

วารสารสมาคมปรัชญา และศาสนาแห่งประเทศไทย



Journal of the Philosophy and Religion Society of Thailand

ปีที่ 9 ฉบับที่ 2 กันยายน 2557
Volume 9 Number 2 September 2014

ISSN 1905 - 4084
WWW.PARST.OR.TH

วารสารสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย

ISSN 1905-4084

วารสารสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย เป็นวารสารทางวิชาการสาขาปรัชญาและศาสนาของสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อสร้างสรรค์และพัฒนาองค์ความรู้ด้านปรัชญาและศาสนาในประเทศไทย ส่งเสริมและพัฒนาบุคลากรในวงการวิชาการสาขาปรัชญาและศาสนาให้มีผลงานทางวิชาการในระดับสากล เป็นเวทีสำหรับการสนทนาทางวิชาการด้านปรัชญาและศาสนา และเผยแพร่องค์ความรู้ด้านปรัชญาและศาสนาสู่สาธารณะ ทศนะที่ปรากฏในแต่ละบทความเป็นทศนะและความรับผิดชอบของผู้เขียน มิได้สะท้อนจุดยืนใดของกองบรรณาธิการและวารสาร กำหนดออกปีละ 2 ฉบับ ฉบับที่ 1 เดือนมีนาคม และฉบับที่ 2 เดือนกันยายน

คณะที่ปรึกษา

- ดร.มารค ตามไท (สถาบันศาสนาวัฒนธรรมและสันติภาพ มหาวิทยาลัยพายัพ)
- อีรพจน์ ศิริจันทร์ (อาจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์)
- เนื่องน้อย บุญเนตร (รองศาสตราจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)
- ดร.ปาริชาติ สุวรรณบุปผา (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชามนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล)
- ดร.วรยุทธ ศรีวรกุล (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำคณะปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยอัสสัมชัญ)
- ดร.สิริเพ็ญ พิริยจิตรกรกิจ (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)
- ดร.สุวรรณ สถาอาพันธ์ (รองศาสตราจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)
- ดร.อุทัย ไผ่พินิจ (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์)

คณะบรรณาธิการ

- ดร.ปรกรณ์ สิงห์สุริยา (รองศาสตราจารย์ประจำภาควิชามนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล) บรรณาธิการ
- ดร.พัฒนวิทย์ บุญนา (อาจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ) รองบรรณาธิการ
- ดร.เทพทวี โชควคิน (อาจารย์ประจำสาขาวิชาศึกษาทั่วไป มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี) รองบรรณาธิการ
- ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยศิลปากร)
- ธนภณ สมหวัง (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำสำนักวิชาศึกษาทั่วไป มหาวิทยาลัยศรีปทุม)
- ดร.ศิริประภา ชะนะญาน (อาจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)

การส่งบทความเพื่อขอรับการพิจารณาตีพิมพ์

บทความที่จะส่งเพื่อขอรับการพิจารณาตีพิมพ์ต้องเป็นบทความสาขาปรัชญาหรือศาสนาที่ไม่เคยตีพิมพ์ที่ไหนมาก่อน เขียนเป็นภาษาไทยหรือภาษาอังกฤษ มีบทความย่อทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ แจ้งชื่อและสถานที่ทำงานหรือสถานศึกษาทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ รวมทั้งที่อยู่ หมายเลขโทรศัพท์ E-mail ที่สามารถติดต่อได้มายัง รองศาสตราจารย์ ดร.ปรกรณ์ สิงห์สุริยา E-mail : pagorn.sin@mahidol.ac.th

การเป็นสมาชิกวารสารและการสั่งซื้อ

สมาชิกสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทยทั้งสมาชิกสามัญและสมาชิกสมทบเป็นสมาชิกวารสารโดยอัตโนมัติ สำหรับผู้ที่ไม่ได้เป็นสมาชิกสมาคมฯ แต่ประสงค์จะเป็นสมาชิกวารสาร โปรดสมัครเป็นสมาชิกวารสาร ที่ อาจารย์ ดร. เทพทวี โชควคิน E-mail : thankgod@sut.ac.th

อัตราค่าสมาชิกปีละ 180 บาท หากสั่งซื้อเฉพาะฉบับ ราคาฉบับละ 100 บาท เพิ่มค่าส่งฉบับละ 20 บาท

© 2556 สงวนลิขสิทธิ์ สมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย

วารสารสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย

ISSN 1905-4084

www.parst.or.th

ปีที่ 9 ฉบับที่ 2 กันยายน 2557

สารบัญ

	หน้า
บทความวิจัย	
1. “การแก้กรรม” ตามนัยคัมภีร์พระพุทธศาสนา	1
2. พุทธศาสนาประจำชาติไทยในรัฐธรรมนูญ	45
3. ปัจเจกบุคคลร่วมในสังคมการเมืองกับบทบาท ของเสียงข้างมากในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อค	79
4. บทอภิปรายบทความของกฤตภาค ศักดิชฐานนท์ เรื่อง “ปัจเจกบุคคลร่วมในสังคมการเมืองกับบทบาทของเสียงข้างมาก ในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อค”	98
5. บทอภิปรายบทความของกฤตภาค ศักดิชฐานนท์ เรื่อง “ปัจเจกบุคคลร่วมในสังคมการเมืองกับบทบาทของเสียงข้างมาก ในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อค”	106
6. การพัฒนาทักษะทางปัญญาด้วยกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบ เชิงปรัชญา: การศึกษาในนักศึกษาชั้นปีที่ 2 คณะมนุษยศาสตร์ และประยุกต์ศิลป์ มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย	110
7. การวิเคราะห์วิทยานิพนธ์ระหว่างปี พ.ศ.2551-2555 หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบ ภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล	132

“การแก้กรรม” ตามนัยคัมภีร์พระพุทธศาสนา

“Thwarting of Karmic Reaping” According to Buddhist Texts

อำนาจ ยอดทอง

ภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

บทคัดย่อ

จากหลักฐานที่ปรากฏในคัมภีร์พระไตรปิฎกและอรรถกถา โดยเฉพาะเรื่องราวของพระองค์ลีมาล, โฆสกเศรษฐี, และอายุวัฒน์กุมาร ทำให้ได้นิยามของการแก้กรรม 3 ประการ คือ (1) การกระทำกุศลกรรม (กรรมดี) ที่มีผลทำให้วิบากของอกุศลกรรม (กรรมชั่ว) ในอดีตไม่มีโอกาสให้ผล (2) การกระทำกุศลกรรมที่มีผลทำให้วิบากของอกุศลกรรมในอดีตลดความรุนแรงน้อยลงกว่าที่ควรจะเป็น และ (3) การกระทำกุศลกรรมในปัจจุบันที่มีผลไปบล้างวิบากของอกุศลกรรมในอดีตจนหมดสิ้น อนึ่ง การแก้กรรมทั้ง 3 นัยนี้มีได้ไปบล้างกฎแห่งกรรมแต่อย่างใด ในทางตรงกันข้ามกลับเป็นไปตามกฎแห่งกรรมที่สำคัญ 3 ประการ คือ (1) โอฬาสีกรรม กรรมเล็กให้ผล ไม่มีผลอีก (2) อุปปีฬกรรม กรรมบีบคั้น และ (3) อุปฆาตกรรม กรรมตัดรอน พระพุทธศาสนาเรียกว่า “การทำกุศลเพื่อละอกุศล” หรือเรียกโดยทั่วไปว่า “การทำกุศลแก้อกุศล” นั้นเอง

According to stories in the Tipitaka and their commentaries, especially those related to Angulimala, Ghosaka and Ayuvadhna, thwarting of karmic reaping can be understood in three ways: (1) Kusala (or good) karmas prevent consequences of akusala (or bad) karmas; (2) Kusala karmas weakens consequences of akusala karmas; and (3) Present kusala karmas nullify all the consequences of past akusala karmas. However, the thwarting does not contradict the Law of Karma. The three ways of thwarting are ahosi-kamma (Ineffective kamma), upapilaka-kamma (repressive kamma) and upaghataka-kamma (destructive kamma). In Buddhism, it is called "performing kusala karmas to restrain consequences of akusala karmas" or in laymen's term, "doing kusala to fix akusala."

1. ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

ในช่วง 2-3 ปีที่ผ่านมาได้เกิดปรากฏการณ์สำคัญอย่างหนึ่งในสังคมพุทธเมืองไทย คือ การแก้กรรมของแม่ชีทศพร เทวาพิทักษ์ธรรม ปรากฏการณ์นี้ทำให้พุทธศาสนิกชน นักคิด และนักวิชาการทางพระพุทธศาสนาถกเถียงถึงกันมาก โดยเฉพาะประเด็นที่ว่า “กรรมสามารถแก้

ได้หรือไม่” เมื่อพิจารณาบทพจนนผลงานทางพระพุทธศาสนาที่เกี่ยวกับการแก้กรรม เฉพาะบุคคลสำคัญ ๆ เช่น

พระธรรมโกศาจารย์ (พุทธทาสภิกขุ) กล่าวถึง การปฏิบัติเพื่อให้พ้นจากกรรม ดับกรรม ด้วยการละทิ้งบุญและบาป เรียกว่า การอยู่เหนือกรรม คือ การปฏิบัติอริยมรรคมีองค์ 8 ประการจนบรรลุธรรมขั้นสูงสุดพระนิพพาน ดับกิเลสหมดสิ้น¹ ถึงแม้ว่าหลวงพุทธทาสภิกขุจะไม่เรียก “การพ้นกรรม” หรือ “การดับกรรม” นี้ว่าเป็น “การแก้กรรม” ก็ตาม แต่ก็ยืนยันว่ากรรมอย่างหนึ่งสามารถทำให้บุคคลพ้นจากกรรมอีกอย่างหนึ่งได้

ทางด้าน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ท่านใช้คำว่า “การแก้กรรม” ในความหมายว่า “การพ้นกรรม” หรือ “การหมดกรรม” โดยถือว่า กรรมจะไม่หมดไปด้วยการชดใช้กรรม แต่จะหมดกรรมได้ด้วยการพัฒนากรรม คือ ปรับปรุงให้ทำกรรมดียิ่งขึ้น ๆ เปลี่ยนจากทำอกุศลเป็นกุศล และทำกุศลระดับสูงขึ้นไปจนถึงขั้นโลกุตตรกุศล พ้นชั้นกรรม² โดยเรียกการแก้กรรมในลักษณะนี้ว่า “ปฏิกรรม” คือ การแก้ไข การทำให้กลับคืนดี การละเลิกกรรมที่ชั่วเลวผิดพลาดเสียหาย เปลี่ยนหรือหันไปทำกรรมที่ดีแทน หรือเรื่องที่ทำไปขาดตกบกพร่อง ก็ปรับแก้ใหม่ให้เต็ม ให้สมบูรณ์ ตลอดจนการกลับตัว³ จะเห็นว่า “การพ้นกรรม” ของพุทธทาสภิกขุมีความหมายสอดคล้องกันกับ “การแก้กรรม” หรือ “ปฏิกรรม” ของพระพรหมคุณาภรณ์อย่างมาก

ในส่วนของ วคิน อินทสระ กล่าวถึง “การทำบุญล้างบาป” ซึ่งมีลักษณะสอดคล้องกับ “การแก้กรรม” ในความหมายที่ใช้โดยทั่วไปในสังคมไทย โดยถือว่า การทำบุญละลายบาปนั้นเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ คือ ใช้ความดีละลายความชั่วให้เจือจาง เช่น ความชั่วเกิดขึ้นในใจ เมื่อความดีเกิดขึ้นความชั่วย่อมถอยไป ถ้าความดีเกิดขึ้นบ่อย ๆ ไม่ให้โอกาสแก่ความชั่ว ความชั่วก็เกิดขึ้นไม่ได้ และอีกอย่างหนึ่ง ความชั่วที่บุคคลทำลงไปแล้ว ซึ่งจะต้องมีผลในโอกาสต่อไป ถ้าผู้

¹ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน ประกายธรรม (รวบรวมและเรียบเรียง), *กรรม การอยู่เหนือกรรม พระธรรมเทศนาโดย พระธรรมโกศาจารย์ (พุทธทาสภิกขุ)*. (กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา สถาบันบันลือธรรม, ม.ป.ป.), หน้า 23-24 และ หน้า 207-209.

² ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), *เชื้อกรรม รู้กรรม แก้กรรม*, พิมพ์ครั้งที่ 23, (กรุงเทพมหานคร : จันทรเพ็ญ, 2555), หน้า 114-117.

³ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), *กรรมของคนไทยทำกันไว้เอง (ถึงเวลามาแก้กรรมกันเสียที)*, พิมพ์ครั้งที่ 2, (นครปฐม : บริษัท จ.เจริญอินเตอร์พรีนท์ (ประเทศไทย) จำกัด, 2553), หน้า 34-37.

นั้นเร่งทำความดีให้มากขึ้นจนท่วมทันความชั่ว ผลของความชั่วนั้นก็จะค่อย ๆ จางลงจนไม่มีอาณภาพในการทำอันตรายให้ทุกข์ได้อีกต่อไป⁴

แนวคิดนี้สอดคล้องกับ พระธรรมสิงหบุราจารย์ (หลวงพ่อจรัญ จิตฺตมโฆ) ซึ่งให้ความสำคัญกับการแก้กรรมในลักษณะนี้มาก เช่น ผลงานเรื่อง “กรรมฐานแก้กรรม” ซึ่งมีการกล่าวถึงความชั่วที่ได้เคยกระทำความ และผลการปฏิบัติกรรมฐาน ทำให้ท่านแคล้วคลาดอันตรายต่าง ๆ รวมทั้งเรื่องราวของผู้ปฏิบัติธรรมต่าง ๆ อีกด้วย เช่น กรณีผู้หญิงคนหนึ่งปฏิบัติกรรมฐานทำให้รู้สึกปวดหัวอย่างรุนแรง แต่เมื่อมุ่งปฏิบัติอย่างมุ่งมั่นอาการปวดก็หาย และทำให้ผู้ปฏิบัติสามารถรู้สาเหตุที่ตนปวดหัวได้อันเป็นผลจากกรรมในอดีต ท่านจึงกล่าวว่า กฎแห่งกรรมรู้ได้ด้วยเวทนาในขณะปฏิบัติ และแก้ได้ด้วยการปฏิบัติกรรมฐาน⁵ การล้างกรรมหรือการแก้กรรมลักษณะนี้ นอกจากนักคิดนักปฏิบัติทั้ง 2 ท่านนี้แล้ว ยังมีผลงานที่เป็นหนังสือออกวางจำหน่ายอีกมากมาย และสอดคล้องกับแนวคิดการแก้กรรมหรือการสะเดาะเคราะห์กรรมตามหลักโหราศาสตร์ไทยอีกด้วย

นอกจากนี้ จากพระนิพนธ์ของ อดีตสมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาสังฆปริณายก ในเรื่อง “อำนาจยิ่งใหญ่แห่งกรรม” มีข้อความที่น่าสนใจตอนหนึ่งว่า “อำนาจของกรรมยิ่งใหญ่ที่สุดในโลก ไม่มีอำนาจใดทำลายล้างได้ แม้อำนาจของกรรมดีก็ไม่อาจทำลายอำนาจของกรรมชั่ว และอำนาจของกรรมชั่วก็ไม่อาจทำลายอำนาจของกรรมดี อย่างมากที่สุดที่มีอยู่ คือ อำนาจของกรรมดีแม้ให้มาก ให้สม่ำเสมอในภพภูมินี้ ก็อาจจะทำให้อำนาจของกรรมชั่วที่ได้ทำมาแล้ว ตามมาถึงได้ยาก ดังมีเครื่องกั้นขวางไว้”⁶ จากพระนิพนธ์เรื่องนี้ สมเด็จพระสังฆราช ทรงแสดงให้เห็นว่า อำนาจของกรรมยิ่งใหญ่ไม่มีสิ่งใดมาทำลายล้างได้ กรรมดีไม่สามารถทำลายกรรมชั่วได้ ในขณะที่เดียวกันกรรมชั่วก็ไม่สามารถทำลายกรรมดีได้เช่นเดียวกัน แต่อาจมีผลอย่างมากที่สุดก็เพียงทำให้กรรมอีกฝ่ายหนึ่งถูกขัดขวางให้ตามไม่ทันเท่านั้น

แนวความคิดข้างต้นนี้สอดคล้องกับ พระราชปฏิญาณมุนี (บุญมา อาคมปัญโญ) กล่าวไว้ตอนหนึ่งว่า “ทำดีล้างความชั่วไม่ได้ เพราะกรรมชั่วที่เคยทำไว้ ยังคงเป็นสภาพอยู่ในใจ คิดถึง

⁴ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน วศิน อินทสระ, *หลักกรรมและการเวียนว่ายตายเกิด*, พิมพ์ครั้งที่ 25, (กรุงเทพมหานคร : ธรรมดา, 2555), หน้า 37-40.

⁵ สรุปความใน หลวงพ่อจรัญ จิตฺตมโฆ, *กรรมฐานแก้กรรม ภาคร่ำรวย มั่งมี เศรษฐีหรือยาก ย่อมหนีไม่พ้นกฎแห่งกรรม*, (กรุงเทพมหานคร : ภูติมอริ่ง, 2548), หน้า 25-32.

⁶ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน สมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาสังฆปริณายก, *อำนาจอันยิ่งใหญ่แห่งกรรม*, (กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, 2548), หน้า 1-2.

เมื่อใดก็ร้อนใจเมื่อนั้น กรรมชั่วที่เคยทำไว้ เราจึงลบล้างไม่ได้ แต่ลบล้างการกระทำได้ เช่น คนทำชั่วต่อมาสำนึกผิด เลิกทำชั่ว มุ่งทำแต่ความดี ถ้าทำอย่างนี้เป็นการทำดีล้างชั่วได้”⁷ จากแนวคิดนี้แสดงว่า วิชาของกรรมชั่วไม่สามารถลบล้างได้ แต่การกระทำความชั่วสามารถลบล้างได้ด้วยการทำความดีแทนนั่นเอง

จากแนวความคิดทั้งหมดข้างต้น เป็นตัวอย่างแนวความคิดที่เกี่ยวกับการแก้กรรมในสังคมไทย จะเห็นว่า พระธรรมโกศาจารย์ (พุทธทาสภิกขุ) และพระพรหมญาณคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต) มองการแก้กรรมในพระพุทธศาสนาในลักษณะเดียวกัน เพียงแต่พุทธทาสภิกขุไม่เรียก “การพ้นกรรม” หรือ “การดับกรรม” ว่าเป็น “การแก้กรรม” ส่วนพระพรหมญาณคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต) กลับใช้คำนี้ ซึ่งทั้งสองท่านต่างเน้นไปที่กุศลกรรมที่นำบุคคลไปสู่จุดหมายสูงสุดในพระพุทธศาสนา คือ พระนิพพาน

ส่วนแนวความคิดของ พระธรรมสิงหบุราจารย์ (หลวงพ่อจรัญ จิตธมฺโม) กับ วคิน อินทสระ นั้นมีแนวความคิดที่สอดคล้องกัน เพียงแต่ พระธรรมสิงหบุราจารย์เรียกว่า “การแก้กรรม” ส่วน วคิน อินทสระ เรียกว่า “การล้างบาป” หรือ “การละลายบาป” โดยที่พระธรรมสิงหบุราจารย์จะเน้นการปฏิบัติธรรมหรือปฏิบัติกรรมฐานเพื่อแก้กรรม ส่วน วคิน อินทสระ เน้นจะเน้นการทำบุญ ซึ่งทั้ง 2 ท่านนี้เป็นตัวอย่างของผู้ที่เห็นว่ากรรมสามารถแก้ได้

ในทางตรงกันข้าม อดีตสมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาสังฆปริณายก ทรงเห็นว่า อำนาจกรรมยิ่งใหญ่ ไม่มีอำนาจกรรมใดสามารถทำลายได้ หากจะทำได้มากที่สุดเพียงขัดขวางให้ให้ผลลำบากเท่านั้น ส่วน พระราชปฏิภาณมุนี (บุญมา อาคมปญฺโญ) ถือว่า ทำดีล้างความชั่วไม่ได้ ซึ่งทั้ง 2 ท่านนี้ก็เป็นอย่างแนวความคิดที่ขัดแย้งกับ “การแก้กรรม” ในความหมายที่พระธรรมสิงหบุราจารย์ และวคิน อินทสระยอมรับ

ประเด็นสำคัญในที่นี้คือ “เราสามารถแก้กรรมได้หรือไม่” เพราะมีนักคิดทางพระพุทธศาสนาทั้งในแง่ฝ่ายที่เห็นด้วย และไม่เห็นด้วยดังกล่าว เมื่อหันไปพิจารณาคัมภีร์ชั้นต้นในทางพระพุทธศาสนา คือ พระไตรปิฎก ก็ดูเหมือนจะมีข้อความที่สามารถตีความนำมาสนับสนุนทั้ง 2 แนวความคิดที่ขัดแย้งกันได้ทั้งคู่ กล่าวคือ

⁷ พระราชปฏิภาณมุนี (บุญมา อาคมปญฺโญ), *รู้ทันกรรม ไขชาวนการบุญ*, (กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, 2552), หน้า 32.

1.1 หลักกฎแห่งกรรมที่ดูเหมือนจะมีนัยยะว่า กรรมแก้ไม่ได้

หลักการทางพระพุทธศาสนาว่าด้วยกฎแห่งกรรมที่มีนัยยะสำคัญดูเหมือนว่า “กรรมแก้ไม่ได้ ใครกระทำความกรรมเช่นไรย่อมได้รับผลเช่นนั้นแน่นอน” ตัวอย่างหลักการเหล่านี้ได้แก่

1.1.1 หลักว่าด้วยกฎแห่งกรรมดี (กุศลกรรม) และกรรมชั่ว (อกุศลกรรม)

“คนทำกรรมดีไว้อย่อมเห็นกรรมนั้นในตน

คนทำกรรมดีย่อมได้รับผลดี

คนทำกรรมชั่วย่อมได้รับผลชั่ว

คนหว่านพืชเช่นใด ย่อมได้รับผลเช่นนั้น”⁸

1.1.2 กรรมเป็นกำเนิด เป็นเผ่าพันธุ์ของมนุษยชาติ ทำให้มนุษย์เกิดมามีความแตกต่างกัน

“สัตว์ทั้งหลายมีกรรมเป็นของตน

มีกรรมเป็นทายาท มีกรรมเป็นกำเนิด

มีกรรมเป็นเผ่าพันธุ์ มีกรรมเป็นที่พึ่งอาศัย

กรรมย่อมจำแนกสัตว์ทั้งหลายให้เลวและดีต่างกัน”⁹

1.1.3 คนทำความชั่วไม่สามารถหนีผลแห่งกรรมไปได้

“คนทำบาป ถึงจะเหาะขึ้นไปในอากาศ ก็ไม่พ้นจากบาปกรรม

ถึงจะดำลงไปกลางทะเล ก็ไม่พ้นจากบาปกรรม

ถึงจะเข้าไปหลบตัวในซอกเขา ก็ไม่พ้นจากบาปกรรม

เพราะไม่มีแผ่นดินสักส่วนหนึ่งที่คนทำบาปยืนอยู่แล้ว

จะพ้นจากบาปกรรมได้”¹⁰

จากภาสิตข้างต้นแสดงกฎแห่งกรรมไว้อย่างชัดเจนว่า คนทำกรรมดี ย่อมได้รับผลดี คนทำกรรมชั่วย่อมได้รับผลชั่ว แม้คนเหล่านั้นจะหนีไปอยู่ ณ ที่ใดก็ตามก็ไม่สามารถจะหนีผลแห่งกรรมที่ตนเคยกระทำไว้ได้ “การแก้กรรม” จึงถือว่าเป็นการทำลายกฎแห่งกรรมเหล่านี้ ซึ่ง

⁸ ช.ช. (ไทย) 27/15/201.

⁹ ม.อ. ไทย 14/289/350.

¹⁰ ช.ธ. (ไทย) 25/127/71.

เมื่อเราพิจารณาเบื้องต้นๆ ดูเหมือนจะเป็นเช่นนั้น เพียงแต่พระพุทธศาสนายังมีหลักกฎแห่งกรรมอีกประการหนึ่ง ซึ่งเป็นหลักการสำคัญที่ชาวพุทธมักจะไม่ค่อยพูดถึงกัน จะกล่าวในหัวข้อต่อไป

1.2 หลักกฎแห่งกรรมที่ดูเหมือนจะมีนัยยะว่า กรรมแก้ได้

พระพุทธศาสนามีหลักกฎแห่งกรรมหลักการหนึ่ง ซึ่งไม่ค่อยเป็นที่รู้จักกันมากเท่ากฎแห่งกรรมที่ยกขึ้นในหัวข้อข้างต้น หลักการนี้ปรากฏในพระสูตรชื่อ *โณณผลสูตร* ซึ่งพระพุทธเจ้าตรัสไว้ว่า

ภิกษุทั้งหลาย ผู้ใดฟังกล่าวอย่างนี้ว่า “บุคคลนี้ทำกรรมไว้อย่างใด ๆ เขาต้องเสวยกรรมนั้นอย่างนั้น ๆ” เมื่อเป็นเช่นนั้น การอยู่ประพฤติพรหมจรรย์ย่อมมิได้ โอกาสที่จะทำที่สุดแห่งทุกข์โดยชอบย่อมไม่ปรากฏ ส่วนผู้ใดฟังกล่าว อย่างนี้ว่า “บุคคลนี้ทำกรรมที่ต้องเสวยผลไว้อย่างใด ๆ เขาต้องเสวยผลของกรรมนั้นอย่างนั้น ๆ” เมื่อเป็นเช่นนั้น การอยู่ประพฤติพรหมจรรย์ย่อมมิได้ โอกาสที่จะทำที่สุดแห่งทุกข์โดยชอบย่อมปรากฏ บุคคลบางคนในโลกนี้ทำบาปกรรมแม้เพียงเล็กน้อยบาปกรรมก็นำเขาไปสู่นรกได้ ส่วนบุคคลบางคนในโลกนี้ทำบาปกรรมเพียงเล็กน้อยเช่นนั้นแล บาปกรรมนั้นให้ผลในปัจจุบันเท่านั้น ไม่ให้ผลแม้แต่น้อย ในอรรถภาพที่ 2 (ชาติหน้า) ไม่จำเป็นต้องพูดถึงผลมาก

บุคคลที่ทำบาปกรรมแม้เพียงเล็กน้อย บาปกรรมนั้นก็นำเขาไปสู่นรกได้ คือ บุคคลเช่นไร

คือ บุคคล¹¹ บางคนในโลกนี้ไม่เจริญกาย¹² ไม่เจริญศีล ไม่เจริญจิต ไม่เจริญปัญญา มีคุณน้อย มีอรรถภาพน้อย มักอยู่เป็นทุกข์เพราะผลของกรรมเล็กน้อย บุคคลเช่นนี้ทำบาปกรรมแม้เพียงเล็กน้อย บาปกรรมนั้นก็นำเขาไปสู่นรกได้

บุคคลที่ทำบาปกรรมเพียงเล็กน้อยเช่นนั้นแล บาปกรรมนั้นให้ผลในปัจจุบันเท่านั้น ไม่ให้ผลแม้แต่น้อยในอรรถภาพที่ 2 ไม่จำเป็นต้องพูดถึงผลมาก คือ บุคคลเช่นไร

¹¹ บุคคล ในที่นี้หมายถึงปุถุชนผู้ตกอยู่ในวงจรแห่งวัฏฏะ.

¹² เจริญกาย ในที่นี้หมายถึงเจริญกายานุสัสสนา คือ การพิจารณาอาการที่ไม่สวยไม่งาม และไม่เที่ยงแห่งกายเป็นต้น (อง.ติก.อ. (บาลี) 2/101/253, อง.ติก.ฎีกา (บาลี) 2/101/248).

คือ บุคคลบางคนในโลกนี้เจริญกาย เจริญศีล เจริญจิต เจริญปัญญา¹³แล้ว มีคุณไม่น้อย มีอติภาพใหญ่¹⁴ เป็นอูปมานวิหารี¹⁵ บุคคลเช่นนี้ทำบาปกรรมเพียงเล็กน้อยเช่นนั้นแล บาปกรรมนั้นให้ผลในปัจจุบันเท่านั้น ไม่ให้ผลแม้แต่น้อยในอติภาพที่ 2 ไม่จำเป็นต้องพุดถึงผลมาก... ฯลฯ¹⁶

จะเห็นว่า จากพุทธพจน์ข้างต้น พระพุทธเจ้าตรัสว่า “ที่กล่าวกันว่า บุคคลทำกรรมอย่างใดไว้ เขาต้องเสวยผลของกรรมนั้น เป็นคำกล่าวผิด เพราะถ้าถืออย่างนี้ การประพฤติพรหมจรรย์ก็ไม่มีผล คือ ให้ละทุกขอันเป็นผลแห่งกรรมเก่าไม่ได้ และให้บรรลุถึงที่สุดแห่งทุกขซึ่งเป็นผลแห่งกรรมใหม่ไม่ได้ เป็นการปฏิเสธโอฬาสกรรมไปในตัวด้วย (ตรศนะของปรัชญา เช่นเห็นตรงกับคำกล่าวข้างต้น และถือว่าไม่มีโอฬาสกรรม¹⁷) ทรงอธิบายว่า บาปกรรมบางอย่างแม้เพียงเล็กน้อยก็ให้ผลไปเกิดในนรกก็มี บาปกรรมบางอย่างแม้เพียงเล็กน้อยเช่นนั้น แต่ให้ผลในปัจจุบันเท่านั้น ไม่ให้ผลในชาติหน้าก็มี เปรียบเสมือนก้อนเกลือที่เท่ากัน ถ้าใส่ลงในขันน้ำก็เค็มมาก ถ้าใส่ลงในแม่น้ำก็เค็มน้อย¹⁸

จากหลักการในพระสูตรนี้ย่อมแสดงอย่างชัดเจนว่า ถ้าบุคคลกระทำความกรรมอย่างใดไว้ ย่อมจะต้องได้รับผลของกรรมนั้นอย่างแน่นอน เมื่อเป็นเช่นนั้นพระอรหันต์ทั้งหลาย เช่น กรณิ พระมหาโมคคัลลานะนั้น ในอดีตเคยทุบตีแม่ก็ไม่สามารถบรรลุเป็นพระอรหันต์ได้ เพราะละกรรมเก่าไม่ได้ และกรรมในปัจจุบันคือการบำเพ็ญเพียรเพื่อมรรคผลนิพพานก็จะไม่สามารถกระทำได้เลยเช่นเดียวกัน แสดงให้เห็นว่า พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญกับกรรมใหม่หรือกรรมปัจจุบันมากกว่ากรรมในอดีต แต่ก็ปฏิเสธว่ากรรมในอดีตมีผลต่อมนุษย์เช่นเดียวกัน

¹³ บุคคลผู้เจริญกาย เจริญศีล เจริญจิต เจริญปัญญา ในที่นี้หมายถึง พระชินาสพผู้สิ้นอาสวะ (อง.ติ.ก.อ. (บาลี) 2/101/253)

¹⁴ มีอติภาพใหญ่ ในที่นี้หมายถึงมีคุณมาก (อง.ติ.ก.อ. (บาลี) 2/101/253).

¹⁵ อูปมานวิหารี หมายถึง ผู้มีปกติอยู่อย่างไม่มีราคะ โทสะ และโมหะ ซึ่งเป็นกิเลสที่แสดงลักษณะหรือจริต ของบุคคล คำนี้เป็นชื่อของพระชินาสพ (อง.ติ.ก.อ. (บาลี) 2/101/253, อง.ติ.ก.ฎีกา (บาลี) 2/101/248).

¹⁶ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน อง.ทูก. (ไทย) 20/101/336-341.

¹⁷ ดูรายละเอียดเกี่ยวกับกรรมในตรศนะของปรัชญาเซนได้ใน “เทวทหสูตร” (ม.อ. (ไทย) 14/1-9/1-14).

¹⁸ อง.ทูก. (ไทย) 20/บทนำ หน้า {69}.

การแก้กรรมจึงสามารถกระทำได้ด้วยการกระทำความกรรมปัจจุบัน และการที่กรรมมีกฎ เช่นนี้ก็มิได้หมายความว่า จะไปลบล้างกฎแห่งกรรมที่กล่าวไว้ในข้างต้น เพียงแต่เป็นการแก้กรรมตามกฎแห่งกรรม กล่าวคือ เมื่อเรากระทำความผิดในปัจจุบันจนมีพลังเพียงพอ หรือมีเหตุปัจจัยเพียงพอ (ซึ่งเราไม่สามารถรู้ได้ ดังนั้นพระพุทธศาสนาจึงส่งเสริมให้สร้างความดีให้มาก ๆ เข้าไว้) ผลของกรรมดีในปัจจุบันนั้นก็จะเป็นไปตามกฎแห่งกรรมเพื่อแก้ผลของกรรมในอดีต

1.3 ปัญหาสำคัญของการแก้กรรม

ปัญหาสำคัญของ “การแก้กรรม” ในที่นี้คือ หากอำนาจของกรรมยิ่งใหญ่ไม่มีอำนาจของกรรมใดมาทำลายหรือล้างได้ ทำไมในคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาจึงปรากฏเรื่องราวของ พระองค์สิมลา ผู้เคยเป็นโจรสลัดคนถึง 999 คน บรรลุพระอรหันต์ ลีลาพาชาติ ไม่ต้องเวียนว่ายตายเกิด ได้รับวิบากเพียงถูกก้อนหินหรือท่อนไม้กระเด็นไปโดนตัวท่านได้รับความทุกข์ทรมานเท่านั้น แล้วอภุศลกรรมที่เคยฆ่าคนหายไปไหน หรือกรณีอายุวัฒนกุมารที่อภุศลกรรมกำหนดให้ต้องตายภายใน 7 วัน สุดท้ายรอดชีวิตมาได้จนมีอายุถึง 120 ปี เพราะทำอภุศลกรรมนิมนต์พระสงฆ์สวดพระปริตรตลอด 7 วัน และได้กราบไหว้พระพุทธเจ้า เป็นต้น

ในทางตรงกันข้าม หากการทำความดีล้างหรือแก้ความชั่วไม่ได้ หรือไม่มีสิ่งใดทำลายได้จริง ทำไมจึงปรากฏเรื่องราวในคัมภีร์พระพุทธศาสนาบางอย่างที่สะท้อนให้เห็นในทำนองว่า “กรรมแก้ไขไม่ได้” เช่นกรณีพระพุทธเจ้าที่ทรงอาเจียนเป็นโลหิตตอนประจวบหน้าในคราวก่อนปรินิพพาน ซึ่งกล่าวไว้ว่าเป็นเพราะวิบากกรรมในอดีต หรือพระมหาโมคคัลลานะที่ต้องรับวิบากด้วยการยอมให้บรรดาโจรทุบตีฆ่าตนเองจนปรินิพพาน เหตุใดการเป็นพระพุทธเจ้าจึงไม่สามารถแก้หรือล้างกรรมของพระพุทธองค์ได้ หรือคุณความดีคือการบรรลุพระอรหันต์ไม่สามารถแก้กรรมได้

นอกจากนี้ ในสังคมไทยปัจจุบันยังพบอีกว่า แนวคิดและพิธีกรรมเกี่ยวกับ “การแก้กรรม” ได้ปรากฏในสังคมพระพุทธศาสนาเมืองไทยมาตั้งแต่โบราณ โดยมักจะมาคู่กับหลักการทางโหราศาสตร์ ในกรณีที่บุคคลนั้นได้รับการทำนายทายทักว่า “ดวงไม่ดี” หรือ “มีเคราะห์” ที่มีความหมายบ่งถึง “การมีเคราะห์กรรม” หรือ กล่าวให้เจาะจงกว่านี้ตามหลักพระพุทธศาสนาก็คือ การจะได้รับเคราะห์ หรือได้รับผลร้ายจากอภุศลกรรม (กรรมชั่ว) ที่ตนได้เคยกระทำความในอดีตก็นักโหราศาสตร์ทั้งหลายจึงแนะนำให้ผู้ที่ไปตรวจดวงชะตาราศีกับตนเองสะเดาะเคราะห์กรรมด้วยวิธีการทางพระพุทธศาสนาต่าง ๆ เช่น การทำบุญตักบาตร การรดน้ำมนต์ 7 วัด การถวายสังฆทาน การถือศีลปฏิบัติธรรม และการบรรพชาอุปสมบท

เพื่อแก้กรรมที่จะส่งผลร้ายต่อชีวิตของตนเอง จากร้ายให้กลายเป็นดี จากดีให้ดีขึ้นเรื่อย ๆ ทำให้เกิดวัดที่มีพระภิกษุทำหน้าที่สะเดาะเคราะห์กรรมหรือแก้กรรมขึ้นในสังคม

การทำพิธีการแก้กรรมไม่ได้จำกัดอยู่เฉพาะพระภิกษุในพระพุทธศาสนาที่เป็นผู้ประกอบพิธีให้เท่านั้น ยังได้เกิดคฤหัสถ์ผู้มีวิชาความรู้ก่อตั้งสำนักเพื่อทำหน้าที่แก้กรรมให้กับคนที่กำลังประสบปัญหาชีวิตอีกด้วย จากปรากฏการณ์เหล่านี้ทำให้หลาย ๆ คนเริ่มเกิดความสงสัยว่า ตามหลักพระพุทธศาสนาที่แท้จริงแล้ว “กรรมสามารถแก้ได้หรือไม่” และ “พระพุทธศาสนามีวิธีการแก้อย่างไร”

2. วัตถุประสงค์

การศึกษาค้นคว้าครั้งนี้มีวัตถุประสงค์สำคัญเพื่อศึกษาวิเคราะห์แนวความคิดเกี่ยวกับการแก้กรรมตามนัยคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท

3. ขอบเขต

การศึกษาค้นคว้าครั้งนี้เป็นการวิจัยด้านเอกสาร (Documentary research) จากข้อมูลปฐมภูมิ (Primary sources) ได้แก่ พระไตรปิฎก และข้อมูลทุติยภูมิ (Secondary sources) ได้แก่ วรรณคดี ฎีกา อนุฎีกา หนังสือ ตำราวิชาการ และเอกสารงานวิจัยที่เกี่ยวข้องต่าง ๆ เพื่อให้ทราบถึงแนวความคิดและวิธีการเกี่ยวกับการแก้กรรมตามที่ปรากฏในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท และนำข้อค้นพบที่ได้มานำเสนอในเชิงพรรณนา (Descriptive research)

4. ผลการศึกษา

4.1 แนวความคิดเบื้องต้นเกี่ยวกับ กรรม ตามหลักพระพุทธศาสนา

คำว่า “กรรม” ในภาษาไทย มาจากภาษาบาลีว่า “กัมม” (กร กรณ+รุม) แปลว่าการกระทำ มีวิเคราะหความหมายไว้ว่า “การกระทำชื่อว่ากัมมะ” (กรณ กัมม) หรือ “กรรมที่บุคคลทำชื่อว่ากัมมะ” (กรียเตติ วา กัมม)¹⁹ จากความหมายนี้ไม่ได้หมายความว่า การกระทำทุกอย่างเป็นกรรมทั้งหมด แต่พระพุทธศาสนากำหนดจำเพาะเจาะจงลงไปอีกว่า

¹⁹ พระมหาโมคคัลลานะ (ผู้รจนา), คัมภีร์อภิธานวรรณนา, แปลและเรียบเรียงโดย พระมหาสมปอง มุทิโต, พิมพ์ครั้งที่ 2, (กรุงเทพมหานคร : บริษัท ประยูรพงศ์พรินต์ติ้ง จำกัด, 2547), หน้า 933.

“จะต้องเป็นการกระทำที่เกิดมาจากเจตนาเท่านั้น” ดังพุทธพจน์ที่ว่า “เจตนาหิ ภิกขเว กัมมัม วทามิ” แปลว่า “ภิกษุทั้งหลาย เรากล่าวเจตนาว่าเป็นตัวกรรม บุคคลคิดแล้ว จึงกระทำการกรรม ด้วยกาย วาจา ใจ”²⁰ จากความหมายนี้แสดงว่า การกระทำใดที่ไม่ได้มาจากเจตนา หรือไม่มีเจตนาในการกระทำไม่จัดเป็นกรรม แล้ว “ตัวเจตนา” นั้นคืออะไร

คำว่า “เจตนา” คือ ความตั้งใจ ความมุ่งหมายจะทำ เจตจำนง ความจำนง ความจงใจ (เป็นเจตสิกที่เกิดขึ้นกับจิตทุกดวง หรือเป็นประธานในสังขารชั้นหยาบ และเป็นตัวการในการทำกรรม)²¹ เจตนาที่จะทำให้เกิดการกระทำหรือเป็นแรงจูงใจให้เกิดกรรมมีอยู่ 2 ประเภท คือ

ประการแรก เจตนาที่มีต้นกำเนิดมาจากกุศลธรรม ได้แก่ (1) อโลภะ ความไม่อยากได้ หมายถึง ความคิดเผื่อแผ่ เสียสละให้แก่บุคคลอื่น เรียกว่า “ทาน” (การให้) หรือ “จาคะ” (การเสียสละ) (2) โทสะ ความไม่คิดประทุษร้าย หมายถึง มีความรักความปรารถนาดีต่อบุคคลอื่นอยู่เสมอ เรียกว่า “เมตตา” (ความรักใคร่ปรารถนาให้ผู้อื่นเป็นสุข) (3) อโมหะ ความไม่หลง มีสติปัญญารู้จักคิดพิจารณาอย่างถี่ถ้วน รู้บาปบุญ คุณโทษ ประโยชน์ มิใช่ประโยชน์ เรียกว่า “ปัญญา” พระพุทธศาสนาเรียกเจตนาที่เกิดจากกุศลธรรมทั้ง 3 ประการนี้ว่า “กุศลมูล” แปลว่า รากเหง้าของกุศล ต้นเหตุของกุศล รากเหง้าของความดีงาม (บุญ) หรือ ต้นเหตุของความดีงาม²²

การกระทำที่เกิดจากเจตนาที่เป็นกุศลนี้เรียกว่า “กุศลกรรม” โดยแบ่งออกเป็น 3 ทาง คือ (1) กายกรรม การกระทำทางกาย ได้แก่ เจตนางดเว้นจากการฆ่าสัตว์ เจตนางดเว้นจากการลักทรัพย์ และเจตนางดเว้นจากการประทุษร้ายในกาม เรียกว่า “กายสุจริต” (ความประพฤติชอบด้วยกาย) (2) วจีกรรม การกระทำทางวาจา ได้แก่ เจตนางดเว้นจากการพูดเท็จ เจตนางดเว้นจากการพูดส่อเสียด เจตนางดเว้นจากการพูดคำหยาบ และเจตนางดเว้นจากการพูดเพ้อเจ้อ เรียกว่า “วจีสุจริต” (ความประพฤติชอบด้วยวาจา) (3) มโนกรรม การกระทำทาง

²⁰ อญ. ฉกก. (ไทย) 22/63/577.

²¹ พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์, พิมพ์ครั้งที่ 11 (ชำระ-เพิ่มเติมช่วงที่ 1), (กรุงเทพมหานคร: บริษัท เอส. อาร์. พรินติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด.2551), หน้า 72.

²² ที.ปา. (ไทย) 11/305/259, อญ.ติก. (ไทย) 20/70/275-277, และคำอธิบายเพิ่มเติมใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์, หน้า 84.

ใจ ได้แก่ ความไม่พึงเล็งอยากได้ของของเขา ไม่มีจิตคิดร้าย และมีสัมมาทิฐิ ความเห็นชอบ เรียกว่า “มโนสุจริต” (ความประพฤติชอบด้วยใจ)²³

ประการที่สอง เจตนาที่มีต้นกำเนิดมาจากอกุศลธรรม ได้แก่ (1) โลภะ ความอยากได้ (2) โทสะ ความคิดประทุษร้าย (3) โมหะ ความหลง ไม่รู้จริง²⁴ พระพุทธศาสนาเรียกเจตนาที่เกิดจากอกุศลธรรมทั้ง 3 ประการนี้ว่า “อกุศลมูล” แปลว่า รากเหง้าของอกุศล ต้นเหตุของอกุศล รากเหง้าของความชั่ว (บาป) หรือต้นเหตุของความชั่วทั้งหลาย²⁵

การกระทำที่เกิดจากเจตนาที่เป็นอกุศลนี้เรียกว่า “อกุศลกรรม” โดยแบ่งออกเป็น 3 ประการ คือ (1) กายกรรม การกระทำทางกาย ได้แก่ การฆ่าสัตว์ การลักทรัพย์ และการประพฤตินิन्दในกาม เรียกว่า “กายทุจริต” (ความประพฤติชั่วด้วยกาย) (2) วจีกรรม การกระทำทางวาจา ได้แก่ การพูดเท็จ การพูดส่อเสียด การพูดคำหยาบ และการพูดเพ้อเจ้อ เรียกว่า “วจีทุจริต” (ความประพฤติชั่วด้วยวาจา) (3) มโนกรรม การกระทำทางใจ ได้แก่ ความไม่พึงเล็งอยากได้ของของเขา ความคิดร้าย และมีมิจฉาทิฐิ ความเห็นผิด เรียกว่า “มโนทุจริต” (ความประพฤติชั่วด้วยใจ)²⁶

จากความหมายนี้ คำว่า “กรรม” หมายถึง การกระทำทางกาย ทางวาจา หรือทางจิตใจ ที่ประกอบด้วยเจตนาอันเป็นอกุศล ไม่มีความโลภ ไม่มีความโกรธ ไม่มีความหลง หรือเจตนาที่เป็นอกุศล มีความโลภ มีความโกรธ และมีความหลง ส่วนการกระทำที่ไม่ประกอบด้วยเจตนาทั้งสองฝ่าย ไม่จัดเป็นกรรม เป็นเพียงกริยาเท่านั้น ไม่มีผลเป็นวิบาก

4.2 ความหมายของ “การแก้กรรม” ตามนัยคัมภีร์พระพุทธศาสนา

ในเบื้องต้นนี้จะไม่พยายามนิยามความหมายของ “การแก้กรรม” ก่อน แต่จะหาคานิยามจากคัมภีร์หรือจากลักษณะที่ปรากฏในคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา ที่เกี่ยวข้องกับลักษณะการแก้กรรมในความหมายที่สอดคล้องกับการแก้กรรมที่เข้าใจโดยทั่วไปในสังคมไทยปัจจุบันที่ว่า “กรรมอย่างหนึ่ง สามารถแก้กรรมอีกอย่างได้” หรือ “วิบากของกรรมอย่างหนึ่งสามารถ

²³ ที.ปา. (ไทย) 11/347/362-363, ม.ม. (ไทย) 13/98/102, อัง.ทูก. (ไทย) 20/18/71.

