



รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

โครงการ “ความเป็นธรรมในพระไตรปิฎก”

โดย ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ชาญณรงค์ บุญหนุน

พฤศจิกายน 2550

รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์

โครงการ “ความเป็นธรรมในพระไตรปิฎก”

ผู้วิจัย

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ชาญณรงค์ บุญหนุน

ชุดโครงการ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย

สนับสนุนโดยสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)
(ความเห็นในรายงานนี้เป็นของผู้วิจัย สกว. ไม่จำเป็นต้องเห็นด้วยเสมอไป)

รหัสโครงการ : RDG48H0010
 ชื่อโครงการ : ความเป็นธรรมในพระไตรปิฎก
 ชื่อนักวิจัย : ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน
 ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร
 E-mail Address : natyabhava@yahoo.com
 ระยะเวลาโครงการ : 15 มีนาคม 2548 – 14 กันยายน 2549 (ขยายเวลาถึง 14 ธันวาคม 2550)

งานวิจัยนี้มุ่งศึกษาแนวความคิดเรื่อง “ความเป็นธรรม” ในทัศนะของพระพุทธศาสนาเถรวาท จากพระไตรปิฎก ภาษาบาลี และเอกสารที่เกี่ยวข้อง โดยมีประเด็นหลัก ๒ ประการคือ (๑) แนวความคิดเรื่อง “ความยุติธรรมทางศีลธรรม” ตามกฎแห่งกรรม ใช้เป็นหลักการพื้นฐานเพื่ออธิบายเรื่อง “ความเป็นธรรมทางสังคม” ได้หรือไม่ เพราะอะไร (๒) “ความเป็นธรรม” ที่สามารถใช้อธิบายหรือประเมินค่าความสัมพันธ์ทางสังคมของมนุษย์อย่างมีเหตุผลนั้นวางอยู่บนหลักการใด

จากการศึกษาพบว่า พระพุทธศาสนายอมรับความเป็นธรรม ๒ นัย คือ (๑) ความเป็นธรรมระดับสากล (๒) ความเป็นธรรมทางสังคม นัยแรกอิงหลักคำสอนเรื่องกรรมที่เชื่อว่า มีกฎศีลธรรมควบคุมอำนาจผลตอบแทนอย่างสอดคล้องเหมาะสมกับการกระทำนั้น ๆ กฎนี้ทำงานอย่างเป็นกลไก เป็นเหตุผล อยู่เหนือความเข้าใจของมนุษย์ แต่เนื่องจากเป็นมโนทัศน์เชิงบรรยายที่มีความซับซ้อนในเชิงทฤษฎี จึงนำไปอธิบายหรือประเมินค่าความสัมพันธ์ทางสังคมได้ยาก นัยที่สองอิงหลักคำสอนทางสังคมการเมืองซึ่งให้ความสำคัญต่อสถานการณ์ในชีวิตปัจจุบัน โดยถือว่ามีความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันระหว่างปัจเจกบุคคลกับสังคม พลเมืองกับโครงสร้างอำนาจรัฐ และด้วยแนวคิดที่ว่า “มนุษย์ทุกคนต้องการชีวิตที่ดีงาม และชีวิตที่ดีเกิดขึ้นได้ภายในสังคมที่เป็นธรรม” พระพุทธศาสนาจึงถือว่า ลักษณะพื้นฐานของความเป็นมนุษย์เป็นเกณฑ์สำคัญในการพิจารณาเพื่อจัดวางระบบตอบแทนความดี (การจัดสรรผลประโยชน์ทางสังคม) หรือความชั่ว (การลงโทษผู้กระทำผิด) ผู้วิจัยจึงเสนอว่า ความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับบริบททางสังคมการเมือง น่าจะเป็นปรับใช้กับสังคมทั่วไปได้ดีกว่าความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับมโนทัศน์เรื่องกฎแห่งกรรม

คำสำคัญ: ความเป็นธรรม, ความเป็นธรรมทางสังคม, กฎแห่งกรรม, พระไตรปิฎกภาษาบาลี, พระพุทธศาสนาเถรวาท

Project Code: RDG48H0010

Project Title: Justice in Tipitakas

Researcher: Assistant Professor Channarong Boonnoon, Ph.D.

Department of Philosophy, Faculty of Arts, Silpakorn University

Email Address: natyabhava@yahoo.com

Project Period: 15 March 2006 - 14 September 2006 (Extended to 14 December 2007)

The objective of this research is to study concepts of "justice" and "social justice" in Pali Tipitakas, Theravada's essential texts, under 2 main directions: (1) a study of the concept "moral justice" that appears in the teachings on the law of kamma and rebirth to find out whether it can be a basis of "social justice"; (2) an inquiry into the concept "social justice" from Buddhist teachings on society and state in the Suttas, and the Vinayas, which formally govern the monastery (the sangha).

The study indicates that Buddhism accepts two conceptions of justice i.e. universal and social. The former based on Buddha's teachings on kamma states that a moral law exists and governs the realization of sequences of behavior in proportion to their deeds. This law functions dynamically and causally beyond human's understandings. Descriptive orientation and theoretical complexity of the teachings impedes its explanatory and evaluative application to social relations. The latter founded on Buddha's socio-political teachings focuses on immediate life situations. Believing that individual and society, as well as citizens and state-power structure, are interrelated; and that "All humans desire a good life that is made possible in a just society," Buddhism employs human basic features as main criteria for an arrangement of systems to distribute goods and wrongs. It was proposed that justice rooted in socio-political context leading itself to application to general society is more applicable and beneficial than justice defined by the law of kamma.

Keywords: justice, social justice, law of kamma, Pali Tipitakas, Theravada Buddhism

กิตติกรรมประกาศ

งานวิจัยนี้ไม่อาจสำเร็จล่วงไปได้ หากปราศจากการสนับสนุนทางการเงินจาก **สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.)** จึงขอขอบพระคุณอย่างสูงมา ณ โอกาสนี้

ผู้วิจัยขอขอบพระคุณรองศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถานอานันท์ หัวหน้าชุดโครงการเวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย เป็นกรณีพิเศษ ที่กรุณาให้โอกาสผู้วิจัยได้เข้าร่วมโครงการวิจัย อันสำคัญยิ่งต่อการศึกษาด้านมนุษยศาสตร์ ทั้งคอยกระตุ้นให้ผู้วิจัยอดทนพยายามฟันฝ่าความยากลำบากในการคิดทบทวนประเด็นต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับการงานวิจัยนี้ กราบขอบพระคุณพระไพศาล วิสาโล ขอขอบพระคุณรองศาสตราจารย์ ดร.มารค ตามไท รองศาสตราจารย์ ดร.วีระ สมบูรณ์ รองศาสตราจารย์ ดร.สมภาร พรมทา ศาสตราจารย์ ดร.สมบัติ จันทรวงศ์ รองศาสตราจารย์ ดร.วัชร งามจิตฺตเจริญ และผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ปกรณ สิงห์สุริยา ที่กรุณาให้เกียรติวิจารณ์ ตรวจสอบ และให้คำแนะนำอันเป็นประโยชน์อย่างยิ่งต่องานวิจัย ที่จะลืมิได้เลย คือ คุณพรเทพ สหชัยรุ่งเรือง ที่อำนวยความสะดวกด้านต่าง ๆ ทั้งช่วยจัดการให้งานเอกสารดำเนินไปตามขั้นตอนและระเบียบของสำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัยด้วยความอดทนอย่างสูง จึงขอขอบคุณมา ณ โอกาสนี้ด้วย ขอขอบคุณ “เพียงตะวัน เดชเจริญ” ที่เป็นเพื่อนคอยอย่างอดทนและช่วยให้กิจกรรมเล็ก ๆ แต่มีความสำคัญยิ่งต่องานวิจัยดำเนินต่อไปได้โดยไม่ติดขัด

มีงานวิชาการดี ๆ ที่ปรากฏและผู้ทรงคุณวุฒิด้านพระพุทธศาสนาเรียบเรียงไว้ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง หนังสือ “พุทธธรรม” ของท่านพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) รวมทั้งงานเขียนอีกจำนวนมาก ที่ช่วยเปิดมุมมองและสร้างแรงบันดาลใจ ในการขบคิดไตร่ตรองประเด็นต่าง ๆ ที่ยกมาถกเถียงในงานวิจัยนี้ หากปราศจากงานเหล่านี้ ภูมิปัญญาและความสามารถก็ไม่อาจออกเงยพัฒนาต่อไปได้ จึงขอขอบพระคุณไว้ ณ ที่นี้อีกเช่นกัน หากจะมีความผิดพลาดใด ๆ ในการทำความเข้าใจหรือการตีความ ผู้วิจัยขออภัยไว้แต่เพียงผู้เดียว

ขอกราบพระรัตนตรัยที่เป็นแสงนำทางชีวิตและเครื่องหล่อเลี้ยงจิตวิญญาณของผู้วิจัย มาโดยตลอดตั้งแต่เด็กจนโต กราบขอบพระคุณแม่ ผู้มีโอกาสนั่งหนังสือเพียงน้อยนิด ที่เป็นแรงบันดาลใจให้อดทนสู้ศึกษาหาความรู้และดำเนินชีวิตในทางที่ถูกต้องเสมอมา ขอขอบคุณ “สอง” – สุพรรณิการ์ กล่อมเกลี้ยง ที่ช่วยให้ดำรงมั่นคงอยู่ได้ในช่วงเวลาแห่งความอ่อนไหวและไร้ศรัทธาต่อสิ่งต่าง ๆ ทั้งผู้คนที่ร่ายล้อมชีวิต

อักษรย่อชื่อคัมภีร์
(กำหนดขึ้นเพื่อให้เฉพาะในงานวิจัยนี้เท่านั้น)

๑. พระไตรปิฎก เล่ม / ข้อ เช่น วินย.๑ / ๒ หมายถึง พระวินัยปิฎก เล่ม ๑ ข้อ ๒	
วินย. = วินัยปิฎก	ขุ.อป. = ขุททกนิกาย อปาทาน
ที.ปา. = ทีฆนิกาย ปาฏิกวรรค	ขุ.อิติ. = ขุททกนิกาย อิติวุตตกนินบาต
ที.ม. = ทีฆนิกาย มหาวรรค	ขุ.อุ. = ขุททกนิกาย อุทาน
ที.สี. = ทีฆนิกาย สีลขันธวรรค	ขุ.ขุ. = ขุททกนิกาย ขุททกปาฐ
ม.ม. = มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์	ขุ.จริยา. = ขุททกนิกาย จริยาปิฎก
ม.มุ. = มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์	ขุ.จุฬ. = ขุททกนิกาย จุฬนันทเทส
ม.อุ. = มัชฌิมนิกาย อุปริปัณณาสก์	ขุ.ชา. = ขุททกนิกาย ชาดก
ลั.ส. = สังยุตตนิกาย สคาถวรรค	ขุ.เถร. = ขุททกนิกาย เถรคาถา
ลั.ม. = สังยุตตนิกาย มหาวารวรรค	ขุ.เถรี. = ขุททกนิกาย เถรีคาถา
ลั.นิ. = สังยุตตนิกาย นิทานวรรค	ขุ.ธ. = ขุททกนิกาย ธรรมบท
ลั.ข. = สังยุตตนิกาย ขันธวารวรรค	ขุ.ปฏี. = ขุททกนิกาย ปฏิสัมภิทามรรค
ลั.สพ. = สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค	ขุ.เปต. = ขุททกนิกาย เปตวัตถุ
อญ.เอก. = อังคุตตรนิกาย เอกนิบาต	ขุ.พุทธวิส. = ขุททกนิกาย พุทธวงศ์
อญ.ทุก. = อังคุตตรนิกาย ทุกนิบาต	ขุ.มหา. = ขุททกนิกาย มหานิทเทส
อญ.ติก. = อังคุตตรนิกาย ติกนิบาต	ขุ.วิมาน. = ขุททกนิกาย วิมานวัตถุ
อญ.จตุกก. = อังคุตตรนิกาย จตุกกนิบาต	ขุ.สุตต. = ขุททกนิกาย สุตตนิบาต
อญ.ปัญจก. = อังคุตตรนิกาย ปัญจกนิบาต	อภี.ก. = อภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ
อญ.ฉก. = อังคุตตรนิกาย ฉกนิบาต	อภี.ธ. = อภิธรรมปิฎก ธาตุกถา
อญ.สตุตก. = อังคุตตรนิกาย สัตตกนิบาต	อภี.ป. = อภิธรรมปิฎก ปฏฐาน
อญ.อฏฐก. = อังคุตตรนิกาย อฏฐกนิบาต	อภี.ปุ. = อภิธรรมปิฎก ปุคคัลบัญญัติ
อญ.นวก. = อังคุตตรนิกาย นวกนิบาต	อภี.ย. = อภิธรรมปิฎก ยมก
อญ.ทสก. = อังคุตตรนิกาย ทสกนิบาต	อภี.วิ. = อภิธรรมปิฎก วิภังค์
อญ.เอกาทสก. = อังคุตตรนิกาย เอกาทสกนิบาต	อภี.ลั. = อภิธรรมปิฎก สังคณี
๒. พระสูตรและอรรถกถา แปล ๒๐/๑๒๕ หมายถึง พระสูตรและอรรถกถา แปล ฉบับมหายานมหาวิทยาลัยในพระบรมราชูปถัมภ์ เล่ม ๒๐ หน้า ๑๒๕	
๓. วิสุทธิมรรค ๑/๒ หมายถึง หนังสือวิสุทธิมรรค ภาษาบาลี ภาค ๑ หน้า ๒ วิสุทธิมรรค แปล ๑/๒/๓ หมายถึง หนังสือวิสุทธิมรรค แปล ภาค ๑ ตอน ๒ หน้า ๓	

สารบัญ

	หน้า
บทคัดย่อ	๗
Abstract	๘
กิตติกรรมประกาศ	๙
อักษรย่อคำมัวร์	๑๑
สารบัญ	๑๒
บทที่ ๑ ความเบื้องต้นเกี่ยวกับโครงการวิจัย	๑
๑. ความเป็นมาและความสำคัญ	๑
๒. แนวคิดเรื่อง“ความเป็นธรรม” ในปรัชญาตะวันตก	๔
๓. ทบทวนวรรณกรรม : พระพุทธศาสนากับความเป็นธรรมทางสังคม	๑๑
๔. วัตถุประสงค์และสมมติฐานของการวิจัย	๒๐
๕. ระเบียบวิธีวิจัย	๒๑
๖. ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ	๒๒
บทที่ ๒ กฎแห่งกรรมในฐานะความยุติธรรมทางศีลธรรม	๒๓
๑. ความนำ	๒๓
๒. ทศณะเรื่องโลกและสรรพสิ่ง	๒๓
๓. กฎธรรมชาติ	๒๗
๔. กฎแห่งกรรม	๒๙
๕. ประเภทของกรรม	๓๕
๖. สัจธรรมกับจริยธรรม	๓๖
๗. เกณฑ์วินิจฉัยกรรมดี-กรรมชั่ว	๔๐
๘. การให้ผลของกรรม	๔๓
๙. กรรมกับการเกิดใหม่	๕๘
๑๐. สรุปท้ายบท	๖๑
บทที่ ๓ กฎแห่งกรรมกับความเป็นธรรมทางสังคม	๖๔
๑. ความนำ	๖๔

๒. ข้อโต้แย้งเรื่องกฎแห่งกรรมกับความเป็นธรรม	๖๕
๒.๑ ปัญหาเรื่องความเป็นธรรมระดับสากลจักรวาล	๖๖
๒.๒ ปัญหาเรื่องกรรมกับความชั่วร้าย	๗๐
๒.๓ ปัญหาเรื่องกรรม การเกิดใหม่ และความเป็นธรรม	๗๒
๒.๓.๑ ข้อวิจารณ์ของไวทิลี อาร์. พี. คอฟแมน	๗๓
๒.๓.๒ ข้อวิจารณ์ของบรูซ อาร์. โรเคนบัค	๘๕
๒.๓.๓ ข้อวิจารณ์ของดัล เอส. ไวท์	๙๓
๓. กรรมที่ปราศจากแนวคิดเรื่องการเกิดใหม่	๙๗
๔. กรรมร่วมกับปัญหาเรื่องความเป็นธรรม	๑๐๓
๕. สรุปท้ายบท	๑๒๕

บทที่ ๔ ความเป็นธรรมทางสังคมในทัศนะของพระพุทธศาสนา	๑๓๐
๑. ความนำ	๑๓๐
๒. รากฐานของระบบพุทธจริยธรรม	๑๓๑
๓. ความหมายเชิงปรัชญาของ “ความเป็นธรรม”	
และกรอบความคิด	๑๓๕
๔. ความเป็นธรรมในบริบททางสังคมการเมือง	๑๔๔
๔.๑ ทัศนะเกี่ยวกับสังคม รัฐและผู้ปกครอง	๑๔๕
๔.๒ ธรรมรัฐในทัศนะของพระพุทธศาสนา	๑๔๙
๔.๓ ธรรมของผู้ปกครองและผลกระทบ	๑๖๐
๔.๔ ความเป็นธรรมในการลงโทษ	๑๖๖
๔.๕ ความเป็นธรรมในการกระจายผลประโยชน์ทางสังคม	๑๗๘
๔.๖ ความสัมพันธ์ทางสังคมของปัจเจกบุคคล	๑๘๒
๔.๗ หลักเกณฑ์ในการกระจายผลประโยชน์ทางสังคม	๑๘๘
๕. สรุปท้ายบท	๑๙๔

บทที่ ๕ วิเคราะห์สรุป และข้อเสนอแนะ	๒๐๐
๑. สรุปภาพรวมของการศึกษา	๒๐๐
๒. สรุปลักษณะสำคัญของความเป็นธรรมตามนัยแห่งพระพุทธศาสนา	๒๑๒
๓. เมตตาธรรมกับความเป็นธรรม	๒๑๔
๔. ข้อเสนอแนะ	๒๑๖

บรรณานุกรม**๒๑๘****ภาคผนวก****๒๒๓**

ภาคผนวก ก บทความสรุปขนาดสั้นเพื่อการประชาสัมพันธ์

ภาคผนวก ข Executive Summary (ภาษาไทย)

ภาคผนวก ค Executive Summary (ภาษาอังกฤษ)

เกี่ยวกับผู้วิจัย

บทที่ ๑

ความเบื้องต้นเกี่ยวกับโครงการวิจัย

๑. ความเป็นมาและความสำคัญ

คำว่า “ความเป็นธรรม” ในภาษาอังกฤษใช้คำว่า Justice ซึ่งตาม “ศัพทานุกรณศัพท์นิรุกติศาสตร์ อังกฤษ-ไทย ไทย-อังกฤษ” ฉบับราชบัณฑิตยสถาน (แก้ไขเพิ่มเติม) พิมพ์ครั้งที่ ๕ แปลว่า “ความยุติธรรม” (ราชบัณฑิตยสถาน ๒๕๔๗: ๑๖๔) คำว่า ยุติธรรม ใน “พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๕๔๒” หมายถึง ความเที่ยงธรรม ความชอบธรรม ความชอบด้วยเหตุผล เช่น ศาลยอมทรงไว้ซึ่งความยุติธรรม (พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๕๔๒: ๙๑๑) ส่วนคำว่า “ความเป็นธรรม” ไม่ปรากฏในพจนานุกรมฉบับนี้ คำว่า Justice ในภาษาอังกฤษ มาจากภาษาละติน คือ Justus (Just) และ Justitia (Justice) มีหลายความหมายด้วยกัน ได้แก่ (๑) ความเที่ยงธรรม (Fairness) หรือความถูกต้องที่มีพื้นฐานจากกฎธรรมชาติหรือกฎศีลธรรม (๒) การปฏิบัติต่อผู้อื่นอย่างถูกต้อง (Correct treatment) เช่น การให้รางวัลแก่คนทำดีหรือการลงโทษผู้กระทำความผิด (๓) ความไร้อคติในการใช้หลักการเพื่อความถูกต้องหรือในการตัดสิน (Rectitude) (๔) คุณธรรม อุดมการณ์ หรือหลักการของสังคม (Embodiment of the virtues of a society) (๕) การจัดวางระบบให้เกิดความสอดคล้องกันระหว่างสิทธิของปัจเจกบุคคลกับผู้อื่น ๗ (The establishment of a harmony of rights) (Angeles, Peter A. ๑๙๘๑: ๑๔๐)

คำว่า ความเป็นธรรม เมื่อแปลเป็นภาษาบาลีจะตรงกับคำว่า “ธมฺม” และ “ธมฺมิก” คำว่า ธมฺมิก เป็นคุณศัพท์ (adjective) แปลว่า ประกอบด้วยธรรม ซึ่งใช้หมายถึงการกระทำที่เป็นธรรม (Kalupahana, David J., ๑๙๙๕: ๑๓๔) ใช้นำหน้าคำนาม เช่น ธมฺมิกราชา หรือจะใช้เพียงคำว่า ธมฺม เช่น ธมฺมราชา ธมฺมจารี หรือ ธมฺมปฏิโส ก็ได้ คำว่า ธมฺม มีความหมายกว้าง ตามศัพท์แปลว่า ทรงไว้รักษาไว้ ซึ่งไม่น่าจะตรงกับความหมายของคำว่า justice เสียทีเดียว ในอรรถกถาธรรมบท (ธมฺมปทฐกถา) พระพุทธโฆษาจารย์ ให้ความหมายของคำว่า ธมฺม ไว้ ๔ ประการคือ คุณธรรม (ความดี) เทศนาธรรม (คำสอนของพระพุทธเจ้า) ปริยัติธรรม (ธรรมที่จะต้องศึกษาเล่าเรียน) และสภาวะธรรม (นิสสัตตนิชชีวะธรรม / สภาพที่ไม่ใช่สัตว์ บุคคล) (พระสูตรและอรรถกถา แปล ๔๐: ๓๔-๓๕) ท่านพุทธทาสได้อธิบายธรรมไว้ ๔ ความหมาย ได้แก่ (๑) ปรากฏการณ์ของสิ่งทั้งหลาย (๒) กฎธรรมชาติที่มีอยู่จริงในสิ่งทั้งหลายทั้งปวง (๓) หน้าที่มนุษย์จะต้องปฏิบัติตามกฎเกณฑ์เหล่านั้น และ (๔) ผลที่เกิดขึ้นได้รับเป็นผลดีผลชั่ว (พุทธทาส อินทปัญโญ ๒๕๓๘ : ๕๐-๕๑) ถ้าถือตามบาลี ความหมายในเชิงจริยธรรมของคำว่า “ความเป็นธรรม” เป็นคำแสดงคุณสมบัติของการกระทำ หรือ

ความสัมพันธ์เชิงปฏิบัติการระหว่างมนุษย์ด้วยกัน ระหว่างมนุษย์กับสังคมหรือสิ่งแวดล้อมอื่น ๆ แสดงถึงคุณค่าที่น่าปรารถนาของการกระทำหรือความสัมพันธ์นั้น คำว่า เป็นธรรม (ธมฺม/ธมฺมิก) มักใช้ขยายลักษณะของบุคคลหรือการกระทำ มีลักษณะของการประเมินค่า (Normative concept) ไม่ใช่ในเชิงการบรรยาย (Descriptive concept)

ในปรัชญาตะวันตกถือว่ามนุษย์เป็นสัตว์สังคม ทุกสังคมต้องมีโครงสร้างบางอย่างเพื่อความคงอยู่ของสังคมนั้น ๆ ความเป็นธรรม (Justice) เป็นค่านิยมทางสังคมที่เป็นแนวความคิดพื้นฐานประการหนึ่ง เป็นปัจจัยสำคัญที่ผนึกรวมสังคมไว้ด้วยกัน (ปรีดี บุญซื่อ ๒๕๒๕: ๑๙๘-๑๙๙) ความเป็นธรรม เป็นศัพท์ทางจริยธรรมและการเมือง ซึ่งนักปรัชญาอ้างว่ามีความสำคัญในระดับสากล และมีบทบาทสำคัญในทฤษฎีสังคมและการเมือง สำหรับนักทฤษฎีหลายคน ความเป็นธรรมมีความสำคัญมากและครอบคลุมชีวิตสาธารณะ แม้ว่าปัจจุบันคำนี้จะถูกบดบังความสำคัญโดยแนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชน (Human right) ซึ่งได้รับความสำคัญมากขึ้นเรื่อย ๆ (Campbell, Tom ๒๐๐๑:๓) ความเป็นธรรมเป็นมโนทัศน์ทางสังคมการเมืองในแง่ที่ว่า ถ้าหากเราใช้ชีวิตอยู่คนเดียว การถามว่าสิ่งที่เราทำในขณะนั้นเป็นธรรมหรือไม่จะไม่มีความหมายอะไร แต่จะมีความหมายต่อเมื่อเราเกี่ยวข้องกับสัมพันธ์กับคนอื่นตั้งแต่หนึ่งคนขึ้นไปจนถึงระดับชุมชน สังคม ประเทศ หรือระดับนานาชาติ ปัญหาเรื่องความยุติธรรมหรือความเป็นธรรมจะมีก็ต่อเมื่อมีสังคม (สมภาร พรหมทา ๒๕๓๘: ๘๑) ความเป็นธรรมเป็นองค์ประกอบสำคัญเมื่อเราพูดถึงความชอบธรรมในการปกครอง หรือต่อต้านการปกครอง รัฐจะอ้างความยุติธรรมเพื่อให้ตนมีสิทธิในการปกครองพลเมือง ส่วนพลเมืองอาจอ้างความไม่เป็นธรรมที่รัฐปฏิบัติ เพื่อแสดงสิทธิในการต่อต้านอำนาจรัฐ ในแง่นี้ ความเป็นธรรมเป็นข้อกำหนดขั้นต่ำสำหรับพิสูจน์ความถูกต้องของอำนาจ นอกจากนี้ ยังใช้แสดงถึงอุดมคติสูงสุดเกี่ยวกับรูปแบบความสัมพันธ์ที่ดีที่สุดในสังคมอุดมคติ ดังในอุดมรัฐของเพลโตหรือรัฐตามแบบสังคมคอมมิวนิสต์ ซึ่งอาจเป็นสังคมอุดมคติที่สังคมทั่วไปไม่มีวันจะบรรลุถึงได้ การอ้างถึงความเท่าเทียมกันในโอกาส และการตอบแทนอันเที่ยงธรรมต่อความพยายามที่เป็นประโยชน์ต่อสังคม ก็เป็นตัวอย่างหนึ่งของความเป็นธรรมในเชิงอุดมคติ ความเป็นธรรมในแง่ที่ถูกใช้เป็นจุดบ่งชี้ความถูกต้องสูงสุดของอำนาจทางการเมือง ดังเช่นที่แสดงออกในสัจพจน์ของสังคมนิยม (Socialist Maxim) ว่า “จากแต่ละคนตามความสามารถ, แก่แต่ละคนตามความจำเป็น” (Campbell, Tom ๒๐๐๑:๔)

การถกเถียงเรื่องความเป็นธรรมในบางกรณีเกิดจากสมมติฐานที่ว่า ความเป็นธรรมเป็นคุณธรรมสาธารณะหรือคุณธรรมทางการเมือง (Public / political virtue) ซึ่งเกี่ยวข้องกับการกระทำและเป้าหมายของรัฐหรือเจ้าหน้าที่ของรัฐ ไม่ได้เป็นเรื่องเศรษฐกิจหรือเรื่องภายในครอบครัวล้วน ๆ อันเป็นพื้นที่ส่วนตัว แต่เกี่ยวข้องกับกิจกรรมสาธารณะซึ่งเป็นเรื่องของกฎหมายและนโยบายของรัฐ (ibid, ๔) การมองว่าความเป็นธรรมเป็นเรื่องกฎหมาย อยู่นอกพื้นที่ที่มีความสัมพันธ์ส่วนตัวนั้นดูจะ

ไม่ถูกต้องนัก อันที่จริง ในครอบครัว กลุ่มเพื่อน สมาคมอาสาสมัคร ตลอดจนในศาลหรือรัฐบาลก็มีเรื่องทั้งที่เป็นธรรมและไม่เป็นธรรมด้วยกันทั้งนั้น แต่ความเป็นธรรมอาจจะไม่ใช่เป้าหมายสำคัญที่สุดของสถาบันเหล่านี้ จึงเป็นเรื่องที่น่าสนใจและจะต้องถกเถียงกันต่อไปว่า ความเป็นธรรมภายในกลุ่มเล็ก ๆ เช่น ในระดับครอบครัว สมาคม เกี่ยวข้องสัมพันธ์อย่างไรกับความเป็นธรรมของรัฐ ความยุติธรรมตามกฎหมายเป็นเช่นเดียวกันกับความยุติธรรมทางสังคมหรือไม่ แต่โดยทั่วไปยอมรับว่า ความเป็นธรรมที่มีนัยสำคัญในพื้นที่หรือชีวิตสาธารณะ ได้แก่ ความเป็นธรรมทางสังคมและการเมือง การจำกัดเรื่องความเป็นธรรมไว้ในพื้นที่สาธารณะนี้ เป็นประเด็นสำคัญที่นักสตรีนิยมวิพากษ์วิจารณ์ (ibid, ๕) ข้อวิพากษ์วิจารณ์ของสตรีนิยมแสดงให้เห็นว่า ความเป็นธรรมนั้นมีความสำคัญแม้แต่ในชีวิตส่วนตัวของมนุษย์ เช่น ในความสัมพันธ์ระดับครอบครัว ความสัมพันธ์ระหว่างสตรีและบุรุษ ไม่ใช่สำคัญเฉพาะในพื้นที่สาธารณะอย่างเดียว (ดู วารุณี ภูริสินสิทธิ์ ๒๕๔๕: ๘๙-๑๓๓)

บางแนวความคิดถือว่า ความยุติธรรมหรือความเป็นธรรมเป็นคำสั่งเด็ดขาด เป็นสิ่งที่ถูกต้องโดยตัวมันเองไม่เกี่ยวข้องกับผลที่เกิดขึ้น เป็นบรรทัดฐานที่ไม่มีข้อละเว้น ไม่มีการเบี่ยงเบนหรือประสานกับผลประโยชน์ใด ๆ แนวความคิดนี้จะยืนยันว่า ความเป็นธรรมเป็นสิ่งที่จะต้องได้รับการปฏิบัติอย่างเต็มที่ก่อนเป้าหมายหรือคุณค่าอื่นใด ความเป็นธรรมเป็นคุณธรรมที่สำคัญเหนือคุณธรรมอื่น ๆ แต่บางแนวความคิดก็ถือว่าความเป็นธรรมเป็นคุณธรรมหนึ่งในบรรดาคุณธรรมทั้งหลาย ในกรณีนี้ความเป็นธรรมอาจหลีกเลี่ยงให้กับคุณค่าหรือคุณธรรมอื่น ๆ ที่สำคัญกว่าในบางโอกาสเช่น เสรีภาพ หรือความภักดี โดยเฉพาะในปริณทณที่อยู่นอกขอบเขตของกฎหมายและการเมือง บางแนวความคิดถือว่า ความเป็นธรรมเกี่ยวเนื่องกับการกระจายผลประโยชน์มากกว่าจะเกี่ยวเนื่องกับความเท่าเทียมกันหรือค่าตอบแทนที่เหมาะสมจะได้รับ (Campbell, Tom ๒๐๐๑: ๕)

โดยสรุปแล้ว ความเป็นธรรมเป็นมโนทัศน์สำหรับพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลกับปัจเจกบุคคล ระหว่างรัฐกับปัจเจกบุคคล หรือระหว่างรัฐกับรัฐ ความเป็นธรรมเกี่ยวข้องกับอุดมการณ์ทางการเมือง อุดมการณ์ทางการเมืองที่แตกต่างกันย่อมมีแนวความคิดเกี่ยวกับความเป็นธรรมในลักษณะที่แตกต่างกันออกไป เช่น อุดมการณ์แบบประชาธิปไตยอาจให้ความสำคัญเรื่องความเป็นธรรมน้อยกว่าเสรีภาพ ส่วนอุดมการณ์แบบสังคมนิยมที่ให้ความสำคัญกับความเท่าเทียมกันก็จะเน้นความสำคัญของความเป็นธรรม แต่ไม่ว่าจะเป็นอุดมการณ์ทางการเมืองแบบใด ความเป็นธรรมนับว่าเป็นมโนทัศน์ที่มีบทบาทสำคัญ สำหรับสตรีนิยม ความเป็นธรรมเป็นประเด็นสำคัญไม่เพียงแต่ในชีวิตสาธารณะหรือในบริบททางกฎหมายหรือในพื้นที่ทางสังคมการเมืองเท่านั้น แม้แต่ระดับในชีวิตครอบครัว หรือในระดับความสัมพันธ์ส่วนตัวระหว่างชายหญิงก็มีความสำคัญเช่นกัน ความเป็นธรรมจึงไม่ใช่เรื่องของกฎหมายเท่านั้นหากแต่เป็นมโนทัศน์ทางจริยธรรม (Moral concept) ที่อยู่เบื้องหลังอุดมการณ์หรือการจัดโครงสร้างทางสังคมโดยรวมของมนุษย์ ซึ่งมโนทัศน์นี้อาจอ้างถึง

หลักการบางอย่างที่เชื่อว่ามียุ่จริงในระดับสากลจักรวาล หรืออาจถือว่าเป็นผลแห่งการรวมตัวกันเป็นสังคมของมนุษย์

๒. “ความเป็นธรรม” ในปรัชญาตะวันตก

ในประวัติปรัชญาตะวันตก ความเป็นธรรมหรือความยุติธรรมเป็นประเด็นที่ถกเถียงกันมาก มีประวัติความเป็นมายาวนาน จึงเป็นมโนทัศน์ที่มีความซับซ้อน กว้างขวาง หลากหลาย จนดูเหมือนว่า แนวคิดที่หลากหลายแตกต่างกันไปนั้นล้วนเป็นไปได้ทั้งสิ้น ในทัศนะนักปรัชญากรีกโบราณ ความยุติธรรมเป็นคุณธรรมทางการเมืองที่จำเป็นสำหรับมนุษย์ในสังคมการเมือง นักปรัชญาสำคัญคือ โซกราตีส (Socrates: ๔๖๙-๓๙๙ ก.ค.ศ.) ถือว่า นอกจากความมีเหตุผล ธรรมชาติอันสำคัญอีกประการหนึ่งของมนุษย์คือ การเป็นสัตว์การเมือง มนุษย์ถูกสร้างขึ้นมาในลักษณะที่ทำให้มนุษย์ไม่สามารถมีชีวิตหรือมีชีวิตที่ดีได้ถ้าหากอยู่โดยลำพัง ดังนั้น ถ้ามนุษย์เป็นสัตว์การเมืองหรือสัตว์สังคมโดยธรรมชาติ การมีชีวิตที่สมบูรณ์ของมนุษย์ย่อมรวมถึงการมีคุณธรรมทางสังคมที่สูงที่สุด คือความยุติธรรมด้วย กล่าวอีกนัยหนึ่ง สำหรับโซกราตีส คุณธรรมทางสังคมกล่าวคือ ความยุติธรรม นั้นก็มีลักษณะเป็นธรรมชาติอย่างหนึ่งเหมือนกับความมีเหตุผลที่เป็นลักษณะเฉพาะของมนุษย์ (สมบัติ จันทรวงศ์, ๒๕๓๕: ๙-๑๐) ส่วนเพลโต (Plato : ๔๒๗-๓๔๗ ก.ค.ศ.) ศิษย์ของโซกราตีสถือว่า สังคมประกอบด้วยชนชั้น แต่ละชนชั้นมีหน้าที่แตกต่างกันไป ความยุติธรรมหรือความเป็นธรรมคือผลของการแบ่งแยกชนชั้นและหน้าที่ “การให้ทุกคนตามส่วนที่พึงได้รับ” ถือว่าเป็นความยุติธรรม และส่วนที่พึงได้รับนั้นเกิดจากการได้รับมอบหมายหน้าที่เฉพาะตามที่ตนมีคุณสมบัติเหมาะสม ตามความถนัด และตามการศึกษาอบรมที่จะปฏิบัติ ความยุติธรรมตามความหมายนี้ไม่มีความหมายในเชิงกฎหมายหรือเกี่ยวข้องกับระเบียบปฏิบัติในศาล แต่เป็นความยุติธรรมที่เกิดจากความกลมกลืนภายในตัวบุคคลและรัฐ ความกลมกลืนนี้จะบรรลุถึงได้ก็ต่อเมื่อภาวะภายนอกเป็นระเบียบถูกต้องเหมาะสมเท่านั้น ถ้าหากรัฐเกิดขึ้นเพื่อสนองความต้องการแลกเปลี่ยนบริการระหว่างกัน รัฐที่ตอบสนองความต้องการนี้ได้ดีที่สุดคือรัฐที่ดีที่สุด รัฐที่สนองความต้องการได้สมบูรณ์จะเป็นรัฐที่สมบูรณ์ ปราชญ์ผู้ปกครอง (Philosopher King) เท่านั้นจึงจะสามารถปกครองได้ดีที่สุดและทำให้เกิดรัฐที่สมบูรณ์ได้ (ฮาร์มอน, เอ็ม. เจ. ๒๕๑๐: ๔๗) ในแง่นี้ ความยุติธรรมจึงทั้งเป็นคุณธรรมของปัจเจกบุคคล (Individual virtue) และคุณธรรมของรัฐ ความยุติธรรมในบุคคลจะบรรลุถึงได้ ก็ต่อเมื่อแต่ละคนปฏิบัติเฉพาะหน้าที่และบทบาทซึ่งตนมีคุณสมบัติเหมาะสมเท่านั้น ส่วนยุติธรรมภายในรัฐเกิดขึ้นได้จากดุลยภาพอันกลมกลืนด้วยการแบ่งหน้าที่เฉพาะ (อ้างแล้ว, ๔๘) สำหรับเพลโต ความยุติธรรมหรือความเป็นธรรมเป็นคุณธรรมสูงสุด ที่จะค้นพบได้ด้วยปัญญาอันสูงสุดของราชาปราชญ์ เป็นความยุติธรรมที่อยู่เหนือตัวบทกฎหมาย เป็นสิ่งที่เห็นได้ชัดในสังคมการเมืองมากกว่าในปัจเจกบุคคล ใน

สังคมการเมืองที่พลเมืองที่มีสถานะและหน้าที่แตกต่างกัน ความยุติธรรมจะปรากฏอยู่ในการบริหารองค์กรโดยรวม นั่นคือการที่ทุกคนได้ทำหน้าที่ตามสถานะของตนอย่างถูกต้อง ผู้ฉลาดทำหน้าที่ปกครอง ผู้กล้าหาญนำคำสั่งผู้ปกครองไปบังคับใช้ให้บังเกิดผลในทางปฏิบัติ พวกพ่อค้าก็ต้องมุ่งทำกิจกรรมทางเศรษฐกิจ โดยไม่ตกอยู่ใต้อำนาจฝ่ายต่ำคือความปรารถนาส่วนตน ความเป็นธรรมตามนัยของเพลโตมีแนวความคิดเรื่องชนชั้นที่ไม่เท่าเทียมกันในสังคมเป็นพื้นฐาน คล้ายกับความคิดทางศาสนาของพราหมณ์ที่ยอมรับเรื่องวรรณะ เมื่อแต่ละวรรณะปฏิบัติหน้าที่ของตนตามที่พระเป็นเจ้ากำหนดให้ ถือว่าวรรณะนั้นได้กระทำในสิ่งที่เป็นธรรม สังคมการเมืองที่ถูกต้องก็คือสังคมการเมืองที่จัดสรรหน้าที่อย่างเหมาะสมกับธรรมชาติของมนุษย์แต่ละคน แต่เพลโตแตกต่างจากศาสนาพราหมณ์ตรงที่แนวคิดเรื่องชนชั้นของเพลโตนั้นไม่เกี่ยวกับการสร้างของพระเป็นเจ้าหรือสิ่งเหนือธรรมชาติใด ๆ เพียงแต่ถือว่าคนเกิดมาต่างกัน และมีองค์ประกอบภายในจิตใจต่างกัน (สมภาร พรหมทา ๒๕๓๘:๓๐-๔๐)

อริสโตเติล (Aristotle : ๓๘๔-๓๒๒ ป.ค.ศ.) มองความเป็นธรรมหรือความยุติธรรมต่างจากเพลโต โดยถือว่าความยุติธรรมเป็นคุณธรรมพิเศษเรื่องหนึ่งในบรรดาคุณธรรมทางสังคมทั้งหลาย อริสโตเติลจำแนกความยุติธรรมหรือความเป็นธรรมออกเป็น ๒ ระดับคือ (๑) ความเป็นธรรมโดยธรรมชาติ (Natural justice) หมายถึง หลักความเป็นธรรมสากลที่ใช้ได้กับมนุษย์ทุกคน ไม่มีขอบเขตจำกัด และอาจค้นพบได้ด้วยเหตุผลบริสุทธิ์ของมนุษย์ (๒) ความเป็นธรรมตามแบบแผน (Conventional justice) หมายถึง ความเป็นธรรมที่เป็นไปตามตัวบทกฎหมายของบ้านเมือง หรือวัฒนธรรมประเพณีที่ได้ปฏิบัติกันมาในสังคมชุมชนซึ่งอาจแตกต่างกัน และอาจเปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัย ตามความเหมาะสม (จรัญ โฆษณานันท์ ๒๕๔๗:๓๗๘) แนวความคิดของอริสโตเติลที่มีอิทธิพลมาจนถึงสมัยปัจจุบันปรากฏในหนังสือ “Nicomachean Ethics” ในหนังสือดังกล่าวนี้ ท่านแบ่งความเป็นธรรมออกเป็น ๒ ชนิดคือ ความเป็นธรรมในการแบ่งสันปันส่วน (Distributive justice) กับ ความเป็นธรรมในการชดเชยหรือความเป็นธรรมในการแลกเปลี่ยนและทดแทน (Rectificatory justice) ปัจจุบันแบ่งความเป็นธรรมเป็น ๒ ประการคือ ความเป็นธรรมในการแบ่งสันปันส่วน (Distributive justice) กับความเป็นธรรมทางอาญา (Criminal justice) หรือ ความเป็นธรรมในการกระจายผลประโยชน์ (Distributive justice / ความยุติธรรมในการแบ่งสันปันส่วน) กับความเป็นธรรมในการลงโทษ (Retributive justice) คำว่า “การชดเชย” หรือ “การแลกเปลี่ยนและทดแทน” (Rectification) ของอริสโตเติล ไม่ตรงกับคำว่า “การลงโทษ” (Retribution) ตามความคิดของสมัยใหม่เสียทีเดียว อริสโตเติลคิดถึงการจัดการสิ่งต่าง ๆ ให้ถูกต้องก่อนเป็นอันดับแรก และปฏิเสธความเป็นธรรมในการชดเชยในแบบที่มีลักษณะเป็นการตอบแทนแบบตาต่อตาฟันต่อฟัน อาชญากรผู้ประทุษร้ายต่อผู้อื่นไม่ควรจะได้รับการประทุษร้ายตอบแทนนั้น แต่ที่สำคัญก็คือการลงโทษไม่ให้เขา

ได้รับผลประโยชน์ใด ๆ จากอาชญากรรม แนวคิดเรื่องการลิดรอนผลประโยชน์ที่ผู้กระทำผิดจะพึงได้รับนั้น มีค่าสูงกว่าการเรียกร้องให้ตอบแทนความชั่วร้ายด้วยความชั่วร้าย (Ryan, Alan. ๑๙๙๕: ๘-๙) ส่วนความเป็นธรรมในการแบ่งปันปันส่วนของอริสโตเติล มีแนวคิดหลักอยู่ที่ความเสมอภาคตามสัดส่วน (Proportionate equality) กล่าวคือ บุคคลควรจะได้รับผลประโยชน์ตามคุณความสามารถของเขา (in proportion to their merits) โลกที่ยุติธรรมคือโลกที่คนที่ทำประโยชน์ได้มากที่สุดได้รับสิ่งที่ดีที่สุด คนที่ทำได้น้อยที่สุดก็ได้รับส่วนที่น้อยที่สุด คนที่เห็นด้วยกับแนวคิดนี้คือ โรเบิร์ต โนซิค (Robert Nozick) นักปรัชญาเสรีนิยมที่มีชื่อเสียงคนหนึ่งในสมัยปัจจุบัน เขาถือว่า ความคิดนี้เป็นแบบแผนแห่งความยุติธรรม สำหรับการกระจายผลประโยชน์ตามมาตรฐานความสำคัญที่ปัจเจกบุคคลถูกจัดวางไว้ (ibid, ๙) ความเสมอภาคตามสัดส่วนของอริสโตเติล ไม่ได้หมายความว่า ทุกคนจะต้องได้รับการแบ่งปันปันส่วนเท่ากันหมด แต่การแบ่งปันปันส่วนที่เป็นธรรมต้องคำนึงถึงความแตกต่างของแต่ละบุคคลในแง่คุณธรรม ความสามารถหรือผลงาน ด้วยเหตุนี้ การแบ่งทรัพย์สิน เกียรติยศ ตำแหน่ง หรืออำนาจต่าง ๆ แก่สมาชิกในสังคมจึงแตกต่างกัน คนที่มีความสามารถหรือผลงานเสมอเหมือนกันเท่านั้นที่สมควรจะได้รับผลตอบแทนที่เท่าเทียมกัน ความยุติธรรมในการแบ่งปันปันส่วนตามทัศนะนี้จะคำนึงถึงคุณค่า ผลงานหรือความเหมาะสมของคนเป็นหลัก มากกว่าจะคำนึงถึงความเสมอภาคของบุคคล กล่าวคือกำหนดให้ปฏิบัติโดยเท่าเทียมกันต่อคนที่เท่าเทียมกัน และปฏิบัติอย่างไม่เท่าเทียมกันต่อคนที่ไม่เท่าเทียมกัน (จรัญ โฆษณานันท์ ๒๕๔๕: ๓๗๘) แนวความคิดของอริสโตเติลถูกวิจารณ์ในประเด็นหลักความเป็นธรรมไว้บนฐานแห่งความไม่เท่าเทียมกันของมนุษย์ แต่นักคิดสมัยปัจจุบันก็ไม่ได้ปฏิเสธแนวความคิดนี้เสียทีเดียว หากนำมาปรับปรุงแก้ไขในรายละเอียด แม้ในสังคมประชาธิปไตย ก็ใช้หลักการนี้เป็นบรรทัดฐานสำคัญในการกำหนดนโยบายทางสังคมการเมืองของรัฐ โดยผนวกรวมกับแนวความคิดแบบเสรีนิยม ที่ให้ความสำคัญกับแนวความคิดเรื่องสิทธิและเสรีภาพอันเท่าเทียมกันของมนุษย์ ในสังคมเสรีนิยม สิทธิและเสรีภาพเป็นบรรทัดฐานสำคัญในการตัดสินว่า การกระทำชนิดใดยุติธรรม เป็นธรรมหรือไม่เป็นธรรม

ในทัศนะของเสรีนิยม (Liberalism) เมื่อบุคคลได้รับการแบ่งปันผลประโยชน์ตามคุณความสามารถถือว่าเป็นธรรม เนื่องจากเสรีนิยมถือว่า มนุษย์แต่ละคนมีพันธสัญญาต่อกันภายในรัฐว่าจะไม่ละเมิดสิทธิเสรีภาพของกันและกัน รัฐจะต้องทำหน้าที่ป้องกันไม่ให้เกิดการละเมิดดังกล่าว การที่บุคคลแต่ละคนควรจะได้สิ่งใดนั้น เขาจะได้สิ่งนั้นตามสิทธิอันชอบธรรมที่เขาควรจะได้เท่านั้น ในสังคมเสรีนิยม เมื่อบุคคลใช้เสรีภาพของตนอย่างเต็มที่ลงแรงไปในทรัพยากรที่พระเจ้าประทานมาให้มนุษย์ เขาก็มีเหตุผลอันชอบธรรมในการครอบครองสิ่งนั้น ผู้ไม่ได้ลงแรงหรือไม่มีส่วนร่วมสร้างสรรค์สิ่งนั้นขึ้นมา ย่อมไม่มีสิทธิครอบครองผลประโยชน์นั้น การนำทรัพย์สินของคนอื่นไปเป็นของตนโดยพลการย่อมเป็นการละเมิดความชอบธรรมในทรัพย์สิน เขาได้กระทำในสิ่งที่ไม่เป็นธรรมเพราะละเมิด

สิทธิของคนอื่น ความเป็นธรรมตามแนวคิดนี้มีนัยเชิงลบและเป็นอนุรักษ์นิยม คือมุ่งปกป้องเพื่อไม่ให้เกิดการละเมิดคนอื่น การกระทำที่ยุติธรรมหรือเป็นธรรมก็คือการกระทำที่ไม่ละเมิดผู้อื่นให้ได้รับความเสียหายในทางทรัพย์สิน หรือขัดขวางเสรีภาพในการดำเนินชีวิตของผู้อื่น เมื่อมีการละเมิดต้องดำเนินให้เกิดความเป็นธรรมโดยการลงโทษหรือการชดเชยความเสียหายที่ตกแก่ผู้ถูกละเมิด จะเห็นว่า ความเป็นธรรมในการแก้ไขชดเชยหรือการแลกเปลี่ยนทดแทนที่อริสโตเติลเสนอไว้ ยังคงเป็นหลักที่นำมาใช้สนับสนุนความเป็นธรรมในการแบ่งสัณปันส่วน ซึ่งจะชดเชยอย่างไรนั้นต้องรู้ก่อนว่า ส่วนใดเป็นของใคร เมื่อส่วนนั้นถูกทำให้เสียหาย ผู้ละเมิดก็ต้องชดเชย โดยคำนึงถึงสัดส่วนความเสียหายที่เกิดจากการละเมิดและต้องมีการปฏิบัติต่อทุกกลุ่มอย่างเท่าเทียมกัน (Ryan, Alan. ๑๙๙๕: ๓๗, ปรีดี เกษมทรัพย์ ๒๕๔๘:๓๔๓-๓๔๔) กล่าวได้ว่า ความเป็นธรรมตามแนวคิดนี้มีลักษณะมุ่งปกป้องสถานะทางสังคมไว้ไม่ให้ถูกทำลายหรือเกิดการไม่เชื่อฟัง มุ่งหมายให้ทำตามกฎหมาย กฎเกณฑ์ ความสัมพันธ์ทางสังคมที่ยอมรับกัน ทำให้ทุกคนทำตามความคาดหวังที่บัญญัติขึ้นตามกฎหมาย จารีตประเพณี และไม่ให้เบี่ยงเบนออกจากบรรทัดฐานของสังคม (Campbell, Tom ๒๐๐๑:๕, ปรีดี บุญซื่อ ๒๕๒๕: ๒๐๐-๒๐๓)

ขณะที่ความเป็นธรรมตามนัยเสรีนิยมจะมีลักษณะอนุรักษ์ (Conservative) ความเป็นธรรมในทัศนะของสังคมนิยม (Socialism) จะมีลักษณะก้าวหน้า คือความเป็นธรรมชนิดนี้ให้สิทธิและโอกาสมากขึ้นบนพื้นฐานแห่งคุณธรรมความสามารถและความจำเป็น แนวคิดนี้ถือว่า มนุษย์มีคุณค่าเท่าเทียมกัน แต่ละคนต่างก็มีความต้องการอันจำเป็นเหมือนกัน การปฏิบัติต่อคนอย่างไม่เท่าเทียมกันเป็นสิ่งที่ไม่เป็นธรรม เพราะฉะนั้น จึงต้องการให้ช่วยเหลือคนยากไร้ คนพิการ คนที่มีโอกาสน้อยกว่าและคนที่เจ็บป่วย เพื่อเป็นการยกระดับฐานะของคนในสังคมให้เท่าเทียมกัน การจำแนกคนให้แตกต่างกันเป็นการปฏิบัติต่อคนอย่างไม่เสมอภาคกัน การปฏิบัติต่อคนในฐานะที่มีความต้องการอันจำเป็นจึงเป็นการปฏิบัติต่อคนอย่างเสมอภาค เป็นความพยายามที่จะบรรลุอุดมคติในเรื่องความเท่าเทียมกันอย่างสมบูรณ์มากขึ้น ตามแนวความคิดนี้ การจำแนกคนโดยถือหลักการอื่น ๆ ล้วนแต่เป็นการสร้างความไม่เท่าเทียมกัน ตัวอย่างเช่น การใช้คุณความสามารถมาเป็นเกณฑ์ในการกระจายผลประโยชน์ตามแบบเสรีนิยม ย่อมจะก่อให้เกิดความไม่เป็นธรรม เพราะคนที่มีความสามารถพิเศษเป็นคนที่ได้เปรียบคนอื่น ๆ อยู่แล้ว การให้รางวัลตอบแทนจากหลักเกณฑ์ดังกล่าวนี้ก็ยิ่งเป็นการเพิ่มความได้เปรียบแก่คน ๆ นั้นมากขึ้นอีก การถือหลักเกณฑ์คุณความสามารถอาจเป็นสิ่งที่มิได้มีเหตุผลและสร้างประโยชน์แก่สังคมได้มากกว่า คนที่มีความสามารถและได้รับผลตอบแทนในหน้าที่การงานย่อมเป็นประโยชน์มากกว่าคนที่ไร้ความสามารถ แต่สิ่งนี้ไม่ใช่ความเป็นธรรม เพราะความเป็นธรรมในความหมายที่แท้จริงคือการปฏิบัติต่อคนอย่างเสมอภาคกัน (ปรีดี บุญซื่อ ๒๕๒๕: ๒๐๕-๒๐๖)

นักสังคมนิยมโดยเฉพาะชาวมาร์กซิสต์ยอมรับว่าคนเราเกิดมาต่างกัน แต่ความแตกต่างมี ๒ ประเภทคือ ประเภทที่แก้ไขไม่ได้เช่น ความฉลาด ความโง่ และประเภทที่แก้ไขได้เช่น ความขยันและความขี้เกียจ เป็นต้น คนที่แตกต่างกันด้วยความแตกต่างที่ไม่อาจปรับหรือแก้ไขได้นั้นไม่มีเหตุผลที่จะได้รับการตอบแทนแตกต่างจากคนฉลาด คนฉลาดไม่มีเหตุผลที่จะได้รับผลตอบแทนมากกว่าคนโง่เพราะความโง่และความฉลาดเป็นสิ่งที่คนเราไม่สามารถเลือกได้ ธรรมชาติให้มาอย่างไรก็เป็นอย่างนั้น เกณฑ์ตัดสินว่าใครควรได้รับสิ่งใดตอบแทนจะต้องพิจารณาจากเรื่องอื่นไม่ใช่จากความแตกต่างทางธรรมชาติ ในความคิดของชาวมาร์กซิสต์ สังคมที่เป็นธรรมก็คือสังคมที่แต่ละคนได้รับการเรียกร้องให้ทำงานอย่างเต็มที่ตามความสามารถ แต่ความสามารถแตกต่างกันไม่ใช่เกณฑ์พิจารณาว่าใครควรได้มากได้น้อยกว่ากัน เพราะความแตกต่างของแต่ละคนนั้นเป็นธรรมชาติ เปรียบเหมือนอวัยวะส่วนต่าง ๆ ในร่างกายที่ทำหน้าที่ต่างกัน ต้องพึ่งพาอาศัยกัน มนุษย์แต่ละคนแม้จะแตกต่างกันเพียงใดแต่ละคนก็มีความจำเป็นพื้นฐานในการดำรงชีวิตเหมือนกัน หลักเกณฑ์สำหรับพิจารณาว่าปัจเจกแต่ละคนควรได้รับการแบ่งปันผลตอบแทนจากการงานเท่าใด แบบไหน และอย่างไร จึงให้ดูที่ “ความจำเป็น” จึงอาจสรุปได้ว่า ความเป็นธรรม (ความยุติธรรม) ในทัศนะของมาร์กซิสต์ก็คือ การที่แต่ละคนในสังคมได้ทำงานเต็มความสามารถ แล้วได้ค่าตอบแทนตามความจำเป็น ความยุติธรรมในสังคมเช่นนี้ไม่ใช่การแบ่งปันสิ่งที่เหมือนกันหรือเท่ากันให้แก่คนที่ทำงานเหมือนกันหรือเท่ากัน คนที่ทำงานเต็มที่ตามความสามารถอาจได้รับผลตอบแทนที่แตกต่างกันได้ หากว่าสองคนนี้มีความจำเป็นแตกต่างกัน (สมภาร พรหมทา ๒๕๓๘: ๑๑๐-๑๑๓)

เราจะเห็นว่า ในอุดมการณ์ทางการเมืองที่แตกต่างกัน แนวความคิดเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมก็แตกต่างกันไปด้วย ฝ่ายหนึ่งเชิดชูสิทธิเสรีภาพและคุณความสามารถส่วนบุคคล อีกฝ่ายหนึ่งถือว่า การปฏิบัติต่อทุกคนอย่างเสมอภาคกันเป็นพื้นฐานสำคัญสำหรับความเป็นธรรมทางสังคม ถ้าถือตามความคิดแรก มโนทัศน์เรื่องความเป็นเมตตาต่อผู้ยากไร้ไม่ใช่สิ่งที่จำเป็นและเข้ากันไม่ได้กับความเป็นธรรม แต่ความเป็นธรรมตามแนวคิดแบบก้าวหน้าอาจรวมเอาความเมตตาต่อผู้ยากไร้ คนไร้ความสามารถทั้งหลายไว้ด้วย อย่างไรก็ตาม การบังคับให้เกิดความเสมอภาคกันทางสังคมเช่นนี้ก็ย่อมจะเป็นการสร้างความอึดอัดแก่ปัจเจกบุคคล รัฐที่ทำเช่นนั้นอาจถือได้ว่าเป็นกำลังละเมิดสิทธิและเสรีภาพของพลเมืองอย่างไม่ชอบธรรม แต่ถ้ารัฐไม่บังคับสิทธิและเสรีภาพในบางประการ คนกลุ่มที่เสียเปรียบก็จะไม่ได้รับความเป็นธรรม นักปรัชญาจึงได้พัฒนาแนวคิดไปในทิศทางที่พยายามจะประนีประนอมแนวความคิดที่แตกต่างและขัดแย้งกันนี้เข้าด้วยกัน จอห์น รอลส์ (John Rawls) ในหนังสือ *Theory of Justice* ได้พยายามเสนอวิธีแก้ไขความขัดแย้งในหลักการเกี่ยวกับความเป็นธรรม รอลส์ได้อาศัยทฤษฎี “สัญญาประชาคม” (Social contract) เป็นสมมติฐานเพื่อให้คำตอบเกี่ยวกับความเป็นธรรมที่มีความเที่ยงธรรม (Justice as Fairness) โดยเสนอให้เราจินตนาการถึงสภาพสังคม

ในยุคเริ่มแรกที่มนุษย์ซึ่งมีเหตุผลได้รวมตัวกันทำสัญญาประชาคม รอลส์มองว่า ถ้ามนุษย์แต่ละคนที่มาทำสัญญากันนั้น ตกอยู่ในสภาพที่ไม่รู้อะไรเลยเกี่ยวกับสถานภาพความเป็นอยู่ของตนในเวลานั้น เขาไม่รู้ว่าเขาเป็นคนที่ได้เปรียบในสังคมหรือเสียเปรียบกันแน่ คนเหล่านั้นย่อมรับรู้ในหลักการเรื่องการแบ่งปันปันส่วนหรือการแบ่งสรรผลประโยชน์และภาระหน้าที่ คนเหล่านี้อาจนึกถึงแต่ผลประโยชน์ตัวเองและพยายามลดภาระตัวเองให้ได้มากที่สุด แต่เนื่องจากว่าเขาไม่รู้ว่าตนเองอยู่ในจุดไหนของสังคม ก็จะทำให้พวกเขาสร้างเงื่อนไขที่เป็นประโยชน์มากที่สุดแก่คนที่อยู่ในระดับล่าง เขาจะต้องคิดถึงตัวเองในฐานะต่ำที่สุด ดังนั้น แม้คนเหล่านั้นจะเริ่มต้นโดยการคิดถึงผลประโยชน์ตัวเองเป็นหลัก แต่ก็จะมีผลที่ก่อให้เกิดประโยชน์แก่ทุกคน ในทัศนะของรอลส์ เมื่อมนุษย์ตกอยู่ในม่านแห่งอวิชชา พวกเขาจะเลือกหลักการ ที่ประกอบขึ้นเป็นแนวความคิดเกี่ยวกับความเป็นธรรมหรือความเที่ยงธรรม ซึ่งจะทำให้โครงสร้างของสังคมก่อประโยชน์แก่ทุกคนอย่างไม่ลำเอียง (ปริดี บุญเชื้อ ๒๕๒๕: ๒๐๗-๒๐๘)

รอลส์เชื่อว่า ในสถานภาพเริ่มแรกที่มีความไม่แน่นอนในแง่ที่ว่าบุคคลผู้ร่วมทำสัญญาไม่รู้ว่าตัวเองเป็นใคร มีสถานภาพทางสังคมอย่างไร พวกเขาจะเลือกหลักการที่คิดว่าปลอดภัยที่สุด จะไม่กล้าเสี่ยงที่จะยอมทุ่มทุกอย่างเพื่อชนะหรือยอมเสียทุกอย่างถ้าไม่ชนะ บุคคลในสถานภาพเริ่มแรกจะไม่เสี่ยงเลือกหลักความยุติธรรมที่ยอมให้ประโยชน์ทั้งหมด หรือแม้กระทั่งประโยชน์ส่วนใหญ่แก่คนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง โดยยอมเสี่ยงว่าถ้าเขาออกจากม่านแห่งความไม่รู้และเขาเป็นคนกลุ่มนี้ ก็จะได้ทุกอย่าง แต่ในขณะเดียวกัน ถ้าเขาบังเอิญไม่ใช่คนกลุ่มนี้ เขาก็ยอมเสียทุกอย่างที่ถือว่าเป็นสิ่งที่ดีในชีวิตของเขา หลักความยุติธรรมหรือความเป็นธรรมที่ผู้ร่วมทำสัญญาจะเลือก จึงต้องเป็นหลักการที่จะทำให้เขามีโอกาสดำเนินชีวิตตามต้องการได้มากที่สุด ไม่ว่าเขาจะเป็นใคร หรือว่าเขาจะมีจุดหมายของชีวิตอย่างไร หลักความยุติธรรมดังกล่าวนี้มี ๒ ประการ ได้แก่ หลักการแรก เป็นหลักการที่ให้ความเสมอภาคในการแบ่งสรรสิทธิและหน้าที่พื้นฐานต่าง ๆ หลักการที่สองถือว่า ความไม่เสมอภาคต่าง ๆ ทางสังคมและทางเศรษฐกิจ เช่น ความไม่เสมอภาคทางทรัพย์สินสมบัติและอำนาจ จะชอบธรรมก็ต่อเมื่อความไม่เสมอภาคเหล่านี้จะยังผลให้เกิดการชดเชยประโยชน์แก่ทุกคน โดยเฉพาะอย่างยิ่งแก่สมาชิกที่เสียเปรียบที่สุดของสังคม รอลส์เชื่อว่า ทุกคนในสถานภาพเริ่มแรกจะเลือกหลักความเป็นธรรมสองหลักการนี้ เพราะหลักการนี้จะช่วยประกันว่าจะมีปัจจัยพื้นฐานให้แก่ทุกคน ปัจจัยพื้นฐานนี้ได้แก่ สิทธิ เสรีภาพ โอกาส รายได้ ทรัพย์สินและความเคารพในตนเอง สิ่งเหล่านี้เป็นปัจจัยสำคัญต่อการได้มาซึ่งจุดหมายของทุกคน ไม่ว่าเขาจะมีจุดหมายอย่างไรก็ตาม (เนืองน้อย บุญยเนตร, ๒๕๔๔: ๑๗๙-๑๘๐) หลักความเป็นธรรมในข้อหนึ่ง วางปทัสถานไม่ให้เราเข้าไปก้าวก่ายกีดกันผู้อื่นมิให้บรรลุถึงจุดหมายในชีวิตของเขา นอกจากวางกฎไม่ให้คนก้าวก่ายชีวิตคนอื่นแล้ว ยังยอมให้ผู้อื่นมีอิสรภาพในการดำเนินชีวิตของตน และส่งเสริมผลประโยชน์ของตนอีกด้วย ส่วนหลักการที่สองเป็นคำตอบของ

ปัญหาเรื่องความเป็นธรรมในการแบ่งปันส่วน เนื่องจากผู้ที่ตกอยู่ในสภาพเริ่มแรก ไม่รู้สถานภาพของตนในสังคม เขาจะเห็นด้วยกับการกระจายปัจจัยและหน้าที่อย่างเท่าเทียม เพราะไม่มีใครต้องการเสียเปรียบใคร พวกเขา ก็จะยอมรับหลักการที่อาจยอมให้เกิดความไม่เท่าเทียมกัน หากความไม่เท่าเทียมกันนั้นจะยังผลให้คนที่เสียเปรียบมีสภาพความเป็นอยู่ดีขึ้น หลักการนี้บอกว่า ความแตกต่างระหว่างบุคคลในเรื่องทรัพย์สินและอำนาจเป็นสิ่งที่ยอมรับได้ หากมีการใช้ทรัพย์สินและอำนาจนี้ในทางที่จะทำให้คนเสียเปรียบในเรื่องดังกล่าวมีสภาพดีขึ้น (อ้างแล้ว, ๑๘๒)

แนวความคิดเรื่องความเป็นธรรมของรอลส์เป็นแนวคิดที่เน้นความเสมอภาค โดยมีแนวความคิดเรื่องความเป็นธรรมตามคุณความสามารถเสริมประกอบอยู่ด้วย ในลักษณะการตอบแทนตามความแตกต่างด้านความสามารถ แม้ว่าหลักการตอบแทนนี้จะได้ถือเอาความสามารถเป็นเกณฑ์โดยตรง แต่อยู่ที่ความมีประโยชน์ทางสังคมของมัน ดังนั้น การตอบแทนต่อความสามารถที่แตกต่างกันจึงเป็นธรรม เพราะนอกจากคนที่มีความสามารถเช่นนั้นควรจะได้รับค่าตอบแทนดังกล่าวแล้ว คนที่มีลักษณะเช่นนั้นยังจะก่อให้เกิดประโยชน์แก่สังคมส่วนรวม ซึ่งรวมถึงคนที่มีฐานะต่ำที่สุดในสังคมด้วย อีกนัยหนึ่ง ความไม่เท่าเทียมกันที่ว่ามีพื้นฐานที่ความมีประโยชน์ทางสังคมและความเป็นประโยชน์แก่คนทั้งหลายรวมทั้งคนยากไร้ด้วย ความเป็นธรรมของรอลส์จึงเป็นหลักการที่ทำให้ความสำคัญแก่ความเสมอภาคและความจำเป็น ตลอดจนผนวกรวมเอาความมีประโยชน์ต่อสังคม โดยตัดการให้คุณค่าแก่คุณธรรมความสามารถทิ้งไป ทฤษฎีของรอลส์จึงให้ทางออกได้ในระดับหนึ่งต่อปัญหาที่แก้ไม่ตกว่า จะเลือกแนวคิดใดในบรรดาความคิดเกี่ยวกับความเป็นธรรมทั้งสองที่มีอยู่แต่เดิม (ปรีดี บุญซื่อ ๒๕๒๕: ๒๑๐-๒๑๑)

ถ้าเราวาดภาพสังคมที่เป็นธรรมตามแบบแผนของจอห์น รอลส์ เราก็จะพบว่าสังคมที่มีความเป็นธรรมจะมีโครงสร้างที่เอื้อต่อสิทธิ เสรีภาพอย่างเท่าเทียมกันของปัจเจกบุคคล เป็นสังคมที่เปิดโอกาสให้แต่ละคนได้แสวงหาคุณค่าหรือเป้าหมายของชีวิตที่เห็นว่ามีค่าที่สุดต่อการดำรงชีวิตของตนเอง สิทธิในการแสวงหาสิ่งต่าง ๆ ทั้งที่เป็นรูปธรรมและนามธรรมก็ดี เสรีภาพในการดำเนินชีวิตตามที่ตนเองปรารถนาที่ดีจะไม่ถูกขัดขวาง ขณะเดียวกัน คนภายในสังคมนี้จะยอมรับความไม่เสมอภาคกันในทางสิทธิเสรีภาพบางประการ เพื่อให้คนที่เสียเปรียบที่สุดในสังคมจะมีโอกาสในการดำรงชีวิตที่ดีขึ้น สังคมที่เป็นธรรมตามทฤษฎีของรอลส์วางอยู่บนหลักสายกลางระหว่างการดำเนินชีวิตตามสิทธิเสรีภาพอย่างสุดขั้วหรือปัจเจกชนนิยมแบบสุดขั้ว กับการบังคับให้คนปล่อยวางสิทธิและเสรีภาพในทรัพย์สินที่ตนเองแสวงหามาได้ทั้งหมด แต่รับการแบ่งปันส่วนเฉพาะที่จำเป็นต่อชีวิตความเป็นธรรมที่รอลส์เสนอจึงเป็นความเป็นธรรมที่คำนึงถึงทั้งสิทธิเสรีภาพของบุคคล และการยอมสละสิทธิบางประการเพื่อคนที่เสียเปรียบ ความเป็นธรรมนี้จะเอื้อต่อเมตตาธรรมในลักษณะที่ว่า ทุกคนยอมสละบุญแต่แรกเริ่มว่าจะยอมสละผลประโยชน์บางประการเพื่อประโยชน์ของคนอีกจำนวนหนึ่ง

แม้ว่าการยอมสละเช่นนั้นจะเกิดจากความเห็นแก่ตัว แต่ก็เป็นความเห็นแก่ตัวที่ได้รับการไตร่ตรอง เปรียบเทียบชีวิตของตนกับคนอื่น ๆ ที่อยู่ในสังคมเดียวกัน ว่าถ้าหากเขาตกไปอยู่ในสภาพที่เสียเปรียบที่สุดในสังคม จะมีหลักประกันอะไรที่จะช่วยให้เขาไม่ตกไปอยู่ในสภาพที่เลวร้ายเช่นนั้นตลอดไป เหตุผลจากการเปรียบเทียบตนเองกับคนอื่นจะทำให้เขายอมรับความไม่เท่าเทียมกันในบางโอกาส โดยนัยนี้ เราอาจมองได้ว่า สังคมที่เป็นธรรมตามแนวคิดของรอลส์จะต้องเป็นสังคมที่มีช่องว่างให้กับเมตตาธรรม ในความหมายที่ว่าเขาจะรู้สึกเห็นอกเห็นใจผู้ที่ต่ำต้อยกว่า และยอมสละผลประโยชน์บางอย่างเพื่อผู้อื่น แต่ก็อาจกล่าวได้ว่า เมตตาธรรมดังกล่าวนี้เกิดจากความตระหนักถึงผลประโยชน์ของตน กล่าวคือ เมื่อเขาจำลองสถานการณ์ที่ไม่เท่าเทียมกันและอาจเป็นไปได้ขึ้นมาสองสถานะ แล้วจินตนาการถึงสถานการณ์ของตนเอง สลับสับเปลี่ยนกับคนอื่นขณะดำรงอยู่ในสถานภาพทั้งสองนั้น เขาจะเปรียบเทียบความรู้สึกที่เกิดขึ้นในช่วงเวลาดังกล่าว และตระหนักว่าเขาควรจะเมตตาต่อผู้อื่น เนื่องจากความไม่แน่ใจในสถานภาพของตนเอง

๓. ทบทวนวรรณกรรม : พระพุทธศาสนากับความเป็นธรรมทางสังคม

จากหลักฐานทางประวัติศาสตร์ พบว่ารัฐไทยในอดีตเคยใช้แนวคิดทางพระพุทธศาสนาเป็นบาปฐานสำคัญของกฎหมาย ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือในกฎหมายตราสามดวง เมื่อสังคมไทยรับจารีตกฎหมายทางตะวันตก พื้นฐานทางพระพุทธศาสนาที่รองรับตัวบทกฎหมายของรัฐจึงพลอยหมดความสำคัญไปด้วย แต่ไม่ว่ากฎหมายจะมีพัฒนาการไปอย่างไร สังคมไทยยังคงมีปัญหาเรื่อง “ความเป็นธรรม” ปรากฏให้เห็นอยู่ตลอดเวลา ปัญหาเรื่อง “ความเป็นธรรม” ในระดับมโนทัศน์ที่จะใช้เป็นพื้นฐานแห่งกิจกรรมต่าง ๆ ทางสังคม ยังไม่ได้รับการพิจารณาถกเถียงมากนัก การพัฒนาแนวความคิดเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมนั้นมีความจำเป็นต่อการอยู่ร่วมกันในสังคม ในสังคมไทยก็ยังไม่ได้มีการศึกษาเรื่องนี้กันอย่างเพียงพอ แม่นักกฎหมายไทยบางกลุ่มก็ยังเชื่อว่า “ความยุติธรรม” เป็นสิ่งที่ไม่ควรกล่าวถึง ควรสนใจแต่ตัวบทกฎหมายเท่านั้น กฎหมายและนักกฎหมายพูดถึงแต่ความชอบด้วยกฎหมายไม่พูดถึงความยุติธรรม การศึกษากฎหมายเป็นไปเพื่อรู้ตัวบทและใช้ตัวบทตามที่เป็นอยู่โดยไม่ต้องทำความเข้าใจว่า หลักความยุติธรรมมีอะไรนอกเหนือไปจากนี้หรือไม่ (ปริดี เกษมทรัพย์ : ๒๕๔๘ ๓๔๐) ต่างจากสังคมตะวันตกที่มีการถกเถียงเรื่องนี้กันมาอย่างยาวนานมาก แสดงให้เห็นถึงการให้ความสำคัญกับระบบความคิดที่เป็นรากฐานสำคัญของตัวบทกฎหมาย แม้ในศาสนาคริสต์เองก็ให้ความสำคัญเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมตลอดมา จะว่าไปแล้ว คัมภีร์ของศาสนายิวและคริสต์นั้นเองเป็นรากฐานสำคัญของคำว่า ความยุติธรรม หรือ ความเป็นธรรม ในสังคมตะวันตก ส่วนการศึกษาเรื่อง “ความยุติธรรม” หรือ “ความเป็นธรรมทางสังคม” ที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนานั้นเป็นเรื่องใหม่มาก ดูเหมือนว่าพระพุทธศาสนาไม่สนใจประเด็นเรื่องความเป็นธรรม

ทางสังคม นักวรรณกรรมส่วนใหญ่จะเน้นการหลุดพ้นของปัจเจกบุคคล ให้ความสำคัญกับ “นิพพานในโลกหน้า” และการตีความคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมแบบปัจเจกนิยม มีนักวิชาการชาวตะวันตกและชาวไทยจำนวนไม่น้อยเชื่อว่า การเน้นชีวิตในโลกหน้า และคำสอนเรื่องกรรมที่ผนวกรวมแนวคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ไว้ด้วย ตามจารีตที่ได้รับอิทธิพลจากอินเดีย นั้น เป็นปัจจัยหนึ่งที่หล่อหลอมให้พระพุทธศาสนาในเอเชียขาดการพัฒนาหลักการเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม

วินสตัน คิง (King, Winston. ๑๙๙๕) วิพากษ์วิจารณ์ไว้ในบทความชื่อ “Judeo-Christian and Buddhist Justice” ว่า แนวคิดเรื่อง ความเป็นธรรม (Justice) หรือ ความเป็นธรรมทางสังคม (Social justice) ดังที่ถกเถียงกันในสังคมตะวันตกนั้น ไม่มีในคำสอนของพระพุทธศาสนาอย่างน้อยที่สุด ก็ไม่มีคำนี้ปรากฏโดยตรง แม้ว่าจะมีคำสอนเรื่องการปฏิบัติหน้าที่แบบต่างตอบแทนต่อกันของแต่ละบุคคลที่อยู่ในสถานภาพต่าง ๆ กัน ดังคำสอนเรื่องทศ ๖ ในสังคาโลวาทสูตร (ที่ขนิณาย ปาฏิภววรรค) แต่ก็เป็นเพียงการปรับแต่งรายละเอียดโครงสร้างสังคมที่มีอยู่แล้ว โดยไม่ตั้งคำถามกับโครงสร้างนั้นว่ายุติธรรมหรือไม่ ในทัศนะของคิง เหตุผลที่พระพุทธศาสนาไม่รู้สึกรำคาญต่อความไม่เป็นธรรมนั้นมาจากลักษณะสำคัญของคำสอนในพระพุทธศาสนานั้นเอง วิถีของชาวพุทธนั้นมองโลกนี้ว่าเป็นโลกที่ไม่น่าปรารถนา ดำเนินไปภายใต้อำนาจของกิเลสตัณหา ไม่ทำให้เกิดความหลุดพ้นอย่างแท้จริง เป็นโลกที่ต้องก้าวข้ามไปโดยอาศัยการไม่ยึดมั่น จึงไม่มีความหวังที่จะทำให้เกิดสิ่งที่เรียกว่า “นิพพานบนโลกนี้” การที่ชาวพุทธจึงไม่สนใจในเรื่องความเป็นธรรมในโลกนี้ ก็เพราะเชื่อว่ามนุษย์ทุกคนเป็นไปตามกรรม กรรมจะส่งผลให้สิ่งต่าง ๆ ดำเนินไปได้โดยที่มนุษย์ไม่อาจเปลี่ยนแปลงแก้ไข อีกข้อหนึ่งก็คือ ชาวพุทธเชื่อว่ากรรมของปัจเจกบุคคลเป็นองค์ประกอบสำคัญที่สุดที่จะทำให้สังคมเป็นไปอย่างที่มีนัยเป็น สังคมเป็นเพียงการรวมตัวกันของคุณลักษณะกรรมของแต่ละบุคคล การพูดถึงเรื่องการแก้ไขหรือการปฏิรูปสังคมเป็นสิ่งที่ไร้ประโยชน์ ถ้าจะเปลี่ยนสังคมจะต้องเปลี่ยนแปลงแบบตัวต่อตัว

ความคิดของวินสตัน คิง ขัดแย้งกับความคิดของนักวิชาการด้านพระพุทธศาสนาชาวไทยและชาวต่างประเทศบางคนอย่างเห็นได้ชัด เดวิด เจ. คลูปหะนา (Kalupahana, David J., ๑๙๙๕) ในหนังสือชื่อ “Ethics in Early Buddhism” มองว่า พระพุทธศาสนามีทัศนะทางญาณวิทยาแบบประจักษ์นิยม (Empiricism) ที่ให้ความสำคัญกับสิ่งที่ประจักษ์ในปัจจุบัน พระพุทธเจ้าจึงทรงจำกัดคำสอนของพระองค์ไว้ที่โลกนี้มากกว่าลัทธิอื่น ๆ ในอินเดียโบราณโดยเปรียบเทียบ แต่ทั้งนี้ไม่ได้หมายความว่าพระองค์จะต้องวางหลักกฎหมายไว้เพื่อให้เจ้าผู้ปกครองใด ๆ นำไปปกครองประชาชน พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงวางธรรมนูญไว้เพื่อปกครองโลก แต่พระองค์ก็ทรงห่วงใยสวัสดิภาพของมนุษย์มิใช่เฉพาะชนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง ในรูปแบบการปกครองแบบใดแบบหนึ่ง แต่พระองค์ทรงวางหลักการดำเนินชีวิตที่ประเสริฐ ซึ่งพระองค์ทรงหวังว่าผู้ปกครองจะใช้เป็นหลักการดำเนินการปกครองไม่ว่าจะ

อยู่ในระบอบการปกครองใด ๆ ก็ตาม ส่วนตามอน คีโอน (Keown, Damon. ๑๙๙๕) ในบทความชื่อ “Are There ‘Human Rights’ in Buddhism ?” เชื่อว่า มโนทัศน์ทางปรัชญาสังคมการเมืองสมัยใหม่ที่ถกเถียงกันในวงวิชาการปรัชญาตะวันตกนั้น สามารถจะค้นพบได้จากนัยคำสอนที่พระพุทธเจ้าทรงวางไว้แล้ว ตัวอย่างเช่น แนวคิดเรื่องสิทธิ (Rights) แฝงอยู่นัยคำสอนเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลกับบุคคลอื่นที่เกี่ยวข้อง (ทิศ ๖) ส่วนคำสอนเรื่องสิทธิมนุษยชน (Human Rights) จะปรากฏผ่านคำสอนเรื่องศีล ๕ และหลักคำสอนทางจริยธรรมอื่น ๆ ซึ่งแน่นอนว่าเราไม่อาจพบคำว่า “สิทธิ” โดยตรงในคำสอนดั้งเดิมของพระพุทธศาสนา ความพยายามที่จะค้นหารากฐานความคิดเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนในพระพุทธศาสนาปรากฏในหนังสือ “พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน” (Buddhism and Human Rights) ของเสนห์ จามริก (๒๕๔๓) เป็นการศึกษาค้นคว้าเพื่อนำเสนอในการประชุมระหว่างประเทศของ UNESCO ที่กรุงเทพฯ เมื่อปี พ.ศ. ๒๕๒๒ โดยได้ชี้ให้เห็นว่า มรรคาสู่อิสรภาพของพระพุทธศาสนาเป็นรากฐานสำคัญที่เอื้อต่อการส่งเสริมสิทธิมนุษยชน ส่วนสมภาร พรหมทา (๒๕๔๒) ให้ข้อพิจารณาที่น่าสนใจว่า จริยธรรมของพระพุทธศาสนามี ๒ ระบบ คือ จริยธรรมส่วนบุคคล และจริยธรรมทางสังคม ซึ่งมาพร้อมกับทฤษฎี ๒ ภาษาและทฤษฎีความจริง ๒ ระดับ พระพุทธศาสนาใช้ภาษาในระดับปรมาตม์เพื่อชี้แสดงความจริงในระดับโลกุตระ และชี้ให้นำไปสู่ไปสู่ความหลุดพ้นจากทุกข์ แนวทางในการดำเนินชีวิตส่วนนี้จัดเป็น “จริยธรรมส่วนบุคคล” ภาษาที่เราใช้เรียกกันทั่วไปในสังคมนั้นพระพุทธศาสนาก็มองรับว่าเป็นจริงระดับสมมติ การยอมรับความจริงในระดับสมมตินี้ทำให้พระพุทธศาสนามีระบบจริยธรรมอีกระบบหนึ่งคือ “จริยธรรมทางสังคม” จากการบอคิดดังกล่าวนี้ ทำให้สมภารมุ่งศึกษามโนทัศน์ทางปรัชญาการเมืองสมัยใหม่จากคำสอนของพระพุทธศาสนาและสรุปว่า แนวคิดเรื่องสิทธิซึ่งเป็นมโนทัศน์พื้นฐานในปรัชญาสังคมการเมืองมีอยู่ในคำสอนของพระพุทธศาสนา

นักวิชาการด้านพระพุทธศาสนาจำนวนมากยอมรับว่า พระพุทธศาสนาไม่ได้ละทิ้งสังคม แม้จะมีคำสอนมากมายที่เน้นการหลุดพ้นจากทุกข์ ดังนั้น เราจึงสามารถแสวงหาคำสอนทางสังคมและการเมืองได้จากคำสอนของพระพุทธเจ้า ถ้าเช่นนั้น ก็เป็นไปได้ที่เราจะศึกษาแนวคิดเรื่องความเป็นธรรมของพระพุทธศาสนาโดยอาศัยการตีความจากพระไตรปิฎก ปัญหาจึงอยู่ที่ว่าเราจะศึกษาแนวความคิดเรื่องนี้จากฐานความคิดใด

ปริชา ช้างขวัญยืน (๒๕๓๔) มองว่า ความเป็นธรรมตามทัศนะของพระพุทธศาสนานั้นมีรากฐานสำคัญมาจากคำสอนเรื่องกรรม ในงานวิจัยเรื่อง “ความคิดทางการเมืองในพระไตรปิฎก” ปริชา ช้างขวัญยืน ให้ข้อเสนอแนะไว้เพียงสั้น ๆ ว่า พระพุทธศาสนาไม่ได้ถือว่า มนุษย์เท่าเทียมกันในทุกเรื่อง ความยุติธรรมในทางพระพุทธศาสนานั้นไม่ได้ตัดสินโดยยึดความเท่าเทียมกันของมนุษย์โดยธรรมชาติเป็นเกณฑ์ แต่อยู่ที่ว่าใครทำกรรมมาอย่างไรก็ควรได้รับผลอย่างนั้น ทุกคนมีความเสมอภาค

กันในแง่ที่มีโอกาสในการทำความดีและจะได้รับผลกระทบตามที่กระทำไว้ ตามนัยนี้ แนวคิดเรื่องกรรม คือฐานของการพิจารณาเรื่องความเป็นธรรม

สุวรรณา สถาอานันท์ (๒๕๔๕) ศึกษาเรื่องกรรมกับความยุติธรรมในพระพุทธศาสนา โดยเปรียบเทียบกับแนวคิดของศาสนาเทวนิยมโดยเฉพาะคริสต์ศาสนา พบว่า แม้พระพุทธศาสนาจะ ได้ประกันความยุติธรรมทางศีลธรรมอย่างแข็งขันด้วยกฎแห่งกรรมที่ถือว่าเป็นกฎอันเด็ดขาด เป็นไปตามสภาวะธรรม และปราศจากคติพระเจ้าในการลงโทษ แต่เมื่อวิเคราะห์กรอบความคิดเรื่องกรรมโดยละเอียดก็พบว่า การให้ผลของกรรมซึ่งมีความสลับซับซ้อนมาก แทบจะเป็นไปไม่ได้เลยที่จะตัดสินว่า กรรมหนึ่งจะส่งผลเป็นเหตุการณหรือการกระทำใดต่อไป เพราะพระพุทธศาสนาไม่ได้ถือว่า “ผู้กระทำความผิดเดียวกัน ย่อมได้รับโทษเดียวกัน” เหมือนที่ปรากฏในขนบจารีตทางกฎหมายบ้านเมือง แต่ถือว่ากรรมเป็นเหตุปัจจัยหนึ่งในกระแสแห่งปัจจัยทั้งมวลอันสลับซับซ้อน แต่ละบุคคลย่อมมีชุดหรือการสั่งสมเหตุปัจจัยที่แตกต่างกัน ผลแห่งกรรมเดียวกันที่ตกกระทบในที่ต่างกันย่อมส่งผลต่างกัน ผลของกรรมจึงเป็นเรื่องที่จะบ่งชี้ลงไปได้ยาก นอกจากนี้ สุวรรณายังชี้ว่า การตีความเรื่องกรรมและผลของกรรมตามทฤษฎีผลสืบเนื่องที่ถือปฏิบัติกันโดยทั่วไปในหมู่ชาวพุทธมีปัญหาที่แก้ได้ยาก กล่าวคือ เนื่องจากผลของการกระทำย่อมเป็นไปได้ทั้งส่วนที่เจตนาหรือที่คาดการณ์ว่าจะเกิดขึ้น และส่วนที่เกิดขึ้นโดยไม่ได้คาดการณ์หรือไม่ได้เจตนา ปัญหาจึงอยู่ที่ว่า ในส่วนของผลที่ไม่ได้เจตนา เราจะกำหนดเกณฑ์พิจารณาอย่างไรที่จะถือว่า ผลประการหนึ่งนั้นอยู่นอกขอบข่ายของการคาดการณ์และความรับผิดชอบทางศีลธรรมของผู้กระทำ กับผลอีกประการหนึ่ง ซึ่งแม้ “ไม่ได้เจตนา” แต่ก็น่าจะคาดการณ์ได้ว่า ผลนั้นย่อมเกิดขึ้นได้และน่าจะอยู่ในความรับผิดชอบทางศีลธรรมของผู้กระทำ ความซับซ้อนและความไม่ชัดเจนเช่นนี้ ดูเหมือนจะทำให้คำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมไม่เพียงพอที่จะนำมาเป็นเกณฑ์พิจารณาแนวคิดเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม แต่อีกด้านหนึ่ง สุวรรณาก็เสนอแนะเป็นนัยว่า แนวทางการตีความเรื่อง การให้ผลของกรรมตามทฤษฎีต่างตอบแทน ตามแนวของท่านพุทธทาสภิกขุ (๒๕๔๒ก) ที่เน้นกรรมและผลของกรรมแบบปัจจุบันขณะ น่าจะเป็นหลักที่นำมาเป็นหลักประกันเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรมได้ดีกว่าการตีความตามแนวทฤษฎีผลสืบเนื่อง ที่ยอมรับกันโดยทั่วไป สุวรรณาตั้งคำถามเชิงเสนอแนะไว้ว่า เป็นไปได้หรือไม่ที่เราจะขยายการตีความเรื่องกรรมให้เลยขอบเขตออกไปจากที่ถือว่ากรรมเป็นความรับผิดชอบของปัจเจกบุคคล เป็น “กรรมร่วม” ของสังคมที่ทุกคนในสังคมต้องมีส่วนในการรับผิดชอบ จากแนวคิดที่พระศรีวิสุทธิโมลี (ประยุทธ์ ปยุตโต) เคยเสนอแนะไว้ว่า ขนบธรรมเนียมประเพณีที่สังคมหนึ่ง ๆ ยึดถือร่วมกันมาคือกรรมของสังคมที่ได้สั่งสมมาแต่อดีต ขนบธรรมเนียมประเพณีเหล่านี้ได้มีส่วนกำหนดความคิดความเชื่อของสมาชิกของสังคมนั้น ๆ สิ่งต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในระดับสังคมนั้นเป็นทั้งผลและเงื่อนไขแวดล้อมของกรรมของปัจเจกบุคคล เมื่อเราไม่สามารถจะแยกออกได้อย่างเด็ดขาด ระหว่างการกระทำของปัจเจกบุคคลกับสังคมที่

แวดล้อม ผูกพัน คาบเกี่ยวกันอยู่ตลอดเวลา กรรมและความรับผิดชอบทางศีลธรรมไม่ใช่เรื่องของปัจเจกบุคคลอีกต่อไป แต่สามารถเชื่อมโยงถึงความรับผิดชอบทางศีลธรรมของสังคมด้วย ถ้ากรรมของบุคคลส่งผลต่อสังคมและกรรมของบุคคลสืบเนื่องจากแบบแผนพฤติกรรมของผู้คนในสังคม การเข้าใจเรื่องกรรมจากแง่มุมของกรรมร่วมหรือกรรมร่วมย่อมเป็นหัวใจสำคัญของการเข้าใจเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

สุภัทรา วงสกุล (๒๕๔๕) ได้ศึกษาแนวคิดเรื่องการลงโทษในทัศนะของพระพุทธศาสนา จากคำสอนเรื่องกรรมและการลงโทษในนรกของพระพุทธศาสนา สุภัทรามองว่า การตีความกรรมตามทฤษฎีผลตอบแทนตามแนวของท่านพุทธทาสภิกขุ นั้น ก็อาจมีปัญหว่า แม้ว่าบุคคลจะทำความชั่ว แต่ถ้าเขาไม่รู้สึกลำบากกว่ากรรมที่ทําเป็นกรรมชั่ว เขาก็จะไม่รู้สึกเดือดร้อนใจ ก็อาจแสดงว่าเขาไม่ได้ผลแห่งกรรมใด ๆ กลายเป็นว่าไม่มีความยุติธรรมในการลงโทษตามกฎหมายแห่งกรรม สุภัทราจึงเสนอว่าจะหาคำตอบได้โดยนำคำสอนเรื่องเป้าหมายการดำเนินชีวิตในพระพุทธศาสนา คือ นิพพาน มาพิจารณา ร่วมด้วย เมื่อพิจารณาแนวคิดเรื่องการลงโทษตามหลักกรรมควบคู่กับเป้าหมายชีวิตของมนุษย์ในทัศนะของพระพุทธศาสนา ไม่ว่าจะตีความการลงโทษตามแนวทฤษฎีผลสืบเนื่องหรือทฤษฎีต่างตอบแทน ก็ยืนยันได้ว่าการให้ผลของกรรมดำเนินไปอย่างมีความยุติธรรม

ในหนังสือ “พุทธธรรม” พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต) ได้เสนอแนะให้ตระหนักถึงความแตกต่างระหว่างกฎธรรมชาติที่เกี่ยวข้องกับการกระทำของมนุษย์ ได้แก่ กฎแห่งกรรม (กรรมนิยาม) และกฎที่มนุษย์บัญญัติขึ้นด้วยความเห็นชอบร่วมกันของสังคม นับถือปฏิบัติสืบทอดกันมา เช่น ขนบธรรมเนียมประเพณี กฎระเบียบต่าง ๆ และกฎหมาย เป็นต้น ที่เรียกกฎนี้ว่า “สังคมนิยมน์” กรรมนิยามเกี่ยวข้องกับมนุษย์โดยตรง เป็นวิสัยของธรรมชาติที่จะดำเนินไปตามเหตุปัจจัย หรือเหตุและผลที่ควรจะเป็น ในแง่ที่มนุษย์กระทำกรรม ไม่ว่าจะตระหนักว่าเป็นกรรมดีหรือกรรมชั่วหรือไม่ก็ตาม กฎแห่งกรรมนิยามก็จะดำเนินไปตามปกติ คือให้บังเกิดผลตามสมควรแก่เหตุปัจจัยเบื้องหลังการกระทำนั้น ๆ ส่วนสังคมนิยมน์เป็นวิสัยของมนุษย์ที่จะสร้างสรรค์ บัญญัติ ปรับปรุง เปลี่ยนแปลงกฎระเบียบต่าง ๆ ที่มนุษย์สร้างขึ้นและยอมรับปฏิบัติร่วมกัน การให้รางวัลหรือการลงโทษการกระทำที่ดำเนินหรือละเมิดกฎเกณฑ์ทางสังคม เป็นเรื่องของสังคม ชุมชน แต่ก็มีจุดเชื่อมต่อกับกฎแห่งกรรมในแง่ที่ว่า การทำตามกฎหรือละเมิดกฎสังคมนิยมน์ มนุษย์มีเจตนา มีการรับรู้เป็นตัวนำทาง กฎแห่งกรรมจะมีผลในแง่ที่การกระทำนั้นบังเกิดด้วยเจตนา และมีสถานะเป็นกรรมตามคำนิยามของพระพุทธศาสนา กระนั้นการให้ผลของกรรมก็อาจจะไม่ปรากฏผลอย่างเต็มที่ หรืออาจขัดแย้งกับกฎของสังคมนิยมน์ ดังนั้น เมื่อจะพิจารณาผลของกรรมจึงต้องแยกกรรมนิยามออกจากสังคมนิยมน์ให้ได้ก่อนเพื่อจะได้ไม่สับสนในการพิจารณาเรื่องกรรมและการให้ผลของกรรม

พระธรรมปิฎก ได้จำแนกการให้ผลของกรรมเป็น ๔ ระดับด้วยกันคือ (๑) ระดับภายในใจ (๒) ระดับบุคลิกภาพ (๓) ระดับวิถีชีวิตของชุมชน (๔) ระดับสังคม และชี้ว่า ในทัศนะของพระพุทธศาสนา การให้ผลของกรรมที่สำคัญที่สุด ได้แก่ ระดับที่ ๑ และ ๒ เพราะเป็นจุดเริ่มต้นของการกระทำทั้งมวลของมนุษย์ เรียกว่า การให้ผลภายใน การให้ผลภายในของกรรมไม่ใช่สิ่งเดียวที่ปรากฏในคำสอนของพระพุทธศาสนา แต่ยังมีการให้ผลของกรรมในระดับสังคมและความรับผิดชอบต่อผลกรรมในระดับสังคมด้วย การให้ผลในระดับสังคมนี้นี้พระธรรมปิฎกมิได้นำมาแสดงไว้ใน “พุทธธรรม” อย่างกระจ่างแจ้งชัดเจนนัก แต่การชี้ให้เห็นความแตกต่างระหว่างกฎแห่งกรรม (กรรมนิยาม) กับกฎทางสังคม (สังคมนิยาม) และชี้ให้เห็นจุดเชื่อมต่อระหว่างกฎสองประการนี้ ก็ได้ช่วยให้พบแนวทางในการวิเคราะห์เรื่องกรรมของสังคม ที่อาจใช้เป็นหลักในการพิจารณาเรื่อง “ความเป็นธรรมทางสังคม” ได้ดีขึ้น พระธรรมปิฎกกล่าวถึง “กรรมร่วม” หรือ “กรรมของสังคม” ค่อนข้างชัดเจนในหนังสือชื่อ Good, Evil and Beyond ของท่าน (P.A. Payutto ๑๙๙๙) โดยชี้ให้เห็นอิทธิพลของกิเลส ๓ ประการ ได้แก่ ตัณหา มานะ ทิฐิ ที่มีส่วนสำคัญในการกำหนดท่าที เจตจำนงและการกระทำบุคคล พร้อมทั้งชี้ให้เห็นบทบาทสำคัญของตัณหา (ความอยาก) มานะ (ความถือตัว) ทิฐิ (ความเห็น / ความเชื่อ) ที่แสดงผลปรากฏในระดับสังคม แนวคิดสำคัญในเรื่องนี้ก็คือ การยอมรับว่าความคิดและการกระทำของบุคคลมีอิทธิพลต่อสังคม ความเชื่อที่ยอมรับกันในทางสังคมก็มีอิทธิพลต่อบุคคลอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้เช่นกัน บุคคลกับสังคมไม่อาจแยกจากกันได้โดยเด็ดขาด เมื่อเป็นเช่นนั้น เขาก็ต้องมีส่วนรับผิดชอบต่อการกระทำของผู้อื่นด้วย

อีกวิธีหนึ่งที่ปรากฏให้เห็นโดยทั่วไปในวรรณกรรมพุทธศาสนาร่วมสมัยคือ มีนักวิชาการและผู้รู้จำนวนมากเชื่อว่า ความเป็นธรรมหรือความยุติธรรมทางสังคมในทัศนะของพระพุทธศาสนานั้นสามารถศึกษาค้นคว้าได้จากคำสอนอื่น ๆ นอกเหนือจากคำสอนเรื่องกรรม

วีระ สมบูรณ์ (๒๕๓๒) ได้ศึกษาพระสูตรต่าง ๆ ที่เกี่ยวกับแนวคิดทางการเมืองหรือรัฐในพระพุทธศาสนาจากพระไตรปิฎก พบว่า “รัฐธรรม” ตามความคิดของพระพุทธศาสนามีลักษณะอนุรักษนิยม ที่คำนึงถึงประวัติศาสตร์และความเป็นมาของสังคมมนุษย์ การให้ความสำคัญกับหลักการที่สืบทอดมาจากอดีต พระพุทธศาสนาไม่ได้ให้ความสำคัญกับการปรับเปลี่ยนโครงสร้างสังคม แต่มุ่งหมายที่จะปรับ “ความหมาย” สร้างความหมายใหม่ หรือตีความบทบัญญัติหรือแบบแผนการกระทำนั้นใหม่ วีระได้ตั้งประเด็นท้าทายความเข้าใจของชาวพุทธทั่วไปว่า “การคิดว่า ในคำสอนของพระพุทธศาสนา มีสูตรสำเร็จที่รอเพียงการประยุกต์ตีความเพื่อให้ตอบสนองปัญหาสังคมสมัยใหม่เท่านั้น น่าจะเป็นความเข้าใจผิด” ในหนังสือ “อริยวินัยสำหรับคริสต์ศตวรรษที่ ๒๑” วีระ สมบูรณ์ (๒๕๔๕) ก็ได้ตั้งคำถามว่า ในขณะที่อำนาจรัฐแผ่ขยายครอบคลุมวิถีชีวิตของคน กวาดรวบทุกคนเข้ามาอยู่ภายในโครงสร้างแบบเดียวกัน คำสอนของพระพุทธศาสนาที่เคยเป็นคำตอบให้กับรัฐ

แบบในอดีตรวมทั้ง “อริยวินัย” ซึ่งอีกนัยหนึ่งหมายถึง “วิถีที่เหมาะสมหรือความยุติธรรม” นั้นสามารถนำมาใช้เป็นแนวทางในการเผชิญกับปัญหาในระดับโครงสร้างของรัฐได้หรือไม่ จากคำถามของวีระ ดูเหมือนว่า “พระวินัย” จะเป็นตัวแปรหนึ่งที่จะช่วยให้เราค้นหาความหมายและคำตอบเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมตามทัศนะของพระพุทธศาสนา

ประชา นุตานุวัตร (๒๕๓๓) มีข้อเสนอเกี่ยวกับ “ความยุติธรรม” และ “ความเสมอภาค” ในพระพุทธศาสนาว่า คำสอนของพระพุทธเจ้าประกอบด้วยสองส่วนคือ ธรรมกับวินัย ธรรมเป็นกฎธรรมชาติเป็น “อกาลิก” ไม่ขึ้นกับยุคสมัย ส่วนวินัยคือการนำหลักการนั้นมาประยุกต์ในการจัดองค์กรทางสังคม หรืออีกอย่างหนึ่ง วินัยคือการแปลหลักคิดเกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์และจักรวาลมาเป็นข้อปฏิบัติทางสังคม มีหลักธรรมพื้นฐานที่สุดที่จะสามารถใช้เป็นรากฐานในการกำหนดความสัมพันธ์ของสังคมก็คือหลักความเสมอภาคระหว่างมนุษย์ พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธระบบวรรณะ ๔ และทรงประกาศศักดิ์ศรีอันเป็นพื้นฐานสำคัญระหว่างมนุษย์ว่า ทุกคนมีความเท่าเทียมกัน คือมีศักยภาพเสมอกันในการพัฒนาตนเองสู่ความเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ ทุกคนอยู่ภายใต้กฎธรรมชาติต่าง ๆ เสมอกัน ประชาตั้งข้อสังเกตว่า “การพูดถึงความยุติธรรมทางสังคม” ย่อมมีความหมายต่างจากความยุติธรรมตามกฎหมาย ซึ่งหมายถึงการตีความกฎหมายและการใช้กฎหมายอย่างปราศจากความลำเอียง ในสังคมที่มีความยุติธรรมทางกฎหมาย คือข้าราชการที่เกี่ยวข้องใช้กฎหมายอย่างสุจริต ก็มีได้หมายความว่าสังคมนั้นจะมีความยุติธรรมทางสังคมเสมอไป ความยุติธรรมทางสังคมย่อมหมายถึงการตั้งคำถามต่อการจัดระบบโครงสร้างพื้นฐานของสังคมทั้งระบบว่าสถาบันสำคัญ ๆ ในสังคมนั้นกำหนดสิทธิและหน้าที่ในการจัดสรรผลประโยชน์ร่วมกันทางสังคมอย่างไร จากแง่มุมของพระพุทธศาสนา สิทธิและหน้าที่พื้นฐานทางสังคมอันเป็นสากลที่พระพุทธเจ้าทรงวางไว้ก็คือหลักเบญจศีลนั่นเอง งานของประชาดังกล่าวนี้ให้นัยสำคัญในการศึกษาประเด็นเรื่องความยุติธรรมทางสังคมตามทัศนะของพระพุทธศาสนา แต่ไม่ได้เจาะลึกลงไปในรายละเอียดเรื่องนี้เนื่องจากข้อจำกัดของรูปแบบการนำเสนอ (ปาฐกถาพิเศษ)

ปริชา ช้างขวัญยืน (๒๕๓๔) เสนอว่า พระพุทธศาสนาไม่ได้สนใจว่าระบบการปกครองหรือโครงสร้างทางสังคมแบบใดจะดีที่สุด แต่ได้มองเห็นความเป็นอนิจจังของสังคมในแบบต่าง ๆ ดังนั้นแทนที่จะเสนอให้ปรับเปลี่ยนสังคมในระดับโครงสร้าง พระพุทธศาสนาก็เสนอหลักธรรมที่จะเกื้อหนุนให้โครงสร้างนั้น ๆ ดำเนินไปโดยก่อให้เกิดความสุขหรือความเป็นธรรมแก่พลเมืองในสังคมมากที่สุด พระพุทธเจ้าทรงสอนให้ละการยึดมั่นในตัวตนก่อน ธรรมอื่น ๆ จะมีผลในทางปฏิบัติก็ด้วยการละตัวตนเป็นพื้นฐาน แม้ธรรมในการปกครองก็อาศัยหลักธรรมข้อนี้เป็นรากแก้ว เมื่อนำหลักนี้ไปตีความปรัชญาการเมืองของพระพุทธศาสนาก็จะพบว่า ธรรมาธิปไตยคือทางสายกลางระหว่างอัตตาธิปไตยกับโลกาธิปไตยซึ่งจะสำเร็จได้ด้วยการละตัวตน การไม่ถือความเห็นตนเป็นใหญ่และการ

ไม่ลุ่มหลงในโลกธรรม เมื่อไม่หวั่นไหวด้วยสิ่งเหล่านี้ก็พิจารณาปัญหาต่าง ๆ ตามความเป็นจริงและความถูกต้องคือธรรมได้อย่างเต็มที่ ตามความคิดของปรีชา ช้างขวัญยืน คำสอนเรื่องอนัตตาเป็นหลักธรรมที่สำคัญอย่างหนึ่งในการตีความแนวคำสอนของพระพุทธศาสนาประเด็นที่เกี่ยวกับรัฐ

ปรีชา ช้างขวัญยืน (๒๕๔๒) ได้มุ่งพิจารณาถึงกลในประเด็นธรรมรัฐ-ธรรมราชา โดยศึกษาถึงคุณลักษณะสำคัญของผู้ปกครองและรัฐที่ชอบธรรม ตามแนวคิดในคัมภีร์มานวธรรมศาสตร์ของฮินดูและแนวคิดทางการเมืองในพระไตรปิฎก พร้อมทั้งพิจารณาตัวอย่างของธรรมราชาในอดีตทั้งในอินเดียโบราณ (พระเจ้าอโศกมหาราช) และในประวัติศาสตร์สังคมไทยตั้งแต่สุโขทัยลงมา ปรีชาพบว่า ในระบอบธรรมรัฐที่ได้ศึกษาไว้นั้น เสรีภาพไม่ใช่จุดหมายสูงสุด ธรรมคือความถูกต้องความดีงาม เป็นจุดหมายสูงสุด เสรีภาพจะดีงามเมื่อใช้อย่างเป็นธรรมและมุ่งสร้างความดีให้เกิดขึ้น เสรีภาพจึงมีไว้เพื่อธรรม ธรรมรัฐเป็นรัฐที่มีความสมดุลระหว่างธรรมกับอำนาจของผู้ปกครอง และเสรีภาพของประชาชน ในระบอบธรรมรัฐ ผู้ปกครองยอมให้ธรรมเป็นเครื่องตรวจสอบทางการปกครอง เครื่องมือที่ใช้ปกครองซึ่งละเอียดและชัดเจนคือกฎหมาย กฎหมายที่เป็นธรรมก็คือส่วนขยายของธรรม กล่าวคือกฎหมายจะต้องออกให้สอดคล้องกับธรรม จึงจะเป็นกฎหมายที่ชอบธรรมและยั่งยืน นอกจากนี้ปรีชายังชี้ให้เห็นว่า ธรรมาธิปไตยกับธรรมราชาอาจเกี่ยวข้องกันได้ เมื่อใช้ธรรมาธิปไตยและธรรมราชาในระบอบการปกครอง ไม่ว่าจะเป็นการปกครองระบอบใด ๆ ธรรมราชาคือผู้ปกครองที่ใช้หลักธรรมาธิปไตยการปกครอง และธรรมาธิปไตยคือหลักความถูกต้องเป็นธรรมที่ผู้ปกครองยึดเป็นหลักในการปกครอง

ท่านพุทธทาสภิกขุ (๒๕๓๘) นำเสนอแนวความคิดจากรากฐานสำคัญในคำสอนของพระพุทธศาสนา คือ “ปฏิจสุมุปาบาท” ว่า มนุษย์จำเป็นต้องอยู่ร่วมกันในสังคม เพราะธรรมชาติบริสุทธิเป็นเรื่องของสังคมนิยมที่ต้องอาศัยซึ่งกันและกันเพื่อการมีชีวิตที่ดีงาม โดยอาศัยหลักคิดอันสำคัญนี้ท่านพุทธทาสภิกขุจึงได้นำเสนอแบบแผนแห่งการปกครองที่เป็นธรรมคือ “ธัมมิกสังคมนิยม” ข้อเสนอของท่านพุทธทาสดังกล่าวนี้ถูกปรีชา ช้างขวัญยืน (๒๕๓๔) วิจัยว่าไม่ตรงกับข้อเท็จจริงที่ปรากฏในพระไตรปิฎก แต่แนวคิดสำคัญที่เป็นรากฐานแห่งธรรมมิกสังคมนิยมได้รับการขยายความและพัฒนาให้เด่นชัดขึ้นในข้อเสนอทางปรัชญาสังคมการเมืองของสมภาร พรหมทา (๒๕๔๒) โดยได้ชี้ให้เห็นว่า “เจตนารมณ์เชิงสหกรณ์” ที่ท่านพุทธทาสภิกขุเสนอไว้นั้นสอดคล้องกับทัศนะเกี่ยวกับโลกและชีวิตของพระพุทธศาสนาตามที่ดีความได้จากหลักอหิมาสังกัปปะ หรือ ปฏิจสุมุปาบาท แนวคิดที่สร้างขึ้นบนฐานคิดนี้ไม่เพียงแต่จะสามารถตีความให้ครอบคลุมในทศนเรื่อง “สิทธิ” เท่านั้น หากยังเป็นฐานสำคัญในการพัฒนาแนวคิดทางการเมืองที่สามารถรวมเอา “ความเมตตา” เป็นองค์ประกอบสำคัญในโครงสร้างสังคมการเมืองดังกล่าวด้วย สันติโกโรภิกขุ (๒๕๔๒) ชี้ให้เห็นว่า ข้อเสนอใน “ธัมมิกสังคมนิยม” ของท่านพุทธทาสภิกขุมีเหตุผล ถ้าพิจารณามโนทัศน์ของคำว่า “ทุกข์” ในอริยสัจ ๔

ใหม่ให้ครอบคลุมระดับสังคมมากกว่าจะเห็นว่าคำนี้ชี้ถึงทุกข์ของบุคคลเท่านั้น ท่านสันติกโรภิกขุมองว่า “ปัญหาสังคม” นั้นไม่สามารถแยกออกจากสิ่งที่เราเรียกว่า “ทุกข์ส่วนบุคคล” อันเป็นทุกข์ที่แสดงตัวอยู่ในตัวเราในฐานะปัจเจกชน ซึ่งจะส่งเสริมและร่วมกันแก้ปัญหาต่อสังคมส่วนรวมที่เราสังกัดอยู่ในทางกลับกัน โครงสร้างทางสังคมที่แสดงตัวอยู่ในปัญหาของส่วนรวมนี้ก็ได้ส่งผลกระทบต่อเราในหลาย ๆ ทาง ดังนั้นมันจึงส่งเสริมให้เกิดความทุกข์ภายในตัวบุคคล ธัมมิกสังคมนิยมตามที่ท่านพุทธทาสภิกขุเสนอไว้ นั่นเป็นสังคมที่ไม่อยู่บนฐานแห่งความเห็นแก่ตัวอีกต่อไป แต่มีรากฐานสำคัญคือความใส่ใจรู้เท่าทันและความเข้าใจในการพึ่งพิงอาศัยซึ่งกันและกัน ความจำเป็นในการทำงานร่วมกัน การดูแล เอื้ออาทร การเสียสละ การปล่อยวางตัวตน การยกเลิกผลประโยชน์ส่วนตัวเพื่อความดีงามแห่งสังคม ธัมมิกสังคมนิยมต้องประกอบด้วยโครงสร้างที่บูชาคุณค่าแห่งความเมตตา ความกรุณา ความสงสารและความเห็นอกเห็นใจต่อกัน การพิจารณาความทุกข์จากมุมมองใหม่จะช่วยให้เข้าใจถึงความจำเป็นที่ต้องมีธัมมิกสังคมนิยม

พระธรรมปิฎก (๒๕๔๑) ชี้ว่า ตามทัศนะของพระพุทธศาสนา หลักการใด ๆ ก็ตามจะเกิดประโยชน์อย่างแท้จริง เมื่อมีธรรมเป็นพื้นฐาน กล่าวอีกนัยหนึ่งคือสอดคล้องกับหลักสังฆธรรม ซึ่งในที่นี้รวมเอาธรรมชาติของมนุษย์ไว้ด้วย ท่านชี้ว่า คำว่า “ธรรม” กับ “วินัย” เป็นคำที่พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญมาก กล่าวคือ พระพุทธเจ้าทรงใช้เป็นคำเรียกคำสั่งสอนของพระองค์มาก่อนจะมีคำว่า “พระพุทธศาสนา” ใช้กันอย่างปัจจุบัน วินัยเป็นระบบระเบียบอันเกี่ยวเนื่องกับความสัมพันธ์ของมนุษย์ ซึ่งต้องมีรากฐานมาจากธรรมชาติอันเป็นสังฆธรรมอันบริสุทธิ์ (ธรรม) โดยอาศัยความสอดคล้องตามธรรมชาติเท่านั้น ระบบระเบียบที่วางไว้จึงมีความชอบธรรม การจัดวางระเบียบตามพระวินัยนั้นมีความสำคัญไม่เพียงแต่เป็นการธำรงรักษามุมชนสังคม (สังฆะ) เท่านั้น การจัดระบบระเบียบตามพระวินัยคือการถือเอาประโยชน์จากกฎเกณฑ์ธรรมชาติ เพราะในแง่หนึ่ง พระวินัยก็คือการที่มนุษย์นำเอาปัญญาและเจตจำนงอันเป็นคุณสมบัติพิเศษที่ตนมีอยู่ มาเพิ่มเข้าไปเป็นปัจจัยพิเศษในกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยของธรรมชาติ เพื่อให้กระบวนการแห่งเหตุปัจจัยนั้นดำเนินไปในทางที่จะก่อให้เกิดผลดีแก่ชีวิตและสังคมของตน โดยสอดคล้องกับปัญญาและเจตจำนงของมนุษย์นั่นเอง ในแง่นี้พระธรรมวินัย จึงเป็นกรอบคิดสำคัญในการพิจารณาเรื่องความเป็นธรรมระเบียบแบบแผนข้อปฏิบัติต่าง ๆ ที่มนุษย์สร้างขึ้น

จะเห็นว่า ในปัจจุบันมีการศึกษาตีความคำสอนของพระพุทธศาสนาโดยเฉพาะประเด็นทางสังคมมากขึ้น สถานการณ์ใหม่ ๆ เป็นองค์ประกอบสำคัญที่ทำให้นักวิชาการด้านพระพุทธศาสนาคิดว่า การตีความคำสอนพระพุทธศาสนาภายในกรอบปัจเจกชนนิยม ไม่ช่วยให้เราได้รับคำตอบที่น่าพึงพอใจเกี่ยวกับการทำความเข้าใจหรือการประยุกต์ใช้คำสอนทางศาสนาเพื่อสังคมใหม่อีกต่อไป นัก

ปรัชญาศาสนาตะวันตกจำนวนหนึ่งมองว่า คำสอนในเชิงสังคมของพระพุทธศาสนาน่าจะทำให้มีองค์ความรู้ที่จะใช้ให้เป็นประโยชน์แก่สังคม ที่แตกต่างออกไปจากคำตอบที่เคยมีมาก่อนในวัฒนธรรมความรู้ของตนเอง ความน่าสนใจของพระพุทธศาสนาอยู่ที่ลักษณะทางญาณวิทยาแบบประจักษ์นิยม (Empiricism) และการเป็นอเทวนิยม (Atheism) หรือธรรมชาตินิยม (Naturalism) ในคำสอนต่าง ๆ สามารถให้คำอธิบายโดยไม่อ้างอิงอำนาจเหนือธรรมชาติ จึงมีประเด็นทางสังคมการเมืองตามทัศนะของพระพุทธศาสนาที่ปรากฏในวรรณกรรมร่วมสมัยทั้งในภาษาไทยและต่างประเทศ กระนั้นก็ตาม ประเด็นความเป็นธรรมทางสังคมในทัศนะของพระพุทธศาสนาก็ยังไม่มีการศึกษากันมากนัก คำตอบในประเด็นนี้ยังกระจัดกระจาย ดังนั้นการวิจัยในเรื่องนี้จึงมีความสำคัญ ไม่เพียงแต่ในแง่ของพุทธศาสนศึกษาเท่านั้น หากยังเป็นจุดเริ่มต้นหนึ่งของการแสวงหาคำตอบเกี่ยวกับ “สังคมที่เป็นธรรม” อีกด้วย เพราะว่า คำสอนของพระพุทธศาสนาอาจเป็นคำตอบหนึ่งที่ให้ทางเลือกแก่สังคมที่สนใจปัญหาเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม หรือแม้กระทั่งความยุติธรรมภายใต้ระบบกฎหมาย การพิจารณาปัญหาเรื่องความเป็นธรรมจากมุมมองของพระพุทธศาสนาในฐานะรากฐานทางสังคมวัฒนธรรมไทย น่าจะช่วยให้สังคมไทยมี “องค์ความรู้” สำคัญในการพัฒนาระบบความคิดเรื่องความเป็นธรรมหรือความยุติธรรมทางสังคมในอนาคต

๔. วัตถุประสงค์และสมมติฐานของการวิจัย

การวิจัยนี้ เป็นจุดเริ่มต้นของการแสวงหาความรู้จากคำสอนของพระพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นพื้นฐานทางวัฒนธรรมของสังคมไทย มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาแนวความคิดเรื่อง “ความเป็นธรรม” และ “ความเป็นธรรมทางสังคม” ในพระไตรปิฎกภาษาบาลี คัมภีร์สำคัญของพระพุทธศาสนาเถรวาท ประเด็นหลักที่จะพิจารณามี ๒ ประการคือ

(๑) พิจารณาศึกษาแนวความคิดเรื่อง “ความยุติธรรมทางศีลธรรม” ตามกฎแห่งกรรม และแนวคำสอนที่เกี่ยวข้องว่าสามารถนำมาใช้เป็นหลักการพื้นฐานเพื่ออธิบายเรื่อง “ความเป็นธรรมทางสังคม” ได้หรือไม่

(๒) อะไรคือความหมายของคำว่า “ความเป็นธรรม” และ “ความเป็นธรรมทางสังคม” ในทัศนะของพระพุทธศาสนา ที่สามารถจะนำไปใช้อธิบายหรือประเมินค่าความสัมพันธ์ของมนุษย์ในบริบททางสังคมการเมืองอย่างมีเหตุผล

ทั้งนี้ได้มีสมมติฐานว่า แนวคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมที่แสดงถึง “ความยุติธรรมทางศีลธรรม” ในระดับสากลจักรวาลตามความคิดของพระพุทธศาสนานั้น ไม่เพียงพอที่จะนำมาอธิบายเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม เพราะหลักความยุติธรรมตามกฎแห่งกรรมนั้น นอกจากมีปัญหาในเชิงญาณวิทยาแล้ว ยังไม่อาจใช้ประเมินได้อย่างชัดเจนว่าการกระทำแบบใดไม่เป็นธรรม ในการพิจารณา

เรื่องความเป็นธรรมทางสังคม จำเป็นต้องอาศัยแนวความคิดทางสังคมการเมืองในพระพุทธศาสนา มาเป็นหลักในการพิจารณาด้วย

๕. ระเบียบวิธีวิจัย

ผู้วิจัยจะเลือกคำสอนและพระสูตรสำคัญในพระไตรปิฎกภาษาบาลี อรรถกถา ฎีกา และ คัมภีร์สำคัญในพระพุทธศาสนา รวมทั้งงานเขียนทางปรัชญาศาสนาและปรัชญาสังคมอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับนักวิชาการร่วมสมัยทั้งภาษาไทยและภาษาต่างประเทศ (ภาษาอังกฤษ) นำมาวิเคราะห์ทำความเข้าใจแนวคิดพื้นฐานของพระพุทธศาสนา จากนั้นจึงประมวลแนวความคิดเรื่อง “ความเป็นธรรม” หรือ “ความยุติธรรมทางศีลธรรม” และแนวความคิดเรื่อง “ความเป็นธรรมทางสังคม” ตามทัศนะของพระพุทธศาสนา เพื่อวิเคราะห์ประเด็นถกเถียงต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้อง ในการวิเคราะห์ดังกล่าวนี้ ผู้วิจัยจะคำนึงถึงบริบททางสังคมวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ ที่เกี่ยวเนื่องกับพระพุทธศาสนาและคำสอนต่าง ๆ ที่เลือกสรรมาพิจารณาตีความ ซึ่งจะประกอบด้วยเนื้อหา ดังนี้

บทที่ ๑ บทนำ เพื่อนำเสนอความสำคัญของปัญหา โดยการสำรวจแนวความคิดเรื่องความเป็นธรรมในปรัชญาตะวันตก และแนวความคิดของพระพุทธศาสนาที่ปรากฏในวงวิชาการด้านปรัชญาและศาสนาทั้งในสังคมไทยและต่างประเทศ พร้อมทั้งวัตถุประสงค์ ระเบียบวิธีในการวิจัย และประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับจากงานวิจัยนี้

บทที่ ๒ ว่าด้วยแนวคิดพื้นฐานของพระพุทธศาสนา เพื่อพิจารณาทัศนะเกี่ยวกับธรรมชาติของโลก สิ่งมีชีวิต มนุษย์และการกระทำ ที่เป็นพื้นฐานสำคัญให้แก่ความคิดทางจริยศาสตร์ และแนวความคิดเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรม

บทที่ ๓ ว่าด้วยปัญหาการใช้แนวความคิดเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมอธิบายความเป็นธรรมทางสังคม ซึ่งผู้วิจัยจะสำรวจข้อถกเถียงเกี่ยวกับปัญหาเรื่องกรรมกับความเป็นธรรมทางสังคมที่ปรากฏในเอกสารต่างประเทศ (ภาษาอังกฤษ) และได้แย้งจากมุมมองของพระพุทธศาสนาในประเด็นต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้อง ทั้งนี้เพื่อพิจารณาว่า เมื่อเรานำคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมมาอธิบายหรือประเมินค่าการกระทำหรือความสัมพันธ์ทางสังคมเพื่อตัดสินว่า การกระทำหรือความสัมพันธ์ทางสังคมชนิดใดเป็นธรรมหรือไม่ เราจะพบปัญหาอะไรบ้าง

บทที่ ๔ ว่าด้วยเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมในพระพุทธศาสนา ในบทนี้ เราจะสำรวจตรวจสอบแนวคิดเรื่องเรื่อง “ความเป็นธรรม” และ “ความเป็นธรรมทางสังคม” จากคำสอนทางสังคมการเมืองในพระสูตรและแนวปฏิบัติของสงฆ์ในพระวินัยบัญญัติ ซึ่งจะเผยให้เห็นโครงสร้างทางสังคมการเมืองการปกครองตามแนวคิดของพระพุทธศาสนา อันจะเป็นกรอบคิดสำคัญในการพิจารณาเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม โดยที่ไม่จำเป็นต้องอ้างอิงกฎแห่งกรรม

บทที่ ๕ วิเคราะห์สรุปและข้อเสนอแนะ ที่จะเป็นประโยชน์ในการศึกษาวิจัยวิชาการด้านพระพุทธศาสนาเกี่ยวกับสังคม ในด้านการดำเนินกิจกรรมทางสังคมอื่น ๆ สำหรับผู้สนใจ

๖. ประโยชน์ของงานวิจัย

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

บทที่ ๒

กฎแห่งกรรมในฐานะความยุติธรรมทางศีลธรรม

๑. ความนำ

โดยทั่วไป ความเป็นธรรม (Justice) หมายถึง การทำตามกฎ (Law) บางสำนักถือว่าความเป็นธรรมชนิดนี้มาจากเจตจำนงหรือคำสั่งของพระเป็นเจ้า (God's will or command) แต่บางสำนักถือว่า ความเป็นธรรมมีอยู่แล้วในกฎธรรมชาติ สองความคิดนี้อาจแตกต่างกันในเรื่องที่มาของกฎหรือหลักแห่งความเป็นธรรม แต่เหมือนกันตรงที่เชื่อว่า ความเป็นธรรมประกอบด้วยกฎสากลที่ใช้ได้กับมนุษยชาติทั้งหมด สูงส่งเหนือระบบใด ๆ ของมนุษย์ การกระทำใด ๆ ที่จะเมิดกฎสากลถือว่าไม่เป็นธรรม ความเป็นธรรมในความหมายที่แคบลงมา หมายถึงความเที่ยงธรรม (Fairness) ได้แก่ การกระทำที่เกี่ยวข้องกับผลประโยชน์ ทรัพย์สิน ที่เป็นธรรมและปลอดภัยแก่สมาชิกทุกคน ความเป็นธรรมตามความหมายนี้จึงผูกติดกับเงื่อนไขหรือบริบททางสังคม ตัวอย่างเช่น ความเป็นธรรมทางสังคม หรือ ความเป็นธรรมทางเศรษฐกิจและในพิจารณาตัดสินลงโทษผู้กระทำความผิด เป็นต้น ส่วนความเป็นธรรมในความหมายแรกอาศัยกฎสากลเป็นพื้นฐาน เป็นความเป็นธรรมระดับสากล (Universal Justice) ความเป็นธรรมสองความหมายนี้แตกต่างกัน แต่อาจจะสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกัน หรือไม่เกี่ยวเนื่องกันเลยก็ได้ บางสำนักถือว่า ความเป็นธรรมทางสังคมซึ่งใช้กับมนุษย์นั้น ต้องสอดคล้องกับกฎสากลที่อยู่ในเจตจำนงหรือคำสั่งของพระเป็นเจ้าหรือสอดคล้องกับกฎธรรมชาติ แต่บางสำนักโดยเฉพาะสำนักกฎหมายปฏิฐานนิยม (Legal Positivism) เห็นว่า ความเป็นธรรมตามระบบกฎหมายเป็นหลักการที่มนุษย์ตกลงร่วมกัน ไม่เกี่ยวกับเจตจำนงของพระเป็นเจ้าหรือกฎธรรมชาติ

ความเป็นธรรมในทัศนะของพระพุทธศาสนาหมายถึงอะไร เกี่ยวเนื่องกับกฎสากลหรือเป็นบัญญัติที่มนุษย์สามารถสร้างสรรค์ขึ้นมาเอง ? เพื่อศึกษาเรื่องนี้ เราจำเป็นต้องทำความเข้าใจแนวคิดพื้นฐานเรื่องโลก มนุษย์ และสังคม ตามทัศนะของพระพุทธศาสนา เพื่อหาหลักการสำคัญที่จะใช้เป็นฐานอ้างอิงในเรื่องความเป็นธรรม

๒. ทัศนะเรื่องโลกและสรรพสิ่ง

ในทัศนะของพระพุทธศาสนา สิ่งต่าง ๆ ในจักรวาล สามารถจัดประเภทได้ตามลักษณะสำคัญ ๒ ประการคือ (๑) สังขตธรรม หมายถึง สิ่งต่าง ๆ ที่อาศัยเงื่อนไขหรือเหตุปัจจัยต่าง ๆ ประกอบขึ้นเป็นหน่วย เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า สังขาร มีลักษณะสำคัญคือ มีการเกิดขึ้น ขณะดำรงอยู่ มีความแปรปรวน และดับสลาย (๒) อสังขตธรรม หมายถึง สิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลงไปตามเหตุปัจจัย อยู่

เหนือเหตุปัจจัยที่จะปรุงแต่ง เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า วิสังขาร มีลักษณะสำคัญคือ ไม่มีการเกิดขึ้น ไม่เปลี่ยนแปลง และไม่ปรากฏการดับสลาย พระพุทธศาสนาถือว่า นิพพานเท่านั้นเป็นอสังขตธรรม โดยนัยนี้ สิ่งต่าง ๆ ที่มนุษย์มีประสบการณ์ได้ในชีวิตประจำวัน เช่น โลก พืช สัตว์ เป็นต้น ล้วนเป็นสังขตธรรมที่มีการเกิดขึ้น มีความเปลี่ยนแปลง และดับสลายไปทั้งสิ้น เมื่อพระพุทธศานากล่าวถึงโลกหรือสรรพสิ่ง อาจหมายถึง สิ่งต่าง ๆ ที่ดำรงอยู่ตามความเป็นจริง (Objective world) หรืออาจหมายถึง สิ่งต่าง ๆ ที่ปรากฏตัวผ่านการรับรู้ของมนุษย์ (Subjective World) ในแง่หลังนี้ โลกที่เราเห็นจึงอาจไม่ใช่โลกที่ดำรงอยู่ตามที่เป็นอย่างจริงแต่ประกอบขึ้นจากกระบวนการรับรู้ที่เจือด้วยอคติบางอย่างในจิตใจของเรา (Conceptualization) แต่ไม่ว่าจะในแง่ไหน ก็เป็นสังขตธรรมทั้งสิ้น เพราะสิ่งต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นสิ่งภายนอกหรือภายในตัวมนุษย์ ต้องอาศัยเหตุปัจจัยปรุงแต่งสร้างสรรค์ขึ้นทั้งสิ้น

โลกและสรรพสิ่งซึ่งมนุษย์เป็นส่วนหนึ่งด้วยนั้น จึงมีจุดเริ่มต้น มีความแปรปรวน และเสื่อมสลายไปตามเหตุปัจจัยในธรรมชาติ ไม่ได้เป็นไปตามเจตจำนงของพระเป็นเจ้า นอกจากนี้ยังเชื่อว่า โลกหรือจักรวาลที่สัตว์และมนุษย์ (Non-human beings and human beings) อาศัยอยู่นี้ เวียนเกิดเวียนดับครั้งแล้วครั้งเล่า มิได้เกิดขึ้นเพียงครั้งเดียว ไม่ได้ถูกกำหนดให้ดำเนินไปสู่เป้าหมายแบบเส้นตรงและจบลงชั่วนิรันดร์ หากแต่มีการเกิด-ดับไม่รู้จบ ชีวิตของมนุษย์และสัตว์ทั้งหลายที่อาศัยในจักรวาลนี้ก็เวียนเกิดเวียนดับเช่นกัน พระพุทธศาสนาถือว่าจุดเริ่มต้นและจุดจบของการเวียนว่ายตายเกิดของโลกและสัตว์นั้นเป็นสิ่งมนุษย์ไม่อาจจะรู้ได้

ดูกรภิกษุทั้งหลาย สงสารนี้กำหนดที่สุดเบื้องต้นเบื้องปลายไม่ได้ เมื่อเหล่าสัตว์ผู้มีอวิชชาเป็นเครื่องขวางกั้น มีตัณหาเครื่องประกอบไว้ ท่องเที่ยวไปมาอยู่ที่สุดเบื้องต้นย่อมไม่ปรากฏ. . .

ดูกรภิกษุทั้งหลาย ท่อนไม้ที่บุคคลโยนขึ้นไปบนอากาศ บางคราวก็ตกลงทางโคน บางคราวก็ตกลงทางขวาง บางคราวก็ตกลงทางปลาย แม้ฉันใด สัตว์ทั้งหลายผู้มีอวิชชาเป็นเครื่องขวางกั้น มีตัณหาเป็นเครื่องประกอบไว้ ท่องเที่ยวไปมาอยู่ที่ฉันนั้นแล บางคราวก็ไปจากโลกนี้ ไปสู่ปรโลก บางคราวก็จากปรโลกมาสู่โลกนี้ ซ้อนเพราะเหตุใด เพราะว่าสงสารนี้กำหนดที่สุดเบื้องต้นเบื้องปลาย ไม่ได้ (ส.นิ. ๑๖/๔๓๘-๔๓๙)

ชาวพุทธเชื่อว่า โลกวิสัยเป็นอจินไตย อยู่ในพุทธวิสัยเท่านั้น แต่น่าสังเกตว่าเมื่อมีคนถาม พระพุทธเจ้าจะไม่ทรงตอบเรื่องนี้ ทรงให้เหตุผลว่าชีวิตมนุษย์มีทุกข์ การดับทุกข์เป็นภาระเร่งด่วนของมนุษย์ ปัญหาเรื่องกำเนิดและจุดจบของโลกไม่เกี่ยวข้องกับ การดับทุกข์แต่อย่างใด จึงไม่สอดคล้องกับเป้าหมายของของพรหมจรรย์ พระไตรปิฎกบางแห่ง (จุฬินสูตร อังคุตรนิกาย ดิกนิบาต) กล่าวว่า โลกธาตุ (จักรวาล) มีจำนวนนับไม่ถ้วน และมี ๓ ขนาดคือ เล็ก กลางและใหญ่ หนังสือ *วิสุทธิมรรค*

ขยายความว่า อายุของโลกหรือจักรวาลกำหนดเรียกว่า มหากัป แบ่งเป็น ๔ ช่วงคือ (๑) ช่วงเวลาการเริ่มต้นของการเสื่อมสลายของจักรวาล (๒) ช่วงเวลาการดำรงอยู่ในภาวะแห่งการสูญสลาย (๓) ช่วงเวลาเริ่มต้นรอบใหม่ของการวิวัฒนาการจนกระทั่งเกิดพืช สัตว์ มนุษย์ และทุกสิ่ง ๆ ขึ้นมาใหม่ และ (๔) ช่วงเวลาที่ทุกอย่างวิวัฒนาการขึ้นอย่างเต็มที่และจะเริ่มเข้าสู่การเสื่อมสลาย ทั้ง ๔ ช่วงเวลานี้ แต่ละช่วงเวลายาวนาน ๑ อสงไขยกัป (อ้างใน สุนทร ฌ รังษี ๒๕๔๓: ๕๙)

พระพุทธศาสนาแบ่งพื้นที่ของโลกหรือจักรวาลออกเป็นส่วน ๆ เป็นช่วงชั้นสูงต่ำ กำหนดเรียกตามภูมิธรรมของสัตว์ที่อาศัยอยู่ในที่นั้น เรียกว่า ภพ มีทั้งหมด ๓ ภพด้วยกัน ได้แก่

๑. กามภพหรือกามโลก เป็นสถานที่อาศัยของหมู่สัตว์ที่ยังยินดีในกามคุณ ๕ คือ รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัสทางกาย กามภพจำแนกย่อยเป็นลำดับขั้นสูงต่ำตามระดับศีลธรรมของสัตว์ที่เกิดในภพนั้น ๆ ได้แก่ มนุสสภูมิ (โลกมนุษย์) สัตถภูมิ (สวรรค์ ๖ ชั้น) และอบายภูมิ (เปรต อสุรกาย สัตว์นรก และสัตว์เดรัจฉาน)

๒. รูปภพ ได้แก่ พรหมโลก เป็นสถานที่เกิดของผู้บำเพ็ญกุศลจนสำเร็จฌานสมาบัติขั้นที่ ๑-๔ แล้วไปเกิดในพรหมโลกเรียกว่า รูปพรหม เป็นสัตว์ (Non-human beings) ประเภทเดียวกันกับเทวดา แต่มีสถานะสูงกว่า จัดเป็นสุคติภูมิ

๓. อรูปภพ ได้แก่ พรหมโลกอันเป็นสถานที่เกิดของผู้บำเพ็ญกุศลจนสำเร็จฌานสมาบัติขั้นที่ ๕-๘ ผู้เกิดในพรหมโลกชั้นนี้ไม่มีรูปร่าง แต่ดำรงอยู่ในลักษณะที่เป็นจิตวิญญาณล้วน ๆ จึงเรียกว่า อรูปพรหม จัดเป็นสุคติภูมิเช่นเดียวกับรูปภพ สวรรค์ ๖ ชั้น และมนุสสภูมิ

กามภพ รูปภพ และอรูปภพ หมายถึง สถานที่อาศัยของสัตว์ แต่เมื่อเรียกตามภูมิของสัตว์หรือระดับการพัฒนาทางจิตวิญญาณของสัตว์ที่ไปเกิดและสถิตอยู่ในภพนั้น ๆ จะเรียกว่า ภูมิ โดยแบ่งเป็น ๓ ภูมิเช่นเดียวกัน ได้แก่ กามภูมิ รูปภูมิ และอรูปภูมิ เมื่อสัตว์ทั้งหลายยังเวียนว่ายตายเกิดในภพภูมิทั้งสามนี้ก็ได้ชื่อว่ายังติดอยู่ในวัฏสงสาร สัตว์เหล่านั้นยังต้องเวียนว่ายตายเกิดต่อไปตราบเท่าที่ยังมีเหตุปัจจัยให้เกิด คือมีอวิชชา ตัณหา อุปาทาน สัตว์ทั้งหลายเมื่อตายไปแล้ว อาจไปเกิดในสุคติภูมิ (มนุษย์ สวรรค์) หรือทุคติภูมิ (เปรต อสุรกาย สัตว์นรก สัตว์เดรัจฉาน) ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับปัจจัยสำคัญคือกรรมที่สั่งสมไว้ พระพุทธศาสนาถือว่า การเกิดในภพต่าง ๆ ล้วนแต่เป็นทุกข์ทั้งสิ้น เพราะตราบได้ที่มนุษย์มีขันธ และมีอวิชชา ตัณหา อุปาทานในขันธ เขาก็ย่อมจะเป็นทุกข์เพราะการยึดมั่นในขันธนั้นตลอดไป นอกจากภูมิ ๓ นี้แล้วยังมีภูมิที่ ๔ ซึ่งอยู่เหนือภพภูมิต่าง ๆ เรียกว่า โลกุตตรภูมิ ได้แก่ นิพพาน อันเป็นภูมิของผู้สิ้นกิเลสแล้ว สำหรับผู้บรรลุโลกุตตรภูมิจะไม่มีภพใหม่อีกต่อไป เป็นอันสิ้นสุดการเวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏ (อ้างแล้ว, ๒๕๔๙-๓๑๗)

สัตว์ทั้งหลายเปลี่ยนจากภูมิหนึ่งไปอยู่อีกภูมิหนึ่งตามคุณภาพชีวิตของเขา เชื่อกันว่าภูมิเทพเป็นภูมิที่มีความสุขมากที่สุด แต่ภูมิมนุษย์กลับเป็นภูมิที่น่าปรารถนาที่สุด เพราะโลกมนุษย์เป็นภูมิ

เดียวที่เปิดโอกาสให้พัฒนาทางธรรมได้ ในมนุษยสภุมิจะมีทุกข์เพียงพอที่จะทำให้มนุษย์หันมาตรวจสอบชีวิตของตนเองและแสวงหาทางพ้นทุกข์ มีความสุขเพียงพอที่จะช่วยให้ทนทานต่อความรู้สึกเจ็บปวดอันเนื่องมาจากความบีบคั้นของทุกข์ได้ ซึ่งจะช่วยให้เราได้ตระหนักถึงสภาพชีวิตโดยรวมและรู้จักเลือกทางที่ควร ส่วนในนรกภูมิและทุคติภูมิอื่น ๆ ล้วนไม่มีสภาพที่เอื้อต่อการพัฒนาชีวิตทางธรรม มีข้อจำกัดในการตรัสรู้อยู่มาก ในไตรจกานภูมิสัตว์จะร่นวายุอยู่กับการกิน นอน สืบพันธุ์ ในนรกภูมิสัตว์จะสูญเสียสภาพชีวิตโดยรวมเพราะชีวิตทั้งหมดของเขาจมอยู่ในความทุกข์เท่านั้น ส่วนเทพทั้งหลายก็หลงติดอยู่ในความสุขจมอยู่กับตัวเอง มนุษย์ภูมิจึงเป็นภูมิที่น่าปรารถนาที่สุดและมีค่าสูงยิ่งเพราะว่าเป็นภูมิเดียวที่มีสภาพเกื้อกูลต่อการบรรลุนิพพานหรือการตรัสรู้ (นคปริย ๒๕๔๘ : ๑๓๘-๑๓๙) อาจกล่าวได้ว่า ในทัศนะพระพุทธศาสนา สิ่งที่เห็นได้ในชีวิตประจำวันไม่ใช่ทั้งหมดของสิ่งที่มีอยู่ในจักรวาล ยังมีโลกหรือภพที่มนุษย์ทั่วไปไม่สามารถจะสัมผัสได้ด้วยประสาทสัมผัสโดยปกติ เหนือภูมิของมนุษย์ขึ้นไปยังมีสัตคภูมิ (สวรรค์ ๖ ชั้น) และพรหมโลก (รูปพรหมและอรุปรหม) ต่ำกว่าภูมิของมนุษย์ลงไปมีภูมิของเปรต อสุรกาย สัตว์นรก และสัตว์เดรัจฉาน ภพที่มนุษย์สามารถรับรู้ได้ในชีวิตประจำวันมีเพียงภพของมนุษย์และภพของสัตว์เดรัจฉาน ซึ่งปรากฏบนพื้นแผ่นดินเดียวกันกับมนุษย์เท่านั้น

โลกหรือจักรวาลตามที่กล่าวมานี้เรียกว่า สังขารโลก จัดเป็นสังขตธรรม (สิ่งที่เกิดขึ้นโดยอาศัยเงื่อนไขปัจจัย) ลักษณะสำคัญของสังขารโลกก็คือ ความเปลี่ยนแปลง (อนิจจลักษณะ) ระหว่างสังสารวัฏไม่มีสภาวะนิรันดร์ สัตว์ที่ยังมีกิเลสเคลื่อนย้ายไปมาระหว่างภพตลอดเวลา การเคลื่อนย้ายระหว่างภพ สัตว์อาจเคลื่อนย้ายไปสู่ชีวิตที่ดีขึ้นและมีความสุข หรืออาจไปสู่ชีวิตที่ต่ำลงและทุกข์ทรมาน เมื่อชีวิตสิ้นสุดลงในภพหนึ่งใดภพหนึ่ง สัตว์ก็อาจเคลื่อนย้ายไปยังอีกภพหนึ่ง และอาจจะเคลื่อนย้ายกลับมาเกิดในภพเดิมอีก พระพุทธเจ้าตรัสไว้ว่า “น้ำตาของสัตว์ผู้เศร้าโศกที่เวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏนี้ก็มากยิ่งขึ้นกว่าน้ำในมหาสมุทรทั้งสี่” (พระสุตตรและอรรถกถาแปล ๔๑/๔๙๕) ตามพระไตรปิฎก พระพุทธศาสนายอมรับว่ามีชีวิตหลังความตาย (ปรโลก) และกล่าวอยู่เสมอว่า การไม่เชื่อว่ามีโลกนี้ มีโลกหน้าเป็นมิจฉาทิฐิ ศาสนาทั่วไปยอมรับว่ามีปรโลกหรือชีวิตหลังความตาย การยอมรับแนวคิดเรื่องสังสารวัฏกับกรรมนั้นถือเป็นลักษณะเฉพาะของศาสนาอินเดียโบราณ พระพุทธศาสนาต่างจากศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ตรงที่ศาสนาพราหมณ์-ฮินดูถือว่า การเวียนว่ายตายเกิดเป็นไปตามเจตจำนงของพระเป็นเจ้า (ปรมาตมัน) ส่วนพระพุทธศาสนาถือว่า การเคลื่อนย้ายสถานะและการพัฒนาลำดับชั้นของสัตว์ในสังสารวัฏจนสามารถพ้นจากทุกข์ได้นั้น ต้องอาศัยกรรม (การกระทำ) ของสัตว์เท่านั้น ภายในกรอบคิดเกี่ยวกับจักรวาลและความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวนี้ มโนทัศน์เรื่องการเกิดใหม่ (การเวียนว่ายตายเกิด) การหลุดพ้นจากทุกข์ (นิพพาน) และกรรม มีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกันในลักษณะที่มโนทัศน์เรื่องกรรมจะมีบทบาทสำคัญในกระบวนการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงของสัตว์ในภพภูมิต่าง ๆ

๓. กฎธรรมชาติ

ในทัศนะของพระพุทธศาสนา ลักษณะทั่วไปของสรรพสิ่งในโลก (สังขตธรรม) ได้แก่ ความไม่แน่นอน (อนิจจตา) ความไม่สามารถคงสภาพเดิมไว้ (ทุกขตา) และความรู้สึภาวะอันเที่ยงแท้ (อนัตตตา) เพราะว่า สิ่งต่าง ๆ ไม่มีลักษณะเฉพาะที่แยกจากสิ่งอื่น จึงทำให้การดำรงอยู่ของสิ่งต่าง ๆ เปลี่ยนแปลงไปตามเหตุปัจจัยที่เกี่ยวข้อง การมีอยู่ของสิ่งหนึ่งสัมพันธ์กับสิ่งอื่น ๆ ในลักษณะเป็นเหตุปัจจัยต่อกันและกัน คำจุนกันและกันให้ดำรงอยู่ การดำรงอยู่ของสิ่งนั้นก็เป็ปัจจัยให้สิ่งอื่นที่เกี่ยวข้องดำรงอยู่ได้ด้วยเช่นกัน กล่าวได้ว่าสิ่งต่าง ๆ มิอาจดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเอง แต่การดำรงอยู่ของสิ่งนั้นมีคุณค่าต่อการดำรงอยู่ของสิ่งอื่น การดำรงอยู่ของสิ่งอื่นก็มีคุณค่าต่อการดำรงอยู่ของสิ่งนั้นด้วยเช่นกัน อีกด้านหนึ่ง ความที่สิ่งทั้งหลายเกิด-ดับอยู่ตลอดเวลา การเกิดจึงเป็นจุดเริ่มต้นที่สิ่งหนึ่งเคลื่อนไปหรือเปลี่ยนแปลงไปสู่การดับสลายเวลาเดียวกัน เนื่องจากสิ่งหนึ่งต้องอาศัยสิ่งอื่นเพื่อการดำรงอยู่ และหากปัจจัยเพื่อการดำรงอยู่ซึ่งเป็นเหตุให้สิ่งนั้นปรากฏตัวขึ้นในที่ใดที่หนึ่ง ณ เวลาใดเวลาหนึ่ง สุนฺสลายไป สิ่งนั้นก็ดับสลายไป ในขณะที่ตัวมันเองซึ่งอาจเรียกได้ว่าไม่เคยมีอยู่อย่างแท้จริงนั้นดับสลายไป ก็จะเป็นปัจจัยให้สิ่งอื่นที่เกี่ยวข้องกับสัมพันธ์กับตัวมันสลายไปด้วย ในสภาพการที่สิ่งทั้งหลายดำเนินไปเช่นนี้ มีบางสิ่งอยู่สถานะแห่งเหตุ (ปัจจัย / ที่อาศัย) และมีบางสิ่งเป็นผลสืบเนื่องจากเหตุปัจจัยนั้น ในการเกิดขึ้นและการดับไปของสรรพสิ่งจึงมีความสัมพันธ์ในเชิงเหตุและผลปรากฏอยู่ พระพุทธศาสนาเรียก “อาการที่สิ่งทั้งหลายอิงอาศัยกันเกิดขึ้น” ในลักษณะอย่างนี้ว่า ปฏิจจสมุปบาท และเรียกภาวะที่สิ่งทั้งหลายเป็นปัจจัยแก่กันและกันในเชิงเหตุและผลนี้ว่า อิทัปปัจจยตา (ความที่สิ่งทั้งหลายเป็นเหตุปัจจัยต่อกัน) โดยอาศัยมโนทัศน์ดังกล่าวนี้ ภาพของโลกและสรรพสิ่งในของพระพุทธศาสนาจึงมีลักษณะสำคัญคือ สิ่งทีประกอบกันขึ้นเป็นโลกและสิ่งต่าง ๆ ดังที่เราเห็นในชีวิตประจำวันนี้ ไม่มีสภาวะที่แท้จริงของตน เกิดขึ้นและดำรงอยู่ได้เพราะสัมพันธ์กับสิ่งอื่น ๆ และเพราะเหตุปัจจัยทีประกอบกันขึ้นเป็นสิ่งต่าง ๆ ไม่เที่ยงแท้ และมีความเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา สิ่งต่าง ๆ ทีปรากฏจึงอยู่ในกระแสแห่งการเกิดและการดับสลาย กล่าวโดยสรุป โลกและสรรพสิ่งคือกระแสแห่งเหตุปัจจัย (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ๒๕๓๘: ๘๘)

ความสัมพันธ์แบบอิงอาศัยกันและกันเกิดขึ้น (ปฏิจจสมุปบาท) มีแบบแผนทีแน่นอน คือมีสิ่งหนึ่งเป็นเหตุปัจจัยและมีสิ่งหนึ่งเป็นผลสืบเนื่องจากเหตุปัจจัยนั้น แบบแผนแห่งความสัมพันธ์นี้เรียกว่า ความเป็นสาเหตุและผล (อิทัปปัจจยตา / ปัจจยการ / Causation) อย่างไรก็ตาม ความเป็นสาเหตุหรือความเป็นผลนั้นมีลักษณะสัมพันธ์ เมื่อมองสิ่งทีเป็นเหตุสัมพันธ์กับสิ่งทีมีมาก่อนหน้าซึ่งเป็เหตุปัจจัยให้มันดำรงอยู่หรือเกิดขึ้น สิ่งทีเป็นเหตุในปัจจุบันก็คือผลของสิ่งทีมีอยู่ในอดีต ถ้ามองสิ่งทีเป็นผลในปัจจุบันในฐานะสิ่งทีจะเป็นปัจจัยก่อให้เกิดผลบางอย่างขึ้นในอนาคต ผลก็มีสถานะเป็นเหตุ ทีเป็นเช่นนี้เพราะสิ่งต่าง ๆ มีความสืบเนื่องเป็นกระแส เป็นกระบวนการทีเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กัน แต่มนุษย์ไม่

อาจกำหนดได้ว่า อะไรคือจุดเริ่มต้นหรือเป้าหมายสุดท้ายของวงกลมแห่งความสัมพันธ์ แต่อาจหยิบยกพิจารณาเฉพาะสิ่งใดสิ่งหนึ่ง ณ ที่ใดที่หนึ่งเวลาใดเวลาหนึ่ง

อิทัปปัจจยตาหรือปัจจุสมุปบาทนี้เป็นมโนทัศน์ที่มีความสำคัญมากในพระพุทธศาสนา มีเรื่องเล่าในพระไตรปิฎกว่า หลังการตรัสรู้วันแรก ๆ พระพุทธเจ้าทรงพิจารณาหลักการนี้ทั้งในแง่อนุโลมและปฏิโลมตลอดทั้งคืน หลังการพิจารณาทบทวนในแต่ละยามของราตรี พระองค์ก็สรุปเป็นความรู้อันสำคัญที่นำไปสู่ความเข้าใจโลกและสรรพสิ่งตลอดจนการทำลายกิเลส กล่าวคือ กระบวนการเกิดทุกข์ (สมุทัยวาร) และการดับทุกข์ (นิโรธวาร) (วินย. ๔/๑) หลักการนี้นอกจากอธิบายถึงกระบวนการเกิดทุกข์และดับทุกข์ภายในจิต ยังใช้เป็นแบบแผนในการอธิบายทุกข์และการดับทางสังคมด้วย (ที.ม.๑๐/๕๗-๖๖) ในสมัยหลัง พระอรรถกถาจารย์ได้ขยายแนวความคิดเรื่องความเป็นและเหตุผลนี้ออกไปอีก โดยอธิบายให้ครอบคลุมความสัมพันธ์ของสิ่งต่าง ๆ (ที.อ.๒/๓๔, สังคณี. อ.๔๐๘ อ้างในพระธรรมปิฎก ๒๕๓๘ : ๑๕๒-๑๕๓) ดังนี้

๑. ปราบกฎการณ์ทางวัตถุ หรือสิ่งกายภาพ (อุตุนิยาม)
๒. สิ่งมีชีวิตและพันธกรรม (พีชนิยาม)
๓. ปราบกฎการณ์ของจิต (จิตนิยาม)
๔. การกระทำหรือพฤติกรรมของมนุษย์ (กรรมนิยาม)
๕. ความสัมพันธ์เชิงเหตุและผลทั้งหมดที่รวมถึง ๔ ประการข้างต้นด้วย (ธรรมนิยาม)

กล่าวได้ว่า ทั้งโลกแห่งวัตถุธรรมและโลกนามธรรม ล้วนตกอยู่ในกฎ (นิยาม) อันเดียวกันคือ อยู่ในความสัมพันธ์แบบอิงอาศัยกัน กล่าวอีกนัยหนึ่ง ความเป็นเหตุและผลนี้ครอบคลุมปราบกฎการณ์ของทุกสิ่งในโลกหรือจักรวาล ยกเว้นนิพพานซึ่งเป็นอสังขตธรรม พระพุทธศาสนาเรียกกฎที่ควบคุมสรรพสิ่งนี้ว่า “นิยาม” คำนี้เทียบได้กับคำว่า “กฎธรรมชาติ” (Natural Law) ในวิทยาศาสตร์ ลักษณะสำคัญของกฎนี้คือ (๑) เป็นตถตา ดำรงอยู่อย่างเป็นภาววิสัย (๒) อวิตถตา มีความแน่นอน (๓) อนัญญตตา ไม่เปลี่ยนแปลงเป็นอย่างอื่น (๔) อิทัปปัจจยตา เป็นความสัมพันธ์เชิงเหตุและผล นิยามทั้งหลายมีอยู่ก่อนการดำรงอยู่ของมนุษย์ มีอยู่ก่อนการค้นพบของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย พระพุทธเจ้าทรงประกาศพระองค์ในฐานะผู้ค้นพบกฎเหล่านี้แล้วนำมาบอกกล่าว แสดง วางเป็นแบบแผน ตั้งเป็นหลักการ เปิดเผย และแจกแจงทำให้เข้าใจง่าย (ส.นิ.๑๖/๖๑) ตามนัยนี้ หลักการต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาในฐานะคำสอนของพระพุทธเจ้า เป็นเพียงหลักแสดงกฎธรรมชาติที่ปรากฏตัวผ่านประสบการณ์ตรัสรู้ของพระพุทธเจ้านั่นเอง

มีข้อควรใส่ใจในที่นี้คือ กฎอันว่าด้วยความสัมพันธ์เชิงเหตุและผลนี้ครอบคลุมสิ่งต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับความเป็นมนุษย์ ได้แก่ สิ่งที่คุณสมบัติประกอบทางกายภาพ (อุตุนิยาม) และพันธกรรม

(พีชนิยาม) องค์ประกอบทางด้านจิตใจ (จิตนิยาม) และความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ รวมทั้งความสัมพันธ์ที่มนุษย์มีต่อสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ ด้วย (กรรมนิยาม) มนุษย์สัมพันธ์กับผู้อื่นและสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ ด้วยการกระทำทางกาย ทางวาจาและทางใจ กรรมนิยามที่เป็นกฎกำกับควบคุมพฤติกรรมต่าง ๆ ที่มนุษย์แสดงออกและมีผลกระทบต่อผู้อื่นหรือสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ ทั้งดีและเลว จึงมีสถานะเป็นกฎทางศีลธรรม กล่าวได้ว่า ความเป็นเหตุและผลเป็นทั้งกฎธรรมชาติและกฎทางศีลธรรม ในฐานะกฎธรรมชาติ ความเป็นเหตุและผลปรากฏอยู่ในทุกสิ่งทั่วทั้งจักรวาล ซึ่งรวมถึงการกระทำของมนุษย์ด้วย ในฐานะกฎทางศีลธรรม กฎแห่งความเป็นเหตุและผลเกี่ยวข้องกับการกระทำของมนุษย์โดยตรง เนื่องจากเกี่ยวข้องเฉพาะการกระทำที่เกิดขึ้นโดยเจตนาอันอิสระ (สุนทร ฌ วัณสี ๒๕๔๓: ๑๑๖) กฎทางศีลธรรมจะปรากฏตัวผ่านการประพฤติปฏิบัติของบุคคลโดยควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างเหตุคือ การกระทำ (กรรม) กับ ผลอันเนื่องมาจากการกระทำนั้น ๆ (วิบาก) ให้ดำเนินไปอย่างสม่ำเสมอตามกระบวนการแห่งเหตุปัจจัย

การถือว่ามีกฎอันแน่นอนเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ เป็นเรื่องที่น่าสนใจ เพราะบ่งชี้ถึงความเชื่อที่ว่า ภายในจักรวาลนี้ มีรูปแบบความสัมพันธ์เฉพาะบางอย่างที่ยอมรับได้ (ควรปฏิบัติ) และยอมรับไม่ได้ (ไม่ควรปฏิบัติ) คำถามคือ แบบแผนชนิดใดที่ยอมรับได้ หรือยอมรับไม่ได้ เพราะอะไร ?

