

ชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย



การสัมมนา

กรรมในกำมือ ?

ความเป็นธรรมในปรัชญาและศาสนา

วันจันทร์ที่ 14 กรกฎาคม 2551 เวลา 08.00 – 17.00 น.

ณ ห้อง 301 คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ (ท่าพระจันทร์)

องค์กรร่วมจัด :

- เครือข่ายพุทธิกา
- ศูนย์วิจัยทางมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

สนับสนุนโดย :

- สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

เอกสารประกอบการสัมมนา

“กรรมในกำมือ ? ความเป็นธรรมในปรัชญาและศาสนา”

วันจันทร์ที่ 14 กรกฎาคม 2551

ณ ห้อง 301 คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ (ท่าพระจันทร์)

บทสรุปย่อ

โครงการวิจัย “ความเป็นธรรมในพระไตรปิฎก”

สนับสนุนโดย : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ฉบับร่าง ห้ามอ้างอิงหรือเผยแพร่

เอกสารประกอบการสัมมนา
“กรรมในกำมือ ? ความเป็นธรรมในปรัชญาและศาสนา”

วันจันทร์ที่ 14 กรกฎาคม 2551

ณ ห้อง 301 คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ (ท่าพระจันทร์)

บทสรุปย่อ โครงการวิจัย “ความเป็นธรรมในพระไตรปิฎก”

สนับสนุนโดย : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ฉบับร่าง ห้ามอ้างอิงหรือเผยแพร่

บทสรุปย่อ

โครงการวิจัย “ความเป็นธรรมในพระไตรปิฎก”

ชาญณรงค์ บุญหนุน

๑. ความสำคัญของการวิจัย

มนุษย์เป็นสัตว์สังคม ทุกสังคมต้องมีโครงสร้างบางอย่างเพื่อความคงอยู่ของสังคมนั้น ๆ ความเป็นธรรม (Justice) เป็นค่านิยมพื้นฐานทางสังคมประการหนึ่ง ที่ผนึกรวมสังคมไว้ด้วยกัน ความเป็นธรรม เป็นศัพท์ทางจริยธรรมและการเมือง ซึ่งนักปรัชญาอ้างว่ามีความสำคัญในระดับสากลและมีบทบาทสำคัญในทฤษฎีสังคมและการเมือง แม้ว่าปัจจุบัน คำนี้จะสำคัญน้อยกว่าเรื่องสิทธิมนุษยชน (Human rights) แต่ก็มีความสำคัญมากเพราะเป็นส่วนหนึ่งของระบบกฎหมายที่ครอบคลุมชีวิตสาธารณะ ความเป็นธรรมเป็นมโนทัศน์ทางสังคมการเมืองในแง่ที่ว่า ถ้าเราอยู่คนเดียว การถามว่าสิ่งที่เราทำในขณะนั้นเป็นธรรมหรือไม่ จะไม่มีความหมาย แต่จะมีความหมายต่อเมื่อเราเกี่ยวข้องกับสัมพันธกับคนอื่นตั้งแต่หนึ่งคนขึ้นไปจนถึงระดับชุมชน สังคม ประเทศ หรือนานาชาติ ความเป็นธรรมเป็นองค์ประกอบสำคัญเมื่อเราพูดถึงความชอบธรรมในการปกครองหรือต่อต้านการปกครอง รัฐจะอ้างความยุติธรรมเพื่อให้ตนมีสิทธิในการปกครองพลเมือง ส่วนพลเมืองอาจอ้างความยุติธรรมที่รัฐปฏิบัติเพื่อแสดงสิทธิในการต่อต้านอำนาจรัฐ ในแง่นี้ ความเป็นธรรมเป็นข้อกำหนดขั้นต่ำสำหรับพิสูจน์ความถูกต้องของอำนาจ นอกจากนี้ยังใช้แสดงถึงอุดมคติสูงสุดเกี่ยวกับรูปแบบความสัมพันธ์ที่ดีที่สุดในสังคมอุดมคติ ดังในอุดมรัฐของเพลโตหรือรัฐตามแบบสังคมคอมมิวนิสต์

การถกเถียงเรื่องความเป็นธรรมในบางกรณีเกิดจากสมมติฐานที่ว่า ความเป็นธรรมเป็นคุณธรรมสาธารณะหรือคุณธรรมทางการเมือง (Public / political virtue) ซึ่งเกี่ยวข้องกับการกระทำและเป้าหมายของรัฐหรือเจ้าหน้าที่ของรัฐ ไม่ได้เป็นเรื่องเศรษฐกิจหรือเรื่องภายในครอบครัวล้วน ๆ อันเป็นพื้นที่ส่วนตัว แต่เกี่ยวข้องกับกิจกรรมสาธารณะซึ่งเป็นเรื่องของกฎหมายและนโยบายของรัฐ การ

มองว่าความเป็นธรรมเป็นเรื่องกฎหมายอยู่นอกพื้นที่ที่มีความสัมพันธ์ส่วนตัวนั้น จะไม่ถูกต้องนัก เพราะในครอบครัว กลุ่มเพื่อน สมาคม อาสาสมัคร ทั้งในศาลหรือรัฐบาล ก็มีเรื่องทั้งที่เป็นธรรมและ ไม่เป็นธรรมด้วยกันทั้งนั้น แต่ความเป็นธรรมอาจจะไม่ใช่เป้าหมายสำคัญที่สุดของสถาบันเหล่านี้ โดยทั่วไปยอมรับว่า ความเป็นธรรมที่มีนัยสำคัญในพื้นที่หรือชีวิตสาธารณะ ได้แก่ ความเป็นธรรมทาง สังคมและการเมือง แต่เรื่องนี้ก็เป็นประเด็นสำคัญที่นักสตรีนิยมวิพากษ์วิจารณ์ ข้อวิจารณ์นั้นแสดงให้เห็นว่า ความเป็นธรรมก็มีความสำคัญ แม้แต่ในชีวิตส่วนตัวของมนุษย์ เช่น ในความสัมพันธ์ระดับ ครอบครัว ความสัมพันธ์ระหว่างสตรีและบุรุษ

บางแนวความคิดถือว่า ความยุติธรรมหรือความเป็นธรรมเป็นคำสั่งเด็ดขาด เป็นสิ่งที่ ถูกต้องโดยตัวมันเองไม่เกี่ยวข้องกับผลที่เกิดขึ้น เป็นบรรทัดฐานที่ไม่มีข้อละเว้น ไม่มีการเบี่ยงเบน หรือประสานกับผลประโยชน์ใด ๆ แนวความคิดนี้จะยืนยันว่า ความเป็นธรรมเป็นสิ่งที่จะต้องได้รับการ ปฏิบัติอย่างเต็มที่ก่อนเป้าหมายหรือคุณค่าอื่นใด ความเป็นธรรมเป็นคุณธรรมที่สำคัญเหนือ คุณธรรมอื่น ๆ แต่บางแนวความคิดก็ถือว่าความเป็นธรรมเป็นคุณธรรมหนึ่งในบรรดาคุณธรรม ทั้งหมด ในกรณีนี้ความเป็นธรรมอาจเป็นทางให้กับคุณค่าหรือคุณธรรมอื่น ๆ ที่สำคัญกว่าในบาง โอกาสเช่น เสรีภาพ หรือความภักดี โดยเฉพาะในปริณิชนกที่อยู่นอกขอบเขตของกฎหมายและ การเมือง บางความคิดถือว่า ความเป็นธรรมเกี่ยวเนื่องกับการกระจายผลประโยชน์มากกว่าเรื่องความ เท่าเทียมกันหรือค่าตอบแทนที่เหมาะสมจะได้รับ

โดยสรุปแล้ว ความเป็นธรรมเป็นมโนทัศน์สำหรับพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจก บุคคลกับปัจเจกบุคคล ระหว่างรัฐกับปัจเจกบุคคล หรือระหว่างรัฐกับรัฐ ความเป็นธรรมเกี่ยวข้องกับ อุดมการณ์ทางการเมือง อุดมการณ์ทางการเมืองที่แตกต่างกันย่อมมีแนวความคิดเกี่ยวกับความเป็น ธรรมในลักษณะที่แตกต่างกันออกไป แต่ไม่ว่าจะเป็นอุดมการณ์ทางการเมืองแบบใด ความเป็นธรรม นับว่าเป็นมโนทัศน์ที่มีบทบาทสำคัญ สำหรับสตรีนิยม ความเป็นธรรมเป็นประเด็นสำคัญไม่เพียงแต่ ในชีวิตสาธารณะหรือในบริบททางกฎหมายหรือในพื้นที่ทางสังคมการเมืองเท่านั้น แม้แต่ระดับใน ชีวิตครอบครัว หรือในระดับความสัมพันธ์ส่วนตัวระหว่างชายหญิงก็มีความสำคัญยิ่งเช่นกัน ความเป็น ธรรมจึงไม่ใช่เรื่องของกฎหมายเท่านั้น หากแต่เป็นมโนทัศน์ทางจริยธรรม (Moral concept) ที่อยู่ เบื้องหลังอุดมการณ์หรือการจัดโครงสร้างทางสังคมโดยรวมของมนุษย์ ซึ่งมโนทัศน์นี้อาจอ้างถึง หลักการบางอย่างที่เชื่อว่ามีอยู่จริงในระดับสากลจักรวาล หรืออาจถือว่าเป็นผลแห่งการรวมตัวกันเป็น สังคมของมนุษย์

ในปัจจุบัน มีการศึกษาตีความคำสอนของพระพุทธศาสนาโดยเฉพาะประเด็นทางสังคม มากขึ้น สถานการณ์ใหม่ ๆ เป็นองค์ประกอบสำคัญที่ทำให้นักวิชาการด้านพระพุทธศาสนาคิดว่า การ ตีความคำสอนพระพุทธศาสนาภายในกรอบปัจเจกชนนิยม ไม่ช่วยให้เราได้รับคำตอบที่น่าพึงพอใจ เกี่ยวกับการทำความเข้าใจหรือการประยุกต์ใช้คำสอนทางศาสนาเพื่อสังคมใหม่อีกต่อไป นักปรัชญา

ศาสนาตะวันตกจำนวนหนึ่งมองว่า คำสอนในเชิงสังคมของพระพุทธศาสนาน่าจะทำให้มีองค์ความรู้ที่จะใช้ให้เป็นประโยชน์แก่สังคม ที่แตกต่างออกไปจากคำตอบที่เคยมีมาก่อนในวัฒนธรรมความรู้ของตนเอง ความน่าสนใจของพระพุทธศาสนาอยู่ที่ทางญาณวิทยาแบบประจักษ์นิยม (Empiricism) และลักษณะอเทวนิยม (Atheism) หรือธรรมชาตินิยม (Naturalism) ในคำสอนต่าง ๆ ซึ่งสามารถให้คำอธิบายเรื่องต่าง ๆ โดยไม่อ้างอิงอำนาจเหนือธรรมชาติ จึงมีประเด็นทางสังคมการเมืองตามทัศนะของพระพุทธศาสนาปรากฏในวรรณกรรมร่วมสมัยทั้งในภาษาไทยและต่างประเทศ การศึกษาวิจัยเรื่องความเป็นธรรมในทัศนะของพระพุทธศาสนายังมีไม่มากนักและกระจัดกระจาย ดังนั้น การวิจัยในเรื่องนี้จึงมีความสำคัญ ไม่เพียงแต่ในแง่ของพุทธศาสนศึกษาเท่านั้น หากยังเป็นอีกวิธีหนึ่งในการแสวงหาคำตอบเกี่ยวกับ “สังคมที่เป็นธรรม” คำสอนของพระพุทธศาสนาอาจเป็นคำตอบหนึ่งที่ให้ทางเลือกแก่สังคมที่สนใจปัญหาเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม หรือแม้กระทั่งความยุติธรรมภายใต้ระบบกฎหมาย โดยเฉพาะกรณีประเทศไทยซึ่งมีพระพุทธศาสนาเป็นรากฐานทางวัฒนธรรม การพิจารณาปัญหาเรื่องนี้ น่าจะช่วยให้สังคมไทยมี “องค์ความรู้” สำคัญในการพัฒนาความเป็นธรรมหรือความยุติธรรมทางสังคมในอนาคต

๒. วัตถุประสงค์และสมมติฐานของการวิจัย

การวิจัยนี้เป็นจุดเริ่มต้นของการแสวงหาความรู้จากคำสอนของพระพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นพื้นฐานทางวัฒนธรรมของสังคมไทย มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาแนวความคิดเรื่อง “ความเป็นธรรม” และ “ความเป็นธรรมทางสังคม” ในพระไตรปิฎกภาษาบาลี คัมภีร์สำคัญของพระพุทธศาสนาเถรวาท ประเด็นหลักที่จะพิจารณามี ๒ ประการคือ (๑) พิจารณาศึกษาแนวความคิดเรื่อง “ความยุติธรรมทางศีลธรรม” ที่ปรากฏในคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมและคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ ว่าสามารถใช้เป็นหลักการพื้นฐานเกี่ยวกับ “ความเป็นธรรมทางสังคม” ได้หรือไม่ (๒) เพื่อทำความเข้าใจแนวความคิดเรื่อง “ความเป็นธรรมทางสังคม” ในทัศนะของพระพุทธศาสนาจากคำสอนเกี่ยวกับสังคมและรัฐในพระสูตร รวมทั้งแบบแผนในพระวินัยของสงฆ์ ทั้งนี้ได้มีสมมติฐานว่า แนวคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมที่แสดงถึง “ความยุติธรรมทางศีลธรรม” ในระดับสากลจักรวาลตามความคิดของพระพุทธศาสนานั้น ไม่เพียงพอที่จะนำมาอธิบายเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม เพราะหลักความยุติธรรมตามกฎแห่งกรรมนั้น นอกจากมีปัญหาในเชิงญาณวิทยาแล้ว ยังไม่อาจใช้ประเมินได้ว่าการกระทำแบบใดไม่เป็นธรรม ในการพิจารณาเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม จำเป็นต้องอาศัยแนวความคิดทางสังคมการเมืองในพระพุทธศาสนาเป็นหลักในการพิจารณาด้วย

๓. ระเบียบวิธีวิจัย

ผู้วิจัยจะเลือกคำสอนและพระสูตรสำคัญในพระไตรปิฎกภาษาบาลี อรรถกถา ฎีกา และคัมภีร์สำคัญในพระพุทธศาสนา รวมทั้งงานเขียนทางปรัชญาศาสนาและปรัชญาสังคมอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องของนักวิชาการร่วมสมัยทั้งภาษาไทยและภาษาต่างประเทศ (ภาษาอังกฤษ) นำมาวิเคราะห์ทำความเข้าใจแนวคิดพื้นฐานของพระพุทธศาสนา จากนั้นจึงประมวลแนวความคิดเรื่อง “ความเป็นธรรม” หรือ “ความยุติธรรมทางศีลธรรม” และแนวความคิดเรื่อง “ความเป็นธรรมทางสังคม” ตามทัศนะของพระพุทธศาสนา เพื่อวิเคราะห์ประเด็นถกเถียงต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้อง ในการวิเคราะห์ดังกล่าวนี้ ผู้วิจัยจะคำนึงถึงบริบททางสังคมวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ ที่เกี่ยวเนื่องกับพระพุทธศาสนาและคำสอนต่าง ๆ ที่เลือกสรรมาพิจารณาตีความ

๔. ประโยชน์ของงานวิจัย

การวิจัยครั้งนี้จะช่วยเพิ่มพูนความรู้เรื่อง “ความเป็นธรรม” และ “ความเป็นธรรมทางสังคม” ในทัศนะของพระพุทธศาสนา ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของปรัชญาสังคมและการเมือง ทั้งกระตุ้นให้เกิดการถกเถียงและการศึกษาค้นคว้าวิจัย ในประเด็นทางปรัชญาสังคมการเมืองการปกครองของพระพุทธศาสนา ซึ่งเป็นแนวทางหนึ่งในการแสวงหาคำตอบร่วมกันเกี่ยวกับสังคมที่ดี

๕. สรุปผลการศึกษา

๕.๑ ความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรม (Universal justice)

พระพุทธศาสนาถือว่า สิ่งทั้งหลายอิงอาศัยกันเกิดขึ้น มีความสัมพันธ์กันในเชิงเหตุและผลดำเนินไปใน ๒ รูปแบบ คือ ในรูปแบบที่สิ่งหนึ่งเป็นปัจจัยให้เกิดสิ่งหนึ่ง และในรูปแบบของการดับสลายไปของสิ่งหนึ่งก็จะป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้สิ่งอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกันดับสลายไปด้วย นี่คือกฎธรรมชาติที่ควบคุมสรรพสิ่งให้ดำเนินไป วัตถุ สสาร สิ่งมีชีวิต จิต การกระทำ (กรรม) สิ่งอื่น ๆ นอกจากที่กล่าวนี้ ก็ดำเนินไปในลักษณะเดียวกัน เฉพาะกฎเกี่ยวกับพฤติกรรมของจิตและการกระทำ (กรรม) เท่านั้นที่เป็นเรื่องมนุษย์โดยตรง กระบวนการทางจิตดำเนินไปตามกฎแห่ง “จิตนิยาม” คือรับรู้ สะสม ไตร่ตรองและสร้างสรรค์ลักษณะจิตในเชิงบวกหรือเชิงลบ ซึ่งจะส่งอิทธิพลต่อพฤติกรรมทางกายวาจาต่อไป ส่วนการกระทำและผลของการกระทำของมนุษย์จะถูกควบคุมโดย “กรรมนิยาม” หรือ “กฎแห่งกรรม” กล่าวคือกำหนดผลของการกระทำให้สอดคล้องกับตัวการกระทำนั้น ๆ กล่าวได้ว่าจักรวาลมีกฎเกณฑ์คอยควบคุมให้ดำเนินไปตามกระแสแห่งเหตุปัจจัย กฎนี้ควบคุมธรรมชาติและชีวิตมนุษย์ ในฐานะปัจเจก มนุษย์มีความสัมพันธ์กับตนเองและคนอื่นหรือสิ่งอื่น ทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิต โดยการกระทำทางกายวาจาใจ ในจักรวาลมีกฎเกณฑ์ที่กำหนดว่า มนุษย์ต้องรับผิดชอบต่อความคิดและการกระทำทางกายวาจาของตน ตามลักษณะของเจตนาและผลกระทบที่เกิดขึ้นตามหลักแห่งเหตุผล

การกระทำจึงมาพร้อมกับความรับผิดชอบที่ไม่สามารถจะหลีกเลี่ยงได้ เขาทำกรรมอันจะให้ผลเช่นใด ไร่ย่อมได้รับผลของกรรมนั้น

ในทัศนะของพระพุทธศาสนา ธรรมชาติของสรรพสิ่งดำเนินไปในสองทิศทางคือ ทิศทางที่ก่อให้เกิดความทุกข์และทิศทางที่นำไปสู่การดับทุกข์ (บรมสุข / พระนิพพาน) การกระทำของมนุษย์ก็ดำเนินไปในสองทิศทางเช่นเดียวกันคือ เมื่อมนุษย์แสดงพฤติกรรมทางกาย วาจา ใจ โดยตั้งใจ (มีเจตนา อันเสรี) และความตั้งใจของเขามีปัจจัยหรือแรงผลักดันที่จะก่อให้เกิดความทุกข์ การกระทำดังกล่าวก็จะนำเขาไปสู่สภาพชีวิตที่เป็นทุกข์ อาจจะเป็นในชีวิตปัจจุบัน ในภพหน้า หรือในภพชาติต่อ ๆ ไป ในทางตรงกันข้าม พฤติกรรมใดมีปัจจัยคือเจตนาที่เป็นไปในทางที่ดี เมื่อเขาแสดงออกไปทางกายวาจาหรือใจ พฤติกรรมดังกล่าวก็จะนำเขาไปสู่สภาพชีวิตที่ดี เป็นความสุข หรืออาจถึงขั้นที่สามารถดับทุกข์ได้โดยสิ้นเชิง โดยอาศัยหลักการอันนี้ทำให้พุทธศาสนาถือเป็นหลักของการกระทำว่า “ผู้ทำกรรมดีย่อมได้รับผลดี ผู้ทำกรรมชั่วย่อมได้รับผลชั่ว” อันเป็นกฎที่แสดงถึงความสัมพันธ์ระหว่างพฤติกรรมกับผลสืบเนื่องโดยธรรมชาติ ที่ไม่อาจก้าวข้ามได้ด้วยความรู้สึคนึกคิดหรือบิดผันตามเจตนารมณ์ หรือพลังขับเคลื่อนเหนือธรรมชาติใด ๆ

พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญกับเจตนาแห่งการกระทำ และผลที่เกิดขึ้นจากการกระทำนั้น โดยถือว่า เจตนา (การตั้งใจ ความจงใจ การเลือกอย่างเสรี) คือกรรม (การกระทำที่มีค่าทางศีลธรรม) องค์ประกอบสำคัญของมนุษย์ก็คือจิตใจหรือวิญญาณ ดังนั้น สิ่งที่จะสะท้อนออกมาจากตัวตนหรือความเป็นมนุษย์ที่เสรีในการกระทำ จะถือเป็นองค์ประกอบแรกและขาดไม่ได้ในการพิจารณาว่าการกระทำนั้นดีหรือชั่ว การกระทำที่สอดคล้องกับเจตนานั้น ๆ และผลกระทบเชิงเหตุปัจจัยเป็นองค์ประกอบร่วมที่สำคัญเช่นเดียวกัน ผลที่บุคคลจะรับผิดชอบขึ้นอยู่กับปัจจัยเหล่านี้ แต่ผลแห่งการกระทำที่เขาจะต้องรับผิดชอบในทางศีลธรรม จะปรากฏผลเมื่อไรนั้นขึ้นอยู่กับปัจจัยสัมพันธ์ต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องในแต่ละกรณี ความรับผิดชอบจึงอาจไม่เหมือนกันในทุกกรณี เพราะมีองค์ประกอบย่อยหลายประการที่เกี่ยวข้องและมีผลต่อการปรากฏขึ้นของผลกระทบ (วิบาก)

มองในแง่ของความยุติธรรม กฎแห่งกรรมจะเป็นเครื่องประกันว่า การกระทำใด ๆ ที่เกิดขึ้นจากการเลือกอย่างอิสระ ผลตอบแทนจะเกิดขึ้นอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ เขาต้องรับผิดชอบต่อผลแห่งการกระทำของเขาโดยตรง มิอาจแปรผันเป็นอย่างอื่น คือ การผู้กระทำจะมีสภาพจิตใจหรือบุคลิกภาพตามแนวโน้มของกรรมที่ได้ทำไป การเข้าถึงวิถีชีวิต สิ่งแวดล้อมทางสังคมที่เขาสร้างสรรค์ขึ้นโดยเจตนานั้น ๆ ไม่ว่าเขาจะต้องการ จะรู้ตัวหรือไม่ก็ตาม กฎแห่งกรรมจะอำนวยผลของมันตามเหตุปัจจัยที่เหมาะสม เนื่องจากการกระทำนั้นได้สร้างสภาพการณ์อย่างหนึ่งขึ้นมา และเขาก็ตกอยู่ในภาวะที่ต้องรับผิดชอบโดยกฎแห่งกรรมคือ เข้าไปสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับสภาพแวดล้อมที่ตัวเขามีส่วนทำให้เกิดขึ้น ทุกการกระทำที่มีค่าทางศีลธรรมย่อมนำมาซึ่งความรับผิดชอบอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ความรับผิดชอบต่อสิ่งที่เขาได้กระทำอาจขยายขอบเขตข้ามมิติเวลาไปถึงชีวิตหน้าก็ได้ หมายความว่า กฎแห่งกรรมจะ

ให้ผลตอบแทนแบบข้ามภพชาติ ในแง่นี้กฎแห่งกรรมจึงโยงกับคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ในลักษณะที่เป็นแนวคำสอนที่จะให้หลักประกันเรื่องความเป็นธรรมในระดับสากลจักรวาล

จากบทที่ ๒ สรุปได้ว่า พระพุทธศาสนายอมรับความยุติธรรมสากลหรือความเป็นธรรมในฐานะที่เป็นกฎสากล ซึ่งครอบคลุมสากลจักรวาล จะเรียกว่า ความเป็นธรรมตามกฎแห่งกรรม หรือความยุติธรรมทางศีลธรรม หรือความยุติธรรมตามธรรมชาติ ก็ได้

๕.๒ ปัญหาการอธิบายข้อเท็จจริงทางสังคมด้วยมโนทัศน์เรื่อง ความเป็นธรรมตามกฎแห่งกรรม

จากข้อวิจารณ์ต่าง ๆ ที่ศึกษาในบทที่ ๓ พบว่า แม้ว่าคำสอนเรื่องกรรมและการเกิดใหม่จะประกันว่ามีความยุติธรรมทางศีลธรรมในระดับสากลจักรวาล แต่เมื่อนำความคิดนี้มาอธิบายสิ่งที่มนุษย์ประสบในชีวิตจริง ก็จะมีปัญหาเกิดขึ้นหลายประการ กล่าวคือ

(๑) การทำงานของกฎแห่งกรรมอยู่เหนือการรับรู้ของมนุษย์ เนื่องจากกรรมนิยามเป็นกฎธรรมชาติอย่างหนึ่ง อยู่เหนือความเข้าใจของมนุษย์ธรรมดาทั่วไป กฎแห่งกรรมจึงลึกลับ มนุษย์ปุถุชนไม่สามารถจะเข้าใจได้อย่างครบถ้วน การเข้าใจไม่ได้ด้วยวิสัยของมนุษย์ธรรมดานี้ ทำให้ไม่สามารถจะอธิบายสถานการณ์ทางศีลธรรมของมนุษย์ในสังคมทั่วไปได้อย่างชัดเจนแจ่มแจ้ง จึงได้แต่ตั้งสมมติฐานบนความเชื่อมั่นในศกาคตโพธิสัตธาเท่านั้น

(๒) ความซับซ้อนของกรรมและการให้ผลของกรรม ด้วยเหตุกรรมที่มีหลายประเภท ซับซ้อนในเรื่องของเวลา หน้าที่ ความหนักเบาของการให้ผล แม้จะประกันว่า กรรมดีกรรมชั่วจะให้ผลแน่นอน แต่ไม่อาจคาดเดาได้ว่าจะให้ผลเมื่อใด เนื่องจากมีหลายองค์ประกอบที่เป็นเหตุปัจจัยให้กรรมอำนวยผลหรือไม่อำนวยผล จึงคาดการณ์ไม่ได้ว่า กรรมที่ทำไว้จะอำนวยผลที่ใด เมื่อใด ไม่อาจพิสูจน์ได้ด้วยวิधिปกติทั่วไป จึงอธิบายไม่ได้แน่ว่า ความทุกข์หรือความสุขที่คน ๆ หนึ่งประสบอยู่นั้นเกิดจากกรรมประเภทใดแน่ เขาทำไว้แต่เมื่อใด เนื่องจากระยะเวลาของชีวิตในวัฏสงสารยาวไกลจนกำหนดไม่ได้ จึงยากจะประเมินได้ว่ามีความเป็นธรรมหรือไม่

(๓) การให้ผลของกรรมมี ๒ ลักษณะคือ ผลภายใน กับ ผลภายนอก ผลภายในของกรรมเกี่ยวข้องกับลักษณะทางจิตใจและบุคลิกภาพของบุคคล มีความแน่นอน สัมพันธ์อย่างจำเป็นกับความดีชั่วของมนุษย์ แต่ก็ไม่ใช่หลักประกันที่ชัดเจนไม่ต้องสงสัยว่า วิถีชีวิตของคนที่มีคุณธรรมกับคนไม่มีคุณธรรมจะแตกต่างกันในด้านกายภาพหรือผลกระทบที่อาจเกิดขึ้นจากสภาพแวดล้อมหรือสังคม ส่วนผลกระทบภายนอกเกี่ยวข้องกับปัจจัยอื่น ๆ เช่น สภาพแวดล้อม เวลา บุคลิกภาพ และคุณสมบัติทางศีลธรรมของผู้กระทำ ไม่มีหลักประกันที่แน่นอน ไม่สามารถจะแยกได้อย่างแน่ชัดว่า อะไรคือรางวัลหรือการลงโทษจากกฎแห่งกรรม อะไรไม่ใช่ เพราะผลภายนอกอ่อนแอ ไม่ได้มีความสัมพันธ์ที่จำเป็นกับการกระทำทางศีลธรรม แต่มีปัจจัยทางสังคมเกี่ยวข้องด้วย ความคลุมเครือนี้ทำให้ตัดสินใจได้ยากว่า

สิ่งที่มนุษย์คนหนึ่งได้รับนั้นมีความเป็นธรรมหรือไม่ ข้อนี้บันทึกนัยสำคัญของกฎแห่งกรรมที่ปรากฏในวิถีชีวิตมนุษย์ กล่าวคือ ดูเหมือนว่าลักษณะสากลของความเป็นธรรมตามนัยนี้ไม่ได้มีอยู่จริง เพราะไม่มีข้อพิสูจน์ที่แน่ชัดจากสิ่งที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวัน

(๔) การยอมรับความไม่เท่าเทียมกันของมนุษย์ การประกันความเป็นสากลของความยุติธรรมตามกฎแห่งกรรมด้วยคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ ต้องยอมรับว่าคำสอนเรื่องกรรมเปิดโอกาสให้ความไม่เท่าเทียมกันของมนุษย์กลายเป็นสิ่งที่ควรยอมรับ เป็นเรื่องที่เหมาะสม เป็นธรรม เนื่องจาก สิ่งที่เขาได้รับในปัจจุบันเป็นผลจากกรรมในอดีต ตามกรอบคิดนี้ ความเหลื่อมล้ำทางสังคมจะเป็นเรื่องธรรมดา ทั้งที่ในความเป็นจริง สิ่งที่เขาได้รับนั้น อาจมาจากปัจจัยอื่นที่ไม่เกี่ยวข้องกับการกระทำทางศีลธรรม เช่น อาจมาจากพัฒนาการของสังคมหรือโครงสร้างทางการเมืองการปกครอง ถ้าเหมาเอาว่าทุกอย่างที่เขาได้รับล้วนเป็นผลจากการกระทำของเขาเอง ก็เป็นไปได้ที่ระบบตรรกะนี้จะทำให้เราเพิกเฉยต่อความไม่เท่าเทียมกันในสังคม เพราะถือนั่นเป็นสิ่งที่ควรได้รับ

(๕) ความเป็นปัจเจกนิยมในเรื่องกรรม การผนวกแนวคิดเรื่องกรรมกับการเกิดใหม่เข้าด้วยกัน มีส่วนสำคัญที่จะทำให้เราเป็นปัจเจกนิยมในเรื่องกรรมมากกว่าการพิจารณาจากมิติที่เน้นกรรม ปัจจุบัน การมองกรรมว่าเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลไม่มีมิติหรือปัจจัยอื่น ๆ ทางสังคมเข้ามาเกี่ยวข้อง ย่อมทำให้เรามองทุกข์ที่เกิดขึ้นในสังคมเป็นเรื่องของแต่ละคน กรรมทำให้เราแยกตัวอย่างโดดเดี่ยวจากคนอื่น หน้าที่สำคัญของเราคือสร้างกรรมของเราเองให้ดีที่สุด เราไม่พึงแทรกแซงหรือเกี่ยวข้องกับความสุขหรือความทุกข์ของคนอื่น ๆ เพราะสิ่งเหล่านั้นเกิดขึ้นเพราะกรรมของเขาเท่านั้น จึงเป็นการสมควรและเป็นเรื่องยากที่เราจะช่วยเหลือได้ เพราะมนุษย์มีกรรมเป็นของของตน ใครทำกรรมเช่นใดไว้ย่อมได้รับผลเช่นนั้น

(๖) กฎแห่งกรรมดำเนินไปอย่างสม่ำเสมอ ไม่ลำเอียง ทำหน้าที่อย่างเป็นกลไก คือไม่มีเป้าหมายอื่นใดเลยนอกจากทำตามกฎ ถ้าพิจารณาจากมิติของกฎแห่งกรรมอย่างเดียว เราไม่อาจเรียกร้องขอความเมตตาหรือความกรุณาใด ๆ จากผู้อื่น เพราะจะละเมิดกฎแห่งกรรม กฎแห่งกรรมก็จะไม่เป็นหลักแห่งความยุติธรรมทางศีลธรรมในระดับสากลอีกต่อไปถ้าหากถูกแทรกแซงได้ด้วยความเมตตากรุณา หลักความเมตตากรุณาถูกจำกัดด้วยอิทธิพลของกรรม ข้อนี้ทำให้การแก้ไขปัญหาสังคมเพื่อให้เกิดความเป็นธรรม กลายเป็นการกระทำที่ไม่เป็นธรรมเพราะละเมิดกฎแห่งความเป็นธรรม

(๗) การปรับคำสอนเรื่องกรรมและการให้ผลของกรรมให้มีมิติทางสังคม โดยถือว่ามนุษย์เกิดมาท่ามกลางสังคมสิ่งแวดล้อม สังคม ชุมชน สิ่งแวดล้อมสัมพันธ์กับการดำรงอยู่ของเขาทั้งในแง่การเลือก การสั่งสมอุปนิสัยและการแสดงออกทางสังคม เหตุปัจจัยแห่งกรรมและการให้ผลของกรรมจึงไม่ใช่เฉพาะการกระทำส่วนตัว แต่มีปัจจัยแวดล้อมอื่น ๆ ทางสังคมทั้งในปัจจุบันและที่อาจเป็นไปได้ในอนาคตเกี่ยวข้องด้วย การมองกรรมในมิติของสังคมดูเหมือนจะช่วยให้อธิบายความเป็นธรรมในมิติที่เลียบขอบเขตของปัจเจกบุคคลไปได้ แต่โดยอิงคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมและปฏิเสธสมุปบาท แม้จะ

อธิบายได้ว่า สิ่งที่เกิดขึ้นนั้นมีความยุติธรรมมีความเป็นธรรม โดยโยงกับมิติทางสังคมในขณะนั้น ๆ ณ เวลาที่บุคคล เหตุการณ์นั้นเกิดขึ้นและดำรงอยู่ ก้าวพ้นมิติแห่งภพชาติไป แต่ก็เป็นเรื่องยากที่จะใช้หลักนี้ประเมินว่า สถานการณ์ เหตุการณ์หรือกรณีใดที่ถือว่าไม่เป็นธรรม ทุกกรณีที่เกิดขึ้นแล้วอาจพิจารณาได้ว่าเป็นธรรมทั้งสิ้น

ดังนั้น แม้ความเป็นธรรมระดับสากลหรือความยุติธรรมทางศีลธรรมที่พิจารณาจากแนวคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมจะเป็นมโนทัศน์สำคัญในพระพุทธศาสนา แต่การนำมโนทัศน์ดังกล่าวมานี้มาใช้พิจารณาความเป็นธรรมในระดับปรากฏการณ์ทางสังคม ไม่ว่าในแง่ส่วนบุคคลหรือสังคม จะมีเป็นเรื่องซับซ้อนมาก เนื่องจากการทำงานของกรรมซับซ้อนจนไม่อาจอธิบายให้เห็นความสอดคล้องภายในระบบ ความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรมทำงานเหนือกลไกการรับรู้ของมนุษย์ธรรมดา เป็นกฎที่มีลักษณะบรรยาย (Descriptive) มากกว่าจะเป็นหลักสำหรับประเมินค่า (Normative) จึงไม่อาจนำไปประเมินค่าการกระทำใดที่ต้องการแสดงให้เห็นว่าไม่มีความเป็นธรรม นอกจากนี้ ยังมีปัญหาในเรื่องการปรับใช้ในสังคมที่มีความหลากหลายทางวัฒนธรรม ที่มีหลักทางอภิปรัชญาแตกต่างจากพระพุทธศาสนาด้วย แนวคิดเรื่องความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรม จึงไม่อาจนำไปใช้ได้ เพราะปัญหาดังที่กล่าวมา

๕.๓ ความเป็นธรรมทางสังคม (Social Justice)

จากการศึกษาในบทที่ ๔ สรุปว่า เนื่องจากความยุติธรรมทางศีลธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมไม่อาจนำมาอธิบายความเป็นธรรมทางสังคมได้ เพราะกฎแห่งกรรมมีลักษณะบรรยาย (Descriptive) มากกว่าจะเป็นการประเมินค่า (Normative) แต่อาศัยฐานคิดที่ว่า จริยธรรมนั้นต้องมีรากฐานจากแนวความคิดเรื่องกฎธรรมชาตซึ่งกฎแห่งกรรมเป็นส่วนหนึ่ง จึงไม่อาจละทิ้งแนวคิดเรื่องความเป็นเหตุและผลในธรรมชาติ โดยเฉพาะหลักความสัมพันธ์เชิงเหตุและผลของการกระทำ ในการพิจารณาหาความหมายของความเป็นธรรมทางสังคม เพราะว่าเมื่อพระพุทธศาสนาประเมินค่าของการกระทำนั้น ได้อาศัยหลักความเป็นเหตุผลแห่งการกระทำตามกฎหมายแห่งกรรมเป็นแบบแผน กล่าวคือ ถ้าผลที่ได้รับจากการกระทำใด ๆ สอดคล้องกับหลักที่ว่า “ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว” ก็จะถือว่า ผลที่ได้รับนั้นยุติธรรมและมีความเป็นธรรม เพราะเหตุและผลสอดคล้องกัน ดังนั้น “ความเป็นธรรม” จึงหมายถึง “การดำเนินการอย่างสอดคล้องกับกฎแห่งเหตุและผลในธรรมชาติ” ซึ่งสามารถตีความออกมาเป็นหลักแห่งความเป็นธรรมได้ว่า “ความเป็นธรรม” หมายถึง “การที่บุคคลได้รับผล (ประโยชน์) ตอบแทนตามความเหมาะสมแก่การกระทำของตน”

อย่างไรก็ตาม เมื่อศึกษาแนวคิดทางสังคมการเมืองการปกครองในอรรถกถาอรรถกถาสูตร จักกวัตติสูตร ญัตตสูตร และชาดกอื่น ๆ รวมทั้งแนวปฏิบัติของสงฆ์ในพระวินัย ประมวลเป็นข้อพิจารณาเกี่ยวกับความเป็นธรรมทางสังคมตามทัศนะของพระพุทธศาสนา โดยใช้ประเด็นโครงสร้างทางสังคม

รัฐ และบทบาทหน้าที่ของรัฐและสังคมเป็นกรอบพิจารณาผ่านกิจกรรม ๒ ประเภทคือ การลงโทษผู้กระทำผิด และ การกระจายผลประโยชน์ทางสังคม (เศรษฐกิจ) ก็ได้ข้อสรุปว่า