²⁴ ที.ปา. (ไทย) 11/305/259, อัง.ติก. (ไทย) 20/70/277 - 279.

²⁵ พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์, หน้า 472.

²⁶ ที.ปา. (ไทย) 11/347/362, ม.ม. (ไทย) 13/98/102, อัง.ทูก. (ไทย) 20/18/71.

แก้วิบากของกรรมอีกอย่างได้” ซึ่งเมื่อสรุปเป็นลักษณะของการแก้กรรมดังกล่าว จึงปรากฏมีเรื่องราวของการแก้กรรมที่มีลักษณะแตกต่างกันอยู่ 3 ลักษณะด้วยกัน ดังนี้

4.2.1 มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ อรรถกถาอังคุตตรสูตร²⁷ กล่าวว่า ท่านองคุลีมาลเดิมชื่อ อหิงสกะ ในวันที่คลอดจากท้องนางพราหมณี อาวุธทั้งหลายแปลงแสงสว่างโชติช่วง เมื่อพระราชชาตรัสเรียกพราหมณ์ปุโรหิตผู้เป็นพ่อมาสอบถาม พราหมณ์ปุโรหิตกราบทูลว่า เด็กที่เกิดในวันนี้จักเป็นมหาโจร ซึ่งพราหมณ์เสนอให้ฆ่าแต่พระราชให้เลี้ยงไว้จนเติบใหญ่ พราหมณ์และพราหมณ์จึงตั้งชื่อให้ว่า “อหิงสกะ” (ผู้ไม่เบียดเบียนใคร)

เมื่อเติบใหญ่พราหมณ์และพราหมณ์จึงให้ไปศึกษาที่สำนักดักกลีลา อหิงสกะเป็นลูกศิษย์เรียนศิลปวิทยาด้วยความตั้งใจทำให้เป็นที่โปรดปรานของอาจารย์ ลูกศิษย์คนอื่นจึงอิจฉาและวางแผนใส่ร้ายจนอาจารย์เชื่อ และได้ออกอุบายให้อหิงสกะฆ่าคน 1,000 คน เพื่อเป็นการบูชาครูในการเรียนศิลปะขั้นสุดท้าย ตอนแรก ๆ อหิงสกะยังลังเลแต่เนื่องจากอยากสำเร็จวิชาจึงตัดสินใจฆ่าคนตามที่อาจารย์แนะนำ เมื่อแรกเริ่มฆ่าคนนั้นอหิงสกะใช้การจดจำ แต่เมื่อฆ่าคนเป็นจำนวนมากขึ้นทำให้สับสนจึงใช้วิธีการตัดนิ้วเก็บไว้ที่ใดที่หนึ่ง วิธีการนี้ทำให้นิ้วเน่าเสียง่าย จึงตัดสินใจตัดนิ้วร้อยเป็นมัลลยคล้อยคอ ตั้งแต่นั้นจึงถูกเรียกว่า “องคุลีมาล” (จอมโจรมัลลยนิ้วมือ)

องคุลีมาลเริ่มหาคนที่ฆ่ายากขึ้นทุกที เมื่อนับจำนวนได้ 999 นิ้วเหลืออีกนิ้วเดียวจะครบ 1,000 นั้น ขณะนั้นนางพราหมณีมารดาขององคุลีมาลกำลังเดินตามหาองคุลีมาล เนื่องจากทราบข่าวจากพราหมณ์ปุโรหิตผู้เป็นสามีว่า พระราชาจะยกกองทัพไปปราบโจรองคุลีมาลลูกตนเองจึงออกตามหาเพื่อเตือนให้หลบหนี ขณะนั้นพระพุทธเจ้าทรงทราบวาระจิตขององคุลีมาลจึงเสด็จออกมาโปรดทำให้องคุลีมาลมองเห็นพระพุทธเจ้าก่อน จึงตัดสินใจตามฆ่าพระองค์แต่วิ่งตามไม่ทันจึงบอกกล่าวให้พระพุทธองค์หยุด พระพุทธองค์ตรัสว่า พระองค์หยุดแล้ว หยุดจากการเบียดเบียนชีวิตสัตว์ หยุดจากการเวียนว่ายตายเกิดในภพภูมิทั้งหลายมีอบายภูมิเป็นต้น แต่องคุลีมาลแม้อิริยาบถร่างกายจะหยุด แต่ไม่หยุดที่จะต้องเวียนว่ายตายเกิดในอบายภูมิต่อไป ทำให้จอมโจรองคุลีมาลได้สติและกราบทูลขอบรรพชาอุปสมบทเป็นพระภิกษุในพระพุทธศาสนารูปหนึ่ง พระพุทธองค์ทรงประทานให้ด้วยเอหิภิกขุอุปสัมปทา

พระองคุลีมาลเมื่อเริ่มออกออกบิณฑบาต ในช่วงแรก ๆ ชาวบ้านจำได้ทุกคน ต่างก็วิ่งหนีด้วยความหวาดกลัว แต่ในช่วงหลังชาวบ้านก็ยอมรับท่านได้ จากนั้นท่านได้

²⁷ ม.ม.อ. (ไทย) 21/154-169.

มุ่งมันเจริญกรรมฐานจนสามารถบรรลุพระอรหัตตผลในที่สุด เข้าวันนั้นท่านออกเดินบิณฑบาต ได้มีก้อนหิน ก้อนกรวด ท่อนไม้ที่ชาวบ้านขับไล่สัตว์เช่น กา สุนัข สุกร กระเด็นตกลงกระทบ ศีรษะบ้าง แขนขาและลำตัวท่านบ้างจนแตกมีเลือดไหลออกมา บางทีตกลงมากระทบกับบาตร หรือจีวรทำให้แตกและขาด เมื่อท่านเดินกลับวัดเจอกับพระพุทธเจ้า พระพุทธองค์ทรงตรัสว่า ให้ท่านอดกลั้น เพราะท่านจะต้องได้รับผลของกรรมจากการฆ่าคนในปัจจุบันจนกว่าจะ परिณิพพาน

ส่วนวาระสุดท้ายของพระองค์มีลปรากฏรายละเอียดใน *อัมมปัทมสูตร* *อรรถกถาสุททกนิคาย คาถาธรรมบท* เรื่อง “พระอังกุลิมาเถระ”²⁸ ระบุว่า พระอังกุลิมาหลัก เณรจากหมู่สงฆ์ไปพำนักตามลำพังเพื่อปริณิพพานเท่านั้น ไม่ปรากฏชื่อสถานที่นั้น จะเห็นว่า พระอังกุลิมาฆ่าคนเป็นจำนวนมาก เฉพาะนิ้วมือที่สามารถนับได้ประมาณ 999 คน และ จำนวนคนที่ท่านฆ่าในช่วงแรกที่จำไม่ได้ หรือที่นับไม่ได้มีอีกจำนวนมาก

ตามหลักกฎแห่งกรรมท่านจะต้องได้รับวิบากของกรรมเหล่านี้ทั้งหมด แต่เมื่อ ท่านบรรลุพระอรหัตตผลแล้ว ผลของการบรรลุกลับทำให้ท่านได้รับเฉพาะวิบากของกรรมใน ปัจจุบันชาติเท่านั้น ในชาติต่อ ๆ ไปถือว่า วิบากของกรรมจากการฆ่ามนุษย์เป็นอันมากนั้น ไม่มีโอกาสให้ผลแล้ว เพราะชาติต่อ ๆ ไปของท่านไม่มี จึงถือว่าผลของการกระทำความดี (กุศล กรรม) อย่างหนึ่ง ที่ไม่เปิดโอกาสให้ผลของความชั่ว (อกุศลกรรม) ที่เราเคยได้กระทำในอดีตมี โอกาสให้ผลนั้นเป็นการแก้กรรมในความหมายแรก

“การแก้กรรม” ในความหมายนี้จึงหมายถึง การกระทำความดีอย่างหนึ่ง ที่มีผลทำให้ผลของความดีนั้นให้ผลจนไม่เปิดช่องหรือไม่เปิดโอกาสให้ผลความชั่วในอดีต ให้ผลได้ เท่ากับวิบากของกรรมในปัจจุบันไปแก้วิบากของกรรมในอดีตไม่ให้มีโอกา สให้ผล ถึงแม้จะดูไม่เหมือนการแก้กรรมก็ตาม แต่หากพิจารณาดูในแง่ลักษณะของการแก้กรรม ที่นำมาใช้ในสังคมไทยก็สามารถจัดเป็นการแก้กรรมได้ เพราะเมื่อบุคคลได้กระทำความชั่ว เอาไว้ในอดีต แล้วกระทำความดีในปัจจุบัน วิบากของกรรมดีให้ผลอย่างเดียว แต่วิบากของ กรรมชั่วไม่มีโอกาสให้ผล ก็เท่ากับไม่ได้ให้ผล หรือเป็นสูญ ซึ่งที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะวิบากของ กรรมในปัจจุบัน จึงดูเหมือนว่าวิบากของกรรมดีในปัจจุบันไปแก้วิบากของกรรมชั่วในอดีต

²⁸ ขุ.ธ.อ. (ไทย) 42/243-244.

4.2.2 อัมมปทัฏฐกถา อรรถกถาขุททกนิกาย คาถาธรรมบท เรื่อง “พระนางสามาวดี” ตอนว่าด้วย “โสมสเคราะห์”²⁹ ได้กล่าวถึงนายโกตุหลิกับภรรยาชื่อกาลี ได้พาภรรยากับลูกน้อยออกจากเมืองที่เกิดโรคหิวาต์ ขณะเดินท่ามกลางทะเลทรายด้วยความเหนื่อย เมื่อยและหิว ฝ่ายสามีจึงบอกให้ทิ้งลูกเสีย แต่ภรรยาไม่ยอม เมื่อถึงคราวผลัดเปลี่ยนกันอัมมลูก สามีจึงทิ้งลูกเสีย เมื่อภรรยาทราบจึงร้องให้คร่ำครวญขอให้ไปเอาลูกมาให้ เมื่อสามีกลับไปหาลูกปรากฏว่าลูกตายแล้ว ทั้งสองคนจึงออกเดินทางจนพ้นจากทะเลทรายเข้าเมืองถึงตระกูลเลี้ยงโคตระกูลหนึ่ง ได้ขออาหารกิน ด้วยความที่ภรรยาเห็นสามีหิวมากจึงยกอาหารส่วนของตนให้สามีกิน ขณะกินสายตาของสามีเห็นนายโคบาลนำอาหารไปให้สุนัขตัวหนึ่งกิน ก็คิดว่าสุนัขตัวนี้โชคดีได้กินอาหารดีเท่าคน ค็นั้นฝ่ายสามีเกิดอาการอาหารไม่ย่อยและตายไปในที่สุด ได้ไปเกิดในท้องของสุนัขนั้น

เมื่อสุนัขคลอดลูกออกมาจนโตใหญ่ สุนัขตัวนั้นเป็นสุนัขแสนรู้คอยนำทางพระปัจเจกพุทธเจ้า และคอยไปนิมนต์พระปัจเจกพุทธเจ้า ขณะนำทางก็จะเห่าไล่สัตว์ร้ายออกไป เมื่อตายจากสุนัขได้ไปเกิดเป็นคนถูกทรมานถึง 7 ครั้ง แต่ทุกครั้งถูกคนพบเจอและเกิดรักทุกครั้งไป การที่เกิดมาเป็นมนุษย์และถูกทรมานเพื่อฆ่าให้ตายสืบเนื่องมาจากผลของกรรมคือการทิ้งลูก และทุกครั้งมีคนเจอเกิดความรักและช่วยเหลือก็เนื่องด้วยผลของกรรมดีคือเป็นสุนัขนำทางพระปัจเจกพุทธเจ้า ถ้าไม่เกิดเป็นสุนัขหรือ เกิดเป็นสุนัขแต่ไม่ได้ทำความดีคือการนำทางพระปัจเจกพุทธเจ้า ก็คงจะต้องตายตั้งแต่ถูกทรมานครั้งแรก แต่ผลของการกระทำความดีในคราวเป็นสุนัขสามารถละลายหรือคลายผลของกรรมจากการทิ้งลูกที่จะต้องประสบกับความตายเมื่อถูกทรมานเช่นเดียวกับที่ตนเคยทรมานมาก่อน กลายเป็นไม่ต้องตายและถูกช่วยเหลือทุกครั้งไปเช่นนี้ จึงถือว่าเป็นการแก้กรรมได้อย่างหนึ่ง เพราะผลของกรรมดีจากการเป็นสุนัขไปแก้หรือทำให้ผลของกรรมจากการทิ้งลูกลดความรุนแรงลง แสดงว่า การกระทำความดีใด ๆ ก็ตามที่มีผลทำให้วิบากของอกุศลกรรมลดความรุนแรงได้ชื่อว่าเป็น “การแก้กรรม” ตามหลักพระพุทธศาสนา

ดังนั้น “การแก้กรรม” ในความหมายนี้จึงหมายถึง ผลของการกระทำในปัจจุบันมีกำลังมากจนสามารถทำให้ผลของกรรมเก่าที่ยังไม่ให้ผล ได้ให้ผลลดน้อยลงจากเดิม เช่น จากที่จะต้องตายกลายเป็นรอด จากต้องพิการกลายเป็นบาดเจ็บเล็กน้อย เป็นต้น แสดงว่า วิบากของกุศลกรรมในปัจจุบันมีกำลังแรงมากจนสามารถทำให้วิบากของอกุศลกรรมเก่าในอดีตให้ผลลดลงจากเดิมนั่นเอง

²⁹ ชุ.ธ.อ. (ไทย) 40/229-253.

4.2.3 อัมมปทัฏฐกถา อรรถกถาขุททกนิกาย คาถาธรรมบท เรื่อง “อายุวัฒนกุมาร”³⁰ กล่าวไว้ว่า พราหมณ์และพราหมณีได้พาบุตรชายของตนไปเข้าเฝ้าพระพุทธเจ้า พระพุทธองค์ตรัสสวดยพรให้พราหมณ์สองสามีภรรยามีอายุยืนในขณะที่พราหมณ์ทั้งสองกำลังไหว้พระองค์ แต่เมื่อถึงคราวที่พราหมณีให้บุตรชายไหว้ พระพุทธองค์กลับประทับนั่งเสีย เมื่อพราหมณ์กราบทูลถาม ทรงตรัสว่า เด็กคนนี้มีอายุได้อีกเพียง 7 วันเท่านั้นก็ต้องตายในที่สุด พราหมณ์จึงกราบทูลถามวิธีการแก้ไข พระพุทธองค์ทรงแนะนำให้สร้างมณฑปไว้ใกล้ประตูบ้าน ตรงกลางตั้งเด็กเอาไว้ ปูอาสนะรอบ ๆ เด็กประมาณ 8 หรือ 19 ที่ สำหรับพระสงฆ์สวดพระปริตรตลอด 7 วัน ในวันที่ 7 พระพุทธองค์จะเสด็จมาทำพิธีเอง พราหมณ์และพราหมณีได้ปฏิบัติตามที่พระพุทธเจ้าทรงแนะนำทุกประการ ในวันที่ 8 เมื่อพราหมณ์นำเด็กมาไหว้พระพุทธเจ้า พระพุทธองค์ทรงตรัสว่า “เจ้าจงมีอายุยืนเถิด” ผลของการกระทำดังกล่าวทำให้เด็กน้อยนั้นมีอายุ 120 ปี พราหมณ์และพราหมณีจึงตั้งชื่อเด็กน้อยนั้นว่า “อายุวัฒนกุมาร”

จะเห็นว่า วิชาของอภุศลกรรมบางอย่างของเด็กน้อยนั้นมีผลทำให้เด็กน้อยจะต้องอายุสั้นและตายภายใน 7 วัน แต่เพราะวิชาของอภุศลกรรมในปัจจุบันที่เกิดจากการปฏิบัติตามที่พระพุทธเจ้าทรงแนะนำ ทำให้เด็กน้อยนั้นกลับมีอายุยืนอยู่ได้ถึง 120 ปี การกระทำดังกล่าวนี้จะถือว่าเป็น “การแก้กรรม” ที่จะต้องตายภายใน 7 วัน ได้ แสดงให้เห็นว่าการกระทำบางอย่างที่สามารถไปลบล้างการกระทำอีกอย่าง หรือไปแก้ไขผลของการกระทำบางอย่างให้หมดได้ อย่างนี้คือ “การแก้กรรม” ในพระพุทธศาสนาอย่างหนึ่ง

ดังนั้น “การแก้กรรม” ในความหมายนี้จึงหมายถึง ผลของการกระทำในปัจจุบันมีกำลังมากจนสามารถลบล้างหรือเข้าไปให้ผลแทนที่ผลของกรรมเก่าที่ยังไม่ให้ผล ไม่ให้ผลได้ แสดงว่า วิชาของอภุศลกรรมที่มีกำลังมากในปัจจุบันให้ผลแทนที่วิชาของอภุศลกรรมในอดีตจนทำให้วิชาของอภุศลกรรมนั้นหมดไป ดูเหมือนวิชาของอภุศลในปัจจุบันมีอำนาจลบล้างวิชาของอภุศลในอดีตนั่นเอง

จากเรื่องราวที่ปรากฏในคัมภีร์ข้างต้น ทำให้ได้นิยามความหมายของ “การแก้กรรม” ตามหลักพระพุทธศาสนาที่สำคัญอยู่ 3 ประการ ดังนี้

ประการแรก วิชาของอภุศลกรรมในปัจจุบันมีกำลังแรงและให้ผลจนไม่เปิดโอกาสหรือไม่เปิดช่องให้วิชาของอภุศลกรรมในอดีตที่จะให้ผลในลำดับต่อไปให้ผลได้

³⁰ ชุ.ธ. อ. (ไทย) 41/459-464.

แสดงว่า การกระทำความดีอย่างหนึ่ง ที่มีผลทำให้ผลของความดีนั้นให้ผลจนไม่เปิดช่องหรือไม่เปิดโอกาสให้ผลความชั่วในอดีตให้ผลได้ เท่ากับ ผลของกรรมปัจจุบันไปแก้ผลของกรรมในอดีตไม่ให้มีโอกาสให้ผลตลอดไป

ประการที่สอง วิชาของอกุศลกรรมในปัจจุบันมีกำลังแรงมากจนสามารถทำให้วิชาของอกุศลกรรมเก่าในอดีตให้ผลลดความรุนแรงน้อยลงจากเดิมที่ควรจะเป็น แสดงว่า ผลของการกระทำความดีในปัจจุบันมีกำลังมากจนสามารถทำให้ผลของความชั่วในอดีตที่ยังไม่ให้ผล กลับให้ผลลดน้อยลงจากเดิม เช่น จากที่จะต้องตายกลายเป็นรอด จากต้องพิการกลายเป็นบาดเจ็บเล็กน้อย

ประการสุดท้าย วิชาของอกุศลกรรมที่มีกำลังมากในปัจจุบันให้ผลแทนที่วิชาของอกุศลกรรมในอดีตจนทำให้วิชาของอกุศลกรรมนั้นหมดไป แสดงว่า ผลของการกระทำความดีในปัจจุบันมีกำลังมากจนสามารถลบล้างหรือเข้าไปให้ผลแทนที่ผลของกรรมชั่วในอดีตที่ยังไม่ให้ผลได้ ทำให้ผลของกรรมชั่วในอดีตหมดไป จึงดูเหมือนว่า ผลของความดีในปัจจุบันมีอำนาจลบล้างผลของความชั่วในอดีตได้

มีข้อสังเกตอย่างหนึ่ง คือ ในความหมายแรกนั้นผลของความชั่วที่จะให้ผลไม่มีโอกาสให้ผลเลย ความหมายที่สอง ผลของความชั่วยังคงให้ผล แต่มีผลของความดีคอยอุ้มชูประคับประคองไม่ให้เกิดผลร้ายมากนัก ส่วนในความหมายสุดท้ายนั้นได้รับแต่ผลความดีอย่างเดียว ผลของความชั่วถูกแทนที่หรือหมดไปโดยปริยายเพราะผลของความดีนั้น

นอกจากนี้ จากความหมายของ “การแก้กรรม” ทั้ง 3 ประการข้างต้น ดูเหมือนว่า “ความหมายแรก” กับ “ความหมายสุดท้าย” นั้นมีลักษณะคล้ายกันมาก คือ วิชาของอกุศล (ผลของความดี) มีกำลังมากทำให้วิชาของอกุศล (ผลของความชั่ว) ในอดีตหมดฤทธิ์ หรือหมดกำลังไปเหมือนกัน เพียงแต่หมดไปด้วยลักษณะที่แตกต่างกัน กล่าวคือ

การแก้กรรมในความหมายแรก เป็นเพียงวิชาของอกุศลกรรมไม่มีช่องหรือไม่มีโอกาสในการให้ผลเท่านั้น แต่หากมีช่องหรือมีโอกาสเมื่อไหร่ก็พร้อมที่จะเข้ามาบีบบทบาทในการให้ผลทันที เช่น กรณีผู้ที่บรรลุฌานสมาบัติ หากต้องตายไปในขณะที่ยังมีฌานอยู่ จะต้องไปเกิดในสุคติพรหมโลกอันเป็นวิชาของฌานเท่านั้น ในขณะที่ได้รับวิชาจากฌานสมาบัตินี้ วิชาของอกุศลอื่น ๆ ก็จะต้องได้รับยังไม่มีโอกาสให้ผล แต่จะรอโอกาสต่อไป ไม่ได้หายหรือสลายไปไหน จนกว่าเมื่อใดมีโอกาสนี้ก็จะเข้ามาให้ผลทันที ตรงกับที่บุคคลนั้นยังคงเวียนว่ายตายเกิดในวัฏสงสาร อย่างนี้เรียกว่า “ไม่มีช่องชั่วคราว” หรือ “ไม่มีโอกาสชั่วคราว” ไม่นับว่าเป็นการแก้กรรมในความหมายนี้ เพราะผลกรรมยังคงจะมีโอกาสให้ผลต่อไป แต่หากบุคคลนั้น

บรรลुพระอรหัตตผล สิ้นภพชาติต่อไป หลุดพ้นจากวัฏสงสาร วิชาของอกุศลกรรมที่จะให้ผลในภพชาติต่อไปและต่อไปก็จะมีหมดสิ้นไปด้วย นี่เรียกว่า “ไม่มีช่องถาวร” หรือ “ไม่มีโอกาสถาวร” กรณีพระอริยสงฆ์ คือ การปิดช่องวิชาของอกุศลอย่างถาวร จัดเป็นการแก้กรรม ในความหมายนี้ เพราะกรรมอื่นๆ นอกจากนั้นย่อมถือว่าหมดสิ้น หรือหมดฤทธิ์ เพราะไม่มีโอกาสให้ผลได้

ส่วน การแก้กรรมในความหมายสุดท้าย นั้น วิชาของอกุศลกรรมที่มีกำลังมากในปัจจุบันให้ผลแทนที่วิชาของอกุศลกรรมในอดีต ทำให้วิชาของอกุศลกรรมในอดีตนั้นหมดไป นั่นก็คือ ถึงแม้บุคคลจะยังคงเวียนว่ายตายเกิดในวัฏสงสาร หรือสิ้นภพชาติแล้วก็ตาม วิชาของอกุศลกรรมนั้นก็ยังไม่ให้ผลอีกต่อไป กรณีของอายุวัฒนภูมิวนั้นถึงแม้จะยังไม่สิ้นภพชาติด้วยการบรรลุพระอรหัตตผลก็ตาม ถือว่า วิชาของอกุศลที่ทำให้อายุสั้นหมดไป กลับได้รับวิชาของกุศลคือการมีอายุยืนเข้ามาแทนที่ เท่ากับ วิชาที่ทำให้อายุยืนสามารถลบล้างวิชาที่ทำให้อายุสั้นนั้นหมดไป นี่คือ ข้อแตกต่างระหว่างการแก้กรรมในความหมายแรกและความหมายสุดท้าย

จากความหมายเหล่านี้ย่อมแสดงว่า “การแก้กรรม” ตามนัยคัมภีร์พระพุทธศาสนา หมายถึง การกระทำความดี (กุศลกรรม) ในปัจจุบัน เพื่อให้วิชาของอกุศลกรรมในปัจจุบันนั้นไปแก้วิชาของอกุศลกรรมในอดีต ในลักษณะ 3 ประการ คือ ปิดโอกาส ลดความรุนแรงแทนที่หรือทำให้หมดไป และ คำว่า “การแก้” นั้น มิได้หมายถึงการเข้าไปแก้ไขในความหมายที่เข้าใจโดยทั่วไปที่ถือว่า “เป็นการทำส่วนที่เสียให้คืนดีอย่างเดิม”³¹ เช่น ทำแขนรูปปั้นหัก ก็ไปแก้ไขให้รูปปั้นนั้นมีแขนเหมือนเดิม เพราะกรรมในอดีตผ่านไปแล้ว เราทุกคนไม่สามารถย้อนหลังกลับไปแก้ไขการกระทำนั้นได้ แต่หมายถึง สิ่งที่เราเคยกระทำไม่ดี (อกุศล) มาก่อนแล้ว เรากลับตัวกลับใจกระทำความดี งาม (กุศล) เพื่อแก้ไขการกระทำที่ไม่ดีนั้น ให้ผลของความดี (วิชาของกุศล) แก้ผลของความชั่ว (วิชาของอกุศล) ปิดโอกาสไม่ให้ผลของความชั่วให้ผลได้ ลดทอนความรุนแรงของผลของความชั่วได้ และทำให้ผลของความช่วนั้นหมดไปเท่านั้น ในความหมายนี้จึงหมายถึงเฉพาะการแก้วิชาของอกุศลด้วยวิชาของกุศล ซึ่งตรงกับ ความหมายของ “การแก้กรรม” ที่ใช้กันทั่วไปในสังคมไทยทั่วไป (ถึงแม้ว่าตามหลักกฎแห่งกรรม วิชาของกุศลนอกจากจะมีผลต่อวิชาของอกุศลแล้ว ยังมีผลต่อวิชาของกุศลด้วย

³¹ ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2542, (กรุงเทพมหานคร : นานมีบุ๊คส์พับลิเคชั่นส์, 2546), หน้า 148.

เช่นเดียวกัน นอกจากนี้วิบากของอกุศลก็ยังมีผลต่อวิบากของกุศล และมีผลต่อวิบากของอกุศลด้วยกันอีกด้วย ซึ่งจะไม่กล่าวถึงในบทความชิ้นนี้)

ดังนั้น เมื่อมองในแง่ของการกระทำ ปรากฏว่า การกระทำสองอย่าง สองช่วงกาลเวลาที่ ไม่เกี่ยวข้องกัน แต่เกิดมาจากคน ๆ เดียวกัน การกระทำหนึ่งไม่ดี (อกุศล) และการกระทำที่เอามาแก้คือการกระทำที่ดี (กุศล) หากมองอย่างผิวเผิน ๆ ดูเหมือนจะไม่สามารถแก้กันได้ เพียงแต่ตามหลักกฎแห่งกรรม การกระทำทั้งสองอย่างต่างมีผลของตนเอง และมีผลต่อกัน ซึ่งจากการศึกษาข้างต้นอาจกล่าวได้ว่า พระพุทธศาสนาถือว่า ผลของความดีบางอย่างสามารถ **ปิดช่อง** ไม่ให้ความชั่วให้ผลได้ ผลของความดีบางอย่างสามารถ **สลายหรือคลาย** ให้ผลของความชั่วลดลงได้ และผลของความดีบางอย่างมีพลังที่สามารถที่จะ **ลบล้างหรือแทนที่** ทำให้ผลของความชั่วหมดไปได้ จึงอาจเรียกกรรมที่เป็นไปตามกฎเกณฑ์นี้อีกอย่างว่า “การแก้ผลของกรรมในอดีต” หรือ “การแก้กรรมด้วยกรรม” หรือ “การแก้ผลของกรรมชั่วด้วยผลของกรรมดี” หรือ “การแก้วิบากของอกุศลด้วยวิบากของกุศล”

4.3 หลักกฎแห่งกรรมแก้ด้วยกฎแห่งกรรม

เนื่องจากเมื่อเราพูดถึง “การแก้กรรม” ตามความหมายที่กล่าวไว้ข้างต้นนั้น เป็นการกล่าวถึงผลของกรรม (วิบาก) ในปัจจุบันที่สามารถไปแก้ผลของกรรมในอดีตได้ ฉะนั้น การจะทำความเข้าใจกฎแห่งกรรมลักษณะนี้ได้ ก่อนอื่นจะต้องทบทวนกฎแห่งวิบากกรรมเสียก่อน

พระอรธกถาจารย์ทั้งหลาย เช่น พระพุทธโฆษาจารย์ เป็นต้น ได้รวบรวมรูปแบบของวิบากกรรม หรือหลักเกณฑ์เกี่ยวกับการให้ผลของกรรมในคัมภีร์พระพุทธศาสนาไว้ โดยแบ่งออกเป็น 3 หมวด มี 12 ประเภท ดังนี้³²

หมวดที่ 1 ว่าโดยปากกาล คือ จำแนกตามเวลาที่ให้ผล

1. ทิฏฐธรรมเวทนียกรรม กรรมให้ผลในปัจจุบันคือในภพนี้
2. อุปปัชชเวทนียกรรม กรรมให้ผลในภพที่จะไปเกิดคือในภพหน้า
3. อปรายเวทนียกรรม กรรมให้ผลในภพต่อ ๆ ไป
4. อโหสิกรรม กรรมเลิกให้ผล ไม่มีผลอีก

³² พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม, พิมพ์ครั้งที่ 16, (กรุงเทพมหานคร : บริษัท เอส.อาร์. พรินติ้ง แมสโปรดักส์ จำกัด, 2551), หน้า 249-250.

หมวดที่ 2 ว่าโดยกิจ คือจำแนกการให้ผลตามหน้าที่

5. ชนกกรรม กรรมแต่งให้เกิด หรือกรรมที่เป็นตัวนำไปเกิด

6. อุปัตถัมภกรรม กรรมสนับสนุน, กรรมที่เข้าช่วยสนับสนุนหรือซ้ำเติม
ต่อจากชนกกรรม

7. อุปปีฬกรรม กรรมบีบคั้น, กรรมที่มาให้ผล บีบคั้นผลของชนกกรรมและ
อุปัตถัมภกรรมนั้น ให้แปรเปลี่ยนทุเลาลงไป บันทอนวิบากมิให้เป็นไปได้นาน

8. อุปฆาตกรรม กรรมตัดรอน, กรรมที่แรง ฝ่ายตรงข้ามกับชนกกรรม
และอุปัตถัมภกรรม เข้าตัดรอนการให้ผลของกรรมสองอย่างนั้น ให้ขาดไปเสียทีเดียว เช่น เกิด
ในตระกูลสูง มั่งคั่ง แต่อายุสั้น เป็นต้น

หมวดที่ 3 ว่าโดยปากทานปริยาย คือ จำแนกตามความยักเยื้องหรือลำดับความ แรงในการให้ผล

9. ครุกรรม กรรมหนัก ให้ผลก่อน ได้แก่ สมบัติ 8 หรือ อนันตริยกรรม

10. พหุกรรม หรือ อาจิณณกรรม กรรมทำมากหรือกรรมชิน ให้ผลรอง
จากครุกรรม

11. อาสันนกรรม (กรรมจวนเจียน หรือกรรมใกล้ตาย คือกรรมทำเมื่อจวน
จะตาย จับใจอยู่ใหม่ ๆ ถ้าไม่มี 2 ข้อก่อน ก็จะให้ผลก่อนอื่น

12. กตัตตากรรม หรือ กตัตตวาปนกรรม (กรรมกลัวว่าทำ, กรรมที่ทำไว้ด้วย
เจตนาอันอ่อน หรือมิใช่เจตนาอย่างนั้นโดยตรงต่อเมื่อไม่มีกรรมอื่นให้ผลแล้วกรรมนี้จึงจะ
ให้ผล

กรรม 12 หรือ กรรม 3 หมวดนี้ เรียกได้ว่า เป็นมติของพระอรรถกถาจารย์โดยแท้ แต่
ก็มีบางข้อได้เค้าเดิมมาจากพระบาลี คือ พระไตรปิฎก ได้แก่ กรรมในหมวดแรก ซึ่งจำแนกตาม
เวลาที่ให้ผล โดยเฉพาะ 4 ข้อแรก คือ ทิฏฐธรรมเวทนียกรรม อุปปีชเวทนียกรรม อปราปริย
เวทนียกรรม³³ และโอโสิทธิกรรม³⁴ ส่วนกรรมอื่นนอกจากนี้ เช่น ครุกะ และอาจิณณะ เป็นต้น
แต่เดิมเป็นเพียงถ้อยคำที่ใช้ในความหมายสามัญ ยังไม่มีชื่อเป็นกรรม มาปรากฏในสมัยอรรถ
กถาดังกล่าวแล้ว ส่วนในคัมภีร์อปาทาน ซึ่งเล่าประวัติในอดีตของพระสาวกทั้งหลาย ได้

³³ ม.อ. (ไทย) 14/303/366.

³⁴ ชุ.เป. (ไทย) 26/578/261.

กล่าวถึงอาสันนกรรมกระจายอยู่หลายแห่ง³⁵ นอกจากนี้ในอรรถกถาในทานสูตรกล่าวไว้ว่า กรรม 12 ประการข้างต้นนั้นเมื่อกล่าวโดยย่อจะเหลือเพียง 3 อย่างเท่านั้น คือ ทิฏฐธรรม เวทนียกรรม อุปัชชเวทนียกรรม และอปราปรียเวทนียกรรม³⁶

กรรมทั้ง 3 หมวดเป็นเพียงการแบ่งกรรมตามลักษณะวิบากที่ให้ผล ลักษณะเหล่านี้ พระอรรถกถาจารย์ท่านแบ่งออกเป็น 3 หมวด คือ (1) ตามเวลา (2) ตามหน้าที่ และ (3) ตามความหนักเบา ดังนั้นกรรมหนึ่ง ๆ จึงสามารถมีคุณลักษณะที่แตกต่างกันตามกาลเวลา ตามหน้าที่ และตามความหนักเบาก็ได้ ตัวอย่างการผ่ามารดาบิดาจัดเป็นกรรมหนัก (ครุกรรม) เมื่อให้ผลในปัจจุบัน เช่น ถูกฆ่าตอบ หรือต้องถูกจองจำได้รับทุกข์ทรมานต่าง ๆ ในชาติ ปัจจุบัน เรียกว่า กรรมให้ผลในปัจจุบัน (ทิฏฐธรรมเวทนียกรรม) พอเขาสิ้นชีพลงไปสวดยทุกซ์ ในทุกตฤมิต่าง ๆ มีนรกภูมิเป็นต้น กรรมนั้นจัดเป็นกรรมให้ผลในภพที่จะไปเกิดคือในภพหน้า (อุปัชชเวทนียกรรม) หากกรรมนั้นที่เวทติดตามให้ผลภพแล้วภพเล่า กรรมนั้นเป็นกรรมให้ผลในภพต่อ ๆ ไป (อปราปรียเวทนียกรรม) เมื่อให้ผลจนเต็มที่แล้วสมควรแก่เหตุแล้วก็เลิกให้ผล หรือผู้ทำกรรมนั้นสำเร็จเป็นพระอรหันต์เสียก่อน ลีณภพชาติแล้ว กรรมนั้นตามให้ผล ไม่ได้อีกจึงกลายเป็นอโหสิกรรม เปรียบเหมือนบุคคลคนเดียวเรียกได้หลายอย่าง เช่น เป็นลูกของพ่อแม่ เป็นพ่อของลูก เป็นสามีของภรรยา เป็นนายของลูกน้อง เป็นครูของศิษย์เป็นต้น³⁷

กรรมอย่างหนึ่งจึงอาจมีชื่อหลายอย่างตามกาลเวลา ตามหน้าที่ และตามความหนักเบา แสดงว่า กรรมอย่างหนึ่งจะมีคุณสมบัติเดียวในหมวดเดียวกันเท่านั้น แต่ต่างหมวดอาจเรียกชื่ออย่างอื่นก็ได้ เช่น อกุศลมาลปฏิบัติจนสามารถประหารกิเลสเป็นพระอรหันต์นั้น การบรรลุพระอรหัตตผลเมื่อพิจารณาตามกาลเวลาจัดเป็นทิฏฐธรรมเวทนียกรรม เมื่อพิจารณาโดยหน้าที่จัดเป็นอุปฆาตกรรม³⁸ ที่มีอำนาจตัดรอนอกุศลวิบากทุกอย่างในปัจจุบัน (ยกเว้น ครุกรรมฝ่ายอกุศล (หากท่านมี) ได้แก่ อนันตริยกรรมมีการฆ่าบิดามารดาเป็นต้น ซึ่งหากมีวิบากที่เป็นทิฏฐธรรมเวทนียกรรมที่จะให้ผลในปัจจุบัน บุคคลนั้นจะต้องได้รับผลวิบากของอกุศลเสียก่อน ก่อนที่จะนิพพานต่อไป เช่นเดียวกับกรณีของพระมหาโมคคัลลานะที่เคยทำร้าย

³⁵ ปัญญา ใช้บางยาง (เรียบเรียง), “ธรรมาธิบาย 2 อธิบายหลักกรรมสำหรับชาวพุทธและนักธรรมชั้นโท”, ใน *ธรรมาธิบายหลักกรรมในพระไตรปิฎก*, (กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, สถาบันบันลือธรรม, 2548), หน้า 455-456.

³⁶ อง.ติฎก.อ. (ไทย) 34/139.

³⁷ วสิน อินทสระ, *หลักกรรมและการเวียนว่ายตายเกิด*, หน้า 33.

³⁸ อง.ติฎก.อ. (ไทย) 34/132-133.

มารดาของตน เมื่อมาถึงภพปัจจุบันแม้จะบรรลुเป็นพระอรหันต์ ซึ่งเป็นครุกรรมฝ่ายกุศล และมีลักษณะเป็นทิวฐธรรมเวทนียกรรมก็ตาม แต่ก่อนที่ท่านจะนิพพานยังต้องชดใช้วิบากที่ตนเองเคยกระทำการทุพปีติมารดาเสียก่อน โดยการถูกโจรทุบตีจนต้องนิพพานในที่สุด) ส่วนวิบากของอกุศลในภพต่อไปและต่อ ๆ ไปย่อมถูกตัดรอนจนหมดสิ้น อันนี้เป็นการพิจารณาในแง่หน้าที่

แต่หากพิจารณาในแง่กาลเวลาถือว่า ไม่มีโอกาสให้ผลตลอดไป และสามารถเรียกลักษณะที่อกุศลวิบากถูกตัดรอนจนหมดสิ้นและไม่มีโอกาสให้ผลนี้อีกยกย่องว่า “อโหสิกรรม” หรือ กรรมเล็กให้ผลนั่นเอง นอกจากนี้หากพิจารณาในแง่ความหนักเบา กรรมที่สามารถให้ผลในภพชาติปัจจุบัน และสามารถมีอำนาจตัดรอนกรรมอื่นที่ตรงข้ามกับตนเองได้จนกลายเป็นอโหสิกรรม จะต้องมีลักษณะเป็นครุกรรม คือ กรรมหนักเท่านั้น

จากลักษณะของการให้ผลของกรรมทั้ง 3 หมวด และ 12 ประเภทข้างต้น กรรมที่สามารถแก้ผลของกรรมประเภทอื่น ๆ ตามความหมายของการแก้กรรมทั้ง 3 ประการข้างต้นได้แก่ (1) อโหสิกรรม กรรมเล็กให้ผล ไม่มีผลอีก (2) อุปปีฬกรรม กรรมบีบคั้น และ (3) อุปฆาตกรรม กรรมตัดรอน ซึ่งเราจะศึกษาวิเคราะห์ลักษณะสำคัญของกรรมทั้ง 3 ประการนี้ในแง่ของความหมายของการแก้กรรมว่า ตรงกับความหมายการแก้กรรมลักษณะใดบ้างกล่าวคือ

4.3.1 อโหสิกรรม

อโหสิกรรม คือ กรรมเล็กให้ผล ไม่มีผลอีก กรรมเว้นการให้ผล³⁹ กรรมที่ไม่สามารถให้ผลได้ หรือกรรมให้ผลสำเร็จแล้ว⁴⁰ ได้แก่ กรรมดีหรือชั่ว ซึ่งไม่ได้โอกาสที่จะให้ผลภายในเวลาที่จะออกผลได้ เมื่อผ่านล่วงเวลานั้นไปแล้ว ก็จะไม่ให้ผลอีกต่อไป หรืออาจเรียกว่า “มีแต่กรรมเท่านั้น วิบากไม่มี”⁴¹ อโหสิกรรมในลักษณะของ “การแก้กรรม” เกิดขึ้นได้ 3 ลักษณะ ดังนี้

³⁹ ชุ.เป. (ไทย) 26/578/261.

⁴⁰ วิสุทธิ. (ไทย) 685/969-970.

⁴¹ พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต), *พุทธธรรมฉบับปรับปรุงขยาย*, พิมพ์ครั้งที่ 32, (กรุงเทพมหานคร : ผลิติมม์, 2555), หน้า 321.

1) แก้วผลของกรรมประเภทที่เป็นทิวฐธรรมเวทนิยกรรม

ทิวฐธรรมเวทนิยกรรม กรรมที่ให้ผลในชาติปัจจุบัน กล่าวคือ ไม่ว่าจะเป็นกรรมดีหรือกรรมชั่วก็ตาม ถ้ากระทำในขณะที่แห่งชวนจิตดวงแรก ในบรรดาชวนจิตทั้ง 7 แห่งชวนวิธีหนึ่ง ๆ ได้แก่ ปฐมชวนเจตนา กรรมนี้ให้ผลเฉพาะในชาตินี้เท่านั้น ถ้าไม่มีโอกาสให้ผลในชาตินี้ จะกลายเป็นอโหสิกรรมทันที เหตุที่ให้ผลได้เฉพาะในชาตินี้ เพราะเป็นเจตนาที่ประกอบกับชวนะดวงแรก ยังไม่ถูกกรรมอื่น ๆ ครอบงำ เพิ่งเริ่มต้นการปรุงแต่ง จึงมีกำลังแรง แต่ให้ผลเฉพาะในชาตินี้เท่านั้น ไม่ให้ผลในชาติหน้า คือ ถ้าทำกรรมนี้ในปฐมวัย กรรมนี้ก็จะให้ผลในปฐมวัย มัชฌิมวัย หรือในปัจฉิมวัย แต่ถ้าทำในมัชฌิมวัย กรรมนี้จะให้ผลในมัชฌิมวัย หรือในปัจฉิมวัย ถ้าหากทำในปัจฉิมวัย กรรมนี้จะให้ผลในปัจฉิมวัยนั่นเอง ทั้งนี้เพราะขาดอาเสวนปัจจัย ทิวฐธรรมเวทนิยกรรมนี้จึงจัดว่ามีผลเพียงเล็กน้อย เปรียบเหมือนนายพรานพอเห็นเนื้อก็หยิบธนูยิงไปทันที ถ้าถูกเนื้อก็ล้มลงในที่นั้น ถ้าไม่ถูก เนื้อก็รอดไปได้⁴²

2) แก้วผลของกรรมประเภทที่เป็นอุปัชชเวทนิยกรรม

อุปัชชเวทนิยกรรม กรรมให้ผลในภพที่จะไปเกิดคือในภพหน้า ได้แก่ กรรมดีก็ตาม ชั่วก็ตาม ที่กระทำในขณะที่แห่งชวน จิตดวงสุดท้ายในบรรดาชวนจิตทั้ง 7 แห่งชวนวิธีหนึ่ง ๆ พุทเป็นภาษาวิชาการว่า ได้แก่ ชวนเจตนาที่ 7 กรรมนี้ให้ผลเฉพาะในชาติถัดจากนั้นไปเท่านั้น ถ้าไม่มีโอกาสให้ผลในชาติหน้าก็กลายเป็นอโหสิกรรม ที่เป็นเช่นนี้เพราะเป็นเจตนาท้ายสุดของชวนวิธี เป็นตัวให้สำเร็จความประสงค์ และได้ความเสพคุณจากชวนเจตนาที่ก่อน ๆ มาแล้ว แต่ในเวลาเดียวกันก็มีกำลังจำกัดเพราะเป็นขณะจิตที่กำลังสิ้นสุดชวนวิธี⁴³ ในอรรถกถาแบ่งกรรมประเภทนี้ออกเป็น 2 ฝ่าย คือ กรรมที่เป็นฝ่ายกุศล ได้แก่ กรรมที่เป็นบุญหนัก คือ สมาบัติ 8 และ กรรมที่เป็นฝ่ายอกุศล ได้แก่ กรรมที่เป็นบาปหนัก เช่น อนันตริยกรรม 5 (ฆ่าแม่, ฆ่าพ่อ, ฆ่าพระอรหันต์, ทำร้ายพระพุทธเจ้าถึงยังพระโลหิตห้อและทำให้สงฆ์แตกกัน)⁴⁴

⁴² ม.อ.อ. 3/7/3, อ.ต.อ. 2/34/117, วิสุทฺธิ. 2/685/266, วิสุทฺธิ. ฎีกา 2/685/415), อ้างใน ม.อ. (ไทย) 14/7/4 เชียงรอตที่ 1.

⁴³ พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), พุทธธรรมฉบับปรับปรุง, หน้า 321.

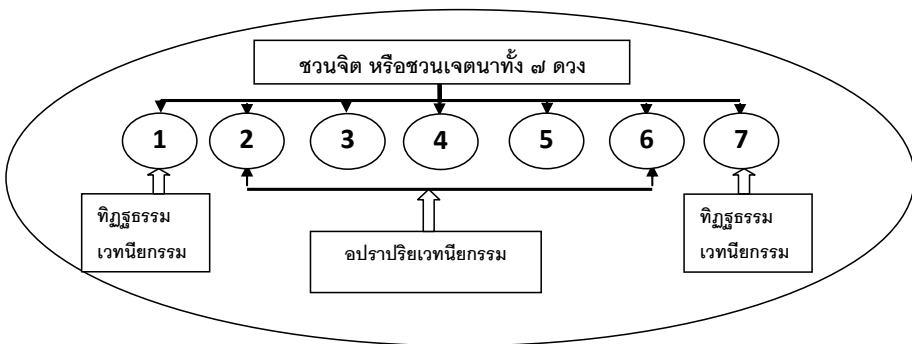
⁴⁴ อ.ต.อ. (ไทย) 34/122-123.