๔. กฎแห่งกรรม

สิ่งที่มีบทบาทสำคัญในชีวิตของสัตว์ซึ่งดำรงอยู่ในระบบจักรวาลวิทยาของพุทธศาสนาก็คือ กฎแห่งกรรมอันเป็นกฎทางศีลธรรม การกระทำทางศีลธรรมจะเป็นพลังผลักดันให้สัตว์จุติและเกิดในภพใดภพหนึ่ง มีสถานภาพอย่างใดอย่างหนึ่งทั้งที่น่าพอใจและไม่น่าพอใจ การเปลี่ยนแปลงสถานภาพของสัตว์จากภพหนึ่งไปยังอีกภพหนึ่ง ดีกว่าหรือเลวกว่า ก็ขึ้นอยู่กับกระทำของสัตว์ในปัจจุบันชาติหรืออาจสืบเนื่องมาแต่อดีตชาติก็ได้ พระพุทธเจ้าตรัสว่า “ดูกรมาณพ สัตว์ทั้งหลายมีกรรมเป็นของตน เป็นทายาทแห่งกรรม มีกรรมเป็นกำเนิด มีกรรมเป็นเผ่าพันธุ์ มีกรรมเป็นที่พึ่งอาศัย กรรมย่อมจำแนกสัตว์ให้เลวและประณีตได้” (ม.อ. ๑๔/๕๔๑) ชีวิตของสัตว์จะดีขึ้นหรือเลวลงจึงสัมพันธ์กับการกระทำ

ในทัศนะของพระพุทธศาสนา มนุษย์ถูกกระตุ้นหรือผลักดันให้ต้องแสดงพฤติกรรมทางกาย ทางวาจา และทางใจ เจตนาหรือความตั้งใจจะเป็นตัวชี้นำพฤติกรรม และเจตนาอันเองก็ถูกชักนำปรุงแต่งด้วยความโน้มเอียงบางอย่าง (สังขาร) เมื่อเรตัดสินใจเลือกทำการอย่างใดอย่างหนึ่งแล้ว ก็จะแสดงพฤติกรรมทางกายทางวาจาทางใจที่สอดคล้องกับการตัดสินใจเลือกนั้น การตัดสินใจเลือกของเราทำให้การกระทำนั้น ๆ มีค่าทางศีลธรรม พระพุทธศาสนาถือว่า เจตนาเป็นองค์ประกอบสำคัญที่สุดของกรรม มีความเป็นกรรมในตัวเอง ดังพุทธพจน์ว่า “ภิกษุทั้งหลาย เรากล่าวว่าเจตนาเป็นกรรม บุคคลจงใจแล้วย่อมกระทำการทางกาย ทางวาจา หรือทางใจ” (อภ. ๒๒/๓๓๔) พึงเข้าใจว่า เจตนาในทาง

พระพุทธศาสนามีความหมายละเอียดอ่อนกว่าที่เข้าใจกันทั่วไปในภาษาไทย พระธรรมปิฎกอธิบายว่า การกระทำ การพูดที่แสดงออกทางภายนอกโดยจงใจก็ดี ความคิดต่าง ๆ แม้เล็ก ๆ น้อย ๆ ที่เกิดขึ้นชั่วขณะแล้วผ่านไปภายในจิตใจก็ดี การคิดถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งในลักษณะใดลักษณะหนึ่งก็ดี ความรู้สึกและท่าทีของจิตใจต่อสิ่งต่าง ๆ ที่ได้ประสบทางตาหูจมูกลิ้นกายหรือที่นึกขึ้นมาได้ในใจก็ดี ล้วนมีเจตนาประกอบอยู่ด้วยทั้งสิ้น เจตนาจึงเป็นเจตจำนง ความจงใจ การเลือกอารมณ์ของใจ ตัวนำที่หันเหชักพาให้จิตเคลื่อนไหวโน้มนำไปหาหรือผลไปจากสิ่งใดสิ่งหนึ่ง เรื่องใดเรื่องหนึ่ง หรือมุ่งไปทิศทางใดทิศทางหนึ่งเป็นตัวการจัดแจงแต่งวิถีทางของจิตและแม้กระทั่งปรุงแต่งให้จิตนั้นเป็นไปต่าง ๆ เมื่อเจตนาเกิดขึ้นครั้งหนึ่งก็คือ "กรรม" จะเกิดขึ้นทันที (พระธรรมปิฎก ๒๕๓๔: ๑๗๖) นักวิชาการบางท่านตีความว่า เจตนาในที่นี้ต้องเป็นของผู้มีความรู้จักรับผิดชอบชั่วดี ตัดสินใจด้วยการพิจารณาไตร่ตรองดีแล้ว ดังนั้น เฉพาะเจตนาของมนุษย์ที่สามารถตัดสินใจทางจริยธรรม และมีสติในการกระทำของตนเท่านั้นจึงถือว่าเป็นกรรม (นคปริย ๒๕๔๘: ๓๖) กฎแห่งกรรมเป็นเรื่องของการเลือกตัดสินใจ และเป็นการเลือกที่มีความหมายกว้างกว่าที่เข้าใจกันอยู่ตามปกติ การเลือกที่สำคัญหรือการเลือกที่ถูกใจที่สุดในขณะตัดสินใจนั้น จะนำไปสู่การกระทำที่ตามมาเป็นชุด เมื่อเราทำการเลือกครั้งแรกเท่ากับเราเลือกผลที่เป็นไปได้ของการเลือกนั้นด้วย เพราะการเลือกอย่างมีสติขณะที่กำลังตัดสินใจจะกำหนดทางเลือกในการดำเนินชีวิตของเราในอนาคต (อ้างแล้ว, ๘๐) การให้ความสำคัญกับการเลือกหรือเจตนาที่สอดคล้องกับหลักการของพระพุทธศาสนาที่ถือว่า “ธรรมทั้งหลายมีใจเป็นหัวหน้า มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จด้วยใจ” (ขุ.ธ. ๒๕ / ๑) จิตใจเป็นองค์ประกอบสำคัญที่จะขับเคลื่อนให้โลกดำเนินไป (จิตฺเตน นียติ โลโก / โลกอันจิตย่อมนำไป) (ส.สคถ. ๑๕/๑๔๑) แต่จิตนั้นเองก็ถูกควบคุมโดยกฎแห่งความเป็นเหตุและผล มีความสัมพันธ์ในเชิงเหตุและผลที่เป็นกระแสสืบเนื่องตามหลักของจิตนิยาม จิตทำหน้าที่รับอารมณ์ คิด ไตร่ตรอง เลือก ตัดสินอารมณ์ และสั่งสมอุปนิสัย กล่าวคือ เมื่อจิตรับรู้อารมณ์ ก่อพฤติกรรมต่าง ๆ ทางกายวาจาและใจแล้วจิตก็จะจดจำสั่งสมลักษณะต่าง ๆ และกลายเป็นจิตที่มีคุณภาพตามคุณลักษณะที่ยึดมั่นสั่งสมไว้ ลักษณะแนวโน้มในจิตนั้นเองจะมีผลสืบเนื่องในการกำหนดพฤติกรรมทางกายวาจาใจที่จะแสดงออกในอนาคต คุณภาพของจิตที่สั่งสมไว้จึงเป็นสิ่งสำคัญในฐานะเป็นตัวกำหนดลักษณะของเจตนา ที่จะคอยชี้นำทิศทางแห่งพฤติกรรมของมนุษย์

กฎแห่งกรรมเป็นกฎสำหรับพฤติกรรมหรือการกระทำของมนุษย์ กฎนี้จะบอกว่า เมื่อบุคคลกระทำการอย่างใดอย่างหนึ่ง ทางกาย ทางวาจา หรือทางใจ การกระทำจะก่อให้เกิดผลกระทบอย่างใดอย่างหนึ่งต่อผู้กระทำกรรมนั้น ๆ นี่คือหลักแห่งความเป็นเหตุและผล อันเกี่ยวเนื่องกับการกระทำของมนุษย์ ซึ่งมีความสัมพันธ์ในเชิงเหตุและผลปรากฏอยู่ ๔ ระยะต่อเนื่องกัน คือ ระยะที่ ๑ กระบวนการก่อพฤติกรรม เริ่มต้นที่เจตนา (ความจงใจ ความตั้งใจ) ของบุคคล ซึ่งเป็นสาเหตุ ระยะที่ ๒ การแสดงพฤติกรรมทางกาย วาจา หรือทางใจ อันเป็นผลสืบเนื่องมาจากเจตนา นั้น ๆ ระยะที่ ๓ ได้แก่ ผลกระทบ

ตามเหตุปัจจัยที่เกิดขึ้นจากการกระทำนั้น ๆ ที่มีต่อตัวเอง บุคคลอื่นสัตว์หรือสิ่งแวดลอมอื่น ๆ ที่เกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กับผู้กระทำ ระยะเวลา ๔ ได้แก่ ผลที่เกิดจากการกระทำทางศีลธรรมของบุคคลนั้นโดยตรงและเป็นผลที่จะตอบสนองต่อผู้กระทำนั้น (วิบาก) กระบวนธรรมของการกระทำทางศีลธรรมต่างจากการกระทำที่ไม่ใช่การกระทำทางศีลธรรม กระบวนธรรมของการกระทำที่ไม่ใช่การกระทำทางศีลธรรมคือไม่ได้มีเจตนาที่จะทำการโดยตรงนั้น จะเริ่มต้นขึ้นในระยะเวลาที่ ๑ และจะสิ้นสุดกระบวนการลง ในระยะเวลาที่ ๓ กล่าวคือ ไม่ว่าการกระทำของเราจะเกิดจากเจตนา หรือความจงใจเลือกของเราหรือไม่ การกระทำนั้น ๆ จะมีผลกระทบในเชิงเหตุปัจจัยตามหลักอิทัปปัจจยตาเสมอ ตัวอย่างเช่น อุบัติเหตุที่ไม่ได้เจตนาหรือมีเจตนา (ประมาท) ย่อมมีผลกระทบ คือก่อความเสียหาย ความเดือดร้อนแก่ผู้เกี่ยวข้องเหมือนกัน (ระยะเวลาที่ ๓) แต่อุบัติเหตุที่เกิดจากความจงใจ (ความประมาท) จะมีผลเกี่ยวเนื่องถึงระยะเวลาที่ ๔ ด้วยคือ ผลที่เราต้องรับผิดชอบโดยตรงตามกฎหมาย กฎแห่งกรรมจึงประกอบด้วยกระบวนธรรมที่สัมพันธ์สืบเนื่องกัน ๔ ขั้นตอนคือ (๑) การก่อพฤติกรรม (เจตนา) (๒) การแสดงออก (ทางกายวาจาใจ) (๓) ผลกระทบตามหลักแห่งเหตุและผล (ปฏิจจุสมุปบาท / อิทัปปัจจยตา) และ (๔) ผลทางศีลธรรม (วิบาก) ที่ผู้ทำจะต้องรับผิดชอบตามกฎหมาย นี่เป็นหลักการตามธรรมชาติ ซึ่งจากหลักการนี้ได้นำไปข้อสรุปเกี่ยวกับหลักทางศีลธรรมในพระพุทธศาสนาที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า การกระทำใด ๆ เป็นกรรมดีหรือกรรมชั่ว ที่บุคคลมีความจงใจกระทำ แม้เพียงเล็กน้อยก็จะมีผล (วิบาก) เสมอ ที่จะไม่ไม่มีเลยนั้นไม่มี (ขุ.ชา. ๒๗/๒๐๕๔, ขุ.ชา. ๒๘/๘๖๔) เมื่อมีเหตุปัจจัยเพียงพอ การเกิดผลจึงเป็นสิ่งที่จำเป็นที่ตามมาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ “บุคคลหว่านพืชเช่นใด ย่อมได้รับผลเช่นนั้น ผู้ทำกรรมดี ย่อมได้รับผลดี ผู้ทำกรรมชั่วย่อมได้รับผลชั่ว” (ส.ส. ๑๕/๙๐๓)

เราจะเห็นว่ามีกฎ ๒ ชนิดเกี่ยวเนื่องกันอยู่คือ (๑) กฎแห่งความเป็นเหตุผลตามหลักอิทัปปัจจยตาหรือปฏิจจุสมุปบาท กับ (๒) กฎอันเกี่ยวเนื่องกับการกระทำทางศีลธรรมตามหลักกรรมนิยามหรือกฎแห่งกรรม กฎทั้งสองมีลักษณะร่วมกันคือมีความสัมพันธ์เชิงเหตุและผล เหตุปัจจัยที่เพียงพอย่อมก่อให้เกิดผลอย่างใดอย่างหนึ่งเสมอ ความสัมพันธ์เชิงเหตุปัจจัยมีแบบแผนที่แน่นอน ๒ ประการคือ (๑) กระบวนธรรมแห่งเหตุปัจจัยที่นำไปสู่ผลอันเป็นทุกข์ และ (๒) กระบวนธรรมแห่งเหตุปัจจัยที่นำไปสู่ผลอันเป็นความดับทุกข์ พระพุทธศาสนาถือว่า เมื่อมีปัจจัยที่เพียงพอที่จะนำไปสู่ทุกข์ ทุกข์ก็เป็นสิ่งจำเป็นที่จะต้องตามมา เมื่อมีปัจจัยที่เพียงพอสำหรับนำไปสู่การดับทุกข์ ความดับทุกข์ต้องตามมาอย่างแน่นอนเช่นกัน กฎแห่งกรรมก็ดำเนินไปตามแบบแผนดังกล่าวนี้คือ (๑) การกระทำที่ชั่วย่อมจะมีผลเป็นทุกข์ และ (๒) การกระทำที่ดี ย่อมจะมีผลเป็นสุข อย่างไรก็ตาม ผลที่เกิดขึ้นภายในความสัมพันธ์แห่งปัจจัยตามกฎแห่งเหตุผล (อิทัปปัจจยตา / ปฏิจจุสมุปบาท) นี้เป็นแต่เพียงผลสืบเนื่องตามเหตุปัจจัย ไม่ใช่ผลกระทบทางศีลธรรมที่จะเกิดแก่ผู้เป็นต้นเหตุแห่งการกระทำ ไม่ใช่ผลที่สืบเนื่องมาจากความตั้งใจหรือเจตนาของบุคคล แต่เป็นผลที่สืบเนื่องมาจากการกระทำ และอาจมีผลกระทบต่อ

บุคคลอื่น ๆ ที่ไม่ได้เป็นผู้กระทำ เช่น ชาวไร่ตัดต้นไม้เพื่อปลูกข้าว ผลที่เกิดขึ้นคือป่าอาจถูกทำลาย ระบบนิเวศอาจเสียหาย ความเสียหายของระบบนิเวศไม่ได้เป็นผลที่เกิดขึ้นโดยเจตนาของชาวไร่โดยตรง เนื่องจากเขาอาจจะไม่ตระหนักหรือไม่ตั้งใจจะให้เกิดผลเช่นนั้นขึ้น แต่เป็นผลกระทบที่สืบเนื่องจากการตัดไม้จำนวนมาก คนจำนวนมากที่ไม่ได้มีส่วนร่วมในการกระทำอาจได้รับผลกระทบจากความเสียหายของระบบนิเวศนั้นด้วย ส่วนผลเกิดขึ้นตามกฎหมายแห่งกรรม เป็นผลกระทบที่จะเกิดขึ้นแก่บุคคลผู้ทำกรรม และต้องเป็นผลสืบเนื่องมาจากความตั้งใจและการกระทำที่สัมพันธ์กับความตั้งใจนั้นด้วย เหตุกับผลจะมีลักษณะเหมือนกันคือ กรรมดีย่อมก่อให้เกิดผลดี กรรมชั่วก่อให้เกิดผลชั่ว ในความสัมพันธ์เชิงเหตุปัจจัย การรวมตัวของเหตุปัจจัยชุดหนึ่งก่อให้เกิดผลชนิดหนึ่งซึ่งสอดคล้องกับแนวโน้มของเหตุปัจจัย แต่ผลอาจจะแตกต่างออกไปจากเหตุ เช่น การตัดไม้ทำกิจกรรมเลี้ยงชีพ อาจมีผลกระทบทำให้เกิดความแห้งแล้งเพราะป่าถูกทำลาย ความสัมพันธ์เชิงเหตุปัจจัยดำเนินไปตามกระบวนการโดยไม่เกี่ยวข้องกับการตัดสินใจทางศีลธรรม ส่วนกฎหมายแห่งกรรมเป็นเรื่องการตัดสินใจทางศีลธรรม กล่าวคือ จะเกี่ยวเนื่องกับการกระทำและผลของการกระทำที่นำมนุษย์ไปสู่ชีวิตที่เป็นสุขหรือทุกข์เท่านั้น ในความสัมพันธ์เชิงเหตุปัจจัย ผลที่ตามมาจากเหตุปัจจัยที่เพียงพอจะปรากฏในทันทีทันใด มีความต่อเนื่องทางเวลาคือทันทีที่มีเหตุปัจจัยพร้อมผลก็จะปรากฏตามนั้นในทันที แต่ผลอันสืบเนื่องจากการกระทำทางศีลธรรมอาจมีเงื่อนไขทำให้การปรากฏผลไม่ต่อเนื่อง คือไม่เกิดผลในทันทีทันใด เช่น ผลของการกระทำทางศีลธรรมอาจเกี่ยวพันติดตามผู้กระทำไปถึงชาติหน้า เป็นต้น (Reichenbach, Bruce R. ๑๙๙๐: ๒๔-๒๕) รายละเอียดเรื่องการให้ผลของกรรมจะกล่าวถึงข้างหน้า

ความแตกต่างระหว่างความสัมพันธ์เชิงเหตุผล ในหลักอภิปัจจยตา กับในหลักกรรมนิยาม จะเห็นได้ชัดเจนขึ้น เมื่อวิเคราะห์ “ผล” อันสืบเนื่องมาจากเหตุในความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นตามกฎหมายแห่งความเป็นเหตุผลและกฎแห่งกรรม ในความสัมพันธ์เชิงเหตุผลตามหลักอภิปัจจยตา คำว่า ปัจจย (ปัจจัย / ที่อาศัย) เป็นคำแสดงสิ่งที่เป็นเหตุ อันทำให้เกิดสิ่งใดสิ่งหนึ่งขึ้นมา คำว่า ผล น่าจะตรงกับคำว่า อรูปาทมม (ธรรมที่เกิดขึ้น) ซึ่งปรากฏในคำว่า ปฏิจสุมุปบาท แต่ในวิสุทธิมรรค ท่านกล่าวว่า “ธรรมที่เป็นปัจจัยทั้งหลายเรียกว่า ปฏิจสุมุปบาท ส่วนธรรมที่เกิดเพราะปัจจัยทั้งหลายนั้น ๆ เรียกว่า ปฏิจสุมุปบันนธรรม” (วิสุทธิมรรค ๓: ๑๐๗) ไวเคนบัคกล่าวว่า “ผล” ที่สืบเนื่องมาจากเหตุในความสัมพันธ์เชิงเหตุและผลในอภิปัจจยตา ตรงกับคำว่า ผล (ผะ-ละ) ในภาษาบาลีสันสกฤต หมายถึง ผลกระทบที่เกิดขึ้นในทันทีทันใดทั้งที่มองเห็นและมองไม่เห็น ผลกระทบดังกล่าวอาจมาจากการกระทำโดยตรงหรือเป็นผลสืบเนื่อง ส่วนผลในกฎหมายแห่งกรรมตรงกับคำว่า สังขาร (สัง-ขา-ระ) หมายถึง ความโน้มเอียงภายในต่าง ๆ ที่มองไม่เห็น หรือแนวโน้มที่จะทำให้เกิดการกระทำ การคิด การมีประสบการณ์ หรือการตีความประสบการณ์ในลักษณะที่จะทำให้เกิดความสุขหรือความทุกข์แก่บุคคล ความโน้มเอียงหรือแนวโน้มดังกล่าวนี้เป็นผลสืบเนื่องมาจากการกระทำของบุคคล เวลาเราพูดว่า “ก. ทำให้เกิดผลคือ ข.” หรือพูด

ว่า “การกระทำทุกชนิดมีผลกระทบต่อดังต่าง ๆ ” คำว่า ผล หรือผลกระทบ ในที่นี้ ได้แก่ ผล (ผล-ละ) ซึ่งจะแตกต่างจากเวลาที่เรารู้ถึงผลตามกฎแห่งกรรมว่า “ก. กระทำ ข. และเพราะการกระทำนั้น เขาได้รับผลบางอย่าง” คำว่า ผล ในที่นี้ หมายถึง “สังขาร” (อุปนิสัย/ความโน้มเอียง) กรรมทุกชนิดก่อให้เกิดแนวโน้มต่าง ๆ (สังขาร) ขึ้นภายในจิตใจของบุคคล ซึ่งตามกฎแห่งกรรม ผู้กระทำนั่นเองจะได้รับผลของการกระทำมิใช่บุคคลอื่น แต่ในหลักอภิปัจจยตา ผลที่เกิดขึ้นอาจกระทบทั้งต่อตนเองและต่อผู้อื่นด้วย เช่น ผลจากการฆ่าสัตว์คือการตายหรือสัตว์อื่นได้รับความเดือดร้อน การตัดไม้จำนวนมากคือการทำให้เกิดผลเสียต่อระบบนิเวศ เป็นต้น ผลกระทบดังกล่าวจึงเกิดแก่อื่น ๆ ที่สัมพันธ์กับการดำรงอยู่ของผู้กระทำและตัวผู้กระทำก็อาจได้รับผลกระทบนั้นด้วย การกระทำทุกชนิดมีผลกระทบทั้งสิ้น แต่การกระทำที่จะมีผลตามกฎแห่งกรรมต้องเป็นการกระทำทางศีลธรรม คือมาจากความปรารถนาหรือความตั้งใจของผู้กระทำเท่านั้น การกระทำที่ดำเนินไปโดยตระหนักถึงเป้าหมายบางอย่างเท่านั้นจึงจะมีผลก่อรูปเป็นความโน้มเอียงภายในบุคคล ความโน้มเอียงดังกล่าวก็จะปรุงแต่ง กำกับ ชี้นำให้เขากระทำการนั้น ๆ ซ้ำอีก ความตั้งใจ (Intention) ของผู้กระทำจะเป็นเครื่องกำหนดคุณสมบัติของการกระทำและลักษณะของผล (ความโน้มเอียง) ที่เกิดขึ้น ไม่ใช่ตัวการกระทำ (Action) ในแง่นี้ ก็อาจกล่าวได้ว่า กรรมมีผล (วิบาก) ในทันทีทันใด แต่ถึงกระนั้น การปรากฏขึ้นเป็นจริงในประสบการณ์ของผู้กระทำนั้นอาจอาศัยช่วงเวลาระยะหนึ่งก่อน (Reichenbach, Bruce R. ๑๙๙๐ : ๒๕-๒๗) อย่างไรก็ตาม ในคัมภีร์ทางพุทธศาสนา ท่านใช้คำว่า ผล กับคำว่า วิบาก ร่วมกันเพื่อแสดงถึง “ผลกระทบ” ที่เกิดจากการทำกรรม คำว่า วิบาก (วิปาก/สุกงอม) เปรียบเสมือนการเพาะเมล็ดพืชต้องใช้เวลาระยะหนึ่งในการสร้างเงื่อนไขแวดล้อมทางด้านดินฟ้าอากาศในพอเหมาะ (อุตุนิยาม) เมื่อได้เวลาเต็มที่แล้วเมล็ดพืชก็จะแตกหน่อก่อนผลขึ้นมาในที่สุด (พีชนิยาม) ผลของกรรมก็เหมือนกัน คือ จะค่อย ๆ บ่มเพาะสะสมไปเรื่อย ๆ จนสุกงอมแล้วก็จะก่อให้เกิดผลตอบสนองแก่ผู้กระทำในภายหลัง (Harvey, Peter, ๒๐๐๐: ๑๖-๑๗)

ขอให้อ่านตัวอย่างจากประโยคที่ว่า “บุคคลมีความตั้งใจแล้วจึงกระทำการกรรมทางกาย ทางวาจา และทางใจ เพราะการกระทำนั้นจึงได้รับผลตอบสนอง” ความเป็นเหตุและผลในประโยคนี้ออกเป็นสองช่วงคือ (๑) บุคคลมีความตั้งใจแล้ว จึงทำกรรมทางกายทางวาจาและทางใจ (๒) เมื่อกระทำดังนั้นแล้ว เขาจึงได้รับผลตอบสนอง ประโยค (๑) แสดงความสัมพันธ์เชิงเหตุและผลตามหลักอภิปัจจยตา คือ การมีความตั้งใจเป็นเหตุ การแสดงพฤติกรรมทางกาย ทางวาจา และทางใจ เป็นผล ส่วนประโยค (๒) แสดงความสัมพันธ์เชิงเหตุและผลตามหลักของกรรม คือเมื่อบุคคลมีความตั้งใจแสดงพฤติกรรมทางกายวาจาและใจออกไป จึงได้รับผลตอบสนองอันสืบเนื่องมาจากการกระทำนั้น ๆ คำว่า ผล ในประโยค (๒) นี้ มีความหมายเท่ากับคำว่า กัมมวิปาก คือ ผลของกรรม หมายถึง ผลที่เกิดขึ้นจากความตั้งใจและการกระทำที่แสดงออกทางกายวาจาใจ

อย่างไรก็ตาม ไม่ว่าจะจะเป็นความสัมพันธ์เชิงเหตุผลตามหลักอิทัปปัจจยตาหรือตามหลักกฎแห่งกรรม ล้วนแต่มีลักษณะสำคัญคือ ดำเนินไปอย่างเป็นภววิสัย (ตถตา) มีความสม่ำเสมอ (อวิตถตา) จำเป็นต้องเป็นเช่นนั้นไม่ผันแปรเป็นอย่างอื่น (อนันตญญตา) ทั้งธรรมชาติ และการกระทำมีกฎเกณฑ์ที่แน่นอน เฉพาะเรื่องการทำของมนุษย์ซึ่งจะสัมพันธ์กับตัวเอง คนอื่นและสิ่งอื่น ๆ นั้น กฎแห่งกรรมบ่งชี้ว่า การกระทำเป็นปัจจัยสำคัญซึ่งมีผลกระทบต่อความสุขและความทุกข์ของมนุษย์ อีกนัยหนึ่งความสุข ความทุกข์ที่มนุษย์ประสบในปัจจุบันนั้น ส่วนหนึ่งมีผลโดยตรงจากการกระทำทางศีลธรรมของเขานั้นเอง เพราะการกระทำนั้นออกมาจากความตั้งใจของเขา จึงเป็นเหตุสำคัญที่ทำให้เขาต้องรับผิดชอบต่อผลของการกระทำนั้น ๆ ความรับผิดชอบดังกล่าวนี้เกิดขึ้นอย่างแน่นอนเพราะความสัมพันธ์ระหว่างผลที่เขาจะได้รับกับการกระทำนั้น ๆ ถูกควบคุมโดยกฎแห่งกรรมที่แน่นอน มีความสม่ำเสมอ เป็นส่วนหนึ่งของกฎธรรมชาติที่ดำเนินไปตามกระแสแห่งเหตุปัจจัย นี่คือการยอมรับว่ามีความยุติธรรมทางศีลธรรมหรือความเป็นธรรมที่เป็นกฎสากล (Universal law)

อนึ่ง มีข้อที่พึงระวังคือพระพุทธศาสนามีทัศนะแตกต่างจากทัศนะแบบบุพเพกตวาท ทัศนะแบบอิสสรนิมานเหตุกวาท (เทวนิยม) และอเหตุกวาท ทัศนะแบบบุพเพกตวาทเชื่อว่า ความสุขหรือความทุกข์ของมนุษย์เกิดจากกรรมที่ทำไว้ในอดีตเท่านั้น เทวนิยมเชื่อว่า ความสุขทุกข์ของมนุษย์ พระผู้เป็นเจ้า (อิศวร) ทรงสร้างสรรคบันดาลให้เป็นไป ส่วนอเหตุกวาทเชื่อว่า สุขทุกข์ไม่มีเหตุปัจจัยใด ๆ ทั้งสิ้น พระพุทธเจ้าตรัสว่า ถ้าถือเอาลัทธิหรือแนวคิดเหล่านี้เป็นสาระสำคัญ จันตะในการกระทำ ความเพียรพยายาม และกิจที่ควรทำหรือไม่ควรทำก็ไม่ได้ (อง.ติก.๒๐/๕๐๑) แนวคิดแบบบุพเพกตวาทเชื่อว่า กรรมที่ทำไว้ในปางก่อน (อดีตกรรม) เท่านั้นเป็นเครื่องกำหนดสุขทุกข์ของมนุษย์ในปัจจุบัน แต่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ว่า

ภิกษุทั้งหลาย ใครพึงกล่าวว่า คนทำกรรมอย่างใด ๆ ย่อมเสวยกรรมนั้นอย่างนั้น ดังนี้ เมื่อเป็นอย่างนั้น การอยู่ประพบัติพรหมจรรย์ก็มิได้ ช่องทางที่จะทำที่สุดแห่งทุกข์โดยชอบก็ไม่ปรากฏ ส่วนใครกล่าวว่าคนทำกรรมอันจะพึงให้ผลอย่างใด ๆ ย่อมเสวยผลของกรรมนั้นอย่างนั้น ๆ ดังนี้ เมื่อเป็นอย่างนี้ การอยู่ประพบัติพรหมจรรย์ย่อมมิได้ ช่องทางที่จะทำที่สุดแห่งทุกข์โดยชอบก็ย่อมปรากฏ (อง.ติก.๒๐/๕๔๐)

พระพุทธพจน์นี้ชี้ว่า พระพุทธศาสนาไม่เห็นด้วยกับทัศนะที่เชื่อว่า กรรมในปัจจุบันไม่มีผลต่อชีวิตมนุษย์ ชีวิตขึ้นอยู่กับกรรมในอดีต เขาทำกรรมในอดีตไว้เท่าใดก็จะเสวยผลของกรรมเท่านั้น แม้การกระทำในอดีตจะมีผลต่อการดำเนินชีวิตของมนุษย์ในปัจจุบันและในอนาคต ก็ไม่ได้หมายความว่ามนุษย์ไม่สามารถสร้างสรรคชีวิตปัจจุบันของตนเองขึ้นมาด้วยความพยายาม สำหรับพระพุทธศาสนาการดำรงอยู่ของปัจเจกบุคคลมีความหมาย เมื่อเขารู้สำนึกตนว่าเขาสามารถทำความเพียรพยายามใน

สิ่งต่าง ๆ สำเร็จได้ด้วยตนเอง การปฏิเสณูปเพกตวาท (รวมทั้งแนวคิดสองประการที่เหลือ) ยังบ่งชี้ว่า ในทัศนะของพุทธศาสนา มนุษย์มีอิสระที่จะเลือกแนวทางดำเนินชีวิตของตน เขาสามารถกำหนดอนาคตของตนและดำเนินไปสู่เป้าหมายนั้นได้โดยอาศัยการกระทำ ทัศนะเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนา จึงวางอยู่บนหลักการที่เชื่อว่า การกระทำ หรือความเพียรพยายามของมนุษย์มีผลจริงต่อความทุกข์ ความสุขของเขา มนุษย์สามารถจะเลือกได้เองว่า กิจใดควรทำ กิจใดไม่ควรทำ นี่คือการมองเห็นความสัมพันธ์ระหว่างการกระทำดีกับความทุกข์ความทุกข์ที่มนุษย์ประสบในชีวิตประจำวัน กฎแห่งกรรมหรือกรรมนิยามเป็นกฎที่ควบคุมให้ความสัมพันธ์ดังกล่าวดำเนินไปอย่างสม่ำเสมอ กฎแห่งกรรมชี้บ่งถึงแนวคิดของพระพุทธศาสนาที่ว่า ความสุขความทุกข์ของมนุษย์เกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กับจริยธรรมของเขา ไม่เกี่ยวข้องกันอำนาจเหนือธรรมชาติใด ๆ แต่ดำเนินไปโดยวิถีแห่งธรรมชาติ อย่างไรก็ตามเมื่อพิจารณากฎแห่งกรรมร่วมกับกฎธรรมชาติอื่น ๆ พระพุทธศาสนายอมรับว่า ผลกระทบต่อชีวิตของมนุษย์นั้นไม่ใช่มาจากการกระทำทางศีลธรรมทั้งหมด แต่เกี่ยวเนื่องกับความสัมพันธ์ในเชิงเหตุปัจจัยอื่น ๆ ที่มีทั้งเรื่องทางศีลธรรมด้วย

๕. ประเภทของกรรม

พระพุทธศาสนาจำแนกประเภทของกรรมไว้หลายแบบ บางแบบก็เห็นได้ทั่วไป และคุ้นเคยกันอย่างดีในผู้ศึกษาพระพุทธศาสนา ดังนี้

ก. การจำแนกตามช่องทางที่แสดงออก ได้แก่ (๑) การกระทำทางกาย เรียกว่า กายกรรม (๒) การกระทำทางวาจา เรียกว่า วาจากรรม (๓) การกระทำทางใจ เรียกว่า มโนกรรม กรรมทั้ง ๓ ประการนี้พระพุทธศาสนาถือว่า การกระทำทางใจ (มโนกรรม) มีความสำคัญที่สุด เพราะการแสดงออกทางวาจาและทางพฤติกรรมล้วนเป็นผลจากความคิดที่ไตร่ตรองมาก่อน

ข. การจำแนกตามเจตนาเบื้องหลังการกระทำ มี ๒ ประการ ได้แก่ (๑) กุศลกรรม (กรรมดี) การกระทำที่ทำด้วยเจตนาอันดี ไม่มีโลภะ (ความอยากได้) ไม่มีโทสะ (ความโกรธ) และไม่มีโมหะ (ความหลงหรือความไม่รู้) ในเชิงบวกหมายถึง การกระทำที่มาจากจิตใจที่เสียสละ มีเมตตา และปัญญา (๒) อกุศลกรรม (กรรมชั่ว) การกระทำที่ประกอบด้วยเจตนาอันชั่วคือมีโลภะ โทสะ และโมหะ

ค. การจำแนกตามคุณภาพของกรรมและผลที่เกิดขึ้น มี ๔ ประการ ได้แก่ (๑) กรรมขาว มีวิบากขาว (๒) กรรมดำ มีวิบากดำ (๓) กรรมขาวและดำ มีวิบากขาวและดำ (๔) กรรมไม่ขาวไม่ดำ มีวิบากไม่ขาวไม่ดำ

การจัดประเภทอีกแบบหนึ่ง ได้แก่ การจัดประเภทของท่านพุทธทาสภิกขุ โดยท่านแบ่งกรรมไว้ ๒ ระดับ คือ กรรมในระดับศีลธรรม กับกรรมในระดับสังขธรรม กรรมในระดับศีลธรรม ได้แก่ กรรมในระดับชาวบ้าน ถือเอาโลกนี้เป็นประมาณ เอาความรู้สึกของคน ความต้องการของสังคมในโลกนี้เป็น

ประมาณ เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับตัวตน ส่วนกรรมในระดับศีลธรรมไม่เนื่องด้วยตัวตน เป็นไปตามธรรมชาติที่ไม่มีอะไรที่ควรถือว่าเป็นตัวตน เป็นกรรมชนิดที่อยู่เหนือโลก (พุทธทาสภิกขุ ๒๕๔๒ก : ๓-๕) อาศัยกรอบการจำแนกของท่านพุทธทาสภิกขุเป็นเกณฑ์ คำว่า กรรมดี กรรมชั่ว กรรมดำ กรรมขาว ล้วนเป็นกรรมในระดับศีลธรรม มิใช่กรรมในระดับศีลธรรม ส่วนกรรมไม่ขาวไม่ดำ จัดเป็นกรรมระดับศีลธรรม เพราะนำไปสู่การสิ้นกรรม (ดับทุกข์) สำหรับท่านพุทธทาสภิกขุ การกล่าวถึงกรรมดี-กรรมชั่วก็ดี การให้ผลของกรรมดี-กรรมชั่วก็ดี มีความหมายก็แต่ในระดับศีลธรรมที่เกี่ยวข้องกับตัวตนของมนุษย์เท่านั้น การถกเถียงเกี่ยวกับกรรมดีกรรมชั่วนั้นเป็นเรื่องสมมติบัญญัติ เป็นเรื่องของมนุษย์เท่านั้น การถือว่าความดีความชั่วเป็นเรื่องของมนุษย์นั้น อาจมีนัยว่าศีลธรรมหรือความดีความชั่วเป็นบัญญัติของมนุษย์ หรือเป็นเพียงค่านิยมของมนุษย์ที่บัญญัติเอาสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นความดีหรือความชั่ว การถือว่าศีลธรรมเป็นสมมติบัญญัติหรือเป็นเรื่องของมนุษย์ตามนัยของท่านพุทธทาสภิกขุเช่นนี้ เท่ากับปฏิเสธว่าไม่มีกฎแห่งกรรมหรือหลักแห่งความเป็นธรรมในระดับสากลหรือไม่

เราจะเข้าใจความแตกต่างระหว่างศีลธรรมที่มีฐานมาจากกฎแห่งกรรม และระบบศีลธรรมที่มนุษย์บัญญัติขึ้นได้ชัดเจนหากพิจารณาจากข้อเสนอแนะใน“พุทธธรรม” ของพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต) ในหนังสือดังกล่าว ท่านได้เสนอแนะให้ตระหนักถึงความแตกต่างระหว่างกฎธรรมชาติที่เกี่ยวข้องกับการกระทำของมนุษย์ ได้แก่ กฎแห่งกรรม (กรรมนิยาม) และกฎที่มนุษย์บัญญัติขึ้นด้วยความเห็นชอบร่วมกันของคนในสังคม นับถือปฏิบัติสืบทอดกันมา เช่น ขนบธรรมเนียมประเพณี กฎระเบียบต่าง ๆ และกฎหมาย เป็นต้น ในหนังสือ “พุทธธรรม” ท่านเรียกกฎนี้ว่า “สังคมนิยมน์” กรรมนิยามเกี่ยวข้องกับมนุษย์โดยตรง เป็นวิสัยของธรรมชาติที่จะดำเนินไปตามเหตุปัจจัย หรือเหตุและผลที่ควรจะเป็น ในแง่นี้มนุษย์กระทำความผิด ไม่ว่าจะตระหนักว่าเป็นกรรมดีกรรมชั่วหรือไม่ก็ตาม กฎแห่งกรรมนิยามก็จะดำเนินไปตามปกติ คือให้บังเกิดผลตามสมควรแก่เหตุปัจจัยเบื้องหลังการกระทำนั้น ๆ ส่วนสังคมนิยมน์เป็นวิสัยของมนุษย์ที่จะสร้างสรรค์ บัญญัติ ปรับปรุง เปลี่ยนแปลงกฎระเบียบต่าง ๆ ที่มนุษย์สร้างขึ้นและยอมรับปฏิบัติร่วมกัน การให้รางวัลหรือการลงโทษการกระทำที่ดำเนินตามหรือละเมิดกฎเกณฑ์ทางสังคม เป็นเรื่องของสังคม ชุมชน แต่ก็มีจุดเชื่อมต่อกับกฎแห่งกรรมในแง่ที่ว่า การกระทำตามกฎหรือละเมิดกฎสังคมนิยมน์ มนุษย์มีเจตนา มีการรับรู้เป็นตัวนำทาง กฎแห่งกรรมจะมีผลในแง่ที่การกระทำนั้นบังเกิดด้วยเจตนาและมีสถานะเป็นกรรมตามค่านิยมของพระพุทธศาสนา (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต) ๒๕๓๘ก: ๑๗๑-๑๗๖)

๖. ศักธรรมกับจริยธรรม

พระพุทธศาสนาถือว่า ความจริงมี ๒ ระดับคือ (๑) ปรมัตถสัจจะ ความจริงสูงสุด และ (๒) สมมติสัจจะ ความจริงในระดับสมมติ เมื่อพระพุทธเจ้าแสดงธรรมจะทรงแสดงด้วยภาษา ๒ แบบ แบบ

แรกคือ ภาษาปรมัตถ์ (ปรมัตถโวหาร) ได้แก่ ภาษาที่ชี้ไปยังความจริงในระดับปรมัตถ์ แบบที่สองคือ ภาษาสมมติ (สมมติโวหาร) ได้แก่ ภาษาที่ระบุถึงสิ่งต่าง ๆ ที่สมมติเรียกกันในสังคม เมื่อพระพุทธเจ้าตรัสว่า “มนุษย์” ในภาษาระดับปรมัตถ์ ก็จะหมายถึง ชันธ ๕ แต่มนุษย์ในภาษาสมมติก็น่าจะมีความหมายเหมือนที่สังคมทั่วไปเข้าใจกัน คือ นาย ก. หรือ นาย ข. เป็นต้น แม้พระพุทธศาสนาจะมองว่า มนุษย์คือ ชันธ ๕ ซึ่งมีทุกข้ออันสมควรปลดเปลื้อง แต่ในแง่หนึ่งพระพุทธศาสนาก็น่าจะยอมรับว่ามีมนุษย์ในอีกมิติหนึ่งคือ คนที่มีตัวตนอยู่ในสังคม กาลเวลา วัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ มนุษย์ในความหมายนี้มีเลือดเนื้อ มีความคิด รสนิยมและความมุ่งหวัง ความเป็นสิ่งเฉพาะตัว ความสัมพันธ์กับผู้อื่น สมภาร พรหมทา เสนอคำอธิบายว่า การมองมนุษย์ในเชิงปรมัตถ์ของพระพุทธศาสนาขึ้นอยู่กับกรอบอันหนึ่งคือ การวิเคราะห์และการลดทอน (analysis and reduction) ส่วนการมองมนุษย์ในเชิงสมมติเป็นการมองมนุษย์โดยอิงกรอบอีกอันหนึ่งคือมองปรากฏการณ์ในระดับองค์รวม (holistic view) (สมภาร พรหมทา ๒๕๔๒:๓๕๖-๓๕๗) ดังนั้น แม้พระพุทธศาสนาจะถือว่ามีความจริงในระดับปรมัตถ์สัจจะ แต่ก็ไม่ได้ปฏิเสธความจริงในระดับสมมติสัจจะ ทั้งไม่ได้ปฏิเสธว่า ภาษาปรมัตถ์เท่านั้นแสดงความจริง ภาษาสมมติไม่เป็นจริง การไม่ปฏิเสธความหมายของภาษาระดับสมมตินี้ทำให้สรุปได้ว่า ในทัศนะของพระพุทธศาสนา เราสามารถจะพูดถึงความดี-ความชั่วได้อย่างมีความหมาย แม้ว่าการใช้ภาษาในระบบจริยธรรมของพระพุทธศาสนา เช่น ความดี ความชั่ว กรรมดี กรรมชั่ว เป็นต้น เป็นภาษาระดับสมมติ อิงความจริงในระดับสมมติ แต่พระพุทธศาสนาไม่ได้วางระบบจริยธรรมไว้บนฐานแห่งสมมติสัจจะเท่านั้น แต่ระบบจริยธรรมนั้นจะต้องอิงอาศัยสัจธรรมเป็นฐานสำคัญ ทั้งนี้เห็นได้จากฐานหรือเกณฑ์ที่พระพุทธศาสนาใช้ในการจำแนกประเภทของกรรมดีกรรมชั่ว

พระพุทธศาสนาถือว่า มนุษย์แสดงพฤติกรรมได้ ๓ ทางคือ ทางกาย ทางวาจา และทางใจ (กายกรรม วาจกรรมและมโนกรรม) หลักกรรมในพระพุทธศาสนาให้ความสำคัญต่อเจตนา (ความตั้งใจ/ความจงใจ) ของผู้กระทำ มีความหมายเท่ากับคำว่า สังขาร (การนึกคิด การตั้งเจตจำนง ความคิดปรุงแต่ง) มีแนวโน้มตามลักษณะของเจตสิก (ธรรมที่เกิดร่วมกับจิต) คือเป็นกุศล อกุศลหรือเป็นกลาง ๆ บางท่านตีความเจตนาเท่ากับการเลือกที่จะกระทำอย่างอิสระหรือเจตจำนงเสรี “เจตนาคือการกระทำของบุคคลที่รู้จักรับผิดชอบชั่วดี ตัดสินใจกระทำด้วยความตั้งใจที่ไตร่ตรองแล้ว” (นคปரிய ๒๕๔๘: ๗๖) เจตนาจึงเป็นตัวกำหนดลักษณะหรือค่าทางศีลธรรมของการแสดงพฤติกรรมทางกาย วาจา และใจ เจตนาที่ก่อให้เกิดกรรมนั้นมี ๒ ฝ่ายคือ (๑) อกุศลเจตนา ได้แก่ เจตนาที่ประกอบด้วยอกุศลมูล คือ ความโลภ ความโกรธ และความหลง (๒) กุศลเจตนา ได้แก่ เจตนาที่ประกอบด้วยกุศลมูล คือ ไม่โลภ ไม่โกรธ และไม่หลง พระพุทธศาสนาถือว่า อกุศลมูลเมื่อเกิดขึ้นแล้ว ย่อมจะนำไปสู่การกระทำที่ก่อความเดือดร้อนทั้งแก่ตนเองและคนอื่นเสมอ แต่ก็อาจเป็นปัจจัยโดยอ้อมแก่กุศลกรรมและนำไปสู่วิบากที่เป็นสุขได้ ในทางตรงกันข้าม กุศลมูลเมื่อเกิดขึ้นแล้วย่อมก่อความสุขทั้งแก่ตนเองและคนอื่น การ

กระทำได้อีกตามที่เกิดขึ้นจากเจตนาอันเป็นอกุศล ถือว่าเป็นกรรมชั่ว (อกุศลกรรม) การกระทำที่มาจากเจตนาอันเป็นกุศล ถือว่าเป็นกรรมดี (กุศลกรรม) ค่าทางศีลธรรมของการกระทำจึงกำหนดโดยกุศลมูลและอกุศลมูล ที่เกิดร่วมกับเจตนาของผู้ทำกรรม การกระทำที่ประกอบด้วยเจตนาจึงมีค่าทางศีลธรรมในตัวเอง ไม่จำเป็นต้องรอผลกระทบที่เกิดขึ้นหลังจากที่ได้ทำไปแล้วมาเป็นองค์ประกอบในการพิจารณา

คำว่า ดี (กุศล/กल्याณ) หรือ ชั่ว (อกุศล/ปาป) ซึ่งเป็นคำแสดงคุณลักษณะของการกระทำนั้น ถูกกำหนดขึ้นโดยอาศัยบรรทัดฐานอะไร เน้นอนว่า ตัวเจตนาเป็นเครื่องกำหนดค่าทางศีลธรรมของกรรม แต่พึงเข้าใจว่า คำว่า “ดี” หรือ “ชั่ว” ค่าทางศีลธรรมที่กำหนดให้เป็นคุณสมบัติของเจตนา นั้น ๆ อิงอาศัยสังขธรรมคือ “กฎธรรมชาติ” หรือ “สภาวะธรรมตามธรรมชาติ” เป็นพื้นฐาน “จริยธรรม” ในพระพุทธศาสนา หมายถึง “การถือเอาประโยชน์จากความรู้ความเข้าใจในสภาพและความเป็นไปของสิ่งทั้งหลาย หรือการรู้กฎธรรมชาติแล้วนำมาใช้ในทางที่เป็นประโยชน์” อีกนัยหนึ่ง สังขธรรมคือธรรมชาติและกฎธรรมดา จริยธรรมคือความรู้ในการประยุกต์สังขธรรม หลักการทั้งหมดนี้ไม่เกี่ยวข้องกับตัวการนอกเหนือธรรมชาติ” (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ๒๕๓๘ : ๑๐) จริยธรรมไม่แยกจากสังขธรรม เนื่องจากอยู่ในสังขธรรม อาศัยสังขธรรมเป็นพื้นฐาน พระพุทธศาสนาถือว่าจริยธรรมก็เป็นสังขธรรมส่วนหนึ่ง เพราะการปฏิบัติที่กลายเป็นความจริงตามธรรมชาติได้ กล่าวคือ เมื่อมนุษย์นำตัวเข้าไปเป็นปัจจัยหรือตัวแปรอย่างหนึ่งในกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยในธรรมชาติ และผลักดันให้เหตุปัจจัยทั้งหลายเป็นไปตามกฎธรรมชาติก็เกิดผลตามที่ต้องการ เพราะทำด้วยความรู้ว่เมื่อทำอย่างนั้นแล้วก็เป็นเหตุให้เกิดผลอย่างนั้น กระบวนการปฏิบัตินั้นได้กลายเป็นกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยที่เป็นความจริงตามธรรมชาติ ฉะนั้น จริยธรรมจึงกลายเป็นส่วนหนึ่งของสังขธรรม (พระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตฺโต) ๒๕๓๒ : ๒๙๐) กล่าวได้ว่า แม้จริยธรรมจะเป็นเรื่องของมนุษย์ แต่การกำหนดเนื้อหาของจริยธรรมหรือระบบศีลธรรมนั้น จำเป็นต้องอิงอาศัยความเป็นไปของธรรมชาติ โดยเฉพาะธรรมชาติที่เกี่ยวข้องกับชีวิตของมนุษย์ การกำหนดความหมายทางจริยธรรมหรือสร้างระบบจริยธรรมจำเป็นต้องอาศัยความรู้ (ปัญญา) ที่เข้าใจธรรมชาติ เมื่อเข้าใจกระบวนการธรรมชาติว่าเป็นความสัมพันธ์ตามเหตุปัจจัยอย่างนี้แล้ว จึงพัฒนาวิธีการในทางปฏิบัติขึ้นมา แต่การจะพัฒนาวิธีการต่าง ๆ แม้จนกระทั่งการสร้างกฎทางสังคมให้มีผลจริงในเชิงปฏิบัติ นั้นจะต้องมาจากความรู้ความเข้าใจในกฎธรรมชาติ คือความเป็นเหตุปัจจัยของสิ่งทั้งหลายแล้วจึงจัดวางระบบของสังคมขึ้น (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ๒๕๔๑ : ๓๔)

เพื่อจะเข้าใจได้ว่า กฎธรรมชาติ (อิทัปปัจจยตา / ปฏิจสุมุปบาท) มีบทบาทสำคัญในการกำหนดความหมายทางศีลธรรม (ความดี-ความชั่ว) ของมนุษย์อย่างไร ขอให้พิจารณากระบวนการธรรมที่เกี่ยวกับความเป็นไปของมนุษย์ กระบวนการธรรมที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์ดังปรากฏในปฏิจสุมุปบาทนั้นมีแบบแผนเฉพาะอยู่ ๒ ประการคือ กระบวนการที่นำมนุษย์ไปสู่ทุกข์ และกระบวนการที่นำไปสู่การดับทุกข์ ความสัมพันธ์ในเชิงเหตุผลอันเป็นแบบแผนเฉพาะนี้ไม่แปรผันหรือถูกแทรกแซงให้เป็นอย่างอื่นได้

นี่คือกฎธรรมชาติ ชีวิตมนุษย์ดำเนินไปใน ๒ แนวทาง คือทางที่เป็นทุกข์และทางที่ดำเนินไปสู่การดับทุกข์ และเมื่อพิจารณาว่าการกระทำของมนุษย์ กระบวนการที่นำไปสู่ทุกข์จะเป็นตัวกำหนดความหมายของการกระทำที่ “ชั่ว” ซึ่งก็ได้แก่ กิเลสทั้งหลาย มี อวิชชา (โมหะ) ตัณหา (ความอยาก) และอุปาทาน (การยึดมั่นถือมั่น) เป็นหลัก อวิชชานั้นเป็นอกุศลมูลขั้นพื้นฐานที่สุดที่นำไปสู่การเกิดอกุศลมูลชนิดอื่น ๆ อันได้แก่ ความโลภ ความโกรธ ในทางตรงกันข้าม การกำจัดอวิชชาเสียได้ย่อมจะนำไปสู่ที่สุดของทุกข์ หรือการดับทุกข์ กระบวนการฝ่ายนิโรธวาร (ฝ่ายดับ) นี้ จึงเป็นสภาวะธรรมที่รองรับความหมายของการกระทำที่เรียกว่า “ดี” ความหมายของคำว่า “ดี” หรือ “ชั่ว” แม้จะเป็นสมมติสัจจะ แต่ก็อาศัย “ปรมาตมสัจจะ” เป็นพื้นฐานรองรับด้วยประการฉะนี้

นอกจากนี้ ในการกำหนดค่าทางศีลธรรมของการกระทำ ยังต้องพิจารณาถึงธรรมชาติและเป้าหมายสำคัญของชีวิตด้วย พระพุทธศาสนาถือว่า ชีวิตเป็นกระแสแห่งทุกข์ เมื่อมนุษย์ประสบทุกข์ในชีวิต วิวาทณ์หาจะผลักดันให้เขาตื่นรนหาหนทางให้พ้นจากสภาพดังกล่าว ถ้าหากเขามีสัมมาทิฐิ เข้าใจสัจธรรมของชีวิต ก็จะมุ่งไปสู่วิถีทางที่ดับทุกข์ได้อย่างสิ้นเชิง โดยปรับสภาพชีวิตให้สอดคล้องกับสัจธรรม พระพุทธศาสนาเชื่อว่า ผู้ที่เข้าใจสภาพอันเป็นทุกข์และรู้สาเหตุสำคัญของทุกข์แล้ว เขาจะต้องหาทางบรรลुความสุขโดยกำจัดเหตุแห่งทุกข์นั้นเสีย พระพุทธศาสนาจึงจัดวางระบบจริยธรรมของมนุษย์ที่สามารถสนองตอบต่อเป้าหมายของชีวิตดังกล่าวนี้ คือช่วยให้มนุษย์บรรลุความสุขขั้นสูงสุด (นิพพาน) กล่าวได้ว่า ค่าทางศีลธรรม “ดี” หรือ “ชั่ว” ในระบบจริยธรรมของพุทธศาสนามีสมมติฐานเรื่อง กฎแห่งเหตุและผล (อิทัปปัจจยตา / ปฏิจจสมุปบาท) และทัศนะพื้นฐานเกี่ยวกับชีวิตรองรับอยู่ ภายในระบบดังกล่าวนี้ การกระทำนั้น “ดี” เพราะกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยของการกระทำนั้นดำเนินไปในทางที่เอื้อต่อการดับทุกข์ และในทางตรงกันข้าม การกระทำนั้น “ชั่ว” เพราะกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยของการกระทำนั้นหมุนไปสู่ทุกข์

ดังนั้น แม้ว่าจากมุมมองของท่านพุทธทาสภิกขุ กรรมดี-กรรมชั่วจะเป็นเรื่องระดับศีลธรรม เป็นสมมติสัจจะ แต่ก็เกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์ของชีวิตมนุษย์ในระดับองค์รวม เป็นโลกียวัตรที่ชี้ถึงประสบการณ์ทั่วไปของมนุษย์ พระพุทธศาสนาไม่ได้คัดค้านการกล่าวถึงความดี-ความชั่ว ความสุข-ความทุกข์ในระดับศีลธรรมหรือสมมติสัจจะนี้ แต่พยายามให้คำอธิบายว่า ความทุกข์ความสุขของมนุษย์มีความสัมพันธ์ในเชิงเหตุปัจจัยโดยตรงกับ “ความคิด” และ “การกระทำ” ของเขา กฎแห่งกรรมเป็นคำอธิบายระดับอภิปรายเกี่ยวกับประสบการณ์มนุษย์ที่ยังหาคำตอบไม่ได้ เช่น ความแตกต่างกันระหว่างชาติตระกูล ทรัพย์สมบัติ เกียรติยศ ชื่อเสียง ความสุข ความลำบากของชีวิต ซึ่งปรากฏอยู่อย่างหลากหลายในสังคม พระพุทธศาสนาเชื่อว่า สิ่งที่มีมนุษย์ประสบต้องมีสาเหตุจากปัจจัยอย่างใดอย่างหนึ่ง กรรม (การกระทำทางศีลธรรม) จัดเป็นหนึ่งในปัจจัยที่สัมพันธ์โดยตรงกับชีวิตและประสบการณ์ของมนุษย์

๗. เกณวินิจัยกรรมติ-กรรมชั่ว

นอกจากเจตนาจะเป็นองค์ประกอบที่สำคัญ และจำเป็นสำหรับวินิจัยความดีความชั่วของการกระทำ เมื่อวิเคราะห์ให้ละเอียดลงไปอีกก็จะพบว่า พระพุทธศาสนาได้ถือเอา “ผล” ที่เป็นไปได้ของการกระทำเป็นองค์ประกอบสำคัญในการพิจารณาค่าทางศีลธรรมของการกระทำด้วย เพราะผลสืบเนื่องมาจากเหตุ เป็นกระบวนการที่ไม่อาจแยกจากเหตุ ผลกับเหตุจึงเป็นกระบวนการอันเดียวกัน มีความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องตามทิศทางของตน ผลที่จะเกิดขึ้นจากการกระทำจึงเป็นองค์ประกอบสำหรับกำหนดความหมายของการกระทำนั้น ๆ ด้วย ในกุกกุโรวาทสูตรสูตร พระพุทธเจ้าทรงจำแนกกรรมออกเป็น ๔ ประเภท คือ (๑) กรรมดำ ได้แก่ การกระทำทางกาย ทางวาจา และทางใจอันมีการเบียดเบียน (มีทุกข์) (๒) กรรมขาว ได้แก่ การกระทำทางกาย ทางวาจา และทางใจอันไม่มีการเบียดเบียน (ไม่มีทุกข์) (๓) กรรมดำกรรมขาว ได้แก่ การกระทำทางกาย วาจา และทางใจอันมีทั้งการเบียดเบียนและการไม่เบียดเบียน (ทั้งมีทุกข์และไม่มีทุกข์) (๔) กรรมไม่ดำไม่ขาว ได้แก่ การกระทำทางกาย วาจาและทางใจ ที่มีผลนำไปสู่ความหลุดพ้นจากทุกข์ (ม.ม.๑๓/๘๘) “ค่า” ของการกระทำในพระสูตรนี้กำหนดตามลักษณะของผลที่การกระทำนั้นจะก่อขึ้น เป็นผลที่บ่งชี้โดยลักษณะพื้นฐานของเจตนา ไม่ใช่ผลที่เกิดขึ้นจริงในกรณีเฉพาะ แต่เมื่อจะวินิจัยว่า การกระทำชนิดใดดีหรือชั่ว ผลที่เกิดขึ้นที่เกิดขึ้นในกรณีเฉพาะของแต่ละการกระทำ จะถูกนำมาวินิจัยร่วมกับเจตนาของผู้กระทำ พระธรรมปิฎกกล่าวถึงองค์ประกอบต่าง ๆ ที่พระพุทธศาสนาจะนำมาพิจารณาการกระทำในแต่ละกรณี ดังนี้

๑. ให้พิจารณามูลเหตุว่าเป็นเจตนาที่เกิดจากกุศลมูลคือ อโลภะ อโทสะ อโมหะ หรือจากอกุศลมูลคือ โลภะ โทสะ โมหะ

๒. ให้พิจารณาว่า การกระทำนั้นเป็นสภาพที่เกื้อกูลแก่ชีวิตจิตใจหรือไม่ ส่งเสริมหรือบั่นทอนคุณภาพสมรรถภาพของจิต ช่วยให้อกุศลธรรมเจริญขึ้น อกุศลธรรมลดน้อยลง ตลอดจนผลที่มีต่อบุคลิภาพ

๓. ใช้มโนธรรมของตนพิจารณาว่า การที่กระทำนั้น ตนเองติเตียนตนเองได้หรือไม่ เสียความเคารพต่อตนเองหรือไม่

๔. พิจารณาว่าเป็นสิ่งที่วิญญูชนหรือนักปราชญ์หรือบัณฑิตชนยอมรับหรือไม่ ชื่นชมสรรเสริญหรือตำหนิติเตียน

๕. พิจารณาลักษณะและผลของการกระทำว่า การกระทำนั้น (ก) เบียดเบียนตนเองเบียดเบียนผู้อื่น ทำตนเองหรือผู้อื่นให้เดือดร้อนหรือไม่ (ข) เป็นไปเพื่อประโยชน์สุขหรือเป็นไปเพื่อโทษทุกข์ทั้งแก่ตนและคนอื่น (พระธรรมปิฎก, ๒๕๓๘: ๑๗๙)

ในที่นี้ เกณฑ์พิจารณาหลักและเป็นเกณฑ์สำคัญที่ขาดไม่ได้ ได้แก่ ข้อที่ (๑) ซึ่งเกี่ยวเนื่องกับเจตนา และ (๒) ที่เกี่ยวเนื่องกับการพัฒนาจิตใจ ส่วนเกณฑ์พิจารณาร่วม ได้แก่ ข้อ (๓) ถึง (๕) เป็นผลกระทบหรือผลตอบแทนต่อเนื่องจากการกระทำ ทั้งที่มาและผลของกรรมล้วนเป็นองค์ประกอบสำคัญในการพิจารณาค่าทางศีลธรรมของกรรม จุดเริ่มต้นของการกระทำคือเจตนา และเป้าหมาย คือ ผลที่เกิดขึ้นทั้งต่อตนเองและสังคม ทั้งนี้เพราะพุทธศาสนาเล็งเห็นความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันระหว่างเหตุและผล

เนื่องจากจิตใจมีบทบาทสำคัญที่สุดต่อการแสดงพฤติกรรมของมนุษย์ พระพุทธศาสนาจึงถือว่า เจตนาสำคัญที่สุดในการกำหนดค่าทางศีลธรรมของการกระทำ ลักษณะดังกล่าวนี้ปรากฏอยู่ทั่วไปในบทบัญญัติทางพระวินัยของพระสงฆ์ด้วย ในพระวินัย การกระทำที่เกิดขึ้นก่อนจะมีบทบัญญัติเกี่ยวกับเรื่องนั้น ผู้กระทำจะไม่มีผิด แต่หลังมีบทบัญญัติแล้ว พระพุทธเจ้าก็จะให้ปรับอาบัติ (ลงโทษ) ตามบทบัญญัติในการกระทำที่มีความจงใจ หรืออาจไม่มีความตั้งใจในตอนแรก แต่มีความยินดีหลังจากที่ได้ทำการละเมิดนั้น นอกจากนี้ ในบทบัญญัติแต่ละสิกขาบท มีข้อยกเว้นแก่ผู้ละเมิดในบางกรณีด้วย ตัวอย่างเช่น ปาราชิกสิกขาบทที่ ๑ ห้ามภิกษุเสพเมถุน จะมีข้อยกเว้นสำหรับภิกษุที่ไม่รู้ตัว เป็นบ้า ควบคุมตัวเองไม่ได้เพราะฤทธิ์ยาบางชนิด หรือผีเข้า ป่วยหนักจนเพ้อ (มีเวทนาถล้า) และผู้เป็นต้นบัญญัติ (อาทิกัมมิกะ) สิกขาบทที่ ๒ ห้ามลักทรัพย์ตั้งแต่ ๕ มาสกขึ้นไป มีข้อยกเว้น ๘ กรณีด้วยกัน ส่วนใหญ่เกี่ยวเนื่องกับเจตนาคือไม่ได้มีเจตนาลักขโมย หรือเข้าใจว่าเป็นสิ่งที่เขาทิ้งแล้ว อีกสองกรณีเกี่ยวเนื่องกับสถานะของสิ่งของที่ถือเอา กล่าวคือ เจ้าของล่วงลับไปแล้วห่วงหาพันแต่ไม่มีผู้รับมรดกของที่สัตรีห่วงหาพัน ภิกษุถือเอาด้วยหวังจะเป็นอาหาร สุดท้ายคือ ภิกษุที่เป็นอาทิกัมมิกะ ปาราชิกสิกขาบทที่ ๓ ห้ามไม่ให้ฆ่าคนหรือใช้ให้ผู้อื่นฆ่า มีกรณียกเว้นสำหรับภิกษุที่ไม่รู้ ไม่ประสงค์จะให้ตาย ภิกษุเป็นบ้า มีจิตฟุ้งซ่านเป็นบ้าไปชั่วขณะ ไม่รู้สีกตัว ส่วนสิกขาบทที่ ๔ ห้ามอวดอุตริมนุสสรธรรมที่ไม่มีในตน มีข้อยกเว้นสำหรับภิกษุที่เข้าใจผิดว่าตนเองบรรลุธรรมแล้ว ไม่ได้มีความประสงค์จะโอ้อวดเพื่อหวังลาภ เป็นบ้า เป็นบ้าไปชั่วขณะ ไม่รู้สีกตัว และภิกษุผู้เป็นต้นบัญญัติ ลักษณะทั่วไปของข้อยกเว้นแสดงให้เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงให้ความสำคัญต่อการตระหนักรู้ และเจตนาอันอิสระของปัจเจกบุคคลสูงมาก (ดูใน พระวินัยปิฎก เล่ม ๑ ปาราชิกกัณฑ์)

ในพระไตรปิฎกมีเรื่องเล่าว่าหลังจากพระพุทธเจ้าทรงบัญญัติว่า "ภิกษุที่ขโมยทรัพย์หรือทำให้อื่นเสียหายในทางทรัพย์ราคาตั้งแต่ห้ามาสกขึ้นไป จะต้องถูกปรับอาบัติปาราชิก" (โทษสูงสุดตามพระวินัยบัญญัติ) วันหนึ่งภิกษุรูปหนึ่งเข้าไปพบกวางติดเร้วของพวกพรานที่ดักไว้ ท่านสงสารจึงปล่อยกวางออกจากแร้ว เมื่อปล่อยไปแล้วก็สงสัยว่าการกระทำของท่านคราวนี้จะเป็นอาบัติปาราชิกหรือไม่ เมื่อท่านนำความทูลถามพระพุทธเจ้า พระองค์ทรงซักถามว่าตอนปล่อยกวางท่านคิดอย่างไร เมื่อพระภิกษุทูลว่าสงสารกวางจึงปล่อย พระพุทธเจ้าทรงวินิจฉัยว่าท่านไม่ต้องอาบัติใด ๆ ทั้งสิ้น อีกเรื่อง

หนึ่งมาจากพระวินยปิฎกเช่นกัน เรื่องเล่าว่า พระภิกษุรูปหนึ่งเห็นบาตรของเพื่อนภิกษุในเวลากลางวัน เกิดอยากได้ จึงตั้งใจว่าจะมาขโมยตอนกลางคืน แต่ตอนที่เข้าไปขโมยนั้นได้หยิบผิดเอาบาตรของตนไป เพราะความเข้าใจผิด เมื่อรู้ว่าตนลักของตนเองมาจึงเกิดความสงสัยว่าตนจะต้องอาบัติปาราชิกหรือไม่ จึงนำความไปทูลถามพระพุทธรองค์ เมื่อทรงไล่เลียงรายละเอียดแล้วก็ทรงวินิจฉัยว่าไม่ต้องอาบัติปาราชิกแต่ต้องอาบัติทุกกฏ สมภาร พรหมทา ให้ข้อสังเกตที่น่าสนใจว่า เมื่อนำสองกรณีนี้มาพิจารณา พบว่ามีความลักลั่นกันอยู่ในการวินิจฉัยความผิด กล่าวคือ กรณีแรกนั้นเป็นการกระทำที่เกิดจากเจตนาดี แต่ส่งผลเสียหายแก่ผู้อื่นคือ นายพราน ส่วนกรณีที่สองเกิดจากเจตนาร้าย แต่ไม่ส่งผลเสียหายแก่ผู้อื่น ถ้าคิดคะแนนให้แก่องค์ประกอบทั้งสองกรณี ก็จะได้คะแนนบวก-ลบเท่ากัน แต่เหตุใดกรณีแรก พระพุทธเจ้าจึงทรงวินิจฉัยว่าไม่ผิด ทั้งที่น่าจะปรับอาบัติทุกกฏเหมือนกับกรณีที่สอง สมภาร พรหมทา วิเคราะห์สรุปว่า พระพุทธศาสนามีหลักเกี่ยวกับเจตนาและผลของการกระทำ ๒ ประการคือ ในกรณีที่การกระทำนั้นเกิดจากเจตนาดี ให้ดูที่เจตนาเพียงอย่างเดียว ในกรณีที่การกระทำนั้นเกิดจากเจตนาร้าย จะต้องดูทั้งเจตนาและผลของการกระทำเป็นเกณฑ์ตัดสินด้วย ทำไม จึงมีเกณฑ์เช่นนี้ ตัวอย่างแรก พระที่ปล่อยกวางมีเจตนาในใจว่า "เราจะปล่อยกวางตัวนี้" ความคิดนี้ส่งผลต่อการกระทำคือการปล่อยกวางจากแล้ว กรณีนี้เจตนากับการกระทำตรงกันพอดี ส่วนความเสียหายที่เกิดแก่นายพรานอยู่นอกเหนือเจตนาจึงไม่นำมาวินิจฉัยร่วม เมื่อตัดสินการกระทำดังกล่าว ส่วนเจตนาของพระที่จะขโมยบาตรภิกษุรูปอื่นนั้น เจตนาตรงกับการกระทำคือได้ลงมือขโมย แต่ปรากฏว่าเจตนาไม่สำเร็จผล เพราะขโมยบาตรของตนเอง ในที่นี้จึงถือเป็นกรรมที่ไม่สมบูรณ์ ด้านกายกรรมคือการขโมยนั้นไม่อาจกล่าวได้ว่าภิกษุรูปนี้ทำผิด แต่ด้านมโนกรรมจัดว่าภิกษุรูปนี้ได้ทำผิด (สมภาร พรหมทา ๒๕๔๗ : ๔) ผู้วิจัยคิดว่า การวิเคราะห์ของสมภาร พรหมทา โดยเฉพาะกรณีแรกยังไม่ชัดเจนเสียทีเดียว แต่ก็มีข้อสรุปที่น่าสนใจที่แสดงให้เห็นว่า พระพุทธศาสนาไม่ได้สนใจแต่เรื่องเจตนาเพียงอย่างเดียว หากนำผลกระทบอันสืบเนื่องมาจากเจตนาที่เกิดขึ้นจริงในแต่ละกรณีมาวินิจฉัยร่วมด้วย ซึ่งผลกระทบที่จะนำมาพิจารณานั้นต้องสัมพันธ์โดยตรงกับเจตนาเริ่มแรกของผู้กระทำ

ทำไม พระพุทธศาสนาจึงให้ความสำคัญต่อเจตนามากที่สุดในการพิจารณาตัดสินว่า การกระทำนั้น ๆ ดีหรือชั่ว ? เพราะว่า ธรรมทั้งหลายมีใจเป็นหัวหน้า จิตใจเป็นตัวนำในการกระทำทั้งปวง พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญกับมโนกรรมในฐานะจุดเริ่มต้นของพฤติกรรมทางกายวาจา มโนกรรมจะหมายรวมถึงความเชื่อถือ ความเห็น ทฤษฎี แนวคิดและค่านิยมต่าง ๆ ที่เรียกว่า ทิฏฐิ ทิฏฐิเป็นตัวกำหนดพฤติกรรมทั่ว ๆ ไปของบุคคล ความเป็นไปในชีวิตของบุคคล และคติความเชื่อของสังคมทั้งหมด ถ้าเป็นมิชฉาทิฏฐิ การด่าริ การพูดจา การทำการต่าง ๆ ก็ดำเนินไปในทางที่ผิด ถ้าเป็นสัมมาทิฏฐิ การด่าริ การพูดจาและการทำการต่าง ๆ ก็ดำเนินไปในทางที่ชอบ มโนกรรมจึงสำคัญที่สุด มีผลกว้างขวางรุนแรงที่สุด วชิกรรมและกายกรรมเป็นส่วนขยายออกมาจากมโนกรรมนั่นเอง (พระธรรม

ปิฎก ๒๕๓๘ก : ๑๖๑) จุดเริ่มต้นของการกระทำที่มีคุณสมบัติอย่างใดอย่างหนึ่ง ย่อมมีแนวโน้มที่จะชักนำให้เกิดพฤติกรรมที่มีคุณสมบัติสอดคล้องกับเจตนานั้น ๆ หรืออย่างน้อยที่สุด ก็ย่อมจะเป็นการสั่งสมความโน้มเอียง อุปนิสัยปัจจัยที่มีคุณสมบัติอย่างใดอย่างหนึ่งเพิ่มขึ้นในใจ เมื่อเพิ่มมากขึ้นก็ย่อมจะก่อผลผลกระทบในเชิงเหตุปัจจัยได้มาก เจตนาของบุคคลเป็นจุดเริ่มต้นของเหตุปัจจัยที่สร้างผลกระทบในระบบความสัมพันธ์ของสรรพสิ่ง ความสัมพันธ์จะดำเนินไปเช่นใดขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัยที่ก่อตัวขึ้นภายในระบบนั้น ๆ เกณทวิวิจยกรรมตีกรรมชั่วของพระพุทธศาสนาดังกล่าวนี้นี้จึงแสดงถึงการตระหนักรู้และให้ความสำคัญต่อความสัมพันธ์เชิงเหตุปัจจัย นี่คือการวางระบบจริยธรรมของมนุษย์ไว้ในกรอบของกฎธรรมชาติตามความคิดของพระพุทธศาสนานั่นเอง

๘. การให้ผลของกรรม

กฎแห่งกรรมให้หลักประกันว่า “ทุกการกระทำมีผล” เหมือนการหว่านพืช หว่านพืชชนิดใดลงไป ก็ย่อมได้รับผลเช่นนั้น พุทธศาสนายืนยันว่า “ผู้ทำกรรมดี ย่อมได้รับผลดี ผู้ทำกรรมชั่วย่อมได้รับผลชั่ว” (ขุ.ชา. ๒๕/๒๙๔) “กรรมดีหรือกรรมชั่วทุกอย่างที่คนสั่งสมไว้ ย่อมมีผล ขึ้นชื่อว่ากรรม แม้จะนิดหน่อย ที่จะวางเปล่าไปเลย ย่อมไม่มี” (ขุ.ชา.๒๗/๒๐๕๔) และ “กรรมไม่ว่าดีหรือชั่ว ย่อมไม่สูญเปล่าเลย” (ขุ.ชา.๒๘/๘๖๔) กรรมดี – กรรมชั่วที่บุคคลเลือกทำด้วยความตั้งใจย่อมอำนวยผลแก่บุคคลนั้น ๆ ตามสมควรแก่เหตุ นี่คือการประกันความยุติธรรมทางศีลธรรมที่พระพุทธศาสนาให้ไว้ แต่การถือว่ามี ความยุติธรรมสากลเช่นนี้หมายความว่าอะไร ในทางกฎหมายบ้านเมือง ทุกคนเท่าเทียมกันภายใต้กฎหมาย ความผิดชนิดเดียวกันย่อมต้องได้รับโทษเช่นเดียวกัน นั่นคือความยุติธรรม แต่ความยุติธรรมที่พระพุทธศาสนาประกันไว้ว่าเป็นหลักสากลจักรวาลนั้นมีลักษณะเช่นนี้หรือไม่

พระพุทธเจ้าตรัสว่า เมื่อบุคคลมีความตั้งใจทำกรรมชนิดที่ให้ผลเป็นสุขด้วยกาย ด้วยวาจา ด้วยใจ เขาย่อมเสวยสุข เมื่อบุคคลมีความตั้งใจทำกรรมชนิดที่ให้ผลเป็นทุกข์ด้วยกาย ด้วยวาจา ด้วยใจ เขาย่อมเสวยทุกข์ บุคคลมีความตั้งใจทำกรรมชนิดที่ให้ผลไม่สุขไม่ทุกข์ด้วยกาย ด้วยวาจา ด้วยใจ เขาย่อมเสวยผลไม่สุขไม่ทุกข์ (ม.อุปริ. ๑๔/๖๐๒) จะเห็นได้ว่า ผลอันเป็นสุขเวทนาหรือทุกข์เวทนาที่ผู้ทำกรรมจะได้รับ สืบเนื่องมาจากคุณสมบัติของเจตนาหรือความตั้งใจเบื้องหลังการกระทำ คือเจตนาที่จะให้ผลเป็นสุข จะทำให้ผลที่เป็นสุขเวทนา เจตนาที่จะให้ผลเป็นทุกข์ก็จะให้ผลเป็นทุกข์เวทนา ความตั้งใจของบุคคลมีผลสืบเนื่องต่อชีวิต และประสบการณ์ของเขาโดยตรง

บุคคลบางคนในโลกนี้ ประมวลกายสังขาร วิสสังขาร มโนสังขาร อันมีความทุกข์ . . . เขาย่อมเข้าถึงโลกอันมีความทุกข์ ผัสสะอันประกอบด้วยทุกข์ย่อมถูกต้องเขาผู้เข้าถึงโลกอันมีทุกข์ เขาอันผัสสะประกอบด้วยทุกข์ถูกต้อง ย่อมเสวยเวทนาอันประกอบด้วยทุกข์ อันเป็นทุกข์ โดยส่วนเดียวดุจสัตว์นรก . . . บุคคลบางคนในโลกนี้ประมวลกายสังขาร วิสสังขาร มโนสังขาร

อันไม่มีความทุกข์ ครั้นแล้ว เขาย่อมเข้าถึงโลกอันไม่มีความทุกข์ ผัสสะอันไม่มีความทุกข์ย่อม
 ถูกต้อง เขาผู้เข้าถึงโลกอันไม่มีความทุกข์ เขาอันผัสสะไม่มีความทุกข์ถูกต้องแล้ว ย่อมเสวย
 เวทนาอันไม่มีความทุกข์ เป็นสุขโดยส่วนเดียวดุจเทพชั้นสุภิกนิหะ (ม.ม.๑๓/๘๘)

ลักษณะเจตนาเบื้องหลังการกระทำที่เกิดขึ้นแต่ละครั้งเป็นตัวกำหนดผลกระทบต่อชีวิตของผู้กระทำ ซึ่งตามพระสูตรที่กล่าวมา เราสามารถจะกำหนดลักษณะสำคัญของการให้ผลของกรรมได้ว่า
 วิบากหรือผลของกรรมมี ๒ ชนิดคือ ผลดีและผลชั่ว นอกจากนี้ เราจะสามารถรู้ได้ว่า ผลดีหรือชั่วจะ
 เกิดขึ้นจากกรรมประเภทไหน กล่าวคือ เมื่อกายวาจาและใจของเราถูกปรุงแต่งด้วยเจตนาอันเป็นทุกข์
 มนุษย์ก็จะประสบกับภาวะที่มีความทุกข์ ได้รับประสบการณ์ที่เป็นทุกข์ ประสบกับความรู้สึกอันเป็นทุกข์
 ในทางตรงกันข้าม หากการกระทำทางกาย ทางวาจา และทางใจของเขาถูกปรุงแต่งด้วยปัจจัยที่จะ
 นำไปสู่ความสุข เขาก็จะไปสู่วิถีแห่งความสุข ได้รับประสบการณ์ที่เป็นสุขและได้อยู่กับสิ่งที่ดีงาม จาก
 ข้อความที่ยกมา ผลของการกระทำมีลำดับดังนี้คือ ทำให้เขา (ผู้กระทำ) เข้าถึงโลกอันมีความสุขหรือ
 ทุกข์ ได้รับประสบการณ์อันเป็นสุขหรือทุกข์ เสวยเวทนาที่เป็นสุขหรือทุกข์ ตามความคิดผู้วิจัย คำว่า
 “เข้าถึงโลก” มีนัยน่าสนใจ ถ้าตีความแบบข้ามภพชาติ โลกในที่นี้อาจหมายถึงโลกที่ถูกกำหนดไว้ (a
 ready world) รองรับผู้กระทำกรรมก็ได้ แต่ถ้าตีความแบบประจักษ์นิยม โลกในที่นี้หมายถึงโลกที่ถูกทำ
 ให้เป็น (became) หรือกลายเป็นมีลักษณะนั้น ๆ โดยการกระทำของมนุษย์นั่นเอง ในพระสูตรบางแห่ง
 พระพุทธเจ้าตรัสว่า โลก หมายถึง ตากับรูป หูกับเสียง จมูกกับกลิ่น ลิ้นกับรส กายกับกายสัมผัส ใจกับ
 ธรรมารมณ์ (ส.สพ. ๑๘ / ๒๔) นัยก็คือ การกระทำทางกาย ทางวาจา และทางใจของมนุษย์นั่นเองมีผล
 ทำให้โลกของเขาเป็นดีหรือเป็นร้าย และเขาก็จะได้รับประสบการณ์เกี่ยวกับโลกที่สร้างขึ้นตามลักษณะที่
 เขามุ่งหมายและกระทำให้มันเป็นไป กล่าวได้ว่า โดยการกระทำ มนุษย์สร้างโลกขึ้นมา เขาอยู่ใน
 ท่ามกลางโลกที่เขาสร้าง มีประสบการณ์ และได้รับเวทนาอันเป็นสุขหรือทุกข์ ซึ่งประการสุดท้ายนี้เป็น
 ผลกระทบในเชิงจิตวิทยาหรือด้านจิตใจซึ่งเป็นผลสะท้อนกลับต่อมนุษย์ในฐานะผู้กระทำ

ในพระไตรปิฎก พระพุทธเจ้าตรัสถึงกรรมและผลของกรรมที่ปรากฏในชีวิตของมนุษย์ไว้
 หลายระดับ ในมัลลิกสูตร (อัง. จตุกก. ๒๑ / ๑๙๗) และจูฬกัมมวิภังคสูตร (ม.อุปริ. ๑๔/ ๕๘๒ - ๕๘๕)
 เป็นต้น พระองค์ได้ตรัสถึงผลของกรรมที่เป็นรูปธรรมภายนอก อันแสดงให้เห็นความสัมพันธ์ที่แน่นอน
 ระหว่างคุณลักษณะกรรมที่กระทำและผลที่เกิดขึ้น ดังนี้

ความสัมพันธ์ระหว่างกรรมและวิบากใน จุฬกัมมวิภังคสูตร [*]			
กรรม		วิบาก	
กุศล	อกุศล	สุคติ	ทุคติ
ไม่ฆ่าสัตว์	ฆ่าสัตว์	อายุยืน	อายุสั้น
ไม่เบียดเบียนสัตว์	เบียดเบียนสัตว์	สุขภาพดี	โรครุม
ไม่มักโกรธ	มักโกรธ	สวย	น่าเกลียด
ไม่มักริษยา	มักริษยา	มีศักดิ์มาก	มีศักดิ์น้อย
ทำบุญให้ทาน	ไม่ทำบุญให้ทาน	รวย	จน
สุภาพอ่อนน้อม	ไม่สุภาพอ่อนน้อม	เกิดในสกุลสูง	เกิดในสกุลต่ำ
แสงธรรมจากพระ	ไม่แสงธรรมจากพระ	มีปัญญามาก	มีปัญญาน้อย

ผลของกรรมที่ปรากฏแก่ผู้กระทำกรรมตามตารางนี้ เสมือนเป็นการให้รางวัลแก่ผู้ทำดีและลงโทษแก่ผู้ทำชั่ว ความสัมพันธ์ระหว่างกรรมกับผลของกรรมมีลักษณะสมมาตร เมื่อฆ่าสัตว์ ซึ่งทำให้ชีวิตของสัตว์อื่นจบสิ้นลงโดยวิธีอันไม่สมควร ผู้กระทำก็จะได้รับผลตอบแทนโดยเกิดมาเป็นคนอายุสั้น ถ้าเราไม่ฆ่าสัตว์ ซึ่งเป็นการไม่ตัดรอนชีวิตสัตว์อื่น ผลที่ได้รับก็คือการเกิดมาเป็นคนอายุยืน การให้มาก ผลตอบแทนคือความร่ำรวย การไม่ให้เลย ผลตอบแทนคือความจน การที่เราทำให้คนอื่นมีอยู่มีกิน ผลที่ตอบสนองต่อผู้กระทำมีลักษณะของการชดเชยให้ คือ เมื่อสละก็จะได้รับ เมื่อกอบโกยแต่ฝ่ายเดียวก็จะยากจน เป็นต้น การที่คนคนหนึ่ง “ควร” ต่อสิ่งใดสิ่งหนึ่งนั้น ถูกกำหนดโดยลักษณะของกรรมที่ได้กระทำต่อคนอื่น ๆ เป็นสำคัญ ถ้ากระทำในลักษณะที่เกื้อกูลและเป็นผลดีต่อคนอื่น เขาก็ควรที่จะได้รับสิ่งที่เกื้อกูล และเป็นผลดีต่อเขาเช่นกัน ถ้ากระทำต่อผู้อื่นในลักษณะที่ไม่เกื้อกูลต่อประโยชน์ของชีวิตและจิตใจ เขาก็ควรได้รับสิ่งที่ไม่เกื้อกูลต่อชีวิตเป็นการตอบสนอง อย่างไรก็ตาม การเข้าใจเรื่องกรรมและการให้ผลของกรรมตามที่ปรากฏในตารางนี้ อาจมีปัญหาสำหรับผู้คนในยุคปัจจุบัน นคปரிய (Nagapriya) กล่าวว่า “ความยุติธรรมในเชิงกวี” (Poetic justice) ที่ปรากฏในเรื่องเล่าตามชนบทประเพณีดั้งเดิมของพระพุทธศาสนานั้นแม้จะชวนให้เกิดความรู้สึกในเชิงสุนทรียอยู่บ้าง แต่ได้ทำให้ความสลับซับซ้อนและยุ่งเหยิงอันเป็นธรรมชาติของเหตุการณ์จริง ๆ นั้นกลายเป็นเรื่องง่ายไป เราอาจจะเห็นว่าแบบจำลองของกฎแห่งกรรมเป็นเหมือนแบบจำลองความเชื่อพื้นบ้าน (Folk Model) ซึ่งจะได้ผลในแง่ทำให้คนเราไม่กล้าทำความชั่วและส่งเสริมให้ทำแต่ความดี ในเชิงปรัชญาแล้ว ดูเหมือนว่าวิธีคิดเช่นนี้จะลิดความแตกต่าง

^{*} ตารางนี้อ้างอิงจาก นคปரிய, เขียน. กรรมและการเกิดใหม่ในสังคมร่วมสมัย. จินดา ไชยอุดม แปล. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สวนเงินมีมา, ๒๕๔๘.

ของความเป็นปัจจัยไป เราควรเข้าใจว่า สหสัมพันธ์ระหว่างกรรมกับผลของกรรมตามลายลักษณ์อักษรที่กล่าวถึงนั้นเป็นการแสดงความจริงทั่วไปว่า อกุศลกรรมมีผลอันไม่พึงปรารถนา ส่วนกุศลกรรมมีผลอันพึงปรารถนา ดีกว่าที่จะถือว่าเป็นการบรรยายที่ถูกต้องตามตรงเผง ตามที่บรรยายเหตุการณ์เช่นนั้นเกิดขึ้นจริง ๆ (นคปரிய ๒๕๔๘: ๙๑-๙๒) นั้นหมายความว่า ความยุติธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมมีความซับซ้อนกว่าที่จะเข้าใจกันง่าย ๆ ตามแบบแผนที่เข้าใจกันโดยทั่วไปในระดับชาวบ้าน

๘.๑ ผลของกรรมมีหลายระดับ

นักปราชญ์และนักวิชาการทางพระพุทธศาสนาในสมัยปัจจุบันดูเหมือนจะตระหนักถึงความซับซ้อนของเรื่องกรรมและผลของกรรมเป็นอย่างดี ดังที่สุนทร ฌ รั้งซี (๒๕๔๓) เสนอให้พิจารณาแบ่งผลกรรมออกเป็น ๒ ประการคือ ผลชั้นในและผลชั้นนอก เพราะหากพิจารณาเฉพาะผลชั้นนอกเพียงอย่างเดียว อาจก่อให้เกิดความเข้าใจไขว่เขวหรือทำให้เกิดความเข้าใจผิดได้ง่าย ผลชั้นในของกรรมที่สุนทร ฌ รั้งซีกล่าวถึง ได้แก่ ผลที่เกิดขึ้นในทันทีทันใดที่การกระทำเสร็จสิ้นลงไป กล่าวคือ เมื่อใดเราทำชั่ว ผลที่เกิดขึ้นในทันทีก็คือเราเป็นคนชั่วเมื่อนั้น เราเพิ่มเชื้อไม่ดีที่เรียกว่า “อาสวะ” ให้มีในตัวมากขึ้น ในทันทีที่กระทำความชั่วลงไป นอกจากนั้นกรรมชั่วยังทำให้เราตกต่ำลงในทางคุณธรรมในทันทีเช่นกัน ยิ่งทำความชั่วมากขึ้น อาสวะหรือเชื้อไม่ดีก็ยิ่งเพิ่มพูนมากขึ้น เราก็ยิ่งตกต่ำลงในทางคุณธรรมในสัดส่วนที่มากขึ้น ในทางตรงกันข้าม เมื่อใดเราทำดีเราก็เป็นคนดีเมื่อนั้น เชื้อแห่งความดีที่เรียกว่า “บารมี” ก็เพิ่มพูนขึ้นในตัวเมื่อนั้น พร้อม ๆ กันนั้นเราก็เป็นผู้สูงส่งขึ้นในทางคุณธรรม ส่วนผลชั้นนอกของกรรม ได้แก่ ผลที่เป็นความสุขหรือความทุกข์ ความเจริญหรือความเสื่อม สมบัติหรือวิบัติ ที่เกิดขึ้นภายหลังสืบเนื่องจากกรรมนั้น ๆ ผลชั้นนอกของกรรมเป็นเรื่องที่กำหนดได้ยากกว่าจะเกิดขึ้นเมื่อไร เนื่องจากขึ้นอยู่กับเงื่อนไขปัจจัยหลายอย่าง (สุนทร ฌ รั้งซี ๒๕๔๓ : ๑๗๓-๑๗๖)

สุนทร ฌ รั้งซี ไม่ได้ชี้ให้เห็นความเชื่อมโยงกันระหว่างผลชั้นในและผลชั้นนอกของกรรมว่าสัมพันธ์กันหรือไม่อย่างไร แต่การพิจารณาถึงผลกรรมชั้นในโดยแยกกันอย่างเด็ดขาดกับผลกรรมชั้นนอกตามข้อเสนอนี้ อาจทำให้เราเข้าใจเรื่องกรรมและผลของกรรมได้ง่าย และมีความสอดคล้องในทฤษฎี กล่าวคือ การให้ผลของกรรมไม่ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขปัจจัยภายนอกหรือสภาพการณ์ทางสังคมที่แวดล้อม ผู้กระทำความผิด จึงไม่จำเป็นต้องมีพยานหลักฐานภายนอกที่จะเป็นตัวชี้วัดว่า “ทำดี ได้ดี ทำชั่ว ได้ชั่ว” จริงหรือไม่ ผู้ทำกรรมจะได้รับผลของกรรมนั้นโดยตรงและทันทีทันใด ในแง่นี้รางวัลและการลงโทษเป็นเรื่องภายในตัวบุคคลล้วน ๆ เป็นกระบวนการตามธรรมชาติ เหมือนกฎทางคณิตศาสตร์หรือกฎทางตรรกวิทยาที่มีความสมบูรณ์ภายในระบบ เป็นไปตามหลักอภิปัจจยตาที่ว่า ความสัมพันธ์ระหว่างกรรมและผลของกรรมเป็นเหตุและผลที่จะต้องเกิดขึ้นอย่างแน่นอน เทียงตรง ไม่อ้อมแง่ม ไม่มีเงื่อนไขปัจจัยใด ๆ ทำให้กระบวนการแห่งเหตุและผลนี้ถูกบิดเบือนไป อย่างไรก็ตาม เมื่อกล่าวถึงผลชั้นนอกของกรรม

สุนทร ฤณ รัชชี ยังยอมรับแบบแผนคำอธิบายที่ยึดถือกันโดยทั่วไป โดยชี้ว่า การให้ผลภายนอกของกรรมนั้นมีปัจจัยหลายอย่างเกี่ยวข้อง กรรมที่กระทำลงไปนั้นอาจปรากฏผลหรือไม่ปรากฏเลยก็ได้ เพราะว่าในการให้ผลชั้นนอกนั้น อิทธิพลของกรรมไม่ใช่อิทธิพลชนิดเดียวที่จะแสดงอำนาจได้โดยไม่ขัดข้อง หากต้องปรากฏร่วมกับอิทธิพลภายนอกอื่น ๆ ที่อาจสนับสนุนหรือขัดขวางอิทธิพลของกรรมก็ได้ (อ้างแล้ว, ๑๗๖)

ในหนังสือ *พุทธธรรม* พระธรรมปิฎก ได้แบ่งการให้ผลของกรรมไว้อย่างละเอียดโดยแบ่งออกไปเป็น ๔ ระดับ ครอบคลุมการให้ผลชั้นในและการให้ผลชั้นนอกตามแนวอธิบายของสุนทร ฤณ รัชชี กล่าวคือ

(๑) ระดับภายในใจ ในระดับนี้ กรรมทำให้เกิดผลภายในจิตใจ มีการสังสมคุณสมบัติคือ กุศลกรรมและอกุศลกรรม คุณภาพและสมรรถภาพของจิต มีอิทธิพลปรุงแต่งความรู้สึกนึกคิด ความโน้มเอียง ความนิยมชมชอบ และความสุกทุกขเป็นต้น

(๒) ระดับบุคลิกภาพ ในระดับนี้ กรรมทำให้เกิดผลในด้านการสร้างเสริมนิสัย ปรุงแต่งลักษณะความประพฤติการแสดงออก ทำที่ การวางตนปรับตัว อาการตอบสนอง ความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับคนอื่น ๆ และต่อสถานการณ์หรือสภาพแวดล้อมทั่ว ๆ ไป พระธรรมปิฎกอธิบายว่า การให้ผลกรรมระดับนี้ต่อเนื่องออกจากระดับที่ ๑ นั้นเองและมีขอบเขตคาบเกี่ยวกัน

(๓) ระดับวิถีชีวิตของชุมชน ในระดับนี้กรรมชักนำความเป็นไปในชีวิตของบุคคล ทำให้เขาได้รับประสบการณ์ที่น่าปรารถนาและไม่น่าปรารถนา ประสบผลตอบสนองจากภายนอก พบความเลื่อมใส ความเจริญ ความล้มเหลว ความสำเร็จ ลาก ยศ สุข สรรเสริญและความสูญเสียต่าง ๆ ซึ่งเรียกว่า โลกธรรมทั้งหลาย ระดับนี้มองแยกออกเป็นสองด้านคือ ผลสนองจากปัจจัยด้านอื่น ๆ ของสภาพแวดล้อมที่นอกจากคน และผลสนองจากปัจจัยด้านบุคคลอื่นและสังคม

(๔) ระดับสังคม ในระดับนี้กรรมที่บุคคลและคนทั้งหลายกระทำ มีผลต่อความเป็นไปของสังคมในลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่ง เช่น ทำให้เกิดความเลื่อมใสหรือความเจริญ ความรุ่มเย็นเป็นสุข ความทุกข์ยากเดือดร้อนร่วมกันของมนุษย์ทั้งหลาย รวมทั้งผลจากการที่มนุษย์กระทำต่อสภาพแวดล้อมอื่น ๆ แล้วย้อนกลับมาหาตัวมนุษย์เอง (พระธรรมปิฎก ๒๕๓๔ก:๑๘๗-๑๘๘)

การให้ผลของกรรมที่ได้รับการเน้นย้ำโดยพระธรรมปิฎกก็คือ ผลระดับภายในจิตใจ และระดับบุคลิกภาพ คนโดยมากมักมองข้ามผลระดับจิตใจนี้ไป กังวลสนใจในผลชั้นนอกคือระดับชีวิตชุมชนและสังคม ซึ่งไม่ใช่ผลโดยตรงของกรรม ทั้งสำคัญน้อยกว่าการให้ผลในระดับจิตใจหรือระดับบุคลิกภาพ การแยกระหว่างผลชั้นในกับผลชั้นนอก หรือผลโดยตรงกับผลโดยอ้อมของกรรม โดยถือว่าผลโดยตรงที่สุดของกรรมเป็นผลทางจิตใจดูจะเป็นแนวอธิบายที่ผู้รู้มีความเห็นร่วมกัน ข้อนี้เห็นได้ในงานของท่านพุทธทาสภิกขุที่เน้นการตีความเรื่องผลกรรม “ที่นี้ เดียวนี้” โดยกล่าวว่า “สำหรับผลอันแท้จริงของกรรมนั้น ไม่ใช่เงิน ไม่ใช่ชื่อเสียง ไม่ใช่สิ่งที่ได้ตามที่อยาก ผลของกรรมแท้ ๆ คือ ความดีหรือความชั่ว

มีอยู่ในตัวของการกระทำนั้นเสร็จ ทำดีดีเสร็จ ทำชั่วชั่วเสร็จ ตั้งแต่เมื่อทำ” (อ้างใน สุวรรณ สภาอานันท์ ๒๕๕๕: ๑๔๐-๑๔๑) หรือในงานวิชาการใหม่ ๆ อย่างของนคปริย (Nagapriya) ซึ่งเขาอธิบายไว้อย่าง น่าสนใจว่า การทำกรรมอย่างหนึ่ง (ซึ่งเป็นเรื่องของเจตนาโดยแท้) จะเปลี่ยนแปลงจิตใจของเราไปที่ละ เล็กทีละน้อย ในที่สุดก็จะเป็นการปฏิรูปบุคลิกลักษณะของเรา แต่กรรมที่ทำ ไม่เพียงแต่จะมีความหมาย ต่อบุคลิภาพของเราเท่านั้น ยังมีความหมายต่อลักษณะของโลกที่เราอยู่ด้วย หรืออย่างน้อยก็ต่อ ประสบการณ์ที่เราสัมผัสโลก ตัวอย่างเช่น บางคนมีประสบการณ์ที่ล้นแล้วแต่น่ากลัว เขาย่อมเห็นว่า โลกนี้เต็มไปด้วยอันตรายคุกคาม ในขณะที่บางคนมีความมั่นใจมาก ก็เห็นว่าโลกนี้ดูอ่อนโยน และ ประณีประนอม ภาพของโลกตามที่มองเห็นเช่นนี้ มิใช่โลกในเชิงวัตถุวิสัยที่สมบูรณ์ แต่เราก่อนข้างจะเชื่อ ว่าโลกตามประสบการณ์ของเรานั้นเป็นโลกตามที่มันเป็นเช่นนั้นจริง ๆ เราสร้างโลกของเราขึ้นมาเอง โดยไม่ได้ตระหนักเลยว่า ความลำเอียง ความปรารถนา และนิสัยของเรามีส่วนบิดเบือนประสบการณ์ ของเรามากน้อยเพียงใด เรามองโลกตามทัศนะของเราเอง กรรมที่เราทำนั้นแผ่ขยายออกไปเกินตัวของ เราเอง มันอาจมีผลต่อโลกทางกายภาพได้นานัปการ รวมทั้งต่อผู้อื่นด้วย คำอธิบายของนคปริยจะทำให้ เราเข้าใจคำอธิบายของพระธรรมปิฎกได้ชัดเจน และชี้ให้เห็นชัดเจนในประเด็นที่ว่า มีผลบางส่วนอาจ เกิดขึ้นจากเจตนาเริ่มแรก แต่ผลที่เกิดขึ้นจริง ๆ นั้นมีอาจกำหนดด้วยเจตนาแรกนั้นเพียงอย่างเดียว มัน เกี่ยวข้องกับสภาพแวดล้อมทางสังคมด้วย ตัวอย่างเช่น ถ้านายเขียวชำนายแดง ผลโดยตรงก็น่าจะเป็น ว่ากลัวถูกจับ และบางทีอาจรู้สึกแปลกแยกจากสังคม แม้กระทั่งสำนักผิด อย่างไรก็ตาม ถ้าสังคมบัญญัติ ว่าการฆาตกรรมผิดกฎหมาย ผลก็คือนายเขียวอาจถูกจับ ถูกไต่สวนและถูกพิพากษาลงโทษ ซึ่งอาจถูก ตัดสินประหารชีวิต แต่ผลตามที่กล่าวมานี้อาจไม่เกิดขึ้นเลยก็ได้ ขึ้นอยู่กับว่าเหตุการณ์นี้เกิดขึ้นใน ประเทศไหน และแม้จะเกิดขึ้นแต่ก็มีใช่ว่าเป็นเพราะผลกรรมของนายเขียวแต่อย่างเดียวเท่านั้น มีปัจจัย ต่าง ๆ มากมายที่เกี่ยวข้อง เป็นเรื่องโดยรวมของการกระทำต่อกันที่มีความสลับซับซ้อน ระหว่างกระแส ของกรรมและปัจจัยอื่น ๆ ที่มีไ้กรรม สุดท้ายผลที่เกิดขึ้นอาจจะไม่เกี่ยวข้องกับปัจจัยทางศีลธรรมเลยก็ ได้ ห่วงโซ่แห่งผลของกรรมที่เกิดขึ้นอาจหยุดลง ณ จุดใดจุดหนึ่งก็ได้ และการต่อเนื่องกันไปของห่วงโซ่ก็ ขึ้นอยู่กับการกระทำของผู้อื่นมากกว่าการกระทำของผู้กระทำเริ่มแรก แต่ถ้าไม่มีการกระทำเริ่มแรกก็จะมี ห่วงโซ่ต่อกันไปไม่ได้ (นคปริย ๒๕๔๘: ๙๒-๙๖)

การแยกผลกรรมออกเป็น ๒ ระดับคือ ผลชั้นใน (ผลโดยตรง) และผลชั้นนอก (ผลโดยอ้อม) ทางหนึ่งช่วยให้การพิจารณาเรื่องกรรมชัดเจนขึ้นและง่ายขึ้น โดยเฉพาะผลชั้นในของกรรมที่เกิดขึ้นใน ทันทีทันใดน่าจะเป็นสิ่งที่มีเหตุผลและสามารถประจักษ์ในประสบการณ์ในปัจจุบัน แต่ผลทางจิตใจ อย่างเดียวอาจไม่เพียงพอที่จะถือว่า กรรมนิยามให้หลักการพื้นฐานที่เพียงพอแก่แนวคิดเรื่องความเป็น ธรรมหรือความยุติธรรม เพราะการที่คน ๆ หนึ่งลงมือทำชั่วโดยการฆ่าคนตายแล้ว สิ่งที่ได้รับคือสภาพ จิตหรือนิสัยที่โหดร้าย ความไม่สบายใจ (หรืออาจเป็นความสบายใจก็ได้) สามัญสำนึกทั่วไปบอกได้ว่า

สิ่งที่เขาได้รับนั้นไม่สมควรแก่เหตุ การลงโทษที่สมควรแก่เหตุในบางกรณีนั้นต้องครอบคลุมการลงโทษทางสังคมด้วย การพิจารณา ผลชั้นนอกของกรรมจึงมีความสำคัญและจำเป็นในกรณีเช่นนี้ แต่การตีความผลของกรรมชั้นนอกหรือผลโดยอ้อมที่เกี่ยวข้องกับปัจจัยอื่น ๆ อีกมากมายนั้นสร้างความยุ่งยากแก่แนวคิดเรื่องความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรในพระพุทธศาสนามากที่สุด

๘.๒ เงื่อนไขและองค์ประกอบทำให้ผลของกรรม

แม้พระพุทธศาสนาจะประกันว่า ผู้หว่านพืชเช่นใด ย่อมได้รับผลเช่นนั้น ผู้ทำกรรมดี ย่อมได้รับผลดี ผู้ทำกรรมชั่ว ย่อมได้รับผลชั่ว และเมื่อเราพิจารณาการให้ผลของกรรมในรายละเอียด ก็จะเห็นว่า ผลกรรมชั้นในหรือผลโดยตรงอันเป็นผลทางจิตใจนั้น ไม่มีเงื่อนไขอันใดที่จะแย้งกับสัจพจน์ดังกล่าว แต่เมื่อพิจารณาผลชั้นนอกที่จะปรากฏผลกระทบต่อผู้กระทำในระดับวิถีชีวิตชุมชนและสังคมนั้น จะมีเงื่อนไขที่อาจทำให้กรรมที่กระทำไว้ก่อนหน้านั้นไม่ปรากฏผล เป็นไปได้ที่ว่า กรรมชนิดเดียวกัน ผู้ทำกรรมนั้นมีปัจจัยเงื่อนไขของชีวิตต่างกัน ก็จะมีผลกระทบมากหรือน้อยแตกต่างกัน องค์ประกอบหรือปัจจัยที่มีผลต่อการให้ผลของกรรมมีอะไรบ้าง เงื่อนไขสำคัญที่ทำให้กรรมมีผลสมบูรณ์หรือไม่นั้น ท่านกล่าวไว้ในพระอภิธรรมปิฎก โดยอ้างพระพุทธพจน์มาแสดงไว้ดังนี้

พระตถาคตในโลกนี้ ย่อมทรงทราบทั่วกันว่า กัมมสมาทานอันเป็นบาปบางอย่าง อันคติสมบัติขัดขวางไว้ จึงไม่ให้เกิดผลก็มี กัมมสมาทานอันเป็นบาปบางอย่าง อันอุปธิสมบัติขัดขวางไว้ จึงไม่ให้เกิดผลก็มี กัมมสมาทานอันเป็นบาปบางอย่าง อันกาลสมบัติขัดขวางไว้ จึงไม่ให้เกิดผลก็มี กัมมสมาทานอันเป็นบาปบางอย่าง อันปโยคสมบัติขัดขวางไว้ จึงไม่ให้เกิดผลก็มี

กัมมสมาทานอันเป็นบาปบางอย่าง อาศัยคติวิบัติจึงให้เกิดผลก็มี กัมมสมาทานอันเป็นบาปบางอย่าง อาศัยอุปธิวิบัติ จึงให้เกิดผลก็มี กัมมสมาทานอันเป็นบาปบางอย่าง อาศัยกาลวิบัติ จึงให้เกิดผลก็มี กัมมสมาทานอันเป็นบาปบางอย่าง อาศัยปโยควิบัติ จึงให้เกิดผลก็มี

กัมมสมาทานอันเป็นบุญบางอย่าง อันคติสมบัติขัดขวางไว้ จึงไม่ให้เกิดผลก็มี กัมมสมาทานอันเป็นบุญบางอย่าง อันอุปธิสมบัติขัดขวางไว้ จึงไม่ให้เกิดผลก็มี กัมมสมาทานอันเป็นบุญบางอย่าง อันกาลสมบัติขัดขวางไว้ จึงไม่ให้เกิดผลก็มี กัมมสมาทานอันเป็นบุญบางอย่าง อันปโยคสมบัติขัดขวางไว้ จึงไม่ให้เกิดผลก็มี

กัมมสมาทานอันเป็นบุญบางอย่าง อาศัยคติสมบัติจึงให้เกิดผลก็มี กัมมสมาทานอันเป็นบุญบางอย่าง อาศัยอุปธิสมบัติ จึงให้เกิดผลก็มี กัมมสมาทานอันเป็นบุญบางอย่าง อาศัยกาลสมบัติ จึงให้เกิดผลก็มี กัมมสมาทานอันเป็นบุญบางอย่าง อาศัยปโยคสมบัติจึงให้เกิดผลก็มี (อภิ.วิ. ๓๕/๘๔๐)

ตามคำอธิบายของพระธรรมปิฎกใน “พุทธธรรม” สมบัติ แปลว่า ข้อดี หมายถึง ความเพียบพร้อมสมบูรณ์แห่งองค์ประกอบต่าง ๆ ซึ่งช่วยเสริมส่งอำนวยความสะดวกให้กรรมดีปรากฏผล และไม่เปิดช่องให้กรรมชั่วแสดงผล วิบัติ แปลว่า ข้อเสีย หรือจุดอ่อน หมายถึง ความบกพร่องแห่งองค์ประกอบต่าง ๆ ซึ่งไม่อำนวยความสะดวกให้กรรมดีปรากฏผล แต่เปิดช่องให้กรรมชั่วแสดงผล องค์ประกอบหรือปัจจัยแวดล้อมที่จะเอื้ออำนวย (สมบัติ) หรือขัดขวาง (วิบัติ) ต่อการให้ผลของกรรม ได้แก่

(๑) คติ หมายถึง ภาพ ภูมิ ฐานะ สถานที่ หรือสภาพแวดล้อม แบ่งเป็น ๒ ฝ่ายคือ คติสมบัติ ได้แก่ สถานที่ ฐานะ ภาพ ภูมิหรือสภาพแวดล้อมที่เหมาะสม เกื้อกูลให้กรรมดีแสดงผลโดยไม่ถูกขัดขวาง คติวิบัติ ได้แก่ ลักษณะที่ตรงกันข้ามกับสมบัติ ซึ่งจะไม่เอื้อให้กรรมดีอำนวยผล อาจเรียกได้ว่าสภาพแวดล้อมทางสังคมเป็นองค์ประกอบหนึ่งของการให้ผลหรือการไม่ให้ผลของกรรม

(๒) อุปธิ หมายถึง ชั้น ๕ หรือสภาพร่างกายและสภาพจิตใจ แบ่งเป็น ๒ ฝ่ายคือ อุปธิสมบัติ หมายถึง ความสมบูรณ์ขององค์ประกอบทางร่างกาย ความน่าเลื่อมใส บุคลิกภาพที่น่ารัก หรือสุขภาพแข็งแรง บุคลิกภาพเช่นนี้ จะเอื้อให้กรรมดีปรากฏผล และไม่ให้กรรมชั่วแสดงผล อุปธิวิบัติ หมายถึง ลักษณะตรงกันข้ามกับอุปธิสมบัติ ลักษณะบกพร่องทางร่างกาย บุคลิกภาพ จะเป็นปัจจัยขัดขวางการให้ผลของกรรมดี แต่จะทำให้กรรมชั่วแสดงผลได้มาก

(๓) กาละ หมายถึง เวลา ยุคสมัย มี ๒ ฝ่าย คือ กาลสมบัติ หมายถึง ช่วงเวลา หรือยุคสมัยที่ความดีงามได้รับการยกย่องเชิดชู มีการปกครองที่ตั้งอยู่บนฐานของศีลธรรมจริยธรรม สังคมเห็นความสำคัญของความดี ชื่นชมความดีงาม ยุคสมัยเช่นนี้จะทำให้กรรมดีมีผล และไม่ถูกขัดขวางโดยความชั่วร้าย กาลวิบัติ ตรงกันข้ามกับกาลสมบัติ อาจเรียกว่า กาลวิบัติ หมายถึง ยุคสมัยแห่งความเสื่อมทรามทางศีลธรรมของผู้คนหรือสังคม สภาพการณ์ดังกล่าวนี้ย่อมไม่เอื้ออำนวยผลแห่งกรรมดี

(๔) ปโยคะ หมายถึง การประกอบกิจกรรม ความพยายาม แบ่งเป็น ๒ ฝ่ายคือ ปโยคสมบัติ หมายถึง การประกอบกิจกรรมอย่างถูกต้อง ครบถ้วน สมบูรณ์ ทำอย่างมั่นคงสม่ำเสมอ ไม่ลักแต่ทำทำแล้วทิ้ง ข้อนี้ย่อมเอื้อประโยชน์ต่อการให้ผลของกรรมดี ปโยควิบัติ ก็คือ กิจกรรมที่ทำบกพร่อง เสียหาย ไม่ถูกต้อง ไม่สมบูรณ์ ความพยายามบกพร่อง ซึ่งจะขัดขวางต่อการทำความดีให้ปรากฏผล (พระธรรมปิฎก ๒๕๓๘: ๑๙๐-๑๙๓)

จะเห็นว่า ปัจจัยที่มีส่วนสำคัญในการเอื้อให้กรรมดีหรือกรรมชั่วแสดงผลนั้นมีหลายด้าน ไม่ว่าจะเป็นปัจจัยด้านสิ่งแวดล้อม บุคลิกภาพ ยุคสมัยหรือช่วงเวลา หรือแม้แต่ลักษณะของการประกอบกิจกรรมนั้น ๆ ก็เป็นสิ่งที่ต้องนำมาพิจารณาเมื่อจะลงความเห็นว่าการกระทำใด ๆ มีผลหรือไม่มีผล กรรมประเภทหนึ่ง ๆ จะให้ผลหรือไม่ ไม่ได้อยู่ที่ตัวการกระทำนั้นเพียงอย่างเดียว แต่จะปรากฏผลเมื่อปัจจัยแวดล้อมเอื้ออำนวย ผลของกรรมจะปรากฏขึ้นมาเมื่อไรจึงสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อม ลักษณะ

ส่วนตัวทางกายภาพและบุคลิกภาพของผู้กระทำ ช่วงเวลาที่เหมาะสม และความพยายามของบุคคลนั้น ๆ นอกจากนี้ ยังมีองค์ประกอบด้านจิตใจ การสั่งสมอบรมทางศีลธรรมและจริยธรรม พระพุทธเจ้าตรัสว่า เมื่อบุคคล ๒ คนทำกรรมชั่วอย่างเดียวกันผลที่ได้รับอาจแตกต่างกันเพราะกรรมจะให้ผลไม่เหมือนกัน คนหนึ่งทำบาปกรรมไว้เพียงเล็กน้อยแต่เมื่อบาปกรรมนั้นให้ผล จะมีผลมาก คือนอกจากได้รับผลกรรมในปัจจุบันชาติแล้วยังต้องไปเสวยกรรมในนรกอีก เป็นต้น แต่สำหรับบางคน แม้จะทำการชั่วไว้อย่างเดียวกัน แต่เวลาที่กรรมชั่วนั้นให้ผล เขาได้รับผลทันตาในชาตินี้เท่านั้นและผลที่เขาได้รับนั้น ถ้าเป็นผลเพียงเล็กน้อยจะไม่ปรากฏ จะปรากฏเฉพาะผลส่วนมากเท่านั้น เพราะว่า บุคคลบางคนในโลกนี้ เป็นผู้ไม่อบรมกาย ไม่อบรมศีล ไม่อบรมจิต ไม่อบรมปัญญา มีคุณน้อย มีอัตภาพเล็ก มีปรกติอยู่เป็นทุกข์ บุคคลเช่นนี้ทำบาปกรรมแม้เพียงเล็กน้อย บาปกรรมนั้นก็พาเขาไปสู่ส่วนนรก บุคคลบางคนในโลกนี้ เป็นผู้อบรมกาย อบรมศีล อบรมจิต อบรมปัญญา มีคุณไม่น้อย มีอัตภาพใหญ่ มีธรรมเป็นเครื่องอยู่หาประมาณมิได้ บุคคลเช่นนี้ทำบาปกรรมเล็กน้อยเช่นเดียวกันนั้น บาปกรรมนั้นให้ผลทันตาเห็น แต่ส่วนน้อยไม่ปรากฏ ปรากฏเฉพาะส่วนมาก (อัง.ติก. ๒๐/๕๔๐) ความหนักเบาของกรรมไม่ใช่ปัจจัยเดียวที่ชี้ขาดว่า กรรมที่ทำนั้นจะมีผลมากหรือน้อย ระดับคุณธรรมและจริยธรรมที่สั่งสมอบรมมาจะเป็นองค์ประกอบหนึ่งที่จะทำให้ผลของกรรมปรากฏผลมากหรือไม่

นอกจากคุณสมบัติของผู้กระทำ คุณสมบัติของผู้ถูกระทำก็เป็นอีกปัจจัยหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับการจัดสรรผลของกรรม พระพุทธศาสนาถือว่า อนันตริยกรรม คือ ฆ่าบิดา-มารดา ฆ่าพระอรหันต์ ทำร้ายพระพุทธเจ้าจนถึงพระโลหิตห้อขึ้นไป การทำลายสงฆ์ให้แตกกัน เป็นกรรมหนักที่มีผลร้ายแรงที่สุด การฆ่าซึ่งเป็นกรรมชนิดเดียวกัน แต่หากผู้ถูกฆ่ามีสถานภาพแตกต่างกัน ผลที่เกิดขึ้นย่อมแตกต่างกันด้วย เช่น การฆ่าคนธรรมดา เป็นบาปน้อยกว่าการฆ่าบิดามารดาหรือการฆ่าพระอรหันต์ กรรมที่จะมีผลหนักเบาต่างกันจึงขึ้นอยู่กับคุณลักษณะ "ทางศีลธรรม" ของผู้ถูกฆ่าด้วย มีข้อน่าสังเกตว่า มีบุคคล 3 ประเภทที่เมื่อเราฆ่าแล้วจะมีบาปหนักสูงสุดคือ (๑) บุคคลที่มีความสัมพันธ์ส่วนตัวชนิดพิเศษกับผู้กระทำในฐานะผู้ให้กำเนิดและการเลี้ยงดู ได้แก่ บิดามารดา (๒) บุคคลที่ไม่ได้มีความสัมพันธ์ส่วนตัวกับผู้ทำกรรมแต่มีความสัมพันธ์กับสภาวะอันดีงามของโลก ผู้ปฏิบัติเพื่ออนุเคราะห์และเป็นประโยชน์เกื้อกูลต่อชาวโลก ได้แก่ พระพุทธเจ้า และ (๓) บุคคลที่ไม่มีความสัมพันธ์ส่วนตัวกับผู้กระทำแต่มีภาวะทางคุณธรรมจริยธรรมสูง เป็นตัวแทนแห่งความจริง ความดี และความงาม เป็นผู้สืบทอดถ่ายทอดความดีงามแก่มนุษย์และสัตว์ ได้แก่ พระอรหันต์ นอกจากนี้ยังมีอนันตริยกรรมอีกข้อหนึ่งที่ไม่ได้เกี่ยวข้องกับบุคคล หากเกี่ยวเนื่องกับสถาบันหรือองค์กรอันเป็นของส่วนรวมคือ "สงฆ์" สถานภาพสูงส่งของสงฆ์ไม่เกี่ยวข้องกับคุณธรรมจริยธรรมส่วนบุคคลแต่เป็นเรื่องของสังคมส่วนรวม

โดยสรุป ปัจจัยที่เกื้อหนุนหรือขัดขวางการให้ผลของกรรมนั้นมีหลายองค์ประกอบด้วยกัน ได้แก่ เจตนาแห่งการกระทำ การกระทำ ผู้ถูกระทำ ปัจจัยด้านสภาพแวดล้อม ความสมบูรณ์หรือความ

พร่องของกิจกรรมที่ทำ บุคลิกภาพส่วนบุคคล คุณสมบัติทางศีลธรรมและจริยธรรมของผู้กระทำและผู้ถูกกระทำ โดยนัยนี้ ความเป็นธรรมหรือความยุติธรรมทางศีลธรรมจะมีองค์ประกอบมากมายเกี่ยวข้องกับ กระนั้นก็ตาม ความยุติธรรมทางศีลธรรมหลักพระพุทธศาสนายังได้รับประกันว่าจะต้องปรากฏผลอย่างแน่นอน เนื่องจากผลกรรมที่มนุษย์แต่ละคนกระทำไม่เพียงแต่จะให้ผลในชาตินี้เท่านั้นหากจะให้ผลในชาติหน้าและชาติต่อไปด้วย

๘.๓ ลำดับเวลาการให้ผลของกรรม

อีกข้อพิจารณาหนึ่งที่เกี่ยวเนื่องกับหลักความยุติธรรม หรือความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรม ก็คือ เรื่องเวลาการให้ผลของกรรม ในแง่นี้เราอาจตั้งคำถามว่า เมื่อทำกรรมเสร็จสิ้นแล้วต้องใช้เวลานานเท่าใด กว่าผลของกรรมจะปรากฏ หรือผู้กระทำจะได้รับผลของกรรมนั้น ๆ ประเด็นเรื่องเวลาก็เกี่ยวเนื่องกับเรื่องสถานที่ด้วย เพราะว่าในช่วงเวลาที่เรารับผลของกรรมนั้น เราต้องดำรงอยู่ในสถานที่ (ภพ / ภูมิ) ใดที่หนึ่ง ความใกล้และความไกลของการให้ผลของกรรมเกี่ยวเนื่องกับสถานที่ที่บุคคลดำรงอยู่ เมื่อทำกรรมแล้ว ผลของกรรมจะปรากฏเมื่อใด ในนิทานสูตร อังคุตตรนิกาย ติกนิบาต พระพุทธเจ้าทรงตรัสรับรองไว้ว่า

กรรมที่บุคคลทำเพราะโลภะ โทสะ โมหะ เกิดจากโลภะ โทสะ โมหะ มีโลภะ โทสะ โมหะเป็นแดนเกิดอันใด กรรมอันนั้นย่อมให้ผลในที่ที่อติภาพของบุคคลนั้นเกิด กรรมนั้นให้ผลในอติภาพใด บุคคลนั้นย่อมเสวยผลของกรรมนั้นในอติภาพนั้น เป็นทิวฐธรรม (อติภาพปัจจุบัน) บ้าง เป็นอุปัชชะ (อติภาพหน้า) บ้าง เป็นอปรปริยายะ (อติภาพต่อไป) บ้าง (อัง.ติก.๒๐/๔๗๓)

ตามพระพุทธพจน์นี้ กรรม (ชั่ว) จะให้ผลในอติภาพที่ทำกรรมนั้น ๆ (ทิวฐธรรม) ในอติภาพหน้า และในอติภาพต่อไป ซึ่งสะท้อนทัศนะที่ว่า ชีวิตของมนุษย์มิได้สิ้นสุดเพียงอติภาพปัจจุบันเท่านั้น หากแต่สืบเนื่องต่อไปถึงภพหน้า ข้ามพื้นที่และเวลา ในวิสุทธิมรรค โดยพระพุทธโฆษาจารย์ ได้จำแนกกรรมตามเวลาที่ให้ผลไว้ ๔ ประการ ดังนี้

๑. ทิวฐธรรมเวทนียกรรม กรรมให้ผลในชาตินี้
๒. อุปัชชะเวทนียกรรม กรรมให้ผลในชาติหน้า
๓. อปรปริยายเวทนียกรรม กรรมที่ให้ผลในชาติต่อไป
๔. อโหสิกรรม กรรมที่ให้ผลเสร็จสิ้นแล้วหรือไม่มีโอกาสจะให้ผลอีกต่อไป

การจำแนก ๔ ประการนี้ชี้ให้เห็นว่า มีกรรมบางชนิด (๑-๓) มีผล และบางชนิด (๔) ไม่มีผล กรรมบางชนิดให้ผลเฉพาะในชาตินี้เท่านั้น (ทิฏฐธรรมเวทนิยกรรม) กรรมบางชนิด (อุปัชฌเวทนิยกรรม) ก็จะทำให้ผลเฉพาะในชาติหน้าเท่านั้น นอกจากนี้ ทิฏฐธรรมเวทนิยกรรม และอุปัชฌเวทนิยกรรม อาจกลายเป็นอโหสิกรรม (ไม่มีผล) เนื่องจากกรรมทั้งสองประการนี้เป็นชนิดที่เกิดขึ้นพร้อมกับชวนจิตดวงที่ ๑ และ ๗ ตามลำดับ ชวนจิตทั้งสองดวงมีกำลังอ่อน เจตนาในการกระทำความกรรมอ่อนมาก เพราะเป็นขณะเริ่มต้นและขณะสุดท้ายของกลุ่มชวนจิตดังกล่าว ดังนั้น ถ้าไม่มีปัจจัยสนับสนุนเพียงพอที่จะทำให้กรรมนั้นบังเกิดผล ก็จะไม่ปรากฏผลใด ๆ นอกจากนี้ อโหสิกรรม ยังหมายถึง กรรมของผู้บรรลุอรหัตผลแล้ว ซึ่งทำกรรมไปแล้วแต่ไม่ก่อให้เกิดผลหรือวิบากใด ๆ เพราะไม่มีโอกาสอำนวยผล (พระสูตรและอรรถกถา ๖๙ : ๔๑๘-๔๑๙) พระอรรถกถาจารย์อธิบายว่า อโหสิกรรมไม่มีผลทั้งในอดีต ปัจจุบันและอนาคต สำหรับอุปวาปரியเวทนิยกรรมซึ่งเกิดในชวนจิตดวงที่ ๒-๖ จะไม่กลายเป็นอโหสิกรรม แต่จะก่อผลติดตามผู้กระทำไปตราบเท่าที่ยังเวียนว่ายในวัฏสงสาร ได้โอกาสเมื่อใด ก็จะทำให้ผลเมื่อนั้น (เพ็งอ่าง, ๔๒๐-๔๒๑, วิสุทธิมรรค ๓ : ๒๒๓-๒๒๔) ในวิสุทธิมรรค ท่านแบ่งกรรมตามหน้าที่ไว้ ๔ ประการ ได้แก่ กรรมที่นำสัตว์ไปเกิด (ชนกกรรม) กรรมสนับสนุนชนกกรรม (อุปัตถัมภกกรรม) กรรมบีบคั้น (อุปปิพการกรรม) กรรมตัดรอน (อุปฆาตกรรม) ตามนัยนี้ การที่มนุษย์เกิดมามีชีวิตในปัจจุบัน ก็เป็นผลสืบเนื่องมาจากกรรมที่ทำไว้ในชาติก่อน ชนกกรรมได้ทำหน้าที่นำมนุษย์มาเกิดในชาตินี้ตามผลของกรรมที่กระทำไว้ อุปถัมภกกรรม (กรรมสนับสนุน) ก็จะทำหน้าที่สนับสนุนชนกกรรม อย่างไรก็ตาม ชีวิตที่เกิดมาโดยอาศัยชนกกรรมและอุปถัมภกกรรมคอยสนับสนุน ก็อาจมีปัจจัยกรรมอื่นแทรกเข้ามาในระหว่างเวลา กล่าวคือ อาจทำให้ชีวิตที่ดูดีงาม มีอุปสรรคขัดขวาง ทำให้ประสบทุกข์บ้างในบางโอกาส อันเป็นผลจากอุปปิพการกรรม หรือที่รุนแรงมากกว่านั้น ชีวิตอาจจะต้องพบอุปสรรคขั้นวิกฤติหรือรุนแรงอย่างไม่นึกว่าจะเป็นไปได้ เพราะอำนาจของอุปฆาตกรรมจะเปลี่ยนแปลงชีวิตไปในทางตรงกันข้าม ถ้าชนกกรรมและอุปถัมภกกรรมเป็นอกุศลและส่งผลให้ชีวิตที่เกิดมาเป็นทุกข์มีอุปสรรคเดือดร้อน อุปปิพการกรรมและอุปฆาตกรรมก็จะทำหน้าที่ขัดขวางทำลายอุปสรรคเหล่านั้น และทำให้ชีวิตดำเนินไปสู่สภาพที่ดีงาม แต่ในเชิงญาณวิทยา เราไม่อาจทราบได้ว่า หลังจากตายแล้ว กรรมชนิดที่เป็นกุศลหรืออกุศลจะนำเราไปเกิด ท่านให้กรอบไว้แต่เพียงว่า กรรมหนัก (ครุกรรม) จะส่งผลก่อนกรรมชนิดอื่นซึ่งอาจหมายถึงส่งผลในชาตินี้ทันทีและตามติดไปถึงชาติหน้า แต่ถ้าไม่มีกรรมหนัก กรรมที่สั่งสมไว้มาก (พหุลกรรม) ก็จะทำให้ผลก่อน ถ้าไม่มีกรรมทั้งสองอย่างนั้นกรรมที่ระลึกถึงหรือทำไว้ก่อนตาย (อาสันนกรรม) ก็จะทำให้ผล โดยทำให้ผู้ทำกรรมมีคติเบื้องหน้าอย่างใดอย่างหนึ่งตามชนิดของกรรมที่ระลึกได้หรือทำก่อนตาย แต่ถ้าไม่มีกรรมชนิดใดให้ผลเลย กรรมที่ลักแต่ว่ากระทำ (กตัตตวาปนกรรม) ก็จะทำให้ผล (สุนทร ณ รัชชี ๒๕๔๓: ๒๑๗-๒๒๓)

ขณะที่พระพุทโธโฆษาจารย์ตีความเรื่องผลของกรรมแบบข้ามภพชาติ ท่านพุทธทาสภิกขุ กลับเห็นว่า การแบ่งกรรมตามเวลาที่ให้ผลที่ถูกต้องตามบาลีนั้นควรจะจำแนกเป็น (๑) กรรมที่ให้ผลทันควันที่ทำการกรรม (๒) กรรมที่ให้ผลในเวลาถัดมาอีกชั่วขณะจิตหนึ่งหรือหลาย ๆ ขณะจิต และ (๓) กรรมที่ให้ผลในเวลาต่อจากนั้นอีก อาจเป็นหลายวันหรือหลายเวลาก็ได้ (พุทธทาสภิกขุ ๒๕๔๒ก: ๒๖-๒๗) การตีความผลกรรมแบบข้ามภพชาติ ต้องยอมรับว่ามีตัวตนที่ถาวร มีความต่อเนื่องจากอดีตชาติถึงปัจจุบันชาติ และต่อเนื่องไปถึงอนาคตชาติ (สัสสตทิฏฐิ) ย่อมจะขัดกับหลักอนัตตาในพระพุทธศาสนาที่ถือว่าไม่มีตัวตนที่ถาวร ท่านพุทธทาสภิกขุจึงตีความใหม่ว่า ทิฏฐธรรมเวทนียกรรม หมายถึงกรรมที่ให้ผลในปัจจุบันขณะ (ทันควัน) อุปชยปริเวทนียกรรม หมายถึง ในเวลาถัดไป ส่วนอปราปริเวทนียกรรม หมายถึง ในเวลาต่อ ๆ ไปอีก ดังนั้น การให้ผลของกรรมที่ทำด้วยเจตนาเป็นกุศลหรืออกุศลจะมี ๓ ระยะ คือให้ผลทันควัน ให้ผลในเวลาถัดไป และต่อ ๆ ไปอีก (อ้างแล้ว, ๗๙-๘๒) “ที่พูดว่า “ทันควัน” และ “ต่อไป” และ “ต่อไปอีก” นี่เป็นเรื่องที่เนื่องกับอัตภาพที่มีการกระทำทั้งนั้น ไม่ใช่เรื่องต่อตายแล้ว” (อ้างแล้ว, ๓๒) ท่านย้ำว่า “ถ้าถือเอาตามหลักอิทัปปัจจยตาจะต้องถือว่า ที่นี้และเดี๋ยวนี้ทั้งนั้น ที่มันน่ากลัวกว่า จริงกว่า ใช้เป็นประโยชน์ได้มากกว่า ความเป็นนรก เป็นเดรัจฉาน เป็นเปรต เป็นมนุษย์ เป็นเทวดา นั้นจะเกิดขึ้นที่นี้และเดี๋ยวนี้ทั้งนั้น คือ ทุกครั้งในทันทีที่มีการกระทำกรรม” (อ้างแล้ว, ๘๐) ผลของกรรมตามคำอธิบายของพุทธทาสภิกขุจึงไม่จำเป็นต้องรอให้ถึงชาติหน้า หรือชีวิตหลังความตาย เมื่อบุคคลทำกรรมแล้วก็จะได้รับผลกรรมนั้นทันทีในขณะที่ทำการกรรมนั้นเสร็จสิ้น ในขณะต่อไป หรือต่อไปหลังจากนั้นอีก

อย่างไรก็ตาม เมื่อตีความการให้ผลของกรรมแบบประจักษ์นิยมตามแนวของท่านพุทธทาสภิกขุ ความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมนี้อาจปรากฏผลให้เห็นเพียงในระดับจิตใจ ผลที่ได้รับจากการทำกรรมนั้น ๆ ก็คือ สภาวะแห่งความสุขหรือทุกข์ที่ปรากฏขึ้นในจิตใจ หรือการสั่งสมวิบากกรรมไว้ภายในใจ ทำให้ห่างไกลจากพระนิพพาน สมมติว่าชีวิตมีเพียงภพปัจจุบัน คำถามที่เกิดขึ้นก็คือ ในบางกรณีบางคนทำดีไว้มากก็ไม่ได้รับผลดีเท่าที่ควรจะเป็น หรือบางคนทำชั่วก็ไม่ได้รับการชดใช้เหมาะสม เช่นนี้แล้วจะเรียกว่ามีความยุติธรรมหรือความเป็นธรรมอย่างไร สุวรรณา สถาอานันท์ ให้ข้อสังเกตไว้น่าสนใจว่า ดูเหมือนจะมีแต่ศาสนาเท่านั้นที่ยังเสนอระบบอธิบายเกี่ยวกับ “ความยุติธรรม” ที่ต่อเนื่องผูกพันชีวิตปัจจุบันที่จบลงและอาจจะเคลื่อนย้ายไปสู่มิติใหม่ในชีวิตอีกชีวิตหนึ่ง (การเกิดใหม่ในพระพุทธศาสนา) หรือชีวิตเดิมในอีกแบบหนึ่ง (ตามคติเทวนิยม) สิ่งใดที่ยัง “ไม่สมดุล” ในมิติทางศีลธรรมในชีวิตปัจจุบันก็ยังคงสืบเนื่อง ยังมีผลต่อไปใน “ชีวิตหน้า” (สุวรรณา สถาอานันท์ ๒๕๔๕: ๑๒๗-๑๒๘) หมายความว่า หากไม่ยอมรับมิติใหม่ของชีวิตในโลกใหม่ ก็จะมีปัญหาเกี่ยวกับความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรม เพราะมีบางคนไม่ได้รับผลกรรมตามที่สมควรจะได้รับ การโยงไปถึงชีวิตหลังความตายจึงเป็นการให้หลักประกันว่า ความเป็นธรรมต้องมีแน่นอนแต่รอนานหน่อย

ในพระบาลีและอรรถกถา กรรมมีผลมากกว่าจะเป็นเพียงผลตอบแทนทางจิตใจเท่านั้น และระยะเวลาแห่งการเสวยผลของผู้กระทำไม่ได้จำกัดเพียงปัจจุบันชาติ ตามแนวคิดเรื่องจักรวาลวิทยาของพุทธศาสนา จักรวาลแบ่งออกเป็นภพภูมิต่าง ๆ สูงต่ำตามคุณสมบัติของสัตว์ที่จะอุบัติ สัตว์ทั้งหลายเวียนว่ายตายเกิดในภพภูมินั้น ๆ ตามแต่ปัจจัยแห่งกรรมที่ตนได้สั่งสมไว้มิใช่ด้วยอำนาจภาพอื่นใด การอุบัติในภพต่าง ๆ จำเป็นที่ต้องเกิดขึ้นถ้าสัตว์ยังมีกิเลส เมื่อยังมีกิเลสสัตว์จะต้องผ่านจากชีวิตนี้ไปสู่ชีวิตอื่นต่อ ๆ ไปไม่มีสิ้นสุด การกล่าวถึงภพชาติที่สืบเนื่องกันไปไม่มีสิ้นสุดนั้นไม่ใช่เป็นการตีความของอรรถกถา แต่ปรากฏทั่วไปในบาลีหรือพระไตรปิฎก การยอมรับว่ามีภพชาติในอดีต ชาติปัจจุบันและภพชาติในอนาคตเป็นเรื่องปกติที่พบเห็นทั่วไปในพระสูตร ความรู้เกี่ยวกับภพชาติอันไม่อาจรู้ว่ามีจุดเริ่มต้นและจุดสิ้นสุดเมื่อใดของชาวพุทธนี้อาศัยพระญาณหรือวิชาของพระพุทธรเจ้าเป็นฐานรองรับ ความรู้เรื่องอดีตชาติที่ย้อนกลับไปหลายกัลป์ (บุพเพนิวาสานุสสติญาณ) และความรู้เรื่องการตายและการเกิดของสัตว์ในภพต่าง ๆ (จุตูปปาตญาณ) เป็น ๒ ในวิชา ๓ ประการ ที่พระพุทธรเจ้าทรงบรรลุในระหว่างบำเพ็ญเพียรเพื่อการตรัสรู้ การรู้ว่าสัตว์ตายและเกิดใหม่ตามผลกรรมนั้นเป็นพุทธานุญาณ ดังเช่นที่ตรัสไว้ดังนี้

เรานั้นเมื่อจิตเป็นสมาธิบริสุทธิ์ ผ่องแผ้ว ไม่มีกิเลสเครื่องยึดวน ปราศจากอุปกิเลส อ่อนควรแก่การงาน ตั้งมั่น ถึงความไม่หวั่นไหวอย่างนี้ ไฉมน้อมจิตไปเพื่อรู้จุดและอุปบัติของสัตว์ทั้งหลาย. เรานั้นเห็นหมู่สัตว์ที่กำลังจุติ กำลังอุปบัติ เลว ประณีต มีผิวพรรณดี มีผิวพรรณทราม ได้ดี ตกยาก ด้วยทิพยจักขุอันบริสุทธิ์ ล่วงจักษุของมนุษย์ ย่อมรู้ชัดซึ่งหมู่สัตว์ผู้เป็นไปตามกรรมว่า สัตว์เหล่านี้ประกอบด้วยกายหจฺจริต วจฺหจฺจริต มโนหจฺจริต ตีเตยฺยพระอรียะ เป็นมิจฺฉาทิฏฐิ ยึดถือการกระทำด้วยอำนาจมิจฺฉาทิฏฐิ เมื่อตายไป เขาเข้าถึงอบาย ทุคติ วินิบาต นรก ส่วนสัตว์เหล่านี้ ประกอบด้วยกายสุจฺจริต วจฺสุจฺจริต มโนสุจฺจริต ไม่ตีเตยฺยพระอรียะ เป็นสัมมาทิฏฐิ ยึดถือการกระทำด้วยอำนาจสัมมาทิฏฐิ เมื่อตายไปเขาเข้าถึงสุคติโลกสวรรค์ดังนี้. เรานั้นย่อมเห็นหมู่สัตว์กำลังจุติ กำลังอุปบัติ เลวประณีต มีผิวพรรณดี มีผิวพรรณทราม ได้ดี ตกยาก ด้วยทิพยจักขุอันบริสุทธิ์ ล่วงจักษุของมนุษย์ ย่อมรู้ชัดซึ่งหมู่สัตว์ผู้เป็นไปตามกรรม ด้วยประการฉะนี้. (ม.ม.๑๒/๔๙)

* ญาณ ๓ ได้แก่ บุพเพนิวาสานุสสติญาณ (ระลึกชาติได้) จุตูปปาตญาณ (รู้การจุติและกำเนิดของสัตว์) อาสวักขยญาณ (ความรู้ที่ขจัดกิเลสเครื่องเศร้าหมองใจหมดสิ้นไป) ญาณทั้งสามนี้เป็นขั้นตอนของการตรัสรู้ของพระพุทธรเจ้า

ในพระสูตรนี้และอื่น ๆ อีกหลายพระสูตรชี้ให้เห็นว่า สิ่งที่มีมนุษย์ทำในชาตินี้มีผลสืบเนื่องต่อไปถึงปรภพ ซึ่งในปรภพนั้นมนุษย์ก็จะได้ผลเป็นสุขหรือทุกข์ตามลักษณะของกรรมดีหรือชั่วนั่นเอง พระบาลีแสดงว่า การทำกรรมและการเสวยผลกรรมตามลักษณะที่กระทำไว้นี้ได้ปรากฏต่อการรับรู้อันเป็นทิพย์ของพระพุทธเจ้าตั้งแต่เริ่มแรกที่ก้าวสู่การเป็นพระพุทธเจ้าแล้ว ดังนั้น ไม่ว่าเราซึ่งอยู่ในยุคปัจจุบันจะเชื่อตามพระไตรปิฎกหรือไม่ก็ตาม สิ่งที่ปฏิเสธยากก็คือ การยอมรับว่ามีชาติภพอื่นนอกจากชาติภพปัจจุบัน การเคลื่อนไปสู่ภพอื่น ๆ มีกรรมเป็นปัจจัยสำคัญที่จะนำชีวิตสัตว์นั้นไปสู่สภาวะที่เป็นสุขหรือทุกข์ หมายความว่า แม้เมื่อกรรมที่เรากระทำในชาตินี้อาจจะยังไม่ให้ผล หรืออาจให้ผลแล้วเป็นบางส่วน เมื่อเราตายไป เราก็จะได้เสวยผลกรรมนั้นอีก เพราะกรรมบางชนิดนอกจากให้อานิสงส์หรือโทษในชาติปัจจุบันแล้วยังติดตามในชาติต่อ ๆ ไปด้วย ตัวอย่างเช่น เมื่อพระพุทธเจ้าตรัสถึงโทษของการเป็นคนทุศีลและอานิสงส์ของการเป็นคนมีศีลนั้น พระองค์แสดงไว้ว่า โทษในปัจจุบันที่บุคคลจะพึงได้รับจากการเป็นคนทุศีล ๔ ประการคือ ความเสื่อมแห่งโภคทรัพย์ ความเสื่อมเสียชื่อเสียง การไม่สามารถจะเปิดเผยตนเองต่อหน้าผู้คน และการหลงลืมสติขณะจะตาย โทษประการสุดท้ายที่จะได้รับคือ เมื่อตายไปแล้ว ย่อมไปสู่อบาย ทุกคติ วินิบาต นรก ส่วนอานิสงส์หรือผลดีที่จะได้รับจากการเป็นคนมีศีลก็คือ ในทางตรงกันข้าม อานิสงส์ในปัจจุบันได้แก่ การไม่เสียทรัพย์ มีชื่อเสียงในทางที่ดีงาม ปรากฏตัวต่อหน้าผู้คนได้อย่างภาคภูมิใจ ตายอย่างมีสติ และเมื่อตายไปแล้ว ก็จะไปสู่สุคติโลกสวรรค์ (ที.ม.๑๐/๗๙-๘๐)

การตีความการให้ผลของกรรมแบบข้ามภพชาติจึงปรากฏอยู่ในพระบาลีโดยทั่วไป กล่าวได้ว่า เวลาที่กรรมซึ่งทำไว้จะให้ผลจึงไม่จำกัดอยู่เพียงชีวิตนี้ชีวิตเดียว เพราะกรรมบางชนิดจะติดตามผู้กระทำไปในอัตภาพนั้น ๆ มีข้อสังเกตว่า แม้พระพุทธศาสนาจะยอมรับว่า ผลของกรรมชั่วและกรรมดีมีแน่นอน แต่นั่นเป็นเรื่องของหลักการใหญ่ แต่ลำดับเวลาในการให้ผลของกรรมนั้นเป็นเรื่องที่ซับซ้อน กรรมชนิดไหนจะให้ผลก่อนหรือหลัง มีอาจด่วนตัดสินได้ในทันที เพราะมีปัจจัยเกี่ยวเนื่องหลายอย่าง มหากรรมวิภังคสูตรเป็นพระสูตรสำคัญที่แสดงทัศนะที่เชื่อเรื่องกรรมแบบข้ามภพชาติในพระพุทธศาสนา ปัญหาสำคัญอันเป็นจุดเริ่มต้นของพระสูตรก็คือ ความเข้าใจผิดเกี่ยวกับการให้ผลของกรรมของสังคมนตรีในสมัยนั้น

พระพุทธเจ้าตรัสว่า มีสมณพราหมณ์บางคนอาศัยความเพียรเผากิเลสจนบรรลุเจโตสมาธิสามารถมองเห็นด้วยตาทิพย์ว่า มีบางคนที่ทำชั่วในโลกนี้แล้วตายไปตกอยู่ในอบาย ทุกคติ วินิบาต และนรก ด้วยความรู้เพียงแค่นี้ก็สรุปเอาเองว่า คนทำชั่วตายไปแล้วทุกคนจะต้องตกไปสู่ที่ชั่ว (อบาย ทุกคติ วินิบาต และนรก) บางคนมองเห็นด้วยญาณพิเศษอันเกิดจากเจโตสมาธิว่า บุคคลบางคนที่มีทำชั่วอยู่ เสมอตายไปแล้วก็ไปสู่สุคติโลกสวรรค์ ด้วยความรู้เพียงเท่านี้ก็สรุปเอาเองว่า กรรมชั่วไม่มี วิบากของกรรมชั่วไม่มี และสรุปเป็นความเห็นอย่างมั่นเหมาะอีกว่า คนที่ทำชั่วตายไปแล้วก็ได้ไปสู่สุคติโลกสวรรค์ สมณพราหมณ์บางคนบรรลุเจโตสมาธิสามารถมองเห็นด้วยตาทิพย์พบว่า บางคนทำดี ตายไปแล้ว ได้

ไปสู่สุคติโลกสวรรค์ จึงเชื่อว่ามีกรรมดีกรรมชั่ว มีผลแห่งกรรมดีกรรมชั่ว แล้วก็สรุปเป็นมั่นเหมาะว่าทุกคนทำดีแล้ว ตายไป ก็จะได้ไปสู่สุคติโลกสวรรค์ สมณพราหมณ์อีกพวกหนึ่งอาศัยความสามารถพิเศษเช่นเดียวกัน พบว่ามีคนบางคนทำดี ตายไปแล้วไปสู่ทุกคติ ก็เลยเชื่อว่าการกรรมชั่วไม่มี ผลแห่งกรรมชั่วก็ไม่มี พร้อมทั้งสรุปเป็นมั่นเหมาะว่า ทุกคนทำดีตายไปแล้วไปสู่ทุกคติ (ม.อุ.๑๔/๖๐๓-๖๐๗) พระพุทธเจ้าทรงตรัสว่า ความเข้าใจของสมณพราหมณ์เหล่านั้นล้วนแต่เป็นความเข้าใจผิด มีความรู้เพียงส่วนเดียวแล้วสรุปเป็นความเห็นเด็ดขาดลงไปไม่แยกแยะให้ถูกต้อง มีข้อน่าสังเกตว่า การถกเถียงเรื่องการให้ผลของกรรมในที่นี้เกี่ยวเนื่องกับการให้ผลกรรมที่ทอดยาวไปถึงชีวิตหลังความตาย ความเข้าใจผิดไม่ใช่เกี่ยวกับระยะเวลาของการให้ผลของกรรมว่าเป็นเรื่องปัจจุบันหรือชีวิตหลังความตาย ความเข้าใจผิดอยู่ที่ลักษณะของข้อสรุปของกลุ่มต่าง ๆ ที่สรุปจากความรู้เพียงบางส่วนไปสู่ทั้งหมด จากข้อความบางส่วนไปสู่ข้อความสากล

พระพุทธเจ้าตรัสถึงผลที่เป็นไปได้ ๔ ประการอันเนื่องมาจากกรรมดีหรือชั่ว กล่าวคือ บางคนทำกรรมชั่ว (เช่น ละเมิดศีล ๕ เป็นต้น) ตายไปแล้ว ไปสู่สุคติก็มี บางคนทำกรรมชั่ว ตายไปแล้ว ไปสู่ทุกคติก็มี บางคนทำกรรมดี (เช่น ปฏิบัติตามหลักศีล ๕ เป็นต้น) ตายไปแล้ว ไปสู่ทุกคติก็มี บางคนทำกรรมดี ตายไปแล้ว ไปสู่สุคติก็มี ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่า

ดูกรอานนท์ ในบุคคล ๔ จำพวกนั้น บุคคลที่เป็นผู้มักทำชีวิตสัตว์ให้ตกลง ๗๗ มีความเห็นผิดในโลกนี้ ตายไปแล้ว เข้าถึงอบาย ทุกคติ วินิบาต นรก นี้ เป็นอันว่า เขาทำกรรมชั่วที่ให้ผลเป็นทุกข์ไว้ในกาลก่อน หรือในกาลภายหลัง หรือว่ามีมิจฉาทิฐิพร้อม สมาทานแล้วในเวลาจะตาย เพราะฉะนั้น เขาตายไป จึงเข้าถึงอบาย ทุกคติ วินิบาต นรก ก็แหละบุคคลที่เป็นผู้มักทำชีวิตสัตว์ให้ตกลง ๗๗ มีความเห็นผิดในโลกนี้นั้น เขาย่อมเสวยวิบากของกรรมนั้นในชาตินี้ หรือในชาติหน้า หรือในชาติต่อไป ๗

