อรหณิกาสังยุตินิภัย นิทานวรรณคดีสารัตถปกาลี๑๔ ได้อธิบายโทษของการทำลายชีวิตว่า “ในบรรดาสัตว์ผู้มีคุณมีมนุษย์เป็นต้น ปานาติบາตซึ่ว่ามีโทษน้อย เป็นผู้มีคุณน้อย ซึ่ว่ามีโทษมาก เพราะเป็นผู้มีคุณมาก แต่ถ้ามีสิริระและคุณเสมอ ก็ซึ่ว่ามีโทษน้อย เพราะมีกิเลสและความพยายามน้อย ซึ่ว่ามีโทษมาก เพราะมีกิเลสและความพยายามมาก” ถึงแม้ว่าคือลักษณะปานาติบາตไม่ครอบคลุมถึงชีวิตตนเอง แต่การทำลายชีวิตก่อโทษ ซึ่งเป็นคนละประเต็นกับการทำลายชีวิตตนเอง จึงสามารถกล่าวได้ว่า การประกอบอัตโนมัติกรรมเป็นบาป เพราะการนำตัวตาย ผู้ที่ตายคือมนุษย์ จัดเป็นสิ่งมีชีวิตที่มีคุณ และการนำตัวตายต้องอาศัยความพยายามอย่างสูงดังที่กล่าวไว้ข้างต้น จึงมีโทษมาก สรุปได้ว่า ถึงแม้ว่าการนำตัวตายจะไม่ผิดคือลักษณะปานาติบາต แต่การกระทำนี้นำมาซึ่งโทษแห่งการกระทำ จัดเป็นบาป หมายถึงเป็นการผิดธรรม

c. การนำตัวตายในพระวินัย

ในพระวินัย ได้มีพระภิกขุรูปหนึ่งเกิดความเบื่อหน่ายชีวิต จึงคิดนำตัวตายด้วยการกระโดดจากเขาคิชฌกูฏ เมื่อกระโดดจากหน้าผา ตนเองไม่ได้รับอันตรายถึงกับชีวิต แต่ร่างกายไปทับช้างสานคนหนึ่งตายภิกขุรูปนั้นกังวลว่าตนเองจะขาดจากความเป็นพระภิกขุ

ประเด็นโต้แย้งเรื่องการนำตัวตายในพระพุทธศาสนา

ด้วยอับติปราชิกข้อที่สามที่ว่าด้วย การจงใจพากกายมนุษย์จากชีวิต จึงนำความไปกราบทูลพระค่าสดา เมื่อพระพุทธองค์เห็นว่า พระภิกษุรูปนั้น ไม่มีความประสงค์จะฆ่าบุคคลนั้น จึงไม่ปรับอับติปราชิก แต่ทรงกล่าวว่า “ภิกษุหันหลาย ภิกษุไม่พึงทำให้ตนเองตก ภิกษุได้ทำให้ตก ต้องอับติทุกกฎ”^{๑๖} ได้มีนักวิชาการพระพุทธศาสนาชาวไทยบางท่านตีความคำกล่าวของพุทธะจนนี้ว่า หมายถึง ทรงปรับอับติทุกกฎในเจตนาของภิกษุที่ประสงค์จะนำตัวตาย ซึ่งการตีความตามลักษณะนี้ มีนัยยะว่าพระพุทธองค์ไม่ทรงเห็นถึงความเสียหายของการกระทำอัตโนมัติกรรม จึงปรับเป็นอับติทุกกฎ อันเป็นอับติที่เบาที่สุดในพระวินัยสังฆ ผู้เขียนเห็นว่า อับติทุกกฎในที่นี้ หมายถึง การที่พระภิกษุไม่มีเจตนาจะฆ่าช่างstan แต่การฆ่าตัวตายของตนเป็นเหตุให้มนุษย์คนหนึ่งตาย จึงมีความผิด แต่เนื่องด้วยปานติบานนี้ไม่ครบห้องค์ประกอบหลัก คือขาดซึ่งเจตนา จึงทำให้ไม่ถึงกับขาดจากความเป็นพระภิกษุสังฆ คืออับติปราชิก แต่ต้องโทษในสถานะที่เบາลงมา คือเพียงทุกกฎเท่านั้น เหตุการณ์นี้ได้มีการบันทึกไว้ในหมวดปราชิกข้อที่สาม ที่กล่าวถึงอับติจากการพากกายมนุษย์จากชีวิต อันหมายถึงชีวิตผู้อื่น ดังนั้นการตีความจึงต้องมุ่งไปยังประเด็นการฆ่าบุคคลนี้ มากว่าเจตนาในการทำลายชีวิตตนเอง นอกจากนั้น เหตุการณ์อื่นๆทั้งหมดที่เกิดขึ้นในปราชิกข้อนี้ ล้วนเป็นการวินิจฉัยเกี่ยวกับการทำลายชีวิตผู้อื่นทั้งสิ้น ดังนั้น เรื่องราวนี้ ซึ่งเป็นเหตุการณ์ในลักษณะเดียวกัน จึงต้องตีความในเบริบทเดียวกัน อันหมายถึงเจตนาในการทำให้ผู้อื่นเสียชีวิต อนึ่ง การที่พระพุทธองค์ไม่ทรงตรัสสิ่งใดเกี่ยวกับการทำตัวตายของพระภิกษุรูปนี้ เพราะว่าพระพุทธองค์ทรงวินิจฉัยถึงความผิดของพระภิกษุในการเป็นสาเหตุของความตายของช่างstan อันเป็นจุดมุ่งหมายเดียวกับภิกษุรูปนี้เข้าทูลถามพระองค์ พระภิกษุไม่ได้ทูลถามเกี่ยวกับการทำตัวตายของตน พระพุทธองค์จึงไม่ทรงวินิจฉัยในสิ่งที่ไม่ได้ทูลถามถึงอย่างไรก็ตาม การที่พระพุทธองค์ทรงนิ่งเฉย และไม่ดำเนินการกระทำอัตโนมัติกรรมของภิกษุรูปนี้ ไม่ได้แสดงว่าพระพุทธองค์ทรงเห็นด้วย หรืออนุญาตการกระทำนี้

การดำเนินการฆ่าตัวตายของพระพุทธองค์ปรากฏเป็นหลักฐานในปฐมเหตุแห่ง

^{๑๖} ว.ม.ท. (ไทย) ๑/๒๘๓/๑๖๐.



ปรากฏข้อที่สาม เมื่อองค์พระศาสดาตรัสสอนสุภาษณ์มัจฉราโนราห์ให้เหล่าพระภิกษุ เมื่อเสร็จสิ้นการสอน พระพุทธองค์ได้ปลีกวิเวกเพื่อบำเพ็ญเพียรตามลำพัง ส่วนภิกษุทั้งหลายมุ่งประกอบความเพียรในการเจริญสุภาษณ์มัจฉราโนราห์เกิดความรู้สึกอึดอัด เมื่อหน่ายร่างกายของตน ภิกษุเหล่านั้นจึงข่าตัวตายบ้าง ใช้กันและกันให้ฟ่ายบ้าง และจ้างให้ตาเนน มีคลั่นทิກช่วยฟ่ายบ้าง เมื่อพระศาสดาเสด็จออกจากภารபำเพ็ญเพียร ทรงทราบถึงการกระทำของเหล่าภิกษุ จึงทรงตำหนิว่า “ภิกษุทั้งหลาย การกระทำการของภิกษุเหล่านั้น ไม่สมควร ไม่คล้อยตาม ไม่เหมาะสม ไม่ใช่กิจของสมณะ ใช้ไม่ได้ ไม่ควรทำ ใจนภิกษุเหล่านั้น จึง ข่าตัวตายเองบ้าง ใช้กันและให้ฟ่ายบ้าง”^{๗๗} พุทธะจะแนะนำแสดงให้เห็นว่าพระพุทธองค์ไม่ ทรงอนุญาตการฟ่ายตัวตายในหมู่สมณะ อันนิบาตกรรมไม่ใช่สิ่งที่สมณะพึงกระทำ เพราะ เป็นการกระทำที่เปลี่ยมด้วยกิเลส เป็นการกระทำที่ทำให้พระภิกษุอกห่างจากจุดหมาย สูงสุดแห่งการถือสมณเพศ อันหมายถึงการปิดประตุสุพะนิพพาน และการกระทำที่ ทำให้ห่างไกลจากพระนิพพานจัดเป็นอภุคกรรม

หลังจากทรงตำหนิการกระทำการของเหล่าภิกษุ พระพุทธองค์ทรงบัญญัติสิกขบทไว้ว่า “ภิกษุใดลงใจพากกายมนุษย์จากชีวิต หรือแสวงหาศัสตรา อันจะพากกายมนุษย์นั้น แม้ ภิกษุนี้ก็เป็นปราชิก หาสังวาสมิได้”^{๗๘} วรรถกถาได้ตีความปาราชิกบทนี้ว่าหมายถึง การปลงชีวิตซึ่งกันและกันเท่านั้น การปลงชีวิตตนเองไม่ถือเป็นวัตถุแห่งปราชิก การที่ ปราชิกข้อนี้ไม่ครอบคลุมถึงชีวิตตนเองไม่ได้แสดงว่าพระพุทธศาสนาไม่เห็นโทษแห่ง การฟ่ายตนเอง แต่พระวินัยคือกฎหมายบัญญัติของสงฆ์ เปรียบเสมือนกฎหมายของบ้านเมือง ในการจะวินิจฉัยเหตุการณ์ใด จำเป็นต้องมีจำเลย แต่พระภิกษุที่สูญเสียชีวิตจากการ กระทำการของตนเอง ไม่มีตัวตนอีกต่อไป จึงไม่มีความจำเป็นที่จะต้องวินิจฉัยการกระทำ ของผู้ที่ไม่มีตัวตนอีกต่อไป,

^{๗๗} ว.มหา. (ไทย) ๑/๑๖๖/๓๓๗.

^{๗๘} ว.มหา. (ไทย) ๑/๑๖๗/๓๓๗.

^{๗๙} มหามหาวิทยาลัย, ป้อมสัมพันธ์สถาบันแปล เล่ม ๓, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : มหามหาวิทยาลัย, ๒๕๖๓), หน้า ๗๑.



เมื่อ
ทั้ง
น่า
เกน
การ
ควร
จะ
ก้ม^๓
เระ
มาย
ทำที่

ไว้ว่า
เเม่
วิ่ง๑๙
การที่
แห่ง^๒
มีอง
การ
จะทำ

๕. พุทธศาสนา: ว่าด้วยชีวิตและความตาย

คำสอนของพระพุทธศาสนาเป็นคำสอนที่มีความลับพ้นเบื้องครัว ภาระจะเข้าใจถึงแก่นพุทธธรรม จำเป็นต้องศึกษาและพิจารณาแบบบองค์รวม หากศึกษาเพียงบางเหตุการณ์และด่วนสรุปจากเรื่องราวเพียงบางพระสูตร โดยไม่ได้ศึกษาเรื่องราวและประเด็นอื่นๆ ประกอบ อาจทำให้การสรุปความคลาดเคลื่อน พระธรรมลที่พระพุทธองค์ตรัสในแต่ละพระสูตรเป็นพระธรรมลที่ตรัสเฉพาะบุคคลและเฉพาะเหตุการณ์ เมื่อกับการรักษาโรคให้แต่ละคนใช้ ในบางกรณีอาจใช้การรักษาแบบเดียวกันได้ แต่ในบางกรณีใช้การรักษาแบบเดียวกันไม่ได้ การจะเข้าใจถึงพุทธจริยศาสตร์ต่อประเด็นการมาตัวตาย ก็เช่นเดียวกัน เพียงการศึกษาระนีของพระภิกขุบางเหตุการณ์ และตัดสินว่าพุทธทัศนะต่อประเด็นการมาตัวตายต้องเป็นไปตามเหตุการณ์ของกรณีนั้นจะเป็นการด่วนสรุปเกินไป และอาจจะทำให้การตีความต่อเหตุการณ์นั้นไม่ครอบคลุมเท่าที่ควร การจะเข้าใจถึงทัศนะของพระพุทธศาสนาต่อประเด็นการมาตัวตายจำเป็นต้องคำนึงถึงพุทธทัศนะต่อชีวิตและความตายดังต่อไปนี้ประกอบ

๕.๑ การเกิดเป็นมนุษย์เป็นสิ่งประเสริฐ พระพุทธองค์ทรงตรัสว่า “ความได้อัตภาพ เป็นมนุษย์เป็นการยาก”^{๒๐} ดังอุปมาเรื่องเอกสารมีรูเดียวที่ว่า บุรุษโญนเอกสารรูเดียวลงในมหาสมุทร ในมหาสมุทรจะมีเต่าตาบอดที่โผล่หัวขึ้นมาทุกๆ ร้อยปี การเกิดเป็นมนุษย์ยากกว่าการที่เต่าเมื่อโผล่หัวขึ้นมา ๑๐๐ ปีต่อครั้ง และสอดคลอเข้าไปในเอกสารที่มีรูเดียวพอดี^{๒๑} เมื่อการเกิดเป็นมนุษย์เป็นสิ่งยากลำบาก เพราะมีโอกาสในการเกิดบนโลกเพียงน้อยนิด และเมื่อมีโอกาสสมชีวิตเป็นมนุษย์ จึงจำเป็นต้องปักป้องรักษาชีวิตนั้นให้ดีที่สุด ไม่ใช่มุ่งทำลายโอกาสที่มีค่านี้ นอกจากนั้น มนุษยภูมิคือภูมิที่เหมาะสมที่สุดในการบำเพ็ญธรรม แม้แต่เทวดาอย่างจำเป็นต้องลงมานาในเกิดในมนุษยโลกเพื่มโอกาสในการศึกษาและปฏิบัติธรรม ดังนั้น เมื่อมนุษย์มีโอกาสเกิดในสถานที่ที่เอื้อต่อการบรรลุสุจุดหมายสูงสุดแห่งชีวิตจึงจัดว่าเป็นสิ่งที่มีคุณค่า

^{๒๐} ข.ธ.อ. (ไทย) ๑/๓๗๙.

^{๒๑} ส.ม. (ไทย) ๑๙/๑๑๖๗/๑๓๐.

