



วารสาร มจร ปรัชญาปริทรรศน์

Journal of MCU Philosophy Review

ปีที่ 5 ฉบับที่ 1 มกราคม-มิถุนายน 2565

Vol.5 No.1 January-June 2022

ISSN: 2651-0502 (online)

กำหนดการเผยแพร่ ปีละ 2 ฉบับ ฉบับที่ 1 มกราคม-มิถุนายน

ฉบับที่ 2 กรกฎาคม-ธันวาคม

วัตถุประสงค์

- 1) เพื่อเผยแพร่บทความวิจัยและวิชาการสาขาเกี่ยวกับปรัชญาและศาสนา
- 2) เพื่อเป็นสื่อกลางในการแลกเปลี่ยนองค์ความรู้ทางการวิจัยและวิชาการสาขาเกี่ยวกับปรัชญาและศาสนา
- 3) เพื่อส่งเสริมและพัฒนาศักยภาพทางการวิจัยและวิชาการสาขาเกี่ยวกับปรัชญาและศาสนา

กระบวนการพิจารณาบทความ

การพิจารณาคุณภาพ บทความที่ตีพิมพ์ลงวารสารได้ผ่านการพิจารณาและประเมินคุณภาพ
โดยผู้ทรงคุณวุฒิ (Peer review) จากภายในและภายนอกมหาวิทยาลัยอย่างน้อย 2 ท่าน แบบ
ผู้ทรงคุณวุฒิและผู้แต่งไม่ทราบชื่อกันและกัน (double-blind review)

ประเภทของบทความ : บทความวิชาการ บทความวิจัย บทความทั่วไปและการวิจารณ์หนังสือ

บรรณาธิการ

พระมหาพรชัย สิริวิโร, ผศ.ดร.

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

กองบรรณาธิการ

ศ.ดร.สมภาร พรมทา

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย



รศ.ดร.มานพ นักการเรือน	มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
รศ.ดร.ประเวศ อินทองปาน	มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์
พระครูโกศลศาสนบัณฑิต,รศ.ดร.	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี, ผศ.ดร.	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
ผศ.ดร.วรากรณ์ พูนสวัสดิ์	มหาวิทยาลัยราชภัฏนครปฐม
ผศ.ดร.มนตรี เพชรนาจักร	มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์
พระมหามฆวินทร์ ปุริสุตโตโม, ผศ.ดร.	มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
ผศ.ดร.สุชาติ บุษย์ชญาณนท์	มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
พระมหาไกรวรรณ ชินทตติโย,ดร.	มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
ดร.มนตรี อีธรรมพิพัฒน์	มหาวิทยาลัยเกษมบัณฑิต
ดร.อุทัย สติมัน	มหาวิทยาลัยสวนดุสิต
ดร.ศุภฤกษ์ คณิตวรานันท์	มหาวิทยาลัยบูรพา
แม่ชีธรรมอริชฐาน พรบันดาลชัย	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ประธานงาน

เกษริน บุตรา

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

เจ้าของวารสาร : บัณฑิตวิทยาลัย สาขาวิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

เลขที่ 79 หมู่ 1 ตำบลลำไทร อำเภอลำไย

จังหวัดพระนครศรีอยุธยา 13170

online journal: <https://so06.tci-thaijo.org/index.php/jmpr>

e-mail: khwanchai.hem@mcu.ac.th

บทบรรณาธิการ

วารสาร มจร ปรัชญาปริทรรศน์ ฉบับนี้เป็นปีที่ 5 ฉบับที่ 1 มกราคม-มิถุนายน 2565 ได้คัดเลือกบทความเผยแพร่ในฉบับนี้ประกอบด้วยบทความวิชาการและบทความวิจารณ์หนังสือ รวม 6 บทความ โดยมีประเด็นน่าสนใจ คือ

ณัฐวุฒิ สงวนงาม และพระมหามหาวินทร์ ปุริสุตตโม เขียนบทความวิจัยเรื่องการศึกษา “วิเคราะห์วิธีการปลูกฝังคุณธรรม จริยธรรมสำหรับเด็กในชุมชนตามทฤษฎีแมทธีว ลิปแมนผ่านมุมมองพุทธปรัชญาเถรวาท” เสนอการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมของแมทธีว ลิปแมน เป็นวิธีหาความรู้ในลักษณะการสืบค้นและแลกเปลี่ยนร่วมกันเป็นกลุ่ม กล่าวคือวิธีการปลูกฝังด้านคุณธรรมจริยธรรมจากกระบวนการมโนทัศน์ 3 ประการ คือ 1.การคิดวิพากษ์ 2.การคิดท่วงโย และ 3.การคิดสร้างสรรค์ ส่วนในทางพุทธปรัชญาเถรวาทวิธีการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมโดยการให้เหตุผลเพื่อสร้างความเข้าใจให้ผู้เรียนรู้ เช่น หลักโยนิโสมนสิการ โดยใช้หลักการคิดวิพากษ์ การคิดท่วงโย และการคิดสร้างสรรค์

ภูติส ศิสิตศิษศักดิ์ และพระมหามหาวินทร์ ปุริสุตตโม เสนอบทความวิจัยเรื่อง “การศึกษาเชิงวิเคราะห์บทบาทของความรู้สึกลึกในทฤษฎีจริยศาสตร์ของคาร์ลล่า แบกโนลี” เสนอบทสรุปว่า การแก้ปัญหาปลายน้ำนั้นไม่เกิดประโยชน์และผลที่พึงประสงค์เพราะมโนทัศน์เรื่องความเคารพในตอนท้ายของทฤษฎีของแบกโนลีนั้น ยังไม่เพียงพอที่จะป้องกันความรู้สึกเชิงลบที่จะเกิดขึ้นในจิตของมนุษย์ได้ การแก้ปัญหานี้ ควรเริ่มจากต้นน้ำ หรืออาจจะเปรียบกับเรื่องของเปลือกส้มและผลส้มเพื่อให้เกิดความชัดเจนมากยิ่งขึ้น

พระเกรียงศักดิ์ สิริสโก (ศรีโชติ) และประเวศ อินทองปาน เสนอบทความวิจัยเรื่อง “จริยศาสตร์เพศในพุทธปรัชญา” ได้อภิปรายถึงในทรรศนะทางพุทธศาสนาเพศไม่มีผลต่อความดีความชั่ว เพราะในทางพุทธจริยศาสตร์ความดีความชั่วเป็นเรื่องของการกระทำของปัจเจกบุคคล จึงทำให้ท่าทีของพุทธศาสนาที่มีต่อกลุ่มความหลากหลายทางเพศต่างไปจากท่าทีของศาสนาแบบมีพระเจ้าผู้สร้างที่มองว่าเพศมีผลต่อความดีและความชั่ว การเป็นนิยามตนของปัจเจกบุคคลว่าเป็นกลุ่มความหลากหลายทางเพศจัดว่าเป็นความชั่ว ซึ่งการที่พุทธศาสนามีท่าทีที่เป็นกลางในเรื่องความดีความชั่วของปัจเจกบุคคลนี้มากจากการยอมรับในธรรมชาติของมนุษย์ว่ามีความดีและความเลวที่เหมือนกัน และทุกคนต่างพัฒนาตนให้ไปในทิศทางที่ดีได้

พระมหาภิตติคุณ สุธมโม (บึงแก้ว) เขียนบทความวิชาการเรื่อง “ปัญหาทางพุทธจริยศาสตร์ว่าด้วยทายกและปฏิกาทกในสังคัมภรณสมัย” เสนอแรงจูงใจของการให้จึงเป็นเรื่องส่วนบุคคลของทายก ทายกจะเป็นผู้เลือกเองว่า ต้องการลักษณะของทานแบบไหน และหน้าที่ของปฏิกาทกนั้นย่อมมุ่งหมายไปที่จาคเจตนาของทายก การที่ปฏิกาทกรับทานของทายกโดยไม่นึกถึงที่มาของทานจึงเป็น



สิ่งสมควร ส่วนในคัมภีร์ที่เกี่ยวข้องกับเรื่องทาน ไม่มีการกล่าวถึงทานที่รับได้หรือรับไม่ได้ มีแต่กล่าวถึงคุณภาพของทานแต่ละประเภท ดังนั้น ทายกและปฎิภาทกจะเป็นผู้จัดการทานด้วยตัวเอง และในแนวคิดเรื่องทานคือจากเจตนา มี ความกว้างขวางกว่าทานทั่วไป เรื่องทานที่วางบนฐานแนวคิดนี้ สนับสนุนปฎิภาทกคือพระภิกษุให้รับทานอันมีที่มาไม่ถูกต้องได้ทุกสถานการณ์

พระวรพล ยะพลหา เขียนบทความวิชาการเรื่อง **"เทศภาวะกับการบวช: ข้อถกเถียงการบวชภิกษุณีในพระพุทธศาสนาเถรวาท"** นำเสนอข้อถกเถียงเรื่องการบวชเพศหญิงไม่ได้แสดงถึงความเสมอภาคทางเพศนั้นเป็นข้อสังเกตจากข้อปฏิบัติของพระภิกษุกับภิกษุณีที่ไม่เสมอภาคกันทำให้เกิดข้อพิจารณาถึงการบวชของแต่ละบุคคลที่แตกต่างกันไป แต่การบวชสตรีนั้นไม่ได้มีสถานะที่น้อยกว่าบุรุษในแง่ของเรื่องเทศภาวะแต่อย่างใด เป็นแต่ข้อปฏิบัติที่อิงกับบริบททางสังคมของนักบวชที่ยังคงมีอยู่และอาจสะท้อนให้เห็นว่าพระพุทธศาสนายังคงอยู่ในบริบทสังคมเท่านั้น

พระวรพล ยะพลหา ได้เขียนบทวิจารณ์หนังสือเรื่อง **"ว่าด้วย “เพศ” ความคิด ตัวตน และอคติทางเพศ ผู้หญิง เกย์ เพศศึกษา และกามารมณ์"** ได้นำเสนอว่าเรื่องเพศนั้นเป็นเรื่องที่ชวนถกเถียงทั้งทางมิติทางสังคม ศาสนา ปรัชญา โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับการที่ศาสนากล่าวถึงเรื่องเพศในเชิงคุณค่าที่เน้นไปที่ความทุกข์ทรมานของกลุ่มเพศสภาพ และความสมบูรณ์พร้อมของเพศชายในแง่ต่างๆ แต่การที่มีเพศสภาพที่กล่าวถึงศาสนาอาจจะสะท้อนให้เห็นความเป็นจริงในอีกมิติหนึ่งที่เป็นข้อเท็จจริงมากขึ้น แม้หนังสือเล่มนี้จะไม่ได้นำเสนอรายละเอียดในปัญหาเหล่านั้นผ่านแนวคิดสำคัญๆ มากนัก แต่ก็เพียงพอให้เห็นภาพรวมของเรื่องดังกล่าวเพื่อชี้ชวนให้คุยในรายละเอียดอื่นๆ ต่อไป

พระมหาพรชัย สิริวิโร, ผศ.ดร.

บรรณาธิการ



สารบัญ

เรื่อง	หน้า
บทบรรณาธิการ	ก
บทความวิจัย	
การศึกษาวิเคราะห์วิธีการปลูกฝังคุณธรรม จริยธรรมสำหรับเด็ก ในชุมชนตามทฤษฎีแมทธิว ลิปแมนผ่านมุมมองพุทธปรัชญาเถรวาท ณัฐวุฒิ สงวนงาม และพระมหามหาวินทร์ ปุริสุตตโม	1-13
การศึกษาเชิงวิเคราะห์บทบาทของความรู้สึกในทฤษฎีจริยศาสตร์ของคาร์ล แบกโนลตี	12-24
จริยศาสตร์เพศในพุทธปรัชญา พระเกรียงศักดิ์ สิริสกุโก (ศรีโชติ) และประเวศ อินทองปาน	25-41
บทความวิชาการ	
ปัญหาทางพุทธจริยศาสตร์ว่าด้วยทายกและปฏิคาหกในสังคมร่วมสมัย พระมหาภิตติคุณ สุธมโม (บึงแก้ว)	42-52
เพศภาวะกับการบวช: ข้อถกเถียงการบวชภิกษุณีในพระพุทธศาสนาเถรวาท พระวรพล ยะพลหา	53-67
บทวิจารณ์หนังสือ : Book Review	
ว่าด้วย “เพศ” ความคิด ตัวตน และอคติทางเพศ ผู้หญิง เกย์ เพศศึกษา และกามารมณ์	68-72
พระวรพล ยะพลหา	

การศึกษาวิเคราะห์วิธีการปลูกฝังคุณธรรม จริยธรรมสำหรับเด็กในชุมชน
ตามทฤษฎีแมทธิว ลิปแมนผ่านมุมมองพุทธปรัชญาเถรวาท
An Analytical Study of the Method in the Cultivation of Virtue
and Ethics for Children in Matthew Lipman's Concept in
Theravada Buddhist

¹ณัฐวุฒิ สงวนงาม

Natthawut sanguangnam

บัณฑิตวิทยาลัย, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

Graduate School, Mahachulalongkornrajavidyalaya University

²พระมหาผมนรินทร์ ปุริสุตโตโม

Phramaha Maghavin Purisuttamo

มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

Mahamakut Buddhist University

¹Corresponding, Author Email: Natthawut3984@gmail.com

Received December 31, 2021; Revised May 5, 2022; Accepted: June 30, 2022



บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาวิเคราะห์วิธีการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมสำหรับเด็กตามทฤษฎีแมทธิว ลิปแมนผ่านมุมมองพุทธปรัชญาเถรวาท โดยใช้หลักการศึกษจากการวิเคราะห์แนวคิดและวิธีการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมทั้งของแมทธิว ลิปแมนและพุทธปรัชญาเถรวาท ผลการวิจัยพบว่าการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมของแมทธิว ลิปแมน เป็นวิธีหาความรู้ในลักษณะการสืบค้นและแลกเปลี่ยนร่วมกันเป็นกลุ่ม กล่าวคือวิธีการปลูกฝังด้านคุณธรรมจริยธรรมจากกระบวนการมโนทัศน์ 3 ประการ คือ 1.การคิดวิพากษ์ 2.การคิดห้วงใย และ 3.การคิดสร้างสรรค์ ส่วนในทางพุทธปรัชญาเถรวาทมีวิธีการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมโดยการให้เหตุผลเพื่อสร้างความเข้าใจให้ผู้เรียนรู้ เช่น หลักโยนิโสมนสิการ โดยใช้หลักการคิดวิพากษ์ การคิดห้วงใย และการคิดสร้างสรรค์ และ



วิธีการนี้คล้ายกันกับหลักสูตรของลิปแมนในฐานะเป็นเครื่องมือในการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรม ถ้าเป็นอย่างนั้นก็แสดงให้เห็นว่าวิธีการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมของลิปแมนและพุทธปรัชญาเถรวาทมีความสอดคล้องกัน

บทความนี้ให้เหตุผลสนับสนุนวิธีการของลิปแมน ถึงแม้ว่าในพุทธปรัชญาเถรวาทยังจะมีแนวทางที่แตกต่างและหลากหลายกว่าแนวทางของลิปแมน เช่น การปฏิบัติตามศีล ๕ การฝึกสมาธิ และการพัฒนาปัญญาเป็นต้น แต่โดยพื้นฐานทางวิธีการและการสอนนั้นสามารถนำพัฒนาร่วมกันได้

คำสำคัญ: ชุมชนแห่งการสืบเสาะ; คุณธรรม; จริยธรรม

Abstract

This article aims to analyze and analyze the methods of cultivating morals and ethics for children according to Matthew's theory. Lipman through the perspective of Theravada Buddhist philosophy the study was based on the analysis of Matthew's concepts and methods of cultivating morals and ethics. Lipman and Theravada Buddhist Philosophy

The results showed that Matthew Lipman's Cultivation of Moral Ethics is a way of acquiring knowledge in a collective way of searching and sharing. That is to say, the method of cultivating morality and ethics from the process of three concepts: 1. Critical thinking. 2. Careful thinking and 3. Creative thinking As for Theravada Buddhist philosophy, there are methods for instilling morals and ethics by giving reasoning to create understanding for the learners, such as the Yonisomanasikara Principle. using the principles of critical thinking, caring thinking and creativity and this approach is similar to that of Lipman's course as a tool for cultivating morals and ethics. If so, it shows that Lipman's approach to cultivating morals and Theravada Buddhist philosophy is consistent.

This article argues in favor of Lipman's method. Although in Theravada Buddhist philosophy, there are still different and more diverse approaches than Lipman's approach, such as observing the Five Precepts, practicing meditation and developing wisdom. but on the basis of method and teaching that can be developed together

Keyword: community inquiry; virtue; ethics

บทนำ

การปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมนับเป็นเครื่องมือที่สำคัญในการพัฒนาเยาวชนของประเทศ ในด้านพุทธปรัชญาเถรวาทมีการอบรมและปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมหลายประการ จะเห็นได้จากการสอน กล่าวคือการบรรยายธรรมของพระพุทธเจ้า นับเป็นการสร้างการเรียนรู้เชิงเหตุผล เช่น คำถามที่พระพุทธเจ้าถามปัญจวัคคีย์ในอนัตตลักขณสูตร (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 17 ข้อที่ 59 หน้าที่ 55, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) จากพระสูตรนี้มีการตรัสถามและทูลตอบกลับอย่างมีเหตุผล และพระองค์ยังตรัสถามเพื่อตรวจสอบความเห็นของปัญจวัคคีย์ทั้งห้าด้วย เรียกว่า การสร้างการคิดแบบเหตุผล รวมไปถึงการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรม อย่างเช่น ไตรสิกขา ไตรสิกขา แปลว่า สิกขา 3 หมายถึงข้อสำหรับศึกษา, การศึกษาข้อปฏิบัติที่พึงศึกษา, การฝึกฝนอบรมตนในเรื่องที่พึงศึกษา 3 อย่างคือ อธิสัสสิกขา คือศึกษาเรื่องศีล อบรมปฏิบัติให้ถูกต้องตั้งมา ตลอดถึงปฏิบัติอยู่ในหลักอินทริสังวร สติสัมปชัญญะ และสันโดษ อธิจิตตสิกขา คือศึกษาเรื่องจิต อบรมจิตให้สงบมั่นคงเป็นสมาธิ และอธิปัญญาสิกขา คือศึกษาเรื่องปัญญาอบรมตนให้เกิดปัญญาแจ่มแจ้ง (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 2 ข้อที่ 319 หน้าที่ 91, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) และการสร้างการเรียนรู้เชิงอารมณ์ หรือการอธิบายธรรมะผ่านประสบการณ์ทางด้านอารมณ์ในขณะนั้น จากข้อมูลเบื้องต้นที่ได้กล่าวมา กล่าวได้ว่าในทางพุทธปรัชญามีการอบรมและปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมที่ใช้ในทางปฏิบัติตามได้จริง

ส่วนในเรื่องนี้แมทธิว ลิปแมน นักการจัดการศึกษาผู้ที่ต้องการปรับปรุงและแก้ไขปัญหาการเรียนสำหรับเด็กโดยยังคงไม่ละทิ้งเรื่อง คุณธรรม จริยธรรม และมองว่าเป็นเรื่องที่สามารถปลูกฝังได้ เป็นวิธีที่พยายามนำเสนอวิธีการหาความรู้ในลักษณะทำร่วมกันเป็นกลุ่ม กล่าวคือลิปแมนถือว่าการเรียนรู้และการสืบค้นเป็นกิจกรรมทางสังคม การเรียนจึงต้องเป็นการสืบค้นและแลกเปลี่ยนร่วมกันเป็นกลุ่ม นักเรียนจะต้องมีนิสัยของการสืบค้นและในชั้นเรียนควรจัดให้เกิดการเรียนที่เป็นการสืบค้น โดยเริ่มด้วยการตั้งคำถามหรือปัญหาเพื่อกระตุ้นให้นักเรียนพยายามสืบค้นและค้นคว้าเพื่อจัดการกับปัญหาแลกเปลี่ยนกับสมาชิกอย่างตรงไปตรงมา ที่สำคัญคือนักเรียนสามารถเรียนรู้พร้อมทั้งยังได้รับการปลูกฝังด้าน คุณธรรม จริยธรรม โดยผ่านมโนทัศน์ 3 ประการ คือ 1.การคิดวิพากษ์ 2.การคิดห่วงใย และ 3.การคิดสร้างสรรค์ ลิปแมนมองว่า การคิดถือเป็นจุดเริ่มต้นของการเปลี่ยนแปลงมากกว่าความรู้ (Lipman, M, 1980)

ปัญหาในบทความนี้คือ คุณธรรมจริยธรรมสามารถปลูกฝังได้หรือไม่ ถ้าพิจารณาจากมุมมองของพุทธปรัชญาเถรวาทก็จะสามารถเข้าใจได้ว่า คุณธรรมจริยธรรมสามารถปลูกฝังได้ โดยผ่านการกระบวนเรียนรู้เชิงเหตุผลหรือการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมเชิงพฤติกรรมโดยอาศัยหลักไตรสิกขา เป็นต้นที่พัฒนาตั้งแต่หลักของการประพฤติทางกายไปจนถึงการพัฒนาขั้นสุดที่เรียกว่าปัญญา รวมไปถึงหลักสูตรชุมชนแห่งการสืบเสาะของแมทธิว ลิปแมนที่บอกว่าคุณธรรมจริยธรรมในหลักสูตรของเขา



สามารถปลูกฝังได้โดยผ่านกระบวนการมโนทัศน์ 3 ประการ 1.การคิดวิพากษ์ 2.การคิดห้วงใย และ 3. การคิดสร้างสรรค์ ซึ่งมีหลักของการใช้เหตุผลรวมไปถึงการตรวจสอบที่มีมาตรฐานที่ไม่ใช่การตัดสินใจเองจากคนเดียว โดยพิจารณาการตัดสินใจจากบริบทของสังคมร่วมกันด้วย

จากที่ได้อภิปรายข้างต้นเพื่อทำความเข้าใจในเรื่องนี้ผู้วิจัยจึงต้องการวิเคราะห์ตรวจสอบประเด็นดังกล่าว และในบทความนี้ผู้วิจัยยืนยันว่า วิธีการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมโดยผ่านกระบวนการแห่งการสืบเสาะของลิปแมนมีทั้งส่วนที่เหมือนและแตกต่างกันบ้างในบางประเด็นจึงเป็นที่มาของการเขียนบทความขึ้นนี้เพื่อพิสูจน์ข้อยืนยันต่อไป

แนวคิดเรื่องการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมในพุทธปรัชญา

ในส่วนนี้ผู้วิจัยจะได้วิเคราะห์ตรวจสอบแนวคิดเรื่องการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมในพุทธศาสนา ในการวิเคราะห์ครั้งนี้ ผู้วิจัยจะนำไปเป็นบทพื้นฐานในการวิเคราะห์ต่อไป

1. คุณธรรม จริยธรรมทางสังคม คุณธรรมจริยธรรมทางสังคม หรือสมมุติธรรมอันเป็นหลักธรรมประโยชน์เกื้อกูลแก่คนหมู่มาก เพื่อการอยู่ร่วมกันอย่างผาสุก กล่าวคือ หลักคุณธรรมจริยธรรมที่ใช้ร่วมกันอยู่ในสังคมหมู่มากเพื่อความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันถึงแม้หลักธรรมเหล่านี้จะไม่ใช่เป้าหมายสูงสุดของพุทธศาสนาและก็เป็นองค์ประกอบและหลักวิธีเพื่อคนจำนวนมากให้ค่อยๆ เรียนรู้คุณธรรมเบื้องต้นอันจะเป็นหนทางนำไปสู่ปรมาตมหรือสัจธรรมในเบื้องหน้า และเพื่อขจัดปัญหาบางสิ่งที่จะเกิดขึ้นเมื่อคนหมู่มากมาอยู่ร่วมกัน ดังที่ผู้วิจัยจะนำมาอธิบายเป็นข้อๆ ดังนี้

อปินายธรรม 7 (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 10 ข้อที่ 68 หน้าที่ 86, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) สรุปความของหลักธรรมได้ดังนี้ว่าเป็นหลักธรรมสำหรับการปกครองเพื่อป้องกันมิให้การบริหารหมู่คณะเสื่อมถอย เสริมให้เจริญเพียงส่วนเดียวสามารถนำไปใช้ได้ทั้งหมู่ชนและผู้บริหารบ้านเมืองและพระภิกษุสงฆ์ ดังนี้คืออปินายธรรมสำหรับหมู่ชนและการบริหารบ้านเมือง เป็นหลักในการปกครองโดยปฏิบัติตามหลักการร่วมรับผิดชอบที่จะช่วยป้องกันความเสื่อมนำไปสู่ความเจริญรุ่งเรืองและ สาราณียธรรม คือ ธรรมเป็นเหตุให้ระลึกรู้ถึงกันและกัน มี 6 ประการ ครึ่งหนึ่งพระผู้มีพระภาครับสั่งเรียกภิกษุทั้งหลายมาตรัสว่า “ภิกษุทั้งหลาย สาราณียธรรม (ธรรมเป็น เหตุให้ระลึกรู้ถึงกัน) 6 ประการนี้ ทำให้เป็นที่รักทำให้เป็นที่เคารพ เป็นไปเพื่อความสงเคราะห์กัน เพื่อความไม่วิวาทกัน เพื่อความสามัคคีกัน เพื่อความเป็นอันเดียวกัน (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 18 ข้อที่ 542 หน้าที่ 492, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) ทิศ 6 บุคคลประเภทต่างๆ ที่เราต้องเกี่ยวข้องสัมพันธ์ทางสังคมที่พระพุทธองค์ทรงเปรียบเทียบดุจทิศที่อยู่รอบตัว ได้แก่ มารดาบิดา ครูอาจารย์ บุตรภรรยา เป็นต้น เมื่อจะทำอะไร ก็ทำด้วยเมตตา (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 11 ข้อที่ 198-204 หน้าที่ 202-206, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) หลักธรรมข้อนี้เป็นหลักของการสอน

คุณธรรมจริยธรรมในการใช้ชีวิตประจำวันที่ล้อมรอบไปด้วยบุคคลเหล่านี้ ถือเป็นหลักธรรมพื้นฐานอีกข้อหนึ่งสำหรับการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรม

2. คุณธรรม จริยธรรมแบบปัจเจก คุณธรรมจริยธรรมในแง่ของปัจเจก หรืออีกนัยหนึ่งเรียกว่า ปรมัตถธรรมหรือสัจธรรมกล่าวคือ คุณธรรมจริยธรรมที่สำหรับฝึกปฏิบัติในการเข้าใจตนเอง ในแง่นี้จะเกี่ยวข้องกับเงื่อนไขของข้อปฏิบัติที่ยึดกับตนเองเป็นหลัก ดังนี้

ในพุทธปรัชญากรรม 3 คือ การกระทำที่ประกอบด้วยเจตนา ตีก็ตาม ชั่วก็ตาม มีกายกรรม การกระทำทางกาย วาจากรรม การกระทำทางวาจา และมโนกรรม กรรมทำด้วยใจ (พระไตรปิฎก ภาษาไทย เล่มที่ 13 ข้อที่ 64 หน้าที่ 56, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) หลักธรรมข้อนี้มีความชัดเจนในแง่ของการกระทำส่วนบุคคลชัดเจนมาก ไม่ว่าจะเป็นทางกาย วาจา หรือใจก็ดี และเมื่อผู้ปฏิบัติเข้าใจตามหลักแล้วจะสามารถนำมาเป็นบรรทัดฐานในการฝึกตนได้ดียิ่งขึ้นไป และอนุพุทธพิภพ 5 หมายถึง เรื่องที่กล่าวถึงตามลำดับหรือธรรมเทศนาที่แสดงเนื้อความลุ่มลึกลงไปโดยลำดับ เพื่อขัดเกลาอัธยาศัยของผู้ฟัง(ผู้ถูกสอนหรือปลูกฝัง)ให้ประณีตขึ้นไปเป็นขั้นๆ จนพร้อมที่จะทำความเข้าใจในธรรมส่วนปรมัตถ์ (พระไตรปิฎก ภาษาไทย เล่มที่ 4 ข้อที่ 27 หน้าที่ 32, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) ในข้อนี้ตามปกติ พระพุทธเจ้าเมื่อจะทรงแสดงพระธรรมเทศนาแก่คฤหัสถ์ ผู้มีอุปนิสัยสามารถที่จะบรรลุธรรมพิเศษ ทรงแสดงอนุพุทธพิภพนี้ก่อน แล้วจึงตรัสแสดงอริยสัจ 4 เป็นการทำให้พร้อมที่จะรับ (พร้อมที่จะถูกสอน) คุุณผ้าที่ซักฟอกสะอาดแล้ว ควรรับน้ำย้อมต่างๆ ได้ด้วยดี และรวมไปถึง โพชฌงค์ คือธรรมที่เป็นองค์แห่งการตรัสรู้ หรือองค์ของผู้ตรัสรู้ มี 7 อย่าง คือ สติ ความระลึกได้ สำนึกพร้อมอยู่ ใจอยู่กับกิจ จิตอยู่กับเรื่อง ธัมมวิจยะ ความเพียรธรรม, ความสอดส่อง สืบค้นธรรม วิริยะ ความเพียร ปิติ ความอิ่มใจ ปัสสัทธิ ความสงบกายสงบใจ สมาธิ ความมีใจตั้งมั่น จิตแน่วในอารมณ์ อุเบกขา ความมีใจเป็นกลางเพราะเห็นตามเป็นจริง แต่ละข้อหากจะเรียกเต็มมีสัมโพชฌงค์ต่อท้ายเป็น สติสัมโพชฌงค์ เป็นต้น (พระไตรปิฎก ภาษาไทย เล่มที่ 35 ข้อที่ 542 หน้าที่ 306, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) คุณธรรม จริยธรรมแบบปัจเจกตามที่ได้กล่าวมานี้ ถึงแม้ว่าจะมีการถือสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นใหญ่แต่ทุกกระบวนการควรมีหลักที่ถูกต้องควบคุมไปด้วย

วิธีการเรื่องการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมในพุทธปรัชญา

ในหัวข้อนี้เรื่องในพุทธปรัชญามีการใช้วิธีการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมที่แตกต่างกันไปตามบริบททั้งตัวผู้ทำการปลูกฝังและผู้รับการปลูกฝัง ผู้วิจัยจึงขอแยกประเด็นหลักการปลูกฝังหรือการสอนแต่ละแบบเพื่อนำไปสู่การวิเคราะห์ให้ชัดเจนต่อไป

1. การสอนคุณธรรมจริยธรรมเชิงสังคม (สมมุติธรรม) ประกอบด้วย 1.สอนแบบไตรสิกขา ทั้ง 3 ประการคือ ศีล สมาธิ ปัญญา เป็นการปลูกฝังให้ผู้เรียนหรือผู้ถูกสอนพัฒนาไปตามลำดับขั้นตอนตั้งแต่จริยธรรมทางกายจนไปถึงการพัฒนาด้านปัญญาในการอยู่ในสังคมอย่างมีคุณภาพ 2.



สอนแบบหลักภาวนา 4 มีกระบวนการทำให้เจริญ การทำให้เป็นให้มีขึ้น การฝึกอบรม การพัฒนา มีกายภาวนา กล่าวคือการเจริญกาย พัฒนากาย การฝึกอบรมกาย ให้รู้จักติดต่อกี่ยวข้องกับสิ่งทั้งหลายภายนอกทางอินทรีย์ทั้งห้าด้วยดี และปฏิบัติต่อสิ่งเหล่านั้นในทางที่เป็นคุณ มิให้เกิดโทษ ให้กุศลธรรมงอกงาม ให้กุศลธรรมเสื่อมสูญ การพัฒนาความสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อมทางกายภาพ ต่อมาคือสัทภาวนา หมายถึงการเจริญศีล พัฒนาความประพฤติ การฝึกอบรมศีล ให้ตั้งอยู่ในระเบียบวินัย ไม่เบียดเบียนหรือก่อความเดือดร้อนเสียหาย อยู่ร่วมกับผู้อื่นได้ด้วยดี เกื้อกูลแก่กันและจิตภาวนา คือการเจริญจิต พัฒนาจิต การฝึกอบรมจิตใจ ให้เข้มแข็งมั่นคงเจริญงอกงามด้วยคุณธรรมทั้งหลาย เช่น มีเมตตา กรุณา ขยันหมั่นเพียร อดทน มีสมาธิ และสดชื่น เบิกบาน เป็นสุข ผ่องใส เป็นต้น และส่วนสุดท้ายปัญหาภาวนา คือการเจริญปัญญา พัฒนาปัญญา การฝึกอบรมปัญญา ให้รู้เข้าใจสิ่งทั้งหลายตามเป็นจริง รู้เท่าทันเห็นโลกและชีวิตตามสภาวะ สามารถทำจิตใจให้เป็นอิสระ ทำตนให้บริสุทธิ์จากกิเลสและปลดปล่อยพ้นจากความทุกข์ แก้ไขปัญหาที่เกิดขึ้นได้ด้วยปัญญา

2. การสอนคุณธรรมจริยธรรมเชิงปัจเจก การสอนคุณธรรมเชิงปัจเจกเป็นการสอนเฉพาะคน ใช้กระบวนการสอนดังนี้ 1. รูปแบบการสอนเอาปัญหาหรืออรรถาธิบายเป็นฐาน การสอนในรูปแบบเอาเหตุผลเป็นฐาน หมายถึงการสอนให้รู้จักเหตุนำไปสู่ผล เช่นหลักธรรมอริยสัจ 4 ก็เริ่มต้นจากการรู้จักทุกข์ รู้จักเหตุแห่งทุกข์ จึงจะนำไปสู่ข้อปฏิบัติของการดับทุกข์ได้ 2. รูปแบบการสอนตามลำดับเนื้อหาจากง่ายไปยากรูปแบบการสอนนี้เป็นการลำดับเนื้อหาจากง่ายไปยาก เนื่องจากกลุ่มฆราวาสโดยส่วนใหญ่ต้องอาศัยเอาหลักการมาสอนหรือมาปลูกฝังให้ก่อน ก่อนที่จะให้เข้าใจเป้าหมายในหลักของศาสนา 3. การปลูกฝังจากเป้าหมายมาสู่วิธีการการปลูกฝังจากเป้าหมายไปสู่วิธีการ ส่วนใหญ่จะเป็นการสอนภิกษุมากกว่าฆราวาส เนื่องจากภิกษุที่เข้ามาบวชโดยส่วนหนึ่งแล้วจิตมีศรัทธามั่นคงกว่าและพร้อมรับต่อคำสั่งสอนต่างๆอยู่แล้ว ฉะนั้นการสอนจึงเป็นลักษณะที่ปลูกฝังแนวคิดหลักหรือเป้าหมายไว้ก่อน แล้วจึงนำหลักวิธีการปฏิบัติมาสอนตาม 4. รูปแบบการสอนเอาอารมณ์เป็นฐาน เช่น พระพุทธองค์ทรงตรัสสอนสิ่งที่เข้ากับอารมณ์ ณ สถานการณ์นั้น เพื่อให้บุคคลเข้าใจตามความเป็นจริง 5. รูปแบบการสอนแบบคิดวิเคราะห์ตามหลักโยนิโสมนสิการ ในข้อนี้ผู้วิจัยเห็นว่าหลักโยนิโสมนสิการมีวิธีการสอนที่เน้นให้คิดอย่างมีเหตุมีผลรู้จักต้นเค้าของข้อมูลและวิธีการจัดการกับปัญหาหรืออารมณ์ที่เกิดขึ้นโดยใช้ปัญญาเป็นส่วนร่วมทำให้วิธีการคิดสมบูรณ์มากขึ้น และมีความสอดคล้องกับวิธีการปลูกฝังการเรียนรู้ผ่านชุมชนแห่งการสืบเสาะของแมทธิว ลิปแมน ไม่ว่าจะเป็นการคิดอย่างมีเหตุผล การคิดอย่างห่วงใย และการคิดอย่างสร้างสรรค์ โยนิโสมนสิการ แปลว่า การทำในใจโดยแยบคาย หรือคิดถุวิธี แปลง่ายๆ ว่าความรู้จักคิด หรือคิดเป็น หมายถึง การคิดอย่างมีระเบียบ หรือคิดตามแนวทางของปัญญา คือ การรู้จักมอง รู้จักพิจารณาสิ่งทั้งหลาย ตามสภาวะ เช่น ตามที่สิ่งนั้นๆ มันเป็นของมัน โดยวิธีคิดหาเหตุปัจจัย สืบค้นถึงต้นเค้า สืบสาวให้ตลอดสาย แยกแยะสิ่งนั้นๆ เรืองนั้นๆ ออกให้เห็นตามสภาวะ และตามความสัมพันธ์สืบทอดแห่งเหตุปัจจัย โดยไม่เอาความรู้สึกด้วย

ค้นหาอุปทานของตนเองเข้าจับ หรือเคลือบคลุม ทำให้เกิดความตึงาม และแก้ปัญหาได้ (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2546)

แนวคิดเรื่องการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมในชุมชนแห่งการสืบเสาะของแมทธิวลิปแมน

แมทธิว ลิปแมน พูดถึงความหมายของคุณธรรมจริยธรรมเบื้องต้นไว้ว่า เป็นการคำนึงถึงผลประโยชน์ของชุมชนส่วนรวมและจำเป็นต้องคำนึงถึงปัจจัยที่เกี่ยวข้องกับการกระทำทั้งหมด รวมไปถึงความจำเป็นต้องคิดถึงผลที่จะตามมา และที่สำคัญคือการเห็นอกเห็นใจต่อความตั้งใจของตนเองและของผู้อื่น ความคาดหวังของอันตรายที่อาจเกิดขึ้นทั้งต่อผู้อื่นและต่อตนเองอันเป็นผลมาจากการกระทำของตน และความสำคัญของการป้องกันวิกฤตการณ์ทางศีลธรรมก่อนที่จะเกิดขึ้น สิ่งเหล่านี้คือบางส่วนของประกอบด้วยการศึกษาด้านศีลธรรมที่ดี กล่าวคือเป็นการช่วยให้เด็กเข้าใจเรื่องต่างๆ เช่น ลักษณะของเกณฑ์และวิธีการทำงานของพวกเขา การค้นพบสมมติฐานพื้นฐาน กระบวนการให้เหตุผล การให้เหตุผลที่ดี การตรวจสอบลักษณะทางศีลธรรมของสถานการณ์โดยรวม (Matthew Lipman, 1980) โดยลักษณะคุณธรรมจริยธรรม ลักษณะคุณธรรมจริยธรรมนั้นมาจากการพิจารณา 2 แบบคือ