ดูกรอานนท์ ในบุคคล ๔ จำพวกนั้น บุคคลที่เป็นผู้มักทำชีวิตสัตว์ให้ตกลง ๗๗ มีความเห็นผิดในโลกนี้ ตายไปแล้ว เข้าถึงสุคติโลกสวรรค์นี้ เป็นอันว่า เขาทำกรรมดีที่ให้ผลเป็นสุขไว้ในกาลก่อนๆ หรือในกาลภายหลังหรือว่ามีสัมมาทิฐิพร้อม สมาทานแล้วในเวลาจะตาย เพราะฉะนั้น เขาตายไปจึงเข้าถึงสุคติโลกสวรรค์ ก็แหละบุคคลที่เป็นผู้มักทำชีวิตสัตว์ให้ตกลง ๗๗ มีความเห็นผิดในโลกนี้นั้น เขาย่อมเสวยวิบากของกรรมนั้นในชาตินี้ หรือในชาติหน้า หรือในชาติต่อไป ๗

ดูกรอานนท์ ในบุคคล ๔ จำพวกนั้น บุคคลที่เว้นขาดจากปาณาติบาต ๗๗ มีความเห็นชอบในโลกนี้ ตายไปแล้ว เข้าถึงสุคติโลกสวรรค์นี้ เป็นอันว่า เขาทำกรรมดีที่ให้ผลเป็นสุขไว้ในกาลก่อนๆ หรือในกาลภายหลังหรือว่ามีสัมมาทิฐิพร้อม สมาทานแล้วในเวลาจะตาย เพราะฉะนั้น เขาตายไป จึงเข้าถึงสุคติโลกสวรรค์ ก็แหละบุคคลที่เว้นขาดจาก

ปาณาติบาต ฯลฯ มีความเห็นชอบในโลกนี้นั้น เขาย่อมเสวยวิบากของกรรมนั้นในชาตินี้ หรือในชาติหน้า หรือในชาติต่อไป ฯ

ดูกรอานนท์ ในบุคคล ๔ จำพวกนั้น บุคคลที่เว้นขาดจากปาณาติบาต ฯลฯ มีความเห็นชอบในโลกนี้ ตายไปแล้ว เข้าถึงอบาย ทุกคติวินิบาต นรก นี้ เป็นอันว่า เขาทำกรรมชั่วที่ให้ผลเป็นทุกข์ไว้ในกาลก่อนๆ หรือในกาลภายหลัง หรือว่ามีมิชฌาทีฐีพร้อม สมทาน แล้วในเวลาจะตาย เพราะฉะนั้น เขาตายไปจึงเข้าถึงอบาย ทุกคติ วินิบาต นรก ก็แหละบุคคลที่เว้นขาดจากปาณาติบาต ฯลฯ มีความเห็นชอบในโลกนี้นั้น เขาย่อมเสวยวิบาก ของกรรมนั้นในชาตินี้ หรือในชาติหน้า หรือในชาติต่อไป ฯ (ม.อุปริ. ๑๔/๖๑๒-๖๑๖)

พระพุทธพจน์ที่อ้างมานี้ย่อมสะท้อนแนวความคิดที่เชื่อว่า กรรมนั้นให้ผลแบบข้ามภพข้ามชาติที่ปรากฏในคำสอนดั้งเดิมของพระพุทธศาสนา ทั้งยังชี้ให้เห็นว่า การให้ผลของกรรมไม่ใช่สิ่งที่จะสรุปเอาอย่างตื้น ๆ โดยไม่แยกแยะลงในละเอียดของทุกช่วงขณะของชีวิต นี่คือการซับซ้อนของการให้ผลของกรรมที่ทำให้เกิดความยุ่งยากในการพิจารณาว่า สิ่งที่มีมนุษย์คนหนึ่งได้รับในปัจจุบัน เป็นผลมาจากกรรมอะไรและทำไว้เมื่อใด การพิจารณาเฉพาะช่วงใดช่วงหนึ่งของชีวิตอาจไม่เพียงพอที่จะวินิจฉัยได้ว่า กรรมใดจะให้ผล ชีวิตเบื้องหน้าของบุคคลนั้น ๆ จะเป็นอย่างไรกันแน่ เพราะตลอดชีวิต คน ๆ หนึ่งอาจทำกรรมดีบ้าง กรรมชั่วบ้าง หรือแม้กรรมที่ทำก่อนตายล้วนมีผลต่อชีวิตเบื้องหน้าของเขาทั้งสิ้น มีแต่หลักประกันว่า การกระทำที่มาจากการตั้งใจจะมีผลกระทบต่ชีวิตผู้กระทำอย่างแน่นอน กรรมดีจะนำไปสู่ผลที่ดีที่น่าปรารถนา กรรมชั่วจะนำไปสู่ผลที่ไม่พึงปรารถนา แต่ทั้งหมดนั้น กรรมนิยามจะดำเนินไปเองตามกระแสของเหตุปัจจัย โดยหลักกรรมนิยาม เรารู้ว่า กรรมจะต้องให้ผลแน่ ในชาตินี้ ชาติหน้า หรือชาติต่อ ๆ ไป แต่จะวินิจฉัยอย่างไรนั้นเป็นเรื่องที่ซับซ้อน พระพุทธศาสนาถือว่า การทำงานของกรรมนิยามอยู่นอกเหนือความคิดและความรู้ของมนุษย์ทั่วไป การรู้หรือไม่รู้ว่าการกรรมชนิดใดให้ผลอย่างไรหรือให้ผลเมื่อใดนั้น จึงไม่ใช่เงื่อนไขที่ชี้ว่าหลักกรรมไม่มีความยุติธรรม เพราะกฎแห่งกรรมดำเนินไปเองตามธรรมชาติแห่งเหตุปัจจัยที่พระพุทธศาสนายอมรับว่ามีอยู่ในจักรวาล

๙. กรรมกับการเกิดใหม่

กรรมอาจให้ผลในสองมิติของเวลาเป็นอย่างน้อยคือ ในชีวิตปัจจุบัน และในชีวิตหน้า คำว่าในชีวิตหน้า หรือปรภพ นี้อาจตีความได้สองแบบ ได้แก่ ตามแบบของท่านพุทธทาสภิกขุ หมายถึงอนาคตข้างหน้าวันใดวันหนึ่งในโลกนี้ มิใช่หลังจากตายแล้ว และตามจารีตในพระไตรปิฎกบางส่วนและในอรรถกถาและคัมภีร์วิสุทธิมรรค การตีความตามแบบแผนที่ปรากฏในพระไตรปิฎกและอรรถกถาจำเป็นต้องยอมรับว่า หลังจากสัตว์ (มนุษย์) ตายไปแล้ว จะได้ชีวิตใหม่ในปรภพ ชีวิตใหม่ในปรภพมีคติ ๒ ประการ

คือ (๑) สுகติ ภูมิอันน่าพอใจ ประกอบด้วยชีวิตมนุษย์ เทพ และพรหม ซึ่งเป็นชีวิตที่มีความสูงส่งในด้านคุณธรรมจริยธรรม เป็นสถานที่เสวยผลอันเป็นสุขที่เกิดแต่กรรมดีงาม และ (๒) ทุกติ ภูมิที่เลวหรือไม่น่าพอใจ ประกอบด้วยนรก เปรต อสุรกายและสัตว์เดรัจฉาน เป็นชีวิตที่ต้องรับทุกข์ทรมานจากผลกรรมชั่วที่ได้กระทำไว้ในอดีตชาติ

ชีวิตในสุคติภพเป็นเหมือนรางวัลที่ผู้ทำดีจะพึงได้รับ ชีวิตในทุกติเป็นเหมือนการลงโทษแก่ผู้กระทำความผิด การเสวยผลกรรมไม่ว่าดีหรือชั่วล้วนแต่มีระดับความเข้มข้นแตกต่างกัน มีระยะเวลายาวนานแตกต่างกัน และแม้ว่าระยะเวลาแห่งการเสวยผลกรรมในสวรรค์และนรกจะยาวนานมากเมื่อเทียบกับชีวิตมนุษย์ แต่สวรรค์และนรกไม่ใช่สถานที่อันนิรันดร์ การเสวยผลกรรมในสวรรค์หรือนรกเป็นเพียงของชั่วคราว มีระยะเวลาจำกัดตามความหนักเบาของกรรมที่ทำได้ เพราะเป้าหมายของชีวิตมนุษย์ตามทัศนะของพระพุทธศาสนา คือ นิพพาน ซึ่งการบรรลุนิพพานนั้นมนุษย์สามารถทำได้ในชาตินี้และไม่ต้องรอหลังความตาย สำหรับหลายคน ชีวิตหลังความตายอาจถูกมองเป็นเรื่องเหลวไหลที่พิสูจน์ไม่ได้ แต่มีข้อสังเกตว่า ศาสนาทุกศาสนาก็มีคำสอนเกี่ยวกับชีวิตหลังความตายด้วยกันทั้งสิ้น คำสอนเกี่ยวกับชีวิตหลังความตายของศาสนาต่าง ๆ จะมีรายละเอียดแตกต่างกัน แต่คำสอนเหล่านั้นล้วนให้ภาพชีวิตหลังความตายผูกพันเกี่ยวข้องกับมิติทางศีลธรรมทั้งสิ้น สุวรรณ สถาอาณันท์ ตั้งข้อสงสัยว่าเป็นไปได้หรือไม่ว่ามิติทางศีลธรรม เช่นการได้สวรรค์เป็นรางวัลจากการทำดีไว้ในชีวิตปัจจุบันหรือการได้นรกอันเป็นการลงโทษจากการทำชั่ว เป็นวิธีหนึ่งที่จะปรับสภาพความยุติธรรมทางศีลธรรม ซึ่งแน่นอนว่าหาได้ยากยิ่งหรือหาไม่ได้เลยในชีวิตปัจจุบันของคนจำนวนมาก หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ การมอบความยุติธรรมบางอย่างแก่ชีวิตมนุษย์โดยรวมนั้นจำเป็นต้องอ้างอิงมิติชีวิตที่ก้าวผ่านเลยชีวิตปัจจุบันนี้ไปแล้ว (สุวรรณา สถาอาณันท์ ๒๕๔๕: ๑๕๒-๑๕๓)

ในทัศนะของผู้วิจัย การอ้างอิงถึงผลกรรมแบบข้ามภพชาติตามแนวของพระพุทธศาสนานั้น มิใช่เพื่อจะแก้ปัญหาเชิงจิตวิทยาของมนุษย์ที่หวั่นระหายนความยุติธรรมในโลกนี้ หากแต่โดยพื้นฐานแล้วพระพุทธศาสนายอมรับความสืบเนื่องของชีวิตระหว่างภพชาติอยู่ก่อนและถือว่า ชีวิตระหว่างภพนั้นดำเนินไปได้เพราะมีกรรมเป็นปัจจัยสำคัญ ชีวิตมิใช่จำกัดอยู่เพียงชีวิตนี้เพียงชีวิตเดียว แต่สืบเนื่องดำเนินต่อไปจนกว่าจะเข้าถึงสัจธรรมสูงสุด (บรรลุนิพพาน) ชีวิตจำเป็นต้องเวียนว่ายในวัฏสงสารต่อไป ตราบเท่าที่ยังมีกิเลสเหลืออยู่ในสันดาน กิเลสผลักดันให้มนุษย์ทำกรรมต่าง ๆ ผลของกรรมก็คือการอุปบัติซ้ำไม่รู้จบ ต่อเมื่อเขาสามารถตระหนักรู้ว่าชีวิตเป็นทุกข์และจำเป็นต้องดับทุกข์อย่างสิ้นเชิงนั่นแหละ จึงมีแนวโน้มว่าชีวิตอันเวียนว่ายในวัฏสงสารจะจบลง การตระหนักรู้เช่นนี้จะเป็นจุดเริ่มต้นของกรรมชนิดใหม่ที่ทำให้ความสืบเนื่องของชีวิตจบลงในที่สุด สำหรับประเด็นความยุติธรรมตามกฎหมายแห่งกรรม อาจไม่จำเป็นต้องอ้างอิงถึงชีวิตที่ผ่านเลยภพปัจจุบันไปแล้วก็ได้ ถ้ายอมรับผลโดยตรงที่เกิดขึ้นในระดับจิตใจทันทีที่ทำการกรรมนั้นเสร็จสิ้นลงไปว่ามีความสำคัญกว่าด้านอื่น ๆ เป็นดังที่กล่าวไปแล้วว่า กรรมมีหลาย

ชนิด กรรมชนิดที่จะให้ผลในปัจจุบันก็มี ที่จะให้ผลในชาติหน้าก็มี ที่จะให้ผลในชาติต่อ ๆ ไปก็มี กรรมในชาติปัจจุบันก็จะให้ผลในชาติปัจจุบันเมื่อเหตุปัจจัยมีพร้อม กรรมที่จะให้ผลในชาติหน้าหรือในชาติต่อ ๆ ไป ก็จะให้ผลตามเงื่อนไขของเวลา และปัจจัยแวดล้อม กรรมแต่ละชนิดมีเงื่อนไขเวลาต่างกัน แต่พระพุทธศาสนาประกันว่า กรรมที่ให้ผลในชาติปัจจุบัน ก็จะให้ผลในชาติปัจจุบัน กรรมที่จะให้ผลในชาติหน้าหรือชาติต่อ ๆ ไป ก็จะให้ผลในชาติต่อ ๆ ไป ตามชนิดของกรรม

หลักกรรมและการเกิดใหม่เกี่ยวข้องกับประเด็นความยุติธรรมทางศีลธรรม ในแง่ที่การเกิดใหม่อาศัยอำนาจกรรม (ชนกกรรม) และจะต้องรับผลกรรม อันเป็นสุขหรือเป็นทุกข์ที่จะปรากฏในประสบการณ์ของสัตว์ที่ไปเกิดในภพนั้น ๆ ตราบใดที่สัตว์มิได้ขาดใช้ผลกรรมที่ก่อไว้จนหมดสิ้น สัตว์นั้นก็จะต้องรับผลกรรมนั้นต่อไปไม่ว่าจะมีชีวิตในชาติไหนภูมิไหน เมื่อผลสืบเนื่องของกรรมคลี่คลายไป การรับผลกรรมดีและการชดใช้โทษในกรรมชั่วนั้น ๆ ก็จะเสร็จสิ้นลง การให้ผลตอบแทนของกรรมดำเนินไป ตราบเท่าที่เหตุปัจจัยจะเอื้ออำนวย ชาวพุทธเชื่อว่ากรรมย่อมแสดงผลตามสมควรแก่การที่ได้กระทำไว้ตามหลักแห่งเหตุปัจจัยที่ได้กล่าวไปแล้ว เป็นธรรมหรือไม่ก็อาจพิจารณาจากกรณีที่ว่า พระพุทธศาสนาถือว่า ผลของกรรมจะปรากฏตามสัดส่วนที่เหมาะสมของการกระทำ ซึ่งประกอบด้วยเจตนา (ความตั้งใจ) ของผู้กระทำ คุณสมบัติของผู้ที่ได้รับผลกระทบจากการกระทำ ผลที่เกิดขึ้นโดยการกระทำ (ความหนักเบา) คุณสมบัติทางกายและทางใจของผู้กระทำ ช่วงเวลาและเหตุปัจจัยสภาพแวดล้อมทางสังคม และด้วยความที่นรกสวรรค์หรือภพภูมิต่าง ๆ ไม่มีสภาพนิรันดร์ จึงอาจพิจารณาได้ว่า กรรมจะให้ผลแก่ผู้กระทำไม่มากไม่น้อยไปกว่าเหตุปัจจัยที่ประกอบขึ้นในการกระทำนั้น ๆ แม้ในบางกรณี การให้ผลกรรมชนิดเดียวกันในบุคคลต่างกันจะมีความผันแปรตามคุณสมบัติของผู้กระทำ แต่จะต้องทำความเข้าใจผ่านมโนทัศน์เรื่องกฎแห่งกรรม ซึ่งเป็นกฎธรรมชาติอันให้ผลอย่างเที่ยงตรง แน่นนอน เป็นกฎศีลธรรมที่จัดสรรกรรมและผลของกรรมอย่างสอดคล้องภายในแต่ละกระแสเหตุปัจจัยนั้น ๆ ต่างจากทฤษฎีการลงโทษต่างตอบแทน (Retributive Theory) ในปรัชญาตะวันตกที่วางสัดส่วนการลงโทษกับการกระทำบนพื้นฐานที่เท่าเทียมกันอย่างสมมูล พิจารณาบทลงโทษปัจเจกบุคคลในการกระทำเดียวกันอย่างเท่าเทียมกัน คือ ทุกคนอยู่ภายใต้บทลงโทษที่เหมือนกัน (สุภทรา วสกุล ๒๕๔๕: ๔๑) และต่างจากความยุติธรรมตามระบบกฎหมายที่ถือว่า ความยุติธรรมเกิดขึ้นเมื่อบุคคลทุกคนอยู่ภายใต้กฎหมายอย่างเท่าเทียมกัน ผู้กระทำความผิดเดียวกันย่อมได้รับโทษเดียวกันจึงจะยุติธรรม (สุวรรณา สถาอานันท์ ๒๕๔๗: ๑๔๐)

เนื่องจากพระพุทธศาสนาถือว่า สวรรค์-นรกเป็นสภาพการณ์ชั่วคราว ไม่ใช่สภาวะนิรันดร์ดังในศาสนาเทวนิยมแม้ว่า การให้รางวัลและการลงโทษตามกฎหมายมิได้เป็นไปตามหลักทฤษฎีการลงโทษแบบต่างตอบแทนหรือชนบทกฎหมาย แต่การให้รางวัลและการลงโทษตามกฎหมายก็ไม่มีปัญหาขัดแย้งในเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรมในแง่ที่ว่า การลงโทษหรือการให้รางวัลอาจมากเกินไป

ไม่สมมูลกับความผิดที่กระทำ (อ้างแล้ว, ๑๕๖-๑๕๗) เนื่องจากความยุติธรรมทางศีลธรรมในพระพุทธศาสนาไม่ได้เกิดจากการลงโทษหรือให้รางวัลโดยสถาบันหรือพระเจ้า แต่ดำเนินไปภายใต้กฎแห่งกรรมนิยาม อันเป็นส่วนหนึ่งของกฎธรรมชาติ ซึ่งกรรม “เป็นเพียงเหตุปัจจัยหนึ่งในกระแสแห่งเหตุปัจจัยอันสลับซับซ้อน แต่ละคนย่อมมีชุดหรือการสังสมเหตุปัจจัยที่ไม่เหมือนกัน ผลแห่งกรรมเดียวกันที่ตกกระทบในที่ต่างกันย่อมส่งผลต่างกันด้วย” (อ้างแล้ว, ๑๕๐) อาจกล่าวได้ว่า พระพุทธศาสนาวาง “ระบบความยุติธรรมทางศีลธรรม” ไว้บนหลักความสัมพันธ์ของเหตุปัจจัย ที่เหตุนั้น ๆ จะเป็นเครื่องกำหนดว่า ผลที่ตามมาจะเป็นอย่างไร ความรับผิดชอบตามสมควรแก่เหตุที่ถือว่าเป็นธรรมนั้น พิจารณาจาก “ความสัมพันธ์” ที่เกี่ยวเนื่องกันระหว่างกระบวนการที่ดำเนินไปแล้ว อันเป็นเหตุที่จำเป็นและเพียงพอที่จะทำให้เกิดผลชนิดนั้น ๆ ขึ้นมา ตามกฎแห่งกรรม ความเหมาะสมเป็นเรื่องของกระบวนการที่กรรมจะจัดสรรขึ้นเอง ความยุติธรรมทางศีลธรรมตามกฎแห่งกรรมจึงมีลักษณะเป็นกลไกอย่างยิ่ง กล่าวคือการทำงานของกรรมอยู่เหนือวิสัยที่มนุษย์จะเกี่ยวข้องจัดการให้เป็นตามที่ต้องการ มนุษย์เป็นเพียงองค์ประกอบหนึ่งของระบบเหตุผลอันครอบคลุมธรรมชาติทั้งปวง กรรมที่ทำให้จะดำเนินไปอย่างไรและให้ผลเมื่อใดนั้นเป็นสิ่งที่มนุษย์ไม่อาจรู้ แต่สิ่งที่มนุษย์จะสามารถรู้ได้ก็คือเจตนาและผลที่กระทบที่เกิดขึ้นตามเหตุปัจจัยที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กัน แต่ไม่อาจ “รู้จัก” กระบวนแห่งกรรมและวิบากอย่างถ้วนทั่ว

๑๐. สรุปท้ายบท

เราอาจสรุปได้จากบทนี้ว่า พระพุทธศาสนายอมรับความยุติธรรมสากลหรือความเป็นธรรมในฐานะที่เป็นกฎสากล ซึ่งครอบคลุมสากลจักรวาล อาจเรียกว่า ความเป็นธรรมตามกฎแห่งกรรม หรือความยุติธรรมทางศีลธรรม หรือความยุติธรรมตามธรรมชาติ

ถามว่าอะไรคือบรรทัดฐานสำหรับความเป็นธรรมตามทัศนะของพระพุทธศาสนา คำตอบที่ง่ายและชัดเจนที่สุดก็คือ ความเป็นจริง (Reality / สภาวะธรรมตามธรรมชาติ) พระพุทธศาสนาถือว่า สิ่งทั้งหลายอิงอาศัยกันเกิดขึ้นและมีความสัมพันธ์ในเชิงเหตุและผล สิ่งทั้งหลายอิงอาศัยกันในรูปแบบที่สิ่งหนึ่งเป็นปัจจัยให้เกิดสิ่งหนึ่ง หรือในรูปแบบของการดับสลายไปของสิ่งหนึ่งก็จะเป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้สิ่งอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกันดับสลายไปด้วย นี่เป็นกฎธรรมดาหรือกฎธรรมชาติ ที่ควบคุมสรรพสิ่งให้ดำเนินไป วัฏฏะ สสาร สิ่งมีชีวิต จิต การกระทำ (กรรม) และสิ่งอื่น ๆ นอกจากที่กล่าวนี้ ก็ดำเนินไปในลักษณะเดียวกัน เฉพาะกฎอันเกี่ยวเนื่องกับพฤติกรรมของจิตและการกระทำ (กรรม) เท่านั้นที่เกี่ยวเนื่องกับชีวิตของมนุษย์โดยตรง กระบวนการทางจิตใจของมนุษย์ดำเนินไปตามกฎแห่ง “จิตนิยาม” คือรับรู้ สะสม ไตร่ตรอง และสร้างสรรค์ลักษณะจิตในเชิงบวกหรือเชิงลบ ซึ่งจะส่งอิทธิพลต่อพฤติกรรมทางกายวาจาต่อไป ส่วนพฤติกรรมหรือการกระทำของมนุษย์ถูกควบคุมโดย “กรรมนิยาม” หรือ “กฎแห่งกรรม”

พระพุทธศาสนาถือว่า ธรรมชาติของสรรพสิ่งดำเนินไปในสองทิศทางคือ ทิศทางที่ก่อให้เกิดความทุกข์และทิศทางที่นำไปสู่การดับทุกข์ (บรมสุข / พระนิพพาน) การกระทำของมนุษย์ก็ดำเนินไปในสองทิศทางเช่นเดียวกัน ทางหนึ่งคือ เมื่อมนุษย์แสดงพฤติกรรมทางกาย วาจา ใจ โดยตั้งใจ (มีเจตนาอันเสรี) และความตั้งใจของเขามีปัจจัยหรือแรงผลักดันที่จะก่อให้เกิดความทุกข์ การกระทำดังกล่าวก็จะนำเขาไปสู่สภาพชีวิตที่เป็นทุกข์ อาจจะเป็นชีวิตปัจจุบัน ในภพหน้า หรือในภพชาติต่อ ๆ ไป ในทางตรงกันข้าม พฤติกรรมใดมีปัจจัยคือเจตนาที่เป็นไปในทางที่ดี เมื่อเขาแสดงออกไปทางกายวาจาหรือใจ พฤติกรรมดังกล่าวก็จะนำเขาไปสู่สภาพชีวิตที่ดี เป็นความสุข หรืออาจถึงขั้นที่สามารถดับทุกข์ได้โดยสิ้นเชิง โดยอาศัยหลักการอันนี้ทำให้พุทธศาสนาถือเป็นหลักของการกระทำว่า “ผู้ทำกรรมดีย่อมได้รับผลดี ผู้ทำกรรมชั่วย่อมได้รับผลชั่ว” อันเป็นกฎที่แสดงถึงความสัมพันธ์ระหว่างพฤติกรรมกับผลสืบเนื่องโดยธรรมชาติ ที่ไม่อาจก้าวก้าวได้ด้วยความรู้สึกลึกซึ้งนึกคิดหรือบิดผันตามเจตนารมณ์ หรือพลังขับเคลื่อนเหนือธรรมชาติใด ๆ

มองในแง่ของความยุติธรรม กฎแห่งกรรมจะเป็นเครื่องประกันว่า การกระทำใด ๆ ที่เกิดขึ้นจากการที่บุคคลได้เลือกกระทำอย่างอิสระ เขาจะต้องได้รับผลที่เกิดขึ้นจากการกระทำที่ได้ทำไปแล้วอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ ผลตอบแทนใด ๆ จะต้องสืบเนื่องมาจากการกระทำซึ่งเขาได้ตัดสินใจอย่างอิสระและแสดงออกไป เขาต้องรับผิดชอบต่อผลแห่งการกระทำของเขาโดยตรง มิอาจแปรผันเป็นอย่างอื่น ผลของความรับผิดชอบโดยตรงคือ การมีสภาพจิตใจหรือบุคลิกภาพตามแนวโน้มของกรรมที่ได้กระทำไป รวมถึงการประสบกับวิถีชีวิต สิ่งแวดล้อมทางสังคมที่เขาสร้างสรรคขึ้นโดยเจตนานั้น ๆ ไม่ว่าเขาจะต้องการรับผลเช่นนั้นหรือไม่ ไม่ว่าเขาจะรู้ตัวหรือไม่ก็ตาม กฎแห่งกรรมจะอำนวยผลของมันตามเหตุปัจจัยที่เหมาะสม เนื่องจากการกระทำของเขาได้สร้างสภาพการณ์อย่างหนึ่งขึ้นมา และเขาก็ตกอยู่ในภาวะที่ต้องรับผิดชอบโดยกฎแห่งกรรมคือ การเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับสภาพแวดล้อมที่ตัวเขามีส่วนทำให้เกิดขึ้น การกระทำที่มีค่าทางศีลธรรมย่อมนำมาซึ่งความรับผิดชอบต่อทางศีลธรรมอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ความรับผิดชอบต่อสิ่งที่เขาได้กระทำอาจขยายขอบเขตข้ามมิติเวลาไปถึงชีวิตหน้าก็ได้

กล่าวโดยสรุป พระพุทธศาสนายอมรับว่า จักรวาลมีกฎเกณฑ์บางอย่างคอยควบคุมให้ดำเนินไปตามกระแสแห่งเหตุปัจจัย กฎดังกล่าวนี้เป็นกฎสากลที่ควบคุมธรรมชาติต่าง ๆ และชีวิตของมนุษย์ ในฐานะปัจเจก มนุษย์มีความสัมพันธ์กับตนเองและคนอื่นหรือสิ่ง ทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิต โดยการกระทำทางกายวาจาใจ ในจักรวาลมีกฎเกณฑ์ที่กำหนดความสัมพันธ์ของมนุษย์ กล่าวคือ มนุษย์ต้องรับผิดชอบต่อความคิดและการกระทำทางกายวาจาของตน ตามลักษณะของเจตนาและผลกระทบที่เกิดขึ้นตามหลักแห่งเหตุผล การกระทำจึงมาพร้อมกับความรับผิดชอบที่ไม่สามารถจะหลีกเลี่ยงได้ เขาทำกรรมอันจะให้ผลเช่นใดไว้ย่อมได้รับผลของกรรมนั้น ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว

พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญกับเจตนาของผู้กระทำ และผลที่เกิดขึ้นจากการกระทำนั้น โดยถือว่าเจตนา (การตั้งใจ ความตั้งใจ การเลือกอย่างเสรี) เป็นองค์ประกอบที่สำคัญที่สุด องค์ประกอบสำคัญของความเป็นมนุษย์ก็คือจิตใจ หรือจิตวิญญาณ ดังนั้นอาจกล่าวได้ว่า สิ่งที่สะท้อนออกมาจากตัวตนหรือความเป็นมนุษย์ที่เสรีในการกระทำจะถือเป็นองค์ประกอบแรกและขาดไม่ได้ การกระทำที่สอดคล้องกับเจตนา นั้น ๆ และผลกระทบเชิงเหตุปัจจัยเป็นองค์ประกอบร่วมที่สำคัญเช่นเดียวกัน ผลที่บุคคลจะรับผิดชอบขึ้นอยู่กับปัจจัยเหล่านี้ แต่ผลแห่งการกระทำที่เขาจะต้องรับผิดชอบในทางศีลธรรมจะปรากฏผลเมื่อไรนั้นขึ้นอยู่กับปัจจัยสัมพันธ์ต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องในแต่ละกรณี ความรับผิดชอบจึงอาจไม่เหมือนกันในทุกกรณี เพราะมีองค์ประกอบย่อยหลายประการที่เกี่ยวข้องและมีผลต่อการปรากฏขึ้นของผลกระทบ (วิบาก) คำถามต่อไปก็คือ ความยุติธรรมทางศีลธรรมตามที่ปรากฏในคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมนี้สามารถนำไปอธิบายความเป็นธรรมทางสังคมได้หรือไม่

บทที่ ๓

กฎแห่งกรรมกับความเป็นธรรมทางสังคม

๑. ความนำ

พระพุทธศาสนาเชื่อว่ามีความเป็นธรรมระดับสากลจักรวาล (Universal justice) โดยอาศัยหลักอ้างอิง ๒ ประการคือ (๑) หลักความสัมพันธ์แบบอิงอาศัยกันเกิดขึ้นอย่างเป็นเหตุผลของธรรมชาติ ซึ่งเป็นภาววิสัย เทียงตรง ไม่อ่อนแอ เป็นกลาง ไม่ขึ้นอยู่กับคติของมนุษย์ ดำเนินไปตามเหตุปัจจัย ไม่ต้องอาศัยเจตจำนงเหนือธรรมชาติ (๒) หลักแห่งการกระทำ (กฎแห่งกรรม / กรรมนิยาม) ซึ่งถือว่า การกระทำของมนุษย์เป็นกระบวนการที่ดำเนินไปอย่างเป็นเหตุผลเช่นเดียวกับสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ กฎแห่งกรรมให้หลักประกันว่า "การกระทำที่เกิดขึ้นจากเจตนาอันอิสระของปัจเจกบุคคลย่อมมีผลอย่างใดอย่างหนึ่งตามแนวโน้มของเจตนาที่กระทำ" ดังภาษิตที่ว่า "บุคคลหว่านพืชเช่นใด ย่อมได้รับผลเช่นนั้น ทำดีได้ดีทำชั่วได้ชั่ว" ผู้กระทำจะได้รับผลกระทบหรือวิบาก ตามสมควรแก่เจตนาและผลกระทบที่เกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย หลักนี้บ่งชี้ถึงความเชื่อในความยุติธรรมทางศีลธรรมที่เป็นสากลว่า "ทุกคนย่อมได้รับผลตอบแทนตามสมควรแก่เหตุปัจจัยของการกระทำเสมอ" โดยอาศัยหลักพื้นฐานนี้ ความเป็นธรรมจะเป็นผลแห่งความสัมพันธ์ระหว่างผลที่ผู้ทำกรรมจะพึงได้รับ (ความรับผิดชอบของบุคคล) กับกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยอันซับซ้อนของการกระทำและผลกระทบที่เกิดขึ้นตามธรรมชาติ (เจตนาและผลกระทบในเชิงเหตุปัจจัยทั้งต่อตนเองและคนอื่น) สิ่งที่เขาได้กระทำไปและผลกระทบเชิงเหตุปัจจัยที่เกิดขึ้นสืบเนื่องจากการกระทำนั้น กับผลที่เขาได้รับหรือความรับผิดชอบทางศีลธรรมที่ตามมา เช่น ความสุขในฐานะรางวัลแห่งความดี หรือความทุกข์ในฐานะบทลงโทษ เป็นต้น เป็นเงื่อนไขซึ่งชี้ถึงความเป็นธรรมหรือความยุติธรรมทางศีลธรรม การที่มนุษย์ทุกคนรับผิดชอบต่อการกระทำทางศีลธรรมของตน การที่แต่ละคนได้รับผลตอบแทนดีชั่วตามคุณธรรมหรือสิ่งที่ตนเองได้กระทำถือว่าเป็นธรรม (ปริชา ช้างขวัญยืน ๒๕๓๔: ๑๒๑-๑๒๒)

โดยทั่วไป ชาวพุทธจะใช้แนวคิดเรื่องกรรมอธิบายความเป็นธรรมทางสังคม หรือปรากฏการณ์ทางศีลธรรมในชีวิตประจำวันของมนุษย์ ชาวตะวันตกก็บางคนมองว่า "กรรม" เป็นมโนทัศน์ทางจริยศาสตร์ที่อาจจะประสบผลสำเร็จในวงวิชาการปรัชญาสมัยปัจจุบัน เพราะหลักกรรมได้เสนอความเชื่อมโยง "โดยธรรมชาติ" ระหว่างการกระทำของมนุษย์และผลอันเหมาะสมกับการกระทำนั้น ระหว่างการทำบาปกับความทุกข์ คุณธรรมกับความสุข ไม่มีการแทรกแซงโดยสิ่งเหนือธรรมชาติ เราจะประสบผลเป็นสุขหรือเป็นทุกข์ก็เพราะผลโดยธรรมชาติของการกระทำนั่นเอง

แทนที่จะเป็นการลงโทษหรือให้รางวัลโดยเทพเจ้า ความบกพร่องทางศีลธรรมมีโทษโดยตัวมันเอง คุณธรรมทุกชนิดก็มีรางวัลเป็นเครื่องตอบแทนภายในตัว (Wright, Dale S. ๒๐๐๔: ๗๙) แนวคิดเรื่องกรรมของพระพุทธศาสนา น่าจะอธิบายความยุติธรรมทางศีลธรรมได้มีเหตุผลกว่าคำอธิบายที่ได้รับอิทธิพลจากคริสต์ศาสนา เนื่องจากคำอธิบายใหม่นี้ไม่อิงอยู่กับอำนาจที่มองไม่เห็น (ดูใน Kaufman, Whitley R.P. ๒๐๐๕: ๑๕-๑๙) อย่างไรก็ตาม ชาวตะวันตกก็มีข้อวิจารณ์หลายประการในเรื่องนี้ หลายข้อมีเหตุผลและน่าจะกระทบต่อรากฐานความเชื่อของชาวพุทธโดยตรง โดยเฉพาะข้อวิจารณ์ที่ว่า คำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมไม่เพียงพอสำหรับใช้อธิบายความเป็นธรรมทางสังคม นี่คือการประเด็นสำคัญในบทนี้

๒. ข้อโต้แย้งเรื่องกฎแห่งกรรมกับความเป็นธรรม

สุวรรณา สถาอานันท์ (๒๕๔๕ : ๑๒๘) ได้ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับคำอธิบายเรื่องความยุติธรรมทางศาสนาไว้ว่า ดูเหมือนมีแต่ศาสนาเท่านั้นที่ยังเสนอระบบอธิบายเกี่ยวกับ "ความยุติธรรม" ที่ต่อเนื่องผูกพันชีวิตปัจจุบันที่จบลง และอาจจะเคลื่อนย้ายไปสู่มิติใหม่ในชีวิตอีกชีวิตหนึ่ง (การเกิดใหม่ในพระพุทธศาสนา) หรือชีวิตเดิมในอีกแบบหนึ่ง (ตามคติเอกเทวนิยม) สิ่งใดที่ยัง "ไม่สมดุลง" ในมิติศีลธรรมในชีวิตปัจจุบันก็ยังคงสืบเนื่อง ยังผลต่อไปใน "ชีวิตหน้า" แต่ปัญหาก็คือ มิติเกี่ยวกับ "ชีวิตหน้า" ไม่ว่าจะเป็นสวรรค์รางวัล หรือนรกบทลงโทษ มิใช่เป็นสิ่งที่ยอมรับกันโดยง่ายอีกต่อไปในโลกศตวรรษที่ ๒๑ นี้ ขณะเดียวกัน เมื่อขาดมิติความยุติธรรมทางศาสนาที่ต่อเนื่อง "ข้ามภพ" เช่นนี้ ความเชื่อในความยุติธรรมที่แม่นยำและสมบูรณ์กว่าเท่าที่สถาบันสังคมมนุษย์จะให้ได้ ก็ยังเป็นปริศนาที่มนุษย์จำนวนมากหาคำตอบไม่ได้ ข้อสังเกตนี้ให้ภาพรวมที่น่าสนใจเกี่ยวกับประเด็นความยุติธรรมทางศาสนา (ซึ่งรวมถึงกรณีของพระพุทธศาสนาด้วย) นั่นคือ คำอธิบายเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรมของศาสนามีลักษณะพิเศษกว่าแนวคิดเรื่องความยุติธรรมตามกฎหมายบ้านเมือง ตรงที่ศาสนาเสนอคำอธิบายระบบความยุติธรรมที่ผูกพันกับชีวิตนี้และชีวิตหน้า คำอธิบายเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรมของพระพุทธศาสนาตามที่เราค้นเคยกันก็มีลักษณะดังกล่าวนี้ คือมีการนำคำสอนเรื่องการเกิดใหม่มาผูกโยงกับคำสอนเรื่องกรรมเพื่อประกันว่า "ความยุติธรรมทางศีลธรรมในระดับสากลจักรวาล" นั้นมีอยู่จริง

ดังได้กล่าวแล้ว พระพุทธศาสนายอมรับกฎธรรมชาติว่าเป็นหลักใหญ่ที่ควบคุมให้สรรพสิ่งดำเนินไป ในจักรวาลนี้มีกฎเกณฑ์สูงสุดบางอย่างควบคุมอยู่ การยอมรับเรื่องกฎแห่งกรรม "ทำดี ได้ดี ทำชั่ว ได้ชั่ว" คือการยอมรับว่า มีกฎศีลธรรมที่ถือว่ามีความดีและความชั่วที่เป็นภาวีสถียรมีอยู่จริงไม่ใช่เรื่องของสังคมวัฒนธรรม พระพุทธศาสนามีหลักการชัดเจนสำหรับพิจารณาที่ว่าอะไรเรียกว่าทำดี อะไรเรียกว่าทำชั่ว และมีหลักกรรมที่ถือว่า กรรมที่มนุษย์กระทำด้วยเจตนาไม่ว่าดีหรือชั่วย่อมมีผลจริง การยอมรับเช่นนี้บ่งชี้ถึงข้อความเชื่อที่ว่า ในสากลจักรวาล มีกฎแห่ง

ความยุติธรรมสูงสุดเป็นมาตรฐานกำหนดว่า การกระทำดีจะมีผลเป็นความสุขในบั้นปลาย และการกระทำชั่วจะก่อให้เกิดทุกข์ในที่สุด การถือว่ามีกฎสากลเกี่ยวกับความยุติธรรมของชีวิตมนุษย์นี้มีความสำคัญเพราะเป็นการประกันว่า ทุกคนจะได้รับความยุติธรรมเท่าเทียมกัน

ในวงการปรัชญาศาสนาสากล ข้อโต้แย้งเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรมของฝ่ายเอกเทวนิยมนั้นแบ่งเป็น ๒ กลุ่มใหญ่ ได้แก่ กลุ่มแรกอภิปรายประเด็นปัญหาความชั่วร้าย (ของโลกและมนุษย์) โดยเชื่อมโยงกับนิยามเกี่ยวกับธรรมชาติของพระเจ้า กลุ่มที่สองอภิปรายประเด็นความยุติธรรมของนรกในฐานะบทลงโทษอันเป็นนิรันดร์ (สุวรรณา สถาอานันท์ ๒๕๔๕: ๑๒๘) โดยล่อกับแนววิพากษ์ที่ปฏิบัติกันในวงการปรัชญาศาสนาสากล การวิพากษ์ประเด็นเรื่องกรรมกับความยุติธรรมก็อาจแบ่งเป็นสองแนวทาง แนวที่หนึ่ง วิพากษ์กฎแห่งกรรมในฐานะคำอธิบายความยุติธรรมทางศีลธรรม เนื่องจากนักปรัชญาตะวันตกถือว่า คำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมเป็นสมมติฐานสำหรับอธิบายปัญหาเรื่องความสุขและความทุกข์ (รางวัลกับการลงโทษ) วิธีที่จะตรวจสอบว่าสมมติฐานนี้ใช้อธิบายความยุติธรรมทางศีลธรรมได้จริงหรือไม่ ก็คือโดยพิจารณาว่า คำสอนเรื่องกรรมอธิบายปัญหาเรื่องความชั่วร้ายของมนุษย์ได้อย่างสมเหตุผลหรือไม่ เช่น เราอาจถามว่าความชั่วร้ายทางศีลธรรมได้แก่ บาป ความทุกข์ การเอารัดเอาเปรียบ การทำร้ายเบียดเบียนที่มนุษย์กระทำแก่มนุษย์ด้วยกันเอง หรือ (ถ้าจัดว่าเป็นความชั่วร้าย) ความชั่วร้ายทางธรรมชาติ ได้แก่ ความทุกข์จากโรคภัย ความตาย แผ่นดินไหว ภูเขาไฟระเบิดที่คร่าชีวิตผู้บริสุทธิ์มากมาย มาจากไหน ถ้าคำสอนเรื่องกรรมระบุว่า ความสุขความทุกข์เป็นผลโดยตรงจากการทำดีหรือทำชั่วของมนุษย์แต่ละคน คำสอนนี้ก็ต้องใช้อธิบายความชั่วร้าย (ความทุกข์/ความอยุติธรรม) ทุกอย่างที่เกิดขึ้นกับทุกคน แต่ถ้าอธิบายไม่ได้ว่าความชั่วร้ายบางชนิดเป็นผลมาจากการทำของมนุษย์โดยตรง หลักกรรมก็มีข้อบกพร่องคือใช้อธิบายความเป็นธรรมในชีวิตมนุษย์ไม่ได้

ส่วนแนววิพากษ์ประการที่สอง เหมือนกันกับการอภิปรายประเด็นนรกในฐานะบทลงโทษอันนิรันดร์ของศาสนาเทวนิยม ตรงที่เมื่อชาวพุทธเชื่อมโยงคำสอนเรื่องกรรมกับเรื่องการเกิดใหม่เข้าด้วยกัน เพื่ออธิบายว่าความเป็นธรรมในระดับสากลจักรวาลมีอยู่จริง ผู้โต้แย้งเรื่องนี้ก็พยายามแสดงให้เห็นว่า คำสอนเรื่องการเกิดใหม่บั่นทอนความน่าเชื่อถือเรื่องกรรมในฐานะความยุติธรรมทางศีลธรรมอย่างไรบ้าง

๒.๑ ปัญหาเรื่องความเป็นธรรมระดับสากลจักรวาล

นักปรัชญาศาสนาชาวตะวันตกหลายคน ตัวอย่างเช่น ดาล เอส. ไรท์ (Wright, Dale S. ๒๐๐๔) และ บรูซ อาร์ ไรเคนบัค (Reichenbach, Bruce R. ๑๙๙๐) เป็นต้น ได้วิพากษ์วิจารณ์ว่า แนวคิดเรื่องกรรมได้ตั้งสมมติฐานเกี่ยวกับความเป็นธรรมในระดับสากลจักรวาล (Universal cosmic justice) ขึ้นมาโดยไม่มีข้อมูลเชิงประจักษ์การยืนยัน มีลักษณะเหนือประสบการณ์ ไร

เคนบัคแยกกฎแห่งกรรมกับกฎทางศีลธรรมออกจากกัน กฎแห่งกรรมเกี่ยวเนื่องกับการกระทำและผลของการกระทำ เมื่อคนทำดีก็จะได้รางวัล เมื่อทำชั่วก็จะได้การลงโทษ ส่วนหลักในการพิจารณาว่า การกระทำชนิดใดเรียกว่ากรรมดี การกระทำชนิดใดเรียกว่ากรรมชั่ว เป็นเรื่องของกฎศีลธรรม การยอมรับกฎทางศีลธรรมเป็นเงื่อนไขเพียงพอในการยอมรับว่ามีกฎแห่งกรรม เมื่อยอมรับกฎแห่งกรรมก็จำเป็นต้องยอมรับกฎศีลธรรม ถ้าไม่มีกฎศีลธรรมมาตัดสินว่า การกระทำใดถูกต้อง การกระทำใดไม่ถูกต้อง การจัดสรรความทุกข์ความสุขในฐานะบทลงโทษหรือรางวัลก็ทำไม่ได้ การยอมรับกฎแห่งกรรมจึงจำเป็นต้องยอมรับว่ามีกฎศีลธรรม การยืนยันว่ามีกฎทางศีลธรรมที่ให้ประสบการณ์ที่เป็นสุขหรือทุกข์แก่บุคคลตามความเหมาะสมแก่การกระทำเช่นนี้ บ่งชี้ถึงความเชื่อที่ว่ามีความเป็นธรรมในระดับสากลจักรวาล ความเชื่อมโยงกันระหว่างกฎแห่งกรรมกับกฎทางศีลธรรมในประการแรกก็คือ ความเกี่ยวเนื่องกันระหว่างคุณธรรมกับความสุข ความเป็นธรรมจะมีเงื่อนไขว่า การกระทำที่มีคุณธรรมจะก่อผลเป็นความสุข และการกระทำที่ไร้คุณธรรมจะมีผลเป็นทุกข์ กฎแห่งกรรมควบคุมความเกี่ยวเนื่องถึงกันที่ว่านี้ ในอีกแง่มุมหนึ่ง การรู้ว่าในจักรวาลมีความยุติธรรมที่เป็นสากลอยู่จริง ๆ จะทำให้เกิดแรงจูงใจในการทำดีและแสวงหาสิ่งที่ดี เราจะเข้าใจว่า ควรทำสิ่งที่ถูกต้อง หลีกเลี่ยงการทำผิด และแสวงหาการหลุดพ้น เพราะว่าถ้าเราไม่ทำเช่นนั้นเราจะได้รับความทุกข์ถ้าไม่ไ้เดี๋ยวนี้อาจจะประสบในภายหลัง เราไม่สามารถจะก้าวพ้นความรับผิดชอบและการทำงานของกรรมไปได้ ความเชื่อมโยงประการที่สองจึงอยู่ที่การเชื่อว่ามีกฎความยุติธรรมหรือความเป็นธรรมในระดับสากลจักรวาลจะทำให้เกิดแรงจูงใจทางศีลธรรม เราควรจะทำสิ่งที่ถูกต้องและแสวงหาความดี เพราะมันจะทำให้เรามีความสุขหรือพ้นจากผลอันเป็นความทุกข์ (Reichenbach, Bruce R. ๑๙๙๐: ๑๓๔-๑๓๕)

ไรเคนบัควิจารณ์ว่า แม้กฎแห่งกรรมจะเกี่ยวเนื่องกับแนวคิดที่ว่า จักรวาลดำเนินตามคำสั่งของความยุติธรรมอย่างจำเป็น ในความเป็นจริง เหตุผลสำคัญในการยอมรับกฎแห่งกรรมก็คือความต้องการที่จะรักษาความเป็นธรรมในระดับสากลจักรวาลไว้ โดยแสดงให้เห็นว่า ความเป็นธรรมดำเนินไปอย่างไรในประสบการณ์ทางศีลธรรมของมนุษย์ ตามกฎแห่งกรรม แต่ละคนจะได้รับสิ่งที่ควรแก่ตน และสิ่งที่ควรแก่เขานั้นก็หาไม่ได้จากที่อื่นใดนอกจากตัวเขาเอง การจะถือว่าอะไรคือความเหมาะสมนั้นไม่ได้เป็นไปอย่างพลการ ความยุติธรรมทำงานอย่างเที่ยงธรรม แต่ทำไม เราจึงคิดว่า จักรวาลจำเป็นต้องดำเนินไปตามกฎแห่งความยุติธรรม เพราะจริง ๆ แล้วมีหลักฐานในเชิงประจักษ์เล็กน้อยที่ใช้เป็นข้อมูลยืนยันข้ออ้างนี้ ในชีวิตของเรา มีหลักฐานชัดเจนว่าคนดีได้รับความทุกข์ยาก ส่วนคนเลวได้รับความรุ่งเรือง เป็นไปไม่ได้ที่จะเชื่อมโยงผลกระทบจากภัยธรรมชาติที่มีผลกระทบต่อมนุษย์กับลักษณะทางศีลธรรมของเขาในปัจจุบัน ผู้สนับสนุนกฎแห่งกรรมต้องยอมรับว่า ไม่มีหลักฐานเชิงประจักษ์ เพราะ (๑) กฎแห่งกรรมเป็นสมมติฐานที่ตั้งขึ้นเพื่ออธิบายความเชื่อมโยงที่ขาดหายไปนี้ และ (๒) เมื่อเขาอธิบายว่า ความเป็นธรรมดำเนินไปอย่างไร

ก็มักจะอ้างถึงความโน้มเอียง ความดีและความชั่วที่มองไม่เห็น รวมไปถึงอนาคตชาติอื่นไม่จำกัด ยิ่งกว่านั้น แม้จะหาหลักฐานได้ว่ามีความเป็นธรรมในระดับสากลจักรวาล แต่ก็ไม่ได้แสดงว่า เหตุการณ์ทั้งหลายจำเป็นต้องเป็นไปตามหลักความเป็นธรรม ดังนั้น ข้อโต้แย้งใด ๆ ที่ยืนยันหลัก ความเป็นธรรมสากล จะต้องมีลักษณะเหนือประสบการณ์ (a priori character) (ibid, ๑๓๕-๑๓๖) ไรเคนบักกล่าวว่า ถ้าเราจะตั้งสมมติฐานเกี่ยวกับความเป็นธรรมระดับสากลโดยใช้คำว่า “ควร” กล่าวคือ “ผู้ทำความดีทุกคนควรได้รับรางวัล และผู้ทำชั่วควรได้รับการลงโทษ” น่าจะมี เหตุผลกว่า โดยเฉพาะในกรณีการกระทำความผิด (ibid, ๑๔๔)

ข้อเท็จจริงประการแรกที่ใช้เป็นหลักฐานพิสูจน์ว่า ความยุติธรรมสากลสูงสุดตามกฎหมาย แห่งกรรมนั้นอาจไม่เป็นจริง ได้แก่ ข้อเท็จจริงที่ปรากฏอยู่โดยทั่วไปในชีวิตประจำวันของมนุษย์ นั้นเอง ในชีวิตประจำวัน เราพบว่า บางคนทำดี ได้รับสิ่งดี ๆ เป็นการตอบแทน แต่บางคนแม้ทำดี ตลอดชีวิตแต่กระทั่งจบชีวิตลงก็ยังไม่ได้รับผลตอบแทนตามที่ควรจะเป็น ขณะที่บางคนกระทำชั่ว แต่ประสบกับสิ่งที่ดีมากกว่าคนที่ทำความดีเสียอีก ข้อเท็จจริงอันนี้ทำให้เห็นว่า โดยข้อเท็จจริงแล้ว โลกไม่ได้ดำเนินไปตามกฎเกณฑ์แห่งความยุติธรรมของจักรวาลที่เราเชื่อว่ามีอยู่ ถ้าหากเกิดกรณี เช่นนี้ ก็เป็นไปได้ที่จะมีข้อสรุปซึ่งขัดแย้งกับกฎความยุติธรรมสูงสุดในสากลจักรวาล ความสุข ความทุกข์อาจไม่ได้เกี่ยวเนื่องกับการทำดีทำชั่วโดยจำเป็น เป็นความบังเอิญมากกว่าที่การทำ ความดีของคนหนึ่งนำมาซึ่งรางวัล หรือการทำชั่วนำมาซึ่งความชั่วร้ายอันเป็นการลงโทษ เป็นไปได้ ว่าโลกนี้ถูกควบคุมด้วยความบังเอิญทางศีลธรรม (Moral chance)

ความบังเอิญทางศีลธรรมนั้นขัดแย้งกับหลักความยุติธรรมตามกฎหมายแห่งกรรม ซึ่งวาง อยู่บนฐานคติที่ว่า สรรพสิ่ง (รวมทั้งการกระทำของมนุษย์) มีเหตุปัจจัย ไม่ใช่ดำเนินไปโดยความ บังเอิญ ผู้สนับสนุนแนวคิดเรื่องกฎแห่งกรรมจึงไม่อาจยอมรับได้ วิธีแก้ปัญหานี้ก็คือ แม้ว่าในระดับ ประสบการณ์จะมีหลักฐานข้อเท็จจริงที่แย้งกับหลักกรรม ผู้สนับสนุนแนวคิดเรื่องกฎแห่งกรรมก็ จำเป็นต้องยืนยันว่า ความสุขความทุกข์มีความเชื่อมโยงกันกับกฎศีลธรรมอย่างจำเป็น แม้จะไม่ ค่อยปรากฏอย่างชัดแจ้งตรงไปตรงมานัก แต่ความเชื่อมโยงก็ยังมีอยู่ การยืนยันถึงความเชื่อมโยง ระหว่างกฎทางศีลธรรมกับผลที่เกิดขึ้นในประสบการณ์ของมนุษย์เช่นนี้ เป็นแนวทางหนึ่งของ ความพยายามที่จะรักษาหลักยุติธรรมทางศีลธรรมในระดับสากล วิธีการรักษาความเชื่อมโยงอัน นี้ก็คืออธิบายว่า ความสุขหรือความทุกข์ที่เราประสบในชีวิตประจำวันนั้นไม่ได้เกิดโดยบังเอิญ ไม่ได้ มาจากการกระทำของใครอื่น แต่มาจากการกระทำของเราซึ่งได้กระทำไว้ในเวลาใดเวลาหนึ่งใน อดีตชาติ ถ้าเราทำดีเราก็จะได้รับรางวัลเป็นความดีหรือความสุข ถ้าเราทำชั่วเราก็จะได้รับการ ลงโทษ ณ เวลาใดเวลาหนึ่งในอนาคต แต่ไม่จำเป็นว่าจะต้องเป็นชาตินี้ ถ้าไม่ต้องการถูกลงโทษ และต้องการประสบกับความสุข ก็ไม่มีทางเลือกอื่นนอกจากทำดี (ibid, ๖๓-๖๔)

ดอล เอส. ไรท์ (Wright, Dale S. ๒๐๐๔) มีความเห็นทำนองเดียวกันว่า สมมติฐานเกี่ยวกับความเป็นธรรมสากลที่ปรากฏในคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมของพระพุทธศาสนา (และในคำสอนทางศาสนาอื่น ๆ) ขัดแย้งกับประสบการณ์ในชีวิตประจำวัน การอ้างว่ามีความเชื่อมโยงกันที่เหนือธรรมชาติระหว่างความดีงามกับชะตากรรมของมนุษย์นี้ อาจมาจากสามัญสำนึกในเรื่องความยุติธรรมของมนุษย์ ที่คิดว่าควรจะมีเชื่อมโยงกันระหว่างความดีกับรางวัล ความชั่วกับการลงโทษ เป็นการแสดงออกของสำนึกแห่งความเป็นธรรมที่ฝังลึกอยู่ในจิตใจของมนุษย์ที่ต้องการเห็นความถูกต้องเป็นธรรม ดังนั้นจึงคิดว่าควรจะมีความเป็นธรรมในระดับสากลจักรวาล แต่สามัญสำนึกภายในใจของเรา เป็นเหตุผลเพียงพอสำหรับยืนยันว่ามีความเป็นธรรมในระดับสากลจักรวาลที่อยู่เหนือความเข้าใจและประสบการณ์ของมนุษย์หรือไม่ เป็นคำถามที่ยังไม่มีคำตอบ (Wright, Dale S. ๒๐๐๔ : ๘๐) วิธีการแก้ปัญหาของพระพุทธศาสนาในประเด็นที่ขาดหลักฐานเชิงประจักษ์ในการยืนยันความเป็นกฎสากลของกฎแห่งกรรมก็เหมือนศาสนาอื่น ๆ ที่อ้างอิงถึงชีวิตหน้า เพื่อจะยืนยันว่า กฎแห่งกรรมเป็นหลักการที่ให้ความยุติธรรมทางศีลธรรมอย่างแท้จริง ชาวพุทธก็จะอธิบายความยุติธรรมทางศีลธรรมโดยผนวกคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ “หลักกรรม” ใช้คำสอนเรื่อง “การเกิดใหม่” เพื่อสนับสนุนข้ออ้างที่มักจะขัดแย้งกับประสบการณ์ คำสอนเรื่อง “การเกิดใหม่” จะรับประกัน “ความเป็นธรรมในระดับสากลจักรวาล” แก่ปัจเจกบุคคล (ibid, ๘๑)

อันที่จริงนักปราชญ์และนักวิชาการชาวพุทธไทยส่วนใหญ่ ก็ตระหนักถึงข้อสงสัยเกี่ยวกับความเป็นจริงของกฎแห่งกรรมในฐานะที่เป็นกฎสากลและพยายามตอบปัญหานี้ วิธีตอบปัญหาที่น่าสนใจอันหนึ่งอยู่ในหนังสือ “พุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์” ของสมภาร พรหมทา (๒๕๓๔) สมภาร พรหมทา เสนอแนวทางในการตรวจสอบนิยาม ๔ ประเภทคือ อุดุนิยาม พีชนิยาม กรรมนิยาม และจิตนิยามว่า เราต้องแยกนิยามออกเป็น ๒ กลุ่มคือ กลุ่มแรก ได้แก่ อุดุนิยาม และพีชนิยาม กลุ่มที่สอง ได้แก่ กรรมนิยาม และจิตนิยาม นิยามในกลุ่มแรกกล่าวถึงสิ่งที่สามารถสังเกตได้ด้วยประสาทสัมผัส จึงสามารถตรวจสอบได้ด้วยวิธีการเดียวกันกับการตรวจสอบกฎทางวิทยาศาสตร์คือใช้วิธีการทางประสาทสัมผัส ส่วนนิยามกลุ่มที่สองมีเนื้อหากล่าวถึงสิ่งที่ไม่สามารถตรวจสอบได้ด้วยประสาทสัมผัส จึงต้องตรวจสอบด้วยวิธีเดียวกันกับการตรวจสอบทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ (สมภาร พรหมทา ๒๕๓๔:๙๓-๙๔) ที่ว่ากรรมนิยามมีลักษณะเหมือนทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์คือ กรรมนิยามเป็นสมมติฐานที่ตั้งขึ้นเพื่ออธิบายถึงสิ่งที่อยู่พ้นจากประสาทสัมผัสของมนุษย์ เนื่องจากปัจจุบันทฤษฎีวิทยาศาสตร์ได้ให้ความสนใจเรื่องที่ไม่สามารถสังเกตเห็นได้ด้วยประสาทสัมผัส การตัดสินใจว่าทฤษฎีในถูกหรือทฤษฎีใดผิดย่อมจะทำได้ สิ่งที่เราสามารถทำได้มากที่สุดก็คือพิจารณาว่า “ทฤษฎีใดฟังดูเข้าท่า” (Reasonable) มากกว่ากันเท่านั้น (อ้างแล้ว, ๑๐๘) ในทัศนะของสมภาร แนวคำสอนเรื่องกรรมนั้นเกิดขึ้นจากแรงจูงใจทางจิตวิทยา เป็นการ

ตอบสนองความต้องการของผู้คน ที่ไม่สามารถหาคำอธิบายเกี่ยวกับสถานการณ์บางอย่างในชีวิตได้เพียงเพราะอาศัยสิ่งที่สังเกตเห็นได้ทางประสาทสัมผัส การทดสอบกรรมนิยามทำได้ด้วยการพิจารณาว่าอธิบายปรากฏการณ์ของชีวิตได้อย่างมีเหตุผลน่าเชื่อถือหรือไม่ คำอธิบายของกรรมมีลักษณะคำสำคัญอีกอย่างหนึ่ง คือเป็นคำอธิบายปรากฏการณ์ในปัจจุบันแล้วโยงกลับไปหาอดีต กรรมนิยามไม่ได้เป็นคำทำนายปรากฏการณ์ในอนาคต ดังนั้นจึงตรวจสอบกรรมนิยามโดยทดลองทำกรรมบางอย่างแล้วรอดูผลในอนาคตไม่ได้ เพราะมีเหตุปัจจัยมากมายที่จะเป็นเงื่อนไขเบี่ยงเบนให้กรรมที่กระทำไว้ในวันนี้ไม่อาจส่งผลต่อชีวิต ในลักษณะที่สามารถกำหนดได้แน่นอนว่าต้องเป็นอย่างนั้นแน่ ๆ กรรมนิยามเป็นสิ่งที่ไม่สามารถตรวจสอบได้โดยตรง (อ้างแล้ว, ๑๑๐-๑๑๑)

สมภาร พรมทา จะเป็นนักวิชาการทางพุทธศาสนาไทยคนแรกและคนเดียวที่ยอมรับอย่างตรงไปตรงมาว่า การตรวจสอบเรื่องกรรมนิยามไม่สามารถกระทำได้ด้วยการพิจารณาจากปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวัน แต่ทั้งนี้มิได้หมายความว่า การตรวจสอบไม่ได้โดยอาศัยข้อเท็จจริงในชีวิตประจำวันนั้นจะทำให้คำสอนเรื่องกรรมนิยามกลายเป็นเท็จ สมภารเตือนให้ตระหนักว่า วิธีการตรวจสอบกรรมนิยามใด ๆ ที่คนทั่วไปเรียกร้องนั้น เป็นการตรวจสอบจากมาตรฐานมุมมองของคนธรรมดาสามัญทั่วไป แต่แนวคิดเรื่องกรรมของพระพุทธศาสนาสร้างขึ้นบนฐานความเชื่อและศรัทธาต่อพระปัญญาคุณและความเป็นลัทธิปัญญาของพระพุทธเจ้า (ตถาคตโพธิสัทธา) ชาวพุทธที่ศรัทธาเชื่อว่า “กรรมเป็นพุทธวิสัย” ประจักษ์แก่พระพุทธเจ้าเท่านั้น ไม่สามารถประเมินถูกผิดได้จากพื้นฐานความคิดและภูมิปัญญาธรรมดาสามัญทั่วไป ความคิดของสมภารดังกล่าวนี้สอดคล้องกับความในมหากรรมวิมังสาสูตร ซึ่งพระพุทธเจ้าได้ทรงชี้ให้เห็นความซับซ้อนของการให้ผลของกรรมซึ่งคนทั่วไปยากจะเข้าใจได้ต้องแท้

สมมติว่า เรายอมรับวิธีพิสูจน์กรรมนิยาม (กฎแห่งกรรม) ตามข้อเสนอนี้คือพิจารณาจาก “ความเป็นเหตุผล” (Rationality) คำถามก็จะอยู่ที่ว่า คำสอนเรื่องกรรมอธิบายปรากฏการณ์ในชีวิตประจำวัน (โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ความทุกข์ของมนุษย์) ได้อย่าง “มีเหตุผล” หรือไม่

๒.๒. ปัญหาเรื่องกรรมกับความชั่วร้าย

ตามข้อเสนอของสมภาร พรมทา การตรวจสอบความจริงของกรรมนิยามหรือคำสอนเรื่องกรรมทำไม่ได้โดยตรงคือ การพิสูจน์ด้วยประสาทสัมผัส แต่มีวิธีตรวจสอบโดยอ้อมก็คือ มองคำสอนเรื่องกรรมในฐานะคำอธิบายปรากฏการณ์ในชีวิตคือความสุขความทุกข์ที่เกิดขึ้นกับมนุษย์อย่างมีเหตุผล ข้อเสนอนี้พาเราเข้าสู่ประเด็นโต้แย้งเรื่อง “กรรมกับความชั่วร้าย” ที่เกิดขึ้นในกลุ่มนักปรัชญาตะวันตกที่ศึกษาเรื่องกรรม มีหลายคนโต้แย้งว่า คำสอนเรื่องกรรมมีข้อบกพร่องโดยชี้ให้เห็นว่า คำสอนเรื่องกรรม (ที่ผนวกกับคำสอนเรื่องการเกิดใหม่) ไม่สามารถอธิบายปัญหาเรื่องความชั่วร้ายได้อย่างมีเหตุผล

การนำปัญหาความชั่วร้ายมาเป็นเงื่อนไขโต้แย้งคำสอนเรื่อง “กรรมกับความยุติธรรมทางศีลธรรม” นี้ เป็นแนววิพากษ์ที่เกิดขึ้นในวงการปรัชญาศาสนาตะวันตกมาก่อน ในคตินศาสนาเอกเทวนิยม ความชั่วร้ายมี ๒ ประเภท ได้แก่ ความชั่วร้ายทางศีลธรรม (Moral evil) และความชั่วร้ายทางธรรมชาติ (Natural evil) ความชั่วร้ายทางศีลธรรมได้แก่ บาป ความทุกข์ การเอารัดเอาเปรียบ การทำร้ายเบียดเบียนที่มนุษย์กระทำแก่มนุษย์ด้วยกันเอง ส่วนความชั่วร้ายทางธรรมชาติได้แก่ ความทุกข์จากโรคภัย ความตาย แผ่นดินไหว ภูเขาไฟระเบิดที่คร่าชีวิตผู้บริสุทธิ์มากมาย แต่มีผู้ตั้งข้อสังเกตว่า จากมุมมองของพุทธปรัชญา ถ้าจะถือว่ามีความชั่วร้ายอยู่จริง ก็จะมีเพียงประเภทเดียวเท่านั้นคือความชั่วร้ายทางศีลธรรม ส่วนความชั่วร้ายประเภทที่สองเป็นเพียงอาการตามธรรมชาติ โรคภัยและความตายเป็นทุกข์ แต่ไม่ใช่ “ความชั่วร้าย” (สุวรรณา สถาอานันท์ ๒๕๔๕: ๑๒๙)

สำหรับชาวเอกเทวนิยม การดำรงอยู่ของความชั่วร้ายเป็นหลักฐานหรือข้อเท็จจริง ที่ขัดแย้งต่อความมีอยู่ของพระเจ้าในฐานะทรงเป็นภาวะสูงสุดในจักรวาล ปัญหาความชั่วร้ายในบริบทศาสนาเอกเทวนิยมเริ่มจากการเห็นและยอมรับความจริงของความชั่วร้ายต่าง ๆ ในโลกแล้วตั้งคำถามกับการดำรงอยู่ของพระเจ้า ในแง่ความดี อำนาจและความรู้ กรอบการตั้งคำถามแบบนี้สะท้อนให้เห็นว่า ความจริง (แห่งความชั่วร้าย) ของโลกประจักษ์ สามารถเป็นพื้นฐานเพื่อตั้งข้อสงสัยกับบทกล่าวอ้างทางเทววิทยา บังคับให้ผู้ที่ต้องการจะยืนยันการดำรงอยู่ของพระเจ้าต้องอธิบายให้ได้ว่า พระเจ้านั้นมีอยู่ และดำรงอยู่ด้วยคุณลักษณะแห่งความสมบูรณ์ทั้งสามประการ (คือ ความดี อำนาจและความรู้) ดังกล่าวได้อย่างไร (อ้างแล้ว, ๑๓๓) ในประเด็นเกี่ยวกับคำสอนเรื่องกรรมในพุทธศาสนาและศาสนาฮินดู นักปรัชญาตะวันตกก็ใช้กรอบเดียวกันนี้เพื่อพิจารณาปัญหาเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรมตามกฎหมายแห่งกรรม ความแตกต่างอยู่ที่ว่าแทนที่จะตั้งประเด็นเพื่อแย้งให้เห็นข้อบกพร่องของพระเป็นเจ้าในฐานะผู้ควบคุมกฎแห่งความดี ก็ตั้งข้อสงสัยต่อหลักความเป็นธรรมสากลที่ปรากฏในคำสอนเรื่องกรรม ได้แก่ หลักที่ว่า “ความสุขและความทุกข์เป็นผลมาจากการกระทำของมนุษย์ในอดีต” หลักการนี้สามารถนำมาอธิบายความชั่วร้ายบางประการที่เกิดขึ้นในประสบการณ์ของมนุษย์ได้หรือไม่ ความชั่วร้ายที่มักจะยกขึ้นมาอ้างถึง เช่น ความพิการโดยกำเนิด เหยื่อสังหารบริสุทธิ์ หรือแม้แต่โศกนาฏกรรมในชีวิตของผู้ที่เราเห็นว่าเขาทำความดีอยู่เสมอ ๆ แต่ก็ถูกเอารัดเอาเปรียบ ถูกกดขี่อยู่ตลอดเวลากระทั่งสิ้นลมจากโลกนี้ไป

ความชั่วร้ายที่เกิดขึ้นกับชีวิตที่บริสุทธิ์ ศาสนาเอกเทวนิยมมักจะอ้างถึง “บาปกำเนิด” (Original sin) แต่ก็มีคำถามต่อเนื่องว่าตามคติของเอกเทวนิยม คนที่เกิดมามีชีวิตนี้ไม่มีอดีตชาติ เขาเกิดมาในชาตินี้เพียงชาติเดียวเท่านั้น ถือได้ว่าเขาบริสุทธิ์ เพราะไม่เคยทำความผิดใด ๆ เหตุใดจึงต้องรับบาปกำเนิดที่ตนเองไม่ได้ก่อไว้ (ไม่กลายเป็นว่าพระเป็นเจ้าไร้พระมหากรุณาต่อหรือ) แต่ชาวพุทธและชาวฮินดูมีคำอธิบายที่แตกต่างออกไปโดยอ้างว่า แม้ชาตินี้ผู้คนที่ประสบความชั่ว

ร้ายเหล่านี้จะดูบริสุทธิ์ สิ่งที่เขาประสบในชาตินี้แม้จะดูไม่ยุติธรรม แต่เมื่อมองข้ามมิติเวลาไปถึงชาติภพที่ผ่านมา สิ่งที่เขาประสบในชาตินี้ก็ถือว่ายุติธรรมเพราะเป็นผลมาจากการกระทำของเขาในชาติที่ผ่านมาหรือชาติก่อนหน้านั้นเอง ในที่นี้ ขอยกคำอธิบายในหนังสือ “พุทธปรัชญาจากพระไตรปิฎก” ของสุนทร ฌ รัชชี มาเป็นตัวอย่าง ดังนี้

เราเห็นผู้หญิงคนหนึ่งรูปร่างหน้าตาไม่สวย ทั้งเป็นคนมีโรคมาก โดยมีโรคประจำตัวบางอย่างที่รักษาให้หายได้ยาก ต้องทุกข์ทรมานจากโรคประจำตัวและต้องเข้ารับการรักษาในโรงพยาบาลบ่อย ๆ แต่ผู้หญิงคนนี้เป็นผู้มั่งคั่งมีทรัพย์สินเงินทองมาก ในกรณีนี้เราสามารถจะวิเคราะห์ได้ว่าผู้หญิงคนนี้ทำกรรมอะไรไว้บ้างจึงต้องรับผลเช่นนี้ ใช้หลักกรรมตามที่กล่าวไว้ในกัมมวิภังคสูตรเราก็บอกได้ว่า การที่ผู้หญิงคนนี้เกิดมาเป็นคนรูปร่างหน้าตาไม่สวยก็เพราะในอดีตชาติเป็นคนมักโกรธ โกรธง่าย จุนเจียวง่าย เป็นคนมีโรคมากก็เพราะเคยเบียดเบียนสัตว์ ทำให้สัตว์บาดเจ็บทรมานทุกข์ทรมาน การที่เป็นคนมั่งคั่งมีทรัพย์สินเงินทองมาก ก็เพราะในอดีตชาติได้บริจาคทาน เป็นผู้ยินดีในการให้ทาน ถ้าเรายังทราบต่อไปว่าผู้หญิงคนนี้สติปัญญาดี เรียนหนังสือเก่ง เป็นบัณฑิตหลายปริญญา เราก็บอกได้ว่าในอดีตชาติเป็นผู้สนใจใฝ่หาความรู้อยู่เสมอ . . .

(สุนทร ฌ รัชชี ๒๕๔๓: ๒๐๓)

นี่คือตัวอย่างคำอธิบายตามจารีตที่อิงข้อมูลในพระไตรปิฎก คำอธิบายเช่นนี้เป็นที่คุ้นเคยกันดีในวัฒนธรรมพุทธในเอเชียและวัฒนธรรมอินเดีย ในทัศนะของนักปรัชญาศาสนาตะวันตก คำอธิบายดังกล่าวนี้มีปัญหา แม้ว่าพระพุทธศาสนาจะรักษาความคงเส้นคงวาไว้ได้ในแง่ที่ว่า ความสุขความทุกข์ที่เกิดขึ้นกับมนุษย์นั้น มิได้มีสาเหตุมาจากสิ่งเหนือธรรมชาติหรือสาเหตุอื่นใดนอกจากการกระทำทางศีลธรรมของเขาเอง ต่างจากคำอธิบายที่อ้างถึงบาปกำเนิด เพราะในที่สุดแล้ว คนที่ถูกทำโทษโดยพระเป็นเจ้าไม่ได้มีความผิดใด ๆ ทำให้เข้าใจไม่ได้ว่า ทำไม คนบริสุทธิ์จึงต้องถูกลงโทษ ชาวตะวันตกหลายคนมองว่า ปัญหาของคำอธิบายเรื่องกรรมที่กล่าวมาอยู่ที่การนำคำสอนเรื่องการเกิดใหม่มาผนวกกับคำสอนเรื่องกรรม

๒.๓. ปัญหาเรื่องกรรม การเกิดใหม่ และความเป็นธรรม

การนำคำสอนเรื่องกรรมและการเกิดใหม่มาผนวกกัน เพื่อตอบปัญหาเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรมของมนุษย์ปรากฏอย่างชัดเจนในคำสอนของพระพุทธศาสนา ดังได้กล่าวถึงแล้วในบทที่ผ่านมา มีแนววิเคราะห์สองประการเกี่ยวกับการตีความเรื่องเวลาในการให้ผลกรรม คือ แนวการตีความที่เน้นการให้ผลในชาติหน้าและชาติต่อ ๆ ไป กับ การตีความแบบเน้นสถานการณ์

ในชีวิตปัจจุบัน การตีความแบบเน้นชีวิตปัจจุบันซึ่งถือว่านรกสวรรค์เป็นเรื่องในชาตินี้ ไม่ใช่ต่อเมื่อตายไปแล้วของท่านพุทธทาสภิกขุทำให้ความเข้าใจการให้ผลของกรรมมีความซับซ้อนน้อยลง ส่วนอีกแนวทางหนึ่งปรากฏอยู่ในคัมภีร์ต่าง ๆ เช่น ในหนังสือ “วิสุทธิมรรค” ของพระพุทธโฆษาจารย์ เป็นแนวการตีความแบบจารีตของพระพุทธศาสนาเถรวาทที่สืบทอดกันมา ตามแนวนี้ คำว่า “ชาติหน้า” หรือ “ชาติต่อ ๆ ไป” มีความหมายตรงตามตัวอักษรคือ หมายถึง บุคคลตายจากชาตินี้แล้วไปเกิดใหม่ในอีกภพหนึ่งในอนาคตอันใกล้หรือในภพต่อ ๆ ไป การโยงกรรมกับการเกิดใหม่มีนัยสำคัญ ในแง่ที่มันให้ทัศนะเรื่องการเกิดใหม่จะเป็นเครื่องมือยืนยันว่า การรับผลของกรรมเป็นสิ่งที่เป็นไปได้อย่างแน่นอน แม้ว่าจะมีหลักฐานเชิงประจักษ์การณในชีวิตนี้ชี้ไปในทิศทางตรงกันข้ามกับคำสอนเรื่องกรรมก็ตาม การยืนยันความเป็นธรรมชาติระดับสากลจักรวาลโดยอาศัยคำสอนเรื่องการเกิดใหม่นี้ ได้รับการวิพากษ์วิจารณ์จากนักปรัชญาศาสนาว่าได้ก่อปัญหาเพิ่มขึ้นแก่ข้อเสนอของพระพุทธศาสนา สุวรรณ สถาานันท์ชี้ว่า นอกจากมิติเกี่ยวกับ “ชีวิตหน้า” มิใช่สิ่งที่ยอมรับกันโดยง่ายอีกต่อไปในศตวรรษนี้แล้ว คติการเวียนว่ายตายเกิด ยังทำให้กรอบการพิจารณาเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรมของพระพุทธศาสนา สลับซับซ้อนขึ้นจนยากจะกำหนดให้แน่ชัดได้ (สุวรรณ สถาานันท์ ๒๕๔๕: ๑๕๗) การผนวกรวมเรื่องกรรมกับการเกิดใหม่เข้าด้วยกันได้ทำให้ปัญหาเรื่องกรรมซับซ้อนขึ้นอย่างไร จะเห็นได้จากข้อวิจารณ์ต่าง ๆ ดังต่อไปนี้

๒.๓.๑ ข้อวิจารณ์ของไวท์ลีย์ อาร์. พี. คอฟแมน

ในบทความเรื่อง “Karma, Rebirth, and the Problem of Evil.” ไวท์ลีย์ คอฟแมน (Whitley R.P. Kaufman) ต้องการจะได้แย้งนักปรัชญาศาสนาหลายคนที่สนับสนุนแนวคิดเรื่องกรรม (ในบทความไม่ได้เจาะจงเฉพาะเรื่องกรรมของพระพุทธศาสนา) โดยเฉพาะผู้ที่คิดว่า กรรมเป็นคำสอนที่อธิบายปัญหาเรื่องความชั่วร้ายได้อย่างเป็นระบบและมีความสอดคล้อง ดังกล่าวแล้วว่า มีความชั่วร้ายบางอย่างที่นักปรัชญาตะวันตกเห็นว่าศาสนาคริสต์ไม่สามารถอธิบายได้ เช่น ความเจ็บป่วย หรือความพิการโดยกำเนิด เป็นต้น ตามคำอธิบายของศาสนาคริสต์ บางคนเกิดมาพร้อมกับความทุกข์ที่เขาไม่สมควรจะได้รับนั้นก็เนื่องจากบาปกำเนิด (Original sin) ตามคำอธิบายนี้ จะมีคนบริสุทธิ์จำนวนหนึ่งต้องรับบาปซึ่งเขาไม่ได้กระทำเอง เขาต้องรับผิดชอบในสิ่งที่บรรพบุรุษคือมนุษย์คนแรกของโลก (อาดัม กับ เอวา) กระทำไว้ การแบกรับความรับผิดชอบในสิ่งที่ตนเองไม่ได้กระทำถือว่าเป็นธรรมอย่างยิ่ง นักปรัชญาศาสนาในตะวันตกหลายคนคิดว่า คำสอนเรื่องกรรมและการเกิดใหม่ได้ให้คำตอบเรื่องนี้ได้ดีกว่าคำตอบของชาวคริสต์ แต่คอฟแมนเห็นต่างออกไปในหลายประเด็น เขาเสนอว่า เมื่อนำแนวคิดเรื่องกรรมกับทฤษฎีการเกิดใหม่มาอธิบายปัญหาเรื่องความชั่วร้าย ก็จะพบกับปัญหา ๕ ประการด้วยกัน คือ

๑. ปัญหาเรื่องความทรงจำ (The Memory Problem)

ในความเห็นของคอฟแมน ข้อคัดค้านที่พบเห็นบ่อยสืบเนื่องจากทฤษฎีการเกิดใหม่ก็คือว่า เราเคยมีชีวิตในอดีตชาติอันซับซ้อนยาวไกล ก็คือไม่มีใครสามารถระลึกชาติในอดีตได้ หรือมีร่องรอยความจำใด ๆ เกี่ยวกับชีวิตที่ผ่านมา ข้อคัดค้านที่พบบ่อยอีกเรื่องหนึ่งก็น่าสงสัยว่า เราได้มีชีวิตในอดีตจริงหรือไม่ แต่ประเด็นของคอฟแมนเกี่ยวเนื่องกับประเด็นทางจริยธรรมที่เกิดขึ้นจากการที่เราไม่มีความจำเกี่ยวกับชีวิตในอดีตชาติ กล่าวคือ หลักความเป็นธรรมมีข้อกำหนดไว้ว่า ผู้ที่จะได้รับการลงโทษให้ได้รับความทุกข์ทรมานเนื่องจากอาชญากรรมที่ก่อไว้ จะต้องรู้ว่าเขาได้ก่ออาชญากรรมอะไรไว้ และเข้าใจได้ว่าทำไมเขาจึงต้องถูกลงโทษ ดุจพ่อแม่ที่มีสำนึกเมื่อจะลงโทษลูก ก็จะต้องอธิบายให้รู้และเข้าใจว่าเขาทำผิดอะไร ทำไมจึงได้รับการลงโทษ การที่ผู้รับโทษไม่เคยรู้เลยว่าเขาถูกลงโทษเพราะทำอะไรผิด และระบบการลงโทษที่ดำเนินไปอย่างสุมเสี่ยงและควบคุมไม่ได้นั้น ขัดต่อหลักการพื้นฐานแห่งความยุติธรรม (Kaufman, Whitley R.P. ๒๐๐๕: ๑๙) ทั้งไม่เป็นประโยชน์ต่อการศึกษาวรรณทางศีลธรรม เพราะการที่จะแก้ไขความผิดโดยป้องกันไม่ให้ทำความผิดนั้นซ้ำอีก เราจะต้องรู้ว่าเราเคยทำอะไรผิดมา และมุ่งมั่นที่จะไม่ทำความผิดนั้นซ้ำอีก คอฟแมนมองว่า กลไกของกรรมไม่ได้ออกแบบมาให้ดีสำหรับวัตถุประสงค์ในการศึกษาอบรมศีลธรรม หรือความก้าวหน้าทางศีลธรรม เพราะรูปแบบการให้รางวัลและการลงโทษดำเนินการอย่างสุมเสี่ยงโดยพลการ ถ้ากรรมและการเกิดใหม่ถูกออกแบบมาเพื่อเป้าหมายดังกล่าว การลงโทษจะต้องดำเนินการในทันทีที่มีการกระทำความผิด หรืออย่างน้อยก็ต้องหาวิธีให้เขาได้รู้ว่าเขาทำผิดอะไรจึงถูกลงโทษ หรือได้รับรางวัลเพราะความดีอะไร (ibid, ๒๐)

ยิ่งกว่านั้น การไม่มีความทรงจำใด ๆ เลย ทำให้การลงโทษตามหลักการนี้เป็นไปตามทฤษฎีการลงโทษแบบตาต่อตาฟันต่อฟัน (Revenge theory) มากกว่าจะเป็นไปตามทฤษฎีการลงโทษแบบต่างตอบแทน (Retributive theory) จึงเป็นสิ่งที่ยอมรับไม่ได้ในทางจริยธรรม ทฤษฎีตาต่อตาฟันต่อฟันจะเสนอแนะว่า เมื่อเราทำให้ผู้เสียหายจากอาชญากรรมได้รับความพึงพอใจ ก็ถือว่ามีความเป็นธรรมแล้ว ซึ่งได้ละทิ้งองค์ประกอบทางจริยธรรมที่สำคัญของการลงโทษที่ว่า จำเลยผู้กระทำความผิดจะต้องได้รับทราบความผิดของตน เขาต้องรับรู้สิ่งที่เขาทำผิดคืออะไร เขาได้รับการลงโทษเพราะสิ่งนั้น และเขาจะต้องละการกระทำผิดนั้นไปโดยสิ้นเชิง เช่นเดียวกันกับทฤษฎีการเกิดใหม่ที่ไม่ให้ความเคารพต่อพลังทางศีลธรรมของผู้ทำบาป เพราะไม่สนใจว่า คนผู้นั้นจะเข้าใจหรือไม่ว่าเขาได้ทำความผิดอะไร การขาดความทรงจำหรือการระลึกชาติไม่ได้ ทำให้ไม่มีกระบวนการที่ชอบธรรมที่ช่วยให้ผู้กระทำความผิดเกิดความสำนึกและพยายามแก้ไขตัวเอง และทำลายความสำเร็จของกรรมในอันที่จะช่วยให้ผู้ได้รับความทุกข์ทรมานมีความสงบใจ (ibid, ๑๙-๒๐)

นอกจากนี้ คอฟแมนยังมองว่า เมื่อมองจากทฤษฎีอัตลักษณ์ของบุคคลที่ถือว่า ความทรงจำเป็นสาระสำคัญของตัวตนบุคคล การขาดความทรงจำนี้จะบ่งชี้ว่า ผู้ที่ได้รับการลงโทษไม่ใช่คนคน

เดียวกันกับผู้ที่ทำให้ผิด (Ibid,ดู เชิงอรรถที่ ๑๖ หน้า ๒๙) ประเด็นหลังนี้เกี่ยวข้องโดยตรงกับคำสอนเรื่องกรรมและการรับผลกรรมในพระพุทธศาสนา โดยสรุป คอปแมนเห็นว่า การลงโทษตามกฎหมายแห่งกรรมไม่เป็นธรรม เพราะผู้ถูกลงโทษไม่มีโอกาสได้รับทราบความผิดของตนเอง

พระพุทธศาสนายอมรับว่า กฎแห่งกรรมไม่เปิดโอกาสให้มนุษย์ธรรมดาว่าในอดีตชาติตนได้ทำผิดอะไร การทำงานของกรรมเป็นกระบวนการตามธรรมชาติ มีเหตุปัจจัยที่ซับซ้อน มนุษย์ทั่วไปไม่สามารถจะคิดถึงด้วยเหตุผล ความรู้เรื่องกรรมเป็นพุทธวิสัยเท่านั้น “วิสุทธิมรรค” ของพระพุทธโฆษาจารย์ ระบุว่า คนที่ระลึกอดีตชาติของตนได้มี ๖ ประเภทคือ เดียรธีย์ ปกติสาวก พระมหาสาวก พระอัครสาวก พระปัจเจกพุทธเจ้า พระพุทธเจ้า นอกนั้นระลึกไม่ได้ มีพระพุทธเจ้าเท่านั้นระลึกชาติได้ไม่จำกัด นอกนั้นจำกัดเพราะปัญญาไม่พอ (วิสุทธิมรรค แปล ๒ / ๒ : ๒๕๓-๒๕๔) ถ้าถือตามนี้คนปกติธรรมดาย่อมไม่สามารถระลึกชาติได้ สัญญาชั้นของบุคคลย่อมไม่ต่อเนื่องจากชาติภพที่แล้ว

แต่การที่ผู้ถูกลงโทษไม่มีโอกาสรู้ว่าตนเองทำอะไรผิด หรือถูกลงโทษเพราะเหตุใดนั้น ทำให้การพัฒนาหรือการขัดเกลาทางศีลธรรมเป็นไปได้จริงหรือไม่ เราจำเป็นต้องแยกให้ออกว่าการพัฒนาจริยธรรมหรือการขัดเกลาทางศีลธรรมนั้นเป็นหน้าที่ของกรรมนิยาม หรือเป็นหน้าที่ของมนุษย์ พระพุทธศาสนาเชื่อแต่แรกว่า การพัฒนาศีลธรรมของมนุษย์ไม่ใช่เรื่องของกรรมนิยาม กรรมนิยามเพียงแต่ดำเนินไปตามเหตุปัจจัย แต่มนุษย์ที่รู้และเข้าใจกฎแห่งกรรมนิยาม เมื่อประสงค์จะใช้ประโยชน์จากกรรมนิยาม มีหน้าที่หรือปฏิบัติให้สอดคล้องกับกฎธรรมชาติหรือกรรมนิยามตามที่รับรู้ นั่น และการพัฒนาจริยธรรมของมนุษย์ไม่ได้เกี่ยวข้องอย่างจำเป็นกับการระลึกชาติได้หรือจำได้ว่าในอดีตชาติตนทำความผิดอะไรมาก่อนหรือไม่ การพัฒนาขัดเกลาจริยธรรมในมุมมองของพระพุทธศาสนาสามารถเริ่มต้นได้จากเวลาปัจจุบันของชีวิต ดังในจุฬามาลงโกยสูตร (ม.ม.๑๓/๑๔๗-๑๕๙) ที่พระพุทธเจ้าทรงชี้แนะว่าสถานการณ์ของมนุษย์ในปัจจุบันสำคัญที่สุด ในทัศนะของพระพุทธศาสนา การพัฒนาจริยธรรมเป็นเรื่องของมนุษย์ในสถานการณ์ปัจจุบัน และสามารถเริ่มต้นได้ทันที โดยการพิจารณาจากเหตุการณ์แวดล้อมชีวิต ทำความเข้าใจความทุกข์และสาเหตุของความทุกข์ของชีวิตในปัจจุบัน จากนั้นจึงพัฒนาชีวิตให้หลุดพ้นจากทุกข์นั้นโดยอาศัยมรรคมีองค์ ๘ การพัฒนาจริยธรรมจึงไม่จำเป็นต้องเริ่มต้นจากฐานคิดเรื่องกรรมกับการเกิดใหม่ แต่มีฐานคิดสำคัญจากคำสอนเรื่องอริยสัจ ๔ ซึ่งเริ่มต้น ณ เวลาปัจจุบันคือ ความทุกข์ของชีวิตที่ปรากฏเป็นจริงในขณะนั้น

ส่วนที่คอปแมนมองว่า การลงโทษตามกฎหมายเป็นการดำเนินการแบบตาต่อตา ฟันต่อฟันซึ่งขัดแย้งกับหลักการของความยุติธรรม คอปแมนนำวิธีการลงโทษแบบมนุษย์ไปปนกับกรรมนิยามซึ่งเป็นกฎธรรมชาติ จึงเป็นการมองจากคนละจุดยืน พระพุทธศาสนา มองการลงโทษตามกฎหมายบนจุดยืนที่ไม่เกี่ยวข้องกับมุมมองของมนุษย์ เป็นกระบวนการธรรมชาติซึ่งอยู่เลย

กรอบความเข้าใจของมนุษย์ และเป็นคนละเรื่องกันกับการพิจารณาโทษผู้กระทำผิดทางสังคม ต้องแยกออกจากกัน

๒. ปัญหาเรื่องสัดส่วนที่เหมาะสมระหว่างความผิดกับโทษทัณฑ์ที่ได้รับ (The proportionality problem)

ที่คำสอนเรื่องการเกิดใหม่อธิบายว่า ความดีงามและความชั่วร้ายที่เกิดขึ้นในชาตินี้ เป็นสิ่งที่สมควรสำหรับความผิดหรือความดีที่ได้ทำไว้ในชาติที่แล้วนั้น เป็นการตั้งสมมติฐานว่า ความเจ็บปวดอันร้ายแรงที่บุคคลได้รับเป็นสิ่งที่เหมาะสมกับความชั่วร้ายของความผิด เรียกว่า หลักความเหมาะสมกันระหว่างโทษทัณฑ์กับความผิด แต่ปัญหาก็คือเป็นเรื่องที่จะเข้าใจได้ยากว่า ชนิดและระดับของโทษทัณฑ์ที่เราได้รับในปัจจุบันชาติ เป็นความชั่วร้ายชนิดไหน จึงทำให้ผู้กระทำผิดบางคนได้รับโทษทัณฑ์รุนแรงสยดสยองเช่นนั้น ตัวอย่างเช่น ชาวยิวทำความผิดร้ายแรงอะไรจึงถูกฆ่าล้างเผ่าพันธุ์อย่างสยดสยองให้สมัยสงครามโลกครั้งที่สอง เป็นเรื่องยากที่จะเข้าใจได้ว่า สิ่งที่เขาได้รับนั้นสืบเนื่องมาจากเขาได้ทำสิ่งที่สยดสยองเช่นนั้นมาก่อนในอดีตชาติ ชาตินี้จึงได้รับผลกรรมเช่นนั้น หรือเพราะพวกเขาได้ทำสะสมความชั่วต่างกรรมต่างวาระนานัปการมาก่อน เมื่อนับความผิดรวมกันแล้ว ก็ควรที่พวกเขาจะได้รับการตอบสนองอย่างรุนแรงในเพียงครั้งเดียว เป็นเรื่องยากที่จะเข้าใจได้ว่า ความเที่ยงธรรมยอมให้เราสะสมความชั่วเล็ก ๆ น้อย ๆ แล้วลงโทษอย่างรุนแรงเพียงครั้งเดียว แทนที่จะลงโทษเพียงเล็กน้อย แต่ใช้เวลายาวนานขึ้น จึงทำให้เกิดคำถามต่อกลไกของความเที่ยงธรรมว่า ทำไมบางคนจึงถูกลงโทษไปตามกรณีความผิดที่ทำไว้ ขณะที่บางคนกลับได้รับการลงโทษเพียงครั้งเดียวและรุนแรงกว่า (ibid, ๒๑)

ข้อวิพากษ์นี้มีฐานทางญาณวิทยาแบบประจักษ์นิยม (Empirical epistemology) และเป็นข้อวิจารณ์จากมุมมองของมนุษย์ที่ต้องการเข้าใจสาเหตุของความทุกข์ทรมาน (ความชั่วร้าย) ที่บุคคลได้รับ ถ้าไม่อ้างอิงถึงกรรมและการเกิดใหม่ เราอาจจะมีข้อสรุปได้ง่ายว่า การตายของคนจำนวนมากในเหตุการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในประวัติศาสตร์ของมนุษยชาตินั้น ถือว่าไม่เป็นธรรมอย่างยิ่ง สาเหตุแห่งโศกนาฏกรรมเหล่านี้้อาจอธิบายได้ว่ามาจากความบ้าอำนาจและความเกลียดชังที่มนุษย์กลุ่มหนึ่งมีต่อมนุษย์อีกกลุ่มหนึ่ง ประเด็นของคอปแมนคือ ถ้ามองจากมุมมองกรรมและการเกิดใหม่ คำอธิบายก็คงเป็นว่าคนบริสุทธิ์ที่ถูกสังหารไปเป็นจำนวนมากนั้นเป็นผู้สมควรจะได้รับการทรมานกรรมเช่นนั้นเพราะพวกเขาเคยทำกรรมชั่วอันร้ายแรงมาก่อนในอดีตชาติ คอปแมนคิดว่าคำอธิบายเช่นนี้เป็นสิ่งที่ไม่น่ายอมรับ เพราะ “ยากจะเข้าใจ” ได้ว่าคนเหล่านั้นได้ทำกรรมรุนแรงอะไรขนาดนั้น น่าสังเกตว่า คอปแมนอ้าง “ความไม่สามารถ” จะคิดหรือจินตนาการถึง “กรรมหนัก” ในอดีตชาติของคนเหล่านั้น และ “การเข้าใจได้ยาก” ว่าจะมีการสะสมกรรมที่เมื่อถึงขั้นหนึ่งแล้วส่งผลอย่างรุนแรงเพียงครั้งเดียวต่อผู้กระทำ ความสงสัยต่อสิ่งที่มนุษย์ทั่วไปไม่อาจรู้

ได้ แล้วคิดจึงว่าไม่น่าจะสมเหตุสมผลที่คนเหล่านั้นต้องประสบกับความชั่วร้ายอันแสนทารุณ ข้อวิพากษ์นี้จึงไม่ได้แสดงให้เห็นว่า คำอธิบายของกรรมและการเกิดใหม่ไม่สมเหตุสมผล เนื่องจาก “การคิดถึงไม่ได้” ไม่อาจเป็นเหตุผลเพียงพอที่จะนำมาประเมินว่าทฤษฎีกรรมถูกหรือผิด ข้อวิจารณ์เพียงแต่แสดงให้เห็นความยุ่งยากในการทำความเข้าใจเรื่องที่อยู่เหนือวิสัยของมนุษย์ทั่วไปเท่านั้น แน่แน่นอนว่าชาวพุทธที่ยึดถือทฤษฎีกรรมและการเกิดใหม่จะให้คำอธิบายว่า ความชั่วร้ายดังกล่าวต้อง “มีสาเหตุ” และสาเหตุนั้นคือ “กรรมหนัก” ในอดีตชาติ แต่ถ้ามองจากมุมมองของคนธรรมดา ชาวพุทธก็ไม่อาจปฏิเสธได้ว่า กรรมในอดีตชาตินั้นเป็นเพียง “สมมติฐาน” ตามทฤษฎี

พระพุทธานุญาตว่า เหตุการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นไม่ได้มาจากความบังเอิญหากแต่มีเหตุปัจจัยปรุงแต่งให้เกิดขึ้น ภายในกระบวนการต่าง ๆ ของเหตุการณ์มีเหตุปัจจัยที่เหมาะสมในตัว แต่การจะลงไปวิเคราะห์ละเอียดว่าอะไรคือปัจจัยนั้น เป็นสิ่งที่อยู่เหนือวิสัยของมนุษย์ปุถุชน จากมุมมองของมนุษย์ เราอาจเห็นว่าเหตุการณ์หนึ่งนั้นไม่ยุติธรรม แต่จากมุมมองที่เราไม่อาจรู้ได้นั้น ก็อาจจะเห็นว่ามีธรรมยุติธรรมก็ได้ ดังนั้น เรื่องความสัดส่วนที่เหมาะสมของกรรมและการให้ผลของกรรมนั้นเป็นสิ่งที่ไม่สามารถจะเข้าใจได้โดยวิสัยของคนทั่วไป เนื่องจากกฎแห่งกรรมเป็นกฎธรรมชาติที่ดำเนินไปเอง ไม่ขึ้นอยู่กับการตัดสินของมนุษย์ว่ามันชอบธรรมหรือไม่

๓. ปัญหาการถอยกลับอย่างไม่มีที่สิ้นสุด (The infinite regress problem)

คอปแมนวิจารณ์ว่า ทฤษฎีกรรมและการเกิดใหม่มีปัญหาภายในตัวทฤษฎีเอง กล่าวคือ ในการอธิบายถึงสถานการณ์ของบุคคลในชาติปัจจุบัน จะต้องอ้างอิงถึงเหตุการณ์หรือสถานการณ์ของบุคคลในชาติที่ผ่านมา และในการอธิบายสถานการณ์ของชาติที่ผ่านมาก็จะต้องอ้างอิงถึงสถานการณ์หรือเหตุการณ์ในชาติที่ผ่านมาก่อนหน้านั้นอย่างนี้เรื่อยไป ไม่สิ้นสุด ปัญหาก็คือ กระบวนของกรรมเริ่มต้นเมื่อใด ความผิดครั้งแรกของบุคคลคืออะไร ผู้กระทำผิดครั้งแรกเป็นใคร ในประเด็นนี้ทฤษฎีการเกิดใหม่ไม่มีคำตอบโดยสิ้นเชิง ได้แต่ผลักปัญหาออกไปเรื่อย ๆ ถ้าจะตอบว่า กระบวนของกรรมไม่มีจุดเริ่มต้น กระบวนของกรรมย้อนกลับไปในอดีตอย่างไม่มีที่สิ้นสุด คำตอบนี้ก็ไม่ใช่คำตอบ การตอบคำถามโดยการย้อนกลับไปในอดีตโดยไม่มีที่สิ้นสุดเช่นนี้ทำให้ตัวทฤษฎีมีปัญหา คือละเมิดหลักการพื้นฐานของเหตุผลที่ว่า “คำอธิบายจะต้องไม่เป็นปัญหาเช่นเดียวกันกับตัวปัญหาที่จะอธิบาย” (Ibid, ๒๒)

พระพุทธานุญาตรับแนวคิดเรื่องสังสารวัฏ และการสืบสาวหาต้นกำเนิดของโลก และชีวิตนั้นเป็นเรื่องยาก เพราะสังสารวัฏมีจุดเริ่มต้นและจุดสิ้นสุดที่บุคคลไม่สามารถจะสืบสาวหาได้ ในพระสูตรมีหลายเรื่องที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธที่จะพยากรณ์หรือตรัสถึงจุดกำเนิดหรือจุดสุดท้ายของโลก พระพุทธเจ้ามักจะทรงหันเหความสนใจของผู้ถามมาสู่ชีวิตปัจจุบันมากกว่าจะเสียเวลาสืบสาวหาต้นกำเนิดของชีวิตและโลก โดยถือว่าสถานการณ์ชีวิตปัจจุบันเป็นเรื่องเร่งด่วน

ที่จะต้องแก้ไข ดูเหมือนพระพุทธรศาสนาจะมองจากสถานการณ์ปัจจุบันไปข้างหน้าในเรื่องโลกและชีวิต ส่วนเรื่องที่ว่า มนุษย์เริ่มกระบวนกรรมของตน ณ จุดไหนของเวลาชีวิตอันยาวนานในสังสารวัฏ ในคัมภีร์ทางพุทธรศาสนาไม่ว่าจะเป็นพระไตรปิฎกหรืออรรถกถา มีการเล่าถึงจุดเริ่มต้นของกรรมของแต่ละคนแต่จะจำเพาะเจาะจงเป็นเรื่อง ๆ ไปว่าเป็นกรรมอะไร เมื่อมีผู้ทูลถามถึงบุญกรรมของสาวกหรือของใครคนใดคนหนึ่ง พระพุทธรเจ้าก็มักจะตรัสเฉพาะจุดเริ่มต้นของกรรมที่เกี่ยวข้องในกรณีนั้น ๆ ตัวอย่างเช่น กรรมอันเป็นสาเหตุให้พระโมคคัลลานะถูกฆาตกรรม การเริ่มต้นสร้างบารมีเพื่อเป็นพระอัครสาวกของพระสารีบุตร จุดเริ่มต้นการจ้องแสร้งกันระหว่างสตรีสองคนในเรื่องนางยักษิณี (พระสูตรและอรรถกถา ๔๐/๖๘-๗๗) จุดอ้างอิงของเวลาไม่ได้กำหนดไว้แน่ชัดนัก แต่มักจะกล่าวว่ามีจุดเริ่มต้นในพุทธันดรของพระพุทธรเจ้าพระองค์ใดพระองค์หนึ่ง เป็นต้น ข้อนี้แสดงความเชื่อที่ว่า กรรมแต่ละชนิดไม่ใช่สิ่งย้อนกลับอย่างไม่มีจุดสิ้นสุด แม้ว่าพระพุทธรศาสนาจะยอมรับว่า การสืบสาวจุดเริ่มต้นของชีวิตในสังสารวัฏจะทำได้ก็ตาม การระลึกย้อนกลับไปในอดีตอันไม่จำกัดชาวพุทธรยกให้เป็นพุทธรวิสัย แต่ความผิดครั้งแรก (Original sin) ในความหมายที่คอปแมนยกมานั้น พระพุทธรศาสนาไม่ได้กล่าวไว้ ซึ่งก็สอดคล้องกับแนวความคิดพื้นฐานของพระพุทธรศาสนาที่ว่าสังสารวัฏหาจุดเริ่มต้นและจุดสิ้นสุดไม่ได้ แต่การหาจุดเริ่มต้นไม่ได้นั้นสัมพันธ์กับมุมมองของมนุษย์ ซึ่งไม่ได้หมายความว่าไม่มีจุดเริ่มต้น หรือถ้าพิจารณาจากอัครคัมภีร์ (ที่.ปา. ๑๑/๕๑-๗๒) จะเห็นว่า จุดเริ่มต้นของมนุษย์และความชั่วร้ายของมนุษย์นั้นเริ่มต้นเมื่อใด แต่จุดเริ่มต้นดังกล่าวก็อยู่ในบริบทของชีวิตปัจจุบันของมนุษย์ในประวัติศาสตร์มากกว่าจะย้อนกลับไปในอดีตชาติ เป็นจุดหนึ่งในช่วงเวลาของวิวัฒนาการโลกและชีวิตอันยาวไกลเท่านั้น ถามว่า ทฤษฎีการเกิดใหม่มีปัญหาในตัวเองหรือไม่ การที่คำสอนเรื่องการเกิดใหม่ไม่ได้อธิบายว่าจุดเริ่มต้นของชีวิตและกรรมครั้งแรกของมนุษย์คืออะไรและต้องสืบสาวย้อนกลับไปยังไม่มีที่สิ้นสุดนั้น ในทางตรรกวิทยาอาจถือได้ว่าเป็นปัญหาในตัวทฤษฎีเอง สำหรับชาวพุทธรการที่ต้องสืบย้อนกลับไปยังไม่มีที่สิ้นสุดเช่นนี้ไม่มีปัญหาอะไร เพราะเชื่อว่าความจริงที่พระพุทธรเจ้าตรัสรู้อยู่เหนือการคาดคะเนด้วยตรรกะ แม้คำวิพากษ์ของคอปแมนเป็นสิ่งที่ชาวพุทธรไม่อาจปฏิเสธได้ แต่การไม่สามารถจะให้คำตอบเกี่ยวกับจุดเริ่มต้นหรือความผิดครั้งแรกของมนุษย์ ก็ไม่กระทบต่อทฤษฎีความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมแต่ประการใด เพราะคำสอนเรื่องการเกิดใหม่กับเรื่องกรรมไม่ได้เกี่ยวเนื่องกันอย่างจำเป็น

๔. ปัญหาการอธิบายเรื่องความตาย (The problem of Explaining Death)

คอปแมนกล่าวว่า ถ้าทฤษฎีการเกิดใหม่จะอธิบายความทุกข์ทั้งมวลของมนุษย์ ก็จะต้องอธิบายกรณีสำคัญของความชั่วร้ายที่เกิดแก่ผู้บริสุทธิ์ กล่าวคือ “ความตาย” ได้ด้วย ในคริสต์ศาสนา ความตายเป็นคำสาปของพระเป็นเจ้าเป็นความชั่วร้ายที่มนุษย์จะต้องประสบ แต่

เนื่องจากคนทำผิดคืออาดัมกับเอวา แทนที่ผู้สมควรได้รับความชั่วร้ายนี้จะเป็นสองคนนั้นเท่านั้น ความตายกลับเกิดขึ้นแก่มนุษย์ทุกผู้ทุกนามในฐานะลูกหลานของอาดัมกับเอวา มนุษย์เหล่านั้นจึงเป็นผู้บริสุทธิ์ที่ต้องได้รับความชั่วร้ายนั้นโดยความไม่เป็นธรรม แต่ปัญหาในกรณีของกรรมและการเกิดใหม่แตกต่างออกไป ในทฤษฎีการเกิดใหม่ ความตายมิใช่บทลงโทษสำหรับความผิดที่ได้กระทำ แต่เป็นกลไกที่มีผลสืบเนื่องมาจากการทำงานของกรรม แต่คอปแมนมองว่า ในทฤษฎีการเกิดใหม่นั้น ความเกิดเป็นรางวัลหรือการลงโทษสำหรับผู้ที่ทำกรรมไว้ในอดีต การเกิดเกี่ยวข้องกับ ความตายเพราะคนจะเกิดใหม่ไม่ได้หากไม่ตายเสียก่อน คนที่ทำความดีหรือชั่วมากหรือน้อยอาจได้เลื่อนสถานภาพสูงขึ้นหรือลดลงตามผลของกรรมที่เขาได้กระทำไว้ในกาลก่อน การเลื่อนสภาวะภูมิที่สูงขึ้นเป็นรางวัลของความดี การตกสู่อบายภูมิเป็นการลงโทษในฐานะที่ได้ทำความผิด การเกิดจึงเป็นเหมือนรางวัลหรือการลงโทษ ที่กระบวนการของกรรมจะมอบให้แก่ผู้กระทำความดีหรือทำความผิด ส่วนในเรื่องความตาย ไม่ว่ามนุษย์คนใดจะมีคุณธรรมน้อยหรือมีคุณธรรมสูงส่งเพียงใด เขาก็ยังต้องความตายอยู่แน่นอน เป็นสิ่งที่น่าสงสัยว่า เหตุใด ความตายจึงไม่ได้รับการอธิบายโดยทฤษฎีการเกิดใหม่ แต่หากถือเป็นเพียงกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยซึ่งดำเนินไปตามกรรมจริง ๆ แล้ว เราก็อาจจะถามได้ว่า เหตุใด ทุกคนต้องตาย ทำไม คนที่ทำความดีมีคุณธรรมถึงระดับสูงสุดจึงไม่ควรได้รับรางวัลให้เขามีชีวิตเป็นอมตะ คนเราทุกคนกระทำความผิดรุนแรงถึงขั้นที่ต้องตายตลอดไปทั้งหมดหรืออย่างไร ตามปกติ แม้ว่าความตายและการเกิดใหม่โดยตัวมันเองไม่สามารถหาเหตุผลได้ในเชิงศีลธรรม แต่ก็น่าจะถือว่าทั้งสองสิ่งนี้เป็นกลไกการทำงานร่วมกันของกรรม

บางคนอาจกล่าวว่า การตายเป็นข้อจำกัดของชีวิต ที่แสดงถึงขีดจำกัดของการทำความดี เรามีช่วงชีวิตที่จำกัดเพราะมีความดีที่จำกัด กล่าวคือ ไม่มีความดีที่ทำให้ชีวิตเป็นอมตะ คอปแมนโต้แย้งว่า ถ้ามองเช่นนั้น ก็แสดงว่ามีหลักกรรมอีกชนิดหนึ่งขึ้นมา คือ เราถูกลงโทษไม่ใช่เพราะเราทำความชั่ว แต่เพราะมีความดีอันจำกัด บางคนอาจตอบว่า ความตายไม่ใช่สิ่งชั่วร้าย แต่เป็นวิถีทางที่จะทำให้เราได้รับรางวัลอันยิ่ง ๆ ขึ้นไป คอปแมนเถียงว่าคำตอบนี้ไม่น่าพอใจ เพราะว่าไม่มีเหตุผลที่จะบอกว่า ความตายจำเป็นต้องเป็นกลไกหนึ่งเพื่อให้คนได้รับรางวัล ทำไมจึงไม่มอบความสุขภาพดี ความมั่งคั่งและชีวิตอันยืนยาวให้เป็นรางวัลโดยไม่ต้องมีการเกิดใหม่ กรรมไม่จำเป็นต้องมีความตายและการเกิดใหม่ ทันทีที่มีการทำความดีสะสมความดีอย่างเพียงพอ ก็สามารถเลื่อนไปสู่สภาวะภูมิที่สูงขึ้นได้ตลอดไป การตอบว่าความตายไม่ใช่สิ่งชั่วร้ายนี้ ก็น่าจะขัดกับสามัญสำนึกที่ว่า ความตายนั่นทำให้การดำรงอยู่ของชีวิตจบสิ้นลง มักทำให้เกิดความเจ็บปวดทรมาน หรือเจ็บปวดทรมานทางใจ รวมทั้งการพลัดพรากจากคนที่รักและนับถือกันมา (ibid, ๒๓)

เป็นที่น่าสังเกตว่าข้อวิพากษ์วิจารณ์ของคอปแมนในข้อที่ ๓ และ ๔ นี้ เริ่มต้นจากจุดยืนที่แตกต่างออกไปจากจุดยืนของพระพุทธศาสนา และตั้งคำถามจากจุดยืนที่แตกต่างนั้น จะ

เห็นได้ชัดจากการวิจารณ์ในข้อนี้ ในทัศนะของพระพุทธศาสนา ความตายและความเกิดเป็นจุดหนึ่งในภวัตร เป็นปัจจัยการที่สืบเนื่องกัน ความตายและความเกิดในทัศนะของพระพุทธศาสนา ไม่ใช่ “ความชั่วร้าย” (Evil) ความเกิดและความตายอันหมายถึงการเกิดขึ้นและการสลายไปของขันธเป็นกระบวนการหนึ่งในธรรมชาติ และไม่ได้เป็นผลอันสืบเนื่องมาจากการกระทำทางศีลธรรม การเกิดการตายเป็นกระบวนการสืบเนื่องของขันธ และเกี่ยวเนื่องกับกรรม ในแง่ที่ว่า ตราบใดที่มนุษย์ยังไม่สิ้นกิเลส กรรมที่กระทำย่อมส่งผลให้เกิดในภพใหม่ที่อาจจะสูงหรือต่ำตามภูมิหลังทางจริยธรรม ส่วนการตายนั่นเป็นผลสืบเนื่องจากการเกิด พระพุทธศาสนาถือว่าสรรพสิ่งมีการเกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับสลายไป ไม่มีสิ่งใดคงที่แน่นอน เพราะมีเหตุปัจจัยจึงทำให้เกิดภพชาติ และภพชาติก็เป็นปัจจัยให้เกิดชรา มรณะ มันเป็นความสืบเนื่องแห่งเหตุปัจจัยที่เป็นธรรมชาติของสรรพสิ่ง จากจุดยืนเช่นนี้ ทำให้ความตายที่เกิดขึ้นตามปกติในชีวิตมนุษย์หรือสัตว์ไม่ใช่ผลโดยตรงของกรรม (การกระทำทางศีลธรรม) แต่เป็นกระบวนการเกี่ยวเนื่องกับเหตุปัจจัยอื่น ๆ อีกมากมายในกระแสแห่งปัจจุสมุปบาท การเกิดเอง (การอุบัติขึ้นแห่งขันธ) ซึ่งเป็นกระบวนการตามธรรมชาติก็ไม่ใช่รางวัลหรือการลงโทษ แต่การเกิดในสภาวะดีหรือเลวต่างหากที่ถือว่า เป็นรางวัลหรือโทษอันเป็นผลสืบเนื่องจากการกระทำทางศีลธรรมของมนุษย์

๕. ปัญหาเรื่องเจตจำนงเสรี (The freewill problem)

คอฟแมนกล่าวว่า ทฤษฎีกรรมมักจะถูกนำเสนอว่าเป็นคำตอบในเชิงอุดมคติที่ทำให้ความเคารพต่อพลังอิสระทางศีลธรรม (free moral agency) กล่าวคือ ตามหลักกรรม บุคคลกำหนดอนาคตของตนเองได้ด้วยการกระทำปัจจุบัน แต่โดยข้อเท็จจริง กรรมกลับเป็นทั้งทฤษฎีชะตากรรมนิยม (fatalist theory) และเจตจำนงเสรี (freewill theory) กรรมยืนยันและปฏิเสธความรับผิดชอบของมนุษย์ในเวลาเดียวกัน แม้ว่าหลักกรรมจะอ้างว่าบุคคลสามารถควบคุมชะตากรรมของตนเองได้ แต่ในทางปฏิบัติ คำสอนเรื่องกรรมก็มักจะทำให้เกิดท่าทีแบบชะตากรรมนิยมซึ่งมองโลกในแง่ร้ายในบรรดาผู้ยึดถือ เช่น การทำให้การแบ่งชนชั้นทางสังคมกลายเป็นสิ่งที่ชอบธรรม ทำให้เกิดระบบศาสนานุรักษนิยม นอกจากนี้ หลักกรรมซึ่งให้ความเคารพต่อทฤษฎีเจตจำนงเสรีบนพื้นฐานที่ว่า กรรมให้ออกาสนับไม่ถ้วนแก่ปัจเจกบุคคลที่ต้องการบรรลุความหลุดพ้นในชีวิตอนาคต แต่ก็ไม่ใช่ที่ชัดเจนนักว่า โดยข้อเท็จจริงแล้วได้ให้ประโยชน์มากกว่าคำสอนในศาสนาคริสต์หรือไม่ เพราะในศาสนาคริสต์ ปัจเจกบุคคลมีชีวิตเพียงครั้งเดียวซึ่งจะได้รับความรอดข้อนี้บ่งชี้ว่าชีวิตของคนมีความสำคัญในระดับสูง ตรงข้ามกับหลักกรรม ที่ไม่มีความเร่งด่วนใด ๆ ที่จะเข้าถึงความหลุดพ้น เพราะความเข้าใจผิดและการกระทำผิดทุกชนิดสามารถจะแก้ไขได้ในชีวิตอนาคต ชีวิตช่วงหนึ่งหรือการกระทำหนึ่งจึงไม่มีความหมายมากนัก เพราะชีวิตของปัจเจกบุคคลเป็นเพียงจุดเชื่อมต่อในกระแสแห่งเหตุปัจจัยที่ครอบคลุมอดีตและอนาคตอันไม่จำกัด และก็

อาจจะทำให้กลายเป็นชะตากรรมนิยมได้อีก ในแง่ที่ว่า การเลือกของบุคคล ณ ที่นี้และเดี๋ยวนี้ไม่สำคัญมากนักในแบบแผนอันยิ่งใหญ่ของสรรพสิ่ง (ibid, ๒๔)

คอปแมนมีความเห็นว่า คำสอนเรื่องกรรมเข้ากันไม่ได้อย่างแนบสนิทกับทัศนะที่เชื่อว่ามนุษย์มีอิสระทางศีลธรรม (Free moral agent) เขายกตัวอย่างที่จะแสดงให้เห็นความยุ่งยากของปัญหาโดยสมมติว่า นาย ก. เป็นผู้ก่อการร้ายและกำลังตัดสินใจว่าจะวางระเบิดสังหารผู้บริสุทธิ์ในพื้นที่ชุมชนเพื่อเรียกร้องความสนใจทางการเมืองหรือไม่ คอปแมนตั้งคำถามว่า ในกรณีเช่นนี้ เราจะประนีประนอมกรรมซึ่งดำเนินไปอย่างอัตโนมัติกับการเลือกของผู้ก่อการร้ายคนนั้นให้ลงรอยกันได้อย่างไร คำตอบจากทฤษฎีกรรมจะต้องเผชิญกับปัญหาที่กลืนไม่เข้าคายไม่ออก (Dilemma) ซึ่งในกรณีนี้ มีความเป็นไปได้ ๒ ทางซึ่งก็มีปัญหาคู่กันทั้งคู่ไม่ว่าจะเลือกอธิบายแบบใดกล่าวคือ

(๑) ถ้ากรรมดำเนินไปในลักษณะที่ถูกกำหนดและเป็นกลไก ผู้ที่ถูกผู้ก่อการร้ายฆ่าจะไม่ใช่มนุษย์ แต่เป็นผู้สมควรที่จะได้รับชะตากรรมเช่นนั้น จากแรงมูมของผู้ก่อการร้าย ถ้าเขาเป็นตัวแทนของกรรม การกระทำของเขาก็ไม่ควรได้รับการกล่าวโทษมากไปกว่าเพศฆาตที่นำเขาไปประหารชีวิต ไม่ว่าเขาจะทำความชั่วร้ายอะไรในโลกนี้ เขาสามารถจะหาเหตุผลสนับสนุนการกระทำของตัวเองได้เสมอ โดยการกล่าวว่า เขาเป็นเพียงตัวแทนของกรรม (An agent of karma) ซึ่งจำต้องทำการลงโทษผู้ที่ทำผิด ในทางกลับกัน อาจเป็นไปได้ว่าเหยื่อที่เขาฆ่าสังหารไม่สมควรถูกฆ่าตายด้วยวิธีนี้ ในกรณีนี้ เขาก็ถูกกำหนดให้ไม่ฆ่าคนเหล่านั้น แต่ไม่ว่ากรณีใด ล้วนไม่มีเจตจำนงเสรีในการกระทำ

(๒) มีความเป็นไปได้ที่จะรักษาเจตจำนงเสรีในหลักกรรมไว้ได้ สมมติว่า ผู้ก่อการร้ายเลือกได้จริง ๆ ว่า เขาจะลงมือสังหารเหยื่อหรือไม่ และสมมติว่าเขาเป็นคนที่สามารถจะทำความชั่วร้ายคือสังหารผู้บริสุทธิ์ซึ่งไม่ควรจะถูกสังหารได้จริง ๆ ก็จะกลายเป็นว่า ผู้บริสุทธิ์ถูกสังหารไม่ใช่เพราะกรรมชั่วที่ได้กระทำไว้ในอดีต แต่เป็นเพราะว่าผู้ก่อการร้ายมีเจตจำนงเสรี “เลือก” ลงมือสังหาร ถ้าเป็นเช่นนั้น เราจะต้องทิ้งคำสอนที่สำคัญในทฤษฎีกรรมที่ว่า “ความทุกข์ทรมานทั้งปวงที่บุคคลได้รับ ย่อมสมควรแก่ความผิดซึ่งบุคคลได้ทำไว้ก่อนหน้านี้” เพราะกรณีนี้เท่ากับเราได้ยอมรับว่า “ความชั่วร้ายอันไม่จำเป็นคือความเจ็บปวดของผู้บริสุทธิ์ เป็นสิ่งที่จะเป็นไปได้แน่นอน” ซึ่งเป็นสิ่งที่ทฤษฎีกรรมปฏิเสธตั้งแต่ต้น ถ้าใครจะเสนอแนะว่า ความทุกข์ทรมานอันไม่จำเป็นนี้จะค่อย ๆ ได้รับการชดเชยในอนาคต ก็กลายเป็นว่าเรามีทฤษฎีกรรมใหม่ที่แตกต่างมาก ๆ จากทฤษฎีเดิมนั่นคือ จะเป็นทฤษฎีที่ยืนยันว่า ความทุกข์ทั้งหมดจะได้รับการชดเชย แทนที่จะถือว่าความทุกข์ทรมานที่ได้รับนั้นสืบเนื่องมาจากความผิดที่เขาได้กระทำไว้แล้ว (ibid, ๒๕)

ปัญหาที่กลืนไม่เข้าคายไม่ออกนี้ทำให้หลักกรรมไม่สามารถทำนาย (หรือพยากรณ์) เหตุการณ์ที่เกิดขึ้น สถานภาพของความเป็นกฎแห่งเหตุและผลก็ถูกทำลาย หน้าที่ในการให้

การศึกษาทางจริยธรรมของกรรมก็ใช้ไม่ได้ เพราะถ้าเป็นไปตามข้อ (๑) คือ ผู้ก่อการร้ายเป็นเพียงตัวแทนของกรรม จะปรากฏว่า เขาก็ไม่เคยทำผิด การกระทำของเขาจะเป็นความผิดไปไม่ได้ ถ้าเป็นไปตามข้อ (๒) คือ ถ้าเหยื่อได้รับความเดือดร้อน เขาก็ไม่เคยรู้เลยว่าความเดือดร้อนนี้เป็นเพราะเขาได้ทำความชั่วไว้ก่อนหรือเกิดขึ้นเพราะการทำผิดของผู้อื่น ถ้าเขาไม่ได้ถูกทำร้าย เขาก็ไม่รู้อีกเหมือนกันว่าเป็นเพราะเขาทำความดีเอาไว้ หรือเพราะมันเป็นสิ่งที่เขาต้องจ่ายคืนแก่ความชั่วร้ายที่เขาเคยได้รับมาก่อนตั้งแต่แรก กลายเป็นว่า เราไม่สามารถจะมั่นใจได้ว่า ความเดือดร้อนของคน ๆ หนึ่งเป็นบทลงโทษสำหรับความผิดในอดีตหรือไม่ใช่ และไม่สามารถจะรู้ได้ว่าความทุกข์ทรมานอันไหนเป็นบทลงโทษสำหรับความผิดที่ได้กระทำไว้ ความเดือดร้อนประการไหนไม่ใช่ และก็อาจไปถึงจุดตันของทฤษฎี เพราะยอมรับว่า ความทุกข์จำนวนมากไม่สามารถอธิบายหรือหาเหตุผลได้ว่าเป็นการลงโทษเพราะเคยทำผิดมาก่อน เราไม่อาจจะมั่นใจได้อีกต่อไปว่าสถานการณ์ที่เราเกิดมาเป็นผลมาจากความผิดบาปในอดีตหรือเพราะความผิดของผู้อื่น (ibid, ๒๖)

สถานการณ์กลืนไม่เข้าคายไม่ออก (Dilemma) นี้ คอฟแมนยกมาเพื่อมุ่งจะแสดงให้เห็นว่า กรรมไม่น่าจะสอดคล้องกับทฤษฎีที่ยอมรับว่ามีการเลือกอย่างเสรี (free moral choice) ปัญหาสำคัญก็คือ การแย้งกันหรือแม้กระทั่งจะเข้ากันไม่ได้ ระหว่างความคิด (ก) ที่เชื่อในการกำหนดโดยเหตุปัจจัย (Causal determinism) ที่แฝงอยู่ในหลักกรรม กับ (ข) อุดมคติเรื่องความรับผิดชอบทางศีลธรรมโดยอิสระ ซึ่งถือว่าบุคคลมีความรับผิดชอบอย่างเต็มที่ในการกระทำของตน คอฟแมนมองว่า นักการศึกษาส่วนใหญ่ไม่เคยประสานสองเรื่องนี้เข้าด้วยกันเป็นผลสำเร็จ แต่ถ้าจะมีอยู่บ้าง ตัวอย่างเช่น หิริยัณนะ (นักปรัชญาอินเดียร่วมสมัย) ยืนยันว่า “ทุกสิ่งที่เกิดขึ้นในขอบเขตของศีลธรรมเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดไว้ก่อนแล้ว” แต่ “ถูกกำหนด” ในข้อนี้เข้ากันได้กับเสรีภาพของมนุษย์ในแง่ที่ว่า “เป็นการกำหนดตนเอง” แต่คอฟแมนสงสัยว่า จะก้าวข้ามการขัดแย้งตนเองได้อย่างไร ยิ่งมีการยืนยันเสรีภาพของมนุษย์มากเท่าใด เหตุการณ์ทุกอย่างในโลกนี้ยังคงตกอยู่ในการกำหนดของกรรมน้อยลงทุกที ที่นี้ถ้าตีความเรื่องกรรมโดยขยายแนวคิดเรื่องกำหนดโดยเหตุปัจจัยออกไปครอบคลุมถึงคุณลักษณะ หรือความโน้มเอียงของบุคคลในชีวิตรอบด้าน ก็จะประสบปัญหามากขึ้น เพราะผู้ที่ทำความชั่วร้าย ความชั่วร้ายก็จะแฝงฝังในชีวิตรอบด้านของเขาด้วย ไม่เพียงเพราะอยู่ในสถานการณ์ที่เลว แต่เพราะเขามีลักษณะของคนอ่อนแอชั่วร้ายอยู่ คนที่เป็นคนดี ก็จะเป็นเจ้าของความดีนั้นมาตั้งแต่ชาติอดีต คุณลักษณะและการเลือกทางจริยธรรมที่เกิดขึ้นก็ล้วนแต่ได้รับอิทธิพลหรือแม้แต่ถูกกำหนดไว้แล้วตั้งแต่อดีตชาติ การเลือกอย่างเสรีของบุคคลจึงไม่น่าจะมีได้ แม้ว่าจะมีการเลือกเกิดขึ้นก็ตาม ในเมื่อคนผู้หนึ่งมีลักษณะของคนอ่อนแอ ถ้ากรรมเป็นตัวกำหนดคุณลักษณะทางศีลธรรมของมนุษย์ เป็นเรื่องที่น่าใจได้ว่าเขาหลุดพ้นจากวงจรของการกระทำผิดในอนาคตได้อย่างไร คอฟแมนกล่าวว่า ในที่สุด แม้แต่ทฤษฎีกรรมเองก็ตกอยู่ในทางแพร่งของชะตากรรมนิยม ทฤษฎีกรรมจะเป็นคำอธิบายความชั่วร้ายและความทุกข์ที่สมบูรณ์

พร้อมในตัวเอง หรือว่าไม่ใช่คำอธิบายที่เบ็ดเสร็จในตัวเอง กล่าวคือ ทฤษฎีกรรมจะอธิบายสถานการณ์ในปัจจุบันโดยอ้างถึงเหตุการณ์ก่อนหน้านี้ทั้งหมด หรือว่าอธิบายโดยไม่อ้างถึงเหตุการณ์ในอดีต ถ้าเป็นอย่างแรก ก็จะไม่มีความก้าวหน้าหรือความเปลี่ยนแปลงใด ๆ เกิดขึ้นบนโลกนี้ ความชั่วร้ายในอดีตจะทำให้เกิดความชั่วร้ายในปัจจุบัน และความชั่วร้ายในปัจจุบันก็จะเป็นเหตุปัจจัยให้เกิดความชั่วร้ายเสมอเหมือนกันในอนาคต ไม่มีทางออกจากกระบวนการนี้ ถ้าทฤษฎีกรรมเป็นแบบหลัง แม้มีความเป็นไปได้ที่จะมีความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ เกิดขึ้น แต่กรรมก็ไม่สามารถจะเป็นทฤษฎีที่ให้คำอธิบายในเชิงเหตุผลอย่างสมบูรณ์ในตัวเองอีกต่อไป ทฤษฎีกรรมจึงเป็นทฤษฎีที่ไม่มีระบบ และดังนั้นจึงไม่สามารถแก้ไขปัญหาเรื่องความชั่วร้าย เพราะจะต้องมีความชั่วร้ายต่าง ๆ อยู่ในโลกนี้ซึ่งหาคำอธิบายไม่ได้ (ibid, ๒๖-๒๗)

ข้อวิจารณ์นี้นับว่ามีนัยสำคัญในเชิงปรัชญา ชาวพุทธจะตอบปัญหาเรื่องนี้อย่างไร ถ้าไม่สามารถอธิบายกรณีตัวอย่างนี้ได้ ชาวพุทธก็ต้องยอมรับความจริงว่าคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ได้ก่อปัญหาที่ซับซ้อนในเชิงปรัชญาขึ้นจริง

สิ่งที่ต้องทำความเข้าใจเป็นอันดับแรกในที่นี้คือ พระพุทธศาสนาเชื่อว่าความสุขหรือความทุกข์ที่บุคคลได้รับนั้น เป็นผลสืบเนื่องมาจากการกระทำทางศีลธรรมทั้งหมดหรือไม่ ในทัศนะของพระพุทธศาสนา ความสุขความทุกข์บางอย่างไม่ได้เป็นผลสืบเนื่องมาจากการกระทำทางศีลธรรมของมนุษย์ (กรรมนิยาม) หากสืบเนื่องกับนิยามอื่น ๆ ด้วย และไม่ได้มาจากการกระทำในอดีตทั้งหมด พระพุทธเจ้าตรัสว่า หากถือว่าชีวิตของมนุษย์ถูกกำหนดโดยกรรมในอดีตทั้งหมด การบำเพ็ญความดีเพื่อหลุดพ้นจากความทุกข์จะมีได้อย่างไร นี่คือการยอมรับว่า มนุษย์สามารถกำหนดชะตากรรมของตนเองได้ด้วยการกระทำในปัจจุบัน การที่มนุษย์สามารถกำหนดชะตากรรมตนเองได้เช่นนี้ หมายความว่า มนุษย์มีเจตจำนงอิสระในระดับหนึ่งคือ การเลือกที่จะกระทำในสิ่งที่ทำให้เกิดทุกข์หรือเกิดความสุข แต่ชะตากรรมของมนุษย์ภายใต้กฎแห่งกรรมก็ไม่อาจเปลี่ยนแปลงในทันทีทันใด เพราะกรรมในอดีตจะยังให้ผลต่อไปตราบนานเท่าที่ยังมีปัจจัยพร้อมที่จะก่อให้เกิดผล จะเห็นว่าภายในกระแสกรรมอันยาวไกลนั้น มนุษย์มีจุดที่สามารถเป็นอิสระเมื่อตระหนักถึงความเปลี่ยนแปลง และเริ่มทำการเปลี่ยนแปลงจากภายในคือ การตั้งเจตนา เจตนาที่ดีเป็นมโนกรรมที่จะส่งผลต่อพฤติกรรมทางกายและทางวาจา ซึ่งถือเป็นการสั่งสมอุปนิสัยปัจจัยของกรรมชนิดใหม่ มนุษย์ในทัศนะของพุทธศาสนามีอิสระภายในกระแสแห่งเหตุปัจจัย การกล่าวว่า สิ่งต่าง ๆ ดำเนินไปตามเหตุปัจจัยนั้นจึงไม่ใช่เพียงปัจจัยจากอดีตแต่เพียงอย่างเดียว หากรวมถึงปัจจัยในขณะปัจจุบันและที่อาจเป็นไปได้ในอนาคตด้วย ในกรอบคิดเช่นนี้ อิสระภาพของมนุษย์เป็นสภาวะธรรมอย่างหนึ่งที่เกิดขึ้นได้ภายในกระแสแห่งเหตุปัจจัย พระพุทธศาสนาถือว่า จิตใจของมนุษย์เป็นตัวนำของพฤติกรรมทั้งหมด และจิตใจของมนุษย์นั้นปภัสสร (สะอาดผ่องใส) อยู่ก่อน แต่อุปกิเลสเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นในภายหลัง เราอาจตีความได้ว่า มนุษย์ในทัศนะของพระพุทธศาสนามีพื้นฐาน

บางอย่างที่สามารถจะปรับตัวไปตามสภาพของเหตุปัจจัย และรู้จักที่จะเลือกเป้าหมายของตนโดยอาศัยองค์ประกอบแวดล้อมเชิงเหตุปัจจัยต่าง ๆ

แต่ในกรณีที่คอปแมนยกมานี้ พระพุทธศาสนาจะให้คำอธิบายอย่างไร เนื่องจากพระพุทธศาสนาถือว่า มนุษย์สามารถกำหนดชีวิตในปัจจุบันโดยเลือกที่จะทำดีหรือทำชั่วต่อไป การที่ผู้ก่อการร้ายเลือกที่จะไม่ทำร้ายหรือทำร้ายผู้บริสุทธิ์นั้น ถ้าพระพุทธศาสนาเชื่อว่าสามารถเกิดขึ้นได้โดยไม่เกี่ยวข้องกับกรรมในอดีต การเลือกได้นี้ขัดแย้งต่อหลักกรรมที่ว่า “ความสุขและความทุกข์ที่มนุษย์ได้รับเป็นผลมาจากกรรมในอดีต” แต่ถ้าพระพุทธศาสนาถือว่าทุกอย่างถูกกำหนดโดยกรรมในอดีตเท่านั้น ก็เป็นชะตากรรมนิยม แต่พระพุทธศาสนาไม่ได้เชื่อแบบกระต่ายขาเดียวว่า ทุกอย่างต้องเป็นผลมาจากอดีต ถ้าผู้ร้ายลงมือวางระเบิดจริง อาจเป็นไปได้สองกรณีคือ ทั้งผู้ร้ายและผู้บริสุทธิ์เหล่านั้นเคยมีกรรมร่วมกันมาก่อน หรืออาจไม่เคยมีกรรมร่วมกันมาก่อน แต่เป็นจุดเริ่มต้นของกรรมที่จะมีผลผูกพันพวกเขาต่อไปในอนาคต ใน “อรรถกถาธรรมบท” มีหลายตัวอย่างที่แสดงว่า เหตุการณ์บางอย่างเป็นเพียงจุดเริ่มต้นของการทำกรรมร่วมกัน ซึ่งจะส่งผลสืบเนื่องต่อไปในอนาคต เช่น การจองเวรกันของสตรีนางหนึ่งกับยักษิณี

คำถามสำคัญของคอปแมนคือ ถ้าผู้ร้ายกระทำการสังหาร เพราะเงื่อนไขปัจจัยแห่งกรรมในอดีตของผู้บริสุทธิ์ (ถูกกำหนด) จะถือได้หรือไม่ว่าเขาเป็นเพียงตัวแทนของกรรม และเขาก็ไม่ควรจะรับผิดชอบเพราะเขาไม่มีเจตจำนงอิสระ หรือถ้าผู้ก่อการร้ายเลือกได้ (มีเจตจำนงอิสระ) จะทำให้หลักการสำคัญของกรรม (สุขทุกข์ของมนุษย์มาจากกรรมที่ทำไว้ในอดีต) สูญเสียไป หมายความว่า หลักกรรมไม่อาจคงสภาพความเป็นหลักกรรมไว้อีกต่อไป ในทัศนะของผู้วิจัย หลักกรรมของพระพุทธศาสนาไม่ได้กำหนดว่า การกระทำของมนุษย์ในปัจจุบันขึ้นอยู่กับปัจจัยกรรมในอดีตแต่เพียงอย่างเดียว การยอมรับว่ามีอิทธิกรรมแสดงให้เห็นว่า พระพุทธศาสนายอมรับว่าในอนาคตอาจมีปัจจัยอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องและทำให้กรรมบางอย่างไม่ส่งผล ถ้าหากการตีความนี้ถูกต้อง ผู้ก่อการร้ายที่วางระเบิดแม้จะเกี่ยวเนื่องกับปัจจัยกรรมในอดีตของผู้บริสุทธิ์ ก็จะมีปัจจัยส่วนหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับตัวผู้ก่อการร้ายโดยตรงคือเจตนาในการกระทำ ซึ่งพระพุทธศาสนาถือว่าเป็นสิ่งสำคัญที่สุดที่ทำให้ผู้กระทำต้องรับผิดชอบ และการเลือกได้ก็ไม่ได้กระทบต่อคำสอนเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนา เพราะกรรมตามคำสอนของพระพุทธศาสนาไม่ได้เป็นคำอธิบายที่ยอมรับแต่เพียงการกำหนดของกรรมอย่างเดียว หากยอมรับว่า ความเปลี่ยนแปลงสามารถเกิดขึ้นได้ แนวคิดเรื่องกรรมที่คอปแมนยกมาอภิปรายนี้มีความหมายในเชิงบุพเพกตวาท ซึ่งพระพุทธศาสนาปฏิเสธมากกว่า

โดยสรุป จุดอ่อนในข้อวิจารณ์ของคอฟแมนอยู่ที่จุดยืนที่เขาใช้พิจารณาหลักกรรม ข้อวิจารณ์ของเขามาจากจุดยืนทางญาณวิทยาแบบประจักษ์นิยมของปรัชญาตะวันตก^{*} และแนวคิดทางเทววิทยาของศาสนาคริสต์ซึ่งแตกต่างจากวัฒนธรรมอินเดีย แต่จุดแข็งก็คือเขาได้ชี้ให้เห็นว่า หากมองจากจุดยืนที่แตกต่างออกไปแล้ว คำสอนเรื่องการเกิดใหม่ได้แก้ปัญหาที่ซับซ้อนในระบบคำอธิบายตามหลักกรรมอย่างไร แม้เขาจะไม่ได้เจาะจงที่แนวคิดเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนาโดยตรง หากเป็นการวิจารณ์แนวคิดโดยรวมเรื่องกรรมและการเกิดใหม่ของปรัชญาอินเดีย แต่ก็เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนาในแง่ที่ว่า พระพุทธศาสนาได้ยอมรับแนวคิดเรื่องการเกิดใหม่และใช้เป็นส่วนหนึ่งในการอธิบายความยุติธรรมทางศีลธรรมของตนด้วย ซึ่งภายในระบบคำอธิบายดังกล่าวมีบางส่วนที่อาจไม่สอดคล้องกันในเชิงทฤษฎี

๒.๓.๒. ข้อวิจารณ์ของบรูซ อาร์. ไรเคนบัค

หนึ่งในข้อวิจารณ์ ๕ ข้อของคอฟแมนเกี่ยวกับปัญหาเรื่องความจำหรือการระลึกชาติได้ และที่กล่าวไว้ในเชิงอรรถบทความว่าความจำได้เป็นเครื่องที่บ่งชี้อัตลักษณ์ของบุคคล ถ้าไม่มีความทรงจำ ความต่อเนื่องของบุคคลก็ไม่มี ดังนั้น การลงโทษคนที่ระลึกชาติไม่ได้หรือไม่มีความทรงจำเกี่ยวกับอดีตชาติย่อมไม่เป็นธรรม เพราะว่าคนถูกลงโทษกับคนที่ทำความผิด ไม่ใช่คนเดียวกัน คำวิจารณ์นี้คล้ายกับคำวิจารณ์ของ บรูซ อาร์. ไรเคนบัค (Bruce R. Reichenbach) ในหนังสือ *The Law of Karma* (๑๙๙๐) ไรเคนบัควิจารณ์ว่า คำสอนเรื่องการเกิดใหม่มีปัญหา เมื่อพิจารณาถึงทัศนะเรื่องความเป็นบุคคล (อัตลักษณ์/identity) ของพระพุทธศาสนา กล่าวคือบุคคลเป็นเพียงการรวมกันของรูป เวทนา สัญญา สังขารและวิญญาณ ซึ่งไม่มีสภาวะที่แท้จริงรองรับ ความเป็นบุคคลจึงเป็นเพียง “บัญญัติ” หรือสิ่งที่ไรเคนบัคเรียกว่า “มายา” (fiction) เพราะไม่ได้มีอยู่อย่างแท้จริง เมื่อรวมกับคำสอนเรื่องนิคขันะ ความเป็นบุคคลก็คือสภาวะธรรมที่เกิดขึ้นและเป็นปัจจัยเงื่อนไขให้เกิดสภาวะธรรมอื่น ๆ ทั้งหมดเป็นกระแสแห่งความสืบเนื่องของขันธ ๕ สภาวะธรรมแต่ละสภาวะเกิดขึ้นและสิ้นสุดลง ไม่มีความเป็นตนตัวอยู่ในระหว่างนั้น การถือว่าไม่มีบุคคล (ตัวตน) ทำให้การเกิดใหม่กลายเป็นเรื่องไร้ความหมาย เพราะเราพูดไม่ได้ว่า คนที่เกิดมาใหม่นั้นเป็นคน ๆ เดียวกันกับคนที่ตายไป ดังนั้นจึงไม่มีความแตกต่างกันระหว่างการเกิดที่ผ่านไปแล้วกับการเกิดใหม่ เป็นเพียงการเลือกที่จะเรียกการเกิดครั้งใหม่ (a newborn) ว่าเป็นการหวนกลับมาเกิดซ้ำ (the reborn) การเกิดใหม่ก็เหมือนเรื่องตัวตนคือเป็นมายาชนิดหนึ่ง เรื่องนี้กระทบ

^{*} ประจักษ์นิยมแบบตะวันตกถือว่า ความรู้ที่แท้คือความรู้ที่ได้จากประสาทสัมผัสทั้ง ๕ ส่วนประจักษ์นิยมแบบอินเดีย รวมความรู้ทางใจ (มโนวิญญาณ) เข้าไว้เป็นส่วนหนึ่งของความรู้เชิงประจักษ์โดยตรง ส่วนการรับรู้โดยอาศัยประสาทสัมผัสทั้ง ๕ ตามแนวคิดตะวันตก ถือเป็นความรู้เชิงประจักษ์โดยอ้อม

ต่อคำสอนเรื่องกรรมและความหลุดพ้นด้วย ถ้าตัวตนเป็นมายา ก็ไม่มีบุคคลที่จะรับเอาผลของกรรมที่หวานไว้ และบุคคลที่จะหลุดพ้นเพราะการสิ้นกรรมก็เป็นมายาเช่นเดียวกัน (Reichenbach, Bruce R., ๑๙๙๐ : ๑๒๖)

อะไรคือข้อสรุปเกี่ยวกับความเป็นบุคคลในทัศนะของพระพุทธศาสนา คำตอบก็คือ ไม่มีบุคคลหรือตัวตนที่เป็นแก่นสาร สิ่งที่ตั้งอยู่เป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นชั่วขณะของสิ่งที่แตกต่างกันหลายชนิด เมื่อเรารู้เหตุการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้น ณ เวลาและสถานที่หนึ่ง เรารวบรวมเหตุการณ์เหล่านั้นเข้าด้วยกันและเรียกสิ่งที่รวมกันขึ้นนั้นว่า “บุคคล” หรือ “สิ่ง” ไรเคนบัคมองว่าพระพุทธศาสนามีสองความคิดที่ตรงกันข้ามกัน ความคิดด้านหนึ่งถือว่า “ชื่อ” ที่ใช้เรียกสิ่งต่าง ๆ นั้นไม่มีอะไรเลย นอกจากป้ายชื่อที่ตั้งให้แก่กลุ่มแห่งขันธ์ทั้งหลาย เป็นเพียงป้ายชื่อที่เมื่อเราเลิกยึดถือหรืออย่างน้อยได้ตระหนักว่าเป็นเพียงบัญญัติ ก็จะทำให้บุคคลเป็นอิสระจากความปรารถนาที่เกี่ยวข้องกับตัวตน นำไปสู่การตระหนักรู้ว่า การเกิดใหม่ไม่มี ความคิดอีกด้านหนึ่งถือว่า การตั้งชื่อไม่ได้ให้ความหมายเสียทีเดียว เพราะยอมรับว่า กฎแห่งกรรมมีอยู่จริง เป็นภาวีสย และเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้สัตว์ต้องเกิดใหม่ในภพต่อไป ขันธ์ทั้งหลายรวมกันขึ้นมาได้เพราะกรรมเป็นเครื่องผูกร้อยให้รวมเป็นหน่วยเดียวกัน ดังนั้น “ชื่อ” ที่ตั้งให้ขันธ์ สะท้อนถึงความโน้มเอียง (Disposition) และการสำนึกรู้ (Consciousness) ที่ว่ามีเหตุปัจจัยที่ทำให้ขันธ์เกิดการรวมกันและมีความสืบเนื่อง แต่ไม่ว่าจะมองการเกิดขึ้นของขันธ์ห้าว่าเป็นเพียงมายาหรือมีการรวมตัวกันขึ้นจริง ปัจจัยสำคัญล้วนอยู่ที่การเข้าใจคำสอนเรื่องกรรมว่าเป็นมายา (fiction) หรือมีอยู่จริงในเชิงภาวีวิทยา ซึ่งจะมีผลต่อความเข้าใจว่าขันธ์รวมกันขึ้นจริงหรือเป็นเพียงมายา (ibid, ๑๒๙)

คำถามที่ตามก็คือการเกิดใหม่เป็นไปได้หรือไม่ ไรเคนบัคมองว่า เมื่อพระพุทธศาสนาถือว่า “การกล่าวว่า “บุคคลเกิดใหม่” ไม่ตรงกับความเป็นจริง และการกล่าวว่า “บุคคลไม่ได้เกิดใหม่” ก็ไม่ตรงกับความเป็นจริง” คำกล่าวนี้อาจดูสับสนแต่อย่างน้อยก็มีความชัดเจนว่า บุคคลเดียวกันที่มีตัวตนถาวรหรือมีสสารถาวรนั้น ไม่สามารถจะเกิดใหม่ได้ เพราะการเกิดใหม่ไม่ใช่การเคลื่อนย้ายถ่ายโอน ไม่มีอะไรเลยรวมทั้งวิญญาณที่เคลื่อนย้ายจากกลุ่มแห่งขันธ์หนึ่งไปยังอีกขันธ์กลุ่มอื่น การเกิดใหม่เป็นเรื่องของความเป็นสาเหตุ คือขันธ์ (ในอดีต) นั้นเป็นปัจจัยให้เกิดขันธ์ต่อมา ความโน้มเอียงภายใน (สังขาร) และการสำนึกรู้ (วิญญาณ) ในขันธ์ของปัจเจกบุคคลทำให้เกิดสังขารและวิญญาณถัดต่อมา ความต่อเนื่องของปัจเจกบุคคลดำเนินไปในลักษณะเช่นนี้ พระพุทธศาสนาอุปมาการเกิดใหม่เหมือนการจุดคบเพลิง เปลวไฟจากคบเพลิงดวงแรกไม่ได้ผ่านจากดวงหนึ่งไปยังอีกดวงหนึ่ง ไฟดวงเดิมยังคงอยู่เหมือนเดิม แต่มีความสืบเนื่องเชิงเหตุปัจจัยระหว่างเปลวไฟทั้งสอง ไฟดวงนี้มีอยู่ ไฟดวงนั้นแหละเกิดขึ้น เช่นเดียวกันกับไม่มีอะไรผ่านจากความตายไปสู่การเกิดใหม่ ทุกสิ่งที่ตั้งอยู่คือสภาวะธรรมหรือเหตุการณ์ซึ่งดำเนินไปอย่างรวดเร็ว และมีความต่อเนื่องของขันธ์ที่ตั้งอยู่ในกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยดังกล่าว แต่ไรเคนบัคก็แย้ง

ว่า อุปมาเรื่องเปลวไฟใช้ไม่ได้กับเรื่องการเกิดใหม่ เพราะระหว่างไฟดวงเก่ากับไฟดวงใหม่นั้น มีความต่อเนื่องในเรื่องสถานที่และเวลา (spatial – temporal continuity) แต่ระหว่างการตายและการเกิดใหม่ในพระพุทธศาสนาไม่มีจุดเชื่อมโยงในเรื่องสถานที่และเวลาอยู่เลย แม้ว่าการเกิดใหม่จะดำเนินไปในทันทีทันใด แต่ก็เกิดขึ้นในสถานที่อื่น คน ๆ หนึ่งจะเป็นปัจจัยต่อคนอื่นได้อย่างไร สิ่งที่เกิดใหม่จะอาศัยสิ่งที่เพิ่งสูญสลายไปอย่างไร ชาวพุทธอาจจะต้องการโต้แย้งว่า ถ้ากรรมเป็นคำอธิบายความต่อเนื่องและอัตลักษณ์ของบุคคลในภพปัจจุบันได้ ทำไมจึงจะใช้คำอธิบายความต่อเนื่องและอัตลักษณ์ระหว่างภพไม่ได้ เพราะว่ามีเหตุการณ์ต่าง ๆ ดำรงอยู่อย่างมีความสัมพันธ์ต่อกันและกัน จึงมีการเกิดใหม่ในทุกขณะ ดังนั้น การเกิดใหม่ที่ตามมาหลังการตายเพราะทำลายขันธ์ ก็ไม่แตกต่างกันกับการเกิดใหม่ระหว่างขันธ์ทั้งหลายที่สืบเนื่องกัน

ใครคนบางคนเถียงว่า เรื่องนี้ไม่เป็นจริง ความสืบเนื่องของเหตุการณ์ในชีวิตนี้ คือสภาวะสืบเนื่องกันของวิญญาณ มีสถานที่แน่นอน (a certain locus) มีความต่อเนื่องบางอย่างของร่างกาย ประสบการณ์ที่สั่งสมไว้ ความจำ (สัญญา) และความโน้มเอียง (สังขาร) แต่ระหว่างการตายและการเกิดของบุคคล ความต่อเนื่องดังกล่าวนี้หายไปหรือถูกทำลายไป ความต่อเนื่องของช่วงเวลาในการเกิดไม่เพียงพอที่จะให้สิ่งเหล่านี้เกิดขึ้นได้ เพราะแม้ว่าจะมีความสืบเนื่องของเวลา แต่ความต่อเนื่องของสถานที่ ความต่อเนื่องของความจำ และประสบการณ์กลับหายไป สิ่งซึ่งเป็นอย่างเดียวกันได้ในชีวิตนี้ย่อมไม่ใช่สิ่งเดียวกันกับในชีวิตระหว่างภพ กล่าวโดยสรุป กิจกรรมของกรรมซึ่งใช้อธิบายความเป็นอันเดียวกันและความต่อเนื่องในชีวิตปัจจุบัน ไม่เพียงพอที่จะใช้อธิบายความต่อเนื่องกันระหว่างชีวิตซึ่งตั้งสมมติฐานไว้โดยคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ (ibid, ๑๓๐-๑๓๑) เมื่อเป็นเช่นนี้ ความคิดเรื่องการเกิดใหม่นี้จึงเข้ากันไม่ได้กับมโนทัศน์เรื่องความยุติธรรมที่สนับสนุนโดยคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรม ถ้าไม่มีตัวตนที่เคลื่อนย้ายถ่ายโอนได้ ถ้าบุคคลที่เกิดใหม่ไม่ใช่บุคคลเดียวกันกับบุคคลที่มีชีวิตอยู่ในชาตินี้ เขาก็น่าจะเป็นอิสระจากผลของกรรม เพราะไม่มีตัวตนที่ต่อเนื่อง เขาไม่น่าจะสามารถมีความรับผิดชอบทางศีลธรรม ชาวพุทธอาจไม่เห็นด้วย โดยยกตัวอย่างบุรุษที่จุดไฟ และด้วยความประมาท เขาทำไฟไหม้บ้านตัวเอง แล้วลามไปยังบ้านหลังอื่น ๆ ในหมู่บ้าน ชาวบ้านจึงกล่าวโทษเขา แต่เขาแย้งว่าไฟที่ไหม้หมู่บ้านกับไฟที่เขาจุดไม่ใช่อันเดียวกัน เขาจึงไม่มีความผิด ในทัศนะของชาวพุทธ การจะอ้างเช่นนี้ย่อมไม่อาจทำให้เขาพ้นผิดได้ เพราะไฟที่ไหม้บ้านนั้นเกิดจากไฟที่เขาจุดไว้ ในเรื่องการตาย การเกิดใหม่และการรับผลกรรมก็เช่นเดียวกัน พระนาคนเสน (ในหนังสือ **มิลินทปัญหา**) อธิบายว่า แม่วาณารูปที่ไปเกิดในภพหน้าแตกต่างจากนามรูปที่ตายไป แต่ก็เกิดจากนามรูปที่ตายไปแล้วนั้น ดังนั้น เขาจึงไม่พ้นจากผลของกรรม แต่ใครคนบางคนเถียงว่า อุปมานี้ยังไม่พอจะลงความเห็นได้เช่นนั้น สมมติว่า ผู้ชายที่ทำไฟไหม้บ้านนั้น ไปยืมไฟจากเพื่อนบ้านมา คำถามคือ เขาจะโยนความผิดให้เพื่อนบ้านได้หรือไม่ เพราะไฟที่เขาได้มาก็คือไฟที่มาจากเพื่อนบ้าน คำตอบคือ ไม่ยุติธรรมที่เพื่อนบ้านเขาจะต้องมารับโทษ เพ