๔.๒ พระพุทธศาสนา มีทัศนะว่า คุณค่าของมนุษย์อยู่ที่ความพยายามพัฒนาตนเองไปสู่จุดหมายสูงสุดแห่งชีวิตที่เรียกว่าพระนิพพาน ซึ่งหมายถึงการดำเนินชีวิตด้วยครรลองของปัญญา ดังที่พระพุทธองค์ทรงตรัสไว้ว่า “ผู้มีปัญญาเพ่งพินิจ แม้มีชีวิตอยู่เพียงวันเดียว ประเสริฐกว่าผู้มีปัญญาaram ไม่มีจิตตั้งมั่นที่มีชีวิตอยู่ตั้ง ๑๐๐ ปี ผู้มีความเพียรมั่นคง (บำเพ็ญเพียรอย่างหนักแน่น) แม้มีชีวิตอยู่เพียงวันเดียว ประเสริฐกว่าผู้เกียจคร้าน ไม่มีความเพียรที่มีชีวิตอยู่ตั้ง ๑๐๐ ปี”^{๒๒} พระพุทธองค์ทรงเห็นว่าการดำเนินชีวิตอย่างถูกต้อง ประกอบด้วยความเพียรในการพัฒนาตนเองสู่การประจำยั่งยืน ก្នុងกฎธรรมชาติที่ประกอบด้วยกฎแห่งความทุกข์ ความเปลี่ยนแปลง และความไม่มีตัวตน เป็นหนทางที่มีมนุษย์พึงกระทำ และเป็นสิ่งที่แสดงถึงคุณค่าของชีวิตมนุษย์ คุณค่าแห่งชีวิต ไม่ได้อยู่ที่ความยืนยาวของชีวิตแต่อยู่ที่การพัฒนาชีวิตให้สู่จุดหมายสูงสุด แต่เนื่องไม่ได้แสดงว่า พระพุทธศาสนาสนับสนุนการประกอบอัตโนมัติที่มีจุดประสงค์ในการบรรลุธรรมอย่างที่พระโคธิกกระทำ เพราะการประกอบอัตโนมัติที่สามารถนำไปสู่การหลุดพ้นเป็นสิ่งที่ยาก ไม่สามารถเกิดขึ้นได้กับทุกคน จะเกิดขึ้นได้เฉพาะผู้ปฏิบัติธรรมอย่างเคร่งครัด และดำเนินชีวิตตามครรลองของพระพุทธศาสนามาช้านนาน การช้า ตัวตายของบุคคลส่วนมากมักเกิดจากความต้องการหนีสภาวะที่ตนเองกำลังเผชิญอยู่ ซึ่งมีมูลเหตุมาจากวิภัติ หรือเกิดจากความโกรธแค้นอย่างสูง ซึ่งมีมูลเหตุมาจากโถลง หรือเกิดจากการเข้าใจว่าความตายสามารถแก้ปัญหาต่างๆ ที่ตนเองเผชิญอยู่ ซึ่งมีมูลเหตุมาจากโมหะ ไม่เข้าใจว่าความตายจากการขาดปัญญา จะนำมาซึ่งสิ่งที่ Lewinsky ยิ่งกว่า เพราะการช้าตัวตายจัดเป็นความตายที่ไม่ได้ตามหลักการของพระพุทธศาสนา

๔.๓ พระพุทธศาสนาไม่หลักการที่ชัดเจนต่อความตายที่ดี กล่าวคือ ในเวลาสิ้นสุดแห่งวิถีจิตของบุคคลผู้ใกล้เสียชีวิต จุติจิตซึ่งเป็นจิตดวงสุดท้ายของปัจจุบันจะดับลง ลำดับต่อจากจุติจิตนั้น จิตที่เรียกว่าปฎิสนธิจิตจะรับอารมณ์ตามที่มรณสันనิวิถีจิตรับอารมณ์^{๒๓} หมายความว่า ขณะที่จุติจิตดับลง มันจะส่งพลังกรรมที่ได้เก็บสะสมไว้

^{๒๒} ข.ธ. (ไทย) ๒๕/๑๑๑-๑๑๗/๖๕

^{๒๓} สุคห (บาลี) ๓๔-๓๕, พระอนุรุทธาจารย์, “อภิธรรมมัตถลังคะ”, ใน อภิธรรมมัตถลังคะ และปรัมตถที่ปนี, แปลและเรียบเรียงโดย พระคันธาราวิวงค์, (กรุงเทพมหานคร : ไทยรายวัน กราฟฟิค เพลท, ๒๕๕๐), หน้า ๖๔.



ประเด็นโต้แยกเรื่องการนำตัวตายในพระพุทธศาสนา

มน
ด้วย
ตอย
ผู้มี
รู้กว่า
การ
ที่เจ็บ
ปวด
เมื่อได้
การ
ไปปลุ
ภูบัติ
ารมา
ยู่ ซึ่ง
โภสະ
ลเหตุ
พระ
ราสິນ
และป
ເຈົ້າ
ສົມໄວ
ງคະຫ
ກາພ

ไปก่อให้เกิดจิตดวงใหม่ที่เรียกว่าปฏิสนธิจิต จุติจิตที่ดับลงกับปฏิสนธิจิตที่เกิดขึ้นใหม่นี้ ไม่ใช่จิตดวงเดียวกัน แต่เป็นจิตที่สืบเนื่องต่อ กัน ปฏิสนธิจิตจะรับเอาสิ่งต่างๆ มาจาก จุติจิต และเบื้องรากชาไว้เป็นอนุสัญญาด้านสืบต่อไป พระพุทธศาสนาเรียกพลังกรรมที่ถ่ายทอดจากจุติจิตไปยังปฏิสนธิจิตว่าชนกรรม อันหมายถึง กรรมที่นำให้เกิด หรือ ซักนำให้ถือปฏิสนธิในภาพใหม่ ดังนั้น เพื่อหลีกเลี่ยงการไปเกิดใหม่ที่แล้วร้าย ผู้ใกล้ตาย จำเป็นต้องมีสติสัมปชัญญะควบคู่กับประศจากความกราเวนกราวย ความหวาดกลัว และ ความรู้สึกทางอกุศลใดๆ แต่ประกอบด้วยความรู้สึกทางกุศล เพื่อเป็นอารมณ์ให้จิตเกิด ความผ่องใส โดยเฉพาะจุติจิต อันจะส่งผลที่ดีต่อไปยังปฏิสนธิในภาพภูมิกัดไป ดัง พระพุทธเจ้าในวัตถุปมสูตรที่ว่า “เมื่อจิตเคร้า和尚 ทุคติเป็นอันหวังได้ เมื่อจิตไม่ เคร้า和尚 สุคติเป็นอันหวังได้”^{๒๔} พระพุทธองค์ทรงขยายความพุทธพจน์นี้ให้ละเอียดยิ่ง ขึ้นไว้ในปณิธานอัจฉริคว่า “บุคคลบางคนในโลกนี้ผู้มีจิตอันโหะประทุษร้าย ถ้าบุคคล นี้ตาย...หลังจากตายจึงไปเกิดในอบาย (ภาวะหรือที่อันประศจากความเจริญ) ทุคติ (ภาวะที่ช้ำ) วินิบาต (ที่อันมีแต่ความร้อนรน) นรก บุคคลบางคนในโลกนี้ผู้มีจิตผ่องใส ถ้าบุคคลนี้ตายในสมัยนี้ย่อมดำรงอยู่ในสวรรค์”^{๒๕} ซึ่งตีความได้ว่า จุติจิตที่ผ่องใสจะส่ง ผลให้ไปเกิดในสุคติภูมิ ได้ชีวิตที่ดีงาม และจุติจิตที่เคร้า和尚จะส่งผลให้ไปเกิดในทุคติ ภูมิ ได้ชีวิตที่แล้วราม ดังนั้น สติจึงเป็นสิ่งสำคัญในภาวะใกล้ตาย เพราะสติจัดเป็น เครื่องมือที่จะนำไปสู่การตายที่ดี ซักนำไปสู่ปฏิสนธิในสุคติด้วยเหตุผลที่ว่า สติเป็นกุศล เจตสิก^{๒๖} รักษาจิตจากภุคธรรมได้^{๒๗} อกุศลที่กำลังจะส่งผลกระทบด้วยการส่งผล นำเกิด ภุคธรรมที่เกิดขึ้นในมรณะสั่นกากจะเป็นผู้เปิดโอกาส เปิดช่องทางให้กุศลที่ยังไม่มี โอกาสจะส่งผลได้มีโอกาสส่งผล กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ภุคธรรมที่เกิดขึ้นในเวลาใกล้ตายจะทำ

^{๒๔} ม.ม. (ไทย) ๑๒/๗๐/๖๒-๖๓.

^{๒๕} อง.เอกก. (ไทย) ๒๐/๔๓-๔๔/๙.

^{๒๖} สุนดห (บาลี) ๗, พระอนุรุทธาจารย์, “อภิชัมม์ตัตสังคหะ”, หน้า๑๘.

^{๒๗} พระญาณธรรม (แลดีสยาดอ), “ปรัมตัตทีปน”, ใน อภิชัมม์ตัตสังคหะและปรัมตัตทีปน, แปลและเรียนโดย พระคันธาราวิวงค์, (กรุงเทพมหานคร : ไทยรายวัน กราฟฟิค เพลท, ๒๕๕๑), หน้า ๒๘๐.



หน้าที่ช่วยสนับสนุนให้มีกำลังมากขึ้นในการส่งผลไปเกิดในสุคติภูมิ^{๒๙} ผู้ที่ประกอบอัตนิบาตกรรมมักจะกระทำด้วยความโกรธ ความหลง และประกอบด้วยความหวาดกลัวต่อความตายที่กำลังจะมาถึง ซึ่งล้วนเป็นอกุศลจิตทั้งสิ้น และทำให้ขาดสติสัมปชัญญะในการรักษาจุติจิตให้ผ่องใส เมื่อจุติจิตประกอบด้วยความเครื่องมอง ปฏิสนธิจิตคงจะไม่ดีงาม การทำลายชีวิตของตนเองจึงเป็นการตายที่เลวร้าย และเป็นการเปิดประตุ้ปสู่ทุกติ

๖. บทสรุปแห่งพุทธวิริยาสตร์ต่อประดิษฐ์การบำเพ็ญด้วย

ตามมติของอรรถกถา จะเห็นว่าไม่เคยมีพระอรหันต์ท่านใดประกอบอัตนิบาตกรรมพระฉันนะ พระวักกลิ และพระโคธิกะประสงค์จะฆ่าตัวตาย เพราะต้องการหลบหนีความเจ็บป่วยทางกายที่ตนเองกำลังแพ้ออยู่ จัดเป็นวิภาตัณหาของปุถุชนทั่วไป การตัดสินใจที่จะปลิดชีวิตตนเอง การนำอาวุธมาทำลายตนเอง ล้วนเป็นการกระทำของบุคคลผู้มีกิเลสทั้งสิ้น ความเข้าใจว่า พระอรหันต์ฆ่าตัวตายไม่ใช่สิ่งที่เสียหาย เพราะท่านปราศจากอกุศลเจตนาใดๆ จึงเป็นความเข้าใจที่คลาดเคลื่อน ในคัมภีรพระไตรปิฎก ไม่เคยมีพระอรหันต์ท่านใดประกอบอัตนิบาตกรรม อรหัตผลของพระภิกษุทั้งสามเกิดขึ้นหลังจากการกำหนดทุกขเวหนาเป็นอารมณ์ หลังจากได้กระทำอัตนิบาตกรรมแล้ว จิตจึงตั้งมั่น สามารถหยั่งถึงปรมัตถธรรม และบรินพพานพร้อมลมหายใจสุดท้าย แต่ปรากฏการณ์ทั้งสามนี้ไม่ใช่จะเกิดขึ้นได้กับบุคคลทั่วไป จึงไม่สมควรจะนำมาเป็นกรณีแบบอย่าง พระภิกษุทั้งสามท่านบำเพ็ญเพียรมาอย่างแรงกล้า และมีวาระจิตที่พร้อมเต็มที่ในการจะหยั่งถึงสัจธรรม ท่านจึงสามารถนำทุกขเวหนาที่ได้รับจากการทำร้ายชีวิตตนเองมาพิจารณา จนสามารถเปลี่ยนแปลงความเจ็บปวดนั้นมาเป็นมรณะได้ พร้อมกับการปิดปากชีวิตตนเองจากสั้นสรวัง

ศีลข้อปณาติบัต และปาราชิกข้อที่สามที่ว่าด้วยการพราหมչีตม努ชัย ไม่ได้ครอบคลุมถึงการพราหมչีตม努ชัย ด้วยเหตุผลที่ว่า ในการวินิจฉัยความผิดของผู้กระทำ

^{๒๙} พระอาจารย์มานพ อุปสมो, ตีสนิทกับความตาย, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ดีเอ็มจี, ๒๕๔๘), หน้า ๓๑.

