

จริยศาสตร์เพศในพุทธปรัชญา

Sexual Ethics in Buddhist Philosophical perspective

¹พระเกรียงศักดิ์ สิริสโก (ศรีโชติ)

Phra Kriengsak Sirisakko (Srichot)

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

Graduate School, Mahachulalongkornrajavidyalaya University

²ประเวศ อินทองปาน

Praves Intongpan

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

Faculty of Humanities, Kasetsart University

¹Corresponding, Author Email: Sirisakko119@gmail.com

Received August 15, 2022; Revised August 20, 2022; Accepted: June 30, 2022



บทคัดย่อ

เพศในทัศนะของพุทธปรัชญา มีอยู่ 2 ความหมาย คือ ความหมายเพศทางกายภาพที่บ่งชี้ถึงการเป็นเพศชาย เพศหญิง บัณฑิตและอุภโตพยัญชนก ส่วนความหมายที่ 2 เป็นความหมายทางจิตวิทยาที่บ่งชี้ถึงพฤติกรรมการแสดงออกทางเพศเพื่อบ่งชี้ถึงการเป็นบัณฑิตหรือการเป็นอื่นทางเพศ และความหมายทั้ง 2 ประการข้างต้นนี้พุทธปรัชญาถือว่าเป็นการนิยามเพศแบบสมมติสัจจะ ส่วนระดับปรมัตถสัจจะการนิยามเพศได้ถูกลดทอนไปสู่การอธิบายด้วยความจริงแบบขั้น 5 ที่ทุกเพศมีความจริงแท้ในแบบสากลเหมือนกัน ส่วนการนิยามความหมายของเพศในกรอบของสมมติสัจจะจะเป็นเงื่อนไข ทำให้เกิดข้อถกเถียงทางจริยศาสตร์เพศในพุทธปรัชญา 2 ระดับ คือระดับปัจเจกบุคคลและ



ระดับทางสังคมจนทำให้นักวิชาการในปัจจุบันมองเพศในทางลบ แล้วทำให้เกิดอคติทางเพศระหว่างเพศชาย เพศหญิง และกลุ่มความหลากหลายทางเพศ ส่งผลให้เกิดปัญหาการปฏิบัติทางศีลธรรมและจริยธรรมทางพุทธศาสนาผิดเพี้ยน งานชิ้นนี้ได้เสนอท่าทางจริยศาสตร์เพศแนวพุทธ 2 ระดับ เพื่อเป็นบรรทัดฐานทางสังคม คือ (1) ระดับปัจเจกบุคคล พระพุทธศาสนามีท่าทีต่อกลุ่มความหลากหลายทางเพศว่าสามารถพัฒนาชีวิตตามหลักจริยธรรมเพื่อให้มีชีวิตที่ดีและชีวิตที่ประเสริฐได้ (2) ระดับสังคม พระพุทธศาสนามีท่าทีต่อเพศในลักษณะที่เป็นกลางเมื่อต้องตัดสินในเรื่องของความดีความชั่ว เพราะพระพุทธศาสนามีหลักศีลธรรมเป็นแบบกรรมวาที และหลักศีลธรรมนี้ก็ครอบคลุมเรื่องการละเมิดในชีวิตและทรัพย์สินของกลุ่มคนทุกเพศไม่ว่าจะเป็นเพศชาย เพศหญิงหรือกลุ่มความหลากหลายทางเพศ ดังนั้น จากท่าทีข้างต้นงานวิจัยชิ้นนี้จึงให้เหตุผลแย้งท่าทีต่อกลุ่มที่ใช้ความหมายแบบสมมติสัจจะในการตัดสินทางจริยศาสตร์เพศ

คำสำคัญ: เพศ; ปัญหาทางจริยศาสตร์เพศ; พุทธปรัชญา

Abstract

From the study of sex in the viewpoint of Buddhist philosophy, it was found that there are two meanings, namely, a physical sex literally embracing a male, female, *Panḍaka* (eunuch) and *Ubhatobayañjanaka* (hermaphrodite), and a psychological meaning that refers to sexually expressive behavior to indicate shackles or other sexuality. Both of the above meanings in Buddhist philosophy are considered as fictitious definitions of sex. At the level of absolute truth, the definition of sex has been reduced to a five-aggregate truth explanation in which all genders are universally true. As far as the study of sexual ethical problems are concerned, this article clearly found that the definition of sex in the framework of a hypothesis is a condition. This has caused controversy over sexual ethics in Buddhist philosophy on two levels, the individual and the social, whereby most of scholars today come to view such sex in a negative way resulting in precipitating the unbearable bias between males, females and sexual diversity groups whereupon the moral and ethical action in Buddhism turn out to be problematic. In the article of sexual ethical problems, an author proposed the two levels of Buddhist ethical attitudes to be the social ethical norms: 1) individual level; Buddhism takes the attitudes of LGBTQ+ people into a critical account and thereby endorsing their ways of life to be morally trained where a good and noble life can be perfectly actualized, and 2) social level; Buddhism is of the neutral attitude towards sex where judgment of good and bad is taken because of its moral tenet possessing what is named *Kammavāḍī* and such a

principle prevails over the infringement of life and property own by LGBTQ+ people, be they male, female, or LGBTQ+. Therefore, by virtue of the mentioned attitudes, it argued against those who use fictitious definitions while dealing with the sexual ethical judgments.

Keyword: Sex; Gender Sexual Ethics; Buddhist Philosophy

บทนำ

ประเด็นปัญหาทางจริยศาสตร์เพศมีสาเหตุมาจากการนิยามความหมายของคำว่า “เพศ” ที่สร้างความต่างระหว่างความเป็นเพศให้เกิดขึ้น เช่น การนิยามความหมายของความเป็นหญิงและความเป็นชาย เกิดจากการแบ่งโครงสร้างเพศทางสรีระ (Sex) โดยอ้างถึงทางกลไกชีววิทยา (biological determinism) ที่บ่งชี้ถึงคุณลักษณะทางร่างกายและระบบกลไกของร่างกายของทั้งสองเพศว่ามีความต่างกัน เช่น การเผาผลาญพลังงานและอาหาร (metabolic) นอกจากนั้นการศึกษาถึงคุณสมบัติทางชีววิทยา (biological features) เช่น โครโมโซม (chromosomes), อวัยวะเพศ (sex organs), โฮอร์โมน (hormones) หรือคุณสมบัติทางกายภาพ (physical features) เป็นการชี้ให้เห็นความต่างของเพศทั้งสอง การอ้างความต่างทางลักษณะทางโครงสร้างของเรือนร่างทำให้นิยามความหมาย ผู้หญิง (Women) คือนุขย์เพศหญิง (Females) และผู้ชาย (Men) คือนุขย์เพศชาย (Males)

กรอบการนิยามความหมายดังกล่าวทำให้เกิดการประกอบสร้างทางสังคมและการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ที่ทำให้เกิดความเหลื่อมล้ำทางเพศ โดยเฉพาะในด้านสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาค และภราดรภาพ โดยเฉพาะกิจกรรมทางการเมือง ศาสนาและพิธีกรรม จัดให้เพศชายเป็นเพศที่มีเสรีภาพในกิจกรรมทั้งหลายเหล่านี้ได้อย่างอิสระ แต่เพศหญิงหรือกลุ่มความหลากหลายทางเพศถูกกันออกจากการมีส่วนร่วมในกิจกรรมเหล่านี้ด้วยการประกอบสร้างเงื่อนไขในทางสังคมที่เพศชายสร้างขึ้นมา การเข้าไปร่วมในกิจกรรมเหล่านี้จึงจำเป็นต้องผ่านการรับรองหรือได้รับการยอมรับจากเพศชายก่อนเพศหญิงและกลุ่มความหลากหลายทางเพศถึงจะเข้าไปอยู่ในพื้นที่ดังกล่าวได้ จึงทำให้นักสตรีนิยมมองว่าไม่เป็นธรรมสำหรับพวกเขา เพราะทำให้เกิดความไม่เสมอภาคทางเพศ เช่น ในงานของ ซีมอน เดอ โบวัวร์ (Simone de Beauvoir) ชี้ให้เห็นว่าเพศหญิงเกิดจากการประกอบสร้าง โดยที่พวกเธอนั้นถูกทำให้ค่อยๆ กลายเป็นผู้หญิง (Simone de Beauvoir, 2011) เพราะเพศหญิงเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดโดยอำนาจวาทกรรมของสังคมชายเป็นใหญ่ ดังนั้น กรอบคิดดังกล่าวกลุ่มสตรีนิยมไม่เห็นด้วย เพราะเป็นการประกอบสร้างความเป็นผู้หญิงขึ้นมา ผ่านอำนาจของภาษา สังคมและวัฒนธรรม

ส่วนในพุทธศาสนามีข้อความที่แสดงให้เห็นถึงกรอบการนิยามความหมายเกี่ยวกับเพศปรากฏในหลายส่วน เช่น ในพระอภิธรรมที่ว่าด้วย “รูปที่เป็นอดีตินทรีย์...รูปที่เป็นปฐินทรีย์” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 34 ข้อที่ 632-633 หน้าที่ 202-203, เล่มที่ 35 ข้อที่ 220 หน้าที่ 199



มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) และนอกจากนั้นในส่วนของพระวินัยปิฎกยังได้แสดงให้เห็นว่า นอกจากเพศชายและเพศหญิงยังมีเพศอื่นๆ ได้แก่ บัณเฑาะก์ และอุภโตพยัญชนก (พระไตรปิฎก ภาษาไทย เล่มที่ 1 ข้อที่ 56 หน้าที่ 43 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) ซึ่งประเภทของเพศที่ปรากฏในพระไตรปิฎกที่ว่าด้วยเพศหญิงและเพศชายจัดว่ามีความชัดเจนในการบ่งชี้ถึงความเป็นชาย และความเป็นหญิง แต่อีกสองประเภทดูเหมือนว่าไม่มีความชัดเจนว่าหมายถึงบุคคลประเภทใด จึงทำให้เกิดการตีความตามที่ปรากฏในอรรถาธิบายที่เป็นคัมภีร์ยุคหลังอีกที และนอกจากนั้นการแสดงให้เห็นความหลากหลายทางเพศในแง่หนึ่งของพุทธศาสนาก็แสดงให้เห็นถึงประเด็นปัญหาทางจริยศาสตร์ตามมา 2 ส่วน กล่าวคือ จริยศาสตร์ส่วนบุคคล และจริยศาสตร์ทางสังคม ซึ่งประเด็นปัญหาเหล่านี้เกิดขึ้น 3 ส่วนคือ จากการอธิบายของคัมภีร์ชั้นต้นและการตีความของคัมภีร์ยุคหลังและการตีความของนักวิชาการสมัยใหม่

ดังนั้น ผู้เขียนได้เห็นถึงความสำคัญของประเด็นปัญหาเหล่านี้ จึงต้องการเข้าร่วมถกเถียงในเชิงปรัชญา เพื่อหาทางสายกลางสำหรับเป็นบรรทัดฐานในการเข้าใจความหมายของเพศในทฤษฎีพุทธปรัชญา และเสนอบรรทัดฐานทางจริยศาสตร์เพศของพุทธปรัชญาว่าควรปฏิบัติอย่างไรต่อปัญหาทางจริยศาสตร์เพศส่วนบุคคลและทางสังคมต่อไป

แนวคิดเรื่องเพศในพุทธปรัชญา

ประเด็นการนิยามความหมายเกี่ยวกับเพศ มีการอธิบายเพศอยู่ 2 ความหมาย กล่าวคือ ความหมายแรกเป็นการอธิบายเพศที่อยู่บนพื้นฐานทางกายภาพ (Physical) หรือเพศทางสรีระ (Sex) โดยเฉพาะการอธิบายเพศในกรอบคิดศาสนาแบบมีพระเจ้าผู้สร้าง ที่ยืนยันว่าพระเจ้าสร้างเพศมาเพียง 2 เพศเท่านั้น คือ เพศชายและเพศหญิง และทั้ง 2 จะดำรงเผ่าพันธุ์ของตนต่อไป การเป็นอื่นเช่นความปรารถนาในเพศเดียวกัน หรือนิยามว่าตนไม่ใช่ชายจริงหญิงแท้ตามเพศสรีระของตนจึงเป็นเรื่องที่ผิดบาป ตามกรอบคิดของศาสนาแบบมีพระเจ้าผู้สร้าง

นอกจากนั้นกรอบคิดในทางวิทยาศาสตร์ยิ่งตอกย้ำการอธิบายเพศแบบสรีระด้วยการอธิบายแบบชีวพันธุศาสตร์ ที่อธิบายถึงธรรมชาติของการสืบทอดสายพันธุ์ที่เกิดขึ้นได้เฉพาะเพศชายและเพศหญิง (ตัวผู้และตัวเมียในสัตว์) การไม่สนใจในเพศตรงข้ามหรือสับสนทางเพศกลับถูกจัดให้เป็นความบกพร่องทางพันธุกรรมบางอย่าง และนอกจากนั้นในทางจิตวิทยากลุ่มคนที่นิยามตนเองว่าเป็นกลุ่มความหลากหลายทางเพศถูกอธิบายว่ามีความผิดปกติบางอย่าง เช่น สังคม สิ่งแวดล้อม ความฝังใจ หรือความผิดหวัง เป็นต้น ที่ทำให้ต้องมีพฤติกรรมเบี่ยงเบนไปจากเพศสรีระของตน และการอธิบายดังกล่าวทำให้ต้องกลายเป็นผู้ป่วยจะต้องได้รับการรักษาและกรอบการอธิบายเพศเช่นนี้ถูกมองว่าเป็นแนวคิดแบบอนุรักษ์นิยม (Conservative)

แต่ในปัจจุบันกลับเห็นว่ากลุ่มที่มีพฤติกรรมทางเพศที่เกิดจากแรงขับภายใน หรือความปรารถนาที่จะเป็น หรือการนิยามอัตลักษณ์ทางเพศของตนไม่จัดว่าเป็นผู้ป่วยอีกต่อไป ซึ่งนำมาสู่การ

นิยามความหมายเพศในแบบที่ 2 ที่มองว่าเพศไม่ได้หมายถึงเพศทางสรีระเท่านั้น แต่ควรรวมเอาสภาวะทางจิตวิทยา (Psychology) หรือเพศสภาวะ (Gender) ของปัจเจกบุคคลด้วย การเป็นเพศที่ไม่ตรงกับเพศสรีระไม่ถือว่าเป็นสิ่งที่ผิด และปัจเจกบุคคลควรมีสติเหนือเรือนร่างของตนเองในการกำหนดว่าตนเองชอบหรือไม่ชอบอะไร การใช้ทฤษฎีทางศาสนาและวิทยาศาสตร์มาตัดสินเพศสภาวะของปัจเจกบุคคล จึงเป็นสิ่งที่กลุ่มแนวคิดแบบสตรีนิยมและเสรีนิยมไม่เห็นด้วย และนอกจากนั้นการกำหนดเพศทางสรีระเป็นสิ่งที่นำมาซึ่งการกดทับทางเพศ โดยเฉพาะการกำหนดตำแหน่งแห่งที่ของคนในสังคม ซึ่งจะเห็นได้จากสังคมที่ชายเป็นใหญ่ เพศหญิงและกลุ่มความหลากหลายทางเพศถูกทำให้เป็นกลุ่มคนที่อยู่ชายขอบ และถูกเขียนให้เป็นเพศที่ต่ำกว่าเพศชาย

ดังนั้น การเปิดพื้นที่ในทางสังคมให้กับกลุ่มความหลากหลายทางเพศจึงเป็นสิ่งที่จำเป็นสำหรับสังคมที่ยอมรับในเพศสภาวะความหลากหลายของปัจเจกบุคคล ให้มีโอกาสในการพัฒนาศักยภาพทั้งภายในและภายนอกเช่นเดียวกับกลุ่มที่นิยามตนว่าเป็นชายจริงหญิงแท้ ซึ่งประเด็นนี้ถ้าถามว่าพุทธศาสนามีการอธิบายเพศที่ไม่ได้มีเฉพาะชายจริงหญิงแท้เท่านั้น ภาพของความเป็นอื่นทางเพศที่ปรากฏในทางพุทธศาสนาแสดงให้เห็นว่าพุทธศาสนายอมรับเพศสภาวะที่ไม่ใช่ชายจริงหญิงแท้ด้วยหรือไม่ ซึ่งประเด็นนี้อาจนำไปสู่คำตอบในย่อถัดไปว่า พุทธศาสนามีทำอย่างไรกับทฤษฎีเรื่องเพศ และนิยามความหมายเพศในทฤษฎีของพุทธปรัชญาเป็นอย่างไร

ในทฤษฎีของพุทธปรัชญาเพศไม่ได้มีเพียงแค่เพศหญิงและเพศชายเท่านั้น แต่ยังปรากฏเพศบัณฑิตและอุพโตพยัญชนก ที่หมายถึงกลุ่มคนที่มีรสนิยมทางเพศและลักษณะทางเพศสรีระผิดปกติแต่กำเนิด โดยที่การอธิบายถึงลักษณะทางเพศและประเภทของเพศที่ปรากฏในคัมภีร์และวรรณกรรมทางพุทธศาสนาบางซีกถึงเพศในลักษณะอย่างไร ซึ่งผู้เขียนมองว่าการที่พุทธศาสนาไม่ได้กล่าวถึงเพศเพียงแค่ชายหรือหญิงเท่านั้น ทำให้พุทธปรัชญามีทฤษฎีที่จะนิยามความหมายเพศที่ต่างไปจากแนวคิดอนุรักษนิยม ซึ่งนิยามความหมายเพศเอาไว้เพียงแค่สองลักษณะคือเพศชายและเพศหญิงเท่านั้น และนอกจากนั้นความหมายของความเป็นอื่นทางเพศที่หมายถึงเพศทางสรีระแล้วในทฤษฎีของพุทธปรัชญายังชี้ให้เห็นถึง รสนิยมของบุคคล ซึ่งในบางคนอาจมีเพศสรีระที่เป็นชายแต่ไม่ได้ชอบเพศหญิงแต่ชอบผู้ชายด้วยกัน

