

เกิด แก่ เจ็บ ตาย



ทัศนะทางชีวจริยศาสตร์ของพุทธศาสนา



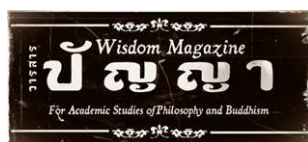
สมภาร พรหมทา



โครงการ ‘หนังสือไฟฟ้า’
วารสารปัญญา เล่มที่ ๓
เผยแพร่ครั้งแรก กุมภาพันธ์ ๒๕๕๔

ชื่อหนังสือ : เกิดแก่เจ็บตาย

ชื่อผู้แต่ง : สมภาร พรหมทา



สำนักพิมพ์วารสารปัญญา

โครงการ ‘หนังสือไฟฟ้า’

ฉบับที่ ๓

พิมพ์เผยแพร่ครั้งแรก

กุมภาพันธ์ ๒๕๕๔

ภาพปกและภาพประกอบในเล่มโดย :

Thomas Moran (1837-1926)

ออกแบบปกและจัดเล่มโดย :

สมภาร พรหมทา

—เนื้อหาในเล่ม—



(๕) คำนำ

(๒๑) พุทธจริยศาสตร์สองระบบ

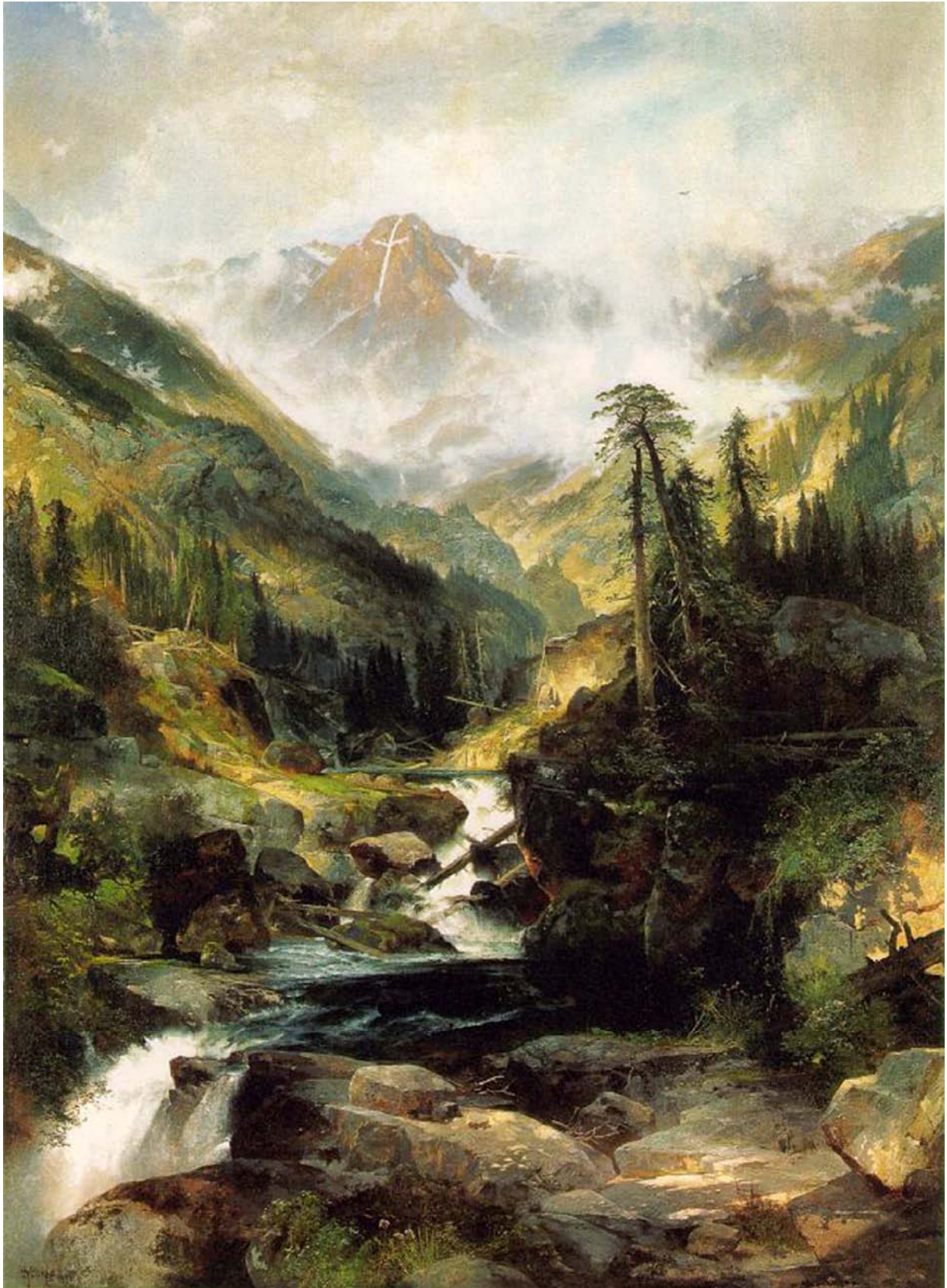
(๕๕) จริยธรรมสำหรับบุคคล

(๑๑๓) จริยธรรมสำหรับสังคม

(๑๕๕) เกิดแก่เจ็บตาย

(๒๒๓) คุณค่าของชีวิตมนุษย์

(๓๑๕) บรรณานุกรม



— คำนำ —



คำ นำนี้เขียนสำหรับท่านผู้อ่านที่อยู่นอกวงการปรัชญา เพื่อแนะนำว่า สิ่งที่เราเรียกกันว่า“ชีวจริยศาสตร์”ซึ่งในภาษาอังกฤษเรียกว่า“Bioethics”นั้นคืออะไร และสิ่งนี้เข้ามาเกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนาอย่างไร หากท่านผู้อ่านคุ้นเคยกับปรัชญา คุ้นเคยกับสิ่งที่เรียกว่าชีวจริยศาสตร์แล้ว จะอ่านอย่างขำๆไปเรื่อยๆก็ได้ หรือไม่ต้องอ่านก็ได้

เรื่องของเรื่องนั้นเป็นอย่างนี้ครับ...

ในโลกมนุษย์ของเรานั้น มีวิทยาการอยู่สองแขนงที่ทำงานต่างกัน แขนงแรกสนใจว่า “ข้อเท็จจริง” เกี่ยวกับสิ่งต่างๆในโลก และจักรวาลนั้นเป็นอย่างไร ตัวอย่างที่ดีที่สุดของวิทยาการแขนงนี้ก็คือวิทยาศาสตร์ธรรมชาติที่จำแนกเป็นฟิสิกส์ เคมี ชีววิทยา และดาราศาสตร์ วิชาฟิสิกส์นั้นท่านผู้อ่านย่อมทราบดีว่าเป็นวิทยาการที่สนใจศึกษาว่า ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับสสารนั้นเป็นอย่างไร เช่น เรามีก้อนสบู่ออยู่ในมือ กลิ่นหอม สีส้มพุด เวลาเปียกน้ำแล้วเราเอามาดูมือหรือดูตัวจะเป็นฟอง นี่คือสภาพของสบู่ตามที่เราเห็นด้วยตาเปล่า นักฟิสิกส์นั้นสนใจว่า ลึกลงไปในก้อนสบู่ที่มีอะไรอยู่ คน

เหล่านี้คิดว่าสิ่งที่ตาเห็นกับความเป็นจริงที่อยู่ลึกสุดของสิ่งนั้นๆอาจเป็นคนละอย่าง ที่พวกเขาสงสัยก็เพราะประสบการณ์บางอย่างในชีวิตบอกเราอย่างนั้น หากท่านผู้อ่านเคยวาดรูป จะรู้ว่าเอาผู้กันป้ายสีน้ำเงินกับสีเหลืองเป็นจุดคนละจุดไว้ใกล้ๆกันแล้วลองเดินออกไปดูไกลๆจะเห็นเป็นสีเขียว สีเขียวที่ตาเห็นนั้นเมื่อเดินเข้าไปดูใกล้ๆจึงทราบว่าได้มีอยู่ มันเป็นเพียงมายาภาพที่เกิดจากการรวมกันของแสงอาทิตย์ที่พุ่งไปยังสีน้ำเงินและสีเหลืองแล้วสะท้อนมาเข้าตาเรา ตอนที่มันสะท้อนกลับมาเข้าตาเรานั้นมันรวมกัน เราจึงเห็นเป็นสีเขียว ตามที่กล่าวนี้ “สีเขียว” ก็เป็นสิ่งที่วงการปรัชญาเราเรียกว่า “*Appearance*” ซึ่งอาจจะพอแปลเป็นไทยว่า “สภาพที่ปรากฏแก่อายตนะของมนุษย์” ส่วน “สีน้ำเงิน” และ “สีเหลือง” นั้นก็คือ “*Realities*” ซึ่งอาจจะพอแปลเป็นไทยว่า “สภาพที่เป็นจริง” นักฟิสิกส์นั้นสนใจศึกษาว่าภายในสภาพที่ปรากฏของสสารทั้งหลายเหล่านั้น สภาพที่เป็นจริงของมันคืออะไร เวลานี้คนเหล่านี้พูดถึงอะตอมและอนุภาคในฐานะสภาพที่เป็นจริงของสสาร ถ้าเป็นอย่างนั้น ก้อนสบู่นั้นที่เราเห็นว่าสีชมพู กลิ่นหอม เป็นต้น ลึกๆแล้วก็ไม่ได้เป็นอย่างนั้น สภาพที่เป็นจริงของสสารตามที่นักฟิสิกส์เขาพูดกันนั้นไม่มีสี ไม่มีกลิ่น ไม่มีรส แต่เมื่อรวมกันเข้าแล้วก็สร้างสี กลิ่น รส เป็นต้นหลอกลวงเรา เหมือนที่สีน้ำเงินและสีเหลืองหลอกลวงเราว่าเป็นสีเขียวนั้นแหละครับ

วิทยาศาสตร์นั้นเนื่องจากเป็นศาสตร์ที่มุ่งแสวงหาความจริงแท้ที่ซ่อนอยู่ในสรรพสิ่ง เมื่อพบแล้วก็ถือว่าตนหมดหน้าที่ ไม่ว่าความจริงที่พบนั้นจะเป็นอะไร ก็ต้องยอมรับไปตามนั้น จะไปหักอกหักใจหรือชื่นชมยินดีไม่ได้เลย เมื่อนักเคมีคนแรกของโลกพบว่า

เอน้ำไปแยกดูก็พบว่า น้ำนั้นประกอบด้วยสูตรเคมีที่ว่า “ H_2O ” อันมีความหมายว่า “แต่แล้วโมเลกุลของน้ำนั้นก็คือไฮโดรเจนสองอะตอมกับออกซิเจนหนึ่งอะตอมเท่านั้นเอง” เขาก็ควรหยุดเท่านั้นจะไปดื่อกดีใจว่า “อุเหม่พระแม่เจ้า ทำไมโครงสร้างทางเคมีของน้ำจึงสวยงามปานจะนี้นั่น” หรือคร่ำครวญเสียดายว่า “โยจึงเป็น ‘ H_2O ’ น่าจะเป็น ‘ H_3O ’ มากกว่าจะงามยิ่งกว่านี้” ไม่ชอบเลย และในความเป็นจริง ไม่มีนักวิทยาศาสตร์คนใดเป็นอย่างที่ผมเขียน ทุกคนยอมรับว่าพบอะไรก็จบเท่านั้นแหละ ข้อเท็จจริงก็คือข้อเท็จจริงเราจะไปคาดหวังในเชิงอยากต่อเติมเปลี่ยนแปลงข้อเท็จจริงของธรรมชาติไม่ได้เลย

ยังมีวิทยาการอีกแขนงหนึ่งที่ไม่สนใจศึกษาหาข้อเท็จจริงที่ซ่อนอยู่ในสิ่งทั้งหลาย แต่สนใจศึกษาหา “คุณค่า” อันเหมาะสมสำหรับสิ่งต่างๆ มีคุณค่าอยู่สองอย่างที่มนุษย์เราค้นเคยมาช้านานแล้วอย่างแรกคือคุณค่าในทางความงามหรือศิลปะ ภาษาอังกฤษเรียกสิ่งนี้ว่า “*Esthetical Value*” อย่างที่สองคือคุณค่าในเรื่องความดีงาม ภาษาอังกฤษเรียกว่า “*Ethical Value*” (ต่อไปข้างหน้าผมจะขอตัดพูดเฉพาะคุณค่าอย่างที่สองเพราะอย่างแรกไม่เกี่ยวกับสิ่งที่เรากำลังคุยกันอยู่นี้) สังเกตนะครับว่ามีคำอยู่สองคำคล้ายกันคือ “ความงาม” กับ “ความดีงาม” คำแรกนั้นเป็นเรื่องของสุนทรียศาสตร์ ส่วนคำหลังเป็นเรื่องของจริยศาสตร์ ท่านผู้อ่านอาจแยกความต่างระหว่างคุณค่าสองแบบนี้ได้ง่ายๆคือ คนบางคนในโลกนั้นรูปหล่อ อันนี้ถือว่าเขามีค่าทางสุนทรียศาสตร์ในเชิงบวก คนหล่อหรือสวยบางคนเป็นคนดี อันนี้ก็แปลว่านอกจากจะมีค่าในทางสุนทรียศาสตร์ในทางบวกแล้ว เขายังมีค่าทางจริยศาสตร์ในทาง

บวกด้วย คนหน้าตาซีเห่รนั่นหากเป็นคนดีก็มีค่าทางสุนทรียศาสตร์ เป็นลบ แต่มีค่าทางจริยศาสตร์เป็นบวก หากซีเห่รยังไม่พอ แถม เลวด้วย ก็ติดลบทั้งสองค่า ค่าทางสุนทรียศาสตร์และจริยศาสตร์นี้ มักมีผู้เห็นตรงกันว่าหากขัดกัน ก็ควรเลือกเอาค่าทางจริยศาสตร์ เป็นตัวตัดสิน คนหล่อแต่เลว กับคนซีเห่แต่ดี คนหลังควรเลือก เป็นลูกเขยมากกว่าคนแรก นี่เป็นการตัดสินใจแบบชาวบ้าน ไม่ต้อง ให้นักปราชญ์มาตัดสินเลย อะไรก็ตามแต่ที่ชาวบ้านคิดได้เองก็ แปลว่าสิ่งนั้นชัดเจนมาก ใช้เพียงสามัญสำนึกก็บอกได้แล้วว่าควร เลือกอย่างไร

ข้างต้นนั้นผมยกวิทยาศาสตร์ในฐานะตัวอย่างวิทยาการที่เน้น การแสวงหาข้อเท็จจริง สำหรับวิทยาการที่มุ่งแสวงหาคุณค่าในทาง จริยศาสตร์นั้น ตัวอย่างที่ยกได้ในฐานะที่เป็นภูมิปัญญาเก่าแก่ของ มนุษย์ที่พยายามหาว่าอะไรคือความดีงามก็คือศาสนา สังเกตไหม ครั้นศาสนาทั้งหลายในโลกนั้นต่อสู้ให้สอนขัดกัน แต่ทุกศาสนา สอนคล้ายกันว่า “คนดีคือคนแบบนี้” ดังนั้นเราอาจกล่าวได้ว่า ศาสนานั้นมองในแง่ที่เป็นวิทยาการก็อาจเรียกได้ว่าเป็นวิทยาการที่ สนใจเฟ้นหาว่า “คนดีคือคนแบบไหน และการกระทำที่ดีคือการ กระทำแบบไหน”

ศาสนาแสดงบทบาทในแง่ที่เป็นวิทยาการเพื่อการค้นหาว่าดีชั่ว หมายความว่าอย่างไรมายาวนาน แล้ววันหนึ่ง คนจำนวนหนึ่งใน โลกตะวันตกก็เริ่มรู้สึกว่ เนื่องจากว่าศาสนานั้นอิงอยู่กับความเชื่อ ความศรัทธาของคน โดยเฉพาะก็บรรดาพวกพระที่ทำหน้าที่ดูแล ศาสนาและมีอิทธิพลในการกำหนดความคิดของผู้คนในสังคม บางครั้งความเห็นว่ “ดีต้องอย่างนี้” ที่ออกมาจากปากของนักบวช

ก็ไม่รู้มีเหตุผล เพราะไม่ได้วิเคราะห์ตัวปัญหาก่อน จากนั้นจึงใช้เหตุผลในทางศาสนา มาเสนอว่าทางออกจากปัญหาที่ว่านี้ควรเป็น อย่างนี้จะดีไหม อยู่ๆท่านเหล่านั้นก็สั่งตูมลงมาเลยว่าเรื่องนี้ต้อง เอาอย่างนี้ เช่น คนบางคนจำเป็นต้องทำแท้ง (เช่นยังเด็กเกินไป หรือสุขภาพไม่ดี หรืออาจท้องเพราะถูกผู้ชายข่มขืนน้ำใจเป็นต้น) พระท่านก็ไม่ฟังว่าเรามีความจำเป็นที่อธิบายได้ด้วยเหตุผลอย่างไร ท่านก็ยืนยันตามความเชื่อความศรัทธาในศาสนาของท่านว่า พระ เจ้าสั่งว่าห้ามฆ่าคนเพราะเป็นบาป การทำแท้งก็คือการฆ่าคน ดังนั้นศาสนจักรจะไม่ยอมให้ทำแท้งอย่างเด็ดขาด อย่างนี้เป็นต้น ระบบความดีงามที่เสนอโดยศาสนาเลยถูกมองจากนักคิดกลุ่มนี้ว่า ไม่มีเหตุผล ใช้อำนาจ และบางครั้งก็ไร้น้ำใจเพราะไม่สนใจความทุกข์ยากเดือดร้อนของมนุษย์ตาดำๆที่บางครั้งจำเป็นต้องทำสิ่งที่ศาสนา บอกว่าผิดเพราะความจำเป็นบีบบังคับ

ความรู้สึกนั้นต่อมาก็นำไปสู่การก่อกำเนิดขึ้นของวิทยาการว่า ด้วยความดีงามอีกแบบหนึ่งที่ไม่ได้อิงอยู่กับศาสนา เราอาจเรียก ระบบความดีงามแบบที่อิงอยู่กับศาสนาว่า “จริยศาสตร์ที่อิงอยู่กับ ศาสนา”(Religious Ethics) และเรียกระบบความดีงามอย่างหลัง นี้ว่า “จริยศาสตร์ที่ไม่อิงอยู่กับศาสนา”(Non-Religious Ethics) โปรดสังเกตนะครับว่าการแยกจริยศาสตร์ออกเป็นสองระบบเช่นนี้ เกิดในประเทศฝรั่ง ไม่ได้เกิดในทางตะวันออก เพราะศาสนาทาง ตะวันออกเช่นฮินดู พุทธ เซน เป็นต้นไม่เคยไปเที่ยวล้งผู้ใด เหมือนศาสนจักรตะวันตก ดังนั้นจึงไม่มีใครรู้สึกว่าจะต้องสร้าง ระบบอะไรสักอย่างมาคัดค้านหรือต้านทาน ตรงกันข้าม ศาสนาทาง ตะวันออกกลับมีบทบาทสำคัญในการให้ความคิดแก่พวกนักคิดใน

กลุ่มที่สอง (ซึ่งก็คือนักปรัชญาทั้งหลาย) ผมเห็นว่าโดยการฝึกอบรมเดินมาในสายจริยศาสตร์แบบไม่อิงศาสนา (หมายถึงตอนเรียนปริญญาโทและเอกทางด้านปรัชญาที่จุฬา) แต่เนื่องจากพระพุทธศาสนานั้นมีระบบจริยศาสตร์ที่ไม่ได้ใช้ความศรัทธาไปข่มขืนใจผู้อื่นให้ยอมรับ เราใช้เหตุผล เราเสนอความคิดของเราเพื่อให้คนอื่นพิจารณา จะรับก็ได้ ไม่รับก็ไม่เป็นไร ขอให้ฟังเหตุผลของเราก่อนเท่านั้น ด้วยลักษณะตามที่กล่าวมานี้ ระบบความคิดในทางจริยศาสตร์ของพระพุทธศาสนาจึงเข้าไปเดินเหินอยู่ในวงการจริยศาสตร์แบบไม่อิงศาสนา(ซึ่งบางที่เราก็ก็นิยามว่า“จริยศาสตร์แบบปรัชญา”หรือ“Philosophical Ethics”)ได้สบายๆ ไม่เป็นสิ่งแปลกแยกสำหรับนักปรัชญาเลย

ความแตกต่างระหว่างระบบความดีงามที่ศาสนาสอนกับที่นักคิดนอกศาสนาเสนอนั้นว่าไปแล้วแม้จะต่างกัน แต่ก็ไม่สู้จะขัดแย้งกัน เพราะสองฝ่ายนี้มีวัตถุประสงค์ในการนำเสนอระบบความดีงามของตนแตกต่างกัน ฝ่ายศาสนานั้นมักเริ่มต้นด้วยความเชื่อว่าโลกนี้ไม่ใช่บ้านอันถาวรของเรา มีโลกอยู่โลกหนึ่งที่สมบูรณ์แบบรอเราอยู่หลังจากที่เราตายแล้ว โลกนั้นมนุษย์จะตายแล้วไปเกิดอยู่ได้ก็ด้วยการปฏิบัติตามหลักคำสอนของศาสนา ในอินเดียนั้นศาสนาที่เชื่อว่ามีพระเจ้าอันได้แก่ศาสนาฮินดูสอนว่าโลกอันสมบูรณ์แบบนั้นเรียกว่า “โมกษะ” ศาสนาเซนที่ไม่เชื่อเรื่องพระเจ้าเรียกโลกอันสมบูรณ์แบบตามคติของตนว่า “สุทธศิลา” พุทธศาสนาเราเรียกว่า “นิพพาน” คนดีตามคติของศาสนาเหล่านี้ก็คือคนที่ใช้ชีวิตตามที่ศาสนาแนะนำ เพื่อว่าตายแล้วจะได้ไปเกิดในดินแดนอันสมบูรณ์แบบที่ว่านั้น นอกอินเดีย ศาสนาคริสต์ก็สอนเช่นเดียวกันนี้

ศาสนาที่ร่วมสายเดียวกันคือศาสนาพุทธและศาสนาอิสลามก็สอนไม่ต่างไปจากนี้เช่นกัน

นักปรัชญานั้นไม่สนใจโลกหน้า แต่สนใจโลกนี้ ปัญหาจริยธรรมที่คนเหล่านี้สนใจก็เกี่ยวข้องกับชีวิตของผู้คนในโลกนี้ ปัญหาจริยธรรมในโลกเรานั้นบางอย่างเป็นเรื่องชัดเจน ชาวบ้านธรรมดาก็สามารถให้ความเห็นได้ เช่นคนที่ไม่ทำการทํางานเพราะขี้เกียจ ตกกลางคืนก็เที่ยวไปย่องเบาขโมยทรัพย์สินของคนอื่น อย่างนี้ย่อมเป็นคนเลวโดยแท้ ส่วนคนที่เป็นเศรษฐีใจเอื้อเฟื้อ เพื่อนบ้านยากจนมาขอยืมเงินก็ให้ยืมโดยไม่คิดดอกเบี้ย บางครั้งถึงเวลากำหนดส่งแล้วเขายังไม่มี ก็บอกไม่เป็นไร มีเมื่อไหร่ค่อยเอามาคืน อย่างนี้ย่อมนับว่าเป็นคนดีโดยแท้ ผมมีข้อสังเกตว่าที่พฤติกรรมสองอย่างข้างต้นนี้ชาวบ้านทั่วไปก็ตัดสินได้นั้นน่าจะเป็นเพราะอิทธิพลของศาสนา ศาสนานั้นมักให้ตัวอย่างว่าคนดีคือคนแบบไหน ส่วนคนเลวคือคนชนิดไร และสองแบบนี้มักถูกนำเสนออย่างขาวกับดำ ผู้ที่ได้รับการอบรมมาในทางศาสนามักสามารถแยกแยะความดีความเลวอย่างขาวกับดำได้ดี ละครโทรทัศน์บ้านเรานั้นเนื่องจากผู้ชมส่วนใหญ่เป็นชาวบ้านที่คุ้นเคยกับระบบคัดแยกคนดีคนเลวแบบขาวกับดำตามที่กล่าวมานี้ เขาจึงต้องสร้างให้นางเอกนั้นดีเลิศปานนางฟ้า ส่วนนางโง่งก็เลวเสียจนไม่มีอะไรดีเลย

แต่ในชีวิตจริงของคนเรา บางครั้งการกระทำบางอย่างที่เราทำบอกชัดๆว่าเป็นดำหรือขาวไม่ได้ เช่นการเอาของหลวงมาแจกชาวบ้านที่บรรดานักการเมืองเขาทำกันอยู่เวลานี้ ถ้ามานี้เป็นความดีไหม ตอบยาก รัฐบาลคุณทักษิณและคุณอภิสิทธิ์เอาใจคนจนเหมือนกัน แต่เงินที่สองท่านนี้เอามาแจกจ่ายคนจนผ่านนโยบาย

ประชาณิยมนั้นไม่ใช่ของท่าน แต่เป็นของหลวง หรือกล่าวให้ชัดกว่านั้นคือมาจากภาษีของประชาชน เมื่อไม่ใช่เงินท่าน จะถือว่าท่านทำดีไหม หรือควรถือว่านี่เป็นการโกงอย่างหนึ่ง คือตนไม่ต้องลงทุนอะไร แต่กลับได้หน้าและชื่อเสียง คราวต่อไปชาวบ้านก็เลือกมาเป็นนายกอีก อย่างนี้เป็นต้น (อาจารย์คึกฤทธิ์ ปราโมชเคยวิจารณ์พระเวสสันดรว่าไม่ควรถือว่าเป็นผู้ทำดี เพราะสิ่งที่ท่านบริจาคนั้นไม่ใช่ของท่านแม้แต่อย่างเดียว แต่เป็นของคนอื่น ช้างป้างัยนาคนั้นก็ของหลวง ทรัพย์จากท้องพระคลังก็ของหลวง บุตรภรรยาก็เป็นคนอื่น อาจารย์คึกฤทธิ์ถือว่าท่านจะเป็นทานจริงๆผู้ให้ต้องเป็นเจ้าของทรัพย์นั้น คือลงแรงหามันมาด้วยตน ไม่ใช่เป็นกษัตริย์หรือนายกรัฐมนตรีแล้วเอาของหลวงมาบริจาค อาจจะดีบ้างก็ในแง่เอื้ออวยให้คนยากจนได้ทรัพย์ แต่เมื่อเทียบกับเจ้าของทรัพย์ตัวจริงคือประชาชนที่เสียภาษี หากจะมีบุญกุศลจากการเหล่านี้ ก็สมควรเป็นของประชาชน ไม่ใช่ของพระราชาหรือนายกรัฐมนตรี—อันนี้เป็นความเห็นของท่านที่ผมคิดว่าจะน่ารับฟังไว้เหมือนกัน)

การกระทำที่ไม่ออกขาวหรือดำชัดเจน แต่ออกเทาๆเหล่านี้แหละครับที่นักปรัชญาเขาสนใจกัน ส่วนหนึ่งที่สนใจก็เพราะว่าเมื่อโลกก้าวเข้าสู่ยุคใหม่ที่วิทยาศาสตร์โดยเฉพาะวิทยาศาสตร์การแพทย์เจริญก้าวหน้ามากๆ มนุษย์ในสังคมบางส่วนก็ได้แสดงพฤติกรรมบางอย่างออกมาที่ชวนให้ตั้งคำถามว่า “ตกลงนี้ควรถือว่าดีหรือชั่วกันแน่” เราจะพิจารณาตัวอย่างคู่สักสองสามเรื่องเพื่อว่าท่านผู้อ่านจะได้เข้าใจมากยิ่งขึ้น

เรื่องแรก—มีผู้หญิงบางคนในเมืองฝรั่งมีความคิดเห็นของเธอเองว่า เธออยากมีลูกที่เป็นเลือดเนื้อเชื้อไขของเธอเอง แต่เธอไม่

ประสงค์จะมีสามี พุดง่าย ๆ คืออยากเป็นโสดชนิดที่มีลูกของตนเองสักคนหรือสองคน เธอไปหาหมอ หมอก็แนะนำให้เธอไปใช้บริการทางการแพทย์อย่างหนึ่งที่โลกตะวันตกเขาทำกันมานานพอสมควรแล้ว คือการบริจาคน้ำเชื้ออสุจิ (หากเรียกเป็นภาษาบาลีก็คงพอเรียกได้ว่า “อสุจิตาน” ฟังดูแปลก ๆ ดี) คนบริจาคนั้นเขาจะปิดชื่อเป็นความลับไม่ให้คนที่ไปรับบริจาครู้ว่า เป็นใคร รู้เพียงคุณสมบัติเช่น เจ้าของอสุจิเป็นอาจารย์มหาวิทยาลัย สอนปรัชญา จบปริญญาเอก ฉลาดมาก เขียนหนังสือเดือนหนึ่งได้ตั้งหลายเล่ม แต่ไม่ค่อยรวย เป็นต้น คนรับบริจาคก็จะเลือกรับเชื้อของผู้ที่ตนชอบ เช่นหากชอบคนหน้าตาดีก็เลือกเจ้าของเชื้อที่รูปหล่อ หากชอบนักกีฬา หรือนักอะไรก็ตามแต่ก็เลือกไปตามนั้น เมื่อได้เชื้อมาแล้วหมอก็จะเอามา “ผสมเทียม” กับไข่ของสตรีผู้นั้น เมื่อทารกปฏิสนธิแล้วก็ใส่ลงไป ในครรภ์ของเธอ เท่านั้นทุกอย่างก็เรียบร้อย วันหนึ่งทารกก็คลอดออกมา ผู้เป็นแม่ก็ได้ลูกสมใจ เป็นแม่โดยไม่ต้องมีสามีมากวนใจให้ยุ่งยาก

คำถามมีว่า หมอที่รับทำงานเช่นนี้สมควรหรือไม่ ทำไมเราจึงถามอย่างนั้น ก็เพราะว่าสิ่งที่หมอทำนั้นได้ทำให้ระบบครอบครัวของมนุษย์เราที่สั่งสมมายาวนานเปลี่ยนรูปไป ปกตินั้นอสุจิของชายกับไข่ของหญิงจะผสมกันได้ก็ต่อเมื่อทั้งคู่มีพันธะบางอย่างเหนี่ยว ดึงอยู่ คือทั้งคู่จะต้องเป็นสามีภรรยากันอย่างถูกต้องตามขนบธรรมเนียมของสังคม (ซึ่งมักมีรากฐานมาจากศาสนา) แต่สิ่งที่หมอทำได้ละเมิดหลักการที่ว่านี้ คำถามเดียวกันนี้เราก็ถามได้กับหญิงคนนั้นว่าที่เธอทำเช่นนั้นชอบหรือไม่ การให้กำเนิดเด็กคนหนึ่งโดยรู้ล่วงหน้าว่าเขาจะเป็น “กำพร้า” ไม่มีพ่อ ถือเป็นเจตนาร้ายได้ไหม

เจตนาร้ายนี้อาจไม่ถึงขั้นว่าเป็นการทำร้ายเด็ก เพราะเธอรักเด็กจึงทำอย่างนั้น แต่เธอก็รู้ว่าเด็กจะไม่มีพ่อ ซึ่งเรื่องนี้อาจเป็นปมปัญหาในใจของเด็กในวันข้างหน้าที่อาจลูกกลมใหญ่โตทำร้ายชีวิตลูกของเธออย่างลึกซึ้งก็ได้ ทั้งที่รู้แต่เธอก็ยังสร้างเขาขึ้นมา อย่างนี้ถือว่า เป็นความใจดำ เห็นแก่ตัว หรือไม่

เรื่องที่สอง—ผู้ชายสองคนเกิดมาชอบเพศเดียวกัน ทั้งคู่อยู่กินด้วยกันเหมือนสามีภรรยา วันหนึ่งทั้งคู่คิดว่าความสัมพันธ์ของตนนั้นควรเป็นที่รับรองของสังคมเหมือนความสัมพันธ์ระหว่างชายหญิงทั่วไป กฎหมายนั้นเป็นสัญลักษณ์อย่างหนึ่งที่สำคัญมากของการที่จะบอกว่าสังคมรับรองเรื่องใดหรือไม่ ดังนั้นวันหนึ่งทั้งสองคนก็เดินทางไปยังที่ว่าการอำเภอเพื่อขอจดทะเบียนสมรส เจ้าหน้าที่ไม่ทราบว่าจะดำเนินการอย่างไร จะจดให้ก็รู้สึกแปลกๆว่าที่ผ่านมาเคยจดให้เฉพาะคู่สมรสที่เป็นชายหญิงเท่านั้น แต่ครั้งนี้จะไม่จดให้ก็ไม่รู้จะอธิบายว่าอย่างไร

กรณีนี้ว่าไปแล้วก็เป็นเรื่องตรงไปตรงมาที่สุดคือสังคมเราคิดอย่างไรกับการที่คนชอบเพศเดียวกันเขาจับคู่กันเหมือนกับที่คนทั้งหลายที่เกิดมาชอบเพศตรงกันข้ามกระทำกัน บางประเทศในยุโรปนั้นกฎหมายอนุญาตให้คนที่ เป็นเกย์หรือเลสเบียนจดทะเบียนสมรสได้ เพื่อแสดงว่าสังคมของเขายอมรับว่าการเกิดมาชอบเพศเดียวกันเป็นเรื่องทางธรรมชาติ ไม่มีใครเป็นพวกวิปริตผิดธรรมชาติ ในเรื่องทางเพศ ก่อนหน้านั้นสังคมยุโรปเหล่านี้ก็เคยปฏิเสธพวกกรักร่วมเพศด้วยเหตุผลทางด้านศาสนา ไม่เพียงแต่ปฏิเสธในทางวัฒนธรรมเท่านั้น แต่ปฏิเสธในรูปของกฎหมายด้วย ในประเทศอังกฤษสมัยหนึ่งคนที่มีพฤติกรรมรักร่วมเพศถือว่าประกอบอาชญากรรม

แต่ต่อมา ก็มึ้นักคิดจำนวนหนึ่ง(เช่น John Stuart Mill)ตั้งคำถามว่าพฤติกรรมรกร่วมเพศสร้างความเดือดร้อนให้สังคมอย่างไร เขาคิดว่าหากเราตอบไม่ได้ การจะเอาผิดทางด้านกฎหมายแก่พวกเขา ก็ไม่ถูกต้อง แนวคิดนี้ต่อมาก็มีอิทธิพลต่อระบบกฎหมายของอังกฤษ ยังผลให้กฎหมายดังกล่าวถูกยกเลิก ความคิดของ Mill นั้นเป็นตัวอย่างที่ดีของระบบจริยธรรมที่ไม่อิงอยู่กับศาสนา ที่อังกฤษเอาผิดทางอาญาแก่พวกรกร่วมเพศก่อนหน้านี้เห็นได้ชัดว่า มาจากอิทธิพลของศาสนาคริสต์ และนี่ก็คือการปะทะกันระหว่าง จริยศาสตร์สองระบบ (แบบอิงศาสนาและไม่อิงกับศาสนา) ซึ่งจะดำเนินไปอีกยาวนานในอนาคต

เรื่องที่สามซึ่งเป็นเรื่องสุดท้ายที่เราจะพิจารณา—สมมติว่าแม่เราป่วยเป็นมะเร็งระยะสุดท้าย ท่านทรมาณมาก หมอต้องให้ยาระงับความเจ็บปวดเป็นระยะ ซึ่งก็ได้ผลไม่มาก ท่านทรมาณ แต่ยังไม่สิ้นใจ เราที่เป็นลูกดูท่านทรมาณมาเป็นเดือน ท่านบอกเราว่า “แม่ทนไม่ไหวแล้วลูก ปล่อยให้แม่ไปเถอะ บอกให้หมอทำอะไรก็ได้ ให้แม่ไปเถอะ อย่าดึงแม่ไว้เลย”

น่าคิดว่า ทำไมเราจึงต้องยื้อชีวิตของแม่เอาไว้อย่างนั้น หมอบอกว่า “ท่านต้องเสียชีวิตแน่ แต่ไม่ทราบว่าจะเมื่อใด” ก็แปลว่าการยื้อชีวิตท่านไว้ยู่ยังไม่ใช่เพราะหวังว่าท่านอาจหายได้ คำถามมีว่า “ในเมื่อเรารู้อยู่แล้วว่าท่านต้องไปแน่ๆ ทำไมเราจึงต้องให้ท่านทรมาณก่อนไป เหตุใดเราจึงไม่ให้หมอช่วยให้ท่านไปอย่างสงบ”

คำถามข้างต้นนี้มีเหตุผล และเพราะมีเหตุผล บางประเทศในยุโรปจึงมีกฎหมายอนุญาตให้หมอช่วยให้คนไข้ที่ทรมาณดังกรณีข้างต้นจากไปอย่างสงบ ไม่ต้องทรมาณ แต่เนื่องจากประเทศไทยเรา

พระพุทธศาสนาสอนว่ามารดาเป็นผู้มีพระคุณยิ่ง การทำให้ท่านตาย อาจเข้าข่าย “กรรมหนัก” ที่เรียกว่า “อนันตริยกรรม” ได้ เราจึงลังเลว่าตกลงเหตุการณ์ตามที่เล่ามานี้พระพุทธศาสนาจะให้ความเห็นว่าอย่างไร เรื่องนี้ไม่ง่ายที่จะตอบ เพราะไม่ง่ายนี้แหละครับ เราจึงต้องมาพิจารณาเรื่องทำนองนี้กันในหนังสือนี้



ว่าด้วยที่มาของหนังสือนี้ เรื่องเป็นอย่างนี้ครับ เมื่อห้าหกปีที่ผ่านมา ผมทำงานวิจัยเกี่ยวกับเรื่องการโคลนมนุษย์และใช้เซลล์ต้นกำเนิดจากตัวอ่อนมนุษย์เพื่อประโยชน์ทางการแพทย์ โดยมีโจทย์ว่าพระพุทธศาสนาจะมีความเห็นเกี่ยวกับเรื่องนี้อย่างไร การทำงานนั้นลุล่วงไปแล้ว ได้ผลสรุปไปแล้ว (ซึ่งผลที่ว่านั้นจะทยอยเป็นหนังสือให้ท่านผู้อ่านได้อ่าน เช่นเดียวกับหนังสือเล่มนี้และเล่มอื่นๆของผมในชุด “โครงการหนังสือไฟฟ้า”) ในการทำงานนั้น ผมเริ่มต้นด้วยการคิดว่า ก่อนที่จะบอกได้ว่าพระพุทธศาสนาจะให้ความเห็นต่อเรื่องการโคลนมนุษย์และใช้เซลล์ต้นกำเนิดจากตัวอ่อนมนุษย์ เราต้องพิจารณาก่อนว่า “พระพุทธศาสนามีทัศนะทางด้านชีวจริยศาสตร์อย่างไร” คำว่า “ชีวจริยศาสตร์” หรือที่เรียกกันในภาษาอังกฤษว่า “Bioethics” นั้นได้แก่นิเหาทางด้านจริยศาสตร์สมัยใหม่ที่เกี่ยวข้องกับสัจธรรมของชีวิตที่พระพุทธศาสนาเราสอนกันมายาวนานคือ ความเกิด ความแก่ ความเจ็บ และความตาย ก่อนหน้านั้นมนุษย์เราก็เกิดแก่เจ็บและตายมาเป็นปกติ แต่ความเกิด

แก่เจ็บและตายของคนโบราณไม่ก่อให้เกิดปัญหาทางจริยธรรม เพราะศาสนาของมนุษยชาติสอนคล้ายกันว่าสิ่งเหล่านี้เป็นเรื่องธรรมดาของชีวิต เราฝืนไม่ได้ ไม่จำเป็นต้องฝืน แต่ควรตั้งรับอย่างมีสติและอย่างพอควร แต่สมัยนี้วิชาแพทย์และวิทยาศาสตร์ สุขภาพก้าวหน้ามาก ทำให้คนที่แต่ก่อนสมควรตายได้แล้วเพราะไม่มีทางรักษากลับยังไม่อาจตายได้ ประกอบกับธรรมชาติลึกๆของมนุษย์นั้นไม่มีใครอยากตาย คนสมัยก่อนหากมีทางเยียวยารักษา เขาก็ต้องทำ ดังนั้นเมื่อวิทยาศาสตร์ก้าวหน้ามากอย่างนี้ก็ย่อมเป็นธรรมดาครับที่คนเราก็ต้องเลือกไปให้ถึงที่สุดอย่างนั้น โรคบางอย่างนั้นสมัยก่อนไม่มีทางรักษา เช่นโรคกล้ามเนื้อหัวใจตาย แต่ปัจจุบันอาจรักษาได้ แต่ต้องใช้เซลล์ต้นกำเนิดจากตัวอ่อนมนุษย์ ปัญหามีว่าการใช้เซลล์ต้นกำเนิดจากตัวอ่อนมนุษย์นั้นอาจตีความว่าเป็นการ “ฆ่าคน” ดังนั้นปัญหาจริยธรรมที่เราจะต้องช่วยกันคิดก็คือ เราจะยอมให้ใช้ชีวิตของคนหนึ่งเพื่อรักษาชีวิตของอีกคนหรือไม่ ปัญหานี้แม้มองจากมุมมองของผู้ที่นับถือศาสนาพอสมควร ก็ไม่ยากที่จะตอบ เพราะอะไรหรือครับ ก็เพราะว่าในชีวิตเรานั้นบางครั้งเราก็มีความจำเป็นที่จะต้องทำสิ่งที่ศาสนาอาจบอกในเบื้องต้นว่าไม่ถูกต้อง แต่เรามีความจำเป็น เช่นสมมติว่าอุบาสกท่านหนึ่งเป็นหัวหน้าครอบครัว มีลูกสี่คน ป่วยด้วยโรคกล้ามเนื้อหัวใจตาย วิธีเดียวที่จะรักษาคือใช้เซลล์ต้นกำเนิดจากตัวอ่อนมนุษย์ ถ้าอุบาสกเลือกที่จะตาย ครอบครัวก็จะลำบาก เพราะภรรยาไม่มีอาชีพ แต่หากจะรักษาครอบครัวเอาไว้ก็ต้องยอมทำสิ่งที่อาจเข้าข่ายเป็นบาปตามที่กล่าวมานั้น ปัญหาคืออุบาสกท่านนี้จะตัดสินใจอย่างไร เห็นไหมครับว่า ต่อให้เป็นคนดีพอสมควร เราก็ตัดสินใจ

เรื่องนี้ลำบาก ที่ลำบากเพราะวิทยาศาสตร์ให้ทางเลือกเพิ่มขึ้นแก่เรา ผมคิดว่าเราไม่ควรโทษนักวิทยาศาสตร์ เนื่องจากคนเหล่านี้ปรารถนาดีต่อมนุษยชาติ ความก้าวหน้าทางการแพทย์สมัยนี้ได้รักษาชีวิตคนเอาไว้เป็นจำนวนมาก และบางคนในจำนวนนี้ก็เป็นคนสำคัญของโลก ก่อนจะกล่าวหาวิทยาศาสตร์ว่าสร้างความเลวร้ายแก่โลก เราต้องพิจารณาผลกระทบด้านดีของวิทยาศาสตร์ตามที่กล่าวมานี้ด้วย

โลกในอนาคตนั้นเป็นโลกที่จะจุดดึงเราชาวพุทธให้เข้าไปเผชิญหน้ากับปัญหาทางด้านจริยธรรมแบบใหม่ๆซึ่งแก้ยากมากขึ้นตามลำดับ ดังนั้นผมคิดว่าเราชาวพุทธ (โดยเฉพาะท่านที่เป็นนักคิด) ควรริเริ่มหาทางที่จะรับมือกับสิ่งนี้ ผมเองว่าไปแล้วงานส่วนหนึ่งที่กำลังเกี่ยวข้องกับเรื่องประเภทนี้ รายชื่อหนังสือที่ผมแจ้งเอาไว้ว่าจะทยอยทำออกมา เช่นเรื่องโทษประหารชีวิต การโคลนมนุษย์ การวิจัยเซลล์ต้นแบบหรือเซลล์กำเนิด เป็นต้น คงพอบอกท่านผู้อ่านได้ว่าผมเองถือเป็นพันธมิตรในฐานะชาวพุทธที่จะหาทางออกให้แก่ปัญหาเหล่านี้

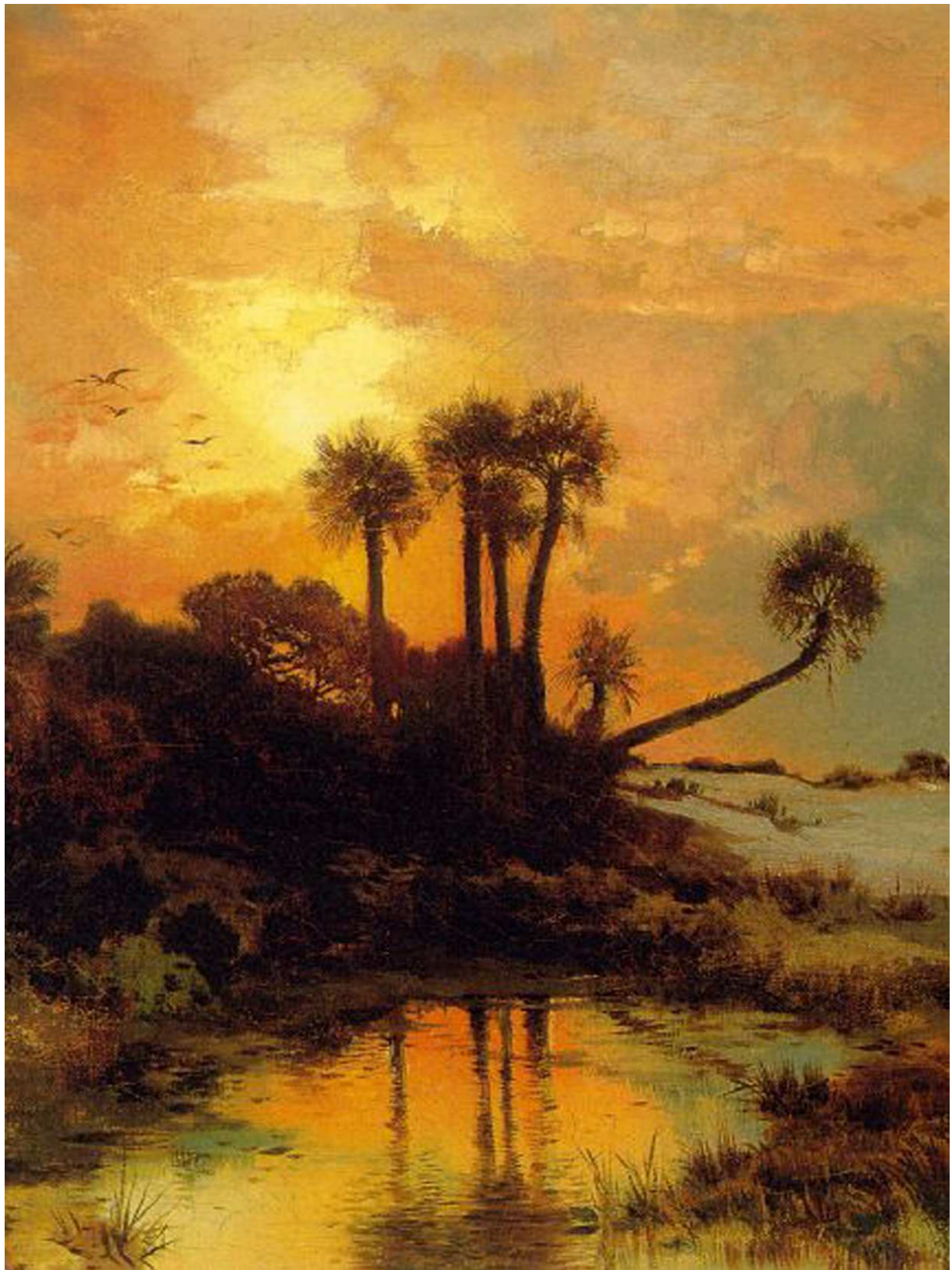
เนื่องจากเราจำเป็นต้องเริ่มต้นจากฐานคิดบางอย่างก่อนหนังสือเล่มแรกในหมวดนี้จึงขอเริ่มต้นด้วยทัศนะทางชีวจริยศาสตร์ของพระพุทธศาสนา หนังสือนี้ก็เหมือนกับหนังสือของผมเล่มอื่นๆที่เนื่องด้วยการตีความคำสอนของพระพุทธศาสนา อันว่าการตีความนั้นชื่อก็บอกอยู่แล้วว่าเรื่องนั้นๆไม่ชัด เราจึงต้องตีความ การตีความผิดได้เสมอครับ หวังว่าท่านผู้อ่านเมื่ออ่านหนังสือนี้แล้วจะช่วยให้ผมคิดต่อไปด้วยว่า ที่กล่าวมาทั้งหมดนั้นท่านเห็นด้วยหรือไม่ประการใด หวังว่าหนังสือนี้จะเป็นประโยชน์บ้าง อย่างน้อยก็ช่วย

กระตุ้นให้เกิดความสนใจปัญหาทางด้านชีวจริยศาสตร์ ซึ่งทุกศาสนาประสปร่วมกันในโลกสมัยนี้ เราควรมาช่วยกันคิด อย่างรอบคอบ และอย่างตระหนักว่าการตีความของเราอาจบกพร่องได้ เพื่อก่อให้เกิดการค้นพบทางออกที่ดีที่สุดสำหรับแก้ปัญหาเหล่านี้ตามยุคสมัย คงไม่มีคำตอบสุดท้าย แต่เราจะพยายามหาคำตอบที่ดีที่สุด ณ ช่วงเวลาหนึ่ง ภายใต้สภาพแวดล้อมอย่างหนึ่ง

ขอบพระคุณครับ ©

สมภาร พรหมทา

กุมภาพันธ์ ๒๕๕๔



—บทที่หนึ่ง—

พุทธจริยศาสตร์สองระบบ



การทำความเข้าใจระบบจริยศาสตร์ในพระพุทธศาสนาอาจทำได้หลายวิธี โดยทั่วไปวิธีที่มักใช้กันก็คือพิจารณาดูภาพรวมว่าระบบจริยศาสตร์ของพระพุทธศาสนานั้นมีโครงสร้างอย่างไร เนื่องจากโครงสร้างของระบบจริยศาสตร์ของพระพุทธศาสนาไม่ได้มีเพียงโครงสร้างเดียว ในการพิจารณาสิ่งที่เรียกว่าโครงสร้างของระบบจริยศาสตร์ของพระพุทธศาสนา ผู้ศึกษาก็ต้องเลือกที่จะพิจารณาผ่านทางโครงสร้างใด ในที่นี้ผู้วิจัย^๑ จะพิจารณาผ่านโครงสร้างหนึ่ง ภายในโครงสร้างนี้ จริยศาสตร์ของพระพุทธศาสนาแบ่งออกเป็นสองส่วน ส่วนแรกเรียกว่า “จริยศาสตร์สำหรับบุคคล” ส่วนที่สองเรียกว่า “จริยศาสตร์สำหรับสังคมหรือสำหรับหมู่คณะ”

^๑ ที่มาของหนังสือนี้คือ “งานวิจัย” ที่ผมทำก่อนหน้านี ในหนังสือนี้เวลากล่าวถึง “ผู้เขียน” จะขอเรียกว่า “ผู้วิจัย” อาจฟังดูขัดหูในตอนแรก แต่สักระยะ ท่านผู้อ่านก็จะชิน

จริยศาสตร์สำหรับบุคคลหมายถึงหลักการว่าด้วยเกณฑ์สำหรับตัดสินความดีความชั่วสำหรับคนคนหนึ่ง เกณฑ์ตัดสินความดีความชั่วในที่นี้มีความหมายหลักๆสองความหมายคือ (ก) เป็นเกณฑ์สำหรับบอกว่าสิ่งนี้ควรถือว่าเป็นสิ่งที่ผิดหรือสิ่งที่ถูก ความหมายนี้เจาะจงไปที่การกระทำอันเฉพาะเจาะจงอย่างใดอย่างหนึ่ง เช่นการให้เงินแก่ขอทาน หรือการเดินข้ามถนนทั้งที่ยังมีสัญญาณไฟบอกว่ายังข้ามไม่ได้ (ข) เป็นเกณฑ์สำหรับบอกว่าโดยภาพรวมชีวิตควรถูกใช้ไปเพื่อแสวงหาสิ่งใด ความหมายที่สองนี้ต่างจากความหมายแรกตรงที่ไม่ใช้สำหรับพิจารณาการกระทำเป็นครั้งๆ แต่ใช้พิจารณาการกระทำทั้งหมดหรือโดยรวมอย่างที่เราเรียกกันว่า “การใช้ชีวิต” พิจารณาจากความหมายทั้งสองที่กล่าวมานี้ จริยศาสตร์สำหรับบุคคลก็คือหลักการที่บุคคลผู้หนึ่งใช้สำหรับปรึกษาว่า (ก) เมื่อเขาจะต้องกระทำบางสิ่งบางอย่างลงไป การกระทำนั้นควรถือว่าเป็นผิดหรือถูก และที่ตัดสินเช่นนั้นด้วยเหตุผลอะไร (ข) เมื่อเขามีคำถามว่าการใช้ชีวิตเช่นใดจึงจะถือว่าเป็นการใช้ชีวิตอันประเสริฐ หลักจริยศาสตร์ข้างต้นก็สามารถบอกเขาได้ ทั้งยังบอกเหตุผลด้วยว่าทำไมการใช้ชีวิตเช่นนี้จึงถือว่าเป็นประเสริฐ ส่วนการใช้ชีวิตแบบนั้นหรือแบบโน้นไม่ถือว่าเป็นประเสริฐ หรือประเสริฐน้อยกว่า

ในทำนองเดียวกัน หลักจริยศาสตร์สำหรับหมู่คณะก็สามารถเข้าใจได้โดยเทียบเคียงกับหลักจริยศาสตร์สำหรับบุคคลที่ได้กล่าวมาแล้วนี้ สังคมหรือหมู่นั้นนั้นในแง่หนึ่งก็เหมือนบุคคลคือถูกนับว่าเป็น “หน่วย” อันหนึ่ง ต่างกันเพียงบุคคลนั้นเป็นหน่วยที่ประกอบขึ้นจากอวัยวะหลายๆอย่าง แต่สังคมเป็นหน่วยที่ประกอบขึ้นจากบุคคลหลายคน สำหรับคนคนหนึ่งนั้น ความเป็นเอกภาพ

ในความเป็นหน่วยนั้นเข้มข้นกว่าสังคม หมายความว่า ในคนคนหนึ่งนั้น ความคิด รสนิยม ความเห็น ตลอดจนทัศนคติที่มีต่อสิ่งต่างๆ มีความเป็นเอกภาพ เพราะมาจากคนเพียงผู้เดียว แต่ในสังคม ผู้คนมาจากภูมิหลังที่ต่างกัน จึงเป็นไปได้ที่คนในสังคมจะมีความคิด รสนิยม ความเห็น ตลอดจนทัศนคติต่อสิ่งต่างๆ ไม่เหมือนกัน เมื่อเป็นเช่นนี้ ความดี หรือสิ่งที่ถูกที่ควรสำหรับสังคม จึงไม่เหมือนความดีหรือสิ่งที่ถูกที่ควรสำหรับบุคคล ความดีสำหรับสังคมนั้นได้มายากลำบากกว่าความดีสำหรับบุคคล เพราะว่าเมื่อคนคนหนึ่งเห็นว่านี่คือความดี เขาไม่มีคนอื่นที่จะมาขัดแย้ง แต่ถ้าใครคนใดคนหนึ่งในสังคมตะโกนขึ้นว่า “นี่คือสิ่งที่ดีสำหรับสังคมเรา” (เช่นเขาเสนอว่าสังคมเราควรปลอดจากอบายมุขอย่างสิ้นเชิง เหล้า บุหรี่ ล้อตเตอรี่ เป็นต้นจะต้องห้ามจำหน่ายอย่างเด็ดขาด) ก็อาจมีเสียงอื่นๆ ตะโกนขึ้นคัดค้านว่า “ไม่จริง นี่ไม่ใช่สิ่งที่ดีสำหรับสังคมเรา สิ่งที่ดีสำหรับสังคมเราต้องเป็นอย่างนี้ต่างหาก” (เช่นเสียงนั้นอาจเสนอว่าการอนุญาตให้จำหน่ายอบายมุขที่ไม่ร้ายแรงนั้นเป็นผลดีแก่สังคมมากกว่าการห้าม เพราะทำให้รัฐมีรายได้) จะเห็นว่าการจะหาข้อยุติว่าอะไรน่าจะเป็นสิ่งที่ดีที่สุดสำหรับหมู่คณะนั้นยากกว่าการหาว่าอะไรน่าจะเป็นสิ่งที่ดีที่สุดสำหรับคนเพียงคนเดียว ผู้ที่เห็นต่างกันสองเสียงข้างต้นนั้น ถ้าพิจารณาในกรอบของบุคคลก็จะกลายเป็นอีกเรื่องหนึ่ง สำหรับคนที่ไม่เห็นด้วยกับการมีอบายมุข เขาย่อมจะไม่สนับสนุนการซื้อขายสิ่งเหล่านี้ เพราะการซื้อขายสิ่งเหล่านี้เป็นความชั่วสำหรับเขา แต่คนที่ไม่เห็นว่าสิ่งเหล่านี้ผิดก็ย่อมจะสนับสนุนในรูปของการซื้อขาย สำหรับเขา การจำหน่ายหรืออุดหนุนอบายมุขที่ไม่ร้ายแรงเช่นนี้นอกจากจะไม่ถือว่าผิดแล้วยัง

เป็นการสร้างรายได้ให้แก่รัฐด้วย ดังนั้นเขาจะสนับสนุนสิ่งเหล่านี้ต่อไป คนสองคนที่เห็นต่างกันในเรื่องดีชั่วเช่นนี้สามารถอยู่ร่วมสังคมเดียวกันได้ และความเห็นต่างกันนั้นก็ไม่มีผลกระทบอะไรเข้ามาไปยังชีวิตของอีกฝ่าย เพราะระบบจริยธรรมที่ทั้งสองถืออยู่นั้นเป็นเรื่องส่วนตัวของใครของมันนั่นเอง

จะอย่างไรก็ตาม ในการอยู่กันเป็นสังคมหรือหมู่คณะนั้นจะมีสิ่งหนึ่งเกิดขึ้นอย่างจำเป็น เราเรียกสิ่งนี้ว่า กฎระเบียบหรือกติกาลำสำหรับการอยู่ร่วมกัน กฎกติกาที่ว่านี้อาจมีได้หลายลักษณะเช่น กฎหมาย จารีตประเพณี หรือข้อตกลงที่กระทำกันอย่างไม่วุ่นวาย ครัดนัก ในที่นี้เราจะพิจารณาเฉพาะกฎหมายอย่างเดียวเพราะเป็นกติกาที่ใช้กันเป็นสากลทั่วโลกและมีระบบเหตุผลในการได้มาซึ่งกติกาที่ว่านี้ใกล้เคียงกัน กฎหมายนั้นโดยสาระก็คือภาพสะท้อนความคิดและทัศนคติของสังคมนั้นๆเกี่ยวกับความผิดถูกชั่วดี ในบางสังคม สุราเป็นสิ่งที่กฎหมายอนุญาตให้ผลิตและจำหน่ายได้ แต่ในบางสังคมสิ่งนี้เป็นสิ่งต้องห้ามตามกฎหมาย การมีกฎหมายต่างกันเช่นนี้ย่อมสะท้อนว่าสองสังคมนี้มีความคิดเห็นเกี่ยวกับเรื่องสุราต่างกัน ซึ่งหากกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือสองสังคมนี้มีมาตรฐานเกี่ยวกับศีลธรรมเรื่องสุราไม่เหมือนกัน

เมื่อเทียบกับจริยศาสตร์สำหรับบุคคล จริยศาสตร์สำหรับหมู่คณะก็ประกอบด้วยเนื้อหาหลักๆสองส่วนคือ (ก) เป็นหลักการที่จะบอกว่าอะไรควรถือว่าเป็นสิ่งผิดหรือไม่ผิดสำหรับสังคม (ข) เป็นหลักการที่บอกว่าอะไรควรถือว่าเป็นภาพรวมของอุดมคติแห่งสังคม แต่อย่างที่ได้กล่าวมาแล้ว ดีสำหรับคนคนหนึ่งไม่เป็นปัญหา เพราะไม่ต้องมีคนอื่นมาขัดแย้ง แต่ดีสำหรับสังคมนั้นกว่าจะได้มา

ต้องผ่านขั้นตอนที่ยุ่งยากมากกว่า โดยทั่วไปสิ่งที่มนุษย์กระทำมักสอดคล้องกับโลกทัศน์รวมๆของเขา ดังนั้นหลักจริยศาสตร์ส่วนที่บอกว่าอะไรคืออุดมคติของชีวิตในจริยศาสตร์สำหรับบุคคลมักจะเป็นตัวกำหนดหลักจริยศาสตร์ส่วนที่บอกว่าดีชั่วในการกระทำหนึ่งๆนั้นจะวัดจากอะไร ในทำนองเดียวกัน การที่สังคมมีอุดมคติอย่างไรอย่างหนึ่งจะเป็นตัวกำหนดว่าอะไรควรถือว่าผิดหรือไม่ผิดสำหรับสังคมนั้นๆ ในทางตะวันตกนั้นมีระบบจริยศาสตร์สำหรับสังคมอยู่ระบบหนึ่งที่ถือว่าสังคมควรมีเสรีภาพให้แก่บุคคลในสังคมมากที่สุดเท่าที่จะทำได้ การจำกัดเสรีภาพของบุคคลจะกระทำได้อีกต่อเมื่อมีเหตุผลหนักแน่น เช่นเสรีภาพที่ว่ามันจะสร้างความเดือดร้อนเสียหายแก่ผู้อื่นเป็นต้น เมื่อยึดถืออุดมคติเรื่องเสรีภาพที่ว่านี้เวลาที่สังคมซึ่งใช้ระบบจริยศาสตร์แบบนี้เป็นหลักจะวินิจฉัยว่าอะไรควรมีได้ในสังคม หลักการเรื่องเสรีภาพที่ว่ามันก็จะเข้ามามีบทบาท ในประเทศตะวันตกที่ส่วนใหญ่ใช้ระบบจริยศาสตร์แบบเสรีนิยมที่ว่านี้ สื่อที่เป็นไปเพื่อสนองตอบความสนุกสนานทางกามารมณ์เช่นหนังโป๊เป็นสิ่งที่สามารถจำหน่ายจ่ายแจกได้อย่างไม่ผิดกฎหมาย ทั้งที่สิ่งเหล่านี้ศาสนาที่สังคมนั้นๆยึดถืออยู่จะประมาณว่าเป็นสิ่งชั่วร้ายก็ตาม เหตุผลที่รัฐไม่สามารถห้ามการผลิตจำหน่าย และซื้อขายหนังโป๊ก็คือ นี่เป็นเสรีภาพส่วนบุคคล และเสรีภาพที่ว่านี้ก็มีได้ทำให้ใครเดือดร้อนเลย

เดิมนั้นศาสนามีอิทธิพลต่อสังคม การที่ศาสนามีอิทธิพลต่อสังคมทำให้การกำหนดอุดมคติของสังคมนั้นๆง่ายขึ้นและชัดขึ้น ในประเทศตะวันตกสมัยกลางนั้นศาสนาคริสต์มีอิทธิพลต่อฝ่ายบ้านเมืองมาก กฎหมายที่ใช้อยู่ในบ้านเมืองเวลานั้นต้องคล้อยตาม

หลักความเชื่อในทางศาสนา ปัจจุบันอิทธิพลของศาสนาคริสต์ เช่นนั้นไม่เหลือแล้ว อุดมคติของสังคมที่เคยชัดเจนก็กลับไม่ชัดเจนเช่นแต่เดิม ที่กล่าวมานี้ไม่ได้หมายความว่าสังคมตะวันตกไม่มีหลักการที่มาใช้แทนที่ศาสนา สิ่งที่ทำให้อำนาจของศาสนจักรเลือนลอยในโลกตะวันตกนั้นคือปรัชญาและวิทยาศาสตร์ วิทยาการสองแขนงนี้ต่างจากศาสนาตรงที่ศาสนานั้นมีศูนย์กลางแห่งความเชื่อ (ที่โดยปกติมักทำหน้าที่เป็นศูนย์กลางสำหรับวินิจฉัยว่าอะไรผิดหรือถูก) อย่างสำเร็จรูปเบ็ดเสร็จในตัว แต่ปรัชญาและวิทยาศาสตร์นั้นสอนให้มนุษย์รู้จักคิดสงสัยและตั้งคำถามต่อสิ่งต่างๆ รอบตัว เฉพาะปรัชญานั้นมีแขนงเฉพาะแยกย่อยลงไปอีกแขนงหนึ่งคือ จริยศาสตร์ที่สอนให้เรา รู้จักตั้งข้อสงสัยต่อระบบคุณค่าที่ยอมรับกัน อยู่ในสังคม จริยศาสตร์ในฐานะแขนงหนึ่งของปรัชญานั้นแม้จะคล้ายศาสนาตรงที่พยายามแสวงหาหลักการสำหรับบอกว่าอะไรผิดอะไรถูก แต่ก็ต่างจากศาสนาตรงที่จริยศาสตร์ไม่เสนอหลักการบนพื้นฐานของอำนาจอย่างศาสนา ตรงกันข้าม ทฤษฎีว่าด้วยความดี ความชั่วในทางจริยศาสตร์ใดๆ ก็ตามแต่ล้วนแต่มาจากการคิดด้วยเหตุผล และถือกันในวงการจริยศาสตร์ว่าหากระบบความคิดใดๆ ก็ตามแต่จะเป็นที่ยอมรับ นั่นก็เพราะพลังของการให้เหตุผลที่มีอยู่ในระบบจริยศาสตร์นั้นๆ ปัจจุบันปรัชญาเสรีนิยมในฐานะทฤษฎีจริยศาสตร์ทฤษฎีหนึ่งได้เข้ามาแทนที่ศาสนาคริสต์แทบจะสิ้นเชิง เมื่อเทียบกันแล้ว อุดมคติทางสังคมที่ปรัชญาเสรีนิยมให้ในฐานะส่วนหนึ่งของเนื้อหาทางจริยศาสตร์ของตนอาจไม่ชัดเท่ากับที่ให้โดยศาสนาคริสต์ในอดีต แต่เมื่อพิจารณาจากพื้นฐานของเหตุผล เราต้องยอมรับว่าปรัชญาเสรีนิยมมีเหตุผลมากกว่า มีน้ำเสียงของการ

ใช้อำนาจเข้าว่าน้อยกว่าหรือแทบไม่มีเลย

สังคมไทยเป็นสังคมที่แม้จะมีผู้นับถือศาสนาหลายศาสนา แต่คนส่วนใหญ่ราว ๙๘% นับถือพระพุทธศาสนา ในแง่นี้เราอาจกล่าวถึงสังคมไทยโดยใช้คำว่าสังคมพุทธอย่างแทบจะแทนที่กันได้สนิท สังคมพุทธนั้นมีประสบการณ์บางอย่างแตกต่างจากสังคมที่นับถือศาสนาอื่นโดยเฉพาะศาสนาแนวเทวนิยมที่สำคัญๆของโลกคือศาสนาฮินดู คริสต์ และอิสลาม ศาสนาที่เอ่ยชื่อมานี้ล้วนมีประสบการณ์ในแง่ที่เคยมีและยังมีอำนาจเหนือรัฐ ศาสนาฮินดูสมัยโบราณนั้นมีอิทธิพลต่อระบบการปกครองและกฎหมายของรัฐ ศาสนาคริสต์ก็เช่นเดียวกัน ส่วนศาสนาอิสลามนั้นเวลานี้ก็อาจกล่าวได้ว่ายังมีอิทธิพลเหนือรัฐอยู่ พระพุทธศาสนานั้นไม่เคยมีประสบการณ์ที่ว่ำนั้น ซึ่งเรื่องนี้อาจเป็นเหตุบังเอิญหรือว่าเกี่ยวข้องกับลักษณะเฉพาะบางอย่างของพระพุทธศาสนาก็ได้ มีนักวิชาการทางด้านพระพุทธศาสนาบางคนตีความว่าที่พระพุทธศาสนาไม่มีประสบการณ์ในการเข้าไปมีอิทธิพลต่อรัฐนั้นมาจากลักษณะเฉพาะบางอย่างของพระพุทธศาสนาเอง ลักษณะที่ว่ำนี้อาจคือการที่พระพุทธศาสนาถือว่าการปฏิบัติตามคำสอนของศาสนาเป็นเรื่องของบุคคล และเป็นเรื่องของความสมัครใจ ผู้ที่ตีความเช่นนี้ได้ยกตัวอย่างว่า การดื่มเหล้านั้นผิดศีลในพระพุทธศาสนาก็จริง แต่พระพุทธศาสนาก็ไม่เคยเสนอว่าเหล้าควรถูกกำหนดว่าผิดกฎหมายโดยรัฐ ในศาสนาบางศาสนาเช่นศาสนาอิสลามนั้น ถ้าเหล้าเป็นสิ่งที่ผิดหลักคำสอนในศาสนา รัฐอิสลามจะไม่อนุญาตให้ขายเหล้า การที่พระพุทธศาสนาตีกรอบว่าการปฏิบัติตามคำสอนทางศาสนาเป็นเรื่องของบุคคล ไม่ใช่เรื่องของสังคมนี้เองที่ทำให้สังคมพุทธไม่นำเอาหลักการทาง

ศาสนาเป็นตัวกำหนดระบบจริยธรรมสำหรับสังคม กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ตามการตีความข้างต้น ระบบจริยศาสตร์สำหรับสังคมไม่มีในพระพุทธศาสนา

ความเข้าใจระบบจริยศาสตร์ของพระพุทธศาสนาข้างต้นนี้ดูจะเป็นความเข้าใจที่สำคัญสายหนึ่ง นักวิชาการทางด้านพระพุทธศาสนาต่างประเทศที่มีชื่อเสียงบางคนก็เข้าใจเช่นนั้น (ตัวอย่างเช่น Winston King: *In the Hope of Nibbana*) จะอย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยคิดว่าความหมายของคำว่า “จริยศาสตร์สำหรับสังคม” นั้น อาจมีได้อย่างน้อยสองแบบคือความหมายอย่างแข็งกับความหมายอย่างอ่อน ความหมายอย่างแข็งคือ ระบบจริยศาสตร์สำหรับสังคมใดๆก็ตามแต่ต้องมีส่วนเกี่ยวข้องกับสังคมในทางปฏิบัติอย่างน้อยก็ในทางกฎหมาย ความหมายอย่างอ่อนคือ ระบบจริยศาสตร์ใดๆก็ตามแต่ หากมีคำแนะนำว่าสังคมควรปฏิบัติอย่างไรต่อเรื่องที่เป็นปัญหาทางจริยธรรม ระบบจริยศาสตร์นั้นถือว่าเป็นระบบจริยศาสตร์สำหรับสังคมอย่างหนึ่งได้ ถ้าเรายอมรับการแยกประเภทของจริยศาสตร์สำหรับสังคมสองแบบนี้ได้ เราก็จะเห็นต่อไปว่าพระพุทธศาสนาก็มีระบบจริยศาสตร์สำหรับสังคมแบบอ่อน คือเป็นระบบจริยศาสตร์ที่ไม่เน้นการเข้าไปมีบทบาทในการกำหนดกฎกติกาของสังคม แต่เน้นการให้คำแนะนำในทางจริยธรรมว่าเรื่องนั้นๆควรที่สังคมจะจัดการอย่างไร ส่วนการที่สังคมจะนำเอาคำแนะนำนั้นไปปฏิบัติหรือไม่ก็ให้ถือเป็นเรื่องของบ้านเมือง พระพุทธศาสนาจะไม่ก้าวล้ำเข้าไปในอาณาเขตของทางโลกนั้น

อันที่จริง ระบบจริยศาสตร์สำหรับสังคมอย่างที่เสนอกันในวงการปรัชญานั้น ว่าไปแล้วดูจะใกล้เคียงกับระบบจริยศาสตร์

สำหรับสังคมของพระพุทธศาสนาที่กล่าวมาข้างต้นมากที่สุดเมื่อเทียบกับจริยศาสตร์ทางศาสนาด้วยกันเอง จริยศาสตร์ทางศาสนา นั้นมักมี “อำนาจ” บางอย่างแฝงอยู่ อำนาจในที่นี้ผู้วิจัยหมายถึง อะไรก็ได้ที่ไม่ใช่เหตุผล การอ้างความศักดิ์สิทธิ์ของคัมภีร์หรือของ พระเจ้าเพื่อบอกว่าทัศนะทางจริยศาสตร์ของตนเป็นสิ่งที่มนุษย์ต้อง เอาไปปฏิบัติอย่างไม่มีข้อโต้แย้งผู้วิจัยถือว่าเป็นการใช้อำนาจอย่าง หนึ่ง การใช้อำนาจเช่นนี้เป็นสิ่งที่วงการปรัชญาไม่กระทำกัน และนี่ อาจเป็นเหตุผลหนึ่งที่ทำให้ทัศนะทางจริยศาสตร์ที่เสนอโดยนัก ปรัชญาน้อยนักที่จะมีอิทธิพลต่อสังคมจริงๆ จะอย่างไรก็ตาม จุด แข็งของระบบจริยศาสตร์แบบไม่ใช้อำนาจนี้ก็คือจะค่อยๆสามารถ โน้มน้าวใจมนุษย์ให้หันมาเห็นด้วยมากกว่าระบบจริยศาสตร์แบบใช้ อำนาจเข้าว่า ประจักษ์พยานสำหรับข้อที่ผู้วิจัยกล่าวข้างต้นก็คือการ ที่เวลานี้อำนาจของศาสนาในโลกตะวันตกนั้นได้จางหายไปแทบจะ ลื่นเชิง ในขณะที่ระบบความคิดแบบไม่ใช้อำนาจได้เข้ามาแทนที่ และจะเข้ามาแทนที่ระบบจริยศาสตร์แบบแรกเพิ่มมากขึ้นเมื่อ พิจารณาโลกทั้งโลก แม้ว่าพระพุทธศาสนาจะไม่มีจารีตทางศาสนา ในการเข้าไปก้าวก่ายรัฐในแง่ของการนำเอาคำสอนทางศาสนาเข้า ไปเสนอให้รัฐปฏิบัติตามก็จริง แต่พระพุทธศาสนาก็มีทัศนะในทาง สังคมบางอย่างที่จะบอกว่าเรื่องเช่นนี้เวลาที่รัฐจะเข้าไปเกี่ยวข้อง หรือจัดการ (เช่นอธิบายมุขในรูปแบบต่างๆ) มีประเด็นใดบ้างที่รัฐ จะต้องพิจารณา และประเด็นที่ว่านี้พระพุทธศาสนามองว่าอย่างไร ความเห็นของพระพุทธศาสนาเหล่านี้แม้พระพุทธศาสนาจะเสนอ ในแง่ที่เป็นความเห็นล้วนๆ ไม่มีการใช้อำนาจทางศาสนาสำหรับบีบ บังคับว่ารัฐจะต้องเห็นด้วยและนำไปใช้ให้เกิดผลในทางปฏิบัติ แต่

ถ้าข้อเสนอของพระพุทธศาสนามีเหตุผล สิ่งที่พระพุทธศาสนาเสนอก็จะเหมือนทัศนะทางปรัชญาบางระบบที่ต่อไปคนจะเห็นคุณค่าและนำไปใช้เอง

อนึ่ง เมื่อเรากล่าวว่า พระพุทธศาสนาไม่เคยเสนอว่าคำสอนของตนจะต้องกลายเป็นบทบัญญัติของรัฐนั้น คำว่า “พระพุทธศาสนา” ในที่นี้มักหมายถึงพระสงฆ์ การกล่าวเช่นนี้เข้าใจว่าเป็นการกล่าวอย่างเปรียบเทียบกับสงฆ์ในศาสนาอื่นเช่นศาสนาคริสต์ในทางตะวันตกนั้นเวลากล่าวถึงอิทธิพลของศาสนาที่มีต่อรัฐ คำว่าศาสนามักใช้ว่า “The Church” คำนี้ไม่ได้หมายถึงตัวศาสนธรรมแต่หมายถึงคณะนักบวชในศาสนาที่ทำหน้าที่บริหารดูแลกิจการทางด้านศาสนา คณะสงฆ์ของพระพุทธศาสนานั้นถือว่าตนไม่เกี่ยวข้องกับการทางโลก ตนมีหน้าที่เพียงนำคำสอนในทางพระพุทธศาสนาไปเสนอแก่ประชาชนบ้าง แก่ผู้บริหารบ้านเมืองบ้าง ในฐานะของครูเท่านั้น บทบาทเช่นนี้ทำให้สถานะของพระสงฆ์เป็นที่เคารพศรัทธาของประชาชนและผู้บริหาร โดยที่สถานภาพเช่นนี้ของคณะสงฆ์ได้ก่อให้เกิดระบบการมีตัวเชื่อมประสานระหว่างรัฐและประชาชนซึ่งเราจะไม่พบในระบบจริยศาสตร์แบบที่คำสอนทางศาสนาเข้าไปมีบทบาทต่อรัฐโดยตรง ศาสนาคริสต์สมัยกลางนั้นเป็นสิ่งที่เดียวกันกับรัฐ ตามโครงสร้างแห่งอำนาจเช่นนี้ ประชาชนเลยกลายเป็นผู้ที่ยืนอยู่ตรงกันข้ามกับศาสนาไป เวลาที่ประชาชนขัดแย้งกับรัฐก็ไม่สามารถใช้ประโยชน์จากคณะสงฆ์เพราะคณะสงฆ์ก็คือรัฐ แต่สำหรับสังคมไทยที่คณะสงฆ์ไม่เป็นส่วนหนึ่งของรัฐ เวลาที่รัฐกับประชาชนขัดแย้งกัน ทั้งสองฝ่ายก็อาจอาศัยสถาบันสงฆ์เป็นสื่อกลางในการปรับความเข้าใจกัน ดังนั้นการที่คณะสงฆ์

ทำตัวเป็นกลางระหว่างประชาชนและรัฐโดยการไม่เข้าไปใกล้ชิดกับอำนาจรัฐและโดยการดำรงสถานะเป็นครูทางศีลธรรมของทุกฝ่าย ควรเข้าใจว่าได้ส่งผลดีบางอย่างแก่สังคมพุทธดังที่ได้กล่าวมาแล้ว

ถ้าเราตีความว่าคำว่า “พระพุทธศาสนา” นอกจากจะหมายถึงสถาบันสงฆ์ตามที่กล่าวข้างต้น ยังหมายรวมถึงชุมชนคฤหัสถ์ด้วย ภาพของระบบจริยศาสตร์สำหรับสังคมของพระพุทธศาสนาก็อาจชัดเจนและรอบด้านมากขึ้น ปัจจุบันฝ่ายคฤหัสถ์เองได้ศึกษาพระพุทธศาสนาอย่างเป็นวิชาการและมีความพยายามที่จะเสนอมุมมองทางพระพุทธศาสนาเพื่อแก้ปัญหาสังคมมากขึ้นตามลำดับ สถาบันการศึกษาในระดับอุดมศึกษาของทางโลกจำนวนไม่น้อยได้เปิดหลักสูตรการศึกษาพระพุทธศาสนาอย่างเป็นวิชาการ ซึ่งกิจกรรมเช่นนี้ย่อมนำไปสู่การที่จะพบหนทางใหม่ๆ ในการประยุกต์คำสอนทางด้านพระพุทธศาสนาเข้ากับศาสตร์แขนงต่างๆ เพื่อนำไปใช้ให้เกิดผลจริงต่อสังคม ปรัชญาการณเช่นนี้น่าจะทำให้คำกล่าวที่ว่าพระพุทธศาสนาไม่คิดว่าคำสอนของตนจะต้องเข้าไปมีอิทธิพลต่อรัฐหรือสังคมอาจจะต้องมีการทบทวนใหม่ ถ้าคำว่า “พระพุทธศาสนา” ในที่นี้หมายถึงกิจกรรมทางด้านวิชาการที่ดำเนินการโดยคฤหัสถ์ชาวพุทธตามที่กล่าวมานี้ด้วย แนวโน้มใหม่ที่เราจะพบแทนภาพเก่าที่ว่านั่นก็คือ พระพุทธศาสนาสมัยใหม่จะค่อยๆ เข้าไปสัมพันธ์กับสังคมหรือรัฐมากขึ้น การทำงานทางวิชาการทางด้านพระพุทธศาสนาจะเข้าไปมีส่วนต่อการกำหนดแนวนโยบายตลอดจนกฎหมายของรัฐนี้ในแง่หนึ่งก็คล้ายกับปรัชญาการณที่ทฤษฎีทางจริยศาสตร์บางทฤษฎีได้เข้าไปมีส่วนต่อการกำหนด

นโยบายและกฎหมายของรัฐในประเทศตะวันตก กระบวนการทั้งหมดดำเนินไปบนพื้นฐานของการนำเสนอความคิดด้วยเหตุผล และด้วยการวิเคราะห์ในเชิงวิชาการ ระบบจริยศาสตร์สำหรับสังคมของพระพุทธศาสนาเมื่อพิจารณาจากแง่มุมที่ว่านี้ก็จะมิฐานะเป็นทฤษฎีทางจริยศาสตร์แนวหนึ่ง นักวิชาการทางด้านพระพุทธศาสนาที่นำเสนอแนวคิดทางพระพุทธศาสนาเพื่อให้สังคมพิจารณาก็จะมีฐานะเป็นหนึ่งในบรรดานักคิดทั้งหลายของสังคมที่มีมากมายและหลากหลายพื้นฐานความคิด ไม่จำเป็นว่าแนวคิดที่ไปจากมุมมองของพระพุทธศาสนาจะต้องดีกว่าหรือถูกต้องกว่าทัศนะอื่น การที่ทัศนะจากพระพุทธศาสนาได้รับการพิจารณาในแง่หนึ่งจะเป็นผลดีทั้งแก่สังคมและแก่พระพุทธศาสนาเอง ผลดีที่จะตกแก่สังคมก็คือ สังคมมีทางเลือกหลายทางและแม้ทางเลือกหนึ่งจะมาจากศาสนาหลักของสังคมทางเลือกนั้นก็ไม่มีสถานะอันใดเป็นพิเศษมากไปกว่าทัศนะแบบอื่น ผลดีที่จะตกแก่พระพุทธศาสนาก็คือ การวางตนในฐานะที่เสมอเหมือนกันกับแนวคิดอื่นๆจะเป็นโอกาสสำคัญที่จะทำให้พระพุทธศาสนาได้รับการวิพากษ์วิจารณ์โดยคนที่คิดต่างจากพุทธศาสนา สถานะที่เท่าเทียมกันนี้ในท้ายที่สุดแล้วจะทำให้พระพุทธศาสนามีความรอบคอบรอบด้านและละเอียดประณีตในการนำเสนอความคิด แม้ว่าในท้ายที่สุดแล้วนักวิชาการทางด้านพระพุทธศาสนาจะพบว่าข้อเสนอของตนมีข้อจำกัดบางอย่างอันเนื่องมาจากข้อจำกัดของพระพุทธศาสนาเอง และผลอันนั้นทำให้สังคมไม่เลือกที่จะรับเอาข้อเสนอของพระพุทธศาสนาไปใช้ ปรากฏการณ์นี้ก็ควรมองว่ายังเป็นผลดีแก่ทุกฝ่าย ผลดีที่จะตกแก่สังคมก็คือ สังคมได้เลือกแนวทางที่ดีที่สุดแล้ว แม้จะไม่ใช่วางแนวทางที่พระพุทธ-

ศาสนาเสนอ ส่วนผลดีที่จะตกแก่พระพุทธศาสนาก็คือ หลังจากผ่านระยะเวลาของการแสวงหาแนวทางที่จะแก้ปัญหาลังคมผ่านกรอบมองของพระพุทธศาสนามาพอสมควรแล้ว เราก็พบว่า มีแนวคิดบางแนวคิดที่เหมาะสมกว่าแนวคิดที่ไปจากพระพุทธศาสนา ข้อค้นพบนี้น่าจะช่วยให้ฝ่ายพระพุทธศาสนาเบาใจว่าไม่ควรเป็นห่วงสังคมต่อไปแล้ว ที่สำคัญคือข้อค้นพบนี้ไม่มีส่วนที่จะกระทบต่อระบบจริยศาสตร์ที่เป็นหลักของพระพุทธศาสนาแต่ไหนแต่ไร อันได้แก่จริยศาสตร์สำหรับบุคคล พุทธธรรมจะยังเป็นหลักสำหรับการแก้ปัญหาความทุกข์อันเกิดจากการใช้ชีวิตที่ไม่ถูกวิธีอยู่ดังเดิม การค้นพบข้างต้นจะช่วยย้ําให้พระพุทธศาสนาโดยเฉพาะอย่างยิ่งสถาบันสงฆ์หันไปทุ่มเทให้แก่งานด้านนั้นอย่างเต็มที่

ในการดำรงชีพเป็นมนุษย์นั้น ชีวิตอาจมองได้จากหลายมิติ ในที่นี้เราจะพิจารณาสองมิติที่สำคัญ อย่างแรกคือมิติของชีวิตในแง่ที่เป็น “สิ่งเฉพาะเดี๋ยวละสิ่งหนึ่ง” อย่างที่สองคือมิติของชีวิตที่ในแง่ที่เป็น “ส่วนหนึ่งของส่วนรวม” มิติของชีวิตอย่างแรกนั้นหมายเอาการที่ชีวิตเราสามารถพิจารณาได้ว่าเป็นปัจเจกภาพอันหนึ่งที่มีความสมบูรณ์เด็ดขาดในตัวเอง ตัวอย่างที่แสดงว่าชีวิตในแง่นี้มีความสมบูรณ์เด็ดขาดในตัวเองก็เช่น การที่เราจะเลือกทำความดีหรือความชั่วในสถานการณ์ที่กล่าวได้ว่าปราศจากการถูกบังคับขู่เข็ญถือว่าเป็นสิทธิขาดของเราโดยแท้ เมื่อเราทำความดีหรือความชั่วลงไปแล้วได้รับผลของการกระทำนั้นไม่ว่าจะเป็นทุกข์หรือสุขก็ตาม ผู้แสวงผลของการกระทำนั้นก็คือตัวเราโดยแท้ ในแง่อื่นที่ไม่ใช่แง่จริยธรรม ชีวิตก็อาจพิจารณาได้ในทำนองเดียวกันนี้เช่น เมื่อชีวิตดำเนินไป เราอาจประสบกับโรคภัย ความแก่ชรา และความตาย

ประสบการณ์เกี่ยวกับสิ่งเหล่านี้ตัวเราล้วนๆเป็นผู้ที่ต้องเผชิญกับมัน ความแก่ เจ็บ และตายเป็นประสบการณ์ส่วนตัวที่ไม่อาจแบ่งปันแก่กันได้ นี่คือการสมบูรณ์เด็ดขาดในตัวเองของชีวิตในแง่ที่เป็นปัจเจกภาพหนึ่งที่แยกออกมาจากปัจเจกภาพอื่นหรือสิ่งอื่นในโลก นอกจากมิติที่ว่านี้ ชีวิตก็ยังมีมิติอีกอันหนึ่งคือการเป็นส่วนหนึ่งของสังคมหรือชุมชนที่เราอาศัยอยู่ ซึ่งอาจมีได้มากกว่าหนึ่งชุมชน อย่างแรกที่สุดการจะเกิดเป็นชีวิตได้เราก็ต้องมีผู้ให้กำเนิดคือพ่อแม่ (อาจจะพ่อหรือแม่ก็ได้ถ้าเราเกิดด้วยกรรมวิธีพิเศษเช่นการโคลน) ความสัมพันธ์ระหว่างพ่อแม่และลูกนี้คือความสัมพันธ์ทางสังคมขั้นต้นที่เรียกกันว่าความสัมพันธ์ทางครอบครัว ในฐานะสมาชิกของครอบครัว เรามีหน้าที่หรือพันธะบางอย่างที่ต้องคำนึงถึง เลยออกมาจากครอบครัวก็ยังมีสังคมในรูปแบบอื่นๆเช่น ที่ทำงาน ประเทศชาติ โลก และอาจเลยไปถึงจักรวาลทั้งหมด มิติของชีวิตในแง่หลังนี้ก็คือการพิจารณาชีวิตโดยโยงไปหาสังคมที่เราเป็นสมาชิกอยู่ ในขณะที่ชีวิตในมิติที่หนึ่งเป็นการพิจารณาชีวิตโดยไม่สัมพันธ์กับอะไรทั้งนั้น นอกจากชีวิตของเราเพียงอย่างเดียว

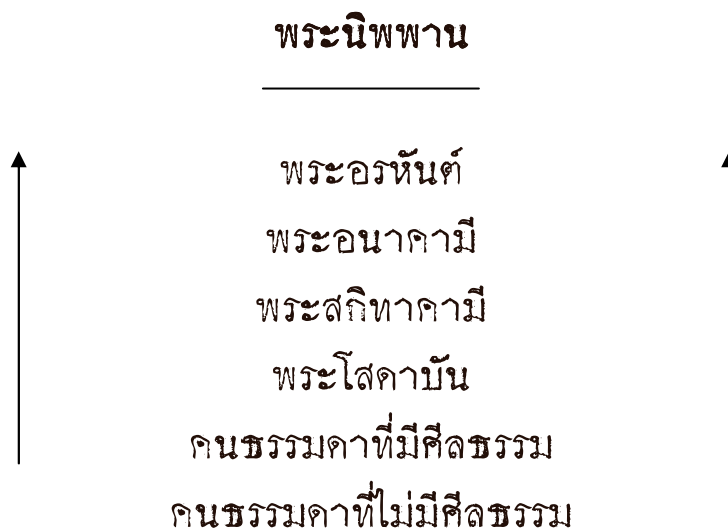
การพิจารณามิติของชีวิตสองมิติที่กล่าวมาข้างต้นนี้เป็นการพิจารณาโดยโยงไปหาแก่นแท้ของเรื่องความรับผิดชอบ หมายความว่า การแบ่งมิติชีวิตออกเป็นสองมิติข้างต้นนี้แบ่งตามความรับผิดชอบที่ไม่เหมือนกัน ในแง่ที่เราเป็นสิ่งเฉพาะเดี๋ยวๆสิ่งหนึ่งนั้น มีเพียงสิ่งเดียวที่เราต้องรับผิดชอบก็คือตัวเราเอง แต่ในแง่ที่เราเป็นสมาชิกของสังคม สิ่งที่เราจะต้องรับผิดชอบก็คือสังคม ความรับผิดชอบสองแบบนี้แม้จะมีรายละเอียดต่างกัน แต่ความหมายหนึ่งที่สำคัญของความรับผิดชอบไม่ว่าจะในกรณีหนึ่งหรือสองก็คือ

ความรับผิดชอบหมายถึงพันธะที่เราจะต้องทำให้สิ่งที่เรารับผิดชอบ อยู่ดีขึ้น เจริญขึ้น หรืออย่างน้อยก็ไม่ตกต่ำ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง คือ ถ้าสิ่งที่เรามีพันธะต้องรับผิดชอบนั้นไม่อาจดำรงอยู่ในมาตรฐานขั้นต่ำบางอย่าง ก็อาจกล่าวได้ว่าเราไม่มีความรับผิดชอบต่อสิ่ง นั้น

อะไรคือความรับผิดชอบต่อชีวิตในแง่ที่เป็นสิ่งเฉพาะเดี๋ยวลี้ หนึ่ง พระพุทธศาสนาพิจารณาปัญหานี้ในกรอบของคำสอนที่ หลากหลาย ซึ่งในท้ายที่สุดแล้วก็สามารถลดปริมาณลงเหลือสอง กรอบหลักๆคือ *กรอบทั่วไป* กับ*กรอบเฉพาะ*^๒ ตามกรอบทั่วไปนั้น พระพุทธศาสนาพิจารณาว่าชีวิตนี้คือความทุกข์ ความทุกข์นี้คือ สภาพที่ชีวิตจะต้องเป็นไปตามกฎธรรมชาติกล่าวคือต้องเกิด แก่ เจ็บ และตาย ความรับผิดชอบต่อกรอบทั่วไปก็คือทำอย่างไรเราจึง จะสามารถทำให้ชีวิตนี้พ้นไปจากความเกิด ความแก่ ความเจ็บ และความตาย พระอรหันต์นั้นคัมภีร์พระพุทธศาสนาเรียกว่า “ผู้ ปลงภาระได้แล้ว” ภาระในที่นี้ก็คือความรับผิดชอบต่อชีวิตนั่นเอง การกล่าวเช่นนี้ก็คือการกล่าวว่าพระอรหันต์เป็นบุคคลที่ถือได้ว่ามี ความรับผิดชอบต่อชีวิตอย่างสมบูรณ์เต็มเปี่ยมแล้ว สำหรับคน

^๒ คำว่า “*กรอบทั่วไป*” (ซึ่งต่อไปอาจเรียกในชื่ออื่นๆเช่นกรอบสากลหรือกรอบ ใหญ่) หมายถึงกรอบจริยธรรมที่อยู่ปลายทางบนสุดของเส้นทางหลายๆสาย “*กรอบเฉพาะ*” (ซึ่งต่อไปอาจเรียกในชื่ออื่นๆเช่นกรอบเล็ก กรอบชั่วคราว) หมายถึงกรอบจริยธรรมที่เปรียบเสมือนเส้นทางสายย่อยๆที่นำบุคคลไต่ขึ้นไปหากรอบ ทั่วไปที่อยู่บนสุด กรอบเล็กสามารถมีได้หลายแบบ แต่ละแบบก็เป็น “ความดี” เฉพาะที่แตกต่างกันออกไป แต่กรอบใหญ่หรือกรอบทั่วไปมีอยู่แบบเดียว เป็น กรอบที่ได้ละลายความดีทั้งหลายอันแตกต่างกันให้เหลือเพียง “ความหลุดพ้น” อย่างเดียว

ธรรมดาทั่วไปที่ยังตัดกิเลสไม่ได้หรือตัดได้แต่ก็ยังไม่หมดสิ้นเด็ดขาด การพิจารณาว่าเรารับผิดชอบต่อชีวิตเพียงใดก็จะดูโดยเทียบเคียงกับพระอรหันต์ที่เป็นบุคคลที่อยู่บนสุดของเส้นมาตรฐานความรับผิดชอบต่อชีวิต เราอาจเขียนแผนภูมิแสดงตำแหน่งของบุคคลต่างๆในกรอบความรับผิดชอบต่อชีวิตของตนได้ดังต่อไปนี้



ตามแผนภูมิข้างบนนี้ พระนิพพานหรือภาวะที่ชีวิตพ้นได้โดยสิ้นเชิงจากความเกิด ความแก่ ความเจ็บ และความตายถูกวางไว้บนสุดของแผนภูมิในฐานะอุดมคติหรือความรับผิดชอบต่อชีวิตจะต้องพยายามเข้าถึง เส้นลูกศรนั้นแสดงว่าตามทัศนะของพระพุทธศาสนา บุคคลแต่ละคนมีความรับผิดชอบต่อตนเองที่จะต้องพยายามเข้าถึงอุดมคติสูงสุดในชีวิตคือพระนิพพาน พระอรหันต์ที่อยู่บนสุดในบรรดาบุคคลประเภทต่างๆตามระบบการจำแนกบุคคลของพระพุทธศาสนาคือผู้ที่เข้าถึงเป้าหมายสูงสุดในชีวิตแล้ว ที่เหลือรองลงมาก็คือบุคคลที่สามารถเข้าถึงหรือเข้าใกล้เป้าหมายสูงสุดในชีวิตสูงต่ำแตกต่างกันลงมา สถานะที่ต่างกัน

ระบบการจำแนกข้างต้นนี้จะเป็นสิ่งบ่งบอกสถานะความรับผิดชอบต่อชีวิตตนของแต่ละคนว่าต่างกันอย่างไรด้วย

แม้ว่าพระพุทธศาสนาจะมีกรอบความคิดใหญ่ว่าความพ้นทุกข์หรือนิพพานคือความรับผิดชอบสูงสุดในชีวิตของปัจเจกบุคคล แต่พระพุทธศาสนาก็คำนึ้งถึงความเป็นสากลของสิ่งที่ตนนำเสนอในฐานะอุดมคติชีวิต ข้อนี้หมายความว่า แม้พระพุทธศาสนาจะเชื่อมั่นว่าไม่มีอะไรที่ดีกว่าหรือสูงกว่าพระนิพพานในฐานะสิ่งที่มนุษย์จะพึงเข้าถึงในชีวิต แต่ความเชื่อเช่นนั้นก็อาจเป็นปัญหาสำหรับคนภายนอกที่ไม่ได้นับถือพระพุทธศาสนา ความคิดของพระพุทธศาสนาทั้งระบบนั้นเริ่มต้นจาก “ความคิดเริ่มต้น” ที่ว่า “ชีวิตนี้คือทุกข์” อาจมีคนในโลกนี้แบ่งออกเป็นสองพวกเมื่อได้ยินข้อความคิดอันนี้ของพระพุทธศาสนา คือพวกหนึ่งเห็นด้วยว่าชีวิตคือความทุกข์ แต่อีกพวกไม่เห็นด้วย สำหรับพวกหลังเขาอาจเห็นด้วยว่าชีวิตนี้มีบางส่วนที่เป็นทุกข์ แต่ความสุขก็เป็นส่วนสำคัญในชีวิตด้วย และอาจเป็นไปได้ว่า หากพิจารณาดีๆ แล้วส่วนที่เป็นความสุขอาจมากกว่า อย่างน้อยก็ในแง่สัดส่วนของเวลา หากเวลาส่วนใหญ่ชีวิตเรามีแต่ทุกข์ ก็ไม่น่าที่จะมีใครปรารถนาจะมีชีวิตอยู่ แต่เราทุกคนก็ไม่อยากตาย แม้ในยามที่ชีวิตประสบทุกข์ แสดงว่าลึกๆ แล้วเรามีความสำนึกว่าชีวิตมีสุขมากกว่าทุกข์ ในบรรดาคนสองพวกนี้ สำหรับพวกแรก ข้อเสนอของพระพุทธศาสนาเรื่องนิพพานอาจเป็นที่ยอมรับได้ไม่มีปัญหา คือคนเหล่านี้สามารถรับได้ว่าความรับผิดชอบสูงสุดของชีวิตบุคคลก็คือการพยายามเข้าถึงพระนิพพาน แต่สำหรับบุคคลจำพวกที่สอง เนื่องจากเขาไม่เห็นด้วยกับความคิดเริ่มต้นที่ว่าชีวิตนี้คือทุกข์ พระนิพพานในฐานะ

ภาวะที่ตรงข้ามกับทุกข์จึงอาจไม่ใช่สิ่งที่พวกเขาเห็นว่าเป็นอุดมคติชีวิต (เหมือนคนที่ไม่เชื่อว่าตนเองเจ็บป่วยจะบอกให้ภินยาเขาย่อมจะไม่กิน) ปัญหาที่ว่าหากระบบพุทธจริยธรรมมีความเป็นสากลในความหมายว่าสามารถใช้ได้กับคนทุกประเภทไม่ว่าเขาจะมีความคิดตั้งต้นสอดคล้องกับพระพุทธศาสนาหรือไม่ พระพุทธศาสนาจะมีวิธีจัดการกับการที่คนบางประเภทจะไม่ยอมรับอุดมคติสูงสุดคือนิพพานว่าเป็นความรับผิดชอบของเขาอย่างไร

เพื่อแก้ปัญหาข้างต้นนี้ พระพุทธศาสนาได้นำเสนอกรอบที่สองที่เรียกว่ากรอบเฉพาะ กรอบเฉพาะนี้แตกต่างจากกรอบหลักตรงที่ในขณะที่กรอบหลักเน้นการทำตัวให้พ้นไปจากโลก (ซึ่งระบบจริยธรรมแบบนี้พระพุทธศาสนาเรียกว่าระบบจริยธรรมแบบโลกุตตระ) กรอบเฉพาะเน้นการทำตัวให้อยู่ในโลกนี้ (ซึ่งระบบจริยธรรมแบบนี้พระพุทธศาสนาเรียกว่าแบบโลกียะ) ตามกรอบเฉพาะ เราจะไม่มองว่าชีวิตเป็นทุกข์ก็ได้ เมื่อไม่มองเช่นนั้น ความรับผิดชอบของเราที่มีต่อชีวิตก็จะไม่อยู่ในลักษณะของความพยายามที่จะดับทุกข์ แต่จะอยู่ในรูปของการทำชีวิตให้มีความสุขในลักษณะต่างๆ ในพระสูตร มีการกล่าวถึงความสุขอย่างโลกๆเอาไว้หลายอย่างเช่นสุขที่เกิดจากการมีทรัพย์ สุขที่เกิดจากการใช้ทรัพย์ สุขที่เกิดจากการไม่มีหนี้ และสุขที่เกิดจากการมีชีวิตที่ปราศจากโทษ (องฺ. จตุกก. ๒๑/๖๒) เนื้อหารวมๆของคำสอนเรื่องความสุขแบบโลกๆนี้คือ สำหรับคนที่ครองเรือนมีครอบครัวหรือดำรงชีวิตอย่างชาวบ้าน ไม่ใช่สำนักบวช สิ่งที่เขาต้องรับผิดชอบต่อชีวิตก็คือต้องศึกษาหาความรู้ในวัยเยาว์สำหรับตระเตรียมที่จะมีอาชีพอันเหมาะสมแก่สติปัญญาและความสามารถของตนในอนาคต เมื่อเป็นผู้ใหญ่ก็รู้จักทำการ

งานมีครอบครัวและสร้างฐานะของครอบครัวให้มั่นคงเป็นหลักเป็นฐาน ในการทำการงานนั้นก็ต้องรู้จักแสวงหาทรัพย์ในทางที่ถูก ไม่ตกเป็นทาสของความอยากเมื่อเห็นช่องทางที่จะร่ำรวยผ่านวิธีการที่ไม่ชอบตามศีลธรรม ทรัพย์ที่ได้มานั้นก็ต้องรู้จักจัดสรรอย่างเหมาะสม เช่นรู้ว่าควรใช้ไปกี่ส่วน ควรเก็บไว้กี่ส่วน และส่วนที่ใช้นั้นควรใช้เพื่อการใดบ้าง พระพุทธศาสนามีข้อแนะนำเรื่องการใช้จ่ายทรัพย์ว่า ควรมีส่วนหนึ่งที่ใช้สำหรับทำบุญ อันหมายถึงการใช้จ่ายทรัพย์ที่ตรงกันข้ามกับการจ่ายเพื่อให้ตนเท่านั้นได้ประโยชน์บ้าง หมายถึงการแปรประโยชน์ทางวัตถุของทรัพย์ให้เป็นความดีซึ่งก็เป็นทรัพย์อีกประเภทหนึ่งบ้าง พิจารณาจากคำแนะนำเหล่านี้เราจะเห็นว่า ตามกรอบเฉพาะนี้ บุคคลแต่ละคนมีความรับผิดชอบเฉพาะตนที่จะต้องพิจารณาว่าอะไรคือความเหมาะสมพอดีในการแสวงหาความสุขผ่านทางการหาทรัพย์ พระพุทธศาสนาไม่ได้มีสมมติฐานที่ตั้งไว้ล่วงหน้าว่าทรัพย์สินเงินทองเป็นสิ่งชั่วร้าย ชาวพุทธที่ดีตามตัวอย่างในพระไตรปิฎกนั้นบางคนมีฐานะร่ำรวยเป็นเศรษฐี ซึ่งแสดงว่าการแสวงหาทรัพย์ในระดับที่ทำให้เป็นผู้ที่ร่ำรวยนั้นไม่ขัดกับหลักจริยธรรมอย่างโลกๆที่พระพุทธศาสนาสอน ประเด็นสำคัญนั้นอยู่ที่วิธีการในการได้มาซึ่งทรัพย์ ไม่ใช่ปริมาณของทรัพย์ที่ได้มา หากว่าวิธีการนั้นชอบธรรม คือไม่ทุจริต ทรัพย์นั้นก็เป็นทรัพย์ที่บริสุทธิ์ นอกจากเรื่องวิธีการในการได้มา องค์ประกอบอีกอย่างหนึ่งที่สำคัญก็คือวิธีการในการใช้จ่ายทรัพย์ หากทรัพย์นั้นเราใช้จ่ายเพื่อทำบุญ เช่นตั้งโรงงานหรือทำนุบำรุงพระพุทธศาสนา รวมทั้งสาธารณประโยชน์ต่างๆ ยิ่งจ่ายมาก พระพุทธศาสนาก็ถือว่ายิ่งเป็นสิ่งแสดงว่าเรามีความรับผิดชอบต่อชีวิตมาก

ตามลำดับ เศรษฐีที่ใช้ทรัพย์เพื่อปรนเปรอตนนั้นไม่ใช่เศรษฐีตามอุดมคติของพระพุทธศาสนา ดังที่ท่านพุทธทาสได้กล่าวอยู่เสมอว่า เศรษฐีตามคติของพระพุทธศาสนานั้นวัดจากการตั้งโรงทาน มีข้อที่น่าสังเกตว่า ทักษะเกี่ยวกับทรัพย์ของพระพุทธศาสนานั้นเป็นการมองทรัพย์อย่างกลางๆว่าทรัพย์นั้นเป็นช่องทางที่เราจะใช้ทำความดีก็ได้ความชั่วก็ได้ คนที่มีทรัพย์มากๆนั้นจึงมองได้สองแง่คือเป็นบุคคลที่มีศักยภาพที่จะทำดีหรือทำชั่วได้มากกว่าคนที่มีทรัพย์จำนวนน้อย พระพุทธศาสนาสนับสนุนการหาทรัพย์ที่สุจริตอย่างเต็มกำลังสติปัญญา ซึ่งก็แปลว่าตามระบบจริยธรรมนี้ คนบางคนที่เกิดมามีบุญคือเกิดมามีความสามารถในการหาทรัพย์มากกว่าคนอื่นก็จะกลายเป็นเศรษฐี การเป็นเศรษฐีอย่างถูกทำนองคลองธรรมนี้พระพุทธศาสนานอกจากจะมองว่าไม่ใช่เรื่องที่จะกล่าวได้ว่าผิดจริยธรรมแล้ว ยังมองว่ากลับจะเป็นช่องทางหรือโอกาสอันงดงามที่บุคคลผู้นั้นจะสามารถใช้เพื่อสร้างความดีงามตามคำสอนของพระพุทธศาสนาเสียด้วยซ้ำ คนมีเงินย่อมมีโอกาสดำเนินความดีในแง่ของการสละทรัพย์เพื่อสงเคราะห์คนอื่นได้มากกว่าคนที่ขาดแคลนทรัพย์ สรุปความว่าพระพุทธศาสนาไม่สนใจประเด็นเรื่องปริมาณของทรัพย์ที่เราหามาได้ แต่สนใจประเด็นว่าเราควรใช้จ่ายทรัพย์ที่หามาได้แล้วอย่างไรมากกว่า

จะอย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาจากกรอบความรับผิดชอบทางจริยธรรมส่วนบุคคล พระพุทธศาสนาไม่ได้ตีค่าว่าคนที่สามารถหาทรัพย์ได้มากกว่ามีความรับผิดชอบต่อชีวิตมากกว่าคนที่หาทรัพย์ได้น้อยกว่า กล่าวอีกนัยหนึ่งคือแม้ว่าพระพุทธศาสนาจะไม่ได้มองว่าเงินเป็นสิ่งที่ชั่วร้ายในตัวเอง แต่พระพุทธศาสนาก็ไม่คิดว่าชีวิต

ของบุคคลควรทุ่มเทให้แก่การแสวงหาทรัพย์มากกว่าสิ่งอื่น ตรงกันข้าม ทรัพย์สินอันเป็นวัตถุนั้นได้รับการตีค่าว่ามีค่าน้อยกว่าทรัพย์อันได้แก่คุณธรรม ตัวอย่างที่สนับสนุนข้อความที่กล่าวมานี้ก็เช่น หลักธรรมเรื่อง “อริยทรัพย์๗ ประการ” อันประกอบด้วย สัทธา ศีล หิริ โอตตัปปะ พาหุสัจจะ จาคะ และปัญญา (อง. สุตตก. ๒๓/๕) จะเห็นว่าสิ่งที่พระพุทธศาสนาถือว่าเป็นทรัพย์อันประเสริฐนั้น ไม่มีทรัพย์ที่เป็นวัตถุรวมอยู่ด้วยเลย ตรงกันข้าม กลับมีข้อหนึ่งที่ว่า การสละทรัพย์อันเป็นวัตถุ (จาคะ) เพื่อประโยชน์แก่ผู้อื่นต่างหากที่ควรเรียกว่าทรัพย์ พิจารณาจากสิ่งที่กล่าวมาทั้งหมดนี้เราจะเห็นว่าความรับผิดชอบต่อชีวิตของบุคคลภายในกรอบที่สองของพุทธจริยศาสตร์ส่วนบุคคลนั้นอาจมองรวมๆได้ว่าเป็นการบริหารชีวิตอย่างรู้จักว่าอะไรคือคุณค่า อะไรไม่ใช่คุณค่า ชีวิตทางเศรษฐกิจแม้จะไม่ใช้คุณค่าโดยตรงของชีวิต แต่พุทธจริยศาสตร์ก็มองว่าการมีชีวิตทางเศรษฐกิจที่มั่นคง หรืออย่างน้อยก็ไม่มีปัญหาทางเศรษฐกิจเลี่ยนจนชีวิตนั้นเต็มไปด้วยความบีบรัด จะเป็นฐานของการมีชีวิตทางศีลธรรมที่มั่นคง ชีวิตทางศีลธรรมที่มั่นคงนี้แหละที่จะเป็นตัวตัดสินว่าบุคคลนั้นมีความรับผิดชอบต่อชีวิตหรือไม่เพียงใด ชีวิตทางศีลธรรมในระดับที่เรากำลังพิจารณากันอยู่นี้คือระดับโลกียะ แม้ไม่มีเป้าหมายชัดเจนที่ตรงดิ่งไปหาความพ้นทุกข์เหมือนจริยธรรมระดับโลกุตตระ ชีวิตทางศีลธรรมในระดับโลกียะนี้ก็อาจพิจารณาได้ว่าจะเป็นอย่างน้อยที่สุด จริยธรรมแบบโลกียะนี้ก็ต้องไม่ขัดแย้งกับจริยธรรมระดับโลกุตตระ กรอบสองกรอบคือกรอบสากลและกรอบเฉพาะในระบบจริยศาสตร์สำหรับบุคคลของพระ

พุทธศาสนาจึงเป็นสิ่งที่ประสานสอดคล้องกัน พระพุทธศาสนาเชื่อว่าอาจมีคนบางคนที่ไม่เห็นความจำเป็นที่จะต้องพ้นทุกข์ในเบื้องต้น แต่เมื่อรับผิชอบชีวิตตนในระดับโลกียะไปเป็นระยะเวลาหนึ่ง เขาจะมองเห็นว่าชีวิตที่ดิ้นงมอย่างโลกนั้นยังมีความทุกข์บางอย่างแฝงอยู่ ทุกข์ชนิดนี้ไม่ได้เกิดจากการประพฤติผิดคลองธรรมแต่อย่างใด แต่เป็นทุกข์ที่นับเนื่องอยู่กับความมีตัวตนในโลกหรือในจักรวาลนี้ トラบเท่าที่ยังมีตัวตนที่ว่านี้อยู่ ทุกข์ชนิดนี้จะยังมีอยู่ตราบนั้น ทุกข์ประเภทนี้จะดับก็ต่อเมื่อตัวตนที่ว่านี้ดับไปเท่านั้น ความหยั่งรู้ที่ค่อยๆ สะสมขึ้นในใจของบุคคลดังกล่าวนี้ในท้ายที่สุดแล้วจะนำเขาไปหาจริยธรรมแบบโลกุตตระ ณ วันหนึ่งข้างหน้า พระพุทธศาสนาเชื่ออย่างนั้น พิจารณาจากแง่นี้ กรอบเฉพาะของระบบจริยศาสตร์ส่วนบุคคลในพระพุทธศาสนาจะค่อยๆ หล่อหลอมบุคคลให้เขยิบสูงขึ้นสู่กรอบสากลเองอย่างค่อยเป็นค่อยไป กรอบเฉพาะจึงเป็นเพียงทางผ่านไปสู่กรอบสากล ความรับผิชอบภายใต้กรอบเฉพาะก็เป็นความรับผิชอบชั่วคราวที่ในท้ายที่สุดแล้วจะส่งผลให้บุคคลดำเนินไปสู่ความรับผิชอบอันถาวรตามกรอบสากลในโอกาสต่อไป

ยังมีความรับผิชอบอีกส่วนหนึ่งที่เรายังไม่ได้พิจารณา ความรับผิชอบที่ว่านี้คือความรับผิชอบที่บุคคลจะพึงมีต่อสังคม คำสอนจำนวนหนึ่งที่พระพุทธศาสนาสอนนั้นแสดงให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างชีวิตของปัจเจกบุคคลกับสิ่งอื่น เช่น หลักกรรมเรื่องอิทัปปปัจจยตา ความสัมพันธ์ระหว่างชีวิตกับสิ่งอื่นที่อยู่รอบตัวนี้ พระพุทธศาสนาแสดงในรูปของการมีปฏิสัมพันธ์ต่อกัน การมีปฏิสัมพันธ์ต่อกันในที่นี้หมายความว่า เมื่อพิจารณาชีวิตของปัจเจกบุคคลคนหนึ่งแยกออกมา เราจะพบว่าชีวิตนั้นไม่อาจดำรงอยู่ได้