ประดิనໂຕແຢັງເຮືອງການນໍາຕົວຕາຍໃນພຣະພຸກຄາສນາ

ຈົດຕະວິດ
ການ
ຂອງ
ທ່ານ
ໄມ້
ເກີດ
ຈົຕ
ແຕ
ຮຣນ
ແຕ
ເຕີມ
ຊືວິຕ
ນິກົບ
ມືດ
ະກຳ

ຜູ້ກະທຳຈະຕ້ອງຍັງມີຕົວຕານທີ່ຈະຮັບຝຶກການວິນິຈລີຍ ແລະຮັບບທລງໂຖ່ງ ແຕ່ໃນກຣນີຂອງການ
ນໍາຕົວຕາຍບຸດຄລັນນີ້ມີເສົາວິຕອີກຕ່ວໄປຈຶ່ງໄນ້ມີຜູ້ກະທຳພິດມາຮັບບທລງໂຖ່ງຕື່ລີ້ຫຼັບປາຕ
ແລະປາຮັກຂ້ອທີ່ສາມຈຶ່ງໄນ້ມີຄວາມຈຳເປັນທີ່ຈະຕ້ອງຄຣອບຄລຸມຕານອັງ ແຕ່ເນື່ອຢ່າງໄວ ການ
ທຳລາຍຊືວິຕານອັງເປັນການພິດທະນາມ ຈັດເປັນນາປ ເພົ່າຊືວິຕີເປັນລິ້ງທີ່ມີຄຸນຄ່າໃນທັກນະຂອງ
ພຣະພຸກຄາສນາ ມີຫຼັກທີ່ຕ້ອງຊືວິຕີກີ່ການພັດທະນາຕານອັງໃຫ້ປຣາຈາກກີເລສີໄດ້ ເພື່ອນໍາພາ
ຕານເອງໄປສູ່ຈຸດໝາຍສູງສຸດແໜ່ງຊືວິຕີ ແຕ່ການປະກອບອັດນິບາຕເປັນການກະທຳທີ່ເກີດຂຶ້ນຈາກ
ກີເລສ ແລະເປັນການປິດໂອກສຕານອັງໃນການພັດທະນາສູ່ຈຸດໝາຍແໜ່ງຊືວິຕີ ແລະທີ່ສຳຄັນ ການ
ຕາຍທີ່ເກີດຈາກການປະກອບອັດນິບາຕກຣມໂດຍສ່ວນມາກຈັດເປັນຄວາມຕາຍທີ່ໄນ້ພຶ່ງປຣາດນາ
ເພົ່າວິໄລຍະພົມພັນໃຈປິດຊືວິຕານອັງ ມັກປະກອບດ້ວຍອຸກຸດລົງຈິຕ ໄນວ່າຈະເປັນໂຖສະ ອີເມໂນ
ຈຸຕິຈິຕິທີ່ເຄົ້າຮມອງຄືປະຕູສູ່ຖຸດຕີ ການນໍາຕົວຕາຍຈຶ່ງໄມ້ໃໝ່ການແກ້ປັນຫາ ແຕ່ຄືການທີ່
ປັນຫານີ້ ເພື່ອທີ່ຈະໄປພບປັນຫາທີ່ເລວວ້າຍີ້ກວ່າ ທັກນະຂອງພຣະພຸກຄາສນາຕ່ອປະເຕີນ
ການນໍາຕົວຕາຍ ເທິງໄດ້ຊັດເຈນຈາກຄວາມພຍາຍາມຂອງພຣສາຣີບຸຕຸຣທີ່ຈະກຳນົດການປະກອບອັດ
ນິບາຕກຣມຂອງພຣະຈັນນະ ທີ່ປຽກງູ້ໃນພຣະສູຕຣເດືອນກັນກັບທີ່ພຸກຄາສນິກິຈນິຈານວນນີ້
ເຂົ້າໃຈວ່າ ພຣະພຸກຮອງດົກທຽບອຸນຸມາຕັກການນໍາຕົວຕາຍ ໃນພຣະສູຕຣນີ້ ພຣສາຣີບຸຕຸຣເຫັນວ່າ
ຄວາມຕ້ອງການນໍາຕົວຕາຍຂອງພຣະຈັນນະເປັນລິ້ງໄມ້ສົມຄວາ ເພົ່າຊືວິຕີເປັນລິ້ງທີ່ມີຄຸນຄ່າ
ທ່ານພຍາຍາມເປີ່ຍືນຄວາມຕັ້ງໃຈຂອງພຣະຈັນນະໄໝ້ຊືວິຕອູ່ຕ່ວໄປ ໂດຍຍອມກະທຳທຸກອ່າງ
ແນ້ວແຕ່ການເລີຍສະຕັນເອງເພື່ອຄອຍພຍາບາລພຣະຈັນນະ ພຣສາຣີບຸຕຸຣໄດ້ກ່າວກັບພຣະຈັນນະ
ວ່າ “ທ່ານຈັນນະອ່ານໍາຄໍສົຕຣາມາ ທ່ານຈັງຮັກໝາຕົວໄຫ້ອູ່ຕ່ວໄປເກີດ ພວກເຮົາອຍກີໃຫ້ທ່ານ
ຮັກໝາຕົວອູ່ຕ່ວໄປ ດ້ວຍທ່ານຈັນນະໄໝ້ໂກ່ຈະທີ່ເປັນສັບປະຍະ ພມຈັກແສວງໝາໄທ້ ດ້ວຍທ່ານ
ຈັນນະໄໝ້ເກີດແລ້ວທີ່ເປັນສັບປະຍະ ພມກົງຈັກແສວງໝາໄທ້ ດ້ວຍທ່ານຈັນນະໄໝ້ພວກອຸປ່ານູຈັກທີ່
ເໜັກສົມ ພມຈັກອຸປ່ານູຈັກເອງ ທ່ານຈັນນະອ່ານໍາຄໍສົຕຣາມາເລີຍ ຂອທ່ານຈັນນະຈັງຮັກໝາຕົວ
ໄຫ້ອູ່ຕ່ວໄປເກີດ ພວກເຮົາອຍກີໃຫ້ທ່ານຈັນນະຮັກໝາຕົວອູ່ຕ່ວໄປ”^{๒๙} ຈຶ່ງສາມາດສຽບໄປໄດ້ວ່າ ການ
ນໍາຕົວຕາຍເປັນລິ້ງໄມ້ຄູກຕ້ອງໄໝວ່າກຣນີໄດ້ ຕາມຫລັກການຈົງສາມາດສົ່ງເຫັນວ່າ ການ
ນໍາຕົວຕາຍເປັນລິ້ງໄມ້ຄູກຕ້ອງໄໝວ່າກຣນີໄດ້ ຕາມຫລັກການຈົງສາມາດສົ່ງເຫັນວ່າ ການ

ชีวิตหลังความตายผ่านแนวคิด ของพ.ร.ต. รัตนสุวรรณ



Life After Death Through
The Works of Porn Ruttanasuwan



นันทพล โรจน์โภคล

วศ.บ., พธ.ม.(พระพุทธศาสนา)

นิสิตหลักสูตรพุทธศาสตรตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา
บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

๑. ที่มา

ในทางปรัชญาการศึกษาแนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตาย อยู่ในสาขาวิชา
ปรากฏารณ์วิทยาแห่งความตาย (phenomenology^๑ of death)^๒ ซึ่งเป็นการศึกษาว่า
ชีวิตหลังความตายนั้นมีจิตสำนึกอย่างไร รู้สึกเช่นไร คิดอะไร มองเห็นภาพอะไรอยู่^๓ ใน
ขณะที่สาขาวิชานี้สนใจเรื่องที่เกี่ยวกับชีวิตหลังความตายอยู่นั้น ทางวิทยาศาสตร์หรือ
ปรัชญาสารนิยมกลับเห็นว่า ชีวิตหลังความตายเป็นสิ่งที่เป็นไปไม่ได้ เนื่องจากสมอง
หยุดทำงาน^๔ แนวคิดที่ขัดแย้งกันนี้ต่างพิสูจน์จนเป็นความจริงสารณ์ไม่ได้ เนื่องจาก

^๑ Phenomenology (ปรากฏารณ์วิทยา) คือ “การศึกษาเกี่ยวกับปรากฏารณ์ (phenomena) เหเกล (Hegel) ใช้คำนี้ หมายถึง ศาสตร์ที่ศึกษาเรื่องจิต โดยพิจารณาการสำแดงตัวของจิตสัมบูรณ์ (absolute mind) ในรูปต่างๆ ในสมัยกลางจนถึงคริสตศตวรรษที่ ๑๙ หมายถึง การศึกษาเกี่ยวกับ ข้อเท็จจริงทางประสบการณ์ ตั้งแต่สมัยฮัสเซอร์ล (Husserl) เป็นต้นมา คำนี้หมายถึง วิธีการทางปรัชญา ซึ่งบรรยายปรากฏารณ์ตามความรู้โดยตรงที่ได้จากปรากฏารณ์นั้น” ดูในราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญาอังกฤษ-ไทย, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : คัมภีรสาขาวิชาพิมพ์, ๒๕๕๗), หน้า ๗๙, และดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Robert Audi (editor), **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, 2nd edition, (NY : Cambridge University, 2005), p. 664-666.

^๒ Gillian Haddow, “The phenomenology of death, embodiment and organ transplantation”, **Sociology of Health and Illness**, (January 2005), Vol. 27, No. 1 : 92-113.

^๓ โลร์ด ทรงค์ลาร์มภ์, รวม, ความตายกับการตายมุ่งมองจากศาสตร์วิทยาศาสตร์, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๗), หน้า ๑๕.

^๔ ดูรายละเอียดใน วิทย์ วิศว์เวที, ปรัชญาทั่วไป, พิมพ์ครั้งที่ ๑๗, (กรุงเทพมหานคร : อักษรเจริญ, ๒๕๕๗), หน้า ๘๑-๙๒.

เชิงหลักความตายผ่านแนวคิดของพธ. รัตนสุวรรณ

ความลับของชีวิตหลังความตาย อายุ่ไรก็ดี แนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตายมีเหตุผล สับสนุนที่ดูเหมือนจะได้เปรียบอยู่ว่า สรรพสิ่งในจักรวาลไม่เป็นโดยบังเอิญและความไม่เท่าเทียมกันตั้งแต่เกิดของมนุษย์และสัตว์^๓

ในคัมภีร์พระพุทธศาสนาระบุถึงชีวิตหลังความตายอยู่มากมาย ซึ่งสามารถจำแนกเป็นลัตว์นรก เปรต เทวดา และพระพรหม^๔ นอกจากนี้คัมภีร์พระพุทธศาสนาอีกหนึ่งเรื่องนรกรและสวรรค์ อันเป็นสถานที่อยู่ของชีวิตหลังความตาย เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงเกิดคำถามขึ้นมาว่า ชีวิตหลังความตายมีกำหนดมาได้อย่างไร สภาพชีวิตหลังความตายเป็นเช่นไร และการตายจากชีวิตหลังความตายโดยกลับมาเกิดในโลกมนุษย์มีลักษณะอย่างไร ซึ่งคำถามนี้เป็นประเด็นที่น่าสนใจ

อย่างไรก็ดี ในสังคมมีการพัฒนาเปลี่ยนแปลงจนต่างจากสมัยพุทธกาล ย่อมส่งผลกระทบต่อพระพุทธศาสนาประเด็นความรู้เรื่องชีวิตหลังความตายก็ไม่พ้นผลกระทบนี้ จนทำให้เกิดการพัฒนาแนวทางการเผยแพร่พระพุทธศาสนาซึ่งสามารถจำแนกได้ ๒ แนวทาง ทางหนึ่งเลือกที่จะเน้นชีวิตในปัจจุบัน^๕ แต่อีกทางหนึ่งกลับเลือกที่จะเน้นให้เห็นความมีเหตุผลตลอดจนคุณค่า ในประเด็นนี้ หนึ่งในผู้ที่เลือกแนวทางหลัง คือ พร. รัตนสุวรรณ

พระราชปิริยัติ (สุนทรี สิริโร) กล่าวถึงความเป็นแห่งวิชาการทางพระพุทธศาสนาที่ทรงความรู้ของ พร. รัตนสุวรรณ ไว้ว่า “อาจารย์พร. รัตนสุวรรณ ได้ชี้อว่าเป็น

^๓ ไสรัจ หงศ์ลดารมภ์, รวมรวม, ความตายกับการตายมุ่งมองจากศาสตร์วิทยาศาสตร์, หน้า ๑๗.

^๔ ม.ม. (บาลี) ๑๒/๑๕๒/๑๓๓, ม.ม. (ไทย) ๑๒/๑๕๒/๑๕๑-๑๕๒.

^๕ เช่น พระชั้นสุธรรมชาติ อันเป็นภูมิของผู้ที่สำเร็จพระโขนานามีหลังจากตายจากโลกมนุษย์ และจะบรินพานในสภาพนั้น ไม่ห่วงกลับมาจากการพ้นอก เช่นใน ท.ส. (บาลี) ๙/๓๗๓/๑๕๑, ท.ส. (ไทย) ๙/๓๗๓/๑๕๑, ท.ม. (บาลี) ๑๐/๑๕๗/๘๔, ท.ม. (ไทย) ๑๐/๑๕๗/๑๐๑, ท.ป. (บาลี) ๑๑/๑๕๔/๙๒, ท.ป. (ไทย) ๑๑/๑๕๔/๑๑๕.

“ ตัวอย่างบุคคลที่มีทัศนะในแนวทางนี้ เช่น พุทธาสภิกุข ปัญญาันทภิกุข และปุน จงประเสริฐ ดูรายละเอียดใน สัมพันธ์ ก้องสมุทร, รวมรวม, อาจารย์บุชา ๑ ศตวรรษพุทธาสภิกุข ผู้มีจริงหรือไม่ พุทธาสภิกุขเขียนเรื่องนี้เมื่อพ.ศ. ๒๔๕๕, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : ดอกโมกข์, ๒๔๕๕), หน้า ๑๗-๒๖๒.

นักปราชญกรรมที่มีชื่อเสียง เผาะสามารถพูดธรรมให้คนฟังเข้าใจได่ง่าย... แม้ในแวดวงวิชาการทางพระพุทธศาสนาต่างก็ยอมรับกันว่า... มีผลงานเขียนไม่แพ้งานพุด”^{๑๙} และพระราชรัตนโมลี ประธานที่ปรึกษาอธิการบดี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยในขณะนั้น กล่าวถึงความเลี่ยสละของ พระรัตนสุวรรณ ที่มีต่อพระพุทธศาสนาไว้ว่า “อาจารย์พระรัตนสุวรรณ ได้สละชีวิตจิตใจทั้งหมด เพื่องานประกาศและเผยแพร่พระพุทธศาสนา ด้วยความเลี่ยสละ อย่างที่จะหาผู้ใดเสมอเหมือนได้ยากยิ่ง”^{๒๐}

ผลงานของ พระรัตนสุวรรณ ที่ยังปรากฏให้เห็น ได้แก่ โครงการศูนย์พัฒนาศาสนามหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย^{๒๑} โครงการชำระจัดพิมพ์คัมภีร์พระพุทธศาสนา ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย^{๒๒} โครงการศูนย์ปฏิบัติธรรมมูลนิธิพระรัตนสุวรรณ^{๒๓} สำนักค้นคว้าทางวิญญาณ และโรงพิมพ์วิญญาณ^{๒๔} อันนี้ ในศูนย์พัฒนาศาสนานั้น ตรงบริเวณหน้าพระเจดีย์อิสรภาพ มีแผ่นหินแกرنนิตที่บันทึกความเป็นมาแห่งองค์พระเจดีย์ ส่วนหนึ่งของข้อความระบุว่า พระรัตนสุวรรณ เป็นผู้ดำเนินการตามรับสั่งของสมเด็จพระนเรศวรมหาราช ในเวลาแห่งรัชกาลปัจจุบัน^{๒๕} จากข้อความนี้ทำให้ผู้พบเห็นเกิดคำถามขึ้นมาว่า พระรัตนสุวรรณ สามารถติดต่อชีวิตหลังความตายได้จริงหรือไม่ และหากท่าน

^{๑๙} พระราชปริยัติ (สุนทรี สิริโร), งานวิจัยและวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนา, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาฯบวนการ, ๒๕๕๐), หน้า ๑๗๙.

^{๒๐} พระราชรัตนโมลี; “อนุโมทนาคถ”, ใน เพชรในพงไพร : ฉลอง ๒๕ ปี พระเจดีย์อิสรภาพ ศูนย์พัฒนาศาสนา, (กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๓), หน้า (๑๐).

^{๒๑} ดูรายละเอียดใน ฝ่ายพัฒนาศาสนาแคมปัสมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, เพชรในพงไพร : ฉลอง ๒๕ ปี พระเจดีย์อิสรภาพ ศูนย์พัฒนาศาสนา, หน้า ๑-๗๓, พระรัตนสุวรรณ, โครงการศูนย์พัฒนาศาสนา, (กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๓), หน้า ๑-๕๗.

^{๒๒} ดูรายละเอียดใน ฝ่ายพัฒนาศาสนาแคมปัสมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, เพชรในพงไพร : ฉลอง ๒๕ ปี พระเจดีย์อิสรภาพ ศูนย์พัฒนาศาสนา, หน้า ๑๙๓-๒๓๓.

^{๒๓} ดูรายละเอียดใน ครีเพญ จัตุหัศรี, รวมรวม, มูลนิธิพระรัตนสุวรรณ, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๕๐), หน้า ก-ก.

^{๒๔} ดูรายละเอียดใน ฝ่ายพัฒนาศาสนาแคมปัสมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, เพชรในพงไพร : ฉลอง ๒๕ ปี พระเจดีย์อิสรภาพ ศูนย์พัฒนาศาสนา, หน้า ๗๙-๑๐๓.

^{๒๕} ดูรายละเอียดใน เรื่องเดียวกัน, หน้า (๖)-(๗).