1. **ลักษณะคุณธรรมจริยธรรมในฐานะเป็นเครื่องมือ** คือ การใช้เหตุผลในการพิจารณาคุณธรรมจริยธรรม หลักสูตรปรัชญาสำหรับเด็กของแมทธิว ลิปแมน เป้าหมายของหลักสูตรปรัชญาสำหรับเด็กของลิปแมนคือการฝึกฝน การคิดวิพากษ์ให้กับนักเรียน โดยมุ่งหวังให้นักเรียนสามารถคิดเพื่อตนเองกล่าวคือ นักเรียนมีอัตตาณัติ สามารถหาข้อตัดสินใจได้ด้วยตนเองจาก ความเข้าใจสิ่งต่างๆ ด้วยตนเองและสามารถพัฒนาแนวทางของตนเองและสามารถแก้ไขความถูกต้องด้วยตนเอง ดำเนินชีวิตได้ด้วยตนเองและกำหนดแนวทางสังคมด้วยเช่นกัน การฝึกฝน การคิดวิพากษ์ตามหลักสูตรดังกล่าวทำได้ด้วยการเรียนปรัชญา (Matthew Lipman, 2003) ลิปแมนเสนอว่าการเรียนวิชาปรัชญาเหมาะสำหรับการฝึกฝนการคิดวิพากษ์เพราะวิชา ปรัชญามีวิชาตรรกะซึ่งเป็นการคิด การใช้เหตุผล และการทำปรัชญาเป็นกิจกรรมของการคิด ตรวจสอบโน้ตทัศน์ต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับชีวิต ซึ่งการคิดวิพากษ์จะช่วยให้การประเมินระบบของสังคมและ ช่วยป้องกันการถูกหลอกลวงคือไม่หลงมกมาย ส่วนการคิดห่วงใยจะช่วยให้นักเรียนสามารถอยู่ร่วมกับผู้อื่นและทำงานร่วมกับผู้อื่นอย่างเคารพต่อกันและพยายามเข้าใจซึ่งกันและกันซึ่งผู้วิจัยมองว่าเป็นคุณธรรมจริยธรรมขั้นพื้นฐาน ส่วนการคิดสร้างสรรค์คือการคิดที่จะช่วยฝึกฝนให้นักเรียนคิดค้นหาทางอื่นๆ ในการรับมือกับปัญหาต่างๆ ที่เกิดขึ้นในชุมชน ซึ่งดูเหมือนลิปแมนไม่ได้ต้องการให้วิธีชุมชนแห่งการสืบเสาะเป็นเพียงวิธีเรียนปรัชญาเท่านั้น แต่ตั้งใจให้เป็นวิธีสำหรับใช้ตัดสินใจและกำหนดแนวทางต่างๆ ในชีวิตในชุมชน ของนักเรียนด้วยเช่นกัน

2. **ลักษณะคุณธรรมจริยธรรมในฐานะเป็นเป้าหมาย** ลิปแมนกล่าวว่าไม่มีส่วนใดส่วนหนึ่งของหลักสูตรประถมศึกษาแบบใหม่ที่แตกต่างและมีแนวโน้มที่จะได้รับการตรวจสอบข้อเท็จจริงอย่าง



ใกล้ชิดมากกว่าหน้าที่จะอุทิศให้กับจริยธรรม ไม่ว่าสิ่งนี้จะเป็สิ่งที่ดีที่สุดหรือไม่ั้นความหมายก็คือมีความสำคัญกับเด็กๆ และเราต้องการแต่สิ่งดีๆ ให้เกิดขึ้นกับพวกเขาเช่นเดียวกับที่เราหวังว่าการเลี้ยงดูและการศึกษาที่พวกเขาได้รับจะทำให้มั่นใจได้ว่าพวกเขาจะเป็นคนดีทั้งทางปัญญาและทางอารมณ์ มีหลักสูตรหนึ่งในปรัชญาสำหรับเด็กที่อุทิศให้กับจริยธรรมโดยเฉพาะนั้นคือ Ethical Inquiry หรือ การสืบเสาะทางจริยธรรม แมทธิว ลิปแมนกล่าวต่ออีกว่าแนวทางการสอบสวนและการเรียนรู้ทางจริยธรรมมีศูนย์กลางอยู่ที่การปลูกฝังความมีเหตุผลโดยการตัดสินใจหรือความสมเหตุสมผล (Matthew Lipman, 2011) จากชุดข้อความดังกล่าวจะเห็นได้ว่าลิปแมนให้ความสำคัญกับคุณธรรมจริยธรรม และบอกต่อว่า การสืบเสาะและการเรียนรู้ควรมีจุดศูนย์กลางอยู่ที่การปลูกฝังการใช้เหตุผล เท่ากับว่าก่อนที่จะนำไปสู่การปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมเด็กๆ ควรถูกเริ่มปลูกฝังการใช้เหตุผลให้ดีกว่า เพราะการเข้าใจการใช้เหตุผลที่ดีจะนำไปสู่การเข้าใจคุณธรรมได้ดีและสามารถนำไปปฏิบัติในสังคมต่อไปได้เป็นอย่างดีด้วย และการพัฒนาทางสติปัญญาตามแนวคิดของลิปแมน เป็นการปลูกฝังการคิดวิพากษ์ ที่ให้ความสำคัญกับการใช้เหตุผลเพื่อเป็นฐานในการนำไปสู่การเรียนรู้เรื่องคุณค่าของชีวิตกล่าวคือ คุณธรรมจริยธรรมต่อไป

วิธีการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมผ่านชุมชนแห่งการสืบเสาะของแมทธิว ลิปแมน

วิธีการปลูกฝังในชุมชนแห่งการสืบเสาะ ประกอบด้วยมโนทัศน์และองค์ประกอบดังนี้

ลิปแมนได้พัฒนาเป็นหลักสูตรปรัชญาสำหรับใช้เรียนปรัชญาและฝึกการคิดวิพากษ์ในโรงเรียน โดยหลักสูตรดังกล่าวเริ่มใช้เรียนตั้งแต่ชั้นอนุบาลจนถึงระดับมัธยมศึกษา สำหรับวิธีเรียนปรัชญาสำหรับเด็กนั้นจะเรียนด้วยวิธีชุมชนแห่งการสืบเสาะ (community of inquiry) ซึ่งเป็นการหาความรู้ร่วมและเรียนรู้ร่วมกันด้วยการถกเถียงร่วมกันกับผู้อื่นเป็นกลุ่ม โดยองค์ประกอบสำคัญสำหรับวิธีชุมชนแห่งการสืบเสาะ เพื่อที่จะปลูกฝังวิธีการคิด การไตร่ตรองถึงเรื่องคุณค่าของชีวิตต่างๆ อันเป็นปัจจัยพื้นฐานในการนำไปสู่การสอนเรื่องคุณธรรมจริยธรรมพร้อมทั้งอิงจากประสบการณ์ของเด็ก คือ มโนทัศน์ 3 ประการ ได้แก่ การคิดเชิงวิพากษ์ (critical thinking) การคิดเชิงอาทร (caring thinking) และการคิดเชิงสร้างสรรค์ (creative thinking) และองค์ประกอบ 5 ประการ ดังต่อไปนี้

1. มโนทัศน์ 3 ประการ ในชุมชนแห่งการสืบเสาะผู้เรียนจะต้องมีหลักมโนทัศน์ 3 ประการนี้ด้วยเพื่อควบคุมการเรียนและการถกเถียงวิพากษ์วิจารณ์ให้อยู่ภายในประเด็นตามที่กำหนด

1.1 การคิดวิพากษ์ คือ ทักษะการคิดที่มีพื้นฐานอยู่บนทักษะทางการใช้เหตุผลเป็นหลัที่สำคัญ ซึ่งหมายถึงทักษะความสามารถในการอ้างเหตุผล ความสามารถใช้เหตุผลได้อย่างสมเหตุสมผล โดยเนื้อหามีความน่าเชื่อถือ มีน้ำหนัก ความสอดคล้องต้องกันและการอ้างเหตุผลจะต้องไม่ขัดต่อการใช้เหตุผลบกพร่อง (Lipman, M, 1988) เป้าหมายของการคิดวิพากษ์คือการมี ข้อตัดสินใจที่ดี (good judgment) และสามารถนำข้อตัดสินใจนั้นไปปฏิบัติใช้ได้ หลักการสำหรับการคิด

วิพากษ์ประกอบไปด้วย การอ้างอิงเกณฑ์ (relies on criteria) การแก้ไขความถูกต้องด้วยตนเอง (self-correcting) และการพิจารณาที่ไวต่อบริบท (sensitive to context) หลักการที่กล่าวมานี้จะสามารถทำให้เกิดคำตัดสินที่ดีนำไปสู่ข้อปฏิบัติที่ดี

1.2 การคิดห่วงใย คือ การคิดที่เราใส่ใจอย่างละเอียดอ่อนกับประเด็นที่เรากำลังสับสนอยู่ และ ใส่ใจกับท่าทีของผู้อื่นในชุมชนแห่งการสืบเสาะ การคิดห่วงใย คือความเห็นใจ (Empathic thinking) ที่แสดงถึงความเข้าใจและรู้สึกถึงประสบการณ์ที่ทำให้ผู้อื่นมีอารมณ์ใจ เศร้า เสียใจ ความคิดห่วงใย คือ ความใจกว้าง (open-mindedness) หมายถึงการเปิดใจรับฟังเหตุผลผู้อื่น มีความเคารพความเห็น ผู้อื่น การคิดห่วงใยเป็นเงื่อนไขสำคัญต่อชุมชนแห่งการสืบเสาะเป็นอย่างมาก เพราะความคิดห่วงใย จะทำให้เราไม่ได้ยึดความเห็นตนเอง จะช่วยให้เราเปิดใจรับฟังเหตุผลผู้อื่นและสามารถช่วยสร้าง สมดุลในการเสนอความคิดเห็นทั้งหมดในการสืบค้นและมองเห็นข้อบกพร่องของตนเองได้เช่นกัน (Lipman, M, 2003)

1.3 การคิดสร้างสรรค์ คือ การคิดค้นความเป็นไปได้อื่นๆ ที่จะหาวิธีใหม่ แนวทางใหม่ และเกณฑ์อื่นๆ ในการแก้ปัญหาหรือการหาข้อตัดสิน การคิดสร้างสรรค์เพื่อหาเกณฑ์ใหม่ๆ ย่อมต้องดำเนินการไปพร้อมกับการคิดวิพากษ์ เราจะต้องพิจารณาจากข้อมูลปัจจัยต่างๆ ที่มีอยู่และพิจารณาจากเหตุการณ์ในบริบทของปัญหานั้นๆ เพราะปัญหาแต่ละปัญหามีรายละเอียดแตกต่างกัน จากนั้นพิจารณาแก้ไขจุดบกพร่องต่างๆ ที่เราและผู้อื่นเสนอ และคิดขยายขอบเขตความเป็นไปได้อื่นๆ ที่จะสามารถอธิบายหรือแก้ปัญหาได้ การสืบค้นด้วยชุมชนแห่งการสืบเสาะจะช่วยสร้างสิ่งแวดล้อมที่กระตุ้นให้เกิดความคิดสร้างสรรค์ เนื่องจากสมาชิกจะช่วยกันเสนอความคิดและวิพากษ์วิจารณ์ ซึ่งจะทำให้สมาชิกได้เห็นมุมมองที่แตกต่างโดยที่ตนเองอาจไม่เคยคิดถึงมาก่อน และคิดหาความเป็นไปได้อื่นๆ จากการแลกเปลี่ยนในกลุ่ม (Lipman, M, 2003)

ทั้งหมดนี้คือองค์ประกอบ 3 ส่วน ซึ่งเป็นแนวคิดที่จะถูกนำมาใช้ในการเรียนการสอนสำหรับเด็กด้วยวิธีชุมชนแห่งการสืบเสาะตามแนวคิดของลิปแมน โดยผู้เรียนและผู้สอนจะต้องดำเนินการให้เกิดการคิดทั้งสามดังกล่าวเพื่ออย่างน้อยที่สุดจะสามารถพัฒนาการคิดวิพากษ์อย่างมีเหตุผลและสามารถช่วยให้เกิดการคำตัดสินที่ดี โดยผู้เรียนรู้ (รวมถึงผู้สอน) ด้วยวิธีชุมชนแห่งการสืบเสาะน่าจะเกิดการเปลี่ยนแปลงความรู้และความเข้าใจในประเด็นที่ถกเถียงซึ่งเป็นประเด็นปัญหาที่เกี่ยวข้องกับความรู้ ความจริงและคุณค่าของคุณธรรมจริยธรรมต่างๆ ในชีวิตประจำวันของมนุษย์ ซึ่งความคาดหวังประการหนึ่งของการเรียนปรัชญาสำหรับเด็กคือ ผู้เรียนสามารถที่จะนำประสบการณ์การเรียนรู้สำหรับเด็กจากชุมชนแห่งการสืบเสาะมาพัฒนาชีวิตของตนเองได้

2. ชุมชนแห่งการสืบเสาะ 5 องค์ประกอบ องค์ประกอบแรก คือ กระบวนการของชุมชนแห่งการสืบเสาะจะมีเป้าหมายนำไปสู่ข้อสรุป หรือ คำตัดสิน ซึ่งเป็นข้อสรุปที่ชั่วคราวไม่ใช่คำตอบสุดท้าย องค์ประกอบที่สองคือ กระบวนการการสืบค้นจะต้องมีทิศทางและขับเคลื่อนไปตามการอ้าง



เหตุผลในประเด็นที่ถกเถียง องค์ประกอบที่ สามคือ ชุมชนแห่งการสืบเสาะจะมีทิศทางในการถกเถียง ไม่ใช่เพียงสนทนา แลกเปลี่ยนข้อมูลไปเรื่อยเปื่อยไร้จุดหมาย แต่ชุมชนแห่งการสืบเสาะจะเป็นบทสนทนาโต้ตอบ ที่มีประเด็นในการถกเถียงและเป็นกระบวนการภายใต้การใช้เหตุผลและตรรกะ องค์ประกอบที่สี่คือ ชุมชนแห่งการสืบเสาะจะต้องทำด้วยการคิดอย่างมีเหตุผล คิดสร้างสรรค์ และคิดห่วยโย องค์ประกอบที่ห้าคือ ชุมชน แห่งการสืบเสาะเป็นวิธีที่ได้นำการคิดวิพากษ์ การคิดสร้างสรรค์ และการคิดห่วยโย มาปฏิบัติใช้ ซึ่งการคิดวิพากษ์นั้นรวมการคิดแก้ไขความถูกต้องด้วยตนเองอยู่ด้วย (Lipman, M, 2003: 83-84) ลิปแมนเห็นว่าการแก้ไขความถูกต้องด้วย ตนเองคือสิ่งสำคัญที่สุด สำหรับการสืบค้นหรือการค้นคว้าและชุมชนแห่งการสืบเสาะ โดยสมาชิกทุก คนในชุมชนแห่งการสืบเสาะจะต้องสามารถแก้ไขความถูกต้องของความคิดและวิธีการของกันและกัน รวมถึงสมาชิกแต่ละคนก็จะช่วยกันแก้ไขความถูกต้องของวิธีการสืบค้นของกลุ่มด้วยเช่นกัน ขณะเดียวกันสมาชิกแต่ละคนก็จะสามารถการแก้ไขความถูกต้องของความคิดของตนเองด้วยตนเองเช่นกัน

จากข้อมูลที่ได้นำเสนอเบื้องต้นวิธีการเรียนในชุมชนแห่งการสืบเสาะเป็นวิธีการที่สามารถปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมโดยผ่านการใช้การคิดวิพากษ์เป็นหลักได้ โดยอาศัยให้ผู้เรียนมีส่วนร่วมในการเรียน มีการประเมินการใช้เหตุผล การเข้าใจเพื่อนร่วมกลุ่ม ทำให้ผู้เรียนมีความเข้าใจผู้อื่นมากขึ้นไม่ว่าจะตามหลักมโนทัศน์ 3 ประการ หรือ องค์ประกอบ 5 อย่างของชุมชนแห่งการสืบเสาะ และลักษณะของคุณธรรมจริยธรรมในชุมชนแห่งการสืบเสาะอาจจะไม่ได้มีเป็นหลักชัดเจนที่ตั้งไว้แล้ว ให้ผู้เรียนรับรู้หรือแค่สอนเท่านั้น แต่เป็นการให้ผู้เรียนเข้าไปมีส่วนร่วมในการใช้เหตุผลพิจารณาตั้งแต่ต้นตามวิธีที่ได้นำเสนอไว้ข้างต้น โดยผู้เรียนและผู้สอนจะต้องดำเนินการให้เกิดการคิดทั้งสามดังกล่าวเพื่ออย่างน้อยที่สุดจะสามารถพัฒนาการคิดวิพากษ์อย่างมีเหตุผลและสามารถช่วยให้เกิดการคำตัดสินที่ดี โดยผู้เรียนรู้ (รวมถึงผู้สอน) ด้วยวิธีชุมชนแห่งการสืบเสาะน่าจะเกิดการเปลี่ยนแปลงความรู้และความเข้าใจในประเด็นที่ถกเถียงซึ่งเป็นประเด็นปัญหาที่เกี่ยวข้องกับความรู้ความจริงและคุณค่าของคุณธรรมจริยธรรมต่างๆ ในชีวิตประจำวันของมนุษย์ ซึ่งความคาดหวังประการหนึ่งของการเรียนปรัชญาสำหรับเด็กคือ ผู้เรียนสามารถที่จะนำประสบการณ์การเรียนรู้สำหรับเด็กจากชุมชนแห่งการสืบเสาะมาพัฒนาชีวิตของตนเองได้

ทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาทต่อแนวคิดของแมทธิว ลิปแมน

เพราะฉะนั้นเมื่อพิจารณาข้อสังเกตในประเด็นที่ต่างกันระหว่างพุทธปรัชญาและลิปแมนคือ พุทธปรัชญามุ่งเน้นการสอนคุณธรรมจริยธรรมขั้นพื้นฐานเพื่อเป็นฐานนำไปสู่คุณธรรมขั้นสูง ซึ่งเป็นจุดหมายสูงสุดของพุทธปรัชญาและสำคัญยิ่งในมุมมองของพุทธปรัชญา ที่เรียกว่า ปรมัตถประโยชน์ (ประโยชน์สูงสุด) ได้แก่ การบรรลุพระนิพพาน คือ ภาวะที่จิตสะอาด (บริสุทธิ์) การกล่าวสอนคุณธรรมจริยธรรมทั้งหมดล้วนมีจุดหมายอยู่ที่ประเด็นดังกล่าวนี้เรียกว่า พระอรหันต์ซึ่งถือเป็นพระ

อริยบุคคลชั้นสูงสุดในพุทธปรัชญา เป็นผู้ที่ไม่ต้องศึกษา อีกต่อไปเรียกว่า อเสขะ จุดมุ่งหมายระดับสูงสุดในลักษณะนี้ แมทธีวไม่ได้มีขั้นตอนการปฏิบัติและวิธีการไว้อย่างชัดเจน ซึ่งจะต่างจากพุทธปรัชญาที่มองว่า จุดหมายของการศึกษาคุณธรรมจริยธรรมในพุทธปรัชญาเพื่อชักนำไปสู่เป้าหมายระดับสูงสุด คือวิมุตติหรือนิพพาน ตัวอย่างคำสอนดังที่กล่าวไว้ในอุโปสถสูตร (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 25 ข้อที่ 118 หน้าที่ 135, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) ได้เปรียบเทียบคำสอนและหลักปฏิบัติ (ที่มีอยู่จำนวนมาก) เช่นกับน้ำในมหาสมุทรว่า “น้ำในมหาสมุทรแม้จะมีมากเกินอาณาเขตกว้างใหญ่เพียงใดก็ตาม แต่มีรสเดียวคือรสเค็ม หลักคำสอนและหลักปฏิบัติในพุทธปรัชญา ก็เช่นเดียวกัน คือแม้จะสอนไว้มากก็ตาม แต่ก็มีรสเดียว คือวิมุตติรส” และที่สำคัญพุทธปรัชญาถือว่าการศึกษไม่ควรจำกัดขอบเขตอยู่ในเป้าหมายการศึกษาในเบื้องต้น หรือเพียงแค่เป้าหมายของการศึกษาในปัจจุบันเท่านั้น แต่สิ่งที่พุทธปรัชญาเน้นย้ำและให้ความสำคัญมาก คือ เป้าหมายเบื้องต้นเป็นฐานสำคัญที่จะนำไปสู่เป้าหมายการศึกษาในระดับสูงสุด คือ การเป็นอิสระหลุดพ้นจากอำนาจการครอบงำของกิเลสที่เกิดจากการรู้เข้าใจและลงมือปฏิบัติ จากจุดนี้เองที่พุทธปรัชญาเห็นต่างจากมุมมองของแมทธีว ลิปแมน

ในส่วนที่เห็นต่างกันนั้น ผู้วิจัยมองว่ามิได้เป็นข้อด้อยหรือข้อเสียหยาที่ จะทำให้วิธีการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมของฝ่ายหนึ่งฝ่ายใดส่งผลเสียร้ายแรงกับผู้เรียนแต่อย่างใด เหตุผลที่กล่าวเช่นนี้ เพราะความแตกต่างกันส่วนใหญ่นั้นเกิดมาจากการเสนอวิธีการให้ผู้เรียนเข้าถึงความเป็นจริงในระดับสูงสุดที่เป็นขั้นตอนมีความละเอียดลึกซึ้งต่างกันเท่านั้น เพราะโดยเป้าหมายอย่างเป็นกลางแล้ว การปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมก็เพื่อให้ผู้คนมีชีวิตร่วมกันในสังคมอย่างมีความสุขสันติ ลดความขัดแย้ง เพิ่มความสามัคคี ช่วยเหลือเกื้อกูลกัน ฉะนั้น ผู้วิจัยเห็นว่า ความเหลื่อมล้ำในประเด็นดังกล่าวเป็นเพียงความหลากหลายในการเลือกใช้วิธีการการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมที่แตกต่างกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในยุคปัจจุบันที่ผู้เรียนพยายามตั้งคำถามในเรื่องของคุณธรรมจริยธรรมในเชิงเหตุผลมากขึ้น จึงทำให้วิธีการของลิปแมนสามารถให้คำตอบแก่ผู้เรียนในแง่นี้ได้ และจากการวิเคราะห์ที่ผ่านมาหลักสูตรชุมชนแห่งการสืบเสาะของแมทธีว ลิปแมนก็ยังเน้นหนักในเรื่องความรู้และยังไม่ละทิ้งคุณธรรมจริยธรรม มุ่งเน้นให้การจัดการศึกษาเป็นไปเพื่อพัฒนาผู้เรียนให้รู้จักการคิดวิพากษ์ ให้สามารถประกอบอาชีพ และดำรงชีวิตร่วมกับผู้อื่นอย่างสงบสุข ภายใต้การยึดมั่นในคุณธรรมจริยธรรม โดยนัยนี้ผู้เรียนย่อมได้รับการพัฒนาทั้งทางกายและใจ ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดเรื่องคุณธรรมจริยธรรมในพุทธปรัชญา

บทสรุป

ในพุทธปรัชญาเถรวาทผู้วิจัยเห็นว่าหลักโยนิโสมนสิการมีวิธีการสอนที่เน้นให้ผู้ศึกษาหรือผู้เรียนคิดอย่างมีเหตุมีผลรู้จักต้นเค้าของข้อมูลและวิธีการจัดการกับปัญหาหรืออารมณ์ที่เกิดขึ้นโดยใช้ปัญญาของ



ตนเป็นส่วนร่วมทำให้วิธีการคิดสมบูรณ์มากขึ้น และมีความสอดคล้องกับวิธีการปลูกฝังการเรียนรู้ผ่านชุมชนแห่งการสืบเสาะของแมทธิว ลิปแมน ไม่ว่าจะเป็นการคิดอย่างมีเหตุผล การคิดอย่างท่วงไຍ และการคิดอย่างสร้างสรรค์ ผู้วิจัยจึงขอสรุปหลักโยนิโสมนสิการดังนี้คือ เป็นการทำให้ใจโดยแยบคาย หรือคิดถุวิธี แปลงง่าย ๆ ว่า ความรู้จักคิด หรือคิด เป็น หมายถึง การคิดอย่างมีระเบียบ หรือคิดตามแนวทางของปัญญา คือ การรู้จักมอง รู้จักพิจารณาสิ่งทั้งหลาย ตามสภาวะ เช่น ตามที่สิ่งนั้นๆ มันเป็นอย่างนั้น โดยวิธีคิดหาเหตุปัจจัย สืบค้นถึงต้นเค้า สืบสาวให้ตลอดสาย แยกแยะสิ่งนั้นๆ เรื่องนั้นๆ ออกให้เห็นตามสภาวะ และตามความสัมพันธ์สืบทอดแห่งเหตุปัจจัย โดยไม่เอาความรู้สึกด้วยต้นหาอุปทานของตนเองเข้าจับ หรือเคลือบคลุม ทำให้เกิดความตึงม และแก้ปัญหาได้ อย่างไรก็ตาม มีลักษณะเด่นบางอย่างของความคิดแบบนี้ที่อาจถือเป็นตัวแทนของลักษณะอื่นๆ ได้ ดังที่ได้เคยแปลโดยนัยไว้ว่า ความคิดถุวิธี ความรู้จักคิด การคิดเป็นการคิดตรงตามสภาวะและเหตุปัจจัย การคิดสืบค้นถึงต้นเค้า เป็นต้น หรือถ้าเข้าใจความหมายดีแล้ว จะถือตามคำแปลสืบๆ กันมาว่า “การทำในใจ โดยแยบคาย” ก็ได้ กล่าวคือเป็นการเตรียมความเข้าใจเบื้องต้นของแต่ละบุคคลให้พร้อมรับต่อวิธีการใคร่ครวญต่อหลักธรรมทั้งหลายทั้งปวง หรือเตรียมพร้อมให้ตนเองมีสัมมาทิฐิ หมายถึง การมีความเห็นที่ถูกต้องซึ่งเป็นเรื่องสำคัญในการศึกษาทางพุทธปรัชญาเถรวาท

ส่วนการพัฒนาทางสติปัญญาตามแนวคิดของลิปแมนเป็นการปลูกฝังการคิดวิพากษ์ที่ให้ความสำคัญกับการใช้เหตุผลเพื่อเป็นฐานในการนำไปสู่การเรียนรู้เรื่องคุณค่าของชีวิตกล่าวคือคุณธรรมจริยธรรม โดยผ่านมโนทัศน์ ๓ ประการ ได้แก่ การคิดเชิงวิพากษ์ (critical thinking) การคิดเชิงอาทร (caring thinking) และ การคิดเชิงสร้างสรรค์ (creative thinking) และองค์ประกอบ ๕ ประการที่ผู้วิจัยได้นำเสนอไว้เบื้องต้น จะเห็นได้ว่า จากแนวคิดดังกล่าวลิปแมน ใช้วิธีการปลูกฝังเด็กในเรื่องของคุณค่าของชีวิตและเรื่องคุณธรรมจริยธรรมไปทีละขั้นตอน และเด็กแต่ละวัยก็มีวิธีการเรียนรู้ที่แตกต่างกันด้วย ฉะนั้นวิธีการปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมจึงถูกใช้ผ่านวิธีทางด้านการใช้เหตุผลควบคู่ไปด้วย รวมไปถึงต้องสอดคล้องกับประสบการณ์จริงของเด็ก และในบางกรณีเพื่อให้เด็กเห็นภาพในเรื่องเหล่านี้ชัดเจนขึ้นต้องใช้วิธีการอธิบายผ่านตรรกะแบบง่ายตามวัยหรือความสามารถของเด็กที่จะเรียนรู้ได้ เพราะลิปแมนมองว่าการที่เด็กมีพื้นฐานด้านการสร้างเหตุผลเชิงปัจเจกและการสร้างการอยู่ร่วมเชิงสังคมผ่านหลักสูตรชุมชนแห่งการสืบเสาะนี้ เด็กจะเรียนรู้และเข้าใจเรื่องคุณค่าของชีวิตหรือคุณธรรมจริยธรรมได้ดีมากขึ้น การสอนจึงเป็นวิธีการไล่ระดับจากเรื่องง่าย ๆ ไปสู่เรื่องคุณธรรมจริยธรรมที่ลึกซึ้งขึ้นตามลำดับวัย

จากข้อมูลนั้นทำให้เห็นได้ว่า การปลูกฝังคุณธรรมจริยธรรมในเด็กควรเริ่มจากการปลูกฝังการใช้เหตุผลให้ดีกว่า เพราะการเข้าใจการใช้เหตุผลที่ดีจะนำไปสู่การเข้าใจคุณธรรมได้ดีและสามารถนำไปปฏิบัติในสังคมต่อไปได้เป็นอย่างดีด้วย เพราะเป้าหมายของการเรียนรู้เรื่องการใช้เหตุผลคือการปลูกฝังหรือสอนเรื่องคุณธรรมจริยธรรม นอกจากนี้ชุมชนแห่งการสืบเสาะยังมีเป้าหมายเรื่องการพัฒนาปัจเจกบุคคลไปพร้อมกับการพัฒนาสังคม

เอกสารอ้างอิง

มหาวิทยาลัยราชภัฏวไลยอลงกรณ์. (๒๕๓๙). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาวิทยาลัยราชภัฏวไลยอลงกรณ์*.

กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยราชภัฏวไลยอลงกรณ์.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (๒๕๔๖). *โยนิโสมนสิการ วิธีคิดตามหลักพุทธธรรม: ปัญหาประดิษฐ์ฐาน*. กรุงเทพมหานคร: ผลิตัณม์.

Lipman, M. (1980). *Philosophy in the Classroom*. Philadelphia: Temple University Press.

Hutchins, R. M. (2001). *The basis of education*. In Taking sides: clashing views on controversial educational issues. J. W. Noll (Ed.), Boston: McGraw-Hill Higher Education.

Matthew Lipman Ann Margaret Frederrick S. Oscanyan. (1980). *Philosophy in the Classroom Second Edition*. Philadelphia: Temple University Press.

Lipman, M. (1988). *Philosophy Gose To school*. Philadelphia: Temple University Press.

Lipman, M. (2003). *Thinking in education*. Cambridge: Cambridge University Press.



การศึกษาเชิงวิเคราะห์บทบาทของความรู้สึก
ในทฤษฎีจริยศาสตร์ของคาร์ล่า แบกโนลี
An Analytical Study of the Role of Emotion
in the Theory of Ethics of Carla Bagnoli

¹ภูติส ศิลิตศิษย์ศักดิ์

บัณฑิตวิทยาลัย, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

Graduate School, Mahachulalongkornrajavidyalaya University

²พระมหามฆวินทร์ ปุริสุตตโม

Phramaha Maghavin Purisuttamo

มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

Mahamakut Buddhist University

¹Corresponding, Author Email: Pudit45@gmail.com

Received April 26, 2022; Revised August 20, 2022; Accepted: June 30, 2022



บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาบทบาทของความรู้สึกในทฤษฎีจริยศาสตร์ และเพื่อวิเคราะห์บทบาทของความรู้สึกจากทฤษฎีของคาร์ล่า แบกโนลี โดยเป็นการวิจัยเชิงเอกสาร จากการศึกษาพบว่าแบกโนลีได้กล่าวถึงบทบาทของความรู้สึกที่สำคัญในทฤษฎีจริยศาสตร์ ได้แก่ บทบาทในการตอบสนองเหตุการณ์ภายนอก เรียกว่า ความรู้สึกตอบสนอง และ บทบาทในการเป็นแรงจูงใจให้เกิดการกระทำ เรียกว่า ความรู้สึกตักค้ำ แบกโนลีเห็นว่าทั้งสองบทบาทนี้ยังไม่เพียงพอที่จะทำให้เกิดการกระทำที่พึงประสงค์ได้ จำเป็นต้องมีโน้ตชนเรื่องความเคารพมาใช้ควบคู่กับเหตุผลเชิงปฏิบัติด้วย ผู้วิจัยเห็นว่าถ้าเปรียบเทียบกระบวนการของความรู้สึกตอบสนองและความรู้สึกตักค้ำเป็นเนื้อสัมผัส ถ้าวัดตรงเปลือกสัมผัสมีกระบวนการที่ส่งเสริมให้เกิดความรู้สึกเชิงบวกขึ้นในจิตพร้อมกับบรรทัดฐานทางศีลธรรม ก็ไม่จำเป็นจะต้องมีโน้ตชนเรื่องความเคารพมาใช้ควบคู่กับเหตุผลเชิงปฏิบัติก็ได้ และ

กระบวนการตรงเปลือกส้มที่ผู้วิจัยเห็นว่าเหมาะสมที่สุดก็คือจริยศาสตร์แห่งความอาทรของกิลลิแกน

คำสำคัญ: ความรู้สึก; อารมณ์; ทฤษฎีจริยศาสตร์

Abstract

This article entitled to study the role of emotion in the theory of ethics and to critically study the role of emotion from the theory of Carla Bagnoli. This is a qualitative research done by studying academic documents. In the research, it was found that Bagnoli discussed the important role of emotion in ethical theory. These are the role in response to external events called a reactive emotions and the role in motivating action called a residual emotions. Bagnoli sees that these two roles are not enough to produce the desired action. A concept of respect must also be applied along with practical reason. The researchers found that if the process of response and residual sensation were compared to orange pulp, On the orange peel there is a process that promotes positive feelings in the mind along with moral norms. There is no need for a concept of respect to be coupled with practical reason. And the orange peel process that the researcher deems appropriate is Gilligan's ethics of care.

Keyword: Emotion; Ethical theory; The role of emotion

บทนำ

นักปรัชญาหลายท่านมีความสนใจศึกษาเรื่องบทบาทของความรู้สึกในทฤษฎีจริยศาสตร์ โดยที่ผ่านมาจะมีการศึกษาบทบาทของความรู้สึกในหลายรูปแบบ ได้แก่ เรื่องของความรู้สึกคู่กับเหตุผล เรื่องของความรู้สึกที่ไม่มีบทบาทใดๆ เลยในเชิงจริยศาสตร์ และเรื่องของความรู้สึกที่มีบทบาทมากในเชิงจริยศาสตร์ จะเห็นได้ว่าแต่ละท่านมีมุมมองที่ต่างกันอย่างมาก การที่นักปรัชญาศึกษาความรู้สึกคู่กับเหตุผลนั้นสามารถแยกได้สองรูปแบบคือเหตุผลควบคุมความรู้สึกและความรู้สึกควบคุมเหตุผล รูปแบบที่เหตุผลควบคุมความรู้สึก ผู้ที่บุกเบิกแนวคิดทำนองนี้ก็คือเพลโต (427-347 ปีก่อน ค.ศ.) เพลโตเห็นว่ามนุษย์มีส่วนที่สำคัญคือเหตุผล จิตวิญญาณและความปรารถนา โดยเหตุผลดำรงอยู่ที่ส่วนหัว จิตวิญญาณดำรงอยู่ที่ส่วนอก และความปรารถนาดำรงอยู่ที่ส่วนท้อง เพลโตเห็นว่าเหตุผลเป็นตัวที่ควบคุมทั้งจิตวิญญาณและความปรารถนา (Plato, 375BC)



รูปแบบที่ความรู้สึกควบคุมเหตุผล ผู้ที่บุกเบิกแนวคิดทำนองนี้คือเดวิด ฮูม ประโยคที่เป็นอมตะของเขาก็คือเหตุผลเป็นทาสของความรู้สึก ความรู้สึกเป็นสิ่งที่กระตุ้นเราให้เกิดการกระทำโดยที่เหตุผลไม่สามารถทำให้เกิดสิ่งเหล่านั้นได้ ฮูมเห็นว่าคนทั่วไปที่เขาสามารถอยู่ได้โดยที่เขาไม่ได้ไปเบียดเบียนใครเพราะเขามีความรู้สึกอาทรอยู่ในจิต ความรู้สึกจึงถือเป็นส่วนสำคัญที่ทำให้กำเนิดพฤติกรรมที่พึงประสงค์ ซึ่งเหตุผลไม่สามารถที่จะทำอย่างนั้นได้ (Hume, 1739)

สำหรับผู้ที่จะเห็นว่าความรู้สึกไม่มีบทบาทใดเลยในเชิงจริยศาสตร์คืออิมมานูเอล คานต์ ที่เห็นดังนั้นเพราะคานต์มองว่าความรู้สึกหรืออารมณ์ของมนุษย์เป็นเพียงความโน้มเอียงทางอารมณ์ (Inclination) ซึ่งเป็นความรู้สึกที่เกิดจากสัญชาตญาณ สิ่งเดียวที่จะทำให้มนุษย์สามารถเลือกกระทำในสิ่งที่ถูกศีลธรรมได้คือมนุษย์จะต้องใช้เหตุผลเพื่อเอาชนะความโน้มเอียงทางอารมณ์ ถ้าไม่ทำอย่างนั้น การกระทำที่ถูกศีลธรรมหรือกฎศีลธรรมจะเกิดขึ้นไม่ได้ (Kant, 1785)

สำหรับผู้ที่จะเห็นว่าความรู้สึกมีบทบาทมากในเชิงจริยศาสตร์คือแคโรล กิลลิแกน โดยเห็นว่ามนุษย์เป็นผู้ที่อยู่ในสังคมที่มีเครือข่ายความสัมพันธ์ เมื่อเป็นแบบนี้ สิ่งที่เป็นพื้นฐานที่สำคัญยิ่งก็คือความอาทร กิลลิแกนเห็นว่าความอาทรเป็นสิ่งที่ขาดไม่ได้ตราบใดที่มนุษย์ยังดำรงอยู่ภายใต้เครือข่ายความสัมพันธ์ ความอาทรจึงเป็นพื้นฐานที่ก่อให้เกิดการกระทำที่ควร ในความเห็นของกิลลิแกนแล้วความรู้สึกเช่นความอาทรนี้มีบทบาทสำคัญต่อจริยศาสตร์ ถือว่าเป็นสิ่งที่ขาดไม่ได้ (Gilligan, 1994)

ผู้วิจัยเห็นว่าสาเหตุสำคัญที่สุดที่ทำให้นักคิดเหล่านั้นมองบทบาทของความรู้สึกต่างกันมากก็เพราะพวกเขาสัมผัสเรื่องของความรู้สึกแค่เพียงบางส่วน อาจเปรียบได้กับเรื่องของช้าง นักคิดแต่ละคนสัมผัสช้างคนละส่วน บางคนสัมผัสเพียงงวง บางคนสัมผัสเพียงงา แต่ละคนก็สัมผัสในส่วนที่ต่างกัน จึงทำให้มีมุมมองที่แตกต่างกันมาก จากการค้นคว้าเพิ่มเติม ผู้วิจัยพบว่าทฤษฎีจริยศาสตร์ของของคาร์ล่า แบกโนลี เป็นงานที่ศึกษาเรื่องของความรู้สึกครบทุกมิติ และได้ยืนยันว่าความรู้สึกมีบทบาทมากในเชิงจริยศาสตร์ และยังมีส่วนทำให้เกิดการกระทำที่เป็นคำสั่งเด็ดขาดได้ โดยความรู้สึก ซึ่งได้แก่ความเคารพนั้น จะสามารถช่วยเกื้อหนุนเหตุผลภาคปฏิบัติจนทำให้มนุษย์สามารถรักษากฎของศีลธรรมไว้ได้ ถึงแม้งานของแบกโนลีจะให้ความสำคัญของกระบวนการของความรู้สึก แต่ยังคงขาดสิ่งที่เรียกว่าตัวควบคุม เพราะกระบวนการของความรู้สึกที่แบกโนลีได้เสนอนั้น ยังมีข้อบกพร่องในช่วงต้นคือขาดมุมมองที่จะทำให้กระบวนการของความรู้สึกดำเนินไปในทางบวกและสามารถก่อให้เกิดพฤติกรรมที่ถูกที่ควรได้ ตามแนวทางที่แบกโนลีได้เสนอไว้ ผู้วิจัยพบว่า ตัวควบคุมที่ดีที่สุดที่ควรมีในช่วงต้นของทฤษฎีของแบกโนลีคือแนวคิดของกิลลิแกน ตรงที่กล่าวถึงเครือข่ายความสัมพันธ์และความอาทร ซึ่งจะเป็นส่วนเติมเต็มที่ทำให้แนวคิดของแบกโนลีมีความสมบูรณ์มากยิ่งขึ้น