โดยลำพังเพียงตนเอง ชีวิตนั้นต้องอิงอาศัยสิ่งอื่นหรือผู้อื่นจึงจะสามารถดำรงอยู่ได้ เช่นเมื่อแรกเกิดเราต้องการนมอ พยาบาล หรือผู้มีความรู้เกี่ยวกับการคลอด เมื่อมีชีวิตรอดจากการคลอดเราก็ต้องพึ่งพิงการดูแลเลี้ยงดูจากแม่ พ่อ และคนอื่นๆในครอบครัว ในการมีชีวิตนั้นเราต้องบริโภคนปัจจัยสี่ โดยที่ปัจจัยเหล่านี้ส่วนใหญ่เราก็ไม่ได้ผลิตขึ้นเอง หากแต่มีคนอื่นเช่นชาวนาช่วยผลิตให้ นี่คือตัวอย่างการที่ชีวิตหนึ่งต้องพึ่งพาสิ่งอื่น ขอให้สังเกตว่าเมื่อยกชีวิตใดๆก็ตามแต่ขึ้นพิจารณาในทำนองที่กล่าวมานี้ เราจะเห็นความสัมพันธ์เพียงทางเดียวคือทางที่เขาได้รับจากคนอื่น ต่อเมื่อบางชีวิตของเขาหลงแล้วหยิบเอาชีวิตของปัจเจกบุคคลอื่นขึ้นพิจารณา เราจึงจะเห็นการที่เขาได้ให้แก่ผู้อื่นเช่นเมื่อบางคนหลง เขาอาจเป็นคนขับรถประจำทางที่ช่วยพาผู้คนที่เขาได้พึ่งพิงข้างต้นไปสู่จุดหมายปลายทาง เมื่อพิจารณาครบเช่นนี้เราจะเห็นความสัมพันธ์สองทาง คือแต่ละชีวิตได้รับจากผู้อื่น ในขณะที่เดียวกันแต่ละชีวิตก็ให้ผู้อื่นเช่นเดียวกัน ความสัมพันธ์สองทางนี้พระพุทธศาสนาเรียกว่าปฏิสัมพันธ์ระหว่างสิ่งต่างๆในโลก

ปฏิสัมพันธ์ระหว่างสิ่งต่างๆในโลกนั้นอาจมีได้ออย่างน้อยสองอย่างคือ ปฏิสัมพันธ์ทางกายภาพ กับ ปฏิสัมพันธ์ทางศีลธรรม ปฏิสัมพันธ์ทางกายภาพคือความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งต่างๆที่ไม่ได้มีนัยทางศีลธรรม การไม่มีนัยทางศีลธรรมนั้นพิจารณาจากการที่ผู้ได้รับอุปการะจากผู้อื่นในเรื่องนั้นๆไม่มีความจำเป็นในทางจริยธรรมที่จะต้องแสดงปฏิการะ^๓ เมื่อเราเข้าไปในร้านอาหารแล้วสั่งอาหาร

^๓ อุปการะและปฏิการะเป็นศัพท์ทางพุทธศาสนา อุปการะหมายถึงการอุดหนุน เกื้อกูล ทำประโยชน์ให้ ส่วนปฏิการะหมายถึงการตอบแทน

มากิน หลังจากที่เราจ่ายเงินแล้วเดินออกมาจากร้านนั้น ทุกอย่างก็สิ้นสุด ปฏิสัมพันธ์ระหว่างพ่อค้าและลูกค้านั้นเป็นไปในทางกายภาพ เป็นเรื่องของการซื้อขาย ทั้งคู่ไม่ถือว่าใครมีพันธะทางศีลธรรมที่จะต้องชดใช้ให้แก่กัน ครูที่สอนหนังสือตามอาชีพนั้น หากไม่ทำอะไรเกินไปกว่าพนักงานรับจ้างสอนหนังสือก็ไม่ถือว่ามีความสัมพันธ์ที่เกินไปกว่าทางกายภาพต่อลูกศิษย์ แต่ถ้าครูนั้นทำอะไรมากกว่าหน้าที่ตามอาชีพ เช่นเอาใจใส่ดูแลศิษย์แม้ในเวลาที่ไม่ได้สอนหนังสือ ความสัมพันธ์เช่นนี้ถือว่าเกินไปกว่าทางกายภาพ ศิษย์ที่ได้รับอุปการคุณเช่นนี้พระพุทธศาสนาถือว่ามีความพันธะทางศีลธรรมที่จะต้องแสดงปฏิการคุณเมื่อมีโอกาส ศิษย์ที่ไม่ทำเช่นนี้เราสามารถตำหนิในทางศีลธรรมได้

จากตัวอย่างที่ยกมาข้างต้น เราอาจพอมองเห็นว่าสิ่งที่ใช้เป็นเกณฑ์ตัดสินว่าความสัมพันธ์เช่นใดเป็นความสัมพันธ์ที่เกินไปกว่าทางกายภาพก็คือเจตนารมณ์หรือความคิดในเชิงเกื้อกูลอย่างไม่หวังผลตอบแทนด้วยกันทั้งสองฝ่าย เพื่อให้เห็นภาพของสิ่งที่เรียกว่าปฏิสัมพันธ์ทางศีลธรรมชัดขึ้น พระพุทธศาสนาได้แสดงหลักธรรมเรื่อง “ทิศหก” (ที. ป/า. ๑๑/๑๗๒-๒๐๖) ที่มีเนื้อหากล่าวถึงความสัมพันธ์ ๖ คู่ ระหว่างบุคคลคือ

- ก. พ่อแม่-ลูก
- ข. ครู-ศิษย์
- ค. สามเณร-ภรรยา
- ง. มิตรสหาย-มิตรสหาย
- จ. เจ้านาย-คนรับใช้
- ฉ. ชาวบ้าน-นักบวช

แม้ว่าตัวอย่างที่ให้มานี้พระพุทธรองค์จะทรงแสดงจากปรากฏการณ์ที่เกิดในสังคมเกษตรกรรมโบราณ แต่ก็ยังใช้อธิบายความสัมพันธ์ของคนในยุคปัจจุบันได้ โดยทั่วไป ความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนในสังคมสมัยใหม่โดยเฉพาะสังคมเมืองที่สลับซับซ้อนนั้นจะเป็นไปในทางกายภาพ คือทุกอย่างอยู่ในรูปของการซื้อขายแลกเปลี่ยน จะอย่างไรก็ตาม เมื่อตีกรอบแคบเข้ามา เราย่อมจะรู้จักคนจำนวนหนึ่งที่ระบุข้างต้น ความสัมพันธ์ระหว่างเรากับคนเหล่านี้บางคู่อาจพิจารณาในแง่ที่เป็นความสัมพันธ์ทางกายภาพได้ (เช่นเราในฐานะเจ้านายกับคนงาน หรือเราในฐานะครูโดยอาชีพกับศิษย์) แต่ในกรณีเช่นนี้เราก็สามารถมีความสัมพันธ์ที่เกินไปกว่านั้นได้ และจริงๆแล้วพุทธศาสนาก็ถือว่าในกรณีเช่นนี้เราควรที่จะมีความสัมพันธ์บางส่วนที่เกินไปกว่าทางกายภาพด้วย หกคู่แห่งความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลข้างต้นนี้พระพุทธศาสนาถือว่าเป็นตัวอย่างของคู่ความสัมพันธ์ในทางศีลธรรมที่ชัดเจน ซึ่งหมายความว่าในสังคมจะต้องมีปฏิสัมพันธ์ในทางศีลธรรมระหว่างบุคคลในบางเรื่องบางระดับ สังคมไม่สามารถยืนอยู่อย่างมั่นคงได้หากความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนภายในสังคมเป็นไปในทางกายภาพหรือในทางแลกเปลี่ยนซื้อขายกันหมด

การที่ความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลหกคู่ข้างต้นพุทธศาสนาเสนอว่าไม่ควรเป็นไปในทางกายภาพนั้นเป็นสิ่งที่เราพอเข้าใจได้ เพราะเป็นความสัมพันธ์ระหว่างคนที่ใกล้ชิดกันบ้าง ระหว่างคนที่มีสถานะเป็นที่เคารพของอีกฝ่ายบ้าง ซึ่งทั้งหมดนั้นล้วนแล้วแต่เป็นบุคคลที่ “รู้จักกัน” ปัญหาว่าในการอยู่ในสังคมที่กว้างใหญ่และซับซ้อนเป็นไปได้ไหมที่เราจะมีความสัมพันธ์ในเชิงศีลธรรมต่อบุคคลที่เรา

ไม่รู้จักหรือต่อสิ่งที่เป็นนามธรรมเช่นต่อรัฐ ปัญหานี้เราจะตอบได้ง่ายขึ้นถ้าพิจารณาเรื่องปฏิสัมพันธ์นี้โดยเกี่ยวโยงไปหาประเด็นเรื่องความรับผิดชอบที่เราได้ตั้งเป็นประเด็นหลักไว้แต่แรก

ในปรัชญาสังคมตะวันตก ความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนในสังคมถูกจัดไว้ในรูปของความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับประชาชน ซึ่งประชาชนในที่นี้มีความหมายในเชิงที่เป็นปัจเจกบุคคล (บุคคลในรูปหมู่คณะที่เป็นนามธรรมเช่นนิติบุคคลก็นับเป็นปัจเจกบุคคลคนเดียวด้วยเช่นกัน) ข้อนี้หมายความว่า เมื่อเราอยู่ในรัฐในฐานะพลเมืองเรามีความเกี่ยวข้องกับรัฐ โดยที่เราไม่จำเป็นต้องมีความเกี่ยวข้องต่อกันระหว่างปัจเจกบุคคล เมื่อนาย ก. ทำร้ายนาย ข. แม้ว่าการกระทำนี้จะส่งผลกระทบต่อนาย ข. แต่ในทางสังคมเราจะถือว่าความผิดที่นาย ก. กระทำขึ้นนั้นเป็นความผิดต่อรัฐ เมื่อมีการสอบสวนลงโทษนาย ก. กระบวนการทุกอย่างจะดำเนินการโดยรัฐ นาย ข. ซึ่งเป็นผู้เสียหายและเป็นผู้ที่จะต้องได้รับความยุติธรรมจากการถูกทำร้ายนี้จะมีความสัมพันธ์ผ่านไปยังนาย ก. ทางรัฐเท่านั้น สองคนนี้ไม่อาจมีความสัมพันธ์ต่อกันโดยตรง คือนาย ข. ไม่สามารถจัดการกับนาย ก. เพื่อเรียกร้องการชดใช้จะด้วยกำลังหรือด้วยอะไรก็ตามแต่โดยตรงได้ เขาจะต้องให้รัฐจัดการแล้วส่งผ่านผลของการดำเนินการนั้นมายังเขา รัฐในสังคมสมัยใหม่จึงเป็นศูนย์รวมของความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลในสังคม โดยที่ความสัมพันธ์ในทางสังคมและการเมืองระหว่างผู้คนในสังคมนั้นจะถูกส่งไปยังรัฐก่อน แล้วรัฐจะทำหน้าที่ส่งผ่านปฏิสัมพันธ์ที่เหมาะสมไปยังคู่กรณีที่เกิดปัญหาความขัดแย้งกันหรือที่มีพันธะทางกฎหมายบางอย่างต่อกัน

การที่รัฐสมัยใหม่ปฏิบัติเช่นที่กล่าวมาข้างต้นนั้นในแง่หนึ่งก็เป็นพัฒนาการที่สืบเนื่องมาจากรัฐสมัยโบราณ ในพระสูตรที่สำคัญสูตรหนึ่งของพระพุทธศาสนาเถรวาทคือ “อัครัญญสูตร” (ที. ป/๑. ๑๑/๕๑-๗๒) มีการกล่าวถึงพัฒนาการของสังคมมนุษย์โดยแบ่งออกเป็นสองช่วงคือ ช่วงก่อนที่จะเกิดรัฐ กับช่วงหลังจากที่มีรัฐเกิดขึ้นแล้ว ในช่วงแรกนั้นมนุษย์เพียงแต่มารวมกันอยู่เป็นชุมชน ไม่มีหน่วยงานหรือบุคคลที่ทำหน้าที่เป็นตัวกลางในการบริหารชุมชน ต่อมามนุษย์ก็เรียนรู้ว่ามีความจำเป็นบางอย่างที่จะต้องมีอำนาจกลางที่ว่านั้นเพื่อระงับกรณีพิพาทระหว่างคนในสังคมหรือเพื่อลงโทษผู้ที่กระทำความผิดต่อผู้อื่น การที่ผู้คนในสังคมยินยอมที่จะขอร้องให้ใครคนหนึ่งหรือคณะบุคคลกลุ่มหนึ่งที่ตนมั่นใจว่าเป็นคนดีและยุติธรรมขึ้นทำหน้าที่เป็นคนกลางในการดูแลสังคมนี้ถือได้ว่าเป็นจุดเริ่มต้นของสิ่งที่เรียกกันในภาษารัฐศาสตร์และปรัชญาสังคมสมัยนี้ว่า “รัฐ” เมื่อมีรัฐหรือมีผู้ปกครองแล้ว ผู้ปกครองก็ทำหน้าที่เป็นตัวกลางในการระงับข้อพิพาทของผู้คนและลงโทษผู้ที่ก่อความเดือดร้อนแก่ผู้อื่น ตามที่ปรากฏใน “อัครัญญสูตร” นั้น การลงโทษผู้ที่กระทำความผิดกระทำบนพื้นฐานความคิดที่ว่าผู้ปกครองมีความชอบธรรมที่จะออกกฎหมายปกครองประชาชน (เพราะประชาชนขอร้องให้เขามาทำหน้าที่นั้น) เมื่อมีการละเมิดกฎหมายก็เป็นอำนาจของผู้ปกครองที่จะลงโทษผู้ที่ละเมิดกฎหมาย ประชาชนหรือปัจเจกบุคคลแต่ละคนมีหน้าที่หรือพันธะที่จะต้องปฏิบัติตามกฎหมาย การยอมรับว่าตนมีหน้าที่ต้องปฏิบัติตามกฎหมายหรือคำสั่งของผู้ปกครองนี้อาจพิจารณาได้ว่าเป็นความรับผิดชอบต่อสังคมอย่างหนึ่ง

จากที่กล่าวมาข้างต้นนี้เราจะเห็นว่า เมื่อกล่าวถึงชีวิตของบุคคลในแง่ที่เป็นส่วนหนึ่งของสังคมอย่างกว้างที่สุดคือในแง่ที่เป็นพลเมืองของรัฐ บุคคลมีพันธะที่จะต้องปฏิบัติตามกฎหมาย เราอาจเรียกว่านี่คือความรับผิดชอบทางศีลธรรมอย่างหนึ่ง ดังนั้นปฏิสัมพันธ์ระหว่างรัฐและปัจเจกบุคคลในแง่ที่เป็นพลเมืองก็อาจกล่าวได้ว่าเป็นปฏิสัมพันธ์ที่สามารถเป็นได้มากกว่าในทางกายภาพ หมายความว่าในบางกรณีหากว่าปัจเจกบุคคลนั้นไม่แสดงความรับผิดชอบต่อรัฐในเรื่องนั้นๆ เราสามารถตำหนิเขาได้ในทางจริยธรรม นักปรัชญาคนสำคัญของโลกคนหนึ่งที่เป็นชาวกรีกคือโสกราตีสนั้นเคยให้เหตุผลแก่ผู้ที่พยายามพาเขาหลบหนีจากการประหารชีวิตว่าเขาไม่สามารถทำเช่นนั้นได้ เพราะหากทำเช่นนั้นก็แสดงว่าเขาไม่รับผิดชอบต่อรัฐ (กล่าวอย่างภาษาชาวบ้านคือเนรคุณรัฐ) เหตุผลของโสกราตีสนั้นก็คือเหตุผลเดียวกับเหตุผลของพระพุทธศาสนาที่เราวิเคราะห์กันมาข้างต้น ในแง่หนึ่งรัฐนั้นพระพุทธศาสนาองว่าคล้ายกับครอบครัวขนาดใหญ่ ผู้ปกครองก็เหมือนหัวหน้าครอบครัว ผู้ปกครองนั้นจะต้องมีธรรมกำกับเช่นทศพิธราชธรรม การมีธรรมกำกับทำให้ความสัมพันธ์ที่ส่งจากผู้ปกครองลงไปยังประชาชนเป็นมากกว่าทางกายภาพ หมายความว่าผู้ปกครองที่มีธรรมนั้นก็เหมือนพ่อแม่ที่ไม่เพียงแต่ดูแลลูกตามหน้าที่หรือตามอาชีพเท่านั้น หากแต่ดูแลด้วยจิตใจที่เป็นห่วงและหวังดี ในทางกลับกัน ประชาชนที่ได้รับอุปการคุณจากผู้ปกครองเช่นนี้แล้วก็ย่อมจะต้องมีพันธะทางศีลธรรมบางอย่างที่จะต้องตอบแทนคืน การเชื่อฟังกฎหมายนั้นเป็นความรับผิดชอบต่อเบื้องต้นหรืออย่างน้อยที่สุด อาจมีสิ่งอื่นๆที่สูงขึ้นกว่านั้นที่ประชาชนสามารถแสดงออกเพื่อแสดงว่ามีความ

รับผิดชอบต่อรัฐ เช่นการมีความมุ่งมั่นที่จะสนับสนุนให้บ้านเมืองเจริญก้าวหน้าด้วยการพัฒนาตนให้เป็นพลเมืองที่มีความคิดและมีคุณธรรม การมีส่วนร่วมในการให้ความเห็นว่าสังคมควรเป็นอย่างไร ตลอดจนการลงมือช่วยเหลือกิจการสาธารณะเท่าที่กำลังความสามารถของตนจะกระทำได้ เป็นต้น

มีปรัชญาการเมืองสมัยใหม่บางระบบที่มองว่ารัฐก็เหมือนบริษัท ประชาชนเหมือนผู้ถือหุ้น รัฐบาลก็เหมือนกรรมการบริหารบริษัท ผู้ถือหุ้นมารวมกันอยู่ในบริษัทนั้นด้วยจุดประสงค์เดียวคือการแสวงหาประโยชน์ส่วนตน การที่ประชาชนเลือกรัฐบาลก็เหมือนการที่ผู้ถือหุ้นเลือกกรรมการบริหารบริษัท คือทั้งหมดนั้นเป็นไปเพื่อให้ตนเองได้รับประโยชน์สูงสุด กรรมการบริหารบริษัทมีความรับผิดชอบเพียงอย่างเดียวคือทำให้ผู้ที่เลือกตนมาได้รับกำไรสูงสุด รัฐตามแนวคิดนี้มีพันธะที่จะต้องปกป้องผลประโยชน์ของปัจเจกบุคคล หากรัฐไม่สามารถทำหน้าที่นั้นได้ ประชาชนก็มีสิทธิที่จะเลือกคณะบุคคลกลุ่มใหม่ขึ้นมาทำหน้าที่แทน รัฐหรือประเทศชาติตามทัศนะข้างต้นนี้ค่อนข้างจะแตกต่างจากรัฐหรือประเทศชาติตามอุดมคติของพระพุทธศาสนาตรงที่พระพุทธศาสนาแม้จะยอมรับว่าความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในสังคมจำนวนมากนั้นเป็นความสัมพันธ์ในทางกายภาพ แต่พระพุทธศาสนาก็มองว่าเพียงความสัมพันธ์ที่ว่านี้เท่านั้นไม่พอที่จะก่อรูปให้เกิดสังคมอันประกอบด้วยสันติสุขที่แท้จริง ในสังคมที่ถือคติดังที่กล่าวตอนแรก มโนทัศน์บางอย่างจะได้รับการเน้นเป็นพิเศษเช่นมโนทัศน์เรื่องสิทธิ นักปรัชญาที่ถือคติที่ว่านี้บางคนถึงกับกล่าวออกมาในทำนองที่ว่า สิ่งที่ประชาชนในสังคมต้องการไม่ใช่ความรักหรือความปรารถนาดีต่อ

กัน แต่คือการเคารพสิทธิของกัน (Ayn Rand: *The Virtue of Selfishness*) การเคารพในสิทธิของกันนั้น อาจแสดงได้ด้วยตัวอย่างการซื้อขายแลกเปลี่ยนสินค้ากัน ตามทัศนะของนักปรัชญาคนนี้ เวลาที่เราซื้อของสักอย่างเช่นผลไม้ สิ่งที่เราต้องการคือผลไม้ที่มีคุณภาพสมกับเงินที่เราจ่ายไป เราไม่ต้องการความมีน้ำใจหรือบุญคุณอะไรจากคนขายทั้งสิ้น เมื่อคุณให้ผลไม้ฉัน ฉันก็จ่ายเงินให้คุณตราบนาทีที่เราสองคนเคารพสิทธิของฝ่ายตรงกันข้าม ทุกอย่างก็ถือว่าจบสิ้นสมบูรณ์แล้ว นักปรัชญาผู้นี้ดูเหมือนจะเชื่อว่าเพียงเท่านี้ก็พอแล้วที่เราจะมีสังคมที่สงบสุข พระพุทธศาสนานั้นแม้จะเห็นด้วยว่าการเคารพสิทธิของผู้อื่นเป็นเรื่องดีงามและเป็นข้อเรียกร้องขั้นต่ำสุดของการที่เราจะมีสังคมอันสงบร่มเย็น แต่ก็เห็นว่าเพียงการที่แต่ละคนขีดเส้นล้อมกรอบชีวิตตนเองโดยไม่ไพล่ออกไปละเมิดหรือล่วงล้ำเขตแดนของผู้อื่นยังไม่พอที่จะทำให้เรามีสังคมที่ดีงามด้วยว่าปัญหาบางอย่างนั้นไม่ได้เกิดจากการที่ฝ่ายใดละเมิดสิทธิของอีกฝ่าย แต่เกิดจากการที่คนบางคนหรือบางกลุ่มถูกทอดทิ้งให้อดอยากหิวโหยหรือประสบชะตากรรมอันน่าเวทนาโดยไม่มีใครยอมเดินออกไปจากเส้นล้อมกรอบชีวิตของตนแล้วยื่นมือเข้าไปช่วยต่างหาก ประเด็นนี้นักปรัชญาที่เชื่อในคติความคิดข้างต้นอาจแย้งว่าเป็นหน้าที่ของรัฐที่จะดูแล ไม่ใช่หน้าที่ของประชาชน พระพุทธศาสนาก็ยังเห็นช่องโหว่ของปัญหาอยู่ตรงที่ว่า รัฐนั้นไม่เคยปรากฏว่าสามารถยื่นมือเข้าไปช่วยเหลือคนที่ตกยากในสังคมได้ทั่วถึง แม้จะเป็นรัฐที่ได้ชื่อว่ามีระบบประกันสังคมที่ดีก็ตาม ท้ายที่สุดแล้วระบบที่สอนให้ผู้คนในชาติรักใคร่กันเสมือนหนึ่งคนในครอบครัวเดียวกันดังที่พระพุทธศาสนาสอนนั้นน่าจะเป็นระบบที่มี

ประสิทธิภาพกว่า

คนดีตามทัศนะของพระพุทธศาสนานั้นกำหนดจากการมีคุณธรรมพื้นฐานจำนวนหนึ่ง เช่นมีศีล มีใจเมตตา กรุณา ขอให้สังเกตว่าคุณธรรมของคนดีตามทัศนะของพระพุทธศาสนานั้นจำแนกออกเป็นสองส่วนคือส่วนที่เกี่ยวข้องกับตนเองและส่วนที่เกี่ยวข้องกับผู้อื่น ในที่นี้เราจะพิจารณาเฉพาะส่วนที่เกี่ยวข้องกับผู้อื่น คุณธรรมสำคัญที่เกี่ยวข้องกับผู้อื่นก็คือเมตตากรุณา ถ้ามว่าคุณธรรมที่ว่านี้พระพุทธศาสนาองว่าเป็นความรับผิดชอบของปัจเจกบุคคลต่อสังคมหรือไม่ การที่จะตอบคำถามนี้ได้ชัดเจน เราต้องพิจารณาความหมายของคำว่า “รับผิดชอบ” กันให้ละเอียดลึกเล็กน้อย

ในปรัชญาสังคมตะวันตก มโนทัศน์เรื่องความรับผิดชอบเกี่ยวข้องกับมโนทัศน์เรื่องหน้าที่ หมายความว่าคนเราจะได้รับการดำเนินในเรื่องความรับผิดชอบหรือไม่ต้องดูว่าเขามีหน้าที่ในเรื่องนั้นๆ หรือไม่ ชายคนหนึ่งเป็นตำรวจ มีขโมยวิ่งผ่านหน้าเขาไปพร้อมเสียงตะโกนไล่หลังว่า “ช่วยด้วย! ขโมยฉกกระเป๋าดิฉันไป!” ถ้าช่วงเวลานั้นชายคนนี้อยู่ในหน้าที่และสถานที่เกิดเหตุอยู่ในท้องที่ของเขา การที่เขาเพิกเฉยไม่ยอมจัดการกับเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในทางใดทางหนึ่ง เราสามารถพูดได้ว่า “เขาไม่รับผิดชอบ” ถ้าเขาทำตรงกันข้ามกับที่กล่าวมา เขาก็รับผิดชอบ

ขอให้สังเกตว่า ภายในระบบความคิดข้างต้นนั้น คนที่รับผิดชอบไม่จำเป็นต้องเป็นคนดี เพราะความรับผิดชอบมีความหมายส่อไปในทำนองที่ว่าทำงานตามหน้าที่ และหน้าที่นั้นก็มักเกี่ยวข้องกับอาชีพไม่ว่าทางใดก็ทางหนึ่ง ดังนั้นความรับผิดชอบก็มักมีความหมายแค่ว่าเพียงไม่เอาเปรียบหรือละเมิดสิทธิของอีกฝ่ายตามที่ได้กล่าว

มาแล้วเท่านั้น ถ้าคุณป้าที่ตะโกนให้ช่วยนั้นเสียภาษีให้แก่รัฐ และรัฐก็เอาภาษีนั้นมาจ้างตำรวจ ถ้าตำรวจไม่ทำหน้าที่ของตนเอง ตำรวจก็ผิดเพราะเอาเปรียบคุณป้าคนนั้น แต่ถ้าตำรวจทำหน้าที่ ก็ไม่ถือว่าตำรวจได้ทำความดีหรือมีบุญคุณต่อคุณป้าคนนั้น เพราะทั้งหมดสามารถมองได้ว่าเป็นรูปแบบหนึ่งของการแลกเปลี่ยนที่ยุติธรรมเท่านั้นเอง

พระพุทธศาสนาไม่ได้มองสังคมว่าเป็นเสมือนบริษัท แต่มองว่าเป็นเสมือนครอบครัว ดังนั้นความรับผิดชอบตามทัศนะของพระพุทธศาสนาจึงต่างจากความรับผิดชอบตามทัศนะข้างต้น สิ่งที่คนในครอบครัวกระทำ “เพื่อครอบครัว” นั้นอาจจะใช้กรอบความคิดเรื่องหน้าที่และความรับผิดชอบข้างต้นมาพิจารณาเสียเลยทีเดียว ไม่ได้ ที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะในการทำหน้าที่ของตัวเองของสมาชิกในครอบครัว มีบางมิติที่เราจะไม่พบในการทำหน้าที่ในเชิงที่เป็นอาชีพ มิติที่ว่านี้คือ “จิตใจ” หรือ “น้ำใจ” คนที่ทำอะไรจากจิตใจนั้นจะทำให้โดยปราศจากความรู้สึกรู้ว่ามีแรงบีบบังคับบางอย่างจากภายนอก ผลักดันให้ต้องกระทำเช่นนั้น ตำรวจที่วิ่งไล่จับขโมยตามหน้าที่นั้น ไม่ถือว่ากระทำการเช่นนั้นจากน้ำใจ เพราะเบื้องหลังการกระทำนั้นมีแรงบีบจากการงานอาชีพกดดันอยู่ แต่พลเมืองดีที่ช่วยไล่จับขโมยโดยไม่ต้องการผลตอบแทนอะไรและไม่มีหน้าที่เช่นนั้นเราต้องถือว่ากระทำการนั้นจากน้ำใจ ในความหมายว่าเขาได้เลือกที่จะทำโดยปราศจากแรงกดดันจากภายนอก พลเมืองดีเช่นนี้เราไม่สามารถใช้กรอบความคิดเรื่องความรับผิดชอบแบบปรัชญาตะวันตกกล้านักที่กล่าวมานั้นเข้าจับได้ แต่คนเช่นนี้แหละที่พระพุทธศาสนาเรียกว่าคนรับผิดชอบ

ปรัชญาสังคมในโลกตะวันตกนั้นสร้างขึ้นเพื่อใช้งานเฉพาะบางอย่าง หากเราเข้าใจจุดประสงค์ที่เฉพาะเจาะจงของหลักคิดเหล่านี้ เราก็อาจเข้าใจมากขึ้นว่าทำไมพระพุทธศาสนาจึงมองต่างไปจากปรัชญาเหล่านี้ โดยทั่วไป สิ่งที่เราเรียกว่า “ปรัชญาสังคมและการเมือง” (Social and Political Philosophy) ในปรัชญาตะวันตกนั้นสร้างขึ้นเพื่อเป็นกรอบอ้างอิงว่าเราจะสร้างกติกาในการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมอย่างไรบ้าง และทำไมเราจึงมีกรอบความคิดที่ว่านั้น โดยทั่วไปคนที่มาร่วมกันอยู่ในสังคมย่อมจะมีความคิดและความต้องการที่ไม่เหมือนกัน ในแง่ความคิด สิ่งที่บางคนเห็นว่ามันถูกต้องบางคนอาจเห็นว่าถูกต้องก็ได้ ยกตัวอย่างเช่นคนบางคนที่เป็นนักปฏิบัติธรรมในศาสนาอาจเห็นว่าการอ่านหนังสือโป๊เป็นเรื่องผิด เพราะเป็นกิจกรรมที่ส่งเสริมกิเลสตัณหา ในขณะที่บางคนซึ่งไม่ได้ปฏิบัติธรรมในศาสนาหรือไม่ได้รับอิทธิพลความคิดมาจากศาสนา อาจมองว่าการอ่านหนังสือประเภทที่ว่านั้นไม่เห็นจะผิดตรงไหน เพราะไม่ทำให้ใครเดือดร้อน เมื่อสังคมจะวางกฎสำหรับอยู่ร่วมกันที่เรียกว่ากฎหมาย คนแรกอาจเห็นว่ากฎหมายไม่ควรอนุญาตให้มีการจำหน่ายแจกหนังสือประเภทนี้ แต่คนที่สองอาจเห็นว่ากฎหมายไม่มีสิทธิ์ทำเช่นนั้น เมื่อมีความเห็นต่างกันเช่นนี้ นักปรัชญาสังคมและการเมืองก็เสนอทฤษฎีว่าเราควรจะใช้หลักเกณฑ์อะไรสำหรับการจัดการกับความขัดแย้งดังตัวอย่างที่กล่าวข้างต้น หลักเกณฑ์ที่ว่านี้เมื่อก้าวอย่างเจาะจงก็คือสิ่งที่มนุษย์คิดขึ้นเพื่อใช้เป็นข้ออ้างในการตรากฎหมายนั่นเอง ในประเทศตะวันตกส่วนใหญ่ การจำหน่ายหนังสือโป๊สามารถกระทำได้โดยไม่ผิดกฎหมาย ทั้งนี้เพราะปรัชญาสังคมและการเมืองที่ใช้ในประเทศเหล่านี้

เป็นปรัชญาประเภทที่เรียกว่า “เสรีนิยม” (Liberalism) ซึ่งมีหลักการสำคัญว่า “รัฐจะจำกัดเสรีภาพของปัจเจกบุคคลได้ก็เฉพาะในกรณีที่การใช้เสรีภาพนั้นทำให้คนอื่นเดือดร้อนเท่านั้น” (John Stuart Mill: *On Liberty*) นักปรัชญาที่ให้หลักการที่ว่านี้อธิบายว่า เสรีภาพนั้นเป็นคุณค่าที่สำคัญของชีวิตปัจเจกบุคคล จริงอยู่ว่าเมื่อปัจเจกบุคคลแต่ละคนเข้ามารวมกันอยู่เป็นสังคมประเทศชาติแต่ละคนก็มีพันธะบางอย่างที่จะต้องเสียสละแก่สังคม แต่การเสียสละนั้นจะต้องไม่ขัดกับเสรีภาพ เพราะเสรีภาพเป็นคุณค่าที่อยู่ในลำดับต้นๆหรือในลำดับที่สูงกว่าพันธะที่ว่านั้น ตามความเห็นนี้ การห้ามจำหน่ายหนังสือโป๊ด้วยเหตุผลว่า “สิ่งนี้กระตุ้นกิเลสตัณหา ปัจเจกบุคคลมีพันธะต่อรัฐที่จะต้องระงับกิเลส ดังนั้นรัฐจึงสามารถออกกฎหมายห้ามจำหน่ายหนังสือประเภทนี้ได้” เป็นสิ่งที่ไม่มีความหมาย เพราะได้ยกเอาสิ่งที่มีค่าต่ำกว่าเสรีภาพมาไว้เหนือเสรีภาพ ปรัชญาเสรีนิยมนั้นไม่ได้สนับสนุนการจำหน่ายหนังสือโป๊ แต่สนับสนุนการมีเสรีภาพของปัจเจกบุคคล นักปรัชญาเหล่านี้เสนอว่า หากสังคมหรือคนบางกลุ่มเห็นว่าหนังสือโป๊เป็นสิ่งไม่ดีก็สามารถแสดงเหตุผลโน้มน้าวใจคนที่ชอบอ่านหรือคนที่ทำหนังสือแนวนี้อย่างไรคือความไม่ดีของหนังสือแนวนี้อย่างไร ซึ่งในท้ายที่สุดอาจมีบางคนเห็นด้วยแล้วเลิกอ่านหรือเลิกขาย จะเห็นว่ากระบวนการทั้งหมดนั้นก็อาจนำไปสู่ผลที่เหมือนกันคือการหายไปของหนังสือโป๊ในสังคมเช่นเดียวกับการห้ามขายโดยกำหนดให้ผิดกฎหมาย วิธีการโน้มน้าวใจด้วยเหตุผลหรือการศึกษาปรัชญาเสรีนิยมยอมรับ เพราะไม่ละเมิดเสรีภาพของปัจเจกบุคคล แต่การออกกฎหมายห้ามปรัชญาเสรีนิยมไม่ยอมรับเพราะถือว่าเป็นการ

ละเมิดเสรีภาพ ในปัญหาอื่นๆที่มีลักษณะใกล้เคียงกันนี้เช่นปัญหา การประกอบอาชีพโสเภณี ปัญหาการทำแท้ง ปัญหาการทำการุณย- ฆาต หรือแม้แต่ปัญหาการโคลนมนุษย์และวิจัยเซลล์ต้นแบบที่ งานวิจัยนี้ต้องการศึกษาโดยเฉพาะ ประชญาเสรีนิยมก็ได้ให้เหตุผล ในทำนองเดียวกับเรื่องหนังสือโป๊ที่กล่าวมาข้างต้นคือ เราต้องเอา เสรีภาพของปัจเจกบุคคลขึ้นเป็นตัวตั้ง แล้วถามว่าการใช้เสรีภาพ ในเรื่องเหล่านี้ทำให้ใครเดือดร้อนหรือไม่

มีปรัชญาสังคมนิยมและการเมืองอีกระบบหนึ่งที่ใช้เกณฑ์อื่นในการ กำหนดกรอบกติกาสำหรับการอยู่ร่วมกัน คือปรัชญา “สังคมนิยม” (Socialism) สำหรับปรัชญาสังคมนิยม เสรีภาพของปัจเจกบุคคล สำคัญน้อยกว่าความอยู่ดีกินดีของสังคมในภาพรวม เป็นที่ทราบกัน ดีว่าลัทธิคอมมิวนิสต์ซึ่งเป็นแนวคิดแบบสังคมนิยมแบบหนึ่งนั้นถือ ว่าสิทธิในทรัพย์สินส่วนตัวคือที่มาของความไม่ยุติธรรมต่างๆนานา ในสังคม เพราะคิดเช่นนี้ประเทศสังคมนิยมจึงถือว่าการครอบครอง ทรัพย์สินส่วนตัวเป็นสิ่งที่ผิดกฎหมาย เสรีภาพของบุคคลนั้นมีค่า น้อยกว่าการที่คนส่วนใหญ่ในสังคมได้รับการกระจายโภคทรัพย์ อย่างทั่วถึง แม้ว่าปรัชญาสังคมนิยมจะเห็นต่างกับปรัชญาเสรี- นิยมในเรื่องหลายๆเช่นเรื่องเกี่ยวกับเสรีภาพ แต่ทั้งคู่ก็เหมือนกัน อย่างหนึ่งคือเป็นแนวคิดทางสังคมที่คิดขึ้นเพื่อเป็นพื้นฐานของ กฎหมาย การเห็นแก่คนส่วนใหญ่ในปรัชญาสังคมนิยมไม่ได้มีนัย ทางศีลธรรม คือสังคมนิยมไม่ได้สอนว่าเราต้องรักหรือเมตตาต่อกัน การเห็นแก่คนส่วนใหญ่ในปรัชญาระบบนี้เป็นเรื่องของการ จัดรูปแบบสังคมเท่านั้น

เมื่อปรัชญาสังคมนิยมขาดมิติในทางศีลธรรมในความหมายของการ

ที่คนในสังคมได้รับการหล่อหลอมให้เห็นอกเห็นใจกัน ความรับผิดชอบตามทัศนะของปรัชญาสังคมก็มีความหมายเฉพาะในระดับหนึ่งเท่านั้น เราอาจเรียกความรับผิดชอบนี้ว่า “ความรับผิดชอบตามกฎหมาย” จริยธรรมทางสังคมของพระพุทธศาสนานั้น ไม่ใช่ปรัชญาสังคมในความหมายที่กล่าวมานี้ (แต่ก็สามารถตีความให้เป็นพื้นฐานของปรัชญาสังคมแบบพุทธในความหมายนั้นได้) ดังนั้นขอบเขตของสิ่งที่เรียกว่าความรับผิดชอบทางสังคมที่พระพุทธศาสนาสอนจึงกว้างกว่าที่กล่าวในปรัชญาสังคมตะวันตก จะอย่างไรก็ตาม ที่กล่าวมานี้ไม่ควรเข้าใจว่าปรัชญาสังคมของพระพุทธศาสนาดีกว่าปรัชญาสังคมตะวันตก ที่กล่าวมานี้เพียงเพื่อชี้ให้เห็นว่า เวลาที่กล่าวถึงจริยธรรมทางสังคมหรือปรัชญาสังคมของพระพุทธศาสนา สิ่งนี้ต่างจากปรัชญาสังคมอย่างที่กล่าวกันในปรัชญาตะวันตก แม้ว่าเราจะตีความจริยธรรมเชิงสังคมของพุทธศาสนาให้เป็นปรัชญาสังคมแบบพุทธ (เพื่อใช้เป็นพื้นฐานในการกำหนดกฎกติกาสำหรับอยู่ร่วมกันอันได้แก่กฎหมาย) ปรัชญาสังคมแบบพุทธนั้นก็ควรเข้าใจว่ามีธรรมชาติบางอย่างที่ต่างไปจากปรัชญาสังคมตะวันตก อย่างน้อยที่สุดสิ่งที่ต่างกันก็คือปรัชญาสังคมแบบพุทธยอมให้มีมิติทางศีลธรรมเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของปรัชญาสังคมด้วย ดังเราจะเห็นกันในบทข้างหน้าต่อไป ๐





— บทที่สอง —

จริยธรรมสำหรับบุคคล



ปกติจริยศาสตร์ที่มีพื้นฐานมาจากคำสอนทางศาสนานั้นมักมีวิธีการนำเสนอทัศนะทางจริยศาสตร์ของตนต่างจากทัศนะทางจริยศาสตร์ที่นำเสนอกันในวงการปรัชญา ความแตกต่างที่ว่าเป็นจริยศาสตร์แบบศาสนา มักไม่ใช่เหตุผลสำหรับโน้มน้าวใจให้ผู้ฟังยอมรับ แต่จะใช้สิ่งอื่นเช่นความเชื่อมั่นในพระศาสดาที่สอนศาสนานั้นๆ หรือเชื่อมั่นในสิ่งสูงสุดอันเป็นที่มาของระบบจริยธรรมในศาสนานั้นเช่นพระเจ้า ในขณะที่การใช้เหตุผลจะถือเป็นข้อเรียกร้องพื้นฐานในการนำเสนอทัศนะทางจริยศาสตร์ในวงการปรัชญา จริยศาสตร์ของพระพุทธศาสนานั้นแม้จะจัดอยู่ในประเภทจริยศาสตร์ทางศาสนา แต่ก็มีระบบการให้เหตุผลสนับสนุนว่าทำไมเราจึงควรเชื่อสิ่งที่พระพุทธศาสนาสอน การมีระบบการให้เหตุผลที่ว่าเป็นนี้ทำให้การนำเสนอระบบจริยศาสตร์ของพระพุทธศาสนามีลักษณะใกล้เคียงกับสิ่งที่กระทำกันอยู่ในวงการจริยศาสตร์

ตะวันตก และลักษณะดังกล่าวนี้ย่อมช่วยให้การนำเอาทัศนะของพระพุทธศาสนาไปใช้จริงในสังคมเป็นไปได้มากขึ้น เพราะในโลกสมัยใหม่ เหตุผลคือหลักการสำคัญที่ใช้เป็นพื้นฐานของกฎหมายและการปกครอง ยิ่งในสังคมที่มีความเชื่อทางศาสนามากกว่าหนึ่งความเชื่อ เหตุผลก็ยังมีบทบาทมาก ความเชื่อหรือความศรัทธาเพียงอย่างเดียวอาจใช้ได้ ในสังคมที่มีระบบความเชื่อเพียงระบบเดียว และแม้จะเป็นเช่นนั้นพระพุทธศาสนาก็ไม่เห็นด้วยที่จะให้เราใช้เพียงความศรัทธา ดังปรากฏคำเตือนโดยพระพุทธองค์ในพระสูตรสำคัญที่ชื่อ “กาลามสูตร” เราจะใช้เนื้อที่ของบทนี้ทั้งบทสำหรับพิจารณาจริยธรรมสำหรับบุคคลที่สอนโดยพุทธศาสนา จริยธรรมแบบนี้พระพุทธศาสนาถือว่าวางอยู่บนพื้นฐานของหลักธรรมบางชุด ซึ่งในที่นี้เราจะเลือกพิจารณาเฉพาะที่สำคัญๆ คือ (ก) หลักธรรมเรื่องกรรม (ข) หลักธรรมเรื่องไตรลักษณ์ และ (ค) หลักธรรมเรื่องไตรสิกขา

—หลักธรรมเรื่องกรรม—

คำสอนเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนานั้นเป็นส่วนหนึ่งของคำสอนเรื่อง “กฎธรรมชาติห้าอย่าง” อันได้แก่ กฎธรรมชาติเกี่ยวกับวัตถุที่ไม่มีชีวิต (อุตุนิยาม) กฎธรรมชาติเกี่ยวกับสิ่งมีชีวิต (พีชนิยาม) กฎธรรมชาติเกี่ยวกับจิต (จิตนิยาม) กฎธรรมชาติเกี่ยวกับกรรม (กรรมนิยาม) และกฎธรรมชาติเกี่ยวกับปรากฏการณ์อื่นๆ นอกเหนือจากที่กล่าวมาเสียอย่างข้างต้น (ธรรมนิยาม) (ที. อ. ๕/๔๔) ที่พุทธศาสนาเห็นว่าเรื่องกรรมเป็นกระบวนการทางธรรมชาติ นั้นหมายความว่า ในทัศนะของพระพุทธศาสนา ระบบการให้ผล

ของกรรมเป็นกระบวนการทางธรรมชาติ เหมือนกับระบบการให้ผลที่ปรากฏในธรรมชาติอื่นๆ เช่น น้ำใช้ดื่มดับความกระหาย แต่น้ำมันทำเช่นนั้นไม่ได้ มะม่วงย่อมออกลูกเป็นผลมะม่วง ไม่เป็นมะละกอ จิตที่โกรธแค้นย่อมเผาไหม้ชีวิตของคน ส่วนจิตที่เมตตา ย่อมส่งผลให้ชีวิตเย็นชื่นสงบสุข เป็นต้น

เนื่องจากพระพุทธศาสนาสอนว่าความจริงบางอย่างในโลกอยู่พ้นการตรวจสอบด้วยประสาทสัมผัสของมนุษย์ การจะเข้าใจความจริงประเภทนี้จึงต้องใช้สิ่งอื่นที่ไม่ใช่ประสาทสัมผัส การทำงานและการให้ผลของกรรมนั้นจัดอยู่ในประเภทของสิ่งที่อยู่พ้นการตรวจสอบด้วยประสาทสัมผัส ดังนั้นการตรวจสอบความน่าเชื่อถือของหลักกรรมเรื่องกรรมจึงไม่อาจใช้ประสาทสัมผัสโดยตรง จะอย่างไรก็ตาม หลักกรรมสามารถตีความได้สองส่วน คือส่วนแรกได้แก่การให้ผลของกรรมแบบข้ามภพชาติ ส่วนที่สองคือการให้ผลของกรรมในปัจจุบัน การให้ผลของกรรมแบบแรกนั้นไม่สามารถตรวจสอบด้วยประสาทสัมผัสโดยตรง แต่แบบที่สองสามารถตรวจสอบได้ พระพุทธศาสนาสอนว่า เมื่อเราคิดในทางลบ คือคิดอยากได้ (โลภ) คิดที่จะทำลาย (โกรธ) หรือคิดอย่างไม่รู้เท่าทันความจริงของสิ่งต่างๆ (หลง) ก็จะเกิดผลแก่คุณภาพชีวิตของเราทันที คือเราจะมีชีวิตที่ร้อนรุ่ม มีดมน ภาระวนกระวาย ไม่สงบ แต่ถ้าเราคิดในทางสร้างสรรค์ กล่าวคือคิดที่จะให้ (ไม่โลภ) คิดรักใคร่เมตตาเพื่อนสรรพสัตว์ (ไม่โกรธ) และคิดอย่างรู้เท่าทันความจริงของสิ่งต่างๆ (ไม่หลง) ก็จะเกิดคุณภาพในทางสร้างสรรค์ดีงามแก่ชีวิตของเราทันที เราจะมีชีวิตที่เบาสบายชุ่มชื้น คุณภาพชีวิตทั้งด้านบวกและลบที่กล่าวมาข้างต้นนั้นพระพุทธศาสนาถือว่าเป็นเริ่มต้นที่ใจก่อน

จากนั้นก็ส่งผลไปหากาย การทำกรรมดีหรือชั่วตามความหมายที่กล่าวมานี้จึงเป็นสิ่งที่สามารถตรวจสอบด้วยประสาทสัมผัสได้ กล่าวอีกอย่างหนึ่งว่า กฎแห่งกรรมในความหมายนี้ก็เป็นกฎธรรมชาติว่าด้วยการส่งผลของความคิดไปยังชีวิต คิดดีย่อมส่งผลดี คิดร้ายย่อมส่งผลร้าย กฎที่ว่านี้สามารถตรวจสอบได้ เหมือนกับที่เราตรวจสอบกฎธรรมชาติอื่นๆ เช่นกฎที่ว่าความขี้เกียจออกกำลังกายจะส่งผลร้ายทำให้สุขภาพอ่อนแอ เป็นต้น

กฎแห่งกรรมในความหมายแรกนั้นแม้จะไม่สามารถตรวจสอบด้วยประสาทสัมผัสดังความหมายที่สอง แต่พระพุทธศาสนาก็เสนอวิธีตรวจสอบเอาไว้ชัดเจน คือตรวจสอบด้วยการปฏิบัติธรรม เชื่อกันว่าพระอริยบุคคลระดับตั้งแต่พระโสดาบันขึ้นไปเป็นผู้ที่ไม่สงสัยในเรื่องกฎแห่งกรรม (วินย. มหาวคค. ๔/๑๘ ในพระสูตรนี้กล่าวว่าพระโสดาบันจะมีคุณสมบัติคือไม่สงสัยในสิ่งที่พระพุทธเจ้าสอน อนุমানต่อว่ากรรมเป็นเรื่องหนึ่งที่ทรงสอน พระโสดาบันจึงไม่สงสัยในเรื่องกรรม) การเป็นพระอริยบุคคลก็เป็นผลมาจากการปฏิบัติธรรม แม้ว่าวิธีตรวจสอบนี้พระพุทธศาสนาจะให้ไว้ชัดเจน แต่ก็มีปัญหาตรงที่เป็นวิธีที่เรียกร้องให้ผู้ตรวจสอบทำอะไรบางอย่างที่เกินไปกว่าการใช้ชีวิตปกติธรรมดา และอาจเป็นไปได้ว่าแม้จะมีผู้ยอมลงทุนปฏิบัติธรรมเพื่อพิสูจน์เรื่องกรรม การปฏิบัติธรรมนั้นก็อาจไร้ผล แต่การไร้ผลนี้ไม่สามารถใช้แย้งว่ากฎแห่งกรรมไม่มีจริง เพราะชาวพุทธอาจแย้งว่าที่การปฏิบัติไร้ผลเนื่องมาจากผู้ปฏิบัติทำไม่ถูกวิธี หรือแม้จะถูกวิธีก็อาจมีอุปสรรคอย่างอื่นเข้ามาแทรกเช่นเป็นผู้ไม่มีบุญบารมีเพียงพอ เป็นต้น วิธีการตรวจสอบกรรมด้วยการปฏิบัติธรรมจึงเหมาะกับชาวพุทธที่เชื่อในคำสอน

ของพระศาสดาเท่านั้น จะอย่างไรก็ตาม มีวิธีที่จะอธิบายเรื่องกรรมแบบข้ามภพชาตินี้ให้ผู้ที่ไม่ใช่ชาวพุทธเข้าใจได้ คืออธิบายในแง่ที่หลักกรรมเป็นทฤษฎีที่ดีที่สุดสำหรับอธิบายว่าทำไมชีวิตของคนเราจึงแตกต่างกัน

คำว่า “ทฤษฎี” ในที่นี้ผู้วิจัยใช้ในความหมายกว้างๆว่าระบบความคิดที่สร้างขึ้นเพื่ออธิบายสิ่งที่ไม่สามารถตรวจสอบด้วยประสาทสัมผัสโดยตรง คำว่าทฤษฎีในความหมายนี้ก็เป็นสิ่งที่ใช้กันอยู่ในวงการวิทยาศาสตร์ ไอน์สไตน์เคยยกตัวอย่างเปรียบเทียบเพื่อแสดงว่าสิ่งที่เรียกว่าทฤษฎีในทางวิทยาศาสตร์นั้นคืออะไรว่า (Albert Einstein and Leopold Infeld: *The Evolution of Physics*) สมมติว่ามีนาฬิกาพิเศษเรือนหนึ่งถูกสร้างมาโดยใครก็ไม่ทราบ นาฬิกานี้ไม่มีใครในโลกสามารถเปิดดูข้างในได้ สิ่งที่เราสามารถทำได้ก็คือมองดูนาฬิกานั้นจากภายนอก นอกจากมองเราก็อาจใช้ประสาทสัมผัสอื่นเช่นมือจับต้อง หรือใช้หูฟังเสียงเดินเป็นต้น แต่สิ่งที่เราไม่อาจทำได้เลยคือเปิดดูข้างใน มีคนอยู่สองสามคนมองดูนาฬิกาเรือนนี้ เนื่องจากสามคนนี้เป็นนักวิทยาศาสตร์ เป็นคนที่สงสัยใคร่รู้ไปเสียทุกเรื่อง พวกเขาไม่พอใจแค่เพียงการมองดูและจับต้องนาฬิกานั้นจากภายนอก พวกเขาอยากรู้ว่าภายในนาฬิกานั้นเป็นอย่างไร อยากรู้ว่ากลไกภายในนั้นเป็นแบบใด แบบกลศาสตร์ ไฟฟ้า หรือว่าพลังงานนิวเคลียร์ หรือว่าไม่เป็นอะไรสักอย่างที่มนุษย์เรารู้จัก ปัญหามีว่าพวกเขาไม่สามารถเปิดดูข้างในได้ แต่ปัญหานี้คนเหล่านี้ก็คิดว่ายังไม่ใช้สิ่งที่จะปิดกั้นการแสวงหาความรู้ของมนุษย์เสียเลยทีเดียว พวกเขาให้เหตุผลว่านอกจากประสาทสัมผัสแล้ว ธรรมชาติยังสร้างเครื่องมือที่แสนวิเศษอีก

อย่างหนึ่งให้แก่มนุษย์สำหรับไว้ใช้แสวงหาความรู้ สิ่งนี้คือเหตุผล เหตุผลในที่นี้หมายถึงการคิดซึ่งอาจผสมผสานกับจินตนาการด้วยหรือไม่ก็ได้ (ปกติการคิดมักมาคู่กับจินตนาการเสมอ) ชายคนหนึ่ง หลังจากตรวจสอบนาฬิกาเรือนนั้นจากข้างนอกก็ให้แนวคิดที่เป็น การสันนิษฐานว่า “ข้างในนาฬิกาเป็นแบบกลศาสตร์” อีกคนหลังจากที่ตรวจสอบนาฬิกานั้นอย่างเดียวกันก็อาจให้แนวคิดว่า “ข้างในนาฬิกาเป็นแบบไฟฟ้า” ในขณะที่คนสุดท้ายอาจเสนอแนวคิดที่ต่างออกไปจากสองคนแรกนั้น สิ่งที่คนสามคนนี้เสนอมีลักษณะตรงกัน อยู่บางอย่างคือ *หนึ่ง* เป็นข้อสันนิษฐาน คือข้อเสนอนั้นไม่ได้มาจากการเห็นด้วยตาหรือสัมผัสด้วยประสาทสัมผัสอย่างหนึ่งอย่างใด *สอง* มีการพยายามที่จะโยงข้อสันนิษฐานนั้นมาหาสิ่งที่สังเกตได้ บางอย่างเกี่ยวกับนาฬิกานั้น เช่นคนแรกอาจให้รายละเอียดว่าที่เขาคิดว่านาฬิกานี้ทำงานแบบกลศาสตร์ก็เพราะดูจากการเดินของ เข็มที่เป็นไปอย่างราบเรียบ ไม่กระตุกอย่างนาฬิกาไฟฟ้า ส่วนคนที่สองอาจให้รายละเอียดว่า แม้เข็มของนาฬิกานี้จะเดินราบเรียบก็ไม่ จำเป็นที่จะต้องเป็นแบบกลศาสตร์ เขาคิดว่านาฬิกาไฟฟ้าบางแบบ สามารถเดินได้ราบเรียบ และเรือนนี้ก็แบบไฟฟ้าจากหลักฐาน คือเสียงการทำงานของกลไกข้างในที่เงียบมาก นาฬิกาที่ใช้พลังงาน กลไม่น่าจะเดินเงียบเช่นนั้น สิ่งที่เราเรียกว่าทฤษฎีในทางวิทยาศาสตร์ นั้นไอน์สไตน์กล่าววาก็เปรียบเหมือนข้อสันนิษฐานของชายสามคน เกี่ยวกับนาฬิกาในตัวอย่างข้างต้น ตามทัศนะของไอน์สไตน์ หากจะว่าไปแล้วทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ก็คือข้อสันนิษฐานที่พยายามทำอย่าง รอบคอบและด้วยเหตุผลเกี่ยวกับเรื่องใดเรื่องหนึ่ง การยอมรับ ทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ก็มีได้เกิดจากการที่ทฤษฎีนั้นได้เปิดเผย

ความจริงเกี่ยวกับสิ่งใดสิ่งหนึ่ง เพราะความจริงที่ทฤษฎีต่างๆ เกี่ยวข้องด้วยนั้นไม่อาจเปิดเผยได้อันเนื่องมาจากข้อจำกัดทางธรรมชาติ แต่การยอมรับนั้นมาจากการที่วงการวิทยาศาสตร์ด้วยกันเห็นว่าข้อสันนิษฐานนั้นๆ มีความเป็นไปได้สูงว่าจะตรงกับความเป็นจริงที่อย่างไรเสียมนุษย์เราก็ไม่มีทางรู้ได้เท่านั้นเอง เพราะทฤษฎีเป็นข้อสันนิษฐาน ทฤษฎีจึงเปลี่ยนได้ ประวัติศาสตร์ของวิทยาศาสตร์นั้นเต็มไปด้วยการเปลี่ยนทฤษฎี ของเก่าจะถูกแทนที่ด้วยของใหม่ และบางทีของใหม่นั้นก็อาจถูกแทนที่ด้วยของที่ใหม่กว่านั้นโดยที่ของที่ใหม่กว่านั้นอาจเกิดจากการไปปรับปรุงของเก่าที่เคยถูกปฏิเสธมาก่อนหน้านั้นก็เป็นได้

การที่คนเราเกิดมาต่างกันแม้จะเป็นพี่น้องกันเป็นปรากฏการณ์ที่น่าสนใจ สมมติว่ามีครอบครัวหนึ่งมีลูกสามคน คนโตเป็นชาย แข็งแรง เรียนหนังสือปานกลาง ถนัดในทางกีฬา คนที่สองเป็นหญิง เรียนหนังสือเก่ง แต่สุขภาพบางอย่างไม่ดีนักคือสายตาสั้น และเป็นโรคหอบหืดมาตั้งแต่เกิด ไม่ชอบกีฬา แต่สนใจศิลปะ คนที่สามเป็นชาย เกิดมาพิการแขนขาลีบ แต่ก็เรียนหนังสือเก่ง ไม่ชอบทั้งกีฬาและศิลปะ แต่ชอบการทดลองในทางวิทยาศาสตร์

เราจะเขียนตารางเปรียบเทียบความแตกต่างระหว่างคนทั้งสาม เพื่อให้เห็นภาพชัดดังนี้

คนที่หนึ่ง	คนที่สอง	คนที่สาม
เป็นชาย เรียนหนังสือ	เป็นหญิง เรียนหนังสือเก่ง	เป็นชาย เรียนหนังสือเก่ง

ปานกลาง ร่างกายแข็งแรง นักทางกีฬา	ร่างกายไม่สู้ แข็งแรง นักทางศิลปะ	เกิดมาพิการ นักทาง วิทยาศาสตร์
---	---	--------------------------------------

จากตารางข้างต้น เราจะเห็นว่ามีความแตกต่างสี่ด้านในคนทั้งสาม คือ (๑) เพศ (๒) สติปัญญา (๓) สุขภาพ และ (๔) ความถนัด ความแตกต่างเช่นนี้ปรากฏว่าสามารถเกิดกับคนที่มาจากพ่อแม่เดียวกัน ได้รับการอบรมเลี้ยงดูมาไม่ต่างกัน อยู่ในสภาพแวดล้อมเดียวกันคือในครอบครัวเดียวกัน มีศาสตร์บางศาสตร์พยายามอธิบายว่าทำไมจึงเกิดความแตกต่างที่วุ่นๆ เช่นชีววิทยา มีข้อที่น่าสังเกตว่าคำอธิบายในทางชีววิทยานั้นเป็นเรื่องทางกายภาพล้วนๆ เช่นพยายามอธิบายว่ามีเงื่อนไขในทางชีววิทยาอะไรบ้างที่ทำให้คนคนหนึ่งเกิดมาเป็นชาย เป็นหญิง ในบางเรื่องที่ซับซ้อนมากๆ เช่น สติปัญญา สุขภาพ ความถนัด รสนิยม สภาพจิตใจ เป็นต้น อาจกล่าวได้ว่าชีววิทยามีประสบการณ์น้อยมากที่จะอธิบายเรื่องเช่นนี้ แม้ในเรื่องที่พอจะอธิบายได้เช่นเรื่องการเกิดเป็นชายหรือหญิง คำอธิบายในทางชีววิทยาก็อาจวิจารณ์ได้ว่ายังไม่สิ้นสุด เพราะเป็นเพียงการตอบคำถามว่า “เพศชายหรือหญิงเกิดได้อย่างไร” เท่านั้น กล่าวคือ ชีววิทยาสามารถอธิบายได้ว่า เมื่อไข่ของมารดาผสมกับเชื้อของบิดา ได้เกิด “รูปแบบการรวมตัวกัน” แบบนี้ ซึ่งทำให้เกิดเพศหญิง แต่การรวมตัวกันแบบนั้น จะทำให้เกิดเพศชาย สิ่งที่ชีววิทยาไม่ได้อธิบายคือ มีทางเป็นไปได้มากกว่าหนึ่งทางที่ไข่และเชื้อชีวิตจะรวมกันเป็นอย่างใดอย่างหนึ่ง ดังนั้นทุกครั้งที่มีการ

ผสมกันระหว่างไขและเชื้อชีวิต ผลที่ออกมาจะเป็นแบบที่หนึ่งที
ก่อนให้เกิดเพศหญิงหรือแบบที่สองทีก่อนให้เกิดเพศชายก็ได้^๔ คำถาม
คือ อะไรเป็นปัจจัยที่ทำให้การรวมตัวกันเป็นแบบนี้ ไม่เป็นแบบนี้
อาจเป็นไปได้ที่ชีววิทยาจะตอบว่าทั้งหมดเป็นเรื่องของโชคหรือ
ความบังเอิญ เหมือนการตีลูกกอล์ฟที่บางครั้งก็ลงหลุมแต่บางครั้ง
ก็ไม่ลงหลุม พระพุทธศาสนาไม่เชื่อในเรื่องความบังเอิญ ดังนั้นการ
ที่ใครคนใดคนหนึ่งจะเกิดมาเป็นชายหรือหญิงพระพุทธศาสนาจึง
ตั้งสมมติฐานไว้ล่วงหน้าว่าจะต้องมาจากเหตุปัจจัยบางอย่าง เมื่อ
เราทราบเหตุปัจจัยที่ว่านี้ เราจะเข้าใจว่าทำไมคนเราจึงเกิดมามีเพศ
ที่ต่างกัน

ความแตกต่างที่ปรากฏในมนุษย์นั้นพระพุทธศาสนาถือว่ามโนะขันธ์
ไปหาเรื่องความยุติธรรมด้วย ดังนั้นหากเราจะคิดหาทฤษฎีสำหรับ
อธิบายว่าทำไมจึงเกิดความแตกต่างที่ว่าเหล่านี้ขึ้น สิ่งหนึ่งที่เราจะ
ลืมเสียไม่ได้ก็คือทฤษฎีนั้นจะต้องตอบคำถามในเรื่องความยุติธรรม
ด้วย โดยทั่วไป คนที่มักคิดถึงเรื่องความยุติธรรมก็คือคนที่รู้สึกว่
ตนเองเสียเปรียบผู้อื่น เราจะกลับไปพิจารณาตัวอย่างเรื่องคนสาม
คนที่เป็นพี่น้องกันข้างต้นอีกครั้ง ในตัวอย่างนั้นมีอยู่คนหนึ่งที่เกิด
มาพิการ แม้จะมีเรื่องอื่นชดเชยเช่นความเฉลียวฉลาด แต่ความ
พิการก็อาจกล่าวได้ว่าเป็นอุปสรรคสำคัญในการดำรงชีวิตของเขา
เนื่องจากเขาเป็นคนมีความคิด เขาอาจคิดเปรียบเทียบแล้วตั้งคำ
ถามว่า “ทำไมความพิการจึงจะจงเกิดกับฉันด้วยนะ” คำถามนี้

^๔ “รูปแบบการรวมตัวกันของไขและเชื้อชีวิต” นี้ เป็นการกล่าวอย่างง่ายๆเพื่อ
หลีกเลี่ยงรายละเอียดในทางชีววิทยาที่ผู้วิจัยไม่มีความรู้ที่ลึกซึ้งเพียงพอ และเป็น
สิ่งที่ไม่จำเป็นต่อการพิจารณาเรื่องที่กำลังอภิปรายกันอยู่นี้

สามารถตีความได้สองอย่าง อย่างหนึ่งตีความในแง่ที่เป็นคำถามว่า “ความพิการเกิดกับฉันได้อย่างไร” ซึ่งการตีความเช่นนี้ทำให้การตอบคำถามนี้ไม่จำเป็นต้องรับผิดชอบที่จะต้องตอบเรื่องความยุติธรรม อย่างที่สองตีความว่าคำถามนี้ถามว่า “ทำไม ความพิการจึงเกิดขึ้นกับฉัน” การตีความแบบนี้ทำให้การตอบคำถามนี้จำเป็นต้องตอบให้ครอบคลุมเรื่องความยุติธรรมด้วย สมมติว่าคนผู้นี้ไปหานักชีววิทยาที่เก่งๆ เขาอาจได้รับคำอธิบายที่ละเอียดมากๆว่า ในช่วงที่เกิดชีวิตเขาขึ้นนั้น ได้เกิดความผิดพลาดบางอย่างกับกระบวนการแห่งการให้กำเนิดชีวิตเขาอย่างนั้นอย่างนั้น ซึ่งความผิดพลาดเช่นนี้ไม่เกิดกับคนที่เกิดมาปกติทั่วไป ดังนั้นเขาจึงเกิดมาพิการอย่างที่เราเห็นนั้น จะเห็นว่าคำตอบนี้ได้เล่ารายละเอียดว่าเกิดอะไรขึ้นกับเขาในช่วงระยะแรกๆของการก่อกำเนิดขึ้นเป็นชีวิต ซึ่งทั้งหมดเป็นการบอกว่าความพิการเกิดกับเขาได้อย่างไร สิ่งที่ขาดหายไปในการอธิบายของนักชีววิทยานี้คือไม่มีการอธิบายว่าเหตุใดความพิการจึงจะลงมาลงที่เขา ทั้งที่โอกาสเช่นนี้มีไม่มากนักเมื่อพิจารณาโยงไปหาคนทั่วไปที่เกิดมาแล้วร่างกายเป็นปกติ แน่นอนว่าวิชาชีววิทยานั้นได้เปิดเผยความจริงในทางพันธุกรรมหลายต่อหลายอย่างเกี่ยวกับชีวิตมนุษย์ ลัตัว และพืช โดยที่การมีลูกหลานที่พิการบกพร่องในสัดส่วนเท่านี้เท่านั้นอาจถูกนับว่าเป็นกระบวนการทางธรรมชาติอย่างหนึ่งของการสืบทอดเผ่าพันธุ์ของสิ่งมีชีวิตเหมือนการที่รางวัลที่หนึ่ง ที่สอง ที่สาม เป็นต้นในการออกล็อตเตอรี่จะต้องตกแก่คนจำนวนเท่านี้เท่านั้นคนที่ซื้อล็อตเตอรี่ คำอธิบายนี้แม้จะรับฟังได้ แต่ก็ยังเป็นคำอธิบายที่ได้ตัดประเด็นเรื่องความยุติธรรมหรือความชอบธรรมออกไป คนที่ถูกล็อตเตอรี่นั้นเรา

อาจเข้าใจว่าถูกเพราะบังเอิญหรือเพราะโชค แต่พระพุทธศาสนาได้ตั้งคำถามลึกลงไปกว่านั้นอีกว่า ที่ว่าถูกเพราะบังเอิญหรือโชคนั้นหมายความว่าอย่างไร สำหรับพระพุทธศาสนา ไม่มีความบังเอิญ ไม่มีโชคในความหมายของสิ่งที่อธิบายไม่ได้เลยเรียกว่าโชค คนที่ถูกลืตเตอร์นั้นมีความชอบธรรมบางอย่างที่หากเรารู้แล้วจะทำให้เราหลุดปากออกมาว่า “สมควรแล้วที่เขาถูกรางวัลอย่างนั้น”

เพราะมีทัศนะพื้นฐานดังที่กล่าวมา พระพุทธศาสนาจึงอธิบายความแตกต่างของชีวิตมนุษย์ผ่านทางคำสอนเรื่องกรรม เพื่อตอบปัญหาว่าทำไมคนเราจึงเกิดมาต่างกัน โดยคำอธิบายนั้นได้ครอบคลุมมิติด้านความยุติธรรมหรือความชอบธรรมเข้าไว้ด้วย กรณีคนที่เกิดมาพิการในตัวอย่างข้างต้นพระพุทธศาสนาเห็นว่าคำอธิบายในทางวิทยาศาสตร์นั้นให้ประโยชน์ในแง่การให้รายละเอียดว่าความพิการนั้นได้ก่อกำเนิดขึ้นอย่างไร แต่คำอธิบายนี้ยังไม่จบเพราะยังไม่ตอบคำถามว่าทำไมคนผู้นั้นจึงสมควรเกิดมาพิการ คำสอนเรื่องกรรมคือคำอธิบายว่าทำไมคนผู้นั้นจึงสมควรเกิดมาเป็นอย่างนั้น คำสอนเรื่องกรรมนี้สำหรับคนธรรมดาทั่วไปเป็นสิ่งที่ไม่อาจตรวจสอบได้ด้วยประสาทสัมผัส ดังนั้นวิธีแสดงว่าเหตุใดเราจึงควรเชื่อคำสอนเรื่องกรรมจึงต้องใช้วิธีเดียวกับที่ไอน์สไตน์ได้กล่าวเอาไว้ข้างต้นคือให้เราพิจารณาว่าสิ่งที่พระพุทธศาสนาวิเคราะห์มาทั้งหมดนั้นมีเหตุผลสอดคล้องกันเป็นระบบหรือไม่ การที่คนคนหนึ่งเกิดมาพิการเป็นปรากฏการณ์ที่เทียบได้กับลักษณะภายนอกของนาฬิกาที่ไอน์สไตน์ยกตัวอย่าง ส่วนปัจจัย หรือเงื่อนไข หรือสาเหตุที่ส่งผลให้เขามาเกิดอย่างนั้นเปรียบได้กับภายในของนาฬิกาที่ไม่มีใครสามารถมองเห็นได้ คำสอนเรื่องกรรมสำหรับคนทั่วไปที่ไม่ใช่

พระอรหันต์คลออาจเทียบได้กับข้อสันนิษฐานว่ากลไกภายในนาฬิกา เป็นอย่างนี้เท่านั้น นอกจากข้อสันนิษฐานของพระพุทธศาสนาแล้วยังมีข้อสันนิษฐานโดยศาสนาอื่นเช่นบางศาสนาอาจอธิบายว่าความพิการนี้เป็นพระประสงค์ของพระเจ้า วิธีตรวจสอบความน่าเชื่อถือของข้อสันนิษฐานทั้งหมดที่ตรงไปตรงมาที่สุดก็คือลองพิจารณาเปรียบเทียบดูว่าข้อสันนิษฐานของใครน่าเชื่อถือหรือฟังดูมีเหตุผลที่สุด ผู้วิจัยขอเปรียบเทียบทัศนะของพระพุทธศาสนากับทัศนะแบบสสารนิยมที่ถือกันอยู่ในหมู่นักวิทยาศาสตร์บางส่วน และกับทัศนะของศาสนาแบบเทวนิยมเพื่อให้เห็นภาพชัดเจนขึ้นดังนี้

พระพุทธศาสนา	สสารนิยม	ศาสนาเทวนิยม
ความพิการเกิดจากกรรมของเราในอดีต	ความพิการไม่มีสาเหตุ เป็นเรื่องของความบังเอิญ	ความพิการเกิดจากพระประสงค์ของพระผู้เป็นเจ้า

ดังที่กล่าวมาแล้วว่า ในแง่ที่เป็นทฤษฎี สามทัศนะนี้ไม่มีใครสามารถพิสูจน์ได้ว่าทัศนะของตนถูก ทัศนะอื่นผิด สิ่งที่เราทำได้มีเพียงดูว่าข้อสันนิษฐานของใครน่าฟังมากกว่า ทัศนะของปรัชญาสสารนิยมนั้นมีจุดดีตรงที่ไม่เสนออะไรที่ไม่อาจตรวจสอบด้วยประสาทสัมผัส เมื่อนักวิทยาศาสตร์พบว่าความพิการเกิดขึ้นเพราะปัจจัยที่สังเกตได้อย่างนี้นั่น ก็เป็นอันจบสิ้น แต่แนวคิดนี้ก็มีข้อเสียตรงที่ไม่สามารถช่วยเหลือในทางจิตใจแก่ผู้ที่ประสบ “อุบัติเหตุในทางชีววิทยา” (ตามทัศนะของนักวิทยาศาสตร์ประเภทนี้) ทัศนะของศาสนาแบบเทวนิยมนั้นคล้ายกับของพุทธศาสนาตรงที่

พยายามอธิบายว่าทำไมคนที่เกิดมาแล้วพิการจึงสมควรยอมรับสิ่งที่เกิดขึ้นนั้น แต่ก็มีข้อเสียตรงที่ให้เหตุการณ์ทั้งหมดเป็นเรื่องของ “การเลือก” โดยบุคคลอื่น แม้ว่าบุคคลอื่นในกรณีนี้จะพระเจ้าที่ศาสนาสอนให้เคารพก็ตาม คนที่พิการบางคนอาจยอมรับคำอธิบายนั้นได้ถ้าเขาเชื่อในศาสนาเพียงพอ แต่บางคนแม้จะนับถือศาสนาเทวนิยมก็อาจมีคำถามในใจว่าทำไมพระเจ้าจึงทรงเจازงเลือกเขา ไม่เลือกคนอื่น คำอธิบายของพระพุทธศาสนานั้นให้เหตุการณ์ทั้งหมดเป็นความรับผิดชอบของคนผู้นั้น โดยอธิบายว่าในอดีตชาติ หรือ ณ ที่ไหนสักแห่งในอดีตกาลก่อนที่เขาจะมาเกิดในครั้งนี้ เขาได้กระทำความที่ไม่ดีบางอย่างลงไป กรรมนั้นยังไม่ได้รับการชดใช้ในชาตินั้น หรือชดใช้ไปบางส่วนแล้วแต่ยังไม่หมด เขาจึงต้องมาชดใช้ต่อในชาตินี้

ที่กล่าวมาข้างต้นนั้นเป็นเพียงส่วนหนึ่งของแนวคิดเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนา อันที่จริง หลักคำสอนเรื่องกรรมนั้นมีความหมายกว้างขวางและซับซ้อนมาก และหลักความเชื่อเรื่องกรรมนี้ก็ถือเป็นเสาหลักอันหนึ่งของพระพุทธศาสนา (ที่ว่าเป็นเสาหลักหมายความว่า การจะตีความคำสอนพระพุทธศาสนาเพื่อให้ไปเกี่ยวข้องหรือใช้งานกับเรื่องใดก็ตามแต่ จะไม่คิดถึงเรื่องกรรมไม่ได้) การตรวจสอบคำสอนเรื่องกรรมที่กล่าวมาข้างต้นนั้นเป็นเพียงส่วนหนึ่งของการตรวจสอบที่อาจเป็นไปได้ทั้งหมด ทั้งยังเป็นวิธีที่ปกติชาวพุทธจะไม่ใช้กัน วิธีตรวจสอบความเชื่อเรื่องกรรมที่ดีที่สุดสำหรับผู้ที่ไม่นับถือพระพุทธศาสนาก็คือเข้าไปสังเกตการณ์ในชุมชนพุทธว่าหลักความเชื่อดังกล่าวนี้อาจมีผลต่อความคิดและวิถีชีวิตของพุทธศาสนิกชนอย่างไร นอกเหนือจากบทบาทในแง่การอธิบายความแตกต่างที่

เกิดขึ้นกับคนเราในเรื่องที่สำคัญๆและปรากฏชัดเช่นความฉลาด สุขภาพ ฐานะทางครอบครัว เป็นต้น คำสอนเรื่องกรรมนั้นยังมี บทบาทหลักๆอยู่อีกจำนวนหนึ่งในสังคมพุทธคือ (ก) เป็นหลักที่ อธิบายว่าสิ่งที่เรียกว่า “บุคลิกภาพ” ของคนแต่ละคนเกิดได้อย่างไร ผู้วิจัยเคยได้ยินอาจารย์อาวุโสในทางปรัชญาท่านหนึ่งตั้งข้อ สังเกตว่า คนที่มีลูกนั้นจะทราบดีว่าบุคลิกภาพของลูกแต่ละคนไม่ เหมือนกันเลยทั้งที่เราเลี้ยงดูมาเหมือนกัน ลูกบางคนมองโลกในแง่ ดี แต่ลูกบางคนก็มีนิสัยมองโลกในแง่ร้าย ลูกบางคนนิสัยนุ่มนวล อ่อนโยน แต่ลูกบางคนก็นิสัยหยาบกระด้างแข็งกร้าวและแก้ออย่าง ไรก็ไม่หาย ท่านพูดว่า “ลูกคนที่ใจเย็นนั้นมันก็เย็นของมันมาอย่าง นั้นโดยที่เราไม่ต้องสอน ส่วนคนที่ใจร้อนมันก็ร้อนของมันมาอย่าง นั้น...” พระพุทธศาสนาอธิบายว่าบุคลิกภาพของคนแต่ละคนเป็น ผลสะสมยาวนานของกรรมในอดีต กรรมในที่นี้ก็คือสิ่งที่คนผู้นั้น กระทำอยู่เสมอในชีวิตอย่างที่เราเรียกว่าเป็นนิสัย ลูกที่เกิดใน ครอบครัวเดียวกันพระพุทธศาสนาไม่ได้มองว่าเป็นเพียง “หน่อ เนื้อทางชีวภาพ” ที่เริ่มต้นเมื่อมีการปฏิสนธิในทางชีววิทยานี้เท่านั้น เพราะหากเชื่อเช่นนั้นเราจะไม่สามารถอธิบายการที่เขาเหล่านี้ต่างก็ มีบุคลิกภาพที่เป็นตัวของตัวเองได้ ตรงกันข้าม พระพุทธศาสนา มองว่า เขาเหล่านั้นต่างก็มีที่มายาวไกลเป็นประวัติศาสตร์ของตนเอง บางคนมาจากสภาพภูมิหลังที่บีบคั้นกดดัน เขาจึงเกิดมาก้าว ร้าว แต่บางคนมาจากสภาพภูมิหลังที่เยือกเย็น เขาจึงเกิดมาเป็น คนสุขุมสงบ (ข) หลักความเชื่อเรื่องกรรมจะเป็นเครื่องกรองโลก- ทัศน์ที่มนุษย์มีต่อตัวเองและสิ่งต่างๆที่อยู่รอบตัว คำว่า “เครื่อง กรอง” ในที่นี้ผู้วิจัยใช้ในความหมายของสิ่งที่ทำให้การที่ข้อมูล

ต่างๆจากภายนอกไหลเข้ามาสู่ความนึกคิดของเราอย่างละมุน
ละม่อม ไม่รุนแรง ดุตัน คนเรานั้นอาจจำแนกได้เป็นสองพวกตาม
สภาพชีวิตคือ บางคนเกิดมาพร้อมความเพียบพร้อมสมบูรณ์ ส่วน
บางคนเกิดมาพร้อมความขาดแคลนบีบคั้น คนพวกแรกนั้นเนื่อง
จากชีวิตไม่เคยประสบความยากลำบาก จึงง่ายที่จะมีโลกทัศน์แบบ
หลงระเริง แล้วใช้ชีวิตอย่างที่พระพุทธศาสนาเรียกว่าใช้ชีวิตบน
พื้นฐานของความประมาท ส่วนพวกที่สองเนื่องจากชีวิตเต็มไปด้วย
ปัญหาและความฝืดเคือง ย่อมจะง่ายที่จะเป็นคนมีโลกทัศน์ที่
ก้าวร้าว ทั้งสองโลกทัศน์นี้พระพุทธศาสนาถือว่าเป็นไปอย่างไม
ละมุนละม่อม ต่อเมื่อได้หลักคำสอนเรื่องกรรมมาช่วยกล่อมเกล
ความคิด คนที่เกิดมาดีก็จะไม่ประมาท ส่วนคนที่เกิดมาร้ายก็จะไม่
ซึ่งเคียดชะตากรรมของตนเอง (ค) หลักคำสอนเรื่องกรรมจะช่วย
ให้เราคิดในทางสร้างสรรค์ กรรมตามทัศนะของพระพุทธศาสนานั้น
หมายถึงการกระทำที่เราเป็นผู้เลือก เมื่อเราเป็นผู้เลือก เราก็ต้อง
รับผิดชอบต่อสิ่งต่างๆที่จะเกิดขึ้นแก่ชีวิตเรา เนื่องจากกรรมบาง
อย่างเกิดในอดีตชาติแต่เพิ่งมาส่งผลในปัจจุบัน ถ้าเราเข้าใจกรรม
ในแง่ของการเลือกและความรับผิดชอบ ความคิดของเราก็จะ
เป็นไปในทางสร้างสรรค์ เช่นคนที่เกิดมาพิการก็จะคิดไปในทางที่ว่า
ความพิการนี้มาจากการเลือกของเขาโดยแท้ นอกจากนั้นพระพุทธ
ศาสนายังสอนต่อไปว่ามีโอกาสเสมอสำหรับการทำกรรมใหม่ที่ดี
งาม เราไม่อาจแก้ไขสิ่งที่ได้ทำไปแล้วในอดีต แต่เราสามารถบงการ
ให้สิ่งดีงามที่ยังไม่ได้ทำให้เกิดขึ้น ทัศนะเรื่องกรรมเช่นนี้ส่งผลให้
ชาวพุทธที่เข้าใจพุทธธรรมดีพอมองว่า แม้คนเราจะเกิดมาต่างกัน
แต่นี้ก็เป็นคนละเรื่องกับความไม่ยุติธรรม เด็กชานาที่เข้าใจเรื่อง

กรรมเมื่อมองไปที่ลูกเศรษฐีจะไม่รู้สึกว่ามันด้อยกว่า ความรู้สึกที่ว่ามันจะเป็นพลังสำคัญที่ผลักดันชีวิตของเขาให้พัฒนาไปในทางที่ดีขึ้นตามวันเวลา

—หลักธรรมเรื่องไตรลักษณ์—

ต่อไปนี้จะพิจารณาคำสอนเรื่องไตรลักษณ์ในฐานะองค์ประกอบหนึ่งของระบบการให้เหตุผลในจริยธรรมสำหรับบุคคลในพระพุทธศาสนา หลักไตรลักษณ์นี้ดูจะเป็นที่เข้าใจและยอมรับได้ง่ายกว่าหลักกรรมสำหรับคนที่ไม่ได้นับถือพระพุทธศาสนาเพราะเป็นเรื่องที่กล่าวถึงความจริงของโลกในทำนองเดียวกับปรัชญา โดยเฉพาะอย่างยิ่งอภิปรัชญา หลักไตรลักษณ์นั้นมีเนื้อหากว้างๆว่า “สังขารทั้งหลายไม่เที่ยง สังขารทั้งหลายเป็นทุกข์ ธรรมทั้งหลายเป็นอนัตตา” (ส. สฬา. ๑๘/๑) เชื่อกันในหมู่นักวิชาการทางด้านพระพุทธศาสนาส่วนใหญ่ในบ้านเราว่าหลักไตรลักษณ์นี้มีเนื้อหาครอบคลุมทุกสิ่งทุกอย่างในจักรวาล คือไม่เพียงแต่ครอบคลุมจักรวาลทางกายภาพที่เราสังเกตเห็นได้ แต่ครอบคลุมถึงบางสิ่งที่อยู่พ้นประสาทสัมผัส และเป็นสิ่งที่พระพุทธศาสนาเรียกว่า “อสังขตธรรม” อันหมายถึงสิ่งที่สามารถดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเองโดยไม่ต้องพึ่งพิงอิงอาศัยสิ่งอื่นด้วย ในที่นี้เราจะพิจารณาเนื้อหาของไตรลักษณ์เฉพาะส่วนที่เกี่ยวข้องกับโลกกายภาพเป็นหลัก โลกกายภาพในที่นี้โดยความหมายอย่างกว้างผู้วิจัยหมายถึงจักรวาลที่เป็นสสารทั้งหมดที่เราสามารถสังเกตได้ด้วยประสาทสัมผัส โดยความหมายอย่างแคบหมายถึงโลกที่เราอาศัยอยู่นี้รวมทั้งตัวเราด้วย ในที่นี้เราจะพิจารณาเฉพาะความหมายอย่างแคบเพราะเป็นเรื่องที่

เกี่ยวข้องกับหลักจริยธรรมสำหรับบุคคลอื่นเป็นเรื่องที่เรากำลังอภิปรายกันอยู่นี้

โลกกายภาพนั้นพระพุทธศาสนาถือว่าเป็นสังขตธรรมอย่างหนึ่ง เกณฑ์สำหรับบอกว่าอะไรเป็นสังขตธรรมนั้นพระพุทธองค์ทรงให้ไว้ว่าอะไรก็ตามแต่ที่ปรากฏการเกิด ปรากฏความแตกสลาย และระหว่างที่ดำรงอยู่ปรากฏความเปลี่ยนแปลง สิ่งนั้นเรียกว่าสังขตธรรม (อง. ติก. ๒๐/๔๘๖) เราจะพิจารณาโลกกายภาพแยกออกเป็นสองส่วน คือตัวเราหรือมนุษย์ กับสิ่งต่างๆที่อยู่รอบตัวเรา ตัวเรานั้นพระพุทธศาสนาถือว่าประกอบด้วยกายและจิต กายนั้นค่อนข้างชัดเจนว่าเป็นสิ่งที่ไม่เที่ยง (อนิจจัง) คือเปลี่ยนแปลงคลี่คลายไปอยู่ตลอดเวลา ในบรรดากฎธรรมชาติห้าอย่างที่เคยกล่าวมาแล้วนั้น กายมนุษย์พระพุทธศาสนาถือว่าตกอยู่ภายใต้กฎสองกฎคืออุตุนิยามและพีชนิยาม ในแง่อุตุนิยาม กายของเราประกอบด้วยธาตุพื้นฐานจำนวนหนึ่ง ธาตุเหล่านี้ตามที่ระบุไว้ในคัมภีร์ก็คือ ธาตุดิน ธาตุน้ำ ธาตุไฟ และธาตุลม ธาตุเหล่านี้พระพุทธศาสนาถือว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่ตามธรรมชาติ กายเราพิจารณาจากแง่ที่เป็นธาตุก็คือสิ่งที่มีอยู่ตามธรรมชาติ ซึ่งเราอาจคิดขยายออกไปได้อีกหลายอย่างเช่นคิดว่า กายนี้เคยมีอยู่ก่อนแล้วในแง่ที่เป็นธาตุธรรมชาติก่อนที่จะมาครอบครองเป็นเจ้าของในชาตินี้ เนื้อตัวของเรานั้นมาจากอาหารที่เรากินเข้าไป อาหารเหล่านั้นเช่นข้าวก็คือธาตุที่สืบทอดมาจากธาตุในอดีต กายเราเนื่องจากเป็นสิ่งธรรมชาติก็ย่อมมีทิศทางของการคลี่คลายเปลี่ยนแปลงไปตามธรรมชาติของมัน เราไม่อาจบงการหรือควบคุมให้เป็นอย่างที่เราอยากให้เป็นได้ (อนัตตา) ความที่กายไม่ใช่ของเรา และเราจำเป็นต้องประคับประ-

คงให้อยู่ในสภาพที่ใช้งานได้นี่คือความยุ่งยาก (ทุกซัง) โดยรวมแล้วภายในแง่ที่เป็นสิ่งธรรมชาติ ไม่ใช่ของเรา ย่อมจะเปลี่ยนแปลงเสื่อมสลาย และกลายเป็นภาระในการที่ต้องคอยดูแลระดับประสิทธิภาพให้ใช้งานได้ ความที่กายเป็นอนิจจัง ทุกซัง และอนัตตาจะยิ่งชัดเจนมากขึ้นหากเสริมด้วยมุมมองด้านฟิสิกนิยาม กายนั้นในแง่ฟิสิกนิยามหรือชีววิทยาเป็นสิ่งที่แนบสนิทเป็นหนึ่งเดียวกับใจหรือความคิด สมัยที่เราเป็นเด็ก เราจะคิดแบบหนึ่ง ต่อเมื่อเป็นหนุ่มสาวก็คิดอีกแบบ เป็นผู้ใหญ่มิ่ประสบการณ์ในชีวิตมากขึ้นก็คิดต่างไปจากสมัยที่ยังเป็นวัยรุ่นหนุ่มสาว นี่คือตัวอย่างอิทธิพลของปัจจัยด้านชีวภาพที่มีต่อความคิดของมนุษย์ นอกจากนั้นการพิจารณาภายในแง่ที่เป็นสิ่งอันต้องเป็นไปตามกฎธรรมชาติที่เรียกว่าฟิสิกนิยามนั้นยังช่วยให้เราเข้าใจความเป็นอนัตตาของกายได้ลึกซึ้งลงไปอีกคือกลไกทางชีวภาพของสิ่งต่าง ๆ นั้นมีพัฒนาการสืบเนื่องมายาวนานเป็นหลายล้านปี พัฒนาการที่ยาวนานและซับซ้อนนี้ได้ส่งผลให้กายเป็น “ระบบปิด” ระบบหนึ่งที่มีกระบวนการในการปกป้องตนเองอย่างสมบูรณ์เบ็ดเสร็จในตัว หัวใจของเรานั้นเต้นโดยที่เราไม่ต้องสั่ง เวลาที่กระดุกหึก มันจะมีระบบเชื่อมต่อด้วยตัวมันเองถ้าอยู่ในขั้นที่กระทำได้ เมื่อกายขาดน้ำในระดับที่อาจเป็นอันตรายต่อระบบ มันจะเตือนเราผ่านทางความกระหาย เมื่อมีเชื้อโรคเข้าสู่ระบบ กายจะมีกลไกป้องกันหรือกำจัดสิ่งเหล่านั้นออกไป นี่คือตัวอย่างที่แสดงว่ากายนั้นเป็นระบบปิดของมันต่างหาก เราในฐานะผู้อาศัยกายชั่วคราวไม่สามารถเข้าไปก้าวก่ายหรือยุ่งเกี่ยวกับระบบที่ว่าเหล่านี้ได้เลย เปรียบเหมือนเราอยู่ในเรือเดินสมุทรที่ทำงานอัตโนมัติด้วยตัวมันเอง

แม้ว่ากายในแง่พีชนิยามจะเป็นระบบปิดที่ทำงานด้วยตัวเอง แต่ก็เป็นระบบปิดที่มีช่องทางบางช่องทางเชื่อมโยงมาหาเราซึ่งเป็นผู้อาศัย ช่องทางที่ว่านี่คือเมื่อกายมีปัญหาบางอย่างแล้วแก้ไม่ได้ด้วยระบบ มันจะส่งสัญญาณมาหาเราแล้วให้เราช่วยแก้ไข ยกตัวอย่างเช่นเมื่อกายขาดน้ำ กายไม่สามารถสร้างน้ำขึ้นในระบบเองได้ด้วยตัวมันเอง เหมือนกับที่สร้างภูมิคุ้มกันโรค กายก็จะส่งสัญญาณขอความช่วยเหลือที่เราผ่านทางความกระหาย เมื่อกายอ่อนแอ เพราะขาดการออกกำลังกายและแก้ไม่ได้ด้วยระบบเอง มันก็จะส่งสัญญาณมายังเราผ่านทางอาการที่ผิดปกติบางอย่างเช่นความเหนื่อยอ่อน เมื่อเราออกกำลังกาย อาการเหล่านี้ก็จะหายไป

มีสัญญาณบางแบบที่ส่งออกมาจากกายถึงเราที่มีลักษณะเป็นสิ่งที่ภาษาชีววิทยาเรียกว่า “สัญญาณ” อันหมายถึงสิ่งที่เรากระทำลงไปอย่างเป็นอัตโนมัติโดยไม่ต้องการคิดหรือตัดสินใจไตร่ตรอง เราจะพิจารณาสัญญาณที่สำคัญสองตัวคือ สัญญาณในการสืบทอดเผ่าพันธุ์และสัญญาณกัลลวักัย สัญญาณอย่างแรกนั้นเป็นสิ่งที่มืบทบาททั้งต่อชีวิตของคนแต่ละคนและต่อประวัติศาสตร์ของมนุษยชาติตลอดจนอารยธรรมมนุษย์โดยรวม กามารมณ์และความรักนั้นเกี่ยวข้องโดยตรงกับสัญญาณตัวนี้ กามารมณ์นั้นมีผลต่อสิ่งที่มนุษย์ประดิษฐ์ขึ้นสำหรับบริโภคอย่างมากมายมหาศาลในแง่ที่ว่า สิ่งที่มนุษย์สร้างขึ้นสำหรับบริโภคเพื่อการดำรงอยู่ของชีวิตเช่นอาหารนั้นไม่ผู้ต้องการการโฆษณาอย่างมากมายและซับซ้อนเท่ากับสิ่งที่มนุษย์ผลิตขึ้นเพื่อสนองตอบกามารมณ์ เครื่องสำอางหรือผลิตภัณฑ์เพื่อการดึงดูดใจเพศตรงกันข้ามนั้นคือสิ่งที่ทุ่มเทการโฆษณาอย่างเป็นหลักในสื่อเช่นโทรทัศน์

เครื่องแต่งกายที่ปกติพระพุทธศาสนาถือว่ามีประโยชน์ในแง่ใช้ปกปิดกายเท่านั้นก็ถูกผนวกเข้ากับสัญญาตญาณที่ว่านี้ เครื่องแต่งกายจึงเป็นไปเพื่อการดึงดูดใจเพศตรงกันข้ามหรือกระตุ้นความรู้สึกในเชิงราคะมากกว่าประโยชน์ใช้สอยอันเป็นพื้นฐานนั้น เครื่องแต่งกายที่ไม่มุ่งประโยชน์ใช้สอยพื้นฐานเหล่านี้จะทยอยผลิออกมาโดยไม่คำนึงถึงปริมาณการใช้ เมื่อผสมผสานกับเทคนิคการโฆษณาที่ทำให้ผู้บริโภคเข้าใจว่าตนเองจะเป็นที่สนใจของเพศตรงกันข้ามเมื่อได้ใช้เครื่องแต่งกายรุ่นใหม่ๆ ปริมาณของผลิตภัณฑ์ประเภทนี้เมื่อรวมทั้งโลกเข้าด้วยกันก็ต้องนับได้ว่ามากมายมหาศาลเกินความจำเป็น ที่กล่าวมานี้เป็นเพียงตัวอย่างส่วนหนึ่งที่แสดงว่า สิ่งที่มนุษย์ผลิตขึ้นเพื่อการบริโภคนั้นมีปริมาณเกินความต้องการจริงๆ ของมนุษย์ไปมาก สิ่งที่อยู่เบื้องหลังการผลิตสิ่งที่เกินไปกว่าความจำเป็นพื้นฐานนี้ก็คือสัญญาตญาณในการสืบทอดเผ่าพันธุ์ของมนุษย์นั่นเอง สัญญาตญาณกลัวตายนั้นส่งผลในทำนองที่ใกล้เคียงกับสัญญาตญาณในการสืบทอดเผ่าพันธุ์ที่ได้กล่าวมาแล้ว แต่ส่งผลต่อผลิตภัณฑ์อีกประเภทหนึ่งคือยาและอาหารส่งเสริมสุขภาพ ตลอดจนกรรมวิธีในการรักษาความเจ็บป่วยของมนุษย์ เราอาจกล่าวรวมๆ ได้ว่าสิ่งที่อยู่เบื้องหลังการค้นคว้าวิจัยในทางการแพทย์ไม่ว่าจะในยุคใดสมัยใดก็ตามก็คือสัญญาตญาณกลัวตายของมนุษย์นี่เอง เป็นที่ทราบกันว่าปัจจุบันการศึกษาวิจัยทางชีววิทยาและการแพทย์สมัยใหม่ได้ก่อให้เกิดปัญหาทางจริยธรรมขึ้นจำนวนหนึ่ง ปัญหาทางจริยธรรมเหล่านี้ส่วนหนึ่งเกี่ยวข้องกับความพยายามที่จะยืดอายุหรือชะลอความตายของมนุษย์เอาไว้ให้มากที่สุดเท่าที่จะทำได้นั่นเอง

จิตตามทัศนะของพระพุทธศาสนาก็เหมือนกายคือ ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และไม่ใช่อัตตาของเรา ข้อสรุปที่ว่าจิตก็ตกอยู่ในไตรลักษณ์นี้มีเรื่องที่เราต้องพิจารณาให้รอบคอบมากกว่ากาย ในพระสูตรที่ชื่อ “อนัตตลักขณสูตร” (วินย. มหาวคค. ๔/๒๐) อันเป็นต้นตอที่มาของคำสอนเรื่องไตรลักษณ์ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์นั้น พระพุทธองค์ตรัสว่า “ขันธห้าไม่ใช่ตัวตน” พระพุทธองค์ทรงให้เหตุผลว่าทำไมจึงทรงเห็นว่าขันธห้าไม่ใช่ตัวตนของเรา เหตุผลที่ว่านั่นคือเพราะเราไม่สามารถบังคับบัญชาขันธทั้งห้าให้เป็นดังที่เราต้องการได้เลย เมื่อพิจารณาโดยภาพรวม หลักไตรลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับชีวิตมนุษย์ก็คือหลักที่สอนให้เราพิจารณาว่าชีวิตนี้ไม่ใช่ของเรา ไม่ใช่ตัวเรา เพราะไม่มีอะไรสักอย่างที่เราจะบัญชาให้เป็นอย่างที่เราต้องการได้ สำหรับกายหรือรูปนั้นชัดเจนมากกว่าไม่ใช่ตัวเรา ไม่ใช่ของของเรา ดังวิเคราะห์มาแล้วข้างต้น ที่ผู้วิจัยสรุปว่า “กายเป็นระบบปิดที่ทำงานได้เองเพราะมีวิวัฒนาการมายาวนาน” จะช่วยย้ำความที่กายไม่ใช่ตัวเราได้ชัดเจนมากยิ่งขึ้น ขันธต่อมาคือเวทนาที่พระสูตรนิยามว่าได้แก่ความรู้สึกสุข ทุกข์ หรือเฉยๆ นั่นก็เห็นได้ชัดว่าไม่ใช่ตัวเราในแง่ที่มันจะเป็นอย่างไรก็เป็นไปอย่างนั้นโดยที่เราเข้าไปก้าวก่ายไม่ได้ เมื่อกินพริก เราก็เผ็ด ความเผ็ดนี้เป็นเวทนาที่เมื่อเกิดแล้วเราไม่อาจสั่งให้หยุดเผ็ดได้ สิ่งที่เราทำได้ก็คือรอหรือไม่ก็กินของบางอย่างลงไปเพื่อบรรเทา สัญญาอันได้แก่ความจำนั้นอาจอธิบายยากกว่าเวทนานิดหนึ่ง แต่สุดท้ายก็อธิบายได้ว่าไม่ใช่ตัวเราเพราะเราสั่งไม่ได้เช่นกัน บางครั้งเราลืมอะไรบางอย่างพยายามนึกก็นึกไม่ออก แต่ต่อมาก็อาจนึกออก ปรากฏการณ์นี้แสดงว่าความจำเป็นระบบที่อิสระจากเรา จะมามันก็มา จะไปมันก็

ไป สังขารอันหมายถึงแรงขับเคลื่อนสองส่วนคือแรงขับเคลื่อนดี กับแรงขับเคลื่อนร้ายนั้นมีปัญหาในการอธิบายว่าไม่ใช่เราอย่างไร ตาม การอธิบายในแนวจารีต แรงขับเคลื่อนดีนั้นท่านเรียกว่ากุศลมูล ประกอบด้วยคุณธรรมหลักๆสามตัวคือไม่โลภ ไม่โกรธ ไม่หลง แรงขับเคลื่อนดีนั้นท่านเรียกว่าอกุศลมูล ประกอบด้วยโทษธรรม หลักๆสามตัวคือโลภ โกรธ หลง ปัญหามีว่า เวลาที่คนคนหนึ่ง บริจาคทาน การกระทำนี้เกิดจากความไม่โลภ เราจะถือว่าการ กระทำนี้เกิดจาก “ตัวเขา” หรือไม่ วิธีการตัดสินว่าการกระทำนี้เกิด จากตัวเขาหรือไม่นั้นก็ไม่ง่าย เราก็ใช้เกณฑ์ของพระพุทธองค์ที่ว่า ถ้าบังคับได้ก็เป็นตัวเรา บังคับไม่ได้ก็ไม่ใช่ตัวเรา การให้ทานด้วย ความตั้งใจ จงใจ และรู้ตัวว่ากำลังทำอะไรไม่น่าจะเรียกได้ว่าเป็น ปรากฏการณ์ที่เราไม่อาจบังคับได้ ตรงกันข้าม เราคือผู้กำหนดสิ่งนี้

เอาเข้าจริง วิญญูญาณชั้นธัมมจักกัปปวัตตนญาณถึงการรับรู้ทางทวารทั้งหก กลับอธิบายว่าไม่ใช่ตัวเราได้ง่ายกว่าสังขาร เมื่อเราถูกจับที่ศีรษะให้ มองไปที่ภาพที่เราไม่อาจมองโดยคนร้าย วิธีเดียวที่เราจะไม่เห็น สิ่งนั้นก็คือหลับตา แต่ถ้าลืมตาอยู่ อย่างไรเสียการเห็นก็ต้อง เกิดขึ้น การเห็นนี้คือวิญญูญาณ เราสั่งให้การเห็นหายไปไม่ได้ เช่น เดียวกัน เมื่อมีเสียงมากระทบหู เราสั่งให้การได้ยินหายไปไม่ได้ สรุปความคือวิญญูญาณในความหมายของการรับรู้ผ่านทวารทั้ง หกนั้นเป็นปรากฏการณ์ตามธรรมชาติเหมือนความรู้สึก เมื่อมี เจือปนใจทำให้มันเกิดขึ้นมันก็เกิดขึ้น เมื่อมีเจือปนใจทำให้มันหายไป มันก็หายไป เราเข้าไปยุ่งเกี่ยวแทรกแซงหรือบังคับบัญชาไม่ได้ ที่ ทำได้ก็เพียงแค่นำการรับรู้จากที่เราไม่ต้องการไปหาการรับรู้อย่าง อื่นที่ไม่รบกวนเราเช่นเมื่อมีเสียงข้างห้องรบกวนมากก็อาจแก้ด้วย

การทำสมาธิเพ่งจิตไปที่สิ่งอื่นแทนเป็นต้น แต่การย้ายการรับรู้นี้ก็ไม่ใช่การที่เราสามารถเข้าไปแทรกแซงวิญญูญาณได้ วิญญูญาณจึงเป็นอนัตตาในความหมายที่กล่าวมานี้โดยแท้

คำสอนเรื่องอนัตตาในพระพุทธศาสนานั้นเป็นคำสอนที่คลุมเครือ ความคลุมเครือนี้ทำให้เกิดการตีความคำสอนนี้ไปต่างๆ นานา ผู้วิจัยคิดว่า การตีความอนัตตาที่ปลอดภัยที่สุด (ปลอดภัยหมายความว่า อยู่ใกล้กับสิ่งที่พระพุทธองค์ทรงสอนจริงๆ) ก็คือตีความตามที่ทรงแสดงเอาไว้ใน “อนัตตลักขณสูตร” ในที่นี้ผู้วิจัยจะไม่วิเคราะห์ว่าควรตีความอนัตตาว่าอย่างไร เพราะไม่เกี่ยวกับงานวิจัยนี้ แต่จะวิเคราะห์ส่วนที่เกี่ยวข้องกับงานวิจัยนี้ คือวิเคราะห์ว่าการตีความอนัตตาแบบหนึ่ง (ที่จะได้แสดงรายละเอียดต่อไป) ไม่น่าจะสอดคล้องกับที่ตรัสไว้ในพระสูตรข้างต้นและกับภาพรวมคำสอนทั้งหมดของพระพุทธศาสนา การตีความแบบที่ว่านี้ผู้วิจัยหมายถึงการตีความว่า “ที่ว่าขันธห้าเป็นอนัตตาทนุความว่าไม่มีศูนย์กลางของชีวิตที่เรียกว่าเรา”

ผู้ที่ตีความอนัตตาข้างต้นที่รู้จักกันดีก็เช่นวชิราภิกษุณี (ส. ส. ๑๕/๕๕๔) และพระนาคเสน (มิลินทปญหา) ทั้งสองท่านนี้กล่าวเปรียบเทียบการที่ขันธห้าเป็นอนัตตาว่า มนุษย์คนหนึ่งอาจเปรียบได้กับรถหนึ่งคัน (รถในที่นี้ท่านหมายถึงรถเทียมม้าสมัยโบราณ เราอาจเทียบกับรถยนต์สมัยนี้ก็ได้) คำว่า “รถ” นั้นเป็นชื่อเรียกส่วนประกอบต่างๆ ที่มาประกอบกันเข้าเป็นตัวรถ เมื่อแยกชิ้นส่วนเหล่านี้ออกจากกัน สิ่งที่เราเรียกว่า “รถ” ก็หายไป คำว่า “คน” ก็เช่นกัน เป็นชื่อเรียกชิ้นส่วนทั้งห้าที่มาประกอบกันเข้า เมื่อใดก็ตามที่เราแยกชิ้นส่วนเหล่านั้นออกจากกัน คำว่า “คน” ก็หายไป ความเปรียบเทียบ

ข้างต้นนี้ทำให้เราเห็นภาพการที่ชีวิตคนประกอบด้วยองค์ประกอบได้ดี แต่ไม่ได้หมายความว่าชีวิตที่ประกอบด้วยองค์ประกอบชีวิตนั้นจะปราศจากศูนย์กลางอันเป็นต้นกำเนิดของเอกภาพแต่อย่างใด เพราะหากตีความว่าความเป็นอนัตตาแปลว่าไม่มีศูนย์กลางของชีวิต คำสอนเรื่องกรรมและการให้ผลของกรรมตลอดจนคำสอนเรื่องการสะสมบารมีตามที่ปรากฏอยู่แทบจะเรียกได้ว่าทั่วไปในคัมภีร์พระพุทธศาสนาก็จะมีปัญหาตามไปด้วย

อันที่จริงการเปรียบเทียบชีวิตคนกับรถนั้นผิดถนัดตรงที่รถนั้นเป็นสิ่งที่ไม่ต้องรับผิดชอบในทางศีลธรรม เมื่อรถชนคนตาย รถไม่ได้ทำกรรม (ชั่ว) เมื่อรถพาคนเจ็บไปโรงพยาบาล รถก็ไม่ได้ทำกรรม (ดี) อีกเช่นกัน การที่รถไม่ต้องรับผิดชอบในทางศีลธรรมนั้นวิชาปรัชญาให้เหตุผลว่าเพราะรถไม่มีสิ่งที่เรียกว่า “เจตจำนง” (Will) นั่นเอง

สิ่งที่เรียกว่าเจตจำนงในทางปรัชญานั้นจะเป็นอะไรก็ได้ เป็น ‘สสาร’ (Material) ก็ได้ เป็น ‘อสสาร’ (Immaterial) ก็ได้ นักชีววิทยาสสมัยใหม่บางคนเชื่อว่าสิ่งที่บงการชีวิตเราคือยีนซึ่งเป็นสสาร ตามความเชื่อนี้ เจตจำนงก็เป็นสสาร ศาสนาส่วนใหญ่เชื่อว่าสิ่งที่คอยกำหนดให้ชีวิตเราทำนั่นทำนี่คือวิญญาณ (Soul) ตามความเชื่อนี้เจตจำนงก็เป็นอสสาร คือไม่ใช่สสาร พระพุทธศาสนานั้นโดยพื้นฐานเชื่อว่าสิ่งที่เป็นตัวการทำให้คนเราทำนั่นทำนี่ก็คือจิต^๕ ในแง่นี้จิต

^๕ คำว่า “จิต” นี้เป็นคำที่พระพุทธองค์ทรงใช้แทนวิญญาณในบางสถานการณ์ โดยได้รวมเอานามขันธ์สามข้างต้นคือเวทนา สัญญา และสังขารเข้าด้วย จิตจึงหมายถึงการรับรู้ ความคิด และความรู้สึกไปพร้อมๆ กัน ตัวอย่างการใช้คำว่าจิตในความ

ในพระสูตรบางพระสูตร พระพุทธองค์ตรัสว่า “เรากล่าวว่า เจตนาคือกรรม” (เจตนาหิ ภิกขเว กัมมํ วทามิ) (องฺ. นกฺก. ๒๒/๓๓๔) พระธรรมปิฎกอธิบายว่า เจตนาคือ “เจตน์จำนง ความจงใจ การเลือกอารมณ์ของใจ ตัวนำที่หันเหชักพาทำให้จิตเคลื่อนไหว โน้มน้อมไปหาหรือผละไพละไปจากสิ่งใดสิ่งหนึ่ง เรื่องใดเรื่องหนึ่ง” (พระธรรมปิฎก: พุทธธรรม, ๑๗๖) ซึ่งก็คือสิ่งที่ผู้วิจัยเรียกข้างต้นว่าความคิดนั่นเอง การตีความของผู้วิจัยนี้ค่อนข้างจะสอดคล้องกับความถัดมาในพระพุทธรูจนะข้างต้นที่ว่า “บุคคลคิดแล้วย่อมกระทำความกรรมด้วยกายบ้าง วาจาบ้าง ใจบ้าง” (เจตยิตฺวา กัมมํ กโรติ กายเณ วาจาเย มนสา) การที่พระพุทธองค์ทรงอธิบายการกระทำกรรมโยงมาหาความคิดนั้นก็เป็นเรื่องที่เข้าใจได้ไม่ยาก ความคิดนั้นโดยทั่วไปจะพ่วงความตั้งใจหรือจงใจมาด้วย เมื่อพระพุทธองค์ทรงนิยามว่ากรรมหมายถึงเจตนา การกระทำที่ไม่ได้เกิดจากเจตนา ก็ไม่ถือว่าเป็นกรรม เนื่องจากคำว่าเจตนาอาจจะยังมีความหมายคลุม

หมายนี่ยังเช่นข้อความว่า “จิตเต สงกิลฺลฺเจ ทุคฺติ ปาฏิกงฺขา” ที่แปลว่า “เมื่อจิต
เศร้าหมอง ก็ต้องไปสู่คติที่ไม่ดี”

เครื่องอยู่ พระพุทธองค์จึงทรงย้ำในตอนท้ายว่าเจตนาในที่นี้หมายถึง “คิดก่อนแล้วจึงทำ” ดังนั้นเราจึงสรุปได้ว่า การกระทำใดก็ตามแต่ที่ไม่ได้เกิดจากการคิดก่อน การกระทำนั้นไม่ถือว่าเป็นกรรมตามทัศนะของพระพุทธศาสนา หากจะกล่าวอย่างภาษาปรัชญา ก็อาจกล่าวได้ว่า การกระทำที่ไม่ได้มาจากความคิดนั้นเป็นการกระทำที่ไม่ได้มาจากเจตจำนง เมื่อไม่มีเจตจำนงก็ไม่ควรถือว่าเป็นกรรม เมื่อไม่เป็นกรรม ผู้ที่กระทำสิ่งนั้นก็ไม่ควรถูกเรียกร้องให้รับผิดชอบในทางศีลธรรม

ย้อนกลับไปตัวอย่างเรื่องรถกับคนอีกครั้ง คนนั้นต่างจากรถ ตรงที่คนเมื่อกระทำอะไรลงไป เราสามารถเรียกร้องความรับผิดชอบในทางศีลธรรมได้ถ้าการกระทำนั้นมาจากเจตจำนง ในขณะที่เราไม่อาจเรียกร้องเช่นเดียวกันนี้ได้เลยจากรถ อุปมาเรื่องรถจึงมีข้อบกพร่องเพราะเอาของสองสิ่งที่แตกต่างกันอย่างมากมามหาศาลมาเทียบกัน ปัญหาที่ว่าเวลาที่เรากล่าวถึงสิ่งที่เรียกว่าเจตจำนงของมนุษย์นั้น อะไรบ้างที่เราสามารถกล่าวได้ว่าเป็นเจตจำนงในทัศนะของพระพุทธศาสนา ก่อนอื่นเราต้องเข้าใจว่าเจตจำนงนั้นหมายถึงสิ่งที่ทำหน้าที่เป็นตัวแทนของคน การกระทำที่มาจากเจตจำนงก็คือการกระทำที่ถูกสั่งการโดยอะไรสักอย่างในตัวคนและสิ่งนั้นเรามั่นใจว่าเป็นตัวเขา ไม่ใช่สิ่งอื่น สั่งขารหรือความคิดนั้นแบ่งเป็นสองส่วนคือความคิดฝ่ายดีกับความคิดฝ่ายไม่ดี ตามจารีตนั้นนักคิดในทางพระพุทธศาสนาจะอธิบายว่าความคิดสองฝ่ายนี้ล้วนถือว่าเป็นตัวตนของคนทั้งสิ้น เมื่อเป็นตัวตนหรือตัวเขา การกระทำที่ถูกบังคับด้วยความคิดฝ่ายร้ายเช่นการขโมยเพราะความโลภก็ถือว่าเป็นกรรม (อกุศลกรรม) ที่เขาจะต้องรับผิดชอบ ในทางตรงกันข้าม