๑. พระพุทธศาสนาถือว่าสังคมมนุษย์พัฒนาเริ่มต้น ณ จุดใดจุดหนึ่งของเวลา เป็นการพัฒนาการที่ดำเนินไปโดยธรรมชาติโดยไม่มีเจตจำนงเหนือมนุษย์กำหนดควบคุม เพราะฉะนั้น ณ จุดเริ่มต้นแห่งชีวิต มนุษย์จึงไม่มีสถานภาพที่แตกต่างกัน ความแตกต่างเป็นผลจากการปฏิสัมพันธ์กับสภาพแวดล้อม ความแตกต่างทางกายภาพเป็นผลจากการบริโภคหรือใช้สอยทรัพยากรหรือธรรมชาติแวดล้อมเพื่อดำรงชีวิต ในยุคเริ่มแรก มนุษย์มีทรัพยากรธรรมชาติเพียงพอต่อการดำรงชีวิต แต่เมื่อมนุษย์บริโภคใช้สอยทรัพยากรมากขึ้น โดยคำนึงถึงความต้องการของตัวเองเป็นหลัก ได้ก่อให้เกิดความเสียหายแก่ทรัพยากรที่จำเป็น ด้วยเหตุนั้นเองว่าตนเองจะมีทรัพยากรบริโภคไม่เพียงพอต่อการดำรงชีวิต มนุษย์จึงร่วมกันจัดสรรทรัพยากรธรรมชาติถือครองเป็นกรรมสิทธิ์ของตน แต่มีมนุษย์บางคนไม่รู้จักรบรึงได้ก่อความเสียหายแก่ส่วนรวมโดยการละเมิดทรัพย์สินของผู้อื่น และนำไปสู่ความชั่วร้ายอื่น ๆ มนุษย์ในสังคมเริ่มแรกจึงตระหนักว่าจำเป็นจะต้องมีผู้ทำหน้าที่ในการลงโทษหรือสั่งสอนคนที่ทำผิดและข่มขู่ให้รางวัลแก่คนที่ทำดี จึงเลือกคนที่เหมาะสมขึ้นมาทำหน้าที่ดังกล่าว ในทัศนะของพระพุทธศาสนา รัฐและผู้ปกครองเกิดขึ้นมาเพื่อทำหน้าที่ตอบสนองเจตนารมณ์ของสังคม รัฐและผู้ปกครองเป็นเครื่องแสดงออกถึงความปรารถนาที่จะอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุขในสังคมมนุษย์

๒. พระพุทธศาสนาถือว่า เป้าหมายหรือประโยชน์ของชีวิตของมนุษย์มี ๓ ประการคือ (๑) ประโยชน์เบื้องต้นสำหรับการดำรงชีวิตในปัจจุบัน เกี่ยวข้องกับการแสวงหาและการรักษาโภคทรัพย์ การคบมิตรสหาย และความพอเหมาะพอดีในการเลี้ยงชีพ (๒) ประโยชน์ในระยะยาวเกี่ยวข้องกับความสุขสงบทางจิตใจ ความรู้สึกมั่นคงในการดำรงชีวิต สังคมที่เกื้อกูลต่อกัน และการมีความรู้ (๓) ประโยชน์สูงสุดสำหรับชีวิต ได้แก่ การที่ชีวิตไม่มีทุกข์ เป็นอิสระจากความทุกข์ทั้งปวง พระพุทธศาสนาถือว่า มนุษย์ทุกคนย่อมปรารถนาสิ่งเหล่านี้ ดังนั้นสิ่งที่ช่วยให้มนุษย์บรรลุถึงผลประโยชน์ของตน ในขั้นพื้นฐาน สังคมจะต้องมีองค์ประกอบพื้นฐานคือ การที่แต่ละคนมีปัจจัยในการดำรงชีวิตอย่างเพียงพอ ไม่ละเมิดทรัพย์สินของผู้อื่น ไม่เบียดเบียนทำร้ายกัน ไม่สร้างความเสียหายผู้อื่นด้วยการกล่าวร้าย หรือสร้างความได้เปรียบในเชิงผลประโยชน์แก่ตนด้วยการกล่าวคำเท็จ โดยรวมก็คือมนุษย์ต้องมีความสัมพันธ์ที่ถูกต้องระหว่างมนุษย์ด้วยกัน แต่การจะดำรงความสัมพันธ์ดังกล่าวไว้ได้ แต่ละคนจะต้องดำรงสำนึกของความเป็นมนุษย์ไว้ให้ได้ก่อน โดยความไม่เห็นแก่ตัว ไม่มีจิตมุ่งร้ายพยายาต่อคนอื่นและมีความเห็นที่ถูกต้อง แต่สำนึกแห่งความเป็นมนุษย์นี้อาจถูกกระทบและทำลายลงได้ หากจุดใดจุดหนึ่งของสังคมไม่ได้รับความเป็นธรรม โดยเฉพาะในขั้นพื้นฐานการดำรงชีวิต ถ้าหากรัฐ ผู้ปกครองหรือสังคมไม่มีหลักประกันในเรื่องความเป็นธรรม ก็จะมีผลกระทบต่อเนื่องถึงความสัมพันธ์ทางสังคมด้านอื่น ๆ ดังนั้น รัฐจึงมีหน้าที่ในการประกันความเป็นธรรมทางสังคม โดย

การจัดความไม่เป็นธรรมทางสังคมในด้านต่าง ๆ และส่งเสริมสังคมให้ดำเนินไปด้วยธรรมหรือความถูกต้อง เช่น

ก. การป้องกันไม่ให้เกิดความรุนแรงในสังคม โดยสร้างความเป็นธรรมในการลงโทษผู้กระทำความผิดและสร้างหลักประกันเพื่อไม่ให้เกิดการทำความผิด ในกรณีที่เกิดมีผู้ละเมิดหลักการหรือสิทธิขั้นพื้นฐานของมนุษย์ในสังคม รัฐจะต้องดำเนินการเพื่อให้เกิดความเป็นธรรม ด้วยการลงโทษผู้ที่กระทำความผิดอย่างยุติธรรมและเที่ยงธรรม รัฐจะต้องสร้างหลักประกันเพื่อไม่ให้เกิดการทำความผิดขึ้นอีกในอนาคต และจะต้องไม่เป็นผู้สร้างเงื่อนไขความรุนแรงขึ้นในสังคมเสียเอง

ข. ความจำเป็นที่มนุษย์จะต้องมีปัจจัยสี่เพียงพอสำหรับดำรงชีวิต มีฉะนั้นแล้ว อาจเป็นปัจจัยให้เกิดการเบียดเบียนกัน การแย่งชิงโภคทรัพย์ หรือในที่สุดอาจนำไปสู่ความรุนแรงในสังคม อันจะทำลายระบบความสัมพันธ์ทางสังคมอื่น ๆ ของมนุษย์ แม้กระทั่งทำลายจิตสำนึกในความเป็นมนุษย์ของกันและกัน รัฐหรือผู้ปกครองจะต้องดำเนินการเพื่อให้เกิดความเป็นธรรมทางสังคมด้วยการกระจายผลประโยชน์ทางสังคม (เศรษฐกิจ) ด้วยการส่งเสริมและสร้างหลักประกันเพื่อให้ประชาชนมีปัจจัยพื้นฐานในการดำรงชีพอย่างทั่วถึง

ความเป็นธรรมทางสังคมจะเกิดขึ้นได้บนพื้นฐานที่ว่า สังคมจะต้องตระหนักถึงความเป็นมนุษย์ของตนเองและคนอื่น ๆ พร้อมทั้งจะดำรงบทบาทหน้าที่อย่างเหมาะสมตามสถานภาพนั้น ๆ พระพุทธศาสนาถือว่า สังคมดำรงอยู่ได้ด้วยองค์ประกอบพื้นฐานคือมนุษย์แต่ละคนสำนึกในการมีชีวิตร่วมกันให้ความเคารพในการเป็นมนุษย์ของกันและกัน สังคมที่ไม่เห็นความสำคัญของคนอื่นจะดำรงความเป็นสังคมไว้ไม่ได้ (เกิดมิจฉัตถุญ) เพื่อที่จะทำให้สังคมน่าอยู่ มนุษย์จำเป็นต้องมีเมตตาธรรมต่อกัน แต่ในด้านหนึ่ง สังคมก็ต้องมีมาตรฐานความสัมพันธ์ขั้นพื้นฐานที่ไม่อาจจะละเมิดได้ เมื่อผู้ใดละเมิด สังคมจะต้องร่วมกันลงโทษผู้ฝ่าฝืนตามกฎหมายของสังคมที่ทุกคนมีส่วนร่วมในการสร้างขึ้นผ่านสถาบันทางสังคมคือ รัฐ หรือผู้ปกครอง ในแง่นี้ กฎเกณฑ์หรือหลักการขั้นพื้นฐานที่สังคมกำหนดอย่างเหมาะสมสอดคล้องกับสภาพความเป็นจริงและด้วยความรู้ จะเป็นสิ่งที่สังคมยึดถือและให้ความเคารพ อย่างไรก็ตาม จากมุมมองของพระพุทธศาสนา กฎเกณฑ์ทางสังคมบางอย่างนั้นอาจปรับเปลี่ยนได้เพื่อให้เหมาะสมกับสภาพสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป กฎเกณฑ์ที่เป็นธรรมนั้นจะต้องมีเงื่อนไขและองค์ประกอบที่เอื้อต่อการดำรงรักษาไว้ซึ่งความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคล หากมนุษย์ต้องการดำรงรักษาไว้ซึ่งความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกันแต่กลับละเมิดหลักการอันชอบธรรม และมีผลให้สังคมโดยรวมถูกทำลาย พระพุทธศาสนาจะถือว่าไม่ถูกต้อง ในแง่นี้ เมตตาธรรมของมนุษย์จะถูกจำกัดเพื่อรักษาหลักการพื้นฐานของสังคม ได้แก่ มาตรฐานขั้นต่ำที่จะทำลายสังคมนมนุษย์โดยรวมนั่นเอง

ตามการวิเคราะห์มานี้ “ความเป็นธรรม” จะหมายถึง “การที่บุคคลได้รับผล (ประโยชน์) ตอบแทนตามความเหมาะสมแก่สถานภาพและการกระทำของตน” คำว่า “สถานภาพ” ในที่นี้มีความหมาย ๒ อย่างคือ แง่หนึ่ง หมายถึง สถานภาพของความเป็นมนุษย์ เป็นสถานภาพในเชิงปัจเจก

บุคคล อีกแง่หนึ่ง หมายถึง สถานภาพทางสังคมที่พระพุทธศาสนาเชื่อว่าเกิดขึ้นภายหลังเมื่อมนุษย์รวมตัวกันเป็นสังคม ในฐานะปัจเจกบุคคล มนุษย์แต่ละคนมีสถานภาพความเป็นมนุษย์เท่าเทียมกัน มีสภาพทางจิตวิทยาใกล้เคียงกันคือ มีความต้องการปัจจัยพื้นฐานในการดำรงชีวิต ความปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สิน และมีความปรารถนาที่จะบรรลุเป้าหมายที่พึงปรารถนาในการดำรงชีวิตของตนโดยไม่ถูกขัดขวางจากบุคคลอื่น แต่ในฐานะสมาชิกของสังคม มนุษย์แต่ละคนมีสถานภาพแตกต่างกันตามลักษณะของอาชีพหรือการงานที่ตนเองเลือก บทบาท และหน้าที่ทางสังคม แต่ความแตกต่างทางอาชีพการงานไม่ใช่เครื่องบ่งชี้สถานภาพสูงต่ำของบุคคล พระพุทธศาสนาถือว่า ศีลธรรมและคุณธรรมที่แสดงออกในการกระทำของแต่ละคนจะเป็นเครื่องกำหนดสถานภาพเหนือกว่าหรือต่ำกว่า

เมื่อมนุษย์รวมตัวกันเป็นสังคม พฤติกรรมที่แตกต่างกันย่อมมีนัยสำคัญต่อการดำรงอยู่ของสังคมนั้น ๆ พฤติกรรมนั้นแยกเป็น ๒ ประเภทหลักคือ พฤติกรรมเชิงลบที่เป็นบ่อนทำลายความสัมพันธ์ทางสังคม และนำไปสู่การทำลายความเป็นมนุษย์ในขั้นพื้นฐาน และพฤติกรรมเชิงบวกที่ส่งเสริมให้ความสัมพันธ์อันดีงามระหว่างมนุษย์ด้วยกัน อันจะเกื้อกูลต่อผลประโยชน์ด้านอื่น ๆ ของสังคมโดยรวม สถานภาพทางสังคมของมนุษย์จึงผูกพันกับศีลธรรมหรือจริยธรรมที่เขาปฏิบัติภายในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน ส่วนสถานภาพของความเป็นมนุษย์เชิงปัจเจกก็สัมพันธ์กับระดับจริยธรรมคุณธรรมของปัจเจกบุคคล ซึ่งพระพุทธศาสนาถือว่ามียุทธศาสตร์พื้นฐานร่วมกันบางประการ สถานภาพของมนุษย์จึงสัมพันธ์กับระดับจริยธรรมที่เขายึดถือปฏิบัติ ความแตกต่างทางสถานภาพในลักษณะดังกล่าวนี้พระพุทธศาสนาก็ให้ความสำคัญเช่นกัน

ดังนั้น ในการกระจายผลตอบแทนหรือผลประโยชน์ทางสังคม การตอบแทนที่ชอบธรรมและเป็นธรรม จึงมีพื้นฐานบางประการที่ควรได้รับการตอบแทนอย่างเท่าเทียมกัน กล่าวคือ การตอบสนองเพื่อให้สามารถธำรงรักษาความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคล และหลักการพื้นฐานของสังคมโดยรวมคือการไม่ทำลายความเป็นมนุษย์ ขณะเดียวกัน ในการตอบแทนนั้น ความแตกต่างของบุคคลอันเนื่องมาจากการกระทำของเขาจะต้องได้รับการปฏิบัติอย่างเคารพ ดังนั้น ในการกระจายผลประโยชน์ในเชิงเศรษฐกิจ จึงมีหลักเกณฑ์สำคัญคือ กระจายตามความต้องการพื้นฐาน และตามความสามารถที่บุคคลได้ใช้เสรีภาพประกอบการทำงานหรือปฏิบัติหน้าที่อย่างชอบธรรม โดยไม่ละเมิดหลักการพื้นฐานของสังคม ไม่ทำลายความเป็นมนุษย์ของคนอื่น การกระจายผลตอบแทน หรือผลประโยชน์ใด ๆ จึงควรดำเนินไปตามความเหมาะสมแก่สถานภาพและการกระทำของบุคคล ทั้งนี้จะเห็นว่ามีการอบคิดเรื่องความยุติธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมแฝงอยู่เบื้องหลังทัศนะดังกล่าวนี้ด้วย

๖. สรุปลักษณะความเป็นธรรมตามนัยแห่งพระพุทธศาสนา

กล่าวโดยสรุป พระพุทธศาสนาถือว่า ความเป็นธรรมอยู่ ๒ ระดับคือ

๑. ความเป็นธรรมในระดับสากล (Universal justice) ในที่นี้เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “ความยุติธรรมทางศีลธรรม” (Moral justice) หรือ ความยุติธรรมตามธรรมชาติ (Justice in accordance with natural law) ความเป็นธรรมชนิดนี้อิงอยู่กับคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรม

๒. ความเป็นธรรมทางสังคม (Social justice) หมายถึง ความเที่ยงธรรม (Fairness) ในด้านต่าง ๆ ที่เป็นผลประโยชน์ต่อการดำรงชีวิตในสังคม การกระจายได้หรือสวัสดิภาพทางสังคม ซึ่งผลประโยชน์ในที่นี้ไม่ได้หมายถึงผลประโยชน์ทางวัตถุเพียงอย่างเดียว แต่หมายถึงโอกาสการพัฒนาชีวิตตามเป้าหมายที่เชื่อว่าเป็นสิ่งที่ดีที่สุดสำหรับชีวิตของปัจเจกบุคคลด้วย ความเป็นธรรมชนิดนี้อิงอยู่กับหลักคำสอนและแนวปฏิบัติทางสังคมการเมืองการปกครอง

ความเป็นธรรมในระดับสากลจักรวาล เป็นความเป็นธรรมที่เกิดขึ้นโดยกฎธรรมชาติ เป็นกระบวนการที่ควบคุมความเป็นไปของสรรพสิ่งในจักรวาล รวมทั้งความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ กฎจะควบคุมการกระทำทางศีลธรรม (Moral actions) ที่เกิดขึ้นจากความตั้งใจอันอิสระของบุคคลให้ดำเนินไปตามวิถีที่เหมาะสม ให้การกระทำแต่ละชนิดบังเกิดผลตามแนวโน้มของเหตุปัจจัยที่ประกอบขึ้นเป็นการกระทำแต่ละชุด กฎแห่งความยุติธรรมทางศีลธรรมหรือกฎแห่งกรรม จะควบคุมให้การกระทำที่ดีจะมีผลในทางที่ดี การกระทำที่ชั่วจะมีผลชั่ว ไม่ว่ามนุษย์จะเชื่อ จะเข้าใจ หรือจะตระหนักรู้ว่ามีกฎนี้ดำรงอยู่หรือไม่ก็ตาม ความเป็นธรรมก็คือ ความสมเหตุสมผลหรือความสมดุลระหว่างการกระทำกับความรับผิดชอบที่ผู้กระทำจะพึงได้รับอันเนื่องมาจากการกระทำนั้น ตามนัยนี้ กฎแห่งกรรมจะจัดสรรให้เกิดความเป็นธรรมโดยไม่ลำเอียง ดำเนินไปอย่างสม่ำเสมอ

การแจกจ่ายผลที่บุคคลจะพึงได้รับ ไม่ว่าด้วยการลงโทษต่อผู้กระทำชั่วหรือด้วยการให้รางวัลเป็นความดีแก่ผู้ทำความดี ดำเนินไปอย่างเหมาะสมตามเหตุปัจจัย และมีลักษณะเป็นกลไก มีลักษณะคล้ายจะมีเป้าหมายให้เกิดการชดเชยทางศีลธรรม โดยไม่เกี่ยวกับว่า ผู้ได้รับผลจะรู้หรือไม่ก็ตามว่าผลดังกล่าวนี้มาจากอะไร เขาทำความผิดอะไรจึงได้รับการลงโทษ ความเป็นธรรมชนิดนี้ทำงานเหนือการรับรู้ของมนุษย์ จึงไม่อาจอธิบายให้เป็นที่เข้าใจได้อย่างถ้วนทั่วภายในทฤษฎี แต่พระพุทธศาสนาก็ให้หลักประกันว่า การกระทำทุกชนิดจะตามมาด้วยความรับผิดชอบที่เป็นธรรม มีผลเหมาะสมกับเหตุปัจจัยที่เป็นสาเหตุแห่งการกระทำนั้น ๆ

ความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมนี้ มีข้อบกพร่องเมื่อนำไปอธิบายทำความเข้าใจสถานการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในชีวิตประจำวันของมนุษย์ แต่ก็ให้แบบแผนสำคัญในการสร้างหลักความเป็นธรรมทางสังคม เพราะพระพุทธศาสนาถือว่า หลักการใด ๆ ที่สร้างขึ้นนั้นจะต้องสอดคล้องหรือวางอยู่บนกฎธรรมชาติ เป็นกฎที่ถูกต้องยุติธรรมตามหลักศีลธรรมด้วย กฎเกณฑ์ใด ๆ ที่มนุษย์สร้างขึ้น หากขัดแย้งกับกฎธรรมชาติก็ไม่อาจเกิดผลดีต่อมนุษย์ กฎเกณฑ์ทางสังคมที่มนุษย์จะสร้างขึ้นเพื่ออำนวยความสะดวกแก่ชีวิตและสังคม ต้องมีลักษณะเฉพาะคือเป็นกฎที่สอดคล้องกับหลักความสัมพันธ์เชิงเหตุผล และหลักว่าด้วยการกระทำของมนุษย์ กล่าวอย่างชัดเจนก็คือ หลักความเป็น

ธรรมทางสังคมจะต้องอิงหลักความเป็นธรรมสากลที่ว่า “เมื่อบุคคลกระทำสิ่งที่ดี ผลตอบแทนที่เขาได้รับจะต้องเป็นความดี (รางวัล) ที่สอดคล้องและเหมาะสมกับการกระทำนั้น เมื่อบุคคลทำชั่ว ผลตอบแทนที่เขาจะได้รับจะต้องเป็นความชั่ว (การลงโทษ) ที่เหมาะสมกับความชั่วที่ได้กระทำ” ข้อนี้เป็นถือเป็นหลักสากลที่ต้องคำนึงไว้ตลอดเวลา

อย่างไรก็ตาม จากคำสอนเชิงสังคมการเมืองในพระสูตรและแนวปฏิบัติในพระวินัยนั้นเราพบว่า ทศนะพื้นฐานเกี่ยวกับมนุษย์ เป็นองค์ประกอบสำคัญในการพิจารณาประเด็นความเป็นธรรมทางสังคม พระพุทธศาสนามีคำสอนเกี่ยวกับสังคมการเมืองและหลักศีลธรรมทางสังคมที่ชี้แสดงว่าลักษณะสำคัญที่แสดงถึงความเป็นมนุษย์ เช่น ความมีเสรีภาพในการกระทำหรือการแสดงออก สิทธิพื้นฐานในการดำรงชีวิต (การมีชีวิต / การมีปัจจัยสี่) หรือแม้กระทั่งเป้าหมายสูงสุดทางสังคม ในฐานะสิ่งที่แสดงถึงความต้องการของมนุษย์ที่มารวมตัวกันเป็นสังคม เพื่อการสร้างสังคมเอื้อประโยชน์ต่อการดำรงชีวิตที่ดี จะต้องได้รับความเคารพ หลักที่คำนึงถึงลักษณะหรือองค์ประกอบพื้นฐานของชีวิตมนุษย์เช่นนี้ เป็นเกณฑ์สำคัญในการพิจารณาแจกจ่ายความเป็นธรรมทางสังคม เช่น ในการลงโทษผู้กระทำผิด ลักษณะที่แสดงถึงความเป็นมนุษย์ดังกล่าว จะถือเป็นมาตรฐานขั้นต่ำที่พระพุทธศาสนาถือว่าไม่ควรละเมิด

การการแจกจ่ายผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ หรือวัตรธรรมที่สนองตอบการดำรงชีวิต สิ่งแรกที่จะคำนึงในเรื่องนี้คือ มาตรฐานขั้นต่ำสุดเพื่อการดำรงชีวิตที่ดี ได้แก่ การมีปัจจัยสี่ที่พอเพียง พระพุทธศาสนาถือว่า ปัจจัยสี่เป็นปัจจัยสำคัญที่จะช่วยธำรงรักษาความเป็นมนุษย์ในระดับพื้นฐานที่สุด หากขาดปัจจัยสี่และสังคมไม่มีหลักประกันที่จะช่วยให้ทุกคนได้มีปัจจัยสี่เพียงพอในการดำรงชีพ ความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคลอาจถูกทำลาย กล่าวคือ เขาไม่ได้ถูกรับรู้ในฐานะที่เป็นมนุษย์ร่วมสังคม และอาจส่งผลต่อเนื่องให้เกิดการทำลายความเป็นมนุษย์ของคนอื่น ๆ หรือสังคมในระดับกว้าง นอกจากนี้ พระพุทธศาสนายังเห็นว่า ในการแจกจ่ายผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจนั้น จำเป็นต้องแจกจ่ายตามความสามารถ (การกระทำ) ของมนุษย์แต่ละคน คล้ายกับทฤษฎีความยุติธรรมของพวกเสรีนิยมที่ถือเอาความสามารถของบุคคลเป็นเกณฑ์พิจารณา เนื่องจากว่า มนุษย์แต่ละคนมีบทบาทและหน้าที่ตามสถานภาพที่ตนดำรงอยู่ วัตรธรรมหรือปัจจัยสี่เป็นองค์ประกอบสำคัญที่มนุษย์จะได้ใช้เป็นเครื่องมือเพื่อดำรงความสัมพันธ์ที่ถูกต้องในสังคม เขาจะต้องมีอิสระในการดำรงชีวิตของตน เช่น ในการใช้สอยทรัพย์สินที่ตนเองหามาได้ด้วยสุจริต เพราะฉะนั้น การแจกจ่ายผลประโยชน์ในเชิงเศรษฐกิจส่วนหนึ่งจึงคำนึงถึงความเป็นอิสระ ความสามารถในการประกอบอาชีพ โดยมีหลักการพื้นฐานว่า สิ่งที่เขาได้มาจะต้องไม่เกิดจากการกระทำที่เป็นโทษทุจริต มาจากความเดือดร้อนของผู้อื่น สังคมจะต้องประกันสิทธิในทรัพย์สินว่าจะต้องไม่ถูกละเมิดโดยผู้อื่น

หลักความเป็นธรรมตามที่กล่าวมานั้นขัดแย้งกับหลักเมตตาธรรมหรือไม่ ถ้าพิจารณาจากหลักความเป็นธรรมสากล (Universal justice) เราจะพบว่า หลักความเป็นธรรมชนิดนี้ไม่เอื้อต่อความ

เมตตากรุณาในแง่ที่ว่า มันเป็นกฎเกณฑ์สากลที่มนุษย์ไม่อาจจะแทรกแซงได้แม้กระทั่งความเมตตาของพระพุทธเจ้ายังใช้ได้อย่างจำกัด เพราะฉะนั้น ในการพิจารณาเกี่ยวกับปรากฏการณ์ทางสังคม หลักความเป็นธรรมสากลหรือความเป็นธรรมตามกฎหมายนี้ไม่อาจนำมาใช้ได้ โดยเฉพาะเมื่อหลักการนี้ผูกโยงกับแนวคิดเรื่องการเกิดใหม่ จะไม่กระตุ้นให้เกิดการกระทำใด ๆ ที่ส่งเสริมความเป็นธรรมในระดับสังคม (Social justice) เช่น กรณีความอึดอัดหรือการขาดแคลนปัจจัยสี่ของมนุษย์ในสังคม ถ้าพระพุทธศาสนาถือว่าเป็นกรรมเก่าในอดีตชาติ แทนที่จะถือว่า มีความเกี่ยวพันโดยตรงกับลักษณะหรือโครงสร้างทางสังคมการเมืองการปกครอง เช่น ความไม่เป็นธรรมในการปกครองของผู้นำรัฐ เป็นต้น ก็จะต้องยอมรับว่าความอึดอัดขาดแคลนนั่นเป็นสิ่งที่ชอบธรรมเพราะเป็นผลกรรม

โดยถือเอาลักษณะพื้นฐานของชีวิตทางสังคมการเมืองการปกครอง เป็นองค์ประกอบสำคัญ ก็จะเห็นได้ว่า ความไม่เป็นธรรมหรือปรากฏการณ์ของชีวิตใด ๆ ที่ปัจเจกบุคคลได้รับนั้นมีความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกับสังคมที่เขาดำรงอยู่ขณะนั้นไม่ใช่เรื่องกรรมในอดีต ดังนั้น บทบาทของรัฐหรือสภาพสังคมที่ดำรงอยู่ในขณะนั้น จึงจำเป็นจะต้องได้รับการพิจารณาว่ามีลักษณะที่เหมาะสมต่อการดำรงชีวิตที่ดีเพียงใด ในทัศนะของพระพุทธศาสนา ปัจเจกบุคคลและสังคมมีความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันในเชิงเหตุผลของกันและกันเช่นเดียวกับลักษณะธรรมชาติอื่น ๆ ในจักรวาล สิ่งที่เกิดขึ้นแก่ปัจเจกบุคคลนั้นจึงมีส่วนที่เป็นผลสืบเนื่องจากสังคม และสิ่งที่จะเกิดขึ้นในสังคมก็มีผลสืบเนื่องจากการกระทำของปัจเจกบุคคลเช่นกัน ดังนั้น ความไม่เป็นธรรมทางสังคมที่ปัจเจกบุคคลได้รับจึงอยู่ในความรับผิดชอบของสังคมโดยรวมด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง รัฐหรือผู้ปกครองในฐานะที่เป็นผลมาจากความต้องการของชุมชนหรือสังคมโดยรวม จะต้องรับผิดชอบต่อสภาพการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นภายในขอบเขตการปกครองของตน ในอันที่จะมีเครื่องมือสำหรับจัดระบบระเบียบหรือแบบแผนสังคมให้เอื้อต่อการดำรงอยู่ของปัจเจกบุคคล สังคมโดยรวมจะต้องแสดงเมตตาธรรมต่อผู้อื่นที่ได้รับความอยุติธรรมหรือความไม่เป็นธรรม ผ่านการจัดระบบโครงสร้างทางสังคม การเมืองการปกครอง และเศรษฐกิจ ที่ประกันความเป็นธรรมทางสังคมในระดับพื้นฐาน ในแง่นี้ ความมีเมตตาต่อผู้อื่นไม่ถูกจัดว่าเป็นการละเมิดหลักความเป็นธรรม ถ้าความมีเมตตานี้จะช่วยทำให้สังคมโดยรวมดีขึ้นตอบสนองผลประโยชน์ของปัจเจกบุคคลได้อย่างทั่วถึง เช่น ในเรื่องการกระจายปัจจัยสี่เพื่อตอบสนองความต้องการพื้นฐานของชีวิต แต่ในบางกรณี ความมีเมตตาหรือความกรุณาที่อาจถูกจำกัด ถ้าหากความเมตตากรุณานั้นจะทำลายหลักการพื้นฐานของสังคมที่ดี ซึ่งหมายถึงสภาพการดำรงชีวิตที่ดีของทุกคน จะถูกทำลายด้วย การมองความเป็นธรรมในระดับที่สัมพันธ์กับบริบททางสังคมการเมือง จึงโอบอุ้มเอาความมีเมตตากรุณาของบุคคลไว้ด้วย ขณะที่ความเป็นธรรมที่มองผ่านคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมปฏิเสธต่อเมตตากรุณาที่มนุษย์จะพึงมีต่อกัน

ในทัศนะของผู้วิจย ความเป็นธรรมที่อิงหลักคำสอนเรื่องกรรมช่วยให้เราเรียนรู้ว่าแบบแผนที่ถูกต่องั้นจะต้องเป็นหลักการที่สามารถใช้ได้กับทุกคนและมีความแน่นอน ไม่ลำเอียง แต่ความ

เป็นธรรมทางสังคมนั้น ไม่อาจอธิบายหรือคิดภายในกรอบของกรรมที่ผูกติดกับแนวคิดเรื่องการเกิดใหม่ แต่สามารถอธิบายโดยอิงคำสอนทางสังคมการเมืองและแนวปฏิบัติในพระวินัยของสงฆ์ หลักความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับคำสอนทางสังคมการเมืองการปกครองและแนวปฏิบัติในพระวินัย ไม่มีปัญหาทางด้านญาณวิทยาที่ซับซ้อนเหมือนความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรม ในสังคมสมัยใหม่ที่มีความหลากหลายและความแตกต่างทางความคิด ความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับคำสอนทางสังคมการเมือง ซึ่งให้ความสำคัญกับความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคลและความสัมพันธ์ที่ดีระหว่างมนุษย์ในสังคม น่าจะเป็นหลักการที่สามารถนำไปประใช้ได้ดีกว่าหลักการแรก

๙. ข้อเสนอแนะ

๙.๑ ข้อเสนอแนะในเชิงการประยุกต์ใช้และเชิงนโยบาย สังคม ชุมชนที่ดีย่อมจะเอื้อต่อสภาพชีวิตที่ดีของปัจเจกบุคคล หลักการเรื่องความเป็นธรรมของพระพุทธศาสนาในส่วนที่เกี่ยวข้องกับกฎแห่งกรรมให้บทเรียนที่น่าสนใจว่า หลักการใด ๆ ที่สร้างขึ้นเพื่อสังคมรัฐนั้นจะต้องเป็นหลักการที่ถูกต้อง สอดคล้องกับความจริงอันเป็นสากล มิใช่เอนเอียงตามอคติแห่งชาติพันธุ์ ชนชั้น หรือตอบสนองความต้องการของคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งของสังคม หลักความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับบริบททางสังคมการเมืองที่ศึกษาได้จากพระพุทธศาสนาให้บทเรียนว่า ในการปฏิบัติเพื่อให้เกิดความเป็นธรรมนั้น รัฐจำเป็นต้องคำนึงถึงสภาพพื้นฐานของความเป็นมนุษย์ องค์ประกอบต่าง ๆ ที่จะช่วยให้ชีวิตของปัจเจกบุคคลและสังคมโดยรวมดำเนินไปได้ด้วยดี การมีปัจจัยหรือองค์ประกอบที่ตอบสนองต่อความต้องการพื้นฐานของชีวิตอย่างเพียงพอ และการกำหนดเงื่อนไขพื้นฐานที่กำจัดอุปสรรคในการดำเนินชีวิตทางสังคม ย่อมถือว่าเป็นการส่งเสริมหรือเปิดโอกาสให้กับความดีงามอื่น ๆ ที่ชีวิตจะบรรลุถึงได้

๙.๒ การศึกษาในงานวิจัยนี้ ยังไม่ได้เจาะลึกลงในเรื่องทฤษฎีการลงโทษตามทศนะของพระพุทธศาสนา แม้จะกล่าวถึงบ้างแต่ไม่ถ้วนทั่วทั้งหมด โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับพระวินัย อันจะให้แบบแผนสำหรับการจัดวางระเบียบปฏิบัติทางสังคม หรือกฎหมายที่เป็นธรรมโดยมองผ่านหลักคำสอนหรือหลักปฏิบัติของพระพุทธศาสนา ประเด็นนี้จะเกี่ยวข้องกับการจัดสรรอำนาจรัฐ การจัดวางระบบความสัมพันธ์เชิงอำนาจภายในโครงสร้างทางสังคม การอำนวยความสะดวกทางสังคม ซึ่งแม้จะมีผู้สนใจในเรื่องนี้อยู่บ้างแต่ยังมีน้อย ผู้สนใจประเด็นพุทธศาสนากับสังคมจึงอาจศึกษาในเรื่องนี้ต่อไปได้ น่าจะเป็นประโยชน์สำหรับการประยุกต์หลักพระพุทธศาสนาเพื่อรับใช้สังคม

๙.๓ ประเด็นทางปรัชญาสังคม เศรษฐกิจและการเมืองอื่น ๆ ที่น่าสนใจ เช่น การกระจายผลประโยชน์ทางสังคม หรือทางเศรษฐกิจ ที่ให้ความสำคัญกับระบบตลาดเสรีหรือทุนนิยมพระพุทธศาสนากับระบบเศรษฐกิจทางเลือก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การประยุกต์ใช้หลักการต่าง ๆ ในระดับโครงสร้างทางสังคมหรือนโยบายของรัฐ หรือกรณีศึกษาปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในสังคมหรือ

ชุมชนทางเศรษฐกิจระดับรากหญ้า ในฐานะตัวอย่างที่จะแสดงถึงความเป็นไปได้หรือเป็นไปได้ไม่ ในการปรับประยุกต์หลักคำสอนด้านเศรษฐกิจของพระพุทธศาสนากับสังคม

๗.๔ ในกรณีการถกเถียงเชิงปรัชญาในระดับมโนทัศน์พื้นฐานนั้น สำหรับผู้สนใจปัญหา เรื่องกรรม ยังมีประเด็นสำคัญอีกมากที่มีการถกเถียงกันในวงวิชาการปรัชญาศาสนาสากล จากการ สืบรวจเอกสารต่างประเทศ (ภาษาอังกฤษ) จะพบว่า คำสอนเรื่องกรรมกำลังได้รับความสนใจอย่าง กว้างขวาง ในฐานะคำอธิบายที่จะตอบปัญหาเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรม แต่การศึกษาทำความเข้าใจเรื่องกรรมที่เกิดขึ้นในวงวิชาการตะวันตกนั้น ดำเนินไปอย่างเสรี ไม่จำกัดด้วยศรัทธาทางศาสนา การตีความคำสอนซึ่งเน้นที่ความเป็นเหตุผล จึงอาจเบี่ยงเบนไปตามจุดมุ่งหมายหรือสมมติฐานในใจ ของผู้ศึกษาซึ่งจะทำให้เกิดความเข้าใจผิดเกี่ยวกับหลักกรรมและคำสอนอื่น ๆ ในพระพุทธศาสนาได้ ในงานวิจัยนี้ ยังมีปัญหาเกี่ยวกับเรื่องกรรมหลายประการที่ไม่ได้หยิบมาถกเถียง ผู้วิจัยจึงมีความเห็นว่า นักวิชาการชาวพุทธจำเป็นต้องให้คำตอบที่ยืนอยู่บนพื้นฐานหรือหลักการของตนเองอย่างชัดเจนและ ถูกต้อง อันจะเป็นประโยชน์สำหรับการศึกษาพระพุทธศาสนาในระดับประเทศและระดับสากล

เอกสารประกอบการสัมมนา

“กรรมในกำมือ ? ความเป็นธรรมในปรัชญาและศาสนา”

วันจันทร์ที่ 14 กรกฎาคม 2551

ณ ห้อง 301 คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ (ท่าพระจันทร์)

บางตอนจากรายงานวิจัย

“เศรษฐกิจแห่งการให้กับความเป็นธรรมใน *เวสต์มินสเตอร์*”

สนับสนุนโดย : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ฉบับร่าง ห้ามอ้างอิงหรือเผยแพร่

เอกสารประกอบการสัมมนา “กรรมในกำมือ ? ความเป็นธรรมในปรัชญาและศาสนา”

วันจันทร์ที่ 14 กรกฎาคม 2551

ณ ห้อง 301 คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

บางตอนจากรายงานวิจัย “เศรษฐกรรมแห่งการให้กับความเป็นธรรมใน *เวสสันดรชาดก*”

สนับสนุนโดย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ฉบับร่าง ห้ามอ้างอิงหรือเผยแพร่

ทานบารมีกับเศรษฐกรรมแห่งการแลกเปลี่ยน

สุวรรณา สถาอนันท์

น่าสังเกตว่าเพราะเหตุใดใน *เวสสันดรชาดก* จึงกำหนดให้นางผุสดีประสูติพระกุมารในตรอกพ้อคำ อันเป็นที่มาแห่งพระนาม “พระเวสสันดร” ดังความว่า “ตามมรรคาถนนหลวงที่พ้อคำทั้งปวงประชุมกันมิได้ขาด ลมกัมมฆวตประพาสพัน ทรงประชรพระครรภ์คูอนาค ฝ่ายประยูรญาติแวดล้อมเป็นขندق นางกษัตริย์ก็ประสูติพระราชกุมารในสถานที่นี่แล”¹ นักวิชาการทางพุทธศาสนาส่วนใหญ่ไม่ได้ให้ความสำคัญแก่ที่มาแห่งพระนาม “พระเวสสันดร” แต่ศาสตราจารย์กอมบริกทำให้เราเห็นว่าชื่อ “เวสสันดร” น่าจะมาจากความผิดพลาดทางภาษา จึงต้องแต่งตอนอัน “ไร้สาระ” (silly episode) เกี่ยวกับประสูติกาลในตรอกพ้อคำเพื่อเชื่อมโยงกับชื่อ เวสสะ+อันตะระ หรือ “ท่ามกลางพ้อคำ” ศาสตราจารย์กอมบริกสรุปว่า “เราอาจจะคิดว่าชื่อนี้ไม่มีความหมายสำคัญแต่อย่างใด”²

อย่างไรก็ตาม งานวิจัยนี้คงไม่สามารถร่วมถกเถียงได้ว่าพระนาม “เวสสันดร” เป็นผลของความผิดพลาดทางภาษาหรือไม่ แต่จะเริ่มทวิเคราะห์จากการเห็นความหมายความสำคัญของการจัดวางสถานที่ประสูติของพระโพธิสัตว์ผู้บำเพ็ญทานบารมีไว้ ณ “ตามมรรคาถนนหลวงที่พ้อคำทั้งปวงประชุมกันมิได้ขาด” ทั้งนี้เพราะการให้ การให้ทาน การบริจาค เป็นคุณธรรมที่ดูเหมือนจะจัดขึ้น ฝ่าฝืน ขัดแย้งกับเศรษฐศาสตร์แห่งการแลกเปลี่ยน (Economy of Exchange) กลุ่มบุคคลผู้ดำรงอยู่ภายใต้กรอบปฏิบัติและตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยนคือพ้อคำวาณิชนั่นเอง

¹ *เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์* (กรุงเทพฯ: ธรรมบรรณาการ, 2521), หน้า 17.