การศึกษาบทบาทของความรู้สึกคู่กับเหตุผล

1.1 เหตุผลควบคุมความรู้สึก ผู้บุกเบิกแนวคิดทำนองนี้คือเพลโต งานของเพลโตที่มีประเด็นนี้ชัดเจนมากคืองาน *The Republic* (375 BC) และ *Phaedrus* (370 BC) โดยเริ่มกล่าวถึง 3 ส่วนที่สำคัญในตัวมนุษย์ ได้แก่ เหตุผล จิตวิญญาณและความปรารถนา เหตุผลเป็นตัวควบคุมทั้งจิตวิญญาณและความปรารถนาเพราะเหตุผลเป็นสิ่งที่ใช้ในการเรียนรู้และค้นหาความจริง จิตวิญญาณของเรานั้นมีความพอดีเมื่อได้เหตุผลมาควบคุม ส่วนความปรารถนานั้น เพลโตจะหมายถึงความหิว ความกระหาย ความปรารถนาทางเพศฯ ซึ่งจะต้องใช้เหตุผลในการควบคุมเพื่อไม่ให้ออกนอกกลุ่มนอกทาง เพลโตได้แสดงให้เห็นอย่างเด่นชัดโดยการอ้างเหตุผลเปรียบเทียบกับการขับรถม้าว่าคนขับรถม้าเปรียบได้กับตัวเหตุผล รถม้าของเขาใช้ม้าสองตัว ตัวหนึ่งคือจิตวิญญาณ อีกตัวหนึ่งคือความปรารถนา รถม้าขบวนนี้จะสามารถแล่นไปได้ดีก็เพราะมีเหตุผลเป็นตัวควบคุม ถ้าไม่มีเหตุผลเป็นตัวควบคุมที่ดีแล้ว รถม้าอาจล้มลงกลางคันได้ จากการเปรียบเทียบของเพลโตนี้ ทำให้เห็นว่าเขาให้ความสำคัญกับเหตุผลมาก โดยเปรียบเป็นมนุษย์ ส่วนความรู้สึกนั้นเปรียบเป็นม้า เพลโตมองความรู้สึกเป็นเพียงความโน้มเอียงทางอารมณ์ ซึ่งตกอยู่ภายใต้การควบคุมของเหตุผลเท่านั้น

1.2 ความรู้สึกควบคุมเหตุผล ผู้บุกเบิกแนวคิดทำนองนี้คือเดวิด ฮูม (David Hume) นักปรัชญาชาวสกอตแลนด์ (ค.ศ. 1711–ค.ศ. 1776) เขาเห็นว่าพื้นฐานทางศีลธรรมมี 3 ลักษณะ (David Hume, 1739) ลักษณะแรกคือจริยศาสตร์เป็นเรื่องของความรู้สึก เมื่อเรามีความเห็นทางจริยศาสตร์หนึ่งความเห็น มันหมายถึงว่าเราคิดว่าสิ่งนั้นเป็นสิ่งที่ดีหรือสามารถเรียกได้อีกอย่างว่าเราชอบในสิ่งนั้น การที่กล่าวแบบนี้หมายถึงความรู้สึกเป็นตัวนำ เหตุผลเป็นทาสของความรู้สึก ไม่ได้มีอำนาจที่เหนือกว่า ลักษณะที่สองคือการใช้เหตุผลนั้นจะใช้ได้ดีเมื่อเรามีความรู้สึกสงบมากกว่าความรู้สึกที่รุนแรง แสดงว่าความรู้สึกเป็นพื้นฐานที่ทำให้เกิดพฤติกรรมที่ควร ฮูมจะเน้นเรื่องความสงบมากและยังกล่าวถึงขั้นที่ว่า ถ้าใจของเราไร้ซึ่งความสงบแล้ว เหตุผลจะไม่อาจใช้ได้ ลักษณะที่สามคือความรู้สึกที่เป็นแรงจูงใจทางศีลธรรมที่ดีคือความรู้สึกสงบ เหตุผลจะเป็นเพียงตัวรองรับกระบวนการของความรู้สึก การกระทำที่ถูกศีลธรรมของเรามาเกิดมาจากอารมณ์และความรู้สึกที่เป็นอิสระจากเหตุผล

จากการศึกษาทั้งสองฝ่าย จะพบว่าแต่ละฝ่ายได้สัมผัสเรื่องราวของความรู้สึกเพียงน้อยนิด เพลโตเองมองความรู้สึกเป็นเพียงความโน้มเอียงทางอารมณ์ ส่วนฮูมเองมองความรู้สึกทางบวกเพียงไม่กี่อย่าง การเสนอบทบาทของความรู้สึกนั้น จึงยังคงเป็นปัญหาอยู่

นักปรัชญาที่มีความเห็นว่าความรู้สึกไม่มีบทบาทใดๆ เลยในเชิงจริยศาสตร์ ผู้นำในแนวทางนี้ได้แก่ อิมมานูเอล คานต์ (Immanuel Kant) นักปรัชญาชาวเยอรมัน (ค.ศ. 1724–ค.ศ. 1804) ได้อ้างว่ากฎศีลธรรมจะเกิดขึ้นได้นั้น ต้องอาศัยเหตุผลของมนุษย์ โดยไม่ใช่เรื่องของอารมณ์ความรู้สึกมาเกี่ยวข้อง ในงานเขียนเรื่อง *Groundwork of Metaphysics of Morals* (Immanuel Kant, 1785) คานต์เริ่มจากเจตนาดี (good will) เจตนาดีเป็นสิ่งที่มีความค่าในตัวเอง แนวคิดเรื่องเจตนาดีของคานต์



มาจากการยอมรับว่ามนุษย์สามารถมีเจตนาดีได้ในทุกสถานการณ์อย่างไม่มีเงื่อนไข ทำไมจึงเป็นเช่นนั้น สาเหตุคือค่านิยมได้แบ่งสิ่งต่างๆ ออกเป็นสามสิ่ง สิ่งแรกคือสิ่งที่มีเจตนาดีโดยสมบูรณ์และเป็นอิสระจากการถูกกำหนดด้วยกฎสาเหตุสากล ตัวอย่างของสิ่งนี้คือพระเจ้า สิ่งที่สองคือสิ่งที่ถูกกำหนดด้วยกฎสาเหตุสากลโดยสมบูรณ์ ซึ่งก็คือสัตว์ต่างๆ ที่ดำเนินชีวิตโดยใช้สัญชาตญาณ สิ่งที่อยู่ระหว่างสองสิ่งนี้คือมนุษย์ มนุษย์จึงสามารถที่จะใช้เหตุผลได้ ถึงแม้ว่ายังคงดำเนินชีวิตอยู่ในโลกของกฎสาเหตุสากลที่เต็มไปด้วยความโน้มเอียงทางอารมณ์ (inclination) ซึ่งเป็นความรู้สึกที่เกิดจากสัญชาตญาณ เช่น ความหิว ความกลัว ความรักๆ การที่มนุษย์ดำรงอยู่ระหว่างโลกสองสิ่งนี้ ทำให้มนุษย์สามารถเลือกได้ ความสามารถเลือกระหว่างการใช้เหตุผลและการกระทำที่ตกอยู่ภายใต้ความโน้มเอียงทางอารมณ์นี้เองจึงเป็นที่มาของศีลธรรม ศีลธรรมเป็นไปได้เพราะมนุษย์มีอิสระที่จะเลือกระหว่างทางเลือกทั้งสอง เห็นได้ชัดว่าค่านิยมมองความรู้สึกเป็นเพียงความโน้มเอียงทางอารมณ์ เขาจึงยังไม่สามารถมองเห็นบทบาทของความรู้สึกในทฤษฎีจริยศาสตร์ได้

นักวิชาการที่มีความเห็นว่าความรู้สึกมีบทบาทมากในเชิงจริยศาสตร์ ผู้บุกเบิกทางนี้คือแคโรล กิลลิแกน แครอล กิลลิแกน (Carol Gilligan) ได้เสนอพัฒนาการของจริยศาสตร์แห่งความอาหารไว้ในหนังสือ *In a Different voice* ในปี ค.ศ.1994 โดยแบ่งขั้นพัฒนาการของจริยศาสตร์แห่งความอาหารไว้ดังนี้ 1. การแสดงความอาหารต่อตนเอง กิลลิแกนเห็นว่าการแสดงความอาหารต่อตนเองเป็นสิ่งที่มียอยู่แล้วในธรรมชาติของมนุษย์ มนุษย์ส่วนใหญ่ได้แสดงความอาหารต่อตนเองด้วยการหลีกเลี่ยงความเจ็บปวด ความคิดของผู้ที่มีพัฒนาการขั้นนี้จะไม่คิดถึงใครนอกจากตัวเอง 2. การแสดงความอาหารต่อผู้อื่น ผู้ที่อยู่ภายใต้พัฒนาการขั้นนี้จะเข้าใจเครือข่ายแห่งความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ มองเห็นว่าในสังคมไม่ได้มีเพียงตัวเองเท่านั้นที่ดำรงอยู่ แต่ยังมีคนอื่นที่เกี่ยวข้องหรือได้รับผลกระทบจากการกระทำของเราไม่มากนักน้อย 3. การแสดงความอาหารต่อตนเองและผู้อื่น พัฒนาการขั้นนี้เป็นพัฒนาการขั้นสูงสุดในความสัมพันธ์ ทำให้มนุษย์สามารถประสานความต้องการของตนเองและผู้อื่นได้อย่างกลมกลืน ทำให้ความสัมพันธ์เป็นไปอย่างราบรื่น การแสดงความอาหารไม่ได้มีเพียงตนเองเท่านั้น แต่ยังรวมไปถึงผู้อื่นที่จะได้รับความอาหารด้วย ซึ่งทำให้เกิดความสมดุลทางความสัมพันธ์ระหว่างตนเองและผู้อื่น ในการตัดสินใจและการกระทำในพัฒนาการในขั้นตอนนี้จะหลีกเลี่ยงไม่ให้เกิดความเจ็บปวดของผู้อื่นได้ ในขณะเดียวกันเราก็ไม่ต้องสูญเสียความเป็นตัวเองและความต้องการของตัวเองด้วย

สิ่งที่กิลลิแกนเสนอมา นับว่ามีความน่าสนใจในประเด็นที่ได้นำเอาความอาหารมายกระดับให้เป็นจริยศาสตร์แห่งความอาหาร แต่สิ่งที่น่าสังเกตก็คือ กิลลิแกนละเลยที่จะกล่าวถึงเรื่องของความรู้สึกในหลายมิติ เพราะในความเป็นจริงแล้ว ในตัวมนุษย์มีความหลากหลายในการแสดงอารมณ์ความรู้สึกต่างๆ ออกมา การที่เราจะเข้าใจบทบาทของความรู้สึกในทฤษฎีจริยศาสตร์อย่างครบถ้วน สิ่งแรกที่

ต้องมาก่อนคือการเข้าใจความรู้สึกในทุกมิติว่ามีอะไรบ้างและความรู้สึกใดบ้างที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับทฤษฎีจริยศาสตร์

สิ่งที่ผู้วิจัยตามหานี้มาค้นพบในตัวตนของคาร์ล่า แบกโนลี (Carla Bagnoli) เพราะงานของแบกโนลีได้มีการวิเคราะห์เรื่องความรู้สึกจนครบทุกมิติและยังเน้นว่าความรู้สึกลักษณะใดบ้างที่เป็นความรู้สึกทางศีลธรรมที่มีส่วนในการผลักดันการกระทำที่ถูกที่ควรและยับยั้งการกระทำที่ไม่ถูกไม่ควร การกล่าวถึงประเด็นเหล่านี้เกือบจะทำให้เราเห็นบทบาทของความรู้สึกในทฤษฎีจริยศาสตร์เพียงแต่สิ่งที่แบกโนลีทำ ยังไม่อาจกล่าวได้ว่าบรรลุถึงจุดนั้น ผู้วิจัยจึงนำทฤษฎีของแบกโนลีมาปรับโดยเพิ่มแนวคิดสำคัญของกิลลิแกนเพื่อให้สามารถมองเห็นบทบาทของความรู้สึกในทฤษฎีทางจริยศาสตร์ของแบกโนลีอย่างชัดเจนและสมบูรณ์มากยิ่งขึ้น

วิเคราะห์บทบาทของความรู้สึกในทฤษฎีจริยศาสตร์ของคาร์ล่า แบกโนลี

ทฤษฎีจริยศาสตร์นั้นเกี่ยวข้องกับมนุษย์และความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกันอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ (Bagnoli, 2006a) ส่วนมนุษย์เองนั้นเป็นสิ่งมีชีวิตที่ประกอบไปด้วยเหตุผลและความรู้สึก การเลือกเพียงอย่างเดียวหนึ่งมาใช้พิจารณาในทุกมิติทางศีลธรรมนั้นถือว่ายังประสบปัญหามาก ผู้วิจัยจึงสนใจงานของนักจริยศาสตร์อีกท่านหนึ่งคือคาร์ล่า แบกโนลี (Carla Bagnoli) แบกโนลีเองมองว่าเหตุผลยังมีความสำคัญ แต่มองต่างไปจากค่านิยมที่ว่ายังให้ความสำคัญในเรื่องของความรู้สึกและยังกล่าวถึงประเด็นเกี่ยวกับความรู้สึกอย่างละเอียดมากกว่าที่กิลลิแกนได้ทำไว้นอกจากนั้นแบกโนลียังเห็นว่าคุณค่าสั่งเด็ดขาดทางศีลธรรมมีความสำคัญมากทั้งในทฤษฎีจริยศาสตร์และสิ่งที่เกิดขึ้นในสถานการณ์จริง (Bagnoli, 2011a) แต่ไม่เห็นด้วยกับการอธิบายคุณค่าสั่งเด็ดขาดในรูปแบบที่ค่านิยมอธิบาย เพราะค่านิยมได้ตัดประเด็นของความรู้สึกออกไปจนหมด แบกโนลีเองพบว่าความรู้สึก เช่น ความเคารพนั้นเป็นตัวเกื้อหนุนที่ดีที่จะทำให้มนุษย์สามารถใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติได้อย่างมีประสิทธิภาพ (Bagnoli, 2011b) มุมมองที่สำคัญของแบกโนลีนี้อีกเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ประเภทของความรู้สึกทางศีลธรรม และความรู้สึกเป็นส่วนสำคัญที่ทำให้เกิดบรรทัดฐานทางศีลธรรมและบังคับให้คนทำตามกฎศีลธรรม

ก. ธรรมชาติของมนุษย์ แบกโนลีมองว่าธรรมชาติของมนุษย์มีลักษณะดังนี้คือ

1. มนุษย์ใช้ทั้งเหตุผลและความรู้สึกในการขับเคลื่อนชีวิตและมีจิตศีลธรรม สำหรับแบกโนลีแล้ว มนุษย์คนหนึ่งที่จะรับรู้และเข้าใจในทุกมิติทางศีลธรรมได้นั้น ขั้นแรกต้องได้มาจากการถูกสอนและการเรียนรู้ การถูกสอนเป็นเงื่อนไขจากภายนอก ส่วนการเรียนรู้เป็นเงื่อนไขจากภายใน (Bagnoli, 2011c) ถ้ามนุษย์ผู้นั้นอยู่ในครอบครัวและสังคมที่สามารถสอนเขาได้ เมื่อเขาทำถูก การให้รางวัลจะเกิดขึ้น เช่น คำชม การมอบรางวัลฯ พร้อมด้วยการแถลงเหตุผลที่ต้องแสดงให้เขาเข้าใจว่าทำไมการกระทำนั้น จึงถูกศีลธรรม เมื่อเขาเข้าใจแล้ว แน่แน่นอนว่าสิ่งที่ตามมาคือความรู้สึกที่ตอบสนองต่อ



เหตุการณ์นั้นๆ เช่น ความภาคภูมิใจ การรู้สึกดีที่ได้เป็นที่ยอมรับของสังคม ในทางกลับกัน ถ้าเขาทำผิด สิ่งที่ได้รับมักจะเป็นการตักเตือนหรือการลงโทษ และเขาต้องทราบดีว่าเหตุผลด้วยว่าเขาผิดเพราะอะไร เมื่อเข้าใจแล้วว่าสิ่งที่เขาทำ มันผิดศีลธรรม เขาก็จะมีความรู้สึกที่ตอบสนองต่อเหตุการณ์นั้นๆ เช่น ละอองใจ สำนึกผิด ดังนั้นตัวความรู้สึกเองจะทำให้เขารับรู้ได้ว่าสิ่งใดถูกศีลธรรม สิ่งใดผิดศีลธรรม ถ้าเงื่อนไขเหล่านี้ผิดพลาด การเรียนรู้ทางจริยธรรมก็ย่อมจะผิดพลาดด้วย (Bagnoli, 2009)

2. มนุษย์เป็นผู้ที่อยู่ในเครือข่ายความสัมพันธ์ แบกโนลิมองว่าการเรียนรู้เกี่ยวกับบรรทัดฐานทางศีลธรรมของแต่ละคนนั้น คนอื่นในสังคมจะมีส่วนเกี่ยวข้องเสมอ ก่อนที่มนุษย์สักคนจะมีความสามารถในการกำหนดตัวเองได้ในเชิงศีลธรรมนั้น เขาจะต้องเรียนรู้หลายอย่างในสังคม เรื่องของศีลธรรมเป็นเรื่องที่เกิดขึ้นมาพร้อมกับเครือข่ายความสัมพันธ์ที่มีความซับซ้อน ไม่ได้เกิดขึ้นนอกเหนือเครือข่ายเหล่านี้ ในเครือข่ายความสัมพันธ์จะทำให้เกิดการเรียนรู้ในเรื่อง ดี ชั่ว ถูก ผิด การเรียนรู้ว่าอะไรดีและอะไรไม่ดี จำเป็นต้องเรียนรู้ในเครือข่ายความสัมพันธ์ (Bagnoli, 2011c)

3. มนุษย์มีอัตลักษณ์เฉพาะบุคคล แบกโนลียืนยันว่า มนุษย์มีอัตลักษณ์เฉพาะบุคคลและอัตลักษณ์เหล่านี้ก็มักจะหมายถึงความคิดและความรู้สึกของมนุษย์แต่ละคน รวมไปถึงความชอบ ความพึงพอใจ การมีใจรักต่อสิ่งต่างๆ ที่อยากทำ ทั้งหมดได้หลอมรวมให้เกิดเป็นอัตลักษณ์ กลายเป็นบุคลิกภาพประจำบุคคลไป ซึ่งพอลงไปในรายละเอียดต่างๆ แล้ว ก็มีความแตกต่างกันอย่างชัดเจน บางคนได้เรียนรู้เรื่องทางศีลธรรมในมิติของการได้รางวัลเพียงอย่างเดียว พอทำถูกศีลธรรมแล้วได้รางวัล คนๆ นั้นก็เกิดความภาคภูมิใจ อยากจะทำความดีไปเรื่อยๆ แต่บางคนเรียนรู้เรื่องทางศีลธรรมจากการทำผิด เมื่อได้รับการลงโทษก็ทำให้เกิดการสำนึกผิด ก็จะไม่ทำผิดซ้ำอีก (Bagnoli, 2006b)

4. มนุษย์เรียนรู้เรื่องศีลธรรมไปตามบริบท อาจมีบางคนเห็นว่าโดยปกติมนุษย์จะไม่อยากมีเรื่องกันและปรารถนาที่จะมีชีวิตอยู่อย่างราบรื่น แบกโนลียืนยันไม่ได้มองไปทางนั้น เขามองว่ามนุษย์เรียนรู้ศีลธรรมไปตามบริบทและเงื่อนไขต่าง ๆ สังคมรอบข้างจะชี้ทางให้เขาเห็นว่าอะไรถูก อะไรผิด มนุษย์อาจอยากที่จะอยู่แบบไม่เดือดร้อน แต่เขาก็ต้องเรียนรู้มิติเชิงศีลธรรมไปเรื่อยๆ พอเขาถูกเบียดเบียนก็ต้องมองเองคิดเองว่าจะต้องจัดการอย่างไร บางครั้งเรื่องก็มาถึงตัว เขาก็ต้องมองว่าตัวเองถูกกดดันไหม จะทำอย่างไร หนได้แค่ไหน รู้สึกอย่างไร อยากให้มันลงเอยอย่างไร (Bagnoli, 2006a)

ข. ประเภทของความรู้สึก แบกโนลียจะแบ่งบทบาทของความรู้สึกออกเป็น 3 บทบาทคือความรู้สึกตอบสนอง (Reactive Emotions) ความรู้สึกตกค้าง (residual emotions) และความเคารพ (Carla Bagnoli, 2011a) โดยอธิบายว่าความรู้สึกทั้งสามมีบทบาทดังนี้คือ

1. ความรู้สึกตอบสนอง เป็นความรู้สึกที่เกิดขึ้นและมีบทบาทต่อการพัฒนาทางจริยธรรมของมนุษย์ เช่น เมื่อมนุษย์เกิดการกระทำที่ผิดพลาด เขาจะเกิดการสำนึกผิด ความรู้สึกสำนึกผิดนี้จะมีผลต่อการพัฒนาทางจริยธรรมและสร้างบรรทัดฐานทางศีลธรรมขึ้นมาในคนๆ นั้น

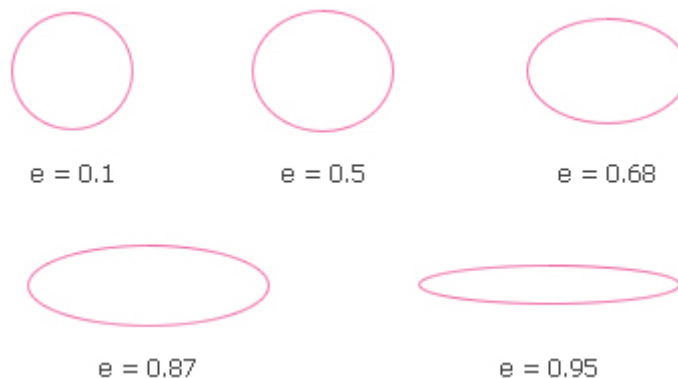
2. ความรู้สึกตกค้าง เป็นความรู้สึกที่เคยเป็นความรู้สึกตอบสนอง จนในท้ายที่สุดกลายเป็นความรู้สึกตกค้างเนื่องมาจากตัวมนุษย์ยังคงจดจำความรู้สึกตอบสนองในแต่ละเหตุการณ์ได้ ความรู้สึกตกค้างจึงกลายเป็นแรงจูงใจอย่างดีที่จะทำให้มนุษย์สามารถสร้างบรรทัดฐานทางศีลธรรมได้

3. ความเคารพซึ่งถือเป็นความรู้สึกเชิงบวก จะกลายเป็นตัวสำคัญที่ทำให้เราสามารถทำตามกฎทางศีลธรรมของเราได้ เพราะในท้ายที่สุด ตัวกำหนดให้เกิดการกระทำเชิงจริยธรรมก็คือเหตุผลเชิงปฏิบัติ ซึ่งจะทำให้เราสามารถปฏิบัติตามกฎศีลธรรมได้ เพียงแต่ว่าตัวที่มาเป็นตัวควบคุมให้เกิดการกระทำทางจริยธรรมได้จริงก็คือความเคารพกฎศีลธรรมที่มีอยู่ในตัวเรา

ค. ความรู้สึกเป็นส่วนสำคัญที่ทำให้เกิดบรรทัดฐานทางศีลธรรมและบังคับให้คนทำตามกฎศีลธรรม แบกโนลียังคงเห็นด้วยกับการที่มนุษย์ทำตามกฎคำสั่งเด็ดขาด แต่ไม่เห็นด้วยกับการอ้างที่มาของกฎลักษณะนั้นในแบบที่ค่านี้อ้าง จุดสำคัญอยู่ตรงที่แบกโนลียังเห็นว่าความรู้สึกตอบสนองและความรู้สึกตกค้างมีส่วนช่วยในการสร้างบรรทัดฐานทางศีลธรรมให้เกิดขึ้นในตัวมนุษย์ และนั่นก็คือการทำให้มนุษย์เข้าถึงกฎศีลธรรมในรูปแบบที่มนุษย์ได้เรียนรู้เองในเชิงประสบการณ์โดยมีความรู้สึกเป็นฐาน ส่วนการบังคับให้คนทำตามกฎศีลธรรมของตัวเองนั้น แบกโนลียังเห็นว่าเหตุผลเชิงปฏิบัติยังคงมีความสำคัญอยู่ แต่ตัวที่สำคัญมากคือความเคารพ ความเคารพถือเป็นความรู้สึกเชิงบวกที่มีพลานุภาพและยังเป็นส่วนของความรู้สึกที่เกี่ยวข้องกับเหตุผลเชิงปฏิบัติ (Carla Bagnoli, 2011a) เมื่อเราสร้างกฎศีลธรรมขึ้นมาจากฐานที่มีกลไกของความรู้สึกตอบสนองและความรู้สึกตกค้างเป็นฐานสนับสนุน แต่ความรู้สึกทั้งสองก็ยังไม่สามารถที่จะก่อให้เกิดความสามารถที่จะกำหนดตนเองได้ในเชิงนี้ เราจึงต้องการความรู้สึกเชิงบวกที่จะมาทำงานควบคู่กับการใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติ ความรู้สึกเชิงบวกนี้ที่เหมาะสมมากที่สุดก็คือความเคารพ (Bagnoli, 2006a)

องค์ความรู้ใหม่

จากจุดยืนของแบกโนลียังมีบางสิ่งที่เข้าใจไม่ได้ ขอยกตัวอย่างโดยใช้แผนภาพนี้ในการอธิบาย





เริ่มจากกลไกของความรู้สึกตอบสนองและความรู้สึกตกค้าง ถ้าปล่อยให้ดำเนินไปตามปกติ โดยไม่มีสิ่งใดควบคุม มันจะมีความรู้สึกเชิงบวกและลบเข้ามาสะสมในจิตของเราเสมอ (Martinez and Richardson, 2008) บุคคลที่มีพฤติกรรมพึงประสงค์จะมีความรู้สึกเชิงบวกเป็นส่วนมาก ถ้าดูจากแผนภาพวงรี ค่า e จะแสดงถึงวงรีที่มีลักษณะรีมากน้อยแค่ไหน ถ้าค่า e น้อย (แต่ไม่มีค่าถึง 0.00) ให้แทนสภาพจิตของคนที่มีความรู้สึกเชิงบวกมาก ถ้าค่า e มาก (แต่ไม่ถึง 1.00) ให้แทนสภาพจิตของคนที่มีความรู้สึกเชิงลบมาก ขอยกตัวอย่างคนที่มีค่า $e=0.95$ คนที่มีค่า e เท่านั้น เขาจะเข้าใจมโนทัศน์เรื่องความเคารพและเหตุผลเชิงปฏิบัติได้อย่างไร (Rousseau, 1993) ส่วนคนที่มีค่า $e=0.1$ ตามสมมติฐาน เขาแค่มีความรู้สึกเชิงบวกมากกว่าคนอื่นและน่าจะมีแต่พฤติกรรมที่พึงประสงค์ แต่คนที่ก้าวมาถึงขั้นนี้และเข้าถึงบรรทัดฐานทางศีลธรรมด้วยกลไกความรู้สึกทั้งสอง การเข้าใจมโนทัศน์เรื่องความเคารพและเหตุผลเชิงปฏิบัติอาจไม่มีความสำคัญกับเขาแล้ว เพราะเขาได้เข้าถึงบรรทัดฐานทางศีลธรรมบางอย่างด้วยตัวเอง ทำให้เขามีค่า $e=0.1$ คำถามสำคัญคือสิ่งใดที่ทำให้คนมีค่า e ต่างกันและทฤษฎีจิตวิทยาของแบกโนลียงไม่สามารถยับยั้งค่า e ที่ไม่พึงประสงค์ได้

มาถึงขั้นนี้ ผู้วิจัยจำเป็นต้องยกระดับแผนภาพสองมิติให้กลายเป็นสามมิติโดยใช้ผลสัมเป็นตัวแทนของรูปทรงสามมิติ ผู้วิจัยพบว่ากระบวนการของความรู้สึกตอบสนองกับความรู้สึกตกค้างเป็นเพียงกระบวนการที่อยู่ในเนื้อสัมผัส แต่กระบวนการสำคัญที่ต้องอยู่ตรงเปลือกสัมผัสคือสิ่งใด สิ่งใดที่จะสามารถทำให้สภาพจิตของบุคคลที่เป็นกลไกตรงเนื้อสัมผัสสามารถพัฒนาจนมีแต่ความรู้สึกเชิงบวก (Vargas, 2013) จากการย้อนกลับไปดู ผู้วิจัยพบว่าจริยศาสตร์แห่งความอาทรของกิลลิแกนสามารถใช้เป็นกระบวนการที่เปลือกสัมผัสได้ และเมื่อได้ผลสัมสามมิติจนครบกระบวนการแล้ว เรายังสามารถนำไปพัฒนาให้เป็นเกณฑ์ตัดสินทางจริยธรรมได้ เพราะกิลลิแกนมีจุดยืนในเรื่องของเครือข่ายความสัมพันธ์และความอาทร จากจุดยืนนี้เอง ทำให้มนุษย์จะสามารถนำความรู้สึกมาเป็นพื้นฐานของพฤติกรรมทางจริยธรรมได้อย่างมีประสิทธิภาพ ยกตัวอย่างเช่น กรณีที่วิล สมิตเดินขึ้นไปตบหน้าคริส ร็อคบนเวทีการประกาศผลรางวัลออสการ์เนื่องจากไม่พอใจที่คริส ร็อคเอาอาการของโรคบางอย่างที่ภรรยาของวิล สมิตเป็นมาแฉบนเวที ความรู้สึกตอบสนองในกรณีนี้คือความโกรธที่รุนแรงและได้กลายเป็นแรงผลักดันให้เขาได้กระทำแบบนั้น แต่ถ้าวิล สมิตมีจริยศาสตร์แห่งความอาทรของกิลลิแกนมากอัยก่ากับ เขาจะต้องมีความอาทรต่อตัวเองในฐานะคนธรรมดาที่ต้องทำตัวเป็นแบบอย่าง ต้องอาทรต่อภรรยา แต่ในขณะเดียวกันก็ต้องอาทรต่อคริส ร็อคด้วย ด้วยเหตุที่คริส ร็อค ควรได้รับการให้อภัยและอาจไปชี้แจงให้เขาฟังหลังเวทีว่าไม่ควรแฉในลักษณะนี้ นอกจากนั้นต้องอาทรผู้ชม ผู้เข้าร่วมงานและผู้จัดงานด้วย ถ้าในจิตของวิล สมิต มีความอาทรในลักษณะดังกล่าวตามแนวทางของกิลลิแกน ความรู้สึกตอบสนองต่อการแฉของคริส ร็อคนั้นจะกลายเป็นการตอบสนองเชิงบวกซึ่งเป็นแนวทางที่แบกโนลียงได้วางไว้ และจะทำให้ในจิตของวิล สมิตมีแต่การให้อภัยและการชี้แจงในสิ่งที่เราไม่พอใจเขาอย่างสุภาพและเหมาะสม

บทสรุป

จากการตามงานของแบกโนลี ทำให้ทราบถึงกลไกของความรู้สึกตอบสนองและความรู้สึกตกค้างว่าเป็นกระบวนการสำคัญที่มีส่วนเป็นแรงผลักดันให้เกิดพฤติกรรมที่พึงประสงค์ เพียงแต่แบกโนลีให้ความเห็นว่ากลไกดังกล่าวไม่เพียงพอ จำเป็นต้องมีโน้ตชนเรื่องความเคารพมาใช้ควบคู่กับเหตุผลเชิงปฏิบัติด้วย ทางผู้วิจัยเห็นว่าการแก้ปัญหาปลายน้ำนั้นไม่เกิดประโยชน์และผลที่พึงประสงค์เพราะมโนทัศน์เรื่องความเคารพในตอนท้ายของทฤษฎีของแบกโนลีนั่น ยังไม่เพียงพอที่จะป้องกันความรู้สึกเชิงลบที่จะเกิดขึ้นในจิตของมนุษย์ได้ การแก้ปัญหานี้ ควรเริ่มจากต้นน้ำ หรืออาจจะเปรียบกับเรื่องของเปลือกส้มและผลส้มเพื่อให้เกิดความชัดเจนมากยิ่งขึ้น ผู้วิจัยเห็นว่าถ้าเปรียบกระบวนการของความรู้สึกตอบสนองและความรู้สึกตกค้างเป็นเนื้อส้ม ยังไม่เพียงพอที่จะป้องกันความรู้สึกเชิงลบได้ เมื่อมนุษย์ยังมีความรู้สึกเชิงลบอยู่ในจิต พฤติกรรมที่แสดงออกก็ยากที่จะกลายเป็นพฤติกรรมที่ถูกที่ควร แต่ถ้าตรงเปลือกส้มมีกระบวนการที่ส่งเสริมให้เกิดความรู้สึกเชิงบวกขึ้นในจิตพร้อมกับบรรทัดฐานทางศีลธรรม ก็ไม่จำเป็นต้องมีโน้ตชนเรื่องความเคารพมาใช้ควบคู่กับเหตุผลเชิงปฏิบัติก็ได้ และกระบวนการตรงเปลือกส้มที่ผู้วิจัยเห็นว่าเหมาะสมที่สุดก็คือจริยศาสตร์แห่งความอาทรของกิลลิแกนที่จะมาช่วยเสริมและเติมเต็มให้ทฤษฎีจริยศาสตร์ของคาร์ล่า แบกโนลีมีความสมบูรณ์มากยิ่งขึ้น

เอกสารอ้างอิง

- Bagnoli Carla. (2006a). Respect and Membership in the Moral Community. *Ethical Theory Moral Pract*, 10(2), 113-128.
- Bagnoli Carla. (2006b). *The Alleged Paradox of Moral Perfection in Rationality in Belief and Action*. ed. by E. Baccarini and S. Prijic, Rijeka.
- Bagnoli Carla. (2009). *The Mafioso Case: Autonomy and Self-respect in Ethical Theory Moral Pract*. 12, 477-493.
- Bagnoli Carla. (2011a) *Emotions and the categorical authority of moral reasons*. In *Morality and the Emotions*. Oxford University Press UK.
- Bagnoli Carla. (2011b). *Respect and Obligation The scope of Kant's constructivism* Proceedings of the XI International Congress of the Kantian Society. S. Bacin, A. Ferrarin. C. La Rocca and M. Ruffing eds. De Gruyter forthcoming.
- Bagnoli Carla. (2011c). *The Exploration of Moral Life*. In Iris Murdoch. *Philosopher*. edited by J. Brookes, Oxford University Press.
- Gilligan Carol. (1994). *In a Different voice*. United States of America: Harvard University Press.



- Hume David. (1739/1992). *Treatise of Human Nature*. Great Book in Philosophy Series. New York: Prometheus Book.
- Kant Immanuel. (1785/1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated by Mary Gregor. Cambridge University Press.
- Martinez J.M. and Richardson, W.D. (2008). *Administrative Ethics in the Twenty-first Century*. New York: Peter Lang Publishing, Inc.
- Plato (375 BC/1975). *Republic*. Translated by Desmond Lee. Penguin Books.
- Plato (370 BC/2003). *Phaedrus*. Translated by Stephen Scully. Focus Philosophical Library.
- Rousseau Jean-Jacques. (1993). *The Social Contract and The Discourses*. Translated by G.D.H. Cole. London: David Campbell.
- Vargas M. (2013). *Building better beings*. Oxford: Oxford University Press.