ระแม้จะมีความสืบเนื่องกันของไฟ แต่ความสืบเนื่องของบุคคลไม่มี ไรเคนบัคชี้ว่า เพียงความต่อเนื่องของเหตุปัจจัยไม่เพียงพอที่จะเป็นพื้นฐานแก่ความรับผิดชอบทางศีลธรรม คำสอนเรื่องการเกิดใหม่ ใช้ความสัมพันธ์เชิงเหตุปัจจัยเป็นเครื่องมือสนับสนุนการรับผิดชอบตามกฎหมายแห่งกรรม แต่ลำพังความต่อเนื่องของกรรม ไม่เพียงพอที่จะให้รากฐานแก่การรับผิดชอบทางศีลธรรมได้เลย (ibid, ๑๓๒) ไรเคนบัคหมายความว่า นอกจากความต่อเนื่องของกรรม จะต้องมีการกระทำที่เป็นเจ้าของของกรรม เจ้าของกรรมจะต้องมีความต่อเนื่อง ความรับผิดชอบทางศีลธรรมจึงจะเกิดขึ้นได้

ข้อวิจารณ์เช่นนี้ใช้ว่าเพิ่งจะเกิดขึ้นในปัจจุบัน ในสมัยพุทธกาล มีภิกษุรูปหนึ่งเคยตั้งข้อสงสัยถึงความสอดคล้องกันระหว่างกรรมกับอนัตตาว่า ถ้ารูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณเป็นอนัตตา กรรมที่อนัตตาทำแล้วจะส่งผลต่ออนัตตานั่นได้อย่างไร พระพุทธเจ้าทรงทราบจึงตรัสว่าคนบางคนในพระธรรมวินัยนี้ถูกอวิชาตันหาครอบงำ อาจจะเข้าใจหรือตีความคำสอนของพระพุทธเจ้าเลยเกิดไปไกลจนตั้งข้อสงสัยได้ว่า กรรมที่อนัตตากระทำจะมีผลกระทบต่ออนัตตาได้อย่างไร พระพุทธเจ้าตรัสว่า การเกิดความสงสัยขึ้นเช่นนี้ ก็เพราะมองว่า รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ไม่ใช่เป็นแค่รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ที่มีความไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นอนัตตา แต่ไปคิดว่านั่นคือของเรา นั่นคือเรา นั่นคือตัวตนของเรา ภิกษุทั้งหลายควรมองเห็นตามที่มันเป็นเท่านั้น (ส.สพ.๑๘/๖๑๓-๖๑๔) ดูเหมือนว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงอธิบายประเด็นที่ว่า ถ้ารูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ เป็นอนัตตาแล้ว กรรมและการรับผลของกรรมจะดำเนินไปอย่างไร แต่พระพุทธองค์ทรงย้ำจุดยืนของพระองค์เกี่ยวกับธรรมชาติและองค์ประกอบของชีวิต และทรงมองว่า การตั้งปัญหาดังกล่าวนั้นเกิดจากความเข้าใจผิดเกี่ยวกับธรรมชาติดังกล่าวนั่นเอง กล่าวคือ ความเข้าใจที่ว่าจะต้องมีผู้ทำกรรม และผู้รับผลของกรรม ไม่ได้มองกรรมและวิบากในฐานะกระบวนการที่ดำเนินไปในรูปกระแสธรรมชาติที่มีความต่อเนื่อง พระธรรมปิฎกอธิบายว่า การตั้งปัญหาเรื่องกรรมกับอนัตตานี้เกิดจากความเข้าใจคนละระดับ ข้อความที่ว่า “เมื่อทำกรรมแล้ว ผลกรรมจะตกแก่ใคร” มาจากความเข้าใจกรรมในระดับสมมติสัจจะ ส่วนข้อความที่ว่า “กรรมที่อนัตตากระทำ” เกิดจากความเข้าใจกรรมในระดับสภาวะ (ปรมัตถสัจจะ) ฉะนั้นจึงเป็นคำถามมาจากความเข้าใจที่สับสน ถ้าจะทำความเข้าใจให้ถูกต้องแล้ว การที่เราทำกรรมและรับผลกรรมทุกวันนี้ ก็ทำกรรมและรับผลกรรมกันอยู่โดยไม่ต้องมีผู้กระทำความกรรม และไม่มีคนรับกรรมอยู่แล้ว ในสิ่งทั้งหลายที่ประชุมกันอยู่และดำเนินไปเป็นกระบวนการนั้น ต้องพิจารณาในแง่ที่ว่า มีอะไรบ้างเข้าไปเป็นปัจจัย อะไรไปสัมพันธ์กับอะไร แล้วมีผลอะไรเกิดขึ้นในกระบวนการนั้น ทำให้กระบวนการนั้นผันแปรไปอย่างไร เมื่อมีเหตุที่เรียกว่าการกระทำเกิดขึ้นเป็นปัจจัยแล้ว ก็ย่อมมีผลที่เรียกว่าวิบากเกิดขึ้นในกระบวนการนั่นเอง เรียกว่า มีการกระทำ และมีผลการกระทำเกิดขึ้นโดยไม่ต้องมีเจ้าของกรรม ที่มาเป็นผู้ทำกรรมและเป็นผู้รับผิดชอบกรรมนั้นอีกชั้นหนึ่ง “กรรมคือความเป็นไปตามเหตุและผลในกระบวนการนั้น” (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ๒๕๓๘ก:๒๐๙-๒๑๓)

แต่ตามคำวิจารณ์ของไรเคนบัค ทฤษฎีการเกิดใหม่ที่เกิดขึ้นภายในกรอบคำสอนเรื่อง อนัตตา คือปัญหาสำคัญที่ทำให้คำสอนเรื่องกรรมขัดแย้งกับแนวความคิดเรื่องความยุติธรรม ดังนั้นเราจะพิจารณาคำตอบจากมุมมองของพระพุทธศาสนาในเรื่องนี้กัน ปราชญ์ชาวพุทธได้กังวลสนใจเกี่ยวกับเรื่องนี้มานานับพันปีแล้ว ดังปรากฏในงานประพันธ์อันเลื่องชื่อของพระพุทธโฆษาจารย์ คือหนังสือ **วิสุทธิมรรค** ทศนะของพระพุทธโฆษาจารย์สะท้อนทศนะเกี่ยวกับการเกิดใหม่ของชาวพุทธ ความเข้าใจในทศนะดังกล่าวนี้อาจช่วยให้เราตอบได้ข้อวิจารณ์ของไรเคนบัคได้

ตามคำอธิบายของพระพุทธโฆษาจารย์ จุติหรือการตาย หมายถึง “ความแตกแห่งขันธ์ทั้งหลายในภพทั้งปวง” ไม่ใช่ “สัตว์ตาย” หรือ “การก้าวไปสู่ร่างแห่งสัตว์อื่น” การเกิด (อุปาท/ชาติ) หมายถึง “ความปรากฏขึ้นแห่งขันธ์ทั้งหลายในภพทั้งปวง” ไม่ใช่ “สัตว์เกิดขึ้น” หรือ “ความปรากฏแห่งร่างใหม่ของสัตว์” (วิสุทธิมรรค แปล ๓/๑: ๒๙๒-๒๙๓) ท่านอธิบายเรื่องการจุติ (ตาย) และปฏิสนธิ (เกิด) ของมนุษย์ไว้ว่า ในอดีตภพ เมื่อบุคคลจวนจะตายด้วยสาเหตุอะไรก็ตาม ครั้นร่างกายค่อย ๆ ชุบซิดไป เหมือนใบตาลสดที่วางไว้กลางแดดค่อย ๆ เหี่ยวแห้งไป ครั้นอินทรียทั้งหลายมีจักขุเป็นต้น (ประสาทสัมผัสที่ทำหน้าที่ในการรับรู้สิ่งภายนอก) ดับไป กายอินทรีย (สมรรถนะทางกาย) มนินทรีย (สมรรถนะที่ทำหน้าที่คิด) และชีวิตินทรีย (สมรรถนะที่คำนวณชีวิต) คงเหลืออยู่แต่ในหทยวัตถุ วิญญาณซึ่งอาศัยหทยวัตถุเท่าที่เหลืออยู่ในขณะนั้น ก็ปรารถนาอาการหนัก กรรมที่ทำเนื่อง ๆ กรรมที่ทำเมื่อใกล้ตาย กรรมที่ทำไว้แต่ปางก่อน อย่างใดอย่างหนึ่ง หรือปรารถนากรรมนิमित คตินิมิต ที่ปรากฏแก่วิญญาณในขณะนั้น ตัณหาที่มีอยู่เพราะยังละอวิชชา ไม่ได้และสังขาร (คือเจตนา) ที่เกิดร่วมกันกับตัณหา ก็ชักพาวิญญาณนั้นไป วิญญาณที่ถูกตัณหาและสังขาร (เจตนา) ชักพาไปเพราะอิทธิพลของความสับสนเนื่องแห่งเหตุปัจจัยนั้น ก็ละทิ้งที่อาศัย (คือหทยวัตถุ) เดิม อาจจะได้ที่อาศัยใหม่ที่กรรมสร้างขึ้น หรืออาจจะยังไม่ได้ที่อาศัยใหม่ ก็ยังดำเนินต่อเนื่องไปโดยอาศัยปัจจัยต่าง ๆ ดุจคนหนองเชือกที่ผูกต้นไม้บนฝั่งแล้วข้ามไป แต่

ในวิญญาณที่เป็นไปนี้ วิญญาณดวงก่อนเรียกว่าจุติวิญญาณ เพราะเคลื่อนไป ดวงหลังเรียกว่า ปฏิสนธิวิญญาณ เพราะสืบต่อมาแต่เบื้องต้นแห่งภพอื่น อันว่าวิญญาณนั้น บัณฑิตพึงทราบว่ามีมา ณ ภพนี้จากภพก่อนหาได้ อีกทั้งถ้าไม่มีเหตุ ได้แก่ กรรม สังขาร ตัณหาผู้ชักและวิสัยเป็นต้นจากภพก่อนนั้น มันก็ปรากฏขึ้นไม่ได้ (วิสุทธิมรรค แปล ๓ / ๑ : ๓๑๕-๓๑๖)

มหาภูทิกอธิบายว่า ที่ว่าวิญญาณมิได้มาในภพนี้ “ก็เพราะมันเกิดขึ้นในภพนี้เอง” (อ้างแล้ว, ดูเชิงอรรถ ที่ ๓ หน้า ๓๑๗) พระพุทธโฆษาจารย์ย้ำว่า “เพราะความเนื่องกันในส่วนดาน (คือการสืบต่อ) ความเป็นอันเดียวกันจึงไม่มี ความต่างกันก็ไม่มีด้วย” (เรื่องเดียวกัน, ๓๑๗-๓๑๘)

“ถ้าหากว่า เมื่อความเนื่องกันในส่วนานมียู่ เราคิดว่ายังมีความเป็นอันเดียวกันอย่างเด็ดขาด นมสัณก็ย่อมไม่ใช่สิ่งที่เกิดมาแต่ณมสธ ถ้ามีความแตกต่างกันเด็ดขาด นมสัณก็ไม่ใช่สิ่งที่อาศัยณมสธ” (เรื่องเดียวกัน, ๓๑๘) ตามคำอธิบายนี้ การเกิดใหม่ไม่ใช่ว่าวิญญาณตายจากภพหนึ่งแล้วไปเกิดในภพใหม่ แต่ท่านใช้คำว่า “การสืบต่อ” (สันตติ) การสืบต่อของจิตวิญญาณกับปฏิสนธิวิญญาณนี้เกิดขึ้นในทันทีทันใด ไม่มีช่องว่างระหว่างการจติกับการปฏิสนธิ ดังที่สุนทร ฌ ริงซี่ อธิบายไว้ดังนี้

ทันทีที่จิตจติดับลง ปฏิสนธิจิตซึ่งเป็นจิตดวงแรกของชีวิตใหม่ในภพใหม่ก็เกิดขึ้นในทันที ในลักษณะดังกล่าวนี้ . . . ไม่มีช่องว่างระหว่างการตายกับการเกิดใหม่ กล่าวได้ว่า การตายก็คือการเกิดใหม่ และไม่มีวิญญาณออกจากร่างเก่าไปเกิดใหม่ เพราะวิญญาณเช่นนั้นพุทธปรัชญาถือว่าไม่มีอยู่จริง ทุกสิ่งไม่ว่าจะเป็นกระแสรูปธรรมหรือกระแสนามธรรม ที่รวมกันเป็นตัวเราในปัจจุบันล้วนแต่สิ้นสุดลงเมื่อตาย แต่กระแสนามธรรมคือจิตนั้น เมื่อสิ้นสุดหรือดับลงแล้วมันก็เกิดมีขึ้นมาในภพใหม่ด้วยอำนาจของกิเลส กรรมและวิบาก เป็นปัจจัยปรุงแต่งให้เกิดขึ้น . . . กระแสรูปธรรมคือร่างกายก็เกิดมีขึ้นมาใหม่ในภพใหม่ด้วยอำนาจการปรุงแต่งของกิเลส กรรมและวิบากเช่นกัน เพียงแต่ว่า ไม่มีความต่อเนื่องเป็นกระแสเดียวกันระหว่างร่างกายในภพเก่ากับร่างกายของภพใหม่ แต่จิตมันจะเกิดดับต่อเนื่องเป็นกระแสเดียวกันไปโดยตลอด ไม่ว่าคนจะเกิดแล้วตายแล้วเกิดใหม่สักกี่ร้อยชาติที่สืบชาติ กระแสนามธรรมคือจิตก็คงเป็นกระแสเดียวกันนั่นเอง ตัวเราในชาตินี้กับตัวเราในชาติหน้าจะว่าเป็นคนเดียวกันก็ไม่ใช่ จะว่าคนละคนก็ไม่ใช่ ที่ว่าคนเดียวกันก็ไม่ใช่ก็เพราะร่างกายของเราในชาตินี้กับร่างกายของเราในชาติหน้าไม่ใช่ร่างกายเดียวกัน ที่ว่าเป็นคนละคนก็ไม่ใช่ก็เพราะกระแสนามธรรมหรือกระแสแห่งจิตคงเป็นกระแสเดียวกันต่อเนื่องกันไปโดยตลอด สิ่งที่เป็นบุคลิกภาพของเราในชาตินี้ก็จะถูกนำสืบทอดต่อเนื่องไปสู่ชาติหน้า คุณสมบัติและคุณลักษณะที่ไม่ดีซึ่งปรากฏอยู่ในสภาพของอาสวะก็ดี คุณสมบัติหรือคุณลักษณะที่ดีปรากฏอยู่ในสภาพของบารมีก็ดี ทั้งสองส่วนนี้ก็จะถูกนำต่อเนื่องไปสู่ชาติหน้าเช่นกัน ทั้งอาสวะและบารมีในชาติต่อไปของเราจะเพิ่มขึ้นหรือลดลง ขึ้นอยู่กับกรรมหรือการกระทำของเราในชาติหน้าและชาติต่อ ๆ ไปนั่นเอง (สุนทร ฌ ริงซี่, ๒๕๔๓: ๒๗๐)

กาอธิบายว่าความสืบเนื่องระหว่างจิตจติและปฏิสนธิจิตไม่มีช่องว่างนี้ ด้านหนึ่งก็เพราะตระหนักถึงปัญหาเรื่องกรรมและการเสวยผลของกรรม ซึ่งพระพุทโธศาจารย์ก็กังวลใจในเรื่องนี้เช่นกัน ท่านได้อ้างถึงคำทักท้วงของอาจารย์บางคนที่ยกทักท้วงว่า “ถ้าความเกิดขึ้นของวิญญาณปรากฏขึ้นโดยมิได้เคลื่อนมาจากภพอื่น เพราะเหตุที่ขันธ์ทั้งหลายที่มีอยู่ในอภัพของ

มนุษย์นี้ดับไป และเพราะกรรมที่เป็นปัจจัยแห่งผลไม่ได้ไปในที่เกิเกิดขึ้นแห่งผลนั้น ผลนั้นก็จะไม่ไปมี แก่ผู้อื่นหรือเกิดแต่กรรมอื่นหรือ อนึ่ง เมื่อผู้เสวยผลนั้นไม่มี ผลนั้นจะพึงมีแก่ใครเล่า เพราะฉะนั้น แนวคิดนี้ไม่น่าจะใช้ได้” แล้วชี้แจงว่า ในกระบวนการสืบเนื่องอันหนึ่ง แม้ว่าความเป็นอันเดียวกัน และความแตกต่างกันเด็ดขาดในกระบวนการสืบเนื่องหนึ่งนั้นไม่มี แต่ก็ไม่ใช่ว่า ผลแห่งกรรมไปเกิดแก่ผู้อื่นหรือเกิดแต่กรรมอย่างอื่น เหมือนผลมะม่วงที่เกิดจากปัจจัยอันสืบเนื่องมาจากต้นมะม่วง จะถือว่าเป็นผลของต้นมะม่วงอื่นก็ไม่ได้ หรือจะเรียกว่าเกิดแต่สภาพปฐมาแห่งอันอื่นก็ไม่ได้ ต้นมะม่วงที่เป็นปัจจัยให้เกิดผลมะม่วงก็ไม่ใช่ว่าจะหมายรวมไปถึงที่เกิดผลมะม่วง ส่วนคำถามว่า เมื่อผู้เสวยผลไม่มี ผลนั้นจะได้แก่ใครเล่า (ใครจะรับผลกรรม) พระพุทธโฆษาจารย์ตอบว่า การเรียกว่า “มีผู้เสวยผล” ได้ก็ต่อเมื่อมีผลเกิดขึ้น เปรียบเหมือนการเรียกว่าต้นไม้ไม่มีผล จะเป็นไปได้ก็เพราะการเกิดขึ้นแห่งผลของต้นไม้ ท่านขยายความว่า เทวดาหรือมนุษย์ก็ดี จะเรียกว่าได้เสวยผล หรือจะเรียกว่าผู้ได้รับความสุขหรือความทุกข์ก็ตาม ก็เพราะว่ามีการเกิดขึ้นของผลคือสุขและทุกข์ (อันเป็นอุปโลก) เป็นส่วนหนึ่งของขันธทั้งหลายที่เรียกว่า เทวดาหรือมนุษย์ แต่จะหมายถึงผู้เสวยผลอื่นนอกจากขันธไม่มี (วิสุทธิมรรค แปล ๓/๑ : ๓๑๙-๓๒๒)

แต่แม้พระพุทธศาสนาจะปฏิเสธความคงเดิม (อนัตตา) แต่ความสืบเนื่องนั้นมีอยู่ วิทย์ วิศทเวทย์ กล่าวสรุปไว้ว่า

พระพุทธศาสนาปฏิเสธความคงเดิม แต่ไม่ปฏิเสธความสืบเนื่อง การปฏิเสธความคงเดิมคือการปฏิเสธตัวตนซึ่งก็คือ “อะไรบางอย่าง” ที่ดำรงอยู่อย่างจีรังตลอดเวลาที่มีการเปลี่ยนแปลง ฝ่ายที่เชื่อว่ามีตัวตนคิดว่าถ้าไม่มีตัวตนเสียแล้วจะพูดได้อย่างไรว่าเราวันนี้กับเราเมื่อปีกลายเป็นคนเดียวกัน แต่นั่นเป็นการมองปัญหาจากมุมเดียว เพราะถ้ามองจากอีกมุมหนึ่ง ปัญหา ก็จะกลายเป็นว่า เราวันนี้กับเราเมื่อปีกลายเป็นอะไรผิดจากเดิมไปมากทั้งในแง่อุปนิสัยใจคอความเชื่อ ฯลฯ ฉะนั้น เรายาน่าจะเป็นคนละคนกับเมื่อปีกลายเป็น ดังนั้น ตัวเราเมื่อปีกลายเป็นได้สูญไปจากโลกแล้ว ทั้ง ๒ ฝ่ายนี้มองความเป็นจริงจากมุมของตนซึ่งก็ถูกคนละส่วน พระพุทธศาสนานั้นอยู่ตรงกลาง เห็นทั้งสองมุม คือจะว่ามีตัวตนก็ได้ ถ้าเข้าใจว่าตัวตนนี้ไม่มีบุรณภาพ คือไม่สมบุรณเด็ดขาดในตัว แต่มีอยู่อย่างมีเงื่อนไข จะว่ามีการสูญก็ได้ถ้าเข้าใจว่าไม่ใช่การขาดไปเลย แต่เป็นการแปรสภาพเป็นของใหม่ จะว่าสิ่งทั้งปวงมีอยู่จริงก็ได้ ถ้าเข้าใจว่ามันพร้อมที่จะไม่มีอยู่ จะเข้าใจว่าสิ่งทั้งปวงไม่มีจริงก็ได้ ถ้าเข้าใจว่ามันอาจจะเกิดขึ้นได้ตามเงื่อนไข ความมีจริงเด็ดขาด (absolute being) ก็ไม่มี ความไม่จริงเด็ดขาด (absolute nonbeing) ก็ไม่มี (วิทย์ วิศทเวทย์ ๒๕๔๒: ๑๐๕)

ถ้าถือว่า ความมีอยู่จริงเด็ดขาดไม่มี ความไม่มีอยู่จริงเด็ดขาดก็ไม่มี การคิดเรื่องผู้กระทำการและผู้รับผลของการกระทำในกรอบธรรมดาทั่วไปย่อมใช้ไม่ได้ ในทัศนะของพระพุทธศาสนา การถือว่า ผู้กระทำการเป็นคนเดียวกันกับผู้รับผลการกระทำนั้น หรือ ผู้กระทำการเป็นคนละคนกับผู้รับผลการกระทำนั้น ล้วนไม่เป็นความจริง ดังนั้น จะว่าผู้ทำกับผู้รับผลเป็นคนเดียวกันก็ไม่ใช่ จะว่าผู้ทำกับผู้รับผลเป็นคนละคนก็ไม่ใช่ ข้อนี้ดูเหมือนจะมีความขัดแย้งในตัว เพราะถ้าไม่เป็นคนเดียวกันแล้วก็น่าจะเป็นคนละคน แต่นี้ก็ไม่ใช่เป็นเช่นนั้น แต่ถ้าเราพิจารณาดูให้ถ่องแท้แล้วจะไม่แปลกเลย เพราะลักษณะที่ดูเหมือนจะแย้งตัวเองนี้ เป็นลักษณะของสิ่งที่ดำรงอยู่โดยมีเงื่อนไขทั่ว ๆ ไป และตามมติของศาสนาพุทธ ทุกสิ่งในโลกนี้มีอยู่อย่างมีเงื่อนไข สิ่งที่มีอยู่อย่างมีเงื่อนไขนั้น คือสิ่งที่ในแง่หนึ่งมีอยู่จริง แต่ในอีกแง่หนึ่งไม่มีจริง ตัวอย่างเช่นรถ เราเห็นรถคันหนึ่งอยู่เบื้องหน้าเราในขณะนี้ ขณะที่ส่วนต่าง ๆ ของมันประกอบกันอยู่อย่างได้ที่ รถคันนี้ก็อยู่จริง แต่ก็มิจริงตราบเท่าที่ส่วนต่าง ๆ ยักรวมกันอยู่เท่านั้น เดิมทีเดียวไม่มีรถคันนี้ เมื่อคนเอาส่วนต่าง ๆ มาประกอบกันเข้าจึงเป็นรถคันนี้ขึ้นมา ในแง่หนึ่งขณะนี้มียรถจริง แต่เมื่อความเป็นจริงของมันเกิดจากการประชุมของส่วนต่าง ๆ การสลายตัวของส่วนเหล่านี้ซึ่งก็คือความไม่เป็นจริงของมันก็ต้องเป็นธรรมชาติของมันด้วย เราเอาส่วนต่าง ๆ มาประกอบกันเข้าจนเป็นรถเสร็จเมื่อใด เมื่อนั้นการจะสลายตัวของส่วนประกอบก็มีขึ้นพร้อม ๆ กัน แต่การสลายตัวนี้ก็คือการที่รถไม่มีจริง ดังนั้นพอเราประกอบรถเสร็จ ความมีอยู่จริงกับความไม่มีจริงของรถก็ปรากฏพร้อมกันที่นั่น (อ้างแล้ว, ๑๐๔)

ทัศนะของพระพุทธศาสนาเรื่องอนัตตาและความสืบเนื่อง จึงไม่ตรงกับความเข้าใจของไเคนบักคี่เดียว เรียกได้ว่าเป็นคนละจุดยืน ระบบตรรกะที่พระพุทธศาสนาใช้ในการแสดงจุดยืนดังกล่าวนี้แตกต่างจากระบบตรรกะที่ไเคนบักคี่ใช้ แต่ข้อโต้แย้งของไเคนบักคี่มีนัยสำคัญตรงที่ชี้ปัญหาจากหลักคำสอนเรื่องอนัตตาของชาวพุทธเอง โดยชี้ให้เห็นว่า ในเรื่องการเกิดใหม่นั้น ถ้าคิดภายในกรอบคำสอนเรื่องอนัตตา จะพบว่า ในการเกิดใหม่นั้น มีช่องว่างระหว่างขั้นที่ตายและเกิด เพราะไม่มีความต่อเนื่องในเรื่องเวลาและสถานที่ ไม่มีความสืบเนื่องของประสบการณ์ ความจำ และแนวโน้มอุปนิสัย ถ้าเป็นดังนี้จริง ก็ไม่มีความเป็นธรรมสำหรับผู้ที่เกิดใหม่ซึ่งรับผลของกรรมที่ขั้นหนึ่งได้กระทำไว้ในภพก่อน แต่ชาวพุทธมองว่า มีความเป็นธรรมเพราะขั้นในภพก่อนกับภพปัจจุบันสืบเนื่องกัน นอกจากนี้ แนวคิดเรื่องการเกิดใหม่ของชาวพุทธเองก็ยังไม่อาจเข้าใจได้จากระบบตรรกะทั่วไป เพราะการเกิดใหม่ที่พระพุทธศาสนาใช้นั้นมีความหมายซับซ้อนกว่าความเชื่อทางศาสนาอื่น ๆ ผู้วิจัยคิดว่า การจะชี้ให้เห็นกระบวนการสืบเนื่องของขั้น (รูปนาม) ในระหว่างการจุติและการเกิดนั้นกระทำได้ยาก ในขณะที่แห่งจิตวิญญาณดับไปแล้วเกิดปฏิสนธิวิญญาณขึ้น ตามคำอธิบายของพระพุทธโฆษาจารย์ข้างต้นนั้น ขั้นที่สืบเนื่องต่อไปในภพอื่นก็คือวิญญาณขั้น และกล่าวว่า “สังขาร (คือเจตนา) ที่เกิดร่วมกัน ก็ช่วยขัดพาวิญญาณนั้นไป” แต่ไม่

กล่าวถึงเวทนาขันธ สัญญาขันธว่าสืบเนื่องไปพร้อมกับวิญญาณขันธหรือไม่ ถ้าขันธทั้งสามนี้เกิดดับพร้อมกับวิญญาณขันธในการจุติและปฏิสนธิ ก็ถือได้ว่าไม่มีช่องว่างระหว่างนามขันธ (เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ) ซึ่งเป็นแกนสำคัญของความเป็นบุคคล (โดยสมมติ) ตามคำอธิบายของสุนทร ฌ รั้งษ์และจากข้อความที่อ้างมาก็แสดงว่า มีความสืบเนื่องไม่ขาดสายของนามขันธ (จิต/วิญญาณ) แต่ไม่มีความสืบเนื่องของรูปขันธคือร่างกาย สำหรับชาวพุทธ ความสืบเนื่องเชิงเหตุปัจจัยไม่ได้มีเพียงเรื่องกรรมอย่างที่ใครคนใดคนหนึ่งเข้าใจ แต่มีวิญญาณขันธสืบเนื่องต่อไปด้วย ดังนั้นสำหรับชาวพุทธ การรับผลกระทบที่เกิดขึ้นในภพใหม่จึงถือว่าเป็นธรรมชาติเพราะมีความสืบเนื่องของขันธและองค์ประกอบอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง

๒.๓.๓. ข้อวิจารณ์ของดอล เอส. ไรท์

ในบทความเรื่อง "Critical Questions Toward a Naturalized Concept of Karma in Buddhism." ของดอล เอส. ไรท์ (Dale S. Wright) มีข้อวิจารณ์เรื่องกรรมกับการเกิดใหม่หลายประเด็น ข้อวิจารณ์แรกเกี่ยวเนื่องกับความเป็นสากลของกฎแห่งกรรม ดังที่กล่าวถึงแล้ว ไรท์มองว่า พระพุทธศาสนาเชื่อมโยงคำสอนเรื่องการเกิดใหม่เข้ากับหลักกรรม ก็เพื่อที่จะแก้ข้อวิจารณ์ที่ว่า คำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมอาจไม่เป็นจริง เพราะมีข้อเท็จจริงในชีวิตประจำวันของเราบ่งชี้ว่า ผู้ทำกรรมดีกับผู้ทำกรรมชั่วไม่ได้มีวิถีชีวิตที่แตกต่างกัน แนวคิดเรื่องการเกิดใหม่จะประกันว่า ผู้ทำกรรมดี ย่อมได้รับผลตอบแทนที่เป็นความสุขอย่างแน่นอน ส่วนผู้ทำชั่วก็จะได้ผลตอบแทนที่จะมองมิติความเป็นธรรมทางศีลธรรมในชีวิตนี้เพียงชีวิตเดียว ก็ทำให้กรรมมีมิติข้ามภพข้ามชาติ เพื่อประกันว่าแม้ว่าเราจะไม่ได้รับความเป็นธรรมดังที่คาดหวังในชาตินี้ แต่ในชาติหน้าและชาติต่อ ๆ ไป เราก็จะยังได้รับความเป็นธรรมแน่นอน ความเป็นธรรมจึงแผ่คลุมมิติชีวิตที่สืบเนื่องต่อไปในระยะเวลาอันยาวไกล นี่คือการให้หลักประกันว่า มีความเป็นธรรมหรือความยุติธรรมที่เป็นสากลในระดับจักรวาล ไรท์เห็นว่า การผนวกเรื่องการเกิดใหม่เข้ากับคำสอนเรื่องกรรม นอกจากไม่ช่วยให้เรามั่นใจได้มากขึ้นว่ามีความยุติธรรมทางศีลธรรมสากลอยู่จริงแล้ว ยังทำให้พระพุทธศาสนาเผชิญกับข้อวิจารณ์ที่มีนัยสำคัญต่อการเข้าใจเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมอีกด้วย กล่าวคือ

ปัญหาแรกที่พระพุทธศาสนาไม่ต้องการให้เกิดขึ้น แต่ก็เกิดขึ้น เมื่อคำสอนเรื่องนี้แพร่เข้าสู่สังคมตะวันตก ชาวตะวันตกมองว่า แนวคิดเรื่องกรรมและการเกิดใหม่ส่งผลกระทบในเชิงลบต่อสังคม เศรษฐกิจ การเมือง และวัฒนธรรมของชาวเอเชีย ในแง่ที่ทำให้เกิดการยอมรับการกดขี่รูปแบบต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในสังคม โดยเฉพาะการกดขี่ของชนชั้น ไรท์ไม่ปฏิเสธว่าคำสอนพุทธศาสนาเรื่องทานและอื่น ๆ แสดงถึงความห่วงใยต่อความทุกข์ยากของเพื่อนมนุษย์ที่มีฐานะต่ำต้อยกว่าตน แต่ตรรกะของแนวคิดเรื่องกรรมและการเกิดใหม่ก็สามารถจะนำไปสู่ความคิดที่ว่า ความไม่เท่าเทียมกันทางสังคม เศรษฐกิจและการเมืองเป็นสิ่งที่ยอมรับได้ เพราะถ้าหากความเป็นธรรมเป็นมิติ

ที่ดำรงอยู่แบบข้ามภพชาติ ความไม่เท่าเทียมกันในชาตินี้ก็เป็นผลมาจากกรรมที่เขาได้กระทำไว้ในชาติที่แล้ว และก็เป็นกรรมแล้วที่เขาจะได้รับผลกระทบเช่นนี้ นอกจากนี้ การผนวกกรรมกับการเกิดใหม่ยังอาจทำให้เรามีเหตุผลที่จะยอมรับการกดขี่ที่เกิดขึ้นกับเพื่อนบ้าน ในระบบกฎหมาย และในอาณาเขตของรัฐ ถ้าการกดขี่เกิดขึ้นจริง ณ เวลาใดเวลาหนึ่ง คำสอนเรื่องความไม่เบียดเบียนของชาวพุทธก็สามารถจะถูกบิดเบือนให้เป็นคำสอนที่สอนให้วางเฉย และยอมรับการเป็นผู้ถูกกระทำ ซึ่งย่อมจะนำไปสู่การวิจารณ์ว่า คำสอนดังกล่าวนี้ไม่ก่อให้เกิดความกล้าหาญและไม่ส่งเสริมความเป็นธรรมแต่ประการใด (Wright, Dale S. ๒๐๐๔ : ๘๑-๘๒)

ปัญหาประการที่สอง คำสอนเรื่องการเกิดใหม่มีบทบาทสำคัญในการทำให้เรามองความสัมพันธ์ระหว่างความดีกับผลที่เกิดขึ้นในทางที่ผิด ก่อนจะไปถึงข้อสรุปที่ว่านี้ ไรท์ได้แบ่งผลการกระทำออกเป็นสองประเภทตามแนวคิดของอลาสแตร์ แมคอินไทร์ (Alasdair MacIntyre) คือ ประโยชน์ภายนอก (external good) ซึ่งไม่มีความสัมพันธ์ที่แน่นอนกับข้อปฏิบัติ และประโยชน์ภายใน (internal good) ซึ่งสัมพันธ์กับการกระทำนั้นและไม่มีผลเป็นอย่างอื่นเลย (Wright, Dale S. ๒๐๐๔ : ๘๒) การแบ่งผลของกรรมออกเป็น ๒ ประเภทนี้ไม่ต่างจากการแบ่งของสุนทร ณ รั้งซี่ และที่ปรากฏในหนังสือ **พุทธธรรม** ของพระธรรมปิฎก ดังได้กล่าวถึงแล้วในบทที่ผ่านมา แต่ไรท์ได้วิเคราะห์ให้เห็นถึงความสัมพันธ์ที่แตกต่างกันชัดเจน ระหว่างการกระทำทางศีลธรรมกับผลภายในที่เกิดขึ้นอย่างแน่นอนและจำเป็น และผลภายนอกที่ไม่มีความสัมพันธ์ที่แน่นอนและจำเป็น

ตัวอย่างเช่น คนมีเมตตากรุณาอย่างสูงสุดของคนหนึ่งที่เดินทางไปในที่ต่าง ๆ เพื่อช่วยเหลือคนอื่น เขาอาจจะได้รับการยกย่อง ได้รับรางวัลเกียติยศ หรือได้รับความเคารพนับถือจากคนจำนวนมาก เป็นที่รู้จักในฐานะบุคคลที่มีชื่อเสียงในด้านความซื่อสัตย์ สิ่งเหล่านี้ล้วนเหมาะสมกับเขา ผลประโยชน์เหล่านั้นล้วนแต่เป็นเรื่องภายนอก ในบางโอกาสก็เป็นไปได้ที่เขาจะถูกเข้าใจผิด ได้รับการนิทา การกล่าวร้าย ซึ่งเป็นสิ่งที่คนทั่วไปไม่สามารถจะข้ามพ้น สิ่งที่เขาได้รับเป็นผลตอบแทนอีกด้านหนึ่งเป็นผลภายในคือคุณลักษณะที่เขาสั่งสมไว้ เป็นคุณลักษณะที่เพิ่มพูนขึ้นทุกวัน ทำให้เขากลายเป็นคนที่มีจิตใจโอบอ้อมอารีได้ง่าย พร้อมทั้งจะช่วยเหลือคนอื่นอยู่เสมอ แต่ไม่ได้หมายความว่าคนที่มีความดีภายในดังามเช่นนี้ จะไม่ป่วยด้วยโรคร้ายเสียชีวิตลงก่อนวัยอันสมควร หรือเป็นคนมั่งคั่ง มีความเป็นอยู่ที่สุขสบาย มีโภคทรัพย์มากมาย เหมือนกับคนทั่วไป เขาอาจประสบกับชีวิตที่เลวร้ายไม่ต่างจากคนอื่นในสังคม จึงจะเห็นได้ว่า ประโยชน์ภายนอกนั้นมีความสัมพันธ์อย่างอ่อนแอกับการมีศีลธรรม การเคารพนับถืออาจเกิดขึ้นหรือไม่เกิดขึ้นก็ได้กับคนที่มีคุณธรรมคนนั้น แต่สิ่งที่ไม่อาจเปลี่ยนแปลงเป็นอย่างอื่นได้เลยก็คือ คุณลักษณะภายในที่เกิดขึ้นภายในจิตใจของเขา ซึ่งก่อตัวเป็นบุคลิกภาพติดตัวของเขาตลอดไป ประโยชน์ภายในสัมพันธ์อย่างจำเป็นกับการกระทำทางศีลธรรมของมนุษย์ ประเด็นของไรท์ก็คือ กฎแห่งกรรมไม่ได้ประกันผลภายนอกที่จะเกิดจากการทำดีในโลกนี้ ดังจะเห็นได้จากข้อเท็จจริงเชิงประจักษ์มากมาย

ในชีวิตประจำวันของเรา สิ่งที่จะประกันผลประโยชน์ภายนอกก็คือคำสอนเรื่องการเกิดใหม่นั้นเอง ถ้าเราถอดคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ออกไปก็จะมีหลักประกันความเชื่อมโยงที่แน่นอนและจำเป็นระหว่างการกระทำที่ดีและผลภายนอกอันเป็นรางวัล แต่ปัญหาที่ตามมาก็คือคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ทำให้ชาวพุทธสนใจแต่รางวัลความดีภายนอก แทนที่จะให้ความสนใจผลตอบแทนภายในอันเป็นผลโดยตรงของกรรม (ibid, ๘๓)

ไรท์สรุปว่า การกระทำทางศีลธรรมมีผลเกิดขึ้นอย่างน้อย ๓ ประการคือ (๑) สร้างลักษณะของเราขึ้นมาและช่วยกำหนดว่าเราเป็นใครหรือเป็นอะไร (๒) ช่วยพัฒนาคนอื่น ๆ และสังคมที่เราอาศัยอยู่ในปัจจุบันและอนาคต (๓) กระตุ้นให้คนอื่น ๆ ปฏิบัติต่อเราในทำนองเดียวกันกับที่เราได้ปฏิบัติต่อเขา แม้ว่าจะไม่เสมอไปก็ตาม ในผลสามอย่างนี้ อย่างที่ (๑) และ (๒) เป็นผลประโยชน์ภายใน ส่วน (๓) เป็นผลประโยชน์ภายนอกที่อ่อนแอ ไม่แน่นอน อันอาจจะเกิดตามมาหรือไม่ตามมากับการกระทำเชิงศีลธรรมของเราก็ได้ (ibid, ๘๔-๘๕) ถ้าชาวพุทธคิดว่ากฎแห่งกรรมจะอำนวยผลภายนอกที่เป็นธรรม ไรท์ก็ได้ชี้ว่า ข้อเท็จจริงในชีวิตประจำวันพิสูจน์ว่าไม่เป็นเช่นนั้น

ปัญหาที่สาม คำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมเมื่อผนวกกับคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ ทำให้ต้องตีความเรื่องกรรมว่าเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลแต่เพียงผู้เดียว ไม่เกี่ยวข้องกับผู้อื่นหรือสังคมในวงกว้างใด ๆ เลย แม้ว่าจะมีที่ซึ่งมีมิติของกรรมในเชิงสังคมจะปรากฏอยู่บ้างในการทำความเข้าใจเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนา แต่ท้ายที่สุดแล้ว มโนทัศน์เรื่องกรรมก็ล้วนแต่ถูกเข้าใจว่าเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลทั้งสิ้น กล่าวคือ กรรมที่สร้างขึ้นโดยการกระทำของเรา เป็นของเราแต่เพียงผู้เดียวไม่ได้เกี่ยวข้องกับหรือมีผลกระทบต่อสังคมโดยรวมแต่ประการใด การพูดถึงเรื่องกรรมในวรรณกรรมพุทธร่วมสมัยก็ยังคงดำเนินตามแบบแผนเดิมคือ มีความเข้าใจเรื่องกรรมในฐานะที่เป็นเรื่องปัจเจกบุคคล การตีความแนวนี้ทำให้เข้าใจผลกระทบที่เกิดขึ้นกับชีวิตของเราได้ยาก เพราะทัศนะที่ว่า การกระทำของเราและผลที่ตามมาเป็นเรื่องภายในของความสับสนของบุคคลคนเดียว ซึ่งไม่เคยกระจายผลไปสู่สังคมที่กว้างกว่า และยังคงดำเนินต่อเนื่องไปเฉพาะในส่วนของเราตลอดกาลนั้น ทำให้ภาพของโลกใบนี้เป็นโลกที่ประกอบด้วยวิญญาณที่ระมัดระวังตัว และโดดเดี่ยวเดียวดายเป็นจำนวนมาก อันเป็นทัศนะที่เข้ากันไม่ได้กับคำสอนจำนวนมากของพุทธศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งคือ คำสอนเรื่องอนัตตา อันเป็นหัวใจสำคัญของพระพุทธศาสนา (ibid, ๘๕) ไรท์มองว่า การเกิดใหม่เป็นเรื่องยากที่จะสอดคล้องกับคำสอนอื่น ๆ ที่มีความสำคัญยิ่งในพระพุทธศาสนา อาจกล่าวได้ว่า "การเกิดใหม่" เป็น "สิ่งชำรุดทางปัญญา" (intellectual relapse) ที่แทรกเข้ามาในคำสอนของพระพุทธศาสนา โดยผู้ที่ไม่รู้หรือไม่ตั้งใจจะพิจารณาถึงผลกระทบอันร้ายแรงต่อคำสอนของพระพุทธศาสนา (ibid, ๘๘)

โดยสรุป ตามความคิดของไรท์ คำสอนเรื่องการเกิดใหม่ มีบทบาทหลายประการ กล่าวคือ ทำให้เรา (๑) ตั้งสมมติฐานเกี่ยวกับความเป็นธรรมในระดับจักรวาล ซึ่งยังไม่มีหลักฐานเพียงพอที่จะพิสูจน์ได้ (๒) ละทิ้งประเด็นความยุติธรรมในชีวิตนี้ โดยอาศัยการคาดเดาชีวิตในอนาคตเป็นพื้นฐาน (๓) สร้างความหวังไปกับรางวัลภายนอกสำหรับการกระทำของเรา (ทำให้คาดหวังแต่ผลภายนอกของการกระทำ) เช่น ความมั่งคั่ง สถานภาพในอนาคต แทนที่จะเป็นเรื่องของการสร้างบุคลิกภาพ คุณลักษณะภายในตัวเราเอง (๔) ถือว่าชีวิตของเราเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลอย่างเดี่ยว กล่าวคือ เป็นกระแสต่อเนื่องผ่านชีวิตที่หลากหลายของปัจเจกบุคคล แทนที่จะเป็นเรื่องของสังคม ซึ่งปัจเจกบุคคลทั้งหลายร่วมชะตากรรม สร้างสรรค์ชีวิต และทำความพยายามร่วมกัน (ibid, ๘๙)

สำหรับไรท์ เขาจะจงใจวิจารณ์คำสอนเรื่องกรรมและการเกิดใหม่ของพระพุทธศาสนาโดยตรง ประเด็นหลักอยู่ที่ข้อบกพร่องที่เกิดจากการนำคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ไปเป็นข้อสนับสนุนว่า กฎแห่งกรรมเป็นหลักสากล แต่เขาได้ชี้ให้เห็นข้อเท็จจริงต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นจากการผนวกรวมดังกล่าว ข้อวิจารณ์ในประเด็นที่ (๑) นั้นได้กล่าวถึงแล้วแต่ต้น ส่วนข้อวิจารณ์ประเด็นที่ (๒) เป็นการชี้ข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้นในสังคมเอเชียที่เชื่อในคำสอนเรื่องกรรมและการเกิดใหม่ ชาวพุทธปฏิเสธไม่ได้ว่า ข้อเท็จจริงดังกล่าวปรากฏอยู่ทั่วไปในชีวิตประจำวัน แต่ชาวพุทธมักจะไม่ตระหนักว่าตรรกะของคำสอนนี้ทำให้ยอมรับ “ความยุติธรรม” ที่เกิดขึ้นในชีวิตปัจจุบันมากกว่าจะช่วยให้มองว่า ความไม่เท่าเทียมกันและการกดขี่ทางสังคมบางอย่างแสดงถึงความไม่เป็นธรรม ความผิดปกตินี้เกิดขึ้นเพราะการมองมิติชีวิตในภาพรวมข้ามภพชาติและทำให้ละเลยชีวิตในปัจจุบันชาติ พอถึงตรงนี้ คำสอนที่เชื่อว่ามีความเป็นธรรมทางศีลธรรมนั้นกลับกลายเป็นคำสอนที่สนับสนุนความไม่เป็นธรรมทางสังคมไป ไรท์เน้นว่าไม่ใช่ความตั้งใจของชาวพุทธแต่มันก็ได้เกิดขึ้นจริง ส่วนข้อวิจารณ์ที่ (๓) ของไรท์อาจไม่เป็นจริงเสมอไป การคาดหวังรางวัลภายนอกจากการทำดีไม่จำเป็นต้องเกิดขึ้นเพราะการเชื่อในคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ เพราะแม้แต่คนที่ไม่เชื่อในการเกิดใหม่ก็มักจะคาดหวังผลตอบแทนที่เป็นรูปธรรมมากกว่าผลตอบแทนภายใน เรื่องนี้น่าจะเป็นเรื่องปกติทั่วไปในเชิงจิตวิทยาของมนุษย์ที่ให้ความสำคัญกับสิ่งที่แตะต้องได้ มากกว่าสิ่งแตะต้องไม่ได้ แต่ก็ยังเป็นข้อเท็จจริงอีกเหมือนกันที่คำสอนเรื่องการเกิดใหม่ มักจะทำให้เราเกิดความคาดหวังผลตอบแทนของกรรมในเชิงรูปธรรม เช่น การเกิดในตระกูลที่ดี มั่งคั่ง ร่ำรวย สุขภาพดี เป็นต้น และโน้มนำให้เกิดความคิดแบบปัจเจกชนนิยมในเรื่องกรรม ตามข้อวิจารณ์ประเด็นที่ (๔) แม้ว่าโดยข้อเท็จจริง การเชื่อในกรรมแบบปัจเจกนิยมจะไม่ได้มาจากคำสอนเรื่องการเกิดใหม่เพียงอย่างเดียว เพราะตัวคำสอนเรื่องกรรมเองก็มีนัยสำคัญที่ทำให้เข้าใจในเชิงปัจเจกนิยม ชาวพุทธก็ปฏิเสธไม่ได้ว่า ข้อวิจารณ์เหล่านี้เป็นจริงไม่น้อย มีข้อน่าสังเกตว่า ข้อวิจารณ์ส่วนใหญ่ของไรท์ชี้ไปที่

ผลกระทบในเชิงจิตวิทยาและผลกระทบเชิงสังคมที่เกิดจากคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ มากกว่าจะเป็นปัญหาภายในระบบความคิดตั้งข้อวิจารณ์ของคอปแมนและไรเคนบัค

เราจะสังเกตได้ว่า ข้อวิจารณ์และความยุ่งยากทั้งหมดในการพิจารณาเรื่องกรรมกับความยุติธรรมทางศีลธรรมที่ผ่านมา เกิดจากนำทฤษฎีการเกิดใหม่เข้ามาผนวกรวม ทำให้เป็นปัญหาทั้งในเชิงประจักษ์ ปัญหาทางญาณวิทยา ปัญหาความสอดคล้องกันภายในระบบคำสอนของพุทธศาสนา ปัญหาเชิงจิตวิทยาและสังคม ถ้าไม่ต้องการให้เกิดปัญหายุ่งยากซับซ้อนขึ้น นักปรัชญาศาสนาชาวตะวันตกจำนวนมากก็เสนอว่า ให้รับแนวคิดเรื่องกรรมที่ไม่ต้องผนวกรวมเอาคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ (Karma without Rebirth) การตัดเรื่องการเกิดใหม่ออกไปเหลือไว้แต่คำสอนเกี่ยวกับการกระทำและผลของมันล้วน ๆ มิติด้านเวลาและสถานที่ก็จะเหลือเฉพาะช่วงชีวิตในปัจจุบัน หรือแม้กระทั่งการตีความเรื่องกรรมและผลของกรรมในชั่วขณะจิต ขณะที่ชาวตะวันตกบางคนบอกว่า เราควรจะตัดเรื่องการเกิดใหม่ออกไปดังที่ปรากฏในข้อวิจารณ์ของไรท์ ชาวตะวันตกบางคนก็กังวลว่าจะทำได้หรือไม่ เพราะการตัดเรื่องการเกิดใหม่ออกไป ก็จะทำให้มีปัญหากับขอบเขตการรู้แจ้งของพระพุทธเจ้าด้วย ขณะที่นักวิชาการบางคนอ้างว่าจริง ๆ แล้วพระพุทธเจ้ามิได้ทรงสอนเรื่องการเกิดใหม่เลย การกล่าวอ้างเช่นนี้ย่อมจะนำไปสู่การกล่าวอ้างกับคำสอนต่าง ๆ ในพระพุทธศาสนาดั้งเดิมได้ทุกเรื่อง ไม่มีใครเลยจะทราบได้แน่ชัดว่าสิ่งที่พระพุทธองค์ทรงสั่งสอนไว้จริง ๆ นั่นคืออะไรบ้าง (นคปริยะ ๒๕๔๘: ๑๙๓) สรุปว่า การตัดคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ออกไปจากพระพุทธศาสนาไม่ใช่เรื่องที่จะทำได้ง่าย หรือทำแล้วจะไม่มีปัญหาภายในระบบความเชื่อของชาวพุทธ

แต่สมมติว่าเรายกคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ไว้ต่างหาก ไม่นำมาพิจารณาร่วมกับคำสอนเรื่องกรรม เมื่อตัดคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ออกไป จะทำให้เราอธิบายเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรมได้ดีขึ้นกว่าเดิมหรือไม่ หรือจะทำให้การตีความเรื่องกรรมพ้นจากกรอบของปัจเจกนิยมและครอบคลุมประเด็นทางสังคมได้หรือไม่ ยังมีปัญหาอะไรที่ยังต้องเผชิญ เราจะพิจารณาเรื่องนี้

๓. กรรมที่ปราศจากแนวคิดเรื่องการเกิดใหม่

การตีความเรื่องกรรมที่เน้นชีวิตปัจจุบันได้กล่าวถึงบ้างแล้วในบทที่ผ่านมา โดยเฉพาะการตีความของท่านพุทธทาสภิกขุ การเน้นกรรมในชีวิตปัจจุบันทำให้ต้องพิจารณาความหมายของคำว่า “กรรมในอดีต” เสียใหม่ ซึ่งอาจหมายถึงในขณะที่เพิ่งผ่านไป ชั่วโมงที่แล้ว วันเดือนปี หรือหลายปีที่แล้ว ส่วนคำว่า ชาตินี้ ชาตินี้หน้า และชาติต่อไป ๆ ไป ต้องปรับความหมายเสียใหม่ตามแนวที่ท่านพุทธทาสภิกขุเสนอไว้ คือ ขณะปัจจุบัน ขณะถัดไป และขณะถัดไปอีก เมื่อกล่าวว่า “ความสุขความทุกข์ในปัจจุบันเป็นผลสืบเนื่องมาจากกรรมในอดีตของเรา” คำว่า “อดีต” ในที่นี้มี

ความหมายเพียงแค่นี้ในชีวิตที่ผ่านมาตั้งแต่เราเกิดมาจนถึงปัจจุบัน และเมื่อกล่าวว่า “กรรมที่เราทำไว้จะส่งผลในชาตินี้ ชาติหน้า และชาติต่อ ๆ ไป” ก็จะหมายถึงขณะที่ทำกรรมนั้นเสร็จ ถัดจากปัจจุบันไป และช่วงใดช่วงหนึ่งข้างหน้าชีวิตเรา

นอกจากนี้ เมื่อกล่าวว่า “บุคคลหว่านพืชเช่นใด ได้รับผลเช่นนั้น ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว” ความหมายของประโยคนี้จะต้องได้รับการพิจารณาใหม่ โดยเฉพาะ “ได้ดี-ได้ชั่ว” ข้อนี้เกี่ยวข้องกับผลที่เราจะได้รับเมื่อทำกรรม ซึ่งมีการจำแนกผลเป็น ๒ ประการ คือ ผลภายนอก กับผลภายใน การแยกดังกล่าวทำให้เห็นว่า หลักกรรมไม่ได้ประกันผลภายนอก เพราะผลภายนอกนั้นเกี่ยวข้องกับบริบทแวดล้อมทางสังคม สถานภาพ บุคลิกภาพ และความพยายามของผู้ทำกรรม ทั้งยังมีองค์ประกอบที่พระธรรมปิฎกเรียกว่า “สังคมนิยม” เกี่ยวข้องด้วย แต่นักคิดทั้งหมดมีความเห็นร่วมกันว่า ผลภายในของกรรมนั้นเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นอย่างแน่นอน เป็นเงื่อนไขจำเป็นที่ต้องเกิดขึ้นเมื่อการทำกรรมเสร็จสิ้น กล่าวคือ การก่อเกิดของแนวโน้มหรืออุปนิสัยบางอย่างซึ่งจะกลายเป็นบุคลิกภาพส่วนตัวของบุคคล พระธรรมปิฎกย้ำว่า การเข้าใจคำว่า “ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว” ตามนัยหลังนี้เป็นความหมายหลักของถ้อยคำ

ดังจะเห็นว่า แม้แต่ความหมายของถ้อยคำในหลัก “ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว” นั้นเอง คนก็เริ่มเข้าใจสับสน แทนที่จะเข้าใจความหมายของทำดีได้ดี ว่าเท่ากับ ทำความดี ได้ความดี หรือทำความดี ก็มีความดี หรือความดีก็เป็นเหตุให้ความดีเกิดขึ้น หรือทำความดี ผลดีตามกรรมนิยามก็เกิดขึ้น กลับเข้าใจเป็นว่า ทำความดี ได้ของดี หรือทำดีแล้วได้ผลประโยชน์หรือได้อามิสที่ตนชอบใจ (พระธรรมปิฎก ๒๕๓๘ก: ๑๘๗)

แต่การเข้าใจความหมาย “ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว” ว่า ผลดีผลชั่วนั้นได้แก่ผลภายนอก ก็ไม่ได้ห่างไกลจากความหมายในพระไตรปิฎกนัก ถ้าไม่คิดว่าเป็นการเพิ่มเติมเข้ามาโดยอาจารย์รุ่นหลัง โดยสรุป เราสามารถจะเข้าใจผลของกรรมดีกรรมชั่วได้ทั้งสองความหมาย นักวิชาการด้านปรัชญาศาสนาบางท่านมองว่า การเข้าใจหรือตีความผลกรรมตามนัยแรกคือ “ผล” ดี - ชั่ว หมายถึง ผลภายนอก เช่น ความมั่งคั่ง การได้รับสิ่งที่ป็นรูปธรรม หรือปัจจัย ๔ ที่เกื้อกูลต่อชีวิต หรือการประสบเคราะห์ที่ไม่น่าปรารถนา น่าจะตรงกับทฤษฎีความยุติธรรมแบบผลสืบเนื่อง (Consequentialism) ส่วนการตีความว่า “ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว” หมายถึง “ทำดี ดีเสร็จ ทำชั่ว ชั่วเสร็จ” ตั้งแต่เมื่อทำกรรมเสร็จสิ้นลงนั้น น่าจะตรงกับทฤษฎีความยุติธรรมแบบต่างตอบแทน (Retributionism) (สุวรรณ สถานันท์ ๒๕๔๕: ๑๔๓-๑๔๔) การตีความแบบแรกนั้นปรากฏให้เห็นโดยทั่วไปและเข้าใจกันโดยหลากหลายในหมู่ชาวพุทธ แต่ได้เห็นแล้วว่า การตีความผลของกรรมแบบแรกนั้นมีความยุ่งยากกว่าการตีความแบบหลัง นอกจากสิ่งที่ปรากฏในชีวิตประจำวันจะ

ขัดแย้งต่อความเป็นกฎสากลของกรรมแล้ว ข้อยุ่งยากอีกประการหนึ่งที่สุวรรณ สถาอานันท์ (๒๕๔๕: ๑๓๙) ชี้ให้เห็นก็คือ เนื่องจากประเภทของกรรมมีหลายลักษณะ การให้ผลของกรรมก็ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขแวดล้อมต่าง ๆ (สมบัติ/วิบัติ) และองค์ประกอบทางศีลธรรมของบุคคล เหตุปัจจัยที่เชื่อมโยงจากการกระทำหนึ่งสู่ผลเป็นเหตุการณ์หรืออีกการกระทำหนึ่ง ก็สลับซับซ้อนมาก หากเรานำเอาหลักการแบ่งกรรม (กรรม ๑๒ ประเภท ตามนัยแห่ง**วิสุทธิธรรมรค**) มาทาบต่อกัน ใช้เรื่องเวลา หน้าที่ และน้ำหนักเป็นกรอบการวิเคราะห์ เพื่อพิจารณา "ผล" จากกรรมหรือการกระทำหนึ่ง ๆ เราจะพบว่าเป็นเรื่องยากมาก จนแทบจะเป็นไปไม่ได้เลยที่จะตัดสินได้ว่า กรรมหนึ่งจะส่งผลเป็นเหตุการณ์หรือการกระทำใดต่อไป เช่น ฆราวาสค้ายาเสพติด อาจถือว่าเป็นกรรมหนักหรือกรรมที่ทำบ่อย ๆ จนเคยชิน อาจจะเป็นกรรมที่ตัดทอนกรรมอื่นให้น้อยลงหรือตัดขาด แต่ในแง่ของเวลาเป็นการยากมากที่จะพิจารณาได้ว่าเป็นกรรมที่ให้ผลทันตาเห็น หรือเป็นกรรมที่ให้ผลในคราวต่อไป ความสลับซับซ้อนของการทำงานของกฎแห่งกรรมนี้ ทำให้ความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมตามความหมายของชนบทกฎหมาย ตามที่มนุษย์บัญญัติขึ้น กลายเป็นเรื่องที่น่าสนใจพิจารณาด้วยไม่ได้

การเข้าใจความยุติธรรมทางศีลธรรมของกฎแห่งกรรม ในแง่ที่เป็นทฤษฎีผลสืบเนื่อง ถึงแม้จะเป็นแนวทางที่เข้าใจกันโดยทั่วไป แต่การคิดเช่นนี้ย่อมมีปัญหาที่แก้ตกได้ยาก ทั้งนี้เพราะ "ผล" ของการกระทำย่อมเป็นไปได้ทั้งส่วนที่เจตนา หรือคาดการณ์ว่าจะเกิดขึ้น และส่วนที่เกิดขึ้นโดยไม่ได้คาดการณ์หรือเจตนา ในส่วนของผลที่ไม่ได้เจตนา เราจะกำหนดเกณฑ์พิจารณาอย่างไรที่จะถือว่า ผลประการหนึ่งนั้นอยู่นอกขอบข่ายของการคาดการณ์และความรับผิดชอบทางศีลธรรมของผู้กระทำ กับผลอีกประการหนึ่ง ซึ่งถึงแม้ "ไม่ได้เจตนา" แต่ก็น่าจะคาดการณ์ได้ว่า ผลนั้นย่อมเกิดขึ้นได้ และน่าจะอยู่ในขอบเขตความรับผิดชอบของผู้กระทำ. . .

. . . บ่อยครั้ง ผลที่ "ไม่ได้เจตนา" ทำให้ความยุติธรรมที่พิจารณาจาก "ผล" ของการกระทำเป็นสิ่งยุ่งยาก สลับซับซ้อนมาก จนทำให้ยากที่จะเห็นว่าทฤษฎีนี้ จะให้ความยุติธรรมที่ "แท้จริง" ได้ ความไม่แน่นอนของเหตุปัจจัยที่สลับซับซ้อน ทำให้ความชอบธรรมของทฤษฎีผลสืบเนื่องเป็นเรื่องที่ยอมรับได้ยากยิ่ง" (อ้างแล้ว, ๑๔๔-๑๔๕)

ปัญหานี้สืบเนื่องจากสถานการณ์ของกรรมนิยามและการทำงานของกรรมนั่นเอง ตามคำอธิบายของพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ในหนังสือ **พุทธธรรม** กฎแห่งกรรม (กรรมนิยาม) เป็นเขตแดนของมนุษย์ อุตุนิยาม พืชนิยาม และจิตินิยามเป็นเขตแดนของธรรมชาติ มนุษย์เกี่ยวข้องกับนิยามหรือกฎธรรมชาติอื่น ๆ ที่เป็นเขตแดนของธรรมชาติ ด้วยการเรียนรู้ความจริงของมันแล้ว

ปฏิบัติต่อมันหรือใช้ประโยชน์มันตามเจตจำนงของตน มนุษย์ก็ใช้เจตจำนงหรือเจตนาเป็นเครื่องกำหนดการปฏิบัติต่อกันระหว่างมนุษย์ พร้อมกับที่มนุษย์ปฏิบัติต่อผู้อื่น สิ่งอื่น ต่อธรรมชาติแวดล้อมตน ตลอดจนปรุงแต่งโลกธรรมชาติอยู่นั่นเอง มนุษย์ก็ปรุงแต่งตัวของเขาเอง ปรุงแต่งบุคลิกภาพและวิถีชีวิตหรือชะตากรรมของเขาไปด้วย (พระธรรมปิฎก ๒๕๓๘ก: ๑๕๕) พระธรรมปิฎกอธิบายว่า “กฎแห่งกรรมเป็นกฎธรรมชาติที่เกี่ยวข้องกับการกระทำของคน โดยกฎแห่งกรรมมนุษย์รับผิดชอบต่อการกระทำของตน ตามกระบวนการของธรรมชาติ” (อ้างแล้ว, ๑๕๖) คำว่า “ตามกระบวนการของธรรมชาติ” นี้มีนัยสำคัญคือ การทำงานของกรรมนิยามแม้จะเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับเจตจำนงของมนุษย์แต่การทำงานของกรรมนิยามเป็นไปโดยธรรมชาติ ในส่วนนี้เองที่จะไม่เกี่ยวข้องกับความรู้สึกนึกคิดของมนุษย์ ไม่เกี่ยวข้องกับว่าเราจะตระหนักรู้หรือไม่อย่างไร ไม่เกี่ยวข้องกับสังคมมนุษย์ สังคมอาจบัญญัติความดีความชั่วด้วยความรู้ความเข้าใจว่าอะไรเป็นกุศลอะไรเป็นอกุศล คือรู้ว่าอะไรเกิดกุศลอะไรเป็นโทษแก่ชีวิตจิตใจของมนุษย์ หรืออาจบัญญัติด้วยความไม่รู้ไม่เข้าใจเลยก็ได้ แต่ไม่ว่าสังคมจะบัญญัติว่าอย่างไรก็ตาม ความเป็นไปตามกรรมนิยามก็ย่อมเป็นไปของมันตามปกติ หาได้เปลี่ยนไปตามบัญญัติของสังคมไม่

สังคมนิยามกับกรรมนิยามแตกต่างกัน ผลในฝ่ายกรรมนิยามย่อมดำเนินไปตามกระบวนการของมันเอง ไม่ขึ้นต่อบัญญัติของสังคมที่ขัดกับมันดังที่กล่าวมานี้ อย่างไรก็ตาม เพราะเหตุที่นิยามและนิยามทั้งสองนั้นมีแง่ที่สัมพันธ์กัน . . . ดังนั้น ผู้ปฏิบัติถูกต้องในแง่ของกรรมนิยามคือทำตามหลักกุศล ก็อาจประสบปัญหาจากสังคมนิยามที่ขัดแย้งนั้นได้ เช่น ผู้ที่อยู่ในสังคมที่ขึ้นชอบการเสพสิ่งมีนเมา แต่ไม่ยอมเสพด้วย เขาย่อมได้รับผลตามกรรมนิยาม คือไม่เสียสุขภาพจิตที่ไปร่งผ่องใสไปเพราะเหตุจากของเมานั้นก็จริง แต่ในแง่สังคมซึ่งต่างหากจากกรรมนิยามเขาอาจถูกเหยียดหยันล้อเลียนเช่นว่า ไม่เข้มแข็งหรือถูกมองในทางไม่ดีในแง่สังคมอื่น ๆ อีก และแม้ในแง่ของกรรมนิยามเอง เขาอาจประสบปัญหาจากเจตนาฝ่าฝืนข้อนิยามนี้ของสังคม. . . เกิดความขัดแย้งในทางจิตใจ ซึ่งจะมาน้อยเพียงใดแล้วแต่ปัญหาที่จะปลดเปลื้องจิตของเขา (พระธรรมปิฎก ๒๕๓๘ก: ๑๗๗-๑๗๘)

การจำแนกกรรมนิยามกับสังคมนิยามของพระธรรมปิฎกดังกล่าวนี้ นอกจากจะชี้ให้เห็นกระบวนการทำงานของกรรมที่ดำเนินไปอย่างเป็นกลไกตามธรรมชาติ และอาจขัดแย้งกับบัญญัติของสังคมแล้ว ก็ยังบ่งชี้ถึงความยุ่งยากในการจำแนกความทุกข์-ความสุขของมนุษย์ ว่าส่วนไหนเป็นผลมาจากกรรมนิยามส่วนไหนมาจากสังคมนิยาม กรรมเกี่ยวข้องกับการกระทำหรือเจตจำนงของมนุษย์ก็จริง แต่ในเชิงปฏิบัติการเราไม่สามารถจะจำแนกได้อย่างชัดเจนว่า สิ่งที่เราได้รับในปัจจุบันมาจากกรรมประเภทใดกันแน่ นอกจากนี้ยังไม่แนบผลกระทบที่เกิดขึ้นจากนิยามอื่น

ๆ เช่น ถ้าคนคนหนึ่งเดินทางระหว่างฝนตกแล้วถูกฟ้าผ่าตาย เราไม่สามารถจะจำแนกได้ว่าเป็นเพราะเราทำกรรมอะไรไว้หรือว่าเป็นเพราะว่าอุบัติเหตุ หรือเป็นทั้งสองอย่าง แต่ถ้าเป็นทั้งสองอย่างเราก็ยังไม่รู้ว่าทั้งสองอย่างทำงานร่วมกันอย่างไร หรือแบ่งเขตแดนกันอย่างไร หรือถ้าเราไม่สามารถจะรู้ได้เลยว่า การที่เราเป็นคนจนหรือได้รับการตักเตือนนั้นเป็นเพราะสังคมหรือเป็นเพราะกรรม แม้อาจวิเคราะห์ได้ว่ากรรมนิยามเป็นคนละอย่างกับสังคมนิยมน์ แต่ก็เป็นเรื่องยากที่จะแน่ใจได้ว่าอะไรเป็นอะไร เพราะการทำงานของกรรมและสถานภาพของกรรมเป็นสิ่งที่อยู่เหนือการเข้าใจของเรา ปัญหานี้เรียกว่า ปัญหาในเชิงญาณวิทยา ซึ่งทำให้เราไม่สามารถกำหนดล่วงหน้าหรือพยากรณ์เหตุการณ์ในชีวิตมนุษย์ได้อย่างแน่ชัดหรือโดยแน่ใจว่า ความสุขหรือความทุกข์ที่มนุษย์แต่ละคนได้รับนั้นสืบเนื่องมาจากสาเหตุอื่นหรือมาจากกรรมกันแน่ เราได้แต่ตั้งสมมติฐานเอาเองว่า มีความเกี่ยวโยงกันระหว่างสิ่งที่เราเคยทำกับสิ่งที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน

โดยสรุป การพิจารณากรรมกับความยุติธรรมโดยเอาผลภายนอกมาเป็นเกณฑ์ในการพิจารณานั้น มีปัญหาหลักอยู่ ๓ ประการคือ (๑) หลักกรรมไม่ได้ประกันความเป็นธรรมหรือความยุติธรรมทางศีลธรรมในแง่หนึ่ง เพราะมีองค์ประกอบด้านอื่นเกี่ยวเนื่องด้วยโดยเฉพาะปัจจัยทางสังคม หรือสังคมนิยมน์ (๒) ความซับซ้อนของกรรมทั้งในเรื่องเวลา หน้าที่ และน้ำหนัก ทำให้จำแนกแยกแยะได้ยากว่าสิ่งที่เราประสบอยู่นั้นเป็นรางวัลหรือเป็นโทษ หรือสืบเนื่องมาจากกรรมประเภทใดและมีจุดเริ่มต้นเมื่อใด (๓) เนื่องจากกรรมนิยามเป็นกระบวนการตามธรรมชาติ เราไม่สามารถจะรู้หรือเข้าใจกระบวนการของกรรม ทำให้เราไม่สามารถจะคาดการณ์อะไรได้เกี่ยวกับสิ่งที่เกิดขึ้นจริงในชีวิตประจำวัน

ที่นี้ลองพิจารณาส่วนที่เกี่ยวข้องเนื่องกับผลภายใน (Internal good) ของกรรมดูว่าจะประสบปัญหาอะไรหรือไม่ ถ้าถือเอาผลภายในเป็นเกณฑ์พิจารณาความเป็นภุสกาลของกรรม เราจะพบได้ง่ายว่า ความเป็นภุสกาลของกรรมอาจพบเห็นได้ง่ายและชัดเจนกว่าการพิจารณาจากผลภายนอก เพราะผลภายในนั้นได้แก่ ความโน้มเอียง อุปนิสัย และบุคลิกภาพที่กรรมจะสร้างขึ้นภายในตัวบุคคลแต่ละคน วิทย์ วิศทเวทย์มองว่า ผลภายในก็คือ ความสงบใจปราศจากความทุกข์ร้อน หรือความทุกข์ร้อนใจ (วิทย์ วิศทเวทย์ ๒๕๔๒: ๑๐๑) ไรท์กล่าวถึงผลภายในของกรรม ๒ ประการคือ (๑) สร้างลักษณะของเราขึ้นมาและช่วยกำหนดว่าเราเป็นใครหรือเป็นอะไร (๒) ช่วยพัฒนาคนอื่น ๆ และสังคมที่เราอาศัยอยู่ในปัจจุบันและอนาคต ส่วนนคปริยะย้ำว่า “ผลโดยตรงที่สุดของกรรมเป็นผลทางจิตใจ. . . การทำกรรม (ซึ่งเป็นเรื่องของเจตนาโดยแท้) จะเปลี่ยนแปลงจิตใจของเราไปที่ละน้อย และในที่สุดก็จะเป็นการปฏิรูปบุคลิกลักษณะของเรา” (นคปริยะ ๒๕๔๘: ๙๒) นอกจากนี้ กรรมยังมีความหมายต่อลักษณะของโลกที่เราอยู่ด้วย หรืออย่างน้อยก็ต่อประสบการณ์ของเราที่มีต่อโลก เราจะสร้างโลกของเราขึ้นมาเองโดยไม่ได้ตระหนักว่าความลำเอียง ความปรารถนาและนิสัยของเรามีส่วนบิดเบือนประสบการณ์ของเราอย่างน้อยเพียงใด เรา

มองโลกตามทัศนะของเราเอง การกระทำยังแผ่ขยายออกไปเกินตัวเราเอง มันอาจมีผลต่อโลกทางกายภาพนานัปการ รวมทั้งต่อผู้อื่นด้วย (อ้างแล้ว, ๙๒-๙๔) เขาอธิบายว่า กฎแห่งกรรมมีสมมติฐานเกี่ยวกับบุคลิกลักษณะของคน ๒ ประการคือ (๑) บุคลิกลักษณะของคนไม่คงที่ตายตัวจึงอาจปรับเปลี่ยนได้ แม้พระพุทธศาสนาจะยอมรับว่าแต่ละคนมีบุคลิกลักษณะเฉพาะตน แต่ก็ยังเห็นว่าแต่ละคนเปลี่ยนแปลงได้ไม่จำกัด ผู้ที่พลาดพลั้งเปลี่ยนเป็นคนกล้าหาญ ผู้ใจดำเปลี่ยนเป็นคนใจดี บุคลิกภาพของคนจึงขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัย เมื่อเหตุปัจจัยเปลี่ยนมันก็เปลี่ยนตาม (๒) บุคลิกลักษณะปรับเปลี่ยนได้ด้วยการกระทำด้วยเจตนา เมื่อใดที่เรากระทำโดยเจตนา ก็จะทำให้ความโน้มเอียงเฉพาะในการกระทำนั้นเพิ่มขึ้น และเมื่อใดเราตั้งใจยับยั้งไม่กระทำใด ก็จะทำให้ความโน้มเอียงนั้นลดน้อยลง ด้วยวิธีการอย่างนี้จึงทำให้เราเปลี่ยนแปลงไปทุกขณะ (เรื่องเดียวกัน, ๘๕-๘๖) ส่วนพระธรรมปิฎกก็ชี้ให้เห็นว่า จากผลทางจิตใจ การสั่งสมคุณภาพทางจิตใจอย่างใดอย่างหนึ่งจนกลายเป็นบุคลิกภาพแล้ว ก็จะส่งผลกระทบต่อการแสดงออกของเราในชีวิตประจำวัน นำเราเข้าหาคนรอบข้างและเข้าสู่สังคมแวดล้อมพร้อมด้วยคุณลักษณะบางอย่าง หมายความว่า การสร้างสรรพกรรมดีหรือกรรมชั่วของเราก็มีผลกระทบต่อคนอื่นและสังคมรอบข้างของเราด้วย การกระทำผ่านทางกายและทางวาจามีผลโดยตรงต่อคนอื่น เป็นการสื่อสารให้คนอื่นได้รับรู้สิ่งที่เราคิด เราเชื่อและการปฏิบัติ การกระทำของปัจเจกบุคคลมีผลกระทบต่อสังคม มีส่วนในการกำหนดรูปแบบคนอื่น ๆ ที่แวดล้อมเราอยู่ เรียกว่าผลในระดับวิถีชีวิตของบุคคล ผลในระดับนี้ก็สืบเนื่องมาจากผลระดับจิตใจและระดับบุคลิกภาพนั่นเอง กล่าวคือ ความสนใจ ความนิยมชมชอบ ความโน้มเอียงหรือการแสวงหาความสุขหรือระบายนทุกข์ภายในใจบุคคลนั้นเองจะชักนำให้เรามองสิ่งต่าง ๆ ในแง่ไหน ๆ หรือชักนำเข้าไปหาสถานการณ์นั้น ๆ ทำการตอบสนอง หรือจะทำหรือไม่ทำอะไรใด ๆ ทำให้ชีวิตเขาได้พบประสบการณ์หรือประสบผลนั้น ๆ รวมทั้งการที่เขาจะกระทำอย่างใดแล้วก็กระทำนั้น ๆ ตามแนวทางไหน หรือลักษณะใด ด้วยอาการใดตลอดไปหรือไม่ เขาจะทำสำเร็จหรือไม่ จะหยาบหรือประณีตอย่างไร และตลอดถึงการปรากฏตัวเป็นภาพในความรู้สึกนึกคิดของคนอื่น อันจะย้อนกลับมากระทบกับตัวเขาในรูปของความช่วยเหลือ ร่วมมือ หรือขัดแย้งปฏิเสธ เป็น อันเป็นส่วนที่บุคลิกภาพของเขาชักนำคนอื่นให้ช่วยพาเขาไปสู่ผลตอบสนองที่น่าพอใจหรือไม่พอใจ (พระธรรมปิฎก ๒๕๓๘๐: ๑๔๘-๑๔๙)

ถ้ามองผลของกรรมในลักษณะนี้เราจะเห็นว่า ความเป็นสากลของกรรมหรือกฎแห่งศีลธรรม หรือความเป็นธรรมระดับสากลที่ยอมรับในคำสอนเรื่องกรรมนั้นเป็นสิ่งที่อาจพิสูจน์ได้ง่ายขึ้น เพราะทุกครั้งที่มีการกระทำกรรม ผลของกรรมก็จะปรากฏต่อจิตใจ อันเป็นผลภายในตัวบุคคล เงื่อนไขปัจจัยอื่น ๆ ที่จะเบี่ยงเบนการให้ผลของกรรมมีน้อยมากหรือแทบไม่มีเลย ถ้าเอาผลภายในเป็นเกณฑ์พิจารณา เรื่องของกฎแห่งกรรมจะกลายเป็นเรื่องของความรู้สึกเฉพาะบุคคลหรือไม่ กล่าวคือ บางคนอาจไม่รู้สึกว่าสิ่งที่เขาได้รับนั้นมาจากการกระทำชั่ว เพราะเขารู้สึกดีกับ

ตัวเองอยู่เสมอที่ได้ทำสิ่งนั้น แต่พระพุทธศาสนาจะแก้ว่า การที่เรารู้สึกหรือไม่รู้สึกถึงกรรมและผลของกรรม ผลก็ต้องเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นแน่นอน ได้แก่ การสังสมสภาพจิตใจ (วิบากจิต) ลักษณะใดลักษณะหนึ่ง ซึ่งถ้าเขาทำกรรมชั่ว ก็ทำให้เขาห่างไกลออกจากคุณความดีหรือแม้กระทั่งนิพพานไปทุกที หรือถ้าเขาทำความดี ก็ทำให้เขาได้เข้าใกล้สภาพนิพพานเร็วขึ้น พบความสงบภายในใจมากขึ้น การห่างไกลจากความดีงามหรือการได้สัมผัสความดีงามหรือสภาพนิพพานนั้นเองเป็นผลที่เกิดขึ้นเองโดยอัตโนมัติภายในจิตใจของเขา การให้ผลของกรรมทำนองนี้ดำเนินไปเองตามกระบวนการธรรมชาติคือในส่วนของจิตนิยาม ถ้าเป็นเช่นนี้ เราก็จะเห็นได้ว่า ความยุติธรรมทางศีลธรรมได้รับการประกันจากกฎแห่งกรรม เพราะเป็นเรื่องยากที่จะพบปรากฏการณ์ที่ขัดแย้งกับหลักดังกล่าว แต่ความยุติธรรมชนิดนี้ก็จะกลายเป็นเรื่องลึกลับสำหรับบุคคลอื่น และก็มีปัญหาดังที่ไรท์กล่าวไว้ก็คือ การมีลักษณะความโน้มเอียงภายในดีหรือชั่วไม่ได้ประกันว่าคนผู้นั้นจะได้รับประสบการณ์ที่กว่าหรือเร็วกว่าอีกคนซึ่งมีแนวโน้มอุปนิสัยแตกต่างออกไป เพราะมนุษย์หนีจากองค์ประกอบทางด้านสังคมหรือสิ่งแวดล้อม (สังคมนิยมน์) ไปไม่พ้น

ในกรณีที่ให้เราให้ความสนใจเรื่องผลภายในของกรรมดังกล่าวมานี้ ก็จะได้เห็นค่อนข้างชัดว่า ไม่จำเป็นต้องรองรับความเป็นสากลของหลักกรรมโดยอาศัยคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ เนื่องจากสามารถจำกัดขอบเขตเรื่องกรรมและผลของกรรมให้เห็นประจักษ์ได้ในขณะปัจจุบัน ภายในกรอบดังกล่าวนี้ กรรมและผลของกรรมเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นต่อเนื่องกันในพื้นที่ทันใดตามกฎแห่งเหตุและผล

๔. “กรรมร่วม” กับปัญหาเรื่องความเป็นธรรม

๔.๑ มติทางสังคมของกรรมในทัศนะของพระพุทธศาสนา

สมมติว่าตัดคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ออกไป พิจารณาเฉพาะแต่เรื่องกรรมล้วน ๆ ผนวกกับการตีความการให้ผลของกรรมแบบทฤษฎีต่างตอบแทน ดังเช่นที่ปรากฏในข้อเสนอมหาทานุพุทธทาสภิกขุ เป็นต้น โดยมองว่า กฎแห่งกรรมเป็นเรื่องของการเลือกและการสร้างบุคลิกภาพภายในของบุคคล ผลของกรรมที่แท้จริงก็เป็นผลภายใน กฎแห่งกรรมจะกลายเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลไปหรือไม่ หรือมีอะไรแตกต่างจากความเข้าใจกรรมแบบปัจเจกนิยมที่ผูกโยงกับคำสอนเรื่องการเกิดใหม่หรือไม่ ถ้าตัดคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ออกไป และตีความกรรมใหม่ในเชิงสังคม จะทำให้สามารถนำไปอธิบายปรากฏการณ์ทางสังคมได้อย่างมีเหตุผลหรือไม่

ข้อวิจารณ์ประการหนึ่งที่แสดงให้เห็นว่า คำสอนเรื่องกรรมไม่เพียงพอสำหรับใช้เป็นหลักอธิบายความเป็นธรรมทางสังคมได้ก็คือ คำสอนเรื่องกรรมให้ความสำคัญกับปัจเจกบุคคลโดยการเน้นว่า มนุษย์แต่ละคนมีกรรมเป็นของตนเอง แต่แต่ละคนจึงล่องลอยอยู่ในวัฏสงสารตามยถากรรมของตน และไม่เกี่ยวข้องกับใครทั้งสิ้น ยิ่งพระพุทธศาสนาเถรวาทได้เน้นความสำคัญของการหลุดพ้นส่วนบุคคลก็ยิ่งตอกย้ำปัจเจกนิยมในเรื่องกรรมให้เด่นชัดขึ้น ความสุขความทุกข์ผูกพัน

กับการกระทำของแต่ละคน ไม่เกี่ยวข้องกับสังคม แต่ละคนจึงมีหน้าที่รับผิดชอบต่อวิถีชีวิตในจักรวาลของตนเองเท่านั้น ในอรรถกถาธรรมบทหลายเรื่องแสดงให้เห็นว่าอำนาจของกรรมของแต่ละคนนั้นมีความสำคัญมาก พระพุทธเจ้ามักจะเสด็จโปรดผู้ที่สมควรแก่การโปรดซึ่งจะปรากฏในชาดกของพระองค์ พระองค์ทรงกระทำได้อย่างจำกัดในบางเรื่อง เช่นไม่สามารถจะทรงใช้อานุภาพของพระองค์ช่วยเหลือสาวกให้รอดพ้นอันตรายแก่ชีวิตเพราะกรรมในอดีต ดังกรณีพระพาหิยทวารุจิระ เป็นต้น พระพุทธองค์ทรงแสดงธรรมโปรดทำให้ท่านบรรลุความเป็นอรหันต์ได้อย่างฉับพลัน แต่เมื่อท่านต้องออกไปหาจีวรเพื่อมาทำพิธีอุปสมบทก็ต้องถูกวัววิดตายเสียก่อน พระพุทธองค์แม้ทรงทราบว่าท่านจะเกิดอะไรขึ้น ก็ไม่ทรงสามารถช่วยให้ท่านรอดพ้นจากความตายที่จะมาถึงอย่างกะทันหันได้ หรือแม้แต่กรณีการอุทิศส่วนกุศลแก่ผู้ตาย อรรถกถาจารย์ก็แสดงให้เห็นว่า ไม่ว่าพระพุทธเจ้าแต่ละองค์จะทรงมีอานุภาพเพียงใด ก็ไม่สามารถช่วยให้เปรตที่รอส่วนบุญบรรลุวัตถุประสงค์ได้ ดังกรณีเปรตที่เป็นพระญาติของพระเจ้าพิมพิสาร บรรดาเปรตเหล่านั้นเคยเป็นญาติของพระเจ้าพิมพิสารในอดีตชาติ ทำผิดต่อพระสงฆ์จึงตายไปเปรตที่อดอยากและทุกลมานชั่วกัลป์ เมื่อพระพุทธเจ้าองค์ก่อน ๆ อุบัติขึ้นเปรตเหล่านั้นก็จะเฝ้าขอส่วนบุญจากพระองค์ แต่พระพุทธเจ้าเหล่านั้นไม่สามารถจะช่วยเหลือได้ จนกระทั่งถึงสมัยพระพุทธเจ้าองค์ปัจจุบัน ซึ่งร่วมสมัยกับพระเจ้าพิมพิสาร เมื่อเปรตเหล่านั้นปรากฏตัวขอส่วนบุญ พระพุทธเจ้าจึงทรงแนะนำให้พระเจ้าพิมพิสารทำบุญอุทิศส่วนกุศลไปให้ เปรตเหล่านั้นจึงพ้นจากความทุกข์ทรมาน

จะเห็นว่า ในกรอบของปัจเจกนิยมเรื่องกรรม แม้แต่ความเมตตากรุณาที่ใช้ได้อย่างจำกัด ดังนั้น การเรียกร้องความเป็นธรรมทางสังคมดูเหมือนจะเข้ากันไม่ได้กับแนวความคิดแบบนี้ เพราะถ้าความสุขความทุกข์เกี่ยวข้องกับกรรมส่วนตัวของแต่ละคน เราก็ไม่จำเป็นต้องสร้างความเป็นธรรมใด ๆ ขึ้นในสังคม เนื่องจากกรรมจัดสรรผลของมันเองอย่างยุติธรรมอยู่แล้ว อันที่จริง การเน้นเรื่องกรรมของปัจเจกบุคคล เป็นไปเพื่อให้บุคคลตระหนักในความรับผิดชอบต่อชีวิตของตนเอง มิใช่คอยพึ่งพิงสิ่งอัศจรรย์เหนือธรรมชาติ ซึ่งถ้านับถืออย่างขาดสติอาจนำไปสู่ความมั่งงายได้ง่าย แต่ในอีกแง่หนึ่ง การเข้าใจกรรมในลักษณะนี้จะทำให้ขาดการตระหนักถึงภาวะมวลรวมของสังคม ตัวอย่างเช่น การเข้าใจกรรมในสังคมไทย (สุวรรณา สถาอานันท์, ๒๕๔๕: ๑๔๘) การมองไม่เห็นมิติทางสังคมของกรรม มักทำให้เกิดความเพิกเฉยต่อความเดือดร้อนของคนอื่น ทั้งที่บางครั้งความเดือดร้อนหรือความทุกข์นั้นมาจากการกระทำของคนอื่นอีกทีหนึ่งแต่มักจะได้รับการอธิบายว่าเป็นเรื่องส่วนตัวของแต่ละคนเพราะทำกรรมมาอย่างนั้น การอธิบายเรื่องความทุกข์ยากของบุคคลไม่เคยข้ามพ้นกรรมของปัจเจกบุคคล ถ้าเป็นไปตามนี้ คำสอนเรื่องกรรมก็ไม่อาจใช้เป็นบรรทัดฐานสำหรับความเป็นธรรมทางสังคม เพราะกฎแห่งกรรมจะเกี่ยวเนื่องเฉพาะเรื่องส่วนบุคคลเท่านั้น ข้อนี้เป็นประเด็นหลักข้อหนึ่งในบรรดาคำวิจารณ์ที่กล่าวมา นั่นคือ นักปรัชญาศาสนาหลายคนมองว่า คำสอนเรื่องกรรมไม่อาจก่อให้เกิดความเป็นธรรมทางสังคมขึ้นมาได้ โดยเฉพาะเมื่อผนวก

รวมกับคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ อีกอย่างหนึ่ง ในความเข้าใจกรรมแบบปัจเจกนิยม ซึ่งคำสอนจะเน้นย้ำให้แต่ละคนสร้างกรรมที่เป็นผลดีแก่ตัวเอง ก็ดูจะขัดกับหลักเมตตาธรรมที่พระพุทธเจ้าสอน หรือการปฏิบัติเมตตาธรรมก็จะได้ไม่เป็นไปเพื่อประโยชน์แก่คนอื่นอย่างแท้จริง หากแต่เพื่อสร้างกรรมดีแก่ตนเองยิ่ง ๆ ขึ้นไป การเมตตาต่อผู้อื่นจะเกิดขึ้นก็เพียงเพราะความเห็นแก่ตัวของเราเองเท่านั้น ซึ่งความเห็นแก่ตัวนั้นก็ป็นสิ่งที่ผิดไปจากคำสอนของพระพุทธศาสนา แต่ถ้าเราเมตตาต่อคนอื่นก็ดูเหมือนจะขัดแย้งกับคำสอนเรื่องกรรม ยกเว้นแต่เราจะขยายความหมายของกรรมให้ครอบคลุมคนอื่น ๆ ด้วย

ตามข้อเสนอของไรท์ การตีความเรื่องกรรมโดยถือว่าเป็นเรื่องของการเลือกโดยเจตนา และการสร้างลักษณะเฉพาะหรือความโน้มเอียงของบุคคลนี้ สามารถเข้าใจในลักษณะที่กรรมของแต่ละคนจะสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกับบริบททางสังคมและคนอื่น ๆ ได้ ถ้ามองว่าการเลือกและการสร้างบุคลิกลักษณะของบุคคลแต่ละคนนั้นเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กัน และมีอิทธิพลต่อกันอย่างแยกไม่ออก กล่าวคือเมื่อเราเลือกกระทำ การเลือกนั้นได้แสดงถึงความเป็นตัวเราที่เป็นอยู่ ณ ขณะนั้น การเลือกกระทำในสิ่งที่คุ้นเคยก็คือ การสร้างเสริม เพิ่มพูน หรือตอกย้ำให้คุณลักษณะอันเดิมนั้นเด่นชัดมากขึ้น พุทธศาสนาเรียกว่า การสังสมวิบาก ในขณะเดียวกัน การเลือกของเราเองก็ถูกจำกัดด้วยคุณลักษณะภายในที่เราสังสมไว้ คุณลักษณะความโน้มเอียงภายใน (สังขาร) จะปรุงแต่งให้การเลือกวิถีการดำเนินชีวิตดำเนินตามแนวโน้มที่สังสมไว้ แต่การเลือกของเรานั้นก็เกี่ยวข้องกับสังคมหรืออิทธิพลภายนอกด้วย กล่าวคือ ในการเลือกแต่ละครั้งจะมีแรงผลักดันจากภายในคืออุปนิสัยส่วนบุคคล กับสภาพแวดล้อมที่รายล้อมตัวปัจเจกบุคคลนั้นเป็นตัวกำหนด การเลือกเป็นการปรับวิถีการกระทำให้เหมาะสมกับแรงขับภายใน (ความปรารถนา) ของเขาเองและความสัมพันธ์ที่เขามีต่อคนอื่น ๆ สภาพสังคม สิ่งแวดล้อม ภายในกรอบนี้ มีปัจจัยภายนอก-ภายในคอยกำกับการเลือกของเขา เขามีเสรีภาพการเลือกตามข้อกำหนดของคุณลักษณะภายในที่เขาสังสมมา และอิทธิพลของสิ่งภายนอกที่จะมีผลกระทบต่อการเลือก และต่อวิถีชีวิตของเขา ไรท์กล่าวว่า ทฤษฎีธรรมชาติเกี่ยวกับกรรมถือว่าการเลือกและคุณลักษณะของคนต่างกำหนดซึ่งกันและกัน ทั้งสองอย่างต่างเกิดขึ้นโดยอิงอาศัยกันและกัน สิ่งที่เราเลือกจะกำหนดลักษณะเฉพาะของเรา ขณะเดียวกัน คุณลักษณะที่เกิดจากการเลือกก็จะจำกัดความเป็นไปได้ที่จะพิจารณาตัดสินใจกรรมบ่งชี้ว่าทันทีที่เราเลือก การเลือกจะเป็นสิ่งเดียวกับเราเสมอ เราคือบุคคลซึ่งดำรงอยู่ที่นี้และอยู่ภายใต้เงื่อนไขที่กำหนดแนวทางการกระทำ อดีตไม่ใช่สิ่งที่เคยเกิดขึ้นในอดีตและเสร็จสิ้นลงในปัจจุบัน แต่เป็นเงื่อนไขที่เกิดขึ้นในทันทีที่มีการเลือกและการดำเนินการในทุกขณะที่กระทำ เราคือการเลือก ซึ่งถูกกำหนดให้เหมาะสมกับคุณลักษณะของตนและคนอื่น ๆ มากมายนับไม่ถ้วน มองในแง่นี้ เสรีภาพดำเนินไปภายในเงื่อนไขอันจำกัดและเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ ข้อนี้ช่วยให้เราตระหนักถึงข้อจำกัดของเสรีภาพ การเลือก และวิถีที่ถูกสร้างขึ้นโดยอำนาจนอกเหนือการ

ควบคุมของเรา การเลือกและการดำรงชีวิตของเราก่อกำเนิดขึ้นโดยอาศัยพลังอำนาจอันกว้างใหญ่ และในการพิจารณาสิ่งเหล่านั้น การตอบสนองที่เหมาะสมก็คือการเอาใจใส่และการให้ความเคารพต่อพลังอำนาจนั้นหรือต่อเหตุปัจจัยต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้อง (Wright, Dale S. ๒๐๐๔: ๘๙-๙๐)

การตีความดังกล่าวนี้อาศัยมโนทัศน์สำคัญคือ “ปัจจุสมุปบาท” เป็นฐาน การจัดวางมโนทัศน์เรื่องกรรมซ้อนทับภายในมโนทัศน์ปัจจุสมุปบาท ที่ได้รับการตีความแบบเน้นปัจจุบันขณะเช่นนี้ จะทำให้เราได้กรอบคิดที่แตกต่างออกไปจากเดิมที่มองหลักกรรมว่าเป็นเรื่องปัจเจกบุคคลเท่านั้น การตีความกรรมของไรท์เกินขอบเขตของพระพุทธศาสนาหรือไม่ ในพระไตรปิฎกมีพระพุทธพจน์บางบทที่อาจนำมารับรองการตีความในลักษณะดังกล่าว คือ

บัณฑิตทั้งหลายมีปกติเห็นปัจจุสมุปบาท ฉลาดในกรรมและวิบาก ย่อมเห็นกรรมนั้นแจ้งชัดตามความเป็นจริงอย่างนี้ว่า โลกย่อมเป็นไปเพราะกรรม หมู่สัตว์ย่อมเป็นไปเพราะกรรม สัตว์ทั้งหลายถูกผูกไว้ในกรรม เหมือนลิ่มสลักของรถที่กำลังแล่นไปฉะนั้นๆ (ม.ม. ๑๓/๗๐๗, ชุ.สุ. ๒๕/๓๘๒)

พระพุทธพจน์นี้ชี้ว่า “บัณฑิตที่เข้าใจปัจจุสมุปบาท ฉลาดในเรื่องกรรมและวิบาก” ย่อมจะเข้าใจกรรมได้ตามความเป็นจริงว่า “โลกย่อมเป็นไปเพราะกรรม หมู่สัตว์ย่อมเป็นไปเพราะกรรม” ตามคำอธิบายของพระอรรถกถาจารย์ คำว่า “เข้าใจปัจจุสมุปบาท” หมายถึงเข้าใจสาเหตุที่ทำให้เกิดผลนั้น ๆ เช่น การเข้าใจสภาพที่เป็นอยู่ของสัตว์ในปัจจุบันว่าสัมพันธ์กับสาเหตุ (การกระทำ) ชนิดไหน (พระสูตรและอรรถกถา แปล ๒๐/๔๒๕) หรือ “บุคคลเป็นอย่างไรเพราะปัจจัยอย่างนี้” (พระสูตรและอรรถกถา แปล ๔๗/๕๙๗) พระอรรถกถาจารย์อาจตีความพระพุทธพจน์ในลักษณะข้ามภพชาติ แต่จากบริบทในพระพุทธพจน์พบว่า พระพุทธองค์ทรงเน้นอธิบาย “สถานภาพปัจจุบัน” ของมนุษย์โดยสัมพันธ์กับการกระทำหรือกิจกรรมที่รับผิดชอบ สถานภาพของบุคคลสัมพันธ์กับกิจกรรม การกระทำนั้นเองเป็นตัวกำหนดความเป็นบุคคลของเขาในขณะนั้นมีใช่ปัจจัยอื่นนอกเหนือจากการกระทำ เพื่อปฏิเสธแนวคิดที่ถือว่าชาติกำเนิดเป็นตัวกำหนดสถานภาพของบุคคล พระพุทธพจน์นี้อาจไม่มีนัยให้ตีความเรื่องกรรมได้ดังที่ไรท์ตีความอย่างชัดเจนนัก แต่ก็เห็นนัยที่สัมพันธ์กันระหว่างปัจจุสมุปบาทกับความเข้าใจเรื่องกรรมที่ถูกต้อง

นอกจากนี้ พระพุทธพจน์ดังกล่าวยังชี้ว่า การเข้าใจปัจจุสมุปบาทจะทำให้เราเข้าใจเรื่องกรรมได้อย่างถูกต้องตามความเป็นจริงว่า “หมู่สัตว์ย่อมเป็นไปเพราะกรรม สัตว์ทั้งหลายถูกผูกไว้ในกรรมเหมือนลิ่มสลักของรถที่กำลังแล่นไปฉะนั้น” คำว่า “สัตว์ทั้งหลายถูกผูกไว้ในกรรม เหมือนลิ่มสลักของรถที่กำลังแล่นไป” ดูเหมือนเป็นประโยคที่น่าจะตีความให้เข้ากับประเด็นกรรมร่วมได้ แต่เมื่อจากคำอธิบายของอรรถกถาปปัญจสูทนี ท่านอธิบายเพียงสั้น ๆ ว่า “เหมือนอย่างว่ารถที่กำลังแล่นไป เพราะยังมีลิ่มสลักอยู่ รถที่ลิ่มนั้นมิได้สลักไว้ ย่อมแล่นไปไม่ได้ฉะฉินใด ชาวโลกผู้เกิด

แล้วและเป็นไปแล้ว มีกรรมเป็นเครื่องผูกพัน ถ้ากรรมไม่ผูกพันไว้ ย่อมเป็นไปไม่ได้ ฉะนั้น” (พระสูตรและอรรถกถา แปล ๒๑/๔๒๖) ส่วนในอรรถกถาปรหมัตถโชติกา ท่านอธิบายว่า “โลกเกิดขึ้นด้วยกรรม ดำเนินไปเพราะกรรมในอดีตและปัจจุบัน เสวยสุขทุกข์ ถึงความเลวและประณีต ย่อมเป็นไปโดยประการเดียวกันนี้ สัตว์ทั้งหลายมีกรรมเป็นเครื่องผูกพัน ย่อมดำเนินไป ติดอยู่กับกรรมนั่นเอง มิใช่ออย่างอื่น เหมือนสลักที่แล่นไปอยู่ กรรมชื่อว่าเครื่องผูกพัน เพราะความเกิดขึ้นและความเป็นไปของโลก มีเครื่องผูกพัน จึงเกิดขึ้นและเป็นไปได้ เหมือนสลักเป็นเครื่องผูกพันรถที่แล่นไปอยู่ มิใช่ไม่มีเครื่องผูกพันนั้น” (พระสูตรและอรรถกถา แปล ๔๗/๕๙๗-๕๙๘) คำว่า “โลก” หรือ “โลโก” ในที่นี้ท่านหมายถึง “สัตว์” ส่วนคำว่า “สัตว์ทั้งหลายถูกผูกไว้ในกรรม” หมายถึง “สัตว์แต่ละปัจเจก” ถูกผูกพันไว้ด้วยกรรมของตนเองเท่านั้น หรือหมายถึง “สัตว์ต่าง ๆ ถูกผูกพันไว้ด้วยกัน” โดยกรรมที่แต่ละปัจเจกทำได้หรือร่วมกันทำ พระอรรถกถาจารย์ไม่ได้ให้คำอธิบายไว้

ในอรรถกถาธรรมบทหลายแห่งกล่าวถึงบุคคลทำกรรมร่วมกัน และในชาติต่อมาต้องประสบชะตากรรมร่วมกัน เช่น กรณีพระนางสามาวดีและบริวาร ๕๐๐ นางที่ถูกไฟคลอกตาย* กรณีเจ้าชายกะที่ถูกพระเจ้าวิทูททะฆ่าล้างเผ่าพันธุ์** หรือร่วมกันทำกรรมแต่ได้รับผลลักษณะเดียวกันแต่ต่างวาระกัน ได้แก่ กรณีกุลบุตรปุกกุสาติ พระพาหิยทารุจิริยะ นายโจรสลัดตมพ ทาฐิกะ และท่านสุปพุทธกุญฐิ ในอดีตเคยร่วมกันฆ่าโสเภณี ทั้ง ๕ ถูกโคขวิดตายเหมือนกัน แต่ต่างวาระกัน เรื่องเหล่านี้ไม่ได้แสดงนัยว่า กรรมที่บุคคลหนึ่งกระทำจะมีผลผูกพันต่อบุคคลอื่น ๆ ที่ไม่เกี่ยวข้องกันมาก่อน เรื่องเล่าในวรรณกรรมพระพุทธศาสนาบางชิ้นไปในลักษณะที่ว่า มนุษย์กลุ่มหนึ่งที่มาสัมพันธ์กันในสถานที่ใดที่หนึ่ง ณ เวลาใดเวลาหนึ่งนั้นมีความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกันมาก่อน ด้วยการกระทำบางอย่าง กรรมที่ทำได้ในอดีตจะผูกพันให้พวกเขามีชีวิตร่วมกันในฐานะมิตรหรือเชษฐภคินีในฐานะศัตรู พันธะอันเนื่องมาจากกรรมจะดำเนินไปแบบข้ามภพข้ามชาติ จนดูเหมือนว่าเหตุการณ์ต่าง ๆ ในจักรวาลเป็นผลมาจากการกระทำของมนุษย์ ตัวอย่างเช่น การอุบัติขึ้นของพระพุทธเจ้าเป็นผลสืบเนื่องอันยาวนานจากการกระทำ (การบำเพ็ญบารมี) ของพระโพธิสัตว์ บรรดาผู้เคยผูกพันกันในฐานะมิตร เช่น พระอัครสาวก หรือในฐานะศัตรู เช่น พระเทวทัต ล้วนเคยเกี่ยวพันกันมาก่อนด้วยการกระทำชนิดใดชนิดหนึ่งทั้งสิ้น ดังนั้น แม้ความในพระไตรปิฎก

* พระนางสามาวดีเป็นพระมเหสีของพระเจ้าอุเทนผู้ปกครองรัฐหนึ่งในอินเดียสมัยโบราณ เนื่องจากเป็นที่โปรดปรานของพระเจ้าอุเทนเป็นพิเศษและเป็นสาวกของพระพุทธเจ้าด้วย ทำให้พระนางมาคันทิยาพระมเหสีอีกองค์หนึ่งที่มีความพยาบาทต่อพระพุทธเจ้าไม่พอใจ จึงหาทางกำจัดพระนางโดยให้คนเผาปราสาทที่ประทับ พระนางสามาวดีและบริวารถูกขังไว้ด้านในและถูกไฟเผาตายทั้งหมด

** พระเจ้าวิทูททะเกิดจากพระสนมที่เจ้าศากยวงศ์มหานามะ (พระญาติของพระพุทธเจ้า) ยกถวายพระเจ้าปัสเสนทิแห่งแคว้นโกศล เมื่อพระเจ้าวิทูททะทรงเยาว์วัยได้เสด็จเยี่ยมพระญาติ แต่ได้รับการต้อนรับและการดูหมิ่นจากเจ้าศากยวงศ์ว่าเป็นลูกทาส จึงอาฆาตแค้น เมื่อขึ้นครองราชย์ จึงเสด็จไปทำลายล้างศากยวงศ์จนสิ้น

และอรรถกถาไม่ปรากฏความหมายที่แน่ชัดของประโยคที่ว่า “สัตว์ทั้งหลายถูกผูกพันไว้ในกรรม” แต่ในวรรณกรรมที่เป็นเรื่องเล่าก็มีนัยที่สามารถจะตีความได้ว่า สัตว์ทั้งหลายมีความผูกพันกันด้วยกรรม และกรรมจึงไม่ใช่เรื่องของปัจเจกบุคคลเท่านั้น ในความเป็นจริง มโนทัศน์เรื่องกรรมโดยตัวมันเอง ก็เป็นมโนทัศน์ที่เกี่ยวข้องเนื่องกับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับมนุษย์และสัตว์อื่น ๆ มองในแง่นี้ กรรมเป็นเรื่องของสังคม เพราะเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ในเชิงพฤติกรรมที่มนุษย์มีต่อผู้อื่น นอกเหนือจากตัวเอง

ถ้าถือว่า เรื่องกรรมเป็นส่วนขยายของความสัมพันธ์เชิงเหตุและผลในธรรมชาติ (ปฏิเสธสมุปาบท) ความสัมพันธ์ของมนุษย์เป็นระนาบเดียวกันกับความสัมพันธ์ในธรรมชาติ กล่าวคือเป็นความสัมพันธ์ที่โยงใยกัน เป็นความสัมพันธ์เชิงซ้อนเป็นเครือข่าย มิใช่เชิงเดี่ยว การทำความเข้าใจว่าการกระทำของแต่ละคนเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันอย่างไรกับคนอื่น ๆ ในสังคมก็มีเหตุผลที่จะยอมรับได้ แต่การขยายมิติกรรมเพื่อให้ครอบคลุมถึงกรรมของสังคมโดยชาวพุทธไทยปัจจุบันเพิ่งปรากฏชัดเจนในงานเขียนของพระธรรมปิฎก ตามข้อเสนอของพระธรรมปิฎก โลกมนุษย์เป็นโลกของการกระทำที่มาจากความตั้งใจ จุดเริ่มต้นของกิจกรรมต่าง ๆ เริ่มจากความคิดและความตั้งใจของมนุษย์ ซึ่งมีทั้งส่วนที่เป็นลบและส่วนที่เป็นบวก ในแง่ลบ ความตั้งใจของมนุษย์ถูกชักนำโดยตัณหา (ความอยาก) มานะ (การถือตัว) และทิฐิ (ความเห็น) ความเห็นมีบทบาทสำคัญที่สุดในการชี้นำมนุษย์ทั้งในระดับปัจเจกบุคคลและระดับสังคม เช่น มนุษย์แต่ละคนหรือคนในสังคมจะให้คุณค่าแก่สิ่งใด หรือเห็นว่าสิ่งใดเป็นสิ่งที่มีความสำคัญที่สุดสำหรับสังคม ก็เนื่องมาจากความคิดความเชื่อบางอย่างเป็นตัวชี้นำหรือมีอิทธิพล ท่านชี้ให้เห็นว่า ระยะแรก ความคิดนั้นอาจเกิดขึ้นโดยปัจเจกบุคคล แต่เมื่อคนอื่น ๆ เห็นด้วย ยอมรับ สนับสนุน และกระทำตามจนกลายเป็นความคิดความเชื่อของคนกลุ่มใหญ่ ความคิดความเชื่อนั้นก็กลายเป็นค่านิยมของสังคม การสนับสนุนของคนส่วนใหญ่ (collective support) ทำให้มันกลายเป็นคุณค่าระดับสังคม (Social value) จากนั้นก็จะกลายเป็นคุณค่าที่ฝังแน่นลงในสังคมทั้งหมด ตัวอย่างเช่น แนวคิดทางการเมือง อุดมการณ์ทางสังคมหรือศาสนา เป็นต้น คุณค่าเหล่านี้จะครอบงำสมาชิกของสังคมในระยะเวลายาวนานในด้านความเชื่อหรือค่านิยม ทั้งหมดนี้เริ่มต้นจากความคิดความตั้งใจซึ่งเป็นมโนกรรม จากนั้นจึงแผ่ขยายสู่กายกรรมและวจีกรรม (Payutto, P.A., ๑๙๙๙: ๖๐-๖๕) “กรรมระดับสังคมก็คือประเพณีและวัฒนธรรมที่ได้สั่งสมกันมาผ่านเวลาอันยาวนาน และสิ่งเหล่านี้จะหล่อหลอมความเชื่อ ความคิดของผู้คนในสังคมนั้น ๆ” (Ibid, ๖๖) พระพุทธศาสนาถือว่าเนื่องจากมนุษย์เกิดมาและต้องอยู่ร่วมกันเป็นสังคม มนุษย์เริ่มต้นเรียนรู้โดยอาศัยคนอื่น (ปรโตโฆสะ) ความคิดความเชื่อ จารีตประเพณีหรือวัฒนธรรมที่ยึดถือกันในสังคมนั้นก็จะมีผลกระทบต่อบุคคลในสังคมนั้นด้วย ทักษะที่สังคมยอมรับกลายมาเป็นกรรมของบุคคล ณ จุดที่เขาเห็นด้วยกับคุณค่าที่สังคมยึดถือ ขณะเดียวกัน มนุษย์ก็มีศักยภาพในการไตร่ตรองสิ่งต่าง ๆ ที่เขา

เรียนรู้จากสังคมภายนอก ซึ่งทำให้เขาสามารถคิดในสิ่งที่แตกต่างออกไปจากสังคมประเพณีได้ โดยการไตร่ตรองอย่างลึกซึ้งและรอบคอบ (โยนิโสมนสิการ) ทำให้ปัจเจกบุคคลสามารถสร้างสรรค์คุณค่าใหม่ที่เป็นเอกลักษณ์เฉพาะตัวของเขาอย่างเป็นอิสระ กล่าวได้ว่า สังคมนำปัจเจกบุคคลขณะเดียวกันปัจเจกบุคคลก็เป็นผู้ให้กำเนิดคุณค่าและจารีตประเพณีทางสังคม ปัจเจกบุคคลจึงยังเป็นองค์ประกอบสำคัญที่สุด (ibid, ๖๖-๖๗) ตัวอย่างของปัญหาที่เป็นกรรมร่วม ได้แก่ ปัญหาเรื่องมลพิษสิ่งแวดล้อม ปัญหาคอร์รัปชัน ปัญหายาเสพติด และการเป็นเผด็จการ ถ้าสังคมยึดถือแนวคิด ความเชื่ออุดมการณ์ที่ผิดก็จะก่อผลร้ายแก่สังคมโดยรวม ดังนั้น แม้ว่าการรวมบางชนิดจะเริ่มต้นจากบุคคล เช่น เมื่อผู้นำมีความต้องการอย่างใดอย่างหนึ่ง ที่ปรึกษาเห็นด้วยและสนับสนุนความคิดนั้น ๆ แพร่ขยายความคิดนั้นออกสู่สังคม เมื่อประชาชนรับรู้ ยินยอมและทำตาม ความต้องการดังกล่าวจะกลายมาเป็นกรรมของพลเมือง และกลายเป็นกรรมในระดับสังคม ทุกคนได้เข้ามาเกี่ยวข้องด้วย และทั้งหมดจึงต้องรับผิดชอบร่วมกันตามกฎหมายแห่งกรรม แต่จะมากหรือน้อยขึ้นอยู่กับขอบเขตที่ปัจเจกบุคคลเข้าไปเกี่ยวข้องหรือยินยอม (ibid, ๖๘)

การขยายความหมายของกรรมไปในมิติของสังคม ทั้งในงานเขียนของพระธรรมปิฎกและดอล เอช. ไวท์ มาจากความประสงค์จะขยายขอบเขตของกรรมให้ครอบคลุมมิติทางสังคม ทฤษฎีที่พัฒนาขึ้นมีลักษณะร่วมกัน ตรงที่ทั้งสองเสนอให้ตระหนักถึงความเกี่ยวพันระหว่างบุคคลกับสังคมที่แวดล้อม อิสระภาพของปัจเจกบุคคลกับปัจจัยแวดล้อมทางสังคม กรรมของปัจเจกบุคคลนั้นมีผลกระทบต่อสังคม สิ่งแวดล้อมรอบตัวเขา และเขาเองก็เป็นส่วนหนึ่งของสังคม อยู่ภายใต้อิทธิพลประเพณี ความคิด ความเชื่อที่สังคมยึดถืออยู่ สังคมกับปัจเจกบุคคลมีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันเป็นเหตุปัจจัยของกันและกัน กรรมที่บุคคลคนหนึ่งทำ ส่วนหนึ่งมาจากเจตจำนงของเขาเอง แต่เจตจำนงนั้นก็เกิดขึ้นภายในบริบทของสังคมที่เขาดำรงอยู่ การขยายมิติของกรรมให้เกี่ยวเนื่องกับสังคมส่วนร่วมเช่นนี้ อาศัยการตีความโลกทัศน์ของพระพุทธศาสนาที่คำนึงถึงความเป็นเหตุปัจจัยของกันและกันของสรรพสิ่งตามหลักปฏิจจสมุปบาท และคำสอนเรื่อง “อนัตตา” ความเป็นบุคคลของแต่ละคนนั้นมีนัยเชิงอนัตตาในแง่ที่ว่า ไม่มีปัจเจกบุคคลที่แยกโดดเดี่ยวและเด็ดขาดจากคนอื่น ๆ และสภาพแวดล้อมรอบตัวมนุษย์ กรรมร่วมในลักษณะนี้จึงพัฒนาร่วมกับคำสอนเรื่องอนัตตาและปฏิจจสมุปบาท ที่เป็นฐานคติสำคัญในการมองสรรพสิ่งรวมทั้งสังคมมนุษย์ การขยายกรรมให้ครอบคลุมมิติทางสังคมนั้นเข้าใจได้ยากหากตีความภายในกรอบของภพชาติ และยังมองมิติของกรรมและการให้ผลในลักษณะที่ต้องมี “ผู้ทำ” และ “ผู้รับผล” แต่ถ้ามองกรรมในฐานะกระบวนการแห่งเหตุและผล ที่มีแต่ “การกระทำ” และ “ผลที่เกิดขึ้นจากการกระทำ” นั้นโดยไม่ต้องมีผู้กระทำการ และไม่มีผู้รับผลกรรม มีแต่การที่สิ่งทั้งหลายประสมกันและดำเนินไปเป็นกระบวนการธรรม เมื่อมีเหตุที่เรียกว่าการกระทำเกิดขึ้นเป็นปัจจัยแล้ว ก็ย่อมมีผลที่เรียกว่าวิบากเกิดขึ้นในกระบวนการธรรมนั่นเอง ก็น่าจะช่วยให้มองเห็นได้ชัดขึ้นว่า กรรมของบุคคล

(โดยสมมติ) เป็นส่วนหนึ่งของเหตุปัจจัยที่เกิดขึ้น (สังคม) อย่างไร มนุษย์และการกระทำเป็นผลรวมของสังคมที่เขาอาศัยอยู่ ซึ่งในเรื่องนี้เราอาจจะต้องพิจารณาถึงทัศนคติเกี่ยวกับสังคมการเมืองของพระพุทธศาสนาที่ปรากฏในอัครคัมภีร์และจกักวัตติสูตร (ซึ่งจะกล่าวถึงในบทที่ ๔) ที่ชี้ให้เห็นว่า การกระทำของมนุษย์มีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับสภาพการณ์ที่เขาดำรงอยู่ การกระทำที่เกิดขึ้นในขณะปัจจุบันเกี่ยวข้องกับปัจจัยทางสิ่งแวดล้อมและสังคม ขณะเดียวกันมันก็มีผลสืบเนื่องหรือผลกระทบต่อความเป็นไปของสังคมด้วย เช่น การที่บุคคลทำตัวเป็นโจรอาจเกี่ยวเนื่องกับเรื่องเศรษฐกิจ สังคมและการปกครองที่ไม่เป็นธรรม เป็นต้น หรืออาจเป็นผลจากความต้องการส่วนตัวของเขาเอง แต่มีเหตุปัจจัยภายนอกเกี่ยวข้องด้วยคือ มีลักษณะบางอย่างที่ทำให้เขาสามารถจะคิดและตอบสนองความต้องการได้ตามที่สภาพแวดล้อมเอื้ออำนวย สังคมกับปัจเจกบุคคล การกระทำและผลกระทบต่างเป็นเหตุปัจจัยให้แกกันและกัน

โดยขยายความหมายให้คลุมเรื่องของบุคคลและสังคม การให้ความสำคัญของมิติทางสังคมของกรรมในพุทธศาสนาจะช่วยให้ตระหนักว่า ภาวะมวลรวมของสังคม (collectivity) นั้นเป็นทั้งผลและเงื่อนไขแวดล้อมของ "กรรม" ของปัจเจกบุคคล มนุษย์แต่ละคนดำรงอยู่ในสภาพแวดล้อมทางกายภาพและทางสังคมวัฒนธรรมที่ผูกพัน เกี่ยวข้อง เชื่อมโยงกับผู้อื่นตลอดเวลา และโดยความเป็นจริง มโนทัศน์เรื่อง "กรรม" ก็มีนัยที่สัมพันธ์ต่อผู้อื่น เพราะการกระทำของมนุษย์มีทั้งส่วนที่สัมพันธ์กับตัวเอง (มโนกรรม) และส่วนที่ความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กับผู้อื่นอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ (กายกรรม วชิกรรม) เมื่อเป็นเช่นนั้น ความรับผิดชอบทางศีลธรรมของปัจเจกบุคคล ไม่ใช่เรื่องส่วนตัวล้วน ๆ อีกต่อไป แต่สังคมจะมีส่วนร่วมในความรับผิดชอบนั้นด้วย ดังสุวรรณา สถาอานันท์ ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า ถ้ากรรมของบุคคลส่งผลต่อสังคม และกรรมของบุคคลสืบเนื่องมาจากแบบแผนพฤติกรรมของผู้คนในสังคม การเข้าใจกรรมจากแง่มุมของกรรมร่วม หรือกรรมของสังคม ย่อมเป็นหัวใจของการเข้าใจเรื่องกรรมในพุทธศาสนา ถ้ากรรมของสังคมคือขนบธรรมเนียมประเพณีที่ผู้คนยึดถือร่วมกันอยู่ ภาวะความเป็นสังคมของกรรม ย่อมเป็นมิติที่หลีกเลี่ยงมิได้ (สุวรรณา สถาอานันท์ ๒๕๔๕:๑๕๐-๑๕๑)

จะเห็นว่า ถ้าเราพิจารณากรรมในมิติของปัจจุบัน (ไม่ผนวกรวมแนวคิดเรื่องการเกิดใหม่) กรรมในฐานะการเลือกและผลที่เกิดขึ้นภายในจิตใจจนกระทั่งถึงการก่อตัวเป็นบุคลิกภาพที่แสดงออกในเชิงสังคม ก็จะมีให้เห็นว่า มิติที่กรรมของปัจเจกบุคคลเกี่ยวเนื่องกับสังคมแวดล้อมตัวเขาอย่างไร อาศัยกรอบคิดดังกล่าวนี้ ความสุขและความทุกข์ที่มนุษย์ได้รับในชีวิตปัจจุบันจะได้รับ การอธิบายใหม่ มิใช่เพราะกรรมในอดีตชาติแต่เพราะกรรมในปัจจุบัน ซึ่ง "กรรมในปัจจุบัน" ของเขาเกี่ยวข้องกับการดำรงอยู่ของผู้อื่น หรือของสังคมแวดล้อมตัวเขาด้วย ข้อพิจารณาเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม เช่น ความเหลื่อมล้ำต่ำสูงทางสังคม ไม่จำเป็นต้องอธิบายว่าเป็นเรื่องของอดีตชาติที่เราไม่สามารถรู้ได้อีกต่อไป แต่อธิบายโดยอิงอาศัยการกระทำของมนุษย์ในปัจจุบัน

องค์ประกอบต่าง ๆ ทั้งในส่วนที่อยู่ในขอบเขตของปัจเจกบุคคลและในบริบททางสังคมจะเป็นเครื่องมือในการวิเคราะห์พิจารณาว่า ความเหลื่อมล้ำต่ำสูงเหล่านั้นเป็นสิ่งที่คนคนหนึ่งควรได้รับหรือไม่ ความเป็นไปของคนคนหนึ่งเกี่ยวโยงกับความเป็นไปโดยรวมของสังคม จริยธรรมของบุคคลผูกพันกับจริยธรรมของสังคมในแง่ที่เป็นปัจจัยที่ส่งผลกระทบต่อกัน ผลที่ปัจเจกบุคคลได้รับในปัจจุบันก็ไม่ใช่ผลอันเนื่องมาจากการกระทำทางศีลธรรมอันเป็นเรื่องส่วนตัวของเขาเท่านั้น แต่เกี่ยวเนื่องกับการกระทำทางศีลธรรมของคนอื่นในฐานะภาวะมวลรวมของสังคมด้วย คำถามคือแนวคิดเรื่องกรรมร่วมดังกล่าวนี้ สามารถอธิบายความเป็นธรรมทางสังคมได้อย่างสมเหตุสมผลหรือไม่

๔.๒ ปัญหากรรมร่วมกับความยุติธรรมทางศีลธรรม

ในประเด็นนี้ ไรเคนบาคได้แยก “กรรมร่วม” (Group karma) ออกจาก “กรรมที่เกี่ยวข้องถึงกัน” (Conjunctive karma) กรรมชนิดหลัง ได้แก่ กรรมที่ต่างคนต่างกระทำ แต่มีผลกระทบเชิงเหตุปัจจัย ความสุขความทุกข์ที่เราประสบ อาจมีสาเหตุจากสิ่งแวดล้อมของเรา ความโน้มเอียง หรือคุณภาพทางศีลธรรมที่มองไม่เห็นของเรา ที่แสดงตัวออกมาในรูปของการกระทำเมื่ออยู่ในสภาพการณ์ที่เหมาะสม การกระทำเหล่านี้มีผลกระทบต่อสิ่งแวดล้อมซึ่งจะส่งผลกระทบกลับมายังตัวเราด้วย เพราะเราไม่ได้อยู่คนเดียวในโลกนี้ ประสบการณ์ที่เราจะมีจึงเป็นผลเนื่องมาจากอิทธิพลของคนอื่น ๆ ซึ่งหลายอย่างเกิดจากความโน้มเอียงและคุณภาพทางศีลธรรมที่มองไม่เห็น การกระทำของหลายคนซึ่งมีสาเหตุจากผลของกรรม ส่งผลเชิงเหตุปัจจัยต่อประสบการณ์ของเราและเปลี่ยนกรรมมายังเรา นี่มิใช่กรรมร่วม (Group karma) เพราะผลกระทบที่เราได้รับไม่ได้เป็นผลมาจากกรรมของเรา และไม่ใช่ผลที่มาจากการกระทำของกลุ่ม แม้ว่ามันจะส่งมาจากการกระทำของคนอื่นก็ตาม ส่วนกรรมร่วม (Group karma) เกี่ยวเนื่องกับการรวมเป็นหน่วยเดียวกันของกลุ่ม เหมือนบริษัท องค์กร ครอบครัวหรือประเทศ ผลกรรมที่เราได้รับจะมาจากกรรมที่สมาชิกในกลุ่มร่วมกันทำ ผลกระทบที่เกิดขึ้นกับเราเป็นผลกระทบในฐานะที่เราเป็นสมาชิกของกลุ่ม เราต้องรับผิดชอบต่อผลที่เหมาะสมกับการกระทำในขอบเขตของเรา ไม่ใช่สมาชิกทุกคนของกลุ่มจะได้รับผลเท่าเทียมกัน บางครั้ง ผลกรรมที่ได้รับจากการกระทำของกลุ่มอาจไม่ใช่ผลที่ยุติธรรม หรือมีสัดส่วนเหมาะสมกับการกระทำที่สมาชิกได้ร่วมกระทำหรือทุ่มเทให้กับกลุ่ม แต่ก็เป็นส่วนที่เขาจะต้องได้รับในฐานะสมาชิกของครอบครัว กลุ่มหรือองค์กร トラบเท่าที่เรายังเป็นสมาชิกของกลุ่ม การกระทำของเราก็เป็นส่วนหนึ่งของกรรมร่วม ในทางกลับกัน กรรมที่กระทำโดยกลุ่มก็จะมีผลกระทบต่อเราและสมาชิกคนอื่น ๆ ในระดับครอบครัว การกระทำของเราก็มีส่วนที่จะสร้างผลดีหรือร้ายแก่ครอบครัว ซึ่งในท้ายที่สุด ลูก ๆ ของเราก็จะได้รับผลกระทบนั้นด้วย (Reichenbach, Bruce R., ๑๙๙๐: ๑๔๒)

กรรมร่วมตามข้อเสนอของพระธรรมปิฎกและของไรท์ที่กล่าวมานั้น น่าจะตรงกันกับกรรมที่เกี่ยวเนื่องกัน (Conjunctive karma) มากกว่าจะหมายถึงกรรมของกลุ่มหรือกรรมร่วม (Group karma) เพราะการรวมตัวกันภายใต้ความคิดวัฒนธรรมที่สั่งสมกันมานั้น ไม่ใช่การกระทำที่เกิดจากการสัญญาผูกพันร่วมกัน แต่เป็นการกระทำที่เกิดจากการรับรู้ ไตร่ตรอง ยอมรับและกระทำตามที่ตนเองเห็นว่าต้องทำโดยอิสระ ไม่ได้มีการผูกพันจุดมุ่งหมายหรือเจตจำนงไว้เป็นหน่วยเดียวกัน และมีการกระทำที่เป็นหน่วยเดียวกันเหมือนบริษัท องค์กร หรือกลุ่มทางสังคม ซึ่งแต่ละคนเมื่อจะกระทำจะได้ชื่อว่าทำในนามในฐานะตัวแทนขององค์กร

ตามความคิดของไรเคนบัค กรรมร่วมมีปัญหาทางปรัชญาที่ต้องพิจารณา ๔ ประการ (ibid, ๑๔๓-๑๕๑) กล่าวคือ

ปัญหาประการที่ ๑ กลุ่มสามารถมีความรับผิดชอบทางศีลธรรมได้หรือไม่ เนื่องจากกลุ่มไม่ใช่ปัจเจกบุคคล จึงไม่น่าจะมีการกระทำทางศีลธรรมและไม่น่าจะได้รับการยกย่องหรือการตำหนิในทางศีลธรรม คำตอบขึ้นอยู่กับว่า กลุ่มเป็นผู้กระทำที่มีความตั้งใจ (Intentional agent) หรือไม่ ปัจเจกบุคคลสามารถจะรับผิดชอบทางศีลธรรมได้เพราะมีความตั้งใจ มีความปรารถนา มีความเชื่อ และมีเป้าหมาย รู้จักพิจารณาเลือกที่จะทำสิ่งใด ประเมินทางเลือกได้อย่างมีเหตุผล และสามารถดำเนินการเพื่อให้บรรลุเป้าหมายเหล่านั้น ไรเคนบัคเห็นว่า กลุ่มองค์กรก็สามารถมี การกระทำที่เกิดจากความตั้งใจได้ เพราะมีความปรารถนา ความเชื่อ และเป้าหมายแห่งการกระทำ สามารถพิจารณาเลือกทางที่จะกระทำและกระทำโดยตระหนักรู้ มีโครงสร้างสำหรับการตัดสินใจร่วมกัน การกระทำของกลุ่มเป็นการผนึกรวมการกระทำทั้งหลายของบุคคลเข้าเป็นหนึ่งเดียวกัน เมื่อกลุ่มกระทำโดยตั้งใจ กลุ่มก็ทำหน้าที่เหมือนหน่วยพื้นฐานทางศีลธรรม (basic moral units) จึงสามารถจะมีความรับผิดชอบทางศีลธรรมได้

แต่ไม่ใช่ทุกกลุ่มจะมีลักษณะของการกระทำอย่างตั้งใจร่วมกัน และเป็นหน่วยพื้นฐานทางศีลธรรมได้ เพราะมีกลุ่มที่แตกต่างกันอยู่ ๒ ชนิด คือ (๑) กลุ่มที่รวมตัวกันแต่ไม่ใช่หน่วยเดียวกัน (An aggregate collection) เช่น การรวมตัวกันของกลุ่มคนบนชายหาด หรือกลุ่มคนที่เข้าแถวซื้อบัตรชมภาพยนตร์หรือคอนเสิร์ต เป็นต้น (๒) กลุ่มที่รวมตัวเป็นหน่วยเดียวกัน (Conglomerates) เช่น บริษัท องค์กรทางการเมืองสังคม สมาคม กลุ่มทางศาสนา เป็นต้น การรวมกลุ่มชนิดหลังนี้ อัตลักษณ์ (Identity) ของกลุ่มไม่ได้เปลี่ยนไปแม้สมาชิกจะเปลี่ยนไป ผิดจากกลุ่มแรกที่ไม่มียัตลักษณ์ เมื่อสมาชิกเปลี่ยนไปลักษณะของกลุ่มก็เปลี่ยนตาม

ไรเคนบัคมองว่า การรวมกลุ่มแบบที่หนึ่ง ไม่มีตัวแทนของกลุ่ม ไม่ได้กระทำการอย่างตั้งใจ นอกจากความตั้งใจของแต่ละบุคคล จึงไม่มีความรับผิดชอบของกลุ่ม นอกเหนือจากความรับผิดชอบต่อส่วนบุคคลของปัจเจกบุคคล ส่วนกลุ่มแบบที่สอง การกระทำของกลุ่มนี้เป็นการกระทำของทุกคนหรือทุกสมาชิกเหมือนกลุ่มแรก แต่ต่างกันตรงที่กลุ่มที่สองมีเหตุผลในการกระทำที่อยู่

เหนือเหตุผลที่แต่ละสมาชิกมี เป็นการผนึกรวมการกระทำของแต่ละคนเข้าด้วยกัน และไม่สามารถจะทอนลงเป็นการกระทำของแต่ละสมาชิกได้ เพราะมีการจัดการภายในที่รวมเป็นโครงสร้างเพื่อตั้งเป้าหมาย ตัดสินใจ และดำเนินการ มีโครงสร้างจึงมีความตั้งใจในการทำสิ่งต่าง ๆ มีเหตุผลในสิ่งที่ทำและรับผิดชอบต่ออย่างสูงสุดต่อการกระทำนั้น กลุ่มนี้สามารถจะรับผิดชอบต่อได้ในฐานะสมาชิกที่สมบูรณ์ของชุมชนทางศีลธรรม เนื่องจากสามารถมีการกระทำโดยตั้งใจ และถือเป็นหน่วยพื้นฐานทางศีลธรรม ความรับผิดชอบต่อกลุ่มนี้อาจตกเป็นของทุกสมาชิกหรืออาจตกเป็นของสมาชิกบางคนในกลุ่ม เช่น หัวหน้าหรือผู้บริหารดำเนินการโดยก่อให้เกิดความเสียหายแก่ผู้ลงทุนหรือประธานาธิบดีออกคำสั่งให้มีการดักฟังทางโทรศัพท์ แต่กลุ่มก็ต้องร่วมรับผิดชอบด้วย (ibid, ๑๔๕)

ผู้วิจัยคิดว่า ในทัศนะพระพุทธศาสนา การรวมกลุ่มกันโดยบังเอิญจะไม่มี การกระทำด้วยความตั้งใจในระดับกลุ่ม ยกเว้นความตั้งใจของปัจเจกบุคคล แม้แต่การรวมกลุ่มกันเป็นหน่วยเดียวกันตามแบบที่สอง ก็จะมีการกระทำโดยตั้งใจไม่ได้ ถ้าไม่มีปัจเจกบุคคลเป็นองค์ประกอบสำคัญ คำถามอยู่ที่ว่าความตั้งใจของกลุ่มมีลักษณะพิเศษ เป็น Intentional agent ที่แยกออกจากความตั้งใจของปัจเจกบุคคลได้หรือไม่ หรือสามารถทอนลงเป็นความตั้งใจของปัจเจกบุคคลได้หรือไม่ ตามทัศนะของพระพุทธศาสนา เจตจำนงของกลุ่มขึ้นอยู่กับองค์ประกอบของกลุ่มเป็นสำคัญ การตัดสินใจใด ๆ นั้นต้องเป็นการตัดสินใจร่วมกัน หรือได้รับการยอมรับอย่างเป็นทางการเป็นเอกฉันท์ จึงจะถือว่าเป็นการกระทำนั้นเป็นกรรมที่กระทำร่วมกัน ข้อนี้ปรากฏในการกระทำวินัยกรรมหรือสังฆกรรมของสงฆ์ในพระวินัยปิฎก หากมีคนหนึ่งเป็นผู้มีอำนาจตัดสินใจ แต่มีบางคนในกลุ่มนั้นไม่เห็นด้วยกับการกระทำนั้น ก็ไม่ถือว่าเขามีส่วนร่วมในกรรมนั้น การร่วมกันของกลุ่มต้องมีการตัดสินใจร่วมกัน จึงถือว่าการตัดสินใจนั้นเป็นของทุกคนในกลุ่ม และสามารถจะทอนลงเป็นของปัจเจกบุคคลแต่ละคนได้ เพราะปัจเจกบุคคลเป็นองค์ประกอบที่ขาดไม่ได้ของการเป็นกลุ่ม ถ้าไม่มีปัจเจกบุคคลรวมกลุ่มกัน กลุ่มก็ไม่สามารถจะมีได้ พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญกับเจตนา เพราะฉะนั้นการกระทำใด ๆ ที่ไม่เกิดจากเจตนาไม่ถือว่าเป็นกรรม การรวมกันเป็นกลุ่มเดียวกันนั้นก็เป็นกรรมอย่างหนึ่ง ถ้าการรวมกันนั้นกระทำด้วยความตั้งใจ เจตนาจึงเป็นองค์ประกอบสำคัญที่ขาดไม่ได้ การตัดสินใจครั้งแรกที่จะเข้าร่วมในกลุ่มหรือเป็นสมาชิกของกลุ่มถือว่ามีความสำคัญ เพราะการเลือกนั้นจะกำหนดบทบาทและความรับผิดชอบต่อสมาชิกที่จะเกิดขึ้นในอนาคต เมื่อสมาชิกรวมกลุ่มกันทำกิจกรรม ความรับผิดชอบต่อทางศีลธรรมจะมีแก่ทุกคน ไม่ใช่ในฐานะสมาชิกของกลุ่ม แต่ในฐานะที่มีเจตนาร่วม การรับผิดชอบต่ออันจะดำเนินไปตามสมควรแก่เหตุปัจจัยคือเจตนาและการมีส่วนร่วมในการกระทำ ในทัศนะของพระพุทธศาสนา การรับผิดชอบต่อสิ่งที่ตนเองได้กระทำไม่สามารถเกิดขึ้นได้ แม้ว่าจะยอมรับว่าปัจเจกบุคคลอาจร่วมกันเป็นกลุ่มกระทำกรรมอย่างใดอย่างหนึ่งได้

ปัญหาประการที่ ๒ กรรมร่วมขัดแย้งกับความยุติธรรมหรือไม่ เป็นธรรมหรือไม่ที่แต่ละสมาชิกของกลุ่มต้องได้รับความรับผิดชอบเกินขอบเขตที่ตนมีส่วนร่วมในฐานะสมาชิก เป็นธรรมหรือไม่ สำหรับผู้ที่ต้องรับผลกระทบมากกว่าสิ่งที่เป็นผลสืบเนื่องมาจากการกระทำที่เขามีส่วนร่วมในกลุ่ม ?