ลักษณะเช่นนี้ในการตีความของพุทธปรัชญาเรียกว่าเป็นสภาวะที่เกิดจากภายในของบุคคลผู้นั้นใช่หรือไม่ ซึ่งกลุ่มคนดังกล่าวถูกนิยามว่าเป็นบัณฑิตหรือการมีเพศสรีระที่ผิดปกติถูกนิยามว่าเป็นอุพโตพยัญชนก แต่ถึงอย่างไรเมื่อมองย้อนกลับไปตรวจสอบการอธิบายลักษณะและพฤติกรรมทางเพศตามทฤษฎีของพุทธปรัชญาในข้างต้น กลับพบว่าคำอธิบายเกี่ยวกับเพศส่วนใหญ่อยู่บนพื้นฐานของลักษณะทางกายภาพของบุคคลนั้นๆ เช่น การเกิดมา มีเพศสรีระเป็นชาย และมีความเป็นผู้ชายมาโดยตลอด แต่วันหนึ่งประสบอุบัติเหตุแล้วถูกตัดอวัยวะเพศทิ้งไป การหายไปของอวัยวะเพศซึ่งถ้ามองตามทฤษฎีที่ว่าด้วยการเป็นบัณฑิตและในทางพุทธศาสนาเขาจะถูกทำให้กลายเป็นบัณฑิตด้วยหรือไม่ต่างๆ ที่สภาพทางใจยังมีความเป็นชายอยู่ ซึ่งประเด็นนี้ดูเหมือนว่าเขาอาจถูกทำให้เป็นบัณฑิตได้ตามความหมายที่ปรากฏในข้างต้น



เป็นไปได้หรือไม่ที่แท้จริงแล้วเพศในวรรณคดีของพุทธปรัชญา หมายถึงเพศทางกายภาพเท่านั้น ซึ่งถ้าประเมินจากการอธิบายลักษณะทางเพศที่ได้กล่าวไปก่อนหน้านี้ ก็ยังทำให้เห็นว่าส่วนมากบ่งชี้ถึงลักษณะทางกายภาพ และสิ่งที่แสดงออกถึงความเป็นเพศนั้นผ่านทางเรือนร่างและพฤติกรรมที่ทำให้รู้ว่าเป็นเพศไหนอย่างไร ซึ่งข้อยืนยันว่าแท้จริงแล้วเพศในวรรณคดีของพุทธปรัชญาหมายถึงเพศทางกายภาพ ดังข้อความว่า รูปที่เป็นอิตถินทรีย์ นั้นเป็นโณ ทรวดทรงหญิง เครื่องหมายประจำเพศหญิง กิริยาหญิง อาการหญิง สภาพหญิง ภาวะหญิง ของหญิง รูปนี้ชื่อว่าเป็น อิตถินทรีย์ รูปที่เป็นปุริสินทรีย์ นั้นเป็นโณ ทรวดทรงชาย เครื่องหมายประจำเพศชาย กิริยาชาย อาการชาย สภาพชาย ภาวะชาย ของชาย รูปนี้ชื่อว่าเป็นปุริสินทรีย์ (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 34 ข้อที่ 632-633 หน้าที่ 202-203 , เล่มที่ 35 ข้อที่ 220 หน้าที่ 199 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539)

ภาพของเพศหญิงและเพศชายที่ปรากฏในข้างต้น ตามวรรณคดีของพระอภิธรรมเรียกว่าสภาพที่ปรากฏนี้ว่า อุปาทายรูป ซึ่งหมายถึงรูปอาศัยเป็นสิ่งที่สามารถรับรู้ได้ผ่านทางอายตนะเช่นเดียวกันกับ เสียง กลิ่นและรส และในประเด็นเดียวกันนี้ สมภาร พรหมทา ตีความว่าความเป็นหญิงและความเป็นชายเป็นเรื่องของรูปร่าง ดังข้อความนี้ พระอภิธรรมมองว่าจิตของมนุษย์นั้นไม่มีเพศหมายความว่า ความรู้สึกว่าเป็นชายหรือเป็นหญิงนั้นไม่ได้มาพร้อมกับจิต แต่เป็นสิ่งที่จิตรับรู้และปรุงแต่งขึ้นมาเมื่อมาอยู่ในกายที่มีอุปาทายรูปอย่างใดอย่างหนึ่งครอง อนึ่ง อุปาทายรูปที่เรียกว่าความเป็นหญิงและความเป็นชายนี้พระอภิธรรมถือว่าเป็นสภาวะที่มีอยู่จริง ๆ ไม่ใช่เพียงรูปลักษณะภายนอก เช่นหุ่นที่ปั้นเป็นผู้หญิงไม่ได้มีความเป็นผู้หญิงจริง

ดังนั้นเราจะกล่าวว่าหุ่นนี้ในความเป็นจริงเป็นผู้หญิงไม่ได้ ด้วยเหตุผลเดียวกันนี้ ชายที่เกิดมาแต่มีท่าที่เป็นหญิง อรรถกถาพระอภิธรรมจึงถือว่าในความเป็นจริงเข้าเป็นผู้ชาย เพราะเขามีปุริสินทรีย์อยู่ในตัว ส่วนหญิงที่เกิดมามีท่าทางเป็นชายก็เช่นเดียวกัน เกณฑ์เรื่องนี้ช่วยให้เราวินิจฉัยปัญหาว่าด้วยบุคคลที่เกิดมาผิดเพศนั้นในความเป็นจริงควรจัดให้เป็นเพศใดกันแน่ ความเป็นชายและความเป็นหญิงในแง่ที่เป็นอุปายารูปนั้นพระอรรถกถาพระอภิธรรมกล่าวว่าเกิดขึ้นด้วยอำนาจของกรรมพร้อมกับจิตดวงแรกในปฏิสนธิกาล...ชายที่ดูเป็นหญิงหรือหญิงที่ดูเป็นชายก็เช่นกัน ต้องสังกัดเพศใดเพศหนึ่งตามเชื้อ (สมภาร พรหมทา, 2559)

การตีความข้างต้นของสมภาร พรหมทา ต้องการชี้ให้เห็นว่าเมื่อมีข้อถกเถียงเกี่ยวกับเกณฑ์การตัดสินเรื่องเพศ ว่าแท้จริงแล้วเพศในวรรณคดีของพุทธปรัชญาเป็นอย่างไร เราจะรู้ได้อย่างไรว่าเขาหรือเธอเป็นเพศไหนอย่างไร ซึ่งสมภาร พรหมทา ใช้การตีความด้วยเหตุผลเปรียบเทียบของพระอรรถกถาพระอภิธรรมเป็นข้อสนับสนุน เพื่อยืนยันว่าเพศในวรรณคดีของพุทธปรัชญา หมายถึง เพศทางกายภาพ ดังนั้น กะเทย เกย์ เลสเบียน หรือที่ปัจจุบันนิยามเพศเหล่านี้ว่ากลุ่มความหลากหลายทางเพศ ตามที่กลุ่มอนุรักษ์นิยมมองว่าเป็นความผิดปกติทางเพศ

เมื่อมองจากเกณฑ์การตัดสินทางเพศตามที่กล่าวมา ย่อมแสดงให้เห็นว่าโดยแท้จริงกลุ่มความหลากหลายทางเพศที่สร้างอัตลักษณ์ทางเพศเป็นความรู้สึกนึกคิดเท่านั้น แต่เพศโดยแท้จริงคือเพศชายและเพศหญิงเท่านั้นใช่หรือไม่ ซึ่งแนวโน้มของการตีความที่ปรากฏในข้อความของพระอรรถกถา

พระอิทธิธรรมย่อมบ่งชี้ให้เป็นอย่างนั้น ซึ่งผู้วิจัยเห็นว่าการตีความนี้อาจเกิดจากบริบทและสภาพของผู้คนในสมัยนั้นมีอิทธิพลต่อการตีความดังกล่าวผนวกกับสังคมยังไม่เปิดกว้างต่อการแสดงออกทางเพศเหมือนกับสังคมปัจจุบัน และที่สำคัญการข้ามเพศที่อาศัยเครื่องมือทางการแพทย์สมัยปัจจุบัน เป็นสิ่งที่ยืนยันถึงการเปลี่ยนสภาพทางกายภาพของเรือนร่าง จากเรือนร่างชายเป็นหญิง จากหญิงเป็นชายได้ ซึ่งถ้ากลุ่มคนที่เปลี่ยนแปลงลักษณะทางกายภาพของเรือนร่างที่เหมือนกับเพศตรงกันข้ามเกือบทุกอย่าง ภาพของกลุ่มคนเหล่านี้จะเรียกว่าอย่างไร

ในขณะที่พระวินัยปิฎกกลับกล่าวถึงการเปลี่ยนเพศจากชายเป็นหญิงจากหญิงเป็นชาย (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 1 ข้อที่ 67 หน้าที่ 57 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) คำถามที่ตามมาว่าอะไรเปลี่ยน ถ้ามองจากแนวคิดเรื่องเพศทางสรีระ (Sex/Physical) กับเพศสถานะ (Gender/Psychological) ความเป็นไปได้จากเนื้อเรื่องที่ปรากฏในพระวินัยที่ให้ภิกษุที่เปลี่ยนเพศให้ไปอยู่กับกลุ่มภิกษุณี มีอยู่อย่างเดียวคือเพศสรีระเปลี่ยนแน่นอน เพราะถ้าเป็นเพศสถานะเปลี่ยนภิกษุรูปดังกล่าวอาจถูกทำให้เป็นบัณฑิตเถาเก้ก็ได้ และอาจมีคำถามได้อีกประเด็นว่าการเปลี่ยนที่ว่าเป็นสภาพต่อความเป็นชายของภิกษุที่เปลี่ยนเพศเปลี่ยนไปด้วยหรือไม่ สมมติลองเปรียบเทียบกับคนข้ามเพศในปัจจุบัน หมายถึง คนที่มีความปรารถนาในการเป็นเพศตรงข้ามกับเพศสรีระของตนเอง ความสำเร็จของความปรารถนานั้นเป็นไปด้วยการผ่าตัดศัลยกรรมเรือนร่างของตนเองและการรับประทานยาเพื่อปรับฮอร์โมนส์ (Hormones) เพศของตนไปด้วย