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

เพศในทรรศนะของพุทธปรัชญา มีอยู่ 2 ความหมาย คือ ความหมายเพศทางกายภาพที่บ่งชี้ถึงการเป็นเพศชาย เพศหญิง บัณฑิตและอุภโตภิกษุชนก ส่วนความหมายที่ 2 เป็นความหมายทางจิตวิทยาที่บ่งถึงพฤติกรรมการแสดงออกทางเพศเพื่อบ่งชี้ถึงการเป็นบัณฑิตหรือการเป็นอื่นทางเพศ และความหมายทั้ง 2 ประการข้างต้นนี้พุทธปรัชญาถือว่าเป็นการนิยามเพศแบบสมมติสัจจะ ส่วนระดับปรมัตถสัจจะการนิยามเพศได้ถูกกลดทอนไปสู่การอธิบายด้วยความจริงแบบขั้น 5 ที่ทุกเพศมีความจริงแท้ในแบบสากลเหมือนกัน ส่วนการนิยามความหมายของเพศในกรอบของสมมติสัจจะเป็นเงื่อนไข ทำให้เกิดข้อถกเถียงทางจริยศาสตร์เพศในพุทธปรัชญา 2 ระดับ คือระดับปัจเจกบุคคลและระดับทางสังคมจนทำให้เกิดการถกเถียงในปัจจุบันมองเพศในทางลบ แล้วทำให้เกิดอคติทางเพศระหว่างเพศชาย เพศหญิง และกลุ่มความหลากหลายทางเพศ ส่งผลให้เกิดปัญหาการปฏิบัติทางศีลธรรมและจริยธรรมทางพุทธศาสนาผิดเพี้ยน งานชิ้นนี้ได้เสนอท่าทางจริยศาสตร์เพศแนวพุทธ 2 ระดับ เพื่อเป็นบรรทัดฐานทางสังคม คือ (1) ระดับปัจเจกบุคคล พระพุทธศาสนามีท่าทีต่อกลุ่มความหลากหลายทาง



เพศว่าสามารถพัฒนาชีวิตตามหลักจริยธรรมเพื่อให้มีชีวิตที่ดีและชีวิตที่ประเสริฐได้ (2) ระดับสังคม พระพุทธศาสนามีท่าทีต่อเพศในลักษณะที่เป็นกลางเมื่อต้องตัดสินในเรื่องของความดีความชั่ว เพราะ พระพุทธศาสนามีหลักศีลธรรมเป็นแบบกรรมวาที และหลักศีลธรรมนี้ก็ครอบคลุมเรื่องการละเมิดใน ชีวิตและทรัพย์สินของกลุ่มคนทุกเพศไม่ว่าจะเป็นเพศชาย เพศหญิงหรือกลุ่มความหลากหลายทาง เพศ ดังนั้น จากท่าทีข้างต้นงานวิจัยชิ้นนี้จึงให้เหตุผลแย้งท่าทีต่อกลุ่มที่ใช้ความหมายแบบสมมติสัจจะ ในการตัดสินทางจริยศาสตร์เพศ

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, *Pandaka* (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 *Kammavādi* 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) โดยอ้างอิงทางกลไกชีววิทยา (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 เพราะเป็นการประกอบสร้างความเป็นหญิงขึ้นมา ผ่านอำนาจของภาษา สังคมและวัฒนธรรม

ส่วนในพุทธศาสนามีข้อความที่แสดงให้เห็นถึงกรอบการนิยามความหมายเกี่ยวกับเพศปรากฏในหลายส่วน เช่น ในพระอภิธรรมที่ว่าด้วย “รูปที่เป็นอิตถินทรีย์...รูปที่เป็นปุริสินทรีย์” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 34 ข้อที่ 632-633 หน้าที่ 202-203, เล่มที่ 35 ข้อที่ 220 หน้าที่ 199 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) และนอกจากนั้นในส่วนของพระวินัยปิฎกยังได้แสดงให้เห็นว่า



นอกจากเพศชายและเพศหญิงยังมีเพศอื่นๆ ได้แก่ บัณเฑาะก์ และอุกโทพยัญชนก (พระไตรปิฎก ภาษาไทย เล่มที่ 1 ข้อที่ 56 หน้า 43 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) ซึ่งประเภทของเพศที่ปรากฏในพระไตรปิฎกที่ว่าด้วยเพศหญิงและเพศชายจัดว่ามีความชัดเจนในการบ่งชี้ถึงความเป็นชายและความเป็นหญิง แต่อีกสองประเภทดูเหมือนว่าไม่มีความชัดเจนว่าหมายถึงบุคคลประเภทใด จึงทำให้เกิดการตีความตามที่ปรากฏในอรรถาธิบายที่เป็นคัมภีร์ยุคหลังอีกที และนอกจากนั้นการแสดงให้เห็นความหลากหลายทางเพศในแง่หนึ่งของพุทธศาสนาก็แสดงให้เห็นถึงประเด็นปัญหาทางจริยศาสตร์ตามมา 2 ส่วน กล่าวคือ จริยศาสตร์ส่วนบุคคล และจริยศาสตร์ทางสังคม ซึ่งประเด็นปัญหาเหล่านี้เกิดขึ้น 3 ส่วนคือ จากการอธิบายของคัมภีร์ชั้นต้นและการตีความของคัมภีร์ยุคหลังและการตีความของนักวิชาการสมัยใหม่ ดังนั้น ผู้เขียนได้เห็นถึงความสำคัญของประเด็นปัญหาเหล่านี้จึงต้องการเข้ามาร่วมถกเถียงในเชิงปรัชญา เพื่อหาทางสายกลางสำหรับเป็นบรรทัดฐานในการเข้าใจความหมายของเพศในทฤษฎีพุทธปรัชญา และเสนอบรรทัดฐานทางจริยศาสตร์เพศของพุทธปรัชญาว่าควรปฏิบัติอย่างไรต่อปัญหาทางจริยศาสตร์เพศส่วนบุคคลและทางสังคมต่อไป

แนวคิดเรื่องเพศในพุทธปรัชญา

ประเด็นการนิยามความหมายเกี่ยวกับเพศ มีการอธิบายเพศอยู่ 2 ความหมาย กล่าวคือ ความหมายแรกเป็นการอธิบายเพศที่อยู่บนพื้นฐานทางกายภาพ (Physical) หรือเพศทางสรีระ (Sex) โดยเฉพาะการอธิบายเพศในกรอบคิดศาสนาแบบมีพระเจ้าผู้สร้าง ที่ยืนยันว่าพระเจ้าสร้างเพศมาเพียง 2 เพศเท่านั้น คือ เพศชายและเพศหญิง และทั้ง 2 จะดำรงเผ่าพันธุ์ของตนต่อไป การเป็นอื่นเช่นความปรารถนาในเพศเดียวกัน หรือนิยามว่าตนไม่ใช่ชายจริงหญิงแท้ตามเพศสรีระของตนจึงเป็นเรื่องที่ผิดบาป ตามกรอบคิดของศาสนาแบบมีพระเจ้าผู้สร้าง นอกจากนั้นกรอบคิดในทางวิทยาศาสตร์ยังตอกย้ำการอธิบายเพศแบบสรีระด้วยการอธิบายแบบชีวพันธุศาสตร์ ที่อธิบายถึงธรรมชาติของการสืบทอดสายพันธุ์ที่เกิดขึ้นได้เฉพาะเพศชายและเพศหญิง (ตัวผู้และตัวเมียในสัตว์) การไม่สนใจในเพศตรงข้ามหรือสับสนทางเพศกลับถูกจัดให้เป็นความพหุรંગทางพันธุกรรมบางอย่าง และนอกจากนั้นในทางจิตวิทยากลุ่มคนที่นิยามตนเองว่าเป็นกลุ่มความหลากหลายทางเพศถูกอธิบายว่ามีความผิดปกติบางอย่าง เช่น สังคม สิ่งแวดล้อม ความฝังใจหรือความผิดหวัง เป็นต้น ที่ทำให้ต้องมีพฤติกรรมเบี่ยงเบนไปจากเพศสรีระของตน และการอธิบายดังกล่าวทำให้ต้องกลายเป็นผู้ป่วยจะต้องได้รับการรักษาและกรอบการอธิบายเพศเช่นนี้ถูกมองว่าเป็นแนวคิดแบบอนุรักษ์นิยม (Conservative) แต่ในปัจจุบันกลับเห็นว่ากลุ่มที่มีพฤติกรรมทางเพศที่เกิดจากแรงขับภายใน หรือความปรารถนาที่จะเป็น หรือการนิยามอัตลักษณ์ทางเพศของตนไม่จัดว่าเป็นผู้ป่วยอีกต่อไป ซึ่งนำมาสู่การนิยามความหมายเพศในแบบที่ 2 ที่มองว่าเพศไม่ได้หมายถึงเพศทางสรีระเท่านั้น แต่ควรรวมเอาสภาวะทางจิตวิทยา (Psychology) หรือเพศสภาวะ (Gender) ของปัจเจกบุคคลด้วย การเป็นเพศที่ไม่ตรงกับเพศสรีระไม่

ถือว่าเป็นสิ่งที่ผิด และปัจเจกบุคคลควรมีสติเหนือเรื่อร่างกายของตนเองในการกำหนดว่าตนเองชอบหรือไม่ชอบอะไร การใช้ทฤษฎีทางศาสนาและวิทยาศาสตร์มาตัดสินเพศสภาวะของปัจเจกบุคคลจึงเป็นสิ่งที่กลุ่มแนวคิดแบบสตรีนิยมและเสรีนิยมไม่เห็นด้วย และนอกจากนั้นการกำหนดเพศทางสรีระเป็นสิ่งที่นำมาซึ่งการกดทับทางเพศ โดยเฉพาะการกำหนดตำแหน่งแห่งที่ของคนในสังคม ซึ่งจะเห็นได้จากสังคมที่ชายเป็นใหญ่ เพศหญิงและกลุ่มความหลากหลายทางเพศถูกทำให้เป็นกลุ่มคนที่อยู่ชายขอบ และถูกเขียนให้เป็นเพศที่ต่ำกว่าเพศชาย ดังนั้น การเปิดพื้นที่ในทางสังคมให้กับกลุ่มความหลากหลายทางเพศจึงเป็นสิ่งที่จำเป็นสำหรับสังคมที่ยอมรับในเพศสภาวะความหลากหลายของปัจเจกบุคคล ให้มีโอกาสนในการพัฒนาศักยภาพทั้งภายในและภายนอกเช่นเดียวกับกลุ่มที่นิยมตนว่าเป็นชายจริงหญิงแท้ ซึ่งประเด็นนี้ถ้าถามว่าพุทธศาสนามีการอธิบายเพศที่ไม่ได้มีเฉพาะชายจริงหญิงแท้เท่านั้น ภาพของความเป็นอื่นทางเพศที่ปรากฏในทางพุทธศาสนาแสดงให้เห็นว่าพุทธศาสนายอมรับเพศสภาวะที่ไม่ใช่ชายจริงหญิงแท้ด้วยหรือไม่ ซึ่งประเด็นนี้อาจนำไปสู่คำตอบในย่อถัดไปว่าพุทธศาสนามีทำอย่างไรกับทฤษฎีเรื่องเพศ และนิยามความหมายเพศในทฤษฎีของพุทธปรัชญาเป็นอย่างไร

ในทฤษฎีของพุทธปรัชญาเพศไม่ได้มีเพียงแค่เพศหญิงและเพศชายเท่านั้น แต่ยังปรากฏเพศบัณเฑาะก์และอุพโตพยัญชนก ที่หมายถึงกลุ่มคนที่มีรสนิยมทางเพศและลักษณะทางเพศสรีระผิดปกติแต่กำเนิด โดยที่การอธิบายถึงลักษณะทางเพศและประเภทของเพศที่ปรากฏในคัมภีร์และวรรณกรรมทางพุทธศาสนาบางซีกถึงเพศในลักษณะอย่างไร ซึ่งผู้เขียนมองว่าการที่พุทธศาสนาไม่ได้กล่าวถึงเพศเพียงแค่ชายหรือหญิงเท่านั้น ทำให้พุทธปรัชญามีทฤษฎีที่จะนิยามความหมายเพศที่ต่างไปจากแนวคิดอนุรักษนิยม ซึ่งนิยามความหมายเพศเอาไว้เพียงแค่สองลักษณะคือเพศชายและเพศหญิงเท่านั้น และนอกจากนั้นความหมายของความเป็นอื่นทางเพศที่หมายถึงเพศทางสรีระแล้วในทฤษฎีของพุทธปรัชญายังชี้ให้เห็นถึง รสนิยมของบุคคล ซึ่งในบางคนอาจมีเพศสรีระที่เป็นชายแต่ไม่ได้ชอบเพศหญิงแต่ชอบผู้ชายด้วยกัน ลักษณะเช่นนี้ในการตีความของพุทธปรัชญาเรียกว่าเป็นสภาวะที่เกิดจากภายในของบุคคลผู้นั้นใช่หรือไม่ ซึ่งกลุ่มคนดังกล่าวถูกนิยามว่าเป็นบัณเฑาะก์หรือการมีเพศสรีระที่ผิดปกติถูกนิยามว่าเป็นอุพโตพยัญชนก แต่ถึงอย่างไรเมื่อมองย้อนกลับไปตรวจสอบการอธิบายลักษณะและพฤติกรรมทางเพศตามทฤษฎีของพุทธปรัชญาในข้างต้น กลับพบว่าคำอธิบายเกี่ยวกับเพศส่วนใหญ่อยู่บนพื้นฐานของลักษณะทางกายภาพของบุคคลนั้นๆ เช่น การเกิดมามีเพศสรีระเป็นชาย และมีความเป็นผู้ชายมาโดยตลอด แต่วันหนึ่งประสบอุบัติเหตุแล้วถูกตัดอวัยวะเพศทิ้งไป การหายไปของอวัยวะเพศ ซึ่งถ้ามองตามทฤษฎีที่ว่าด้วยการเป็นบัณเฑาะก์ในทางพุทธศาสนาเขาจะถูกทำให้กลายเป็นบัณเฑาะก์ด้วยหรือไม่ทั้งๆ ที่สภาพทางใจยังมีความเป็นผู้ชายอยู่ ซึ่งประเด็นนี้ดูเหมือนว่าเขาอาจถูกทำให้เป็นบัณเฑาะก์ได้ตามความหมายที่ปรากฏในข้างต้น



เป็นไปได้หรือไม่ที่แท้จริงแล้วเพศในวรรณคดีของพุทธปรัชญา หมายถึงเพศทางกายภาพเท่านั้น ซึ่งถ้าประเมินจากการอธิบายลักษณะทางเพศที่ได้กล่าวไปก่อนหน้านี้ ก็ยิ่งทำให้เห็นว่าส่วนมากบ่งชี้ถึงลักษณะทางกายภาพ และสิ่งที่แสดงออกถึงความเป็นเพศนั้นผ่านทางเรือนร่างและพฤติกรรมที่ทำให้รู้ว่าเป็นเพศไหนอย่างไร ซึ่งข้อยืนยันว่าแท้จริงแล้วเพศในวรรณคดีของพุทธปรัชญาหมายถึงเพศทางกายภาพ ดังข้อความว่า รูปที่เป็นอิตถินทรีย์ นั้นเป็นโณ ทรวดทรงหญิง เครื่องหมายประจำเพศหญิง กิริยาหญิง อาการหญิง สภาพหญิง ภาวะหญิง ของหญิง รูปนี้ชื่อว่าเป็น อิตถินทรีย์ รูปที่เป็นบุริสินทรีย์ นั้นเป็นโณ ทรวดทรงชาย เครื่องหมายประจำเพศชาย กิริยาชาย อาการชาย สภาพชาย ภาวะชาย ของชาย รูปนี้ชื่อว่าเป็นบุริสินทรีย์ (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 แต่เป็นสิ่งที่จิตรับรู้และปรุงแต่งขึ้นมาเมื่อมาอยู่ในกายที่มีอุปาทายรูปอย่างใดอย่างหนึ่งครั้ง อนึ่ง อุปาทายรูปที่เรียกว่าความเป็นหญิงและความเป็นชายนี้พระอภิธรรมถือว่าเป็นสภาวะที่มีอยู่จริง ๆ ไม่ใช่เพียงรูปลักษณะภายนอก เช่นหุ่นที่ปั้นเป็นผู้หญิงไม่ได้มีความเป็นผู้หญิงจริง ดังนั้นเราจะกล่าวว่าหุ่นนี้ในความเป็นจริงเป็นผู้หญิงไม่ได้ ด้วยเหตุผลเดียวกันนี้ ชายที่เกิดมาแต่มีท่าที่เป็นหญิง อรรถกถาพระอภิธรรมจึงถือว่าในความเป็นจริงเข้าเป็นผู้ชาย เพราะเขามีบุริสินทรีย์อยู่ในตัว ส่วนหญิงที่เกิดมามีท่าทางเป็นชายก็เช่นเดียวกัน เกณฑ์เรื่องนี้ช่วยให้เราวินิจฉัยปัญหาว่าด้วยบุคคลที่เกิดมาผิดเพศนั้นในความเป็นจริงควรจัดให้เป็นเพศใดกันแน่ ความเป็นชายและความเป็นหญิงในแง่ที่เป็นอุปาทายรูปนั้นพระอรรถกถาพระอภิธรรมกล่าวว่าเกิดขึ้นด้วยอำนาจของกรรมพร้อมกับจิตดวงแรกในปฏิสนธิกาล...ชายที่ดูเป็นผู้หญิงหรือหญิงที่ดูเป็นชายก็เช่นกัน ต้องสังกัดเพศใดเพศหนึ่งตามเชื้อ (สมภาร พรหมทา, 2559)

การตีความข้างต้นของสมภาร พรหมทา ต้องการชี้ให้เห็นว่าเมื่อมีข้อถกเถียงเกี่ยวกับเกณฑ์การตัดสินเรื่องเพศ ว่าแท้จริงแล้วเพศในวรรณคดีของพุทธปรัชญาเป็นอย่างไร เราจะได้เห็นว่าเขาหรือเธอเป็นเพศไหนอย่างไร ซึ่งสมภาร พรหมทา ใช้การตีความด้วยเหตุผลเปรียบเทียบของพระอรรถกถาพระอภิธรรมเป็นข้อสนับสนุน เพื่อยืนยันว่าเพศในวรรณคดีของพุทธปรัชญา หมายถึง เพศทางกายภาพ ดังนั้น กะเทย เกย์ เลสเบี้ยน หรือที่ปัจจุบันนิยามเพศเหล่านี้ว่ากลุ่มความหลากหลายทางเพศ ตามที่กลุ่มอนุรักษนิยมมองว่าเป็นความผิดปกติทางเพศ เมื่อมองจากเกณฑ์การตัดสินทางเพศตามที่กล่าวมา ย่อมแสดงให้เห็นว่าโดยแท้จริงกลุ่มความหลากหลายทางเพศที่สร้างอัตลักษณ์ทางเพศเป็นความรู้สึกนึกคิดเท่านั้น แต่เพศโดยแท้จริงคือเพศชายและเพศหญิงเท่านั้นใช่หรือไม่ ซึ่งแนวโน้ม

ของการตีความที่ปรากฏในข้อความของพระอรรถกถาพระอภิธรรมย่อมบ่งชี้ให้เป็นอย่างนั้น ซึ่งผู้วิจัย เห็นว่าการตีความนี้อาจเกิดจากบริบทและสภาพของผู้คนในสมัยนั้นมีอิทธิพลต่อการตีความดังกล่าว ผนวกกับสังคมยังไม่เปิดกว้างต่อการแสดงออกทางเพศเหมือนกับสังคมปัจจุบัน และที่สำคัญการข้าม เพศที่อาศัยเครื่องมือทางการแพทย์สมัยปัจจุบัน เป็นสิ่งที่ยืนยันถึงการเปลี่ยนสภาพทางกายภาพของ เรือนร่าง จากเรือนร่างชายเป็นหญิง จากหญิงเป็นชายได้ ซึ่งถ้ากลุ่มคนที่เปลี่ยนแปลงลักษณะทาง กายภาพของเรือนร่างที่เหมือนกับเพศตรงกันข้ามเกือบทุกอย่าง ภาพของกลุ่มคนเหล่านี้จะเรียกว่า อย่างไร

ในขณะที่พระวินัยปิฎกกลับกล่าวถึงการเปลี่ยนเพศจากชายเป็นหญิงจากหญิงเป็นชาย (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 1 ข้อที่ 67 หน้าที่ 57 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) คำถามที่ ตามมาว่าอะไรเปลี่ยน ถ้ามองจากแนวคิดเรื่องเพศทางสรีระ (Sex/Physical) กับเพศสภาวะ (Gender/Psychological) ความเป็นไปได้จากเนื้อเรื่องที่ปรากฏในพระวินัยที่ให้ภิกษุที่เปลี่ยนเพศให้ ไปอยู่กับกลุ่มภิกษุณี มีอยู่อย่างเดียวคือเพศสรีระเปลี่ยนแน่นอน เพราะถ้าเป็นเพศสภาวะเปลี่ยนภิกษุ รูปดังกล่าวอาจถูกทำให้เป็นบัณฑิตก็ได้ และอาจมีคำถามได้อีกประเด็นว่าการเปลี่ยนที่ว่าเป็นสภาพต่อ ความเป็นชายของภิกษุที่เปลี่ยนเพศเปลี่ยนไปด้วยหรือไม่ สมมติลองเปรียบเทียบกับคนข้ามเพศใน ปัจจุบัน หมายถึง คนที่มีความปรารถนาในการเป็นเพศตรงข้ามกับเพศสรีระของตนเอง ความสำเร็จ ของความปรารถนานั้นเป็นไปด้วยการผ่าตัดศัลยกรรมเรือนร่างของตนเองและการรับประทานยาเพื่อ ปรับฮอร์โมนส์ (Hormones) เพศของตนไปด้วย

ดังนั้น กลุ่มคนข้ามเพศในปัจจุบันจึงมีลักษณะเรือนร่างที่เหมือนกับชายจริงหญิงแท้เกือบทุก ประการ และที่นี้เมื่อย้อนกลับมาที่กรณีของการเปลี่ยนเพศของภิกษุและภิกษุณีตามที่ปรากฏใน พระ วินัย อาจถามได้ว่าถ้าเรือนร่างเปลี่ยนแต่สภาวะทางความรู้สึกยังสำนึกว่าตนยังเป็นเพศเดิมอยู่ ตาม การตีความของพระอรรถกถาพระอภิธรรมที่สมภาร พรหมทา ยกมาอ้างอิงอาจเป็นข้อบกพร่องหรือไม่ ซึ่งตรงนี้ผู้เขียนเห็นว่าการประเมินเพศด้วยมุมมองจากอุปาทายรูปอย่างเดียว ยังไม่มีน้ำหนักที่ เพียงพอต่อทรรศนะเรื่องเพศในพุทธปรัชญา เพราะประเภทของเพศตามคัมภีร์และวรรณกรรมใน พุทธศาสนาไม่ได้มีเพียงเพศหญิงและเพศชายเท่านั้น แต่ยังมีกลุ่มคนที่ถูกนิยามว่าเป็นบัณฑิตและ อุกุโธพยัญชนกด้วย ซึ่งถ้าใช้เกณฑ์เดียวกันนี้กับกลุ่มคนเหล่านี้ย่อมต้องสังกัดเพศหญิงหรือเพศชาย เท่านั้นใช้หรือไม่ แต่ความเป็นจริงกลับไม่ได้เป็นไปตามการตีความของพระอรรถกถาพระอภิธรรม และสมภาร พรหมทา เสนอไปเพราะถ้ามองว่าการเกิดเป็นบัณฑิตและอุกุโธพยัญชนกเป็นเพราะ กรรม การเกิดมามีเรือนร่างที่มีอวัยวะทางเพศสองอย่างในหนึ่งคน อุปาทายรูปก็ต้องมีอัตลักษณ์ทาง เพศของเขาหรือเธอด้วยหรือไม่ เพราะลักษณะทางกายภาพที่ว่าเป็นคัมภีร์ก็ไม่ได้กล่าวถึงแต่อย่างใด แต่ เมื่อประเมินจากข้อความหรือการตีความของพระอรรถกถาจารย์ก็สามารถยืนยันได้ว่า กลุ่มคนที่ถูก นิยามว่าเป็นอุกุโธพยัญชนกมีอัตลักษณ์ทางเพศหรืออุปาทายรูปในตัวเช่นเดียวกันกับเพศหญิงและ



เพศชาย และมีความเป็นอุพโตพัญชนกเช่นเดียวกัน ดังนั้น เพศในระดับนี้จึงหมายถึงเพศทางกายภาพเท่านั้น แต่ในกรณีของการเปลี่ยนเพศที่ปรากฏในพระวินัยปิฎกถือเป็นการจำยอมต่อเงื่อนไขทางกายภาพหรือไม่ ถึงแม้เจ้าตัวยังมีความรู้สึกว่ายังมีความเป็นชายและยังมีความเป็นหญิงอยู่

การตีความดังกล่าวของสมภาร พรหมทา เป็นการมองเพศในทางกายภาพเพียงอย่างเดียวหรือไม่ เพราะในส่วนที่เป็นด้านการแสดงออกทางพฤติกรรมของคนที่ถูกนิยามว่าเป็นเพศหญิงและเพศชาย ที่ไม่ตรงกับเพศสรีระของตน เช่น การมีเพศเป็นหญิง แต่แสดงพฤติกรรมความเป็นชายออกมา หรือมีเพศเป็นชาย แต่แสดงพฤติกรรมทางความเป็นหญิงออกมา หรือแสดงพฤติกรรมทางเพศอื่นๆ ซึ่งการมีวิถีเพศที่ไม่ตรงกับเพศสภาพของตน ถ้ามองผ่านกลุ่มแนวคิดที่ยืนยันเพศมีเพียงชายหญิง วิถีเพศก็ย่อมมี 2 ลักษณะ คือความเป็นชายและความเป็นหญิงเท่านั้น แต่ประเภทของเพศในพุทธปรัชญาที่กล่าวไปในข้างต้นจะเห็นว่า มีเพศวิถีหรือเพศสภาวะที่อยู่นอกเหนือจากความเป็นชายและความเป็นหญิงทั่วไป ที่เรียกว่าบັນเตาะกะ ซึ่งบັນเตาะกะอาจมีได้ทั้งในเพศชายและเพศหญิง ซึ่งถ้าถามว่าการนิยามเพศบັນเตาะกะเป็นการนิยามจากสรีระหรือสภาวะ เมื่อประเมินจากการอธิบายถึงบັນเตาะกะและลักษณะของความเป็นบັນเตาะกะจะเห็นว่าบ่งชี้ไปที่การแสดงออกพฤติกรรมทางเพศที่ไม่ตรงกับเพศสรีระของตน เช่น การถ่มมูม การสำเร็จความปรารถนาทางเพศด้วยคนเพศเดียวกัน ดังนั้น การอธิบายพฤติกรรมทางเพศของปัจเจกบุคคลที่ไม่ตรงกับเพศสรีระหรือแม้แต่เรือนร่างของตน ถือว่าเป็นการชี้ให้เห็นว่าเพศไม่ได้หมายถึงเพศทางกายภาพอย่างเดียว แต่ยังหมายถึงเพศในทางจิตวิทยาของปัจเจกบุคคลด้วย

ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่านิยามความของเพศในทรรศนะของพุทธปรัชญา มีอยู่ 2 ความหมาย คือ เพศในทางกายภาพ (Physical) และเพศในทางจิตวิทยา (Psychology) ซึ่งการนิยามความหมายเพศดังกล่าวจะเป็นรากฐานการวิเคราะห์ปัญหาทางจริยศาสตร์เพศที่ผู้วิจัยจะวิเคราะห์ต่อไปในบทถัดไป แต่ผู้วิจัยมีข้อสังเกตว่าในทางอภิปรัชญาความเป็นจริงของมนุษย์ตามทรรศนะของพุทธปรัชญา ความจริงที่เกี่ยวกับเพศเป็นสิ่งที่พุทธปรัชญาถือว่าเป็นสิ่งสมมติ กล่าวคือ เพศที่เป็นอุปาทาหารูปมีความจริงแท้เป็นฐานรากอีกที ซึ่งพุทธปรัชญาเรียกว่า มหาภูตรูป คือ ดิน น้ำ ลมไฟ ดังนั้น เพศหญิง เพศชาย และความเป็นหญิงและความเป็นชาย ถ้าหากันตามความเป็นจริง ย่อมหมายถึงความจริงที่เป็นแบบสมมติสัจจะ แต่ทั้งหมดมีความจริงแท้อย่างเดียวกัน คือมี ดิน น้ำ ลม ไฟ ที่เป็นลักษณะสากลร่วมกัน ความจริงในลักษณะร่วมกันนี้เป็นสิ่งที่มนุษย์ทุกคนทุกเพศทุกวัยมีเหมือนกัน ความจริงในส่วนนี้พุทธปรัชญาเรียกว่าความจริงในระดับปรมัตถสัจจะและความจริงในระดับนี้ไม่ถือว่าความเป็นเพศให้ปรากฏอยู่ ดังตัวอย่างของมิลินทปัญหาที่ปรากฏในนามปัญหาจะเห็นว่า 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 ใครประพฤติดีในกามทั้งหลาย ซึ่งพระเจ้ามิลินท์ชี้ให้เห็นว่าไม่มีใครเป็นมูลเหตุของการกระทำและผลของการกระทำใช้หรือไม่ และพระเจ้ามิลินท์ได้ตั้งคำถามต่อพระนาคเสนโดยลดทอน ลักษณะทางกายภาพของความเป็นมนุษย์ของพระนาคเสนลงเพื่อต้องการให้พระนาคเสนตอบและยืนยันถึงความเป็นพระนาคเสน รวมถึงชั้น ๕ ว่าเป็นนาคเสนใช่หรือไม่ ซึ่งพระนาคเสนก็ยังยืนยันคำเดิมว่าไม่มีส่วนใดส่วนหนึ่งที่เรียกว่านาคเสน และบทสนทนาี้ไปจบลงตรงที่คำถามของพระนาคเสนที่ต้องการยกเหตุผลเชิงเปรียบเทียบระหว่างราชรถของพระเจ้ามิลินท์ เมื่อประเมินไปที่ละส่วนแล้วความเป็นรถจะไม่ปรากฏให้เห็น แต่จะเรียกว่าสิ่งอื่นที่เป็นองค์ประกอบของรถแทน ซึ่งการเปรียบเทียบนี้ได้ข้อสรุปที่ว่า เพราะอาศัยองค์ประกอบทั้งหลาย อาศัย รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ จึงมีชื่อนานาคเสน “แต่ว่าโดยปรมาตม์แล้วไม่มีตัวบุคคลที่จะค้นหาในชื่อนั้น...เมื่อชั้นทั้งหลายมีอยู่ ก็มีสมมติว่า สัตว์” (มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย, 2547)

ในข้างต้นจะเห็นว่า ข้อถกเถียงของพระนาคเสนและพระเจ้ามิลินท์ถ้ามองจากการนิยามเพศแบบทางกายภาพ ทั้งสองท่านคือมนุษย์เพศชาย แต่ถ้ามองจากความสภาพของมนุษย์ที่ปรากฏในมิลินทปัญหา ในทางปรัชญาจัดกว่าเป็นการตีความจากสภาพที่ปรากฏจากกายภาพของความเป็นมนุษย์แบบลดทอน (Reduction) ลงไปองค์ประกอบทางชีวภาพ และเมื่อตีความเช่นนี้ความเป็นมนุษย์ในสภาพที่ปรากฏจึงไม่มีให้เห็นอีกต่อไป ซึ่งถ้าใช้แนวคิดนี้มาอธิบายเพศสภาพและเพศวิถีของมนุษย์ตามการนิยามแบบเพศทางกายภาพ จะทำให้เกิดปัญหาของการนิยามความหมายของเพศว่าเพศหมายความว่าอย่างไร เพราะเมื่อลดทอนสภาพที่ปรากฏตามทัศนะของพุทธปรัชญาการอธิบายความจริงของมนุษย์ที่ดำรงอยู่จะถูกอธิบายผ่านองค์รวมที่เรียกว่าชั้น 5 คือ รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ซึ่งทั้งหมดนี้อาจกล่าวได้ว่าเป็นสภาวะของความจริงที่มนุษย์มีส่วนร่วมกันและเป็นสภาวะสากลซึ่งไม่มีใครที่มีมากหรือน้อยกว่านี้ และเพศชาย เพศหญิง เมื่อถูกอธิบายผ่านมโนทัศน์นี้ความเป็นเพศหรือลักษณะสำคัญของเพศทางสรีระจะไม่เป็นสิ่งที่จำเป็นอีกต่อไป เพราะการอธิบายเพศชายและเพศหญิงจะถูกอธิบายให้อยู่ในระดับความเท่าเทียมกัน เพราะชั้น 5 ของทั้งสองเพศจะถูกอธิบายให้อยู่ในระดับที่เท่ากัน และเมื่อถามว่าความจริงแท้ของมนุษย์ในกลุ่มคนที่มีความผิดทางเพศตรงข้ามกับเพศสรีระหรือเรือนร่างของตนเป็นอย่างไร ซึ่งถ้าตีความตามแนวคิดนี้ในทางพุทธปรัชญาจะเห็นว่า



กลุ่มคนที่เป็นบัณฑิตเขาสหรือเธอย่อมไม่ต่างจากเพศชายและเพศหญิงทั่วไป เพราะเมื่ออธิบายถึงธรรมชาติของมนุษย์ (Human Nature) ย่อมถูกอธิบายด้วยธรรมชาติแบบขั้น 5 เหมือนกัน

จากการที่กล่าวมา จะเห็นว่านิยามและความหมายของเพศในแนวคิดของพุทธปรัชญาสามารถตีความเป็น 2 ลักษณะ กล่าวคือถ้าตีความโดยสมมติสัง เพศสามารถนิยามตามความหมายแยกตามเพศทางกายภาพและเพศทางจิตวิทยาได้ แต่ถ้าตีความโดยปรมาัตถ์เพศไม่สามารถบางแยกได้ ซึ่งทำให้เพศในลักษณะเช่นนี้มีธรรมชาติที่เป็นสากล และมีความเท่าเทียมกัน ซึ่งในพุทธปรัชญายืนยันว่าธรรมชาติของมนุษย์ขั้น 5 เป็นสิ่งสากลร่วมกัน และเมื่อถามต่อไปว่าแล้วคนทุกคนสามารถที่จะความเป็นจริงของชีวิตกับการบรรลุธรรมตามหลักการของพุทธปรัชญาได้หรือไม่ ซึ่งผู้เขียนจะได้นำไปสรุปวิเคราะห์ต่อไป

ปัญหาทางจริยศาสตร์เพศ

ประเด็นปัญหาทางจริยศาสตร์เพศ ที่ปรากฏในงานชิ้นนี้แบ่งการวิเคราะห์ออกเป็น 2 ประเด็น คือ ปัญหาจริยศาสตร์เพศส่วนปัจเจกบุคคล และปัญหาจริยศาสตร์เพศทางสังคม ซึ่งมีรายละเอียดดังต่อไปนี้

ก. ปัญหาจริยศาสตร์เพศส่วนปัจเจกบุคคล

ศาสนากับเพศถือว่ามีความสัมพันธ์กันในหลายๆ เช่น พื้นที่ทางศาสนา ที่ประกอบไปด้วยการจัดตำแหน่งแห่งที่ของคณโดยเพศถือว่ามีสำคัญ ซึ่งโดยทั่วไปดูเหมือนว่าพื้นที่ส่วนใหญ่เป็นของเพศชายมากกว่าเพศอื่นๆ หรือเป็นพื้นที่ของเพศชายและเพศหญิงเท่านั้น การเป็นกลุ่มคนหลากหลายทางเพศไม่สามารถที่จะถูกนับรวมเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในพื้นที่ในทางศาสนาได้ เช่น ศาสนาแบบมีพระเจ้าผู้สร้างที่มีพระเจ้าองค์เดียว การเป็นกลุ่มความหลากหลายทางเพศจะถูกจัดให้เป็นความผิดปกติและนำไปสู่การอธิบายตามหลักศีลธรรมและจริยธรรมทางศาสนาว่าเป็นความผิดบาปและไม่สามารถกระทำได้ จึงทำให้การสร้างอัตลักษณ์ทางเพศที่เป็นจากความเป็นชายและความเป็นหญิงเป็นสิ่งที่ต้องปิดบังซ่อนเร้นเอาไว้ แต่ในธรรมชาติของพุทธศาสนาไม่ได้มองเพศในลักษณะทางกายภาพในแบบที่ศาสนาแบบมีพระเจ้าตีความ เพราะในพุทธศาสนาแสดงให้เห็นว่านอกจากเพศชายและเพศหญิง ยังมีเพศที่เรียกว่าบัณฑิตเขาสและอุกโตพญ์ชนก (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 1 ข้อที่ 56 หน้าที่ 43-44 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) ที่หมายถึงบุคคลที่แสดงอัตลักษณ์ทางเพศที่ไม่ชายจริงหญิงแท้ การแสดงให้เห็นประเภทของเพศที่ปรากฏในพุทธศาสนาที่ไม่ได้มีความหมายเพศในทางสรีระ (Sex) เพียงอย่างเดียวก็ไม่ได้หมายความว่า พุทธศาสนาไม่มีปัญหาทางจริยศาสตร์เพศ แต่การแสดงให้เห็นประเภทของเพศที่นอกจากเพศทางสรีระ กลุ่มคนที่ถูกนิยามว่าเป็นบัณฑิตเขาสกับอุกโตพญ์ชนก กลับถูกตีความว่าเป็นกลุ่มที่ไม่สามารถพัฒนาศักยภาพของตนเพื่อให้ไปสู่เป้าหมายของพุทธศาสนาได้ เช่น งานของ พระมหาสมเจต สมจารี ชี้ให้เห็นว่าตามหลักการของพุทธศาสนาเถรวาท บัณฑิตเขาสไม่

สามารถบรรลุธรรมได้ ถึงแม้ว่ามีความเพียรพยายามพัฒนาตนและปฏิบัติตามหลักไตรสิกขา เพราะเป็นผู้ที่ถือกำเนิดมาในปัจจุบันชาติด้วยผลแห่งกุศลกรรมที่ทำไว้ในอดีต และเป็นผู้ที่ปฏิสนธิจากอโมหะเหตุ คือ มีวิบากเป็นเครื่องกัน แต่ก็สามารถสั่งสมบุญเพื่อบรรลุธรรมในชาติต่อไปได้ (พระมหาสมเจต สมจारी (หลวงกัน), 2559) พระมหาอดุลย์ ยโสธโร (บุตรตะเคียน) เห็นว่า “บัณฑิตจะเป็นกลุ่มคนที่เรียกว่าอภัพบุคคลที่ไม่สามารถบรรลุธรรมได้ในชาตินี้ และเป็นผลแห่งกุศลกรรมของเขาหรือเธอ” (พระมหาอดุลย์ ยโสธโร (บุตรตะเคียน), 2549) ส่วนงานของพระมหาวิสูตร วิสุทธิปัญญา (พึงกุล) พบว่า “การปฏิบัติธรรมของบัณฑิตสามารถทำได้เหมือนบุคคลทั่วไป เพียงแต่การบรรลุธรรมขั้นสูงนั้นไม่สามารถบรรลุธรรมได้ในชาติที่เกิดเป็นบัณฑิต” (พระมหาวิสูตร วิสุทธิปัญญา, 2554)

ดังนั้น จะเห็นว่าการที่ศึกษาประเด็นปัญหาเรื่องบัณฑิตกับการบรรลุธรรม โดยส่วนมากมีการตีความและยืนยันที่เป็นไปในทิศทางเดียวกันว่า บัณฑิตเป็นเพศที่ไม่สามารถบรรลุธรรมได้เหมือนกับเพศชายจริงหญิงแท้ เพราะการตีความประเด็นปัญหาดังกล่าวอยู่บนพื้นฐานความจริงเพศในเชิงสมมติสัจจะ ที่บัณฑิตและอุกโตพญฺชนกฤคมองว่า เป็นกลุ่มคนที่มีกิเลสหนา เป็นกรรมเก่า และเป็นอภัพบุคคล ซึ่งคุณลักษณะที่ว่าเป็นสิ่งที่ปิดกั้นไม่กลุ่มคนเหล่านี้สามารถไปสู่การเข้าถึงความจริงและการบรรลุธรรมได้

ปัญหาจริยศาสตร์เพศทางสังคม

ประเด็นปัญหาจริยศาสตร์เพศทางสังคมในงานชิ้นนี้เป็นการนำเสนอปัญหาทางจริยศาสตร์ที่อยู่ในตัวบทที่เป็นคัมภีร์ของพุทธศาสนา และจากการศึกษาประเด็นปัญหาดังกล่าวผู้เขียนพบว่ามีประเด็นที่เกี่ยวข้องกับปัญหาทางจริยศาสตร์เพศทางสังคมที่สามารถแบ่งออกได้เป็น 3 ประเด็น กล่าวคือ เพศและความเป็นหญิง ผู้หญิงกับสภาพทางสังคม และบัณฑิตกับการบวช โดยมีรายละเอียดดังต่อไปนี้

1) เพศและความเป็นหญิง เป็นปัญหาที่อยู่บนข้อถกเถียงเรื่องการยอมรับเพศหญิงเข้ามาในพื้นที่ทางศาสนา ซึ่งพุทธศาสนามองว่าเพศหญิงสามารถเข้ามาในพื้นที่ทางศาสนาได้ แต่ภาพของความเป็นหญิงในสังคมสมัยพุทธกาลส่งผลให้มีการสร้างเงื่อนไขที่ดูเหมือนเป็นการกีดกันทางเพศ เพราะจากเนื้อความที่ปรากฏในพระไตรปิฎกบางตอนแสดงให้เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธเพศหญิงในเรื่องของการทิ้งเรือนเพื่อมาบวชเช่นเดียวกับเพศชายเป็นเรื่องที่ไม่สมควรกระทำ ดังข้อความตอนหนึ่งที่พระนางประชาบดีโคตมี ขอบวชเพื่อเจริญรอยตามพระพุทธเจ้าแต่พระนางประชาบดีโคตมีก็ถูกปฏิเสธจากพระพุทธเจ้าดังความตอนหนึ่งว่า

สมัยนั้น พระผู้มีพระภาคประทับอยู่ ณ นิโครธาราม กรุงกบิลพัสดุ์แคว้นสักกะ ครั้นนั้นพระนางมหาปชาบดีโคตมีเข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคถึงที่ประทับ ครั้นถึงแล้วได้ถวายอภิวาทพระ



ผู้มีพระภาคแล้วยืนอยู่ ณ ที่สมควร พระนางประชาบดีโคตมีผู้ยืนอยู่ ณ ที่สมควร ได้กราบทูลพระผู้มีพระภาคดังนี้ว่า “ขอประทานวโรกาส มาตุคามพึงได้ออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในพระธรรมวินัยที่พระตถาคตประกาศไว้ พระพุทธเจ้าข้า” พระผู้มีพระภาคตรัสห้ามว่า “อย่าเลย โคตมี เธออย่าชอบใจการที่ มาตุคามได้ออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในพระธรรมวินัยที่ตถาคตประกาศไว้เลย” แม้ครั้งที่ 2 ฯลฯ แม้ครั้งที่ 3 พระนางมหาปชาบดีโคตมีกราบทูลว่า “ขอประทานวโรกาส มาตุคามพึงได้ออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในพระธรรมวินัยที่พระตถาคตประกาศไว้พระพุทธเจ้าข้า” พระผู้มีพระภาคตรัสห้ามว่า “อย่าเลย โคตมี เธออย่าชอบใจการที่ มาตุคามได้ออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในพระธรรมวินัยที่พระตถาคตประกาศไว้แล้วเลย” ลำดับนั้น พระนางมหาปชาบดีโคตมีทรงดำริว่า “พระผู้มีพระภาคไม่ทรงอนุญาตให้ มาตุคามออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในพระธรรมวินัยที่พระตถาคตทรงประกาศไว้” ทรงเป็นทุกข์เสียพระทัย น้ำพระเนตรนองพระพักตร์ กันแสงอยู่กลางถวายเป็นอภิวาทพระผู้มีพระภาค ทรงทำประทักษิณแล้วเสด็จกลับไป (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 7 ข้อที่ 402 หน้าที่ 313-314 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539)