โรเคนบัคเสนอว่า ในกรณีการรวมกลุ่มแบบที่ ๑ (Aggregate collection) การที่คน ๆ หนึ่งจะรับผิดชอบผลกระทบที่เกิดจากกลุ่มย่อมไม่ยุติธรรม เพราะอัตลักษณ์ของกลุ่มชนิดนี้เป็นของแต่ละสมาชิกของกลุ่ม พวกเขาแต่ละคนจะรับผิดชอบต่อผลแห่งการกระทำของตนเอง ผลที่ได้รับจะเป็นประการใดขึ้นอยู่กับกระทำของเขาเอง แต่ในกรณีการรวมกลุ่มแบบที่ ๒ (Conglomerate) บางครั้งการสรรเสริญหรือการตำหนิตกแก่ปัจเจกบุคคลอาจจะมีมากกว่าหรือน้อยกว่าสิ่งที่แต่ละคนทำได้ แม้เขาจะมีบทบาทเป็นเพียงส่วนหนึ่งของกลุ่มก็ตาม เช่น ใจที่ร่วมกันปล้นธนาคาร หรือกรณีทีมหมอม้าตัดสมอ เป็นต้น แม้จะถือว่าทุกคนต้องรับผิดชอบ แต่ในการรับรางวัลหรือการลงโทษก็มักจะมีแตกต่างกันอยู่ ทีมฟุตบอล หรือทีมม้าตัดสมอ จะมีบางคนเท่านั้นที่ได้รับเงินเดือนมากกว่าคนอื่น ๆ กรณีใจปล้นธนาคารก็เหมือนกัน หัวหน้าใจที่นำทีมปล้นหรือคนที่ลงมือฆ่าคนตายย่อมจะได้รับโทษมากกว่าคนเฝ้าต้นทาง สิ่งที่ควรค่าแก่การให้รางวัลหรือลงโทษ ขึ้นอยู่กับระดับของการกระทำ หรือระดับความรับผิดชอบของเขาในกลุ่ม ระดับความดีและความเลวขึ้นอยู่กับการกระทำของกลุ่มและการกระทำของแต่ละสมาชิก ซึ่งคำนวณได้ไม่ยากนัก มีบางครั้งเราไม่ต้องการรับผิดชอบใด ๆ ไม่ต้องการจะให้รางวัลหรือลงโทษแก่สมาชิกบางคนแม้เขาจะเป็นส่วนหนึ่งของกลุ่มก็ตาม เพราะบางครั้งเรามีส่วนร่วมในกลุ่มแต่เพียงแค่ว่าเราเป็นสมาชิกของกลุ่มหรือองค์กร แต่เราไม่ได้ทำการใด ๆ ที่จะช่วยให้บังเกิดผลอะไรขึ้นมา จริง ๆ แล้ว เราอาจจะไม่รู้อะไรเกี่ยวกับผลที่บังเกิดขึ้น ในเรื่องกรรมของครอบครัวก็เช่นเดียวกัน ลูก ๆ อาจจะทั้งไม่ได้มีส่วนร่วมในการรับรู้หรือตัดสินใจ และไม่รู้ว่ครอบครัวทำอะไร กรณีบริษัทหรือธุรกิจก็เช่นกัน คนส่วนใหญ่ของบริษัทได้แสดงความเห็นเพียงเล็กน้อยในกิจกรรมร่วมของบริษัททั้งหมด ในกรณีกรรมระดับชาติก็เหมือนกัน คนส่วนใหญ่ไม่ค่อยได้มีความเห็น มีส่วนร่วมในการตัดสินใจในกิจกรรมต่าง ๆ บางครั้งเราไม่รู้ว่ประเทศชาติของเราทำอะไรบ้าง คนธรรมดาอาจจะไม่รู้ว่รัฐบาลจะทำอะไร ตัดสินใจอะไร หรือมีส่วนร่วมในการกระทำ

อันที่จริงปัญหาประการที่สองนี้เป็นผลสืบเนื่องจากที่โรเคนบัคคิดว่า มีผลกระทบบางชนิดที่เกิดขึ้นจากการกระทำร่วมกันของกลุ่ม ตกไปอยู่ในความรับผิดชอบของสมาชิกบางคนในกลุ่ม แม้ว่าเขามีส่วนร่วมเพียงบางเรื่องแต่เขาต้องรับผลกระทบนั้นเท่ากับสมาชิกทุกคน และถ้าเป็นเช่นนั้นจริง ก็ถามได้ว่าการรับผิดชอบเกินกว่าบทบาทของตนเองมีเหตุผลหรือไม่ ดังนั้นจึงนำไปสู่ปัญหาประการที่ ๓

ปัญหาประการที่ ๓ แม้จะยอมรับว่า ปัจเจกบุคคลควรต้องรับผิดชอบมากกว่าสิ่งที่เขาได้มีส่วนร่วมในการกระทำของกลุ่มที่เขาอุทิศให้ด้วยเจตนาและรู้ว่ากลุ่มทำกิจกรรมอะไร แต่ไม่ค่อยชัดเจนนักว่า เราควรจะให้เขารับผิดชอบต่อในเมื่อเขาไม่ได้ดำเนินการใด ๆ หรือไม่รู้สิ่งที่กลุ่มกระทำหรือไม่ได้มีเจตนากระทำ

โรเคนบัคกล่าวว่า โดยทั่วไป เราถือว่าคนที่จะได้รับการตำหนิหรือยกย่องทางศีลธรรมได้แก่ คนที่ถือว่ามีความกระตือรือร้นที่ทางศีลธรรมต่อการกระทำเท่านั้น และจะไม่มีควมรับผิดชอบใด ๆ เกิดขึ้นถ้าไม่มีความรู้เกี่ยวกับสิ่งที่ได้กระทำ การตั้งใจทำ และมีส่วนร่วมในการกระทำ ถ้าพวกเขาไม่มีความรู้ ไม่เห็นด้วยกับสิ่งที่กลุ่มกระทำ เขาไม่มีโอกาสในการตัดสินใจว่าจะกระทำหรือไม่ ก็จะไม่เป็นธรรมที่มอบความรับผิดชอบต่อการกระทำให้เขา เนื่องจากกรรมในครอบครัวหรือกรรมในองค์กร หรือในระดับชาติ สมาชิกจำนวนมากของกลุ่มไม่ได้รับความรู้เกี่ยวกับผลที่ครอบครัว องค์กร หรือประเทศชาติต้องการบรรลุถึง หรือไม่มีคุณูปการโดยตรงต่อการกระทำนั้น กรรมร่วมจึงขัดแย้งกับความยุติธรรมหรือความเป็นธรรม เพราะการมอบหมายให้สมาชิกแต่ละคนรับผิดชอบในกรณีเช่นนี้ เท่ากับปฏิเสธการกระทำด้วยเจตนา (Intentional actions) ในฐานะที่เป็นเงื่อนไขสำคัญในการรับผิดชอบทางศีลธรรมและความเหมาะสม (Desert) ที่เขาจะต้องรับผิดชอบ

ถ้าเราเป็นฟันเฟืองตัวเล็ก ๆ ของบริษัทหรือองค์กร เราต้องรับผิดชอบต่อความเสียหายที่บริษัทก่อขึ้นหรือไม่ มีสภาพที่กลืนไม่เข้าคายไม่ออก (Dilemma) ในประเด็นนี้ คือ ในด้านหนึ่ง จะเห็นว่าเป็นเรื่องยากที่จะเข้าใจได้ว่า บุคคลจะถูกกล่าวโทษได้อย่างไร เมื่อเขาไม่ได้กระทำ ไม่รู้ หรือไม่มีเจตนาในการกระทำนั้น ความรับผิดชอบในสิ่งที่ไม่ได้ทำ ไม่รู้ ไม่มีเจตนาร่วมในการกระทำ ย่อมจะดูไม่ยุติธรรม แต่อีกด้านหนึ่ง ผู้สนับสนุนความรับผิดชอบในกรรมร่วมจะอ้างว่า บุคคลต้องรับผิดชอบต่อในฐานะสมาชิกคนหนึ่งของกลุ่ม แม้เขาจะไม่รู้หรือไม่มีส่วนร่วมในการดำเนินการก็ตาม ปัญหานี้แก้ได้หรือไม่

ในการแก้ปัญหานี้ วิธีหนึ่งจะทำได้โดยทำให้ความรับผิดชอบต่อการกระทำของกลุ่ม และความถูกต้องเหมาะสมในการกระทำนั้น ขึ้นอยู่กับสิ่งอื่นซึ่งอยู่เหนือการกระทำโดยเจตนาของปัจเจกบุคคล เช่น รับผิดชอบต่อในฐานะที่เป็นสมาชิกของกลุ่ม การเป็นสมาชิกหมายถึงการมีส่วนร่วมในทุกแง่มุมของกลุ่ม ประกอบด้วย การมีประสบการณ์ การตัดสินใจ การกระทำ ความรับผิดชอบและความถูกต้องเหมาะสม ความรับผิดชอบของเราจึงขยายขอบเขตอยู่เหนือสิ่งที่เรากระทำเป็นการส่วนตัว ในฐานะปัจเจกบุคคล เราไม่ต้องรับผิดชอบต่อสิ่งที่กลุ่มกระทำ เมื่อเราไม่ได้มีเจตนาในการกระทำ แต่ในฐานะสมาชิกของกลุ่ม เราต้องมีภาระหน้าที่และรับผิดชอบชั่วชีวิตจากการกระทำของกลุ่ม กล่าวอีกนัยหนึ่ง แม้ความรู้ ความตั้งใจ และการมีส่วนร่วมของปัจเจกบุคคล เป็นเงื่อนไขจำเป็นสำหรับการประเมินความรับผิดชอบต่อปัจเจกบุคคลในการกระทำส่วนบุคคล แต่ไม่ใช่เงื่อนไขที่จำเป็นสำหรับการกระทำของกลุ่มที่รวมตัวเป็นหน่วยเดียวกัน เหตุผลที่เงื่อนไขดังกล่าวใช้

ไม่ได้เกี่ยวข้องกับพลวัตของกลุ่ม การรวมกันเป็นหน่วยเดียวของกลุ่มที่ไม่ใช่เพียงการมีสมาชิกจำนวนหนึ่งมารวมตัวกัน แต่เป็นกลุ่มที่มีพลวัต ซึ่งทั้งกลุ่มและสมาชิกของกลุ่มต้องรับผิดชอบร่วมกัน ในกรณีนี้จะไม่ถามว่ายุติธรรมหรือไม่ เพราะว่าเราเป็นส่วนหนึ่งของสิ่งที่เราช่วยรับผลประโยชน์และรางวัลขององค์กร เราก็ต้องรับผิดชอบทั้งในการกระทำที่ชอบด้วยศีลธรรมและการกระทำที่ผิดศีลธรรมด้วย เมื่อเกิดความดีความชั่วขึ้น อย่างไรก็ตาม เราไม่เพียงเกี่ยวข้องกับผลที่สมาชิกของกลุ่มจะร่วมรับผิดชอบเท่านั้น แต่เกี่ยวข้องกับความรับผิดชอบที่เป็นธรรมด้วย หัวใจของคำถามเกี่ยวข้องกับความรับผิดชอบและความดีความชั่วที่เป็นธรรม มิติของความเป็นธรรมหมายถึง ถ้ารับว่าสมาชิกแต่ละคนต้องรับผิดชอบ เพราะธรรมชาติของกลุ่มเป็นพลวัตหรือมีบูรณาภาพ ข้อนี้จะเป็นจริงก็ต่อเมื่อเรามีภาระหน้าที่อย่างชอบธรรมในการที่จะเข้าไปมีส่วนร่วมและดำเนินการอย่างต่อเนื่องในฐานะสมาชิกของกลุ่มคนหนึ่ง เราต้องมีส่วนร่วมหรือคงสมาชิกภาพอยู่ในองค์กรนั้นอย่างเสรี ถ้าเราเป็นสมาชิกโดยถูกบังคับ และไม่มีทางหนีพ้นจากสมาชิกภาพนั้น หรือถ้ามีส่วนร่วมโดยที่ไม่รู้ขอบเขตภาระหน้าที่ของกลุ่มหรือถูกล่อลวง ก็ไม่เป็นธรรมที่จะอ้างว่า เราในฐานะสมาชิกต้องรับผิดชอบและเป็นผู้สมควรจะได้รับผลที่เกิดจากการกระทำของกลุ่มทั้งหมด

เป็นความจริงที่ว่าแม้เราอาจจะได้รับผลจากการกระทำของกลุ่มทั้งหมด แต่เราจะเป็นผู้สมควรได้รับผลนั้นก็ต่อเมื่อเรามีภาระรับผิดชอบต่อสมาชิกของกลุ่มเท่านั้น แต่ถ้าการรับผิดชอบมีเงื่อนไขว่าจะต้องมีความรู้และความตั้งใจ ความรู้และการตั้งใจกระทำจะต้องเป็นตัวยืนยันในการเข้าไปรวมกลุ่มและการเข้าไปมีส่วนร่วมในการกระทำของกลุ่ม ปัญหาสภาพที่กลืนไม่เข้าคายไม่ออก (Dilemma) ยังคงมีอยู่ เพราะยังไม่มีวิธีการที่ชัดเจนใด ๆ ในการผลักดันให้กรรมขององค์กรครอบคลุมหรือกรรมระดับชาติไปอยู่ในความรับผิดชอบของปัจเจกบุคคล แม้ว่าเราอาจจะจริงจังในการร่วมงานกับองค์กรและเลือกที่จะทำงานบางอย่างได้บ้าง แต่เราก็มักจะไม่รู้อะไรเกี่ยวกับกิจกรรมหรือไม่ได้คิดว่าจะยุ่งเกี่ยวกับกิจกรรมที่ผิดศีลธรรม การไม่มีความรู้เช่นนี้ แม้เราจะทำงานต่อไป การมีส่วนร่วมในกลุ่มก็ไม่ได้รับรู้อะไร ดังนั้น เราจึงไม่สามารถจะมีภาระหน้าที่รับผิดชอบทางศีลธรรมที่ยุติธรรมได้ ในเรื่องกรรมของครอบครัวยุคใหม่ และกรรมระดับชาติ เราไม่มีทางเลือก เพราะเกิดมาในครอบครัวยุคใหม่หรือประเทศที่เราไม่ได้เลือก เราอาจจะหนีไปจากประเทศนั้นได้ แต่กรณีส่วนใหญ่ เราไม่มีทางเลือก

ปัญหาประเด็นที่ ๒ และ ๓ เกี่ยวเนื่องกับการยอมรับว่า กรรมร่วมมีลักษณะพิเศษคือ ผนึกรวมเอาความตั้งใจของทุกคนภายในกลุ่ม สร้างความตั้งใจร่วมที่เป็นตัวแทนของกลุ่มขึ้นมาชุดหนึ่งทำให้กลุ่มนี้เป็นหน่วยพื้นฐานทางศีลธรรม เมื่อกลุ่มมีปฏิบัติการอย่างใดอย่างหนึ่ง การกระทำนั้นถือว่าเป็นของกลุ่มโดยรวมเหมือนทีมฟุตบอล หรือทีมฟุตบอล เมื่อผลใด ๆ ก็ตามที่เกิดขึ้นจากการกระทำของกลุ่ม สมาชิกทุกคนต้องรับผิดชอบผลนั้น ๆ ทั้งหมด ไม่ว่าเขาจะมีส่วนสำคัญมากหรือน้อยในโครงสร้างของกลุ่ม ดังนั้น จึงเป็นไปได้ว่าในฐานะสมาชิกของกลุ่มเขาจะต้อง

รับผิดชอบผลของกรรมที่มากเกินไปส่วนที่ตัวเองควรรับผิดชอบคือตามสัดส่วนที่ตนเองมีส่วนร่วม แต่ในฐานะสมาชิกเขาต้องร่วมรับผิดชอบในสิ่งที่ตนเองไม่ได้กระทำ แต่เพราะเขาเป็นสมาชิกของกลุ่ม จึงต้องรับผิดชอบต่อการกระทำนั้นด้วย ถ้าเป็นเช่นนี้ก็จะกลายเป็นว่าผู้สนับสนุนกรรมร่วมไม่ได้ให้ความสำคัญแก่ความตั้งใจหรือความรู้ของบุคคลในฐานะเงื่อนไขสำคัญของกรรม การไม่ถือเอาเจตนาของปัจเจกบุคคลเป็นเงื่อนไขสำคัญเช่นนี้ทำให้เกิดความไม่ยุติธรรม หรือความไม่เป็นธรรมขึ้น เพราะสมาชิกบางคนแม้จะอยู่ในกลุ่มไม่ได้รับรู้ ไม่ได้มีเจตนา และไม่ได้มีส่วนร่วมในการตัดสินใจในปฏิบัติการใด ๆ ของกลุ่ม ในมิติของความเป็นธรรมนั้น ความรับผิดชอบจะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อปัจเจกบุคคลมีการกระทำอย่างตั้งใจ มีความรู้ในสิ่งที่กลุ่มกระทำ และสามารถร่วมทำการตัดสินใจตามสถานะของตน กรรมร่วมปฏิเสธลักษณะพื้นฐานของกรรมและความรับผิดชอบทำให้กรรมร่วมละเมิดความเป็นธรรม

พระพุทธศาสนาไม่น่าจะมีปัญหาในประเด็นที่ ๒ และ ๓ ดังกล่าวมา เพราะกรรมร่วมที่มีลักษณะตามข้อเสนอของไรเคนบัคไม่มีในพระพุทธศาสนา ความรับผิดชอบทางศีลธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมในพุทธศาสนาจะไม่เกินเลยขอบเขตแห่งการกระทำของตน เพราะบุคคลจะมีส่วนในกรรมร่วมนั้นก็ต่อเมื่อเขารับรู้ เห็นด้วย มีเจตนาหรือความตั้งใจในการกระทำกรรมนั้น ๆ เท่านั้น การกระจายความรับผิดชอบก็จะเกิดขึ้นตามสัดส่วนของเจตนาและการกระทำ ที่เขามีส่วนร่วมเท่านั้น ไม่มีการแบกรับความรับผิดชอบเกินหน้าที่ของตนเอง จึงไม่เกิด Dilemma ขึ้น เพราะไม่มีปัญหาขัดแย้งระหว่างเจตนากับการรับผลกรรม คือไม่มีการละเมิดหลักการพื้นฐานของกฎหมาย และไม่มีปัญหาเรื่องความเป็นธรรมในเรื่องการกระทำและความรับผิดชอบทางศีลธรรม

กรณีของพระพุทธศาสนา กรรมเชิงสังคมหรือกรรมร่วมที่อธิบายไว้โดยพระธรรมปิฎกนั้น หมายถึง ความคิดหรือความเชื่อ จาริต ประเพณีหรือวัฒนธรรมที่สังคมยอมรับ สังคม สืบทอดต่อกันมา แต่ความคิดความเชื่อที่สังคมกลายเป็นอุดมการณ์ทางสังคมนั้น แม้จะมีลักษณะเหนือปัจเจกบุคคลแต่ก็แยกไม่ไ้จากการมีอยู่ของปัจเจกบุคคลในสังคม การขยายขอบเขตของความคิดความเชื่อทั้งในแง่พื้นที่และเวลา ขึ้นอยู่กับการขยายจำนวนของปัจเจกบุคคลที่ยอมรับและการถ่ายทอดผ่านกาลเวลา การสังสมวิบากของกรรมร่วมเริ่มต้นจากปัจเจกบุคคลแล้วฝังรากเติบโตขึ้นในสังคม ปัจเจกบุคคลสังสมหรือสมทานความเชื่อใด แนวโน้มของสังคมโดยรวมก็จะไปตามคุณลักษณะที่สังสมไว้ ซึ่งจะแสดงออกโดยการคิด การกระทำ และการสร้างสรรค์สิ่งต่าง ๆ ทั้งในแง่บุคคลและวัตถุสิ่งของ การจัดการกับสภาพแวดล้อม สังคม และประชากร ผลแห่งวิบากกรรมที่เกิดขึ้นกับสังคมและปัจเจกบุคคล จะเป็นอย่างไร ดีหรือเลวจึงขึ้นอยู่กับการแสดงออกของคุณลักษณะของกรรมที่สังสมไว้ ถ้าถือตามความคิดของดอล เอส. ไวท์ ก็คือ ขณะที่เราเลือกและกระทำ เราได้สร้างคุณลักษณะบางอย่างขึ้นในตัวเราและสังคมรอบตัวเรา ความสุขความทุกข์ซึ่งเป็นจะผลอันบังเกิดขึ้นแก่เรานั้น มาจากการสร้างสรรค์ของเราเองและอิทธิพลแวดล้อมในฐานะ

เหตุปัจจัยที่เกี่ยวข้องกัน ความสุข ความทุกข์อันบังเกิดขึ้นในสังคมนั้น ก็มาจากแนวโน้มหรือคุณลักษณะที่สังคมเป็น และคุณลักษณะหรือแนวโน้มที่สังคมจะเป็น ก็มาจากคุณลักษณะของปัจเจกบุคคลซึ่งสร้างสรรค์ขึ้นโดยการเลือกและกระทำการตามที่เขาเลือกนั่นเอง

ภายในกรอบการอธิบายนี้ ปัจเจกบุคคลได้รับความสุขหรือทุกข์จากสาเหตุ ๒ ประการ คือ สาเหตุประการแรก เกี่ยวเนื่องกับความสัมพันธ์เชิงเหตุผลหรือเชิงเหตุปัจจัย (Causal relation) ระหว่างปัจเจกบุคคลกับสังคม สาเหตุประการที่สอง มาจากการกระทำทางศีลธรรมของเขาเอง (ผลของกรรม) ความสุขและความทุกข์บางอย่างก็มาจากการกระทำของเราเอง บางอย่างก็มาจากการกระทำของคนอื่นที่อยู่ล้อมรอบตัวเรา ขณะเดียวกัน การกระทำของตัวเราก็มียุทธกระทบในเชิงเหตุปัจจัยต่อคนอื่นด้วย เพราะปัจเจกบุคคลกับสังคมเป็นปัจจัยที่อิงอาศัยกันอย่างแยกไม่ออก คุณลักษณะของสังคมจะแยกไม่ออกจากคุณลักษณะของสมาชิกที่มารวมตัวกัน แม้ว่าจะมีลักษณะเหนือปัจเจกบุคคลแต่ก็แยกจากปัจเจกบุคคลไม่ได้โดยสิ้นเชิง ในเชิงสังคม การกระทำของสมาชิกในสังคมซึ่งเกิดขึ้นภายใต้กรอบความเชื่ออันเดียวกัน ย่อมส่งผลกระทบสองสถานะคือ ผลกระทบในเชิงเหตุปัจจัย และก่อหรือสั่งสมลักษณะแนวโน้มบางอย่างให้เกิดขึ้นภายในสังคม เมื่อคุณลักษณะที่สั่งสมนั้นแสดงออกก็จะมีผลกระทบต่อสังคมโดยรวม คือเป็นสุขหรือเป็นทุกข์ แต่ทั้งหมดนี้สามารถจะโยงกลับไปหารากเหง้าของปัญหาทั้งปวงคือ ปัจเจกบุคคลที่มีตัวตน (ความยาก) มานะ (ความถือตัว) และทิฐิ (ความคิดความเชื่อ) เป็นบรรทัดฐานภายในจิตใจและคอยกำกับเจตนาหรือการแสดงออกของปัจเจกบุคคล

ถามว่า อาจมีบางคนที่ยึดถือความเชื่อแตกต่างและมีการกระทำที่แตกต่างออกไปจากสังคม เมื่อสังคมดำเนินไปในลักษณะใดลักษณะหนึ่งเขาจะต้องได้รับผลกระทบจากสิ่งที่เกิดขึ้นด้วย หมายความว่า เขาอาจได้รับความสุขหรือความทุกข์จากการกระทำของสังคมโดยรวมด้วย เช่นนี้จะถือว่าเป็นความยุติธรรมหรือไม่ ดังกล่าวแล้วว่า ความสุขความทุกข์บางอย่างไม่ได้เกิดจากการกระทำทางศีลธรรมของบุคคล แต่เกิดจากการที่เขาอยู่ในสังคมนั้น ๆ ซึ่งเป็นผลกระทบในเชิงเหตุปัจจัย ถ้าเขายอมที่จะอยู่ในสังคมนั้นต่อไป (ซึ่งหมายถึงเขามีการกระทำโดยอิสระที่กล่าวได้ว่าการกระทำนั้นเป็นการกระทำทางศีลธรรม) ก็ต้องรับผลที่เกิดขึ้นจากสังคม ผลอันนี้ไม่เกี่ยวกับการทำดีหรือทำชั่วของเขา ผลกระทบเชิงเหตุปัจจัยนี้เป็นกระบวนการตามธรรมชาติ ถ้าจะมองว่าเป็นความไม่ยุติธรรมที่เขาต้องรับผลจากกรรมที่เขาไม่ได้กระทำ ก็กล่าวเช่นนั้นไม่ได้เสียทีเดียว เพราะเมื่อพิจารณาในแง่ความสัมพันธ์เชิงเหตุปัจจัยแล้ว อาจกล่าวได้ว่าเขาอยู่ในความสัมพันธ์ที่ควรจะได้รับผลกระทบ และถ้ามองว่า การเลือกอยู่ในสังคมของเขานั้นเป็นการกระทำ (กรรม) อย่างหนึ่ง ก็ยังเห็นได้ว่า สิ่งที่เขาได้รับผลกระทบเช่นนั้นไม่เกินเลยของเขตความรับผิดชอบทางศีลธรรมของเขาแต่ประการใด เพราะเขาได้เลือกกระทำ (คือ เลือกที่จะอยู่ในสังคม) สิ่งนั้น ๆ โดยตั้งใจ

๔.๓ ปัญหาเรื่องกรรมกับความเมตตากรุณา

ปัญหาประการที่ ๔ ที่ไริเคนบัคเสนอไว้ก็คือ กรรมร่วมเป็นไปได้อย่างไร ? เขาคิดว่า กรรมร่วมเป็นไปได้อย่างไรขึ้นอยู่กับสองกรณี คือ (๑) สามารถให้คำอธิบายได้ว่ากรรมร่วมทำงานอย่างไร และ (๒) แสดงได้ว่า การอุทิศส่วนกุศลแก่ผู้อื่นเป็นไปได้

ข้อแรก สืบเนื่องจากกระบวนการของกรรมเป็นกระบวนการแห่งเหตุผลตามธรรมชาติ เราจะอธิบายการทำงานของกรรมร่วมโดยอ้างกระบวนการธรรมชาติได้อย่างไร กล่าวคือ กรรมร่วมจะส่งทอดไปยังสมาชิกของกลุ่มได้อย่างไร ผู้สนับสนุนกรรมร่วมจะอ้างเพียงความโน้มเอียงในการถ่ายทอดพลังของกรรมไม่ได้ เพราะไม่เพียงแต่ผลกระทบของกรรมร่วมจะมีมากกว่าความตั้งใจที่เรามีส่วนร่วมหรือเกี่ยวข้องในการกระทำเท่านั้น แต่ในกรณีปัจเจกบุคคล กลุ่มที่เราเป็นสมาชิกโดยรู้ตัวและมีความตั้งใจนั้น ยังกระทำการโดยที่เราไม่ได้มีส่วนรับรู้ ยินยอมหรือเกี่ยวข้องสัมพันธ์ด้วย ถ้าผู้นำทำสิ่งที่เราไม่รู้ และเราไม่ได้มีส่วนร่วม กรรมของผู้นำจะกลายมาเป็นอุปนิสัยหรือความโน้มเอียงภายในตัวเราแต่ละคนได้อย่างไร ดูเหมือนว่า คำอธิบายในเชิงเหตุผลเกี่ยวกับวิธีที่กรรมกลุ่มทำงานโดยอ้างว่าดำเนินผ่านธรรมชาติตัวกลางที่ไร้สำนึก เป็นคำอธิบายที่ใช้ไม่ได้ ธรรมชาติที่ไร้สำนึกจะรักษาอิทธิพลของกรรมและจัดการอย่างเหมาะสมนั้นเป็นไปได้ยาก ถึงแม้จะไม่ถึงกับจะเชื่อไม่ได้ ถ้าจะคงแนวคิดเรื่องกรรมร่วมไว้ คำอธิบายในเชิงเหตุปัจจัยในธรรมชาติเกี่ยวกับความโน้มเอียงจะต้องเสริมด้วยคำอธิบายที่รวมเอาบุคคลที่มีความสำนึก ซึ่งรู้จักความดีที่กลุ่มและปัจเจกบุคคลกระทำ มีพลังและปัญญาที่จะทำให้เกิดผลตามความดีนั้น กล่าวโดยย่อ กรรมร่วมจะทำงานได้ดีที่สุดในระบบคำอธิบายแบบเทวนิยม คำอธิบายกรรมร่วมของอเทวนิยมจะมีความยุ่งยากที่แก้ไขไม่ได้ เพราะไม่สามารถให้คำอธิบายได้ว่ากรรมร่วมทำงานอย่างไร (ibid, ๑๕๑)

ด้วยเหตุที่ไริเคนบัคคิดว่า พลังกรรม (แนวโน้มหรืออุปนิสัยลักษณะ) ที่บุคคลจะได้รับจากการเป็นสมาชิกของกลุ่มนั้นมีมากกว่าความตั้งใจที่เรามีส่วนร่วมและเกี่ยวข้องด้วย และผู้นำกลุ่มมักจะกระทำการบางอย่างที่เราไม่รู้ ถ้าเป็นเช่นนั้นกรรมที่กระทำโดยคนอื่นจะถ่ายโอนมาเป็นอุปนิสัยหรือแนวโน้มภายในตัวบุคคลได้อย่างไร ไริเคนบัคคิดว่าจะต้องมีคนที่มีความปัญญาและมีพลังความสามารถในการจัดระเบียบระบบการทำงานของกรรม ซึ่งจะขัดแย้งกับความคิดของพระพุทธศาสนา สำหรับพระพุทธศาสนา กรรมที่สมาชิกในกลุ่มได้รับไม่ใช่การถ่ายโอน แต่เป็นการทำให้เกิดขึ้นโดยสมาชิกนั่นเอง เมื่อเขารับรู้ และเลือกโดยเจตนา จิตนิยามจะดำเนินการตามกระบวนการของมัน คือสังสมลักษณะจิต (วิบากจิต) ตามการรับรู้และการเลือกดำเนินการ ในกรณีที่เขาไม่ได้มีโอกาสได้รับรู้ว่า ผู้นำกลุ่ม หรือผู้นำสังคมทำอะไรบ้าง ตัวเขาเองก็ไม่ได้มีเจตนาไม่มีส่วนร่วมในการตัดสินใจในกิจการนั้น ๆ อุปนิสัยที่เกิดขึ้นกับตัวเขาก็จะขึ้นอยู่กับกรวยอมรับเห็นด้วยในภายหลังหรือไม่ หรือการที่เขาเลือกที่จะอยู่ในสังคมนั้นโดยไม่รับรู้อะไร อุปนิสัยแนวโน้มเช่นนั้นก็จะเกิดขึ้นแก่เขา อุปนิสัยหรือแนวโน้มของคน ๆ หนึ่งจะเกิดขึ้นพร้อมกับการเลือก การ

ตัดสินใจ ซึ่งในการเลือกการตัดสินใจนั้นไม่ได้ปลอดจากอิทธิพลของสังคมสภาพแวดล้อมในฐานะเหตุปัจจัยที่แวดล้อมเขาอยู่ การกระทำที่ตามมาจากการเลือกและผลกระทบที่เกิดขึ้นหลังการกระทำก็จะเพิ่มพูนอุปนิสัยแนวนั้น ๆ ในตัวเขา การทำงานของกรรมในทัศนะของพระพุทธศาสนาดำเนินไปตามเหตุปัจจัยที่เหมาะสม ไม่จำเป็นต้องอาศัยพลังหรือปัญญาพิเศษเหนือมนุษย์จัดการ ส่วนการเข้าใจกระบวนการจัดสรรผลของกรรมนั้น พระพุทธศาสนายกให้เป็นพุทธวิสัย โดยมีกรอบคิดกว้าง ๆ แต่เพียงว่าการจัดสรรผลของกรรมหรือสัดส่วนที่ผู้กระทำจะต้องรับผิดชอบนั้น เป็นเรื่องของธรรมชาติล้วน ๆ และกระบวนการตามธรรมชาติก็เป็นเรื่องซับซ้อนที่มนุษย์ทั่วไปจะหยั่งรู้ด้วยภูมิปัญญาอันจำกัด

เงื่อนไขประการที่ ๒ ที่จะทำให้กรรมร่วมเป็นไปได้ คือการอุทิศส่วนกุศลแก่ผู้อื่นเป็นไปได้อะไรใครคนใดได้ตรวจสอบแนวความคิดเรื่องในนี้พระพุทธศาสนาโดยเฉพาะในมหายานแล้วยอมรับว่า การอุทิศส่วนกุศล (การช่วยเหลือผู้อื่น) เป็นสิ่งที่เป็นไปได้ คำถามจึงมีว่าถ้ายอมรับว่าบุญเป็นสิ่งที่เราสามารถถ่ายโอนแก่คนอื่นได้ การอุทิศบุญจะขัดแย้งกับหลักความเป็นธรรมหรือไม่ เขาเสนอคำตอบว่าจะขัดแย้งกันก็ต่อเมื่อเราถือว่าความกรุณาและความยุติธรรมเป็นพันธะที่เท่าเทียมกัน แต่จะไม่ขัดแย้งกันถ้าจัดลำดับความสำคัญของพันธะดังกล่าว กล่าวคือ ถ้าเราให้ความสำคัญกับความกรุณา ก็อาจจะเสียความยุติธรรมในการลงโทษหรือให้รางวัล และละเมิดกฎแห่งกรรม ถ้าให้ความสำคัญกับความยุติธรรม เราก็จะทำตามกฎเกณฑ์โดยไม่สนใจวัตถุประสงค์อื่น ๆ ในการลงโทษ เช่น การกล่อมเกลาจริยธรรมของมนุษย์ หรือผลประโยชน์ที่บุคคลหรือชุมชน จะเป็นการลงโทษที่ไร้มนุษยธรรม

ใครคนใดคนหนึ่งมองว่า การบูรณาการความกรุณากับความยุติธรรมเข้าด้วยกันเป็นสิ่งที่ควรกล่าวคือ ในขณะที่ให้ความสำคัญแก่ความกรุณา ความยุติธรรมก็ยังคงมีบทบาทสำคัญ แต่จะเป็นบทบาทที่ลำเอียง ความยุติธรรมจะไม่เรียกร้องให้เราสนใจเฉพาะว่ามีการทำผิดและผู้ทำผิดสมควรจะถูกลงโทษ แต่จะเรียกร้องให้เราพิจารณาว่า “ใคร” ทำความผิด และไม่อนุญาตให้เราลงโทษเพื่อประโยชน์ของผู้ที่ไม่ได้ทำความผิด หรือลงโทษผู้บริสุทธิ์เพื่อป้องกันผู้ที่จะทำความผิด ทั้งกำหนดว่าวิธีการลงโทษจะต้องยุติธรรมและเหมาะสม นอกจากนี้ยังเปิดช่องให้การลงโทษถูกบริหารจัดการโดยกำหนดจากองค์ประกอบอื่น ๆ นอกเหนือจากที่เราเห็นว่าเป็นการสมควรแก่ความผิดที่ได้กระทำไว้ เช่น ผลประโยชน์ของบุคคลและผลกระทบต่อสมาชิกของชุมชน แต่ความยุติธรรมในการลงโทษก็ต้องคงไว้ มิฉะนั้นแล้ว ก็จะไม่มีความจำเป็นในด้านวิธีการว่าอะไรคือสิ่งที่ต้องทำให้บรรลุจุดหมายของการฟื้นฟูผู้กระทำผิด มุ่งแต่ผลสัมฤทธิ์ในการลงโทษ ซึ่งอาจจะเป็นการลงโทษหรือละเมิดเสรีภาพของผู้ฝ่าฝืนมากเกินไปที่เขาได้ทำ สำหรับมาตรฐานในการชดเชยการกระทำผิดนั้นต้องกำหนดบทลงโทษขั้นสูงสุดเท่าที่สามารถทำได้ ส่วนการลงโทษจริง ๆ จะต้อง

ได้รับการปฏิบัติเพื่อบรรลุจุดหมายอื่น ผู้ทำผิดอาจจะได้รับโทษน้อยกว่าสิ่งที่เขาได้กระทำ แต่จะมากกว่าไม่ได้ (ibid, ๑๕๕-๑๕๗)

เรื่องนี้ทำให้เกิดคำถามที่สองคือ ข้อกำหนดที่ลำเอียงในเรื่องความยุติธรรมดังกล่าวนี้จะละเมิดกฎแห่งกรรมหรือไม่ ? (การช่วยเหลือผู้อื่นอย่างกรณีพระโพธิสัตว์ หรือการอุทิศส่วนกุศล ชัดแย้งกับกฎแห่งกรรมหรือไม่) คำตอบคือ (๑) ถ้าเข้าใจกฎแห่งกรรมในความหมายที่แค่ว่า “ทำกรรมเช่นใด ได้รับผลเช่นนั้น” แต่ละคนมีกรรมเป็นของตน แต่ละคนได้รับผลกรรมตามความเหมาะสมแก่กรรมที่ตนได้กระทำไปแล้ว ผลของกรรมไม่สามารถเปลี่ยนแปลงได้ นอกจากการกระทำในปัจจุบันและอนาคตเท่านั้นจึงจะเปลี่ยนแปลงผลของกรรมในอนาคตได้ มโนทัศน์เรื่องมหากรุณา (Grace) จะทำให้ผลกรรมที่เหมาะสมกับการกระทำของเขาถูกปรับเปลี่ยนไปในทางที่ดีขึ้น หมายถึง มีผลบางอย่างซึ่งไม่ใช่ผลกระทบจากกรรมของบุคคลและกรรมที่จะเขากระทำในภายหลัง เราไม่ได้เก็บเกี่ยวผลที่เราหว่าน แต่ได้ประโยชน์จากการกระทำของคนอื่น กรณีนี้ความกรุณาน่าจะขัดแย้งกับกฎแห่งกรรม แต่ถ้า (๒) เราขยายขอบเขตของกฎแห่งกรรมให้กว้างขึ้น โดยอิงคำอธิบายมาตรฐาน กล่าวคือ ไม่เพียงแต่เราสามารถเสวยผลกรรมที่เราสั่งสมไว้ในอดีต และกรรมที่เราทำไว้ในชีวิตนี้จะส่งผลกระทบต่อวิบากกรรมที่เราสั่งสมไว้เท่านั้น แต่กรรมเหล่านี้อาจหักล้างหรือส่งเสริมเพิ่มพูนวิบากกรรมที่เราสะสมไว้แล้ว ข้อที่ว่า กรรมที่เรากระทำในปัจจุบันมีผลกระทบต่อกรรมที่สั่งสมไว้นั้น ไม่ได้หมายถึง การทำลายกฎแห่งกรรม เพราะกฎที่ว่า เราหว่านพืชเช่นใดได้รับผลเช่นนั้น ยังคงดำรงอยู่ แต่กลายเป็นว่าเรากำลังหว่านเมล็ดพันธุ์อื่น ๆ เพิ่มขึ้น ซึ่งมันจะไปเปลี่ยนแปลงคุณลักษณะของสิ่งที่หล่อเลี้ยงชีวิตเรา ถ้าปรับกฎแห่งกรรมโดยยืนยันว่า กระแสกรรมสามารถถูกกระทบได้ด้วย การกระทำของคนอื่นด้วย การอุทิศส่วนกุศลก็ไม่ละเมิดกฎแห่งกรรม ความดีที่คนอื่นอุทิศให้เราสามารถตอบได้หรือหักล้างสิ่งที่เราหว่านเอาไว้ในลักษณะเดียวกันกับกรรมปัจจุบันของเรามีผลกระทบต่อกรรมที่เราสั่งสมไว้ในอดีต โดยสรุปคือ ผู้สนับสนุนกฎแห่งกรรมอาจจะต้องละทิ้งแนวคิดเรื่องกรรมของปัจเจกบุคคล เพราะเหตุว่าวิบากกรรมสิ่งที่บุคคลนั้นหรือคนอื่น ๆ สามารถร่วมสร้างขึ้นได้ ไม่ใช่ของปัจเจกบุคคลแต่เพียงลำพัง แต่เพื่อไม่ให้ขัดกับข้ออ้างเรื่องความเป็นธรรมต้องระบุว่าคนอื่นสามารถอุทิศเฉพาะบุญกุศลเท่านั้น

ไรเคนบัคกล่าวว่า ถ้ายอมรับเช่นนี้จะมีผลสำคัญตามมา คือ

(๑) คำอธิบายการทำงานของกรรมในเชิงเหตุปัจจัยในธรรมชาติไม่เพียงพออีกต่อไป เพราะคำอธิบายเช่นนี้ การถ่ายโอนความดีซึ่งแนบเนื่องอยู่กับการกระทำเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ จึงต้องมีผู้บริหารจัดการที่รู้จักกรรมที่คนสั่งสมเอาไว้และสามารถดำเนินการถ่ายโอนความดีที่รักษาไว้ไปยังอีกบุคคลหนึ่ง

(๒) การขยายความหมายของกรรมออกไปเช่นนี้ ทำให้กรรมมิได้เป็นความยุติธรรมสากล แต่เป็นเครื่องมือให้แก่ความเมตตากรุณา ซึ่งเป็นอุดมคติที่สูงกว่า ผู้ทำกรรมไม่จำเป็น

จะต้องได้รับผลตามที่สมควรได้รับ แม้ว่ากรรมจะมีผลจริง ๆ ก็ตาม สิ่งที่เราควรได้รับคือการให้อภัย เพื่อที่บุคคลจะได้มุ่งไปสู่ความหลุดพ้น เป้าหมายนี้มิใช่การรักษาความยุติธรรมอีกต่อไป แต่เป็นเรื่องความดีของบุคคล เช่นการพัฒนาบุคลิกภาพ การบรรลุดุคคุณธรรม การตระหนักรู้ตนเองและการหลุดพ้น

(๓) กรรมไม่ได้ให้คำอธิบายทางศีลธรรมในเรื่องความดีความชั่ว (การรับผลดีชั่ว) อีกต่อไป เพราะประสบการณ์ที่ได้รับไม่ใช่สิ่งที่ “เหมาะสม” ที่จะได้รับการกระทำของเราเอง แต่เป็นผลจากการกระทำของหลาย ๆ คนที่มีส่วนร่วมในกรรมของเรา การที่เราได้รับความสุขไม่จำเป็นต้องหมายความว่า เราได้รับรางวัลจากการกระทำของเรา และอาจเป็นพรอันเนื่องมาจากความกรุณาของคนอื่น การที่เราประสบทุกข์ก็มีจำเป็นต้องหมายความว่าเราถูกลงโทษเพราะการทำความผิด แต่เป็นเพราะคนอื่นนำมาสู่เรา

แต่การยอมรับเช่นนี้จะต้องมีคำอธิบายเรื่องความชั่วร้ายใหม่ ถ้าสิ่งที่เราได้รับมีผลมาจากการกระทำของคนอื่น ทำไมเขาจึงไม่ให้เรามากกว่านี้ ทำไมผู้กรุณาจึงไม่แผ่ความดีมาให้เรา เพื่อที่เราจะได้ไม่ต้องทุกข์ทรมาน ไม่ต้องเผชิญความเจ็บป่วย ความโชคร้ายที่เราประสบอยู่ในปัจจุบัน ทำไมจึงไม่มีมหากรุณา (Grace) ที่มากกว่านั้นในอันที่จะช่วยเร่งให้เราไปถึงนิพพานเร็วขึ้น ทำไมความผิดบางอย่างได้รับการอภัย บางอย่างกลับไม่ได้รับการอภัย ถ้าความผิดบางอย่างทำให้น้อยลงได้ ทำไมความผิดบางอย่างจึงทำให้น้อยลงไม่ได้ ไรเคนบัคคิดว่า เรื่องเหล่านี้ใช้แนวคิดเรื่องกฎแห่งกรรมอย่างเดียวนำอธิบายไม่พอ ต้องอาศัยการอธิบายที่อ้างถึงการพัฒนาจิตวิญญาณ (A soul-building explanation) เพื่ออธิบายว่า เหตุใดพระโพธิสัตว์จึงไม่ช่วยเหลือเรามากกว่านี้ นั่นคือท่านช่วยเหลือเราเฉพาะส่วนที่จะเป็นประโยชน์ต่อการพัฒนาจิตวิญญาณเพื่อการหลุดพ้น ดังนั้น เหตุผลที่สนับสนุนความชั่วร้ายที่เราได้รับไม่ใช่เรื่องของกรรมในอดีตอีกต่อไป แต่เป็นเรื่องของผลที่จะเกิดขึ้นกับเราในอนาคต ในฐานะสิ่งที่จะช่วยสร้างเสริมคุณลักษณะให้ดีขึ้น และเตรียมตัวเพื่อการหลุดพ้น กฎแห่งกรรมจึงเป็นคำอธิบายที่ไม่เพียงพอสำหรับอธิบายความสุข ความทุกข์ ความโชคร้ายหรือเคราะห์ เพราะความกรุณาอยู่เหนือความยุติธรรม จึงมีคำอธิบายอื่นที่อยู่นอกเหนือกฎแห่งกรรม (ibid, ๑๕๔-๑๖๐)

ไรเคนบัคพัฒนาแนวความคิดเรื่องกรรมร่วมไปไกลจนในที่สุดกรรมไม่ได้เป็นกฎสากลที่ละเมิดมิได้ แต่กรรมเป็นเครื่องมือให้แก่ความกรุณา ซึ่งเปิดโอกาสให้ผู้ที่มีความพยานภาพว่าสามารถโอบอุ้มคนอื่นให้บรรลุสิ่งที่ดีงามในชีวิต เพื่อจะได้พัฒนาจิตวิญญาณของตนให้บรรลุดุคคุณธรรมที่สูงขึ้นไป แต่การพัฒนาแนวความคิดของไรเคนบัคก็มีอคติแบบเทวนิยมเจือปนอยู่มาก เขาพยายามทำให้เรื่องกฎแห่งกรรมเปิดช่องว่างให้กับอำนาจอื่น ๆ ที่สูงกว่าเข้าแทรกการกระทำของบุคคลได้ จุดนี้ย่อมจะขัดแย้งกับคำสอนของพระพุทธศาสนาที่ยืนยันว่า สุขและทุกข์ที่บุคคลได้รับนั้นมีความสัมพันธ์กับการกระทำของเขาเอง ไม่ได้มาจากพยานภาพเหนือธรรมชาติอื่นใด แต่สิ่งที่

น่าสนใจสำหรับความคิดที่เขาพัฒนาขึ้นก็คือ การที่เขาเห็นว่า แนวคิดเรื่องกรรมควรจะเป็นแนวทางแก้ความเมตตากฎา เพื่อว่าการลงโทษจะไม่ใช้การดำเนินตามกฎแห่งความยุติธรรมจนละเลยความเมตตากฎาที่มนุษย์จะพึงมีต่อกัน ถ้าถือตามหลักคำสอน การลงโทษตามกฎแห่งกรรมก็จะมีลักษณะดังกล่าวนี้ปรากฏอยู่อย่างชัดเจน แต่ถ้ายอมรับเรื่องกรรมร่วมที่รวมเอาความกรุณาเข้าเป็นส่วนหนึ่ง การลงโทษตามกฎแห่งกรรมจะดำเนินไปในอีกทิศทางหนึ่ง กล่าวคือ ความทุกข์ยากที่เราถือว่าเป็นไปตามกฎแห่งกรรมนั้น ไม่ได้มีวัตถุประสงค์เพื่อให้เขาได้รับสิ่งที่ควรจะได้รับตามที่เขาได้กระทำเท่านั้น หากแต่เพื่อให้เขาได้มีจิตวิญญาณที่สูงขึ้น การลงโทษก็จะเป็นการปฏิรูปหรือการขัดเกลาทางศีลธรรม โดยสรุปก็คือ ถ้ารับว่ามีกรรมร่วม (ตามแบบแผนที่โรเคนบัคส์ร่างขึ้น) ก็จะต้องยอมรับว่า (๑) อย่างน้อยที่สุด การถ่ายโอนความดีหรือการอุทิศส่วนกุศลก็ต้องเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ ซึ่งเท่ากับการยอมรับว่า ความเมตตากฎามีบทบาทสำคัญในชีวิตสัตว์และสามารถมีผลกระทบต่อกฎแห่งกรรมด้วย (๒) กฎแห่งกรรมไม่ใช่กฎสากล เพราะการกระทำบางอย่างไม่จำเป็นต้องได้รับผลตอบแทนตามสัดส่วนที่ควรจะได้รับตามสิ่งที่เราทำไว้ แต่การกระทำที่ดีของคนอื่นจะมีผลต่อกรรมของเราด้วย (๓) ความชั่วร้าย (ทุกข์) ที่เราได้รับไม่ใช่เป็นเพราะสมควรได้รับตามกฎแห่งกรรม แต่เพราะว่าความชั่วร้ายเป็นสิ่งจำเป็นต่อการพัฒนาจิตวิญญาณของเราในอนาคต อดีตจึงไม่ใช่สิ่งที่จะมากำหนดผลของกรรม หากแต่สิ่งที่ได้รับในปัจจุบันเป็นผลของอนาคต (๔) เพื่อให้สิ่งที่กล่าวมาทั้งหมดเป็นที่เข้าใจได้ จะต้องยอมรับคำอธิบายแบบเทวนิยม คือยอมรับว่ามีพระเป็นเจ้ามีบทบาทพิจารณาแจกจ่ายสิ่งที่เหมาะสม

พระพุทธานุศาสนเถรวาทยอมรับว่า การอุทิศส่วนกุศลเป็นไปได้อย่างจำกัด พระสูตรและอรรถกถามีเนื้อหาที่ชี้ว่า การอุทิศส่วนกุศลในความคิดของเถรวาทมีขอบเขตจำกัดบางประการ คือ การอุทิศส่วนกุศลเกี่ยวเนื่องกับแนวคิดเรื่องการเกิดใหม่ เฉพาะสัตว์ที่ตายไปแล้ว (เปรต) จำพวกที่ต้องอาศัยผู้อื่นเลี้ยงชีวิตเท่านั้น จึงจะรับส่วนบุญที่บุคคลอุทิศไปให้ ผู้ที่จะอุทิศบุญกุศลให้ได้ในบางกรณีก็จำกัดเฉพาะจำพวกญาติ มิตร หรือบริวารของผู้ตายเท่านั้น การอุทิศจะต้องกระทำผ่านผู้มีศีลบริสุทธิ์ ซึ่งจะสำเร็จผลหรือไม่ขึ้นก็อยู่กับการรับรู้และการอนุโมทนา จะมีผลมากหรือน้อยก็ยังขึ้นอยู่กับการกระทำ (อกุศลกรรม) มากน้อยของสัตว์นั้นอีกด้วย (อภ. ทสก. ๒๔/๑๖๖, สุนทร ธรรมรังษี ๒๕๔๓:๔๑๖-๔๓๐) พระพุทธเจ้าเองก็ไม่สามารถจะช่วยเหลือได้ อรรถกถาติโรกฐทสูตรกล่าวว่า “กรรมที่คนหนึ่งกระทำแล้วย่อมไม่ให้เกิดแก่อีกคนหนึ่ง แต่ตัวตนที่ญาติอุทิศให้อย่างเดียวเท่านั้น ย่อมเป็นปัจจัยแก่กุศลกรรมของญาติทั้งหลาย” (พระสูตรและอรรถกถา ๓๙/๒๙๐) ในพระสูตรและอรรถกถาบางแห่ง อาจรับว่ามีเปรตบางชนิด (เวมานิกเปรต ใน ขัลลาคิยเปติวัตตุ) สามารถรับส่วนบุญที่ผู้ไม่ใช่ญาติ (พ่อค้าคนหนึ่ง) อุทิศให้ (พระสูตรและอรรถกถา แปล ๔๙/๙๒-๑๐๕) แต่โดยทั่วไปแล้ว พระพุทธานุศาสนเถรวาทจะแตกต่างจากมหายานในกรณีนี้ที่ถือว่ามโนทัศน์เรื่อง “มหากฎา” จะทำหน้าที่จำกัด เรื่องนี้ปรากฏในอรรถกถาธรรมบทเรื่อง พระเจ้าวิฑูทกะ เมื่อ

พระเจ้าวิฑูทกะยกทัพไปตีเมืองกบิลพัสดุ์โดยหวังจะฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ชาวศากยะนั้น พระพุทธเจ้าทรงเสด็จห้ามทัพของพระเจ้าวิฑูทกะเพียง ๓ ครั้งเท่านั้น แต่พระองค์ไม่ได้เสด็จห้ามในครั้งที่ ๔ เป็นเหตุให้เจ้าศากยะ พระญาติของพระองค์ถูกฆ่าล้างตระกูล พระอรรถกถาจารย์กล่าวว่า พระองค์ไม่เสด็จห้ามทัพในครั้งที่ ๔ เพราะทรงเห็นว่าถึงเวลาที่เจ้าศากยะทั้งหลายจะได้รับผลกรรมที่ก่อไว้ในอดีต (พระสูตรและอรรถกถา ๔๑/๑๑-๔๐) ถ้าถือตามนี้ มโนทัศน์เรื่อง “มหากฎณา” ไม่สามารถจะลวงล้าอาณาเขตของกรรม แต่ความกรุณาอาจบรรจบกรรมได้ เช่น เมื่อพระพุทธเจ้าจะเสด็จโปรดชายหนุ่มชื่อมัญญูฏฐทลีที่นอนป่วยในระยะสุดท้าย พระองค์ทรงเห็นแล้วว่าเขามีกุศลกรรมในอดีตเป็นอุปนิสัยปัจจัยที่พระองค์จะสามารถโปรดได้ เมื่อพระองค์ปรากฏขึ้นที่หน้าบ้าน ความเลื่อมใสศรัทธา (มโนกรรม) ในพระพุทธเจ้าได้บังเกิดแก่ชายหนุ่มในทันทีที่มองเห็นพระองค์ ด้วยกรรมคือความเลื่อมใสศรัทธานั้นทำให้เขาบังเกิดเป็นเทวดาบนสวรรค์ (พระสูตรและอรรถกถา แปล ๔๐/๓๙-๕๖) โดยนัยนี้ มหากฎณาของพระพุทธเจ้าจะไม่ขัดแย้งกับกรรมหรือความยุติธรรมทางศีลธรรม ส่วนการอุทิศความดีก็มีขอบเขตจำกัด กรรมในพระพุทธศาสนาไม่เป็นไปตามผลที่จะเกิดขึ้นในข้อ (๒) ของไรเคนบัค เพราะลำพังการกระทำดีของคนอย่างเดียวไม่สามารถบังเกิดผลกระทบต่อกรรมของเราได้ หากเราไม่มีการกระทำที่ตอบสนองต่อความดีนั้นเลย แนวคิดเรื่องกรรมจึงสูญเสียหลักการเดิม กล่าวคือ “กรรม” หรือ “ความยุติธรรมทางศีลธรรม” ไม่ได้เป็นเพียงเครื่องมือของความกรุณา แต่ความเมตตากรุณากับกรรมอาจร่วมทางกันได้ ส่วนผลตามมาประการที่ (๓) ก็ใช้กับคำสอนเรื่องกรรมร่วมของพระพุทธศาสนาไม่ได้ คำอธิบายเรื่องความชั่วร้ายก็ยังคงดำเนินตามหลักกรรม คือ เป็นบทลงโทษต่อการทำความชั่วในอดีต พระพุทธศาสนาปฏิเสธผลที่ตามมาประการที่ (๔) ของไรเคนบัค เพราะถือว่า กรรมเป็นกฎแห่งความสัมพันธ์เชิงเหตุปัจจัยที่ปรากฏในการกระทำของมนุษย์ เป็นเรื่องของธรรมชาติล้วน ๆ

การอธิบายผลของกรรมร่วมหรือกรรมของสังคมตามทัศนะของพระพุทธศาสนา การที่บุคคลจะได้รับผลแห่งกรรมใดหรือไม่ขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัยเกี่ยวเนื่องหลายประการ ดังกล่าวแล้วในบทที่ ๒ กรรมจะส่งผลตอบสนองตามเจตจำนง ผลกระทบที่เกิดจากกรรม คุณสมบัติทางศีลธรรมที่สั่งสมอบรมมา และองค์ประกอบทางสังคม กาลและสถานที่ วิธีของสังคม ความต่อเนื่องของพฤติกรรมที่กระทำ การกระจายผลกรรมจะมีความเป็นธรรมหรือไม่ พระพุทธศาสนาเชื่อว่าในธรรมชาติมีกระบวนการจัดสรรผลกรรมในตัวเอง เป็นกลไกที่ดำเนินไปโดยไม่มีการแทรกแซงจากเจตจำนงเหนือธรรมชาติ ผลของกรรมที่เราได้รับไม่ว่าจะเป็นกรรมที่กระทำเพียงคนเดียว หรือกรรมที่ร่วมกันทำ หรือกรรมที่เรามีส่วนเกี่ยวข้องโดยอ้อม เกิดขึ้นภายในกระแสแห่งเหตุปัจจัยที่จัดสรรขึ้นเองอย่างเหมาะสมกับเหตุ ภายในกระแสแห่งเหตุปัจจัยดังกล่าวนี้ จึงเห็นว่า ความกรุณาของผู้อื่นไม่อาจลวงล้าขอบเขตของกรรมได้ เช่น อภินิหารของพระพุทธเจ้าที่จะช่วยให้คนไม่ต้องรับผลกรรมนั้นไม่อาจเป็นไปได้ แม้จะยอมรับว่า การอุทิศส่วนกุศลหรือความดีแก่ผู้อื่นเป็นไปได้ แต่ก็มี

ข้อแม้ว่า ผู้ที่จะได้รับผลแห่งการอุทิศนั้นจะต้องอยู่ในช่วงเวลาที่กรรมจะเอื้ออำนวยให้รับได้ ความเป็นธรรมในระดับสากลจักรวาลตามคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมจะดำเนินไปอย่างเที่ยงตรง

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยคิดว่าประเด็นที่อาจเป็นปัญหาสำหรับข้อเสนอเรื่องกรรมร่วมในพระพุทธศาสนาคือ กรณีที่ถือว่า “ภาวะมวลรวม” (Collectivity) ของกรรมเกิดมีได้ เมื่อมีการยอมรับแนวความคิดความเชื่อหรืออุดมการณ์ใดอุดมการณ์หนึ่งของกลุ่มคนต่าง ๆ แต่ผลที่สืบเนื่องมาจากการกระทำร่วมกันนั้น จะตกแก่สมาชิกทุกคนในสัดส่วนที่สัมพันธ์กับเจตจำนงแห่งการกระทำ แต่ละคนไม่มีการแบกภาระความรับผิดชอบเกิดสัดส่วนของการกระทำ แต่สมมติว่าสมชายกับสมหญิงเกิดคนละยุคสมัย แม้จะอยู่ในวัฒนธรรมที่มีรูปแบบเดียวกัน สมชายทำสิ่งที่ เป็นประโยชน์แก่สังคมไว้มาก ขณะยังมีชีวิตสมชายต้องได้รับผลกระทบอันชั่วร้ายถึงที่สุด คือ ถูกอุ้มฆ่า แต่ผลสำเร็จจากการกระทำดีของสมชายปรากฏขึ้นในภายหลังจากที่เขาตายไปแล้ว สมหญิงเกิดมาภายหลังจึงได้รับผลนั้น ทั้งที่ในความเป็นจริง สมหญิงอาจมีเจตจำนงแห่งความดีและทำสิ่งที่ ดีน้อยกว่าสมชาย แต่กลับได้รับผลที่เกิดขึ้นมากกว่าสมชาย ถือตามกฎแห่งกรรม กรณีนี้จัดว่า เป็นธรรมหรือไม่ เพราะสัดส่วนของกรรมและผลของกรรมไม่สมกัน ถ้าตัดเรื่องการเกิดใหม่ออกไป ลำพังอาศัยกฎแห่งกรรมตามการตีความแบบปัจจุบันขณะ จะไม่สามารถอธิบายเรื่องนี้ได้อย่าง สมบูรณ์ ต้องอาศัยมโนทัศน์เรื่อง “ความโยงใยสัมพันธ์กันของสรรพสิ่ง” (ปฏิจจสมุปบาท) มาช่วย อธิบายสิ่งที่เกิดขึ้นนี้ แต่ถ้าเราใช้มโนทัศน์ดังกล่าวนี้ช่วยอธิบาย กรณีสมชายถูกอุ้มฆ่าก็สามารถ ถือได้ว่า “สมควร” หรือ “ยุติธรรม” แม้เขาจะทำความดีไว้มาก เพราะว่าการทำดีในสถานการณ์ ขณะนั้นมีเหตุปัจจัยที่ทำให้เขา “สมควร” ถูกอุ้มฆ่า กรณีการวางระเบิดสังหาร และกรณีการทำ แท้ง ก็มีนัยเดียวกันคือ ไม่ว่ากรณีใดก็อาจถือได้ว่าเป็นธรรมหรือยุติธรรมทั้งนั้น กลายเป็นว่าทั้ง หลักกรรมและปฏิจจสมุปบาทเมื่อนำมาใช้ร่วมกันกลับบอกไม่ได้ว่า กรณีใดไม่เป็นธรรม เพราะ จากแง่มุมนี้ ทุกอย่างที่เกิดขึ้นล้วนเป็นผลที่เหมาะสมอันสืบเนื่องมาจากเหตุปัจจัยที่ประกอบกันขึ้น เป็นเหตุการณ์ในช่วงเวลาและสถานการณ์นั้น ๆ ทั้งสิ้น

๕. สรุปท้ายบท

ประมวลสรุปจากข้อวิจารณ์ที่ผ่านมา แม้ว่าคำสอนเรื่องกรรมและคำสอนเรื่องการเกิดใหม่จะประกันว่ามีความยุติธรรมทางศีลธรรมในระดับสากลจักรวาล และชี้ให้เห็นโดยหลักการว่ามนุษย์ทุกคนจะได้รับความเป็นธรรมจากการกระทำของเขาเอง เพราะผลที่ตอบสนองต่อชีวิตของเขาถูกปรับให้เหมาะสมกับเหตุปัจจัยที่เป็นสาเหตุ ดังนั้น ผลใด ๆ ก็ตามที่เกิดขึ้นไม่ว่าจะเป็นความสุขหรือความทุกข์ล้วนเป็นผลผูกพันจากคุณธรรมของเขาเอง ไม่มีการแทรกแซงจากสาเหตุเหนือธรรมชาติ ไม่ได้มีสิ่งใดเกิดขึ้นเพราะความบังเอิญ อย่างไรก็ตาม เมื่อนำความคิดนี้มาอธิบายสิ่งที่มนุษย์ประสบในชีวิตจริง ก็จะมีปัญหาเกิดขึ้นหลายประการ กล่าวคือ

(๑) การทำงานของกฎแห่งกรรมเป็นสิ่งที่อยู่เหนือการรับรู้ของมนุษย์ เนื่องจากกรรมนิยามเป็นกฎธรรมชาติอย่างหนึ่ง เกี่ยวข้องกับการกระทำและการให้ผลที่สอดคล้องกับการกระทำนั้น ดำเนินไปตามกฎเกณฑ์และกระบวนการแห่งเหตุและผลที่มนุษย์ไม่สามารถจะแทรกแซง กระบวนการตามกฎแห่งกรรมเป็นพุทธวิสัย อยู่เหนือความเข้าใจของมนุษย์ธรรมดาทั่วไป กฎแห่งกรรมจึงลึกกลับ มนุษย์ปุถุชนไม่สามารถจะเข้าใจได้อย่างครบถ้วน การเข้าใจไม่ได้ด้วยวิสัยของมนุษย์ธรรมดานี้ ทำให้ไม่สามารถจะอธิบายสถานการณ์ทางศีลธรรมของมนุษย์ในสังคมทั่วไปได้อย่างชัดเจนแจ่มแจ้ง จึงได้แต่ตั้งสมมติฐานบนความเชื่อมั่นในศกาคตโพธิสัตถาเท่านั้น

(๒) ความซับซ้อนของกรรมและการให้ผลของกรรม ด้วยเหตุที่กรรมมีหลายประเภท ซับซ้อนในเรื่องของเวลา หน้าที่และความหนักเบา เราถือว่ากรรมดีกรรมชั่วจะให้ผลแน่นอนแต่ไม่อาจคาดเดาได้ว่าจะให้ผลเมื่อใด เนื่องจากมีองค์ประกอบหลายประการที่เป็นเหตุปัจจัยให้กรรมอำนวยผลหรือไม่อำนวยผลในเวลาใดเวลาหนึ่ง อาจจะเป็นทันทีทันใด ในกาลข้างหน้าหรือในอนาคตอันยาวไกลที่ไม่อาจกำหนดได้แน่ชัด เราคาดการณ์อนาคตไม่ได้ว่ากรรมที่ทําไว้จะอำนวยผลเมื่อใด เราได้แต่คาดว่าจักอำนวยผลอย่างใดอย่างหนึ่งแน่นอน แต่เวลาที่ไหนเมื่อไรเป็นสิ่งที่ไม่อาจพยากรณ์ได้และไม่อาจพิสูจน์ได้ด้วยวิธีปกติที่มนุษย์ทั่วไปจะยอมรับร่วมกันได้ สมมติว่า มีใครบางคนประสบกับความทุกข์ในชีวิต สิ่งที่จะจักษ์ต่อเราก็คือสิ่งที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวัน แต่หากจะย้อนกลับไปหาสาเหตุเพื่ออธิบายว่า ความทุกข์ของเขาเกิดขึ้นด้วยสาเหตุใด เราก็ได้แต่หาคำอธิบายที่ไม่สามารถจะพิสูจน์ได้ว่าเป็นเช่นนั้นจริง เพียงแต่ฟังดูแล้วมีเหตุผลเท่านั้น เนื่องจากกรรมมีหลายประเภทซึ่งมีความซับซ้อนมาก เราก็ไม่สามารถจะกำหนดให้แน่นอนได้ว่าความทุกข์หรือความสุขที่คน ๆ หนึ่งประสบอยู่นั้นเกิดจากกรรมประเภทใดแน่ และกรรมนั้นเขาทําไว้แต่เมื่อใดเนื่องจากระยะเวลาของชีวิตในวัฏสงสารยาวไกลจนกำหนดไม่ได้

(๓) การไม่มีหลักประกันที่ชัดเจนในเรื่องการให้ผลของกรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่งผลกรรมภายนอก มีปัจจัยอื่น ๆ ที่เกี่ยวเนื่องมากมายทั้งปัจจัยทางสังคมและปัจจัยภายในตัวกรรมเอง เราจึงไม่สามารถจะแยกให้เห็นได้อย่างแน่ชัดว่า อะไรคือรางวัลหรือการลงโทษจากกฎแห่งกรรม อะไรไม่ใช่เงื่อนไขปัจจัยที่มาจากกฎแห่งกรรม เพราะรางวัลและการลงโทษที่มองเห็นได้จากภายนอกนั้นมีลักษณะง่อนแง่น กล่าวคือ ไม่ได้มีความสัมพันธ์ที่จำเป็นกับการกระทำทางศีลธรรม เนื่องจากมีปัจจัยทางสังคมนิยมเกี่ยวข้องด้วย ความคลุมเครือนี้ทำให้พยากรณ์ได้ยากว่า ความทุกข์ชนิดใดเป็นสิ่งที่ควรหรือไม่ควรที่บุคคลจะได้รับ เราตัดสินใจยากว่า สิ่งที่มีมนุษย์คนหนึ่งได้รับนั้นมีความเป็นธรรมหรือไม่ ส่วนผลที่เกิดขึ้นอย่างแน่นอน ได้แก่ ผลภายในของกรรม แม้จะมีความสัมพันธ์อย่างจำเป็นกับการกระทำชั่วของมนุษย์ ผลภายในก็ไม่ใช่ว่าหลักประกันที่จะชี้ให้เห็นได้อย่างเด่นชัดอย่างไม่ต้องสงสัยว่า วิธีชีวิตของคนที่มีคุณธรรมกับคนไม่มีคุณธรรมจะแตกต่างกันในด้านกายภาพหรือผลกระทบที่อาจเกิดขึ้นจากสภาพแวดล้อมหรือสังคม ข้อนี้บั่นทอนลักษณะ

สำคัญของกฎแห่งกรรมที่ปรากฏในวิถีชีวิตมนุษย์ คือ ดูเหมือนว่าลักษณะสากลของความเป็นธรรมตามนัยนี้ไม่ได้มีอยู่จริง โดยพิจารณาจากสิ่งที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวัน

สามข้อแรกนี้เป็นปัญหาในเชิงทฤษฎีความรู้หรือญาณวิทยา

(๔) การยอมรับความไม่เท่าเทียมกันของมนุษย์ ถ้าหากยึดตามคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ ซึ่งกรรมมีบทบาทสำคัญในการกำหนดสถานภาพจิตใจ ร่างกาย และสิ่งแวดล้อมของมนุษย์ ในฐานะรางวัลหรือบทลงโทษจากกรรมที่เขาทำไว้ในชาติที่ผ่านมา เราต้องยอมรับว่าแนวคำสอนเรื่องกรรมเปิดโอกาสให้เราเห็นความไม่เท่าเทียมกันความทุกข์ยากของมนุษย์จำนวนหนึ่ง ว่าเป็นเรื่องที่เหมาะสม เป็นธรรม เนื่องจากข้อสันนิษฐานที่ว่าสิ่งที่เขาได้รับในปัจจุบันเป็นผลจากกรรมที่เขาทำไว้ในอดีต ความเหลื่อมล้ำของมนุษย์ในสังคมตามกรอบคิดนี้จะกลายเป็นเรื่องธรรมดา ทั้งที่ในความเป็นจริง สิ่งที่เขาได้รับนั้น อาจมาจากปัจจัยอื่นที่ไม่เกี่ยวข้องกับการกระทำทางศีลธรรมของเขาเอง แต่อาจสืบเนื่องมาจากสังคมในวงกว้างที่เกี่ยวข้องกับตัวเขา ถ้าเหมาเอาว่าทุกอย่างที่เกิดขึ้นล้วนเป็นผลมาจากการกระทำทางศีลธรรมของมนุษย์คนนั้น ไม่เพียงแต่จะทำให้เราเป็นพวกชะตากรรมนิยม หรือ Determinism (ซึ่งพระพุทธศาสนาปฏิเสธ) เท่านั้น ยังเป็นไปได้ที่ระบบตรรกะนี้จะทำให้เราเพิกเฉยต่อความไม่ยุติธรรมที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวัน เพราะถือนั่นเป็นสิ่งที่ควรได้รับ และกรรมเป็นกฎเกณฑ์ที่แก้ไขไม่ได้

(๕) ความเป็นปัจเจกนิยมของกรรม การผนวกแนวคิดเรื่องกรรมกับการเกิดใหม่เข้าด้วยกัน มีส่วนสำคัญที่จะทำให้เราเป็นปัจเจกนิยมในเรื่องกรรมมากกว่าการพิจารณาจากมิติที่เน้นกรรมปัจจุบัน การมองกรรมว่าเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลไม่มีมิติหรือปัจจัยอื่น ๆ ทางสังคมเข้ามาเกี่ยวข้อง ย่อมทำให้เรามองทุกข์ที่เกิดขึ้นในสังคมเป็นเรื่องของแต่ละปัจเจกบุคคล หมายความว่าในที่สุดแล้ว กรรมทำให้เราแยกตัวอย่างโดดเดี่ยวจากความสุขหรือความทุกข์ของคนอื่น หน้าที่สำคัญของเราคือสร้างกรรมของเราเองให้ดีที่สุด เราไม่พึงแทรกแซงหรือเกี่ยวข้องกับความสุขหรือความทุกข์ของคนอื่น ๆ เพราะสิ่งเหล่านั้นเกิดขึ้นเพราะกรรมของเขาเท่านั้น จึงเป็นการสมควรและเป็นเรื่องยากที่เราจะช่วยเหลือแก้ไขได้ เพราะมนุษย์มีกรรมเป็นของของตน ใครทำกรรมเช่นใดไว้ย่อมได้รับผลเช่นนั้น

สองข้อนี้เป็นปัญหาในเชิงสังคมวิทยาได้นำไปสู่การยอมรับความยุติธรรมทางสังคม

(๖) มองจากมิติของกรรม การลงโทษตามกฎหมายแห่งกรรมดำเนินไปอย่างสม่าเสมอตามกฎหมายไม่มีความลำเอียง กรรมแห่งกรรมเป็นกฎแห่งความยุติธรรมระดับสากลที่มีลักษณะเป็นกลไกอย่างยิ่ง คือไม่มีเป้าหมายอื่นใดเลยนอกจากการกระทำตามกฎหมายเกณฑ์ ในมิตินี้เราไม่อาจเรียกร้องขอความเมตตาหรือความกรุณาใด ๆ เพราะหากทำตามความเมตตากรุณาจะกลายเป็นเหตุให้ละเมิดกฎแห่งกรรม กฎแห่งกรรมก็จะไม่เป็นหลักแห่งความยุติธรรมทางศีลธรรมในระดับสากลอีกต่อไป หลักความเมตตากรุณาถูกจำกัดด้วยอิทธิพลของกรรม นอกจากนี้ การยึดกรรมเป็นหลัก

พิจารณาตัดสินความสุขและความทุกข์ของมนุษย์ ทำให้ดูเหมือนว่า ทุกข์และสุข หรือสถานการณ์ใด ๆ ก็ตามที่เกิดขึ้นในชีวิตมนุษย์ในปัจจุบันล้วนเป็นความยุติธรรมทั้งสิ้น แม้ว่าปุณฺณจะเข้าใจการให้ผลของกรรมได้อย่างคลุมเครือ แต่หลักการสำคัญก็สามารถจะทำให้เราตีความได้โดยไม่มี ความขัดแย้งในเชิงประสบการณ์ ว่าไม่มีความยุติธรรมสำหรับเหตุการณ์หรือสถานการณ์ที่เกิดขึ้น ในชีวิตของมนุษย์แต่ละคน

ข้อนี้ทำให้การแก้ไขปัญหาดังกล่าวเพื่อให้เกิดความเป็นธรรม กลายเป็นการกระทำที่ไม่เป็นธรรมเพราะละเมิดกฎแห่งความเป็นธรรม

(๗) ดูเหมือนว่า การปรับคำสอนเรื่องกรรมและการให้ผลของกรรมให้มีมิติทางสังคม โดยถือว่ามนุษย์คนหนึ่งเกิดมาท่ามกลางสังคมสิ่งแวดล้อมอันเป็นเหตุปัจจัยหนึ่ง ซึ่งสัมพันธ์กับการดำรงอยู่ของเขา ทั้งในแง่การเลือก การสั่งสมอุปนิสัย และการแสดงออกทางสังคม เหตุปัจจัยแห่งกรรมและการให้ผลของกรรม จึงไม่ใช่เฉพาะการกระทำในอดีตชาติ แต่ยังรวมถึงปัจจัยแวดล้อมอื่น ๆ ทางสังคมทั้งในปัจจุบันและที่อาจเป็นไปได้ในอนาคตอีกด้วย จะช่วยให้เราอธิบายเรื่องความเป็นธรรมในมิติที่ละเอียดรอบคอบของปัจเจกบุคคลไปได้ แต่โดยอาศัยคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมและปฏิจลสมุปบาทซึ่งเป็นกฎธรรมชาติ แม้จะอธิบายกรณีต่าง ๆ ได้ว่า สิ่งที่เกิดขึ้นนั้นมีความยุติธรรม มีความเป็นธรรม โดยโยงกับมิติทางสังคมในขณะนั้น ๆ ณ เวลาที่บุคคล เหตุการณ์นั้นเกิดขึ้นและดำรงอยู่ ก้าวพ้นจากมิติแห่งภพชาติไป แต่ก็เป็นเรื่องยากที่จะใช้หลักนี้ประเมินว่าสถานการณ์ เหตุการณ์หรือกรณีใดที่ถือว่าไม่เป็นธรรม ทุกกรณีที่เกิดขึ้นแล้วอาจพิจารณาได้ว่าเป็นธรรมทั้งสิ้น หลักการประเมินค่าที่ดีจะต้องไม่กว้างเสียจนทำให้ทุกกรณีกลายเป็นค่าเดียวกัน มิฉะนั้น เราจะไม่สามารถแยกแยะกรณีที่เป็นธรรมและไม่เป็นธรรมออกจากกันได้เลย

ข้อนี้ทำให้หลักความเป็นธรรมตามกฎแห่งธรรมชาติลักษณะของการเป็นมโนทัศน์เชิงประเมินค่า (Normative concept) ที่ดี เมื่อขยายสู่การประเมินค่าในมิติทางสังคม

เราจะเห็นว่า แม้ความเป็นธรรมระดับสากลหรือความยุติธรรมทางศีลธรรมที่พิจารณาจากแนวคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมจะเป็นมโนทัศน์สำคัญในพระพุทธศาสนา แต่การนำมโนทัศน์ดังกล่าวมานี้มาใช้พิจารณาตัดสินความเป็นธรรมในระดับปรากฏการณ์ทางสังคม ไม่ว่าในแง่ส่วนบุคคลหรือที่เกี่ยวข้องกับสังคม เราก็จะพบกับระบบคำอธิบายที่มีความซับซ้อนมาก เนื่องจากการทำงานของกรรมเป็นสิ่งที่ซับซ้อนจนไม่อาจอธิบายให้เห็นความสอดคล้องภายในระบบ ความเป็นธรรมตามกฎแห่งกรรมทำงานเหนือกลไกการรับรู้ของมนุษย์ธรรมดา การปรับใช้ในกรณีทั่วไปที่ไม่ต้องอาศัยญาณพิเศษของพระพุทธเจ้าหรือผู้บรรลุสมาธิขั้นสูง จึงค่อนข้างอธิบายได้ยากและมีความไม่ชัดเจน นอกจากนี้ ความเป็นธรรมตามกฎแห่งกรรมในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของหลักธรรมชาติที่มีลักษณะบรรยาย (Descriptive) มากกว่าจะเป็นหลักสำหรับการประเมินค่า

(Normative) จึงไม่อาจนำไปประเมินค่าการกระทำทางสังคมใด ๆ ที่จะแสดงให้เห็นได้ว่าการกระทำนั้น ๆ ไม่เป็นธรรม แนวคิดเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมตามทัศนะของพระพุทธศาสนา จึงไม่อาจวางอยู่บนฐานกฎแห่งกรรมอันสลับซับซ้อนเช่นนี้ ความที่ไม่สามารถนำหลักกรรมไปประเมินค่าการกระทำในมิติทางสังคมได้อย่างชัดเจนนี้ จะมีปัญหาในการปฏิบัติความเป็นธรรมทางสังคม เพราะไม่ค่อยชัดเจนตั้งแต่แรกว่าอะไรที่ถือว่าเป็นธรรมหรือไม่เป็นธรรม

การบอกว่าหลักคำสอนเรื่อง “กฎแห่งกรรม” ไม่สามารถนำไปปฏิบัติได้ในที่นี้ไม่ได้เป็นการปฏิเสธความมีอยู่จริงของกฎแห่งกรรมตามคำสอนของพระพุทธศาสนา งานวิจัยนี้ไม่ได้ปฏิเสธค่าทางจริยธรรมแบบสมบูรณนิยมของพุทธศาสนาแต่ประการใด หากต้องการชี้ให้เห็นว่า เมื่อมองจากฐานทางญาณวิทยาแบบประจักษ์นิยม (Empiricism) อันเป็นมุมมองแบบสามัญมนุษย์ที่ดำรงอยู่ในสังคมการเมืองหรือในบริบทสังคมปัจจุบันนั้น การพิจารณาตัดสินเหตุการณ์ สถานการณ์ หรือการกระทำใด ๆ ว่าเป็นธรรมหรือไม่ โดยการสาวไปยังสาเหตุหลักคือกรรมนั้น เราไม่อาจกระทำหรือประเมินค่าได้โดยปราศจากข้อสงสัย เพราะแม้กรรมตามหลักคำสอนของพระพุทธเจ้าจะมีลักษณะสำคัญคือ เทียงตรง ไม่ลำเอียง สม่ำเสมอ และอยู่เหนือมิติที่มนุษย์จะมุ่งประสงค์ให้เป็นไปตามปรารถนาตัวเอง ก็ยังมีลักษณะสำคัญอีกประการหนึ่งด้วยคือ อยู่เหนือความเข้าใจของสามัญมนุษย์ กรรมเป็นพุทธวิสัย กฎแห่งกรรมอาจทำงานอยู่ทุกขณะจิต แต่เราไม่อาจเข้าใจได้ถึงการทำงานอันเป็นกลไกธรรมชาติของกรรมดังกล่าว เราไม่อาจมองเห็น “ความสัมพันธ์เชิงเหตุปัจจัย” ที่แน่ชัดระหว่างกรรมกับผลของกรรมที่เกิดขึ้น การขยายแนวคิดเรื่องกรรมจากฐานคติของปัจเจกบุคคลไปสู่ประเด็นทางสังคมเป็นเรื่องที่ทำได้ยาก ลำพังคำสอนเรื่องกรรมย่อมไม่เพียงพอที่จะขยายความให้ครอบคลุมประเด็นเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมได้

จึงมีข้อเสนอว่า น่าจะมีหลักการอื่น ๆ ที่สามารถนำไปอธิบายเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมได้ชัดเจนกว่านี้และใช้เป็นบรรทัดฐานในการประเมินค่าการกระทำต่าง ๆ ของมนุษย์ในสังคมได้ดีกว่าหลักกรรมเพียงอย่างเดียว เราจะพิจารณาเรื่องนี้กันในบทต่อไป

บทที่ ๔

ความเป็นธรรมทางสังคมในทัศนะของพระพุทธศาสนา

๑. ความนำ

ชาวพุทธจำเป็นต้องแยกความเป็นธรรมระดับสากลจักรวาล (Universal Justice) หรือความยุติธรรมทางศีลธรรมที่วางอยู่บนหลักคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรม ออกจากความเป็นธรรมทางสังคม (Social justice) ความยุติธรรมทางศีลธรรมตามกฎหมายมีนัยเชิงอภิปรายและก่อปัญหาในเชิงญาณวิทยาสำหรับคนทั่วไป เพราะในระดับประสบการณ์ของมนุษย์ ความซับซ้อนของกรรมและการให้ผลของกรรมเป็นสิ่งที่ไม้อาจจะกำหนดให้แน่นอนได้ ทั้งในแง่เวลาของการให้ผลและผลที่แสดงออก ในบางกรณี เมื่อนำความยุติธรรมตามกฎหมายมาอธิบายความเป็นธรรมทางสังคม ก็มีแนวโน้มที่จะทำให้ยอมรับความไม่เป็นธรรมที่เกิดขึ้นในสังคมมนุษย์ เนื่องจากความไม่เป็นธรรมทางสังคมใด ๆ ย่อมสามารถจะอธิบายได้ว่ามีความยุติธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมเสมอ เช่น ความไม่เท่าเทียมกันในการเข้าถึงบริการด้านสุขภาพของรัฐ ด้านโภชนาการหรือด้านเศรษฐกิจของพลเมืองในสังคมนั้น อธิบายได้ว่า ผลจากการกระทำในอดีตทำให้เขาต้องเกิดมาหรือต้องผลักดันเข้าไปอยู่ในสภาพแวดล้อมทางสังคมเช่นนั้น ถ้าเช่นนั้น ความไม่เท่าเทียมกันทางสังคมเหล่านั้นก็ย่อมอธิบายได้ว่ามีความเป็นธรรม เป็นสิ่งที่เขาควรจะต้องยอมรับได้ เป็นต้น

แม้หลักคำสอนเรื่องกรรมตามความเข้าใจเดิม หรือเมื่อนำมาตีความใหม่ให้สอดคล้องกับทัศนะพื้นฐานเรื่องโลกและชีวิตของพระพุทธศาสนา โดยเน้นให้เห็นมิติทางสังคมของกรรมมากขึ้น จะนำมาอธิบายความเป็นธรรมทางสังคมไม่ได้ แต่หลักการเหล่านี้มิใช่จะใช้ไม่ได้เสียเลยในการศึกษาเกี่ยวกับความเป็นธรรม หลักกฎแห่งกรรม (กรรมนิยาม) นั้นเป็นกฎธรรมชาติเกี่ยวกับการกระทำของมนุษย์ เป็นหลักพื้นฐานที่แสดงให้เห็นถึงธรรมชาติแห่งการกระทำว่า การกระทำทางศีลธรรมอย่างใดอย่างหนึ่ง ดำเนินไปในลักษณะที่จะก่อให้เกิดผลตามแนวโน้มที่เป็นเหตุปัจจัยให้การกระทำนั้นเกิดขึ้น ส่วน “ความเป็นธรรม” ที่กำลังศึกษาอยู่นี้เป็นมโนทัศน์ทางจริยศาสตร์ที่มีลักษณะเป็นการประเมินค่า ซึ่งก็ต้องสัมพันธ์สอดคล้องกับหลักอภิปรัชญาของพระพุทธศาสนา หลักคำสอนอันเกี่ยวเนื่องกับกฎแห่งกรรมนั่นเอง ยังคงเป็นกรอบคิดสำคัญในการพิจารณาประเด็นที่เกี่ยวข้องกับความเป็นธรรม ดังจะเห็นได้จากกรณีความเป็นธรรมที่เกี่ยวข้องกับปัจเจกบุคคล

แต่เมื่อขยายความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมออกไปสู่มิติทางสังคม เราจะพบว่าความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมหรือความยุติธรรมทางศีลธรรมนั้นไม่เพียงพอสำหรับมาอธิบายได้อย่างชัดเจนว่า กรณีใดเป็นธรรมหรือไม่เป็นธรรม ดังนั้น เมื่อพิจารณาประเด็นความเป็นธรรมในมิติทางสังคม ต้องตระหนักว่าพระพุทธศาสนามีคำสอนอีกชุดหนึ่งที่เกี่ยวเนื่องกับการดำรงชีวิต

ทางสังคมซึ่งเป็นอีกกรอบความคิดหนึ่งที่น่าจะมาพิจารณา แม้พระพุทธศาสนาจะยอมรับว่า การเกิดมามีชีวิตใหม่ในโลกนี้เป็นผลของการกระทำทางศีลธรรมในอดีตของแต่ละบุคคล มนุษย์อาจเกิดมามีชีวิตที่เลวหรือประณีตเพราะกรรมได้จำแนกไว้เช่นนั้น แต่พระพุทธศาสนาก็นำเสนอคำสอนที่เกี่ยวข้องกับการดำรงชีวิตทางสังคมของมนุษย์ในปัจจุบัน พระพุทธศาสนาไม่ได้สนใจเฉพาะเรื่องในอดีตหรืออนาคต แต่สนใจมนุษย์ในปัจจุบันด้วย ไม่ได้สนใจแต่เรื่องของปัจเจกบุคคลแต่ยังสนใจเรื่องทางสังคมการเมืองการปกครองด้วย คำสอนเชิงสังคมที่ปรากฏในพระสูตรและแบบแผนแห่งการปฏิบัติของพระสงฆ์ในพระวินัย น่าจะสะท้อนให้เห็นแนวความคิดที่จะประกอบกันเป็นมโนทัศน์เรื่อง “ความเป็นธรรม” และ “ความเป็นธรรมทางสังคม” ในทัศนะของพระพุทธศาสนาได้พอสมควร เราจะพิจารณารายละเอียดในเรื่องเหล่านี้ตามลำดับไป

๒. รากฐานของระบบจริยธรรมพุทธ

ในบทที่ ๒ (หัวข้อที่ ๖ สัจจธรรมกับจริยธรรม) ได้กล่าวถึงพื้นฐานสำคัญของระบบจริยธรรมของพระพุทธศาสนา คือ หลักปฏิจตุสมุปบาท ในฐานะสภาวะธรรมตามกฎธรรมชาติ และหลักกรรมนิยาม (กฎแห่งกรรม) ในฐานะกฎอันเกี่ยวเนื่องกับการกระทำของมนุษย์ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของกฎธรรมชาติดังกล่าวนี้ด้วย โดยทั่วไป อภิปรัชญาจะเป็นพื้นฐานของจริยศาสตร์ แม้ในพระพุทธศาสนาก็ถือเช่นนั้น หลักธรรมทั้งหลายที่ทรงสอนและข้อปฏิบัติที่ทรงบัญญัติขึ้นเพื่อพุทธบริษัท พระพุทธเจ้าทรงอาศัยกระบวนการตามธรรมชาติคือ หลักความสัมพันธเชิงเหตุและผลที่พระองค์ทรงค้นพบเป็นแบบแผนสำคัญ กระบวนการตามธรรมชาติที่พระองค์ทรงค้นพบและวางหลักนั้นมี ๒ กระแสด้วยกันคือ กระบวนการความสัมพันธเชิงเหตุปัจจัยฝ่ายสมุทยวาร (กระแสเกิด) กับกระบวนการความสัมพันธเชิงเหตุปัจจัยฝ่ายนิโรธวาร (กระแสดับ) ในทำนองเดียวกัน ความสัมพันธเชิงเหตุและผลของการกระทำก็มี ๒ ลักษณะคือ กระบวนการความสัมพันธเชิงเหตุและผลที่มีโน้มนำไปหาทุกข์ และกระบวนการความสัมพันธเชิงเหตุและผลที่โน้มนำไปสู่การดับทุกข์ (นิโรธ/นิพพาน) เมื่อแปรออกมาเป็นกฎการกระทำของมนุษย์ก็ได้แก่ข้อความที่ว่า “บุคคลหว่านพืชเช่นใด ย่อมได้รับผลเช่นนั้น ผู้ทำดี ย่อมได้รับผลดี ผู้ทำชั่วย่อมได้รับผลชั่ว” นั่นเอง แต่หลักนี้เป็นมโนทัศน์เชิงอภิปรัชญาที่กล่าวถึง (บรรยาย) ธรรมชาติของการกระทำ ซึ่งเป็นพื้นฐานของระบบจริยธรรมที่เป็นมีลักษณะการประเมินค่าว่าเราควรหรือไม่ควรทำสิ่งใด

สำหรับหลักจริยธรรมในพระพุทธศาสนา เรียกว่า “มัชฌิมาปฏิปทา” หมายถึง “ข้อปฏิบัติ วิธีการ หรือทางดำเนินชีวิตที่เป็นกลาง ๆ ตามธรรมชาติ สอดคล้องกับธรรมชาติ ไม่เอียงเข้าหาที่สุดสองข้างที่ทำให้พัวพันอยู่หรือเผลอออกไปนอกทาง” ได้แก่ อริยมรรคมีองค์ ๘ นั่นเอง หลักมัชฌิมาปฏิปทา หรือที่เรียกง่าย ๆ “ทางสายกลาง” นี้ อาศัยหลักสัจธรรมซึ่งเป็น “มัชฌิมนธรรมเทศนา” (ธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้เป็นกลาง ๆ ตามธรรมชาติ) ในที่นี้หมายถึง ปฏิจตุสมุ

บาท ได้แก่ กระบวนธรรมแห่งการเกิดขึ้นพร้อมโดยอาศัยกันและกันของสิ่งทั้งหลาย หรือความสัมพันธ์เชิงเหตุและผลในธรรมชาติ เป็นพื้นฐาน (พระธรรมปิฎก ๒๕๓๘ก: ๕๖๙-๕๗๐) จริยธรรมเป็นระบบแห่งการปฏิบัติที่สร้างขึ้น หรือประยุกต์ความรู้เกี่ยวกับธรรมชาติมาสู่การปฏิบัติ โดยมีจุดมุ่งหมายหลักคือ การหลุดพ้นจากทุกข์ ซึ่งจะเกิดขึ้นไม่ได้ หากมนุษย์ไม่เข้าใจธรรมชาติ (สัจธรรม) ก่อนแล้วจึงวางหลักปฏิบัติ (จริยธรรม) ให้สอดคล้องกับหลักสัจธรรมนั้น โดยนัยนี้ สัจธรรมเป็นฐานรากของจริยธรรม จุดเชื่อมต่อระหว่างสัจธรรมและจริยธรรมก็คือความรู้หรือปัญญา ความสามารถของมนุษย์ เมื่อมนุษย์พัฒนาความรู้จนสามารถเข้าใจสัจธรรมได้ก็จะสามารถวางระบบจริยธรรมได้อย่างถูกต้องและมีผลตามมุ่งหมาย ข้อนี้อาจจะหมายความว่า ถ้าเราเข้าใจการทำงานของกฎแห่งกรรมในฐานะกฎธรรมชาติและกฎทางศีลธรรม เราย่อมวางแนวคิดเรื่องความยุติธรรมหรือความเป็นธรรมทางสังคมที่ชัดเจนบนฐานแห่งกฎศีลธรรมอันเป็นสากลได้ แต่ในการอ้างเหตุผลเพื่อพิสูจน์ว่ากรณีใดเป็นธรรมหรือไม่ ในทางสังคมการเมือง เราไม่อาจอ้างเหตุผลที่วางอยู่บนข้อจำกัดทางญาณวิทยาเช่นนั้น แต่ไม่ได้หมายความว่า จริยธรรมทางพระพุทธศาสนาไม่ได้วางอยู่บนหลักคำสอนเรื่องกรรม โดยแท้จริงแล้ว กฎธรรมชาติกับแบบแผนทางจริยธรรมของพระพุทธศาสนาเกี่ยวข้องกัน

หลักมัชฌิมาปฏิปทา ซึ่งประกอบด้วยมรรคมีองค์ ๘ นั้น แบ่งออกเป็น ๓ หมวดตามระบบไตรสิกขา ดังนี้

๑.หมวดปัญญา เกี่ยวข้องกับการอบรมปัญญาเพื่อเข้าใจสิ่งทั้งหลายตามความเป็นจริง หรือเกิดความรู้แจ้ง ได้แก่ สัมมาทิฐิ (ความเห็นชอบ) สัมมาสังกัปปะ (ดำริชอบ)

๒.หมวดศีล เกี่ยวข้องกับข้อปฏิบัติสำหรับอบรมกาย วาจา ได้แก่ สัมมาวาจา (เจรจาชอบ) สัมมากัมมันตะ (การงานชอบ) สัมมาอาชีวะ (เลี้ยงชีพชอบ)

๓.หมวดสมาธิ เกี่ยวข้องกับการฝึกอบรมจิตใจ การปลูกฝังคุณธรรม การสร้างเสริมคุณภาพจิต ได้แก่ สัมมาวายามะ (ความเพียรชอบ) สัมมาสติ (ระลึกชอบ) สัมมาสมาธิ (จิตมั่นชอบ) (พระธรรมปิฎก ๒๕๓๘ก: ๖๐๑-๖๐๔)

พระธรรมปิฎกอธิบายว่า สาระสำคัญของไตรสิกขา (ศีล สมาธิ ปัญญา) แสดงตัวออกมาไม่เฉพาะที่การปฏิบัติของตัวบุคคลเท่านั้น แต่ส่งผลถึงภารกิจที่มนุษย์จะต้องทำในระดับชุมชนสังคมด้วย กล่าวคือ การจัดวางระบบแบบแผน จัดตั้งสถาบันและกิจการต่าง ๆ จัดแจงกิจกรรมและวิธีการต่าง ๆ เพื่อให้สาระของไตรสิกขาเป็นไปในหมู่มนุษย์ หรือให้มนุษย์ดำรงอยู่ในสาระของไตรสิกขา โดยนัยนี้ ศีล (อธิศีลสิกขา) จึงกินความถึงการจัดสรรสภาพแวดล้อมทางวัตถุและสังคมที่ปิดกั้นการกระทำชั่ว และส่งเสริมโอกาสในการทำความดี โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การจัดระเบียบและระบบสังคม โดยจัดวางหลักเกณฑ์ กฎข้อบังคับ บทบัญญัติต่าง ๆ เพื่อควบคุมความประพฤติของบุคคล จัดกิจการของส่วนรวม ส่งเสริมการอยู่ร่วมกันด้วยดี เรียกรวม ๆ ว่าเป็นการ

สร้าง “วินัย” นั่นเอง ส่วนสมาธิ (อธิจิตตสิกขา) ระดับสูงสุด หมายถึงวิธีบำเพ็ญกรรมฐานแบบต่าง ๆ แต่เมื่อมองอย่างกว้าง ๆ ในครอบคลุมทุกระดับ กินความถึงวิธีการและอุปกรณ์ต่าง ๆ ที่จะช่วยชักจูงจิตใจคนในสังคมให้สงบ ให้มีจิตใจเยือกเย็นและมั่นคงในคุณธรรม เข้าใจให้ฝึกฝนและมีวิริยะอุตสาหะในการสร้างความดีงามยิ่ง ๆ ขึ้นไป ตลอดจนอุบายต่าง ๆ ในการสร้างเสริมคุณภาพจิตของคน ส่วนปัญญา (อธิปัญญาสิกขา) โดยเคร่งครัด หมายถึงวิปัสสนาภาวนา แต่เมื่อมองให้กว้างตามสาระและจุดมุ่งหมาย ได้แก่ กิจกรรมฝึกปรีชาความรู้ความคิดซึ่งเรียกว่าการศึกษาเล่าเรียนทั้งหมด ซึ่งต้องอาศัยกัลยาณมิตร มาช่วยถ่ายทอดความรู้และความชัดเจนด้านต่าง ๆ ทั้งแนะนำให้สามารถในการไตร่ตรองด้วยตนเองได้ เพื่อจะได้รู้จักมองโลกและชีวิตอย่างรู้เท่าทันความจริง ที่จะช่วยให้วางท่าทีความสัมพันธ์กับสิ่งทั้งหลายได้อย่างถูกต้อง (อ้างแล้ว, ๖๐๔-๖๐๖) หลักมัชฌิมาปฏิปทา หรือหลักทางสายกลางที่เป็นระบบจริยธรรมของพระพุทธศาสนาตามนัยนี้จึงครอบคลุมเรื่องส่วนบุคคลและสังคมมนุษย์

ระบบจริยธรรมทั้งหมดที่พระพุทธศาสนาวางไว้นี้ก็เพื่อจุดหมายหรือประโยชน์ (อรรถ / อรรถ) สำคัญของชีวิตนั่นเอง จุดมุ่งหมายหรือประโยชน์ของชีวิตตามคำสอนของพระพุทธศาสนามี ๓ ประการคือ

๑. *ทิฏฐธัมมิกัตถะ* ประโยชน์ในชีวิตนี้หรือประโยชน์ปัจจุบัน เป็นจุดมุ่งหมายขึ้นต้นหรือประโยชน์เฉพาะ ชั่วนี้เกี่ยวเนื่องกับผลประโยชน์ทางสังคมหรือชีวิตประจำวัน (โลกธรรม) ได้แก่ ลาภ ยศ สุข สรรเสริญ หรือทรัพย์สิน ฐานะ เกียรติ ไม้ตรี หรือชีวิตคู่ครองที่เป็นสุข เป็นต้น รวมถึงการแสวงหาสิ่งเหล่านี้ในวิถีทางที่ถูกต้องชอบธรรม การปฏิบัติต่อสิ่งเหล่านี้อย่างถูกต้อง การใช้สิ่งเหล่านี้เพื่อทำตนและคนเกี่ยวข้องให้มีความสุข การอยู่ร่วมกันด้วยดี ปฏิบัติหน้าที่ต่อกันอย่างถูกต้องในระหว่างมนุษย์ด้วยกันเพื่อความสุขร่วมกัน

๒. *สัมปรายิกัตถะ* ประโยชน์ข้างหน้า หรือประโยชน์ที่ล้ำลึกยิ่งกว่าประโยชน์เฉพาะหน้าหรือผิวนิยามนอก เกี่ยวกับด้วยชีวิตด้านใน หรือประโยชน์ด้านคุณค่าของชีวิต เป็นจุดมุ่งหมายที่สูงขึ้นไปเป็นหลักประกันชีวิตเมื่อละโลกไป หรือเป็นเครื่องประกันการได้คุณค่าที่สูงล้ำกว่าสิ่งที่จะพึงได้ตามปกติในชีวิตนี้ ได้แก่ ความเจริญงอกงามแห่งชีวิตจิตใจ ที่ก้าวหน้าเติบโตด้วยคุณธรรม ความใฝ่ใจในทางศีลธรรม การสร้างกุศลหรือสิ่งที่ดีงาม เป็นประโยชน์ด้านที่ผ่อนคลายความยึดติดในวัตถุหันมาให้คุณค่าแก่คุณธรรมดีงาม รู้จักทำการด้วยความไม่ธรรม รักความดีงาม รักคุณภาพชีวิตและความเจริญงอกงามทางจิตใจ

๓. *ปรมาตถะ* ประโยชน์อย่างยิ่งยวด หรือประโยชน์ที่เป็นสาระแท้จริงของชีวิต เป็นจุดมุ่งหมายสูงสุดหรือจุดมุ่งหมายสุดท้ายของชีวิต ได้แก่ การรู้แจ้งสภาวะของสิ่งทั้งหลายตามความเป็นจริง รู้เท่าทันคติธรรมดาของสังขารธรรม ไม่ตกเป็นทาสของโลกและชีวิต มีจิตใจโปร่งใสอิสระ ไม่ถูกบีบคั้นขัดข้องจำกัดด้วยความยึดมั่นหวาดหวั่นของตนเอง ปราศจากกิเลสที่ทำให้เศร้า

หมองขุนมัว อยู่อย่างไร้ทุกข์ ประจักษ์แจ้งความสุขที่ประณีตภายใน สะอาดบริสุทธิ์สิ้นเชิง ประกอบด้วยความสงบเยือกเย็น สว่างไสวเบิกบานโดยสมบูรณ์เรียกว่า วิมุตติ หรือนิพพาน (อ้างแล้ว, ๕๙๔-๕๙๕)

ประโยชน์หรือจุดมุ่งหมายทั้ง ๓ ระดับนี้ล้วนมีความสำคัญในระบบจริยธรรมของพระพุทธศาสนา พระพุทธเจ้าทรงยอมรับความสำคัญของประโยชน์ทุกระดับ โดยสัมพันธ์กับเป้าหมายความเป็นอยู่ การครองชีวิต สภาพแวดล้อม และความพร้อมของแต่ละบุคคล และตามทัศนะของพระพุทธศาสนา บุคคลควรจะดำเนินชีวิตให้บรรลุจุดมุ่งหมายอย่างน้อยถึงขั้นที่ ๒ ชีวิตที่ดีในพระพุทธศาสนาไม่ใช่ชีวิตที่เพียบพร้อมด้วยผลประโยชน์ทางด้านวัตถุเพียงอย่างเดียว หากรวมถึงชีวิตที่เชื่อในสิ่งที่ดีงาม มีสิ่งดีงามยึดเหนี่ยวจิตใจ (ศรัทธาสัมปทา) มีระเบียบวินัยตามสมควรแก่การดำเนินชีวิต (ศีลสัมปทา) รู้จักแบ่งปันช่วยเหลือซึ่งกันและกัน (จาคสัมปทา) และชีวิตที่มีวิจารณ์ญาณ ดำเนินชีวิตด้วยปัญญา รู้เท่าทันโลกและชีวิต (ปัญญาสัมปทา) (อ้างแล้ว, ๕๙๕-๕๙๖) จากแง่มุมนี้ พระพุทธศาสนาคำึงถึงประโยชน์ที่มนุษย์จะพึงได้รับไม่เพียงแต่เป็นประโยชน์ด้านโภคทรัพย์หรือวัตถุเท่านั้น หากยังรวมถึงประโยชน์ด้านจิตใจหรือคุณภาพชีวิตด้านอื่น ๆ รวมทั้งโอกาสที่มนุษย์จะได้พัฒนาตนเองสู่เป้าหมายสูงสุดของชีวิต ซึ่งเป็นประโยชน์หรือจุดมุ่งหมายที่สำคัญที่สุดในระบบจริยธรรมของพระพุทธศาสนา

เรื่องนี้เกี่ยวข้องกับความเป็นธรรมด้วย เพราะปัญหาเรื่องความเป็นธรรมเกี่ยวข้องกับการดำรงสัมพันธภาพอันเที่ยงธรรมและมีศานติสุข เมื่อความขัดแย้งเกิดขึ้นเราจะดำรงไว้ซึ่งสันติได้อย่างไร เรื่องนี้เป็นส่วนหนึ่งของปัญหาที่ใหญ่กว่าคือ มนุษย์จะดำเนินชีวิตไปอย่างไร ซึ่งก็จะเกี่ยวข้องกับประเด็นที่ว่ามนุษย์จะสัมพันธ์กับคนอื่นด้วยวิธีใดด้วย คำถามที่ว่าเราควรจะดำเนินชีวิตอย่างไรและจะสัมพันธ์กับคนอื่นอย่างไรนั้นเป็นประเด็นสำคัญในจริยศาสตร์ การประเมินค่าความสัมพันธ์ของมนุษย์ก็สัมพันธ์กับจุดมุ่งหมายหรือประโยชน์ของชีวิตและสังคม การจัดหลักมัชฌิมาปฏิปทา (อริยมรรค) เป็น ๓ หมวดดังกล่าวนี้นี้ชี้ให้เห็นลักษณะสำคัญของระบบจริยธรรมในพระพุทธศาสนา กล่าวคือ พระพุทธศาสนาจัดวางระบบจริยธรรมครอบคลุมกับองค์ประกอบของชีวิตทั้ง ๓ ด้าน ได้แก่ พฤติกรรมทางกายวาจา (ศีล) สภาพจิตใจ (สมาธิ) และความรู้ (ปัญญา) ซึ่งครอบคลุมองค์ประกอบของการกระทำทางศีลธรรม (กรรม) คือ ความรู้ (ทัญญู) เจตนา (ความริเริ่ม) และการกระทำหรือพฤติกรรมที่แสดงออก เนื่องจากการจัดวางระบบจริยธรรมมีจุดมุ่งหมายคือปฏิบัติเพื่อให้เกิดผลดี (ประโยชน์ทั้ง ๓ ระดับ) ดังกล่าวนั้น ในด้านหนึ่ง ระบบจริยธรรมจึงต้องถูกจัดวางไว้ในเงื่อนไข (สาเหตุ) ที่จะส่งผล (วิบาก) ในทางที่คาดหวังว่าจะทำให้เกิดผลดีแก่ผู้ปฏิบัติ กล่าวคือ ต้องเป็น “สัมมาปฏิปทา” (การปฏิบัติที่ถูกต้อง) มิใช่ “มิจฉาปฏิปทา” (การปฏิบัติที่ผิด) การปฏิบัติที่ถูกต้องเริ่มจากด้านในคือด้วยความเห็นและการดำริที่ชอบ อีกด้านหนึ่งก็จัดวาง

ระบบจริยธรรมส่วนวินัยหรือศีล อันเป็นมาตรฐานขั้นต่ำที่ช่วยป้องกันไม่ให้เกิดผลร้ายแก่ชีวิตและสังคม นี่คือหลัก “ละชั่ว ทำดี ทำจิตให้ผ่องใส” นั่นเอง

ถ้าพิจารณาระบบจริยธรรมในพระพุทธศาสนา โดยถือเอาหลักปฏิจจสมุปบาทและหลักกรรมเป็นฐาน สาระที่พระพุทธศาสนานำมาจัดวางเป็นระบบจริยธรรมโดยถือว่าเป็นส่วนที่ควรปฏิบัติได้แก่ ส่วนที่สอดคล้องกับปฏิจจสมุปบาทฝ่ายนิโรธวาร (ฝ่ายดับ) และสอดคล้องกับกฎแห่งกรรมที่เป็นฝ่ายกุศล ด้วยเหตุว่าการกระทำดังกล่าวนั้นจะช่วยให้บุคคลบรรลุถึงความสุขหรือประโยชน์ที่สำคัญสำหรับชีวิต นี่คือส่วนที่ควรถือปฏิบัติ ส่วนที่เป็นกระบวนการตามธรรมชาติฝ่ายสมุทวาร (ฝ่ายเกิด/ทุกข์) และกฎแห่งกรรมฝ่ายอกุศลนั้น จะนำมาเป็นข้อกำหนดห้ามในพระวินัยหรือศีล โดยถือว่าเป็นข้อที่ไม่ควรละเมิดหรือไม่ควรทำเพราะจะนำไปสู่ทุกข์ ระบบจริยธรรมของมนุษย์ต้องสัมพันธ์กับเกี่ยวเนื่องกับผลประโยชน์และเป้าหมายของชีวิต ขณะเดียวกันสอดคล้องกับกฎธรรมชาติและกฎแห่งกรรมที่เป็นพื้นฐานของชีวิต ปัจจัยหลักสองอย่างนี้จะขาดเสียมิได้

๓. ความหมายเชิงปรัชญาของ “ความเป็นธรรม” และกรอบความคิด

มโนทัศน์ “ความเป็นธรรม” หรือ “ความเป็นธรรมทางสังคม” เป็นมโนทัศน์ที่มีความหมายในเชิงการประเมินค่า กล่าวคือ เป็นการประเมินค่าการกระทำของมนุษย์ที่มีต่อมนุษย์ด้วยกัน ทั้งในระดับปัจเจกบุคคล ระดับสังคม ชุมชน หรือความสัมพันธ์ภายในรัฐคือระหว่างผู้ปกครองกับพลเมืองที่ถูกปกครอง เมื่อเป็นมโนทัศน์เชิงประเมินค่าจึงบ่งนัยถึงกรอบความคิดบางประการที่ใช้เป็นฐานสำคัญสำหรับประเมิน ในที่นี้จะเริ่มต้นพิจารณาในทัศนะความเป็นธรรมจากแนวคิดที่พระพุทธศาสนาใช้ประเมินการกระทำหรือความสัมพันธ์ของมนุษย์ในสังคม หรือชุมชนนั่นเอง โดยพิจารณาจากตัวอย่าง คือจากจริยวัตรของพระพุทธเจ้าที่ทรงปฏิบัติต่อพระสาวก ในฐานะที่เป็นแบบแผนความสัมพันธ์ที่ถือว่าควรปฏิบัติ ภายใต้อสมมติฐานที่ว่า การกระทำใด ๆ ของพระพุทธเจ้า ย่อมถือเป็นการกระทำที่ดีงาม เทียบธรรม และเป็นธรรม ซึ่งจะขอเริ่มจากเรื่องเล่าในอรรถกถาธรรมบทต่อไปนี้

เรื่องการแต่งตั้งพระอัครสาวก

ในอรรถกถาธรรมบทเรื่อง สัณฺฑชย (สณฺฑชยวตฺถุ) เล่าถึงการตั้งปณิธานของพระพุทธเจ้า (พระศากยมุนีพุทธเจ้า) ครั้งเสวยพระชาติเป็นพระโพธิสัตว์ (สุเมธดาบส) ในสมัยของพระพุทธเจ้าพระนามว่าธิปังกร จากนั้นเล่าถึงการเสด็จออกผนวชของพระองค์ในชาติปัจจุบัน (เจ้าชายสิทธัตถะ) จนกระทั่งตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าแล้วเสด็จโปรดสัตว์ พระองค์ทรงโปรดปัญจวัคคีย์ซึ่งมีพระ

โกณฑัญญะเป็นหัวหน้าจนบรรลุนิพพาน พระโกณฑัญญะจัดว่าเป็นพระสาวกและพระภิกษุรูปแรกในพระพุทธศาสนา จากนั้นพระพุทธองค์ก็ทรงได้พระสาวกกลุ่มที่สองคือ พระยสะและสหาย ๔๕ คน เมื่อพระองค์ทรงส่งพระสาวก ๖๐ รูปไปประกาศพระศาสนาในที่ต่าง ๆ และพระองค์เองก็เสด็จมุ่งสู่แคว้นมคธ ทรงโปรดภัททวคคีย์ในระหว่างทาง จากนั้นเสด็จไปโปรดชฎิลสามพี่น้อง ซึ่งมีท่านชฎิลกัสสปะเป็นพี่ใหญ่ จนกระทั่งสามพี่น้องพร้อมทั้งบริวารรวม ๑,๐๐๐ คนขอบวชเป็นพระภิกษุ จากนั้นจึงเสด็จโปรดพระเจ้าพิมพิสารที่พระนครราชคฤห์ หลายวันต่อ อุปติสสะมาณพซึ่งบวชเป็นปริพาชกในสำนักสญชัย เลื่อมใสศรัทธาในพระอัสสชิเถระ (หนึ่งในพระปัญจวัคคีย์) ในระหว่างเที่ยววิณทนาในเมือง พึงสรุปย่อคำสอนของพระพุทธเจ้าจากพระอัสสชิเถระแล้วก็ได้บรรลุนิพพาน จึงชักชวนสหายคือโกณฑัญญะซึ่งเป็นปริพาชกเหมือนกัน เดินทางไปเข้าเฝ้าพระศาสดาและขอบรรพชาอุปสมบทพร้อมด้วยบริวารอีก ๕๐๐ คน อุปติสสะมาณพเมื่อบวชแล้วได้ชื่อว่า พระสารีบุตร ส่วนโกณฑัญญะคือพระโมคคัลลานะนั่นเอง หลังจากบวชได้ ๒ วัน พระโมคคัลลานะก็บรรลุนิพพาน ส่วนพระสารีบุตรใช้เวลา ๑๕ วันจึงสำเร็จเป็นพระอรหันต์ และในวันที่พระสารีบุตรสำเร็จบรรลุนิพพานนั้นเอง พระพุทธเจ้าทรงประชุมพระสาวกทั้งหมดในวัดเวฬุวันทรงประกาศแต่งตั้งพระสารีบุตรและพระมหาโมคคัลลานะเป็นพระอัครสาวก

พระภิกษุจำนวนหนึ่งพากันดำเนิว่า พระพุทธเจ้าทรงแต่งตั้งพระอัครสาวกเพราะเห็นแก่หน้า (มือนคติ) ถ้าจะให้ถูกต้องนั้น พระองค์จะต้องแต่งตั้งพระอรหันตสาวกรูปที่อาวุโสสูงสุดคือ พระอัญญาโกณฑัญญะเป็นอัครสาวกหรือไม่ก็พระสาวกอื่น ๆ ที่อาวุโสรองลงมาตามลำดับ มิใช่แต่งตั้งพระสาวกที่เพิ่งจะบวชได้เพียง ๑๕ วันอย่างพระสารีบุตรและพระโมคคัลลานะ ประเด็นก็คือ พวกภิกษุต่างเห็นว่า พระพุทธองค์ไม่ทรงอ้างไว้ซึ่งความเป็นธรรม เมื่อพระพุทธเจ้าทรงทราบจึงทรงชี้แจงว่า พระองค์ได้ทำอย่างถูกต้องเป็นธรรมแล้ว เพราะพระองค์ได้ประทานสิ่งที่พระสาวกแต่ละรูปตั้งความปรารถนาไว้เมื่อในอดีตชาติ พระองค์ตรัสถึงบุญกรรมของสาวกแต่ละรูปในอดีตและสรุปว่าพระองค์ได้ตอบสนองในสิ่งที่เหมาะสมกับแต่ละรูปได้กระทำไว้อย่างถูกต้องแล้ว หาได้ทำเช่นนั้นเพราะเลือกหน้า (มือนคติ) ไม่ (พระสูตรและอรรถกถา แปล ๔๐ / ๑๑๖-๑๕๑)

เรื่องการฆาตกรรมพระมหาโมคคัลลานเถระ

ในอรรถกถาธรรมบท เรื่อง พระมหาโมคคัลลานะ (มหาโมคคัลลานตุเถรวตฺถุ) เล่าถึงการฆาตกรรมพระมหาโมคคัลลานเถระ เรื่องมีอยู่ว่า หลังจากพระสารีบุตรเถระปรินิพพานแล้ว เตียรถีย (นักบวชนอกศาสนา) จำนวนหนึ่ง เห็นว่าพระมหาโมคคัลลานเถระเป็นกำลังสำคัญของพระพุทธเจ้า ในการเผยแผ่พระพุทธศาสนา เพราะท่านมีฤทธิ์มากสามารถเดินทางไปนรก-สวรรค์ แล้วนำเรื่องราวต่าง ๆ มาเล่าแก่บรรดาคนทั้งหลาย จนเกิดศรัทธาเลื่อมใสเป็นอันมาก ถือว่าท่านเป็นผู้ขัดผลประโยชน์โดยแท้จริง ถ้าหากกำจัดพระมหาโมคคัลลานเถระได้ พระพุทธศาสนาก็น่าจะ

อ่อนแอลงเป็นอันมาก จึงพากันระดมสาวกลองชั้นจ้ำงโจรไปฆ่าพระมหาโมคคัลลานเถระ ซึ่งขณะนั้นท่านพำนักอยู่สถานที่แห่งหนึ่ง (กาฬสิลา) พระมหาโมคคัลลานเถระหนีไปถึง ๓ ครั้ง ครั้งสุดท้าย ท่านพิจารณาเห็นว่าไม่ควรจะหนีอีกต่อไป จึงปล่อยให้บรรดาโจรจับไปทูลจนกระดุกปั่นไปแล้วนำไปทิ้งไว้หลังพุ่มไม้แห่งหนึ่ง เรื่องเล่าว่าพระมหาโมคคัลลานเถระสามารถใช้ผืนพูกำลังและร่างกายขึ้นมาใหม่ได้ หลังจากไปกราบบังคมลาพระพุทธรเจ้าแล้วก็เดินทางกลับไปยังกาฬสิลาและปรินิพพานที่นั่น

ชาวมรณกรรมของพระมหาโมคคัลลานเถระแพร่ไปทั่วนครราชคฤห์ พระเจ้าอชาตศัตรูทรงรับสั่งให้จารชนติดตามจนสืบสวนจนกระทั่งจับฆาตกรพร้อมผู้จ้างวานได้นำมาลงโทษ กรณีดังกล่าวนี้ทำให้ภิกษุทั้งหลายนำมาเป็นประเด็นถกเถียงกันในธรรมสภา ต่างลงความเห็นอย่างเคร่งครัดว่า พระมหาโมคคัลลานเถระถึงแก่มรณภาพโดยไม่สมควรแก่ตน เมื่อพระพุทธรเจ้าเสด็จมาถึง ภิกษุทั้งหลายได้กราบทูลให้ทรงทราบถึงความเห็นของพวกตน พระพุทธรองค์ตรัสว่า “ภิกษุทั้งหลาย โมคคัลลานะถึงแก่มรณภาพโดยไม่สมควรแก่อัตภาพนี้เท่านั้น แต่เธอถึงมรณภาพที่ไม่สมควรแก่กรรมที่เธอทำไว้ในกาลก่อน” (ภิกขเว โมคคัลลานะ อิมสฺสเว อุตตภาวสฺส อนนฺรूपมรณํ ปตฺตํ, ปุพฺเพ ปน เตน กตสฺส กมฺมสฺส อนนฺรูปเมว มรณํปตฺตนฺติ) จากนั้นทรงตรัสเล่ากรรมชั่วของพระมหาโมคคัลลานเถระซึ่งกระทำต่อบุพการี (บิดามารดา) ในอดีตชาติ (พระสูตรและอรรถกถา แปล ๔๒/๙๕-๑๐๑)

ประเด็นพิจารณาในสองเรื่องเล่า ปรากฏอยู่ในบทสนทนากันระหว่างพระภิกษุกับพระพุทธรเจ้า ในเรื่องแรก พวกภิกษุเห็นว่าพระพุทธรเจ้าทรงลำเอียงในการแต่งตั้งพระอัครสาวก เพราะผู้ได้รับแต่งตั้งทั้งสององค์คือพระสารีบุตรและพระโมคคัลลานะเพิ่งจะบวชได้เพียง ๑๕ วัน จัดว่ามีอายุการบวชน้อยกว่าบรรดาสาวกรูปอื่น ๆ ทั้งหมด จากการประเมินของภิกษุ การกระทำของพระพุทธรองค์ลักษณะเช่นนี้ไม่ชอบธรรมแน่ ความไม่ชอบธรรมในที่นี้สืบเนื่องมาจากกรณีที่เห็นว่าพระองค์ทรงแต่งตั้งด้วยความลำเอียง ในขุททกนิกายธรรมบท มีพระพุทธรพจน์แสดงไว้ว่า “บุคคลไม่ชื่อว่าตั้งอยู่ในธรรม เพราะเหตุที่นำคดีไปโดยความผลุนผลัน (มีอคติ) ส่วนผู้ใดเป็นบัณฑิตวินิจจยคดีและไม่ใช่ว่าดี พิจารณาวินิจจยด้วยความละเอียดลออโดยธรรมสม่ำเสมอ ผู้นั้นมีธรรมคุ้มครอง เป็นผู้มียปัญญา เราเรียกผู้นั้นว่าตั้งอยู่ในธรรม” (ขุ.ธ.๒๕/ ๒๙) ข้อนี้แสดงให้เห็นทัศนะที่ยอมรับว่า การกระทำด้วยความลำเอียงไม่เป็นธรรม หากเราพิจารณาสถานการณ์ปัจจุบันภายในกรอบคิดนี้ จะมีภิกษุจำนวนมากไม่ได้รับความเป็นธรรมจากการแต่งตั้งอัครสาวกของพระพุทธรเจ้า ส่วนเรื่องที่สอง จากมุมมองของภิกษุผู้รับรู้เหตุการณ์ฆาตกรรมพระมหาโมคคัลลานเถระ การที่พระมหาโมคคัลลานเถระซึ่งเป็นพระอรหันต์ผู้ทรงคุณถูกฆาตกรรมอย่างทารุณเช่นนั้น “ไม่สมควร” (อนนฺรูป) คือไม่สมกับเหตุ มีข้อแตกต่างระหว่างท่าทีของพระพุทธรเจ้าต่อสถานการณ์ปัจจุบัน ในเรื่องแรกพระพุทธรเจ้าทรงตรัสว่าพระองค์ไม่ได้แต่งตั้งอัครสาวกด้วยความลำเอียงเห็น

แก้หน้า แต่ในกรณีที่สอง พระพุทธเจ้าทรงเห็นด้วยกับความคิดของบรรดาพระภิกษุที่มองว่าพระมหาโมคคัลลานะ “ไม่สมควร” จะได้รับมรณกรรมเช่นนั้น แต่ที่ถือว่า “ไม่สมควร” สัมพันธ์กับการมองเหตุการณ์ในปัจจุบันเท่านั้น

แต่ทั้งสองกรณี พระพุทธเจ้าทรงถือว่า “เป็นสิ่งที่ควร” ทั้งสิ้นเมื่อประเมินจากเหตุผลอื่น กล่าวคือจากกรรมในอดีตชาติ กรณีแต่งตั้งพระอัครสาวก พระพุทธเจ้าทรงประทานตำแหน่งตาม “ความปรารถนา” ที่พระโมคคัลลานะและพระสารีบุตรตั้งความปรารถนาไว้ในอดีตชาติ การที่พระองค์ได้ตอบสนองต่อความปรารถนาและกรรมอันยิ่งใหญ่ที่ทั้งสองท่านได้กระทำไว้ในอดีต ก็ถือว่าได้ทรงกระทำอย่างเหมาะสมแล้ว กรณีของพระมหาโมคคัลลานะถูกฆาตกรรมจนปรีณิพพานนั้น พระพุทธองค์ก็ทรงประเมินว่า “สมควรแล้ว” เพราะในอดีตชาติ พระเถระเคยทำกรรมหนักโดยสร้างเป็นโจรทำร้ายบิดามารดาของตนเพื่อกำจัดท่านทั้งสองตามคำยุยงของภรรยา เจื่อนไขที่ใช้พิจารณาว่าสิ่งที่บุคคลได้รับเป็นธรรมหรือไม่ในที่นี้ก็คือ “สถานภาพ” และ “การกระทำที่เหมาะสม” กล่าวคือ สถานภาพที่ได้รับในปัจจุบันต้องสัมพันธ์กับการกระทำที่เหมาะสม ความเป็นธรรมจึงเป็นผลมาจากการพิจารณาเห็นความสัมพันธ์ที่เหมาะสมสอดคล้องกัน ระหว่าง “เหตุ” และ “ผล” กรณีแรก ผลที่พระอัครสาวกได้รับคือ “ผลดี” เป็นการได้รับที่สมควรเพราะสัมพันธ์กับสิ่งที่กระทำ (เหตุ) ซึ่งเป็นความดี ส่วนกรณีฆาตกรรม ผลที่พระโมคคัลลานะได้รับคือ “การฆาตกรรมอย่างทารุณ” เป็นผลที่ไม่ดี แต่ก็จัดว่าเป็นสิ่งที่สมควรได้รับ เพราะ “สมกับเหตุ” คืออดีตกรรมชั่วร้าย ผลกับเหตุสอดคล้องกันจึงถือว่าเป็นการสมควร เมื่อพิจารณาจากปัจจุบันชาติ ผลที่พระมหาโมคคัลลานะได้รับ พระพุทธเจ้าทรงเห็นด้วยว่าผลดังกล่าวไม่สมควรกับสถานภาพและการกระทำของพระโมคคัลลานะ

กรณีฆาตกรรมพระมหาโมคคัลลานเถระ เทียบได้กับกรณีฆาตกรรมอำพรนางพระนางสามารถดี โดยผู้วางแผนฆาตกรรมลงว่าได้รับคำสั่งให้ซ่อมเสาปราสาท แล้วปิดประตูหน้าต่างด้านนอกทั้งหมดเพื่อกันไม่ให้พระนางสามารถดีและบริวาร ๕๐๐ นางหนีออกมาได้ จากนั้นจึงทาน้ำมันและจุดไฟเผาปราสาท ทำให้พระนางพร้อมทั้งบริวารเสียชีวิตภายในกองเพลิง บรรดาภิกษุแสดงความเห็นว่า พระนางสามารถดีซึ่งเป็นสตรีที่เพียบพร้อมด้วยคุณสมบัติและคุณธรรมความดี ทั้งเป็นสาวิกาคนหนึ่งของพระพุทธเจ้า ไม่ควรสิ้นชีวิตในลักษณะดังกล่าว พระพุทธเจ้าทรงเห็นด้วยว่าเมื่อพิจารณาจากสิ่งที่พระนางสามารถดีเป็นในปัจจุบัน ไม่ควรจะถูกฆ่าตายในกองเพลิง แต่เมื่อพิจารณาจากสิ่งที่พระนางเคยทำในอดีตชาติก็จัดว่า ได้รับผลที่เหมาะสมตามที่ได้กระทำไว้ (พระสูตรและอรรถกถา แปล ๔๐/๒๙๕-๓๐๑)

เมื่อพิจารณาโดยแยกเรื่องปัจจุบันออกจากเรื่องในอดีตชาติ เราจะได้ภาพความคิดที่แสดงถึงการประเมินค่าสิ่งที่แต่ละคนได้รับ ตามตารางต่อไปนี้

ตาราง ๑. พิจารณาเฉพาะความสัมพันธ์เชิงเหตุผลในปัจจุบันชาติ

กรณี	เหตุ	ผล	ประเมินค่า
การแต่งตั้งพระอัครสาวก	มีคุณวุฒิไม่เหมาะสม (เหตุไม่ดี)	ได้รับแต่งตั้งเป็นพระอัครสาวก (ผลดี)	ไม่ยุติธรรม เพราะผลไม่สมกับเหตุ
พระมหาโมคคัลลานเถระ	เป็นพระอรหันต์และเป็นพระอัครสาวก (เหตุดี)	ถูกฆาตกรรมอย่างทารุณ (ผลไม่ดี)	ไม่ยุติธรรม เพราะผลไม่เหมาะสมกับเหตุ
พระนางสามาวดี	สมบุญด้วยจริยาวัตรและคุณธรรม (เหตุดี)	ถูกเผาทั้งเป็น (ผลไม่ดี)	ไม่ยุติธรรม เพราะผลไม่สมกับเหตุ

ตาราง ๒. พิจารณาระหว่างผลในปัจจุบันสัมพันธ์กับบุญกรรมในอดีตชาติ

กรณี	เหตุในอดีต	ผลในปัจจุบัน	ประเมินค่า
การแต่งตั้งพระอัครสาวก	ทำกรรมดีไว้มาก และตั้งความปรารถนาไว้ (เหตุดี)	ได้รับแต่งตั้งเป็นพระอัครสาวก (ผลดี)	ยุติธรรมเพราะผลสมกับเหตุ
พระมหาโมคคัลลานเถระ	ทำกรรมชั่วไว้ในอดีต (เหตุชั่ว)	ถูกฆาตกรรมอย่างทารุณ (ผลชั่ว)	ยุติธรรม เพราะผลสมกับเหตุ
พระนางสามาวดี	ทำกรรมชั่วไว้ (เหตุชั่ว)	ถูกเผาทั้งเป็น (ผลชั่ว)	ยุติธรรม เพราะผลสมกับเหตุ

จากตารางดังกล่าว จึงสรุปได้ว่า ตามทัศนะของพระพุทธศาสนา

๑. การกระทำใด ๆ เมื่อดำเนินไปอย่างสอดคล้องกับความสัมพันธ์เชิงเหตุและผลในธรรมชาติ (ปฏิจสุมุปาบท / กรรมนิยาม) การกระทำนั้นถือว่า ถูกต้องและเป็นธรรม

๒. การกระทำใด ๆ เมื่อดำเนินไปโดยไม่สอดคล้องขัดต่อความสัมพันธ์เชิงเหตุและผลในธรรมชาติ (ปฏิจสุมุปาบท / กรรมนิยาม) การกระทำนั้นถือว่า ไม่ถูกต้องและไม่เป็นธรรม

ในที่นี้ มีข้อที่ควรเน้นเกี่ยวกับเรื่องแนวปฏิบัติที่ถูกต้องและถือว่าเป็นธรรมซึ่งอาจเรียนรู้จากจริยาวัตรของพระพุทธเจ้าก็คือ การยึดหลักความเป็นจริง จากกรณีการแต่งตั้งพระอัคร

สาวกเป็นตัวอย่างหนึ่งที่แสดงให้เห็นว่า ในทัศนะของพระพุทธศาสนานั้น หลักความเป็นจริง ซึ่งในที่นี้ได้แก่ หลักธรรมชาติที่เกี่ยวข้องกับการกระทำ (หลักกรรม) นั้นเป็นหลักการสำคัญที่พระพุทธเจ้าทรงคำนึงถึงเมื่อจะทรงประทานตำแหน่งที่เหมาะสมแก่อัครสาวก แต่การใช้หลักกรรมเป็นข้ออ้างอาจมีปัญหาได้ในกรณีคนทั่วไปเพราะคนปกติสามารถล่วงรู้บุญกรรมของใครได้ กระนั้นการยึดหลักความเป็นจริงซึ่งเป็นหลักอภิปราย ก็ยังเป็นพื้นฐานสำคัญสำหรับการพิจารณาเรื่องการกระทำที่เป็นธรรมในพระพุทธศาสนาอยู่ดี ข้อนี้พิจารณาได้จากเรื่องเกี่ยวกับกำเนิดภิกษุณีองค์แรกในพระพุทธศาสนา ดังต่อไปนี้

เรื่องการอนุญาตให้บวชภิกษุณี

เมื่อครั้งพระพุทธเจ้าประทับอยู่ ณ นิโครธาราม เขตกรุงกบิลพัสดุ์ ในสักกะชนบท พระนางมหาปชาบดีโคตมีเข้าไปเฝ้า และกราบทูลขอประทานโอกาสให้สตรีได้บวชในพระธรรมวินัยที่ทรงประกาศแล้ว พระพุทธองค์ตรัสห้ามถึงสามครั้งว่า ขอพระนางอย่าขอบใจ การที่สตรีออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในธรรมวินัยที่ทรงประกาศแล้วเลย

พระนางมหาปชาบดีโคตมีทรงน้อยพระทัย ที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงอนุญาตให้สตรีบวช จึงเสียพระทัยมาก ทรงกรรณแสงเสด็จกลับไป แต่ก็ไม่ทรงย่อท้อ ต่อมาเมื่อพระพุทธเจ้าประทับอยู่ในกรุงกบิลพัสดุ์จนพอพระทัยแล้วเสด็จจาริกไปยังเมืองเวสาลี ทรงประทับอยู่ที่กุฎาคารศาลา ปามหาวัน พระนางมหาปชาบดีโคตมีทรงทราบข่าวจึงปลงพระเกศา ทรงพระภูษาย้อมฝาด ออกเดินทางไปยังเมืองเวสาลีพร้อมด้วยหญิงสาวศากยะจำนวนมาก ด้วยความทุกข์ยากลำบาก ได้ประทับยืนกันแสงอยู่ที่ขุมประตูด้านนอก

ท่านพระอานนทได้เห็นดังนั้น จึงอาสาเข้าไปทูลขอให้พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้สตรีออกบวชในพระธรรมวินัย พระพุทธองค์ได้ตรัสห้ามถึงสามครั้งว่าอย่าขอบใจ การที่สตรีออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิต ในธรรมวินัยที่ประกาศแล้วเลย ท่านพระอานนทจึงคิดว่า น่าจะหาวิธีสักอย่างเพื่อให้พระพุทธเจ้ายอมอนุญาต จึงทูลถามว่า สตรีออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิต ในพระธรรมวินัยที่ประกาศแล้ว สามารถจะบรรลุโสดาปัตติผล สกิทาคามีผล อนาคามีผล หรืออรหัตตผลได้หรือไม่ เมื่อพระพุทธเจ้าทรงรับรองว่า สตรีที่ออกจากเรือนมาบวชในพระธรรมวินัยก็สามารถจะบรรลุอริยธรรมเช่นนั้นได้ พระอานนทจึงทูลว่า “ถ้าสตรีออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิต ในพระธรรมวินัยที่ประกาศแล้ว สามารถจะบรรลุแม้กระทั่งโสดาปัตติผล สกิทาคามีผล อนาคามีผล อรหัตตผลได้ พระนางมหาปชาบดีโคตมีผู้เป็นพระมาตุจฉาของพระพุทธองค์ ทรงมีอุปการะมาก ทรงประคับประคอง เลี้ยงดู ทรงถวายชีราร่า เมื่อพระชนนีสวรรคต ได้ให้พระผู้มีพระภาคเสวยชีราร่า จึงขอประทานวโรกาสให้สตรีได้การออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิต ในพระธรรมวินัยที่ทรงประกาศแล้วด้วยเถิด” พระพุทธเจ้าจึงทรงอนุญาตให้สตรีบวชเป็นภิกษุณี

โดยวางเงื่อนไขว่า พระนางมหาปชาบดีโคตมี จะต้องยอมรับกรรม ๘ ประการ (วินย.๗/๕๑๓-๕๑๖)

มีการตีความมากมายเกี่ยวกับเรื่องเล่านี้ แต่ประเด็นสำคัญในที่นี้คือ การอนุญาตให้สตรีบวชเป็นภิกษุณีของพระพุทธเจ้านั้นเนื่องจากทรงเห็นด้วยกับหลักความเป็นจริงที่พระองค์ทรงยอมรับว่า “สตรีสามารถจะบรรลุดุจรรพได้เช่นเดียวกันกับบรรดาบุรุษทั้งหลาย” หลักการนี้มีน้ำหนักกว่าจารีตทางสังคมและประเพณี แต่แม้จะมีหลักการสำคัญที่เป็นบรรทัดฐานเช่นนั้น พระพุทธเจ้าก็ยังทรงให้ความสำคัญกับปัจจัยทางสังคมวัฒนธรรมอยู่พอสมควร ดังจะเห็นว่าทรงอนุญาตให้สตรีบวชอย่างมีเงื่อนไขคือต้องยอมรับกรรม ๘ ประการ แนวปฏิบัติดังกล่าวนี้เมื่อพิจารณาในแง่ของความเป็นธรรม หลักการสำคัญที่ใช้เป็นเกณฑ์ก็คือ ความจริงตามธรรมชาติที่ว่า “สตรีก็สามารถบรรลุดุจรรพได้” ซึ่งเป็นหลักการทั่วไปเกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์ที่พระพุทธเจ้าทรงเห็นว่าไม่สามารถจะปฏิเสธได้ และเป็นหลักสำคัญที่พระองค์จะทรงให้ความเคารพ ดังที่พระองค์ตรัสไว้ว่า “เราเคารพธรรม (คือถือหลักการแห่งความจริง ความถูกต้องดีงาม ตัวกฎธรรมชาติ) แต่เมื่อสงฆ์เติบโตใหญ่ขึ้นเราก็เคารพสงฆ์ด้วย” (อง.จตุกก.๒๑/๒๑) ควรจะมีข้อสังเกตเพิ่มเติมในที่นี้ด้วยว่าการอนุญาตหรือไม่อนุญาตให้พระนางปชาบดีบวชเป็นภิกษุณีในที่นี้ พระพุทธองค์หรือพระอานนท์ไม่ได้อ้าง “กฎแห่งกรรม” หรือ “การกระทำในอดีตชาติ” ของพระนางปชาบดีมาเป็นเหตุผล แต่อ้างการกระทำที่ทรงกระทำในฐานะมนุษย์ซึ่งอยู่ในสถานภาพอย่างใดอย่างหนึ่งในสังคม คือ การเป็นพระมารดาเลี้ยงพระพุทธเจ้าขณะยังทรงเป็นเจ้าชายสิทธัตถะ น่าสนใจว่า ในบางกรณีพระพุทธเจ้าไม่ทรงอ้างกฎแห่งกรรม แต่ทรงนำสถานการณ์ปัจจุบันที่แวดล้อมบุคคลรวมทั้งหลักความเป็นจริงสูงสุดบางอย่างมาเป็นองค์ประกอบสำหรับพิจารณาว่า การปฏิบัติเช่นใดจึงจะเหมาะสมที่สุด

การให้ความสำคัญกับหลักการพื้นฐาน ที่ประยุกต์จากความเข้าใจเรื่องแบบแผนของธรรมชาตินี้เป็นไปตามหลักการของพระพุทธศาสนาเชื่อว่าสิ่งต่าง ๆ ในจักรวาลดำเนินไปภายใต้การควบคุมดูแลของกฎธรรมชาติห้าอย่าง กล่าวคือ อุดุนิยาม พีชนิยาม กรรมนิยาม จิตนิยามและธรรมนิยาม การที่พระพุทธศาสนาเชื่อและสอนเรื่องกฎธรรมชาตินี้ไม่ได้พิเศษอะไร เพราะระบบคิดอื่น ๆ เช่นวิทยาศาสตร์ก็สอนเรื่องกฎธรรมชาติเช่นกัน “ความพิเศษนั้นอยู่ตรงที่พุทธศาสนาเห็นว่าเมื่อมนุษย์จะคิดวางกรอบกติกาในการอยู่ร่วมกัน พุทธศาสนาแนะนำให้ดำเนินตามสิ่งที่แสดงออกผ่านกฎธรรมชาติต่าง ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งคือกฎธรรมชาติส่วนที่ว่าด้วยหลักเกณฑ์ทางจริยธรรม” (สมภาร พรมทา ๒๕๔๘: ๙๖) อย่างไรก็ตาม เราจะเห็นได้จากเรื่องเล่าเกี่ยวกับการบวชภิกษุณีองค์แรกในพระพุทธศาสนาผ่านมาว่า พระพุทธศาสนาไม่ได้ให้ความสำคัญเฉพาะกับหลักการที่เป็นความจริงตามธรรมชาติเท่านั้น แต่ยังคำนึงถึงความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกันเอง เช่น

พระองค์อยู่ในความสัมพันธ์แบบไหนกับพระนางประชาบดี รวมทั้งกรณีที่ว่าพระพุทธศาสนาอยู่ในความสัมพันธ์แบบไหนกับสังคมแวดล้อมด้วย

ตามคำอธิบายของพระธรรมปิฎก (๒๕๓๘) ในทัศนะของพระพุทธศาสนา มนุษย์ดำเนินชีวิตอยู่ในโลกโดยมีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์ที่แยกเป็น ๒ ส่วนคือ ความสัมพันธ์กับมนุษย์ด้วยกัน และความสัมพันธ์กับความจริงของกฎธรรมชาติ ด้านหนึ่งมนุษย์ต้องรักษาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกันให้ดี อีกด้านหนึ่งก็ต้องไม่ละเลยความสัมพันธ์ที่ถูกต้องกับโลกของธรรมชาติ เพราะชีวิตเรา ชีวิตของคนอื่นรวมทั้งสังคมทั้งหมดต้องอยู่ภายใต้กฎธรรมชาติทั้งนั้น เราจะต้องมีความสัมพันธ์ทั้งสองส่วนนี้อย่างถูกต้องเพื่อให้ชีวิตที่ดำรงดำเนินไปด้วยดี บุคคลมีความสุข และสังคมก็อยู่เรียบร้อย (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ๒๕๓๘: ๔๒) ถ้ารักษาแต่ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ โดยละเลยความสัมพันธ์ที่ถูกต้องกับโลกธรรมชาติ (หลักการแห่งเหตุและผลตามความจริงของกฎธรรมชาติ) ความอยู่ดีก็ไม่สมบูรณ์มั่นคง สังคมก็จะปั่นป่วนภายหลัง หรือเอาแต่ความจริงของกฎธรรมชาติอย่างเดียว ละเลยความสัมพันธ์ที่ดำรงและความเกื้อกูลมีน้ำใจต่อกันระหว่างมนุษย์ โลกก็แห้งแล้ง แล้วก็จะทำให้อยู่กันไม่เป็นสุขเท่าที่ควรอีก ในพระพุทธศาสนามีหลักคุณภาพที่พระพุทธเจ้าประทานไว้คือ หลักพรหมวิหาร ๔ ประการ ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกันแสดงออกด้วยการปฏิบัติตามหลัก ๓ ประการข้างต้น (คือ เมตตา กรุณา มุติตา) แต่ความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ต้องไม่กระทบต่อธรรม คือหลักความเป็นจริงตามเหตุและผลในธรรมชาติ และหลักการที่จัดวางขึ้นเป็นกฎเกณฑ์บนพื้นฐานของความเป็นจริงนั้น (วินัย/กฎหมาย) ถ้าความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ที่แสดงออกด้วยหลัก ๓ ประการข้างต้นกระทบต่อธรรมหรือวินัย จะต้องหยุดความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ เพื่อเปิดโอกาสให้แก่การทำหน้าที่ของธรรมวินัย

อันนี้เป็นจุดที่สำคัญมาก คือจะต้องให้ตัวธรรมตัววินัยนั้นได้แสดงหลักแสดงผลออกมาหมายความว่า มนุษย์จะต้องปฏิบัติตามตัวหลักการตัวกฎเกณฑ์ที่เป็นจริงหรือที่ตกลงกันไว้คือตัวธรรมตัววินัยนั้น ตอนนั้นกฎเกณฑ์แห่งจริยธรรมและหลักการแห่งความจริง ความถูกต้องความดีงาม ตลอดจนกฎหมายกติกาสังคมจะต้องออกมาได้รับการปฏิบัติ (อ้างแล้ว, ๔๔)

กรณีที่ความสัมพันธ์ช่วยเหลือเกื้อกูลกันตามหลักพรหมวิหารสามข้อข้างต้น ส่งผลเสียหายหรือทำลายหลักการแห่งความจริงความถูกต้องความดีงาม ความเป็นธรรม ความชอบธรรมในธรรมดาแห่งธรรมชาติ (ธรรม) ก็ดี ที่บัญญัติจัดวางเป็นกฎหมาย กฎเกณฑ์กติกาในสังคมมนุษย์ (วินัย) ก็ดี เราต้องหยุดหรือระงับการปฏิบัติที่นั้นเสีย และปล่อยให้มีการปฏิบัติตามหลักการแห่งธรรมและวินัยเพื่อให้ธรรมตั้งอยู่ในโลกต่อไป การปฏิบัติในกรณีนี้คือการมีท่าทีเป็นกลาง โดย

วางเฉยต่อบุคคล ไม่เข้าไปก้าวก่ายแทรกแซงขัดขวางการแสดงผลของกรรมหรือวินัย คือให้บุคคลนั้นรับผลตามกรรมตามวินัยนั้น เรียกว่า อุเบกขา (อ้างแล้ว, ๔๕) อุเบกขา แปลว่า คอยมองดูอยู่เฉยมอง ไม่ใช่เฉยเมย ไม่ใช่เฉยเมิน ที่เฉยมองก็หมายความว่า ไม่ชวนชวายเป็นเหตุให้บุคคลนั้นให้เป็นการก้าวก่ายแทรกแซงกระบวนการของกรรมและวินัย เพราะต้องการจะให้มีการปฏิบัติไปตามกรรมและวินัย ถ้าเราเปิดโอกาสให้คนได้รับผิดชอบต่อการกระทำของเขาตามหลักอุเบกขานี้ ก็จะเป็นปัจจัยที่สำคัญในการสร้างวินัย ซึ่งทำให้สังคมมีคุณภาพ (อ้างแล้ว, ๔๙-๕๐) จากเรื่องเล่าที่ผ่านมาเราจะเห็นว่า เมื่อพระพุทธเจ้าทรงปฏิบัติต่อกรณีการแต่งตั้งอัครสาวกและกรณีภิกษุณีนั้น พระองค์ทรงปฏิบัติความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ภายใต้หลักแห่งความเป็นจริงในธรรมชาติ และหลักแห่งการกระทำของมนุษย์เป็นหลัก แนวปฏิบัติดังกล่าวนี้เป็นแบบแผนสำคัญที่ต้องนำมาศึกษาเกี่ยวกับเรื่องความเป็นธรรมในทัศนะของพระพุทธศาสนาด้วย

สรุปว่า พื้นฐานสำคัญสำหรับใช้พิจารณาการกระทำของมนุษย์เพื่อประเมินค่าความยุติธรรมหรือความเป็นธรรม ได้แก่ หลักพื้นฐานทางอภิปรายของพระพุทธศาสนาที่เกี่ยวข้องกับการกระทำนั้นเอง ความเป็นธรรมเป็นผลจากการพิจารณาเปรียบเทียบการกระทำเฉพาะกรณีหรือสิ่งที่เกิดขึ้นในขณะนั้น ๆ กับความสัมพันธ์แห่งเหตุและผลในธรรมชาติและกฎแห่งการกระทำของมนุษย์ ความสอดคล้องระหว่างการกระทำในกรณีเฉพาะที่เกิดขึ้นและกฎเกณฑ์ที่สากลจะเป็นแบบแผนสำหรับประเมินค่าความเป็นธรรมของกรณีนั้น ๆ โดยนัยนี้ กฎเกณฑ์ทางจริยธรรมสำหรับมนุษย์ ถูกวางไว้ภายในกรอบความสัมพันธ์เชิงเหตุผลในธรรมชาติและกฎแห่งการกระทำที่เป็นสากล (ความยุติธรรมทางศีลธรรม) ที่กล่าวมาแล้วในบทที่ ๒ และ ๓ นั้นเอง โดยอาศัยหลักทั้งสองประการนี้ เราอาจสรุปเป็นเบื้องต้นได้ว่า ความเป็นธรรมในทัศนะของพระพุทธศาสนาถูกกำหนดด้วยความสมเหตุสมผลระหว่าง “ผลประโยชน์” (Goods) และ “การกระทำของบุคคล” แต่ข้อนี้เป็นการสรุปจากมุมมองของผู้ได้รับผลแห่งการกระทำ แต่ในเรื่องเล่าที่ยกมา ความเป็นธรรมเกี่ยวเนื่องกับท่าทีของผู้ปฏิบัติความเป็นธรรมด้วย ตัวอย่าง กรณีการประทานตำแหน่งอัครสาวกของพระพุทธเจ้า เราจะพบว่า ท่าทีที่เป็นธรรมซึ่งยอมรับกันในพระพุทธศาสนาก็คือ ความไม่มี “อคติ” (ลำเอียงเพราะความชอบ ความชัง ความหลง และความกลัว) ซึ่งหมายถึงการปฏิบัติอย่างสอดคล้องกับหลักการที่ถูกต้องสูงสุด ดังกรณีทีปรากฏในเรื่องการบวชภิกษุณีนั้นเอง ดังนั้นทั้งในแง่ผู้ปฏิบัติที่จะทำให้เกิดความเป็นธรรม หรือแม้ในการประเมินจากแง่มุมของผู้ที่ได้รับผล กรอบที่พระพุทธศาสนาใช้ในการประเมินก็คือ หลักแห่งความเป็นเหตุและผลในธรรมชาติ และการกระทำของบุคคลนั่นเอง กล่าวคือ การกระทำนั้น ๆ ดำเนินตามหลักการที่เป็นพื้นฐานสูงสุดหรือไม่

เราจะเห็นว่าจากตัวอย่างในวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาที่ยกมา การกระทำใด ๆ ที่อาจเรียกได้ว่าเป็นการกระทำที่เป็นธรรม (ภายใต้สมมติฐานที่ว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิบัติอย่างเป็นธรรมเสมอ) นี้สัมพันธ์กับหลักการพื้นฐานคือหลักความเป็นจริงและหลักแห่งการกระทำของ

บุคคล แต่พึงเข้าใจว่า ในสังคมพุทธ การใช้หลักคำสอนเรื่องกฎธรรมชาติและหลักกรรมเป็นฐานสำคัญในการประเมินความเป็นธรรมทางสังคมนั้นอาจเป็นสิ่งที่ยอมรับได้โดยไม่สงสัย แต่จะมีข้อจำกัดอย่างมาก หากว่าสังคมที่เราเกี่ยวข้องกับด้วยนี้เป็นสังคมที่มีความหลากหลายทางศาสนา ลัทธิ ความเชื่อ และการปฏิบัติ ปัญหาก็คือ ถ้าหากมีคนอีกจำนวนหนึ่งที่เรากำลังเกี่ยวข้องกับ ไม่ใช่ชาวพุทธ ไม่ยอมรับคติทางอภิปรัชญาแบบพุทธศาสนา ไม่เชื่อหลักกฎแห่งกรรม การใช้หลักอภิปรัชญาของพระพุทธศาสนาเป็นเกณฑ์ประเมินเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม ก็ยากจะเป็นที่ยอมรับได้ นอกเหนือจากปัญหาที่กล่าวถึงแล้วในบทที่ ๓ นี้ก็เป็นอีกปัญหาหนึ่งในยุคคำสอนของพระพุทธศาสนากับสังคมปัจจุบัน ในมิติทางสังคมที่มีความหลากหลายศาสนาอย่างในปัจจุบัน พระพุทธศาสนาน่าจะให้ทางเลือกอื่นที่ดีกว่าในการพิจารณาเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม ซึ่งทางเลือกดังกล่าวนี้ยังคงมีฐานคติของพระพุทธศาสนาอยู่อย่างครบถ้วน แต่สามารถนำไปใช้ได้ในทุกสังคม ผู้วิจัยคิดว่ามีแนวความคิดสำคัญอย่างอื่น ที่ควรนำมาพิจารณาเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมในพระพุทธศาสนา แนวความคิดดังกล่าวนี้มาจากการตีความหลักคำสอนทางสังคมการเมืองในพระสูตร และแบบแผนการปฏิบัติของพระสงฆ์ในพระวินัยนั่นเอง

๔. ความเป็นธรรมในบริบททางสังคมการเมือง

พระพุทธศาสนาเชื่อว่า มนุษย์โดยทั่วไปมีเป้าหมายในการดำรงชีวิต และควรดำเนินชีวิตสัมพันธ์กับเป้าหมายสูงสุดหรือผลประโยชน์ที่พึงได้ พระพุทธศาสนาไม่ปฏิเสธความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลกับสังคม ชีวิตที่ดีสัมพันธ์กับสังคมที่ดี และมนุษย์จะสามารถบรรลุเป้าหมายใด ๆ ในชีวิตได้ก็ต่อเมื่อเขาอยู่ในสังคมและสิ่งแวดล้อมที่ดี ทั้งมีความสัมพันธ์ที่ดีต่อสังคมนั้นด้วย ในทางกลับกัน ปัจเจกแต่ละคนก็มีผลสำคัญต่อการดำรงอยู่ของสังคมโดยรวม สังคมที่ดีจึงไม่อาจแยกเด็ดขาดจากการมีปัจเจกบุคคลที่ดีซึ่งเป็นองค์ประกอบของสังคม (Kalupahana, David J. ๑๙๙๕:๕๘) พระพุทธศาสนาถือว่า มนุษย์ทั่วไปย่อมปรารถนาจะอยู่ในสังคมที่เป็นธรรมเพื่อให้ชีวิตเป็นไปอย่างราบรื่นที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ แม้กระทั่งการบรรลุธรรมซึ่งถือกันว่าเป็นเรื่องส่วนบุคคลก็ยังคงอิงอาศัยกันกับความดีงามทางสังคม เช่น การมีกัลยาณมิตร การอยู่ในสภาพแวดล้อมที่เหมาะสม (พระราชมุนี (ประยุทธ์ ปยุตฺโต) ๒๕๒๘ : ๒๐) ความเป็นธรรมจึงเป็นมโนทัศน์ทางสังคมและการเมือง เพราะเป็นรูปแบบความสัมพันธ์ที่มีคุณค่าทางสังคมที่ทุกคนจะพึงปฏิบัติต่อกัน และเป็นเครื่องมือสำคัญชนิดหนึ่งที่รัฐจะใช้ควบคุมให้สังคมดำเนินไป ในทางที่สามารถตอบสนองต่อเป้าหมายชีวิตของแต่ละคนในสังคม ความสัมพันธ์แบบไหนจึงจะเรียกว่ามีความเป็นธรรมในเชิงสังคม อะไรคือหลักการสำหรับพิจารณาว่า รูปแบบความสัมพันธ์นั้น ๆ เป็นธรรมหรือไม่ เราจะพิจารณากันตามลำดับนี้ไป

๔.๑ ทศนะเกี่ยวกับสังคม รัฐและผู้ปกครอง

ในพระไตรปิฎก เล่มที่ ๑๑ ที่มณีกาย ปาฏิหารวรรค มีพระสูตรสำคัญที่นักวิชาการทั่วไปใช้พิจารณาศึกษาแนวคิดทางสังคมและการเมืองของพระพุทธศาสนาอยู่หลายพระสูตร ดูเหมือนว่า อัครคัมภีร์พุทธและจักรกัณฑ์สูตรจะเป็นที่รู้จักกันมากเป็นพิเศษ

อัครคัมภีร์พุทธ (ที.ปา. ๑๑/๕๑-๗๒) แสดงทัศนะสำคัญเกี่ยวกับพัฒนาการทางสังคม ตั้งแต่ยุคเริ่มแรกของพัฒนาการจนกระทั่งการเกิดขึ้นของผู้ปกครองและชนชั้นอื่น ๆ ในสังคม จุดมุ่งหมายของพระสูตรนี้ พระพุทธเจ้าทรงประสงค์จะแย้งทัศนะเรื่องชนชั้นของพราหมณ์ที่เป็นแนวคิดกระแสหลักของสังคมอินเดียโบราณ ที่มองว่า “พราหมณ์เป็นวรรณะที่ประเสริฐที่สุดเพียงวรรณะเดียว เป็นวรรณะเดียวที่บริสุทธิ์ เพราะเกิดจากอก (อูระ) ของพรหม เกิดจากปากของพรหม พรหมเนรมิตขึ้น เป็นทายาทของพรหม ส่วนวรรณะอื่นที่ไม่ใช่พราหมณ์ หาบิธุทมิ” (ที.ปา. ๑๑/๕๑-๕๔) พระพุทธเจ้าได้ทรงยกข้อเท็จจริงมาโต้แย้งแนวคิดนี้หลายประเด็น รวมทั้งเรื่องพัฒนาการทางสังคมมนุษย์ตั้งแต่จุดเริ่มต้นของกำเนิดโลกจนถึงกำเนิดชนชั้นทางสังคม เพื่อจะชี้ว่าสังคมมนุษย์กำเนิดมาอย่างไร พระพุทธเจ้าตรัสว่า เมื่อโลกกำลังพินาศอยู่ เหล่าสัตว์โดยมากจะเกิดในชั้นอภิสสรพรหม สัตว์เหล่านั้นสำเร็จสิ่งต่าง ๆ ได้ด้วยใจคิด มีปิตีเป็นอาหาร มีรัศมีแผ่รอบกาย สัญจรไปได้ในอากาศ อยู่ในวิมานอันงาม สถิตอยู่ในภพนั้นสิ้นกาลยืดยาวช้านาน ต่อมา เมื่อโลกกำลังเจริญอยู่โดยมาก เหล่าสัตว์จุติจากชั้นอภิสสรพรหมลงมาบนโลก และสัตว์เหล่านั้นคงมีลักษณะเดิมทุกอย่าง คือทำทุกสิ่งได้ด้วยใจคิด มีปิตีเป็นอาหาร มีรัศมีแผ่รอบกาย สัญจรไปได้ในอากาศ อยู่ในวิมานอันงาม (ที.ปา. ๑๑/๕๖)

พระสูตรกล่าวว่าจักรวาลในยุคเริ่มแรกเต็มไปด้วยน้ำ มีแต่ความมืด มองไม่เห็นอะไร ไม่มีดวงอาทิตย์ ดวงจันทร์และดวงดาว ไม่มีกลางวัน ไม่มีกลางคืน ไม่เดือน ไม่มีฤดู ไม่มีปี บรรดาสัตว์ทั้งหลายไม่มีความแตกต่างในทางกายภาพ ไม่มีความแตกต่างทางผิวพรรณ แม้แต่เพศหญิงหรือเพศชายก็ยังไม่ปรากฏ “สัตว์ทั้งหลาย ถึงซึ่งอันนับเพียงว่าสัตว์เท่านั้น” แต่สภาพการณ์เริ่มแรกค่อย ๆ พัฒนาสู่ความแตกต่าง เมื่อสภาพทางกายภาพของโลกเริ่มเปลี่ยน มีวันดินลอยอยู่บนน้ำ และสัตว์บางคนเริ่มมีปฏิกิริยาต่อโลกกายภาพโดยการลงชิม “จวันดิน” ที่มีสี กลิ่นและรสชาติอร่อยเนยใสและเนยข้นอย่างดี และ “ความอยาก” บังเกิดแก่สัตว์เหล่านั้น แล้วนับเป็นคำ ๆ เพื่อบริโภค สิ่งแรกที่เปลี่ยนแปลงก็คือรัศมีที่เคยมีในกายก็หายไป จากนั้นจึงปรากฏดวงจันทร์และดวงอาทิตย์ขึ้น หมู่ดาวนักษัตรก็ปรากฏ ความเปลี่ยนแปลงทางโลกกายภาพทำให้ความคิดเรื่องเวลาก็เริ่มปรากฏขึ้นเป็นครั้งแรก

ต่อมาจวันดินของเหล่าสัตว์หายไป เกิดกะบิดินขึ้น พวกสัตว์จึงบริโภคกะบิดิน เวลาผ่านไปอย่างยาวนาน อาหารที่บริโภค (กะบิดิน) ทำให้ร่างกายแข็งแรงขึ้น ผิวพรรณเริ่มแตกต่างกัน ความแตกต่างทางผิวพรรณทำให้เหล่าสัตว์บางพวกที่มีผิวพรรณดีดูหมิ่นสัตว์ที่ผิวพรรณเลว ความ

ของตนไว้ ไปเก็บเอาส่วนอื่นที่เขาไม่ได้ให้มาบริโภค ท่านอย่าได้กระทำความชั่วซ้ำเห็นปานนี้อีกเลย

ดูกรวาเสฏฐะและภารทวาชะ สัตว์ผู้นั้นแล รับคำของสัตว์เหล่านั้นแล้ว แม้ครั้งที่ ๒ ... แม้ครั้งที่ ๓ สัตว์นั้นสงวนส่วนของตนไว้ ไปเก็บเอาส่วนอื่นที่เขาไม่ได้ให้มาบริโภค สัตว์เหล่านั้นจึงช่วยกันจับสัตว์ผู้นั้น ครั้นแล้ว ได้ตักเตือนว่าเนะ สัตว์ผู้เจริญ ท่านทำกรรมอันชั่วซ้ำนัก ที่สงวนส่วนของตนไว้ ไปเอาส่วนที่เขาไม่ได้ให้มาบริโภค ท่านอย่าได้กระทำความชั่วซ้ำเห็นปานนี้อีกเลย สัตว์พวกหนึ่งประหารด้วยฝ่ามือ พวกหนึ่งประหารด้วยก้อนดินบ้าง พวกหนึ่งประหารด้วยท่อนไม้ ดูกรวาเสฏฐะและภารทวาชะ ก็นัยเพราะมีเหตุเช่นนั้นเป็นต้นมาการถือเอาสิ่งของที่เจ้าของไม่ได้ให้จึงปรากฏ การติเตียนจึงปรากฏ การกล่าวเท็จจึงปรากฏ การถือท่อนไม้จึงปรากฏ ครั้นนั้นแล พวกสัตว์ที่เป็นผู้ใหญ่จึงประชุมกัน ครั้นแล้ว ต่างก็ปรึกษากันว่า พ่อเอ๋ย ก็การถือเอาสิ่งของที่เจ้าของไม่ได้ให้จักปรากฏ การติเตียนจักปรากฏ การพูดเท็จจักปรากฏ การถือท่อนไม้จักปรากฏ ในเพราะบาปกรรมเหล่านี้ บาปกรรมเหล่านั้นเกิดปรากฏแล้วในสัตว์ทั้งหลาย อย่างกระนั้นเลย พวกเราจักสมมติสัตว์ผู้หนึ่งให้เป็นผู้ว่ากล่าวผู้ที่ควรว่ากล่าวได้โดยชอบ ให้เป็นผู้ติเตียนผู้ที่ควรติเตียนได้โดยชอบ ให้เป็นผู้จับไล่ผู้ที่ควรจับไล่ได้โดยชอบ ส่วนพวกเราจักแบ่งส่วนข้าวสาละให้แก่ผู้ นั้น ดังนี้

ดูกรวาเสฏฐะและภารทวาชะ ครั้นแล้ว สัตว์เหล่านั้น พวกกันเข้าไปหาสัตว์ที่สวयงมากกว่า นาคูณาชมากกว่า นาคเลื่อมใสกว่า และนาคเกรงขามมากกว่าสัตว์ทุกคนแล้ว จึงแจ้งเรื่องนี้ว่า ข้าแต่สัตว์ผู้เจริญ มาเถิดพ่อ ขอพ่อจงว่ากล่าวผู้ที่ควรว่ากล่าวได้โดยชอบ จงติเตียนผู้ที่ควรติเตียนได้โดยชอบ จงจับไล่ผู้ที่ควรจับไล่ได้โดยชอบเถิด ส่วนพวกข้าพเจ้าจักแบ่งส่วนข้าวสาละให้แก่พ่อ ดูกรวาเสฏฐะและภารทวาชะ สัตว์ผู้นั้นแลรับคำของสัตว์เหล่านั้นแล้ว จึงว่ากล่าวผู้ที่ควรว่ากล่าวได้โดยชอบ ติเตียนผู้ที่ควรติเตียนได้โดยชอบ จับไล่ผู้ที่ควรจับไล่ได้โดยชอบส่วนสัตว์เหล่านั้นก็แบ่งส่วนข้าวสาละให้แก่สัตว์ที่เป็นหัวหน้า นั้น ฯ (ที.ปา. ๑๑/๖๒)

จะเห็นว่า การแบ่งปันกรรมสิทธิ์ครอบครองสิ่งที่เกิดขึ้นโดยธรรมชาติ ทรัพย์สินที่ครอบครองได้กลายเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้สังคมพัฒนาไป เพราะมีสัตว์บางพวกโลกต้องการส่วนที่อยู่ในการครอบครองของคนอื่นและทำการละเมิดในส่วนนั้น บาปทางสังคมประการแรกที่เกิดขึ้นก็คือการละเมิดสิทธิ์ในทรัพย์สินคนอื่น จากนั้นจึงนำไปสู่การละเมิดทางกาย คือการทำร้ายด้วยมือ ก้อนหิน และท่อนไม้ตามลำดับ ความหวาดกลัวต่อทารุณกรรมและความตายทำให้สัตว์พยายามเอาตัวรอดโดยการกล่าวเท็จ (มุสาวาท) เมื่อมนุษย์เริ่มรู้จักการใช้อาวุธ (ก้อนหิน/ท่อนไม้) ทำร้าย

กัน การกล่าวเท็จเกิดขึ้น พวกผู้ใหญ่ที่มีความคิดและเห็นว่า มี “บาปกรรม” เกิดขึ้นในสังคม และจำเป็นต้องขจัด “บาปกรรม” เหล่านั้นจากสังคม จึงประชุมตกลงกันแต่งตั้ง “สัตว์ที่สวยงามกว่า น่าดูน่าชมกว่า น่าเลื่อมใสกว่า และน่าเกรงขามมากกว่าสัตว์ทุกคน” ขึ้นมาทำหน้าที่ “จงว่ากล่าวผู้ที่ควรว่ากล่าวได้โดยชอบ จงติเตียนผู้ที่ควรติเตียนได้โดยชอบ จงขับไล่ผู้ที่ควรขับไล่ได้โดยชอบ” และชนทั้งหลายก็จะให้ข่าวสาส์นเป็นการตอบแทนแก่เขา ในที่สุด สังคมได้พัฒนามาถึงจุดที่มีผู้ปกครองและรัฐ

ดูกรวาเสฏฐะและภารทวาชะ เพราะเหตุผู้ที่เป็นหัวหน้าอันมหาชนสมมติ ดังนี้แล
 อัคระว่า มหาชนสมมติ จึงอุบัติขึ้นเป็นอันดับแรกเพราะเหตุผู้ที่เป็นหัวหน้า เป็นใหญ่
 ยิ่งแห่งเขตทั้งหลาย ดังนี้แล อัคระว่า กษัตริย์ กษัตริย์ จึงอุบัติขึ้นเป็นอันดับที่สอง
 เพราะเหตุผู้ที่เป็นหัวหนายังชนเหล่าอื่นให้สุขใจได้โดยธรรม ดังนี้แล อัคระว่า ราชา
 ราชา จึงอุบัติขึ้นเป็นอันดับที่สาม ดูกรวาเสฏฐะและภารทวาชะ ด้วยประการดังนี้แล
 การบังเกิดขึ้นแห่งพวกกษัตริย์นั้น มีขึ้นได้ เพราะอัคระที่รู้กันว่าเป็นของดี เป็นของ
 โบราณ (ที.ปา. ๑๑/๖๓)

อัคคัญญสูตรต่อจากนี้ไปได้แสดงให้เห็นจุดกำเนิดของชนชั้นต่าง ๆ ที่เป็นไปตาม
 ช่วงเวลาและความจำเป็นของสังคม กลุ่มชนชั้นที่มีชื่อต่าง ๆ กันสัมพันธ์กับลักษณะการงานและ
 การดำรงชีวิต เมื่อเราพิจารณาเนื้อหาพระสูตรส่วนนี้กับส่วนแรกคือ ส่วนที่พระพุทธเจ้าทรง
 วิพากษ์วิจารณ์ว่า การประเมินคุณค่าของมนุษย์หรือการกระทำของมนุษย์โดยยี่ดววรรณะหรือชาติ
 กำเนิดเป็นที่ตั้งนั้นไม่ใช่สิ่งที่ถูกต้อง แสดงให้เห็นทัศนะของพระพุทธศาสนาที่ว่า การจำแนกสังคม
 เป็นระดับชั้น (Hierarchy) โดยมองว่ามีชนชั้นใดชนชั้นหนึ่งพิเศษกว่าชนชั้นอื่นนั้น ไม่สอดคล้อง
 กับลักษณะพัฒนาการทางสังคมที่แท้จริง พระพุทธศาสนามองว่า มนุษย์ในสังคมแตกต่างกันใน
 ลักษณะแนวโน้มมิใช่แนวตั้ง คือแบ่งเป็นกลุ่มตามอำนาจหน้าที่ที่ตนเองเกี่ยวข้อง แต่ไม่มี “สิทธิ
 พิเศษ” ใดได้มาโดยไม่เกี่ยวข้อง กับบทบาทหน้าที่ในสังคม แม้แต่อำนาจหรือสิทธิพิเศษที่ผู้ปกครอง
 ได้มานั้นก็เป็นสิทธิพิเศษที่ได้จากการยินยอมของคนอื่น ๆ ในสังคมมิใช่โดยการกำหนดจากสิ่งอื่น
 ใดเหนืออำนาจของมนุษย์ อย่างไรก็ตาม พระพุทธศาสนาไม่ได้ปฏิเสธว่ามีไม่มีความแตกต่างกัน
 ระหว่างมนุษย์ในสังคม ความแตกต่างทางสังคมนั้นมีได้ กล่าวคือ มนุษย์ประเสริฐกว่าคนอื่นด้วย
 ธรรมและด้วยกรรม ธรรมหมายถึงคุณธรรมที่ฝึกฝนอบรมตน ส่วนกรรมหมายถึงการกระทำที่
 แสดงออกทั้งภายนอก (คือทางกายวาจา) และการกระทำภายใน (คือการกระทำทางใจ)