ดังนั้น กลุ่มคนข้ามเพศในปัจจุบันจึงมีลักษณะเรือนร่างที่เหมือนกับชายจริงหญิงแท้เกือบทุกประการ และที่นี่ย่อมย้อนกลับมาที่กรณีของการเปลี่ยนเพศของภิกษุและภิกษุณีตามที่ปรากฏในพระวินัย อาจถามได้ว่าถ้าเรือนร่างเปลี่ยนแต่สภาวะทางความรู้สึกยังสำนึกว่าตนยังเป็นเพศเดิมอยู่ ตามการตีความของพระอรรถกถาพระอิทธิธรรมที่สมภาร พรหมทา ยกมาอ้างอิงอาจเป็นข้อบกพร่องหรือไม่ ซึ่งตรงนี้ผู้เขียนเห็นว่าการประเมินเพศด้วยมุมมองจากอุปาทายรูปอย่างเดียว ยังไม่มีน้ำหนักที่เพียงพอต่อทฤษฎีเรื่องเพศในพุทธปรัชญา เพราะประเภทของเพศตามคัมภีร์และวรรณกรรมในพุทธศาสนาไม่ได้มีเพียงเพศหญิงและเพศชายเท่านั้น แต่ยังมีกลุ่มคนที่ถูกนิยามว่าเป็นบัณฑิตเถาเก้และอุพโตพยัญชนกด้วย ซึ่งถ้าใช้เกณฑ์เดียวกันนี้กับกลุ่มคนเหล่านี้ย่อมต้องสังกัดเพศหญิงหรือเพศชายเท่านั้นใช่หรือไม่

แต่ความเป็นจริงกลับไม่ได้เป็นไปตามการตีความของพระอรรถกถาพระอิทธิธรรม และสมภาร พรหมทา เสนอไปเพราะถ้ามองว่าการเกิดเป็นบัณฑิตเถาเก้และอุพโตพยัญชนกเป็นเพราะกรรม การเกิดมามีเรือนร่างที่มีอวัยวะทางเพศสองอย่างในหนึ่งคน อุปาทายรูปก็ต้องมีอัตลักษณ์ทางเพศของเขาหรือเธอด้วยหรือไม่ เพราะลักษณะทางกายภาพที่ว่าเป็นคัมภีร์ก็ไม่ได้กล่าวถึงแต่อย่างใด แต่เมื่อประเมินจากข้อความหรือการตีความของพระอรรถกถาจารย์ก็สามารถยืนยันได้ว่า กลุ่มคนที่ถูกนิยามว่าเป็นอุพโตพยัญชนกมีอัตลักษณ์ทางเพศหรืออุปาทายรูปในตัวเช่นเดียวกันกับเพศหญิงและเพศชาย และมีความเป็นอุพโตพยัญชนกเช่นเดียวกัน ดังนั้น เพศในระดับนี้จึงหมายถึงเพศทางกายภาพเท่านั้น แต่ในกรณีของการเปลี่ยนเพศที่ปรากฏในพระวินัยปิฎกถือเป็นการจำยอมต่อเงื่อนไขทางกายภาพหรือไม่ถึงแม้เจ้าตัวยังมีความรู้สึกว่ายังมีความเป็นชายและยังมีความเป็นหญิงอยู่



การตีความดังกล่าวของสมภาร พรหมทา เป็นการมองเพศในทางกายภาพเพียงอย่างเดียวหรือไม่ เพราะในส่วนที่เป็นด้านการแสดงออกทางพฤติกรรมของคนที่ถูกนิยามว่าเป็นเพศหญิงและเพศชาย ที่ไม่ตรงกับเพศสรีระของตน เช่น การมีเพศเป็นหญิง แต่แสดงพฤติกรรมความเป็นชายออกมา หรือมีเพศเป็นชาย แต่แสดงพฤติกรรมทางความเป็นหญิงออกมา หรือแสดงพฤติกรรมทางเพศอื่นๆ ซึ่งการมีวิถีเพศที่ไม่ตรงกับเพศสภาพของตน ถ้ามองผ่านกลุ่มแนวคิดที่ยืนยันเพศมีเพียงชายหญิง

วิถีเพศที่ย่อมมี 2 ลักษณะ คือความเป็นชายและความเป็นหญิงเท่านั้น แต่ประเภทของเพศในพุทธปรัชญาที่กล่าวไปในข้างต้นจะเห็นว่า มีเพศวิถีหรือเพศสภาวะที่อยู่นอกเหนือจากความเป็นชายและความเป็นหญิงทั่วไป ที่เรียกว่าบັນเตาะกะ ซึ่งบັນเตาะกะอาจมีได้ทั้งในเพศชายและเพศหญิง ซึ่งถ้าถามว่าการนิยามเพศบັນเตาะกะเป็นการนิยามจากสรีระหรือสภาวะ เมื่อประเมินจากการอธิบายถึงบັນเตาะกะและลักษณะของความเป็นบັນเตาะกะจะเห็นว่าบ่งชี้ไปที่การแสดงออกพฤติกรรมทางเพศที่ไม่ตรงกับเพศสรีระของตน เช่น การถ่มอง การสำเร็จความปรารถนาทางเพศด้วยคนเพศเดียวกัน ดังนั้น การอธิบายพฤติกรรมทางเพศของปัจเจกบุคคลที่ไม่ตรงกับเพศสรีระหรือแม้แต่เรือนร่างของตน ถือว่าเป็นการชี้ให้เห็นว่าเพศไม่ได้หมายถึงเพศทางกายภาพอย่างเดียว แต่ยังหมายถึงเพศในทางจิตวิทยาของปัจเจกบุคคลด้วย

ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่านิยามความของเพศในทรรณะของพุทธปรัชญา มีอยู่ 2 ความหมาย คือ เพศในทางกายภาพ (Physical) และเพศในทางจิตวิทยา (Psychology) ซึ่งการนิยามความหมายเพศดังกล่าวจะเป็นรากฐานการวิเคราะห์ปัญหาทางจริยศาสตร์เพศที่ผู้วิจัยจะวิเคราะห์ต่อไปในบทถัดไป แต่ผู้วิจัยมีข้อสังเกตว่าในทางอภิปรัชญาความเป็นจริงของมนุษย์ตามทรรณะของพุทธปรัชญา ความจริงที่เกี่ยวกับเพศเป็นสิ่งที่พุทธปรัชญาถือว่าเป็นสิ่งสมมติ กล่าวคือ เพศที่เป็นอุปาทายรูปมีความจริงแท้เป็นฐานรากอีกที ซึ่งพุทธปรัชญาเรียกว่า มหาภูตรูป คือ ดิน น้ำ ลมไฟ ดังนั้น เพศหญิง เพศชาย และความเป็นหญิงและความเป็นชาย ถ้าหากันตามความเป็นจริง ย่อมหมายถึงความจริงที่เป็นแบบสมมติสัจจะ

แต่ทั้งหมดมีความจริงแท้เหมือนกัน คือมี ดิน น้ำ ลม ไฟ ที่เป็นลักษณะสากลร่วมกัน ความจริงในลักษณะร่วมกันนี้เป็นสิ่งที่มนุษย์ทุกคนทุกเพศทุกวัยมีเหมือนกัน ความจริงในส่วนนี้พุทธปรัชญาเรียกว่าความจริงในระดับปรมัตถสัจจะและความจริงในระดับนี้ไม่ถือว่าความเป็นเพศให้ปรากฏอยู่ ดังตัวอย่างของมิลินทปัญหาที่ปรากฏในนามปัญหาคะเห็น ว่า พระเจ้ามิลินท์ และพระนาคเสน ได้ถกถึงปัญหาความเป็นตัวตนของพระนาคเสน โดยไล่จากชื่อของพระนาคเสนว่า

ชนทั้งหลายเขารู้จักอาตมาภาพว่า “นาคเสน...บ้างว่า “วีรเสน” บ้างว่า “สีหเสน” ก็แต่คำว่านาคเสน นี่เป็นแต่เพียงชื่อที่นับกัน ที่รู้จัก ที่ตั้งกัน ที่เรียกกัน เท่านั้น ไม่มีตัวบุคคลที่จะค้นหาในชื่อนั้น

พระเจ้ามิลินท์ ได้แย้งว่า ถ้าไม่มีตัวบุคคลแล้วใครเป็นผู้กระทำและใครถูกกระทำตอบ ซึ่งพระเจ้ามิลินท์อ้างว่า ใครรักษาศีล ใคร เจริญภาวนา ใครทำมรรคผลนิพพาน ใครฆ่าชีวิต