² Margaret Cone and Richard F. Gombrich, *The Perfect Generosity of Prince Vessantara* (Oxford: Clarendon Press, 1977), p. xxxiii.

นักวิชาการได้อธิบายความแตกต่างระหว่าง “เศรษฐกิจแห่งของขวัญ” หรือ “เศรษฐกิจแห่งการให้” (gift economy) กับตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยน (logic of exchange) ว่าเศรษฐกิจแห่งการให้วางอยู่บนการปฏิเสธกิจกรรมทางเศรษฐกิจ ไม่ยอมรับตรรกะแห่งการมุ่งทำกำไรสูงสุด ซึ่งแสดงออกในการคิดคำนวณและแสวงหาแต่ผลประโยชน์สูงสุดทางวัตถุ เศรษฐศาสตร์แห่งการให้เป็นการสะสม “ทุนทางสัญลักษณ์” (symbolic capital) ซึ่งอาจเป็นการเป็นที่ยอมรับ เกียรติยศ หรือคุณสมบัติของสัตว์บุรุษ คุณธรรมที่จัดขึ้นต่อต้านตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยนนี้จะดำรงอยู่แต่ในบุคลิกภาพที่ขัดเกลาสู่สภาวะ “ไม่เห็นแก่ผลประโยชน์ตน” คุณสมบัตินี้เองสามารถพัฒนาสู่การเสียสละอันยิ่งใหญ่ อาจถึงขั้นยอมสละชีวิตเพื่ออุดมการณ์ที่ยิ่งใหญ่กว่าผลประโยชน์เฉพาะตนเฉพาะหน้า³ หากเราอ่าน *เวสสันดรชาดก* ในฐานะวรรณกรรมพุทธศาสนาที่แจกแจงข้อขัดข้องขัดแย้งระหว่างตรรกะสองชุด ได้แก่ เศรษฐธรรมแห่งการให้ทาน และตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยน เราจะเข้าใจใหม่ได้ว่าพระนามเวสสันดร ผู้ประสูติในตรอกพ้อค้าแต่ทรงมีปณิธานมุ่งมั่นบำเพ็ญทานบารมี เป็นการวางกรอบโครงเรื่องชาดกเรื่องนี้อย่างมีนัยสำคัญยิ่ง

เมื่อพิจารณาโครงสร้างของเรื่องราวต่างๆ ใน *เวสสันดรชาดก* โดยภาพรวม เราอาจเห็นได้ว่ามีกรอบลักษณะการแลกเปลี่ยนสองชุดใหญ่ด้วยกัน ได้แก่

- 1) การแลกเปลี่ยนเชิงคำนวณผลประโยชน์ของชุกและหมู่พราหมณ์
- 2) การบำเพ็ญทานบารมีเพื่อ “แลก” เอาพระโพธิญาณในอนาคตชาติของพระเวสสันดร

การแลกเปลี่ยนเชิงคำนวณผลประโยชน์

เมื่อผู้ฟัง/ผู้อ่านรับรู้เรื่องราวใน *เวสสันดรชาดก* โดยมีพระเวสสันดรเป็นศูนย์กลาง เราจะรับรู้ถึงความยิ่งใหญ่ของการบำเพ็ญทานบารมีของพระองค์ในฐานะพระโพธิสัตว์ แต่ถ้าผู้ฟัง/ผู้อ่านรับรู้เรื่องราวซึ่ง *แวดล้อม* การบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรเป็นจุดเน้นของการทำความเข้าใจ เราจะเห็นได้ว่า *เวสสันดรชาดก* ได้วางกรอบเรื่องหลักไว้บนความสัมพันธ์ของการแลกเปลี่ยนเชิงผลประโยชน์ไว้อย่างแยบยล ในขณะที่กัณฑ์ทศพร หิมพานต์ ทานกัณฑ์ วนปเวสน์ กล่าวถึงเรื่องราวของพระเวสสันดรตั้งแต่ประสูติถึงตอนที่ต้องถูกเนรเทศไปอยู่ป่า ให้ภาพความมุ่งมั่นบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดร ต่อเมื่อมาถึงกัณฑ์ชุก เรื่องราวก็เริ่มต้นใหม่ที่ชีวิตของพราหมณ์เผ่านามว่าชุก ผู้มีความสัมพันธ์ที่ผูกพันอยู่กับหนี้สินเงินทอง กับพ่อแม่ของนางอมิตตดา ชุกเป็น “คนจนอัปรีชาไร้ญาติยิ่งสุด ... เทียวภิกขาจาร ไปปานด้วยเพศสกปรก เปรียบด้วยวณิก

³ Alan D. Schrift, *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity* (New York: Routledge, 1997), pp. 234-235.

ยาจกจันทาล”⁴ ชุชกค่อยๆ สะสมทรัพย์ ได้ทรัพย์ถึงร้อยกระษาปณ์ จะเก็บไว้กับตัวก็กลัวภัย จึงนำไปฝากไว้กับเพื่อนคือพ่อแม่นางอมิตตดา แล้วตัวเองก็เที่ยวภิกขาจารต่อไป วิธีเล่าเรื่องตรงนี้มีได้เล่าด้วยน้ำเสียงแห่งความเห็นอกเห็นใจในแง่ที่จะบอกว่าชุชกที่ “ไร้ญาติ” ต้องขอทานหาเงินเพื่อความมั่นคงของชีวิตในบั้นปลาย แต่เล่าว่าชุชก “โลก” ดังความว่า “เฝ้าโล โภคาแก โภคาโลกไม่หยุดหย่อน ก็เที่ยวภิกขาจารกระเจิงจรไป จนจบครบคามเขตน้อยใหญ่ด้วยว่ามักจักใครได้ให้เงินหนักหนา ด้วยโลกเจตนาอันนั้นแล”⁵ ฝ่ายพ่อแม่นางอมิตตดา เมื่อเห็นชุชกฝากเงินไว้แล้วหายไปในานหลายปีก็ “คิดใจเบบือองแต่ว่าจะได้” ... “ของนี้ก็ตกอยู่ในมือเราทั้งสองคน เอออะไรนี้จะมานั่งนั่งจนๆ ย่อยยับ จะมาเป็นญาติฝ่ายทรัพย์ นี่มันไม่ต้องการ เมื่อออเฝ้ามันกลับมาเมื่อไร เราจึงค่อยแก้ไข คิดอ่านผ่อนผันต่อเมื่อปลายมือ ... ก็เอาทรัพย์ออกแจกจ่ายขายซื้อชุกชนทำไว้ไว้”⁶ ในขณะที่ชาดกเล่าว่าชุชกโลกมาก พ่อแม่นางอมิตตดาก็ “ใจเบา” เห็นแต่ว่าจะได้ เอาทรัพย์ที่ชุชกฝากไว้ไป “ให้” (แจกจ่าย) และไป “ลงทุน” (ซื้อขาย) แต่ก็จะมีแต่สูญเสียไปหมด เมื่อชุชกกลับมาทวงคืนทรัพย์สินที่ฝากไว้ พ่อแม่นางอมิตตดาก็ไม่มีทรัพย์สินเหลือ มีแต่บุตรสาวคือนางอมิตตดา จึงยกลูกสาวให้ “ทดแทน” “หนี้สิน” ที่ค้างชุชกไว้ การชดเชยแลกเปลี่ยนครั้งนี้มีการ “คำนวณ” คุณค่ากันอยู่ในที่ พ่อแม่นางอมิตตดากล่าวอ้างว่าการยกลูกสาวให้ชุชกนั้นทำให้ชุชกได้กำไร พ่อแม่นางอมิตตดากล่าวว่า “คุณเจ้าชาคุณตาเจ้า จะเคื้อคร้อนไปไยเล่าเร่งเคื่องแค้น ท่านว่ามีเงินนั้นหรือจะไร้ของมีทองนั้นหรือจะไร้แหวน ข้าพเจ้าจะทดแทนประชิดเชิฐ เห็นว่าของๆ ข้าพเจ้าจะเกือบเกินกว่าเสียอีกสักหน่อยก็ทำเนาเถิดหนา ไม่คิดจะได้เป็นมิตรกันบ่อยๆ ไปเบื่องหน้า”⁷

น่าสังเกตว่าแม้ในขณะที่พ่อแม่นางอมิตตดากำลังยกลูกสาวให้ชุชกเพื่อชดเชยหนี้สินที่ค้างไว้ พวกเขาที่กำลังคิดคำนวณ “คุณค่า” ของลูกสาวให้สูงกว่า “มูลค่า” ทรัพย์สินร้อยกระษาปณ์ที่ชุชกฝากไว้ แต่พวกเขากำลังบอกชุชกให้ตระหนักว่าส่วนที่เกินมานั้น “ไม่คิด” (แต่การพูดก็คือการเตือนให้คิดและให้จดจำนั่นเอง) พวกเขา กำลังเก็บรักษามิตรภาพไว้ในอนาคตด้วยการ “ไม่คิด” มูลค่าส่วนเกินที่นางอมิตตดา “มีค่า” มากกว่าเงินร้อยกระษาปณ์ที่เป็นหนี้อยู่ การทอดเวลาให้ห่างออกไปในอนาคตคือการกำหนดบอกว่าการแลกเปลี่ยนในครั้งนี้อย่างไม่จบสิ้น เป็นกลไกรักษา

⁴ เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์, หน้า 105.

⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 106.

⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 106-107.

⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 108. โปรดดูงานทางมานุษยวิทยาที่แสดงให้เห็นว่า โชคชะตาแบบนางอมิตตดา คือโชคชะตาของหญิงชนบทไทยร่วมสมัยจำนวนมากที่ต้องถูก “ขาย” เป็นเครื่อง “ชดเชย” หนี้สินของพ่อแม่ แล้วไปทำงานในอุตสาหกรรมบริการทางเพศ ใน Charles Keyes, “Mother or Mistress but never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand,” *American Ethnologist* 11, No. 2 (May 1984): 213-241.

ความสัมพันธ์อันมิตรไว้ให้นั่นนานเกินกว่าการแลกเปลี่ยน “คิบ” หรือการชดเชยโดยตรงระหว่าง
 หนี้สินกับลูกสาวในครั้งนี้ การกล่าวเช่นนั้นของพ่อแม่นางอมิตตดาเป็นการโต้เถียงหนี้สินจนหมด
 ล้น อีกทั้งยังเป็นการพยายามรักษาความสัมพันธ์ไว้เพื่อพวกเขาจะต้องพึ่งพิงอาศัยชุกต่อไปใน
 อนาคต ถึงจุดนี้ก็มีเสียงของผู้เล่า (narrator) ให้บทเรียนว่า “สองเฒ่าก็ยกอมิตตาดวงสาวทมอบให้
 เป็นสิทธิ์ขาดแก่พราหมณ์แก่ ทั้งนี้ก็เพราะว่าพ่อแม่มันไม่ดี มันมักเพิ่มพูนหนี้ให้ติดตัว จึงตระเวน
 ความชั่วให้เห็นประจักษ์แก่ตาโลก ลูกเต้าก็พลอยวิปโยคระยำยับอัปภายากเสียเปล่าๆ เพราะว่าใจ
 จิตมันคิดเบาจึงเป็นหนี้เฒ่ามันนั่นแล”⁸

ถ้าอ่านจากปฏิกิริยาของชุกต่อข้อเสนอของพ่อแม่นางอมิตตดา เราจะเห็นว่าชุกยอมรับ
 เงื่อนไขการชดเชยนั้นด้วยความตื่นตื้นตันยินดี จากภาพเฒ่าผู้เต็มไปด้วยโลกจิตที่บรรยายไว้ก่อนหน้านี้
 นี้ เราจึงได้เห็นเฒ่าชุกผู้เต็มไปด้วยราคะจริต ดังความว่า “เมื่อเห็นรูปเจ้าอมิตตดาอุพเพาว์แรก
 รุ่งสุทรเด็กครุณี ... ดังว่าพฤติโคเค้าเฒ่าชราจร ครั้นว่าแลเห็นเหยื่อหล้าอ่อนโอชาโอษฐ์อ้า
 ละลนละลานแลชีวหาหุทางระเร็ดหัน เฒ่าก็มีจิตเกษมสันต์โสมนัสยวนยิ่ง”⁹ ราคะจริตเดียวกันนี้เอง
 เป็นเครื่องอธิบายการกลัวสูญเสียนางอมิตตดาเมื่อนางขู่ว่าถ้าไม่หาทาสมารับใช้ในหมู่บ้าน
 พราหมณ์ นางจะหนีจากชุกไป ความกลัวสูญเสียนางอมิตตดานั่นเองนำไปสู่การออกเดินทางเพื่อ
 ไปขอกันหาชาติจากพระเวสสันดร จนนำไปสู่จุดจบของชีวิตชุกในตอนท้ายเรื่อง

ปฏิกิริยาจากนางอมิตตดาก็สะท้อนให้เห็นบุตรสาวที่ยอมรับสภาพการแลกเปลี่ยนระหว่าง
 บิดามารดากับชุก ไม่มีข้อความใดๆ ที่กล่าวถึงการขัดขืน ประท้วง ไม่พอใจ หรือคัดค้านการ
 ประกอบธุรกรรมในครั้งนี้ ในชาดกมีกล่าวแต่เพียงว่า “ส่วนว่านางอมิตตดานั้นเป็นลูกเหล่าตระกูล
 ไม่เสียชาติ คิดว่าตัวเป็นทาส มิได้นึกกว่าเป็นสาวได้ผู้ใด คิดแต่ว่าทุกข์ของพ่อแม่ กรรมแล้วก็ตาม
 กรรม”¹⁰ จะเห็นได้ว่าความสัมพันธ์ในครอบครัวอันน่าจะเป็นพื้นที่ที่ปลอดจากการคำนวณคุณค่า
 เป็นตัวเลข เปรียบเช่นเดียวกับพื้นที่อื่นๆ เช่น ศาสนา ศิลปะ เกียรติยศ ศักดิ์ศรี ชีวิตทางจิตวิญญาณ
 กลับต้องถูกนำมาทาบต่อเชื่อมโยงกับเศรษฐศาสตร์แห่งการแลกเปลี่ยน ความเป็นบุตรสาวใน
 ครอบครัวถูก “ตีค่า” เป็นค่าชดเชยแทนหนี้สินที่พ่อแม่สร้างไว้ ความนบนอบเชื่อฟังใน

⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 109.

⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 109.

¹⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 110. อย่างไรก็ตาม มีนักวิชาการตั้งข้อสังเกตว่านางอมิตตดาในฉบับกัณฑ์เทศน์
 ทางภาคเหนือของไทย มิได้ “ยินยอม” อย่างสงบเสียงมง่ายด้ายเหมือนกัณฑ์เทศน์ในภาคอื่น ทั้งนี้อาจสะท้อน
 การมีอำนาจของฝ่ายหญิงระดับหนึ่งที่เกี่ยวข้องวิธีการเล่าเรื่องตรงนี้ที่จำเป็นต้อง “อ้อยอิ่ง” ให้มีบทขัดขึ้น
 ประท้วงจากนางอมิตตดาบ้าง เรื่องราวตอนนี้จึงจะน่าเชื่อถือเชิงอารมณ์ได้มากขึ้นสำหรับผู้ฟัง/ผู้อ่านทางภาคเหนือ
 ซึ่งอาจเห็นความมีอำนาจของฝ่ายหญิงที่แตกต่างไป

ความสัมพันธ์ในครอบครัวหนึ่งถูกนำไปใช้ในการยอมรับผลสืบเนื่องจากธุรกรรมตามตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยน

เศรษฐศาสตร์แห่งการแลกเปลี่ยนนี้ มิได้ปรากฏในความสัมพันธ์ “ฉันมิตร” ระหว่างชุกกับพ่อแม่นางอมิตตดาเท่านั้น หากแต่ยังครอบคลุมความสัมพันธ์ฉันสามีภรรยาในหมู่พราหมณ์หนุ่มในหมู่บ้านที่ชุกอาศัยอยู่ เมื่อพราหมณ์ได้ “เห็น” อมิตตดาภรรยาสาวสวยคอยปรนนิบัติบำเรอเผ่าชราอย่างชุก เมื่อคิดเทียบกับภรรยาของตน ต่างก็เกิดความโกรธ “บ้างก็ฮึดฮัดหุนหัน หวนเหมา บ้างก็เดินแตกคำเดือดพิโรธ ต่างคนต่างก็โกรธกรากมาสู่เรือน”¹¹ พราหมณ์ต่างก็เริ่มใช้ความรุนแรงทั้งทางกายและทางวาจากับภรรยาตน ต่างเริ่มคิดถึงที่มาของครอบครัวตน ซึ่งหนีไม่พ้นเรื่องการแลกเปลี่ยนเชิงตัวเงินและผลประโยชน์ ดังความว่า

“กว่าจะได้มีงมาเป็นเมีย ทั้งทุนก็สิ้น สินสอดก็สูญเสียเสร็จสิ้นนี้ทุกอย่าง ทั้งเครื่องขันหมาก หอห้าง ถูกที่หามานี้เสร็จสรรพ ควรหรือมีงมาลามลวนกลับสำราญไม่อยากแล้ว จะรู้จักปฏิบัติ ผิดแต่สักนิดหนึ่งก็ไม่มี อิหยังเยี่ยงอย่างนี้นี้มัน ไม่รู้อาย ชอบแต่ว่าจะจับงมือมัน ไปขาย ให้มันอายเขาสิ้นทั้งบ้าน ให้เขาใช้กรากกรากระทำการนี้งนักหนา แล้วจึงใครไปไปถอน มันออกมาต่อมาเมื่อภายหลัง นั่นแลมันจึงจะรู้เข้าบ้างที่สำนึกยาก ถูกิดๆ แล้วจะใครทำจัด จากไปเสียให้พ้น หาเมียเอาใหม่อีกสักคน ให้มันงาน พ้นไปกว่าเพื่อน ให้มันเหมือนหนึ่งนวลน้องเจ้าทองอมิตตดาอันเป็นเมียเผ่าชรานั้นแล”¹²

วิทยาในกามรสและการปรนนิบัติพิศวีที่เผ่าชุกได้จากเมียสาวอมิตตดา ทำให้พราหมณ์หนุ่มในหมู่บ้านหวนระลึกถึง “ทุน” ที่พวกตนได้ “เสีย” ไปเพื่อให้ได้ภรรยามา เมื่อเทียบกับอมิตตดา หมู่พราหมณ์ก็เริ่มเห็นว่าภรรยาของพวกตนนั้น “จะรู้จักปฏิบัติ ผิดแต่สักนิดหนึ่งก็ไม่มี” ทั้งๆ ที่ก่อนหน้านี้ ดูเหมือนพวกเขามีได้ “เห็น” ความสัมพันธ์ของตนกับภรรยาในแง่นี้มาก่อน การดึงประเด็นเรื่อง “ทุน” “สินสอด” “ขันหมาก” ที่เคย “เสีย” ไป “กว่าจะได้มีงมาเป็นเมีย” ของหมู่พราหมณ์ เป็นเครื่องขุมติการ “ได้” การ “เสีย” ในความสัมพันธ์ในครอบครัว ในแง่หนึ่ง พราหมณ์หนุ่มเหล่านี้รู้สึก “ไม่เป็นธรรม” ที่เผ่าอย่างชุกได้เมียสาว (เผ่าชราไม่คู่ควรกับหญิงสาว) และเผ่าอย่างชุกยังได้รับการปรนนิบัติพิศวีอย่างดีจากนางอมิตตดา (เผ่าชราในฐานะสามีได้การปรนนิบัติจากภรรยามากกว่าพวกตน) นอกจากนี้ ในสองวรรคสุดท้าย พวกพราหมณ์หนุ่มยังจินตนาการการต่อไปด้วยว่า “หาเมียเอาใหม่อีกสักคน ให้มันงาน พ้นไปกว่าเพื่อน ให้มันเหมือนหนึ่งนวลน้อง

¹¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 110.

¹² เรื่องเดียวกัน, หน้า 111-112.

อมิตตดา” ข้อความเชิงเทียบเคียงทั้งสองนี้คือหาเมียใหม่ให้**สววกว่า**เมียเพื่อนทั้งหลาย และสว**เหมือน**อมิตตดา สะท้อนให้เห็นทั้งความริษยาและหนทางแก้ไขความริษยานั้น โดยการ “หาเมียใหม่” เพื่อจะ “ได้” สิ่งที “เท่าเทียม” หรือ (เหมือน)อย่างอมิตตดา นักวิชาการได้วิเคราะห์ว่าความริษยาเป็นอารมณ์ที่มาจากสมมติฐานบางประการเกี่ยวกับความเป็นธรรม¹³ เกี่ยวโยงกับคำถามว่า “ใครควรจะได้อะไรจึงจะเหมาะสมถูกต้อง” ริษยาเป็นอารมณ์โกรธแบบหนึ่งที่ไม่พอใจเมื่อบุคคลรู้สึกว่าคุณไม่ได้ในสิ่งที่ตนพึงได้ อารมณ์นี้พัฒนาจากการ “เห็น” สิ่งที่ดีกว่า งามกว่า ที่ผู้อื่นในสภาพใกล้เคียงกัน**ได้**โดยที่ตนเอง**ควร**ได้แต่กลับ**ยังไม่ได้** ริษยาเป็นอารมณ์แห่งการ “เทียบเคียง” เป็นอารมณ์ที่เกิดจากการคำนวณผลประโยชน์ “มาก” “น้อย” เมื่อเทียบกับบุคคลผู้เป็นเป้าหมายแห่งความอิจฉา ก่อนที่อมิตตดาจะมาอยู่หมู่บ้านนี้ พราหมณ์หนุ่มเหล่านี้อาจเพียงเทียบเคียงภรรยาของพวกเขาตนเอง ซึ่งน่าจะเชื่อได้ว่าคงไม่มีความแตกต่างกันมากนัก ความอิจฉาริษยาจึงยังไม่เกิด แต่เมื่อชุกพอมิตตดาเข้ามาในหมู่บ้าน เงื่อนไขแห่งการเทียบเคียงก็เปลี่ยนไป

จะเห็นได้ว่า**เวสสันดรชาดก**สร้างภาพความโลภขึ้นจากชุก ความโลภ ความอยากได้ เป็นอารมณ์พื้นฐานและเป็นกุญแจสำคัญของสมาชิกในสังคมที่ดำเนินไปท่ามกลางการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ ตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยนนี้เข้าไปครอบงำและมีส่วนกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ในมิติอื่นๆ ด้วย ไม่ว่าจะเป็นครอบครัว พ่อแม่นางอมิตตดา วิถีชีวิตของชุก หรือครอบครัวเหล่าพราหมณ์ในหมู่บ้าน ทุกฝ่ายต่างมุ่งคำนวณผลประโยชน์ ต่อสู้แย่งชิง เอาชนะกันด้วยการ “ได้” มากกว่าหรือ “เสีย” น้อยกว่า ภาพแห่งการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ซึ่งดำเนินอยู่ท่ามกลางราคะจริต โทสะจริต และความอิจฉาริษยาต่างๆ เหล่านี้คือโลกแห่งสภาพแวดล้อมที่ถูกขับเคลื่อนด้วยปณิธานแห่งการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดร

ในส่วนต่อไป เราจะพิจารณาว่าการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรเป็นการเสนอ “เศรษฐศาสตร์แห่งของขวัญ” (หรือการให้) ซึ่งมาขัดขวาง เหนี่ยวรั้ง ด้านทาน จัดแย้ง วิถีทางแห่งเศรษฐศาสตร์แห่งการแลกเปลี่ยนอย่างไร ในขณะเดียวกัน การบำเพ็ญทานบารมีเพื่อ “แลก” เอาพระโพธิญาณในอนาคตของพระเวสสันดร เป็นการชี้นำสู่เศรษฐศาสตร์แห่งการแลกเปลี่ยนในระดับหนึ่งหรือไม่ อย่างไร

¹³ โปรดดูตัวอย่างงานเขียนถึงวิชาการซึ่งอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างความรู้สึกริษยา อิจฉา กับความสำนึกในความเป็นธรรมใน Joseph Epstein, *Envy: The Seven Deadly Sins* (New York: Oxford University Press, 2003).

การบำเพ็ญทานบารมีเพื่อ “แลก” เอาพระโพธิญาณ

ในขณะที่โลกของสังคมชาวบ้านเต็มไปด้วยการคำนวณ การเอาชนะกันด้วยกระบวนการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ ตัวชูโรงที่แสดงท่าทีดังกล่าวอย่างแจ่มชัดที่สุดคือชุก ที่ใช้ชีวิตด้วยข้อคำนึงเกี่ยวกับ “การได้” และจบชีวิตลงด้วยความตะกละคือ การละเมิดความพอเหมาะที่ร่างกายจะรับอาหารได้ในขณะหนึ่ง ภาพตรงข้ามกับชุกคือปณิธานแห่งการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดร ตั้งแต่แรกประสูติจากพระอุทรพระมารดา เมื่อลี้มพระเนตรซ้ายขวาเหยียดพระกรไค้ก็ทูลวอนพระมารดาว่า “ข้าแต่พระแม่เจ้า ทรัพย์อันใดของเราที่บรรดาผู้มีพระลูกนี้บำเพ็ญทาน”¹⁴ ตั้งแต่ประสูติจนทรงเติบโตใหญ่ พระเวสสันดรก็ทรงเฝ้ามองบริจาคนิธิเป็นนิจ แต่การประกาศอย่างชัดเจนว่าทรงตระหนักในพันธกิจแห่งพระโพธิสัตว์เป็นครั้งแรกก็เมื่อทรงมีพระชนม์แปดพรรษา ในชาดกเล่าว่า “ในปราสาทรัตนพิมานทอง จึงทรงดำริโดยคลองพุทธภูมิภาคพระโพธิญาณว่า อาตมะบริจาคนิธิ อลังการรัตนภูมิตประเสริฐก็เป็นที่พาทริกทานอันล้ำเลิศ ควรจะเลื่อมใส ถ้าแล้ว ยากผู้ใดจะปรารณาด้วยหทัยเลื้อดเนื้อ ก็เชื่อบริจาคนิธิให้เป็นทาน จะแลกเอาพระโพธิญาณอันยวดยิ่ง”¹⁵ การประกาศครั้งนี้ได้รับการตอบย้ำอีกครั้งหนึ่งเมื่อทรงบริจาคนิธิช้างปัจจันตคัลให้เหล่าพราหมณ์จากแคว้นกลิงคราฐ แล้วถูกประหารราชบุตรช้วนครสีพีเนรเทศไปอยู่ป่า เมื่อพระองค์ทราบความจากนายนักการ พระเวสสันดรตรัสว่า “อย่าว่าแต่เสวตชาพาหิรทานที่เราบริจาคนิธิ ถึงอัมมัตติกทานอันยอดเยี่ยมยิ่งก็ให้ ถ้ามียากผู้ใดปรารณาซึ่งพาหิรทานอันนี้เนรเทศทั้งคู่ เราก็อาจจะเชิดชูออกบริจาคนิธิให้เป็นทาน จะแลกเอาพระโพธิญาณในเบื้องหน้า อย่าว่าแต่จะต้องบำเพ็ญทานนิยกรรมทำโทษ ถึงไพร่ฟ้าเขาจะพิโรธรอนราญประหารชีวิต เราก็มิได้คิดย่อท้อที่จะบำเพ็ญทาน”¹⁶

ในระดับหนึ่ง การบริจาคนิธิตามสถานภาพก็มิได้เป็นการทำทนายระบบการแลกเปลี่ยนผลประโยชน์ของสังคม ดังที่ได้อภิปรายแล้ว แต่ในฐานะพระโพธิสัตว์ การบำเพ็ญทานบารมีของพระองค์ โดยเฉพาะช้างปัจจันตคัลและบุตรภริยาทาน ได้ก่อความวุ่นวายโกลาหลในกรุงสีพี และในครรลองชีวิตครอบครัวของพระเวสสันดรถึงกับต้องถูกเนรเทศไปอยู่ป่า นักวิชาการผู้ศึกษาเศรษฐศาสตร์แห่งของขวัญได้ตั้งข้อสังเกตว่า การให้สื่อประสบการณ์ที่มีความหมายซับซ้อนหลายแง่มุมด้วยกัน ได้แก่

- ประการแรก การให้เป็นการปฏิเสธผลประโยชน์เฉพาะตน หรือการคำนวณถึงผลที่เห็นแก่ตัว
- ประการที่สอง การให้เป็นการเชิดชูยกย่องความมีใจกว้าง กล่าวคือ การให้ที่ไม่หวังผลตอบแทน

¹⁴ เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์, หน้า 18.

¹⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 19.

¹⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 33-34.

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าการให้ในสองมิติข้างต้นจะชี้ไปสู่การ “ลดอัตรา” ตัวตนของบุคคล แต่ในขณะเดียวกัน นักวิชาการก็ได้ชี้สู่มิติที่สาม ได้แก่ ข้อสังเกตที่ว่า การให้ไม่เคยปราศจากการตระหนักอยู่ในตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยนเสมอไป หรือแม้แต่การยอมรับสารภาพว่ามีความจริงแห่งการแลกเปลี่ยนอย่างใจกว้าง (Truth of generous exchange) ซ่อนอยู่เบื้องหลัง นักมานุษยวิทยาคนสำคัญที่ศึกษาเรื่องการให้ของขวัญเสนอข้อสังเกตอันน่าทึ่งว่า “สังคมจ่ายราคาตนเองด้วยเหรียญปลอมแห่งความฝันอยู่เสมอ”¹⁷

น่าสังเกตว่าการวิเคราะห์ดังกล่าวเกี่ยวข้องกับนัยทางจริยธรรมของการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดร มักจะมองการให้ทานของพระเวสสันดรในแง่มุมสองข้อแรก โดยยังไม่ได้วิเคราะห์ให้เห็นแง่มุมที่สามแต่อย่างใด¹⁸ กล่าวคือ เมื่อวางการวิเคราะห์การบำเพ็ญทานภายใต้ชุดความสัมพันธ์แห่งการแลกเปลี่ยนเพื่อผลประโยชน์ทั้งมวลที่กล่าวมาข้างต้นนี้ เราจะเห็นได้ชัดเจนว่าพระเวสสันดรเองก็ยอมรับอย่างเปิดเผยว่า การบำเพ็ญทานบารมีทั้งมวลเป็นไปเพื่อ “แลก” เอาพระโพธิญาณในเบื้องหน้า ซึ่งหมายความว่าพระเวสสันดรเองก็ได้ปฏิเสธตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยนในฐานะพระโพธิสัตว์ เพียงแต่ทรงบริจาคนั้นโดยไม่หวังผลตอบแทนในระดับสังคมที่ทรงดำรงชีพอยู่เท่านั้นแน่นอนว่าเราอาจตั้งคำถามต่อไปได้ว่าการหวังเอาพระโพธิญาณนั้นในที่สุดแล้วเป็นไปเพื่อประโยชน์ของใคร หากคำตอบคือเป็นไปเพื่อช่วยมนุษยชาติทั้งมวลให้พ้นทุกข์ เราอาจเห็นว่าการ “แลก” เอาพระโพธิญาณในครั้งนี้เป็นปณิธานที่ชอบธรรม เพราะในที่สุดแล้วมิได้เป็นไปเพื่อตนเอง

ดังที่ได้กล่าวแล้วว่า พระเวสสันดรทรงประกาศอย่างชัดเจนตั้งแต่การให้ช้างปัจจัยนาคแก่เหล่าพราหมณ์ว่าทรงบริจาคนั้นเพื่อ “แลก” เอาพระโพธิญาณในเบื้องหน้า คำสารภาพเกี่ยวกับตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยนนี้เกิดขึ้นครั้งแล้วครั้งเล่า โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อพระเวสสันดรเองยืนยันว่าไม่มีเหตุผลอื่นใดเลยที่จะ “อธิบาย” การบริจาทานของพระองค์ได้ พระเวสสันดรทรงใช้เหตุผลนี้แก่พระองค์เอง แก่ชาติ และแก่พราหมณ์จำแลงผู้มาขอพระนางมัทรี ดังนี้

เมื่อทรงบริจาคว้างปัจจัยนาค ทรงตั้งพระทัยแล้วออกอุทานว่าว่า

“อันว่าผลทานของข้าจงสำเร็จแก่พระสร้อยสรเพชญโพธิญาณในอนาคตกาลนั้นเถิด”¹⁹

¹⁷ Pierre Bourdieu, “Marginalia – Some Additional Notes on the Gift,” in Alan D. Schrift, *The Logic of Gift*, Op. Cit., p. 231. คำกล่าวข้างต้นเป็นของ Marcel Mauss ที่ Bourdieu อ้างไว้ ความว่า “Society always pays itself in the counterfeit coin of its dream.”

¹⁸ ตัวอย่างสำคัญของงานวิชาการที่เสนอการวิเคราะห์โดยสะท้อนข้อขัดแย้งทางศีลธรรมจากการบำเพ็ญทานบารมีของพระโพธิสัตว์ต่างๆ ในเชิงอรรถที่ 13, 14, 15, 16, 17 (ที่ปรากฏในรายงานฉบับสมบูรณ์)

¹⁹ เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์, หน้า 28.

เมื่อทรงบริจาทกัณหาชาติแก่ชุก ก็ได้ให้คำอธิบายแก่ชาติผู้ซ่อนอยู่ในสระน้ำว่า
 “เจ้าจงมาเป็น**สำเภาทองธรรมชาติ** อันนายช่างชาญฉลาดจำลองทำ ... ครั้นเวลาอายุพุดมา
 เฉื่อยฉิว สำเภาทองก็จะล่องลวไปตามลม สรรพสัตว์ก็จะชื่นชมโสมนัส ถึงจะเกิดลมกาฬ
 พานกะพัดพัด คือโลโกลึงจะโตะแสน โตะตั้งดีเป็นลูกคลื่นอยู่ครั้นโครมโถมกะแทก สำเภา
 นั้นก็มีไฉวอกแวกหวั่นไหว ก็จะแล่นระรี่เรื่อยเรื่อยไปจนถึงเมืองแก้วอันกล่าวแล้วคือ**อม
 ตมหานครนฤพาน** พระลูกเอ๋ย เจ้าจะนั่งนานอยู่ใยในสระศรี จงขึ้นมาช่วยยกยอดปิยะบุตร
 ทานบารมี แต่ในครั้งเดียวนี้เถิด”²⁰

เมื่อทรงบริจาทกัณหาชาติ ก็ทรงเปล่งพระปณิธานว่าดังนี้
 “พราหมณ์เอ๋ย อันองค์เอกอัครราชกัญญา เราก็แสนเสนาหาดังดวงหทัยแล่นย่นเนตร แต่เรา
 รักพุทธรัตนสวรสยศวินเสนาสุด ยิ่งกว่าองค์อนงค์นุชสักแสนเท่า อันว่ากัณหาทานของเรา
 จงให้สำเร็จ แก่พระสร้อยสรพเพชญ์คาญาณในอนาคตกาลโน้นเถิด”²¹

เมื่อพิจารณาในแง่หนึ่ง การให้จะเป็นการให้ที่แท้จริงก็ต่อเมื่อทั้งผู้ให้และผู้รับไม่เห็นว่าเป็นการให้และรับ ทั้งนี้เพราะการให้ “ที่แท้จริง” ต้องไม่เกี่ยวข้องกับ “ผลตอบแทน” ใดๆ ไม่ว่าจะเป็นความรู้สึกเป็นหนี้บุญคุณผู้ให้ หรือความสัมพันธ์ฉันมิตรที่จะดำเนินต่อไป หรือผลที่จะเกิดขึ้นแก่ผู้ให้และผู้รับในอนาคต²² อย่างไรก็ตาม การนิยามดังกล่าวก็เป็นการปฏิเสธหรือลบล้างละเมิดการกำหนดความหมายที่ผู้ให้ “ตั้งใจ” ให้ หรือเป็นการวิเคราะห์จากแง่มุมภายนอกในฐานะผู้สังเกตการณ์ที่ไม่ยอมรับการกำหนดความหมายของการกระทำด้วย “เจตนา” ของผู้กระทำเอง²³ ในกรณีการบริจาทบุตรกัณหาทานของพระเวสสันดร เราจะเห็นได้ว่าพระองค์ทรงขอให้ลูกคือชาติมาเป็น “สำเภาทองธรรมชาติ” เป็น**เครื่องมือ**พาพระองค์ไป “มหานครนฤพาน” ในส่วนที่เกี่ยวกับพระนางมัทรี พระองค์ก็ทรงสารภาพว่าทรง “รัก” พระโพธิญาณมากกว่าพระนางมัทรี “สักแสนเท่า” พระองค์กำลังขอให้ความรักหนึ่งซึ่งน้อยกว่าจึงยินยอมเสียสละเป็นเครื่องมือสู่อีก “ความรักหนึ่ง” ในอนาคต

²⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 217-218.

²¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 275.

²² โปรดดู Alan D. Shrift, *The Logic of the Gift*, Op. Cit., p. 234.

²³ โปรดดูบทวิเคราะห์ความสำคัญของเจตนาของผู้กระทำในการกำหนดความหมายของการกระทำและการกำหนดผู้รับผิดชอบการกระทำใน Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, Translated by Kathleen Blamey (Chicago and London: University of Chicago Press, 1990).