การกระทำที่ถูกสั่งการโดยความคิดฝ่ายดี เช่นการให้ทานเพราะความไม่โลภก็ถือว่าเป็นกรรม (กุศลกรรม) ที่เขาจะต้องรับผิดชอบ เช่นเดียวกัน ตามการอธิบายนี้ สังขารไม่ว่าจะเป็นฝ่ายดีหรือไม่ดีก็ถือว่าเป็นเจตจำนงทั้งสิ้น การกระทำของมนุษย์ที่ถูกบงการด้วยสังขารหรือความคิดไม่ว่าจะในทางดีหรือไม่ดีถือว่าไปจากตัวเขา เมื่อไปจากตัวเขา เขาก็ต้องรับผิดชอบ ความรับผิดชอบนี้มีสองลักษณะคือถ้าเป็นความชั่วก็ต้องรับผิดชอบด้วยการชดใช้บาป แต่ถ้าเป็นความดีก็รับผิดชอบด้วยการรับรางวัลจากความดีนั้น นี่คือความยุติธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมที่ว่าใครทำคนนั้นก็ต้องรับผิดชอบ

คำอธิบายเกี่ยวกับสังขารข้างต้นมีปัญหาตรงที่ดูจะขัดแย้งกับข้อสรุปใน “อนัตตลักขณสูตร” ที่ว่าสังขารเป็นอนัตตาหรือไม่ใช่ตัวตน ถ้าเราดูความหมายของอนัตตาในพระสูตรนั้นที่หมายถึงภาวะที่ไม่สามารถควบคุมได้เพราะไม่ใช่ตัวเรา เราก็จะพบว่า การวิเคราะห์สังขารตามที่กระทำมากันเป็นจารีตในนักคิดฝ่ายเถรวาทนั้นยังไม่สิ้นสุดเพราะยังทิ้งปัญหาบางอย่างไว้อยู่ ลองพิจารณาตัวอย่างต่อไปนี้ พระอรหันต์ตามทัศนะของพระพุทธศาสนานั้นมีสภาพจิตใจต่างจากคนธรรมดาทั่วไปคือ พระอรหันต์ไม่มีความคิดในทางร้าย กล่าวอย่างเป็นภาษาเทคนิคก็คือพระอรหันต์ไม่มีสังขารฝ่ายที่เป็นอกุศล (ไม่มีความโลภ โกรธ และหลง) จะอย่างไรก็ตามความคิดในทางดีหรือสังขารฝ่ายกุศลอันได้แก่ความไม่โลภ ไม่โกรธ และไม่หลงนั้นยังมีอยู่ เพราะมีสภาพจิตใจแบบนี้ พระอรหันต์จึงเป็นบุคคลที่ไม่มีทางทำความชั่วใดๆ แม้จะถูกบังคับว่าถ้าไม่ทำท่านจะถูกฆ่าตาย มีตัวอย่างมากมายในคัมภีร์พุทธศาสนาที่บันทึกเรื่องราวของพระอรหันต์ที่ยอมเสียชีวิตแต่ไม่ยอมทำความชั่ว (เช่นพระ

เถระในเรื่องนายช่างแก้วกับนภกระเรียนที่กลืนกินแก้วมณีในอรรถกถาธรรมบท ดู ธ. อ. ๑๘/๓๘-๓๙) ที่พระอรหันต์ไม่สามารถทำความชั่วได้ก็เพราะสังขารฝ่ายอกุศลในใจท่านถูกทำลายไปหมดแล้ว เมื่อไม่มีสิ่งนี้ การกระทำที่มาจากสิ่งนี้ก็มิได้ การที่พระอรหันต์ยอมตายแต่ไม่ยอมทำชั่วนั้นก็ไม่ได้เกิดจากการเลือกหรือฝืน คนธรรมดาบางคนอาจยอมตายแต่ไม่ยอมทำชั่ว แต่การกระทำของคนธรรมดาคนนี้ต่างจากพระอรหันต์ตรงที่การยอมตายของเขาอาจจะมาสิ้นสุดลงที่จุดนี้ได้ผ่านการปะทะกันกับความคิดอีกฝ่ายหนึ่งมาก่อน แต่กรณีพระอรหันต์เนื่องจากไม่มีสังขารฝ่ายชั่ว จึงไม่มีการปะทะกันในทางความคิดใดๆทั้งสิ้น การที่พระอรหันต์ยอมตายแต่ไม่ยอมทำความชั่วหากอธิบายให้ตรงต้องอธิบายว่าเป็นธรรมชาติของพระอรหันต์ที่เมื่อพบสถานการณ์ที่คนทั่วไปเห็นว่า เป็น “ภาวะขัดแย้งในทางศีลธรรม” (Moral Dilemma) ท่านกลับไม่เห็นเป็นภาวะขัดแย้งใดๆทั้งสิ้น ปกติภาวะขัดแย้งหมายถึงการมีทางเลือกสองทางขึ้นไป ผู้ที่ตกอยู่ในภาวะนั้นต้องเลือกว่าจะไปทางไหน แต่สำหรับพระอรหันต์ เมื่อถูกบีบจี้ศีรษะบังคับว่า “จงฆ่าปลาตัวนี้ไม่อย่างนั้นท่านจะต้องตาย” ท่านมีทางไปทางเดียวโดยไม่ต้องเลือกคือ “ไม่ฆ่าปลา” นอกจากจะไม่ทำชั่วโดยธรรมชาติ พระอรหันต์ยังเป็นผู้ที่จะกระทำความดีเมื่อมีโอกาสตามธรรมชาติเช่นกัน เพียงแต่ว่าความดีที่ท่านทำนั้นไม่จัดเป็นกรรม ไม่ส่งผลต่อท่านในแง่ที่เป็นวิบากของกรรมอย่างการทำความดีโดยคนธรรมดา

จากตัวอย่างเรื่องพระอรหันต์ที่กล่าวมานี้ ผู้วิจัยคิดว่าอาจเป็นไปได้ที่เราจะตีความว่า ในตัวมนุษย์นั้นมี “อะไรบางอย่าง” ที่อาจกล่าวได้ว่าเป็นแกนกลางของการพัฒนาชีวิต สิ่งนี้คือสังขารฝ่าย

กุศลอันได้แก่ความไม่โลภ ไม่โกรธ และไม่หลง สังขารสามตัวนี้ หากเราพิจารณาในชื่ออื่นอาจช่วยให้เรามองเห็นว่าเป็นแกนกลางของการพัฒนาชีวิตอย่างไร ความไม่หลงนั้นมีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งว่าปัญญา ความไม่โกรธนั้นมีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งว่าเมตตากรุณา ความไม่โลภนั้นมีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งทานหรือจาคะ กล่าวเพื่อให้เข้าใจง่ายด้วยศัพท์ที่ไม่ใช่เทคนิคก็คือ ตามทัศนะของพระพุทธศาสนานั้นมนุษย์ทุกคนเกิดมาพร้อมความสามารถที่จะฉลาดรู้เท่าทันและเข้าใจความจริงของโลกและชีวิต (ปัญญา) เกิดมาพร้อมแนวโน้มที่จะมองเห็นผู้อื่นว่าเป็นเพื่อนร่วมทุกข์ (เมตตากรุณา) และเกิดมาพร้อมแนวโน้มที่จะเสียสละเพื่อผู้อื่น (ทานหรือจาคะ) แต่แม้ว่ามนุษย์จะมีสิ่งเหล่านี้ในตัวมาตั้งแต่เกิดแล้ว กายของมนุษย์ที่ผู้วิจัยได้กล่าวว่าจะต้องถือว่าเป็นระบบปิดที่มีการบริหารจัดการในตัวเองเปิดเสร็จก็ส่งผลให้มนุษย์แสดงพฤติกรรมที่ตรงกันข้ามกับธรรมชาติอันดีงามที่กล่าวมานั้นเป็นส่วนใหญ่ การเกิดเป็นมนุษย์ตามทัศนะของผู้วิจัยจึงถือได้ว่าเป็นความขัดแย้งที่ยิ่งใหญ่ระหว่างสองสิ่งที่มีอำนาจไม่แพ้กัน สิ่งแรกคือกายที่วิวัฒนาการมาตามกระบวนการทางชีววิทยายาวนานจนเป็นระบบที่ฉลาดและมีกลไกการป้องกันตนเองอย่างมีประสิทธิภาพ เมื่อกายและจิตมารวมอยู่ด้วยกัน การหลอมรวมนั้นเป็นไปอย่างแนบแน่นเป็นเนื้อเดียวกันเสียจนยากที่จะแยกออกจากระหว่างกายและจิตนั้นฝ่ายใดมีอิทธิพลมากกว่ากัน จะอย่างไรก็ตาม พระพุทธศาสนามีความเชื่อพื้นฐานว่าสำหรับคนธรรมดาที่ไม่ได้ฝึกอบรมจิตใจตามแนวทางของพระพุทธศาสนาหรือตามแนวทางของระบบการฝึกฝนทางจิตในศาสนาอื่นหรือปรัชญาอื่น เราอาจกล่าวได้ว่ากายมีอิทธิพลเหนือใจ ในทัศนะ

ของชีววิทยา สัญชาตญาณนั้นเป็นการแสดงออกของระบบการป้องกันดูแลตัวเองของกายมนุษย์ทั่วไปก็เหมือนสัตว์คือใช้ชีวิตตามสัญชาตญาณ สัญชาตญาณของมนุษย์และสัตว์ (ซึ่งจริงๆ แล้วอาจารย์เรียกว่า “สัญชาตญาณความเป็นสัตว์” หรือ Animal Instinct เพราะเป็นสิ่งที่สัตว์ทั้งหลายไม่ว่าจะเป็นมนุษย์ที่เรียกตัวเองว่าสัตว์ประเสริฐและสัตว์เดรัจฉานมีร่วมกัน) นั้นแม้จะมีมากมายแต่ก็มีลักษณะโดยรวมเหมือนกันหมดคือเป็นสิ่งที่ผลักดันให้เกิดการกระทำ “เพื่อตัวเอง” ทั้งสิ้น สัญชาตญาณที่ว่านี้จึงอยู่ตรงกันข้ามกับความดีงามอันเป็นแกนกลางของการพัฒนาชีวิตที่มีอยู่ในจิตที่เรากล่าวมาแล้วข้างต้น แม้ว่าสัญชาตญาณนั้นจะมีพลังมากมายลึกล้ำไปตาม พระพุทธศาสนาเชื่อว่าในท้ายที่สุดแล้วความดีงามที่มีอยู่ในจิตสามอย่างหลักๆ นั้นจะสามารถเอาชนะสัญชาตญาณอย่างสัตว์ได้ ซึ่งนี่ก็แปลว่า ในท้ายที่สุดแล้วพระพุทธศาสนาเชื่อว่าจิตจะเอาชนะกายได้ และการที่จิตเอาชนะกายได้นั้นก็คือสิ่งที่พระพุทธศาสนาเรียกว่า “ความหลุดพ้น” อันเป็นเป้าหมายสูงสุดในทางศาสนาของชาวพุทธนั่นเอง

ในคำสอนดั้งเดิมของพระพุทธองค์นั้น ชันธหำไม่ได้ทรงจัดเป็นฝ่ายว่าอะไรจัดอยู่ฝ่ายไหนเด็ดขาดระหว่างกายกับใจ แต่ก็เป็นที่เข้าใจกันได้ว่าว่ารูปนั้นเป็นกายหรือเป็น ‘สสาร’ (Material) ส่วนวิญญาณนั้นเป็นจิตหรือเป็น ‘อสสาร’ (Immaterial) ชันธที่อาจเป็นปัญหาก็คือ ความรู้สึก (เวทนา) ความจำ (สัญญา) และความคิด (สังขาร) ความรู้สึกและความจำนั้นอาจตีความว่าเป็นคุณสมบัติหรือปรากฏการณ์ที่ก่อตัวขึ้นจากกายก็ได้ วิชาชีววิทยาและแพทยศาสตร์สมัยใหม่ที่ศึกษาระบบประสาทและกายวิภาคของมนุษย์

และสัตว์ก็มีแนวโน้มที่จะเชื่อว่าสองสิ่งนี้เป็นเรื่องทางกาย ศาสนาฮินดูบางนิกายก็มีความเห็นโน้มไปในทางนั้น ยิ่งความจำนั้นยังมีหลักฐานสนับสนุนหนักแน่นว่าเป็นเรื่องของสมองซึ่งก็คือกาย โรคความจำเสื่อมรุนแรงในมนุษย์นั้นมาจากความเสื่อมสภาพของสมอง ส่วนความรู้สึกนั้นก็มีการค้นคว้าศึกษาว่าเป็นเรื่องของระบบประสาท การที่ประสาทส่วนใดส่วนหนึ่งของมนุษย์ชำรุดส่งผลโดยตรงให้เกิดความผิดปกติของความรู้สึก จะอย่างไรก็ตามความรู้สึกบางอย่างก็ไม่น่าจะเป็นเรื่องทางกาย เช่นความรู้สึกเศร้าใจ ดีใจ ภาควุมิใจ เว้นเสียแต่เราจะไม่เชื่อว่ามีจิต สังขารฝ่ายร้ายนั้นใกล้เคียงกับสิ่งที่ทางชีววิทยาเรียกว่าสัญชาตญาณมาก ถ้าตีความอย่างนั้นสังขารส่วนนี้ก็เป็นของกาย แต่สังขารฝ่ายดีนั้นไม่อาจกล่าวได้ว่าเป็นเรื่องทางกาย เพราะสิ่งนี้ขัดแย้งกับพัฒนาการของกายที่เป็นไปเพื่อปกป้องตนเองทั้งสิ้น เว้นแต่เราจะเชื่อตามนักชีววิทยาพวกหนึ่งในสมัยนี้ว่าคุณธรรมนั้นก็เป็นแง่หนึ่งของสัญชาตญาณที่ถูกปรับเพื่อให้มีประสิทธิภาพในการทำเพื่อตนเองมากขึ้น (Edward O. Wilson: *On Human Nature*)

จะอย่างไรก็ตาม พระพุทธศาสนาที่พัฒนาขึ้นในช่วงหลังเช่นพระพุทธศาสนานิกายเถรวาทก็ได้จัดระบบให้แก่ชั้นทั้งหลายอย่างชัดเจน โดยได้ทอนชั้นทั้งหลายลงเป็นกายและจิต (พระพุทธศาสนาใช้ศัพท์ “รูป” สำหรับเรียกกาย และ “นาม” สำหรับเรียกจิต) รูปชั้นถูกจัดให้เป็นกาย ส่วนชั้นสื่อย่างที่เหลือถูกจัดให้เป็นจิต ตามระบบการจำแนกนี้ ความรู้สึก ความจำ และความคิดก็เป็นเรื่องของจิต ไม่เกี่ยวกับกาย กายเป็นเพียงช่องทางหรือทวารส่งผ่านความรู้สึก ความจำ และความคิดเท่านั้น พระอภิธรรมของนิกาย

เถรวาทจัดความรู้สึก ความจำ และความคิดไว้ภายใต้สิ่งที่เรียก เจตสิก ตามการจำแนกนี้ อะไรก็ตามแต่ที่ปราศจากจิต สิ่งนั้นจะมีความรู้สึก ความจำ หรือความคิดไม่ได้ เพราะปรากฏการณ์เหล่านี้เป็นคุณสมบัติของจิต (เจตสิกแปลว่าสิ่งที่อิงอาศัยจิต) ต้นไม้ในพระพุทธศาสนาเถรวาทไม่ถือว่ามีความรู้สึก เพราะไม่มีจิต ปราชญ์ทางพระพุทธศาสนาคนสำคัญท่านหนึ่งของไทยคือท่านพุทธทาสไม่เห็นด้วยกับระบบการจำแนกเช่นที่กล่าวมานี้ สำหรับท่านพุทธทาส ความรู้สึก ความจำ และความคิด เป็นคุณสมบัติของสิ่งมีชีวิต ต้นไม้ในทัศนะของท่านพุทธทาสมีความรู้สึกและมีความคิด แม้จะเป็นสิ่งที่ไม่มีการคิดก็ตาม (พุทธทาสภิกขุ: ป/มเชื่อง) ทัศนะแบบท่านพุทธทาสนี้นำไปสู่ข้อสรุปที่ว่า สังขารฝ่ายร้ายนั้นควรจัดว่าเป็นเรื่องของกาย คือเป็นสัตวชาตญาณที่ภายในฐานะหน่วยทางชีววิทยา (Biological Organism) สร้างขึ้น ผู้วิจัยเห็นว่าการตีความสองแบบนี้มีเหตุผลไปคนละด้าน แต่ก็เลือกที่จะตีความแบบท่านพุทธทาสเพราะจะช่วยเป็นพื้นฐานของการทำความเข้าใจเรื่องอื่นๆ ข้างหน้าในงานวิจัยนี้ดีกว่า สรุปความคือ ในทัศนะของผู้วิจัย หลักไตรลักษณ์ที่เป็นพื้นฐานของจริยธรรมสำหรับบุคคลนั้นเมื่อใช้พิจารณาชีวิตมนุษย์ เราก็จะพบว่า ชีวิตนี้ไม่ใช่ “ตัวเรา” หรือ “ของเรา” ทั้งหมด สิ่งที่เรียกว่าตัวเรานั้นเป็นเพียงส่วนหนึ่งของชีวิตนี้ อะไรคือสิ่งที่ไม่ใช่ตัวเรา คำตอบคือกายในฐานะหน่วยทางชีววิทยาที่เป็นระบบปิดและมีพัฒนาการที่ยาวนานมาเป็นเวลาหลายล้านปี กายนั้นมีกลไกการปกป้องตนเองและกระทำการเพื่อให้ตนเองสืบทอดต่อไปให้นานที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ที่เรียกว่า สัตวชาตญาณ หนึ่งในสัตวชาตญาณที่สำคัญก็คือสัตวชาตญาณใน

การสืบทอดเผ่าพันธุ์ สัญชาตญาณนี้มาจากการที่กายนั้นรู้ว่าตนเองไม่อาจดำรงเป็นอมตะ แต่ความปรารถนาที่จะอยู่เป็นอมตะนั้นเป็นสิ่งที่ฝังแน่นอยู่ในกาย ความปรารถนาอันนี้ที่พระพุทธศาสนาเรียกว่าตัณหานั้นได้ส่งผลให้เกิดสิ่งที่เรียกว่ากามารมณ์อันเป็นระบบที่สั่งการให้กายต้อง “ทำสำเนา” ตนเองไว้ก่อนที่จะตายไป สำเนาของเราก็คือลูกหลาน ลูกหลานของเราก็จะทำอย่างที่เรากระทำ นี่คือระบบที่กายเห็นว่าจะทำให้มันสืบทอดเป็นอมตะได้ตลอดไป จะเห็นว่าตามการตีความนี้ “กาย” มีความหมายมากกว่า “ร่างกาย” กายหมายถึงระบบกายภาพที่มีความคิดและระบบปฏิบัติการที่ซับซ้อนเพื่อจะดำรงอยู่เป็นอมตะ สิ่งนี้ตามทัศนะของพระพุทธศาสนาไม่ใช่ตัวเรา สิ่งที่เป็นตัวตนของเรานั้นคือความคิดในทางดีงามสามอย่างอันได้แก่ปัญญา เมตตา และจาคะ เนื่องจากจิตเมื่อมารวมกับกายแล้วการรวมนั้นเป็นไปอย่างที่เราอาจเรียกได้ว่าเป็นเนื้อเดียวกันอย่างสนิทแน่น เวลาที่ความคิดเกิดขึ้นในระบบชีวิต สิ่งที่พระพุทธศาสนาได้เตือนเราก็คือให้สังเกตให้ออก ว่าความคิดส่วนไหนเป็นของเรา ส่วนไหนไม่ใช่ การที่พระพุทธศาสนาเชื่อว่าเราสามารถแยกแยะได้เช่นนี้สะท้อนว่าลึกๆแล้วพระพุทธศาสนาเชื่อว่าการรวมกันระหว่างกายและจิตนี้ จิตมีศักยภาพเหนือกว่า กล่าวอีกอย่างหนึ่งคือแม้เราจะไม่ใช่เจ้าของชีวิตนี้ทั้งหมด แต่ส่วนที่เป็นเรานั้นมีศักยภาพสูงกว่า ด้วยศักยภาพนี้ เราจึงสามารถแยกแยะได้ว่าในแต่ละวันที่กระแสความคิดเกิดขึ้นในหัวของเรานั้น ส่วนไหนเราคิดเอง ส่วนไหนไม่ใช่ หลักการสำหรับตรวจสอบเรื่องนี้ก็คือถ้าความคิดนั้นเป็นไปตามสัญชาตญาณในการกระทำเพื่อกาย ความคิดนั้นไม่ใช่ของเรา แต่ถ้าความคิดนั้นมาจาก

คุณธรรมคือปัญญา เมตตา จาคะ ความคิดนั้นเป็นของเรา หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่ง ถ้าความคิดนั้นเป็นไปในทางที่จะพอกพูนหรือถึงเข้าหาตนเอง ความคิดนั้นไม่ใช่ของเรา แต่ถ้าความคิดนั้นเป็นไปในทางสลัดออกหรือให้แก่ผู้อื่น นั่นคือสิ่งที่ตัวตนจริงๆของเราคิด

—หลักธรรมเรื่องไตรสิกขา—

กรอบความคิดที่สามที่เราจะพิจารณากันในฐานะองค์ประกอบที่สำคัญอย่างหนึ่งของระบบจริยธรรมสำหรับบุคคลในพระพุทธศาสนาคือหลักธรรมเรื่องไตรสิกขา หลักธรรมชุดนี้สืบเนื่องมาจากหลักธรรมสองชุดที่พิจารณาผ่านมาแล้วคือเรื่องกรรมและเรื่องไตรลักษณ์ โดยที่หลักธรรมชุดแรกอันได้แก่กรรมและไตรลักษณ์นั้นมีลักษณะเป็นโลกทัศน์ ส่วนหลักธรรมชุดหลังคือไตรสิกขานั้นมีลักษณะเป็นการลงมือปฏิบัติหรือใช้ชีวิตตามโลกทัศน์ที่เห็นว่าถูกต้องดีงามนั้น

“ไตรสิกขา” นั้นตามรูปศัพท์แปลว่า “การศึกษาสามประการ” การศึกษาตามทัศนะของพระพุทธศาสนานั้นมีความหมายกว้างกว่า “การเรียนรู้หนังสือ” หรือ “Education” ในภาษาอังกฤษ โดยภาพรวม สิกขาหรือการศึกษาหมายถึงการพัฒนาชีวิตให้ก้าวหน้าขึ้นตามลำดับ ในการกล่าวว่า “การศึกษาคือการพัฒนาชีวิต” ข้างต้นนี้มีคำสำคัญอยู่สองคำที่ผู้วิจัยคิดว่าเราต้องพิจารณาก่อนที่จะไปดูรายละเอียดเรื่องสิกขาทั้งสาม คำแรกคือ “ชีวิต” คำที่สองคือ “พัฒนา” เราจะพิจารณาคำแรกโดยโยงไปหาเรื่องไตรลักษณ์ที่ได้กล่าวผ่านมาแล้ว การพิจารณาหลักไตรลักษณ์อย่างละเอียดทำให้เราพบว่า คำว่าชีวิตตามทัศนะของพระพุทธศาสนานั้นเป็นคำ

กำกวม เมื่อเป็นคำกำกวม สิ่งแรกที่สุดที่เราจะต้องกระทำก่อนที่จะลงมือจัดการใดๆกับชีวิตก็คือวิเคราะห์ว่าชีวิตคืออะไรเสียก่อน พระพุทธศาสนากล่าวถึงมนุษย์หรือชีวิตมนุษย์ในแง่ที่เป็นองค์รวมของชั้นห้ำอย่าง เราได้พิจารณาผ่านมาแล้วว่าชั้นห้ำส่วนหนึ่งนั้นไม่ใช่ตัวเรา กล่าวอย่างเจาะจงลงไปก็คือกายและสัญญาตณฺณอันสะสมมายาวนานตามวิวัฒนาการทางด้านชีววิทยานั้นไม่ใช่ตัวเรา สิ่งที่เป็นตัวเราแท้ๆคือความคิดหรือจิตใจส่วนที่ดั่งามซึ่งผู้วิจัยได้แสดงผ่านคำหลักๆสามคำคือปัญญา เมตตา และจาคะ เมื่อแยกชีวิตออกเป็นส่วนๆเช่นนี้แล้วเราก็จะพบว่า ชีวิตทั้งหมดนั้นมีบางส่วนที่เป็นตัวเรา และบางส่วนที่ไม่ใช่ตัวเรา การพัฒนาชีวิตนั้นน่าจะหมายถึง “การพัฒนาเฉพาะส่วนที่เป็นตัวเรา” เท่านั้น เมื่อกำหนดขอบเขตได้เช่นนี้ เราก็จะสามารถมองเห็นได้ว่าจะพัฒนาชีวิต ณ จุดไหน

คำว่า “พัฒนา” (ซึ่งคำนี้ภาษาบาลีใช้ว่า “สิกขา” บ้าง “ภาวนา” บ้าง ภาษาอังกฤษที่ตรงกับคำนี้คือ “Cultivation”) หมายถึงการทำให้ดีขึ้นกว่าที่เป็นอยู่ การไปดูรายละเอียดของสิกขาแต่ละข้อจะช่วยให้เราเข้าใจอย่างเป็นรูปธรรมมากขึ้นว่า ที่ว่าทำให้ดีขึ้นกว่าที่เป็นอยู่นั้นหมายความว่าอย่างไร เราจะเริ่มต้นที่สิกขาข้อแรกคือศีลสิกขา ศีลนั้นพระพุทธศาสนาสอนเอาไว้หลายแบบ เราจะพิจารณาการจำแนกศีลชุดหนึ่งคือชุดที่แบ่งศีลออกเป็นสามระดับคือศีลขั้นต้น (จุลศีล) ศีลขั้นกลาง (มัชฌิมศีล) และศีลขั้นสูง (มหาศีล) (ดู “พรหมชาลสูตร” ในทีฆนิกายเป็นต้น การจำแนกศีลเป็นสามระดับนี้มีกล่าวถึงมากในทีฆนิกาย) ศีลขั้นต้นนั้นหมายเอาเจตนาที่จะไม่ทำให้ผู้อื่นเดือดร้อนเสียหายผ่านทางกายและ

วาทา คือคำสำหรับอุบาสกและอุบาสิกาที่ซื้อแรกนั้นอาจใช้เป็นตัวอย่างของศีลขั้นต้นนี้ ขอให้สังเกตว่าศีลขั้นต้นนั้นเป็นเรื่องของการกำราบกายและวาทาไม่ให้สร้างความเดือดร้อนแก่ผู้อื่น หากกล่าวอย่างสัมพันธ์กับการวิเคราะห์เรื่องกายและจิตที่ผ่านมาข้างต้น เราก็อาจกล่าวได้ว่าศีลขั้นต้นนั้นเป็นเรื่องของการใช้ความคิดในทางดี (ตัวเรา) กำราบ ช่ม หรือระแวงระวังสัญชาตญาณอย่างสัตว์ที่มีอยู่ในกายเราไม่ให้สร้างความเดือดร้อนเสียหายแก่ผู้อื่น

เราจะเห็นว่า ศีลในความหมายเบื้องต้นที่สุดนั้นคือการจัดการกับสิ่งที่ไม่ใช่ตัวเราอันได้แก่กาย (และวาทา) เสียก่อน ทำไมจึงต้องจัดการกับสิ่งนี้ คำตอบคือเพราะกายที่ถูกบงการด้วยสัญชาตญาณอย่างสัตว์จะเป็นช่องทางสำคัญที่ทำให้ชีวิตของเราตกต่ำ กายนั้นนอกจากพระพุทธศาสนาจะถือว่าเป็นระบบปิดตามที่ได้วิเคราะห์มาแล้ว แต่การที่กายและจิตมารวมกันทำให้กายนั้นเป็นช่องทางเพียงทางเดียวที่จิตจะใช้สำหรับทำความดีพื้นฐานบางอย่างได้ เช่น เวลาที่เราได้บาตรพระนั้น เราก็ใช้กายเป็นเครื่องมือ หรือเวลาที่เรากะโดดลงไปช่วยคนตกน้ำ เราก็ใช้กายเป็นเครื่องมือเช่นกัน หากไม่มีกาย ความคิดดีๆก็ไม่อาจแสดงบทบาทได้ในสถานการณ์ที่ต้องการความช่วยเหลือด้วยกายนั้น ความเป็นระบบปิดของกายจึงควรพิจารณาว่าเป็นการกล่าวในสภาพที่ยังไม่มีการแทรกแซงจากความคิดฝ่ายดี เมื่อใดก็ตามที่ความคิดฝ่ายดีเข้าแทรกแซงกาย ความเป็นระบบปิดนั้นก็หมดไป การพัฒนาชีวิตด้วยศีลขั้นต้นก็คือการที่ความคิดฝ่ายดีได้พยายามเจาะเข้าไปภายในกายอันเป็นระบบปิดนั้นแล้วควบคุมสัญชาตญาณอย่างสัตว์ที่หยาบๆเอาไว้ไม่ให้แสดงออก การฆ่าสัตว์ ถักทอผ้า ประพฤติผิดประเวณี โดย

สารถีคือการล่วงละเมิดผู้อื่นผ่านทางกาย การฆ่าสัตว์ล่วงละเมิดชีวิตผู้อื่น การลักหรือน้ำอสังทรัพย์ล่วงละเมิดทรัพย์สินของผู้อื่น การประพฤติดิพประเวณีล่วงละเมิดคู่ครองหรือบุคคลที่มีเจ้าของ ส่วนการพูดโกหกหรือพูดให้ร้ายหยาบคายนั้นล่วงละเมิดผู้อื่นผ่านทางวาจา นอกจากศีลห้า วินัยของพระสงฆ์จำนวนหนึ่งก็อาจพิจารณาได้ว่าจัดอยู่ในประเภทศีลขั้นต้นนี้

ศีลขั้นกลางนั้นหมายเอาการควบคุมสัญชาตญาณอย่างสัถว์ส่วนที่จะหันมาทำร้ายตนเอง ปกติสัญชาตญาณอย่างสัถว์นั้นจะเป็นไปเพื่อการทำลายสิ่งอื่นเพื่อประโยชน์ของตนเอง เราอาจเรียกสัญชาตญาณที่เป็นไปเพื่อการทำลายคนอื่นแล้วให้ตัวเองได้ประโยชน์นี้ว่าสัญชาตญาณที่หยาบที่สุด ถัดจากสัญชาตญาณที่หยาบที่สุดนี้ขึ้นมา พระพุทธศาสนาถือว่ายังมีสัญชาตญาณอีกอย่างหนึ่งที่เราจะเรียกว่าสัญชาตญาณอย่างกลาง สัญชาตญาณที่ว่านี้ไม่มุ่งไปที่การทำลายใครเพื่อให้ตนเองได้ประโยชน์ แต่เป็นสัญชาตญาณที่มุ่งสนองตอบความสนุกสนานหรือความเอร็ดอร่อยทางประสาทสัมผัส ศีลห้าข้อสุดท้ายนั้นอาจใช้เป็นตัวอย่างของพฤติกรรมที่ถูกชักนำด้วยสัญชาตญาณอย่างกลางที่ว่านี้ การดื่มสุราหรือเสพสิ่งมีนเมานั้นพระพุทธศาสนาถือว่าเป็นไปตามสัญชาตญาณประเภทที่ว่านี้ การทำร้ายตนเองนั้นอาจมีได้หลากหลาย บางอย่างอาจเห็นชัดทันทีทันใดเช่นการใช้ยาเสพติดหรือเล่นการพนัน แต่บางอย่างอาจไม่ปรากฏชัดทันทีทันใด ต้องรอเวลาสะสมสักระยะหนึ่งก่อน เช่นการกินอาหารตามใจปาก สรุปความคือ *ศีลอย่างกลางนั้นเน้นไปที่การควบคุมสัญชาตญาณในเรื่องความสนุกสนานเพลิดเพลินหรือสะดวกสบายซึ่งท้ายที่สุดแล้วจะเป็นอันตรายต่อ*

กาย การถือศีลแปดหรือศีลอุโบสถนั้นต่างจากศีลห้าตรงที่นอกจากจะเพื่องดเว้นไม่สร้างความเดือดร้อนแก่ผู้อื่นแล้ว ยังเป็นการงดเว้นไม่สร้างความเดือดร้อนแก่ตนทั้งที่เห็นชัดและไม่เห็นชัด ส่วนที่ไม่เห็นชัดนี้ก็คือส่วนที่เป็นพฤติกรรมที่เป็นไปเพื่อสนองตอบความสนุกสนานหรือสบาย การที่ผู้ถือศีลแปดงดเว้นไม่นอนที่นอนที่สะดวกสบาย หรืองดเว้นไม่ดูชมสิ่งบันเทิงอันไร้สาระก็เพื่อฝึกเอาชนะสัญชาตญาณอย่างกลางที่ว่านี้นั่นเอง การถือศีลอย่างกลางนี้มักแสดงออกผ่านทางการใช้ชีวิตที่เรียบง่ายในเรื่องของอาหาร เสื้อผ้า ที่อยู่อาศัย ตลอดจนงดเว้นอบายมุขชนิดที่แม้จะไม่ชัดเจนว่าทำลายกายอย่างรุนแรงก็ตาม

ศีลขั้นสูงที่สุดในพระไตรปิฎกกล่าวเอาไว้ไม่ชัดเจน ผู้วิจัยขอตีความว่า ศีลขั้นสูงนั้นอาจมีความหมายได้น้อยสองอย่างคือ ศีลขั้นสูงมีเนื้อหาไม่ต่างจากศีลขั้นต้นและขั้นกลาง หมายความว่า ถ้าเราดูที่พฤติกรรมหรือการแสดงออกทางกายและวาจาของผู้ที่ถือศีลขั้นต้นและกลางเปรียบเทียบกับผู้ที่ถือศีลขั้นสูง เราจะไม่เห็นความแตกต่างกัน แต่ถ้าเราสามารถเข้าไปดูข้างในใจของผู้ที่ถือศีลสองแบบนี้เราจะเห็นความแตกต่างกันตรงที่ผู้ที่ถือศีลขั้นต้นและขั้นกลางนั้นยังรู้สึกว่าการถือศีลเป็นเรื่องที่ต้องฝืนใจหรือฝืนความรู้สึกอยู่ ในขณะที่ผู้ถือศีลขั้นสูงจะไม่มีความรู้สึกเช่นนั้น ศีลนั้นมีความหมายหนึ่งว่า “ปกติ” ศีลที่จะถึงขั้นหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกับชีวิตจนไม่รู้สึกว่าเป็นภาระหรือสิ่งที่ต้องฝืนใจทำนั้นก็คือศีลขั้นสูง ศีลประเภทที่กลายเป็นธรรมชาติของชีวิตไปนี้ คือศีลที่คัมภีร์ “วิสุทธิมรรค” เรียกว่า “อาทิพรหมจริยศีล” บ้าง “โลกุตตรศีล” บ้าง (ดู ศีลนิเทศ ใน วิสุทธิมรรค) ถ้าตีความแนวนี ศีลขั้นสูงก็คือ

ภาวะที่ความคิดฝ่ายดีสามารถเจาะเข้าไปในระบบปิดของกายจนสามารถหลอมรวมกับกายนั้นยังผลให้กายเป็นสิ่งที่ไม่ตกอยู่ในอำนาจของสัญญาตณฺหาอีกต่อไป ตรงกันข้าม กายกลับเป็นสิ่งที่เอื้อให้จิตที่ดีงามได้แสดงออกเป็นความช่วยเหลือเกื้อกูลผู้อื่นโดยไม่ต้องฝืน อีกทางหนึ่งเราอาจตีความว่า คีลชั้นต้นและชั้นกลางนั้นมีลักษณะเป็นข้อปฏิบัติเชิงลบ (Negative Practice) คือเป็นการล้อมกรอบตนเองไม่ให้ทำร้ายตนและผู้อื่น ส่วนคีลในความหมายสูงสุดนี้มีลักษณะเป็นการปฏิบัติเชิงบวก (Positive Practice) คือไม่จำเป็นต้องล้อมกรอบตนเพื่อกันมิให้ทำร้ายผู้อื่นหรือตนเองแล้วเมื่อไม่จำเป็นต้องล้อมกรอบก็สามารถปลดปล่อยตนเองให้เข้าไปเกี่ยวข้องกับผู้อื่นได้อย่างอิสระ โดยที่ไม่ต้องหวงว่าการเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับผู้อื่นนั้นจะเป็นไปในทางชั่วร้าย การตีความแบบนี้ในท้ายที่สุดแล้วก็จะไปบรรจบกับการตีความแบบแรก เมื่อรวมสองแบบเข้าด้วยกัน เราก็จะได้ภาพของคีลชั้นสูงว่าเป็นภาวะที่ความคิดฝ่ายดี (หรือตัวเรา) ได้เจาะทะลวงเข้าไปในกายอันเป็นระบบปิดทำให้ระบบปิดนั้นกลายเป็นระบบเปิด และหลอมรวมจนเป็นเนื้อเดียวกับกาย ส่งผลให้กายไม่ถูกบงการด้วยสัญญาตณฺหาที่สะสมมายาวนานอีกต่อไป ในขั้นนี้เราอาจกล่าวได้ว่า ชีวิตทั้งหมดได้กลายเป็น “ตัวเรา” ไปทั้งสิ้น

สิกขาประการต่อมาคือสมาธิหรือที่เรียกอีกอย่างหนึ่งว่าจิต-สิกขาต่างจากศีลสิกขาตรงที่ คีลนั้นเป็นการที่ตัวเรา (ความคิดฝ่ายดี) เข้าไปจัดการกับกายอันเป็นระบบปิดและไม่ใช้ตัวเราจนกลายเป็นระบบเปิดและกลายเป็นตัวเรา สมาธิเป็นการที่ความคิดฝ่ายดีจัดการกับตนเอง ความคิดฝ่ายดี (ปัญญา เมตตา จาคะ) นั้นมอง

ได้ทั้งในแง่ที่เป็น “ศักยภาพที่ยังไม่ปรากฏชัดเจนเต็มที่” (Potentiality) และในแง่ที่เป็น “ภาวะที่ปรากฏออกมาเต็มที่แล้ว” (Actuality) โดยทั่วไปพระพุทธศาสนามองว่า ในคนทั่วไป (ที่พระพุทธศาสนาเรียกว่าปุถุชน) ความคิดฝ่ายดีจะอยู่ในลักษณะที่เป็นศักยภาพที่ยังไม่แสดงตัวออกชัดเจน พระอริยบุคคลคือผู้ที่ความคิดฝ่ายดีได้แสดงตัวออกมาชัดเจนมากขึ้นตามลำดับขั้น ปุถุชนนั้นใช้ชีวิตตามสัญชาตญาณ ส่วนพระอริยบุคคลใช้ชีวิตตามธรรมชาติฝ่ายดี การใช้ชีวิตตามสัญชาตญาณนั้นเป็นชีวิตที่เป็นทุกข์และมืดมน ส่วนการใช้ชีวิตตามธรรมชาติฝ่ายดีนั้นเป็นชีวิตที่เป็นสุขและสว่างไสว จะเห็นว่าความสุขหรือทุกข์ของชีวิตตามทัศนะของพระพุทธศาสนานั้นเกี่ยวข้องกับการที่เราใช้ชีวิตตามสัญชาตญาณหรือว่าตามธรรมชาติฝ่ายดี (ซึ่งอาจเรียกสั้นๆว่าปัญญาก็ได้) อำนาจของสัญชาตญาณนั้นยิ่งใหญ่มหากาล การจะหลุดพ้นออกมาจากอำนาจของสิ่งนี้ได้จึงไม่ใช่เรื่องง่าย ที่ผ่านมาระหว่างเราได้พิจารณาไปว่าคิเลสคือการที่ความคิดฝ่ายดีเข้าไปจัดการกับกายและสัญชาตญาณที่ติดอยู่กับกาย การกล่าวเช่นนี้อาจชวนให้เข้าใจว่า อยู่ดีๆเราก็สามารถทำเช่นนั้นได้เลย ซึ่งเป็นความเข้าใจผิด คิเลสต้องปฏิบัติไปควบคู่กับสมาธิ หมายความว่า การที่เราจะมีศีลได้นั้นเป็นเรื่องที่แยกไม่ออกจากการที่เรามีสมาธิ สมาธิในที่นี้ก็คือระบบที่จิตหรือความคิดฝ่ายดีกระตุ้นตนเองให้เข้มแข็ง เมื่อเข้มแข็งก็จะสามารถเข้าไปจัดการกับกายและสัญชาตญาณที่ติดอยู่กับกายได้ตามความเข้มแข็งที่มีอยู่ เข้มแข็งมากก็จัดการได้มาก เข้มแข็งน้อยก็จัดการได้น้อย

ปัญญาลิกขานนั้นพิจารณาได้สองแง่ คือปัญญานั้นหมายถึง “วิธี”

(Means) ก็ได้ หมายถึง “เป้าหมาย” (End) ก็ได้ ปัญญาในความหมายแรกนั้นคือสิ่งที่มีอยู่แล้วในตัวเราทุกคน แต่ปัญญาในความหมายที่สองเป็นผลของอะไรบางอย่าง โดยทั่วไปเมื่อกล่าวถึงปัญญาในฐานะหนึ่งในสามของสิกขาพยานจะหมายถึงผลที่เกิดขึ้นจากการเจริญสมาธิ การเจริญสมาธิที่พระพุทธศาสนาเน้นนั้นเรียกว่าวิปัสสนา ผลของวิปัสสนาคือสิ่งที่เรียกว่าญาณ ญาณหมายถึงความรู้แจ้ง ตามคำอธิบายนี้ปัญญาก็คือความรู้อย่างกระจ่างแจ้งว่าอะไรเป็นอะไรจนกระทั่งไม่ยึดติดในสิ่งใดๆ บางครั้งมีการเปรียบเทียบว่าปัญญาเหมือนกับการตื่นจากความฝัน คำว่า “พุทธ” อันเป็นชื่อของพระพุทธศาสนานั้นก็มีความหมายหนึ่งว่า “ตื่น” ซึ่งในที่นี้หมายถึงตื่นจากความฝัน ชีวิตที่ถูกชักนำด้วยสัญชาตญาณนั้นคือชีวิตที่กำลังหลับ การเจริญสมาธิไปพร้อมๆ กับการรักษาศีลนั้นก็คือการที่จิตกระตุ่นตนเองเพื่อให้ตื่นจากความหลับ เมื่อการกระตุ่นดำเนินไปถึงจุดเด็ดขาด (Critical Point) จุดหนึ่งก็จะเกิดภาวะที่เรียกว่าความรู้แจ้งขึ้น ภาวะนี้คือการที่ปัญญาได้บังเกิดขึ้นเมื่อปัญญาบังเกิดขึ้น เราก็ตื่นจากความหลับ พระอรหันต์ตั้งแต่พระโสดาบันขึ้นไปนั้นคือผู้ที่ตื่นจากความหลับแล้ว จะอย่างไรก็ตาม ความรู้แจ้งนี้จะเกิดไม่ได้ถ้าไม่มีสิ่งที่เรียกว่าปัญญาในความหมายของศักยภาพที่พร้อมจะถูกระตุ่นให้สว่างโพลงออกมา พระพุทธศาสนาฝ่ายเซนนั้นเรียกปัญญาในความหมายนี้ว่า “พุทธภาวะ” หรือ “โพธิจิต” ดูเหมือนว่าพระพุทธศาสนาฝ่ายเซนนั้นจะให้ความสำคัญแก่ปัญญาในฐานะ “ธรรมชาติที่พร้อมจะถูกระตุ่นให้สว่างโพลง” นี้มากกว่า “ตัวความสว่างโพลง” อันเป็นความหมายที่สองของปัญญา ผู้วิจัยคิดว่าปัญญาสิกขานั้นในแง่หนึ่งเป็น

สิ่งที่แทบจะแยกไม่ออกจากจิตสิกขา หมายความว่า การเจริญจิตภาวนานั้นในแง่หนึ่งก็คือการกระตุ้นปัญญาให้สว่างโพล่ง ใน “สูตรของเว่ยหล่าง” ท่านเว่ยหล่างก็ยืนยันว่าสองสิกขานี้ในท้ายที่สุดแล้วก็คือสิ่งเดียวกัน (*Sutra of Hui Neng* : Chapter 4) ในพระสูตรของนิกายเถรวาทก็มีข้อความยืนยันในทำนองเดียวกันนี้ว่า “สมาธิย่อมไม่มีแก่ผู้ไม่มีปัญญา ปัญญาย่อมไม่มีแก่ผู้ไม่มีสมาธิ” (นตฺถิ ฌานํ อปญฺณสฺส; นตฺถิ ปญฺญา อฌายิโน) (ขุ. ๖. ๒๕/๓๕) เมื่อพิจารณารวมกับศีลสิกขาที่พิจารณาไปแล้วว่าเป็นสิ่งที่แยกไม่ออกจากการเจริญจิตสิกขา สิ่งที่เราสรุปได้เกี่ยวกับไตรสิกขาก็คือการพัฒนาชีวิตทั้งสามด้านนี้แทบจะกล่าวได้ว่าเป็นกระบวนการเดียวกัน ไปด้วยกัน ทำสิ่งหนึ่งก็คือทำอีกสิ่งหนึ่ง เพียงแต่เรียกชื่อต่างกันเพื่อให้เห็นบทบาทและหน้าที่ที่ต่างกันเท่านั้น โดยใจความสำคัญ สิกขาหรือการศึกษาตามคำสอนของพระพุทธศาสนาคือการที่ธรรมชาติฝ่ายดีในตัวเราได้กระทำสองสิ่งไปพร้อมๆ กันคือ (ก) กระตุ้นตัวเองให้เข้มแข็ง (ข) พยายามเจาะเข้าไปในกายอันเป็นระบบปิดแล้วเอาชนะสัญชาตญาณที่สะสมมายาวนานตามวิวัฒนาการทางชีววิทยาของกายนั้นจนกายกลายเป็นระบบเปิดและหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกับจิต ชีวิตที่ได้รับการพัฒนาตามกระบวนการของไตรสิกขาจนถึงขั้นสมบูรณ์แบบนั้นพระพุทธศาสนาเรียกว่าชีวิตที่หลุดพ้นแล้ว หลุดพ้นในที่นี้หมายถึงหลุดพ้นจากทุกข์อันได้แก่การที่ต้องถูกชักนำให้เล่นบทบาทต่างๆ บนเวทีละครคือสังสารวัฏตามคํำบงการของสัญชาตญาณอันได้แก่โลภะ โทสะ โมหะ การพ้นจากทุกข์ตามคำอธิบายนี้ในแง่หนึ่งก็คือการพ้นไปจากระบบการครอบงำทางชีววิทยา (Biological Determination) ซึ่งเป็นที่รู้จักกัน

และเข้าใจกันในหมู่นักวิทยาศาสตร์ว่าเป็นสิ่งที่มีพลังมากมายมหาศาล และนักวิทยาศาสตร์บางส่วนดูจะไม่เชื่อเสียด้วยซ้ำว่าใครจะเอาชนะได้

—ภาพรวมของจริยธรรมสำหรับบุคคล—

แล้วเราก็มາถึงส่วนที่เป็นการมองโดยภาพรวมว่า หลักธรรมสามหมวดที่ได้ศึกษาวิเคราะห์มาข้างต้นอันได้แก่หลักกรรม หลักไตรลักษณ์ และหลักไตรสิกขา คือระบบการให้เหตุผลในจริยธรรมสำหรับบุคคลที่พระพุทธศาสนาสอนอย่างไร ดังที่ได้กล่าวมาตั้งแต่แรกแล้วว่าระบบจริยธรรมใดๆก็ตามแต่จะทำหน้าที่สองอย่างหลักๆ คือ (ก) แนะนำชีวิตของเราควรใช้ไปเพื่อสิ่งใด (ข) ให้ทางออกว่าเวลาที่เราเผชิญหน้ากับความขัดแย้งในชีวิตในเรื่องทางศีลธรรม เราควรเลือกอะไร เราจะพิจารณาหลักธรรมสามหมวดนั้นโดยโยงมาที่บทบาทสองอย่างของระบบจริยธรรมที่ได้กล่าวเอาไว้ข้างต้นนี้ ขอให้สังเกตว่า สิ่งที่ผู้วิจัยเรียกว่า “ระบบเหตุผลในจริยธรรมสำหรับบุคคล” ก็คือหลักอ้างอิงที่อธิบายว่าทำไมพระพุทธศาสนาจึงสอนอย่างนี้ อย่างนั้น ไม่สอนอย่างอื่น ในเรื่องจริยธรรมส่วนบุคคลนั่นเอง

เราจะเริ่มกันที่คำสอนเรื่องกรรม ในแง่ของการแนะนำว่าชีวิตเราควรใช้ไปเพื่ออะไร หรือใช้อย่างไร จึงจะคุ้มค่าสมกับที่ได้เกิดมาเป็นคนนั้น หลักกรรมแนะนำว่า สิ่งแรกที่สุดนั้นเราต้องเข้าใจว่าปรากฏการณ์ที่สำคัญหลายสิ่งที่เกิดกับชีวิตเรานั้นสามารถโยงมาที่เรื่องกรรมได้ ปรากฏการณ์ที่ว่านี้มักได้แก่ปรากฏการณ์ที่เกิดกับเราโดยที่เราไม่ได้เลือก ในที่นี้เราจะพิจารณาประเด็นให้แคบลงมา

เฉพาะเรื่องทางชีววิทยาอันได้แก่การที่เราเกิดมาแล้วมีสภาพทางชีววิทยาเป็นอย่างไรอย่างหนึ่ง (เพราะเรื่องนี้เกี่ยวข้องกับงานวิจัยนี้โดยตรง) เราอาจแบ่งปรากฏการณ์ในทางชีววิทยาที่เกิดกับมนุษย์เราออกเป็นสองส่วนคือส่วนที่อาจเรียกได้ว่าเป็น “ความโชคดี” กับส่วนที่อาจเรียกตรงกันข้ามกันว่าเป็น “ความโชคร้าย” ตัวอย่างของความโชคดีในทางชีววิทยาก็เช่นการมีร่างกายที่สมบูรณ์แข็งแรง มีสติปัญญาที่เฉลียวฉลาด มีรูปร่างหน้าตาสวยงาม เป็นต้น ส่วนตัวอย่างของความโชคร้ายในทางชีววิทยาก็เช่น การเกิดมาพิการ เกิดมาพร้อมโรคภัยประจำตัวที่รักษาอย่างไรก็ไม่หาย เกิดมาหน้าตาอัปลักษณ์ เป็นต้น คนเรานั้นไม่ว่าจะเป็นใครย่อมจะต้องมีลักษณะในทางชีววิทยาอย่างใดอย่างหนึ่ง สิ่งที่เกิดขึ้นนี้อยู่พ้นการเลือกของเรา เป็นสิ่งที่เราหลีกเลี่ยงไม่ได้ ปัญหาจึงมีอยู่ว่าอย่างไรเสียเราก็เกิดมาพร้อมกับมันแล้ว ทำอย่างไรเราจึงจะอยู่กับมันให้ดีที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ หากพิจารณาผ่านหลักกรรม เบื้องต้นเราอาจสันนิษฐานได้ว่าสิ่งที่เกิดขึ้นนี้อาจเป็นผลของกรรมในอดีต การคิดไปในทำนองนี้จะช่วยให้เรายอมรับสิ่งที่เกิดขึ้นโดยไม่คิดที่จะโกรธแค้นใคร คนบางคนนั้นกำลังมีชีวิตที่เจริญรุ่งเรือง อยู่ๆก็พบว่าตนเองป่วยด้วยโรคภัยเช่นเป็นมะเร็ง คนคนนี้อาจโทษพ่อแม่หรือบรรพบุรุษที่ถ่ายทอดโรคภัยนี้มาให้แก่เขา การคิดเช่นนี้พระพุทธศาสนาถือว่ามิแต่จะทำร้ายตัวเราให้แย่ลงไป เป็นการคิดที่ไม่ตรงตามหลักกรรม คนที่มองว่าสิ่งที่เกิดกับตนเป็นผลของกรรมนั้นจะมีจิตใจที่เยือกเย็น โดยที่จิตใจที่เยือกเย็นนั้นจะเป็นพื้นฐานที่ดีของการคิดในเชิงบวกเกี่ยวกับชีวิต มีตัวอย่างมากมายที่แสดงว่าคนพิการบางคนนั้นสามารถยอมรับชะตากรรมของตนแล้วพลิกชีวิตที่

เริ่มต้นอย่างไม่รู้ดีนั้นให้กลับมาเป็นชีวิตที่ดีงามได้ การที่ใครคนใดคนหนึ่งจะยอมรับหลักกรรมหรือไม่พระพุทธศาสนาถือว่าเป็นเรื่องของบุคคลผู้นั้นโดยแท้ บางคนอาจไม่ยอมรับ ในขณะที่บางคนอาจยอมรับ พระพุทธศาสนาเคารพการตัดสินใจที่ว่านั้น จะอย่างไรก็ตาม พระพุทธศาสนามีข้อแนะนำที่เชื่อว่าสามารถพิสูจน์ได้ที่ว่า *การยอมรับกฎแห่งกรรมจะเป็นประโยชน์แก่ชีวิตมากกว่า* เป็นประโยชน์ในแง่ที่ว่า การยอมรับนั้นจะช่วยลดความตึงเครียดในชีวิตของเราลงได้มาก และจุดนี้เองจะเป็นต้นกำเนิดของการมองโลกและชีวิตอย่างบวกสำหรับคนที่โชคร้ายที่เกิดมาชีวิตเป็นลบ และสำหรับคนที่เกิดมาโชคดี การยอมรับกฎแห่งกรรมจะช่วยเตือนสติมิให้ใช้ชีวิตอย่างประมาท เพราะเข้าใจว่าโชคดีนี้ไม่ได้เกิดลอยๆ แต่มาจากการที่ตนได้ทำอะไรบางอย่างในชาติที่ผ่านมา ความคิดเช่นนี้จะช่วยให้เขาพยายามรักษามาตรฐานในการใช้ชีวิตที่ดีมีศีลธรรมเอาไว้

เมื่อเราเผชิญปัญหาความขัดแย้งทางจริยธรรมในชีวิตจริง หลักกรรมก็มีคำแนะนำบางอย่างที่หากพิจารณาให้ลึกซึ้งแล้วจะเป็นประโยชน์แก่การแก้ไขปัญหาคความขัดแย้งนั้น ปัญหาจริยธรรมในโลกสมัยใหม่จำนวนมากเป็นปัญหาที่อาจใช้หลักกรรมเข้ามาร่วมพิจารณาได้ ยกตัวอย่างเช่นปัญหาการทำแท้ง สมมติว่าเราคือครอบครัวหนึ่งที่ลูกสาวซึ่งกำลังเรียนหนังสืออยู่ในมหาวิทยาลัย เกิดตั้งครรภ์ขึ้นมาเพราะความผิดพลาดบางอย่าง ปัญหาที่เรากำลังคิดกันอยู่ในหมู่คนในครอบครัวก็คือเรื่องนี้จะเอาอย่างไรระหว่าง (ก) ให้ลูกสาวเราตั้งครรภ์ต่อไปจนคลอด ทารกที่เกิดมานี้เราจะถือว่าเป็นสมาชิกของครอบครัวเรา เราจะเลี้ยงดูเขาให้ดีเหมือนกับคนอื่นๆ (ข) ยุติการเจริญเติบโตของทารกด้วยการทำแท้ง การเลือก

สองทางนี้ทางใดทางหนึ่งนั้นเราทราบว่ามันดีแต่มีเหตุผลไปคนละด้าน ที่เราเลือกทำแท้งก็เพราะต้องการให้ลูกสาวเราเรียนจบ การมีลูกระหว่างเรียนนั้นอาจเป็นอุปสรรคอย่างที่เราคาดไม่ถึง แต่การเลือกทางนี้สิ่งที่ทำให้เราลำบากใจมากก็คือเราคิดว่าเรากำลังฆ่าทารกที่บริสุทธิ์ด้วยความจงใจ การเลือกทางที่จะไม่ทำแท้งนั้นมาจากมโนธรรมที่มีต่อทารกในครรภ์ แต่การเลือกทางนี้ก็สร้างความลำบากใจแก่เราในแง่ที่ว่าถ้าเลือกทางนี้ ลูกสาวเราอาจเรียนต่อไม่ได้ คนรอบข้างก็อาจมองลูกสาวเราไปในทางไม่ดี ซึ่งอาจส่งผลให้เธอมีสภาพจิตใจที่ย่ำแย่ เรียนก็เรียนไม่ได้ เป็นแม่ที่ดีอย่างเต็มที่ก็เป็นไม่ได้ คำสอนเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนานั้นมีคำชี้แนะอย่างหนึ่งว่า *การแก้ปัญหาในชีวิตของเราที่ถูกต้อมนั้นไม่ควรเป็นไปในลักษณะของการแก้ปัญหาเฉพาะหน้าแล้วไปสร้างปัญหาที่ใหญ่หลวงในอนาคตซึ่งในที่นี้อาจหมายถึงชาติต่อไปก็ได้* การทำแท้งนั้นพระพุทธศาสนาเห็นว่าเป็นการฆ่าคน การฆ่าคนนั้นไม่ว่าจะเป็นเพียงทารกในระยะแรกๆ ในครรภ์พระพุทธศาสนาก็ถือว่าเป็นบาปที่หนัก ถ้าเรายอมรับหลักกรรมตามที่กล่าวมานี้ น้ำหนักที่จะเทให้แก่วางที่จะทำแท้งจะอ่อนลงไปมาก ที่กล่าวมานี้ผู้วิจัยไม่ได้กำลังเสนอว่าพระพุทธศาสนาไม่เห็นด้วยกับการทำแท้ง พระพุทธศาสนาเพียงแต่กำลังเสนอหลักการว่าเราจะเอาเรื่องกรรมเข้ามาเกี่ยวข้องกับกรณีวินิจฉัยปัญหาจริยธรรมที่ยากๆ ใดๆ เท่านั้น อาจเป็นไปได้ว่าในบางกรณี แม้จะเอาหลักการเข้ามาคิดร่วมด้วย เราก็อาจเห็นว่าน้ำหนักที่เทไปในทางที่จะทำแท้งนั้นมีมากกว่า (เช่น สมมติว่าลูกสาวเราตั้งครรภ์เพราะถูกข่มขืน) ในกรณีเช่นนี้พระพุทธศาสนา ย่อมจะถือว่าทุกอย่างขอให้อยู่ในดุลยพินิจของเราเองก็แล้วกัน

การตีความหลักกรรมโดยนักวิชาการทางด้านพระพุทธศาสนา ส่วนหนึ่งดำเนินไปในทางที่ว่า กฎแห่งกรรมนั้นเป็นสิ่งที่เที่ยงตรง ผิดก็ต้องว่าไปตามผิด ถูกก็ว่าไปตามถูก การโอนอ่อนผ่อนผันเป็นเรื่องของมนุษย์ กฎแห่งกรรมเป็นเรื่องของธรรมชาติ จึงไม่มีการโอนอ่อนผ่อนผันให้แม้ในกรณีที่ความรู้สึกของเราจะเห็นว่าควรแก่การผ่อนผันก็ตาม ท่านที่ตีความเช่นนี้บางท่านเปรียบเทียบกับพริกนั้นใครกินก็เผ็ด ใครในที่นี้หมายถึงคนไม่ว่าจะอยู่ในสถานการณ์ใดก็ได้ เช่นกินพริกเพราะไม่รู้ก็เผ็ด กินเพราะรู้และสมัครใจก็เผ็ด กินโดยรู้แต่ถูกบังคับให้กินก็เผ็ด กรรมก็เช่นกัน ไม่ว่าทำลงไปเพราะไม่รู้ชั่วหรือรู้ว่าชั่วแต่ไม่กลัวบาปกรรม หรือรู้ว่าไม่ดีแต่จำเป็นต้องทำ ความแตกต่างเหล่านี้ไม่มีผลต่อกรรม การตีความเช่นนี้ผู้วิจัยคิดว่าเป็นการตีความที่แม้จะถูกต้องกับคำสอนของพระพุทธศาสนาบางส่วน แต่ก็อาจนำไปสู่ภาพที่เข้าใจจริยธรรมในพระพุทธศาสนานั้นเป็นจริยธรรมที่ไร้น้ำใจก็เป็นได้ ผู้วิจัยคิดว่าคำสอนเรื่องกรรมนั้นมีรายละเอียดมาก รายละเอียดที่ซับซ้อนของสิ่งใดก็ตามแต่ย่อมจะส่งผลให้สิ่งนั้นทำงานอย่างนุ่มนวล ไม่แข็งกระด้าง (เช่นคอมพิวเตอร์ที่มีความซับซ้อนมากๆ) หลักกรรมในพระพุทธศาสนานั้นว่าโดยโครงสร้างเกี่ยวข้องกับสามเรื่องคือ (ก) ผู้กระทำความ (ข) กรรมที่กระทำ (ค) สภาพแวดล้อมที่เกี่ยวข้องกับผู้ทำความและกรรมที่กระทำ ยกตัวอย่างเช่น การฆ่าคนตาย สิ่งนี้คือกรรม การฆ่าคนตายในแง่ที่เป็นกรรมเหมือนกันอาจส่งผลต่างกันได้ถ้าเงื่อนไขสองข้อที่เหลือต่างกันเช่น

(๑) นายเขียวเป็นเพศฆาตประหารชีวิตนายดำตามหน้าที่ที่กฎหมายกำหนด

(๒) นายแดงฆ่านายดำเพราะประสงค์ต่อทรัพย์

การฆ่าอย่างแรกนั้นกระทำโดยคนที่มีหน้าที่ตามกฎหมาย จึงต่างจากการฆ่าในกรณีที่สอง อนึ่งในกรณีแรกนั้นอาจเป็นไปได้ที่การฆ่ามิได้เกิดจากความแค้นเคืองหรือจากความคิดในทางไม่ดี แต่ในกรณีหลังผู้กระทำความฆ่าเพราะความโลภ ผลกรรมของสองกรณีนี้พระพุทธานุญาตถือว่าต่างกันมาก แม้จะเป็นการกระทำที่ไม่ต่างกันคือเป็นการทำให้คนตายเหมือนกันก็ตาม นอกจากนี้ สภาพแวดล้อมซึ่งในที่นี้หมายถึงปัจจัยต่างๆที่ห้อมล้อมสถานการณ์นั้นๆอยู่ก็มีผลต่อความแรงหรืออ่อนของกรรมด้วย ดังตัวอย่างต่อไปนี้

(๑) นางสาวนิตทำแท้งเพื่อต้องการประชดคนรักที่กำลังไปติดพันหญิงอื่น

(๒) นางน้อยทำแท้งเพราะหมอบอกว่าหากไม่ทำแท้งเธออาจเป็นอันตรายถึงขั้นเสียชีวิต

สองกรณีข้างต้นนี้เป็นตัวอย่างของการทำกรรมที่เหมือนกัน แต่คนละภาวะแวดล้อม ซึ่งบางภาวะแวดล้อมนั้นก็คือสิ่งที่คนทั่วไปเรียกว่าภาวะที่ถูกบีบบังคับด้วยความจำเป็นบางอย่าง กรณีแรกนั้นสตรีที่ทำกรรมไม่ปรากฏชัดว่าถูกบังคับด้วยสภาพแวดล้อมในระดับที่รุนแรงหนักหน่วงเท่ากับกรณีที่สอง เมื่อสภาพแวดล้อมของกรรมต่างกัน ผลของกรรมก็ต่างกันด้วย

กล่าวโดยสรุปคือ การนำเอาหลักกรรมเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของ “เหตุผล” สำหรับคิดหาทางออกแก้ปัญหาจริยธรรมในจริยธรรมสำหรับบุคคลในพระพุทธศาสนานั้นก็คือการยอมให้มี “มิตินี้เกินไปกว่ามิตินี้สังเกตได้ด้วยประสาทสัมผัส” เข้ามามีส่วนผสมผสานกับข้อมูลที่เราสามารถสังเกตเห็นได้ สำหรับผู้ที่ไม่ใช่ชาวพุทธหรือแม้

จะใช่แต่ไม่เชื่อในคำสอนส่วนที่ไม่อาจตรวจสอบด้วยประสาทสัมผัส หลักกรรมอาจไม่มีอิทธิพลต่อการให้เหตุผลเชิงจริยธรรมเท่าใดนักหรือไม่ก็ไม่มีเลย จะอย่างไรก็ตาม เนื้อหาของกรรมส่วนหนึ่งนั้นเป็นสิ่งที่พระพุทธศาสนาคิดว่าสามารถอธิบายได้ว่าเกี่ยวข้องกับชีวิตเรา การพิสูจน์กรรมในแง่นี้เรียกร้องเพียงแต่การไตร่ตรองดูชีวิตด้านในของตนเองเท่านั้นก็เพียงพอแล้ว กรรมในความหมายนี้คือผลกระทบของการกระทำที่มีต่อจิตใจของเรา ดูเหมือนว่าพระพุทธศาสนาจะเชื่อว่าโครงสร้างของจิตใจมนุษย์นั้นมีความเที่ยงตรงปราศจากอคติอยู่ในบางระดับ ซึ่งระดับที่ว่านี้ก็คือสิ่งที่ผู้วิจัยเรียกว่า “ความคิดในทางดี” เช่นปัญญา เป็นต้นที่ได้กล่าวมาแล้ว ความเที่ยงตรงนี้ทำให้ลึกๆแล้วมนุษย์จะรู้สึกว่ามันเองผิดที่กระทำบางสิ่งลงไป แม้การให้เหตุผลอย่างเข้าข้างตนเองจะพยายามบอกว่า “ฉันมีความจำเป็นที่ต้องกระทำเช่นนี้” ในทางตรงกันข้าม เมื่อเราได้กีดกันทำบางสิ่งที่เราแน่ใจว่าถูกต้องลงไปท่ามกลางความดูหมิ่นดูแคลนหรือมองไม่เห็นคุณค่าของคนอื่น ความรู้สึกอันอยู่ในระดับผิวเปลือกอาจบอกเราว่า “ฉันทำถูกต้องหรือไม่หนอที่เลือกที่จะทำเช่นนี้” แต่ในท้ายที่สุดแล้วเราจะภาคภูมิใจที่ได้เลือกเช่นนั้น ข้อมูลจากชีวิตจริงของคนบางคนในสังคมอาจเป็นพยานสนับสนุนความเชื่อของพระพุทธศาสนาข้างต้นนี้ได้ คนบางคนนั้นร่ำรวยมาบนเส้นทางของความชั่วร้าย เขาอาจห้อมล้อมด้วยผู้คนที่ให้ค่าแก่เงินทอง เขาอาจรู้สึกในระดับผิวเปลือกว่าชีวิตเขามีทุกสิ่ง แต่ภายในใจลึกๆเขาคงรู้สึกอย่างที่เรากล่าวข้างต้น แม้เราจะไม่สามารถเข้าไปนั่งในใจของเขาได้ แต่สิ่งที่เขาแสดงออกจะสะท้อนว่าข้างในลึกๆนั้นเขาคิดอย่างไร (เช่นคน

เหล่านี้เวลาเสียชีวิตเพราะถูกทำร้ายตำรวจมักพบว่าจะพกป็นอยู่ในตัว แม้ในยามนอนหลับก็มีป็นวางอยู่ใกล้ๆ คนที่นอนกับป็นนั้นแสดงว่าใจของเขาต้องหวาดระแวงและว้าวุ่นมากกว่าคนทั่วไป) คนที่เราเรียกกันว่า “เจ้าพ่อ” บางคนนั้นให้สัมภาษณ์แก่หนังสือพิมพ์ว่าชีวิตนักเลงอย่างเขานั้นไม่เคยได้นอนตาหลับ จริ่งว่าส่วนหนึ่งอาจมาจากความหวาดกลัวที่จะถูกคู่แข่งทำร้าย แต่ส่วนหนึ่งน่าจะมาจากความรู้สึกเล็กๆ อันปราศจากอคติที่ว่าชีวิตตนเองเป็นชีวิตที่ไม่ดีงาม ไม่ถูกต้องนั่นเอง ตามทัศนะของพระพุทธศาสนา “เจ้าพ่อ” ก็มีตัวตนแท้ๆ ของเขาที่เป็นความดีเหมือนกับเราทุกคน ตัวตนที่แท้นั้นแหละที่จะกระซิบบอกเขาในยามที่อยู่เพียงลำพังผู้เดียวในความเงียบสงัดว่า ชีวิตเขาจริงๆ แล้วควรเรียกว่าชีวิตที่สมบูรณ์ หรือว่าบกพร่องกันแน่ คัมภีร์พระพุทธศาสนาเล่าว่า อติตราชากองศ์ได้เข้ามาบวชเป็นพระภิกษุในพระพุทธศาสนา เมื่อได้ดื่มด่ำกับความสุขที่แท้จริงก็ถึงกับอุทานว่าขณะที่อยู่ในพระราชวังอันโอ่อ่านันทานไม่เคยได้ลิ้มรสความสุขที่เทียบเท่าสุขจากชีวิตสมณะนี้เลย (เรื่องพระมหากัปปินเถระในอรรถกถาธรรมบท ดู ธ.อ. ๑๗/๕๘๘) อะไรทำให้พระภิกษุอติตราชากล่าวเช่นนั้น ก็ตัวตนที่แท้ที่ปราศจากอคติของท่านนั่นเองที่บอกออกมาอย่างนั้น เมื่อกรรมในความหมายหนึ่งได้แก่การที่เราไม่สามารถหลอกตัวตนที่แท้ของเราได้ การที่เราจะตัดสินใจทำบางสิ่งบางอย่างลงไปที่มีความละเอียดอ่อนต่อความรู้สึกมากๆ เช่นการทำแท้งหรือทำการุณยฆาต สิ่งที่พระพุทธศาสนาแนะนำก็คือขอให้เราไตร่ตรองให้มากๆ เพราะการตัดสินใจที่ไม่รอบคอบอาจส่งผลต่อจิตใจในระดับที่เป็นความเสียหายอย่างลึกซึ้งและใหญ่หลวงได้ จิตใจมนุษย์นั้นแม้พระพุทธศาสนาจะเห็นว่าเป็น

สิ่งที่ฝึกได้ดัดได้ แต่การฝึกจิตนั้นก็ไม่ใช่ของง่าย ยิ่งการสลัดความรู้สึกผิดเกี่ยวกับการกระทำบางอย่างที่เรากระทำอย่างahunหันพลันแล่นลงไปแล้วเปลี่ยนแปลงชีวิตเราหรือคนที่เรารักไปอย่างไม่อาจเรียกให้ย้อนกลับยังเป็นสิ่งที่กระทำได้ยาก สิ่งที่ปลอดภัยที่สุดก็คือก่อนจะตัดสินใจในเรื่องที่สำคัญมากๆลงไป เราต้องไตร่ตรองให้ดีก่อน ปัญหาจริยธรรมในทางการแพทย์และชีววิทยาจำนวนไม่น้อยอยู่ในข่ายของปัญหาที่ละเอียดอ่อนเหล่านี้

การแยกแยะชีวิตว่าส่วนไหนเป็นเราแท้ๆ ส่วนไหนไม่ใช่ตัวเราตามหลักไตรลักษณ์อาจช่วยให้การไตร่ตรองเรื่องกรรมข้างต้นกระทำได้ดีขึ้น วิธีคิดแบบไตรลักษณ์ตามที่ได้วิเคราะห์มาข้างต้นนั้นโดยสรุปก็คือการแยกแยะว่าจริงๆแล้วเราคือใครและเรากำลังใช้ชีวิตร่วมอยู่กับสิ่งที่ไม่ใช่เราที่มีอำนาจมากมายมหาศาล ในคัมภีร์พระไตรปิฎกนั้น มีเรื่องเล่าว่ามีผู้ไปทูลถามพระพุทธองค์ว่า “ชีวะกับสรีระเป็นสิ่งเดียวกันใช่หรือไม่” ทรงนิ่งเงียบไม่ตอบคำถามนั้น ต่อมาก็มีผู้ไปทูลถามคล้ายๆกันอีกว่า “ชีวะกับสรีระเป็นคนละสิ่งใช่หรือไม่” ปรากฏว่าก็ไม่ทรงตอบคำถามนี้อีกเช่นกัน (ดู ส. นิ. ๑๖/๑๒๙ เป็นต้น) คำถามข้างต้นนี้ผู้ศึกษาพระพุทธศาสนาย่อมจะรู้ดีว่าจัดอยู่ในจำนวนคำถามจำพวกหนึ่งที่พระพุทธองค์ไม่ทรงตอบ การที่ไม่ทรงตอบคำถามเหล่านี้สามารถตีความได้หลายอย่าง และที่มักตีความกันอย่างหนึ่งก็คือเพราะการอธิบายปัญหาเหล่านี้ไม่เกินไปเพื่อความดับทุกข์ อันเป็นการตีความที่มีพระพุทธรวณะรับรองอยู่ (ม. ม. ๑๓/๑๔๗-๑๕๒) แต่นอกจากเหตุผลดังกล่าวนี้เราก็อาจจะจินตนาการถึงเหตุผลอื่นๆที่อยู่เบื้องหลังการที่ทรงนิ่งได้สิ่งที่เรียกกันว่าสรีระในสมัยพุทธกาลนั้นเชื่อกันว่าหมายถึงร่างกาย

ของเราที่เป็นสสาร ส่วนสิ่งที่เรียกกันว่าชีวะนั้นเชื่อกันว่าหมายถึง สิ่งที่เป็นออสสารที่อยู่ในกายมนุษย์และทำหน้าที่บังคับบัญชากาย ชีวะนั้นอาจมีได้หลายประเภทตามความเชื่อของศาสนาและปรัชญา ที่แตกต่างกัน แต่ทั้งหมดจะทำหน้าที่เหมือนกันคือบัญชากาย ถ้าตีความอย่างนี้ สิ่งที่ศาสนาพราหมณ์เรียกว่าอัตตาก็ดี สิ่งที่พระพุทธศาสนาในยุคหลังเรียกว่าจิตก็ดี สิ่งที่ศาสนาไชนะเรียกว่าชีวะก็ ดี และสิ่งที่ศาสนาคริสต์เรียกว่า Soul ก็ดี ก็คือชีวะที่มีผู้ไปทูลถาม ว่าเป็นสิ่งเดียวกันหรือว่าคนละสิ่งกับกาย มีข้อที่น่าสังเกตว่าการที่ ทรงนิ่งนั้นคล้ายจะทรงแนะว่าเป็นการยากหรือไม่ถูกต้องที่จะมองว่า กายและจิตแยกเป็นคนละสิ่งหรือว่าเป็นสิ่งเดียวกัน

การวิเคราะห์ขั้นห้าที่กระทำมาก่อนหน้านี้ผู้วิจัยได้วิเคราะห์ โดยคำนึงถึงการที่ทรงนิ่งเวลาที่ทรงถูกถามเรื่องกายและจิตที่กล่าว มานี้ เมื่อกล่าวในทางปฏิบัติ หลักไตรลักษณ์แนะนำให้เราพิจารณา ชีวิตว่าหากไม่ไตร่ตรองให้ละเอียดเราอาจเข้าใจว่าชีวิตนี้เป็นตัวเรา หรือของเราทั้งหมด แต่ถ้าไตร่ตรองให้ละเอียดเราจะพบว่าบางสิ่ง นั้นไม่ใช่เรา แม้จะอยู่ร่วมกับเราจนยากที่จะแยกออกก็ตาม กายนั้น ชัดเจนว่าไม่ใช่เรา กายเป็นระบบทางชีววิทยาที่มีพัฒนาการของมัน เองมายาวนาน เราอาจสั่งกายได้ในบางระดับเช่นสั่งนิ้วให้กระดิกได้ (ที่กายอนุญาตให้จิตสั่งการในระดับนี้ได้ อาจมาจากการที่มัน พิจารณาแล้วว่าไม่กระทบต่อระบบของมัน นอกจากไม่กระทบ การ ยอมเช่นนี้อาจถือว่าเป็นความฉลาดของมันด้วย เพราะบางครั้งเมื่อ กายจัดการปัญหาของตัวมันไม่ได้เช่นเวลาที่มันเป็นไข้แล้วหาตัวเอง ไม่ได้ มันก็จะยอมให้จิตสั่งมือไปหยิบยามากิน กายรู้ว่าใจใช้พื้นที่ เดียวกันกับมันในการทำกิจกรรม ดังนั้นเวลาที่กายไม่สบาย จิตก็จะ

ถูกกระทบด้วย กายจึงเปิดช่องตรงนี้อาไว้เพื่อให้ตัวมันนั้นแหละ
ได้ประโยชน์) แต่โดยภาพรวมกายมีระบบจัดการและดูแลตัวเอง
ด้วยตัวของมันเอง กายนั้นเป็นต้นกำเนิดของสัญญาตญาณที่สำคัญ
บางอย่างเช่นสัญญาตญาณในการลืบทอดเผ่าพันธุ์ซึ่งจะว่าไปแล้วก็
คือลืบทอดตัวมันเอง สัญญาตญาณนี้เมื่อแสดงตนออกมาก็คือสิ่งที่
เรียกว่ากามารมณ์นั่นเอง กามารมณ์นี้มีอำนาจลึกลับซึ่งปานใดเราทุก
คนทราบดี ในคัมภีร์พระพุทธศาสนา มีเรื่องบันทึกว่าเมื่อพระพุทธ-
องค์ตรัสรู้แล้วใหม่ๆ ทรงตรัสข้อความที่เป็นการเยาะเย้ยค้นหาใน
ทำนองว่า “แม้ว่าแกจะมีอำนาจมหาศาลอย่างไร แต่วันนี้ฉันเอา
ชนะแกได้แล้ว” (ขุ. ๖. ๒๕/๒๑) กามารมณ์นั้นคือแง่หนึ่งของ
ค้นหาตามคำสอนของพระพุทธศาสนา พระพุทธทวณะที่ตรัสเย้ย
ตณหานั้นก็คือพระพุทธทวณะที่ทรงประกาศว่าในท้ายที่สุดตัวตน
แท้ๆของเราก็สามารถเอาชนะ “สหายที่ชั่วร้าย” ของเราได้

“สหายที่ชั่วร้ายของเรา” และ “ตัวเรา” นี้ หากจะเปรียบเทียบ
ก็เหมือน “แฝดสยาม” ที่ไปไหนก็ไปด้วยกัน แฝดแบบนี้มันอยู่กึ่ง
กลางระหว่างการเป็นคนคนเดียวและคนละคน ชนั้ห้หั้นผู้วิจัย
มองว่าอาจเปรียบได้กับแฝดสยามที่บางครั้งการกระทำโดยฝ่ายหนึ่ง
ก็ไม่มีผลกระทบต่ออีกฝ่ายหนึ่ง แต่บางครั้งการกระทำของฝ่ายหนึ่ง
ก็สามารถกระทบต่ออีกฝ่ายหนึ่งได้ เมื่อแฝดคนหนึ่งกลุ้มใจ อีกคน
ไม่จำเป็นต้องกลุ้มด้วย นี่คือการแยกขาดจากกัน แต่ถ้าแฝดคน
หนึ่งตาย อีกคนจะต้องตายด้วย นี่คือการเกี่ยวเนื่องเป็นหนึ่ง
เดียวของกัน แต่ชนั้ห้หั้นซับซ้อนกว่าแฝดสยามนี้มาก เพราะ
ชนั้ห้หั้นมีความเป็นเอกภาพมากกว่า เวลาที่เราคิด บางครั้งเราไม่รู้
ว่าใครกันแน่ที่กำลังคิด เราหรือว่าสหายของเรา หลักจริยธรรม

สำหรับบุคคลในพระพุทธศาสนาเมื่อพิจารณาจากกรอบไตรลักษณ์ของขั้นห้าก็คือหลักที่บอกว่า แรกที่สุดสิ่งที่เราจะต้องทำให้ได้ก็คือเวลาที่เกิดความคิดขึ้นให้เราแยกแยะให้ได้ว่าใครกันที่กำลังคิด เราหรือสหายของเรา

การเจริญวิปัสสนาในหลักไตรสิกขานั้นว่าไปแล้วก็คือการจ้องจับว่าในบรรดากระแสความคิดที่ไหลเรื่อยต่อเนื่องเป็นสายใน “หัว” ของเราในแต่ละวันนั้น ตอนใดเป็นกิจกรรมที่สหายของเราก่อขึ้น ตอนใดเป็นกิจกรรมของเราเอง การเจริญสมาธิหรือจิตภาวนานั้นใช้เครื่องมือที่สำคัญอย่างหนึ่งคือสติ สตินั้นก็คือแง่หนึ่งของปัญญา เวลาที่เรากำลังโกรธ พระอาจารย์ที่สอนวิปัสสนาจะให้เรากล่าวว่า “โกรธหนอๆ” การภาวนานี้โดยความหมายที่เป็นรายละเอียดก็คือการที่เราเตือนตัวเราว่า “ที่กำลังโกรธอยู่นั้นไม่ใช่เรานะ นั่นคือสหายของเราที่เรียกว่าโทสะ” ความโกรธนั้นเป็นสัญชาตญาณอย่างหนึ่งที่กายสร้างขึ้นเพื่อปกป้องตัวมันเอง สัตว์ที่มีสัญชาตญาณนี้เข้มข้นมักมีอำนาจเหนือสัตว์อื่น การภาวนาเวลาโกรธก็คือการเตือนตัวเราว่าอย่าได้คล้อยตามไปกับสัญชาตญาณนั้น เป็นที่น่าสังเกตว่า สัญชาตญาณโกรธนี้แม้จะมีอำนาจปานใด แต่ที่สุดก็จะพ่ายแพ้แก่ปัญญา คนที่เจริญสติอยู่เป็นประจำจะสามารถหยุดการเลื่อนไหลของความโกรธได้เป็นระยะทางที่สั้นลงเรื่อยๆ

ปัญหาจริยธรรมที่เราต้องตัดสินใจเลือกนั้นจำนวนมากหรืออาจจะทั้งหมดพระพุทธศานามองว่าเป็นความขัดแย้งระหว่าง “เรา” กับ “สหายของเรา” ที่กล่าวมานี้เอง จะอย่างไรก็ตามเนื่องจากคนในโลกนั้นแตกต่างกัน สิ่งที่เป็นปัญหาทางจริยธรรมสำหรับคนหนึ่งอาจไม่เป็นสำหรับอีกคนก็ได้ เราอาจจัดกลุ่มคน

ออกเป็นสามกลุ่มตามอิทธิพลของ “เรา” และ “สหาย” ดังนี้

ก. คนที่สหายของเขามีอิทธิพลอย่างสิ้นเชิง คนประเภทนี้ สมมติว่ามีอยู่จริงก็คือคนที่ใช้ชีวิตตามลัทธิชาตญาณ แม้ในกระแสความคิดของเขา เขาจะรู้สึกว่าการกระทำสิ่งต่างๆ และสิ่งเหล่านี้ฉันพอใจ แต่ “ฉัน” ในที่นั้นไม่ใช่ตัวตนแท้ๆของเขา หากเป็นสหายของเขาที่ขึ้นมาทำหน้าที่แทน เราอาจเรียกตัวตนนั้นว่า “ฉันตัวปลอม” สำหรับคนประเภทนี้ ไม่น่าจะมีความขัดแย้งทางศีลธรรมใดๆ ในชีวิตของเขา อะไรก็ตามที่ทำให้ฉันตัวปลอมนั้นได้ประโยชน์ เขาก็จะตัดสินใจทำ สมมติว่าคนคนนี้เป็นสตรีที่ตั้งครรภ์แล้วพบว่า ครรภ์นั้นจะทำให้เธอสูญเสียประโยชน์ในชีวิต เธอย่อมจะตัดสินใจทำแท้งอย่างไม่รู้สึกละอาย ตัวตนแท้ๆของคนประเภทนี้แม้จะมีอยู่ แต่ก็อยู่ในสภาพที่หลับสนิท

ข. คนที่ตัวตนแท้ๆของเขาตื่นขึ้นมารับรู้ความเป็นไปของชีวิต แต่ก็ยังไม่แข็งแรงพอที่จะมีอำนาจเหนือสหายของเขา คนประเภทนี้เวลาที่ประสบปัญหาความขัดแย้งทางศีลธรรม ความขัดแย้งนั้นสามารถวาดเป็นภาพได้ว่าเปรียบได้กับการมีแรงสองแรงดึงเชือกเส้นเดียวกัน ต่างฝ่ายต่างก็ดึงไปทางของตน ปลายเชือกข้างหนึ่งคือตัวตนแท้ๆของเขา ส่วนอีกข้างคือสหายของเขา ในท้ายที่สุดแล้วจะมีฝ่ายหนึ่งชนะ แต่ชัยชนะนั้นก็เกินไปเฉพาะคราวนี้เท่านั้น ไม่จำเป็นว่าคราวหน้าฝ่ายเดิมจะชนะในกรณีใหม่

ค. คนที่ตัวตนแท้ๆของเขาสามารถกำราบสหายจนไม่มีอำนาจอีกต่อไป คนประเภทนี้ก็เหมือนคนแรกที่ไม่น่าจะมีปัญหาความขัดแย้งในทางศีลธรรมใดๆ เพราะไม่มีสองแรงที่จะมาดึงเส้นเชือกเส้นเดียวกัน แต่ก็ต่างจากคนประเภทแรกตรงที่คนหลังนี้จะกระทำสิ่ง

ต่างๆจากแรงผลักดันของตัวตนแท้ๆที่ดิ้งาม สมมติว่าคนประเภทนี้เป็นสตรีที่ตั้งครรภ์แล้วหมอบอกว่าจำเป็นต้องทำแท้งไม่เช่นนั้นเธออาจเสียชีวิต เธอก็จะไม่ทำแท้ง เธอจะยอมตาย การยอมตายนั่นไม่ได้มาจากการชั่งน้ำหนักระหว่างแรงดึงดูดสองข้าง เราอาจกล่าวได้ว่าการยอมตายในกรณีเช่นนี้เป็นธรรมชาติของคนแบบนี้ เหมือนการจามเป็นธรรมชาติของคนทั่วไปเวลาที่มีอะไรเคืองจมูก ไม่มีการเลือก ไม่มีความขัดแย้ง มีแต่การกระทำที่เป็นธรรมชาติล้วนๆ

ในบรรดาคนสามจำพวกนั้น สองพวกแรกพระพุทธศาสนาเรียกว่าปุถุชน ส่วนคนประเภทที่สามคือพระอริยบุคคล เราจะไม่พิจารณาพระอริยบุคคลเพราะคนประเภทนี้ไม่อยู่ในข่ายของงานวิจัยนี้ (คือถ้าพระอริยะมีอยู่ ท่านก็ไม่ต้องพึ่งพาคำแนะนำจากงานวิจัยนี้) ปุถุชนประเภทแรกนั้นอาจจะมียูบ้าง แต่พระพุทธศาสนาก็เชื่อว่าน่าจะมีน้อยมาก โดยทั่วไปคนในโลกเป็นปุถุชนประเภทที่สอง คือประเภทที่ตัวตนแท้ๆตื่นขึ้นมารับรู้ความเป็นไปของชีวิต แต่ก็มีกำลังไม่มากพอที่จะจัดการกับสหายที่ชั่วร้ายนั้น มีข้อที่น่าสังเกตว่า ระบบจริยธรรมสำหรับบุคคลที่พระพุทธศาสนาเสนอนั้นไม่สู้จะให้น้ำหนักแก่ “การคิด” (Reasoning) เท่าใดนัก เพราะการคิดไม่ใช่เครื่องมือที่เหมาะสมสำหรับการกำจัดสหายที่ชั่วร้ายนั้น หลักไตรลักษณ์นั้นเป็นหลักของการปฏิบัติ และหลักที่ว่านี้เองที่ผู้วิจัยคิดว่าทำให้จริยศาสตร์ของพระพุทธศาสนาแตกต่างจากจริยศาสตร์ที่เป็นส่วนหนึ่งของปรัชญาตะวันตก เมื่อเราเผชิญปัญหาจริยธรรมที่ยากๆ เช่นจะทำแท้งดีไหม จะโคลนลูกที่ตายไปแล้วเพื่อให้ได้คนใหม่เหมือนเดิมมาดีไหม ควรยุติชีวิตพ่อแม่หรือลูกที่ป่วยด้วยโรคที่ไม่มีทางรักษาไหม ควรใช้ชีวิตผู้อื่นเช่นใช้

บางส่วนของเซลล์ต้นแบบของทารกเพื่อรักษาความเจ็บป่วยของเรา
ใหม่... ปัญหาเหล่านี้หากพิจารณาในกรอบของจริยธรรมสำหรับ
บุคคล ไม่อาจแก้ได้ด้วยการคิดเชิงปรัชญา (Philosophizing)
ล้วนๆ จริงว่าการคิดนั้นมีประโยชน์ที่ทำให้เราได้แยกแยะปัญหาว่า
อะไรเป็นอะไร แต่ในท้ายที่สุดแล้วมนุษย์ก็คิดจากสองแหล่งเท่านั้น
คือจากตัวเขาหรือไม่ก็จากสหายของเขา เป็นไปได้ที่บางครั้งผู้ที่คิด
ใช้เหตุผลนั้นคือสหายของเขา การคิดนั้นย่อมจะเอนเอียงเข้าข้าง
ตัวมันเป็นธรรมดา การลงมือเปลี่ยนแปลงชีวิตผ่านทางศีล สมาธิ
ปัญญา (ซึ่งอาจตีความได้กว้างขวางเพื่อให้เข้าได้กับยุคสมัยที่
เปลี่ยนไป) กลับจะเป็นวิธีที่มีประสิทธิภาพที่สุดในการแก้ปัญหา
ความขัดแย้งทางจริยธรรมประเภทนี้ ระบบจริยธรรมสำหรับบุคคล
ของพระพุทธศาสนานั้นเหมือนระบบสร้างภูมิคุ้มกันชีวิตด้วยการ
ออกกำลัง เมื่อมีภูมิคุ้มกันแล้ว ปัญหาทางจริยธรรมใดๆก็ตามแต่ที่
วิ่งมาชนชีวิตเราก็จะมีสภาพกลายเป็นสิ่งที่ไม่เป็นปัญหาไป การ
แก้ปัญหาแบบนี้ในท้ายที่สุดแล้วก็คือการดำเนินตามวิถีการแบบ
พุทธ คือแปรสภาพปัญหาให้กลายเป็นสิ่งที่ไม่ใช่ปัญหา การไม่มี
ปัญหานั้นจึงเป็นการแก้ปัญหาที่ดีที่สุด เพราะไม่มีอะไรที่จะต้องแก้
เลยนั่นเอง ๐



—บทที่สาม—

จริยธรรมสำหรับสังคม



ทที่ผ่านมานั้นเราได้พิจารณาระบบจริยธรรมสำหรับบุคคลไปแล้ว เราจะใช้เนื้อหาของบทนี้พิจารณาจริยธรรมที่พุทธศาสนาเสนออีกระบบหนึ่งคือจริยธรรมสำหรับสังคม กล่าวอย่างกว้างๆ จริยธรรมสำหรับสังคมนั้นต่างจากจริยธรรมสำหรับบุคคลตรงที่จริยธรรมสำหรับสังคมนั้นเนื่องจากเป็นเรื่องของการสร้างกรอบกติกาสำหรับการอยู่ร่วมกันในสังคมเป็นหลัก กระบวนการในการให้เหตุผลในระบบจริยธรรมสำหรับสังคมจึงอิงอยู่กับความคิดของมนุษย์เป็นส่วนใหญ่ ซึ่ง “มนุษย์” ในที่นี้ก็คือ “พวกเรา” ที่รวมกันอยู่เป็นชุมชนนี้เอง ได้กล่าวมาแล้วในบทที่ผ่านมาว่า ในแง่สมาชิกของสังคม พระพุทธศาสนาถือว่าเรามีความรับผิดชอบต่อสังคม โดยที่ความรับผิดชอบที่ว่านี้เราอาจแสดงออกผ่านการช่วยเหลือกัน ทำให้สังคมที่เราอาศัยอยู่นี้ดีขึ้น เจริญขึ้น การช่วยกันทำให้สังคมดีขึ้นนั้นอาจแสดงออกผ่านสองเรื่องที่สำคัญคือ (ก) ช่วยกันพิจารณาในภาพรวมว่าสังคมเราควรมี

อุดมคติอย่างไร และ (ข) เมื่อสังคมเผชิญหน้ากับปัญหาทางจริยธรรมที่สำคัญๆ เราจะหาทางออกจากปัญหานั้นอย่างไร สองเรื่องนี้ว่าไปแล้วก็ไม่แยกจากกัน คือเมื่อสังคมของเรามีอุดมคติอย่างไร การแก้ปัญหาทางจริยธรรมในสังคมเราก็มักจะคล้อยตามอุดมคติที่ว่ำนั้

—ระบบคุณค่าในสังคมพุทธ—

สังคมพุทธนั้นเป็นสังคมที่จัดลำดับคุณค่าต่างๆเอาไว้สูงต่ำกว่ากัน เราจะพิจารณาคคุณค่าชุดหนึ่งที่เรียกว่า “ความสุข” ในคัมภีร์พระพุทธศาสนา (อง. ทุก. ๒๐/๓๐๙-๓๒๑ ในพระสูตรตรงนี้พระพุทธองค์ทรงแสดงความสุขสองฝ่ายเปรียบเทียบกัน จากการเทียบกันนั้นทำให้พบว่า) มีการจำแนกความสุขที่มนุษย์จะพึงเข้าถึงได้เป็นสามระดับคือ (ก) *กามสุข* สุขที่เกิดจากการได้เสวยสิ่งสนองสนองประสาทสัมผัส เช่นการได้กินอาหารดีๆ อยู่บ้านดีๆ มีเพื่อนฝูงคนแวดล้อมที่เป็นมิตรเป็นต้น เราอาจเรียกสุขประเภทนี้ว่าความสุขแบบโลกๆหรือความสุขในทางกายภาพก็คงจะได้ (ข) *ฉวนสุข* สุขที่เกิดจากการมีจิตใจที่สงบเยือกเย็น สุขประเภทนี้หมายเอาสุขที่เกิดจากการทำจิตภาวนา เป็นสุขที่ไม่ต้องเสวยสิ่งสนองตอบจากภายนอกอย่างความสุขประเภทแรก (ค) *นิพพานสุข* สุขที่เกิดจากการมีจิตใจที่พ้นไปจากความยึดมั่นในสิ่งต่างๆในโลกอย่างสิ้นเชิงแล้ว สุขนี้ก็เหมือนอย่างที่สองคือเป็นเรื่องของใจ เราอาจเรียกสุขสองอย่างหลังนี้ว่าความสุขทางใจอันเป็นสุขคนละมิตกับสุขทางกายภาพ จะอย่างไรก็ตาม สุขอย่างที่สองนั้นก็เป็นเรื่องอย่างโลกๆอยู่ คือเป็นสุขระดับโลกียะ หากแต่เป็นเรื่องอย่างโลกๆ

ในระดับที่ประณีตเท่านั้น แต่สุขอย่างที่สามนั้นเป็นระดับที่พ้นไปจากโลก พระพุทธศาสนาเรียกสุขชนิดนี้ว่าสุขระดับโลกุตตระ

ความสุขตามประเภทข้างต้นนั้นเป็นสุขที่ปัจเจกบุคคลในสังคมสามารถเข้าถึงได้ พระพุทธศาสนาได้จัดนิพพานสุขไว้บนสุด ตามด้วยฌานสุข และกามสุขตามลำดับ ตามระบบการจัดนี้จะเห็นว่าพระพุทธศาสนานั้นถือว่าการสุขเป็นสุขที่ยังไม่สิ้นสุดในตัวเอง หมายความว่ายังมีสุขอีกสองระดับที่สูงขึ้นไปกว่านั้นที่บุคคลสามารถเข้าถึงได้และควรเข้าถึง ในแง่อุดมคติของสังคม สังคมที่ดีคือสังคมที่เกื้อกูลให้บุคคลได้เข้าถึงความสุขในระดับต้นอย่างพอเหมาะพอดีเพื่อเป็นฐานของการเข้าถึงความสุขในระดับที่สูงขึ้นไป การจัดสังคมที่เอื้อให้บุคคลมีวามรื่นรมย์ในสุขทางกายภาพเท่านั้นถือว่าการขาดความรับผิดชอบต่อสังคมอย่างหนึ่ง

สังคมเสรีนิยมนั้นถือว่าสมาชิกของสังคมมีเสรีภาพที่จะเลือกใช้ชีวิตอย่างที่เขาต้องการ รัฐหรือสังคมไม่มีสิทธิ์ก้าวล่วงชีวิตส่วนตัวของปัจเจกบุคคล ยกเว้นว่าการใช้เสรีภาพของเขานั้นจะสร้างความเดือดร้อนเสียหายแก่บุคคลอื่นหรือแก่สังคมในทางใดทางหนึ่ง การจัดสังคมตามปรัชญาเสรีนิยมนี้ในท้ายที่สุดแล้วก็นำไปสู่การแยกจริยธรรมในทางศาสนากับกฎหมายออกจากกัน แม้จะโดยไม่ตั้งใจก็ตาม (แต่ในเวลาต่อมานักปรัชญาเสรีนิยมบางคนก็กล่าวว่าการที่ปรัชญาเสรีนิยมนำไปสู่การแยกสองเรื่องนี้ออกจากกันนั้นชอบแล้ว เพราะศาสนาควรเป็นเรื่องของปัจเจกชน แต่กฎหมายเป็นเรื่องใช้กับคนทั้งสังคม มาตรฐานการใช้ชีวิตตามหลักศาสนาบางอย่างไม่อาจใช้บังคับคนโดยทั่วไปได้ เพราะบางคนในสังคมไม่ต้องการมีมาตรฐานชีวิตในระดับนั้น และการที่คนเหล่านี้ไม่ต้องการเรื่อง

เช่นนี้ก็มีเหตุผล เพราะเป็นเสรีภาพของเขา) จริยธรรมในศาสนานั้นไม่ว่าจะเป็นศาสนาใดก็ตามมักมีบทบาทหลักอยู่อย่างหนึ่งคือการเหนี่ยวรั้งสังคมไม่ให้ทุ่มเทตัวเองไปในทางการเสพสุขทางกายภาพเสียจนละเลยสุขทางใจที่ประณีตขึ้นไปกว่านั้น ดังนั้นการแยกจริยธรรมในศาสนาออกจากกฎหมายจึงส่งผลให้เกิดปรากฏการณ์อย่างหนึ่งขึ้นในสังคมที่ใช้ปรัชญาเสรีนิยมคือ สังคมนั้นๆมักมีแนวโน้มที่จะเป็นสังคมเสพสุขในทางกายภาพ

อันที่จริงการที่สังคมหนึ่งแยกจริยธรรมในทางศาสนาออกจากกฎหมายนั้นว่าโดยทฤษฎีก็ไม่จำเป็นว่าสังคมนั้นจะต้องโน้มไปในทางที่จะเป็นสังคมเสพสุขทางเนื้อหนังเพียงอย่างเดียวเสมอไป เพราะแม้กฎหมายจะไม่ห้ามการเสพสุขทางเนื้อหนัง แต่กฎหมายก็ไม่ได้ห้ามที่ศาสนาหรือแม้แต่วระบบการศึกษาของสังคมนั้นๆจะสอนให้คนมองเห็นโทษหรือความไร้ประโยชน์ของการเสพสุข กล่าวง่ายๆคือ การที่กฎหมายในสังคมนั้นยอมให้มีบางสิ่งที่จริยธรรมในศาสนาที่สังคมนั้นๆยึดถืออยู่เห็นว่าเป็นสิ่งที่ไม่ถูกต้องเช่นอบายมุขก็ไม่จำเป็นว่าสิ่งเหล่านี้จะต้องเฟื่องฟูในสังคมนั้นๆ เพราะอาจเป็นไปได้ที่ศาสนาหรือระบบการศึกษาในสังคมนั้นเข้มแข็งพอและสามารถ “ให้การศึกษาเรียนรู้” แก่ผู้คนในสังคมในระดับที่อบายมุขแม้จะมีอยู่ก็สำหรับคนบางกลุ่มที่ไม่ใช่คนส่วนใหญ่ในสังคม

พระพุทธศาสนานั้นเป็นศาสนาที่มีระบบการใช้คนส่วนใหญ่ในสังคมบีบบังคับให้คนส่วนน้อยต้องทำตามมติของตนน้อยมาก หรือแทบไม่มีเลย ในพระวินัยของสงฆ์นั้นแม้จะมีกฎว่าด้วยการระงับความขัดแย้งอยู่ข้อหนึ่งที่อนุญาตให้ใช้เสียงส่วนใหญ่ได้ แต่กฎข้อนี้ต้องถือว่าเป็นเรื่องปลีกย่อยเมื่อเทียบกับกฎหลักๆที่เป็นพื้นฐาน

ของการทำสังฆกรรมที่ว่า สังฆกรรมนั้นๆจะมีผลก็ต่อเมื่อความเห็น
ของสมาชิกสงฆ์เป็นเอกฉันท์เท่านั้น การมีเสียงไม่เห็นด้วยแม้เพียง
เสียงเดียวก็ส่งผลให้สังฆกรรมนั้นใช้ไม่ได้ (ดู วินย. มหาวคค. ๔/
๘๕ เรื่องการตั้งญัตติเพื่อขอความเห็นชอบจากสงฆ์) แม้เราจะไม่
สามารถใช้สังคมสงฆ์เป็นต้นแบบของการจัดระเบียบสังคมโลก
เพราะสังคมโลกซับซ้อนและผู้คนมีความเป็นเอกภาพทางความคิด
และความเชื่อน้อยกว่าสงฆ์อย่างไม้อาจเทียบกันได้ แต่การที่พระ
พุทธศาสนาเคารพเสียงส่วนน้อยถึงขนาดวางพระวินัยว่ากิจการใดๆ
ก็ตามแต่ของสงฆ์จะต้องผ่านการอนุมัติด้วยเสียงอันเป็นเอกฉันท์
๑๐๐ % นั้นเป็นสิ่งที่เราจะต้องนำมาคิดด้วยในการจัดรูปแบบของ
สังคม การเคารพเสียงส่วนน้อยของพระพุทธศาสนานี้ไม่ได้มี
พื้นฐานมาจากความคิดในเรื่องเสรีภาพส่วนบุคคลอย่างปรัชญาเสรี-
นิยม แต่มาจากกรอบความคิดเรื่องสังคมในอุดมคติที่ปราศจาก
ความขัดแย้งเสียมากกว่า การที่สงฆ์มีกฎเกี่ยวกับการทำสังฆกรรม
(สังฆกรรมถ้าเทียบกับทางโลกก็คือกิจการสาธารณะ) จะต้องมา
จากความเห็นชอบของสมาชิกทั้งหมดนั้นเป็นการปิดทางที่จะไม่ให้
ความเห็นที่แตกต่างกันกันของสมาชิกชุมชนกลายเป็นความขัดแย้ง
ในอนาคตเพราะเสียงส่วนน้อยพ่ายแพ้เสียงส่วนใหญ่ สังฆกรรมที่
มีเสียงคัดค้านแม้แต่เสียงเดียวจะกลายเป็นโมฆะ ซึ่งก็แปลว่า
สังคมไม่สามารถดำเนินการสิ่งนั้นต่อไปได้แม้เสียงตั้ง ๙๙ % จะ
เห็นด้วยกับการตัดสินใจนั้นก็ตาม เมื่อเป็นเช่นนี้ กิจการสาธารณะ
ที่ผ่านออกมาสู่การปฏิบัติได้ภายในระบบที่ว่าย่อมจะเป็นกิจการที่
ไร้ความขัดแย้งระหว่างสมาชิกของสังคมแฝงอยู่โดยสิ้นเชิง

ในความเป็นจริง การเคารพเสียงส่วนน้อยแบบที่พระพุทธ-

ศาสนากระทำในสังคมสงฆ์นั้นอาจเป็นไปได้เลยในทางปฏิบัติในสังคมทางโลก ปรัชญาเสรีนิยมที่เคารพเสรีภาพของปัจเจกชนนั้นก็ยอมรับการละเมิดเสรีภาพของปัจเจกชนด้วยเสียงส่วนใหญ่ตามที่ปรากฏในระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตย จะอย่างไรก็ตามการใช้เสียงส่วนใหญ่ในสังคมประชาธิปไตยนั้นมักพบในเรื่องของประโยชน์ทางกายภาพ (เช่นการสร้างเขื่อน ตัดถนน เป็นต้น) มากกว่าที่จะเป็นเรื่องของการบังคับกันทางความคิดความเชื่ออะไรก็ตามแต่หากว่าได้รับการพิจารณาว่าเป็นเรื่องของความคิดความเชื่อส่วนบุคคล สังคมเสรีนิยมประชาธิปไตยมักไม่ใช้เสียงส่วนใหญ่ก้าวก่ายการกระทำที่สืบเนื่องมาจากความคิดความเชื่อส่วนบุคคลนั้น ในบางประเทศในยุโรป การที่คนเพศเดียวกันจะแต่งงานอยู่กินกันนั้นคู่ครองได้รับการตีความว่าเป็นเรื่องความคิดและรสนิยมส่วนบุคคล ดังนั้นกฎหมายจะห้ามการแต่งงานของคนเหล่านี้ไม่ได้ จะเห็นว่าในกรณีเช่นนี้ระบบเสียงส่วนใหญ่เอาชนะเสียงส่วนน้อยจะไม่เข้ามามีบทบาท ในประเทศที่กล่าวถึงนี้ประเด็นทางจริยธรรมบางอย่างได้รับการตีความว่าเป็นเรื่องความคิดส่วนบุคคล เรื่องเช่นนั้นกฎหมายก็ต้องอนุญาตเช่นกัน ยกตัวอย่างเช่นการทำการุณยฆาตในประเทศเนเธอร์แลนด์ ประเทศนี้ถือว่าเป็นสิทธิและเสรีภาพส่วนบุคคลที่เมื่อเขาไม่อยากมีชีวิตอยู่เขาก็ย่อมจะขอให้หมอยุติชีวิตเขาได้ สังคมต้องเคารพความคิดของปัจเจกบุคคล ในเรื่องเช่นนี้เราจะเอามาตีหรือความเห็นของคนส่วนใหญ่มาเป็นเกณฑ์ไม่ได้

ตามทัศนะของพระพุทธศาสนา ความเคารพในความคิดของปัจเจกชนเป็นองค์ประกอบหนึ่งของแนวคิดเรื่องความเป็นหนึ่ง

เดียวของสังคมที่กล่าวมาแล้ว ข้อนี้หมายความว่า การที่พระพุทธศาสนาเน้นความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของสังคมนอกจากจะไม่ขัดแย้งกับการเคารพในความคิดเห็นส่วนตัวของบุคคลแล้ว สองเรื่องนี้ต้องถือว่าไปด้วยกันและสนับสนุนกันและกัน โดยทั่วไปเรามักเข้าใจว่าสังคมที่เน้นเสรีภาพของบุคคลก็จะไม่เห็นความสำคัญของความเป็นหนึ่งเดียวของสังคม (เช่นสังคมเสรีนิยม) ในทางตรงกันข้าม สังคมใดก็ตามแต่ที่เห็นว่าเรื่องความเป็นหนึ่งเดียวของสังคมเป็นสิ่งสำคัญสูงสุด สังคมนั้นก็จะไม่สนใจเสรีภาพของบุคคล (เช่นสังคมที่ปกครองด้วยระบบสังคมนิยม) ความเข้าใจนี้ไม่ตรงกับที่พระพุทธศาสนาคิด สำหรับพระพุทธศาสนานั้น สังคมที่ไม่เคารพความคิดของปัจเจกบุคคลจะเป็นสังคมที่มีความเป็นหนึ่งเดียวไม่ได้ เพื่อให้เห็นภาพที่ว่ามันชัดขึ้น เราจะพิจารณาเรื่องนี้โยงไปหาประเด็นเรื่องความสุขตามอย่างที่ได้กล่าวเอาไว้ข้างต้น

ในสังคมที่ถือว่าเสรีภาพของปัจเจกชนต้องมาก่อนสิ่งใดทั้งหมด เช่นประเทศในยุโรปโดยทั่วไป การจำหน่ายสุราแก่บุคคลที่เป็นผู้ใหญ่แล้วถือว่าเป็นเรื่องธรรมดา ในสังคมที่ถือว่าความเป็นเอกภาพของสังคมต้องมาก่อนสิ่งอื่นเช่นประเทศที่นับถือศาสนาอิสลามบางประเทศ การจำหน่ายสุราแม้แก่ผู้ใหญ่ก็ทำไม่ได้เพราะผิดบทบัญญัติทางศาสนาที่ได้บัญญัติสิ่งนี้ขึ้นเพื่อให้สังคมมีระเบียบแบบแผนเป็นหนึ่งเดียวกัน ในสังคมพุทธเช่นประเทศไทย การจำหน่ายสุราแก่บุคคลที่เป็นผู้ใหญ่แล้วก็เป็นเรื่องปกติธรรมดา พิจารณาอย่างไม่ละเอียดยุติ เราอาจเข้าใจว่าสังคมไทยมีวิธีคิดอย่างเดียวกันกับสังคมเสรีนิยมตะวันตก คือเราให้ค่าแก่เสรีภาพของปัจเจกบุคคลมากกว่าความเห็นของสังคม แต่ถ้าพิจารณาในรายละเอียด

เราจะพบว่าการปฏิบัติที่เหมือนกันนี้มาจากความคิดเห็นในเชิงปรัชญาสังคมคนละชุด ในพระไตรปิฎกนั้นเราจะพบว่า แม้พระพุทธองค์จะทรงสอนว่านิพพานสุขเป็นเป้าหมายสูงสุดในชีวิตตามอุดมคติทางพระพุทธศาสนา แต่ก็ทรงยอมรับว่า การจะไปสู่อุดมคติที่ว่านั้นเป็นเรื่องที่ปัจเจกบุคคลแต่ละคนในสังคมจะพึงพิจารณาด้วยตนเอง ทักษะเช่นนี้เท่ากับเป็นการยอมรับว่าคนในสังคมอาจมีความคิดเห็นต่างกัน ความเห็นต่างกันในที่นี้ก็คือเห็นต่างกันว่าตนเองควรจะป็นขึ้นไปบนบันไดจริยธรรมสามขั้นนั้นแล้วหยุดอยู่ ณ จุดใด บางคนอาจพอใจที่จะหยุดอยู่แค่กามสุข ในขณะที่คนอื่น ๆ อาจพอใจไต่ขึ้นไปสูงกว่านั้น ความพอใจส่วนตัวนี้เป็นเรื่องที่เราชาวพุทธด้วยกันจะพึงเคารพ หมายความว่าคนที่พอใจจะหยุดอยู่แค่กามสุขก็ไม่ต้องนึกระแวงว่าพวกที่ไต่ขึ้นไปสูงกว่านั้นเป็นพวกที่ช่างไม่รู้จักเสพสุขเสียเลย ส่วนผู้ที่อยู่ข้างบนก็ไม่ต้องดูแลตนว่าพวกข้างล่างโง่เขลาจมอยู่กับสิ่งที่ไร้แก่นสารเมื่อเทียบกับตน ความเคารพในความคิดของกันและกันนี้คือรากฐานของความเป็นหนึ่งในเดียวของสังคมพุทธ ขอให้สังเกตว่าความเป็นหนึ่งในเดียวของสังคมพุทธนี้มาจากการยอมรับในความคิดที่ต่างไปจากตนของทุกฝ่าย ไม่ใช่เอกภาพอันมาจากการที่คนส่วนหนึ่งใช้คำสอนทางศาสนาตามที่ตนเชื่อว่าดีงามถูกต้องไปสร้างเป็นกฎเกณฑ์ที่เป็นการจำกัดเสรีภาพของคนอื่น

จะอย่างไรก็ตาม ความใจกว้างของพระพุทธศาสนาข้างต้นนี้ก็มีขอบเขตที่จำกัด ไม่ใช่ความใจกว้างที่ไร้ขอบเขต การแสวงหาความสุขในทางโลกที่สังคมพุทธยอมรับนั้นจะต้องอยู่ในสภาพที่พอเหมาะพอดี ที่ว่าพอเหมาะพอดีในที่นี้พิจารณาโดยโยงไปหาสุขสองอย่างที่

เหลือ กล่าวคือ กามสุขที่อนุญาตโดยรัฐจะต้องไม่เป็นตัวขัดขวางไม่ให้บุคคลได้ขึ้นไปหาความสุขที่สูงกว่านั้น

การที่กามสุขขัดขวางสุขที่สูงขึ้นไปกว่านั้นผู้วิจัยกำลังกล่าวถึงในแง่ของระบบ ไม่ได้กล่าวในแง่ของบุคคล โปรดพิจารณาตัวอย่างต่อไปนี้ นาย ก.เป็นนักธุรกิจ โดยส่วนตัวเขาคิดว่าความสุขของมนุษย์นั้นอยู่ที่โลกนี้ แม้เขาจะอ่านหนังสือธรรมะบ้าง ไปวัดในบางโอกาสบ้าง แต่โลกหน้าที่พระพุทธศาสนาสอนก็ไม่ได้มีอิทธิพลต่อความคิดของเขาเลย เขาทำงาน มีครอบครัว และใช้จ่ายเงินทองจากการทำงานซื้อหาสิ่งที่เป็นความสุขให้แก่ตนเองและครอบครัว เขาดื่มเหล้าบ้าง เทียวเตร่ในสถานเริงรมย์บ้าง แต่ก็อยู่ในระดับที่ไม่ทำให้ชีวิตตกต่ำหรือเสียหาย และสำหรับเขากับภรณยานั้น ทั้งคู่เห็นว่ากามารมณ์เป็นเรื่องของธรรมชาติที่นอกจากจะไม่ควรปฏิเสธแล้วการรู้จักปรุงแต่งรสชาติของมันเท่าที่ไม่เป็นความสุดโต่งหมกมุ่นหรือเป็นการกระทำที่ผิดมนุษย์ก็เป็นเรื่องที่คนใช้ชีวิตคู่ควรกระทำ ชีวิตเขาอาจกล่าวได้ว่าเป็นชีวิตที่ดำเนินขึ้นไปบนบันไดจริยธรรมตามคำสอนของพระพุทธศาสนาถึงขั้นกามสุขเท่านั้น และเขาไม่คิดว่าตนเองจะต้องไต่ขึ้นไปสูงกว่านั้น ผู้วิจัยเชื่อว่าชาวพุทธส่วนใหญ่ในสังคมไทยหรือในประเทศไหนก็ตามแต่น่าจะคิดแบบเดียวกับนาย ก. ที่กล่าวข้างต้น แต่การที่ชาวพุทธแต่ละคนจะยินดีหยุดอยู่ที่บันไดขั้นนี้ผู้วิจัยเชื่อว่าไม่ใช่ปัญหา เพราะนี่เป็นเรื่องความคิดเห็นส่วนบุคคล แม้ความคิดเห็นส่วนบุคคลนี้บังเอิญเหลือเกินว่าเป็นความคิดที่ตรงกันในชาวพุทธส่วนใหญ่ก็ตาม