ใครถือเอาสิ่งของที่เจ้าของไม่ได้ให้แล้ว ใครประพาศิติดในกามทั้งหลาย ซึ่งพระเจ้ามีลีนท์ชี้ให้เห็นว่าไม่มีใครเป็นมูลเหตุของการกระทำและผลของการกระทำใช้หรือไม่ และพระเจ้ามีลีนท์ได้ตั้งคำถามต่อพระนาเคนโดยลดทอน ลักษณะทางกายภาพของความเป็นมนุษย์ของพระนาเคนลงเพื่อต้องการให้พระนาเคนตอบและยืนยันถึงความเป็นพระนาเคน รวมถึงชั้น ๕ ว่าเป็นนาเคนใช่หรือไม่ ซึ่งพระนาเคนก็ยังยืนยันคำเดิมว่าไม่มีส่วนใดส่วนหนึ่งที่เรียกว่านาเคน และบทสนทนาต่อไปจบลงตรงที่คำถามของพระนาเคนที่ต้องการยกเหตุผลเชิงเปรียบเทียบระหว่างราชรถของพระเจ้ามีลีนท์ เมื่อประเมินไปที่ละส่วนแล้วความเป็นรถจะไม่ปรากฏให้เห็น แต่จะเรียกว่าสิ่งอื่นที่เป็นองค์ประกอบของรถแทน ซึ่งการเปรียบเทียบนี้ได้ข้อสรุปที่ว่า เพราะอาศัยองค์ประกอบทั้งหลาย อาศัย รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ จึงมีชื่อว่านาเคน “แต่ว่าโดยปรมาตม์แล้วไม่มีตัวบุคคลที่จะค้นหาในชื่อนั้น...เมื่อชั้นทั้งหลายมีอยู่ ก็มีสมมติว่า สัตว์” (มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย, 2547)

ในข้างต้นจะเห็นว่า ข้อถกเถียงของพระนาเคนและพระเจ้ามีลีนท์ถ้ามองจากการนิยามเพศแบบทางกายภาพ ทั้งสองท่านคือมนุษย์เพศชาย แต่ถ้ามองที่สภาพของมนุษย์ที่ปรากฏในมิลินทปัญหา ในทางปรัชญาจัดกว่าเป็นการตีความจากสภาพที่ปรากฏจากกายภาพของความเป็นมนุษย์แบบลดทอน (Reduction) ลงไปองค์ประกอบทางชีวภาพ และเมื่อตีความเช่นนี้ความเป็นมนุษย์ในสภาพที่ปรากฏจึงไม่มีให้เห็นอีกต่อไป ซึ่งถ้าใช้แนวคิดนี้มาอธิบายเพศสภาพและเพศวิถีของมนุษย์ตามการนิยามแบบเพศทางกายภาพ จะทำให้เกิดปัญหาของการนิยามความหมายของเพศว่าเพศหมายความว่าอย่างไร เพราะเมื่อลดทอนสภาพที่ปรากฏตามทัศนะของพุทธปรัชญาการอธิบายความจริงของมนุษย์ที่ดำรงอยู่จะถูกอธิบายผ่านองค์รวมที่เรียกว่าชั้น 5 คือ รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ซึ่งทั้งหมดนี้อาจกล่าวได้ว่าเป็นสภาวะของความจริงที่มนุษย์มีส่วนร่วมและเป็นสภาวะสากลซึ่งไม่มีใครที่มีมากหรือน้อยกว่านี้ และเพศชาย เพศหญิง

เมื่อถูกอธิบายผ่านมโนทัศน์นี้ความเป็นเพศหรือลักษณะสำคัญของเพศทางสรีระจะไม่เป็นสิ่งจำเป็นอีกต่อไป เพราะการอธิบายเพศชายและเพศหญิงจะถูกอธิบายให้อยู่ในระดับความเท่าเทียมกัน เพราะชั้น 5 ของทั้งสองเพศจะถูกอธิบายให้อยู่ในระดับที่เท่ากัน และเมื่อถามว่าความจริงแท้ของมนุษย์ในกลุ่มคนที่มีพฤติกรรมทางเพศตรงข้ามกับเพศสรีระหรือเรื้อนร่างของตนเป็นอย่างไร ซึ่งถ้าตีความตามแนวคิดนี้ในทางพุทธปรัชญาจะเห็นว่า กลุ่มคนที่เป็นบัณฑิตเกย์หรือเธอย่อมไม่ต่างจากเพศชายและเพศหญิงทั่วไป เพราะเมื่ออธิบายถึงตัวธรรมชาติของมนุษย์ (Human Nature) ย่อมถูกอธิบายด้วยทฤษฎีแบบชั้น 5 เหมือนกัน

จากการที่กล่าวมา จะเห็นว่านิยามและความหมายของเพศในแนวคิดของพุทธปรัชญาสามารถตีความเป็น 2 ลักษณะ กล่าวคือถ้าตีความโดยสมมติสัจ เพศสามารถนิยามตามความหมายแยกตามเพศทางกายภาพและเพศทางจิตวิทยาได้ แต่ถ้าตีความโดยปรมาตม์เพศไม่สามารถบางแยกได้ ซึ่งทำให้เพศในลักษณะเช่นนี้มีธรรมชาติที่เป็นสากล และมีความเท่าเทียมกัน ซึ่งในพุทธปรัชญายืนยันว่าธรรมชาติของคนมีชั้น 5 เป็นสิ่งสากลร่วมกัน และเมื่อถามต่อไปว่าแล้วคนทุกคนสามารถที่จะ



ความเป็นจริงของชีวิตกับการบรรลุธรรมตามหลักการของพุทธปรัชญาได้หรือไม่ ซึ่งผู้เขียนจะได้นำไปสรุปวิเคราะห์ต่อไป

ปัญหาทางจริยศาสตร์เพศ

ประเด็นปัญหาทางจริยศาสตร์เพศ ที่ปรากฏในงานชิ้นนี้แบ่งการวิเคราะห์ออกเป็น 2 ประเด็น คือ ปัญหาจริยศาสตร์เพศส่วนบุคคล และปัญหาจริยศาสตร์เพศทางสังคม ซึ่งมีรายละเอียดดังต่อไปนี้

ก. ปัญหาจริยศาสตร์เพศส่วนบุคคล

ศาสนากับเพศถือว่ามีความสัมพันธ์กันในหลายๆ เช่น พื้นที่ทางศาสนา ที่ประกอบไปด้วยการจัดตำแหน่งแห่งที่ของคนโดยเพศถือว่ามีส่วนสำคัญ ซึ่งโดยทั่วไปดูเหมือนว่าพื้นที่ส่วนใหญ่เป็นของเพศชายมากกว่าเพศอื่นๆ หรือเป็นพื้นที่ของเพศชายและเพศหญิงเท่านั้น การเป็นกลุ่มคนหลากหลายทางเพศไม่สามารถที่จะถูกนับรวมเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในพื้นที่ในทางศาสนาได้ เช่น ศาสนาแบบมีพระเจ้าผู้สร้างที่มีพระเจ้าองค์เดียว

การเป็นกลุ่มความหลากหลายทางเพศจะถูกจัดให้เป็นความผิดปกติและนำไปสู่การอธิบายตามหลักศีลธรรมและจริยธรรมทางศาสนาว่าเป็นความผิดบาปและไม่สามารถกระทำได้ จึงทำให้การสร้างอัตลักษณ์ทางเพศที่เป็นจากความเป็นชายและความเป็นหญิงเป็นสิ่งที่ต้องปิดบังซ่อนเร้นเอาไว้ แต่ในทศวรรษของพุทธศาสนาไม่ได้มองเพศในลักษณะทางกายภาพในแบบที่ศาสนาแบบมีพระเจ้าตีความ เพราะในพุทธศาสนาแสดงให้เห็นว่านอกจากเพศชายและเพศหญิง ยังมีเพศที่เรียกว่า บัณเฑาะก์และอุกโตพยัญชนก (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 1 ข้อที่ 56 หน้าที่ 43-44 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) ที่หมายถึงบุคคลที่แสดงอัตลักษณ์ทางเพศที่ไม่ชายจริงหญิงแท้ การแสดงให้เห็นประเภทของเพศที่ปรากฏในพุทธศาสนาที่ไม่ได้มีความหมายเพศในทางสรีระ (Sex) เพียงอย่างเดียวไม่ได้หมายความว่า พุทธศาสนาไม่มีปัญหาทางจริยศาสตร์เพศ แต่การแสดงให้เห็นประเภทของเพศที่นอกจากเพศทางสรีระ

กลุ่มคนที่ถูกนิยามว่าเป็นบัณเฑาะก์กับอุกโตพยัญชนก กลับถูกตีความว่าเป็นกลุ่มที่ไม่สามารถพัฒนาศักยภาพของตนเพื่อให้ไปสู่เป้าหมายของพุทธศาสนาได้ เช่น งานของ พระมหาสมเจตสมจारी ซึ่งเห็นว่าตามหลักการของพุทธศาสนาเถรวาท บัณเฑาะก์ไม่สามารถบรรลุธรรมได้ ถึงแม้ว่ามีความเพียรพยายามพัฒนาดนและปฏิบัติตามหลักไตรสิกขา เพราะเป็นผู้ที่ถือกำเนิดมาในปัจจุบันชาติด้วยผลแห่งอกุศลกรรมที่ทำไว้ในอดีต และเป็นผู้ที่ปฏิเสธจากโอโมหะเหตุ คือ มีวิบากเป็นเครื่องกั้น แต่ก็สามารถสั่งสมบุญเพื่อบรรลุธรรมในชาติต่อไปได้ (พระมหาสมเจต สมจारी (หลวงกัน), 2559)

พระมหาอดุลย์ ยโสธโร (บุตรตะเคียน) เห็นว่า “บัณเฑาะก์เป็นกลุ่มคนที่เรียกว่าอภัพบุคคลที่ไม่สามารถบรรลุธรรมได้ในชาตินี้ และเป็นผลแห่งอกุศลกรรมของเขาหรือเธอ” (พระมหาอดุลย์

ยโสธโร (บุตรตะเคียน), 2549) ส่วนงานของพระมหาวิสูตร วิสุทธิปัญญา (พึงกุล) พบว่า “การปฏิบัติธรรมของบัณฑิตสามารถทำได้เหมือนบุคคลทั่วไป เพียงแต่การบรรลุธรรมขั้นสูงนั้นไม่สามารถบรรลุธรรมได้ในชาติที่เกิดเป็นบัณฑิต” (พระมหาวิสูตร วิสุทธิปัญญา, 2554)