ธิวิตหลังความตายผ่านแนวคิดของพร รัตนสุวรรณ

ควร
ระว
ยใน
ราย
สนา
สนา
มหา
เนก
วน
ร่วม
กรุ
ภาร
กาน

สามารถติดต่อชีวิตหลังความตายได้จริง บุคคลที่มาติดต่อเป็นสมเด็จพระนเรศวร maharaj หรือไม่ ปัญหาเหล่านี้ยากที่จะหาคำตอบ

อย่างไรก็ดี เท่าที่นำเสนอมาได้สามารถสรุปได้ว่า ท่านมีความรู้ทางพระพุทธศาสนา มีศรัทธาต่อพระพุทธศาสนาอย่างมาก มีความมุ่งมั่นอย่างสูง และท่านเป็นผู้ที่เลือกแนวทางการเผยแพร่พระพุทธศาสนาที่เน้นให้เห็นความมีเหตุผลและคุณค่าในเรื่องชีวิต หลังความตาย จากคุณสมบัติของท่านนี้ได้นำไปสู่ประดิษฐ์ที่่น้ำใจว่า ในแนวคิดของ ท่านที่มีต่อเรื่องชีวิตหลังความตายนั้นเป็นเช่นไร ท่านมีวิธีการอย่างไร มีพัฒนาการจาก คัมภีร์พระพุทธศาสนาในลักษณะใด มีเป้าหมายอะไร

ดังนั้น ผู้เขียนจึงสนใจที่จะศึกษาความรู้เรื่องชีวิตหลังความตายในคัมภีร์ พระพุทธศาสนาบรรยาย การพัฒนาแนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตายของพร รัตนสุวรรณ และเป้าหมายการพัฒนาแนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตายในแนวคิดของพร รัตนสุวรรณ เพื่อ นำมาซึ่งความเข้าใจในแนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตาย และจะนำไปสู่ความมีคิลธรรมอัน ดีในสังคม

เรื่องที่
กาก
แล้วย,
รณ,
แล้ย,
นคร
แล้ย,

๒. ธิวิตหลังความตายในคัมภีร์พร: พุทธศาสนาทิวาน

ชีวิตหลังความตายเป็นเรื่องลึกลับที่น่าสนใจคู่มนุษยชาติตลอดมา ดังจะเห็นได้ จากร่องรอยต่างๆ ของทุกชาติทุกภาษาทั้งในอดีตจนปัจจุบันที่เกี่ยวกับเรื่องนี้ ไม่ เว้นแม้แต่ในประเทศไทยอันได้รับอิทธิพลจากพระพุทธศาสนา แต่ความเข้าใจของบุคคล ทั่วไปในปัจจุบัน ในประดิษฐ์นี้อาจพัฒนาจนเกินเนื้อหาในพระพุทธศาสนา ดังนั้นการ เข้าใจว่าเนื้อหาในพระพุทธศาสนาที่นี้มีขอบเขตอยู่เท่าไร จึงต้องศึกษาแนวคิดเรื่องชีวิต หลังความตายในคัมภีร์พระพุทธศาสนาบรรยาย ซึ่งในการศึกษานี้ควรเข้าใจใน ๓ ประดิษฐ์ ใหญ่ คือ กำหนดชีวิตหลังความตาย สภาพชีวิตหลังความตาย และการกลับมาเกิดในโลก มนุษย์อันเป็นการตายจากชีวิตหลังความตาย ประดิษฐ์ใหญ่ที่ ๓ นี้ในคัมภีร์พระพุทธ ศาสนาบรรยายเป็นเช่นไร เป็นประดิษฐ์ของการดันหาคำตอบ

๒.๑ กำเนิดชีวิตหลังความตาย

ในเรื่องกำเนิดชีวิตหลังความตายนั้น ในคัมภีร์พระพุทธศาสนาบรรยายให้นิยาม^{๑๙} ความหมาย^{๒๐} และประเภทแห่งความตาย^{๒๑} ซึ่งแสดงให้เห็นถึงการเริ่มต้นชีวิตของชีวิต หลังความตายที่สืบต่อจากความตายทั้งในมิติของร่างกายและจิตใจ ในขณะเริ่มต้นชีวิต นั้นชีวิตหลังความตายจะเติบโตเต็มที่ทันที^{๒๒} ไม่เหมือนการกำเนิดของมนุษย์ส่วนใหญ่ที่ ค่อยๆ เจริญเติบโตจากทารก นอกจากนี้ในช่วงเวลาอันเป็นข้อต่อระหว่างชีวิตมนุษย์กับ ชีวิตหลังความตาย วิญญาณได้มีการสืบท่อไม่ขาดสาย วิญญาณขณะสุดท้ายในชีวิต มนุษย์คือจุติวิญญาณของชีวิตมนุษย์เมื่อจบลงวิญญาณขณะแรกในชีวิตหลังความตายนั้น คือปฏิสนธิวิญญาณของชีวิตหลังความตายกับปฏิบัติการถัดมาทันที^{๒๓} การสืบท่อถูกกล่าว ได้นำพลาของกรรมให้สืบท่อไปด้วย และการกำเนิดชีวิตหลังความตายก็เกี่ยวข้องกับ พลของกรรมนี้ ซึ่งความรู้เรื่องกรรม ๑๒ มีรายละเอียดที่อธิบายถึงความเกี่ยวข้องกันดัง กล่าว^{๒๔} นอกจากนี้วิญญาณที่ทำหน้าที่ปฏิสนธิของชีวิตหลังความตายสามารถเรียกว่า “สัมภเวสี” ^{๒๕}

^{๑๙} อภิธาน. (บาลี) ๔๐๔.

^{๒๐} ท.ม. (บาลี) ๑๐/๓๗๐/๒๖๐, ท.ม. (ไทย) ๑๐/๓๗๐/๓๙๕, ม.ม. (บาลี) ๑๒/๑๒๓/๘๗, ม.ม. (ไทย) ๑๒/๑๒๓/๑๗๗, ส.น. (บาลี) ๑๖/๒/๓, ๒๗/๔๑, ส.น. (ไทย) ๑๖/๒/๔, ๒๗/๔๓, ช.ม. (บาลี) ๒๗/๔๑/๑๐๒, ช.ม. (ไทย) ๒๗/๔๑/๑๕๐, อภ.ว. (บาลี) ๓๕/๑๗๓/๑๗๘, อภ.ว. (ไทย) ๓๕/๑๗๓/๑๖๔.

^{๒๑} ดูรายละเอียดใน สุชญา ศิริรัตน์ และคณะ, “การวิเคราะห์คัมภีร์พระพุทธศาสนา : ความ ตาย กับ มรณสสติ”, รายงานการวิจัย, (สถาบันวิจัยพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราช วิทยาลัย, ๒๕๕๘), หน้า ๑๑-๑๖.

^{๒๒} ท.ส.อ. (บาลี) ๑๔๗, ท.ส.อ. (ไทย) ๑/๑/๙๗๘.

^{๒๓} ดูรายละเอียดใน สุคห (บาลี) ๒๙, สุคห (ไทย) ๕๗.

^{๒๔} อง.ติก.อ. (บาลี) ๑๖๑-๑๗๔, อง.ติก.อ. (ไทย) ๑/๓/๑๙๐-๑๓๒, วิสุทธิ. (บาลี) ๒/๖๙๕- ๖๘๗/๒๖๖-๒๖๗, วิสุทธิ. (ไทย) ๖๙๕-๖๘๗/๗๖๗-๗๗๑.

^{๒๕} ส.น.อ. (บาลี) ๒๖, ส.น.อ. (ไทย) ๒/๕๑.



๒.๒ สภาพชีวิตหลังความตายในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท

เมื่อกำเนิดธีวิตหลังความตายในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาทเป็นเช่นนี้ สภาพชีวิตหลังความตายในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาทจะเป็นเช่นไร การเข้าใจในเรื่องนี้ควรแยกคู่กันใน ๓ ประเด็น ได้แก่ นรกและสวารค์ในฐานะที่อยู่ของชีวิตหลังความตาย อายุของชีวิตหลังความตาย และอาหารของชีวิตหลังความตาย ซึ่งทำให้ทราบว่า นรกเป็นที่อยู่ของชีวิตหลังความตายด้วยผลการทำชั่ว^{๒๓} ในขณะที่สวารค์เป็นที่อยู่ของชีวิตหลังความตายด้วยผลการทำดี^{๒๔} ในคัมภีร์พระไตรปิฎกได้ระบุถึงเรื่องนรกและสวารค์อย่างชัดเจน ในหลายลักษณะ แต่สามารถสรุปได้ว่า นรกและสวารค์เป็นทั้งสถานที่ที่มีอยู่จริงและสภาวะทางจิตใจของมนุษย์^{๒๕} ซึ่งในการนี้ที่นรกและสวารค์เป็นสถานที่ที่มีอยู่นั้นแสดงให้เห็นว่า นรกเป็นที่อยู่ของชีวิตหลังความตายด้วยผลการทำชั่ว และสวารค์เป็นที่อยู่ของชีวิตหลังความตายด้วยผลการทำดี ซึ่งสถานที่อยู่ของชีวิตหลังความตายนี้ ในพระไตรปิฎกมีรายละเอียดของนรกแต่ละชั้นหรือสวารค์แต่ละชั้นเพียงแค่พอสังเขป เช่น ในเนมิราชาดก^{๒๖} และความสัมพันธ์ระหว่างนรกแต่ละชั้น และสัมพันธ์ระหว่างสวารค์แต่ละชั้นไม่ชัดเจน ตลอดจนตำแหน่งที่ตั้งของสถานที่อยู่ของชีวิตหลังความตายนั้นไม่ปรากฏ แต่มีข้อความปรากฏที่สามารถตีความว่า นรกตั้งอยู่ใต้พื้นแผ่นดิน และสวารค์อยู่สูงขึ้นไปจากโลกมนุษย์ได้^{๒๗} ซึ่งข้อความนี้และแนวคิดอื่นในเรื่องนี้ได้กล่าวเป็นบทจุฬาให้คัมภีร์ยุคบรรณาญาณและภูวีกาได้นำไปขยายความทำให้เกิดระบบที่ชัดเจนเห็นภาพพจน์และมีความพิศดารที่มากขึ้น ซึ่งรวมไปถึงเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างภัยในนรกหรือ

^{๒๓} นรกในที่นี้ หมายรวมถึงนรกเอง และภพภูมิของประตกับอสูรกาย.

^{๒๔} สวรค์ในที่นี้ หมายรวมถึงสวรค์เอง และภพภูมิของภูมมเทวดากับพรหม.

^{๒๕} พระมหาสมจินต์ สมมาปัญโญ (วันจันทร์), “นรกและสวารค์ในพระพุทธศาสนาเถรวาท”, วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๓), หน้า ๒๘.

^{๒๖} ดูรายละเอียดใน ช.ช.มา. (บาลี) ๒๘/๔๕๙-๔๙๙/๑๖๙-๑๗๗, ช.ช.มา. (ไทย) ๒๘/๔๕๙-๔๙๙/๑๕๑-๑๖๐.

^{๒๗} เช่นใน อภ.ว. (บาลี) ๓๕/๑๐๒๐/๔๑๒-๔๑๓, อภ.ว. (ไทย) ๓๕/๑๐๒๐/๖๖๗.

ภายในสวรรค์เอง ตลอดจนตำแหน่งที่ตั้งของนรกและสวรรค์^{๒๙} และในเวลาต่อมาในยุคของคัมภีร์ยุคโลกศาสตร์ และวรรณกรรมที่ถัดมาได้เชื่อมโยงและขยายความเนื้อหาจากคัมภีร์พระไตรปิฎก อรหานกตา และภูกิ จนทำให้เกิดระบบและรายละเอียดที่ชัดเจน ซึ่งในบางประดิษฐ์เป็นรายละเอียดที่เสริมไปไกลจากคัมภีร์พระไตรปิฎก อรหานกตา และภูกิ ตามลำดับจากมากไปน้อย^{๓๐}

นอกจากเรื่องสถานที่อยู่ของชีวิตหลังความตาย ในพระไตรปิฎกยังปรากฏรายละเอียดอายุของชีวิตหลังความตายที่ต้องรับผลการทำดีไว้ ยกเว้นอายุของชีวิตหลังความตายของภูมมเทวดา^{๓๑} แต่ในพระไตรปิฎกกลับไม่ปรากฏรายละเอียดอายุของชีวิตหลังความตายที่ต้องรับผลการทำชั่วซึ่งรายละเอียดไปปรากฏอยู่ในคัมภีร์ยุคօรหานกตาและภูกิ^{๓๒} และคัมภีร์ยุคโลกศาสตร์ได้เพิ่มเติมเนื้อหานี้เรื่องอายุของชีวิตหลังความตายน้อยมาก^{๓๓} เนื่องจากความชัดเจนในเรื่องนี้มีมากพอในคัมภีร์ยุคօรหานกตาและภูกิ

^{๒๙} เช่นใน วิสุทธิ. (บาลี) ๑/๓๗/๒๕๔, วิสุทธิ. (ไทย) ๓๗/๓๕๗, ชนา.ภูกิ (บาลี) ๘๗, ชนา.ภูกิ (ไทย) ๑๒๓.

^{๓๐} เช่นใน พระสังฆราชเมธักร, โลกทีปกสาร, (ฉบับขอสมุดแห่งชาติ กรมศิลปากร), พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : บริษัท ออาทิตย์ โปรดักส์ กรุ๊ป จำกัด, ๒๕๕๗), หน้า ๓๗-๓๓, ๑๔๓-๑๕๕, พระสิริมังคลาจารย์, จกุราพทีปนี, (ฉบับขอสมุดแห่งชาติ กรมศิลปากร), พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : บริษัท คุรีเมืองการพิมพ์, ๒๕๕๘), หน้า ๓๕๙-๓๖๗, ๓๘๕-๓๘๓, กรมศิลปากร, ไตรภูมิกาหารหรือไตรภูมิพะร่วง : พระราชนิพนธ์ พระมหาธรรมราชาที่ ๑ พญาลิไทย ฉบับตรวจประเมินใหม่, (ในการประชุมสัมมนาฉลอง ๗๐๐ ปีลายลือไทย), พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : อมรินทร์การพิมพ์, ๒๕๕๖), หน้า ๙-๒๐, ๔๙-๑๒๐, คณะกรรมการโครงการวรรณกรรมอาเซียน, ไตรภูมิกา ฉบับถอดความ, (กรุงเทพมหานคร : อมรินทร์การพิมพ์, ๒๕๕๘), หน้า ๒๗-๔๔, ๑๔๙-๑๕๔, ราชบันฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์วรรณคดีไทย สมัยสุขทัย ไตรภูมิกา, (กรุงเทพมหานคร : อรุณการพิมพ์, ๒๕๕๔), หน้า ๒๒-๔๔, ๑๖๗-๒๐๒.

^{๓๑} ดูรายละเอียดใน อง.อภูรุก. (บาลี) ๒๓/๔๒/๒๐๘, อง.อภูรุก. (ไทย) ๒๓/๔๒/๓๐๘, อภ.วิ. (บาลี) ๓๕/๑๐๒๓-๑๐๒๘/๕๕๔-๕๕๕, อภ.วิ. (ไทย) ๓๕/๑๐๒๓-๑๐๒๘/๖๗๐-๖๗๔.