แต่ถ้าสังคมเราอนุญาตให้มีระบบการกระตุ้นความคิดเห็นของคนว่า กามสุขเท่านั้นคือความหมายของการมีชีวิต ผ่านทางการ

โฆษณา ตรงนี้ผู้วิจัยคิดว่าเป็นจุดที่เกินไปกว่าที่จริยธรรมในพระพุทธศาสนาจะพึงรับได้ ที่กล่าวมานี้ไม่ได้หมายความว่าพระพุทธศาสนาไม่ยอมรับอุตสาหกรรมที่เกี่ยวข้องกับกามสุข การค้าขายโดยมนุษย์ส่วนใหญ่นั้นพระพุทธศาสนายอมรับว่าเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับการแสวงหาความสุขอย่างโลกๆนี้ทั้งสิ้น แต่ประเด็นที่พระพุทธศาสนาวิจารณ์อยู่ที่การที่รัฐอนุญาตให้มีการทำให้โลกทัศน์แบบเสรีสุขหรือแบบบริโภคนิยมนั้นสามารถแสดงออกอย่างเป็นกระบวนการผ่านสื่อโฆษณาต่างๆนั้นต่างหาก เพราะการอนุญาตเช่นนั้นมีความหมายว่าสังคมเราอนุญาตให้มีการชักจูงผู้อื่นให้ชะงักหรือติดอยู่ในบันไดขั้นกามสุขนี้เท่านั้น การชักจูงโดยบุคคลนั้นเป็นเรื่องที่เรายอมรับได้ แต่การชักจูงที่กระทำอย่างใหญ่โต เป็นระบบ และใช้ทุนมหาศาลทุ่มลงไปนั้น เป็นสิ่งที่สังคมพุทธไม่น่าจะยอมรับได้

เรื่องที่กล่าวมาข้างต้นนี้หากจะกล่าวอีกแง่หนึ่งก็อาจกล่าวได้ว่าวิธีหนึ่งที่พระพุทธศาสนาเห็นว่าจะจะเป็นทางสายกลางระหว่างความเป็นหนึ่งเดียวของสังคมกับเสรีภาพทางความคิดเห็นของบุคคลก็คือการแยกพื้นที่ในสังคมออกเป็นสองพื้นที่ พื้นที่แรกคือพื้นที่ส่วนบุคคล พื้นที่ที่สองคือพื้นที่สาธารณะ เราเคารพความคิดเห็นส่วนบุคคลและการปฏิบัติตามความคิดเห็นส่วนบุคคลนั้นก็เฉพาะที่ปรากฏในพื้นที่ส่วนบุคคลเท่านั้น เมื่อใดก็ตามที่ปรากฏการณ์นั้นมาแสดงออกในพื้นที่สาธารณะ พระพุทธศาสนาคิดว่าสังคมมีความชอบธรรมที่จะขอร้องว่าบุคคลควรงดเว้นสิ่งนั้น

—โครงสร้างทางศีลธรรมของสังคม—

การขีดแบ่งพื้นที่ในสังคมออกเป็นสองส่วนข้างต้นแล้วกำหนด

ว่าในพื้นที่สาธารณะนั้นการแสดงออกที่เป็นไปเพื่อกระตุ้นโลกทัศน์เชิงบริโภคนิยมควรมีการตรวจสอบโดยรัฐนั้นอาจก่อให้เกิดปัญหาว่าพระพุทธศาสนามีเหตุผลอะไรในการที่จะไม่อนุญาตให้การกระทำบางอย่างที่ไม่ได้ทำให้ใครเดือดร้อนโดยตรงเข้ามาปรากฏในพื้นที่สาธารณะ เรื่องนี้ผู้วิจัยคิดว่าเราสามารถตอบได้ด้วยแนวคิดเรื่อง “โครงสร้างทางศีลธรรม” ของสังคมที่พระพุทธศาสนาได้สอนเอาไว้มากดังที่ปรากฏในพระไตรปิฎกโดยทั่วไป แนวคิดนี้มีเนื้อหาหลักๆว่า เวลาที่เรามองไปที่สังคมมนุษย์ นอกจากโครงสร้างในทางกายภาพที่เป็นวัตถุ พระพุทธศาสนาเชื่อว่ายังมีโครงสร้างในทางศีลธรรมที่เป็นนามธรรมซ่อนอยู่ โครงสร้างสองส่วนนี้ทำหน้าที่หลักในการค้ำจุนสังคม หมายความว่าสังคมนั้นๆจะมั่นคงหรือคลอนแคลนก็ขึ้นอยู่กับว่าสังคมนั้นมีโครงสร้างสองอย่างนี้เข้มแข็งหรือไม่ โครงสร้างทางกายภาพนั้นพระพุทธศาสนาไม่ได้กล่าวเอาไว้มากนัก เพราะถือว่าเป็นเรื่องที่ศาสตร์ในทางโลกเช่นเศรษฐศาสตร์ รัฐศาสตร์ นิติศาสตร์ เป็นต้นสามารถศึกษารายละเอียดแล้วบอกเราได้ดีกว่าว่าคืออะไร แต่โดยภาพรวม โครงสร้างทางกายภาพที่ค้ำจุนสังคมก็คือการมีโครงสร้างทางการเมือง เศรษฐกิจ การศึกษา เป็นต้นที่เข้มแข็ง โครงสร้างทางกายภาพนี้ก็มีศัตรูหรือสิ่งบ่อนทำลายที่เป็นเรื่องทางกายภาพเช่นกันเช่นความอ่อนแอทางการเมือง เศรษฐกิจ การศึกษา เป็นต้น โครงสร้างทางศีลธรรมนั้นพระพุทธศาสนาหมายเอาการที่สังคมมีระบบศีลธรรมที่เข้มแข็ง การมีระบบศีลธรรมที่เข้มแข็งในที่นี้นิยามจากการที่สังคมไม่ยอมให้อธรรมมาปรากฏตัวอย่างเป็นระบบในพื้นที่สาธารณะนั่นเอง

หากจะยกเป็นตัวอย่างเราก็อาจกล่าวได้ดังนี้ สมมติว่าสังคม

หนึ่งผู้คนมีอาชีพ มีรายได้ มีการศึกษา และมีระบบการเมืองที่ดีพอสมควร ชีวิตผู้คนไม่ฝืดเคือง อาชญากรรมมีบ้างก็ไม่ดาษดิน ประชาชนมีเสรีภาพที่จะแสดงความคิดเห็นและใช้ชีวิตอย่างที่เขาต้องการในระดับความสุขทั่วไปภายในพื้นที่ส่วนตัว เช่นชาวบ้านอาจเที่ยวเตร่ดื่มกินในบ้านของตัวเองบ้าง บ้านเพื่อนฝูงบ้าง หรือตามร้านอาหารบ้าง สภาพตามที่กล่าวมานี้อาจบอกได้ว่าโครงสร้างทางกายภาพและทางศีลธรรมของสังคมที่ว่านี้ยังไม่ปรากฏชัดว่าน่าเป็นห่วง แม้คนในสังคมนี้จะละเมิดศีลบางข้อเช่นศีลข้อว่าด้วยสุรา แต่ถ้การดื่มสุรานั้นกระทำในพื้นที่ส่วนตัว (ร้านอาหารก็ถือเป็นพื้นที่ส่วนตัว) ก็ไม่กระทบต่อโครงสร้างทางศีลธรรมแต่อย่างใด แต่ถ้สังคมนั้นยอมให้มีการโฆษณาขายเหล้าอย่างเสรี ผ่านสื่อเช่นโทรทัศน์ การกระทำนี้ถือว่กระทบต่อโครงสร้างทางศีลธรรม

ทำไมพื้นที่สาธารณะจึงไม่อาจใช้เพื่อเผยแพร่โลกทัศน์ที่กีดกร่อนโครงสร้างทางศีลธรรมของสังคม คำตอบก็คือเพื่อรักษาไว้ซึ่งสังคมทั้งหมด สังคมที่อนุญาตให้อธรรมมาแสดงตัวในพื้นที่สาธารณะนั้นในท้ายที่สุดแล้วพระพุทธศาสนาเชื่อว่จะเป็นสังคมที่กีดกินตัวเอง ดังนั้นการห้ามไม่ให้ธรรมมาปรากฏอย่างเป็นระบบในพื้นที่สาธารณะจึงเป็นการปกป้องตัวเองของสังคม ซึ่งพิจารณาจากจุดนี้เราจะเห็นว่ระบบดังกล่าวนี้มีความชอบธรรมและเหตุผลสนับสนุนในตัวมันเองอยู่แล้วอย่างถ้แทบจะไม่ต้องอธิบายกันเลย

ในศาสนาที่คำสอนทางศาสนามีอิทธิพลต่อการจัดรูปแบบสังคม เช่นศาสนาฮินดู ศาสนาอิสลาม ศาสนาคริสต์ (สมัยก่อน) หรือศาสนาฮินดู สิ่งที่เรามักจะดูเวลาที่ต้องการศึกษาอิทธิของศาสนาเหล่านี้ต่อสังคมก็คือสิ่งถ้เรียกว่าบทบัญญัติหลักๆ (Precepts) ใน

ศาสนานั้นๆ บทบัญญัติในศาสนานั้นมักมีมากมาย แต่จะมีอยู่จำนวนหนึ่งที่ใช้เป็นรากฐานของการจัดรูปแบบสังคม ในพระพุทธศาสนาเราอาจกล่าวได้ว่า “ศีลห้า” เป็นบทบัญญัติในทำนองที่กล่าวมานี้ เนื้อหาของศีลห้านั้นแบ่งออกเป็นสองชุด ชุดที่หนึ่งคือส่วนที่ว่าด้วยการทำให้ผู้อื่นเดือดร้อนเสียหาย (ข้อ ๑-๔) ชุดที่สองคือส่วนที่ว่าด้วยการทำให้ตนเองเดือดร้อนเสียหาย (ข้อ ๕) การกระทำที่ทำให้คนอื่นเดือดร้อนเสียหายนั้นเป็นสิ่งที่ปรัชญาสังคมทุกระบบเห็นตรงกันว่ารัฐมีความชอบธรรมที่จะออกกฎหมายเอาผิด ดังนั้นเนื้อหาของศีลห้าสี่ข้อแรกนี้ดูจะไม่ค่อยมีปัญหาในการนำมาใช้กับสังคม เพราะการกระทำใดก็ตามแต่ที่ล่วงละเมิดผู้อื่น การกระทำนั้นบุคคลไม่มีสิทธิ์อ้างเสรีภาพ เพราะเสรีภาพไม่ได้กินความถึงการกระทำที่สร้างความเดือดร้อนเสียหายแก่ผู้อื่น ถ้าเราตีความว่าศีลห้าสี่ข้อแรกเกี่ยวข้องกับมนุษย์ การละเมิดศีลเหล่านี้ก็ไม่ต้องพิจารณาประเด็นเรื่องพื้นที่ส่วนตัวและพื้นที่สาธารณะ เพราะการกระทำเหล่านี้สังคมไม่ยอมอนุญาตอย่างเด็ดขาดไม่ว่าจะในพื้นที่ไหนก็ตามแต่ แต่ถ้าศีลบางข้อเช่นข้อปาณาติบาตเราตีความให้ครอบคลุมถึงสัตว์ด้วย ก็อาจเป็นไปได้ว่าแนวคิดเรื่องพื้นที่ที่จะเข้ามาเกี่ยวข้องกับ หมายความว่า สังคมพุทธอาจอนุญาตให้การฆ่าสัตว์เพื่อเป็นอาหารดำเนินไปได้ในพื้นที่ส่วนตัว แต่จะไม่ยอมให้มีการโฆษณาในพื้นที่สาธารณะ แม้ในส่วนในพื้นที่ส่วนตัวนั้นก็อาจมีการพิจารณาในรายละเอียดว่าการเลี้ยงและฆ่าสัตว์ดำเนินไปในทางที่มีมนุษยธรรมหรือไม่ หากไม่ ก็ต้องถือว่าเป็นสิ่งที่เอาผิดได้แม้กระทำในพื้นที่ส่วนบุคคลก็ตาม ในที่นี้ เราจะตีความศีลห้าว่าเกี่ยวข้องกับเฉพาะมนุษย์เท่านั้น เพราะเรากำลังพิจารณาสิ่งที่เรียกว่า

ปรัชญาสังคมสำหรับมนุษย์ การตีความศีลทำให้ครอบคลุมถึงสัตว์นั้นพระพุทธศาสนาก็กระทำอยู่เป็นพื้นฐานแล้วในจริยธรรมอีกระบบหนึ่งคือจริยธรรมส่วนบุคคล การฆ่าสัตว์นั้นพระพุทธศาสนาถือว่าเป็นบาป คำสอนนี้ชัดเจนมากอยู่แล้ว แต่บาปนั้นเป็นเรื่องของใครของมันที่จะต้องรับผิดชอบส่วนตัวกันเอาเอง การถามว่าสังคมพุทธควรอนุญาตให้ฆ่าสัตว์กินหรือไม่อาจเป็นตัวอย่างหนึ่งของคำถามที่ตอบได้ยากมากจากกรอบความคิดทางปรัชญาสังคมของพระพุทธศาสนา จะอย่างไรก็ตาม หากจะให้ตอบจริงๆ ผู้วิจัยคิดว่า แนวทางที่ผู้วิจัยเสนอข้างต้นนี้น่าจะมีเหตุผลที่สุด

ศีลข้อที่เป็นปัญหาก็คือข้อสุดท้ายที่มีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับการทำให้ตนเองเท่านั้นเสียหายเดือดร้อน มีคำถามในทางปรัชญาสังคมที่สำคัญอยู่คำถามหนึ่งคือปัจเจกบุคคลควรมีเสรีภาพที่จะทำความชั่ว (จากมุมมองของศาสนา) ที่ส่งผลให้ตัวเขาเท่านั้นเดือดร้อนหรือไม่ เดิมนั้นปรัชญาเสรีนิยมคิดว่าปัจเจกบุคคลมีเสรีภาพในทุกเรื่องที่ไม่ส่งผลกระทบต่อคนอื่น ดังนั้นปัจเจกบุคคลก็ต้องมีเสรีภาพที่จะเป็นคนชั่วได้หากว่าความชั่วนั้นมีแต่เขาเท่านั้นที่ได้รับผลกระทบ คำว่ามีเสรีภาพที่จะเป็นคนชั่วในที่นี้หมายความว่ารัฐไม่มีอำนาจออกกฎหมายห้ามการใช้ชีวิตเช่นนั้น จะอย่างไรก็ตาม นักปรัชญาเสรีนิยมรุ่นต่อมาก็เริ่มไม่แน่ใจแล้วว่า เสรีภาพของปัจเจกบุคคลควรดำเนินไปอย่างกว้างขวางเช่นนั้นหรือไม่ เช่นเสรีภาพในเรื่องการที่จะไม่สวมหมวกกันน็อคโดยอ้างว่าเวลาที่ประสบอุบัติเหตุเขาเท่านั้นที่ได้รับผลกระทบ คนอื่นไม่เกี่ยว การที่รัฐบังคับให้ปัจเจกบุคคลสวมหมวกกันน็อคนี้นักปรัชญาเสรีนิยมบางคนยอมรับได้ แม้ว่าจะเป็นภาระละเมิดเสรีภาพส่วนบุคคลก็ตาม

เวลาที่กล่าวถึงศีลข้อห้า ผู้วิจัยคิดว่าเราควรตีความเอาตรงที่เป็นสาระสำคัญที่ว่าด้วยเรื่องการทำตนให้เสียหายเป็นหลัก คำถามมีว่าสังคมพุทธจะยอมให้มีการกระทำโดยปัจเจกบุคคลที่ส่งผลกระทบในทางเสียหายต่อตัวเองเท่านั้นหรือไม่ เพราะเหตุไร ผู้วิจัยเคยตอบคำถามนี้เอาไว้ในงานวิจัยบางชิ้นที่ได้กระทำก่อนหน้านี้แล้ว (สมภาร พรหมทา : *ความสัมพันธ์ระหว่างศีลธรรมกับกฎหมายในทัศนะของพุทธศาสนาเถรวาท*) คำตอบโดยสรุปนั้นมีว่า เราควรแยกประเด็นเรื่องความเสียหายที่จะเกิดแก่บุคคลออกเป็นสองส่วนคือ ความเสียหายที่เกิดแก่กาย และความเสียหายที่เกิดแก่ชีวิตส่วนที่ไม่ใช่เรื่องทางกายภาพ ตัวอย่างของการกระทำที่สร้างความเสียหายแก่กายก็เช่นการดื่มสุราและการใช้ยาเสพติดร้ายแรง สิ่งที่สร้างความเสียหายทางกายในระดับที่ไม่รุนแรงเช่นสุรานั้นรัฐควรให้ปัจเจกบุคคลมีเสรีภาพที่จะเสพ แต่สิ่งที่สร้างความเสียหายแก่กายอย่างรุนแรงเช่นยาเสพติดชนิดร้ายแรงนั้นรัฐมีความชอบธรรมที่จะห้าม ตัวอย่างของการกระทำที่สร้างความเสียหายในเชิงนามธรรมแก่ชีวิตก็เช่นการประกอบอาชีพโสเภณีกับการเป็นพนักงานอาบอบนวดโดยไม่ขายบริการทางเพศ สองพฤติกรรมนี้ต่างกันในระดับความหนักเบา ถ้าสังคมเข้าใจว่าสตรีที่เป็นโสเภณีคือคนที่ชีวิตไม่มีทางกลับฟื้นคืนมาเป็นคนปกติที่สาธารณชนยอมรับได้ดั้งเดิม อาชีพนี้ก็กระทบต่อชีวิตระดับที่เสียหายอย่างหนัก หากตีความได้เช่นนี้รัฐก็มีความชอบธรรมที่จะห้ามการประกอบอาชีพนี้แม้จะโดยความสมัครใจของเจ้าตัวก็ตาม ส่วนการเป็นพนักงานในสถานอาบอบนวดที่ไม่เกี่ยวข้องกับบริการทางเพศ แม้จะตีความว่าเป็นการลดสถานะของสตรีนั้นเป็นวัตถุ

แต่ถ้าสาธารณชนเห็นว่า ผู้ประกอบอาชีพนี้ เมื่อเลิกแล้วก็ไม่มีความเสียหายอย่างการเป็นโสเภณี รัฐก็ไม่ต้องมีความจำเป็นต้องเอาผิด (หรือกล่าวให้ถูกก็คือรัฐไม่มีความจำเป็นที่จะต้องออกกฎหมายปกป้อง) ขอให้สังเกตว่าการพิจารณาว่าอะไรกระทบต่อชีวิตในทางนามธรรมในระดับเสียหายมากหรือน้อยอย่างไรในทางปรัชญา สังคมนี้เป็นเรื่องที่แยกไม่ออกจากความเห็นของสังคม ถ้าสังคมเปลี่ยนความคิดตามยุคสมัย สิ่งที่รัฐเคยห้ามก็อาจไม่ควรห้าม หรือสิ่งที่รัฐเคยอนุญาตก็อาจกลายมาเป็นสิ่งที่ต้องห้ามได้ เว้นเสียแต่ว่าสิ่งนั้นโดยตัวมันเองเป็นเรื่องที่ชัดเจนว่ากระทบต่อชีวิตในทางนามธรรมอย่างรุนแรงไม่ว่าสังคมจะคิดอย่างไรก็ตาม (ผู้วิจัยยังนึกไม่ออกว่ามีเรื่องใดอยู่ในข่ายนี้ แม้แต่เรื่องการเป็นทาสโดยความสมัครใจที่เราซึ่งเป็นคนในปัจจุบันเห็นว่าเป็นเรื่องที่ไม่อาจทำได้ เพราะเป็นการยอมให้มีการปฏิบัติต่อเพื่อนมนุษย์อย่างที่เขาไม่ใช่มนุษย์แม้เจ้าตัวเขาจะเต็มใจก็ตาม แต่ในสมัยโบราณ นักปรัชญาที่ฉลาดๆจำนวนมากเช่นเพลโตหรืออริสโตเติลก็ไม่เคยแตะต้องเรื่องทาส ดูเหมือนคนเหล่านี้จะยอมรับว่าทาสเป็นปรากฏการณ์ปกติธรรมดา คือคนเหล่านี้มองไม่เห็นความเสียหายอะไรจากการที่คนคนหนึ่งจะเป็นทาสของคนอื่น)

—ลักษณะของพุทธจริยศาสตร์เชิงสังคม—

เมื่อกล่าวถึงระบบจริยธรรมในพระพุทธศาสนา มีความเห็นต่างกันในหมู่นักวิชาการทางด้านพระพุทธศาสนาเกี่ยวกับลักษณะโดยทั่วไปของพุทธจริยธรรมอยู่เรื่องหนึ่งคือ บางคนคิดว่าระบบจริยธรรมของพระพุทธศาสนาเป็นแบบเด็ดขาดตายตัว (คือเป็น

จริยธรรมแบบที่เรียกกันในทางปรัชญาว่า Absolutistic) ผู้ที่เห็นเช่นนี้มักเปรียบเทียบพุทธจริยศาสตร์กับจริยศาสตร์ของ Immanuel Kant ตามความเข้าใจของนักวิชาการฝ่ายนี้ ความดีความชั่วในทัศนะของพระพุทธศาสนาเป็นเรื่องเด็ดขาด ตายตัว ไม่แปรผันไปตามเงื่อนไข การฆ่าคนตายโดยเจตนาสำหรับพระพุทธศาสนาผิดเสมอ ไม่ว่าจะฆ่าด้วยเหตุผลใด (ดูวิทย์ วิศทเวทย์ : *พุทธจริยศาสตร์เถรวาท*; Damien Keown: *The Nature of Buddhist Ethics*; Winston King: *In the Hope of Nibbana* ; Peter Harvey: *An Introduction to Buddhist Ethics* เป็นต้น งานเขียนเหล่านี้ได้วิเคราะห์แง่มุมต่างๆของระบบจริยศาสตร์ในพุทธศาสนา ซึ่งในท้ายที่สุดนักวิชาการที่เอ่ยนามมานี้ก็เห็นคล้ายกันว่าพระพุทธศาสนามีเกณฑ์ทางจริยศาสตร์แบบที่ชัดเจน ตายตัว ดีชั่วบอกได้ทันทีโดยไม่ต้องดูผลของการกระทำ แต่ผลการกระทำก็อาจมีส่วนช่วยเติมหรือลดความเข้มข้นของความผิดถูกนั้นได้)

อีกฝ่ายพิจารณาต่างออกไปว่า จริยธรรมในพระพุทธศาสนานั้นไม่ได้เด็ดขาดตายตัวอย่างที่เราคิด ตรงกันข้าม จริยธรรมในพระพุทธศาสนามีความยืดหยุ่น หมายความว่าความดีความชั่วในทัศนะของพระพุทธศาสนานั้นจะแปรไปตามเงื่อนไข เช่นฆ่าสัตว์ใหญ่บาปมากกว่าฆ่าสัตว์เล็ก ฆ่าคนดีบาปมากกว่าฆ่าคนชั่ว ให้ทานแก่ขอทานได้บุญน้อยกว่าที่ถวายแก่พระภิกษุ ให้ทานแก่พระภิกษุธรรมดาได้บุญน้อยกว่าให้ทานแก่พระภิกษุที่เป็นอริยบุคคล สำหรับฝ่ายหลังนี้ อาจเป็นไปได้ที่การกระทำที่ดูเหมือนจะชั่วร้ายบางอย่างอาจจะไม่เป็นความชั่วร้ายถ้ากระทำไปบนพื้นฐานความดีงามอะไรสักอย่าง ดูเหมือนว่าจริยธรรมที่ฝ่ายเถรวาทสอนโดยภาพรวมจะ

เป็นแบบแรก ในขณะที่ฝ่ายมหายานสอนจริยธรรมแบบที่สอง พระโพธิสัตว์ของฝ่ายมหายานนั้นพร้อมจะทำความชั่วบางอย่างเพื่อประโยชน์ของมหาชน ความชั่วเช่นนี้ฝ่ายมหายานถือว่าเป็นเพียงสิ่งที่ดูเป็นความชั่วเท่านั้น ในความเป็นจริง สิ่งนี้สำหรับพระโพธิสัตว์ไม่อาจเรียกว่าเป็นความชั่วได้เลย (ดู วมลเกียรติคุณวิเศษสูตร เป็นต้น)

การตีความพุทธจริยศาสตร์สองแบบข้างต้นนั้นผู้วิจัยคิดว่าในท้ายที่สุดแล้วอาจจะไม่ได้ขัดแย้งกันก็เป็นได้ ลองพิจารณาตัวอย่างเรื่องพระเวสสันดรบริจาคบุตรและภรรยาเพื่อบำเพ็ญบารมี การกระทำของพระเวสสันดรนี้มีความขัดแย้งกันอยู่ในตัวคือ (ก) ในแง่การบำเพ็ญบารมี สิ่งนี้ต้องถือว่าเป็นความดี การบริจาคคนที่ตนเองรักโดยเฉพาะอย่างยิ่งลูกนั้นเป็นสิ่งที่มนุษย์โดยทั่วไปไม่น่าจะกระทำได้ คนที่กระทำได้น่าจะเป็นคนสองจำพวกเท่านั้น ได้แก่คนที่ชั่วมากๆ หรือไม่ก็ดีมาก ๆ พระเวสสันดรนั้นเป็นคนดี รักบุตรและภรรยา ดังนั้นการที่พระเวสสันดรเสียดละละบริจาคคนเหล่านี้ให้แก่ผู้อื่นจึงมาจากจิตใจที่เข้มแข็งมากๆ การบำเพ็ญบารมีต้องการจิตใจที่เข้มแข็งในระดับนี้ สิ่งที่พระเวสสันดรกระทำเมื่อพิจารณาจากกรอบความคิดเรื่องการบำเพ็ญบารมีก็ต้องนับว่าเป็นสิ่งที่ชาวพุทธต้องแซ่ซ้องสรรเสริญ (ข) แต่ในขณะเดียวกัน การสละลูกและภรรยาแก่คนอื่นนี้อาจพิจารณาได้ว่าเป็นการสร้างความทุกข์ให้แก่บุตรและภรรยา เฉพาะลูกนั้นปรากฏว่าได้พยายามหลบหนี แต่ที่สุดท้ายความรักพ่อจึงยอมให้พ่อบริจาคตนแก่พราหมณ์ชุก การกระทำของพระเวสสันดรเมื่อพิจารณาจากกรอบอื่นที่ไม่ใช่การบำเพ็ญบารมีก็อาจตั้งคำถามได้ว่าน่าจะเป็นความชั่วมากกว่าความดี

ลองพิจารณาอีกหนึ่งตัวอย่าง ในทศชาติชาดกนี้นอกจากจะมีเรื่องพระเวสสันดรที่อาจตีความว่าเป็นเรื่องที่แสดงความขัดแย้งทางจริยธรรมในพระพุทธศาสนา ยังมีเรื่องพระเทมีย์ที่อยู่ในข่ายเดียวกันนี้ (เรื่องพระเทมีย์อยู่ในมหานิบาตชาดกเช่นเดียวกับมหาเวสสันดรชาดก ดู ชุ. ชา. ๒๘) เรื่องเล่าว่าพระเทมีย์นั้นเกิดเป็นโอรสกษัตริย์ ซึ่งจะต้องครองราชย์แทนพระบิดาในโอกาสข้างหน้า แต่ระหว่างที่ยังทรงเป็นพระกุมารนั้นพระโพธิสัตว์ระลึกชาติได้ว่าชาติก่อนนั้นทรงเคยเป็นกษัตริย์ ในการเป็นกษัตริย์นั้นจำเป็นที่จะต้องสั่งลงโทษนักโทษที่กระทำความผิดด้วยการจองจำทรมานบ้าง ด้วยการประหารชีวิตบ้าง ผลของกรรมนั้นส่งผลให้พระองค์ต้องไปตกนรกอยู่หลายร้อยชาติ เมื่อระลึกชาติได้เช่นนั้นก็ทรงหวาดเกรงผลของบาปที่จะต้องเกิดขึ้นอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ในการเป็นกษัตริย์ จึงทรงแสวงหาเป็นคนบ้าใบ้ไร้ความสามารถเพื่อที่ว่าพระบิดาจะไม่ให้ครองราชย์ ชาดกนี้ต้องการแสดงการบำเพ็ญบารมีอย่างหนึ่งในบรรดาบารมีทั้งสิบที่เรียกว่า “เนกขัมมบารมี” บารมีที่ว่านี้ก็คือการสละราชสมบัติออกบวช (เนกขัมมะหมายถึงการออกบวช) ในชาดกเรื่องนี้ มีสองเรื่องที่ขัดแย้งกันแล้วพระโพธิสัตว์ได้เลือกหนึ่งสิ่งในบรรดาสองสิ่งที่ขัดแย้งกันนั้น สิ่งแรกคือการเป็นพระราชาครองราชย์เพื่อประโยชน์สุขของมหาชน สิ่งที่สองคือการออกบวชเพื่อความสุขสงบส่วนตัว เวลาที่อ่านชาดกนี้ ชาวพุทธส่วนใหญ่จะอ่านโดยมีสมมติฐานในใจว่าการเลือกของพระโพธิสัตว์นั้นถูกต้องแล้วเพราะเป็นไปตามหลักการปฏิบัติเพื่อพ้นทุกข์ที่พระพุทธศาสนาสอน แม้ในพระชาติสุดท้าย พระโพธิสัตว์ก็เกิดเป็นโอรสกษัตริย์แล้วทรงสละราชสมบัติออกบวชเช่นกัน จะ

อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาจากกรอบความคิดอื่นที่ไม่ใช่กรอบการปฏิบัติเพื่อพ้นทุกข์ส่วนตัวของพระโพธิสัตว์ เราก็อาจตั้งคำถามได้ว่าการพยายามเลี้ยงที่จะเป็นกษัตริย์นั้นจะถือว่าเป็นการปฏิเสธความรับผิดชอบหรือไม่ ถ้าชาวพุทธถือหลักจริยธรรมที่ว่านี้หมด (คือถือหลักความบริสุทธิ์ส่วนตัวแล้วไม่ยอมทำบาปเพื่อประโยชน์ของสังคม) สังคมจะอยู่ได้ไหม ในศาสนาฮินดูนั้น จริยธรรมมีความหมายหนึ่งเกี่ยวโยงมาหาการรับผิดชอบหน้าที่ ดังปรากฏในคัมภีร์ “ภควัทคีตา” เป็นตัวอย่าง ตามคัมภีร์นี้ ทหารที่เข้าสู่สงครามแล้วเช่นฆ่าข้าศึกนอกจากจะกล่าวไม่ได้ว่าเขาทำชั่วแล้วเรายังต้องสรรเสริญเขาด้วย เพราะการทำหน้าที่ของเขานั้นส่งผลให้ประเทศชาติโดยรวมอยู่ได้ สิ่งที่พระเตมีย์กระทำนั้นหากพิจารณาจากกรอบความคิดของศาสนาฮินดูตามที่ปรากฏใน “ภควัทคีตา” ก็อาจกล่าวได้ว่าเป็นสิ่งที่ผิด ผิดเพราะหลีกเลี่ยงไม่ทำหน้าที่ของตน และการไม่ทำหน้าที่ของตนซึ่งเป็นกษัตริย์นั้นจะนำไปสู่ความเสียหายร้ายแรงแก่ประเทศชาติ (ดู สมภาร พรหมทา, แปล: *ภควัทคีตา*) ขอให้สังเกตว่า เวลาที่เรากล่าวถึงความ “ผิด-ถูก” นั้นเรามักไม่แยกว่าเป็นความผิดถูกแบบไหน ในสองตัวอย่างที่ยกมาข้างต้นนั้นความผิดถูกแยกออกเป็นสองอย่างคือ (ก) ผิดถูกโดยพิจารณาจากผลที่เกิดกับชีวิตของคนผู้นั้น และ (ข) ผิดถูกโดยพิจารณาจากผลที่เกิดแก่ผู้อื่น เราลองมาดูกรณีพระเวสสันดรกับพระเตมีย์กันดังนี้

ก. การบริจาคบุตรและภรรยาของพระเวสสันดร

-เป็นความดีงามเมื่อพิจารณาจากผลที่จะเกิดแก่พระเวสสันดร (การบริจาคนี้ท้ายที่สุดจะส่งผลให้พระเวสสันดรได้ตรัสรู้เป็นพระ

สัมมาสัมพุทธเจ้าในอนาคต)

-เป็นความชั่วร้ายเมื่อพิจารณาจากผลที่เกิดแก่ผู้ถูกบริจาค (ทำให้ตกไปอยู่ในมือของคนที่ไม่รู้จักและไม่ทราบว่าคนเหล่านี้จะปฏิบัติต่อตนอย่างไร)

ข. การละทิ้งราชสมบัติของพระเทมีย์

-เป็นความดีงามเมื่อพิจารณาจากผลที่จะเกิดแก่พระเทมีย์ (การละราชสมบัติทำให้ไม่ต้องทำบาป และเป็นโอกาสให้ได้บวชบำเพ็ญคุณงามความดีส่วนตัว)

-เป็นความชั่วร้ายเมื่อพิจารณาจากผลที่จะเกิดแก่ประชาชน (ถ้ากษัตริย์หรือรัชทายาททุกพระองค์ทำเช่นนี้ ประเทศชาติก็อยู่ไม่ได้)

มีข้อที่ควรสังเกตว่า ความขัดแย้งทางจริยธรรมที่ปรากฏในกรณีพระเวสสันดรและพระเทมีย์ข้างต้นนั้น สืบเนื่องมาจากการที่การกระทำเดียวสามารถมองว่าเป็นเรื่องส่วนตัวก็ได้เป็นเรื่องส่วนรวมก็ได้ กล่าวอีกอย่างหนึ่งคือการกระทำที่ก่อให้เกิดปัญหาความขัดแย้งในทางจริยธรรมเช่นนี้มักได้แก่การกระทำที่เป็นทั้งเรื่องส่วนตัวและเรื่องส่วนรวมในเวลาเดียวกัน ถ้าการกระทำใดก็ตามแต่เป็นเรื่องส่วนตัวเพียงอย่างเดียว หรือเป็นเรื่องส่วนรวมเพียงอย่างเดียว ความขัดแย้งเช่นนี้ก็ไม่เกิด เช่นถ้าพระเวสสันดรบริจาคทรัพย์ส่วนตัวก็ไม่มีปัญหาอะไร เช่นเดียวกัน ถ้าพระเทมีย์ไม่มีฐานะที่จะเป็นผู้ปกครองบ้านเมืองในอนาคต แต่เป็นชาวนาธรรมดาคนหนึ่งและอยู่ตัวคนเดียวไม่มีครอบครัวต้องรับผิดชอบ การสละบ้านเรือนออกบวชก็ไม่มีปัญหาอะไรอีกเช่นกัน

มีข้อที่น่าสังเกตว่า ในวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาของฝ่ายเถรวาท เวลาที่บุคคลในคัมภีร์ (เช่นพระโพธิสัตว์) เผชิญหน้ากับ

การกระทำอย่างใดอย่างหนึ่งที่มีความหมายในเชิงที่เป็นเรื่องส่วนตัวก็ได้เป็นเรื่องส่วนรวมก็ได้ แล้วสองข้างนี้มีความขัดแย้งกันในทางจริยธรรม บุคคลนั้นมักตัดสินใจที่จะกระทำตามกรอบเหตุผลของจริยธรรมส่วนบุคคล การที่ฝ่ายเถรวาทมีทัศนคติในการเลือกข้างเช่นนี้ทำให้ถูกฝ่ายมหายานวิจารณ์ว่ามีแนวคิดที่คับแคบ ฝ่ายมหายานนั้นเรียกนิกายเถรวาทว่า “หินยาน” ที่แปลว่ายานเล็ก ยานเล็กในที่นี้ก็คือพาหนะที่นั่งได้เพียงคนเดียวคือคนขับเท่านั้น ไม่สามารถรับคนอื่นร่วมโดยสารไปด้วย คำว่า “มหายาน” ที่อีกฝ่ายเรียกตัวเองนั้นมีความหมายในทางตรงกันข้าม คือหมายถึงพาหนะคันใหญ่ที่ผู้ขับสามารถให้คนอื่นร่วมโดยสารไปด้วยได้ ที่ฝ่ายนี้เรียกตัวเองว่ามหายานก็เพราะมีทัศนคติพื้นฐานต่างไปจากฝ่ายเถรวาท พระโพธิสัตว์ของฝ่ายมหายานนั้นเวลาที่พบความขัดแย้งอย่างเดียวกันนั้นจะเลือกทำตามกรอบเหตุผลในจริยธรรมสำหรับสังคมก่อน กล่าวอีกอย่างหนึ่งคือบุคคลในคัมภีร์มหายานจะเลือกคิดถึงคนอื่นก่อนตัวเอง ถ้ามีพระเวสสันดรมหายาน พระเวสสันดรนั้นก็จะไม่บริจาคบุตรและภรรยาเพื่อให้ตนเองได้ประโยชน์ พระเทมียอย่างมหายานก็จะเป็นราชาแม้จะรู้ว่าต้องทำบาปและอาจต้องตกนรกเพราะบาปนั้นก็ตาม

ความผิดถูกตามกรอบจริยธรรมส่วนบุคคลนั้นเนื่องจากอิงอยู่กับธรรมชาติ (กฎแห่งกรรมเป็นต้น) จึงเป็นสิ่งที่ต้องว่าไปตามนั้น เหมือนพริกที่เผ็ด ไครกินก็เผ็ด แม้คนที่ถูกบังคับให้กินซึ่งไม่สมควรเผ็ดเพราะไม่ยินดีจะกินก็ต้องเผ็ดเหมือนคนอื่น จะเห็นว่าทัศนะของนักวิชาการที่ว่าจริยธรรมในพระพุทธศาสนาเป็นแบบถือว่าผิดถูกเป็นเรื่องตายตัวนั้นก็นับว่าถูกต้องแล้วถ้าจริยธรรมในที่นี้

หมายถึงจริยธรรมสำหรับบุคคล จะอย่างไรก็ตาม นอกจากจริยธรรมสำหรับบุคคล พระพุทธศาสนายังสอนจริยธรรมสำหรับสังคมด้วย จากตัวอย่างที่เราพิจารณาข้างต้นเกี่ยวกับเรื่องพระเวสสันดรและพระเทมีย์ อาจกล่าวได้ว่าการกระทำอย่างเดียวกันนั้นอาจผิดตามหลักจริยธรรมสำหรับบุคคลแต่ถูกสำหรับจริยธรรมสำหรับสังคมก็ได้ ยกตัวอย่างเช่นการเป็นทหารไปรบเพื่อปกป้องชาติและศาสนา เราไม่อาจปฏิเสธว่าการที่คนในชาติสามารถปฏิบัติจริยธรรมส่วนตัวเพื่อไปสวรรค์หรือเพื่อบรรลุนิพพานนั้นเกี่ยวข้องกับการที่บ้านเมืองปกติสุข ไม่อยู่ในภาวะเป็นเมืองขึ้นของคนอื่น เป็นต้น ปัจจุบันอาจเป็นยุคที่สงครามล่าอาณานิคมไม่มีเหมือนสมัยก่อน ถ้าเราอยู่ในสมัยอยุธยาเป็นต้นเราจะตระหนักดีว่าการมีทหารทำหน้าที่รบเพื่อชาตินั้นเป็นเงื่อนไขที่ขาดไม่ได้ของการที่คนในชาติจะมีโอกาสปฏิบัติธรรม ถ้ามองว่าการที่ทหารไปรบแล้วฆ่าคนอาจเรียกว่าเป็นความดีได้หรือไม่ในทัศนะของพระพุทธศาสนา นักวิชาการทางด้านพุทธศาสนาบางท่านอาจตอบว่าการฆ่านั้นอย่างไรเสียก็เป็นบาป เป็นปาณาติบาต ฆ่าเพื่อป้องกันชาติก็เป็นปาณาติบาต คำตอบนี้ผู้วิจัยคิดว่าสอดคล้องกับหลักพระพุทธศาสนา แต่เราต้องเข้าใจว่าสอดคล้องกับหลักจริยธรรมแบบหนึ่งคือแบบอิงอยู่กับกฎธรรมชาตคือกฎแห่งกรรมเท่านั้น ที่เรากล่าวว่า “การฆ่าเข้าศึกในสงครามไม่อาจเป็นความดีได้ เพราะอย่างไรเสียการฆ่าไม่ว่าจะเพื่ออะไร ล้วนแล้วแต่เป็นปาณาติบาต” นั้นหากจะวิเคราะห์จริงๆ เป็นการตอบไม่ตรงคำถาม เพราะคำตอบนี้ โดยสาระ คือการตอบว่า “สำหรับทหารที่ไปรบ การที่เขาฆ่าเข้าศึกแม้จะด้วยความรู้สึกที่จะป้องกันชาติ การฆ่านั้นก็ต้องถือว่าเป็นบาปสำหรับเขา” คำถาม

ข้างต้นนั้นหากเราเปลี่ยนเป็นถามว่า “สำหรับพวกเรา ที่ไม่ได้ไปรับการที่ทหารไปรบแทนเราเช่นนั้นควรถือว่าเขาได้ทำความดีแก่พวกเราหรือไม่” แน่นอน การตอบว่า “ไม่” เป็นเรื่องที่ไม่อาจเข้าใจได้

ที่ผ่านมาผู้วิจัยได้ตั้งข้อสังเกตว่า จริยธรรมสองระบบในพระพุทธศาสนาในความเป็นจริงเมื่อวิเคราะห์ให้ละเอียดลึกซึ้งแล้วอาจไม่ได้ขัดแย้งกันอย่างที่เราคิดก็ได้ หากคิดในกรอบความคิดนี้ การที่พระพุทธศาสนามีจริยธรรมสองระบบในแง่หนึ่งก็เพื่อให้เราได้เลือกที่จะตัดสินใจโดยใช้กรอบความคิดใด ระหว่าง “ตนเอง” กับ “สังคม” การที่ในท้ายที่สุดแล้วเราได้เลือกทางใดทางหนึ่ง โดยที่การเลือกนั้นมาจากการไตร่ตรองด้วยปัญญาดีแล้ว ผู้วิจัยคิดว่าการเลือกนั้นควรถือว่าเป็นสิ่งที่ดีที่สุดแล้ว สำหรับผู้วิจัย สมมติว่าเรามีพระเวสสันดรสองท่าน ท่านแรกคือท่านที่ทำอย่างที่เราทราบกันดี ผู้วิจัยคิดว่าการกระทำของพระเวสสันดรท่านแรกนี้ย่อมจะเป็นความดีงามหากพิจารณาจากกรอบจริยธรรมของบุคคล คนที่ดำเนินพระเวสสันดรที่ให้ทานบุตรและภรรยา นั้นดำเนินท่านจากกรอบความคิดทางสังคม คือมองว่าการกระทำนี้เป็นการใช้ผู้อื่นเพื่อประโยชน์ของตน ซึ่งในทางปรัชญาสังคมเราไม่อาจยอมรับได้เพราะนี่คือความไม่ยุติธรรม แต่หากพิจารณาจากกรอบจริยธรรมของบุคคลคือพิจารณาลึกลงไปภายในจิตใจของพระเวสสันดร เราจะพบว่าไม่มีสิ่งใดที่ทำร้ายจิตใจของมนุษย์ (โดยเฉพาะมนุษย์ที่ดี) ได้มากมายเท่ากับการที่ต้องยอมสละบุคคลที่ตนรักอย่างยิ่ง คนที่บริจาคลูกและภรรยาได้นั้นจะต้องเป็นคนที่จิตใจเข้มแข็งมาก ซึ่งก็แปลว่าเขาเป็นคนที่ต้องอดทนแบกรับความทุกข์ทรมานอันมากมายมหาศาลได้จึงจะสามารถกระทำการเช่นนี้ได้ คนทั่วไปไม่

อาจทนรับทุกขเวทนาเช่นนี้ได้จึงไม่มีใครยอมสละลูก ในแง่นี้เราจะเห็นว่าการกระทำของพระเวสสันดรนั้นต้องถือว่ายิ่งใหญ่ มาก ยิ่งใหญ่เพราะเป็นการกระทำที่สวนทางกับสัญชาตญาณในการรักลูกและภรรยา (โดยเฉพาะอย่างยิ่งลูก) ที่เราทุกคนประจักษ์ดีแก่ตนว่ามีพลังมหาศาลอย่างไร คุณค่าทางจริยธรรมในการกระทำของพระเวสสันดรหากพิจารณาจากกรอบที่กล่าวมานี้ผู้วิจัยคิดว่าเป็นเรื่องที่ใครๆก็น่าจะยอมรับได้ แม้แต่คนที่วิจารณ์การกระทำของท่านจากแง่มุมทางสังคมก็ตามที

สำหรับพระเวสสันดรอีกท่านหนึ่ง เนื่องจากท่านยึดหลักว่าผลประโยชน์ตนนั้นจะต้องมาที่หลังประโยชน์ผู้อื่น ดังนั้นท่านจึงไม่กระทำอย่างที่พระเวสสันดรท่านแรกกระทำคือ เมื่อมีคนมาขอช้างปัจจัยนาคนันเป็นสมบัติของรัฐ ท่านก็ไม่บริจาควัยด้วยเหตุผลว่าช้างนี้เป็นสมบัติของส่วนรวม เมื่อมีคนมาขอบุตรและภรรยาท่านก็ปฏิเสธ เพราะถือว่าท่านจะเอาความทุกข์ของคนอื่นมาแลกกับการได้บำเพ็ญคุณงามความดีส่วนตัวไม่ได้ แต่ถ้าอะไรก็ตามแต่เป็นสมบัติส่วนตัวของท่าน ท่านยินดีบริจาคโดยมีข้อแม้ว่าการบริจาค่นั้นจะต้องไม่สร้างนิสัยที่ไม่ดีให้แก่ผู้รับ คือท่านไม่หวังสมบัติเลย แม้แต่น้อยหากว่าสมบัตินั้นจะช่วยให้ผู้อื่นพ้นความทุกข์ยาก จะเห็นว่าพระเวสสันดรท่านหลังนี้ก็เป็บุคคลที่เราสามารถเคารพนับถือได้ คนบางคนนั้นเรานับถือเพราะไม่เห็นแก่ประโยชน์ตน หากแต่เห็นแก่ส่วนรวม อย่างเช่นพันท้ายนรสิงห์ที่ไม่ยอมรับการอภัยโทษจากพระเจ้าเสือเพราะเห็นแก่จารีตประเพณีของส่วนรวม โสกราตีสนักปรัชญากรีกคนสำคัญก็ปฏิเสธที่จะหลบหนีจากเรือนจำตามคำแนะนำของผู้หวังดีเพราะเห็นแก่ส่วนรวม โสกราตีสนั้นให้

เหตุผลว่าเมื่อยินยอมเป็นพลเมืองของรัฐใดๆก็ตามแต่แล้ว เรามีหน้าที่ต้องเคารพกฎกติกาที่ออกโดยผู้ปกครองรัฐนั้น ถ้าไม่เห็นด้วยก็โต้แย้งกฎนั้นได้ แต่ตราบทที่กฎนั้นยังไม่ได้รับการแก้ไขให้เป็นอย่างที่เราคิด เราก็ต้องยอมรับ คนที่เสนอให้โสกราตีสหลบหนีอ้างว่าเราไม่จำเป็นต้องปฏิบัติตามกฎที่ไม่ชอบธรรมของรัฐ แต่โสกราตีสไม่เห็นด้วย ทำยที่สุดนักปรัชญาท่านนี้ก็ยอมตายเพื่อรักษาระเบียบของสังคม แม้จะเห็นว่าระบิบนั่นตนไม่เห็นด้วยก็ตาม นี่คือตัวอย่างจริยธรรมแบบที่คำนึงถึงตนที่หลังสังคมที่ผู้วิจัยคิดว่าก็มีเหตุผลในระดับที่ไม่ต่างจากจริยธรรมแบบที่คิดถึงตนเองก่อนสังคม

การเข้าใจความเชื่อมโยงระหว่างจริยศาสตร์สองระบบในพระพุทธศาสนาที่ต่างกันบางครั้งก็นำไปสู่ความเห็นที่ต่างกันเกี่ยวกับขอบเขตของกฎหมายสำหรับใช้ในสังคม ยกตัวอย่างเช่น ชาวพุทธที่เคร่งครัดซึ่งส่วนใหญ่มักพบในประเทศทางแถบเอเชียเช่นไทย ลังกา หรือพม่า เมื่อถูกถามว่าการทำแท้งผิดหลักพระพุทธศาสนาหรือไม่ก็มักจะตอบตรงกันว่าผิดเพราะเป็นการฆ่าคน เมื่อถูกถามต่อว่า หากกล่าวในแง่อุดมคติ สมมติว่าผู้ที่ถูกถามตั้งครรภ์แล้วมีความจำเป็นต้องทำแท้ง เธอจะทำแท้งหรือไม่ ผู้ที่ตอบก็มักจะตอบว่าไม่ทำถ้าเรายังต้องการที่จะได้ชื่อว่าเป็นชาวพุทธที่ดี กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ชาวพุทธแบบนี้มักเชื่อว่าการเป็นชาวพุทธที่ดีจะต้องเลือกที่จะรักษาศีลธรรมให้เคร่งครัด การทำแท้งเป็นสิ่งที่ขัดแย้งกับการเป็นชาวพุทธที่ดี (เพราะขัดกับศีลข้อปาณาติบาต) มีข้อที่น่าสังเกตว่า เมื่อถูกถามต่อไปว่า ถ้าอย่างนั้นกฎหมายควรอนุญาตให้สตรีที่มีความจำเป็นต้องทำแท้งได้ทำแท้งอย่างถูกกฎหมายหรือไม่ ผู้ที่ตอบคำถามข้างต้นมาตลอดก็มักจะตอบต่อไปว่าไม่ควร ปรากฏการณ์

ข้างต้นนี้ผู้วิจัยคิดว่าน่าสนใจเพราะสะท้อนการมองระบบจริยธรรมในพระพุทธศาสนาสองระบบอย่างโยงยากัน สำหรับชาวพุทธในประเทศไทยที่นับถือพระพุทธศาสนา ถ้าสิ่งใดเราคิดว่าชาวพุทธที่ดีไม่ควรทำ เราก็มักคิดต่อไปว่าสิ่งนั้นกฎหมายก็ไม่ควรอนุญาตด้วย ทัศนะเช่นนี้ก็คือทัศนะที่ไม่แยกจริยธรรมสองระบบออกจากกัน แนวคิดเช่นนี้ว่าไปแล้วก็ไม่ใช่เรื่องแปลก เพราะศาสนาบางศาสนาในโลกเช่นศาสนาฮินดูและอิสลามก็ไม่แยกจริยธรรมส่วนบุคคลออกจากจริยธรรมของสังคม ในศาสนาอิสลามนั้นการดื่มสุราเป็นสิ่งที่ผิด (จริยธรรมส่วนบุคคล-การดื่มสุราผิดเพราะพระเจ้าทรงชี้ไว้แล้วว่าใครดื่มสุราก็เท่ากับคนนั้นทำลายสติปัญญาของตนเอง) ดังนั้นสุราจะจำหน่ายในสังคมไม่ได้ (จริยธรรมสำหรับสังคม-สังคมออกกฎหมายว่าสมาชิกของสังคมจะดื่มหรือเป็นการจัดหาในแง่การซื้อขายสุราไม่ได้) ชาวพุทธที่เคร่งครัดในประเทศไทยส่วนใหญ่เห็นว่าหากเราต้องการให้สังคมไทยเป็นสังคมพุทธจริงๆ ไม่ใช่เป็นพุทธแต่เพียงชื่อ สิ่งแรกที่สุดที่เราจะต้องทำก็คือยกเลิกอบายมุขต่างๆ เช่น สุรา สถานเริงรมย์ เป็นต้นไม่ให้มีในสังคม กล่าวอีกอย่างหนึ่งคือสิ่งเหล่านี้รัฐต้องตราว่าเป็นสิ่งผิดกฎหมาย ข้อเสนอที่ว่าไปแล้วก็คือข้อเสนออย่างเดียวกับที่ผู้นับถือศาสนาอิสลามหรือศาสนาฮินดูเคยค้านเคยนั่นเอง

ยังมีชาวพุทธอีกแบบหนึ่งในที่นี้เราจะเรียกว่าแบบไม่เคร่งครัด ชาวพุทธประเภทนี้มักพบในประเทศตะวันตกมากกว่าเอเชีย ชาวพุทธเหล่านี้คิดว่า การที่ชาวพุทธที่ยึดมั่นในหลักธรรมของพระพุทธศาสนาจะเห็นว่าแม้หากว่าเธอจะมีความจำเป็นจะต้องทำแท้งอย่างไรเธอก็จะไม่ยอมทำนั้น ต้องถือว่าเป็นความดีที่สมควรจะ

อนุโมทนา แต่หลักการอันเป็นส่วนตัวที่ว่า “ฉันจะไม่ทำ” นี่น่าจะเป็นคนละหลักการกับหลักที่ว่า “ในเมื่อฉันไม่ทำ คุณก็ต้องไม่ทำด้วย” ชาวพุทธฝรั่งนั้นมักแยก “เรื่องของฉัน” กับ “เรื่องของคุณ” ออกเป็นคนละเรื่องกัน เมื่อแยกเช่นนั้นคนเหล่านี้เลยเห็นว่า แม้ว่าการที่ปัจเจกบุคคลในสังคมแต่ละคนจะเห็นร่วมกันว่าการทำแท้งเป็นสิ่งไม่ดีตามหลักคำสอนของพระพุทธศาสนา แต่ความเห็นนี้ก็ต้องไม่มีผลที่จะบังคับว่ากฎหมายจะต้องเอาผิดคนที่ทำแท้ง เพราะการทำเช่นนั้นเท่ากับเป็นการคิดแทนคนอื่น ซึ่งผิดหลักจริยธรรมพื้นฐานของพระพุทธศาสนา การไม่คิดแทนคนอื่นก็คือการยอมรับข้อสมมติฐานที่ว่าชีวิตของคนเรานั้นมีที่มาที่ไปไม่เหมือนกัน มีรายละเอียดปลีกย่อยที่ไม่เหมือนกัน อาจมีคนบางคนที่ชีวิตของเขามีความจำเป็นที่จะต้องทำสิ่งที่ขัดกับหลักคำสอนของพระพุทธศาสนา เช่นทำแท้ง แม้เราจะไม่เห็นด้วยกับการทำแท้ง และแม้เราจะเห็นเป็นส่วนตัวว่าหากเรื่องนี้เกิดกับฉัน ฉันก็จะไม่ทำแท้งอย่างเด็ดขาด แต่ด้วยความเคารพในความคิดผู้อื่นและเคารพในรายละเอียดของชีวิตผู้อื่นที่บางส่วนเราอาจไม่รู้ เราจึงตกลงกันในหมู่สมาชิกของชุมชนว่า กฎหมายของเราจะเขียนเอาไว้อย่างมีช่องทางว่า การทำแท้งที่สามารถพิสูจน์ได้ว่าเป็นความจำเป็นย่อมสามารถกระทำได้ เรารู้ว่าสิ่งที่กฎหมายอนุญาตนี้ผิดหลักจริยธรรมเรื่องปาณาติบาตในพระพุทธศาสนา แต่เพราะคำนึงถึงความจำเป็นบางอย่างที่เราเห็นว่ามึนน้ำหนักรมากกว่า เราจึงเปิดช่องนั้นไว้ ซึ่งการเปิดนี้ก็ไม่ได้หมายความว่าเราสนับสนุนการทำแท้ง ช่องนั้นมีไว้สำหรับกรณีที่จำเป็นเพื่อให้เพื่อนพ้องน้องพี่ในสังคมเราบางคนที่เป็นจะต้องใช้ช่องทางนั้นได้มีโอกาสได้ขยับขยายความบีบคั้นในชีวิตให้

ผ่อนคลายลงบ้าง อาจเป็นไปได้ที่แม้จะเปิดช่องทางนั้นแล้ว คนที่อยู่ในข่ายจะสามารถใช้ได้บางคนอาจพอใจที่จะไม่ใช่ เพราะเป็นคน ที่ถือว่าศีลธรรมสำคัญกว่าความเดือดร้อนของชีวิต กรณีเช่นนี้ยิ่งจะ เป็นที่อนุโมทนาของเรา จะอย่างไรก็ตาม ในท้ายที่สุดแล้ว สังคม เราต้องมีช่องทางที่ว่านั้น การปิดช่องทางดังกล่าวไม่ให้มีทางออก เลยโดยใจความก็คือการบีบบังคับให้คนอื่นต้องทำตามมาตรฐาน ทางศีลธรรมของเรา ซึ่งไม่น่าจะสอดคล้องกับลักษณะโดยทั่วไป ของพระพุทธศาสนา จะเห็นว่าแนวคิดของฝ่ายชาวพุทธแบบไม่ เครื่องครัดนี้ก็คือแนวคิดที่แยกจริยธรรมส่วนบุคคลกับจริยธรรมของ สังคมออกจากกันนั่นเอง

การมีของสองอย่างที่แตกต่างกันไม่จำเป็นต้องแปลว่ามีความขัดแย้ง กันหากว่าเราอนุญาตให้มีการเลือกได้ ลองพิจารณาตัวอย่างต่อไปนี้ ในห้องสัมมนาแห่งหนึ่ง มีคนอยู่ข้างในนั้น ๕๐ คน ได้เวลาพัก ประธานที่ประชุมประกาศว่าเครื่องดื่มที่จะเสิร์ฟมีสองอย่างคือ กาแฟและชา ใครชอบอะไรก็ขอให้แจ้งเจ้าหน้าที่ จะเห็นว่าการมีชา กับกาแฟที่ต่างกันนั้นไม่ก่อให้เกิดความขัดแย้ง แต่ถ้าประธาน ประกาศว่า สองอย่างนี้จะเสิร์ฟเพียงอย่างเดียวตามเสียงส่วนใหญ่ เหตุการณ์ก็จะแตกต่างไปจากข้างต้นทันที จะเกิดความขัดแย้ง เพราะบางคนไม่ต้องการของที่คนส่วนใหญ่เลือกให้ การบังคับว่า จริยธรรมของบุคคลจะต้องเป็นจริยธรรมสำหรับสังคมด้วยนั้น เปรียบได้กับการไม่เปิดโอกาสให้เลือกระหว่างสองสิ่งข้างต้น แต่ การแยกจริยธรรมสองระบบนั้นออกจากกันจะเปรียบได้กับการเปิด โอกาสให้เลือก

จะอย่างไรก็ตาม การเปิดโอกาสให้เลือกในที่นี้ต้องเข้าใจว่า

หมายถึงการให้เลือกทำสิ่งที่ขัดกับจริยธรรมส่วนบุคคลแบบที่มีแต่เจ้าตัวเท่านั้นเดือดร้อนและเป็นความเดือดร้อนในระดับที่ไม่กระทบต่อชีวิตเขาอย่างรุนแรงไม่ว่าจะในทางกายภาพหรือในทางนามธรรม (ดังที่พิจารณามาแล้ว) เราไม่สามารถให้ใครเลือกทำสิ่งที่ก่อความเดือดร้อนแก่ผู้อื่น แต่หลักการที่ว่านี้เมื่อนำมาใช้จริงในรายละเอียดก็ปรากฏว่าไม่ง่ายเลย ด้วยว่า มีการกระทำบางอย่างที่อาจตีความว่าเป็นการทำให้ผู้อื่นเดือดร้อน แต่ “ผู้อื่น” ในที่นี้ไม่ใช่คนในความหมายปกติธรรมดา แต่เป็นคนในความหมายพิเศษบางอย่างเช่น ได้แก่มนุษย์ในภาวะเริ่มต้นปฏิสนธิบ้าง มนุษย์ที่อยู่ในภาวะที่เจ็บป่วยด้วยโรคที่ไม่มีทางรักษา และไม่อยู่ในสภาพที่รับรู้โลกภายนอกได้ เป็นต้น มนุษย์ในภาวะแรกนั้นเกี่ยวข้องกับการทำแท้ง การโคลน และการวิจัยเซลล์ต้นแบบ เป็นต้น ส่วนมนุษย์ในภาวะที่สองเกี่ยวข้องกับการทำการุณยฆาต เป็นต้น หลักการที่ว่าสังคมจะไม่อนุญาตให้ปัจเจกบุคคลทำร้ายผู้อื่นนั้นควรที่จะตีความครอบคลุมมาถึงมนุษย์ในสภาพพิเศษเหล่านี้หรือไม่ ปัญหานี้เป็นปัญหาใหญ่ที่มนุษย์ในโลกกำลังเผชิญหน้าอยู่ ไม่ว่าเขาจะนับถือหรือไม่นับถือศาสนา และไม่ว่าในกรณีที่นับถือศาสนาเขาจะนับถือศาสนาใดก็ตาม

จากที่อภิปรายมาทั้งหมด (ทั้งในบทนี้และบทก่อนหน้านี้) เราจะมองเห็นว่า การมีชีวิตเป็นมนุษย์อยู่ในสังคมนั้นสามารถมองได้มากกว่าหนึ่งมิติ มีสองมิติที่สำคัญของชีวิตคือ (ก) ชีวิตในฐานะสิ่งเฉพาะสิ่งหนึ่งที่มีขอบเขตความรับผิดชอบเฉพาะตนที่แยกออกไปจากคนอื่น โดยทั่วไปความรับผิดชอบต่อชีวิตของตนจะแสดงออกในรูปของการทำให้ชีวิตตนดีขึ้นเจริญขึ้น (ข) ชีวิตในฐานะสมาชิกผู้

หนึ่งของสังคมที่มีหน้าที่หรือความรับผิดชอบร่วมกับสมาชิกอื่นที่จะต้องทำให้สังคมที่ตนอาศัยอยู่ดีขึ้นเจริญขึ้น พระพุทธศาสนาได้นำเสนอหลักจริยธรรมสำหรับสองมิติแห่งชีวิตที่กล่าวมานั้นที่มีลักษณะแตกต่างกันออกไป กล่าวคือจริยธรรมสำหรับชีวิตในฐานะปัจเจกบุคคลเน้นการพัฒนาตนเองผ่านกรอบทางจริยธรรมและโลกทัศน์ที่สำคัญๆจำนวนหนึ่งเช่นความเชื่อในเรื่องกรรม ความเชื่อในเรื่องชีวิตหลังความตาย ความเชื่อในเรื่องการพ้นทุกข์ผ่านหลักการขัดเกลาตนเองผ่านศีล สมาธิ และปัญญา หลักจริยธรรมสำหรับบุคคลนี้หากกล่าวอย่างสรุปรวบยอดก็อาจกล่าวได้ว่ามีลักษณะตามประการหลักๆคือ พยายามหลีกเลี่ยงไม่ทำความชั่ว ลังสมความดี และทำจิตให้สะอาดผ่องใสจากความยึดมั่น แม้ถึงนั้นจะได้แก่ความดีที่ตนได้สะสมมาก็ตาม จะอย่างไรก็ตาม ในฐานะสมาชิกของสังคม บางครั้งสถานะหรือหน้าที่ในทางสังคมก็บีบบังคับให้บุคคลต้องกระทำสิ่งที่ขัดแย้งกับหลักจริยธรรมสำหรับบุคคลที่กล่าวข้างต้น เช่นคนบางคนอาจเป็นทหารซึ่งมีหน้าที่ฆ่าคนเพื่อปกป้องชาติ การฆ่าคนนั้นอาจถูกตั้งคำถามว่าขัดแย้งกับหลักการไม่ทำความชั่วในจริยธรรมสำหรับบุคคลหรือไม่ จริยธรรมสำหรับสังคมของพระพุทธศาสนาจะแก้ปัญหาทำนองนี้อย่างไร

มีแนวทางในการจัดการกับปัญหาข้างต้นอยู่อย่างน้อย ๓ แนวทางคือ

(ก) เมื่อเกิดความขัดแย้งทางจริยธรรมในสองระบบที่กล่าวมานี้ให้ยึดจริยธรรมสำหรับบุคคลเป็นหลัก ข้อเสนอแนะนี้ในทางประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาปรากฏว่าเคยปรากฏว่ามีผู้เลือกเป็นจำนวนไม่น้อย ตัวอย่างที่น่าสนใจมากก็คือกรณีที่เกิดกับตระกูล

ศากยะอันเป็นตระกูลของพระพุทธเจ้าเอง เรื่องเล่าว่า ตระกูลศากยะนั้นปกครองแคว้นอยู่แคว้นหนึ่ง ชาวศากยะส่วนใหญ่เป็นพระอริยบุคคลตั้งแต่ชั้นพระโสดาบันเป็นต้นไป แม้แต่กองทหารก็มีคนเป็นพระอริยะเสียเป็นส่วนใหญ่ พระอริยะนั้นโดยธรรมชาติไม่สามารถฆ่าใครได้ แม้จะเพื่อป้องกันตนเองก็ตาม คราวหนึ่งมีสงคราม กองทหารของแคว้นศากยะก็ออกรบ แต่เวลาที่รบทหารศากยะไม่ยอมฆ่าข้าศึก ผลคือแคว้นศากยะถูกพิชิต ตระกูลศากยะถูกทำลายล้างจนสิ้นชาติ (ธ. อ. ๑๗/๓๕๑ เป็นต้นไป) ชาวศากยะคงเห็นว่าการยอมตายแต่ไม่ยอมทำความชั่วอาจดูเป็นเหมือนการกระทำของคนโง่เขลา แต่ตามความเชื่อของพระพุทธศาสนา การฆ่าคนตายเพื่อรักษาชาติแม้จะเป็นความดีทางสังคมเหตุผลนี้ก็ใช้ลบล้างความเป็นบาปไม่ได้ พิจารณาในแง่กรรมและในแง่ของการเวียนว่ายตายเกิด การที่ชาวศากยะยอมตายต้องถือว่าเป็นการตัดสินใจที่ฉลาด ความตายในชาตินี้เป็นเรื่องเล็กน้อยเมื่อเทียบกับการที่ต้องไปเกิดชดใช้กรรมต่าง ๆ นานาอันเป็นผลมาจากการฆ่าคนในสงคราม แต่การเลือกในทิศทางนี้ส่งผลให้ชาติศากยะต้องสูญสิ้นคำถามคือกรณีนี้จะใช้เป็นแบบสำหรับสังคมพุทธปัจจุบันได้หรือไม่ ผู้วิจัยคิดว่าเป็นคำถามที่ตอบได้ไม่ถนัดนัก จะอย่างไรก็ตาม ในท้ายที่สุดแล้วเราก็อาจตอบคำถามนี้ได้ กล่าวคือ กรณีของตระกูลศากยะนี้ต้องถือว่าเป็นกรณีพิเศษในแง่ที่ว่า เป็นการบังเอิญที่คนจำนวนมากๆ ได้เลือกที่จะปฏิบัติตามจริยธรรมสำหรับบุคคลในคราวเดียวกันซึ่งส่งผลให้เกิดความเสียหายแก่สังคมเพราะขาดคนอื่นที่จะมารับผิดชอบหน้าที่ทางสังคมนั้นแทน ในสังคมปัจจุบัน โอกาสที่จะเกิดเหตุการณ์แบบนี้ นับว่าเป็นได้ค่อนข้างยาก เมื่อเป็นไปได้

ค่อนข้างยาก การที่ปัจเจกบุคคลบางคนในสังคมจะเลือกทำตามจริยธรรมสำหรับบุคคลก็เป็นไปได้ เพราะเมื่อเขาเลือกเช่นนั้นแล้ว สังคมก็อาจหาคนอื่นมาทำงานแทน เช่นทหารที่เห็นว่าการทำหน้าที่นั้นเป็นบาปก็อาจลาออกเปิดโอกาสให้ผู้อื่นที่ไม่เห็นเช่นนั้นเข้ามารับผิดชอบหน้าที่แทน จะอย่างไรก็ตาม เมื่อกลับมาสู่คำถามพื้นฐานที่ว่า “การเลือกที่จะทำตามจริยธรรมสำหรับบุคคลในกรณีที่จริยธรรมสองระบบขัดแย้งกันควรถือเป็นอุดมคติของชีวิตสำหรับชาวพุทธทุกคน หรือไม่” ผู้วิจัยคิดว่าไม่มีใครสามารถตอบคำถามนี้ได้ แทนคนอื่น ดังนั้นหลักการที่ว่าเมื่อเกิดความขัดแย้งให้เลือกจริยธรรมสำหรับบุคคลจึงเป็นหลักที่ชาวพุทธแต่ละคนจะต้องพิจารณากันเอาเอง อาจเป็นไปได้ที่ชาวพุทธบางคนอาจไม่เห็นด้วยกับการตั้งกฎแห่งการเลือกขึ้นเช่นนั้นด้วยเหตุผลที่ต่างออกไปจากเหตุผลของชาวพุทธอย่างชาวศากยะเป็นต้นนั้น

(ข) เมื่อเกิดความขัดแย้งในจริยธรรมสองระบบ ให้เลือกจริยธรรมสำหรับสังคมเป็นหลักขึ้นก่อน ชาวพุทธมหายานนั้นดูเหมือนจะเป็นพยานในประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาว่าเห็นด้วยกับหลักการเลือกที่ว่านี้ เหตุผลสำคัญที่อยู่เบื้องหลังการเลือกเช่นนี้ของฝ่ายมหายานก็คือความเข้าใจเรื่องการสร้างบารมีที่ต่างจากฝ่ายเถรวาท (ซึ่งดูเหมือนจะเลือกหลักการในข้อ ก.) การสร้างบารมีในทัศนะของฝ่ายมหายานคือการใช้เมตตากรุณาเป็นคุณธรรมนำคุณธรรมอื่นๆ โดยที่ฝ่ายมหายานตีความเมตตากรุณาว่าหมายถึงการคิดถึงตนเองที่หลังคนอื่น ไม่ว่าฝ่ายเถรวาทกับมหายานจะเห็นต่างกันในเรื่องจะเอาคุณธรรมใดขึ้นนำชีวิต หลักการของทั้งสองฝ่ายว่าไปแล้วก็คือหลักการในเชิงปัจเจกชน ไม่ใช่หลักการของ

สังคม ที่ว่าเป็นหลักการเชิงปัจเจกชนหมายความว่าในท้ายที่สุดแล้วทั้งสองฝ่ายก็คิดว่าการจะเลือกตนเองหรือผู้อื่นก็เป็นเรื่องการตัดสินใจของบุคคลนั่นเอง สมมติว่ามีคนอยู่คนหนึ่งเป็นทหารที่กำลังจะถูกส่งไปรบ หลังจากไตร่ตรองดีแล้วเขาคิดว่าเขาจะไม่ไปรบ การตัดสินใจนี้เป็นไปตามกฎการเลือกข้อแรก แต่ถ้าเขาตัดสินใจไปรบ การเลือกนี้ก็จะเป็นไปตามกฎการเลือกข้อหลัง ขอให้สังเกตว่าการเลือกนี้เป็นเรื่องของบุคคล

(ค) ยังมีทางที่สามในการออกจากความขัดแย้งระหว่างจริยธรรมสองระบบนั้น ทางนี้ต่างจากสองทางข้างต้นตรงที่ไม่ได้คิดในกรอบของปัจเจกบุคคล แต่คิดในกรอบของสังคม การคิดในกรอบของปัจเจกบุคคลนั้นในบางสถานการณ์ในท้ายที่สุดแล้วก็อาจจะเปิดช่องโหว่ที่สำคัญอันอาจจะเป็นอันตรายแก่สังคมได้ กล่าวคือถ้าเรายอมรับว่าสังคมมีความจำเป็นที่จะต้องอยู่รอดผ่านทางวิธีการที่ผิดศีลธรรมบางอย่าง (เช่นการมีกองทัพ การมีกฎหมายลงโทษคนทำผิดถึงขั้นประหารชีวิต เป็นต้น) การให้ปัจเจกบุคคลได้เลือกเองว่าเขาจะเอาอย่างไรอาจใช้ได้ สถานการณ์ที่ไม่วิกฤติ แต่ในสถานการณ์ที่วิกฤติ การอนุญาตให้เลือกเช่นนั้นอาจเป็นไปได้ สถานการณ์ที่วิกฤติก็คือสถานการณ์ที่สังคมต้องการหลักประกันด้านความปลอดภัยอย่างเร่งด่วน เช่นอยู่ในภาวะสงคราม ในสถานการณ์เช่นนี้การเลือกจะต้องเป็นไปในระดับสังคม นอกจากนั้นโดยโครงสร้างของสังคมเองแม้ในภาวะปกติก็มีความจำเป็นที่สังคมจะต้องตัดสินใจว่าระหว่างการทำตามความผิดถูกในทางศีลธรรมตามมาตรฐานศีลธรรมของบุคคลกับประโยชน์ทางสังคมตามมาตรฐานทางศีลธรรมสำหรับสังคม สังคมจะเลือกเอาทางใด กรณี

เช่นนี้การคิดและตัดสินใจก็ต้องกระทำในระดับสังคมเพราะเป็นเรื่องที่จะต้องกำหนดเป็นกฎหมายของรัฐ ผู้วิจัยมีข้อเสนอว่า ทางเลือกในระดับสังคมนั้นควรมีแนวทางกว้างๆ สองประการต่อไปนี้เป็น

๑. เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบกันแล้ว หากเรื่องที่ผิดศีลธรรมนั้นกระทบต่อชีวิตมนุษย์ในระดับที่ลึกซึ้งมากๆ สังคมควรเลือกที่จะทำตามศีลธรรมมากกว่าประโยชน์ที่อาจมีอยู่ในการอนุญาตให้เกิดการฝ่าฝืนศีลธรรมนั้น การจะรู้ว่าเรื่องใดกระทบต่อชีวิตมนุษย์ในระดับที่ลึกซึ้งเป็นเรื่องที่ต้องใช้ภูมิปัญญาจากหลายๆ ฝ่ายเช่นศาสนา ปรัชญา วิทยาศาสตร์ เป็นต้น ตัวอย่างของสิ่งที่เราอาจจะจินตนาการว่าน่าจะอยู่ในข่ายของเรื่องทางศีลธรรมที่กระทบต่อชีวิตมนุษย์อย่างลึกซึ้งก็เช่นการโคลนมนุษย์ การวิจัยเซลล์ต้นแบบ การดัดแปลงพันธุกรรมมนุษย์ การทดลองทางวิทยาศาสตร์ที่กระทำต่อมนุษย์ เป็นต้น

๒. เรื่องผิดศีลธรรมบางอย่างไม่กระทบต่อชีวิตมนุษย์ในระดับที่ลึกซึ้ง ถ้ามีคำอธิบายเพียงพอว่าเป็นเรื่องจำเป็น สังคมก็ควรถือเอาความจำเป็นนั้นเป็นหลัก เช่นถ้าเราอธิบายได้อย่างเพียงพอว่ามีความจำเป็นที่จะต้องอนุญาตให้คนบางคนสามารถทำแท้งได้ ทำการรูดยฆาตได้ สังคมก็ต้องเปิดทางให้มีช่องทางกฎหมายเพื่อให้คนเหล่านี้ได้ไปตามช่องทางนั้นได้ถ้าเขาต้องการ หรือไม่หากสังคมมีคำอธิบายอย่างเพียงพอว่ามีความจำเป็นที่จะต้องมีระบบของสังคมบางอย่างที่ผิดศีลธรรมเช่นการมีกองทัพ การมีโทษประหารชีวิต ระบบเช่นนั้นก็ต้องมี เช่นเดียวกับเรื่องข้างต้น การจะรู้ว่าเรื่องใดกระทบต่อชีวิตมนุษย์ในระดับที่ไม่ลึกซึ้งก็ต้องการการช่วยกันคิด

จากหลายๆฝ่าย

ในท้ายที่สุดแล้วสิ่งที่สังคัมพุทธจะต้องเลือกก็คือจะเอาอะไรระหว่าง “ความถูกต้อง” กับ “ประโยชน์” พระพุทธศาสนาไม่มีสูตรสำเร็จว่าจะต้องเลือกเอาอะไรระหว่างสองอย่างนี้ หากว่าสูตรสำเร็จนั้นหมายถึงการกำหนดทางเลือกเอาไว้ล่วงหน้าโดยไม่ต้องศึกษาข้อมูลที่เกี่ยวข้อง ในศาสนาบางศาสนาเช่นศาสนาคริสต์ สูตรสำเร็จในความหมายที่ว่านั้นสามารถเป็นไปได้ ศาสนจักรคาทอลิกนั้นมีสูตรสำเร็จว่าเราต้องเลือกความถูกต้องเป็นหลักโดยที่ความถูกต้องนี้เกี่ยวโยงอย่างแยกไม่ออกจากความเชื่อที่ว่าสิ่งใดเป็นสิ่งที่พระเจ้าทรงอนุญาตหรือไม่ทรงอนุญาต ดูเหมือนว่าปัจจัยหนึ่งที่สำคัญที่ทำให้พระพุทธศาสนาไม่มีสูตรตายตัวเช่นนั้นก็คือ ในท้ายที่สุดแล้วพระพุทธศาสนาเห็นว่า การแยกว่าอะไรคือความถูกต้อง อะไรคือประโยชน์ เป็นเรื่องที่ไม่มีความเด็ดขาด ในพระไตรปิฎกเราจะพบว่าบางครั้งคำว่า “ถูกต้องทางศีลธรรม” (กุศล) มีความหมายเท่ากับ “เป็นประโยชน์” (สาคู) ในทำนองเดียวกันคำว่า “ไม่ถูกต้องทางศีลธรรม” (อกุศล) ก็มีความหมายว่า “เป็นโทษ” (สาคู) คุณค่ากับข้อเท็จจริงจึงเป็นสิ่งที่สัมพันธ์กันอย่างแนบแน่นในระบบจริยศาสตร์ของพระพุทธศาสนา

กล่าวสรุปในทางปฏิบัติคือ สังคัมพุทธมีคำสอนทางจริยธรรมที่ชัดเจนมากในส่วนของจริยธรรมสำหรับบุคคล อะไรผิดอะไรถูก หากพิจารณาในกรอบจริยธรรมแบบนี้เป็นเรื่องที่อาจวิเคราะห์ได้ชัดเจนแจ่มแจ้ง แต่เมื่อมองไปที่ประเด็นด้านความจำเป็นทางสังคัม สังคัมพุทธจะมีกรอบจริยธรรมอีกชุดหนึ่งที่ไม่เด็ดขาดชัดเจนเช่นนั้น ทั้งนี้เพราะจริยธรรมสำหรับสังคัมไม่อิงอยู่กับหลักการที่

แน่นอนอย่างจริยธรรมสำหรับบุคคล กล่าวโดยสรุปคือจริยธรรมของบุคคลอิงอยู่กับความจริงตามธรรมชาติ แต่จริยธรรมสำหรับสังคมอิงอยู่กับสติปัญญาของมนุษย์ที่จะหาทางจัดการกับข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้นเฉพาะหน้านั้นให้ดีที่สุด จริยธรรมสำหรับบุคคลเป็นเรื่องที่จบสิ้นสมบูรณ์แล้วในตัว แต่จริยธรรมของสังคมจะต้องแสวงหากันต่อไปไม่สิ้นสุด จะมีปัญหาจริยธรรมเชิงสังคมใหม่ๆที่ซับซ้อนกว่ามาให้มนุษย์ได้แก้ไขอยู่ไม่รู้จบสิ้น

แต่พระพุทธศาสนาก็เชื่อว่ามนุษย์มีปัญญาที่จะจัดการกับปัญหาเหล่านี้ได้ จริยธรรมสำหรับบุคคลนั้นมีหน้าที่ที่สำคัญอย่างหนึ่งคือเป็นตัวชะลอให้สังคมมนุษย์ผลิตปัญหาทางจริยธรรมน้อยลง เมื่อสองระบบนี้ไปด้วยกัน สังคมมนุษย์ก็จะเจริญงอกงามและสงบสุขตามหลักการที่ว่านอกจะช่วยกันตามแก้ปัญหา เราทุกคนมีหน้าที่ต้องช่วยกันลดปัญหาด้วย ๐



—บทที่สี่—

เกิดแก่เจ็บตาย



นี่เราจะพิจารณาสองเรื่องที่เกี่ยวข้องกับชีวิตมนุษย์ โดยที่สองเรื่องนี้เกี่ยวข้องโดยตรงกับการพิจารณาปัญหาต่างๆในทางชีวจริยศาสตร์ สองเรื่องที่ว่านี้คือ (๑) ตามทัศนะของพระพุทธศาสนา ความเป็นมนุษย์เริ่มต้นเมื่อใด (๒) พระพุทธศาสนามองเรื่องความตายอย่างไร การวิจัยทางการแพทย์และชีววิทยาสัมัยใหม่เกี่ยวกับมนุษย์นั้นส่วนหนึ่งกระทำกับขั้นตอนแรกของชีวิตมนุษย์ เช่นการโคลน การวิจัยเซลล์ต้นแบบ มีปัญหาถกเถียงกันว่าสิ่งที่อยู่ในมือของนักวิจัยในรูปกลุ่มของเซลล์มนุษย์นั้นสมควรเรียกว่า “มนุษย์” หรือไม่ เพราะอะไร ความตายก็เกี่ยวข้องกับปัญหาทางชีวจริยศาสตร์ตรงที่งานวิจัยด้านนี้ส่วนหนึ่งเกี่ยวข้องกับการกระทำที่อาจเรียกว่าเป็น “การฆ่า” การฆ่านั้นสัมพันธ์กับความตายและความเป็นมนุษย์ ถ้าเซลล์มนุษย์ในระยะเริ่มแรกนั้นไม่ใช่มนุษย์ การฆ่าก็ไม่เกิดขึ้น เช่นเดียวกัน แม้ว่ามันจะเรียกว่ามนุษย์ หากว่าการวิจัยไม่ทำให้เกิดการตาย การฆ่าก็ไม่เกิด

เช่นกัน สำหรับงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์ที่เติบโตเป็นคนเต็มที่แล้ว ก็มีความจำเป็นที่จะต้องรู้ว่าความตายกำหนดกันที่ตรงไหน สมัยนี้อวัยวะของมนุษย์ที่ตายแล้วใหม่ ๆ ส่วนหนึ่งเป็นประโยชน์ในแง่ที่สามารถนำไปปลูกถ่ายให้แก่มนุษย์คนอื่นที่ต้องการได้ การนำเอาอวัยวะของมนุษย์ที่ตายแล้วไปใช้นั้นจำเป็นต้องทราบว่าเขาตายแน่นอนแล้ว ไม่เช่นนั้นการเอาอวัยวะของเขาออกไปจากตัวก็อาจเข้าข่ายว่าเป็นการฆ่ามนุษย์ (แม้จะเป็นมนุษย์ที่กำลังจะตายก็ตาม) นอกจากนี้ ความตายยังเกี่ยวข้องกับปัญหาทางชีวจริยศาสตร์ อีกส่วนหนึ่งคือส่วนที่เกี่ยวข้องกับการพยายามยืดอายุคนไข้ให้นานที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ แม้ไม่ชัดเจนนักว่าอะไรคือสิ่งที่อยู่เบื้องหลังจารีตในทางการแพทย์ที่ว่าหน้าที่ของแพทย์คือการช่วยให้คนไข้มีอายุที่ยาวนานที่สุดเท่าที่จะทำได้ แต่การมีจารีตที่วุ่นนี้แสดงว่าในทางการแพทย์นั้นถือกันว่าความตายเป็นภาวะที่ไม่พึงปรารถนา การพิจารณาธรรมชาติของความตายว่าคืออะไร เป็นสิ่งที่น่าเกลียด น่ากลัวหรือว่ามีไม่ใช่ ย่อมจะมีผลต่อการกำหนดทัศนคติในทางการแพทย์ที่มีต่อความตาย กล่าวโดยสรุปคือทางการแพทย์มองเรื่องความตายอย่างไร ทัศนะเรื่องความตายที่วุ่นนั้นย่อมมีผลต่อระบบการปฏิบัติต่อคนไข้ที่กำลังใกล้จะตาย การศึกษาเรื่องความตายจากแง่มุมของพระพุทธศาสนาจึงสำคัญในแง่ที่ว่า เมื่อพระพุทธศาสนาองเรื่องความตายเช่นนี้ ทัศนะของพระพุทธศาสนานั้นย่อมจะมีนัยชี้ต่อไปได้ว่าทางการแพทย์พึงปฏิบัติต่อคนไข้ที่อยู่ในภาวะใกล้ตายอย่างไรจึงจะเป็นประโยชน์ที่สุดแก่ตัวคนไข้เองและแก่แพทย์ตลอดจนบุคคลที่เกี่ยวข้องทั้งหมด

—จุดเริ่มต้นของชีวิต—

เราจะเริ่มที่เรื่องจุดเริ่มต้นชีวิต ก่อนที่จะพิจารณาทัศนะของพระพุทธศาสนาเกี่ยวกับเรื่องนี้ ผู้วิจัยขอตีกรอบประเด็นที่เราจะพิจารณาให้ชัดเจนก่อน เราอาจใช้เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในวงการปรัชญาตะวันตกเป็นกรอบกำหนดประเด็นได้ เรื่องมีอยู่ว่าเมื่อมีการถกเถียงกันว่าสังคมควรอนุญาตให้มีการทำแท้งได้โดยไม่ผิดกฎหมายหรือไม่ ก็มีนักปรัชญาบางส่วนเสนอประเด็นขึ้นว่า ก่อนที่เราจะตอบคำถามนี้ได้ สิ่งแรกที่สุดที่เราจะต้องพิจารณากันก่อนก็คือ สิ่งที่เราทำให้แท้งออกมานั้นมีสภาพเป็น “บุคคล” (Person) หรือไม่ คำว่าบุคคลในที่นี้หมายถึงสิ่งที่สามารถเป็นเจ้าของสิ่งที่เรียกกันในการปรัชญาว่า “คุณค่าในทางสังคมและการเมือง” เช่นสิทธิ เสรีภาพ เป็นต้น แน่นอนว่าสิ่งที่อยู่ในครมมนุษย์นั้นอย่างไรเสียก็ต้องเป็น “มนุษย์” หรือ “สิ่งที่มีคุณสมบัติอันได้แก่ความเป็นมนุษย์” เพราะว่าประกอบด้วยองค์ประกอบทางชีววิทยาแบบของมนุษย์ แต่การมีลักษณะทางชีววิทยาที่เป็นแบบของมนุษย์นี้นักปรัชญาบางส่วนคิดว่ายังไม่เพียงพอที่จะกล่าวได้ว่าสิ่งนั้นเป็นบุคคล เพื่อให้เข้าใจได้มากขึ้น นักปรัชญาบางคนได้ยกตัวอย่างเปรียบเทียบดังนี้ ผลมะม่วงกับต้นมะม่วงนั้นต่างกัน การขโมยมะม่วงลูกหนึ่งจากต้นกับการแอบโค่นต้นมะม่วงในสวนผู้อื่นนั้นให้ผลเป็นความผิดต่างกัน ในแง่ชีววิทยา เราอาจกล่าวได้ว่าผลมะม่วงและต้นมะม่วงคือสิ่งเดียวกัน เป็นสิ่งเดียวกันในความหมายว่าทั้งสองอย่างนี้ครอบครองคุณสมบัติทางชีววิทยาบางอย่างร่วมกัน ซึ่งได้แก่ความเป็นพืชชนิดหนึ่งที่เรียกว่ามะม่วง แต่การที่สองสิ่งนี้ครอบครองคุณสมบัติในทางชีววิทยาเหมือนกันก็ไม่จำเป็นว่าสอง

สิ่งนี้จะต้องเป็นสิ่งที่มีความหมายเท่ากัน การกระทำที่เป็นการล่วงละเมิดของสองสิ่งนี้ที่เป็นสมบัติของผู้อื่นส่งผลให้เกิดความผิดต่างกัน นีโยมยืนยันได้ว่าสองสิ่งนี้มีความหมายไม่เท่ากันในความรับรู้ของคนทั้งหลาย

คำถามที่นักปรัชญาตะวันตกถามกันก็คือ การฆ่ามนุษย์ที่เป็นมนุษย์เต็มตัวแล้ว ซึ่งหมายถึงมนุษย์ที่คลอดออกมาจากครรภ์มารดาแล้วเป็นความผิด นี่คือสิ่งที่เรายอมรับกันทั่วไป ปัญหาเกี่ยวกับการทำลายสิ่งที่อยู่ในครรภ์มารดาเหมือนกันหรือว่าแตกต่างกันกับการทำลายชีวิตมนุษย์ที่เป็นคนสมบูรณ์แล้ว ถ้าเหมือน ทำไมจึงเห็นว่าเหมือน ถ้าตอบว่าไม่เหมือน มีเหตุผลอะไรที่สรุปว่าไม่เหมือน

มนุษย์ที่เป็นคนเต็มตัวแล้วเราถือกันว่าเป็นบุคคล เมื่อเป็นบุคคลก็ย่อมจะมีคุณสมบัติในทางการเมืองและสังคมเช่นมีสิทธิในชีวิตและทรัพย์สิน มีเสรีภาพ สามารถเรียกร้องความเสมอภาคและความยุติธรรมจากรัฐได้เป็นต้น ถ้าเราเห็นว่าสิ่งที่อยู่ในครรภ์เป็นบุคคล สิ่งนั้นก็จะมีคุณสมบัติเหมือนมนุษย์ที่อยู่นอกครรภ์ทุกอย่าง การทำลายสิ่งนั้นก็ต้องจัดว่าเป็นการละเมิดสิทธิในชีวิตของเขา เช่นเดียวกับการทำลายชีวิตมนุษย์ที่อยู่นอกครรภ์

ในทางตรงกันข้าม ถ้าเราคิดว่าสิ่งนี้ไม่ใช่บุคคล สิ่งนี้ก็จะไม่มีคุณสมบัติทางการเมืองและสังคมดังที่กล่าวมา การทำอะไรก็ตามแต่แก่สิ่งนั้นเช่นทำแท้งก็ย่อมจะเป็นสิ่งที่กฎหมายอนุญาตได้โดยไม่ถือว่าเป็นการละเมิด การกระทำต่อสิ่งที่ไม่ใช่บุคคลย่อมมีทางเป็นไปได้มากที่กฎหมายจะอนุญาตเมื่อเทียบกับการกระทำที่เรากระทำต่อสิ่งที่เป็นบุคคล ดังนั้น สิ่งหนึ่งที่นักปรัชญาที่สนับสนุนการทำแท้งในโลกตะวันตกพยายามทำก็คือการหาเหตุผลมาชี้ว่าสิ่ง

ที่อยู่ในครรภนั้นไม่ควรที่จะเรียกว่าเป็นบุคคล ตรงกันข้าม นักปรัชญาที่มีแนวโน้มไปในทางที่จะคัดค้านการทำแท้งก็พยายามหาเหตุผลเช่นกัน แต่เป็นเหตุผลที่จะมาสนับสนุนว่าสิ่งที่อยู่ในครรภนั้นควรถือว่าเป็นบุคคล

ฝ่ายที่เห็นว่าเราควรถือว่าเป็นสิ่งที่อยู่ในครรภเป็นบุคคลให้เหตุผลหลักๆว่า แรกทีเดียว สิ่งที่เราไม่อาจปฏิเสธได้ก็คือ สิ่งนั้นแม้ว่าจะเพิ่งเริ่มต้นปฏิสนธิ คืออยู่ในขั้นเริ่มแบ่งเซลล์หลังจากที่ไข่ของมารดากับเชื้อของบิดาได้รวมตัวกันแล้ว เราก็อาจเรียกได้ว่าเป็นมนุษย์แล้ว มนุษย์ในทัศนะของนักปรัชญาเหล่านี้มีความหมายสองอย่างคือมนุษย์ที่เจริญเติบโตเต็มที่แล้วกับมนุษย์ที่กำลังอยู่ระหว่างขั้นตอนการเจริญเติบโต นักปรัชญาเหล่านี้ใช้แนวคิดของอริสโตเติลเรื่อง “ภาวะที่กำลังเป็นอยู่” (Actuality) และ “ภาวะที่จะเป็นในอนาคต” (Potentiality) สำหรับชี้ให้เห็นว่ามนุษย์ในสองความหมายนี้ในท้ายที่สุดแล้วก็เป็นสิ่งเดียวกัน แนวคิดของอริสโตเติลเรื่องนี้มีใจความย่อๆว่า เวลาที่เราพิจารณาสิ่งต่างๆในโลกนั้นเราพิจารณาโดยแยกสิ่งต่างๆออกจากความเปลี่ยนแปลงไม่ได้ หมายความว่าสิ่งใดก็ตามแต่ที่เรากำลังพิจารณาอยู่นั้นเป็นสิ่งที่อยู่ในกระบวนการเปลี่ยนแปลง ไม่มีอะไรที่ไม่เปลี่ยนแปลง ดังนั้นสิ่งนั้นตามที่ปรากฏแก่เราเวลานั้นต้องถือว่าเป็นตามนั้นเฉพาะในช่วงเวลานั้นเท่านั้น ในอดีตและในอนาคตสิ่งนั้นจะแปรไปเป็นอย่างอื่น การพิจารณาสิ่งใดก็ตามแต่จึงต้องพิจารณาในฐานะที่เป็นกระแสของความเปลี่ยนแปลงคลี่คลายที่สืบเนื่องกันไป ยกตัวอย่างเช่น เรามีผลมะม่วงอยู่ผลหนึ่ง เรากินเนื้อมันแล้วก็เอาเมล็ดไปฝังดิน ต่อมาเมล็ดนั้นก็งอกเป็นต้นมะม่วง ต้นมะม่วงนั้นเจริญเติบโตขึ้น ให้ผล

หลายรุ่น จนวันหนึ่งมันก็ตาย เราเอาต้นมะม่วงที่ตายแล้วนั้นไปเผา
ทำเป็นถ่าน ถ่านนั้นเราเอาไปก่อไฟ เมื่อมอดแล้วก็กลายเป็นขี้เถ้า
เราเอาขี้เถ้านั้นไปโปรยทำเป็นปุ๋ยที่ต้นมะพร้าว... ในตัวอย่างที่ยก
มานี้เรามีของที่ต่างกันอยู่จำนวนหนึ่งคือเมล็ดมะม่วง ต้นมะม่วง
ถ่าน ขี้เถ้า สิ่งเหล่านี้ถ้าเอามาวางเรียงกันพิจารณาเราก็จะเห็นว่า
เป็นคนละสิ่ง ในแง่ที่ปรากฏแก่สายตาของเรานั้น สิ่งเหล่านี้เป็นคน
ละสิ่ง แต่ในแง่สิ่งที่มีส่วนอยู่ในกระบวนการแห่งความเปลี่ยนแปลง
สายเดียวกัน สิ่งเหล่านี้ก็คือขั้นตอนต่างๆของกระบวนการเดียวกัน
อาริสโตเติลกล่าวว่า เมื่อเราหยิบผลมะม่วงมาพิจารณาดู สิ่งที่อยู่
ในมือเรานั้นคือผลมะม่วง ผลมะม่วงนี้คือภาวะที่ปรากฏ แต่
นอกเหนือจากภาวะที่ปรากฏนี้ ยังมีภาวะแฝงอีกมากมายซ่อนอยู่
ในผลมะม่วงนี้ เช่นความเป็นต้นมะม่วง เป็นถ่าน เป็นขี้เถ้า และ
เป็นอะไรต่อมิอะไรได้อีกมากมาย เมื่อเวลาผ่านไป ภาวะแฝง
เหล่านั้นก็จะค่อยๆทยอยตัวกลายสภาพมาเป็นภาวะที่ปรากฏให้เรา
ได้เห็น ความเปลี่ยนแปลงในทัศนะของนักปรัชญาท่านนี้คือการที่
ภาวะแฝงที่ซ่อนอยู่ในสิ่งต่างๆค่อยๆทยอยตัวกลายมาเป็นภาวะที่
ปรากฏ พิจารณาจากแง่นี้ผลมะม่วงนั้นก็ก็เป็นสิ่งอื่นเช่นเป็นต้น
มะม่วง เป็นถ่าน เป็นขี้เถ้า... ด้วย แนวคิดนี้เมื่อนำมาพิจารณาใน
เรื่องของคนก็จะได้ข้อสรุปว่า ไข่ของมารดาที่ผสมกับเชื้อของบิดา
แล้วหลอมรวมกลายเป็นชีวิตหนึ่งเดียวไม่ได้เป็นเพียงเซลล์หรือ
กลุ่มของเซลล์เท่านั้น แต่ยังเป็นคนที่สมบูรณ์แล้ว และเป็นอะไร
อีกหลายอย่าง ดังนั้นการทำลายสิ่งนี้ย่อมจะไม่ต่างจากการทำลาย
มนุษย์ที่โตเต็มที่แล้ว สรุปคือสิ่งที่อยู่ในครรภ์นั้น นับจากวินาทีที่
กลายสภาพจากของสองสิ่งคือไข่ของมารดาและเชื้อของบิดามา

เป็นสิ่งเดียวแล้วแบ่งตัวเจริญเติบโตไปเรื่อยๆ เราต้องนับว่าเป็นบุคคล เมื่อเป็นบุคคล การทำอะไรกับเขาก็ต้องนับว่าไม่ต่างจากที่กระทำต่อบุคคลที่เป็นคนเต็มตัวแล้ว

นักปรัชญาฝ่ายที่เห็นว่าเป็นไปได้ที่รัฐจะอนุญาตให้มีการทำแท้งโดยไม่ผิดกฎหมายให้เหตุผลที่ต่างออกไปจากที่กล่าวข้างต้น เราอาจแบ่งเหตุผลของฝ่ายนี้ออกเป็นสองพวก พวกแรกคือพวกที่เห็นว่าสิ่งที่อยู่ในครรภ์โดยเฉพาะอย่างยิ่งในระยะแรกๆ (ไม่เกินสามเดือน) ไม่ควรจัดว่าเป็นบุคคล สิ่งนั้นเป็นเพียงกลุ่มก้อนของเซลล์ที่จะพัฒนาเป็นคนเท่านั้น นักปรัชญากลุ่มนี้อ้างว่างานศึกษาวิจัยในทางการแพทย์สมัยใหม่สามารถบอกเราได้ดีว่าการกล่าวว่ำนับจากวินาทีแรกที่มีการปฏิสนธิ สิ่งนั้นก็เป็นคนแล้ว (คือมีสถานะเป็นบุคคลเหมือนกับเราที่อยู่นอกครรภ์) เป็นการกล่าวอ้างตามอำเภอใจ หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งคือการอ้างเช่นนั้นน่าจะเป็น “การให้คำนิยาม” มากกว่าการพิจารณาข้อเท็จจริงแล้วค่อยลงความเห็น ถ้าเราจะสังเกตการที่คนในสังคมให้ความเห็นเกี่ยวกับเรื่องใดเรื่องหนึ่งเราจะพบว่าบางครั้งคนผู้นั้นหรือกลุ่มนั้นก็ให้ความเห็นผ่านทางวิธีการให้นิยามที่ว่านี้ ยกตัวอย่างเช่น เมื่อถูกถามว่าทำไมจึงเลือกบุคคลผู้นี้เป็นผู้ว่าราชการกรุงเทพ ก็ตอบว่าเพราะเขาเป็นคนดี เมื่อถูกถามต่อว่าทำไมจึงคิดว่าควรเลือกคนดี ก็ตอบต่อไปว่าเพราะคนดีคือคนที่เรามั่นใจได้ คนที่ตอบเช่นนี้มีภาพในใจของคนดีอยู่ก่อนแล้วและภาพนั้นก็เป็นตัวกำหนดทัศนคติเกี่ยวกับการเลือกผู้ที่จะมาทำงานทางการเมืองของเขา เช่นเดียวกัน ผู้ที่เห็นว่าสิ่งที่อยู่ในครรภ์คือคนก็มีภาพในใจเกี่ยวกับเรื่องคนอยู่ก่อนแล้ว คือมีภาพในใจว่าคำว่าคนนั้นกินความตั้งแต่มีการปฏิสนธิจนกระทั่งคลอด

ออกมาเป็นคนมีชีวิต ภาพในใจที่ว่านี่มักมาจากความเชื่อในทางศาสนาหรือจารีตประเพณีที่ไม่ได้มีการตั้งคำถามในเชิงสงสัยว่าเหตุใดจึงเชื่อกันอย่างนั้น นักปรัชญาฝ่ายที่วิจารณ์นี้กล่าวว่า เมื่อเราจะสรุปว่าสิ่งที่อยู่ในครรรค์นั้นควรถือว่าเป็นคนหรือยัง เราควรเริ่มต้นด้วยการหาหลักการว่าสิ่งที่จะเรียกว่าคนได้นั้นควรมีคุณสมบัติอย่างไรบ้าง โดยพิจารณาจากคนจริงๆคือพวกเรานี่แหละ จากนั้นค่อยไปพิจารณากันในรายละเอียดว่าสิ่งที่อยู่ในครรรค์มีคุณสมบัติเหล่านั้นหรือไม่ ถ้ามี เราก็ต้องยอมรับว่าเขาเป็นคน ถ้าไม่มีก็ไม่ใช่คน นักปรัชญากลุ่มนี้บางคนได้ให้เกณฑ์สองสามอย่างสำหรับบอกว่าสิ่งนั้นคือคนเช่น มีความสามารถที่จะรับรู้ความเจ็บปวด มีความรู้สึก มีความคิด (แม้จะเป็นความคิดในระยะแรกๆที่ยังไม่ชัดเจนก็ตาม)^๖ มีความสำนึกในความมีอยู่ของตนเอง เป็นต้น คนตายแล้วไม่มีคุณสมบัติเหล่านี้ ดังนั้นคนตายจึงไม่เป็นบุคคล นักปรัชญาที่เสนอเกณฑ์เหล่านี้กล่าวว่างานวิจัยทางการแพทย์สมัยนี้บอกเราว่าในช่วงระยะแรกๆของการปฏิสนธิสิ่งนั้นยังไม่มีเซลล์ประสาท ดังนั้นจึงไม่สามารถรับรู้ความเจ็บปวดหรือรู้สึกตัวได้ ถ้าอย่างนั้นสิ่งนั้นในระยะนี้ก็ไม่ควรถือว่าเป็นบุคคล การทำอะไรกับเขาเพื่อให้คนที่มียังมีชีวิตอยู่ได้รับประโยชน์ก็ย่อมสามารถกระทำได้

ขอให้สังเกตว่าเกณฑ์ที่นักปรัชญาฝ่ายนี้เสนอขึ้นเพื่อบอกว่าอะไรควรเรียกว่าคนหรือไม่นั้นเป็นเรื่องที่หากกล่าวโดยสรุปก็คือสิ่ง

^๖ คำว่า “มีความคิด” ในที่นี้พิจารณาจากพฤติกรรมที่สิ่งนั้นแสดงออก ตัวหนอนที่ไต่ไปสัมผัสไอร้อนจากเปลวไฟแล้วไต่หลบนั้นถือว่ามีความคิด เช่นเดียวกัน ถ้าสิ่งที่อยู่ในครรรค์มีปฏิกริยากับสิ่งที่ไปกระทบเช่นเครื่องมือแพทย์ เราก็ต้องยอมรับว่าสิ่งนั้นมีความคิด

ที่เราเรียกกันในสมัยนี้ว่า “ความรู้สึก” (Consciousness) ถ้าชีวิตในครรภ์ในระยะแรกๆ นั้นมีการศึกษาค้นคว้าที่น่าเชื่อถือได้ยืนยันว่าเป็นสิ่งที่ไม่สามารถรู้สึกอะไรได้ (คือไม่มีทางที่จะมี Consciousness เพราะข้อจำกัดบางอย่างเช่นยังไม่มีเซลล์ประสาทเกิดขึ้น) การบอกว่าสิ่งนั้นเป็นคนเหมือนกับพวกเราที่อยู่ข้างนอกก็นับว่าเป็นการกล่าวตามอำเภอใจเท่านั้นเอง

จะอย่างไรก็ตาม เกณฑ์ที่จะเรียกว่าคนได้สิ่งนั้นต้องสามารถรู้สึกได้นี้ก็ถูกโต้แย้งจากนักปรัชญาฝ่ายตรงกันข้ามว่าเป็นเกณฑ์ที่ถูกเลือกมาตามอำเภอใจ (เหมือนที่ฝ่ายนี้วิจารณ์ฝ่ายโน้นนั่นแหละ) คนที่อยู่ในภาวะไร้ความรู้สึกเช่นคนที่อยู่ในอาการ Coma (อย่างที่ชาวบ้านเรียกกันทั่วไปว่าอยู่ในสภาพเป็นเจ้าชายหรือเจ้าหญิงนิทราเพราะป่วยหรือประสบอุบัติเหตุอย่างแรง) ถ้าถือตามเกณฑ์ที่ว่านี้ก็ต้องถือว่าไม่ใช่คน แต่สำหรับพ่อแม่ที่ดูแลลูกซึ่งเป็นเจ้าชายหรือเจ้าหญิงนิทรา การไปบอกว่าลูกของพวกเขาไม่ใช่คนดูจะเป็นเรื่องที่ไร้สาระ ที่พวกเขายังประคบประหงมดูแลลูกอยู่เช่นนั้นทั้งที่ไม่อาจติดต่อสื่อสารกันได้อีกก็เพราะรู้สึกว่าการยังเป็นคนอยู่นั่นเอง

ความเหมือนกันระหว่างสิ่งที่อยู่ในครรภ์กับคนที่อยู่ในภาวะไร้ความรู้สึกคือทั้งคู่เป็นสิ่งมีชีวิต (Living Organism) สำหรับคนธรรมดาทั่วไป คุณสมบัติสำคัญที่จะทำให้สิ่งนั้นขาดความเป็นคนคือความปราศจากชีวิต ด้วยสมมติฐานที่อยู่ในใจอันนี้คนที่ยังมีชีวิตอยู่แม้จะไม่สามารถรับรู้สิ่งต่างๆ ได้ จึงมักเป็นที่เข้าใจกันในหมู่ชาวบ้านทั่วไปว่าเขายังเป็นคนอยู่ สิ่งที่อยู่ในครรภ์นั้นก็เช่นเดียวกัน เป็นสิ่งมีชีวิต กำลังโตวันโตคืนที่จะกลายมาเป็นคนอย่างสมบูรณ์ แม้ว่า

ขณะนี้เขาจะยังไม่สามารถรับรู้อะไรได้ แต่ต่อไปเมื่อพัฒนาการของเขาดำเนินไปถึงขั้นหนึ่งเขาก็จะสามารถรู้สึกได้ สิ่งที่อยู่ในครรภ์นั้น แม้จะเทียบได้กับคนที่กำลังหลับสนิท แต่เขาก็ต่างจากคนที่เป็นเจ้าหญิงหรือเจ้าชายนิทราตรงที่คนประเภทหลังนี้มีความหวังในเรื่องของการที่จะตื่นขึ้นมารับรู้สิ่งต่างๆ ไม่มาก แต่สิ่งที่อยู่ในครรภ์นั้นรอเพียงไม่กี่เดือนก็จะตื่นขึ้นมารับรู้โลกภายนอกแล้ว การทำฆาตกรรมเขาในขณะที่เขาหลับด้วยเหตุผลว่าเนื่องจากเขายังไม่สามารถรับรู้อะไรได้ดังนั้นเขาจึงไม่ควรถูกนับว่าเป็นคนจึงเป็นสิ่งที่ไร้เหตุผลอย่างยิ่ง

นักปรัชญาฝ่ายที่เห็นด้วยกับการทำแท้งอีกพวกหนึ่งเห็นว่าการถกเถียงกันด้วยประเด็นว่าสิ่งที่อยู่ในครรภ์นั้นควรจัดว่าเป็นคนหรือไม่ไม่สำคัญเท่ากับประเด็นว่าสังคมควรถือเอาอะไรเป็นเหตุผลหลักสำหรับอนุญาตหรือไม่อนุญาตให้ปัจเจกบุคคลทำแท้ง กลุ่มนี้เลยเริ่มต้นที่ประเด็นหลังนี้แทนที่จะเริ่มต้นว่าสิ่งนั้นควรเรียกว่าคนหรือไม่โดยได้ตั้งสมมติฐานว่าเราจะเรียกสิ่งนั้นว่าเป็นคนก็ได้ แต่การที่สิ่งนั้นเป็นคนยังไม่ใช่เหตุผลเด็ดขาดที่จะบอกว่าเราไม่สามารถทำแท้งได้ กลุ่มนี้ได้เสนอเหตุผลจำนวนหนึ่งสำหรับบอกว่าสตรีสามารถทำแท้งได้เช่นเหตุผลว่าสิทธิของมารดาเป็นสิทธิที่สังคมต้องยอมรับว่ามาก่อนสิทธิของทารกในครรภ์เป็นต้น เราจะไม่พิจารณารายละเอียดเกี่ยวกับเหตุผลเหล่านี้เพราะไม่เกี่ยวข้องกับประเด็นที่เรากำลังพิจารณาอยู่

กล่าวโดยภาพรวมเราจะเห็นว่า มีแนวคิดสองแนวเกี่ยวกับสถานภาพของสิ่งที่อยู่ในครรภ์ แนวคิดที่หนึ่งยอมรับว่าสิ่งนั้นนับจากวินาทีแรกที่ปฏิสนธิ (คือพ้นสภาพจากการเป็นของสองอย่าง อย่าง

แรกคือไข่ของมารดา อย่างที่สองคือเชื้อของบิดา มาเป็นสิ่งเดียว) สิ่งนั้นมีสถานะเป็นคนเรียบร้อยแล้ว กล่าวตามภาษาปรัชญา ตะวันตกก็คือสิ่งนี้มีฐานะเป็น “บุคคล”^๓ แล้ว อีกฝ่ายคิดว่าความเป็นบุคคลของสิ่งที่อยู่ในครรภ์ควรมาจากคุณสมบัติบางอย่างเช่น ความสามารถที่จะรับรู้สิ่งภายนอกที่ไปกระทบได้ ถ้าสิ่งที่อยู่ในครรภ์พัฒนามายังไม่ถึงขั้นที่จะรู้สึกได้ เราก็ไม่ควรจัดว่าสิ่งนั้นเป็นบุคคล สำหรับฝ่ายแรกที่เห็นว่าสิ่งที่อยู่ในครรภ์เป็นคนแล้วมักมีแนวโน้มที่จะเห็นว่า การกระทำใดๆก็ตามแต่ที่เราทำกับคนทั่วไป แล้วเรายกมาเป็นสิ่งที่ไม่ถูกต้อง การกระทำเช่นเดียวกันนั้นที่กระทำต่อสิ่งที่อยู่ในครรภ์นั้นเราก็ต้องบอกว่าไม่ถูกต้องด้วย แต่สำหรับฝ่ายที่สอง สิ่งที่อยู่ในครรภ์ในขั้นตอนที่พัฒนามายังไม่ถึงขั้นเป็นคนโดยสมบูรณ์แบบอาจเป็นสิ่งที่เราสามารถใช้ประโยชน์ได้ในทางการแพทย์ หรืออาจเป็นสิ่งที่เราทำลายได้ในกรณีที่จำเป็นเพื่อรักษาชีวิตของมารดาที่อุ้มครรภ์อยู่ เป็นต้น นี่คือการเห็นต่างกันหลักๆในวงการปรัชญาตะวันตกเวลานี้

ต่อไปนี้เราจะพิจารณาแนวคิดของพระพุทธศาสนากันดูบ้าง ผู้วิจัยขอตั้งประเด็นที่จะพิจารณาดังนี้

(ก) ตามทัศนะของพระพุทธศาสนา สิ่งที่อยู่ในครรภ์จัดว่าเป็น

^๓ คำว่า “เป็นบุคคล” นี้ว่าไปแล้วดูจะตรงกับภาษาไทยอย่างที่เราชาวบ้านทั่วไปใช้กันว่า “เป็นคน” แต่ในภาษาอังกฤษสองคำนี้มีความหมายไม่เท่ากัน ในบทนี้ผู้วิจัยใช้สองคำนี้ปนๆกันเพราะเห็นว่าในภาษาไทยเราสองคำนี้ใช้แทนกันได้ในหลายแห่ง อีกอย่างหนึ่ง ในบางสถานการณ์ การกล่าวว่า “สิ่งที่อยู่ในครรภ์ควรเรียกว่าคนหรือไม่” ดูจะเข้าใจได้ง่ายกว่าการกล่าวว่า “สิ่งนี้ควรเรียกว่าบุคคลหรือไม่” การใช้คำสองคำนี้สลับกันส่วนหนึ่งเพื่อให้ผู้อ่านเข้าใจง่าย