ดังนั้น จะเห็นว่าการที่ศึกษาประเด็นปัญหาเรื่องบัณฑิตกับการบรรลุธรรม โดยส่วนมากมีการตีความและยืนยันที่เป็นไปในทิศทางเดียวกันว่า บัณฑิตเป็นเพศที่ไม่สามารถบรรลุธรรมได้ เหมือนกับเพศชายจริงหญิงแท้ เพราะการตีความประเด็นปัญหาดังกล่าวอยู่บนพื้นฐานความจริงเพศในเชิงสมมติสัจจะ ที่บัณฑิตและอุกโตพญานกถูกมองว่า เป็นกลุ่มคนที่มีกิเลสหนา เป็นกรรมเก่า และเป็นอภัพบุคคล ซึ่งคุณลักษณะที่ว่าเป็นสิ่งที่ปิดกั้นไม่กลุ่มคนเหล่านี้สามารถไปสู่การเข้าถึงความจริงและการบรรลุธรรมได้

ปัญหาจริยศาสตร์เพศทางสังคม

ประเด็นปัญหาจริยศาสตร์เพศทางสังคมในงานชิ้นนี้เป็นการนำเสนอปัญหาทางจริยศาสตร์ที่อยู่ในตัวบทที่เป็นคัมภีร์ของพุทธศาสนา และจากการศึกษาประเด็นปัญหาดังกล่าวผู้เขียนพบว่ามีประเด็นที่เกี่ยวข้องกับปัญหาทางจริยศาสตร์เพศทางสังคมที่สามารถแบ่งออกได้เป็น 3 ประเด็น กล่าวคือ เพศและความเป็นหญิง ผู้หญิงกับสภาพทางสังคม และบัณฑิตกับการบวช โดยมีรายละเอียดดังต่อไปนี้

1) เพศและความเป็นหญิง เป็นปัญหาที่อยู่บนข้อถกเถียงเรื่องการยอมรับเพศหญิงเข้ามาในพื้นที่ทางศาสนา ซึ่งพุทธศาสนามองว่าเพศหญิงสามารถเข้ามาในพื้นที่ทางศาสนาได้ แต่ภาพของความเป็นหญิงในสังคมสมัยพุทธกาลส่งผลให้มีการสร้างเงื่อนไขที่ดูเหมือนเป็นการกีดกันทางเพศ เพราะจากเนื้อความที่ปรากฏในพระไตรปิฎกบางตอนแสดงให้เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธเพศหญิงในเรื่องของการทิ้งเรือนเพื่อมาบวชเช่นเดียวกับเพศชายเป็น เรื่องที่ไม่สมควรกระทำ ดังข้อความตอนหนึ่งที่พระนางประชาบดีโคตมี ขอบวชเพื่อเจริญรอยตามพระพุทธเจ้าแต่พระนางประชาบดีโคตมีก็ถูกปฏิเสธจากพระพุทธเจ้าดังความตอนหนึ่งว่า

สมัยนั้น พระผู้มีพระภาคประทับอยู่ ณ นิโครธาราม กรุงกบิลพัสดุ์แคว้นสักกะ ครั้นนั้นพระนางมหาปชาบดีโคตมีเข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคถึงที่ประทับ ครั้นถึงแล้วได้ถวายอภิวาทพระผู้มีพระภาคแล้วยืนอยู่ ณ ที่สมควร พระนางประชาบดีโคตมีผู้ยืนอยู่ ณ ที่สมควร ได้กราบทูลพระผู้มีพระภาคดังนี้ว่า “ขอประทานวโรกาส มาตุคามพึงได้ออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในพระธรรมวินัยที่พระตถาคตประกาศไว้ พระพุทธเจ้าข้า” พระผู้มีพระภาคตรัสห้ามว่า “อย่าเลย โคตมี เธออย่าชอบใจการที่มาตุคามได้ออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในพระธรรมวินัยที่ตถาคตประกาศไว้เลย” แม้ครั้งที่ 2 ฯลฯ แม้ครั้งที่ 3 พระนางมหาปชาบดีโคตมีกราบทูลว่า “ขอประทานวโรกาส มาตุคามพึงได้ออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในพระธรรมวินัยที่พระตถาคตประกาศไว้พระพุทธเจ้าข้า” พระผู้มีพระภาคตรัสห้ามว่า “อย่าเลย โคตมี เธออย่าชอบใจการที่มาตุคามได้ออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในพระธรรมวินัยที่พระตถาคตประกาศไว้



แล้วเลย” ลำดับนั้น พระนางมหาปชาบดีโคตมีทรงดำริว่า “พระผู้มีพระภาคไม่ทรงอนุญาตให้ มาตุคามออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในพระธรรมวินัยที่พระตถาคตทรงประกาศไว้” ทรงเป็นทุกข์เสียพระทัย น้ำพระเนตรนองพระพักตร์ กันแสงอยู่พลางถวายอภิวาทพระผู้มีพระภาค ทรงทำประทักษิณแล้วเสด็จกลับไป (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 7 ข้อที่ 402 หน้าที่ 313-314 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539)

ข้อความข้างต้นนี้อาจถามได้ว่าเพราะเหตุใดพระพุทธเจ้าจึงไม่ทรงรับเพศหญิงเข้ามาบวช เช่นเดียวกับเพศชาย ซึ่งประเด็นปัญหานี้มีความเกี่ยวข้องกับท่าทีของทรงสนธิเรื่องเพศในสังคัมสมัยพุทธกาลหรือไม่ เพราะสมัยพุทธกาลเพศหญิงมักถูกทำให้เป็นเพศที่สองถัดจากเพศชายในหลาย ๆ ด้าน ซึ่งมีข้อความบางตอนก็บ่งชี้ให้ตีความไปในลักษณะที่ว่านี้ เช่น การมองเพศหญิงว่า “มีปัญญาเพียงสองนิ้ว ไม่อาจถึงฐานะอันจะพึงอดทนได้ด้วยยาก ซึ่งท่านผู้ฟังจะถึงได้” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 15 ข้อที่ 163 หน้าที่ 218 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) และนอกจากนั้น ปรีชา ช่างขวัญยืน มองว่า การที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงอนุญาตให้เพศหญิงบวชมีเหตุผลอยู่ 4 ประการคือ

1) ในแง่ธรรมชาติ ชายหญิงเมื่อยังไม่บรรลุนิยาม อาจทำให้เกิดความสัมพันธ์ทางชู้สาวหรือเกิดการล่วงละเมิดทางเพศได้และนอกจากนั้นโอกาสที่ภิกษุณีจะเป็นอันตรายมีมากกว่าภิกษุ

2) ในแง่กฎหมาย กฎหมายที่เกี่ยวกับเพศหญิงในสังคัมสมัยพุทธกาลโดยเฉพาะมนุธรรมศาสตร์มีหลายข้อชี้ให้เห็นว่าผู้หญิงต้องมีผู้ดูแล หากพระพุทธเจ้าอนุญาตให้ผู้หญิงบวช เทากับเป็นการชักจูงให้ผู้หญิงออกจากบ้านหรือไม่ และอาจนำไปสู่การฟ้องร้องของผู้ที่เกี่ยวข้องหรือสามีของผู้หญิงที่มาบวชได้

3) แง่ทางสังคม ฐานะของผู้หญิงในสมัยพุทธกาลมีความตกต่ำกว่าในสมัยพระเวทและมหากาพย์ ถึงกับไม่สามารถประกอบพิธีทางศาสนาอย่างอิสระได้ และการบวชก็ยากที่จะให้ผู้ชายยอมรับฐานะได้ เพราะฐานะของนักบวชสูงมาก และผู้ชายก็เห็นว่าฐานะของผู้หญิงต่ำกว่า นาจากจากจะไม่เคารพแล้วอาจนำไปสู่การล่วงละเมิดทางเพศได้ เพราะเพศหญิงที่ออกบวชอาจเข้าชายหญิงเร่ร่อน ซึ่งเป็นที่ดูหมิ่นของคนสมัยนั้นได้

4) แง่ร่างกาย ผู้หญิงมีความลำบากทางกายมากกว่าผู้ชาย ร่างกายที่อ่อนแอจะทำให้ทนความลำบากตรากตรำได้ยาก การจารีไปเช่นเดียวกับภิกษุ อาจทำให้ภิกษุณีที่เคร่งครัดต้องเจ็บป่วย เสียชีวิต และการที่ผู้หญิงลำบากก็ยิ่งถือว่าขัดกับวัฒนธรรมอินเดียที่ผู้หญิงต้องอยู่สบายในบ้าน และอาจทำให้เกิดความท้อถอยและขอสีก การบวชๆ สีก จะทำให้เห็นว่านักบวชในลัทธินี้ไม่เคร่ง ผู้คนก็ขาดศรัทธา (ปรีชา ช่างขวัญยืน, 2559)

ข้อความข้างต้นในสายตาของนักสตรีนิยมอาจมองว่าเป็นการลักษณะของสังคมชายเป็นใหญ่ ที่ประกอบสร้างเพศหญิงมีศักยภาพที่ด้อยกว่าเพศชาย แต่ท่าทีของนักสตรีนิยมกลับมองว่า แท้จริงแล้วผู้หญิงมีความสามารถพอๆ กับผู้ชาย และไม่มีสิ่งใดในธรรมชาติที่ห้ามไม่ให้พวกเธอเป็นคนดีพอๆ กับผู้ชายเมื่อได้รับโอกาส (Tina Chanter , 2006) และก็ดูเหมือนว่าการพยายามเพื่อเปิดพื้นที่ทาง