พิจารณาในแง่หนึ่ง อาจกล่าวได้ว่าพระเวสสันดรไม่ได้ “ให้” อะไรจริง เพราะพระองค์เองทรงประกาศหลายครั้งว่าการให้ช้าง บุตร ภริยา ล้วนเป็นการ “ให้” ที่กลายเป็นการ “แลกเปลี่ยน” กับพระโพธิญาณอันสูงส่งล้ำค่าในอนาคต การทอดยาวออกไปของกาลเวลาที่ “รอ” วันเวลาที่ผลตอบแทนแห่งการให้ในครั้งนี้จะบังเกิดขึ้น เป็นเครื่องแสดงว่าการ “ให้” แท้จริงแล้วเป็นการแลกเปลี่ยนรูปแบบหนึ่งที่ทอดยาวออกไป เป็นการแลกเปลี่ยน “เชิงคุณภาพ” ที่ไม่ได้คำนวณนับ “สิ่งแลกเปลี่ยน” อย่างเป็นปริมาณชัดเจน ซึ่งจะทำให้ความสัมพันธ์เชิงการแลกเปลี่ยนจบสิ้นไปในคราวเดียว เมื่อเราซื้อสินค้าชิ้นหนึ่งด้วยจำนวนเงิน 100 บาท เมื่อเราจ่ายเงินตามจำนวนที่กำหนดเป็นราคาไว้ ความสัมพันธ์เชิงการแลกเปลี่ยนก็จบลงไปที่ทันที แต่หากเป็นกรณีความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ การแลกเปลี่ยนจะไม่ชัดเจนเชิงปริมาณ เช่น ความกตัญญูของบุตรธิดา ไม่น่าจะแปรผันตามปริมาณเงินทองทรัพย์สินที่บิดามารดาใช้ไปหรือ “เสีย” ไปในการเลี้ยงดูบุตรธิดาจนเติบโตใหญ่ เป็นต้น หรือกรณีที่ผู้ใช้บริการทางเพศต้องการจะเปลี่ยนความสัมพันธ์เชิงแลกเปลี่ยนจาก “ค่าบริการ” เป็นการให้ “ของขวัญ” ก็เท่ากับเป็นการแสดงเจตนาที่อยากจะคงความสัมพันธ์ต่อไปมิให้จบสิ้นในคราวเดียว²⁴ ด้วยข้อพิจารณาเหล่านี้ เราสามารถกล่าวได้ว่าการบริจาคตานของพระเวสสันดร ในที่สุดแล้วแทนที่จะเป็นการ “ให้” ที่ “ไม่หวังผลตอบแทน” อย่างแท้จริง กลับเป็นการแสดงออกซึ่งความสัมพันธ์เชิงแลกเปลี่ยนที่ทอดยาวต่อไปในอนาคต คำถามต่อไปที่น่าพิจารณาคือ พระปณิธานหรือเจตนาที่หวังผลในพระโพธิญาณนั้นจะลงล้าง “ความหมาย” แห่งการให้หรือการบริจาคของพระเวสสันดรได้หรือไม่

ในพุทธปรัชญา เจตนาเป็นเครื่องนิยามกรรมหรือการกระทำที่มีนัยทางจริยธรรมของมนุษย์²⁵ ในขณะเดียวกัน บ่อยครั้งการกระทำของมนุษย์มีหวังโชแห่งสาเหตุและผลที่ทอดยาวออกไปในอนาคต และเจตนาของมนุษย์ก็ซับซ้อน ปอล ริเกอร์ นักปรัชญาสายเฮอมานูติคส์คนสำคัญอธิบายว่า การกระทำของมนุษย์เกิดขึ้นจาก “ความตั้งใจ” หรือเจตนาของประธานผู้กระทำที่ทอดยาวออกไปในอนาคต การกระทำของมนุษย์เริ่มต้นหวังโชแห่งการกำหนดความหมายเมื่อประธาน “ตั้งใจจะ” (intend to) ทำอะไรบางอย่าง เช่น ยกมือเรียกรถแท็กซี่ ในขณะเดียวกัน ความตั้งใจนี้อาจไม่ได้จบลงที่การกระทำใดการกระทำหนึ่งต่อหน้าเท่านั้น แต่ความตั้งใจนี้ประกอบกับการกระทำ “เพื่อที่จะ” (in order to) “ทำ” อะไรบางอย่างสืบเนื่องต่อไปในอนาคต ริเกอร์

²⁴ โปรดดูการวิเคราะห์การแสดงความสัมพันธ์ที่ไม่เกี่ยวเนื่องด้วยบุคคล (Impersonal) ในการแลกเปลี่ยนด้วยเงินและความสัมพันธ์ระหว่างเงินกับการขายบริการทางเพศ ใน Georg Simmel, *The Philosophy of Money* (London and New York: Routledge, 1990), chapter 5.

²⁵ โปรดดูการอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างเจตนากับกรรมในพุทธศาสนาใน พุทธทาสภิกขุ, *กรรมเหนือกรรม* (กรุงเทพฯ: อตัมมโย, ไม่มีปีที่พิมพ์).

ยกตัวอย่างที่นักปรัชญาสายปรัชญาวิเคราะห์ จี อี เอ็ม แอนสคอมบ์ ตั้งโจทย์สมมติไว้ เพื่อแจกแจงให้เห็นว่าเจตนาของมนุษย์นั้นทอดยาวออกไปได้ไกลมาก การตัดสินใจรับผิดชอบทางศีลธรรม หรือความถูกต้องของการกระทำหนึ่งๆ จึงมีความซับซ้อนมาก เราจะยกตัวอย่างสำคัญที่ริเกอร์ปรับใช้จากแอนสคอมบ์ เพื่อทำความเข้าใจประเด็นเกี่ยวกับการที่เจตนาทอดยาวออกไป แล้วจึงวิเคราะห์การบำเพ็ญทานบารมีเพื่อ “แลก” เอาโพธิญาณในอนาคตของพระเวสสันดรต่อไป

ชายผู้หนึ่งกำลังปั้มน้ำเข้าที่เก็บซึ่งต่อเข้าท่อน้ำดื่มในบ้านหลังหนึ่ง มีคนพบวิธีทำแหล่งน้ำให้เป็นพิษอย่างเป็นระบบด้วยยาพิษร้ายซึ่งส่งผลสะสม แต่ผลของยาพิษจะยังไม่เป็นที่สังเกตจนกว่าจะเสียชีวิตไม่ได้แล้ว มีหัวหน้าพรรคกลุ่มเล็กจำนวนหนึ่งมาอาศัยอยู่บ้านนี้พร้อมครอบครัวอย่างสม่ำเสมอ คนกลุ่มนี้ปกครองรัฐใหญ่แห่งหนึ่ง และกำลังฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ชาวยิว อีกทั้งอาจกำลังวางแผนก่อสงครามโลก ชายที่วางยาพิษใส่ในน้ำได้คำนวณแล้วว่า หากผู้คนเหล่านี้ถูกกำจัดไป คนดีจำนวนหนึ่งจะได้อำนาจและปกครองอย่างดีหรืออาจก่อตั้งอาณาจักรแห่งสวรรค์บนแผ่นดินโลก และให้ชีวิตที่ดีแก่ผู้คนทั้งหมด ชายคนนี้ได้เผยแพร่คิเคะเนของตนพร้อมกับเรื่องยาพิษให้แก่ชายผู้กำลังปั้มน้ำ ความตายของผู้อาศัยในบ้านนั้นย่อมจะส่งผลต่างๆ มากมาย ตัวอย่างเช่น คนจำนวนหนึ่งที่ไม่เป็นที่รู้จักของคนเหล่านี้จะได้รับมรดกตกทอด โดยที่พวกเขาไม่ระแคะระคายแม้แต่น้อย²⁶

คำถามที่ริเกอร์ตั้งเกี่ยวกับข้อความข้างต้นคือ ชายผู้นี้กำลังทำอะไร ? อะไรคือคำบรรยายการกระทำของเขา? ริเกอร์เสนอว่าคำตอบต่อคำถามดังกล่าวขึ้นอยู่กับ การจับ “เหตุผล” ของการกระทำในแต่ละขั้นตอนว่าจะมองทอดยาวไปถึงจุดใด กล่าวคือ เราอาจตอบว่ามีการกระทำ 4 การกระทำ หรืออาจตอบว่ามีการบรรยาย 4 ชุดต่อการกระทำเดียว ได้แก่ การปั้มน้ำ การเติมน้ำในบ่อ การวางยาพิษผู้อยู่อาศัย การก่อสงคราม²⁷ ในบทวิเคราะห์ ริเกอร์ต้องการชี้ให้เห็นว่า การ “บรรยาย” การกระทำของมนุษย์จะกระทำเพียงจากแง่มุมบุคคลที่สามจากภายนอกเหมือนกับการบรรยายข้อเท็จจริงเกี่ยวกับโต๊ะเก้าอี้ไม่ได้ หากแต่ต้องพิจารณามิติ “อัตวิสัย” ของผู้กระทำในแง่การมีเจตนา หรือ “ตั้งใจจะ” ทำอะไรบางอย่าง ในกระบวนการวิเคราะห์จากแง่มุมการกำหนดความหมายของผู้กระทำนั้นเอง ริเกอร์ชี้ให้เห็นว่าการมีเจตนาของมนุษย์นั้นเป็นกระบวนการที่ทอดยาวออกไปในอนาคตอย่างซับซ้อน แม้การถามว่า “เรากำลังทำอะไรอยู่” ก็ใช่ว่าจะกำหนดให้ชัดเจนเด็ดขาดลงไป

²⁶ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, Op, Cit., p. 71, footnote 12. การแปลบทตอนนี้เป็นของผู้วิจัย ผู้วิจัยไม่ได้แปลย่อหน้าสุดท้าย เพราะเห็นว่าสามารถอธิบายประเด็นที่เกี่ยวข้องตรงนี้ได้พอเพียงในย่อหน้าแรก

²⁷ Ibid.

ได้ หากเราใช้ข้อพิจารณาเพื่อ “อ่าน” การบำเพ็ญทานของพระเวสสันดรกับเจตนาหรือปณิธานที่จะใช้การบริจาคเพื่อแลกเอาพระโพธิญาณในอนาคต เราสามารถวิเคราะห์การบำเพ็ญทาน เช่น การบริจาคบุตรภริยา ในฐานะการกระทำหนึ่ง แต่เจตนาที่กระทำครั้งนี้เป็นการกระทำเพื่อเป้าหมายอื่นต่อไป (in order to, in view of) หากเราใช้เป้าหมายสุดท้ายเป็นเครื่องนิยามการกระทำ เราก็จะเห็นการบำเพ็ญทานเป็นการกระทำรอง (secondary action) เมื่อวางการกระทำนี้ลงบนกระบวนการที่นำสู่เป้าหมายสุดท้าย หรือคือเหตุผลเบื้องต้น (primary reason) ซึ่งจะบรรลุผลก็ต่อเมื่อได้กระทำการกระทำรองสำเร็จไปแล้ว เมื่อวิเคราะห์ในแนวนี้อาจกล่าวได้ว่าพระเวสสันดรอาจจะไม่ได้กำลัง “แลก” การบำเพ็ญทาน “กับ” พระโพธิญาณ แต่กำลังมีเจตนาหรือตั้งใจจะ (in order to) กระทำการบำเพ็ญทานเพื่อ (in order to) บรรลุเป้าหมายอื่นต่อไปในอนาคต

การวิเคราะห์เป้าหมายที่ทอดยาวออกไปเป็นประเด็นสำคัญยิ่งต่อการถกเถียงเรื่องความรับผิดชอบทางศีลธรรมของพระเวสสันดร ในเมื่อการบริจาคบุตรภริยาทานเป็นการให้ในฐานะพระโพธิสัตว์ซึ่งส่งผลกระทบกระเทือนอย่างรุนแรงต่อพระองค์เอง ต่อครอบครัว ต่อชาวเมืองสีพี แม้แต่ต่อความสัมพันธ์ระหว่างรัฐในสมัยของพระองค์ “การบรรยาย” การบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดร หากพิจารณาเป็น *ส่วนหนึ่ง* ของการสะสมบารมีเพื่อบรรลุโพธิญาณ ก็จะมี ความหมายที่ต่างออกไปจากการบรรยายการบริจาคบุตรภริยาในฐานะการให้ (ละทิ้ง?) ครอบครัว ซึ่งเป็นการบรรยายการกระทำที่จำกัดกรอบความหมายไว้ที่การกระทำหนึ่งเดียวเฉพาะหน้าโดยจำกัดเจตนาไว้ที่การกระทำนั้นเอง โดยยังไม่เชื่อมโยงกับแนวคิดการบำเพ็ญทานบารมีเพื่อบรรลุพระโพธิญาณในอนาคต

นอกเหนือจากการวิเคราะห์การกระทำในแง่ของเจตนาที่ทอดยาวออกไปแล้ว เรายังต้องวิเคราะห์ระบบความหมายของการกระทำ (semantics of action) ซึ่งเกิดขึ้นในโลกแห่งชนบจาริตที่สร้างกฎเกณฑ์ความหมายร่วมกันเพื่อบ่งบอกว่าเรากำลังทำอะไรอยู่ ตัวอย่างที่ ปอล ริเกอร์ ยกเพื่อแสดงประเด็นนี้คือ เมื่อเรายกแขนขึ้น เราอาจจะกำลังเรียกรถแท็กซี่เมื่ออยู่บนท้องถนน *หรือ* เราอาจจะกำลังขอแสดงความคิดเห็นในห้องเรียน *หรือ* เราอาจจะกำลังทักทายเพื่อนในภัตตาคาร *หรือ* เราอาจจะกำลังลงคะแนนเสียงไม่ไว้วางใจรัฐบาลในรัฐสภา ความหมายของการยกแขนขึ้นขึ้นอยู่กับกฎกำหนดความหมาย (constitutive rules) ที่สังคมตกลงร่วมกันเพื่อบ่งบอกว่าสมาชิกในสังคมนั้นในบริบทเฉพาะหนึ่งกำลังทำอะไรอยู่²⁸ หากเรา “อ่าน” การให้เหตุผลของพระเวสสันดรเมื่อทรงกล่าวข่าหลายครั้งในหลายโอกาสว่า พระองค์มีเป้าหมายเพื่อพระโพธิญาณในภายหน้าในฐานะการบ่งบอก “กฎกำหนดความหมาย” การให้หรือการบริจาคทรัพย์สินผู้คนทั้งปวงว่าเป็น “การบำเพ็ญทานบารมี” เป็นการสะสมพลังทางสัญลักษณ์และจิตวิญญาณให้เข้มแข็งแกร่งกล้าพอเพียงแก่การ

²⁸ Ibid., pp. 56-87.

เป็นปัจจัยเกื้อหนุนการบรรลุธรรมในพระชาติต่อไป เราก็จะเห็นได้ว่ามีเพียงพระนางมัทรีเท่านั้นที่ดูจะไม่เพียงยอมรับ แต่พอจะ “เข้าใจ” เป้าหมายในอนาคตของพระเวสสันดรด้วย ในขณะที่บุคคลอื่นๆ รอบข้าง ไม่ว่าจะเป็นพระนางศุภสีพระมารดา หรือชาติต่างเป็นผู้ยอมรับการบริจาคนั้นอันยิ่งใหญ่ของพระเวสสันดร ส่วนกัณหานั้นถึงกับกล่าวว่า “เจ้าประคุณของลูกเอ๋ย อย่าว่าลูกนี้ดูถูกที่จะได้กลับมาเป็นพ่อลูกสืบไปนั้นอย่าสงกา ด้วยว่าเลือดและเนื้อจะเป็นภักษาของตาพราหมณ์”²⁹ แต่พระนางมัทรีกล่าวว่า “ด้วยภริยาทานบารมีคือข้าพระบาทอันยินยอมพร้อมด้วยพระราชศรัทธาในกุศลเจตนาอันแล้วแล”³⁰

กล่าวโดยสรุปคือ การถกเถียงเรื่องความรับผิดชอบทางศีลธรรมของพระเวสสันดร ขึ้นอยู่กับการใช้กรอบการวิเคราะห์ที่ทอดยาวออกไปมากน้อยเพียงใด ถ้ากำหนดกรอบการวิเคราะห์ไว้เฉพาะในตัวเอง เราจะเห็นการให้ทานของพระเวสสันดรในฐานะการละทิ้งครอบครัว หรือการให้ทานที่จำเป็นต่อการแสวงหาพระโพธิญาณในอนาคตในขณะเดียวกัน หากเราใช้กรอบการวิเคราะห์ที่ทอดยาวออกไปถึงพระชาติต่อไปที่พระเวสสันดรประสูติเป็นเจ้าชายสิทธัตถะและบรรลุโพธิญาณตามปณิธานได้สำเร็จ เราก็จะเห็นความหมายของการให้บุตรภริยาในฐานะ “ทานบารมี” อันเป็นเงื่อนไขจำเป็นต่อการบรรลุโพธิญาณ ซึ่งจะทำให้การบริจาคนั้นของพระเวสสันดรมิได้อยู่ในตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยนอีกต่อไป

²⁹ *เวสสันดรชาดก ทำนองหลวง ๑๓ กัณฑ์*, หน้า 232. ถึงแม้ว่ากัณหาได้เอ่ยถึงอนาคตชาติในที่นี่แต่ในตอนท้ายเรื่องพระเวสสันดรชาดก ก็ได้แจ่มแจ้งว่ากัณหาไปเกิดเป็นนางอุบลวรรณาเถรี แต่มิได้เป็นราชธิดาของเจ้าชายสิทธัตถะในพระชาติต่อไป ในขณะที่ชาลีมาเกิดเป็นพระราหุลในพระชาติต่อไป โปรดดูเพิ่มเติมในเรื่องเดียวกัน, หน้า 359-360.

³⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 278.

เอกสารประกอบการสัมมนา

“กรรมในกำมือ ? ความเป็นธรรมในปรัชญาและศาสนา”

วันจันทร์ที่ 14 กรกฎาคม 2551

ณ ห้อง 301 คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ (ท่าพระจันทร์)

จริยศาสตร์แห่งความอาทรในขงจื้อ

สนับสนุนโดย : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ฉบับร่าง ห้ามอ้างอิงหรือเผยแพร่

เอกสารประกอบการสัมมนา “กรรมในกำมือ ? ความเป็นธรรมในปรัชญาและศาสนา”

วันจันทร์ที่ 14 กรกฎาคม 2551

ณ ห้อง 301 คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

จริยศาสตร์แห่งความอาทรในขงจื๊อ

สนับสนุนโดย : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ฉบับร่าง ห้ามอ้างอิงหรือเผยแพร่

จริยศาสตร์แห่งความอาทรในขงจื๊อ

เหมือนมด มุกข์ประดิษฐ์

1. บทนำ

งานวิจัยนี้มุ่งแสดงความสอดคล้องกันระหว่างจริยศาสตร์แห่งความอาทรซึ่งเกี่ยวข้องกับปรัชญาสตรีนิยม กับจริยศาสตร์ของขงจื๊อซึ่งเห็นได้ในคัมภีร์ขงจื๊อ (*the analect*) ข้อสันนิษฐานหลักก็คือ จริยศาสตร์แห่งความอาทรและปรัชญาขงจื๊อมีความเข้ากันได้หลายประการที่สำคัญ จริยศาสตร์แห่งความอาทรและปรัชญาขงจื๊อมีข้อสมมติฐานเบื้องต้นหลายประการเกี่ยวกับโลก ชีวิต และลักษณะพื้นฐานของความเป็นมนุษย์ที่แตกต่างจากจริยศาสตร์กระแสหลักตะวันตก ความเข้าใจที่ต่างออกไปนี้ทำให้เกิดจริยศาสตร์ที่เปิดพื้นที่ให้กับ ความรัก ความอาทร ความสัมพันธ์ ความกตัญญู กล่าวโดยรวมก็คือเป็นจริยศาสตร์ที่ผูกพันอยู่กับสถานการณ์เฉพาะของบุคคล ทั้งในแง่ที่หมายถึงบริบทเฉพาะและความเป็นมาของบุคคล และในแง่ที่หมายถึงสถานการณ์เฉพาะที่จริยศาสตร์จะต้องเข้าไปตัดสินทางจริยธรรม ทั้งจริยศาสตร์แห่งความอาทรและขงจื๊อ ไม่มีกฎเกณฑ์ที่ตั้งไว้ก่อน สำหรับนำไปใช้ตัดสินในสถานการณ์หนึ่งๆ แต่ทั้งสองทฤษฎีแสดงให้เห็นว่า ความซับซ้อนของสถานการณ์จริงของมนุษย์เรียกร้องให้เราใช้ตัวตนทั้งหมดของเราเข้าไปสัมผัสสถานการณ์เพื่อจะเข้าใจปัญหา ในการเข้าใจนี้ไม่ได้หมายถึงการเข้าใจในทางเหตุผลซึ่งมีนัยของการแบ่งขั้ววินิยมระหว่างเหตุผล/อารมณ์ แต่การเข้าใจหมายถึงการเข้าไปรับรู้สถานการณ์ด้วยตัวตนที่ฝึกมาดีแล้วให้มีความละเอียดประณีต กระบวนการของ "การขัดเกลา" ตัวตน จึงเป็นประเด็นหลักสำหรับทั้งสองทฤษฎี นี่ย่อมหมายถึงว่า การตัดสินทางจริยธรรมมีเฉดของความถูกต้อง ซึ่งตรงกับระดับของความเป็นผู้ใหญ่ หรือความเป็นผู้ขัดเกลาแล้วของผู้ตัดสิน เมื่อเราเติบโตขึ้นทางจริยธรรม เราย่อมเห็นสถานการณ์ต่างๆ ได้อย่างละเอียดลุ่มลึกมากขึ้น มีความรู้สึกอย่างถูกต้องซึ่งหมายถึงมีความสามารถในการพิจารณาแง่มุมต่างๆ รวมถึงความรู้สึกของคน

ทั้งหลายที่เกี่ยวข้องได้อย่างละเอียดลึกซึ้ง ความสามารถในการพิจารณาแง่มุมต่างๆ และความรู้สึกของ
 คนต่างๆ ได้อย่างลึกซึ้ง ย่อมมาจากการยอมรับนับถือ ให้คุณค่า กับความสัมพันธ์ส่วนตัวที่เป็นหลักใน
 ชีวิตของเรา ในฐานะมนุษย์ที่มีลักษณะเฉพาะ ไม่เหมือนใครในโลก การฝึกหัดที่จะให้คุณค่ากับพื้นที่
 ส่วนตัว ทำให้บุคคลมีทักษะสำหรับที่จะมองมนุษย์คนอื่นในสถานการณ์ต่างๆ อย่างที่เป็นมนุษย์ที่อยู่
 ในบริบทเฉพาะเช่นกัน ทศนคติดังนี้นำไปสู่ความเข้าใจมนุษย์อย่างรอบด้าน มิได้ลดทอนมนุษย์ลงเป็น
 หน่วยหนึ่งของมนุษย์ที่เป็นสากล ทั้งจริยศาสตร์ขงจื้อและจริยศาสตร์แห่งความอาทร เชื่อมั่นว่าความดี
 ของมนุษย์ เกิดในบริบทของความสัมพันธ์ ซึ่งเป็นแหล่งกำเนิดของความอาทร ความดีของมนุษย์ไม่ได้
 เกิดเมื่อมนุษย์ละทิ้งความสัมพันธ์และก้าวข้ามไปสู่ความเป็นสากล ในทางตรงข้าม ความดีของมนุษย์
 เกิดเมื่อมนุษย์ไม่ลืมความอาทรที่มีมาก่อน ขงจื้อแสดงออกอย่างชัดเจนในตัวอย่างที่มีผู้กล่าวถึงมาก
 เรื่องชายผู้โขมยแกะ (13/18) ถ้าต้องเลือกระหว่างการพึ่งพาญาติที่เป็นสากลในการขัดเกลาคน เช่น
 กฎหมาย และการถนอมรักษาความสัมพันธ์ เช่นความสัมพันธ์ระหว่างบิดากับบุตร ขงจื้อเลือกที่จะ
 ถนอมรักษาความสัมพันธ์ การล่มสลายของความสัมพันธ์เป็นการล่มสลายของจริยธรรมของมนุษย์
 เพราะกฎหมายบังคับจะทำให้คนหลีกเลี่ยงที่จะทำผิดเพราะความกลัว หรือหลีกเลี่ยงความผิดที่ได้ทำแล้ว
 เพื่อหนีการลงโทษ แต่ความสัมพันธ์สามารถขัดเกลาจิตใจคนให้มีความอ่อนโยนพอที่จะเกิดความ
 ละอาย การเป็นคนดีสำหรับขงจื้อคือการมีดวงตาเห็นความงามในความดี ดังนั้นวิญญูชนจึงเป็นเสมือน
 ดาวเหนือ ให้ดาวทั้งปวงต่างมาห้อมล้อม (2/1) ไม่ใช่ด้วยการบังคับ แต่ด้วยการโน้มน้าวจิตใจ สำหรับ
 ขงจื้อแล้วการโน้มน้าวจิตใจเกี่ยวพันอย่างน่าสนใจกับการมีวัฒนธรรม ดังที่ขงจื้อกล่าวว่า เมื่อวิญญูชน
 อยู่ในหมู่คนที่ไร้อารยธรรม คนที่ไร้อารยธรรมย่อมกลายเป็นวิญญูชน (9/13) ดูเหมือนกับว่าขงจื้อกำลัง
 สื่อนัยว่าการมีวัฒนธรรม เช่น ศิลปะ ดนตรี พิธีกรรม การแต่งกาย ประเพณีต่างๆ มีความเกี่ยวพันกับความ
 ดี อาจเป็นว่า อารยธรรมทำหน้าที่ขัดเกลา ดึงเอาความเป็นมนุษย์ออกมา ดังเช่นศิลปะขัดเกลาจิตใจ
 หรือมองในอีกลักษณะหนึ่ง อารยธรรมสร้างบริบทสำหรับจะทำให้มนุษย์สามารถติดต่อสื่อสาร และ
 ดังนั้นจึงมีความสัมพันธ์กันได้ อย่างไรก็ตามก็ดี จากการที่ขงจื้อให้ความสนใจกับอารยธรรม (เช่นที่คัมภีร์
 ขงจื้อกล่าวถึงการฝึกฝนของวิญญูชน ซึ่งเควิด ฮอล และ โรเจอร์ เอ็มส์ อธิบายว่า คือการ ฝึกม้า ยิงธนู
 ดนตรี คำนำณ คัดลายมือ และจารีต) ¹ โดยเฉพาะอย่างยิ่งคือจารีต (หลี่) และกล่าวว่าจารีตคือการ
 แสดงออกของมนุษย์ธรรม (เหวิน) แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่า การมีคุณธรรมสำหรับขงจื้อแล้ว
 เกี่ยวพันอย่างยิ่งกับการมีความสัมพันธ์กับคนอื่น ดังนั้นคุณธรรมจึงเป็นเรื่องของความสัมพันธ์ เกิดและ

¹ David Hall and Roger Ames, *Thinking Through Confucius* (New York: State University of New York, 1987), p. 45.

ดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ ดังเช่นที่มนุษย์เองเกิดและดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ มีประวัติศาสตร์ (ดังนั้น วิทยุชนจึงไว้วัดการบรรพชน) คือการมีความสัมพันธ์กับชุมชนมนุษย์ในอดีต และมีหน้าที่ต่อ อนุชนในอนาคต จริยศาสตร์ของขงจื้อจึงเป็นจริยศาสตร์ที่อยู่ในขอบข่ายของความสัมพันธ์ระหว่าง มนุษย์ และลักษณะของมนุษย์ที่ขงจื้อทำให้โดดเด่นเพื่อพัฒนาฝึกฝนประการหนึ่งคือ การตอบสนองใน ความเห็นอกเห็นใจซึ่งกันและกันระหว่างมนุษย์ (ชู่) ในงานวิจัยนี้ข้าพเจ้ามุ่งจะชี้ให้เห็นลักษณะต่างๆที่ สอดคล้องกันระหว่างจริยศาสตร์แบบขงจื้อที่เห็นได้จากคัมภีร์ขงจื้อ และจริยศาสตร์แห่งความอาทรซึ่ง เป็นจริยศาสตร์ตะวันตกและเป็นทฤษฎีที่วิพากษ์วิจารณ์จริยศาสตร์กระแสหลักของตะวันตก คือทฤษฎี ประโยชน์นิยม (Utilitarianism) และทฤษฎีว่าด้วยหน้าที่ของค่าน้ำ (Deontology) ในประเด็นที่ว่า จริย ศาสตร์กระแสหลักได้ละเลยด้านที่เป็นอารมณ์ความรู้สึก และความสัมพันธ์ของมนุษย์ ข้าพเจ้าต้องการ ชี้ให้เห็นว่าปรัชญาขงจื้อมีแง่มุมที่ลึกซึ้งในการมองประเด็นต่างๆเหล่านี้ ปรัชญาขงจื้อเป็นปรัชญาของ ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์โดยแท้

2. จริยศาสตร์แห่งความอาทร

จริยศาสตร์แห่งความอาทรเริ่มจากงานวิจัยทางจิตวิทยาเกี่ยวกับพัฒนาการทางจริยธรรมของ เด็ก ของแคโรล กิลลิแกน ² กิลลิแกนตั้งคำถามกับงานวิจัยในเรื่องเดียวกัน ของลอเรนซ์ โคห์ลเบิร์ก (Lawrence Kohlberg) ซึ่งแยกแยะพัฒนาการทางจริยธรรมของเด็กออกเป็นหกขั้นตอน จากการเห็น แก่ประโยชน์ส่วนตัว ไปสู่การทำตามกรอบสังคม ไปสู่การทำตามกฎหมายจริยธรรมสากลที่เห็นจริงได้ด้วย การใช้เหตุผลของตัวเอง จะเห็นว่าขั้นตอนพัฒนาการตามแบบของโคห์ลเบิร์กมีลักษณะที่สะท้อนวิธี คิดตามแบบค่าน้ำ (Immanuel Kant) ที่มองความเป็นผู้ใหญ่ทางจริยธรรม (moral maturity) ว่าคือการ ที่ผู้ตัดสินใจทางจริยธรรมสามารถมีความเป็นอิสระเหนือตนเอง (autonomy) ในการตัดสินใจทางจริยธรรม ไม่พึ่งพิงและไม่ถูกผลักดันโดยสิ่งต่างๆรอบตัว โคห์ลเบิร์กศึกษาพัฒนาการทางจริยธรรมของเด็กชาย และเด็กหญิงโดยการตั้งคำถามสมมติ โคห์ลเบิร์กถามเด็กๆว่า หากชายคนหนึ่ง (ชื่อ ไฮน์ส) ต้องการยา เพื่อรักษาชีวิตของภรรยาที่ป่วยหนัก และเขาไม่มีเงินพอที่จะซื้อยา เขาควรจะขโมยยาหรือไม่ เด็กชาย (เจค) และเด็กหญิง (เอมิ) ให้คำตอบที่ต่างกัน เจคแก้ปัญหาทางจริยธรรมประหนึ่งว่ากำลังแก้ปัญหาทาง คณิตศาสตร์ เขาสามารถใช้ตรรกะเพื่อเข้าใจปัญหาทางจริยธรรมและสามารถเห็นว่ากฎหมายยังอาจมี ข้อผิดพลาด โดยที่เจคให้คำตอบว่า ไฮน์สควรจะขโมยยา เพราะว่าชีวิตคนมีค่ามากกว่าทรัพย์สิน ที่ชีวิต

² Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Massachusetts: Harvard University Press, 2003).

มีค่ามากกว่าทรัพย์สินก็เพราะชีวิตเป็นสิ่งที่ทดแทนไม่ได้ แต่ทรัพย์สินทดแทนได้ (มีนัยว่า ดังนั้นสิทธิในชีวิตจึงต้องมากกว่าสิทธิในทรัพย์สิน) และหากไอแซคถูกจับได้ ผู้พิพากษาก็ต้องเห็นใจไอแซคและตัดสินลงโทษเขาแต่น้อย (มีนัยว่า ผู้พิพากษาและไอแซคจะมีความเห็นตรงกันเพราะเป็นกฏสากล) ทั้งนี้สถานการณ์ไม่เปลี่ยนแปลงไม่ว่าไอแซคจะรักภรรยาของเขาหรือไม่ การตัดสินใจที่จะขโมยขาเป็นการตัดสินใจที่ไม่เกี่ยวกับความรู้สึกส่วนตัวของไอแซค แต่เป็นสิ่งที่ควรทำเพราะเป็นความถูกต้อง เจกตัดสินทางจริยธรรมในวิธีที่โคห์ลเบิร์กเข้าใจ และมีความคิดพื้นฐานที่สอดคล้องกับวิธีถามคำถามของโคห์ลเบิร์ก

เอมีมีวิธีมองปัญหานี้ที่แตกต่างออกไปจากเจก เธอไม่ยอมตอบว่าไอแซคควรจะขโมยขา และไม่วางทอนปัญหานี้ลงเป็นปัญหาในเชิงตรรกะ เอมีไม่ได้เห็นว่าปัญหาของไอแซคเป็นเรื่องของความขัดแย้งระหว่างสิทธิในชีวิตและสิทธิในทรัพย์สิน แต่มองว่าปัญหาของไอแซคเป็นปัญหาของความสัมพันธ์ เธอกังวลว่า หากไอแซคขโมยขาและถูกจับได้ ความสัมพันธ์ระหว่างเขาและภรรยาจะต้องสะดุดลง ภรรยาจะไม่มีผู้ดูแล เอมีพยายามหาทางออกอื่นนอกไปจากทางออกแคบๆ ที่ผู้ถามคำถามเปิดทางไว้ให้ เช่นว่า ไอแซคสามารถยืมเงินมาได้หรือไม่ สามารถพูดคุยกับคนอื่นเพื่อแก้ปัญหหรือไม่ กิลลิแกนกล่าวไว้อย่างน่าสนใจว่า สำหรับเอมีแล้ว "ปัญหานี้ไม่ใช่ปัญหาทางคณิตศาสตร์ แต่เป็นเรื่องเล่า (narrative) ของความสัมพันธ์ ที่แสดงผ่านกาลเวลา" ³ อย่างไรก็ตาม โคห์ลเบิร์กไม่เข้าใจวิธีคิดของเอมี เธอถูกมองว่าไม่มีความคิดเป็นของตัวเอง ไม่อาจแยกความถูกผิดออกจากการรักษาความสัมพันธ์ และเอมีถูกมองว่าไม่มีความสามารถในเชิงตรรกะ

กิลลิแกนสังเกตเห็นแบบแผนของวิธีคิดทางจริยธรรมของผู้หญิง ว่าสะท้อนวิธีคิดในแบบของเอมี ผู้หญิงมีแนวโน้มที่จะมุ่งเน้นรักษาความสัมพันธ์ มองตัวตนทางจริยธรรมว่าเป็นตัวตนในความสัมพันธ์ ไม่ใช่เป็นตัวตนที่โดดเดี่ยว และมองปัญหาทางจริยธรรมในกรอบของความสัมพันธ์ผ่านกาลเวลา นี่เป็น "เสียง" ที่แตกต่างอย่างสำคัญจากเสียงของค่านิยมชายที่เป็นภาษาของกฏสากลที่เป็นนามธรรม เหตุผลที่ก้าวข้ามบริบทเฉพาะ และศักดิ์ศรีของมนุษย์ที่ไม่ถูกจองจำอยู่กับสิ่งไม่แน่นอนทั้งหลายในโลก จริยศาสตร์ในแบบของค่านิยมชายเป็นการเอาขณะด้านที่เป็นร่างกายในคู่ตรงข้าม (dichotomy) เป็นชัยชนะของเหตุผลเหนืออารมณ์ ทฤษฎีจริยศาสตร์ตะวันตกจึงไม่ได้เป็นสิ่งที่ถูกหล่อหลอมขึ้นมาจากประสบการณ์ทางจริยธรรมของผู้หญิง และเป็นเขตแดนที่ผู้หญิงจะถูกกั้นไว้ที่ชายขอบเสมอไป งานวิจัยของกิลลิแกนเป็นจุดเริ่มต้นให้เกิดความพยายามที่จะสร้างตัวแบบของวิธีคิดทางจริยศาสตร์แบบใหม่ ที่สะท้อนประสบการณ์ของผู้หญิง และมองปัญหาทางจริยศาสตร์ในแบบที่ผู้หญิงมอง

³ Ibid., p. 28.

จริยศาสตร์แห่งความอาทรเป็นความพยายามที่จะให้พื้นที่กับความรักและความสัมพันธ์ เป็นการรวมเอาพื้นที่ส่วนตัวเข้ามาอยู่ในเขตแดนทางจริยศาสตร์ เนล นอดดิงส์⁴ พยายามสร้างทฤษฎีทางจริยศาสตร์ที่มีพื้นฐานอยู่บนความเชื่อที่ว่า ความรู้สึกอ่อนโยนอาทรต่อผู้อื่น และการระลึกได้ถึงความอาทรที่ผู้อื่นมีต่อเรา เป็นประสบการณ์พื้นฐานของมนุษย์ เป็นวิธีที่มนุษย์ดำรงอยู่ ดังนั้นทฤษฎีจริยศาสตร์จึงจำเป็นต้องสะท้อนความจริงข้อนี้

นอดดิงส์เสนอทฤษฎีจริยศาสตร์แนวใหม่ ที่สร้างบนพื้นฐานของงานวิจัยของกิลลิแกน ซึ่งกล่าวว่าชีวิตทางจริยธรรมของผู้หญิง รวมถึงวิถีคิดทางจริยธรรมของผู้หญิงแตกต่างจากผู้ชาย ดังนั้นทฤษฎีที่ถือกันว่าเป็นสากล และสะท้อนภาพของวิถีคิดทางจริยธรรมของมนุษย์ทุกคนเป็นการทั่วไป ที่จริงแล้วละเลยความคิดทางจริยธรรมของผู้หญิง ในหนังสือ "Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education" นอดดิงส์พูดถึงโคห์ลเบิร์กและเอมีหลายครั้ง โดยกล่าววิพากษ์วิจารณ์วิธีมอง "ในภาษาของบิดา" (language of the father)⁵ งานของนอดดิงส์คือพยายามสร้างทฤษฎีจริยศาสตร์ที่เป็นระบบ โดยสร้างจากรากฐานของชีวิตทางจริยธรรมของผู้หญิง นอดดิงส์เริ่มต้นที่ความเป็นจริงเกี่ยวกับการมีอยู่ของมนุษย์ (ontological truth) ว่ามนุษย์นั้นเกิดและเป็นอยู่ในความสัมพันธ์ลักษณะทางชีวภาพของมนุษย์ทำให้มนุษย์ไม่สามารถมีชีวิตอยู่ได้โดยปราศจากการอาทรดูแลจากคนอื่น เริ่มจากความจริงข้อนี้ นอดดิงส์ให้เหตุผลต่อไปว่า มนุษย์จึงเกิดมาโดยมีความรู้สึกที่ว่า "ความอาทรโดยธรรมชาติ" (natural caring) เป็นสิ่งดี เนื่องจากเราเห็นความอาทรว่าเป็นสิ่งดี การกระทำที่ดีคือการกระทำที่สะท้อนตัวตนของเราออกมาเป็นผู้ที่อาทร ("the one-caring") จริยศาสตร์แห่งความอาทรต่างจากความอาทรตามธรรมชาติ เช่นความอาทรที่แม่มีต่อลูก ด้วยการที่จริยศาสตร์แห่งความอาทรเกี่ยวกับการตัดสินใจที่จะเห็นตัวเองเป็นผู้ที่อาทร ซึ่งเป็นสิ่งที่มากกว่าความรู้สึกอาทรที่เกิดขึ้นมาเองในบางสถานการณ์และไม่เกิดขึ้นในบางสถานการณ์ นอดดิงส์กล่าวว่าความอาทรตามธรรมชาติไม่สามารถเกิดได้เสมอไปและไม่สามารถเกิดได้ตลอดเวลา ในสถานการณ์จริงผู้อาทรย่อมอยู่ในสถานการณ์ที่ทำให้เหนื่อย หรือเบื่อ หรืออยู่ในสถานการณ์ที่ความอาทรเป็นไปได้ยาก ในกรณีเหล่านั้นผู้อาทรย่อมระลึกได้ถึงความสัมพันธ์ที่ตนเองมีต่อผู้รับความอาทร ("the cared-for") และนอกจากนั้นยังระลึกได้ถึงความอาทรที่ตนเองเคยได้รับมาก่อน ("one's best remembrance of caring and being cared-for")⁶

⁴ Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 2003).