คนแล้วหรือยัง หรือว่าสิ่งนั้นเป็นเพียงสิ่งที่จะพัฒนาไปเป็นคนเท่านั้น

(ข) ถ้าสิ่งนั้นเป็นคนแล้ว ความเป็นคนเริ่มต้น ณ ตรงไหน หรือ ณ เวลาใด

เราจะพิจารณาสองเรื่องนี้เป็นลำดับไปดังนี้

ในพระไตรปิฎก ไม่มีข้อความที่ตอบปัญหาสองเรื่องข้างต้นนั้น ตรงๆ แต่ก็มีข้อความที่กระจัดกระจายกันอยู่ที่เมื่อเอามารวมพิจารณาแล้วอาจช่วยตอบคำถามข้างต้นได้ เราจะพิจารณาข้อความเหล่านั้นที่สำคัญๆ ดังนี้ ข้อความแรก (ขอเรียกว่าข้อความ ก.) เขียนเล่าว่า (วินย. ๑/๒๑๕)

ก็โดยสมัยนั้นแล สตรีคนหนึ่งสามีจากบ้านไปนานเกิดมีครรภ์กับชายชู้ นางได้บอกเรื่องนี้กับภิกษุที่ไปมาหาสู่ประจำว่า “ท่านเจ้าข้า ขอท่านจงปรุงเภสัชทำให้ครรภ์ตก” ภิกษุนั้นรับคำว่า “ได้เลยน้องหญิง” แล้วได้ให้เภสัชที่ทำให้ครรภ์ตกแก่หญิงนั้น ทารกได้ถึงแก่ความตาย ภิกษุรูปนั้นมีความรังเกียจว่า “เราต้องอาบัติปาราชิกแล้วกระมังหนอ” จึงกราบทูลเรื่องนั้นแด่พระผู้มีพระภาค พระผู้มีพระภาคตรัสว่า “ภิกษุ เธอต้องอาบัติปาราชิกแน่แล้ว”^๔

ข้อความนี้ปรากฏในพระวินัยปิฎก ตอนว่าด้วยอาบัติปฐมปาราชิก เรื่องมีว่าการฆ่าคนตายนั้นพระพุทธองค์ทรงบัญญัติวินัยปรับอาบัติปาราชิกเอาไว้ คงเป็นที่เข้าใจกันในหมู่พระสงฆ์เวลานั้นว่า

^๔ เตน โข ปน สมเยน อญฺญตรา อิตฺถิ ปวุตฺถลปติกา ชาเรณ คพฺภินิ โหติ ฯ สากุญฺญกํ ภิกขุ เอตทวโจ อิงฺฆยฺย คพฺภปาทนํ ชานาหิติ ฯ สุกฺกุญฺญ ภคินีติ ตสฺสา คพฺภปาทนํ อทาสิ ฯ ทารโก กาลมกาสิ ฯ ตสฺส กุกฺกุจฺจํ อโหสิ ฯ เป ฯ อาปตฺตีตฺวํ ภิกขุ อาปนโน ปาราชิกนติ ฯ

“ฆ่าคน” ในที่นี้หมายถึงฆ่าคนที่มีชีวิตอยู่นอกครรรค์มารดา พระภิกษุรูปนี้แรกทีเดียวคงเข้าใจว่าพระวินัยไม่น่าจะครอบคลุมมาถึงสิ่งที่อยู่ในครรรค์ จึงรีบปรุ้งยาทำแท้งให้แก่หญิงคนนั้นเพราะเห็นแก่ความคุ้นเคยกัน แต่เมื่อทำแล้วก็อดสงสัยไม่ได้ว่าตนเองจะต้องอาบัติปาราชิกหรือไม่ พระพุทธองค์ทรงวินิจฉัยว่าเป็นอาบัติปาราชิก ข้อความนี้เราอาจสรุปได้ว่า สิ่งที่อยู่ในครรรค์ในบางช่วงของพัฒนาการสามารถตีความว่าเป็นคนได้ แต่ข้อความก็ไม่ได้ระบุชัดว่าสิ่งนั้นอยู่ ณ ช่วงใดของพัฒนาการ ข้อความในภาษาบาลีเรียกสิ่งนี้โดยใช้คำว่า “ทารก” ซึ่งสื่อความว่าปรากฏรูปร่างเป็นคนชัดเจนแล้ว ผู้วิจัยตีความว่าสมัยนั้นวิทยาการทางการแพทย์เกี่ยวกับการวินิจฉัยการตั้งครรภ์อาจยังไม่เจริญก้าวหน้า หรือแม้จะก้าวหน้าแต่หญิงชาวบ้านทั่วไปก็คงไม่ใส่ใจจะตรวจสอบว่าตนเองตั้งครรภ์หรือไม่ จะรู้ก็ต่อเมื่อประจำเดือนขาด (ซึ่งก็ผ่านไปเดือนหนึ่งแล้วเป็นอย่างน้อย) โดยทั่วไปหญิงชาวบ้านจะแน่ใจว่าตัวเองตั้งครรภ์ก็ต่อเมื่อมีความเปลี่ยนแปลงเกี่ยวกับครรรค์ค่อนข้างชัดเจนแล้ว ข้อความข้างต้นหากตีความแบบให้ผิคน้อยเข้าใจวก่อนก็อาจสันนิษฐานว่าทารกคงอายุราว ๑-๓ เดือน (โดยพิจารณาจากเงื่อนไขเรื่องการรู้ว่าตนเองตั้งครรภ์เพราะประจำเดือนขาดและการทำแท้งอย่างปลอดภัย เงื่อนไขแรกได้ข้อสรุปเรื่องหนึ่งเดือน เงื่อนไขที่สองได้ข้อสรุปเรื่องสามเดือน) ตามที่ตีความนี้ก็อาจสรุปว่า ทารกตั้งแต่หนึ่งเดือนขึ้นไปพระวินัยถือว่าเป็นคนแล้ว การทำลายทารกที่มีอายุระหว่างนี้สำหรับพระภิกษุปรับอาบัติปาราชิกเช่นเดียวกับการฆ่าคนที่อยู่นอกครรรค์ จะอย่างไรก็ตาม มีปัญหาเรื่องหนึ่งที่ข้อความ ก. นี้ได้ทิ้งเอาไว้คือ สิ่งที่อยู่ในครรรค์ระหว่างหนึ่งเดือนแรกนั้น

พระพุทธศาสนาถือว่าเป็นคนหรือยัง เรื่องนี้เราต้องอาศัยข้อความ
อื่นช่วยตอบ

ต่อไปนี่คือข้อความที่เราจะพิจารณาต่อไป (ขอเรียกว่าข้อความ
ข.) เรื่องเล่าว่า (ส. ส. ๑๕ / ๘๐๑-๓)

ข้าพเจ้าได้สดับมาแล้วอย่างนี้ สมัยหนึ่ง พระผู้มีพระภาคเจ้าประทับ
อยู่ณภูเขอินทภูฏซึ่งอินทกยักษ์ครอบครองในเขตกรุงราชคฤห์
ครั้งนั้นแล อินทกยักษ์ได้เข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคเจ้าแล้วกราบทูล
ด้วยคาถาว่า

ผู้รู้ทั้งหลายไม่กล่าวรูปว่าเป็นชีพ
สัตว์นี้จะประสมร่างกายนี้ได้อย่างไรหนอ
กระดูกและก้อนเนื้อจะมาแต่ไหน
สัตว์นี้จะติดอยู่ในครรภ์ได้อย่างไร

พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสว่า

รูปนี้เป็นกลละก่อน
จากกลละเป็นอัมพุทะ
จากอัมพุทะเกิดเป็นเปสี
จากเปสีเกิดเป็นฆนะ
จากฆนะเกิดเป็นปัญจสาขา
ต่อจากนั้นก็มมีผมนและเล็บเกิดขึ้น
มารดาของสัตว์ในครรภ์บริโภคขำน้ำโภชนาหารใด
สัตว์ผู้อยู่ในครรภ์มารดานั้น
ก็ยังอัฏภาพให้เป็นไปด้วยอาหารนั้น^๙

^๙ เอมเม สุตติ เอกิ สมยํ ภควา ราชคเห วิหริติ อินทภูฏเฐ ปพพเต อินทกสฺส
ยกุขสฺส ภวเน ฯ อถ โข อินทโก ยกุโข เยน ภควา เตนูปสงกมิ อุปสงกมิตฺวา
ภควนฺตํ คาทาย อชฌภาติ

พระสูตรข้างต้นนี้เล่าว่ามีผู้ไปทูลถามพระพุทธองค์เกี่ยวกับปัญหาเรื่องธรรมชาติของชีวิตมนุษย์ โดยผู้ถาม (ที่เรื่องบันทึกว่าคือยักข์ ยักข์เป็นอมมนุษย์ประเภทหนึ่งตามความเชื่อทางพระพุทธศาสนา) ได้กราบทูลว่า ผู้รู้ (ซึ่งตามรูปศัพท์ภาษาบาลีที่ว่า “พุทฺธา” คงหมายถึงผู้รู้ในพระพุทธศาสนา) ไม่กล่าวว่ารูปคือชีวะ ข้อความนี้หมายความว่าผู้รู้ทางพระพุทธศาสนาไม่ถือว่ากายกับวิญญาณเป็นสิ่งเดียวกัน เมื่อเป็นเช่นนั้นก็น่าสงสัยว่าตามทัศนะของพระพุทธศาสนาชีวิตมนุษย์ก่อกำเนิดมาได้อย่างไร คนที่คิดว่ากายกับวิญญาณเป็นสิ่งเดียวกันนั้นก็คือนักคิดแบบสสารนิยมซึ่งมีอยู่ในอินเดียสมัยพุทธกาล คนเหล่านี้คิดว่าเมื่อสองสิ่งนี้เป็นอันเดียวกัน การอธิบายเรื่องการกำเนิดของชีวิตก็ง่าย คืออธิบายผ่านกระบวนการทางชีววิทยาอย่างที่เราเรียนกันอยู่ในสมัยนี้ แต่ถ้าเมื่อใดก็ตามที่เราเชื่อว่ากายเป็นสิ่งหนึ่ง วิญญาณหรือจิตเป็นอีกสิ่งหนึ่ง ก็จะทำให้เกิดปัญหาว่าวิญญาณนั้นเกี่ยวข้องกับกายอย่างไร กายพัฒนาไปเองโดยไม่เกี่ยวกับวิญญาณ หรือว่าวิญญาณมีส่วนกำหนดพัฒนาการของกาย การตีความของผู้วิจัยข้างต้นนี้พิจารณาจากข้อความใน

รูปํ น ชีวนติ วทนฺติ พุทฺธา

กถํ นวํ วิทฺติมํ สรีรํ

กุตสฺส อญฺญิกปิณฑเมติ

กถํ นวํ สขฺชติ คพฺภสฺมินฺติ ฯ

ปจฺจํ กถํ โหติ

กถา โหติ อพฺพุทฺ

อพฺพุทา ชายเต เปลิ

เปลิ นิพฺพุตฺตตี มโน

ฆนา ปสาชา ชายนฺติ

เกสา โลมา นขาปิ จ

ยญฺจสฺส กุณฺชติ มาตา

อนนํ ปานญฺจ โภชนํ

เตน โส ตตฺถ ยาเปติ

มาตุกฺกฺจฺจคฺคโต นโรติ ฯ

ยกขลัยตตสส ปจเม ฯ อินทกสสาติ อินทกฏนิวาสิโน ยกขสส ฯ
 ยกขโต หิ กุณฺเณ กุณฺโโต จ ยกฺเขน นามํ ลทฺธํ ฯ รูปํ น ชีวนฺติ วทนฺตํ
 ยถิ พุทฺธา รูปํ ชีวนฺติ น วทนฺติ ยถิ รูปํ สตฺโต ปุคฺคโลติ เอวํ น วทน-
 ตํ อตฺโต ฯ กถํ นวณฺติ กถํ นุ อยํ ฯ กุตสฺส อฏฺฐียกปิณฺฑเมตฺติ
 อสฺส สตฺตสฺส อฏฺฐิ ยกปิณฺฑณฺจ กุโตะ อาคจฺจติ ฯ เอตถ จ อฏฺฐิค-
 ฃเณน ตีณิ อฏฺฐิสฺตานิ ยกปิณฺฑคคฺคเณน นว มํสเปลิสฺตานิ คหิตานิ
 ฯ ยถิ รูปํ น ชีโว อตฺส อิมานิ จ อฏฺฐินิ อีมา จ มํสเปลิโย กุโตะ
 อาคจฺจนฺตํ ปุจฺจติ ฯ กถํ นวํ สขฺชติ คพฺภกฺสมินฺติ เกน นุ การเณน
 อยํ สตฺโต มาตุ กุจฺฉิสฺมํ สขฺชติ ลคฺคติ นิพฺพตฺตติ ฯ *ปุคฺคลวาที กิเรส*
ยกุโช เอกปฺปหาเรเนว สตฺโต มาตุ กุจฺฉิสฺมํ นิพฺพตฺตํ คเหตฺวา
 คพฺภเสยฺยกสฺตตสฺส มาตา มจฺจมํสาทีนิ ขาทติ สพฺพานิ เอกเรตฺติวา-
 เสน ปจิตฺวา เณถุํ วีย วิลียนฺติ ฯ ยถิ รูปํ สตฺโต น ภเวยฺย เอวเมว
 วิลีเยยฺยาติ ลทฺธิยา เอวมาห ฯ อตฺส ภควา น มาตุ กุจฺฉิสฺมํ เอกป-
 ปหาเรเนว นิพฺพตฺตติ อนุปฺพุเพน ปน วฑฺฒตํ ทสฺเสนฺโต ปจฺมํ กลลํ
 โหตฺติอาทิมาห ฯ

พระอรรถกถาจารย์กล่าวว่าผู้ที่ถามคำถามพระพุทธรองค์นั้นเป็น

ผู้ที่เชื่อในปรัชญาแบบหนึ่งที่เรียกกันในภาษาบาลีว่า “ปุคคลวาท” (ปุคคลวาทิ กิเรส ยกุโข) ปรัชญาแบบนี้มีความหมายหลายอย่าง แต่ตามข้อความข้างบนนั้นลัทธินี้ที่ยกษณ์นั้นถืออยู่มีทัศนะว่า “รูปนี้เป็นสัตว์” (รูปิ สตุโต ปุคคโล) หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งคือ “รูปกับสัตว์เป็นสิ่งเดียวกัน” รูปนั้นหมายถึงกาย สัตว์นั้นก็คือสิ่งเดียวกับวิญญาณ ดังนั้นปุคคลวาทะในที่นี้ก็คือลัทธิที่เห็นว่ากายและวิญญาณคือสิ่งเดียวกัน หากพิจารณาตามคำอธิบายนี้ ทัศนะของผู้ที่ถามคำถามนี้ก็น่าจะเป็นทัศนะแบบสสารนิยมดังที่ผู้วิจัยตีความจะอย่างไรก็ตาม ข้อความถัดมาที่พระอรรถกถาจารย์กล่าวดูจะไม่สอดคล้องกับคำอธิบายในช่วงแรก คือท่านอธิบายว่า ตามความคิดของพวกปุคคลวาทะ สิ่งที่อยู่ในครรภนั้นจะต้องเป็นอะไรมากไปกว่ารูปหรือสสาร เพราะมีคุณสมบัติบางอย่างต่างจากรูปโดยทั่วไป เช่นมารดาในเวลาที่ตั้งครรภ์ก็กินอาหารเช่นปลาและเนื้อ อาหารนั้นเป็นรูป เมื่อกินเข้าไปแล้วอาหารก็ย่อยสลาย แต่สิ่งที่อยู่ในครรภมิได้ย่อยสลาย ทั้งที่อยู่ในท้องเช่นเดียวกับอาหารที่กล่าวข้างต้น แสดงว่าสิ่งที่อยู่ในครรภจะต้องมีอะไรสักอย่างเป็นองค์ประกอบซึ่งไม่มีในรูปอื่นเช่นอาหาร องค์ประกอบนี้คือวิญญาณ วิญญาณนี้เองที่ปกป้องมิให้รูปอันได้แก่สิ่งที่อยู่ในครรภย่อยสลาย จะเห็นว่าอาจเป็นไปได้ที่ความรู้ทางสรีรวิทยาของพระอรรถกถาจารย์นั้นจำกัด ทำให้ไม่ทราบว่าอาหารของมนุษย์นั้นอยู่ในกระเพาะอาหาร แต่ทว่าภคินั้นอยู่ในมดลูก จะอย่างไรก็ตาม อาจเป็นไปได้ที่พระอรรถกถาจารย์ก็รู้เรื่องมดลูก แล้วท่านก็เห็นว่าแม้จะอยู่ในมดลูกถ้าสิ่งนั้นเป็นเพียงรูปล้วนๆก็ไม่น่าจะอยู่ในนั้นและเติบโตใหญ่ได้ การที่สตรีแท้งลูกน่าจะเป็นปรากฏการณ์ทั่วไปที่รู้จักกันในสมัยนั้น พระอรรถ-

กถาจารย์คงเข้าใจว่าการแท้งนั้นเป็นหลักฐานยืนยันว่ารูปที่ไม่ได้เป็นสัตว์ก็จะแท้งออกมา รูปที่เป็นสัตว์จะเติบโตต่อไป ทศนะของพระอรรถกถาจารย์ตรงนี้สื่อความหมายไปทางอื่น ไม่ใช่ทางสสารนิยมอย่างที่เราเข้าใจตอนแรก แล้วใจความที่น่าจะสำคัญที่สุดของอรรถกถาน่าจะอยู่ตรงที่ท่านสรุปว่า ทศนะแบบบุคคลวาทะของอินทกยั๊กษนั้นถือว่า“สัตว์เกิดในครรภ์มารดาทีเดียวเลย”(เอกปฺปหาเรเนว สตุโต มาตุ กุจฺฉิสฺสมี นิพฺพตฺตติ) แล้วพระอรรถกถาจารย์ก็กล่าวปิดท้ายว่าพระพุทธองค์ตรัสพระคาถาตอบตามที่เห็นนั้นเพื่อแสดงทศนะที่ต่างออกไปว่า พระพุทธศาสนาไม่เชื่อเรื่องการเกิดทีเดียว แต่เชื่อเรื่องการเกิดอย่างเป็นพัฒนาการ

ข้อความว่า “เกิดทีเดียว” นั้นหมายความว่าทันทีที่อุบัตินี้มีสภาพเป็นบุคคลสมบูรณ์เต็มที่แล้ว ข้อความนี้ตีความได้สองอย่าง คือ (ก) ยั๊กษนั้นเข้าใจว่าสิ่งที่อยู่ในครรภ์มีลักษณะเป็นคนทุกอย่างแล้ว แต่อาจจะมีขนาดเล็กอยู่ การเติบโตของทารกในครรภ์เป็นเพียงการขยายขนาดเหมือนการที่เด็กที่คลอดออกมาแล้วเติบโตเป็นผู้ใหญ่ซึ่งทั้งหมดเป็นเรื่องของการขยายขนาดเท่านั้น ไม่ใช่พัฒนาการ (ข) ยั๊กษนั้นรู้เรื่องสรีรวิทยา คือรู้ว่าทารกในครรภ์มีพัฒนาการ ณ จุดเริ่มต้นของพัฒนาการนั้น ทารกอาจมีสภาพเป็นเพียงก้อนอะไรสักอย่างเล็กๆที่บอกไม่ได้ว่านั่นคือคน แต่ถึงกระนั้นสิ่งนั้นก็มีสภาพเป็นบุคคลแล้ว ผู้วิจัยเข้าใจว่าพระอรรถกถาจารย์น่าจะเข้าใจอย่างแรก ถ้าถือเอาตามทศนะของพระอรรถกถาจารย์ผู้ที่ถามคำถามนี้เชื่อว่า สิ่งที่อยู่ในครรภ์นั้นมีสถานะเป็นสัตว์ คือเป็นสิ่งมีชีวิตที่สมบูรณ์แล้ว สัตว์นั้นจุติจากที่อื่นมาปรากฏในครรภ์มารดา เมื่อมาอุบัตินี้ก็เกิดพร้อมสมบูรณ์เลย คือมีกายอย่างมนุษย์

ครบถ้วน แต่อาจจะมีความเล็กเท่านั้นเอง ตามความเห็นของพระ
อรรถกถาจารย์ พระพุทธศาสนาไม่เชื่อเช่นนั้น แต่เชื่อว่าชีวิตมนุษย์
ในครุฑนั้นดำเนินไปอย่างเป็นพัฒนาการ คำถามมีว่า ถ้าพระพุท
ธศาสนาไม่เชื่อว่าสิ่งที่อยู่ในครุฑเป็นคนอย่างสมบูรณ์แบบตั้งแต่
แรกเกิดในครุฑ สิ่งนั้นเป็นคนตอนไหน นี่คือนิยามที่ผู้วิจัยคิดว่า
พระอรรถกถาจารย์ยังไม่ได้ตอบ

ผู้วิจัยคิดว่าการศึกษาของพระอรรถกถาจารย์ข้างต้นนี้ไม่สู้เป็น
ประโยชน์แก่การทำความเข้าใจพระสูตรข้างต้นนัก จึงจะถือเอาการ
ตีความตามตัวบทที่ปรากฏในพระสูตรนั้นเป็นหลัก ซึ่งผู้วิจัยสรุปว่า
ผู้ที่ถามนั้นแย้งว่าพระพุทธศาสนาไม่เชื่อในปรัชญาสสารนิยมที่มอง
ว่าชีวิตมนุษย์เป็นเพียง “หน่วยในทางชีววิทยา” (Biological
Unit) เท่านั้น แต่พระพุทธศาสนาถือว่าชีวิตประกอบด้วยกายที่
เป็นสสารและจิตที่เป็นอสสาร คำถามมีว่า ตามทัศนะของพระ
พุทธศาสนา สิ่งที่อยู่ในครุฑในสภาพแรกเริ่มนั้นต้องเป็นจิต เพราะ
การอุบัติในครุฑเกี่ยวข้องกับจิตจากที่อื่น จิตนั้นได้
กลายสภาพมาเป็นคนที่มีรูปร่างอวัยวะอย่างไร นี่คือนิยามที่อินทก
ยัณท์สงสัย เพื่อให้เข้าใจสิ่งที่ยัณท์ตนนี้สงสัยมากขึ้น ผู้วิจัยขอคัด
ข้อความในพระสูตรอีกแห่งหนึ่งมาแสดง เป็นพระสูตรที่ยืนยันว่า
ตามทัศนะของพระพุทธศาสนา การก่อกำเนิดของชีวิตในครุฑ
มารดาเป็นอะไรมากไปกว่ากระบวนการทางชีววิทยาล้วนๆ (ม. ม.
๑๒/๔๕๒)

ภิกษุทั้งหลาย เมื่อปัจฉัย ๓ ประการประชุมกันเข้า การตั้งครุฑก็มี
ขึ้น คือ หากมารดาบิดาอยู่ร่วมกัน แต่มารดายังไม่มีระดู และสัตว์ที่จะ
มาเกิดยังไม่ปรากฏ การตั้งครุฑก็ไม่เกิดขึ้น หากมารดาบิดาอยู่

ร่วมกัน มารดามีระดู แต่สัตว์ที่จะมาเกิดยังไม่ปรากฏ การตั้งครรภ์ก็ไม่เกิดขึ้น ภิกษุทั้งหลาย แต่ว่า เมื่อใดก็ตามที่มารดาบิดาอยู่ร่วมกัน ๑ มารดามีระดู ๑ สัตว์ที่จะมาเกิดก็ปรากฏ ๑ เพราะความประชุมพร้อมแห่งปัจจัย ๓ ประการอย่างนี้ การตั้งครรภ์จึงเกิดขึ้น ภิกษุทั้งหลาย มารดาย่อมประคับประคองครรภ์นั้นด้วยท้อง เป็นเวลาเก้าเดือนบ้าง สิบเดือนบ้าง เมื่อล่วงไปเก้าเดือน หรือสิบเดือน มารดาก็คลอดทารก ผู้เป็นภรรยาหนักนั้นด้วยความห่วงกังวลอันยิ่งใหญ่และเลี้ยงทารกผู้เป็นภรรยาหนักนั้นซึ่งเกิดแล้ว ด้วยโลหิตของตน ด้วยความห่วงกังวลอันยิ่งใหญ่ อีกเช่นกัน^{๑๑}

ตามพระพุทธวจนะข้างต้น องค์ประกอบที่จะก่อให้เกิดการตั้งครรภ์มีอยู่สามอย่าง สองอย่างแรกนั้นเป็นองค์ประกอบในทางกายภาพ หรือในทางชีววิทยา ส่วนอย่างสุดท้ายนั้นเป็นองค์ประกอบที่ไม่ใช่ทางกายภาพ คำว่ามารดาบิดาอยู่ร่วมกันซึ่งเป็นองค์ประกอบแรกนั้นตามตัวบทคงหมายถึงการที่มารดาบิดามีความสัมพันธ์ทางเพศกัน คำว่ามารดามีระดูนั้นหากคิดจากพื้นฐานความรู้ทางชีววิทยาสัณยนี้ก็คงได้แก่มารดาอยู่ในวัยเจริญพันธุ์

^{๑๑} ตินฺนํ โข ปน ภิกฺขเว สฺสนิปาตา คพฺภสฺสาวกฺกนฺติ โหติ ฯ อิทฺ มาตาปิตโร จ สฺสนิปิตฺตา โหนฺติ มาตา จ น อุตฺตฺนํ โหติ คณฺหพฺโพ จ น ปจฺจุปฺภุจฺจิตฺโต โหติ เนว ตาว คพฺภสฺสาวกฺกนฺติ โหติ ฯ อิทฺ มาตาปิตโร จ สฺสนิปิตฺตา โหนฺติ มาตา จ อุตฺตฺนํ โหติ คณฺหพฺโพ จ น ปจฺจุปฺภุจฺจิตฺโต โหติ เนว ตาว คพฺภสฺสาวกฺกนฺติ โหติ ฯ ยโต จ โข ภิกฺขเว มาตาปิตโร จ สฺสนิปิตฺตา โหนฺติ มาตา จ อุตฺตฺนํ โหติ คณฺหพฺโพ จ ปจฺจุปฺภุจฺจิตฺโต โหติ เอวํ ตินฺนํ สฺสนิปาตา คพฺภสฺสาวกฺกนฺติ โหติ ฯ ตเมนํ ภิกฺขเว มาตา นว วา ทส วา มาเส คพฺภํ กุจฺฉิโน ปรีหริติ มหฺตา ลัสเสน ครุการํ ตเมนํ ภิกฺขเว มาตา นวณฺนํ วา ทสณฺนํ วา มาสํ อจฺจเยน วิชายติ มหฺตา ลัสเสน ครุการํ ตเมนํ ชาตํ สมนํ สเคน โลหิเตน โปเสสิ ฯ

(ซึ่งสังเกตได้จากการมีประจำเดือนเป็นต้น) หรือมารดามีความพร้อมทางด้านสรีระที่จะสามารถให้กำเนิดบุตรได้ ความรู้ทางการแพทย์ในอินเดียสมัยนั้นเท่าที่ปรากฏในคัมภีร์พระไตรปิฎกและอรรถกถา มีการกล่าวถึงสตรีที่เป็นหมัน แต่ไม่กล่าวถึงบุรุษ แสดงว่าเวลาที่คู่สมรสคู่ใดไม่สามารถมีบุตร ก็จะมีการเพ่งเล็งไปที่สตรีเป็นหลักว่าเป็นสาเหตุ ความรู้ทางชีววิทยาสสมัยนี้บอกเราว่าบางครั้งในกรณีเช่นนี้อาจเป็นไปได้ที่ภรรยาไม่ได้เป็นหมัน หากแต่สามีต่างหากที่เป็นหมัน สรุปความคือถ้าใช้ความรู้ทางด้านการแพทย์และชีววิทยาสสมัยนี้เข้าช่วยอธิบาย องค์ประกอบสองอย่างแรกของการตั้งครรภ์ในทัศนะของพระพุทธศาสนา คือ (๑) มีการรวมตัวกันระหว่างไข่ของมารดาและเชื้อของบิดา ซึ่งอาจจะในหรือนอกครรภ์ก็ได้ (๒) ทั้งสองอย่างนั้นสมบูรณ์ไม่บกพร่อง โดยทั่วไปเป็นที่เข้าใจกันในสมัยนี้ (ตามอิทธิพลของวิชาแพทย์และชีววิทยาสสมัยใหม่) ว่าแค่เพียงสององค์ประกอบนี้ก็ทำให้เกิดการปฏิสนธิแล้ว แต่พระพุทธศาสนาได้นำเสนอองค์ประกอบที่สามเข้ามาอีก ที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะพระพุทธศาสนาไม่ได้มองว่ามนุษย์เป็นเพียงสสารเท่านั้น หากแต่มนุษย์ประกอบด้วยจิตที่เป็นอสสารด้วย

องค์ประกอบที่สามนี้โดยรูปศัพท์เป็นเรื่องที่ผู้วิจัยสนใจเป็นพิเศษ เพราะตัวคำที่ว่า “สัตว์ที่จะมาเกิด” (ภาษาบาลีเรียกสิ่งนี้ว่า “คนุทพุพ”) สื่อความหมายในเชิงที่สิ่งนี้เป็นสิ่งที่ชาวบ้านเรียกว่า “ผี” คือมีรูปร่างหน้าตาอย่างคน เพียงแต่กายนั้นไม่ใช่กายเนื้ออย่างกายมนุษย์เท่านั้น คำว่า “คนุทพุพ” นี้ในพระไตรปิฎกบางแห่งใช้หมายถึงเทวดาพวกหนึ่งที่มีหน้าที่เล่นดนตรีในสวรรค์ (ช. วิมาน. ๒๖/๖๔) อรรถกถาอธิบายความตรงนี้ว่า “คันธัพพะหมายถึงสัตว์ที่

จะเข้ามาอาศัยอยู่ในครรภ์” (คณฺหพฺโพติ ตตฺรฺรูปคสฺสโต) (ม. อ. ๘/๕๑๕) แล้วอธิบายต่อไปอีกว่า “ที่ว่าสัตว์ที่จะเกิดมาปรากฏนั้นก็ได้ไม่ได้หมายความว่าเวลาที่มารดาบิดามีเพศสัมพันธ์กันอยู่นั้น มีสัตว์มาจ้องมองอยู่ใกล้ๆ สัตว์นั้นถูกกำลังกรรมชักมาให้เกิดในครรภ์” (ปจฺจุปฺภูจฺโติ โหติติ น มาตาปิตุํ สนฺนิปาตํ โอลฺลภยมาโน สมิเปจฺโติ นาม โหติ ฯ กมฺมยฺนฺตยฺนฺติโต ปน เอโก สตฺโต ตสฺมี โอลฺกาเส นิพฺพตฺตนโก โหติติ อยเมตฺถ อธิปฺปาโย) (ม. อ. ๘/๕๑๕) ช่วงที่เขียนอรรถกถานี้เข้าใจว่าคงมีพระพุทธศาสนาบางนิกายที่สอนว่า เวลาที่มารดาบิดาร่วมเพศกัน จะมีสัตว์ผู้จะมาเกิดมาขึ้นจ้องดูการกระทำนั้นอยู่ แนวคิดนี้ต่อมาปรากฏว่ายังหลงเหลืออยู่ในพระพุทธศาสนาของชาวทิเบต โดยพระพุทธศาสนาอย่างทิเบตได้ให้รายละเอียดต่อไปว่า สัตว์ที่จะมาเกิดนั้นยังไม่มีเพศ เวลาที่ยืนดูการกระทำของมารดาบิดา หากสัตว์นั้นเกิดความริษยามารดา คืออยากทำหน้าที่แทนมารดาในการร่วมเพศนั้น สัตว์นั้นก็จะถูกดูดเข้าครรภ์แล้วเกิดเป็นเพศหญิง แต่ถ้าริษยาบิดา อยากแสดงบทบาทแทนบิดาในการร่วมเพศนั้น สัตว์นั้นก็จะถูกดึงดูดเข้าสู่ครรภ์แล้วถือกำเนิดเป็นเพศชาย (เชอเกียม ตรุงปะะ รินโปเช: คัมภีร์มรรณ-ศาสตร์แห่งทิเบต, ๑๓๑) ตามที่ปรากฏในอรรถกถา พระพุทธศาสนาอย่างเถรวาทปฏิเสธคำอธิบายนี้ โดยกล่าวว่ากระบวนการที่สัตว์นั้นจะเข้าไปอยู่ในครรภ์เป็นเรื่องของกรรมล้วนๆ สัตว์นั้นไม่รู้เนื้อรู้ตัวหรือสามารถเลือกอะไรเลย

ในเวลาต่อมา พระพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทได้พัฒนาแนวคิดเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ให้ละเอียดลงไปผ่านทางวรรณกรรมหมวดหนึ่งที่เรียกว่า “พระอภิธรรม” ในคัมภีร์ “วิสุทธิมรรค” ของ

พระพุทธโฆษาจารย์ซึ่งจัดอยู่ในวรรณกรรมหมวดอภิธรรมนั้นท่านได้อธิบายกระบวนการเกิดขึ้นของชีวิตโดยใช้คำที่ทำให้เข้าใจชัดเจนเด็ดขาดว่าเป็นแนวคิดแบบพุทธศาสนา (ตามทัศนะของท่าน) โดยที่เวลากล่าวถึงสัตว์ที่จะมาเกิดในครรภ์ท่านได้ใช้คำว่า “ปฏิสนธิจิต” บ้าง “ปฏิสนธิวิญญูณ” บ้าง แทนคำว่า “คันธัพพะ” (ดู *วิสุทธิมรรค ภาค ๓ หน้า ๒๖* เป็นต้นไป) คำที่พระพุทธโฆษาจารย์ใช้นั้นค่อนข้างชัดเจนว่ายากที่จะตีความว่าเป็นบุคคล ในขณะที่คำเดิมคือคันธัพพะนั้นอาจเอื้อให้บางคนตีความเช่นนั้นได้ จากนั้นท่านพระพุทธโฆษาจารย์ก็อธิบายว่า องค์ประกอบสามอย่างของการถือกำเนิดขึ้นของ “ครรภ์” เมื่อหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกันแล้วก็จะปรากฏเป็นสิ่งที่พระพุทธรองค์ทรงเรียกว่า “กลละ” ก่อน จากนั้นก็ค่อยๆ พัฒนากลายไปเป็นสิ่งอื่นตามลำดับดังที่ตรัสไว้ใน “อินทกสูตร” ที่เราพิจารณามาแล้วข้างต้น

จากที่กล่าวมาเราจะเห็นว่า เดิมทีเดียวนั้นพระพุทธรองค์ได้ตรัสถึงขั้นตอนการเกิดและพัฒนาขึ้นของสิ่งที่อยู่ในครรภ์เอาไว้โดยไม่ละเอียด ต่อมาปราชญ์ทางพระพุทธศาสนาที่เรียกว่าพระอรรถกถาจารย์ได้พยายามอธิบายขั้นตอนที่ว่านั้นให้ละเอียด เมื่ออธิบายละเอียดยิ่งขึ้นก็ทำให้เกิดข้อสรุปบางอย่างที่แต่เดิมไม่ได้ตั้งใจจะได้ข้อสรุปนั้นมา ข้อสรุปที่ว่านี่คือ *ความเป็นมนุษย์เริ่มต้นตั้งแต่องค์ประกอบสามอย่างของการตั้งครรภ์หลอมรวมกันเป็นหนึ่งเดียวแล้วกลายเป็นกลละ กล่าวอีกอย่างหนึ่งคือความเป็นมนุษย์เริ่มต้นที่กลละ การทำลายกลละเท่ากับฆ่ามนุษย์*

ในอรรถกถา พระอรรถกถาจารย์ได้บรรยายขั้นตอนพัฒนาการของสิ่งที่อยู่ในครรภ์เอาไว้ค่อนข้างละเอียด ดังเราจะได้พิจารณากัน

ต่อไป อย่างไรก็ตาม มีคำอยู่คำหนึ่งที่ผู้วิจัยคิดว่าสมควรกล่าวถึงก่อน เวลาที่คัมภีร์บาลีก้าวถึง “สิ่งที่อยู่ในมดลูกซึ่งกำลังเจริญเติบโตขึ้น” นั้นท่านใช้คำคำหนึ่งสำหรับเรียกสิ่งนี้คือ “คพุก” คำนี้เวลาแปลเป็นไทยมักแปลว่า “ครรภ์” คำว่าครรภ์ในภาษาบาลีนั้นมีความหมายอย่างน้อยสองอย่างคือ แปลว่า “มดลูก” ก็ได้ แปลว่า “สิ่งที่กำลังเจริญเติบโตในมดลูก” ก็ได้ ความหมายหลังนี้คือความหมายของข้อความที่พระพุทธองค์ตรัสว่า “เมื่อปัจจัยสามประการพร้อมมูล การตั้งครรภ์ก็เกิดขึ้น” คำว่า “ตั้งครรภ์” ภาษาบาลีใช้คำว่า “คพุกสุสาวุกกนติ” ซึ่งแยกสนธิออกเป็น “คพุกสุสอวกกนติ” คำหลังนั้นแปลว่าการหยั่งลงหรือก่อกำเนิดขึ้น เมื่อรวมสองคำนี้เข้าด้วยกันก็แปลว่าการก่อกำเนิดขึ้นของครรภ์ (ครรภ์ในบริบทนี้คือสิ่งที่ก่อตัวและกำลังเจริญเติบโตในมดลูก) กล่าวโดยสรุป ครรภ์ในภาษาบาลีหรือในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเป็นชื่อเรียกรวมสิ่งที่อยู่ในมดลูก ขั้นตอนที่เริ่มต้นจากการเป็นกลดะไลไปจนถึงสิ้นสุดลงที่การเป็นทารกที่ปรากฏรูปร่างเป็นมนุษย์ชัดเจนแล้วก็คือขั้นตอนต่างๆของพัฒนาการของ “ครรภ์” ที่ว่านี้ พจนานุกรมบาลีของบาลีปกรณ์สมาคม (The Pali Text Society) แปลคำว่าครรภ์ในบริบทที่กล่าวมานี้ว่า The Embryo (คำนี้วงการแพทย์และชีววิทยาไทยมักเรียกกันว่า “ตัวอ่อน”) ซึ่งก็ชัดเจนกว่าสิ่งนี้หมายถึงอะไร ต่อไปนี้เราจะไปพิจารณาคำอธิบายขั้นตอนต่างๆของครรภ์หรือตัวอ่อนตามที่ปรากฏในอรรถกถา (ส. อ. ๑๐/๔๐๕-๗) ผู้วิจัยขอคัดต้นฉบับบาลีมาให้อ่านดูก่อน แล้วจะเขียนสรุปใจความทีหลัง ดังนี้

ตตถ ปจมนติ ปจเมน ปฏิสนธิวิญญาณน สทฐิติสโสติ วา ปุสโสติ

วา นาม นตฺถิฯ อลฺโข ตีหิ ชาตฺถิอุณฺณสุหิ กตฺตฺตคฺเค สณฺจิตเตลพิน-
ทฺพปฺปมาณํ กลลํ โหตีติฯ ยํ สนฺธาย วุตฺตํ

ติลเตลสฺส ยถา พินฺทฺ สปปี มณฺโฑ อนาวิโล

เอวํ วณฺณปฏฺฐิกาคํ กลลํ สมฺปวฺจจตีติ ฯ

กลลา โหตี อพฺพุทฺทนฺติ ตสฺมา กลลา สตฺตาทจฺเจยน มํสโรวฺนอุทก-
วณฺณํ อพฺพุทฺทํ นาม โหตี กลลนฺติ นาม อนุตฺตรธายติ ฯ วุตฺตมฺปิ เจตํ

สตฺตาทํ กลลํ โหตี ปริปกํกํ สมฺมุหํ

วิวณฺณมานํ ตํ ภาวํ อพฺพุทฺทํ นาม ชายตีติ ฯ

อพฺพุทฺทา ชายเต เปลีสฺส ตสฺมาปิ อพฺพุทฺทา สตฺตาทจฺเจยน วิลีนฺติ
ปฺลสฺสทิสฺสา เปลิสฺส นาม สลฺยชายติ ฯ สทา มริจฺผาณฺนิเตน ทีเปตฺทพฺพา ฯ คาม-
ทวารกา หิ สฺสปกฺกานิ มริจฺยานิ คเหตฺวา สากฺกนฺเต ภณฺฑิกํ กตฺวา ปีเพตฺ-
วา มณฺฑํ อาทาย กปาเล ปกฺขิปิตฺวา อาตเป จเปนฺติ ตํ สุกฺขมานํ
สพฺพภาเคหิ มุจฺจติ ฯ เอวฺรฺปา เปลิสฺส โหตี อพฺพุทฺทนฺติ นาม อนุตฺตรธายติ
ฯ วุตฺตมฺปิ เจตํ

สตฺตาทํ อพฺพุทฺทํ โหตี ปริปกํกํ สมฺมุหํ

วิวณฺณมานํ ตํ ภาวํ เปลิสฺส จ นาม ชายตีติ ฯ

เปลิสฺส นิพฺพุตฺตตี ฌโนตฺติ ตโต เปลิสฺสโต สตฺตาทจฺเจยน กุกฺกฏฺฏณฺฑสณฺจา-
โน ฌโน นาม มํสปีณฺโฑ นิพฺพุตฺตติ เปลีสฺส นาม อนุตฺตรธายติ ฯ วุตฺตม-
ปิ เจตํ

สตฺตาทํ เปลิสฺส ภวตี ปริปกํกํ สมฺมุหํ

วิวณฺณมานํ ตํ ภาวํ ฌโน จ นาม ชายตีติ ฯ

ยถา กุกฺกฏฺฎิยา อณฺฑํ สมนฺตา ปริมณฺฑลํ

เอวํ ฌนสฺส สณฺจานํ นิพฺพุตฺตํ กมฺมปจฺจยาติ ฯ

ฌนา ปสาชา ชายนฺตีติ ปณฺจเม สตฺตาทเห ทฺวินฺนํ หตฺถปาทานํ
ลีสฺสสฺส จตฺถาย ปณฺจ ปีพกา ชายนฺติ ฯ ยํ สนฺธาย วุตฺตํ ปณฺจิเม
ภิกฺขเว สตฺตาทเห ปณฺจ ปีพกา สณฺจหนฺติ กมฺมโตติ ฯ อีโต ปริ จณฺฐ

สตตมาทีนิ สตตาทานิ อติกกมม เทสนัน สงฺฆิปิตฺวา ทฺวาจตฺตาทิเส
 สตตาทเห ปริณตกาลี คเหตฺวา ทสฺเสนโต เกสฺสาทิอาทิมาย ๑ ตตฺถ
 เกสฺส โลมา นขาปิ จาติ ทฺวาจตฺตาทิเส สตตาทเห เอตานิ ชายนฺติ ๑
 เตน โส ตตฺถ ยาเปตฺติ ตสฺส หิ นาภีโต อฏฺฐจิตฺตนาโฬ มาตุ อฏฺฐปฏฺ-
 เสน เอกาพทฺโรโหติ โส อูปฺพลทณฺฑโก วยิ จิทฺโท เตน ออาหารโร
 ลัสมิตฺวา อาหารสมฺภูจํ รุปํ สมฺภูจาเปติฯ เอวํ โส ทส มาเส ยาเปติ
 ๑ มาตุ กุจฺฉิโกโต นโรติ มาตุ นโร กุจฺฉิโกโต กุจฺฉิยา อพฺภนฺตรคฺโคติ
 อตฺโถ ๑ อิติ ภควา เอวํ โข ยกฺข อโย สตฺโต อณฺุพฺพเพน มาตุ กุจฺฉิโย
 วฑฺฒติ น เอกปฺปหารเณว นิพฺพตฺตตีติ ทสฺเสติ ๑

ตามข้อความข้างต้น พระอรรถกถาจารย์เริ่มด้วยการบรรยายสิ่ง
 ที่เรียกว่า “กลละ” ว่ามีขนาดเท่ากับหยาดน้ำมันงาที่ติดอยู่บน
 ปลายด้ายที่ทำจากขนสัตว์สามเส้น (ตีหิ ชาติอฺอุณฺณสุหิ กตฺสฺสฺตคฺเค
 สณฺุจิตฺเตลพิณฺฑุปฺปมาณํ กลลํ) “ขนสัตว์” ในที่นี้พจนานุกรมบาลี
 ฉบับของบาลีปกรณ์สมาคมแปลว่า “ขนแกะ” (Wool) เราอาจ
 จินตนาการตามที่อรรถกถาบรรยายได้ว่า เมื่อเราเอาขนแกะยาวๆ
 สามเส้นมาพันเป็นด้ายเส้นเล็กๆ แล้วจุ่มลงไปน้ำมันงายกขึ้นโดย
 ให้ปลายข้างที่จุ่มนั้นชี้ลง หยดเล็กๆ ของน้ำมันงาที่ติดอยู่หลังจากที่
 ไหลออกไปจากปลายด้ายแล้วนั้นแหละคือขนาดของกลละ ต่อมา
 ท่านก็บรรยายลักษณะของกลละว่าสีใสดุเหมือนน้ำมันงา คำ
 บรรยายเหล่านี้บอกเราว่าสิ่งที่เรียกว่ากลละน่าจะอยู่ในสภาพเป็น
 ของเหลว ใส เล็กกระจิ๋ว สีสันกลม

ล่วงมาหนึ่งสัปดาห์กลละนั้นก็แปรสภาพเป็น “อัมพุทะ”
 ขั้นตอนที่เราเรียกว่าอัมพุทะนี้ท่านไม่ได้บรรยายว่ามีความเปลี่ยนแปลง
 เรื่องขนาดและรูปร่างหรือไม่ บรรยายไว้เพียงเรื่องลักษณะ

ผ่านไปอีกหนึ่งสัปดาห์ เพลินนั้นก็แปรสภาพมาเป็น “ชนะ” ท่านบรรยายลักษณะของชนะว่าเป็นก้อนเนื้อมีรูปร่างและขนาดเท่าไข่ไก่ (ตโต เพลีโต สตุตทจฺเยน กุกกุณฺณทสฺสจฺฉาโน ฌโน นาม มัสสิณฺโฑ นิพฺพตฺตติ) คำบรรยายขนาดของชนะนี้ช่วยให้เรา

สันนิษฐานขนาดและรูปร่างของเปลีได้ว่าคงมีลักษณะกลมและเล็กกว่าไข่ไก่ (ลักษณะและขนาดที่ว่านี้คงเป็นลักษณะและขนาดของก้อนน้ำตาลพริกไทยที่ท่านบรรยายไว้) ผ่านไปอีกหนึ่งสัปดาห์ ผนังก็แปรสภาพมาเป็น “ปญฺจสาขา” ตามรูปศัพท์ปญฺจสาขาแปลว่า “มีปุม ๕ ปุม” หรือ “มีกิ่ง ๕ กิ่ง” ท่านบรรยายว่าเมื่อถึงขั้นตอนนี้ก้อนเนื้อกลมๆขนาดเท่าไข่ไก่นั้นก็แปรรูปและปรากฏปุมขึ้นห้าปุม ปุมทั้งห้านี้เราคงพอเดาได้ว่าเป็นอะไร ปุมบนนั้นคือส่วนที่จะพัฒนาเป็นศีรษะ สองปุมถัดลงมาคือแขน และสองปุมล่างคือขา (ปญฺจเม สตุตาเห ทฺวินํ หตฺถปาทานํ ลีสฺส จตฺถาย ปญฺจ ปิพฺภา ชายนฺติ) เมื่อถึงขั้นตอนนี้ทารกในครรภ์ก็จะปรากฏรูปร่างเป็นมนุษย์ชัดเจนขึ้นตามลำดับ จุดที่น่าสนใจคือถ้านับจำนวนเวลาจากขั้นตอนนี้ลงมาเป็นต้นมาจนถึงสิ้นสุดลงที่ขั้นตอนปญฺจสาขา จะเป็นเวลา ๔ สัปดาห์เต็ม (อย่างสัปดาห์ที่ห้า) หรือ ๑ เดือนพอดี

แม้ว่ารายละเอียดเกี่ยวกับพัฒนาการของชีวิตตามที่ปรากฏในพระไตรปิฎกและอรรถกถาจะไม่ละเอียดและลึกซึ้งเท่ากับความรู้ทางการแพทย์และชีววิทยาสสมัยปัจจุบัน แต่เราจะต้องไม่ลืมว่าข้อมูลเหล่านี้มีอายุนับเป็นพันหรือสองพันปีมาแล้ว มีข้อที่น่าสังเกตว่า ข้อมูลที่พระพุทธศาสนากล่าวเอาไว้ในส่วนใหญ่นั้นสอดคล้องกับข้อมูลทางการแพทย์และชีววิทยาสสมัยปัจจุบัน โดยเฉพาะข้อมูลส่วนที่พระพุทธศาสนาถือว่าตัวอ่อนในครรภ์นั้นเริ่มต้นพัฒนาการจากการเป็นจุดที่มีขนาดเล็กมากแล้วกลายมาเป็นก้อนเนื้อขนาดเท่าไข่ไก่ที่ปรากฏรูปร่างมนุษย์ในระยะแรกๆก็มีศีรษะ แขนและขาปรากฏโดยใช้เวลาทั้งหมด ๔ สัปดาห์ ข้อมูลนี้อาจตีความได้ว่าพระพุทธศาสนาถือว่าเมื่อพัฒนามาถึงขั้นนี้ตัวอ่อนจะ

สามารถรับรู้สิ่งภายนอกที่มากกระทบได้ การปรากฏปุ่มห้าปุ่มนั้นก็คือการปรากฏขึ้นของอวัยวะที่สำคัญรวมทั้งระบบประสาท ในประเทศตะวันตกบางประเทศเช่นอังกฤษ กฎหมายอนุญาตให้แพทย์หรือนักวิทยาศาสตร์สามารถสร้างตัวอ่อนเพื่อนำเอาเซลล์ต้นแบบไปใช้ภายในระยะเวลา ๒ สัปดาห์ เชื่อกันว่าเหตุผลที่อยู่เบื้องหลังกฎหมายดังกล่าวนี้คือข้อมูลทางการแพทย์ที่เชื่อถือกันในอังกฤษสมัยนี้ที่ว่าตัวอ่อนภายในระยะเวลาสองสัปดาห์ยังไม่มีพัฒนาการถึงขั้นที่จะรับรู้อะไรได้เพราะยังไม่ปรากฏเซลล์ประสาทขึ้น ช่วงเวลาสองสัปดาห์นี้เมื่อเทียบกับสามสัปดาห์ก่อนที่จะเป็นปัญญาสาขของพระพุทธศาสนาก็นับว่าใกล้เคียงกันมาก อีกทั้งข้อมูลดังกล่าวนี้ก็สอดคล้องกับสิ่งที่ผู้วิจัยได้กล่าวไว้ตอนต้นว่าทารกที่พระภิกษุปรุงยาให้แท้งตามที่ปรากฏในวินัยปิฎกนี้น่าจะอายุระหว่าง ๑-๓ เดือน การปรับอาบัติปาราชิกแก่พระภิกษุที่ทำเช่นนี้ก็เท่ากับว่าพระพุทธศาสนายอมรับว่า ทารกในครรภ์อายุตั้งแต่ ๑ เดือนขึ้นไปมีสภาพเป็นบุคคลแล้ว โดยไม่ต้องสงสัย

ข้อยุ่งยากอย่างหนึ่งในการศึกษาทัศนะของพระพุทธศาสนาว่าคิดอย่างไรเกี่ยวกับเรื่องนี้เรื่องนั้นก็คือ บางครั้งมีผู้เสนอว่า เราควรแยกทัศนะของพระพุทธองค์ออกจากทัศนะของผู้ที่นับถือคำสอนของพระองค์ซึ่งก็คือพระสงฆ์สาวกและอุบาสกอุบาสิกาทั้งที่ร่วมสมัยกับพระองค์และที่มีอายุหลังจากนั้นมาจนถึงวันนี้ ผู้ที่เสนอให้แยกเช่นนี้มักเสนอต่อไปว่า ทัศนะของพระพุทธองค์เท่านั้นที่เราควรถือเป็นหลัก ทัศนะของผู้อื่นเราเพียงแต่รับฟังไว้ ส่วนจะถือเอาตามหรือไม่ก็ได้ ผู้วิจัยเห็นด้วยว่า คำว่า “พระพุทธศาสนา” นั้นบางครั้งก็กำกวม เพราะอาจหมายเอา “พระพุทธศาสนาของพระ

พุทธเจ้า” หรือ “พระพุทธรศาสนาของผู้ที่เลื่อมใสในพระพุทธเจ้า” ก็ได้ หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งคือ คำว่า “พระพุทธรศาสนา” นั้นอาจหมายถึง “ความเห็นหรือคำสอนโดยตรงของพระพุทธเจ้า” ก็ได้ หมายถึง “ความเห็นของชาวพุทธอาจจะบางคนหรือบางกลุ่มที่เชื่อว่าพระพุทธเจ้าน่าจะทรงสอนอย่างนี้” ก็ได้ ในแง่ของน้ำหนัก หาก “พระพุทธรศาสนา” หมายถึง “คำสอนหรือทัศนะโดยตรงของพระพุทธเจ้าซึ่งมีหลักฐานทางประวัติศาสตร์เช่นคัมภีร์ระบุรับรองเอาไว้เช่นนั้นค่อนข้างชัดเจนหรือชัดเจนทีเดียว” น้ำหนักก็ย่อมมีมากกว่าพระพุทธรศาสนาในความหมายอื่นที่นอกเหนือไปจากนี้ ในเรื่องจุดเริ่มต้นของความเป็นคนของทารกในครรภ์นั้น เราอาจกล่าวได้ว่า ทัศนะของพระพุทธองค์ (ตามที่ปรากฏในพระไตรปิฎกและเป็นข้อมูลทางอ้อม) เกี่ยวกับเรื่องนี้คือ สิ่งที่อยู่ในครรภ์อายุตั้งแต่ ๑ เดือนเป็นต้นไปกล่าวได้เลยว่าเป็นคนแล้ว การทำลายสิ่งนี้มีความหมายเท่ากับการทำลายชีวิตมนุษย์ทั่วไป

ปัญหาที่ว่าตัวอ่อนที่มีอายุถัดจากหนึ่งเดือนย้อนกลับมาจนถึงจุดเริ่มต้นของการปฏิสนธิจัดว่าเป็นคนหรือไม่ ไม่มีข้อความในพระไตรปิฎกระบุเอาไว้ชัดว่าพระพุทธองค์ทรงวินิจฉัยว่าอย่างไร มีทางเป็นไปได้สองทางคือทรงเห็นว่ายังไม่เป็นคนกับทรงเห็นว่าเป็นคนแล้ว นักปราชญ์ในทางพระพุทธศาสนาแบบเถรวาทแทบจะทั้งหมดเชื่อว่าคำตอบน่าจะเป็นอย่างหลังคือทรงเห็นว่าทารกในช่วงเวลาดังกล่าวนี้อาจมีสภาพเป็นคนแล้ว เมื่อเชื่อเช่นนั้น ท่านเหล่านี้ก็พยายามหาทางพิสูจน์ผ่านทางการตีความคำสอนของพระพุทธองค์ว่า สิ่งที่อยู่ในครรภ์ในระหว่างหนึ่งเดือนนี้เป็นคนแล้ว ซึ่งอาจกล่าวได้อีกอย่างหนึ่งว่า ตามทัศนะของปราชญ์เหล่านี้ พระ

พุทธองค์ทรงถือว่าตัวอ่อนมีสภาพเป็นมนุษย์นับจากวินาทีแรกที่แปรสภาพจากการเป็นของสองสิ่งคือไข่ของมารดาและเชื้อของบิดามาเป็นสิ่งเดียวที่เรียกว่ากลละ

ในบรรดาปราชญ์ทางพระพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทที่พยายามอธิบายว่าตัวอ่อนในครรภ์มีสถานะเป็นคนสมบูรณ์แล้วตั้งแต่ขึ้นเป็นกลละนั้น มีอยู่ท่านหนึ่งที่น่าสนใจคือพระพุทธโฆษาจารย์พระอรธกถาจารย์เอกของฝ่ายเถรวาท ผู้แต่งหนังสืออธิบายคำสอนของพระพุทธศาสนาที่สำคัญมากเล่มหนึ่งคือ “วิสุทธิมรรค” ในคัมภีร์เล่มดังกล่าวนี้ท่านพระพุทธโฆษาจารย์ได้แสดงรายละเอียดเกี่ยวกับการกำเนิดชีวิตมนุษย์เอาไว้ว่า สิ่งที่เราเรียกว่ากลละนั้นก็คือปฏิสนธิวิญญูณที่แปรรูปมานั่นเอง (त्मปเนत्ति ओव ओमกप्रिमाण उपपञ्चमानं) อณูพชลาพุชนามิกาสุ ทวิสุ โยนิสุ ชาติอุณฺณายเอเคน อัสสนา อุทฺธฏสปปิมนุทปฺปมาณํ กลลนฺติ ลทฺธสงฺขํ หุตฺวาอุปฺปชฺชติ) (วิสุทธิ. ๓/๑๕๗) การตีความของพระพุทธโฆษาจารย์ตรงนี้ผู้ศึกษาพระพุทธศาสนามาดีหลายคนอาจเห็นว่าแปลก เพราะเสมือนจะบอกว่าวิญญูณหรือจิตที่เป็นอสสารสามารถกลายรูปมาเป็นสสารได้ ที่พระพุทธโฆษาจารย์ตีความเช่นนี้ท่านตีความตามพระพุทธรวณะท่อนหนึ่งในคำสอนเรื่อง “ปัจจุจสมุปบาท” ที่ว่า “เพราะวิญญูณเป็นปัจจัย จึงเกิดนามรูป” (วิญญูณปจฺจยา นามรูป) ข้อความข้างต้นนี้มีคำสำคัญอยู่สองคำคือ “วิญญูณ” และ “นามรูป” วิญญูณนั้นก็คือองค์ประกอบหนึ่งในห้าอย่างที่พระพุทธศาสนาเรียกว่าขั้นห้า ส่วนนามรูปนั้นก็คือรูปขั้นและนามขั้น แม้ว่าคำว่านามรูปจะมีปัญหาตรงที่นามขั้นไม่มีการระบุว่าจะทั้งหมดหรือบางส่วน แต่เป็นที่เข้าใจกันในวงการศึกษาพระพุท-

ศาสนาว่าคำว่านามรูปใช้แทนขั้นห้าได้ ข้อความข้างต้นนี้จึงเป็นการบอกว่า วิญญาณคือที่มาของขั้นห้า พระพุทธโฆษาจารย์ตีความว่า ข้อความนี้เป็นการแสดงกำเนิดของชีวิตตามทัศนะของพระพุทธองค์ ชีวิตในระยะเริ่มแรกที่เรียกว่ากลละนั้นพระพุทธโฆษาจารย์ตีความว่ามีสถานะเป็นนามรูปหรือเป็นขั้นห้าครบถ้วนแล้ว และกลละนี้ก็มาจากปฏิสนธิวิญญาณซึ่งก็คือวิญญาณชนิดหนึ่ง เมื่อเป็นเช่นนี้การตีความทั้งหมดก็จะเข้ากับข้อความที่ว่า “เพราะวิญญาณเป็นปัจจัย จึงมีนามรูป” ได้พอดี สำหรับการที่ปฏิสนธิวิญญาณซึ่งเป็นนามธรรมแปรสภาพมาเป็นกลละที่ส่วนหนึ่งมีสภาพเป็นรูปธรรมนั้นท่านพระพุทธโฆษาจารย์คิดว่าไม่เป็นปัญหา เพราะตามหลักอภิธรรม ปัจจัยที่ทำให้เกิดรูปมีอยู่ ๔ อย่างคือ อุตุ กรรม อาหาร และจิต การที่ปฏิสนธิวิญญาณแปรสภาพมาเป็นกลละเป็นไปตามหลักการที่ว่ารูปบางอย่างมีจิตเป็นสมุฏฐาน (ดู *อภิธัมมัตถสังคหะและอภิธัมมัตถวิภาวินี ปริจเฉทที่ ๖*) (ตัวอย่างสนับสนุนแนวคิดนี้ของพระอภิธรรมก็เช่นความที่จิตไม่สมดุลเช่น เครียดจัดสามารถก่อให้เกิดรูปที่ผิดปกติเช่นเป็นมะเร็งหรือเส้นเลือดในสมองแตกเป็นต้น) พระพุทธโฆษาจารย์อธิบายรายละเอียดความตรงนี้ว่า เมื่อคนเราตายลง จิตดวงสุดท้ายของเขาดับลง ทันใดนั้นก็เกิดจิตดวงใหม่มาสืบแทน จิตดวงที่ดับไปนั้นเรียกว่าจุติจิต ส่วนจิตดวงที่เกิดมาสืบแทนนั้นเรียกว่าปฏิสนธิจิต สมมติว่านายเขียวตายลง จิตดวงสุดท้ายในชีวิตเขาคือจุติจิต แต่คนเราเมื่อตายลง จิตยังเกิดดับสืบเนื่องต่อไป จิตดวงใหม่ของนายเขียวที่เรียกว่าปฏิสนธิวิญญาณนั้นจะไปปรากฏเป็นชีวิตใหม่ทันที สมมติว่านายเขียวไปเกิดเป็นคน ช่วงเวลานั้นพลังของกรรมที่นาย

เขียวได้กระทำไว้ในชีวิตที่ผ่านมาจะซัดพาให้ปฏิสนธิวิญญูณของเขาได้ไปเกิดในที่ที่เหมาะสม เขาอาจไปเกิดเป็นลูกของนายกรัฐมนตรีก็ได้ถ้าได้ทำกรรมไว้ดี เมื่อปฏิสนธิวิญญูณของเขาเข้าไปอยู่ในครรภ์ของภรรยานายกรัฐมนตรี ในขณะที่ยังมีสภาพเป็นปฏิสนธิวิญญูณอยู่นั้นจะยังไม่มีรูป คือยังเป็นนามธรรมล้วนๆอยู่ ต่อเมื่อผ่านไปอีกหนึ่งขณะจิต (ซึ่งเร็วมากไม่ถึงเสี้ยววินาที) ภวังคจิตดวงแรกก็จะก่อให้เกิดกลละขึ้น กลละนี้พระพุทธโฆษาจารย์อธิบายว่าประกอบด้วยรูปพื้นฐาน ๘ อย่างที่พระอภิธรรมเรียกว่า “อวินิพโกครูปแปด” บวกกับจิต ผ่านช่วงนั้นไปอีกสองสามขณะจิต จิตก็จะละภวังค์เข้าสู่กระแส ถ้าถือตามทัศนะของพระพุทธโฆษาจารย์นี้ ทันทีที่เกิดการปฏิสนธิเพียงไม่กี่เสี้ยววินาที ตัวอ่อนในครรภ์ก็มีความรับรู้ (Consciousness) แล้ว แม้ว่าจะมีสภาพเป็นเพียงกลละคือหยดของเหลวกลมๆเล็กจิ๋วขนาดเท่าปลายเข็มหมุดเท่านั้นก็ตาม คัมภีร์ “วิสุทฺธิมรรค” บรรยายว่า ทันทีที่ปฏิสนธิวิญญูณเข้าผสมเป็นหนึ่งเดียวกับไข่ของมารดาและเชื้อของบิดา แล้วกลายเป็นกลละ จะมีคุณสมบัติจำนวนหนึ่งเกิดขึ้นในกลละนั้น คุณสมบัติเหล่านี้ท่านเรียกว่า “ทสกะ”^{๑๑} มีอยู่ ๗ อย่างในทารกที่

^{๑๑} “ทสกะ” ตามรูปศัพท์แปลว่า “ทั้งสิบ” หมายความว่าสิ่งที่เรียกว่าทสกะนี้เป็นหน่วยรวมของสสารและคุณสมบัติของสสาร ๑๐ อย่าง เช่นจักขุทสกะประกอบด้วย อวินิพโกครูปแปด (ดิน น้ำ ไฟ ลม สี กลิ่น รส โอชา) จักขุประสาท และชีวิตินทรีย์ (วณฺโณ คนฺโธ รโส โอชา จตฺตโส จาปิ ธาตุโย จกฺขุปปสาโท ชีวิตินฺตียํ ทสฺสปรมาโณ รูปฺปฺลฺลฺโข จกฺขุทสฺโส นาม-วิสุทฺธิ. ๓/๑๕๔) การวิเคราะห์โครงสร้างของตัวอ่อนผ่านทางแนวคิดเรื่องทสกะของพุทธศาสนานี้ก็เหมือนการวิเคราะห์ทางชีววิทยาที่กล่าวถึงยีนและดีเอ็นเอ เป็นต้น ทสกะนี้เป็นเรื่องทางสสาร แต่บางแง่ก็เกี่ยวข้องกับจิต

จะคลอออกมาเป็นคนปกติคือ จักขุทสกะ โสตทสกะ ฆานทสกะ ชิวหาทสกะ กายทสกะ วัตถุธสกะ และภาวทสกะ (วิสุทธิ. ๓/๑๕๘ เป็นต้นไป) ทสกะห้าตัวแรกคือคุณสมบัติที่จะทำให้ตัวอ่อนนั้นพัฒนาไปมีประสาทตา หู จมูก ลิ้น และกายประสาท ทสกะที่หกคือวัตถุธสกะนั้นความเข้าใจตามจารีตคือคุณสมบัติที่จะทำให้ตัวอ่อนนั้นพัฒนาไปมีที่ตั้งของจิตซึ่งได้แก่หัวใจ แต่การตีความโดยนักอภิธรรมสมัยใหม่บางคนคิดว่าสิ่งน่าจะเป็นสมองมากกว่า ภาวทสกะนั้นคือเพศ ซึ่งเป็นเรื่องแน่นอนแล้วว่าตัวอ่อนนั้นจะมีเพศเป็นอะไร เพียงแต่ตอนนี้ไม่ปรากฏชัดเท่านั้น แนวคิดเรื่องทสกะนี้ พระพุทธศาสนาเชื่อว่าสามารถอธิบายความผิดปกติที่เกิดกับทารกได้ เช่นคนที่เกิดมาเป็นกะเทยเพราะไม่มีภาวทสกะตอนปฏิสนธิ คนที่เกิดมาตาบอดก็เพราะไม่มีจักขุทสกะ เป็นต้น การที่ทสกะบกพร่องพระอภิธรรมโยงว่าเกี่ยวข้องกับกรรมบ้าง (คือเป็นเพราะกรรมเก่าสร้างมาไม่ดี) เกี่ยวข้องกับอุตุบ้าง (อุตุคือสภาพแวดล้อม เช่นเกิดในขณะที่มาตราอยู่ในชุมชนที่ได้รับสารพิษจากโรงงาน เป็นต้น) อาหารบ้าง (ขณะปฏิสนธิมารดากินอาหารที่มีสารพิษเข้าไป)

แม้ว่าพระพุทธโฆษาจารย์จะกล่าวว่าปฏิสนธิวิญญูณนั้นเองที่กลายสภาพมาเป็นกลละ แต่เนื้อความในที่อื่นใน “วิสุทธิมรรค” ก็ช่วยขยายความว่าการกล่าวเช่นนี้ไม่ได้แปลว่าท่านเห็นว่าวิญญูณสำคัญกว่าองค์ประกอบทางกายภาพ ใน “วิสุทธิมรรค” นั้นเอง พระพุทธโฆษาจารย์ได้กล่าวถึงการเกิด (ภาษาบาลีเรียกว่า “ปฏิสนธิ”) ว่ามีอยู่สองลักษณะ อย่างแรกท่านเรียกว่าการเกิดแบบที่วิญญูณหลอมรวมเข้าเป็นหนึ่งเดียวกับรูป (ไข่ของมารดาและเชื้อของบิดา) การปฏิสนธิแบบนี้ภาษาบาลีเรียกว่า “มิสสปฏิสนธิ”

(มิลส แปลว่าผสม หมายถึงผสมกับรูป พจนานุกรมบาลีของบาลี
ปกรณัมสมาคมแปลคำว่ามิลสว่า mixed with) การปฏิสนธิของ
มนุษย์เป็นแบบนี้ อีกแบบหนึ่งคือแบบที่วิญญูณไม่ต้องหลอมรวม
กับรูป เพราะภพภูมิที่ให้กำเนิดชีวิตแบบนี้เป็นภพภูมิของสิ่งที่มีแต่
จิต ไม่มีกายที่เป็นรูปธรรม การปฏิสนธิเป็นรูปพรหมจัดอยู่ใน
ปฏิสนธิแบบนี้ที่ภาษาบาลีเรียกว่า “อมิสสปฏิสนธิ” (อิทฺ ํ หิ ปฏิ-
สนฺธิวเสน เอกธา ปวตฺตมานมปิ รูปเณ สห มิสฺสามิสฺสเกทโต
ทฺวริ) (วิสุทฺธิ. ๓/๑๕๗) ดังนั้นหากจะกล่าวไปแล้วกละนั้นพระ
พุทธโฆษาจารย์ก็ยอมรับว่ามาจากการผสมผสานกันระหว่างปฏิสนธิ
วิญญูณกับรูปนั่นเอง เพียงแต่เมื่อมีการปฏิสนธิแล้ว รูปที่จะ
เกิดขึ้นใหม่นั้นมาจากอำนาจของปฏิสนธิวิญญูณเป็นหลัก เป็นของ
ที่เกิดขึ้นใหม่ แต่ก็อาศัยฐานของรูปที่มาจากมารดาบิดาช่วย (ตาม
ทัศนะทางชีววิทยาปัจจุบันชีวิตใหม่นั้นเริ่มต้นจากการเป็นสิ่งมีชีวิต
เพียงเซลล์เดียวเท่านั้น และเซลล์เดียวที่ว่านี้ก็ไม่ใช่ไข่และอสุจิ
รวมกัน แต่เป็นอะไรบางอย่างที่พัฒนามาจากการรวมตัวกันของ
สองสิ่งนี้)

จากที่อภิปรายมาทั้งหมดพร้อมหลักฐานจากคัมภีร์ เราสรุปได้ว่า
ตัวอ่อนมนุษย์นั้นพระพุทธศาสนาถือว่ามิใช่สภาพเป็นบุคคลสมบูรณ์
แล้วนับจากวินาทีแรกที่ปฏิสนธิ โดยที่ตัวอ่อนนี้จะเกิดในหรือนอก
มดลูกก็ได้ ทัศนะนี้ชัดเจนมาก ดังนั้นการทำลายตัวอ่อนพระพุทธ-
ศาสนาจึงถือว่ามิใช่ทางจริยธรรมเท่ากับเป็นปาณาติบาต ไม่ต่างจาก
การฆ่ามนุษย์ที่เป็นคนเดินอยู่บนพื้นดินทั่วไปแต่อย่างใด ทัศนะที่
ชัดเจนดังกล่าวนี้ผู้วิจัยคิดว่าจะเป็นรากฐานสำคัญของการให้ความ
เห็นแก่ประเด็นทางด้านจริยธรรมที่เกี่ยวข้องกับชีวิตมนุษย์ใน

ระยะแรกๆ เช่นการวิจัยเซลล์ต้นแบบและการโคลนมนุษย์ที่จะได้กล่าวถึงข้างหน้า นอกจากนั้นก็จะเป็กรากฐานของการพิจารณาปัญหาจริยธรรมที่เกี่ยวข้องกับการทำลายตัวอ่อนเช่นการทำแท้งว่าพระพุทธศาสนาองเรื่องเหล่านี้ว่ามีความหมายในทางจริยธรรมอย่างไร

แม้ว่าโดยภาพรวมทัศนะของพระพุทธศาสนาที่ว่าตัวอ่อนเป็น คนสมบูรณ์แล้วนับจากวินาทีแรกที่ปฏิสนธิจะใกล้เคียงกับทัศนะของหลายศาสนาเช่นศาสนาคริสต์ แต่พระพุทธศาสนาก็ต่างจากศาสนาเหล่านี้ตรงที่ได้ให้รายละเอียดว่าทำไมจึงคิดว่าสิ่งนี้เป็นคนแล้ว ส่วนหนึ่งของรายละเอียดนั้นเป็นความเชื่อทางศาสนาที่อาจตรวจสอบด้วยประสาทสัมผัสไม่ได้ แต่ส่วนหนึ่งก็เป็นเหตุผลที่ผู้วิจัยคิดว่าคนทั่วไปแม้ไม่ใช่ชาวพุทธก็น่าที่จะสามารถรับไปพิจารณาได้ ตัวอย่างของเหตุผลส่วนนี้ก็เช่นพระพุทธศาสนาคิดว่าตัวอ่อนที่ถือกำเนิดขึ้นนั้นจะต้องเป็นอะไรมากไปว่าหน่วยทางชีววิทยา เพราะถ้าคิดว่าเป็นเพียงหน่วยทางชีววิทยาเท่านั้นก็จะไม่สามารถอธิบายปรากฏการณ์ที่เกิดตามมาหลายอย่างหลังจากนั้นได้ เช่นอธิบายไม่ได้ว่าทำไมเด็กสองคนที่มาจากไข่และอสุจิของมารดาและบิดาคนเดียวกันจึงต่างกันในเรื่องอุปนิสัยใจคอ เป็นต้น พระพุทธศาสนาคิดว่าความต่างเหล่านี้เป็นความต่างที่สำคัญ หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งคือ คนทุกคนมีอัตลักษณ์เฉพาะของตนที่ถือว่าเป็นแก่นของความเป็นเขาหรือเธอ สิ่งนี้ไม่อาจอธิบายได้จากความรู้ทางชีววิทยา แต่พุทธศาสนาคิดว่าสามารถอธิบายได้จากกรอบความคิดแบบพุทธที่ได้เพิ่มองค์ประกอบอื่นเช่นปฏิสนธิวิญญานที่พกพากรรมเก่าและคุณลักษณะเฉพาะตัวบางอย่างมาเกิดใหม่เข้า

ไปในทฤษฎีกำเนิดชีวิต เราไม่จำเป็นต้องเชื่อตามที่พระพุทธศาสนาเสนอ แต่ควรพิจารณาว่าแนวคิดนี้มีเหตุผลหรือไม่ ช่วยอธิบายปรากฏการณ์ต่างๆเกี่ยวกับชีวิตมนุษย์ได้ดีหรือไม่ หากคำตอบคือสิ่งที่พระพุทธศาสนาเสนอได้ช่วยอธิบายปริศนาชีวิตที่ชีววิทยาไม่อาจอธิบายได้ การยอมรับเพียงเท่านี้พระพุทธศาสนาก็ถือว่าเพียงพอแล้ว เพราะนี่ย่อมเท่ากับว่า จริยศาสตร์แบบพุทธในท้ายที่สุดแล้วก็เป็นเรื่องของการใช้เหตุผล

—จุดสิ้นสุดของชีวิต—

ประเด็นต่อไปที่เราจะพิจารณากันก็คือเรื่องความตายซึ่งเป็นของที่มาคู่กับการเกิด ปัญหาจริยธรรมสมัยใหม่ที่เนื่องมาจากความก้าวหน้าทางชีววิทยาและการแพทย์นั้นส่วนหนึ่งเกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์ที่เรียกว่าความตายของมนุษย์นี้เอง เราจะพิจารณาปัญหาเรื่องความตายสองประเด็นคือ

(ก) พระพุทธศาสนามองว่าความตายคืออะไร

(ข) พระพุทธศาสนามองว่าเราควรพิจารณาความตายอย่างไร

ประเด็นแรกเป็นเรื่องการพิจารณาข้อเท็จจริงเกี่ยวกับความตาย ส่วนประเด็นที่สองเป็นเรื่องการพิจารณาว่าเราจะพึงมีท่าทีหรือปฏิบัติต่อข้อเท็จจริงนั้นอย่างไร การพิจารณาประเด็นแรกนั้นเน้นไปที่ตัวปรากฏการณ์ที่เรียกว่าความตาย การพิจารณาเรื่องนี้จะช่วยให้เราตอบปัญหาบางอย่างที่วงการจริยศาสตร์การแพทย์เป็นต้นถามกันอยู่เวลานี้เช่น คนเรานั้นถือว่า “ตาย” จริงๆเมื่อใด ส่วนการพิจารณาประเด็นที่สองนั้นเน้นที่ตัวเราว่าควรมองปรากฏการณ์ที่เรียกว่าความตายอย่างไร การพิจารณาประเด็นนี้จะช่วยให้เราตอบ

คำถามปัญหาทางจริยศาสตร์การแพทย์เกี่ยวกับความตายในอีกมิติหนึ่งเช่นปัญหาว่า เราควรพยายามยืดอายุคนไข้เอาไว้ให้นานที่สุดเท่าที่จะทำได้หรือว่าควรปล่อยวางเมื่อความเจ็บไข้ดำเนินไปถึงระดับหนึ่งเป็นต้น

เราจะเริ่มกันที่ประเด็นแรก... *ความตายคืออะไร...* ปรัชญา-การณที่เรียกว่าความตายนั้นหากพิจารณาจากกรอบสามัญสำนึกก็คือการสิ้นสุดลงของชีวิต เราทุกคนเคยเห็นความตาย และเราก็รู้ว่าเมื่อมนุษย์หรือสัตว์ตายลง ร่างกายที่เคยใช้งานได้ของเขาหรือของมันก็จะยุติการดำเนินบทบาทลงอย่างสิ้นเชิง จากนั้นกายนั้นก็จะเปื่อยเน่าแตกสลายไป จะอย่างไรก็ตาม เมื่อเรามองไปที่คนที่เราเชื่อว่าตายลงใหม่ๆ สยตตาของเราไม่พอที่จะบอกว่าเขาตายจริงหรือไม่ ต้องรอเวลาระยะหนึ่งจนกระทั่งว่าร่างกายของเขานั้นไม่ทำงานอย่างสิ้นเชิงและเริ่มเปลี่ยนสภาพไปในทางที่จะเปื่อยเน่าเสื่อมสลายนั้นแหละเราจึงมั่นใจได้ว่าเขาได้ตายลงแล้วจริงๆ คนที่เราเชื่อว่าตายแล้วบางคนเมื่อผ่านไประยะหนึ่งก็อาจฟื้นคืนชีพมาใหม่ การที่เราไม่อาจทราบได้แน่นอนว่าคนที่เราเชื่อว่าตายแล้วนั้นตายจริงหรือไม่มิได้เป็นปัญหาของมนุษย์ในสมัยโบราณ เพราะสมัยนั้นยังไม่มีความรู้ทางการแพทย์แบบที่บอกเราว่าอวัยวะของคนตายใหม่ๆ นั้นสามารถนำไปใช้ปลูกถ่ายให้แก่คนอื่นที่มีอวัยวะเช่นนั้นบกพร่องได้ การแพทย์สมัยใหม่พบว่ากายของคนที่ตายลงใหม่นั้นเป็นประโยชน์มากมายหลายอย่าง แต่การที่เราจำเป็นต้องนำอวัยวะจากคนตายออกมาให้เร็วที่สุดเท่าที่จะทำได้เพราะข้อจำกัดทางธรรมชาติที่ว่าอวัยวะของคนที่ตายนานแล้วไม่อาจใช้งานได้นั้นก็ก่อให้เกิดปัญหาในทางจริยธรรมอย่างใหม่ขึ้นคือ อาจเป็นไปได้ว่า

คนที่เราเข้าใจว่าตายแล้วนั้นจริงๆยังไม่ตาย การนำอวัยวะออกมาจากร่างของเขาจึงเท่ากับเป็นการฆ่าเขา ปัญหานี้ได้นำไปสู่การคิดหาหนทางที่จะตรวจสอบให้แน่นอนว่าคนที่เราอาจเรียกได้อย่างมั่นใจว่า “ตายแล้ว” นั้นควรมีคุณสมบัติเช่นใดบ้าง และนี่ก็คือที่มาของเกณฑ์สำหรับบอกว่าตายแปลว่าอะไรที่ใช้กันอยู่ในทางการแพทย์ปัจจุบัน ซึ่งก็ยังเป็นเรื่องที่ไม่ยุติสิ้นสุด

โดยทั่วไปเกณฑ์ตัดสินความตายที่ใช้กันอยู่ในวงการแพทย์จะวัดจากอวัยวะบางส่วนของมนุษย์ที่เราเชื่อว่าเมื่อหยุดทำงานแล้วจะหยุดเลยไม่อาจรื้อฟื้นให้กลับมาใช้งานได้ใหม่เช่นสมอง ในพระไตรปิฎก มีข้อความบางตอนในพระสูตรที่กล่าวถึงเกณฑ์สำหรับวัดว่าเมื่อใดเราจึงอาจกล่าวได้ว่าคนผู้นั้นสิ้นชีวิตลงแล้วเอาไว้มองข้างละเอียดพอสมควร ผู้ที่ให้เกณฑ์นี้ไว้แม้ไม่ใช่พระพุทธเจ้า แต่ก็ยังเป็นพระสาวกคนสำคัญคือพระสารีบุตร ผู้วิจัยขอคัดมาให้ท่านดังนี้ (ม. มุ. ๑๒/๕๐๑-๒)

“ท่านขอรับ อินทริย์ ๕ อย่าง คือ ตา หู จมูก ลิ้น และกายประสาทอาศัยอะไรจึงยังทำงานได้อยู่”

“อาศัยอายุ”

“อายุ อาศัยอะไร”

“อาศัยไออุ่น”

“ไออุ่นอาศัยอะไร”

“อาศัยอายุ”

“กระผมเพิ่งรู้จักถ้อยคำของท่านพระสารีบุตรเดี๋ยวนี้เองอย่างนี้ว่า อายุอาศัยไออุ่นและว่าไออุ่นก็อาศัยอายุ แต่กระผมก็ยังไม่สู้เข้าใจข้อความที่ว่านี้สักขอรับ”

“ถ้าเช่นนั้น ผมจะเปรียบเทียบให้ท่านฟัง คนบางคนนั้นจะเข้าใจ

อะไรได้ดีขึ้นเมื่อได้ฟังการเปรียบเทียบ เปรียบเหมือนประทีปน้ำมัน กำลังติดไฟอยู่ แสงสว่างอาศัยเปลวไฟจึงปรากฏอยู่ เปลวไฟก็อาศัยแสงสว่างจึงปรากฏอยู่ ข้อนี้ฉันใด อายุอาศัยไออุ่นจึงดำรงอยู่ ไออุ่นก็อาศัยอายุจึงดำรงอยู่ ฉะนั้นเหมือนกัน”

“อายุสังขารกับเวทนียธรรมเป็นอย่างเดียวกันหรือว่าเป็นคนละอย่าง”

“ไม่ใช่อันเดียวกัน เพราะถ้าเป็นอันเดียวกัน การออกจากสมบัติของภิกษุผู้เข้าสัญญาเวทียติโรธก็เป็นไปไม่ได้ แต่เพราะสองอย่างนี้เป็นคนละอัน การออกจากสมบัติของภิกษุผู้เข้าสัญญาเวทียติโรธจึงเป็นไปได้”

“ท่านขอรับ อะไรละกายนี้ไป กายนี้จึงถูกทอดทิ้งนอนนิ่งเหมือนท่อนไม้ไร้ความรู้สึก”

“เมื่อสามสิ่งคือ อายุ ไออุ่น และวิญญาณละกายนี้ไป กายนี้ก็ถูกทอดทิ้ง นอนนิ่ง เหมือนท่อนไม้ไร้ความรู้สึก”

“คนตายกับภิกษุผู้เข้าสัญญาเวทียติโรธต่างกันตรงไหนขอรับ”

“คนตายนั้น กายสังขาร วจีสังขาร และจิตสังขารดับไป อายุก็สิ้นไป ไออุ่นก็สงบลง อินทรีย์ไม่ทำงาน ส่วนภิกษุผู้เข้าสัญญาเวทียติโรธนั้น กายสังขาร วจีสังขาร และจิตสังขารดับไปก็จริง แต่อายุยังไม่หมดสิ้น ไออุ่นก็ยังไม่สงบ อินทรีย์ก็ยังทำงานได้ตามปกติ คนตายกับภิกษุผู้เข้าสัญญาเวทียติโรธต่างกันตามที่กล่าวมานี้”^{๑๒}

^{๑๒} ปณจิมานิ อาวุโส อินทริยานิ เสขยถิโก จกขุณฺทริยํ โสติณฺทริยํ ฆานินฺทริยํ ชิวฺหินฺทริยํ กายินฺทริยํ อิมานิ โข อาวุโส ปณจินฺทริยานิ ก็ ปฏิจจ ติฏฺฐนฺตํ ๑ ปณจิมานิ อาวุโส อินทริยานิ เสขยถิโก จกขุณฺทริยํ โสติณฺทริยํ ฆานินฺทริยํ ชิวฺหินฺทริยํ กายินฺทริยํ อิมานิ โข อาวุโส ปณจินฺทริยานิ อายุํ ปฏิจจ ติฏฺฐนฺตํ ๑ อายุ-ปนาวุโส ก็ ปฏิจจ ติฏฺฐนฺตํ ๑ อายุ อุตฺมํ ปฏิจจ ติฏฺฐนฺตํ ๑ อุตฺมา ปนาวุโส ก็ ปฏิจจ ติฏฺฐนฺตํ ๑ อุตฺมา อายุํ ปฏิจจ ติฏฺฐนฺตํ ๑ อิทาเนว โข มยฺ อายสฺมโต สารี-

ข้อความข้างต้นนี้เป็นบทสนทนาระหว่างพระสารีบุตรกับพระภิกษุรูปหนึ่ง เรื่องเล่าว่าพระภิกษุรูปนั้นได้ขอเข้าไปถามปัญหาธรรมะบางเรื่องที่ตนสงสัยกับท่านพระสารีบุตร (พระสารีบุตรนั้นเป็นที่นับถือกันในขณะที่สงฆ์สมัยพุทธกาลว่าเข้าใจสิ่งที่พระพุทธองค์ทรงสอนเป็นอย่างดี ดังนั้นเมื่อใครมีอะไรสงสัยก็มักไปเรียน

ปุตตสฺส ภาสิตํ เอวํ อาชานาม อายุ อุตมํ ปฏิจฺจ ติจฺจตีติ อิทาเนว โข มยํ อายุส-
มโต สารีปุตตสฺส ภาสิตํ เอวํ อาชานาม อุตฺมา อายุ ปฏิจฺจ ติจฺจตีติ ฯ ยถากถํ
ปนาวุโส อิมสฺส ภาสิตสฺส อตฺถโถ ทฺวฺจพฺโพติ ฯ เตนหาวุโส อุปมนฺเต กริสฺสามิ
อุปมายปิเรกจฺเจ วิณฺญฺ ภาสิตสฺส อตฺถํ อาชานนฺติ เสยฺยถาปิ อาวุโส เตลปฺป-
ทีปสฺส ฌายโต อจฺจิ ปฏิจฺจ อาภา ปณฺณายติ อากํ ปฏิจฺจ อจฺจิ ปณฺณายติ
เอเวเมว โข อายุ อุตมํ ปฏิจฺจ ติจฺจติ อุตฺมา อายุ ปฏิจฺจ ติจฺจตีติ ฯ เหว นฺ โข
อาวุโส อายุสงฺขารํ เต เวทนียา ฐมฺมา อุทาหุ อณฺเณ อายุสงฺขารํ อณฺเณ
เวทนียา ฐมฺมาติ ฯ น โข อาวุโส เหว อายุสงฺขารํ เต เวทนียา ฐมฺมา เต อาวุโส
อายุสงฺขารํ อภวิสฺสํสฺส เต เวทนียา ฐมฺมา นยิทํ สลฺยาเวทยิตนิโรธํ สมากปฺนฺนสฺส
ภิกฺขุโน วุฏฺฐานํ ปณฺณายเณ ยสฺมา จ โข อณฺเณ อายุสงฺขารํ อณฺเณ เวทนียา
ฐมฺมา ตสฺมา สลฺยาเวทยิตนิโรธํ สมากปฺนฺนสฺส ภิกฺขุโน วุฏฺฐานํ ปณฺณายตีติ ฯ

ยทา นฺ โข อาวุโส อิมํ กายํ กตฺติ ฐมฺมา ชนฺนติ อถายํ กาโย อฺขมฺมิตฺโต อวกฺขิต-
โต เสติ ยถา กฺกฺขํ อเจตฺตนนฺติ ฯ ยทา โข อาวุโส อิมํ กายํ ตโย ฐมฺมา ชนฺนติ อายุ
อฺสฺมา จ วิณฺญาณํ อถายํ กาโย อฺขมฺมิตฺโต อวกฺขิตโต เสติ ยถา กฺกฺขํ อเจตฺตนนฺติ ฯ
โย จายํ อาวุโส มโต กาลกโต โย จายํ ภิกฺขุ สลฺยาเวทยิตนิโรธสฺมาปฺนฺโน อิมํ
กํ นานากรรมนฺติ ฯ โย จายํ อาวุโส มโต กาลกโต ตสฺส กายสงฺขารํ นิรุทฺธา ปฏิป-
ปสฺสทฺธา วจิสฺสงฺขารํ นิรุทฺธา ปฏิปฺปสฺสทฺธา จิตฺตสงฺขารํ นิรุทฺธา ปฏิปฺปสฺสทฺธา
อายุ ปริกฺขิณา อุตฺมา วูปสนฺตา อินฺทริยานิ ปริกฺขินฺนํ โยจายํ ภิกฺขุ สลฺยา-
เวทยิตนิโรธํ สมากปฺนฺโน ตสฺสปี กายสงฺขารํ นิรุทฺธา ปฏิปฺปสฺสทฺธา วจิสฺสงฺขารํ
นิรุทฺธา ปฏิปฺปสฺสทฺธา จิตฺตสงฺขารํ นิรุทฺธา ปฏิปฺปสฺสทฺธา อายุ อปฺปริกฺขิณา
อฺสฺมา อวูปสนฺตา อินฺทริยานิ วิปฺปสนฺนํ โย จายํ อาวุโส มโต กาลกโต โย จายํ
ภิกฺขุ สลฺยาเวทยิตนิโรธํ สมากปฺนฺโน อิทํ เนถํ นานากรรมนฺติ ฯ

ถามท่านในกรณีที่ไม่สะดวกที่จะไปทูลถามพระพุทธองค์) ข้อความที่คัดมานั้นอาจแยกพิจารณาได้เป็นสองตอน ตอนแรกท่านพระสารีบุตรถูกถามว่า อินทรีย์หรือประสาทสัมผัสทั้งห้าอย่างของคนเรานั้นอาศัยอะไรจึงสามารถทำงานได้ คำถามนี้เราจะเข้าใจมากขึ้นถ้านึกเทียบระหว่างคนเป็นกับคนตาย ในแง่อินทรีย์ความแตกต่างระหว่างคนเป็นกับคนตายก็คือ คนเป็นอินทรีย์ยังใช้งานได้ แต่คนตายอินทรีย์ใช้งานไม่ได้ ยกตัวอย่างเช่นดวงตาของคนเป็นมองเห็น แต่ดวงตาของคนตายมองไม่เห็น ผู้ที่ถามนั้นต้องการรู้ว่าทำไมดวงตาของคนสองประเภทนี้จึงทำงานได้ไม่เหมือนกัน ท่านพระสารีบุตรตอบว่า “อินทรีย์อาศัยอายุจึงทำงานได้” (ปญฺจินฺทริยานิ อายุํ ปฏิจฺจ ติฏฺฐนฺติ) คำว่า “อายุ” ตามคำสอนของพระพุทธศาสนานั้นหมายถึงอำนาจอย่างหนึ่งที่รักษาคุ้มครองให้รูปธรรมนั้นแสดงตนออกมาว่ามีชีวิต (อายุติ รูปชีวิตินฺทริยํ) พระอภิธรรมเรียกสิ่งนี้ว่า “ชีวิตินทรีย์” หรือ “รูปชีวินทรีย์” ดอกบัวที่กำลังบานอยู่กลางสระนั้นประกอบด้วยอำนาจที่เรียกว่าอายุนี้ มันจึงมองดูเป็นสิ่งมีชีวิต แต่เมื่อเราเด็ดดอกบัวนั้นขึ้นมาวางไว้บนฝัก ทันทันทีที่มันขาดจากต้น อายุของมันก็ขาด เมื่อไม่มีอายุ ต่อมามันก็เหี่ยวแห้ง คำตอบของท่านพระสารีบุตรที่ว่าอายุคือสิ่งที่อุปถัมภ์ให้ประสาทสัมผัสทั้งห้าของเราทำงานได้หมายความว่า ตามทัศนะของพระพุทธศาสนา ที่ดวงตาของเราเป็นต้นมองเห็นได้ก็เพราะภายในดวงตานั้นมีอำนาจหรือพลังอย่างหนึ่งที่เรียกว่าอายุค้ำจุนอยู่ อายุนี้นหากถือตามพระอภิธรรมท่านจัดว่าเป็นรูปแฝง (อุปาทายรูป) ซึ่งหมายความว่าพลังอำนาจที่ว่าเป็นฝ่ายวัตถุ จะเกิดขึ้นเมื่อวัตถุประกอบด้วยเหตุปัจจัยที่เหมาะสม (เช่นถ้าเราเชื่อตามทฤษฎีทาง

ชีววิทยาบางทฤษฎีที่กล่าวว่า กำเนิดของสิ่งมีชีวิตก็มาจากสิ่งไม่มีชีวิตนั่นเอง อาจเป็นไปได้ที่ชีวิตแรกนั้นก่อตัวขึ้นจากโคลนใต้ทะเลที่หมักหมมกันมายาวนานหลายล้านปี ทฤษฎีนี้หากอธิบายตามหลักพระพุทธศาสนาก็คือเป็นไปได้ที่ความเหมาะสมด้านเหตุปัจจัยที่วานั้นจะทำให้สสารใต้ทะเลที่แต่เดิมไม่มีรูปแฝงที่เรียกว่าชีวิตินทรีย์นี้กลายเป็นสิ่งที่มีคุณสมบัติหรือพลังอำนาจที่วານี้ขึ้นมา เมื่อชีวิตแรกปรากฏ ก็มีการสืบทอดชีวิตนั้นเรื่อยมา จนกระทั่งมาเป็นเรา ณ วันนี้ พลังอำนาจนี้เปรียบเหมือนเปลวไฟที่สามารถส่งต่อจากต้นตอหนึ่งไปยังต้นตอใหม่ เมื่อต้นตอเก่าตายลง พลังอำนาจนั้นก็สลายไป แต่พลังอำนาจเดียวกันนี้ก็ไปลุกโพลงอยู่ที่ต้นตอที่รับสืบทอดมันไป ไฟชีวิตที่ลุกโพลงอยู่ในกายเราทุกคนเวลานี้ว่าไปแล้วก็อาจเป็นไปได้ที่สืบทอดมาจากไฟชีวิตดวงแรกที่เกิดขึ้น ณ ก้นมหาสมุทรที่มีมืดมิดเมื่อหลายพันล้านปีที่แล้ว)

ต่อมาพระภิกษุรูปนั้นได้เรียนถามท่านพระสารีบุตรว่า แล้วอายุที่วานั้นอาศัยอะไรจึงดำรงอยู่ได้ ท่านตอบว่าอาศัยไออุ่น (อายุ อุสมั ปฏิจจ ตัญจติ) คำว่า “ไออุ่น” (อุสฺมา) พระอรรถกถาจารย์อธิบายว่า (ม. อ. ๒/๕๘๒) หมายถึงเตโชธาตุที่เกิดจากอำนาจของกรรม (อายุ อุสฺมา จ วิญญานนติ รูปชีวิตินทรีย์ จ กมฺมชเตโชธาตุ จิตฺตํ) เตโชธาตุหรือธาตุไฟตามทัศนะของพระพุทธศาสนานั้นเป็นธาตุพื้นฐานอย่างหนึ่งในจำนวนธาตุพื้นฐานทั้งสี่คือดิน น้ำ ไฟ และลม สิ่งต่างๆที่เป็นวัตถุที่เราเห็นอยู่ในชีวิตประจำวันนั้นพุทธศาสนาลือว่าประกอบขึ้นจากธาตุพื้นฐานทั้งสี่นี้ทั้งสิ้น ก้อนหินที่สนาม น้ำในสระ ไฟที่กองไฟ และลมที่พัดไปพัฒมานั้นต่างก็ประกอบขึ้นจากธาตุทั้งสี่ แต่ปริมาณของธาตุแต่ละอย่างในสิ่ง

เหล่านี้ต่างกัน สิ่งเหล่านี้จึงแสดงสถานะหรือสภาพออกมาต่างกัน หินนั้นมีธาตุดินมากกว่าอย่างอื่นจึงปรากฏเป็นของแข็ง น้ำมีธาตุน้ำมากกว่าอย่างอื่น ไฟและลมก็มีธาตุไฟและลมมากกว่าอย่างอื่น จึงแสดงสถานภาพออกมาเช่นนั้น สำหรับกายของมนุษย์นั้นพระพุทธศาสนาก็ถือว่าประกอบขึ้นจากธาตุทั้งสี่ คนที่ตายแล้ว กายของเขาก็กียังประกอบด้วยธาตุสี่ แต่กายของคนตายกับคนเป็นนั้นต่างกัน ตรงที่กายของคนเป็นมีธาตุไฟอีกอย่างหนึ่งเพิ่มขึ้นมา พระอภิธรรมเรียกธาตุไฟตัวนี้ว่า “กมมเตโชธาตุ” ธาตุไฟตัวนี้ในแง่ที่เป็นธาตุก็ไม่ต่างจากธาตุไฟตามธรรมชาติ (เราอาจเรียกธาตุไฟที่อยู่ในกายทั้งของคนตายและคนเป็นว่าธาตุไฟตามธรรมชาติ แล้วเรียกธาตุไฟตัวหลังนี้ว่าธาตุไฟพิเศษ) คือมีลักษณะเป็นความอบอุ่นและทำหน้าที่สำคัญอย่างหนึ่งคือช่วยค้ำจุนให้อายุดำรงอยู่ได้

ต่อมาพระภิกษุรูปนั้นก็เรียนถามท่านพระสารีบุตรว่าไออุ่นนั้นอาศัยอะไรจึงดำรงอยู่ได้ ท่านพระสารีบุตรตอบว่าอาศัยอายุนั่นเอง (อุสุมา อายุ ปฏิจจ ตัญญัติ) จากคำตอบนี้เราจะเห็นว่าตามทัศนะของพระพุทธศาสนา อายุและไออุ่นต่างก็อาศัยกันและกัน เพื่อให้เข้าใจเรื่องนี้ดีขึ้น ท่านพระสารีบุตรก็เปรียบเทียบว่า เวลาที่เราจุดไฟเช่นจุดเทียน จะมีสองสิ่งปรากฏขึ้นพร้อมกัน สิ่งแรกคือเปลวเทียน (อจุจิ) สิ่งที่สองคือแสงสว่าง (อาภา) ท่านพระสารีบุตรกล่าวว่าสองสิ่งนี้เรากล่าวไม่ได้ว่าอะไรเป็นพื้นฐานของสิ่งหนึ่ง เพราะสองสิ่งนี้ต่างก็เป็นพื้นฐานของกันและกัน ตัวอย่างที่ท่านพระสารีบุตรให้มานี้อาจไม่ดีนัก เพราะอาจมีผู้เห็นว่าเปลวไฟคือพื้นฐานของแสงสว่าง เพราะหากไม่มีเปลวไฟ แสงสว่างก็มีไม่ได้ ตรงกันข้าม แม้ไม่มีแสงสว่าง ก็อาจมีเปลวไฟได้ (เช่นไปจุดเทียนในอวกาศที่

แว้งว้าง เราจะเห็นแต่เปลวไฟ ไม่เห็นแสงสว่าง เพราะไม่มีอะไรให้แสงกระทบเป็นที่สังเกต เว้นแต่เราจะเข้าใจว่าความสว่างที่เห็นในเปลวไฟนั้นคือแสงสว่าง ถ้าอย่างนี้สองสิ่งนี้ก็ไม่มีอะไรเป็นพื้นฐานของอีกสิ่ง) แต่ประเด็นสำคัญของเรื่องก็ไม่ได้อยู่ที่ตัวอย่างเปรียบเทียบ แต่อยู่ที่ทัศนะของท่านพระสารีบุตรที่ว่าอายุและไออุ่นนั้นต่างก็ทำหน้าที่หล่อเลี้ยงการดำรงอยู่ของกันและกัน

ข้อความถัดมาพระภิกษุรูปนั้นถามท่านพระสารีบุตรว่า “อายุสังขาร” กับ “เวทนียธรรม” เป็นสิ่งเดียวกันหรือคนละสิ่ง อรรถกถา (ม. อ. ๘/๕๘๑) อธิบายว่าอายุสังขารคืออายุ ส่วนเวทนียธรรมก็คือเวทนา (อายุสงขาราคติ อายุเมว เวทนียา ธมฺมาติ เวทนาธมฺมา) ท่านพระสารีบุตรตอบว่าเป็นคนละสิ่ง แล้วท่านก็ยกตัวอย่างสนับสนุนทัศนะนี้ว่า หากว่าสองสิ่งนี้เป็นสิ่งเดียวกัน การออกจากนิโรธสมบัติของภิกษุที่เข้านิโรธสมบัติก็เป็นไปไม่ได้ คำถามนี้สำคัญ เพราะเป็นคำถามที่ถามว่าระหว่างพระที่เข้านิโรธสมบัติกับคนตายนั้นต่างกันอย่างไร ในข้อความถัดมา ท่านพระสารีบุตรได้จำแนกให้เห็นความแตกต่างระหว่างคนสองประเภทนี้ว่า “คนตายนั้น กายสังขาร วจีสังขาร และจิตสังขารดับไป อายุก็สิ้นไป ไออุ่นก็สงบลง อินทรีย์ไม่ทำงาน ส่วนภิกษุผู้เข้าสัญญาเวทียัตินิโรธนั้น กายสังขาร วจีสังขาร และจิตสังขารดับไปก็จริง แต่อายุยังไม่หมดสิ้น ไออุ่นก็ยังไม่สงบ อินทรีย์ก็ยังทำงานได้ตามปกติ” ความเหมือนกันระหว่างคนตายกับคนที่เข้านิโรธสมบัติคือ กายสังขาร วจีสังขาร และจิตสังขารดับเหมือนกัน อรรถกถา (ม. อ. ๒/๕๘๑) อธิบายว่า “กายสังขารคือลมหายใจ วจีสังขารคือวิตกและวิจารณ์ จิตสังขารคือสัญญาและเวทนา” (กายสงขาราคติ อสฺสาสฺปสฺสา-

สา วจีสงฆาราคี วิตกกุจิฉารา จิตตสงฆาราคี สลฺยาเวทนา) สรูป
 ความเป็นทั้งคนตายและผู้เข้านิโรธสมบัติต่างก็ไม่มีลมหายใจ ไม่มี
 ความรู้สึกนึกคิด แต่ที่ต่างกันคือ คนตายนั้นอายุสิ้นแล้ว ส่วนคน
 เข้านิโรธสมบัติอายุและไออุ่นยังไม่สิ้น เมื่ออายุและไออุ่นยังไม่สิ้น
 ประสาทสัมผัสเช่นตาก็ยังสามารถกลับมาทำงานเหมือนเดิมได้ ที่
 ท่านพระสารีบุตรกล่าวว่าอายุสังขารกับเวทนาเป็นคนละอันกันก็คือ
 คนตายและผู้เข้านิโรธสมบัตินั้นต่างก็ไม่มีเวทนาเหมือนกัน (คือ
 ไม่มีความรู้สึกนึกคิด เรื่องในอรรถกถาธรรมบทเล่าว่าบางท่านขณะ
 เข้านิโรธสมบัติแล้วมีคนจุดไฟเผาหีบหุ้มมาถึงที่ที่ท่านนั่งเข้า
 สมบัติอยู่ก็ยังไม่รู้สึกตัว) แต่เพราะผู้เข้านิโรธสมบัตียังมีอายุอยู่
 โดยที่อายุนี้อาจสังเกตได้จากการที่กายของท่านยังอุ่นอยู่ เมื่อถึง
 เวลาท่านก็สามารถออกจากนิโรธสมบัติได้ กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ
 ผู้เข้านิโรธสมบัตินั้นในแง่หนึ่งเหมือน “อยู่ในความตายชั่วคราว”
 แต่เมื่อถึงเวลาที่ได้กำหนดเอาไว้แล้วก่อนหน้าที่จะเข้าสมบัติ ท่าน
 ก็สามารถ “ฟื้นจากความตายชั่วคราว” นั้นมาได้ คนตายทำเช่นนั้น
 ไม่ได้

ข้อความถัดมาซึ่งผู้วิจัยถือว่าเป็นความตอนที่สองของข้อความ
 ทั้งหมดเป็นคำถามที่ถามตรงๆ (หลังจากที่ถามอ้อมๆมาพอสมควร)
 ว่าเกณฑ์วินิจฉัยความตายของพุทธศาสนานั้นคืออะไร ท่านพระ
 สารีบุตรตอบว่า เมื่อของสามอย่างคือ อายุ ไออุ่น และวิญญาณละ
 กายนี้ไป ความตายก็ปรากฏ (ยทา โข อาวุโส อิมิ กายิ ตโย ธมฺมา
 ชนฺหติ อายุ อุตฺตมา จ วิญญาณิ อถายิ กาโย อหฺมุติโต อวฺกขิตฺโต
 เสติ ยถา กฺกุจฺจํ อเจตนํ) มีข้อที่น่าสังเกตว่า ปกติเมื่อกล่าวถึงความ
 ตาย ผู้ที่ศึกษาพระพุทธศาสนามักเข้าใจว่าตามทัศนะของพระพุทธ-

ศาสนานั้น ความตายจะปรากฏเมื่อวิญญาณออกจากร่าง หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งคือ ความตายตามทัศนะของพระพุทธศาสนาคือชื่อเรียกอาการที่กายกับจิตแยกออกจากกัน ตามความเห็นนี้ แค่ว่าถึงวิญญาณที่ละกายไปก็เพียงพอแล้ว แต่ทำไมท่านพระสารีบุตรจึงกล่าวถึง ๓ สิ่งคือ วิญญาณ อายุ และไออุ่น ถ้าเราพิจารณาข้อความแวดล้อมก็จะเห็นว่าที่ท่านพระสารีบุตรกล่าวเช่นนี้เพื่อให้การนิยามความตายรัดกุมมากยิ่งขึ้น วิญญาณนั้นเป็นองค์ประกอบด้านนามธรรม ส่วนอายุและไออุ่นเป็นองค์ประกอบด้านรูปธรรม เราจะเห็นว่าหากกล่าวให้ละเอียด ความตายไม่ใช่แค่เพียงการที่วิญญาณที่เป็นนามธรรมได้ละกายไปเท่านั้น หากแต่มีบางสิ่งที่เป็นภาวะทางรูปธรรมที่ละเอียดลึกซึ้งได้จากกายไปด้วย

ในบรรดาองค์ประกอบทั้งสามนี้ ดูเหมือนจะมีเพียงสิ่งเดียวที่เราสามารถสังเกตได้คือไออุ่น ส่วนอายุและวิญญาณนั้นสังเกตไม่ได้ ลมหายใจนั้นพระพุทธศาสนาถือว่าใช้วัดว่าตายไม่ได้ (เพราะคนบางคนแม้ไม่หายใจก็ยังไม่ตายเช่นผู้ที่เข้านิโรธสมาบัติ พระพุทธศาสนาถือว่าการฝึกฝนจิตในระดับสูงจะทำให้เราสามารถควบคุมการหายใจให้น้อยลงได้โดยที่ร่างกายยังทำงานปกติ การหายใจที่น้อยลงนั้นเป็นการประหยัดพลังงานของกายอย่างหนึ่ง นิโรธสมาบัตินั้นเป็นสมาธิขั้นสูงสุดที่ผู้เข้าถึงสามารถหยุดการหายใจได้ ๑๐๐ % การเข้านิโรธสมาบัตินั้นเป็นการพักร่างกายของพระพุทธเจ้าและพระอรหันต์บางท่านเมื่อเห็นว่ากายถูกใช้งานมากและต้องการพักผ่อนอย่างเต็มที่ภายในระยะเวลาที่จำกัด โดยทั่วไปการเข้านิโรธสมาบัติมักทำกัน ๗ วัน ผู้อยู่ในนิโรธสมาบัติจะไม่หายใจเป็นเวลาหนึ่งสัปดาห์เต็ม) ในคนทั่วไป สัญญาณที่บอกว่า

เขาน่าจะตายแล้วคือไออุ่น ถ้ากายเย็นและแข็งกระด้าง ก็มีแนวโน้มที่เราจะบอกได้ว่าเขาตายแล้ว จะอย่างไรก็ตาม การที่กายเย็นนั้นก็ยังเป็นปัญหาอยู่เพราะปัจจุบันตัวอ่อนที่ยังไม่ได้ใช้งานแพทย์จะ “แช่แข็ง” เอาไว้ ตัวอ่อนเหล่านี้ก็คือกละตามทศณะของพระพุทธศาสนา กละในสภาพที่ถูกแช่แข็งนี้จะถือว่ามียไออุ่นหรือไม่ ดูเหมือนพระพุทธศาสนาจะตอบว่ายังมีอยู่ เพราะถ้าไม่มีสิ่งนี้ ตัวอ่อนเหล่านี้จะถูกกระตุ้นให้ตื่นจากหลับไม่ได้ แสดงว่าไออุ่นตามทศณะของพระพุทธศาสนานั้นในบางสถานการณ์ต้องพิจารณาเป็นพิเศษแยกจากกรณีทั่วไป มินิยาวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ที่ทำนายอนาคตว่าวิธีที่จะส่งนักบินอวกาศออกไปนอกโลกซึ่งต้องใช้เวลาเดินทางนานๆ เช่นเป็นเวลาหลายสิบปีโดยไม่ให้นักบินรู้สึกเบื่อหน่ายก็คือการให้คนเหล่านี้ “จำศีล” การจำศีลก็คือการแช่แข็ง คนเหล่านี้จะรู้สึกเหมือนหลับ เมื่อเวลาผ่านไปอาจจะ ๒๐ ปี เมื่อถึงที่หมาย คอมพิวเตอร์ก็จะปลุกคนเหล่านี้จากการจำศีล พวกเขาจะรู้สึกเหมือนเพิ่งหลับไปไม่กี่ชั่วโมง ในช่วงที่จำศีลอยู่นั้นกายของคนเหล่านี้จะถือว่ามียไออุ่นอยู่หรือไม่ ดูเหมือนพระพุทธศาสนาน่าจะตอบว่า “มี” เพราะหากไม่มี การปลุกให้ตื่นก็ทำไม่ได้ อาจเป็นไปได้ที่บางคนในบรรดานักบินเหล่านี้ปลุกแล้วไม่ฟื้น กรณีนี้พุทธศาสนาก็จะอธิบายว่าเพราะในระหว่างนั้นไออุ่นของกายเขาได้จากไปแล้วโดยไม่มีใครรู้นั่นเอง

ดังที่ได้กล่าวก่อนหน้านี้แล้วว่า ปัญหาว่าคนเราจะถือว่าตายสนิทแล้วเมื่อใดนั้นเดิมไม่เป็นปัญหา เพราะเพียงแต่รอเวลาสักระยะหนึ่งเราก็จะรู้ว่าคนผู้นั้นได้ตายแล้วหรือยัง แต่ความก้าวหน้าทางการแพทย์สมัยใหม่ที่ค้นพบว่าอวัยวะของคนตายยังอาจใช้

เป็นประโยชน์แก่คนเป็นได้ก่อให้เกิดปัญหาขึ้นมา กล่าวคืออวัยวะจากคนตายนั้นจะต้องถูกนำออกจากร่างของคนตายภายในระยะเวลาที่แน่นอนจำนวนหนึ่ง การรอให้ปรากฏอาการชัดเจนอย่างไม่มีทางสงสัยว่าคนผู้นั้นได้ตายแล้วเช่นศพเริ่มมีกลิ่นเน่าเหม็นเป็นอุปสรรคโดยตรงแก่การนำเอาอวัยวะจากคนตายออกมาใช้งานทางการแพทย์ เพราะหากรอจนถึงขั้นนั้นอวัยวะเหล่านั้นก็จะไม่สามารถใช้งานได้ ข้อเท็จจริงอันนี้ทำให้วงการแพทย์พยายามหาเกณฑ์วินิจฉัยความตายที่ไม่จำเป็นต้องรอให้มีข้อบ่งชี้ชัดเจนอย่างแต่ก่อนเราก็สามารถวินิจฉัยได้ว่าคนผู้นั้นได้ตายแล้ว ดูเหมือนว่าเกณฑ์ที่วงการแพทย์ยอมรับใช้กันอยู่ทั่วไปเวลานี้จะมาจากเกณฑ์ที่คณะกรรมการเฉพาะกิจชุดหนึ่งแต่งตั้งโดยมหาวิทยาลัยฮาร์วาร์ดได้เสนอขึ้นในปี ๑๙๖๘ เกณฑ์ที่ว่านี้มีอยู่ ๔ ข้อคือ

๑. คนผู้นั้นไม่ตอบสนองต่อสิ่งกระตุ้นใดๆ เกณฑ์ข้อนี้หมายความว่าคนผู้นั้นแม้แพทย์จะพยายามกระตุ้นด้วยเครื่องมือทางการแพทย์ใดๆ ก็ตามแต่ เขาก็ไม่แสดงอาการตอบสนอง

๒. ไม่หายใจ ไม่ขยับเขยื้อนกาย คณะกรรมการอธิบายเพิ่มเติมว่าหากแพทย์ได้ใช้เวลาอย่างน้อยหนึ่งชั่วโมงกับคนไข้แล้วพบว่าคนไข้ยังไม่หายใจ ไม่ขยับเขยื้อนกาย ก็ให้สันนิษฐานได้ว่าคนไข้ได้ตายแล้ว