ศาสนาให้กับเทศหญิงในพุทธศาสนาได้รับการสนับสนุนจากภิกษุของพุทธศาสนาด้วยเช่นกัน ซึ่งพระอานนท์ถือเป็นตัวอย่างในการสนับสนุนให้เทศหญิงมีสิทธิในการเป็นนักบวชได้เช่นเดียวกับเพศชาย ซึ่งจะเห็นว่าสิ่งที่ป็นข้อโต้แย้งหลักในการหักล้างเหตุผลในการนำเทศหญิงเข้ามาในพื้นที่ทางศาสนาของพระอานนท์คือ เรื่องการมีศัภยภาพในการเข้าถึงความจริงและการบรรลุธรรม (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 7 ข้อที่ 402 หน้าที่ 315-316 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) และเหตุผลดังกล่าวนี้เป็นสิ่งที่พระพุทเจ้าไม่อาจปฏิเสธได้ใช่หรือไม่ เพราะหลักจากที่บทสนทนาที่จบลง พระพุทเจ้ายอมให้เทศหญิงสามารถเข้ามาบวชเป็นภิกษุณีในพุทธศาสนาได้ โดยมีเงื่อนไขด้วยการยอมรับเงื่อนไขด้วยกรรม 8 ประการ

2) ผู้หญิงกับสถานภาพทางสังคม สถานภาพทางสังคมของเทศหญิง ไม่ได้รับการยอมรับให้เท่าเทียมกับเพศชายในด้านการเป็นผู้นำทั้งทางด้านจิตวิญญาณและด้านการเมืองการปกครอง การที่เทศหญิงจะมีตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมในฐานะการเป็นผู้นำจึงเป็นเรื่องที่ไม่สามารถกระทำได้ ซึ่งในประเด็นปัญหานี้มีความสัมพันธ์กับท่าทีต่อพระคณาทางเพศของสังคมในสมัยพุทธกาลอย่างที่ได้กล่าวไปข้างแล้วในประเด็นก่อน

ส่วนในพระคณาของพุทธศาสนาทำที่ดังกล่าวข้างต้นพบว่า สถานภาพของสตรีในด้านที่เป็นตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมผู้หญิงก็ถูกจัดไว้ในกลุ่มที่ไม่สามารถเป็นผู้นำในกิจกรรมทางการเมืองการปกครอง และการเป็นผู้นำทางจิตวิญญาณได้เช่นกัน กล่าวคือ รู้ชัดว่า “เป็นไปไม่ได้ที่สตรีพึงเป็นพระอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้า แต่เป็นไปได้ที่บุรุษพึงเป็นพระอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้า” รู้ชัดว่า “เป็นไปไม่ได้ที่สตรีพึงเป็นพระเจ้าจักรพรรดิ แต่เป็นไปได้ที่บุรุษพึงเป็นพระเจ้าจักรพรรดิ” รู้ชัดว่า “เป็นไปไม่ได้ที่สตรีพึงครองความเป็นท้าวสักกะ เป็นมาร เป็นพรหม แต่เป็นไปได้ที่บุรุษพึงครองความเป็นท้าวสักกะ เป็นมาร เป็นพรหม” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 14 ข้อที่ 130 หน้าที่ 167 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539)

แต่สมเด็จพระพุทโธมหาราช (ป.อ.ปยุตโต) กลับมองว่า ภาพของสตรีที่ปรากฏในข้อความดังกล่าวเมื่อตีความด้วยทฤษฎีภาษา ภาษาที่กล่าวถึงสถานภาพของสตรีที่ชี้ให้เห็นว่าไม่สามารถเป็นพระพุทเจ้า เป็นท้าวสักกะ เป็นมาร เป็นพรหม ได้นั้นอยู่ในระดับภาษาแบบสมมติ แต่เมื่อประเมินภาษาที่อยู่ในระดับปรมัตถ์ การเป็นดังกล่าวเทศหญิงสามารถที่จะเป็นได้ (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), 2555)

แต่ผู้เขียนเห็นว่า การตีความดังกล่าวถ้าเป็นข้อถกเถียงที่อยู่ในขอบข่ายส่วนที่เป็นจริยศาสตร์ส่วนบุคคล ไม่น่าจะมีปัญหาต่อการเป็นหรือการเข้าถึงสภาพทางภาววิทยาดังกล่าว แต่สิ่งที่ปรากฏอยู่ในพุทธพจน์ดังกล่าวเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นในสภาพแวดล้อมของสังคมในสมัยพุทธกาล ซึ่งดูเหมือนว่าการเป็นพระพุทเจ้า หรือพระเจ้าจักรพรรดิ เป็นสิ่งที่มีความเกี่ยวข้องกับพระคณาทางเพศที่เกิดขึ้นในสังคมสมัยนั้น

การที่มีพุทธพจน์ยืนยันว่าเทศหญิงไม่สามารถจะเป็นผู้นำทางศาสนาหรือทางสังคมได้ เป็นไปได้หรือไม่ว่าสิ่งนี้เป็นที่ยืนยันเฉพาะช่วงเวลา หรือเป็นข้อความตามกาลสมัย เป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับเวลา



เวลา ซึ่งต่างจากข้อความที่เป็นเรื่องของสัจธรรมที่ไม่ต้องอาศัยกาลเวลา จึงทำให้เห็นว่าในด้านของปริมาตรสัจจะปัญหาทางจริยศาสตร์เพศสามารถแก้ไขด้วยเหตุผลทางอภิปรัชญาในทรรศนะทางพุทธปรัชญาได้ แต่ประเด็นปัญหาทางสังคมจำเป็นต้องอาศัยท่าทีและกฎในทางสังคมประเมินด้วยเช่นกัน

3) บัณเฑาะก์กับการบวช ยุคแรกของสมัยพุทธกาลบัณเฑาะก์สามารถบวชได้ แต่หลังจากเหตุการณ์ภิกษุบัณเฑาะก์ไปขอให้ภิกษุหนุ่ม สามเณร และคนเลี้ยงสัตว์ มีเพศสัมพันธ์กับตน จึงทำให้เกิดการบัญญัติห้ามบัณเฑาะก์บวชและที่บวชก็ให้สึกเสีย เหตุผลที่ห้ามบัณเฑาะก์บวชในงานเล่นนี้ชี้ให้เห็นว่าไม่ได้มาจากเหตุผลเชิงปัจเจกบุคคล แต่มาจากเหตุผลทางสังคมที่ไม่ยอมรับการบวชของบัณเฑาะก์ตั้งแต่ต้น เพราะบัณเฑาะก์ในสมัยพุทธกาลจัดให้เป็นกลุ่มคนที่อยู่ชายขอบของพื้นที่ทางศาสนา

การเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในกิจกรรมทางศาสนาโดยเฉพาะที่มีแต่เพศชายจึงเป็นเรื่องที่ไม่สามารถกระทำได้ แต่ทำไมพระพุทธเจ้ายอมให้บัณเฑาะก์เข้ามาบวช ซึ่งประเด็นปัญหานี้อาจเป็นเพราะในด้านปัจเจกบุคคลบัณเฑาะก์ถือว่ามีคุณสมบัติเช่นเดียวกับเพศชายจริงหญิงแท้ทุกประการ เมื่อประเมินธรรมชาติของความเป็นมนุษย์ตามการตีความเชิงอภิปรัชญา แต่เมื่อเกิดเหตุการณ์ภิกษุบัณเฑาะก์ไปขอให้ภิกษุหนุ่ม สามเณร คนเลี้ยงสัตว์ มีความสัมพันธ์กับตนจึงทำให้พระพุทธเจ้าหยิบเงื่อนไขในทางสังคมเข้ามาพิจารณา

ทั้งนี้มีความเป็นไปได้ว่าคณะสงฆ์เองไม่แยกจากสังคมโดยเด็ดขาด การห้ามบัณเฑาะก์บวชจึงมีความเป็นไปได้ที่ทรงต้องการรักษาคณะสงฆ์เอาไว้ ซึ่งจะเห็นได้จากเงื่อนไขของการบัญญัติพระวินัยดังต่อไปนี้ 1. ความรับว่าดีแห่งสงฆ์ 2. เพื่อความผาสุกแห่งสงฆ์ 3. เพื่อข่มบุคคลผู้เก้อยาก 4. เพื่อความอยู่ผาสุกแห่งเหล่าภิกษุผู้มีศีลดีงาม 5. เพื่อปิดกั้นอาสวะทั้งหลายอันจะบังเกิดในปัจจุบัน 6. เพื่อกำจัดอาสวะทั้งหลายอันจะบังเกิดในอนาคต 7. เพื่อความเลื่อมใสของคนที่ยังไม่เลื่อมใส 8. เพื่อความเลื่อมใสยิ่งขึ้นไปของคนที่ยังเลื่อมใสแล้ว 9. เพื่อความตั้งมั่นแห่งสังฆธรรม 10. เพื่อเอื้อเฟื้อวินัย (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 1 ข้อที่ 39 หน้าที่ 28 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539)