⁵ Ibid., p. 2.

⁶ Ibid., p. 94.

ดังนั้น ความอาทรที่เกิดขึ้นจึงเป็นความอาทรที่เกิดจากการที่ผู้อาทรตัดสินใจที่จะดำรงตนไว้ในฐานะของผู้ที่อาทร ข้าพเจ้าอยากจะมีประเด็นเกี่ยวกับจริยศาสตร์แห่งความอาทรตามแนวของนอดดิงส์ ที่จะเกี่ยวข้องกับการพิจารณาของเราในประเด็นต่อไป คือ 1) จริยศาสตร์แห่งความอาทรมีที่ให้กับอารมณ์ (sentiment) จริยศาสตร์แห่งความอาทรพูดถึงการเข้าใจและการเห็นใจ (sympathy and empathy) ความสามารถในการเข้าใจในผู้อื่น หมายถึงในสถานการณ์ของผู้อื่นอย่างที่ผ่านมาของคณานั้น ความสามารถในการใช้ความรู้สึกของตนเองไปเทียบกับความรู้สึกของคนอื่น และ "การครุ่นคำนึง" (engrossment) ที่ผู้อาทรมีต่อผู้รับความอาทร 2) มีลำดับชั้นในจริยศาสตร์แห่งความอาทร นอดดิงส์ พูดถึงวงกลมที่ซ้อนกันเป็นชั้น (concentric circle) ความอาทรเริ่มจากคนที่ใกล้ชิดตัว แล้วขยายออกไป จริยศาสตร์แห่งความอาทรในแนวของนอดดิงส์ไม่ใช่จริยศาสตร์ของความอาทรสากล แต่เป็นความอาทรต่อบุคคลเฉพาะที่อยู่ในบริบทเฉพาะ เมื่อเราอาทรต่อคนๆหนึ่ง เราเห็นรายละเอียดเฉพาะที่อยู่ในความสัมพันธ์ระหว่างเรากับคนๆนั้น คนแต่ละคนที่เราอาทร ไม่อาจถูกมองเป็นมนุษย์ที่เป็นสากลเท่ากันหมด แต่เป็นคนๆนั้นที่เป็นพ่อแม่ เป็นเพื่อน ที่แทนที่ไม่ได้โดยคนอื่น และความอาทรของเราเริ่มจากคนที่อยู่ในวงกลมในสุด แล้วขยายออกไปถึงวงกลมวงนอกออกไป 3) การตอบสนองต่อกัน (reciprocity) นอดดิงส์กล่าวว่า ผู้อาทรและผู้รับความอาทร ล้วนมีอิทธิพลต่อกันในทางจริยศาสตร์ ผู้อาทรจะไม่สามารถดำรงอุดมคติของความอาทรไว้ได้ ถ้าผู้รับความอาทรไม่แสดงออกอย่างเหมาะสม เช่นแสดงออกถึงความรับรู้ยินดี (appreciative) ต่อผู้อาทร และไม่เรียกร้องมากเกินไป หรือเรียกร้องอย่างไม่เกรงใจ ซึ่งในที่สุดแล้วการกระทำเหล่านี้จะผลักดันให้ผู้อาทรเลิกที่จะอาทร และไม่สามารถดำรงอุดมคติของตนเองไว้ได้ 4) ไม่มีกฎเกณฑ์ที่ตายตัว ในแต่ละกรณีผู้อาทรจะพิจารณาบริบทเฉพาะของสถานการณ์นั้นๆ โดยดูจาก ความรู้สึกของผู้อาทร ความคาดหวังของผู้ที่ได้รับความอาทร และสิ่งที่ความสัมพันธ์นั้นๆเรียกร้อง เช่นคำว่าเราอยู่ในฐานะอย่างไรต่อผู้ที่มีความอาทร

3. จริยศาสตร์ของขงจื้อ

เมื่อเราพูดถึงจริยศาสตร์ของขงจื้อ เราหมายถึงความคิดทางจริยธรรมที่ได้จากชุดของบทสนทนาที่ไดรรวบรวมไว้ในหนังสือ "คัมภีร์ขงจื้อ" ซึ่งไดรรวบรวมขึ้นภายหลังจากที่ขงจื้อเสียชีวิตแล้ว โดยการสืบทอดต่อกันมานับจากลูกศิษย์ของขงจื้อ ความคิดในคัมภีร์นั้นมีที่มาจากประเพณียาวนานที่มีมาก่อนยุคสมัยของขงจื้อเอง ซึ่งขงจื้อมองว่าตนเองคือผู้สืบทอดและส่งต่อไปยังคนรุ่นหลัง เป็นเรื่องยากที่จะเริ่มกล่าวถึงระบบความคิดที่ลุ่มลึกและกว้างขวางเช่นนี้ ดังนั้นข้าพเจ้าจึงอยากจะมีพูดถึงขงจื้อด้วยการใช้การพิจารณาที่ลักษณะของตัวคัมภีร์เอง เพื่อเป็นจุดเริ่มต้นไปสู่ความคิดของขงจื้อ ลักษณะเฉพาะที่น่าสนใจประการหนึ่งของคัมภีร์ขงจื้อก็คือการที่คัมภีร์นี้เป็นบันทึกของบทสนทนา

ความสำคัญของการเป็นบทสนทนาก็คือความคิดที่แสดงออกในคัมภีร์นี้ล้วนแสดงออกในบริบทเฉพาะของสถานการณ์ใดสถานการณ์หนึ่ง และแสดงออกต่อลูกศิษย์คนใดคนหนึ่ง ในหลายครั้งขงจื๊อให้คำตอบต่างกันต่อคำถามเดียวกัน

"จื๊อลู่ถามว่า ควรปฏิบัติสิ่งที่ได้ยินในทันทีหรือไม่ อาจารย์ตอบว่า "เจ้ามีพ่อและพี่ชายอยู่ ทำไมจึงถือหลักว่าต้องปฏิบัติสิ่งที่ได้ยินในทันที"

หฺวานโหยวถามคำถามเดียวกัน อาจารย์ตอบว่า "ให้ปฏิบัติสิ่งที่ได้ยินในทันที"

กงซีหฺวถามอาจารย์ว่า "เวลาโหยวถามว่าเขาควรปฏิบัติสิ่งที่ได้ยินในทันทีหรือไม่ อาจารย์ตอบว่า "มีพ่อและพี่ชายไว้ปรึกษา" แต่เมื่อฉิวถามคำถามเดียวกัน อาจารย์กลับตอบว่า "ให้ปฏิบัติทันที" ศิษย์ชื่อ ฐู่สีกสงสัย จึงขอให้อาจารย์อธิบายด้วย" อาจารย์ตอบว่า "ฉิวเป็นคนเชื้องช้า เราเลยกระตุ้นให้เขาไปข้างหน้า โหยวเป็นคนลึกลับเกินพอดี เราจึงคอยเหนี่ยวรั้งเขาไว้" (11/21)

นัยสองประการที่สำคัญก็คือ หนึ่ง) สิ่งที่ตัวละครในคัมภีร์พยายามจะทำ ไม่ใช่พยายามที่จะหาคำตอบที่ชัดเจนในเชิงตรรกะ ตามแบบปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ ซึ่งพยายามหารากฐานที่ชัดเจน สงสัยไม่ได้ เพื่อนำไปสู่ข้อสรุปที่ผู้มีปัญญาพึงจะเห็นได้ร่วมกัน สิ่งที่ขงจื๊อทำกับลูกศิษย์คือการ "ขัดเกลา" ลูกศิษย์ หมายความว่าจริยศาสตร์ของขงจื๊อต้องถูกมองออกมากรอบบริบทของการฝึกหัดทางปัญญา (intellectual exercise) ของขงจื๊อกำลังขัดเกลาลูกศิษย์ให้เป็น "ผู้ผ่านการอบรม" (learned person) ดังนั้นลูกศิษย์แต่ละคนต้องการการอบรมไม่เหมือนกัน และขงจื๊อสอนลูกศิษย์ไปตามอัธยาศัยของลูกศิษย์แต่ละคน นี่เป็นกระบวนการที่แตกต่างจากการสร้างข้อโต้แย้งทางปรัชญาเพื่อให้สิ่งมีชีวิตผู้มีปัญหามองเห็นตามได้ เพราะนี่เป็นกระบวนการที่ลูกศิษย์แต่ละคนถูกเห็น ในฐานะที่เป็นคนๆหนึ่งในบริบทเฉพาะของตัวเอง มีบุคลิกภาพของตัวเอง และการกล่อมเกลาคือการกล่อมเกลานุคลิกภาพและลักษณะนิสัย สอง) การขัดเกลาให้เป็นผู้ผ่านการอบรม หมายความว่า ขงจื๊อพยายามจะกล่อมเกลาดำรงตนทั้งหมดของลูกศิษย์ ไม่แต่เฉพาะการสอนให้มีการใช้เหตุผลทางปรัชญาเท่านั้น อีกนัยหนึ่ง กระบวนการกล่อมเกลาดำรงตนเกี่ยวพันทั้งทางด้านที่เป็นอารมณ์และเหตุผล การแบ่งแยกทวินิยมแบบตะวันตกที่มีนัยของการที่เหตุผลอยู่เหนืออารมณ์ เขตแดนสาธารณะอยู่เหนือเขตแดนส่วนตัว ใช้ไม่ได้ในจริยศาสตร์ของขงจื๊อ กระบวนการของขงจื๊อคือกระบวนการ "ตัด ตะไบ สลัก และขัดเงา" ที่ทำได้โดยศิลปะและดนตรี จาริต และกวีนิพนธ์ ข้าพเจ้าคิดว่าสิ่งที่คัมภีร์ขงจื๊อทำ ก็คือการฉายให้เห็นถึงตัวอย่างของภาพชีวิตที่ดี ซึ่งแสดงออกมาโดยตัวขงจื๊อเอง คัมภีร์แสดงถึงบุคลิกภาพของขงจื๊อ ทั้งในด้านส่วนตัวและสาธารณะ ทั้ง

ในด้านที่เป็นการตัดสินทางจริยธรรม (ethical judgement) และในด้านที่ดูเหมือนว่าเป็น "รสนิยม" (taste) เช่น

"เมื่ออาจารย์กินข้าวข้างๆคนที่กำลังไ้ทุกข์ อาจารย์ไม่เคยกินจนอิ่ม"

"อาจารย์ไม่ขับร้องในวันเดียวกับที่ร่ำไห้" (7/9)

คัมภีร์ขงจื๊อกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า หลี่ (จาริต) เป็นการแสดงออกของเหริน (มนุษยธรรม) ดังนั้นสิ่งที่ขงจื๊อพยายามทำก็คือ การปลูกฝังมนุษยธรรม การปลูกฝังมนุษยธรรมหมายความว่า การปลูกฝัง "ความรู้สึกนึกคิด" ซึ่งไม่เพียงแต่แสดงออกผ่านประพจน์ทางปรัชญา แต่แสดงออกโดยผ่านการไม่กินจนอิ่ม ต่อหน้าคนที่ไ้ทุกข์ และการไม่ขับร้องในวันเดียวกับที่ร่ำไห้ ฟิลิปส์ ไอแวนโฮ ⁷ สังเกตเห็นความเชื่อมโยงระหว่างจริยธรรมกับรสนิยม เขากล่าวว่า

"ความกังวลสนใจในรายละเอียดของชีวิตและผลกระทบของรายละเอียดเหล่านี้ที่มีต่อการก่อร่างของลักษณะนิสัย (formation of character) เป็นด้านที่สำคัญของการพัฒนาตัวตนทางจริยธรรมตามแบบของขงจื๊อ หลายสิ่งหลายอย่างที่ยังจื๊อเห็นว่าเป็นสิ่งที่มีความสำคัญ ทางจริยธรรม เป็นสิ่งที่ชาวตะวันตกสมัยใหม่มองว่าอย่างมากที่สุดก็เป็นเรื่องของ รสนิยม ตัวอย่างเช่น ขงจื๊อเชื่อว่าดนตรีมีอิทธิพลอย่างสำคัญต่อการก่อร่างของลักษณะนิสัยและนี่ทำให้เขาสนับสนุนดนตรีแบบหนึ่ง และได้แย้งว่าเราควรจะไม่อนุญาตให้มีการเล่นดนตรีแบบที่ไม่ต้องตามมาตรฐานทางจริยธรรมของเขา" ⁸

สิ่งที่ขงจื๊อพยายามสร้างให้เกิดขึ้นแก่ลูกศิษย์ก็คือความสามารถในการปรับ (fine-tuning) การแสดงออกของคุณธรรมให้เข้ากับสถานการณ์ ประเด็นของคัมภีร์ขงจื๊อไม่ได้อยู่ที่การถ่ายทอด "คำสอน" ในลักษณะที่เป็นประพจน์ แต่เป็นการถ่ายทอดความรู้สึกนึกคิด หรือการมองโลก (perspective) ของจื๊อ ทำเช่นนี้ได้โดยการฝึกหัดให้ลูกศิษย์เป็นผู้มีวัฒนธรรมในแบบหนึ่ง ซึ่งจะนำไปสู่การกล่อมเกลาความรู้สึกไปในทางหนึ่ง ซึ่งเป็นทางที่ยังจื๊อเห็นว่างดงาม ในที่นี้การเป็นคนดีโดยไม่อาศัยวัฒนธรรมจึงเป็นไปได้ และการเป็นคนดีจึงมีความเกี่ยวพันกับการเป็นผู้มีรสนิยมที่ดี เป็นที่น่าสังเกตว่าในคัมภีร์

⁷ Philip J. Ivanhoe, *Confucian Moral Self Cultivation* (Indiana: Hackett Publishing Company, 2000).

⁸ Ibid., p. 6.

ขงจื๊อมีหลายตอนเป็นพิเศษที่ขงจื๊อพูดถึงคนตรี วิจาร์ณคนตรี นิยมชมชื่นคนตรี เช่นเดียวกับที่เขาใส่ใจกับการมีชีวิตที่ประณีต คุณธรรมของขงจื๊อถูกแสดงออกในคัมภีร์ประหนึ่งว่าเป็นส่วนหนึ่ง เป็นเนื้อเดียวกันกับการเห็นความงามในศิลปะและ "การมีชีวิตที่รุ่มรวย"

นัยข้อนี้ทำให้เราเห็นว่า ข้อมูลรายละเอียดในคัมภีร์ คือการอยู่การกิน ความรู้สึกและการแสดงออก ลักษณะท่าทีของขงจื๊อต่อบุคคลและสถานการณ์ต่างๆ ไม่ได้เป็นเพียงภาษาหนึ่งที่ห่อหุ้มคำสอน (เป็นบริบทให้กับคำสอน) แต่ข้อมูลเหล่านี้คือตัวเนื้อหาสาระของคัมภีร์ เพราะเหตุผลก็คือว่าขงจื๊อเห็นว่าคนเราจะเป็นคนดีด้วยการ "เห็นตัวอย่าง" ของความดี เมื่อเห็นตัวอย่างแล้วขงจื๊อเชื่อว่าคนที่ดีน้อยกว่าจะถูกดึงดูดเข้าหาสิ่งที่ดีมากกว่า เปรียบเหมือนดาวเหนือที่ดาวต่างๆ มาห้อมล้อม (2/1) เปรียบเหมือนอนารยชนที่จะกลายเป็นวิญญูชน (9/13) เปรียบเหมือนผู้ปกครองที่เป็นปราชญ์ ผู้ซึ่งปกครองโดยไม่ต้องทำอะไรเลยนอกจากวางพระองค์ให้น่านับถือโดยหันหน้าไปทางทิศใต้ให้เพียงเท่านั้น (15/4) ประเด็นที่สำคัญก็คือ "การเห็นตัวอย่าง" ในแบบของขงจื๊อไม่อาจเป็นไปได้ถ้าไม่มีบริบทเฉพาะสิ่งที่คัมภีร์ขงจื๊อชี้ให้เราเห็น ไม่ใช่การตัดสินใจในกรณีใดกรณีหนึ่งอย่างถูกต้อง เป็นบรรทัดฐานสำหรับใช้ได้ทั่วไปหลังจากนั้น (ดังเช่นคำตัดสินของศาลฎีกา ที่ลดทอนลงได้เป็นประพจน์ซึ่งใช้ได้เป็นสากล - "ประชาชนมีสิทธิชุมนุมโดยสงบบนถนนสาธารณะ" เป็นต้น) แต่คัมภีร์ขงจื๊อฉายให้เราเห็นทัศนคติ ความรู้สึกนึกคิด บุคลิกภาพของวิญญูชน ซึ่งแสดงออกผ่านการที่วิญญูชนนั้นมีปฏิกริยาต่อสถานการณ์และบุคคลต่างๆ "การเห็นตัวอย่าง" แบบนี้ จำเป็นต้องเห็นผ่านเรื่องเล่า (narrative)

4. มโนทัศน์สำคัญในคัมภีร์ขงจื๊อ

1) **ตัวตนในข่ายของความสัมพันธ์** ขงจื๊อเห็นว่า การดำรงอยู่ของมนุษย์นั้น "แฝงฝังอยู่ในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ และอยู่ในจุดเชื่อมต่อทางกาลเวลาระหว่างอดีตกับอนาคต" ⁹ ข้อสังเกตประการหนึ่งสำหรับผู้ศึกษาขงจื๊อก็คือขงจื๊อให้ความสำคัญกับการปฏิบัติตามบทบาทของบุคคล ซึ่งเป็นไปตามตำแหน่งแห่งที่ในความสัมพันธ์ที่เขาอยู่ เช่นขงจื๊อกล่าวถึงวิญญูชนว่าในความประพฤติส่วนตัวมีความถ่อมตน การรับใช้กษัตริย์เคารพบนอบ บำรุงประชากรราษฎรมีใจกรุณา และในการบังคับบัญชามีความถูกต้องเที่ยงธรรม (5/15) เมื่อสอนคุณธรรม ขงจื๊อมักจะพูดถึงคุณธรรมตามบทบาทของแต่ละคน ซึ่งแต่ละคนย่อมมีความรับผิดชอบผูกพันต่อบุคคลอื่นในลักษณะที่ต่างกันไป และแต่ละ

⁹ สุวรรณา สถาอานันท์, *กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่อง ธรรมชาติ อำนาจ และจารีต* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2543), หน้า 6.

คนมีชุดของความสัมพันธ์เหล่านี้ติดตัวไปด้วย อัตลักษณ์ของบุคคลในระบบจริยศาสตร์ของขงจื๊อไม่ได้เป็นเอกเทศจากความสัมพันธ์ต่างๆ ในทางตรงข้ามอัตลักษณ์ของแต่ละคนประกอบขึ้นจากเครือข่ายของความสัมพันธ์

2) เหริน เหรินในความหมายที่ขงจื๊อใช้ หมายถึง "ความดี" ในความหมายที่กว้าง อาร์เธอร์ แวลี¹⁰ อธิบายว่าสำหรับขงจื๊อแล้ว เหรินมีทิศทางที่มุ่งออกไปสู่ผู้อื่น หมายถึงความไม่เห็นแก่ตัวเอง ความสามารถในการวัดความรู้สึกของผู้อื่นโดยใช้ความรู้สึกของตัวเอง อาจารย์สุวรรณ สถาอานันท์ แปลเหรินว่า "มนุษยธรรม" ฮอลล์และเอมส์แปลว่า ผู้มีความชอบธรรม (authoritative person หรือ authoritative personality)¹¹ นอกจากนั้นยังมีผู้แปลว่า "ความกรุณา" (benevolence) และ "ความเป็นมนุษย์" (humanity) ก่อนหน้าขงจื๊อ เหรินไม่ได้ถูกให้ความหมายและให้ความสำคัญเช่นนี้ เอมส์และโรสมอนท์¹² อธิบายว่าขงจื๊อนำเอาคำนี้มาใช้โดยที่ให้ความหมายใหม่ แต่ไม่ได้อธิบายความต่างระหว่างความหมายใหม่กับความหมายเดิม เพียงแต่บอกว่าเหรินไม่ได้ถูกให้ความสำคัญในคัมภีร์ยุคก่อนขงจื๊อ โดยที่เหรินไม่ได้ถูกกล่าวถึงเลยในส่วนที่เก่าที่สุดของคัมภีร์โบราณ (ancient classics) และปรากฏเพียงสามครั้งในส่วนที่เขียนขึ้นหลังจากนั้น เทียบกับที่ปรากฏในคัมภีร์ขงจื๊อ 105 ครั้ง ใน 58 บทจาก 499 บท ในการจะดูการเปลี่ยนแปลงของความหมายของเหริน หวิง-ซื่อ ชาน (Wing-Tsit Chan)¹³ ให้แนวทางในการพิจารณาว่า ขงจื๊อเป็นคนแรกที่ใช้มโนทัศน์เหรินในฐานะที่เป็นคุณธรรมทั่วไป (general virtue) ในยุคก่อนขงจื๊อ เหรินหมายถึงความกรุณา (benevolence) ซึ่งเป็นคุณธรรมเฉพาะ (particular virtue) อยู่ในระดับเดียวกันกับคุณธรรมเฉพาะอื่นๆ เช่นปัญญา (wisdom) การมีใจกว้าง (liberality) ขงจื๊อเปลี่ยนแปลงการใช้ของคำนี้ และเปลี่ยนความคิดทางจริยศาสตร์ เมื่อขงจื๊อทำให้เหรินเป็นคุณธรรมทั่วไป หมายความว่า เป็นคุณธรรมที่เป็นคุณธรรมพื้นฐานของคนธรรมดาอื่นๆ ทั้งหมด ผู้ที่ศึกษามโนทัศน์เหรินมักจะชี้ให้เห็นลักษณะของเหรินสองประการคือ เหรินเกี่ยวข้องกับคนอื่น คุณธรรมข้อนี้จะมีไม่ได้ถ้าคนไม่ได้อยู่ในความสัมพันธ์ และสอง เหรินเป็น "ความสำเร็จ" (achievement)

¹⁰ Arthur Waley, *The Analects* (New York: Everyman's Library, 2000), p. 22.

¹¹ Hall and Ames, *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture* (New York: State University of New York Press, 1995), p. 110.

¹² Ames and Rosemont, Jr. *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation* (New York: Ballantine Books, 1998), pp. 48-50.

¹³ Wing-Tsit Chan, "Chinese and Western Interpretation of Jen (Humanity)," *Journal of Chinese Philosophy* 2, 1975.

หมายความว่าเหรินไม่ได้เป็นผลของการคิดได้ หรือการเห็นจริงในความถูกต้องของประพจน์ใด ประพจน์หนึ่ง แต่เหรินเป็นผลของการฝึกฝนตนเอง เหรินเป็นเหมือนทักษะที่ถูกทำให้มีขึ้นประหนึ่ง ทักษะในการเล่นดนตรี

3) **หลี่** อักษรหลี่มาจากภาพของภาชนะที่ใช้สำหรับพิธีกรรม แวลียกกล่าวว่าหลี่ในความหมายดั้งเดิมหมายถึงการทำให้เป็นระเบียบที่เหมาะสม หรือทำให้ถูกขั้นตอน หลี่ในสมัยต่อมาหมายถึงจารีต พิธีกรรม เช่นพิธีกรรมที่กษัตริย์กระทำเพื่อความอยู่เย็นเป็นสุขของแผ่นดิน ไปจนถึงมารยาทปฏิบัติของสุภาพชน¹⁴ เอ็มส์และโรสมอนท์กล่าวว่าหลี่มีความหมายกว้างขวาง อาจหมายถึงมารยาทบนโต๊ะอาหาร การทักทายและการลา งานศพแต่งงาน และการบูชาบรรพบุรุษ หลี่เป็นหลักภาษาของสังคม (social grammar) ซึ่งทำหน้าที่วางคนไว้ในที่ๆถูกต้อง ตามโครงสร้างทางสังคมที่ลดหลั่นไปตามชนชั้น ทั้งในครอบครัว ในชุมชน และในรัฐ เอ็มส์และโรสมอนท์ชี้ให้เห็นถึงประเด็นสำคัญที่ว่า หลี่เป็นการสืบต่อระเบียบสังคม ผ่านทางการส่งต่อ "ความหมาย" จากรุ่นสู่รุ่น หลี่มีความแตกต่างจากกฎเกณฑ์หรือกฎหมายในการที่แต่ละคนต้องทำให้หลี่ "เป็นของตนเอง" ("making the tradition one's own")¹⁵ เซอร์เบิร์ต ฟิงกาเรตต์¹⁶ กล่าวว่ามนุษย์เป็น "สิ่งมีชีวิตทางพิธีกรรม" (man as a ceremonial being) เพราะมนุษย์มีความนับถือกัน มนุษย์มีการสื่อสารผ่านท่าที มนุษย์มีวัฒนธรรมซึ่งทำให้เราสามารถหล่อหลอมคุณค่าและความหมายร่วมกันกับมนุษย์คนอื่น สำหรับฟิงกาเรตต์แล้ว จารีตคือวัฒนธรรม วัฒนธรรมคือลักษณะของความเป็นมนุษย์ ลักษณะอันนี้ไม่เพียงแสดงออกผ่านรัฐพิธีและพิธีกรรมที่เป็นทางการเท่านั้นแต่ยังแสดงผ่านวิถีปฏิบัติในชีวิตประจำวัน เช่นประเพณีการจับมือ (ในตะวันตก) การจับมือเป็นวิธีการแสดงออกที่ละเอียดอ่อน เรารู้ว่าเราจะจับมือนานเท่าไร ในลักษณะไหน ใครจะเป็นคนเดินไปหาก่อน (เช่นนักเรียนเป็นฝ่ายเดินไปหาครู) และที่สำคัญคือเราไว้วางใจ (trust) ว่าอีกคนหนึ่งจะแสดงออกตอบกลับมาในแบบที่เราคาดหวัง สิ่งทั้งหมดนี้เกิดขึ้นอย่างเป็นไปเอง ไม่มีการบังคับ เป็นการ "รู้กัน" ระหว่างคนที่มีความพื้นฐานอยู่บนความนับถือซึ่งกันและกัน (mutual respect) เราจะเห็นว่าหลี่ไม่ได้เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นเอง แต่เป็นสิ่งที่ต้องเรียนรู้ และต้องเรียนรู้ในชุมชนมนุษย์ เราเรียนรู้หลี่ด้วยการทดลองผิดถูกและเรียนรู้จากปฏิกิริยาของคนอื่น หลี่เป็นการแสดงออกของเหริน เหรินเป็นพื้นฐานของหลี่ (3/8)

¹⁴ Waley, p. 57.

¹⁵ Ames and Rosemont, p. 51.

¹⁶ Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred* (New York: Harper Torchbooks, 1972).

4) **ขงจื๊อกับสตรีนิยม** ปรัชญาขงจื๊อ มีลักษณะพื้นฐานอยู่ชุดหนึ่ง ซึ่งเริ่มจากความเข้าใจเรื่องความเป็นตัวตนในปรัชญาขงจื๊อ ตัวตนแบบขงจื๊อเป็นตัวตนที่อยู่ในความสัมพันธ์ (relational self) ซึ่งแตกต่างจากทฤษฎีจิตวิทยาตะวันตกกระแสหลัก ที่มีสมมติฐานว่ามนุษย์เป็นปัจเจก (individual self) ทั้งในลักษณะที่มนุษย์เป็นผู้ถือสิทธิ์ (right bearer) และในลักษณะที่มนุษย์สามารถเข้าถึงตัวตนที่แท้จริงของตัวเองได้ด้วยการใช้เหตุผลซึ่งมีความเป็นสากล เมื่อทำดังนี้แล้วมนุษย์สามารถที่จะถอดถอนบริบทเฉพาะของตัวเองได้ และเข้าสู่ความจริงและความรู้ในทางจริยศาสตร์ การคิดเช่นนี้ทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์เป็นเรื่องเปลือกนอก เป็นความจริงชั้นรอง (เป็น appearance ไม่ใช่ reality และเป็น contingency ไม่ใช่เป็นสิ่งที่แน่นอนจำเป็นตามตรรกะของเหตุผล) เราได้เห็นว่าขงจื๊อไม่เพียงแต่เชื่อว่าความเป็นมนุษย์เกิดและดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ หรือเราอาจกล่าวได้ว่าจริยศาสตร์ของขงจื๊อเป็นจริยศาสตร์ที่อยู่ในโลกปรากฏ (immanent universe) เท่านั้น แต่ขงจื๊อยังเห็นว่าตัวตนของมนุษย์เป็นตัวตนที่เป็นองค์รวม (holistic) ในลักษณะที่ขงจื๊อไม่ได้กีดกันอารมณ์ออกไปจากเหตุผล ขงจื๊อไม่ได้คิดว่าการเข้าถึงความจริงทางจริยศาสตร์เราควรต้องใช้เหตุผลและกันอารมณ์ออกไป เพื่อเข้าถึงการไม่ลำเอียง (impartiality) ในทางตรงข้าม เมื่อมองว่าความเจริญเติบโตทางจริยศาสตร์จำเป็นต้องอยู่บนพื้นฐานของความสัมพันธ์ ขงจื๊อจึงสอนให้เราถนอมรักษาความสัมพันธ์ก่อนกฎสากลหรือกฎหมาย และสอนให้เราเร้าอย่างมีลำดับขั้น (gradation)

จริยศาสตร์ของขงจื๊อมีข้อเปรียบเทียบที่ไปด้วยกันได้กับจริยศาสตร์แห่งความอาทรในข้อใหญ่ใจความที่สุดก็คือการที่ทั้งคู่มองมนุษย์ในจุดเริ่มต้นเดียวกัน นั่นก็คือมองมนุษย์ว่าเป็นองค์รวม โดยที่อารมณ์ไม่ถูกตัดออกไปจากเหตุผล ในการเข้าถึงความจริงทางจริยศาสตร์ และมองว่ามนุษย์เกิดและดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ จากจุดเริ่มต้นนี้เราจะเห็นว่านออดดิงส์พูดถึงจริยศาสตร์ที่ไม่มีกฎสากลตายตัว แต่ผู้มีจริยธรรมจะต้องพิจารณาตัดสินจากสถานการณ์จริงและพิจารณาคนที่อยู่ในสถานการณ์ในฐานะที่เป็นมนุษย์จริงๆที่อยู่ในบริบทเฉพาะของเขา จริยศาสตร์ของนออดดิงส์จึงให้ความสำคัญกับสิ่งเฉพาะ (particularities) ซึ่งไม่อาจลดทอดได้เป็นสากล นออดดิงส์ยังพูดถึงขั้นของวงกลมที่ขยายวงออกไป หมายถึงความอาทรของเราจะขยายวงออกไปจากศูนย์กลาง ซึ่งก็คือชุดของความสัมพันธ์ที่เป็นแก่นแกนของชีวิตเรา นออดดิงส์เห็นว่าเป็นไปไม่ได้ที่เราจะอาทรต่อทุกคนเท่ากันหมด (เป็นความรักสากล) แต่ความอาทรที่เป็นความอาทรต่อคนจริงๆย่อมต้องมีความลดหลั่นกันลงไปตามความสนิทชิดเชื้อของสถานการณ์จริงของชีวิตมนุษย์ ทั้งในเรื่องของการที่พิจารณาสถานการณ์จริงโดยที่ไม่มีสูตรสำเร็จล่วงหน้า และในเรื่องของการที่ความรักลดหลั่นกันลงไป (ซึ่งมีนัยถึงการปฏิบัติต่อคนไม่เท่ากัน - partiality) นออดดิงส์จะพบผู้สนับสนุนในขงจื๊อ เป็นการง่ายที่จะเทียบระหว่างคุณธรรมต่างๆ เช่น

ความอาทร และเหริน เพื่อจะบอกว่าเหรินคือความอาทร หรือจะเทียบความอาทรกับมโนทัศน์เรื่อง ความรักดี (จง) และการเอาใจเขามาใส่ใจเรา (ชู) เพื่อจะบอกว่าจงและชูคือการเข้าใจคนอื่น (empathy) ซึ่งเป็นส่วนสำคัญในกิลลิแกนและนอคดิงส์ แต่ในความเห็นของข้าพเจ้า มโนทัศน์ทั้งหลายเหล่านี้เป็น อาการของวิธีเข้าใจโลกแบบที่อยู่ในโลก (immanent universe) ไม่ใช่เหนือโลก (transcendent universe) และเป็นการมองความจริงของมนุษย์แบบเป็นองค์รวม และมองมนุษย์ว่าดำรงอยู่ใน ความสัมพันธ์ ความเข้าใจเรื่องความเป็นตัวตนที่ลื่นไหล (fluid) ไม่ตายตัว แต่เปลี่ยนไปตาม ความสัมพันธ์ที่เราอยู่ (ซึ่งเป็นคนละอย่างกับการบอกว่ามนุษย์ไม่ได้เป็นอะไรนอกไปจากบทบาทใน ความสัมพันธ์ หรือมนุษย์เป็นเพียงบทบาทเท่านั้น) เมื่อเราเข้าใจโลกและมนุษย์ในแบบนี้ เราต้อง ยอมรับว่ามนุษย์มีความอ่อนแอและเปราะบาง ความดีของมนุษย์ถูกกระทบได้จากโลกภายนอก แม้กระทั่งการพัฒนาคุณธรรมก็ยังคงอาศัยความสัมพันธ์และอาศัยการอยู่ในชุมชนที่เหมาะสม การเป็นคนดีเป็นเรื่องที่ต้อง "ซัดเกล้า" มากกว่าจะเป็นเรื่องที่จะใช้ตรรกะเพื่อเข้าถึง

เอกสารประกอบการสัมมนา

“กรรมในกำมือ ? ความเป็นธรรมในปรัชญาและศาสนา”

วันจันทร์ที่ 14 กรกฎาคม 2551

ณ ห้อง 301 คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ (ท่าพระจันทร์)

คุณค่าพื้นฐานในความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์ไทยกับประชาธิปไตย:

ข้อพิจารณาเรื่องความเท่าเทียมและความเป็นผู้กำหนดตนเอง

สนับสนุนโดย : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ฉบับร่าง ห้ามอ้างอิงหรือเผยแพร่

เอกสารประกอบการสัมมนา

“กรรมในกำมือ ? ความเป็นธรรมในปรัชญาและศาสนา”

วันจันทร์ที่ 14 กรกฎาคม 2551

ณ ห้อง 301 คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ (ท่าพระจันทร์)

คุณค่าพื้นฐานในความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์ไทยกับประชาธิปไตย:

ข้อพิจารณาเรื่องความเท่าเทียมและความเป็นผู้กำหนดตนเอง

สนับสนุนโดย : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ฉบับร่าง ห้ามอ้างอิงหรือเผยแพร่

คุณค่าพื้นฐานในความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์ไทยกับประชาธิปไตย:

ข้อพิจารณาเรื่องความเท่าเทียมและความเป็นผู้กำหนดตนเอง

พุดวิทย์ บุญนาค

บทความนี้จะพิจารณาว่าสิ่งที่ระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยให้ค่า อย่าง ‘ความเสมอภาค’ และ ‘ความเป็นผู้กำหนดตนเอง’ ไปกันได้หรือขัดแย้งอย่างไรกับสิ่งที่วัฒนธรรมแบบอุปถัมภ์ให้ค่า อย่าง ‘ความไม่เท่าเทียม’ และ ‘ความภักดี’ โดยมีสมมติฐานไว้ก่อนว่าระบบอุปถัมภ์เป็นวัฒนธรรมทางการเมืองพื้นฐานของสังคมไทย และดูเหมือนจะขัดแย้งกับวัฒนธรรมประชาธิปไตย ต่อไปบทความจะแสดงให้เห็นว่าระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยสามารถยอมให้สมาชิกเชื่อในความไม่เท่าเทียมกันได้ รวมถึงยอมให้สมาชิกตัดสินใจเลือกจากความภักดีได้ บนเงื่อนไขที่สำคัญบางประการ ทั้งนี้เนื่องจากวัฒนธรรมทางการเมืองเป็นความโน้มเอียงด้านทัศนคติของกลุ่มบุคคลซึ่งระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยต้องเคารพ จากนั้นบทความจะแสดงให้เห็นว่าเราสามารถสร้างกลไกที่เป็นทางการในระบบการเมืองไทย เพื่อตอบสนองต่อเงื่อนไขสำคัญอันจะทำวัฒนธรรมแบบอุปถัมภ์ส่งอิทธิพลอย่างเหมาะสมในระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยได้ ทั้งนี้บนความเข้าใจที่ว่า การกล่อมเกลாதองสังคมซึ่งเป็นปัจจัยในการก่อรูปหรือปรับเปลี่ยนวัฒนธรรม สามารถเกิดขึ้นได้จากกระบวนการทางการเมืองที่เป็นทางการ

ระบบอุปถัมภ์กับประชาธิปไตย

โดยทั่วไปแล้วเราเข้าใจกันว่าระบบความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์ (patronage system / patron-client relationship) กับการเมืองแบบประชาธิปไตยมีความเป็นปฏิปักษ์ต่อกัน ในที่นี้ขอยกคำกล่าวของนักสังคมศาสตร์อาวุโสท่านหนึ่งมาเป็นตัวอย่าง

อุปสรรคของประชาธิปไตยในเมืองไทย...ก็คือว่า...เราขาดวัฒนธรรมประชาธิปไตย ในหมู่ชนหลายชั้นในสังคมไทย อันนี้ประเด็นที่หนึ่ง จะต้องสร้างขึ้นมา ประเด็นที่สองก็คือสอดคล้องกับประเด็นที่หนึ่งนั่นเอง...คือการคงอยู่ของวัฒนธรรมที่ไม่เป็นประชาธิปไตย ระบบอุปถัมภ์ ระบบเจ้าขุนมูลนาย ระบบที่ไม่เป็นวิทยาศาสตร์ของเหล่านี้ในสังคมของเรายังมีอยู่ แล้วก็มีความสำคัญอยู่มากด้วย¹

ทัศนะทำนองดังกล่าวปรากฏอยู่เสมอในงานเขียนทางรัฐศาสตร์ของไทย สมมติฐานทางทฤษฎีของทัศนะแนวนี้นี้อยู่ที่ วัฒนธรรมทางการเมือง (political culture) บางแบบเป็นเงื่อนไขที่สำคัญของการพัฒนาประชาธิปไตย สิ่งที่มาประกอบกันเข้าเป็นวัฒนธรรมทางการเมืองคือ ทัศนคติ ความเชื่อ คุณค่า และทักษะทางสังคมต่างๆ ที่แพร่หลายอยู่ในหมู่สมาชิกของระบบการเมือง อีกทั้งยังรวมถึงความโน้มเอียงและรูปแบบพฤติกรรมซึ่งมีลักษณะพิเศษ ซึ่งสมาชิกกลุ่มย่อยๆ บางกลุ่มมีอยู่ วัฒนธรรมทางการเมืองก็คือรูปแบบขององค์ประกอบเหล่านั้น (ทัศนคติ ความเชื่อ คุณค่า และทักษะ ฯลฯ) ที่สมาชิกของระบบการเมืองมีต่อตัวระบบการเมืองเอง วัฒนธรรมทางการเมืองถือได้ว่าเป็นมิติทางจิตใจที่ให้ความหมายกับการกระทำทางการเมืองทั้งหลาย ซึ่งอาจแบ่งได้เป็น 3 มิติย่อย คือ แนวโน้มด้านความคิดความเข้าใจ แนวโน้มด้านความรู้สึก และแนวโน้มด้านการตัดสินใจประเมินค่า ซึ่งสมาชิกของระบบการเมืองมีต่อ แนวคิด กติกา บุคคล สถาบัน หรือเหตุการณ์ทางการเมือง² นักทฤษฎีพัฒนาการทางการเมืองในแนววัฒนธรรมทางการเมืองจะเชื่อว่า หากสังคมเปลี่ยนแปลงเป็นประชาธิปไตยได้ดี ผู้นำการเมืองและประชาชนต้องมีวัฒนธรรมทางการเมืองร่วมกันอยู่ชุดหนึ่งซึ่งประกอบไปด้วย ทัศนคติ ค่านิยม และความเชื่อร่วมกัน อันได้แก่ 1. การยอมรับความขัดแย้งทางการเมือง 2. การสามารถอดทนต่อทัศนะที่แตกต่าง (toleration) 3. ความไว้วางใจกัน 4. ความเสมอภาค 5. เสรีภาพ 6. ความเชื่อมั่นในความชอบธรรมและประสิทธิภาพของระบบประชาธิปไตย 7. ความเป็นอารยะ (civility) และ 8. การไม่คาดหวังผลทางการเมืองอย่างสุดโต่ง³

¹ คำสัมภาษณ์ของศาสตราจารย์ ดร. ฉัตรทิพย์ นาถสุภา ใน กนก วงษ์ตระหง่าน, *การเมืองในระบอบประชาธิปไตยไทย*, กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2528, หน้า 263-4.