3) แก้วผลของกรรมประเภทที่เป็นอุปราคปริยเวทนิยกรรรม

อุปราคปริยเวทนิยกรรรม กรรมให้ผลในภพต่อ ๆ ไป ได้แก่ กรรมดีก็ตาม ชั่วก็ตาม ที่ทำในขณะที่แห่งชวนจิตทั้ง 5 ในระหว่าง คือ ชวนจิตที่ 2-6 แห่งชวนวิถีหนึ่ง ๆ พุดเป็นภาษาวิชาการว่า ได้แก่ ชวนเจตนาที่ 2 ถึงที่ 6⁴⁵ กรรมนี้ให้ผลได้เรื่อยไปในอนาคต เมื่อเลยจากภพหน้าไปแล้ว คือ ได้โอกาสเมื่อใด ก็ให้ผลเมื่อนั้น ไม่เป็นอโหสิกรรม ตราบเท่าที่ยังอยู่ในสังสารวัฏ ท่านเปรียบเหมือนสุนัขไล่เนื้อตามทันเมื่อใด ก็กัดเมื่อนั้น⁴⁶

จากลักษณะของอโหสิกรรมนี้ จะพบว่ามึลักษณะตรงกับนิยามของการแก้กรรมทั้งใน **ความหมายแรก** คือ การกระทำกุศลกรรมที่มีผลให้วิบากของอกุศลกรรมในอดีตไม่มีโอกาสให้ผลได้ จึงกลายเป็นอโหสิกรรม และ**ความหมายที่สาม** คือ การกระทำกุศลกรรมในปัจจุบันที่มีผลไปลบล้างผลแห่งอกุศลกรรมในอดีตจนหมดสิ้น หรือให้ผลแทนที่วิบากของอกุศลกรรม ทำให้วิบากของอกุศลกลายเป็นอโหสิกรรม

⁴⁵ ชวนจิต หมายถึง จิตซึ่งทำหน้าที่รับอารมณ์ในวิถี หรือการทำหน้าที่ของจิตในการรับอารมณ์ทางทวารทั้งหลาย ได้แก่ ทางตา ทางหู ทางจมูก ทางลิ้น ทางกาย หรือทางใจ เป็นวิถีจิตในช่วงหรือในขั้นตอนของการทำกรรม จิตที่มีเจตนาในการกระทำกรรมในแต่ละขณะเรียกว่า “ชวนเจตนา” โดยทั่วไปและอย่างมากที่สุด ปุณฺชนในกามภูมิมึชวนจิตเกิดขึ้น 7 ขณะ (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), *พจนานุกรมพุทธศาสนา ฉบับประมวลศัพท์*, หน้า 84.) และขณะจิตทั้ง 7 ขณะในขณะที่มีเจตนากระทำกรรมนั้นย่อมก่อให้เกิดวิบาก 3 ลักษณะ คือ (1) ชวนจิต หรือชวนเจตนาดวงที่ 1 ย่อมก่อให้เกิดทิฏฐธรรมเวทนิยกรรรม กรรมให้ผลในชาติปัจจุบัน (2) ชวนจิต หรือชวนเจตนาดวงที่ 2-6 ย่อมก่อให้เกิดอุปราคปริยเวทนิยกรรรม กรรมให้ผลในภพต่อ ๆ ไป และ (3) ชวนจิต หรือชวนเจตนาดวงที่ 7 ย่อมก่อให้เกิดอุปปัชชเวทนิยกรรรม กรรมให้ผลในภพที่จะไปเกิดคือในภพหน้า แสดงเป็นภาพได้ดังนี้



⁴⁶ พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), *พุทธธรรมฉบับปรับขยาย*, หน้า 321.

4.3.2 อุปปีฬกรรม

อุปปีฬกรรม กรรมบิเบียน คือ กรรมที่เบียดเบียน หรือบิเบียนความสุขหรือความทุกข์ที่เกิดขึ้น เพราะวิบากที่เกิดขึ้นปฏิสันธิ ที่กรรมอื่นให้ผลแล้ว จะไม่ให้ (ความสุขหรือความทุกข์นั้น) เป็นไปตลอดกาลนาน เช่น เมื่อกุศลกรรม (กรรมดี) กำลังให้ผล อุกุศลกรรม (กรรมชั่ว) จะเป็นอุปปีฬกรรมไม่ให้ (โอกาส) กุศลกรรมนั้นให้ผล แม้เมื่ออกุศลกรรมนั้นกำลังให้ผลอยู่ กุศลกรรมจะเป็นอุปปีฬกรรมไม่ให้ (โอกาส) อกุศลกรรมนั้นให้ผล เปรียบเสมือน ต้นไม้ กอไม้ หรือเถาว์วัลย์ที่กำลังเจริญงอกงาม ใครคนใดคนหนึ่งเอาไม้มาทุบ หรือเอาศาสตรา มาตัด เมื่อเป็นเช่นนั้น ต้นไม้ กอไม้ หรือเถาว์วัลย์นั้นจะเจริญงอกงามขึ้นต่อไปอีกไม่ได้⁴⁷ คอย บิเบียนชนกกรรม (กรรมแต่งให้เกิด) และอุปถัมภกกรรม (กรรมสนับสนุน) ทำให้ความสุขและความทุกข์ที่เกิดขึ้นอันเนื่องมาจากวิบากกรรมอยู่ได้ไม่นาน⁴⁸ หรือไม่ให้ผลได้เต็มที่ เช่น ถ้าชนกกรรมทำให้เกิดมาดี กรรมนี้จะบิเบียนให้สิ่งที่ดีนั้นลดลง แต่ถ้าชนกกรรมทำให้เกิดไม่ดี กรรมนี้จะบิเบียนหรือกันให้ทุเลาดีขึ้น⁴⁹

จะเห็นว่า ลักษณะของอุปปีฬกรรมมีลักษณะตรงกับนิยามของการแก้กรรม ในความหมายที่สอง คือ การกระทำกุศลกรรมที่มีผลทำให้ผลของอกุศลกรรมลดความรุนแรง น้อยลงกว่าที่ควรจะเป็น

4.3.3 อุปฆาตกรรม

อุปฆาตกรรม กรรมตัดรอน คือ ตัดรอนกุศลกรรมหรืออกุศลกรรมอื่นที่มีกำลังน้อยกว่า โดยห้ามวิบากของกรรมนั้นไม่ให้ให้ผล แล้วเปิดโอกาสให้วิบากของตนให้ผลแทน เรียกอีกอย่างว่า “อุปจเฉทกรรม” เพราะในเวลาที่ถูกกุศลกรรม (กรรมดี) ให้ผล อกุศลกรรมอย่างหนึ่งจะตั้งขึ้นตัดรอนกรรมนั้นให้ตกไป อุปฆาตกรรมฝ่ายอกุศล ได้แก่ กรรมของพระเจ้าอชาตศัตรูที่กระทำความผิดกรรม คือ ปิตุฆาต ฆ่าบิดา ส่วนอุปฆาตกรรมฝ่ายกุศล ได้แก่ กรรมของพระองค์สุริยมาเถระ ซึ่งท่านได้สำเร็จโลกุตตรธรรมสูงสุด คือ พระอรหัตผล⁵⁰

⁴⁷ อัง.ติฎก.อ. (ไทย) 34/130-131.

⁴⁸ พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต), พุทธธรรมฉบับปรับปรุง, หน้า 321.

⁴⁹ สุเขาว์ พลอยชุม, สารานุกรมพระพุทธศาสนา ประมวลจากพระนิพนธ์ สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส, พิมพ์ครั้งที่ 2, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2539), หน้า 102.

⁵⁰ อัง.ติฎก.อ. (ไทย) 34/132-133.

กรรมชนิดนี้จึงมีหน้าที่สำคัญคือ การฆ่า หรือตัดกรรมอื่น และวิบากคือผลแห่งกรรมอื่นให้สิ้นสุดลงอย่างเด็ดขาด หหมดสิ้น ไม่มีเหลือ จึงเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “อุปัจเจกกรรม” แปลว่า “กรรมที่เข้าไปตัด” คือ ทำหน้าที่เข้าไปตัดกรรมอื่นและวิบากกรรมอื่น อันเป็นสภาพตรงข้ามกับตน ให้หมดสิ้นฤทธิ์⁵¹

กรรมนี้จึงมีลักษณะตรงข้าม หรือขัดแย้งกับชนกกรรมและอุปถัมภกกรรม เพราะตัดรอนกรรมทั้งสองไม่ให้ให้ผลได้ แต่มีลักษณะสอดคล้องกับอุปปีฬกรรม เพียงแต่จะรุนแรงกว่าเท่านั้น⁵² โดยที่อุปปีฬกรรมจะคอยเบียดเบียนกรรมที่มีลักษณะตรงข้ามกับตนอย่างช้า ๆ เช่น ถ้าอุปปีฬกรรมฝ่ายอกุศลตามมาทันจะเข้าไปเบียดเบียนขับไล่กุศลกรรมของบุคคลให้ค่อยหมดไปสิ้นไป ทำให้สิ้นความสุข สิ้นทรัพย์สมบัติ สิ้นคุณงามความดีไปอย่างช้า ๆ แต่ไม่ตัดอายุหรือทำให้ต้องตาย ส่วนอุปฆาตกรรมเมื่อตามทันแล้วยอมเข้าไปตัดกรรมที่มีสภาพตรงข้ามกับตนให้เด็ดขาดในปัจจุบันทันด่วน เช่น ถ้าเป็นอุปฆาตกรรมฝ่ายอกุศลยอมเข้าไปตัดกุศลกรรมและวิบากของกุศลกรรมในทันทีทันใด บุคคลที่กุศลกรรมให้ผลเป็นคนร่ำรวยทรัพย์สมบัติลาภยศสรรเสริญ เมื่ออุปฆาตกรรมฝ่ายอกุศลตามทันก็จะทำให้ล้มตายกระจัดกระจายเกิดอันตรายต่าง ๆ ในคราวเดียวหมดสิ้นทั้งทรัพย์และอายุในปัจจุบันทันด่วน⁵³

จากลักษณะของอุปฆาตกรรมนี้ จะพบว่า มีลักษณะตรงกับนิยามของการแก้กรรมใน**ความหมายที่สาม** คือ การกระทำกุศลกรรมในปัจจุบันที่มีผลไปลบล้างหรือให้ผลแทนที่อกุศลในอดีต ทำให้วิบากของอกุศลกรรมหมดสิ้นหรือหมดฤทธิ์ถึงกลายเป็นอโหสิกรรม

4.4 วิเคราะห์การแก้กรรมของพระองค์ลีมาล โฆสเกเศรฐฐี และอายุวัฒนกุมาร

จากการศึกษาแนวความคิดและการแก้กรรมในคัมภีร์พระพุทธศาสนาพบว่า “การแก้กรรม” ที่ตรงกับความหมายที่ใช้กันทั่วไปในสังคมไทย คือ การกระทำที่ทำให้ผลของความดีในปัจจุบันสามารถไปแก้ผลของความชั่วในอดีตได้ใน 3 ลักษณะ คือ (1) ทำให้ผลของกรรมชั่วไม่มีโอกาสให้ผล (2) ทำให้ผลของกรรมชั่วถูกสลายหรือคลายลงหรือได้รับผลวิบากน้อยลง และ

⁵¹ พระพรหมโมลี (วิลาส ญาณวโร ป.ธ.9), *กรรมที่ป็น เล่ม 1*. (กรุงเทพ : ดอกหญ้า, 2545), หน้า 77-78.

⁵² สุขะวารี พลอยชุม, *สารานุกรมพระพุทธศาสนา ประมวลจากพระนิพนธ์ สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส*, หน้า 102.

⁵³ พระพรหมโมลี (วิลาส ญาณวโร ป.ธ.9), *กรรมที่ป็น เล่ม 1*. หน้า 78-79.

(3) ผลแห่งกรรมชั่วถูกผลแห่งความดีลบล้างหรือให้ผลแทนที่ ทำให้ความชั่วหมดไป ในลำดับต่อไปนี้จะวิเคราะห์การแก้กรรมทั้ง 3 ความหมายจากการแก้กรรมของบุคคลสำคัญที่ปรากฏในคัมภีร์ในการวิเคราะห์ข้างต้นตามหลักกฎแห่งกรรม ดังนี้

4.4.1 กรณีพระองค์สิมมาเถระ

กรณีพระองค์สิมมาเถระนั้น อุกุศลกรรมที่ท่านกระทำคือการฆ่ามนุษย์เป็นจำนวนมาก เฉพาะที่นับได้ในตอนหลังคือ 999 คน ส่วนกุศลธรรมที่ท่านกระทำคือ การบรรลุพระอรหัตตผล เป็นพระชีนาสพปราศจากกิเลสอาสวะทั้งปวง ไม่มีภพชาติต่อไป อุกุศลกรรมจากการฆ่าคนนั้นในอรรถกถาอังคุตตรนิกายกล่าวว่ามีวิบาก (ผล) ทั้ง 3 กาล แสดงว่า การกระทำดังกล่าวครบจนเจตนาทั้ง 7 ท่านจึงมีวิบากที่จะต้องได้รับผลทั้ง 3 กาล คือ

(1) วิบากในปัจจุบัน (ทิวฏฐธรรมเวทนียกรรม กรรมให้ผลในปัจจุบันคือในภพนี้)

(2) วิบากในชาติต่อไป (อุปปัชชเวทนียกรรม กรรมให้ผลในภพที่จะไปเกิดคือในภพหน้า)

(3) วิบากในชาติต่อ ๆ ไป (อปปราปยเวทนียกรรม กรรมให้ผลในภพต่อ ๆ ไป)⁵⁴

เมื่อท่านบรรลุพระอรหัตตผลแล้ว คุณลักษณะของพระอรหัตตผลนั้นจัดเป็นกุศลธรรมขั้นสูงสุด มีลักษณะแห่งวิบากเป็นอุปฆาตกรรม คือ กรรมตัดรอนฝ่ายกุศล⁵⁵ คือเป็นกุศลธรรมขั้นสูงสุดที่มีกำลังแรงมากสามารถตัดรอนวิบากกรรมอื่น ๆ ทั้งหมดในภพต่อไปได้ เพราะเป็นพระชีนาสพไม่มีภพชาติต่อไปและชาติต่อ ๆ ไปก็ไม่มี วิบากกรรมประเภทอุปปัชชเวทนียกรรมและอปปราปยเวทนียกรรมจึงไม่มีผล กรรมทั้งสองอย่างนี้จึงกลายเป็นอโหสิกรรมทันที เพราะไม่มีโอกาสให้ผล เนื่องจากท่านสิ้นภพชาติแล้ว แต่ชาติปัจจุบันยังคงอยู่ ท่านยังไม่ปรินิพพาน ฉะนั้นทิวฏฐธรรมเวทนียกรรมจึงยังคงให้ผลต่อไปจนกว่าท่านจะปรินิพพาน เนื่องจากทิวฏฐธรรมเวทนียกรรมมีกฎว่า “จะให้ผลในปัจจุบันเท่านั้น ไม่ให้ผลในชาติหน้า และชาติต่อ ๆ ไป เช่น ถ้าทำกรรมนี้ในวัยเด็ก กรรมนี้ก็จะให้ผลในวัยเด็ก วัยกลางคน หรือในวัยชรา แต่ถ้าทำในวัยกลางคน กรรมนี้จะให้ผลในวัยกลางคน หรือในวัยชรา แต่ถ้าหากทำในวัยแก่ชรา กรรมนี้ก็จะให้ผลในวัยชราตนเอง” ดังนั้น เมื่อพระองค์สิมมาเถระบรรลุพระ

⁵⁴ ม.ม.อ. (ไทย) 21/155.

⁵⁵ อัง.ตักก.อ. (ไทย) 34/132-133.

อรหัตตผลแล้ว เข้าวันนั้นท่านออกเดินบิณฑบาต บรรดาก่อนหิน ค้อน หรือวัตถุต่าง ๆ ที่ชาวบ้านโยน หรือขว้างเพื่อไล่สัตว์ต่าง ๆ มีกา สุนัข เป็นต้น ลอยกระเด็นมาถูกเนื้อตัวท่านจนได้รับบาดเจ็บมีศีรษะแตก เลือดไหล บาดรแตก ผ่าสังฆาฏิขาด เป็นต้น ด้วยผลแห่งทวิภูตรมเวทนียกรรมนั้น ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสกับพระองค์สิมัลไว้ว่า⁵⁶

“เธอจงอดกลั้นไว้เถิดพราหมณ์ เธอจงอดกลั้นไว้เถิดพราหมณ์ เธอได้เสวยวิบากกรรมซึ่งเป็นเหตุให้เธอหมกหมมอยู่ ในนรกหลายปี หลายร้อยปี หลายพันปีในปัจจุบันนี้แล้ว”⁵⁷

การแก้กรรมของพระองค์สิมัลจึงเข้าลักษณะ “แก้กุศลด้วยกุศล” ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสแก้ภิกษุทั้งหลายว่า

บาปกรรมที่ทำไว้ ผู้ใดละเสียได้ด้วยกุศล⁵⁸
 ผู้นั้นย่อมทำโลกนี้ให้สว่างไสว
 ดุจดวงจันทร์พ้นจากเมฆ ฉะนั้น⁵⁹

4.4.2 กรณีโสมสเคราะห์

กรณีโสมสเคราะห์นั้น ในอรรถกถาธรรมบทว่าด้วยเรื่องพระนางสามาวดีไม่มีรายละเอียดที่ชัดเจนเช่นเดียวกับวิบากกรรมของพระองค์สิมัล เพียงแต่กล่าวไว้ว่า โสมสเคราะห์ทั้งด้วยความประสงค์จะฆ่าถึง 7 ครั้ง คือ (1) มารดาที่เป็นโสเภณีนำไปทิ้งที่กองขยะ (2) นางกาลิคนรับใช้ของเศรษฐีได้รับคำสั่งจากท่านเศรษฐีให้ฆ่าโสมสเคราะห์ทั้งโดยนำไปวางไว้หน้าประตูคอกเพื่อให้โคเหยียบ (3) เอาไปให้เกวียนทับ (4) เอาไปทิ้งที่ป่าช้าผีดิบ (5) เอาไปโยนลงเหว (6) ให้ช้างปั่นหมอบแล้วเผาในเตา (7) เขียนจดหมายสั่งให้นายเสมียนฆ่า ซึ่งการถูกฆ่าทั้ง 7 ครั้งนี้เป็นผลของอกุศลกรรมที่มาจาก การทิ้งลูกตนเองจนทำให้ลูกต้องตายในที่สุด แต่เหตุที่

⁵⁶ ม.ม. (ไทย) 13/352/430.

⁵⁷ พระดำรัสสัน พระผู้มีพระภาคตรัสหมายถึงทวิภูตรมเวทนียกรรม (กรรมที่ให้ผลในปัจจุบันคือภพนี้) เพราะ เจตนาในปฐมขวนจิตที่เป็นกุศลหรืออกุศลในจิต 7 ดวง ชื่อว่า ทวิภูตรมเวทนียกรรมซึ่งให้ผลในอัตภาพนี้ (ม.ม.อ. (บาลี) 2/352/246).

⁵⁸ กุศล ในที่นี้หมายถึง อรหัตตมรรค (ขุ.ธ.อ. 6/35) และดูเทียบ ม.ม. (แปล) 13/352/430, ขุ.เถร. (แปล) 26/872/483 อ้างใน ขุ.ธ. (ไทย) 25/173/87.

⁵⁹ ขุ.ธ. (ไทย) 25/173/87.

โสมสกะรอดจากความตายทั้ง 7 ครั้งมาได้ นั่นก็สืบเนื่องมาจากผลของกุศลกรรมที่มาจาก การเกิดเป็นสุนัขคอยเฝ้าหน้าทางพระปัจเจกพุทธเจ้า ซึ่งนอกจากจะทำให้รอดตายแล้ว ปรากฏว่า ทุกคนรวมทั้งสัตว์ต่าง ๆ ที่ได้ยินเสียงโสมสกะร้อง หรือได้เห็นหน้า ล้วนเกิดความรักและเมตตา ทั้งสิ้น อย่างกรณีในครั้งนี้ 1 เมื่อแม่นำไปทิ้งที่กองขยะนั้น อรรถกถากล่าวไว้ว่า

“การบัง สุนัขบัง ต่างพากันจับกลุ่มแวดล้อมเด็กไว้ ด้วยผลแห่งการเฝ้า

อันเกิดแต่ความรักในพระปัจเจกพุทธเจ้า แม้สัตว์ตัวหนึ่งก็ไม่อาจเข้าใกล้ได้”⁶⁰

เมื่อพิจารณาตามกฎแห่งการแก้กรรมตามนิยามทั้ง 3 ในกรณีดังกล่าวนี้จึงถือว่า ชนกรรมอันเป็นอกุศลวิบากของการทิ้งลูกจนตายนำไปให้เกิดเป็นลูกชายของหญิงโสเภณี จากนั้นอุปัถุมภกกรรมสนับสนุนอกุศลวิบากของชนกรรมนั้น ให้หญิงโสเภณีผู้เป็นแม่นำลูกชายไปทิ้งที่กองขยะ เพราะลูกชายไม่สามารถสืบทอดอาชีพของตนได้ ทั้งยังต้องถูกทิ้งในลำดับต่อมาเพื่อหวังฆ่าอีก 6 ครั้ง (รวมเป็น 7 ครั้ง) แต่อุปปีฬกรรมอันเป็นอกุศลวิบาก ที่สืบเนื่องมาจากการเคยเกิดเป็นสุนัขเห่าหอนไล่สัตว์ร้าย และนำทางให้พระปัจเจกพุทธเจ้า เข้าไปบิณฑชนกรรมและอุปัถุมภกกรรมให้มีผลจากร้าย ที่จะต้องตายกลายเป็นรอดชีวิตทุกครั้ง นอกจากนี้อุปัถุมภกกรรมอันเป็นอกุศลวิบากจากการเฝ้าหน้าทางพระปัจเจกพุทธเจ้า ยังดลบันดาลให้ได้รับการช่วยเหลือจากคนและสัตว์ต่าง ๆ ที่อยู่ในบริเวณใกล้เคียงด้วยความรักอีกด้วย จึงชื่อว่า เป็นการลดทอนผลของอกุศลกรรมลง (ที่จะต้องถูกทิ้งและตาย) กลายมาเป็นรอดชีวิตและถูกช่วยเหลือในทุกครั้ง จัดเป็นการแก้กรรมด้วยการลดทอนผลวิบากของอกุศลด้วยกุศล

ประเด็นที่น่าสนใจต่อมา คือ “ทำไมการที่เด็กน้อยถูกแม่ทิ้งเพื่อหวังฆ่า และยังถูกทิ้งเพื่อหวังฆ่าให้ตายอีก 7 ครั้งจึงจัดเป็นอุปปีฬกรรม ไม่ใช่อุปฆาตกรรม” เหตุผลเพราะหากเป็นอกุศลอุปฆาตกรรมกำลังให้ผล (ทำให้ถูกทิ้งเพื่อหวังฆ่าจากวิบากของการทิ้งลูกจนตาย) ถ้ามีกุศลอุปฆาตกรรม (จากการเป็นสุนัขเห่าไล่สัตว์ร้ายและนำทางพระปัจเจกพุทธเจ้า) เข้ามาตัดรอน อกุศลอุปฆาตกรรมย่อมต้องหมดฤทธิ์กลายเป็นอโหสิกรรมลงทันที แต่ปรากฏว่าวิบากของอกุศลยังคงให้ผลต่อไปอีกถึง 6 ครั้ง ย่อมแสดงว่าไม่เข้าลักษณะของอุปฆาตกรรม เพราะกรรมประเภทนี้จะตัดรอนกรรมที่ตรงข้ามกับตนให้หมดสิ้นไปอย่างทันทีทันใด ลักษณะการให้ผลแบบค่อยเป็นค่อยไปอย่างนี้จึงเข้าลักษณะของกุศลอุปปีฬกรรมมากกว่า

⁶⁰ ชุ.ธ.อ. (ไทย) 40/235-236.

นอกจากนี้ ประเด็นที่สำคัญที่สุดอีกประการหนึ่ง คือ “สัตว์เดรัจฉานสามารถทำความดีได้หรือไม่” หรืออาจกล่าวว่า “สัตว์เดรัจฉานมีเจตนาที่จะทำความดีและความชั่วได้หรือไม่” ลักษณะเช่นนี้ตรงกับในทางจริยศาสตร์เรียกว่า “สถานะทางจริยธรรม” เพราะตามหลักพระพุทธศาสนาการกระทำที่จะเป็นกรรมได้จะต้องเป็นการกระทำที่มาจากเจตนาดี (กุศล) และเจตนาไม่ดี (อกุศล) เท่านั้น ดังนั้นการที่สุนัขเห่าไล่สัตว์ร้าย และนำทางพระปัจเจกพุทธเจ้าย่อมต้องเกิดมาจากเจตนาดี จึงส่งผลเป็นวิบากของกรรมดีทำให้รอดพ้นจากความตายได้ ประเด็นนี้คือสัตว์เดรัจฉานมีเจตนาในการทำความกรรมหรือไม่

จะเห็นว่า ประเด็นนี้เกิดขึ้นเนื่องจากมีแนวคิดสำคัญอยู่ 2 ประการ คือ แนวคิดหนึ่งถือว่าสัตว์เดรัจฉานกระทำการทุกอย่างตามสัญชาตญาณ ไม่มีเจตนาในการกระทำการกระทำของสัตว์จึงจัดเป็นกรรมไม่ได้ ส่วนอีกแนวความคิดหนึ่งคือ สัตว์เดรัจฉานมีเจตนาในการกระทำ การกระทำของสัตว์เดรัจฉานจึงจัดเป็นกรรมได้ ไม่ว่าจะเป็นกรรมดีหรือกรรมชั่ว ในส่วนของแนวความคิดแรกนั้น นักวิชาการคนสำคัญที่เห็นด้วยกับแนวความคิดนี้คือ พุทธทาสภิกขุ⁶¹ ส่วนนักวิชาการที่เห็นด้วยกับแนวความคิดที่สอง คือ สมภาร พรหมทา⁶² และเฉลิมวุฒิ วิจิตร⁶³

⁶¹ พุทธทาสภิกขุว่า “กรรมใช้กับสัตว์เดรัจฉานไม่ได้ เพราะสัตว์ไม่มีกิเลสตัณหา มนุษย์เท่านั้นที่สามารถกระทำการกรรมได้ เพราะมนุษย์มีกิเลสตัณหา จึงมีการแบ่งเป็นกรรมดี (กุศล) และกรรมชั่ว (อกุศล) ฉะนั้นเมื่อแมวจับหนูกินจึงไม่เป็นกรรม ไม่บาป เพราะแมวไม่มีความรู้เรื่องดีชั่ว บุญหรือบาป จึงเป็นเพียงแค่งิริยาตามสัญชาตญาณเท่านั้น ส่วนมนุษย์ฆ่าสัตว์กินจึงจัดว่าเป็นกรรม เป็นบาป” ; สรุปความใน พุทธทาสภิกขุ, *กรรมเหนือกรรม*, พิมพ์ครั้งที่ 2, (กรุงเทพมหานคร : ธรรมบูชา, 2520), หน้า 44.

⁶² สมภาร พรหมทา ได้อธิบายตีความคำว่า “สัตว์มีคุณ” และ “สัตว์ไม่มีคุณ” ตามหลักเบญจศีลว่าด้วยปาณาติบาตจากคัมภีร์อรรถกถาที่มณีกาย (ที.อ. 1/108-109) ว่าควรหมายถึง “คุณค่า” ในทางจริยธรรมของสัตว์เดรัจฉาน ซึ่งการตีความเช่นนี้เป็นการตีความเพื่อยืนยันว่า สัตว์เดรัจฉานมีสถานะทางจริยธรรมสามารถทำความดีความชั่วได้ ; สรุปความใน สมภาร พรหมทา, *กิน: มุมมองของพระพุทธศาสนา*, (กรุงเทพมหานคร : คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547), หน้า 23-24.

⁶³ เฉลิมวุฒิ วิจิตร เห็นด้วยกับ สมภาร พรหมทา ในการตีความคำว่า “คุณ” ใน “สัตว์มีคุณ” และ “สัตว์ไม่มีคุณ” ที่ปรากฏในอรรถกถาที่มณีกาย โดยเห็นว่า สัตว์เดรัจฉานควรมีสถานะทางจริยธรรมเช่นเดียวกับมนุษย์ ที่เรียกว่า มีคุณค่าภายในตัวเองที่สำคัญ 3 ประการ คือ (1) ความสามารถในการทำความดี (2) ความดีที่ได้สั่งสมไว้ในอดีตชาติ (3) ความสามารถในการมีความรู้สึกสุข ทุกข์ และรักชีวิต ; ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน เฉลิมวุฒิ วิจิตร, “สถานะทางจริยธรรมของสัตว์ในทัศนะของพระพุทธศาสนาเถรวาท”

สำหรับผู้ศึกษาเห็นด้วยกับแนวความคิดที่ 2 ที่ถือว่า “สัตว์เดรัจฉานมีเจตนาในการกระทำ การกระทำของสัตว์เดรัจฉานจึงจัดเป็นกรรมได้ ไม่ว่าจะเป็นกรรมดีหรือกรรมชั่ว” ในกรณีของสุนัขที่เห่าไล่สัตว์ร้ายและนำทางให้พระปัจเจกพุทธเจ้านั้นมีพฤติกรรมที่มีนัยยะแสดงให้เห็นว่าสุนัขมีเจตนาที่ชัดเจนที่สุด ได้แก่ 1) เมื่อสุนัขไปนิมนต์พระปัจเจกพุทธเจ้าสุนัขนั้นเดินถึงบริเวณที่นายโคบาลทำเสียงไล่สัตว์ร้าย สุนัขตัวนั้นก็เห่าไล่สัตว์ร้าย เมื่อรู้ว่าสัตว์ร้ายต่างๆหนีไปแล้วก็หยุดเห่า แม้ในขณะที่นำทางพระปัจเจกพุทธเจ้าก็เช่นเดียวกัน 2) เมื่อพระปัจเจกพุทธเจ้าทดลองเดินผิดทาง สุนัขจะวิ่งไปยืนเห่าข้างหน้าเพื่อไม่ให้ไป ถ้าพระปัจเจกพุทธเจ้ายังเดินไปต่อ สุนัขก็จะใช้ปากคาบจีวรพระแล้วดึงไปในทางที่ถูกต้อง⁶⁴

พฤติกรรมทั้ง 2 ประการนี้ถือว่าสุนัขไม่ได้กระทำตามสัญชาตญาณที่จดจำมาเท่านั้น แต่น่าจะแสดงให้เห็นถึงเจตนาที่ดีด้วย อีกทั้งอรรถกถาธรรมบทยังกล่าววยกย่องคุณธรรมของสุนัขว่า “ชื่อว่าสัตว์เดรัจฉานทั้งหลายนั้น เป็นสัตว์มีชาติชัดตรง ไม่คดโกง ส่วนมนุษย์ใจคิดไปอย่าง ปากพูดไปอย่าง”⁶⁵ แสดงให้เห็นว่า สุนัขซึ่งเป็นสัตว์เดรัจฉานก็สามารถมีคุณธรรม สามารถทำความดีความชั่วได้เช่นเดียวกับมนุษย์ นอกจากกรณีนี้แล้วยังมีปรากฏในคัมภีร์อื่น ๆ อีกมากมาย เช่น ในคัมภีร์พระวินัยปิฎก จุฬวรรค ว่าเรื่องพระเทวทัตปล่อยช้างนาฬาคีรีด้วยหวังฆ่าพระพุทธรูปเจ้านั้น ได้มีพุทธดำรัสสอนหนึ่งที่พระพุทธองค์ตรัสกับช้างที่แสดงให้เห็นว่า ช้างที่เป็นสัตว์เดรัจฉาน “มีจิตคิดจะฆ่า” หรือที่เรียกว่า “มีเจตนาที่จะฆ่า” ได้แก่

“กุญชรเอ๋ย เจ้าอย่าคิดเข้ามาทำร้ายพระพุทธรูปเจ้า

กุญชรเอ๋ย การคิดเข้ามาทำร้ายพระพุทธรูปเจ้าทั้งหลาย

เป็นเหตุแห่งความทุกข์

กุญชรเอ๋ย ผู้ฆ่าพระพุทธรูปเจ้า

จากชาตินี้ไปสู่ชาติหน้าจะไม่มีสุขติภูมิเลย

เจ้าอย่ามัวเมา อย่าประมาท

เพราะคนผู้ประมาทแล้วย่อมไปสู่สุขติไม่ได้

วาท”, พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, (ปีที่ 19, ฉบับที่ 1, มกราคม-เมษายน 2555) : 46-73.

⁶⁴ ชุ.ธ.อ. (ไทย) 40/231-233.

⁶⁵ ชุ.ธ.อ. (ไทย) 40/234.

เจ้านี้แหละ จักกระทำให้เจ้าเดินทางไปสู่คติ”⁶⁶

จากพุทธดำรัสที่ตรัสเตือนสติข้าंनाพาคิริข้างต้น จะเห็นว่า พระไตรปิฎกฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย แปลว่า “การคิดเข้ามาทำร้ายพระพุทธเจ้าทั้งหลาย เป็นเหตุแห่งความทุกข์” ส่วนพระไตรปิฎกและอรรถกถาแปลฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัย แปลประโยคนี้ว่า “การเข้าไปหาพระพุทธานคด้วยวอกจิตเป็นเหตุแห่งทุกข์”⁶⁷ ซึ่งทั้ง 2 ประโยคนี้นั้นแสดงให้เห็นว่า ข้าंनाพาคิริมีเจตนาที่จะเบียดเบียน ทั้งนี้สำหรับพระพุทธศาสนาถือว่า การกระทำใดที่มีเจตนา การกระทำนั้นถือว่าเป็นกรรม อันหมายถึงการกระทำที่สามารถให้ค่าทางจริยธรรมได้ จึงเท่ากับเป็นการยืนยันว่า การกระทำของสัตว์เดรัจฉานอย่างข้าंनाพาคิริสามารถให้ค่าทางจริยธรรมเป็นดีหรือชั่วได้⁶⁸

4.4.3 กรณีอายุวัฒนมุการ

แม้ในคัมภีร์ไม่ปรากฏรายละเอียดที่ชัดเจนเช่นเดียวกับกรณีพระองคฺลีมาล แต่ก็สามารถวิเคราะห์ด้วยหลักการเดียวกันได้ว่า เข้ากับลักษณะกรรมประเภทใด และกรรมใดจึงจะมีพลังหรืออำนาจเช่นนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่า กรรมในอดีตของอายุวัฒนมุการเป็นชนกกรรม ที่ชักนำมาให้เกิดเป็นลูกชายของพราหมณ์และพราหมณี จากนั้นอุปมาตกรรมอันเป็นอกุศลวิบากในอดีตเข้ามาให้ผลทำให้เด็กน้อยมีอายุสั้น จะต้องตายภายใน 7 วัน เมื่อพระพุทธเจ้าทรงทราบ จึงทรงแนะนำให้พราหมณ์ พราหมณี และลูกชายทำกุศลเพื่อตัดรอนอกุศลวิบากอุปมาตกรรมนั้น โดยทรงแนะนำให้ตั้งมณฑป วางเด็กไว้ตรงกลาง ปูอาสนะให้พระสงฆ์สวดพระปริตรโดยรอบตลอด 7 วันโดยไม่มีการหยุด และในวันที่ 7 พระพุทธองค์จึงเสด็จไปร่วมด้วยพระองค์เอง อันเป็นผลให้อวรุทธยักษ ซึ่งเ็นบริวารของท้าวเวสสุวรรณ ที่จะมาเอาชีวิตเด็กชายนั้น ไม่มีโอกาสเอาชีวิตไปได้ จนต้องหลีกไป

⁶⁶ “มา กุณฺขร นาคมาสโท ทุกฺขณฺหิ กุณฺขร นาคมาสโท.

น หิ นาคหตฺตสฺส กุณฺขร สฺสคฺติ โหติ อโธ ปรี ยโตฯ

“มา จ มโ ท มา จ ปมาโ ท น หิ ปมตฺตา สฺสคฺติ วชนฺติ เต.

ตฺวณฺเณว ตถา กริสฺสสฺสิ เยน ตฺวํ สฺสคฺติ คมฺิสฺสสฺสิ”ติฯ วิ.จ. (บาลี) 7/342/135 ; วิ.จ. (ไทย) 7/342/196.

⁶⁷ วิ.จ. (ไทย) 9/379/298.

⁶⁸ เฉลิมวุฒิ วิจิตร, “สถานะทางจริยธรรมของสัตว์ในทัศนะของพระพุทธศาสนาเถรวาท”, *พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, หน้า 52.

มีข้อสังเกตอย่างหนึ่งคือ การสวดพระปริตรของพระสงฆ์ตลอด 7 วัน และ พระพุทธเจ้าเสด็จเข้าร่วมการสวดในวันคืนสุดท้ายนั้น มีผลเพียงทำให้เด็กทารกนั้นไม่ต้องตาย ภายใน 7 วันเท่านั้น แต่ไม่สามารถทำให้เด็กทารกนั้นมีอายุยืนได้ แต่สาเหตุที่เด็กทารกนั้นมี อายุยืนถึง 120 ปีสืบเนื่องมาจากในเช้าวันที่ 8 ทั้งพราหมณ์และพราหมณ์ผู้เป็นบิดามารดา นำ เด็กชายนั้นให้ไปไหว้พระพุทธเจ้า ผลของการทำกุศลคือการไหว้พระพุทธเจ้านี้เอง กลายเป็น อุปฆาตกรรมฝ่ายกุศล คือ ตัตรอนวิบากของอกุศลอุปฆาตกรรมที่จะทำให้มีอายุสั้นนั้นหมด ไป อกุศลอุปฆาตกรรมจึงกลายเป็นอโหสิกรรม จากนั้นก็เปิดโอกาสให้กุศลวิบากที่เป็นอุป ฆาตกรรมของตนเอง (จากการไหว้พระพุทธเจ้า) ให้ผลแทนที่

ประเด็นต่อมาคือ ทำไมการไหว้พระพุทธเจ้าจึงกลายเป็นอุปฆาตกรรม ใน ประเด็นนี้สืบเนื่องมาจากลักษณะของการให้ผลของกรรม เนื่องจากกรรมที่มีวิบากสามารถตัด วิบากของชนกรรมและอุปถัมภกรรมได้ มีเพียง 2 ประการเท่านั้น คือ อุปปีฬกรรม และอุป ฆาตกรรม เพียงแต่หากเป็นอุปปีฬกรรมจะสามารถทำได้เพียงบิปปันนอกุศลกรรมไม่ให้ได้รับ ผลนาน หรือลดความรุนแรงได้เท่านั้น แต่จะไม่ให้ได้รับผลของอกุศลกรรมในทันทีทันใดเลย ย่อมไม่สามารถกระทำได้ ซึ่งคุณสมบัติของกรรมที่สามารถจะทำให้อกุศลกรรม ถูกตัดขาดจาก การให้ผลได้อย่างเด็ดขาดทันทีทันใดมีเพียงอุปฆาตกรรมเท่านั้น ยกเว้นคนผู้นั้นมีอุป ฆาตกรรมทั้ง 2 ฝ่าย คือ ทั้งฝ่ายอกุศล และกุศลในขณะเดียวกันเท่านั้น และทั้งสองกรรมนี้ก็มี ลักษณะเป็นทิวฐธรรมเวทนีกรรมทั้งสองฝ่ายด้วย บุคคลผู้นั้นจึงจะต้องได้รับผลแห่งอุป ฆาตกรรมทั้ง 2 ฝ่าย แต่กรณีของอายุวัฒนกุมารนั้นไม่มีกรรมอื่นที่รุนแรงเท่าผลของอกุศลกรรม จากการกราบไหว้พระพุทธเจ้าอีกแล้ว ผลของการกราบไว้จึงกลายเป็นอุปฆาตกรรมที่มี ลักษณะเป็นทิวฐธรรมเวทนีกรรมทำให้เด็กทารกนั้นเปลี่ยนกลับกลายเป็นคนที่มีอายุสั้นมา เป็นคนที่มีอายุยืนนานถึง 120 ปี ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ว่า

“ภิกษุทั้งหลาย อายุเจริญอย่างเดียวเท่านั้นก็หาไม่, กิเลตว์เหล่านั้นไหว้ท่าน ผู้มีพระคุณ ย่อมเจริญด้วยเหตุ 4 ประการ, พ้นจากอันตราย, ดำรงอยู่จนตลอดอายุ ที่เดียว”

จากนั้นจึงตรัสพระคาถานี้ว่า

อะภิวาตะนะสีลิสสะ	นิจจัง วุฑฒาปะจาโยโน
จัตตาโร อัมมา วัฑฒันติ	อายุ วัณโณ สุขัง พะลัง.

“ธรรม 4 ประการ คือ อายุ วรรณะ สุขะ

พละ เจริญแก่บุคคลผู้กราบไหว้เป็นปกติ ผู้อ่อนน้อม

ต่อท่านผู้เจริญเป็นนิตย์.⁶⁹

ประเด็นที่น่าสนใจต่อมา คือ การไหว้พระพุทธรูปเจ้าเป็นกุศลอุปมาตกรรมที่มีกำลังมากเป็นทิวฏฐธรรมเวทนียกรรมได้อย่างไร เมื่อพิจารณาเกี่ยวกับทิวฏฐธรรมเวทนียกรรมกรรมให้ผลในภพชาตินี้นั้นมีอยู่ 2 ประเภทด้วยกัน คือ (1) ปรีปากทิวฏฐธรรมเวทนียกรรมกรรมที่มีความแก่กล้ามาก สามารถให้ผลทันตาเห็นในชาตินี้ภายในระยะเวลา 7 วัน และ (2) อปรีปากทิวฏฐธรรมเวทนียกรรม กรรมที่ยังไม่ถึงความแก่กล้า ย่อมสามารถให้ผลทันตาเห็นในชาตินี้ หลังจากที่ได้กระทำการกรรม 7 วันผ่านไปแล้วยจนถึงก่อนที่จะถึงแก่ความตาย⁷⁰ กรณีนี้จัดเป็นกุศลปรีปากทิวฏฐธรรมเวทนียกรรม ที่จะต้องให้ผลภายใน 7 วันอย่างแน่นอน และการที่จะให้ผลเช่นนั้นได้จะต้องประกอบด้วยคุณลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่ง หรือหลาย ๆ อย่างในคุณลักษณะ 4 ประการ คือ

1) เป็นทิวฏฐธรรมเวทนียกรรมที่ไม่ได้ถูกเบียดเบียนจากกรรมที่เป็น

ปฏิกัมม เช่น อกุศลทิวฏฐธรรมเวทนียกรรมขณะให้ผลไม่ได้ถูกเบียดเบียนจากอกุศลทิวฏฐธรรมเวทนียกรรม หรือ กุศลทิวฏฐธรรมเวทนียกรรมขณะที่กำลังให้ผลไม่ได้ถูกเบียดเบียนจากอกุศลทิวฏฐธรรมเวทนียกรรม แต่ถ้าหากถูกเบียดเบียนจากกรรมฝ่ายตรงข้ามเมื่อใด ย่อมไม่สามารถให้ผลได้ จะกลายเป็นโอฬสิกรรมทันที⁷¹ กรณีอายุวัฒนกุมารนั้น กำลังได้รับวิบากของอกุศลอุปมาตกรรมที่จะต้องให้ผลในชาตินี้ คือ เมื่อพิจารณาในชาตินี้สามารถจัดเป็นอกุศลทิวฏฐธรรมเวทนียกรรม ที่จะทำให้ต้องมีชีวิตอยู่ได้อีกเพียง 7 วันเท่านั้น การที่จะสามารถตัดกรรมที่ทำให้อายุสั้นได้จึงมีเพียงกรรมฝ่ายตรงข้ามเท่านั้น โดยจะต้องเป็นกุศลอุปมาตกรรมที่ให้ผลในปัจจุบันคือเป็นกุศลทิวฏฐธรรมเวทนียกรรมอีกประการหนึ่งด้วยเท่านั้น ดังนั้นพระพุทธรูปเจ้าจึงทรงสร้างเหตุปัจจัยให้อายุวัฒนกุมารสร้างกุศลอุปมาตกรรมที่มีอำนาจเป็นกุศลทิวฏฐธรรมเวทนียกรรมด้วยการทำพิธีสวดพระปริตรตลอด 7 วัน และในวันสุดท้ายพระพุทธรูปองค์เสด็จมาร่วมพิธี และเด็กชายนั้นได้กราบไหว้พระพุทธรูปเจ้า ดังนั้น เมื่อกุศลอุปมาตกรรมที่มีอำนาจเป็นกุศลทิวฏฐธรรมเวทนียกรรมให้ผลย่อมสามารถตัดรอนอกุศลอุปมาตกรรมที่มีอำนาจเป็นอกุศลทิวฏฐธรรมเวทนียกรรมได้ ทำให้อกุศลกรรมดังกล่าวเป็นโอฬสิกรรม

⁶⁹ ชุ.ธ.อ. (ไทย) 41/463.

⁷⁰ พระพรหมโมลี (วิลาส ญาณวโร ป.ธ.9), *กรรมที่ปณี เล่ม 1*. หน้า 242-245.

⁷¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 245.