๓. ไม่มีปฏิกิริยาตอบสนอง เกณฑ์ข้อนี้คล้ายๆข้อแรก ต่างกันตรงที่ข้อหลังนี้เน้นการมีปฏิกิริยาตอบสนองที่สัมพันธ์กับระบบประสาทกลาง

๔. ใช้เครื่อง EEG (Electroencephalogram) ช่วยตรวจสอบแล้วได้ผลรายงานว่าสมองของคนไข้ไม่ทำงานแล้ว

เกณฑ์ทั้งสี่ข้อนี้คณะกรรมการเน้นตามเกณฑ์แรก ส่วนเกณฑ์ที่สี่เป็นเกณฑ์สนับสนุนถ้าสามารถหาได้ ในการวินิจฉัยคนไข้ คณะ

กรรมการแนะนำให้แพทย์ใช้เกณฑ์ต่างๆทั้งสามเกณฑ์นั้นเพื่อให้เกิดความมั่นใจ ในตอนต้นของรายงาน คณะกรรมการได้กล่าวถึงหลักการสำคัญในการวินิจฉัยว่าคนไข้ตายหรือยังโดยกล่าวว่า ทั้งหมดรวมลงที่เรื่องของสมอง กระบวนการต่างๆในการตรวจสอบข้างต้นนั้นนำไปสู่การตรวจสอบว่า “สมองตายแล้ว” หรือยัง

จากที่กล่าวมาข้างต้นจะเห็นว่า ในท้ายที่สุดแล้ว ภาวะที่เรียกว่า “ความตาย” นั้นก็จะยังเป็นการลบล้างของธรรมชาติต่อไป มนุษย์พยายามที่จะนิยามความตายเท่าที่สามารถกระทำได้ แต่คำนิยามทั้งหลายทั้งปวงก็ล้วนแต่อิงอยู่กับปรากฏการณ์ที่สามารถวัดได้ สังเกตได้ บางอย่าง ที่แสดงผ่านกายของมนุษย์ ในความเป็นจริง คนที่สมองตายแล้วจะตายจริงๆหรือยังก็ไม่มีใครทราบ การนำอวัยวะออกจากกายของผู้ที่ถือว่า “ตายแล้วในทางการแพทย์” เหล่านี้จึงยังมีความเสี่ยงต่อการที่จะทำปาณาติบาตตามหลักคำสอนของพระพุทธศาสนา ทศณะของพระพุทธศาสนา (หรือศาสนาโดยทั่วไปที่เชื่อว่ามนุษย์ประกอบด้วยกายกับจิต) นั้นในแง่ทฤษฎีต้องถือว่าเป็นทศณะที่มีเหตุผลที่สุด เพราะได้นิยามความตายในความหมายของภาวะที่เราไม่อาจสงสัยได้แล้ว เมื่อจิตละร่างไป ร่างนั้นก็อาจทำงานได้ดังเดิม ร่างนั้นจะเน่าเปื่อยแตกสลายไป ความตายตามทศณะของพระพุทธศาสนาจึงดูได้ง่ายๆตรงไปตรงมาจากการที่กายไม่อาจคงความเป็นกายได้ดังเดิม แต่นิยามนี้ก็ไม่ใช่ประโยชน์หรือเอื้อต่อความก้าวหน้าทางการแพทย์ที่พบว่าอวัยวะของคนตายใหม่ๆสามารถนำไปใช้ประโยชน์ให้แก่คนอื่นที่ยังมีชีวิตอยู่ได้ เกณฑ์เรื่องสมองตายนั้นพระพุทธศาสนาน่าจะรับได้ เพราะไม่มีส่วนใดที่ขัดแย้งกับข้อความในพระไตรปิฎกที่กล่าวถึงการ

พิจารณาความตายผ่านทางการจากไปของไออุ่น แต่อาจจะต่างกัน บ้างตรงที่ทันทีที่ที่สมองไม่ทำงาน ไออุ่นในกายส่วนหนึ่งอาจจะยัง หลงเหลืออยู่ ถ้าถือเคร่งครัดตามหลักการของพระพุทธศาสนาเรา ต้องรอให้ไออุ่นนั้นจากไปอย่างสนิทเสียก่อนเราจึงจะมั่นใจได้ว่าคน ผู้นั้นน่าจะตายไปแล้ว แต่ถ้ารอถึงขนาดนั้นแล้วพบว่าจะเป็น อุปสรรคต่อการนำเอาอวัยวะของคนตายที่ได้แสดงเจตจำนงบริจาค ไว้ไปใช้ เหตุผลเรื่องความจำเป็นที่กล่าวมานี้บวกกับข้อมูลทาง การแพทย์ที่ยืนยันว่าคนที่สมองตายแล้วยากที่จะกลับคืนมามีชีวิต อีกหรือไม่มีเลย เกณฑ์เรื่องสมองตายก็น่าจะไม่มีอะไรขัดแย้งกับ ทศณะของพระพุทธศาสนา จะอย่างไรก็ตาม หากตีความพระไตร- ปิฎกอย่างเคร่งครัดในส่วนที่ว่า ความแตกต่างระหว่างคนตายกับ คนเป็นที่สำคัญอย่างหนึ่งคืออินทรีย์ของคนตายนั้นไม่อาจใช้งานได้ แล้ว แต่อินทรีย์ของคนเป็นยังสามารถใช้งานได้ คนที่เรานำเอา อวัยวะเช่นดวงตาของเขาออกไปแล้วดวงตานั้นสามารถนำไปใช้กับ คนอื่นได้ก็ต้องถือว่ายังไม่ตายสนิทตามทศณะของพระพุทธศาสนา (โย จายัม อาวุโส มโตะ กาลกโตะ ตสฺส กายสงฺขารํ นิรุทฺธา ปฏิป- ปสฺสทฺธา วจีสฺสงฺขารํ นิรุทฺธา ปฏิปฺปสฺสทฺธา จิตฺตสงฺขารํ นิรุทฺธา ปฏิปฺปสฺสทฺธา อายุ ปริกฺขิณํ อุสฺมา วูปสนฺตา อินฺทฺริยานิ ปริกิ- นฺนานิ โย จายัม ภิกฺขุ สลฺยาเวทยิตฺติโรธํ สฺมาปฺนโน ตสฺสปี กาย- สงฺขารํ นิรุทฺธา ปฏิปฺปสฺสทฺธา วจีสฺสงฺขารํ นิรุทฺธา ปฏิปฺปสฺสทฺธา จิตฺตสงฺขารํ นิรุทฺธา ปฏิปฺปสฺสทฺธา อายุ อปฺปริกฺขิณํ อุสฺมา วูปสนฺตา อินฺทฺริยานิ วิปฺปสนฺนานิ โย จายัม อาวุโส มโตะ กาลกโตะ โย จายัม ภิกฺขุ สลฺยาเวทยิตฺติโรธํ สฺมาปฺนโน อิทํ เนลํ นานากรรม) แต่การพิจารณาอย่างเคร่งครัดนี้ก็ไม่ได้แปลว่าในทางปฏิบัติเรา

จะต้องถือเคร่งครัดอย่างนั้น ความตายนั้นเป็นปรากฏการณ์ที่เกิดต่อเนื่อง เปรียบเหมือนรถยนต์ที่วิ่งอยู่บนถนน เมื่อเครื่องยนต์ดับ รถยนต์จะยังวิ่งไปได้ต่อระยะหนึ่งเพราะยังมีกำลังส่งหรือยังมีแรงเฉื่อยอยู่ เกณฑ์เรื่องสมองตายนั้นก็คือเกณฑ์ที่บอกว่า “ตอนนี้เครื่องยนต์ดับแล้วนะ” ระหว่างนั้นกายจะยังทำงานต่อไปได้ระยะหนึ่งในความหมายว่าอวัยวะจำนวนหนึ่งที่เป็นประโยชน์ในทางการแพทย์เช่นดวงตา หัวใจ ยังไม่ตาย เราสามารถนำเอาอวัยวะเหล่านี้ออกไปใช้กับคนอื่นได้ ปัญหาที่ว่าในช่วงที่กายยังทำงานต่อไปได้ระยะหนึ่งเหมือนกับรถที่เครื่องยนต์ดับแล้วแต่ยังวิ่งต่อไปนี้ควรถือว่าคนผู้นั้นตายแล้วหรือไม่ ผู้วิจัยคิดว่าที่พระพุทธศาสนาแนะนำหากจะให้มั่นใจต้องรอให้กายยุติการทำงานลงอย่างสิ้นเชิง คือรอให้รถยนต์ที่เครื่องดับนั้นหยุดนิ่งแล้วเสียก่อนจึงค่อยลงความเห็นว่าคุณผู้นั้นได้ตายแล้วก็เพราะเหตุผลเดียวที่ว่า ในระหว่างนั้นอาจเป็นไปได้ที่กระบวนการทั้งหมดของชีวิตอาจเริ่มต้นขึ้นใหม่ก็ได้ จะเพราะอะไรก็ตามแต่ (พระพุทธศาสนาเชื่อว่าเงื่อนไขหนึ่งที่ทำให้เกิดเหตุการณ์ที่เป็นเสมือนปาฏิหาริย์นี้คือพลังของกรรม) ซึ่งถ้าเทียบกับเรื่องรถยนต์ก็คือระหว่างที่เครื่องดับแล้วรถยังวิ่งต่อ ตราบเท่าที่รถยังไม่หยุดสนิทก็อาจเป็นไปได้ที่เครื่องยนต์อาจจะทำงานขึ้นมาอีกครั้ง เหตุผลเรื่องความเป็นไปได้ของพระพุทธศาสนาข้อนี้จะมีน้ำหนักไม่มากถ้าทางการแพทย์สามารถให้ข้อมูลที่ได้จากการศึกษาวิจัยอย่างรอบคอบรอบด้านว่า เป็นไปได้อย่างมากหรือเป็นไปได้เลยที่ระหว่างที่รถยังวิ่งต่อเพราะแรงเฉื่อยเครื่องยนต์ชีวิตจะกลับมาทำงานอีกครั้ง ข้อมูลที่แสดงแนวโน้มส่วนใหญ่หรือทั้งหมดทั้งสิ้นว่าผู้ที่สมองตายแล้วใหม่ๆแม้

อินทรีย์ของเขาจะยังไม่ตาย แต่ที่สุดทุกอย่างในตัวเขาก็จะตายน่าจะเป็นเหตุผลสำคัญที่ทำให้ในท้ายที่สุดแล้วพระพุทธศาสนา น่าจะยอมรับว่าในทางปฏิบัติการนำเอาอวัยวะที่ยังทำงานได้เหล่านี้ ออกมาใช้เป็นเรื่องที่ชาวพุทธรับได้

— ควรพิจารณาความตายอย่างไร —

สิ่งที่เราพิจารณาผ่านมานั้นคือนิยามของความตาย นอกจากเรื่องนี้ยังมีอีกเรื่องหนึ่งที่เรายังไม่ได้พิจารณาคือ “ควรพิจารณาความตายอย่างไร” ดูเหมือนว่าในสองเรื่องนี้ พระพุทธศาสนาจะให้ความสำคัญแก่เรื่องหลังนี้มากกว่าเรื่องแรก แม้จะไม่ได้ประกาศออกมาชัดเจนว่าตนเองคิดอย่างไรเกี่ยวกับเรื่องความตาย แต่สิ่งที่เกิดขึ้นในประวัติศาสตร์ของวิทยาการด้านการแพทย์ตะวันตกพอบอกเราได้ว่าวงการแพทย์มองเรื่องความตายอย่างไร เราอาจเรียกทัศนะเกี่ยวกับความตายที่แฝงอยู่ใน (หรือที่อยู่เบื้องหลัง) การค้นคว้าวิจัยทางการแพทย์ว่า “ทัศนะแบบที่มองว่าความตายคือสิ่งชั่วร้าย” ตามทัศนะนี้ “การมีชีวิตอยู่” เป็นสิ่งดี “ความตาย” เป็นสิ่งชั่วร้าย เมื่อเห็นว่าการมีชีวิตอยู่เป็นสิ่งดี จึงมีการค้นคว้าวิจัยเพื่อหาทางทำให้มนุษย์มีชีวิตที่ยืนยาวที่สุดเท่าที่จะทำได้ และในกรณีที่มีการเจ็บไข้ได้ป่วย สิ่งที่แพทย์จะต้องพยายามอย่างสุดกำลังก็คือรักษาชีวิตของคนไข้เอาไว้ บางครั้งในการพยายามยืดยุดชีวิตของคนไข้เอาไว้ให้นานที่สุดเท่าที่จะทำได้นี้ แพทย์เองก็ไม่เคยตั้งคำถามว่า ทำไมจึงต้องพยายามยืดยุดเช่นนั้น การที่แพทย์ไม่ได้ตั้งคำถามเช่นนี้บางครั้งก็นำไปสู่โศกนาฏกรรมของคนไข้ที่สมควรตายได้แล้ว หากหมอและความก้าวหน้าทางการแพทย์ไม่เข้าไปแทรกแซง แต่

เพราะสิ่งเหล่านี้เข้าไปแทรกแซง เขาจึงอยู่ในสภาพของคนที่เรียกว่า “กึ่งเป็นกึ่งตาย” คือจะตายก็ไม่ตาย จะฟื้นกลับมาเป็นคนอีกก็ไม่ฟื้น

อันที่จริงการมองว่าชีวิตเป็นสิ่งมีค่า ส่วนความตายเป็นสิ่งที่น่ากลัวนั้นก็สอดคล้องกับธรรมชาติของมนุษย์ในแง่ที่ว่าเราทุกคนจะรู้สึกกับชีวิตและความตายกันแบบนี้ทั้งนั้น วิชาจิตวิทยาจะบอกเราได้ดีว่าการคำนึงถึงชีวิตและความตายแบบนี้เป็นธรรมชาติพื้นฐานด้านจิตใจของมนุษย์ ส่วนนักชีววิทยาก็อาจจะบอกเราไปในอีกแง่มุมหนึ่งว่า ในบรรดาสัตว์ชาติพันธุ์พื้นฐานของมนุษย์และสัตว์นั้น สัตว์ชาติพันธุ์ในการรักษาชีวิตและหลีกเลี่ยงความตายเป็นสัตวชาติพันธุ์ที่ทรงพลังมากอย่างหนึ่ง หากพิจารณาในแง่นี้ สิ่งที่ผลักดันอยู่เบื้องหลังการค้นคว้าวิจัยทางการแพทย์และชีววิทยาเพื่อต่อสู้ยื้อยุดกับความตายก็คือธรรมชาติภายในลึกๆของเราที่กล่าวมานั่นเอง ในคัมภีร์พระพุทธศาสนา ดูเหมือนว่าข้อเท็จจริงที่ว่ามนุษย์ต้องการมีชีวิต เกลียดกลัวความตายนั่น เป็นสิ่งที่พระพุทธศานามองว่าไม่ได้เสียหายในตัวเอง หากถูกใช้อย่างเหมาะสม เช่นใช้เปรียบเทียบกับตนเองว่า คนอื่นต่างก็รักตัวกลัวตาย เราเองก็รักตัวกลัวตาย เมื่อเป็นเช่นนี้เราก็ไม่ควรเบียดเบียนผู้อื่น เราไม่ชอบที่ใครมาทำกับเราแบบนี้ฉันใด คนอื่นก็ฉันนั้น (อตฺตานุ อูปมํ กตฺวา น หนฺนฺย น ฆาตเย) (ขุ. ฐ. ๒๕/๒๐) จะอย่างไรก็ตาม ความรักชีวิตนั้นว่าโดยธรรมชาติก็คือสิ่งที่ปรากฏออกมาจากธรรมชาติอันลึกซึ้งของมนุษย์ส่วนที่เป็นด้านลบที่พระพุทธศาสนาเรียกว่า “ตัณหา” และตัณหานี้พระพุทธศาสนาก็สนใจศึกษามากเป็นพิเศษเพราะเชื่อว่าสิ่งนี้คือที่มาของความทุกข์ในชีวิตมนุษย์ เราจะใช้เนื้อที่พิจารณา

รายละเอียดของตัณหาว่าเกี่ยวข้องกับเรื่องความตายอย่างไรสักเล็กน้อย

เราได้พิจารณากันในบทที่ผ่านมาแล้วว่า พระพุทธศาสนาสอนให้เรามองชีวิตนี้ว่า “มีเพียงบางส่วนเท่านั้นที่เป็นตัวเรา” ในขณะที่ “บางส่วนไม่ใช่ตัวเรา” ส่วนที่เป็นตัวเราก็คือจิตใจที่ติดามใสสะอาด ส่วนที่ไม่ใช่ตัวเราก็คือกายและสัญญาตณฺหาณที่ติดมากับกายผ่านทางวิวัฒนาการอันยาวนาน ในแง่นี้สิ่งที่เรียกว่า “ตัณหา” ก็ไม่ใช่ตัวเรา พระพุทธศาสนากล่าวถึงแง่หลักๆ สามแง่ของตัณหา (คืออาการที่ตัณหาแสดงตัวออกมาให้เห็น) ว่า (ก) ตัณหาจะแสดงตัวออกเป็นความอยากที่จะมีจะ “ได้มาครอบครอง” ตัณหาในความหมายนี้เรียกในคัมภีร์ว่า “กามตัณหา” การอยากได้เงินเดือนมากๆ โดยไม่ต้องทำงานหนักเป็นตัวอย่างของตัณหาในแง่นี้ (ข) ตัณหาบางครั้งก็แสดงตัวออกเป็นความปรารถนาอันรุนแรงที่จะ “เป็นหรือดำรงอยู่” คัมภีร์เรียกตัณหาในความหมายนี้ว่า “ภวตัณหา” ความรักตัวกลัวตาย พยายามยืดยุดชีวิตไว้เมื่อรู้ว่าตนเองจะตายเป็นตัวอย่างของตัณหาในความหมายนี้ (ค) แต่บางครั้งเมื่อชีวิตเรียนรู้ว่าโลกนี้ไม่ใช่ที่ที่เราจะได้สิ่งที่ปรารถนาเสียทั้งหมด ความรู้สึกเคียดแค้นชิงชังชีวิตก็อาจเกิดขึ้น ตัณหาในแง่ที่สามนี้จะแสดงตัวออกเป็นความปรารถนาอันรุนแรงที่จะ “หนีไปจากความกดดันบีบคั้นนั้น” คัมภีร์เรียกตัณหาในแง่นี้ว่า “วิภวตัณหา” คนที่ฆ่าตัวตายเพราะชีวิตบีบคั้นนั้นอาจยกมาเป็นตัวอย่างการกระทำที่ถูกชักนำด้วยตัณหาประเภทที่สามนี้ จากที่วิเคราะห์มานี้จะเห็นว่า สัญญาตณฺหาณในการรักษาชีวิตให้ยืนยาวนั้นพระพุทธศาสนาถือว่าไม่ได้มีต้นกำเนิดมาจาก “ตัวตนแท้ๆของเรา” แต่เนื่องจากทั้ง “ตัวเรา” และ “สิ่งอื่น”

ที่อยู่ร่วมกับเราภายในชีวิตเดียวกันนี้อาศัย “หัวใจเดียวกัน” สำหรับคิดหรือรู้สึก โดยทั่วไปมนุษย์จึงมักแยกแยะไม่ค่อยออกว่า ความคิดที่เกิดขึ้นนั้นเป็นของตนหรือของสิ่งอื่น สำหรับเรื่องความรู้สึกต่อความตายตามที่ปรากฏในจิตใจหรือความรู้สึกของคนโดยทั่วไปนี้ พระพุทธศาสนาวิเคราะห์เอาไว้ชัดเจนว่ามาจากด้านที่ไม่ใช่ตัวตนแท้ๆของเรา เมื่อแยกได้เช่นนี้แล้วพระพุทธศาสนาก็สอนให้พิจารณาความตายจากด้านที่เป็นตัวตนแท้ๆของเรา มีหลายวิธีที่จะพิจารณาความตายจากด้านที่เป็นตัวตนของเรา แต่วิธีหนึ่งที่ผู้วิจัยขอนำมากล่าวถึงนี้เป็นวิธีที่พบมากที่สุดในคัมภีร์พระพุทธศาสนา วิธีที่ว่านี้เรียกว่า “การเจริญมรณสติ”

ในคัมภีร์ “วิสุทฐิสมรรค” (วิสุทฐิ. ๒/๒-๓) ท่านพระพุทธโฆษาจารย์ได้กล่าวถึงรายละเอียดเกี่ยวกับการเจริญมรณสติเอาไว้มาก เราจะพิจารณาบางส่วน ดังนี้

ตัม ภาเวตุกามเณ รโหคเตน ปฐิสลลีนเณ มรณัม ภวิสสตี ชีวิตินุทริยํ
 อุปะจนิชชีสสตีติ วา มรณัม มรณนุติ วา โยนิโส มนสิกาโร ปวตเตตพุ-
 โฟ ฯ อโยนิโส ปวตตยโต หิ อัญจนมรณานุสฺสเรณ โสโก อุปะชชติ
 วิชาตมาตุยา ปิยปุตตมรณานุสฺสเรณ วีย อนิฏฺฐจนมรณานุสฺสเรณ
 ปาโมชฺชํ อุปะชชติ เวรีนํ เวริมรณานุสฺสเรณ วีย มชฺฌตตชนมรณ-
 นุสฺสเรณ ลัมเบโก น อุปะชชติ มตกเลวทสฺสเน จวทาหกสฺส วีย
 อตฺตโน มรณานุสฺสเรณ สนฺตาโส อุปะชชติ อุกกิตฺตาสิกวธกัม ทิสฺวา
 ภีรูกชาติกสฺส วีย ฯ ตเตตฺตํ สพฺพมปิ สตีลัมเบคณาวีรหโตโหติ ฯ
 ตสฺมา ตตฺถ ตตฺถ หตฺมตสฺสเต โอโละเกตฺวา ทิฏฺฐปุพฺพสมฺปตฺตีนํ
 สตฺตานํ มตานํ มรณํ อวชฺชิตฺวา สตีณฺจ ลัมเบณฺจ ฌาณณฺจ โยเชตฺวา
 มรณํ ภวิสสตีติอาทินา นเยน มนสิกาโร ปวตเตตพุโผ ฯ เอวํ ปวต-
 เตนฺโต หิ โยนิโส ปวตเตติ อุปาเยน ปวตเตตีติ อตฺโถ ฯ เอวํ

ปวตตยโตเยว หิ เอกจจุสส นีวรณานิ วิกุขมกนฺติ มรณารมมณา สติ
สณฺหาติ อุปจารปฺปตฺตเมว กมฺมภูจํ น โหติ ฯ

ยสฺส ปน เอตฺตาวตา น โหติ เตน วรกปจฺจุปฺปญฺจาทฺ สมนฺตติวิปตฺ-
ติโต อุปสํหรัณโต กายพฺพุสาธารณโต อายุทฺพพฺพลโต อนิมิตฺตโต
อทฺธานปริจฺเจทโต ขณฺปรีตฺตโตติ อิมหิ อฏฺฐหาการเหหิ มรณํ อนุสฺสริ-
ตพฺพํ ฯ

ข้อความนี้แบ่งออกเป็นสองตอน ทั้งหมดเป็นข้อแนะนำสำหรับการเจริญมรณสติอย่างเป็นทางการหรือเป็นรูปแบบในฐานะ “กรรมฐาน” อย่างหนึ่ง แต่ในทางปฏิบัติ เราอาจประยุกต์ใช้อย่างไม่เป็นทางการก็ได้ คือแม้ในขณะที่ทำงาน กินข้าว พักผ่อน หรือทำกิจอย่างใดอย่างหนึ่งก็สามารถเจริญได้ ไม่ต้องสละเวลาเพื่อการนี้โดยเฉพาะ ข้อความตอนแรกท่านแนะนำสำหรับคนที่มีพื้นฐานด้านการเจริญสติดี ท่านแนะนำให้ปลีกตนไปอยู่คนเดียวเงียบๆ แล้วพินิจเรื่องความตาย ผ่านทางการบริกรรมว่า “ตาย... ตาย...” (การบริกรรมนี้เป็นการรวมศูนย์จิตใจโดยวิธีใช้เสียงเป็นตัวนำความคิด การสวดมนต์ของพระสงฆ์ที่กระทำเป็นประจำเช้าเย็นทุกวัน วันละประมาณ ๒ ชั่วโมงนั้นก็เพื่อเจริญสติ) ในการเพ่งพินิจความตายนี้อาจเป็นไปได้ที่สิ่งที่ไม่ใช่ตัวตนของเราจะเข้ามาส่วนร่วมด้วย ท่านพระพุทธโฆษาจารย์ได้เตือนให้ระวังสิ่งนี้ ยกตัวอย่างเช่นเมื่อนึกไปถึงคนที่เราเกลียดบางคนที่กำลังจะตาย เราอาจรู้สึกกระหายใจ แต่พอนึกไปถึงคนที่เรารักเช่นลูกแล้วนึกต่อไปว่าวันหนึ่งเขาจะต้องตายก็อาจสลดใจ การไตร่ตรองความตายแบบนี้ไม่ใช่ตัวเราเป็นผู้ไตร่ตรอง แต่คือค้นหาเป็นผู้ไตร่ตรองแทน ท่านแนะนำให้กันสิ่งที่ไม่ใช่ตัวเราออกไปจากกระบวนการพินิจเรื่องความตาย เนื่องจาก

ตัวเราในที่นี้คือปัญญา เมื่อใช้ปัญญาใคร่ครวญเรื่องความตายในแง่ที่เป็นปรากฏการณ์ธรรมชาติซึ่งเราไม่มีทางหลีกเลี่ยงหนีพ้น ความยึดติดในชีวิต (นิเวศน์) ก็จะค่อยๆ คลายลง จิตใจที่คลายความยึดติดนั้นจะเป็นสมาธิ และสมาธินั้นจะเป็นฐานของการเจริญจิตภาวนาที่สูงขึ้นไป

ข้อความตอนที่สองท่านแนะนำว่า สำหรับผู้ที่ไม่อาจทำใจให้คลายความยึดติดในชีวิตได้เพราะไม่มีกรอบความคิดที่ชัดเจนตามวิธีการแบบแรก (ที่เน้นเพียงการบริกรรมเท่านั้น) ท่านพระพุทโธโฆษอาจารย์ได้แนะนำให้พิจารณาความตายผ่านกรอบความคิด ๘ ประการต่อไปนี้คือ

(๑) พิจารณาว่าความตายนั้นเหมือนนักฆ่าที่เรากำลังประจันหน้าอยู่ (วธกปจจุปฏฺฐานโต) การพิจารณาในกรอบความคิดนี้ก็เหมือนกับที่คนไทยโบราณเราพูดกันว่า “ความตายนั้นแขวนคออยู่ตลอดเวลา” การพินิจความตายในกรอบความคิดนี้ก็คือการระลึกอยู่เสมอว่าตนเองจะตายเมื่อใดก็ได้ ความตายนั้นติดตรึงอยู่กับชีวิตเราเพราะเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติแห่งชีวิต ความตายที่ว่านี้จึงเปรียบเสมือนนักฆ่าที่ไปในทุกที่กับเรา การที่เรารอดตายไปเป็นวันๆ นั้นเป็นเพราะเขายังไม่ลงมือเท่านั้นเอง การพิจารณาความตายในกรอบความคิดนี้จะช่วยให้เราไม่ประมาท รู้จักเร่งรัดตนเองให้ทำสิ่งที่ควรทำ เพราะหากไม่ทำเสียตอนนี้อาจจะไม่มีเวลาทำเลยก็ได้

(๒) พิจารณาว่าความตายนั้นคือสิ่งที่จะกระชากเอาบรรดาลิขิตรักสิ่งหวงที่เราสะสมมาตลอดชีวิตไป (สมฺปตฺตฺติวิปตฺตฺติโต) ใน “วิสุทฺธิ-มรรค” นั้นท่านได้ยกตัวอย่างพระราชาวาตอนมีชีวิตอยู่ได้ครอบครองสมบัติมากมายมหาศาล แต่ตายแล้วก็ไม่มีอะไรสักอย่างติด

ตัวไปได้ การพิจารณาความตายในกรอบความคิดนี้จะช่วยให้เราไม่หลงอยู่กับการสะสมทรัพย์สินเงินทองและเกียรติยศ

(๓) พิจารณาความตายโดยการเปรียบเทียบเรากับผู้อื่น โดยเฉพาะผู้ที่เหนือกว่าเราไม่ว่าจะในด้านใด (อุปสงฺหฺรณโต) ท่านได้ยกตัวอย่างเช่น ให้เรานึกถึงคนที่ร่ำรวยมากๆ มีคนแวดล้อมมากๆ ทำยที่สุดคนเหล่านี้ก็ต้องตาย และที่สุดท่านแนะนำให้ระลึกว่าแม้ขนาดพระพุทธเจ้าซึ่งถือเป็นบุคคลที่สูงที่สุดในด้านการเอาชนะตนเองสุดท้ายก็ยังปรินิพพาน การพิจารณาความหมายในแง่นี้จะช่วยให้เราไม่กลัวตาย เป็นหลักจิตวิทยาที่ว่าขนาดคนที่เหนือกว่าเราก็กังยังไม่พ้นจากสิ่งนี้ เมื่อมันเกิดกับเราก็ไม่เห็นจะต้องหวาดกลัว อนึ่งการเปรียบเทียบในที่นี้ในแง่หนึ่งก็คือการคิดถึงคนอื่นๆ เหมือนการเดินทางในที่มืดด้วยกันหลายคน การไปในที่มืดหลายคนย่อมทำให้เราไม่หวาดกลัว ข้อนี้ก็ฉันทัน

(๔) พิจารณาความตายในแง่ที่ว่า เพราะกายของเราไม่ใช่ของเรา แต่เป็นของสาธารณะแก่โรคภัยไข้เจ็บและเงื่อนไขอีกมากมายที่เราไม่รู้ เมื่อเป็นของสาธารณะ เราก็ไม่มีสิทธิ์แสดงความหวงแหนในรูปของการกลัวตาย (กายพหุสาธณโต) ในคัมภีร์พระพุทธศาสนา นั้นท่านมักเปรียบเทียบกายว่าเป็น “รังของโรค” หมายความว่ากายนี้เป็นสิ่งที่ธรรมชาติสร้างมาให้มีความเหมาะสมหรือมีแรงดึงดูดใจที่จะเชื้อเชิญบรรดาโรคภัยไข้เจ็บทั้งหลายให้เข้ามาเยี่ยมเยือนหรืออยู่อาศัย คนที่ป่วยเป็นมะเร็งนั้นจะทราบดีว่าเซลล์มะเร็งนั้นก็ก่อตัวขึ้นจากเนื้อหนังของเขานั่นเอง การพิจารณาความตายในแง่นี้จะช่วยให้เราไม่ตระหนกเวลาที่ความเจ็บไข้มาเยือน เพราะกายเราไม่ใช่ของเรา เป็นเสมือนสวนสาธารณะ ใครจะเข้ามาเมื่อไหร่ก็ยอม

ได้ เราจึงไม่ควรตกใจเมื่อวันหนึ่งพบว่าคนที่เข้ามาในสวนสาธารณะแห่งชีวิตเรานั้นคือมัจจุราช

(๕) พิจารณาว่า เพราะสิ่งที่เรียกว่าอายุที่หล่อเลี้ยงชีวิตเราไว้นั้นเป็นสิ่งเปราะบาง ดังนั้นความตายจะมาเยือนเมื่อใดก็ได้ (อายุ-พุพพลโต) อายุในที่นี้หมายถึงสิ่งที่พระอภิธรรมเรียกว่า “ชีวิตินทรีย์” ซึ่งได้แก่พลังที่หล่อเลี้ยงรูปธรรมให้มีชีวิต^{๑๑} พระพุทธศาสนาถือว่าสิ่งนี้ (ที่อยู่ในตัวมนุษย์) โดยตัวมันเองเป็นสิ่งบอบบางทั้งในแง่ที่สามารถถูกกระทบโดยสิ่งภายนอกให้แตกหักได้ง่ายและในแง่ที่ตัวมันเองก็ต้องอาศัยสิ่งภายนอกสำหรับค้ำจุน ชีวิตินทรีย์ของสิ่งต่างๆ มีความเข้มแข็งเปราะบางต่างกัน พืชบางชนิดเพียงขาดน้ำไม่ถึงวันก็ตายแล้ว ต่างกับพืชบางชนิดเช่นพืชในทะเลทรายที่สามารถอยู่ได้ท่ามกลางสภาพแวดล้อมที่แห้งแล้ง สัตว์บางชนิดเช่นแมลงมีอายุเพียงไม่กี่วัน แต่บางชนิดเช่นเต่าอายุนับได้เป็นร้อยปี สำหรับมนุษย์นั้น ท่านสอนให้พิจารณาว่าอายุของเราตามที่เป็นอยู่นี้แม้จะเทียบกับสิ่งที่อายุมีคุณภาพด้อยกว่าเรา (เช่นแมลง) แต่ก็นับว่าเป็นสิ่งที่เปราะบางทีเดียว เรานั้นหายใจเป็นปกติอยู่ตลอดเวลาจนลืมไปว่า หากขาดอากาศหายใจเพียงไม่กี่นาทีเราก็ตายแล้ว คนที่

^{๑๑} “อายุ” ในภาษาบาลีมีความหมายหลากหลาย แต่ความหมายหลักๆ ที่สำคัญมีอยู่สองคือ (๑) พลังที่หล่อเลี้ยงรูปธรรมให้มีชีวิต หรือให้ทำหน้าที่สืบต่อไปได้ (๒) กำหนดช่วงเวลาของการดำรงอยู่ของสิ่งต่างๆ อายุในความหมายนี้ก็คือสิ่งที่เราเรียกว่าช่วงชีวิต พจนานุกรมบาลีของ The Pali Text Society แปลคำว่าอายุในความหมายแรกว่า Vitality และความหมายที่สองว่า Duration of life อายุในความหมายแรกนั้นจะเป็นพื้นฐานของอายุในความหมายที่สอง คือลักษณะของพลังที่หล่อเลี้ยงรูปธรรมในสิ่งใดจะเป็นตัวกำหนดช่วงชีวิตของสิ่งนั้น

ขับรถเร็วๆโดยไม่มีอุปกรณ์ป้องกัน (เช่นขับจักรยานยนต์แล้วไม่สวมหมวกกันน็อค) นั้นอาจไม่ทันนึกว่ากายเราหากได้รับแรงกระแทกที่ไม่ได้มากมายนักก็อาจพิการหรือตายได้แล้ว นี่คือตัวอย่างที่แสดงให้เห็นว่าชีวิตนี้เป็นสิ่งเปราะบาง อนึ่ง แม้ว่าเราจะสามารถคุ้มครองตนเองให้พ้นจากการถูกระทบด้วยสิ่งภายนอกไม่ว่าจะเป็นอุบัติเหตุหรือโรคภัยไข้เจ็บ กายของเราก็มีอายุขัยของมันเอง คือมีช่วงเวลาที่กำหนดแน่นอนว่าจะสามารถทำงานได้ภายในช่วงนี้เท่านั้น เมื่อผ่านช่วงนั้นไปแล้ว กายก็ต้องยุติบทบาทลง ช่วงเวลาดังกล่าวนี้อาจผ่านไปแล้วก็ไม่ได้มากมายอะไรนัก เพียง ๓๐-๘๐ ปีเท่านั้นเอง การพิจารณาความตายผ่านทางความเปราะบางของอายุนี้อาจช่วยให้เราไม่ประมาทในการใช้ชีวิตทั้งในแง่กายภาพ (คือไม่ประมาทที่จะคุ้มครองตนในทางกายภาพให้ดีที่สุดเท่าที่จะทำได้) และในแง่คุณภาพ (คือรู้จักใช้ชีวิตอย่างคุ้มค่ากับเวลาที่เสียไป)

(๖) พิจารณาว่า การปรากฏขึ้นของความตายนั้นไม่มีสัญญาณเตือนล่วงหน้า ความตายสามารถเกิดกับเราเมื่อใดก็ได้ (อนิมิตต-โต) ข้อนี้อาจพิจารณาได้ง่ายในแง่ที่สัมพันธ์กับเรื่องอื่นๆที่กล่าวมาข้างต้น หากจะกล่าวเฉพาะในแง่ที่เราอาจพิจารณาว่าการมีชีวิตนั้นเป็นการเสี่ยงโชคในตัวเอง เสี่ยงโชคในความหมายว่ามีโอกาสมากมายที่ความตายจะปรากฏแก่ชีวิตเรา ดังนั้นการที่เรามีชีวิตอยู่รอดในแต่ละวันควรได้รับการพิจารณาว่าเป็นโชคของวันนั้นที่เราไม่ตาย แต่เราคงไม่อาจมั่นใจได้ว่าตนเองจะโชคดีตลอดไป เหมือนขณะที่ขับรถแล้วเปิดวิทยุฟังรายงานว่ามีอุบัติเหตุเกิดขึ้นในท้องถนน ณ ตรงนี้ตรงนั้น เราไม่อาจมั่นใจว่าตนเองจะไม่ประสบเหตุการณ์เช่นนั้น เราอาจเป็นหนึ่งในบรรดาคนที่โชคร้ายเหล่านั้น

ในวันใดวันหนึ่งซึ่งเราไม่รู้ว่าจะเมื่อไหร่ ที่ไหน และอย่างไร การพิจารณาความตายในแง่นี้จะช่วยให้เราไม่ประมาท

(๙) พิจารณาว่า ความตายกำหนดตายตัวว่าจะต้องครบอายุขัยแล้วเท่านั้นจึงจะตายไม่ได้ (อภุชฐานปริจฺเจทโต) การพิจารณาในแง่นี้ก็คล้ายแง่ที่เพิ่งกล่าวมาคือเป็นการพิจารณาเน้นไปที่ประเด็นความไม่แน่นอนของชีวิต ชีวิตเรานั้นแม้จะมีกำหนดอายุขัยเอาไว้โดยธรรมชาติราว ๙๕ ปี แต่ในความเป็นจริงความตายสามารถเกิดในวัยใดก็ได้ ไม่จำเป็นต้องเป็นปัจฉิมวัย พิจารณาเช่นนี้เราก็คงจะไม่ประมาท

(๑๐) พิจารณาว่าชีวิตนั้นดำรงอยู่ในรูปของขณะที่สั้นแสนสั้น (ขณปริตฺตโต) คำว่า “ขณะ” หมายถึงช่วงเวลา ซึ่งคัมภีร์ฝ่ายพระอภิธรรมได้แสดงเอาไว้ว่าสั้นมาก เชื่อกันว่า ๑ ขณะนั้นสั้นกว่า ๑ วินาทีตามระบบวัดเวลาในปัจจุบัน การพิจารณาชีวิตในแง่นี้ก็คือการซอยชีวิตออกเป็นช่วงเวลาสั้นๆ ซึ่งผลจากการซอยนั้นจะช่วยให้เรามองเห็นบางสิ่งที่มองไม่เห็น ยกตัวอย่างเช่น เด็กสาวคนหนึ่งอายุ ๒๐ ปี เธออาจรู้สึกเวลาที่เหลืออยู่ของชีวิตนั้นมีมาก เพราะรู้สึกเช่นนั้นจึงมองไม่เห็นความจำเป็นที่จะต้องรีบทำสิ่งที่เป็นแก่นสารของชีวิต แต่ถ้าเธอใช้วิธีซอยเวลาในชีวิตให้สั้นลง เธออาจพบว่าชีวิตนั้นไม่ได้มีเวลามากอย่างที่คิด สมมติว่าเธอจะมีชีวิตอยู่ถึงอายุ ๙๐ ปี หักอายุปัจจุบันออกก็เหลือเวลา ๕๐ ปี การคิดเวลาเป็นปีอาจทำให้ดูเหมือนมีเวลามาก แต่ถ้าลองเปลี่ยนคิดเป็นวัน ๕๐ ปีจะเท่ากับ ๑๘,๒๕๐ วันเท่านั้นเอง ถ้าคิดเวลาของชีวิตอย่างซอยให้สั้นเช่นนี้ เราจะรู้สึกได้ว่าเราไม่ได้มีเวลามากอย่างที่คิด

จากที่กล่าวมาทั้งหมดนั้น เราคงพอมองเห็นว่า พระพุทธศาสนา

สอนให้เราพิจารณาความตายในแง่ของ “ข้อเท็จจริง” พร้อมกันนั้น พุทธศาสนาก็เสนอว่าเราจะแสวงหาประโยชน์จากข้อเท็จจริงนี้ได้ อย่างไร ผู้วิจัยคิดว่าการแสวงหาประโยชน์จากข้อเท็จจริงเรื่องความ ตายนี้พระพุทธศาสนาสอนให้คิดอย่างสัมพันธ์กับเงื่อนไขเหล่านี้คือ

(ก) ชีวิตนั้นมีอายุขัยของมันเอง ข้อนี้เป็นไปตามธรรมชาติ หาก จะเปรียบให้เห็นภาพชีวิตก็เหมือนแบตเตอรี่ที่มีอายุการใช้งานที่ จำกัด สิ่งที่ต้องเกิดกับแน่ๆคือ ณ วันหนึ่งไฟในแบตเตอรี่ชีวิตของ เราจะหมดดับ ถ้ามองว่าเราควรจัดการกับชีวิตอย่างไรเพื่อให้สัมพันธ์ กับข้อเท็จจริงที่ไม่มีทางหลีกเลี่ยงนี้

(ข) ดูเหมือนสิ่งที่เราอาจทำได้จะมีอยู่สองเรื่อง สองเรื่องนี้อาจ ทำไปด้วยกันได้โดยไม่จำเป็นต้องขัดแย้งกัน แต่ในบางกรณีการ สนใจที่เรื่องหนึ่งมากก็อาจกระทบต่อความสนใจในอีกเรื่องหนึ่ง ประการแรก หาวิธียืดอายุการใช้งานชีวิตให้ยืนยาวออกไป วิธีการนี้ ดูเหมือนวงการแพทย์ตะวันตกจะสนใจเป็นพิเศษ วิทยาการด้าน แพทยศาสตร์สมัยใหม่ตลอดจนงานค้นคว้าทางด้านชีววิทยาที่ สนับสนุนการแพทย์สมัยนี้ส่วนหนึ่งได้ทุ่มเทแรงงานให้แก่การ พยายาม “ยืดอายุการใช้งานชีวิต” ที่ว่านี้ ประการที่สอง ไม่เน้น การยืดปริมาณเวลา แต่สนใจการบริหารเวลาที่มีอยู่ให้เกิดประ- โยชน์สูงสุด ดูเหมือนว่าแง่ที่สองนี้จะเป็แง่ที่พระพุทธศาสนาสนใจ มากกว่า มีข้อความในพระไตรปิฎกบางแห่งกล่าวว่าพระพุทธ- ศาสนาไม่สนใจ “ปริมาณของอายุ” แต่สนใจ “คุณภาพของอายุ” (โย จ วสุสสตี ชีเว อปสฺสั ฐมมมุตฺตมัม เอกาหัม ชีวิตัม เสโย โปสฺสโต ฐมมมุตฺตมัม) (ช. ๖. ๒๕/๑๘)

(ค) การที่พุทธศาสนาสนใจเรื่องคุณภาพของอายุมากกว่า

ปริมาณของอายุนี้อัมพันธ์กับทัศนะพื้นฐานอื่นๆของพระพุทธรศาสนาเช่น ทัศนะเรื่องกรรมและการเกิดใหม่ ทัศนะเรื่องเป้าหมายของการเกิดมาเป็นคน เป็นต้น เมื่อพิจารณาจากกรอบแห่งกรรมและการเกิดใหม่ ความตายนั้นพระพุทธรศาสนาถือว่ายังไม่ใช่จุดสิ้นสุดของชีวิต ความตายเป็นเพียงจุดเปลี่ยนของภพชาติเท่านั้น ซึ่งเมื่อเปรียบกับศาสนาที่สำคัญของโลกตะวันตกเวลานี้อันได้แก่ศาสนาคริสต์เราจะเห็นความแตกต่างกันค่อนข้างมาก ตามทัศนะของศาสนาคริสต์ ชาตินี้เป็นชาติสุดท้ายแล้ว หลังจากตาย เราจะไม่ได้เกิดใหม่ มีผู้ตีความว่าที่ชาวตะวันตกเห็นความสำคัญของการมีอายุที่ยืนยาวนั้นส่วนหนึ่งอาจจะสัมพันธ์กับความเชื่อทางศาสนาที่ว่านี้ แต่สำหรับพระพุทธรศาสนา หลังจากตายแล้ว トラบเท่าที่เรายังมีกิเลส หรือเจตจำนงที่จะมีชีวิตอยู่ต่อไป (ตัณหา) เราจะยังต้องเกิดใหม่ในภพชาติต่างๆต่อไปอีกยาวนานไม่รู้จบสิ้น ชีวิตที่พิจารณาผ่านกรอบความเชื่อนี้จะต่างจากชีวิตที่พิจารณาจากกรอบความเชื่อของศาสนาคริสต์ที่กล่าวมาข้างต้นตรงที่ว่า สำหรับชาวคริสต์ พ้นจากชีวิตนี้ไปหรือพ้นจากที่ตายไปแล้ว เราไม่มีโอกาสใดๆอีกแล้วที่จะแก้ตัวในสิ่งที่เราคิดว่าตนเองทำไม่ถูกหรือผิดพลาดไป แต่สำหรับชาวพุทธร หลังจากตายไปแล้ว เรายังมีโอกาสมากมายนับไม่ถ้วนที่จะแก้ตัวในสิ่งที่คิดว่าได้กระทำผิดพลาดไป ความรู้สึกว่ามีโอกาสมากมายนับไม่ถ้วนรออยู่หลังความตายทำให้พระพุทธรศาสนาไม่รู้สึกว่าเราจะต้องพิจารณาว่าชีวิตในชาตินี้เป็นสิ่งที่เราต้องพยายามหวังเหินยวให้มีอายุที่ยืนยาวที่สุดเท่าที่จะทำได้ จะอย่างไรก็ตาม เหตุผลเรื่องกรรมและการเกิดใหม่นี้ก็มีน้ำหนักไม่สู้เหตุผลเรื่องเป้าหมายของการเกิดมาเป็นมนุษย์ ปัญหาว่าชีวิตนี้ควร

ใช้เพื่ออะไรเป็นปัญหาสำคัญปัญหาหนึ่งที่วงการจริยศาสตร์ตะวันตกถามกันอยู่ เราจะพิจารณาทัศนะทางจริยศาสตร์ทัศนะหนึ่งที่เราเห็นว่าชีวิตนั้นควรใช้เพื่อแสวงหาความสุข ทัศนะนี้เรียกกันในวงการปรัชญาว่าทัศนะแบบสุขนิยม (Hedonism) โดยทั่วไป ผู้ที่คิดว่าชีวิตควรใช้เพื่อแสวงหาความสุขนี้มักเชื่อว่าชีวิตนี้เป็นเพียงสิ่งเดียวที่เราสามารถมั่นใจได้ จะมีชาติหน้าหรือไม่เราไม่ทราบ จะมีสวรรค์หรือนรกอย่างที่ศาสนาสอนหรือไม่เราก็ไม่ทราบ แต่ที่แน่ๆคือขณะนี้เรากำลังมีชีวิตอยู่ และมีความสุขที่เราอาจแสวงหามาครอบครองได้แวดล้อมตัวเรามากมายเต็มไปหมด เนื่องจากความสุขมีหลายอย่างหลายประเภท นักปรัชญาสุขนิยมตะวันตกบางคนจึงเสนอเกณฑ์สำหรับตัดสินว่าเราควรเลือกความสุขแบบไหนจึงจะคุ้มค่าที่สุด ตัวอย่างของเกณฑ์สำหรับเลือกก็เช่น คุณภาพและระยะเวลา ของสองอย่างราคาเท่ากันแต่อย่างแรกให้ความสุขที่มีคุณภาพมากกว่าและให้ระยะเวลาในการสัมผัสความสุขมากกว่า เราก็ควรเลือกสิ่งแรก จะเห็นว่าตามความคิดนี้ ระยะเวลาในการสัมผัสความสุขถือเป็น “ค่า”(Value) อย่างหนึ่ง พระพุทธศาสนาไม่ได้มีทัศนะทางจริยศาสตร์แบบสุขนิยม จริงอยู่ที่พระพุทธศาสนาได้กล่าวข้อความที่เป็นทำนองที่อาจตีความว่าเห็นความสำคัญของความสุข เช่นข้อความว่า “พระนิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง” (นิพพานํ ปรมํ สุขํ) แต่ความสุขที่พระพุทธศาสนาสอนก็ไม่ใช่ความสุขทางด้านอายตนะ(Sensual Pleasure)อย่างความสุขที่ปรัชญาสุขนิยมกล่าวถึง ความสุขทางใจที่พระพุทธศาสนาสอนนั้นไม่สัมพันธ์กับการมีอายุที่ยืนยาว เพราะเป็นสุขที่หมายถึงการปลอดพ้นจากทุกข์ ในขณะที่สุขทางอายตนะเป็นสุขที่พระพุทธศาสนา

เรียกว่าสุขเวทนา สุขเวทนานั้นสัมพันธ์กับระยะเวลา เมื่อพระพุทธศาสนาไม่เห็นความสำคัญของสุขเวทนา (ด้วยเหตุผลหลักๆว่าเป็นสุขที่ฉาบฉวย ไม่ยั่งยืน และจริงๆแล้วก็ไม่ใช่ความสุข เพราะมีด้านที่เป็นทุกข์แฝงอยู่มาก เพียงแต่ตอนนั้นยังไม่แสดงตัวออกเท่านั้นเอง) พระพุทธศาสนาก็ไม่สอนว่าชีวิตนี้ควรใช้เพื่อแสวงหาสิ่งนี้ ตรงกันข้ามชีวิตประเสริฐอันได้แก่ชีวิตที่แสวงหาปัญญาคือชีวิตที่มีคุณค่ามากกว่า และคุณค่านี้ก็ไม่เกี่ยวกับระยะเวลาของการมีชีวิตอยู่ คนมีปัญญาสองคนแม้อายุจะยาวสั้นต่างกันก็ถือว่าเป็นผู้เข้าถึงคุณค่าของชีวิตเท่าเทียมกัน

จะอย่างไรก็ตาม เรื่องที่กล่าวมาทั้งหมดเกี่ยวกับการพยายามยืดอายุนั้นควรแยกเป็นคนละเรื่องกับการรักษาความเจ็บป่วย จริงอยู่ที่การรักษาความเจ็บไข้ในส่วนหนึ่งมีความหมายแฝงว่าเป็นการพยายามยืดอายุด้วย แต่จุดประสงค์หลักของการรักษาความเจ็บป่วยนั้นอยู่ที่การกู้คืนซึ่งสุขภาพ การปฏิบัติธรรมหรือใช้ชีวิตที่ประเสริฐตามทัศนะของพระพุทธศาสนานั้นส่วนหนึ่งเกี่ยวข้องกับการมีสุขภาพกายที่ดีด้วย การรักษาภายในยามที่เจ็บไข้จึงไม่ถือว่าขัดแย้งกับหลักคำสอนของพระพุทธศาสนา ทั้งนี้มีหลักการสำคัญว่าการรักษาความเจ็บไข้ไม่ได้มีจุดประสงค์เพื่อการยืดอายุโดยเห็นว่าการมีอายุยืนยาวเป็นสิ่งมีค่าในตัวเอง แต่การรักษาความเจ็บไข้นั้นก็เพื่อให้มีชีวิตอยู่เพื่อกระทำความดีงามทั้งแก่ตนเองและสังคมเท่านั้นเอง อนึ่งความเจ็บไข้บางอย่างที่หากพิจารณาแล้วเห็นว่าต้องใช้ความพยายามอย่างมากเพื่อรักษา และการรักษานี้อาจทำให้คนอื่นต้องเข้ามาเกี่ยวข้องในเชิงเดือดร้อนเสียหายหรือเสียประโยชน์ (เช่นสร้างตัวอ่อนเพื่อเอาเซลล์ต้นแบบมาใช้รักษาซึ่งถือเป็นการ

เบียดเบียนชีวิต) สิ่งที่เราจะต้องพิจารณาให้มากก็คือระหว่างเวลา
ของชีวิตที่ได้เพิ่มมากับความสูญเสียนั้นอย่างไหนมีน้ำหนัก
มากกว่ากัน การเลือกที่จะตายอย่างสงบเมื่อเวลาที่เหมาะสมมาถึง
ก็เป็นแง่หนึ่งของการใช้ปัญญาตามหลักการของพระพุทธศาสนา
เช่นกัน ©



—บทที่ห้า—

คุณค่าของชีวิตมนุษย์



ประเด็นที่เราจะพิจารณากันในบทนี้ คือ พระพุทธศาสนา มองเรื่อง “แก่นสาร” หรือ “คุณค่า” ของชีวิตมนุษย์ อย่างไร เพื่อให้เข้าใจว่าอะไรคือสาระสำคัญของประเด็นนี้ ชัดขึ้น ผู้วิจัยขอเกริ่นสั้นๆ ดังนี้ว่า ปัจจุบันงานวิจัยทางด้านชีววิทยา และการแพทย์ส่วนหนึ่งเกี่ยวข้องกับการดัดแปลงธรรมชาติของ มนุษย์ในระดับลึก เช่นการดัดแปลงพันธุกรรม ปราภฏการณ์นี้ ก่อให้เกิดคำถามว่างานศึกษาค้นคว้าหรือทดลองเกี่ยวกับชีวิต มนุษย์ในระดับลึกเช่นนี้เป็นสิ่งที่สังคมควรอนุญาตให้ทำได้หรือไม่ มีผู้เสนอความคิดว่าก่อนที่จะสังคมจะตอบว่าอย่างไรได้นั้นเราจะต้อง ถามกันเป็นเบื้องต้นว่าการกระทำเช่นนี้แม้จะเกิดจากความปรารถนาดีก็ยังไม่อาจถือว่าเป็นเรื่องผิดจริยธรรมหรือไม่ ถ้าเราตอบ คำถามนี้ได้ เราก็จะตอบได้ว่าสังคมควรอนุญาตสิ่งนี้หรือไม่ มีผู้ เสนอความคิดว่าการศึกษาวิจัยเพื่อเปลี่ยนแปลงมนุษย์ในระดับลึก นั้นเป็นการกระทำที่ผิดศีลธรรม ไม่ว่าจะเกิดจากแรงจูงใจเช่นใดก็

ตาม เพราะชีวิตมนุษย์เป็นสิ่งที่มີคุณค่าในตัวเอง *คุณค่าที่ว่ำนีัก็คือคุณค่าที่จะเป็นอย่ำนงที่เป็น หรือเป็นอย่ำนงที่ธรรมชาติสร้งไว้ หรือเป็นอย่ำนงที่พระเจ้าได้ทรงออกแบบไว้* การศึกษาค้นคว้าเหล่านีัผิดเพราะก้่าวก้ายคุณค่านััน หรือผิดเพราะเป็นการแสดงควมไม่เคารพในคุณค่าของชีวิตนััน โดยท้วไปผู้ที่คิดเห็นไปในทางนี้ในโลกตะวันตกนัันมักได้แก่ผู้ที่เชื่อถือคริสต์ศาสนา ล้ำนักวาทิกันนัันมีมติชัดเจนว่าการศึกษาทดลองที่เป็นไปเพื่อเปลี่ยนแปลงมนุษย์ในระดับลึกเช่่นระดับพันธุกรรม หรือเป็นไปเพื่อก่อให้เกิดชีวิตที่ไม่เป็นไปตามวิถีทางของพระเจ้า (หรือของธรรมชาติ) เช่่นการโคลนมนุษย์ ต้องถือว่าเป็นการกระทำที่ผิดศีลธรรม เหตุผลหลักๆของล้ำนักวาทิกันก็คือเหตุผลเรื่องการไม่เคารพในคุณค่าของความเป็นมนุษย์ที่ได้กล่าวมาแล้ว จากที่กล่าวมานี้เราจะเห็นว่าทศนะที่ว่าคคุณค่าหรือแก่นสารของความเป็นมนุษย์มีหรือไม่ หากมีสิ่งนั้นคืออะไร จะเป็นรากฐานโดยตรงของทศนะทางชีวจริยศาสตร์ส่วนที่เกี่ยวช้องกับชีวิตมนุษย์ ดังนั้นเราจึงต้องพิจารณาปัญหานี้จากแง่มุมของพระพุทธศาสนาก่อนเมื่อเรากำลังจะก้าวไปศึกษาว่าพระพุทธศาสนามีทศนะทางชีวจริยศาสตร์อย่ำนงไรต่อไป

เราจะพิจารณาทศนะของพระพุทธศาสนาเกี่ยวกับเรื่องนี้โดยแบ่งออกเป็นสองส่วนคือ

(๑) ส่วนแรกจะพิจารณาว่าสิ่งที่เรียกว่าแก่นสารหรือคุณค่าของชีวิตนัันพระพุทธศาสนาถือว่ามีอยู่หรือไม่ ถ้ามีสิ่งนั้นคืออะไร ถ้าไม่มี ทำไมพระพุทธศาสนาจึงคิดเช่่นนั้น

(๒) ส่วนที่สองเราจะพิจารณาว่าในกรณีทีพระพุทธศาสนายอมรับว่ามีคุณค่าของชีวิต คุณค่าที่ว่านั้นสามารถถูกก้่าวก้ายได้ใน

กรณีเช่นใดบ้างหรือไม่ การศึกษาวิจัยในทางชีววิทยาและการแพทย์ เพื่อเปลี่ยนแปลงมนุษย์อย่างลึกซึ้งนั้นจะถือว่าเป็นการไม่เคารพคุณค่าของชีวิตหรือไม่

—แก่นสารของชีวิตมีหรือไม่ ถ้ามีคืออะไร—

เราจะเริ่มกันที่เรื่องแรก เนื่องจากคำว่าคุณค่านั้นมีความหมายกว้างและไม่ชัดเจน ผู้วิจัยคิดว่าเราสมควรที่จะตกลงกันในเบื้องต้นนี้เสียก่อนว่าจะใช้คำนี้ในความหมายใด ในที่นี้เราจะกล่าวถึงคุณค่าในความหมายว่า (ก) แก่นสารที่มีอยู่บางอย่าง ซึ่งไม่ขึ้นอยู่กับข้อกำหนดของมนุษย์ เป็นสิ่งที่มีอยู่อย่างนั้น โดยไม่จำเป็นว่าจะต้องมีคนรับรู้หรือไม่ (ข) แก่นสารที่ว่ามันเป็นสิ่งที่สูงส่ง ดั่งาม ในตัวเอง โดยไม่จำเป็นว่าจะต้องมีคนให้ค่าหรือไม่ จากความหมายนี้ จะเห็นว่าบางอย่างที่เราคิดว่ามีค่าอาจจะไม่ได้มีค่าตามนิยามข้างต้น เช่น ทองคำนั้นมีค่าเพราะมนุษย์กำหนด จริงอยู่ที่ค่าดังกล่าวมาจากแก่นสารบางอย่างของทองอันได้แก่ความเป็นของหายาก แต่ความเป็นของหายากนั้นก็ไม่ได้มีนัยของการเป็นสิ่งสูงส่งดั่งาม ผิดกับคนดีที่มีคุณสมบัติครบทั้งสองประการคือคนดีมีแก่นสารบางอย่างในตัว คือความดี (เช่นความเมตตา ความเสียสละโดยไม่หวังผลตอบแทนหรือชื่อเสียง) และแก่นสารที่ว่ามันเป็นสิ่งที่สูงส่งในตัวมันเอง คนดีอาจเหมือนทองคำคือหายาก แต่ความหายากของคนดีก็ต่างจากความหายากของทองตรงที่ความหายากในคนดีนั้นมีคุณสมบัติในแง่ที่เป็นสิ่งที่สูงส่งดั่งาม ซึ่งความหายากในทองไม่ได้มีสิ่งนี้ (เราอาจเข้าใจความแตกต่างระหว่างความหายากของทองกับคนดีได้ เช่นว่า ความหายากของทองนั้นไม่เกี่ยวกับการทำให้โลกนี้ดีขึ้น แต่

ความหายากของคนดีนั้นเกี่ยวข้อง หมายถึงว่าการมีคนดีทำให้โลกดีขึ้น แต่ทองไม่เกี่ยวกับเรื่องนี้ ความหายากประเภทที่เกี่ยวกับการทำให้โลกนี้ดีขึ้นเราจึงถือว่าเป็นสิ่งสูงส่งดั่งามในตัวเอง)

มีผู้เข้าใจว่าพระพุทธศาสนาไม่สอนว่าชีวิตมนุษย์มีแก่นสาร โดยอ้างหลักธรรมที่สำคัญๆ เช่น อนัตตาและสุญญตาสนับสนุนความเข้าใจที่ว่านั้น โดยความหมายของคำ อนัตตาแปลว่าปราศจากแก่นสาร ส่วนสุญญตาก็แปลว่าว่างเปล่าจากแก่นสาร ดังนั้นการที่มีผู้เข้าใจเช่นนั้นต้องนับว่าเป็นเรื่องที่ดูเหมือนจะสอดคล้องกับหลักธรรมในพระพุทธศาสนา จะอย่างไรก็ตาม คำว่าแก่นสารที่เรากำลังพิจารณากันในขณะนี้ผู้วิจัยคิดว่ามีความหมายกว้างกว่าที่ผู้ที่เข้าใจคำสอนของพระพุทธศาสนาข้างต้นกล่าวถึง แก่นสารนั้นอาจมีได้อย่างน้อยสองอย่างคือ “*แก่นสารทางกายภาพ*” กับ “*แก่นสารอันเป็นนามธรรม*” แก่นสารทางกายภาพนั้นผู้วิจัยหมายถึงแก่นสารในความหมายของเนื้อหนังตัวตน หลักอนัตตาและสุญญตาในพระพุทธศาสนานั้นผู้วิจัยเข้าใจว่าปฏิเสธแก่นสารในความหมายนี้เท่านั้น สิ่งที่เรียกว่าอัตตา หรืออาตมัน หรือชีวะ หรือ Soul นั้นหากใช้ในความหมายของสิ่งที่เป็นตัวตน หรือสิ่งที่มีเนื้อหนัง ไม่ว่าเนื้อหนังนั้นจะปรากฏแก่ประสาทสัมผัสของมนุษย์หรือไม่ ผู้วิจัยก็จัดให้อยู่ในกลุ่มของแก่นสารทางกายภาพที่ว่านี้เช่นกัน ยังมีแก่นสารอีกแบบหนึ่งที่ไม่ได้หมายถึงสิ่งที่เป็นเนื้อเป็นหนังหรือเป็นตัวตน แต่หมายถึงความเปี่ยมเต็มสมบูรณ์ในแง่ใดแง่หนึ่ง ยกตัวอย่างเช่น เด็กสองคนถูกเลี้ยงดูในสภาพแวดล้อมที่ต่างกัน คนแรกเป็นลูกเศรษฐี ไม่ต้องทำงาน มีคนรับใช้ ชีวิตของเด็กคนนี้ไม่เคยต้องลงแรงอะไรเลย แต่ก็มีทุกสิ่งที่ต้องการเพราะความร่ำรวยของพ่อแม่

ส่วนเด็กอีกคนเกิดในครอบครัวยากจน เป็นคนขยัน รู้ชีวิต อะไรก็ตามแต่ที่เด็กคนนี้พอมีเช่นเงินค่าขนมที่โรงเรียนล้วนมาจากแรงของตนทั้งสิ้น เด็กคนแรกนั้นอาจกล่าวได้ว่ามีชีวิตที่กลวงเปล่า แต่เด็กคนหลังมีชีวิตที่เป็นแก่นสาร แก่นสารในที่นี้ได้แก่ความเปี่ยมเต็มสมบูรณ์ในระดับที่เด็กสามารถกระทำได้ ผู้วิจัยคิดว่าพระพุทธศาสนาแม้จะปฏิเสธแก่นสารแบบแรก แต่ก็ปฏิเสธแก่นสารแบบหลังนี้ คำสอนบางอย่างในพระพุทธศาสนาเช่นคำสอนเรื่องบารมีก็มีความหมายส่อไปในทำนองที่ว่าพระพุทธศาสนายอมรับว่ามีแก่นสารที่เรียกว่าความเปี่ยมเต็ม นอกจากจะสอนว่ามี พระพุทธศาสนา ยังสอนต่อไปด้วยว่าแก่นสารประเภทนี้เป็นสิ่งที่มนุษย์พึงแสวงหา

เราอาจกล่าวได้อีกอย่างหนึ่งว่า ตามทัศนะของพระพุทธศาสนา แก่นสารมีสองแบบ แบบแรกเป็นคุณสมบัติของสิ่งของ แบบที่สองเป็นคุณสมบัติของการกระทำ เราจะใช้กรอบการจำแนกนี้พิจารณาว่า ในท้ายที่สุดแล้วพระพุทธศาสนาองว่าชีวิตมนุษย์มีแก่นสารหรือคุณค่าอะไรหรือไม่ หากมีสิ่งนั้นคืออะไร ในแง่สิ่งของ ชีวิตมนุษย์พระพุทธศาสนาพิจารณาว่าเป็นสิ่งที่เกิดจากการประกอบกันเข้าขององค์ประกอบห้าส่วนที่เรียกว่าขันธห้า ขันธห้านี้พระพุทธองค์ตรัสว่าไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และไม่ใช่อัตถ์ตน พิจารณาจากสิ่งที่กล่าวมานี้ดูเหมือนว่าชีวิตมนุษย์ในแง่ที่เป็นสิ่งของนั้นดูจะไม่น่ามีแก่นสารอะไร จะอย่างไรก็ตาม การพิจารณาแล้วสรุปเช่นนี้น่าจะเป็นการรวบรัดจนเกินไป มีคำสอนบางส่วนในพระพุทธศาสนาที่ผู้วิจัยคิดว่าเมื่อใช้พิจารณาร่วมกับคำสอนเรื่องขันธห้าและไตรลักษณ์แล้วจะช่วยให้เรามีความรอบคอบรอบด้านในการพิจารณาคุณค่าของชีวิตในแง่ที่เป็นสิ่งของมากขึ้น

หลักธรรมที่เราจะนำมาพิจารณาร่วมนี้จะต่างจากหลักธรรมอย่างเช่นขันธห้า ไตรลักษณ์ ตรงที่ไม่ใช่หลักธรรมที่มีเนื้อหาตรงไปตรงมา ต้องตีความ หรืออธิบายเพิ่มเติมโดยโยงไปหาหลักธรรมอื่นๆ เช่น มีพระพุทธวจนะตรัสว่า “การเกิดมาเป็นมนุษย์นั้นเป็นสิ่งที่ได้มาอย่างยากเย็น” (กัจจโน มนุสสปปฎิลาโก) (ขุ. ฐ. ๒๕/๒๔) ข้อความในพระไตรปิฎกบางแห่ง (ม. อุ. ๑๔/๔๘๑) ก็กล่าวถึงรายละเอียดว่าทำไมพระพุทธองค์จึงทรงสอนว่าการเกิดมาเป็นมนุษย์นั้นยากลำบาก ดังข้อความต่อไปนี้

“ภิกษุทั้งหลาย มีคนโยนท่อนที่เป็นบ่วงลงไปในมหาสมุทร ท่อนนั้นถูกลมตะวันตกพัดไปทางทิศตะวันตก ถูกลมตะวันตกพัดไปทางทิศตะวันออก ถูกลมเหนือพัดไปทางทิศใต้ ถูกลมใต้พัดไปทางทิศเหนือ มีเต้าตาบอดตัวหนึ่งอยู่ในมหาสมุทรนั้น ล่วงไปร้อยปีเต้าตัวนั้นจึงจะผุดขึ้นมาเหนือน้ำครั้งหนึ่ง ภิกษุทั้งหลาย พวกเธอคิดว่าอย่างไร เต้าตาบอดตัวนั้นจะเอาคอสวมเข้าที่ท่อนนั้นได้บ้างไหม”

“ข้อนั้นเป็นไปไม่ได้เลย พระพุทธเจ้าข้า ถ้าจะเป็นไปได้ก็คงต้องใช้เวลานานมาก พระพุทธเจ้าข้า”

“ภิกษุทั้งหลาย แต่การที่เต้าตาบอดตัวนั้นจะเอาคอสวมเข้าที่ท่อนนั้นได้ก็ยิ่งจะเร็วกว่าการที่คนชั่วทำบาปตกนรกแล้วจะกลับมาเกิดเป็นคนอีก เพราะอะไร ภิกษุทั้งหลาย เพราะคนชั่วไม่ประพฤติธรรม ไม่ประพฤติสงบ ไม่ทำกุศล ไม่ทำบุญ มีแต่ข่มเหงกันเอง มีแต่เบียดเบียนผู้อื่น”^{๑๔}

^{๑๔} เสวยถาปิ ภิกขเว ปุริโส เอกฉนิคคัพพิ ยัคคิ มหาสมุทเท ปกฺขิเปยฺย ฯ ตเมนนํ ปุรตฺถิโม วาโต ปจฺฉิเมนํ สํหเรยฺย ปจฺฉิโม วาโต ปุรตฺถิเมนํ สํหเรยฺย อุตฺตโร วาโต ทกฺขิเณนํ สํหเรยฺย ทกฺขิโณ วาโต อุตฺตเรนํ สํหเรยฺย ฯ ตตฺตราสฺส กาลเณ กจฺจโป โส วสฺสสฺส อจฺเจนํ สกึ อุมฺมุขเชยฺย ฯ ตํ ก็ มณฺณล ภิกขเว อปี นุ

ข้อความข้างต้นนี้บอกเราว่า พระพุทธศาสนาเห็นว่าโอกาสที่เราจะได้เกิดเป็นมนุษย์นั้นยากเสียยิ่งกว่าการที่เต่าตาบอดที่ร้อยปีจะโผล่ขึ้นมาเหนือน้ำจะโชคดีเอาหัวสวมเข้ากับท่อนที่มีลักษณะเป็นวงกลมๆ เล็กๆ ภายในมหาสมุทรที่กว้างใหญ่ไพศาลและเต็มไปด้วยคลื่นลมที่กระโชกพัดให้ท่อนนั้นซัดไปมาไม่อยู่กับที่ ที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะโดยธรรมชาติพื้นฐานนั้นมนุษย์มีแนวโน้มที่จะดังไปในทางความชั่วมากกว่าความดี (ตัวอย่างง่าย ๆ ก็เช่นคนเราเวลาที่ต้องทำความดีเช่นขยันอ่านหนังสือมักต้องรู้สึกฝืน แต่เวลาที่ทำความชั่วเช่นไม่อ่านหนังสือแต่นอนดูโทรทัศน์เราจะไม่รู้สึกว่าเป็นฝืน ดีชั่วในที่นี้ นิยามจากหลักธรรมของพระพุทธศาสนา ดีอาจกล่าวให้เข้าใจง่ายว่า หมายถึงการกระทำที่เป็นไปตามปัญญา ส่วนชั่วนั้นคือการกระทำที่เป็นไปตามอำนาจของกิเลส พระพุทธศาสนาวิเคราะห์ว่า โดยพื้นฐานทั่วไป มนุษย์มีแนวโน้มที่จะทำตามกิเลส มากกว่าปัญญา ดังนั้นเวลาที่ทำตามปัญญา เราจะไม่รู้สึกฝืน แต่เวลาที่ทำตามกิเลส เราจะไม่รู้สึกเช่นนั้น) เพราะธรรมชาติพื้นฐานที่ว่านี้ คนส่วนใหญ่จึงทำความชั่วมากกว่าทำความดี เมื่อทำความชั่วก็จะได้ผลคือต้องไปเกิดในอบายภูมิต่างๆ เช่นนรก สรรูปคือคนในโลกนั้นหลังจากตายแล้วจะได้มาเกิดเป็นคนอีกนั้นเป็นจำนวนน้อยมาก การที่เราได้เกิด

โส กาโลม กจฺจโป อมุสฺมี เอกจฺฉิคุคฺเพ ยุเค คีวํ ปเวเสยฺยาติ ฯ โน เหติ ฆนฺเต ยทิ ฆฺน ฆนฺเต กทาจิ กรหจิ ทิฆสฺส อทฺฐโน อจฺเจนาติ ฯ จิปปตฺริ โข โส ภิกฺขเว กาโลม กจฺจโป อมุสฺมี เอกจฺฉิคุคฺเพ ยุเค คีวํ ปเวเสยฺย ฯ อโธ พุทฺธกตฺราหํ ภิกฺขเว มนุสฺสสตฺถํ วทามิ สกึ วินิปาตคฺเตน พาเลน ตํ กิสฺส เหตุ น เหตุล ภิกฺขเว อตฺถิ ธมฺมจริยา สมจริยา กุสละกิริยา ปุณฺณกิริยา อณฺณมณฺณชาทิกา เอตล ภิกฺขเว วตฺตติ พุพฺพลมาริกา ฯ

มาเป็นคนในชาตินี้จึงถือว่าเป็นโอกาสที่ดีงามมาก *การมองชีวิตว่าเป็นโอกาสที่ดีงามเช่นนี้อาจนำไปสู่การตีความว่าชีวิตนี้เป็นสิ่งที่มีคุณค่าในตัวเองได้*

เมื่อพิจารณาทัศนะข้างต้นเข้ากับเรื่องขันธห้าและไตรลักษณ์ จะทำให้เรามองเห็นภาพของชีวิตตามทัศนะของพระพุทธศาสนาได้ว่าจริงที่ว่าชีวิตนี้ประกอบขึ้นจากส่วนประกอบห้าอย่างที่ไม่จีรังยั่งยืน และไม่มีแก่นสารที่ถาวร แต่ชีวิตนี้ก็เป็นสิ่งที่มีคุณค่าในความหมายอย่างน้อยสองอย่างคือ

(๑) ชีวิตนี้เป็นโอกาสอันงดงามซึ่งโอกาสที่ว่าเป็นผลมาจากความดีที่ได้กระทำมาในอดีตชาติ

(๒) โอกาสอันงดงามที่ว่าเป็นพื้นฐานของการแสวงหาหรือสร้างความเปี่ยมเต็มให้แก่ชีวิต

เราอาจใช้ชีวิตของพระพุทธองค์เองเพื่ออธิบายความหมายสองอย่างของชีวิตข้างต้น พระพุทธองค์นั้นในแง่ที่ทรงเป็นมนุษย์ก็เหมือนคนทั่วไปคือชีวิตของพระองค์ประกอบขึ้นจากองค์ประกอบห้าอย่างที่ไม่จีรังยั่งยืน ทรงมีพระชนม์ชีพอยู่ในโลกเป็นเวลา ๘๐ ปี จากนั้นก็ทรงจากโลกนี้ไปเหมือนคนอื่นๆ นี่คือปรากฏการณ์เกี่ยวกับความเป็นอนิจจัง ทุกขัง และอนัตตาของขันธห้าที่ประกอบกันเข้าเป็นชีวิตของพระองค์ จะอย่างไรก็ตาม การที่ทรงเกิดมาเป็นมนุษย์ในชาตินี้ก็ถือเป็นผลสืบเนื่องมาจากการที่ได้ทรงทำความดีมาในอดีตชาติ ความดีเหล่านั้นเป็นพื้นฐานของการที่ได้ทรงทำความดีมากมายในปัจจุบัน ภายในร่างกายที่ไม่จีรังยั่งยืนนั้น มีบางสิ่งที่ยั่งยืน สิ่งนี้บางครั้งทรงเรียกว่า “ธรรม” หรือ “ธรรมกาย” แม้จะมีความเห็นต่างกันในเชิงปรัชญาในหมู่นักคิดทางพระพุทธศาสนา

ในเวลาต่อมาในการทำความเข้าใจสิ่งที่เรียกว่า “ธรรม” หรือ “ธรรมกาย” นี้ แต่สิ่งที่ทุกฝ่ายดูจะเห็นเหมือนกันก็คือเห็นว่าสิ่งนี้เป็นผลของการใช้ชีวิตที่ไม่จริงจังยั่งยืนนี้เอง “สร้าง” ขึ้น พิจารณาจากแง่ชีวิตนี้ก็มีคุณค่าตรงที่เราสามารถใช้มันสำหรับสร้างสิ่งที่ยิ่งใหญ่หรือเป็นอมตะได้ พระธรรมในพระพุทธศาสนานั้นท่านกล่าวว่า เป็นอมตะไม่ขึ้นต่อกาลเวลา พระธรรมนั้นแรกสุดหมายถึงคุณธรรมที่ทรงสร้างขึ้นในพระองค์เองเช่นพระเมตตา พระปัญญา ต่อมาก็หมายถึงหลักการในการทำให้คุณธรรมเหล่านั้นปรากฏขึ้นในชีวิตของใครก็ได้ ความเป็นอมตะของพระธรรมก็สามารถอธิบายได้โดยสัมพันธ์กับความหมายทั้งสองนั้น

การวิเคราะห์คุณค่าของชีวิตที่กระทำมาข้างต้นนั้นเป็นไปในทาง “ปรัชญา” ยังมีวิธีการวิเคราะห์คุณค่าของชีวิตอีกแบบหนึ่งที่ปรากฏในคัมภีร์พระพุทธศาสนา ผู้วิจัยขอเรียกการวิเคราะห์แบบนี้ว่าการวิเคราะห์ทาง “จิตวิทยา” คุณธรรมที่พระพุทธศาสนาสอนเช่นเมตตา กรุณา อหิงสา ปัญญา เป็นต้นนั้นเป็นสิ่งที่แยกไม่ออกจากกระบวนการคิดบนพื้นฐานของการวิเคราะห์ในเชิงจิตวิทยา เราจะพิจารณาเมตตาเป็นตัวอย่าง ถามว่าทำไมพระพุทธศาสนาจึงสอนว่าความเมตตาเป็นความดี มีนักปรัชญาตะวันตกบางคนคิดว่าคนเราสามารถเป็นคนดีได้โดยไม่จำเป็นต้องเมตตาใคร เช่นนักปรัชญาอเมริกันชื่อแรนด์ (ผู้แต่งหนังสือ *The Virtue of Selfishness*) ที่เสนอความคิดว่าความเห็นแก่ตัวก็เป็นคุณธรรมได้ ความเห็นแก่ตัวนั้นหมายถึงการที่เราคิดถึงแต่ตัวเอง ไม่คิดถึงผู้อื่น หรืออาจจะหมายถึงการคิดถึงตัวเองก่อนแล้วค่อยคิดถึงผู้อื่น แต่เมตตานั้นหมายถึงการคิดถึงผู้อื่นก่อนตนเอง หรือคิดถึงผู้อื่นไปพร้อมกับ

การคิดถึงตนเอง ในแง่นี้ความเห็นแก่ตัวก็ยืนอยู่ตรงกันข้ามกับความเมตตา เหตุผลที่ความเมตตาเป็นคุณธรรมในทัศนะของพระพุทธศาสนานั้นก็คือ เพราะพระพุทธศาสนาพิจารณาว่าความเมตตามีความหมายสื่อถึงการเคารพในชีวิตของผู้อื่น ในแง่นี้พระพุทธศาสนาก็อาจวิจารณ์แนวคิดของนักปรัชญาคนที่เอ่ยถึงเมื่อสักครู่ว่า ความเห็นแก่ตัวในความหมายของการที่ต่างคนต่างก็ดูแลชีวิตตนให้ดีแล้วสังคมก็จะสงบสุขนั้นขาดมิติของการเคารพในชีวิตของผู้อื่นไป ดังนั้นในท้ายที่สุดแล้วหากความเห็นแก่ตัวจะเป็นคุณธรรมได้ คุณธรรมนั้นก็จะเป็นแต่เพียงคุณธรรมของ “ตัวฉัน” ไม่ใช่คุณธรรมของ “พวกเราทั้งหมด” อย่างเมตตาที่พระพุทธศาสนาสอน

ในพระสูตร (สํ. มหา. ๑๙/๑๔๕๙-๖๒) บางครั้งเมื่อพระองค์จะทรงสอนหลักธรรมที่เกี่ยวข้องกับการแสดงความเคารพในชีวิตผู้อื่นเช่นศีลห้า จะทรงอธิบายเหตุผลว่าทำไมเราจึงควรเคารพในชีวิตของผู้อื่น ดังตัวอย่างต่อไปนี้

พราหมณ์และคฤหบดีทั้งหลาย ‘ธรรมปริยายที่ควรน้อมเข้ามาในตน’ เป็นไฉน อริยสาวกในธรรมวินัยนี้ ย่อมพิจารณาเห็นดังนี้ว่า เราอยากเป็นอยู่ ไม่อยากตาย รักสุข เกลียดทุกข์ ถ้าผู้ใดจะปลงเราผู้อยากเป็นอยู่ ไม่อยากตาย รักสุข เกลียดทุกข์ เสียจากชีวิต ข้อนั้นย่อมไม่เป็นที่รักที่ชอบใจของเรา อนึ่ง ถ้าเราจะปลงคนอื่นผู้อยากเป็นอยู่ ไม่อยากตาย รักสุข เกลียดทุกข์ เสียจากชีวิต ข้อนั้นก็ย่อมจะไม่เป็นที่รักที่ชอบใจสำหรับเขาด้วยเช่นกัน สิ่งใดไม่เป็นที่รักที่ชอบใจของเรา สิ่งนั้นก็ย่อมจะไม่เป็นที่รักที่ชอบใจสำหรับผู้อื่น สิ่งใดไม่เป็นที่รักที่ชอบใจของเรา เราจะทำสิ่งนั้นกับผู้อื่นได้อย่างไร อริยสาวกนั้นเมื่อพิจารณาเห็นดังนั้นแล้ว ตนเองย่อมงดเว้นจากปาณาติ-

บาตด้วย ชักชวนผู้อื่นให้งดเว้นจากปาณาติบาตด้วย กล่าวสรรเสริญคุณแห่งการงดเว้นปาณาติบาตด้วย กายสมาจารของอริยสาวกนั้นย่อมบริสุทธิ์ทั้งสามส่วนอย่างนี้

พราหมณ์และคฤหบดีทั้งหลาย อีกประการหนึ่ง อริยสาวกย่อมพิจารณาเห็นดังนี้ว่า ถ้าผู้ใดจะถือเอาสิ่งของที่เรามีได้ให้ด้วยอาการขโมย ข้อนั้นย่อมไม่เป็นที่รักที่ชอบของเรา อนึ่ง ถ้าเราจะถือเอาสิ่งของที่ผู้อื่นมิได้ให้ด้วยอาการขโมย ข้อนั้นก็ย่อมจะไม่เป็นที่รักที่ชอบใจสำหรับเขาด้วยเช่นกัน สิ่งใดไม่เป็นที่รักที่รักที่ชอบใจของเรา สิ่งนั้นก็ย่อมจะไม่เป็นที่รักที่ชอบใจสำหรับผู้อื่น สิ่งใดไม่เป็นที่รักที่ชอบใจของเรา เราจะทำสิ่งนั้นกับผู้อื่นได้อย่างไร อริยสาวกนั้นเมื่อพิจารณาเห็นดังนี้แล้ว ตนเองย่อมงดเว้นจากอทินนาทานด้วย ชักชวนผู้อื่นให้งดเว้นจากอทินนาทานด้วย กล่าวสรรเสริญคุณแห่งการงดเว้นจากอทินนาทานด้วย กายสมาจารของอริยสาวกนั้น ย่อมบริสุทธิ์ทั้งสามส่วนอย่างนี้

พราหมณ์และคฤหบดีทั้งหลาย อีกประการหนึ่ง อริยสาวกย่อมพิจารณาเห็นดังนี้ว่า ถ้าผู้ใดจะมาล่วงละเมิดภริยาของเรา ข้อนั้นย่อมไม่เป็นที่รักที่ชอบใจของเรา อนึ่ง ถ้าเราไปล่วงละเมิดภรรยาคนอื่น ข้อนั้นก็ย่อมจะไม่เป็นที่รักที่ชอบใจสำหรับเขาด้วยเช่นกัน สิ่งใดไม่เป็นที่รักที่ชอบใจของเรา สิ่งนั้นก็ย่อมจะไม่เป็นที่รักที่ชอบใจสำหรับคนอื่น สิ่งใดไม่เป็นที่รักที่ชอบใจของเรา เราจะทำสิ่งนั้นกับคนอื่นได้อย่างไร อริยสาวกนั้นพิจารณาเห็นดังนี้แล้ว ตนเองย่อมงดเว้นจากกาเมสุมิจฉาจารด้วย ชักชวนผู้อื่นให้งดเว้นจากกาเมสุมิจฉาจารด้วย กล่าวสรรเสริญคุณแห่งการงดเว้นจากกาเมสุมิจฉาจารด้วย กายสมาจารของอริยสาวกนั้น ย่อมบริสุทธิ์ทั้งสามส่วนอย่างนี้

พราหมณ์และคฤหบดีทั้งหลาย อีกประการหนึ่ง อริยสาวกย่อมพิจารณาเห็นดังนี้ว่า ถ้าผู้ใดจะมาทำลายประโยชน์ของเราด้วยการ

กล่าวเท็จ ข้อนั้นย่อมไม่เป็นที่รักที่ชอบใจของเรา อนึ่ง ถ้าเราจะไปทำลายประโยชน์ของคนอื่นด้วยการกล่าวเท็จ ข้อนั้นก็ย่อมจะไม่เป็นที่รักที่ชอบใจสำหรับเขาด้วยเช่นกัน สิ่งใดไม่เป็นที่รักที่ชอบใจของเรา สิ่งนั้นก็ย่อมจะไม่เป็นที่รักที่ชอบใจสำหรับผู้อื่น สิ่งใดไม่เป็นที่รักที่ชอบใจของเรา เราจะทำสิ่งนั้นกับผู้อื่นได้อย่างไร อริยสาวกนั้นพิจารณาเห็นดังนี้แล้ว ตนเองย่อมงดเว้นจากมุสาวาทด้วย ชักชวนผู้อื่นให้งดเว้นจากมุสาวาทด้วย กล่าวสรรเสริญคุณแห่งการงดเว้นจากมุสาวาทด้วย วชิรสมาจารของอริยสาวกนั้น ย่อมบริสุทธิตั้งสามส่วนอย่างนี้

ในพระพุทธพจน์ข้างต้น พระพุทธองค์ได้ตรัสหลักธรรมที่เรียกว่า“ธรรมปริยายที่ควรน้อมเข้ามาในตน” (อตฺตูปนายิกโก ฐมฺมปริยาโย) หลักธรรมข้อนี้หากจะแปลเอาความหมายง่ายๆก็คือ “หลักการคิดถึงผู้อื่นโดยการคิดถึงตนเอง” ทรงสอนให้ผู้ฟังพิจารณาว่า เรื่องสี่เรื่องต่อไปนี้คือ การฆ่าหรือทำร้ายผู้อื่น การขโมยหรือน้ำอโงททรัพย์ผู้อื่น การล่วงละเมิดคู่ครองหรือคนอันเป็นที่รักของผู้อื่น และการกล่าวคำเท็จอันส่งผลให้ผู้อื่นเดือดร้อนเสียหาย (สี่เรื่องนี้ก็คือเนื้อหาของ ‘ศีลห้า’ สี่ข้อแรกนั่นเอง) ถ้ามีใครมาทำสิ่งเหล่านี้กับเรา เราจะชอบหรือไม่ ถ้าคำตอบคือเราไม่ชอบ การที่เราทำสิ่งเหล่านี้กับคนอื่นก็ต้องถือว่าไม่ถูกต้อง ไม่ถูกต้องเพราะสิ่งที่เราทำขัดแย้งกับสิ่งที่เราคิด หลักธรรมข้อนี้ของพระพุทธศาสนาคล้ายกับหลักจริยศาสตร์ของคานต์และขงจื๊อมาก นักปราชญ์สองท่านนี้เห็นว่าจริยธรรมคือความสอดคล้องกันระหว่างสิ่งที่เราคิดกับสิ่งที่เราทำ ถ้าเหตุผลในความคิดของเราเห็นว่า เมื่อมีใครมาทำสิ่งนี้กับเราแล้วเราไม่ชอบ ไม่ต้องการ การที่เรา

ทำสิ่งเดียวกันนั้นกับผู้อื่นก็ย่อมจะเป็นสิ่งที่เขาไม่ชอบ ไม่ต้องการด้วย การทำสิ่งนั้นแก่คนอื่นย่อมถือว่าผิดเพราะถ้าคนอื่นมาทำสิ่งเดียวกันกับเราเราย่อมจะบอกว่าผิดเช่นกัน

จะอย่างไรก็ตาม พระพุทธศาสนาก็ต่างจากจากคานต์และขงจื้อตรงที่ก่อนที่จะกล่าวถึงหลักการเอาตนไปเปรียบเทียบกับผู้อื่นนั้น พระพุทธศาสนาได้กล่าวถึงข้อเท็จจริงทางธรรมชาติอย่างหนึ่งเกี่ยวกับคน เป็นข้อเท็จจริงทางจิตวิทยาที่ว่า คนทุกคนต้องการมีชีวิตอยู่ (ชีวิตุกาโม) ไม่อยากตาย (อมริตฺตฺกาโม) ปราศจากความทุกข์ (สุขกาโม) เกลียดกลัวความทุกข์ (ทุกฺขปฏิกูล) ข้อเท็จจริงที่ว่านี้เองที่พระพุทธศาสนาถือว่าเป็นเหตุผลที่ทำให้เราไม่สามารถที่จะทำร้ายคนอื่นได้ ข้อเท็จจริงทางธรรมชาติเกี่ยวกับชีวิตที่กล่าวมานี้ นักปรัชญาตะวันตกบางคนเช่นเบนแธมก็ใช้เป็นรากฐานของหลักจริยศาสตร์ของตน ต่างกันแต่นักปรัชญาท่านนี้ใช้ไปคนละทางกับพระพุทธศาสนาเท่านั้น เบนแธมใช้ข้อเท็จจริงนี้เพื่อเสนอหลักจริยศาสตร์ที่ว่า “สิ่งที่ดีสำหรับมนุษย์คือความสุข” แต่พระพุทธศาสนาใช้ข้อเท็จจริงอันนี้เพื่อเสนอหลักจริยธรรมที่ว่า “เราไม่ควรเบียดเบียนผู้อื่น”

การพิจารณาชีวิตผ่านกรอบมองด้านจิตวิทยาที่กล่าวมานี้แตกต่างจากการพิจารณาผ่านกรอบมองทางปรัชญาที่เราพิจารณามาก่อนหน้านี้ตรงที่ พระพุทธศาสนาถือว่า ชีวิตธรรมดาๆซึ่งจะเป็นชีวิตใดก็ได้ในโลกนี้ล้วนแล้วแต่เป็นสิ่งที่เราจะต้องระแวงระวังเวลาที่ต้องปฏิบัติต่อเขา เพราะในแต่ละชีวิตได้บรรจุข้อเท็จจริงทางจิตวิทยาที่แม้จะแสนง่าย ๆ ว่า “ทุกคนรักสุข เกลียดทุกข์ ต้องการมีชีวิต ไม่อยากตาย” แต่ก็ยังเป็นข้อเท็จจริงที่พระพุทธศาสนาถือว่า

สำคัญมาก ความเมตตาที่พระพุทธศาสนาสอนนั่นก็คือความระแวดระวังด้วยมองเห็นข้อเท็จจริงอันนี้ที่อยู่ในผู้คนที่เรามีปฏิสัมพันธ์ด้วย ยกตัวอย่างเช่นเวลาที่เรารู้สึกกดดัน เรามักตบมันให้ตายทันทีจะเพราะโดยสัญชาตญาณ หรือเพราะคิดว่ามันไม่มีสิทธิ์มากัดเรา การตบยุงนั้นพระพุทธศาสนาถือว่าเป็นปาณาติบาต ถ้าเราไตร่ตรองให้ดีเราจะเห็นว่าที่เราตบยุงแม้จะโดยเหตุผลที่ค่อนข้างมีน้ำหนักที่ว่า “มันไม่มีสิทธิ์มากัดเรา” แต่ก็มีบางจุดที่สำคัญมากที่เราละเลยไม่ได้พิจารณา เช่นยุงนั้นธรรมชาติสร้างมาเพื่อให้ยังชีพอยู่ได้ด้วยเลือดของมนุษย์หรือสัตว์ การที่มันเกิดมาเป็นเช่นนี้เป็นสิ่งที่สมควรแก่การเห็นใจ มันไม่มีทางเลือกเหมือนเรา เรานั้นอย่างไรเสียในแต่ละวันก็ยังพอมีความมั่นใจว่าจะมีอาหารกิน แต่สำหรับยุงถ้าไม่มีใครให้มันดูดเลือดเลยมันก็คงหิวตาย การที่มันกัดเราก็คือเป็นไปตามธรรมชาติพื้นฐานเรื่องความรักชีวิต ไม่อยากตาย ถ้าพิจารณาไปในทำนองนี้แทนที่เราจะเกลียดยุงเราอาจเห็นใจมันเสียด้วยซ้ำ ดังนั้นการตบยุงให้ตายพระพุทธศาสนาจึงถือว่าเป็นปาณาติบาต ถ้าเราเกรงว่ามันอาจเป็นพาหะนำโรคก็เพียงแค่พยายามอยู่ในที่ที่ยุงไปกัดไม่ได้ ถ้ามันกัดก็อาจเพียงไล่มันไปก็เพียงพอ การกระทำอย่างหลังนี้ (การโบกมือหรือผ้าไล่ยุง) พระพุทธศาสนาถือว่าเป็นการกระทำที่มาจากความเมตตา จะเห็นว่าเมตตาในที่นี้ก็คือความระแวดระวังที่จะไม่ผลุนผลันทำร้ายใครเพราะพิจารณาเห็นว่าที่เขา (ซึ่งอาจเป็นคนหรือสัตว์ก็ได้) ทำเช่นนั้นแล้วแต่เป็นไปเพื่อรักษาชีวิตตนให้รอด ตามสัญชาตญาณซึ่งเราเองก็มีอยู่เช่นกัน

กล่าวโดยสรุป มีเหตุผลอยู่สองส่วนที่เราอาจกล่าวได้ว่าเป็นเหตุผลที่พระพุทธศาสนาใช้เพื่อยืนยันว่าชีวิตของมนุษย์นั้นมีคุณค่า

บางอย่าง และคุณค่าที่ว่านี่เองคือคำอธิบายว่าทำไมการฆ่าหรือทำร้ายหรือสร้างความเสียหายเดือดร้อนแก่คนอื่นพระพุทธศาสนาจึงถือว่าเป็นบาป ศีลพื้นฐานของสังคัมพุทธอันได้แก่ศีลห้านี้มีเนื้อหาถึงสี่ข้อที่กล่าวถึงความชั่วร้ายของการทำให้คนอื่นเดือดร้อนเสียหาย ข้อแรกว่าด้วยการทำให้คนอื่นเสียหายในทางชีวิต ส่วนอีกสามข้อทำให้คนอื่นเสียหายในทางทรัพย์สินหรือสิ่งที่เทียบเคียงได้กับทรัพย์สินเช่นบุคคลอันเป็นที่รักของเขา ศีลห้านี้เป็นหลักปฏิบัติในขั้นที่สำเร็จรูปมาแล้ว แต่ก่อนหน้าที่จะได้หลักปฏิบัติเหล่านี้มา พระพุทธศาสนาได้ใช้เหตุผลซึ่งก็คือเหตุผลสองส่วนที่กล่าวข้างต้นนั้นแหละพิจารณาไตร่ตรองจนกระทั่งพบว่านี่คือหลักที่สอดคล้องกับกระบวนการใช้เหตุผลที่กล่าวมาแล้วนั้น เหตุผลส่วนแรกที่ผู้วิจัยเรียกว่าเหตุผลทางด้านปรัชญานั้นอาจใช้ได้กับมนุษย์ในทุกสภาวะ คือจะเป็นมนุษย์ในระยะที่ยังเป็นเพียงกลุ่มของเซลล์ในครรภ์มารดาหรือในหลอดทดลองก็ได้ จะเป็นมนุษย์ที่เติบโตใช้ชีวิตอยู่นอกครรภ์ก็ได้ เพราะเหตุผลที่ว่านั้นเกี่ยวข้องกับ “ชีวิตในตัวเอง” เราอาจสรุปสาระสำคัญของเหตุผลทางด้านปรัชญาได้ดังนี้

(ก) ทุกชีวิตแม้จะเกิดมาต่างกัน แต่ทุกชีวิตก็ล้วนแล้วแต่เป็นผลของกรรมดีบางอย่างในอดีตชาติ หมายความว่าในการที่จะได้มาเกิดเป็นมนุษย์นั้นพระพุทธศาสนาถือว่าจะต้องผ่านข้อเรียกร้องในเชิงจริยธรรมจำนวนหนึ่ง ผู้ที่ผ่านข้อเรียกร้องเหล่านี้เท่านั้นที่จะสามารถมาเกิดเป็นคนได้ มีพระพุทธรูปที่ตรัสเอาไว้หลายแห่งในพระไตรปิฎกที่แสดงว่า มีคนเพียงน้อยนิดที่ผ่านข้อเรียกร้องเหล่านี้มาได้ ดังนั้นการได้เกิดเป็นคนพระพุทธศาสนาจึงถือว่าเป็นโอกาสที่ดีงามอย่างยิ่ง เมื่อพิจารณาจากกรอบความคิดนี้ ทุกชีวิตก็มีคุณค่า

ในความหมายว่ากว่าจะผ่านการทดสอบในทางจริยธรรมเพื่อจะมาก็คือเกิดเป็นมนุษย์ได้ ทุกชีวิตได้กระทำอะไรมามาก คุณค่าของชีวิตในแง่นี้ก็เหมือนคุณค่าของการเป็นนักกีฬาเป็นต้นที่กว่าจะผ่านขั้นตอนต่างๆมาขึ้นอยู่ ณ จุดที่เป็นอยู่นั้น พวกเขาได้สร้าง ลงแรง และสะสมอะไรมามากผ่านความเพียรพยายามในแนวทางของแต่ละคน วิธีหนึ่งที่จะช่วยให้เราเข้าใจคุณค่าของชีวิตในความหมายนี้ก็คืออาจจะทำได้ผ่านจินตนาการในเรื่องที่ทางวรรณคดีเรียกว่า “ความไร้สาระของชีวิต” ก็ได้ สมมติว่าเราอ่านนิยายเรื่องหนึ่ง ทั้งเรื่องเขียนเล่าว่ามีเด็กยากจนคนหนึ่งต้องต่อสู้อุปสรรคนานาประการกว่าจะฟันฝ่าชีวิตมาได้ เขาเกิดในสลัม เพื่อนๆล้วนแต่ใช้ชีวิตเป็นซี้ยา บางส่วนอาจอยู่ในคุก แต่เขา ณ วันนี้เรียนจบมหาวิทยาลัย ทำสำนักงานทนายความมีชื่อแห่งหนึ่งจองตัวไว้ทำงานเพราะชื่อเสียง เรื่องความปราชัยเรื่องทางด้านกฎหมายของเขา แต่วันที่เขาได้รับปริญญาแล้วเดินทางกลับบ้านเพื่อมาฉลองความสำเร็จกับครอบครัว ระหว่างทางเข้าตรอกในช่วงค่ำ เขาถูกซี้ยาในซอยแทงตายเพื่อปล้นทรัพย์ นี่ก็คือความไร้สาระของชีวิต ทุกคนที่อ่านนิยายที่เขียนเรื่องทำนองนี้จะรู้สึกหดหู่ ที่เราหดหู่เพราะเราคาดหวังว่าคนที่ทำอะไรร่วมชีวิตในทางดีงามมากมายย่อมสมควรได้เสวยผลของความดีนั้น ความรู้สึกที่เรามีต่อเหตุการณ์แบบนี้สะท้อนว่าลึกๆข้างในเราทุกคนมีความสามารถที่จะหยั่งเห็นคุณค่าของการทำความดีงาม เราหดหู่ใจกับชะตากรรมของคนอย่างตัวอย่างข้างต้นเพราะเราให้ค่าแก่ชีวิตของเขา แต่ผลที่เกิดขึ้นกับเขาสวนทางกับค่าที่เราให้มัน

(ข) ทุกชีวิตนั้นเกิดมาพร้อมศักยภาพบางอย่างที่มีค่ามากหากถูกใช้อย่างเหมาะสม ศักยภาพที่ว่านี่คือความสามารถที่จะเข้าถึงสิ่ง

ที่ดีที่สุดสำหรับมนุษย์อันได้แก่ความรู้แจ้ง มนุษย์นั้นส่วนใหญ่ใช้ชีวิตแบบไม่มีอะไรเป็นพิเศษ ท่านพุทธทาสเรียกการใช้ชีวิตแบบนี้ว่าแบบ “ตามลัทธิชาตญาณ” การใช้ชีวิตแบบนี้ก็คือการมีชีวิตอยู่เพื่อทำมาหากินเลี้ยงชีวิตให้รอด บางคนที่เก่งกว่าคนอื่นในเรื่องการทำมาหากินก็สามารถสะสมสิ่งที่เรียกว่าความมั่งคั่ง ในขณะที่คนที่ไม่เก่งก็ได้เพียงเลี้ยงตนให้รอดไป แต่ไม่ว่าจะใช้ชีวิตอย่างไร กิจกรรมที่ทุกคนกระทำก็เหมือนกันคือ “เลี้ยงชีวิตทางกายภาพให้อยู่รอด” พระพุทธศาสนานั้นถือว่าการเลี้ยงตนเองให้รอดยังไม่ใช่การครองชีพที่ประเสริฐ ยังมีบางรูปแบบของการใช้ชีวิตที่พระพุทธศาสนาถือว่าอยู่ในระดับที่สูงขึ้นมากกว่าการใช้ชีวิตตามลัทธิชาตญาณนั้น พระพุทธศาสนาเรียกการใช้ชีวิตแบบนี้ว่า “การครองชีพที่ประเสริฐ” (พรหมจริยา) การครองชีพแบบนี้ไม่เน้นการเลี้ยงตนทางกายภาพให้รอด แต่เน้นการเลี้ยงตนอย่างพอเหมาะพอดีไปพร้อมๆ กับการเรียนรู้เพื่อเข้าใจชีวิต ในบั้นปลายของการใช้ชีวิตที่ประเสริฐนั้นพระพุทธศาสนาจินตนาการว่าเราจะบรรลุถึงความรู้แจ้งสูงสุด แต่แม้จะไม่บรรลุถึงจุดสุดท้ายที่ว่านั้น การครองชีพที่ประเสริฐก็จะช่วยให้เราเกิดความรู้แจ้งในระดับต่างๆ ความรู้แจ้งนั้นไม่ว่าจะอยู่ในระดับใดจะมีลักษณะเหมือนกันอย่างหนึ่งคือทำให้เราเข้าใจว่า แม้เราจะเกิดมาโดยถูกบรรจุอยู่ในกายที่ไม่เที่ยงแท้แน่นอนและต้องดับสลายลงแน่นอนในวันหนึ่งข้างหน้า แต่ก็มีมิติที่งดงามของชีวิตอันหลากหลายที่เมื่อเราได้เข้าถึงแล้วเราจะรู้สึกขอบคุณใครหรืออะไรก็ตามแต่ที่ส่งให้เราได้มาเกิดเป็นมนุษย์ พระพุทธศาสนาบางนิกายเช่นนิกายเซนนั้นให้ความสำคัญแก่การสอนคนให้ตระหนักว่าภายในชีวิตของเขามี “สิ่งนี้” บรรจุอยู่ เช่น

เรียกสิ่งนี้หลายชื่อ แต่ชื่อหนึ่งที่ใช้เรียกกันมากก็คือ “พุทธภาวะ” ซึ่งคณาจารย์ของนิกายเซนคนสำคัญท่านหนึ่งคือท่านเว่ยหล่างได้นิยามว่าเป็น “เมล็ดพันธุ์แห่งความรู้แจ้ง” (*The Sutra of Hui Neng*, Chapter 2) นิกายเซนนั้นถือว่าคนทุกคนมีเมล็ดพันธุ์แห่งความรู้แจ้งอยู่ในตัว เป็นแต่เพียงว่าคนส่วนใหญ่ไม่ตระหนักรู้ว่าตนมีสิ่งที่มีค่ามหาศาลนี้อยู่ หน้าที่ของพระพุทธรูปตามทัศนะของเซนก็คือการช่วยกระตุ้นให้คนตระหนักรู้ในสิ่งนี้และรู้จักใช้สิ่งนี้ให้เกิดประโยชน์แก่ชีวิต เมล็ดพันธุ์แห่งความรู้แจ้งนั้นเมื่อเราค้นพบและกระตุ้นให้เจริญงอกงามจะมีผลเปลี่ยนแปลงชีวิตเราอย่างมหาศาล กล่าวโดยสรุปคือผู้ที่เมล็ดพันธุ์แห่งความรู้แจ้งถูกกระตุ้นและงอกงามตามลำดับนั้นจะเห็นว่าชีวิตมีอะไรที่มีค่าที่จะต้องทำมากกว่าการทำมาหากินเพื่อเลี้ยงชีวิตเท่านั้น เจ้าชายสิทธัตถะเสด็จออกจากวังมาอยู่ในป่าก็เพราะเมล็ดพันธุ์แห่งความรู้แจ้งของพระองค์ถูกกระตุ้นนั่นเอง คนอย่างมหาตมา คานธีหรือแม่ชีเทเรซา ตามมุมมองของพระพุทธรูปก็คือผู้ที่เมล็ดพันธุ์แห่งความรู้แจ้งถูกกระตุ้นให้แตกหน่อ ก่อเกิด และผลิบาน สรุปความคือการพิจารณาว่ามนุษย์ทุกคนมีเมล็ดพันธุ์แห่งความรู้แจ้งซึ่งมีค่ามหาศาลนี้ในตัวทำให้เราสรุปได้ว่าทุกชีวิตที่เกิดมาในโลกมีค่า

เหตุผลอีกประการหนึ่งที่พระพุทธรูปใช้เพื่อแสดงว่าชีวิตมนุษย์มีคุณค่าคือเหตุผลทางด้านจิตวิทยา เหตุผลประการนี้เนื่องจากเกี่ยวข้องกับความรู้สึกลึกซึ้งของมนุษย์ จึงสามารถใช้ได้กับมนุษย์ในขั้นตอนที่ได้พัฒนามาถึงขั้นที่สามารถรับรู้ความมีอยู่ของตนเองได้เท่านั้น ถ้าเราเข้าใจว่าทารกที่อยู่ในครรภ์และทารกแรกเกิดที่ยังมีพัฒนาการไม่มากพอที่จะมีความรู้สึกว่า “ฉันเป็น

ฉัน” เหตุผลที่จะกล่าวต่อไปนี้อาจใช้ไม่ได้ เว้นแต่เราจะตีความว่า ความรู้สึกว่าเป็นฉันนั้นอยู่ลึกมาก และสิ่งนี้แหละที่อยู่เบื้องหลัง การที่ทารกในครรภ์ที่ยังไม่ปรากฏเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ก็พยายามปรับตัวเพื่อให้อยู่รอด ถ้าเข้าใจเช่นนั้นความรู้สึกว่าเป็นฉันก็มาพร้อมกับการกำเนิดเป็นชีวิต (ท่านพุทธทาสตีความในทำนองนี้ ตัว อสุจิทั้งหลายที่พยายามแหวกว่ายเพื่อแข่งขันกันเข้าไปผสมกับไข่ นั้นก็มีความรู้สึกในความเป็นตัวฉันแล้วตามทัศนะของท่านพุทธทาส) ในที่นี้ผู้วิจัยขอตีความอย่างประนีประนอมว่า ความรู้สึกในความเป็นฉันนั้นอาจแบ่งเป็นสองขั้นตอน คือขั้นต้นกับขั้นปลาย ขั้นต้นนั้นอยู่ในรูปของสิ่งที่พระพุทธศาสนาเรียกว่า “ภวังคจิต” ส่วนขั้นปลายนั้นอยู่ในรูปของสิ่งที่พระพุทธศาสนาเรียกว่า “วิถิจิต” ทารกในครรภ์นั้นสภาพจิตอยู่ในรูปของภวังคจิตอันหมายถึงจิตที่ทำงานอยู่ลึกๆข้างในโดยไม่เผยตนให้เจ้าตัวรู้ว่า “ขณะนี้ฉันกำลังดำรงอยู่” ความรักตนนั้นเป็นคุณสมบัติพื้นฐานของชีวิตและสิ่งนี้ฝังอยู่ในจิต ทารกในครรภ์นั้นก็มีความรักตนเองเท่าๆกับเรา เพียงแต่ว่าเขายังไม่รู้ถึงสิ่งนี้เท่านั้น ความรักตนเองที่ทำงานในรูปของภวังคจิตนี้เองคือสิ่งที่อยู่เบื้องหลังการพยายามรักษาตนให้รอดในทุกวิถีทางของทารกในครรภ์ เมื่อทารกคลอดออกมาแล้ว จิตของเขาก็จะแสดงตนออกเป็นวิถิจิตอันหมายถึงจิตที่รับรู้ว่าฉันคือฉันและรับรู้สิ่งต่างๆที่อยู่รอบๆตัวฉัน ความรักตนที่แสดงออกผ่านทางวิถิจิตนั้นแรกทีเดียวก็อาจไม่ปรากฏชัดนัก ต่อเมื่อทารกมีประสบการณ์มากขึ้น เรียนรู้สิ่งต่างๆมากขึ้น ประสบการณ์ทั้งหลายทั้งปวงจะค่อยๆสอนเขาให้ตระหนักในความรักตนมากขึ้น ความรักตนนี้พระพุทธศาสนาถือว่าเป็นคุณค่าในแต่ละชีวิตที่เราเมื่อมองไป

ยังชีวิตเหล่านั้นแล้วย่อมสมควรที่จะเตือนตนให้เคารพ กล่าวโดยสรุป พระพุทธศาสนาสอนว่า เรารักตนฉันใด ชีวิตอื่นก็รักตนฉันนั้น เมื่อเทียบตนกับชีวิตอื่นเช่นนี้ เราจะรู้ว่าชีวิตเหล่านั้นย่อมมีค่า การทำร้ายผู้อื่นเป็นบาปตามทัศนะของพระพุทธศาสนาเพราะการกระทำเช่นนั้นส่วนหนึ่งเป็นการไม่ยอมรับในคุณค่าตามที่กล่าวข้างต้น เหตุผลทางจิตวิทยานี้เมื่อใช้ผสมผสานกับเหตุผลทางด้านปรัชญาก็จะออกมาในรูปว่า เมื่อมองไปที่ชีวิตอื่น พระพุทธศาสนาสอนให้เราเข้าใจว่าชีวิตเหล่านั้นมีค่าด้วยเหตุผลสองอย่าง หนึ่งมีค่าเพราะแฝงศักยภาพที่จะพัฒนาไปสู่ความสมบูรณ์สูงสุดของชีวิต สองมีค่าเพราะแฝงความรักตน การทำร้ายชีวิตอื่นผิดเพราะเป็นการไม่เคารพเหตุผลสองประการหลักๆนี้

—การล่วงละเมิดคุณค่าของชีวิต—

คราวนี้ก็มาถึงประเด็นที่สองอันเป็นประเด็นหลักของบทนี้ที่ว่า สถานการณ์เช่นใดที่พระพุทธศาสนาถือว่าเป็นการแสดงความไม่เคารพในคุณค่าของชีวิต ส่วนสถานการณ์เช่นใดไม่ควรถือเช่นนั้น แม้พิจารณาในเบื้องต้นอาจชวนให้เข้าใจว่าเป็นการไม่เคารพก็ตาม เพื่อให้เรื่องนี้ชัดเจน ผู้วิจัยขอใช้สถานการณ์สามประการต่อไปนี้ เป็นกรอบในการอภิปรายคือ (ก) การให้กำเนิดชีวิตด้วยวิธีการที่ไม่เป็นไปตามธรรมชาติ (ข) การทำลายชีวิตโดยอ้างความจำเป็น (ค) การแทรกแซงตัดแปลงชีวิต

การให้กำเนิดชีวิตด้วยวิธีที่ไม่เป็นไปตามธรรมชาติ

การให้กำเนิดชีวิตโดยวิธีการที่ไม่เป็นไปตามธรรมชาตินั้นหมายถึง การให้กำเนิดชีวิตที่ใช้วิทยาศาสตร์ช่วย การโคลนมนุษย์เพื่อให้