โดยรวมแล้ว พระสูตรนี้แสดงให้เห็นว่า สภาพแวดล้อมมีผลต่อการดำรงอยู่ของมนุษย์
 ในขณะเดียวกัน พฤติกรรมของมนุษย์ก็มีผลกระทบทั้งต่อสภาพแวดล้อมและวิถีชีวิตของมนุษย์
 ด้วยกันเอง พัฒนาการทางสังคมเกิดจากความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งแวดล้อม และระหว่าง

มนุษย์กับมนุษย์ด้วยกัน ลักษณะทางจิตวิทยา เช่น ความปรารถนาของมนุษย์ก็มีบทบาทสำคัญในขั้นตอนของพัฒนาการทางสังคม ดังเราจะเห็นว่า สัตว์เริ่มสงสัยต่อสภาพแวดล้อมที่ตนเองได้ประสบ ความอยากรู้อยากเห็น และกระทำการเพื่อตอบสนองความอยากรู้อยากเห็น (การลองชิมวันดิน) โดยที่ไม่รู้ว่าสิ่งที่ตนเองทำนั้นจะมีผลต่อระบบร่างกายของตน ปัจจุบันภายนอกที่มีบทบาทสำคัญต่อพัฒนาการคือสิ่งแวดล้อม พฤติกรรมที่สัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อมในบางลักษณะโดยเฉพาะในที่นี้คือ “การบริโภคอาหาร” ซึ่งเริ่มต้นจากความสงสัยใคร่รู้และความอยาก แต่มีผลสืบเนื่องต่อมนุษย์และมีบทบาทสำคัญทำให้บาปกรรมปรากฏขึ้น เมื่อความประสงค์ที่จะตอบสนองต่อความจำเป็นทางร่างกายสำหรับบางคนได้พัฒนาไปเป็นความโลภ ซึ่งทำให้สัตว์เริ่มเห็นความจำเป็นในการครอบครองกรรมสิทธิ์และกระทั่งนำไปสู่การละเมิดของคนอื่น เบื้องหลังพฤติกรรมก็คือ ความปรารถนาภายในของมนุษย์ อันได้แก่ “ความโลภ” ในปัจจัยเพื่อการบริโภคนั่นเอง บาปกรรมอื่น ๆ เช่น การทำร้ายร่างกาย การประหารตนเอง รวมทั้งการบิดบังความจริง (การกล่าวเท็จ) เพราะความกลัวต่อความไม่ปลอดภัยในชีวิต เป็นผลสืบเนื่องที่ตามมาจากพฤติกรรมที่ถูกกระตุ้นด้วยความโลภ น่าสังเกตว่า “บาปกรรม” และ “อธรรม” ในพระสูตรนี้ มีนัยสัมพันธ์กับความต้องการพื้นฐานของมนุษย์และสังคม พฤติกรรมที่เป็นบาปกรรมหรืออธรรมก็คือพฤติกรรมที่ละเมิดหลักการหรือมาตรฐานขั้นต่ำของการดำรงชีวิตของปัจเจกบุคคลและสังคมนั่นเอง

ถ้าเราถอดเนื้อหาสาระของพระสูตรออกจากบริบทเดิม ไม่ว่าทฤษฎีวิวัฒนาการทางสังคมตามที่บรรยายในพระสูตรนี้จะจริงหรือไม่ก็ตาม แต่มีสิ่งหนึ่งที่พระสูตรแสดงให้เห็นก็คือ มนุษย์ต้องการชีวิตที่ดี กล่าวคือ มีปัจจัยพื้นฐานในการดำรงชีวิต มีความปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สิน สิ่งเหล่านี้จะเกิดขึ้นได้เมื่อเขาได้อาศัยอยู่ในสังคมที่ดี มีความเป็นธรรม ความปรารถนาจะอยู่ในสังคมที่ดีทำให้เขามองเห็นความจำเป็นที่ต้องกำจัดหรือจำกัดสภาพเลวร้าย (อธรรม) ออกไป พระสูตรบรรยายว่า การเกิดขึ้นของมหาสมมติหรือผู้ปกครองสืบเนื่องจากมนุษย์ตระหนักว่า จำเป็นต้องมีกลไกที่จะช่วยให้สังคมดำเนินไปในทางที่เป็นประโยชน์ต่อการดำรงชีวิต จึงได้ตกลงกันแต่งตั้ง “มหาสมมติ” หรือ “ผู้ปกครอง” ขึ้นมาทำหน้าที่แทน โดยสัญญาว่าจะให้สิ่งของตอบแทนสำหรับผู้ทำหน้าที่ดังกล่าว อย่างไรก็ตาม การมีชีวิตที่ดีนี้ไม่เพียงแต่จะต้องมีผู้ปกครองเท่านั้น หากแต่จะต้องมีผู้ปกครองที่ทำหน้าที่อย่างเป็นธรรมด้วย กล่าวคือ “ว่ากล่าวผู้ที่ควรว่ากล่าว ตีเตียนผู้ที่ควรตีเตียน ชับไล่ผู้ที่ควรขับไล่” ผู้ปกครองที่ทำหน้าที่ได้อย่างสอดคล้องกับหลักดังกล่าวนี้ย่อมเป็นผู้ปกครองที่น่าปรารถนา (ราชา /ทำให้เกิดความพึงพอใจ)

๔.๒ ธรรมรัฐในทัศนะของพระพุทธศาสนา

เมื่อสังคมมนุษย์พัฒนามาถึงจุดที่กลายเป็นรัฐ ก็จะมีความสัมพันธ์ทางสังคมอยู่อย่างน้อย ๒ ประการคือ ความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลกับปัจเจกบุคคล และความสัมพันธ์ระหว่าง

รัฐหรือผู้ปกครองกับพลเมืองหรือประชาชน คำถามจึงมีว่ารัฐจะสัมพันธ์กับพลเมือง หรือผู้ปกครอง จะสัมพันธ์กับผู้ถูกปกครองในลักษณะใด จึงจะถือว่า เป็นความสัมพันธ์ที่ถูกต้อง เป็นธรรมชาติ จุดมุ่งหมายของการมีรัฐดังที่กล่าวถึงในอัครคัมภีร์ธรรมนั้นสัมพันธ์กับจุดมุ่งหมายของชีวิตทางสังคม ของมนุษย์คือ การมีชีวิตที่ดี รัฐจึงมีบทบาทหน้าที่ในการตอบสนองจุดประสงค์ดังกล่าว การทำหน้าที่ (ธรรม) ของผู้ปกครองหรือรัฐในอัครคัมภีร์ธรรมนั้นดูจะยังจำกัดอยู่มากแต่ก็สัมพันธ์กับสภาพ ของสังคมยุคเริ่มแรกที่พระสูตรแสดงไว้ เมื่อสังคมขยายตัวมากขึ้น ซับซ้อนขึ้น หน้าที่ (ธรรม) ของ ผู้ปกครองก็มีความซับซ้อนขึ้น ครอบคลุมภารกิจทั้งด้านบวกและด้านลบ รัฐจึงไม่เพียงแต่ทำหน้าที่ ป้องกันในเชิงตุลาการเท่านั้น แต่ต้องดำเนินการให้เกิดความเป็นธรรมด้านอื่น ๆ ในสังคมด้วย จักก วัตติสูตร (ทีฆนิกาย ปาฏิภวรรค ๑๑/๓๓-๕๐) ที่นำมาแสดงจะชี้ให้เห็นขอบข่ายหน้าที่ของรัฐที่แผ่ ขยายออกไป ซับซ้อนกว่ายุคเริ่มแรก

พระสูตรเล่าว่า ขณะที่พระพุทธเจ้าทรงประทับที่เมืองมาตุลานั้น ทรงเรียกภิกษุมาแล้ว จึงตรัสสอนภิกษุให้สำนึกในการแสวงหาที่พึ่งอันถูกต้องคือการมีตนเป็นที่พึ่ง ด้วยการดำรงรักษา วัฏโคจรอันสืบเนื่องมาแต่บิดาของตน จากนั้น ทรงตรัสเล่าถึงพระราชอาณาจักรอันอุดมสมบูรณ์ ของพระเจ้าจักรพรรดิพระนามว่าทัฬหะเนมิ โดยพรรณนาว่า พระองค์เป็นผู้ทรงธรรม ทรงเป็น พระราชาโดยธรรม ทรงปกครองแผ่นดินอันกว้างใหญ่ไพศาลมีมหาสมุทรทั้ง ๔ เป็นขอบเขต ทรง เป็นวีรราชตรีย์ ทรงสามารถเอาชนะข้าศึกได้ “โดยธรรมสม่าเสมอ มิต้องอาชญา มิต้องใช้ศาสตรา ครอบครองแผ่นดิน” พระเจ้าทัฬหะเนมิทรงมีแบบแผนการปกครองที่ทำให้อาณาจักรของพระองค์ รุ่งเรืองไร้เทียมทานคือ “จักกวัตติวัตร” เนื้อหาสาระของจักรวรรดิวัตรเปิดเผยขึ้น หลังจากพระเจ้า จักรพรรดิทัฬหะเนมิทรงสละราชบัลลังก์แก่พระราชโอรสแล้วผนวชเป็นพระฤาษี พระราชโอรสผู้สืบทอดราชบัลลังก์เป็นพระมหากษัตริย์องค์ต่อมาทรงเห็นจักรแก้วหายไป ทรงโหม่นสยงจึงเสด็จไป กราบพูลถามราชฤาษี พระราชฤาษีทรงตรัสว่าจักรแก้วอันเป็นทิพย์นั้นหาใช่สมบัติสืบมาจาก บิดาไม่ หากแต่ได้มาจากการบำเพ็ญจักรวรรดิวัตร เมื่อพระมหากษัตริย์ผู้ทรงเป็นโอรสพูลถาม ราช ฤาษีจึงแสดงจักรวรรดิวัตรให้ฟัง ดังนี้

ดูกรพ่อ ถ้าเช่นนั้น พ่อจงอาศัยธรรมเท่านั้น สักการะธรรม ทำความเคารพธรรม นับถือธรรม บูชาธรรม ยำเกรงธรรม มีธรรมเป็นธงชัยมีธรรมเป็นยอด มีธรรมเป็นใหญ่ จงจัดการรักษาป้องกันและคุ้มครองอันเป็นธรรมในชนภายใน ในหมู่พล ในพวกกษัตริย์ ผู้เป็นอนุชนในพวกพราหมณ์และคฤหบดี ในชาวนิคมนและชาวชนบททั้งหลาย ในพวก สมณพราหมณ์ ในเหล่าเนื้อและนก ดูกรพ่อ การอธรรมอย่าให้มีได้ในแว่นแคว้นของพ่อ เลย ดูกรพ่อ อนึ่งบุคคลเหล่าใดในแว่นแคว้นของพ่อ ไม่มีทรัพย์ พ่อพึงให้ทรัพย์แก่ บุคคลเหล่านั้นด้วย ดูกรพ่อ อนึ่ง สมณพราหมณ์เหล่าใด ในแว่นแคว้นของพ่อ งดเว้น จากความเมาและความประมาท ตั้งมั่นอยู่ในขันติและโสรัจจะ ฝึกตนแต่ผู้เดียว สงบตน

แต่ผู้เดียว ให้ตนดับกิเลสอยู่แต่ผู้เดียว ฟังเข้าไปหาสมณพราหมณ์เหล่านั้นโดยกาลอันควร แล้วได้ถามสอบถามว่า ท่านขอรับ กุศลคืออะไร ท่านขอรับอกุศลคืออะไร กรรมมีโทษคืออะไร กรรมไม่มีโทษคืออะไร กรรมอะไรควรเสพกรรมอะไรไม่ควรเสพ กรรมอะไรอันข้าพเจ้ากระทำอยู่ ฟังมีเพื่อไม่เป็นประโยชน์เพื่อทุกข์ สิ้นกาลนาน หรือว่ากรรมอะไรที่ข้าพเจ้ากระทำอยู่ ฟังมีเพื่อประโยชน์เพื่อความสุข สิ้นกาลนาน พอได้ฟังคำของสมณพราหมณ์เหล่านั้นแล้ว สิ่งใดเป็นอกุศล ฟังละเว้นสิ่งนั้นเสีย สิ่งใดเป็นกุศลฟังถือมั่นสิ่งนั้นประพฤติ ดูกรพ่อนี้แล คือจักกวัตติวัตรอันประเสริฐนั้น ฯ (ที.ปา.๑๑/๓๕)

จากความในพระสูตร จะพบว่า การป้องกันอธรรม ดังในอัครคณฺยสูตรนั้นเป็นเพียงส่วนหนึ่งของ “วัตร” ที่พระเจ้าจักรพรรดิจะต้องทำ หน้าที่ของพระเจ้าจักรพรรดิในบัดนี้ครอบคลุมกิจการด้านบวกคือ การยึดเอาธรรมเป็นใหญ่ (ธรรมาธิปไตย) การส่งเสริมให้เกิดความเป็นธรรมขึ้นในสังคม การดำเนินพระราชกรณียกิจต่าง ๆ โดยอาศัยธรรมเป็นพื้นฐาน รวมทั้งการส่งเสริมให้ประชาราษฎร์พึ่งพาตนเองได้ในเชิงเศรษฐกิจ การศึกษาเรียนรู้ว่าอะไรเป็นธรรมไม่เป็นธรรม กุศลกับอกุศล เพื่อจะได้นำมาปฏิบัติได้อย่างถูกต้องยิ่งขึ้น การที่พระเจ้าจักรพรรดิจักต้องทำเช่นนี้เพราะอะไร คำตอบสำคัญมีอยู่ในพระสูตรนี้รวมถึงพระสูตรอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องด้วย

ในพระสูตรนี้ พระพุทธเจ้าทรงแสดงให้เห็นถึงผลสำคัญแห่งการประพฤติจักรวรรดิวัตรของพระเจ้าจักรพรรดิองค์ที่ ๒ จนถึงพระเจ้าจักรพรรดิองค์ที่ ๗ เมื่อพระเจ้าจักรพรรดิองค์ที่ ๗ ทรงเห็นนิมิตคือ จักรแก้วอันเป็นทิพย์เคลื่อนออกจากที่ พระองค์ก็สละราชบัลลังก์แก่พระราชโอรสแล้วเสด็จออกผนวชเช่นเดียวกับพระเจ้าจักรพรรดิองค์ก่อน ๆ แต่พระราชโอรสผู้สืบราชสมบัติเป็นกษัตริย์องค์ที่ ๘ นี้เมื่อทรงทราบว่าจักรแก้วอันเป็นทิพย์หายไปแล้วก็ได้แต่ทรงโทมนัส แต่ไม่ได้เสด็จไปเข้าเฝ้าพระราชภาชีเพื่อทูลถามจักรวรรดิวัตร “นัยว่า พระองค์ทรงปกครองประชาราษฎร์ตามพระมติของพระองค์เอง” และเมื่อพระองค์ทรงปกครองประชาราษฎร์ตามพระมติของพระองค์อยู่นั้น “ประชาราษฎร์ก็ไม่เจริญต่อไปเหมือนเก่าก่อน เหมือนเมื่อกษัตริย์พระองค์ก่อน ซึ่งได้ทรงประพฤติในจักกวัตติวัตรอันประเสริฐ” (ที.ปา. ๑๑/๓๘) ความเสื่อมของบ้านเมืองที่เกิดจากการไม่ยึดจารีตแห่งจักรพรรดินีน่าจะเป็นสิ่งที่ปรากฏเห็นได้ชัดเจน จนเมื่อบรรดาเสนาบดี อำมาตย์ ข้าราชการบริพาร รวมทั้งประชาชนมองเห็นความเสื่อมดังกล่าวของอาณาจักร จึงได้เสนอให้พระองค์ให้ทรงนำแบบแผนของบุรพกษัตริย์มาปกครอง โดยบรรดาคนเหล่านั้นได้ทูลให้ทรงทราบถึงจักรวรรดิวัตรที่บุรพกษัตริย์ได้ปฏิบัติสืบต่อกันมา พระองค์ทรงนำวัตรนั้นมาใช้แต่ก็ทรงละเลยปัญหาบางประการซึ่งเป็นผลมาจากการละทิ้งแบบแผนการปกครองที่เคยมีมา กล่าวคือ “ทรงจัดการรักษาป้องกันและคุ้มครองอันชอบธรรม แต่ไม่ได้พระราชทานทรัพย์แก่คนไม่มีทรัพย์” ดังนั้น “ความขัดสนจึงถึงความแพร่หลาย เมื่อความขัดสนถึงความแพร่หลาย บุรุษคนหนึ่งจึงขโมยทรัพย์ของคนอื่น

ไป” (ที.ปา. ๑๑/๓๙) เมื่อบุรุษคนนั้นถูกจับได้ข้อหาขโมยทรัพย์ กษัตริย์ทรงตรัสถามสาเหตุที่เขาได้กระทำเช่นนั้น บุรุษคนนั้นทูลให้ทราบว่าเขาเป็นขโมย “เพราะไม่มีอะไรจะเลี้ยงชีพ”

ดูกรภิกษุทั้งหลาย ลำดับนั้น ท้าวเธอจึงพระราชทานทรัพย์ให้แก่เขาแล้วรับสั่งว่า พ่อบุรุษ เธอจงเลี้ยงชีพ จงเลี้ยงชีพมารดาบิดา จงเลี้ยงบุตรภรรยา จงประกอบกิจการงานทั้งหลาย จงตั้งทักษิณที่มีผล ในเบื้องต้น อันเกื้อกูลแก่สวรรค์ มีสุขเป็นผล เป็นไปเพื่อสวรรค์ ในสมณพราหมณ์ทั้งหลายด้วยทรัพย์นี้เถิด ดูกรภิกษุทั้งหลาย เขาได้สนองพระราชดำรัสของท้าวเธอแล้ว ฯ (ที.ปา. ๑๑/๓๙)

แต่การกระทำเช่นนี้กลับนำไปสู่ผลร้าย เพราะ “มนุษย์ทั้งหลายได้ฟังมาว่า ดูกรท่านผู้เจริญทั้งหลาย ได้ยินว่า คนขโมยทรัพย์ของคนพวกอื่นไป พระเจ้าแผ่นดินยังทรงพระราชทานทรัพย์ให้อีก เขาได้ยินมา จึงพากันคิดเห็นอย่างนี้ว่า อย่ากระนั้นเลย แม้เราทั้งหลายก็ควรขโมยเอาทรัพย์ของคนอื่นบ้าง” เมื่อขโมยคนต่อมาถูกจับได้ พระมหากษัตริย์ทรงเห็นว่า หากใช้วิธีการเดิมในการจัดการกับปัญหาคือทรงพระราชทานทรัพย์แก่ขโมย ขโมยก็จะเกิดขึ้นไม่หยุดหย่อน จึงทรงรับสั่งให้ลงโทษโดยจับมัดแห่ประจานรอบเมืองก่อนนำไปตัดหัวเสียบไว้นอกประตูเมือง วิธีการอันรุนแรงนี้กลับไม่ได้ทำให้ปัญหาหมดไป

มนุษย์ทั้งหลายได้ฟังมาว่า ดูกรท่านผู้เจริญทั้งหลาย ได้ยินว่า พระเจ้าแผ่นดินให้คุมตัวบุคคลผู้ขโมยเอาทรัพย์ของคนอื่นอย่างแข็งแรง ทำการตัดต้นตอ ตัดศีรษะพวกเขาเสีย เพราะได้ฟังมา พวกเขาจึงมีความคิดเห็นอย่างนี้ว่า อย่ากระนั้นเลย แม้พวกเราควรให้ช่างทำศัสตราอย่างคม ครั้นแล้วจะคุมตัวบุรุษที่เราจักขโมยเอาทรัพย์ให้แข็งแรง จักทำการตัดต้นตอ ตัดศีรษะพวกมันเสีย พวกเขาจึงให้ช่างทำศัสตราอย่างคม ครั้นแล้วจึงเริ่มทำการปล้นบ้านบ้าง ปล้นนิคมบ้าง ปล้นพระนครบ้าง ปล้นตามถนนหนทางบ้าง คุมตัวบุคคลที่พวกเขาจักขโมยเอาทรัพย์ไว้อย่างแข็งแรง ทำการตัดต้นตอ ตัดศีรษะบุคคลนั้นเสีย ฯ (ที.ปา. ๑๑/๔๑)

พอถึงตอนนี้ พระพุทธเจ้าได้ทรงประมวลเหตุแห่งความเสื่อมของอาณาจักรอันเคยเป็นสถานที่รุ่งเรืองสงบสุขมาแต่เดิมว่า

ดูกรภิกษุทั้งหลาย ด้วยประการดังพรรณนามานี้ เมื่อพระมหากษัตริย์ไม่พระราชทานทรัพย์ให้แก่คนที่ไม่มีทรัพย์ ความขัดสนก็ได้ถึงความแพร่หลาย เมื่อความขัดสนถึงความแพร่หลาย อทินนาทานก็ได้ถึงความแพร่หลาย เมื่ออทินนาทานถึงความแพร่หลาย ศัสตราก็ได้ถึงความแพร่หลาย เมื่อศัสตราถึงความแพร่หลาย ปาณาติบาตก็ได้ถึงความแพร่หลาย เมื่อปาณาติบาตถึงความแพร่หลาย มุสาวาทก็ได้ถึงความ

แพร่หลาย เมื่อมูสาวาทถึงความแพร่หลาย แม้อายุของสัตว์เหล่านั้นก็เสื่อมถอย แม้
 วรรณะก็เสื่อมถอย เมื่อพวกเขาเสื่อมถอยจากอายุบ้าง เสื่อมถอยจากวรรณะบ้าง บุตร
 ของมนุษย์ที่มีอายุ ๘๐,๐๐๐ ปี ก็มีอายุถอยลง เหลือ ๔๐,๐๐๐ ปี (ที.ปา.๑๑/๔๒)

พระสูตรกล่าวถึงความเสื่อมที่เกิดขึ้นในทางสังคมพร้อม ๆ กับการลดน้อยลงของ
 อายุขัยของมนุษย์ อธรรมทั้งหลายปรากฏขึ้นในลักษณะที่ผกผันกับอายุขัย ยิ่งอธรรมชนิดต่าง ๆ
 ปรากฏขึ้นมากเท่าไร อายุและวรรณะของมนุษย์ก็เสื่อมลงมากเท่านั้น หมายความว่า ความไม่
 มั่นคงของชีวิตมาพร้อมกับความเสื่อมทางศีลธรรมของสังคมนั่นเอง

เมื่อพระมหากษัตริย์ไม่พระราชทานทรัพย์ให้แก่คนที่ไม่มีทรัพย์ ความขัดสนก็ได้
 ถึงความแพร่หลาย เมื่อความขัดสนถึงความแพร่หลาย อทินนาทานก็ได้ถึงความ
 แพร่หลาย เมื่ออทินนาทานถึงความแพร่หลาย กาเมสุมิจจาราก็ได้ถึงความแพร่หลาย
 เมื่อกาเมสุมิจจารถึงความแพร่หลาย แม้อายุของสัตว์เหล่านั้นก็เสื่อมถอย แม้วรรณะ
 ก็เสื่อมถอย เมื่อพวกเขาเสื่อมถอยจากอายุบ้าง เสื่อมถอยจากวรรณะบ้าง บุตรของ
 มนุษย์ที่มีอายุ ๑๐,๐๐๐ ปี ก็มีอายุถอยลงเหลือ ๕,๐๐๐ ปี ๔ ดุรภิกษุทั้งหลาย ในเมื่อ
 มนุษย์มีอายุ ๕,๐๐๐ ปี ธรรม ๒ ประการคือ ผรุสวาจาและสัมผัปปลาปะก็ได้ถึงความ
 แพร่หลาย เมื่อธรรม ๒ ประการถึงความแพร่หลาย แม้อายุของสัตว์เหล่านั้นก็เสื่อมถอย
 แม้วรรณะก็เสื่อมถอย

ดุรภิกษุทั้งหลาย ในเมื่อมนุษย์มีอายุ ๒,๕๐๐ ปี อภิขิมาและพยาบาทก็ได้ถึงความ
 แพร่หลาย เมื่ออภิขิมาและพยาบาทถึงความแพร่หลาย แม้อายุของสัตว์เหล่านั้น
 ก็เสื่อมถอย แม้วรรณะก็เสื่อมถอย เมื่อพวกเขาเสื่อมถอยจากอายุบ้าง เสื่อมถอยจาก
 วรรณะบ้าง บุตรของมนุษย์ที่มีอายุ ๒,๕๐๐ ปี ก็มีอายุถอยลงเหลือ ๑,๐๐๐ ปี ๔

ดุรภิกษุทั้งหลาย ในเมื่อมนุษย์มีอายุ ๑,๐๐๐ ปี มิจฉาทิฐิก็ได้ถึงความ
 แพร่หลาย เมื่อมิจฉาทิฐิถึงความแพร่หลาย แม้อายุของสัตว์เหล่านั้นก็เสื่อมถอยแม้
 วรรณะก็เสื่อมถอย เมื่อพวกเขาเสื่อมถอยจากอายุบ้าง เสื่อมถอยจากวรรณะบ้าง บุตร
 ของมนุษย์ที่มีอายุ ๑,๐๐๐ ปี ก็มีอายุถอยลงเหลือ ๕๐๐ ปี ๔

ดุรภิกษุทั้งหลาย ในเมื่อมนุษย์มีอายุ ๕๐๐ ปี ธรรม ๓ ประการคืออธรรมราคะ
 ๑ (ความกำหนัดในฐานะอันไม่ชอบธรรม) วิสมโลก ๑ (ความโลภไม่เลือก) มิจฉาธรรม
 ๑ (ความกำหนัดด้วยอำนาจความพอใจผิดธรรมดา) ก็ได้ถึงแก่ความแพร่หลาย เมื่อ
 ธรรม ๓ ประการถึงความแพร่หลาย แม้อายุของสัตว์เหล่านั้นก็เสื่อมถอย แม้วรรณะก็
 เสื่อมถอย เมื่อพวกเขาเสื่อมถอยจากอายุบ้าง เสื่อมถอยจากวรรณะบ้าง บุตรของ
 มนุษย์ที่มีอายุ ๕๐๐ ปี บางพวกมีอายุ ๒๕๐ ปี บางพวกมีอายุ ๒๐๐ ปี ๔

ดูกรภิกษุทั้งหลาย ในเมื่อมนุษย์มีอายุ ๒๕๐ ปี ธรรมเหล่านี้คือ ความไม่ปฏิบัติชอบในมารดา ความไม่ปฏิบัติชอบในบิดา ความไม่ปฏิบัติชอบในสมณะ ความไม่ปฏิบัติชอบในพรหมณ์ ความไม่อ่อนน้อมต่อท่านผู้ใหญ่ในตระกูล ก็ได้ถึงความแพร่หลาย ฯ (ที.ปา.๑๑/๔๕)

เมื่อความเสื่อมทรามดำเนินไปจนถึงที่สุด ถึงคราวที่มนุษย์มีอายุเพียง ๑๐ ปีก็จะมี “สัตถันตรกัป” ตลอดเจ็ดวัน คือ “มนุษย์เหล่านั้นจักกลับได้ความสำคัญกันเองว่าเป็นเนื้อ ศัสตราทั้งหลายอันคมจักปรากฏมีในมือของพวกเขา พวกเขาจะฆ่ากันเองด้วยศัสตราอันคมนั้นโดยสำคัญว่า เนื้อนี้” นี่คือยุคที่เรียกว่า “มิคสัญญี” ยุคที่มนุษย์มองไม่เห็นความเป็นมนุษย์ในกันและกัน ล้ากันในความเป็นมนุษย์ถูกทำลายลงอย่างราบคาบ ในยุคมิคสัญญีนี้ สังคมได้กลายเป็นช่วงอนาธิปไตยสมบูรณ์แบบ นอกจากจะไม่มีผู้ปกครองที่สามารถคุมสถานการณ์ไว้ได้แล้ว ก็ยังไม่มีความสัมพันธ์เชิงอำนาจในทางสังคมหลงเหลืออยู่เลย (วิระ สมบูรณ์ ๒๕๓๒:๓๓)

อะไรคือปัจจัยสำคัญที่ทำให้สังคมที่เจริญรุ่งเรืองด้วยธรรม กลายเป็นสังคมที่ความเป็นมนุษย์ได้ถูกทำลายลง มาวิส เฟนนี (Mavis Fenn ๑๙๙๕) ให้ข้อสังเกตเกี่ยวกับสาเหตุเริ่มต้นของความเสื่อมที่พระสูตรเน้นย้ำตลอดเวลาก็คือ ความล้มเหลวที่จะทำให้ประชาชนที่ขาดแคลนมีทุนทรัพย์ในการเลี้ยงชีวิตของกษัตริย์หรือผู้ปกครอง คือ “เมื่อพระมหากษัตริย์ไม่พระราชทานทรัพย์ให้แก่คนที่ไม่มีทรัพย์” พระสูตรไม่ได้อ้างว่า การขาดแคลนทรัพย์หรือความยากจน (Poverty) ที่เป็นสาเหตุแห่งของพฤติกรรมไร้ศีลธรรมของคนนั้น มาจาก “กรรม” ในอดีตของพวกเขา แต่แสดงให้เห็นว่า ความจนนั้นเป็นแรงกระตุ้นให้เกิดการกระทำที่ชั่วร้าย ซึ่งทุกคนในอาณาจักรต่างก็ได้รับความเดือดร้อนเพราะการกระทำที่ไร้ศีลธรรมนั้น แสดงให้เห็นถึงความเชื่อมโยงกันของกรรมที่แต่ละคนกระทำ ความขาดแคลนทรัพย์หรือความจนเป็นสาเหตุของความเสื่อมที่เกิดขึ้นภายในปัจเจกบุคคลและสังคม และโครงสร้างทางการเมืองเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้เกิดการกระทำที่ไร้ศีลธรรม (Fenn, Mavis ๑๙๙๕:๑๐๒) ส่วนเดวิด ลอย (David R. Loy ๒๐๐๐) วิเคราะห์ในลักษณะเดียวกันว่า พระสูตรแสดงให้เห็นว่า ความจน (Poverty) คือรากเหง้าของพฤติกรรมไร้ศีลธรรมต่างๆ ที่เกิดขึ้น ไม่เกี่ยวข้องกับกรรมในอดีตของบุคคล ปัญหาเริ่มต้นเมื่อกษัตริย์ (ผู้ปกครอง) ไม่ประทานทรัพย์แก่ผู้ที่จำเป็น กล่าวคือ เมื่อรัฐละเลยต่อความรับผิดชอบในอันที่จะธำรงรักษาไว้ซึ่งความเป็นธรรมในการกระจายรายได้ (Distributive justice) นั่นเอง ตามพระสูตรนี้ อาชญากรรม ความรุนแรง และความไร้ศีลธรรมทั้งหลาย แยกไม่ออกจากประเด็นความยุติธรรมหรือยุติธรรมของระเบียบสังคม (Loy, David R. ๒๐๐๐: ๑๕๒-๑๕๓)

เฟนนีวิเคราะห์ให้เห็นว่า จักรวรรดิพุทธให้นัยที่น่าสนใจเกี่ยวกับบทบาทของผู้ปกครองกับปัญหาเรื่องความยากจนหรือการขาดแคลนด้านเศรษฐกิจ ที่พัฒนาจนกลายเป็นปัญหาระดับ

โครงสร้างทางสังคมการเมืองและสังคมวิทยา ตามพระสูตรนี้ ความยากจนได้แสดงผลออกมาใน ๓ ระดับคือ

ระดับที่ ๑ ได้แก่ ระดับบุคคล นอกจากความยากจนเป็นสาเหตุสำคัญของการลักทรัพย์ มุสาวาท และปาณาติบาต ผลของการกระทำเหล่านี้ไม่เพียงแต่ทำให้อายุขัยสั้นลงเท่านั้นยังทำให้มีแนวโน้มที่จะทำให้คนประพฤติดุสุจริตกรรมต่าง ๆ มากมาย สุดท้ายก็ทำลายสำนักแห่งความเป็นมนุษย์ ผลอันสูงสุดของความยากจนก็คือการทำให้ปัจเจกบุคคลถอยห่างจากความเป็นมนุษย์ยิ่งขึ้น

ระดับที่ ๒ ได้แก่ ระดับสังคมวิทยาและระบบสังคม ในเชิงสังคมวิทยา ความขัดสนวัตถุบริโภคของบางบุคคลก่อให้เกิดความขัดสนทางศีลธรรมแก่ทุกคนในสังคม จุดเชื่อมระหว่างสังคมวิทยากับระบบสังคมคือกษัตริย์ (ผู้ปกครอง) กษัตริย์เป็นสัญลักษณ์ของชุมชนหรือคุณค่าทางสังคม การสนองตอบต่อความขัดสนหรือความยากจนในขั้นสุดท้ายของกษัตริย์ด้วยการลงโทษประหารชีวิตแสดงถึงค่านิยม (ที่ไม่ถูกต้อง) ของสังคมนั้น ผลจากค่านิยมนี้ก็คือคนจนถูกปิดกั้นจากสังคม ความขัดสนของคนจนกันไม่ให้พวกเขาได้รับการตอบสนองขั้นพื้นฐานจากชุมชนที่พวกเขาเป็นสมาชิกอยู่ พวกเขาไม่อาจดูแลตัวเอง ครอบครัวหรือกิจการงาน ไม่สามารถจะให้ความอุปถัมภ์บำรุงแก่ศาสนา สภาวะดังกล่าวนี้ทำให้พวกเขาไม่ได้รับประโยชน์ทั้งในโลกนี้และโลกหน้า เพราะความประพฤติที่ถูกต้องในทางวัฒนธรรมนั้น ถูกนิยามโดยวิธีการดำรงอยู่ทั้งหมดของมนุษย์ ความก้าวหน้าทางจิตวิญญาณก็ขึ้นอยู่กับการได้ให้การบำรุงแก่ศาสนา ชุมชนที่พวกเขาถูกปิดกั้นก็คือชุมชนของมนุษย์ ชุมชนที่ทุกคนสามารถจะบรรลุนิพพาน แต่พวกเขาซึ่งเป็นคนจนได้ถูกปิดกั้นอย่างถาวรจากชุมชนมนุษย์ด้วยกัน เพราะความล้มเหลวในการแก้ปัญหาความยากจนของกษัตริย์ได้ทำให้เกิดมีกลุ่มชนที่ถูกกดขี่อย่างถาวร ไม่มีใครต้องการเยียวยาพวกเขา การละเลยไม่ใส่ใจโดยกษัตริย์นี้เป็นสัญลักษณ์ของการละทิ้งโดยชุมชนมนุษย์ ความยากจนจึงกลายมาเป็นเรื่องของระบบหรือโครงสร้างของสังคม พระสูตรไม่ได้มองว่า สังคมใด ๆ จะไม่มีความขัดสน แต่ความขัดสนหรือความยากจนไม่จำเป็นต้องถูกทำให้กลายเป็นระบบ หน้าที่ของพระเจ้าจักรพรรดิก็คือการจัดความขัดสนออกไปก่อนที่จะกลายเป็นระบบ

ระดับสุดท้ายที่ความจนได้แสดงผลออกมา ได้แก่ ระดับของผู้นำทางการเมือง ความล้มเหลวในการแก้ปัญหาความยากจนของกษัตริย์องค์ที่ ๔ นั้น ถือว่าเป็นความล้มเหลวในเชิงการปกครอง การที่พระองค์ปกครองตามแนวคิดของพระองค์เท่านั้นไม่ได้ก่อให้เกิดความชั่วร้าย แต่เป็นการจำกัดการรับรู้ของพระองค์เองในฐานะผู้นำที่ถูกต้อง โดยส่วนตัวแล้ว พระองค์ทรงเป็นกษัตริย์ที่มีศีลธรรม เห็นได้จากกรณีเมื่อผู้นำชุมชนได้กราบทูลเรื่องจักรวรรดิวัตรให้ทรงทราบก็ได้ทรงปฏิบัติตามทั้งหมด ยกเว้นการจัดความขัดสนหรือความยากจน พระสูตรชี้ว่าพระองค์ไม่ดำเนินพระราชกรณียกิจตามวิถีทางของพระบิดา ถือว่าเป็นความล้มเหลวทางสังคมการเมือง ไม่ใช่

ความล้มเหลวเชิงปัจเจกบุคคล พระสูตรแสดงให้เห็นว่า ความยากจนขัดสนนั้นเป็นเรื่องทางสังคม การเมืองและจริยธรรม การปฏิบัติศาสนาและโครงสร้างทางการเมืองสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกัน ความยากจนเป็นเส้นด้ายที่ร้อยสองสิ่งนี้ไว้ด้วยกัน การเมืองที่มั่นคงต้องมีกฎหมายและระบบระเบียบ ความยากจนขัดสนได้ทำให้กฎหมายและระบบระเบียบดำเนินไปไม่ได้ โครงสร้างทางสังคมการเมืองจึงมีบทบาทสำคัญในการส่งเสริมหรือทำลายพฤติกรรมทางศีลธรรมของปัจเจกบุคคล ความจนเชิงระบบได้ทำลายพฤติกรรมทางศีลธรรมของปัจเจกบุคคล และบ่อนทำลายระเบียบสังคม การที่กษัตริย์พระราชทานทรัพย์แก่ผู้ไม่มีเป็นรายบุคคล จึงไม่เพียงพอที่จำารงรักษาสังคมไว้ได้ แต่สิ่งที่กษัตริย์ (รัฐ) จะต้องทำทำคือให้หลักประกันว่าจะไม่มีความยากจน (Fenn, Mavis: ๑๐๕-๑๐๗)

ตามแนววิเคราะห์ดังกล่าวนี้ ดูเหมือนเศรษฐกิจจะเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้กำหนดพฤติกรรมของบุคคล แต่ตามคำสอนของพระพุทธศาสนา เหตุการณ์ต่าง ๆ ในประวัติศาสตร์มิใช่ผลมาจากการกำหนดทางเศรษฐกิจล้วน ๆ และพฤติกรรมทางศีลธรรมของมนุษย์ก็ได้ถูกกำหนดโดยปัจจัยทางเศรษฐกิจเพียงอย่างเดียว ดังที่ปรัชญามาร์กซิสม์นำเสนอ ปัจจัยทางเศรษฐกิจก็เป็นสาเหตุหนึ่งในบรรดาสาเหตุสำคัญที่ก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงทางสังคม และมีผลในการกำหนดพฤติกรรมของมนุษย์ พระพุทธศาสนาถือว่า แม้จะมีปัจจัยแวดล้อมอื่น ๆ และสาเหตุทางจิตวิทยาที่สับสนทอพันมาเป็นเงื่อนไขให้มนุษย์กระทำความผิด แต่มนุษย์ก็มีความคิดริเริ่ม (อาร์พกาธู) ที่เกิดจากภายในของตนเองด้วย (ชยติลเลเก ๒๕๓๗: ๔๗) แต่บทวิเคราะห์ของเฟนนและลอยก็น่าสนใจ ตรงที่ได้แสดงให้เห็นบทบาทสำคัญของวัตถุ (ปัจจัยสี่) ในวิถีชีวิตมนุษย์ตามทัศนะของพระพุทธศาสนา ซึ่งถ้าพิจารณาตามหลักปัจจุสมุปบาทแล้ว เราจะเห็นความสับสนเนื่องถึงกันขององค์ประกอบต่าง ๆ ในชีวิตและสังคม รวมทั้งความเป็นธรรมทางสังคมซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของโครงสร้างทางสังคมที่จะมีบทบาทสำคัญต่อความเป็นไปของปัจเจกบุคคล

ในตอนท้าย พระสูตรแสดงให้เห็นจุดเปลี่ยนที่สังคมได้ฟื้นคืนความเป็นมนุษย์ขึ้นมาอีกครั้ง กล่าวคือ ในช่วงมคัสฎุณีนัน มีคนจำนวนหนึ่งพยายามเอาตัวรอดโดยหลบหนีไปซ่อนตัวตามป่าเขา อยู่ด้วยความลำบากยากแค้นตลอดเจ็ดวัน เมื่อเจ็ดวันผ่านไป ทุกอย่างสงบลงพวกเขาได้ออกจากที่ซ่อน ได้พบกับคนอื่น ๆ ที่เหลือรอดชีวิตมาได้ด้วยความดีใจ พวกเขาเริ่มไตร่ตรองถึงสิ่งที่พวกเขาควรปฏิบัติต่อกันในสังคม พบว่าอกุศลเป็นเหตุแห่งความเสื่อม จึงเริ่มสมาทานกุศลธรรมซึ่งในขั้นแรกก็คือ การงดเว้นจากปาณาติบาต “เพราะเหตุที่สมาทานกุศลธรรม เขาจักเจริญด้วยอายุบ้าง จักเจริญด้วยวรรณะบ้าง เมื่อเขาเจริญด้วยอายุบ้าง เจริญด้วยวรรณะบ้าง บุตรของมนุษย์ทั้งหลายที่มีอายุ ๑๐ ปี จักมีอายุเจริญขึ้นถึง ๒๐ ปี” ชีวิตของมนุษย์เริ่มเจริญขึ้นจน “บุตรของคนผู้มีอายุ ๒๐,๐๐๐ ปี จักมีอายุเจริญขึ้นถึง ๔๐,๐๐๐ ปี บุตรของคนผู้มีอายุ ๔๐,๐๐๐ ปี จักมีอายุเจริญขึ้นถึง ๘๐,๐๐๐ ปี” เพราะเหตุที่พวกเขา “งดเว้นจากปาณาติบาต (การฆ่าสัตว์) อทินนาทาน (การลักทรัพย์) กาเมสุมิฉฉาจาร (การประพฤติดิฉประเวณี) มุสาวาท (พูดเท็จ) ปี

สุณาวาจา (พูดส่อเสียด) ฆรฺสวาจา (พูดคำหยาบ) สัมผัสปปลาปะ (พูดเพ้อเจ้อ) ละอภิชฌา (การเพ่งหาข้อผิดพลาดบกพร่องของผู้อื่น) พยาบาท (ความอาฆาตแค้น) มิจฉาทิฐิ (ความเห็นผิด) ธรรม ๓ ประการ คือ อธรรมราคะ วิสมโลก มิจฉาธรรม และปฏิบัติชอบในมารดาบิดา ในสมณะพราหมณ์ ประพฤติอ่อนน้อมต่อท่านผู้ใหญ่ในตระกูล” เพราะการประพฤติธรรมของเหล่ามนุษย์ สังคมจึงเจริญจนถึงยุคสมัยที่มนุษย์อายุยืนยาวถึง ๘๐,๐๐๐ ปี เวลานั้นจะมีพระเจ้าจักรพรรดิพระนามว่าสังขะ (ซึ่งแสดงถึงความรุ่งเรืองของสังคมอุดมคติในแบบฆราวาส) และพระพุทธเจ้าพระนามว่าเมตไตรย์ (แสดงถึงความรุ่งเรืองของสังคมอุดมคติในทางธรรม) ทรงอุบัติขึ้นในโลก (ที.ปา. ๑๑/๔๗-๔๘)

มีข้อน่าสังเกตว่า ความเป็นสังคมที่ดีนั้น เริ่มต้นจากคนกลุ่มหนึ่งมองเห็นความสำคัญของการมีความสัมพันธ์ที่ถูกต้องระหว่างมนุษย์ด้วยกัน จากจุดเริ่มเข้าสู่ยุค “มิดัลญูญี” (ยุคที่ความเป็นมนุษย์ถูกทำลายอย่างสิ้นเชิง) จนถึงยุคแห่งการฟื้นคืนสำนึกแห่งความเป็นมนุษย์นั้น เราพบว่า ณ จุดที่ความเป็นมนุษย์ถูกทำลายนั้น จะปรากฏพฤติกรรมต่าง ๆ ดังนี้ การละเมิดชีวิต และทรัพย์สิน การละเมิดทางวาจา เช่น การโกหกหลอกลวง วาจาหยาบคาย เป็นต้น ในระดับความคิด มนุษย์จะประกอบด้วยอภิชฌา (การเพ่งโทษคนอื่น) พยาบาท (ความมุ่งร้ายต่อคนอื่น) และมิจฉาทิฐิ (ความเห็นผิด) ในขั้นสุดท้าย ธรรม ๓ ประการคือ อธรรมราคะ (ความกำหนดในฐานะอันไม่ชอบธรรม) วิสมโลก (ความโลภไม่เลือก) มิจฉาธรรม (ความกำหนดด้วยอำนาจความพอใจผิดธรรมดา) ในแง่ความสัมพันธ์ทางสังคม “ธรรมเหล่านี้คือ ความไม่ปฏิบัติชอบในมารดา ความไม่ปฏิบัติชอบในบิดา ความไม่ปฏิบัติชอบในสมณะ ความไม่ปฏิบัติชอบในพราหมณ์ ความไม่อ่อนน้อมต่อท่านผู้ใหญ่ในตระกูล ก็ได้ถึงความแพร่หลาย” (ที.ปา.๑๑/๔๕) ในขั้นสุดท้าย ความสัมพันธ์และระบบศีลธรรมในระดับครอบครัวถูกทำลายลงอย่างสิ้นเชิง หลังจากนั้น มนุษย์จะเข้าสู่ภาวะที่ไร้สำนึกของความเป็นมนุษย์ ฆ่ากันไม่เลือกหน้า “โลกจักถึงการสมสู่ปะปนกันหมด เปรียบเหมือนแพะ ไก่ สุกร สุนัขบ้าน สุนัขจิ้งจอก” (ที.ปา.๑๑/๔๖) ความข้อนี้บ่งชี้ถึงบรรทัดฐานความเป็นมนุษย์ ซึ่งโดยรวมได้แก่ การดำรงไว้ซึ่งความสัมพันธ์ที่ถูกต้องระหว่างมนุษย์ในสังคมด้วยกัน การไม่ละเมิดทางกายและทางวาจาท่อกัน รวมถึงการมีจิตใจดี (เมตตา) ต่อกัน และความเห็นที่ถูกต้อง (สัมมาทิฐิ) เมื่อบรรทัดฐานดังกล่าวถูกทำลาย สังคมมนุษย์ก็กลายเป็นสังคมสัตว์ ในทางตรงกันข้าม ตราบเท่าที่ระบบจริยธรรมคุณธรรมเหล่านี้ยังคงอยู่ สังคมมนุษย์ก็ดำรงอยู่ได้ พระสูตรยังชี้ให้เห็นว่า การกลับมาของสังคมอุดมคติที่ความเป็นมนุษย์ได้รับการพัฒนาจนถึงขั้นสูงสุด กล่าวคือ การปรากฏขึ้นของพระเจ้าจักรพรรดิ (โลกฆราวาส) การอุบัติของพระศรีอารียเมตไตรย์พุทธเจ้า (โลกแห่งธรรม) มีจุดเริ่มต้นจากคนกลุ่มเล็ก ๆ ที่รู้จักเรียนรู้และมีความเห็นถูกต้อง เริ่มสำนึกถึงคุณค่าของความเป็นมนุษย์และหน้าที่อันถูกต้องระหว่างมนุษย์ด้วยกัน แล้ว

เริ่มขยายความคิดเห็นและพฤติกรรมที่ถูกต้องนั้นออกไป ความเป็นสังคมมนุษย์ก็คือ การที่มนุษย์ในสังคมนั้นสามารถธำรงรักษาความสัมพันธ์ที่ชอบธรรมในชุมชนไว้ได้นั่นเอง

มองในแง่การปกครอง รัฐหรือผู้ปกครองเป็นองค์ประกอบสำคัญอันหนึ่งที่จะช่วยธำรงรักษาความสัมพันธ์ที่ถูกต้องภายในสังคม ทั้งในแง่ป้องกันไม่ให้ความสัมพันธ์ที่ไม่ชอบธรรมเกิดขึ้น และช่วยให้สัมพันธ์ที่ถูกต้องดำเนินไปโดยมาตรการสำคัญอย่างหนึ่งคือ การรักษาความเป็นธรรมทางสังคม เพราะเมื่อใดที่ความสัมพันธ์ทางสังคมภายในรัฐดำเนินไปอย่างไม่ถูกต้อง โครงสร้างของรัฐไม่เอื้อให้ความถูกต้องนั้นดำรงอยู่ ก็จะส่งผลต่อมนุษย์ทุกคนภายในรัฐ

จกักวัดติสุตรชี้ว่า เมื่ออำนาจรัฐไม่เป็นธรรม จะมีผลให้ศีลธรรมของปัจเจกบุคคลถูกทำลาย และเมื่อมาตรฐานความสัมพันธ์ขั้นต่ำสุดคือ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจในระดับครอบครัว กล่าวคือ ความปฏิบัติชอบในมารดาบิดา ความปฏิบัติชอบในสมณะพรหมณ์ ความอ่อนน้อมต่อท่านผู้ใหญ่ในตระกูลถูกละเมิด สังคมมนุษย์ก็กลายเป็นสังคมสัตว์ ความคิดดังกล่าวนี้ทำให้หลักความสัมพันธ์ทางสังคมที่ปรากฏใน “สิงคาลกสูตร” มีความหมายโดดเด่นขึ้นมา สิงคาลกสูตรจึงมิได้มีนัยเฉพาะในบริบทของครอบครัวหรือหน่วยสังคมย่อย ๆ หากแต่เกี่ยวเนื่องกับโครงสร้างสังคมรัฐโดยรวมอีกด้วย จริยธรรมของปัจเจกบุคคลในระดับครอบครัว หรือจริยธรรมของหน่วยย่อยทางสังคมสัมพันธ์กับระบบสังคมทั้งหมด ทั้งในแง่ที่จะมีผลกระทบเชิงบวกและลบต่อสังคมโดยรวม ในทางกลับกัน โครงสร้างทางสังคมการเมืองที่ดีหรือเลวก็มีผลต่อระบบความสัมพันธ์ของปัจเจกบุคคลหรือระดับหน่วยย่อยของสังคมเช่นกัน

มนุษย์ควรจะสัมพันธ์ต่อบุคคลอื่นในสถานภาพต่าง ๆ อย่างไร สิงคาลกสูตรชี้อย่างชัดเจนในตอนเริ่มต้นว่า เบื้องต้นทีเดียว “อริยสาวก” จะต้องละกรรมกิเลส ๔ ประการก่อน “ดูก่อนคุณพ่อดีบุตร อริยสาวกละกรรมกิเลส ๔ ได้แล้ว ไม่ทำบาปกรรมโดยฐานะ ๔ และไม่เสพทางเสื่อมแห่งโภคะ ๖ อริยสาวกนั้น เป็นผู้ปราศจากกรรมอันลามก ๑๔ อย่างนี้แล้ว ย่อมเป็นผู้ปกปิดทิศ ๖ ย่อมปฏิบัติเพื่อชนะโลกทั้งสอง” (ที.ปา. ๑๑/๑๗๔) กรรมกิเลส ๔ ประการที่เป็นมาตรฐานเบื้องต้นสำหรับการดำรงชีวิตของอริยสาวกก็คือ การละเว้นจากปาณาติบาต อทินนาทาน กาเมสุมิชฉาจาร และมุสาวาท ข้อเรียกร้องประการต่อมาคือ การไม่ทำบาปกรรมโดยฐานะ ๔ คือไม่ลำเอียงเพราะความรัก ความชัง ความกลัว และความหลง ในภาษาปัจจุบันก็คือ ดำรงอยู่ในความยุติธรรมนั่นเอง เงื่อนไขของชีวิตขั้นต่อมาก็คือ การไม่เสพทางเสื่อมแห่งโภคะ ๖ หรือละอายมุข ๖ ประการ เมื่อพร้อมด้วยหลักความประพฤติพื้นฐาน ๑๔ ประการนี้แล้ว “ย่อมเป็นผู้ปกปิดทิศ ๖” ถ้าถือตามนี้ การปฏิบัติความสัมพันธ์ในทิศทั้ง ๖ แบบใด ๆ จะเป็นไปไม่ได้ หาก “อริยสาวก” ไม่มีธรรมพื้นฐาน ๑๔ ประการข้างต้นนั้น เราจะเห็นว่าแม้กระทั่งความสัมพันธ์ทางสังคมระดับหน่วยย่อย เช่นภายในระบบครอบครัว ยังมีข้อเรียกร้องเบื้องต้น คือจริยธรรมหรือคุณธรรมส่วนบุคคลด้วย เพราะจริยธรรมคุณธรรมเบื้องต้นจะประคับประคองให้การปฏิบัติความสัมพันธ์ทางสังคมนั้น ๆ

เป็นไปอย่างถูกต้องเหมาะสม ส่วนหลักอันว่าด้วยผู้ปกปิด (รักษา) ทิศทั้ง ๖ นั้น พระพุทธเจ้าตรัสโดยเริ่มต้นดังนี้

ดูก่อนคฤหบดีบุตร กัณฐีกาฬเป็นผู้ปกปิดทิศทั้ง ๖ อย่างไร ท่านพึงทราบทิศทั้ง ๖ เหล่านี้คือ พึงทราบว่ามารดาบิดาเป็นทิศเบื้องหน้า อาจารย์เป็นทิศเบื้องขวา บุตรภรรยาเป็นทิศเบื้องหลัง มิตรและอำมาตย์เป็นทิศเบื้องซ้าย ทาสและกรรมกรเป็นทิศเบื้องต่ำ สมณพราหมณ์เป็นทิศเบื้องบน

ดูก่อนคฤหบดีบุตร มารดาบิดาเป็นทิศเบื้องหน้า อันบุตรธิดาพึงบำรุงด้วยสถาน ๕ คือ ด้วยตั้งใจว่าท่านเลี้ยงเรา เราจักเลี้ยงท่านตอบ ๑ จักรับทำกิจของท่าน ๑ จักดำรงวงศ์ตระกูล ๑ จักปฏิบัติตนให้เป็นผู้สมควรรับทรัพย์มรดก ๑ เมื่อท่านล่วงลับไปแล้ว ทำบุญอุทิศให้ท่าน ๑

ดูก่อนคฤหบดีบุตร มารดาบิดาผู้เป็นทิศเบื้องหน้า อันบุตรพึงบำรุงด้วยสถาน ๕ เหล่านี้แล้วย่อมอนุเคราะห์บุตรด้วยสถาน ๕ คือ ห้ามจากความชั่ว ๑ ให้ตั้งอยู่ในความดี ๑ ให้ศึกษาศิลปวิทยา ๑ หาภรรยาที่สมควรให้ ๑ มอบทรัพย์ให้ในสมัย ๑ ฯลฯ (ที.ปา. ๑๑/๑๙๘-๑๙๙)

ความสัมพันธ์ที่กล่าวถึงมากที่สุดในทิศ ๖ คือ ความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลภายในระบบครอบครัว (บิดามารดา, บุตรธิดา, สามีภรรยา) ความสัมพันธ์นอกนี้ได้แก่ ความสัมพันธ์ในฐานะมิตรสหาย ความสัมพันธ์การงานระหว่างนายกับบ่าวหรือคนงาน ความสัมพันธ์กับตัวแทนแห่งคุณธรรมจริยธรรมหรือสัญลักษณ์แห่งองค์ความรู้ที่เป็นประโยชน์ต่อชีวิตในบริบทสังคมอินเดียโบราณ ได้แก่ ความสัมพันธ์ต่อนักบวช (สมณะ-พราหมณ์) ลักษณะความสัมพันธ์ต่อบุคคลต่าง ๆ ในพระสูตรนี้ อาจเป็นความสัมพันธ์ตามรูปแบบชีวิตในบริบทของสังคมอินเดียโบราณก็จริง แต่สาระสำคัญก็คือ สถานภาพทางสังคมของแต่ละคนอาจมีได้หลายแบบ แต่ละแบบความสัมพันธ์ต้องมีระบบจริยธรรมกำกับหรือสอดคล้องกับสถานภาพนั้น ๆ ซึ่งบุคคลพึงปฏิบัติให้ถูกต้องเหมาะสมในการปฏิบัติความสัมพันธ์ พระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสแต่เพียงว่าควรปฏิบัติอย่างไร แต่ทรงชี้ด้วยว่าเพราะเหตุใด จึงควรปฏิบัติเช่นนั้น เช่น เหตุที่บุตรควรปฏิบัติต่อมารดาบิดาใน ๕ ข้อที่ยกมาก็เนื่องจากท่านได้เลี้ยงตนมา ในทางกลับกัน ทรงตรัสว่าเมื่อมารดาบิดาได้รับการปฏิบัติอย่างดีจากบุตรแล้ว บิดามารดาก็ควรจะสนองตอบในอย่างเหมาะสม เป็นต้น มีนัยว่า เมื่อเราดำรงอยู่ในความสัมพันธ์อย่างใดอย่างหนึ่ง เมื่อคนอื่นปฏิบัติต่อเราอย่างถูกต้องตามหน้าที่ที่พึงมีตามสถานภาพนั้นแล้ว เราก็ควรปฏิบัติความสัมพันธ์นั้นให้ถูกต้องต่อบุคคลนั้นด้วย เช่น บิดามารดามีพันธะหน้าที่ในการเลี้ยงดูบุตรให้มีชีวิตที่ดีงาม หลักดังกล่าวนี้สอดคล้องกับเงื่อนไขสองที่

พระพุทธเจ้าทรงเรียกร่องเมื่อเริ่มแรกแสดงพระสูตรคือ หลักความยุติธรรม (การไม่ทำบาปกรรม โดยฐานะ ๔ ประการ) นอกจากนี้ การปฏิบัติความสัมพันธ์ไม่อาจดำเนินไปแต่เพียงฝ่ายเดียว หากแต่ละฝ่ายจักต้องรู้จักตอบสนองซึ่งกันและกันตามความเหมาะสมแก่สถานะของตน เมื่อคนอื่นปฏิบัติต่อตนเองอย่างเหมาะสม ตนเองก็มีหน้าที่ที่จะต้องตอบสนองต่อผู้อื่นในลักษณะที่เหมาะสมเช่นเดียวกัน นี่ก็คือหลักแห่งความยุติธรรมในการปฏิบัติความสัมพันธ์ทางสังคมนั่นเอง

เมื่อเราโยงเข้ากับเนื้อหาในจกักรัตติสูตร เราจะพบว่า การปฏิบัติความสัมพันธ์โดยไม่ถูกต้องเหมาะสมนั้นมีผลกระทบใหญ่หลวงถึงอาจสูญเสียสภาพความเป็นมนุษย์ คุณค่าของความเป็นมนุษย์แสดงออกภายในระบบความสัมพันธ์ต่าง ๆ ที่มนุษย์มีต่อผู้อื่นและตนเอง ในแง่นี้ การกระทำของปัจเจกบุคคล (การละกรรมกิเลส ๔ / การรักษาความเป็นธรรม) จริยธรรมในระดับครอบครัวและพันธะต่อระบบคุณธรรมจริยธรรม สัมพันธ์กับความเป็นไปของรัฐอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เมื่อเราวางเงื่อนไขข้อปฏิบัติของปัจเจกบุคคล (การละกรรมกิเลส ๔ และการไม่ทำบาปกรรม โดยฐานะ ๔) ลงในบริบทของอัครคัมภีร์สูตร จะพบว่าเงื่อนไข ๔ ประการคือ กรรมกิเลส ๔ ที่เกิดขึ้นในสังคมเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้ “รัฐ” เกิดขึ้น และรัฐดังกล่าวนั้นถูกเรียกร่องให้ปฏิบัติความยุติธรรม ซึ่งเข้ากับหลักการไม่ทำบาปกรรมโดยฐานะ ๔ เมื่อเราย้อนกลับไปดู “จกักรัตติสูตร” เราก็จะเห็นชัดเจนขึ้นว่า พระจักรพรรดิราชจักต้องปฏิบัติความสัมพันธ์ระดับครอบครัว ความสัมพันธ์เชิงการทำงานกับผู้ใต้ปกครอง ความสัมพันธ์ต่อประชาชน และความสัมพันธ์ต่อนักปราชญ์หรือผู้รู้หรือในแง่อุดมคติก็คือความสัมพันธ์ต่อบรรณธรรมอย่างถูกต้องเหมาะสม ซึ่งความรู้ทั้งในทางโลกและทางธรรมจะทำให้ดำเนินปกครองอย่างถูกต้อง ยุติธรรม เป็นธรรมาธิปไตย จะเห็นว่าหลักความยุติธรรมเป็นแกนสำคัญทั้งในระดับครอบครัว สังคมและรัฐ

๔.๓ ธรรมของผู้ปกครองและผลกระทบ

ถ้าพิจารณาสังคมตามนัยของอัครคัมภีร์สูตร เราอาจสรุปลักษณะโครงสร้างของสังคมว่า ในขณะที่สังคมยังไม่พัฒนาเป็นสังคมนั้น สังคมมีแต่ปัจเจกบุคคลซึ่งปราศจากสถานภาพทางสังคม (ในพระสูตรใช้คำว่า สัตว์) แต่เมื่อพัฒนาเป็นสังคมนั้น โครงสร้างหลักประกอบด้วย ผู้ปกครองครอง (กษัตริย์ ราชา) และผู้ถูกปกครอง (พลเมือง ประชาชน) รัฐและผู้ปกครอง เป็นเครื่องหมายแสดงถึงความปรารถนาที่จะอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุขในสังคมของพลเมือง ผู้ปกครองมีอำนาจในการปกครองก็จริงแต่อำนาจในการปกครองนั้นมาจากเจตจำนงของพลเมือง การมอบอำนาจแก่ผู้ปกครองนั้นก็เพื่อให้ทำหน้าที่ในเชิงตุลาการ “จงว่ากล่าวผู้ที่ควรว่ากล่าวได้โดยชอบ จงติเตียนผู้ที่ควรติเตียนได้โดยชอบ จงขับไล่ผู้ที่ควรขับไล่ได้โดยชอบ” ส่วนในจกักรัตติสูตรนั้นเน้นย้ำและให้ความสำคัญกับวัตรปฏิบัติของผู้ปกครอง ถือว่าการทำหน้าที่อย่างถูกต้องและเป็นธรรมของผู้ปกครอง เป็นปัจจัยสำคัญที่ขับเคลื่อนสังคมโดยรวมไปในแนวทางที่สอดคล้องกับวัตถุประสงค์

ของการมีรัฐ อีกด้านหนึ่ง ก็แสดงให้เห็นว่า ความไม่มีธรรมของผู้ปกครองอาจมีผลกระทบเชิงลบต่อสังคมในทุกระดับและแม้กระทั่งสำนักในความเป็นมนุษย์ในแต่ละปัจเจกบุคคล

หากรัฐและผู้ปกครองจำเป็นสำหรับสังคมมนุษย์ดังแสดงไว้ในอัครคัมภีร์แล้ว การมีรัฐและผู้ปกครองที่ชอบธรรมก็ย่อมเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับชีวิตทางสังคมด้วย สังคมมนุษย์จะดำรงอยู่ได้เพราะธรรม (การปฏิบัติหน้าที่อย่างถูกต้อง) ของพลเมือง ถ้าไม่เป็นการตีความจนเกินไป น่าจะกล่าวได้ว่า หากสังคมมนุษย์ไม่มีสันติสุข แม้กระทั่งการบรรลุนิพพาน (ที่แสดงผ่านเรื่องเล่าเกี่ยวกับพระเมตไตรยพุทธเจ้าในจักรกัสดิสูตร) ก็ไม่อาจเป็นไปได้ การบรรลุนิพพานจะเกิดขึ้นได้เมื่อมนุษย์อยู่รัฐที่ชอบธรรม รัฐและผู้ปกครองที่ดีจึงเป็นปัจจัยสำคัญต่อวิถีชีวิตทั้งในระดับโลกียะและระดับโลกุตระ แนวคิดที่ว่าผู้ปกครองเป็นปัจจัยสำคัญต่อความสุขของสังคมนั้น พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้อย่างชัดเจนในธัมมิกสูตร (อง.จตุก. ๒๑/๗๐) ในพระสูตรนี้ พระพุทธเจ้าตรัสไว้ว่า สมัยใดพระราชาก็ไม่ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้นแม้พวกข้าราชการ ก็จะไม่ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อพวกข้าราชการไม่ตั้งอยู่ในธรรม พราหมณ์และคฤหบดีก็ไม่ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อพราหมณ์และคฤหบดีไม่ตั้งอยู่ในธรรม ชาวนิคมนและชาวชนบทก็จะไม่ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อชาวนิคมนและชาวชนบทไม่ตั้งอยู่ในธรรม พระจันทร์และพระอาทิตย์ หมู่ดาวนักษัตรก็ย่อมหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ เมื่อคืนและวันหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ เดือน ฤดูและปีก็ย่อมหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ เมื่อนั้น ลมย่อมพัดไม่สม่ำเสมอ เมื่อลมพัดไม่สม่ำเสมอ ผิดทิศทาง พัดเวียนไป เทวดาย่อมกำเริบ เมื่อเทวดากำเริบ ฝนก็ไม่ตกต้องตามฤดูกาล ข้าวกล้าทั้งหลายก็สุกไม่เสมอกัน เมื่อนั้นมนุษย์ผู้บริโภคข้าวที่สุกไม่เสมอกัน ย่อมมีอายุน้อย มีผิวพรรณเศร้าหมอง มีกำลังน้อย มีอาพาธมาก ในทางกลับกัน ถ้าในสมัยใด พระราชาตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้น ข้าราชการก็จะตั้งอยู่ในธรรมด้วยเช่นกัน เมื่อข้าราชการตั้งอยู่ในธรรม แม้พราหมณ์คฤหบดี ชาวนิคมนและชาวชนบท ก็จะตั้งอยู่ในธรรม พระจันทร์ พระอาทิตย์ หมู่ดาวนักษัตรก็จะหมุนเวียนสม่ำเสมอ คืนวัน เดือน ฤดูและปีก็ย่อมหมุนเวียนไปสม่ำเสมอ เมื่อฤดูและปีหมุนเวียนไปสม่ำเสมอ ลมย่อมพัดสม่ำเสมอ เมื่อลมพัดสม่ำเสมอ ลมย่อมพัดไปถูกทาง เมื่อลมพัดไปถูกทาง เทวดาย่อมไม่กำเริบ เมื่อเทวดาไม่กำเริบ ฝนย่อมตกต้องตามฤดูกาล เมื่อฝนตกต้องตามฤดูกาล ข้าวกล้าก็สุกเสมอกัน มนุษย์ผู้บริโภคข้าวที่สุกเสมอกัน ย่อมมีอายุยืน มีผิวพรรณดี มีกำลัง และมีอาพาธน้อย พระพุทธเจ้าทรงเปรียบเทียบว่า

เมื่อฝูงโคข้ามไปอยู่ ถ้าโคผู้นำฝูงไปคด โคเหล่านั้นย่อมไปคดทั้งหมด ในเมื่อโคผู้นำไปคด ในมนุษย์ก็เหมือนกัน ผู้ใดได้รับสมมติให้เป็นผู้นำ ถ้าผู้นั้นประพฤติธรรม ประชาชนนอกนี้ก็จะประพฤติธรรมเหมือนกัน แวันแคว้นทั้งหมดจะได้ประสบความทุกข์ ถ้าพระราชาก็ไม่ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อฝูงโคข้ามไปอยู่ ถ้าโคผู้นำฝูงไปตรง โคเหล่านั้นย่อมไปตรงทั้งหมด ในเมื่อโคผู้นำไปตรง ในหมู่มนุษย์ก็เหมือนกัน ผู้ใดได้รับสมมติให้เป็นผู้นำ ถ้าผู้นั้นประพฤติธรรม ประชาชนนอกนี้ย่อมประพฤติธรรมเหมือนกัน

แวนแคว้นทั้งหมดย่อมได้ประสบความสุข ถ้าพระราชาเป็นผู้ตั้งอยู่ในธรรม (อง.จตุก.
๒๑/๗๐)

พระสูตรนี้แสดงผลกระทบอันมหาศาลที่เกิดขึ้นจากการใช้อำนาจปกครอง ที่แตกต่างกันสองแบบ คือ การปกครองโดยผู้ปกครองที่มีธรรมและไม่มีธรรม การกระทบของอำนาจปกครองที่ไม่เป็นธรรมต่อประชาชนนั้นยังมีกล่าวไว้ในภิกขุติณฑิชาดก (ขุ.ชา.๒๗/๒๔๑๙-๒๔๓๗) ที่เล่าเรื่องพระเจ้าพรหมทัตต์ปลอมพระองค์ออกสับขาของชาวเมือง ในแคว้นและชนบทของพระองค์ เมื่อทรงเสด็จไปในที่ต่าง ๆ ก็ทรงพบเรื่องประหลาดเป็นอันมาก กล่าวคือ ชายแก่คนหนึ่งกำลังสาปแช่งพระเจ้าพรหมทัตต์เพียงเพราะถูกหนามแทง สตรีคนหนึ่งหาสามีไม่ได้ คนรึดมวัวคนหนึ่งถูกวัวตีบาดเจ็บขณะรึดมวัว แม่โคของคนเลี้ยงโคคนหนึ่งร้องวิ่งวนไปวนมาไม่ยอมหยุด กบตัวหนึ่งถูกฝูงการุมจิก คนและสัตว์เหล่านั้นต่างก็สาปแช่งให้พระเจ้าพรหมทัตต์สวรรคตโดยเร็ว พระองค์รู้สึกว้าวุ่นใจว่า พวกเขาช่างไร้เหตุผลยิ่งนัก จึงตรัสถามว่าเรื่องมันเกี่ยวข้องกับพระเจ้าพรหมทัตต์ได้อย่างไร เหตุใดพระเจ้าพรหมทัตต์จะต้องมารับผิดชอบเรื่องที่พระองค์ไม่ได้ทรงกระทำ ต่อไปนี้เป็นตัวอย่างของบทสนทนาที่บรรยายไว้ในพระสูตร

[ชายแก่] ขอให้พระเจ้าปัญจาลราชจงถูกลูกศรเสียบในสงคราม เสวยทุกข์เวทนาเหมือนเราถูกหนามแทงแล้ว เสวยทุกข์เวทนาอยู่ในวันนี้.

[พระราชา] ท่านเป็นคนแก่ มีจักขุมืดมัว มองเห็นอะไรไม่ถนัด หนามแทงท่านเอง ในเรื่องนี้พระเจ้าพรหมทัตต์มีความผิดอะไรด้วย.

[ชายแก่] ดูกพรพราหมณ์ เราถูกหนามแทงในหนทางนี้เป็นความผิดของพระเจ้าพรหมทัตต์มากมาย เพราะพระเจ้าพรหมทัตต์มิได้ทรงพิทักษ์รักษาชาวชนบท พวกเขาถูกพวกราชบุรุษกดขี่ด้วยพลีอันไม่ชอบธรรม กลางคืนถูกโจรปล้น กลางวันถูกราชบุรุษกดขี่ด้วยพลีอันไม่ชอบธรรม ในแคว้นของพระราชาโก่ง มีคนอธรรมมากมาย พ่อเอ๋ยเมื่อภัยเช่นนี้เกิดขึ้น มนุษย์ทั้งหลายฮึดอดเพราะกลัว พวกัณหาไม่มีหนามในปามาทำที่ชุกช่อน (ขุ.ชา. ๒๗/๒๔๒๐-๒๔๒๒)

[หญิงโสด] ในแคว้นของพระเจ้าพรหมทัตต์ หญิงสาวหาผัวไม่ได้ไปจนแก่ เมื่อไรพระเจ้าพรหมทัตต์ จักสวรรคตเสียที.

[พระราชา] แนะนำคนชั่วผู้ไม่ฉลาดในเหตุ แก่พูดไม่ดีเลย พระราชาทรงหาผัวให้นางกุมาริกา ที่ไหนกัน.

[หญิงโสด] ดูกรพราหมณ์ เราไม่ได้พูดไม่ดี เราฉลาดในเหตุผล เพราะเหตุที่พระเจ้าพรหมทัตต์มิได้ทรงพิทักษ์รักษาชาวชนบท พวกเขาจึงถูกกดขี่ด้วยพลีอันไม่ชอบธรรม กลางคืนถูกโจรปล้น กลางวันถูกกดขี่ด้วยพลีอันไม่ชอบธรรม ในแคว้นของพระราชาโกง มีคนอธรรมมากมาย เมื่อการครองชีพลำบาก การเลี้ยงดูลูกเมียก็ลำบาก หญิงสาวจักมีผัวได้ที่ไหน (ขุ.ชา.๒๗/๒๔๒๓-๒๔๒๕)

[พระราชา] ในการที่แม่โคของคนเลี้ยงโคเที่ยววิ่งไปมา หรือร่ำร้องอยู่นี้ เป็นความผิดอะไรของพระเจ้าพรหมทัตต์เล่า.

[คนเลี้ยงโค] ดูกรมหาพราหมณ์ ความผิดของพระเจ้าพรหมทัตต์มีสี่ เพราะการที่พระเจ้าพรหมทัตต์มิได้ทรงพิทักษ์รักษาชาวชนบท พวกเขาจึงถูกรักษาด้วยพลีอันไม่ชอบธรรม กลางคืนถูกโจรปล้น กลางวันถูกกดขี่ด้วยพลีอันไม่ชอบธรรม ในแคว้นของพระราชาโกง มีคนอธรรมมากมาย ลูกโคของพวกเรายังดิ้นรนอยู่ ก็ต้องถูกฆ่าตาย เพราะต้องการฝึกดาบ นั้นอย่างไร. (ขุ.ชา.๒๗/๒๔๓๓-๒๔๓๕)

ชาดกเรื่องนี้ชี้ว่า แม้กระทั่งเรื่องที่อยู่เหมือนไร้สาระที่สุดก็เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับการใช้อำนาจของผู้ปกครองหรือรัฐ นั่นเพราะว่าอำนาจรัฐหรือผู้ปกครองเกี่ยวข้องกับคนจำนวนมาก การปกครองที่เป็นธรรมสำคัญต่อสังคมหรือพลเมืองในประเทศ เมื่อพิจารณาในรายละเอียดของเรื่องเหล่านี้จะพบว่า ในทัศนะของพระพุทธศาสนา การดำรงชีวิตมนุษย์ที่อยู่ร่วมกันในสังคมนั้นมีความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องถึงกัน ซึ่งจะส่งผลกระทบต่อกันสูงมาก พฤติกรรมต่าง ๆ ของมนุษย์ เมื่อเพิ่มพูนพัฒนาขึ้นในกลายเป็นพฤติกรรมระดับสังคม จะมีผลกระทบต่อสภาพแวดล้อม การโคจรของดวงดาว และความเปลี่ยนแปลงของสภาพดินฟ้าอากาศ ซึ่งในที่สุดก็จะวนมากระทบต่อการดำรงชีวิตของมนุษย์อีกทีหนึ่ง กล่าวได้ว่า พฤติกรรมของมนุษย์ในสังคมนั้นมีความสำคัญในระดับจักรวาลเลยทีเดียว แต่เหนืออื่นใด รัฐและผู้ปกครองเป็นปัจจัยสำคัญเพราะมีอำนาจในการกำหนดทิศทางของสังคม ภายในสังคมที่อำนาจของผู้ปกครองสามารถแผ่กระจายไปได้ทุกทิศทุกทาง อำนาจที่เป็นธรรมย่อมเป็นข้อกำหนดเบื้องต้นที่สังคมต้องการ แบบแผนที่รัฐใช้เป็นนโยบายปกครองจึงเป็นสิ่งที่สังคมพึงตระหนัก ถ้าเราตีความว่า “กษัตริย์” หรือ “ผู้ปกครอง” ในพระสูตรต่าง ๆ คือสัญลักษณ์แทนโครงสร้างของสังคม การมีโครงสร้างการปกครองที่เป็นธรรมจะต้องเป็นสิ่งสำคัญอย่างยิ่งไม่ว่าการปกครองนั้นจะเป็นระบอบใด

ดังจักกวัตติสูตรได้แสดงให้เห็นว่า “วัตร” อันเป็นแบบแผนที่พระเจ้าจักรพรรดิพระองค์ก่อนยึดถือปฏิบัติอย่างได้ผลนั้น เป็นสิ่งที่ผู้นำรุ่นต่อมาจะควรยึดเป็นแบบแผนในการปกครอง เพราะเป็นข้อกำหนดทิศทางของอำนาจผู้ปกครอง จักรวรรดิวัตรนี้ แม้พระสูตรจะแสดงไว้ในฐานะ

แบบแผนเฉพาะของรัฐที่มีพระมหากษัตริย์เป็นศูนย์กลาง ภาวะความรับผิดชอบต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นด้านการส่งเสริมให้เกิดธรรม (ความเป็นธรรม) และด้านการป้องกันอธรรม รวมทั้งปัญหาด้านเศรษฐกิจตกอยู่ในความรับผิดชอบของพระเจ้าจักรพรรดิ จะว่าไปแล้วนัยของวัตรนั้นก็ดูจะไม่ต่างจากหลักการปกครองที่เรียกว่า “อปริหานิยธรรม ๗” ที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงแก่ชาววัชชี ใน “สารันททสูตร” อังคุตตรนิกาย สัตตกนิบาต (พระไตรปิฎกเล่ม ๒๓ ข้อ ๑๙) มากนัก กล่าวคือ การปกครองไม่ว่าจะเป็นระบอบใด แก่นสำคัญของการปกครองก็ต้องมีแบบแผนที่จะอำนวยประโยชน์แก่สมาชิกของสังคมหรือพลเมืองของรัฐ หรือที่เรียกว่ามี “ธรรมาธิปไตย” เป็นแกนหลักในการปกครอง อปริหานิยธรรม ๗ ประการที่พระพุทธเจ้าประทานแก่เจ้าลิจฉวี ได้แก่

(๑) ชาววัชชีจักหมั่นประชุมกันเนืองนิตย์ (๒) เมื่อประชุมก็จักพร้อมเพรียงกันประชุม เมื่อเลิกประชุมก็พร้อมเพรียงกันเลิกประชุมและจักพร้อมเพรียงช่วยกันทำกิจที่ควรทำ (๓) จักไม่บัญญัติสิ่งที่ยังไม่บัญญัติ จักไม่ถอนสิ่งที่ท่านบัญญัติไว้แล้ว ประพฤติมั่นอยู่ในธรรมของชาววัชชีครั้งโบราณ ตามที่ท่านบัญญัติไว้ (๔) จักสักการะ เคารพ นับถือ บูชาท่านวัชชีผู้ใหญ่ทั้งหลาย และจักสำคัญถ้อยคำของท่านเหล่านั้น ว่าเป็นถ้อยคำอันตนพึงเชื่อฟัง (๕) จักไม่ข่มขืนบังคับปกครองหญิงในสกุล (๖) ชาววัชชียังคงสักการะ เคารพ นับถือ บูชาเจติยสถานของชาววัชชี ทั้งภายในและภายนอก และไม่ปลงล้างพลีกรรมอันชอบธรรม ซึ่งเคยให้ เคยทำแก่เจติยสถานเหล่านั้น (๗) จักถวายความอารักขา ความคุ้มครอง ป้องกันโดยชอบธรรมในพระอรหันต์ทั้งหลาย เป็นอย่างดี ด้วยหวังว่า ไฉนพระอรหันต์ทั้งหลายที่ยังไม่มาพึงมาสู่แว่นแคว้น และที่มาแล้ว พึงอยู่เป็นสุข (อัง.สัตตก.๒๓/๑๙)

พระพุทธเจ้าตรัสย้ำว่า “อปริหานิยธรรม ๗ ประการนี้ จักตั้งอยู่ในชาววัชชี และชาววัชชียังปรากฏอยู่ในอปริหานิยธรรม ๗ ประการนี้ เพียงใด ชาววัชชีพึงหวังความเจริญได้แน่นอนไม่เพียงหวังความเสื่อมเลยเพียงนั้น” และทรงตรัสเรื่องนี้อีกครั้งแก่วัสสการพราหมณ์ มหาอำมาตย์แห่งมคธรัฐใน “วัสสการสูตร” (อัง.สตุต. ๒๓/๒๐) พระไตรปิฎกนำมากล่าวซ้ำอีกในมหาปรินิพพานสูตร (ที.ม.๑๐/๖๗) มีข้อสังเกตว่า อปริหานิยธรรมนี้เป็นหลักการเดียวที่พระพุทธเจ้าตรัสแก่ผู้ปกครอง โดยไม่มีเรื่องเล่าหรือตำนานประกอบเหมือนในอัครคัมภีร์สูตร จักกวัตติสูตร และกฎทันตสูตรที่จะกล่าวถึงข้างหน้า หลักทั้ง ๗ ประการนั้นมีลักษณะสำคัญคือเน้นวิธีการหรือกระบวนการที่จะช่วยให้รัฐดำรงความเป็นปึกแผ่นไว้ได้ โดยไม่ทำลายแบบแผนหรืออุดมการณ์ที่สืบทอดกันมา รวมทั้งเน้นปกป้องคุ้มครองคนดีมีศีลธรรม และไม่ทำร้ายสตรีซึ่งจะสร้างความบาดหมางระหว่างตระกูลต่าง ๆ การเน้นเรื่องการสืบทอดสถาบันและวิถีแห่งอดีตดังนี้ ทำให้อปริหานิยธรรมสอดคล้องกับจักรวรรดิวัตรซึ่งพระเจ้าจักรพรรดิองค์ต่อ ๆ มาจะต้องสอบถามจากพระบิดา หมายความว่า ทั้งรัฐ

ที่ปกครองโดยกษัตริย์มีอำนาจรวมศูนย์ และรัฐที่ปกครองโดยระบบสามัคคีธรรม จะต้องรักษา ขนบจารีต แบบแผนการปกครอง หรืออุดมการณ์ที่สังคมเคยยึดถือสืบทอดกันมาแต่อดีต (วีระ สมบูรณ์ ๒๕๓๒:๔๐) นอกจากนี้ วิธีการที่จะอำนวยความสะดวกแก่สังคมก็คือการปกป้อง ค้ำครอง การอำนวยความสะดวกทางสังคมแก่ทุกชนชั้นพลเมือง ทุกสถานะทางสังคมและทุกเพศวัย เมื่อเปรียบเทียบกับแนวปฏิบัติของพระพุทธเจ้าที่กล่าวถึงในตอนต้น การปกครองที่เป็นธรรมนั้น หมายถึง การปกครองที่ยึดหลักการที่ถูกต้องเป็นหลัก (ธรรมาธิปไตย) ผู้ปกครองจะต้องไม่ดำเนิน กิจการใด ๆ อย่างลำเอียง และถ้ากษัตริย์คือสัญลักษณ์ที่หมายถึงโครงสร้างทางสังคมการเมือง โครงสร้างการปกครองที่เป็นธรรมก็คือ โครงสร้างที่อาศัยหลักการอันถูกต้องไม่ลำเอียงเป็นเครื่อง รองรับ เช่นเดียวกับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลในสังคม

จากที่กล่าวมาทั้งหมด เราไม่อาจปฏิเสธแนวคิดทางอภิปราย ที่ซ่อนอยู่ภายในแนว พินิจสังคมของพระพุทธศาสนา แนวคิดแรกคือ ปฏิจสุมุปาบท ที่ให้กรอบคิดในการพินิจความ เป็นไปของสังคม โดยมองสังคมว่าเป็นองคัพพที่องค์ประกอบต่าง ๆ จะเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กัน ใน ทุกระดับ สังคมดำเนินไปเพราะเหตุปัจจัยบางอย่าง มิใช่ดำเนินไปเพราะเจตจำนงอันยิ่งใหญ่เหนือ มนุษย์ แนวคิดนี้กำหนด “สถานภาพ” ของมนุษย์แต่ละคนไว้ในความสัมพันธ์ทางสังคมและ สัมพันธถึงแวดล้อมอื่น ๆ ที่ไม่อาจแยกกันโดยเด็ดขาด แนวความคิดที่สองคือ กฎแห่งกรรม ซึ่งจะ แสดงออกในการพิจารณาและวิเคราะห์รูปแบบการกระทำของรัฐและผู้ปกครอง พระสูตรนอกจาก จะแสดงให้เห็นว่า องค์ประกอบและโครงสร้างต่าง ๆ ทางสังคม มีความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กัน และ มีผลกระทบต่อกัน รัฐและผู้ปกครองเป็นการแสดงออกถึงความปรารถนาเชิงอุดมคติของชีวิตคือ การมีชีวิตที่ดี ยังแสดงด้วยว่า การจะบรรลุชีวิตที่ดีนั้น รัฐและผู้ปกครองต้องมีการกระทำที่ สอดคล้องกับหลักการหรือกระบวนการทางธรรมชาติฝ่ายดี การกระทำที่ไม่สอดคล้องจะส่งผลไม่ น่าปรารถนา พระสูตรได้ให้บรรทัดฐานขั้นต่ำสำหรับการเป็นสังคมที่ดีไว้ว่า ผู้ปกครองหรือรัฐควร จะดำเนินไปในทางที่ถูกต้องและเป็นคุณประโยชน์แก่สังคม คือดำเนินกิจการต่าง ๆ อย่างเป็นธรรม โดยสร้างระบบความสัมพันธ์ทางสังคมที่ถูกต้อง ป้องกันสิ่งที่จะทำลายระเบียบความสัมพันธ์ ดังกล่าว รวมทั้งความเป็นมนุษย์ของพลเมืองในสังคม ด้วยการกระจายหรือค้ำครองผลประโยชน์ ทางสังคมอย่างเที่ยงธรรม

โดยอาศัยแนววิเคราะห์ความเป็นธรรมผ่านโครงสร้างและกิจกรรมของรัฐ จากแง่มุม ของรัฐหรือผู้ปกครอง ความเป็นธรรม ย่อมหมายถึง การทำหน้าที่อย่างสอดคล้องกับเจตจำนงของ สังคมหรือพลเมืองของรัฐหรือผู้ปกครอง ด้วยการดำเนินการให้แต่ละสมาชิกได้รับผลตอบแทนที่ เหมาะสมกับสถานภาพและการกระทำของตน มองจากแง่มุมของพลเมือง ย่อมหมายถึง การที่ทุก สมาชิกของสังคมหรือรัฐได้รับผลประโยชน์ที่เหมาะสมกับสถานภาพของการเป็นสมาชิกทางสังคม และการกระทำของตน

๔.๔ ความเป็นธรรมในการลงโทษ

หากพิจารณาสังคมในทัศนะของพระพุทธศาสนา โดยใช้แนวคิดเรื่องการปกครองเป็นแนววิเคราะห์ ความเป็นธรรมจะปรากฏในการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพลเมืองหรือในการกระทำของรัฐต่อประชาชน การกระทำที่รัฐหรือผู้ปกครองปฏิบัติต่อพลเมืองในอาณาเขตของตนย่อมแสดงถึงลักษณะความสัมพันธ์อย่างใดอย่างหนึ่ง เช่น ถูกต้อง ดีงาม ชอบธรรม เป็นธรรม ยุติธรรม หรือในทางตรงกันข้าม ดังกล่าวแล้วว่า รัฐและผู้ปกครองทำหน้าที่ในการประสานเจตนารมณ์ของประชาชน คือช่วยให้แต่ละสมาชิกของสังคมได้รับผลประโยชน์หรือผลตอบแทนที่สอดคล้องกับสถานภาพของความเป็นมนุษย์และในฐานะสมาชิกของสังคม ในที่นี้จะพิจารณาบทบาทที่เป็นรูปธรรมของรัฐต่อประชาชนจากกิจกรรม ๒ ประการคือ การดำเนินมาตรการด้านการปราบปราม (การลงโทษ) และกิจกรรมด้านการส่งเสริมสวัสดิภาพ (การกระจาย/การแบ่งปันผลประโยชน์) โดยหวังว่าการวิเคราะห์กิจกรรม ๒ ประการนี้จะช่วยให้เข้าใจประเด็นความเป็นธรรมทางสังคมในทัศนะของพระพุทธศาสนาชัดเจนขึ้น

สำหรับเรื่องการลงโทษที่จะกล่าวถึงต่อไปนี้จะแบ่งเป็น ๒ ประเด็นย่อย คือ (๑) เหตุใดการลงโทษจึงถือว่าการกระทำที่เป็นธรรม และ (๒) อย่างไร เรียกว่า การลงโทษที่เป็นธรรม

ประเด็นแรก เหตุใดจึงถือว่าการลงโทษเป็นการกระทำที่เป็นธรรม ถ้าเราย้อนกลับไปพิจารณาทัศนะเรื่องกฎธรรมชาติดั้งเดิมและกฎทางศีลธรรมของพระพุทธศาสนาที่ถือว่า ในระดับสากลจักรวาล มีความเป็นธรรมทางศีลธรรมที่จะคอยกำกับควบคุมการกระทำและผลของการกระทำของมนุษย์ให้ดำเนินไปในทิศทางที่เหมาะสม ลงโทษผู้กระทำชั่วและให้รางวัลแก่ผู้ทำดี การที่มนุษย์ในสังคมตัดสินลงโทษผู้กระทำผิดนั้นจะเป็นการละเมิดกฎแห่งกรรม ในแง่ที่ว่า การกระทำของมนุษย์อาจไม่พอดีหรือไม่สอดคล้องกับกฎเกณฑ์ความยุติธรรมทางศีลธรรม เช่น อาจลงโทษน้อยเกินไปหรือมากเกินไปเหตุปัจจัยที่เหมาะสม เพราะมนุษย์ไม่อาจรู้หรือเข้าถึงกฎเกณฑ์ดังกล่าวเนื่องจากมีความรู้จำกัด สมมติว่า มีการลงโทษเกินกว่าเหตุ ก็ย่อมจะถือได้ว่าผู้ลงโทษนั้นได้กระทำความผิดที่ไม่เหมาะสมคือไม่สอดคล้องกับหลักแห่งเหตุและผลในธรรมชาติดังกล่าวจึงถือว่าไม่เป็นธรรม ตัวอย่างเช่น การลงโทษประหารชีวิตผู้กระทำผิด จะมั่นใจได้อย่างไรว่า ผู้ลงโทษ หรือสังคมที่ยอมรับการลงโทษชนิดนี้ไม่ได้ทำสิ่งที่เรียกว่า บาป หรือ ความชั่วร้ายอันละเมิดกฎเกณฑ์ของความยุติธรรมในระดับสากลจักรวาล

ถ้าเช่นนั้น เรื่องนี้ก็จะขัดแย้งกับอัครคัมภีร์ที่กล่าวถึงบทบาทหน้าที่ของผู้ปกครองหรือรัฐในระยะเริ่มแรกไว้ว่า “จงว่ากล่าวผู้ที่ควรว่ากล่าว ตีเตือนผู้ที่ควรตีเตือน ขบไล่ผู้ที่ควรขบไล่” ซึ่งจัดเป็น “การป้องกันอธรรม” ที่ปรากฏในจักรวรรดิวัตร บทบาทของผู้ปกครองในด้านนี้เกี่ยวข้องกับการลงโทษผู้กระทำผิด กล่าวได้ว่า ในทางสังคมการเมือง การลงโทษผู้กระทำผิดเป็น “ธรรมะ”

อย่างหนึ่งของผู้ปกครอง รัฐและผู้ปกครองเป็นผลสะท้อนเจตนาธรรมของสังคม จึงถือว่าเป็นความ
เป็นธรรมของสังคมด้วย เหตุใดการลงโทษผู้กระทำผิดจึงเป็น “การกระทำที่เป็นธรรม”

พิจารณาจากทัศนะทางจักรวาลวิทยาและอภิปรัชญาของพระพุทธศาสนา จักรวาลนี้
ดำเนินไปภายใต้กฎความยุติธรรมระดับสากลจักรวาลที่เรียกว่า ความยุติธรรมทางศีลธรรม หรือ
ความยุติธรรมตามกฎหมายแห่งกรรม หรือความยุติธรรมตามธรรมชาติ การยอมรับว่ามีกฎแห่งกรรม
เท่ากับการยอมรับว่าจักรวาลนี้มีกลไกทางจริยธรรมในการชดเชยหรือให้ผลตอบแทนแก่การกระทำ
ของมนุษย์ โดยเฉพาะการกระทำที่มาจากความจงใจ หรือ “การเลือก” เมื่อทำดี กฎธรรมชาติจะ
คอยควบคุมให้ผู้กระทำได้บรรลุผลที่น่าปรารถนาบางอย่าง ในทางตรงกันข้าม หากการกระทำนั้น
ละเมิดธรรมหรือความดีงาม เป็นความชั่ว ธรรมชาติก็จะชดเชยโดยการลงโทษผู้กระทำนั้นให้ได้รับ
ผลที่ไม่น่าปรารถนาตามสมควรแก่เหตุปัจจัย เมื่อพิจารณาจากแง่นี้ การให้รางวัลหรือการลงโทษ
นั้นเป็น “ธรรมชาติ” อย่างหนึ่งของจักรวาล เป็นธรรมดาของโลก พระพุทธศาสนาถือว่า ความ
เป็นไปในจักรวาลโดยเฉพาะกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมในระดับจักรวาลนี้ เป็นแบบแผนสำคัญที่มนุษย์
จะต้องปฏิบัติให้สอดคล้อง ความยุติธรรมตามธรรมชาติ หรือความยุติธรรมทางศีลธรรมนี้ จึงเป็น
“แบบแผนทางจริยธรรม” ที่มนุษย์จะต้องเรียนรู้ เข้าใจและดำเนินตาม การลงโทษทางสังคมก็คือ
การใช้กฎธรรมชาติให้เป็นประโยชน์ในชีวิตทางสังคมของมนุษย์นั่นเอง

สมภาร พรมทา (๒๕๔๘) อธิบายความเกี่ยวเนื่องระหว่างกฎธรรมชาติที่เป็นแบบแผน
กิจกรรมของมนุษย์กับมโนทัศน์เรื่องการลงโทษตามทัศนะของพระพุทธศาสนาไว้ว่า ตามหลัก
กรรมนิยามและจิตนิยาม ทำให้พระพุทธศาสนาเชื่อว่าทุกการกระทำที่มีค่าทางศีลธรรมจะต้อง
ได้รับการชดใช้คืน ทำดีต้องได้ดีชดเชยสนอง ทำชั่วต้องได้ชั่วชดเชยสนอง เป็นไปไม่ได้ที่ทำดีแล้วจะ
ไม่ได้ดี หรือทำชั่วแล้วจะไม่ได้ชั่ว พระพุทธศาสนาถือว่ากฎแห่งกรรมเป็นกฎธรรมชาติที่มีพลังานุ
ภาพอันรุนแรง ไม่มีใครฝืนได้ แม้พระพุทธรูปในพระชาติสุดท้ายนั้นก็ยังได้รับผลกระทบบางอย่างที่
ตกทอดมาจากการกระทำในอดีต การให้ผลของกรรมจึงถือเป็นความยุติธรรมตามธรรมชาติโดย
แท้ ยุติธรรมในความหมายว่า เมื่อเราทำความดีหรือความชั่ว การกระทำของเราจะถูกบันทึกไว้โดย
ธรรมชาติ และเมื่อถึงเวลาอันเหมาะสม สิ่งที่ถูกบันทึกไว้นั้นจะได้รับการชดใช้คืน เนื่องจากการ
เวียนว่ายตายเกิดเป็นกระบวนการที่สืบทอดไปได้ยาวนาน กรรมที่บุคคลกระทำจึงสามารถให้ผลได้
เสมอไม่ว่าวันใดก็ตามหนึ่ง ระบบยุติธรรมโดยธรรมชาตินี้จึงมีประสิทธิภาพที่สุด เทียบตรงที่สุดและมี
พลังอำนาจเหนือมนุษย์อย่างสิ้นเชิง (สมภาร พรมทา ๒๕๔๘: ๖๐-๖๑) แม้พระพุทธศาสนาจะถือ
ว่า ความยุติธรรมตามธรรมชาติทำงานอย่างเที่ยงตรง เหนืออำนาจมนุษย์ แต่ก็เห็นความจำเป็น
บางอย่างที่จะต้องมียุติธรรมโดยมนุษย์ พระวินัยคือระบบยุติธรรมโดยมนุษย์ที่
พระพุทธเจ้าทรงคิดขึ้นเพื่อสำหรับระบบยุติธรรมโดยธรรมชาตินั่นเอง พระพุทธเจ้าทรงมองเห็น
ความจำเป็นบางอย่างที่จะต้องมียุติธรรมโดยมนุษย์ซ้อนทับระบบยุติธรรมโดยธรรมชาติ จึง

ทรงบัญญัติพระวินัยสงฆ์ โดยอาศัยรูปแบบกฎหมายที่มีอยู่แล้วในสังคมอินเดียเวลานั้นส่วนหนึ่ง และส่วนหนึ่งน่าจะมาจากการพัฒนาระบบขึ้นโดยพระองค์เอง เพราะเหตุที่พระวินัยต่างจากธรรม ตรงที่ธรรมนั้นทรงค้นพบไม่ได้ทรงสร้างขึ้น แต่พระวินัยนั้นทรงคิดขึ้น เวลาที่ตรัสถึงวินัยจึงทรงใช้ คำว่า วินัยนี้เรา “บัญญัติ” ขึ้น (มยา ปญญุตโต วินโย) (อ้างแล้ว, ๖๑-๖๒)

แต่แม้จะมีกฎธรรมชาติที่หน้าที่สุดแลให้เกิดความยุติธรรมในแง่สิ่งต่าง ๆ ปรับสมดุล ให้แก่ธรรมชาติ เป็นระบบการชดเชยตามธรรมชาติ ที่เป็นความยุติธรรมตามธรรมชาติ ที่ให้ความ เป็นธรรมเสมอกันแก่ทุกคนแม้จะต่างกันตามเชื้อชาติ ฐานะ อาชีพ เพศและการศึกษาเป็นต้น และ แม้ว่าความยุติธรรมตามธรรมชาตินั้นเป็นกลไกของธรรมชาติ ไม่เกี่ยวกับมนุษย์ เป็นระบบที่เมื่อ พิจารณาในกรอบของโลกธรรมชาติที่บริสุทธิ์อยู่แล้วก็ไม่ผู้จะมีปัญหาอะไร แต่เมื่อมนุษย์มารวมกัน อยู่เป็นสังคม และเริ่มเรียนรู้ว่า ความยุติธรรมตามธรรมชาตินี้เมื่อใช้โดยพิจารณาในกรอบสังคม ไม่ใช่ในกรอบของโลกธรรมชาติที่บริสุทธิ์จะมีช่องว่างบางอย่าง กล่าวคือ ความยุติธรรมตาม ธรรมชาติดังนี้ไม่เพียงพอที่จะให้สังคมดำรงอยู่ได้อย่างสงบสุข สังคมต้องการความยุติธรรมใน ลักษณะอื่นด้วย กฎหมายหรือกรอบของสังคมที่มนุษย์สร้างเพิ่มเติมเพื่อจัดการให้เกิดความ ยุติธรรมอีกระบบหนึ่งสำคัญลงไปอีก ก็เกิดขึ้นบนพื้นฐานของการพิจารณาว่า ความยุติธรรมตาม ธรรมชาตินั้นยังไม่เพียงพอสำหรับสังคม พระวินัยในพระพุทธศาสนาก็คือระบบเรียกร้องความ ยุติธรรมที่กระทำเพิ่มเติมโดยมนุษย์ระบบหนึ่ง เช่นเดียวกับกฎหมายที่ใช้ในทางโลก (อ้างแล้ว, ๖๔)

พระวินัยนั้นแม้จะเป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติขึ้น แต่ในการบัญญัติพระวินัยนั้น ส่วนหนึ่งก็ต้องดำเนินไปตามครรลองแห่งธรรม พระวินัยจะขัดแย้งกับธรรมไม่ได้ เมื่อพิจารณาจาก แก่นมุมของธรรม พระพุทธศาสนาเชื่อว่ามีดีความชั่วตามธรรมชาติอยู่แล้ว พระวินัยหรือศีลนั้น มีเนื้อหาส่วนหนึ่งที่เป็นบทบัญญัติห้ามความชั่วตามธรรมชาติ (เช่น การห้ามฆ่าสัตว์) ไม่ปรากฏว่า มีศีลหรือวินัยข้อใดในพระพุทธศาสนาที่ส่งเสริมหรืออนุญาตความชั่วตามธรรมชาติ มีแต่ส่งเสริม ความดีตามธรรมชาติทั้งสิ้น ในแง่นี้เราจะเห็นว่าวินัยนั้นส่วนหนึ่งสัมพันธ์กับธรรมในแง่ที่วินัยจะ เป็นสิ่งสนับสนุนธรรม ในพระพุทธพจน์ที่ตรัสอธิบายว่าทำไมจึงทรงบัญญัติวินัยนั้น มีข้อความบาง ตอนที่ทรงระบุว่าจุดประสงค์หนึ่งของการมีวินัยหรือศีลสำหรับสังคมพุทธก็คือ เพื่อสนับสนุนให้ ธรรมได้แสดงออก ธรรมจะแสดงออกก็เมื่อความดีได้รับการสนับสนุนให้กระทำ และความชั่วได้รับ การตัดเตือนห้ามปรามมิให้กระทำ (อ้างแล้ว, ๖๔-๖๕)

ไซเกียล รินโปเช กล่าวไว้ในหนังสือ *เหนือห้วงมรรณพ* ว่า คำว่า “วินัย” ในภาษา ทิเบตคือ ชูลทริม ชูล แปลว่า เหมาะสมหรือยุติธรรม และทริม แปลว่า กฎหรือวิถี ดังนั้น วินัยจึงมี ความหมายว่า วิถีที่เหมาะสมและยุติธรรม ตัวอย่างเช่น การมีวินัยในการขับรถ หมายถึงเรามี วัฒนธรรมที่เหมาะสมและยุติธรรมในการใช้ถนนร่วมกับคนอื่น ในแง่นี้ ความหมายของ “วินัยของ

พระพุทธศาสนา” ก็คือพระพุทธศาสนาในส่วนที่มีการสร้างสรรค์หรือปรับเปลี่ยนให้เกิดวัฒนธรรมที่สอดคล้องกับเงื่อนไขปัจจัยต่าง ๆ ในยุคสมัยต่าง ๆ วัฒนธรรมดังกล่าวนี้มีจุดมุ่งหมายหลักอยู่ที่การนำมนุษย์เข้าสู่ภาวะความดีงามและความจริงในทางธรรม ตามลำดับขั้นตอนที่เหมาะสมต่อบุคคลและชุมชนต่าง ๆ (วิระ สมบูรณ์ ๒๕๓๔:๓๖-๓๗) ในพระไตรปิฎกกล่าวถึงจุดประสงค์แห่งการบัญญัติของพระวินัยของพระพุทธเจ้าไว้ ๑๐ ประการด้วยกัน แต่สามารถย่อได้ ๕ หมวดคือเพื่อประโยชน์แก่ (๑) สงฆ์หรือส่วนรวม (๒) ตัวบุคคล (๓) ชีวิตของมนุษย์ (๔) ประชาชนทั่วไปที่เป็นสังคมใหญ่ (๕) ตัวพระพุทธศาสนา (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) ๒๕๔๑: ๖๒-๖๓) วินัยที่ว่านี้วางอยู่บนหลักศีล ๕ อันเป็นจริยธรรมพื้นฐานที่สำคัญของชาวพุทธไม่ว่าจะเป็นบรรพชิตหรือคฤหัสถ์ ซึ่งศีล ๕ นี้มุ่งช่วยให้เราหรือถอนรากเหง้าของอกุศล ๓ ประการคือ โภคะ โภชะ โลภะ หลง หลักพระวินัยจึงถือเป็นวิธีการเพื่อความบริสุทธิ์ทางกายวาจาใจ เหตุผลในการปฏิบัติพระวินัยก็คือเพื่อนำไปสู่การพัฒนาบุคคลและความก้าวหน้าทางจิตวิญญาณ (Loy, David R. ๒๐๐๐: ๑๕๔-๑๕๕) ซึ่งตามหลักการของพระพุทธศาสนา ถือว่ามนุษย์จะเข้าถึงชีวิตที่ดีงามได้ด้วยการฝึกตนในหลักไตรสิกขา คือศีล สมาธิ และปัญญานั้นเอง การมีกฎหมายหรือวินัยก็เพื่อเป็นเครื่องสร้างสภาพเอื้อต่อการที่คนจะพัฒนาตน คือพัฒนาความสามารถที่จะมีชีวิตที่ดี (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ๒๕๔๑:๖๒-๖๙) กล่าวได้ว่า วินัยหรือศีลนั้นมีนัยของการปฏิบัติที่ยุติธรรมอยู่ด้วย กล่าวคือ การปฏิบัติที่เป็นธรรมและเหมาะสมต่อชีวิตและสังคมที่เราอาศัยอยู่ ในทางกลับกัน การไม่ปฏิบัติตามวินัย (ซึ่งอาจตีความได้ว่ามีความหมายเทียบเท่าหลักเกณฑ์บางอย่างในสังคม) ย่อมแสดงถึงการปฏิบัติที่ไม่เหมาะสมและไร้ความยุติธรรมต่อตนเองและผู้อื่น จึงควรจะได้รับบทลงโทษเพื่อให้เกิดความยุติธรรมหรือความเป็นธรรม ในแง่นี้ การลงโทษตามวินัยหรือตามหลักการที่ถูกต้องเป็นส่วนหนึ่งของการพัฒนาชีวิตและสังคม

จากแง่มุมนี้ การที่สังคมเพิกเฉยต่อความชั่วร้ายที่เกิดขึ้นเป็นการกระทำที่ไม่เป็นธรรมตามคำอธิบายของพระธรรมปิฎก พระภิกษุในพระพุทธศาสนาต้องถือสงฆ์เป็นใหญ่ พระพุทธเจ้าก็ทรงเคารพสงฆ์ ประโยชน์ของส่วนรวมเป็นที่สังคมสงฆ์ต้องตระหนัก ต้องถือประโยชน์ส่วนรวมเป็นสำคัญ แม้แต่เป็นพระอรหันต์เมื่อมีกิจส่วนรวมเกิดขึ้น ถ้าไม่มาที่ประชุมก็อาจถูกลงโทษได้ ในแง่ของธรรม พระอรหันต์พ้นจากโทษคือไม่มีกิเลส แต่ในแง่พระวินัยไม่พ้น วินัยตั้งอยู่บนฐานของธรรมและเพื่อธรรม แต่แยกออกเป็นคนละเรื่องกัน ธรรมเป็นเรื่องของความจริงแท้ในธรรมชาติ ส่วนวินัยเป็นเรื่องของสมมติเพื่อหนุนธรรม สมมติไม่ต้องรอธรรม คนทำกรรมชั่ว ฝ่ายธรรมว่ามีกฎธรรมชาติเป็นกฎแห่งกรรม เขาจะได้รับผลตามกรรมของเขา

แต่วินัยไม่รอ วินัยจึงตั้งกรรมสมมติขึ้นมา และนำผู้กระทำความผิดเข้ามาในกลางที่ประชุมและลงโทษ วินัยไม่รอธรรม จึงไม่รอกรรมตามธรรมชาติ วินัยจึงจัดการ

ในทันที ในเรื่องนี้ชาวพุทธยังเข้าใจไม่ค่อยถูกต้องว่า ใครทำกรรมชั่ว เราไม่ต้องทำอะไร เดี่ยวเขาก็รับกรรมของเขาเอง การมองอย่างนี้แสดงว่าพลาดแล้ว

ในพระพุทธานุศาสนามีหลักการ ๒ อย่าง คือธรรมกับวินัย ในเรื่องของสังคม ถ้าผิดวินัยก็จัดการทันที หมายความว่า วินัยมีวิธีดำเนินการเพื่อให้ธรรมสำเร็จเป็นผลในสังคม มิฉะนั้น ในที่สุด ถ้าเราไม่เอาใจใส่ การปฏิบัติตามธรรมก็จะคลาดเคลื่อนไป (อ้างแล้ว, ๗๔-๗๕)

ตามคำอธิบายของพระธรรมปิฎก วินัย ระบบระเบียบต่าง ๆ รวมทั้งระบบกฎหมายที่สังคมบัญญัติขึ้นจัดว่าเป็นกรรมสมมติ คำว่า “กรรมสมมติ” หมายถึง การที่มนุษย์นำเอาปัญญาและเจตจำนงที่เป็นคุณสมบัติพิเศษที่ตนมีอยู่ มาเพิ่มเข้าไปเป็นปัจจัยพิเศษในกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยของธรรมชาติ เพื่อให้กระบวนการของเหตุปัจจัยนั้น ดำเนินไปในทางที่จะก่อให้เกิดผลดีแก่ชีวิตและสังคมของตน โดยสอดคล้องกับปัญญาและเจตจำนงของมนุษย์ (อ้างแล้ว, ๕๕) เมื่อวินัยหรือกฎหมายเป็นกรรมสมมติ จึงทำให้ไม่ต้องรอกกรรมตามธรรมชาติ ฉะนั้น เมื่อพระภิกษุทำผิดพระวินัย สงฆ์ก็ต้องดำเนินการ ถ้าใครละเว้นก็มีความผิด แม้แต่ภิกษุเมื่อรู้ว่าภิกษุอื่นทำผิดวินัย ร้ายแรงและช่วยปกปิดความผิดนั้น ก็เป็นอาบัติ (อ้างแล้ว, ๑๐๑)

ในอีกแง่หนึ่ง การลงโทษตามหลักวินัยหรือกฎหมายนั้นถือเป็นการรักษาความสัมพันธ์ที่ถูกต้องระหว่างมนุษย์กับความจริงตามธรรมชาติ และหลักการที่สมมติขึ้นโดยอาศัยกระบวนการตามธรรมชาติเป็นฐาน การละเมิดกฎเกณฑ์ไม่ปฏิบัติตามกฎกติกาเหล่านั้น ทำให้หลักการทั้งในฐานะความจริงของธรรมชาติและในฐานะบัญญัติของสังคมมนุษย์ที่เรียกว่าธรรมวินัย เลื่อนรางจางหายไป กลายเป็นว่ามนุษย์ไม่ปฏิบัติตามธรรมและวินัย เหมือนกันกับร่วมกันหรือสมคบกันทำลายตัวธรรมวินัยลงไปเสีย แล้วผลร้ายก็จะเกิดแก่สังคมมนุษย์ในระยะยาว วินัยที่เป็นมาตรฐานของสังคม เช่น กฎหมาย กฎกติกา และระเบียบต่าง ๆ ต้องถือเป็นสิ่งสำคัญ พระพุทธศาสนาถือว่า มนุษย์มีความสัมพันธ์ ๒ ระดับคือ สัมพันธ์กับมนุษย์ด้วยกันเอง และสัมพันธ์กับหลักความเป็นจริงหรือหลักการทางสังคม ในการปฏิบัติ ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์จะต้องไม่ก้าวก่ายแทรกแซงหลักความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับหลักความเป็นจริงหรือหลักการทางสังคม เมื่อใดก็ตามที่ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ละเมิดหลักธรรมและหลักการทางสังคมที่อิงอาศัยธรรมนั้น ผู้ละเมิดต้องรับผิดชอบต่อการละเมิดนั้นโดยรับการลงโทษตามความเหมาะสม เพราะการแทรกแซงนั้นทำลายมาตรฐานที่เป็นประโยชน์พื้นฐานของสังคม การทำความผิดที่เป็นความชั่วตามหลักกรรมบุคคลต้องรับผิดชอบต่อผลที่จะเกิดขึ้นโดยธรรมชาติ แต่บนพื้นฐานการอยู่ร่วมกันของสังคม มนุษย์มีหลักการของสังคมที่อาศัยปัญญาและเจตจำนงสร้างขึ้น เมื่อมีการละเมิดหลักการ มนุษย์ไม่อาจปล่อยให้ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน ที่แสดงออกผ่านความเมตตากรุณาทำลาย

หลักความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับหลักการของสังคม ถ้าการละเมิดนั้นจะมีแนวโน้มที่จะทำให้สังคมเสียสมดุล ทำลายความสุขสงบของสังคม (พระธรรมปิฎก ๒๕๓๘:๔๕- ๔๗) หมายความว่าความเมตตากรุณาที่มนุษย์จะพึงมีต่อกันนั้น จะต้องไม่ก้าวท้าวความยุติธรรมหรือความถูกต้องดีงามของสังคม

โดยสรุป เหตุผลที่ทำให้การลงโทษกลายเป็นความเป็นธรรมสำหรับสังคมก็คือ สังคมโดยรวมจำเป็นต้องได้รับการป้องกันเพื่อการอยู่ร่วมกันอย่างมีความสุข การอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุขในสังคมนั้น มนุษย์ไม่อาจปล่อยให้เป็นที่ของกฎธรรมชาติ แต่จะต้องดำเนินการระงับความชั่วร้ายด้วยการวางมาตรการเพื่อลงโทษตามสมควรแก่ความผิดนั้น ๆ การลงโทษจึงถือเป็นธรรมอย่างหนึ่ง เพราะแสดงออกถึงการจัดระบบความสัมพันธ์ที่ดีระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ด้วยกัน และการจัดระบบความสัมพันธ์ที่ถูกต้องระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติและหลักการที่อิงอาศัยธรรมนั้น

ประเด็นที่สองเรื่องการลงโทษที่เป็นธรรม อันที่จริงประเด็นนี้ยังมีความคิดที่แตกต่างกัน ๒ ฝ่ายซึ่งก็เป็นเรื่องยากที่จะหาข้อยุติในงานวิจัยนี้ ฝ่ายแรกมองว่า การลงโทษในทัศนะของพระพุทธศาสนานั้นตรงกับทฤษฎีการชดเชยความผิด (Retribution Theory) การลงโทษตามทฤษฎีนี้มุ่งหมายให้ผู้กระทำความผิดชดเชยต่อสิ่งที่เขาได้กระทำลงไป คนที่ถูกลงโทษถูกลงโทษเพราะว่าเขากระทำความผิด มองจากแง่มุมของผู้เสียหายหรือเหยื่อ การลงโทษชนิดนี้ก็คือ “การเอาคืน” หรือ “การแก้แค้น” ผู้กระทำความผิด เพียงแต่ผู้เอาคืนหรือแก้แค้นนั้นกระทำโดยคนกลางคือรัฐ ผู้ที่นำเสนอการตีความนี้ ได้แก่ สมภาร พรหมทา (๒๕๔๘) ในงานวิจัยเรื่อง “พุทธศาสนากับโทษประหารชีวิต” สมภารมองว่าทฤษฎีนี้สอดคล้องกับหลักคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมมากกว่าทฤษฎีอื่น ระบบการลงโทษตามกฎหมายนี้มีลักษณะเป็นการเรียกร้องให้ชดเชยความผิดสืบเนื่องจากลักษณะที่สำคัญอย่างหนึ่งของกฎแห่งกรรมคือ กฎแห่งกรรมเป็นกฎธรรมชาติที่ทำหน้าที่พิทักษ์ความยุติธรรมในจักรวาล สารสำคัญของคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมอยู่ที่การนำเสนอว่าธรรมชาติตระหนักว่าความยุติธรรมเป็นโครงสร้างพื้นฐานอย่างหนึ่งของจักรวาล หากปราศจากสิ่งนี้ จักรวาลนี้ก็จะเป็สิ่งที่ไร้เหตุผล ไม่อาจเข้าใจได้ เมื่อเราประยุกต์แนวคิดมาเป็นแบบของระบบการลงโทษผู้กระทำความผิด สิ่งที่เราต้องคำนึงในฐานะโครงสร้างหลักอย่างหนึ่งของระบบการลงโทษคือความยุติธรรม ข้อเรียกร้องใด ๆ ก็ตามแต่ที่ไม่สามารถอธิบายเรื่องความยุติธรรมได้ ข้อเรียกร้องนั้นไม่สอดคล้องกับกฎธรรมชาติ (สมภาร พรหมทา ๒๕๔๘:๙๖-๙๙) ส่วนอีกทัศนะหนึ่งมองว่า การลงโทษของพระพุทธศาสนานั้นมีวัตถุประสงค์หลักที่การขัดเกลาจิตวิญญาณ หรือเพื่อพัฒนาชีวิตของปัจเจกบุคคลและเพื่อความก้าวหน้าของระดับจิตใจ การลงโทษในทัศนะของพระพุทธศาสนาจึงไม่ใช่เพื่อการชดเชยความผิด แต่มุ่งปฏิรูปทางศีลธรรม หรือการขัดเกลาหรือการฟื้นคืนสภาพทางศีลธรรม (Restorative Theory) ตัวอย่างการตีความแนวนี้ ได้แก่ ข้อเสนอของเดวิด ลอย ใน

บทความเรื่อง “How to Reform a Serial Killer : The Buddhist Approach to Restorative Justice.” (Loy, David R. : ๒๐๐๐) หรือแม้กระทั่งในงานของพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) เรื่อง “นิติศาสตร์แนวพุทธ” (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) : ๒๕๔๑) ในที่นี้ ผู้วิจัยจะไม่พิจารณาในประเด็นนี้เนื่องจากต้องใช้เวลาพิจารณาอีกมาก

แต่ที่จะกล่าวถึงในที่นี้เป็นเพียงกรอบกว้าง ๆ ที่พระพุทธศาสนากล่าวถึงวิธีการลงโทษ พระไตรปิฎกกล่าวถึงวิธีการลงโทษที่เป็นธรรมของผู้ปกครองไว้หลายแห่ง เช่น รัตนสูตรกล่าวว่าการพิจารณาคดีตัดสินลงโทษนั้น พระราชาต้องรับฟังข้อมูลอย่างครบถ้วนจากโจทก์และจำเลย จากนั้นจึงดำเนินการตามสมควรแก่ธรรม

ข้าแต่พระราชา บุคคลทำร้ายตนเอง กลับกล่าวว่า คนอื่นทำร้าย ดังนี้ก็มี โกง เขาแล้ว กลับกล่าวว่า เขาโกง ดังนี้ก็มี ไม่ควรเชื่อคำของโจทก์ฝ่ายเดียว เพราะฉะนั้น บุคคลผู้เป็นเชื้อชาติบัณฑิต ควรฟังคำแม่ของฝ่ายจำเลย เมื่อฟังคำของโจทก์และจำเลย ทั้งสองฝ่ายแล้ว ฟังปฏิบัติตามธรรม.

คฤหัสถ์ผู้บริโภคคามคุณเกียจคร้าน ไม่ดี บรรพชิตผู้ไม่สำรวม ไม่งาม พระเจ้าแผ่นดินไม่ทรงใคร่ครวญก่อนแล้วทำไป ไม่งาม บัณฑิตมีความโกรธเป็นเจ้าเรือน ก็ไม่งาม ข้าแต่พระองค์ผู้เป็นเจ้าแห่งทิศ พระมหากษัตริย์ทรงใคร่ครวญเสียก่อนแล้วจึงปฏิบัติ ไม่ทรงใคร่ครวญเสียก่อน ไม่ควรปฏิบัติ อิศริยส บิรารยส และเกียรติคุณของพระเจ้าแผ่นดินผู้ทรงใคร่ครวญแล้วจึงทรงปฏิบัติ ย่อมมีแต่เจริญขึ้น. (ขุ.ชา. ๖๒๖-๖๒๙)

ในกฎหมายดังกล่าวว่า ผู้ปกครองที่ดีเมื่อพิจารณาลงโทษบุคคลใดก็ตามจะต้องวินิจฉัยโดยชอบธรรม เว้นจากอคติ ไม่ผละผ่อนตัดสิน การพิจารณาความของพระมหากษัตริย์ที่บริสุทธิ์สะอาดปราศจากความชั่วช้า ย่อมไม่มีมลทินแปดเปื้อน ดุจดอกบัวที่เกิดในสระโบกขรณีซึ่งมีน้ำอันใสสะอาด (ขุ.ชา. ๒๗/๙๗๔-๙๗๕) ส่วนในสมัยรัชกาลที่ ๑ ได้กล่าวถึงคุณธรรมสำคัญของกษัตริย์ด้านการลงโทษไว้ว่า พระเจ้าแผ่นดินเมื่อทรงรู้ว่ากำลังกริ้วจัดก็ไม่ควรลงอาชญา ซึ่งจะนำความผิดพลาดมาสู่พระองค์และสร้างทุกข์อย่างร้ายแรงแก่ผู้อื่น ต่อเมื่อทรงรู้ว่ามิจิตใจสงบผ่องใส ใคร่ครวญพิจารณาถึงความผิดที่ผู้อื่นกระทำไว้อย่างแจ่มแจ้งด้วยพระองค์เอง ว่าส่วนใดเป็นประโยชน์ ส่วนใดเป็นโทษ จากนั้นจึงลงโทษปรับโทษตามความเหมาะสม เมื่อทรงลงโทษก็ต้องกระทำโดยไตร่ตรองอย่างรอบคอบด้วยความกรุณา มิใช่ด้วยความโกรธแค้น

พระเจ้าแผ่นดินทรงรู้ว่า เรากำลังกริ้วจัดไม่พึงลงอาชญา อันไม่สมควรแก่ตนโดยไม่ใช้ฐานะก่อน ฟังเพิกถอนความทุกข์ของผู้อื่นอย่างร้ายแรงไว้ เมื่อใด ฟังรู้ว่าจิตของ

ตนเอง ไฉนพึงใคร่ครวญ ความผิดที่ผู้อื่นทำไว้พึงพิจารณาให้เห็นแจ่มแจ้งด้วยตนเองว่า นี่ส่วนประโยชน์ นี่ส่วนโทษ เมื่อนั้น จึงปรับโทษบุคคลนั้นๆ ตามสมควร.

อนึ่ง พระเจ้าแผ่นดินพระองค์ใด ไม่ถูกอคติครอบงำ ย่อมแนะนำผู้อื่นที่ควรแนะนำ และไม่ควรแนะนำได้ พระเจ้าแผ่นดินพระองค์นั้นชื่อว่าไม่เฝ้าผู้อื่น และพระองค์เอง พระเจ้าแผ่นดินพระองค์ใดในโลกนี้ทรงลงอาญาสมควรแก่โทษ พระเจ้าแผ่นดินพระองค์นั้น อันคุณงามความดีคุ้มครองแล้ว ย่อมไม่เสื่อมจากศิริ. . .

เราเป็นพระราชผู้เป็นใหญ่ของสัตว์และมนุษย์ทั้งหลาย ถ้าเราโกรธขึ้นมา เราก็ตั้งตนไว้ในแบบอย่างที่โบราณราชแต่งตั้งไว้ คอยห้ามปรามประชาชนอยู่อย่างนั้น ลงอาญาโดยอุบายอันแยบคายด้วยความเอ็นดู. (ขุ.ชา. ๒๗/๑๑๔๖-๑๑๕๑)

ตามความในชาดกที่ยกมานี้ การลงโทษผู้สมควรถูกลงโทษนั้นเป็นธรรมอย่างหนึ่ง ผู้ปกครอง แต่ในทางปฏิบัติ ผู้ปกครองจะต้องมีธรรมะอย่างอื่นคอยกำกับอยู่เสมอ ผู้ปกครองจะต้องทำอย่างระมัดระวัง เช่น ในกรณีที่สูงเสียง การพิจารณาลงโทษต้องรอไว้ก่อนเพื่อไม่ให้เกิดผลที่ไม่พึงปรารถนา (ทุกข์อันสาหัส) แก่ผู้อื่นโดยไม่ยุติธรรม ไม่เพียงแต่เท่านั้น เมื่อผู้ปกครองพบว่ามีกระทำความผิดจริง การลงโทษผู้กระทำความผิดต้องทำ “โดยอุบายอันแยบคายด้วยความเอ็นดู” จึงดูเหมือนว่า จุดมุ่งหมายของการลงโทษไม่ใช่เพื่อกระทำการแก้แค้นตอบแทนผู้กระทำความผิด แต่เพื่อการสั่งสอนขัดเกลากายใจจริยธรรม (Moral education) เช่นเดียวกับการลงโทษที่อุปัชฌาย์อาจารย์กระทำต่อศิษย์ (สัททวิหริกอันเตวาลิก) ของตน การลงโทษย่อมเป็นไปเพื่อขัดเกลากายใจ (จรรยา มารยาท) แต่ที่กล่าวมานี้เป็นประเด็นเกี่ยวข้องกับท่าทีของผู้ปกครองในการลงโทษมากกว่า มองเรื่องตัวระบบการลงโทษเอง ซึ่งในบางข้อความโดยเฉพาะที่ว่า “พระเจ้าแผ่นดินพระองค์ใดในโลกนี้ทรงลงอาญาสมควรแก่โทษ พระเจ้าแผ่นดินพระองค์นั้น อันคุณงามความดีคุ้มครองแล้ว ย่อมไม่เสื่อมจากศิริ” นี้ก็มีแนวโน้มที่อาจตีความได้ว่า การลงโทษในพระพุทธศาสนาเข้ากันได้กับแนวคิดทฤษฎีการชดใช้ความผิด นั่นคือการลงโทษต้องเหมาะสมกับความผิด ความเป็นธรรมจึงเป็นแกนสำคัญอีกอย่างหนึ่งของการลงโทษนอกเหนือจากคุณลักษณะและท่าทีของผู้ลงโทษ

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาจากความคิดที่ว่า เมื่อผู้ปกครอง (ราชา) จะทำการลงโทษนั้นพระองค์จะต้องไม่ลงโทษด้วยอคติ ต้องทรงสอบสวนกรณีที่เกิดขึ้นอย่างรอบด้าน ซึ่ให้เห็นว่าในการลงโทษนั้นจะต้องคำนึงถึงหลักการคือความสมเหตุสมผลของเรื่อง การให้ผู้ปกครองละวางอคติ (ความลำเอียง) ในการลงโทษ ในแง่หนึ่งก็คือ การเรียกร้องให้ดำเนินตามหลักการอันถูกต้อง สมเหตุสมผล เพราะหากไม่มีหลักการที่ถูกต้องแล้วก็ยากที่จะวางใจไม่ให้เกิดความลำเอียงได้

การลงโทษที่เป็นธรรมนั้นพระสูตรเองไม่ได้กล่าวไว้มากนัก การลงโทษที่เป็นธรรมมีความหมายที่แน่ชัดอย่างไรก็ดูเหมือนจะไม่กระจ่าง สิ่งที่เราได้จากพระสูตรก็คือกรอบที่ใช้เป็น

คุณสมบัติพื้นฐานของผู้พิจารณาลงโทษคือความไม่ลำเอียงด้วยอคติ อย่างไรก็ตาม เราอาจศึกษาเรื่องนี้ได้โดยอาศัยการวิเคราะห์แบบแผนที่พระพุทธเจ้าทรงวางไว้ในพระวินัยของสงฆ์ แต่การพิจารณาเรื่องนี้จากพระวินัยบัญญัติก็อาจจะมีปัญหาว่า พระวินัยบัญญัตินั้นเป็นบทบัญญัติที่ทรงกำหนดไว้เฉพาะสำหรับชุมชนพระสงฆ์ (ภิกษุและภิกษุณี) บทบัญญัติต่าง ๆ ที่บัญญัติไว้ก็ได้อาศัยกรณีเฉพาะมาเป็นสาเหตุ กล่าวคือ ต้องมีผู้กระทำความผิดที่ชัดเจนหรือมีความผิดที่ชัดเจนเกิดขึ้นก่อนจึงจะทรงบัญญัติพระวินัย นอกจากนี้ ความผิดที่เกิดขึ้นในชุมชนสงฆ์กับความผิดที่เกิดขึ้นในชุมชนฆราวาสก็เป็นคนละอย่าง การพิจารณาจากบทบัญญัติในพระวินัยจึงไม่น่าจะนำมาใช้ได้กับกรณีความเป็นธรรมทางสังคมซึ่งเป็นสังคมที่กว้างใหญ่กว่าสังคมสงฆ์ในพระพุทธศาสนา ผู้วิจัยคิดว่า พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติพระวินัยเพื่อตอบสนองต่อหลักธรรมของพระพุทธศาสนา กล่าวคือเป็นการจัดสภาพแวดล้อมเพื่อเอื้อให้พระสงฆ์ได้มีโอกาสในการปฏิบัติธรรม เพื่อเข้าถึงจุดหมายหลักของพระพุทธศาสนาคือการบรรลุนิพพาน พระธรรมที่ทรงสั่งสอนย่อมเป็นคติพื้นฐานให้แก่บทบัญญัติทางพระวินัย พระวินัยจึงอาจมองได้ว่าวางอยู่บนหลักการบางอย่างที่มีความเป็นสากล ตัวอย่างเช่น ตัวบทคือ “สิกขาบท” แต่ละข้ออาจมีลักษณะเฉพาะกรณี แต่มาตรฐานที่ใช้จำแนกประเภทบทบัญญัติต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในแต่ละกรณีนั้นว่า กรณีใดเป็นความผิดมากน้อยกว่ากันหรือควรลงโทษสถานใดนั้นน่าจะมีความหมายหลักการบางอย่างรองรับ ซึ่งเมื่อพิจารณารายละเอียดในการจำแนกความผิดและบทลงโทษในแต่ละกรณี จะเห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงมีหลักการสำคัญสำหรับวินิจฉัยความผิด หลักที่ทรงใช้ก็คือหลักในการตัดสินการกระทำ (หลักกรรม) กล่าวคือ เจตนา การกระทำของบุคคล และผลกระทบที่เกิดขึ้นแก่ผู้อื่นนั่นเอง ดังจะได้พิจารณาเป็นลำดับต่อไป^{*}

๑. *วัตถุประสงค์และลักษณะความผิด* เมื่อพิจารณาจากวัตถุประสงค์ในการบัญญัติพระวินัยสงฆ์ของพระพุทธเจ้า ๑๐ ประการ พบว่า พระพุทธศาสนากำหนดบทบัญญัติและบทลงโทษทางพระวินัยโดยมีจุดหมายหมายเพื่อรักษาสังคมสงฆ์ส่วนรวม กำราบคนชั่ว ป้องกันคนดีไม่ให้ถูกละเมิด กำจัดความเสียหายที่เกิดขึ้นในปัจจุบันและป้องกันความเสียหายที่จะเกิดขึ้นในอนาคต รักษาและส่งเสริมจิตใจของประชาชน อารมณ์ธรรมและค้ำจุนหลักการที่เป็นแบบแผนของสังคมสงฆ์ให้มีผลในทางปฏิบัติ แต่เมื่อพิจารณาวินิจฉัยลักษณะความผิด (อาบัติ) ๒ ประเภทคือ (๑) ความผิดที่แก้ไขไม่ได้ (อเตจิจฉา แปลว่า เยียวยาไม่ได้) ผู้ละเมิดขาดจากความเป็นภิกษุหรือภิกษุณี หมดสมาชิกภาพของสังคมสงฆ์ และ (๒) ความผิดที่แก้ไขได้ (สเทจิจฉา แปลว่า เยียวยา

* แนววิเคราะห์ส่วนในอาศัยเอกสารประกอบต่อไปนี้ คือ พระวินัยปิฎก เล่ม ๑ - ๓ (มหาวิภังค์ และภิกษุณีวิภังค์) พระวินัยปิฎก เล่ม ๗ (จุลลวรรค)., สุชีฟ ปญญาอนุภาพ, *พระไตรปิฎก ฉบับสำหรับประชาชน*, พิมพ์ครั้งที่ ๑๖/๒๕๓๙. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙ หน้า ๑๓๘-๒๘๘., พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), *นิติศาสตร์แนวพุทธ*. (อ้างแล้ว), หน้า ๖๒-๖๓

ได้) นั้น พบว่า ความผิดบางอย่างที่พระพุทธศาสนาพิจารณาว่าเป็นโทษร้ายแรงนั้นทรงบัญญัติให้ชดเชยความผิดโดยไม่ต้องมีการเยียวยา หรือฟื้นคืนสภาพความบริสุทธิ์ ส่วนความผิดบางอย่างนอกจากให้ลงโทษโดยผู้ทำผิดจะต้องถูกตัดสิทธิบางประการที่จะพึงได้ตามสถานภาพของสงฆ์ ถูกจำกัดพฤติกรรม ยังยอมให้มีการฟื้นคืนสู่สภาพความบริสุทธิ์ได้ ทั้งนี้อาจโดยอาศัยความเห็นชอบหรือข้อตกลงของสงฆ์โดยรวม ส่วนความผิดบางอย่างนั้นเยียวยาโดยการสารภาพต่อหน้าบุคคลอื่น (ภิกษุหรือภิกษุณีรูปอื่น) และสัญญาว่าจะปรับพฤติกรรมตนเอง (สำหรับระวางในสิกขาบทนั้น ๆ) ทำที่ต่อความผิด ๒ แบบนี้เกี่ยวข้องกับลักษณะพื้นฐานของความผิดแต่ละประเภทที่จะกล่าวถึงต่อไป

๒. ความหนักเบาของการลงโทษ สิกขาบทที่เป็นบทบัญญัตินั้นมีทั้งหมด ๗ หมวด แต่เมื่อพิจารณาจากลำดับของความหนักเบาของโทษ พระวินัยกำหนดไว้ ๓ ระดับคือ (ก) สิกขาบทประเภทที่มีโทษหนัก (ข) สิกขาบทที่มีโทษปานกลาง และ (ค) สิกขาบทที่มีโทษเบา

(ก) สิกขาบทที่มีโทษหนักหรือครุโทษที่แก้ไขไม่ได้ ได้แก่ สิกขาบทในปาราชิกกัณฑ์ ภิกษุหรือภิกษุณีละเมิดสิกขาบทในหมวดนี้แล้วต้องขาดจากความเป็นภิกษุหรือภิกษุณี เมื่อพิจารณาจากสิกขาบทแต่ละข้อในปาราชิก เราพบว่า ความผิดในแต่ละข้อนั้นสัมพันธ์กับเป้าหมายสำคัญของพระพุทธศาสนาและการดำรงชีวิตของมนุษย์ คือ ทำลายวิถีชีวิตของบรรพชิตของบุคคลนั่นเอง เช่น การมีเพศสัมพันธ์ ซึ่งสำหรับคนทั่วไป กรณีการมีเพศสัมพันธ์ถ้าไม่ละเมิดคนอื่นก็จะไม่ถือเป็นความผิด แต่สำหรับบรรพชิตซึ่งมีสถานะพิเศษทางจริยธรรม การมีเพศสัมพันธ์เป็นความผิดร้ายแรง ข้อนี้แตกต่างจากกรณีการทำลายชีวิตมนุษย์ ละเมิดทรัพย์สินของบุคคลอื่นและหลอกลวงคนอื่นเพื่อผลประโยชน์ของตัวเอง (การข่มขืน ลักทรัพย์ การฉ้อโกงพิเศษที่ไม่มีในตน) เป็นความผิดในตัวเองซึ่งไม่เกี่ยวข้องกับสถานะทางจริยธรรมของสงฆ์ แต่เกี่ยวข้องกับความเป็นมนุษย์และการเป็นสมาชิกของสังคมทั่วไป ไม่ใช่แค่สังคมสงฆ์ หมายถึงสังคมทั่วไปที่สังคมสงฆ์เป็นส่วนหนึ่งด้วย ข้อนี้จะเห็นได้จากกรณีการปรับโทษแก่ภิกษุในเรื่องการลักทรัพย์ (สิกขาบทที่ ๒ ในปาราชิก) พระพุทธเจ้าทรงใช้กฎหมายของรัฐ (มคธ) ซึ่งเป็นสถานที่เกิดเหตุเป็นเกณฑ์มาตรฐานกำหนดโทษข้อนี้แก่ภิกษุ กล่าวได้ว่า ความผิดที่เกิดจากการละเมิดสิกขาบทปาราชิกนี้เป็นความผิดที่สังคมสงฆ์หรือสังคมทั่วไปถือว่าร้ายแรง เพราะทำลายรากฐานสำคัญของความเป็นมนุษย์ บรรทัดฐานของสังคมทั่วไป และหลักการสูงสุดของการเป็นบรรพชิต

(ข) สิกขาบทที่มีโทษปานกลาง ได้แก่ สังฆาทิเสส ๑๓ ผู้ละเมิดสิกขาบทหมวดนี้จะถูกตัดสิทธิในการดำรงชีวิตบางอย่าง เมื่อปรับพฤติกรรมและขัดเกลาคิดใจตามกระบวนการต่าง ๆ ที่กำหนดไว้ในพระวินัยแล้ว ผู้ทำผิดก็สามารถคืนความบริสุทธิ์หรือกลับสู่สถานภาพเดิมโดยอาศัยความเห็นชอบจากสงฆ์ เมื่อพิจารณาจากสิกขาบทต่าง ๆ ในสังฆาทิเสส ๑๓ ของพระภิกษุ เราจะพบว่าระดับการละเมิดนั้นไม่ถึงขั้นทำลายวิถีชีวิตของบรรพชิตหรือชีวิตมนุษย์โดยตรง แต่เป็นกรณี

ที่ส่งผลกระทบต่อชีวิตและสังคม ก่อความเดือดร้อนจิตใจแก่บุคคลหรือแก่ครอบครัวของฆราวาส ในบางกรณีเกี่ยวข้องกับความเป็นเอกภาพของสงฆ์ แต่ไม่ถือว่าผิดทันทีที่กระทำ ต่อเมื่อสงฆ์ โดยรวมรับรู้และเตือนให้ละการกระทำนั้นอย่างเป็นทางการครบ ๓ ครั้ง แต่ยังไม่ยอมละการกระทำ นั้น จึงถือเป็นความผิดซึ่งจะต้องมีการลงโทษตามพระวินัยต่อไป ข้อที่ถือเป็นความผิดในทันทีที่ ละเมิดนั้นมีลักษณะที่ขัดขวางต่อความบริสุทธิ์ของจิตใจ สร้างความเสียหายแรงแก่ผู้อื่น หรือทำให้ ผู้อื่นได้รับความอับอายในสังคม เช่น การโจทก์ภิกษุอื่นว่าเป็นอาบัติปาราชิกโดยไม่มีมูล ส่วนการ กระทำที่ไม่ถือว่าเป็นความผิดในทันทีที่ละเมิดนั้น เกี่ยวข้องกับความเป็นเอกภาพของสังคมสงฆ์ การไม่เคารพต่อมติของชุมชนหรือสังคม เช่น การทำลายสงฆ์ให้แตกกัน การปฏิบัติตามภิกษุผู้ ทำลายสงฆ์ และความประพฤติไม่เหมาะสมต่าง ๆ ที่ไม่เป็นโทษแก่สังคมโดยรวม แต่เป็นการสร้างความสัมพันธ์กับฆราวาส โดยลดสถานะบรรพชิตของตนลงต่ำกว่าเพื่อรับใช้หรือหาผลประโยชน์ น่าจะกล่าวได้ว่า กรณีอาบัติสังฆาติเสสนี้สัมพันธ์กับพฤติกรรมที่กระทบการครองชีวิตตามวิถีแห่ง บรรพชิตและวิธีการดำรงชีวิตของคนทั่วไป ความผิดส่วนใหญ่เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ ระหว่างปัจเจกบุคคลแต่สร้างความเสียหายแก่ชุมชนได้มาก มีลักษณะเฉพาะมากกว่าความผิดใน ปาราชิก ชุมชนสามารถจะอภัยให้ได้เมื่อยอมละพฤติกรรมหรือความผิดนั้น ๆ

(ค) ส่วนความผิดสถานเบา เช่น นิสสัคคียปาจิตติย สุกฺกปาจิตติย เสงฺฆิยวัตร นั้น เกี่ยวข้องกับรายละเอียดในการดำเนินชีวิตประจำวันของบรรพชิต ในบางส่วนเกี่ยวข้องกับฆราวาส เช่น การขอบาตรและจีวรจากฆราวาสโดยที่ฆราวาสไม่เคยแจ้งความประสงค์ไว้ก่อน เกี่ยวข้องกับ ความสัมพันธ์ระหว่างบรรพชิตด้วยกัน เช่น การใช้ภิกษุณีชักจีวร การครอบครองบาตรหรือจีวร ส่วนเกินกว่าที่ทรงอนุญาต การใช้ทรัพยากรเกินความจำเป็น เป็นต้น โดยทั่วไปแล้วจะจำกัด ขอบเขตเฉพาะภายในวิถีชีวิตของพระสงฆ์ด้วยกัน เรื่องกริยามรรยาทที่เหมาะสม เรื่องส่วนบุคคลที่มีผลกระทบต่อคนข้างจำกัด

๓. เจื่อนใจและข้อยกเว้นในการลงโทษ สิ่งที่พระพุทธศาสนานำมาพิจารณาประกอบ เพื่อการลงโทษ ได้แก่ ความสมบูรณ์แห่งสติ ความเป็นอิสระของบุคคล สภาพทางจิตและกาย และการมีบทบาทในพระวินัย องค์ประกอบสำคัญคือ เจตนา ความรู้ และความเป็นอิสระใน การกระทำ เมื่อภิกษุรู้ว่าเป็นความผิดและมีเจตนาต้องรับโทษตามบทบัญญัติ ถ้าทำเพราะถูก บังคับ ในกรณีที่เป็นการทำลายชีวิตจะไม่มีข้อยกเว้น (เช่น การฆ่ามนุษย์) ในกรณีรู้ว่าเป็นความผิด แต่ทำเพราะถูกบังคับ ผู้ทำไม่มีความยินดีในการกระทำนั้น และเป็นกรณีที่ไม่ได้ก่อความเสียหาย แก่ชีวิตของผู้อื่น พระพุทธเจ้าจะไม่ทรงปรับอาบัติ เช่น ภิกษุถูกข่มขืนและไม่ยินดี ทั้งนี้เงื่อนไขที่ จำเป็นต้องมีก็คือการมีบทบาทในเรื่อนั้น ๆ ฉะนั้น การกระทำที่เกิดขึ้นก่อนจะมีบทบาท (อาทิกำมีกะ) จะไม่ถือว่าผิด แต่ถ้ามีบทบาทอยู่แล้ว ก็จะพิจารณาองค์ประกอบอื่น ๆ

โดยเฉพาะเจตนาและความเป็นอิสระทางจิตใจและร่างกายของผู้ละเมิด รวมทั้งผลของการกระทำว่าเป็นเงื่อนไขที่เพียงพอสำหรับการลงโทษหรือไม่ สถานใด

การถือเอาเจตนา ความรู้ และความเป็นอิสระในการกระทำเป็นองค์ประกอบเบื้องต้นของผู้ทำผิดนั้น แสดงถึงการให้ความสำคัญต่อ “ภาวะความเป็นมนุษย์” ของผู้กระทำ และจากแง่มุมของผู้ถูกละเมิดหรือผู้ที่เป็นกรรม (Object) ก็พบว่า “ความเป็นมนุษย์” และ “สิทธิขั้นพื้นฐานของมนุษย์” เช่น สิทธิในชีวิตและทรัพย์สิน เป็นสิ่งที่พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญมาก พิจารณาจากผลของการกระทำ การละเมิดที่มีผลเชิงลบต่อสังคมถึงขั้นทำลายความสัมพันธ์ของมนุษย์ในระดับพื้นฐาน จะถือว่าเป็นการละเมิดสูงสุด ดังจะเห็นว่า สิกขาบทในปาราชิก ๔ ที่ถือเป็นอาบัติหนักและแก้ไขไม่ได้สำหรับพระสงฆ์นั้น โดยสาระสำคัญมีเนื้อหาไม่ต่างจากศีล ๕ ที่เป็นจริยธรรมพื้นฐานสำหรับฆราวาสทั่วไป โดยพิจารณาจากประเด็นนี้ เราจะพบว่าแม้พระวินัยบัญญัติแต่ละข้อจะเกิดขึ้นตามสภาพแวดล้อมทางสังคมหรือในบริบทของพุทธกาล แต่หลักการสำคัญที่ใช้เป็นแกนในการพิจารณาตัดสินลงโทษและชดเชยเว้นโทษ ก็มีลักษณะสากลที่เราจะปฏิเสธไม่ได้ นั่นคือ การคำนึงถึงเจตนา ความรู้ และความเป็นอิสระในการกระทำอันเป็นหลักพื้นฐานที่แสดงถึงความเป็นบุคคลที่มีสติสัมปชัญญะสมบูรณ์ มีข้อน่าสังเกตด้วยว่า การพิจารณาความเป็นธรรมตามหลักพระวินัยนั้น เล็งเอาความเป็นมนุษย์ในฐานะผู้กระทำ และ “กรรม” คือ การกระทำของบุคคลที่เกิดขึ้นในปัจจุบันเป็นสำคัญ แม้มีฐานคติเรื่องกฎแห่งกรรมเป็นโครงกรอบแต่ก็มีได้อำกฏแห่งกรรมเป็นเหตุผลในการพิจารณา

แม้จะไม่มีข้อยุติว่า การลงโทษในทัศนะพุทธศาสนาสอดคล้องกับทฤษฎีการลงโทษแบบใด แต่พอจะสรุปได้ว่า พระพุทธศาสนามองการลงโทษโดยสัมพันธ์กับประโยชน์หรือเป้าหมายการดำรงชีวิตของมนุษย์ทั้งในแง่ส่วนตัวและทางสังคม โดยพื้นฐาน มนุษย์อยู่ในความสัมพันธ์ทางสังคมและสิ่งแวดล้อม ความถูกต้องเหมาะสมของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ถูกกำหนดด้วยเป้าหมายของชีวิตและสังคม การลงโทษผู้ทำผิดเป็นวิธีจัดระบบความสัมพันธ์ชนิดหนึ่ง โดยเป็นการจัดอุปสรรคต่อเป้าหมายของชีวิตและสังคมนั้น ๆ ความเป็นธรรมของการลงโทษกำหนดโดยเงื่อนไขหลัก ๓ ประการคือ เจตนาอันอิสระ ความรู้ และการกระทำที่มีผลกระทบต่อความสัมพันธ์ของมนุษย์ในขั้นพื้นฐาน ต่อสังคมโดยรวม และเป้าหมายสูงสุดแห่งการดำรงชีวิตทั้งดงาม ส่วนโครงสร้างทางความคิด ที่ปรากฏในบทบัญญัติเกี่ยวกับการละเมิดและการลงโทษในพระวินัยสงฆ์ นั้น จะเหมือนกับโครงสร้างความคิดในกฎแห่งกรรมที่ว่า “การทำชั่ว ย่อมมีผลชั่ว” อันเป็นกฎแห่งความยุติธรรมในระดับสากลจักรวาล บทบัญญัติและการลงโทษก็เพื่อจะห้ามไม่ให้มีการทำชั่วซึ่งจะก่อผลร้ายแก่ชีวิตและสังคม เป็นการแปรกฎดังกล่าวมาใช้เพื่อห้ามความชั่วที่จะเกิดขึ้นตามธรรมชาติ สอดรับกับหลักจริยธรรมของพระพุทธศาสนาที่สอนให้ละชั่ว ทำความดี และชำระจิตใจให้บริสุทธิ์ ดังนั้น เมื่อบุคคลละเมิดกฎเกณฑ์ที่บัญญัติไว้อย่างเหมาะสม การได้รับผลตอบแทน

(การลงโทษ) ที่เหมาะสมกับการละเมิดและผลที่เกิดขึ้นจากการละเมิดนั้น จึงยุติธรรมหรือเป็นธรรม และในการลงโทษ เจตนา การกระทำอันเสรีของผู้ละเมิดและผลที่เกิดขึ้นจะถือเป็นเงื่อนไขสำคัญในการพิจารณาถึงความหนักเบาของโทษ ความเป็นธรรมของการลงโทษจึงเป็นผลสัมพัทธ์ระหว่างเจตนาและการกระทำของผู้ละเมิด กับผลสืบเนื่องจากการกระทำนั้น

๔.๕. ความเป็นธรรมในการกระจายผลประโยชน์ทางสังคม

ในทัศนะพระพุทธศาสนา หน้าทีผู้ปกครองไม่ใช่การสร้างความเป็นธรรมในการลงโทษเท่านั้น รัฐหรือผู้ปกครองที่ดีต้องแสวงหาวิธีการที่เหมาะสมสำหรับการจัดการกับต้นตอของปัญหาที่เกิดขึ้นในสังคม ในบางกรณี การลงโทษไม่ใช่คำตอบ แต่อยู่ที่การสร้างเงื่อนไขที่จะไม่ก่อให้เกิดการละเมิดกฎกติกาของสังคม การจัดการกับต้นเหตุปัญหาจึงเป็นวิธีที่แยบคายกว่า ถ้าพิจารณาเรื่องเล่าในอรรถกถาสุตตรและจกักรัตติสูตร เราจะเห็นว่า ผลประโยชน์ที่จำเป็นในขั้นพื้นฐานการดำรงชีวิต เป็นปัจจัยสำคัญที่มีอิทธิพลต่อการกำเนิดรัฐ ความเป็นระเบียบ ความสงบสุขของสังคม การกระจายผลประโยชน์ทางสังคมอย่างเป็นธรรม เป็นเงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอที่จะช่วยให้สังคมดำเนินไปสู่เป้าหมายที่ตั้งมาได้ ในปรัชญาสังคมการเมือง มีข้อถกเถียงเกี่ยวกับความเป็นธรรมในการกระจายผลประโยชน์ทางสังคม (Distributive Justice) อยู่หลายความคิดดังที่กล่าวแล้วในบทที่ ๑ ต่อไปนี้ เราจะกล่าวถึงประเด็นนี้ในทัศนะของพระพุทธศาสนา

ความสำคัญของผลประโยชน์ในเชิงวัตถุหรือปัจจัยสี่ เราได้พบจากการวิเคราะห์เรื่อง “ความจน” กับ “การทำลายความเป็นมนุษย์” ในจกักรัตติสูตรของมาวิส เพนน์ ส่วนวิธีการอันชอบธรรมที่รัฐพึงปฏิบัติ เพื่อไม่ให้ความขัดสนในปัจจัยสี่ทำลายความเป็นมนุษย์และระเบียบของสังคมนั้นจะพบใน “กฎทนต์สูตร” (พระไตรปิฎก เล่มที่ ๑๐ ที่สมณิกาย ศีลขันธวรรค ข้อ ๑๙๙-๒๓๘) พระสูตรนี้แสดงนัยด้านตรงข้ามกับวิถีปฏิบัติของกษัตริย์องค์สุดท้ายในจกักรัตติสูตร ขณะเดียวกันก็ช่วยเติมเต็มแนวคิดเรื่องรัฐและสังคมในทัศนะของพระพุทธศาสนาให้สมบูรณ์ขึ้น ไม่เพียงย้าแนวคิดที่ว่า การดำรงชีวิตร่วมกันด้วยดีนั้นเป็นสิ่งจำเป็นเพียงใดสำหรับมนุษย์ แต่ยังเสนอวิธีการที่รัฐจะพึงปฏิบัติเพื่อบรรลุลัทธิประสงคดังกล่าวนี้ด้วย กล่าวคือ นอกจากป้องกันไม่ให้เกิดความรุนแรงในหมู่ประชาชนด้วยกันดังที่ปรากฏในจกักรัตติสูตรแล้ว รัฐต้องไม่สร้างเงื่อนไขความรุนแรงเสียเอง ต้องลดความรุนแรงลงให้เหลือน้อยที่สุดเท่าที่จะทำได้ โดยสร้างเกราะป้องกันไม่ให้คนชั่วได้ผลประโยชน์จากรัฐ ส่งเสริมผลประโยชน์ของคนดีให้มากที่สุดเท่าที่จะทำได้

พระสูตรเล่าว่า ขณะที่พระพุทธเจ้าเสด็จไปถึงบ้านพรหมณชื่อชานุมัตตะในแคว้นมคธนั้น หัวหน้าพรหมณชื่อ กฎทนต์ ทราบข่าวจึงเข้าเฝ้าเพื่อทูลถามวิธินุชาตามหาญที่ถูกต้อง พระพุทธองค์จึงทรงยกเรื่องราวในอดีตในฟังว่า ในสมัยหนึ่ง มีพระมหากษัตริย์ทรงพระนามว่า พระเจ้ามหาวิชัยราช ทรงมั่งคั่ง มีโภคทรัพย์สมบัติเงินทองมากมาย มีเครื่องใช้สอยอันน่าปลื้มใจ มี

ธัญญาหารจำนวนมาก มีทองพระคลังและฉางบริบูรณ์ วันหนึ่ง พระองค์ทรงประสงค์จะทำพิธีบูชา
มหาอัณู ด้วยหวังว่าจะเป็นประโยชน์และความสุขแก่พระองค์ตลอดกาลนาน จึงรับสั่งให้พราหมณ์
ปุโรหิตเข้าเฝ้าเพื่อปรึกษาหารือถึงวิธีบูชามหาอัณู พราหมณ์ปุโรหิตกราบทูลว่า

ชนบทของพระองค์ยังมีเสี้ยนหนาม ยังมีการเบียดเบียนกัน โจรปล้นบ้านก็ดี
ปล้นนิคมก็ดี ปล้นเมืองก็ดี ทำร้ายในหนทางเปลี่ยวก็ดี ยังปรากฏอยู่ พระองค์จะโปรด
ฟื้นฟูพลีกรรมในเมื่อบ้านเมืองยังมีเสี้ยนหนาม ยังมีการเบียดเบียนกันอยู่ ด้วยเหตุที่ทรง
ฟื้นฟูพลีกรรมนั้นจะพึงชื่อว่าทรงกระทำการมีสมควร บางคราวพระองค์จะทรงพระดำริ
อย่างนี้ว่า เราจักปราบปรามเสี้ยนหนาม คือโจร ด้วยการประหาร ด้วยการจองจำ ด้วย
การปรับไหม ด้วยการดำเนินโทษหรือเนรเทศ อันการปราบปรามด้วยวิธีเช่นนี้ ไม่ชื่อว่า
เป็นการปราบปรามโดยชอบ เพราะว่าโจรบางพวกที่หลีกจากถูกกำจัดจักยังมีอยู่
ภายหลัง มันก็จักเบียดเบียนบ้านเมืองของพระองค์ แต่ว่าการปราบปรามเสี้ยนหนาม
คือโจรนั้น จะชื่อว่าเป็นการปราบปรามโดยชอบ เพราะอาศัยวิธีการดังต่อไปนี้

พลเมืองเหล่าใด ในบ้านเมืองของพระองค์ จะมักเขม้นในกสิกรรม และโครัช
กรรม ขอพระองค์จงเพิ่มข้าวปลูกและข้าวกินให้แก่พลเมืองเหล่านั้นในโอกาสอันสมควร
พลเมืองเหล่าใด ในบ้านเมืองของพระองค์ จะมักเขม้นในพาณิชยกรรม ขอพระองค์จง
เพิ่มทุนให้แก่พลเมืองเหล่านั้น ในโอกาสอันสมควร ข้าราชการเหล่าใด ในบ้านเมืองของ
พระองค์ขยัน ขอพระองค์จงพระราชทานเบี้ยเลี้ยงและเงินเดือนแก่ข้าราชการเหล่านั้น
ในโอกาสอันสมควร.