2) เป็นทิวฏฐธรรมเวทนียกรรมที่มีกำลังพิเศษ เพราะได้รับความอุปการะ

ช่วยเหลือจากปัจจัยพิเศษ กล่าวคือ หากเป็นกุศลย่อมได้รับการอุปการะจากสมบัติ 4 ประการ ได้แก่ 1) คติสมบัติ เกิดในสุคติภูมิ 2) กาลสมบัติ เกิดในสมัยที่โลกมีความเจริญ 3) อุปธิสมบัติ เกิดมามีร่างกายครบสมบูรณ์แข็งแรง 4) ปโยคสมบัติ มีปัญญา มีความเพียรพยายามฝึกฝนในทางที่ถูก และหากเป็นอกุศลย่อมได้รับการอุปการะจากวิบัติ 4 ประการ ได้แก่ 1) คติวิบัติ เป็นสัตว์เกิดในทุคติภูมิ 2) กาลวิบัติ เกิดในสมัยที่โลกมีความเสื่อม ไร้คุณธรรมจริยธรรม 3) อุปธิวิบัติ เกิดมามีร่างกายไม่สมบูรณ์แข็งแรง หรือพิการ 4) ปโยควิบัติ ขาดปัญญา ไม่มีความเพียรพยายาม มักฝึกฝนในทางที่ผิด⁷² กรณีของอายุวัฒนกุมารนั้นถือว่า การได้กราบไหว้พระพุทธเจ้าเป็นทิวฏฐธรรมเวทนียกรรมที่มีกำลังพิเศษ เพราะได้รับความอุปการะจากปัจจัยพิเศษฝ่ายกุศลที่เรียกว่า “สมบัติ 4 ประการ” คือ 1) คติสมบัติ ได้กำเนิดเกิดมาเป็นมนุษย์ในตระกูลพราหมณ์ 2) กาลสมบัติ เกิดในสมัยที่โลกกำลังเจริญรุ่งเรืองด้วยคุณธรรมร่วมสมัยได้ทันกับพระรัตนตรัย และที่สำคัญได้ประกอบพิธีจากพระอรหันต์และจากพระพุทธเจ้า ได้มีโอกาสเข้าเฝ้าและได้กราบไหว้พระพุทธเจ้าด้วยตนเอง 3) อุปธิสมบัติ เกิดเป็นเด็กผู้ชายที่มีร่างกายสมบูรณ์แข็งแรง 4) ปโยคสมบัติ มีความเพียรพยายามฝึกฝนในทางที่ถูกต้องดีงาม ตามที่บิดามารดาปฏิบัติ เคารพ เชื่อถือและปฏิบัติตาม เพราะฉะนั้นด้วยสมบัติทั้ง 4 ประการนี้จึงทำให้พิธีกรรมต่าง ๆ รวมทั้งการกราบไหว้พระพุทธเจ้ากลายเป็นทิวฏฐธรรมเวทนียกรรมที่มีกำลังพิเศษได้

3) เป็นทิวฏฐธรรมเวทนียกรรมที่มีกำลังหนักแน่นด้วยอำนาจแห่งปัญญา

ภิสังขาร ซึ่งมีสภาพเหมาะสมกับขณะจิตดวงที่ 1 หมายความว่า ก่อนที่จะลงมือประกอบกรรม ขณะประกอบกรรม และหลังจากประกอบกรรม จิตใจของผู้ประกอบกรรมมีความมุ่งมั่น แกล้วกล้า และอดทนพยายามต่อการประกอบกรรมอย่างหนักแน่น เพราะคิดเชื่อมั่นในอำนาจของปัญญาภิสังขาร⁷³ ลักษณะนี้อาจกล่าวง่าย ๆ ว่า มีจิตใจที่ศรัทธา มุ่งมั่น เชื่อมมั่น และมีความเพียรพยายามที่หนักแน่นมั่นคงไม่เปลี่ยนแปลงในบุญที่ตนกระทำ หรือพูดสั้น ๆ คือ มีเจตนาที่หนักแน่น มั่นคง ในประเด็นนี้เราอาจจะไม่สงสัยในเจตนาของพราหมณ์และพราหมณีผู้เป็นบิดามารดาของเด็กชายนั้น แต่เจตนาของเด็กชายซึ่งมีอายุน้อยอาจมีช่องว่างให้สงสัยได้ เมื่อพิจารณาจากคัมภีร์อรรถกถาธรรมบท แม้ไม่ได้ให้รายละเอียดในประเด็นนี้ก็ตาม แต่ผล

⁷² เรื่องเดียวกัน, หน้า 246-247.

⁷³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 248.

จากการกระทำย่อมแสดงว่าเด็กชายนั้นย่อมมีเจตนาที่หนักแน่นมั่นคงและมีความเพียรพยายามด้วยเช่นกัน นอกจากนี้ในประเด็นว่าด้วยความเป็นเด็กน้อยนั้น ในคัมภีร์ไม่ได้กล่าวถึงว่าเป็นเด็กระดับไหน เป็นเด็กทารกที่ไม่รู้ความ หรือเป็นเด็กทารกเพิ่งเกิดใหม่ ในคัมภีร์ใช้คำว่า “บุตร” แปลว่า บุตรชาย ลูกชาย ไม่ได้ใช้คำว่า “ทารก” (ใช้คำนี้เฉพาะตอนที่บอกว่า นางพราหมณ์คลอดลูกเท่านั้น (อถสส ภริยา ทารกั วิชายิ.) ย่อมแสดงว่าไม่ใช่เด็กทารกที่เพิ่งเกิดใหม่ ๆ ไม่รู้ความ น่าจะหมายถึงเด็กชายที่โตและรู้ความแล้วพอสมควรจึงมีเจตนาในการกระทำได้ นอกจากนี้เมื่อพิจารณาต่อไปพบว่า ไม่น่าจะเป็นเด็กที่โตมาก เพราะในคัมภีร์กล่าวว่า

“เขาได้ยินความที่สหายนั้นมา จึงได้พาบุตรและภรรยาไปเพื่อต้องการเยี่ยมสหาย ครั้นถึงแล้วให้บุตรในมือของมารดาแล้วก็ไหว้เองก่อน แม่มารดาให้บุตรในมือบิดาแล้วก็ไหว้ สหายนั้นกล่าวว่า “ของท่านจงเป็นผู้มีอายุยืน” แต่เมื่อมารดาบิดาให้บุตรไหว้แล้ว สหายนั้นได้หนีเสีย”⁷⁴

จากข้อความนี้แสดงว่า พราหมณ์และนางพราหมณ์อุ้มลูกไปหาเพื่อนที่เป็นนักบวชลัทธิหนึ่ง ประเด็นก็คือ เด็กอายุเท่าไรที่มารดาบิดาสามารถอุ้มได้ และรู้ความ นั่นคือในขณะปฏิบัติตามมารดาบิดาก็มีเจตนาและมีความเพียรอย่างมุ่งมั่นได้ สำหรับผู้ศึกษาสันนิษฐานว่า บุตรน่าจะมีอายุไม่ต่ำกว่า 1 ขวบ และไม่เกิน 5 ขวบแน่นอน นอกจากนี้เมื่อพราหมณ์และนางพราหมณ์ พร้อมด้วยบุตรชายไปเข้าเฝ้าพระพุทธเจ้ากลับมีข้อความแสดงว่าไม่ได้อุ้ม คือ

พราหมณ์นั้นไปสู่สำนักของพระพุทธเจ้าไหว้เองก่อน พระศาสดาตรัสว่า “ท่านจงมีอายุยืน” แม้เวลาที่กราบไหว้ก็ตรัสกันอย่างนั้นเหมือนกัน ในเวลาที่เขาให้บุตรไหว้ได้ทรงหนีเสีย”⁷⁵

ดังนั้น จากข้อความข้างต้นย่อมแสดงให้เห็นว่า เด็กชายนั้นไม่ใช่เด็กทารกที่ไม่รู้ความ แต่น่าจะเป็นเด็กที่โตพอสมควร ที่มารดาบิดาสามารถอุ้มได้ และไม่ต้องอุ้ม เดินหรือไปไหนด้วยตนเองก็ได้ จึงน่าจะรู้อะไรพอสมควร นอกจากนี้ผู้ศึกษายังสันนิษฐานต่อไปว่า พราหมณ์และนางพราหมณ์ย่อมต้องอธิบายพูดคุยกับบุตรชายของตนเองอย่างแน่นอน เพื่อให้บุตรชายมีเจตนามุ่งมั่น มีความอดทนมานะบากบั่นที่จะปฏิบัติตามที่พระพุทธเจ้าทรงแนะนำ เพื่อให้ตนเองไม่ต้องตายในขณะนั้น เพราะการต้องนั่งอยู่ตรงกลางพิธีสลอบ 7 วัน สำหรับเด็ก

⁷⁴ ชุ.ธ.อ. (ไทย) 41/459.

⁷⁵ ชุ.ธ.อ. (ไทย) 460-461.

ย่อมเป็นสิ่งที่กระทำได้โดยยาก หากไม่กลัวตาย ไม่มีเจตนาที่มุ่งมั่น ไม่มีความเพียรพยายาม และไม่มีศรัทธาต่อพระรัตนตรัยแล้ว ย่อมกระทำไม่ได้ ด้วยคุณลักษณะเหล่านี้เองจึงทำให้เด็กชายนั้นเป็นคนที่มียาอายุยืน จนได้รับการขนานนามว่า “อายุวัฒนกุมาร”

4) เป็นทฤษฎีธรรมเวทนิยกรรรมที่สำเร็จลงด้วยอำนาจแห่งการทำความดี หรือความชั่วต่อบุคคลผู้ประกอบด้วยคุณวิเศษทั้งหลาย ได้แก่ พระอรหันต์ พระปัจเจกพุทธเจ้า และพระพุทธเจ้า เป็นต้น⁷⁶ กรณีอายุวัฒนกุมารนั้นมิ่งมงคลประกอบขึ้นอย่างสมบูรณ์คือ พระสงฆ์ที่สวดพระปริตรนั่งอยู่รอบตัวล้วนเป็นพระอรหันต์ชีนาสพ และในวันสุดท้ายพระพุทธเจ้าก็ยังเสด็จไปร่วมพิธีอีกด้วย นอกจากนี้ยังได้มีโอกาสราบไหว้พระอรหันต์และพระพุทธเจ้า ได้ฟังพระธรรมเทศนาอีกด้วย และในที่สุดได้บรรลุเป็นพระอริยบุคคลชั้นโสดาบัน ก็ยิ่งจะทำให้กลายเป็นกุศลอุปถัมภ์ภกกรรมที่มีพลังมากยิ่งขึ้น ซึ่งจะทำให้ท่านสิ้นภพชาติในชาติต่อ ๆ ไปได้อีกด้วย

จากคุณลักษณะเหล่านี้เองจึงทำให้การประกอบพิธีต่าง ๆ รวมทั้งการกราบไหว้พระพุทธเจ้าของอายุวัฒนกุมารเป็นกุศลอุปสมาดกกรรมในแง่สามารถตรอนอกกุศลอุปสมาดกกรรมที่จะทำให้อายุสั้นได้ ทำให้กุศลอุปสมาดกกรรมที่จะทำให้อายุสั้นหมดไป และกุศลอุปสมาดกกรรมเข้ามาให้ผลแทนที่ในปัจจุบันชาติแบบทันทีทันใด ไม่ต้องรอในภพชาติต่อไป ในแง่นี้เรียกอีกอย่างว่า กุศลทฤษฎีธรรมเวทนิยกรรรม

4.5 การแก้กรรมหรือการสะเดาะเคราะห์กรรมในสังคมไทยปัจจุบัน

ในสังคมไทยปัจจุบันได้มีพระสงฆ์ในทางพระพุทธศาสนาหลาย ๆ วัดได้ตั้งตัวกระทำพิธีสะเดาะเคราะห์กรรมให้กับประชาชน นอกจากนี้ยังมีแม่ชี และคฤหัสถ์ได้ตั้งตัวเป็นอาจารย์ในการประกอบพิธีสะเดาะเคราะห์กรรมอีกด้วย ซึ่งก็มีหลายรูปแบบด้วยกัน ซึ่งสามารถสรุปรูปแบบออกเป็น 2 ลักษณะด้วยกันดังนี้

- (1) พระสงฆ์เป็นผู้กระทำพิธี
- (2) แม่ชีหรือคฤหัสถ์เป็นผู้ประกอบพิธี

แต่ไม่ว่าใครจะประกอบพิธีมักจะมีกิจกรรมที่เป็นสาระสำคัญที่สอดคล้องกันอยู่ 2 ประการ คือ

⁷⁶ พระพรหมโมลี (วิลาศ ญาณวโร ป.ธ.9), *กรรมที่ป็น เล่ม 1*, หน้า 249.

- (1) การสวดพระปริตร หรือพุทธมนต์อื่น ๆ
- (2) การทำบุญ และแนะนำให้ไปทำบุญ ไม่ว่าจะรดน้ำมนต์ ถวายสังฆทาน ปฏิบัติธรรม เป็นต้น ซึ่งกิจกรรมต่าง ๆ เหล่านี้ล้วนเกี่ยวข้องกับการทำบุญทั้งสิ้น

ในกรณีที่พระสงฆ์เป็นผู้ประกอบพิธีเอง ไม่ว่าจะรูปเดียวหรือหลายรูปก็ตาม มีฐานคิดหรือแบบอย่างมาจากการที่พระพุทธเจ้าทรงโปรดอายุวัฒน์กุมารและครอบครัว นั่นคือ มีรูปแบบพิธีกรรมที่ชัดเจน มีการสวดพระปริตรต่าง ๆ หรือบทสวดมนต์ที่มีความหมายสำคัญต่าง ๆ และเมื่อมีพระสงฆ์เป็นผู้ประกอบพิธีกรรมเอง ผู้ที่เข้าไปสวดเคราะห์จึงได้มีโอกาสทำบุญทำทาน รักษาศีล หรือเจริญภาวนา และได้กราบไหว้พระสงฆ์ด้วยในตัวเอง ซึ่งเป็นการทำกุศลหลาย ๆ อย่างในขณะเดียวกัน เข้าลักษณะทำกุศลเพื่อละหรือแก้กุศลได้ เพียงแต่การกระทำพิธีเช่นนี้แตกต่างจากกรณีของอายุวัฒน์กุมารหลายประการ ได้แก่ 1) พระสงฆ์ที่ประกอบพิธีเป็นพระอรหันตสาวก 2) มีพระพุทธเจ้าเข้าร่วมเป็นประธานประกอบพิธี

แต่ในสังคมไทยปัจจุบันพระสงฆ์ผู้ประกอบพิธีเป็นเพียงสมมติสงฆ์ และไม่มีพระพุทธเจ้าเป็นประมุข มีเพียงสัญลักษณ์ที่เป็นตัวแทนของพระพุทธเจ้า คือ พระพุทธรูป จึงถือว่าเป็นเพียงการเลียนแบบเท่านั้น แต่กุศลที่เกิดขึ้นขณะประกอบพิธีกลับเป็นกุศลที่แท้จริง เช่นเดียวกับพิธีกรรมที่พระพุทธเจ้าทรงให้พระสงฆ์กระทำต่ออายุวัฒน์กุมาร เพียงแต่นำหนักกุศลอาจจะไม่เท่ากันเท่านั้น และก็อาจจะมียานาจไม่มากพอที่จะทำให้การแก้วิบากของอกุศลกรรมในอดีตก็ได้ ซึ่งเราไม่สามารถรู้ได้

ส่วนพระสงฆ์รูปใดที่กระทำการนอกเหนือจากสิ่งที่เป็นกุศล นั่นคือ อกุศลของท่านเหล่านั้นนั่นเอง ท่านเหล่านั้นย่อมจะต้องได้รับวิบากในลักษณะใดลักษณะหนึ่งอย่างแน่นอน เช่น กรณีที่พระสงฆ์หรือคฤหัสถ์ผู้ประกอบพิธีสวดเคราะห์หรือแก้กรรมมีเจตนาเป็นอกุศลอยากได้เงินจากผู้ประกอบพิธีด้วยการกระทำเชิงพาณิชย์ หรือแนะนำวิธีการที่ผิดจากทำนองคลองธรรมต่าง ๆ ถึงแม้เจตนาของผู้เข้าร่วมพิธีจะเป็นกุศลเต็มที่ได้ก็ตาม ก็ถือว่า เขาได้ทำบุญทำกุศลที่แท้จริงเพียงแต่อาจจะเป็นบุญกุศลที่มีอานิสงส์น้อย ไม่สมบูรณ์เต็มที่ เพราะองค์ประกอบของการทำบุญทั้งผู้รับ (ปฏิคาหก) และผู้ให้ (ทายก) ไม่บริสุทธิ์

เมื่อเป็นเช่นนี้ย่อมแสดงว่า สารสำคัญคือ ผลของกุศลสามารถแก้ผลของอกุศลได้ เมื่อเป็นเช่นนี้ใคร ๆ ก็สามารถแก้กรรมให้ตนเองได้ใช่หรือไม่ คำตอบคือ “ใช่” แต่สำหรับคนบางคนที่ไม่มีความตั้งใจเพียงพอในการทำกุศล พิธีกรรมเหล่านี้อาจจะให้ผลได้ในทางที่จะเป็นพลังเป็นกำลังใจ หรือเป็นที่พึ่งในการประกอบกุศล ส่วนผลของการประกอบพิธีเหล่านี้จะสามารถ

แก้กรรมได้หรือไม่นั้นไม่สามารถบอกได้ เพราะขึ้นอยู่กับผลของกรรมในอดีต หากผลของกรรมในอดีตเป็นประเภทครุกรรม (กรรมหนัก) หรืออุปปาตกรรม ก็ไม่สามารถมีกุศลใดไปแก้ผลเหล่านั้นได้ นอกจากนี้ยังขึ้นอยู่กับองค์ประกอบต่าง ๆ ของการประกอบพิธีกรรมอีกด้วย ไม่ว่าจะเป็นเจตนาของผู้ประกอบพิธีให้ และเจตนาของผู้เข้าร่วมพิธี หรือวิธีการประกอบพิธีก็มีความสำคัญเช่นกันว่า เป็นวิธีการที่ผิดทำนองคลองธรรมหรือไม่

ส่วนกรณีแม่ชีหรือคฤหัสถ์เป็นผู้ประกอบพิธี พิธีแก้กรรมแบบนี้ก็มาจากการคาดเดายกยกันคือ “ใช้กุศลแก้กุศล” ซึ่งมีอยู่ 2 รูปแบบคือ

รูปแบบแรก ในพิธีกรรมจะมีการนิมนต์พระสงฆ์เข้ามาประกอบพิธีสวดพระปริตร

รูปแบบที่สอง ไม่มีพระสงฆ์เข้าร่วมพิธี แต่ผู้ประกอบพิธีจะสวดเอง หรือทั้งผู้ประกอบพิธีและผู้เข้าร่วมพิธีร่วมสวดพระปริตรด้วยกัน เมื่อประกอบพิธีเสร็จแล้วก็จะมีหลักการปฏิบัติโดยทั่วไปจะเป็นการทำบุญกุศล ปฏิบัติธรรม เป็นต้น บางคนก็จะกำหนดตลอด 3 วัน หรือบางคนก็จะเป็น 7 วัน หรือ 15 วัน เป็นต้น

จะเห็นว่า จุดที่เหมือน คือ ยังคงสาระสำคัญที่ปรากฏในกรณีของอายุวัฒนกุมาร คือ มีการสวดพระปริตร และมีการทำบุญกุศล ซึ่งในการทำบุญกุศลนั้นผู้ทำพิธีมักจะแนะนำให้กระทำกับพระสงฆ์เท่านั้น เพราะถือว่า พระสงฆ์เป็นผู้มีศีล สมาธิ และปัญญา มากกว่าปุถุชนคนทั่วไป ย่อมได้บุญมาก มีอานิสงส์มาก และย่อมเป็นกุศลกรรมที่มีผลานิสงส์มากเช่นเดียวกัน สอดคล้องกับหลักการที่พระพุทธเจ้าได้ตรัสกับพระอานนทว่า

“อานนท์ ในทักษิณาปาฏิปุคคสิก 14 ประการ⁷⁷นั้น

⁷⁷ ทักษิณาเป็นปาฏิปุคคสิก 14 ประการ คือ

1. บุคคลย่อมถวายทานในพระตถาคตอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้านี้เป็นทักษิณาปาฏิปุคคสิกประการที่ 1
2. บุคคลย่อมถวายทานในพระปัจเจกพุทธะนี้เป็นทักษิณาปาฏิปุคคสิกประการที่ 2
3. บุคคลย่อมถวายทานในพระสาวกของตถาคตผู้เป็นพระอรหันต์ นี้เป็นทักษิณาปาฏิปุคคสิกประการที่ 3
4. บุคคลย่อมถวายทานในท่านผู้ปฏิบัติเพื่อทำให้แจ้งอรรถัตตผล นี้เป็นทักษิณาปาฏิปุคคสิกประการที่ 4
5. บุคคลย่อมถวายทานในพระอนาคามี นี้เป็นทักษิणाปาฏิปุคคสิกประการที่ 5
6. บุคคลย่อมถวายทานในท่านผู้ปฏิบัติเพื่อทำให้แจ้งอนาคามีผล นี้เป็นทักษิณาปาฏิปุคคสิกประการที่ 6
7. บุคคลย่อมถวายทานในพระสทกาคามี นี้เป็นทักษิณาปาฏิปุคคสิกประการที่ 7
8. บุคคลย่อมถวายทานในท่านผู้ปฏิบัติเพื่อทำให้แจ้งสทกาคามีผล นี้เป็นทักษิณาปาฏิปุคคสิกประการที่ 8

บุคคลให้ทานในสัตว์ดิรัจฉานแล้ว ฟังหวัทกษิณอันมีอานิสงส์ 100 อัดภาพ

ให้ทานในปุถุชนผู้ทุศีลแล้ว ฟังหวัทกษิณอันมีอานิสงส์ 1,000 อัดภาพ

ให้ทานในปุถุชนผู้มีศีลแล้ว ฟังหวัทกษิณอันมีอานิสงส์ 100,000 อัดภาพ

ถวายทานในบุคคลภายนอกศาสนาผู้ปราศจากความกำหนดในกามทั้งหลายแล้ว ฟังหวัทกษิณอันมีอานิสงส์แสนโกฏิอัดภาพ

ให้ทานในท่านผู้ปฏิบัติเพื่อทำให้แจ้งโสดาปัตติผลแล้ว ฟังหวัทกษิณอันมีอานิสงส์นับไม่ได้ ประมาณไม่ได้ ไม่จำเป็นต้องกล่าวถึงการถวายทานในพระโสดาบัน ไม่จำเป็นต้องกล่าวถึงการถวายทานในท่านผู้ปฏิบัติเพื่อทำให้แจ้งสกทาคามีผล ไม่จำเป็นต้องกล่าวถึงการถวายทานในพระสกทาคามี ไม่จำเป็นต้องกล่าวถึงการถวายทานในท่านผู้ปฏิบัติเพื่อทำให้แจ้งอนาคามีผล ไม่จำเป็นต้องกล่าวถึงการถวายทานในพระอนาคามี ไม่จำเป็นต้องกล่าวถึงการถวายทานในท่านผู้ปฏิบัติเพื่อทำให้แจ้งอรหัตตผล ไม่จำเป็นต้องกล่าวถึงการถวายทานในพระสาวกของตถาคตผู้เป็นพระอรหันต์ ไม่จำเป็นต้องกล่าวถึงการถวายทานในพระปัจเจกสัมพุทธะ ไม่จำเป็นต้องกล่าวถึงการถวายทานในพระตถาคตอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้าเลย”⁷⁸

จากหลักการในพุทธพจน์ข้างต้น ทำให้ผู้ประกอบการแก้กรรมมักจะแนะนำให้ผู้เข้าร่วมพิธีทำบุญกับพระภิกษุสงฆ์ในพระพุทธศาสนาเป็นหลัก เพราะมีอานิสงส์มาก ผลของกรรมที่มีอานิสงส์มากย่อมมีแรงกรรมมากที่จะกลายเป็นกุศลกรรมที่มีผลให้เกิดการแก้กรรมด้วยวิธีใดวิธีหนึ่งดังที่ได้กล่าวแล้วข้างต้นอย่างแน่นอน

เมื่อพิจารณาถึงจุดนี้จึงพบว่า ไม่มีใครสามารถแก้กรรมให้กับใครได้ แม้แต่พระพุทธเจ้าเองก็ตาม แต่บุคคลอื่นสามารถสร้างโอกาสหรือเอื้ออำนวยให้บุคคลที่ประสงค์จะ

9. บุคคลยอมถวายทานในพระโสดาบันนี้เป็นทักษิณปาฏิปุคคลิกที่ 9

10. บุคคลยอมถวายทานในท่านผู้ปฏิบัติเพื่อทำให้แจ้งโสดาปัตติผลนี้เป็นทักษิณปาฏิปุคคลิกประการที่ 10

11. บุคคลยอมถวายทานในบุคคลภายนอกศาสนาผู้ปราศจากความกำหนดในกามทั้งหลายแล้วนี้เป็นทักษิณปาฏิปุคคลิกประการที่ 11

12. บุคคลยอมให้ทานในปุถุชนผู้มศีลนี้เป็นทักษิณปาฏิปุคคลิกประการที่ 12

13. บุคคลยอมให้ทานในปุถุชนผู้ทุศีลนี้เป็นทักษิณปาฏิปุคคลิกประการที่ 13

14. บุคคลยอมให้ทานในสัตว์ดิรัจฉานนี้เป็นทักษิณปาฏิปุคคลิกประการที่ 14

(ม.อ. (ไทย) 14/379/427-428).

⁷⁸ ม.อ. (ไทย) 14/379/428-429.

แก้กรรมกระทำการที่เป็นกุศลเพื่อแก้วิบากอกุศลได้เท่านั้น เช่นเดียวกับพระพุทธเจ้าและพระอรหันตสาวกเอื้อโอกาสให้เกิดขึ้นกับอายุวัฒนกุมาร หรือพระสงฆ์ในสังคมไทยเอื้อโอกาสให้ชาวบ้านแก้กรรมในพิธีแก้กรรมนั่นเอง

5. ข้อเสนอแนะ

หากพิจารณาถึงจุดนี้จะพบว่า การแก้กรรมตามนัยคัมภีร์พระพุทธศาสนามีความหมายสำคัญอยู่ 3 ประการ คือ (1) การกระทำกุศลกรรมที่มีผลทำให้ผลแห่งอกุศลกรรมในอดีตไม่มีโอกาสให้ผลได้ (2) การกระทำกุศลกรรมที่มีผลทำให้ผลแห่งอกุศลกรรมลดความรุนแรงน้อยลงกว่าที่ควรจะเป็น และ (3) การกระทำกุศลกรรมในปัจจุบันที่มีผลไปลบล้างผลแห่งอกุศลกรรมในอดีตจนหมดสิ้น หรือหมดฤทธิ์แห่งอกุศลกรรมนั้น ซึ่งความหมายทั้ง 3 ประการนี้ศึกษาจากการแก้กรรมของบุคคลสำคัญที่ปรากฏในคัมภีร์พระพุทธศาสนา ได้แก่ พระองค์สิมมาเถระ โสสกเศรษฐี และอายุวัฒนกุมาร

การแก้กรรมทั้ง 3 ความหมายนี้ไม่ได้ไปลบล้างกฎแห่งกรรมแต่อย่างใด ในทางตรงกันข้ามกลับเป็นไปตามกฎแห่งกรรมที่สำคัญ 3 ประการ คือ (1) อิทธิกรรม กรรมเล็กให้ผล ไม่มีผลอีก (2) อุปปีฬกรรม กรรมบีบคั้น และ (3) อุปฆาตกรรม กรรมตัดรอน แต่กระนั้นตามกฎแห่งกรรมก็ต้องยอมรับอย่างหนึ่งว่า แม้กรรมทั้ง 3 ประการนี้จะมีคุณลักษณะแห่งการแก้กรรมตามนิยามข้างต้นก็ตาม แต่หากมีกรรมที่รุนแรงเท่ากัน หรือรุนแรงกว่าเช่น เป็นอุปฆาตกรรมฝ่ายอกุศล หรือครุกรรมฝ่ายอกุศล กุศลกรรมที่เป็นกรรมทั้ง 3 ลักษณะข้างต้นไม่สามารถที่จะแก้กรรมเหล่านั้นได้เช่นเดียวกัน

อนึ่ง แม้กรรมจะสามารถแก้ได้ตามหลักพระพุทธศาสนา แต่ก็สามารถแก้ได้เฉพาะกรรมบางอย่างเท่านั้น แม้กระทั่งกรรมที่ไม่สามารถแก้ได้ ก็ไม่สามารถแก้ได้เฉพาะกรรมบางอย่างเท่านั้น การกล่าวโดยรวมว่า กรรมสามารถแก้ได้จึงถือว่าไม่ถูกต้องทั้งหมด แม้กล่าวว่า กรรมไม่สามารถแก้ได้ก็ไม่ถูกต้องทั้งหมดเช่นเดียวกัน

นอกจากนี้ จากการศึกษาในครั้งนี้นำผู้ศึกษามีข้อเสนอแนะดังนี้

5.1 ข้อเสนอแนะในการปฏิบัติ

5.1.1 สำหรับผู้ประกอบพิธีการแก้กรรม ไม่ว่าจะเป็นพระภิกษุหรือคฤหัสถ์ก็ตาม ควรมีเจตนาดี ที่ประกอบด้วยความเมตตา ปราบปรามผู้ที่เข้ามาประกอบพิธีอย่างแท้จริง ไม่ได้มุ่งหวังอย่างอื่น ไม่ว่าจะเป็นลาภสักการะหรือชื่อเสียง

5.1.2 ในด้านวิธีการแก้กรรม ทั้งผู้ประกอบพิธีให้และผู้เข้าร่วมพิธีควรระลึกอยู่ในใจเสมอว่า ไม่ว่าจะเป็นการกระทำใด ๆ เพื่อแก้กรรม การกระทำนั้น ๆ จะต้องเป็นการกระทำที่เป็นบุญหรือเป็นกุศลเท่านั้น การกระทำที่ผิดทำนองคลองธรรม เป็นอกุศล ไม่อาจมีผลทำให้เป็นกุศลกรรมที่สามารถไปแก้ไขผลอกุศลกรรมในอดีตได้

5.1.3 สำหรับผู้เข้าร่วมพิธีแก้กรรม พึงระลึกอยู่เสมอว่า ไม่มีใคร หรือบุคคลใดสามารถแก้กรรมให้ตนเองได้ มีแต่ตนเองเท่านั้นจึงจะสามารถแก้กรรมให้ตนเองได้ คนอื่นทำได้เพียงเอื้ออำนวยประโยชน์ให้เราทำบุญกุศลหรือทำให้เรามีกำลังใจในการทำบุญกุศลเพื่อแก้อกุศลเท่านั้น เมื่อเป็นเช่นนี้จึงอาจกล่าวได้ว่า รูปแบบพิธีกรรมต่าง ๆ ไม่ได้มีความสำคัญต่อการแก้กรรมเลย สำคัญและจำเป็นที่สุด คือ ตัวเราเองเท่านั้น

5.1.4 สำหรับคณะสงฆ์ไทยควรมีมาตรการเกี่ยวกับการประกอบพิธีการแก้กรรมของพระสงฆ์ให้ชัดเจน ว่าอย่างไรทำได้ อย่างไรทำไม่ได้ ทำอย่างไรจึงเหมาะสมกับสมณสาธูป ทำอย่างไรจึงไม่เหมาะสมกับสมณสาธูป และประการสำคัญคือ อย่าเน้นในด้านพิธีกรรมจนเกินไป ควรเน้นด้านพิธีการที่เป็นปัญญา ส่งเสริมสติปัญญา เผยแผ่หลักการทางพระพุทธศาสนาที่ถูกต้อง อันจะทำให้ผู้เข้าไปประกอบพิธีการแก้กรรมได้บำเพ็ญบุญกุศล และได้สติปัญญาด้วย และที่สำคัญทั้งคณะสงฆ์และพุทธศาสนิกชนทั่วไปควรทำหน้าที่ตรวจสอบพฤติกรรมแก้กรรมของพระสงฆ์ด้วย

5.2 ข้อเสนอแนะในการศึกษาต่อไป

5.2.1 การศึกษา “การแก้กรรมตามนัยคัมภีร์พระพุทธศาสนา” ครั้งนี้มุ่งศึกษาประเด็นเกี่ยวกับการทำความดี (กุศล) ในปัจจุบันที่มีผลไปแก้ผลของความชั่ว (อกุศล) ในอดีตเท่านั้น แต่จากการศึกษายังพบว่า ไม่เฉพาะแต่กุศลที่สามารถมีอิทธิพลแบบการแก้หรือทำลายต่ออกุศลเท่านั้น แม้อกุศลก็ยังมีอิทธิพลต่ออกุศลเช่นเดียวกัน นอกจากนี้ยังพบต่อไปอีกว่า แม้กุศลก็ยังมีอิทธิพลต่ออกุศลด้วยตัวเอง และอกุศลก็ยังมีอิทธิพลต่ออกุศลด้วยกันเช่นเดียวกัน ซึ่งประเด็นนี้เป็นประเด็นที่ควรศึกษาเพิ่มเติมอย่างยิ่ง

5.2.2 ควรมีการศึกษาเปรียบเทียบกรรมระหว่างพระพุทธศาสนากับศาสนาอื่น ซึ่งถือว่าทั้งสองศาสนานี้ต่างเป็นศาสนาที่เกิดร่วมสมัยกัน แต่ต่างมีแนวความคิดเกี่ยวกับเรื่องกรรมแตกต่างกัน

5.2.3 ควรมีการศึกษาแต่ละประเภทในกรรม 12 อย่างละเอียดชัดเจน และวิเคราะห์จากตัวอย่างที่ปรากฏในคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาต่าง ๆ

5.2.3 ควรมีการศึกษาแนวคิดและวิธีการแก้กรรมของสำนักต่าง ๆ หรือบุคคลที่มีบทบาทสำคัญในการแก้กรรมในสังคมไทย เพื่อวิเคราะห์ความสัมพันธ์กับแนวความคิดและหลักการทางพระพุทธศาสนา

6. คำอธิบายอักษรย่อ

6.1 การอ้างอิงพระไตรปิฎกภาษาบาลี ระบุชื่อคัมภีร์ และระบุเล่ม / ข้อ / หน้า ตามลำดับ เช่น “วิ.มหา. (บาลี) 1/89/59.” หมายถึง การอ้างอิงระบุถึงคัมภีร์ภาษาบาลี ในพระวินัยปิฎก มหาวิภังค์ ฉบับมหาจุฬาฯ ฉบับที่ 2500 เล่มที่ 1 ข้อที่ 89 และหน้าที่ 59.

6.2 การอ้างอิงพระไตรปิฎกฉบับภาษาไทย ระบุชื่อคัมภีร์ และระบุ เล่ม / ข้อ / หน้า ตามลำดับ เช่น “วิ.มหา. (ไทย) 1/233/248.” หมายถึง คัมภีร์พระวินัยปิฎก มหาวิภังค์ ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 1 ข้อที่ 233 และหน้า 248.

6.3 การอ้างอิงพระไตรปิฎกอรรถกถาภาษาบาลี ระบุชื่อคัมภีร์ และระบุ เล่ม หรือ ข้อ / หน้า ตามลำดับ เช่น “วิ.มหา.อ. (บาลี) 1/443-448.” หมายถึง คัมภีร์สมันตปาสาทิกา 1 วินัยฎกถา ภาษาบาลี เล่มที่ 1 หน้า ตั้งแต่หน้า 443 ถึง 448. ฉบับมหาจุฬาราชวิทยาลัย หรือฉบับสยามรัฐ (สยามมกุฎราชวิทยาลัย 2535)

6.4 การอ้างอิงอรรถกถาภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาราชวิทยาลัย ระบุชื่อคัมภีร์ / เล่ม / หน้า เช่น “วิ.มหา.อ. (ไทย) 2/111-117.” หมายถึง คัมภีร์คัมภีร์สมันตปาสาทิกา อรรถกถาพระวินัยปิฎก ฉบับภาษาไทย เล่มที่ 2 ตั้งแต่หน้า 111 ถึง 117. ฉบับมหาจุฬาราชวิทยาลัย

บรรณานุกรม

เฉลิมวุฒิ วิจิตร. “สถานะทางจริยธรรมของสัตว์ในทัศนะของพระพุทธศาสนาเถรวาท”. *พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*. ปีที่ 19, ฉบับที่ 1, มกราคม-เมษายน 2555.
ปัญญา ใช้บางยาง (เรียบเรียง). “ธรรมาธิบาย 2 อธิบายหลักธรรมสำหรับชาวพุทธและนักธรรมชั้นโท”. ใน *ธรรมาธิบายหลักธรรมในพระไตรปิฎก*. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, สถาบันบันลือธรรม, 2548.

ปรกาศธรรม (รวบรวมและเรียบเรียง). *กรรม การอยู่เหนือกรรม พระธรรมเทศนาโดย พระธรรม-โกศาจารย์ (พุทธทาสภิกขุ)*. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา สถาบันสันติธรรม, ม.ป.ป..

พุทธทาสภิกขุ. *กรรมเหนือกรรม*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร : ธรรมบูชา, 2520.

พระมหาโมคคัลลานะ (ผู้รจนา). *คัมภีร์อภิธานวรรณนา*. แปลและเรียบเรียงโดย พระมหาสมปอง มุทีโต. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร : บริษัท ประยวรงค์พรินท์ติ้ง จำกัด, 2547.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). *กรรมของคนไทยทำกันไว้อย่าง (ถึงเวลามาแก้กรรมกันเสียที)*. พิมพ์ครั้งที่ 2. นครปฐม : บริษัท จ.เจริญอินเตอร์พริ้นท์ (ประเทศไทย) จำกัด, 2553.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต).. *เชื้อกรรม รู้กรรม แก้กรรม*. พิมพ์ครั้งที่ 23. กรุงเทพมหานคร : จันทรเพ็ญ, 2555.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม*. พิมพ์ครั้งที่ 16. กรุงเทพมหานคร : บริษัท เอส.อาร์. พริ้นติ้ง แมสโปรดักส์ จำกัด, 2551.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์*. พิมพ์ครั้งที่ 11 (ชำระ-เพิ่มเติมครั้งที่ 1). กรุงเทพมหานคร : บริษัท เอส. อาร์. พริ้นติ้ง แมสโปรดักส์ จำกัด, 2551.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). *พุทธธรรมฉบับปรับขยาย*. พิมพ์ครั้งที่ 32. กรุงเทพมหานคร : ผลิตัมม์, 2555.

พระพรหมโมลี (วิลาศ ญาณวโร ป.ธ.9). *กรรมที่ป็น เล่ม 1*. กรุงเทพฯ : ดอกหญ้า, 2545.

พระราชปฏิญาณมุนี (บุญมา อาคมปญโญ). *รู้ทันกรรม ไขขานการบุญ*. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, 2552.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. *พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย 2500*.

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2535.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*.

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. *พระไตรปิฎกและอรรถกถา แปล ชุด 91 เล่ม*. พิมพ์ครั้งที่ 3.

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2536.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. *อรรถกถาภาษาบาลี ฉบับสยามรัฐไตรปิฎกอรรถกถา*.

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2535.

ราชบัณฑิตยสถาน. พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2542. กรุงเทพมหานคร : นานมีบุ๊คส์พับลิเคชั่นส์, 2546.

วศิน อินทสระ. หลักกรรมและการเวียนว่ายตายเกิด. พิมพ์ครั้งที่ 25. กรุงเทพมหานคร : ธรรมดา, 2555.

สมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาสังฆปริณายก. อำนาจอันยิ่งใหญ่แห่งกรรม. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, 2548.

สมภาร พรหมทา. กิณ: มุมมองของพระพุทธศาสนา. กรุงเทพมหานคร : คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547.

สุเชาว์ พลอยชุม. สารานุกรมพระพุทธศาสนา ประมวลจากพระนิพนธ์ สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2539.

หลวงพ่ोजริญ ฐิตธมฺโม. กรรมฐานแก้กรรม ภาคร่ำรวย มั่งมี เศรษฐีหรือยาก ย่อมหนีไม่พ้นกฎแห่งกรรม. กรุงเทพมหานคร : ภูติมอริ่ง, 2548.

พุทธศาสนาประจำชาติไทยในรัฐธรรมนูญ*

Buddhism as Thailand's Constitutional State Religion

ชาญณรงค์ บุญหนุน

ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

บทคัดย่อ

บทความนี้เป็นการสำรวจข้อโต้แย้งระหว่างผู้สนับสนุนและผู้คัดค้านการบัญญัติพุทธศาสนาประจำชาติไทยไว้ในรัฐธรรมนูญ ในช่วง ปี พ.ศ.2550 จากบทความที่ดีพิมพ์ในสื่อหนังสือพิมพ์และเผยแพร่ทางอินเทอร์เน็ตเจ็ดจำนวนหนึ่ง จากการสำรวจได้พบข้อโต้แย้งที่น่าสนใจ คือ ฝ่ายสนับสนุนการบัญญัติพุทธศาสนาประจำชาติไทยไว้ในรัฐธรรมนูญได้อ้าง “ความต่อเนื่องทางอุดมการณ์ของรัฐไทยแบบจารีตกับรัฐไทยสมัยปัจจุบัน” ที่รัฐหรือผู้ปกครองต้องทำหน้าที่ทำนุบำรุงพุทธศาสนา อันเป็นพระราชกรณียกิจสำคัญของกษัตริย์ไทยในอดีต ประเด็นปัญหาที่น่าสนใจในข้อโต้แย้งของกลุ่มผู้สนับสนุนอยู่ที่การตีความการเปลี่ยนแปลงการปกครองจากระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์มาสู่ระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์เป็นประมุข ตรงกันข้ามกับฝ่ายที่คัดค้านการบัญญัติพุทธศาสนาประจำชาติไทยไว้ในรัฐธรรมนูญซึ่งปฏิเสธความสืบเนื่องดังกล่าวเนื่องจากเห็นว่ารัฐชาติไทยสมัยใหม่เป็นรัฐฆราวาส ซึ่งแยกศาสนาออกจากรัฐ มีอุดมการณ์หลักในการปกป้องสิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาคของพลเมืองทุกคน

This paper aims to survey in newspapers and the Internet arguments for and against a proposal to constitutionally establish Buddhism as the state religion during the year 2007. The survey showed an interesting argument. The supporters based their claim on "the ideological continuity of the traditional and modern Thai state." That is, the state or ruler is obliged to support Buddhism. This was an important royal duty in the old times. It is interesting that the supporters' argument was based on the continuous transition from monarchy to democracy with the king as head of state while the continuity is denied by the dissenters claiming that the modern Thai state is secular.

*เอกสารนี้เรียบเรียงขึ้นครั้งแรกเมื่อปีพุทธศักราช 2550 ระหว่างที่มีการณรงค์ให้มีการบัญญัติพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทยไว้ในรัฐธรรมนูญเพื่อใช้ประกอบการเรียนการสอนในรายวิชา 080 106 พุทธศาสนาในชีวิตคนไทย ฉบับนี้มีการปรับแก้เนื้อหาบางส่วนเพื่อให้มีความสมสมัยมากขึ้น

Such state endorses the principle of separation of church and state, and protection of rights, freedom and equality.

1. บทนำ : เสียงของชาวพุทธ

หนังสือพิมพ์ข่าวสด ฉบับวันที่ 12 มิถุนายน พ.ศ. 2550 พาดหัวข่าวว่า “มีอบพระฮือกตตันแปรญัตติพุทธ” โดยได้รายงานรายละเอียดของเหตุการณ์ดังนี้

เวลา 04.00 น. วันที่ 11 มิ.ย. ผู้สื่อข่าวรายงานจากหน้ารัฐสภาว่า บริเวณทางเท้ามีพระสงฆ์และภรรวาส 2,000 คน มาชุมนุมเรียกร้องให้สภาร่างฯ บัญญัติพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญ

เวลา 09.45 น. กลุ่มผู้ชุมนุมได้ลงไปชุมนุมบนถนนอยู่ท้องใน แม้เจ้าหน้าที่จะขอความร่วมมือให้ขึ้นไปชุมนุมบนทางเท้าและขอให้พระภิกษุที่ทำหน้าที่หน่วยรักษาความปลอดภัยของรัฐสภาอาราม ประชาสัมพันธ์ให้กลุ่มผู้ชุมนุมอย่ากีดขวางการจราจรแต่ก็ไม่เป็นผล จนตำรวจต้องปิดเส้นทางจราจรบริเวณแยกอยู่ท้องทำให้รถที่ยังตกค้างอยู่บนถนนอยู่ท้องในอย่างหนัก และมีการกระจายเสียงสนับสุนให้บัญญัติศาสนาพุทธเป็นศาสนาประจำชาติสลับการแสดงลำตัด . . .