ข้อความข้างต้นนี้อาจถามได้ว่าเพราะเหตุใดพระพุทธเจ้าจึงไม่ทรงรับเพศหญิงเข้ามาบวชเช่นเดียวกับเพศชาย ซึ่งประเด็นปัญหานี้มีความเกี่ยวข้องกับท่าทีของทรงสนธิเรื่องเพศในสังคมสมัยพุทธกาลหรือไม่ 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 กฎหมายที่เกี่ยวกับเพศหญิงในสังคมสมัยพุทธกาลโดยเฉพาะมนุธรรมศาสตร์มีหลายข้อชี้ให้เห็นว่าผู้หญิงต้องมีผู้ดูแล หากพระพุทธเจ้าอนุญาตให้ผู้หญิงบวช เทียบกับการชักจูงให้ผู้หญิงออกจากบ้านหรือไม่ และอาจนำไปสู่การฟ้องร้องของผู้ที่เกี่ยวข้องหรือสามีของผู้หญิงที่มาบวชได้ 3) แง่ทางสังคม ฐานะของผู้หญิงในสมัยพุทธกาลมีความตกต่ำกว่าในสมัยพระเวทและมหากาพย์ ถึงกับไม่สามารถประกอบพิธีทางศาสนาอย่างอิสระได้ และการบวชก็ยากที่จะให้ผู้ชายยอมรับฐานะได้ เพราะฐานะของนักบวชสูงมาก และผู้ชายก็เห็นว่าฐานะของผู้หญิงต่ำกว่า หากจากจะไม่เคารพแล้วอาจนำไปสู่การล่วงละเมิดทางเพศได้ เพราะเพศหญิงที่ออกบวชอาจเข้าช่วยหญิงเร่ร่อน ซึ่งเป็นที่ดูหมิ่นของคนสมัยนั้นได้ 4) แง่ร่างกาย ผู้หญิงมีความลำบากทางกายมากกว่าผู้ชาย ร่างกายที่อ่อนแอจะทำให้ทนความลำบากตรากตรำได้ยาก การจารีไปเช่นเดียวกับภิกษุ อาจทำให้ภิกษุณีที่เคร่งครัดต้องเจ็บป่วยเสียชีวิต และการที่

ผู้หญิงลำบากก็ยังถือว่าขัดกับวัฒนธรรมอินเดียที่ผู้หญิงต้องอยู่สบายในบ้าน และอาจทำให้เกิดความท้อถอยและขอสีก การบวชๆ สีก จะทำให้เห็นว่่านักบวชในลัทธินี้ไม่เคร่ง ผู้คนก็ขาดศรัทธา (ปรีชา ช่างขวัญยืน, 2559)

ข้อความข้างต้นในสายตาของนักสตรีนิยมอาจมองว่าเป็นการลักษณะของสังคมชายเป็นใหญ่ที่ประกอบสร้างเพศหญิงมีศักยภาพที่ด้อยกว่าเพศชาย แต่ท่าทีของนักสตรีนิยมกลับมองว่า แท้จริงแล้วผู้หญิงมีความสามารถพอๆ กับผู้ชาย และไม่มีสิ่งใดในธรรมชาติที่ห้ามไม่ให้พวกเธอเป็นคนดีพอๆ กับผู้ชายเมื่อได้รับโอกาส (Tina Chanter , 2006) และก็ดูเหมือนว่าการพยายามเพื่อเปิดพื้นที่ทางศาสนาให้กับเพศหญิงในพุทธศาสนาได้รับการสนับสนุนจากภิกษุของพุทธศาสนาด้วยเช่นกัน ซึ่งพระอานนท์ถือเป็นตัวอย่างในการสนับสนุนให้เพศหญิงมีสิทธิในการเป็นนักบวชได้เช่นเดียวกับเพศชาย ซึ่งจะเห็นว่าสิ่งที่เป็นข้อโต้แย้งหลักในการหักล้างเหตุผลในการนำเพศหญิงเข้ามาในพื้นที่ทางศาสนาของพระอานนท์คือ เรื่องการมีศักยภาพในการเข้าถึงความจริงและการบรรลุธรรม (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 7 ข้อที่ 402 หน้าที่ 315-316 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) และเหตุผลดังกล่าวนี้เป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าไม่อาจปฏิเสธได้ใช่หรือไม่ เพราะหลักจากที่บทสนทนาจบลง พระพุทธเจ้ายอมให้เพศหญิงสามารถเข้ามาบวชเป็นภิกษุณีในพุทธศาสนาได้ โดยมีเงื่อนไขด้วยการยอมรับเงื่อนไขด้วยกรรม 8 ประการ

2) ผู้หญิงกับสถานภาพทางสังคม สถานภาพทางสังคมของเพศหญิง ไม่ได้รับการยอมรับให้เท่าเทียมกับเพศชายในด้านการเป็นผู้นำทั้งทางด้านจิตวิญญาณและด้านการเมืองการปกครอง การที่เพศหญิงจะมีตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมในฐานะการเป็นผู้นำจึงเป็นเรื่องที่ไม่สามารถกระทำได้ ซึ่งในประเด็นปัญหานี้มีความสัมพันธ์กับท่าทีต่อทรรศนะทางเพศของสังคมในสมัยพุทธกาลอย่างที่ได้กล่าวไปข้างแล้วในประเด็นก่อน ส่วนในทรรศนะของพุทธศาสนาทำที่ดังกล่าวงานชิ้นนี้พบว่า สถานภาพของสตรีในด้านที่เป็นตำแหน่งแห่งที่ทางด้านสังคมผู้หญิงก็ถูกจัดไว้ในกลุ่มที่ไม่สามารถเป็นผู้นำในกิจกรรมทางการเมืองการปกครอง และการเป็นผู้นำทางจิตวิญญาณได้เช่นกัน กล่าวคือ รู้ชัดว่า “เป็นไปไม่ได้ที่สตรีพึงเป็นพระอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้า แต่เป็นไปได้ที่บุรุษพึงเป็นพระอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้า” รู้ชัดว่า “เป็นไปไม่ได้ที่สตรีพึงเป็นพระเจ้าจักรพรรดิ แต่เป็นไปได้ที่บุรุษพึงเป็นพระเจ้าจักรพรรดิ” รู้ชัดว่า “เป็นไปไม่ได้ที่สตรีพึงครองความเป็นท้าวสักกะ เป็นมาร เป็นพรหม แต่เป็นไปได้ที่บุรุษพึงครองความเป็นท้าวสักกะ เป็นมาร เป็นพรหม” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 14 ข้อที่ 130 หน้าที่ 167 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539)

แต่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต) กลับมองว่า ภาพของสตรีที่ปรากฏในข้อความดังกล่าวเมื่อตีความด้วยทฤษฎีภาษา ภาษาที่กล่าวถึงสถานภาพของสตรีที่ชี้ให้เห็นว่าไม่สามารถเป็นพระพุทธเจ้า เป็นท้าวสักกะ เป็นมาร เป็นพรหม ได้นั้นอยู่ในระดับภาษาแบบสมมติ แต่เมื่อประเมินภาษาที่อยู่ในระดับปรมัตถ์ การเป็นดังกล่าวเพศหญิงสามารถที่จะเป็นได้ (พระพรหมคุณาภรณ์



(ป.อ.ปยุตฺโต, 2555) แต่ผู้เขียนเห็นว่า การตีความดังกล่าวถ้าเป็นข้อถกเถียงที่อยู่ในขอบข่ายส่วนที่เป็นจริยศาสตร์ส่วนบุคคล ไม่น่าจะมีปัญหาต่อการเป็นหรือการเข้าถึงสภาพทางภาววิทยาดังกล่าว แต่สิ่งที่ปรากฏอยู่ในพุทธพจน์ดังกล่าวเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นในสภาพแวดล้อมของสังคมในสมัยพุทธกาล ซึ่งดูเหมือนว่าการเป็นพระพุทธรูป หรือพระเจ้าจักรพรรดิ เป็นสิ่งที่มีความเกี่ยวข้องกับพระคณาทางเพศที่เกิดขึ้นในสังคมสมัยนั้น การที่มีพุทธพจน์ยืนยันว่าเพศหญิงไม่สามารถจะเป็นผู้นำทางศาสนาหรือทางสังคมได้ เป็นไปได้หรือไม่ว่าสิ่งนี้เป็นที่ยืนยันเฉพาะช่วงเวลา หรือเป็นข้อความตามกาลสมัย เป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับกาลเวลา ซึ่งต่างจากข้อความที่เป็นเรื่องของสัจธรรมที่ไม่ต้องอาศัยกาลเวลา จึงทำให้เห็นว่าในด้านของปรมัตถสัจจะปัญหาทางจริยศาสตร์เพศสามารถแก้ไขด้วยเหตุผลทางอภิปรัชญาในพระคณาทางพุทธปรัชญาได้ แต่ประเด็นปัญหาทางสังคมจำเป็นต้องอาศัยท่าทีและกฎในทางสังคมประเมินด้วยเช่นกัน

3) บัณเฑาะก์กับการบวช ยุคแรกของสมัยพุทธกาลบัณเฑาะก์สามารถบวชได้ แต่หลังจากเหตุการณ์ภิกษุบัณเฑาะก์ไปขอให้ภิกษุหนุ่ม สามเณร และคนเลี้ยงสัตว์ มีเพศสัมพันธ์กับตน จึงทำให้เกิดการบัญญัติห้ามบัณเฑาะก์บวชและที่บวชก็ให้สึกเสีย เหตุผลที่ห้ามบัณเฑาะก์บวชในงานเล่มนี้ชี้ให้เห็นว่าไม่ได้มาจากเหตุผลเชิงปัจเจกบุคคล แต่มาจากเหตุผลทางสังคมที่ไม่ยอมรับการบวชของบัณเฑาะก์ตั้งแต่ต้น เพราะบัณเฑาะก์ในสมัยพุทธกาลจัดให้เป็นกลุ่มคนที่อยู่ชายขอบของพื้นที่ทางศาสนา การเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในกิจกรรมทางศาสนาโดยเฉพาะที่มีแต่เพศชายจึงเป็นเรื่องที่ไม่สามารถกระทำได้ แต่ทำไมพระพุทธเจ้ายอมให้บัณเฑาะก์เข้ามาบวช ซึ่งประเด็นปัญหานี้อาจเป็นเพราะในด้านปัจเจกบุคคลบัณเฑาะก์ถือว่ามีความเป็นมนุษย์เช่นเดียวกับเพศชายจริงหญิงแท้ทุกประการ เมื่อประเมินธรรมชาติของความเป็นมนุษย์ตามการตีความเชิงอภิปรัชญา แต่เมื่อเกิดเหตุการณ์ภิกษุบัณเฑาะก์ไปขอให้ภิกษุหนุ่ม สามเณร คนเลี้ยงสัตว์ มีความสัมพันธ์กับตนจึงทำให้พระพุทธเจ้าหวั่นไหวในทางสังคมเข้ามาพิจารณา ทั้งนี้มีความเป็นไปได้ว่าคณะสงฆ์เองไม่แยกจากสังคมโดยเด็ดขาด การห้ามบัณเฑาะก์บวชจึงมีความเป็นไปได้ที่ทรงต้องการรักษาคณะสงฆ์เอาไว้ ซึ่งจะเห็นได้จากเงื่อนไขของการบัญญัติพระวินัยดังต่อไปนี้ 1. ความรับว่าดีแห่งสงฆ์ 2. เพื่อความผาสุกแห่งสงฆ์ 3. เพื่อช่มบุคคลผู้เก้อยาก 4. เพื่อความอยู่ผาสุกแห่งเหล่าภิกษุผู้มีศีลดีงาม 5. เพื่อปิดกั้นอาสวะทั้งหลายอันจะบังเกิดในปัจจุบัน 6. เพื่อกำจัดอาสวะทั้งหลายอันจะบังเกิดในอนาคต 7. เพื่อความเลื่อมใสของคนที่ยังไม่เลื่อมใส 8. เพื่อความเลื่อมใสยิ่งขึ้นไปของคนที่ยังเลื่อมใสแล้ว 9. เพื่อความตั้งมั่นแห่งสังฆธรรม 10. เพื่อเอื้อเฟื้อวินัย (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 1 ข้อที่ 39 หน้าที่ 28 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539)

จะเห็นว่าประเด็นปัญหาจริยศาสตร์เพศทางสังคมที่ปรากฏอยู่ในตัวบททางพุทธศาสนา ส่วนหนึ่งเกิดจากพระคณาทางเพศของสังคมสมัยพุทธกาล ซึ่งส่งผลต่อการตัดสินประเด็นปัญหาทางจริย

ศาสตร์เพศทางสังคมในทฤษฎีของพุทธศาสนา แต่ถ้าถามว่าเมื่อทำที่ต่อเพศในทางสังคมเปลี่ยนไป ทำที่ของพุทธศาสนาต่อจริยศาสตร์เพศเป็นอย่างไร ซึ่งผู้เขียนจะได้สรุปวิเคราะห์ต่อไป

บทสรุป

ในจริยศาสตร์เพศส่วนปัจเจกบุคคลพุทธปรัชญาเห็นว่า คนทุกคนสามารถพัฒนาตนให้มีชีวิตที่ดีและมีชีวิตที่ประเสริฐได้ ซึ่งในงานวิจัยชิ้นนี้ได้เห็นว่า กลุ่มความหลากหลายทางเพศสามารถพัฒนาตนตามหลักทางจริยธรรมของพุทธศาสนาและปฏิบัติตนเพื่อทำให้ชีวิตมีความสุขไปตามลำดับของชีวิตในอุดมคติของพุทธศาสนาได้ โดยที่การอภิปรายดังกล่าวผู้เขียนเห็นว่าในทางอภิปรัชญาพุทธศาสนามองว่ามนุษย์ทุกคนไม่ว่าเพศชายจริงหญิงแท้และกลุ่มความหลากหลายทางเพศ มีธรรมชาติของความเป็นคนที่ไม่ต่างกันด้วยการอธิบายจากหลักชั้น 5 และธรรมชาติที่ว่าเป็นความจริงพื้นฐานที่มนุษย์ทุกคนไม่ว่าเพศไหนสามารถทำเข้าถึงและเข้าใจด้วยปัญญาของตน การเข้าถึงความจริงของชีวิตเป็นแนวทางหนึ่งที่จะทำให้สามารถพัฒนาชีวิตไปสู่การบรรลุธรรมทางพุทธศาสนาได้ และจากการอภิปรายดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าข้ออ้างจากประเด็นปัญหาทางจริยศาสตร์เพศส่วนบุคคลที่ยืนยันว่ากลุ่มความหลากหลายทางเพศไม่สามารถพัฒนาชีวิตให้เข้าถึงความเป็นจริงและการบรรลุธรรมได้นั้น มีช่องว่างทางเพื่อให้เกิดข้อโต้แย้งทางอภิปรัชญาและจัดว่าเป็นการทิ้งเหตุผลธรรมชาติและความเป็นจริงของมนุษย์ในข้อนี้ไป จึงทำให้เกิดท่าทีที่ไม่เป็นกลางระหว่างเพศ และนอกจากนั้นยังอาจทำให้เกิดอคติทางเพศที่หลากหลายจากมุมมองพุทธศาสนาได้ แต่งานวิจัยเล่มนี้ไม่เห็นด้วยกับยืนยันดังกล่าว ดังนั้น ผู้เขียนจึงได้เสนอว่าถ้ามองด้วยพื้นฐานทางอภิปรัชญา พุทธศาสนาเพศถือว่าเป็นสิ่งสมมติ และมนุษย์มีความทุกข์เป็นพื้นฐาน เมื่อเรามองด้วยท่าที่เช่นนี้กลุ่มความหลากหลายทางเพศก็มีความเป็นมนุษย์เช่นเดียวกับชายจริงหญิงแท้ เขาหรือเธอย่อมมีความทุกข์เป็นพื้นฐานด้วยเช่นกัน และมนุษย์ทุกคนมีความปรารถนาให้ชีวิตที่เป็นสุข กลุ่มความหลากหลายทางเพศก็เช่นกัน ในจริยธรรมของพุทธศาสนาจึงไม่แบ่งแยกการปฏิบัติด้วยเพศ กลุ่มความหลากหลายทางเพศย่อมสามารถปฏิบัติเพื่อพัฒนาให้ชีวิตมีความสุขตามอุดมคติทางพุทธจริยศาสตร์ ที่ว่าด้วยความสุข 3 ประการ คือ กามสุข ฌานสุข และนิพพานสุขได้ แต่ต้องเป็นไปตามเงื่อนไขทางจริยธรรมที่ว่าด้วย ไตรสิกขา 3 ประการ คือ ศีล สมาธิ และปัญญา ที่จะทำให้คนทุกคนและทุกเพศพัฒนาชีวิตไปสู่การมีชีวิตที่ดีและการมีชีวิตที่ประเสริฐได้

ส่วนท่าทีทางจริยศาสตร์เพศส่วนสังคมในทฤษฎีพุทธปรัชญา ผู้เขียนเริ่มต้นด้วยการอภิปรายมโนทัศน์ที่ว่าด้วยเพศกับการส่งผลความดีความชั่ว ซึ่งผลการอภิปรายพบว่าในทฤษฎีทางพุทธศาสนาเพศไม่มีผลต่อความดีความชั่ว เพราะในทางพุทธจริยศาสตร์ความดีความชั่วเป็นเรื่องของการกระทำของปัจเจกบุคคล จึงทำให้ท่าทีของพุทธศาสนาที่มีต่อกลุ่มความหลากหลายทางเพศต่างไปจากท่าทีของศาสนาแบบมีพระเจ้าผู้สร้างที่มองว่าเพศมีผลต่อความดีและความชั่ว การเป็นนิยามตน



ของปัจเจกบุคคลว่าเป็นกลุ่มความหลากหลายทางเพศจัดว่าเป็นความชั่ว ซึ่งการที่พุทธศาสนามีท่าทีที่เป็นกลางในเรื่องความดีความชั่วของปัจเจกบุคคลนี้มาจาก การยอมรับในธรรมชาติของมนุษย์ว่ามีความดีและความเลวที่เหมือนกัน และทุกคนต่างพัฒนาตนให้ไปในทิศทางที่ดีได้ และนอกจากนั้น ศีลธรรมในพุทธศาสนาถือว่าทุกชีวิตล้วนมีค่าในตัวเอง การถือโอกาสเข้าไปละเมิดเรื้อนร่าง ชีวิตและทรัพย์สิน เพียงเพราะบุคคลผู้นั้นไม่ใช่ชายจริงหญิงแท้จักว่าเป็นเรื่องที่ผิดศีลธรรมทางพุทธศาสนา ดังนั้น ด้วยเหตุผลดังกล่าวจึงแสดงให้เห็นว่าสังคมชาวพุทธมีความมีท่าที และปฏิบัติต่อกกลุ่มความหลากหลายทางเพศว่า (1) มีความเป็นมนุษย์ที่สามารถพัฒนาศักยภาพในการมีชีวิตที่ดีและการมีชีวิตที่ประเสริฐได้ (2) หลักจริยธรรมทางพุทธศาสนาไม่ได้ปิดกั้นกลุ่มความหลากหลายทางเพศเพราะเป็นหลักสากลที่ทุกคนสามารถปฏิบัติเพื่อการไปสู่ชีวิตที่ดีและประเสริฐได้ (3) หลักศีลธรรมทางพุทธศาสนาไม่ตัดสินความดีความชั่วจากเพศของปัจเจกบุคคล แต่ความดีความชั่วขึ้นอยู่กับกรกระทำของปัจเจกบุคคล และศีลธรรมของพุทธศาสนาก็ยังครอบคลุมการละเมิดชีวิตและทรัพย์สินของกลุ่มคนหลากหลายทางเพศเช่นเดียวกับเพศชายจริงหญิงแท้ เพราะฉะนั้น การปิดกั้นศักยภาพและความสามารถในการมีชีวิตที่ดีและการมีชีวิตที่ประเสริฐของกลุ่มความหลากหลายทางเพศจึงเป็นเรื่องที่ไม่ควรกระทำ และการละเมิดในชีวิตและทรัพย์สินของกลุ่มความหลากหลายทางเพศก็เป็นสิ่งที่เป็นความชั่วในทางพุทธจริยศาสตร์ด้วยเช่นกัน

เอกสารอ้างอิง

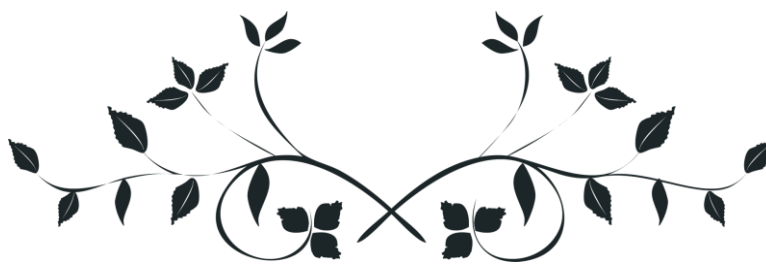
- ปรีชา ช้างขวัญยืน. (2559). *สตรีในคัมภีร์ตะวันออก*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). (2555). *ตอบ ดร. มาร์ติน: ดลทินอริยชน สตรีหลุดพ้น ขึ้นเหนือมหาพรหม*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ผลิธรรม.
- พระมหาสมเจต สมจारी (หลวงกัน). (2559). บัณฑิตะกับการบรรลุลุธรรมขั้นสูงในพุทธศาสนาเถรวาท. *ศึกษาศาสตร์ มจร*, 4 (2), 151-165.
- พระมหาอดุลย์ ยโสธโร (บุตรตะเคียน). (2549). การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องบัณฑิตะกับการบรรลุลุธรรม. *วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา*. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระมหาวิสูตร วิสุทธิปัญญา. (2554). การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องบัณฑิตะในคัมภีร์พระพุทธศาสนา. *วิทยานิพนธ์ศาสนาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพุทธศาสนศึกษา*. มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

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

สมภาร พรหมทา (2559). *พุทธปรัชญาในอภิปรัชญา*. กรุงเทพฯ: ปัญญาจักร 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.



ปัญหาทางพุทธจริยศาสตร์ว่าด้วยทายกและปฎิคาหกในสังคมร่วมสมัย

Problems in Buddhist ethics of givers and recipients in contemporary society

พระมหากิตติคุณ สุธมโม (บึงแก้ว)

Phramaha Kittikun Sudhammo (Buengkaew)

บัณฑิตวิทยาลัย, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

Graduate School, Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Corresponding, Author Email: kittikun2535@gmail.com

Received November 28, 2021; Revised August 21, 2022; Accepted: June 30, 2022



บทคัดย่อ

บทความนี้เป็นการกล่าวถึงปัญหาทางพุทธจริยศาสตร์ว่าด้วยทายกและปฎิคาหกในสังคมร่วมสมัย มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาวิธีการเลือกรับเงินบริจาคของทายกผู้ประกอบการธุรกิจในสิ่งที่ไม่ได้รับอนุญาตตามคัมภีร์ ระเบียบวิธีวิจัยที่ใช้ในการวิจัย เป็นการศึกษาวิเคราะห์เอกสารที่เกี่ยวข้องกับบทบาทหน้าที่ของปฎิคาหกและปฎิคาหกในคัมภีร์พระไตรปิฎก อรรถกถา ฎีกา และหนังสืออื่นๆ จากการศึกษาพบว่า ปฎิคาหกรับไทยธรรมของทายกผู้ประกอบการธุรกิจในสิ่งที่ไม่ได้รับอนุญาตตามคัมภีร์ถือว่ามีอยู่ 3 ฝ่าย ฝ่ายที่ 1 ยืนยันว่า เป็นการรับที่สมควร ฝ่ายที่ 2 ยืนยันว่า เป็นการรับที่ไม่สมควร ฝ่ายที่ 3 ยืนยันว่า เป็นการรับที่สมควรในบางสถานการณ์ ผลจากการศึกษาพบว่า เป็นการรับที่สมควร เพราะเหตุผล ดังนี้ (1) แรงจูงใจของการให้จึงเป็นเรื่องส่วนบุคคลของทายก ทายกจะเป็นผู้เลือกเองว่าต้องการลักษณะของทานแบบไหน (2) หน้าที่ของปฎิคาหกนั้นย่อมมุ่งหมายไปที่จาคเจตนาของทายก การที่ปฎิคาหกรับทานของทายกโดยไม่นึกถึงที่มาของทานจึงเป็นสิ่งสมควร (3) ในคัมภีร์ที่เกี่ยวข้องกับเรื่องทาน ไม่มีการกล่าวถึงทานที่รับได้หรือรับไม่ได้ มีแต่กล่าวถึงคุณภาพของทานแต่ละประเภท ดังนั้น ทายกและปฎิคาหกจะเป็นผู้จัดการทานด้วยตัวเอง (4) ในแนวคิดเรื่องทานคือจาคเจตนา มีความกว้างขวางกว่าทานทั่วไป เรื่องทานที่วางบนฐานแนวคิดนี้ สนับสนุนปฎิคาหกคือพระภิกษุให้รับทานอันมีที่มาไม่ถูกต้องได้ทุกสถานการณ์

คำสำคัญ: ทายก; ปฎิคาหก; จาคเจตนา

Abstract

In this paper, an attempt was purposely made to consider a Buddhist ethical problem that ‘is a taker’s taking gift of a giver whose business is not allowed by the Buddhist scriptures morally permissible?’ In this matter, the debates of three parties are found: the first claimed that it ought to be accepted, the second claimed no, and the third claimed that in some circumstances it is morally permissible. This paper argued that such taking becomes morally right because of: 1) a giver’s motivation in offering it is only individual; he/she is individually entitled to choose which kind of gift would become the needed one, 2) a taker’s duty is to focus on a giver’s intention to offer, therefore, the taking a giver’s gift of a taker becomes morally permissible despite of its unknown sources, 3) as far as the scriptures dealing with generosity are concerned, such giving which ought to be taken or not is not mentioned, only the quality of each giving is obviously declared, therefore, they, a giver and a taker, is bound to manage the charity themselves, and 4) when it comes to the giving concerning with the intention to give, its scope is wider than general giving; such giving based on the mentioned ideas is somehow assigned to support Buddhist monks’ taking certain gift where its source is unknown in all situations.

Keywords: a giver; a taker; intention to offer

บทนำ

ในพุทธศาสนา มีคำสอนเรื่องการละความตระหนี่และความโลภภายในใจโดยการสละสิ่งของที่เป็นของตัวเองออกไป คำสอนแบบนี้ เรียกว่า ทาน ทานนี้เป็นคำสอนที่สำคัญเป็นเบื้องต้นของการบำเพ็ญบารมี ส่วนนี้เรียกว่า ทานบารมี หมายถึง ควรให้ทานกับบุคคลที่สมควรจะให้ เช่น การถวายสิ่งของแด่พระภิกษุสงฆ์ที่ปฏิบัติดีปฏิบัติชอบ การช่วยเหลือคนด้อยศีลธรรม เป็นต้น เพราะจะช่วยส่งเสริมคุณธรรมที่ดงามโดยการอาศัยคนในสังคมช่วยกันดูแล ถ้าเราให้ความสนับสนุนช่วยเหลือเกื้อกูลเฉพาะคนดี จะมีผลทำให้ปริมาณคนชั่วในสังคมลดน้อยลง (คุณ โทษณ์, เรณู ศรีภาค, 2546) เนื้อความที่กล่าวมานั้น ทำให้เห็นว่า ทานมีหลายประเภทตั้งแต่ สิ่งของสำหรับให้ จนถึง การสละความละโมภในใจ ส่วนมาก ทานคือสิ่งของสำหรับให้จะเป็นที่สนใจมาก เพราะสามารถทำได้โดยง่าย ทายกเพียงเตรียมสิ่งของที่ตัวเองต้องการให้แล้วสละสิ่งของนั้นออกไป การให้ทานแบบนี้เรียกว่า วัตถุทาน



อย่างไรก็ตาม ที่มาของการเตรียมให้วัตถุทานนั้นแตกต่างกัน เพราะอาชีพของทายกผู้เป็นเจ้าของทาน อาชีพบางอย่างเกี่ยวข้องกับการเบียดเบียนชีวิตของผู้อื่นโดยตรงหรือโดยอ้อม แต่ทายกมีความจำเป็นต้องประกอบอาชีพนั้นเพื่อเลี้ยงชีวิตตัวเอง พร้อมทั้งมีความต้องการจะสละรายได้ของตัวเองเพื่อเป็นทาน ในพุทธศาสนานี้ พระพุทธเจ้าได้ตรัสไว้ในมัจฉาวนิชชา คือ การค้าขายอันไม่ถูกต้องตามหลักศีลธรรม เพราะเป็นการค้าขายที่สนับสนุนการล่วงละเมิดชีวิตผู้อื่น และสนับสนุนพฤติกรรมที่ไม่ดีแก่ผู้อื่น ในเรื่องนี้ พระพุทธเจ้าทรงห้ามมิให้อุบาสกอุบาสิกาทำ ในปัจจุบัน การเลือกทำอาชีพที่ไม่เข้าหลักของพุทธศาสนาดังกล่าวเป็นเรื่องที่ต้องพิจารณาด้วยเหตุผล หากมีเจ้าของธุรกิจที่ประกอบอาชีพที่เป็นมัจฉาวนิชชาซึ่งพระพุทธองค์ทรงแนะนำว่า “อุบาสกอุบาสิกาไม่ควรกระทำเพื่อหาเลี้ยงชีวิต” มาบริจาครายได้ส่วนหนึ่งจากอาชีพนั้นเพื่อทำบุญในพุทธศาสนา

จากที่กล่าวมาข้างต้น พระภิกษุในฐานะปฏิคาหกควรรับไทยธรรมนั้นหรือไม่? ในเรื่องนี้ มีข้อถกเถียง 3 กลุ่ม คือ (1) พระภิกษุควรรับทุกกรณี เพราะเหตุผลคือการทำหน้าที่ปฏิคาหกต่อทายก (2) พระภิกษุไม่ควรรับทุกกรณี เพราะเหตุผลคือการทำหน้าที่สอนมัจฉาวนิชชาแก่ผู้อื่น (3) พระภิกษุควรรับบางกรณี และไม่ควรรับบางกรณี เพราะเหตุผลคือผลประโยชน์ต่อพุทธศาสนา ในบทความนี้ ผู้เขียนยืนยันว่า “พระภิกษุควรรับทุกกรณี”

แนวคิดเรื่องมัจฉาวนิชชา

ในความเห็นหนึ่งว่า ปฏิคาหกไม่ควรรับทุกกรณี เพราะเหตุผลคือคำสอนเรื่องมัจฉาวนิชชา ที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้ในวณิชาสูตรว่า “ภิกษุทั้งหลาย อุบาสกไม่ควรทำการค้าขาย 5 ประการนี้ การค้าขาย 5 ประการ อะไรบ้าง คือ การค้าขายคัสตราวุธ การค้าขายสัตว์ การค้าขายเนื้อ การค้าขายของมีนเมา การค้าขายยาพิษ ภิกษุทั้งหลาย อุบาสกไม่ควรทำการค้าขาย 5 ประการนี้แล” (พระไตรปิฎกภาษาบาลี เล่มที่ 22 ข้อที่ 177-178 หน้าที่ 232 มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2538)

ในอรรถกถา อธิบายว่า “การค้าขายที่ผู้ถึงสรณะ 3 ไม่ควรทำ 5 อย่าง คือ การที่ให้ทำอาวุธ แล้วก็ขายอาวุธนั้น การขายเพื่อนมนุษย์ การเลี้ยงสุกรและเนื้อเป็นต้นขาย การที่ให้ทำของเมาอย่างใดอย่างหนึ่งแล้วก็ขาย การที่ให้ทำพิษแล้วก็ขาย การทำด้วยตนเอง การชักชวนคนอื่นให้ทำการค้าขายนี้ทั้งหมดก็ไม่ควร” (อรรถกถาภาษาบาลี เล่มที่ 3 ข้อที่ 177 หน้าที่ 68 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2535)

ในฎีกา อธิบายเพิ่มเติมไว้ว่า “การค้าขายคัสตราวุธ คือ การสร้างอาวุธภัณฑ์ การใช้ให้คนอื่นสร้างอาวุธภัณฑ์ หรือรับอาวุธภัณฑ์ที่สร้างไว้แล้วขายออกไป แต่การอธิบายแบบนี้เป็นการยกตัวอย่าง การเลี้ยงสุกรและเนื้อเป็นต้นขาย คือ การเลี้ยงสัตว์มีสุกรและเนื้อเป็นต้นบำรุงเนื้อของพวกมันให้อ้วนพีแล้วจึงขาย ในเรื่องการค้าขาย 5 อย่างนี้ การขายอาวุธไม่ควรทำเพราะเป็นเครื่องหมายแห่งการเบียดเบียนผู้อื่น การขายสัตว์ไม่ควรทำเพราะเป็นการลดทอนเสรีภาพ, การขายเนื้อและยาพิษไม่ควร

ทำเพราะเป็นสาเหตุแห่งการฆ่า, การขายน้ำเมาไม่ควรทำเพราะเป็นการสนับสนุนแห่งความเสี่ยงที่เกิดจากความประมาท” (ฎีกาภาษาบาลี เล่มที่ 3 ข้อที่ 177-178 หน้าที่ 66 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2536)

การค้าขายที่กล่าวมานั้นเป็นสิ่งต้องห้ามแก่ผู้นับถือพระรัตนตรัยที่เรียกว่า อุบาสกอุบาสิกา ส่วนผู้นับถือพระรัตนตรัยจะทำการค้าขายแบบนั้น พระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสห้าม ถ้ากฎหมายในสังคมไม่ห้ามไว้ เขามีสิทธิที่จะทำได้ พระองค์ทรงห้ามไว้เพราะการค้าขายแบบนี้ไม่เหมาะสมกับผู้นับถืออุบาสกอุบาสิกา อีกอย่างการอธิบายในฎีกา ทำให้เห็นว่า ถ้าเป็นไปได้ คนทั่วไปไม่ควรทำการค้าขายแบบนี้เหมือนกัน เช่น การซื้อขายทาสในอดีตเป็นการทำให้คนอื่นตกอยู่ใต้อำนาจ ผู้ที่ถูกขายเป็นเพียงสินค้า ไม่มีความเป็นมนุษย์ แบบนี้เรียกว่าเป็นการลดทอนเสรีภาพ จัดอยู่ในหลักการค้าขายสัตว์

แนวคิดเรื่องปฏิกาคหกและทายก

ในเรื่องนี้ ผู้เขียนขอกล่าวถึงองค์ประกอบ 2 อย่าง คือ ผู้รับและผู้ให้ ในที่นี้ ผู้รับเรียกว่า ปฏิกาคหกซึ่งหมายถึงพระภิกษุในฐานะปฏิกาคหก ผู้ให้ เรียกว่า ทายก ดังข้อความว่า พระภิกษุอยู่ในฐานะเป็นผู้อนุเคราะห์แก่ผู้ต้องการทำบุญ ในตอนหนึ่งของสังฆคณวาทสาธนะปาหุเนยโย ทกขิณเณยโย เป็นผู้ควรแก่ข้าวน้ำหรือสิ่งที่นับเข้าในความหมายของทักษิณา และพระภิกษุดำรงอยู่ในฐานะที่เรียกว่า ปฏิกาคหก ดังในทักษิณสูตรว่า “ภิกษุทั้งหลาย ความบริสุทธิ์แห่งทักษิณา 4 ประการนี้ ความบริสุทธิ์แห่งทักษิณา 4 ประการ อะไรบ้าง คือ ทักษิณาบริสุทธิ์ฝ่ายทายก แต่ไม่บริสุทธิ์ฝ่ายปฏิกาคหก, ทักษิณาบริสุทธิ์ฝ่ายปฏิกาคหก แต่ไม่บริสุทธิ์ฝ่ายทายก, ทักษิณาไม่บริสุทธิ์ฝ่ายทายกและฝ่ายปฏิกาคหก, ทักษิณาบริสุทธิ์ฝ่ายทายกและฝ่ายปฏิกาคหก” (พระไตรปิฎกภาษาบาลี เล่มที่ 21 ข้อที่ 78 หน้าที่ 105 มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2538) ปฏิกาคหกในเนื้อความนี้ เป็นตัวกำหนดความบริสุทธิ์ของทักษิณา

ในอรรถกถาพระสูตรนี้ (อรรถกถาภาษาบาลี เล่มที่ 2 ข้อที่ 278 หน้าที่ 361 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2535) กล่าวถึงเรื่องชาวประมงเป็นตัวอย่าง ชาวประมงผู้อาศัยที่ประตูปากแม่น้ำกลยาณี ชาวประมงนั้นได้ถวายอาหาร 3 ครั้ง แก่พระที่ขสมนเถระผู้อนนบนเตียง และกำลังจะตายกล่าวว่า บิณฑบาตที่ได้ถวายแก่พระเป็นเจ้าที่ขสมนเถระยกเราขึ้นได้ อีกเรื่องคือนายพรานชาวบ้านวิมมานะ เขาเมื่อทำบุญอุทิศคนที่เสียชีวิตแล้วได้ถวายแก่พระภิกษุผู้ประพตติเสียหยา रूपเดียวถึง 3 ครั้ง อมนุษย์ตนหนึ่งไม่พอใจการถวายทักษิณาเช่นนั้นจึงร้องให้นายพรานนั้นได้ยิน สุดท้ายเรื่อง ผลบุญของการถวายทักษิณานั้นถึงแก่ผู้เสียชีวิตในเวลาทีนายพรานถวายทักษิณาแก่พระภิกษุผู้ประพตติ ทั้ง 2 เรื่องกล่าวถึงทานว่าจะอยู่ในขั้นต่ำหรือสูงโดยตัวชี้วัดคือปฏิกาคหก

ในกรณีของทายกไม่บริสุทธิ์ ตัวอย่างคือ มีพระภิกษุรูปหนึ่งอาพาธต้องการน้ำชุบที่มาจากเนื้ออุบาสิกาผู้มีศรัทธาได้อาสาจะนำมาถวาย เธอได้ส่งคนใช้ให้ไปหาน้ำ คนใช้นั้นออกไปหาทั่วเมือง วันนั้นทั่วทั้งเมืองไม่มีการขายเนื้อ เขาจึงกลับมาหาอุบาสิกา เธอคิดถึงความต้องการของภิกษุจึงเอามัด



เดือนเนื้อของตัวเองไปทำชุปถวายเป็นพระภิกษุ พระพุทธเจ้าทราบเรื่องเข้าแล้วตำหนิพระภิกษุรูปนั้น พร้อมกับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย คนทั้งหลายผู้มีศรัทธาเลื่อมใสมีอยู่ คนแม่เหล่านั้ได้สละเนื้อของตน ถวาย ภิกษุทั้งหลาย ภิกษุไม่พึงฉันเนื้อมนุษย์ รูปใดฉัน ต้องอาบัติถุลลัจจัย อนึ่ง ภิกษุยังมิได้พิจารณา ไม่พึงฉันเนื้อ รูปใดฉัน ต้องอาบัติทุกกฏ” (พระไตรปิฎกภาษาบาลี เล่มที่ 5 ข้อที่ 58-59 หน้าที่ 80-87 มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2538) คำว่า ไม่บริสุทธิ์ ในกรณีนี้ หมายถึง เนื้อที่นำมาถวายพระภิกษุนั้นมี ที่มาอันไม่สมควร สุดท้าย พระพุทธเจ้าทรงห้ามเพราะเหตุผลว่ามนุษย์ไม่ควรกินเนื้อของกันและกัน ส่วนเรื่องการได้บุญจากการถวายเป็นอีกเรื่องหนึ่ง ซึ่งจะกล่าวในส่วนอภิปราย

การให้ของหายกไม่ใช่การให้ทั่วไป แต่เป็นการให้ที่ไม่หวังผลตอบแทน เพราะการหวังผลตอบแทนเป็น ลักษณะของความปรารถนาที่เกินจำเป็น การให้ทานเป็นความต้องการจะสละทานนั้น ดังในมังคลัตถ ที่ป็นีว่า “แม้ความไม่โลภที่ประกอบจากเจตนา นั้น ชื่อว่า ทาน เพราะมีจากเจตนา นั้นเป็นคติ” (คณะกรรมการกองตำรา มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2560)