พลเมืองเหล่านั้นนั่นแหละ จักเป็นผู้ชวนช่วยในการทำงานของตน ๆ จักไม่
เบียดเบียนบ้านเมืองของพระองค์ อนึ่ง กองพระราชทรัพย์มีจำนวนมาก จักเกิดแก่
พระองค์ บ้านเมืองก็จะตั้งมั่นอยู่ในความเกษม หาเสี้ยนหนามมิได้ ไม่มีการเบียดเบียน
กัน พลเมืองจักชื่นชมยินดีต่อกัน ยังบุตรให้พ่อนอยู่บนอก จักไม่ต้องปิดประตูเรือนอยู่
(ที.สี. ๑๐/๒๐๖)

พระพุทธเจ้าทรงเล่าว่า เมื่อพระเจ้ามหาวิชิตราชทรงรับคำพราหมณ์ปุโรหิตแล้ว ก็ได้
พระราชทานข้าวปลูกและข้าวกินแก่ประชาชนที่ขยันขันแข็งในการทำนา การเกษตรหรือการเลี้ยง
สัตว์ พระราชทานทุนแก่ประชาชนที่ต้องการค้าขาย พระราชทานเบี้ยเลี้ยงและเงินเดือนแก่
ข้าราชการในบ้านเมืองของพระองค์ที่ขยัน พลเมืองเหล่านั้นก็ได้เป็นผู้ชวนช่วยในการทำงานตาม
หน้าที่ของตน ๆ ไม่ได้เบียดเบียนบ้านเมืองของพระองค์ ทรงเก็บภาษีได้จำนวนมาก บ้านเมืองได้
ดำรงอยู่ในความเกษม ไม่มีเสี้ยนหนาม ไม่มีการเบียดเบียนกัน พลเมืองต่างชื่นชมยินดีต่อกัน มี

ความสุขอยู่กับครอบครัว ไปไหนก็ไม่ต้องปิดประตูเรือน (ที.สี. ๑๐/๒๐๖) ถ้าเทียบเคียงกับการวิเคราะห์ของเฟนนีก็อาจเรียกได้ว่า รัฐมีหน้าที่สำคัญคือการป้องกันไม่ให้ความชั่วร้ายที่จำเป็นกลายเป็นความชั่วร้ายทางสังคมวิทยาและกลายเป็นความชั่วร้ายในเชิงโครงสร้าง โดยการประกันผลประโยชน์ขั้นพื้นฐานที่ประชาชนควรจะได้รับ

พระสูตรดำเนินเรื่องต่อไปว่า เมื่อพระเจ้ามหาวิชิตราชทรงดำเนินนโยบายลดความเดือดร้อนของประชาชนจนประสบความสำเร็จแล้ว ทรงเห็นว่าได้เวลาที่พระองค์จะทรงทำการบูชามหาอัณู แต่เมื่อพระองค์ทรงเรียกพราหมณ์ปุโรหิตมาปรึกษา พราหมณ์ได้ทูลแนะนำพระองค์ว่า ขอพระองค์จงทรงเรียกบรรดาราชวงศ์ อำมาตย์ราชบริษัท พราหมณ์มหาศาล คฤหบดีผู้มั่งคั่ง ซึ่งเป็นชาวนิคมและชาวชนบทในพระราชอาณาเขตของพระองค์มาปรึกษา ขอความร่วมมือในการจัดพิธีบูชามหาอัณู พระเจ้ามหาวิชิตราชก็ทรงทำเช่นนั้น แต่ยังมีขั้นตอนต่อไปที่จะทำให้การบูชาอัณูนั้นไม่สร้างความเดือดร้อนแก่ผู้ปกครองเสียเอง พราหมณ์ปุโรหิตได้แนะนำให้พระองค์ทำพิธีบูชามหาอัณูในลักษณะที่เป็นประโยชน์และส่งเสริมกำลังใจแก่พลเมืองดี ป้องกันคนชั่วไม่ให้ได้รับผลประโยชน์

ดูกรพราหมณ์ ลำดับนั้น พราหมณ์ปุโรหิตได้กำจัดการวิปถิหารของพระเจ้ามหาวิชิตราชเพราะพวกปฏิคาหก โดยอาการ ๑๐ ประการก่อนทรงบูชาอัณู

๑. พวกคนทำปาณาติบาตก็ดี พวกที่งดเว้นจากปาณาติบาตก็ดี ต่างก็จักมาสู่อัณูพิธีของพระองค์. ในชนเหล่านั้น จำพวกที่ทำปาณาติบาต จักได้รับผลเพราะกรรมของเขาสอง ขอพระองค์ทรงปรารภเฉพาะพวกที่งดเว้นจากปาณาติบาตเท่านั้น แล้วทรงบูชา ทรงบริจาด ทรงอนุโมทนาทรงทำพระหฤทัยให้ผ่องใสในภายในเถิด.

๒. พวกคนที่ถือเอาสิ่งของที่เจ้าของไม่ได้ให้ก็ดี พวกที่งดเว้นจากการถือเอาสิ่งของที่เจ้าของไม่ได้ให้ก็ดี ต่างก็จักมาสู่อัณูพิธีของพระองค์. ในชนเหล่านั้น จำพวกที่ถือเอาสิ่งของที่เจ้าของไม่ได้ให้ จักได้รับผลเพราะกรรมของเขาสอง ขอพระองค์จงทรงปรารภเฉพาะพวกที่งดเว้นจากการถือเอาสิ่งของที่เจ้าของไม่ได้ให้เท่านั้น แล้วทรงบูชา ทรงบริจาด ทรงอนุโมทนา ทรงทำพระหฤทัยให้ผ่องใสในภายในเถิด.

๓. พวกคนที่ประพฤติผิดในกามทั้งหลายก็ดี พวกที่งดเว้นจากการประพฤติผิดในกามทั้งหลายก็ดี ต่างก็จักมาสู่อัณูพิธีของพระองค์. . . ๔. พวกที่กล่าวคำเท็จก็ดี พวกที่งดเว้นจากการกล่าวคำเท็จก็ดี ต่างก็จักมาสู่อัณูพิธีของพระองค์. . . ๕. พวกที่กล่าวคำส่อเสียดก็ดี พวกที่งดเว้นจากการกล่าวคำส่อเสียดก็ดีต่างก็จักมาสู่อัณูพิธีของพระองค์. . . ๖. พวกที่กล่าวคำหยาบก็ดี พวกที่งดเว้นจากการกล่าวคำหยาบก็ดี ต่างก็จักมาสู่อัณูพิธีของพระองค์. ๗. พวกที่กล่าวคำเพ้อเจ้อก็ดี พวกที่งดเว้นจากการกล่าวคำเพ้อเจ้อก็ดี ต่างก็จักมาสู่อัณูพิธีของพระองค์. ๘. พวกที่โลภอยากได้ของของผู้อื่นก็ดี

พวกที่ไม่โลภอยากได้ของของผู้อื่นก็ดีต่างก็จักมาสู่ย์ญพิธิของพระองค์. ๙. พวกที่มีจิตพยาบาทก็ดี พวกที่มีจิตไม่พยาบาทก็ดี ต่างก็จักมาสู่ย์ญพิธิของพระองค์ . . .

๑๐. พวกที่เป็นมิจฉาภิภูฏฐิกี้ พวกที่เป็นสัมมาภิภูฏฐิกี้ ต่างก็จักมาสู่ย์ญพิธิของพระองค์ ในชนเหล่านั้น จำพวกที่เป็นมิจฉาภิภูฏฐิกี้ จักได้รับผลเพราะกรรมของเขาเอง. ขอพระองค์จงทรงปรารภเฉพาะพวกที่เป็นสัมมาภิภูฏฐิกี้เท่านั้น แล้วทรงบูชา ทรงบริจาด ทรงอนุโมทนา ทรงทำพระหฤทัยให้ผ่องใสในภายในเถิด. (ที.สี. ๑๐/๒๑๑-๒๒๐)

เราจะเห็นว่า บรรดามิจฉาชนที่ปราหมณ์แนะนำให้พระเจ้ามหาวชิตราชเพิกเฉยไม่ควรส่งเสริมในกิจกรรมพิเศษของพระองค์นั้น มีพฤติกรรมเข้าลักษณะเดียวกันกับพฤติกรรมของมนุษย์ยุคมิคคัลญูในจักรวรรดิสุตร ส่วนพวกที่จะต้องทรงโปรดให้เข้าร่วมกิจกรรมนี้เป็นพิเศษนั้น คือ พลเมืองดี พระพุทธเจ้าทรงตรัสถึงสิ่งที่เกิดขึ้นในปัญาขามหาญญของพระเจ้ามหาวชิตราชว่า

ในัยญนั้น ไม่ต้องฆ่าโค แพะ แกะ ไก่ สุนัข และสัตว์นานาชนิด ไม่ต้องตัดต้นไม้ มาทำเป็นหลักัญญ ไม่ต้องเกี่ยวหญ้าคามมาเพื่อเปียดเปียนสัตว์อื่น แม้ชนที่เป็นทาส คนใช้ กรรมกรของพระเจ้ามหาวชิตรานั้น ก็ได้ถูกอาชญาคุกคาม มิได้ถูกภัยคุกคาม มิได้มีหนานองด้วยน้ำตา ร้องไห้กระทำการงาน คนที่ปรารถนาจะกระทำจึงกระทำ ที่ไม่ปรารถนา ก็ไม่ต้องกระทำ ปรารถนาจะกระทำการงานใด ก็กระทำการงานนั้น ไม่ปรารถนาจะกระทำการงานใด ก็ไม่ต้องกระทำการงานนั้น และัยญนั้นได้สำเร็จแล้วด้วย ลำพังเนยใส น้ำมัน เนยข้น เปรียง น้ำผึ้ง น้ำอ้อย เท่านั้น” (ที.สี. ๑๐/๒๒๗)

ข้อความดังกล่าวนี้ ดูเหมือนจะแสดงให้เห็นความปรารถนาของพระพุทธเจ้าเกี่ยวกับรัฐในอุดมคติ ความสงบสุข ความปลอดภัย เสรีภาพของประชาชน รวมทั้งของสิ่งแวดล้อมทั้งมวล เป็นสิ่งที่รัฐจะต้องส่งเสริมให้เกิดขึ้น ผู้ปกครองจะต้องสร้างเงื่อนไขความสงบสุขภายในรัฐ ด้วยการสร้างอาชีพที่เหมาะสมกับความสามารถของพลเมืองแต่ละกลุ่ม เราอาจเรียกว่า การกระจายผลประโยชน์ในเชิงเศรษฐกิจอย่างทั่วถึงและสมสภาวะ ดูเหมือนว่า การจัดการที่เป็นธรรมตามที่ “อ่าน” ได้จากพระสูตรนี้ก็คือ ในระดับพื้นฐาน ทุกคนจะต้องได้รับประกันผลประโยชน์ขั้นพื้นฐานของชีวิต ส่วนคนที่มีคุณสมบัติเหมาะสมสมควรจะได้รับการตอบสนองเป็นพิเศษไปกว่านั้น พิจารณาจากองค์ประกอบด้านพฤติกรรมทั้งทางกายวาจาและจิตใจ ในที่นี้ ผู้ประพฤติกุศลกรรมบถ (แนวปฏิบัติที่ถูกต้อง) ๑๐ ประการ ต้องได้รับการส่งเสริม ส่วนผู้ที่ประพฤติกุศลกรรมบถ (แนวปฏิบัติที่ไม่ถูกต้อง) ๑๐ ประการ รัฐไม่ควรจะส่งเสริมให้ได้รับผลประโยชน์ใด ๆ แสดงให้เห็นว่าในทัศนะของพระพุทธศาสนานั้น สังคม การเมือง และศีลธรรมเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กัน ผู้ปกครอง

หรือรัฐต้องมีมาตรฐานทางศีลธรรมในการพิจารณาเพื่อจัดสรรผลประโยชน์แก่พลเมือง หลักในการจัดการที่พิจารณาได้จากเรื่องนี้ก็คือ ลักษณะพฤติกรรมหรือการกระทำของบุคคล การปฏิบัติทางศีลธรรมที่แตกต่างกันจะได้รับการปฏิบัติที่แตกต่างกันจากรัฐหรือผู้ปกครอง การประพฤติจะต้องได้รับการส่งเสริม ส่วนการประพฤติชั่วจะต้องได้รับการป้องปราม การตอบสนองอย่างเหมาะสมต่อพฤติกรรมหรือการกระทำนั้น ๆ หรือสถานการณ์นั้น ๆ คือลักษณะความเป็นธรรมที่ “อ่าน” ได้จากพระสูตรนี้

การอ่านวยประโยชน์อย่างเหมาะสมตามสถานภาพ บทบาท และหน้าที่ของบุคคลนั้น เป็นแนวคิดที่กระจายทั่วไปในคำสอนของพระพุทธศาสนา แนวคิดนี้อาจพิจารณานอกเหนือจากกรอบความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองกับพลเมืองก็ได้ กล่าวคือ หากใช้กรอบคิดเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างพลเมือง หรือปัจเจกบุคคลกับปัจเจกบุคคล ก็จะช่วยขยายมุมมองของพระพุทธศาสนาในด้านนี้ให้ชัดเจนขึ้น

๔.๖ ความสัมพันธ์ทางสังคมของปัจเจกบุคคล

ดังกล่าวนมาแล้วว่า รัฐและผู้ปกครองในทัศนะของพระพุทธศาสนานั้นเกิดขึ้นจากความจำเป็นของสังคม กิจกรรมของรัฐและผู้ปกครองที่ถูกต้อนั้นจะต้องตอบสนองต่อเจตนารมณ์ของพลเมือง พระพุทธศาสนามีทัศนะอย่างไรต่อเรื่องการกระจายผลประโยชน์ที่เป็นธรรมของรัฐ ก็ขึ้นอยู่กับกรอบความคิดเกี่ยวกับสังคมในทัศนะของพระพุทธศาสนาด้วย ซึ่งเมื่อพิจารณาในมิติความสัมพันธ์ระหว่างพลเมืองกับพลเมืองหรือระหว่างปัจเจกบุคคลในสังคมด้วยกันเอง เราก็จะพบเหตุผลว่า ทำไมรัฐจึงควรการจัดสรรผลประโยชน์อย่างเป็นธรรม และวิธีการที่รัฐจะดำเนินการเพื่อให้เกิดความเป็นธรรมในการกระจายรายได้คืออะไร

พลเมืองของสังคมจะปฏิบัติต่อกันอย่างไรจึงจะเรียกว่า สังคมที่เป็นธรรม เพื่อทำความเข้าใจเรื่องนี้ เราอาจจะต้องพิจารณาถึงลักษณะโครงสร้างทางสังคมมนุษย์ในทัศนะของพระพุทธศาสนาในอัครคัมภีร์พระไตรปิฎก ในฐานะเป็นทัศนะพื้นฐานเกี่ยวกับสถานภาพของมนุษย์ในสังคม อาจกล่าวได้ว่า พระพุทธศาสนาปฏิเสธสถานภาพแห่งความไม่เท่าเทียมกันโดยกำเนิดของมนุษย์เพราะไม่เชื่อว่ามนุษย์บางกลุ่มมีอภิสิทธิ์เหนือมนุษย์กลุ่มอื่น ๆ มนุษย์แต่ละคนเท่าเทียมกันโดยกำเนิดแต่แตกต่างกันโดยกรรม (การกระทำ) และโดยธรรม (การทำหน้าที่) อย่างไรก็ตามเมื่อดำรงอยู่ในสังคมแล้ว มนุษย์อาจมีสถานภาพแตกต่างกันได้ ความแตกต่างทางสถานภาพที่เกิดขึ้นโดยประวัติศาสตร์นั้น พระพุทธศาสนาไม่ได้นำมาเป็นประเด็นพิจารณามากนัก หากแต่ให้ความสำคัญกับการทำหน้าที่ (ธรรม) ของบุคคลในสถานภาพนั้น ๆ เป็นหลัก พระสูตรสำคัญที่กล่าวถึงมากและที่กล่าวถึงแล้วในพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ในสังคมก็คือ สังคาลสูตร พระสูตรนี้อาศัยโครงสร้างเดิมของสังคมอินเดียโบราณเป็นกรอบ แนวคิดเรื่องการแสดงความ

เคารพต่อทิศทั้ง ๖ พระพุทธเจ้าตรัสพระสูตรนี้โดยไม่ได้ตั้งคำถามกับโครงสร้างเดิมของสังคม ในเรื่องสถานภาพหรือตำแหน่งแห่งที่ของบุคคลในความสัมพันธ์ทางสังคม แต่สิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงกระทำคือ การเปลี่ยน “ความหมาย” ของการกระทำหรือบัญญัติที่เสียใหม่ วีระ สมบูรณ์กล่าวว่า วิธีเปลี่ยนแปลงของพระพุทธเจ้ามีลักษณะของความเป็นอนุรักษ์นิยมคือ “มุ่งที่ความสามารถในการรักษาบัญญัติเดิมไว้ แต่สร้างความหมายใหม่หรือตีความใหม่แก่บัญญัติหรือแบบแผนการกระทำนั้น” (วีระ สมบูรณ์ ๒๕๓๒: ๕๐) สาระสำคัญของสังคโลกสูตร (ที่ขอนามากล่าวซ้ำในที่นี้อีกครั้ง) ได้แก่ โอวาทที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสแก่สังคโลกมาณพที่รู้จักกันในชื่อ “คิหิปฏิบัติ” หรือแบบแผนความประพฤติสำหรับผู้ครองเรือน โดยแสดงเป็นลำดับ (อ้างแล้ว, ๕๑) ดังนี้

๑. กล่าวถึงกรรม ๔ ประการที่ควรงดเว้น คือ ศีล ๔ ข้อต้นของศีล ๕ และอคติ ๔ (ฉันทาคติ โทสาคติ โมหาคติ และภยาคติ) ที่เป็นเหตุแห่งการกระทำกรรมทั้ง ๔

๒. กล่าวถึงอบายมุข ๖ ว่าเป็นทางเสื่อมแห่งโกศทรัพย์ นำมาซึ่งความเสื่อมอื่น ๆ

๓. กล่าวถึงมิตรประเภทต่าง ๆ โดยรายละเอียด และแนะนำแยกแยะให้รู้จักมิตรเทียมและมิตรแท้

๔. จากนั้นกล่าวถึงการที่อริยสาวก “เป็นผู้ปฏิบัติทิศทั้ง ๖”

กล่าวอย่างกว้าง ๆ คิหิปฏิบัติเริ่มจากข้อปฏิบัติส่วนบุคคลที่เกี่ยวข้องกับสังคม ต่อด้วยหนทางที่จะนำไปสู่ความเสื่อม และบุคคลที่จะนำมาซึ่งความเจริญหรือความเสื่อม และจบลงที่ความสัมพันธ์ที่บุคคลควรมีต่อคนรอบข้าง

ทิศทั้งหกที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงนั้นได้แก่ ทิศเบื้องหน้าคือบิดามารดา ทิศเบื้องขวา คืออาจารย์ ทิศเบื้องหลังคือบุตรและภรรยา ทิศเบื้องซ้ายคือมิตร ทิศเบื้องต่ำคือทาสและกรรมกร ทิศเบื้องบนคือ สมณะพราหมณ์ จากนั้นพระพุทธเจ้าได้ทรงแสดงข้อควรปฏิบัติต่อทิศทั้งหกในลักษณะสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน ว่ามารดาบิดาควรปฏิบัติต่อบุตรอย่างไร และเมื่อบุตรได้รับการปฏิบัติจากบิดามารดาเช่นนั้นแล้ว ตนเองควรปฏิบัติต่อมารดาบิดาอย่างไร อาจารย์ควรปฏิบัติต่อศิษย์อย่างไร และศิษย์ควรปฏิบัติต่ออาจารย์อย่างไร เป็นต้น ภาพของสังคมที่ปรากฏในสังคโลกสูตรจึงเป็นภาพที่ประกอบด้วยโครงสร้างของสถานภาพ และแสดงรายละเอียดการปฏิบัติตัวต่อบุคคลในสถานภาพต่าง ๆ ซึ่งบุคคลอาจมิได้หลายสถานภาพในเวลาเดียวกันว่าควรเป็นเช่นไร กล่าวคือ ส่วนต่าง ๆ ประกอบด้วยโครงสร้างอะไรบ้าง และส่วนต่าง ๆ ทำหน้าที่อย่างไร นอกจากนี้ตอนท้ายของพระสูตรก็กล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า หากส่วนใดไม่ได้ทำหน้าที่ดังกล่าว ก็ไม่อาจถือว่าดำรงอยู่ตามสถานภาพของส่วนนั้น ด้วยเหตุนี้ “ถ้าธรรมเครื่องยึดเหนี่ยวเหล่านี้ไม่พึงมีไซ้ มารดาและบิดาไม่พึงได้รับความนับถือหรือความบูชาเพราะเหตุแห่งบุตร” แม้แต่ความสัมพันธ์ภายในระบบครอบครัวจะเป็นความสัมพันธ์ดังนั้นได้ ก็จะต้องทำหน้าที่ให้โครงสร้างหน้าที่ของครอบครัวบริบูรณ์ (อ้างแล้ว, ๕๑-๕๒) หลักธรรมในสังคโลกสูตร โดยเฉพาะเรื่องทิศ ๖ นี้ เกิดจาก

มุมมองของพระพุทธศาสนาที่มองว่ามนุษย์ไม่ได้เป็นเพียงปัจเจกบุคคล แต่ยังเป็นส่วนหนึ่งของสังคมด้วย ในแง่นี้มนุษย์ไม่ได้ดำรงอยู่อย่างโดดเดี่ยว หากแต่กำลังอยู่ท่ามกลางสังคม เป็นสมาชิกของสังคม (สมภาร พรหมทา ๒๕๔๒: ๓๑๓) ทิศ ๖ ที่พระพุทธเจ้าทรงนำมาแสดงนั้นเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงถึงความสัมพันธ์ทางสังคมของมนุษย์ในสถานภาพต่าง ๆ โดยสาระนั้น หลักธรรมในเรื่องทิศ ๖ คือหลักธรรมที่แสดงพันธะทางศีลธรรม (Moral obligation) ที่ผู้คนในสังคมพึงแสดงออกต่อกัน (เพ็งอ้าง, ๓๑๗)

ควรจะกล่าวย้ำในที่นี้ด้วยว่า ความสัมพันธ์ตามหลักทิศ ๖ นั้นมีนัยสำคัญมากเมื่อวางลงในบริบทของจักรวาลคติสูตร ที่ความเป็นมนุษย์ถูกกำหนดด้วยความสัมพันธ์ทั้ง ๖ เมื่อความสัมพันธ์ภายในระบบครอบครัว ตระกูลและสมณะพราหมณ์ถูกทำลาย สังคมมนุษย์ก็จะกลายเป็นสังคมสัตว์ ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกันจึงไม่เพียงแต่เป็นเรื่องของสังคมชุมชน แต่มีผลกระทบถึงสังคมรัฐด้วย ความสำคัญของรัฐก็คือการพิทักษ์รักษาให้ความสัมพันธ์ที่แสดงถึงความเป็นมนุษย์ของแต่ละคนดำรงอยู่ ซึ่งการปฏิบัติความสัมพันธ์ในทิศทั้ง ๖ จะเป็นไปไม่ได้ดีถ้าหากผู้ปฏิบัติทิศทั้ง ๖ ไม่ได้มีพื้นฐานทางคุณธรรมจริยธรรมที่สำคัญคือ การปฏิบัติตามศีล ๔ ข้อ มีความยุติธรรม ความสามารถที่จะธำรงรักษาโภคทรัพย์ไม่ให้เสื่อมสูญไปและการคบหามิตรที่ดี ในระดับสังคมย่อย ลักษณะภายในของบุคคล พฤติกรรมส่วนตัว และการมีกัลยาณมิตร หรือสังคมแวดล้อมที่ดีล้วนมีส่วนสำคัญที่จะช่วยให้บุคคลสามารถรักษาความสัมพันธ์ต่าง ๆ เอาไว้ได้ ในภาพนี้ ความสัมพันธ์ระดับครอบครัวเกี่ยวโยงสัมพันธ์กับความเป็นอยู่ของรัฐ ความมีอยู่ของสังคมก็เกี่ยวพันกับความสามารถที่จะดำรงความสัมพันธ์ภายในระบบครอบครัว และการเป็นปัจเจกบุคคลที่ดีในสังคม ปัจเจกบุคคล ครอบครัว ชุมชน และรัฐ จึงสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องถึงกัน การปฏิบัติพันธะต่อทิศทั้ง ๖ ของปัจเจกบุคคลคือการดำรงอยู่ของสังคมและรัฐ รัฐหรือสังคมจึงจำเป็นที่จะต้องช่วยจัดให้ความสัมพันธ์ดังกล่าวดำเนินไปได้ด้วยดี

แนวความคิดที่ว่า เมื่อมนุษย์รวมกันเป็นสังคมแล้ว เพื่อจะให้ทุกชีวิตดำเนินไปสู่เป้าหมายหรือบรรลุผลประโยชน์ทางสังคมร่วมกัน มนุษย์ในสังคมนั้นจะต้องมีบทบาทและหน้าที่ตอบสนองต่อกันอย่างเหมาะสมกับสถานภาพของตนนั้น ยังปรากฏในรูปแบบการใช้ชีวิตที่พระพุทธเจ้าประทานไว้แก่สงฆ์ในพระพุทธศาสนาด้วย สังคมสงฆ์คือสังคมย่อยและเป็นแบบอย่างของสังคมที่อาศัยธรรมเป็นเครื่องค้ำจุน สมาชิกของสังคมนี้นอกจากจะต้องมีความเข้มงวดทางจริยธรรมส่วนบุคคลเป็นพิเศษแล้ว จริยธรรมเชิงสังคมก็มีความจำเป็นเช่นเดียวกันกับสังคมใหญ่ ความสัมพันธ์ในลักษณะที่เป็นการตอบสนองต่อกันและกันอย่างเหมาะสมแก่สถานะและหน้าที่ของตนในสังคมจึงเป็นเงื่อนไขหนึ่งที่สำคัญสำหรับการดำรงอยู่ด้วยกันอย่างสงบสุขและการพัฒนาความก้าวหน้าในทางธรรมของตน ลักษณะดังกล่าวนี้ปรากฏในวิถีปฏิบัติของพระสงฆ์ที่เรียกว่า “วัตร” ที่พระพุทธเจ้าทรงกำหนดไว้สำหรับพระอุปัชฌาย์ อาจารย์ สัททิวีฬาริกอันเตวาสิก

(วินัย ๔/๗๗-๘๒ และวินัย ๗/๔๓๗-๔๓๙, ๔๔๐-๔๔๑) ตัวอย่างเช่น เวลาปกติต้องคอยดูแลเป็นการทำให้ความสะดวกรในเรื่องต่าง ๆ ช่วยปกป้องชื่อเสียงความดีงาม เมื่ออุปัชฌาย์อาจารย์อาพาธ ผู้เป็นสิทธิวิหาริกอันเตวาลิก (ภิกษุหรือสามเณรผู้เป็นศิษย์ในสำนัก) ต้องคอยพยาบาลเอาใจใส่ทุกอย่างตั้งแต่เรื่องการขับฉนจนกระทั่งเรื่องการเข้าห้องน้ำ การอาบน้ำ หรือการนุ่งห่มจีวร จนกว่าจะเป็นปกติ ต้องคอยตักเตือนหรือห้ามปรามเมื่ออุปัชฌาย์อาจารย์คิดนอกกลุ่มนอกทาง ถ้าอุปัชฌาย์อาจารย์ประพฤติผิดวินัย ต้องคอยหาวิธีทางที่จะช่วยให้ท่านคืนสู่ความบริสุทธิ์ หรือขอคำแนะนำจากพระสงฆ์รูปอื่น ๆ ในเรื่องที่ควรปฏิบัติเพื่อคืนสู่ความเป็นปกติภิกษุ ฝ่ายอุปัชฌาย์อาจารย์เมื่อศิษย์ปฏิบัติต่อตนเองเช่นนั้นแล้ว ก็ต้องคอยอบรมสั่งสอนในสิ่งที่เป็นประโยชน์ ห้ามปรามเรื่องความชั่ว ดูแลพยาบาลเมื่ออาพาธเช่นกัน เมื่อศิษย์ประพฤติผิดวินัยก็ต้องหาวิธีที่จะคืนสู่ความบริสุทธิ์เป็นปกติภิกษุตามหลักพระธรรมวินัยด้วยการปรึกษาหารือขอความเห็นจากสงฆ์ เมื่อศิษย์ไม่มีความรัก ไม่มีความเคารพในอุปัชฌาย์อาจารย์ ไม่ปฏิบัติต่ออุปัชฌาย์อาจารย์ด้วยความเลื่อมใสหรือด้วยความหวังดี พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้ลงโทษด้วยการขับไล่ (ประณาม) ถ้าไม่ขับไล่ อุปัชฌาย์อาจารย์ต้องอาบัติ (มีความผิด) และเมื่อศิษย์สำนักผิดกลับมาขอขมาโทษ อุปัชฌาย์อาจารย์ต้องยอมยกโทษ ถ้าไม่ยอมยกโทษให้ ก็ต้องอาบัติ (วินัย ๔/๘๓)

ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับคฤหัสถ์ นอกจากพระพุทธเจ้าจะทรงแสดงความสัมพันธ์ที่ถูกต้องตามหน้าที่และสถานภาพระหว่างบรรพชิตและคฤหัสถ์ในคำสอนเรื่องทิศ ๖ แล้ว ในพระวินัย (จัมเปยยขันธกะ/กัมมขันธกะ) ยังทรงอนุญาตให้มีข้อปฏิบัติสำคัญที่จะช่วยให้สงฆ์กับคฤหัสถ์ดำรงอยู่ร่วมกันได้ด้วยดี กล่าวคือ เมื่อพระภิกษุกล่าวร้ายต่อฆราวาส หรือสร้างความเสียหายแก่ผลประโยชน์ หรือสร้างความแตกแยกระหว่างคฤหัสถ์ด้วยกัน เป็นต้น สงฆ์จะต้องบังคับภิกษุรูปนั้นไปขอโทษคฤหัสถ์ โดยมีภิกษุรูปอื่นที่สงฆ์เห็นชอบให้เป็นคนกลางในการไกล่เกลี่ยเจรจา ในทางกลับกัน เมื่อคฤหัสถ์กล่าวร้ายต่อพระรัตนตรัย สร้างความเสื่อมเสียแก่ภิกษุหาทางเบียดเบียนไม่ให้อยู่ในที่ใดที่หนึ่ง หรือทำให้ภิกษุแตกแยกกัน พระพุทธเจ้าก็จะทรงอนุญาตให้พระสงฆ์ประกาศคว่ำบาตรแก่คฤหัสถ์ผู้นั้น จนกว่าจะยอมรับขอโทษต่อพระสงฆ์

เราจะเห็นว่า สิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงคาดหวังให้เกิดขึ้นในการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมไม่ว่าจะเป็นสังคมสงฆ์โดยตรงหรือสังคมสงฆ์กับสังคมคฤหัสถ์ หรือระหว่างคฤหัสถ์กับคฤหัสถ์ หรือมนุษย์กับสิ่งแวดล้อมทั่วไป ก็คือการอยู่ร่วมกันและเกื้อกูลอาศัยซึ่งกันและกัน เมื่อดำรงสถานะของคฤหัสถ์ บุคคลย่อมมีหน้าที่ตามสถานภาพในสังคมขณะนั้น ๆ ดังกรณีทิศ ๖ หน้าที่ของปัจเจก

* เรื่องนี้มีรายละเอียดปลีกย่อยมาก ผู้สนใจโปรดศึกษาในพระไตรปิฎก เล่ม ๕-๖ หรือเพื่อความเข้าใจเฉพาะสาระสำคัญแนะนำให้ศึกษาจากสุชีพ ปุญญานุภาพ, พระไตรปิฎกฉบับสำหรับประชาชน. (อ่างแล้ว). หน้า ๒๔๖-๒๖๔

บุคคลย่อมสอดคล้องกับสถานภาพที่ตนดำรงความสัมพันธ์กับคนอื่น ๆ ในสังคม และที่สำคัญคือ การทำหน้าที่อย่างเหมาะสมไม่ใช่การรักษาสิทธิของตนเพียงอย่างเดียว แต่หมายถึงการที่จะต้องตอบสนองต่อคนอื่นในฐานะคู่สัมพันธ์ทางสังคมตามสถานะนั้น ๆ ด้วย

ทัศนะที่มองว่ามนุษย์ในสังคมไม่ได้ดำรงอยู่อย่างโดดเดี่ยวเช่นนี้ เป็นทัศนะที่ยอมรับกันโดยทั่วไปในบรรดาปราชญ์ทางพระพุทธศาสนา ท่านพุทธทาสภิกขุจะเป็นนักปราชญ์ทางพุทธศาสนาคนแรกของไทยที่นำเสนอแนวคิดนี้ไว้ในปาฐกถาของท่าน ดังที่ปรากฏในหนังสือ “ธัมมิกสังคมนิยม” ในเวลาต่อมา ท่านพุทธทาสภิกขุตีความหลักคำสอนในพระพุทธศาสนาโดยเฉพาะเรื่อง “ธรรม” ว่ามีความหมาย ๔ ประการคือ ธรรมชาติ กฎธรรมชาติ หน้าที่เราพึงปฏิบัติให้สอดคล้องกับกฎธรรมชาติ และผลที่เกิดจากการปฏิบัติตามกฎธรรมชาติ ท่านได้เสนอการตีความเรื่องธรรมเกี่ยวกับประเด็นทางสังคมไว้ว่า “ธรรมชาติอันบริสุทธิ์นั้นเป็นเรื่องของสังคมนิยม” มี “เจตนารมณ์ของสังคมนิยม” หมายความว่า สิ่งเหล่านั้นจะต้องมีอะไรที่มันพอเหมาะพอดี (พุทธทาสภิกขุ ๒๕๓๘:๗๙) “เพราะมันไม่มีอะไรที่จะอยู่ได้ตามลำพังคนเดียว” (เพ็ญอ้าง, ๑๔๔) “ต้องมีอะไร ๆ หลาย ๆ ส่วน หลาย ๆ อย่าง ทำงานสัมพันธ์กันอย่างที่จะแยกกันไม่ได้” (เพ็ญอ้าง, ๑๑๘) และเมื่อนำเรื่องนี้มาพิจารณาประเด็นทางสังคมเศรษฐกิจและการเมือง ท่านพุทธทาสภิกขุก็มองว่า ลักษณะธรรมชาติที่มีเจตนารมณ์เชิงสหกรณ์หรือสังคมนิยมนี้เองคือ “แบบแผนทางจริยธรรม” ทางสังคมการเมืองของมนุษย์ มนุษย์ต้องกระทำตนให้สอดคล้องกับธรรมชาติคืออยู่อย่างอิงอาศัยกัน (เพ็ญอ้าง)

ท่านพุทธทาสภิกขุอาศัยมโนทัศน์ “ปัจจุสมุปบาท” และ “อิทัปปัจจยตา” เป็นพื้นฐานสำคัญของการเข้าใจสภาพการณ์ทั้งหมดของโลกและชีวิตรวมทั้งสังคมมนุษย์ด้วย เมื่อพิจารณาร่วมกับคำสอนเรื่องทิศ ๖ ที่กล่าวมาแล้ว เราจะเห็นว่า หน้าที่หรือพันธะที่มนุษย์พึงปฏิบัติต่อกันนั้นมาจากพื้นฐานความคิดที่ว่า มนุษย์ไม่อาจดำรงอยู่อย่างโดดเดี่ยวในสังคม ความคิดที่ว่ามนุษย์ในสังคมต้องอาศัยกันและกัน มีพันธะที่จะต้องปฏิบัติต่อกันอย่างเหมาะสมนี้ยังแสดงออกในคำสอนที่ชาวพุทธทั่วไปรู้จักคือเรื่องการทำบุญ หรือ “บุญกิริยาวัตถุ” บุญกิริยาวัตถุ หมายถึง ชุดของการกระทำที่จะก่อให้เกิดผลดีงามแก่มนุษย์และสังคม หรือที่แปลตามตัวศัพท์ว่า “การทำบุญซึ่งเป็นที่ตั้งแห่งผลดีนั้น ๆ” ซึ่งพระธรรมปิฎกได้อธิบายความหมายในเชิงสังคมของบุญกิริยาวัตถุไว้อย่างน่าสนใจอย่างยิ่งในหนังสือ “กรณีธรรมกาย” (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ๒๕๔๒: ๒๕๕-๓๕๕) บุญกิริยาวัตถุมี ๓ ประการคือ (๑) ทาน การให้ การเผื่อแผ่แบ่งปัน (๒) ศีล ความประพฤติสุจริตทางกายวาจา ที่เกื้อกูล ไม่เบียดเบียนกัน (๓) ภาวนา การฝึกฝนอบรมพัฒนาจิตใจ การเจริญปัญญา บุญ ๓ ประการนี้มีความหมายมากกว่า “จริยธรรม” ตามที่เข้าใจกันในปัจจุบัน เพราะครอบคลุมความจำเป็นพื้นฐานของมนุษย์ สังคม และจิตใจ ตามลำดับขั้นของการทำบุญ พระธรรมปิฎกอธิบายว่า การทำบุญทั้ง ๓ ขั้น เมื่อว่าโดยภาพรวมแล้ว จะเน้นการอยู่ร่วมกันด้วยดี ด้วย

การถือฤกษ์กันในสังคมเป็นพื้นฐานก่อน โดยเผื่อแบ่งปันกัน (ทาน) ไม่เบียดเบียนกัน (ศีล) และในชั้นภาวนา เน้นการเจริญภาวนาคือความรักความหวังดี อยากให้คนอื่นเป็นสุข ใฝ่ทำประโยชน์แก่กัน (เมตตา) ผลที่ต้องการในการเรียกร้องให้สังคมบำเพ็ญบุญ ๓ ประการนี้คือ การเข้าถึงโลกที่เป็นสุข ใฝ่การเบียดเบียน (อ้างแล้ว, ๒๕๖-๒๕๗)

ประเด็นที่น่าสนใจในที่นี้คือ การที่พระพุทธศาสนายก “ทาน” ขึ้นเป็นหลักการข้อแรกของการทำบุญ ข้อนี้นอกจากแสดงให้เห็นว่าพระพุทธศาสนาเน้นการถือฤกษ์กันในสังคมแล้ว ยังชี้ให้เห็นว่า วัตถุประสงค์ปัจจัย ๔ นั้นเป็นสิ่งสำคัญสำหรับมนุษย์ เพราะเป็นปัจจัยสำหรับดำรงชีพและเป็นพื้นฐานที่มนุษย์ต้องอาศัยเพื่อก้าวต่อไปในการสร้างสรรค์สิ่งที่ดีงามในชั้นสูงขึ้นไป สังคมที่ดีจึงต้องมีการจัดวางระบบจัดสรรเพื่อเป็นหลักประกันให้มนุษย์ทุกคนที่เป็นสมาชิกของสังคมนั้นมีวัตถุ โดยเฉพาะปัจจัย ๔ นั้นเพียงพอแก่ความจำเป็นและเป็นพื้นฐานที่จะพัฒนาชีวิตให้ก้าวสูงขึ้นไป การให้ทานหรือการแบ่งปันกันในสังคมจำเป็นด้วยสาเหตุ ๒ ประการคือ (๑) ด้านบุคคล เนื่องจากความจำเป็นในการอยู่รอดและหาความสุข มนุษย์ทั้งหลายต่างดิ้นรนแสวงหาวัตถุเสพบริโภค หากคนในสังคมมุ่งแต่จะได้ซึ่งเสริมย้ำความเห็นแก่ตัว ไม่คิดเผื่อแบ่งปันกัน ก็จะมีแต่การแข่งขันแย่งชิงเบียดเบียนกัน ซึ่งนำไปสู่สังคมที่ไม่สงบสุข การแบ่งปันจะช่วยสร้างดุลยภาพขึ้นในจิตใจคนและสร้างดุลยภาพแก่สังคม (๒) ด้านสังคม พระพุทธศาสนายอมรับว่ามนุษย์ที่เกิดมาในสังคมนั้น มีโอกาสและกำลังสติปัญญาไม่เท่าเทียมกัน ถ้าต่างคนมุ่งแต่จะได้ คนที่มีโอกาส-กำลัง-ความสามารถมากกว่าก็จะได้เปรียบ กอบโกยเอามาให้แก่ตน ตลอดจนข่มเหงรังแกครอบงำคนอื่น คนส่วนด้วยโอกาส-กำลัง-ความสามารถก็จะขาดแคลนอดอยากแร้นแค้น มีความทุกข์มาก และก็ต้องคอยหาทางแอบแฝงแย่งชิงจากคนที่มากกว่า สังคมก็จะเป็นสังคมแห่งการเบียดเบียนกัน (ไร้ศีล) ทาน หรือการแบ่งปันวัตถุหรือปัจจัย ๔ อย่างทั่วถึงจึงเป็นวิธีการอันหนึ่งที่จะช่วยให้สังคมลดการเบียดเบียนกันลงได้ (อ้างแล้ว, ๒๕๙-๒๖๐)

การแบ่งปันปัจจัย ๔ จะทำหน้าที่ ๒ ด้านคือ การขัดเกลาความเห็นแก่ตัวของบุคคล และลดความกดดันทางสังคม ทำให้สังคมมีเอกภาพ ลดการแย่งชิงทรัพยากรและช่วยให้สังคมมี “เมตตา” ต่อกัน พระพุทธศาสนาถือว่าการให้ทานเกิดขึ้นใน ๒ กรณีคือ การให้เพื่อการอนุเคราะห์ผู้ที่ขาดแคลน และการให้เพื่อบูชาคุณงามความดีซึ่งจะช่วยให้คนดีมีกำลังใจสร้างคุณงามความดีมากขึ้นในสังคม ถ้าพิจารณาจากหลักการวินิจัยเรื่องการให้ทานแล้ว เราจะพบว่า การแบ่งปันผลประโยชน์ทางวัตถุ (ปัจจัย ๔) นี้จะถือว่าเป็นบุญที่แท้จริงนั้น ต้องมีองค์ประกอบ ๓ ประการคือ ทั้งฝ่ายผู้ให้ (ทายก) และฝ่ายผู้รับ (ปฎิคาหก) จะต้องมีความสัมพันธ์สำคัญที่ตรงกันก็คือ “มีความบริสุทธิ์” ด้านจิตใจและความประพฤติ มีศีลธรรม มีคุณธรรม องค์ประกอบอีกอย่างหนึ่งของการแบ่งปันก็คือ วัตถุที่ให้ทาน (ผลประโยชน์ที่จะแบ่งปัน) จะต้องเป็นของที่ได้มาโดยบริสุทธิ์ และไม่ใช่วัตถุของเหลือใช้ที่ไม่ต้องการแล้ว (เป็นของประณีต) อนึ่ง พระพุทธศาสนาถือว่า ผู้ที่ควรรับทักษิณาทาน คือ

พระสงฆ์ การให้ทานแก่พระสงฆ์ นอกจากเป็นการสนับสนุนบุคคลที่เป็นแบบอย่างทางจริยธรรมของสังคมให้ทำหน้าที่ของตนต่อไปแล้ว ยังมีนัยแสดงถึงการให้ความสำคัญต่อสังคมส่วนรวมของพระพุทธศาสนาที่แฝงอยู่ในเรื่องนี้ด้วย หมายความว่า การแบ่งปันที่มุ่งประโยชน์เพื่อสังคมส่วนรวม ย่อมจะก่อให้เกิดผลดีกว่าการมุ่งเฉพาะแก่บุคคลใดคนหนึ่งเท่านั้น (อ้างแล้ว, ๒๖๘-๒๖๙) ไม่เพียงแต่เท่านั้น การให้ความสำคัญแก่สงฆ์มีนัยสำคัญที่แสดงให้เห็นว่า มีประโยชน์ด้านอื่น ๆ ที่จำเป็นสำหรับสังคมนอกเหนือจากประโยชน์ด้านโภคทรัพย์หรือปัจจัยสี่ นั่นคือประโยชน์เชิงนามธรรมที่เกี่ยวข้องกับจิตใจและการดับทุกข์อันเป็นเป้าหมายสูงสุดของชีวิต ซึ่งจะเกิดขึ้นได้ในสภาพสังคมที่ดี มีปัจจัยดำรงชีพขั้นพื้นฐาน

๔.๗ หลักเกณฑ์ในการกระจายผลประโยชน์ทางสังคม

เมื่อพิจารณาจากกรอบคิดเรื่องบุญกิริยาวัตถุ โดยเฉพาะเกณฑ์เกี่ยวกับคุณสมบัติของปฏิกุหาหก จะเห็นว่า การกระจายผลประโยชน์ในเชิงวัตถุนี้เป็นสิ่งจำเป็นสำหรับสังคม การกระจายผลประโยชน์ทางวัตถุ ในเบื้องต้นนั้นมุ่งกระจายตามความจำเป็นพื้นฐานของมนุษย์ คือความต้องการด้านปัจจัย ๔ ข้อนี้สอดคล้องกับหลักการของรัฐที่ปรากฏในจกัถวัตติสูตรและกฎทนต์สูตรที่ผู้ปกครองต้อง “พระราชทานทรัพย์แก่ผู้ที่ขาดแคลน” รัฐต้องรับประกันไม่ให้เกิดความขาดแคลนปัจจัยบริโภคที่จำเป็นอันจะนำไปสู่การทำลายผลประโยชน์ด้านอื่น ๆ ของชีวิตและสังคม องค์ประกอบอีกประการหนึ่งที่ใช้พิจารณาจัดสรรผลประโยชน์ทางสังคมคือ คุณธรรมความดี โดยศึกษาจากเรื่องเล่าในกฎทนต์สูตร เราพบว่า ผู้ที่รัฐควรสนับสนุนให้ได้รับผลประโยชน์ทางสังคมหรือผู้ที่ควรได้รับการแบ่งปันผลประโยชน์ก็คือ ผู้มีความประพฤติที่ถูกต้อง มีศีลธรรมและคุณธรรม ได้แก่ ผู้ประพฤติกุศลกรรมบถ ๑๐ ประการ ในทางกลับกัน รัฐต้องป้องกันไม่ให้ผู้ประพฤติผิดคือ ประพฤติอกุศลกรรมบถ ๑๐ ประการจนจกผลประโยชน์ที่จะพึงมีพึงได้จากรัฐ อาจจะต้องด้วยวิธีการลงทัณฑ์เมื่อมีการกระทำผิดเกิดขึ้น หรือป้องกันด้วยวิธีอื่น ๆ เรื่องนี้สัมพันธ์กับทัศนะเกี่ยวกับการจัดระบบเศรษฐกิจของพระพุทธศาสนา

ในระยะหลายปีที่ผ่านมา นับแต่การเสนอแนวคิดเรื่องเศรษฐศาสตร์เชิงพุทธในหนังสือ “จิ๋วแต่แจ๋ว” (Small is beautiful) ของ ที. เอฟ. ชูเมกเกอร์ แนวคิดเรื่องพุทธศาสนากับเศรษฐกิจได้พัฒนาขึ้นเรื่อย ๆ จากแนวคิดในระยะเริ่มแรกของท่านพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ในหนังสือ “ทางออกจากระบบเศรษฐกิจที่ครอบงำสังคมไทย” (แสดงปาฐกถาเมื่อ พ.ศ.๒๕๓๑) ได้ถูกพัฒนาเป็นงานวิจัยเชิงวิชาการที่ถือได้ว่าเป็นตำรา “พุทธเศรษฐศาสตร์” เล่มแรกของไทย หรืออาจจะเล่มแรกของโลกเลยก็ว่าได้ โดยนักวิชาการด้านเศรษฐศาสตร์ของไทยคือ ศาสตราจารย์ ดร.อภิชัย พันธเสน (๒๕๔๕) โดยสรุป เราพบว่า พระพุทธศาสนาคิดถึงเศรษฐกิจในมิติที่แตกต่างจากระบบคิดของนักเศรษฐศาสตร์กระแสหลักในประเด็นสำคัญ แนวคิดเรื่องเศรษฐกิจของพระพุทธศาสนานั้น

ถูกตีความและอธิบายในกรอบคำสอนเรื่องสัมมาอาชีวะ ซึ่งเป็นองค์ประกอบหนึ่งของอริยมรรคมีองค์ ๘ มรรคมีองค์ ๘ นี้เป็นระบบจริยธรรมที่สัมพันธ์กับเป้าหมายสูงสุดของพระพุทธศาสนา และถือว่าควรเป็นจุดมุ่งหมายสำคัญของการดำเนินชีวิตของคนทั่วไปด้วย คือ การดับทุกข์ (นิโรธ) ดังนั้น ระบบการจัดการด้านเศรษฐกิจตามแนวพุทธ จึงไม่ได้มีจุดมุ่งหมายที่การสร้างความมั่งคั่งทางโภคทรัพย์ การสะสมทุน หรือความสุขในการบริโภค แต่มีจุดมุ่งหมายสูงกว่านั้น พระธรรมปิฎกอธิบายโดยสรุปว่า โดยถือว่า สัมมาอาชีวะเป็นองค์ประกอบหนึ่งในระบบการดำเนินชีวิตหรือวิถีของชาวพุทธ (มรรคมีองค์ ๘) ฐานะและความสำคัญของเศรษฐกิจปรากฏชัดเจนขึ้นมา และสามารถมองเห็นความหมายได้สองแง่ด้วยกันคือ

ประการหนึ่ง กิจกรรมในทางเศรษฐกิจที่เรียกว่าสัมมาอาชีวะนี้ เป็นส่วนหนึ่งของระบบการฝึกฝนพัฒนาศักยภาพของมนุษย์ หรือเพิ่มพูนคุณภาพชีวิตไปสู่ความเป็นอิสระและสันติสุข เพราะวามรรคมีความมุ่งหมายนี้ เมื่อมรรคมีความมุ่งหมายอย่างไร สัมมาอาชีวะในฐานะที่เป็นองค์ประกอบหนึ่ง ก็ย่อมมีความมุ่งหมายนั้นด้วย

ประการที่สอง มรรคนั้นเป็นระบบปฏิบัติที่มีองค์ประกอบแปดประการ องค์ประกอบแปดประการนี้จะต้องอาศัยซึ่งกันและกัน ร่วมประสานบรรจบกันในการที่จะเข้าถึงจุดมุ่งหมายของพุทธศาสนา คือชีวิตที่ดีงาม เพราะฉะนั้น จึงแสดงให้เห็นว่า กิจกรรมทางเศรษฐกิจนั้น เป็นองค์ประกอบที่อิงอาศัยกันกับองค์ประกอบอย่างอื่นในระบบชีวิตที่ดีงามด้วย ต้องอิงอาศัยกัน ไม่สามารถแยกโดดเดี่ยว (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ๒๕๔๓: ๕๔-๕๕)

จากคำอธิบายของพระธรรมปิฎก คำสอนของพระพุทธศาสนาที่เกี่ยวกับเศรษฐกิจมีจุดสนใจเบื้องต้นอยู่ที่ว่า จะทำอย่างไรให้ทุกคนหรือคนทั่วไปมีปัจจัยสี่พอเพียงต่อการดำรงชีพ การมีปัจจัยสี่ที่พอเพียงนั้นจะต้องมีเป็นพื้นฐานเบื้องต้นไว้ก่อน เพราะว่า ในการที่จะพัฒนาคุณภาพชีวิตอะไรต่อไป เพื่อความมีชีวิตที่ดีงาม มีสังคมที่เป็นสุขนั้น จะเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ยาก ถ้าขาดแคลนปัจจัยสี่เป็นพื้นฐานเบื้องต้น ฉะนั้น พระพุทธศาสนาจึงยอมรับความจำเป็นเบื้องต้นนี้ไว้เป็นขั้นต้นก่อน จึงมีการเน้นมาก แม้กระทั่งในการจัดระบบเศรษฐกิจในวัดที่เรียกว่าวินัย ก็ได้ย้าเกี่ยวกับเรื่องปัจจัยสี่มาก พระพุทธศาสนานั้นมองเศรษฐกิจโดยสัมพันธ์กับระดับการดำรงชีวิต กล่าวคือ สำหรับพระสงฆ์ ชีวิตทางด้านเศรษฐกิจมีลักษณะพิเศษออกไป ในแง่ที่ว่าพระสงฆ์นั้นควรมีชีวิตที่ดีงาม แม้จะมีปัจจัยสี่น้อยที่สุดก็มีความสุขได้ เป็นสุขที่ไม่ต้องขึ้นต่อวัตถุ พระสงฆ์จึงเป็นตัวอย่างของคนที่ไม่จะมีปัจจัยสี่น้อยที่สุดก็มีชีวิตที่ดีงามเป็นสุขได้ สำหรับคนทั่วไปนั้น พระพุทธศาสนาก็มุ่งให้มีปัจจัยสี่เป็นพื้นฐานเบื้องต้นก่อนที่จะมีทรัพย์สินอื่น ๆ เมื่อมีปัจจัยสี่สำหรับ

ความจำเป็นพื้นฐานแล้ว ก็ควรแสวงหาทรัพยากรสินให้เพิ่มพูนขึ้น เพื่อให้พร้อมที่จะใช้ทำประโยชน์ได้หลายอย่าง เพราะผู้ครองเรือนนั้น นอกจากรับผิดชอบตัวเองให้เป็นอยู่ได้แล้ว ก็ยังมีความต้องการในทางวัตถุ ที่อาจจะมากสักหน่อย เพราะยังต้องมีการพัฒนาจิตใจไม่มาก จึงยังต้องการพึ่งพาวัตถุมาก นอกจากนั้น ยังมีภาระอื่น ๆ ที่ต้องอาศัยวัตถุและทรัพยากรสินเงินทองอีก เช่น การเลี้ยงดูคนที่เกี่ยวข้อง คนที่อยู่ในความรับผิดชอบ ตั้งแต่ครอบครัวเป็นต้นไป ตลอดถึงการช่วยเหลือสงเคราะห์กันในสังคมนี้ และการช่วยสนับสนุนการประกาศธรรมเผยแพร่วิตที่ติงาม เพราะฉะนั้น คฤหัสถ์จึงมีภาระทางเศรษฐกิจในการที่จะแสวงหาทรัพยากรสินมากขึ้น แต่ก็เริ่มต้นจากปัจจัยสี่นี้เหมือนกัน (อ้างแล้ว, ๔๗-๔๘)

. . . . และสำหรับผู้ปกครองประเทศ หรือผู้รับผิดชอบต่อสังคมก็มีภาระทางเศรษฐกิจต่อไปอีกว่า ทำอย่างไรจะจัดสรรให้คนทั่วไปมีปัจจัยสี่พอที่จะเป็นอยู่ได้ มีสัมมาชีพที่จะเลี้ยงตนเอง และช่วยส่งเสริม จัดสภาพสังคม ให้เอื้อต่อการที่กิจกรรมในทางเศรษฐกิจของสังคมนั้นดำเนินไปได้ด้วยดี โดยราบรื่น ไม่เกิดปัญหาการแย่งชิงเบียดเบียนซึ่งกันและกัน และไม่ให้ปัญหาทางเศรษฐกิจนั้นนำมาซึ่งความไม่สงบสุข ความเดือดร้อนในสังคม แต่การจัดสรรให้ทรัพยากรสินที่มีอยู่ในสังคมและความเป็นอยู่ดีทางเศรษฐกิจในสังคมนั้นเป็นปัจจัยส่งเสริมเกื้อกูลแก่การพัฒนาศักยภาพของบุคคล ให้ทุกคนได้มีโอกาสพัฒนาจิตใจ พัฒนาปัญญา เพื่อความมีชีวิตที่ติงามยิ่งขึ้นไป อันนี้เป็นภาระของนักปกครองในการที่จะเกี่ยวข้องกับเรื่องเศรษฐกิจ (อ้างแล้ว, ๔๘)

การกระจายผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจที่ขอบธรรมตามแนวพุทธที่พระธรรมปิฎกเสนาอไว้นี้ มีนัยสำคัญที่สอดคล้องกับความคิดของท่านพุทธทาสภิกขุ ใน “ธัมมิกสังคมนิยม” ที่ว่าเจตนารมณ์ของสังคมนิยมที่แสดงออกผ่านลักษณะทั่วไปของชนชาตินั้น ไม่ต้องการให้มีการสะสมส่วนเกิน แต่มุ่งหมายให้เกิดความพอดีกับความจำเป็นในการดำรงชีวิต “สิทธิตามธรรมชาตินั้นคือถือเอาไว้ได้เท่าที่ไม่เป็นส่วนเกิน ถ้าทุกคนใช้สิทธิตามธรรมชาติเท่าที่ธรรมชาติยินยอมคือไม่เอาส่วนเกินแล้ว โลกนี้จะมีความสุข” (พุทธทาสภิกขุ ๒๕๓๒: ๓๖) การกอบโกยส่วนเกินจะนำไปสู่ปัญหาต่าง ๆ และทำให้สังคมอยู่ไม่ได้ ท่านพุทธทาสภิกขุเสนอให้ดูตัวอย่างจากธรรมชาติและในพระวินัย ท่านกล่าวว่า ลักษณะการแจกจ่ายบริโภคแต่พอดีตามความจำเป็นนั้นปรากฏในพระวินัยบัญญัติของสงฆ์ การมีปัจจัยสี่ไว้บริโภคไว้พอเพียงเท่าที่ธรรมชาติของชีวิตต้องการนั้นเป็นสิ่งที่ถูกต้อง แม้แต่การเกิดขึ้นของรัฐในยุคเริ่มแรกตามอัคคัญญสูตรนั้น ก็เกิดขึ้นมาเพื่อรักษาระบบสังคมนิยมตามธรรมชาตินี้ไว้ (เพ็งอ้ง, ๘๐-๘๑) มองในแง่จริยธรรมทางสังคม ในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ หลักการพื้นฐานที่สุดในการกระจายผลประโยชน์ทางสังคมก็คือ กระจายตามความ

จำเป็นพื้นฐานของชีวิต เป็นหน้าที่ของมนุษย์ทุกคนที่จะเจียดส่วนเกินไปไว้แก่สังคม สังคมที่เป็นธรรมก็คือสังคมกระจายปัจจัยสี่ที่เป็นพื้นฐานของชีวิตอย่างทั่วถึงนั่นเอง

แนวคิดของพระพุทธศาสนาในเรื่องการกระจายผลผลิตตามหลักดังกล่าวนี้ ถูกขยายความเปรียบเทียบกับระบบการกระจายผลผลิตทางเศรษฐกิจแบบอื่น ๆ ในเศรษฐศาสตร์กระแสหลัก อภิชาต พันธเสน (๒๕๔๔) อธิบายเปรียบเทียบว่าเศรษฐศาสตร์กระแสหลักถือว่าการบริโภคคือการทำให้เกิดความพึงพอใจหรือความสุข การได้รับการจัดสรร (allocation /distribution) เพื่อการบริโภคจึงเป็นสิ่งสำคัญ และเป็นประเด็นในเรื่องสวัสดิการโดยรวมของสังคม ซึ่งถือกันว่าสังคมจะมีความสุขหรือไม่ ขึ้นอยู่กับกระบวนการจัดสรรหรือการกระจายผลผลิตในสังคมว่าจะทำหน้าที่ได้ดีเพียงใด สำหรับในเศรษฐศาสตร์กระแสหลักนั้น ถ้าใช้จุดยืนในเรื่องผลประโยชน์ส่วนตนและจุดยืนในเรื่องความยุติธรรม ก็มักจะมีข้อสรุปตามมาว่า แต่ละคนควรได้รับการกระจายผลผลิตตามความสามารถในการผลิตของตัวเอง หรือถ้าหากจะอธิบายในทางเศรษฐศาสตร์ก็จะมี ความหมายว่า ทุกคนควรจะได้รับผลตอบแทนตามผลิตภาพ (Productivity) หรือความสามารถในการผลิตของแต่ละคน โดยหลักการจะมีความหมายค่อนข้างชัดเจน แต่ในความเป็นจริงไม่อาจจะหาวิธีการที่จะคำนวณผลิตภาพของแต่ละปัจจัยการผลิตออกมาได้อย่างแท้จริง เมื่อเป็นเช่นนั้นก็มีข้อเสนอของฝ่ายสังคมนิยม ที่เสนอว่าการกระจายผลผลิตนั้นควรจะเป็นไปตามความจำเป็นของแต่ละบุคคล (To each according to his/her needs) แต่ทันทีที่มีการจัดสรรในลักษณะเช่นที่ว่านี้ ก็จะมีปัญหาตามมาอีกเช่นกัน อันมีผลมาจากจุดยืนในเรื่องผลประโยชน์ส่วนตน แต่ละคนจะแสดงถึงความจำเป็นของตนให้มาก ในขณะที่แต่ละคนจะไม่ใช้ความพยายามในการผลิตเท่าที่ควร ซึ่งเป็นปัญหาที่เกิดขึ้นมาแล้วในประเทศคอมมิวนิสต์ สังคมนิยม และประเทศที่ดำเนินนโยบายแบบรัฐสวัสดิการ (อภิชาต พันธเสน ๒๕๔๔: ๔๘๐-๔๘๑) อย่างไรก็ตาม เมื่อมาถึงปัจจุบัน โดยอาศัยฐานความคิดเรื่องผลประโยชน์ส่วนตน กรรมสิทธิ์ทรัพย์สินส่วนบุคคล และความยุติธรรมจากการได้รับผลผลิตจากการทำงานของตน ทฤษฎีกระจายผลผลิตก็ได้ข้อสรุปที่ลงตัวคือ กระจายผลผลิตโดยอาศัยกลไกการทำงานของตลาดที่มีการแข่งขันกันอย่างสมบูรณ์ ซึ่งเชื่อว่าเป็นวิธีการเป็นวิทยาศาสตร์ (อ้างแล้ว, ๔๘๑-๔๘๒) ซึ่งอภิชาตวิจารณ์ว่า แท้ที่จริงแล้ว การอ้างว่าเป็นวิทยาศาสตร์นั้น ก็เพียงเพื่อตอบสนองทัศนคติหรือวัฒนธรรมของเศรษฐศาสตร์กระแสหลักเท่านั้น มิได้ปลอดพ้นจากอคติที่แท้จริง ควรจะเสริมในที่นี้ด้วยว่า วิธีการกระจายผลผลิตโดยอาศัยระบบตลาดเสรีอย่างที่เป็นอยู่ในปัจจุบันนั้นก็ไม่ใช่วิธีการที่เป็นธรรมอย่างแท้จริง เพราะไม่คำนึงถึงความแตกต่างด้านกายภาพ สติปัญญาและโอกาสของมนุษย์ในสังคม

แต่การกระจายผลผลิตตามแนวพุทธนั้นแตกต่างออกไป อภิชาตอธิบายว่า สำหรับทฤษฎีการกระจายผลผลิตในพุทธเศรษฐศาสตร์มีแน่ชัดอยู่แล้ว กล่าวคือ จากจุดยืนเบื้องต้นที่ปรารถนาจะให้ทุกคนมีความสุขโดยการไม่เบียดเบียนตนเองและผู้อื่น ความทุกข์ทั้งหลายที่ยังคงมี

อยู่จะต้องได้รับการบรรเทาโดยไม่มีข้อยกเว้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งทุกขเวทนาอันเกิดจากการได้รับปัจจัยสี่ที่ไม่พอเพียง ทำให้ไม่สามารถดำรงสภาวะความเป็นมนุษย์ ที่จะช่วยประดับประดาตนเองให้ดำเนินชีวิตไปตามเส้นทางสายกลางได้ และถ้าหากจะยึดความคิดจากอารยธรรมตะวันตกมาอธิบายให้ชัดในเรื่องนี้ ก็อาจจะกล่าวได้ว่า การได้รับปัจจัยสี่ที่เพียงพอแก่การดำรงชีพเป็นสิทธิอันชอบธรรมของมนุษย์ทุกคน การได้รับน้อยกว่านั้นก็จะเป็นความทุกข์ การได้รับมากกว่านั้นก็จะเป็นก่อให้เกิดดิ้นหาและเป็นความทุกข์เช่นกัน แต่มีใ้หมายหมายความว่า ทุกคนจะต้องได้รับทุกสิ่งทุกอย่างเท่ากัน เพราะความต้องการทางกายภาพและสรีรภาพของแต่ละคนย่อมแตกต่างกัน ดังนั้น จะต้องคำนึงถึงความจำเป็นของแต่ละคนเป็นหลัก ทฤษฎีการกระจายผลผลิตของพุทธเศรษฐศาสตร์นั้นไม่อิงอยู่กับความสามารถในการผลิต แต่ขึ้นอยู่กับความจำเป็นในการดำรงชีวิต จะมีลักษณะคล้ายกับแนวคิดของฝ่ายสังคมนิยมและแนวคิดรัฐสวัสดิการ (Welfare state) แต่ที่แตกต่างกันชัดเจนคือ ทั้งสองความคิดดังกล่าว ถึงแม้จะพยายามก้าวออกไปพ้นจากความคิดแบบเศรษฐศาสตร์กระแสหลัก แต่ก็ก้าวไม่พ้นอารยธรรมการเห็นแก่ประโยชน์ส่วนตน ซึ่งฝังรากลึกในอารยธรรมตะวันตก จนมีการกล่าวอ้างว่าความเห็นแก่ตัวเป็นสัญชาตญาณของมนุษย์ตามธรรมชาติโดยทั่วไป ส่วนพระพุทธานุศาสน์นั้นปฏิเสธการมีตัวตนคือการเน้นอนัตตาตั้งแต่วินิจฉัย ดังนั้น การเห็นแก่ตัวจึงไม่เป็นประเด็นหรือจุดเน้นในพุทธเศรษฐศาสตร์ และเมื่อไม่มีความเห็นแก่ตัว ขณะเดียวกัน ก็เน้นการเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ การแบ่งปัน การกระจายผลผลิตเพื่อให้ทุกคนสามารถดำรงชีวิตอยู่ได้โดยไม่อิงกับความสามารถในการผลิต จึงเป็นจุดยืนที่ชัดเจนของทฤษฎีการกระจายผลผลิต (distribution theory) ของพุทธเศรษฐศาสตร์ (อ้างแล้ว, ๔๘๒-๔๘๓)

พระพุทธานุศาสนาไม่ได้สมาทานแนวคิดแบบสังคมนิยมหรือที่ท่านพุทธทาสภิกขุเรียกว่าธัมมิกสังคมนิยมเสียทีเดียว เพราะพระพุทธานุศาสน์ให้ความสำคัญกับปัจเจกบุคคล กล่าวคือ ในการพัฒนาตนเองให้บรรลุเป้าหมายสูงสุดของชีวิตนั้น ความเป็นอิสระของบุคคลเป็นเรื่องสำคัญที่สุด พระพุทธานุศาสนาถือว่า ในฐานะชาวบ้านทั่วไป ปัจเจกบุคคลต้องเกี่ยวข้องกับตนเอง ครอบครัว มิตรสหาย ผู้ปกครองหรือรัฐ รวมทั้งสิ่งสูงสุดที่ตนเองเคารพนับถือ จึงต้องมีปัจจัยสี่เพียงพอในการเลี้ยงดูตนเองและครอบครัว บิฑามารดาให้เป็นสุข บำรุงมิตรสหายผู้ร่วมกิจการงาน ป้องกันอันตรายต่าง ๆ ที่เกิดขึ้น (เรื่องสุขภาพ เป็นต้น) นอกจากนี้ยังต้องใช้ปัจจัยสี่หรือโภคทรัพย์เพื่อบำรุงสงเคราะห์คนที่ไปมาหาสู่ สงเคราะห์ญาติ เสียภาษีแก่รัฐ บูชาสิ่งที่ตนเคารพนับถือตามลัทธิความเชื่อ และเป็นทานเพื่อบูชาพระสงฆ์หรือช่วยเหลือผู้ประพฤติดีประพฤติ ผู้ที่อุทิศตนเพื่อบำเพ็ญสาธารณประโยชน์ (อง.ปญจก.๒๒/๔๑) ในฐานะผู้ครองเรือน คฤหัสถ์หรือคนทั่วไปก็ควรจะมีความสุขในด้านต่าง ๆ ๔ ประการคือ (๑) มีความสุขที่เกิดจากการมีทรัพย์ตามที่ตนแสวงหา มาได้ด้วยความขยันหมั่นเพียรโดยชอบธรรม (อัตถิสุข) (๒) มีความสุขในการใช้จ่ายทรัพย์ที่ตนเองหามาได้เพื่อตนเอง ครอบครัวและคนอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง (โภคสุข) (๓) มีความสุขที่เกิดจากการไม่

เป็นหนี้ ไม่ต้องกังวลเป็นทุกข์ในเรื่องทรัพย์สินเพราะไม่มีหนี้สินติดค้างใคร (อนณสุข) และ (๔) มีความสุขจากความประพฤติที่ไม่มีโทษ มีพฤติกรรมที่สุจริต มั่นใจในการดำเนินชีวิต (อนวัชชสุข) (ที.ปา. ๑๑/๑๙๗)

ความที่ปัจเจกบุคคลต้องมีปัจจัยสี่เป็นพื้นฐานในการบำรุงเลี้ยงชีวิตของตน ครอบครัว และคนที่เกี่ยวข้อง พระพุทธศาสนาจึงถือว่าเป็นสิทธิอันชอบธรรมที่ปัจเจกบุคคลจะมีปัจจัยสี่หรือโภคทรัพย์ไว้ในการครอบครองตามที่ตนเองหามาได้โดยสุจริต การกำหนดให้ศีล “อทินนาทาน” เป็นสิกขาบทที่ต้องศึกษาบ่งชี้ว่า พระพุทธศาสนามุ่งถึงความสามารถของบุคคลในการแสวงหา และการครอบครองโภคทรัพย์ที่ตนเองหามาได้โดยสุจริต สิ่งที่เกิดขึ้นแก่ตนโดยสุจริตย่อมเป็นความชอบธรรมที่จะครอบครองไว้เพื่อประโยชน์ใช้สอยในชีวิต ในพระไตรปิฎก มีเรื่องเล่าในชาดกหรือธรรมบทที่แสดงให้เห็นว่า การได้ทรัพย์มาโดยชอบธรรมนั้นเป็นสิ่งที่พระพุทธศาสนาเห็นด้วย พระพุทธศาสนายอมรับสิทธิอันชอบธรรมในทรัพย์สินที่หามาได้โดยสุจริต รัฐที่ดีจะไม่ทำการเบียดเบียนการแสวงหาโภคทรัพย์ที่สุจริตของประชาชน หรือหาช่องทางดักดวงเอาผลประโยชน์จากความทุกข์ยากของประชาชน หน้าที่ของรัฐก็คือการสนับสนุนส่งเสริมให้ประชาชนดำรงชีพของตนตามความสามารถ ความถนัดและความต้องการ การกระจายผลประโยชน์ทางสังคมในด้านเศรษฐกิจ โดยยอมให้แต่ละคนได้รับประโยชน์ตามความสามารถที่หามาได้นั้น จึงน่าจะเป็นหลักเกณฑ์อันหนึ่งที่พระพุทธศาสนายอมรับได้ ดังที่ปรากฏในกฎทนต์สูตร ซึ่งมีนัยสำคัญชี้ให้เห็นว่า การแจกจ่ายโภคทรัพย์นั้นมีใช้ด้วยการให้วัตถุสำเร็จรูปเพียงอย่างเดียว การให้ที่สำคัญคือรัฐจะต้องบริหารจัดการให้เหมาะสมกับอาชีพ ความต้องการ และความจำเป็นของแต่ละคน เป็นการสนับสนุนส่งเสริมให้แต่ละคนได้ทำตามความถนัด ให้แต่ละคนได้มีเสรีภาพในการงานที่จะก่อให้เกิดรายได้ รัฐทำหน้าที่ส่งเสริมให้คนที่ปฏิบัติหน้าที่อย่างถูกต้องเหมาะสมไม่ถูกเอาเปรียบจากบรรดามิจฉาชีพทั้งหลาย ถ้าการตีความจักกวัตติสูตรของมาวิส เฟนนีเป็นที่ยอมรับได้ สิ่งที่รัฐจะต้องทำในเรื่องการกระจายผลประโยชน์ทางสังคม (ความเป็นธรรมทางสังคม) ก็คือการให้หลักประกันว่าประชาชนพลเมืองจะมีปัจจัยสี่พื้นฐานในการดำรงชีวิต วิธีการที่จะประกันก็คือการส่งเสริมให้ประชาชนได้มีเสรีภาพในด้านการแสวงหาปัจจัยสี่โดยชอบธรรม โดยไม่ถูกเบียดเบียนดังที่ปรากฏในกฎทนต์สูตรนั่นเอง

สรุปว่า พื้นฐานสำคัญที่พระพุทธศาสนามุ่งถึงในเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม โดยเฉพาะในเรื่องเศรษฐกิจนั้น คือความเป็นมนุษย์ มนุษย์ในฐานะสมาชิกของสังคมจำเป็นต้องได้รับการตอบสนองความต้องการพื้นฐานที่จะช่วยให้เขาดำรงชีวิตหรือพัฒนาชีวิตต่อไปได้ การมีปัจจัยสี่เป็นพื้นฐานสำคัญของการดำรงชีวิตของมนุษย์ทุกคน เพื่อที่จะพัฒนาตนให้ก้าวหน้าในเรื่องการดำรงชีวิตตามเป้าหมายของตน มิฉะนั้นแล้ว มนุษย์ก็อาจจะไม่สามารถจะดำรงชีวิตที่ดีได้ การขาดแคลนปัจจัยสี่เพื่อบริโภค อาจนำไปสู่การเบียดเบียนกันทางสังคม ซึ่งจะมีผลกระทบ

สืบเนื่องไปยังด้านอื่น ๆ และด้วยความคำนึงถึงความสำคัญของปัจเจกบุคคลที่ต้องมีบทบาทหน้าที่สัมพันธ์เกี่ยวข้องกับคนอื่น ๆ ปัจจัยสี่หรือโภคทรัพย์จะเป็นเครื่องมือสำคัญในการแสดงออกถึงความสัมพันธ์อันดีงามต่อกันอื่น ๆ รวมทั้งสังคมโดยรวมหรือแม้กระทั่งการดำรงความสัมพันธ์ที่ถูกต้องกับรัฐ (ผู้ปกครอง) การส่งเสริมให้ปัจเจกบุคคลได้ใช้เสรีภาพโดยไม่ขัดกับหลักการพื้นฐานของการดำรงชีพและชีวิตทางสังคม การได้รับสิทธิเสรีในการแสวงหา การถือครองผลประโยชน์ตามที่ตนหามาได้โดยสุจริต และในการใช้โภคทรัพย์นั้นเพื่อตอบสนองความสุขของชีวิตและสังคมของตน ย่อมเป็นถูกต้องและเป็นธรรม

๕. สรุปท้ายบท

บทนี้เราเริ่มต้นจากความคิดที่ว่า ความยุติธรรมทางศีลธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมไม่อาจนำมาอธิบายความเป็นธรรมทางสังคมได้ เพราะคำสอนเรื่องกฎหมายแห่งกรรมมีลักษณะบรรยาย (Descriptive) มากกว่าจะเป็นการประเมินค่า (Normative) ของการกระทำหรือความสัมพันธ์ทางสังคมของมนุษย์ แต่ด้วยอาศัยแนวความคิดที่ว่า จริยธรรมต้องมีกฎธรรมชาติ ซึ่งรวมกฎหมายแห่งกรรมไว้เป็นส่วนหนึ่งเป็นรากฐาน จึงได้ใช้แนวคิดเรื่องความเป็นเหตุและผลในธรรมชาติ โดยเฉพาะเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างเหตุและผลแห่งการกระทำ เป็นแบบแผนในการหาความหมายของความเป็นธรรมตามทัศนะของพระพุทธศาสนา เพราะว่าเมื่อพระพุทธศาสนาประเมินค่าของการกระทำนั้นได้อาศัยหลักความเป็นเหตุผลแห่งการกระทำตามกฎหมายหรือที่เรียกว่า ความยุติธรรมทางศีลธรรม หรือความยุติธรรมทางศีลธรรม เป็นกรอบพิจารณา กล่าวคือ ถ้าผลที่ได้รับจากการกระทำใด ๆ สอดคล้องกับหลักที่ว่า “ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว” ก็จะได้ว่า ผลที่ได้รับนั้นยุติธรรมและมีความเป็นธรรม เพราะเหตุและผลสอดคล้องกัน ดังนั้น “ความเป็นธรรม” จึงหมายถึง “การที่บุคคลได้รับผล (ประโยชน์) ตอบแทนตามความเหมาะสมแก่สถานภาพและการกระทำของตน”

จากนั้น จึงนำคานิยามดังกล่าวมาพิจารณาประเด็นความเป็นธรรมทางสังคม โดยเริ่มต้นจากแนวคิดเกี่ยวกับสังคมและรัฐในทัศนะของพระพุทธศาสนาในพระไตรปิฎก โดยเฉพาะอย่างยิ่งในอรรถกถาอรรถกถา จักกวัตติสูตร และกฎทนต์สูตร รวมทั้งพระสูตรและชาดกอื่น ๆ นอกจากนี้ยังได้ศึกษาตีความแนวปฏิบัติเชิงสังคมจากวิถีมัชฌิมของสงฆ์ในพระวินัยบัญญัติ เพื่อประมวลเป็นข้อสรุปเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมใน ๒ ประเด็นที่เกี่ยวข้องกับสังคมและบทบาทหน้าที่ของรัฐที่เป็นธรรม คือ (๑) แนวคิดเรื่องความเป็นธรรมในการลงโทษ และ (๒) แนวคิดเรื่องความเป็นธรรมในการกระจายผลประโยชน์ทางสังคม (เศรษฐกิจ) โดยมีข้อสรุปดังนี้

๑. พระพุทธศาสนาถือว่าสังคมมนุษย์พัฒนาเริ่มต้น ณ จุดใดจุดหนึ่งของเวลา เป็นการพัฒนาการที่ดำเนินไปโดยธรรมชาติโดยไม่มีเจตจำนงเหนือมนุษย์คอยกำหนด กำกับควบคุม

แบบแผนของพัฒนาการดังกล่าว เพราะฉะนั้น ณ จุดเริ่มต้น มนุษย์จึงไม่มีสถานภาพที่แตกต่างกัน ความแตกต่างเป็นผลจากการปฏิสัมพันธ์กับสภาพแวดล้อม ความแตกต่างทางชีวภาพเป็นผลจากการบริโภคหรือใช้สอยทรัพยากรหรือธรรมชาติแวดล้อมเพื่อดำรงชีวิต ในยุคเริ่มแรก มนุษย์มีทรัพยากรธรรมชาติเพียงพอต่อการดำรงชีวิต แต่เมื่อมนุษย์ปรารถนาจะตอบสนองความพึงพอใจบริโภคใช้สอยทรัพยากรมากขึ้น โดยคำนึงถึงตัวเองเป็นหลัก ได้ก่อให้เกิดความเสียหายแก่ทรัพยากรที่ใช้บริโภค และด้วยเหตุนี้นั้นเองว่าตนเองจะมีทรัพยากรบริโภคไม่เพียงพอต่อการดำรงชีวิต มนุษย์จึงจัดสรรแบ่งปันทรัพยากรธรรมชาติถือครองเป็นกรรมสิทธิ์ของตน แต่มนุษย์บางคนไม่รู้จักพอจึงได้ก่อความเสียหายแก่ส่วนรวมโดยการสะสมส่วนเกินและละเมิดของคนอื่น ความชั่วร้าย (บาปกรรม) อื่น ๆ จึงเกิดตามมา มนุษย์ในสังคมเริ่มแรกจึงตระหนักว่าจำเป็นจะต้องมีผู้นำที่ในการลงโทษคนที่ทำผิด ยกย่องให้รางวัลแก่คนที่ทำดี ในทัศนะของพระพุทธศาสนา รัฐและผู้ปกครอง เกิดมีขึ้นมาเพื่อทำหน้าที่ตอบสนองเจตนารมณ์ของสังคม รัฐเป็นเครื่องแสดงออกถึงเจตนารมณ์ของมนุษย์ในสังคมที่จะอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข

๒. พระพุทธศาสนาถือว่า เป้าหมายหรือประโยชน์ของชีวิตของมนุษย์มี ๓ ประการคือ (๑) ประโยชน์เบื้องต้นสำหรับการดำรงชีวิตในปัจจุบัน เกี่ยวข้องกับการแสวงหาและการรักษาโภคทรัพย์ การคบมิตรสหาย และความพอเหมาะพอดีในการเลี้ยงชีพ (๒) ประโยชน์ในระยะยาว เกี่ยวข้องกับความสุขสงบทางจิตใจ ความรู้สึกมั่นคงในการดำรงชีวิต สังคมที่เกื้อกูลต่อกัน และการมีความรู้ (๓) ประโยชน์สูงสุดสำหรับชีวิต ได้แก่ การที่ชีวิตไม่มีทุกข์ เป็นอิสระจากความทุกข์ทั้งปวง พระพุทธศาสนาถือว่า มนุษย์ทุกคนย่อมปรารถนาสิ่งเหล่านี้ ดังนั้นสิ่งที่ช่วยให้มนุษย์บรรลุถึงผลประโยชน์ของตน ก็คือ ในขั้นพื้นฐาน แต่ละคนจะต้องมีปัจจัยในการดำรงชีวิตอย่างเพียงพอ ไม่ละเมิดทรัพย์สินของผู้อื่น ไม่เบียดเบียนทำร้ายกัน ไม่สร้างความเสียหายผู้อื่นด้วยการกล่าวร้าย หรือสร้างความได้เปรียบในเชิงผลประโยชน์แก่ตนด้วยการกล่าวคำเท็จ โดยรวมก็คือ มนุษย์ต้องมีความสัมพันธ์ที่ถูกต้องระหว่างมนุษย์ด้วยกัน แต่การจะดำรงความสัมพันธ์ดังกล่าวไว้ได้ แต่ละคนจะต้องดำรงสำนึกของความเป็นมนุษย์ไว้ให้ได้ก่อน โดยความไม่เห็นแก่ตัว ไม่มีจิตมุ่งร้ายพยายาทำต่อคนอื่นและมีความเห็นที่ถูกต้อง แต่สำนึกแห่งความเป็นมนุษย์นี้อาจถูกกระทบและทำลายลงได้ หากในสังคมนั้นไม่มีความเป็นธรรม โดยเฉพาะความเป็นธรรมในขั้นพื้นฐานการดำรงชีวิต ถ้าหากรัฐ ผู้ปกครองหรือสังคมไม่มีหลักประกันในเรื่องความเป็นธรรม ก็จะมีผลกระทบต่อเนื่องถึงความสัมพันธ์ทางสังคมด้านอื่น ๆ ดังนั้น รัฐจึงมีหน้าที่ในการประกันความเป็นธรรมทางสังคม โดยการขจัดความไม่เป็นธรรมทางสังคมในด้านต่าง ๆ และส่งเสริมสังคมให้ดำเนินไปด้วยธรรมหรือความถูกต้อง เช่น

ก. การป้องกันไม่ให้เกิดความรุนแรงในสังคม โดยสร้างความเป็นธรรมในการลงโทษ ผู้กระทำความผิดและสร้างหลักประกันเพื่อไม่ให้เกิดการทำคามผิด ในกรณีที่เกิดมีผู้ละเมิดหลักการหรือ

สิทธิขั้นพื้นฐานของมนุษย์ในสังคม รัฐจะต้องดำเนินการเพื่อให้เกิดความเป็นธรรม ด้วยการลงโทษผู้ที่กระทำความผิดอย่างยุติธรรมและเที่ยงธรรม รัฐจะต้องสร้างหลักประกันเพื่อไม่ให้เกิดการทำความผิดขึ้นอีกในอนาคต และรัฐจะต้องไม่เป็นผู้สร้างเงื่อนไขความรุนแรงขึ้นในสังคมเสียเอง

ข. ความจำเป็นที่มนุษย์จะต้องมีปัจจัยสี่เพียงพอสำหรับดำรงชีวิต มิฉะนั้นแล้ว อาจเป็นเชื้อให้เกิดการเบียดเบียนซึ่งกันและกัน การแย่งชิงโคตรทรัพย์ หรือในที่สุด อาจนำไปสู่ความรุนแรงในสังคม อันจะทำลายระบบความสัมพันธ์ขั้นพื้นฐานในทางสังคมของมนุษย์ หรือแม้กระทั่งสำนึกในความเป็นมนุษย์ของกันและกัน รัฐหรือผู้ปกครองจะต้องดำเนินการเพื่อให้เกิดความเป็นธรรมทางสังคมด้วยการกระจายผลประโยชน์ทางสังคม (เศรษฐกิจ) ด้วยการส่งเสริมและสร้างหลักประกันเพื่อให้ประชาชนมีปัจจัยพื้นฐานในการดำรงชีพอย่างทั่วถึง

ความเป็นธรรมทางสังคมจะเกิดขึ้นได้บนพื้นฐานที่ว่า สังคมจะต้องตระหนักถึงความเป็นมนุษย์ของตนเองและคนอื่น ๆ พร้อมทั้งจะดำรงบทบาทหน้าที่อย่างเหมาะสมตามสถานการณ์นั้น ๆ พระพุทธศาสนาถือว่า สังคมดำรงอยู่ได้ด้วยองค์ประกอบพื้นฐานคือมนุษย์แต่ละคนสำนึกในการมีชีวิตร่วมกันให้ความเคารพในการเป็นมนุษย์ของกันและกัน สังคมที่ไม่เห็นความสำคัญของคนอื่นจะดำรงความเป็นสังคมไว้ไม่ได้ หมายความว่า เพื่อที่จะทำให้สังคมน่าอยู่ มนุษย์จำเป็นต้องมีเมตตาธรรมต่อกัน แต่ในด้านหนึ่ง สังคมก็ต้องมีมาตรฐานความสัมพันธ์ขั้นพื้นฐานที่ไม่อาจละเมิดได้ เมื่อผู้ใดละเมิด สังคมจะต้องร่วมกันลงโทษผู้ฝ่าฝืนตามกฎหมายของสังคมที่ทุกคนมีส่วนร่วมในการสร้างขึ้นผ่านตัวแทนของสังคมคือรัฐ หรือผู้ปกครอง ในแง่นี้ กฎเกณฑ์หรือหลักการขั้นพื้นฐานที่สังคมกำหนดไว้อย่างเหมาะสมสอดคล้องกับสภาพความเป็นจริงและด้วยความรู้ จะเป็นสิ่งที่สังคมยึดถือและให้ความเคารพ อย่างไรก็ตาม หลักเกณฑ์ทางสังคมเมื่อพิจารณาจากมุมมองของพระพุทธศาสนาแล้วจะพบว่า กฎเกณฑ์ทางสังคมบางอย่างนั้นอาจปรับเปลี่ยนได้เพื่อให้เหมาะสมกับสภาพสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป เนื่องจากกฎเกณฑ์เป็นสมมติบัญญัติที่สร้างขึ้นเพื่อเกื้อกูลต่อการบรรลุเป้าหมายสำคัญในชีวิตของมนุษย์ในสังคม กฎเกณฑ์ที่เป็นธรรมจึงต้องมีเงื่อนไขและองค์ประกอบที่เอื้อต่อการดำรงรักษาไว้ซึ่งความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคล ซึ่งจะเห็นว่าความเป็นมนุษย์นั้นเกี่ยวข้องกับสัมพันธกับองค์ประกอบของชีวิตทางสังคมในขณะนั้น ๆ ด้วย หากมนุษย์ต้องการดำรงรักษาไว้ซึ่งความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกันโดยการละเมิดหลักการอันชอบธรรม และมีผลให้สังคมโดยรวมถูกทำลายเพราะการนั้น พระพุทธศาสนาจะถือว่าไม่ถูกต้อง ในแง่นี้ เมตตาธรรมของมนุษย์จะถูกจำกัดเพื่อรักษาหลักการพื้นฐานของสังคม ได้แก่ มาตรฐานขั้นต่ำที่จะทำลายสังคมมนุษย์โดยรวมนั่นเอง

ความเป็นธรรมในการลงโทษและการกระจายผลประโยชน์ทางสังคม ตามที่วิเคราะห์มานี้ สอดคล้องกับคำนิยาม “ความเป็นธรรม” ที่หมายถึง “การที่บุคคลได้รับผล (ประโยชน์) ตอบ

แทนตามความเหมาะสมแก่สถานภาพและการกระทำของตน” หรือไม่ ผู้วิจัยคิดว่า เราอาจจำเป็นต้องขยายความหมายของคำบางคำที่ใช้ในคำนิยามดังกล่าวนี้ โดยเฉพาะคำว่า “สถานภาพ” คำนี้มีความหมาย ๒ ประการด้วยกันคือ ในแง่หนึ่ง หมายถึง “สถานภาพของความเป็นมนุษย์” ในทัศนะของพระพุทธศาสนา เป็นสถานภาพในเชิงปัจเจกบุคคล อีกแง่หนึ่ง หมายถึง “สถานภาพทางสังคม” ที่พระพุทธศาสนาเชื่อว่าเกิดขึ้นภายหลังเมื่อมนุษย์รวมตัวกันเป็นสังคม ในฐานะปัจเจกบุคคล มนุษย์แต่ละคนมีสถานภาพความเป็นมนุษย์เท่าเทียมกัน มีสภาพทางจิตวิทยาใกล้เคียงกัน คือ มีความต้องการปัจจัยพื้นฐานในการดำรงชีวิต ความปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สิน และมีความปรารถนาที่จะบรรลุเป้าหมายที่พึงปรารถนาในการดำรงชีวิตของตน โดยไม่ถูกขัดขวางจากบุคคลอื่น แต่ในฐานะสมาชิกของสังคม มนุษย์แต่ละคนมีสถานภาพแตกต่างกันตามลักษณะของอาชีพหรือการงานที่ตนเองเลือก บทบาทและหน้าที่ทางสังคม ความแตกต่างของอาชีพการงานของแต่ละคนไม่ใช่เครื่องบ่งชี้สถานภาพสูงต่ำของบุคคล แต่การกระทำหรือพฤติกรรมทางศีลธรรมและคุณธรรมที่ฝึกฝนต่างหากที่พระพุทธศาสนาชี้ว่าเป็นเครื่องกำหนดสถานภาพเหนือกว่าหรือต่ำกว่า

เมื่อมนุษย์รวมตัวกันเป็นสังคม พฤติกรรมที่แตกต่างกันย่อมมีนัยสำคัญต่อการดำรงอยู่ของสังคมนั้น ๆ พฤติกรรมนั้นแยกเป็น ๒ ประเภทหลักคือ พฤติกรรมเชิงลบที่เป็นบ่อนทำลายความสัมพันธ์ทางสังคม นำไปสู่การทำลายความเป็นมนุษย์ในขั้นพื้นฐาน และพฤติกรรมเชิงบวกที่ส่งเสริมให้ความสัมพันธ์อันดีงามระหว่างมนุษย์ด้วยกัน อันจะก่อเกิดต่อผลประโยชน์ด้านอื่น ๆ ของสังคมโดยรวม สถานภาพทางสังคมของมนุษย์จึงผูกพันกับศีลธรรมหรือจริยธรรมที่เขาปฏิบัติภายในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน ส่วนสถานภาพของความเป็นมนุษย์เชิงปัจเจกก็สัมพันธ์กับระดับจริยธรรมคุณธรรมของปัจเจกบุคคล ซึ่งพระพุทธศาสนาถือว่ามีลักษณะพื้นฐานร่วมกันบางประการ สถานภาพของมนุษย์จึงสัมพันธ์กับระดับจริยธรรมที่เขายึดถือปฏิบัติ ความแตกต่างกันทางสถานภาพในลักษณะดังกล่าวนี้พระพุทธศาสนาก็ให้ความสำคัญเช่นกัน

ดังนั้น ในการกระจายผลตอบแทนหรือผลประโยชน์ทางสังคม การตอบแทนที่ชอบธรรมและเป็นธรรม จึงมีพื้นฐานบางประการที่ควรได้รับการตอบแทนอย่างเท่าเทียมกัน กล่าวคือการตอบสนองเพื่อให้สามารถธำรงรักษาความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคล และหลักการพื้นฐานของสังคมโดยรวมคือการไม่ทำลายความเป็นมนุษย์ ขณะเดียวกัน ในการตอบแทนนั้น ความแตกต่างของบุคคลอันเนื่องมาจากการกระทำของเขาจะต้องได้รับการปฏิบัติอย่างเหมาะสม ตามแบบแผนหรือจริยธรรมพื้นฐานที่ถอดออกมาจากคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรม กล่าวคือ การกระทำที่ดีงามจะได้รับการส่งเสริมให้ดำเนินไปอย่างอิสระ การกระทำที่เป็นบ่อนทำลายจะต้องได้รับการจัดการลงโทษอย่างเหมาะสมและยุติธรรม ดังนั้น หลักเกณฑ์สำคัญในการกระจายผลประโยชน์ในเชิงเศรษฐกิจ คือ รัฐจะต้องกระจายตามความต้องการพื้นฐาน และตามความสามารถที่บุคคลได้ใช้เสรีภาพประกอบการทำงานหรือปฏิบัติหน้าที่อย่างชอบธรรม โดยไม่ละเมิดหลักการพื้นฐานของ

สังคม ไม่ทำลายความเป็นมนุษย์ของคนอื่น สรุปว่า ในทัศนะของพระพุทธศาสนา การกระจายผลตอบแทน หรือการกระจายผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจที่เป็นธรรม ต้องดำเนินไปตามความเหมาะสมแก่สถานภาพและการกระทำของบุคคล ทั้งนี้จะเห็นว่ามีกรอบคิดเรื่องความยุติธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมแฝงอยู่เบื้องหลังทัศนะดังกล่าวนี้ด้วย

มีข้อน่าสังเกตว่า ข้อเสนอเกี่ยวกับการกระจายผลประโยชน์ทางสังคมที่เป็นธรรมในทัศนะของพระพุทธศาสนานั้นนอกจะคลุมเครือไม่ชัดเจนนักว่า กฎเกณฑ์ที่เป็นรูปธรรมจริง ๆ ของความเป็นธรรมนั้นคืออะไร แต่ก็มีจุดสำคัญที่กำหนดได้ค่อนข้างชัดว่า พระพุทธศาสนาตระหนักถึงความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคล ซึ่งมีความปรารถนาสูงสุดคือการมีชีวิตที่ดี (ชีวิตที่ปราศจากความทุกข์) ความเป็นมนุษย์ดังกล่าวนี้กำหนดนิยามด้วยการกระทำ วิธีการดำรงชีวิต และความสัมพันธ์ทางสังคมขั้นพื้นฐานที่เรามีต่อคนอื่น ๆ ถ้าจุดศูนย์กลางของการปฏิบัติเพื่อความเป็นธรรมทางสังคมในทัศนะพระพุทธศาสนา คือ การตอบสนองต่อความเป็นมนุษย์ทั้งในแง่ชีวิตส่วนตัวและสังคม ก็เป็นไปได้ที่เราจะปรับสิ่งที่พระพุทธศาสนาเสนอนี้ไปใช้ในสังคมปัจจุบันได้ เพราะข้อเสนอดังกล่าวนั้นค่อนข้างมีลักษณะเป็นประจักษ์นิยม คือสามารถพิจารณาได้จากสิ่งที่ปรากฏเป็นจริงในสถานการณ์นั้น ๆ ว่าสอดคล้องกับหลักการที่ให้ความสำคัญต่อความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคลและสังคมหรือไม่ เรื่องดังกล่าวนี้สามารถเข้าใจได้จากมุมมองของมนุษย์ทั่วไปหมายความว่า แนวคิดเรื่องความเป็นธรรมของพระพุทธศาสนาที่อาจเป็นทางเลือกสำหรับสังคมที่มีความหลากหลายนั้น “ความเป็นมนุษย์” ของแต่ละคนในสังคมควรจะเป็นเกณฑ์หลักในการพิจารณา มิใช่อ้างถึง “กฎแห่งกรรม” ที่มีลักษณะทางอภิปรายที่อยู่เหนือความเข้าใจของมนุษย์ทั่วไป เพราะเหตุว่า ความเป็นมนุษย์นั้นเป็นสิ่งที่สามารถมองเห็นจับต้องได้และนิยามได้ภายใต้เงื่อนไขปัจจุบัน นอกจากนี้ พระพุทธศาสนายังให้บรรทัดฐานสำคัญสำหรับการพิจารณาอย่างชัดเจนอีกด้วยว่า มาตรฐานขั้นต่ำที่ไม่ละเมิดต่อความเป็นมนุษย์ของเราคืออะไร

อย่างไรก็ตาม แนวคำสอนเรื่องกรรมยังสามารถใช้เป็นหลักการร่วมในการพิจารณาเรื่องนี้ได้ด้วย การศึกษาพระสูตรที่เกี่ยวข้องกับประเด็นทางสังคมการเมือง และบทบัญญัติในพระวินัย เราพบว่า นอกจากลักษณะที่แสดงถึงความเป็นมนุษย์ (ความมีเจตนาอันเสรี ความมีสติสัมปชัญญะที่สมบูรณ์) การกระทำ และผลที่เกิดขึ้นจากการกระทำของมนุษย์ได้รับพิจารณาในฐานะองค์ประกอบของความเป็นธรรมในการลงโทษ “กรรม” ที่เกี่ยวข้องในที่นี้จึงหมายถึงแต่เพียงการกระทำที่เกิดขึ้นในเวลาและสถานการณ์นั้น ๆ ซึ่งเป็นเรื่องของปัจจุบัน ซึ่งเป็นละอย่างกับการอ้างกฎแห่งกรรมในฐานะหลักทางอภิปราย

สุดท้าย สิ่งที่น่าสงสัยได้ในที่นี้คือ การตีความเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมจากพระสูตรต่าง ๆ และพระวินัยบัญญัติ ซึ่งเกิดขึ้นในบริบทสังคมอินเดียสมัยพุทธกาลนั้น จะสามารถนำมาตอบปัญหาสังคมปัจจุบันได้มากน้อยแค่ไหน เพราะพระสูตรแต่ละสูตรมีลักษณะเฉพาะคือ

พระพุทธเจ้าทรงตรัสแก่บุคคลกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งหรือคนใดคนหนึ่งในยุคนั้น ทั้งอยู่ในสังคมที่มี
ลักษณะโครงสร้างแตกต่างจากปัจจุบันเป็นอันมาก

ผู้วิจัยคิดว่า สิ่งที่น่าพิจารณาในเบื้องต้นเกี่ยวกับพระสูตรคือ พระสูตรแต่ละเรื่องที่ยก
มานั้นมีนัยของการมุ่งจะเปลี่ยนแปลงลักษณะภายในของสังคมเดิมที่พระสูตรเกิดขึ้น ที่สำคัญก็คือ
พระพุทธเจ้าทรงมุ่งไปที่สาระสำคัญของประเด็นที่เกี่ยวข้อง โดยที่พระองค์ไม่ได้แตะประเด็นเรื่อง
โครงสร้างของสังคมในสมัยนั้น ในอัครคัมภีร์สูตรกัถี จักกวัตติสูตร หรือญัตตสูตรกัถี พระพุทธเจ้า
ทรงเสนอแนวความคิดภายใน “เรื่องเล่า” (Narrative) ซึ่งเป็นสังคมหรือบริบทที่พระองค์อาจจะ
สมมติขึ้นหรืออาจจะมียุ่จริงในตำนานดั้งเดิมก็ได้ แต่สิ่งที่น่าพิจารณาคือ สังคมในเรื่องเล่าที่ทรง
เล่านั้นแตกต่างออกไปจากกับสิ่งที่ปรากฏเป็นจริงในสังคมขณะที่ทรงเล่าเรื่อง พระพุทธเจ้าทรงเล่า
เรื่องเพื่อสื่อเน้นสำคัญที่แตกต่างออกไปจากกรอบความคิดเดิมของผู้ฟังในขณะนั้น โดยนัยนี้ เรา
อาจมองได้ว่า เรื่องเล่าเหล่านี้มีสาระที่พระพุทธเจ้าจงใจสร้างขึ้นเพื่อให้มีความหมายพิเศษ ซึ่งจะ
ก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงด้านทัศนคติของผู้ฟังหรือความเปลี่ยนแปลงทางสังคม ถ้าถือตาม
แนวความคิดของวีระ สมบูรณ์ ที่ว่า พระพุทธเจ้าทรงเป็นอนุรักษ์นิยมที่ไม่ทรงแตะเรื่องโครงสร้าง
หรือระเบียบประเพณีสังคมเดิม แต่ทรงเน้นปรับเปลี่ยนที่สาระสำคัญ คือ “ทรงให้ความหมายใหม่”
แก่จารีตประเพณีนั้น ๆ สิ่งที่เราจะได้จากพระสูตรและนำมาปรับใช้กับสังคมก็คือ “การหา
ความหมาย” ที่พระพุทธเจ้าทรงซ่อนไว้ใน “เรื่องเล่า” เหล่านั้นนั่นเอง

สิ่งที่ผู้วิจัยทำในที่นี้ ก็คือพยายามหาความหมายในพระสูตรดังกล่าวเพื่อนำมาปรับใช้
ในสังคมร่วมสมัยดังที่ปรากฏอยู่ในบทนี้นั่นเอง กรณีพระวินัยบัญญัติก็เช่นเดียวกัน สิ่งที่น่าเสนอ
มิใช่โดยคิดว่ามีของสำเร็จรูปที่จะช่วยให้เราแก้ปัญหาหรือตอบโจทย์สังคมร่วมสมัยได้ทั้งหมด หาก
มุ่งไปที่แกนหลักบางอย่างซึ่งอาจนำมาใช้ได้ในสังคมร่วมสมัย ดังที่แสดงให้เห็นแล้วว่า ทั้งพระสูตร
และพระวินัยมีสาระสำคัญบางอย่างที่สอดคล้องกันในระบบความคิด กล่าวคือ พระพุทธศาสนา
ให้ความสำคัญต่อมิติของความเป็นมนุษย์ ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสังคม สิ่งแวดล้อม
ความเป็นธรรมทางสังคม เกี่ยวพันกับมิติความเป็นมนุษย์ที่อิงอาศัยอยู่กับสังคมสภาพแวดล้อม
ขณะเดียวกัน มนุษย์และสังคมยังเกี่ยวพันกับกฎธรรมชาติที่ครอบคลุมสากลจักรวาล ซึ่งรองรับ
หลักคำสอนเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมของพระพุทธศาสนา เราจึงเห็นลักษณะบางอย่างที่
สอดคล้องกันภายในระบบคำสอนของพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ลักษณะที่ให้
ความสำคัญอย่างสูงกับภาวะของความเป็นมนุษย์ทั้งในฐานะปัจเจกบุคคล ทั้งในฐานะที่เป็นส่วน
หนึ่งของสังคม และมีความสัมพันธ์กับระบบธรรมชาติหรือกฎธรรมชาติที่ใหญ่กว่า ทั้งหมดนี้ได้ใช้
เป็นกรอบสำคัญในการพิจารณาประเด็นความเป็นธรรมของพระพุทธศาสนา ดังที่กล่าวมาแล้ว
ตั้งแต่ต้นจนจบ

บทที่ ๕

วิเคราะห์สรุปและข้อเสนอแนะ

๑. สรุปภาพรวมของการศึกษา

งานวิจัยนี้มุ่งศึกษาความหมาย “ความเป็นธรรม” และ “ความเป็นธรรมทางสังคม” ในทัศนะของพระพุทธศาสนาเถรวาทจากพระไตรปิฎก ภาษาบาลี โดยมีประเด็นหลัก ๒ ประการคือ

(๑) พิจารณาศึกษาแนวความคิดเรื่อง “ความยุติธรรมทางศีลธรรม” ตามกฎแห่งกรรม และแนวคำสอนที่เกี่ยวข้องว่าสามารถนำมาใช้เป็นหลักการพื้นฐานเพื่ออธิบายเรื่อง “ความเป็นธรรมทางสังคม” ได้หรือไม่

(๒) อะไรคือความหมายของคำว่า “ความเป็นธรรม” และ “ความเป็นธรรมทางสังคม” ในทัศนะของพระพุทธศาสนา ที่สามารถจะนำไปใช้อธิบายหรือประเมินค่าความสัมพันธ์ของมนุษย์ในบริบททางสังคมการเมืองอย่างมีเหตุผล

ทั้งนี้มีสมมติฐานที่ตั้งไว้ในเบื้องต้นว่า “ความยุติธรรมทางศีลธรรม” ที่ตีความจากคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมและคำสอนที่เกี่ยวข้อง ไม่เพียงพอสำหรับอธิบายหรือประเมินค่าการกระทำทางสังคมของมนุษย์ในบริบททางสังคมการเมือง เนื่องจากความยุติธรรมทางศีลธรรมตามกฎแห่งกรรมนั้น ไม่เปิดพื้นที่แก่เมตตาธรรมและความเท่าเทียมกันทางสังคมของมนุษย์

จากการศึกษาที่ผ่านมาในบทที่ ๑ – ๔ นั้น พอจะประมวลแนวความคิดที่ได้ศึกษาจากคำสอนของพระพุทธศาสนาและเอกสารอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง ดังต่อไปนี้

๑.๑ สถานภาพการศึกษาวิจัยเรื่องความเป็นธรรมในพระพุทธศาสนา

ในเบื้องต้น งานวิจัยนี้ได้ทำการสำรวจแนวความคิดเรื่องความเป็นธรรมในปรัชญาตะวันตกและตามแนวความคิดของพระพุทธศาสนาที่ปรากฏในวงวิชาการด้านปรัชญาและศาสนาทั้งในสังคมไทยและต่างประเทศ จากการสำรวจวรรณกรรมต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องทั้งในภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ปรากฏว่า ปัจจุบัน นักวิชาการด้านปรัชญาและศาสนาและด้านรัฐศาสตร์สนใจศึกษาตีความคำสอนของพระพุทธศาสนาในประเด็นเกี่ยวกับสังคมการเมืองการปกครอง หรือมิติทัศน์ทางปรัชญาสังคมต่าง ๆ เช่น สิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาค ความยุติธรรมและสิทธิมนุษยชนมากขึ้น แต่การเจาะจงศึกษาประเด็นเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมกับแนวคำสอนเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนานั้นยังมีน้อย

ประเด็นเรื่องความยุติธรรมหรือความเป็นธรรมทางสังคมนั้น ในทางปรัชญาตะวันตกมีการถกเถียงกันมาตั้งแต่สมัยกรีกโบราณ โดยปรากฏในปรัชญาของโสกราตีส เพลโต และอริสโต

เติล แนวความคิดเรื่องความเป็นธรรมของอริสโตเติลที่จำแนกไว้ ๒ ประการคือ (๑) ความเป็นธรรมในการแลกเปลี่ยนและทดแทนหรือความยุติธรรมในการชดเชย (Rectificatory Justice) และ (๒) ความเป็นธรรมในการแบ่งสัณปันส่วน (Distributive Justice) นั้นยังมีอิทธิพลต่อแนวคิดของนักปรัชญาสังคมการเมืองในสมัยต่อมาจนกระทั่งปัจจุบันใน ๒ เรื่องด้วยกันคือ

๑. ความยุติธรรมในการลงโทษ (Retributive Justice) ซึ่งในปัจจุบัน มีทฤษฎีการลงโทษ ๓ ทฤษฎีด้วยกัน ได้แก่

๑.๑ ทฤษฎีการชดเชยความผิด (Retribution theory) ถือว่าการลงโทษมีเป้าหมายสำคัญคือทำให้ผู้กระทำความผิดได้ชดเชยความผิดตามโทษานุโทษ มีลักษณะเป็นการแก้แค้นหรือตอบแทนผู้กระทำความผิดด้วยทำให้เขาได้รับความเจ็บปวดเท่าเทียมกับสิ่งที่เขาได้กระทำแก่ผู้อื่น เป็นการแก้ไขความไม่เป็นธรรม หรือความไม่สมดุลทางศีลธรรมที่ผู้ทำผิดก่อให้เกิดขึ้น ทำให้เกิดความเป็นธรรมหรือมีความสมดุลทางศีลธรรม ดังนั้น การลงโทษจะต้องสาสมกับความผิด

๑.๒ ทฤษฎีการป้องกันความผิด (Deterrent theory) ถือว่า เหตุผลในการลงโทษคือค่าของผลประโยชน์ที่จะพึงได้จากการลงโทษเมื่อชั่งน้ำหนักกับการลงโทษ เช่น ป้องกันไม่ให้เกิดความผิดเช่นนั้นเกิดขึ้นอีก หรือไม่ให้ผู้อื่นถือเป็นเยี่ยงอย่าง

๑.๓ ทฤษฎีการฟื้นคืนความดีงาม (Restorative theory) หรือการปฏิรูปพฤติกรรม (Reformative theory) ถือว่าการลงโทษมีจุดมุ่งหมายเพื่อเปลี่ยนแปลง แก้ไข หรือปฏิรูปพฤติกรรมของผู้กระทำความผิด ดังนั้น การลงโทษเพื่อประโยชน์แก่การลงโทษหรือเพื่อการแก้แค้นถือว่าเป็นความชั่วร้าย และไม่เป็นธรรม

๒. ความยุติธรรมในการกระจายรายได้หรือผลประโยชน์ทางสังคม (Distributive Justice) ซึ่งในเรื่องนี้ มีแนวความคิดหลักที่แตกต่างกัน ๓ สำนัก คือ

๒.๑ แนวความคิดของฝ่ายเสรีนิยม (Liberalism) ที่เชิดชูสิทธิเสรีภาพของปัจเจกบุคคลเป็นเกณฑ์สำคัญในการพิจารณาว่าการกระทำใด ๆ หรือการจัดสรรผลประโยชน์ทางสังคมใด ๆ ยุติธรรมหรือไม่ การละเมิดสิทธิเสรีภาพส่วนบุคคลไม่ว่าโดยปัจเจกบุคคลหรือโดยรัฐถือว่าไม่ยุติธรรมและยอมรับไม่ได้

๒.๒ แนวความคิดของฝ่ายสังคมนิยม ที่ได้รับอิทธิพลจากปรัชญาของมาร์ก (Marxist Socialism) ที่ให้ความสำคัญกับความเท่าเทียมกันของมนุษย์ โดยถือว่าการปฏิบัติต่อคนอื่นหรือการกระจายผลประโยชน์ทางสังคมโดยไม่มีการแบ่งแยกความแตกต่าง มุ่งตอบสนองตามความจำเป็นพื้นฐานเท่านั้นจึงถือว่าเป็นธรรม

๒.๓ แนวความคิดที่พยายามประนีประนอมสองแนวคิดเข้าด้วยกันคือแนวความคิดของจอห์น รอลส์ (John Rawls) ซึ่งได้เสนอแนวความคิดว่าด้วยความยุติธรรมในฐานะที่เป็นความเที่ยงธรรม (Justice as Fairness) รอลส์เสนอว่าจำเป็นต้องมีความความเสมอภาคกันในเรื่อง

สำคัญคือสิทธิเสรีภาพ เพื่อว่าทุกคนจะมีโอกาสในการแสวงหาสิ่งที่ดีที่สุดสำหรับการดำเนินชีวิตของตนโดยไม่ถูกขัดขวางจากผู้อื่น ขณะเดียวกัน ก็ต้องยอมให้มีความไม่เสมอภาคกันได้ในบางเรื่องโดยเฉพาะถ้าความไม่เสมอภาคนั้นจะเป็นประโยชน์สูงสุดต่อคนที่เสียเปรียบที่สุดในสังคม

ในวงวิชาการด้านพุทธศาสนาและพุทธปรัชญามีการศึกษาเรื่องความยุติธรรม หรือความเป็นธรรมทางสังคมไว้มากนัก คำสอนที่นำมาเป็นพื้นฐานสำคัญในการพิจารณาเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรมที่ปรากฏในวรรณกรรมไทยและต่างประเทศคือ กฎแห่งกรรม งานวิชาการที่น่าสนใจที่เจาะจงศึกษาประเด็นนี้ เฉพาะในประเทศไทย ได้แก่ ผลงานของสุวรรณ สถาอานันท์ เรื่อง “ความยุติธรรมทางศาสนา” ใน “ศรัทธากับปัญญา” (๒๕๔๕) และสุภัทรา วงสกุล (๒๕๔๕) แต่เน้นการเปรียบเทียบระหว่างคำสอนของพระพุทธศาสนากับคำสอนของศาสนาคริสต์ ส่วนอีกงานหนึ่งที่มีความสำคัญได้แก่ “พุทธธรรม” ของพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) และ “Good, Evil and Beyond” (P.A. Prayutto ๑๙๙๙) พิมพ์ครั้งแรกเมื่อ ๑๙๙๓ อีกแนวทางหนึ่งที่ถูกนำมาศึกษากันมากคือ แนวความคิดเกี่ยวกับการเมืองการปกครองในพระไตรปิฎก งานที่มีอิทธิพลต่อการศึกษาปรัชญาสังคมการเมืองนักวิชาการด้านพุทธศาสนาในประเทศไทย ได้แก่ งานของท่านพุทธทาสภิกขุ เรื่อง “ธัมมิกสังคมนิยม” (พิมพ์ครั้งแรก พ.ศ. ๒๕๒๙) ที่ใช้คำสอนเรื่องปัจจุสมุปบาทหรืออิทัปปัจจยตาเป็นกรอบคิดนำเสนอแนวคิดทางการเมืองการปกครองที่รู้จักกันทั่วไปในชื่อ “ธัมมิกสังคมนิยม” งานวิชาการที่ลงรายละเอียดในเรื่องการเมืองการปกครอง ได้แก่ งานของปรีชา ช้างขวัญยืน เรื่อง “แนวคิดทางการเมืองในพระไตรปิฎก” (๒๕๓๔) และ “ธรรมรัฐ-ธรรมราชา” (๒๕๔๒) และวีระ สมบูรณ์ เรื่อง “รัฐธรรมในอดีต” (๒๕๓๒) ส่วนงานที่ให้ทัศนะเกี่ยวกับกฎหมายจากมุมมองของพระพุทธศาสนาได้ดีมากเล่มหนึ่งได้แก่ งานของพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ชื่อ “นิติศาสตร์แนวพุทธ” (๒๕๔๒) ซึ่งพิจารณาจากแง่มุมของพระวินัยเป็นด้านหลัก ส่วนงานวิจัยที่นำคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมมาพิจารณาวิเคราะห์ร่วมกับประเด็นความเป็นธรรมทางสังคม ทั้งเรื่องความเป็นธรรมในการลงโทษ (Retributive Justice) และความเป็นธรรมในการกระจายรายได้หรือผลประโยชน์ทางสังคม (Distributive Justice) นั้นยังไม่ปรากฏ

๑.๒ แนวคิดเรื่องความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรม (Universal justice)

ในบทที่ ๒ ผู้วิจัยได้ศึกษาแนวคิดเรื่องโลกและจักรวาล กฎธรรมชาติที่ถือว่าสรรพสิ่งมีสัมพันธ์แบบอิงอาศัยกัน (อิทัปปัจจยตา /ปัจจุสมุปบาท) และแนวความคิดเรื่องกรรมที่เป็นส่วนหนึ่งของกฎธรรมชาติอันสากลในทัศนะของพระพุทธศาสนา ซึ่งเป็นพื้นฐานสำคัญของแนวคิดเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรม หรือความเป็นธรรมระดับสากลจักรวาล

กล่าวโดยสรุป พระพุทธศาสนายอมรับว่า จักรวาลมีกฎเกณฑ์บางอย่างคอยควบคุมให้ดำเนินไปตามกระแสแห่งเหตุปัจจัย กฎดังกล่าวนี้เป็นกฎสากลที่ควบคุมธรรมชาติต่าง ๆ และ

ชีวิตของมนุษย์ ในฐานะปัจเจก มนุษย์มีความสัมพันธ์กับตนเองและคนอื่นหรือสิ่งต่าง ๆ ทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิต โดยการกระทำทางกายวาจาใจ ในจักรวาลมีกฎเกณฑ์ที่กำหนดความสัมพันธ์ของมนุษย์ มนุษย์ต้องรับผิดชอบต่อความคิดและการกระทำทางกายวาจาของตน ตามลักษณะของเจตนาและผลกระทบที่เกิดขึ้นตามหลักแห่งเหตุผล การกระทำจึงมาพร้อมกับความรับผิดชอบต่อผลที่ไม่สามารถหลีกเลี่ยงได้ เขาทำกรรมอันจะให้ผลเช่นใดไว้ย่อมได้รับผลของกรรมนั้น ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว ข้อนี้นับว่าเป็นความยุติธรรมตามหลักของกรรมนิยาม

ตามหลักคำสอนเรื่องกรรมนิยาม พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญกับเจตนาของผู้กระทำและผลกระทบที่เกิดขึ้นจากการกระทำนั้น โดยถือว่าเจตนา (การตั้งใจ ความตั้งใจ การเลือกอย่างเสรี) เป็นองค์ประกอบที่สำคัญที่สุด องค์ประกอบสำคัญของความเป็นมนุษย์ก็คือจิตใจหรือจิตวิญญาณ สิ่งที่จะสะท้อนออกมาจากตัวตนหรือความเป็นมนุษย์ที่เสรีจะถือเป็นองค์ประกอบแรกและขาดไม่ได้ การกระทำที่สอดคล้องกับเจตนา นั้น ๆ และผลกระทบเชิงเหตุปัจจัยเป็นองค์ประกอบร่วมที่สำคัญมากเช่นกัน ผลที่บุคคลจะรับผิดชอบต่อขึ้นอยู่กับปัจจัยเหล่านี้ อย่างไรก็ตาม ผลแห่งการกระทำที่เขาจะต้องรับผิดชอบต่อในทางศีลธรรม จะปรากฏผลเมื่อไรนั้นขึ้นอยู่กับปัจจัยสัมพันธ์ต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องในแต่ละกรณี ความรับผิดชอบต่อจึงอาจไม่เหมือนกันในทุกกรณี เพราะมีองค์ประกอบย่อยหลายประการที่เกี่ยวข้องและมีผลต่อการปรากฏขึ้นของผลกรรม (วิบาก)

กรรมจะให้ผลตอบแทนในหลายระดับ แต่อาจย่อเป็นสองส่วนคือ ผลภายในจิตใจและด้านบุคลิกภาพ (Internal effect) กับผลภายนอกที่เกี่ยวข้องกับสิ่งอันเป็นรูปธรรม (External effect) เช่น ความมีอายุยืนยาว หรือสั้น ความมั่งคั่งหรือความยากจน การยกย่องหรือการนิทา เป็นต้น ส่วนระยะเวลาในการให้ผลนั้นอาจให้ผลในทันทีทันใดในปัจจุบัน ในอนาคต ชาติหน้าหรือชาติต่อ ๆ ไป ขึ้นอยู่กับองค์ประกอบของกรรมว่าเป็นกรรมหนัก กลางหรือเบา และคุณสมบัติของผู้กระทำว่าได้สั่งสมอบรมคุณธรรมจริยธรรมไว้ที่มากน้อย กฎแห่งกรรมจึงมีลักษณะสืบเนื่องยาวไกลทั้งในแง่พื้นที่และเวลา กล่าวคือ จะก่อผลได้ทั้งในชีวิตนี้และในชีวิตเมื่อตายไปแล้ว ในช่วงเวลาที่สั้นที่สุดในขณะทำกรรมนั้นเสร็จสิ้นลง หรืออาจให้ผลในช่วงเวลายาวไกลจนไม่อาจจินตนาการได้ โดยทั่วไป การกล่าวถึงการให้ผลของกรรมจะเกี่ยวโยงกับแนวคิดเรื่องการเกิดใหม่ด้วย ในฐานะที่การเกิดใหม่นั้นเป็นผลสืบเนื่องของกรรมในอดีต

พระพุทธศาสนาถือว่า ผลของกรรมจะปรากฏตามสัดส่วนที่เหมาะสมของการกระทำ ซึ่งประกอบด้วยเจตนา (ความตั้งใจ) ของผู้กระทำ คุณสมบัติของผู้ที่ได้รับผลกระทบจากการกระทำ ผลที่เกิดขึ้นโดยการกระทำ (ความหนักเบา) คุณสมบัติทางกายและทางใจของผู้กระทำ ช่วงเวลาและเหตุปัจจัยสภาพแวดล้อมทางสังคม กรรมจะให้ผลแก่ผู้กระทำไม่มากไม่น้อยไปกว่าเหตุปัจจัยที่ประกอบขึ้นเป็นการกระทำนั้น ๆ แม้ในบางกรณี การให้ผลกรรมชนิดเดียวกันในบุคคลต่างกันจะมีความผันแปรตามคุณสมบัติของผู้กระทำ แต่กฎแห่งกรรมก็เป็นกฎธรรมชาติที่ให้ผลเพียงตรง

แน่นอน เป็นกฎศีลธรรมที่จัดสรรผลอย่างสอดคล้องกับเหตุปัจจัยนั้น ๆ ต่างจากทฤษฎีการลงโทษต่างตอบแทน (Retributive Theory) ในปรัชญาตะวันตกที่วางสัดส่วนการลงโทษกับการกระทำบนพื้นฐานที่เท่าเทียมกันอย่างสมดุล พิจารณาบทลงโทษปัจเจกบุคคลในการกระทำเดียวกันอย่างเท่าเทียมกัน คือทุกคนอยู่ภายใต้บทลงโทษที่เหมือนกัน ต่างจากความยุติธรรมตามระบบกฎหมายที่ถือว่า ความยุติธรรมเกิดขึ้น เมื่อบุคคลทุกคนอยู่ภายใต้กฎหมายอย่างเท่าเทียมกัน กล่าวคือผู้กระทำความผิดชนิดเดียวกันย่อมได้รับโทษเสมอเหมือนกัน

โดยอาศัยแนวคิดพื้นฐานสำคัญคือ ความสัมพันธ์เชิงเหตุและผลในสรรพสิ่ง และกฎอันเกี่ยวกับการกระทำและผลดังกล่าวนี้ จึงสรุปว่า จักรวาลและชีวิตมนุษย์อยู่ภายใต้การควบคุมของกฎแห่งความเป็นธรรมระดับสากล (Universal justice) ที่เรียกว่า “ความเป็นธรรมทางศีลธรรม” (Moral Justice) หรือ “ความยุติธรรมตามธรรมชาติ” หรือจะเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า ความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรม ความยุติธรรมตามนัยนี้เป็นกฎสากลที่ไม่มีข้อยกเว้น แสดงออกในระดับสากลจักรวาล ดำเนินไปตามหลักความสัมพันธ์เชิงเหตุผลระหว่างการกระทำและผลของการกระทำ เป็นภาววิสัย (Objective Law) ไม่ว่ามนุษย์จะเข้าใจหรือไม่เข้าใจ เชื่อหรือไม่เชื่อ กฎนี้จะก่อให้เกิดผลตอบแทนที่เป็นธรรมแก่ผู้กระทำที่มีเจตนาอันเสรีตามเหตุปัจจัยที่เหมาะสม เพียงตรงและเป็นสากลเสมอ

๑.๓ ปัญหาในแนวคิดเรื่องความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรม

ในบทที่ ๓ ได้ศึกษาปัญหาเกี่ยวกับการปรับใช้แนวความคิดเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมเพื่ออธิบายความเป็นธรรมทางสังคม จากข้อถกเถียงที่ปรากฏในเอกสารต่าง ๆ และข้อโต้แย้งจากมุมมองของพระพุทธศาสนา เพื่อชี้ว่า เมื่อนำคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมมาอธิบายหรือประเมินค่าว่าการกระทำหรือความสัมพันธ์ทางสังคมใดเป็นธรรมหรือไม่ เราจะพบปัญหาอะไรบ้าง

สรุปว่า แม้ว่าคำสอนเรื่องกรรมและคำสอนเรื่องการเกิดใหม่จะประกันว่ามีความยุติธรรมทางศีลธรรมในระดับสากลจักรวาล และชี้ให้เห็นโดยหลักการว่า มนุษย์ทุกคนจะได้รับความเป็นธรรมจากการกระทำของเขาเอง เพราะผลที่ตอบสนองต่อชีวิตของเขาถูกปรับให้เหมาะสมกับเหตุปัจจัยที่เป็นสาเหตุ ดังนั้น ผลใด ๆ ก็ตามที่เกิดขึ้นไม่ว่าจะเป็นความสุขหรือความทุกข์ล้วนเป็นผลผูกพันจากคุณธรรมของเขาเอง ไม่มีการแทรกแซงจากสาเหตุเหนือธรรมชาติ ไม่ได้มีสิ่งใดเกิดขึ้นเพราะความบังเอิญ อย่างไรก็ตาม เมื่อนำความคิดนี้มาอธิบายสิ่งที่มนุษย์ประสบในชีวิตจริง ก็จะมีปัญหาเกิดขึ้นหลายประการ กล่าวคือ

(๑) การทำงานของกฎแห่งกรรมเป็นสิ่งที่อยู่เหนือการรับรู้ของมนุษย์ เนื่องจากกรรมนิยามเป็นกฎธรรมชาติอย่างหนึ่ง เกี่ยวข้องกับการกระทำและการให้ผลที่สอดคล้องกับการกระทำ

นั้น ดำเนินไปตามกฎเกณฑ์และกระบวนการแห่งเหตุและผลที่มนุษย์ไม่สามารถจะแทรกแซง กระบวนธรรมตามกฎแห่งกรรมเป็นพุทธวิสัย อยู่เหนือความเข้าใจของมนุษย์ธรรมดาทั่วไป กฎแห่งกรรมจึงลึกลับ มนุษย์ปุถุชนไม่สามารถจะเข้าใจได้อย่างครบถ้วน การเข้าใจไม่ได้ด้วยวิสัยของมนุษย์ธรรมดาเช่นนี้ ทำให้ไม่สามารถจะอธิบายสถานการณ์ทางศีลธรรมของมนุษย์ในสังคมทั่วไปได้อย่างชัดเจน จึงได้แต่ตั้งสมมติฐานบนความเชื่อมั่นในตถาคตโพธิสัทธาเท่านั้น

(๒) ความซับซ้อนของกรรมและการให้ผลของกรรม ด้วยเหตุที่กรรมมีหลายประเภท ซับซ้อนในเรื่องของเวลา หน้าที่และความหนักเบา เรารู้ว่ากรรมดีกรรมชั่วจะให้ผลแน่นอนแต่ไม่อาจคาดเดาได้ว่าจะให้ผลเมื่อใด เนื่องจากมีองค์ประกอบหลายประการที่เป็นเหตุปัจจัยให้กรรมอำนวยผลหรือไม่อำนวยผลในเวลาใดเวลาหนึ่ง อาจจะเป็นทันทีทันใด ในกาลข้างหน้าหรือในอนาคตอันยาวไกลที่ไม่อาจกำหนดได้แน่ชัด เราคาดการณ์อนาคตไม่ได้ว่ากรรมที่ทำไว้จะอำนวยผลเมื่อใด เราได้แต่คาดว่าจักอำนวยผลอย่างไรอย่างหนึ่งแน่นอน แต่เวลาที่ไหนเมื่อไรเป็นสิ่งที่ไม่อาจพยากรณ์ได้และไม่อาจพิสูจน์ได้ด้วยวิธีปกติที่มนุษย์ทั่วไปจะยอมรับร่วมกันได้ สมมติว่า มีใครบางคนประสบกับความทุกข์ในชีวิต สิ่งที่ประจักษ์ต่อเราก็คือสิ่งที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวัน แต่หากจะย้อนกลับไปหาสาเหตุเพื่ออธิบายว่า ความทุกข์ของเขาเกิดขึ้นด้วยสาเหตุใด เราก็ได้แต่หาคำอธิบายที่ไม่สามารถจะพิสูจน์ได้ว่าเป็นเช่นนั้นจริง เพียงแต่ฟังดูแล้วมีเหตุผลเท่านั้น เนื่องจากกรรมมีหลายประเภทซึ่งมีความซับซ้อนมาก เราก็ไม่สามารถจะกำหนดให้แน่นอนได้ว่าความทุกข์หรือความสุขที่คน ๆ หนึ่งประสบอยู่นั้นเกิดจากกรรมประเภทใดแน่ และกรรมนั้นเขาทำไว้แต่เมื่อใด เนื่องจากระยะเวลาของชีวิตในวัฏสงสารยาวไกลจนกำหนดไม่ได้

(๓) การไม่มีหลักประกันที่ชัดเจนในเรื่องการให้ผลของกรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่งผลกรรมภายนอก มีปัจจัยอื่น ๆ ที่เกี่ยวเนื่องมากมายทั้งปัจจัยทางสังคมและปัจจัยภายในตัวกรรมเอง เราจึงไม่สามารถจะแยกให้เห็นได้อย่างแน่ชัดว่า อะไรคือรางวัลหรือการลงโทษจากกฎแห่งกรรม อะไรไม่ใช่เงื่อนไขปัจจัยที่มาจากกฎแห่งกรรม เพราะรางวัลและการลงโทษที่มองเห็นได้จากภายนอกนั้นมีลักษณะง่อนแง่น กล่าวคือ ไม่ได้มีความสัมพันธ์ที่จำเป็นกับการกระทำทางศีลธรรม เนื่องจากมีปัจจัยทางสังคมนิยมเกี่ยวข้องด้วย ความคลุมเครือนี้ทำให้พยากรณ์ได้ยากว่า ความทุกข์ชนิดใดเป็นสิ่งที่ควรหรือไม่ควรที่บุคคลจะได้รับ เรายากจะตัดสินได้ว่าสิ่งที่มนุษย์คนหนึ่งได้รับนั้นมีความเป็นธรรมหรือไม่ ส่วนผลที่เกิดขึ้นอย่างแน่นอน ได้แก่ ผลภายในของกรรม แม้จะมีความสัมพันธ์อย่างจำเป็นกับการกระทำชั่วของมนุษย์ ผลภายในก็ไม่ใช่หลักประกันที่จะชี้ให้เห็นได้อย่างเด่นชัดอย่างไม่ต้องสงสัยว่า วิถีชีวิตของคนที่มีคุณธรรมกับคนไม่มีคุณธรรมจะแตกต่างกันในด้านกายภาพหรือผลกระทบที่อาจเกิดขึ้นจากสภาพแวดล้อมหรือสังคม ข้อนี้บ่งทอนลักษณะสำคัญของกฎแห่งกรรมที่ปรากฏในวิถีชีวิตมนุษย์ คือ ดูเหมือนว่าลักษณะสากลของความเป็นธรรมตามนัยนี้ไม่ได้มีอยู่จริง ทั้งในโดยพิจารณาจากสิ่งที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวัน

สามข้อแรกนี้เป็นปัญหาในเชิงทฤษฎีความรู้หรือญาณวิทยา

(๔) การยอมรับความไม่เท่าเทียมกันของมนุษย์ ถ้าหากยึดตามคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ ซึ่งกรรมมีบทบาทสำคัญในการกำหนดสถานภาพจิตใจ ร่างกาย และสิ่งแวดล้อมของมนุษย์ ในฐานะรางวัลหรือบทลงโทษจากกรรมที่เขาทำไว้ในชาติที่ผ่านมา เราต้องยอมรับว่าแนวคำสอนเรื่องกรรมเปิดโอกาสให้เราเห็นความไม่เท่าเทียมกันความทุกข์ยากของมนุษย์จำนวนหนึ่ง ว่าเป็นเรื่องที่เหมาะสม เป็นธรรม เนื่องจากข้อสันนิษฐานที่ว่าสิ่งที่เขาได้รับในปัจจุบันเป็นผลจากกรรมที่เขาทำไว้ในอดีต ความเหลื่อมล้ำของมนุษย์ในสังคมตามกรอบคิดนี้จะกลายเป็นเรื่องธรรมดา ทั้งที่ในความเป็นจริงสิ่งที่เขาได้รับนั้น อาจมาจากปัจจัยอื่นที่ไม่เกี่ยวข้องกับการกระทำทางศีลธรรมของเขาเอง แต่อาจสืบเนื่องมาจากสังคมในวงกว้างที่เกี่ยวข้องกับตัวเขา ถ้าเหมาเอาว่าทุกอย่างที่เกิดขึ้นล้วนเป็นผลมาจากการกระทำทางศีลธรรมของมนุษย์คนนั้น ก็เป็นไปได้ที่ระบบตรรกะนี้จะทำให้เราเพิกเฉยต่อความไม่ยุติธรรมที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวัน เพราะถือนั่นเป็นสิ่งที่ควรได้รับ และกรรมเป็นกฎเกณฑ์ที่แก้ไขไม่ได้

(๕) ความเป็นปัจเจกนิยมของกรรม การผนวกแนวคิดเรื่องกรรมกับการเกิดใหม่เข้าด้วยกัน มีส่วนสำคัญที่จะทำให้เราเป็นปัจเจกนิยมในเรื่องกรรมมากกว่าการพิจารณาจากมิติที่เน้นกรรมปัจจุบัน การมองกรรมว่าเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลไม่มีมิติหรือปัจจัยอื่น ๆ ทางสังคมเข้ามาเกี่ยวข้อง ย่อมทำให้เรามองทุกข์ที่เกิดขึ้นในสังคมเป็นเรื่องของแต่ละปัจเจกบุคคล หมายความว่าในที่สุดแล้ว กรรมทำให้เราแยกตัวอย่างโดดเดี่ยวจากความสุขหรือความทุกข์ของคนอื่น หน้าที่สำคัญของเราคือสร้างกรรมของเราเองให้ดีที่สุด เราไม่พึงแทรกแซงหรือเกี่ยวข้องกับความสุขหรือความทุกข์ของคนอื่น ๆ เพราะสิ่งเหล่านั้นเกิดขึ้นเพราะกรรมของเขาเท่านั้น จึงเป็นการสมควรและเป็นเรื่องยากที่เราจะช่วยเหลือได้ เพราะมนุษย์มีกรรมเป็นของของตน ใครทำกรรมเช่นใดไว้ย่อมได้รับผลเช่นนั้น

สองข้อนี้เป็นปัญหาในเชิงสังคมวิทยาคือนำไปสู่การยอมรับความยุติธรรมทางสังคม

(๖) มองจากมิติของกรรม การลงโทษตามกฎหมายแห่งกรรมดำเนินไปอย่างสม่าเสมอตามกฎหมายไม่มีความลำเอียง กรรมแห่งกรรมเป็นกฎแห่งความยุติธรรมระดับสากลที่มีลักษณะเป็นกลไกอย่างยิ่ง คือไม่มีเป้าหมายอื่นใดเลยนอกจากการกระทำตามกฎหมายเกณฑ์ ในมิตินี้เราไม่อาจเรียกร้องขอความเมตตาหรือความกรุณาใด ๆ เพราะหากทำตามความเมตตากรุณาจะกลายเป็นเหตุให้ละเมิดกฎแห่งกรรม กฎแห่งกรรมก็จะเป็นหลักแห่งความยุติธรรมทางศีลธรรมในระดับสากลอีกต่อไป หลักความเมตตากรุณาถูกจำกัดด้วยอิทธิพลของกรรม นอกจากนี้ การยึดกรรมเป็นหลักพิจารณาตัดสินความสุขและความทุกข์ของมนุษย์ ทำให้ดูเหมือนว่า ทุกข์และสุข หรือสถานการณ์ใด ๆ ก็ตามที่เกิดขึ้นในชีวิตมนุษย์ในปัจจุบันล้วนเป็นความยุติธรรมทั้งสิ้น แม้ว่าปุณฺณจะเข้าใจการให้ผลของกรรมได้อย่างคลุมเครือ แต่หลักการสำคัญก็สามารถจะทำให้เราตีความได้โดยไม่มี

ความขัดแย้งในเชิงประสบการณ์ ว่าไม่มีความยุติธรรมสำหรับเหตุการณ์หรือสถานการณ์ที่เกิดขึ้นในชีวิตของมนุษย์แต่ละคน

ข้อนี้ทำให้การแก้ไขปัญหาลังคมเพื่อให้เกิดความเป็นธรรม กลายเป็นการกระทำที่ไม่เป็นธรรมเพราะละเมิดกฎแห่งความเป็นธรรม

(๗) การปรับคำสอนเรื่องกรรมและการให้ผลของกรรมให้มีมิติทางสังคม โดยถือว่ามนุษย์คนหนึ่งเกิดมาท่ามกลางสังคมสิ่งแวดล้อมอันเป็นเหตุปัจจัยหนึ่ง ซึ่งสัมพันธ์กับการดำรงอยู่ของเขาทั้งในแง่การเลือก การสั่งสมอุปนิสัยและการแสดงออกทางสังคม เหตุปัจจัยแห่งกรรมและการให้ผลของกรรมจึงไม่ใช่เฉพาะการกระทำในอดีตชาติ แต่ยังรวมถึงปัจจัยแวดล้อมอื่น ๆ ทางสังคมทั้งในปัจจุบันและที่อาจเป็นไปได้ในอนาคต ดูเหมือนจะช่วยให้เราอธิบายเรื่องความเป็นธรรมในมิติที่เลียบขอบเขตของปัจเจกบุคคลไปได้ แต่โดยอาศัยคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมและหลักปัจเจกสมุปบาทซึ่งเป็นกฎธรรมชาติ แม้จะอธิบายกรณีต่าง ๆ ได้ว่า สิ่งที่เกิดขึ้นนั้นมีความยุติธรรมมีความเป็นธรรม โดยโยงกับมิติทางสังคมในขณะนั้น ๆ ณ เวลาที่บุคคล เหตุการณ์นั้นเกิดขึ้นและดำรงอยู่ ก้าวพ้นจากมิติแห่งภพชาติไป แต่ก็เป็นเรื่องยากที่จะใช้หลักนี้ประเมินว่าสถานการณ์ เหตุการณ์หรือกรณีใดที่ถือว่าไม่เป็นธรรม ทุกกรณีที่เกิดขึ้นแล้วอาจพิจารณาได้ว่าเป็นธรรมทั้งสิ้น

ข้อนี้ทำให้หลักความเป็นธรรมตามกฎแห่งธรรมชาติลักษณะของการเป็นมโนทัศน์เชิงประเมินค่า (Normative concept) ที่ดี

เราจะเห็นว่า แม้ความเป็นธรรมระดับสากลหรือความยุติธรรมทางศีลธรรมที่พิจารณาจากแนวคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมจะเป็นมโนทัศน์สำคัญในพระพุทธศาสนา แต่การนำมโนทัศน์ดังกล่าวมานี้มาใช้พิจารณาตัดสินความเป็นธรรมในระดับปรากฏการณ์ทางสังคม ไม่ว่าในแง่ส่วนบุคคลหรือที่เกี่ยวข้องกับสังคม เราก็จะพบกับระบบคำอธิบายที่มีความซับซ้อนมาก เนื่องจากการทำงานของกรรมเป็นสิ่งที่ซับซ้อนจนไม่อาจอธิบายให้เห็นความสอดคล้องภายในระบบ ความเป็นธรรมตามกฎแห่งกรรมทำงานเหนือกลไกการรับรู้ของมนุษย์ธรรมดา นอกจากนี้ ความเป็นธรรมตามกฎแห่งกรรมในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของหลักธรรมชาติที่มีลักษณะบรรยาย (Descriptive) มากกว่าจะเป็นหลักสำหรับการประเมินค่า (Normative) จึงไม่อาจนำไปประเมินค่าการกระทำใดที่จะแสดงให้เห็นว่าไม่เป็นธรรม แนวคิดเรื่องความเป็นธรรมตามทัศนะของพระพุทธศาสนา จึงไม่อาจวางอยู่บนฐานกฎแห่งกรรมอันสลับซับซ้อนเช่นนี้ เพราะไม่เพียงแต่จะมีปัญหาเมื่อนำไปปฏิบัติแต่ยังมีปัญหาสำหรับปรับใช้ในสังคมต่าง ๆ ที่มีความหลากหลายทางความคิดความเชื่อ และสังคมที่ไม่ยอมรับอภิปรายตามแนวของพระพุทธศาสนาอีกด้วย จึงจำเป็นต้องหาหลักการอื่นที่ไม่มีปัญหาในเชิงญาณวิทยาและปัญหาในเชิงปฏิบัติ

๑.๔ แนวคิดเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม

ในบทที่ ๔ ได้ศึกษาเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมในทัศนะของพระพุทธศาสนา โดยสำรวจคำสอนทางสังคมการเมืองและแนวปฏิบัติในพระวินัยบัญญัติจากคัมภีร์พระไตรปิฎก ซึ่งจะเผยให้เห็นโครงสร้างทางสังคมการเมืองการปกครองตามแนวคิดของพระพุทธศาสนา เพื่อใช้เป็นกรอบในการพิจารณาความเป็นธรรมทางสังคม ที่สามารถอธิบายหรือประยุกต์ใช้ในบริบทสังคมการเมืองได้ดีกว่าแนวคิดที่อิงอาศัยมโนทัศน์เรื่องกฎแห่งกรรม

เนื่องจากว่า ความยุติธรรมทางศีลธรรมตามกฎแห่งกรรมไม่อาจนำมาอธิบายความเป็นธรรมทางสังคมได้ เพราะคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมมีลักษณะบรรยาย (Descriptive) มากกว่าจะเป็นการประเมินค่า (Normative) ของการกระทำหรือความสัมพันธ์ทางสังคมของมนุษย์ เมื่อนำไปประยุกต์ใช้อธิบายปรากฏการณ์ทางสังคม เราจะพบว่ามีปัญหาซับซ้อนในการอธิบายมาก กระทั่งอาจขัดแย้งตนเองเมื่อยึดถือปฏิบัติ ทั้งนี้ก็ด้วยเหตุที่ความยุติธรรมทางศีลธรรมหรือความเป็นธรรมตามกฎแห่งกรรมนั้น โดยตัวมันเองมีความซับซ้อนและพระพุทธศาสนาเองก็ยอมรับว่าเป็นกฎธรรมชาติที่อยู่เหนือความเข้าใจของมนุษย์โดยทั่วไป คนอื่นนอกจากพระพุทธเจ้ายากจะเข้าใจได้ที่ถ้วน

แต่ทั้งนี้ก็ไม่ได้หมายความว่า คำสอนเรื่องกรรมจะไม่มี ความหมายในทฤษฎีความเป็นธรรมทางสังคมของพระพุทธศาสนาเสียเลย เพราะพระพุทธศาสนาถือว่า จริยธรรมนั้นต้องมีกฎธรรมชาติเป็นพื้นฐานสำคัญ กฎแห่งกรรมเป็นส่วนหนึ่งของกฎธรรมชาติที่เกี่ยวข้องเฉพาะกับการกระทำหรือพฤติกรรมทางสังคมของมนุษย์ แนวคิดเรื่องความเป็นเหตุและผลในธรรมชาติ และแนวคิดเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างเหตุและผลแห่งการกระทำ จึงเป็นกรอบหรือแบบแผนของความเป็นธรรมทางสังคมในทัศนะของพระพุทธศาสนา เมื่อพิจารณาจากแง่นี้เราพบว่า พระพุทธศาสนา ประเมินค่าของการกระทำนั้น ได้อาศัยหลักความเป็นเหตุผลแห่งการกระทำตามกฎแห่งกรรมหรือที่เรียกว่า ความเป็นธรรมในระดับสากล หรือความยุติธรรมทางศีลธรรม หรือความยุติธรรมตามธรรมชาติ เป็นกรอบพิจารณาหาแบบแผนของความเป็นธรรม โดยอาศัยหลักคิดที่ว่า จริยธรรมจะต้องสอดคล้องกับกฎธรรมชาติ และหลักคิดที่ว่า ความเป็นธรรมนั้นเป็นผลแห่งความสัมพันธ์ระหว่างการกระทำกับผลที่ตามมาจากการกระทำนั้น เราจะได้หลักประเมินค่าการกระทำว่า ถ้าผลที่ได้รับจากการกระทำใด ๆ สอดคล้องกับหลัก “ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว” ก็จะได้ถือว่า ผลที่ได้รับนั้นยุติธรรมและมีความเป็นธรรม เพราะเหตุและผลสอดคล้องกัน ดังนั้น “ความเป็นธรรม” จึงหมายถึง “การที่บุคคลได้รับผล (ประโยชน์) ตอบแทนตามความเหมาะสมแก่การกระทำของตน” การแปลความหมายออกมาเช่นนี้ไม่ใช่การอ้างอิงถึงกฎแห่งกรรม แต่ได้อาศัยหลักคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมเป็นกรอบโครง

อย่างไรก็ตาม เมื่อได้ศึกษาพิจารณาประเด็นความเป็นธรรมทางสังคม โดยเริ่มต้นจากการพิจารณาแนวคิดเกี่ยวกับสังคมและรัฐจากพระไตรปิฎก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง คำสอนที่ปรากฏในอัครคัมภีร์สุตตร จักรกวัตติสูตร และกฎทนต์สูตร รวมทั้งพระสูตรและชาดกอื่น ๆ และศึกษาตีความแนวปฏิบัติเชิงสังคมจากวิถีชุมชนของสงฆ์ที่ปรากฏในพระวินัยบัญญัติ เพื่อนำมาเป็นข้อสรุปเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมของพระพุทธศาสนาใน ๒ ประเด็นที่เกี่ยวข้องกับสังคมและบทบาทหน้าที่ของรัฐที่เป็นธรรม คือ (๑) แนวคิดเรื่องความเป็นธรรมในการลงโทษ และ (๒) แนวคิดเรื่องความเป็นธรรมในการกระจายผลประโยชน์ทางสังคม (เศรษฐกิจ) ก็จะพบข้อสรุปดังนี้

๑. พระพุทธศาสนาถือว่าสังคมมนุษย์พัฒนาเริ่มต้น ณ จุดใดจุดหนึ่งของเวลา เป็นการพัฒนาก้าวหน้าไปโดยธรรมชาติโดยไม่มีเจตจำนงเหนือมนุษย์คอยกำหนด กำกับควบคุมแบบแผนของพัฒนาการดังกล่าว เพราะฉะนั้น ในฐานะที่เป็นมนุษย์ มนุษย์ไม่มีสถานภาพที่แตกต่างกันในเชิงอภิปรายคือ ความแตกต่างกันไม่ใช่แก่นแท้หรือสาร์ตละ ความแตกต่างเป็นผลจากการปฏิสัมพันธ์กับสภาพแวดล้อม ความแตกต่างทางกายภาพเป็นผลจากการบริโภคหรือใช้สอยทรัพยากรหรือธรรมชาติแวดล้อมเพื่อดำรงชีวิต ในยุคเริ่มแรก มนุษย์มีทรัพยากรธรรมชาติเพียงพอต่อการดำรงชีวิต แต่เมื่อมนุษย์ปรารถนาจะตอบสนองความพึงพอใจจากการบริโภคใช้สอยทรัพยากรมากขึ้น โดยคำนึงถึงตัวเองเป็นหลัก ได้ก่อให้เกิดความเสียหายแก่ทรัพยากรที่ใช้บริโภค และด้วยเหตุนั้นเองว่าตนเองจะมีทรัพยากรบริโภคไม่เพียงพอต่อการดำรงชีวิต มนุษย์จึงร่วมกันจัดสรรทรัพยากรธรรมชาติแล้วถือครองเป็นกรรมสิทธิ์ของตน แต่มนุษย์บางคนไม่รู้จักรู้จักพอจึงได้ก่อความเสียหายแก่ส่วนรวมโดยการละเมิดทรัพย์สินของผู้อื่น และนำไปสู่ความชั่วร้ายอื่น ๆ มนุษย์ในสังคมเริ่มแรกจึงตระหนักว่า จำเป็นจะต้องมีผู้ทำหน้าที่ในการลงโทษหรือสั่งสอนคนที่ทำผิด และยกย่องให้รางวัลแก่คนที่ทำดี รัฐและผู้ปกครองจึงเกิดขึ้นมาเพื่อทำหน้าที่ตอบสนองเจตนารมณ์ของสังคม ในทัศนะของพระพุทธศาสนา รัฐและผู้ปกครองเป็นเครื่องแสดงออกถึงเจตนารมณ์ของมนุษย์ในสังคมที่จะอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข

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 ไม่

สร้างความเสียหายผู้อื่นด้วยการกล่าวร้าย หรือสร้างความได้เปรียบในเชิงผลประโยชน์แก่ตนด้วยการกล่าวคำเท็จ โดยรวมก็คือมนุษย์ต้องมีความสัมพันธ์ที่ถูกต้องระหว่างมนุษย์ด้วยกัน แต่การจะดำรงความสัมพันธ์ดังกล่าวไว้ได้ แต่ละคนจะต้องดำรงสำนึกของความเป็นมนุษย์ไว้ให้ได้ก่อน โดยความไม่เห็นแก่ตัว ไม่มีจิตมุ่งร้ายพยาบาทต่อคนอื่นและมีความเห็นที่ถูกต้อง แต่สำนึกแห่งความเป็นมนุษย์นี้อาจถูกกระทบและทำลายลงได้ หากจุดใดจุดหนึ่งของสังคมไม่ได้รับความเป็นธรรม โดยเฉพาะความเป็นธรรมในขั้นพื้นฐานการดำรงชีวิต และถ้าหากรัฐ ผู้ปกครองหรือสังคมไม่มีหลักประกันในเรื่องความเป็นธรรม ก็จะมีผลกระทบต่อเนื่องถึงความสัมพันธ์ทางสังคมด้านอื่น ๆ ดังนั้น รัฐจึงมีหน้าที่ในการประกันความเป็นธรรมทางสังคม โดยการขจัดความไม่เป็นธรรมทางสังคมในด้านต่าง ๆ และส่งเสริมสังคมให้ดำเนินไปด้วยธรรมหรือความถูกต้อง เช่น