เวลา 14.45 น. กลุ่มพระภิกษุสงฆ์-ภรรวาสนำโดยนายกำพล ภูมณี อดีต ส.ว. ปราจีนบุรี และพล.อ.องชัช ได้ลุกฮือขอให้พระภิกษุเข้ามาในบริเวณอาคารรัฐสภา นายกำพลกล่าวผ่านเครื่องขยายเสียงว่า ขอให้พระภิกษุได้เข้ามา อาราธนาเจริญพระพุทธมนต์ในบริเวณอนุสาวรีย์พระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัว ให้ ส.ส. ทั้ง 100 คน ได้รับฟังและมีพุทธปัญญาในการบัญญัติศาสนาพุทธเป็นศาสนาประจำชาติ แต่เจ้าหน้าที่รักษาความปลอดภัยของรัฐสภาใช้โซ่คล้องกุญแจล็อกไว้อย่างหนาแน่นทำให้กลุ่มพระภิกษุที่ยืนรออยู่ไม่พอใจ นายกำพลประกาศจะนำกลุ่มพระภิกษุไปปิดประตูทางเข้าสภาด้านทิศเหนือที่ติดกับพระที่นั่งวิมานเมฆ พ.ต.อ.ชโลธร ศรีธวัชวงศ์ ผกก. สน.ดุสิต ได้ออกไปเจรจากับพล.อ.องชัช และนายกำพล ขณะการเจรจาได้เกิดการปะทะระหว่างกลุ่มพระภิกษุและเจ้าหน้าที่รักษาความปลอดภัยของรัฐสภา และเจ้าหน้าที่ตำรวจที่ตรึงกำลังอยู่ภายนอก เนื่องจากกลุ่มพระภิกษุพยายามเบียดเข้า

ประตูลี้สภาให้ได้ ซึ่งกลุ่มผู้ชุมนุมและพระภิกษุได้ตะโกนด่าทอเจ้าหน้าที่ ในที่สุดกลุ่มภิกษุสงฆ์ใช้วิธีเคลื่อนเต็นท์มาวางขวางประตูทางเข้ารัฐสภา และนั่งสวดมนต์¹

อาจกล่าวได้ว่านี่เป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์พุทธศาสนาไทย ที่พระสงฆ์และพระภิกษุชาวพุทธจำนวนมากได้ร่วมใจกันออกมาเรียกร้องทางการเมืองอย่างเข้มข้น เมื่อดูจากข่าวแล้วก็ออกจะเป็นการกระทำที่ขัดต่อสมณวิสัยอย่างยิ่ง และอาจกล่าวได้ว่าในช่วงนั้นมีเหตุการณ์และการโต้แย้งถกเถียงกันมากในประเด็นการบัญญัติพระพุทธรูปเป็นศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญ พระสงฆ์และพระภิกษุชาวพุทธทั่วประเทศออกมารณรงค์เพื่อให้สมาชิกสภาผู้แทนราษฎร พ.ศ.2550 รับหลักการแต่ก็ปรากฏว่าสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร (ส.ส.) ลงมติไม่รับหลักการที่มีการขอแปรญติเพื่อเพิ่มข้อความ “พระพุทธรูปเป็นศาสนาประจำชาติ” ไว้ในร่างรัฐธรรมนูญฉบับใหม่ รัฐธรรมนูญฉบับนี้ผ่านการลงประชามติทั่วประเทศ ในวันที่ 19 สิงหาคม พ.ศ.2550 บทสรุปของการรณรงค์ในเรื่องนี้ไม่แตกต่างกันกับเมื่อครั้งมีการร่างรัฐธรรมนูญ ฉบับ พ.ศ. 2540 ซึ่งถูกฉีกไปโดยคณะรัฐประหารฝ่ายตรงข้ามรัฐบาลทักษิณเมื่อปี พ.ศ. 2549 กล่าวคือ ข้อเรียกร้องของชาวพุทธได้ถูกปฏิเสธอีกครั้ง

บทความนี้เป็นพยายามสำรวจข้อถกเถียงที่เกิดขึ้นในช่วงเวลาสั้น ๆ โดยผู้เขียนต้องการวิเคราะห์ให้เห็นจิตตารมณ์ของชาวพุทธไทยในปัจจุบัน ที่สะท้อนออกมาผ่านข้อเรียกร้องให้มีการบัญญัติพุทธศาสนาประจำชาติไทยไว้ในรัฐธรรมนูญ ซึ่งมักจะเกิดขึ้นทุกครั้งที่มีการร่างรัฐธรรมนูญ น่าสนใจว่าขณะเมื่อสังคมไทยเปลี่ยนการปกครองเป็นระบอบประชาธิปไตย แนวคิดเรื่องสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาคและความยุติธรรม กลายเป็นหลักกำหนดความหมายทางศีลธรรมของบุคคลในพื้นที่สาธารณะ แทนหลักศีลธรรมเชิงศาสนาที่ได้ถูกกันไปอยู่ในพื้นที่ส่วนตัวของปัจเจกบุคคล ชาวพุทธจำนวนมากกลับพยายามเรียกร้องให้ศีลธรรมทางศาสนาเข้าไปอยู่ในพื้นที่สาธารณะอย่างเป็นทางการ

ข้อถกเถียงเกี่ยวกับการบัญญัติให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติที่น่าเสนอในบทความนี้ จะสะท้อนให้เห็นมุมมองที่แตกต่างกันระหว่างชาวพุทธ 2 กลุ่มคือ กลุ่มที่เห็นว่าสังคมพุทธควรจะยอมหลักทางให้ระบอบประชาธิปไตยอย่างเต็มที่ซึ่งน่าจะเป็นเสียงส่วนน้อย และกลุ่มที่เห็นว่าพุทธศาสนาและหลักศีลธรรมทางพุทธศาสนา จำต้องได้รับการเชิดชูขึ้นมาคู่กับสังคมไทย โดยเชื่อว่าการผูกพุทธศาสนาเข้ากับรัฐไทยจะเป็นความหวังที่ช่วยดำรงศีลธรรม

¹ นสพ.ข่าวสด ฉบับวันที่ 12 มิถุนายน พ.ศ. 2550: หน้า 11

อันติงามของสังคมไทย และความอยู่รอดของพุทธศาสนาในอนาคต ในตอนท้าย ผู้เขียนจะไม่เสนอความเห็นที่เราควรเป็นแบบใด (แม้ว่าโดยส่วนตัวก็มีความเห็นเรื่องนี้ชัดเจนอยู่แล้ว) แต่มุ่งจะให้ข้อสังเกตว่า ข้อถกเถียงเรื่องพุทธศาสนาประจำชาติไทยในรัฐธรรมนูญสัมพันธ์กับเรื่องอะไรบ้าง ถ้าเราต้องถกเถียงกันเรื่องนี้ มีเรื่องอะไรที่เราต้องทำความเข้าใจก่อน

2. สำนวญข้อถกเถียง

การเรียกร้องให้บัญญัติไว้ในรัฐธรรมนูญว่า “พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ” นี้ ได้ก่อตัวมานับตั้งแต่เกิดรัฐประหารเมื่อ 9 กันยายน 2549 โดยคณะนายทหารที่เรียกตนเองว่า คณะปฏิรูปการปกครองระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นพระประมุข (คปค.) ต่อมาเปลี่ยนชื่อเป็นคณะมนตรีความมั่นคงแห่งชาติ (คมช.) หลังจากฉีกรัฐธรรมนูญฉบับ พ.ศ.2540 แล้วก็ประกาศให้มีการร่างรัฐธรรมนูญฉบับใหม่ (ฉบับ พ.ศ. 2550 ซึ่งใช้อยู่ในปัจจุบันนี้) และทันทีที่เริ่มกระบวนการยกร่างรัฐธรรมนูญฉบับใหม่ ชาวพุทธจำนวนมากที่เคยผิดหวังมาตั้งแต่สมัยร่างรัฐธรรมนูญ พ.ศ.2540 ก็เริ่มเคลื่อนไหวอย่างคึกคักอีกครั้งหนึ่ง ครั้งนี้ดูเหมือนจะมีการรวมเจตนารมณ์ของชาวพุทธครั้งใหญ่ที่สุดในประวัติศาสตร์พุทธศาสนาไทยก็ว่าได้ มีข้อสังเกตว่าการตื่นตัวครั้งนี้มีเหตุการณ์ความไม่สงบในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้เป็นตัวเร่งเร้าปฏิกิริยาด้วย พระสงฆ์ได้พยายามแสวงหายุทธวิธีต่าง ๆ เพื่อเรียกร้องและบีบบังคับในเชิงจิตวิทยาแก่คณะกรรมาธิการร่างรัฐธรรมนูญ เช่น การนำช้างมาร่วมเดินขบวนเรียกร้องร้อง การขึ้นป้ายประกาศเจตนารมณ์ตามวัดต่าง ๆ ทิวราชอาณาจักร หรือแม้กระทั่งชักธงโน้มน้าวญาติโยมที่มาทำบุญที่วัดในวันสำคัญให้เห็นความสำคัญ และความจำเป็นที่จะต้องมีการบัญญัติพุทธศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญ ใครบางคนอาจจะอดแปลกประหลาดใจไม่ได้ เมื่อมีเห็นภิกษุบางรูปถือป้ายมีข้อความเรียกร้องในทางการเมืองอย่างชัดเจน เดินปะปนผู้คนตามป้ายรถเมล์ข้างสนามหลวงในช่วงก่อนการลงประชามติรับหรือไม่รับร่างรัฐธรรมนูญเพียงไม่กี่วัน ในแง่วิชาการมีการตีพิมพ์เอกสารสำคัญเกี่ยวกับ “พุทธศาสนาประจำชาติไทย” ของพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต) ออกมาเผยแพร่ถึงสองเรื่องด้วยกัน

ช่วงแห่งการรณรงค์เพื่อร่างรัฐธรรมนูญ ประเด็น “ศาสนาประจำชาติ” กลายเป็นเรื่องหนึ่งที่มีการถกเถียงโต้แย้งกันมากที่สุดทั้งในรายงานข่าวประจำวัน บทความตามหน้าหนังสือพิมพ์ ในเว็บไซต์ต่าง ๆ ก็มีการถกเถียงเรื่องนี้กันอย่างกว้างขวางและดุเดือดขึ้นตามลำดับ มีชาวพุทธจำนวนหนึ่งไม่เห็นด้วยกับการระบุศาสนาพุทธเป็นศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญ แต่จากที่ผู้เขียนได้สังเกตวัดต่าง ๆ ในกรุงเทพมหานครและต่างจังหวัด สังเกต

จากเว็บไซต์ที่จัดทำขึ้นโดยกลุ่มพระสงฆ์ และนักวิชาการทางพุทธศาสนาในมหาวิทยาลัยสงฆ์ รวมทั้งคำบอกเล่าของคนที่รู้จัก น่าจะประเมินได้ว่าพระสงฆ์ส่วนใหญ่เห็นด้วยกับการเรียกร้องเรื่องนี้ ท่ามกลางกระแสอันร้อนแรงเช่นนี้ ดูเหมือนจะมีแต่พระมโน เมตตานันโท (เมตตานนโทภิกขุ) และพระไพศาล วิสาโลเท่านั้นที่ได้แสดงความไม่เห็นด้วยในเรื่องนี้อย่างชัดเจน

อย่างไรก็ตาม ผู้ที่วิพากษ์วิจารณ์เรื่องนี้อย่างรุนแรงที่สุดเห็นจะมีแต่พระมโน เมตตานนโท ในบทความเรื่อง “เหตุผลที่รัฐธรรมนูญไม่ควรระบุศาสนาประจำชาติ”² เท่านั้น พระมโน เมตตานนโท (ปัจจุบันลาสิกขาแล้ว) ไม่เห็นด้วยกับการเรียกร้องของพระสงฆ์จำนวนมาก โดยให้เหตุผลว่า ประเทศไทยมีพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติโดยพฤตินัยอยู่แล้วเห็นได้จากการใช้ปี พ.ศ. อย่างเป็นทางการในการนับศักราชของประเทศ มีวันหยุดประจำชาติเพื่อเฉลิมฉลองเทศกาลสำคัญในพุทธศาสนา โดยที่รัฐบาลไทยไม่เคยกำหนดให้วันหยุดราชการของศาสนาอื่นใดเลย พระมหากษัตริย์ทุกพระองค์ทรงเป็นพุทธมามกะมาตลอด ไม่เคยปรากฏพระองค์ใดนับถือศาสนาอื่นเลย มหากษัตริย์ทุกพระองค์ทรงประพาศพิตรชาธรรมมาตลอด แม้จะทรงอุปถัมภ์ศาสนาอื่นด้วย แต่ก็ก็เป็นเพียงส่วนน้อย จึงไม่ควรจะระบุพุทธศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญ

เมตตานนโทภิกขุ มองว่า การระบุพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไม่เพียงแต่จะไม่เกิดประโยชน์ใดๆ แก่ชาวพุทธเท่านั้น แต่ยังจะนำไปสู่ความเลวร้ายในสังคมไทยอีกด้วย เนื่องจากการบัญญัติพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทยจะทำให้เกิดความรู้สึกที่ไม่ดี และความน้อยเนื้อต่ำใจในหมู่ราษฎรที่ไม่นับถือพุทธศาสนา การระบุว่า “พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ” ย่อมทำให้เกิดการตีความไปได้หลายนัย เช่น ประเทศนี้หรือแผ่นดินนี้เป็นของชาวพุทธ ไม่ใช่ของผู้นับถือศาสนาอื่น หรือประชาชนที่ไม่ได้นับถือพุทธย่อมไม่มีสิทธิเท่าเทียมกับผู้ทีนับถือพุทธ หรือแผ่นดินนี้มีชาวพุทธเป็นใหญ่ ไม่ใช่คนในศาสนาอื่น หรือผู้ที่นับถือพุทธพึงได้รับความเกรงใจจากศาสนิกชนของศาสนาอื่นๆ หรือแม้กระทั่งความเป็นธรรมของประชาชน ก็จะต้องถือเอาความเป็นธรรมของชาวพุทธเป็นสำคัญกว่าคนในศาสนาอื่น และผลประโยชน์ของชาวพุทธย่อมมาก่อนคนของศาสนาอื่น เป็นต้น เมตตานนโทภิกขุเห็นว่า เมื่อเกิดความคิดที่น้อยเนื้อต่ำใจเช่นนี้ คนไทยที่นับถือศาสนาอื่นจะเกิดความรู้สึกขึ้นมาทันทีว่าตนเองคือประชาชนชั้นสองของประเทศ ส่วนประชาชนชั้นหนึ่งนั่นคือชาวพุทธ และแม้ว่าพุทธศาสนาจะได้ชื่อว่าเป็นศาสนาแห่งสันติและเมตตาธรรม แต่ถ้าความศรัทธาของชาวพุทธผนวก

²หนังสือพิมพ์มติชน วันที่ 02 เมษายน พ.ศ. 2550 หน้า 6

กับลัทธิชาตินิยม ผลที่ออกมาคือความรุนแรงทางสังคมเสมอไป เช่น ในแผ่นดินพระนารายณ์มหาราช ซึ่งจบลงด้วยการยึดอำนาจของพระเพทราชา และขุนหลวงสรศักดิ์ลูกชาย เนื่องจากความหวาดระแวงศาสนาโรมันคาทอลิกที่เข้ามาเผยแพร่ในกรุงศรีอยุธยา นำโดยเจ้าพระยาวิไชยเณร ซึ่งเป็นขุนนางไทยเชื้อสายกรีก เหตุการณ์ครั้งนี้ทำให้ชาวฝรั่งเศสตัดความสัมพันธ์กับราชสำนักอยุธยา เหตุการณ์ในทิเบตเมื่อศตวรรษที่ 19 เมื่อ องค์ดาไล ลามะองค์ที่ 13 มีนโยบายพัฒนาประเทศชาติให้ก้าวหน้าโดยการจัดตั้งกระทรวง ทบวง กรม แบบประเทศในยุโรป และการจัดสร้างโรงเรียนสอนภาษาตะวันตก แต่เจ้าอาวาสวัดใหญ่ 5 แห่งของทิเบตออกโรงคัดค้าน เพราะกลัวว่าจะทำให้ศาสนาอื่นจากยุโรปเข้ามาเผยแพร่ในทิเบต ชาวทิเบตจะเปลี่ยนไปเข้ารีตกันหมด เป็นผลทำให้ประเทศทิเบตล่าหลังทั้งทางวิชาการ การปกครอง จนเป็นเหตุให้จีนเข้ามายึดครองได้โดยง่าย หรือในสหภาพพม่า เมื่ออนุได้รับเลือกเป็นประธานาธิบดี ภิภุได้ต่อต้านนโยบายเปิดกว้างให้ลัทธิหมอสอนศาสนาเข้ามาเผยแพร่ในประเทศ ให้รัฐให้สิทธิในการนับถือศาสนาแก่ประชาชนเท่าเทียมกัน การประท้วงรุนแรงขึ้นทุกขณะจนรัฐบาลเข้าขั้นวิกฤตและนำมาสู่รัฐประหารที่นำโดยนายพลเนวิน เมตตานันโทภิภุชี้ให้เห็นตัวอย่างที่เกิดขึ้นในพม่าและที่อื่น ๆ ว่า ครั้งหนึ่งเมื่อนานมาแล้ว พม่าเป็นประเทศที่มีความเจริญก้าวหน้าที่สุดในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ นักการทูตของพม่าได้รับการยอมรับเป็นเลขาธิการใหญ่องค์การสหประชาชาติ แต่ต่อมาพม่าได้แปรสภาพเป็นประเทศที่มีประชากรยากจนที่สุดในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ประชาชนอดอยาก และถูกขึ้นบัญชีว่ามีการละเมิดสิทธิมนุษยชนสูงสุดประเทศหนึ่งของโลก ในศรีลังกา เมื่อชาวพุทธซึ่งส่วนใหญ่เป็นชาวลิงหลที่นับถือพุทธต้องการที่จะให้เชื้อสายและศาสนาของตนเองเป็นใหญ่ จึงให้มีการระบุในรัฐธรรมนูญว่ามีภาษาสิงหลเป็นภาษาประจำชาติ ทันทีที่รัฐธรรมนูญฉบับนี้ประกาศใช้ กระบวนการพหุวัฒนธรรมก็เกิดขึ้นทันที ชาวทมิฬส่วนใหญ่ไม่นับถือพุทธแต่เป็นฮินดู พูดภาษาทมิฬ เกิดความน้อยเนื้อต่ำใจว่าเผ่าพันธุ์ของตนเป็นประชากรชั้นสอง ประชากรชั้นหนึ่งเป็นสิงหลนับถือพุทธ การก่อการร้ายโดยกลุ่มพหุวัฒนธรรมนั้นรุนแรง ฆ่าไม่เลือกไม่ว่าหญิงหรือเด็ก แม้ในปัจจุบันศรีลังกาอยู่ในภาวะสงครามกลางเมืองที่ประชาชนเสียชีวิตไปกว่าสามแสนคน และผู้บาดเจ็บอีกนับล้านคน

เมตตานันโทภิภุชี้ว่า ประวัติศาสตร์ที่เคยเกิดขึ้นในลังกา พม่า และที่อื่น ๆ กำลังจะซ้ำรอยในประเทศไทย เนื่องจากศรัทธาของชาวพุทธผนวกเข้ากับลัทธิชาตินิยม ท่านระบุว่า ตลอดระยะเวลา 25 ปีที่ผ่านมา ความหวาดวิตกว่า ศาสนาต่างชาติมีแผนการที่จะเข้ามากลืนพุทธศาสนาในประเทศไทย แพร่หลายไปในวงกว้างของชาวพุทธในประเทศไทย โดยการเผยแพร่ของ

พระเถระผู้มีคนศรัทธารูปหนึ่ง จนเกิดกระบวนการพิทักษ์พุทธศาสนาและแนวร่วมเพื่อต่อสู้ป้องกันพระพุทธศาสนา ในลักษณะเดียวกับที่เกิดขึ้นในพม่าและศรีลังกา ในปี 2550 นี้มีเอกสารแพร่ระบาดไปในหมู่ชาวพุทธให้กลัวภัยในศาสนาอิสลาม เพื่อให้เกิดการขับเคลื่อนทางการเมือง ให้บรรจุในรัฐธรรมนูญฉบับใหม่ให้สถานภาพพิเศษแก่พุทธศาสนา โดยอ้างว่าจะเป็นการเมืองที่จะป้องกันการคุกคามของศาสนาอื่น เมตตานันโทภิกขุเชื่อมั่นว่า หากคณะกรรมการร่างรัฐธรรมนูญใจอ่อนยอมบรรจุข้อความดังกล่าวลงไป ประวัติศาสตร์แบบที่เคยเกิดขึ้นในศรีลังกา ก็จะซ้ำรอยในประเทศไทย และอาจรุนแรงยิ่งขึ้นเนื่องจากเงื่อนไขใหม่ที่ภาษาประจำชาติแต่อยู่ที่ศาสนา อันเป็นเงื่อนไขทางสังคมที่รุนแรงกว่ามาก ทั้งจะมีผลกระทบต่อนโยบายในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ด้วย เพราะโจรแบ่งแยกดินแดนก็จะมีเหตุผลที่เพิ่มขึ้นในหมู่นานาชาติและประเทศมุสลิมว่า พวกตนได้รับการคุกคามทางศาสนา และมีความจำเป็นที่จะต้องแบ่งแยกดินแดนเป็นรัฐอิสระ ประเทศไทยก็จะก้าวเข้าสู่ยุคแห่งสงครามก่อการร้ายอย่างไม่รู้จบ

ข้อกล่าวหาของเมตตานันโทภิกขุดังที่ปรากฏในบทความดังกล่าวมิใช่จะไม่มีมูลเสียเลย ความหวาดระแวงต่อศาสนาอื่นนี้ เกิดขึ้นและแพร่สะพัดไปแม้ในสถาบันการศึกษาระดับมหาวิทยาลัยสงฆ์อย่างสามารถจะรับรู้ได้อย่างชัดเจน คำถามต่าง ๆ ที่ผู้เขียนถูกถามในห้องเรียนช่วงเวลาดังกล่าวแสดงออกถึงความหวาดระแวง และความประสงค์ที่จะกำจัดภัยคุกคามดังกล่าวด้วยวิธีการยอมรับชาวพุทธที่มีสำนักอย่างพุทธศาสนาอย่างแท้จริงจะยอมรับได้ยาก ดูเหมือนความกลัวจะทำให้พระสงฆ์จำนวนมากลี้ภัยยืนบางอย่างของชาวพุทธไป

เมตตานันโทภิกขุคงจะเป็นภิกษุรูปเดียวที่มองว่า การบัญญัติพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญจะนำสังคมไทยไปสู่ความเลวร้าย ขณะที่พระสงฆ์จำนวนมากมองว่า การบัญญัติไว้เช่นนั้นจะเป็นผลดีต่อประเทศไทยมากกว่า ตัวอย่างเช่น ในเหตุผล 20 ประการของผู้สนับสนุนข้อเรียกร้องการบัญญัติพุทธศาสนาประจำชาติไทยในรัฐธรรมนูญ ที่พระเทพวิสุทธิกวี เลขาธิการศูนย์พิทักษ์พระพุทธศาสนา เขียนไว้ในหนังสือ "พระพุทธศาสนา คือศาสนาประจำชาติ" ในที่นี้ผู้เขียนจะไม่ขอกล่าวถึงเหตุผล 20 ประการดังกล่าว แต่จะขอพิจารณาเฉพาะความเห็นของบุคคลที่มีบทบาทอย่างสูงในวงวิชาการด้านพุทธศาสนาในสังคมไทย ได้แก่ เสฐียรพงษ์ วรรณปก ราชบัณฑิต และพระธรรมโกษาจารย์ (พระมหา ดร. ประยูร ธมฺมจิตฺโต) อธิการบดีมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยเท่านั้น

ในบทความชื่อ “ถึงเวลาแล้วละครับ”³ เสฐียรพงษ์ วรรณปก เรียกร้องให้มีการบัญญัติพุทธศาสนาไว้ในรัฐธรรมนูญโดยเท่าเทียมถึงประวัติศาสตร์พุทธศาสนา ตั้งแต่พุทธศาสนาเข้ามาสู่ประเทศไทย อย่างน้อย ตั้งแต่ยุคประวัติศาสตร์นั้น พ่อขุนรามคำแหงมหาราชแห่งกรุงสุโขทัย ได้ทรงอาราธนาพระสังฆราชปราชญ์เรียนแห่งลังกาวงศ์ขึ้นจากเมืองนครศรีธรรมราชมายังสุโขทัย สถาปนาพุทธศาสนาลังกาวงศ์ที่สืบทอดมาจากศรีลังกาเป็นศาสนาประจำประเทศไทย โดยก่อนหน้านั้น พุทธศาสนาแบบพุกามได้แพร่หลายจนกลายเป็นศาสนาแบบพื้นบ้านอยู่แล้ว ด้วยพระปรีชาญาณของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช พระองค์ได้สืบทอดพุทธศาสนาทั้งสองฝ่ายให้เป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกัน พระสงฆ์ทั้งสองฝ่ายก็ได้แบ่งเป็นฝ่ายคามวาสี (พระบ้าน) และฝ่ายอรัญวาสี (พระป่า) มาแต่บัดนั้น

เสฐียรพงษ์อ้างเหตุผลว่า พระมหากษัตริย์ทุกยุคทุกสมัยทรงทำหน้าที่ 2 ประการ ซึ่งเป็นพระราชกรณียกิจหลักคือ ด้านหนึ่ง ทรงทำหน้าที่ปกครองประเทศตามระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ โดยนำเอาหลักธรรมของพุทธศาสนาที่เอื้อต่อการปกครองเพื่อความสงบสุขของประชาชน เช่น ทศพิธราชธรรม ในระยะที่ยังไม่มีกฎหมายปกครองประเทศ ก็ทรงใช้หลักพุทธศาสนาเป็น “กฎหมายทางใจ” หรือเป็นหลักใจ จะเห็นชัดเจนขึ้นเมื่อพญาลิไททรงพระราชนิพนธ์ “ไตรภูมิพระร่วง” ขึ้น โดยนำหลักพุทธศาสนามาปรับใช้เป็นธรรมผู้ปกครองปลูกฝังให้พสกนิกร “อายุชั่ว กลัวบาป” ภาพของผู้ทำผิดต่างๆ เช่น ด่าทอทุบตีพ่อแม่ เบียดเบียนพระสงฆ์องค์เจ้า พ่อค้าโกงตาชั่ง ข้าราชการฉ้อราษฎร์บังหลวง ตายแล้วจะตกนรกที่มีการลงโทษทัณฑ์สอดคล้องกับความผิดนั้นๆ เป็นการเตือนให้ประชาชนกลัวบาป และเร่งทำความดี เพื่อความสุขในปัจจุบัน และในชาติภพหน้า นี่คือ “กฎหมายทางใจ” ในขณะที่ยังมิได้ตรากฎหมายเป็นลายลักษณ์อักษร

หน้าที่อีกด้านหนึ่ง (ที่เสฐียรพงษ์ วรรณปก กล่าวไว้ในบทความ) คือ พระมหากษัตริย์ทรงอุปถัมภ์คุ้มครองพุทธศาสนา อันเป็นศาสนาประจำชาติ โดยทรงกระทำในสองลักษณะคือ

(1) ทรงสนับสนุนให้พระสงฆ์ได้เรียนรู้พุทธวจนะอย่างกว้างขวาง ส่งเสริมให้มีการบวชมาเพื่อศึกษาพุทธศาสนามากขึ้นทั้งบวชชั่วคราวและบวชถาวร ในยุคกรุงศรีอยุธยา พระเจ้าอยู่หัวถึงกับพระราชทานพระบรมราชาอนุญาตให้พระราชโอรส พระราชนัดดา บวชเป็นสามเณรเพื่อศึกษาพุทธศาสนา จนเกิดประเพณี “การบวชสามเณร” สืบมา การบวชเรียนได้รับ

³ คอลัมน์ “รื่นรมย์ยุค” ใน หนังสือพิมพ์มติชน ฉบับวันที่ 22 เมษายน 2550 หน้า 6

ความนิยมมากในยุคต่อมา บางสมัยมีผู้มาบวชกันมาก จนไม่มีผู้ประสงค์จะรับราชการรับใช้ประเทศชาติ พระมหากษัตริย์ต้องทรงปรึกษากับพระมหาเถระเพื่อแก้ปัญหานี้ จึงได้มีการสอบความรู้ผู้บวชเรียน ใครสอบผ่านก็ให้อยู่รับใช้พระศาสนาต่อไป ใครสอบไม่ผ่านก็ไล่สึกเพื่อรับราชการรับใช้บ้านเมือง เราจึงมีสำนวนภาษาว่า “สอบไล่” มาแต่บัดนั้น (คือไล่สึกมารับใช้บ้านเมือง) สำหรับผู้บวชถาวรก็สนับสนุนให้ศึกษาและปฏิบัติยิ่ง ๆ ขึ้นไปเพื่อเป็น “ศาสนทายาท” สืบทอดพุทธศาสนา ในด้านการเรียนการสอนบาลีนั้นจะเห็นได้ชัดมาก พระมหากษัตริย์เสด็จมาทรงฟังการสอบด้วยจึงมีสำนวนเรียกว่า “สอบสนามหลวง” มาจนบัดนี้

หน้าที่ในข้อนี้ชี้ให้เห็นว่า พระมหากษัตริย์ผู้ทรงปกครองประเทศ ทรงเอาพระทัยใส่ในการเรียนการสอนของพระสงฆ์ พระภิกษุรูปใดสอบผ่าน ตั้งแต่ 3 ประโยค ก็ทรงแต่งตั้งให้เป็น “มหาเปรียญ” พระราชทานพัดเปรียญให้และมีนิตยภัตด้วย ยิ่งผู้สอบได้ถึง 9 ประโยคตั้งแต่นั้นเป็นสามเณร ก็ทรงรับไว้ในพระบรมราชานุเคราะห์บวชให้เป็นนาคหลวง ดังในสมัยรัชกาลที่ 3 และรัชกาลที่ 5 และแม้ในรัชกาลปัจจุบัน นอกจากวงหลวงแล้ว วงหน้าโดย กรมพระราชวังบวรมหาคักติพลเสพย์ ทรงประดิษฐ์พัดเปรียญเล็กกว่าพัดเปรียญปกติ พระราชทานแก่พระภิกษุสามเณรผู้สอบเปรียญ 3 ประโยคตก พร้อมนิตยภัตด้วย เพื่อเป็น “การเสริมแรง” ให้ท่านเหล่านั้นมีวิริยะอุตสาหะเข้าสอบให้ได้ต่อไป นับว่าเป็นกุศโลบายที่ดีที่ทรงให้กำลังใจแก่ผู้สอบไม่ผ่าน ให้ตั้งใจศึกษาและเข้าสอบต่อไปโดยไม่ท้อแท้ ท่านที่ได้รับพระกรุณาจากวังหน้า จึงมีชื่อเรียกว่า “เปรียญวังหน้า” มาแต่บัดนั้น

(2) ทรงอุปถัมภ์ด้วยการสร้างและปฏิสังขรณ์วัดวาอาราม สถาปนพระมหากษัตริย์ได้ตระหนักถึงความสำคัญนี้ จึงทรงสร้างวัดและปฏิสังขรณ์วัดไว้มากมาย โดยมีต้องให้พระภิกษุสงฆ์ท่านต้องมาดำเนินการเอง มีหน้าที่ศึกษาและปฏิบัติ สั่งสอนประชาชนเพียงอย่างเดียว การจัดที่อยู่อาศัยและอำนวยความสะดวกในเรื่องปัจจัยดำรงชีวิตอย่างอื่น เป็นหน้าที่ของสถาบันพระมหากษัตริย์ และประชาชนชาวบ้านจัดให้ จึงมีวัดต่าง ๆ ที่สร้างขึ้นเป็นวัดประจำรัชกาล นอกจากนี้ก็พระราชทานโอกาสให้พสกนิกร ผู้มีฐานะดี เช่น เศรษฐี คหบดี ช่วยกันสร้างวัดถวายไว้ในพระศาสนา สมัยก่อนพระราชามหากษัตริย์และประชาชนต่างก็ช่วยกันสร้างวัดไว้เป็นสมบัติพระศาสนา ในบางรัชกาล เช่น รัชกาลที่ 3 ถึงกับมีคำพูดว่า ถ้าใครสร้างวัดเป็นที่โปรดปรานของพระมหากษัตริย์ เมื่อพระมหากษัตริย์บางพระองค์ทรงศึกษาพระศาสนาจนเชี่ยวชาญแล้ว นอกจากจะช่วยสร้างวัดในพระศาสนาแล้ว ยังช่วยบอกปรีชาติธรรม คือสอนหนังสือแก่พระอีกด้วย ดังเช่นพระเจ้าทรงธรรมในสมัยอยุธยา พระเจ้าอยู่อยู่รัชกาล ที่ 4 แห่งรัตนโกสินทร์ เป็นต้น

การอุปถัมภ์พระศาสนาในความหมายหนึ่งคือช่วยพระสงฆ์แก้ปัญหาของพระศาสนา ในเมื่อบางเรื่องบางราวมันเกินมือของพระสงฆ์จะแก้ได้ เช่น เกิดวิกฤตการณ์ถูกย่ำยีโดยอสังขผู้ร้าย ยางอาย สร้างความมัวหมองแก่พระศาสนา บังเอิญอสังขนั้นก็มีบารมี มีผู้นับถือมาก เกินกำลังพระสงฆ์จะแก้ไขได้ด้วยการใช้พระวินัย ทางบ้านเมืองก็ยื่นมือเข้ามาช่วยแก้ปัญหา ดังเช่นรัชกาลที่ 2 พระผู้ใหญ่ 3 รูปถูกกล่าวหาว่าเสพเมณฺธรรมปาราชิก จนมีบุตร รัชกาลที่ 2 ทรงให้กรมหมื่นเจษฎาบดินทร์ กับหม่อมไกรสร ผู้รับผิดชอบกรมสังฆการี ชำระอธิกรณ์ ปรากฏว่าผู้ถูกกล่าวหาว่าเป็นสัตย์จริง จึงให้เลิกไปรับโทษทางบ้านเมือง เสฐียรพงษ์กล่าวว่าทั้งหมดนี้มีใช้เรื่องใครแทรกแซงใคร มิใช่พระมหากษัตริย์ยุ่งเกี่ยวกับพระหรือพระยุ่งเกี่ยวกับการบ้านการเมือง หากต่างฝ่ายต่างร่วมกันทำนุบำรุงพระศาสนาตามหน้าที่ของตน แล้วยื่นมือเข้ามาช่วยกันแก้ปัญหา ในเมื่อบางครั้ง เกินอำนาจอีกฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งจะแก้ไขได้ วัดกับวังต่างเอื้อต่อกัน ประเทศชาติและพุทธศาสนาจึงอยู่มาได้จนบัดนี้

ในมุมมองของเสฐียรพงษ์ พระมหากษัตริย์ทรงใช้รัฐธรรมนูญการปกครอง หรือ “กฎหมายทางใจ” อย่างเคร่งครัดบริหารประเทศของพระองค์ร่มเย็นเป็นสุข มาจนถึงวินาทีที่คณะราษฎรเปลี่ยนแปลงการปกครอง ลดบทบาทของสถาบันกษัตริย์ แยกอำนาจจากสถาบันพระมหากษัตริย์ ทั้ง 2 ประการ คือ (1) อำนาจในด้านการปกครองประเทศ (2) อำนาจในด้านการอุปถัมภ์คุ้มครองและแก้ปัญหาแก่พุทธศาสนา จัดตั้งรัฐบาลปกครองประเทศสืบต่อกันมา ชุดแล้วชุดเล่าร่างรัฐธรรมนูญขึ้นมา ในยุคแรกสุด อนุกรมมาธิการร่างรัฐธรรมนูญโดยระบุให้มีพุทธศาสนาเป็นศาสนาแห่งอาณาจักรสยามอยู่ด้วย แต่ถอดออกก่อนเข้าสู่สภา ตั้งแต่นั้นมาก็ไม่มีบรรจุพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ เป็นลายลักษณ์อักษรเลย ทั้ง ๆ ที่ “เป็นโดยจารีต” อยู่แล้ว รัฐธรรมนูญที่เขียนขึ้นมาจึงเน้นแต่การปกครองประเทศ ละเลยหรือทำเป็นลืมหน้าที่ 2 คือการอุปถัมภ์พุทธศาสนา เมื่อเช่นนี้ พุทธศาสนาจึงไม่ได้รับการดูแล และแก้ไขปัญหาที่หมักหมมมานาน เสฐียรพงษ์ชี้ว่านี่คือการนับถือพุทธกันแต่ปาก การกระทำเพื่อพุทธศาสนาจริงจึงไม่ได้คิดสนับสนุนกัน

เสฐียรพงษ์สรุปไว้ตอนท้ายบทความ “ถึงเวลาแล้วครับ” ว่า ถึงเวลาที่ท่านผู้ร่างรัฐธรรมนูญทั้งหลายจะบันทึกพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติเป็นลายลักษณ์เสียที ช่วยแก้ความผิดพลาดที่มีมาแต่อดีต และช่วยให้รัฐบาลต่อ ๆ มาได้ทำหน้าที่ทั้งสองประการที่ยึดเอามาจากสถาบันกษัตริย์ให้สมบูรณ์ต่อไป สำหรับเสฐียรพงษ์ นี่มิใช่เป็นการบัญญัติขึ้นใหม่ หากเพียงเขียนสิ่งที่มิได้อยู่ในแล้วจารึกลงให้ชัดเจนเท่านั้น ไม่ต้องไปอ้างว่ามีในหมวดว่าด้วยพระมหากษัตริย์เป็นพุทธมามกะอยู่แล้ว เพราะเป็นหมวดว่าด้วยภาระหน้าที่ส่วนพระองค์ของ

พระมหากษัตริย์ ภาระหน้าที่ของพวกเราโดยเฉพาะรัฐบาลนั้นจะให้ตั้งหน้าตั้งตาแต่จะปกครองโดยไม่คิดทำนุบำรุงพุทธศาสนาอันเป็นภารกิจที่สองของผู้ปกครองเลย ดูไม่น่าจะถูกต้อง

มีข้อสังเกตเล็ก ๆ น้อยที่ผู้เขียนคิดว่าน่าสนใจในบทความหรือในความคิดเห็นของเสฐียรพงษ์ คือ การให้เหตุผลทำนองว่า “รัฐประชาธิปไตยของไทย (ที่เปลี่ยนแปลงโดยคณะราษฎร) คือผู้ที่รับ หรือ สืบทอดแนวปฏิบัติของรัฐในระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ที่กษัตริย์ทรงทำหน้าที่สำคัญ คือปกครองบ้านเมืองและอุปถัมภ์บำรุงศาสนา ดังนั้น เมื่อสืบทอดหรือรับหน้าที่ของกษัตริย์มาแล้ว รัฐไทยสมัยใหม่ก็ต้องทำหน้าที่รับมาจากรัฐสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ในครบถ้วนทุกประการด้วย และหน้าที่รัฐในระบบประชาธิปไตยไทยไม่เคยใส่ใจเลยคือหน้าที่ด้านการบำรุงพุทธศาสนา ดังนั้นรัฐสมัยปัจจุบันจึงควรจะต้องกลับไปทำหน้าที่ให้ครบถ้วนเหมือนสมัยดั้งเดิม ด้วยการบัญญัติให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทยในรัฐธรรมนูญนั่นเอง

ในบทความ “ประโยชน์ที่พึงได้จากการเขียนพระพุทธศาสนาในรัฐธรรมนูญ”⁴ เสฐียรพงษ์ ได้ให้ความสนใจต่อปัญหาที่ว่า เมื่อบัญญัติไว้ในรัฐธรรมนูญแล้วอาจจะเกิดการแตกแยกเกี่ยวกับพระศาสนา เพราะเมืองไทยมิใช่มีแต่พุทธศาสนา ทำไมต้องพุทธอย่างเดียว และ “เอาศาสนาไปยุ่งกับการเมืองทำไม ต่างฝ่ายต่างอยู่ก็ดีแล้ว รัฐธรรมนูญประเทศไหน ๆ (ที่เขาเป็นประชาธิปไตย) ก็ไม่เอาศาสนามายุ่งกับการเมือง” โดยเสฐียรพงษ์ได้อ้างคำพูดของพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ที่บอกว่า เรื่อง (การบัญญัติพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ) นี้ไม่ใช่เรื่องจะต้องพึ่งพา “ความรู้สึก” ไม่ใช่เรื่องที่จะเชื่อตามความรู้สึกของคนที่มีสถานะทางสังคมสูง มี authority สูง หากเป็นเรื่องที่ต้องใช้ “ความรู้” ความเข้าใจมาตัดสินกัน เรื่องที่ควรเขียนว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทยหรือไม่ เป็นเรื่องใหญ่ ต้องอาศัยความรู้เกี่ยวกับเรื่องต่าง ๆ กล่าวคือ รู้เรื่องประวัติศาสตร์ของชาติ ของศาสนา รู้เรื่องบทบาทของพุทธศาสนากับสังคมไทย บทบาทและหน้าที่ของพระสงฆ์ต่อสังคมไทย และที่สำคัญคือรู้เกี่ยวกับภารกิจหรือหน้าที่ที่รัฐจะพึงดูแลคุ้มครองพุทธศาสนา สรุปให้ชัดก็คือ การถกเถียงเรื่องนี้ไม่พึงใช้ความรู้สึก ควรใช้ความรู้ความเข้าใจตัดสิน ซึ่งตามความคิดของพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ที่เสฐียรพงษ์อ้างถึงในบทความ กรณีศาสนาประจำชาติเป็นประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับศาสนา ซึ่งเราจะต้องทำความเข้าใจให้ชัดเจนในเบื้องต้นก่อนว่า (1) หลักการของแต่ละศาสนาไม่เหมือนกัน (2) ประเพณีความสัมพันธ์ไม่เหมือนกัน

⁴“คอลัมน์ รื่นรมย์ยศ” ใน หนังสือพิมพ์มติชน วันที่ 6 พฤษภาคม พ.ศ. 2550 หน้า 6

แนวคิดของพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ที่เสถียรพงษ์นำมาอ้างถึงในบทความนี้นั้น ปรากฏในหลายที่หลายแห่ง อาจย้อนกลับไปได้ในงานเก่า ๆ เมื่อราวทศวรรษ 2520 เป็นต้นมา เช่น ในบทสัมภาษณ์เรื่อง “ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพุทธศาสนาในรอบ 2 ศตวรรษ” (2527) หรือในหนังสือ “เจาะหาความจริงศาสนาประจำชาติ” (2550) “ความสำคัญของพระพุทธศาสนาในฐานะศาสนาประจำชาติ” (2550) ความคิดเห็นของพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ในฐานะบุคคลสำคัญและเป็นปราชญ์ผู้มีชื่อเสียงของพุทธศาสนาไทยมาหลายทศวรรษ กลายเป็นแบบแผนสำคัญในการวางเค้าโครงความคิดเรื่องศาสนาประจำชาติไทยให้แก่ชาวพุทธรุ่นใหม่ในสังคมไทยในปัจจุบัน ความคิดดังกล่าวนี้ก็สามารถจะเห็นได้จากบทความของเสถียรพงษ์ที่กำลังกล่าวถึงอยู่นี้

เสถียรพงษ์เขียนไว้ในบทความเรื่อง “ประโยชน์ที่พึงได้จากการเขียนพระพุทธศาสนาในรัฐธรรมนูญ” ว่า “การแยกศาสนาออกจากรัฐ” กรณีประเทศไทยเป็นเรื่องไม่ถูกต้อง เพราะวาทกรรมของพุทธศาสนาและประเด็นความสัมพันธ์ของพุทธศาสนากับรัฐไทย ไม่เหมือนกับศาสนาในประเทศตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่งคือศาสนาคริสต์ ดังได้กล่าวแล้วว่า คำอธิบายนี้ปรากฏในข้อเขียนหลายชิ้นของพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) นับตั้งแต่ในบทสัมภาษณ์เรื่อง “ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพระพุทธศาสนาในรอบ 2 ศตวรรษ” ที่ตีพิมพ์ในหนังสือ “พระพุทธศาสนาประจำชาติไทย” จัดพิมพ์เนื่องในงานสัปดาห์ส่งเสริมพระพุทธศาสนาเพื่อเฉลิมฉลองวิสาขบูชา วันที่ 11-17 พฤษภาคม พ.ศ. 2527 (หน้า 29-48) หนังสือ “ความสำคัญของพระพุทธศาสนาในฐานะศาสนาประจำชาติ” (2550) จัดพิมพ์เผยแพร่โดยมูลนิธิพระพุทธศาสนา รวมถึงในคำบรรยายพิเศษเมื่อครั้งดำรงสมณศักดิ์ที่พระเทพเวทีเรื่อง “พระพุทธศาสนาในฐานะศาสนาประจำชาติไทย” ในการประชุมสัมมนาเรื่อง “จิตสำนึกของชาวพุทธเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาในฐานะศาสนาประจำชาติ” จัดโดยสภาสังคมสงเคราะห์แห่งประเทศไทยฯ ร่วมกับพุทธสมาคมแห่งประเทศไทยฯ และสภาอุทฺทงคสมาคมแห่งชาติ ที่โรงแรมรอยัลริเวอร์ กรุงเทพฯ วันที่ 1 กันยายน พ.ศ. 2537 ซึ่งล่าสุด มีการปรับปรุงเพิ่มเติมเนื้อหาข้อมูลใหม่ และสภาองค์กรพระพุทธศาสนาแห่งประเทศไทยได้นำมาจัดพิมพ์ใหม่ โดยเปลี่ยนชื่อเป็น “เจาะหาความจริงเรื่องศาสนาประจำชาติ”⁵

⁵ในการจัดพิมพ์ใหม่นี้ ประธานสภาองค์กรพระพุทธศาสนาแห่งประเทศไทย (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ สุพิน ทองธานี) กล่าวไว้ในคำนำว่า เนื่องจากมีความสับสนและการโต้เถียงกันอย่างรุนแรงในเรื่องการเรียกร้องให้บัญญัติพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญ “ตลอดจนหนังสือพิมพ์บางฉบับเขียนบิดเบือนโดยนำความเห็นของตนเองแทรกเข้ามาแทน และกล่าวเท็จว่าเป็นความเห็นของท่านเจ้า

ตามคำอธิบายของพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ที่เสฐียรพงษ์อ้างถึงในบทความ “ประโยชน์ที่พึงได้จากการเขียนพระพุทธศาสนาในรัฐธรรมนูญ” การแยกรัฐกับศาสนาของชาวตะวันตกมีสาเหตุมาจากความหลังอันยาวไกล ตั้งแต่ยุโรปสมัยกลาง อำนาจทั้งหมดอยู่ภายใต้ศาสนจักรคาทอลิก ซึ่งมีสันตะปาปาเป็นประมุข เมื่ออำนาจมีมากการคอร์รัปชันก็ตามมา นี่คือความเป็นจริงในทุกสังคม ความเสื่อมเกิดขึ้นในศาสนจักร เสื่อมถึงขนาดมีการขายใบไถ่บาปกันขึ้น จึงเกิดบาทหลวงเยอรมัน (มาร์ติน ลูเธอร์) คัดค้านไม่เห็นด้วย เมื่อมีคนนำคัดค้านอำนาจอันลึทธิขาคนี้ รัฐต่างๆ ที่เคยยินยอมก็หันมาสนับสนุนลูเธอร์เพราะต้องการเป็นอิสระจากโป๊ป กระบวนการคัดค้านนี้จึงได้ชื่อว่า “Protestant”

ในช่วงเวลาดังกล่าว ที่ประเทศอังกฤษ พระเจ้าเฮนรี่ที่ 8 ซึ่งไม่เห็นด้วยกับศาสนจักรด้วยจุดประสงค์ส่วนตัวคือต้องการเปลี่ยนพระมเหสี จึงแยกตัวจากศาสนจักร ถือโอกาสตั้ง Church of England ขึ้น สถาปนาพระองค์เองเป็นประมุขศาสนา ล้นพระเจ้าเฮนรี่ที่ 8 พระนางแมรีซึ่งนับถือคาทอลิกเคร่งครัด ขึ้นครองราชย์ ก็กวาดล้างพวกที่ต่อต้านทั้งหมดเป็นการใหญ่ พวกนี้ถูกฆ่า บ้างถูกเผาทั้งเป็นจำนวนมาก จึงต้องหลบหนีออกต่างประเทศ กลุ่มหนึ่งหนีไปสวิตเซอร์แลนด์ อีกกลุ่มหนึ่งลงเรือไปขึ้นที่ “นิวอิงแลนด์” (ในปี ค.ศ.1620) พวกนี้มีปมในใจที่ถูกเบียดเบียนทางศาสนา จึงต้องหนีภัยทางศาสนามาหาอิสรภาพ (freedom) ซึ่งเป็นแกนสำคัญในการก่อตั้งสหรัฐอเมริกา ด้วยภูมิหลังทางประวัติศาสตร์ดังกล่าวนี้ ชาวต่างชาติ (โดยเฉพาะชาวอเมริกัน) จึงรังเกียจที่จะให้ศาสนามาเกี่ยวข้องกับการปกครองประเทศ จึงแยกรัฐออกจากศาสนา (Separation of Church and State) จึงมีกฎหมาย ห้ามสอนศาสนาในระบบโรงเรียน ในทัศนะของพระพรหมคุณาภรณ์ซึ่งเสฐียรพงษ์ก็เห็นด้วยและอ้างถึงนั้น การปฏิเสธศาสนาอันเป็นรากฐานของศีลธรรมจริยธรรมในการพัฒนาประเทศ ทำให้สังคมตะวันตกโดยเฉพาะสหรัฐอเมริกาประสบปัญหาทางศีลธรรมมากมาย ที่สังคมไทยไม่ควรเอาเป็นตัวอย่าง เพราะเมื่อปฏิเสธศาสนาก็ต้องคิดค้น “จริยธรรม” ขึ้นมาใหม่ อันเรียกว่า “จริยธรรมสากล” ซึ่งไม่เกี่ยวกับการหล่อหลอมพฤติกรรมของมนุษย์แต่อย่างใด เป็นเพียงทฤษฎีว่าด้วยความดี ความชั่ว มาตรฐานตัดสินดีชั่ว ซึ่งเป็นแค่ทฤษฎีอย่างหนึ่งเท่านั้น สังคมที่ปฏิเสธศีลธรรมจริยธรรมทางศาสนา จึงไม่สามารถสร้างความดีงามขึ้นมาได้