แม้ว่าสาเหตุของการให้ทานของหายกนั้นจะมาจากจากเจตนา แต่การที่หายกจะให้ทานได้ นั้นจะต้องเห็นประโยชน์ของทานนั้น อย่างสีหเสนาบตีผู้ถวายความเห็นเรื่องทานแด่พระพุทธเจ้าว่า “ข้าพระองค์ เป็นหายกเป็นทานบดี ย่อมเป็นที่รักที่พอใจของคนหมู่มาก สัตบุรุษผู้สงบยอมคบหาข้า พระองค์ผู้เป็นหายกเป็นทานบดี กิตติศัพท์อันงามของข้าพระองค์ผู้เป็นหายกเป็นทานบดี ย่อมขจรไป ว่า สีหเสนาบตีเป็นหายก เป็นผู้ทำ เป็นผู้บำรุงพระสงฆ์ ข้าพระองค์ผู้เป็นหายก เป็นทานบดี จะเข้าไปสู่บริษัทใดๆ จะเป็นชัตติยบริษัทก็ตาม พรหมณบริษัทก็ตาม คหบดีบริษัทก็ตาม สมณบริษัทก็ตาม ก็เป็นผู้แก่ลวกล้ำ ไม่เก้อเขินเข้าไป” (พระไตรปิฎกภาษาบาลี เล่มที่ 22 ข้อที่ 34 หน้าที่ 41 มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2538) จากความเห็นของเสนาบตีนั้น ลักษณะของทานมาจากแรงจูงใจทางสังคม การให้ทานแสดงให้เห็นคนอื่นๆเห็นว่า ผู้ที่ทำการให้เป็นผู้ไม่ใจคับแคบ เปิดโอกาสให้ผู้อื่นเข้าหาตัวเองได้ง่าย แต่ความเห็นแบบนี้มาจากคนผู้อยู่ในสถานะคนของประชาชน การให้เป็นเครื่องมือเข้าสังคมเท่านั้น และไม่สอดคล้องกับหลักจากเจตนาข้างต้น

มีอีกเรื่องหนึ่ง พระสารีบุตรเถระออกจากสมาบัติแล้วคิดว่า วันนี้ เราควรไปบิณฑบาตที่ไหน ก็เห็นยาคุเจื่อน้ำนมในเรือนของนายตัมพทาฐิกะนั้น จึงไตร่ตรองว่า เขาจักสงเคราะห์เราหรือไม่ ก็มั่นใจว่า เขาเห็นตัวเองแล้วจักสงเคราะห์ ท่านจึงห่มจีวรถือบาตรไปยืนอยู่ที่ประตูเรือนของนายตัมพทาฐิกะนั้น เขาพอเห็นพระเถระก็มีจิตเลื่อมใส คิดว่า เราประหารโจรมานาน เราฆ่ามนุษย์เสียเป็นอันมาก ตอนนี้ ในบ้านของเราตักแต่งยาคุเจื่อน้ำนมไว้ และพระเถระก็มายืนอยู่ที่ประตูบ้านเรา เราถวาย ไทยธรรมแก่ท่านในเวลานี้ก็ควร แล้วนำยาคุที่วางไว้ข้างหน้าออกไปหาพระเถระ ให้อาหารนิมนต์ให้นั่ง ภายในบ้าน เกลี้ยยาคุเจื่อน้ำนมลงในบาตรราดเนยใสใหม่ ได้ยืนพัดพระเถระอยู่ (มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2552) ในเรื่องนี้ พระเถระและชาวบ้านในละแวกนั้นรู้ว่า เขาทำการประหารโจรเป็นอาชีพ ตลอดชีวิต เงินทองที่นำมาเลี้ยงพระเถระก็มาจากอาชีพนั้น ตามหลักความบริสุทธิ์แห่งทักษิณา 4

ประการนั้น เขาถือได้ว่า มีทักษิณาไม่บริสุทธิ์ แต่พระเถระก็ยินดีที่จะรับอาหารนั้น เพราะท่านแค่คิดว่า เขาให้ตัวเองแล้วจักสงเคราะห์ ตรงนี้เห็นได้ว่า พระเถระมองเห็นจากเจตนาของเขาแล้วเข้าไปรับอาหาร ดังนั้น จากเจตนาจึงเป็นตัวกำหนดหน้าที่ของทายกและปฎิคาหก

แนวคิดเรื่องผู้เผยแผ่คำสอนแก่คนอื่น

พระภิกษุอยู่ในฐานะเผยแผ่คำสอนแก่ประชาชน การสอนความดีชั่วถือว่าเป็นหน้าที่ของพระภิกษุ เรื่องนี้เห็นได้จากการที่พระพุทธเจ้าตรัสกับสาวก 60 รูปผู้ถูกส่งไปประกาศพระศาสนา มีหลักฐานในพระวินัยปิฎกว่า “ภิกษุทั้งหลาย พวกเธอจงจาริกไป เพื่อประโยชน์สุขแก่ชนจำนวนมาก เพื่ออนุเคราะห์ชาวโลก เพื่อประโยชน์เกื้อกูลและความสุขแก่ทวยเทพและมนุษย์ อย่าไปโดยทางเดียวกันสองรูป จงแสดงธรรมมีความงามในเบื้องต้น มีความงามในท่ามกลางและมีความงามในที่สุด จงประกาศพรหมจรรย์ พร้อมทั้งอรรถและพยัญชนะบริสุทธิ์บริบูรณ์ครบถ้วน แก่สัตว์ทั้งหลายที่มีสติในทาน้อย” (พระไตรปิฎกภาษาบาลี เล่มที่ 4 ข้อที่ 32 หน้าที่ 39 มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2538)

นอกจากนี้ พระองค์ยังทรงวางแบบแผนของผู้สอน ในอุทายีสสูตรว่า “ดูก่อนอานนท์ การแสดงธรรมแก่ผู้อื่นไม่ใช่ทำได้ง่าย ภิกษุเมื่อจะแสดงธรรมแก่ผู้อื่นพึงตั้งธรรม 5 ประการไว้ในภายใน แล้วจึงแสดงธรรมแก่ผู้อื่น 5 ประการเป็นไฉน ? คือ ภิกษุพึงตั้งใจว่า เราจักแสดงธรรมไปโดยลำดับ 1 เราจักแสดงอรรถเหตุผล 1 เราจักแสดงธรรมอาศัยความเอ็นดู 1 เราจักเป็นผู้ไม่เพ่งอามิสแสดงธรรม 1 เราจักไม่แสดงให้กระทบตนและผู้อื่น 1 แล้วจึงแสดงธรรมแก่ผู้อื่น ดูก่อนอานนท์ การแสดงธรรมแก่ผู้อื่นไม่ใช่ทำได้ง่าย ภิกษุเมื่อจะแสดงธรรมแก่ผู้อื่น พึงตั้งธรรม 5 ประการนี้ไว้ในภายใน แล้วจึงแสดงธรรมแก่ผู้อื่น” (พระไตรปิฎกภาษาบาลี เล่มที่ 22 ข้อที่ 159 หน้าที่ 205-206 มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2538)

ในอรรถกถาพระสูตรนั้น (อรรถกถาภาษาบาลี เล่มที่ 3 ข้อที่ 159 หน้าที่ 60 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2535) อธิบายไว้ดังนี้ ข้อแรก คือ การสอนตามลำดับหัวข้อที่ยกขึ้น เช่น จะสอนเรื่อง ชันธ 5 ผู้สอนจะต้องสอนตั้งแต่เรื่องรูป ถึง วิญญาณตามลำดับ จะตัดตอน ไม่สอนเรื่อง เวทนา สัญญา สังขาร ไม่ได้ ข้อที่สอง คือ การสอนโดยอรรถเหตุผลประกอบเรื่องที่จะสอน เช่น พระพุทธเจ้าสอนเรื่องความเสียหายที่เกิดจากการทำร้ายกันกับพวกพระฉัพพัคคีย์ ทรงยกเหตุผลว่า คนอื่นหวาดกลัวโทษและความตายเหมือนกับตัวเรา ดังนั้น ตัวเราผู้หวาดกลัวเหมือนกับคนอื่นจึงไม่ควรทำร้ายกัน ข้อที่สาม คือ เมื่อผู้ฟังได้รับความรู้แล้วสามารถพัฒนาตัวเองได้ ข้อนี้เกี่ยวข้องกับข้อที่สี่คือไม่หวังการตอบแทน ต้องการให้ได้รับความรู้จริงๆ ข้อที่ห้า คือ การสอนโดยไม่ยกตัวเองข่มผู้อื่น แต่สอนโดยการอนุเคราะห์ จากพระสูตรและอรรถกถานั้น การวางแบบแผนการสอนของพระพุทธเจ้าเป็นการแสดงฐานะพระภิกษุเป็นผู้สอนความดีชั่ว ดังนั้น การสอนศีลธรรมจึงเป็นหน้าที่ของพระภิกษุ



ข้อความที่กล่าวมานั้นเป็นแบบแผนการสอน พระพุทธเจ้ายังตรัสถึงคุณสมบัติของพระภิกษุผู้สอนว่า “บุคคลสอนผู้อื่นอย่างไรก็พึงทำตนอย่างนั้น, ผู้ที่ฝึกตนดีแล้วจึงควรฝึก (ผู้อื่น), เพราะตนนั้นแลฝึกได้ยากยิ่ง” (พระไตรปิฎกภาษาบาลี เล่มที่ 25 ข้อที่ 22 หน้าที่ 36 มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2538)

ในอรรถกถาของเนื้อหานั้น กล่าวถึงเรื่องพระเถระรูปหนึ่ง ท่านเรียนกัมมัฏฐานกับพระศาสดาแล้ว พาภิกษุ 500 รูป ไปอยู่ป่ากล่าวสอนภิกษุที่ตัวเองพาไปว่า ต้องมีความเพียรปฏิบัติธรรม แต่ตัวเองก็ไปนอนหลับ พอพวกภิกษุปฏิบัติธรรมเสร็จจะเข้าที่พัก ท่านตื่นมาเตือนให้ปฏิบัติแล้วกลับไปนอนอีก พวกภิกษุไม่สามารถจะทำการสาธยาย หรือปฏิบัติธรรมได้ พวกภิกษุเริ่มสงสัยและคอยสังเกตพฤติกรรมของท่านจึงรู้ว่า ท่านปลุกให้พวกเรามาปฏิบัติแต่กลับไปนอนหลับ (มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2554) จากตัวอย่างนั้น พระเถระสอนให้พระรูปอื่นปฏิบัติธรรม แต่ตนเองกลับไปนอน พระรูปอื่นจึงหมดความน่าเชื่อถือในตัวท่าน ดังนั้น พระพุทธเจ้าจึงต้องการให้พระภิกษุสอนผู้อื่นเหมือนอย่างที่ท่านเองปฏิบัติ ในเรื่องนี้ (พระไตรปิฎกภาษาบาลี เล่มที่ 12 ข้อที่ 229 หน้าที่ 287-288 มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2538) พระปุณณมันตานีบุตรเป็นตัวอย่าง ท่านปฏิบัติตัวเองตามหลักกถาวัตถุ 10 อย่าง และได้สอนกถาวัตถุแก่ลูกศิษย์ของตัวเอง ลูกศิษย์ทุกคนฟังท่านสอน และเห็นท่านปฏิบัติตามที่สอน จึงเชื่อว่า การปฏิบัติตัวเองแบบนี้เป็นแนวทางที่ถูกต้อง

ข้อวิเคราะห์จริยศาสตร์ว่าด้วยทายกและปฎิคาหก

เหตุผลคัดค้านว่า เงินบริจาค่นั้นได้มาโดยไม่บริสุทธิ์ การที่ทายกประกอบมิจฉวนฉิชาแล้วทำบุญด้วยทักษิณานันไม่บริสุทธิ์ย่อมมีผลบุญน้อย การรับเงินบริจาค่นั้นเป็นการสนับสนุนให้ทายกประกอบอาชีพนั้นต่อไป แต่หากปฎิคาหกไม่รับเงินนั้นแล้วเพราะคำนึงถึงมิจฉวนฉิชา ทายกจะเกิดความละอายในการประกอบอาชีพนั้นแล้วแสวงหาอาชีพที่ไม่เป็นการเบียดเบียนผู้อื่นต่อไป เจ้าของธุรกิจนั้นได้ข้ออ้างทางสังคมว่าการประกอบมิจฉวนฉิชา นั้น ๆ แม้จะผิดหลักศีลธรรมของพุทธศาสนา แต่เงินรายได้จากอาชีพดังกล่าวก็สามารถทำประโยชน์ในทางสังคมและพุทธศาสนาได้ ประเด็นสำคัญคือ การรับเงินดังกล่าวนี้ทำให้ปฎิคาหกผิดต่อหลักการที่ตนเองสอนพุทธศาสนิกชน และหมดความน่าเชื่อถือในคำสอน เพราะเห็นอามิสมากกว่าธรรม

ในเหตุผลคัดค้านนั้น ความบริสุทธิ์ของเงินบริจาค ตามที่ปรากฏในพระพุทธพจน์ว่า “ทักษิณาบริสุทธิ์ฝ่ายทายก แต่ไม่บริสุทธิ์ฝ่ายปฎิคาหก” เป็นต้นนั้น เป็นการกล่าวถึงคุณภาพของเงินบริจาค โดยกล่าวถึงองค์ประกอบของแต่ละข้อ ทุกข้อไม่ได้กล่าวเจาะจงว่า เงินบริจาคแบบไหนจะได้บุญมากหรือน้อย ข้อนี้แสดงว่า ทุกข้อได้บุญเหมือนกัน ส่วนบุญจะน้อยหรือมากขึ้นอยู่กับคนที่ให้ว่าเขาต้องการแบบไหน ดังนั้น ความบริสุทธิ์ของเงินบริจาคจึงเป็นเรื่องส่วนตัวของทายก

การไม่รับเงินบริจาคนั้นเป็นการสนับสนุนให้ทายกเลิกประกอบอาชีพผิดศีลธรรม ทายกทำอาชีพของตัวเองมานาน เขามีความเชื่อมั่นในการหาเงินมาด้วยกำลังของตัวเอง การจะเปลี่ยนไปทำอาชีพอื่นเพราะความเชื่อในคำสอนมีจฉาวณิชนั้นเป็นไปได้ เพราะการให้ที่ดีนั้นเน้นที่แรงจูงใจของผู้ให้ ในเรื่องนี้ แรงจูงใจที่เป็นเหตุให้หรือไม่ให้เงินตัวเอง แรงจูงใจนั้นมาจากการเห็นประโยชน์ที่เกิดจากการให้ ยกตัวอย่างการเห็นประโยชน์ของการให้ที่สืบเสาะมาได้ถวายเป็นบุญกุศลเห็นจากการพิจารณาประโยชน์ของการให้แด่พระพุทธเจ้า ในข้อหนึ่งคือ ผู้ให้จะเข้าสู่สังคมไหนๆ ก็มีความมั่นใจที่จะเข้าไปสู่สังคมนั้น การให้แบบนี้เป็นการพบปะของคนในสังคม การที่ทายกผู้หนึ่งจะให้เงินของตัวเองในสถานการณ์หนึ่ง เขาจะต้องเห็นประโยชน์สักอย่างจึงให้ได้ แต่ความเห็นเรื่องการให้ของเสนาบดีนั้นอยู่ในกรอบที่แคบกว่าจากเจตนา จากเจตนาที่กล่าวถึงการให้อันไม่จำกัดคุณสมบัติของทายกและปฎิภาหุ อีกตัวอย่าง เป็นเรื่องของอุบาสิกผู้ถวายชูปเนื้อของตัวเอง เธอเห็นพระภิกษุอาพาธต้องการชูปที่ทำจากเนื้อ มีแรงจูงใจจะถวายชูปเนื้อ แต่วันนั้นเธอหาเนื้อในที่ไหนไม่ได้ เธอจึงใช้เนื้อตัวเองทำชูปถวาย ถึงการกระทำนั้นจะทำให้ตัวเองได้รับบาดเจ็บ และเป็นสาเหตุของการห้ามฉันเนื้อต้องห้ามสำหรับพระภิกษุในเวลาต่อมา เนื้อนั้นได้มาไม่ถูกต้อง แต่พระภิกษุก็ยังรับมาบริโภค เพราะไม่ทราบแหล่งที่มาของเนื้อ ในเรื่องนี้ ลองสมมติเปลี่ยนวัตถุจากเนื้อเป็นเงินบริจาค และอุบาสิกาเป็นคนอื่น พ่อค้าอาวุธคนหนึ่งเห็นอาคารในวัดเก่าทรุดโทรม มีแรงจูงใจจะซ่อมแซมถวาย แต่การที่เขาจะรับหน้าที่ซ่อมแซมโดยตรงเป็นเรื่องยาก ทายกจึงถวายเงินบริจาคแทน ถึงตัวเองจะรู้ว่าเงินนั้นมีที่มาอย่างไร และเงินนั้นจะเป็นประเด็นให้ถกเถียงกันต่อไปว่า เงินนั้นได้มาไม่ถูกต้อง ประเด็นนี้พิจารณาด้วยแรงจูงใจจะให้ของทายก ดังนั้น แรงจูงใจของการให้จึงเป็นเรื่องส่วนตัวของทายก

ต่อไปนี้เป็นเหตุผลของปฎิภาหุ การอ้างว่า เงินบริจาคที่ได้จากอาชีพดังกล่าวก็สามารถทำประโยชน์ในทางสังคมและพุทธศาสนาได้ เป็นเหตุผลสนับสนุนการให้อย่างหนึ่ง เพราะสถานะทางอาชีพไม่เกี่ยวข้องกับการให้เงินบริจาค การที่ผู้ให้สิ่งของ เขามีความจำใจว่า เราต้องการให้ เป็นลักษณะของทาน คือ การคิดจะสละให้ โดยไม่หวังผลตอบแทน ที่เรียกว่า จากเจตนา ในข้อนี้ เราพิจารณาถึงการให้ว่าเป็นความต้องการของผู้ให้ แต่มีเงื่อนไขว่า การให้นั้นต้องไม่เกี่ยวข้องกับความต้องการสิ่งตอบแทน ตามหลักการจากเจตนา การให้ที่มีความต้องการสิ่งตอบแทน นั้นไม่ถือว่าเป็นการให้ ดังนั้น การให้ทรัพย์สินจึงเป็นความรู้สึกส่วนตัวของทายก ความสำคัญในประเด็นการรับของปฎิภาหุนี้คือ จากเจตนา หลักมีจฉาวณิชนั้นเป็นเรื่องของผู้ทำการค้าขายว่า ตัวเองจะทำหรือไม่ทำ ถ้าทายกมีความคิดจะสละทรัพย์สินซึ่งนับว่าเป็นทาน ปฎิภาหุควรรับทรัพย์สินนั้นได้ ดังนั้น การที่ปฎิภาหุรับทรัพย์สินที่มาจากการค้าขายนั้นจึงเป็นสิ่งสมควร

อีกอย่าง เหตุผลคัดค้านว่า เงินบริจาคที่ได้จากอาชีพดังกล่าวก็สามารถทำประโยชน์ในทางสังคมและพุทธศาสนาได้ เป็นเหตุผลสนับสนุนการให้อย่างหนึ่ง เพราะสถานะทางอาชีพไม่เกี่ยวข้องกับการให้เงินบริจาค เหตุผลแบบนี้เป็นข้อสนับสนุนให้ปฎิภาหุทำหน้าที่ได้เหมือนกัน เพราะให้



ทางเลือกกับปฏิเสธ ทางเลือกนั้นคือการทำหน้าที่รับทานของทายกได้ เรื่องนี้ชี้ให้เห็นว่า ปฏิภาหสามารถรับได้ในบางสถานการณ์ เมื่อเป็นอย่างนั้นจะมีคำถามตามมาว่า สถานการณ์แบบใดที่ปฏิภาหควรรับ เพื่อให้ตอบคำถามนั้น ควรพิจารณาจากกรณีพระสารีบุตรรับอาหารจากทายกผู้เคยทำหน้าที่ประหารนักโทษ พระเถระหรือคนทั่วไปในละแวกบ้านของทายกนั้นก็รู้อยู่แล้วว่า เงินทองที่เขาใช้เลี้ยงชีวิตมานั้นมีที่มาจากการประหารนักโทษ พระเถระแค่คิดว่า ตัวเองกำลังทำหน้าที่ของปฏิภาห และทายกนี้ก็มีแรงจูงใจที่ถวายอาหาร ส่วนเรื่องที่มาของอาหารพระเถระยอมรับได้ คำตอบของคำถามนั้น คือ สถานการณ์ที่ปฏิภาหเลือกทำหน้าที่ผู้รับ เพราะหน้าที่ของปฏิภาหนั้นย่อมมุ่งหมายไปที่จาคเจตนาของทายก ดังนั้น การที่ปฏิภาหทำหน้าที่ของตัวเองจึงเป็นสิ่งสมควร

ในมุมมองที่กล่าวมา ไม่มีปัญหาในการรับ ส่วนมุมมองว่า พระภิกษุเป็นผู้เผยแผ่คำสอน การที่ท่านรับเงินบริจาคที่ผิดหลักมิจฉาณาเป็นการผิดต่อหลักการที่ตนเองสอนพุทธศาสนิกชน และหมดความน่าเชื่อถือในคำสอนเพราะเห็นอามิสมากกว่าธรรม มีการพิจารณา ดังนี้: คุณสมบัติของผู้สอนศีลธรรมเป็นเรื่องสำคัญ พระภิกษุถือว่าเป็นแบบอย่างของการปฏิบัติตัวเองตามหลักศีลธรรม เพราะตัวเองจะต้องสอนแก่ประชาชนเหมือนกัน พระพุทธเจ้าตรัสเรื่องการสอนคนอื่นเหมือนที่ตัวเองทำ เพื่อต้องการให้ผู้สอนมีความน่าเชื่อถือ พระองค์ยกเรื่องพระเถระผู้สอนให้พระภิกษุปฏิบัติธรรมแต่เธอกลับไปนอนหลับ เป็นตัวอย่างที่ไม่ดีของผู้สอน ลองสมมติสถานการณ์หนึ่ง มีพ่อค้าอาวุธสงครามเข้าไปฟังธรรมในวัดแห่งหนึ่ง พระภิกษุก็สอนเรื่องการห้ามห้ามนั้น พ่อค้ารู้สึกเลื่อมใสต้องการถวายเงินบริจาคแก่ท่าน พระภิกษุผู้สอนรับเงินนั้น คนทั่วไปติเตียนการรับเงินของท่านเพราะเขารับรู้แหล่งที่มาของเงิน พร้อมกับการสอนเรื่องการห้ามห้ามนั้น ส่วนนี้ถือว่า พระภิกษุผิดต่อหลักการที่ตัวเองสอน ท่านไม่ควรรับเงินนั้น สิ่งที่ถูกคือปฏิบัติตามที่ตัวเองสอน อย่างพระปทุมมมัตตานีบุตร ท่านปฏิบัติตัวเองตามหลักกถาวัตถุ 10 อย่าง และได้สอนกถาวัตถุแก่ลูกศิษย์ของตัวเอง ลูกศิษย์เห็นท่านปฏิบัติอย่างนั้นจึงให้ความเชื่อใจในตัวท่าน ขอยกกรณีเดิม พ่อค้าอาวุธสงครามเลื่อมใสต้องการถวายเงินบริจาค พระภิกษุไม่รับเพราะตัวเองสอนหลักมิจฉาณาไว้ คนทั่วไปก็จะเกิดความเชื่อมั่นในตัวผู้สอนว่า สิ่งที่ท่านสอนนั้นถูกต้อง ดังนั้น การปฏิบัติตามที่ตัวเองสอนจึงเป็นความน่าเชื่อถือของผู้สอน

ในประเด็นนี้ พ่อค้าเห็นความสำคัญผู้ทำหน้าที่สอนความดีชั่ว ต้องการสละเงินของตัวเองเพื่อบำรุงให้พระภิกษุได้ทำหน้าที่ต่อไป การสอนหลักการห้ามห้ามนั้นเป็นหน้าที่ของพระภิกษุ เพราะเป็นการชี้แจงความดีชั่วแก่ประชาชน ในแต่ละครั้งของการสอน ท่านไม่สามารถยืนยันได้ว่า ทุกคนที่ตัวเองสอนจะปฏิบัติตาม เพราะแต่ละคนยังต้องประกอบอาชีพดำเนินชีวิตในสังคมต่อไป เรื่องที่ว่า ถ้าท่านรับเงินนั้น ความน่าเชื่อถือในคำสอนจะสั่นคลอน ย่อมเป็นไปได้ แต่เพื่ออนุเคราะห์แก่ผู้ทำอาชีพต้องห้ามนั้น โดยมุ่งไปที่แรงจูงใจให้ของทายก พระภิกษุจึงต้องทำหน้าที่เป็นปฏิภาหด้วย เพราะเหตุผลว่า ตัวเองอยู่ในฐานะขอบเขตของการสั่งสมบุญตามคติของพุทธศาสนา และเพราะเหตุผลว่า

หน้าที่ปฏิบัติหากไม่มีความเกี่ยวข้องกับหน้าที่ผู้เผยแพร่คำสอน ท่านกำลังอยู่คนละบทบาทกัน ดังนั้น พระภิกษุในฐานะเป็นผู้สอนการคำต้องห้ามและเป็นปฏิบัติหากจึงควรรับเงินที่มาจากการค้าแบบนั้นได้

บทสรุป

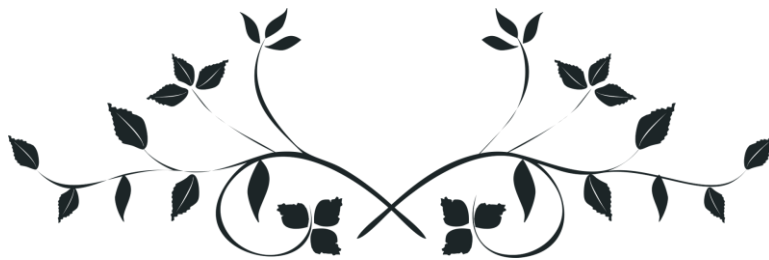
จากที่กล่าวมาข้างต้นนั้น แรงจูงใจของการให้เป็นเรื่องส่วนบุคคลของทายก ทายกจะเป็นผู้เลือกเองว่า ต้องการลักษณะของท่านแบบไหน แรงจูงใจของการให้นี้เรียกว่า จากเจตนา หน้าที่ของปฏิบัติหากก็มุ่งหมายไปที่จากเจตนาของทายก การที่ปฏิบัติหากรับทานของทายกโดยไม่นึกถึงที่มาของท่านจึงเป็นสิ่งสมควร ในคัมภีร์ที่เกี่ยวข้องกับเรื่องทาน ไม่มีการกล่าวถึงทานที่รับได้หรือรับไม่ได้ มีแต่กล่าวถึงคุณภาพของท่านแต่ละประเภท นี้แสดงว่า ทายกและปฏิบัติหากจะเป็นผู้จัดการทานด้วยตัวเอง ในแนวคิดเรื่องทานคือจากเจตนา มีความกว้างขวางกว่าทานทั่วไป เรื่องทานที่วางบนฐานแนวคิดนี้ สนับสนุนปฏิบัติหากคือพระภิกษุให้รับทานอันมีที่มาไม่ถูกต้องได้ทุกสถานการณ์ ขอบข่ายของแนวคิดจากเจตนา เป็นตัวกำหนดจริยศาสตร์ของทายกและปฏิบัติหาก สามารถครอบคลุมความประพฤติของทายกและปฏิบัติหาก การให้และการรับที่อยู่บนฐานแนวคิดนี้แยกเรื่องทานทั่วไปในพุทธศาสนาออกจากเรื่องทานที่บริสุทธิ์หรือไม่บริสุทธิ์ จากเจตนาไม่ได้มองการตัดสินใจที่จะให้หรือจะรับกับทายกและปฏิบัติหาก ในการให้ทานของทายกโดยความหมายของจากเจตนา นี้ไม่มีปัญหาอะไรเลย ส่วนปฏิบัติหากมีอีกสถานภาพหนึ่งคือผู้สอนศีลธรรม ท่านสามารถเลือกรับทานอันมีที่มาไม่ถูกต้องได้ โดยการเลือกพิจารณาจากจากเจตนาของทายก ในสภาพภาพสังคมปัจจุบัน มิติของอาชีพมีหลากหลาย ความถูกต้องและไม่ถูกต้องของที่มาแห่งทานปะปนกัน ดังนั้น แนวคิดจากเจตนาจึงแยกความถูกต้องและไม่ถูกต้องนั้นออกแล้วสนับสนุนหน้าที่ของปฏิบัติหากอย่างเต็มที่

เอกสารอ้างอิง

- มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย. (2538). *พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับสยามรัฐฉบับปฏิรูป*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย.
- มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2535). *อรรถกถาภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- _____. (2536). *ฎีกาภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- คณะกรรมการกองตำรา มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย. (2560). *มงคลดถุทีปนี (ปฐม ภาค)*. ครั้งที่ 18. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย.
- มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย. (2554). *ธัมมปทฎกถา (ฉฐุฎ ภาค)*. ครั้งที่ 23. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย.



- _____. (2552). พระธัมมปทัฏฐกถาแปล ภาค 4. ครั้งที่ 17. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- คุณ โทชน์ธ, เรณู ศรีภาค. (2546). การวิเคราะห์บาร์มีในพุทธศาสนาเถรวาท. วารสารศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น. 26(4)ม 23-35.



เพศภาวะกับการบวช: ข้อถกเถียงการบวชภิกษุณีในพระพุทธศาสนาเถรวาท
Gender and Ordination: A Discussion on Bhikkhuni Ordination in
Theravada Buddhism

พระวรพล ยะพลหา

Phra Worapon Yaponha

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

Graduate School, Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Corresponding, Author Email: woraponyaa@gmail.com

Received August 29, 2022; Revised August 21, 2022; Accepted: June 30, 2022



บทคัดย่อ

บทความนี้ต้องการศึกษาแนวคิดเรื่องเพศภาวะและการบวชผ่านข้อถกเถียงในพระพุทธศาสนาเถรวาท โดยการศึกษาเอกสารและหนังสือ ผลการศึกษาพบว่า การบวชในพระพุทธศาสนาเถรวาทถูกแบ่งแยกเป็นการบวชทางรูปธรรมเป็นการบวชที่มีขั้นตอนและกระบวนการชัดเจน มีศีลเป็นข้อปฏิบัติของการแต่ละอย่าง ขณะที่การบวชทางด้านนามธรรมเป็นการบวชใจ โดยอาศัยการฝึกฝนทางใจ ส่วนเพศภาวะในพระพุทธศาสนาเป็นการกล่าวถึงความเท่าเทียมกัน และการยกย่องสตรีในฐานะที่เป็นผู้มีความฉลาดและคุณธรรม สำหรับข้อถกเถียงเรื่องการบวชเพศหญิงไม่ได้แสดงถึงความเสมอภาคทางเพศเป็นการพิจารณาถึงข้อปฏิบัติที่ไม่เสมอภาคกันนั้นเป็นการมองถึงความไม่เสมอภาคทางสังคม ไม่ได้เกี่ยวกับความเสมอภาคทางธรรม ขณะที่การพิจารณาถึงการบวชภิกษุณีทำให้ศาสนาเสื่อมก็มาจากข้อเท็จจริงทางสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป แต่หลักปฏิบัติไม่สอดคล้องกับวิถีชีวิตของหมู่สงฆ์เท่านั้น ไม่ใช่เรื่องเพศภาวะแต่อย่างใด

คำสำคัญ: เพศภาวะ; การบวช; พระพุทธศาสนาเถรวาท

Abstract

This article aims to explore the concepts of gender and ordination through controversies in Theravada Buddhism by studying documents and books. The results



of the study found that Ordination in Buddhism is divided into ordination in the form of ordination with clear steps and procedures. having precepts as a practice of each while the ordination in the abstract is the ordination of the mind through mental training. As for gender in Buddhism, it is about equality. and praising women as being wise and virtuous. As for the argument that the ordination of women does not represent gender equality, it considers unequal practices as a view of social inequality. It's not about fair equality. Whereas the consideration of Bhikkhuni ordination as a deterioration of religion is due to social facts that have changed, but the practice is not consistent with the way of life of the Sangha only. It's not about gender at all.

Keywords: Gender; Ordination; Theravada Buddhism.

บทนำ

ธรรมเนียมของการบวชมีจุดริเริ่มมาตั้งแต่สมัยพุทธกาล ในขณะที่พระพุทธเจ้าทรงพระชนม์อยู่ กล่าวคือเมื่อครั้งที่พระองค์ทรงตรัสรู้เป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้าแล้ว ทรงประสงค์ที่จะประกาศธรรมแก่บุคคลผู้ที่สามารถเข้าใจและน้อมนำธรรมะของพระองค์เป็นหลักปฏิบัติของชีวิต และมีความประสงค์ที่จะเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนหรือสังคมร่วมกับพุทธเจ้า จึงเป็นที่มาของการเชื้อเชิญหรือชักนำกุลบุตรเข้ามาบวชในพุทธศาสนา โดยเริ่มแรก รูปแบบวิธีในการบวช พุทธองค์ทรงประทานการบวชด้วยพระองค์เอง ซึ่งเสมือนว่าเป็นการเชื้อเชิญผู้ที่ศรัทธาให้เข้าร่วมสังฆะเพื่อประพาสพรหมจรรย์ แสวงหาความดับทุกข์ และจาริกไปเพื่อสงเคราะห์อนุเคราะห์แก่ชาวโลก ซึ่งเรียกรูปแบบวิธีการบวชนี้ว่า เอหิภิกขุอุปสัมปทา และเมื่อมีผู้ประสงค์ที่จะเข้ามาบวชในพุทธศาสนามากขึ้น พระองค์จึงทรงอนุญาตรูปแบบวิธีที่ชื่อว่า ดิสรณคณูปสัมปทา และ ญัตติจตุตถกรรมวาจา การบวชแบบครุธรรมตามลำดับ

ในการอนุญาตการบวชนั้นมีปัญหาที่เชื่อมโยงกันระหว่างผู้บวชกับกระบวนการบวช ซึ่งนำไปสู่การบวชภิกษุณีโดยปรากฏข้อถกเถียงในเรื่องดังกล่าวจากพระอานนท์ว่า “พระผู้มีพระภาคไม่ทรงอนุญาตให้มาตุคามออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในพระธรรมวินัยที่พระองค์ทรงประกาศไว้ อย่างไรก็ตาม เราพึงทูลขอพระองค์ให้มาตุคามออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในพระธรรมวินัยที่พระตถาคตทรงประกาศไว้ด้วยอุบายบางอย่าง” โดยเสนอว่า “มาตุคามออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิต ในพระธรรมวินัยที่พระตถาคตทรงประกาศไว้ จะสามารถทำให้แจ้งโสดาปัตติผล สกิทาคามีผล อนาคามีผล หรืออรหัตตผลได้หรือไม่ พระพุทธเจ้าข้า” นำไปสู่ข้อสรุปที่พระพุทธเจ้าอธิบายว่า “มาตุคามออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิต ในธรรมวินัยที่ตถาคตทรงประกาศไว้ สามารถทำให้แจ้ง

โสดาปัตติผล สกิทาคามีผลอนาคามีผล หรืออรหัตตผลได้” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 7 ข้อที่ 402 หน้าที่ 315-316, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) ในบทความนี้ผู้วิจัยต้องการนำเสนอถึงความเท่าเทียมกันระหว่างเพศและการเข้าถึงพระพุทธศาสนาโดยการบวชที่เป็น 1) รูปธรรม มีเอหิภิกขุอุปสัมปทา, ติสรณคณุปสัมปทา, ญัตติจตุตถกรรมวาจา, การบวชแบบรับครุธรรม 8 ประการ 2) นามธรรม การบวชชนิดนี้เกิดหลังจากการขาดหายไปของภิกษุณีสายเถรวาท ซึ่งบางประเทศนั้นไม่ยอมรับการบวชของสายศรีลังกาการบวชใจจึงเกิดขึ้น การบวชใจในที่นี้เน้นการรักษาจิตตนเอง ไม่ว่าจะอยู่ที่ไหนสถานะใดหรือเพศสภาพใดก็ตามการบวชใจนั้นสามารถทำให้เข้าถึงวิถีแห่งพระพุทธศาสนาได้

แม้แต่ในสังคมไทย การบวช ก็เป็นพฤติกรรมที่ปฏิบัติกันมาอย่างยาวนานจนกลายเป็นประเพณีวัฒนธรรมที่นิยมปฏิบัติอย่างสำคัญประการหนึ่งในฐานะที่เป็นพุทธศาสนิกชน และถือว่าเป็นหนึ่งในประเพณีวัฒนธรรมไทย อย่างไรก็ดี ปัจจุบันนี้ ปรากฏว่ามีประเพณีวัฒนธรรมสำคัญที่มีความเกี่ยวข้องกับการบวชด้วย เช่น การเปลี่ยนสถานะจากฆราวาสเป็น “นาค” ก่อนที่จะเปลี่ยนสถานะเป็นพระภิกษุ คือประเพณีการบวชนาค การแห่นาค, การบวชสามเณร แต่ในระบบการบวชเพื่อเปลี่ยนสถานะเหล่านี้เกี่ยวข้องกับข้อถกเถียงในแง่ของประวัติศาสตร์การบวช ดังจะพบว่าการบวชนาค ไม่ได้เกี่ยวข้องกับนาคที่เป็นเทพในคัมภีร์แต่เป็นการบวชคนพื้นเมืองให้เป็นพระสงฆ์ในพุทธศาสนา โดยนาคนั้นแปลว่า เปลือยเปล่า โดยจะพบว่าชาวสุวรรณภูมินั้นมักนุ่งห่มใบไม้ ถ้าจะมีผ้าถุงบ้างก็เป็นผืนเล็กๆ แคบๆ เช่น เตี่ยวใช้ปิดห่มรัดอวัยวะเพศ โดยต่อมาคนเหล่านี้ได้มาเลื่อมใสพุทธศาสนา เมื่อจะบรรพชาเป็นภิกษุจึงเรียกว่าบวชนาค ทำให้พิธีบวชนาคไม่มีในพระไตรปิฎก ไม่มีในอินเดียและลังกา แต่มีที่สุวรรณภูมิ โดยพิธีทำขวัญนาคในพิธีบวช ถือเป็นพิธีประนีประนอมระหว่างศาสนาผีและศาสนาพุทธ การทำขวัญนาคในพิธีบวช เป็นการสะท้อนถึงพระคุณแม่ที่มีต่อนาคผู้ที่จะเข้าพิธีบวชเป็นพระสงฆ์ นาคจึงเป็นสัญลักษณ์ของหญิงพื้นเมืองของศาสนาผี ขณะที่การบวชนั้นเป็นการทำให้ผู้ชายเป็นใหญ่เหนือศาสนาผี จึงกลายเป็นการการยกย่องชายเป็นใหญ่เหนือหญิง อีกทั้งหญิงห้ามสัมผัสร่างกายภิกษุ หญิงต้องบาป ภิกษุไม่บาป (สุจิตต์ วงษ์เทศ, 2559)

เพศ (gender) ได้ถูกนำมากล่าวไว้ผ่านลักษณะภายนอกที่มองผ่านความเป็นสตรีภายในตน กิริยาของสตรี ท่าทางของสตรี ความไว้วางใจของสตรี ความพอใจของสตรี เสียงของสตรี และเครื่องประดับของสตรี (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 23 ข้อที่ 51 หน้าที่ 85-86, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) แต่พระพุทธศาสนานั้นพิจารณาถึงองค์ประกอบอื่นที่เป็นสากลและเสมอกันอย่างเรื่องกรรม โดยจะพบลักษณะดังกล่าวนี้จากการได้รับผลที่เกิดขึ้นหลังจากผู้หนึ่งตายไปแล้วได้กรรมที่ไม่อาจระบุได้ว่าชายหรือหญิง เพราะทุกคนต่างเสมอภาคกันในผลที่เกิดขึ้น (Peter Harvey, 2000) เมื่อกล่าวถึงลักษณะของสตรีนั้นที่ว่าศักยภาพเท่ากันกับบุรุษ ซึ่งหากบวชก็จะทำให้พระพุทธศาสนานั้นคงได้เช่นเดียวกับบุรุษ แต่ลักษณะดังนี้ช่วยทำให้เห็นว่าพระพุทธศาสนาเถรวาท