^{๓๒} เช่นใน อภ.วิ.อนภูกิ (บาลี) ๒๔๒, ชนา.ภูกิ (บาลี) ๗๖-๗๘, ชนา.ภูกิ (ไทย) ๑๔๕-๑๗๗.

^{๓๓} เช่นใน พระสังฆราชเมธักร, โลกทีปกสาร, หน้า ๑๕-๑๗.



เชิงหลักความตายผ่านแนวคิดของพธ รัตนสุวรรณ

นรุค
จาก
เชิง
ภูมิ
ราย

รวม
ลังค
วีก
าก

๘๒,
พิมพ์
๙๔๓-
ที่ ๒,
ปักษ,
ตรุจ
รินทร์
นิกา
๘๔,
อธุณ

๙๐๙,

๑๑๕-

ส่วนเรื่องอาหารของชีวิตหลังความตาย ในคัมภีร์พระไตรปิฎกไม่ได้ระบุถึงแนวคิดในเรื่องนี้^{๓๓} แต่คัมภีร์ในชั้นอรรถกถาพยาบาลนำข้อความในพระไตรปิฎกในหลายเรื่องมาขยายความจนเกิดแนวคิดอาหารของชีวิตหลังความตายนี้^{๓๔} ส่วนในคัมภีร์จักภาพที่ป็นหนึ่งเดียวในคัมภีร์ยุคโลกศาสตร์ ได้นำแนวคิดอาหารของชีวิตหลังความตายในคัมภีร์ยุครรถกถา มาเชื่อมโยงกับข้อมูลอื่นในคัมภีร์ยุครรถกถาและภูมิใจนันเพิ่มความพิสดาร แต่อาหารของเหวดาชั้นรูปาวราและอรูปा วจนั้นมีได้นำเสนอไว้^{๓๕}

เท่าที่นำเสนอมานี้แสดงให้เห็นถึงสภาพชีวิตหลังความตาย ในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเดร瓦ท ซึ่งเป็นประเด็นที่ควรค่าต่อการเรียนรู้ การกลับมาเกิดในโลกมนุษย์ในฐานะการจบชีวิตจากชีวิตหลังความตายในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเดร瓦ท ก็เป็นอีกประเด็นที่ควรค่าต่อการเรียนรู้เช่นกัน

๒.๓ การกลับมาเกิดในโลกมนุษย์ในฐานของการจบชีวิตจากชีวิตหลังความตาย

การกลับมาเกิดในโลกมนุษย์อันเป็นการตายจากชีวิตหลังความตายในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเดร瓦ทสามารถนำเสนอใน ๔ ประเด็น ได้แก่ บุพพนิมิต ๕ ในฐานะนิมิตบอกเหตุการณ์กลับมาเกิดในโลกมนุษย์ การกลับมาเกิดในโลกมนุษย์ การกลับมาเกิดในโลกมนุษย์กับประมาณชีวิตในกำเนิด ๕ และพัฒนาการในครรภ์ของมนุษย์ในฐานของการสืบท่อชีวิตหลังจากจบชีวิตหลังความตาย คัมภีร์รถกถากล่าวว่าภายใน ๗ วันเหวดาก่อนที่จะจุติมาเกิดเป็นมนุษย์จะต้องมีบุพพนิมิต ๕ ประการมาปรากฏ ได้แก่ ดอกไม้ที่ประดับอยู่ที่กายเที่ยว เครื่องนุ่งห่มเคร้าหมอง แหง້อไหลากรักแร้ ผิวพรรณไม่ผ่องใส คือความชราปรากฏ และเปื่อยหน่ายที่อยู่^{๓๖} นอกจากนี้ หลังจากจบชีวิตของชีวิตหลังความตายสามารถเกิดในกำเนิดโดยป่าติกะเช่นเดิมโดยเปลี่ยนสภาพ^{๓๗} แต่ในที่สุด

^{๓๓} พระมหาสมจินทร์ สมมาปณิโญ (วันจันทร์), “นรภและสรรค์ในพระพุทธศาสนาเดร瓦ท”, หน้า ๔๕.

^{๓๔} เช่นใน ช.ป.อ. (บาลี) ๑/๗๑-๗๒, ช.ป.อ. (ไทย) ๗/๑/๑๙๑-๑๙๒.

^{๓๕} พระลิริมังคลาจารย์, จกภาพที่ป็น, หน้า ๔๕๖.

^{๓๖} ท.ม.อ. (บาลี) ๒๒, ท.ม.อ. (ไทย) ๒/๑/๑๕.

^{๓๗} เช่นใน ช.ป.อ. (บาลี) ๒/๙๐, ช.ป.อ. (ไทย) ๑/๒/๑๖๙.

กำเนิดโภปปติกะนั้นย่อมต้องกลับมาเกิดในโลกมนุษย์ กล่าวคือ การกลับมาเกิดในโลกมนุษย์คือการจบชีวิตจากชีวิตหลังความตาย แต่การตายจากชีวิตหลังความตายนั้นเป็นไปตามกรรมเท่านั้น ซึ่งไม่สามารถดำเนินตัวตายหรือถูกผู้อื่นฆ่าตายได้^{๓๙}

อย่างไรก็ได้ ในโลกมนุษย์สามารถมีได้ทั้ง ๔ กำเนิด ซึ่งรวมถึงมนุษย์ด้วย แต่มนุษย์ที่พบเห็นโดยทั่วไปนั้นเกิดในกำเนิดชาพุช ซึ่งเป็นที่สนใจของบทความนี้ และการกลับมาเกิดในโลกมนุษย์อันเป็นการตายจากชีวิตหลังความตายนั้น มีความเกี่ยวข้องกับการลีบต่อของวิญญาณและผลของการมีในการทำองเดียวกันกับการกำเนิดชีวิตหลังความตาย นอกจากนี้การลีบต่อชีวิตหลังจากจบชีวิตหลังความตายยังได้ปรากฏอยู่ในพัฒนาการในครรภ์ของมนุษย์^{๔๐}

๒.๕ สรุปและวิพากษ์ชีวิตหลังความตาย

จากการศึกษาแนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตายในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเดราทันผู้เขียนเห็นว่า แนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตายเป็นแนวคิดที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์พระไตรปิฎกอย่างชัดเจน แต่รายละเอียดปรากฏอยู่มากน้อยเพียงใดขึ้นอยู่กับประเด็นได หากประเด็นได้มีความชัดเจนอยู่แล้วคัมภีร์ยุคถัดๆ มาจะขยายความให้เข้าใจในคำศัพท์ที่ใช้อยู่ในพระไตรปิฎกเท่านั้น ในทางตรงกันข้ามหากประเด็นได้มีรายละเอียดเพียงระดับหนึ่งคัมภีร์ยุคถัดๆ มาจะพยายามเพิ่มเติมรายละเอียด โดยการพยายามนำข้อมูลจากพระไตรปิฎกในแนวคิดอื่นที่ถือว่าข้อมูลเชื่อมโยง เพื่อทำให้แนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตายนี้ มีความสมบูรณ์ยิ่งขึ้น และจะมีการพัฒนาแนวคิดในแนวทางนี้ในคัมภีร์ยุคถัดๆ มา แต่ในบางประเด็นไม่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎก คัมภีร์ยุคถัดมาก็ได้พยายามค้นหาคำตอบซึ่งไม่ทราบแหล่งที่มาของความรู้ที่ชัดเจน ปรากฏการณ์เช่นนี้สามารถพบเห็นได้กับการพยายามเติมเต็มแนวคิดที่ปรากฏในพระไตรปิฎกเพียงระดับหนึ่งเช่นกัน นอกจากนี้แนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตาย หากพิจารณาจากการศึกษาใน ๓ ประเด็นใหญ่นั้น ไม่มีประเด็นใหญ่ใดที่มีแนวคิดที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์พระไตรปิฎกอย่างชัดเจนซึ่ง ๓ ประเด็น

^{๓๙} ท.ป.อ. (บาลี) ๒๒๒, ท.ป.อ. (ไทย) ๓/๒/๓๕๕.

^{๔๐} ส.ส. (บาลี) ๑๕/๒๓๕/๒๕๘-๒๕๙, ส.ส. (ไทย) ๑๕/๒๓๕/๓๓๗-๓๓๙.

เรวิตหลังความตายผ่านแนวคิดของพธ รัตนสุวรรณ



ลง
ปืน

ให้ญี่หัน คือ กำเนิดชีวิตหลังความตาย สภาพชีวิตหลังความตาย และการกลับมาเกิดในโลกมนุษย์ในฐานะการจบชีวิตจากชีวิตหลังความตาย แต่หากพิจารณาในประเด็นย่ออย่าง
ไปจึงจะพบว่า บางประเด็นย่ออย่างนั้นปรากฏอยู่ในคัมภีร์พระไตรปิฎกอย่างชัดเจน

แต่
แล้ว
ว่อง
เลี้ยง
ใน

ดังนั้นจึงเกิดคำถามขึ้นว่า ความรู้ที่พัฒนาขึ้นมาในพระพุทธศาสนาเรื่องหันนี้ ทุกประเด็นตรงตามพุทธประสังค์หรือไม่ และหากคำตอบคือไม่ คำถามถัดมาคือ มีประเด็นใดที่ตรงตามพุทธประสังค์

หนึ่
ตร
หาก
ใช่
ใน
ขณะ
ยัง

อย่างไรก็ได้ ถึงแม้จะพิจารณาโดยภาพรวมทั้งหมดของแนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตาย ในพระพุทธศาสนาเรื่องหันนี้ ซึ่งองค์ความรู้รวมของพระพุทธศาสนาในเรื่องนี้ การตอบในเรื่องกำเนิดชีวิตหลังความตาย และการกลับมาเกิดในโลกมนุษย์ในฐานะการจบชีวิตจากชีวิตหลังความตายนั้น ดูเหมือนจะมีรายละเอียดที่ไม่มากนัก ซึ่งต่างจากเรื่องสภาพชีวิตหลังความตายที่ปรากฏอยู่มาก แต่ก็ดูเหมือนจะทำให้ไม่น่าเชื่อถือสำหรับสังคมยุคใหม่ ซึ่งรวมไปถึงนักวิชาการพระพุทธศาสนาเองบางท่านที่มองว่า ความพิสดาร สลับซับซ้อนขึ้นเรื่อยๆ ในการพัฒนาแนวคิดเรื่องสภาพชีวิตหลังความตายนี้มีลักษณะ เป็นวรรณคดีมากกว่าที่จะเป็นข้อเท็จจริงทางศาสนา ถึงแม้จะพิจารณาในทางที่ดีว่าการพัฒนานี้เป็นภูมิปัญญาของนักวิชาการในแต่ละยุค ที่ต้องการตอบสังคมในประเด็นที่ข้อมูลยุคก่อนหน้าไม่ปรากฏมาก่อน เพื่อรักษาความดึงดูมที่พึงเกิดในสังคมในแต่ละยุคให้คงอยู่ได้กตาม

แต่
ยอม
การ
กัน
นั้น
เดี๋ยวน

ดังนั้นปัญหาต่างๆ เหล่านี้ จึงรอค่อยการไขปริศนาจากนักวิชาการทางพระพุทธศาสนาในยุคนี้ ซึ่งทางออกทางหนึ่งคือการเห็นให้เห็นประโยชน์ในโลกมนุษย์ปัจจุบันในการปฏิบัติคุณงามความดีระดับพื้นฐาน ตลอดจนค้นหานิพพานในชาตินี้ แต่บุคคลในสังคมส่วนหนึ่งยังรอด้อยคำต่อบและพรัตนสุวรรณดูเหมือนอาสาที่จะพยายามรับหน้าที่นี้ ซึ่งจะเป็นในลักษณะใดนั้นต้องคึกคักในหัวข้อถัดไป อย่างไรก็ได้ เท่าที่นำเสนอมานี้ ไม่ได้หมายความว่า ความรู้ในแนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตายในพระพุทธศาสนาเรื่องหันนี้จะไร้คุณค่า เพียงแต่คุณค่านั้นอาจจะถูกบางอย่างบดบังอยู่จนคุณค่านั้นปรากฏไม่สมบูรณ์ เท่าที่คุณค่านั้นมีอยู่

๓. การพัฒนาแนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตาย

พระรัตนสุวรรณ เน้นให้เห็นความมีเหตุผลตลอดจนคุณค่าในเรื่องชีวิตหลังความตายภายใต้กราสแลสซ์คอมมูนิคัฟใหม่นั้น การพัฒนาแนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตายของท่านจึงมีขึ้น การพัฒนาแนวคิดนี้เป็นไปในลักษณะใด มีความเชื่อมโยงกับคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนามากน้อยเพียงใด การค้นหาคำตอบนี้จำเป็นต้องเริ่มจากการศึกษาภูมิหลังกับแนวคิดชีวิตหลังความตายของท่าน

๓.๑ ภูมิหลังกับแนวคิดชีวิตหลังความตาย

พระรัตนสุวรรณ ได้ศึกษาค้นคว้าพระไตรปิฎก-อรรถกถา แล้วยึดเป็นแนวทางการปฏิบัติกรรมฐานมาตั้งแต่สมัยยังอุปสมบทเป็นพระภิกษุ และต่อมาได้ลาสิกขา แต่ก็ยังคงศึกษาค้นคว้าพระไตรปิฎก-อรรถกถา ปฏิบัติกรรมฐานอยู่ตลอด^{๔๐} ท่านได้พัฒนาแนวคิดชีวิตหลังความตายโดยมีความสามารถทางสมารถทางคุณธรรม ศรีเพญ จตุทธคธี เป็นเครื่องมือสำคัญในการติดต่อกับนักวิชาการที่มีความรู้ทางพระพุทธศาสนาและผู้มีประสบการณ์ตรงท่านอื่นในโลกของชีวิตหลังความตาย มาเชื่อมโยงกับหลักวิชาทางพระพุทธศาสนาทราบ^{๔๑}

พระรัตนสุวรรณ เห็นด้วยกับหลักการใหญ่ในแนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตาย ตามคัมภีร์พระพุทธศาสนาทราบ แต่ในรายละเอียดเนื้อหาต้องพิจารณา กันเป็นกรณี โดยเฉพาะเรื่องตัวเลขต่างๆ และความพิเศษที่มีมากเกินไป^{๔๒} ซึ่งส่วนใหญ่มักจะปรากฏในคัมภีร์ยุครองลงมา ท่านจะไม่ให้ความสนใจ และความน่าเชื่อถือในเรื่องนั้นที่เพิ่งมาปรากฏในคัมภีร์ยุคโลกศาสตร์ยังทำให้ท่านลดความสนใจในประเด็นเหล่านั้น นอกจากนี้

^{๔๐} คณะศิษย์และญาติ พระรัตนสุวรรณ, ถ้อยແຄลง อาจารย์พระรัตนสุวรรณ, (อนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ อาจารย์พระรัตนสุวรรณ), (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๓๖), หน้า (๙).