ก. การป้องกันไม่ให้เกิดความรุนแรงในสังคม โดยสร้างความเป็นธรรมในการลงโทษ ผู้กระทำความผิดและสร้างหลักประกันเพื่อไม่ให้เกิดการทำความผิด ในกรณีที่เกิดมีผู้ละเมิดหลักการหรือสิทธิขั้นพื้นฐานของมนุษย์ในสังคม รัฐจะต้องดำเนินการเพื่อให้เกิดความเป็นธรรม ด้วยการลงโทษผู้ที่กระทำความผิดอย่างยุติธรรมและเที่ยงธรรม รัฐจะต้องสร้างหลักประกันเพื่อไม่ให้เกิดการทำความผิดขึ้นอีกในอนาคต และจะต้องไม่เป็นผู้สร้างเงื่อนไขความรุนแรงขึ้นในสังคมเสียเอง

ข. ความจำเป็นที่มนุษย์จะต้องมีปัจจัยสี่เพียงพอสำหรับดำรงชีวิต มิฉะนั้นแล้ว อาจเป็นปัจจัยให้เกิดการเบียดเบียนกัน การแย่งชิงโคตรทรัพย์ หรือในที่สุดอาจนำไปสู่ความรุนแรงในสังคม อันจะทำลายระบบความสัมพันธ์ทางสังคมอื่น ๆ ของมนุษย์หรือแม้กระทั่งสำนึกในความเป็นมนุษย์ของกันและกัน รัฐหรือผู้ปกครองจะต้องดำเนินการเพื่อให้เกิดความเป็นธรรมทางสังคม ด้วยการกระจายผลประโยชน์ทางสังคม (เศรษฐกิจ) ด้วยการส่งเสริมและสร้างหลักประกันเพื่อให้ประชาชนมีปัจจัยพื้นฐานในการดำรงชีพอย่างทั่วถึง

ความเป็นธรรมทางสังคมจะเกิดขึ้นได้บนพื้นฐานที่ว่า สังคมจะต้องตระหนักถึงความ เป็นมนุษย์ของตนเองและคนอื่น ๆ พร้อมทั้งจะดำรงบทบาทหน้าที่อย่างเหมาะสมตามสถานการณ์ นั้น ๆ พระพุทธศาสนาถือว่า สังคมดำรงอยู่ได้ด้วยองค์ประกอบพื้นฐานคือมนุษย์แต่ละคนสำนึกในการมีชีวิตร่วมกันให้ความเคารพในการเป็นมนุษย์ของกันและกัน สังคมที่ไม่เห็นความสำคัญของคนอื่นจะดำรงความเป็นสังคมไว้ไม่ได้ หมายความว่า เพื่อที่จะทำให้สังคมน่าอยู่ มนุษย์จำเป็นต้องมีเมตตาธรรมต่อกัน แต่ในด้านหนึ่ง สังคมก็ต้องมีมาตรฐานความสัมพันธ์ขั้นพื้นฐานที่ไม่อาจละเมิดได้ เมื่อผู้ใดละเมิด สังคมจะต้องร่วมกันลงโทษผู้ฝ่าฝืนตามกฎหมายของสังคมที่ทุกคนมีส่วนร่วมในการสร้างขึ้นผ่านตัวแทนของสังคมคือรัฐ หรือผู้ปกครอง ในแง่นี้ กฎเกณฑ์หรือหลักการขั้นพื้นฐานที่สังคมกำหนดอย่างเหมาะสมสอดคล้องกับสภาพความเป็นจริงและด้วยความรู้ จะเป็นสิ่งที่สังคมยึดถือและให้ความเคารพ อย่างไรก็ตาม หลักเกณฑ์ทางสังคมเมื่อพิจารณาจากมุมของพระพุทธศาสนาแล้วจะพบว่า กฎเกณฑ์ทางสังคมบางอย่างนั้นอาจปรับเปลี่ยนได้เพื่อให้เหมาะสม

กับสภาพสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป กฎเกณฑ์ที่เป็นธรรมนั้นจะต้องมีเงื่อนไขและองค์ประกอบที่เอื้อต่อการดำรงรักษาไว้ซึ่งความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคล แต่หากมนุษย์ต้องการดำรงรักษาไว้ซึ่งความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกันโดยการละเมิดหลักการอันชอบธรรม และมีผลให้สังคมโดยรวมถูกทำลายเพราะการนั้น พระพุทธศาสนาจะถือว่าไม่ถูกต้อง ในแง่นี้ เมตตารธรรมของมนุษย์จะถูกจำกัดเพื่อรักษาหลักการพื้นฐานของสังคม ได้แก่ มาตรฐานขั้นต่ำที่จะทำลายสังคมมนุษย์โดยรวมนั่นเอง

ความเป็นธรรมในการลงโทษและการกระจายผลประโยชน์ทางสังคม ตามที่วิเคราะห์มานี้ สอดคล้องกับคำนิยาม “ความเป็นธรรม” ที่หมายถึง “การที่บุคคลได้รับผล (ประโยชน์) ตอบแทนตามความเหมาะสมแก่การกระทำของตน” หรือไม่ คำตอบคือ หลักดังกล่าวยังไม่ครอบคลุมสิ่งที่เราพบจากการศึกษาแนวความคิดเรื่องสังคมการเมืองการปกครองเสียทีเดียว กล่าวคือ มีเงื่อนไขสำคัญเพิ่มเติมขึ้นมาอีกประการหนึ่ง ได้แก่ หลักการที่พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญกับ “สถานภาพ” ของความเป็นมนุษย์แต่ละคน คำว่า “สถานภาพ” นี้มี ๒ ความหมายด้วยกันคือ ในแง่หนึ่ง หมายถึง สถานภาพของความเป็นมนุษย์ในทัศนะของพระพุทธศาสนา เป็นสถานภาพในเชิงปัจเจกบุคคล อีกแง่หนึ่ง หมายถึง สถานภาพทางสังคมที่พระพุทธศาสนาเชื่อว่าเกิดขึ้นภายหลังเมื่อมนุษย์รวมตัวกันเป็นสังคม ในฐานะปัจเจกบุคคล มนุษย์แต่ละคนมีสถานภาพความเป็นมนุษย์เท่าเทียมกัน มีสภาพทางจิตวิทยาร่วมกันคือ มีความต้องการปัจจัยพื้นฐานในการดำรงชีวิต ความปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สิน และมีความต้องการบรรลุเป้าหมายที่พึงปรารถนาในการดำรงชีวิตของตน โดยไม่ถูกขัดขวางจากบุคคลอื่น แต่ในฐานะสมาชิกของสังคม มนุษย์แต่ละคนมีสถานภาพแตกต่างกันตามลักษณะของอาชีพหรือการงานที่ตนเองเลือก บทบาทและหน้าที่ทางสังคม ความแตกต่างของอาชีพการงานของแต่ละคนไม่ใช่เครื่องบ่งชี้สถานภาพสูงต่ำของบุคคล แต่การกระทำหรือพฤติกรรมทางศีลธรรมและคุณธรรมที่ฝึกฝนต่างหากที่พระพุทธศาสนาชี้ว่าเป็นเครื่องกำหนดสถานภาพเหนือกว่าหรือต่ำกว่า

เมื่อมนุษย์รวมตัวกันเป็นสังคม พฤติกรรมที่แตกต่างกันย่อมมีนัยสำคัญต่อการดำรงอยู่ของสังคมนั้น ๆ พฤติกรรมนั้นแยกเป็น ๒ ประเภทหลักคือ พฤติกรรมเชิงลบที่เป็นบ่อนทำลายความสัมพันธ์ทางสังคม และนำไปสู่การทำลายความเป็นมนุษย์ในขั้นพื้นฐาน และพฤติกรรมเชิงบวก ที่ส่งเสริมให้ความสัมพันธ์อันดีงามระหว่างมนุษย์ด้วยกัน อันจะก่อเกิดต่อผลประโยชน์ด้านอื่น ๆ ของสังคมโดยรวม สถานภาพทางสังคมของมนุษย์จึงผูกพันกับศีลธรรมหรือจริยธรรมที่เขาปฏิบัติภายในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน ส่วนสถานภาพของความเป็นมนุษย์เชิงปัจเจกก็สัมพันธ์กับระดับจริยธรรมคุณธรรมของปัจเจกบุคคล ซึ่งพระพุทธศาสนาถือว่ามีลักษณะพื้นฐานร่วมกันบางประการ สถานภาพของมนุษย์จึงสัมพันธ์กับระดับจริยธรรมที่เขายึดถือปฏิบัติ ความแตกต่างกันทางสถานภาพในลักษณะดังกล่าวนี้พระพุทธศาสนาก็ให้ความสำคัญเช่นกัน

ดังนั้น ในการกระจายผลตอบแทนหรือผลประโยชน์ทางสังคม การตอบแทนที่ชอบธรรมและเป็นธรรม จึงมีพื้นฐานบางประการที่ควรได้รับการตอบแทนอย่างเท่าเทียมกัน กล่าวคือ การตอบสนองเพื่อให้สามารถดำรงรักษาความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคล และหลักการพื้นฐานของสังคมโดยรวมคือการไม่ทำลายความเป็นมนุษย์ ขณะเดียวกัน ในการตอบแทนนั้น ความแตกต่างของบุคคลอื่นเนื่องมาจากการกระทำของเขาจะต้องได้รับการปฏิบัติอย่างเคารพ ดังนั้นในการกระจายผลประโยชน์ในเชิงเศรษฐกิจ หลักเกณฑ์สำคัญคือ กระจายตามความต้องการพื้นฐานและตามความสามารถที่บุคคลได้ใช้เสรีภาพประกอบการงานหรือปฏิบัติหน้าที่อย่างชอบธรรม โดยไม่ละเมิดหลักการพื้นฐานของสังคม ไม่ทำลายความเป็นมนุษย์ของคนอื่น ดังนั้น ในทัศนะของพระพุทธศาสนา การกระจายผลตอบแทน หรือการกระจายผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจที่เป็นธรรม จึงควรดำเนินไปตามความเหมาะสมแก่สถานภาพและการกระทำของบุคคล ทั้งนี้จะเห็นว่ามีรอบคอบคิดเรื่องความยุติธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมแฝงอยู่เบื้องหลังทัศนะดังกล่าวนี้ด้วย

๒. สรุปลักษณะสำคัญของความเป็นธรรมตามนัยแห่งพระพุทธศาสนา

สรุปได้ว่า ในทัศนะของพระพุทธศาสนาเถรวาท มีความเป็นธรรมอยู่ ๒ ระดับคือ

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

๒. ความเป็นธรรมทางสังคม (Social justice) หมายถึง ความเที่ยงธรรม (Fairness) ในด้านต่าง ๆ ที่เป็นผลประโยชน์ต่อการดำรงชีวิตในสังคม การกระจายได้หรือสวัสดิภาพทางสังคม ซึ่งผลประโยชน์ในที่นี้อาจไม่ได้หมายถึงผลประโยชน์ทางวัตถุเพียงอย่างเดียว แต่หมายถึงโอกาสในการพัฒนาชีวิตตามเป้าหมายที่เชื่อว่าเป็นสิ่งที่ดีที่สุดสำหรับชีวิตของปัจเจกบุคคลด้วย ความเป็นธรรมตามนัยนี้ พิจารณาจากแนวคิดทางสังคมการเมืองของพระพุทธศาสนาและแนวปฏิบัติของพระสงฆ์ที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติไว้ในพระวินัย

ความเป็นธรรมในระดับสากลจักรวาลเป็นความเป็นธรรมที่เกิดขึ้นภายในกระบวนการหรือความสัมพันธ์เชิงเหตุและผลในธรรมชาติ เป็นกระบวนการที่ควบคุมครอบงำความเป็นไปของสรรพสิ่งที่ดำรงอยู่ในจักรวาล แม้กระทั่งความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ที่แสดงออกผ่านการกระทำ กฎความยุติธรรมทางศีลธรรมจะควบคุมให้การกระทำทางศีลธรรม (Moral actions) ที่เกิดขึ้นจากความตั้งใจอันอิสระของบุคคลดำเนินไปตามวิถีที่เหมาะสม กล่าวคือ ควบคุมให้การกระทำแต่ละชนิดบังเกิดผลตามแนวโน้มของเหตุปัจจัยที่ประกอบขึ้นเป็นการกระทำแต่ละชุนั้น ผลที่เกิดขึ้นจะสัมพันธ์กับการกระทำซึ่งมีอยู่สองลักษณะด้วยกันคือ การกระทำที่ดีและการกระทำที่ชั่ว กฎแห่ง

ความยุติธรรมทางศีลธรรม หรือกฎแห่งกรรม จะควบคุมให้การกระทำที่ดีจะมีผลในทางที่ดี การกระทำที่ชั่วมีผลชั่ว ทั้งนี้ไม่ขึ้นอยู่กับว่ามนุษย์จะเชื่อ จะเข้าใจ หรือจะตระหนักรู้ว่ามีกฎนี้ดำรงอยู่หรือไม่ก็ตาม ความยุติธรรมทางศีลธรรม ก็คือ ความสมเหตุสมผลหรือความสมดุลระหว่างการกระทำกับความรับผิดชอบที่ผู้กระทำจะพึงได้รับอันเนื่องมาจากการกระทำนั้น ตามนัยนี้ กรรมหรือกฎแห่งกรรมจะจัดสรรให้เกิดความเป็นธรรมโดยไม่ลำเอียง ดำเนินไปอย่างสม่ำเสมอ

การแจกจ่ายผลที่บุคคลจะพึงได้รับ ไม่ว่าด้วยการลงโทษต่อผู้กระทำชั่วหรือด้วยการให้รางวัลเป็นความดีงามแก่ผู้กระทำความดี ดำเนินไปอย่างเหมาะสมตามเหตุปัจจัย และมีลักษณะเป็นกลไก มีลักษณะคล้ายจะมีเป้าหมายให้เกิดการชดเชยทางศีลธรรม โดยไม่เกี่ยวกับว่าผู้ได้รับผลจะรู้หรือไม่ก็ตามว่าผลดังกล่าวนี้มาจากอะไร เขาทำความผิดอะไรจึงได้รับการลงโทษ หมายความว่า ความเป็นธรรมชนิดนี้ทำงานเหนือการรับรู้ของมนุษย์ ดังนั้น จึงไม่อาจอธิบายให้เป็นที่เข้าใจได้อย่างถ้วนทั่วภายในทฤษฎี แต่พระพุทธศาสนาก็ให้หลักประกันว่า การกระทำทุกชนิดจะตามมาด้วยความรับผิดชอบที่เป็นธรรม มีผลเหมาะสมกับเหตุปัจจัยที่เป็นสาเหตุแห่งการกระทำนั้น ๆ

ความเป็นธรรมในระดับสากลนี้ มีข้อบกพร่องเมื่อนำไปอธิบายทำความเข้าใจสถานการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในชีวิตประจำวันของมนุษย์ แต่ก็ให้แบบแผนสำคัญสำหรับการสร้างหลักความเป็นธรรมทางสังคม เพราะพระพุทธศาสนาถือว่า หลักการใด ๆ ที่สร้างขึ้นนั้นจะต้องสอดคล้องหรือวางอยู่บนกฎธรรมชาติ ซึ่งหมายถึงกฎแห่งความถูกต้อง ความยุติธรรมตามหลักศีลธรรมด้วย กฎเกณฑ์ใด ๆ ที่มนุษย์สร้างขึ้นหากขัดแย้งกับกฎธรรมชาติก็ไม่อาจเกิดผลดีต่อมนุษย์ กฎเกณฑ์ที่มนุษย์ประสงค์จะใช้เพื่อให้เกิดความสุขแก่ชีวิตทางสังคมมีลักษณะเฉพาะของมันเป็นธรรมในธรรมชาติ ได้แก่ หลักความสัมพันธ์เชิงเหตุผลในธรรมชาติ และหลักว่าด้วยการกระทำของมนุษย์ หลักความเป็นธรรมทางสังคมในพระพุทธศาสนาจึงสร้างขึ้นบนหลักความเป็นธรรมในระดับสากลจักรวาลที่ว่า “เมื่อบุคคลกระทำความดี ผลตอบแทนที่เขาได้รับจะต้องเป็นที่ดี (รางวัล) สอดคล้องและเหมาะสมกับการกระทำนั้น เมื่อบุคคลทำชั่ว ผลตอบแทนที่เขาจะได้รับก็จะต้องเป็นความชั่ว (การลงโทษ) ที่เหมาะสมกับความชั่วที่ได้กระทำ” ข้อนี้เป็นถือเป็นหลักสากลที่ต้องคำนึงไว้ตลอดเวลา

อย่างไรก็ตาม หลักความเป็นธรรมทางสังคมที่พระพุทธศาสนายอมรับนั้น เราพบว่าทัศนะพื้นฐานเกี่ยวกับความเป็นมนุษย์ เป็นองค์ประกอบสำคัญในการพิจารณาให้รางวัลหรือลงโทษสำหรับมนุษย์ที่รวมตัวกันเป็นสังคมการเมือง พระพุทธศาสนามีคำสอนเกี่ยวกับสังคมการเมืองและหลักศีลธรรมที่ชี้แสดงว่า ลักษณะสำคัญที่แสดงถึงความเป็นมนุษย์ เช่น ความมีเสรีภาพในการกระทำหรือการแสดงออก สิทธิพื้นฐานในการดำรงชีวิต (การมีชีวิต / การมีปัจจัยสี่) หรือแม้กระทั่งเป้าหมายสูงสุดทางสังคม ในฐานะสิ่งที่แสดงถึงความต้องการของมนุษย์ที่มารวมตัว

กันเป็นสังคม เพื่อการสร้างสังคมเอื้อประโยชน์ต่อการดำรงชีวิตที่ดี จะต้องได้รับความเคารพ หลักที่ค้ำประกันถึงลักษณะหรือองค์ประกอบพื้นฐานของชีวิตมนุษย์เช่นนี้ เป็นเกณฑ์สำคัญในการพิจารณาแจกจ่ายความเป็นธรรมทางสังคม เช่น ในการลงโทษผู้กระทำความผิด ลักษณะที่แสดงถึงความเป็นมนุษย์ดังกล่าว จะถือเป็นมาตรฐานขั้นต่ำที่พระพุทธศาสนาถือว่าไม่ควรละเมิด

การแจกจ่ายผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ หรือวัฒนธรรมที่สนองตอบการดำรงชีวิต สิ่งแรกที่จะคำนึงในเรื่องนี้คือ มาตรฐานขั้นต่ำสุดเพื่อการดำรงชีวิตที่ดี ได้แก่ การมีปัจจัยสี่เพียงพอต่อการดำรงชีวิต เนื่องจากพระพุทธศาสนาถือว่าปัจจัยสี่เป็นปัจจัยสำคัญที่จะช่วยธำรงรักษาความเป็นมนุษย์ในระดับพื้นฐานที่สุด หากขาดปัจจัยสี่และสังคมไม่มีหลักประกันที่จะช่วยให้ทุกคนได้มีปัจจัยสี่เพียงพอในการดำรงชีพ ความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคลอาจถูกทำลายในแง่ที่ว่าเขาไม่ได้ถูกรับรู้ในฐานะที่เป็นมนุษย์ร่วมสังคม และอาจส่งผลต่อเนื่องให้เกิดการทำลายความเป็นมนุษย์ของคนอื่น ๆ หรือสังคมในระดับกว้าง นอกจากนี้ พระพุทธศาสนายังเห็นว่า ในการแจกจ่ายผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจนั้น จำเป็นต้องแจกจ่ายตามความสามารถ (การกระทำ) ของมนุษย์แต่ละคน คล้ายกับทฤษฎีความยุติธรรมของพวกเสรีนิยมที่ถือเอาความสามารถของบุคคลเป็นเกณฑ์พิจารณา เนื่องจากว่า มนุษย์แต่ละคนมีบทบาทและหน้าที่ตามสถานภาพที่ตนดำรงอยู่ วัฒนธรรมหรือปัจจัยสี่เป็นองค์ประกอบสำคัญที่มนุษย์จะได้ใช้เป็นเครื่องมือเพื่อดำรงความสัมพันธ์ที่ถูกต้องในสังคม เขาจะต้องมีอิสระในการดำรงชีวิตของตน เช่น ในการใช้สอยทรัพยากรที่ตนเองหามาได้ด้วยสุจริต เพราะฉะนั้น การแจกจ่ายผลประโยชน์ในเชิงเศรษฐกิจส่วนหนึ่งจึงคำนึงถึงความเป็นอิสระ ความสามารถในการประกอบอาชีพ โดยมีหลักการพื้นฐานว่า สิ่งที่เขาได้มาจะต้องไม่เกิดจากการกระทำที่เป็นโทษทุจริต มาจากความเดือดร้อนของผู้อื่น สังคมจะต้องประกันสิทธิในทรัพย์สินว่าจะต้องไม่ถูกละเมิดโดยผู้อื่น ณ จุดนี้เองที่คำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมจะมาบรรจบกับหลักคำสอนเชิงสังคม กล่าวคือ การกระทำของแต่ละคนในสถานการณ์ปัจจุบันและในภพภวอนั้น ๆ จะถูกนำมาพิจารณาตามหลักการที่ว่า การกระทำที่เหมาะสมจะได้รับการตอบแทนที่เหมาะสม

๓. เมตตาธรรมกับความเป็นธรรม

หลักความเป็นธรรมกับความเมตตาธรรมตามทัศนะของพระพุทธศาสนาขัดกันหรือไม่ ถ้าพิจารณาจากหลักความเป็นธรรมสากล (Universal justice) เราจะพบว่า หลักความเป็นธรรมชนิดนี้ไม่เชื่อต่อความเมตตาธรรมในแง่ที่ว่า มันเป็นกฎเกณฑ์สากลที่มนุษย์ไม่อาจจะแทรกแซงได้ แม้กระทั่งความเมตตาของพระพุทธเจ้ายังใช้ได้อย่างจำกัด เพราะฉะนั้น ในการพิจารณาเกี่ยวกับปรากฏการณ์ทางสังคม หลักความเป็นธรรมสากลหรือความเป็นธรรมตามกฎหมายนี้ไม่อาจนำมาใช้ได้ โดยเฉพาะเมื่อหลักการนี้ผูกโยงกับแนวคิดเรื่องการเกิดใหม่ จะไม่กระตุ้นให้เกิดการกระทำใด ๆ ที่ส่งเสริมความเป็นธรรมในระดับสังคม (Social justice) เช่น กรณีความอึดอัดหรือ

การขาดแคลนปัจจัยสี่ของมนุษย์ในสังคม การพิจารณาเรื่องนี้ถ้าพระพุทธศาสนาถือว่าเป็นกรรมเก่าในอดีตชาติ แทนที่จะถือว่า มันเกี่ยวข้องกับลักษณะโครงสร้างทางสังคมการเมืองการปกครอง เช่น ความไม่เป็นธรรมในการปกครองของผู้นำรัฐ เป็นต้น ก็ต้องยอมรับว่าความแตกต่างทางสังคมในระดับพื้นฐานที่แม่ทำลายความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคล เป็นความยุติธรรมสำหรับเขาเพราะกรรมได้ให้ผลที่เหมาะสมแก่เขาแล้ว

โดยถือเอาลักษณะพื้นฐานของชีวิตทางสังคมการเมืองการปกครอง เป็นองค์ประกอบสำคัญจะช่วยให้เห็นว่า ความไม่เป็นธรรมหรือปรากฏการณ์ของชีวิตใด ๆ ที่ปัจเจกบุคคลได้รับนั้น มีความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกับสังคมที่เขาดำรงอยู่ขณะนั้นไม่ใช่เรื่องกรรมในอดีต ดังนั้น บทบาทของรัฐ หรือสภาพสังคมทั่วไปจึงจำเป็นต้องได้รับการพิจารณาว่ามีลักษณะที่เหมาะสมสำหรับการดำรงชีวิตเพียงใด ในทัศนะของพระพุทธศาสนา ปัจเจกบุคคลและสังคมมีความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กัน มีความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องในเชิงเหตุผลของกันและกันเช่นเดียวกับลักษณะธรรมชาติอื่น ๆ ในจักรวาล สิ่งที่เกิดขึ้นแก่ปัจเจกบุคคลนั้นจึงมีส่วนที่เป็นผลสืบเนื่องจากสังคม และสิ่งที่จะเกิดขึ้นในสังคมก็มีผลสืบเนื่องจากการกระทำของปัจเจกบุคคลเช่นกัน ดังนั้น ความไม่เป็นธรรมทางสังคมที่ปัจเจกบุคคลได้รับ ถูกมองว่าอยู่ในความรับผิดชอบของสังคมโดยรวมด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง รัฐหรือผู้ปกครองในฐานะที่เป็นผลมาจากความต้องการของชุมชนหรือสังคมโดยรวม ในอันที่จะมีเครื่องมือสำหรับการจัดการระบบระเบียบหรือแบบแผนสังคม ให้เอื้อต่อการดำรงอยู่ของปัจเจกบุคคล สังคมจึงต้องแสดงออกถึงเมตตาธรรมหรือกรุณาต่อความยุติธรรมหรือความไม่เป็นธรรมทางสังคมที่ผู้อื่นได้รับ ผ่านการจัดระบบโครงสร้างด้านการเมืองการปกครองที่ประกันความยุติธรรมหรือความเป็นธรรมทางสังคมในระดับพื้นฐาน ในแง่นี้ ความมีเมตตาต่อผู้อื่นไม่ถูกจัดว่าเป็นการละเมิดหลักความเป็นธรรม ถ้าความมีเมตตานั้นจะช่วยให้สังคมโดยรวมดีขึ้นตอบสนองผลประโยชน์ของปัจเจกบุคคลได้อย่างทั่วถึง เช่น ในเรื่องการกระจายปัจจัยสี่เพื่อตอบสนองความต้องการพื้นฐานของชีวิต แต่ในบางกรณี ความมีเมตตาหรือความกรุณาอาจถูกจำกัด ถ้าหากความเมตตากรุณานั้นจะทำลายหลักการพื้นฐานของสังคมที่ดี ซึ่งหมายถึงสภาพการดำรงชีวิตที่ดีของทุกคนจะถูกทำลายด้วย การมองความเป็นธรรมในระดับที่สัมพันธ์กับสังคมการเมืองจึงโอบอุ้มเอาความมีเมตตากรุณาของบุคคลไว้ด้วย ขณะที่ความเป็นธรรมที่มองผ่านคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมปฏิเสธต่อเมตตากรุณาที่มนุษย์จะพึงมีต่อกัน

ในทัศนะของผู้วิจัย ความเป็นธรรมในระดับสากล หรือความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมนั้น มีปัญหาในเชิงญาณวิทยา ตรรกวิทยา สังคมวิทยา ที่ยากต่อการนำเรื่องนี้มาปรับใช้หรืออธิบายความเป็นธรรมทางสังคมให้เป็นที่ยอมรับได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในสังคมที่มีความหลากหลายทางความเชื่อ ลัทธิ และศาสนา แต่ความเป็นธรรมชนิดนี้ก็ให้หลักการสำคัญคือทำให้ตระหนักว่าแบบแผนใด ๆ ที่จะปรับใช้กับสังคมนั้นควรจะเป็นหลักการที่สากล ในความหมายว่าไม่

มีความลำเอียงและใช้กับคนทั่วไปอย่างเท่าเทียมกัน ทั้งให้ข้อพิจารณาเกี่ยวกับการกระทำของบุคคลแต่ละคนว่าควรจะได้รับคำตอบสนองในลักษณะใดจึงจะถือว่าชอบธรรม ส่วนหลักความเป็นธรรมที่อาศัยแนวคิดปรัชญาสังคมการเมืองของพระพุทธศาสนา และแบบแผนในพระวินัยนั้นวางอยู่บนฐานคิดแบบประจักษ์นิยมเกี่ยวกับมนุษย์ ที่ตระหนักถึงประวัติศาสตร์พัฒนาการของมนุษย์ตามธรรมชาติ ลักษณะทางจิตวิทยาและองค์ประกอบทางสังคม ไม่ได้มีสมมติฐานเกี่ยวกับมนุษย์ในลักษณะที่อยู่เหนือความเข้าใจของมนุษย์ธรรมดา แต่วางมนุษย์ไว้ในสถานภาพที่เท่าเทียมกันทางด้านกายภาพและจิตวิทยา ความเป็นมนุษย์ที่ประกอบสร้างขึ้นจากองค์ประกอบทางชีววิทยา จิตวิทยาและองค์ประกอบทางสังคมอื่น ๆ อีกจำนวนมากนี้สามารถอธิบายได้ด้วยบริบทความเข้าใจของมนุษย์นั่นเอง ความเป็นธรรมชนิดนี้จึงไม่เผชิญปัญหาทางญาณวิทยาเหมือนความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรม

หากวัตถุประสงค์ของเราคือ การหาหลักความเป็นธรรมที่สามารถนำไปปรับใช้เพื่อการอยู่ร่วมกันด้วยดีในสังคม ซึ่งสังคมปัจจุบันนั้นเป็นสังคมที่ประกอบด้วยคนหลากหลายความเชื่อ เป็นสังคมพหุลักษณะที่มีความหลากหลายทางศาสนา หลักความเป็นธรรมมีหลักอภิปรัชญาเฉพาะตัวเป็นฐานคติ เช่น หลักความเป็นธรรมที่วางอยู่บนแนวคิดเรื่องกฎแห่งกรรมนั้น จะเผชิญปัญหาเมื่อนำไปปรับใช้ในเชิงสังคม เพราะคนที่นับถือลัทธิศาสนาหรือความเชื่ออื่นย่อมไม่เห็นด้วยกับหลักการนี้ หลักการนี้จึงค่อนข้างจำกัด มิอาจใช้ได้กับคนที่มีความเชื่อแตกต่างออกไป แต่ความเป็นธรรมที่อิงกับบริบททางสังคมการเมืองการปกครอง ตามคำสอนของพระพุทธศาสนานั้น น่าจะปรับใช้กับสังคมทั่วไปได้ดี เพราะวางอยู่บนฐานคิดเกี่ยวกับมนุษย์ในสังคมที่สามารถเข้าใจได้ในสถานการณ์ปัจจุบันและมีเหตุผลที่เข้าใจได้ด้วยวิธีแห่งประสบการณ์ หลักความเป็นธรรมชนิดหลังนี้เป็นหลักการที่การพัฒนาขึ้นจากแนวคิดที่ยึดเอาความเป็นมนุษย์เป็นหลัก ซึ่งมนุษย์ในที่นี้หมายถึง มนุษย์ทั่วไปที่สามารถเข้าใจได้ในบริบททางสังคมการเมืองที่เราเป็นสมาชิกอยู่นั่นเอง

๔. ข้อเสนอแนะ

๔.๑ ข้อเสนอแนะในเชิงการประยุกต์ใช้และเชิงนโยบาย สังคม ชุมชนที่ดีย่อมจะเอื้อต่อสภาพชีวิตที่ดีของปัจเจกบุคคล หลักการเรื่องความเป็นธรรมของพระพุทธศาสนาในส่วนที่เกี่ยวข้องกับกฎแห่งกรรมให้บทเรียนที่น่าสนใจว่า หลักการใด ๆ ที่สร้างขึ้นเพื่อสังคมรัฐนั้นจะต้องเป็นหลักการที่ถูกต้อง สอดคล้องกับความจริงอันเป็นสากล มิใช่เอนเอียงตามอคติแห่งชาติพันธุ์ชนชั้น หรือตอบสนองความต้องการของคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งของสังคม ทั้งให้หลักเพื่อพิจารณาว่าการกระทำชนิดใดควรจะได้รับคำตอบสนองในรูปแบบใด หลักความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับบริบททางสังคมการเมืองที่ศึกษาได้จากพระพุทธศาสนาให้บทเรียนว่า ในการปฏิบัติเพื่อให้เกิดความเป็นธรรมนั้น รัฐจำเป็นจะต้องคำนึงถึงสภาพพื้นฐานของความเป็นมนุษย์ องค์ประกอบต่าง ๆ ที่จะช่วย

ให้ชีวิตของปัจเจกบุคคลและสังคมโดยรวมดำเนินไปได้ด้วยดี การมีปัจจัยหรือองค์ประกอบที่ตอบสนองต่อความต้องการพื้นฐานของชีวิตอย่างเพียงพอ และการกำหนดเงื่อนไขพื้นฐานเพื่อขจัดอุปสรรคในการดำเนินชีวิตทางสังคม ย่อมถือว่าเป็นการส่งเสริมหรือเปิดโอกาสให้กับความดีงามอื่น ๆ ที่ชีวิตจะบรรลุถึงได้

๔.๒ การศึกษาในงานวิจัยนี้ ยังไม่ได้เจาะลึกลงในเรื่องทฤษฎีการลงโทษตามทัศนะของพระพุทธศาสนา แม้จะกล่าวถึงบ้างแต่ไม่ถ้วนทั่วทั้งหมด โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับพระวินัย อันจะให้แบบแผนสำหรับการจัดวางระเบียบปฏิบัติทางสังคม หรือกฎหมายที่เป็นธรรมโดยมองผ่านหลักคำสอนหรือหลักปฏิบัติของพระพุทธศาสนา ประเด็นนี้จะเกี่ยวข้องกับการจัดสรรอำนาจรัฐ การจัดวางระบบความสัมพันธ์เชิงอำนาจภายในโครงสร้างทางสังคม การอำนวยความสะดวกทางสังคม ซึ่งแม้จะมีผู้สนใจในเรื่องนี้อยู่บ้างแต่ยังมีน้อย ผู้สนใจประเด็นพุทธศาสนากับสังคมจึงอาจศึกษาในเรื่องนี้ต่อไปได้ น่าจะเป็นประโยชน์สำหรับการประยุกต์พุทธศาสนาเพื่อรับใช้สังคม

๔.๓ ประเด็นทางปรัชญาสังคม เศรษฐกิจและการเมืองอื่น ๆ ที่น่าสนใจ เช่น การกระจายผลประโยชน์ทางสังคม หรือทางเศรษฐกิจ ที่ให้ความสำคัญกับระบบตลาดเสรีหรือทุนนิยม พระพุทธศาสนากับระบบเศรษฐกิจทางเลือก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การประยุกต์ใช้หลักการต่าง ๆ ในระดับโครงสร้างทางสังคมหรือนโยบายของรัฐ หรือกรณีศึกษาปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในสังคมหรือชุมชนทางเศรษฐกิจจะดับรากหญ้า ในฐานะตัวอย่างที่จะแสดงถึงความเป็นไปได้หรือเป็นไปได้ไม่ได้ ในการปรับประยุกต์หลักคำสอนด้านเศรษฐกิจของพระพุทธศาสนากับสังคม

๔.๔ ในกรณีการถกเถียงเชิงปรัชญาในระดับมโนทัศน์พื้นฐานนั้น สำหรับผู้สนใจปัญหาเรื่องกรรม ยังมีประเด็นสำคัญอีกมากที่มีการถกเถียงกันในวงวิชาการปรัชญาศาสนาสากล จากการสำรวจเอกสารต่างประเทศ จะพบว่า คำสอนเรื่องกรรมกำลังได้รับความสนใจอย่างกว้างขวาง ในฐานะคำอธิบายที่จะตอบปัญหาเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรม แต่การศึกษาทำความเข้าใจเรื่องกรรมที่เกิดขึ้นในวงวิชาการตะวันตกนั้น ดำเนินไปอย่างเสรี ไม่จำกัดด้วยศรัทธาทางศาสนา การตีความคำสอนซึ่งเน้นที่ความเป็นเหตุผล จึงอาจเบี่ยงเบนไปตามจุดมุ่งหมายหรือสมมติฐานในใจของผู้ศึกษาซึ่งจะทำให้เกิดความเข้าใจผิดเกี่ยวกับหลักกรรมและคำสอนอื่น ๆ ในพระพุทธศาสนาได้ ในงานวิจัยนี้ ยังมีปัญหาเกี่ยวกับเรื่องกรรมหลายประการที่ไม่ได้หยิบมาถกเถียง ผู้วิจัยจึงมีความเห็นว่า นักวิชาการชาวพุทธจำเป็นต้องให้คำตอบที่ยืนอยู่บนพื้นฐานหรือหลักการของตนเองอย่างชัดเจนและถูกต้อง อันจะเป็นประโยชน์สำหรับการศึกษาพระพุทธศาสนาในระดับประเทศและระดับสากล

บรรณานุกรม

เอกสารปฐมภูมิ

กรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ. ๒๕๑๔. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง**

เล่ม ๑-๔๕. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์การศาสนา.

มหาวิทยาลัยราชภัฏวไลยอลงกรณ์ ในพระบรมราชูปถัมภ์. ๒๕๔๑. **พระไตรปิฎกและอรรถกถา แปล**

เล่ม ๑-๙๑. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยราชภัฏวไลยอลงกรณ์.

สำนักคอมพิวเตอร์ มหาวิทยาลัยมหิดล. ๒๕๓๗. **พระไตรปิฎก อรรถกถา-ฎีกา**

ฉบับคอมพิวเตอร์ ชุดแปลเป็นภาษาไทย เวอร์ชัน ๓.

เอกสารทุติยภูมิ

จรัญ โฆษณานันท์. ๒๕๔๗. **นิติปรัชญา**. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

จินดา จันทร์แก้ว, ๒๕๓๗. “ปัจจุสมุปบาทในฐานะรากฐานของพุทธอภิปรัชญา”. **วารสารพุทธ**

ศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ๑, ๑ (มกราคม-เมษายน): ๖๕-๗๒.

ชยติลเลก, เค. เอ็น., (ผู้เขียน). ๒๕๓๗. **จริยศาสตร์แนวพุทธ**. สุขาวิ พLOY ชุม แปล.

กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยราชภัฏวไลยอลงกรณ์.

เทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต), พระ. ๒๕๓๒. **การศึกษาที่สากลบนฐานแห่งภูมิปัญญาไทย**.

กรุงเทพฯ : บริษัท อมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊ป จำกัด.

เทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต), พระ. ๒๕๓๒. **พุทธศาสนากับสังคมไทย**. กรุงเทพฯ :

มูลนิธิโกมลคีมทอง.

ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. ๒๕๓๘. **พุทธธรรม**. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. ๒๕๓๘. **วินัยเรื่องใหญ่กว่าที่คิด**. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. ๒๕๔๑. **นิติศาสตร์แนวพุทธศาสตร์**. กรุงเทพฯ :

มูลนิธิพุทธธรรม.

ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. ๒๕๔๒. **กรณีธรรมกาย**. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. ๒๕๔๓. **ทางออกจากระบบเศรษฐกิจที่ครอบงำสังคมไทย**.

กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

นคปริย, เขียน. ๒๕๔๘. **กรรมและการเกิดใหม่ในสังคมร่วมสมัย**. จินดา ไชยอุดม แปล.

กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สวนเงินมีมา.

เนืองน้อย บุญเนตร. ๒๕๓๗. “จริยศาสตร์สภาวะแวดล้อมในพุทธศาสนา”. **วารสารพุทธ**

ศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ๑, ๑ (มกราคม-เมษายน) : ๗-๓๐.

เนืองน้อย บุญเนตร. ๒๕๔๔. **จริยศาสตร์ตะวันตก : ค้านท์ มิลล์ ฮอบส์ รอลส์ ชาร์ตร์.**

กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ปีเตอร์ ฮาร์วีย์. ๒๕๓๘. “พุทธศาสนากับสิ่งแวดล้อม” **วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์**

มหาวิทยาลัย ๒, ๓ (กันยายน-ธันวาคม) : ๕๓-๖๗.

ปรีชา ช้างขวัญยืน. ๒๕๓๔. **ความคิดทางการเมืองในพระไตรปิฎก.** กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์

มหาวิทยาลัย.

ปรีชา ช้างขวัญยืน. ๒๕๔๒. **ธรรมรัฐ-ธรรมราชา.** กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ปรีดี เกษมทรัพย์. ๒๕๔๘. **นิติปรัชญา.** กรุงเทพฯ : คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

พุทธทาสภิกขุ. ๒๕๔๒ก. **กรรมเหนือกรรม.** กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ธรรมสภา.

พุทธทาสภิกขุ. ๒๕๔๒ข. **นิพพาน.** กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ธรรมสภา.

พุทธทาส อินทปัญโญ. ๒๕๓๘. **ธัมมิกสังคมนิยม.** กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สยามประเทศ.

พุทธทาสภิกขุ. ๒๕๔๒. “ปมเชื่อง” **วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ๖, ๒**

(พฤษภาคม-สิงหาคม) : ๗๘-๙๖.

ไพลิน เตชะวิวัฒนาการ. ๒๕๓๘. “เกณฑ์ตัดสินความดีในพุทธปรัชญาเถรวาท เปรียบเทียบกับ

ปรัชญาของค่านท์” **วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ๒, ๒**

(พฤษภาคม-สิงหาคม) : ๓๐-๔๒.

ไพศาล วิสาโล, พระ. ๒๕๔๖. **พุทธศาสนาไทยในอนาคต แนวโน้มและทางออกจากวิกฤต.**

กรุงเทพฯ : มูลนิธิสดศรี-สฤษดิ์วงศ์.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๔๘. **วิสุทธิมคฺคสุส นาม ปกรณวิเสสสุส ปฐโม ภาค.** พิมพ์ครั้งที่

๑๐. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๔๐. **วิสุทธิมคฺคสุส นาม ปกรณวิเสสสุส ทุตติโย ภาค.** พิมพ์ครั้งที่ ๙.

กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๔๓. **วิสุทธิมคฺคสุส นาม ปกรณวิเสสสุส ทุตติโย ภาค.** พิมพ์ครั้งที่

๑๐. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๔๗. **วิสุทธิมรรค แปล ภาค ๑ ตอน ๑.** พิมพ์ครั้งที่ ๑๐. กรุงเทพฯ :

มหามกุฏราชวิทยาลัย.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๔๗. **วิสุทธิมรรค แปล ภาค ๑ ตอน ๒.** พิมพ์ครั้งที่ ๑๐. กรุงเทพฯ :

มหามกุฏราชวิทยาลัย.

มหาวิทยาลัย. ๒๕๔๗. **วิสุทธิธรรมรศ แปล ภาค ๒ ตอน ๑.** พิมพ์ครั้งที่ ๑๐. กรุงเทพฯ :
มหาวิทยาลัย.

มหาวิทยาลัย. ๒๕๔๗. **วิสุทธิธรรมรศ แปล ภาค ๒ ตอน ๒.** พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพฯ :
มหาวิทยาลัย.

มหาวิทยาลัย. ๒๕๔๗. **วิสุทธิธรรมรศ แปล ภาค ๓ ตอน ๑.** พิมพ์ครั้งที่ ๗. กรุงเทพฯ :
มหาวิทยาลัย.

มหาวิทยาลัย. ๒๕๔๗. **วิสุทธิธรรมรศ แปล ภาค ๓ ตอนจบ.** พิมพ์ครั้งที่ ๗. กรุงเทพฯ :
มหาวิทยาลัย.

ระวี ภาวิไล. ๒๕๓๘. **อภิธรรมสำหรับคนรุ่นใหม่.** กรุงเทพฯ : บริษัท ธรรมสาร จำกัด.

ราชวรมณี (ประยุทธ์ ปยุตโต), พระ. ๒๕๒๘. **รากฐานพุทธจริยศาสตร์ทางสังคมเพื่อ
สังคมไทยร่วมสมัย.** กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์เทียนวรรณ.

ราชบัณฑิตยสถาน. ๒๕๔๖. **พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถานพ.ศ. ๒๕๔๒.** กรุงเทพฯ :
นานมีบุ๊คส์พับลิเคชันส์.

ราชบัณฑิตยสถาน. ๒๕๔๗. **ศัพท์นิติศาสตร์ อังกฤษ-ไทย ไทย-อังกฤษ ฉบับ
ราชบัณฑิตยสถาน.** พิมพ์ครั้งที่ ๕. กรุงเทพฯ : ราชบัณฑิตยสถาน.

วราณี ภูริสินธิ์. ๒๕๔๕. **สตรีนิยม : ขบวนการและแนวความคิดทางสังคมแห่งศตวรรษ
ที่ ๒๐.** กรุงเทพฯ : โครงการจัดพิมพ์คบไฟ.

วีระ สมบูรณ์. ๒๕๓๒. **รัฐธรรมนูญในอดีต.** กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์โกมลคีมทอง.

วีระ สมบูรณ์. ๒๕๔๕. **อริยวินัยสำหรับคริสต์ศตวรรษที่ ๒๑.** กรุงเทพฯ : มูลนิธิโกมลคีมทอง.

วิทย์ วิศทเวทย์. ๒๕๓๗. “ปรัชญาการศึกษาแนวพุทธ : แนวทางและปัญหา.” **วารสารพุทธ
ศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ๑, ๓ (กันยายน-ธันวาคม) : ๑๐-๕๒**

วิทย์ วิศทเวทย์. ๒๕๓๘. “พุทธจริยศาสตร์เถรวาท” **วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย ๒, ๑ (มกราคม-เมษายน) : ๔๗-๖๑.**

วิทย์ วิศทเวทย์. ๒๕๔๒. “อนัตตาในพุทธปรัชญา.” **วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย ๖, ๑ (มกราคม-เมษายน) : ๖๒-๑๑๒**

สมบัติ จันทรวงศ์. ๒๕๓๕. **ปรัชญาการเมืองเบื้องต้น : บทวิเคราะห์ไฮเกอติส.** กรุงเทพฯ :
สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

สมปอง มุทิโต, พระมหา. (ผู้แปลและเรียบเรียง), ๒๕๔๒. **คัมภีร์อภิธานวรรณนา.** กรุงเทพฯ :
ธรรมสภา.

สมภาร พรหมทา. ๒๕๓๔. **พุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์.** กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราช-
วิทยาลัย.

- สมภาร พรหมทา. ๒๕๓๕. **พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์พุทธชาด.
- สมภาร พรหมทา. ๒๕๓๘. **ปรัชญาสังคมและการเมือง**. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สมภาร พรหมทา. ๒๕๔๓. **พุทธปรัชญา**. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สมภาร พรหมทา. ๒๕๔๓. “ทุกขในพุทธปรัชญา มุมมองจากลัทธิदारวิน”. **วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย** ๗, ๑ (มกราคม-เมษายน) : ๒-๘๐.
- สมภาร พรหมทา. ๒๕๔๘. “งานวิจัยเรื่อง ‘พุทธศาสนากับโทษประหารชีวิต’.” **วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย** ๑๒,๓ (กันยายน-ธันวาคม) : ๕-๑๑๖.
- สมัยศ เชื้อไทย. ๒๕๔๔. **ความรู้นิติปรัชญาเบื้องต้น**. กรุงเทพฯ : วิญญูชน.
- สันติกโรภิกขุ, เขียน. ๒๕๔๒. **อริยสัจสี่แห่งธัมมิกสังคณนิยม**. จิรัลัมม์ แปล. กรุงเทพฯ : สุขภาพใจ.
- ฮาร์มอน, เอ็ม. เจ. (เขียน) ๒๕๑๐. **ความคิดทางการเมืองจากเพลโตถึงปัจจุบัน**. เสน่ห์ จามริก,(ผู้แปล). พระนคร : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- สุชีพ ปุญญานุภาพ. ๒๕๓๙. **พระไตรปิฎก ฉบับสำหรับประชาชน**. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- สุภัทรา วงสกุล. ๒๕๔๕. **มโนทัศน์เรื่องการลงโทษในพุทธศาสนาและคริสต์ศาสนา**. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุนทร ณ รังสี. ๒๕๔๓. **พุทธปรัชญาจากพระไตรปิฎก**. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุวรรณา สถาอนันท์. ๒๕๔๕. **ศรัทธากับปัญญา**. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Angeles, Peter A. 1983. *Dictionary of Philosophy*. New York : Harper and Row, Publishers, Inc.

Blackburn, Simon. 1994. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Campbell, Tom. 2001. *Justice*. New York : St. Martin' Press.

Cho, Sungtaek,. 2000. “Selflessness : Toward a Buddhist Vision of Social Justice.” *Journal of Buddhist Ethics* 7 : 76-85.

Coghlan, Ian J., “A Survey of Sources of Buddhist Ethics.” *Journal of Buddhist Ethics*. ISSN 1076-9005 [Http://www.jbe.gold.ac.uk/11/current11.html](http://www.jbe.gold.ac.uk/11/current11.html) 6/5/48

Fenn, Mavis. 1996. “Two Notions of Poverty in the Pali Canon.” *Journal of Buddhist Ethics* 3 : 98-125.

- Garvey, Stephen P. 2003. "Restorative Justice, Punishment and Atonement."
Uta Law Review 1: 203-317
- Havey, Peter. 2000. **An Introduction to Buddhist Ethics**. U.K.: Cambridge University Press.
- Harveys, Peter. 1990. **An Introduction to Buddhism**. U.K.: Cambridge University Press.
- Hallisey, Charles. 1996. "Ethical Particularism in Theravada Buddhism."
Journal of Buddhist Ethics 3 : 32-43.
- Kalupahana, David J. 1995. **Ethics in Early Buddhism**. Honolulu : University of Hawaii Press.
- Kaufman, Whitley R.P. 2005. "Karma, Rebirth, and The Problem of Evil." **Philosophy East and West** 55 (January): 15-32.
- Keown, Damien. 1995. "Are There "Human Rights" in Buddhism ?" **Journal of Buddhist Ethics** 2, <http://jbe.gold.ac.uk/2/keown2.html>. 19/2/2425 :1-34
- Keown, Damien. 1996. "Karma, Character, and Consequentialism" **Journal of Religious Ethics** 24:329-350.
- King, Winston. 1995. "Judeo-Christian and Buddhist Justice" **Journal of Buddhist Ethics** 2, <http://jbe.gold.ac.uk/2/king2.html>. 19/2/2425
- Loy, David R. 2000. "How to Reform a Serial Killer: The Buddhist Approach to Restorative Justice." **Journal of Buddhist Ethics** 7 : 145-168.
- Payutto, P.A. 1999. **Good, Evil and Beyond**. Bangkok : Buddhadhama Foundation.
- Reichenbach, Bruce R. 1990. **The Law of Karma: A Philosophical Studies**. Honolulu : University of Hawaii Press.
- Ryan, Alan.,ed. 1995. **Justice**. New York: Oxford University Press.
- Satha-Anand, Suwanna. 2002. "Karma as Moral Justice in Thai Buddhism." **Manusaya Special Issue** 4 : 72-83.
- Wright, S. Dale. 1994. "Critical Questions Toward a Naturalized Concept of Karma in Buddhism." **Journal of Buddhist Ethics** 2 : 78-93.

ภาคผนวก

ภาคผนวก ก
บทความสรุปขนาดสั้น
เพื่อการประชาสัมพันธ์

บทความวิจัยเรื่อง ความเป็นธรรมในพระไตรปิฎก

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน

สังคมที่ดีจะต้องมีโครงสร้างที่อำนวยความสะดวกความเป็นธรรม (Justice) แก่มนุษย์ทุกคน ความเป็นธรรมเป็นจริยธรรมทางสังคมและการเมืองที่มีความสำคัญในระดับสากล มีบทบาทสำคัญในทฤษฎีสังคมและการเมือง และมีความสำคัญมากเพราะเป็นส่วนหนึ่งของระบบกฎหมาย รัฐจะอ้างความเป็นธรรมในการปกครองประชาชน ส่วนพลเมืองจะอาจอ้างความไม่เป็นธรรมที่รัฐปฏิบัติเพื่อต่อต้านอำนาจรัฐ ความเป็นธรรมจึงเป็นข้อกำหนดขั้นต่ำสำหรับพิสูจน์ความถูกต้องของอำนาจ และใช้แสดงถึงอุดมคติสูงสุดเกี่ยวกับรูปแบบความสัมพันธ์ที่ดีในสังคมอุดมคติ โดยทั่วไปยอมรับว่า ความเป็นธรรมที่มีนัยสำคัญในชีวิตสาธารณะ ได้แก่ ความเป็นธรรมทางสังคม เศรษฐกิจและการเมือง แต่สตรีนิยมมองว่า ความเป็นธรรมนั้นมีความสำคัญแม้แต่ในชีวิตส่วนตัว เช่น ในความสัมพันธ์ระดับครอบครัว ความสัมพันธ์ระหว่างสตรีและบุรุษ

ในปัจจุบัน มีการศึกษาตีความคำสอนของพระพุทธศาสนาในประเด็นทางสังคมมากขึ้น ภายใต้สถานการณ์ใหม่ ๆ นักวิชาการด้านพระพุทธศาสนาคิดว่า การตีความคำสอนพระพุทธศาสนาภายในกรอบปัจเจกชนนิยม ไม่ช่วยให้พบคำตอบที่น่าพึงพอใจเกี่ยวกับปัญหาในสังคมสมัยใหม่ ถ้าจะให้ เป็นประโยชน์แก่สังคมก็ต้องอาศัยการตีความใหม่ ๆ ความน่าสนใจของพระพุทธศาสนาอยู่ที่ท่าทีทางญาณวิทยาแบบประจักษ์นิยม (Empiricism) และลักษณะอเทวนิยม (Atheism) หรือธรรมชาตินิยม (Naturalism) ในคำสอนซึ่งอธิบายเรื่องต่าง ๆ โดยไม่อ้างอิงอำนาจเหนือธรรมชาติ ปัจจุบัน การศึกษาแนวคิดทางสังคมการเมืองของพระพุทธศาสนามีมากขึ้น แต่การศึกษาวิจัยเรื่องความเป็นธรรมในทัศนะของพระพุทธศาสนายังมีไม่มากนัก การศึกษาเรื่องนี้จะช่วยทำให้เรามี “องค์ความรู้” ในด้านนี้มากขึ้น

ผู้วิจัยเริ่มต้นศึกษาแนวความคิดเรื่อง “ความเป็นธรรม” ของพระพุทธศาสนาเถรวาทจากคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมและคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ เพื่อตรวจสอบว่าสามารถนำไปเป็นเกณฑ์พิจารณาความเป็นธรรมทางสังคมได้หรือไม่ จากนั้นจึงพิจารณาแนวความคิดเรื่องความเป็นธรรมทางสังคมจากคำสอนทางสังคม การเมือง การปกครองในพระสูตรต่าง ๆ รวมทั้งแบบแผนในพระวินัย จากการศึกษาพบว่า ในทัศนะของพระพุทธศาสนาเถรวาท ความเป็นธรรมมีอยู่ ๒ ระดับคือ

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

๒. ความเป็นธรรมทางสังคม (Social justice) หมายถึง ความเที่ยงธรรม (Fairness) ในด้านต่าง ๆ ที่เป็นผลประโยชน์ต่อการดำรงชีวิตในสังคม การกระจายได้หรือสวัสดิภาพทางสังคม ซึ่งผลประโยชน์ในที่นี้ไม่ได้หมายถึงผลประโยชน์ทางวัตถุเพียงอย่างเดียว แต่หมายถึงโอกาสในการพัฒนาชีวิตตามเป้าหมายที่เชื่อว่าเป็นสิ่งที่ดีที่สุดสำหรับชีวิตของปัจเจกบุคคลด้วย ความเป็นธรรมชนิดนี้ขึ้นอยู่กับหลักคำสอนทางสังคมการเมืองในพระสูตรและแนวปฏิบัติของสงฆ์ในพระวินัย

ความเป็นธรรมในระดับสากล ได้แก่ ความเป็นธรรมตามกฎหมายธรรมชาติ ที่ควบคุมความเป็นไปของสรรพสิ่งในจักรวาล กฎนี้จะควบคุมการกระทำทางศีลธรรม (Moral actions) ให้ดำเนินไปตามวิถีที่เหมาะสม ให้การกระทำนั้น ๆ บังเกิดผลตามแนวโน้มของเหตุปัจจัยที่ประกอบขึ้นเป็นการกระทำแต่ละชุด ควบคุมให้การกระทำที่ดีจะมีผลในทางที่ดี การกระทำที่ชั่วจะมีผลชั่ว ไม่ว่ามนุษย์จะเชื่อจะเข้าใจ หรือจะตระหนักรู้ว่ามีกฎนี้ดำรงอยู่หรือไม่ก็ตาม ความเป็นธรรมก็คือ ความสมเหตุสมผลหรือความสมดุลระหว่างการกระทำกับความรับผิดชอบที่ผู้กระทำจะพึงได้รับอันเนื่องมาจากการกระทำนั้น ตามนัยนี้ กฎแห่งกรรมจะจัดสรรให้เกิดความเป็นธรรมโดยไม่ลำเอียง

ความเป็นธรรมชนิดนี้ก็มีข้อบกพร่อง ตรงที่ใช้อธิบายข้อเท็จจริงในชีวิตประจำวันของมนุษย์ไม่ได้เพราะทำงานเหนือความเข้าใจของมนุษย์ กระนั้นก็ใช้เป็นกรอบคิดในการวางหลักความเป็นธรรมทางสังคมได้ เพราะพระพุทธศาสนาถือว่า หลักการที่สังคมสร้างขึ้นจะต้องสอดคล้องกับกฎธรรมชาติ กฎเกณฑ์ใด ๆ ที่ขัดแย้งกับกฎธรรมชาติดีก็ไม้อาจเกิดผลดีต่อมนุษย์ กฎเกณฑ์ทางสังคมที่มนุษย์จะสร้างขึ้นเพื่ออำนวยความสะดวกชีวิตและสังคม ต้องมีลักษณะเฉพาะคือเป็นกฎที่สอดคล้องกับหลักความสัมพันธ์เชิงเหตุผล และหลักว่าด้วยการกระทำของมนุษย์ หลักความเป็นธรรมทางสังคมจะต้องอิงหลักความเป็นธรรมสากลที่ว่า “เมื่อบุคคลกระทำสิ่งที่ดี ผลตอบแทนที่เขาได้รับจะต้องเป็นความดี (รางวัล) ที่สอดคล้องและเหมาะสมกับการกระทำนั้น เมื่อบุคคลทำชั่ว ผลตอบแทนที่เขาจะได้รับจะต้องเป็นความชั่ว (การลงโทษ) ที่เหมาะสมกับความชั่วที่ได้กระทำ”

เมื่อพิจารณาความเป็นธรรมทางสังคมจากคำสอนทางสังคมการเมืองในพระสูตร และหลักปฏิบัติของสงฆ์ในพระวินัย เราพบว่า ทศนะพื้นฐานเกี่ยวกับมนุษย์เป็นองค์ประกอบสำคัญในการพิจารณาความเป็นธรรมทางสังคม พระพุทธศาสนามีคำสอนเกี่ยวกับสังคมการเมืองและหลักศีลธรรมทางสังคมที่ชี้แสดงว่า ลักษณะสำคัญที่แสดงถึงความเป็นมนุษย์ เช่น ความมีเสรีภาพในการกระทำหรือการแสดงออก สิทธิพื้นฐานในการดำรงชีวิต (การมีชีวิต / การมีปัจจัยสี่) แม้กระทั่งเป้าหมายสูงสุดทางสังคมในฐานะสิ่งที่แสดงถึงความต้องการของมนุษย์ที่มารวมตัวกันเป็นสังคม จะต้องได้รับความเคารพ หลักที่คำนึงถึงองค์ประกอบพื้นฐานของชีวิตมนุษย์เช่นนี้ เป็นเกณฑ์สำคัญในการพิจารณาแจกจ่ายความเป็นธรรมทางสังคม เช่น ในการลงโทษผู้กระทำผิด ลักษณะที่แสดงถึงความเป็นมนุษย์

ดังกล่าวเป็นมาตรฐานสำหรับพิจารณาว่าการละเมิดนั้น ๆ ควรได้รับโทษสถานใด ความผิดที่ละเมิดภาวะความเป็นมนุษย์จะถือว่าเป็นความผิดสูงสุดที่ควรได้รับโทษหนัก

ในการการแจกจ่ายผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ หรือวัตรธรรมที่สนองตอบการดำรงชีวิต สิ่งแรกที่จะคำนึงในเรื่องนี้คือ มาตรฐานขั้นต่ำสุดเพื่อการดำรงชีวิตที่ดี ได้แก่ การมีปัจจัยสี่ที่พอเพียง พระพุทธศาสนามองว่า ปัจจัยสี่เป็นปัจจัยสำคัญที่จะช่วยธำรงรักษาความเป็นมนุษย์ในระดับพื้นฐานที่สุด หากขาดปัจจัยสี่และสังคมไม่มีหลักประกันที่จะช่วยให้ทุกคนได้มีปัจจัยสี่เพียงพอในการดำรงชีพ ความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคลอาจถูกทำลาย กล่าวคือ เขาไม่ได้ถูกรับรู้ในฐานะที่เป็นมนุษย์ร่วมสังคม และอาจส่งผลกระทบต่อเนื่องให้เกิดการทำลายความเป็นมนุษย์ของคนอื่น ๆ หรือสังคมในระดับกว้าง นอกจากนี้ พระพุทธศาสนายังเห็นว่า ในการแจกจ่ายผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจนั้น จำเป็นต้องแจกจ่ายตามความสามารถ (การกระทำ) ของมนุษย์แต่ละคน คล้ายกับทฤษฎีความยุติธรรมของพวกเสรีนิยมที่ถือเอาความสามารถของบุคคลเป็นเกณฑ์พิจารณา เนื่องจากมนุษย์แต่ละคนมีบทบาทและหน้าที่ตามสถานภาพที่ตนดำรงอยู่ วัตรธรรมหรือปัจจัยสี่เป็นองค์ประกอบสำคัญที่มนุษย์จะได้ใช้เป็นเครื่องมือเพื่อดำรงความสัมพันธ์ที่ถูกต้องในสังคม เขาจะต้องมีอิสระในการดำรงชีวิตของตน เช่น ในการใช้สอยทรัพย์ที่ตนเองหามาได้ด้วยสุจริต ฉะนั้น การแจกจ่ายผลประโยชน์ในเชิงเศรษฐกิจส่วนหนึ่งจึงคำนึงถึงความเป็นอิสระ ความสามารถในการประกอบอาชีพของบุคคล โดยมีหลักการพื้นฐานว่า สิ่งที่เขาได้มาจะต้องไม่เกิดจากการกระทำที่เป็นโทษทุจริต มาจากความเดือดร้อนของผู้อื่น สังคมจะต้องประกันสิทธิในทรัพย์สินว่าจะต้องไม่ถูกละเมิดโดยผู้อื่น

หลักความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมไม่เอื้อต่อความเมตตากรุณา เพราะเป็นกฎที่มนุษย์ไม่อาจจะแทรกแซงได้ กระทั่งความเมตตาของพระพุทธเจ้ายังมีข้อจำกัด ฉะนั้น ในการพิจารณาเกี่ยวกับปรากฏการณ์ทางสังคม หลักความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมนี้ไม่อาจนำมาใช้ได้ โดยเฉพาะเมื่อหลักการนี้ผูกโยงกับแนวคิดเรื่องการเกิดใหม่ จะไม่กระตุ้นให้เกิดการกระทำที่ส่งเสริมความเป็นธรรมในระดับสังคม (Social justice) เช่น ความทุกข์ยากของมนุษย์ในสังคมอาจถือได้ว่าเป็นผลจากการกระทำในอดีตของคน ๆ นั้น จึงจัดว่าเป็นความยุติธรรมที่เขาควรจะได้รับ เป็นต้น

แต่ถ้าถือเอาลักษณะพื้นฐานของชีวิตทางสังคมการเมือง เป็นองค์ประกอบสำคัญในการพิจารณาความเป็นธรรมทางสังคม จะพบว่าความไม่เป็นธรรมที่ปัจเจกบุคคลได้รับสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกับสังคมที่เขาดำรงอยู่ขณะนั้น ไม่ใช่เรื่องกรรมในอดีต ดังนั้น จึงพิจารณาว่า โครงสร้างทางสังคมหรือบทบาทหน้าที่ของรัฐหรือสภาพสังคมที่ดำรงอยู่ในขณะนั้น มีสภาพที่เหมาะสมต่อการดำรงชีวิตที่ดีของปัจเจกบุคคลเพียงใด ในทัศนะของพระพุทธศาสนา ปัจเจกบุคคลและสังคมมีความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันในเชิงเหตุผลของกันและกันเช่นเดียวกับลักษณะธรรมชาติอื่น ๆ ในจักรวาล ลักษณะของปัจเจกบุคคลมีปัจจัยทางสังคมเป็นองค์ประกอบ ลักษณะของสังคมก็เป็นผลสืบเนื่องจากการกระทำ

ของปัจเจกบุคคลเช่นกัน ความไม่เป็นธรรมที่ปัจเจกบุคคลได้รับจึงอยู่ในความรับผิดชอบของสังคมโดยรวมด้วย รัฐหรือผู้ปกครองในฐานะที่เป็นผลมาจากความต้องการของชุมชนหรือสังคมโดยรวมจะต้องรับผิดชอบต่อสภาพการณ์ที่เกิดขึ้นภายในขอบเขตของตน สังคมโดยรวมจะต้องแสดงความเมตตาต่อผู้อื่น โดยจัดระบบโครงสร้างทางสังคม เศรษฐกิจ การเมืองการปกครอง ที่ประกันความเป็นธรรมทางสังคมในระดับพื้นฐาน ในแง่นี้ ความเมตตาต่อผู้อื่นไม่เป็นการละเมิดหลักความเป็นธรรมทางสังคม ถ้าความเมตตาจะช่วยให้อสังคมนั้นดีขึ้น ตอบสนองผลประโยชน์ของปัจเจกบุคคลได้อย่างทั่วถึง เช่น ในเรื่องการกระจายปัจจัยสี่เพื่อตอบสนองความต้องการพื้นฐานของชีวิต แต่ในบางกรณี ความเมตตาอาจถูกจำกัด ถ้าความเมตตาจะไปทำลายหลักการพื้นฐานของสังคมที่ดี ซึ่งหมายถึงสภาพการดำรงชีวิตที่ดีของทุกคนจะถูกทำลายไปด้วย ความเป็นธรรมที่สัมพันธ์กับบริบททางสังคมการเมือง จึงเป็นหลักที่โอบอุ้มความเมตตากรุณาของบุคคลไว้ภายใน ขณะที่ความเป็นธรรมระดับสากลที่มองผ่านคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมปฏิเสธต่อเมตตากรุณาที่มนุษย์จะพึงมีต่อกัน

ในทัศนะของผู้วิจัย ความเป็นธรรมที่อิงหลักคำสอนเรื่องกรรมช่วยให้เราเรียนรู้ว่าแบบแผนที่ถูกต่อนั้นจะต้องเป็นหลักการที่สามารถใช้ได้กับทุกคนและมีความแน่นอน ไม่ลำเอียง ส่วนหลักความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับคำสอนทางสังคมการเมืองการปกครองและแนวปฏิบัติในพระวินัย ไม่มีปัญหาทางด้านญาณวิทยาที่ซับซ้อนเหมือนความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรม ในสังคมสมัยใหม่ที่มีความหลากหลายและความแตกต่างทางความคิด ความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับคำสอนทางสังคมการเมือง ซึ่งให้ความสำคัญกับความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคลและความสัมพันธ์ที่ดีระหว่างมนุษย์ในสังคม น่าจะเป็นหลักการที่สามารถนำไปประใช้ได้ดีกว่าหลักการแรก

ท้ายที่สุด ผู้วิจัยมีข้อเสนอแนะว่า สังคม ชุมชนที่ดีย่อมจะเอื้อต่อสภาพชีวิตที่ดีของปัจเจกบุคคล หลักความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมให้บทเรียนที่น่าสนใจว่า หลักการใด ๆ ที่สร้างขึ้นเพื่อสังคมนั้นจะต้องเป็นหลักการที่ถูกต้อง สอดคล้องกับความจริงอันเป็นสากล มิใช่เอนเอียงตามอคติแห่งชาติพันธุ์ ชนชั้น หรือตอบสนองความต้องการของคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งของสังคม ส่วนหลักความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับบริบททางสังคมการเมืองนั้นชี้แนะว่า ในการปฏิบัติเพื่อความเป็นธรรมนั้น รัฐจำเป็นต้องคำนึงถึงสภาพพื้นฐานของความเป็นมนุษย์ องค์ประกอบต่าง ๆ ที่จะช่วยให้ชีวิตของปัจเจกบุคคลและสังคมโดยรวมดำเนินไปได้ด้วยดี การมีปัจจัยหรือองค์ประกอบที่ตอบสนองต่อความต้องการพื้นฐานของชีวิตอย่างเพียงพอ และการกำหนดเงื่อนไขพื้นฐานที่กำกวมอุปสรรคในการดำเนินชีวิตทางสังคม ย่อมถือว่าเป็นการส่งเสริมหรือเปิดโอกาสให้กับความดีงามอื่น ๆ ที่ชีวิตจะบรรลุถึงได้

กล่าวได้ว่า คำสอนของพระพุทธศาสนาในพระไตรปิฎกนั้น มีนัยที่อาจตีความเพื่อตอบปัญหาเรื่องความเป็นธรรมในสังคมสมัยใหม่ได้ ทั้งนี้ก็ต้องอาศัยบรรดาผู้รู้ นักวิชาการและผู้สนใจทั่วไปช่วยกันศึกษาค้นคว้าวิจัยให้ลึกซึ้งขึ้นไป

บรรณานุกรม

เอกสารปฐมภูมิ

กรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ. ๒๕๑๔. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง**

เล่ม ๑-๔๕. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์การศาสนา.

มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรวิทยาดิย ในพระบรมราชูปถัมภ์. ๒๕๔๑. **พระไตรปิฎกและอรรถกถา แปล**

เล่ม ๑-๙๑. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรวิทยาดิย.

สำนักคอมพิวเตอร์ มหาวิทยาลัยมหิดล. ๒๕๓๗. **พระไตรปิฎก อรรถกถา-ฎีกา**

ฉบับคอมพิวเตอร์ ชดแปลงเป็นภาษาไทย เวอร์ชัน ๓.

เอกสารทุติยภูมิ

จรัญ โฆษานานันท์. ๒๕๔๗. **นิติปรัชญา**. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

จินดา จันท์แก้ว, ๒๕๓๗. "ปัจจุจลมุขปาทในฐานะรากฐานของพุทธอภิปรัชญา". **วารสารพุทธ**

ศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ๑, ๑ (มกราคม-เมษายน): ๖๕-๗๒.

ชยติลเลเก, เค. เอ็น., (ผู้เขียน). ๒๕๓๗. **จริยศาสตร์แนวพุทธ**. สุเชาว์ พลอยชุม แปล.

กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรวิทยาดิย.

เทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต), พระ. ๒๕๓๒. **การศึกษาที่สากลบนฐานแห่งภูมิปัญญาไทย**.

กรุงเทพฯ : บริษัท อมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊ป จำกัด.

เทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต), พระ. ๒๕๓๒. **พุทธศาสนากับสังคมไทย**. กรุงเทพฯ :

มูลนิธิโกมลคีมทอง.

ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. ๒๕๓๘. **พุทธธรรม**. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. ๒๕๓๘. **วินัยเรื่องใหญ่กว่าที่คิด**. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. ๒๕๔๑. **นิติศาสตร์แนวพุทธศาสตร์**. กรุงเทพฯ :

มูลนิธิพุทธธรรม.

ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. ๒๕๔๒. **กรณีธรรมกาย**. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

ธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พระ. ๒๕๔๓. **ทางออกจากระบบเศรษฐกิจที่ครอบงำสังคมไทย**.

กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม.

นคปริย, เขียน. ๒๕๔๘. **กรรมและการเกิดใหม่ในสังคมร่วมสมัย**. จินดา ไชยอุดม แปล.

กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สวนเงินมีมา.

เนื่องน้อย บุญเนตร. ๒๕๓๗. “จริยศาสตร์สภาวะแวดล้อมในพุทธศาสนา”. วารสารพุทธ

ศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ๑, ๑ (มกราคม-เมษายน) : ๗-๓๐.

เนื่องน้อย บุญเนตร. ๒๕๔๔. **จริยศาสตร์ตะวันตก : ค้านท์ มิลล์ ฮอบส์ รอลส์ ชาร์ลส์**.

กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ปีเตอร์ ฮาร์วีย์. ๒๕๓๘. “พุทธศาสนากับสิ่งแวดล้อม” **วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์**

มหาวิทยาลัย ๒, ๓ (กันยายน-ธันวาคม) : ๕๓-๖๗.

ปรีชา ช้างขวัญยืน. ๒๕๓๔. **ความคิดทางการเมืองในพระไตรปิฎก**. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์

มหาวิทยาลัย.

ปรีชา ช้างขวัญยืน. ๒๕๔๒. **ธรรมรัฐ-ธรรมราชา**. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ปรีดี เกษมทรัพย์. ๒๕๔๘. **นิติปรัชญา**. กรุงเทพฯ : คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

พุทธทาสภิกขุ. ๒๕๔๒ก. **กรรมเหนือกรรม**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ธรรมสภา.

พุทธทาสภิกขุ. ๒๕๔๒ข. **นิพพาน**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ธรรมสภา.

พุทธทาส อินทปัญโญ. ๒๕๓๘. **ธัมมิกสังคมนิยม**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สยามประเทศ.

พุทธทาสภิกขุ. ๒๕๔๒. “ปมเชื่อง” **วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ๖, ๒**

(พฤษภาคม-สิงหาคม) : ๗๘-๙๖.

ไพลิน เตชะวิวัฒนาการ. ๒๕๓๘. “เกณฑ์ตัดสินความดีในพุทธปรัชญาเถรวาท เปรียบเทียบกับ

ปรัชญาของค่านท์” **วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ๒, ๒**

(พฤษภาคม-สิงหาคม) : ๓๐-๔๒.

ไพศาล วิสาโล, พระ. ๒๕๔๖. **พุทธศาสนาไทยในอนาคต แนวโน้มและทางออกจากวิกฤต**.

กรุงเทพฯ : มูลนิธิสดศรี-สฤษดิ์วงศ์.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๔๘. **วิสุทธิมคฺคสุต นาม ปกรณวิเสสสุต ปฐโม ภาค**. พิมพ์ครั้งที่

๑๐. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๔๐. **วิสุทธิมคฺคสุต นาม ปกรณวิเสสสุต ทูติโย ภาค**. พิมพ์ครั้งที่ ๙.

กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๔๓. **วิสุทธิมคฺคสุต นาม ปกรณวิเสสสุต ทูติโย ภาค**. พิมพ์ครั้งที่

๑๐. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๔๗. **วิสุทธิมรรค แปล ภาค ๑ ตอน ๑**. พิมพ์ครั้งที่ ๑๐. กรุงเทพฯ :

มหามกุฏราชวิทยาลัย.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๔๗. **วิสุทธิมรรค แปล ภาค ๑ ตอน ๒**. พิมพ์ครั้งที่ ๑๐. กรุงเทพฯ :

มหามกุฏราชวิทยาลัย.

มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์. ๒๕๔๗. **วิสุทธิธรรมรค แปล ภาค ๒ ตอน ๑.** พิมพ์ครั้งที่ ๑๐. กรุงเทพฯ :
มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์.

มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์. ๒๕๔๗. **วิสุทธิธรรมรค แปล ภาค ๒ ตอน ๒.** พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพฯ :
มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์.

มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์. ๒๕๔๗. **วิสุทธิธรรมรค แปล ภาค ๓ ตอน ๑.** พิมพ์ครั้งที่ ๗. กรุงเทพฯ :
มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์.

มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์. ๒๕๔๗. **วิสุทธิธรรมรค แปล ภาค ๓ ตอนจบ.** พิมพ์ครั้งที่ ๗. กรุงเทพฯ :
มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศน์.

ระวี ภาวิไล. ๒๕๓๘. **อภิธรรมสำหรับคนรุ่นใหม่.** กรุงเทพฯ : บริษัท ธรรมสาร จำกัด.

ราชวรมนี (ประยุทธ์ ปยุตโต), พระ. ๒๕๒๘. **รากฐานพุทธจริยศาสตร์ทางสังคมเพื่อ
สังคมไทยร่วมสมัย.** กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์เทียนวรรณ.

ราชบัณฑิตยสถาน. ๒๕๔๖. **พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถานพ.ศ. ๒๕๔๖.** กรุงเทพฯ :
นานมีบุ๊คส์พับลิเคชันส์.

ราชบัณฑิตยสถาน. ๒๕๔๗. **ศัพท์นิติศาสตร์ อังกฤษ-ไทย ไทย-อังกฤษ ฉบับ
ราชบัณฑิตยสถาน.** พิมพ์ครั้งที่ ๕. กรุงเทพฯ : ราชบัณฑิตยสถาน.

วารุณี ฐิตินิธิ. ๒๕๔๕. **สตรีนิยม : ขบวนการและแนวความคิดทางสังคมแห่งศตวรรษ
ที่ ๒๐.** กรุงเทพฯ : โครงการจัดพิมพ์คบไฟ.

วีระ สมบูรณ์. ๒๕๓๒. **รัฐธรรมนูญในอดีต.** กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ไทมส์คิมทอง.

วีระ สมบูรณ์. ๒๕๔๕. **จริยวินัยสำหรับคริสต์ศตวรรษที่ ๒๑.** กรุงเทพฯ : มูลนิธิไทมส์คิมทอง.

วิทย์ วิศทเวทย์. ๒๕๓๗. “ปรัชญาการศึกษาแนวพุทธ : แนวทางและปัญหา.” **วารสารพุทธศาสน์
ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ๑, ๓ (กันยายน-ธันวาคม) : ๑๐-๕๒**

วิทย์ วิศทเวทย์. ๒๕๓๘. “พุทธจริยศาสตร์เถรวาท” **วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย ๒, ๑ (มกราคม-เมษายน) : ๔๗-๖๑.**

วิทย์ วิศทเวทย์. ๒๕๔๒. “อนัตตาในพุทธปรัชญา.” **วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย ๖, ๑ (มกราคม-เมษายน) : ๖๒-๑๑๒**

สมบัติ จันทรวงศ์. ๒๕๓๕. **ปรัชญาการเมืองเบื้องต้น : บทวิเคราะห์ไฮเกอติส.** กรุงเทพฯ :
สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

สมปอง มุทิโต, พระมหา. (ผู้แปลและเรียบเรียง), ๒๕๔๒. **คัมภีร์อภิธานวรรณนา.** กรุงเทพฯ :
ธรรมสภา.

สมภาร พรมทา. ๒๕๓๔. **พุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์.** กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราช-

วิทยาลัย.

สมภาร พรมทา. ๒๕๓๕. **พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์**. กรุงเทพฯ :

สำนักพิมพ์พุทธชาด.

สมภาร พรมทา. ๒๕๓๘. **ปรัชญาสังคมและการเมือง**. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สมภาร พรมทา. ๒๕๔๓. **พุทธปรัชญา**. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สมภาร พรมทา. ๒๕๔๓. “ทุกข์ในพุทธปรัชญา มุมมองจากลัทธิदारวิน”. **วารสารพุทธศาสน์**

ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ๗, ๑ (มกราคม-เมษายน) : ๒-๘๐.

สมภาร พรมทา. ๒๕๔๘. “งานวิจัยเรื่อง ‘พุทธศาสนากับโทษประหารชีวิต’.” **วารสารพุทธศาสน์**

ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ๑๒,๓ (กันยายน-ธันวาคม) : ๕-๑๑๖.

สมยศ เชื้อไทย. ๒๕๔๔. **ความรู้นิติปรัชญาเบื้องต้น**. กรุงเทพฯ : วิญญูชน.

สันติกโรภิกขุ, เขียน. ๒๕๔๒. **อริยสัจสี่แห่งอัมมิกสังคณนิยม**. จิรธัมม์ แบล. กรุงเทพฯ :

สุขภาพใจ.

ฮาร์มอน, เอ็ม. เจ. (เขียน) ๒๕๑๐. **ความคิดทางการเมืองจากเพลโตถึงปัจจุบัน**.

เสนห์ จามริก,(ผู้แปล). พระนคร : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

สุชีพ ปุญญานุภาพ. ๒๕๓๙. **พระไตรปิฎก ฉบับสำหรับประชาชน**. กรุงเทพฯ :

มหามกุฏราชวิทยาลัย.

สุภัทรา วงสกุล. ๒๕๔๕. **มโนทัศน์เรื่องการลงโทษในพุทธศาสนาและคริสต์ศาสนา**.

วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุนทร ณ รังสี. ๒๕๔๓. **พุทธปรัชญาจากพระไตรปิฎก**. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุวรรณา สถาอานันท์. ๒๕๔๕. **ศรัทธากับปัญญา**. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Angeles, Peter A. 1983. **Dictionary of Philosophy**. New York : Harper and Row,
Publishers,Inc.

Blackburn, Simon. 1994. **The Oxford Dictionary of Philosophy**. New York: Oxford
University Press.

Campbell, Tom. 2001. **Justice**. New York : St. Martin' Press.

Cho, Sungtaek,. 2000. “Selflessness : Toward a Buddhist Vision of Social Justice.”
Journal of Buddhist Ethics 7 : 76-85.

Coghlan, Ian J., “A Survey of Sources of Buddhist Ethics.” **Journal of Buddhist Ethics**.

ISSN 1076-9005 <http://www.jbe.gold.ac.uk/11/current11.html> 6/5/48

- Fenn, Mavis. 1996. "Two Notions of Poverty in the Pali Canon." **Journal of Buddhist Ethics 3** : 98-125.
- Garvey, Stephen P. 2003. "Restorative Justice, Punishment and Atonement." **Uta Law Review 1**: 203-317
- Havey, Peter. 2000. **An Introduction to Buddhist Ethics**. U.K.: Cambridge University Press.
- Harveys, Peter. 1990. **An Introduction to Buddhism**. U.K.: Cambridge University Press.
- Hallisey, Charles. 1996. "Ethical Particularism in Theravada Buddhism." **Journal of Buddhist Ethics 3** : 32-43.
- Kalupahana, David J. 1995. **Ethics in Early Buddhism**. Honolulu : University of Hawaii Press.
- Kaufman, Whitley R.P. 2005. "Karma, Rebirth, and The Problem of Evil." **Philosophy East and West 55** (January): 15-32.
- Keown, Damien. 1995. "Are There "Human Rights" in Buddhism ?" **Journal of Buddhist Ethics 2**, <http://jbe.gold.ac.uk/2/keown2.html>. 19/2/2425 :1-34
- Keown, Damien. 1996. "Karma, Character, and Consequentialism" **Journal of Religious Ethics 24**:329-350.
- King, Winston. 1995. "Judeo-Christian and Buddhist Justice" **Journal of Buddhist Ethics 2**, <http://jbe.gold.ac.uk/2/king2.html>. 19/2/2425
- Loy, David R. 2000. "How to Reform a Serial Killer: The Buddhist Approach to Restorative Justice." **Journal of Buddhist Ethics 7** : 145-168.
- Payutto, P.A. 1999. **Good, Evil and Beyond**. Bangkok : Buddhadhama Foundation.
- Reichenbach, Bruce R. 1990. **The Law of Karma: A Philosophical Studies**. Honolulu : University of Hawaii Press.
- Ryan, Alan.,ed. 1995. **Justice**. New York: Oxford University Press.
- Satha-Anand, Suwanna. 2002. "Karma as Moral Justice in Thai Buddhism." **Manusaya Special Issue 4** : 72-83.
- Wright, S. Dale. 1994. "Critical Questions Toward a Naturalized Concept of Karma in Buddhism." **Journal of Buddhist Ethics 2** : 78-93.

ภาคผนวก ข

Executive Summary

(ภาษาไทย)

Executive Summary

โครงการวิจัย “ความเป็นธรรมในพระไตรปิฎก”

๑. ความสำคัญของการวิจัย

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

การถกเถียงเรื่องความเป็นธรรมในบางกรณีเกิดจากสมมติฐานที่ว่า ความเป็นธรรมเป็นคุณธรรมสาธารณะหรือคุณธรรมทางการเมือง (Public / political virtue) ซึ่งเกี่ยวข้องกับการกระทำและเป้าหมายของรัฐหรือเจ้าหน้าที่ของรัฐ ไม่ได้เป็นเรื่องเศรษฐกิจหรือเรื่องภายในครอบครัวล้วน ๆ อันเป็นพื้นที่ส่วนตัว แต่เกี่ยวข้องกับกิจกรรมสาธารณะซึ่งเป็นเรื่องของกฎหมายและนโยบายของรัฐ การมองว่าความเป็นธรรมเป็นเรื่องกฎหมายอยู่นอกพื้นที่ที่มีความสัมพันธ์ส่วนตัวนั้น ดูจะไม่ถูกต้องนัก เพราะในครอบครัว กลุ่มเพื่อน สมาคม อาสาสมัคร ทั้งในศาลหรือรัฐบาล ก็มีเรื่องทั้งที่เป็นธรรมและไม่เป็นธรรมด้วยกันทั้งนั้น แต่ความเป็นธรรมอาจจะไม่ใช่เป้าหมายสำคัญที่สุดของสถาบันเหล่านี้ โดยทั่วไปยอมรับว่า ความเป็นธรรมที่มีนัยสำคัญในพื้นที่หรือชีวิตสาธารณะ ได้แก่ ความเป็นธรรมทางสังคมและการเมือง แต่เรื่องนี้ก็เป็นประเด็นสำคัญที่นักสตรีนิยมวิพากษ์วิจารณ์ ข้อวิจารณ์นั้นแสดงให้เห็นว่า ความเป็นธรรมก็มีความสำคัญ แม้แต่ในชีวิตส่วนตัวของมนุษย์ เช่น ในความสัมพันธ์ระดับครอบครัว ความสัมพันธ์ระหว่างสตรีและบุรุษ

บางแนวความคิดถือว่า ความยุติธรรมหรือความเป็นธรรมเป็นคำสั่งเด็ดขาด เป็นสิ่งที่ถูกต้องโดยตัวมันเองไม่เกี่ยวข้องกับผลที่เกิดขึ้น เป็นบรรทัดฐานที่ไม่มีข้อละเว้น ไม่มีการเบี่ยงเบนหรือ

ประสานกับผลประโยชน์ใด ๆ แนวความคิดนี้จะยืนยันว่า ความเป็นธรรมเป็นสิ่งที่จะต้องได้รับการปฏิบัติอย่างเต็มที่ก่อนเป้าหมายหรือคุณค่าอื่นใด ความเป็นธรรมเป็นคุณธรรมที่สำคัญเหนือคุณธรรมอื่น ๆ แต่บางแนวความคิดก็ถือว่าความเป็นธรรมเป็นคุณธรรมหนึ่งในบรรดาคุณธรรมทั้งหลาย ในกรณีนี้ความเป็นธรรมอาจเป็นทางให้กับคุณค่าหรือคุณธรรมอื่น ๆ ที่สำคัญกว่าในบางโอกาสเช่น เสรีภาพ หรือความภาคภูมิใจ โดยเฉพาะในบริบทที่อยู่นอกขอบเขตของกฎหมายและการเมือง บางความคิดถือว่า ความเป็นธรรมเกี่ยวเนื่องกับการกระจายผลประโยชน์มากกว่าเรื่องความเท่าเทียมกัน หรือคำตอบแทนที่เหมาะสมจะได้รับ

โดยสรุปแล้ว ความเป็นธรรมเป็นมโนทัศน์สำหรับพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลกับปัจเจกบุคคล ระหว่างรัฐกับปัจเจกบุคคล หรือระหว่างรัฐกับรัฐ ความเป็นธรรมเกี่ยวข้องกับอุดมการณ์ทางการเมือง อุดมการณ์ทางการเมืองที่แตกต่างกันย่อมมีแนวความคิดเกี่ยวกับความเป็นธรรมในลักษณะที่แตกต่างกันออกไป แต่ไม่ว่าจะเป็นอุดมการณ์ทางการเมืองแบบใด ความเป็นธรรมนับว่าเป็นมโนทัศน์ที่มีบทบาทสำคัญ สำหรับสตรีนิยม ความเป็นธรรมเป็นประเด็นสำคัญไม่เพียงแต่ในชีวิตสาธารณะหรือในบริบททางกฎหมายหรือในพื้นที่ทางสังคมการเมืองเท่านั้น แม้แต่ระดับในชีวิตครอบครัว หรือในระดับความสัมพันธ์ส่วนตัวระหว่างชายหญิงก็มีความสำคัญยิ่งเช่นกัน ความเป็นธรรมจึงไม่ใช่เรื่องของกฎหมายเท่านั้น หากแต่เป็นมโนทัศน์ทางจริยธรรม (Moral concept) ที่อยู่เบื้องหลังอุดมการณ์หรือการจัดโครงสร้างทางสังคมโดยรวมของมนุษย์ ซึ่งมโนทัศน์นี้อาจอ้างถึงหลักการบางอย่างที่เชื่อว่ามีอยู่จริงในระดับสากลจักรวาล หรืออาจถือว่าเป็นผลแห่งการรวมตัวกันเป็นสังคมของมนุษย์

ในปัจจุบัน มีการศึกษาตีความคำสอนของพระพุทธศาสนาโดยเฉพาะประเด็นทางสังคมมากขึ้น สถานการณ์ใหม่ ๆ เป็นองค์ประกอบสำคัญที่ทำให้นักวิชาการด้านพระพุทธศาสนาคิดว่า การตีความคำสอนพระพุทธศาสนาภายในกรอบปัจเจกชนนิยม ไม่ช่วยให้เราได้รับคำตอบที่น่าพึงพอใจเกี่ยวกับการทำความเข้าใจหรือการประยุกต์ใช้คำสอนทางศาสนาเพื่อสังคมใหม่อีกต่อไป นักปรัชญาศาสนาตะวันตกจำนวนหนึ่งมองว่า คำสอนในเชิงสังคมของพระพุทธศาสนาน่าจะทำให้มีองค์ความรู้ที่จะใช้ให้เป็นประโยชน์แก่สังคม ที่แตกต่างออกไปจากคำตอบที่เคยมีมาก่อนในวัฒนธรรมความรู้ของตนเอง ความน่าสนใจของพระพุทธศาสนาอยู่ที่ทางญาณวิทยาแบบประจักษ์นิยม (Empiricism) และลักษณะอะเทวนิยม (Atheism) หรือธรรมชาตินิยม (Naturalism) ในคำสอนต่าง ๆ ซึ่งสามารถให้คำอธิบายเรื่องต่าง ๆ โดยไม่อ้างอิงอำนาจเหนือธรรมชาติ จึงมีประเด็นทางสังคมการเมืองตามทัศนะของพระพุทธศาสนาปรากฏในวรรณกรรมร่วมสมัยทั้งในภาษาไทยและต่างประเทศ การศึกษาวิจัยเรื่องความเป็นธรรมในทัศนะของพระพุทธศาสนายังมีไม่มากนักและกระจัดกระจาย ดังนั้น การวิจัยในเรื่องนี้จึงมีความสำคัญ ไม่เพียงแต่ในแง่ของพุทธศาสนศึกษาเท่านั้น หากยังเป็นอีกวิธีหนึ่งในการ

แสวงหาคำตอบเกี่ยวกับ “สังคมที่เป็นธรรม” คำสอนของพระพุทธศาสนาอาจเป็นคำตอบหนึ่งที่ทำให้ทางเลือกแก่สังคมที่สนใจปัญหาเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม 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 ยังไม่อาจใช้ประเมินได้ว่าการกระทำแบบใดไม่เป็นธรรมในการพิจารณาเรื่องความเป็นธรรมทางสังคม จำเป็นต้องอาศัยแนวความคิดทางสังคมการเมืองในพระพุทธศาสนาเป็นหลักในการพิจารณาด้วย

๓. ระเบียบวิธีวิจัย

ผู้วิจัยจะเลือกคำสอนและพระสูตรสำคัญในพระไตรปิฎกภาษาบาลี อรรถกถาฎีกา และคัมภีร์สำคัญในพระพุทธศาสนา รวมทั้งงานเขียนทางปรัชญาศาสนาและปรัชญาสังคมอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องของนักวิชาการร่วมสมัยทั้งภาษาไทยและภาษาต่างประเทศ (ภาษาอังกฤษ) นำมาวิเคราะห์ทำความเข้าใจแนวความคิดพื้นฐานของพระพุทธศาสนา 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 มีความสัมพันธ์กันในเชิงเหตุและผล ดำเนินไปใน ๒ รูปแบบ คือ ในรูปแบบที่สิ่งหนึ่งเป็นปัจจัยให้เกิดสิ่งหนึ่ง และในรูปแบบของการดับสลายไปของสิ่งหนึ่งก็จะเป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้สิ่งอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกันดับสลายไปด้วย นี่คือกฎธรรมชาติที่ควบคุมสรรพสิ่งให้ดำเนินไป วัตถุประสงค์ 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 การกระทำจึงมาพร้อมกับความรับผิดชอบต่อผลที่ไม่สามารถจะหลีกเลี่ยงได้ เขาทำกรรมอันจะให้ผลเช่นใดไว้ย่อมได้รับผลของกรรมนั้น

ในทัศนะของพระพุทธศาสนา ธรรมชาติของสรรพสิ่งดำเนินไปในสองทิศทางคือ ทิศทางที่ก่อให้เกิดความทุกข์และทิศทางที่นำไปสู่การดับทุกข์ (บรมสุข / พระนิพพาน) การกระทำของมนุษย์ก็ดำเนินไปในสองทิศทางเช่นเดียวกันคือ เมื่อมนุษย์แสดงพฤติกรรมทางกาย วาจา ใจ โดยตั้งใจ (มีเจตนาอันเสรี) และความตั้งใจของเขามีปัจจัยหรือแรงผลักดันที่จะก่อให้เกิดความทุกข์ การกระทำดังกล่าวก็จะนำเขาไปสู่สภาพชีวิตที่เป็นทุกข์ อาจจะในชีวิตปัจจุบัน ในภพหน้า หรือในภพชาติต่อไป ในทางตรงกันข้าม พฤติกรรมใดมีปัจจัยคือเจตนาที่เป็นไปในทางที่ดี เมื่อเขาแสดงออกไปทางกาย

วาจาหรือใจ พฤติกรรมดังกล่าวก็จะนำเขาไปสู่สภาพชีวิตที่ดี เป็นความสุข หรืออาจถึงขั้นที่สามารถดับทุกข์ได้โดยสิ้นเชิง โดยอาศัยหลักการอันนี้ทำให้พุทธศาสนาถือเป็นหลักของการกระทำว่า “ผู้ทำกรรมดีย่อมได้รับผลดี ผู้ทำกรรมชั่วย่อมได้รับผลชั่ว” อันเป็นกฎที่แสดงถึงความสัมพันธ์ระหว่างพฤติกรรมกับผลสืบเนื่องโดยธรรมชาติ ที่ไม่อาจก้าวท้าวได้ด้วยความรู้สึกรักนึกคิดหรือปิดฝันทามเจตนารมณ์ หรือพลังขับเคลื่อนเหนือธรรมชาติใด ๆ

พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญกับเจตนาแห่งการกระทำ และผลที่เกิดขึ้นจากการกระทำนั้น โดยถือว่า เจตนา (การตั้งใจ ความตั้งใจ การเลือกอย่างเสรี) คือกรรม (การกระทำที่มีค่าทางศีลธรรม) องค์ประกอบสำคัญของมนุษย์ก็คือจิตใจหรือวิญญาณ ดังนั้น สิ่งที่จะทำออกมาจากตัวตนหรือความเป็นมนุษย์ที่เสรีในการกระทำ จะถือเป็นองค์ประกอบแรกและขาดไม่ได้ในการพิจารณาว่าการกระทำนั้นดีหรือชั่ว การกระทำที่สอดคล้องกับเจตนานั้น ๆ และผลกระทบเชิงเหตุปัจจัยเป็นองค์ประกอบร่วมที่สำคัญเช่นเดียวกัน ผลที่บุคคลจะรับผิดชอบขึ้นอยู่กับปัจจัยเหล่านี้ แต่ผลแห่งการกระทำที่เขาจะต้องรับผิดชอบในทางศีลธรรม จะปรากฏผลเมื่อไรนั้นขึ้นอยู่กับปัจจัยสัมพันธ์ต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องในแต่ละกรณี ความรับผิดชอบจึงอาจไม่เหมือนกันในทุกกรณี เพราะมีองค์ประกอบย่อยหลายประการที่เกี่ยวข้องและมีผลต่อการปรากฏขึ้นของผลกรรม (วิบาก)

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

จากบทที่ ๒ สรุปได้ว่า พระพุทธศาสนายอมรับความยุติธรรมสากลหรือความเป็นธรรมในฐานะที่เป็นกฎสากล ซึ่งครอบคลุมสากลจักรวาล จะเรียกว่า ความเป็นธรรมตามกฎแห่งกรรม หรือความยุติธรรมทางศีลธรรม หรือความยุติธรรมตามธรรมชาติ ก็ได้

๕.๒ ปัญหาการอธิบายข้อเท็จจริงทางสังคมด้วยมโนทัศน์เรื่อง ความเป็นธรรม ตามกฎแห่งกรรม

จากข้อวิจารณ์ต่าง ๆ ที่ศึกษาในบทที่ ๓ พบว่า แม้ว่าคำสอนเรื่องกรรมและการเกิดใหม่ จะประกันว่ามีความยุติธรรมทางศีลธรรมในระดับสากลจักรวาล แต่เมื่อนำความคิดนี้มาอธิบายสิ่งที่มนุษย์ประสบในชีวิตจริง ก็จะมีปัญหาเกิดขึ้นหลายประการ กล่าวคือ

(๑) การทำงานของกฎแห่งกรรมอยู่เหนือการรับรู้ของมนุษย์ เนื่องจากกรรมนิยามเป็น กฎธรรมชาติอย่างหนึ่ง อยู่เหนือความเข้าใจของมนุษย์ธรรมดาทั่วไป กฎแห่งกรรมจึงลึกลับ มนุษย์ ปุถุชนไม่สามารถจะเข้าใจได้อย่างครบถ้วน การเข้าใจไม่ได้ด้วยวิสัยของมนุษย์ธรรมดานี้ ทำให้ไม่สามารถจะอธิบายสถานการณ์ทางศีลธรรมของมนุษย์ในสังคมทั่วไปได้อย่างชัดเจนแจ่มแจ้ง จึงได้แต่ ตั้งสมมติฐานบนความเชื่อมั่นในตถาคตโพธิ์สถิตเท่านั้น

(๒) ความซับซ้อนของกรรมและการให้ผลของกรรม ด้วยเหตุกรรมที่มีหลายประเภท ซับซ้อนในเรื่องของเวลา หน้าที่ ความหนักเบาของการให้ผล แม้จะประกันว่า กรรมดีกรรมชั่วจะให้ผล แน่นนอน แต่ไม่อาจคาดเดาได้ว่าจะให้ผลเมื่อใด เนื่องจากมีหลายองค์ประกอบที่เป็นเหตุปัจจัยให้กรรม อำนวยผลหรือไม่อำนวยผล จึงคาดการณ์ไม่ได้ว่า กรรมที่ทำไว้จะอำนวยผลที่ใด เมื่อใด ไม่อาจ พิสูจน์ได้ด้วยวิธีปกติทั่วไป จึงอธิบายไม่ได้แน่ว่า ความทุกข์หรือความสุขที่คน ๆ หนึ่งประสบอยู่นั้น เกิดจากกรรมประเภทใดแน่ เขาทำไว้แต่เมื่อใด เนื่องจากระยะเวลาของชีวิตในวัฏสงสารยาวไกลจน กำหนดไม่ได้ จึงยากจะประเมินได้ว่ามีความเป็นธรรมหรือไม่

(๓) การให้ผลของกรรมมี ๒ ลักษณะคือ ผลภายใน กับ ผลภายนอก ผลภายในของกรรม เกี่ยวข้องกับลักษณะทางจิตใจและบุคลิกภาพของบุคคล มีความแน่อน สัมพันธ์อย่างจำเป็นกับ ความดีชั่วของมนุษย์ แต่ก็ไม่ใช่หลักประกันที่ชัดเจนไม่ต้องสงสัยว่า วิธีชีวิตของคนที่มีคุณธรรมกับคน ไม่มีคุณธรรมจะแตกต่างกันในด้านกายภาพหรือผลกระทบที่อาจเกิดขึ้นจากสภาพแวดล้อมหรือสังคม ส่วนผลกรรมภายนอกเกี่ยวข้องกับปัจจัยอื่น ๆ เช่น สภาพแวดล้อม เวลา บุคลิกภาพ และคุณสมบัติ ทางศีลธรรมของผู้กระทำ ไม่มีหลักประกันที่แน่อน ไม่สามารถจะแยกได้อย่างแน่ชัดว่า อะไรคือ รางวัลหรือการลงโทษจากกฎแห่งกรรม อะไรไม่ใช่ เพราะผลภายนอกง่อนแง่น ไม่ได้มีความสัมพันธ์ที่ จำเป็นกับการกระทำทางศีลธรรม แต่มีปัจจัยทางสังคมเกี่ยวข้องด้วย ความคลุมเครือนี้ทำให้ตัดสินใจได้ ยากว่า สิ่งที่มีมนุษย์คนหนึ่งได้รับนั้นมีความเป็นธรรมหรือไม่ ข้อนี้บันทึกทอนลักษณะสำคัญของกฎแห่ง กรรมที่ปรากฏในวิถีชีวิตมนุษย์ กล่าวคือ ดูเหมือนว่าลักษณะสากลของความเป็นธรรมตามนัยนี้ไม่ได้ มีอยู่จริง เพราะไม่มีข้อพิสูจน์ที่แน่ชัดจากสิ่งที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวัน

(๔) การยอมรับความไม่เท่าเทียมกันของมนุษย์ การประกันความเป็นสากลของความ ยุติธรรมตามกฎแห่งกรรมด้วยคำสอนเรื่องการเกิดใหม่ ต้องยอมรับว่าคำสอนเรื่องกรรมเปิดโอกาสให้

ความไม่เท่าเทียมกันของมนุษย์กลายเป็นสิ่งที่ควรยอมรับ เป็นเรื่องที่เหมาะสม เป็นธรรม เนื่องจากสิ่งที่เขาได้รับในปัจจุบันเป็นผลจากกรรมในอดีต ตามกรอบคิดนี้ ความเหลื่อมล้ำทางสังคมจะเป็นเรื่องธรรมดา ทั้งที่ในความเป็นจริง สิ่งที่เขาได้รับนั้น อาจมาจากปัจจัยอื่นที่ไม่เกี่ยวข้องกับการกระทำทางศีลธรรม เช่น อาจมาจากพัฒนาการของสังคมหรือโครงสร้างทางการเมืองการปกครอง ถ้าเหมาเอาว่าทุกอย่างที่เขาได้รับล้วนเป็นผลจากการกระทำของเขาเอง ก็เป็นไปได้ที่ระบบตรรกะนี้จะทำให้เราเพิกเฉยต่อความไม่เท่าเทียมกันในสังคม เพราะถือว่านั่นเป็นสิ่งที่ควรได้รับ

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

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

(๗) การปรับคำสอนเรื่องกรรมและการให้ผลของกรรมให้มีมิติทางสังคม โดยถือว่ามนุษย์เกิดมาท่ามกลางสังคมสิ่งแวดล้อม สังคม ชุมชน สิ่งแวดล้อมสัมพันธ์กับการดำรงอยู่ของเขาทั้งในแง่การเลือก การสั่งสมอุปนิสัยและการแสดงออกทางสังคม เหตุปัจจัยแห่งกรรมและการให้ผลของกรรมจึงไม่ใช่เฉพาะการกระทำส่วนตัว แต่มีปัจจัยแวดล้อมอื่น ๆ ทางสังคมทั้งในปัจจุบันและที่อาจเป็นไปได้ในอนาคตเกี่ยวข้องด้วย การมองกรรมในมิติของสังคมดูเหมือนจะช่วยให้อธิบายความเป็นธรรมในมิติที่เลวขอบเขตของปัจเจกบุคคลไปได้ แต่โดยอิงคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมและปัจเจกสมุปบาท แม้จะอธิบายได้ว่า สิ่งที่เกิดขึ้นนั้นมีความยุติธรรมมีความเป็นธรรม โดยอิงกับมิติทางสังคมในขณะนั้น ๆ ณ เวลาที่บุคคล เหตุการณ์นั้นเกิดขึ้นและดำรงอยู่ ก้าวพ้นมิติแห่งภพชาติไป แต่ก็เป็นเรื่องยากที่จะใช้หลักนี้ประเมินว่า สถานการณ์ เหตุการณ์หรือกรณีใดที่ถือว่าไม่เป็นธรรม ทุกกรณีที่เกิดขึ้นแล้วอาจพิจารณาได้ว่าเป็นธรรมทั้งสิ้น

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

๕.๓ ความเป็นธรรมทางสังคม (Social Justice)

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

อย่างไรก็ตาม เมื่อศึกษาแนวคิดทางสังคมการเมืองการปกครองในอรรถกถาอรรถกถา จักรวรรดิสูตร ฎฐกัณฑ์สูตร 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 ด้วยเหตุนั้นเกรงว่าตนเองจะมีทรัพยากรบริโภคไม่เพียงพอต่อการดำรงชีวิต มนุษย์จึงร่วมกันจัดสรรทรัพยากรธรรมชาติถือครองเป็นกรรมสิทธิ์ของตน แต่มนุษย์บางคนไม่รู้จักพอจึงได้ก่อความเสียหายแก่ส่วนรวมโดยการละเมิดทรัพย์สินของคนอื่น และนำไปสู่ความชั่วร้ายอื่น ๆ มนุษย์ในสังคมเริ่มแรกจึงตระหนักว่าจำเป็นจะต้องมีผู้นำที่ในการลงโทษหรือสั่งสอนคนที่ทำผิดและยกย่องให้รางวัลแก่คนที่ทำดี 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 ไม่มีจิตมุ่งร้ายพยาบาทต่อคนอื่นและมีความเห็นที่ถูกต้อง แต่สำนึกแห่งความเป็นมนุษย์นี้อาจถูกกระทบและทำลายลงได้ หากจุดใดจุดหนึ่งของสังคมไม่ได้รับความเป็นธรรม โดยเฉพาะในขั้นพื้นฐานการดำรงชีวิต ถ้าหากรัฐ ผู้ปกครองหรือสังคมไม่มีหลักประกันในเรื่องความเป็นธรรม ก็จะมีผลกระทบต่อเนื่องถึงความสัมพันธ์ทางสังคมด้านอื่น ๆ ดังนั้น รัฐจึงมีหน้าที่ในการประกันความเป็นธรรมทางสังคม โดยการขจัดความไม่เป็นธรรมทางสังคมในด้านต่าง ๆ และส่งเสริมสังคมให้ดำเนินไปด้วยธรรมหรือความถูกต้อง เช่น

ก. การป้องกันไม่ให้เกิดความรุนแรงในสังคม โดยสร้างความเป็นธรรมในการลงโทษ ผู้กระทำผิดและสร้างหลักประกันเพื่อไม่เกิดการทำความผิด ในกรณีที่เกิดมีผู้ละเมิดหลักการหรือสิทธิขั้นพื้นฐานของมนุษย์ในสังคม รัฐจะต้องดำเนินการเพื่อให้เกิดความเป็นธรรม ด้วยการลงโทษผู้ที่กระทำความผิดอย่างยุติธรรมและเที่ยงธรรม รัฐจะต้องสร้างหลักประกันเพื่อไม่ให้เกิดการทำความผิดขึ้นอีกในอนาคต และจะต้องไม่เป็นผู้สร้างเงื่อนไขความรุนแรงขึ้นในสังคมเสียเอง

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

ความเป็นธรรมทางสังคมจะเกิดขึ้นได้บนพื้นฐานที่ว่า สังคมจะต้องตระหนักถึงความเป็นมนุษย์ของตนเองและคนอื่น ๆ พร้อมทั้งจะดำรงบทบาทหน้าที่อย่างเหมาะสมตามสถานภาพนั้น ๆ พระพุทธศาสนาถือว่า สังคมดำรงอยู่ได้ด้วยองค์ประกอบพื้นฐานคือมนุษย์แต่ละคนสำนึกในการมีชีวิตร่วมกันให้ความเคารพในการเป็นมนุษย์ของกันและกัน สังคมที่ไม่เห็นความสำคัญของคนอื่นจะดำรงความเป็นสังคมไว้ไม่ได้ (เกิดมิจฉสัญญา) เพื่อที่จะทำให้สังคมน่าอยู่ มนุษย์จำเป็นต้องมีเมตตาธรรมต่อกัน แต่ในด้านหนึ่ง สังคมก็จะต้องมีมาตรฐานความสัมพันธ์ขั้นพื้นฐานที่ไม่อาจจะละเมิดได้ เมื่อผู้ใดละเมิด สังคมจะต้องร่วมกันลงโทษผู้ฝ่าฝืนตามกฎเกณฑ์ของสังคมที่ทุกคนมีส่วนร่วมในการสร้างขึ้นผ่านสถาบันทางสังคมคือ รัฐ หรือผู้ปกครอง ในแง่นี้ กฎเกณฑ์หรือหลักการขั้นพื้นฐานที่สังคมกำหนดอย่างเหมาะสมสอดคล้องกับสภาพความเป็นจริงและด้วยความรู้ จะเป็นสิ่งที่สังคมยึดถือและให้ความเคารพ อย่างไรก็ตาม จากมุมมองของพระพุทธศาสนา กฎเกณฑ์ทางสังคมบางอย่างนั้นอาจปรับเปลี่ยนได้เพื่อให้เหมาะสมกับสภาพสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป กฎเกณฑ์ที่เป็นธรรมนั้นจะต้องมีเงื่อนไขและองค์ประกอบที่เอื้อต่อการดำรงรักษาไว้ซึ่งความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคล หากมนุษย์ต้องการดำรงรักษาไว้ซึ่งความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกันแต่กลับละเมิดหลักการอันชอบธรรม และมิผลให้สังคมโดยรวมถูกทำลาย พระพุทธศาสนาจะถือว่าไม่ถูกต้อง ในแง่นี้ เมตตาธรรมของมนุษย์จะถูกจำกัดเพื่อรักษาหลักการพื้นฐานของสังคม ได้แก่ มาตรฐานขั้นต่ำที่จะทำลายสังคมมนุษย์โดยรวมนั่นเอง

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

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

เมื่อมนุษย์รวมตัวกันเป็นสังคม พฤติกรรมที่แตกต่างกันย่อมมีนัยสำคัญต่อการดำรงอยู่ของสังคมนั้น ๆ พฤติกรรมนั้นแยกเป็น ๒ ประเภทหลักคือ พฤติกรรมเชิงลบที่เป็นบ่อนทำลายความสัมพันธ์ทางสังคม และนำไปสู่การทำลายความเป็นมนุษย์ในขั้นพื้นฐาน และพฤติกรรมเชิงบวกที่ส่งเสริมให้ความสัมพันธ์อันดีงามระหว่างมนุษย์ด้วยกัน อันจะก่อเกิดต่อผลประโยชน์ด้านอื่น ๆ ของสังคมโดยรวม สถานภาพทางสังคมของมนุษย์จึงผูกพันกับศีลธรรมหรือจริยธรรมที่เขาปฏิบัติภายในความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน ส่วนสถานภาพของความเป็นมนุษย์เชิงปัจเจกก็สัมพันธ์กับระดับจริยธรรมคุณธรรมของปัจเจกบุคคล ซึ่งพระพุทธศาสนาถือว่ามียุทธศาสตร์พื้นฐานร่วมกันบางประการ สถานภาพของมนุษย์จึงสัมพันธ์กับระดับจริยธรรมที่เขายึดถือปฏิบัติ ความแตกต่างกันทางสถานภาพในลักษณะดังกล่าวนี้พระพุทธศาสนาก็ให้ความสำคัญเช่นกัน

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

๖. สรุปลักษณะความเป็นธรรมตามนัยแห่งพระพุทธศาสนา

กล่าวโดยสรุป พระพุทธศาสนาเถรวาทถือว่า มีความเป็นธรรมอยู่ 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 ผู้ได้รับผลจะรู้หรือไม่ก็ตามว่าผลดังกล่าวนั้นมาจากอะไร เขาทำความผิดอะไรจึงได้รับการลงโทษ ความเป็นธรรมชนิดนี้ทำงานเหนือการรับรู้ของมนุษย์ จึงไม่อาจอธิบายให้เป็นที่เข้าใจได้อย่างถ้วนทั่วภายในทฤษฎี แต่พระพุทธศาสนาให้หลักประกันว่า การกระทำทุกชนิดจะตามมาด้วยความรับผิดชอบที่เป็นธรรม มีผลเหมาะสมกับเหตุปัจจัยที่เป็นสาเหตุแห่งการกระทำนั้น ๆ

ความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมนี้ มีข้อบกพร่องเมื่อนำไปอธิบายทำความเข้าใจสถานการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในชีวิตประจำวันของมนุษย์ แต่ก็ให้แบบแผนสำคัญในการสร้างหลักความเป็นธรรมทางสังคม เพราะพระพุทธศาสนาถือว่า หลักการใด ๆ ที่สร้างขึ้นนั้นจะต้องสอดคล้องหรือวางอยู่บนกฎธรรมชาติ เป็นกฎที่ถูกต้องยุติธรรมตามหลักศีลธรรมด้วย กฎเกณฑ์ใด ๆ ที่มนุษย์สร้างขึ้น หากขัดแย้งกับกฎธรรมชาติก็ไม่อาจเกิดผลดีต่อมนุษย์ กฎเกณฑ์ทางสังคมที่มนุษย์จะสร้างขึ้นเพื่ออำนวยความสะดวกแก่ชีวิตและสังคม ต้องมีลักษณะเฉพาะคือเป็นกฎที่สอดคล้องกับหลัก

ความสัมพันธ์เชิงเหตุผล และหลักว่าด้วยการกระทำของมนุษย์ กล่าวอย่างชัดเจนก็คือ หลักความเป็นธรรมทางสังคมจะต้องอิงหลักความเป็นธรรมสากลที่ว่า “เมื่อบุคคลกระทำสิ่งที่ดี ผลตอบแทนที่เขาได้รับจะต้องเป็นความดี (รางวัล) ที่สอดคล้องและเหมาะสมกับการกระทำนั้น เมื่อบุคคลทำชั่ว ผลตอบแทนที่เขาจะได้รับจะต้องเป็นความชั่ว (การลงโทษ) ที่เหมาะสมกับความชั่วที่ได้กระทำ” ข้อนี้เป็นถือเป็นหลักสากลที่ต้องคำนึงไว้ตลอดเวลา

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

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

หลักความเป็นธรรมตามที่กล่าวมานั้นขัดแย้งกับหลักเมตตาธรรมหรือไม่ ถ้าพิจารณาจากหลักความเป็นธรรมสากล (Universal justice) เราจะพบว่า หลักความเป็นธรรมชนิดนี้ไม่เอื้อต่อความเมตตากรุณาในแง่ที่ว่า มันเป็นกฎเกณฑ์สากลที่มนุษย์ไม่อาจจะแทรกแซงได้แม้กระทั่งความเมตตาของพระพุทธเจ้ายังใช้ได้อย่างจำกัด เพราะฉะนั้น ในการพิจารณาเกี่ยวกับปรากฏการณ์ทางสังคม หลักความเป็นธรรมสากลหรือหลักความเป็นธรรมตามกฎหมายนี้ไม่อาจนำมาใช้ได้ โดยเฉพาะเมื่อหลักการนี้ผูกโยงกับแนวคิดเรื่องการเกิดใหม่ จะไม่กระตุ้นให้เกิดการกระทำใด ๆ ที่ส่งเสริมความเป็นธรรมในระดับสังคม (Social justice) เช่น กรณีความอืดอาดหรือการขาดแคลนปัจจัยสี่ของมนุษย์ในสังคม ถ้าพระพุทธศาสนาถือว่าเป็นกรรมเก่าในอดีตชาติ แทนที่จะถือว่า มีความเกี่ยวพันโดยตรงกับลักษณะหรือโครงสร้างทางสังคมการเมืองการปกครอง เช่น ความไม่เป็นธรรมในการปกครองของผู้นำรัฐ เป็นต้น ก็จะต้องยอมรับว่าความอืดอาดขาดแคลนนั่นเป็นสิ่งที่ชอบธรรมเพราะเป็นผลกรรม

โดยถือเอาลักษณะพื้นฐานของชีวิตทางสังคมการเมืองการปกครอง เป็นองค์ประกอบสำคัญ ก็จะได้เห็นว่า ความไม่เป็นธรรมหรือปรากฏการณ์ของชีวิตใด ๆ ที่ปัจเจกบุคคลได้รับนั้นมีความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกับสังคมที่เขาดำรงอยู่ขณะนั้นไม่ใช่เรื่องกรรมในอดีต ดังนั้น บทบาทของรัฐหรือสภาพสังคมที่ดำรงอยู่ในขณะนั้น จึงจำเป็นต้องได้รับการพิจารณาว่ามีลักษณะที่เหมาะสมต่อการดำรงชีวิตที่ดีเพียงใด ในทัศนะของพระพุทธศาสนา ปัจเจกบุคคลและสังคมมีความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันในเชิงเหตุผลของกันและกันเช่นเดียวกับลักษณะธรรมชาติอื่น ๆ ในจักรวาล สิ่งที่เกิดขึ้นแก่ปัจเจกบุคคลนั้นจึงมีส่วนที่เป็นผลสืบเนื่องจากสังคม และสิ่งที่จะเกิดขึ้นในสังคมก็มีผลสืบเนื่องจากการกระทำของปัจเจกบุคคลเช่นกัน ดังนั้น ความไม่เป็นธรรมทางสังคมที่ปัจเจกบุคคลได้รับจึงอยู่ในความรับผิดชอบของสังคมโดยรวมด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง รัฐหรือผู้ปกครองในฐานะที่เป็นผลมาจากความต้องการของชุมชนหรือสังคมโดยรวม จะต้องรับผิดชอบต่อสภาพการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นภายในขอบเขตการปกครองของตน ในอันที่จะมีเครื่องมือสำหรับจัดระบบระเบียบหรือแบบแผนสังคมให้เอื้อต่อการดำรงอยู่ของปัจเจกบุคคล สังคมโดยรวมจะต้องแสดงเมตตาธรรมต่อผู้อื่นที่ได้รับความอยุติธรรมหรือความไม่เป็นธรรม ผ่านการจัดระบบโครงสร้างทางสังคม การเมืองการปกครอง และเศรษฐกิจ ที่ประกันความเป็นธรรมทางสังคมในระดับพื้นฐาน ในแง่นี้ ความมีเมตตาต่อผู้อื่นไม่ถูกจัดว่าเป็นการละเมิดหลักความเป็นธรรม ถ้าความมีเมตตานี้จะช่วยให้สังคมโดยรวมดีขึ้นตอบสนองผลประโยชน์ของปัจเจกบุคคลได้อย่างทั่วถึง เช่น ในเรื่องการกระจายปัจจัยสี่เพื่อตอบสนองความต้องการพื้นฐานของชีวิต แต่ในบางกรณี ความมีเมตตาหรือความกรุณาก็อาจถูกจำกัด ถ้าหากความเมตตากรุณานั้นจะทำลายหลักการพื้นฐานของสังคมที่ดี ซึ่งหมายถึงสภาพการดำรงชีวิตที่ดีของทุกคนจะถูกทำลายด้วย การมองความเป็นธรรมในระดับที่สัมพันธ์กับบริบททางสังคมการเมือง จึงโอบ

อุ้มเอาความมีเมตตากรุณาของบุคคลไว้ด้วย ขณะที่ความเป็นธรรมที่มองผ่านคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมปฏิเสธต่อเมตตากรุณาที่มนุษย์จะพึงมีต่อกัน

ในทัศนะของผู้วิจัย ความเป็นธรรมที่อิงหลักคำสอนเรื่องกรรมช่วยให้เราเรียนรู้ว่าแบบแผนที่ถูกต่อนั้นจะต้องเป็นหลักการที่สามารถใช้ได้กับทุกคนและมีความแน่นอน ไม่ลำเอียง แต่ความเป็นธรรมทางสังคมนั้น ไม่อาจอธิบายหรือคิดภายในกรอบของกรรมที่ผูกติดกับแนวคิดเรื่องการเกิดใหม่ แต่สามารถอธิบายโดยอิงคำสอนทางสังคมการเมืองและแนวปฏิบัติในพระวินัยของสงฆ์ หลักความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับคำสอนทางสังคมการเมืองการปกครองและแนวปฏิบัติในพระวินัย ไม่มีปัญหาทางด้านญาณวิทยาที่ซับซ้อนเหมือนความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรม ในสังคมสมัยใหม่ที่มีความหลากหลายและความแตกต่างทางความคิด ความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับคำสอนทางสังคมการเมือง ซึ่งให้ความสำคัญกับความเป็นมนุษย์ของปัจเจกบุคคลและความสัมพันธ์ที่ดีระหว่างมนุษย์ในสังคม น่าจะเป็นหลักการที่สามารถนำไปประใช้ได้ดีกว่าหลักการแรก

๗. ข้อเสนอแนะ

๗.๑ ข้อเสนอแนะในเชิงการประยุกต์ใช้และเชิงนโยบาย สังคม ชุมชนที่ดีย่อมจะเอื้อต่อสภาพชีวิตที่ดีของปัจเจกบุคคล หลักการเรื่องความเป็นธรรมของพระพุทธศาสนาในส่วนที่เกี่ยวข้องกับกฎแห่งกรรมให้บทเรียนที่น่าสนใจว่า หลักการใด ๆ ที่สร้างขึ้นเพื่อสังคมรัฐนั้นจะต้องเป็นหลักการที่ถูกต้อง สอดคล้องกับความจริงอันเป็นสากล มิใช่เอนเอียงตามอคติแห่งชาติพันธุ์ ชนชั้น หรือตอบสนองความต้องการของคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งของสังคม หลักความเป็นธรรมที่อิงอยู่กับบริบททางสังคมการเมืองที่ศึกษาได้จากพระพุทธศาสนาให้บทเรียนว่า ในการปฏิบัติเพื่อให้เกิดความเป็นธรรมนั้น รัฐจำเป็นต้องคำนึงถึงสภาพพื้นฐานของความเป็นมนุษย์ องค์ประกอบต่าง ๆ ที่จะช่วยให้ชีวิตของปัจเจกบุคคลและสังคมโดยรวมดำเนินไปได้ด้วยดี การมีปัจเจกหรือองค์ประกอบที่ตอบสนองต่อความต้องการพื้นฐานของชีวิตอย่างเพียงพอ และการกำหนดเงื่อนไขพื้นฐานที่กำจัดอุปสรรคในการดำเนินชีวิตทางสังคม ย่อมถือว่าการส่งเสริมหรือเปิดโอกาสให้กับความดีงามอื่น ๆ ที่ชีวิตจะบรรลุถึงได้

๗.๒ การศึกษาในงานวิจัยนี้ ยังไม่ได้เจาะลึกลงในเรื่องทฤษฎีการลงโทษตามทัศนะของพระพุทธศาสนา แม้จะกล่าวถึงบ้างแต่ไม่ถ้วนทั่วทั้งหมด โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับพระวินัย อันจะให้แบบแผนสำหรับการจัดวางระเบียบปฏิบัติทางสังคม หรือกฎหมายที่เป็นธรรมโดยมองผ่านหลักคำสอนหรือหลักปฏิบัติของพระพุทธศาสนา ประเด็นนี้จะเกี่ยวข้องกับการจัดสรรอำนาจรัฐ การจัดวางระบบความสัมพันธ์เชิงอำนาจภายในโครงสร้างทางสังคม การอำนวยความสะดวกทางสังคม ซึ่งแม้

จะมีผู้สนใจในเรื่องนี้อยู่บ้างแต่ยังมีน้อย ผู้สนใจประเด็นพุทธศาสนากับสังคมจึงอาจศึกษาในเรื่องนี้ต่อไปได้ น่าจะเป็นประโยชน์สำหรับการประยุกต์หลักพระพุทธศาสนาเพื่อรับใช้สังคม

๗.๓ ประเด็นทางปรัชญาสังคม เศรษฐกิจและการเมืองอื่น ๆ ที่น่าสนใจ เช่น การกระจายผลประโยชน์ทางสังคม หรือทางเศรษฐกิจ ที่ให้ความสำคัญกับระบบตลาดเสรีหรือทุนนิยม พระพุทธศาสนากับระบบเศรษฐกิจทางเลือก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การประยุกต์ใช้หลักการต่าง ๆ ในระดับโครงสร้างทางสังคมหรือนโยบายของรัฐ หรือกรณีศึกษาปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในสังคมหรือชุมชนทางเศรษฐกิจระดับรากหญ้า ในฐานะตัวอย่างที่จะแสดงถึงความเป็นไปได้หรือเป็นไปได้ไม่ได้ ในการปรับประยุกต์หลักคำสอนด้านเศรษฐกิจของพระพุทธศาสนากับสังคม

๗.๔ ในกรณีการถกเถียงเชิงปรัชญาในระดับมโนทัศน์พื้นฐานนั้น สำหรับผู้สนใจปัญหาเรื่องกรรม ยังมีประเด็นสำคัญอีกมากที่มีการถกเถียงกันในวงวิชาการปรัชญาศาสนาสากล จากการสำรวจเอกสารต่างประเทศ (ภาษาอังกฤษ) จะพบว่า คำสอนเรื่องกรรมกำลังได้รับความสนใจอย่างกว้างขวาง ในฐานะคำอธิบายที่จะตอบปัญหาเรื่องความยุติธรรมทางศีลธรรม แต่การศึกษาทำความเข้าใจเรื่องกรรมที่เกิดขึ้นในวงวิชาการตะวันตกนั้น ดำเนินไปอย่างเสรี ไม่จำกัดด้วยศรัทธาทางศาสนา การตีความคำสอนซึ่งเน้นที่ความเป็นเหตุผล จึงอาจเบี่ยงเบนไปตามจุดมุ่งหมายหรือสมมติฐานในใจของผู้ศึกษาซึ่งจะทำให้เกิดความเข้าใจผิดเกี่ยวกับหลักกรรมและคำสอนอื่น ๆ ในพระพุทธศาสนาได้ ในงานวิจัยนี้ ยังมีปัญหาเกี่ยวกับเรื่องกรรมหลายประการที่ไม่ได้หยิบมาถกเถียง ผู้วิจัยจึงมีความเห็นว่า นักวิชาการชาวพุทธจำเป็นต้องให้คำตอบที่ยืนอยู่บนพื้นฐานหรือหลักการของตนเองอย่างชัดเจน และถูกต้อง อันจะเป็นประโยชน์สำหรับการศึกษาพระพุทธศาสนาในระดับประเทศและระดับสากล

ภาคผนวก ค

Executive Summary

(ภาษาอังกฤษ)

EXECUTIVE SUMMARY

1. Background

As social animals, humans live in a society that needs a sort of structure to self-sustain. Justice is one of the basic social values and an important factor that hold the society together. It is the ethico-political concept whose universality and significant role in sociopolitical theories are claimed by philosophers. Although human rights now take over its primary status, justice is still the essential concept due to its being part of a legal system that covers public life. As sociopolitical concept, a question of justice is meaningless if raised when one is alone. Only when one enters a relationship-- be it in interpersonal, communal, social, national or international levels, the question becomes significant. The concept is an important element when a claim for or against a government's legitimacy is made. State appeals to justice to justify its governmental power over citizens while citizens raise an issue of injustice in the state practice to support their right to protest. In this respect, justice is the minimal standard for evaluating legitimacy of power. Besides, it represents an ideal of the best form of relationship found in an unreachable utopia such as Plato's Republic or the State proper to Communist society.

Debates about justice in some cases start from an assumption that justice is a public or political virtue concerned neither with economy nor domestic matters restricted to the private sphere, but with action and goals of state or its agents-- public affairs under management by laws and state policies. The idea that justice has to do with laws outside the sphere of personal relationship does not seem to be right. Indeed, in families, friendship, voluntary associations-- no less than in judiciary or government, issues of justice and injustice arise although justice does not figure as the ultimate goals of these institutions. Although it is generally accepted that justice, i.e. sociopolitical, is significant in the public sphere or life, its limitation solely to that sphere is an important issue that feminists raised in criticism pointing out that justice is crucial even in personal life, such as relationship in family, that between women and men, etc. Some believe that justice, i.e. absolute, is right in itself regardless of consequences. It is the categorical criterion unfettered by any interests. According to this conception, justice should be given a priority over and above other values. Against the idea of justice as the virtue of all virtues, it is proposed that it is only one

among others. Accordingly, justice can in some cases be only a means to other values or virtues such as freedom or loyalty, especially in non-sociopolitical realms. Some hold that justice has more to do with distribution of interests than equality or appropriate returns.

To sum up, justice is the concept for consideration about relationship between individual and individual, state and individuals, or state and state. Dependent on political ideologies, it varies from one ideological system to another. Yet, justice is central no matter what ideology it is. For feminists, justice is not the issue restricted to sociopolitical, public or legal spheres but extends to family life or personal relationship between woman and man. Justice is, therefore, not only the legal but also the moral concept behind ideology or social structure. This concept may be founded on some principles held to be existent in the universe or a consequence arising out of human aggregation.

Nowadays, Buddhism is more and more interpreted in response to social issues. New situations are an important factor contributing to the growing interest among scholars of Buddhism. Interpretive framework with individualist presupposition no longer yields satisfactory answers in an effort to understand or apply religious teachings in this new society. A number of Western scholars believe that Buddhist social teachings can provide solutions distinct from those offered in their society. Their inquiries are framed on empiricist, and atheist or naturalist basis giving explanation without supernatural reference. Whence come literature, both Thai and foreign, on social issues from Buddhist perspective. Studies on justice from Buddhist perspective are, however, not many, and still scattered. Therefore, this study is significant not only for Buddhist study, but also as a means to find out an answer about "the just society." Buddhist teachings, especially in Thailand with the religion as one of its cultural roots, may provide an alternative answer for society concerned with issue of social justice, or even justice in legal system. An inquiry into this topic should offer the society "a body of knowledge" necessary for improvement of justice or social justice in the future.

2. Objective and Hypothesis

This research is a beginning in search of knowledge from Buddhism as the Thai cultural root. The objective is to study concepts of "justice" and "social justice" in Pali Tipitakas, Theravada's essential texts, under 2 main directions: (1) a study of the concept "moral justice" that appears in the teachings on the law of kamma and rebirth to find out whether it can be a basis of "social justice"; (2) an inquiry into the concept "social justice" from Buddhist teachings on society and state in the Suttas, and the Vinayas, which formally govern the monastery (the sangha). It is hypothesized that the teachings on the law of kamma, to the extent that they are related to universal moral justice, are inadequate as the ground for social justice because the law of kamma poses epistemological problems and can not be used to evaluate deeds in terms of justice. It is necessary that principles be derived from Buddhist sociopolitical teachings to assist consideration of social justice.

3. Study Method

Based on selected teachings from important Suttas in Pali Tipitaka, Commentaries, Sub-commentaries, other Buddhist texts, and contemporary Thai and English works in philosophy of religion and social philosophy, an interpretative analysis of basic Buddhist concepts is conducted to ground Buddhist conceptions of "justice" or "moral justice," and "social justice" and to critique related debates on the conceptions. The researcher remains attentive to social, cultural and historical contexts of Buddhism and its selected teachings.

4. Significance

This research contributes to knowledge about "justice" and "social justice" from Buddhist perspective as part of social and political philosophy, and stimulates the debate on and study of issues in Buddhist sociopolitical philosophy as a way to mutually find out an answer about good society.

5. Results

5.1. *Universal Justice*

Buddhism holds that everything arises by dependent origination, and is lodged in causal interrelations classified into 2 types-- one in which a factor gives rise to others and the other in which destruction of a factor leads to destruction of others. These are natural laws that govern everything including objects, matter, living things, mind, action (kamma), etc. However, only the laws of mind and action are directly related to humans. Mental processes are governed by "cittaniyama" that include perception, accumulation, reflection and formation of positive and negative characteristics of mind leading to verbal and bodily conducts. Actions and their fruits are governed by "kammaniyama" or "law of kamma," which determines proportion of effects to result from actions. The universal laws that embed everything in the web of interdependent factors regulate nature and life of humans as individuals. Humans relate to themselves and others, living or non-living things, by virtue of their conducts. In the universe, a law exists that humans must be responsible for their thoughts and conducts defined by types of intention, and their consequences occurring according to causal principles. Conducts thus entails inevitable responsibility. "You reap what you sow."

According to Buddhism, everything proceeds on 2 courses, one towards suffering and the other towards the end of suffering (paramasukha/ nibbana). Human conducts are no exception. When persons bodily, verbally or mentally do something on purpose (free intention) that consists of factors tending to unhappiness, they will be brought to an unhappy state in this or later life. On the contrary, conducts with positive intention, when done, will lead the doers to a good, happy or even end-of- suffering state. Based on these laws, Buddhism adheres to principles that doers of good deeds reap good results; doers of bad deeds suffer bad results. These mirror the determined relation between conducts and their consequences that can never be interfered by any will or supranational powers.

Buddhism, therefore, focuses on intentions and consequences of deeds. Intentions (purpose, aim, free choice) are kammass (actions with moral value). Human essential

component is mind or soul. That which springs from self of free human beings is considered to be the primary and indispensable element for evaluation of action. Conducts consistent with intentions, and their causal effects are also crucial elements. Although persons are to face their deeds' consequences determined by these elements, it can never be told when they will encounter what they are morally responsible for depending on the web of interrelated factors relevant to each case. Therefore, persons do not face exactly the same consequences for the same types of deeds. This is a multi-factorial complication effecting realization of results (vipaka).

In terms of justice, the law of kamma guarantees that doers reap results of their deeds done with free choice. The direct responsibility can not be altered. That is, their mind or character is formed in agreement with characteristics of done deeds; so are their way of life and social environment. This is true no matter whether they wish it or not. Consequences of action spring when conditions are right. Actions create certain situations, and then the responsibility is imposed on the agent who finds himself in the sort of environment he plays a part in generating. Every act with moral value inevitably leads to responsibility that may extend to next life. The teaching that the law of kamma operates across lifetimes, therefore, depends on the doctrine of rebirth so much that the latter becomes a guarantor of universal justice.

In Chapter 2, it is concluded that Buddhism endorses universal justice, or justice as universal law enforced across the cosmos. It may be termed justice by the law of kamma, moral justice, or natural justice.

5.2. Justice by Law of Kamma and its Problems of Factual Explanation

Criticisms in Chapter 3 point out that, even though the doctrines of kamma and rebirth can guarantee universal justice, their application to explain real-life experiences gives rise to a number of problems.

(1) The operation of the law of kamma is beyond human perception. As one of the natural laws that transcend human comprehension, kammaniyama is mysterious to

humans, which prevents an appeal to it from giving a clear account of moral situations generally found in society. The appeal can only be sustained by faith in the Buddha.

(2) Kamma and realisation of vipaka are full of complexities related to categories, time, and degrees. Although it can be guaranteed that persons will face consequences of both good and bad deeds, it can not be pinpointed by appealing to ordinary judgments when and where, or even whether, these consequences will come because of the multi-factorial complexity. This hinders confident explanation about kind and time of causes behind present states of happiness or unhappiness that persons experience. Infinite period of the birth-and-death cycle in samsara makes it hardly possible to assert the existence of justice.

(3) Kammass can lead to 2 types of effects, internal and external. With necessary relation to their causes, the internal effects act on the agent's mental characteristics or character. However, there is no assurance that virtuous and vicious persons find themselves in distinct external environments or encounter different environmental impacts. The external effects of kamma are related to other factors such as environment, time, personality, and moral virtues of an agent. No guarantee of this sort of effects can be identified. A distinction can not be made whether a particular instance is a reward or punishment, or even whether it is related to the law of kamma. Not bearing a necessary relation to their causes, the external effects are contingent on social factors, which leads to the difficulty of attribution, and so judgment about justice. This undermines the immanent characteristic of the law of kamma. The lack of proof based on facts in daily life removes the ground of its existence.

(4) The doctrine of rebirth with a role to assure universal justice implies the acceptance of inequalities. That is, the inequalities that people have in the present life are just, because they result from past deeds. The social inequalities are, therefore, a normal course of things. However, people's present status can also result from other sources such as social development or political structure. The all-inclusive logic in the doctrine of rebirth-- that explains everything persons face is the consequences of their past deeds-- can thus lead us to overlook the social inequalities.

(5) In conjunction with the doctrine of rebirth, the law of kamma is interpreted in an individualistic framework, with which things in people's life are explained with reference to their own past deeds, excluding all the present social factors. As a result, kamma gives rise to solitude, separation among persons. This implies that each individual has a duty to try his best doing good deeds; and he should not interfere with the life of others properly molded by the law of kamma impossible to change.

(6) The mechanistic law of kamma is consistent and impartial. Its operation is its end only. From the sole perspective of the law, it should be said we can never beg for loving-kindness from others. Otherwise, it does not mean only that the law can be violated, but also that it can no longer be the foundation of universal moral justice. Loving-kindness is thereby restrained by the belief in the law of kamma. This leads to an absurd implication that the effort to amend social injustice becomes itself unjust because it violates the universal law of justice.

A proposed reinterpretation of the law of kamma to include social dimension is founded on the idea that humans are born amidst social environments which influences their choices, characters, and behavior. Kamma and vipaka are therefore not limited to individuals, but intertwined with present, and even future, factors in social surroundings. The social dimension allows explanation of justice that transcends individualistic boundary, and yet is based on the laws of kamma and dependent origination. Nevertheless, even though this new way of explanation does not limit itself to the across-lifetimes dimension, but draws on social factors contemporaneous with cases under consideration, it is still difficult to distinguish just from unjust cases. Results may turn out that every case is just.

Although universal or moral justice conceived on the basis of the doctrine of the law of kamma is important, its application to explain phenomena, in social or individual level, turns out to be too complicated. Complexity of the law of kamma and its operation beyond human ordinary perception obstruct construction of an explanation with internal consistency. Justice according to the law of kamma is descriptive rather than normative, which renders it inappropriate for evaluation of actions. Moreover, it

could not apply to multicultural societies which have different metaphysical basic.

Therefore, it can be concluded that the conception of justice based on such doctrine is not applicable.

5.3. Social Justice

In Chapter 4, it is found that moral justice as defined by the law of kamma can not be utilized to explain social justice because the law is descriptive rather than normative. However, it is still indispensable since Buddhist morality needs a foundation on natural laws, one of which is of course that of kamma. Causality, especially in the realm of action, is still necessary in search of the meaning of social justice. According to Buddhism, evaluation of action follows the model of causality as defined by the law of kamma. That is, when the sort of results reaped by a person is in agreement with the sort of deeds that he did, it is just. Therefore, "just" can be defined as "in accordance with natural law of causality," which can in turn be translated into a statement that "just" is the case of person reaping benefits in proportionate return for his deed.

The following conclusions are drawn from the study of sociopolitical concepts in Aggannasutta, Cakkavattisutta, Kutadantasutta and Chatakas, including ways of practice for the monastery in the Vinayas. Structure of state/society, and roles/duties of state/society provide the analytical framework centered around 2 issues, retribution of wrongdoers and distribution of socioeconomic benefits.

1. According to Buddhism, human society originated at a certain point in time and developed naturally without supernatural guidance. Therefore, humans' original status was equal. Later differences were consequences of different interactions with environment. Physical differences resulted from consumption or use of varying natural resources in life courses. In the beginning, natural resources were adequate for living. When humans consumed more to gratify their desires, the resources were depleted. A fear of future insufficiency motivated them to make an agreement and manage the resources, which gave rise to a right of possession. However, some were covetous and violated others' properties, which led to common troubles and other

evils. As a result, humans in this primitive society became aware of a necessity to select a specific individual to be in charge of controlling and punishing wrongdoers, and praising and rewarding good-doers. Whence came a state and a ruler, both of which are an evidence that humans want to live together peacefully as a society.

Buddhism holds that life goals or benefits consist of 3 types: (1) Short-term benefits for the present life such as pursuit and retainment of properties, association, and appropriate livelihood; (2) Long-term benefits related to spiritual peace, sense of security, caring society, and knowledge; (3) Absolute benefits which is freedom from all unhappiness. These are desirable for all humans. Society should therefore provide its members with supportive conditions. At basic level, the society should make sure its members have basic necessities of life, do not violate each other's property, body and life, and do not deceive to injure or take advantage of each other. To sum up, humans need to maintain the right relationship among each other. But for such relationship to endure, each has to preserve humanity within by refraining from selfishness and malice while acquiring right views. This sense of humanity can be undermined if injustice exists in some parts of the society, especially at the basic level. If the society, state or ruler does not have a measure to assure justice, other social relations will be affected in chains. The state should therefore assure social justice by eradicating social injustice in various aspects and promote righteousness as follows.

A. The state should preclude social violence through just punishment and build measures to prevent wrongdoings. The state should not hesitate to punish, with justice and fairness, those who infringe on others' basic rights. Not only does the state need to develop measures to prevent infringement, it also needs to avoid being itself a condition of social violence.

B. Humans need to have basic necessities of life. Otherwise, an inflicting contest for survival follows, perhaps, to the point of rampant social violence destroying social institutions, or even human conscience. The state or ruler should ensure just distribution of socioeconomic benefits by creating and promoting measures to assure everyone of basic necessities.

Social justice is possible when social members are aware of humanity in themselves and others, and willing to play appropriate roles as prescribed by statuses. According to Buddhism, a society exists as long as each member is aware of their living together with respect for each other's humanity. Without the awareness, the society will be in turmoil. While loving-kindness renders the society a livable place, basic inviolable regulations of social relation should be preserved. The society should cooperate and act through such an institution as state or government in order to punish those who violate the regulations they mutually create. These basic regulations should be set up in agreement with reality and on the basis of knowledge. They should command respect from social members. However, according to Buddhism, some regulations are amendable in response to changing social conditions. It is held that, for a set of regulation to be just, it needs to comprise elements tending to the living condition, in which humanity is preserved.

It is not right, by the Buddhist standard, if humans desire to maintain relationship among themselves by violating the principles of justice and undermining society as a whole. Therefore, some constraint should be put on loving-kindness to preserve the basic principles, the minimal standards that rule out the destruction of society as a whole.

The above analysis shows that "just" is "the case of person reaping benefits in proportion to his status and deeds." The term "status" has 2 aspects. In individual aspect, it means human status. And, in social aspect, it means social status that arises after the formation of society. As an individual, each human is equal and has similar psychological constitution, e.g. desires for basic necessities, safety of life and property, and attainment of good life without obstruction by others. But, as a social member, each has different status depending on occupation and social roles. However, occupation or work of one's choice can not indicate that one has a high or low status. Rather, it is morality and virtues expressed through conducts that mark superiority.

In aggregation, different behavior among members has significant implication for the society. Behavior can be negative disturbing social relationship and eventually

destroying basic humanity; and positive promoting good relationship among members and eventually contributing to the society as a whole. Humans' social status is thus dependent on their moral practice in their relationship with each other while human's individual status relies on each human's morality and virtues, which have something in common with the former. Humans' status as a whole, as a result, rests on the level of their moral practice. Buddhism considers to be important the resulting level of status.

Consequently, just distribution of social goods requires as its part an equal allocation of certain things, i.e. necessities to sustain individuals' humanity. And the basic principle of society as a whole is to not destroy humanity. At the same time, individual differences resulting from their conducts should also be respected in the distribution. The socioeconomic distribution comprises important principles of sharing out basic necessities to all and allocating goods in proportion to capacities individuals apply to their honest work without breaking the social basic principles nor undermining others' humanity. Therefore, the distribution takes into account both status and conducts. Note that the model from the law of kamma is in the background.

6. Conclusion: Buddhist Conceptions of Justice

In brief, Theravada Buddhism holds that there are 2 levels of justice.

1. Universal justice: Also termed "moral justice" or "justice in accordance with natural law," this conception is based on the doctrine of the law of kamma.
2. Social justice: It is fairness in distribution of benefits or social welfare in various aspects of life in society. By "benefits," it is not limited to material things, but includes opportunities to develop towards the goal believed to be the best for individuals' life. This conception is rooted in sociopolitical teachings and ways of practice.

Universal justice arises out of the natural laws that govern everything in the universe, including human relations. The laws control moral actions done with free intention so

that each kind of actions lead to certain kinds of consequences according to set of factors that constitute the actions. The law of moral justice, or the law of kamma, makes good deeds conducive to good results and bad deeds to bad results no matter whether the agents is aware of, believe, or understand the law or not. Justice is then a symmetry between action and responsibility that agents have as the result of their acts. In this sense, the law of kamma renders justice impartially and consistently.

Distribution of deserts, be it punishment of wrongdoers or reward for good-doers, rightly proceeds in mechanistic conformity with factors. It seemingly has an aim of retribution regardless of knowledge in persons upon whom it acts, e.g. that of why they deserve such and such things. The operation transcends human perception and, therefore, is not capable of comprehensive theoretical explanation. However, Buddhism assures that every act leads to certain responsibility in the way that is just and in proportion to the factors comprising that particular act.

Justice based on the teachings in the law of kamma has some drawbacks when applied to explain real situation in daily life. Yet, it provides a model for social justice because Buddhism believes that any man-made rules that are against natural laws will not benefit humans. Social regulations that humans create for the sake of individual and social well-being should have a particular characteristic i.e. being in conformity with causal relation and principles of human action. In other words, social justice should rely on the principles of universal justice: When individuals do good deeds, they receive corresponding returns (rewards) in proportion to the deeds; when they do bad deeds, they receive corresponding returns (punishment) in proportion to the deeds. These principles should be always kept in mind.

However, based on the sociopolitical teachings in the Suttas and the ways of practice in the Vinayas, it is found that a basic view about human is an important element for consideration of social justice. Buddhist sociopolitical teachings and social morality indicate that the essential features that mark humanity-- such as freedom of action or expression, basic rights (to life/basic necessities) or the absolute goal of society as the manifestation of humans' desire to gather together to create a collectivity that supports living well-- must be respected. The resulting principles that care for basic features of

humanity provide criteria of social justice e.g. for punishment of wrongdoers. The basic features of humanity, according to Buddhism, comprise the inviolable minimal standards.

Regarding distribution of economic interests or material things that satisfy needs of life, the first to consider is the minimal standards of living a good life, i.e. access to basic necessities of life. Buddhism deems that these necessities help preserve humanity in the most basic level. Without them, humanity in individuals may be destroyed. If individuals are not recognized as fellow humans, this may subsequently cause destruction of humanity in others and, perhaps, in wider society. Besides, Buddhism also believes that the distribution of economic benefits should be in proportion to each individual's capacities (deeds), which is similar to Liberalist theory of justice. It is because each human has roles and duties attached to his status. Material things, or basic necessities, are vital elements that humans use as means to maintain appropriate social relations. They need freedom, e.g. of spending money honestly earned. As a result, the distribution should also take into account working capacity and freedom apart from the basic conditions that individuals in question do not infringe on others. The society must assure that individuals' property right is not violated.

The above principles of justice, are they in conflict with the principle of loving-kindness? Universal justice is not consistent with loving-kindness because it rests on the universal law that humans can never interfere. Even the Buddha's loving-kindness is so constrained. Therefore, this kind of justice does not lend itself to consideration of social phenomena and, in conjunction with the doctrine of rebirth, does not tend towards improvement of social justice, such as in case of lacking basic necessities. If Buddhism takes it to be a result of deeds done in past lives instead of deems that injustice is directly related to sociopolitical structure e.g. unjust administration by state leader, it is necessary to accept that it is justice because they received the appropriate results.

With basic features of social life as essential elements, it can be seen that injustice or whatever experiences people undergo are interconnected with the society in which

they live, not results of deeds from past lives. Consequently, role of state or conditions of society at that time should be examined to see whether they are suitable for living. According to Buddhism, individuals and society are causally interrelated just like other parts of nature in the universe. Things that happen to individuals are consequences from society and things that happen in society are consequences of individuals' acts. Therefore, society as a whole, especially the state or ruler, is responsible for social injustice that individuals undergo. They are obliged to take direct responsibility for circumstances within their boundary. To be equipped with means to manage social regulations or order, society as a whole needs to have for those inflicted with injustice or unfairness loving-kindness expressed through social, political and economic arrangements that assure basic social justice. In this respect, loving-kindness is not seen as interference with the principles of justice provided that it contributes to society as a whole so that individual members' interests are better protected, such as wider distribution of basic necessities. Loving-kindness is to be constrained in case that it undermines the basic principles of good society since that means conditions appropriate for good life will thereby be destroyed. The view of justice embedded in sociopolitical context embraces loving-kindness denied by that of justice conceived on the foundation of the law of kamma.

In my opinions, the latter view of justice teaches us the model of equality, impartiality, and consistency. However, within the framework of rebirth, it is inadequate to consider or explain social justice, which is better explicated with reference to the sociopolitical teachings and the ways of monastic practice. The conception of justice based on these teachings and ways does not give rise to complicated epistemological problems. In modern society where plurality and difference of ideas are evident, the sociopolitical conception of justice, which focuses on humanity in each individual and good relationship between social members, should better provide practical principles than the universal conception.

7. Recommendations

7.1 Recommendations for application and social policy are as follows. Good community is supportive to individuals' good life. The Buddhist principles of justice

related to the law of kamma give an interesting lesson that any regulations constructed for society/state should be in accordance with universal truths, free from prejudices of race, class, or interest groups. The Buddhist conception of justice that rests on sociopolitical context instructs that, in the practice of justice, states should concern themselves with basic state of humanity and necessary elements that support individuals' life and society as a whole. Sufficient satisfaction of basic necessities and basic conditions that ward off obstructions of good social life are the gate to other goods that life may attain.

7.2 In this research, Buddhist theory of penalty does not receive an in-depth treatment. It is only touched in relation to the monastic disciplines, which give a model of social practice. Similar topics include that of just laws viewed through Buddhist teachings or practices, which link to arrangement of state-power; and that of the practice of social justice. These topics attract but a small number of scholars. Those interested in the issue of Buddhism and society may therefore pursue them, which will contribute to socially engaged Buddhism.

7.3 Other interesting topics in social, political and economic philosophies are, for example, distribution of social or economic goods mainly defined in the framework of capitalism or free market; Buddhism and alternative economic systems; and especially applications of principles in the level of social structure or policy, or studies of actual cases in society or economic community at grass-root level to inquire into the possibility of applying Buddhist economic teachings to society.

7.4 There are plenty of international philosophical debates on basic concepts for those interested in issues related to kamma. The review of English literature showed that the teachings of kamma, as explanation of moral justice, now attracts wide attention. However, the study in Western scholarship is premised on freedom from religious faith. This kind of rationalist interpretative framework may lead to misunderstandings of kamma or other doctrines. In this research, many issues related to kamma are not included. I believe that the scholars, who are Buddhist, need to give answers based on their own clear and valid stances or principles, which will contribute to the Buddhist studies, national and international.

เกี่ยวกับผู้วิจัย

ชาญณรงค์ บุญหนุน

เกิด ๒๕๐๙ จังหวัดอุบลราชธานี

๒๕๒๐ บวชเป็นสามเณร ณ วัดบ้านขนวน ตำบลแก้ง อ.เดชอุดม

การศึกษา

ชั้นประถมศึกษาปีที่ ๔ โรงเรียนบ้านนาแก ตำบลแก้ง อ.เดชอุดม

นักธรรมชั้นเอก สำนักเรียนวัดแสงเกษม อำเภอเดชอุดม

ระดับ ๔ (ม.๓) โรงเรียนการศึกษาผู้ใหญ่ วัดพระเชตุพนวิมลมังคลาราม ราชวรมหาวิหาร
(วัดโพธิ์ ท่าเตียน)

เปรียญธรรม ๖ ประโยค สำนักเรียนวัดมหาธาตุ ท่าพระจันทร์ กทม.

พุทธศาสตรบัณฑิต (เกียรตินิยมอันดับหนึ่ง) สาขาวิชาปรัชญา

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์ (๒๕๓๔)

อักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (๒๕๔๐)