นั้นจำเป็นต้องมีสตริอย่างไม้อาจปฏิเสธได้ แต่จากข้อพิจารณานี้ก็อาจเกิดคำถามตามมาได้เช่นเดียวกันว่า การปลงของพระพุทธรูปเจ้าที่จะอนุญาตินั้นเป็นเรื่องน่าใส่ใจ แต่ไม่อาจมีใครล่วงรู้ประสงค์ของพระพุทธรูปได้อย่างแท้จริง เพราะพระองค์เท่านั้นที่จะให้เหตุผลในการอนุญาติได้บวชนั้นแต่เพียงผู้เดียว ซึ่งทำให้เห็นว่าการบวชเป็นภิกษุณีนั้นไม่ใช่เป็นความสมบูรณ์แบบในพระพุทธศาสนาอย่างหมดจด เบ็ดเสร็จเด็ดขาด (Peter Harvey, 2000)

บทความนี้จึงต้องการเสนอการบวชจึงเป็นประเด็นข้อถกเถียงที่ถูกเสนอผ่านบริบทสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป โดยข้อเสนอทางแก้ไขในสมัยพุทธกาลอาจได้รับการแก้ไข แต่การบวชในสังคมไทยนั้นยังคงมีประเด็นที่เป็นกระแสวิพากษ์วิจารณ์ของสังคมไทยเสมอมาโดยเฉพาะเรื่องการบวชสตรี ก็ยังเป็นประเด็นข้อถกเถียงในคณะสงฆ์และหน่วยงานวิชาการในเรื่องของสิทธิเสรีภาพ ความเท่าเทียมทางเพศ หรือความเหมาะสมแก่สมณสาธูปของการเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของสถาบันพุทธศาสนาเถรวาทในประเทศไทย ซึ่งประเด็นดังกล่าวก็มีทั้งกลุ่มที่เห็นด้วยและเห็นต่างตามการตีความพระธรรมวินัยของตนเอง ดังนั้น บทความนี้จะได้กล่าวถึงพัฒนาการ รูปแบบพิธีกรรมของการบวช ความเชื่อ ความศรัทธาที่มีต่อการบวช และข้อถกเถียงในประเด็นต่างๆ เป็นต้นว่าสิทธิทางเพศกับการบรรพชาอุปสมบทที่เกิดขึ้นในพุทธศาสนาเถรวาท ในสังคมไทยปัจจุบัน

แนวคิดเรื่องการบวชในพระพุทธศาสนาเถรวาท

การบวชในพระพุทธศาสนาใช้คำว่า บรรพชา แปลว่า เว้นความชั่วทุกอย่าง โดยคำนี้อ้างอิงใช้ในความหมายว่าบวชเป็นภิกษุ เช่น เสด็จออกบรรพชา แต่ในสมัยต่อมาจนถึงปัจจุบัน คำว่า บรรพชา หมายถึงบวชเป็นสามเณร ส่วนบวชเป็นพระใช้คำว่า อุปสมบท (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2561) โดยการบวชนั้นมาจากการที่พระพุทธศาสนาได้เจริญขึ้นด้วยการประกาศคำสอนของพระพุทธเจ้า และบุคคลผู้ศรัทธาในคำสอนต้องการจะดำเนินรอยหรือปฏิบัติตามคำสอนนั้นด้วยการเปลี่ยนให้เป็นเหล่าสมณศากยบุตรตามคติความเชื่อที่นำไปสู่การบวชที่ปรากฏตามรูปแบบ 2 ประการ คือ

1. การบวชเชิงรูปธรรม เป็นกระบวนการที่ถูกพิจารณาถึงการบวชที่ปรากฏในพระพุทธศาสนาที่มีรูปแบบและกระบวนการบวชอย่างเป็นรูปธรรม ซึ่งปรากฏไว้ 4 แบบ คือ

1.1 การบวชแบบเอหิภิกขุอุปสัมปทา เป็นรูปแบบการบวชที่พระพุทธเจ้าทรงประทานการบวชด้วยพระองค์เอง โดยตรัสว่า “จงมาเป็นภิกษุเถิด ธรรมอันเรากล่าวดีแล้ว เธอจงประพฤติพรหมจรรย์ เพื่อทำที่สุดแห่งทุกข์โดยธรรมเถิด” พระพุทธเจ้า ตรัสเพียงแค่นี้ ผู้ประสงค์ที่จะบวชก็จะกลายเป็นพระภิกษุทันที ซึ่งผู้ที่บวชด้วยรูปแบบวิธีนี้เป็นพระภิกษุรูปแรกคือ พระอัญญาโกณฑัญญะ (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 4 ข้อที่ 18 หน้าที่ 25, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) โดยการบวชนี้เป็นการบวชที่เน้นความที่บุคคลที่บวชนั้นต้องเป็นพระอรหันต์ ซึ่งสภาพของคฤหัสถ์เมื่อบรรลุนิพพาน

อรหัตผลแล้วจะมีคติ 1 อย่างคือ อย่างแรก ต้องบรรพชาในวันนั้น หรืออย่างที่สอง ปรินิพพานไม่ล่วงเลยวันนั้น กล่าวคือ คฤหัสถ์ที่บรรลอรหัตผล ต้องบรรพชาในวันนั้นหรือไม่ก็ปรินิพพานเสียก่อน จึงไม่ได้บรรพชา (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2555) โดยการบวชลักษณะนี้เป็นการบวชในสมัยแรกเริ่มที่ถูกมองว่า หากผู้บรรลอรหัตผลแล้วไม่บวชจะต้องปรินิพพานจึงเป็นความจำเป็นที่พระพุทธเจ้าจะต้องอนุญาตให้ฆราวาสผู้บรรลอรหัตผลนั้นเป็นพระภิกษุ โดยไม่ได้มีพิธีกรรมมากไปกว่าพระตัสสเท่านั้น กระบวนการบวชนี้ถูกพิจารณาว่าเป็นการบวชที่สอดคล้องกับทั้งในแง่ของความจำเป็นในแง่ของผู้บวช ผู้บวชให้ หลังจากบวชแล้วจะมีข้อปฏิบัติเช่นเดียวกับข้อปฏิบัติของพระภิกษุอื่น

1.2 การบวชแบบติสรณคณูปสัมปทา เป็นรูปแบบการบวชที่พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้พระภิกษุสาวกของพระองค์ทำการบวชผู้ที่ประสงค์จะบวชได้ โดยพระพุทธเจ้าทรงพิจารณาว่า “กุลบุตรผู้มุ่งบรรพชาและมุ่งอุปสมบทมาจากทิศต่างๆ จากชนบทต่างๆ ด้วยตั้งใจว่า พระผู้มีพระภาคจักทรงให้พวกเขาบรรพชาอุปสมบท ในการที่ภิกษุทั้งหลาย นำกุลบุตรมานั้น ทั้งภิกษุทั้งหลาย ทั้งเหล่ากุลบุตรผู้มุ่งบรรพชาและมุ่งอุปสมบทย่อมลำบาก อย่างกระนั้นเลย เราควรอนุญาตภิกษุทั้งหลายว่า ภิกษุทั้งหลาย บัดนี้ท่านทั้งหลายนั้นแหละ จงให้บรรพชา จงให้อุปสมบทในทิศนั้นๆ ในชนบทนั้นๆเถิด” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 4 ข้อที่ 34 หน้าที่ 43-44, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) โดยผู้บวชเพียงแต่เปล่งวาจาว่า “ขอถือพระรัตนตรัยเป็นที่พึ่งซึ่งคำว่า ที่พึ่งหรือสรณะนี้ หมายถึงที่พึ่งทางใจ ต่อมาพระพุทธองค์ทรงบัญญัติให้การบวชด้วยวิธีนี้นำไปใช้ในการบวชสามเณรอย่างเดียว เช่นบวชราหุลสามเณรเป็นรูปแรก ในครั้งพุทธกาล และคณะสงฆ์ได้ปฏิบัติต่อมาจนถึงทุกวันนี้ วิธีการนี้เป็นการบวชที่อนุญาตให้พระภิกษุสามารถรับผู้ประสงค์จะบวชให้บวชได้ แต่ผู้ไม่ใช่ภิกษุรับฆราวาสเข้ามาเป็นพระภิกษุไม่ได้ จึงเป็นการผ่อนให้เห็นถึงความจำเป็นของผู้เข้ามาบวชที่มีจำนวนมากขึ้น แต่ผู้ให้บวชได้นั้นอาจมีน้อยจำเป็นต้องใช้กระบวนการนี้ โดยปัจจุบันนั้นการรับไตรสรณคณณ์ถูกพุทธาอนุญาตให้เป็นการบวชสามเณรที่ว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตการบรรพชาเป็นสามเณรด้วยไตรสรณคณณ์เหล่านี้” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 4 ข้อที่ 105 หน้าที่ 166, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) หลังจากบวชแล้วจะมีสิกขาบทสำหรับสามเณร 10 ข้อ

1.3 การบวชแบบยัตติจตุตถกรรมวาจา การบวชแบบนี้เป็นการบวชที่ถือปฏิบัติมาตั้งแต่พุทธกาลจนถึงปัจจุบัน กล่าวคือ เป็นการบวชที่พุทธเจ้าทรงบัญญัติไว้ว่า การบวชจะสำเร็จขึ้นมาได้ต้องได้รับความเห็นชอบและสมควรจากที่ประชุมสงฆ์ มีการกำหนดจำนวนสงฆ์ที่เข้าร่วมในสังฆกรรม กล่าวคือ หากเป็นเขตเมืองจำนวนพระสงฆ์ต้อง 10 รูปเป็นอย่างน้อย แต่หากเป็นชุมชนในที่ชนบทจำนวนพระสงฆ์ต้องอย่างน้อย 5 รูป จึงจะสามารถทำการบวชได้ การบวชด้วยวิธีนี้ จะมีการแนะนำตัวผู้บวช มีการถามคุณสมบัติผู้บวช และการสวดประกาศขอรับความเห็นชอบจากคณะสงฆ์ โดยเป็นการเสนอญัตติ 1 ครั้ง สวดประกาศความเห็นชอบจากคณะสงฆ์ 3 ครั้ง รวมเป็น 4 ครั้ง ดังนั้นจึงเรียก



การบวชรูปแบบนี้ว่า ญัตติจตุตถกรรมวาจา (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 4 ข้อที่ 69-70 หน้าที่ 101-103, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) โดยวิธีการดังกล่าวสะท้อนให้เห็นถึงการต่อยอดให้เห็นถึงลักษณะของการให้สงฆ์ปกครองกันเอง การปกครองดังกล่าวต้องมีพระอุปัชฌาย์อันเป็นผู้อนุญาตให้ผู้ที่ต้องการบวชแม้จะยังไม่บรรลุนิติภาวะได้เข้ามาบวช โดยจะพบว่า การบวชแบบนี้ปรากฏจากการที่พระสารีบุตรบวชให้ราธพราหมณ์ด้วยการระลึกถึงความดีที่ตักบาตรให้ท่าน และสงฆ์เห็นว่าไม่ควรบวชให้เนื่องจากท่านแก่ชรา แต่พระพุทธเจ้าอนุญาตให้สารีบุตรบวชให้ได้ด้วยวิธีนี้ด้วยหลักคุณธรรมนั้น เป็นที่มาของการอนุญาตว่า “ภิกษุทั้งหลาย นับแต่วันนี้เป็นต้นไป เราห้ามการอุปสมบทด้วยไตรสรณคมน์ที่เราได้อนุญาตไว้ ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้อุปสมบทด้วยญัตติจตุตถกรรม” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 4 ข้อที่ 69 หน้าที่ 97-98, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) หลักเกณฑ์การบวชที่ให้สงฆ์เข้ามาพิจารณานั้นเป็นการอนุโลมให้ภิกษุเข้ามามีส่วนร่วมในการพิจารณาและสะท้อนถึงสังคมในสมัยนั้นที่มีการเข้ามาบวชเป็นจำนวนมาก

1.4 การบวชแบบครุธรรม การแบบนี้เป็นรูปแบบการบวชของสตรีที่เกิดขึ้นกับพระนางมหาปชาบดีโคตมี (พระนันทาง) ถือเป็นภิกษุณีองค์แรกที่พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้บวชสตรีเป็นภิกษุณี แต่กว่าที่พระนางจะได้บวชพระพุทธเจ้ายังได้ตรัสห้ามเสีย 3 ครั้ง แต่เมื่อพระนางนันทาไปขอต่อพระพุทธเจ้าพระนางจึงได้รับอนุญาตให้บวชในพระพุทธศาสนา โดยก่อนอุปสมบทพระนางจะต้องรับครุธรรม 8 ข้อ คือ 1) ภิกษุณีที่อุปสมบทแล้วต้องกราบไหว้พระภิกษุ 2) ภิกษุณีจะต้องอยู่จำพรรษาในอาวาสที่มีภิกษุ 3) ภิกษุณีจะต้องเข้าฟังโอวาทจากภิกษุสงฆ์ทุกกึ่งเดือน 4) ภิกษุณีออกพรรษาฟังปวารณาในสงฆ์ 2 ฝ่าย คือ พระภิกษุสงฆ์และภิกษุณีสงฆ์ 5) ภิกษุณีเมื่อต้องอาบัติหนักต้องอยู่กรรม 15 วัน ในสงฆ์ 2 ฝ่าย 6) สตรีที่ศึกษาอยู่ในธรรม 6 ข้อ เป็นเวลา 2 ปี (กล่าวคือรักษาศีล 10 ของสามเณร ตั้งแต่ข้อ 1 ถึงข้อ 6 โดยไม่ขาดตลอดเวลา 2 ปี) เรียกว่า นางสิกขมานา เมื่อได้ศึกษาแล้วดังนี้จึงอุปสมบทในสงฆ์ 2 ฝ่ายได้ 7) ภิกษุณีไม่พึงด่าไม่พึงบริภาษภิกษุโดยปริยายใดๆ 8) ภิกษุทั้งหลายสั่งสอนห้ามปรามภิกษุณีทั้งหลายได้ แต่ภิกษุณีทั้งหลายจะสั่งสอนห้ามปรามภิกษุทั้งหลายไม่ได้ (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 2 ข้อที่ 410 หน้าที่ 387, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) การบวชภิกษุณีนับถูกพิจารณาในหลายประการโดยเฉพาะที่พระพุทธเจ้าทรงเสนอถึงผลของการบวชครั้งนี้จะช่วยให้พระพุทธศาสนามั่นคง แต่ก็ยังเป็นข้อพิจารณาถึงการบวชสตรีนั้นเป็นเหตุที่ทำให้ต้องพิจารณาการอยู่ร่วมกันระหว่างพระภิกษุและสตรีรวมถึงเท่าที่การแสดงออกถึงวิถีปฏิบัติต่อผู้บวชเป็นภิกษุณีนี้น่าจะต้องพึงพิงกับพระภิกษุ และมีการตรวจสอบโดยภิกษุอย่างเคร่งครัด แม้ภิกษุณีที่บวชแล้วก็ยังต้องมีการสอนจากพระภิกษุตลอดเวลา

จากรูปแบบการบวชนี้ช่วยสะท้อนภาพของสังคมนักบวชในสมัยนั้นว่าการบวชในพระพุทธศาสนาเป็นเพียงวิธีเดียวที่จะพิสูจน์ให้เห็นถึงความเป็นผู้พร้อมสำหรับการหลุดพ้น ตามข้อความว่า “สุภัททะ ในธรรมวินัยที่ไม่มีอริยมรรคมีองค์ 8 ย่อมไม่มีสมณะที่ 1 ย่อมไม่มีสมณะที่ 2

ยอมไม่มีสมณะที่ 3 ยอมไม่มีสมณะที่ 4” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 37 ข้อที่ 875 หน้าที่ 904, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) แต่การจะพิจารณาในแง่ของการเข้ามาบวชนั้นเกี่ยวข้องกับเพศและภาวะที่สังคมจัดแบ่งหน้าที่ไว้ และถูกกำหนดด้วยข้อปฏิบัติอื่นๆ กล่าวคือ ผู้จะบวชต้องเป็นบุคคลที่พ่อแม่อนุญาต ขณะเดียวกันก็พิจารณาถึงกระบวนการบวชที่เป็นไปตามลักษณะของยุคสมัยที่ถูกนำเสนอผ่านข้อปฏิบัติตามหลักศีลหรือวินัยที่ถูกบัญญัติขึ้นเพื่อใช้เป็นข้อปฏิบัติอีกส่วนหนึ่ง ดังปรากฏถึงข้อปฏิบัติของสามเณร พระภิกษุ ภิกษุณี ชรวาสที่มาถือปฏิบัตินั้นจะต้องมีศีลเป็นเครื่องกำกับเป็นหลักสำคัญในแต่ละรูปแบบการบวช

2. การบวชเชิงนามธรรม เป็นการบวชที่ถูกเรียกว่าบวชใจ การบวชใจนี้มีปรากฏในสมัยพุทธกาลที่ภิกษุผู้เข้ามาบวชแล้วไม่อาจปฏิบัติตามหลักวินัยได้ พระพุทธเจ้าจึงอธิบายการบวชนี้ไม่ใช่การรักษาพระวินัยแต่เป็นการรักษาจิต ตามพระดำรัสว่า “ผู้มีปัญญาควรรักษาจิตที่เห็นได้ยากยิ่งละเอียดยิ่ง ใฝ่หาแต่อารมณ์ที่ปรารถนา เพราะจิตที่คุ้มครองแล้วย่อมนำสุขมาให้” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 25 ข้อที่ 36 หน้าที่ 36, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) การพิจารณานี้จึงทำให้การบวชเป็นวิธีการฝึกจิตใจเป็นหลัก พุทธศาสนิกชนได้อธิบายลักษณะการบวชแบบนี้ไว้ผ่านลักษณะการบวชในบ้านว่า

“พระอรหันต์อยู่ที่บ้าน พอเป็นพระอรหันต์แล้ว มันก็เลิกล้ม ไม่ต้องบวชต้องอะไรดอก เมื่อเป็นพระอรหันต์แล้วมันเลิกบวช เลิกความหมายของคำว่าบวช, บวช หรือประพฤติพรหมจรรย์ ไม่ต้องมีแล้ว. แต่เดี๋ยวนี้อย่างไม่เป็นพระอรหันต์ ก็ขอให้เป็นผู้บวชด้วยจิตใจทั้งหมดทั้งสิ้นอยู่ที่บ้าน โดยเฉพาะผู้หญิงไม่ต้องสนใจว่าผู้หญิงบวชไม่ได้.แต่เราบวชอยู่ที่บ้านได้อย่างนี้, แล้วเหมือนกัน หรืออย่างเดียวกัน หรือเท่ากัน แม้ไม่มีโอกาสไปบวชกับเขาบ้าง เขาบวชกันเกร่อหมด 9 วัน 10 วัน ไม่รู้ว่าจะได้ผลอย่างไร แต่อาตมาขอยืนยันว่าบวชอย่างที่ว่านี้ เกิด บวชอย่างที่ว่านี้เกิด มีศรัทธา วิริยะ สติ สมาธิ ปัญญา อยู่ที่บ้าน” (พุทธศาสนิกชน, 2543)

การบวชแบบนี้จึงเป็นการใช้หลักปฏิบัติที่เกี่ยวข้องกับจิตใจ เช่น ต้องมีศรัทธา เชื่อมั่นในสิ่งที่ตนถือเอาเป็นที่พึ่ง คือ การปฏิบัติหรือคำสอนนั้นแล้วก็เชื่อมั่นว่าตัวเองทำได้ เราทำได้ ไม่เหลือวิสัย เราทำได้ แล้วก็ปล่อยให้ทำไปด้วยศรัทธา พร้อมกันนั้นก็ มีวิริยะ คือความกล้าหาญ ความพากเพียร ความบากบั่นสนุกสนานในการทำ พอใจในการทำ เป็นสุขเสียเมื่อกำลังทำ ไม่ต้องรอฟผลงานได้มา กำลังทำอยู่มันก็พอใจและเป็นสุข อิ่มอยู่ด้วยความสุข ได้ความสุขโดยไม่ต้องเสียเงิน ที่นี้ก็มีสติ ฝึกระวังรักษาป้องกัน ไม่ให้เกิดความผิดพลาดขึ้น ในความคิดความนึกหรือในการกระทำโดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อมีผัสสะทางตา ทางหู ทางจมูก ทางลิ้น ทางกายและทางใจเอง มีสมาธิ คือ จิตแน่วแน่ต่อพระนิพพานเป็นอารมณ์ อยู่ตลอดเวลา ตลอดเวลาทุกลมหายใจเข้าออก มีจุดมุ่งมั่นต่อพระนิพพาน เรียกว่า มีเอกัคคตาจิตมุ่งพระนิพพานอยู่ตลอดเวลาแล้วก็ทำทุกอย่างที่รักษาจิตชนิดนั้นไว้ ก็คือแบบสมาธิวิธีต่างๆ มันจะต่างกันอย่างไร มันก็อยู่ที่มีพระนิพพานเป็นอารมณ์ทั้งนั้น คือ มีความหลุดพ้น



จากความทุกข์เป็นอารมณ์ด้วยกันทั้งนั้นแล้วในที่สุดก็มีชีวิตอยู่ด้วยปัญญา มีชีวิตอยู่ด้วยปัญญา คือ ความรู้อย่างถูกต้องชัดเจน ในสิ่งที่ต้องกระทำหรือควรกระทำ,อย่าให้ความมอยาก เช่นกิเลสตัณหาเพื่อ ตัวกู-ของกู เข้ามาแทรกแซง,นั่นมันจะทำให้เสียหมด เรียกว่า ทำงานทุกชนิดด้วยจิตว่าง แผละทำงานทุกชนิดด้วยจิตว่าง ยกผลงานให้ความว่างทุกอย่างสิ้น กินอาหารของความว่างอย่างพระกิน ตายเสร็จสิ้นแล้วในตัวเองทันที ตั้งแต่ต้นเรื่องจนจบเรื่องไม่มีตัวกู ไม่มีของกู ไม่มีความทุกข์ ไม่มีปัญหาอะไร มีจิตที่บริสุทธิ์ อยู่ด้วยปัญญา และความสงบสุข

การบวชแบบนี้ไม่ได้ถูกพิจารณาในแง่ของการบวชเชิงรูปธรรม ไม่มีพิธีใดที่ชัดเจน แต่เป็นการพิจารณาถึงปัญหาของการบวชและการเข้าใจว่าการบวชคือพิธีกรรมหรือวินัยอันเป็นวิถีปฏิบัติที่มีโทษตามมา แต่กลายเป็นว่าการบวชเป็นอุปายในการขัดเกลากิจใจเป็นหลัก ขณะที่คนส่วนใหญ่อาจนึกถึงการบวชใจไม่ออกนั้น เพราะการบวชนั้นเกี่ยวข้องกับการถือปฏิบัติตามหลักของศีลเป็นหลัก แต่การถือบวชใจนั้นถือเอาจิตเป็นสำคัญจึงทำให้การบวชนี้กลายเป็นวิธีการฝึกจิตใจหรือประเมินจิตใจเป็นหลัก เพราะหากบวชแล้วจิตยังมีกังวลไม่อาจปฏิบัติตามหลักได้ก็จำเป็นต้องเริ่มต้นที่จิตก่อน

ข้อถกเถียงเรื่องเพศสภาวะกับการบวชในพระพุทธศาสนาเถรวาท

ปัญหาการบวชในพระพุทธศาสนาเถรวาทได้อ้างถึงวิถีปฏิบัติที่มีต่อบุคคลที่แตกต่างกันหลากหลาย แต่ที่ถือเป็นข้อเสนอให้นักบวชหันมาพิจารณาคือปัญหาในแง่ของการบวชบุคคลที่มีเพศสภาวะต่างๆ กัน โดยในบทความนี้จะได้ทบทวนถึงการบวชเพศหญิงที่ถือว่ามียุทธูปการที่ถูกต้องเสนอไว้ในสมัยพุทธกาล แต่เมื่อปรากฏว่าการบวชเพศหญิงได้ถูกพิจารณาต่อมาถึงปัญหาที่ว่า การบวชเพศหญิงไม่ได้แสดงถึงความเสมอภาคทางเพศในแง่ของการบรรลุธรรมอย่างแท้จริง รวมถึงข้อพิจารณาถึงการเป็นเพศหญิงนั้นทำให้ศาสนาเสื่อม ดังนี้

1. เพศสภาวะ เพศสภาวะเป็นข้อกำหนดทางสังคมที่บ่งบอกถึงลักษณะทางกายภาพเป็นหลัก โดยจะพบว่า การนำเสนอลักษณะดังนี้จากความเป็นเพศต้องมีรูปหล่อหรือสวย มีโศกสมบัติ มีศีล ไม่เกียจคร้าน ให้บุตรแก่เขาได้ (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 18 ข้อที่ 280 หน้าที่ 313, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) ลักษณะภายนอกทางเพศทั้งหมดนั้นเป็นที่น่าพอใจสำหรับสตรีและบุรุษ โดยเพศสภาวะนี้เป็นการแสดงออกถึงความรู้สึกทางเพศ (expression) ไม่ว่าจะหญิงหรือชายต่างคำนึงถึงความสมบูรณ์ตามแบบธรรมชาติ หากพบว่าร่างกายมีความบกพร่องก็ทำให้การแสดงออกถึงความรู้สึกทางเพศนั้นถูกลดทอนลง การอธิบายเพศสภาวะแบบนี้เป็นการเน้นไปที่ความรู้สึกที่แสดงออกมา แต่ยังมีลักษณะการแสดงถึงเพศสภาวะในทางพระพุทธศาสนานั้นได้เสนอให้เห็นถึงความเท่าเทียมกัน ดังนี้

- ก. หลักการและข้อปฏิบัติทางศาสนาที่สนับสนุนความเท่าเทียมกัน เช่น ข้อปฏิบัติเรื่องกรรม
- ข. ศักยภาพทางด้านจิตใจที่ระบุถึงคุณธรรมและการบรรลุธรรมของชายหญิงที่มีเท่าเทียมกัน

ค. มีสถานะ อำนาจหน้าที่และการยอมรับภายในครอบครัวอย่างเท่ากัน ในเรื่องทิศ 6

แต่เพศภาวะที่ถูกนำเสนอให้เห็นถึงความไม่เท่าเทียมกันนั้นมาจากความแตกต่างกันทางโครงสร้างวัฒนธรรมที่มองถึงความแตกต่างระหว่างชายและหญิงทางด้านชีววิทยา นำไปสู่การนำเสนอให้เห็นความแตกต่างทางร่างกายที่กำหนดให้เป็นเพศชายหรือหญิงและการแสดงออก ซึ่งลักษณะดังกล่าวนี้เองทำให้เกิดความไม่เท่าเทียมกันทางเพศระหว่างสตรีและบุรุษ ส่วนความสนใจต่อเพศภาวะของกลุ่มสตรีที่ถูกมองว่า ความเท่าเทียมกันไม่ใช่เรื่องที่ผู้ชายสนใจกล่าวถึงหรือพยายามทำให้เกิดขึ้นจริง แต่เป็นเรื่องของสตรีต่างหากที่ต้องการจะสร้างให้เกิดขึ้นมาและถูกยอมรับร่วมกัน (Peter Harvey, 2000) แต่พระพุทธศาสนาเองก็ได้กล่าวถึงความเป็นสตรีในฐานะของความเท่าเทียมและความยกย่องไว้เช่นกันว่า ดังครั้งหนึ่งพระเจ้าปเสนทิโกศลเสด็จเข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคถึงที่ประทับถวายอภิวาทแล้ว ประทับนั่ง ณ ที่สมควร ลำดับนั้น บุรุษคนหนึ่งเข้าไปเฝ้าพระเจ้าปเสนทิโกศล ถึงที่ประทับแล้วกราบทูล ณ ที่ใกล้พระกรรมของพระเจ้าปเสนทิโกศลว่า “ขอเดชะใต้ฝ่าละอองธุลีพระบาท พระนางมัลลิกาเทวีประสูติพระธิดาแล้ว” เมื่อราชบุรุษกราบทูลอย่างนี้แล้ว พระเจ้าปเสนทิโกศลก็ไม่ทรงเบิกบานพระทัยครั้งนั้น พระพุทธเจ้าทรงทราบวาทว่า “พระเจ้าปเสนทิโกศลไม่ทรงเบิกบานพระทัย” จึงได้ตรัสคาถาเหล่านั้นในเวลานั้นว่า “มหาบพิตรผู้เป็นใหญ่กว่าปวงชน แท้จริง แม้หญิงบางคนก็ยังดีกว่า ขอพระองค์จงชุบเลี้ยงไว้เถิด หญิงผู้มีปัญญา มีศีล บำรุงแม่ผัวพ่อผัวดุจเทวดา จงรักภักดีต่อสามี ยังมีอยู่ บุรุษที่เกิดจากหญิงนั้นย่อมแก่แล้วกล้า เป็นใหญ่ในทิศได้ บุตรของภรรยาดี เช่นนั้น ก็ครองราชย์สมบัติได้” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 15 ข้อที่ 127 หน้าที่ 149, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) การเชื่อมั่นต่อสถานะของสตรีว่ามีความฉลาดและคุณธรรมนี้จึงเป็นการการยอมรับในประสิทธิภาพทางจิตใจและสติปัญญาว่าอาจทำให้ลูกที่เกิดจากเธอนั้นกลายเป็นบุคคลในทางศาสนาที่ถูกยกย่องได้เช่นเดียวกับการยกย่องว่าสตรีเป็นผู้ทำให้กำหนดพระพุทธเจ้า ฉะนั้นความเท่าเทียมและการยกย่องสตรีจึงเป็นการทำความเข้าใจต่อเพศภาวะในทางพระพุทธศาสนา

2. เพศหญิงกับการบวช การพิจารณาการบวชกับเพศภาวะนั้นเป็นการย้อนให้เห็นรูปแบบของเพศภาวะในแง่ของจิตใจและคุณธรรมภายในมากกว่าทางด้านกายภาพ แม้นักประวัติศาสตร์จะพยายามเสนอว่า สมัยหนึ่งการบวชนั้นสัมพันธ์กับเพศชายมากกว่าเพศหญิง เมื่อมีการมาขอบวชของพระนางปชาบดีโคตมีทำให้เห็นศักยภาพของการบรรลุธรรม ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงสถานะเพศหญิงกับการบวชนั้นไม่ใช่เกิดจากความเท่าเทียมกันทางกายภาพ แต่ถูกพิจารณาผ่านความเท่าเทียมกันทางด้านจิตใจเป็นหลัก ดังที่โสภณภิกษุณีกล่าวกับมารว่า เมื่อจิตตั้งมั่นดี เมื่อญาณเป็นไปอยู่เมื่อเห็นแจ้งธรรมโดยชอบความเป็นหญิงจะทำอะไรเราได้ ผู้ใดมีความคิดเห็นแน่นอนอย่างนี้ว่าเราเป็นสตรีหรือว่าเราเป็นบุรุษ ผู้ที่ยังมีความเกะเกี้ยวว่าเรา มีอยู่มารควรจะกล่าวกับผู้นั้นเถิด (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 15 ข้อที่ 163 หน้าที่ 218-219, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) คำกล่าวนี้



สะท้อนให้เห็นว่าเพศนั้นไม่ได้ถูกกำหนดไว้ในใจตั้งแต่แรก แต่มาจากรูปแบบภายนอกที่แสดงต่อนั้นต่างหากที่ทำให้เกิดข้อพิจารณาถึงประเด็นที่กลายเป็นประเด็นถกเถียงกัน ดังนี้

ก) การบวชเพศหญิงไม่ได้แสดงถึงความเสมอภาคทางเพศ ข้อเสนอของเมตตานนทิกขุที่พิจารณาถึงการบวชของภิกษุณีนั้นใช้หลักครุธรรม 8 ประการอันมีสาระที่โยงกับการปฏิบัติระหว่างพระภิกษุและภิกษุณีมีความแตกต่างกันชัดเจนต่อบุรุษและสตรี แนวคิดที่เป็นพื้นฐานแห่งการบัญญัติครุธรรมเหล่านี้ คือ ความแตกต่างระหว่างสตรีกับบุรุษ ในบทบาทต่างๆ ในสังคมศาสนา ซึ่งไม่ตรงกับแนวคิดที่ปรากฏในพระสูตรส่วนใหญ่ ที่มีการกล่าวถึงความเสมอภาคระหว่างภิกษุและภิกษุณี เช่น พุทธดำรัสตอนหนึ่ง ซึ่งแสดงความเสมอกันของภิกษุและภิกษุณีตามธรรมวินัยว่า

“วรรณะ 4 เหล่านี้คือ กษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ ศูทรออกจากเรือนมาบวชในธรรมวินัยที่ตถาคตประกาศแล้ว ย่อมละชื่อและโคตรเดิม รวมเรียกว่าสมณะเชื้อสายศากยบุตรทั้งสิ้น เหมือนมหานทีทุกสาย คือ คงคา ยมุนา อจิรวดี สรรภู มหิ ไหลลงสู่มหาสมุทรแล้ว ย่อมละชื่อและโคตรเดิม รวมเรียกว่า มหาสมุทรทั้งสิ้น ภิกษุทั้งหลาย ข้อที่วรรณะ 4 เหล่านี้คือ กษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ ศูทรออกจากเรือนมาบวชในธรรมวินัยที่ตถาคตประกาศแล้ว ย่อมละชื่อและโคตรเดิมรวมเรียกว่า สมณะเชื้อสายศากยบุตร” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 7 ข้อที่ 385 หน้าที่ 283, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539)

พุทธดำรัสนี้เป็นการแสดงถึงการบวชในพระพุทธศาสนาว่า เท่ากับเป็นการวางโลกบัญญัติต่างๆ เช่น วรรณะทั้ง 4 เท่ากับตรัสถึงความเสมอภาคกันของนักบวชในพระพุทธศาสนาทั้งหลาย แต่มีการพิจารณาว่า มาตรฐานของการปฏิบัติต่อภิกษุณีสงฆ์และภิกษุสงฆ์นั้น แตกต่างกันอย่างเห็นได้ชัดเป็นต้นว่า การแสดงความเคารพต่อกันและกันในฐานะนักบวชซึ่งเป็นหน้าที่ของภิกษุณีต้องเคารพภิกษุ แต่มีพุทธบัญญัติห้ามมิให้ภิกษุแสดงความเคารพตอบ ดังในภิกขุณีวิวัฏฐ์ เมื่อพระนางปชาบดีโคตมีเถรี ทูลขอพรให้ภิกษุและภิกษุณีแสดงความเคารพตามอายุพรรษา อีกทั้งหากครุธรรมเป็นหน้าที่สำคัญที่ภิกษุณีต้องเคารพเมื่อทรงบัญญัติครุธรรม 8 ประการ ซึ่งมีการทบทวนทุกกึ่งเดือนในพิธีปาติโมกข์แล้ว โฉนจึงต้องมีสิกขาบทเหล่านี้เกิดขึ้นด้วย ทำให้เกิดความซับซ้อนเกินความจำเป็น และทั้งที่ภิกษุณีทุกรูปต้องปฏิบัติตามครุธรรมอย่างเคร่งครัดจริงๆ จนตลอดชีวิตดังความในภิกขุณีวิวัฏฐ์ กล่าวไว้ว่า เหตุใดจึงปรากฏสิกขาบทสำหรับภิกษุณีที่มีข้อความซ้ำกับครุธรรมเหล่านั้นอีก นอกจากครึ่งหนึ่งของครุธรรม 8 ประการ จะซ้ำกับสิกขาบทของภิกษุณีแล้ว ครุธรรมอีกหลายข้อยังขัดแย้งกับภิกขุณีวินัยอีกหลายตอน เช่น การห้ามให้ภิกษุณีสอนภิกษุ และความหมายในภาพลักษณ์ของอุปมาปิดท้ายพุทธพยากรณ์การบัญญัติครุธรรม 8 (เมตตานนโท ภิกขุ, 2545)

การปฏิบัติที่ไม่เท่าเทียมนี้เป็นแง่หนึ่งของเกณฑ์หนึ่งของการบวชของแต่ละบุคคลที่ต่างกันไปในประเด็นนี้ การปฏิบัติอย่างไม่เท่าเทียมนี้เป็นสิ่งที่พบในเกณฑ์ของการบวชของบุคคลที่มีความแตกต่างกันประเด็นนี้ พระพรหมบัณฑิต ได้เสนอว่า ว่าตามจริงแล้ว พุทธบัญญัติสำหรับภิกษุณี

นั่นถูกมองว่าเป็นเรื่องสมมติตามสภาพแวดล้อมของสังคม เพราะเอาเข้าจริงแล้วพระพุทธองค์ทรงไม่เห็นด้วยกับทัศนคติทางสังคมที่มองว่าสตรีด้อยกว่าบุรุษ พระองค์ทรงแสดงทัศนะที่ทำให้ผู้ที่มีค่านิยมแบบเดิมต้องหันมาสนใจ และทรงหลีกเลี่ยงไม่ทำลายค่านิยมโดยตรง (พระพรหมบัณฑิต, 2561) เช่นเดียวกับครุธรรมข้อหนึ่งว่า ภิกษุณีแม้จะมากพรรษาถึงร้อยปี ฟังกราบไหว้ภิกษุที่บวชใหม่ในวันนั้น (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 7 ข้อที่ 521 หน้าที่ 329, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) เมื่อพระมหาปชาบดีโคตมีบวชแล้ว ได้มาหาพระอานนท์บอกฝากขอพรจากพระพุทธเจ้าว่า ขอให้ทรงอนุญาตให้ภิกษุและภิกษุณีกราบไหว้กันตามอ่อนแก่ เมื่อพระอานนท์นำความนั้นไปกราบทูลพระพุทธเจ้าตรัสว่าการที่จะทรงอนุญาตให้ภิกษุกราบไหว้สตรีนั้น มิใช่ฐานะ มิใช่โอกาส เพราะพวกอัญญเดียรธีย์ก็ไม่กระทำ ไฉนเล่าพระองค์จะทรงอนุญาตได้ ในข้อนี้อาจพิจารณาได้ว่าพวกอัญญเดียรธีย์ร้อหาโอกาสที่จะกดหรือเหยียดภิกษุสงฆ์อยู่ตลอดเวลา จากนั้นจึงเป็นเหตุให้ทรงบัญญัติมิให้ภิกษุกราบไหว้สตรี ข้อนี้ฟังสังเกตว่า ในพุทธบัญญัตินี้ มิให้กราบไหว้มาตุคาม คือสตรีทั่วไป มิได้ตรัสว่าไม่ให้กราบไหว้ภิกษุณี จึงทำให้น่าสังเกตว่า การที่คำว่าสตรีในที่นี้มีความหมายมาคลุมถึงภิกษุณีด้วย น่าจะเป็นเพราะสังคมเวลานั้นยังไม่รู้จักหรือไม่ยอมรับฐานะความเป็นนักบวชของสตรีแยกออกจากหากจากสตรีทั่วไป ซึ่งข้อนี้อาจทำให้เห็นว่าหมู่สงฆ์เองก็แปลกใหม่อยู่แล้ว เมื่อมีภิกษุณีสงฆ์ขึ้นอีก คงเป็นองค์กรจัดตั้งชนิดผิดหูผิดตาที่คนทั่วไปนึกไม่ถึง ไม่เข้าใจ และยังไม่รู้สึกที่จะยอมรับ คือในสายตาของชาวบ้านหรือสังคมแห่งกาลเทศะนั้น เวลาเมื่อไหร่ระหว่างภิกษุกับภิกษุณี คนไม่ได้มองเป็นเรื่องภิกษุกับภิกษุณี แต่มองเป็นเรื่องของภิกษุกับสตรี (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2553)