^{๔๑} พระรัตนสุวรรณ, แวร์เสียงสวรรค์, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๓๗), เล่ม ๑, หน้า ๖, ๘๗, ๑๙๘, พระรัตนสุวรรณ, แวร์เสียงสวรรค์, พิมพ์ครั้งที่ ๘, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๓๗), เล่ม ๔, หน้า ๑๙๘-๑๙๙.

^{๔๒} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๙๘-๑๙๙.

หลัง
ของ
ทาง
ภูมิทาง
เต็ก
มนา
เป็น^{๔๓}
ผู้มี
ทาง
ตาย
โดย
ภูมิ
ใน
หมาย
งานนี้นี่ใน
๓๖),ภูมิ,
นคร

ในการพิจารณาในประเด็นที่ก่อให้เกิดแนวคิดที่แตกต่างจากในคัมภีร์พระพุทธศาสนา เกรวาวันปракกฎตามตัวอักษรแล้ว ท่านจะใช้ความรอบครอบ และศึกษาจนเข้าใจอย่างถ่องแท้ก่อน^{๔๔} แต่ในทางปฏิบัติแล้วท่านจะแสดงความเห็นในแต่ละประเด็นที่เกี่ยวข้อง กับเรื่องชีวิตหลังความตายนี้ในลักษณะใด เป็นคำถ้าที่สามารถศึกษาหาคำตอบผ่านการพัฒนาเรื่องชีวิตหลังความตายในแนวคิดของท่านในประเด็นต่างๆ ที่จะนำเสนอต่อไป

๓.๒ การพัฒนาเรื่องกำเนิดชีวิตหลังความตาย

ประเด็นแรก คือการพัฒนากำเนิดชีวิตหลังความตายในแนวคิดของพร รัตน สุวรรณ เริ่มจากความเห็นของท่านที่ว่า หลังจากมนุษย์ตายจะต้องมีชีวิตอีก^{๔๕} อันเป็นแนวคิดในพระพุทธศาสนาเกรวาว ไม่ใช่เป็นแนวคิดใหม่ แต่การแสดงความเห็นนี้ เป็นการตอบสังคมในปัจจุบันให้เห็นว่ามีหลักฐานจากในคัมภีร์ อันเป็นบทฐานที่สำคัญในการพัฒนากำเนิดชีวิตหลังความตายในแนวคิดของท่าน และประเด็นนี้เป็นการแสดงถึง ตัวอย่างการนำความรู้ในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเป็นตัวตั้ง และใช้ความสามารถทางลามะ ของครีเพญ จตุหัศรีไปในตัว ซึ่งในความเป็นจริงยังมีกรณีอื่นอีกมาก แต่เมื่อแนวคิดได้ของท่านเป็นไปในลักษณะนี้ย่อมจะไม่ใช่แนวคิดใหม่จากพระพุทธศาสนาเกรวาว ดังนั้น ในประเด็นอื่นๆ ไปอันเป็นแนวคิดที่พัฒนาต่อยอดจากในคัมภีร์มักจะไม่มีลักษณะเช่นนี้ ประเด็นถัดมา พร รัตนสุวรรณพยายามนำเสนอให้เห็นว่าก่อนตายจะมีกายทิพย์เกิด ซึ่ง มีรายละเอียดขั้นตอนก្ន堁ร์กำเนิดชีวิตหลังความตาย ที่ไม่ปรากฏในคัมภีร์พระพุทธศาสนาโดยตรง แต่ท่านพัฒนาแนวคิดนี้จากประสบการณ์ทางสมัยของครีเพญ จตุหัศรี และของผู้ที่มีสมាមิคิถึงขั้นเห็นโลกปุปภิกะอื่น แล้วมาประกอบกับแนวคิดมโนมยิทธิ์ในคัมภีร์พระพุทธศาสนา^{๔๖} กล่าวคือ ในขณะที่บุคคลใกล้ตายประสาทจะไม่ทำงาน วิญญาณ

^{๔๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๙๙-๒๐๐.

^{๔๔} พร รัตนสุวรรณ, นรภ-สวรรค์ (ภาคสวรรค์), พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๓๗), หน้า ๒๐๒.

^{๔๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๑๖-๒๑๗, และดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน พร รัตนสุวรรณ, แ渭เสียงสวรรค์, เล่ม ๑, หน้า ๑๙๑, ซี. ดับบิล (C. W. Leadbeater), กายทิพย์ (Man Visible and Invisible), แปลโดย คิริ พุทธคุกร, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๓๗), หน้า ๑-๒๔.

ทางปัญจหาที่ไม่สามารถปฏิบัติการ เหลือเพียงวินัยภูมิทางงานในทารสามารถปฏิบัติการได้ซึ่งสภาวะคล้ายบุคคลเข้ามาที่สามารถสร้างกายทิพย์ได้ตามหลักแนวคิดมโนเมียทิชิ๙ และในขั้นตอนการดำเนินชีวิตหลังความตายที่เกิดกายทิพย์ก่อนหน้านั้น ในช่วงเวลาหนึ่งจะมีสายใยระหว่างกายเนื้อกับกายทิพย์ เมื่อสายใยนี้ขาดลงความตายจึงเกิดขึ้นพร้อมกับการดำเนินชีวิตใหม่อันเป็นชีวิตหลังความตาย ซึ่งการตายอันเป็นขณะที่สายใยนี้ขาดลงตรงกับคำในคำมีรีพระพุทธศาสนาถ่าว่า “กระทำกาลกิริยา” กล่าวคือ วิบากแห่งกรรมที่สร้างชีวิตขึ้นมาหนึ่งหมอดพังที่จะรักษาชีวิตนั้นได้อีกต่อไป^{๑๗} นอกจากนี้ กายทิพย์ที่เกิดในขั้นตอนการตายจะมีความสมบูรณ์เมื่อสายใยระหว่างกายเนื้อกับกายทิพย์ขาดลง จึงเป็นการเริ่มต้นชีวิตหลังความตายในภพภูมิใหม่โดยสมบูรณ์กับปฏิสนธิวินัยภูมิ^{๑๘} และหลังจากนั้น ในช่วงแรกแห่งชีวิตหลังความตาย วินัยภูมิจะอยู่ในวังค์ ซึ่งพระรัตนสุวรรณเรียกว่า การหลับแห่งวินัยภูมิ และเมื่อถูกรบกวนจากความประโคนาอันแรงกล้าของตนหรือญาติมิตร จะอยู่ในสภาพที่เรียกว่า ความผันแห่งวินัยภูมิที่หลับอยู่^{๑๙}

๓.๓ การพัฒนาสภาพชีวิตหลังความตาย

พระรัตนสุวรรณ ไม่เพียงอธิบายถึงการพัฒนาดำเนินชีวิตหลังความตายไว้เท่านั้น ท่านยังได้อธิบายถึงการพัฒนาสภาพชีวิตหลังความตายไว้เช่นกัน พระรัตนสุวรรณ กล่าวอย่างมีเหตุผลว่าสภาพร่างกายของชีวิตหลังความตายมีวัյรคบถ้วนเหมือนชีวิตก่อนตาย ซึ่งมีหลักฐานจากในคำมีรีทางพระพุทธศาสนาที่ปรากฏอยู่ทั้งในส่วนที่กล่าวถึงชีวิตหลัง

^{๑๗} พระรัตนสุวรรณ, ตอบปัญหา, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วินัยภูมิ, ๒๕๓๗), หน้า ๑๖, และดูรายละเอียดเพิ่มเติมเรื่องมโนเมียทิชิใน ที.สี. (บาลี) ๙/๒๓๖-๒๓๗/๗๗-๗๘, ๔๗๓/๒๐๘, ที.สี. (ไทย) ๙/๒๓๖-๒๓๗/๗๘-๗๙, ๔๗๓/๒๐๖, วิสุทธิช. (บาลี) ๒/๓๗๗/๔๐, วิสุทธิช. (ไทย) ๓๗๗/๖๗๓-๖๗๔.

^{๑๘} พระรัตนสุวรรณ, แวร์เลี่ยงสวรรค์, เล่ม ๑, หน้า ๑๖๑-๑๗๐.

^{๑๙} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๖๔, สัมภาษณ์ ดร.เพ็ญ จัตุฑศรี, ที่ปรึกษาอธิการบดี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ด้านบริหาร, “การขาดแห่งสายใยระหว่างกายเนื้อและกายทิพย์กับจุติและปฏิสนธิวินัยภูมิ”, ๖ ธันวาคม ๒๕๕๘.

^{๒๐} ดูรายละเอียดใน พระรัตนสุวรรณ, อภิณหนังสือเรื่อง ความตายคืออะไร, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วินัยภูมิ, ๒๕๓๗), หน้า ๑๙๗-๑๙๘.



เชิงกลั่งความตаяยผ่านแนวคิดของพร รัตนสุวรรณ

การ
ใช้
จะมี
การ
ตรวจ
รวมที่
เกิด
จึง
และ
รายงาน

นั้น
กล่าว
ตаяย
หลัง

หน้า
๑๐๙,
๑๙๗/

กล้าย
บจุติ

รั้งที่

ความตаяยโดยตรง และในส่วนที่กล่าวถึงร่างกายที่เกิดจากใจของผู้ที่ได้ถูกอันเป็นส่วนที่ท่านได้พัฒนาแนวคิดให้มาเข้ามายิงกับเรื่องชีวิตหลังความตаяย^{๔๐} นอกจากนี้ แนวคิดของพร รัตนสุวรรณยังได้พัฒนาเรื่องสภาพชีวิตหลังความตаяย โดยเข้ามายิงให้เห็นถึงความสัมพันธ์กับความผันอันเกี่ยวข้องกับภาวะของผู้เข้ามา และยังนำความผันมาเป็นอุปกรณ์เพื่อทำความสะอาดเข้าใจสภาพชีวิตหลังความตаяย^{๔๑} อย่างไรก็ได้ สภาพแวดล้อมของชีวิตหลังความตаяยล้วนเกิดจากใจ ไม่ว่าจะเป็นสภาพแวดล้อมที่ดีหรือเลวที่เรียกว่าสวรรค์และนรก กล่าวคือ สภาพแวดล้อมนั้นเกิดมาจากวินาทแห่งกรรม และสภาพแวดล้อมของชีวิตหลังความตаяยเปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัย แต่หลักการใหญ่ คือ เป็นไปตามจิตใจของสมาชิกในแต่ละภูมิ^{๔๒} นอกจากนี้ สถานที่ตั้งแห่งสภาพแวดล้อมของชีวิตหลังความตаяย ในแนวคิดของพร รัตนสุวรรณ นั้น ซ่อนหัวบอยู่กับโลกมนุษย์ในมิติ

^{๔๐} พร รัตนสุวรรณ, อภิญญา, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๓๖), เล่ม ๑, หน้า ๑๕๙, ๑๘๐, พร รัตนสุวรรณ, นรก-สวรรค์ (ภาคแรก), หน้า ๒๑๑, พร รัตนสุวรรณ, ผีและเทวดามีจริง, พิมพ์ครั้งที่ ๘, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๔๑), หน้า ๒๐, ๙๑-๙๔, พร รัตนสุวรรณ, สูแสงสว่าง, พิมพ์ครั้งที่ ๖, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๓๔), หน้า ๔๙, พร รัตนสุวรรณ, “หมายเหตุโลกทิพย์ ภาค ๓”, ใน โลกทิพย์ (Life in the World Unseen), แปลโดย ศิริ พุทธศุกร์, พิมพ์ครั้งที่ ๖, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๓๙), หน้า ๓๐๑, และดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน ที.สี. (บาลี) ๙/๔๒๘/๑๙๐, ที.สี. (ไทย) ๙/๔๒๘/๑๙๐, ม.อุ. (บาลี) ๑๔/๒๕๙-๒๖๐/๒๓๓-๒๔๗, ม.อุ. (ไทย) ๑๔/๒๕๙-๒๖๐/๒๗๐-๓๐๙, อภ.วิ. (บาลี) ๓๕/๑๐๐๗/๔๑๐, อภ.วิ. (ไทย) ๓๕/๑๐๐๗/๖๕๓.

^{๔๑} พร รัตนสุวรรณ, ผีและเทวดามีจริง, หน้า ๙๐-๙๑, พร รัตนสุวรรณ, อภิญญา, เล่ม ๑, หน้า ๑๕๕-๑๖๑, ๑๖๗, พร รัตนสุวรรณ, แ渭เสียงสวรรค์, เล่ม ๔, หน้า ๕-๖, พร รัตนสุวรรณ, สูแสงสว่าง, หน้า ๑๖, ๑๗, ๒๕, ๒๕-๒๖, ๒๖-๒๗, และดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน อภ.สุ. (บาลี) ๓๔/๑๖๕/๕๕, อภ.สุ. (ไทย) ๓๔/๑๖๕/๕๕, ๗๔/๑๖๕-๗๕, ๗๔/๑๖๕-๗๖, อภ.สุ. (บาลี) ๑๔/๒๕๙-๒๖๐, อภ.สุ. (ไทย) ๑๔/๒๕๙-๒๖๐/๒๗๐-๓๐๙, อภ.วิ. (บาลี) ๓๕/๑๐๐๗/๔๑๐, อภ.วิ. (ไทย) ๓๕/๑๐๐๗/๖๕๓.

^{๔๒} พร รัตนสุวรรณ, สูแสงสว่าง, หน้า ๖๕, ๗๑-๗๒, พร รัตนสุวรรณ, แ渭เสียงสวรรค์, เล่ม ๑, หน้า ๗-๘, ๕๕, ๑๗๙-๑๘๕, ๑๗๐-๑๗๗, พร รัตนสุวรรณ, นรก-สวรรค์ (ภาคสวรรค์), หน้า ๒๐๒, พร รัตนสุวรรณ, สิงคักดีสิทธิ์ ภาค ๑-๒, พิมพ์ครั้งที่ ๖, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๓๖), หน้า ๙๑.

ต่างๆ^{๔๓} ซึ่งแตกต่างจากคัมภีร์ในพระพุทธศาสนาชั้นหลัง แต่ในประดิณนี้ไม่มีระบุไว้ในพระไตรปิฎก และอายุของชีวิตหลังความตาย ในแนวคิดของพระรัตนสุวรรณนั้น ขึ้นอยู่กับวิบากแห่งกรรม ความรู้สึกส่วนตัวของชีวิตหลังความตายแต่ละประเภทที่เกี่ยวกับความสุขหรือทุกข์^{๔๔} โดยทั้งสวรรค์และนรกไม่มีกลางวันกลางคืน มีแสงอยู่อย่างไรก็เป็นอยู่อย่างนั้น^{๔๕} ซึ่งสอดคล้องกับหลักวิชาในคัมภีร์พระพุทธศาสนา แต่ไม่มีระบุไว้ในคัมภีร์พระพุทธศาสนา และในประเด็นสุดท้าย ในแนวคิดของพระรัตนสุวรรณ อาหารของชีวิตหลังความตาย เกิดจากใจ ประกอบกับกรรมที่สะสมอยู่ในใจและข้อจำกัดในภูมินั้นๆ^{๔๖} ซึ่งสอดคล้องกับหลักวิชาในคัมภีร์พระพุทธศาสนา แต่ไม่มีระบุไว้ในคัมภีร์พระพุทธศาสนา เช่นเดียวกับเรื่องอายุของชีวิตหลังความตาย

๓.๔ การพัฒนาเรื่องการกลับมาเกิดในโลกมนุษย์ในฐานะการตายจากชีวิตหลังความตาย

เมื่อพระรัตนสุวรรณได้อธิบายถึงการพัฒนาภำเนิดชีวิตหลังความตาย และการพัฒนาสภาพชีวิตหลังความตาย อีกประเด็นย่อมาขาดไม่ได้ที่ท่านจะต้องกล่าวถึง คือ การพัฒนาเรื่องการกลับมาเกิดในโลกมนุษย์ในฐานะการตายจากชีวิตหลังความตาย แนวคิดของท่านในเรื่องนี้เริ่มจากว่า นิมิตบอกเหตุการกลับมาเกิดในโลกมนุษย์ และการกลับมาเกิดในโลกมนุษย์นั้นเกิดจากวิญญาณหรือใจ และข้อจำกัดในภูมินั้นๆ^{๔๗} ซึ่งสอดคล้อง

^{๔๓} สัมภาษณ์ ครีเพญ จตุหะครี, ที่ปรึกษาอธิการบดีมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ด้านบริหาร, “การทับซ้อนแห่งภพภูมิ”, ๖ ธันวาคม ๒๕๕๐.