คุณท่านพระพรหมคุณาภรณ์อย่างขาดจรรยาบรรณ” (ดู ในพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), เจาะหาความจริง ! เรื่องศาสนาประจำชาติ, พิมพ์ครั้งที่ 2, กรุงเทพฯ , สภาองค์กรพระพุทธศาสนาแห่งประเทศไทย, 2550) เรื่องนี้น่าจะสืบเนื่องจากบทความเรื่อง “พระพุทธศาสนาที่ไม่ผูกติดกับรัฐ (Buddhism without state)” ของผู้เขียนที่ตีพิมพ์ในหนังสือพิมพ์มติชน (4 พฤษภาคม 2550) หน้า 6

เมื่อหันมาสำรวจลักษณะความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับรัฐไทย เสฐียรพงษ์ยืนยันว่า “ไม่ว่าใช้สมองซีกไหนไตร่ตรองก็ตอบได้ทันที” ว่าไม่ได้เป็นแบบเดียวกับที่เกิดขึ้นในประเทศตะวันตก เพราะเวลาพระบวชเข้ามา ท่านต้องสละบ้านเรือน สละอาชีพที่ทำอยู่ รวมถึงสละกิจการทางบ้านเมืองทุกอย่าง กฎหมายบ้านเมืองยังได้นำประเพณีนี้มาบัญญัติไว้ โดยเขียนว่า นักบวช นักพรตไม่มีสิทธิในการลงคะแนนเลือกตั้ง โดยโครงสร้างของความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพระศาสนา พระสงฆ์ไม่ยุ่งเกี่ยวกับการเมืองการปกครองโดยตรงอยู่แล้ว ท่านบวชมาศึกษา ปฏิบัติ เมื่อปฏิบัติได้ผลมากน้อยตามความสามารถแล้ว ก็เผยแพร่พระธรรม สั่งสอนประชาชน นั่นคือหน้าที่หลักของพระสงฆ์ ดังที่ตรัสไว้ในมหาปริณิพพานสูตรว่า “พระสงฆ์จะต้องศึกษา-ปฏิบัติสัมผัสมผล-เผยแพร่-แก้ปัญหา”

ฝ่ายรัฐ (สมัยราชาธิปไตย) ก็มีหน้าที่ในการ (1) “ปกครองประเทศ” ให้เจริญรุ่งเรืองร่มเย็นเป็นสุข โดยอาศัยหลักธรรมทางพุทธศาสนามาประยุกต์ใช้ในการปกครองประเทศ (โดยเฉพาะทศพิธราชธรรม) (2) อุปถัมภ์คุ้มครองพุทธศาสนา รวมถึงช่วยศาสนจักรแก้ปัญหาใหญ่ๆ ที่เกิดขึ้นอันเกินความสามารถของพระสงฆ์จะจัดการได้ ตัวอย่างที่แสดงถึงความสัมพันธ์ในลักษณะดังกล่าวนี้ ได้แก่ เหตุการณ์ในประวัติศาสตร์ เช่น ในสมัยรัตนโกสินทร์ พระสงฆ์ผู้ใหญ่ต้องปาราชิก เมื่อพระสงฆ์ไม่สามารถจัดการได้ ทางอาณาจักรโดยพระเจ้าอยู่หัวก็ทรงโปรดให้กรมหมื่นเจษฎาบดินทร์ และหม่อมไกรสร ซึ่งพระองค์แรกเป็นผู้ดูแลกรมสังฆการีด้วยช่วยชำระสะสางให้เรียบร้อย ในสมัยกรุงธนบุรี การพระศาสนาเสื่อมโทรมมากถึงขนาดพระสงฆ์ตั้งก๊กมีจุดมุ่งหมายทางการเมือง พระเจ้าตากสินมหาราชก็ทรงยื่นมือเข้ามาช่วยปราบก๊กเจ้าพระฝางลงแล้ว ยังส่งพระสงฆ์จากส่วนกลางไปฟื้นฟูพระศาสนา หรือในสมัยอยุธยา สมัยพระนารายณ์มหาราช เกิดกรณีพระเพทราชากับพระเจ้าเสือนำกองทัพล้อมวัง พระองค์ทรงเป็นห่วงข้าราชการบริพารที่จงรักภักดีจะเป็นอันตราย จึงให้นิมนต์พระสงฆ์เข้ามาอุปสมบทแก่เหล่าอำมาตย์และข้าราชการบริพารในพระราชวัง เมื่อบวชเป็นพระแล้ว ก็ตัดขาดจากทางบ้านเมืองไปได้รับความคุ้มครอง อำนาจรัฐก็ไม่สามารถเอื้อมไปถึง ตัวอย่างเหล่านี้ชี้ให้เห็นว่า ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพุทธศาสนา มิได้เหมือนประเทศใด ๆ ถ้าจะเรียกว่าเป็น separation of Church and State ก็เป็นความสัมพันธ์แบบ positive Separation มากกว่า negative Separation คือไม่มีความขัดแย้งกันระหว่างพระศาสนากับรัฐ เนื่องจากต่างฝ่ายต่างทำหน้าที่ของตนสอดคล้องสัมพันธ์กันเพื่อความมั่นคงของรัฐและความเจริญรุ่งเรืองของพระศาสนา ความสัมพันธ์แบบนี้พระพุทธรูปองค์ตรัสเรียกว่า “อัญญะญินิสลิตา” (รัฐและพระศาสนาพึ่งอาศัยกันและกันตามหน้าที่ของตน) ไม่ใช่ฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งแทรกแซงอีกฝ่ายหนึ่ง และเพราะความเข้าใจลึกซึ้งอย่างนี้

พระมหากษัตริย์ในอดีตทุกพระองค์ จึงทรงประกาศพระปฐมบรมราชโองการก่อนขึ้นครองราชย์ เช่น รัชกาลที่ 1 ทรงประกาศว่า “ตั้งใจจะอุปถัมภ์กษัตริย์พระพุทธศาสนา ป้องกันขอบขันธสีมา รักษาประชาชนและมนตรี” โดยบรรทัดแรกนั้น พระองค์ตรัสถึงการอุปถัมภ์คุ้มครองพุทธศาสนา อันเป็นหน้าที่หลักของพระมหากษัตริย์อย่างหนึ่ง บรรทัดสองตรัสถึงหน้าที่หลักอีกประการหนึ่งคือการปกครองประเทศชาติและประชาชน

ด้วยหลักเหตุผลดังกล่าว เสฐียรพงษ์สรุพบว่า การบัญญัติพุทธศาสนาไว้ในรัฐธรรมนูญไม่มีเหตุผลที่ต้องกล่าวว่าพระสงฆ์หรือพุทธศาสนาจะเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับการเมือง เพราะประเพณีความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับรัฐไทยนั้นแตกต่างจากศาสนาอื่น พระศาสนาและพระสงฆ์ไม่มีทางยุ่งเกี่ยวกับการเมืองแน่นอน เพราะเป็นความสัมพันธ์ที่เกื้อกูลกัน ต่างคนต่างทำหน้าที่สอดคล้องประสานกัน เพื่อเป้าหมายคือความเจริญรุ่งเรืองแห่งชาติและพระศาสนา ในที่นี้ควรจะต้องกล่าวว่า ข้อสรุปนี้อาศัยแนวความคิดของพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) เป็นฐาน

ทัศนะที่จะกล่าวถึงต่อไป ได้แก่ ทัศนะของพระธรรมโกศาจารย์ (ดร.พระมหาประยูร ธมฺมจิตฺโต) อธิการบดีมหาวิทยาลัย มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ผู้มีบทบาทสูงในการดำเนินการเพื่อส่งเสริมความสัมพันธ์อันดีระหว่างพุทธศาสนาต่างนิกายทั่วโลกตลอดหลายปีที่ผ่านมา ทั้งดำรงฐานะผู้บริหารระดับสูงของคณะสงฆ์ไทยควบคู่กันไปด้วย

พระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต) กล่าวไว้ในบทความเรื่อง “ศาสนาประจำชาติไทย” ที่ตีพิมพ์ในหนังสือพิมพ์ กรุงเทพธุรกิจ (4 พฤษภาคม 2550)⁶ ว่า การบัญญัติไว้ในรัฐธรรมนูญว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาตินั้น เป็นเรื่องที่ไม่สามารถจะโต้แย้งได้ ท่านมองว่า การที่ร่างรัฐธรรมนูญบัญญัติไว้ในมาตรา 9 ว่า “พระมหากษัตริย์ทรงเป็นพุทธมามกะ และทรงเป็นอัครศาสนูปถัมภก” นั้น ไม่พอที่จะรับประกันว่า “พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ” จะต้องมีการบัญญัติเป็นลายลักษณ์อักษรไว้ในรัฐธรรมนูญด้วย ในทัศนะของท่าน คำว่า ศาสนาแห่งชาติ (National Religion) กับคำว่า ศาสนาประจำชาติ (State Religion) มีความหมายแตกต่างกัน กล่าวคือ “คำว่า ศาสนาแห่งชาติ หมายถึง ศาสนา ที่ประชาชนส่วนใหญ่ของประเทศนั้นๆ นับถือ ซึ่งรวมทั้งประมุขหรือพระประมุขของประเทศนั้นก็นับถือด้วย คำ

⁶ เผยแพร่ครั้งแรกในหนังสือพิมพ์ กรุงเทพธุรกิจ (4 พฤษภาคม 2550) ปัจจุบัน ดูบทความนี้ได้ใน <http://watprayoon.org/index.php?topgroupid=1&subgroupid=283&groupid=43> (เข้าถึงเมื่อ 27 มีนาคม 2557)

ว่า ศาสนาประจำชาติ หมายถึง ศาสนาที่ทางราชการในประเทศนั้นๆ รับรองให้ความสำคัญสูงสุด ด้วยการบัญญัติไว้ในรัฐธรรมนูญ ดังเช่น รัฐธรรมนูญของอัฟกานิสถานบัญญัติให้ศาสนาอิสลามเป็นศาสนาประจำชาติ รัฐธรรมนูญของพม่า บัญญัติให้พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ” ดังนั้น

เมื่อว่าโดยพหุัตินัย พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาแห่งชาติไทย เพราะมีคนไทยส่วนใหญ่นับถือมาตั้งแต่เริ่มสถาปนารัฐไทยในสมัยกรุงสุโขทัย และพระมหากษัตริย์ไทยทุกพระองค์ก็ทรงเป็นพุทธมามกะ แต่เมื่อว่าโดยนิตินัย พระพุทธศาสนายังไม่เป็ศาสนาประจำชาติไทย” เพราะยังไม่มีการบัญญัติไว้ในรัฐธรรมนูญตั้งแต่มีการเปลี่ยนแปลงการปกครองใน พ.ศ. 2475

พระธรรมโกศาจารย์อธิบายว่า ในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ การที่พระมหากษัตริย์ทรงเป็นพุทธมามกะ ถือว่าเป็นการรับรองพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทยอยู่ในตัว ตามหลักการแต่โบราณที่ว่า “ศาสนาประจำชาติเป็นไปตามศาสนาของผู้ปกครอง (Whose rule, his religion)” ภายหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475 เป็นต้นมา ความเป็นศาสนาประจำชาติของพุทธศาสนาควรมีการบัญญัติไว้ในรัฐธรรมนูญ ซึ่งถือว่าเป็นกฎหมายสูงสุดของประเทศ ทั้งนี้ “ก็เพื่อให้ความเป็นศาสนาประจำชาตินี้ ได้รับการสืบทอดอย่างเป็นทางการมาจากสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์นั่นเอง” พระธรรมโกศาจารย์มองว่า สถาบันชาติได้รับการกล่าวถึงไว้ในมาตรา 1 แห่งร่างรัฐธรรมนูญว่า “ประเทศไทยเป็นราชอาณาจักรอันหนึ่งอันเดียวจะแบ่งแยกมิได้” และสถาบันพระมหากษัตริย์ได้รับการบัญญัติไว้ในมาตรา 2 ว่า “ประเทศไทยมีการปกครองระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข” ชาวพุทธเรียกร้องให้เพิ่มอีก 1 มาตราที่บัญญัติเกี่ยวกับสถาบันพุทธศาสนาไว้ในร่างรัฐธรรมนูญว่า “ประเทศไทยมีพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ” หรือจะเพิ่มข้อความเข้าไปในมาตรา 2 ว่า “ประเทศไทยมีการปกครองระบอบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุข และมีพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ” ดังนี้ก็ไ้ ถ้ามีการบัญญัติเช่นว่านี้ “พระพุทธศาสนาซึ่งเคยเป็นศาสนาประจำชาติไทยในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ ก็ถือว่าได้รับการรับรองอย่างเป็นทางการให้เป็นศาสนาประจำชาติไทยต่อไป และจะได้ไม่ต้องมีใครมาโต้แย้งว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติหรือไม่” มีข้อสังเกตว่า ความคิดที่มองว่า “รัฐประชาธิปไตยคือรัฐที่สืบทอดเจตนารมณ์การปกครองของพระมหากษัตริย์หรือรัฐราชาธิปไตย

ไทย” นี้ สอดรับกับความคิดที่ปรากฏในบทความเรื่อง “ถึงเวลาแล้วครับ” ของเสฐียรพงษ์ วรรณปก ที่กล่าวถึงแล้วอย่างมีได้นัยหมาย

พระธรรมโกศาจารย์กล่าวถึงสาเหตุที่ต้องมีการบัญญัติพุทธศาสนาประจำชาติ ไว้ในรัฐธรรมนูญว่า มาจากการดำเนินการปรับปรุงหลักสูตรพุทธศาสนาในโรงเรียนของกระทรวงศึกษาธิการ กล่าวคือ เมื่อมีการปรับปรุงหลักสูตรพุทธศาสนาในโรงเรียนแล้ว นักวิชาการชาวพุทธเขียนลงในหนังสือแบบเรียนว่า พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ นักวิชาการต่างศาสนาได้ส่งหนังสือทักท้วงไปที่รัฐมนตรีว่าการกระทรวงศึกษาธิการ ให้ถอดข้อความที่ว่านั้นออกจากแบบเรียนโดยให้เหตุผลว่า เพราะรัฐธรรมนูญไม่ได้บัญญัติว่า พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ แต่เรื่องนี้ได้ยุติลงในที่สุด เมื่อนักวิชาการชาวพุทธอ้าง พระราชินพินธุหรือพระราชดำรัสของพระมหากษัตริย์ไทย กล่าวคือ พระบาทสมเด็จพระปิยมหาราช รัชกาลที่ 5 ที่ทรงประกาศไว้ว่า “ข้าพเจ้าย่อมรู้สึกว่าเป็นหน้าที่ของข้าพเจ้าที่จะต้องทำนุบำรุงพระพุทธศาสนา ซึ่งเป็นสิ่งคู่กับพระราชอาณาจักร ให้ดำเนินไปในทางวัฒนาถาวร พร้อมกันทั้งสองฝ่าย” พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 6 ที่ทรงประกาศว่า “ถ้าข้าพเจ้าจะขอแก่ท่านทั้งหลายว่า พุทธศาสนาเป็นของไทย เรามาชวนกันนับถือพระพุทธศาสนาเถิด... เพราะเหตุฉะนั้น เป็นความจำเป็นที่เราทั้งหลาย ผู้เป็นไทยจะต้องมันอยู่ในศาสนาพระพุทธ ซึ่งเป็นศาสนาสำหรับชาติเรา...” และพระราชดำรัสของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว รัชกาลปัจจุบันที่ว่า “เมื่อข้าพเจ้ามีโอกาสดำเนินงานด้านกวดิกัน เมื่อปีคริสต์ศักราช 1860 สมเด็จพระสันตะปาปาจอห์น ปอล ที่ 2 ตรัสถามถึงคนไทยนับถือศาสนา มากน้อยเพียงใด ข้าพเจ้าทูลตอบว่า คนไทยเป็นศาสนิกชนที่ดีทั่วกัน ส่วนใหญ่นับถือพระพุทธศาสนา อันเป็นศาสนาประจำชาติ” ดังนั้น

การที่ชาวพุทธเรียกร้องให้มีการบัญญัติว่า พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญ ก็เพื่อให้มีการรับรองสถานะของพระพุทธศาสนาที่เป็นศาสนาแห่งชาติอยู่แล้วโดยพฤตินัยนั้น ให้เป็นศาสนาประจำชาติโดยนิตินัยอย่างชนิดที่ไม่อาจมีใครโต้แย้งได้ ทั้งในปัจจุบันและอนาคต

ในทัศนะของพระธรรมโกศาจารย์ การบัญญัติศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญไม่ใช่เรื่องแปลกอย่างที่เข้าใจกัน ท่านอ้างอิงถึงประเทศต่าง ๆ ในโลกปัจจุบัน มีประเทศที่ประกาศอย่างเป็นทางการไว้ในรัฐธรรมนูญว่า มีศาสนาคริสต์เป็นศาสนาประจำชาติ จำนวนกว่า 15 ประเทศ ตัวอย่างเช่น รัฐธรรมนูญของประเทศเดนมาร์กบัญญัติว่า “ศาสนาคริสต์ลูเธอรันเป็น

ศาสนาประจำชาติเดนมาร์กที่จะต้องได้รับการอุปถัมภ์จากรัฐ” รัฐธรรมนูญของประเทศกรีซบัญญัติว่า “ศาสนาสำคัญในประเทศกรีซคือศาสนาคริสต์ออร์ทอดอกซ์ตะวันออก... พระคัมภีร์ไบเบิลอันศักดิ์สิทธิ์ต้องได้รับการอนุรักษ์ไว้โดยไม่มีการดัดแปลง” ประเทศที่ประกาศอย่างเป็นทางการไว้ในรัฐธรรมนูญว่า มีศาสนาอิสลามเป็นศาสนาประจำชาติ มีจำนวน 30 ประเทศ ตัวอย่างเช่น รัฐธรรมนูญของประเทศมาเลเซีย บัญญัติว่า “อิสลามเป็นศาสนาแห่งสหพันธรัฐมาเลเซีย แต่ก็อาจปฏิบัติศาสนาอื่นได้ด้วยสันติและสามัคคีในทุกส่วนของสหพันธรัฐ” รัฐธรรมนูญของประเทศอัฟกานิสถานบัญญัติว่า “ศาสนาอิสลามที่ศักดิ์สิทธิ์เป็นศาสนาแห่งอัฟกานิสถาน ในสาธารณรัฐอัฟกานิสถานจะไม่มีกฎหมายใดขัดแย้งกับหลักการของศาสนาอิสลามที่ศักดิ์สิทธิ์”

ประเทศที่ประกาศอย่างเป็นทางการไว้ในรัฐธรรมนูญว่า มีพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติมีเพียง 4 ประเทศเท่านั้น คือ ศรีลังกา พม่า กัมพูชา ภูฏาน ตัวอย่างเช่น รัฐธรรมนูญของประเทศศรีลังกาบัญญัติว่า “สาธารณรัฐศรีลังกายกพระพุทธรูปศาสนาไว้ในสถานะสำคัญสูงสุดและถือเป็นหน้าที่ของรัฐที่จะต้องอุปถัมภ์บำรุงพระพุทธรูปศาสนา และในขณะเดียวกันก็ประกันสิทธิของทุกศาสนาตามที่บัญญัติไว้ในมาตรา 10 และ 14” รัฐธรรมนูญของประเทศภูฏาน บัญญัติว่า “พระพุทธรูปศาสนาเป็นมรดกทางจิตใจของภูฏาน ซึ่งส่งเสริมหลักการและค่านิยมแห่งสันติ อहिंसा กรุณาและขันติ”

แต่ประเทศไทยที่มีพระพุทธรูปศาสนาเป็นรากฐานของวัฒนธรรมไทย มีสำนักงานใหญ่ขององค์การพุทธศาสนิกสัมพันธ์แห่งโลกตั้งอยู่เป็นการถาวรมาตั้งแต่ พ.ศ. 2512 และมีพุทธมณฑล ที่ชาวพุทธทั่วโลกยอมรับว่าเป็นศูนย์กลางพระพุทธศาสนาของโลกตั้งแต่ พ.ศ. 2548 ยังไม่มีการบัญญัติในรัฐธรรมนูญให้พระพุทธรูปศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ

ส่วนกรณีที่หลายคนแสดงความห่วงใยว่า การที่รัฐธรรมนูญบัญญัติให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติจะเป็นเหตุให้ชาวไทยต่างศาสนาถูกกดขี่กีดกันทางศาสนา หรืออาจเป็นชนวนยั่วให้เกิดความขัดแย้งในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ลุกโชนยิ่งขึ้น พระธรรมโกศาจารย์แย้งโดยอ้างข้อมูลจากคณะมนตรีความมั่นคงแห่งชาติ (คมช.) ว่า ความรุนแรงในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ นั้น ไม่ได้เกิดจากความขัดแย้งของผู้ที่นับถือพุทธศาสนาและศาสนาอิสลาม แต่เป็นการสร้างความวุ่นวายและก่อการร้ายของกลุ่มที่ไม่มีศาสนาที่ต้องการแบ่งแยกดินแดน และ

ทางคมช.จึงมีมติเป็นเอกฉันท์ว่า ไม่ขัดข้อง หากจะบัญญัติพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญ

ส่วนประเด็นที่มองว่า ชาวไทยที่นับถือศาสนาอื่นอาจถูกกีดกันหรือกดขี่ทางศาสนานั้น เกิดจากความหวาดระแวงว่า การบัญญัติให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญจะนำไปสู่การบังคับให้คนไทยต้องนับถือแต่พุทธศาสนา และจะมีการกีดกันหรือกดขี่ศาสนาอื่นไปพร้อมกัน ท่านได้เปรียบเทียบสถานการณ์ทางศาสนาในประเทศต่าง ๆ กับในประเทศไทย ว่ามีความแตกต่างกันในทางปฏิบัติอย่างเห็นได้ชัด ในบางประเทศมีการกีดกันทางศาสนาจริง กล่าวคือ ในเดือนมีนาคม 2549 นายอับดุล ราห์มัน ชาว์อัฟกานิสถานถูกจับข้อหาเลิกนับถือศาสนาอิสลามและหันไปนับถือศาสนาคริสต์ ถ้ามีการพิสูจน์ได้ว่าเปลี่ยนศาสนาจริง เขาจะถูกศาลพิพากษาประหารชีวิต คดีนี้โด่งดังไปทั่วโลกเมื่อผู้นำประเทศมาเลเซีย ได้กดดันรัฐบาลอัฟกานิสถานเพื่อไม่ให้ประหารชีวิตชายคนนี้ ส่วนในประเทศมาเลเซีย เมื่อพระสงฆ์ในพุทธศาสนาเดินทางเข้าไปในประเทศมาเลเซียซึ่งมีศาสนาอิสลามเป็นศาสนาประจำชาติ ก็ถูกห้ามมิให้เผยแพร่พุทธศาสนาแก่มุสลิมหรือชาวมาเลเซียมุสลิม มิฉะนั้นจะมีความผิดตามกฎหมาย และในประเทศพม่าซึ่งมีพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติได้มีนโยบายกีดกันไม่ให้คนที่นับถือศาสนาอื่นซึ่งรับราชการทหารมียศสูงกว่าพันเอก แต่พุทธศาสนาในประเทศไทยนั้นแตกต่างจากที่กล่าวมา กล่าวคือ นับตั้งแต่โบราณมาเป็นศาสนาที่ประนีประนอมกับศาสนาอื่นมาโดยตลอด โดยไม่เคยมีการบังคับให้คนไทยต้องนับถือแต่พุทธศาสนา และไม่เคยมีการกีดกันศาสนาอื่นมิให้เผยแพร่ในประเทศไทย ทั้งไม่เคยกีดกันคนไทยที่นับถือศาสนาอื่นมิให้เจริญก้าวหน้าในสังคมไทย ดังที่เราได้เห็นศาสนิกชนแห่งศาสนาอื่นสามารถดำรงตำแหน่งสำคัญในคณะรัฐบาล เป็นประธานรัฐสภาและเป็นผู้บัญชาการเหล่าทัพ เป็นต้น เพื่อเป็นหลักประกันว่าจะไม่มีการกีดกันหรือกดขี่ทางศาสนาเกิดขึ้นในสังคมไทย รัฐธรรมนูญฉบับที่ผ่านมาและร่างรัฐธรรมนูญฉบับล่าสุดก็ได้บัญญัติเรื่องการคุ้มครองสิทธิเสรีภาพและความเสมอภาคในสังคมไทยไว้ เช่น มาตรา 30 บัญญัติว่า “บุคคลย่อมเสมอภาคในกฎหมายและได้รับความคุ้มครองตามกฎหมายเท่าเทียมกัน ชายและหญิงมีสิทธิเท่าเทียมกัน การเลือกปฏิบัติโดยไม่เป็นธรรมต่อบุคคล เพราะเหตุแห่งความแตกต่างในเรื่องถิ่นกำเนิด เชื้อชาติ ภาษา เพศ อายุ สภาพทางกายหรือสุขภาพ สถานะของบุคคล ฐานะทางเศรษฐกิจหรือสังคม ความเชื่อทางศาสนา การศึกษาอบรมหรือความคิดเห็นทางการเมือง อันไม่ขัดต่อบทบัญญัติแห่งรัฐธรรมนูญ จะกระทำมิได้” หรือ มาตรา 37 วรรค 1 บัญญัติไว้ว่า “บุคคลย่อมมีเสรีภาพบริบูรณ์ในการถือศาสนา ิกายของศาสนา หรือลัทธินิยมในทางศาสนา และย่อมมี

เสรีภาพในการปฏิบัติตามศาสนธรรม ศาสนบัญญัติ หรือปฏิบัติพิธีกรรมตามความเชื่อถือของตน เมื่อไม่เป็นปฏิปักษ์ต่อหน้าที่ของพลเมืองและไม่เป็นการขัดต่อความสงบเรียบร้อยหรือศีลธรรมอันดีของประชาชน” และวรรค 2 ก็บัญญัติไว้ว่า “ในการใช้เสรีภาพดังกล่าวตามวรรคหนึ่ง บุคคลย่อมได้รับความคุ้มครองมิให้รัฐกระทำการใด ๆ อันเป็นการรอนสิทธิหรือเสียประโยชน์อันควรจะมีควรได้ เพราะเหตุที่ถือศาสนา นิกายของศาสนา ลัทธินิยมในทางศาสนา หรือปฏิบัติตามศาสนธรรม ศาสนบัญญัติ หรือปฏิบัติพิธีกรรมตามความเชื่อถือแตกต่างจากบุคคลอื่น”

ตามความเห็นของพระธรรมโกศาจารย์ การที่รัฐธรรมนูญบัญญัติไว้เช่นนี้แสดงว่า ชาวพุทธไม่ต้องการให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติแบบผูกขาด ชนิดไม่มีคู่แข่งจริง ๆ เพราะถ้าต้องการเช่นนั้น ชาวพุทธก็คงต้องเรียกร้องให้ตัดมาตรา 30 และมาตรา 37 ออกจากร่างรัฐธรรมนูญอีกด้วย แต่ในความเป็นจริงชาวพุทธต้องการให้คงมาตราทั้งสองไว้ในร่างรัฐธรรมนูญ ทั้งนี้เพราะพุทธศาสนาสอนให้คนไทยใจกว้างและรักสันติ เมื่อศาสนิกชนแห่งศาสนาอื่นได้อ่านพบมาตราทั้งสองนี้แล้วก็จะเกิดความอุ่นใจว่าสิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาคทางศาสนาของพวกเขาไม่ได้ถูกรีดรอนไปแต่อย่างใด และถ้าจะให้ความอุ่นใจแก่ศาสนิกชนของศาสนาอื่นก็ควรเพิ่มข้อความเกี่ยวกับศาสนาอื่นไว้ในมาตราเดียวกัน ตามแบบอย่างรัฐธรรมนูญของเดนมาร์กและมาเลเซียว่า “พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติของประเทศไทย รัฐต้องให้ความอุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนาและศาสนาอื่น” เมื่อมีการกล่าวถึงพุทธศาสนาและศาสนาอื่นไว้ในรัฐธรรมนูญมาตราเดียวกันอย่างนี้ แม้รัฐธรรมนูญจะบัญญัติให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติของประเทศไทยก็จะมีอะไรไปรอนสิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาคทางศาสนาของศาสนิกชนในศาสนาอื่น ดังนั้น ท่านจึงเรียกร้องว่า “ถึงเวลาแล้วหรือยังที่ประเทศไทยซึ่งมีพระพุทธศาสนาเป็นรากฐานของวัฒนธรรมไทย มีสำนักงานใหญ่ขององค์การพุทธศาสนิกสัมพันธ์แห่งโลกตั้งอยู่เป็นการถาวร และมีพุทธมณฑลที่ชาวพุทธทั่วโลกยอมรับว่าเป็นศูนย์กลางพระพุทธศาสนาของโลก จะได้บัญญัติในรัฐธรรมนูญให้พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ”

ขณะที่พระธรรมโกศาจารย์ให้เหตุผลว่า มีความจำเป็นต้องบัญญัติพุทธศาสนาไว้ในรัฐธรรมนูญ เพราะการยกสถานภาพของพุทธศาสนาในฐานะที่เคยศาสนาแห่งชาติ ขึ้นเป็นศาสนาประจำชาติอย่างถูกต้องตามกฎหมายนั้น นอกจากเป็นการสืบทอดแบบแผนประเพณีแห่งพระมหากษัตริย์ในอดีตและปัจจุบันแล้ว ยังเป็นเครื่องยืนยันให้ศาสนิกชนในศาสนาอื่น ๆ ยอมรับอย่างเป็นทางการว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทย

แต่นักวิชาการด้านประวัติศาสตร์ไทยบางท่านมองในทางตรงกันข้ามว่า การบัญญัติพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติในรัฐธรรมนูญเป็นเรื่องไม่จำเป็น ในบทความเรื่อง “ศาสนาประจำประชาชาติ”⁷ นิธิ เอียวศรีวงศ์ นักวิชาการด้านประวัติศาสตร์ระดับแนวหน้าของไทย กล่าวว่า การเรียกร้องให้บัญญัติศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญนั้น ไม่จำเป็นสำหรับการทำให้สังคมพุทธดีขึ้น และที่สำคัญก็คือ การบัญญัติเช่นนั้นไม่สอดคล้องกับหลักการของรัฐธรรมนูญสมัยใหม่ นิธิชี้ว่าระหว่างการชี้้นำให้ประชาชนได้ปลดปล่อยจากความทุกข์ต่าง ๆ ที่รุมเร้าจากการมีชีวิตท่ามกลางสภาวะแวดล้อมสังคมสมัยใหม่กับการมีพุทธศาสนาประจำชาติในรัฐธรรมนูญ สิ่งใดจะเป็นประโยชน์กว่ากัน ตัวอย่างเช่น หากมีคนเป็นจำนวนมากตกเป็นเหยื่อของความเครียด ทำร้ายทั้งตนเองและผู้อื่นเพราะขาดสติ นับตั้งแต่เสพสุราแก๊งลุ่มไปจนถึงบั่นทอนความสัมพันธ์ที่ดีอันเคยมีกับคนรอบข้าง นอนไม่หลับระบบขับถ่ายไม่ทำงาน กินข้าวไม่ลง สุขภาพเสื่อมโทรม หรือจนถึงที่สุดบางคนก็เสียชีวิต นับจำนวนคนที่ตกเป็นเหยื่อของความเครียดเช่นนี้ได้เป็นล้าน กระจายไปยังคนสถานภาพต่าง ๆ ตั้งแต่สูงสุดถึงต่ำสุด ถ้าชาติของเรามีพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ จะช่วยแก้ปัญหาได้อย่างไร สำหรับนิธิ การเป็นหรือไม่เป็นศาสนาประจำชาติ พุทธศาสนาก็ได้ช่วยทำให้คนไทยในอดีตเผชิญปัญหาชีวิตอย่างรู้เท่าทันในระดับหนึ่งมานาน เช่น เพราะยอมรับว่าธรรมดาของชีวิตย่อมเป็นทุกข์ หากความเที่ยงแท้แน่นอนกับอะไรไม่ได้ จึงไม่ยึดมั่นถือมั่นกับอะไรจนเกินไป จึงแก้ทุกข์ได้ด้วยการ “ปลง” มากกว่าเหล้า, ยาเสพติด, หรืออะไรอื่นที่อยู่ภายนอก แต่ชีวิตในโลกสมัยปัจจุบัน ซึ่งแยกผู้คนออกจากสายสัมพันธ์ที่เคยมีมาในอดีต ไม่ว่าจะเป็นครอบครัว, เครือญาติ, หรือชุมชน เพิ่มความเครียดให้แก่ปัจเจกมากขึ้น ถ้าทำที่ต่อชีวิตของคนไทยไม่ใช่ทำที่แบบพุทธศาสนา ก็จะมีคนเครียดที่ทำร้ายตนเองและผู้อื่นเพิ่มมากขึ้นอย่างเหลือคณานับ ดังที่เราอาจได้เห็น ได้ยิน ได้ฟังภัยอันตรายเหล่านี้ในสังคมไทยอยู่แทบจะตลอดเวลาตั้งปัจจุบัน สำหรับนิธิ เอียวศรีวงศ์ การช่วยให้ประชาชนมีทำที่ต่อชีวิตอย่างชาวพุทธเหมือนที่พุทธศาสนาเคยมีบทบาทในอดีตนั้นสำคัญกว่าการเป็นศาสนาประจำชาติอย่างแน่นอน แต่สถานะของพุทธศาสนาในประเทศไทยปัจจุบันนั้นอยู่ในขั้นวิกฤต แต่ไม่ใช่เพราะมีศาสนาอื่นมาแข่งขัน หากเป็นเพราะคนที่ประกาศตนเป็นพุทธมากเองไม่ได้ใช้ประโยชน์จากพุทธธรรมในชีวิตของตน แม้ว่าอาจทรงจำหมวดธรรมข้อต่าง ๆ ไว้ได้มากจากวิชาศีลธรรมที่บังคับให้เรียนในโรงเรียนมา แต่ในชีวิตจริง พุทธศาสนาเหลือแต่พิธีกรรม นับตั้งแต่ตักบาตร, รดน้ำมนต์, ขอบพรจากสัญลักษณ์ของศาสนาเช่น พระภิกษุ, พระพุทธรูป หรือเครื่องรางของขลังนอกพระศาสนา ซึ่งพระภิกษุร่วมผลิตเชิงพาณิชย์

⁷หนังสือพิมพ์มติชน ฉบับวันที่ 02 เมษายน พ.ศ. 2550 หน้า 6

ป้อนตลาดทิ้งมลายอยู่ตลอดเวลา หลักการข้อสำคัญสุดของพุทธศาสนาซึ่งทำให้พุทธศาสนาแตกต่างจากศาสนาอื่นๆ ก็คือ “ตนเป็นที่พึ่งแห่งตน” แม้แต่สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าก็ไม่สามารถช่วยใครให้พ้นทุกข์ได้ หากเขาไม่ช่วยตัวเองตามพระบรมพุทโธวาท แต่สิ่งที่คนไทยผู้ประกาศตัวเป็นชาวพุทธยึดถือและปฏิบัติแพร่หลายที่สุดในปัจจุบัน คือการขอพึ่งสิ่งภายนอกทั้งหลาย นับตั้งแต่ต้นไม้ประหลาด, เหยี่ยวหลวงพ่อ, “เสด็จพ่อ”, ไปจนถึงจุฑามารามเทพ, แม้แต่การเรียกร้องมาตรการประชานิยมจากรัฐ ก็พอใจอยู่แค่ “ส่วนบุญ” ที่รัฐมอบให้ แทนที่จะเป็นมาตรการอันจะเพิ่มขีดความสามารถของตนเองเพื่อให้ช่วยตัวเองได้เช่น ปฏิรูปที่ดิน หรือ อำนาจในการจัดการทรัพยากรด้วยตนเอง ดังนั้น ระหว่างการมีพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ กับการส่งเสริมให้ประชาชนมีท่าทีต่อชีวิตที่ไม่ยึดมั่นกับอัตตาของตนเองอย่างมีขอบเขตอย่างหลังน่าจะทำให้สังคมไทยเป็น “พุทธ” มากกว่า เพราะแท้จริงแล้ว ความเป็น “พุทธ” ไม่ได้หมายถึงผ้าเหลือง, ธรรมจักร, วัด, หรืออื่นใดทั้งสิ้น แต่หมายถึงท่าทีต่อชีวิตที่เห็นว่า “สิ่งทั้งหลายทั้งปวงย่อมว่างเปล่า ไม่พึงยึดมั่นถือมั่นในสิ่งใด”

สำหรับนิธิ ถ้าหากผู้เรียกร้องมีวัตถุประสงค์หลักอยู่ที่ต้องการให้รับสนับสนุนในเรื่องต่างๆ เช่น ปฏิรูปการศึกษาพระสงฆ์, ลงทุนกับสื่อให้ผลิตรายการเผยแผ่พุทธศาสนาที่มีคุณภาพ และเหมาะสมกับผู้รับต่างวัยต่างสถานภาพ, สร้างสถาบันการศึกษาพุทธศาสนาที่มีคุณภาพระดับโลก, ปฏิรูปการปกครองคณะสงฆ์เพื่อคืนวัดและพระให้แก่ประชาชน และอื่น ๆ อีกมากมายที่รัฐน่าจะทำได้แก่พุทธศาสนาและองค์กรพุทธศาสนา ก็ไม่ว่ารัฐจะเป็นพลังผลักดันที่ดีในการพัฒนาและนำเอาพุทธศาสนามาสู่สังคมไทย เพราะความเลื่อมใสศรัทธาที่เกิดขึ้นกับพุทธศาสนาซึ่งเห็นได้ในวันนี้ ล้วนเกิดขึ้นท่ามกลางการสนับสนุนของรัฐไทยทั้งสิ้น นิธิกล่าวว่า ในยุคสมัยที่รัฐไม่มีกำลังพอจะอุปถัมภ์พุทธศาสนาได้มากนัก สังคมเป็นผู้กำกับควบคุมองค์กรศาสนา มากกว่า ทุกคนยอมรับว่าพุทธศาสนาในเมืองไทยสมัยนั้นเป็นส่วนหนึ่งที่แยกไม่ออกจากชีวิตและความคิดของคนไทย ข้อนี้แตกต่างจากสมัยหลัง กล่าวคือ เมื่อรัฐมีกำลังมากขึ้นทั้งในการอุปถัมภ์และควบคุม พุทธศาสนามาอยู่ห่างจากคนไทยไปจนแทบ “ไม่บอกไม่รู้” ว่าเป็นชาวพุทธ ดังนั้น แทนที่จะคิดถึงรัฐ หากเราคิดถึงสังคมไทย จะให้สังคมไทยเข้ามาเป็นผู้อุปถัมภ์และควบคุมองค์กรมากขึ้นกว่าที่เป็นอยู่เวลานี้ น่าจะเพิ่มพลังของพุทธศาสนาในด้านกล่อมเกลาคิดใจของคนไทยมากกว่า และถ้าต้องการสังคม ความเป็นศาสนาประจำชาติก็ไม่เกี่ยว อย่างที่ไม่เกี่ยวตลอดมานับตั้งแต่เรารับนับถือพุทธศาสนาเมื่อกว่าพันปีมาแล้ว จนเมื่อร้อยกว่าปีมานี้เอง

แนวความคิดของนิธิ เอียวศรีวงศ์ สอดคล้องกับแนวคิดของพระไพศาล วิสาโล ที่มองไม่เห็นความจำเป็นในการที่จะให้รัฐเข้ามาเป็นเจ้าภาพในการฟื้นฟูพุทธศาสนาในสังคมไทย เพราะรัฐทำอะไรไม่ได้ หากชาวพุทธเองมองไม่เห็นความสำคัญและลงมือปฏิบัติด้วยตนเองอย่างจริงจัง พระไพศาลมองว่า ถ้าหากครอบครัว ชุมชน พระสงฆ์ทำหน้าที่ของตนอย่างถูกต้อง รัฐก็ไม่มีควมจำเป็นใด ๆ สำหรับการฟื้นฟูพุทธศาสนาหรือการสร้างความมั่นคงของพุทธศาสนาในสังคมไทย⁸

ตรงกันข้ามกับแนวคิดของเสฐียรพงษ์และพระธรรมโกศาจารย์ที่มองว่ารัฐไทยสมัยปัจจุบันกับรัฐไทยในอดีตนั้นเป็นความสับสนเนื่องในแง่เจตนารมณ์การปกครอง นิธิพยายามชี้ให้ตระหนักว่า ความหมายของรัฐไทยได้เปลี่ยนแปลงไปจากเดิมที่รัฐไทยอาจไม่ใช่รัฐโลกียวิสัย (secular state) เหมือนรัฐตะวันตก แต่ก็ได้กลายเป็นรัฐโลกียวิสัยไปอย่างช้าๆ มาเกือบสองศตวรรษแล้ว และทันทีที่เราปลูกฝังสำนึกว่ารัฐของเราคือรัฐประชาธิปไตย สิ่งที่เราต้องทำคือต้องเปิดพื้นที่ทางการเมือง เศรษฐกิจ สังคมและวัฒนธรรมอันเท่าเทียมเสมอภาคให้แก่ความหลากหลายทางศาสนา ชาติพันธุ์ และกลุ่มทางเศรษฐกิจ ทุกคนเป็นเจ้าของประเทศไทยเท่าๆ กัน ขออย่ามีใครบนผืนแผ่นดินของ “ชาติ” เรา จะต้องรู้สึกว่าเขาเป็นแค่พลเมืองชั้นสอง เพราะเขาพูดภาษาที่ต่างจากภาษาไทย, นับถือศาสนาอื่นที่ไม่ใช่พุทธ, ทำมาหากินด้วยวิถีทางที่แตกต่างจากคนอื่น, มีบรรพบุรุษและวีรบุรุษคนละคนกับคนอื่น ฯลฯ นิธิกล่าวว่า หากเราไม่สามารถยอมรับพื้นที่อันเท่าเทียมกันของพลเมืองในรัฐได้ แปลว่าเราเองก็ไม่สามารถเป็นพลเมืองของประชาธิปไตยได้เช่นกัน แปลว่าเรากำลังถอยกลับไปเป็นเพียง “ข้าราชกร” ซึ่งจะมี “มูลนาย” กลุ่มเล็กๆ เพียงกลุ่มเดียว ที่เป็นเจ้าของรัฐไทยยิ่งกว่าใครอื่น และด้วยเหตุดังนั้น จึงมีความชอบธรรมที่จะใช้อำนาจของตนกำหนดความสัมพันธ์ในรัฐได้ตามใจชอบของตน รัฐธรรมนูญที่เขียนขึ้นในหลักการที่ไม่ยอมรับความเป็นรัฐประชาธิปไตยเช่นนี้ จะมีหรือไม่มีรัฐธรรมนูญก็เท่ากัน ร้ายไปกว่านั้น รัฐธรรมนูญ-ถ้ามี-ก็เป็นเพียงเอกสารสำหรับกลบเกลื่อนอำนาจอำนาจที่ฉ้อฉลและไร้ความชอบธรรมเท่านั้น ตามความคิดของนิธิ การบัญญัติศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญนั้น โดยหลักการแล้วไม่อาจทำได้

มโนทัศน์เรื่องรัฐที่เรียกว่า “รัฐประชาธิปไตย” ตามที่นิธิ เอียวศรีวงศ์กล่าวถึงนี้อาจเป็นมโนทัศน์ที่พระสงฆ์ไม่คุ้นเคยนัก (แม้แต่ประชาชนทั่วไปก็คงไม่ต่างจากพระสงฆ์นัก) ข้อนี้

⁸ รายงานพิเศษ “วันนี้...พุทธศาสนาไม่ได้อยู่ในใจของผู้คน?” เนชั่นสุดสัปดาห์ ปีที่ 15 ฉบับที่ 779 วันที่ 4 พฤษภาคม 2550 หน้า 20-21

น่าจะเป็นช่องว่างระหว่างพระสงฆ์และชาวพุทธทั่วไป กับนักวิชาการสมัยใหม่ที่คัดค้านเรื่องการบัญญัติพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญ ในบทความเรื่อง “ศาสนาประจำชาติ กับ รัฐประชาชาตินิยมหลังสมัยใหม่”⁹ สุรพศ ทวีศักดิ์ มองว่าปมแห่งความยุ่งยากของการระบุในรัฐธรรมนูญให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทย ไม่ได้อยู่แค่การไม่สามารถทำให้สังคมทุกภาคส่วนเข้าใจร่วมกันว่า เมื่อระบุเช่นนั้นแล้วจะแก้ปัญหาความเสื่อมโทรมทางศีลธรรมของสังคมโดยรวมได้อย่างไร และจะมีหลักประกันอะไรที่จะไม่ก่อให้เกิดปมด้อยกับประชาชนไทยที่นับถือศาสนาอื่นๆ หรือไม่นับถือศาสนาใดๆ ที่อาจรู้สึกว่าการยกตนเป็นเพียงประชากรชั้นสองของประเทศนี้

แต่ปมที่ยุ่งยากยิ่งกว่าอยู่ที่ความขัดแย้งระหว่างแนวคิดศาสนานิยมบวกกับรัฐชาตินิยมสมัยใหม่ กับแนวคิดรัฐประชาชาตินิยมหลังสมัยใหม่ แนวคิดศาสนานิยมเชื่อว่า ความจริง ความดี ความงามทางศาสนาเป็น “สิ่งสัมบูรณ์” (absolute) คือเป็นสิ่งที่จริงแท้ไม่เปลี่ยนแปลง และศาสนธรรมเป็นยาวิเศษที่จะใช้แก้ปัญหาชีวิต และปัญหาสังคมเศรษฐกิจ การเมือง ได้ทุกเรื่อง (แต่มีข้อแม้ว่าถ้านำไปปฏิบัติได้จริงซึ่งก็เป็นไปไม่ได้เพราะทุกคนในสังคมไม่ได้มุ่งตัดกิเลสตามแนวทางศาสนา) ส่วนแนวคิดรัฐชาตินิยมสมัยใหม่เน้นการปลูกฝังความรักชาติเชิง “สัญลักษณ์” (symbolic) หรือภาพพจน์บางอย่าง เช่น ในสมัยจอมพล ป.พิบูลสงคราม มีการประกาศเปลี่ยนชื่อประเทศจาก “สยาม” เป็น “ไทย” เพื่อสร้างสัญลักษณ์ทางเชื้อชาติและแสดงภาพพจน์ความเป็นอารยะ เช่น ให้ประชาชนเลิกกินหมาก แต่งกายแบบสากลนิยมใส่หมวก มาลานำไทยเวลาออกจากบ้าน เป็นต้น การเรียกร้องให้ระบุพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติในรัฐธรรมนูญ ลึกๆ แล้วก็เกิดจากแนวคิดที่ว่าพุทธศาสนธรรมเป็นสิ่งสัมบูรณ์ที่สามารถใช้แก้ปัญหาชีวิต และสังคม เศรษฐกิจ การเมืองได้ทุกเรื่อง รัฐจึงควรใช้หลักธรรมของศาสนาพุทธเป็นแนวทางในการพัฒนาศีลธรรมของสังคม และอาจใช้เป็นปรัชญาในการพัฒนาเศรษฐกิจ การเมืองของชาติด้วย และต้องการแสดงสัญลักษณ์ให้ชาวพุทธไทย ภาคภูมิใจ อีกทั้งให้เป็นที่ประจักษ์แก่ชาวโลกอย่างเป็นทางการว่า “ประเทศไทยมีพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ”