ได้พยายามมาเลี้ยงดูเพื่อสืบสกุลนั้นก็จัดอยู่ในกลุ่มนี้ การให้กำเนิดชีวิตด้วยวิธีการทางวิทยาศาสตร์นี้บางอย่างอาจไม่ถูกตั้งคำถามนัก เช่นการให้กำเนิดแบบปฏิสนธินอกร่างกาย (IVF) ทั้งนี้เพราะการให้กำเนิดชีวิตแบบนี้ต่างจากวิธีการตามธรรมชาติไม่มากในแง่ของผลกระทบ เด็กที่เกิดโดยวิธีการที่ว่านี้ (ที่ชาวบ้านเรียกว่าเด็กหลอดแก้ว) นั้นมีอยู่มากมายทั่วทั้งโลก ในแง่ความสัมพันธ์กับครอบครัว เด็กแบบนี้ไม่ต่างจากเด็กทั่วไปตรงที่มีพ่อแม่ตามปกติธรรมดา แต่เด็กที่เกิดโดยวิธีการทางวิทยาศาสตร์บางอย่างอาจชวนให้เกิดคำถาม เพราะวิธีการที่ว่านี้ทำให้เด็กนั้นเกิดมาในสภาพครอบครัวที่ไม่ปกติ เช่นเด็กที่เกิดจากการอุ้มครรภ์แทนคนอื่นที่อาจมีปัญหามีหญิงสองคนเกี่ยวข้องกับชีวิตเขา คนหนึ่งคือเจ้าของไข่ อีกคนคือคนที่อุ้มท้อง สองคนนี้ใครคือมารดาที่แท้ เด็กที่เกิดมาท่ามกลางสภาพปัญหาเช่นนี้บางคนอาจคิดว่าเป็นเรื่องที่สังคมเราต้องช่วยกันดูแล และการดูแลอย่างหนึ่งก็คือการที่สังคมจะไม่ยอมให้ใครให้กำเนิดทารกด้วยวิธีการเช่นนี้ การโคลนมนุษย์นั้นน่าจะถูกถามได้มากที่สุดเพราะแม้จะหักเอาเรื่องความปลอดภัยในเชิงเทคนิคออกแล้ว (คือสมมติว่าการโคลนเป็นวิธีการที่ผ่านการตรวจสอบอย่างดีแล้วว่าปลอดภัยในระดับที่ไม่ต่างจากการปฏิสนธินอกร่างกายหรือการอุ้มครรภ์แทนกัน) ก็ยังมีเรื่องอื่นที่สำคัญ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องสภาพชีวิตของทารกที่เกิดมาในท่ามกลางครอบครัวที่ผิดปกติไปจากครอบครัวโดยทั่วไป การโคลนในบางกรณีอาจไม่พบปัญหานี้เพราะเป็นการโคลนทารกให้เกิดมาในครอบครัวที่มีพ่อแม่ตามปกติ แต่บางแบบเช่นแบบที่คู่สมรสเป็นชายล้วนหญิงล้วน หรือแบบที่ผู้ให้กำเนิดเป็นคนโสดซึ่งอาจเป็น

หญิงหรือชายก็ได้ ในการให้กำเนิดทารกภายใต้สภาพการณ์เช่นนี้ เราจะพบว่าทารกนั้นถูก “สร้างขึ้น” ให้มีชีวิตอยู่ภายในเงื่อนไขชีวิตที่แตกต่างจากทารกตามปกติมาก เช่นในขณะที่คนอื่นมีพ่อและแม่ เขาอาจมีเพียงพ่อหรือแม่ (ในกรณีที่คนที่โคลนเป็นโคลด) หรือไม่ก็มีพ่อสองคนหรือแม่สองคน (ในกรณีที่การโคลนนั่นเกิดในครอบครัวที่คู่สมรสเป็นชายหรือหญิงล้วน) เป็นต้น

เพื่อให้การพิจารณาปัญหาการให้กำเนิดชีวิตที่ไม่เป็นไปตามกระบวนการทางธรรมชาติเกี่ยวข้องหรือไม่อย่างไรกับการเคารพหรือไม่เคารพในชีวิตของบุคคลอื่น ผู้วิจัยขอแยกประเด็นการพิจารณาออกเป็นสองส่วนคือ (๑) พิจารณาจากเจตนาของผู้ที่ให้กำเนิดชีวิต (๒) พิจารณาจากผลอันเกิดแก่ชีวิตนั้น ซึ่งประเด็นหลังนี้จะแบ่งเป็นสองประการคือ ผลในรูปของ “ตัวชีวิต” กับผลในรูปของ “สภาพแวดล้อม” ที่ชีวิตนั้นจะต้องเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งอย่างลึกซึ้ง (คือเป็นสภาพแวดล้อมที่จะติดตัวเขาไปตลอด)

พระพุทธศาสนานั้นเป็นที่ทราบกันดีว่าเป็นศาสนาที่ให้ความสำคัญแก่สิ่งที่เรียกว่า “เจตนา” ที่พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญแก่เจตนาในส่วนหนึ่งเกี่ยวข้องกับความเข้าใจของพระพุทธศาสนาเกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่าความดีความชั่ว หมายความว่าในระบบจริยศาสตร์ของพระพุทธศาสนานั้น “ความดี” และ “ความชั่ว” เป็นคุณสมบัติของการกระทำ และคุณสมบัติดังกล่าวนี้เป็นผลรวมของสองสิ่งคือเจตนาของผู้กระทำและผลของการกระทำนั้น ดูเหมือนว่าในบรรดาองค์ประกอบสองอย่างนี้ พระพุทธศาสนาจะให้ความสำคัญแก่เจตนามากกว่าผลของการกระทำ ดังตัวอย่างที่ปรากฏในคัมภีร์ (วินย. วิภงค. ๑/๑๕๓) ต่อไปนี้

ก็โดยสมัยนั้นแล ภิกษุรูปหนึ่งมีความสงสารได้ปล่อยเนื้อที่ติดบ่วง
ไปแล้ว มีความรังเกียจว่า เราต้องอาบัติปาราชิกแล้วกระมังหนอ จึง
กราบทูลเรื่องนั้นแด่พระผู้มีพระภาคเจ้า พระผู้มีพระภาคตรัสถามว่า
“ภิกษุ เธอคิดอย่างไร”

“ข้าพระพุทธเจ้ามีความประสงค์จะช่วยเหลือ พระพุทธเจ้าข้า”

“ภิกษุ สำหรับภิกษุผู้มีความประสงค์จะช่วยเหลือ ไม่ต้องอาบัติ”

ก็โดยสมัยนั้นแล ภิกษุรูปหนึ่งมีโถยจิต ได้ปล่อยเนื้อที่ติดบ่วง
เสียก่อนด้วยคิดว่า พวกเจ้าของจะเห็น แล้วมีความรังเกียจว่า เรา
ต้องอาบัติปาราชิกแล้วกระมังหนอ จึงกราบทูลเรื่องนั้นแด่พระผู้มีพระ
ภาคเจ้า พระผู้มีพระภาคตรัสถามว่า “ภิกษุ เธอคิดอย่างไร”

“ข้าพระพุทธเจ้ามีโถยจิต พระพุทธเจ้าข้า”

“ภิกษุ เธอต้องอาบัติปาราชิกแล้ว”

จากเรื่องข้างต้นนี้เราจะเห็นว่าพระภิกษุสองรูปกระทำการอย่าง
เดียวกันคือปล่อยเนื้อที่ติดบ่วงที่ชาวบ้านเขาดักเอาไว้ แต่รูปแรก
ปล่อยเพราะสงสาร ส่วนรูปที่สองปล่อยเพราะมีโถยจิต (โถยจิต
หมายถึงความคิดในทางไม่สุจริต โดยศัพท์นั้นคำนี้แปลว่าจิตคิดจะ
ลักหรือขโมย แต่ในกรณีนี้หมายถึงความคิดที่จะทำให้ผู้อื่นเสีย
ทรัพย์หรือเสียหายเกี่ยวกับเรื่องทรัพย์สิน) เจตนาที่แตกต่างกันนี้
ส่งผลให้กรรมที่ภิกษุสองรูปนี้กระทำแม้จะเหมือนกันแต่ก็ต่างกัน
คือรูปแรกไม่ต้องอาบัติปาราชิก แต่รูปที่สองต้อง เราจะพบเรื่องราว
ทำนองเดียวกันนี้ได้ทั่วไปในพระไตรปิฎก เป็นเรื่องราวที่คนบางคน
กระทำการที่เสมือนจะเป็นบาป แต่ก็ไม่เป็นเพราะขาดเจตนา เช่น
กรณีที่พระอรหันต์ตบอดรูปหนึ่งเดินจงกรมโดยไม่ทราบว่ามีแมลง
เฝ้าเป็นจำนวนมากอยู่ในบริเวณนั้น ทำให้แมลงเฝ้าตายเป็นจำนวน
มาก พระพุทธเจ้าทรงอธิบายว่าการที่แมลงเฝ้าตายเป็นจำนวนมาก

เพราะถูกพระอรหันต์รูปนั้นเหยียบไม่จัดว่าเป็นบาป ทั้งนี้เพราะพระอรหันต์รูปนั้น (และรูปอื่นๆด้วย) ย่อมไม่มีเจตนาที่จะทำให้สัตว์ตาย (การเป็นพระอรหันต์นั้นพระพุทธศาสนาถือว่าจะทำลายเจตนาตัวนี้ไปเสร็จสรรพในตัว พระอรหันต์จึงเป็นบุคคลที่ไม่มีทางที่จะจงใจฆ่าสัตว์ได้)

จะอย่างไรก็ตาม ข้อมูลอีกส่วนหนึ่งในพระไตรปิฎกก็แสดงว่า แม้ว่าพระพุทธศาสนาจะให้ความสำคัญแก่ “สิ่งที่เกิดขึ้นในใจของผู้กระทำ” แต่ก็ไม่ได้แปลว่าพระพุทธศาสนาจะไม่สนใจ “ผลที่เกิดขึ้นจากการกระทำ” ยกตัวอย่างเช่นในวินัยของพระนั้นมีข้อห้ามร้ายแรงเรื่องการลักทรัพย์ของผู้อื่น ปรากฏว่าบางครั้งพระบางรูปตั้งใจว่าจะขโมยของผู้อื่นเช่นบาตรของพระภิกษุด้วยกัน แต่เวลาที่ขโมยกลับหยิบเอาบาตรของตนมา ท่านไม่ปรับอาบัติปาราชิก เพราะเหตุผลว่าบาตรที่ลักมานั้นไม่ใช่ของผู้อื่น การขโมยนั้นมีนัยแฝงว่าทรัพย์ที่ขโมยมาจะต้องเป็นของผู้อื่น การขโมยของตนเองเป็นสิ่งที่ไร้ความหมาย โปรดพิจารณาข้อความต่อไปนี้ (วินย. วิกงค. ๑/๑๓๐)

ก็โดยสมัยนั้นแล ภิกษุรูปหนึ่งเห็นทรัพย์ในเวลากลางวัน แล้วได้ทำเครื่องหมายไว้ด้วยหมายใจว่าจะลักในเวลากลางคืน เธอเข้าใจว่าเป็นทรัพย์นั้น แต่กลับลักทรัพย์ของตนมา เธอสงสัยว่า “เราต้องอาบัติปาราชิกแล้ว กระมังหนอ” จึงกราบทูลเรื่องนั้นแด่พระผู้มีพระภาคเจ้า พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสว่า “ภิกษุ เธอไม่ต้องอาบัติปาราชิก แต่ต้องอาบัติทุกกฏ”

จากเรื่องข้างต้นนี้เราจะเห็นว่า หากพิจารณาที่ประเด็นเรื่องเจตนา การกระทำของพระภิกษุรูปนี้ต้องถือว่าเป็นความชั่ว เพราะ

จงใจที่จะขโมยสมบัติของผู้อื่น แต่พระวินัยของพระพุทธศาสนานั้น ให้ความสำคัญแก่ผลของการกระทำด้วย หากพิจารณาที่ผลของการกระทำเราจะพบว่าในท้ายที่สุดแล้วไม่มีใครได้รับความเสียหายจากการกระทำนี้เพราะของที่ลักมานั้นเป็นของผู้ลักเสียเอง การที่ผลนั้นปรากฏออกมาเช่นนั้นจึงทำให้พระภิกษุรูปนั้นต้องรับผิดชอบแค่เพียงต้องอาบัติทุกกฏ ไม่ต้องอาบัติปาราชิก ซึ่งการที่ต้องอาบัติเบาที่สุดเช่นนั้นแปลความได้ว่าพระพุทธศาสนายอมรับว่าการที่ผลของการกระทำนั้นๆไม่กระทบต่อคนอื่นในเชิงเสียหายมีความหมายสำคัญ จึงวินิจฉัยโทษเอาไว้เบามาก แต่การต้องอาบัติแม้จะเบาก็แปลความว่าพระรูปนั้นทำผิด ด้วยมีเจตนาที่ชั่วร้าย เจตนาตัวเองที่เป็นเหตุผลอธิบายว่าทำไมจึงต้องอาบัติทุกกฏ

จากสองสถานการณ์ที่ประมวลมาข้างต้นเราจะเห็นภาพว่าระหว่าง “เจตนาที่อยู่เบื้องหลังการกระทำ” กับ “ผลที่เกิดขึ้นจากการกระทำ” พระพุทธศาสนาจะให้น้ำหนัก “เกือบจะเท่าๆกัน” ความเท่าเทียมกันระหว่างปัจจัยสองตัวนี้จะพิจารณาจากกรณีเดียวไม่ได้ ต้องพิจารณาจากหลายๆกรณีที่อาจเป็นไปได้แล้วชั่งน้ำหนักทั้งหมด ดังนี้

- (๑) ไม่มีโดยจิตปล่อยเนื้อที่ติดบ่วงเพราะสงสาร ให้ ๐ คะแนน เพราะไม่มีเจตนาร้าย แต่การปล่อยนั้นทำให้เจ้าของบ่วงเสียหาย ให้ ๑ คะแนน คะแนนรวมเท่ากับ ๑ วินิจฉัยว่าไม่ต้องอาบัติอะไรเลย
- (๒) มีโดยจิตปล่อยเนื้อ ให้ ๑ คะแนนเพราะคิดไม่ดี เจ้าของบ่วงเสียหาย ให้อีก ๑ คะแนน รวม ๒ คะแนน ปรับอาบัติปาราชิก

- (๓) ไม่มีโลยจิตถือเอาทรัพย์ของคนอื่นไปโดยวิสาสะ ได้ ๐
 คะแนน คนอื่นไม่เสียหาย เพราะทรัพย์นั้นกลายเป็นของ
 ผู้ถือเอาไปเสียเองเนื่องจากเข้าใจผิด ได้ ๐ คะแนน รวม
 ๐ คะแนน ไม่ต้องอาบัติอะไร
- (๔) มีโลยจิตถือเอาทรัพย์ของคนอื่น ได้ ๑ คะแนน แต่บังเอิญ
 ทรัพย์เป็นของผู้ถือ คนอื่นไม่เดือดร้อน ได้ ๐ คะแนน
 รวม ๑ คะแนน ปรับอาบัติทุกกฏ

จากข้างต้น เราสมมติค่าของเจตนาและผลของการกระทำ
 ออกเป็น ๐ และ ๑ โดยกำหนดตามค่าทางจริยศาสตร์ (ผิด/ถูก)
 และความเสียหายที่อาจจะเกิดแก่ผู้อื่น (เสียหาย/ไม่เสียหาย)
 เจตนาดีมีค่าเป็น ๐ เจตนาร้ายมีค่าเป็น ๑ ผลเป็นความเสียหายแก่
 ผู้อื่นมีค่าเป็น ๑ และที่ไม่เป็นความเสียหายแก่ผู้อื่นมีค่าเป็น ๐ เมื่อ
 รวมค่าใน ๔ กรณีที่อาจเป็นไปได้เข้าด้วยกันผลจะเป็นดังนี้คือ

ก. ค่ารวมเท่ากับ ๒ แปลว่ามีความผิดเต็มที่

ข. ค่ารวมเท่ากับ ๐ แปลว่าไม่ผิดโดยสิ้นเชิง

ค. ค่ารวมเท่ากับ ๑ โดยทฤษฎีน่าจะแปลว่ามีความผิดบ้าง แต่
 เราจะเห็นว่าพุทธจริยศาสตร์ไม่ได้วินิจฉัยเช่นนั้น ในกรณีแรกนั้น
 ตามทฤษฎีน่าจะวินิจฉัยว่าต้องอาบัติทุกกฏ แต่ท่านกลับวินิจฉัยว่า
 ไม่ผิดเลย ปัญหาที่ว่าทำไมการกระทำที่ไม่ได้เกิดจากเจตนาร้ายทว่า
 ทำให้คนอื่นเสียหายท่านจึงไม่ปรับอาบัติ คำตอบก็คือเพราะในกรณี
 เช่นนี้พระพุทธศาสนาถือเอาเจตนาเป็นหลัก แต่จะว่าพระพุทธ-
 ศาสนาพิจารณาเฉพาะเจตนา也不行 เพราะในกรณีที่สี่นั้นการ
 กระทำนั้นเกิดจากเจตนาร้าย ทว่าไม่ส่งผลเสียหายแก่ใคร การที่
 การกระทำนั้นไม่ได้ส่งผลเสียหายแก่ใครมีผลทำให้ความเข้มข้น

ของการกระทำลดลง จากผิดมากมาเป็นผิदन้อย

ผู้วิจัยคิดว่าจากตัวอย่างข้างต้นนั้น เราสามารถกำหนดเป็นหลักการเกี่ยวกับเจตนาและผลของการกระทำตามทัศนะของพระพุทธศาสนาได้ดังนี้

ก. หากการกระทำนั้นเกิดจากเจตนาดี เจตนาที่ดีนั้นจะเป็นเพียง “เกณฑ์เดียว” สำหรับวินิจฉัยการกระทำ ตามหลักการนี้เป็นไปไม่ได้ที่การกระทำที่เกิดจากเจตนาดีจะได้รับการวินิจฉัยว่าผิด แม้ว่าอาจเป็นไปได้ที่ในบางสถานการณ์ผลของการกระทำอันเกิดจากเจตนาดีนั้นจะทำให้คนอื่นเดือดร้อนเสียหายก็ตาม

ข. หากการกระทำนั้นเกิดจากเจตนาที่ไม่ดี เจตนาจะไม่เป็นเพียงเกณฑ์เดียวสำหรับวินิจฉัยการกระทำ ผลของการกระทำจะเข้ามามีส่วนในฐานะ “เกณฑ์ร่วม” ตามหลักการนี้ หากว่าการกระทำนั้นเกิดจากเจตนาร้าย ให้วินิจฉัยไว้ได้ก่อนเลยว่าต้องผิदनส่วนจะผิดมากหรือน้อยให้ดูผลของการกระทำที่กระทบต่อผู้อื่น หากว่าการกระทำนั้นกระทบต่อผู้อื่นทำให้เขาเดือดร้อนเสียหาย การกระทำนั้นก็ผิดมาก แต่ถ้าไม่กระทบใครเลยก็ผิदन้อย

เมื่อเอารายละเอียดเกี่ยวกับเรื่องเจตนาในพระพุทธศาสนา ตามที่กล่าวมาข้างต้นมาพิจารณาว่า “เจตนาของผู้ที่ให้กำเนิดชีวิต โดยวิธีการอันไม่เป็นไปตามธรรมชาติพระพุทธศาสนาจะมองว่าอย่างไร” เราจะเห็นว่า หากตอบอย่างกว้างๆ เจตนาอันนั้นอาจเป็นไปได้ทั้งทางดีและทางไม่ดี เจตนาที่ดีนั้นพระพุทธศาสนากล่าวว่าได้แก่เจตนาที่ประกอบด้วยกุศลมูล ๓ ประการ อย่างใดอย่างหนึ่งหรือทั้งหมด ซึ่งได้แก่ ความไม่โลภ ความไม่โกรธ และความไม่หลง ส่วนเจตนาร้ายก็มีความหมายตรงกันข้าม หมายถึงเจตนาที่

ประกอบด้วยอกุศลมูล ๓ อย่าง ทั้งหมดหรืออย่างใดอย่างหนึ่ง ได้แก่ ความโลภ ความโกรธ และความหลง ที่กล่าวมานี้เป็นการกล่าวอย่างกว้างๆ รวมๆ เพื่อให้เห็นภาพในเรื่องนี้ชัดขึ้น เราอาจพิจารณารายละเอียดของเจตนาในการให้กำเนิดชีวิตโดยวิธีการที่ไม่เป็นไปตามธรรมชาติดังนี้

ก. แรกทีเดียว เราอาจพิจารณาว่า การให้กำเนิดชีวิตผ่านทางเครื่องมือทางวิทยาศาสตร์นั้นเกิดขึ้นเพราะข้อเท็จจริงที่ว่า (๑) มีคู่สมรสบางคู่ไม่สามารถมีบุตรได้ตามกระบวนการวิธีที่ธรรมชาติได้จัดการไว้ให้สำหรับมนุษย์ (๒) คู่สมรสเหล่านั้นประสงค์จะมีบุตร (๓) นักวิทยาศาสตร์เห็นว่าข้อจำกัดตามธรรมชาติที่กล่าวมานี้อาจหาทางเอาชนะได้ แล้วก็หาทางจนพบ ความปรารถนาจะมีบุตรนั้นอาจกล่าวได้ว่าเป็นสัญชาตญาณปกติธรรมดาของมนุษย์ ในแง่ของเจตนา เราอาจกล่าวได้ตามหลักการของพระพุทธศาสนาว่าความปรารถนาดังกล่าวนี้ก็คือแง่หนึ่งของความโลภผสมผสานกับความหลง หากพิจารณาที่จุดนี้ ความปรารถนาบุตรไม่ว่าจะโดยคนที่มีปัญหาหรือไม่มีปัญหาในเรื่องการให้กำเนิดบุตรโดยวิธีการตามธรรมชาติก็ล้วนแล้วแต่เกิดจากเจตนาฝ่ายลบทั้งสิ้น เมื่อเกิดจากเจตนาฝ่ายอกุศล พระพุทธศาสนาจึงเตือนว่าเราจะต้องยอมรับว่าผลของความปรารถนานั้นจะส่งผลด้านลบเป็นความทุกข์แก่เราได้ กล่าวอย่างรวบรัดคือเมื่อปรารถนาบุตรและมีสมใจแล้วเราก็ต้องเข้าใจว่าเราจะต้องมีทุกข์อันเนื่องมาจากการมีลูกนั้น สำหรับคนที่แม้จะมีลูกที่ดีทุกอย่างอย่างสมใจก็ยังต้องมีทุกข์ในเรื่องอื่นเช่นเรื่องสุขภาพของลูก เวลาที่ลูกเจ็บไข้ไม่สบายพ่อแม่ก็ย่อมจะเป็นทุกข์ นี้ไม่กล่าวถึงคนที่มีลูกที่เลวซึ่งชัดเจนว่าย่อมจะเป็นทุกข์อยู่ทุกลม

หายใจเข้าออกปานตกรนกละเอียด

ข. จากที่กล่าวข้างต้นเราจะเห็นว่ามีคนอยู่สองฝ่ายที่เกี่ยวข้องกับความพยายามในการคิดหาวิธีให้กำเนิดชีวิตที่ไม่เป็นไปตามธรรมชาติ พวกแรกคือกลุ่มสมรสนที่มีปัญหา พวกต่อมาคือนักวิทยาศาสตร์ สำหรับนักวิทยาศาสตร์นั้นก็เช่นกัน เจตนาที่อยู่เบื้องหลังความพยายามนี้ก็อาจเป็นได้ทั้งกุศลและอกุศล ความคิดที่ว่าเมื่อได้ช่วยเพื่อนมนุษย์แก้ไขปัญหาก็ได้แล้ว งานของตนก็บรรลุผลอาจกล่าวได้ว่าเป็นเจตนาที่ดี ดีในแง่ที่ต้องการลดความทุกข์ของเพื่อนมนุษย์ (เจตนาดีเจือด้วยความไม่โกรธหรือเมตตากรุณา) จะอย่างไรก็ตาม หากใช้ปัญญาพิจารณาอย่างลึกซึ้งมากขึ้น นักวิทยาศาสตร์ก็อาจถามตนเองได้ว่า การที่ตนพยายามหาทางเอาชนะข้อจำกัดตามธรรมชาตินั้นเป็นวิธีการที่ถูกต้องหรือไม่ เพราะนอกจากวิธีการที่ว่านี้ยังมีอีกวิธีหนึ่งคือการยอมรับข้อจำกัดตามธรรมชาตินั้น และไม่คิดที่จะดิ้นรนต่อสู้อะไรต่อไปอีก ดูเหมือนว่าวิธีการอย่างที่สองนี้ดูจะเป็นแนวทางแห่งความสงบมากกว่า เพราะเป็นแนวทางที่เลือกหยุดความต้องการของตนเอง (ซึ่งเป็นวิธีการที่พระพุทธศาสนาสอน) ถ้าคิดเช่นนั้นนักวิทยาศาสตร์ก็อาจถามตนเองได้ว่าการเลือกแนวทางที่จะเอาชนะจะเป็นการเสาะหาช่องทางสำหรับการดิ้นรนต่อไปของผู้คนหรือไม่ การไม่ถามคำถามนี้เพราะไม่คิดสงสัยย่อมอาจถือได้ว่าเป็นความหลง ดังนั้นเจตนาที่อยู่เบื้องหลังการค้นคว้าทางวิทยาศาสตร์แบบไม่ตั้งข้อสงสัยว่าสิ่งที่ตนกำลังแสวงหานั้นดีที่สุดในที่สุดหรือยังก็เป็นเจตนาในทางลบ ยิ่งหากว่าการค้นหาวิธีการเอาชนะข้อจำกัดตามธรรมชาติในเรื่องการให้กำเนิดบุตรเป็นไปเพราะมีเจตนาในเชิงธุรกิจขึ้นนำ คือเห็นว่าตนจะสามารถ

แสวงหารายได้มหาศาลจากการค้นพบนี้ ก็อาจกล่าวได้ว่าเจตนา นั้นเป็นอกุศลโดยแท้

ค. จะอย่างไรก็ตาม การที่บุคคลมีเจตนาที่เป็นอกุศลแล้วกระทำการต่างๆออกมานั้นพระพุทธศาสนาไม่ได้วินิจฉัยอย่างเด็ดขาดลงไปว่าเป็นสิ่งที่เราจะพึงรังเกียจ เพราะพระพุทธศาสนาเข้าใจดีว่า โลกนี้เป็นโลกของมนุษย์ปุถุชน จริยธรรมในพระพุทธศาสนานั้นแม้ในท้ายที่สุดแล้วจะเป็นไปเพื่อความพ้นโลก แต่พระพุทธศาสนาก็มี จริยธรรมชั่วคราวที่ออกแบบมาให้สอดคล้องกับชีวิตของมนุษย์ปุถุชน เราเรียกจริยธรรมแบบนี้ว่าจริยธรรมแบบโลกียะ (ส่วนจริยธรรมแบบถาวรในท้ายที่สุดนั้นเราเรียกว่าจริยธรรมแบบโลกุตตระ) ตัวอย่างของจริยธรรมแบบโลกียะก็เช่นหลักคำสอนที่กล่าวว่า “ความสุขของชาวบ้านตามทัศนะของพระพุทธศาสนานั้นมีอยู่ ๔ อย่างคือ สุขจากการไม่มีหนี้ สุขจากการมีทรัพย์ สุขจากการได้ใช้จ่ายทรัพย์ และสุขอันเกิดจากการเป็นคนมีการกระทำที่ถูกต้องดีงาม” (องฺ. จตุกก. ๒๑/๖๒) เงินทองนั้นพระพุทธศาสนาสอนว่าไม่ใช่สาระของชีวิต แต่คำสอนนี้ควรเข้าใจว่าเป็นการมองเงินทองตามกรอบจริยธรรมแบบโลกุตตระ สำหรับชาวบ้านทั่วไปนั้น เงินทองเป็นของสำคัญ เพราะหากไม่มีเงิน ชีวิตเราจะลำบาก เพราะเข้าใจเช่นนี้ เวลาที่พระพุทธองค์เสด็จเที่ยวสั่งสอนธรรม บางครั้งจึงทรงสอนผู้คนให้เห็นความสำคัญของการที่ชีวิตจะต้องมีทรัพย์ จะอย่างไรก็ตาม จริยธรรมสองระบบนี้ในท้ายที่สุดแล้วก็ต้องเกี่ยวข้องกันในบางระดับ ขอให้สังเกตว่าในคำสอนเรื่องการหาทรัพย์ข้างต้นนั้น จะมีเรื่องศีลธรรมกำกับอยู่ ซึ่งแปลว่าพระพุทธศาสนาไม่ได้สอนว่าเราจะต้องทุ่มเทชีวิตให้แก่การหาเงินอย่างเดียว

โดยไม่สนใจอะไรทั้งนั้น ตรงกันข้าม การหาทรัพย์จะต้องดำเนินไปอย่างสมดุลกับการเป็นคนดี ซึ่งคนดีในที่นี้น่าจะหมายถึงคนที่ไม่ทำตนเอารอดเอาเปรียบผู้อื่นเป็นหลัก การหาทรัพย์ที่กำกับด้วยการเป็นคนดีจึงเป็นการหาทรัพย์อย่างสุจริต ทรัพย์ที่หามาได้อย่างสุจริตนี้เองที่พระพุทธศาสนามองว่านอกจากเราจะสามารถนำมากินใช้ได้อย่างที่อาจกล่าวได้ว่าถูกต้องตามคลองธรรมก็ยังเป็นโอกาสให้เราใช้กระทำความดีที่จะค่อยๆ ปลุกดันชีวิตเราให้ไต่สูงขึ้นไปหาจริยธรรมแบบโลกุตตระที่อยู่สูงกว่านั้น คนที่มีเงินนั้นย่อมสามารถทำบุญ ให้ทาน สงเคราะห์เพื่อนมนุษย์ได้สะดวกกว่าคนที่ขาดแคลนเงิน พิจารณาจากแง่นี้จะเห็นว่าจริยธรรมของพระพุทธศาสนานั้นเป็นจริยธรรมที่พิจารณาสิ่งต่างๆ อย่างยืดหยุ่น ไม่ตั้งเกณฑ์ที่เด็ดขาดเอาไว้ตายตัวแต่แรก โดยยอมให้คนทั่วไปที่ใช้จริยธรรมของพระพุทธศาสนากระทำการที่ขัดแย้งกับอุดมคติในท้ายที่สุดของพระพุทธศาสนาได้ (เช่นยอมให้ชาวพุทธในระยะเริ่มแรกแสวงหาเงินซึ่งไม่ใช่แก่นสารของชีวิตเลย) โดยมีเงื่อนไขว่า การกระทำนั้นควรได้รับการยกระดับให้สูงขึ้นไปทีละน้อยๆ พระพุทธศาสนานั้นบางครั้งก็ได้รับการขนานนามโดยพระพุทธเจ้าว่าเป็น “ศาสนาแห่งการกระทำ” คำนี้อาจมีความหมายได้หลายอย่าง แต่อย่างหนึ่งที่สำคัญคือจริยธรรมของพระพุทธศาสนาให้ความสำคัญแก่การกระทำมากกว่าสิ่งที่ถูกกระทำ ยกตัวอย่างเช่นเงินนั้นเป็นสิ่งที่มนุษย์แสวงหา ในแง่เงินคือสิ่งที่ถูกกระทำ (คือถูกแสวงหา) ถ้าถามว่าตามความคิดของพระพุทธศาสนา เงินเป็นสิ่งดีหรือชั่วร้าย พระพุทธศาสนาจะตอบว่าเราพูดไม่ได้ทั้งนั้นว่าเงินดีหรือชั่ว ถ้าจะมีความดีหรือความชั่วเกี่ยวข้องกับเงิน สิ่งนั้นก็คือ “กิริยาที่เราหา

เงิน” ถ้าหาเงินอย่างคนละโมภ หาด้วยจุดประสงค์ที่จะได้เงินมาซื้อหาความสุขอย่างโลภๆใส่ตนและก็จบเพียงเท่านั้น การหาเงินเช่นนี้ก็ไม่ได้ถูก แต่ถ้าหาอย่างที่ตั้งใจไว้ในพระสูตรข้างต้น การหาเงินนั้นก็ชอบ จะเห็นว่าพระพุทธศาสนาให้ความสำคัญแก่การกระทำ (ซึ่งในที่นี้คือการหาเงิน) พระพุทธศาสนาเชื่อว่าการที่มนุษย์เราค่อยๆดัดแปลงการกระทำของตนเองให้ประณีตขึ้นเรื่อยๆคือความก้าวหน้าในทางจริยธรรม แน่แน่นอนว่าระหว่างนี้เราอาจเกี่ยวข้องกับสิ่งต่างๆในโลกที่ธรรมชาติของเราเรียกร้องให้เราแสวงหาเช่นคนรักครอบครัว เงินทอง เป็นต้น แต่สิ่งเหล่านี้มีความสำคัญน้อยกว่า “กิริยาที่เราเกี่ยวข้องด้วย” กิริยาในที่นี้ก็คือความคิดอ่านหรือโลกทัศน์ และการแสดงออกทางกายและวาจาที่มีความคิดอ่านนั้นเป็นพื้นฐาน

ง. เมื่อประยุกต์แนวคิดเรื่อง “ศาสนาแห่งการกระทำ” ข้างต้นเข้ากับเรื่องการให้กำเนิดบุตรโดยวิธีการที่ไม่เป็นไปตามธรรมชาติภาพที่ออกมาก็คือ พระพุทธศาสนาจะให้ความสนใจแก่ทัศนคติที่อยู่เบื้องหลังการมีลูก ซึ่งถ้าพิจารณาที่เรื่องนี้ ดูเหมือนจะมีความแตกต่างกันไม่มากระหว่างการมีลูกตามธรรมชาติกับการมีลูกที่ต้องอาศัยวิทยาศาสตร์ช่วย โปรดพิจารณาความเป็นไปได้ตามตารางข้างล่างนี้

การให้กำเนิดบุตรตาม ธรรมชาติ	การให้กำเนิดบุตรโดยมี วิทยาศาสตร์ช่วย
ก. มีทัศนคติทางบวก	ก. มีทัศนคติในทางบวก

๑. มีทัศนคติในทางลบ

๑. มีทัศนคติในทางลบ

คำว่ามีทัศนคติในทางบวกหมายความว่า เมื่อพ่อแม่ให้กำเนิดบุตร ก็ให้กำเนิดอย่างที่ไม่แฝงความคาดหวังบางอย่างอันเป็นการขัดเซกขมทางจิตบางอย่างของตน ส่วนการให้กำเนิดบุตรอย่างมีทัศนคติแบบลบก็มีความหมายตรงกันข้ามกันนั้น ผู้วิจัยเชื่อว่าการให้กำเนิดลูกในคนทั่วไปน่าจะเกิดจากทัศนคติที่ยังไม่อาจพูดได้ว่าดีหรือไม่ดี หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งคือการนี้เป็นไปตามอำนาจของกามารมณ์ ก่อน ต่อเมื่อมีลูกแล้วทัศนคติแบบลบหรือบวกจึงจะแสดงตัวออกมา ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับภูมิหลังชีวิตของแต่ละคน แม้ในคู่สมรสที่ต้องใช้วิทยาศาสตร์ช่วยซึ่งน่าจะมีเวลาในการไตร่ตรองมากกว่า ก่อนที่จะมีลูกก็เช่นกัน ทัศนคติบวกหรือลบน่าจะมาจากที่มีลูกแล้ว ความประสงค์พื้นฐานของคู่สมรสแบบนี้ก็คงเหมือนคู่สมรสที่สามารถมีลูกได้ตามปกติ คือต้องการมีลูก ความต้องการนี้เป็นสัญชาตญาณ เหมือนต้องการบ้าน รถ งาน เป็นต้น ซึ่งเมื่อได้สิ่งเหล่านี้มาแล้ว ความคาดหวังในรูปแบบต่างๆก็จะค่อยๆเกิดขึ้นและพัฒนาไปโดยมีรายละเอียดมากขึ้น เมื่อพิจารณาโดยภาพรวมแล้ว เราจะเห็นว่าประเด็นเรื่องเจตนาของการให้กำเนิดชีวิตโดยวิธีการทางวิทยาศาสตร์นั้นพระพุทธศาสนามองว่ายังเป็นเรื่องที่กว้างเกินไปที่จะสรุปว่าการให้กำเนิดชีวิตโดยวิธีการที่วุ่นนี้ประกอบด้วยด้วยเจตนาที่ดีหรือชั่วร้าย สิ่งที่เราสามารถสรุปได้ก็คือ การให้กำเนิดลูกนั้นเป็นไปตามสัญชาตญาณ ซึ่งก็คือความหลงเช่นเดียวกับกิจกรรมจำนวนมากในชีวิตของปุถุชนคนธรรมดา

จุดเริ่มต้นคือความหลงนี้พระพุทธศาสนาไม่ผู้จะให้ความสำคัญเท่ากับทัศนคติที่จะตามมาหลังจากที่ได้บุตรมาแล้ว การปฏิบัติต่อลูกหลังจากนั้นสามารถเป็นไปในทางดีก็ได้ ร้ายก็ได้ ถ้าปฏิบัติดีก็เป็นสิ่งที่พุทธจริยศาสตร์สนับสนุน ถ้าเป็นไปในทางไม่ดี ก็เป็นสิ่งที่พุทธจริยศาสตร์ไม่สนับสนุน

จ. เราจะผ่านประเด็นเรื่อง “เจตนา” ไป โดยจะถือว่าประเด็นนี้พระพุทธศาสนาไม่ผู้จะติดใจเท่าใดนัก เมื่อผ่านประเด็นนี้ไป ก็จะเหลือประเด็นที่สองคือ “ผล” ที่จะเกิดขึ้นแก่ทารกที่เราให้กำเนิดขึ้นโดยวิธีการทางวิทยาศาสตร์ เราจะพิจารณาผลที่ว่านี้ในสองลักษณะคือ (๑) ผลที่เกิดแก่ชีวิตทางกายภาพของทารกนั้น และ (๒) ผลที่เกิดแก่ชีวิตของทารกนั้นในรูปของสภาพแวดล้อม เราจะพิจารณาสองเรื่องนี้ไปตามลำดับดังนี้

ก่อนอื่นผู้วิจัยคิดว่ามีเรื่องที่เราควรทำความเข้าใจเพิ่มเติมบางเรื่องคือ ตามคำสอนของพระพุทธศาสนาดังตัวอย่างที่ยกมาข้างต้นเรื่องพระภิกษุที่ปล่อยสัตว์ที่ติดบ่วงของพวกพรานด้วยความสงสาร เราจะเห็นว่า ในแง่ของจริยธรรม หากว่าการกระทำนั้นเกิดจากเจตนาดี ไม่ว่าผลที่เกิดขึ้นจะเป็นอย่างไร ผลนั้นก็ไม่มีส่วนที่จะเปลี่ยนแปลงให้การกระทำนั้นกลายจากกรรมดีเป็นกรรมชั่วได้ (เหมือนกับกรณีที่เราเคยได้ยินว่าคนบางคนพบคนประสบอุบัติเหตุอยู่ข้างทาง ได้ลงไปช่วยโดยการอุ้มคนเจ็บขึ้นรถตนแล้วพาไปส่งโรงพยาบาลด้วยเจตนาดี คือต้องการช่วยเหลือ แต่เนื่องจากอุ้มไม่ถูกวิธีทำให้คนเจ็บกลายเป็นคนพิการในภายหลัง ตามหลักพระพุทธศาสนาการกระทำนี้แม้จะส่งผลให้ผู้ที่ถูกช่วยเหลือพิการ แต่ผลนี้ก็ไม่มีส่วนที่จะทำให้การช่วยเหลือนั้นกลายจากดีเป็นชั่วได้

เพราะการช่วยเหลือนี้เกิดจากเจตนาที่ดี เมื่อเป็นเจตนาที่ดี การกระทำนั้นก็ดีไปในตัวทันที) จะอย่างไรก็ตาม หากเราพิจารณาเกินไปจากกรอบจริยธรรม (ซึ่งในที่นี้หมายถึงกรอบความคิดเรื่องดีชั่วที่อิงอยู่กับแนวคิดเรื่องกฎแห่งกรรมในพระพุทธศาสนา) การเรียกร้องว่าเพียงเจตนาดีอย่างเดียวเท่านั้นไม่พอ เราจะต้องมีความรอบคอบด้วย พระพุทธศาสนาเองก็สอนเรื่องปัญญาซึ่งในแง่หนึ่งก็คือความรอบคอบ ปัญญาจะช่วยให้เจตนาดีไม่ส่งผลร้ายแก่ผู้อื่น (ซึ่งเป็นเรื่องที่เกิดขึ้นได้ในบางสถานการณ์) ในแง่จริยธรรมสำหรับบุคคล คนที่ทำการบางอย่างลงไปด้วยเจตนาดีแต่บังเอิญว่าไม่คิดรอบคอบเลยก่อความเสียหายแก่ผู้อื่น เราคงไม่อาจประมาณได้ว่าเขาเป็นคนไม่ดี เขาเป็นคนดี แต่เขาอาจไม่รอบคอบหรือโง่ (โง่ในที่นี้อาจหมายถึงความไม่รู้นอกขอบเขตวิชาการของตน เช่น นักวิทยาศาสตร์ที่เก่งๆบางคนอาจโง่ในเรื่องศาสนา) ความดีกับความโง่เหล่านั้นพระพุทธศาสนาถือว่าไม่ขัดแย้งกัน สองสิ่งนี้อาจมาพร้อมกันได้ในบางสถานการณ์ จะอย่างไรก็ตาม หากกล่าวในแง่จริยธรรมสำหรับสังคม การเรียกร้องว่าเจตนาดีนั้นควรกินความไปถึงการไตร่ตรองให้รอบคอบหรือมีข้อพิสูจน์ในทางวิชาการที่เพียงพอว่าสิ่งที่ตนจะนำเสนอออกไปแก่สาธารณชนนั้นปลอดภัยพอก็นับว่าเป็นเรื่องที่มีเหตุผล ดังนั้นที่ได้กล่าวไปในตอนต้นในส่วนของការวิเคราะห์เรื่องเจตนาว่า หากนักวิทยาศาสตร์ที่คิดค้นเรื่องการให้กำเนิดชีวิตด้วยวิธีการต่างๆหวังดีว่าตนจะสามารถช่วยเหลือบุคคลที่ประสงค์จะมีบุตรได้ ความหวังดีนั้นควรเรียกได้ว่าเป็นเจตนาที่ดี การกล่าวเช่นนั้นเป็นไปในกรอบของจริยธรรมสำหรับบุคคลเท่านั้น หากกล่าวในกรอบของจริยธรรมสำหรับสังคม

นักวิทยาศาสตร์จะถูกเรียกร้องมากกว่าการมีเจตนาดีตามที่กล่าวข้างต้น คือต้องถูกเรียกร้องการไตร่ตรองหรือตรวจสอบทางวิชาการอย่างเพียงพอว่าวิธีการที่ตนจะนำเสนอออกไปนั้นจะปลอดภัยหรือไม่สร้างปัญหาอื่นๆให้แก่ผู้คนในสังคม การไตร่ตรองตรวจสอบตามหลักวิชาการเช่นนี้ต้องถือว่าเป็นส่วนหนึ่งของคำว่า “มีเจตนาดี” ในกรอบของจริยธรรมสำหรับสังคม ในส่วนของคู่สมรสที่เป็นผู้ให้บริการ ในแง่สังคมเราอาจเรียกร้องขึ้นบ้างเล็กน้อยว่าควรใส่ใจศึกษาว่าวิธีการที่ตนจะใช้ อันจะก่อให้เกิดชีวิตใหม่ขึ้นนั้นปลอดภัยหรือมีข้อเสี่ยงอะไรบ้าง เจตนาดีในกรณีนี้ก็อาจต่างไปจากเจตนาดีในกรอบจริยธรรมสำหรับบุคคลบ้างตรงที่ได้มีการเพิ่มความระแวดระวังซึ่งเป็นเรื่องทางปัญญาเข้าไปด้วย แต่เนื่องจากคนธรรมดาอย่า่อมไม่อาจตรวจสอบวิธีการทางวิทยาศาสตร์ได้อย่างนักวิทยาศาสตร์ นำนักข้อเรียกร้องเรื่องการไตร่ตรองในคู่สมรสที่เป็นคนธรรมดาจึงไม่เข้มข้นเท่ากับที่เรียกร้องในนักวิทยาศาสตร์

เราอาจแบ่งการให้กำเนิดชีวิตผ่านทางวิทยาศาสตร์ออกเป็นสองกลุ่มอย่างกว้างๆคือ (๑) กลุ่มที่มีความแตกต่างจากวิธีการตามธรรมชาติไม่มาก (๒) กลุ่มที่มีความแตกต่างจากวิธีการตามธรรมชาติค่อนข้างมาก ตามการจำแนกนี้ การโคลน (Cloning) น่าจะเป็นแบบที่สอง ที่เหลือคือแบบแรก ปกติการให้กำเนิดชีวิตมนุษย์นั้นเป็นแบบอาศัยเพศ นี่คือการที่ธรรมชาติได้เลือกให้แก่มนุษย์ วิธีการให้กำเนิดชีวิตแบบอาศัยวิทยาศาสตร์ช่วยใดๆก็ตามที่ยังเป็นเรื่องของการอาศัยเพศสองเพศ คือต้องอาศัยไข่ของมารดาและเชื้อของบิดา เราจะถือว่าเป็นแบบแรก คือแบบที่ไม่ต่างจากวิธีการตามธรรมชาติเท่าใดนัก แต่การโคลนนั่นเป็นการให้กำเนิด

ชีวิตแบบนี้อาจเรียกได้ว่าเป็นการพลิกไปอีกด้าน คือด้านที่ไม่ต้องอาศัยเพศทั้งสอง การพลิกไปอย่างมากมายเช่นนี้ทำให้การให้กำเนิดชีวิตเช่นนี้สมควรที่จะถูกเรียกว่าเป็นสิ่งที่แตกต่างจากวิธีการตามธรรมชาติอย่างมาก

การบอกว่าวิธีการ ก. เป็นไปตามธรรมชาติ ส่วนวิธีการ ข. ไม่เป็นไปตามธรรมชาตินั้นสำหรับคนส่วนใหญ่จะมีความหมายแฝงว่า ก. นั้นดีกว่า ข. ความเข้าใจเช่นนี้ในแง่หนึ่งก็อาจอธิบายได้ว่าอะไรก็ตามแต่ที่เป็นไปตามธรรมชาตินั้นได้รับการตรวจสอบโดยธรรมชาติเองมายาวนานว่าเหมาะสม ปลอดภัย หรือไม่ก็ดีที่สุดสำหรับมนุษย์ (ตามทฤษฎีการเลือกสรรโดยธรรมชาติของดาร์วิน) จะอย่างไรก็ตาม ไม่จำเป็นว่าสิ่งที่ประดิษฐ์ขึ้นโดยมนุษย์จะไม่สามารถมีคุณสมบัติอย่างเดียวกันหรือใกล้เคียงสิ่งที่เป็นไปตามธรรมชาติ ความรู้ทางด้านวิทยาศาสตร์และการแพทย์อันเป็นที่ยอมรับกันในวงการนั้นว่าไปแล้วก็คือความรู้ที่ได้รับการตรวจสอบมาพอสมควร และนักวิทยาศาสตร์บางส่วนก็เชื่อว่าในท้ายที่สุดแล้ววิทยาศาสตร์ก็เป็นเพียงเครื่องมือหรือ “ผู้ช่วย” ธรรมชาติ การให้กำเนิดชีวิตโดยการโคลนนั่นแม้ไม่ปรากฏในมนุษย์ แต่ก็ปรากฏในสิ่งมีชีวิตอื่นบางอย่างเช่นในพืชและสัตว์บางชนิด แม้ในมนุษย์เองการให้กำเนิดชีวิตบางลักษณะก็ถูกตีความโดยนักวิทยาศาสตร์บางคนว่าเป็นการ “โคลนโดยธรรมชาติ” (natural cloning) เช่นการเกิดฝาแฝดจากไข่ใบเดียวและอสุจิตัวเดียวเป็นต้น ในแง่นี้การโคลนมนุษย์ก็เกิดได้ในกระบวนการธรรมชาติ เพียงแต่ว่าแบบนี้มันจะเกิดเท่านั้นเอง การโคลนโดยมนุษย์เป็นผู้ลงมือจัดการให้เกิดว่าไปแล้วก็ได้แนวคิดมาจากการโคลนโดยอุบัติเหตุตาม

ธรรมชาติที่กล่าวมานี้ ในท้ายที่สุดเราจะเห็นว่า การให้กำเนิดชีวิตแบบที่ต่างจากธรรมชาติมากๆ อย่างเช่นการโคลนนั้นก็เกี่ยวข้องกับกฎธรรมชาติอย่างแยกไม่ออก

พระพุทธศาสนานั้นเชื่อว่าสิ่งต่างๆ ในธรรมชาติต่างก็ดำเนินไปตามกฎธรรมชาติ พระพุทธศาสนาสอนว่ากฎธรรมชาตินั้นมี ๕ อย่าง ได้แก่ อุตุนิยาม (กฎธรรมชาติว่าด้วยวัตถุที่ไม่มีชีวิต) พืช-นิยาม (กฎธรรมชาติว่าด้วยสิ่งมีชีวิต) จิตนิยาม (กฎธรรมชาติว่าด้วยสภาพทางจิตใจของมนุษย์และสัตว์) กรรมนิยาม (กฎธรรมชาติว่าด้วยการกระทำและผลจากการกระทำของมนุษย์และสัตว์) และธรรมนิยาม (กฎธรรมชาติว่าด้วยเรื่องอื่นๆ จากสี่เรื่องข้างต้น) สิ่งที่เราเรียกว่าพืชนิยามในพระพุทธศาสนานั้นใกล้เคียงกับกฎทางชีววิทยาตามที่กล่าวโดยวิชาวิทยาศาสตร์สมัยนี้มาก ชาวพุทธโดยทั่วไปเชื่อว่าการให้กำเนิดชีวิตในมนุษย์และสัตว์นั้นเป็นไปตามกฎพืชนิยาม หมายความว่า การที่มนุษย์และสัตว์แต่ละชนิดมีกระบวนการทางชีววิทยาในเรื่องต่างๆ รวมถึงเรื่องการสืบต่อเผ่าพันธุ์ด้วยนั้นเป็นไปตามกฎเกณฑ์บางอย่างในธรรมชาติ กฎเกณฑ์เหล่านี้บางส่วนเปิดเผยแก่มนุษย์ แต่บางส่วนก็เป็นความลับ การให้กำเนิดชีวิตแบบไม่เป็นไปตามธรรมชาติเช่นการโคลนนั้นชาวพุทธเชื่อว่ามีได้เป็นของใหม่เลย สิ่งนี้มีแล้วในธรรมชาติ แต่ธรรมชาติได้ปิดบังไว้ มนุษย์เป็นผู้ค้นพบแล้วนำออกมาเผยแพร่ ความรู้ทางวิทยาศาสตร์นั้นชาวพุทธก็พิจารณาในแง่ของ “การความเข้าไปในธรรมชาติส่วนที่เป็นความลับแล้วนำออกมาแสดงให้เป็นที่เปิดเผย” มนุษย์ไม่ได้สร้างกฎเกณฑ์เหล่านี้ขึ้น มนุษย์เป็นเพียงผู้ค้นพบเท่านั้น

จะอย่างไรก็ตาม พระพุทธศาสนาก็มองอย่างกลางๆ ว่า สิ่งที่เกิดขึ้น

ไว้เป็นความลับโดยธรรมชาตินั้นอาจเป็นทั้งคุณและโทษได้ มีนักปรัชญาศาสนาในสายเทวนิยมบางคนให้เหตุผลว่า อะไรก็ตามแต่ที่พระเจ้าเก็บไว้เป็นความลับในธรรมชาติ สิ่งนั้นอาจแฝงความหมายว่าเป็นสิ่งที่อาจก่อกวนอันตรายแก่มนุษย์ ตามความคิดนี้ เมื่อนักวิทยาศาสตร์นำเอาความลับในธรรมชาติใดๆก็ตามแต่มาเปิดเผยในฐานะความรู้ทางวิทยาศาสตร์ สิ่งนี้นักวิทยาศาสตร์ผู้นั้นจะพึงตระหนักให้มากก็คือสิ่งนั้นอาจแฝงภัยอันตรายอันใหญ่หลวงแก่มนุษย์ก็ได้ การโคลนมนุษย์ได้รับการต่อต้านอย่างหนักจากศาสนาฝ่ายเทวนิยมบางศาสนาในตะวันตก นั้นก็มาจากพื้นฐานความเชื่อที่กล่าวมานี้เอง แนวคิดนี้ไม่สู้จะตรงกับที่พระพุทธศาสนาคิด สำหรับพระพุทธศาสนา ทั้งสิ่งที่เปิดเผยและไม่เปิดเผยในธรรมชาติก็สามารถเป็นทั้งคุณและโทษได้เสมอเหมือนกัน

การที่พระพุทธศาสนามองสิ่งที่เกิดจากการประดิษฐ์ของมนุษย์ (โดยการเข้าไปค้นพบความลับในธรรมชาติแล้วนำเอาความลับนั้นมาแปรเป็นสิ่งต่างๆ) แบบนี้ทำให้ทัศนะของพระพุทธศาสนาเกี่ยวกับคำถามที่ว่า “การให้กำเนิดชีวิตโดยความรู้ทางด้านวิทยาศาสตร์ เป็นสิ่งที่กระทบต่อคุณค่าของความเป็นมนุษย์หรือไม่” ออกมาอย่างเป็นกลางๆว่า “เป็นหรือไม่เป็นก็ได้” ซึ่งคำตอบนี้ก็สามารถใช้ได้กับการให้กำเนิดชีวิตที่เป็นไปตามธรรมชาติ สรุปความคือการเป็นหรือไม่เป็นวิธีการตามธรรมชาติไม่ใช่ประเด็นสำคัญ ประเด็นสำคัญอยู่ที่ผลอันจะเกิดขึ้นแก่ชีวิตใหม่นั้น พ่อแม่ที่ป่วยเป็นโรคบางอย่างที่สามารถถ่ายทอดถึงลูกได้แล้วก็ยังมีลูกก็อาจพิจารณาได้ว่าเป็นต้นเหตุของการให้กำเนิดชีวิตที่ไม่สมประกอบ ซึ่งเรื่องนี้เมื่อพิจารณาร่วมกับประเด็นด้านเจตนาแล้วก็อาจเป็นไปได้ว่าเป็นการ

กระทำที่ไม่มีเจตนา จึงไม่ถือว่าผิดหลักจริยธรรมที่พระพุทธศาสนา สอน ในทำนองเดียวกัน คู่สมรสที่ใช้วิธีการทางวิทยาศาสตร์เช่น การโคลนเพื่อให้กำเนิดลูกแล้วพบว่าลูกที่เกิดมาเป็นคนไม่ สมประกอบ การกระทำนี้ก็อาจพิจารณาได้ว่าเป็นสาเหตุของการให้ กำเนิดชีวิตที่ไม่สมประกอบ แต่เมื่อพิจารณาร่วมกับเรื่องเจตนา แล้วก็อาจเป็นไปได้ว่าพ่อแม่ นั้นไม่ได้มีเจตนาร้าย จึงไม่ถือว่าได้ กระทำ ความผิดตามหลักพุทธจริยธรรม ที่กล่าวมานี้ไม่ได้ หมายความว่าพระพุทธศาสนาไม่คิดว่าสังคมเราจะต้องช่วยกัน ระแวดระวังหายนภัยอันอาจจะตามมากับความก้าวหน้าทางด้าน การแพทย์และวิทยาศาสตร์ เราจะต้องตระหนักในเรื่องนี้อยู่แล้ว และเราจะต้องหามาตรการอันมีเหตุผลสนับสนุนอย่างพอเพียงเพื่อ บอกว่าความรู้ทางด้านวิทยาศาสตร์และการแพทย์ที่เข้าเกณฑ์ มาตรฐานในระดับใดจึงจะได้รับการอนุญาตให้ใช้กับมนุษย์ ประเด็น นั้นอยู่ที่ว่าเรื่องนี้พระพุทธศาสนาเห็นว่าเป็นประเด็นด้านเทคนิค ไม่ใช่ประเด็นด้านจริยธรรม ถ้าเราจะห้ามการให้กำเนิดชีวิตด้วย วิธีการทางวิทยาศาสตร์บางแบบเช่นการโคลน เหตุผลนั้นก็จะเป็น เหตุผลทางด้านเทคนิคเช่นเป็นวิธีที่เสี่ยงสำหรับมนุษย์ ไม่ใช่ เหตุผลด้านจริยธรรม พระพุทธศาสนาไม่คิดว่าเราจะหาเหตุผลด้าน จริยธรรมเพื่อปิดกั้นการให้กำเนิดชีวิตผ่านทางวิธีการทางวิทยา- ศาสตร์ได้ เมื่อปิดเรื่องทั้งหมดเข้ามาอยู่ในฝ่ายของประเด็นด้าน เทคนิคหรือวิธีการ การอภิปรายปัญหานี้ก็ง่ายขึ้น เพราะจะเป็นเรื่อง ของหลักวิชาภายในศาสตร์ต่างๆที่เกี่ยวข้องเท่านั้น จะอย่างไรก็ตาม แม้ในเรื่องที่เป็นไปในทางวิธีการนี้ก็เชื่อว่าพระพุทธศาสนาจะไม่อาจ เข้ามาเกี่ยวข้อง เรื่องนี้พระพุทธศาสนาสามารถเข้ามาเกี่ยวข้อง

ด้วย ดังที่ผู้วิจัยจะได้กล่าวต่อไป

ดังได้กล่าวข้างต้นว่าผลกระทบที่วิทยาศาสตร์จะพึงมีต่อชีวิตทารกนั้นแบ่งออกเป็นสองส่วนคือส่วนที่เป็นชีวิตทางกายภาพกับส่วนที่เป็นชีวิตทางสังคม ชีวิตในแง่แรกนั้นพระพุทธศาสนาอาจไม่จำเป็นต้องเข้ามาเกี่ยวข้องเพราะเป็นเรื่องสำหรับผู้เชี่ยวชาญเฉพาะทางซึ่งในที่นี้น่าจะได้แก่ผู้รู้เกี่ยวกับศาสตร์ว่าด้วยการให้กำเนิดชีวิตผ่านวิธีการทางการแพทย์และวิทยาศาสตร์ทั้งหลาย แต่ชีวิตในแง่ที่สองอันหมายถึงสภาพชีวิตนั้นพิจารณาโดยสัมพันธ์กับสิ่งต่างๆที่แวดล้อมทารกนั้นอยู่ พระพุทธศาสนาสามารถเข้ามาเกี่ยวข้องด้วย (และสมควรเข้ามาเกี่ยวข้องด้วยอย่างยิ่ง) เนื่องจากเป็นประเด็นที่เกี่ยวข้องกับสิ่งต่างๆ หรือเป็นประเด็นที่ต้องการการมองสิ่งต่างๆอย่างสัมพันธ์กัน พระพุทธศาสนานั้นมีประสบการณ์ในการมองสิ่งต่างๆในโลกอย่างเกี่ยวเนื่องกันผ่านหลักธรรมหลายหลักเช่นหลักอิทัปปปัจจยตา นักวิทยาศาสตร์ส่วนใหญ่ก็นั้นเนื่องจากเป็นบุคคลที่งานหลักคือการศึกษาวิจัยสิ่งใดสิ่งหนึ่งอย่างแยกซอยเฉพาะเจาะจงลงไปจึงมักได้รับการวิจารณ์ว่าขาดประสบการณ์ในการมองงานของตนอย่างเชื่อมโยงไปหามิติอื่นๆในสังคม ในแง่นี้ภูมิปัญญาแบบเชี่ยวชาญการมองสิ่งต่างๆอย่างรอบด้านจึงเป็นประโยชน์แก่วิทยาศาสตร์ในแนวแคบนี้

หน่วยทางสังคมที่เล็กที่สุดทว่าเป็นพื้นฐานที่สุดคือครอบครัว การให้กำเนิดชีวิตผ่านทางวิทยาศาสตร์นั้นหากกระทบต่อหน่วยพื้นฐานที่ว่านี้ก็ต้องได้รับการพิจารณาว่าเป็นสิ่งที่ควรได้รับการจับตามองเป็นพิเศษ ต่อไปนี้คือตัวอย่างของการให้กำเนิดชีวิตที่อาจพิจารณาได้ว่าน่าจะส่งผลกระทบต่อระบบครอบครัวของมนุษยชาติ

๑. การอุ้มครรภ์โดยเพศชาย
๒. การรับอุ้มครรภ์แทนกัน
๓. การทำเด็กหลอดแก้ว (การปฏิสนธินอกร่างกาย) บางแบบ
๔. การโคลนมนุษย์เพื่อให้ได้ลูกบางแบบ

เมื่อชายหญิงแต่งงานกัน ฝ่ายหญิงมีหน้าที่ตามธรรมชาติที่จะเป็นฝ่ายตั้งครรภ์ การตั้งครรภ์กับความเป็นมารดานั้นเป็นสิ่งที่อาจกล่าวได้ว่าเกี่ยวข้องกันในระดับที่ลึกซึ้ง อย่างน้อยที่สุดเราก็จะพบว่าการที่ธรรมชาติเลือกสตรีซึ่งมีสภาพจิตใจที่อ่อนโยนให้เป็นผู้ทำหน้าที่อุ้มครรภ์ก็อาจจะเป็นเพราะธรรมชาติของสตรีเหมาะสมแก่งานนี้ การอุ้มครรภ์โดยเพศชายนั้นมีคำถามอย่างน้อยสองคำถามที่เราสามารถถามได้คือ หนึ่ง การที่เพศชายซึ่งมีสภาพจิตใจแตกต่างจากหญิงจะทำหน้าที่นี้แทนจะเหมาะสมหรือไม่ สอง การอุ้มครรภ์นั้นเป็นประสบการณ์พิเศษ เป็นไปได้ไหมว่าชายที่มีประสบการณ์ในการอุ้มครรภ์อาจได้รับผลกระทบในทางจิตใจอย่างลึกซึ้งจากประสบการณ์นั้นจนมีผลเปลี่ยนแปลงชีวิตของเขาไปอย่างมากมายมหาศาล คำถามสองคำถามนี้ในท้ายที่สุดแล้วอาจไม่เป็นอย่างที่เรากังวล แต่ในทางตรงกันข้าม ข้อกังวลนี้ก็มีเหตุผล เพราะหากเราเชื่อว่าสตรีและบุรุษถูกออกแบบมาโดยธรรมชาติให้ทำหน้าที่เฉพาะบางอย่างในครอบครัวโดยที่หน้าที่นั้นไม่อาจทดแทนโดยการให้อีกฝ่ายทำแทน การที่พ่อทำหน้าที่บางอย่างแทนแม่อย่างลึกซึ้งเช่นการอุ้มครรภ์แทนเช่นนั้นก็ต้องถือว่าเป็นเรื่องที่ควรกังวล

ขณะที่ผู้วิจัยกำลังเขียนรายงานอยู่นี้ (๔ กรกฎาคม ๒๕๔๘) มีข่าวเผยแพร่ทางอินเทอร์เน็ตว่าโรงพยาบาลแห่งหนึ่งในอเมริกาได้ใช้วิธีการให้กำเนิดทารกโดยการให้ผู้ชายเป็นผู้อุ้มครรภ์กับชายคน

หนึ่งชื่อหลี่หมิงเว่ย (ชายคนนี้ เข้าใจว่าคงเป็นชาวอเมริกันเชื้อสายจีน เจ้าตัวให้สัมภาษณ์ว่ามีบ้านเกิดอยู่ที่ไต้หวัน เป็นศิลปิน และชอบนั่งสมาธิตามวิธีการทำสมาธิของพระพุทธศาสนานิกายเซน) เขาได้รับการประกาศว่าเป็นผู้ชายคนแรกในโลกที่ตั้งท้อง^{๑๕} โรงพยาบาลซึ่งรับผิดชอบเรื่องนี้แถลงเรื่องสำคัญสองเรื่องคือ (ก) นโยบายของโรงพยาบาลเกี่ยวกับการอุ้มครรภ์โดยเพศชาย มีสาระสำคัญว่าในช่วงนี้โรงพยาบาลยังไม่มีนโยบายที่จะให้บริการเรื่องนี้แก่ลูกค้า (ซึ่งในรายงานของโรงพยาบาลบอกว่ามีผู้ชายจำนวนไม่น้อยที่แสดงความประสงค์จะใช้บริการ) ต้องรอให้ผลการทดลองกับหลี่หมิงเว่ย (และคนอื่นๆถ้าจำเป็น) ได้ผลเป็นที่น่าพอใจก่อน จากนั้นจึงจะเปิดบริการแก่ลูกค้า (ข) รายละเอียดเกี่ยวกับขั้นตอนการให้เพศชายเป็นผู้ตั้งครรภ์ โดยใช้กรณีของหลี่หมิงเว่ยเป็นกรณีศึกษา ทางโรงพยาบาลแถลงว่า แรกทีเดียวเมื่อหลี่หมิงเว่ยแสดงความประสงค์ที่จะเป็นชายคนแรกในโลกที่จะทดลองใช้เทคนิคทางการแพทย์ที่ว่านี้ แพทย์ได้ให้ฮอร์โมนเพศหญิงแก่หลี่หมิงเว่ยเพื่อเตรียมสภาพร่างกายของเขาให้คล้ายคลึงกับเพศหญิง เมื่อร่างกายพร้อมแล้วก็ได้ทำการผสมเทียม (ทำ IVF) โดยอสุจิเพศชายได้ใช้ของหลี่หมิงเว่ยส่วนไข่ของเพศหญิงนั้นเข้าใจว่าคงมาจากการบริจาค เมื่อได้ตัวอ่อนทารกแล้ว แพทย์ก็ทำการผ่าตัดหน้าท้องหลี่หมิงเว่ยแล้วเอาตัวอ่อนนั้นบรรจุเข้าไปในที่ที่ได้เตรียมไว้ (ซึ่งมีรายละเอียดมากในทางการแพทย์) หลังจากที่ทำทารกเข้าไปอยู่ในท้องแล้ว แพทย์ก็ยุติการให้ฮอร์โมนเพศหญิงแก่

^{๑๕} ข้อมูลดูได้จาก www.malepregnancy.com

หลี่หมิงเว่ย เพราะเมื่อมีทารกเข้าไปอยู่ในครรภ์ ชายจะสามารถผลิตฮอร์โมนหญิงได้เอง สรุปความว่าเวลานี้ทารกในครรภ์นั้นโตขึ้นเรื่อยๆ คะเนจากรูปถ่ายล่าสุดที่ผู้วิจัยเห็นน่าจะอายุราว ๖ เดือนแล้ว แพทย์ที่ดูแลครรภ์ของหลี่หมิงเว่ยแถลงว่าทารกในครรภ์นั้นสุขภาพดีเป็นปกติ คาดว่าอีกไม่กี่เดือนแพทย์คงสามารถผ่าตัดทำคลอดได้ ^{๑๖}

ที่น่าสนใจคือในการให้สัมภาษณ์ว่าคิดอย่างไรจึงมีลูกด้วยวิธีนี้ หลี่หมิงเว่ย ได้กล่าวถึงคำสอนของพระพุทธศาสนานิกายฉาน (เซน) ที่เขานับถืออยู่ว่า หากคิดแบบพุทธ สิ่งที่เขาทำอยู่เวลานี้ก็ไม่ใช่เรื่องแปลกประหลาดหรือกระทบต่อศีลธรรมแต่อย่างใด ตรงกันข้าม สิ่งนี้ทำให้เขาสามารถมีประสบการณ์ร่วมกับเพศหญิงว่าทุกข์ยากอย่างไรในการตั้งครรภ์ ความเข้าใจเช่นนี้จะทำให้เพศชายเข้าใจเพศหญิงมากขึ้น ความเข้าใจระหว่างมนุษย์ด้วยกันคือที่มาของเมตตาที่พระพุทธศาสนาสอน

Actually, I see this pregnancy as being very much in keeping with Buddhist philosophical thought. There is a strong connection I feel between myself, the child within my body, and the world around us both. And I think there is a greater

^{๑๖} กรณีของหลี่หมิงเว่ยนี้ยังมีเรื่องคลุมเครือและน่าสงสัยบางอย่าง มีเว็บไซต์บางแห่งระบุว่าเรื่องของหลี่หมิงเว่ยนี้เป็นเรื่องเท็จ คือเวลานี้ยังไม่มี การทดลองให้ผู้ชายตั้งครรภ์แต่อย่างใด จะอย่างไรก็ตาม ในแง่ความเป็นไปได้ เว็บไซต์ที่ออกมาให้ข้อมูลว่ากรณีหลี่หมิงเว่ยเป็นเรื่องเท็จก็ยอมรับว่าเป็นไปได้ว่าในอนาคตอันไม่นานนี้อาจจะมีการทดลองให้ผู้ชายตั้งครรภ์และประสบผลสำเร็จ ในที่นี้ผู้วิจัยไม่ต้องการยืนยันว่ากรณีของหลี่หมิงเว่ยนี้เกิดจริงหรือไม่ เรื่องนี้ไม่ใช่ประเด็นสำคัญ ประเด็นสำคัญอยู่ที่เหตุผลและมุมมองของประชาชนที่มีต่อเรื่องเช่นนี้

awareness and empathy I now share with my mother and sister as a result of my pregnancy. Most of all, there is a level of insight and understanding about being alive – of sharing your life – in ways that I’ve never realized before.”^{๑๑}

ที่หลี่หมิงเว่ยกล่าวเช่นนี้ส่วนหนึ่งคงมาจากคำวิจารณ์ของคนจำนวนไม่น้อยที่ส่งเข้าไปยังเว็บไซต์ของโรงพยาบาลที่รับผิดชอบเรื่องนี้อยู่ มีข้อที่น่าสังเกตว่าข้อความจำนวนหนึ่งนั้นรุนแรงและอิงอยู่กับความเชื่อทางศาสนา ดังตัวอย่างต่อไปนี้

This is against God. Mr. Lee is a sick man. Repent now before it’s too late. You sick, sick people. God will pay you back for this evil you have created. REPENT! REPENT!”^{๑๒}

มนุษย์เรานั้นโดยสัญชาตญาณเวลาที่เผชิญหน้ากับปรากฏการณ์ที่กระตุกหรือกระทบความรู้สึกอย่างรุนแรงมักนึกถึงศาสนา กรณีการตั้งครรภ์โดยเพศชายนี้ก็เช่นกัน ในทัศนะของศาสนาแบบเทวนิยมนั้น อะไรก็ตามแต่ที่ผิดปกติ ผิดธรรมชาติ มักถูกนำไปเกี่ยวโยงกับเรื่องพระเจ้าในแง่ที่ว่า หากปรากฏการณ์นั้นเกิดจากมนุษย์ก็แปลความหมายได้ว่ามนุษย์ที่ก่อเรื่องนั้นขึ้นกำลังท้าทายพระเจ้า ซึ่งก็หมายความว่าต่อไปอีกว่าคนผู้นั้นหรือเหล่านี้นจะต้องประสบความหายนะอันเนื่องมาจากการท้าทายพระเจ้านั้น ความเข้าใจศาสนาของคนเรานั้นมีได้ต่างๆ นานา ความเข้าใจบางอย่างแปรผลมาเป็นการรุนแรง แต่ความเข้าใจบางอย่างก็ไม่ได้แปรผลเช่นนั้น ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับว่าเราแต่ละคนได้รับการปลูกฝังวิธีการในการเข้าใจ

^{๑๑} ข้อมูลจาก www.malepregnancy.com

^{๑๒} ข้อมูลจากที่เดียวกัน

ศาสนาอย่างไร โดยไม่เกี่ยวกับว่าศาสนานั้นๆเป็นแบบเทวนิยมหรืออเทวนิยม (หมายความว่า การแปรผลคำสอนทางศาสนา มาปะทะกับปรากฏการณ์ทางสังคมบางแบบอย่างรุนแรงสามารถเกิดได้กับทุกศาสนา ไม่เฉพาะศาสนาที่นับถือพระเจ้าเท่านั้น ชาวพุทธที่ไม่เชื่อเรื่องพระเจ้าย่อมมีปฏิภิกิริยาที่รุนแรงต่อหลัหมิงเว่ยได้เช่นกัน) ที่หลัหมิงเว่ยกล่าวถึงศาสนาพุทธเช่นนั้นเขาคงต้องการแสดงว่าความเข้าใจในคำสอนของศาสนาบางแบบอาจช่วยให้เข้าใจสิ่งที่เขากำลังทำอยู่เวลานี้ได้ เขาได้ยกตัวอย่างการทำความเข้าใจปรากฏการณ์นี้ผ่านคำสอนของศาสนานิกายหนึ่งที่เขาคุ้นเคย ซึ่งน่าจะแปลความหมายต่อไปได้ว่าในศาสนาอื่นๆเช่นศาสนาคริสต์หรืออิสลาม เราก็สามารถมองปรากฏการณ์นี้อย่างเยือกเย็นและเข้าใจได้เช่นกัน เช่นมองว่าแม้พระเจ้าจะไม่ได้กำหนดให้ชายสามารถตั้งครรรค์ได้ตั้งหญิง แต่การที่มนุษย์ค้นพบความรื่นลับในธรรมชาติว่าชายก็สามารถทำได้เช่นกันก็น่าจะแปลความได้ว่าพระเจ้าได้วางกฎว่าชายก็สามารถตั้งครรรค์ไว้แล้ว แต่เก็บไว้เป็นความลับความลับเช่นนี้มีไว้เพื่อให้คนที่มีความต้องการอะไรบางอย่างเป็นพิเศษแตกต่างจากคนทั่วไปได้ใช้ประโยชน์ ในแง่นี้การตั้งครรรค์โดยเพศชายก็ไม่น่าจะเข้าใจว่าเป็นการทำทนายพระเจ้า ตรงกันข้ามเราควรมองปรากฏการณ์นี้อย่างเข้าใจและด้วยความรัก (ซึ่งเป็นคำสอนสำคัญของศาสนาคริสต์)

จะอย่างไรก็ตาม การตั้งครรรค์โดยเพศชายแม้เราจะพิจารณาอย่างรอบคอบและอย่างใช้เหตุผล ไม่ได้ใช้อารมณ์ความรู้สึก ก็อาจเป็นสิ่งที่พิจารณาได้ว่าอาจน่าเป็นห่วงสำหรับบางกรณี ผู้วิจัยขอแยกการตั้งครรรค์โดยเพศชายออกเป็นสองแบบ แบบแรกเราอาจ

เรียกว่าแบบที่ยังไม่ถึงขั้นปรากฏชัดเจนว่ากระทบต่อโครงสร้างของระบบครอบครัวมนุษย์ แบบที่สองอาจเรียกว่าแบบที่ค่อนข้างปรากฏชัดว่าน่าจะกระทบต่อโครงสร้างระบบครอบครัวมนุษย์ ครอบครัวนั้นผู้วิจัยเชื่อว่าเป็นโครงสร้างพื้นฐานที่สำคัญอย่างหนึ่งของสังคมมนุษย์ หมายความว่าคนที่สังคมมนุษย์จะมีความสุขหรือไม่ส่วนหนึ่งย่อมขึ้นอยู่กับว่าระบบครอบครัวของมนุษย์มีความเป็นปกติสุขมากน้อยเพียงใด ครอบครัวที่เป็นปกติสุขนั้นผู้วิจัยหมายเอาครอบครัวที่ประกอบด้วย พ่อ แม่ และลูก โดยที่พ่อแม่ นั้นเป็นชายและหญิงแท้ๆ เจื่อนไขที่กล่าวมานี้แม้ว่าจะไม่อาจกล่าวได้ว่าเป็นเจื่อนไขจำเป็นหรือเจื่อนไขที่ขาดไม่ได้ แต่ก็ เป็นเจื่อนไขที่สำคัญมาก พระพุทธศาสนานั้นตามการตีความของปราชญ์บางท่าน เช่นท่านพุทธทาสภิกขุเป็นศาสนาที่เชื่อในครรลองของธรรมชาติ ความเชื่อในครรลองของธรรมชาติจะแปรผลออกมาเป็นการปฏิบัติ ที่สำคัญหลายอย่าง (ที่พระพุทธศาสนาสอนในนามของหลักธรรมที่สำคัญๆ เช่น อิทัปปัจจยตา ไตรลักษณ์ อริยสัจ เป็นต้น) ซึ่งอย่างหนึ่งตามที่ท่านพุทธทาสเสนอคือ หากมนุษย์ไม่แน่ใจว่าอะไรผิดอะไรถูก ให้สังเกตธรรมชาติและเรียนรู้จากสิ่งต่างๆ เหล่านั้น ระบบครอบครัวที่ธรรมชาติเลือกสรรให้แก่มนุษย์ก็คือแบบที่มีพ่อเป็นชาย แม่เป็นหญิง และชายหญิงคู่นี้ต่างก็มีหน้าที่ที่สำคัญเหมือนกันเท่าเทียมกัน แต่แตกต่างกัน โดยที่หน้าที่ของอีกฝ่ายนั้นยากหรือเป็นไปไม่ได้เลยที่จะชดเชยโดยอีกฝ่ายหนึ่ง อาจเป็นไปได้ว่าบางครอบครัวที่มีความจำเป็นบางอย่างเช่นพ่อแม่แยกทางกัน แต่ฝ่ายที่เหลืออยู่นั้นก็พยายามรับผิดชอบดูแลลูกให้ดีเหมือนกับว่าอีกฝ่ายยังอยู่ แต่ความพยายามเช่นนี้ในท้ายที่สุดแล้วเราก็ต้องยอมรับว่า

ไม่อาจรู้ระบบครอบครัวที่สมบูรณ์ได้ มีการศึกษาวิจัยมากมายที่แสดงว่าครอบครัวที่ไม่สมบูรณ์ (ตามนิยามข้างต้น) เป็นสาเหตุสำคัญของจิตใจที่บกพร่องของลูก และในบรรดาลูกที่มีจิตใจอันบกพร่องนั้นบางส่วนก็อาจกลายมาเป็นบุคคลที่ทำร้ายสังคมในลักษณะใดลักษณะหนึ่งก็เป็นได้

ในครอบครัวที่มีพ่อแม่ตามปกติ การอุ้มครรภ์โดยสามีในกรณีที่อธิบายได้ว่ามีความจำเป็น เช่นเพราะสุขภาพของภรรยาไม่ดี คงพอเป็นสิ่งที่สามารถรับฟังได้ แต่กรณีการอุ้มครรภ์โดยบุคคลที่ไม่มีครอบครัวเช่นเป็นคนโสด หรือเป็นคู่สมรสเพศเดียวกัน เราอาจตั้งคำถามเรื่องครอบครัวที่สมดุลตามที่กล่าวมาข้างต้น ผู้วิจัยเชื่อว่าการตั้งคำถามนี้สามารถอธิบายได้ว่าเพื่อเป็นหลักประกันว่าสังคมเราจะไม่ยอมให้มีการให้กำเนิดชีวิตในสภาพครอบครัวที่แหงวุ่นไม่สมบูรณ์ อาจมีผู้แย้งว่า ในต่างประเทศเวลานี้มีคนบางคนที่เป็นหญิงไม่ต้องการมีสามี ต้องการเพียงลูก ก็ได้ใช้วิธีการผสมเทียมแล้วก็อุ้มท้องเอง หากการอุ้มครรภ์โดยเพศชายเป็นสิ่งที่พระพุทธศาสนาคิดว่าไม่เหมาะสมด้วยเหตุผลเรื่องการมีครอบครัวที่สมดุล เหตุผลนั้นก็ควรใช้กับกรณีการมีบุตรโดยไม่มีสามีนี้ด้วย สำหรับผู้วิจัย คำตอบคือถูกต้องแล้ว กรณีหลังนี้ก็เป็นตัวอย่างหนึ่งของการสร้างชีวิตให้เกิดขึ้นในสภาพครอบครัวที่ไม่สมดุล เรื่องเช่นนี้สังคมยอมมีสิทธิที่จะยื่นมือเข้าไปป้องกันชีวิตที่จะถูกสร้างขึ้นในสภาพที่กล่าวนั้น

สำหรับการอุ้มครรภ์แทนกัน การทำเด็กหลอดแก้ว และการโคลนก็สามารถอธิบายด้วยเกณฑ์เดียวกับที่กล่าวมาข้างต้น การอุ้มครรภ์แทนกันนั้นหากเกิดในครอบครัวที่ปกติก็อาจมีปัญหาเดียวที่

ต้องคิดคือระหว่างสตรีที่เป็นเจ้าของไข่กับเจ้าของครรภ์ใครกันที่สมควรถือว่าเป็นแม่ คัมภีร์พุทธศาสนาบางแห่งกล่าวถึงความเป็นแม่โดยโยงไปหาแนวคิดเรื่อง “สายเลือด” (วินย. อ. ๓/๑๐๙-๑๑๐) ถ้าในแง่นี้สตรีที่เป็นเจ้าของไข่ก็เป็นแม่ แต่บางแห่งความเป็นแม่ได้รับการอธิบายผ่านประสบการณ์ของการตั้งครรภ์ (ส. ส. ๑๕/๘๐๑-๓) ถ้าอย่างนั้นสตรีที่ตั้งครรภ์ก็เป็นแม่ ดูเหมือนว่าเราอาจตีความได้ว่าพระพุทธศาสนาอาจยอมรับได้ว่าสตรีทั้งคู่นั้นเป็นมารดา การตีความนี้ทำให้พระพุทธศาสนาไม่มีปัญหาจริยธรรมเกี่ยวกับเรื่องนี้ จะมีก็แต่ปัญหาในทางอื่นเช่นปัญหาเรื่องการจัดการให้เด็กได้มีชีวิตที่ไม่ถูกทำให้วุ่นวายด้วยการที่ต่างฝ่ายต่างก็มุ่งจะยื้อแย่งครอบครองเด็กเป็นต้น จะอย่างไรก็ตาม การอุ้มครรภ์แทนกันในกรณีที่ครอบครัวนั้นไม่สมบูรณ์ (เช่นน้องชายเป็นเกย์อยากมีลูกก็ผสมเทียมโดยใช้เชื้อชีวิตของตนเองเสร็จแล้วก็ฝากให้พี่สาวอุ้มท้องแทน หรือไม่ก็ไปว่าจ้างคนข้างนอก) ก็เป็นสิ่งที่เราสามารถตั้งคำถามได้ การโคลนเพื่อให้ได้ทารกมาเลี้ยงก็อยู่ในเกณฑ์เดียวกันนี้คือเราต้องดูประเด็นว่าเด็กถูกสร้างขึ้นภายในครอบครัวเช่นไร

การทำลายชีวิตโดยอ้างความจำเป็น

เป็นที่ทราบกันทั่วไปว่าพระพุทธศาสนาและศาสนาต่างๆของอินเดียนั้นสอนเรื่องอหิงสาอันหมายถึงการไม่เบียดเบียนทำร้ายผู้อื่น แนวคิดเรื่องการไม่ทำร้ายผู้อื่นนี้เฉพาะพระพุทธศาสนาได้ปรากฏอยู่ในหลักคำสอนพื้นฐานหลายข้อเช่นปรากฏในศีลห้าข้อแรก (การงดเว้นจากปาณาติบาตอันหมายถึงการฆ่าและทำร้ายหรือทรมานสัตว์ทุกชนิด) ในโอวาทปาฏิโมกข์ (ข้ออนุปวาโตอันหมายถึงการไม่ทำร้ายผู้อื่นในทางวาจาและอนุปมาโตอันหมายถึง

การไม่ทำร้ายผู้อื่นในทางกาย) ผู้ฝึกตนเองจนกลายเป็นสภาพจาก
ปุถุชนคนธรรมดาเป็นพระอริยบุคคลขั้นต่ำสุดคือพระโสดาบัน
นั้นคัมภีร์พุทธศาสนาบรรยายว่าจะเป็นผู้ที่ไม่สามารถทำร้ายผู้อื่นได้
แม้จะเพื่อเป็นการป้องกันตนเองก็ตาม “ผู้อื่น” ในที่นี้หมายถึงเอาคน
ก็ได้สัตว์เดรัจฉานก็ได้ ดังตัวอย่างต่อไปนี้

ก. *กรณีที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์* (จาก ธ. อ. ๑๗/๓๗๑-๓๗๒)

อันว่าพระญาติทั้งหลายของพระสัมมาสัมพุทธะเป็นผู้ที่ไม่อาจฆ่า
สัตว์ได้ แม้ตัวจะตายก็ไม่อาจปลงชีวิตของสัตว์อื่น เจ้าศากยะเหล่านั้น
คิดว่า “พวกเราฝึกหัดฝีมือมาแล้ว มีอาวุธครบครัน ฝึกฝนการรบมา
อย่างดีแล้ว แต่พวกเราไม่อาจปลงชีวิตสัตว์ได้เลย พวกเราจะทำหน้าที่
ของตนแล้วให้พวกนั้นหนีไป” เจ้าศากยะเหล่านั้นตระเตรียมยุทธโธ-
ปกรณ์แล้วออกรบ ลูกศรที่เจ้าศากยะเหล่านั้นยิงไปได้ตลอดไปตามช่อง
ระหว่างทหารของพระเจ้าวิทูทกะ เญียดโล่เญียดหูกพวกนั้นไป (เป็น
การแกล้งยิงไม่ให้ลูกของพวกศากยะ-ผู้วิชัย) พระเจ้าวิทูทกะเห็น
เช่นนั้น จึงตรัสว่า “เฮ้ย พวกเอ็งดูซิ พวกศากยะพูดอยู่เสมอว่า พวก
เราเป็นผู้ไม่อาจฆ่าสัตว์ได้ มิใช่หรือ แล้วไหนพวกเจ้าศากยะจึงยิงคน
ของกูให้ตายอย่างนั้นเล่า”

ทหารนายหนึ่งกราบทูลพระเจ้าวิทูทกะนั้นว่า “พระองค์ทรงตรวจ
สอดดูแล้วหรือพระเจ้าข้า”

พระเจ้าวิทูทกะ “ก็พวกเจ้าศากยะ ยิงคนของกูเห็นๆอยู่”

“แต่ไม่มีใครตายเลยสักคน ลองรับสั่งให้นับจำนวนคนดูเถิดพระเจ้า
ข้า” พระเจ้าวิทูทกะรับสั่งให้นับจำนวนทหารดูก็เห็นครบจำนวน ไม่ได้
หายไปแม้เพียงคนเดียว ท้าวเธอกลับจากที่นั้นแล้วรับสั่งว่า “พวกแกล
ฟังทางนี้ ใครรับว่าตนเป็นพวกศากยะจงสังหารทิ้งให้หมด...” ^{๑๙}

^{๑๙} สมุทตมพุทธสูตร ปน ฌาตกา อสตตฆาตกา นาม มรณตาปี ปเรตติ ชีวิตัง น

ข้อความข้างต้นนี้เป็นเรื่องเกี่ยวกับตำนาน (ซึ่งชาวพุทธเชื่อว่าเป็นความจริงทางประวัติศาสตร์) เกี่ยวกับบุญลี้้นวงศ์ศากยะของพระพุทธเจ้า เรื่องมีว่าครั้งหนึ่งพระเจ้าปเสนทิโกศลแห่งแคว้นโกศล (ซึ่งเป็นหนึ่งในสองแคว้นมหาอำนาจในชมพูทวีปสมัยพุทธกาลคู่กับแคว้นมคธ) ต้องการได้ชื่อว่าเป็นญาติเกี่ยวข้องกับพระพุทธเจ้า พระองค์ได้ส่งสาส์นไปขอสตรีในราชสำนักศากยะมาเป็นสนม ตระกูลศากยะนั้นถือเรื่องสายเลือดมาก ไม่ปรารถนาจะยกสตรีในราชสำนักตนไปเป็นสนมของพระเจ้าปเสนทิโกศล แต่จะไม่ให้ก็เกรงพระราชอำนาจเพราะเวลานั้นศากยะเป็นเมืองขึ้นของโกศล ที่สุดก็มีเจ้าศากยะคนหนึ่งหาทางออกให้ว่าจะยกลูกสาวตนที่เกิดกับนางทาสีให้ อย่างไรก็ตามบุตรสาวนี้ก็ไม่ใช่สายเลือดศากยะเต็มตัว ต่อมาเจ้าหญิงศากยะ (ครึ่งตัว) คนนี้ได้ให้กำเนิดลูกชายชื่อวิฑูทกะ ครั้งหนึ่งเจ้าชายวิฑูทกะเดินทางมาเยี่ยมญาติฝ่ายมารดาที่แคว้นศากยะ ได้รับการดูหมิ่นดูถูก (เพราะพวกศากยะถือว่าสายเลือดของทาสีอยู่ในตัว) จึงผูกใจเจ็บว่าหากตนมีโอกาสดำรงแคว้นโกศลเมื่อใดจะกรีธาทัพมากวาดล้างพวกศากยะให้สิ้น

โวโรเปนติ ฯ เต จินตยีสฺ มยฺ ลิกฺขิตฺหตฺถา กตฺวาสนา มหิสฺสาสา น โข ปน สกฺกา อมฺเหติ ปรี ชีวิตา โวโรเปตฺ อตฺตโน กมฺมํ ทสฺเสตฺวา ปลาเปสฺสามาติ ฯ
เต กตฺสนฺนาหา นิภฺขมิตฺวา ยฺยทฺธํ อารภีสุ ฯ เตหิ ชิตฺตา สฺรา วิฑูทกฺสฺส ปุริสํ อนุตฺตรนฺตเรณ คจฺฉนฺติ ผลกนฺตรกณฺณจฺฉิทฺทนฺตราทีหิ นิภฺขมนฺติ ฯ วิฑูทโก ทิสฺวานนฺ ภาณํ สากิยา อสฺตตฺตมาตกมฺหาติ วทนฺติ อถ จ ปน เม ปุริเส นาเสนฺตีติ ฯ อถ นํ เอโก ปุริโส อาห กิ สามี นีวตฺติตฺวา โอโลเกสฺสีติ ฯ สากิยา เม ปุริเส นาเสนฺตีติ ฯ ตุมฺหากํ โกจิ ปุริโส มโต นาม นตฺถิ อิงฺฆ เน คณาเปลาติ ฯ คณาเปโนโต เอกสฺสปี ขยํ น ปสฺสี ฯ โส ตโต นีวตฺติตฺวา เย เย ภาณํ สากิยมฺหาติ ภาณนฺติ สพฺเพ มาเรธ... ฯ

ซาก แล้ววันหนึ่งเจ้าชายวิทูรโทษก็ได้ครองแคว้นโกศลจริงๆ จึงยกทัพมาตีศากยะ พวกศากยะนั้นแม้จะมีกองทัพ แต่ก็เพื่อป้องกันตนให้คนอื่นเกรงใจไม่ยกทัพมารุกรานเท่านั้น หากมีการรบจริงๆ ก็ไม่อาจสังหารศัตรูได้ เมื่อไม่อาจสังหารศัตรูได้ การรบก็จบลงด้วยตระกูลศากยะถูกทำลายจนแทบหมดสิ้น

ตำนานข้างต้นแม้จะมีปัญหาบ้างตรงที่อาจมีผู้สงสัยว่าทำไมพวกศากยะที่มีคุณธรรมสูงขนาดว่าไม่อาจฆ่าสัตว์ได้แม้เพื่อป้องกันตัวก็ตาม จึงยังมีมานะเรื่องสายเลือดอยู่เช่นนั้น เราจะข้ามปัญหานี้ไปก่อนโดยจะตั้งสมมติฐาน (ที่ไม่ได้พิสูจน์) ไปก่อนว่าพระอริยบุคคลขั้นต้นในพระพุทธศาสนานั้นอาจยังมีความรู้สึกในเรื่องเชื้อชาติอยู่ในขณะที่ความรู้สึกว่าตนเองจะต้องทำลายผู้อื่นเพื่อความอยู่รอดของตนนั้นได้ถูกขจัดทิ้งไปแล้ว สิ่งที่พวกศากยะกระทำนี้แสดงให้เห็นว่าตามหลักจริยธรรมของพระพุทธศาสนา คนดีคือคนที่ค่อยๆ พัฒนาตนให้สูงขึ้นเรื่อยๆ ตามลำดับ และสิ่งหนึ่งที่เป็นความหมายของการมีจริยธรรมที่สูงขึ้นตามทัศนะของพระพุทธศาสนาก็คือความรู้สึกรักตน ปกป้องตน จะค่อยๆ ลดลง อาจกล่าวได้ว่าหากความรักตนและพร้อมที่จะทำอะไรก็ได้เพื่อปกป้องตนนี้เป็นสัญชาตญาณพื้นฐานที่สำคัญของมนุษย์และสรรพสัตว์ จริยธรรมที่พระพุทธศาสนาสอนก็คือการเอาชนะสัญชาตญาณที่ว่านี้ การเบียดเบียนกันที่เรียกในภาษาบาลีว่า “วิหิงสา” นั้นก็มาจากสัญชาตญาณพื้นฐานที่ว่านี้ หลักอหิงสาที่พระพุทธศาสนาสอนก็คือการขัดเกลาดตนเองเพื่ออยู่เหนือการเบียดเบียนกันที่กล่าวมานี้ การใช้ชีวิตผู้อื่นเพื่อปกป้องชีวิตตนนั้นพระพุทธศาสนาถือว่าอาจตั้งคำถามได้ว่าเป็นรูปแบบหนึ่งของการเบียดเบียนผู้อื่น เราจะเข้าใจ

ท่าทีของพระพุทธศาสนาที่กล่าวมานี้ดีขึ้นหากพิจารณาเรื่องเล่าข้างล่างนี้เพิ่มเติมจากเรื่องแรกข้างต้น

ข. *กรณีที่เกี่ยวข้องกับสัตว์เดรัจฉาน* (จาก ธ. อ. ๑๘/๓๘-๓๙)

ได้ยิมน่า พระเถระนั้นรับมาฉันอาหารอยู่ในสกุลของนายมณีการผู้หนึ่งเป็นเวลานานถึง ๑๒ ปี ภรรยาและสามีในสกุลนั้นเป็นเสมียนมารดาและบิดาปฏิบัติพระเถระมาด้วยดี อยู่มาวันหนึ่ง ขณะนายมณีการกำลังนั่งหั่นเนื้ออยู่ข้างหน้าพระเถระ พระเจ้าปเสนทิโกศลทรงส่งแก้วมณีดวงหนึ่งไป รับสั่งว่า “นายช่างจงจัดและเจียรระโนแก้วมณีนี้แล้วส่งกลับมา” นายมณีการรับแก้วนั้นไว้ด้วยมือที่เปื้อนโลหิตวางไว้บนเขียงแล้วเข้าไปข้างในเพื่อล้างมือ ก็ในเรือนนั้น มีนกกระเรียนเลี้ยงไว้ตัวหนึ่ง นกนั้นกลืนกินแก้วมณีนั้นเพราะคิดว่าเป็นเนื้อเนื่องจากกลิ่นโลหิต พระเถระเห็นเหตุการณ์นั้นทั้งหมด นายมณีการกลับมาไม่เห็นแก้วมณีจึงถามภริยาธิดาและบุตรว่า “พวกเจ้าเอาแก้วมณีไปหรือ” เมื่อคนเหล่านั้นกล่าวว่า “มิได้เอาไป” จึงคิดว่า “พระเถระต้องเอาไปแน่” จึงปรึกษากับภริยาว่า “แก้วมณีพระเถระคงแอบเอาไป” ภริยาบอกว่า “พี่ อย่ากล่าวอย่างนั้น จันไม่เคยเห็นความผิดอะไรของพระเถระเลยตั้งแต่รู้จักกันมา ท่านต้องไม่เอาแก้วมณีนั้นไปแน่”

นายมณีการถามพระเถระว่า “ท่านขอรับ ท่านเอาแก้วมณีไปหรือ”

พระเถระตอบว่า “เปล่าดอก อุบาสก”

“ท่านขอรับ ในที่นี้ไม่มีคนอื่น ท่านต้องเอาไปแน่ คินแก้วมณีให้ผมเถิดขอรับ”

เมื่อพระเถระนั้นไม่รับ เขาจึงพูดกับภริยาว่า “พระเถระเอาแก้วมณีไปแน่ จันจะเค้นถามท่าน” ฝ่ายภริยาได้ห้ามว่า “พี่ อย่าให้พวกเราฉิบหายเลย พวกเราเป็นทาสเสียยังประเสริฐกว่าที่จะกล่าวหาพระเถระผู้มีคุณธรรมเช่นนี้” นายช่างแก้วโกรธกล่าวขึ้นเสียงว่า “พวกเรา

ทั้งหมดเป็นทาสก็ยังมีราคาไม่เท่าค่าแก้วมณี” ว่าแล้วก็เอาเชือกมาพัน ศีรษะพระเถระชั้นด้วยท่อนไม้อย่างแรง โลหิตไหลออกจากศีรษะหู และจมูกของพระเถระ ตาทั้งสองแทบทะลักออกจากเบ้า ท่านเจ็บปวดมาก ล้มลงที่พื้น นกกระเรียนได้กลืนเลือดก็โฉบลงมากิน

นายมนีการกำลังโมโหจึงเตะมันด้วยเท้าแล้วเข้าไปพลาถกล่าวว่า “มึงจะทำอะไรหรือ” นกกระเรียนนั้นล้มลงตายด้วยการเตะทีเดียว เท่านั้น พระเถระเห็นนกนั้นจึงกล่าวว่า “อุบาสก ท่านจงผ่อนเชือกพัน ศีรษะของเราให้หย่อนก่อน แล้วดูนกกระเรียนนี้ว่าตายแล้วหรือยัง” นายช่างแก้วคำรามว่า “แม้ท่านก็จักตายเช่นนกนั้น” พระเถระตอบว่า “อุบาสก แก้วมณีนี้นกนี้กลืนกินแล้ว หากนกนี้ยังไม่ตายอาตมาก็จะไม่บอกเรื่องแก้วมณีแก่ท่าน แม้ตัวเองจะตายก็ตาม”

จากเรื่องข้างต้นนี้สะท้อนว่า ในขณะที่คนทั่วไปจะพยายามทำทุกอย่างเพื่อป้องกันตนเองแม้จะโดยการแลกกับชีวิต “มนุษย์อื่น” ก็ตาม (ไม่ต้องกล่าวถึงชีวิต “สัตว์เดรัจฉาน” เลย) แต่พระเถระในตัวอย่างข้างต้นนี้ยินดีที่จะตาย โดยไม่มีความคิดแม้แต่จะน้อยว่า เพียงแต่บอกความจริงไปว่านกกระเรียนนั้นกินแก้วมณี ท่านก็จะปลอดภัย ประเด็นของเรื่องนั้นอยู่ที่ว่า พระเถระข้างต้นนี้เป็นพระอรหันต์ นี้อย่อมแสดงว่าพระอรหันต์หรือคนดีตามหลักการของพระพุทธศาสนานั้นจะไม่ยอมทำลายชีวิตผู้อื่น (แม้จะเป็นเพียงชีวิตของสัตว์เดรัจฉานก็ตาม) โดยอ้างความจำเป็น เช่นความจำเป็นที่จะต้องปกป้องตนเอง

ปัญหามีว่า ทำไมความดีสูงสุดที่พระพุทธศาสนาสอน (ซึ่งได้จากการพิจารณาพฤติกรรมของคนดีสูงสุดตามคำสอนของพระพุทธศาสนา) จึงมีหลักการว่า ชีวิตของผู้อื่นไม่พึงใช้เพื่อผลประโยชน์ของชีวิตตน เรื่องนี้เราอาจพิจารณาได้ไม่ยากนักหาก

จะย้อนกลับไปพิจารณาหลักการเบื้องต้นของพุทธจริยศาสตร์ที่ว่า ชีวิตของผู้อื่น (ซึ่งจะเป็นคนหรือสัตว์เดรัจฉานก็ตามแต่) ไม่เพียงได้รับการปฏิบัติในฐานะที่เป็นทางผ่านไปสู่ผลประโยชน์ของเราเอง เมื่อใดก็ตามที่เราใช้ชีวิตผู้อื่นเป็นทางผ่าน เราจะไม่สามารถอธิบาย การกระทำนี้ในทางจริยธรรมได้

ขอให้สังเกตว่า “จริยธรรม” ที่อยู่เบื้องหลังกรณีของพวก ศากยะที่ไม่ยอมทำร้ายศัตรูและกรณีพระเถระที่ไม่ยอมบอกเรื่อง แก้วมณีที่ถูกกระเรียนกลืนเข้าท้องไปนั้นเป็น “จริยธรรมส่วนบุคคล” การทำร้ายคนอื่นเพื่อให้ตัวเราได้รับประโยชน์บางอย่างในนาม ของความจำเป็นนั้นเป็นสิ่งที่ไม่อาจอธิบายได้ในกรอบของจริยธรรม แบบนี้ที่อิงอยู่กับกฎแห่งกรรม เราอาจอ้างว่าเพราะความจำเป็นใน แห่งของการป้องกันชาติ การมีกองทหารเพื่อเช่นฆ่าศัตรูยอมไม่น่าจะ ผิด แต่สำหรับผู้ที่ยอมรับกฎแห่งกรรมของพระพุทธศาสนาอย่าง พวกศากยะ การอ้างเช่นนี้ไม่สามารถกระทำได้เลย การฆ่านั้นกฎ แห่งกรรมระบุว่าจะเป็นความผิดเสมอ เพราะเป็นการทำร้ายผู้อื่น การป้องกันชาตินั้นทำได้หลายอย่าง บางอย่างอาจไม่ต้องเช่นฆ่า ศัตรู แม้เราจะอ้างต่อไปได้ว่าในกรณีที่ศัตรูของเราเป็นพวกที่ไม่ เข้าใจเรื่องการใช้สันติวิธี อย่างนี้เราจะให้ทำอย่างไร เราในสภาพ เช่นนี้สามารถพูดได้ว่าไม่อยู่ในสถานะที่จะเลือกอะไรได้แล้ว จริยธรรมแบบนี้ของพระพุทธศาสนาก็ยังไม่เห็นด้วยกับการอ้าง เหตุผลที่ว่านี้อยู่ดี เพราะจริยธรรมแบบนี้ของพระพุทธศาสนาได้ มองชีวิตมนุษย์มาตั้งแต่ต้นแล้วว่าเป็นสิ่งที่ต้องประสบกับภาวะ ขัดแย้งมากมายเต็มไปหมด เราเกิดมาก็ต้องกินอาหาร อาหารที่เรา กินก็คือชีวิตผู้อื่น การที่ชีวิตถูกบังคับด้วยข้อเท็จจริงทางชีววิทยา

เช่นนี้ไม่อาจใช้เป็นข้ออ้างเพื่อบอกว่าการฆ่าปลาเป็นอาหารไม่ผิด จริงที่ว่าถ้าไม่กินชีวิตผู้อื่นเราอาจตายได้ หรือไม่ตายก็อาจสุขภาพไม่ดี (สมมติว่าการกินเนื้อสัตว์เป็นสิ่งที่ได้รับการพิสูจน์อย่างไม่มีข้อสงสัยว่าเป็นความจำเป็นในทางชีววิทยาอย่างหนึ่งสำหรับมนุษย์) แต่นี่ก็เป็นคนละเรื่องกับปัญหาว่าเราควรถือว่าการฆ่าสัตว์กินเป็นอาหารเป็นสิ่งผิดหรือถูกในทางศีลธรรม กล่าวอีกอย่างหนึ่งคือ ข้ออ้างเรื่องความจำเป็นของชีวิตนั้นพระพุทธศาสนาถือว่าเป็นสิ่งที่เราสามารถอ้างได้อยู่แล้ว และพระพุทธศาสนาก็ยอมรับว่าชีวิตของมนุษย์เรานั้นมีความจำเป็นจำนวนมากที่ต้องกระทำ จะอย่างไรก็ตาม ความจำเป็นเหล่านี้เป็นคนละเรื่องกับประเด็นด้านศีลธรรม หมายความว่า แม้เราจะอ้างได้ว่าชีวิตมีความจำเป็นจริงๆที่จะต้องทำสิ่งนี้สิ่งนั้น (เช่นเด็กๆของเราต้องกินเนื้อสัตว์เพื่อให้ร่างกายมีพัฒนาการตามที่สมควรจะเป็น ซึ่งก็แปลว่าความจำเป็นนี้บังคับให้เราต้องฆ่าสัตว์) ข้ออ้างเหล่านี้อาจรับฟังได้นอกเหนือขอบเขตของจริยธรรมแบบที่อิงอยู่กับกฎแห่งกรรม กฎแห่งกรรมนั้นเป็นกฎธรรมชาติ ซึ่งมีกระบวนการทำงานที่อาจกล่าวได้ว่าเป็น “กลไก” คือเมื่อมีสาเหตุที่แน่นอนอย่างใดอย่างหนึ่งก็จะจัดการให้เกิดผลตามมาที่แน่นอนอย่างใดอย่างหนึ่ง *เช่นนั้นเสมอ* การที่กฎแห่งกรรมทำงานอย่างเป็นกลไกเช่นนี้เป็นเรื่องที่เราสามารถเข้าใจได้ เพราะมีคำอธิบายอยู่ในตัว เช่นจริงว่าเรามีความจำเป็นต้องให้เด็กๆของเรากินเนื้อสัตว์เช่นเนื้อไก่ ความจำเป็นนี้มองจากมุมมองของเราคือผู้กระทำ แต่หลักศีลธรรมที่อิงอยู่กับกฎแห่งกรรมนั้นเมื่อจะวินิจฉัยการกระทำของมนุษย์จะวินิจฉัยโดยมองจากผู้ถูกกระทำเป็นหลัก ไก่นั้นมีชีวิตของมัน และมันก็

เหมือนเรารู้รักตัวกลัวตาย การที่เนื้อของมันมีสถานะเป็นอาหารของคนนั้นไม่เกี่ยวกับมันเลย เป็นเรื่องที่คนกำหนดขึ้นเอง หรือแม้เราจะอ้างว่าธรรมชาติกำหนด การที่ธรรมชาติกำหนดเช่นนี้ก็ไม่ได้เกี่ยวกับไก่เลย สิ่งที่เกี่ยวข้องคือไก่มีชีวิตเป็นของมันเอง และเมื่อใดก็ตามที่เราไปละเมิดชีวิตของมัน (ซึ่งเป็นของมัน ไม่ใช่ของเรา) เราก็ทำผิดทางศีลธรรมทันที ความจำเป็นใดๆก็ตามที่เราอ้าง เป็นเรื่องของเรา ไม่ใช่เรื่องของไก่

จะอย่างไรก็ตาม แม้ว่าระบบจริยธรรมของพระพุทธศาสนาแบบที่อิงอยู่กับกฎแห่งกรรมดูจะเข้มงวดและไม่ “ผ่อนปรนต่อข้ออ้างเรื่องความจำเป็น” พระพุทธศาสนาก็มีทางออกแก้ความจำเป็นต่างๆที่มนุษย์ “จำเป็นต้องประสบ” ในชีวิตด้วยการเสนอระบบจริยธรรมอีกระบบหนึ่งที่ผู้วิจัยเรียกว่า “จริยธรรมสำหรับสังคม” (ซึ่งได้กล่าวถึงมาแล้วในบทที่ผ่านมา) กล่าวอย่างย่อๆ จริยธรรมสำหรับสังคมต่างจากจริยธรรมสำหรับปัจเจกบุคคลตรงที่จริยธรรมสำหรับสังคมเป็นเรื่องที่คนในสังคมจะต้องช่วยกันคิดหาหลักการทางจริยธรรมสำหรับใช้ในสังคมเอง การคิดโดยคนนั้นสามารถนำเอาปัจจัยต่างๆที่เกี่ยวข้องกับเรื่องนั้นๆเข้ามาเกี่ยวข้องด้วย เช่น ความจำเป็น ความเหมาะสมแก่กาลเวลา ความเหมาะสมแก่สภาพแวดล้อมในขณะนั้น เป็นต้น ขอให้สังเกตว่า “ความผิด ความถูก” หรือ “ความเหมาะสมไม่เหมาะสม” ในจริยธรรมสำหรับสังคมเป็นเรื่องที่อาจเปลี่ยนแปลงได้ตามกาลเวลา และที่สำคัญไปกว่านั้นคือ บางครั้งสิ่งที่ถูกตามจริยธรรมที่กำหนดโดยมนุษย์นี้อาจละเมิดความถูกต้องตามจริยธรรมที่กำหนดโดยกฎแห่งกรรม ซึ่งนั่นเป็นเพราะเราไม่มีทางเลือกใดที่ดีกว่านี้อีกแล้ว

ตัวอย่างที่เรามักจะนึกถึงเวลาที่กล่าวถึงการที่จริยธรรมสำหรับสังคมบางครั้งก็ต้องยอมให้สิ่งที่ผิดในจริยธรรมสำหรับบุคคลเป็นสิ่งที่ “ถูกในทางสังคม” ก็เช่นการทำแท้งในบางกรณีเช่นกรณีที่สตรีนั้นตั้งเพราะถูกข่มขืน กฎหมายไทยอนุญาตให้การทำแท้งในกรณีนี้ถูกกฎหมาย ซึ่งการที่กฎหมายอนุญาตเช่นนี้เราก็สามารถเข้าใจได้ด้วยสามัญสำนึกที่ว่าสตรีนั้นยอมไม่มีความรู้สึกผูกพันกับทารกในครรภ์ การที่สังคมไม่ยอมให้เธอทำแท้งก็เท่ากับบีบบังคับให้เธอต้องกลักรับว่าสิ่งที่อยู่ในครรภ์นั้นเป็น “ลูกของเธอ” และเธอมีพันธะที่จะต้องเลี้ยงดูเด็กคนนั้นไปตลอดชีวิต ซึ่งทั้งหมดนี้เห็นได้ชัดว่าเป็นเรื่องที่ไม่ถูกต้อง จะอย่างไรก็ตาม ทารกในครรภ์นั้นแม้จะกำเนิดขึ้นเพราะอาชญากรรมเช่นการข่มขืนก็ต้องถือว่าเป็นผู้บริสุทธิ์และไม่เกี่ยวข้องกับเรื่องนี้ใดๆทั้งสิ้น การฆ่าผู้บริสุทธิ์ในนามของการทำแท้งนั้นในตัวเองเป็นเรื่องที่เราต้องเข้าใจว่าเป็นเรื่องที่ผิดศีลธรรม เพราะเหตุผลตามที่กล่าวมานี้ กฎแห่งกรรมที่พระพุทธศาสนาเชื่อจึงกำหนดว่าการทำแท้งไม่ว่าจะในกรณีใดๆก็ตามต้องถือว่าเป็นบาป เพราะสิ่งนี้โดยตัวมันเองคือการทำลายชีวิต นี่คือการขัดแย้งกันระหว่างจริยธรรมสำหรับสังคมที่ถือว่าการทำแท้งเป็นสิ่งที่ “ยอมรับได้ในทางสังคม” กับจริยธรรมสำหรับบุคคลที่ถือว่าการทำแท้งเป็นสิ่งที่ “เป็นบาปตามกฎแห่งกรรม”

ความขัดแย้งระหว่างสองสิ่งนั้นโดยทั่วไปเป็นเรื่องที่เราซึ่งเกี่ยวข้องกับตอ้งหาทางแก้ไข ในเรื่องข้างต้น สังคมพุทธซึ่งเป็นสังคมที่ได้รับการอบรมมาในแนวทางของการมองและเกี่ยวข้องกับปัญหาต่างๆในรูปของ “ทางสายกลาง” คิดว่า วิธีแก้ไขความขัดแย้งระหว่างจริยธรรมสองระบบนั้นก็คือในกรณีที่ความจำเป็นทาง

สังคมมีน้ำหนักมากกว่า เราควรเปิดทางให้ผู้ที่เกี่ยวข้องด้วยสามารถเลือกที่จะทำสิ่งนั้นแม้ว่าสิ่งนั้นจริยธรรมส่วนบุคคลตามที่พระพุทธศาสนาสอนจะเห็นว่าเป็นบาปก็ตาม เราอนุญาตให้สตรีที่ตั้งครรภ์เพราะถูกข่มขืนสามารถทำแท้งอย่างถูกกฎหมายได้เพราะเราเข้าใจถึงความจำเป็น แต่ทั้งนี้เราก็กังขาต่อไปอีกว่าเนื่องจากการทำแท้งเป็นบาป ผู้ที่เลือกแนวทางที่เราอนุญาตนั้นอาจรอดพ้นการถูกวินิจฉัยในทางลบจากสังคม แต่ไม่รอดพ้นจากการถูกวินิจฉัยในทางลบจากกฎแห่งกรรม เขา (สตรีที่เลือกทำแท้งและแพทย์ที่ลงมือทำแท้งให้) จะต้องรับผิดชอบต่อกรรมนั้นเป็นส่วนตัวเอง (ในรายละเอียดกฎแห่งกรรมก็มีการผ่อนปรนในตัวเอง กล่าวย่อๆคือการกระทำความผิดเพราะความจำเป็นบังคับนั้นกฎแห่งกรรมถือว่าเกิดจากเจตนาที่อ่อนหรือแทบจะกล่าวได้ว่าไม่มีเจตนาเลย ความผิดจากการกระทำที่เกิดจากการบังคับโดยทั่วไปจึงน้อยกว่าการกระทำที่ไม่ได้เกิดจากการบังคับอยู่แล้ว ในแง่นี้อาจกล่าวได้ว่าคนที่จำเป็นต้องทำความผิดเพราะความจำเป็นบังคับก็ได้รับการผ่อนปรนหรือเห็นใจโดยระบบจริยธรรมที่เข้มงวดที่สุดของพระพุทธศาสนาอยู่แล้ว)

หากพิจารณาจากกรอบของจริยธรรมสองระบบที่กล่าวมาข้างต้นการทำลายชีวิตโดยอ้างความจำเป็นนั้นแม้จะขัดแย้งค่อนข้างมากหรือมากทีเดียวกับจริยธรรมแบบที่อิงอยู่กับความเชื่อเรื่องกรรม แต่สิ่งนี้อาจไม่ขัดแย้งหรือขัดแย้งไม่มากนักกับจริยธรรมแบบที่อิงอยู่กับการคิดร่วมกันของคนในสังคม จะอย่างไรก็ตาม จริยธรรมแบบที่คนในสังคมช่วยกันคิดนี้พระพุทธศาสนาถือว่าไม่ใช่ที่จะคิดโดยไม่อ้างอะไรเลย จริยธรรมแบบที่อิงอยู่กับความเชื่อเรื่องกรรม