^{๔๔} พระรัตนสุวรรณ, แ渭เสียงสวรรค์, เล่ม ๑, หน้า ๑๗๙-๑๗๕.

^{๔๕} สัมภาษณ์ ครีเพญ จตุหะครี, ที่ปรึกษาอธิการบดีมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ด้านบริหาร, “แสงสว่างในโลกของชีวิตหลังความตาย”, ๖ ธันวาคม ๒๕๕๐.

^{๔๖} พระรัตนสุวรรณ, สุเสงสว่าง, หน้า ๗๓-๗๔, และดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน แอนโชนี บอร์เจีย, **โลกทิพย์ (Life in the World Unseen)**, ภาค ๓, หน้า ๑๓๒-๑๓๔, พระรัตนสุวรรณ, “หมายเหตุโลกทิพย์ ภาค ๓”, ใน เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๘๔-๒๘๕.

^{๔๗} พระรัตนสุวรรณ, แ渭เสียงสวรรค์, พิมพ์ครั้งที่ ๖, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๕๐), เล่ม ๒, หน้า ๓๕-๓๗, สัมภาษณ์ ครีเพญ จตุหะครี, ที่ปรึกษาอธิการบดีมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ด้านบริหาร, “การกลับมาเกิดในโลกมนุษย์”, ๖ ธันวาคม ๒๕๕๐.

เชิงกลั่งความตаяยผ่านแนวคิดของพร รัตนสุวรรณ

ใน
อปุ
รับ
ปัน
ใน
การ
ภูมิ
กีร์
วิต

กับหลักวิชาในคัมภีร์พระพุทธศาสนา แต่ไม่มีระบุไว้ในคัมภีร์พระพุทธศาสนา ในทำง เดียวกับประเด็นอื่นก่อนหน้านี้ และการพัฒนาในครรภ์ของมนุษย์ในฐานะการลีบต่อชีวิต หลังจากจะบีบชีวิตหลังความตаяยกับวิญญาณในแนวคิดของท่าน ได้พัฒนามาจากคัมภีร์ พระพุทธศาสนา และเชื่อมโยงกับแนวคิดอื่นของตนที่นำเสนอไปแล้วนั้น แต่รายละเอียด ทางประภูมิการณ์ที่ท่านได้อธิบายในประเด็นนี้ไม่พบในคัมภีร์พระพุทธศาสนา เช่นเดียวกัน และในการนำเสนอหน้าท่านพยายามแสดงให้เห็นว่าเรื่องนี้ไม่ได้ขัดแย้งกับทางวิทยาศาสตร์ ในส่วนที่วิทยาศาสตร์สามารถพิสูจน์ได้แล้ว^{๔๘} ส่วนเรื่องกรรมพันธุ์ท่านยอมรับว่ามี อิทธิพลต่อกำเนิดชีวิตใหม่ในโลกมนุษย์ แต่เป็นเพียงปัจจัยสำคัญหนึ่งเท่านั้นและยังมี อีกปัจจัยที่สำคัญคือปฎิสนธิวิญญาณในคัมภีร์พระพุทธศาสนา โดยมีวิธีการอธิบายที่ เป็นเอกลักษณ์ที่เชื่อมโยงกับชีวิตหลังความตаяย^{๔๙}

๓.๕ สรุปและวิพากษ์การพัฒนาแนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตаяย

เท่าที่นำเสนอมาหนึ่งทำให้ผู้เขียนเห็นว่า พร รัตนสุวรรณ พยายามที่จะตอบสังคม ในยุคใหม่อันเป็นยุคที่วิทยาศาสตร์มีอิทธิพลให้ได้ว่า เรื่องชีวิตหลังความตаяยใน พระพุทธศาสนาไม่ใช่เรื่องที่ไร้เหตุผล ถึงแม้ในประเด็นนี้จะไม่สามารถพิสูจน์จนเป็น ความจริงสาระและก็ตาม แต่สามารถเชื่อมโยงให้เห็นถึงความสอดคล้องกันระหว่าง แนวคิดอยู่ต่างๆ ในแนวคิดของท่านเอง และในแต่ละแนวคิดอยู่ก็สามารถเชื่อมโยง กับหลักการใหญ่ในพระพุทธศาสนาจนการพัฒนาแนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตаяยของพร รัตนสุวรรณนี้เป็นระบบและมีความซัดเจน ตลอดจนสามารถเชื่อมโยงไปสู่เรื่องความดี งามของจิตใจได้ ซึ่งมีวิธีการที่แตกต่างออกไป ตลอดจนมีประเด็นต่างๆ ที่เพิ่มเติมขึ้นมา

^{๔๘} พร รัตนสุวรรณ, แวร์เสียงสวารค์, เล่ม ๒, หน้า ๙๘, พร รัตนสุวรรณ, อภิญญา, เล่ม ๑, หน้า ๑๕๙, ๑๖๕-๑๖๖, พร รัตนสุวรรณ, สูแสงสว่าง, หน้า ๖, ๑๐, ๓๓-๓๔, ๖๓, ๖๖-๖๘, พร รัตน สุวรรณ, ตายแล้วเกิด, พิมพ์ครั้งที่ ๗, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๕๖), หน้า ๑๒-๑๓, พร รัตนสุวรรณ, คำบรรยายพุทธปรัชญา, พิมพ์ครั้งที่ ๕, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๓๓), ภาค ๒, หน้า ๓๒-๓๓.

^{๔๙} พร รัตนสุวรรณ, อภิญญา, เล่ม ๑, หน้า ๑๙, ๑๙-๑๙๕, พร รัตนสุวรรณ, สิ่งศักดิ์ สิทธิ์ ภาค ๑-๒, หน้า ๙๘, และดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน ที.ม. (บาลี) ๑๐/๓๓-๓๔/๑๙-๒๐, ที.ม. (ไทย) ๑๐/๓๓-๓๔/๑๕-๒๐, ช.ม. (บาลี) ๒๕/๔๕/๒๕, ช.ม. (ไทย) ๒๕/๔๕/๒๐.

เลี้ย
น,
น,

ษา

จากที่เคยมีกันมา อันหมายรวมต่อการศึกษาเรื่องชีวิตหลังความตายนี้ในยุคสมัยใหม่ ที่ต้องการเหตุผลที่สอดคล้องกับความรู้สมัยใหม่มากขึ้น ดังเช่นประเด็นการทับซ้อนทาง มิติต่างๆ ของชีวิตหลังความตายในแนวคิดของท่าน ซึ่งความรู้ที่ได้จากการพัฒนานี้ ท่าน ต้องใช้วิธีการใหม่ที่นักกรอบจากการศึกษาเดิมดังกล่าว แต่ยังต้องคงความครัวทราใน คัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาไว้ วิธีการดังกล่าวดูเหมือนท่านได้ตั้งกระบวนการทัศน์ของท่านตั้ง แต่จุดยืนของท่านที่มีต่อคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาโดยเห็นที่จะเข้าใจข้อมูลชนิดมากที่สุด และซึ่งให้เห็นว่าในประเด็นที่เกี่ยวกับตัวเลขต่างๆ หรือความพิศดารจนเกินไปในเรื่องชีวิต หลังความตายที่ปรากฏในคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนานั้น ท่านเห็นว่าไม่ใช่พุทธ唆ะ และ ปล่อยให้ความพิศดารนี้เป็นภูมิปัญญาของเหล่าชนในแต่ละยุคสมัย กล่าวคือ ท่านเน้นใช้ การตีความเชิงจิตวิทยาที่เข้าถึงพุทธทัศนะ แทนการตีความตามอรอตและพยัญชนะมาก ขึ้นในประเด็นตัวเลขต่างๆ หรือความพิศดารนั้น แต่ไม่ใช่ทั้งหมดจนไม่เหลือเรื่องชีวิต หลังความตายในพระพุทธศาสนาในเชิงอภิปรัชญาเลย วิธีการใหม่ที่นักกรอบจากการ ศึกษาเดิมไม่ใช่มีเพียงเท่านี้ ท่านยังใช้ความสามารถทางสมารถของ ครีเพญ จัตุทธคี เป็น เครื่องมือสำคัญในการติดต่อกับนักวิชาการที่มีความรู้ทางพระพุทธศาสนาและผู้มี ประสบการณ์ตรงท่านอื่นในโลกของชีวิตหลังความตาย มาเชื่อมโยงกับหลักวิชาทาง พระพุทธศาสนาเดร瓦ท ในความเป็นจริงหากเป็นผู้อื่นที่ไม่ใช่พร รัตนสุวรรณ ถึงแม้จะมี เครื่องมือเช่นเดียวกันนี้ การตีความประสบการณ์ในสมารถของ ครีเพญ จัตุทธคี อาจ ไม่ใช่ดังที่นำเสนอมานี้ เนื่องจากกระบวนการทัศน์ของท่านเป็นไปตามแนวทางของพระพุทธ ศาสนาเดร瓦ท เช่น ในเรื่องกายทิพย์ที่หลังจากตาย ในระยะแรกจะมีลักษณะสำคัญ หลายประการที่เหมือนกับก่อนตาย แต่เมื่อเข้ามาพูมอื่นแล้ว กายทิพย์จะเปลี่ยนไปอย่าง สิ้นเชิงนั้น ตัวอย่างปรากฏการณ์นี้อาจถูกตีความให้เข้ากับอันตรภาพของพระพุทธศาสนา นิกายสรวัสดิวิวาท หรือบาร์โดของพระพุทธศาสนา Nikaya-Vidyayana และในทางกลับกัน หากมองผ่านแนวคิดของพร รัตนสุวรรณ อาจเกิดคำมาได้ว่า อันตรภาพหรือบาร์โด นั้นจากการตีความประสบการณ์ในสมารถที่เกี่ยวกับประเด็นนี้ ซึ่งในงานวิจัยฉบับนี้ไม่ สามารถหาบทสรุปในประเด็นนี้ได้ แต่ท่าที่นำเสนอมานี้สามารถแสดงให้เห็นว่า ถึงแม้จะ มีเครื่องมือเช่นเดียวกันนี้ หากเป็นผู้อื่นที่ไม่ใช่พร รัตนสุวรรณ การตีความประสบการณ์



ชีวิตหลังความตายแบบแนวคิดของพร รัตนสุวรรณ

ในสมัยของคริสต์ญ จัตุหัศรี อาจไม่ใช่ดังแนวคิดของพร รัตนสุวรรณ

อย่างไรก็ต ประเด็นต่างๆ ที่เกิดมาจากการพัฒนาแนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตายของท่านนี้ สามารถตอบปัญหาให้เกิดความเข้าใจได้ชัดเจนมากขึ้น โดยไม่ขัดกับหลักการใหญ่ในพระพุทธศาสนา โดยที่บางประเด็นนั้นอาจลึกซึ้งเกินกว่าการศึกษาโดยผิวเผิน เช่น การเชื่อมโยงเรื่องสายใยระหว่างกายทิพย์กับกายเนื้อในขณะที่ขาดลงกับเรื่องการทำกาลกริยาในพระพุทธศาสนา แต่ไม่ได้หมายความว่าเป็นการเชื่อมโยงอย่างไร เหตุผล แต่ถึงกรณีนั้น การพัฒนาแนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตายของท่านนี้ยังทำให้เกิดคำถามว่าท่านมีเป้าหมายอะไรในการพัฒนาแนวคิดนี้ ซึ่งจะสามารถหาคำตอบได้จากประเด็นเหล่านี้

c. เป้าหมายการพัฒนาแนวคิดเรื่องชีวิตหลังความตายในแนวคิดของพร รัตนสุวรรณ

เป้าหมายการพัฒนาเรื่องชีวิตหลังความตายในแนวคิดของพร รัตนสุวรรณ นั้น สามารถจำแนกเป็น ๓ เป้าหมาย ได้แก่ (๑) เพื่อส่งเสริมแนวคิดล้มมารทิภูมิ เนื่องจากทรอคนะที่เห็นว่าชีวิตหลังความตายไม่มีจัดเป็นมิจฉาทิภูมิชนิดหนึ่ง^{๑๐} (๒) เพื่อส่งเสริมแนวคิดทุกอย่างเกิดจากใจของท่าน เนื่องจากเรื่องชีวิตหลังความตายในแนวคิดของท่าน นำมาซึ่งความเข้าใจในแนวคิดทุกอย่างเกิดจากใจทางหนึ่งดังที่ได้นำเสนอไว้ในข้างต้นแล้ว (๓) เพื่อสร้างกำลังใจในการทำงานที่ยั่งยืน เนื่องจากเมื่อเชื่อว่าความตายไม่ใช่ความลื้น สุดของชีวิต จึงทำให้กล้าทายน้อยลง และจะนำมาซึ่งความไม่กลัวต่ออุปสรรคในชีวิต^{๑๑} (๔) เพื่อส่งเสริมแนวคิดเรื่องกรรม เนื่องจากแนวคิดเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนาส่วนหนึ่ง อิงอยู่กับเรื่องชีวิตหลังความตาย หากบุคคลที่ประกอบกรรมดีหลังจากตายจะสุขสบาย

^{๑๐} พร รัตนสุวรรณ, ตายแล้วเกิด, หน้า ๔๑-๔๒.

^{๑๑} คริสต์ญ จัตุหัศรี, “บันทึกการติดต่อ สมเด็จพระนเรศวรมหาราช : พระเจดีย์อิสราภ”, ใน บันทึกการติดต่อ สมเด็จพระนเรศวรมหาราช (ภาคผนวก), รวบรวมโดย พร รัตนสุวรรณ, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๖๗), หน้า ๓๙.