² โปรดดู Almond and Powell, *Comparative Politics: A Developmental Approach*, New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co., 1966, pp. 23, 50.

³ โปรดดู สุรัชย์ ศิริไกร, "ทฤษฎีการพัฒนากระบวนการประชาธิปไตย," *รัฐศาสตร์สาร* ปีที่ 28 ฉบับพิเศษ, 2550, หน้า 91.

นักทฤษฎีพัฒนาการทางการเมืองในแนวนั้นยังเชื่อว่า วัฒนธรรมทางการเมืองของสังคมหนึ่งๆ ได้รับอิทธิพลอย่างสำคัญจากปัจจัยทางประวัติศาสตร์และกระบวนการกล่อมเกลาทางสังคม (socialization) ที่เป็นมาในสังคมนั้น⁴ นักวิชาการทางสังคมไทยหลายท่านก็เชื่อว่าวัฒนธรรมแบบอุปถัมภ์ของไทยได้รับอิทธิพลอย่างสำคัญจากปัจจัยดังกล่าว ม.ร.ว. อคิน รพีพัฒน์ นักมานุษยวิทยาคนสำคัญซึ่งสนใจศึกษาระบบอุปถัมภ์ของไทยเป็นพิเศษ กล่าวไว้อย่างมั่นใจว่า “สังคมไทยไม่ได้เชื่อในความเสมอภาค” โดยถือ ‘ผู้ใหญ่’ ‘ผู้น้อย’ เป็นสถานภาพสำคัญ ผู้น้อยจะต้องยำเกรงผู้ใหญ่ ความสัมพันธ์ในสังคมไทยระหว่างผู้ที่มีสถานภาพไม่เท่ากันหรือความสัมพันธ์ใน *แนวคิง* ดังกล่าว ยังมักเป็นความสัมพันธ์ฉันท์เพื่อนด้วย คือมีกลไกอยู่ที่ทำให้การแลกเปลี่ยนโดยไม่หวังผลตอบแทนในทันที หากหวังการช่วยเหลือกันอย่างต่อเนื่อง ไม่มีเงื่อนไขจะจงดาบตัว ทั้งนี้มีหลักศีลธรรม เช่น ความภักดีสนับสนุนอยู่ เราอาจเรียกการแลกเปลี่ยนระหว่างบุคคลที่ไม่เท่ากันว่าการ ‘อุปถัมภ์’ และ ‘รับการอุปถัมภ์’ สิ่งที่ผู้อุปถัมภ์ให้นั้นค่อนข้างจะชัดเจน เช่น การคุ้มครอง หน้าที่การงาน หรือ เงินทอง ฯลฯ ส่วนสิ่งที่ผู้รับการอุปถัมภ์ต้องให้แก่ผู้อุปถัมภ์นั้นไม่ค่อยชัด ขึ้นอยู่กับว่าผู้อุปถัมภ์จะขอให้เขาทำอะไรให้บ้าง⁵

นอกจากเราจะเห็นความสืบเนื่องของรูปแบบความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์จากอดีตสู่ปัจจุบัน ผ่านคำเรียกความสัมพันธ์ “นาย-ไพร่” “ขุนนางชั้นผู้ใหญ่-ขุนนางชั้นผู้น้อย” ในอดีต มาเป็น “เจ้านาย-บริวาร” “นาย (ลูกพี่)-ลูกน้อง” ในปัจจุบันแล้ว ม.ร.ว. อคิน ยังเชื่อว่าการซื้อคะแนนเสียงเลือกตั้งในปัจจุบันนี้ก็เป็นการปรากฏการณ์ซึ่งมีความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์รองรับอยู่ นักวิชาการสำคัญอีกท่าน คือ ศาสตราจารย์นิธิ เอียวศรีวงศ์ แม้จะได้โต้แย้งว่าที่จริงแล้วการซื้อเสียงไม่ใช่ความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์ เป็นแต่เพียงความสัมพันธ์ ‘แบบตลาด’ หรือการยื่นหมยยื่นแมว ที่เอาความภักดีหรืออุดมการณ์ของระบบอุปถัมภ์เคลือบไว้ข้างหน้า และเชื่อว่าระบบอุปถัมภ์ในสังคมไทยกำลังค่อยๆ หายไปจนแทบจะไม่เหลือ⁷ ครั้งหนึ่งก็ยังเคยวิเคราะห์วัฒนธรรมของคนชั้นกลางในสังคมไทยภายหลังเหตุการณ์พฤษภาทมิฬว่า “ยังไม่ได้พัฒนาระบบความสัมพันธ์ระหว่างเอกบุคคลที่เป็นอิสระขึ้นอย่างเต็มที่ คนชั้นกลางคัดแปลง ขยายหรือหด ระบบความสัมพันธ์เก่าระหว่างบุคคลขึ้นมาใช้... “ลูกพี่ลูกน้อง”, “บุญคุณ”, “ฝากเนื้อฝากตัว”, “ดองกัน”,

⁴ โปรดดู เรื่องเดียวกัน, หน้า 88, 93-5. และ กมล สมวิเชียร, *ประชาธิปไตยกับสังคมไทย*, กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, 2522, หน้า 39-43.

⁵ โปรดดู อคิน รพีพัฒน์, “ระบบอุปถัมภ์กับการเมืองไทยสมัยคิดใหม่ทำใหม่,” ใน เจิมศักดิ์ ปิ่นทอง (บก.), *รู้ทันทักษิณ*, กรุงเทพฯ: ขอบคิดด้วยคน 2547, หน้า 33-35. และ “ระบบอุปถัมภ์กับการพัฒนาสังคม: ด้านหนึ่งในการเปลี่ยนแปลงสังคมไทย,” ใน คณะเศรษฐศาสตร์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, *20 ปี ปาฐกถาพิเศษ ป่วย อังภากรณ์*, กรุงเทพฯ: open books, 2550, หน้า 417-8.

⁶ โปรดดู อคิน รพีพัฒน์, “ระบบอุปถัมภ์กับการเมืองไทยสมัยคิดใหม่ทำใหม่,” หน้า 35-36. และ “ระบบอุปถัมภ์กับการพัฒนาสังคม: ด้านหนึ่งในการเปลี่ยนแปลงสังคมไทย,” หน้า 419-20.

⁷ โปรดดู บทสัมภาษณ์ ศ. ดร. นิธิ เอียวศรีวงศ์ ใน ชูชัย สุภวงค์ และ ยุวดี คาคการณ์ไกล (บก.), *ประชาสังคม*, กรุงเทพฯ: มติชน, หน้า 62.

“เลี้ยว”, “เกลอ” ฯลฯ ยังคงถูกนำมาใช้เป็นปกติในความสัมพันธ์ทางสังคม...แม้ว่าอาจจะใช้ในความหมายที่ผิดแผกไปจากเดิมก็ตาม...คนชั้นกลางไทยสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์ขึ้น แต่ไม่ใช่ความสัมพันธ์ที่เกิดจากพันธะสัญญาเชิงกฎหมายอย่างเดียว หากเป็นเครือข่ายความสัมพันธ์ที่มีพื้นฐานอยู่บนความสัมพันธ์ส่วนบุคคลตามจารีตประเพณีเดิม...ตราบเท่าที่เป็นดังนี้ วัฒนธรรมของชนชั้นกลางไทยจะต้องเป็นวัฒนธรรมที่พังทลายไป”⁸

ไม่ว่าความจริงเกี่ยวกับระบบอุปถัมภ์ที่มีในการซื้อเสียงเลือกตั้งจะเป็นอย่างไรก็ตาม อย่างน้อยนักวิชาการหลายต่อหลายคนก็เชื่อว่าปรากฏการณ์ทางการเมืองมากมายในการก่อตั้ง รมรค์หาเสียง และดำเนินกิจการของพรรคการเมืองไทยในปัจจุบันโดยรวมๆ แล้ว ยังสะท้อนอิทธิพลของระบบอุปถัมภ์อยู่มากไม่น้อย⁹ เช่นเดียวกับในระบบราชการทั้งทหารและพลเรือน¹⁰ ตลอดจนความสัมพันธ์ของคนในชุมชนสมัยใหม่ ทั้งในชนบทและตัวเมืองโดยเฉพาะในชุมชนแออัด ก็ยังมีลักษณะเป็นแบบอุปถัมภ์อยู่อย่างสำคัญ¹¹

เป็นไปได้ว่าอิทธิพลระบบอุปถัมภ์ในสังคมไทยกำลังถูกทำให้อ่อนลงด้วยปัจจัยต่างๆ ของสังคมสมัยใหม่ แต่ก็เป็นไปได้เช่นกันว่ามันจะยังอยู่กับสังคมไทยไปอีกนาน ความกังวลสำคัญอันเป็นที่มาของบทความนี้ มีพื้นฐานอยู่บนความเชื่อในความเป็นไปได้ประการหลัง กล่าวคือระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยของไทยจะทำงานได้อย่างมีประสิทธิภาพเพียงใด ถ้าหากวัฒนธรรมพื้นฐานของสังคมไทยมีความขัดแย้งกับวัฒนธรรมแบบประชาธิปไตย? คำตอบแบบง่ายๆ คำตอบหนึ่ง (แต่คงเป็นไปได้ไม่ง่าย) คือคนไทยจำเป็นต้องปรับปรุงแก้ไขจิตใจของตนเอง เพื่อให้หลุดพ้นจากการยึดมั่นในวัฒนธรรมทางการเมืองแบบเดิมที่ตนมีอยู่¹² คำตอบอีกแบบซึ่งน่าจะเป็นไปได้มากกว่าคือ “เราจะต้องสร้างประชาธิปไตย

⁸ นิธิ เอียวศรีวงศ์, “วัฒนธรรมของชนชั้นกลางไทย,” ใน สังคิต พิริยะรังสรรค์ และ ผาสุข พงษ์ไพบูลย์ (บก.), *ชนชั้นกลางบนกระแสประชาธิปไตยไทย*, กรุงเทพฯ: ศูนย์เศรษฐศาสตร์การเมือง คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, หน้า 64-5.

⁹ โปรดดู James Okey, *Making Democracy: Leadership, Class, Gender, and Political Participation in Thailand*, Chiang Mai: Silkworm Books, chapter 2. อคิน รพีพัฒน์, “ระบบอุปถัมภ์กับการเมืองไทยสมัยคิดใหม่ทำใหม่,” หน้า 36-7. และ กนก วงษ์ตระหง่าน, *การเมืองในระบบประชาธิปไตยไทย*, หน้า 335-42.

¹⁰ โปรดดู ธีรนาถ กาญจนอักษร, “ทหารกับธุรกิจ,” ใน สังคิต พิริยะรังสรรค์ และ ผาสุข พงษ์ไพบูลย์ (บก.), *ชนชั้นกลางบนกระแสประชาธิปไตยไทย*, หน้า 279-93. และ อคิน รพีพัฒน์, “ระบบอุปถัมภ์กับการพัฒนาสังคม: ด้านหนึ่งในการเปลี่ยนแปลงสังคมไทย,” หน้า 437-43.

¹¹ โปรดดู เอนก เหล่าธรรมทัศน์, *สองนคราประชาธิปไตย*, กรุงเทพฯ: มติชน, 2538, หน้า 85-6, 89-91. และ อคิน รพีพัฒน์, “ระบบอุปถัมภ์กับการพัฒนาสังคม: ด้านหนึ่งในการเปลี่ยนแปลงสังคมไทย,” หน้า 443-50.

¹² ทินพันธ์ นาคะตะ, *วิถีชีวิตไทย วัฒนธรรมทางการเมืองของคนรุ่นใหม่*, กรุงเทพฯ: โครงการเอกสารและตำราสมาคมรัฐประศาสนศาสตร์ นิติฯ, 2546, หน้า 195.

บนพื้นที่ที่มีสิ่งปลูกสร้างเดิมอยู่แล้ว ซึ่งเราไม่สามารถจะรื้อถอนหรือทำลายสิ่งปลูกสร้างเหล่านั้นให้หมดไปได้...ความสำเร็จของการสร้างประชาธิปไตยจึงขึ้นอยู่กับความเข้าใจสภาพและเงื่อนไขที่เป็นจริงของสังคมและคนไทย”¹³ อย่างไรก็ตาม ประชาธิปไตยที่จะสร้างขึ้นคงไม่ใช่ประชาธิปไตย ‘แบบไทย’ ซึ่งมองว่าประชาธิปไตย ‘แบบตะวันตก’ ไม่เหมาะกับสังคมไทย แต่ต้องเป็นประชาธิปไตยที่ยังคงรักษาเป้าหมายหรือหลักการสำคัญอันเป็นแบบฉบับของประชาธิปไตยเอาไว้ เพียงแต่ต้องสร้างกลไกหรือกระบวนการบางอย่างที่ให้ความสำคัญกับมิติด้านวัฒนธรรมที่สังคมไทยมีอยู่เฉพาะตัว

ที่จริงแล้วความพยายามในการสร้างประชาธิปไตยให้เหมาะกับสังคมไทยผ่านกลไกของรัฐธรรมนูญและสถาบันที่เป็นทางการนั้น ปรากฏชัดมาโดยตลอดตั้งแต่เริ่มเปลี่ยนแปลงการปกครอง หากแต่เป็นความพยายามที่ให้ความสำคัญกับรูปแบบหรือกระบวนการมากกว่าเป้าหมายหรือหลักการ อันมีผลทำให้สถานการณ์หรือปัญหาที่การเมืองไทยเผชิญอยู่เฉพาะหน้า เข้ามามีบทบาทในการกำหนดรูปแบบหรือรัฐธรรมนูญของไทยอยู่มาก¹⁴ ยิ่งในปัจจุบันจะเห็นได้ชัดมาก ผู้ร่างรัฐธรรมนูญหลายต่อหลายฉบับของไทยอาจประสบความสำเร็จในการนำรูปแบบและกลไกทางรัฐธรรมนูญของประเทศที่ประชาธิปไตยก้าวหน้าหลายประเทศ มาผสมผสานร่วมใช้ในรัฐธรรมนูญของไทยเพื่อแก้ปัญหาซึ่งการเมืองไทยเผชิญอยู่ในขณะต่างๆ กัน แต่อาจไม่มีเวลานำ ‘ประเด็นปัญหา’ ที่ระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยของไทยเผชิญอยู่โดยตลอดอย่างไม่เปลี่ยนแปลง เช่น ปัญหาวัฒนธรรมทางการเมือง ขึ้นมาพิจารณาให้ความสำคัญอย่างจริงจัง นั่นอาจเป็นเพราะคิดว่าเรื่องดังกล่าวเป็นเรื่องของการ ‘แก้ไขปรับปรุงจิตใจของคนไทย’ ซึ่งจะต้องปล่อยให้เงื่อนไขแวดล้อมทางสังคมและเศรษฐกิจ ตลอดจนการกล่อมเกลางานสังคมที่เหมาะสม ทำหน้าที่ดังกล่าว

ผู้เขียนคิดว่า สำหรับสังคมที่มีวัฒนธรรมทางการเมืองอันดูเหมือนเป็นอุปสรรคต่อประชาธิปไตยอย่างสังคมไทย การพัฒนาประชาธิปไตยโดยให้ความสำคัญกับมิติวัฒนธรรมทางการเมือง จะประสบความสำเร็จได้ก็ต่อเมื่อ กลไกที่เป็นทางการในระบบการเมืองถูกออกแบบเป็นพิเศษจากความเข้าใจร่วมกันของสมาชิกในสังคม ว่าสังคมของตนนั้นมีปัญหาเฉพาะตัวด้านวัฒนธรรมประชาธิปไตย การออกแบบกลไกทางการเมืองดังกล่าวให้สำเร็จ ต้องอาศัยเวลาและพิถีพิถันกับความซับซ้อนของประเด็นปัญหาอยู่พอสมควร ด้วยเหตุนี้ในปัจจุบันจึงยังไม่มีเห็นวี่แววที่เป็นทางการของความพยายามในแง่ดังกล่าว บทความนี้พยายามจะเป็นส่วนหนึ่งของความพยายามดังกล่าว โดยสนใจที่จะนำเสนอองค์ประกอบด้านความเข้าใจพื้นฐานของระบบอุปถัมภ์ที่ยอมรับใน ‘ความไม่เท่าเทียม’ และองค์ประกอบเชิงบรรทัดฐานที่สำคัญประการหนึ่งในระบบอุปถัมภ์ของไทย คือ ‘การตอบแทนบุญคุณ’ หรือ ‘ความภักดี’ มาพิจารณาว่าจริงๆ แล้วปะทะขัดแย้งกับคุณค่าพื้นฐานของระบบการเมืองแบบประชาธิปไตย อย่างการเคารพใน ‘ความเสมอภาค’ และ ‘เสรีภาพ’ หรือ ‘ความเป็นผู้กำหนดตนเอง’ ในระดับใด และในแง่มุมใดบ้าง คำถามสำคัญที่อยู่เบื้องหลัง

¹³ กนก วงตระหง่าน, *การเมืองในระบบประชาธิปไตยไทย*, หน้า 293.

¹⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 277.

ความพยายามของบทความนี้ก็คือ หากวัฒนธรรมทางการเมืองพื้นฐานของคนไทย (ส่วนใหญ่หรือส่วนหนึ่ง) คือวัฒนธรรมอุปถัมภ์ สังคมไทยจะสามารถเป็นสังคมประชาธิปไตยได้เพียงใดและในแบบใด?

‘ความไม่เท่าเทียม’ ในระบบอุปถัมภ์ กับ ‘ความเสมอภาค’ ในการเมืองแบบประชาธิปไตย

โดยทั่วไปแล้ว ‘ความเสมอภาค’ ถือเป็นสิ่งที่ระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยให้ค่าในแง่ที่ว่า ระบบประชาธิปไตยให้อำนาจกับแต่ละบุคคลในการกำหนดทิศทาง นโยบาย หรือคำสั่งในทางการเมืองของรัฐ อย่างเสมอภาคกัน ดังสะท้อนออกมาในหลักการ ‘หนึ่งคนหนึ่งเสียง’ (one person, one vote) ดังนั้น บุคคลแต่ละคนจึงมี ‘ค่า’ หรือสิทธิในการมีส่วนร่วมทางการเมืองเท่ากัน¹⁵ โดยอุดมคติของประชาธิปไตยแล้ว ระบบการเมืองควรเคารพต่อความสามารถในการตัดสินใจทางศีลธรรม (ตัดสินใจอะไรควรไม่ควร) ด้วยปัญญา ซึ่งเป็นความสามารถที่ทุกคนมีอยู่ (แม้บางครั้งจะเป็นความสามารถที่ยังแฝงตัวอยู่)¹⁶ และจะต้องจัดรูปสถาบันการปกครองเพื่อให้สมาชิกทั้งหมดมีสถานภาพทางการเมืองเท่าเทียมกัน ถ้าระบบการเมืองใดกีดกันบุคคลหนึ่ง ไม่ให้มีสิทธิที่จะมีส่วนร่วมทางการเมือง (ซึ่งทุกคนมีอยู่เท่ากัน) ก็เท่ากับระบบการเมืองดังกล่าวไม่เคารพใน ‘ความเสมอภาค’¹⁷ และดังนั้นไม่เป็นประชาธิปไตย¹⁸ นอกจากนั้นระบบการเมืองที่เคารพในความเสมอภาคยังมีโอกาสที่จะให้ข้อตัดสินใจหรือนโยบายซึ่งมีแนวโน้มเกิดผลดีต่อสังคมโดยรวมมากกว่าระบบซึ่งไม่เคารพในความเสมอภาคอีกด้วย เพราะการที่คนทั้งหมดมีตัวแทนผ่านการเลือกตั้ง เข้าไปมีบทบาทในการกำหนดนโยบายและออกกฎหมาย และตัวแทนในระบบประชาธิปไตยน่าจะมีระดับของการต้องรับผิดชอบ (accountability) มากกว่าในระบบอื่น¹⁹ พวกเขาต้องรับผิดชอบต่อคนที่เลือกพวกเขาเป็นตัวแทน ดังนั้นการตัดสินใจของพวกเขาที่น่าจะคำนึงถึงประโยชน์ของคนส่วนใหญ่ หรืออย่างน้อยที่สุดบรรดาคนที่เลือกเขา อย่างไรก็ตาม ระบบการเมืองที่เคารพใน ‘ค่า’ ที่เท่าเทียมกันของบุคคลก็มักเผชิญกับปัญหาหนักบางประการ คือปัญหาที่เรียกว่า ‘เผด็จการเสียงข้างมาก’ (tyranny of the majority) กล่าวคือ ถ้าเราให้ความสำคัญกับแต่ละเสียงเท่ากัน เสียงของสมาชิกข้างมากก็ย่อมดังกว่าเสียงส่วนน้อย สถานะที่ไม่พึงปรารถนาจะเกิดขึ้นถ้าคนข้างมากเลือกตัดสินใจโดยกระทบกับประโยชน์ของคนส่วนน้อย โดยเฉพาะการตัดสินใจที่ทำให้คนส่วนน้อยนั้นตกอยู่ในสถานะเสียเปรียบไปตลอด นักทฤษฎีประชาธิปไตยหลายคนเสนอว่า ถ้าระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยไม่ยอมให้เกิดสถานะเผด็จการเสียง

¹⁵ Stuart White, *Equality*, Cambridge: Polity Press, 2007, pp. 25-6.

¹⁶ Ibid., p. 42.

¹⁷ Ibid., p. 43.

¹⁸ อย่างไรก็ตาม มีข้อถกเถียงอยู่ว่าจำเป็นหรือไม่ที่ระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยจะต้องถืออุดมคติในเรื่องความเสมอภาค ดู Steven Wall, “Democracy and Equality,” *The Philosophical Quarterly*, 57, No. 288 (July 2007): 416-438.

¹⁹ โปรดดู Stuart White, *Equality*, pp. 44-5.

ข้างมาก จะต้องพยายามทำให้ตัวระบบมีรูปแบบที่เรียกว่า ‘ประชาธิปไตยแบบร่วมกันไตร่ตรอง’ (deliberative democracy) (ประเด็นนี้จะได้กล่าวถึงต่อไป)

จากความเข้าใจในอุดมคติของระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยข้างต้น ผู้เขียนคิดว่าสังคมที่มีวัฒนธรรมแบบอุปถัมภ์อย่างสังคมไทย แม้มีความไม่ลงรอยในระดับวัฒนธรรมกับระบบประชาธิปไตย แต่ก็สามารถถูกจัดการให้มีระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยที่มีประสิทธิภาพมากขึ้นได้ ไม่จำเป็นต้องคอยให้เงื่อนไขแวดล้อมช่วยคลายอิทธิพลของวัฒนธรรมอุปถัมภ์แต่อย่างเดียว ผู้เขียนยังเชื่อด้วยว่า โดยธรรมชาติแล้ว รูปแบบความสัมพันธ์ในระบบอุปถัมภ์เอง มีความเสี่ยงที่จะทำให้เกิดเผด็จการเสียงข้างมาก น้อยกว่าในหลายระบบ ยิ่งกว่านั้นประชาธิปไตยแบบร่วมกันไตร่ตรอง นอกจากจะมีกลไกช่วยแก้ปัญหาเผด็จการเสียงข้างมากแล้ว ในอีกทางหนึ่งยังมีกลไกช่วยเยียวยาผลกระทบในด้านลบของวัฒนธรรมอุปถัมภ์ต่อประสิทธิภาพของการเมืองแบบประชาธิปไตยได้ด้วย ต่อไปจะได้แสดงแนวเหตุผล (อย่างค่อนข้างสังเขป) เพื่อสนับสนุนความคิดของผู้เขียน

ประชาธิปไตยในปัจจุบันเป็นมรดกตกทอดของทฤษฎีสัญญาประชาคม (social contract theory) ในศตวรรษที่ 17 ซึ่งเชื่อใน ‘ความเสมอภาคตามธรรมชาติ’ (natural equality) ซึ่งหมายความว่าไม่มีใครมีสิทธิอำนาจ (authority) ที่จะปกครองคนอื่นมาตั้งแต่แรก สิทธิอำนาจในการเมืองต้องมาจากเลือกหรือความยินยอมพร้อมใจของคนส่วนใหญ่ในสังคมเท่านั้น ถึงแม้หลักการของทฤษฎีสัญญาประชาคมจะถูกพัฒนาในทางปรัชญาการเมืองไปไกลมาก จนทฤษฎีการเมืองของ จอห์น รอว์ลส์ (John Rawls) ถือว่าสมาชิกของระบบการเมืองต้องถูกเรียกร้องให้ตัดสินใจเลือกภายใต้เงื่อนไขทางมโนทัศน์ที่เคร่งครัดมากๆ กล่าวคือบุคคลต้องเลือกใช้อำนาจของเขาอย่างเป็นเหตุเป็นผลเพื่อคนทุกคนในสังคม ไม่ใช่เพื่อตัวของเขาเอง

สำหรับระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยอย่างที่เราได้กล่าวมาจริงๆ ไม่ได้ไปไกลเหมือนในปรัชญาการเมือง หากวางรูปแบบอยู่ ณ จุดใดจุดหนึ่งระหว่างหลักประชาธิปไตย 2 แบบ แบบแรกเรียกว่าแบบปัจเจกบุคคลนิยม (individualism) ซึ่งสมาชิกของระบบการเมืองถูกเรียกร้องให้ตัดสินใจเลือกอย่างที่เขาต้องการ ทุกคนสามารถที่จะเลือกทำอะไรก็ได้ที่เขาพอใจ และอะไรคือสิ่งที่ให้อำนาจแก่เขา เพื่อที่เขาสามารถจะใช้อำนาจนั้นเพื่อให้ได้มาซึ่งสิ่งที่เขาเลือกหรือต้องการ โดยที่ระบบประชาธิปไตยจะให้หลักประกันว่าอำนาจในการเลือกจะถูกกระจายออกไปยังบุคคลแต่ละคนอย่างเท่าเทียม กับอีกรูปแบบหนึ่ง ที่เน้นเอาความเสมอภาคเป็นหัวใจหรือเป้าหมายของระบบการเมือง (egalitarianism) ประชาธิปไตยแบบหลังนี้พยายามจะเข้าไปจัดการให้โครงสร้างทางสังคม การเมือง กฎหมาย เศรษฐกิจ ไม่มีแนวโน้มที่จะทำให้เกิดความไม่เป็นธรรมทางสังคม (social injustice) และเพื่อให้การแข่งขันระหว่างกลุ่มบุคคลเป็นไปอย่างเท่าเทียมและเป็นธรรม²⁰ ถึงแม้ว่าทฤษฎีทางการเมืองและประชาธิปไตยของจอห์น รอว์ลส์ จะจัดอยู่ในแบบที่นิยมความเสมอภาค แต่ประชาธิปไตยแบบเน้นความเสมอภาคที่ปรากฏอยู่จริงๆ นั้น ก็ไม่ได้เรียกร้องให้สมาชิกของสังคมตัดสินใจเลือกตามเหตุผลที่เคร่งครัดแต่อย่างใด อำนาจ ความต้องการ และเป้าหมาย

²⁰ กนก วงษ์ตระหง่าน, *การเมืองในระบอบประชาธิปไตยไทย*, หน้า 47-8.

ส่วนบุคคล ก็ยังถือว่าเพียงพอที่จะใช้การตัดสินใจเลือกอยู่ เพียงแต่ระบบการเมืองจะขอโอกาสเข้าไปจัดการแบ่งสรรทรัพยากรเสียใหม่ เพื่อให้เงื่อนไขของการตัดสินใจเลือกโดยทั่วไปเกิดความเป็นธรรมยิ่งขึ้นเท่านั้น

ดังนั้นเงื่อนไขขั้นต่ำของการเป็นสังคมประชาธิปไตย จริงๆ แล้วอยู่ที่การมีกลไกหรือสถาบันทางการเมือง ที่แสดงออกซึ่งการเคารพในค่าที่เท่ากันของบุคคล ส่วนมิติด้านวัฒนธรรม ที่เป็นเรื่องของทัศนคติ ความโน้มเอียงทางความรู้สึก และการเห็นว่าสิ่งใดมีค่า หากจะถือเป็นเงื่อนไข ก็เป็นเงื่อนไขเพื่อความสมบูรณ์แบบ และไม่สามารถจะเรียกร้องให้สังคม หรือคนในสังคม ที่มีปัจจัยแวดล้อมทางประวัติศาสตร์และบรรทัดฐานดั้งเดิมที่ไม่เหมือนกัน จำเป็นต้องเปลี่ยนมามีวัฒนธรรมแบบประชาธิปไตยทั้งหมดในทันที ทั้งนี้ทั้งนั้น หากเราพิจารณาองค์ประกอบของวัฒนธรรมประชาธิปไตยที่เคยกล่าวไว้ (ในหน้า 2) ให้ดีแล้ว จะเห็นว่ามิใช่องค์ประกอบเท่านั้นที่อาจจะถือเป็นเงื่อนไขซึ่งสมาชิกของระบบการเมืองต้องยอมรับร่วมกันก่อนในฐานะกติกาของการอยู่ร่วมในระบบเดียวกัน ผู้เขียนคิดว่ามีองค์ประกอบทางวัฒนธรรม 2 ประการเป็นอย่างมากที่สมาชิกของระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยจำเป็นต้องมี คือ การยอมรับความขัดแย้งทางการเมือง และการสามารถอดทนต่อทัศนคติที่แตกต่าง ซึ่งพิจารณาจริงๆ แล้ว 2 ประการนี้อาจจะเป็นเรื่องเดียวกัน ด้วยการที่สังคมแบบอุปถัมภ์มีพื้นฐานความสัมพันธ์ส่วนบุคคลในแนวดิ่ง อีกทั้งขามิติเชื่อมโยงที่เหนียวแน่นในแนวนอน ประสบการณ์ของการพบกับความขัดแย้งทางการเมืองจึงเป็นเรื่องปกติ ประกอบกับไม่มีอะไรบ่งชี้ว่าคนในสังคมอุปถัมภ์จะมีระดับความสามารถอดทนต่อทัศนคติที่แตกต่างไปจากของตนได้ค่า ในแง่นี้วัฒนธรรมอุปถัมภ์จึงสามารถไปกันได้กับวัฒนธรรมประชาธิปไตย

ดูเหมือนปัญหาที่สำคัญที่สุดจะอยู่ที่องค์ประกอบเรื่อง ‘ความเสมอภาค’ และ ‘เสรีภาพ’ คำถามที่ต้องตอบให้ได้คือ คนในวัฒนธรรมอุปถัมภ์จะประสบปัญหาประการใดหรือไม่ในการยอมรับ ‘กติกา’ ของระบบประชาธิปไตยที่ให้ ‘ค่า’ กับแต่ละบุคคลเท่ากันในการมีส่วนร่วมกำหนดความเป็นไปทางการเมือง ซึ่งไม่ได้หมายความว่าถึงเฉพาะสิทธิในการลงคะแนนเลือกตั้งเพื่อเลือกตัวแทนหรือแสดงความเห็นเท่านั้น แต่ยังรวมถึงสิทธิที่จะพูด ทักท้วง และเคลื่อนไหว เพื่อผลักดันแนวคิด หรือเปลี่ยนแปลงทิศทางของการตัดสินใจทางการเมืองใดๆ ที่มีก่อนหน้านี้ ทั้งนี้บนความเข้าใจที่ว่า จะไม่มีใครถูกกีดกันไม่ให้ใช้อำนาจหรือสิทธิที่เขาอ้างได้กล่าว? ก่อนอื่นเราจะต้องแยก ‘การยอมรับในกติกา’ ออกจากการ ‘ยอมรับกติกาเป็นความเชื่อของตน’ ให้ได้เสียก่อน ผู้ที่เป็นเพื่อน เป็นลูกน้อง เป็นหนี้บุญคุณ หรือ มีความภักดี กับใครก็ตาม จำเป็นด้วยหรือ (หรือเกี่ยวข้องด้วยหรือ) ที่เขาจะต้องมองว่าคนคนนั้นมี ‘ค่า’ ในทางศีลธรรม หรือมีความสามารถทางปัญญาที่จะตัดสินใจอะไรจะถูกอะไรดีมากกว่าคนอื่น พันธะบางอย่างที่มีต่อเพื่อน ต่อเจ้านาย ต่อผู้มีพระคุณ อาจเป็นพันธะทางสังคม ทางศีลธรรม หรือทางความรู้สึก แต่คงไม่ใช่ พันธะ ในทางความคิด ลูกน้องอาจรู้สึกว่าจะต้องพูดอะไรที่ไม่ขัดหูลูกพี่ แต่ในการไตร่ตรองว่าควรจะทำด้วยกับสิ่งที่ลูกพี่พูดหรือไม่ ลูกน้องไม่จำเป็นต้องให้น้ำหนักกับคำพูดของลูกพี่มากกว่าคนอื่น ผู้มีพระคุณอาจคาดหวังว่าผู้ที่ตนเคยอุปการะนั้นจะต้องทำอะไรให้เป็นการตอบแทน หรือคนคนนั้นต้องมีความรู้สึกที่ดีต่อเขา แต่เขาคงคาดหวังไม่ได้ที่จะให้ผู้รับการอุปการะเห็นหรือเชื่อว่าเขามี สิทธิมีเสียงในการตัดสินใจในกิจของรัฐบาลกว่า

คนอื่น เมื่อถูกขอร้องให้แสดงความเห็นว่าใครควรจะเป็นตัวแทนของเขา ผู้เป็นหนี้บุญคุณอาจจะเลือกผู้มีพระคุณเป็นตัวแทน แต่เราไปอนุมานได้อย่างไรว่าเขาเห็นค่าทางศีลธรรมของผู้มีพระคุณมากกว่าคนอื่น เขาอาจจะเลือกผู้มีพระคุณเป็นตัวแทนจากรู้จักสนิทสนมจนไว้วางใจ (แทนที่เขาจะ ไปเลือกคนที่เขาไม่รู้จัก) หรืออาจจะเลือกเพราะคิดว่าผู้มีพระคุณจะปกป้องผลประโยชน์ของเขาได้ (ซึ่งเป็นทางเลือกที่มีเหตุมีผลอยู่ระดับหนึ่งทีเดียว) แม้แต่เลือกเพื่อตอบแทนพระคุณก็ยังสามารถเข้าใจได้ว่าชอบธรรม หากเขาถือว่าพันธะในการตอบแทนบุญคุณเป็นเรื่องใหญ่สำหรับชีวิตของเขา

หัวใจของความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์อยู่ที่พันธะเชิงการกระทำและเชิงความรู้สึก ไม่ใช่ได้อยู่ที่พันธะเชิงความคิดความเชื่อ ถึงแม้จะเกี่ยวกับความคิดความเชื่อ เช่น เชื่อในฐานะของคนที่ไม่เท่ากัน ก็อาจไม่ได้มองเห็น ‘คน’ ที่ไม่เท่ากันดังกล่าวในฐานะ ‘ผู้มีสิทธิในทางศีลธรรมในการร่วมกำหนดหรือตัดสินใจทางการเมือง’ (ที่ไม่เท่ากัน) ยังเป็นที่น่าสงสัยอยู่ว่า ศาสนิกที่เห็นว่าภูมิธรรมของตนมีมากไม่เท่าผู้นำทางศาสนาที่เขานับถือ ถูกหลอกลวงซึ่งเข้าใจว่าญาติผู้ใหญ่ของพวกเขาเป็นผู้ที่อาบน้ำร้อนมาก่อน (มีประสบการณ์มากกว่า) หรือบริวารผู้ได้รับการอุปถัมภ์จาก ‘ผู้ใหญ่’ บางท่าน พวกเขาเหล่านั้นเหตุใดจึงต้องมองว่าท่านเหล่านั้นมี *สิทธิ* ในการนำชีวิตของเขามากกว่าตัวเขาเอง?