จะเห็นว่าประเด็นปัญหาจริยศาสตร์เพศทางสังคมที่ปรากฏอยู่ในตัวบททางพุทธศาสนา ส่วนหนึ่งเกิดจากทรรศนะทางเพศของสังคมสมัยพุทธกาล ซึ่งส่งผลต่อการตัดสินประเด็นปัญหาทางจริยศาสตร์เพศทางสังคมในทรรศนะของพุทธศาสนา แต่ถ้าถามว่าเมื่อท่าทีต่อเพศในทางสังคมเปลี่ยนไปท่าทีของพุทธศาสนาต่อจริยศาสตร์เพศเป็นอย่างไร ซึ่งผู้เขียนจะได้สรุปวิเคราะห์ต่อไป

บทสรุป

ในจริยศาสตร์เพศส่วนปัจเจกบุคคลพุทธปรัชญาเห็นว่า คนทุกคนสามารถพัฒนาตนให้มีชีวิตที่ดีและมีชีวิตที่ประเสริฐได้ ซึ่งในงานวิจัยชิ้นนี้ได้เห็นว่า กลุ่มความหลากหลายทางเพศสามารถพัฒนาตนตามหลักทางจริยธรรมของพุทธศาสนาและปฏิบัติตนเพื่อให้ชีวิตมีความสุขไปตามลำดับของชีวิต

ในอุดมคติของพุทธศาสนาได้ โดยที่การอภิปรายดังกล่าวผู้เขียนเห็นว่าในทางอภิปรัชญาพุทธศาสนา มองว่ามนุษย์ทุกคนไม่ว่าเพศชายจริงหญิงแท้และกลุ่มความหลากหลายทางเพศ มีธรรมชาติของความเป็นคนที่ไม่ต่างกันด้วยการอธิบายจากหลักชั้น 5 และธรรมชาติที่ว่าเป็นความจริงพื้นฐานที่มนุษย์ทุกคนไม่ว่าเพศไหนสามารถทำเข้าถึงและเข้าใจด้วยปัญญาของตน การเข้าถึงความจริงของชีวิตเป็นแนวทางหนึ่งที่จะทำให้สามารถพัฒนาชีวิตไปสู่การบรรลุธรรมทางพุทธศาสนาได้ และจากการอภิปรายดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าข้ออ้างจากประเด็นปัญหาทางจริยศาสตร์เพศส่วนบุคคลที่ยืนยันว่ากลุ่มความหลากหลายทางเพศไม่สามารถพัฒนาชีวิตให้เข้าถึงความเป็นจริงและการบรรลุธรรมได้นั้น มีช่องว่างทางเพื่อให้เกิดข้อโต้แย้งทางอภิปรัชญาและจัดว่าเป็นการทิ้งเหตุผลธรรมชาติและความเป็นจริงของมนุษย์ในข้อนี้ไป จึงทำให้เกิดท่าทีที่ไม่เป็นกลางระหว่างเพศ และนอกจากนั้นยังอาจทำให้เกิดอคติทางเพศที่หลากหลายจากมุมมองพุทธศาสนาได้

แต่งานวิจัยเล่มนี้ไม่เห็นด้วยกับยืนยันดังกล่าว ดังนั้น ผู้เขียนจึงได้เสนอว่าถ้ามองด้วยพื้นฐานทางอภิปรัชญา พุทธศาสนาเพศถือว่าเป็นสิ่งสมมติ และมนุษย์มีความทุกข์เป็นพื้นฐาน เมื่อเรามองด้วยท่าทีเช่นนี้กลุ่มความหลากหลายทางเพศก็มีความเป็นมนุษย์เช่นเดียวกับชายจริงหญิงแท้ เขาหรือเธอย่อมมีความทุกข์เป็นพื้นฐานด้วยเช่นกัน และมนุษย์ทุกคนมีความปรารถนาให้ชีวิตที่เป็นสุข กลุ่มความหลากหลายทางเพศก็เช่นกัน ในจริยธรรมของพุทธศาสนาจึงไม่แบ่งแยกการปฏิบัติด้วยเพศ กลุ่มความหลากหลายทางเพศย่อมสามารถปฏิบัติเพื่อพัฒนาให้ชีวิตมีความสุขตามอุดมคติทางพุทธจริยศาสตร์ ที่ว่าด้วยความสุข 3 ประการ คือ กามสุข ฌานสุข และนิพพานสุขได้ แต่ต้องเป็นไปตามเงื่อนไขทางจริยธรรมที่ว่าด้วย ไตรสิกขา 3 ประการ คือ ศีล สมาธิ และปัญญา ที่จะทำให้นักทุกคนและทุกเพศพัฒนาชีวิตไปสู่การมีชีวิตที่ดีและการมีชีวิตที่ประเสริฐได้

ส่วนท่าทีทางจริยศาสตร์เพศส่วนสังคมในทฤษฎีพุทธปรัชญา ผู้เขียนเริ่มต้นด้วยการอภิปรายมโนทัศน์ที่ว่าด้วยเพศกับการส่งผลความดีความชั่ว ซึ่งผลการอภิปรายพบว่าในทฤษฎีทางพุทธศาสนาเพศไม่มีผลต่อความดีความชั่ว เพราะในทางพุทธจริยศาสตร์ความดีความชั่วเป็นเรื่องของการกระทำของปัจเจกบุคคล จึงทำให้ท่าทีของพุทธศาสนาที่มีต่อกลุ่มความหลากหลายทางเพศต่างไปจากท่าทีของศาสนาแบบมีพระเจ้าผู้สร้างที่มองว่าเพศมีผลต่อความดีและความชั่ว การเป็นนิยามตนของปัจเจกบุคคลว่าเป็นกลุ่มความหลากหลายทางเพศจัดว่าเป็นความชั่ว ซึ่งการที่พุทธศาสนามีท่าทีที่เป็นกลางในเรื่องความดีความชั่วของปัจเจกบุคคลนั้นมาจาก

การยอมรับในธรรมชาติของมนุษย์ว่ามีความดีและความเลวที่เหมือนกัน และทุกคนต่างพัฒนาตนให้ไปในทิศทางที่ดีได้ และนอกจากนั้นศีลธรรมในพุทธศาสนาถือว่าทุกชีวิตล้วนมีค่าในตัวเอง การถือโอกาสเข้าไปละเมิดเรณูร่าง ชีวิตและทรัพย์สิน เพียงเพราะบุคคลผู้นั้นไม่ใช่ชายจริงหญิงแท้จึงว่าเป็นเรื่องที่ผิดศีลธรรมทางพุทธศาสนา ดังนั้น ด้วยเหตุผลดังกล่าวจึงแสดงให้เห็นว่าสังคมชาวพุทธควรมีท่าที และปฏิบัติต่อกลุ่มความหลากหลายทางเพศว่า (1) มีความเป็นมนุษย์ที่สามารถพัฒนาศักยภาพในการมีชีวิตที่ดีและการมีชีวิตที่ประเสริฐได้ (2) หลักจริยธรรมทางพุทธศาสนาไม่ได้ปิดกั้นกลุ่มความหลากหลายทางเพศเพราะเป็นหลักสากลที่ทุกคนสามารถปฏิบัติเพื่อการพัฒนาชีวิตที่ดีและประเสริฐได้ (3) หลักศีลธรรมทางพุทธศาสนาไม่ตัดสินความดีความชั่วจากเพศของ



ปัจเจกบุคคล แต่ความดีความชั่วขึ้นอยู่กับการกระทำของปัจเจกบุคคล และศีลธรรมของพุทธศาสนาก็ยังครอบคลุมการละเมิดชีวิตและทรัพย์สินของกลุ่มคนหลากหลายทางเพศเช่นเดียวกับเพศชายจริงหญิงแท้

เพราะฉะนั้น การปิดกั้นศักยภาพและความสามารถในการมีชีวิตที่ดีและการมีชีวิตที่ประเสริฐของกลุ่มความหลากหลายทางเพศจึงเป็นเรื่องที่ไม่ควรกระทำ และการละเมิดในชีวิตและทรัพย์สินของกลุ่มความหลากหลายทางเพศก็เป็นสิ่งที่เป็นการเพิ่มความชั่วในทางพุทธจริยศาสตร์ด้วยเช่นกัน

เอกสารอ้างอิง

ปรีชา ช้างขวัญยืน. (2559). *สตรีในคัมภีร์ตะวันออก*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). (2555). *ตอบ ดร. มาร์ติน: ดลทินอริยชน สตรีหลุดพ้น ขึ้นเหนือมหาพรหม*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ผลิธรรม.

พระมหาสมเจต สมจारी (หลวงกัน), (2559). บัณฑิตกับการบรรลุธรรมขั้นสูงในพุทธศาสนาเถรวาท. *ศึกษาศาสตร์ มจร*, 4 (2), 151-165.

พระมหาอดุลย์ ยโสธโร (บุตรตะเคียน). (2549). การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องบัณฑิตกับการบรรลุธรรม. *วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา*. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

พระมหาวิสูตร วิสุทธิปัญญา. (2554). การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องบัณฑิตในคัมภีร์พระพุทธศาสนา. *วิทยานิพนธ์ศาสนาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพุทธศาสนศึกษา*. มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย. (2547). *มิลินทปัญหา*. พิมพ์ครั้งที่ 3. ศาลายา: มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย.

สมภาร พรหมทา (2559). *พุทธปรัชญาในอภิปรัชญา*. กรุงเทพฯ: ปัญญาชน บัณฑิต บายดิง.



Simone de Beauvoir. (2011). *The Second Sex*. translated by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier. New York: Vintage Books.

Tina Chanter. (2006). *Gender: key concepts in philosophy*. New York: Continuum.