ส่วนแนวคิดรัฐประชาชาตินิยมหลังสมัยใหม่ปฏิเสธความจริง ความดี ความงามแบบสัมบูรณ์ แต่มองว่า ความจริง ความดี ความงามเป็นสิ่งที่สังคมมนุษย์สร้างขึ้น ความจริง ความดี ความงามจึงแตกต่างหลากหลายไปตามสภาพของแต่ละสังคมและแปรเปลี่ยนไปตามยุคสมัย ไม่มีความจริง ความดี ความงามตามแนวคิด ความเชื่อ ทฤษฎี หรือศาสนาใดควรอ้างสิทธิ

⁹ หนังสือพิมพ์มติชน ฉบับวันที่ 06 พฤษภาคม พ.ศ. 2550 หน้า 5

ความเป็นสากลเพื่อครอบงำหรือเบียดขับความคิด ความเชื่อ ทฤษฎี และศาสนาอื่นๆ และปฏิเสธการปลูกฝังความรักชาติเชิงสัญลักษณ์ เพราะการสร้างสัญลักษณ์มักมีลักษณะของความพยายามครอบงำ (เช่น ถ้าพุทธเป็นศาสนาประจำชาติอาจมีนัยเชิงครอบงำว่าคนไทยหรือคนไทยชั้นหนึ่ง คือคนพุทธ ฯลฯ) แต่ควรปลูกฝัง “ความรักชาติ” ด้วยการสร้างความเข้าใจ ยอมรับเคารพ หรือ “รักในความดำรงอยู่ของความแตกต่างหลากหลาย” ทางเชื้อชาติ ศาสนา ภาษา และอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของสมาชิกแห่งรัฐ และรัฐเองก็มีหน้าที่ปกป้องความเสมอภาคในความแตกต่างหลากหลายดังกล่าวนั้น ตามกรอบแนวคิดแบบรัฐประชาชาตินิยมหลังสมัยใหม่ ความจริง ความดี ความงามแบบพุทธถือเป็นระบบความเชื่ออย่างหนึ่งที่ดำรงอยู่ร่วมกับระบบความเชื่อของศาสนา แนวคิด ทฤษฎีอื่นๆ อย่างเท่าเทียม การแก้ปัญหาชีวิต สังคม เศรษฐกิจ การเมืองจำเป็นต้องใช้ระบบความเชื่อ แนวคิด ทฤษฎีที่หลากหลาย เพราะธรรมชาติของผู้คน และปฏิสัมพันธ์ทางสังคม เศรษฐกิจการเมืองในโลกยุคปัจจุบันและอนาคต มีความหลากหลายซับซ้อนเกินกว่าจะใช้แนวคิดใดเพียงแนวคิดเดียวมาแก้ปัญหาได้ทั้งหมด

สรุปผมมองว่า ในสังคมบ้านเรามีผู้คนที่ต่างความเชื่อทางศาสนาเพิ่มมากขึ้น มีผู้ประกาศตัวไม่นับถือศาสนาใดๆ มากขึ้น มีกรรมกร โสเภณี คนขับแท็กซี่ คนตีหมอลำ เล่นการพนัน มีคนรักการใช้ชีวิตแบบการแข่งขัน การผจญภัย การบันเทิงเรีงรมย์ และมีคนรักการใช้ชีวิตเรียบง่าย พอเพียง หรือมุ่งความหลุดพ้นทางจิตวิญญาณ ฯลฯ การดำรงอยู่ของความหลากหลายเช่นนี้ ไม่อาจมองแยกแยะด้วยทฤษฎีขาว-ดำ และไม่อาจขึ้นอยู่กับการบังคับหรือข้อเรียกร้องตามมาตรฐานทางศีลธรรมของศาสนาใดศาสนาหนึ่งโดยเฉพาะ (ถ้าเช่นนั้นก็ต้องห้ามมีร้านเหล้า โสเภณี หรือแม้แต่ห้ามประกอบอาชีพประมง เพราะผิดศีล 5) หากแต่จำเป็นต้องอาศัยการบังคับหรือข้อเรียกร้องต่อศีลธรรมทางสังคมอย่างอื่นที่มีความเป็นกลางหรือเป็นสากลกว่า ศีลธรรมทางศาสนา นั่นคือศีลธรรมสากลที่เรียกกันว่า หลักสิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาค หลักสิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาคจึงเป็นศีลธรรมสากลทางสังคมที่เป็นหลักประกันความยุติธรรมแห่งการดำรงอยู่ของสมาชิกแห่งรัฐ ซึ่งมีความแตกต่างหลากหลายทางชาติพันธุ์ ภาษา ศาสนา ความเชื่อ รสนิยม วิถีชีวิต และอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม ในสังคมประชาธิปไตย ดังกล่าวนี้นี้มีความสำคัญเหนือกว่าหลักศีลธรรมของศาสนา

ตามทัศนะของสรุปศ แม้ความจริงทางประวัติศาสตร์จะระบุว่าศาสนาพุทธอยู่คู่กับคนไทยมาช้านาน มีคุณูปการอย่างสูงต่อการสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาติ แต่ความหมายของชาติในสมัยสุโขทัย อโยธยา ธนบุรี รัตนโกสินทร์ตอนต้นกับยุคปัจจุบันก็มีสารัตถะและรายละเอียดแตกต่างกันมาก วิวัฒนาการของรัฐและโลกในปัจจุบันได้ข้ามพ้นจาก

การกำหนด/กำกับของศาสนาแล้ว สถานะของศาสนาหากมีความหมายนอกเหนือไปจากการเป็นเครื่องมือประกอบพิธีกรรมทางสังคม ก็คือการเป็นทางเลือกทางจิตวิญญาณของปัจเจกบุคคล และความเป็นจริงที่ชัดเจนในสังคมไทยปัจจุบันก็คือ สถาบันพุทธศาสนาที่อิงอำนาจรัฐมากกลับมีความน่าเชื่อถือทางสังคมน้อย เช่น ผลของการแก้ปัญหาสันติอโศกและธรรมกายของมหาเถรสมาคม กำลังจะกลายเป็นว่าทำให้สังคมอาจเชื่อถือสันติอโศกและธรรมกายมากกว่ามหาเถรสมาคมเสียอีก ขณะที่พระสงฆ์และองค์กรพุทธที่ทำงานเป็นอิสระจากอำนาจรัฐมากกว่า กลับเป็นที่ประจักษ์ในทางการศึกษา ปฏิบัติ และเผยแผ่พุทธธรรมมากกว่า เช่น ท่านพุทธทาส แห่งสวนโมกข์ และเครือข่ายชาวพุทธอื่น ๆ นอกเหนือจากองค์กรสงฆ์ซึ่งทำงานอิงระบบราชการ

ดังนั้น ในทัศนะของสุรพศ การเรียกร้องให้บัญญัติพระพุทธศาสนาไว้ในรัฐธรรมนูญนั้น ดูเหมือนจะเป็นก้าวที่รีบเร่งไปหน่อย เพราะเรื่องสำคัญ ๆ ที่ควรจะได้ไตร่ตรองอย่างจริงจังนั้น ยังไม่ได้หยิบยกมาพูดกัน จึงเสนอไว้ในตอนท้ายของบทความว่า ก่อนอื่น สังคมเราน่าจะได้มีการถกเถียงในประเด็นหลักๆ อย่างจริงจัง เช่นว่า ประเทศไทยควรจะไปทางไหนระหว่าง “อุดมการณ์ศาสนานิยม+รัฐชาตินิยมสมัยใหม่” กับ “อุดมการณ์รัฐประชาชาตินิยมหลังสมัยใหม่” และชาวพุทธควรจะได้เลือกอย่างไร ระหว่างการนำพุทธศาสนาไปอยู่ภายใต้การกำกับ/ควบคุมของอำนาจรัฐมากขึ้น กับการหาทางให้พุทธศาสนาเป็นอิสระจากการกำกับ/ควบคุมของอำนาจรัฐมากขึ้น

น่าสนใจว่าขณะที่ฝ่ายสนับสนุนการเรียกร้องให้บัญญัติพุทธศาสนาประจำชาติไทยไว้ในรัฐธรรมนูญมีข้ออ้างเรื่อง “ความต่อเนื่องของรัฐไทยแบบดั้งเดิมกับรัฐไทยสมัยปัจจุบัน” ฝ่ายที่ไม่เห็นด้วยอย่างนิติและสุรพศกลับมองเห็นในทางตรงกันข้ามคือ รัฐชาติสมัยใหม่ของไทยปัจจุบันไม่ได้มีความสืบเนื่องกับรัฐไทยในอดีตสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์หรือราชาธิปไตยแต่อย่างใด รัฐประชาชาติสมัยใหม่เป็นรัฐฆราวาสที่สงวนพื้นที่สาธารณะไว้เพื่อสิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาคของพลเมืองทุกคน ขณะที่รัฐไทยดั้งเดิมนั้น ศาสนาสามารถผูกพันในทุกพื้นที่ ทั้งพื้นที่ส่วนตัวและพื้นที่สาธารณะ ด้วยเหตุนี้ การบัญญัติศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญจึงเป็นเรื่องที่ไม่สอดคล้องกับโมทัศน์รัฐประชาชาติสมัยใหม่

3. ข้อสังเกตภาพรวมของข้อถกเถียง

จากการสำรวจที่กล่าวมาทั้งหมด ผู้เขียนมีข้อสังเกตว่าข้อถกเถียงเรื่องการบรรจุพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญนั้น สัมพันธ์กับการรับรู้และความเข้าใจเรื่องต่าง ๆ ต่อไปนี้

1. ประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับรัฐไทย
2. พระมหากษัตริย์กับพุทธศาสนา
3. ความเข้าใจเกี่ยวกับการอภิวัฒน์ 2475
4. ความเป็นไทยกับความเป็นชาวพุทธ
5. มโนทัศน์เกี่ยวกับรัฐที่ดีและสังคมที่พึงปรารถนาสำหรับสังคมไทย
6. อนาคตของพุทธศาสนาในประเทศไทย

มีข้อนําส่งเกตว่า ประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพุทธศาสนาก็ดี เรื่องของพระมหากษัตริย์กับพุทธศาสนาก็ดี ที่ปรากฏในข้อถกเถียงของผู้สนับสนุน ถูกจำกัดไว้ในบริบททางประวัติศาสตร์ไทยเฉพาะตั้งแต่สมัยสุโขทัยลงมาเท่านั้น อาจมีการกล่าวถึงประวัติศาสตร์ก่อนสุโขทัยขึ้นไปบ้างแต่ไม่ดูเหมือนจะไม่ค่อยมีความมั่นใจนัก เนื่องจากประวัติศาสตร์ของไทยตามแบบที่ศึกษากันส่วนใหญ่ในสังคมไทยมักจะจำกัดเฉพาะสมัยสุโขทัยลงมาถึงปัจจุบัน นอกจากนี้ การพิจารณาประวัติความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพุทธศาสนาไม่ได้เลยไปถึง “ประวัติศาสตร์” สมัยพุทธกาล อันศึกษาได้จากพระไตรปิฎกหรือเอกสารอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง ความสัมพันธ์ระหว่างพระมหากษัตริย์กับพุทธศาสนาที่ถูกอ้างถึงมากในการศึกษาประวัติศาสตร์ของพุทธศาสนาของไทย นอกจากจะอ้างพระมหากษัตริย์ไทยเป็นหลักแล้วที่มักอ้างถึงกันอยู่เสมออีกคือ ความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับพระเจ้าอโศกมหาราช ในฐานะต้นแบบของพุทธกษัตริย์ที่รู้จักกันไปทั่วโลกและแพร่หลายอยู่ในตำนานของพุทธศาสนาทุกนิกาย ในอดีต เช่นใน “กฎพระสงฆ์” ที่ตราไว้ในสมัยรัชกาลที่ 1 แบบอย่างที่ถูกอ้างถึงคือ กษัตริย์ลังกา (พระเจ้าปารกกรมพาหุ) ในฐานะผู้ที่ทำให้พุทธศาสนาซึ่งแตกแยกกันมานานรวมเป็นนิกายเดียวกันได้ด้วยพระราชอำนาจแทรกแซง แต่ในงานเขียนปัจจุบัน นักวิชาการชาวพุทธจะอ้างถึงบุรพกษัตริย์ไทยในอดีตตั้งแต่สุโขทัย อยุธยาและรัตนโกสินทร์ จนมาถึงปัจจุบันเป็นจุดอ้างอิงหลัก ผู้เขียนเข้าใจว่า ชาวพุทธไทยส่วนใหญ่คงจะมองว่าการอ้างอิงถึงความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพุทธศาสนานอกบริบทประวัติศาสตร์ไทยนั้น ออกจะเป็นเรื่องไกล

ตัวเกินไป และอยู่ห่างไกลจากความเป็นชาวพุทธไทยมาก จึงไม่ถูกนำมาพิจารณาในประเด็นศาสนาประจำชาติ

การอ้างอิงกษัตริย์ที่สัมพันธ์กับพุทธศาสนาในบริบทอื่นนอกจากประเทศไทยนั้น มักเกิดขึ้นในกรณีที่จะชี้ให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับสถาบันพระมหากษัตริย์โดยรวม กล่าวคือเพื่อชี้ให้เห็นว่ารัฐกับพุทธศาสนานั้นต่างอิงอาศัยกันเพื่อยังความเจริญรุ่งเรืองแก่สังคม ในบางกรณีมีการอ้างแบบสุดโต่งว่า “พุทธศาสนาแยกจากสถาบันพระมหากษัตริย์ไม่ได้” โดยอ้างว่าพระพุทเจ้าเองทรงกำเนิดในวรรณกษัตริย์

การอ้างเช่นนี้ดูเหมือนผู้อ้างจะลืมข้อเท็จจริงประการหนึ่ง คือ พุทธศาสนาเกิดขึ้นได้ด้วยการละสถานภาพการเป็น“กษัตริย์”เป็นนักบวชเพื่อแสวงหาแนวทางการหลุดพ้นจากทุกข์ของเจ้าชายสิทธัตถะ และเมื่อทรงตรัสรู้เป็นพระพุทเจ้าแล้ว ก็ทรงประสงค์ที่จะให้ชาวพุทธปลดปล่อยตนเองออกจาก “วรรณะ” ที่ถูกสร้างขึ้นภายใต้กรอบของสังคมวัฒนธรรมของอินเดียโบราณ การดำรงชีวิตของคณะสงฆ์จึงถูกออกแบบให้เป็นชุมชนที่ปราศจากวรรณะ ที่ทุกคนเมื่อบวชแล้วย่อมมีสถานะเท่าเทียมกันคือศากยบุตรหรือพุทธบุตร อาจกล่าวได้หรือไม่ว่าพุทธศาสนา ณ จุดเริ่มต้นพยายามสลัดตนเองออกจากการยึดมั่นผูกพันตนเองกับรัฐ ไม่ว่าจะเป็นด้วยเหตุผลใดก็ตาม เราก็จะพบว่าพระพุทเจ้าแม้จะทรงสนิทสนมกับบรรดาเจ้านครรัฐ แต่ก็ไม่ต้องการให้เจ้านครรัฐต่าง ๆ เข้ามายุ่งเกี่ยวกับกิจการของสงฆ์ หากพิจารณาในบางเรื่องเราจะเห็นได้ชัดยิ่งว่าจริง ๆ พุทธศาสนาในสมัยพุทธกาลได้ประโยชน์จากพวกพ่อค้ามากกว่าสถาบันกษัตริย์ ประวัติศาสตร์พุทธศาสนาในเวลาต่อมาโดยเฉพาะในยุคหลังพระเจ้าอโศกมหาราชถูกตีความให้มีความผูกพันสนธิแน่นกับรัฐ นอกเหนือจากอาศัยปณณัมบางเรื่องที่ปรากฏในพระสูตรเป็นแหล่งอ้างอิง น่าสนใจว่าไม่เคยปรากฏมาก่อนว่ามีการอ้างสถานะก่อนการเป็นพระพุทเจ้าหรือวรรณะของพระพุทเจ้า เพื่อสนับสนุนการผูกพันที่จำเป็นระหว่างพุทธศาสนากับสถาบันพระมหากษัตริย์อย่างเช่นที่ปรากฏในข้อเสนอของพระเถระบางรูปในปัจจุบัน

กรณีที่ผูกพันความเป็นชาติไทยกับความเป็นชาวพุทธไว้ด้วยกัน ซึ่งปรากฏในเหตุผลข้อที่ 20 ของพระเทพวิสุทธิกวีตีความว่า “ปัจจุบันนี้ มีกระแสการแข่งขันที่รุนแรงมาก กระแสวัฒนธรรมต่างชาตรุกล้ำเข้าสู่จิตใจคนไทยรุ่นใหม่อย่างรุนแรง ทำให้พระพุทศาสนาถ้าไม่มีการป้องกันอาจเป็นเหตุให้พระพุทศาสนาของไทยเราล่มสลายลงได้ และนั่นหมายถึงชาติไทยต้องล่มสลายลงไปด้วย” เป็นประเด็นที่น่าสนใจมาก ดูเหมือนว่าข้อความดังกล่าวจะสอดคล้องกับคำอธิบายของเมตตานันโทภิกขุที่ว่า การเรียกร้องของชาวพุทธเกิดจากศรัทธาผนวกกับความคิดแบบชาตินิยม หรือตามที่สุรพศเรียกว่า แนวคิดศาสนนิยมบวกกับรัฐชาตินิยม

สมัยใหม่ ที่น่าสนใจก็คือ ความเข้าใจของผู้เรียกร้องที่สะท้อนออกมาในข้อเรียกร้องดังกล่าวนี้ สะท้อนถึงความเข้าใจประวัติศาสตร์ไทยตามแนวทางที่รัฐปลูกฝัง แต่ประวัติศาสตร์ชาติที่ศึกษาค้นคว้าวิจัยกันของบางสำนักในสมัยปัจจุบัน เปลี่ยนแปลงไปจากแบบแผนที่รัฐในอดีตเคยวางไว้เป็นอันมาก ความเข้าใจประวัติศาสตร์ของชาวพุทธไทยส่วนใหญ่ยังคงเป็นความเข้าใจประวัติศาสตร์แบบดั้งเดิมที่อึ้งชัย วินิจกุลเรียกว่า “ประวัติศาสตร์ราชาชาตินิยม” คือเป็นภาพสะท้อนแนวคิดแบบชาตินิยมที่ยึดเอาพระมหากษัตริย์เป็นศูนย์กลางของทุกเรื่อง การผูกพันกับสถาบันพระมหากษัตริย์คือสิ่งที่กำหนดความหมายของการดำรงอยู่ในสังคมไทยของสิ่งต่าง ๆ ทั้งในระดับปัจเจกบุคคล ชุมชน สถาบันหรือองค์กรต่าง ๆ ระยะห่างระหว่างสถาบันพระมหากษัตริย์กับสิ่งต่าง ๆ จึงมีความหมายสำคัญอย่างยิ่งในแง่ที่ว่า สถาบันพระมหากษัตริย์คือสิ่งที่จะอำนวยความชอบธรรมทั้งหมดต่อความเป็นชาติและแม้แต่ความเป็นศาสนาของพุทธศาสนาในสังคมไทย ทั้ง ๆ ที่ความหมายของการเป็นพุทธศาสนานั้นควรจะเป็นสิ่งที่กำหนดเองได้โดยอาศัยพุทธธรรม

ปัจจุบันความเข้าใจประวัติศาสตร์แบบ “ราชาชาตินิยม” นี้กำลังได้รับการวิพากษ์วิจารณ์อย่างกว้างขวาง ประวัติศาสตร์แนวใหม่ที่สลายความเป็นศูนย์กลางของอำนาจชาติพันธุ์ กำลังเข้ามาแทนที่ความเข้าใจประวัติศาสตร์แบบเดิม ๆ โดยเฉพาะในระบบการศึกษาระดับมหาวิทยาลัย แต่ในมหาวิทยาลัยสงฆ์นั้นยังไม่ได้มีการศึกษาประวัติศาสตร์กันอย่างลึกซึ้งจริงจัง ความเข้าใจประวัติศาสตร์แบบเดิมยังคงมีอิทธิพลต่อพระสงฆ์อยู่มาก แต่ก็มีความสำคัญเพราะความเข้าใจประวัติศาสตร์แบบนี้เท่านั้นที่จะเปิดให้สามารถ “อ้าง” ความชอบธรรมสำหรับการบัญญัติพุทธศาสนาประจำชาติในรัฐธรรมนูญ ดังที่ปรากฏในงานของผู้สนับสนุนการบัญญัติพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ

ความเข้าใจเกี่ยวกับรัฐสมัยใหม่ ระหว่างชาวพุทธที่ออกมาเรียกร้องสนับสนุนการบัญญัติพุทธศาสนาประจำชาติไทยในรัฐธรรมนูญ กับนักวิชาการหรือบรรดาผู้ที่วิพากษ์วิจารณ์ข้อเรียกร้องของชาวพุทธก็มีความแตกต่างกันพอสมควร ดังจะเห็นได้จากประเด็นที่นิธิ เอียวศรีวงศ์ และสุรพศ ทวีศักดิ์ นำเสนอในบทความ ความเข้าใจที่แตกต่างนี้ย่อมก่อให้เกิดท่าทีที่แตกต่างกันในการมองปัญหา ประเด็นที่น่าสนใจคือ การเปลี่ยนแปลงแนวคิดเกี่ยวกับรัฐชาติสมัยใหม่ที่เริ่มต้นมาตั้งแต่ พ.ศ. 2475 โดยคณะราษฎรนั้นดูเหมือนจะไม่ใช่ที่ถูกจริตของชาวพุทธโดยทั่วไปนัก สังเกตได้จากข้อโจมตีที่ว่าคณะราษฎรได้แย่งชิงเอาบทบาทเกี่ยวกับพุทธศาสนาออกไปจากสถาบันพระมหากษัตริย์ แล้วก็ปล่อยปละละเลยไม่ทำให้ติดที่ที่เคยปรากฏเมื่อครั้งพุทธศาสนาอยู่ใต้ร่มเงาของกษัตริย์ การตีความบทบาทของคณะราษฎรตามแนวนี้

น่าสนใจ ไม่เพียงแต่จะทำให้ลายความชอบธรรมของคณะราษฎรในสายตาของชาวพุทธ แต่ยังทำให้ “รัฐประชาธิปไตย” ดูแย่งไปอีกด้วยเนื่องจากได้ละเลยสิ่งที่ตั้งถามของไทยในอดีต ชาวพุทธยังคงเข้าใจว่ารัฐปัจจุบันมีความสืบเนื่องกับรัฐไทยในอดีต และบทบาทหน้าที่ของรัฐประชาธิปไตยไม่ได้แตกต่างจากรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์ หรือรัฐราชาธิปไตยแต่อย่างใด

ในเรื่องนี้ เราจะสังเกตเห็นความย้อนแย้งทางความคิดของชาวพุทธไทย ชาวพุทธเมื่อกล่าวถึงหลักการปกครองในทัศนะของพุทธศาสนาแล้วก็มักอ้างว่าพุทธศาสนาเป็นประชาธิปไตยหรือเข้ากันได้กับระบอบประชาธิปไตย ขณะเดียวกันชาวพุทธก็ยังปรารถนาที่จะยึดมั่นอยู่กับรูปแบบปฏิบัติเดิมในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ อยากให้รัฐประชาธิปไตยไทยในปัจจุบันทำหน้าที่ที่มีต่อพุทธศาสนาเช่นเดียวกันกับรัฐไทยในอดีต ข้อนี้นับว่าเป็นความอิหลักอิเหลื่อประการหนึ่งของชาวพุทธไทยหรือไม่ ทั้งนี้ยังไม่ต้องกล่าวถึงการถกเถียงกันในระดับปรัชญาเกี่ยวกับชีวิตที่ดี หรือสังคมที่น่าปรารถนาสำหรับสังคมไทย ว่าควรจะเป็นอย่างไร และรูปแบบไหนแน่จึงจะตอบสนองการมีชีวิตที่ดีของเราซึ่งอยู่ในอาณาจักรนี้ ณ เวลานั้น หรือแม้กระทั่งในอนาคต ที่ไม่ถกเถียงเรื่องนี้เป็นเพราะพระสงฆ์หรือชาวพุทธผู้เรียกร้องก็ได้มีสมมติฐานไว้ในใจอยู่แล้วว่า ชีวิตที่ดี สังคมที่ดีสำหรับคนไทยนั้นเป็นอย่างไร ซึ่งความคิดที่ว่านี้ได้แสดงออกทั้งผ่านข้อเรียกร้องของชาวพุทธในเรื่อง “พุทธศาสนาประจำชาติไทยในรัฐธรรมนูญ” นั่นเอง

เพื่อความเข้าใจเกี่ยวกับเรื่องนี้ให้ละเอียดขึ้น จำเป็นจะต้องแยก “ความหมาย” ของการมีชีวิตที่ดีตามหลักการของศาสนาออกจากการมีชีวิตที่ดีตามหลักการของรัฐประชาชาติสมัยใหม่ที่เน้นวิถีชีวิตที่ดีแบบโลก ๆ ศาสนาพุทธมีหลักการพื้นฐานง่าย ๆ สำหรับการดำเนินชีวิตที่ดีอยู่แล้วซึ่งอาจจะพอเทียบเคียงได้กับการมีชีวิตที่ดีตามหลักการของรัฐสมัยใหม่ อย่างไรก็ตาม หลักการที่ว่านั้นก็ใช่ว่าจะเข้ากันได้สนิทกับหลักการของรัฐสมัยใหม่ อาทิ หลักศีล 5 เป็นการวางพื้นฐานหรือมาตรฐานขั้นต่ำทางศีลธรรมสำหรับการดำเนินชีวิตของชาวพุทธ แม้ว่าจะเป็นการหลักการที่กว้างจนอาจประยุกต์เข้ากับหลักการเรื่องสิทธิพื้นฐานของมนุษย์ตามหลักจริยธรรมสากล (จริยธรรมทางสังคมตามระบอบประชาธิปไตย) แต่หลักข้อที่ 5 (การห้ามดื่มสุรา) ย่อมเป็นสิ่งที่ขัดต่อสิทธิเสรีภาพของปัจเจกบุคคลในระบอบประชาธิปไตย ข้อนี้ไม่นับรวมหน้าที่สำคัญของพุทธศาสนาที่จะส่งเสริมสนับสนุนคุณธรรมอื่น ๆ ในระดับสูงขึ้นไปที่อาจขัดกับหลักเสรีภาพของพลเมืองของรัฐประชาชาติสมัยใหม่

ประเด็นเรื่องอนาคตของพุทธศาสนาในประเทศไทยนั้น ค่อนข้างปรากฏให้เห็นอย่างชัดเจนในข้อเรียกร้องของพระสงฆ์และชาวพุทธที่ออกมาเคลื่อนไหวและบทความต่าง ๆ ของ

ผู้สนับสนุน ความกังวลเกี่ยวกับความมั่นคงของพุทธศาสนาโดยรวมของชาวพุทธโดยเฉพาะในหมู่พระสงฆ์หรือฆราวาสที่มีการศึกษานั้น เป็นสิ่งที่สามารถจะเข้าใจได้ และก็มีเหตุผลอยู่มากที่ท่านจะปรารถนาในพุทธศาสนาดำรงอยู่อย่างมั่นคงต่อไปคู่กับชาวไทยหรือชาวโลก การออกมาปกป้องหรือพิทักษ์พุทธศาสนาก็เป็นสิทธิอันชอบธรรม และเป็นเรื่องอันสมควรที่พุทธศาสนิกชนพึงกระทำเพราะการปกป้องพุทธศาสนานั้นเป็นหน้าที่ประการหนึ่งของพุทธมามกะ ประเด็นที่เป็นปัญหานั้นจะอยู่ที่การมองปัญหาแตกต่างกันของผู้เรียกร้องและผู้คัดค้าน ไม่ว่าจะเป็นเรื่อง “ความมั่นคงของพระพุทธศาสนา” สาเหตุของความไม่มั่นคง และแนวทางในการแก้ไข ความห่วงกังวลต่ออนาคตของพุทธศาสนาเป็นประเด็นที่เกิดขึ้นและดำรงอยู่เสมอ ทั้งเป็นภาระที่พระสงฆ์ระดับสูงจะนำมาพิจารณาอยู่เสมอในหลายทศวรรษที่ผ่านมา แต่ก็เชื่อว่าชาวพุทธนักวิชาการหรือชาวพุทธที่ไม่เห็นด้วยกับการบัญญัติพุทธศาสนาประจำชาติไทยในรัฐธรรมนูญจะไม่มี ความห่วงกังวลต่ออนาคตของพุทธศาสนาเอาเสียเลย เป็นแต่ว่าคนเหล่านี้ได้มองความมั่นคงของพุทธศาสนาในมิติที่แตกต่างออกไปเท่านั้นเอง อาจเรียกว่าเป็นช่องว่างที่แตกต่างกันประการหนึ่งที่ปรากฏให้เห็นในข้อถกเถียงระหว่างผู้ต่อต้าน และผู้เรียกร้องให้บัญญัติพุทธศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญฉบับใหม่ (ฉบับ พ.ศ.2550)

หากพิจารณาจากมุมมองของประชาธิปไตย การเรียกร้องให้บัญญัติพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญ ย่อมสะท้อนให้เห็นว่า พระสงฆ์หรือชาวพุทธที่เรียกร้องมีความเข้าใจเรื่องประชาธิปไตยในลักษณะที่แตกต่างจากนักวิชาการภายนอก เราอาจพิจารณาได้จากความคิดที่มองว่า “มีความจำเป็นที่ต้องบัญญัติพระพุทธศาสนาประจำชาติ เพื่อสืบทอดจารีตประเพณีและพระราชกรณียกิจด้านการปกครองบ้านเมือง แบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ของพระมหากษัตริย์ในอดีต” ซึ่งสะท้อนถึงการมองความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างรัฐกับประชาชนในลักษณะเดิม ที่สืบทอดมาจากปรัชญาการเมืองของพุทธศาสนาที่พัฒนาขึ้นในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ กล่าวคือ กษัตริย์ยังคงเป็นศูนย์กลางของอำนาจการปกครอง ทรงมีเจตจำนงพิเศษเหนือเจตจำนงของประชาชนเนื่องจากทรงสังสมบุญบารมีมากเป็นพิเศษกว่าคนทั้งปวง

ส่วนนักวิชาการสมัยใหม่โดยเฉพาะที่ให้ความสำคัญต่อการปกครองแบบประชาธิปไตย ไม่ว่าจะเป็นประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมหรือสังคมนิยมก็ตาม ต่างก็ถือว่าประชาชนทุกคนเท่าเทียมกัน และจะไม่มีเจตจำนงของคนใดคนหนึ่งมีอำนาจพิเศษเหนือเจตจำนงของคนอื่น ยิ่งเมื่อถือว่าบ้านเมืองได้เปลี่ยนแปลงการปกครองเป็นระบอบประชาธิปไตย มิใช่ราชาธิปไตยเหมือนแต่ก่อนแล้ว ก็ต้องถือว่า ประชาชนทุกคนคือพลเมืองที่มีสิทธิเท่าเทียมกัน ทุกคนต้องได้รับการ

คุ้มครองจากรัฐอย่างเสมอภาคและยุติธรรม รัฐธรรมนูญเป็นกฎหมายมหาชนที่เกี่ยวข้องกับการจัดวางลักษณะขอบเขตอำนาจหน้าที่ของรัฐที่มีต่อประชาชนทุกคน กำหนดความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคล การกำหนดขอบเขตสิทธิ เสรีภาพ อำนาจ หน้าที่ของพลเมือง เป็นหลักการสำคัญสำหรับการปกป้องพลเมืองของรัฐตามระบอบประชาธิปไตย เพราะฉะนั้น รัฐธรรมนูญจะต้องเป็นหลักสากลที่ใช้ได้กับประชาชนทุกคนภายในรัฐ การที่กฎหมายสูงสุดต้องใช้ได้กับพลเมืองทุกคนภายในรัฐนั่นเอง จึงทำให้มีข้อจำกัดว่าจะต้องไม่ยกเอาชาติพันธุ์ใด ชาติพันธุ์หนึ่งขึ้นเหนือชาติพันธุ์อื่น ๆ หรือให้ความคุ้มครองพิเศษ ศาสนา ลัทธิ หรือความเชื่อ ชนิดใดชนิดหนึ่งของคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งเป็นพิเศษ นอกจากนี้ รัฐประชาธิปไตยจะต้องไม่นำหลักการทางศาสนาใด ๆ มาเป็นเครื่องมือในการปกครอง หรือใช้เป็นกฎหมายบังคับใช้แก่ประชาชน ข้อนี้ย่อมแตกต่างจากความเข้าใจของชาวพุทธที่เคลื่อนไหวเรียกร้อง เพราะชาวพุทธมองว่า รัฐธรรมนูญนั้นเป็นเสียงสะท้อนของพลเมืองส่วนใหญ่ของชาติ เมื่อพลเมืองส่วนใหญ่คือชาวพุทธมีความประสงค์จะให้มีการบัญญัติหลักการที่คุ้มครองสิทธิ เสรีภาพของกลุ่มตนซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่ของประเทศ รวมทั้งคุ้มครองเสียงส่วนน้อยไว้ด้วย ก็น่าจะเป็นไปตามเงื่อนไขของระบอบประชาธิปไตย ที่ระบุให้ถือเอาเสียงของคนส่วนใหญ่ในประเทศเป็นเกณฑ์ในการปกครอง

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนคิดว่า มีประเด็นที่ชาวพุทธไม่ยอมรับหรือยอมรับไม่ได้และละเลยไปโดยถือว่าไม่มีความสำคัญมากนัก ซึ่งก็คือ หลักการเรื่องการแยกรัฐออกจากศาสนา สังเกตได้จากเหตุผลที่มองว่าการแยกรัฐกับศาสนาเป็นเรื่องของภูมิภาค เป็นเรื่องของจารีตวัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ของแต่ละประเทศที่มีภูมิหลังแตกต่างกัน (particular/local conventional) ไม่ใช่หลักการสากล (universal/general principle) และไม่มีความสัมพันธ์โดยตรงกับระบอบประชาธิปไตย ส่วนประเด็นที่ชาวพุทธละเลยไปมองไม่เห็นความสำคัญนัก ก็คือเรื่องความเท่าเทียมกันของพลเมืองภายในรัฐ การไม่ให้ความสำคัญกับประเด็นเรื่องความเสมอภาคนี้ ชื่อนอยู่ภายในข้อเรียกร้องเรื่องการบัญญัติพุทธศาสนาประจำชาติไทยในรัฐธรรมนูญนั่นเอง ชาวพุทธไทยโดยทั่วไปมีแนวโน้มที่จะยอมรับได้ว่ามีประชาชนบางกลุ่มที่พิเศษกว่ากลุ่มอื่นในเขตอำนาจรัฐเดียวกัน ความเหินห่างนี้มาจากการมีปริมาณที่มากกว่า วิธีคิดแบบนี้ดูเหมือนว่าจะสอดคล้องกับระบอบประชาธิปไตยที่ถือเอาเสียงส่วนมากเป็นหลักในการตัดสินใจ ดังที่ปรากฏให้เห็นในการลงมติต่าง ๆ ในสภาผู้แทนราษฎรหรือวุฒิสภา

ประเด็นคือการใช้เสียงส่วนใหญ่เรียกร้องเพื่อยกสถานะของกลุ่มตนเหนือกลุ่มอื่นนั้น ชอบธรรมหรือไม่ ละเมิดหลักอันเป็นบรรทัดฐานสำคัญของสังคมประชาธิปไตยหรือไม่ น่าจะ

เป็นประเด็นที่ชาวพุทธยังไม่ได้พิจารณากันอย่างจริงจังนัก แน่นอนว่า ในสายตาของนักเสรีนิยม การเรียกร้องให้มีศาสนาประจำชาติไว้ในรัฐธรรมนูญของชาวพุทธ ย่อมขัดแย้งกับระบบตรรกะของการปกครองแบบประชาธิปไตย เพราะละเมิดหลักสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาค และความยุติธรรมซึ่งเป็นหลักสำคัญของการปกครองด้วยระบอบประชาธิปไตย เหล่านี้เป็นหลักการพื้นฐานที่สุดของระบอบประชาธิปไตยที่หลักการอื่น ๆ ไม่อาจขัดแย้งได้

ในทัศนะของผู้เขียน ถ้าหากมีการร่างรัฐธรรมนูญใหม่การเรียกร้องให้มีการบัญญัติพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติจะต้องเกิดขึ้นอีก (ปัจจุบันก็ยังมีคนเรียกร้องเรื่องนี้กันอยู่เสมอ ๆ) ตราบเท่าที่ความเข้าใจเรื่องต่าง ๆ ของชาวพุทธในสังคมไทยดังกล่าวนั้นยังไม่ได้เปลี่ยนแปลงไปจากเดิม ตราบเท่าที่ความหวังของการดำรงของพุทธศาสนายังแอบอิงอยู่กับรัฐ การเรียกร้องเช่นนี้จะยังปรากฏอยู่เรื่อยไป

บรรณานุกรม

ชาญณรงค์ บุญหนุน, “พระพุทธศาสนาที่ไม่ผูกติดกับรัฐ (Buddhism without State)” นสพ.มติชน วันที่ 4 พฤษภาคม พ.ศ. 2550: หน้า 6

นิธิ เอียวศรีวงศ์, “ศาสนาประจำประชาชาติ” นสพ.มติชน วันที่ 02 เมษายน พ.ศ. 2550 หน้า 6

ธรรมโกศจารย์, พระ. “ศาสนาประจำชาติ” กรุงเทพธุรกิจ (4 พฤษภาคม 2550). เข้าถึงได้ที่ <http://watprayoon.org/index.php?topgroupid=1&subgroupid=283&groupid=43> (เข้าถึงเมื่อ 27 มีนาคม 2557)

ธรรมปิฎก, (ป.อ. ปยุตโต), พระ. ภัยแห่งพระพุทธศาสนาในประเทศไทย. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม, 2545.

เทพเวที, (ประยุทธ์ ปยุตโต), พระ. ทำไมคนไทยจึงเรียนพระพุทธศาสนา? : ข้อพิจารณาเกี่ยวกับวิชาพระพุทธศาสนาและจริยศึกษาในหลักสูตรการศึกษาของชาติ. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม, 2533.

พรหมคุณาภรณ์, (ป.อ. ปยุตโต), พระ. ความสำคัญของพระพุทธศาสนาในฐานะศาสนาประจำชาติ. พิมพ์ครั้งที่ 13. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม, 2550.

พรหมคุณาภรณ์, (ป.อ. ปยุตโต), พระ. เจาะหาความจริงเรื่องศาสนาประจำชาติ. กรุงเทพฯ : สภาองค์กรพระพุทธศาสนาแห่งประเทศไทย, 2550.

พรหมคุณาภรณ์, (ป.อ.ปยุตโต).พระ. “อย่าเขวตามข่าว”. นสพ.มติชน. ปีที่ 30 ฉบับที่ 16071 วันที่ 29 พฤษภาคม พ.ศ. 2550. หน้า 7.

ไพศาล วิสาโล,พระ. รายงานพิเศษ “วันนี้. .พุทธศาสนาไม่ได้อยู่ในใจของผู้คน?” เนชั่นสุดสัปดาห์ ปีที่ 15 ฉบับที่ 779 วันที่ 4 พฤษภาคม 2550 หน้า 20-21

“รัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พุทธศักราช 2550”. ราชกิจจานุเบกษา. เล่ม 124 ตอนที่ 47 ก วันที่ 24 สิงหาคม 2550.

เมตตา นโทภิกขุ, “เหตุผลที่รัฐธรรมนูญไม่ควรระบุศาสนาประจำชาติ” นสพ.มติชน. วันที่ 02 เมษายน พ.ศ. 2550. หน้า 6

ราชวรุ่มณี, (ประยุทธ์ ปยุตโต), พระ. “ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับพุทธศาสนาในรอง 2 ศตวรรษ” ใน จำนงค์ ทองประเสริฐ, (บก.). พุทธศาสนา ศาสนาประจำชาติไทย. กรุงเทพฯ : คณะกรรมการจัดงานสัปดาห์ส่งเสริมพระพุทธศาสนา, 2527. หน้า 29-48.

สุรพศ ทวีศักดิ์ “ศาสนาประจำชาติ กับ รัฐประชาชาตินิยมหลังสมัยใหม่” นสพ.มติชน. ฉบับที่ 06 พฤษภาคม พ.ศ. 2550 หน้า 5

เสฐียรพงษ์ วรรณปก. คอลัมน์ “รื้อร่มรมเยศ” นสพ.มติชน วันที่ 22 เมษายน 2550. หน้า 6

เสฐียรพงษ์ วรรณปก. คอลัมน์ “รื้อร่มรมเยศ” นสพ.มติชน วันที่ 6 พฤษภาคม พ.ศ. 2550. หน้า 6

นสพ.ข่าวสด ฉบับวันที่ 12 มิถุนายน พ.ศ. 2550: หน้า 11

ปัจเจกบุคคลร่วมในสังคมการเมืองกับบทบาทของเสียงข้างมาก
ในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อก¹
Collective Individual in Political Society and Majority's Role
in John Locke's Contract Theory

กฤตภาส ศักดิษฐานนท์

มหาบัณฑิตสาขาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทคัดย่อ

จอห์น ล็อกได้เสนอแนวคิดเกี่ยวกับการได้มาซึ่งรัฐบาลอันชอบธรรมว่าต้องมาจากพันธสัญญาของสมาชิกของสังคมการเมือง แต่อย่างไรก็ตาม ล็อกไม่ได้เสนอว่าพันธสัญญาต้องเป็นฉันทามติของทุกคน เพียงแต่กล่าวถึงการยินยอมร่วมกันของสมาชิกในสังคมการเมือง และการตัดสินใจหรือวินิจฉัยในเรื่องต่างๆ ของรัฐบาลก็ต้องอาศัยมติของสมาชิกในสังคมการเมืองซึ่งได้มาตามเสียงข้างมากเป็นตัวชี้วัด จุดนี้เองทำให้อาจเกิดความเป็นไปได้ว่าการตัดสินใจด้วยเสียงข้างมากนั้นอาจมีโอกาสดำเนินการละเมิดสิทธิธรรมชาติของเสียงข้างน้อยได้ เพื่อจะตอบปัญหาดังกล่าว บทความนี้จึงได้มุ่งไปที่การทบทวนและวิเคราะห์การใช้เสียงข้างมากในการเป็นพื้นฐานรองรับความชอบธรรมของรัฐบาลตามกรอบคิดของล็อกว่าสามารถตอบโต้หรือหักล้างข้อโต้แย้งต่างๆ ที่กล่าวมาได้หรือไม่ อย่างไร บทความนี้เสนอว่าการทำความเข้าใจแนวคิดทางการเมืองของล็อกใน Two Treatises of Government นั้นต้องอาศัยแนวทางการตีความแบบ Collectivism ด้วยการมองให้เห็นถึงสถานภาพของปัจเจกบุคคลในสังคมการเมืองว่าเป็นปัจเจกบุคคลร่วม มิใช่ปัจเจกบุคคลบริสุทธิ์หรือปัจเจกบุคคลมูลฐานที่โดดเดี่ยวและเป็นอิสระ ถึงแม้ว่าล็อกจะเริ่มต้นอธิบายแนวคิดทางการเมืองของเขาจากสภาวะธรรมชาติก็ตาม

John Locke proposed that a legitimate government is obtained through a contract among members of the socio-political community. However, he did not state that the

¹เนื้อหาของบทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เรื่อง “การยืนยันความชอบธรรมของรัฐบาลกับปัญหาเสียงข้างมากในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อก” (The Justification of Government and the Problem of Majority in John Locke's Contract Theory) ผู้วิจัยขอขอบพระคุณ ดร.เกษม เพ็ญภินันท์ ซึ่งเป็นอาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ และกรรมการสอบวิทยานิพนธ์อีกสองท่านคือ รศ.เนืองน้อย บุญยเนตร และ รศ. ธเนศ วงศ์ยานนาวา ที่กรุณาให้คำปรึกษาเป็นอย่างดีจนเกิดบทความนี้ขึ้นมาได้

contract should be anonymously reached, only that mutual consent among the members and decision making by the government need to be based on the majority rule. This opens for a possibility of violating minority's natural rights. Facing this problem, this article reviews and analyzes the majority rule as the basis of government's legitimacy, and find out whether Locke's framework can solve the problem. In this article, it is proposed that, to understand Locke's political thoughts in Two Treatises of Government, an interpretive framework of collectivism should be adopted and the status of individuals in a socio-political community is thereby seen as collective, not atomic even though Locke's political theory started with the state of nature.