ในสวรรค์ แต่ในทางตรงกันข้ามย่ออมทุกชั้นระดับในราก^{๑๒} (๕) เพื่อส่งเสริมให้เชื่อเรื่องชีวิตหลังความตายภายใต้ขอบเขตทางพระพุทธศาสนา เนื่องจากในความเห็นของท่านสิงคักดีสิทธิสามารถจะช่วยเหลือมนุษย์ได้จริง แต่มีอำนาจช่วยเหลือภายใต้ขอบเขตวิบากแห่งกรรมของแต่ละบุคคล^{๑๓} (๖) เพื่อส่งเสริมการลดความยึดถือตัวตนในชีวิตประจำวัน เนื่องจากเมื่อเข้าใจว่าการตายไม่ใช่การสิ้นสุดของชีวิต ย่ออมคลายความยึดถือตัวตนได้ ถึงจะเป็นการยึดถือชีวิตใหม่แทนก็ตาม แต่ก็เป็นการพัฒนาจิตใจให้สูงขึ้น^{๑๔} (๗) เพื่อส่งเสริมให้มนุษย์มีคีลธรรม เนื่องจากหากมนุษย์มีความศรัทธาในแนวคิดเรื่องกรรมและมีสัมมาทิปฏิ มนุษย์ยอมไม่ทำผิดคีลธรรม^{๑๕} (๘) เพื่อเป็นบทฐานในวิธีพิงปฏิบัติต่อชีวิตหลังความตาย^{๑๖} และ (๙) เพื่อส่งเสริมให้มนุษย์สามารถปรับสภาพเมื่อกลายเป็นชีวิตหลังความตาย^{๑๗}

๕. อรูป

อย่างไรก็ดี ในการศึกษาเรื่องชีวิตหลังความตายจำเป็นต้องมีศรัทธา เนื่องจากเป็นเรื่องที่ตามรู้ได้ยากมิฉะนั้นการศึกษาในเรื่องเช่นนี้จะไม่สามารถทำได้ แต่ต้องศึกษาควบคู่ไปกับปัญญาที่จะไม่ทำให้เสียเวลาในการค้นหาความจริง หากประเด็นได้ไม่เข้าใจหรือไม่สามารถหาเหตุผลรองรับได้ ผู้เขียนแนะนำให้พกประเด็นนั้นๆ ไว้ก่อน และ

^{๑๒} พร รัตนสุวรรณ, อภิญญา, เล่ม ๑, หน้า ๑๔๘-๑๔๙, และดูรายละเอียดใน คิริ พุทธศุกร์, “ปัญญาเรื่องท่านถือศาสนาอะไร”, ในบันทึกการติดต่อ สมเด็จพระนราธรมหาราช (ภาคผนวก), รวมโดย พร รัตนสุวรรณ, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๕๗), หน้า ๓๗-๓๘.

^{๑๓} ดูรายละเอียดใน พร รัตนสุวรรณ, สิงคักดีสิทธิ ภาค ๑-๒, หน้า ๑-๑๒.

^{๑๔} คิริ พุทธศุกร์, “ปัญญาเรื่องท่านถือศาสนาอะไร”, หน้า ๑๔๑.

^{๑๕} พร รัตนสุวรรณ, แวร์เสียงสวรรค์, เล่ม ๑, หน้า ๔.

^{๑๖} ดูรายละเอียดใน พร รัตนสุวรรณ, อภิญญาปัจจเวกขณ ความตายคืออะไร, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์วิญญาณ, ๒๕๕๗), หน้า ๗๙-๘๒.

^{๑๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๘๔.



เชิญทูลสังค渭นตามตัวอย่างผ่านแนวคิดของพร รัตนสุวรรณ

ปฏิบัติตามแนวทางดำเนินชีวิตอันประเสริฐที่ปรากฏอยู่ในหลักธรรมอธิษฐานมีองค์ ๙๙ เมื่อได้ที่มีความรู้ทั้งทางประสาทลัมพ์โดยตรง และจากการใช้เหตุผลในหลักการทางพระพุทธศาสนา ตลอดจนความรู้ที่ได้จากทิศทางอื่นที่นอกเหนือจากสองทิศทางข้างต้นแล้วเข้าใจอย่างถ่องแท้ ค่อยมาพิจารณาเลือกว่าเรื่องใดจริงแท้ เรื่องใดเป็นบันไดเพื่อก้าวข้าม และเรื่องใดไม่จริงแท้หรือไร้ประโยชน์ แต่อย่างไรก็ตามสรุปและควรเปิดใจให้กว้างอย่างนำความรู้ในปัจจุบันที่มีอยู่เป็นกรอบจนไม่สามารถศึกษาเรื่องนี้ได้ ซึ่งอาจทำให้ทิ่งโวกาล อันดีบางประการที่จะสามารถค้นพบได้ อย่างไรก็ได้ ความถูกต้องในการศึกษาเรื่องนี้จะสามารถทำได้อย่างไร เป็นคำตามที่ยกจะหาคำตอบ แต่ผู้เขียนขอแนะนำนำแนวทางที่พองจะเป็นวิธีตรวจสอบความถูกต้องในการศึกษาเรื่องนี้ได้ว่า ควรพิจารณาดูณภาพชีวิตของผู้ที่สนใจศึกษาเองว่า มีมาตรฐานที่เพิ่มขึ้นหรือไม่ตามหลักเกณฑ์ที่ปรากฏอยู่ในหลักธรรมอธิษฐานมีองค์ ๙ นั้น และหากมาตรฐานดังกล่าวสูงเกินกว่าจะใช้เป็นดัชนีในทางปฏิบัติได้ ผู้เขียนขอแนะนำอีกสองหลักเกณฑ์ซึ่งเรียงตามมาตรฐานจากมากไปน้อย คือ กุศลกรรมบท ๑๐^{๙๙} และเบญจศีล^{๑๐} ตามลำดับ หากในการศึกษาและนำไปปฏิบัติดังกล่าวทำให้ดูณภาพชีวิตของผู้ที่สนใจสูงขึ้นไม่ว่าจะใช้เกณฑ์ใดวัด ผู้เขียนเห็นว่าการศึกษาและการนำไปปฏิบัตินี้ถูกต้องอย่างน้อยก็มีในระดับหนึ่ง อันนำมาซึ่งประโยชน์สุขในการดำเนินชีวิต

^{๙๙} อธิษฐานมีองค์ ๙ ได้แก่ ความเห็นชอบ ความดาริชอบ เจรจาชอบ การงานชอบ การเว้นมิจฉาชีพทุกรูปแบบ ความเพียรชอบ ความระลึกชอบ และความตั้งใจชอบ ที่เรียกว่า สัมมาทิฏฐิ สัมมาสังกับปะ สัมมาวาจา สัมมาภัมมันตะ สัมมาอาชีวะ สัมมาวายามะ สัมมาสติ และสัมมาสมាមิ ตามลำดับ ดูใน ท.ม. (บาลี) ๑๐/๓๔๗/๒๑๕, ท.ม. (ไทย) ๑๐/๓๔๗/๒๕๕.

^{๑๐} กุศลกรรมบท ๑๐ คือทางแห่งกรรมดี แบ่งออกตามทางที่ทำการมีได้ ๓ ทาง ได้แก่ กายกรรม การกระทำทางกาย คือ เว้นจากการทำลายชีวิต เว้นจากการถือเอาของที่เขามีได้ให้ เว้นจากการประพฤติผิดในกาม วจีกรรม การกระทำทางวัว คือ เว้นจากการพูดเท็จ เว้นจากการพูดล่อเลี้ยด เว้นจากการพูดคำหยาบ เว้นจากการพูดเพ้อเจ้อ และมโนกรรม การกระทำทางใจ คือ ไม่โลภ คือจ้องอยากได้ของคนอื่น ไม่คิดร้ายเบียดเบียนคนอื่น และมีความเห็นชอบตามกำหนดของธรรมดูใน ม.ม. (บาลี) ๑๒/๔๖๖/๓๗๗-๓๗๘, ม.ม. (ไทย) ๑๒/๔๖๖/๔๘๓-๔๘๔.

^{๑๑} เบญจศีล ได้แก่ ไม่เบียดเบียนชีวิตอื่น ไม่ลักทรัพย์ ไม่ประพฤติผิดในกาม ไม่พูดเท็จ และไม่ดีมของมีน้ำใจคือสุราและเมรยอันเป็นเหตุแห่งความประมาท ดูใน ส.สพ. (บาลี) ๑๙/๓๐๓/๒๒๕, ส.สพ. (ไทย) ๑๙/๓๐๓/๓๒๕.



ວາງສາດ ບັນກິດສຶກຫາປະເທດສະນິ

ISSN 1905-1603 ປີທີ່ ๓ ອັບປັດທີ ១ ມកຣາຄມ-ມືນາຄມ ២៥៥០

ວັດທຸປະສົງດົກ

១. ເພື່ອສ່າງເສີມກາຮັດລິຕິຜລງນາທາງວິຊາກາຮັດແລະງານວິຈິຍດ້ານພະພູທັກສາສານາ
ແລະປ່ອງໝາງ
២. ເພື່ອໃຫ້ບັນກິດສຶກຫາປະເທດສະນິໄດ້ຮັດວຽກ
ສຳເນົາ
៣. ເພື່ອເປັນເວົ້າແລກປ່ຽນແວດົດທາງພະພູທັກສາສານາແລະປ່ອງໝາງ
៤. ເພື່ອປະໜັດມັນຍົງກິຈກາຮັດຂອງບັນກິດວິທະຍາລັບ ມາຮັດວຽກ
ວິທະຍາລັບ

ທີ່ປຶກຂາ

- ພຣະຮຣມໂກຄາຈາຣຍ (ປຣະຢູ່ຮ ດຣູມຈິຕຸໂຕ), ຕ.ດຣ. ພຣະລູ້ວິວໝານ (ນະວົງຈົດຕະໂສກໂນ), ຮ.ດຣ.
ພຣະວິສຸທິນິກທຣາດາ (ປຣະສິທີ່ ພຣະມົມຮົ່ລີ), ດຣ. ພຣະມາໂກວິທຍ ສີວິນໂນ
ພຣະມາສມຈິນຕີ ສມມາປຸນໂນ, ຮ.ດຣ. ພຣະຄຣີສິທີມູນີ (ພລ ອາກາກໂຮ), ດຣ.
ຄ.ພິເຄະ ຈຳນັກ ທອງປະເລືອຖື
ຄ.ດຣ. ຈຳນັກ ອົດິວັດນລິທີ່
ຜ.ຄ. ຮ.ທ. ດຣ.ບຣຈນ ບຣະນຈຸ
Kevin O'Sheehan
Dr. John Giordano Mr.

ຜູ້ທຽບຄຸນວຸฒນິຕົວຈະບັດຄວາມ

- ຮ.ຄ.ນຳຮູ່ງ ສຸຂພຣນີ
ຮ.ຄ.ດຣ. ວິ່ຈະ ກາມຈິຕເຈີນ
ດຣ.ວິ່ຈະຕີ ນິມອນງົດ

ບຣຣະນາທິກາຮັດ

ນາຍຮັງໝື ສຸກິດຕິ

ผู้ช่วยบรรณาธิการ

นายสังวร อ่อนลนิท

นายอุดม จันทีมา

บรรณาธิการบริหาร

นายประพันธ์ ศุภชร

กองบรรณาธิการ

พระสุเมธรรมานุวัตร(เทียบ สิริโภโโน), ผศ.ดร.

พระครูปลัดสุวัฒนาธิรคุณ(ไสว โชติโก)

พระมหาไพรัชญ์ ธรรมทีป

พระมหากาณฑ์ ตรุโล

พระมหาบุญช่วย สิรินธร, ดร.

พระครูปลัดสกันยา อรุโโน

พระมหาสุทัต্ত์ ติสุสรวที

พระมหาสมบูรณ์ วุฒิมิกิโร

พระมหาธรรมชาติ ธรรมมาโล, ดร.

พระมหาทวนุฒิ ธรรมทสตี

พระมหาราชน์ จิตตปัล

พระมหาดเนยพัชร์ คุมภีรปัญโญ

พระครูใบเมธีกาสนั่น ทวยกุโโน

พระมหาดเนยพัชร์ คุมภีรปัญโญ

ดร.สมิทธิพล เนตรนิมิต

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

พิมพ์ที่

โรงพิมพ์ บริษัท สหธรรมิก จำกัด

๕๕/๖๗, ๖๙, ๗๑, ๗๒ ซอย ๑๒ ถนนจรัญสนิทวงศ์

แขวงท่าพระ เขตบางกอกใหญ่ กรุงเทพฯ ๑๐๖๐๐

โทร. ๐-๒๔๖๖-๐๔๓๔-๕๕, ๐-๒๔๗๑๒-๓๐๘๗, ๐-๒๔๗๑๒-๕๕๘๗

๐-๒๔๗๑๓-๘๘๒๒๕๕, ๐-๒๔๗๑๖-๘๘๔๔๘ โทรสาร ๐-๒๔๖๖-๓๕๕๔๐

E-mail : sahadham@hotmail.com

ใบสมัครสมาชิกการสารบัญศึกษาปริทรรศน์

ชื่อ..... นามสกุล/ฉายา..... บ้านเลขที่..... ถนน.....

อายุ..... ตำบล..... อำเภอ..... จังหวัด.....

รหัสไปรษณีย์..... โทรศัพท์..... โทรสาร..... email.....

ระบุประเภทสมาชิก (ค่าจัดส่งฟรี)

- สมาชิก ๑ ปี ๔ ฉบับ ๔๐๐ บาท
- สมาชิก ๒ ปี ๘ ฉบับ ๘๐๐ บาท
- สมาชิก ๓ ปี ๑๒ ฉบับ ๑,๒๐๐ บาท
- สมาชิก ๔ ปี ๑๖ ฉบับ ๑,๖๐๐ บาท
- สมาชิก ๕ ปี ๒๐ ฉบับ ๒,๐๐๐ บาท

ขอเรียนเป็นสมาชิกตั้งแต่บันทึก..... ดือน..... พ.ศ..... ถึงบันทึก.....

เดือน..... พ.ศ..... พร้อมทั้งแพน指南ติ/ตัวแลกเงิน จำนวน..... บาท

วิธีการ: พิบค่าสมัครเป็นสมาชิก ๒ แบบ

๑. ธนาณัติ/ตัวแลกเงิน ส่งจ่าย ปณ. หน้าพระลาน ในนาม อธิการบดี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย และส่งพร้อมใบสมัครมาที่ ถนนบดีบันฑิต วิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วัดมหาธาตุฯ ท่าพระจันทร์ เขตพระนคร กรุงเทพฯ ๑๐๒๐๐ โทรศัพท์/โทรสาร ๐-๒๒๒๒-๐๖๘๐

๒. โอนเงินเข้าบัญชีออมทรัพย์ ธนาคารทหารไทย สาขาชิดลม เลขที่บัญชี ๑๐๒-๒-๗๗๗๙๒-๗ ชื่อบัญชี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย และส่งหลักฐานการโอนเงิน (Slip Pay In) พร้อมใบสมัครมาที่ ถนนบดีบันฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วัดมหาธาตุฯ ท่าพระจันทร์ เขตพระนคร กรุงเทพฯ ๑๐๒๐๐ โทรศัพท์/โทรสาร ๐-๒๒๒๒-๐๖๘๐