นั้นมีบทบาทที่สำคัญอย่างหนึ่ง (นอกเหนือจากการเป็นกรอบอ้างอิงสำหรับการตัดสินใจทางจริยธรรมของปัจเจกบุคคล) คือการเป็นพื้นฐานหรือกรอบอ้างอิงทางความคิดสำหรับการคิดหาจริยธรรมสำหรับสังคม เพื่อให้การพิจารณาเรื่องนี้ชัดเจน เราจะยกตัวอย่างกิจกรรมที่น่าจะอยู่ในข่ายของการทำลายชีวิตเพราะความจำเป็นสักตัวอย่างคือการใช้สัตว์ทดลองในการวิจัยทางการแพทย์และวิทยาศาสตร์ การพยายามหายามารักษาโรคภัยไข้เจ็บของมนุษย์นั้นอาจกล่าวได้อย่างไม่มีข้อสงสัยว่าเป็นสิ่งจำเป็น และในการนี้บางครั้งเราจำเป็นต้องทำลายชีวิตสัตว์ ปัญหาที่ว่าหลักจริยธรรมในพระพุทธศาสนาจะคิดอย่างไรต่อบาปที่เราจำต้องทำนี้ คำตอบคือในประเทศที่นับถือพระพุทธศาสนา กฎหมายอนุญาตให้ใช้สัตว์เพื่อการทดลองได้ โดยมีข้อกำหนดบางอย่างในทางจริยธรรมที่กำหนดโดยองค์กรทางจริยธรรมในสาขาที่เกี่ยวข้องที่อาจกล่าวรวมๆว่าการใช้สัตว์นั้นจะต้องเป็นไปอย่างมีมนุษยธรรม คือสร้างความทุกข์ทรมานแก่สัตว์น้อยที่สุดเท่าที่จะทำได้และการใช้สัตว์เพื่อการทดลองนั้นจะต้องมีเหตุผลชัดเจนว่าเป็นความจำเป็นจริงๆ ท่าทีของพระพุทธศาสนาเกี่ยวกับเรื่องนี้โดยรวมคือ เราคิดว่านี่คือสิ่งที่สังคมพุทธสามารถยอมรับได้ (คือยอมให้กฎหมายอนุญาตเช่นนี้) แต่เราก็จะสอนกันว่าสิ่งที่เรากระทำต่อสัตว์นั้นอย่างไรเสียก็เป็นบาป ผู้ที่เกี่ยวข้องในทุกระดับตั้งแต่ระดับผู้ลงมือกระทำการมาจนถึงผู้ที่ได้ประโยชน์จากผลการค้นพบนั้นจะต้องร่วมกันรับผิดชอบต่อบาปนั้นอย่างเป็นการส่วนตัวของใครของมันไป

การยอมรับเรื่องการใช้สัตว์เพื่อการทดลองทางการแพทย์ของ

พระพุทธศาสนา (หรือของสังคมพุทธอย่างเช่นสังคมไทย) สะท้อนอะไรบางอย่างที่หากวิเคราะห์ให้ลึกลงไปอาจช่วยให้เราเข้าใจประเด็นที่เรากำลังพิจารณากันอยู่นี้ดีขึ้น ดังที่กล่าวข้างต้นว่าจริยธรรมแบบอั้งอิงกฎแห่งกรรมนั้นอย่างไรเสียก็เป็นกรอบอั้งอิงของจริยธรรมแบบที่เราต่างช่วยกันคิด ตามกฎแห่งกรรมนั้น การกระทำของมนุษย์มีได้อย่างน้อยสองแบบตามค่าทางจริยธรรมคือ (๑) การกระทำที่ดีเพียงอย่างเดียว หรือไม่ดีก็ชั่วเพียงอย่างเดียว (๒) การกระทำที่มีค่าทางจริยธรรมสองอย่างคือดีและชั่วรวมอยู่ในการกระทำเดียวนั้น การจำแนกเช่นนี้ก็เพื่อว่า หากสังคมจำเป็นที่จะต้องชั่งน้ำหนักว่าจะยอมให้การกระทำนี้เกิดขึ้นในสังคมได้หรือไม่ การแยกค่าทางจริยธรรมที่บรรจุอยู่พร้อมกันในการกระทำนั้นออกเป็นด้านดีและด้านร้ายแล้วชั่งน้ำหนักดูว่าข้างไหนหนักกว่ากัน จะช่วยให้สังคมมีแนวทางในการตัดสินใจมากยิ่งขึ้น ยกตัวอย่างเช่น การใช้สัตว์เป็นเครื่องมือในการทดลองทางการแพทย์และวิทยาศาสตร์ ด้านดีคือเราจะใช้ประโยชน์จากการค้นพบยาหรือวิธีการรักษาโรคมาช่วยเหลือมนุษยชาติ ด้านร้ายคือสัตว์ที่ใช้ในการทดลองถูกทรมานหรือทำให้ตาย แต่เมื่อชั่งน้ำหนักแล้วเราจะพบว่าความดีจากการได้ยามารักษามนุษย์นั้นมีมากกว่าความชั่วคือบาปที่จะเกิดจากการทำปาณาติบาต เพราะเราชั่งน้ำหนักเช่นนี้ เราจึงคิดว่าชอบด้วยเหตุผลแล้วที่สังคมพุทธเราจะอนุญาตให้ใช้สัตว์เพื่อการทดลอง (อย่างมีมนุษยธรรมกำกับ) ได้

จะอย่างไรก็ตาม การแยกค่าทางจริยธรรมที่มีอยู่ในการกระทำนั้นๆก็มิได้ง่ายอย่างกรณีข้างต้น หากว่าสิ่งที่เกี่ยวข้องกับกระทำนั้นล้วนแล้วแต่มีค่าทางศีลธรรมในระดับที่กำกวม ยกตัวอย่างเช่น

การใช้เซลล์ต้นแบบจากตัวอ่อนมนุษย์เพื่อรักษาความเจ็บไข้ของมนุษยชาติ กรณีนี้ในแง่หนึ่งก็ไม่ต่างจากการใช้สัตว์ทดลองยาตรงที่มีทั้งด้านดีและด้านร้ายรวมอยู่ในการกระทำเดียวกันนั้น แต่ต่างกันตรงที่กรณีหลังนี้ชีวิตที่ถูกสังเวยเพื่อประโยชน์ของมนุษยชาติไม่ใช่สัตว์ที่เราเชื่อว่ามีค่าทางจริยธรรมต่ำกว่ามนุษย์ แต่คือมนุษย์ที่มีค่าทางจริยธรรมเฉกเช่นมนุษย์ทั่วไป แม้ว่ามนุษย์นั้นจะเป็นเพียงตัวอ่อนก็ตาม

แนวคิดเรื่องการชั่งน้ำหนักระหว่างประโยชน์ที่จะได้กับโทษที่จะต้องแลกเอานั้นเป็นเกณฑ์สำคัญอย่างหนึ่งของปรัชญาตะวันตกสำนักหนึ่งคือปรัชญาประโยชน์นิยม (Utilitarianism) ในบางแง่ดูเหมือนว่าจริยธรรมสำหรับสังคมของพระพุทธศาสนาก็ใช้หลักเรื่องการชั่งน้ำหนักในเรื่องของประโยชน์เช่นเดียวกับปรัชญาประโยชน์นิยมที่กล่าวมานั้น จะอย่างไรก็ตาม จริยธรรมเชิงสังคมของพระพุทธศาสนาก็น่าจะต่างจากปรัชญาประโยชน์นิยมตรงที่ในบางสถานการณ์พระพุทธศาสนาไม่คิดว่าเราจะสามารถใช้เกณฑ์เรื่องปริมาณเพื่อตัดสินปัญหาจริยธรรมได้ การใช้เซลล์ต้นแบบจากตัวอ่อนมนุษย์นั้นหากพิจารณาจากกรอบเรื่องปริมาณแล้วก็อาจโน้มไปในทางที่จะเห็นว่าเราสามารถทำได้ เพราะเป็นไปได้ที่ตัวอ่อนทารกจำนวน ๑ คนสามารถขยายผลให้กลายเป็นประโยชน์ในแง่การรักษาความเจ็บป่วยของคนจำนวนมาก แต่แนวคิดเรื่องปริมาณดูเหมือนจะไม่สามารถใช้ได้กับกรณีเช่นนี้ หรือแม้ว่าหากเราจะยืนยันว่าใช้ได้ก็ต้องใช้เหตุผลที่ละเอียดซับซ้อนมากสำหรับบอกว่าทำไมชีวิตของคนคนหนึ่งจึงจะถูกใช้เพื่อประโยชน์ของคนจำนวนมากได้อย่างไม่ผิดศีลธรรม

การใช้ประโยชน์จากชีวิตคนคนหนึ่งเพื่อประโยชน์สำหรับชีวิตของคนอีกคนหนึ่ง (ซึ่งจะเป็นเพียงคนคนเดียวหรือคนจำนวนมากก็ตามแต่) ในแง่หนึ่งนั้นอาจไม่ใช่เรื่องแปลกสำหรับพระพุทธศาสนา เพราะเรื่องเช่นนี้ปรากฏอยู่มากในคัมภีร์และคำสอนของพระพุทธศาสนา เราเรียกสิ่งนี้ว่า “ชีวิตทาน” อันหมายถึงการให้ชีวิตของตนเป็นทานเพื่อประโยชน์ของผู้อื่น จะอย่างไรก็ตาม การให้ชีวิตเป็นทานนี้เกิดจากความสมัครใจของผู้ให้ทาน นอกจากจะเกิดจากความสมัครใจ สิ่งนี้ต้องเกิดจากความเข้าใจที่ถูกต้องและรอบคอบด้วย โดยทั่วไปเวลาที่ปรากฏเรื่องการให้ชีวิตเป็นทานในคัมภีร์พุทธศาสนา เรื่องมักเล่าว่าผู้ที่ให้ชีวิตของตนเป็นทานแก่ผู้อื่นนั้นมักมีสถานะทางจริยธรรมต่ำกว่าผู้ที่ตนอุทิศชีวิตให้ การสละชีวิตตนเพื่อบุคคลที่มีคุณธรรมสูงกว่านั้นพระพุทธศาสนาถือว่าเป็นการพัฒนาชีวิตของตนให้สูงขึ้น ดังเรื่องเล่าในชาดกที่ว่าครั้งหนึ่งพระพุทธเจ้าในสมัยที่เป็นพระโพธิสัตว์ได้เคยเกิดเป็นกระต่าย กระต่ายนั้นได้สละชีวิตตนเพื่อเป็นอาหารของฤๅษี (ที่น่าจะอยู่ในภาวะที่ต้องการอาหารและสภาพแวดล้อมตอนนั้นคือไม่มีอาหารอื่นที่จะหาได้ กระต่ายจึงตัดสินใจสละร่างของตนเป็นอาหารของฤๅษี) ด้วยการกระโดดเข้ากองไฟ (ขุ. ชา. ๑๙/๕๖๕) ผลจากการกระทำนี้ส่งให้กระต่ายโพธิสัตว์นั้นได้พัฒนาคุณธรรมสูงขึ้นจนได้กลายมาเป็นพระพุทธเจ้าในที่สุด จะอย่างไรก็ตาม บางครั้งการสละตนเองหรือสิ่งอันเป็นที่รักของตนนั้นก็ไม่จำเป็นว่าผู้รับการสละจะต้องมีสถานะทางศีลธรรมสูงกว่ผู้ที่สละ ในกรณีเช่นนี้เรื่องมักเล่าว่าผู้ที่ได้รับประโยชน์จากการสละนั้นมักเป็นมหาชนอันหมายถึงคนจำนวนมากโดยไม่เลือกชาติชั้นวรรณะ การเสียสละของพระ

เวสสันดรนั้นอาจใช้เป็นตัวอย่างที่ดีสำหรับการเสียสละตนหรือสิ่งที่ตนรักให้กับมหาชน

การเสียสละอย่างหลังนี้แม้ว่าคัมภีร์พระพุทธศาสนาจะไม่กล่าวไปถึงขนาดว่าเป็นการสละชีวิตตนเหมือนกับการเสียสละอย่างแรก แต่แนวโน้มโดยทั่วไปของคำสอนพระพุทธศาสนาจะเห็นว่าในสองกรณีนี้สามารถที่จะกล่าวให้ครอบคลุมมาถึงการสละชีวิตตนทั้งนั้น ในคัมภีร์ “มิลินทปัญหา” มีข้อความกล่าวว่า พระยามิลินท์ได้วิจารณ์การให้ทานของพระเวสสันดรว่าไม่ถูกต้องเพราะบริจาคสิ่งที่ไม่ใช่ตัวเอง (หมายถึงบุตรและภรรยา) พระยามิลินท์คิดว่าหากพระเวสสันดรบริจาคตนเองแทนที่จะบริจาคบุตรและภรรยาพระเวสสันดรจะไม่ถูกตำหนิเลย พระนาคเสนได้ตอบว่า พระเวสสันดรในแง่ที่เป็นพระโพธิสัตว์นั้นพร้อมที่จะเสียสละชีวิตตนเพื่อคนอื่นอยู่แล้ว (ดังจะเห็นได้จากอดีตชาติของพระโพธิสัตว์) แต่ที่ท่านไม่ได้ทำใน “เวสสันดรชาดก” ก็เพราะมิได้มีผู้ใดมาขอชีวิตของท่าน (มิลินทปัญหา: ๔๐๗-๔๐๙) ตามความเข้าใจนี้พระเวสสันดรซึ่งเป็นพระโพธิสัตว์ที่มีคุณธรรมสูงก็สามารถสละชีวิตตนเองเพื่อคนที่มีคุณธรรมต่ำกว่า จะอย่างไรก็ตาม ประเด็นที่น่าสังเกตคือการให้ทานชีวิตโดยบุคคลที่มีคุณธรรมสูงในกรณีเช่นนี้น่าจะมีความสัมพันธ์กันระหว่างจำนวนของคนที่จะได้รับประโยชน์กับคุณสมบัติของคนเหล่านั้นคือ ถ้าเป็นการสละชีวิตให้แก่คนธรรมดาจำนวนผู้ที่ได้รับประโยชน์จะต้องมาก แต่ถ้าสละแก่ผู้มีคุณธรรมสูงจำนวนไม่ใช่ประเด็นสำคัญ แต่ไม่ว่าจะเป็นกรณีใด ผู้เสียสละล้วนแต่ได้ชื่อว่าการทำความดีด้วยกันทั้งสิ้น ในบรรดาทานทั้งหลายนั้น การให้ชีวิตเป็นทานต้องถือว่าเป็นเรื่องยากที่จะกระทำได้ ดังนั้นจึง

เป็นสิ่งที่มีความสำคัญมากกว่าการให้ทานวัตถุธรรมดาทั่วไป

จากที่กล่าวมาข้างต้น เราจะเห็นว่า ในบางแง่ นั้นพระพุทธรศาสนา ก็ยอมรับเหตุผลเรื่องการกระทำเพื่อประโยชน์ของผู้อื่นหรือของมหาชน แต่ทั้งนี้สิ่งที่จะต้องมาคู่กันคือความสมัครใจของผู้เสียสละ การเป็นทหารไปรบเพื่อชาตินั้นก็เกิดจากความสมัครใจ ปัญหาที่เรา กำลังพิจารณากันอยู่เวลานี้คือมีกรณีใดหรือไม่ ที่การทำลายชีวิตของมนุษย์เพื่อประโยชน์ของมนุษย์โดยที่เจ้าตัวไม่ได้สมัครใจจะเป็นสิ่งที่สามารถอธิบายได้ในเชิงจริยธรรม ผู้วิจัยคิดว่า เราไม่มีทางที่จะหากรณีเช่นที่ว่านั้นได้ เพราะการที่เจ้าตัวไม่ยินยอม นั้นเป็นเหตุผลที่เพียงพอที่จะบอกว่าใครๆก็ไม่สามารถใช้ชีวิตของเขาเพื่อประโยชน์ของตนได้ แม้ว่าจำนวนของผู้ที่จะได้ประโยชน์จะมากมายมหาศาลสักเท่าใดก็ตาม

ยังมีประเด็นที่เราจะพิจารณาต่อไปได้ในเรื่องการ ใช้ชีวิตของคนหนึ่งเพื่อประโยชน์ของคนอื่นคือ ในกรณีที่ (๑) ชีวิตนั้นได้ตายไปแล้ว เราจะสามารถใช้กายที่ยังเหลืออยู่ของเขาเพื่อประโยชน์ของคนอื่นอย่างไม่มีผิดศีลธรรมหรือไม่ (๒) หากชีวิตนั้นไม่อยู่ในสถานะที่จะบอกเราได้ว่าเขายินดีที่จะให้ใช้ตัวเขาเพื่อประโยชน์ของผู้อื่นหรือไม่ (เช่นเขาเป็นตัวอ่อน) เราจะสามารถตัดสินใจแทนเขาได้หรือไม่ เพราะอะไร ประเด็นแรกนั้นอาจวินิจฉัยได้ไม่ยากนัก เพราะชีวิตที่ได้ตายไปแล้วตามหลักพุทธศาสนานั้นเป็นสิ่งที่ “ไร้ประโยชน์ในทางธรรมแล้ว” หากว่าสิ่งนี้จะ “เป็นประโยชน์ในทางโลก” พระพุทธศาสนาก็คงไม่ขัดข้องอะไร แต่ทั้งนี้กระบวนการในการใช้นั้นจะต้องดำเนินไปอย่างแสดงความเคารพต่อเจ้าของกายนั้น ในแง่นี้การใช้ตัวอ่อนที่ตายไปแล้วตามธรรมชาติเพื่อการวิจัย

ทางการแพทย์ก็คงไม่ต่างจากการใช้วิธีจากกายของผู้ที่ได้
บริจาคไว้ก่อนตายเพื่อประโยชน์ในทางการแพทย์ ประเด็นที่ตอบ
ยากคือประเด็นที่สอง โดยทั่วไปนั้นปัญหาที่เกิดในการคิดแทนผู้อื่น
ก็คือเราจะรู้ได้อย่างไรว่าสิ่งที่เราคิดแทนเขานั้นตรงกับที่เขาคิด
ปัญหานี้ในแง่หนึ่งก็อาจพิจารณาได้ว่าเป็น “ปัญหาโลกแตก” คือ
คิดอย่างไรก็ไม่มีทางได้คำตอบที่แน่นอนเป็นอันยุติ จะอย่างไรก็
ตาม ผู้วิจัยคิดว่าความเป็นปัญหาโลกแตกในกรณีนี้นั้นสามารถผ่อน
ปรนลงให้สามารถเป็นสิ่งที่เรากำหนดให้อยู่ในการตัดสินใจได้
วิธีการคือให้เราพิจารณาปัญหานี้จากกรอบจริยธรรมสองระบบที่ได้
เสนอมมาแล้วในบทที่ผ่านมา ตัวอ่อนที่อยู่ในครรภ์หรือในจาน
ทดลองก็ดี คนไข้ที่อยู่ในภาวะที่ไม่อาจรู้สึกตัวได้อย่างสนิทเพราะ
เงื่อนไขทางกายภาพบางอย่างเช่นเจ็บป่วยหรือประสบอุบัติเหตุก็ดี
เป็นผู้ที่เราไม่มีทางที่จะหยั่งรู้ได้ว่าพวกเขามีความคิดหรือไม่มี
ความคิด ในกรณีที่มีความคิด เขากำลังคิดอะไร เราเพียงแต่
สามารถอนุมานได้จากข้อมูลที่สังเกตเห็น เช่นอนุมานว่าพวกเขาคง
ไม่มีความคิดใดๆเพราะไม่ว่าเราจะส่งสัญญาณทางกายภาพใดๆไป
หาเขา เขาก็ไม่ตอบสนองทั้งสิ้น พิจารณาจากแง่กฎแห่งกรรม การ
กระทำใดๆก็ตามแต่ที่เรากระทำต่อเขามีแต่กฎแห่งกรรมเท่านั้นที่จะ
ล่วงรู้ความจริงว่าเรากำลังทำอะไรกับเขา ดีหรือชั่ว ในทางตรงกัน
ข้าม มนุษย์สามารถมีความรู้จำนวนหนึ่งเกี่ยวกับบุคคลเหล่านี้ เป็น
ความรู้ที่ได้จากการสังเกตด้วยอายตนะธรรมดาและเครื่องมือทาง
วิทยาศาสตร์ เวลานี้เราก็ใช้เครื่องมือเหล่านี้สำหรับตัดสินใจเช่นยุติ
อุปกรณ์ทางการแพทย์เมื่อเห็นเครื่องรายงานคลื่นสมองของคนไข้
แสดงว่าคนไข้สมองตายแล้ว ในความเป็นจริงคนผู้นั้นตายแล้ว

หรือไม่เราไม่ทราบ เขาอาจตายหรือไม่ตายก็ได้ สมมติว่าเขาตายแล้ว การถอดอุปกรณ์ทางการแพทย์ออกก็ไม่ถือว่าเป็นการทำร้ายเขา ในทางตรงกันข้าม หากว่าเขายังไม่ตาย การกระทำของเรานั้นก็ต้องถือว่าเป็นการทำร้ายคนไข้ แต่ความจริงในเรื่องนี้มีเพียงกฎแห่งกรรมเท่านั้นที่รู้ว่าอะไรเป็นอะไร จะอย่างไรก็ตาม เนื่องจากเราจำเป็นจะต้อง “ปฏิบัติ” อย่างใดอย่างหนึ่งต่อคนไข้นั้น การที่เราดูเครื่องรายงานคลื่นสมองซึ่งเป็นเครื่องมือที่ดีที่สุดที่เรามีอยู่เวลานี้สำหรับบอกว่าคนไข้ควรถือว่าตายหรือยังเป็นหลักแล้วปฏิบัติตามหลักเกณฑ์ที่ได้ตั้งไว้ก็ต้องถือว่ามิเหตุผลที่สุดแล้ว นี่คือการกำหนดกฎกติกาทางการแพทย์โดยมนุษย์ ในอนาคตกฎเหล่านี้อาจเปลี่ยนได้ถ้าเรามีเครื่องมือที่ดีกว่าที่ทำให้เรารู้อะไรเกี่ยวกับคนไข้นั้นมากกว่าที่เรารู้เวลานี้ แต่เท่าที่เรารู้ การทำตามที่เรารู้ต้องถือว่าชอบด้วยเหตุผลที่สุด จะเห็นว่าในทางปฏิบัตินั้น สังคมจำเป็นต้องคิดแทนคนบางประเภทอยู่แล้ว ดังนั้นการคิดแทนผู้อื่นจึงเป็นสิ่งที่ไม่แปลกอะไร ปัญหาว่าจะอยู่ที่ว่าเวลาที่เราคิดแทนบุคคลอื่นนั้น การคิดแบบใดน่าจะเรียกได้ว่ามีเหตุผล ตรงนี้ต่างหากที่เราควรวิเคราะห์กันให้ลึกซึ้งลงไป

การคิดแทนคนอื่นนั้นในทางตรรกวิทยามีทางเป็นไปได้สองทางหลักๆคือ (๑) คิดตรงกับที่คนผู้นั้นคิด (๒) คิดไม่ตรงกับที่คนผู้นั้นคิด ในกรณีแรกปัญหาคงจะมีไม่มากเพราะการที่เราคิดแทนเพื่อนตัดสินใจแทนเพื่อน โดยไม่รู้ว่าเพื่อนคิดอย่างไร พอมารู้ทีหลังว่าที่เราตัดสินใจไปนั้นตรงกับที่เพื่อนคิดอยู่พอดี ทุกอย่างก็เป็นอันจบ แต่ถ้าเรารู้ทีหลังว่าสิ่งที่เราคิดไม่ตรงกับที่เพื่อนคิด ปัญหาก็คงเกิดเพราะการคิดแทนในสิ่งที่เจ้าตัวเขาไม่ประสงค์นั้นไม่มีทางอธิบายได้

ว่าชอบธรรม เว้นเสียแต่เราจะมีหลักฐานมั่นคงที่ใช้อ้างได้ว่าสิ่งที่เราคิดให้มันดีกว่าเนื่องจากเจ้าตัวเขาไม่อยู่ในภาวะที่จะคิดได้ดีเท่า นั้น (เช่นเราที่เป็นพ่อแม่คิดแทนลูกในเรื่องที่อยู่เกินวิสัยที่เขาจะคิดเองได้) การคิดแทนผู้อื่นนี้ในบางเรื่องเราอาจจินตนาการไปถึงบางสิ่งที่เชื่อกันว่าเป็นธรรมชาติพื้นฐานของมนุษย์ การเชื่อมโยงการคิดแทนผู้อื่นไปที่สิ่งนี้ในท้ายที่สุดอาจช่วยคลี่คลายปัญหาว่าเรามีความชอบธรรมเพียงใดในการคิดแทนผู้อื่นที่ไม่อยู่ในวิสัยที่จะคิดเองได้ (ในตอนนั้นเช่นตัวอ่อนมนุษย์ หรือตลอดไปเช่นคนไข้ที่อยู่ในสภาพที่ปราศจากความสามารถในการรับรู้อย่างถาวร)

เพื่อให้ง่ายแก่การพิจารณาสิ่งที่ผู้วิจัยจะเสนอต่อไปนี้ ขอใช้วิธียกตัวอย่างดังนี้ สมมติว่ามีชายคนหนึ่ง อายุราว ๕๐ มีลูกสามคน เขาเป็นกำลังสำคัญของครอบครัว วันหนึ่งเขาป่วยด้วยโรคบางอย่าง มีทางเดียวที่จะรักษาโรคนั้นคือใช้เซลล์ต้นแบบจากตัวอ่อนทารก เขาตัดสินใจให้แพทย์สร้างตัวอ่อนขึ้นจากเชื้อของเขาและไข่ของภรรยา เมื่อได้ตัวอ่อนมาแล้วก็จัดการนำเอาเซลล์ต้นแบบจากตัวอ่อนนั้นมารักษาโรค ตามตัวอย่างนี้สิ่งที่ถูกกระทำคือตัวอ่อนที่ถูกสร้างขึ้น การใช้เขาในกรณีนี้โดยรูปแบบก็คือการทำให้เขาตายเพื่อเอากายของเขามารักษาความเจ็บป่วยของชายคนนั้น (ซึ่งก็คือบิดาของเขานั่นเอง) ตัวอ่อนนั้นเราไม่ทราบว่ “เขามีความคิดอย่างไร” การใช้เขาเพื่อการรักษาโรคครั้งนี้เป็นการคิดแทนเขา จะอย่างไรก็ตาม การคิดแทนตัวอ่อนในกรณีนี้หากโยงไปหาธรรมชาติพื้นฐานบางอย่างที่มนุษย์เรามีร่วมกันก็อาจเป็นไปได้ที่เราจะพบว่าในท้ายที่สุดแล้วการตัดสินใจใช้ตัวอ่อนในกรณีเช่นนี้ไม่ผิดจริยธรรมเชิงสังคมของพระพุทธศาสนา ผู้วิจัยหมายความว่าอย่างนี้

เราอาจจินตนาการได้ว่า สมมติว่าเราเป็นตัวอ่อนที่จะถูกใช้นั้น สมมติต่อว่าเราทราบว่าพ่อของเรามีภาระต้องดูแลพี่ๆของเราถึงสามคน หากว่าพ่อของเราเป็นอะไรไป พี่ของเราทั้งสามนั้นจะต้องประสบชะตากรรมอันน่าเศร้า ถ้ามว่าเราในฐานะน้องซึ่งในขณะนั้นมีสภาพเป็นเพียงตัวอ่อนที่ยังไม่มีความรู้สึกรู้สึกคิดใดๆ ยังไม่รับรู้ว่ามีโลกและตนเองมีอยู่ ยังไม่รู้รสชาติของความทุกข์ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือเสมือนกำลังหลับอยู่ ส่วนพี่ของเราทั้งสามตลอดจนพ่อแม่เราเป็นบุคคลที่กำลังตื่นอยู่ ความทุกข์นั้นเป็นเรื่องของคนตื่น คนหลับไม่อยู่ในสภาพที่จะรับรู้ความทุกข์ เมื่อคิดเช่นนี้เราในฐานะคนหลับก็สมควรเห็นใจคนตื่นที่กำลังเป็นทุกข์เหล่านั้น ยิ่งหากคิดว่าคนที่กำลังตื่นเผชิญหน้ากับความทุกข์อยู่เวลานั้นล้วนแล้วแต่เป็นคนในครอบครัวของเรา การที่เราจะเสียสละเพื่อลดความทุกข์ของคนเหล่านั้นก็เป็นสิ่งที่สมควรกระทำ ภาพในจินตนาการข้างต้นนี้แม้ว่าจะเป็นเรื่องสมมติ และสมมติให้เกิดในครอบครัวหนึ่ง แต่ถ้าใครก็ตามที่อ่านเรื่องสมมตินี้แล้วต่างก็เห็นว่า “หากฉันเป็นตัวอ่อน ฉันก็จะคิดเช่นนี้” ก็ย่อมแสดงว่าเรื่องในจินตนาการนี้สอดคล้องกับธรรมชาติพื้นฐานบางอย่างของมนุษย์ ธรรมชาติที่ว่านี้คือความสามารถที่จะเห็นใจและเข้าใจความทุกข์ของผู้อื่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้ที่ร่วมสายเลือดกับเรา และยินดีที่จะสละตนเองเพื่อบุคคลอันเป็นที่รักเหล่านั้น

สิ่งที่เรียกว่า “โพธิสัตตธรรม” ในพระพุทธศาสนานั้นว่าไปแล้วก็คือความเข้าใจและเห็นใจในความทุกข์ที่บุคคลอื่นประสบอยู่และพร้อมที่จะช่วยปลดเปลื้องความทุกข์ของคนเหล่านั้น การบำเพ็ญโพธิสัตตธรรมนั้นหากดำเนินไปอย่างเข้มข้นก็จะถึงขั้นที่ย่อม

เสียสละชีวิตของตนได้ พิจารณาจากแง่นี้เราจะเห็นว่าพื้นฐานด้านความคิดของพระพุทธศาสนานั้นให้ความสำคัญแก่การคิดถึงประโยชน์ของผู้อื่นอยู่แล้ว ที่สำคัญไปกว่านั้นคือพระพุทธศาสนาเชื่อว่าโดยธรรมชาติของมนุษย์นั้น เราทุกคนจะคิดถึงประโยชน์ของคนที่เราใกล้ชิดเรามากๆ เช่น ลูกหลาน พ่อแม่ญาติพี่น้อง หรือเพื่อน บางครั้งการคิดถึงประโยชน์ของคนที่เรารักมากๆ เช่น ลูกก็อาจดำเนินไปถึงขั้นที่เราสามารถที่จะเสียสละแม้กระทั่งชีวิตของตนเองเพื่อต่อชีวิตของคนที่เรารักได้ ส่วนคนที่อยู่ห่างเราออกไป แม้ว่าโดยอุดมคติพระพุทธศาสนาจะสอนให้เราแผ่ความรักความเมตตาไปให้ แต่พระพุทธศาสนาก็เชื่อว่าคงมีคนไม่มากนักที่จะทำเช่นนั้นได้ คนที่สามารถรักคนอื่นๆ ได้เสมือนรักคนที่ใกล้ชิดตนก็มีแต่พระโพธิสัตว์เช่นพระเวสสันดรเท่านั้น ดังนั้นเราอาจถือเป็นหลักการได้ว่า สำหรับพระพุทธศาสนา คนเราเกิดมา มีธรรมชาติที่จะพร้อมสละตนเองเพื่อคนที่ตนรัก ในที่นี้เราจะตีกรอบจำกัดเพื่อให้ชัดเจนขึ้นว่าจะหมายเอา “คนในครอบครัว” หรือ “คนที่ร่วมสายเลือดเดียวกัน” เมื่อตีกรอบให้แคบเข้ามาเช่นนี้เราก็อาจวางเป็นหลักการในเชิงสังคมได้ว่า การใช้ชีวิตของคนร่วมสายเลือดเพื่อแก้ไขปัญหาที่วิกฤติมากๆ ที่เกิดกับคนร่วมสายเลือดกันเป็นสิ่งที่สังคมพุทธเราจะไม่คัดค้าน เพราะการใช้ประโยชน์ในลักษณะที่กล่าวมานี้เป็นไปบนพื้นฐานของความรักความเมตตาที่คนในครอบครัวเดียวกันมีต่อกัน เป็นเรื่องที่ควรมองในแง่ที่เป็นด้านอันงดงามของชีวิต ดังนั้นตัวอ่อนที่ถูกใช้เพื่อรักษาโรคร้ายของคนในครอบครัวเดียวกันควรถือว่าตัวเขาได้กระทำความดีที่แม้ว่าเขาจะไม่ได้คิดเอง แต่เราเชื่อว่าหากเขาคิดได้ เขาย่อมจะยินดีทำ

เช่นนั้น

ปัญหาทางจริยธรรมในเรื่องการใช้ชีวิตมนุษย์คนหนึ่งเพื่อต่ออายุของมนุษย์อีกคนหนึ่งนั้นส่วนหนึ่งเกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่อง การทำให้การใช้ชีวิตตามที่กล่าวมานั้นเป็นเรื่องของธุรกิจหรือไม่ ด้วย พระพุทธศาสนานั้นเชื่อว่าคุณธรรมกับการซื้อขายในเชิงธุรกิจ เป็นสิ่งที่ยืนอยู่ตรงกันข้ามกัน การใช้ชีวิตของคนหนึ่งเพื่อประโยชน์ สำหรับชีวิตของอีกคนหนึ่งหากเป็นไปในแง่ของทานก็เป็นเรื่องของ คุณธรรม ทานนั้นเป็นการกระทำที่ทั้งผู้ให้และผู้รับมีความผูกพัน กันทางเชิงศีลธรรม แต่ในการซื้อขายแลกเปลี่ยนทั้งคู่หาได้มีความ ผูกพันกันเช่นนั้นไม่ ในทางปรัชญานั้นมีหลักการทางจริยศาสตร์อยู่ ข้อหนึ่งที่ดูเหมือนว่าจะเป็นที่ยอมรับกันทั่วไปเกี่ยวกับเรื่องการ ปฏิบัติต่อกันระหว่างมนุษย์ว่า เมื่อใดก็ตามที่เราปฏิบัติต่อคนอื่นใน แ่งที่เขาเป็น End ในตัวเอง เรากำลังปฏิบัติต่อเขาอย่างมีคุณธรรม แต่หากเมื่อใดที่เราปฏิบัติต่อเขาในฐานะที่เป็น Means เพื่อให้เรา ได้ประโยชน์บางอย่าง เรากำลังปฏิบัติต่อเขาอย่างปราศจากคุณ- ธรรม ในการให้ชีวิตหรือเลือดเนื้อเป็นทานนั้น ทั้งผู้ให้และผู้รับ ปฏิบัติต่อกันอย่าง que อีกฝ่ายหนึ่งต่างก็เป็น End ในตัวเอง ดังนั้น การให้ทานจึงเป็นเรื่องที่ประกอบด้วยคุณธรรม ที่ว่าเป็นการปฏิบัติ ต่ออีกฝ่ายอย่าง que อีกฝ่ายเป็น End ในตัวเองนั้นหากกล่าวให้เป็น ภาษาอย่างไทยๆก็คือเป็นการที่ทั้งสองต่างก็เคารพให้เกียรติและ มองเห็นคุณค่าของอีกฝ่าย ส่วนการซื้อขายชีวิตหรือเลือดเนื้อ (หากมีเหตุการณ์เช่นนี้จริง) มิได้เกิดจากการเคารพหรือมองเห็น คุณค่าของชีวิตกัน ผู้ขายก็มองว่าอีกฝ่ายว่าเป็นผู้ซื้อซึ่งมีเงินที่จะ แลกกับสิ่งที่เขาจะขาย และการที่เขาขายตัวเขาเองได้ก็แสดงว่า

แม้แต่ตัวเขาเองก็ไม่เคารพคุณค่าของชีวิตตน ส่วนผู้ซื้อนั้นหากเคารพในชีวิตผู้อื่นแต่แรกก็ย่อมจะไม่สามารถซื้อได้ เพราะการซื้อย่อมแฝงความคิดที่ว่าสิ่งที่จะซื้อนั้นเป็นสินค้าซึ่งไม่ได้มีคุณค่าในตัวเองใดๆนอกจากคุณค่าในแง่ที่เป็นของอันเราจะพึงใช้ประโยชน์ได้แล้วก็จบเท่านั้นเอง

การที่ระบบจริยธรรมของสังคมพุทธถือเอาความสัมพันธในเชิงศีลธรรมเป็นหลักเช่นนี้ย่อมอาจใช้เป็นเกณฑ์ที่จะตอบว่า การใช้ชีวิตของบุคคลอื่นในลักษณะใดที่สังคมพุทธจะยินยอมได้ และเช่นใดเราจะไม่ยินยอม เรื่องนี้เราจะพิจารณากันอย่างละเอียดข้างหน้าในส่วนที่ว่าด้วยการวิจัยเซลล์ต้นแบบและใช้ประโยชน์จากการวิจัยนั้นในทางการแพทย์ กล่าวอย่างเป็นหลักการพื้นฐาน ณ ตรงนี้คือ แม้ว่าพระพุทธศาสนาจะยอมรับในคุณค่าของชีวิตมนุษย์ว่าเป็นสิ่งที่มีค่ามาก แต่การยอมรับในคุณค่าดังกล่าวนี้ก็ไม่ได้แปลว่าจะเป็นการ “ปิดประตูอย่างสนิท” ต่อการที่เราจะใช้ชีวิตของมนุษย์คนหนึ่งเพื่อชีวิตของมนุษย์อีกคนหนึ่ง ยังมีช่องทางที่พระพุทธศาสนาเห็นว่าเราสามารถใชีวิตของคนหนึ่งเพื่อประโยชน์แก่ชีวิตของอีกคนได้ ภายใต้เงื่อนไขหลักๆว่า (๑) เรื่องนั้นเป็นเรื่องที่สามารถอธิบายให้เห็นความจำเป็นได้ (๒) ทั้งหมดดำเนินไปภายใต้กรอบความสัมพันธทางศีลธรรมระหว่างคนในครอบครัวเดียวกัน (ในกรณีที่เป็นการคิดแทนเช่นคิดแทนตัวอ่อนมนุษย์ที่ครอบครัวจำเป็นต้องสร้างขึ้นเพื่อใช้ประโยชน์) หรือระหว่างเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน (ในกรณีที่ผู้เสียสละเต็มใจบนพื้นฐานของความเมตตาที่มีต่อเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน) ซึ่งทั้งหมดนี้เป็นไปในรูปของความสัมพันธเชิงบุคคล ไม่ได้มีความหมายในแง่ของการซื้อขาย

แลกเปลี่ยนหรือการกระทำในเชิงพาณิชย์ใดๆทั้งสิ้น

การดัดแปลงชีวิต

ปัญหาว่าการดัดแปลงชีวิตมนุษย์เป็นสิ่งที่แสดงว่าเราไม่เคารพในคุณค่าของชีวิตหรือไม่นั้นส่วนหนึ่งเกี่ยวข้องกับการมองว่าสภาพของชีวิตตามที่เป็นอยู่ (ซึ่งบางทีเราก็กเรียกว่าตามสภาพธรรมชาติ) นั้นมีสถานะในทางจริยธรรมอย่างไร คำว่า “มีสถานะในทางจริยธรรม” ในที่นี้หมายถึงว่า เมื่อเราเข้าไปเกี่ยวข้องแทรกแซง เราสามารถพูดได้หรือไม่ว่าการกระทำนั้นอาจผิดหรือถูกในทางศีลธรรมได้ เราอาจแบ่งแนวคิดเกี่ยวกับเรื่องนี้ ออกได้เป็นสองส่วนหลักๆคือ (ก) แนวคิดที่เห็นว่าการดัดแปลงชีวิตมนุษย์เป็นเรื่องที่อยู่นอกขอบเขตของจริยธรรม หรือพูดไม่ได้ว่าผิดหรือถูกในทางศีลธรรม เหมือนการทำสวน แต่งบ้าน หรือแต่งรถยนต์เป็นต้น ตามทัศนะนี้ การดัดแปลงชีวิตมนุษย์อาจเป็นคุณหรือโทษก็ได้ แต่ทั้งนี้ทั้งนั้นทุกอย่างก็เป็นเรื่องทางเทคนิค หากการดัดแปลงนั้นนำไปสู่โทษ สิ่งที่เราสามารถกล่าวได้ก็คือเรายังไม่รอบคอบพอ แต่เราไม่ใช่คนชั่ว เราเพียงแต่โง่เท่านั้น (ข) แนวคิดที่เห็นว่าเรื่องนี้เกี่ยวข้องกับประเด็นด้านจริยธรรม ชีวิตมนุษย์ตามทัศนะที่สองนี้ไม่อาจเทียบได้กับสิ่งอื่น ที่เทียบไม่ได้เพราะชีวิตมนุษย์มีค่าทางศีลธรรมบางอย่างที่ไม่พบในสิ่งอื่น การดัดแปลงชีวิตมนุษย์อาจกระทบถึงค่าทางศีลธรรมที่ว่านี้ ดังนั้นการดัดแปลงชีวิตมนุษย์สามารถถามได้ว่าควรหรือไม่ควร ผิดหรือถูก และโดยทั่วไปนั้น เราต้องถามคำถามนี้ก่อนว่า “ควรดัดแปลงชีวิตมนุษย์หรือไม่” ไม่ใช่อยู่ๆนี้จะเปลี่ยนแปลงก็ทำเลย กล่าวโดยสรุปแนวคิดที่สองนี้เห็นว่าคำถามทางจริยธรรมเป็นเรื่องที่เราต้องถามก่อน เพราะเป็นเรื่อง

สำคัญที่สุด เมื่อถามเรื่องนี้แล้วได้คำตอบว่าอย่างไร คำตอบนั้นจะเป็นตัวกำหนดเรื่องอื่นๆที่จะตามมาซึ่งเป็นเรื่องทางเทคนิค

พิจารณาอย่างกว้างๆ พระพุทธศาสนาน่าจะอยู่ในกลุ่มที่สอง จะอย่างไรก็ตาม ในแง่รายละเอียดพระพุทธศาสนาน่าจะมีแนวคิดอะไรบางอย่างที่เป็นเฉพาะของตนเองที่ทำให้แนวคิดแบบพุทธแม้จะอยู่ในกลุ่มนี้ก็อาจแตกต่างไปจากแนวคิดอื่นในกลุ่มเดียวกัน (เช่นแนวคิดของศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิกที่มีบทบาทมากในโลกตะวันตกเกี่ยวกับเรื่องนี้เวลานี้) เพื่อให้การพิจารณาแนวคิดของพระพุทธศาสนาในเรื่องนี้ชัดเจน ผู้วิจัยจะขอเริ่มด้วยตัวอย่างต่อไปนี้

ก. นายเขียวป่วยเป็นมะเร็งในลำไส้ใหญ่ เขาเข้ารับการผ่าตัดในโรงพยาบาล

ข. นายขาวรู้สึกว่าจมูกไม่โด่ง เป็นปมด้อย จึงเข้ารับการผ่าตัดในโรงพยาบาลเช่นกัน

ค. ครอบครัวของคุณสมพรมีลูกชายอายุ ๑ ขวบ คุณสมพรและภรรยาคิดว่าเด็กสมัยนี้สามารถเลี้ยงดูให้ร่างกายสูงใหญ่ได้ จึงพยายามบำรุงลูกด้วยอาหารปกติที่กินที่บ้านและอาหารเสริมตามที่เพื่อนๆแนะนำ

ง. นายเกรียงไกรเป็นชายที่จิตใจเป็นหญิงมาตั้งแต่เกิด เมื่ออายุได้ยี่สิบสาม เขาตัดสินใจผ่าตัดแปลงเพศ ด้วยเงินของตนเองที่เก็บหอมรอบริบเอาไว้หลายปี

จ. นายสมชายสมัครใจเข้าเป็นอาสาสมัครในการทดลองดัดแปลงพันธุกรรมมนุษย์ ตามข้อมูลที่เขาได้รับ มนุษย์เราโดยทั่วไป (รวมทั้งตัวเขาเองด้วย) มีสารพันธุกรรม (ยีน) ที่ไม่

สมบูรณ์อยู่จำนวนหนึ่ง สารพันธุกรรมเหล่านี้คือที่มาของความเจ็บป่วยหลักๆของมนุษย์ นักวิทยาศาสตร์ที่ทดลองในโครงการนี้เชื่อว่าหากตัดเอาสารพันธุกรรมเหล่านี้ออกไป มนุษย์พันธุ์ใหม่ที่ปลอดจากสารพันธุกรรมที่บกพร่องเหล่านี้จะอายุยืนมากขึ้นเจ็บป่วยน้อยลง

ฉ. นายอัลเบิร์ตนักวิทยาศาสตร์ชาติเยอรมันกำลังค้นคว้าทดลองเกี่ยวกับการดัดแปลงมนุษย์ในระดับที่ถึงรากถึงโคนที่สุด (ตามความคิดของเขา) เขาคิดว่าที่ผ่านมการดัดแปลงมนุษย์ผ่านทาง การดัดแปลงพันธุกรรมนั้นส่งผลแค่เพียงเรื่องของกาย สิ่งที่เขาสนใจคือจิตใจ มีสองเรื่องในทางจิตใจที่เขาสนใจคือความฉลาดกับความดี เขาเรียกสิ่งแรกว่าปัญญาและเรียกสิ่งที่สองว่าคุณธรรม อัลเบิร์ตนั้นเป็นนักวิทยาศาสตร์ประเภทที่เชื่อว่าปรากฏการณ์ทางจิตใจของมนุษย์นั้นในท้ายที่สุดแล้วก็เป็นเรื่องของกาย ดังนั้นการดัดแปลงพันธุกรรมจึงสามารถส่งผลกระทบต่อเรื่องทางใจที่กล่าวมาข้างต้น เขาเชื่อว่าวันหนึ่งข้างหน้าหากงานของเขาสำเร็จ มนุษย์สายพันธุ์ใหม่ที่ได้รับการดัดแปลงพันธุกรรมแล้วจะฉลาดและเป็นคนดี โลกที่เต็มไปด้วยมนุษย์ที่ฉลาดและดีจะเป็นโลกที่ไม่ต้องการกฎหมายและศาสนาเพราะทุกคนรู้ด้วยตนเองว่าควรใช้ชีวิตอย่างไร โลกเช่นนี้จะเป็นโลกที่สงบและมีสันติสุขอย่างแท้จริง

ตัวอย่างที่กล่าวมาข้างต้นนี้มีทั้งที่เป็นตัวอย่างที่สามารถหาได้จากชีวิตจริงและตัวอย่างที่ผู้วิจัยจินตนาการขึ้น (ตัวอย่างแบบหลังนี้ผู้วิจัยใส่เข้ามาเพื่อให้การพิจารณาแนวคิดของพระพุทธรศาสนาครอบคลุมการดัดแปลงชีวิตมนุษย์ทุกแง่มุมเท่าที่เราจะสามารถจินตนาการถึงได้) ตัวอย่างทั้งหมดนั้นผู้วิจัยเรียงลำดับจากการ

ดัดแปลงชีวิตมนุษย์ที่ง่าย ๆ และมองเห็นความจำเป็นที่ต้องทำ เช่นนั้นมาหาที่ยาก ๆ และมองไม่เห็นชัดว่าจำเป็นอย่างไรเราจึงต้องทำเช่นนั้น เรื่องแรกเกี่ยวกับรักษามะเร็งในลำไส้ใหญ่นั้นเชื่อว่าเราทุกคนคงเห็นว่าเป็นสิ่งที่จำเป็นที่ต้องทำ การดัดแปลงชีวิตในความหมายของการตัดอวัยวะที่เป็นปัญหาทิ้งเพื่อรักษาความเจ็บไข้ นั้นเป็นสิ่งที่สามัญสำนึกของมนุษย์ทั่วไปไม่ต้องคำถาม เราจึงจะผ่านเรื่องนี้ไปโดยมีสมมติฐานว่าพระพุทธศาสนาไม่น่าจะคัดค้านเรื่องอย่างนี้ (เพราะตามประวัตินั้นพระพุทธองค์เองก็ทรงเจ็บป่วย และเมื่อทรงเจ็บป่วยก็ทรงรับการรักษาโดยแพทย์ประจำพระองค์ซึ่งเป็นแพทย์ที่มีชื่อเสียงมากในสมัยนั้นคือหมอชีวกโกมารภัจจ์) เรื่องต่อมาเกี่ยวกับการผ่าตัดเสริมจมูกให้ดูสวยงามนั้นแม้จะต่างจากกรณีแรกตรงที่กรณีหลังไม่ถึงขั้นว่าจำเป็นเท่า (คือไม่ทำจมูกก็ไม่ตาย แต่หากไม่ผ่าตัดลำไส้อาจตายได้) แต่พระพุทธศาสนาก็เข้าใจว่าชีวิตของปุถุชนคนธรรมดาเป็นเรื่องความรักสวยรักงามเป็นเรื่องธรรมดา จริ่งว่าเรื่องนี้เป็นเรื่องของกิเลส และพระพุทธศาสนาก็เชื่อว่าในท้ายที่สุดแล้วความร่วงโรยของสังขารร่างกายจะเอาชนะความพยายามทุกอย่างของมนุษย์ที่จะเหนี่ยวรั้งความร่วงโรยตามธรรมชาติ ดังนั้นการเสริมความงามไม่ว่าจะในลักษณะใดพระพุทธศาสนาก็ไม่เห็นว่าจะช่วยให้เราพ้นไปจากความเกิด ความแก่ ความเจ็บ และความตายได้ จะช่วยได้บ้างก็ตรงที่ทำให้เรามีความสุขทางใจขึ้นจากการที่พบว่าตนเองมีหน้าตาที่ดูดีขึ้น การพยายามดัดแปลงกายให้สวยงามนี้พระพุทธศาสนายอมรับว่าสำหรับคนบางอาชีพเช่นนักแสดงเป็นเรื่องที่จำเป็น ถ้าในกรณีเช่นนี้การดัดแปลงกายเพื่อให้สวยงามก็เป็นเรื่องที่เราเข้าใจได้หากว่าเป็นเรื่องที่ดีดำเนินไปอย่างมี

หลักวิชาการรองรับทำให้ปลอดภัยไม่ก่อทุกข์ในภายหลัง

เช่นเดียวกัน การเลี้ยงดูด้วยความคิดว่าจะพยายามให้ลูกมีกายที่แข็งแรงสง่างามก็ไม่ต่างจากกรณีการเสริมความงามข้างต้น คือเป็นเรื่องของการเอาใจใส่กาย พระพุทธศาสนานั้นไม่ถือว่ากายเป็นสิ่งที่มีความค่าในตัวเอง กายจะมีความค่าก็ต่อเมื่อถูกใช้เป็นเครื่องมือสำหรับให้ใจได้ทำความดี มือของเรานั้นพระพุทธศาสนาถือว่าไม่สำคัญว่าจะสวยหรือไม่สวย แต่สำคัญตรงที่เราได้ใช้มือนั้นทำอะไรระหว่างความชั่วกับความดี การเลี้ยงดูโดยพยายามเสริมสร้างกายนั้นอาจพิจารณาได้สองส่วน ส่วนหนึ่งคือกระทำไปอย่างมีปัญญา คือเห็นว่ากายที่แข็งแรงและฉลาดจะเป็นพื้นฐานที่ดีของการทำประโยชน์แก่ตนและโลก การบำรุงกายในแง่นี้ก็เหมือนการหาเงินด้วยความคิดว่าเมื่อมีเงินแล้วโอกาสที่จะทำประโยชน์แก่ผู้อื่นก็ง่ายขึ้นกว่าสภาพที่ยากจนที่พระพุทธศาสนาย่อมเห็นว่าเป็นสิ่งที่ปราศจากโทษภัย แต่ถ้าการเลี้ยงดูกายนั้นกระทำบนพื้นฐานของความมกมาย คือเห็นกายเป็นเป้าหมายในตัวมันเอง เป็นสิ่งที่มีความค่าในตัวมันเอง ไม่ได้เป็นเครื่องมือสำหรับนำไปหาความดีงามใดๆ ทั้งนั้น การบำรุงกายด้วยทัศนะเช่นนี้ย่อมกล่าวได้ว่าไม่ตรงตามคติของพระพุทธศาสนาโดยแท้ จะอย่างไรก็ตาม การบำรุงกายในลักษณะตามที่กล่าวมานี้อาจกล่าวได้ว่ามิใช่สิ่งที่ขัดแย้งกับการที่เราจะเป็นคนดีตามคติอย่างพุทธ (หมายความว่าเด็กที่ได้รับการเลี้ยงดูเช่นนี้ไม่จำเป็นว่าเขาจะต้องเป็นคนที่ไม่ดี เขาสามารถเป็นคนดีได้ เพราะพระพุทธศาสนาเชื่อในศักยภาพข้างในของมนุษย์ จะอย่างไรก็ตาม การเลี้ยงดูกายที่มากเกินไปอาจเป็นช่องทางที่ทำให้เด็กที่ได้รับการเลี้ยงดูเช่นนี้มีทัศนคติว่ากายเป็นสิ่งสำคัญหรือมีความค่าใน

ตัวเองได้) ในแง่สังคม การพยายามดัดแปลงกายด้วยการบำรุงทางด้านอาหารและการแพทย์ตามที่กล่าวมานี้พระพุทธศาสนายอมรับได้ในแง่ที่เป็นกิจกรรมของชาวโลกที่ยังมีกิเลสอยู่ การทำตามกิเลสในระดับนี้ไม่ถือว่าเป็นเรื่องที่ต้องวิตกกังวล เพราะไม่ถึงขั้นจะทำอันตรายต่อการก้าวไปหาความดีงามของชีวิตตามที่ได้กล่าวมาแล้วนั่นเอง

กรณีต่อมาคือการผ่าตัดแปลงเพศนั้นอาจกล่าวได้ว่าเมื่อเทียบกับกรณีก่อนๆที่ได้กล่าวมาแล้ว กรณีนี้ค่อนข้างเป็นการดัดแปลงชีวิตที่มากพอสมควร กรณีก่อนหน้านี้เป็นการดัดแปลงชีวิตที่ยังอยู่ในขอบเขตของเพศนั้นๆ แต่การแปลงเพศเป็นการเปลี่ยนแปลงชนิดย้ายข้ามเพศ โดยทั่วไปเราถือกันว่าการเกิดมาเป็นเพศชายหรือหญิงเป็นเรื่องที่ถูกกำหนดโดยธรรมชาติ สำหรับศาสนาที่เห็นว่าคำว่า “ถูกกำหนดโดยธรรมชาติ” มีความหมายเท่ากับ “ถูกกำหนดโดยพระเจ้า” การผ่าตัดแปลงเพศก็ต้องถือว่าเป็นเรื่องใหญ่ เพราะเป็นการรื้อสิ่งที่พระเจ้ายกกำหนดมาแต่เดิมเอาไว้อ่อนช้ามากมายมหาศาล แต่สำหรับพระพุทธศาสนา ธรรมชาติไม่ได้มีความหมายอย่างเข้มงวดว่า “มนุษย์ไม่อาจแต่จะต้องเปลี่ยนแปลงได้” การเปลี่ยนแปลงเพศจึงไม่มีน้ำหนักของการล่วงละเมิดคำสอนทางศาสนาอย่างศาสนาประเภทที่กล่าวข้างต้น

นอกจากนั้น พระพุทธศาสนายังสอนให้เราพิจารณาปรากฏการณ์ต่างๆในโลกในแง่ที่เป็นสิ่งที่เป็นไปตามเหตุปัจจัย คนที่ผ่าตัดแปลงเพศนั้นหากพิจารณาตามหลักคำสอนเรื่องเหตุปัจจัยก็จะพบว่า แม้ว่ากายของเขาจะมีลักษณะเชิงชีววิทยาที่สังกัดอยู่ฝ่ายเพศชาย (เช่นเขามีอวัยวะเพศชาย มีเชื้ออสุจิ และสามารถให้

กำเนิดบุตรในฐานะบิดาได้เป็นต้น) แต่จิตใจของเขานั้นกลับสังกัดอยู่ในเพศที่ตรงกันข้ามคือเพศหญิง การเกิดมาผิดเพศเช่นนี้ พระพุทธศาสนาอธิบายว่าเป็นผลของวิบากกรรมในอดีตอย่างหนึ่ง การเกิดมาพร้อมชีวิตที่เป็นวิบากของกรรมในอดีตนั้นพระพุทธศาสนาถือว่าเป็นการสิ้นสุดยุติของกระบวนการในทางศีลธรรมแล้ว หมายความว่าเมื่อคนคนหนึ่งกระทำความผิดในอดีตชนิดที่สมควรส่งผลให้เขาเกิดเป็นคนผิดเพศ จากนั้นกรรมนั้นก็ส่งผลมาในชาติปัจจุบัน ช่วงเวลานับจากวันที่เขาทำความผิดมาสิ้นสุดลง ณ วันที่เขาได้รับผลของกรรมพระพุทธศาสนาถือว่าเป็นช่วงเวลาของกระบวนการทางศีลธรรม ต่อจากนั้นมาถือเป็นกระบวนการทางกายภาพที่ไม่มีค่าทางจริยธรรม พิจารณาจากแง่นี้คนที่เกิดมาผิดเพศก็ถือว่าภาวะที่ผิดเพศของเขานั้นเป็นกลางในทางจริยธรรม การที่เขาจะดิ้นรนเพื่อปรับกายให้ตรงกับใจจึงไม่ได้มีนัยของการล่วงละเมิดจริยธรรมใดๆทั้งสิ้น (เหมือนคนบางคนเกิดมาดวงตาฝ้าฟาง เพราะผลกรรม ต่อมาเขาผ่าตัดรักษาดวงตานั้นจนมองได้ตามปกติ การกระทำนี้ไม่ถือว่าเป็นการล่วงละเมิดอำนาจของกรรม เพราะพระพุทธศาสนาถือว่า ณ วันที่เขาเกิดมาพร้อมดวงตาที่ฝ้าฟางนั้น กระบวนการแห่งกรรมได้จบลงแล้ว การมีดวงตาฝ้าฟางนับจากวันนั้นมาจึงเป็นข้อเท็จจริงทางกายภาพที่เจ้าตัวมีความชอบธรรมที่จะจัดการได้ตามที่เห็นสมควรโดยไม่ถือว่าเป็นการล่วงละเมิดอำนาจกรรมแต่อย่างใด)

การดัดแปลงเพศนี้ว่าไปแล้วก็ดูจะไม่ใช่ปัญหาในระดับรุนแรง สังเกตได้จากการที่วงการแพทย์ทั่วโลกต่างก็ยอมรับว่าหากบุคคลผู้นั้นมีจิตใจเป็นหญิงและแพทย์มีข้อมูลเพียงพอที่จะเชื่อว่าหากเธอ

ได้ร่างที่ดูเป็นหญิงมากขึ้นจะช่วยให้เธอมีความสุขกับชีวิตมากกว่าที่เป็นอยู่ การแปลงเพศก็สามารถกระทำได้ (และควรที่จะให้กระทำด้วย) เหตุผลทางการแพทย์นั้นเน้นประเด็นที่ว่า การเกิดมาผิดเพศนั้นสร้างความทุกข์ให้แก่บุคคลผู้นั้นเพราะกายกับใจขัดแย้งกัน การแปลงเพศก็คือการทำให้กายและใจคล้อยตามกัน แม้จะไม่ทั้งหมด แต่ก็ยังเป็นหนทางที่ดีที่สุดเท่าที่ทางการแพทย์จะสามารถทำได้เวลานี้นอกจากนั้น ผลการศึกษาวิจัยที่ติดตามผลก็บอกว่าไม่มีความผิดปกติในการแปลงเพศชนิดที่รุนแรงอันจะทำให้เป็นเหตุผลที่จะสงสัยว่าการแปลงเพศอาจจะไม่ใช่หนทางที่ถูกต้อง กล่าวโดยรวมๆ คือเวลานี้เรามีบุคคลที่ผ่าตัดแปลงเพศอยู่จำนวนหนึ่งในโลก คนเหล่านี้ก็ดำเนินชีวิตตามปกติสุข กล่าวจากแง่มุมของพระพุทธศาสนา การแปลงเพศนั้นเป็นปรากฏการณ์ในระดับเปลือกนอกของชีวิต กล่าวตามหลักกรรม คนจะดีหรือชั่วไม่ได้อยู่ที่การแปลงเพศ คนแปลงเพศก็เหมือนคนปกติที่สามารถเป็นคนดีหรือชั่วก็ได้ สุดแต่ว่าเขาจะเลือกเป็นอะไร ในแง่การแปลงเพศก็ไม่กระทบถึงธรรมชาติที่ลึกซึ้งของมนุษย์ เพราะหลังจากแปลงเพศแล้วบุคคลก็ยังมี “เจตจำนงเสรี” ที่จะเลือกเป็นคนดีหรือชั่วก็ได้ ดังเช่นคนปกติทั่วไป

เรื่องสุดท้ายที่เราจะพิจารณากันในช่วงนี้คือการดัดแปลงพันธุกรรม ในตัวอย่างแรก การดัดแปลงพันธุกรรมเป็นเรื่องของกาย ส่วนในตัวอย่างที่สอง (ที่ผู้วิจัยสมมติขึ้น) การดัดแปลงพันธุกรรมนั้นมุ่งไปหาจิตใจ เราจะเริ่มที่เรื่องแรกก่อน ศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิกนั้นแสดงความเป็นห่วงเรื่องการดัดแปลงพันธุกรรมในแง่ดีมาก ด้วยเหตุผลหลักๆ ที่ผู้วิจัยขอลำดับให้ดูดังนี้

ประการแรก การดัดแปลงพันธกรรมเป็นการดัดแปลงในระดับถึงรากถึงโคน ตามทัศนะของคริสต์ศาสนา สภาพของมนุษย์ตามที่เป็นอยู่นี้ได้รับการคัดเลือกแบบโดยพระเจ้าว่าเหมาะสมแล้ว การดัดแปลงพันธกรรมมนุษย์เป็นการ “แก้แบบ” สิ่งที่พระเจ้าได้ทรงออกแบบให้ เนื่องจากศาสนาคริสต์ไม่คิดวามมนุษย์เราเท่าที่เป็นอยู่เวลานี้จะมีประสบการณ์เพียงพอที่จะรู้ล่วงหน้าว่าอะไรคือความเสี่ยง การแก้แบบสิ่งที่พระเจ้า (ผู้มีประสบการณ์มากมายมหาศาลเมื่อเทียบกับมนุษย์) ทรงออกแบบไว้นั้นจึงเป็นสิ่งที่น่าจะเป็นอันตราย สำหรับประเด็นนี้เหตุผลนั้นอยู่ที่ความเชื่อว่าสภาพชีวิตมนุษย์ตามที่เป็นอยู่นี้มีความพอเหมาะพอดีแล้ว พระพุทธศาสนาแม้จะไม่เชื่อว่าสภาพของชีวิตมนุษย์ตามที่เป็นอยู่นี้เป็นสิ่งที่ได้รับการออกแบบมาโดยพระเจ้า แต่ก็มีเชื่อว่าสภาพชีวิตมนุษย์ที่เป็นอยู่นี้เป็นผลมาจากเงื่อนไขปัจจัยจำนวนหนึ่ง ซึ่งปัจจัยเหล่านี้บางอย่างเป็นเรื่องทางศีลธรรม ยกตัวอย่างเช่น พระพุทธศาสนาเชื่อว่ามนุษย์ในแต่ละยุคสมัยสามารถมีลักษณะทางธรรมชาติที่แตกต่างกันได้ เช่นบางยุคมนุษย์โดยรวมอาจมีอายุยืนยาวกว่ามนุษย์ในบางยุค การมีอายุยืนยาวกว่านั้นก็สื่อความหมายว่ามีสุขภาพดีกว่า ทั้งนี้เงื่อนไขสำคัญที่ทำให้มนุษย์ในยุคนั้นๆมีอายุยืนยาวหรือไม่ก็คือการประพฤติธรรม พิจารณาจากกรอบความเชื่อนี้สภาพชีวิตของมนุษย์ที่ศาสนาคริสต์เห็นว่าเป็นไปตามการออกแบบโดยพระเจ้านั้นพระพุทธศาสนาก็มองไม่ต่างกันนัก คือมองว่าสภาพชีวิตที่เป็นอยู่นี้ส่วนหนึ่งก็มาจากการออกแบบโดยอะไรสักอย่างหนึ่ง ต่างกันเพียงพระพุทธศาสนาไม่สอนว่าพระเจ้าคือผู้ที่ออกแบบ แต่สอนว่า “กรรมคือผู้ออกแบบ” (กมฺมุนา วตฺตตี โลโก) แต่

ดังที่ได้กล่าวมาข้างต้น เมื่อกรรมให้ผลแล้ว สิ่งที่เป็นผลของวิบากกรรมนั้นพระพุทธศาสนาถือว่าเป็นข้อเท็จจริงที่เป็นกลางในทางจริยธรรม ซึ่งมีความหมายอย่างหนึ่งว่าสิ่งนั้นเป็นสิ่งที่มนุษย์เราสามารถเข้าไปก้าวค่ายัดแปลงได้ตามที่เห็นสมควร สภาพชีวิตตามที่เป็นอยู่นี้แม้จะเป็นผลมาจากมาตรฐานทางศีลธรรมของสังคมมนุษย์ในภาพรวม แต่ก็เป็นที่มนุษย์เราจะสามารถเข้าไปดัดแปลงได้ โดยไม่ถือว่าเป็นการ “แก้แบบของกรรม” ดังที่ศาสนาคริสต์เข้าใจ

ประการต่อมา ศาสนาคริสต์เชื่อว่า การที่พระเจ้าสร้างสภาพชีวิตของมนุษย์มาให้เป็นอย่างนี้ อย่างนั้นมีความหมายไม่อย่างใดก็อย่างหนึ่ง โดยที่ความหมายนี้เป็นสิ่งดี คนที่เกิดมามีโรคภัยประจำตัวหากสามารถอ่านทะลุสภาพชีวิตที่ไม่น่าปรารถนา (ในสายตาของคนทั่วไป) นั้นไปจนเห็นความหมายที่พระเจ้าทรงซ่อนเอาไว้ เขาก็จะเข้าใจได้เองว่าไม่มีอะไรที่จะต้องแก้ไขดัดแปลง พระพุทธศาสนาจะมีแนวคิดที่ใกล้เคียงกับแนวคิดของศาสนาคริสต์ตามที่กล่าวมานี้ โดยภาพรวมพระพุทธศาสนามองว่าการเกิดมาเป็นมนุษย์นั้นเป็นสิ่งที่ได้พ่วงเอาทุกข์ในรูปแบบต่างๆ มาด้วย เช่น ความแก่ ความเจ็บ และความตาย สภาพที่เป็นทุกข์นี้พระพุทธศาสนาถือว่าเป็นสภาพกลางๆ หลักอริยสัจสี่ข้อแรกนั้นกล่าวว่า “ทุกขอริยสัจเป็นสิ่งที่พึงกำหนดรู้” (ทุกข์ อริยสัจจ์ ปริณฺเฑยฺย) (วินย. มหาวคค. ๔/๑๕) การกล่าวเช่นนี้หมายความว่าทุกข์ของชีวิตนั้นเป็นข้อเท็จจริงที่เราไม่มีพันธะทางศีลธรรมที่จะต้องเข้าไปเกี่ยวข้องแทรกแซง ดูเหมือนว่าความพยายามที่จะดัดแปลงพันธกรรมในเชิงกายภาพนั้นกล่าวตามทัศนะของพระพุทธศาสนาก็คือ

ความพยายามที่จะเข้าไปแทรกแซงทุกขอริยสัจ ซึ่งพระพุทธศาสนา แม้จะไม่ห้ามเอาไว้แต่ก็เห็นว่าเป็นความพยายามในสิ่งที่ไม่ตรงจุด ในหลักอริยสัจข้อถัดมาคือสมุทัยนั้นท่านกล่าวเอาไว้ชัดว่า “ทุกข-สมุทยอริยสัจเป็นสิ่งที่พึงละ” (ทุกขสมุทโย อริยสัจจํ ปหาตพฺพํ) (วินย. มหาวคค. ๔/๑๕) ทุกขสมุทัยหรือสาเหตุที่ทำให้เกิดทุกข์ ตามทัศนะของพระพุทธศาสนาคือความอยาก (หรือตัณหา) การที่ กายของเราต้องเปลี่ยนแปลงไปตามเงื่อนไขปัจจัยนั้นพระพุทธ- ศาสนาถือว่าโดยตัวมันเองไม่เป็นปัญหา แต่ปัญหาอยู่ที่คนเราไม่ ยอมรับการเปลี่ยนแปลงนั้น การไม่ยอมรับการเปลี่ยนแปลงคือ แง่หนึ่งของความอยาก ดังนั้นหากจะแก้ปัญหาก็ให้ตรงจุดพระพุทธ- ศาสนาสอนว่าเราต้องแก้ที่ความอยาก ถ้าแก้ที่จุดนี้จะเป็นการแก้ที่ ตรงจุด และปัญหาที่ได้รับการแก้ไขอย่างตรงจุดเช่นนี้จะได้รับการ แก้ไขตลอดไป ขอให้พิจารณาตัวอย่างเรื่องความแก่ คนเราเกิด มาแล้วก็ต้องแก่เฒ่าเป็นธรรมดา ความพยายามในการชะลอความ แก่เฒ่านั้นเป็นหนึ่งในกิจกรรมหลักทางการแพทย์สมัยนี้ กิจกรรมนี้ หากพิจารณาจากแนวคิดทางพระพุทธศาสนาก็พอเป็นเรื่องเข้าใจได้ ว่าอันว่าปุณฺณชนคนยังมีกิเลสนั้นก็ย่อมปรารถนาให้ตนเองเป็นหนุ่ม เป็นสาวตลอดไป การพยายามยืดอายุความเป็นหนุ่มเป็นสาวก็ ไม่ใช่เรื่องเสียหายหากว่าคิดจากกรอบเฉพาะของชีวิตคนผู้นั้นที่ไม่ สร้างผลกระทบอะไรต่อผู้อื่น (ยกเว้นแต่การกระทำนั้นกระทบผู้อื่น แม้จะเป็นลัทธิก็ตาม เครื่องสำอางหรือยาชะลอความแก่ที่ได้มาจากการ เบียดเบียนชีวิตสัตว์นั้นต้องถือว่าไม่มีเหตุผลเพราะได้แลกเอา ชีวิตของผู้อื่นมาอยู่ในระดับความแก่ชราซึ่งมีน้ำหนักต่างกันมาก กล่าวง่ายๆคือเพื่อให้เราไม่แก่เลยต้องฆ่าผู้อื่นนั้นไม่อาจอธิบายด้วย

เหตุผล เพราะแม้แต่การแลกชีวิตกับชีวิตก็ยังยากที่จะอธิบายด้วยเหตุผลอยู่แล้ว) จะอย่างไรก็ตาม ข้อเตือนสติจากพระพุทธศาสนาก็คือกายนั้นในแง่ที่เป็นสังขารก็ย่อมจะมี “ทางไป” ของมันเองที่เราไม่อาจฝืนได้ ในท้ายที่สุดแล้วมนุษย์เราก็จะพ่ายแพ้ต่อความจริงของสังขารอันเป็นอนัตตานั่น ดังนั้นการพยายามชะลอความแก่จึงไม่ใช่การปฏิบัติต่อปัญหาอย่างถูกต้อง *สิ่งที่ถูกต้องสำหรับเรื่องนี้คือการทำให้ยอมรับความจริงนั้น ถ้าทำได้ ยอมรับได้ ปัญหา ก็จบ และจบอย่างสนิทจริงๆ* การเอาชนะปัญหาด้วยการทำให้อยู่เหนืออิทธิพลของปัญหาเช่นนี้พระพุทธศาสนาถือว่าเป็นเรื่องที่อยู่ในมือของเราแท้ๆ เราจัดการได้เต็มที่ การแก้ปัญหาตามทัศนะของพระพุทธศาสนาคือการแก้ในสิ่งที่เรามีอำนาจเต็มที่ที่จะจัดการซึ่งก็คือ “ใจ” หรือ “ความคิด” ของเรานั่นเอง

ย้อนกลับมาที่ประเด็นเรื่องการดัดแปลงพันธุกรรมทางกายภาพนี้อีกครั้ง เหตุผลหลักๆของกิจกรรมการดัดแปลงพันธุกรรมว่าไปแล้วก็ไม่ต่างจากจุดประสงค์หลักในทางแพทยศาสตร์เท่าที่มีมาในอดีตคือ (๑) เพื่อทำให้มนุษย์เราอายุยืนที่สุดเท่าที่จะทำได้ (๒) เพื่อให้มนุษย์อยู่ห่างไกลความเจ็บป่วยมากที่สุดเท่าที่จะทำได้ และ (๓) เพื่อให้มนุษย์มีลักษณะทางกายภาพที่สวยงามดูดีมากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ แต่เดิมนั้นสามเรื่องนี้แยกกันโดยสองเรื่องแรกถือเป็นงานทางการแพทย์แท้ๆ แต่อย่างหลังเป็นงานแฝง แต่เวลานี้อาจกล่าวได้ว่าเรื่องความงามกับความอยู่ดีมีสุขเป็นเรื่องที่แยกจากกันไม่ออก ทางทางการแพทย์เลยทำสองเรื่องนี้ควบคู่กันไปด้วย เมื่อการค้นคว้าเกี่ยวกับพันธุกรรมมนุษย์เจริญมากขึ้นเราก็พบว่าวิธีที่มีประสิทธิภาพมากกว่าเดิมที่จะทำให้ความอยู่ดีมีสุขและความงาม

ของมนุษย์นั้นได้รับการจัดการได้ดีขึ้น เชื่อกันว่าเมื่อโล่เย็นที่แย่งๆ (อันเป็นที่มาของปัญหาทั้งหลายทั้งปวงที่กล่าวมาข้างต้น) ออกไป จากชีวิตมนุษย์ได้ เราก็จะมีสุขภาพที่ยืนยาว มีกายที่งดงาม นี่คือ เหตุผลของการดัดแปลงพันธุกรรม ซึ่งหากว่าไปแล้วก็คือ “การ ถอดชิ้นส่วนหรืออะไหล่ชีวิตที่ไม่ดีที่ธรรมชาติให้มาแก่เราออกไป แล้วใส่ของดีๆที่เราดัดแปลงขึ้นลงไปแทน”

ประเด็นสำคัญที่มีผู้เป็นห่วง (เช่นศาสนาคริสต์นิกายโรมัน-คาทอลิกเป็นห่วง) ในเรื่องการดัดแปลงชีวิตผ่านการดัดแปลง พันธุกรรมคือ การดัดแปลงแบบอื่นเท่าที่เราเคยกระทำมาเป็นการ ดัดแปลงชนิดเล็กน้อยๆ แต่การดัดแปลงมนุษย์ผ่านการดัดแปลง พันธุกรรมเป็นการดัดแปลงอย่างขนานใหญ่ การดัดแปลงอย่าง ขนานใหญ่นี้ได้ก่อให้เกิดผลกระทบบางอย่างที่อาจเป็นอันตรายต่อ ความอยู่รอดของมนุษยชาติ เช่นต่อไปเมื่อเราคัดหรือดัดแปลงให้ เหลือแต่สายพันธุ์มนุษย์บางแบบที่เราเข้าใจว่าเป็นสายพันธุ์ที่พึง ประสงค์ หากเกิดความเปลี่ยนแปลงทางด้านสภาพแวดล้อม บางอย่างสายพันธุ์ที่เราเข้าใจว่าดีนั้นไม่อาจรับมือได้ สายพันธุ์ มนุษย์ทั้งหมดก็อาจประสบกับความหายนะครั้งใหญ่ถึงขั้นสูญพันธุ์ เผ่าพันธุ์ไปเลยก็เป็นได้ ข้อวิตกนี้ดูเหมือนทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ ทฤษฎีหนึ่งคือทฤษฎีการเลือกสรรโดยธรรมชาติของชาร์ลส์ ดาร์วิน จะสนับสนุนอยู่ไม่น้อย สภาพชีวิตตามที่เป็นอยู่ตามธรรมชาติเวลานี้ เป็นสภาพที่เต็มไปด้วยความหลากหลาย เฉพาะในมนุษย์นั้น ความหลากหลายที่เราเห็นก็คือเรามีมนุษย์หลายเผ่าพันธุ์ ในแต่ละ เผ่าพันธุ์นั้นคนเราก็ต่างกัน บางคนฉลาด บางคนไม่ฉลาด บางคน สุขภาพแข็งแรง บางคนสุขภาพอ่อนแอ ความแตกต่างเหล่านี้ส่วน

หนึ่งทางการแพทย์เข้าใจว่าเป็นสิ่งที่พึงปรารถนา และอีกส่วนหนึ่งนั้นเป็นสิ่งที่ไม่พึงปรารถนา เราพยายามกันมาตลอดประวัติศาสตร์ของมนุษยชาติที่จะขจัดด้านที่ไม่น่าปรารถนาทั้งหลายเหล่านั้นออกไปจากชีวิต เมื่อความพยายามดำเนินมาจนถึงจุดที่เรามั่นใจว่าเราสามารถ “ยกเครื่อง” มนุษย์ได้ผ่านการดัดแปลงพันธุกรรม แล้วเราก็ประสบปัญหาอย่างใหม่ตามที่ได้กล่าวข้างต้น ปัญหานั้นคืออาจเป็นไปได้ที่การ “ยกเครื่อง” คราวนี้จะเป็นการ “ทำเกินกว่าที่ควร” และผลจากการทำเกินกว่าที่ควรนั้นจะส่งผลเป็นหายนภัยใหญ่หลวงแก่มนุษยชาติ มนุษย์เราจะรู้ได้ว่าอะไร่าสิ่งที่ตนเองทำอยู่เวลานี้เกินกว่าที่ควรหรือไม่ ดูเหมือนคำตอบที่เราจำเป็นต้องยอมรับคือ “เราไม่รู้” เพราะเราไม่เคยมีประสบการณ์ในเรื่องเช่นนี้มาก่อน เรื่องที่เราไม่เคยมีประสบการณ์มาก่อนเช่นนี้ศาสนามักเป็นที่ปรึกษาของมนุษย์ได้ดีว่าควรจัดการอย่างไร คำปรึกษาจากศาสนานั้นส่วนหนึ่งเป็นความเชื่อ แต่ถ้าความเชื่อนั้นสามารถเข้าใจได้ด้วยเหตุผลและสามัญสำนึกศาสนาก็จะมีบทบาททำให้มนุษย์เลือกที่จะทำตามสิ่งที่ศาสนาแนะนำ สำหรับพระพุทธศาสนานั้น แม้จะไม่กล่าวเรื่องความหลากหลายทางธรรมชาติว่าเป็นสิ่งมีค่าในตัวเองหรือไม่เอาไว้ แต่ก็กล่าวว่าในท่ามกลางธรรมชาติที่กว้างใหญ่ไพศาลนี้ การที่มนุษย์ซึ่งเป็น “องค์ประกอบหนึ่งของธรรมชาติ” จะเปลี่ยนแปลงธรรมชาติอย่างขนานใหญ่เป็นสิ่งที่ต้องระมัดระวังให้มาก อย่างน้อยที่สุดพระพุทธศาสนาก็เชื่อว่าจักรวาลนั้นมีอายุที่ยืนยาวกว่ามนุษย์ กฎธรรมชาติส่วนที่ดูแลเกี่ยวข้องกับธรรมชาติอื่นที่ไม่ใช่มนุษย์นั้นก็มีความซับซ้อนในตัวมันเอง สิ่งต่างๆในธรรมชาติเหล่านี้ดำเนินไปภายใต้การกำกับดูแลของกฎธรรมชาติที่

เร้นลับ การที่ธรรมชาติเลือกความหลากหลายและความไม่สมบูรณ์เป็นต้นนั้นหากพิจารณาจากกรอบความคิดที่ว่ากฎธรรมชาตินั้นยิ่งใหญ่มากกว่ามนุษย์มากก็ต้องนับว่าเป็นสิ่งที่ “มนุษย์พึงเคารพ” ความเคารพในที่นี้คงไม่ได้หมายความว่าความอย่างสุดโต่งว่าเราจะเข้าไปแก้ไขดัดแปลงไม่ได้ เพราะพระพุทธศาสนาเองก็สอนต่อท้ายเรื่องกฎธรรมชาติว่า การที่ธรรมชาติสร้างสติปัญญาให้แก่มนุษย์นั้นก็เพื่อให้มีอะไรสักอย่างในธรรมชาติทำหน้าที่ดัดแปลงตกแต่งความไม่สมบูรณ์ที่ธรรมชาติไม่ได้ตั้งใจให้เกิดขึ้น คำถามที่สำคัญคือ เวลาที่มีความไม่สมบูรณ์อยู่สองแบบ แบบหนึ่งคือความไม่สมบูรณ์ที่ธรรมชาติเลือกหรือตั้งใจให้เกิด อีกแบบหนึ่งคือความไม่สมบูรณ์ที่ธรรมชาติไม่ได้เลือกหรือตั้งใจให้เกิด อย่างหลังนั้นสมควรที่มนุษย์จะเข้าไปแก้ไขดัดแปลง โดยที่การเข้าไปเกี่ยวข้องโดยมนุษย์ในเรื่องนี้ต้องถือว่าเป็นไปตามเจตนารมณ์ของกฎธรรมชาติ แต่เราจะรู้ได้อย่างไรว่า ณ เวลานี้เรากำลังเกี่ยวข้องกับความไม่สมบูรณ์ประเภทไหนระหว่างประเภทที่กฎธรรมชาติมิได้ตั้งใจที่จะให้ปรากฏขึ้นกับประเภทที่ธรรมชาติตั้งใจให้เกิด

ปัญหาข้างต้นนี้ไม่ง่ายเลยที่จะตอบได้ จะอย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยคิดว่าเราสามารถที่จะตอบคำถามข้างต้นนี้ด้วยตรรกะบางอย่าง ตรรกะที่ว่านี่คือ โดยทั่วไปความไม่สมบูรณ์ชนิดที่กฎธรรมชาติตั้งใจให้เกิดน่าจะเป็นสิ่งที่เมื่อมนุษย์เข้าไปเกี่ยวข้องแทรกแซง ความพยายามในการเกี่ยวข้องแทรกแซงนั้นจะต้องมาก กฎธรรมชาติที่ว่าไปแล้วต้องฉลาดกว่ามนุษย์มาก กฎที่ฉลาดๆเช่นนี้คงได้สร้างสัญญาณอะไรบางอย่างสำหรับบอกมนุษย์ว่าสิ่งที่เขากำลังพยายามเข้าไปแก้ไขแทรกแซงนั้นเป็นแบบใด เมื่อมนุษย์จะแก้ไขธรรมชาติ

แล้วพบว่าต้องใช้ความพยายามมาก นั่นอาจเป็นสัญญาณอย่างหนึ่งในบรรดาสัญญาณทั้งหลายที่กฎธรรมชาติได้ออกแบบไว้สำหรับให้มนุษย์เราเข้าใจ เมื่อเป็นเช่นนี้ เรื่องต่อมาก็ขึ้นอยู่กับสติปัญญาของมนุษย์ว่าจะเข้าใจ “สัญญาณ” ของกฎธรรมชาติเหล่านี้หรือไม่ กฎธรรมชาตินั้นมีระบบเตือนสติเราแล้ว ถ้าจะเกิดวิบัติภัยอันใหญ่หลวงแก่เราก็ต้องถือว่าเป็นความโง่เขลาเบาปัญญาของเราเองที่ไม่สามารถเข้าใจหรือไม่พยายามเรียนรู้ที่จะเข้าใจสัญญาณจากกฎธรรมชาติที่ว่ำนั่น

ตามหลักคิดที่ผู้วิจัยเสนอข้างต้น เมื่อมนุษย์ศึกษาธรรมชาติแล้วพบว่า การเปลี่ยนแปลงแก้ไขใดๆก็ตามแต่เป็นสิ่งที่ลึกซึ้งในระดับถึงรากถึงแก่น การเปลี่ยนแปลงธรรมชาติแบบนี้ต้องระแวดระวังว่าน่าจะเป็นการเปลี่ยนแปลงความไม่สมบูรณ์ประเภทที่กฎธรรมชาติจงใจสร้างให้ปรากฏในธรรมชาติ ด้วยจุดประสงค์บางอย่างที่มนุษย์เราจะยังไม่เข้าใจในวันนี้ การดัดแปลงพันธุกรรมมนุษย์เมื่อพิจารณาจากหลักคิดที่ว่ำนี้นี้จึงเป็นสิ่งที่เราจะต้องระแวดระวังเป็นอย่างยิ่ง จะอย่างไรก็ตาม เนื่องจากพระพุทธศาสนาเชื่อในสติปัญญาของมนุษย์ การบอกว่าความพยายามในการเปลี่ยนแปลงธรรมชาติอย่างนี้น้อย่างนั้นสมควรที่เราจะต้องระแวดระวังให้มากนั้นไม่ได้หมายความว่าเราจะไม่สามารถทดลองหรือศึกษาหาความรู้เกี่ยวกับเรื่องนั้นๆ ตรงกันข้าม การลงมือศึกษาอย่างมีสติ อย่างระแวดระวัง และอย่างมีความปรารถนาดีต่อโลก และธรรมชาติเป็นที่ตั้งกลับจะเป็นเครื่องมือสำคัญที่จะบอกเราว่า ในท้ายที่สุดแล้วเราควรเดินไป “ทางนั้น” ต่อไปหรือไม่ การศึกษาอย่างรอบคอบรอบด้านอาจจบลงด้วยข้อสรุปที่ว่า “เราไม่ควรเดิน

ไปทางนั้นเพราะอันตราย” ก็เป็นไปได้

สำหรับเรื่องสุดท้ายที่เราจะพิจารณากันในบทนี้ซึ่งได้แก่การ
ดัดแปลงพันธุกรรมเพื่อผลทางด้านจิตใจนั้นอาจมีประเด็นที่ต่างไป
จากการดัดแปลงพันธุกรรมเพื่อผลในทางร่างกายตามที่กล่าวมา
ข้างต้นบ้าง พระพุทธศาสนานั้นสนใจเรื่องการดัดแปลงจิตใจของ
มนุษย์มากกว่าร่างกาย หลักธรรมที่พระพุทธศาสนาสอนนั้นเป็นไป
เพื่อการดัดแปลงจิตใจแทบจะทั้งสิ้น จะอย่างไรก็ตาม ประเด็นที่เรา
ควรสนใจในเรื่องการดัดแปลงจิตใจนี้ก็คือ การเปลี่ยนแปลงจิตใจ
อาจเป็นไปได้สองแบบ แบบที่หนึ่งขอเรียกว่าการเปลี่ยนแปลงแบบ
ไม่ต้องเกี่ยวข้องกับการดัดแปลงกาย แบบที่สองขอเรียกว่าแบบที่
ต้องเกี่ยวข้องกับการดัดแปลงกาย ศาสนาและปรัชญาแบบที่เชื่อว่า
จิตเป็นสิ่งหนึ่งต่างหากจากกายและสองอย่างนี้จิตมีพลังอำนาจ
มากกว่ามักเชื่อแบบแรก คือเชื่อว่าการเปลี่ยนแปลงจิตใจของ
มนุษย์นั้นเป็นเรื่องของการ “ฝึกฝนจิต” เพียงอย่างเดียวโดยไม่
เกี่ยวกับกาย นักปรัชญาที่เชื่อว่ากายกับจิตคือสิ่งเดียวกัน (หมาย
ความว่าไม่มีจิตชนิดที่แยกเป็นอิสระต่างหากจากกาย ตรงกันข้าม
จิตก็คือการแสดงออกของกายซึ่งในที่นี้อาจหมายถึงสมองก็ได้) มัก
เห็นว่าการดัดแปลงจิตนั้นสามารถกระทำผ่านทางกายได้เพราะสอง
เรื่องนี้ว่าจนถึงที่สุดแล้วก็คือสิ่งเดียวกัน นักวิทยาศาสตร์ที่ทำงาน
ด้านการดัดแปลงพันธุกรรมมนุษย์ส่วนหนึ่งนั้นก็มีความคิดเห็นไป
ในแนวทางที่กล่าวมานี้

พระพุทธศาสนานั้นแม้จะเชื่อว่ามีสิ่งที่เรียกว่าจิตต่างหากจาก
กาย แต่เวลาที่พระพุทธศาสนาอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างกาย
และจิต คำอธิบายนั้นดูจะให้น้ำหนักแก่การที่กายจะมีอิทธิพลต่อจิต

อยู่มาก การตรัสรู้ของพระพุทธเจ้าตามที่บันทึกไว้ในพระไตรปิฎก นั้นก็เป็นผลมาจากการจัดการที่พอเหมาะพอดีระหว่างกายและจิต ของพระพุทธองค์ โดยที่ก่อนหน้านี้เป็นที่ทราบกันดีว่าทรงเน้น เรื่องจิตเพียงอย่างเดียว ไม่สนใจกาย (ตามทัศนะทางศาสนาโดยทั่วไปของอินเดียสมัยนั้น) และทรงลุกคิดขึ้นได้หลังจากที่ทรง ล้มเหลวจากการปฏิบัติแบบนั้นว่ากายนั้นมีส่วนสนับสนุนจิตใจอยู่ ไม่น้อย พิจารณาจากกรอบความคิดนี้ดูเหมือนว่าพระพุทธศาสนา จะไม่ได้ยืนอยู่ตรงกันข้ามกับนักวิทยาศาสตร์ที่เชื่อว่าเราสามารถ ตกแต่งจิตใจมนุษย์ได้ผ่านการตกแต่งพันธุกรรมอย่างแข็งขันดัง ปรัชญาหรือศาสนาแนวจิตนิยมแบบสุดขั้ว นักวิชาการทางพระ พุทธศาสนาบางคนเชื่อว่าพุทธปรัชญากับปรัชญาสสารนิยมไม่ใช่ คู่ปรปักษ์กัน ตามทัศนะของนักวิชาการเหล่านี้ ความก้าวหน้าทาง การแพทย์ที่ดูเหมือนจะยืนยันว่าทัศนะแบบสสารนิยมนั้นมีน้ำหนัก มากขึ้นเรื่อยๆไม่ได้ทำให้ทัศนะเกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์ที่พระ พุทธศาสนาเสนอได้รับผลกระทบในเชิงเสียหาย (ดูบทความของ Mark Siderits เรื่อง “Buddhism and Techno-Physicalism” ใน *Philosophy East and West*, Vol. 51, Number 3, 2001) ผู้วิจัยค่อนข้างเห็นด้วยกับความคิดนี้ จะอย่างไรก็ตาม นี่ไม่ได้ แปลว่าพระพุทธศาสนาจะเห็นดีเห็นงามไปกับความคิดเรื่องการ ตกแต่งจิตใจผ่านการตกแต่งพันธุกรรมนั้น ดังรายละเอียดที่จะได้ กล่าวต่อไปนี้

ประการแรกที่สุด พระพุทธศาสนาเชื่อว่าการดัดแปลงจิตผ่าน ทางการฝึกจิตเองนั้นมีค่าในตัวเอง แต่การดัดแปลงจิตผ่านการ ดัดแปลงหรือควบคุมกายอาจมีค่าถามเรื่องคุณค่าได้ ผู้วิจัยขอ

เริ่มต้นด้วยตัวอย่างง่ายๆดังนี้ หนานั้นเราทำให้เชื่องด้วยการค่อยๆ ฝึกหัดนิสัยก็ได้ หรือใช้ยา(สมมติว่ามียาที่วุ่น)ก็ได้ สมมติว่าสัตว- แพทย์พบว่ามียาบางชนิดที่เมื่อให้หมาของเรากินแล้วมันจะเชื่อง คำถามมีว่าระหว่างความเชื่องที่เกิดจากการฝึกกับความเชื่องที่เกิดจากการใช้ยา ความเชื่องแบบไหนที่เราซึ่งเป็นเจ้าของหมาจะรู้สึกว่ามีคุณค่ากว่ากัน ในแง่ของผลที่ปรากฏ แม้ว่าสองอย่างนี้จะเหมือนกัน (คือหมาของเราเชื่อง นิสัยดี ไม่ดุ เหมือนกันทุกอย่าง) และ แม้ว่าวิธีการใช้ยาจะรวดเร็วประหยัดเวลาและแรงงานมากกว่า ความรู้สึกเล็กๆของเราทุกคนน่าจะให้ค่ากับความเชื่องที่เกิดจากการ ฝึกมากกว่า เพราะอะไร เพราะความเชื่องที่เกิดจากการฝึกนั้นเรา เชื่อว่าหมาของเราได้มีส่วนร่วมสำคัญในการดัดแปลงตัวมันเอง การฝึกของเราอันที่จริงเป็นเพียงการจัดวางเงื่อนไขเพื่อให้การ เรียนรู้แก่หมาของเราเท่านั้น ส่วนการที่มันจะเชื่องหรือไม่เป็นเรื่อง ของการเลือกและตัดสินใจของมัน ดังนั้น ณ วันหนึ่งหลังจากผ่าน วันเวลาของการค่อยๆฝึกหัดที่ยาวนาน หมาของเราก็เปลี่ยนแปลง ตัวมันเอง นี่คือการความสมัครใจ จงใจ และเต็มใจของมัน ความเชื่อง ที่มาจากความสมัครใจ เต็มใจ และจงใจเช่นนี้ย่อมเป็นสิ่งที่ มีค่า ตรงกันข้าม ความเชื่องที่เป็นผลจากการใช้ยานั้นไม่ได้เกิดจากความ เต็มใจ จงใจ หรือสมัครใจของหมาเราเลย สิ่งใดก็ตามที่ได้เป็นผล มาจากความเต็มใจของผู้มัน ย่อมไม่ใช่สิ่งที่มีคุณค่าสำหรับเราที่ ได้รับผลของพฤติกรรมที่บุคคลหรือสิ่งนั้นแสดงออก เราอาจใช้วิธี คิดเดียวกันนี้สำหรับอธิบายว่าทำไมคนทั่วไปจึงเห็นตรงกันว่า ความ รักที่ได้มาจากหญิงสาวที่ตอนแรกไม่ได้รักเรา แต่พอคบค้ากับเราไป นานๆเธอมองเห็นจิตใจที่ดีงามของเราเลยเปลี่ยนใจมารักเรา เป็น

สิ่งที่มีค่ามากกว่าความรักที่เราได้จากหญิงสาวคนเดียวกันนี้แหละ ทว่าได้มาผ่านเวทมนตร์คาถา ความรักอย่างแรกนั้นมีค่าเพราะผู้ที่รักเราเต็มใจ ยินดี และรู้ตัว ส่วนความรักอย่างหลังมิได้มีคุณสมบัติ ดังที่กล่าวมาเลยสักอย่างเดียว อนึ่งความรักอย่างแรกนั้นมีค่า เพราะคนที่รักเรานั้นมี “เสรีภาพที่จะไม่รักเราก็ได้” แต่เธอก็เลือกที่จะรักเรา ส่วนความรักอย่างหลังเป็นความรักจากคนที่ถูกกำหนด โดยสิ่งภายนอกอย่างสิ้นเชิง เธอไม่มีเสรีภาพที่จะไม่รักเรา ความรักที่มาจากภาวะที่ไร้เสรีภาพเช่นนี้ย่อมไร้ค่า

ในทำนองเดียวกัน สมมติว่าการดัดแปลงพันธุกรรมสามารถเปลี่ยนแปลงจิตใจของคนเราให้ดีขึ้น เช่นให้โลภน้อยลง โกรธน้อยลง หลงน้อยลง เราก็ยังสามารถตั้งคำถามได้ว่าภาวะของจิตใจที่ดีงามเช่นนี้เป็นสิ่งที่มีค่าหรือไม่ แนวคิดเรื่องเสรีภาพข้างต้นสามารถใช้วินิจฉัยเรื่องนี้เป็นอย่างดี คนธรรมดาทั่วไปนั้นพระพุทธศาสนาถือว่าย่อมจะมีความโลภ โกรธ หลงเป็นวิสัย แต่ถ้าเขารู้จักระงับสิ่งเหล่านี้ เขาก็ได้ชื่อว่าเป็นคนดี จะเห็นว่าคนดี (ที่พระพุทธศาสนาเรียกว่ากัลยาณบุรุษ) นั้นคือคนที่มีเสรีภาพที่จะทำชั่วก็ได้ แต่เขาเลือกที่จะไม่ทำ สมมติว่าเราเอาคนแบบนี้ไปดัดแปลงพันธุกรรมโดยการตัดเอายีนที่ทำให้เกิดความโลภ โกรธ และหลงออก คนเช่นนี้ก็จะมิสภาพเป็นเสมือนหุ่นยนต์ที่ไม่มีเสรีภาพที่จะเลือกทำชั่วได้ จริยวาพฤติกรรมของเขาอาจเป็นพฤติกรรมที่ดี แต่เราจะเรียกการกระทำนั้นว่าดีไม่ได้ เพราะการกระทำนั้นไม่ได้มาจากการใช้เสรีภาพ เราสร้างหุ่นยนต์ให้คอยช่วยคนที่ประสบภัยเช่นตกน้ำได้ สิ่งที่หุ่นยนต์นั้นแสดงออกเป็นพฤติกรรมที่ดีในความหมายว่าเป็นประโยชน์แก่มนุษย์ แต่เราจะบอกว่าหุ่นยนต์นั้นเป็นหุ่นยนต์ดี

ในทางศีลธรรมไม่ได้ เพราะมันไม่ได้ทำความดี มันเพียงแต่แสดงพฤติกรรมที่เป็นประโยชน์แก่มนุษย์เท่านั้น

ในท้ายที่สุดแล้ว ความพยายามที่จะจัดการกับจิตใจของมนุษย์ให้ดีขึ้นผ่านทางการดัดแปลงกายนั้นก็จะประสบปัญหาเรื่องความปราศจากคุณค่าของพฤติกรรมที่ไม่ได้เกิดจากเสรีภาพ จริยวัตรในพระพุทธศาสนานั้นมีความเชื่อว่าบุคคลบางประเภทที่ปฏิบัติธรรมจนบรรลุความบริสุทธิ์สะอาดในทางจิตใจขั้นสูงสุดที่เรียกว่าพระอรหันต์นั้นคือบุคคลที่ไม่อาจจะทำชั่วได้อีกแล้วเพราะองค์ประกอบของจิตด้านที่ชั่วร้ายได้ถูกขจัดทิ้งไปหมดแล้ว แต่พระอรหันต์ก็ไม่ใช่มุหนยนต์ตรงที่พระอรหันต์ยังมีจิตสำนึกที่เป็นอิสระการกระทำความดีของพระอรหันต์นั้นเกิดจากความรู้ตัวและมองเห็นคุณค่าของการกระทำความดีนั้น พระอรหันต์อาจไม่มีอิสระที่จะย้อนกลับไปหาความชั่ว แต่อิสระในการทำความดีอันหมายถึงความรู้ตัวอย่างเต็มที่ เข้าใจ และมองเห็นคุณค่าของความดีอย่างเต็มที่ ยังมีอยู่ในใจของท่าน เพราะมีคุณสมบัติเช่นนี้ การกระทำความดีของพระอรหันต์จึงไม่อาจเทียบได้กับการทำความดีของมุหนยนต์ เพื่อให้เข้าใจมากขึ้น เราอาจเรียกจำแนกความดีได้เป็นสองอย่างคือ (๑) ความดีแท้ กับ (๒) ความดีเทียม การดัดแปลงพันธุกรรมหากว่าจะสามารถทำได้จริงก็คงสามารถสร้างมนุษย์มุหนยนต์ที่ทำได้เพียงความดีชนิดเทียมเท่านั้น

ประการต่อมา ดูเหมือนว่านักวิทยาศาสตร์ที่เชื่อในเรื่องการดัดแปลงพันธุกรรมจะมองข้ามข้อเท็จจริงที่สำคัญอย่างหนึ่งไปเกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์ สิ่งนี้คือ “ความเป็นอิสระของจิต” เดิมนั้นเราเข้าใจกันว่าเฉพาะแนวคิดที่เชื่อว่ากายกับจิตเป็นคนละ

สิ่งเท่านั้นจึงจะเห็นว่าจิตเป็นอิสระ แต่เวลานี้การค้นคว้าทดลองทางด้านวิทยาศาสตร์บางสาขาเช่นจิตวิทยา และพฤติกรรมศาสตร์เป็นต้นบอกเราว่า แม้จะเป็นความจริงว่าจิตของมนุษย์คือการแสดงพฤติกรรมของสมอง ตามความจริงนี้ก็ไม่จำเป็นว่าจิตใจของมนุษย์จะไม่สามารถเป็นอิสระ เพื่อให้เข้าใจเรื่องนี้ง่ายขึ้น ผู้วิจัยขอกล่าวเปรียบเทียบสมองกับจิตด้วยศัพท์ทางด้านคอมพิวเตอร์ว่า สมองนั้นเปรียบได้กับฮาร์ดแวร์ ส่วนจิตนั้นเปรียบได้กับซอฟต์แวร์ชนิดพิเศษที่มีความเป็นอิสระในตัวเองที่จะสร้างสรรค์อะไรออกมาใหม่ๆ ได้ไม่รู้จบสิ้น จิตนั้นไม่อาจมีอยู่ได้ถ้าไม่มีสมอง แต่การดัดแปลงสมองหากจะส่งผลกระทบต่อจิตก็ส่งผลกระทบชนิดเดียวกับที่ฮาร์ดแวร์จะส่งผลต่อซอฟต์แวร์ ยกตัวอย่างเช่น สมมติว่าเราใช้ซอฟต์แวร์ตัวหนึ่งทำงานจัดเก็บเอกสาร เราพบว่ามีข้อบกพร่องบางอย่างเช่นมันมักลืมที่จะทำงานบางอย่างที่เราสั่งไว้ ปัญหานี้หากเราต้องการแก้ก็ต้องแก้ด้วยการปรับปรุงซอฟต์แวร์ตัวนั้น ไม่น่าจะทำได้ด้วยการปรับฮาร์ดแวร์ สมองมนุษย์นั้นอาจทำงานหลักๆ อย่างเดียวกับฮาร์ดแวร์คอมพิวเตอร์เช่นจดจำข้อมูล แต่งานที่ละเอียดอ่อนเช่น “เราจะพึงมีทัศนคติอย่างไรต่อข้อมูลที่สมองเก็บไว้” เป็นงานของจิต สมองสองก้อนในแง่ที่เป็นฮาร์ดแวร์อาจไม่ต่างกันมาก ในแง่ที่ต่างก็ทำหน้าที่ในเชิงฮาร์ดแวร์ใกล้เคียงกันเช่นจัดเก็บข้อมูล แต่จิตใจที่อิงอาศัยอยู่กับสมองสองก้อนนี้อาจแตกต่างกันราวฟ้ากับดินได้ จิตบนสมองก้อนหนึ่งอาจเป็นจิตที่กลัดกลุ้มวุ่นวาย ไม่รู้จักปล่อยวาง ไม่รู้ว่าควรจัดการกับข้อมูลที่วิ่งเข้ามาปะทะชีวิตในแต่ละวันอย่างไรจึงจะไม่ก่อทุกข์ ส่วนจิตบนสมองอีกก้อนอาจเป็นจิตที่สุขุม สงบ ฉลาด รู้จักปล่อยวาง รู้จักพอ รู้จักให้อภัย และรู้ว่า

ข้อมูลแต่ละอย่างที่วิ่งเข้ามาให้สมองเก็บไว้นั้นควรที่จะจัดการอย่างไรชีวิตจึงจะสมดุลพอเหมาะสมพองาม

การปฏิบัติธรรมในทัศนะของพระพุทธศาสนาหากกล่าวอย่างอุปมาก็คือการที่ซอฟต์แวร์ที่รู้ตัวว่าบกพร่องได้ริเริ่มที่จะปรับปรุงตนเอง ทั้งหลายทั้งปวงเป็นเรื่องของจิต เป็นเรื่องของซอฟต์แวร์ ไม่ใช่สมอง ไม่ใช่เรื่องของฮาร์ดแวร์ ทัศนะของพระพุทธศาสนาอันนี้อาจเป็นคำถามสำคัญที่เราสามารถใช้ถามได้ว่า ความฝันของนักวิทยาศาสตร์บางส่วน (เช่น Richard Dawkins ผู้เขียนหนังสือเรื่อง *The Selfish Gene* และ Edward O. Wilson ผู้แต่งหนังสือเรื่อง *On Human Nature* เป็นต้น) ที่มองไปไกลกว่าความก้าวหน้าของความรู้เกี่ยวกับพันธุกรรมและการดัดแปลงพันธุกรรมอาจเป็นหนทางสำคัญที่จะก่อให้เกิดการดัดแปลงจิตใจมนุษย์จะเป็นจริงได้เพียงใด ที่แน่ๆคือพระพุทธศาสนามองไม่เห็นความสำคัญและความจำเป็นที่เราจะต้องทำอย่างนั้น ด้วยเหตุผลว่าผลสูงสุดของการทำงานในแนวนี้นี้ (หากว่าเป็นไปได้) ก็แค่เพียงก่อให้เกิดสภาพจิตใจที่ดีงามอย่างเทียมๆเท่านั้นเอง เราต้องการมนุษย์ที่เป็นคนดีแท้ๆ ไม่ได้ต้องการหุ่นยนต์ชีวภาพที่แสดงพฤติกรรมที่ดีอย่างเทียมๆ นี่คือข้อสรุปของพระพุทธศาสนา ๐



—บรรณานุกรม—

—เอกสารปฐมภูมิ—

พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับสยามรัฐ. ๔๕ เล่ม. กรุงเทพมหานคร: มหา-
มกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๖.

พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง. ๔๕ เล่ม. กรุงเทพมหานคร : กรมการ-
ศาสนา, ๒๕๔๖.

พระไตรปิฎกและอรรถกถาแปล. ๙๑ เล่ม. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏ-
ราชวิทยาลัย, ๒๕๔๖.

มิลินทปัญหาภาษาบาลี. กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,
๒๕๔๐.

มิลินทปัญหาภาษาไทย. ปู่ย แสงฉาย แปล. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์
ส. ธรรมภักดี, ๒๕๒๐.

วิสุทธิมรรคภาษาบาลี. ๓ เล่ม. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย,
๒๕๔๖.

วิสุทธิมรรคแปล. ๖ เล่ม. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย,
๒๕๔๖.

อรรถกถาภาษาบาลี ฉบับสยามรัฐ. ๔๘ เล่ม. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏ-
ราชวิทยาลัย, ๒๕๔๖.

อรรถกถาธรรมบท. ๘ เล่ม. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย,
๒๕๔๖.

Crosby, K. and A. Skilton. *Santideva: The Bodhicaryavatara*.
World's Classics series. Oxford: Oxford University Press,
1996.

- Heng-ching Shih. *The Sutra on Upasaka Precepts*. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1994.
- Lamotte, E. *The Teachings of Vimalakirti*. London: Pali Text Society, 1976.
- Pagel, U. *The Bodhisattvapitaka: Its Doctrines, Practices and their Position in Mahayana Literature*. Tring: Institute of Buddhist Studies, 1995.
- Suzuki, D. T. *The Lankavatara Sutra*. London: Routledge and Kegan Paul, 1973.

—เอกสารพุทธภูมิ—

- พระธรรมปิฎก. *พุทธธรรม*. กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๖.
- พุทธทาสภิกขุ. *อิทัปปัจจยตา*. ไซยา : ธรรมทานมูลนิธิ, ๒๕๒๒.
- สมภาร พรมทา. “ทุกข์ในพุทธปรัชญา มุมมองจากลัทธิदारวิน.” *พุทธศาสนศึกษา* ๙ (๒๕๔๓).
- สมภาร พรมทา. *พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม*. กรุงเทพมหานคร : โครงการตำรา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๑.
- สมภาร พรมทา. *พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์:โสเกณี่ ทำแท้งและการุณยฆาต*. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๑.
- สมภาร พรมทา. *มนุษย์กับศาสนา*. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๔๖.
- Badiner, A. H. ed. *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Berkeley, Ca.: Parallax Press, 1990.
- Batchelor, M. and Brown, K. eds. *Buddhism and Ecology*. Lon-

don: Cassell, 1992.

Bunnag, J. *Buddhist Monk, Buddhist Layman: A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Callicott, J. B. and R. T. Ames. eds. *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1989.

Chapple, K. C. *Non-violence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*. New York: State University of New York Press, 1993.

Clark, Stephen R. L. *The Moral Status of Animals*. New York: Oxford University Press, 1977.

Dhammika, S. tr. *The Edicts of King Asoka*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1993.

Frey, R. G. *Interests and Rights: The Case Against Animals*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

Gallay-Pap, P. and R. Bottomley. eds. *Towards and Environmental Ethic in Southeast Asia*. Phnom Penh, Cambodia: The Buddhist Institute, 1997.

Godlovitch, Stanley, et al. eds. *Animals, Men, and Morals*. New York: Tap-linger, 1972.

Gombrich, Richard. *Buddhist Precept and Practice*. New Delhi: Motilal Barnarsidass, 1998.

Gombrich, Richard. *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1988.

-
- Harris, Ian. “Buddhism and Ecology” in Keown, D. ed. *Contemporary Buddhist Ethics*. London: Curzon Press, 2000. 113-136.
- Harris, I. “How Environmentalist is Buddhism?” *Religion* 21: 1991. 101-114.
- Harris, I. “Causation and Telos: The Problem of Buddhist Environmental Ethics.” *Journal of Buddhist Ethics* 1: 1994. 45-56.
- Harris, I. “Buddhism.” In J. Holm and J. Bowker. ed. *Attitudes to Nature*. London: Pinter, 1994.
- Harris, I. “Buddhist Environmental Ethics and Detraditionalization: The Case of Eco-Buddhism.” *Religion* 25: 1995. 199-211.
- Harvey, Peter. “Buddhist Attitudes to and Treatment of Non-human Nature.” *Ecotheology* 4: 1998. 35-50.
- Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Horner, I. B. *Early Buddhism and the Taking of Life*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1967.
- Kapleau, Roshi P. *To Cherish All Life: A Buddhist View of Animal Slaughter and Meat Eating*. Rochester, N.Y.: The Zen Center, 1981.
- Keown, Damien. *Buddhism and Bioethics*. London: Macmillan, 1995.
- Keown, Damien. ed. *Contemporary Buddhist Ethics*. London:

Curzon Press, 2000.

King, Winston L. *In the Hope of Nibbana*. LaSalle, Illinois: Open Court, 1964.

Kraft, K. ed. *Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Non-violence*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1992.

Lester, R. C. *Theravada Buddhism in Southeast Asia*. Ann Arbor Paperbacks: University of Michigan Press, 1973.

Ling, T. O. *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon*. London: Temple Smith, 1973.

Morris, Richard Knowles and Fox, Michael W. *On the Fifth Day: Animal Rights and Human Ethics*. Washington, D. C.: Acropolis Press, 1978.

National Bioethics Advisory Commission. *Cloning Human Beings*. Two Volumes. Rockville, Maryland, 1997.

National Bioethics Advisory Commission. *Ethical Issues in Human Stem Cell Research*. Three Volumes. Rockville, Maryland, 1999, 2000.

National Bioethics Advisory Commission. *Human Cloning and Human Dignity: An Ethical Inquiry*. Rockville, Maryland, 2002.

National Bioethics Advisory Commission. *Report of the Human Embryo Research Panel*. Two Volumes. Bethesda, Maryland, 1994.

National Bioethics Advisory Commission. *Research Involving Human Biological Materials: Ethical Issues and Policy*

- Guidance*. Two Volumes. Rockville, Maryland, 1999, 2000.
- Nikam, N. A. and R. McKeon. trs. *The Edicts of Asoka*. Chicago: University of Chicago Press, 1959. Reprint, Midway, 1978.
- Prasad, C. S. “Meat-eating and the Rule of Tikotiparisuddha.” In A. K. Narain. ed. *Studies in Pali and Buddhism*. Delhi: B. R. Publishing Corp, 1979.
- Regan, Tom and Singer, Peter. eds. *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, 1976.
- Ruegg, D. S. “Ahimsa and Vegetarianism in the History of Buddhism.” In S. Balasooriya *et al.* eds. *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*. London: George Fraser, 1980.
- Saddhatissa, H. *Buddhist Ethics: Essence of Buddhism*. London: George Allen and Unwin, 1970.
- Sandell, K. ed. *Buddhist Perspective on the Ecocrisis*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1987.
- Schmithausen, L. *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1991.
- Schmithausen, L. *Buddhism and Nature*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1991.
- Schmithausen, L. “The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics.” *Journal of Buddhist Ethics* 4: 1997. 1-74.
- Singer, Peter. *Animal Liberation*. New York: Random House, 1975. Second Edition. New York: New York Review, 1990.
- Southwold, M. *Buddhism in Life: the Anthropological Study of Religion and the Sinhalese Practice of Buddhism*. Manches-

ter: Manchester University Press, 1983.

Spiro, M. E. *Buddhism and Society: a Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*. London: George Allen and Unwin, 1971.

Story, F. “The Place of Animals in Buddhism.” In his *Dimensions of Buddhist Thought: Collected Essays*. Vol. 3. 1976.

Suzuki, D. T. *Zen and Japanese Culture*. New York: Princeton University Press, 1973.

Tucker, M. E. and D. R. Williams. eds. *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*. Cambridge, Mass.: Harvard University Center for the Study of World Religions. 1997.

Waldau, Paul. “Buddhism and Animal Rights” in Keown, D. ed. *Contemporary Buddhist Ethics*. London: Curzon Press, 2000.

Wijayaratna, M. *Buddhist Monastic Life: According to the Texts of the Theravada Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Williams, P. *Mahayana Buddhism: the Doctrinal Foundations*. London: Routledge, 1989.

Williams, P. *Altruism and Reality: Studies in the Philosophy of the Bodhicaryavatara*. London: Curzon Press, 1998.