คำตอบที่เป็นไปได้คำตอบหนึ่งก็คือ การต้องฟังฟังผู้อื่นนั้นทำให้เรารู้สึกว่าตนเองด้อยความสามารถและขาดความภูมิใจในตนเอง กล่าวคือรู้สึกตัวเองเป็นเด็กที่ต้องมีผู้ใหญ่คอยนำทางตลอด แต่เราก็สามารถจะถามกลับได้ว่า ความเข้าใจดังกล่าว (ถ้าจะเกิดขึ้น) เกิดขึ้นเพราะความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์หรือเกิดขึ้นได้จากปัจจัยอื่น ถ้าการศึกษาของระบบการเมืองชัดเจน สถาบันทางการเมืองตลอดจนกฎระเบียบต่างๆ ร่วมกันแสดงออกว่าเชื่อมั่นในความสามารถที่จะนำชีวิตตนเองของแต่ละคนได้ ความรู้สึกว่าคุณด้อยค่าก็น่าจะน้อยลงไปด้วย ดังนั้นสถาบันทางการเมืองประชาธิปไตยในสังคมที่มีพื้นวัฒนธรรมแบบอุปถัมภ์ จะต้องระวังให้มากในการจัดรูปสถาบัน โดยต้องวางกลไกอย่างเป็นทางการเพื่อไม่ให้รัฐสวบบทบาทเป็นผู้อุปถัมภ์เสียเอง เงื่อนไขดังกล่าวนี้อาจไม่จำเป็นในสังคมที่มีพื้นวัฒนธรรมไม่เป็นแบบอุปถัมภ์ แต่ต้องยอมรับรวมกันเสียก่อนว่าจำเป็นมากสำหรับสังคมที่มีปัญหาทางวัฒนธรรมอย่างสังคมไทย เพื่อไปถึงเป้าหมายดังกล่าว กลไกที่อาจนำมาใช้ได้คือการกระจายอำนาจการปกครองสู่ท้องถิ่น ส่วนภายในท้องถิ่นเองก็ต้องวางรูปสถาบันทางการเมืองโดยคำนึงถึงเงื่อนไขในแบบเดียวกัน (รายละเอียดจะไม่ขอกล่าวถึงในที่นี้)

ข้อสังเกตประการหนึ่งที่ผู้เขียนมีต่อความเชื่อของทฤษฎีพัฒนาประชาธิปไตยที่เน้นการสร้างวัฒนธรรมทางการเมืองก็คือ ความเชื่อมั่นว่าวัฒนธรรมทางการเมืองอย่างวัฒนธรรมอุปถัมภ์เป็นอุปสรรคต่อการพัฒนาประชาธิปไตย มาจากข้อมูลเชิงประจักษ์เกี่ยวกับสหสัมพันธ์ (correlation) หรือแนวโน้มที่เราจะพบว่า ระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยมักจะด้อยประสิทธิภาพในสังคมแบบอุปถัมภ์ แล้วเราก็สรุปว่าสหสัมพันธ์ดังกล่าวแสดงว่าวัฒนธรรมอุปถัมภ์นั้นเป็นตัวอุปสรรค สิ่งที่น่าสงสัยก็คือ เป็นไปได้ไหมว่ามีเรื่องนี้มีความซับซ้อนกว่าที่เราคิด? ความด้อยประสิทธิภาพดังกล่าวเกิดขึ้นจากระบบอุปถัมภ์ล้วนๆ หรือเกิดขึ้นจากการที่เวลาเผชิญหน้ากับปัญหาด้านวัฒนธรรมแล้ว ระบบการเมืองประชาธิปไตยไม่ได้สนใจที่จะ

นำประเด็นดังกล่าวนี้ขึ้นมาจัดการอย่างเป็นทางการด้วยกลไกของตัวระบบเองกันแน่? ตัวอย่างของการพยายามสร้างระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยบนสังคมที่มีพื้นวัฒนธรรมแบบอุปถัมภ์ โดยที่มีความเข้าใจร่วมกันว่าสังคมของตนมีพื้นเป็นสังคมอุปถัมภ์ และต้องการจะสร้างระบบประชาธิปไตยที่สามารถเอาชนะอุปสรรคทางวัฒนธรรมดังกล่าวให้ได้ นั้นมีอยู่หรือไม่? ถ้ามี เราเรียนรู้อะไรได้บ้างจากสังคมดังกล่าว? ถ้าไม่มี ทำไมจึงเป็นเช่นนั้น?

คำตอบต่อคำถามข้อหลังที่คิดได้ง่ายๆ ก็คือ ระบบอุปถัมภ์ได้ขัดขวางไม่ให้ความพยายามสร้างระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยที่สามารถเอาชนะอุปสรรคทางวัฒนธรรมได้ สิ่งนี้นักทฤษฎีวัฒนธรรมทางการเมืองต้องทำในกรณีนี้ ก็คือหาทางอธิบายให้ได้ว่าอิทธิพลของระบบอุปถัมภ์ในสังคมหนึ่ง สามารถเป็นอุปสรรคต่อการริเริ่มสร้างระบบการเมืองประชาธิปไตยซึ่งให้ความสำคัญอย่างเป็นทางการกับวัฒนธรรมอุปถัมภ์ได้อย่างไร ผู้เขียนตอบไม่ได้ว่าเคยมีความพยายามในดังกล่าวสังคมอื่นหรือไม่ แต่สำหรับในสังคมไทยแล้วผู้เขียนคิดว่าเคยมี อีกทั้งยังสามารถเข้าใจได้ว่าระบบอุปถัมภ์เป็นอุปสรรคต่อการริเริ่มดังกล่าว (รายละเอียดยังไม่สามารถแสดงในที่นี้ได้) ถึงแม้เราจะสงสัยได้ว่าอิทธิพลของระบบอุปถัมภ์จะเป็นอุปสรรคให้เราไม่สามารถเริ่มสร้างประชาธิปไตย (ที่มองเห็นความเป็นอุปสรรคของระบบอุปถัมภ์) ขึ้นอย่างเป็นทางการได้ ผู้เขียนก็คิดว่า ในสภาพการณ์เท่าที่เป็นอยู่ในปัจจุบันเราสามารถสร้างกลไกในระบบการเมืองเพื่อการดังกล่าวได้ทันที ดังจะได้แสดงให้เห็นเป็นตัวอย่างในส่วนต่อไป

‘ความภักดี’ ในระบบอุปถัมภ์ กับ ‘ความเป็นผู้กำหนดตนเอง’ ในประชาธิปไตย

ต่อไป ผู้เขียนจะได้ลองเสนอแนวทางการสร้างระบบประชาธิปไตยที่ให้ความสำคัญกับ คุณค่าพื้นฐานของวัฒนธรรมอุปถัมภ์อย่าง ‘ความภักดี’ ซึ่งดูเหมือนจะมีปัญหากับคุณค่าพื้นฐานของระบบประชาธิปไตยอย่าง ‘เสรีภาพ’ หรือ ‘ความเป็นผู้กำหนดตนเอง’ โดยจะไม่ขอพิจารณาว่าระบบอุปถัมภ์ที่ดำรงอยู่ในสังคมไทย จะเป็นอุปสรรค (ในอีกระดับหนึ่ง) ต่อความพยายามดังกล่าวด้วยหรือไม่

จากความเข้าใจที่ว่าการเมืองแบบประชาธิปไตยเท่าที่ดำรงอยู่จริงนั้น ไม่ได้เรียกร้องให้สมาชิกของระบบการเมืองต้อง เชื่อ ว่าคนแต่ละคนนั้นมีค่าในทางศีลธรรม (สามารถใช้ปัญญาเพื่อตัดสินทางศีลธรรมได้) เท่ากัน แต่เรียกร้องให้สมาชิกยอมรับเรื่องความเท่าเทียมดังกล่าวนี้นั้นในฐานะเป็น *กติกา* ของการอยู่ร่วมกันในสังคมการเมือง ทำให้ผู้ที่จริงๆ แล้วเชื่อในความเหลื่อมล้ำค่าสูงของคน อย่างผู้มีวัฒนธรรมอุปถัมภ์และอีกหลายๆ วัฒนธรรม (ที่ผู้เขียนได้พยายามชี้ให้เห็นไปแล้วว่า ‘ความเท่ากันของบุคคล’ ที่พวกเขาปฏิเสธนั้น มีความหมายเป็นคนละนัยกับ ‘ความเท่ากันของบุคคล’ ในระบบการเมืองประชาธิปไตย) สามารถร่วมเป็นสมาชิกของระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยได้ นักทฤษฎีประชาธิปไตยที่ให้ความสำคัญกับความหลากหลายทางวัฒนธรรม กลับเห็นว่าเป็นหน้าที่หรือจำเป็นด้วยซ้ำ ที่ระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยจะต้อง *เคารพ* ในความเข้าใจที่แต่ละวัฒนธรรมอาจมีได้ต่างกัน คนที่มีวัฒนธรรมต่างกันไม่จำเป็นต้องทิ้งวัฒนธรรมของตนเพื่อเข้ามาเป็นสมาชิกของสังคมประชาธิปไตย สิ่งที่เขา

จำเป็นต้องทำมีแต่เพียงเข้าร่วมมีส่วนในการจัดสรรสิ่งที่มีค่าภายใต้กติกาเดียวกันเท่านั้น โดยเขาอาจจะถือว่ากติกาดังกล่าวมีคุณค่าในตัวเอง หรือเป็นเพียงเครื่องมือเพื่อไปสู่สิ่งมีค่าอื่นที่เขาแสวงหาก็คได้

ด้วยเหตุนี้ คุณค่าใดก็ตามซึ่งผู้ที่มีวัฒนธรรมอันแตกต่างให้ความสำคัญ ถ้าหากไม่มีผลกระทบกับความราบรื่นในการใช้กติการ่วมกันแล้ว ระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยก็ต้องให้ความสำคัญ (ในความหมายของการไม่เข้าไปยุ่งย่ำแทรกแซง) ต่อคุณค่านั้นด้วย สมมติว่าผู้ที่ถือวัฒนธรรมแบบอุปถัมภ์ในสังคมไทย ได้รับการเรียกร้องโดยระบบการเมืองให้เลือกกระทำหรือแสดงความเห็นต่อนโยบายบางอย่าง เมื่อนั้นเขาอาจจะนำเกณฑ์ดั้งเดิมของระบบอุปถัมภ์มาใช้คือ ‘ดูทางลม’ แล้วตัดสินใจเลือก ตาม ลูกพี่ หรือ อาจคอยฟังว่าผู้ที่อุปถัมภ์เขาอยู่จะ สั่ง ให้เขาเลือกอะไร หรือในกรณีสุดโต่งที่สุด เขาอาจจะมอบให้คนที่เขานับถือตัดสินใจแทนตัวเองไปเลย แน่นอนว่าผู้ที่อยู่ในวัฒนธรรมอุปถัมภ์แล้วตัดสินใจเช่นนั้น ตัดสินใจด้วยเหตุผลบางอย่าง แต่เหตุผลของเขาอาจอยู่บนระบบคุณค่าหรือกฎเกณฑ์ทางวัฒนธรรม คุณค่าที่สำคัญของระบบอุปถัมภ์ในสังคมไทยคือ ‘ความภักดี’ สมมติว่าบุคคลในตัวอย่างของเราตัดสินใจเลือกจากความภักดีต่อผู้ที่เขาคิดว่าเขาต้องเคารพเชื่อฟัง ในกรณีดังกล่าวเขาทำผิดกติกาแบบประชาธิปไตยหรือไม่? หลายคนอาจบอกว่า ในกรณีดังกล่าว เขาไม่ยอมใช้ ‘เสรีภาพ’ หรือได้ทั้ง ‘เสรีภาพ’ ที่เขามีอยู่ไป แต่ถ้าหากเรานำกรณีของเขาไปเปรียบเทียบกับกรณีของผู้ที่แสดงความเห็นหรือตัดสินใจทางการเมืองจากอารมณ์ความรู้สึก เช่น รัก ชอบเกลียด กลัว ฯลฯ แล้ว ผู้ที่มีวัฒนธรรมแบบอุปถัมภ์มีเสรีภาพมากหรือน้อยกว่าคนที่เลือกโดยใช้อารมณ์? ประชาธิปไตยอาจจะถือเป็น *หลักการ* ว่าคนทุกคนมีอำนาจที่จะเลือกกระทำเพื่อเป้าหมายบางอย่างได้อย่างมีเหตุมีผล แต่เราสามารถจะกำหนดให้ทุกคนเลือกในแบบดังกล่าวได้จริงๆ หรือไม่ ระบบประชาธิปไตยที่เป็นจริงในปัจจุบันทำได้อย่างมากเพียง *สนับสนุน* หรือเปิดโอกาสให้สมาชิกได้รับข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับประเด็นทางการเมืองให้ได้มากที่สุด ส่วนเขาทำอย่างไรกับโอกาสหรือการสนับสนุนดังกล่าวเรากำหนดได้ยากมาก

นักทฤษฎีประชาธิปไตยบางคนอาจไปไกลกว่านั้น เขาอาจพูดถึง ‘ความเป็นผู้กำหนดตนเอง’ (autonomy) แทน ‘เสรีภาพ’ หรือเราอาจแบ่งเสรีภาพในทางการเมืองออกเป็น 2 แบบ คือ ‘เสรีภาพเชิงปฏิเสธ’ (negative liberty) กับ ‘เสรีภาพเชิงยืนยัน’ (positive liberty) แล้วเข้าใจว่า ‘ความเป็นผู้กำหนดตนเอง’ คือ ‘เสรีภาพเชิงยืนยัน’ เวลาที่เราบอกว่าใครมีเสรีภาพนั้น ถ้าเข้าใจ ‘เสรีภาพ’ ในความหมายเชิงปฏิเสธแล้ว เรากำลังหมายความว่า *ไม่มี* อะไรมาเหนี่ยวรั้งไม่ให้เขากระทำอย่างที่เขาต้องการ แต่ถ้าเราเข้าใจ ‘เสรีภาพ’ ไปในเชิงยืนยัน เรากำลังเข้าใจว่า เขานั้นกำลังเป็นผู้กำหนดการตัดสินใจ การเลือก หรือชีวิต ของตนเองอยู่ กล่าวคือเขาเป็นผู้ปกครองตนเอง หรือเป็นผู้ ‘กำหนดตนเอง’ ความเข้าใจที่อยู่เบื้องหลังการแบ่งแยก ‘เสรีภาพ’ ออกเป็น 2 แบบดังกล่าวนี้ อยู่ที่การคิดว่าผู้ที่มีแต่เสรีภาพในเชิงปฏิเสธนั้น ยังไม่ได้เป็นผู้ที่มีเสรีภาพจริง การทำอะไรได้ตามใจปรารถนาอาจจะเป็นไปได้ตาม *อัตโนมติ* เป็นไป *ตาม* ความเคยชิน *ตาม* ความรู้สึก *ตาม* ความเชื่อที่ฝังหัว หรือ *ตาม* ธรรมเนียม-วัฒนธรรม ถ้าจะมีเสรีภาพจริงต้องทำตามตนเอง และสิ่งที่เป็นของตนเองจริงๆ ก็คือความสามารถในการใช้เหตุผลไตร่ตรองซึ่งเป็นสิ่งที่ทุกคนมีอยู่ ดังนั้นผู้ที่ให้ความสำคัญกับเสรีภาพเชิงยืนยันจะตั้งเงื่อนไขไว้ว่า ผู้ที่มีเสรีภาพหรือเป็นผู้กำหนดตนเอง

จะต้องตัดสินใจกระทำโดยนำเอาความปรารถนาที่ตนมีในเบื้องต้น มาพิจารณาไตร่ตรองด้วยเหตุผลของตนเองให้รอบคอบเสียก่อน แล้วจึงตัดสินใจกระทำ

ถ้าเข้าใจเช่นนั้น ผู้ที่ตัดสินใจกระทำทางการเมือง ตาม ผู้ใหญ่หรือผู้อุปถัมภ์ รวมถึงผู้ที่ตัดสินใจตามอารมณ์ความรู้สึก ต่างก็ไม่ใช่ผู้มี ‘เสรีภาพ’ ทั้งคู่ นักทฤษฎีการเมืองหลายคนเชื่อว่าเป้าหมายของการเมืองแบบประชาธิปไตยก็คือการทำให้บุคคลได้ *ปกครองตนเอง* และมี ‘เสรีภาพ’ จริงๆ ตามความหมายแบบหลัง หลายคนยังเชื่อกันด้วยว่า บุคคลจะมีเสรีภาพในแบบดังกล่าวได้จริง ต่อเมื่อเข้าร่วมปกครองตนเองในระบบการเมืองที่เป็นแบบประชาธิปไตยเท่านั้น หลายคนอาจคิดว่า ถ้าเป้าหมายของประชาธิปไตยเป็นดังนี้ วัฒนธรรมแบบอุปถัมภ์ก็ต้องถือเป็นอุปสรรคสำคัญของการพัฒนาประชาธิปไตยในแบบดังกล่าว เนื่องจากผู้ที่อยู่ในความสัมพันธ์แบบอุปถัมภ์จะตัดสินใจ ตาม บรรทัดฐานของระบบอุปถัมภ์ ถ้าต้องเปลี่ยนแนวการตัดสินใจมาเป็นการไตร่ตรองด้วยเหตุผล ก็แสดงว่าเขาไม่ได้ตัดสินใจตามบรรทัดฐานของระบบอุปถัมภ์ ผู้เขียนจะไม่เถียงว่าการเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างประชาธิปไตยกับ ‘เสรีภาพ’ ในเชิงยืดยานนั้นเหมาะสมหรือไม่เพียงใด แต่ขอให้ข้อสังเกตว่า ‘การไตร่ตรองด้วยเหตุผล’ นั้นจริงๆ แล้วอาจจะไม่ได้ขัดแย้งกับการตัดสินใจตามบรรทัดฐานของวัฒนธรรม ถ้าเป็นเช่นนั้นจริง เราจะถือ ‘วัฒนธรรมประชาธิปไตย’ ได้อย่างไร อีกทั้งเป็นไปได้หรือไม่ว่า ผู้ที่อยู่ในวัฒนธรรมอุปถัมภ์และเป็นสมาชิกของระบบการเมืองแบบประชาธิปไตย สามารถจะนำเอาบรรทัดฐานของวัฒนธรรมเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของการไตร่ตรองด้วยเหตุผลได้ ถ้าเรามองว่าการไตร่ตรองด้วยเหตุผลเป็นเพียงรูปแบบของการไตร่ตรอง ในลักษณะหนึ่ง ไม่ได้มีเนื้อหาในตัวเอง

ถ้าเป็นเช่นนั้น ผู้เขียนคิดว่าเราสามารถถือเอาประชาธิปไตยแบบที่เน้นเสรีภาพในเชิงยืดยาน หรือเน้น ‘ความเป็นผู้กำหนดตนเอง’ เป็นเป้าหมายในการพัฒนาประชาธิปไตยได้ แต่จุดเริ่มต้นของเราต้องถือระบบประชาธิปไตยแบบที่เราเป็นอยู่ วัฒนธรรมนั้นถึงจะทรงอิทธิพลขนาดไหนก็ย่อมถูกเปลี่ยนแปลงได้ แต่การเปลี่ยนวัฒนธรรมก็น่าจะต้องการพลังสนับสนุนที่ทรงอิทธิพลด้วยเช่นกัน เราไม่จำเป็นต้องรอให้วัฒนธรรมเปลี่ยนไปตามมีตามเกิด แต่เราสามารถชักจูงของระบบการเมืองมาช่วยเปลี่ยนวัฒนธรรมได้

ผู้เขียนได้พูดถึง ‘ประชาธิปไตยแบบร่วมกันไตร่ตรอง’ (deliberative democracy) ไว้ (ดูหน้า 6) ประชาธิปไตยแบบดังกล่าวมีการวางกลไกไว้เพื่อให้การตัดสินใจทางการเมืองร่วมกัน เกิดขึ้นจากการสนทนา แสดง และรับฟังความคิดเห็นร่วมกัน โดยถือเสรีภาพในการแสดงความคิดเห็นเป็นหลักสำคัญ ทั้งนี้เพื่อนำไปสู่สิ่งที่เรียกว่าฉันทามติ (consensus) หรือความเห็นร่วมอันเดียวกัน เป้าหมายของประชาธิปไตยแบบดังกล่าวนั้นเป็นอุดมคติมาก แต่ผู้เขียนคิดว่าเราสามารถนำเอาความพยายามบางส่วนของประชาธิปไตยแบบดังกล่าว มาใช้สร้างกลไกเพื่อรับมือกับปัญหาจากวัฒนธรรมอุปถัมภ์ในสังคมไทยได้ ข้อเสนอคร่าวๆ ของผู้เขียนก็คือ ถ้าเรายอมรับร่วมกันว่าวัฒนธรรมอุปถัมภ์นั้นอาจจะเป็นอุปสรรคต่อประสิทธิภาพของระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยของไทย เราอาจการสร้างกลไกที่เป็นทางการผ่านสถาบันทางการเมืองต่างๆ เพื่อให้เกิดการ ‘ไตร่ตรองร่วมกัน’ ทางการเมือง ไม่ใช่กับทุกเรื่อง แต่เฉพาะเรื่องที่เกี่ยวข้องกับวัฒนธรรมอุปถัมภ์ ในเวทีการไตร่ตรองดังกล่าว ประเด็นปัญหาทางการเมืองที่สังคมไทยเคย

ประสบและคิดว่าเกี่ยวข้องกับวัฒนธรรมอุปถัมภ์ ประเด็นเกี่ยวกับโครงสร้างของสถาบันทางการเมืองที่ระบบอุปถัมภ์สามารถเข้าไปมีอิทธิพลจนเสียประสิทธิภาพ ฯลฯ จะถูกหยิบยกขึ้นมาไต่ตรองร่วมกัน ผู้ร่วมไต่ตรองหลายคนน่าจะคือคนที่อยู่ในวัฒนธรรมอุปถัมภ์ ผู้เขียนคิดว่ากลไกการไต่ตรองดังกล่าวถ้าเกิดขึ้นได้ จะกระทบกับผลประโยชน์ของผู้ที่อยู่ในวัฒนธรรมอุปถัมภ์ จนเขาสมัครใจเข้าร่วมในเวทีดังกล่าวเองโดยไม่ต้องบังคับ นี่คือสิ่งหนึ่งในหลายๆ สิ่ง ที่ผู้เขียนคิดว่าเราสามารถสร้างขึ้นมาได้ ในระบบการเมืองแบบประชาธิปไตยของไทย อย่างไรก็ตามมีสิ่งที่สังคมไทยต้องยอมแลกเพื่อเวทีดังกล่าวอยู่ประการหนึ่งคือจะต้องถือและยอมรับร่วมกันเป็นกติกาว่า ผู้เข้าร่วมในการไต่ตรองดังกล่าวมี ‘ค่า’ ในทางศีลธรรมเท่าเทียมกัน

เอกสารประกอบการสัมมนา
“กรรมในกำมือ ? ความเป็นธรรมในปรัชญาและศาสนา”

วันจันทร์ที่ 14 กรกฎาคม 2551

ณ ห้อง 301 คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ (ท่าพระจันทร์)

ความยุติธรรมในปรัชญาของ ปอล ริเกอร์*

สนับสนุนโดย : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

ฉบับร่าง ห้ามอ้างอิงหรือเผยแพร่

ความยุติธรรมในปรัชญาของ ปอล ริเกอร์

ปกรณ์ สิงห์สุริยา**

บทคัดย่อ

สำหรับปอล ริเกอร์ คำถามที่ว่า “อะไรคือความยุติธรรม” มีความสอดคล้องสัมพันธ์กับคำถามที่ว่า “ทำไมเราจึงควรมีความยุติธรรม” ซึ่งตัวมันเองก็เชื่อมโยงกับคำถาม “ฉันคือใคร” ริเกอร์พัฒนาความคิดเรื่องความยุติธรรมบนพื้นฐานของ “จริยศาสตร์น้อย” ซึ่งขึ้นอยู่กับความคิดเรื่องอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าของเขา สำหรับริเกอร์นั้น โดยพื้นฐานแล้วความยุติธรรมยังรากอยู่ในความสัมพันธ์เชิงวิภาษวิธีระหว่างความเป็นอื่นและอัตลักษณ์ ซึ่งเป็นเงื่อนไขที่ประกอบตัวตน การวิเคราะห์ความเป็นตัวตนของริเกอร์ตั้งแต่ระดับอัตถศาสตร์อันเป็นระดับพื้นฐานที่สุดเป็นต้นไป แสดงให้เห็นว่าลักษณะต่างๆ ของความยุติธรรมต่างก็มีปรากฏสะท้อนอยู่ในโครงสร้างเชิงอัตถิภาวะ-ภววิทยา อาจกล่าวได้ว่าลักษณะเหล่านี้ทั้งหมดก็คือลักษณะแห่งการดำรงอยู่ของมนุษย์ ซึ่งอ่อนไหวต่อความวิปริตบิดเบือนด้วยอำนาจแห่งความชั่วร้าย การวิเคราะห์อัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าอันสอดคล้องสัมพันธ์กับองค์ประธานเชิงจริยศาสตร์และการวิเคราะห์องค์ประธานแห่งสิทธิของริเกอร์ให้กรอบแนวคิดสำหรับการวิเคราะห์ความยุติธรรมในบริบททางการเมืองและการยุติธรรมต่อไป

* ได้รับทุนสนับสนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

* ได้รับทุนสนับสนุนจากสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)

** ภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

Abstract

According to Paul Ricoeur, the question “What is the just?” is interrelated with the question “Why be just?” which is in turn connected to “Who am I?” Ricoeur elaborates his conception of justice on the basis of his “little ethics,” which is founded on his conception of narrative identity. According to him, justice is basically rooted in the dialectic tension between alterity and identity, which constitutes the self. His analysis of selfhood, from the most elementary level in semantic analysis onwards, shows that features of justice are reflected in the ontological-existential structure. It can be said that these features as a whole are characteristic of human existence, which is prone to perversion by evil. His analyses of the narrative provide the framework for a further analysis of the just in political and juridical fields.

1 เหตุผลและความสำคัญของปัญหา

ในวงวิชาการประเทศไทย การศึกษาเกี่ยวกับความยุติธรรม ซึ่งรวมถึงการต่อต้านการครอบงำ (domination) นั้น ในทางหนึ่งก็มักอาศัยพื้นฐานจากแนวคิดเสรีนิยม (liberalism) ในชนบทปรัชญาวิเคราะห์ (analytic philosophy) หรือในอีกทางหนึ่งก็มักอาศัยบางแนวคิดของปรัชญายุโรป (continental philosopher) โดยเฉพาะอย่างยิ่ง มิเกล ฟูโก (Michael Foucault) งานวิจัยเรื่องนี้ศึกษาอีกแนวคิดหนึ่งที่อาจเป็นทางเลือก ได้แก่ แนวคิดของ ปอล ริเคอร์ (Paul Ricoeur) นักปรัชญาใหญ่จากปรัชญายุโรปที่เสนออย่างจริงจังกับปรัชญาวิเคราะห์

ตามทัศนะของริเคอร์ “ความยุติธรรม” (the just) เป็นสิ่งที่มีตำแหน่ง ณ จุดตัดระหว่างแกนแนวนอนและแกนแนวตั้ง แกนแนวนอนเรียกว่า “การประกอบตัวตนเชิงทวิวจนะ” (dialogical constitution of self) และ แกนแนวตั้งเรียกว่า “การประกอบคุณสมบัติอย่างเป็นช่วงชั้น” (hierarchical constitution of predicates) แกนแนวนอนมีรากฐานความคิดมาจาก “อัตลักษณ์แบบเรื่องเล่า” (narrative identity) และแกนแนวตั้งมีรากฐานจาก “จริยศาสตร์น้อย” (little ethics) ทั้งสองมีรากฐานจากมานุษยวิทยาเชิงปรัชญา (philosophical anthropology) ของริเคอร์ ที่ถกทอความเป็นประธานด้วยการวิภาษของ “ความเป็นตัวตน-ความเป็นอื่น” และ “เอกลักษณ์-อัตลักษณ์” เนื่องจากความยุติธรรมมีตำแหน่ง ณ ในโครงสร้างเชิงอัตถิภาวะ-ภววิทยา นั่นคือ อยู่ ณ จุดตัดของแกนที่ประกอบตัวตน ความสัมพันธ์ระหว่างความยุติธรรมและตัวตนจึงแยกกันมิออก คำถามที่สำคัญ ณ จุดนี้ก็คือความยุติธรรมแทรกกระจายอยู่ในตัวตนอย่างไร “ความเป็นตัวตน-ความเป็นอื่น” และ “เอกลักษณ์-อัตลักษณ์” มีบทบาทอย่างไรในแกนทั้งสอง และบทบาทนั้นช่วยให้เข้าใจเกี่ยวกับความยุติธรรมอย่างไร คำตอบต่อคำถามเหล่านี้จะปรากฏในเนื้อหาส่วนผลการวิจัย

2 วัตถุประสงค์และขอบเขต

การวิจัยเอกสารนี้มุ่งศึกษาแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในปรัชญาของ ปอล ริเคอร์ โดยอาศัยงานเขียนสำคัญเรื่อง Oneself as Another และ The Just เป็นสำคัญ ในส่วนของ Oneself as Another จะเน้นวิเคราะห์เฉพาะส่วนที่เกี่ยวกับความยุติธรรมโดยตรง ได้แก่ Study 1 ถึง Study 9

3 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

การวิจัยนี้มีส่วนเพิ่มความหลากหลายแก่มุมมองเกี่ยวกับความยุติธรรมในบริบทปรัชญาสังคมการเมืองของไทยที่แนวคิดเสรีนิยมและแนวคิดแบบฟูโกมีอิทธิพลสูง มุมมองใหม่นี้มาพร้อมกับกรอบ

แนวคิดสำหรับประยุกต์ใช้ในบริบทการเมือง การยุติธรรม หรือแม้กระทั่งอาชญาวิทยา

4 ผลการวิจัย

ณ ที่นี้นำเสนอผลการวิจัย โดยมุ่งให้ความสำคัญกับการแสดงความสัมพันธ์ระหว่างแนวคิดเรื่องความยุติธรรมและความคิดเรื่องตัวตน ซึ่งมีแง่มุมที่อธิบายไว้อย่างครอบคลุมในแนวคิดเรื่องอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่า บริบทเชิงวิภาษระหว่าง “ความเป็นตัวตน-ความเป็นอื่น” และ “เอกลักษณ์-อัตลักษณ์” จะช่วยให้เห็นว่าความยุติธรรมมีแทรกกระจายอยู่ในโครงสร้างแห่งการดำรงอยู่อย่างไร และในที่สุดจะเห็นว่าความเข้าใจเกี่ยวกับตัวตนมนุษย์จะช่วยให้เข้าใจความยุติธรรมได้หลากหลายแง่มุมอย่างไร

4.1 ตัวตนและความยุติธรรม

ในอันที่จะแสดงให้เห็นว่าร่องรอยแห่งนัยยะต่างๆ ของคำเชิงพหุนัยยะ (polysemic) เช่น “ความยุติธรรม” นี้มีแทรกกระจายอยู่ในภาวะการดำรงอยู่ของมนุษย์นั้น ช่วงการวิเคราะห์ที่เหมาะสมที่สุดที่จะยกมา ได้แก่ การวิเคราะห์ “บุคคล” ในระดับพื้นฐานที่สุด อันเป็นการเสวนาระหว่างริเกอร์และปรัชญาวิเคราะห์ (analytic philosophy) โดยมีจุดหมายเพื่อปูพื้นฐานสู่แนวคิด “อัตลักษณ์แบบเรื่องเล่า” การวิเคราะห์ดังกล่าวยังมีประโยชน์อีกในแง่ที่ช่วยให้เห็นอย่างชัดเจนถึงบทบาทของ “ตัวตน-ความเป็นอื่น” (identify-alterity) อีกด้วย

4.1.1 การวิเคราะห์ “บุคคล” ในระดับบรรณศาสตร์และปฏิบัติศาสตร์

ในขั้นแรกสุด ริเกอร์วิเคราะห์แนวคิดเรื่อง “บุคคล” ในฐานะปัจเจกโดยอาศัยกรอบการทำงานระดับบรรณศาสตร์ (semantic) และ ปฏิบัติศาสตร์ (pragmatic) กรอบการทำงานเชิงบรรณศาสตร์มุ่งพิจารณาการอ้างถึง (reference) ภายในกาลเทศะ ด้วยเหตุนี้จึงถือบุคคลในฐานะสิ่งที่ถูกอ้างถึง (referent) ซึ่งมีนัยยะในเชิงไวยากรณ์ว่าเป็น “บุคคลที่สาม” (third person) ในระดับพื้นฐานที่สุดนั้น “บุคคลที่สาม” ยังมิได้มีฐานะความเป็นบุคคล หากแต่เป็นเพียงหนึ่งในบรรดาปัจเจกวัตถุทั้งหลายที่มีตัวตนได้ก็ด้วยการระบุแยกออกมาโดยอาศัยสิ่งอื่นๆ เป็นฉากหลัง สิ่งเหล่านี้ รวมถึงบุคคล จึงมีตัวตนได้ด้วยความเป็นอื่นล้วนๆ

อย่างไรก็ตาม การแยกออกมาเป็นปัจเจกไม่เพียงทำให้เป็นไปได้ที่จะอ้างถึงสิ่งต่างๆ ในฐานะ “ประธาน” (subject) เท่านั้น แต่ยังเป็นเงื่อนไขของการบรรยาย นั่นคือ การให้คุณสมบัติ (หรือภาคแสดง/predicate) แก่ประธานนั้น ข้อนี้ทำให้สิ่งที่ถูกอ้างถึงมีแก่นสารขึ้นมาแทนที่จะเป็นเพียงสิ่งที่

นิยามด้วยความต่างจากสิ่งอื่นล้วนๆ แก่นสารของ “ประธาน” นั้นพบได้จาก “ภาคแสดง” ที่สามารถนำมาประยุกต์บรรยาย ซึ่งริเกอร์แบ่งเป็น 2 ประเภทตามแนวคิดของ ปีเตอร์ สตรอว์สัน (Peter Strawson) คือ ภาคแสดงสำหรับสิ่งและภาคแสดงสำหรับบุคคล ทั้งนี้ในกรณีที่ประธานเป็นบุคคลนั้น ภาคแสดงประเภทแรกย่อมประยุกต์ใช้ได้เนื่องจากบุคคลมีกายอันจัดเป็นสิ่งประเภทหนึ่ง ในขั้นนี้ เห็นได้ว่า “ปัจเจกวัตถุ” ได้กลายเป็น “สิ่ง” “ร่างกาย” หรือ “บุคคล”

องค์ประกอบบางอย่างของความยุติธรรม ได้แก่ ความซึ่งกันและกัน (reciprocity) และความเท่าเทียม มีร่องรอยปรากฏแล้วในการวิเคราะห์ระดับนี้ ดังจะเห็นว่าปัจเจกวัตถุทั้งหลายต่างมีตัวตนได้ก็ด้วยการนิยาม “ซึ่งกันและกัน” ผ่านทางความเป็นอื่นที่มีแก่กัน ยิ่งไปกว่านั้น ภาคแสดงทั้งหลายก็แสดงความเท่าเทียมเนื่องจากไม่ว่าสิ่งที่ถูกอ้างถึงใด หากอยู่ในประเภทเดียวกัน ก็ย่อมบรรยายได้ด้วยภาคแสดงประเภทเดียวกัน ข้อนี้เห็นได้ชัดในกรณีของการบรรยายบุคคล การบรรยายนั้นแสดงความเฉพาะของแต่ละบุคคล แต่ภาคแสดงที่ใช้บรรยายนั้นกลับเป็นสิ่งทั่วไป คือ มาจากทรัพยากรแห่งภาษาที่ทุกคนใช้ร่วมกัน อีกประการหนึ่ง เราสามารถเห็นร่องรอยของ “ความเป็นไปตามกฎ” (lawfulness) คือ ในอันที่จะสื่อสารบรรยายด้วยภาษา บุคคลต้องดำเนินตามกฎของภาษา จะเห็นว่าแม้การวิเคราะห์ในระดับพื้นฐานที่สุดนี้ พื้นฐานแก่ความยุติธรรมในโครงสร้างแห่งการดำรงอยู่ หรือโครงสร้างเชิงเชิงอัตถิภาวะ-ภววิทยา (ontological-existential structure) ก็ปรากฏชัดแล้ว หรืออีกนัยหนึ่ง ร่องรอยของลักษณะอันเป็นองค์ประกอบ (หรือนัยยะ) แห่งความยุติธรรมมีแทรกกระจายอยู่ในโครงสร้างแห่งความเป็นตัวตน ขณะเดียวกันจะเห็นได้ว่าการวิภาษ (dialectic) ระหว่าง “ตัวตน-ความเป็นอื่น” ที่ประกอบเป็นอัตลักษณ์ของบุคคลนั้น เป็นพื้นฐานแก่ลักษณะอันประกอบเป็นความยุติธรรมด้วยในเวลาเดียวกัน

แม้การวิเคราะห์ระดับอรรถศาสตร์จะช่วยให้เห็นลักษณะที่สำคัญเกี่ยวกับโครงสร้างการดำรงอยู่ของมนุษย์ แต่ก็หาได้เพียงพอไม่ เนื่องจากบุคคลนั้นเป็นมากไปกว่าสิ่งที่ถูกอ้างถึง กรอบการทำงานเชิงปฏิบัติศาสตร์ ซึ่งมุ่งพิจารณาบริบทการสนทนา ช่วยให้เห็นว่าบุคคลไม่ได้มีฐานะเพียง “บุคคลที่สาม” เท่านั้น หากแต่เป็น “บุคคลที่หนึ่ง” และ “บุคคลที่สอง” คือ เป็นคู่สนทนาที่ผลัดเปลี่ยนกันระบุนตนเอง และคู่สนทนา ทฤษฎีวาทกรรม (speech act) จะช่วยให้กรอบการทำงานนี้บรรยายได้อย่างครบถ้วน ลักษณะแห่งบุคคลอันนิยามอย่างสำคัญด้วยความเป็นผู้กระทำ (agency) อย่างไรก็ตาม ริเกอร์ชี้ว่า วาทกรรมนั้นกลับกลายเป็นเรื่องของ “การกระทำ” (act) มากกว่าที่จะเป็นเรื่องของ “ผู้กระทำ” (actor) โดยที่การกระทำนั้นระบุได้โดยอาศัยกฎที่ยึดถือร่วมกันเกี่ยวกับวาทกรรม มากกว่าที่จะอาศัยเจตนาของผู้กระทำวาทกรรมนั้น อันที่จริง เจตนาของผู้กระทำจะปรากฏอย่างที่ต้องการได้ก็ต่อเมื่ออาศัยกฎ

เหล่านั้น และเมื่อกระทำไปแล้ว วจนกรรมจะกลายเป็นเหตุการณ์ที่ระบุได้อย่างเป็นสาธารณะ ซึ่งหมายความว่า จะสะท้อนถึงตนเองมากกว่าที่จะเป็นผู้กระทำ ข้อนี้แสดงว่าการกระทำจะกลายเป็นอื่นไปเสมอ ด้วยเหตุนี้ ผู้กระทำจึงต้องพยายามอย่างต่อเนื่องเพื่อให้ตัวตนของตนปรากฏอยู่ ริเกอร์เรียกปรากฏการณ์นี้ว่า “การลงสมอ” (anchoring) คือ ผู้กระทำจะต้องผูกโยงตนเองเข้ากับเหตุการณ์ทางภาษา ซึ่งเหตุการณ์นี้ก็เป็นผลจากการผูกโยงระบบภาษาเข้าสู่บริบทการสนทนาอีกทอดหนึ่ง

ลักษณะอันเป็นองค์ประกอบแห่งความยุติธรรมสามารถพบได้ในการวิเคราะห์ระดับนี้เช่นกัน ความ เป็นสากลของระบบภาษา ซึ่งรวมถึงกฎที่กำกับวจนกรรม แสดงนัยยะแห่งความเท่าเทียมในหมู่ผู้ใช้ ภาษา นั่นคือ ความเท่าเทียมในการเข้าถึงทรัพยากรแห่งภาษา และตัวภาษาเองก็ดำรงอยู่ได้ด้วย ความ ซึ่งกันและกัน คือ เป็นสิ่งที่ทุกคนยึดถือและใช้ร่วมกัน นอกจากนี้ วจนกรรมเองก็อาศัยเงื่อนไขแห่ง ความ ซึ่งกันและกันนี้ เนื่องจากเกิดในสถานการณ์แห่งการสนทนาที่คู่สนทนาต้องผลัดเปลี่ยนกันมีส่วนร่วม อันที่จริงบทบาทนี้สะท้อนถึงลักษณะของมนุษย์ที่เป็น “ผู้กระทำและถูกกระทำ” (acting and suffering) และที่แน่นอน ในเรื่องของการสื่อสารผ่านภาษา ร่องรอยของ “ความเป็นไปตามกฎ” ก็ ปรากฏชัด