การพิจารณาว่าสังคมและข้อปฏิบัติของคณะสงฆ์นั้นเป็นสิ่งที่ไม่อาจแยกกันได้ชัดเจนทำให้ข้อพิจารณาของพระพรหมคุณาภรณ์ดูจะสมเหตุสมผลมากกว่าเมตตานันท์ภิกษุที่เสนอเพียงตัวการตีความตามตัวอักษรเท่านั้น แต่ไม่ได้พิจารณาไปถึงบริบทแวดล้อมของเนื้อหาด้วย ทำให้เห็นว่า การบวชสตรีนั้นไม่ได้มีสถานะที่น้อยกว่าบุรุษในแง่ของเรื่องเพศภาวะแต่อย่างใด เป็นแต่ข้อปฏิบัติที่อิงกับบริบททางสังคมของนักบวชที่ยังคงมีอยู่และอาจสะท้อนให้เห็นว่าพระพุทธศาสนายังคงอยู่ในบริบทสังคม แต่ก็ต้องยอมรับว่าการบวชสตรีนั้นเป็นการเปิดพื้นที่ของการนำเสนอความเท่าเทียมในอีกมิติหนึ่งคือเรื่องจิตใจเป็นหลัก ไม่ได้แค่เพียงกายภาพหรือข้อปฏิบัติที่ต้องเสมอกันทั้งหมดแต่อย่างใด เพราะข้อปฏิบัตินั้นยังคงต้องเกี่ยวข้องและสัมพันธ์กับสังคมโดยรวม

ข. การบวชของสตรีเป็นเหตุให้ศาสนาเสื่อม การกล่าวถึงศาสนาว่าเจริญหรือเสื่อมนั้นเป็นการเข้าใจถึงกระบวนการที่ปรากฏในคัมภีร์ที่อ้างถึงตอนหนึ่งที่พระพุทธเจ้าทรงห้ามพระอานนท์ว่า “อย่าเลย อานนท์ เธออย่าชอบใจการที่มาตุคามได้ออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตในธรรมวินัยที่ตถาคตทรงประกาศไว้เลย” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 7 ข้อที่ 402 หน้าที่ 315-316, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) จากพระดำรัสนี้ปีเตอร์ ฮาวี (Peter Harvey) ได้พิจารณาถึงการล้มเล



ของพระพุทธเจ้าที่จะอนุญาตนั้นเป็นเรื่องน่าสับสน แต่ไม่อาจมีใครล่วงรู้ประสงค์ของพระพุทธองค์ได้อย่างแท้จริง เพราะพระองค์เท่านั้นที่จะให้เหตุผลในการอนุญาตได้บวชนั้นแต่เพียงผู้เดียว ซึ่งทำให้เห็นว่าการบวชเป็นภิกษุณีนั่นไม่ใช่เป็นความสมบูรณ์แบบในพระพุทธศาสนาอย่างหมดจด เบ็ดเสร็จเด็ดขาด แต่อย่างไรก็ตาม วิธีการบวชภิกษุณีนี้อาจนำไปสู่การตัดสินใจของส่วนร่วมในสังคมที่จะมองว่า พระพุทธเจ้าทรงเปิดพื้นที่ทางประวัติศาสตร์ในแง่ของเสรีภาพให้กับสตรี ว่าตามจริง ลักษณะของพระพุทธศาสนาแล้วเป็นไปได้ไม่ได้เลยที่พระพุทธเจ้าจะไม่ทรงยอมให้พระนางโคตมีบวช เพราะพระพุทธเจ้าตรัสว่า “เราจะยังไม่ปรินิพพาน トラบเท่าที่ภิกษุณีทั้งหลายผู้สาวิกาของเรายังไม่เฉียบแหลม ไม่ได้รับการแนะนำไม่แก่กล้า ไม่เป็นพหูสูต ไม่ทรงธรรม ไม่ปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม ไม่ปฏิบัติชอบ ไม่ปฏิบัติตามธรรม เรียนกับอาจารย์ของตน แต่ยังบอก แสดง บัญญัติ กำหนด เปิดเผย จำแนก ทำให้ง่ายไม่ได้ ยังแสดงธรรมมีปาลิหารีย์ปราบปรักปาวทที่เกิดขึ้นให้เรียบร้อยโดยชอบธรรมไม่ได้” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 10 ข้อที่ 168 หน้าที่ 114, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) ซึ่งในลักษณะดังกล่าวนี้จะพบข้อเปรียบเทียบในบัญญัติทางศาสนาเกี่ยวกับผู้หญิงว่า ตระกูลใดมีผู้หญิงมากกว่าผู้ชาย ตระกูลนั้นไม่อาจรักษาทรัพย์สมบัติไว้ได้ ไม่อาจรักษาไร่นาไว้ได้ เหล่าพืชพันธุ์ไม่อาจจะตั้งมั่นอยู่ได้ แต่สิ่งที่เราพบนี้จะพบว่า การที่สังคมจะแข็งแกร่งมั่นคงมาจากการที่มีผู้หญิงร่วมอยู่ด้วย ฉะนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่า พระพุทธเจ้าทรงมอบคุณธรรม ๘ ประการให้ภิกษุณีก็เพื่อเป็นการปกป้องปัญหาที่จะมีในอนาคต พระพุทธโฆสจารย์มองว่าหลักคุณธรรมนี้เป็นหลักที่จะช่วยทำให้ธรรมวินัยนี้จะตั้งอยู่ถึง 500 ปี (Peter Harvey, 2000)

ข้อพิจารณานี้ดูเหมือนจะมีการนำไปสู่การที่พระนางมหาปชาบดีโคตมีทรงรับคุณธรรม 8 ประการจนการที่สตรีไม่ออกจากเรือนมาสู่บรรพชาเป็นอนาคาริยะในธรรมวินัยแล้ว พรหมจริยะก็ดำรงอยู่ได้ยาวนาน สัทธรรมจะคงอยู่ถึงพันปี แต่เมื่อสตรีออกจากเรือนมาสู่บรรพชาเป็นอนาคาริยะในธรรมวินัยแล้วพรหมจริยะจะไม่ดำรงอยู่ได้ยาวนาน สัทธรรมจะอยู่ได้แค่ 500 ปี เปรียบเหมือนสกุลที่มีสตรีมาก มีบุรุษน้อย จะถูกโจรผู้ร้ายย่ำยีได้ง่าย การพิจารณานี้เป็นการสะท้อนให้เห็นว่าเรื่องการจัดตั้งหรือการเกิดมีภิกษุณีสงฆ์นี้ ตรงนี้พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) เสนอว่า การบวชภิกษุณีเป็นปัญหาด้านสมมติตามสภาพสังคม ซึ่งแสดงถึงลักษณะสถานะของสตรีในสังคมอินเดียสมัยนั้น ที่มีระบบความเชื่อตามประเพณีอันเป็นเรื่องของสตรี หากสตรีเหล่านั้นมาบวชเป็นภิกษุณี หรือแต่งงานสถานะทางสังคมก็จะเปลี่ยนไป แต่ข้อพิจารณานี้เป็นไปตามแบบสถานะทางสังคมของสตรีเอง แต่เมื่อพิจารณาในกรอบของพระพุทธศาสนาจะพบว่า การที่พระพุทธศาสนาประกาศไปได้เร็วก็เพราะเปลี่ยนความคิดของคนให้ใช้ปัญญามาเปลี่ยนกระบวนการทางสังคมให้ยอมรับในความจริงมากขึ้น เมื่อเปลี่ยนแล้วจะพบการปฏิบัติที่อยู่บนรากฐานของการถือธรรมสูงสุด (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2553) ซึ่งการปฏิบัตินี้เป็นที่ยืนยันถึงการเปลี่ยนแปลงของหลักปฏิบัติเพียงชั่วคราวเท่านั้น แต่เมื่อกาลเวลาผ่านไปการยึดสมมติทางสังคมจะกลับมามีอิทธิพลต่อคนอีกครั้ง การมีอิทธิพลของ

สมมตินี้จะทำให้สังคมถูกนำเสนอให้เป็นข้อปฏิบัติอีกครั้งซึ่งนำไปสู่การที่พระภิกษุและภิกษุณีต้องอยู่ตามเงื่อนไขของสังคม ทำให้ความสัมพันธ์ในแง่ของพระวินัยที่ขัดกับหลักความจริงที่ถูกนำเสนอหรือยกย่องทางด้านจิตใจหรือหลักธรรมอย่างแท้จริง ในแง่นี้อาจพิจารณาได้ว่า สังคมที่มีความหลากหลายและมีข้อปฏิบัติที่เพิ่มขึ้นนั้นเป็นไปตามลักษณะของสังคมในสมัยพุทธกาล แต่เมื่อข้อปฏิบัติยังคงไม่สอดคล้องกับสังคมปัจจุบันก็อาจทำให้เกิดปัญหาตามมาได้ แต่ทั้งหมดนั้นเป็นไปตามเงื่อนไขของสังคม ไม่ใช่เงื่อนไขของเพศภาวะของสตรีแต่อย่างใด หรือพูดให้ชัดคือเป็นไปตามความเสื่อมของสังคมมากกว่าจะพิจารณาไปที่เพศ

ค. การบวชใจ ข้อเสนอเรื่องการบวชนามธรรม คือ บวชใจนั้น ถูตามทัศนะของท่านพุทธทาสภิกขุ การบวชใจ คือ การงดเว้นสิ่งที่ควรงดเว้น ไม่กระทำการที่ก่อให้เกิดความทุกข์ สิ่งที่ทำให้เกิดความทุกข์นั้นจะละเว้นไม่ประพฤติเด็ดขาด ถึงจะอยู่ในสถานที่ใด เพศสภาพใดก็ตามพึงงดเว้นจากการประกอบกิจที่นำไปสู่ทางเสื่อมทั้งสิ้น โดยมีวิธีการ เช่น การถือศีลอย่างเคร่งครัด โดยปกติพุทธศาสนิกชนปกติทั่วไปก็มีศีล 5 เป็นเครื่องป้องกันกาย วาจา ให้เรียบร้อยเป็นอยู่แล้ว หรือถ้าอยากให้เคร่งครัดมากขึ้นอีกก็รับศีล 8 และพึงปฏิบัติกิจกรรมที่เป็นกุศลตลอดชีวิตนี้ก็เป็นการบวชใจอย่างหนึ่ง ท่านพุทธทาสภิกขุให้หลักของการบวชใจไว้ว่า ต้องมีอินทรีย์ 5 อย่าง เนื่องจาก อินทรีย์ มีหน้าที่ในการรับรู้อารมณ์ต่างๆ การฝึกเจริญอินทรีย์ทำให้มีความรู้เท่าทันสภาพความเป็นจริงต่างๆ เมื่อได้รับการฝึกอินทรีย์อยู่ตลอดนั้นจะเป็นการป้องกันความชั่ว คือ อกุศลต่างๆ ไม่ให้เข้ามากระทบ ถ้าเข้ามากระทบก็ให้รู้เท่าทัน การเจริญอินทรีย์เป็นประจำจะเป็นภูมิคุ้มกันกิเลสได้เป็นอย่างดี อย่างนี้เรียกว่าเป็นการบวชนามธรรม คือ การบวชใจ นั่นเอง

บทสรุป

การบวชนั้นถูกแบ่งแยกเป็นการบวชทางรูปธรรมอันเป็นการบวชที่ถูกพัฒนาขึ้นในสมัยพุทธกาลโดยแบ่งเป็นการบวชที่อธิบายผ่านเพศและอายุ ตลอดทั้งมีขั้นตอนการบวชอย่างชัดเจน โดยผู้ที่บวชจะมีหลักศีลหรือวินัยที่ถูกบัญญัติขึ้นเพื่อใช้เป็นข้อปฏิบัติอีกส่วนหนึ่ง ดังปรากฏถึงข้อปฏิบัติของสามเณร พระภิกษุ ภิกษุณี ขรรวาสที่มาถือปฏิบัตินั้นจะต้องมีศีลเป็นเครื่องกำกับเป็นหลักสำคัญในแต่ละรูปแบบการบวช ขณะที่การบวชทางนามธรรมเป็นการบวชใจที่ถูกมองว่าเป็นการการบวชเป็นอุบายในการขัดเกลาจิตใจเป็นหลัก ขณะที่คนส่วนใหญ่อาจนึกถึงการบวชใจไม่ออกนั้น เพราะการบวชนั้นเกี่ยวข้องกับการถือปฏิบัติตามหลักของศีลเป็นหลัก แต่การถือบวชใจนั้นถือเอาจิตเป็นสำคัญ จึงทำให้การบวชนี้กลายเป็นวิธีการฝึกจิตใจหรือประเมินจิตใจเป็นหลัก เพราะหากบวชแล้วจิตยังมีกังวลไม่อาจปฏิบัติตามหลักได้ก็จำเป็นต้องเริ่มต้นที่จิตก่อน

เพศภาวะในพระพุทธศาสนาเป็นการกล่าวถึงความเท่าเทียมกัน เช่น ข้อปฏิบัติเรื่องกรรม ศักยภาพทางด้านจิตใจที่ระบุดังคุณธรรมและการบรรลุนิพพาน และอำนาจอำนาจหน้าที่และการ



ยอมรับภายในครอบครัวอย่างเท่ากัน ในเรื่องทิศ 6 และการยอเยี่ยงสตรีในฐานะที่เป็นผู้มีความฉลาดและคุณธรรมนี้จึงเป็นการการยอมรับในประสิทธิภาพทางจิตใจและสติปัญญาว่าอาจทำให้ลูกที่เกิดจากเธอนั้นกลายเป็นบุคคลในทางศาสนาที่ถูกยกย่อง

สำหรับประเด็นข้อถกเถียงเรื่องการบวชเพศหญิงไม่ได้แสดงถึงความเสมอภาคทางเพศนั้นเป็นข้อสังเกตจากข้อปฏิบัติของพระภิกษุกับภิกษุณีที่ไม่เสมอภาคกันทำให้เกิดข้อพิจารณาถึงการบวชของแต่ละบุคคลที่แตกต่างกันไป แต่การบวชสตรีนั้นไม่ได้มีสถานะที่น้อยกว่าบุรุษในแง่ของเรื่องเพศภาวะแต่อย่างใด เป็นแต่ข้อปฏิบัติที่อิงกับบริบททางสังคมของนักบวชที่ยังคงมีอยู่และอาจสะท้อนให้เห็นว่าพระพุทธศาสนายังคงอยู่ในบริบทสังคมเท่านั้น ขณะที่การที่มองว่าการบวชภิกษุณีทำให้พระพุทธศาสนาเสื่อมนั้นก็มาจากอิทธิพลความคิดเชิงสมมติที่พิจารณาบนฐานของการที่พระภิกษุและภิกษุณีต้องอยู่ตามเงื่อนไขของสังคม ทำให้ความสัมพันธ์ในแง่ของพระวินัยที่ขัดกับหลักความจริงที่ถูกนำเสนอหรือยกย่องทางด้านจิตใจหรือหลักธรรมอย่างแท้จริง แต่เมื่อสังคมมีความหลากหลายและเปลี่ยนแปลง ส่วนข้อปฏิบัติยังคงไม่สอดคล้องกับสังคมปัจจุบันก็อาจทำให้เกิดปัญหาตามมาได้ แต่ทั้งหมดนั้นเป็นเพราะสังคม ไม่ได้เกี่ยวกับเพศภาวะของสตรี

เอกสารอ้างอิง

- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). (2553). *ตอบ ดร.มาร์ติน: พุทธวินัยถึงภิกษุณี*. กรุงเทพมหานคร: หจก.สามลดา.
- สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต). (2561). *พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์*. พิมพ์ครั้งที่ 32 กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ผลิธัมม.
- พระพรหมบัณฑิต. (2561). *พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา*. พระนครศรีอยุธยา: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). (2555). *ตอบ ดร.มาร์ติน: คลื่นอริยชน สตรีหลุดพ้น ขึ้นเหนือมหาพรหม*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ผลิธัมม.
- พุทธทาสภิกขุ. (2543). *บวชทำไม*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: หจก.เอมีเทรตติ้ง.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศ. (2527). *พระไตรปิฎกพร้อมอรรถกถา แปล ชุด 91 เล่ม*. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรเวศ.
- เมตตานนโท ภิกขุ. (2545). *เหตุเกิด พ.ศ.1 เล่ม 2*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แสงพระอาทิตย์.
- สุจิตต์ วงษ์เทศ. (2559). *วัฒนธรรมร่วมอุษาคเนย์ในอาเซียน*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์นาตา แอ็ก.



Peter Harvey. (2000). *An Introduction to Buddhist Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.



บทวิจารณ์หนังสือ : Book Review
ว่าด้วย “เพศ” ความคิด ตัวตน และอคติทางเพศ ผู้หญิง เกย์ เพศศึกษา และ
กามารมณ์

พระวรพล ยะพลหา

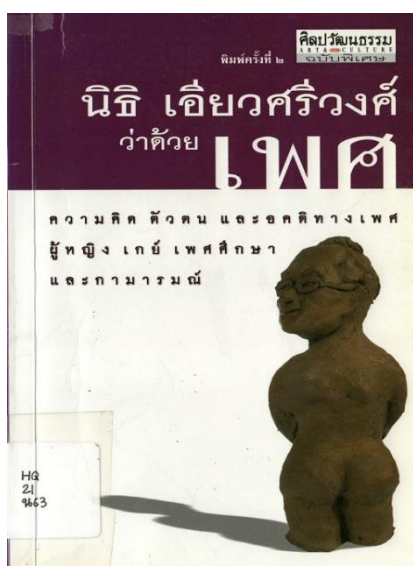
Phra Worapon Yaponha

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

Graduate School, Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Corresponding, Author Email: woraponyaa@gmail.com

Received August 29, 2022; Accepted: June 30, 2022



ผู้เขียน : นธิ เอียวศรีวงศ์

สำนักพิมพ์ : มติชน

ปีที่พิมพ์ : 2545

พิมพ์ครั้งที่ 2 : ตุลาคม 2545

จำนวนหน้า : 107

ISBN: 974-322-643-5

บทนำ

ลักษณะงานเป็นการนำเสนอการตีความทางเพศที่ปรากฏในวัฒนธรรมไทยผ่านประเด็นต่อไปนี

ประเด็นที่ ๑ ภาษากับเพศสภาพ จากเรื่อง “ค่อยๆ ไปสู่ค่อยๆ” เป็นการนำเสนอเรื่องภาษาเกี่ยวกับกับเพศ โดยได้กล่าวถึงคำศัพท์ที่ใช้โดยกลุ่มเกย์ เช่น เล่นบาส(การทำออรัลเซกส์), ข้างหน้า หอยสังข์ข้างหลังหอยแครง(หมายถึงเป็นทั้งฝ่ายรุกและรับ)ซึ่งมีข้อสังเกตในเชิงความหมายไปในวิถี

ของการร่วมเพศเป็นส่วนใหญ่ ถ้าคนที่ไม่ได้อยู่ในวงการนี้จะไม่เข้าใจซึ่งแสดงถึงความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมของกลุ่มเกย์ที่สร้างขึ้นผ่านภาษา

ประเด็นที่ ๒ เพศกับอำนาจ จากเรื่อง “เซ็กซ์กับอำนาจ” , “ไม่เปลืองผ้า แต่เปลืองอำนาจ” เป็นการแสดงออกของเพศในเรื่อง sex ที่มีจะกระทำจากคนที่มีอำนาจ การกล่าวถึง sex โดดโดดที่ไม่เกี่ยวข้องกับอำนาจจะไร้คุณค่าซึ่งในสังคมไทยผู้ชายไทยสามารถใช้ sex เป็นการได้มาซึ่งอำนาจ โดยจะเห็นได้จากผู้ชายบางคนใช้ถ้อยคำหยาบโลนเมื่อเวลาเกิดขัดแย้งกับผู้หญิง ถ้าผู้ชายคนไหนยกระดับความขัดแย้งไปถึงการหยาบโลนก็ไม่มีผู้หญิงคนไหนกล้าขัดแย้งด้วย ในขณะที่ผู้หญิงก็ใช้วิธีการทางด้านความสัมพันธ์เชิงกามรมณ์กับผู้ชายในแง่ของการเท่าเทียมกันทางวัฒนธรรมทางเพศ

ประเด็นที่ ๓ สถานะกับเพศสภาพ จากเรื่อง “สมาคมแม่บ้าน” “แม่พลอยสายเดี่ยว” สำนักพิมพ์ของผู้หญิงในเมืองไทย “เพศศึกษา” “วิทยาศาสตร์สวมกางเกง” และ “แม่ชีกับภิกษุณี” เป็นการกล่าวถึงสถานะของสตรี โดยเฉพาะเรื่องของนักบวชในทุกศาสนาเป็นตัวกลางที่จะเชื่อมระหว่างสิ่งที่เป็นสาธารณกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ตรงกับหลักพุทธศาสนาที่สอนให้คนทำความเพียรเพื่อการหลุดพ้น ซึ่งภิกษุและภิกษุณีทำให้แทนใครไม่ได้แต่ก็มีคำสอนเรื่องความเป็นบุญเขตคือท้องนาแห่งบุญที่ทำกับภิกษุและภิกษุณี ในขณะที่การกล่าวถึงแม่ชี ถูกมองว่าไม่ใช่กับบวช ซึ่งมาจากมโนภาพตั้งแต่โบราณที่แม่ชีถูกมองว่าเป็นผู้หญิงชาวหม่นขาวโกนศรีษะเพื่อหลบผู้ชายที่จะมารังแกอาศัยผ้าขาวในการเอาตัวรอดจากชายใจพาลสันดานหยาบ กรณีพระเจ้าหลานเธอของ รัชกาลที่ ๑ ถูกพม่ากวาดต้อนเมื่อคราวเสียกรุง ตกไปอยู่ในเมืองพม่าและพระองค์ก็บวชเสียจนกระทั่งกองทัพไทยไปตีเมืองทวายจึงได้พระองค์กลับมา จึงเรียกพระองค์ว่า พระเจ้าชี การอาศัยผ้าขาวจึงเป็นการปกป้องตัวเองจากการคุกคามทางกามรมณ์ ขณะที่ทางสังคมไทยในปัจจุบันนั้น แม่ชีไม่ได้เข้ามาแทนที่ภิกษุณี เพราะแม่ชีไม่ใช่กับบวชไม่มีหน้าที่หรือสังคมรับรอง การมีหน้าที่เป็นตัวกลางของสิ่งสาธารณและสิ่งศักดิ์สิทธิ์จึงไม่ปรากฏในตัวแม่ชี เพราะแม่ชีมีสถานะพิเศษแต่ไม่เกี่ยวข้องกับเรื่องกามกับใครเท่านั้น

ประเด็นที่ ๔ เพศสภาพกับวัฒนธรรม จากเรื่อง “ตลกหญิงกับคนงานหญิง” เป็นการอ้างอิงข้อมูลว่าทำไมผู้หญิงถึงไม่ตลกหรือโด่งดังเท่าที่นักตลกชายและไม่มีบทตลกในวรรณกรรมไทยที่อ้างอิงถึงการแสดงตลกของผู้หญิง เนื่องจากตัวละครตลกแบบไทยเน้นปฏิกิริยาแต่ผู้หญิงไม่มีปฏิกิริยา แต่เอาเข้าจริงผู้หญิงอาจมีปฏิกิริยาได้ แต่ความจริงแล้วความเป็นหญิงอาจไม่สามารถใช้เสียงหวานๆ ทำลายหลักการของตลกแบบไทยๆไปได้ เพราะตลกต้องหยาบโลน การหยาบโลนและความเป็นตลกยังอ้างอิงถึงลักษณะของบทบาทที่สามารถกุมอำนาจเหนือผู้อื่นในแง่ของการให้ฮา ให้โกรธ ให้เกลียด ให้สงสารได้ แต่ผู้หญิงทำได้ยาก ในบทบาทนี้เนื่องจากว่าบทบาทลักษณะนี้เป็นไปในเชิงอำนาจของเพศชาย ที่แสดงตัวตนเช่นเดียวกันพระเจ้าในการแสดงออกถึงอำนาจดังกล่าว ซึ่งขัดแย้งกับบุคลิกของความเป็นหญิงที่ไม่ต้องการบังคับหรือล่อลวงละเมิดให้คนอื่นเป็นไปในทางที่ตนเองต้องการด้วยการสั่งบังคับเช่นเดียวกับที่ตลกแบบไทยๆนำเสนอ ฉะนั้น ผู้หญิงจึงไม่ใช่ตลกในวรรณกรรมไทย เมื่อมีใคร



พยายามทำให้ผู้หญิงเป็นตัวตลกจึงกลายเป็นการแสดงออกถึงการใช้อำนาจเพศชายในการกดขี่ให้ผู้หญิงอยู่ภายใต้อำนาจ

ประเด็นที่ ๕ เพศสภาพกับการเปลี่ยนแปลงคุณค่า จากเรื่อง “สาวพรหมจรรย์” เป็นการกล่าวถึงการขายตัวของนักศึกษาที่มีความก้ำกึ่งระหว่างการหาเงินรายได้เพื่อการศึกษาหรือเพื่อส่งเสียทางบ้านกับการใช้ชีวิตอย่างเด็กเที่ยว ซึ่งต้องมีค่าใช้จ่ายสูง ดังนั้น จึงเป็นเหตุจำเป็นที่นักศึกษาต้องออกขายตัวเพื่อเลี้ยงชีพหรือทำให้ชีวิตดีขึ้น ในวัฒนธรรมปัจจุบัน ไม่ว่าจะสังคมญี่ปุ่นหรือสังคมไทย มีการกล่าวถึงพรหมจรรย์ของผู้หญิงว่ามีคุณค่าน้อยลงแต่ในสมัยโบราณพรหมจรรย์ถือว่ามีคุณค่าสูงมาก ผู้หญิงสมัยก่อนนอนกับใครเพราะคิดว่าตนเป็นเมียของคนๆ คนนั้น การมีผัวจึงกระทบต่อชีวิตมากกว่าพรหมจรรย์ยิ่งในยุคสมัยใหม่ พรหมจรรย์ถูกตีความทางการแพทย์ว่าเป็นแค่เส้นบางๆ พรหมจรรย์ก็เลยถูกมองว่าไร้เหตุผลที่ผู้หญิงต้องรักษาไว้เพื่อสามีสุดที่รักเพียงคนเดียว ส่วนสามีสุดที่รักถ้าเห็นคุณค่าของสิ่งนี้นักก็ไม่ควรใช้เพราะมันมีให้ใช้ได้คนเดียว ถ้าสังคมไทยยึดมั่นต่อการให้คุณค่าพรหมจรรย์ข่าวเรื่องนักศึกษาขายตัวเพื่อจะให้มีชีวิตฟุ้งเฟ้อก็ชี้ให้เห็นว่า การให้คุณค่าต่อพรหมจรรย์ต่อชีวิตผู้หญิงเริ่มอันตรายไปแล้วจากสังคมไทย คนที่มีการศึกษาน้อย ก็จะไม่เชื่อคุณค่าของพรหมจรรย์แต่จะสอนลูกหลานให้ระวังเรื่องการมีผัว และถ้าครอบครัวไหนมีการศึกษาสูงหน่อยก็ให้ยกเลิกคุณค่าเรื่องพรหมจรรย์ไปเสียเลย ปัญหาก็คือว่าเราควรจะสอนลูกหลานอย่างไร อย่าขายตัวเพราะไม่ดี ทำไม่ถึงไม่ดี เราไม่สามารถอธิบายได้ จะให้ไปอธิบายการมีผัวต้องระมัดระวังและรอบคอบ ลูกหลานจะบอกว่า เขาไม่ยอมมีผัว เขาอยากได้แค่กระเป๋าท่านั้น หรือเพียงแค่อยากนอนด้วยเฉยๆ ไม่ได้อยากขายให้ใครเลย ซึ่งพฤติกรรมเหล่านี้ กลายเป็นวัฒนธรรมที่กลายเป็นช่องว่างทางสังคมไทยในปัจจุบัน โดยได้รับมาจากวัฒนธรรมฝรั่งในขณะที่ของเก่าซึ่งมีในสังคมไทยถูกทอดทิ้งและจะฟื้นฟูกลับมาก็ยากและไม่มีทางเป็นไปได้เลย

ประเด็นที่ ๖ ความเป็นเพศสภาพทางจิตใจ มาจากเรื่อง “วัฒนธรรมและชีววิทยาทางเพศ” เป็นการนำเสนอเรื่องราวหญิงคนหนึ่งได้ประกาศตัวเองว่าเธอเลิกเป็นผู้ชายแล้วกลับมาเป็นผู้หญิงอีกครั้ง การเลือกเป็นอะไรก็ได้ระหว่างอยากเป็นผู้ชายก็เป็นผู้ชายอยากเป็นผู้หญิงก็เป็นผู้หญิง ตกลงแล้วเพศเป็นสิ่งที่ถูกสถาปมาแต่กำเนิดหรือแค่บทบาทกันแน่ ซึ่งคำตอบนี้มีอยู่ ๒ ลักษณะ ๑)ทางวัฒนธรรมที่มองว่าเพศเป็นแค่บทบาทเท่านั้น เพราะระหว่างนุ่งกางเกงกับนุ่งกระโปรง ท่าทางเข้มแข็งหรืออ่อนโยนหรือสรรพนามต่างๆ รวมถึงการแบ่งงานหน้าที่ในครอบครัวก็ล้วนเป็นเรื่องทางวัฒนธรรมทั้งสิ้น เรื่องวัฒนธรรมนี้จึงไม่ได้เกี่ยวข้องกับการเลี้ยงดูเช่น ในหมู่คนบางกลุ่มทางสังคมถือบทบาททางเพศที่ไม่ตรงกับสรีระของตนกลับได้ผลตอบแทนสูง เช่น ได้รับความนิยม ความเอาใจใส่มากกว่าการถือบทบาทตามสรีระ ฉะนั้น การถือบทบาททางเพศหญิงหรือเพศชาย จึงเป็นไปตามเงื่อนไขของชีวิตเช่นเดียวกัน ขณะที่การถือตามชีววิทยาเป็นเรื่องที่ถูกกำหนดมาจนกลายเป็นที่วิตกว่าหากบทบาทของเพศชายและเพศหญิงไม่ตรงตามสรีระที่ตนมีมาแต่กำเนิดจะทำให้มนุษย์สูญพันธุ์หรือไม่ เพราะตาม

พจนานุกรมให้คำแปลไว้ว่า ผู้หญิงคือคนที่ออกลูกได้ ฉะนั้น ผู้หญิงจึงต้องออกลูกแต่หากออกลูกไม่ได้ ก็จะเป็นการบกพร่องในระบบของความเป็นหญิง ซึ่งหากพิจารณาจากคำอธิบายตามพจนานุกรมนี้ จะพบความวุ่นวายเมื่อพบทารกมี ๒ เพศ จะให้เขาทำหน้าที่อะไร ฉะนั้น เรื่องสรีระจึงเป็นเรื่องที่ยุงยาก เพราะเอาเข้าจริงยังไม่มีใครทราบเหตุผลชัดเจนว่ากะเทยเป็นผลจากวัฒนธรรมหรือชีววิทยา

บทวิจารณ์

๑. ลักษณะการใช้ภาษา ใช้ภาษาพูดเป็นส่วนใหญ่ โดยโยงกับประเด็นที่เกี่ยวข้องกับเพศและปัญหาทางเพศที่ปรากฏในสังคมไทย โดยจะพบว่าผู้เขียนใช้กระบวนการวิเคราะห์เชิงวัฒนธรรมและอ้างอิงข้อมูลทั้งที่เป็นทฤษฎีทางตะวันตกและหลักการทางวิทยาศาสตร์แต่ไม่มีการลงลึกในรายละเอียดเป็นเพียงแค่กล่าวถึง ทั้งนี้ผู้เขียนมองว่างานเขียนชิ้นนี้ต้องการเล่าเรื่องมากกว่าจะเขียนมากกว่าเล่าเรื่องทางวิชาการ

๒. การวิเคราะห์เชิงเนื้อหา อาจารย์มุกหอม วงศ์เทศ ได้กล่าวว่า เนื้อหาของหนังสือเล่มนี้ผ่านการใช้ภาษาและคำศัพท์ที่กลายเป็นวัฒนธรรมของเพศในปัจจุบันโดยเฉพาะในกลุ่มที่ผลิตที่ผลิตภาษาขึ้นมาใหม่ เช่นกลุ่มเกย์ ซึ่งแสดงให้เห็นทัศนคติด้านลบต่อสังคมที่มีต่อเพศที่สามอันเป็นตัวกำหนดวัฒนธรรมความคิดของเกย์ ที่อาจารย์นิติตีความผ่านคำศัพท์เฉพาะในมุขเกย์ ขณะที่อาจารย์นิติเอื้อยวศรีวงศ์ยังอธิบายถึงข้อขัดแย้งในเรื่อง sex และความคิดเรื่องกามารมณ์กับอำนาจชายและหญิงในวัฒนธรรมไทย ช่วยอธิบายไขข้อขัดแย้งข้อใจให้ท่านได้ในเรื่องเซ็กส์และความคิดเกี่ยวกับกามารมณ์กับอำนาจของชายและหญิงในวัฒนธรรมไทย และแม้ว่าอาจารย์นิติอาจพรรณนาถึงสุนทรียะของภาพนู้ดได้ไม่ซ้ำของเท่าเกจิณูต อาจารย์ก็ให้ความกระจ่างจนล้นจ้นกับท่านได้ว่า เหตุใดการให้ผู้หญิงนุ่งชุดกระโจมอกแบบไทยโชว์การอาบน้ำในพื้นที่สาธารณะจึง “โป้” กว่าการใส่ชุดว่ายน้ำแบบฝรั่ง และด้วยเหตุนี้จึงเป็นการกดขี่ผู้หญิงอย่างถึงขั้นยิ่ง ขณะที่ผู้หญิงในวัฒนธรรมไทยจึงไม่มีสถานะศักดิ์ที่ไม่กำกวมอย่างชาย แม้ซีจึงไม่ใช่หนักบวชอย่างภิกษุณี แต่การบวชเป็นนางชีเพื่อแสดงอัตลักษณ์ของการเป็นผู้ที่ไม่เกี่ยวข้องกับกามารมณ์มากกว่า นอกจากไม่ศักดิ์สิทธิ์แล้ว ผู้หญิงในวัฒนธรรมไทยยังไม่ตลกอีกด้วย เพราะอำนาจของตลกเป็นอำนาจแห่งปัญญาญาณแบบอำนาจเพศชาย แต่อำนาจที่เป็นเพศหญิงมีลักษณะเป็นอำนาจดิบและอำนาจเมตตากรุณา มีการวิเคราะห์เรื่องเพศในมิติต่างๆ มาตั้งเยอะแยะแล้ว อาจารย์นิติจะละเลยและเพิกเฉยไม่พาดพิงถึงประเด็นและนักสิทธิสตรีเสียหน่อยได้ยังไงกัน ข้อความที่ยกมานี้จึงดูจะเป็นท่าทีมุมมองหลักของอาจารย์นิติที่มีต่อการศึกษาเรื่องผู้หญิงและต่อ feminism/feminist ในเมืองไทย

๓. คุณค่าของหนังสือ การนำเสนอหนังสือนี้ถือเป็นการแสดงออกให้เห็นการเปิดพื้นที่การรับรู้ในแง่ของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมไทยที่ได้รับอิทธิพลจากวัฒนธรรมต่างประเทศจนเปลี่ยนคุณค่าไปจากที่เคยเป็น อาจารย์มุกหอม วงศ์เทศ กล่าวว่าทุกอย่างคือการให้คุณค่าและความเข้าใจที่



สังคมส่วนใหญ่ที่มีต่อเรื่องราวต่างๆ โดยเฉพาะเรื่อง “เพศ” ณ ที่นี้ล้วนอยู่บนฐานของความไม่รู้ ความเข้าใจผิด อคติและมายาคติ ทั้งสิ้นรวมทั้ง “การแสดง” ความเป็นหญิง, ความเป็นชาย, ความไม่เป็นหญิง, ความไม่เป็นชาย, ที่มีไม่น้อยอยู่ในความมีดมนอนธการทางสติปัญญาและรสนิยม และเพราะเอาเข้าจริงโลกและชีวิตมันน้ำเน่าได้พิสดารกว่าที่คิด อะไรที่เห็นๆ เป็นๆ อยู่อย่างนี้ก็ไม่แปลกอะไร

๔. ประเด็นเห็นด้วย ในประเด็นเรื่องสถานะกับเพศสภาพ โดยเฉพาะในเรื่องการบวชชีที่มีสถานะภาพเพียงแค่การป้องกันตัวเองจากภัยจากผู้ชาย ขณะที่ความเป็นนักบวชนั้นถือว่าเป็นสื่อที่ถูกระบุไว้ในทางพระพุทธศาสนาว่าเป็นบุญเขต กรณีนี้ดูเหมือนว่าจะกลายเป็นการเข้าใจสถานะของแม่ชีได้ชัดเจนว่าไม่ได้เป็นการเปลี่ยนสถานะภาพหรือเข้าใจบริบทของแม่ชีอย่างในปัจจุบัน แต่เป็นไปได้ที่จะมองว่าแม่ชีบางคนมุ่งหวังจะถือนบวชเช่นเดียวกับผู้ชาย แต่ไม่อาจทำได้เนื่องจากข้อจำกัดทางสถานะของนักบวชที่เกี่ยวข้องกับสถานะทางวินัยที่เกี่ยวข้องและมีรายละเอียดมากกว่าจะระบุผ่านการบวชชี

๕. ประเด็นไม่เห็นด้วย ในประเด็นเรื่องเพศสภาพทางจิตใจ เนื่องจากผู้เขียนพยายามเสนอให้เห็นว่าการเลือกเพศนั้นเป็นเรื่องของจิตใจหรือความรู้สึกพึงพอใจที่จะเปลี่ยนหรือจะเป็นเพศไหนอย่างใดก็ได้ แม้ผู้เขียนจะยืนยันความเป็นเพศผ่านความรู้สึกเชิงสังคมและปัจเจก แต่เอาเข้าจริงแล้วถ้ายึดเอาทางหลักศาสนาประกอบจะพบว่าหลักสมมติกับปรมัตถ์นั้นไม่ได้แยกจากกัน เพราะเอาเข้าจริงแล้วจะตรวจสอบเรื่องสมมติและปรมัตถ์นั้นผ่านภาษาหรือบทบาทอย่างเดียวไม่ได้ แต่ต้องคำนึงถึงจุดหมายของสิ่งที่เป็นเป้าหมายด้วย เพราะว่าตรามจริงแล้วอาจไม่ใช่สังคมหรือปัจเจกเป็นตัวกำหนดเพศอย่างที่เข้าใจ แต่เป็นเป้าหมายของชีวิตต่างหากที่เป็นเครื่องกำหนดว่าใครควรมีเพศใด

สรุป หนังสือเล่มนี้จึงเป็นการเปิดพื้นที่การพูดคุยในเรื่องเพศผ่านสถานการณ์ที่เกิดขึ้นในสังคม โดยเพศนั้นยังคงเป็นเรื่องที่ชวนถกเถียงทั้งทางมิติทางสังคม ศาสนา ปรัชญา โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับการที่ศาสนากล่าวถึงเรื่องเพศในเชิงคุณค่าที่เน้นไปที่ความทุกข์ทรมานของกลุ่มเพศสภาพและความสมบูรณ์พร้อมของเพศชายในแง่ต่างๆ แต่การที่มีเพศสภาพที่กล่าวถึงศาสนาอาจจะสะท้อนให้เห็นความเป็นจริงในอีกมิติหนึ่งที่เป็นข้อเท็จจริงมากขึ้น แม้หนังสือเล่มนี้จะไม่นำเสนอรายละเอียดในปัญหาเหล่านั้นผ่านแนวคิดสำคัญๆ มากนัก แต่ก็เพียงพอให้เห็นภาพรวมของเรื่องดังกล่าวเพื่อชี้ชวนให้คุยในรายละเอียดอื่นๆ ต่อไป

เอกสารอ้างอิง

นิธิ เอียวศรีวงศ์.(2545). *ว่าด้วยเพศ ความคิด ตัวตน และอคติทางเพศ ผู้หญิง เกย์ เพศศึกษา และกามารมณ์*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร : บริษัทพินเนส พรินติ้ง เซ็นเตอร์ จำกัด.