ยิ่งไปกว่านั้น การวิเคราะห์ระหว่าง “ตัวตน-ความเป็นอื่น” ก็ได้จางหายไป หากแต่ยิ่งกระจ่างชัดขึ้นด้วย แนวคิดเรื่อง “การลงสมอ” ที่ผู้พูดต้องกระทำสิ่งต่างๆ เพื่อแสดงเครื่องหมายแห่งตัวตนหรือความเป็น เจ้าของบนวาทกรรมที่ตนทำให้เกิดขึ้น แต่กลับเคลื่อนห่างออกไปเป็นอื่นอยู่เสมอ ที่ชัดเจนไม่แพ้กันคือ การที่ตัวตนของผู้สนทนานิยามผลัดเปลี่ยนในฐานะ “บุคคลที่หนึ่ง” และ “บุคคลที่สอง” ใน ความสัมพันธ์กับ “คนอื่น” คือ คู่สนทนา กล่าวได้ว่าคำถามเกี่ยวกับอัตลักษณ์ว่า “ฉันคือใคร” ได้ คำตอบบางส่วนจากการวิเคราะห์ระดับบรรทัดฐานและปฏิบัติศาสตร์ผ่านทาง การวิเคราะห์ระหว่าง “ตัวตน-ความเป็นอื่น” หรืออีกนัยหนึ่ง การประกอบเชิงทวิวจนะ (dialogical constitution) และดังที่ได้ กล่าวแล้วการวิภาษนัยนิยามโครงสร้างแห่งการดำรงอยู่ในฐานะตัวตนอันเป็นที่ซึ่งร่องรอยแห่งความ ยุติธรรมปรากฏ

อันที่จริง หลังจากการวิเคราะห์บุคคลในฐานะสิ่งเฉพาะในระดับบรรทัดฐานและปฏิบัติศาสตร์ ริเกอร์ ได้อาศัยสองกรอบการทำงานนี้วิเคราะห์การกระทำก่อนที่จะเข้าสู่ทฤษฎีอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่า แต่ใน ที่นี้ขอจำกัดการพิจารณาอยู่เพียงระดับบุคคลเท่านั้น กระนั้นก็ดี การวิเคราะห์ที่ผ่านมาก็เพียงพอที่จะ แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าความยุติธรรมนั้นแยกไม่ออกจากภาวะการดำรงอยู่ของมนุษย์

4.1.2 อัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าและ “จริยศาสตร์น้อย”

ข้างต้นแสดงชัดว่าริเกอร์ใช้ประโยชน์จากลักษณะพหุของภาษา ในการวิเคราะห์ตีความ “อัตลักษณ์” นั้น ใน “ตัวตน-ความเป็นอื่น” ริเกอร์คลี่คลายนัยยะของ “ตัวตน” (identity) โดยอาศัยคำลาติน ได้แก่ “idem” และ “ipse” คำแรกหมายถึง “เอกลักษณ์” หรือ “ความเป็นสิ่งเดียวสิ่งเดิม” (“เดียว” และ “เดิม”) โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแง่ของการดำรงอยู่ข้ามเวลา ขณะที่คำหลังหมายถึง “อัตลักษณ์” หรือ “ความเป็นตัวตน” โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแง่ของ “ความมั่นคงต่อตัวตน” (self-constancy) ดูราวกับว่าการแยกทั้งสองไม่จำเป็น เพราะดูเหมือนว่า “อัตลักษณ์” จะต้อง มี “เอกลักษณ์” เสมอ อย่างไรก็ตาม ริเกอร์ชี้ว่าที่เห็นเช่นนั้นก็เพราะโดยทั่วไป ทั้งสองมักซ้อนทับกันอยู่ใน “บุคลิกลักษณะ” (character) การดำรงอยู่ข้ามเวลาของบุคลิกลักษณะเป็นเครื่องหมายแห่ง “เอกลักษณ์” ในขณะที่คุณสมบัติอันบรรยายในบุคลิกลักษณะนี้ก็บ่งชี้ถึง “อัตลักษณ์” อันได้แก่ ความเป็นตัวตนของบุคคลนั้น แต่มีกรณีที่ “อัตลักษณ์” แยกจาก “เอกลักษณ์” สถานการณ์แม่แบบคือ “คำสัญญา” ซึ่งมีความหมายก็ด้วยความสามารถที่บุคคลจะมั่นคงกับคำมั่นแม้ว่าสิ่งต่างๆ จะไม่เหมือนเดิมแล้ว แม้อัตลักษณ์ของบุคคลจะประกอบด้วย “idem” และ “ipse” แต่ที่สำคัญคืออย่างหลัง ดังที่จะมีบทบาทเห็นได้ชัดในอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่า

เช่นเดียวกัน ใน “ตัวตน-ความเป็นอื่น” ริเกอร์อาศัยลักษณะพหุของ “ความเป็นอื่น” นัยยะของคำนี้ คลี่คลายในบริบทของความสัมพันธ์กับผู้อื่น ในอันที่จะเข้าใจประเด็นนี้ ควรที่จะย้อนสู่การวิเคราะห์ระดับปฏิบัติศาสตร์ ในบริบทการเสวนา “ผู้อื่น” ก็คือคู่สนทนา ซึ่งเทียบได้กับ “มิตร” ใน “มิตรภาพ” อันเป็นบริบทความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลที่กว้างกว่า ในสถานการณ์นอกเหนือการพบหน้า (fact-to-face) “ผู้อื่น” อีกประเภทคือที่คู่สนทนาอ้างถึงในฐานะ “บุคคลที่สาม” ซึ่งเทียบได้กับ “ใครก็ตาม” (anyone) ในบริบทแห่งสถาบัน นัยยะเหล่านี้เป็นเพียงบางส่วน ดังจะเห็นว่า “ความเป็นอื่น” ที่มานิยามตัวตนนี้ยังอาจหมายถึงสิ่งที่มีใช้บุคคล ได้แก่ ภาษา ประวัติศาสตร์ สถาบันทางสังคม หรือแม้กระทั่ง พระเป็นเจ้า ดังที่ พาเมลา ซู แอนเดอร์สัน (Pamela Sue Anderson, 1994) กล่าวไว้ อย่างไรก็ตาม สิ่งที่โยนนัยยะเหล่านี้ไว้ด้วยกันคือการเป็นสิ่งที่คนต่างๆ “มีส่วนร่วม” ณ จุดนี้ เราเห็นได้ว่า ความเป็นอื่นสามารถนิยามอัตลักษณ์ได้ในอีกลักษณะ นั่นคือ ความเป็นอื่นมิได้เพียงแต่ประกอบ (constitute) ตัวตนเท่านั้น แต่ยังเป็นเงื่อนไขของการก่อรูปตัวตนด้วย ดังเห็นได้ว่าความมั่นคงกับตัวตนปรากฏในการสัญญาซึ่งเป็นไปได้ก็เพราะมี “ผู้อื่น” ที่เรามอบคำสัญญาให้ และหากขาดภาษา วงจรกรรมแห่งการสัญญาก็เป็นไปไม่ได้

ริเกอร์พัฒนาแนวคิดเรื่องอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าเพื่อครอบคลุมและเชื่อมโยงความหลากหลายแง่มุมของอัตลักษณ์มนุษย์ เรื่องเล่าช่วยจัดเรียงและสร้างเอกภาพให้แก่เหตุการณ์ในชีวิตอันหลากหลายและแปร่งแย้งในบางที่ โดยรอยไว้ด้วย “เป้าหมายของชีวิต” ที่มุ่งเฝหา จะเห็นได้ว่าเป็นการสร้างความเป็นสิ่งเดียวสิ่งเดิมข้ามเวลาบนพื้นฐานความมั่นคงกับตัวตน นี่คือบทบาทของเรื่องเล่าในการก่อรูปอัตลักษณ์ ยิ่งไปกว่านั้น อัตลักษณ์แบบเรื่องเล่านี้ยังอาศัยการวิภาษกับนัยยะต่างๆ แห่งความเป็นอื่น ประการแรก เรายุทธษาคความมั่นคงต่อตัวตน เช่น ยึดมั่นกับเป้าหมาย หรือกระทำตนเป็นหลักฐาน (attest) ต่อความเป็นตัวตนที่ก่อรูปด้วยเรื่องเล่า ทั้งนี้ก็เพราะมีผู้อื่นที่เป็นพยาน หรือที่เรามีพันธะด้วยประการต่อไป การเล่าเรื่องประกอบด้วยเป้าหมายชีวิตซึ่งนิยามได้กว้างๆ ว่าเป็น “ชีวิตที่ดี” และยังประกอบด้วยแผนการชีวิตอันครอบคลุมการปฏิบัติต่างๆ ตัวตนจึงเป็นพลวัตของการปรับเป้าหมายแผนการ และการปฏิบัติในความสัมพันธ์ต่อกันเพื่อสร้างและคงสนหัย (coherence) สามองค์ประกอบนี้ แม้จะใช้สร้างโครงการแห่งการดำรงอยู่ (project of existence) เฉพาะบุคคล แต่ก็ได้มาจากทรัพยากรร่วมกัน เช่น ประวัติศาสตร์ เรื่องเล่าของผู้อื่น และกฎแห่งการปฏิบัติต่างๆ

เช่นเดียวกับความยุติธรรมซึ่งมีนัยยะแห่งความเป็นกลาง (the mean) ในทางหนึ่ง อัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าก็คือจุดสมดุลระหว่าง “idem” และ “ipse” และในอีกทางหนึ่งก็อยู่ระหว่าง “ผู้อื่น” ที่ระบุตัวได้และระบุตัวไม่ได้ อันที่จริง กล่าวได้ว่าอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าก็คือแม่แบบเบื้องต้นสำหรับวิเคราะห์ตีความ “ความยุติธรรม” หรืออีกนัยหนึ่ง “ความยุติธรรม” เป็นส่วนขยายของแม่แบบนี้ พาดผ่านพื้นที่การวิเคราะห์เชิงอภิจริยศาสตร์ที่ริเกอร์เรียกว่า “จริยศาสตร์น้อย” (little ethics)

จริยศาสตร์น้อยประกอบด้วยสามขณะ ได้แก่ “ความดี” (the good) “ความถูกต้อง” (the right) และ “ความเหมาะสม” (the wise) การประเมินด้วยคุณสมบัติ “ดี/เลว” ปรากฏในช่วงของการเลือกเป้าหมายที่กำหนดทิศทางโครงการแห่งชีวิต นั่นคือ อัตลักษณ์แบบเรื่องเล่า ขณะแรกอันเป็นอันตวิทยา (teleology) แห่งการตั้งเป้าหมายสู่ชีวิตที่ดี จึงมีรากอยู่ในการก่อรูปความเป็นตัวตน หรืออีกนัยหนึ่งเป็นส่วนหนึ่งของตัวตนเรา ทั้งนี้เนื่องจากมิได้มี “ชีวิตที่ดี” สำเร็จรูปสำหรับทุกคน แต่ละคนจึงต้องออกแบบให้แก่ตนเอง แต่ก็มิได้ทำในสุญญากาศ หากแต่อาศัยแนวคิดต่างๆ เกี่ยวกับ “สิ่งที่ดี” ที่นิยามด้วยบรรทัดฐานของสถาบันต่างๆ ในสังคม สิ่งที่ดีจึงมิได้จำกัดอยู่ในขอบเขตของปัจเจกชน หากแต่มีอยู่ในขอบเขตแห่งสถาบันในฐานะทรัพยากรที่คนต่างๆ จะนำไปใช้เพื่อนิยาม “ชีวิตที่ดี” ของตน นอกจากนี้ ชีวิตที่ดียังมิได้จำกัดอยู่ในขอบเขตของปัจเจกชนในอีกความหมาย นั่นคือ การบรรลุซึ่งชีวิตที่ดีตามที่นิยามนั้นเป็นไปได้ในบริบทความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลอันประกอบด้วยความใส่ใจกัน (solicitude) และบริบทของสถาบันที่ยุติธรรม ด้วยเหตุนี้ ริเกอร์จึงบรรยาย “ชีวิตที่ดี” ว่าเป็น “ชีวิตที่ดี

กับและเพื่อผู้อื่นในสถาบันที่ยุติธรรม”

ขณะที่สองแห่งจริยศาสตร์น้อยคือ “ความถูกต้อง” หรือ “หน้าที่” (the obligatory) ซึ่งมีบทบาทเนื่องจากการดำเนินการเพื่อลู่เข้าเป้าหมายในแผนการชีวิตของบุคคลต่างๆ นั้นเป็นไปในบริบทของการปฏิสัมพันธ์ระดับระหว่างบุคคลและระดับสังคม การดำเนินการดังกล่าวเกี่ยวพันกับการใช้อำนาจที่ตนมี การใช้อำนาจในแต่ละครั้งมีนัยยะว่าผู้อื่นที่ได้รับอิทธิพลเสี่ยงต่อการถูกรบกวนหรือละเมิดในรูปแบบต่างๆ จึงจำเป็นต้องมีกฎเกณฑ์แห่งความถูกต้องคอยกำหนดว่าบุคคลมีหน้าที่ต้องกระทำหรือไม่กระทำสิ่งใดต่อกัน เนื่องจากบรรทัดฐานที่กำหนดความถูกต้องนั้นจำเป็นต้องเป็นสากล สามารถประยุกต์ใช้กับทุกคน การนำกฎเกณฑ์ที่ทอนย่อย (abstract) เช่นนี้ไปใช้จึงขาดความยืดหยุ่นเพียงพอที่จะตอบสนองเป้าหมายแห่งการมีชีวิตที่ดีในหลายกรณี ด้วยเหตุนี้จึงต้องมีขณะที่สาม ได้แก่ “ความเหมาะสม” อันเป็นเรื่องของปัญญา (phronesis) หรือ ปัญญาปฏิบัติ (practical wisdom) ซึ่งมีบทบาทเป็นตัวกลางระหว่าง “ความดี” กับ “ความถูกต้อง” หรืออีกนัยหนึ่ง “ความจำเพาะ” กับ “ความเป็นสากล”

ริเกอร์นำทั้งสามขณะนี้มาจัดเรียงเป็นแกนแนวตั้งตัดกับแกนแนวนอนแห่งการวิภาษระหว่าง “ความเป็นตัวตน-ความเป็นอื่น” ซึ่งวิเคราะห์คลี่คลายอย่างสมบูรณ์ในอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่า ณ จุดตัดนี้เองที่ริเกอร์กล่าวว่าเป็นตำแหน่งที่แท้จริงของ “ความยุติธรรม” ด้วยเหตุที่ความยุติธรรมมีรากฐานจากโครงสร้างเชิงอัตถิภาวะ-ภาววิทยา นี้ จึงกล่าวได้ว่าตามความคิดของริเกอร์ ความยุติธรรมคือลักษณะอันปกติของภาวะการดำรงอยู่ของมนุษย์ ซึ่งอาจจะถูกทำให้วิปริตไปได้ด้วยความชั่วร้าย (evil) อันเกิดจากความเห็นแก่ตัวกระทั่งมองตนเองแยกจาก “ความเป็นอื่น” ทั้งหมด

4.2 การเมือง การยุติธรรม และความยุติธรรม

แนวคิดเรื่องความยุติธรรมที่วิเคราะห์ตีความภายในกรอบแนวคิดของอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าและจริยศาสตร์น้อยนี้ ริเกอร์ได้นำมาประยุกต์ขยายความในหลายแง่มุม ไม่ว่าจะเป็นในบริบทการเมืองหรือการยุติธรรม ริเกอร์นิยามที่จะเรียกความยุติธรรมว่า “the just” มากกว่าที่จะเรียกว่า “justice” เนื่องจากต้องการเน้นว่าเป็นคุณสมบัติมากกว่าที่จะเป็นสถาบัน ความโดดเด่นประการหนึ่งในการวิเคราะห์ตีความเกี่ยวกับความยุติธรรมของริเกอร์ ก็คือการใช้เสียงร้องว่า “ไม่ยุติธรรม!” เป็นจุดเริ่มต้น เสียงร้องดังกล่าวทำให้คนระลึกถึงความยุติธรรม ข้อนี้ก็สอดคล้องกับประเด็นข้างต้นว่าภาวะปกติคือความยุติธรรม คนจึงมีสมมุติฐาน (take for granted) ว่าสิ่งต่างๆ จะเป็นเช่นนั้นเสมอ กระทั่งลึมนึกถึงเรื่องความยุติธรรมไปและหวนระลึกอีกครั้งก็ต่อเมื่อมีความ “วิปริต” บางอย่างเกิดขึ้น นอกจากนี้ การใช้

เสียงร้องดังกล่าวยังเป็นจุดเริ่มต้น ยังแสดงว่าโดยพื้นฐานแล้วประเด็นเรื่องความยุติธรรมเกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่องความเสมอภาค (รวมถึงนโยบายอื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง เช่น ความชั่งกันและกัน) ดังจะเห็นว่าปกติคนจะได้ยินเสียงร้องดังกล่าวนั้นในบริบทความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลหรือบริบทสถาบัน เมื่อมีบางคนได้หรือไม่ได้สิ่งที่ควรจะได้ หรือได้มากหรือน้อยกว่าที่ควรจะได้

นอกจากนี้แล้ว ยังเห็นได้ว่าคำถามเกี่ยวกับความยุติธรรมยังตั้งได้ในความสัมพันธ์กับคุณสมบัติต่างๆ ที่ประกอบเป็นแกนแนวตั้ง ตัวอย่างเช่น เราอาจไม่เพียงถามว่าคนต่างๆ ได้ส่วนแบ่งสิ่งที่ดีอย่างเท่าเทียมกันหรือไม่ แต่เรายังอาจถามด้วยว่าสิ่งนี้คือสิ่งที่ดีหรือไม่ หรือสิ่งที่ดีนี้ควรกระจายหรือไม่อย่างไร เราอาจไม่เพียงถามว่ากฎเกณฑ์ต่างๆ มีการบังคับใช้อย่างเท่าเทียมกันหรือไม่ แต่เรายังอาจถามได้อีกว่าการบังคับใช้อย่างเคร่งครัดเสมอภาคในกรณีนี้เป็นสิ่งเหมาะสมหรือไม่ หรือในการบังคับใช้อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ มีสิ่งใดต้องเยียวยาเพื่อสร้างชีวิตที่ดีหรือไม่ เราอาจไม่เพียงถามว่านโยบายหรือกฎหมายนี้ผ่านกระบวนการที่ชอบธรรมหรือไม่ แต่เรายังอาจถามได้อีกว่าหลักการของกระบวนการชอบธรรมหรือไม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งจากมุมมองของ “เจตจำนงที่จะอยู่ด้วยกัน” (will to live together) ตัวแทนที่มีหน้าที่ต้องตอบคำถามเหล่านี้ยังอยู่ในส่วนของการเมืองและการยุติธรรม ดังที่จะได้พิจารณาต่อไปบนพื้นฐานของเนื้อหาใน 4.1

4.2.1 อัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าและการเมือง

อัตลักษณ์แบบเรื่องเล่าประกอบด้วยเป้าหมาย แผนการ และการปฏิบัติ แม้ว่าเป้าหมายจะเป็นขอบฟ้าที่ให้ความหมายแก่ชีวิต แต่ก็ไม่ใช่สิ่งที่มีความชัดเจน จึงต้องอาศัยการตีความผ่านการสร้างแผนการชีวิตที่ออกแบบโดยอาศัยการปฏิบัติต่างๆ เช่น อาชีพ ชีวิตครอบครัว และการนันทนาการ ซึ่งการปฏิบัติเหล่านี้ नियามด้วยกฎที่ให้ความหมาย (constitutive rules) ในอันที่จะลู่เป้าหมายที่ตั้งไว้ บุคคลคนต้องออกแบบและปรับแต่งแผนการชีวิต ไม่ว่าจะด้วยการตีความเป้าหมายใหม่ หรือการเลือกสรร/คัดออกซึ่งการปฏิบัติ โดยพิจารณาความเหมาะสมกับเป้าหมายและการบรรลุเป้าหมาย นี่คือพลวัตที่บุคคลกระทำตนเป็นหลักฐานแก่เป้าหมายที่ตนเลือกผ่านการผูกโยง “ชีวิตอุดมคติ” เข้ากับสถานการณ์ของชีวิตจริง เป้าหมายอันบรรยายได้กว้างๆ ว่ามุ่งสู่ “ชีวิตที่ดี” นั้น จะต้องนำมาปฏิบัติเป็นรูปธรรมภายในกรอบบรรทัดฐานที่ป้องกันการครอบงำหรือละเมิดผู้อื่น กระบวนการโดยรวมแห่งการตีความและดำเนินการสู่เป้าหมายกำกับด้วยการใช้ปัญญาปฏิบัติ ดังที่ได้กล่าวไว้แล้ว ความพยายามที่จะสร้างสมดุลภายในตนเองและในความสัมพันธ์กับการดำรงอยู่กับผู้อื่น นับได้ว่ามีร่องรอยของลักษณะแห่งความยุติธรรม

ที่กล่าวมาสามารถใช้เป็นแม่แบบวิเคราะห์ตีความ “รัฐ” ได้ ทั้งในแง่ลักษณะและความสัมพันธ์ที่มีต่อความยุติธรรม รัฐเป็นสิ่งที่ทำให้การบรรลุซึ่งชีวิตที่ดีเป็นไปได้ เป้าหมายสูงสุดของรัฐนิยามด้วยเจตจำนงที่จะอยู่ด้วยกัน นั่นคือ การมีชีวิตที่ดีกับและเพื่อผู้อื่นในสถาบันต่างๆ ที่ยุติธรรม เจตจำนงนี้มีเพียงแต่ให้ความชอบธรรมแก่อำนาจการเมือง หากแต่ยังเป็นพื้นฐานให้แก่การจัดระบบสังคมหรือสถาบัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งด้วยอำนาจการเมือง เพื่อที่จะกระจายประโยชน์และภาระในลักษณะที่ถือว่ายุติธรรม โครงสร้างการกระจายต่างๆ เปรียบได้กับแผนการชีวิต กล่าวคือ เป็นผลจากการตีความอุดมคติ (ซึ่งในกรณีของรัฐหมายถึงลักษณะที่คนควรจะต้องอยู่ด้วยกัน) และยังคงอยู่ในกระบวนการปรับเปลี่ยนในการนำไปปฏิบัติเพื่อให้ซึ่งอุดมคติภายในเงื่อนไขสถานการณ์ความเป็นจริง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง สถานการณ์ที่ประกอบด้วยข้อขัดแย้งอันเนื่องมาจากความไม่ลงรอยกันว่าอะไรคือความยุติธรรม อะไรควรเป็นสิ่งที่ดี และในบรรดาสิ่งที่ดีนั้น มีอะไรบ้างที่ควรกระจายและควรกระทำในลักษณะใด

ในการมุ่งสู่ความเป็นรัฐแห่งความยุติธรรมอันเป็นที่ซึ่งพลเมืองมีชีวิตที่ดีนั้น พลวัตแห่งกิจกรรมทางการเมืองที่คอยประสานระหว่างอุดมคติและความเป็นจริงจะต้องกำกับดูแลด้วยบรรทัดฐานทางสังคม การเมือง และจะต้องขึ้นด้วยปัญญาปฏิบัติที่มีบทบาทในการตีความเป้าหมาย ประยุทธ์และปรับบรรทัดฐาน พัฒนาและปรับปรุงการจัดโครงสร้างต่างๆ จัดการความขัดแย้งบนพื้นฐานของเจตจำนงที่จะอยู่ด้วยกัน ฯลฯ ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่าความยุติธรรมนั้นเป็นทั้งเป้าหมายและวิถีทางแห่งรัฐ

4.2.2 การปฏิบัติ และ ขอบเขตแห่งความยุติธรรม

การพิจารณาเกี่ยวกับการปฏิบัติ อันเป็นองค์ประกอบหนึ่งของอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่า จะช่วยให้เห็นธรรมชาติของความยุติธรรมทางการเมือง การปฏิบัติที่วุ่นวายนี้ต่างจากสิ่งที่นักทฤษฎีการกระทำ (action theory) ในสายปรัชญาวิเคราะห์มุ่งศึกษา นั่นคือ การกระทำในระดับพื้นฐาน เช่น การยกมือ การดีดนิ้ว การปฏิบัติมีความซับซ้อนกว่านั้น การปฏิบัติต่างๆ จะนิยามเชิงอันตวิทยา คือ เป้าหมายที่การปฏิบัตินั้นมุ่งบรรลุ อีกทั้งยังครอบคลุมชุดของการกระทำที่รู้ได้ว่าเป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติประเภทนั้นได้ก็ด้วยกฎที่ให้ความหมาย ตัวอย่างเช่น การเคลื่อนสิ่งต่างๆ บนแผ่นกระดาน สามารถเข้าใจได้ว่าเป็น “การเล่นหมากรุก” ได้ก็ด้วยความหมายที่การเคลื่อนเหล่านั้นได้มาจากกฎแห่งความหมาย ซึ่งนิยามในความสัมพันธ์กับเป้าหมายของการปฏิบัติที่เรียกว่า “เล่นหมากรุก” นั่นคือ “รุกฆาต” โดยนัยนี้ การเคลื่อนไหวทำนองเดียวกันอาจมีความหมายต่างกันได้หากปรากฏในบริบทแห่งการปฏิบัติที่ต่างกัน เช่น การใช้มือกับลูกบอล ถ้าปรากฏใน “การเล่นรักบี้” ก็มีความหมายว่าเป็น “สิ่งที่อนุญาต”

แต่ถ้าปรากฏใน “การเล่นฟุตบอล” ก็มีความหมายเป็น “สิ่งต้องห้าม” นอกจากเป้าหมายแล้ว การปฏิบัติต่างๆ ยังมีบรรทัดฐานของตนเองที่ใช้สำหรับการชี้แนะและประเมินการกระทำที่เป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติว่าทำได้ดีมากน้อยเพียงใด

สิ่งที่ดีทางสังคม อันเป็นเป้าหมายของการกระจายผ่านโครงสร้าง ก็เปรียบเหมือนการกระทำที่เป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติ ทั้งนี้เนื่องจากสิ่งที่เหล่านี้นิยามว่า “ดี” ในลักษณะต่างๆ ก็ด้วยกฎที่ให้ความหมายของ “ขอบเขตแห่งความยุติธรรม” (sphere of justice) อันเป็นแนวคิดที่ริเทอร์รับมาจาก ไมเคิล วอลเซอร์ (Michael Walzer) ขอบเขตที่มีอย่างหลากหลายและมีอาจลดทอนได้เหล่านี้จะมี “ตรรกะภายใน” (internal logic) ของตนสำหรับการอธิบายว่าอะไรคือสิ่งที่ดี ตัวอย่างของขอบเขตต่างๆ เช่น การค้า การศึกษา ครอบครัว ศาสนา การเมือง เป็นต้น ประเด็นสำคัญก็คือว่าต้องปกป้องความหลากหลายเหล่านี้ โดยมีให้ขอบเขตต่างๆ ถูกครอบงำด้วยขอบเขตอื่น ในยุคบริโภคนิยมนี้ จะเห็นตัวอย่างของการครอบงำโดยขอบเขตแห่งการค้ามากมาย เช่น “หลักสูตรที่ทำกำไร” ในการศึกษา และ “แพ็คเกจการทำบุญ” ในศาสนา การนำตรรกะของขอบเขตหนึ่งไปใช้อีกขอบเขตหนึ่งนับได้ว่าเป็น “ความรุนแรงเชิงความหมาย” (symbolic violence) เนื่องจากเป็นความบิดเบือนที่กระทำต่อความหมายของสิ่งที่ดีในขอบเขตที่ถูกแทรกแซง นี่ก็เป็นอีกจุดหนึ่งที่เราจะได้ยินเสียงร้องว่า “ไม่ยุติธรรม!”

ผู้มีหน้าที่ป้องกันการแทรกแซงดังกล่าวก็คือการเมืองนั่นเอง อย่างไรก็ตาม การเมืองก็เป็นหนึ่งในบรรดาขอบเขตเหล่านี้ ซึ่งหมายความว่ามีความหมายตรรกะของตนเองสำหรับนิยามสิ่งที่ดี ด้วยเหตุนี้จึงเกิดสิ่งที่ริเทอร์เรียกว่า “ปฏิทรรศน์ของการเมือง” (political paradox) อันเป็นปัญหาว่าการเมืองต้องแทรกแซงเพื่อป้องกันการแทรกแซงระหว่างขอบเขต แต่การแทรกแซงของการเมืองจะไม่เป็นกลายเป็นความรุนแรงเชิงความหมายได้อย่างไร ณ ที่นี้คงมีอาจลงลึกในรายละเอียดได้ แต่ที่พิจารณามาน่าจะช่วยให้เห็นแง่มุมเพิ่มขึ้นว่าการใช้อำนาจการเมืองต้องคำนึงถึงความยุติธรรมในแง่ไหนด้วย ความจำเป็นที่จะต้องใช้อำนาจรักษาระยะห่างระหว่างขอบเขต โดยจำกัดตนเองด้วยในเวลาเดียวกัน นับเป็นอีกจุดหนึ่งที่แสดงบทบาทที่จำเป็นของปัญญาปฏิบัติ

4.2.3 ผู้พิพากษา และ การประกอบเชิงทวิภาวะ

อัตลักษณ์ของบุคคลประกอบขึ้นเชิงทวิภาวะ นั่นคือ “บุคคลที่หนึ่ง” ประกอบขึ้นในความสัมพันธ์เชิงวิภาษกับความเป็นอื่น ที่แบ่งได้เป็น “บุคคลที่สอง” ที่ระบุตัวได้ และ “บุคคลที่สาม” ที่เป็น “ใครก็ตาม” การประกอบเชิงทวิภาวะนี้สามารถนำมาวิเคราะห์ตีความแนวคิดเรื่องความยุติธรรมในบริบทการ

ยุติธรรมได้ กระบวนการยุติธรรมเป็นส่วนหนึ่งของสังคมอารยะ (civil society) โดยมีหน้าที่สำคัญในการแปลงความรุนแรงเชิงกายภาพให้กลายเป็นความรุนแรงเชิงคำพูด (verbal) กระบวนการยุติธรรมทำเช่นนั้นได้ โดยอาศัยวิธีจัดพื้นที่ให้แก่คู่กรณีที่ขัดแย้งได้เผชิญหน้าและต่อสู้กันด้วยเหตุผล (argumentation) แทนที่จะใช้กำลัง หรืออีกนัยหนึ่ง กระบวนการยุติธรรมป้องกันสิ่งที่ทริเกอร์เรียกว่า “การเลียนแบบความยุติธรรม” (simulation of justice) อันเป็นการแสวงหาความเป็นธรรมด้วยการล้างแค้นส่วนตัว

แม้ว่าเสียงร้อง “ไม่ยุติธรรม!” จะสำคัญต่อการทำความเข้าใจและการแสวงหาความยุติธรรม แต่เสียงร้องนี้ก็นำสู่ความยุติธรรมได้เช่นกัน เนื่องจากการแสวงหาความเป็นธรรมด้วยตนเอง อาจทำให้คู่กรณีต้องเสียมากกว่าที่ควรจะเสีย ผู้พิพากษาจะเป็นคนกลางที่ป้องกันความไม่เป็นธรรมนี้ คู่กรณีในความขัดแย้งนั้นเทียบได้กับบุคคลที่หนึ่งและบุคคลที่สองในสถานการณ์แห่งการสนทนา ขณะที่ผู้พิพากษาเทียบได้กับบุคคลที่สาม อย่างไรก็ตาม ณ จุดนี้มีความซับซ้อน นั่นคือ แม้ผู้พิพากษาจะมีความเป็นกลาง คือมิได้เกี่ยวข้องโดยตรงในสถานการณ์ เช่นเดียวกับลักษณะที่บุคคลที่สามสัมพันธ์กับบุคคลที่หนึ่งและสองในสถานการณ์แห่งการสนทนา แต่ผู้พิพากษาก็มิได้มีฐานะเป็น “ใครก็ตาม” ในบริบทของสถาบัน หากแต่เทียบได้กับตัวสถาบันเอง

ลักษณะประการหนึ่งของสถาบันต่างๆ เช่น ภาษา ก็คือการให้ทรัพยากรแก่สมาชิกทุกคนอย่างเท่าเทียมกัน นอกจากการเมืองแล้ว การยุติธรรมก็มีหน้าที่รับประกันความเท่าเทียมเช่นนี้ในทุกสถาบัน อย่างไรก็ตาม ในกรณีนี้ ผู้พิพากษามีได้มีหน้าที่เพียงรับประกันการกระจายสิ่งที่ดีอย่างเท่าเทียมสู่บุคคลต่างๆ ที่กำลังดำเนินสู่เป้าหมายแห่งชีวิตที่ดีเท่านั้น หากแต่ยังต้องฟื้นคืนความซึ่งกันและกันระหว่างคู่กรณี โดยให้โอกาสที่เท่าเทียมกันแก่ทั้งสองฝ่ายในอันที่จะพูดเพื่อตนเอง การทำเช่นนี้ช่วยให้ผู้พิพากษาร่างระยะห่างที่เป็นธรรม (just distance) ระหว่างคู่กรณี การให้แต่ละฝ่ายได้พูดนั้นยังสัมพันธ์กับความหมายของ “สิ่งที่ควรได้” (due) ในระดับที่ลึกลงไป นั่นคือ เป็นการยืนยันการยอมรับนับถือ (recognition) คู่กรณีทั้งสองฝ่ายในฐานะมนุษย์ผู้มีศักดิ์ศรี นั่นคือ เป็นผู้ที่มีสมรรถนะแห่งความรับผิดชอบ อันมีพื้นฐานจากอำนาจที่จะกระทำและบงการชีวิตตน อันเป็นอำนาจแห่งการเลือกและบรรลุสู่เป้าหมาย อำนาจแห่งการแบ่งปันและการตอบสนองต่อผู้อื่น และอำนาจแห่งการทำตนเป็นหลักฐานต่ออุดมคติที่ตนเลือก อำนาจเหล่านี้ดำเนินไปพร้อมกับความสามารถในการประเมินตนเองทั้งในด้าน “จริยธรรม” อันเป็นเรื่องของการปฏิบัติเพื่อชีวิตที่ดี และด้าน “ศีลธรรม” อันเป็นเรื่องของการปฏิบัติต่อผู้อื่น อำนาจเหล่านี้รวมแสดงออกในอัตลักษณ์แบบเรื่องเล่านั่นเอง

สถานะของเหยื่อในฐานะผู้สมควรได้รับการยอมรับนับถือในฐานะมนุษย์ จะได้รับการฟื้นฟูเมื่อมีคนได้ยินเสียงของเขาอีกครั้งหลังจากที่เคยถูกละเลยในยามที่ถูกกระทำ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง หนึ่งในผู้ที่ต้องรับฟังเสียงของเขานั้นก็คือผู้ที่เคยละเมิดเขา นั่นคือ เป็นผู้ที่ละเลยต่อเสียงของเขาโดยตรงคนหนึ่ง และในส่วนของอาชญากรเอง สถานะความเป็นมนุษย์ก็ได้รับการฟื้นฟูเช่นเดียวกัน นั่นคือ ได้เป็นที่ยอมรับนับถือในฐานะผู้กระทำ (author of action) เมื่อใดที่อาชญากรได้รับการยอมรับนับถือเช่นนั้น ก็เป็นการฟื้นฟูสมรรถนะด้านความรับผิดชอบของเขา เป็นการนำความเป็นมนุษย์กลับมา ซึ่งริเกอร์เห็นว่าการฟื้นฟูสมรรถนะเช่นนี้ควรเป็นเป้าหมายสูงสุดของการลงทัณฑ์

5 สรุปและเสนอแนะ

การศึกษาข้างต้นแสดงชัดว่าสำหรับริเกอร์แล้ว ความยุติธรรมมีโครงร่างที่สามารถซ้อนทับอยู่บนโครงสร้างเชิงอัตถิภาวะ-ภาววิทยา โดยเฉพาะอย่างยิ่ง อัตลักษณ์เชิงเรื่องเล่า ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่าต่อคำถามที่ว่า “ทำไมจึงควรยุติธรรม” (Why be just?) เราตอบได้ว่า “เพราะว่าเราคือความยุติธรรม” (Because we are just.) คำถามที่ตามมาคือ “ถ้าเป็นเช่นนั้น ทำไมเราจึงยุติธรรม” คำตอบก็คือ “เราถูกทำให้วิปริตไปด้วยความชั่วร้าย” ดังนั้น ความยุติธรรมจึงไม่มั่นคงและอาจพบความวิปริตกระทั่งกลายเป็นความอยุติธรรมได้ แม้ริเกอร์ต้องการแยกระหว่างเทววิทยาและปรัชญา แต่ข้อนี้ น่าจะสะท้อนฐานคติเชิงเทววิทยาของริเกอร์เกี่ยวกับสิ่งสร้างของพระเป็นเจ้าและการตกสวรรค์ ด้วยเหตุนี้จึงมีข้อเสนอแนะในการศึกษาต่อไปเกี่ยวกับนัยสำคัญของแนวคิดเรื่องความชั่วร้ายที่มีต่อแนวคิดเรื่องความยุติธรรม

ปรัชญาความยุติธรรมของริเกอร์ซึ่งมีสหสัมพันธ์กับมานุษยวิทยาเชิงปรัชญาของเขานั้นมีเนื้อหาครอบคลุมกว้างขวาง ลึกซึ้ง และซับซ้อนเกินกว่าที่จะบรรยายได้ในหนึ่งบทความหรือการวิจัยรายละเอียดการวิเคราะห์ การขยายความด้วยการประยุกต์ใช้แนวคิดที่พัฒนาขึ้นมา และนัยสำคัญต่างๆ จึงมิได้ปรากฏครบถ้วน ณ ที่นี้ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเชื่อว่าบทความนี้พอที่จะให้ภาพกว้างๆ ของการใช้กรอบแนวคิดเชิงอัตถิภาวะ-ภาววิทยาของริเกอร์ในการทำความเข้าใจการวิเคราะห์ตีความของเขาเกี่ยวกับความยุติธรรม รวมถึงสถาบันที่เกี่ยวข้อง อันได้แก่ การเมืองและการยุติธรรม

6 อ้างอิง

Abel, O. and Porée, J. (2007). *Le Vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris: Ellipses.

Anderson, P. S. (1994). Agnosticism and Attestation: An Aporia Concerning the Other in

Ricoeur's Oneself as Another. *Journal of Religion.*, pp. 65-76.

Mongin, O. (1998). *Paul Ricoeur*. Paris: Edition du Seuil.

Reagan, C. E. (1996). Philosophical Essay: Personal Identity. *Paul Ricoeur: His Life and His Work*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 73-99.

Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another*. Kathleen Blamey (trans.). Chicago: University of Chicago Press.

----- (2000). *The Just*. David Pellauer (trans.). Chicago: University of Chicago Press.

----- (2005). *Le Juste, la Justice et Son Ech c*. Paris: L'Herne.

Venema, H.I. (2002). Oneself as Another; Another as Oneself. *Literature & Theology*, 16 (4): 410-426.

Wall, J. (2001). The Economy of the Gift: Paul Ricoeur's Significance for Theological Ethics. *Journal of Religious Ethics*, 29 (2): 235-260.

----- (2003). Phronesis, Poetics, and Moral Creativity. *Ethical Theory and Moral Practice*, 6: 317-341.

----- (2002). Moral Meaning: Beyond the Good and the Right. In John Wall, William Schweiker and W. David Hall. (eds.). *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, pp. 47-63.