บทนำ

จอห์น ล็อกได้เสนอแนวคิดเกี่ยวกับการได้มาซึ่งรัฐบาลอันชอบธรรมว่าต้องมาจากพันธสัญญาของสมาชิกของสังคมการเมือง แต่อย่างไรก็ตาม ล็อกไม่ได้เสนอว่าพันธสัญญาต้องเป็นฉันทามติของทุกคน เพียงแต่กล่าวถึงการยินยอมร่วมกันของสมาชิกในสังคมการเมืองและการตัดสินใจหรือวินิจฉัยในเรื่องต่างๆของรัฐบาลก็ต้องอาศัยมติของสมาชิกในสังคมการเมืองซึ่งได้มาตามเสียงข้างมากเป็นตัวชี้วัด จุดนี้เองทำให้อาจเกิดความเป็นไปได้ว่าการตัดสินใจด้วยเสียงข้างมากนั้นอาจมีโอกาสเกิดการละเมิดสิทธิธรรมชาติของเสียงข้างน้อยได้ เพื่อจะตอบปัญหาดังกล่าว บทความนี้จึงได้มุ่งไปที่การทบทวนและวิเคราะห์การใช้เสียงข้างมากในการเป็นพื้นฐานรองรับความชอบธรรมของรัฐบาลตามกรอบคิดของล็อกว่าสามารถตอบโต้หรือหักล้างข้อโต้แย้งต่างๆที่กล่าวมาได้หรือไม่ อย่างไร

ข้อเสนอของผู้เขียนคือการเสนอให้ตีความปัจเจกบุคคลในสภาวะสังคม (social state) ว่าไม่ได้มีสถานภาพเป็น “ปัจเจกบุคคลบริสุทธิ์” หรือ “ปัจเจกบุคคลมูลฐาน” (atomic individual หรือ single individual) ซึ่งมีความอิสระเป็นเอกเทศหรือไม่ได้ตกอยู่ใต้อำนาจจากผู้ใดเหมือนเมื่ออยู่ในสภาวะธรรมชาติ ซึ่งเดิมในสภาวะธรรมชาติพวกเขามีเสรีภาพโดยสมบูรณ์แต่ในสภาวะสังคมนั้นปัจเจกบุคคลมีสภาพเป็น “ปัจเจกบุคคลร่วม” (collective individual) ที่อยู่ภายใต้ข้อตกลงร่วมของชุมชนในสังคมการเมือง สภาวะของปัจเจกบุคคลร่วมในสภาวะสังคมนี้นี้ได้ทำให้พวกเขาต้องมีบทบาท หน้าที่ และสิทธิทางสังคมซึ่งเขาจำเป็นต้องยึดถือในฐานะที่เป็นสมาชิกคนหนึ่งในสังคมเมืองนั้น ความเป็นปัจเจกบุคคลร่วมในสภาวะสังคมนี้นี้ได้สร้างพันธะทางการเมืองต่อการเคารพและยอมรับสิทธิอำนาจของรัฐในฐานะที่พวกเขาได้ให้ความยินยอมร่วมกันในการกำเนิดสังคมการเมือง กระทั่งนำมาสู่พันธะทางการเมืองในการเคารพและยอมรับสิทธิอำนาจของรัฐบาลและสิทธิอำนาจของเสียงข้างมากด้วย ซึ่งคำอธิบายเช่นนี้สอดคล้องและ

ในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อก

ไปด้วยกันได้กับคำอธิบายของล็อกเรื่องกายการเมืองซึ่งเขาใช้เป็นเหตุผลในการสนับสนุนความชอบธรรมทางการเมืองของเสียงข้างมากในการตัดสินใจปัญหาของรัฐ กล่าวโดยสรุปก็คือการทำความเข้าใจแนวคิดทางการเมืองของล็อกใน Two Treatises of Government นั้นต้องอาศัยแนวทางการตีความแบบ Collectivism ด้วยการมองให้เห็นถึงสถานะภาพของปัจเจกบุคคลในสังคมการเมืองว่าเป็นปัจเจกบุคคลร่วม มิใช่ปัจเจกบุคคลบริสุทธิ์หรือปัจเจกบุคคลมูลฐานที่โดดเดี่ยวและเป็นอิสระ ถึงแม้ว่าล็อกจะเริ่มต้นอธิบายแนวคิดทางการเมืองของเขาจากสภาวะธรรมชาติก็ตาม

ปัญหาเรื่องเสียงข้างมากคืออะไร

เสียงข้างมากหรือเสียงส่วนใหญ่เป็นปัจจัยสำคัญที่สุดอย่างหนึ่งในแนวคิดทางการเมืองของล็อก บทบาทที่เสียงข้างมากมีในการสถาปนารัฐบาลตลอดจนโค่นล้มรัฐบาลนั้นแทบจะกล่าวได้ว่าเป็นตัวการสำคัญที่สุดอย่างหนึ่งในการกำหนดความเป็นไปของรัฐและประชาชนทั้งหมด ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่ารัฐบาลแต่เดิมนั้นไม่ได้มีอยู่แต่ถือกำเนิดขึ้นจากข้อตกลงร่วมกันระหว่างประชาชนในการมอบอำนาจปกครองให้เป็นการชั่วคราว อำนาจปกครองดังกล่าวนี้ไม่ใช่อำนาจอธิปไตยโดยสมบูรณ์ในการตัดสินใจกระทำการทางการเมืองแต่เป็นอำนาจที่ต้องใช้เพื่อพิทักษ์รักษาสีทธิในชีวิตและทรัพย์สินของพลเมืองอันเป็นสิทธิตามธรรมชาติที่พวกเขาถืออยู่แต่เดิม ดังนั้นเพื่อให้ผลการวินิจฉัยของรัฐบาลเป็นไปอย่างสอดคล้องกับสิทธิตามธรรมชาติของประชาชนจึงต้องมีการถามเสียงจากประชาชนในรัฐด้วย และเสียงข้างมากหรือเสียงส่วนใหญ่จากการสอบถามนั้นก็คือคำตอบสุดท้ายว่าทิศทางของรัฐและรัฐบาลสมควรดำเนินไปในทิศทางใด

เพื่อให้เห็นปัญหาตรงนี้ชัดเจนผู้เขียนขอขยายความให้ละเอียดอีกครั้ง การที่เสียงข้างมากสามารถเป็นปัญหาขึ้นมาได้ก็เพราะว่าเสียงข้างมากเป็นตัวกำหนดทิศทางในการตัดสินใจของรัฐบาล และที่สำคัญยังเป็นตัวตัดสินความถูกต้องชอบธรรมในการเกิดขึ้น ดำรงอยู่ และล่มสลายไปของรัฐบาล ทั้งนี้เนื่องจากรัฐบาลไม่ได้มีอำนาจโดยตัวของรัฐบาลเองแต่รัฐบาลมีอำนาจขึ้นมาได้ก็ด้วยการรับมอบอำนาจมาจากประชาชน ประชาชนซึ่งแต่เดิมในสภาวะธรรมชาติมีสิทธิตามธรรมชาติอยู่แล้ว คือมีอำนาจในการตัดสินใจกระทำการใดๆกับชีวิตของตนเองก็ได้โดยไม่ขัดกับกฎธรรมชาติ ประชาชนเหล่านี้สละสิทธิธรรมชาติบางประการมอบให้กับรัฐบาลเพื่อให้รัฐบาลพิทักษ์สิทธิตามธรรมชาติของพวกเขา ดังนั้น อำนาจของรัฐบาลจึงเป็นอำนาจที่รัฐบาลไม่ได้มีอยู่แต่เดิม แต่ได้มาด้วยความยินยอมพร้อมใจของประชาชนและนี่คือจุดตั้งต้นของการมีรัฐบาล ซึ่งในความคิดของล็อกสิ่งนี้เป็น “พันธสัญญา” ที่รัฐบาลต้องปฏิบัติตาม เมื่อใดก็

ในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อก

ตามที่รัฐบาลทำหน้าที่บกพร่องหรือผิดไปจากเจตนารมณ์ของประชาชนตามพันธสัญญา ประชาชนก็สามารถต่อต้านและเรียกร้องเพื่อเรียกคืนสิทธิที่พวกเขามีอยู่แต่เดิมกลับคืนมาได้ ดังนั้นการตัดสินใจใดๆของรัฐบาลจะต้องไม่ขัดหรือฝืนกับสิทธิของประชาชน² และด้วยเหตุนี้ หากมีเรื่องใดที่ไม่สามารถหาฉันทามติหรือข้อสรุปที่เป็นเอกฉันท์จากประชาชนได้ รัฐบาลก็ต้อง ถามมติประชาชนแล้วนำไปปฏิบัติ

แต่อย่างไรก็ตาม ในกรณีที่มีความไม่ลงรอยกันของประชาชนในบางประเด็น ก็อาจเป็นไปได้ว่ามติของประชาชนซึ่งก็คือเสียงข้างมากนั้นอาจไปขัดกับเสียงข้างน้อยและอาจเลยเส้นไป ละเมิดสิทธิตามธรรมชาติของเสียงข้างน้อยได้ ปัญหานี้หากแก้ไขไม่ได้ย่อมส่งผลให้การอ้าง เหตุผลเรื่องความชอบธรรมของรัฐบาลที่ล็อกเสนอมีน้ำหนักเบาลง และทฤษฎีพันธสัญญาของ ล็อกโดยรวมก็จะถูกสั่นคลอนไปด้วยการตัดสินใจหรือวินิจฉัยในเรื่องต่างๆของรัฐบาลก็ต้องอาศัย มติของประชาชนที่ได้มาตามเสียงข้างมากเป็นตัวชี้วัด จุดนี้เองทำให้เกิดความเป็นไปได้ว่าการ ตัดสินด้วยเสียงข้างมากนั้นอาจมีโอกาสดึงละเมิดสิทธิตามธรรมชาติของเสียงข้างน้อยได้ และ การอ้างความชอบธรรมของรัฐบาลด้วยเหตุที่ว่ามาจากความยินยอมของประชาชนก็อาจไม่ เพียงพอ

ลักษณะของปัจเจกบุคคลในสังคมการเมือง

ผู้เขียนเห็นว่าปัญหาเรื่องความขัดแย้งระหว่างอำนาจของเสียงข้างมากกับสิทธิของเสียงข้าง น้อยจะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อตีความ Two Treatises of Government ด้วยการมองว่าปัจเจกบุคคล (Individual) ในสภาวะธรรมชาติไม่ได้มีความเปลี่ยนแปลงใดๆเลยเมื่อปัจเจกบุคคลเหล่านั้นได้ ก้าวพินมาอยู่ภายใต้ชุมชนทางการเมืองที่เขาสังกัดอยู่ และสมาชิกในชุมชนนั้นๆยังคงมีสิทธิ ธรรมชาติเดิมที่ตนเคยมีอยู่อย่างครบถ้วน หรือไม่ก็ด้วยการมองว่าสิทธิธรรมชาติหากจะมีลด น้อยลงบ้างแต่สิทธิในส่วนที่เหลืออยู่ก็ยังคงมีอยู่เช่นเดิม สำหรับผู้เขียนการมองลักษณะของ ปัจเจกบุคคลที่ล็อกพรรณนาไว้ใน Two Treatises of Government ให้เป็นเช่นนั้นนับเป็นความ เข้าใจที่ผิดพลาด เพราะเมื่อปัจเจกบุคคลได้ยินยอมเข้ามาอยู่ภายใต้พันธสัญญา สิทธิธรรมชาติ ของเดิมที่พวกเขาสละมาไว้ในพื้นที่ร่วมตรงกลางได้ทำให้เกิดสิทธิ บทบาท และหน้าที่ในรูปแบบ ใหม่ขึ้น จากเดิมที่เป็นปัจเจกบุคคลมีสิทธิ บทบาท และหน้าที่ต่อตัวเองหรือไม่ก็พระเจ้า มาสู่ การมีสิทธิ บทบาท หน้าที่ต่อสังคมที่เขาสังกัดอยู่ และคุณลักษณะต่างๆเหล่านั้นจะเป็นเช่นใดก็

² John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 416-437.

ในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อก

ขึ้นอยู่กับกำหนัดขึ้นร่วมกันระหว่างสมาชิกในชุมชนซึ่งล็อกอธิบายว่าสังคมแรกเริ่มเกิดขึ้นจากการอยู่ร่วมกันระหว่างคู่รักชายและหญิงโดยที่พวกเขาทั้งสองเห็นด้วยตนเองว่าเป็นสิ่งที่ดีกว่าอยู่ตามลำพังจึงเกิดพันธสัญญาของการเป็นครอบครัวเดียวกันโดยความยินยอมหรือโดยสมัครใจ บังเกิดสังคมขนาดเล็ก แล้วเริ่มสร้างกฎหรือข้อตกลงในการปกครองและข้อตกลงในการอยู่ร่วมกันโดยขึ้นอยู่กับเป้าหมายของครอบครัวนั้นๆ เขากล่าวว่า... พระเจ้าได้สร้างมนุษย์ขึ้นมาให้โดยเห็นว่าไม่เป็นการดีเลยที่จะอยู่อย่างโดดเดี่ยว พระองค์จึงทำให้พวกเขาารู้สึกว่าจำเป็นสะดวกสบาย และโน้มน้าวที่จะผลักดันตัวเองเข้าสู่สังคม นอกจากนี้พระเจ้ายังให้ความสามารถทางภาษาและความเข้าใจเพื่อจะได้ดำรงชีวิตอย่างพลัดพลัดต่อไปในสังคม สังคมแรกเริ่มคือการอยู่ร่วมกันระหว่างสามีกับภรรยาซึ่งต่อมาจะทำให้กำเนิดความสัมพันธ์ระหว่างบิดามารดากับบุตร บังเกิดครอบครัวและออกกฎที่เหมาะสมจากนายและนายหญิงในการปกครอง...³

กล่าวได้ว่าการทำความเข้าใจแนวคิดทางการเมืองของล็อกใน Two Treatises of Government นั้นต้องอาศัยแนวทางการตีความแบบ Collectivism ด้วยการมองให้เห็นถึงสถานภาพของปัจเจกบุคคลในสังคมการเมืองว่าเป็นปัจเจกบุคคลร่วม มิใช่ปัจเจกบุคคลบริสุทธิ์หรือปัจเจกบุคคลมูลฐานที่โดดเดี่ยวและเป็นอิสระ แทนที่จะตีความแนวคิดของล็อกด้วยมุมมองแบบปัจเจกชนนิยม (Individualism) นั้นเอง

แนวคิดเรื่องปัจเจกบุคคลในภาพอย่างนี้มีให้เห็นอยู่บ้างในงานทางปรัชญาการเมืองสมัยใหม่อย่างเช่นพวกชุมชนนิยม (communitarianism) ตัวอย่างเช่น งานของ วิลมัวร์ เคนดัลล์ (Willmoore Kendall) ชื่อว่า John Locke and the Doctrine of Majority-Rule⁴ ที่ตีความทฤษฎีของล็อกในทำนองนี้ ประเด็นสำคัญอย่างหนึ่งของเคนดัลล์ก็คือการพิจารณาว่า

³God, having made man such a creature that, in His own judgment, it was not good for him to be alone, put him under strong obligations of necessity, convenience, and inclination, to drive him into society, as well as fitted him with understanding and language to continue and enjoy it. The first society was between man and wife, which gave beginning to that between parents and children and make up but one family, wherein the master or mistress of it had some sort of rule proper to a family, each of these, or all together, came short of "political society," as we shall see if we consider the different ends, ties, and bounds of each of these. Chapter IX of the Ends of Political Society and Government, The Second Treatise of Government, 336 – 337.

⁴Kendall, Willmoore. John Locke and The Doctrine of Majority-Rule. (Urbana : University of Illinois Press, 1965).

ในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อค

มนุษย์ที่อยู่ในชุมชนการเมืองได้ให้คำนิยามอำนาจทางการเมืองร่วมกันสำหรับการอ้างสิทธิอันชอบธรรมในการบัญญัติกฎหมาย ตลอดจนการลงโทษ และการกำหนดความเป็นความตายทั้งหมดนี้ก็เพื่อผลประโยชน์ของส่วนรวม(public good) ดังนั้นจุดเริ่มต้นของพันธสัญญาเริ่มแรก(original contract) จึงอยู่ ณ จุดที่ชุมชนการเมืองถือกำเนิดขึ้น ซึ่งทำให้ลักษณะของสมาชิกในชุมชนไม่ได้เป็นปัจเจกบุคคลในสภาวะธรรมชาติซึ่งทุกชีวิตแยกขาดเป็นอิสระต่อกันและสามารถตัดสินใจอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาดในทุกๆ เรื่องอย่างที่เขาเคยมีอำนาจในการกำหนดชีวิตตนเองเต็มที่⁵

ผู้เขียนเห็นว่ามุมมองเช่นนี้ไม่ใช่การตีความใหม่่ว่าในสภาวะธรรมชาติมนุษย์ไม่ใช่ปัจเจกบุคคลแต่ผู้เขียนมองว่าประเด็นสำคัญคือการชี้ให้เห็นจุดเริ่มต้นของพันธสัญญา ซึ่งได้ถือกำเนิดขึ้น ณ จุดที่เป็นสภาวะสังคม(social state) หรือระดับขั้นทางสังคมอันทำให้ปัจเจกบุคคลกลายเป็น “ปัจเจกบุคคลร่วม” (collective individual) ⁶ กล่าวคือ เมื่อมนุษย์อยู่ในสภาวะสังคมแล้วปัจเจกบุคคลจะกลายจากปัจเจกบุคคลที่มีลักษณะเป็น “ปัจเจกบุคคลมูลฐาน” (atomic individual หรือ single individual) มาเป็น “ปัจเจกบุคคลเชิงสังคม” (social individual) และ “สิทธิธรรมชาติของปัจเจกบุคคล” (natural individual rights) ที่มีมาแต่เดิมจะกลายมาเป็น “สิทธิธรรมชาติในทางสังคม” (social natural rights) ตามความสัมพันธ์ที่มีต่อกันระหว่างสมาชิกในชุมชน ซึ่งนั่นทำให้เกิดนิยามใหม่ของสิทธิและหน้าที่ คือเป็นสิทธิและหน้าที่ของสมาชิกในชุมชนที่มีต่อตัวเองและส่วนรวมนี้คือใจความสำคัญที่เป็นข้อเสนอของผู้เขียนในการทำ ความเข้าใจแนวคิดทางการเมืองของล็อค

กายการเมือง : บทบาทของเสียงข้างมากและพันธะผูกพันของสมาชิกในสังคมการเมือง

ผู้เขียนเห็นว่าแนวคิดทางการเมืองของล็อคเป็นการยืนยันความเหมาะสมในการปกครองหรือวินิจฉัยปัญหาด้วยเสียงข้างมากโดยอาศัยเหตุผลที่ว่าสิทธิตามธรรมชาติของปัจเจกบุคคล(natural rights of the individual) ได้กลายมาเป็นสิทธิของสมาชิกในชุมชนตามที่เสียงข้างมากเห็นสมควรและหน้าที่ของสมาชิกในชุมชนก็คือการเคารพต่อการตัดสินใจของเสียงข้างมาก(duty to obey the majority) ล็อคให้เหตุผลว่ามติประชาชนหรือสมาชิกของสังคมการเมืองนั้น

⁵Ibid., p. 63 – 74.

⁶ผู้เขียนเสนอคำว่า “ปัจเจกบุคคลร่วม” ซึ่งแปลมาจากคำว่า “collective individual” ขึ้นมาเองเพื่อใช้ในการอธิบายความคิดและข้อเสนอของผู้เขียนในเรื่องนี้ ซึ่งทั้งตัวล็อคเองและเคนตัลล์ต่างก็ไม่ได้ใช้คำนี้ในงานของพวกเขา

ในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อก

เป็นตัวตัดสินทิศทางของรัฐบาลซึ่งเสียงข้างน้อยแม้จะไม่เห็นด้วยก็ต้องยอมรับในฐานะที่ทั้งเสียงข้างมากและเสียงข้างน้อยต้องอยู่ร่วมกันในชุมชนหรือสังคมการเมืองซึ่ง “ชุมชนก็เป็นร่างกาย” (community as one body) หรือ “หนึ่งร่างทางการเมือง” (one body in politic) ร่างหนึ่งร่างประกอบไปด้วยอวัยวะหลายส่วน การตัดสินว่าร่างกายจะมุ่งไปในทิศทางใดก็ต้องเลือกเพียงทิศทางเดียว และส่วนต่างๆ ของร่างกายก็แยกออกจากกันไม่ได้ ดังนั้นส่วนน้อยของร่างกายก็ต้องยอมตามที่ส่วนใหญ่เห็นสมควร ร่างกายจึงจะดำเนินไปตามทิศทางต่างๆ ได้ เพราะฉะนั้นการตัดสินใจหรือการกระทำของเสียงข้างมากจึงไม่ใช่แค่การกระทำของปัจเจกบุคคลหลายคนแต่เป็นการตัดสินใจหรือการกระทำของสังคมทั้งหมดโดยรวมด้วย (act as a whole หรือ the act of the whole)⁷ ล็อกกล่าวเรื่องนี้เอาไว้ชัดเจนใน Two Treatises of Government ว่า

...เมื่อมนุษย์จำนวนหนึ่งสร้างชุมชนขึ้นด้วยความยินยอมของทุกคน ด้วยวิธีนั้นพวกเขาได้สร้างหนึ่งร่างของชุมชนซึ่งมีอำนาจกระทำการใดๆ ตามเจตจำนงและการกำหนดของเสียงข้างมากในฐานะที่เป็นร่างกายเพียงร่างเดียว ดังนั้น เราจะเห็นพลังของส่วนรวม เห็นความร่วมมือซึ่งได้อำนาจในการกระทำจากกฎหมายบ้านเมืองเห็นการกระทำของเสียงข้างมากในฐานะที่เป็นการกระทำของส่วนรวมและกำหนดสิ่งต่างๆ ที่มีอยู่ด้วยกฎธรรมชาติและเหตุผล ดังนั้น ด้วยความยินยอมของแต่ละคนร่วมกับผู้อื่นในการสร้างหนึ่งกายการเมืองภายใต้รัฐบาล ทุกคนได้วางตัวของเขาเองให้ตกอยู่ภายใต้พันธะที่มีต่อทุกคนในสังคมในการเชื่อฟังการกำหนดของเสียงข้างมากและถูกรวมเข้าไปด้วย(หรือยอมตามการตัดสินใจนั้น) หรือพันธสัญญาเริ่มแรกอื่นที่ซึ่งเขากับคนอื่นๆ ได้รวมตัวกันเข้าสู่การเป็นหนึ่งสังคมเดียวกัน มันคงไม่มีความหมายอะไรและพันธสัญญาใดก็คงไม่มีอยู่ถ้าหากเขายังเป็นอิสระและไม่ต้องตกอยู่ใต้ข้อผูกมัดไปมากกว่าตอนที่เขาอยู่ในสภาวะธรรมชาติเลย⁸

⁷Locke, Two Treatises of Government, 349 – 351.

⁸Locke, Two Treatises of Government, 349 – 350. ข้อความจากต้นฉบับคือ ... when any number of men have, by the consent of every individual, made a community, they have thereby made that community one body, with a power to act as one body, which is only by the will and determination of the majority,.... therefore we see that in assemblies empowered to act by positive law where no number is set by that positive law which empowers them, the act of the majority passes for the act of the whole, and of course determines as having, by the law of Nature and reason, the power of the whole,.... thus every man, by consenting with others to make one body politic under one government, puts himself under an obligation to every one of that society to submit to the determination of the majority, and to be concluded by it ;

ดังนั้น การกำเนิดขึ้น การปฏิบัติงาน และการสิ้นสุดลงของอำนาจรัฐผ่านทางรัฐบาลตามความยินยอมของประชาชนจึงมีความชอบธรรม หรือกล่าวอีกทางหนึ่งก็คือมิติของเสียงข้างมากเป็นตัดสินชี้ขาดอันชอบธรรมในการกำหนดความเป็นไปของรัฐ และสมาชิกที่เหลือในสังคมก็มีพันธะผูกมัดที่ต้องเคารพการวินิจฉัยนั้นผู้เขียนเห็นว่าผู้กระทำการเมืองในทฤษฎีของล็อกไม่ได้เป็นปัจเจกบุคคลเดี่ยวที่เป็นเอกเทศจากสังคมการเมืองที่เขาเป็นสมาชิกอยู่ แต่เป็นปัจเจกบุคคลร่วมที่อิงอาศัยอยู่กับสังคมการเมือง และนี่เป็นวิธีการพิจารณาที่สำคัญอันจะทำให้สามารถมองเห็นพันธะซึ่งผูกมัดประชาชนภายใต้พันธสัญญาเข้ากับอำนาจของรัฐผ่านทางรัฐบาลซึ่งมาจากเสียงข้างมากได้ และการตีความปัจเจกบุคคลให้มีลักษณะเป็นปัจเจกบุคคลร่วมก็ไปด้วยกันได้ดีกับคำอธิบายของล็อกในเรื่องกายการเมืองหรือหนึ่งร่างทางการเมืองด้วย

นอกจากแนวทางดังกล่าวแล้ว เหตุผลของ ดี เอ ลอยด์ โทมัส(D. A. Lloyd Thomas)ก็ได้ให้แง่มุมอีกทางหนึ่งในการชี้ให้เห็นว่าพลเมืองมีพันธะที่ต้องอยู่ภายใต้อำนาจของรัฐกล่าวคือล็อกได้พยายามที่จะแสดงให้เห็นสิทธิอำนาจทางการเมือง (political authority) บนฐานของการยอมรับพันธสัญญาของปัจเจก (individual contractual consent) ทั้งยังช่วยให้เข้าใจหนทางที่ถูกต้องในการรับรู้ความสัมพันธ์ระหว่างพลเมืองกับรัฐ ซึ่งเป็นการยืนยันว่ามีสิ่งที่เรียกว่าสิทธิอำนาจทางการเมืองอยู่ในสภาวะสังคม ข้ออ้างนี้นามาสู่บทสรุปร่วมกันว่าเมื่อยอมรับว่ารัฐได้ถือกำเนิดขึ้นจากข้อตกลงของมนุษย์ และพวกเขาก็ได้ให้สิทธิอำนาจนั้นกับรัฐที่สร้างขึ้น มนุษย์ก็ต้องยอมรับว่ามีสิทธิอำนาจทางศีลธรรม (moral authority) ในการยอมรับว่าตัวเองอยู่ภายใต้พันธะทางการเมือง (political obligation) ด้วย หรือกล่าวให้ชัดเจนก็คือสมาชิกในชุมชนการเมืองตกอยู่ภายใต้พันธะทางศีลธรรม (moral obligation) ที่ใช้กำกับกระทำการต่างๆบางประการในพื้นที่ทางการเมือง พันธะทางการเมืองนี้เป็นซับเซต (sub-set) ของพันธะทางศีลธรรม เช่นเดียวกับที่พันธะของบุพการี (parental obligation) เป็นซับเซตของพันธะทางศีลธรรม ถ้าหากว่าเรามีพันธะทางการเมืองที่จะต้องเคารพสิทธิอำนาจทางการเมืองบางประการ เราก็ต้องยอมรับว่าเรามี prima facie ที่ควรกระทำมันโดยตรงด้วยการสร้างบทลงโทษหรือกลไกการบังคับขึ้นมามีเหตุผลตามแต่ที่รัฐจะสามารถทำได้⁹

ดังนั้น การที่พลเมืองยอมรับว่ารัฐมีสิทธิอำนาจก็คือการยอมรับว่าเรามีพันธะทางศีลธรรมที่จะภักดีต่อรัฐ เมื่อถึงตอนนี้ พันธะทางศีลธรรมไม่ได้ปล่อยให้มนุษย์มีความเป็นอิสระ

or else this original compact, whereby he with others incorporates into one society, would signify nothing, and be no compact if he be left free and under no other ties than he was in before in the state of Nature.

⁹ D.A. Lloyd Thomas, *Locke on Government* (New York: Routledge, 2002), 53–54.

(autonomy) ในการเลือกที่จะทำตามพันธะทางศีลธรรมหรือไม่ กล่าวให้ชัดก็คือพันธะทางศีลธรรมได้มอบทิศทางในการกระทำให้คุณเลือกว่าจะต้องทำอะไรและเมื่อไหร่ในการเติมเต็ม (fulfil) มัน แต่เราไม่เหลือทางเลือกที่จะทำมันหรือไม่ เพราะในทางศีลธรรมเราไม่ได้เป็นอิสระอีกต่อไปแล้ว ถ้าข้ออ้าง (argument) ล่าสุดนี้ถูกต้องละก็ การกล่าวในทางตรงกันข้ามว่าพลเมืองมีอัตตาณัติหรือมีความเป็นอิสระทางศีลธรรม (moral autonomy) หรือมีสิทธิเลือกที่จะรักดีต่อรัฐหรือไม่นั้นก็ไมอาจเป็นจุดยืนที่เขาจะเลือกได้เนื่องจากอยู่ภายใต้พันธะทางศีลธรรมของสังคมการเมืองอันเป็น “หน้าที่” (duty) ซึ่ง “ต้อง” กระทำนั่นเอง¹⁰

สมมติว่ามีระบบของรัฐบาลที่มีอำนาจในการบังคับใช้กฎหมายและรัฐบาลที่ว่านั้นก็กำลังทำงานอยู่ภายใต้การกำกับของประชาชนซึ่งสำหรับล็อคแล้วเขามีเหตุผลในการตีความกฎหมาย ในระหว่างนี้ประชาชนก็ได้ตรวจสอบพิจารณารัฐบาลว่าได้กระทำการต่างๆให้สอดคล้องตามกฎหมายหรือไม่ แต่ปรากฏว่ามีคนส่วนหนึ่งเห็นต่างออกไปจากรัฐ แต่รัฐบาลกลับไม่ได้รับสิทธิอำนาจใดๆในการบังคับให้คนส่วนนี้ปฏิบัติตามซึ่งทำให้พวกเขาไม่ปฏิบัติตามการตัดสินใจของรัฐในเรื่องนั้นเนื่องจากมันไม่สอดคล้องไปกับการวินิจฉัยของเขา หากเป็นเช่นนั้นอะไรจะเกิดขึ้น ระบบทั้งหมดที่วางไว้ตั้งแต่ต้นก็เป็นอันล่มสลาย จะเห็นว่าทัศนคติเช่นนี้เป็นเหตุแห่งการสร้างปัญหาอันยุ่งยากกว่าจะเกิดขึ้นให้กับคนอื่นๆที่เหลือ ดังนั้น การใช้สิทธิจะต้องเป็นไปตามสถานการณ์ที่เหมาะสมและภายใต้ความตระหนักทางศีลธรรมในฐานะที่เป็นพลเมืองของรัฐด้วย การเคารพลิทธิอำนาจของรัฐจึงไม่ใช่สิทธิในการเลือก แต่เป็นหน้าที่ในฐานะที่เป็นพันธะทางการเมืองที่ต้องปฏิบัติ ตัวอย่างเช่น เมื่อเพื่อนบ้านของเราขอยืมบันได เรามีสิทธิเลือกว่าจะให้เขายืมบันไดหรือไม่ แต่ถ้าเขาขอยืมบันไดนั้นไปใช้เพื่อช่วยเหลือลูกของเขาซึ่งกำลังตกอยู่ในอันตราย เรามีพันธะทางศีลธรรมที่จะต้องให้บันไดเขา ยืมเท่านั้น ไม่ใช่ใช้สิทธิเลือกว่าจะให้ยืมดีหรือไม่¹¹ ล็อคอาจไม่มีตัวอย่างที่ชัดเจนในการแสดงให้เห็นว่ามีรัฐบาลอันชอบธรรมตามกฎหมายปรากฏอยู่จริง แต่การที่ “ยัง” ไม่ได้อะไรมาอย่างสมบูรณ์ตามหลักการที่สร้างไว้ก็ไม่ใช่เรื่องแปลกอะไร ประเด็นสำคัญก็คือลอคประสบความสำเร็จในการแสดงให้เห็นที่มาของชุมชนการเมือง การปรากฏขึ้นของสิทธิอำนาจของรัฐหรือรัฐบาล และความสัมพันธ์ที่พึงมีพึงเป็นระหว่างพลเมืองกับชุมชนของเขา และนี่คือสิ่งที่โน้มน้าวเราให้เห็นความจำเป็นของการยินยอมของประชาชนและความเคารพต่อสิทธิอำนาจของรัฐ อันทำให้บทบาทของเสียงข้างมากเป็นสิ่งที่ต้องยอมรับมีเช่นนั้นสังคมการเมืองที่ร่วมกัน

¹⁰Ibid., 53 – 54.

¹¹Ibid., 55 – 56.

ในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อก

สถาปนาขึ้นก็จะล่มสลายลงและจุดมุ่งหมายแรกเริ่มในการสร้างหลักประกันความปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินก็ไม่บรรลุผล ล็อกกล่าวว่า

...ที่ใดซึ่งเสียงข้างมากไม่อาจครอบคลุมไปถึงส่วนที่เหลือ ที่นั่นพวกเขาก็ย่อมไม่สามารถกระทำการในฐานะที่เป็นหนึ่งกายเดียวได้ และผลที่ตามมาทันทีก็คือการล่มสลายลง...¹²

ปัจเจกบุคคลร่วม : ข้อโต้แย้งและคำตอบ

ลักษณะของปัจเจกบุคคลร่วมให้มุมมองใหม่ต่อการเข้าใจทฤษฎีการเมืองของล็อก แต่ทว่าผู้เขียนเห็นว่าอาจมีข้อโต้แย้งที่ตามมาจากการตีความล็อกในลักษณะนี้บางประการดังนี้

ประการที่หนึ่ง ปัญหาเรื่อง องค์อธิปัตย์ (sovereignty) หรือ อำนาจอธิปไตย

ปัญหานี้เป็นเรื่องเกี่ยวกับประเด็นที่ว่าอำนาจอธิปไตยของเสียงข้างมากนั้นดำรงอยู่อย่างกว้างขวางใหญ่โตควบคู่ไปกับอำนาจอธิปไตยของชุมชน ทำให้ท้ายที่สุดอำนาจอธิปไตยของเสียงข้างมากได้กลายเป็นอำนาจอธิปไตยที่ไม่ถูกจำกัด สิทธิของปัจเจกบุคคลจะต้องขึ้นกับผลประโยชน์ส่วนรวมของชุมชน สิทธิของปัจเจกบุคคลที่ไปด้วยกันได้กับผลประโยชน์ส่วนรวมเท่านั้นที่จะได้รับการยอมรับ(จากสังคมส่วนรวม)ว่าสมเหตุสมผล กลายเป็นว่าอำนาจอธิปไตยของเสียงข้างน้อยถูกจำกัด ในขณะที่เสียงข้างมากกลับไม่ถูกจำกัดเช่นนั้นคำถามสำคัญตรงนี้ก็ คือทำอย่างไรจึงจะหาจุดร่วมที่ลงตัวกันในมิติต่างๆของความสัมพันธ์ระหว่างเสียงข้างมากและเสียงข้างน้อยได้ในทฤษฎีของล็อกและแกนกลางของความไม่ลงรอยกันระหว่างความสัมพันธ์ของคู่ตรงข้ามนี้ก็คือประเด็นเรื่ององค์อธิปัตย์นั่นเอง

สาเหตุที่ผู้เขียนมองว่าแกนกลางของความไม่ลงรอยกันนี้คือประเด็นเรื่ององค์อธิปัตย์ก็ เพราะว่ามันเป็นตัวชี้ขาดว่าอำนาจที่แท้จริงในสังคมการเมืองสถิตอยู่ ณ ที่ใด สำหรับล็อก องค์อธิปัตย์นี้อยู่ที่ประชาชน และการที่อำนาจตัดสินใจขั้นสุดท้ายในรัฐอยู่ที่การถามประชาชน ก็สามารถเรียกอำนาจลักษณะนี้ว่า “องค์อธิปัตย์ตามความนิยม” หรือ “อำนาจอธิปไตยตามความนิยม” (popular sovereignty) ได้ ผู้เขียนคิดว่าปัญหาความไม่ลงรอยกันนี้จะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อเสียงข้างน้อยเข้าใจว่าเสียงข้างมากเป็นกลุ่มก้อนตายตัวของสมาชิกในชุมชนซึ่งมีจำนวน

¹²where the majority cannot conclude the rest, there they cannot act as one body, and consequently will be immediately dissolved... Locke, John. *Two Treatises of Government*, 351.

ในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อค

มากกว่า ดังนั้นจึงมองว่ากลุ่มคนที่มีจำนวนและอำนาจมากกว่าพวกตนใช้กำลังบังคับกดขี่ แต่ในทัศนะของผู้เขียนการมองเช่นนี้เป็นความเข้าใจที่ไม่ถูกต้องนัก

อันที่จริงแล้ว องค์กรอิตัลียอยู่ที่ประชาชนทั้งหมดทั้งมวลเสมอถึงแม้ดูเหมือนว่าเสียงข้างมากจะมีอำนาจมากกว่าเสียงข้างน้อยก็ตาม แต่ปัญหาความไม่ลงรอยกันดังกล่าวเกิดขึ้นด้วยความเข้าใจอันผิดพลาดเนื่องจากความสับสน ความจริงก็คือเสียงข้างมากไม่ได้มีขนาด จำนวน หรือเป็นหน่วยตายตัว แต่เสียงข้างมากคือผลจากประเพณีหรือตรวจสอบเพื่อสอบถามความเห็นของประชาชนซึ่งจะมีขนาดหรือจำนวนใหญ่เล็กมากน้อยแค่ไหน รวมทั้งมีใครอยู่ในนั้นบ้างก็ขึ้นอยู่กับหัวข้อที่ถูกถามในการประเพณีผลและขอบเขตของบุคคลที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับหัวข้อนั้นๆ ดังนั้น เสียงข้างมากจึงไม่ได้เป็นสิ่งที่มีลักษณะตายตัว ไม่ได้เฉพาะเจาะจงเสมอว่าใครเป็นหรือไม่เป็นเสียงข้างมากกันแน่ เสียงข้างน้อยในวันนี้ก็อาจกลายเป็นเสียงข้างมากในวันหนึ่งหรือสามารถกลายเป็นเสียงข้างมากในอีกประเด็นหนึ่ง ฉะนั้นที่เสียงข้างมากสามารถกลายเป็นเสียงข้างน้อยได้ในอนาคตได้เช่นกันเมื่อมองเช่นนี้การที่องค์กรอิตัลียอยู่ในมือของประชาชนทั้งหมดก็เป็นเรื่องที่เหมาะสมแล้ว สำหรับคำว่าองค์กรอิตัลียตามความนิยมก็เป็นคำขยายให้ละเอียดขึ้นโดยที่ไม่จำเป็นว่าต้องมีความหมายในเชิงลบ ส่วนเสียงข้างมากนั้นก็ยังคงมีบทบาทสำคัญในทฤษฎีการเมืองของล็อคและนัยของปัจเจกบุคคลเชิงสังคมหรือปัจเจกบุคคลร่วมก็เข้ากันได้ดีกับความเข้าใจเรื่ององค์กรอิตัลียในลักษณะอย่างนี้

ประการที่สอง ปัญหาเรื่องมาตรฐานทางศีลธรรมเชิงภาวีสัย

เมื่อล็อคยึดมั่นในการปกครองโดยเสียงข้างมากคำถามสำคัญที่ตามมาจากนี้ก็คือโดยแท้จริงแล้วทัศนะของเขาวางอยู่บนฐานของการยืนยันมาตรฐานทางศีลธรรมเชิงภาวีสัย (objective moral standard) หรือไม่ ทั้งนี้ก็เพราะว่าทฤษฎีสหิทธิธรรมชาติและกฎธรรมชาติซึ่งมนุษย์ทุกคนมีอยู่เหมือนกันนั้นมันคือการยอมรับไว้ก่อนว่ามีหลักทางศีลธรรมเชิงภาวีสัย (objective moral principle) ในฐานะที่เป็นเกณฑ์ในการยืนยันความถูกต้องของสิทธิทางการเมือง การอำนาจของล็อคในแบบ collectivism แม้จะทำให้มองเห็นพันธะที่สมาชิกในชุมชนจำเป็นต้องยอมรับอำนาจของรัฐและเสียงข้างมากแต่นำมาสู่ปัญหาใหม่อีกข้อก็คือปัญหาเรื่องมาตรฐานทางศีลธรรมเชิงภาวีสัย

ถึงจุดนี้ปัญหาแท้จริงที่ล็อคต้องเผชิญก็คือการปรับใช้อุดมคติดังกล่าวและแสวงหาคำอธิบายให้สอดคล้องกับความเป็นจริงที่ปรากฏ ในหลายๆครั้งที่เกิดความขัดแย้งอย่างรุนแรงระหว่างเสียงข้างมากกับส่วนที่เหลือได้ชวนให้ตั้งคำถามว่าล็อคยึดถือความเชื่อเรื่องมาตรฐาน

ในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อก

ทางศีลธรรมเชิงภาวีสัยซึ่งเป็นอำนาจแท้จริงที่ซ่อนอยู่เบื้องหลังและส่งต่ออำนาจนั้นมาสู่เสียงข้างมากได้อย่างไร กล่าวให้ง่ายขึ้นก็คือประชาชนที่ไม่ยอมรับทฤษฎีการปกครองด้วยเสียงข้างมากนั้นก็เพราะเขามองว่าเสียงข้างมากนั้นไม่ใช่เสียงที่ถูกต้องเสมอไป แต่เป็นเพียงเสียงที่นับและมีจำนวนมากกว่า มีกำลังมากกว่า หรือมีกายภาพที่แข็งแกร่งกว่าเขาเท่านั้น (numerically or physically greater or stronger) สำหรับผู้เขียน การที่เสียงข้างน้อยมองเสียงข้างมากด้วยสายตาเช่นนี้ก็เนื่องจากการตีความสิทธิและหน้าที่ในแบบปัจเจกชนนิยม ดังนั้นพวกเขาจึงจดจ่ออยู่ที่การนับว่าใครมีมากกว่า แทนที่จะมองมันในแบบ collectivism ในฐานะที่ทั้งเสียงข้างน้อยหรือเสียงข้างมากต่างก็เป็นสมาชิกส่วนหนึ่งของสังคมการเมืองด้วยกันทั้งสิ้น และสิทธิธรรมชาติของพวกเขาที่ไม่ได้เป็นเสรีภาพโดยสมบูรณ์อีกต่อไปแล้วแต่เป็นสิทธิและหน้าที่ซึ่งทุกคนมีอยู่ร่วมกันอันถูกจำกัดอยู่ภายใต้ความยินยอมของชุมชนโดยรวมตามที่ล็อกได้กล่าวไว้ว่า

ใครก็ตามที่ออกจากสภาวะธรรมชาติเข้ามารวมกันเป็นชุมชนหนึ่งเดียวนั้นจะต้องมีความเข้าใจในการที่จะส่งมอบอำนาจทั้งหมดของเขาให้กับเสียงข้างมากของชุมชนตามความจำเป็นเพื่อบรรลุเป้าหมายของการร่วมกันสถาปนาสังคมขึ้น¹³

ทฤษฎีการเมืองของล็อกเป็นกรอบคิดหรือแนวคิดที่ยอมรับสิทธิในการปฏิบัติหรือต่อต้านอำนาจเบ็ดเสร็จที่ถูกใช้ตามอำเภอใจ (absolute and arbitrary power) ซึ่งในทฤษฎีได้ระบุว่าผู้ที่จะมีวินิจฉัยในขั้นต่อไปก็คือ เหตุผล ธรรมชาติ และพระเจ้า¹⁴ ซึ่งระหว่างกระบวนการนี้เสียงข้างมากก็มีอำนาจโดยสมบูรณ์ในการประเมินว่าอะไรเป็นหรือไม่เป็นสิทธิและหน้าที่ของปัจเจกบุคคลร่วม สิทธิของประชาชนถูกละเมิดหรือไม่ ใครคือผู้มีพฤติกรรมที่เป็นทรราช ฯลฯ แต่อย่างไรก็ตาม การที่หลักเกณฑ์ในการอยู่ร่วมกันในสังคมสามารถเจรจาต่อรองและหาจุดที่ลงตัวร่วมกันระหว่างสมาชิกในชุมชนได้ย่อมแสดงว่ามาตรฐานทางศีลธรรมแบบนี้มีลักษณะสัมพัทธ์ (relative) ไม่ใช่สัมบูรณ์ (absolute) สรุปก็คือทฤษฎีการเมืองของล็อกมีความเป็นสัมพัทธ์นิยมทางศีลธรรม (moral relativism) คือยืนอยู่บนมาตรฐานทางศีลธรรมเชิงอัตวิสัย (subjective moral standard) แทนที่จะเป็นภาวีสัย (objective) แต่สำหรับล็อกดูเหมือนว่าเรื่องนี้ไม่ใช่ปัญหาตามที่เขากล่าวถึงการเกิดกฎและข้อตกลงที่แตกต่างกันไปในแต่ละครอบครัวในฐานะที่เป็นสังคมแรก เขากล่าวว่า ...สังคมแรกเริ่มคือการอยู่ร่วมกันระหว่างสามีกับภรรยาซึ่งต่อมาจะให้

¹³ Whosoever, therefore, out of a state of Nature unite into a community, must be understood to give up all the power necessary to the ends for which they unite into society to the majority of the community... Locke, John. *Two Treatises of Government*, 351.

¹⁴ Locke, John. *Two Treatises of Government*, 415 - 446.

กำเนิดความสัมพันธ์ระหว่างบิดามารดากับบุตรของพวกเขา บังเกิดครอบครัวและออกกฎที่เหมาะสมจากนายและนายหญิงในการปกครองครอบครัว... ซึ่งต่างก็มีเป้าหมาย ข้อผูกมัด และขอบเขตที่แตกต่างกันไป...¹⁵

ประการที่สาม ปัญหาเรื่องสถานะของข้อตั้งทางทฤษฎี

รากฐานทางทฤษฎีของล็อกคือการยืนอยู่บนฐานความเชื่อสองแบบ แบบหนึ่งคือความเชื่อทางศาสนา (คริสต์) แบบที่สองคือความเชื่อในตัวมนุษย์ คือมีลักษณะเชิงมนุษยนิยม (humanism) ที่เชื่อในคุณค่าและความเป็นเหตุเป็นผลของมนุษย์ ในแบบแรกนั้นล็อกใช้มโนทัศน์เรื่องการเมืองของพระเจ้าในฐานะที่เป็นข้อตั้ง (premise) หรือเป็นสัจพจน์ (axiom) ในการสร้างทฤษฎี¹⁶ ส่วนในแบบที่สองนั้นนำมาสู่ประเด็นคำถามที่เคนดัลล์มองว่าการที่ล็อกเชื่อมั่นในการตัดสินใจของเสียงข้างมากก็เพราะมันเป็นผลสืบเนื่องจากข้อตั้งที่แฝงอยู่สองข้อ (latent premises) คือ 1) มนุษย์มีความเป็นเหตุเป็นผล (rational) 2) มนุษย์มีความถูกต้องหรือยุติธรรม (just) ศรัทธาในตัวมนุษย์ดังกล่าวนี้เป็นข้อตั้งพื้นฐานของทฤษฎีการเมืองทั้งหมดของล็อกซึ่งแฝงอยู่ในคำอธิบายทั้งหมด เมื่อเขาเชื่อว่าการวินิจฉัยของมนุษย์มีความถูกต้องหรือมีเหตุมีผล ดังนั้นการตัดสินใจของเสียงข้างมากย่อมมีความถูกต้องและมีเหตุมีผลไปด้วย

อย่างไรก็ดี ข้อโจมตีดังกล่าวไม่อาจใช้การได้เนื่องจากสองเหตุผล คือ เหตุผลที่หนึ่งเงื่อนไขของสังคมการเมืองตั้งต้น ณ จุดที่มนุษย์มาอยู่รวมตัวกันกลายเป็นชุมชนทางการเมือง นั้นหมายความว่าสามารถก่อกำเนิดพันธสัญญาทางสังคมได้ด้วยตัวของมนุษย์และเป็นไปเพื่อมวลมนุษย์ที่เป็นสมาชิกในชุมชนนั้นคำตอบในลักษณะนี้ก็เป็นแนวทางคล้ายๆกับที่ **จอห์น รอลส์ (John Rawls, 1921–2002)** ใช้เมื่อทฤษฎีความยุติธรรมจากหนังสือ A Theory of Justice ของเขาถูกตั้งคำถามว่ามีความจริงทางอภิปรัชญาใดที่ยึดโยงหลักการที่เขาเสนอให้ใช้ในการสร้างข้อตกลงที่ยุติธรรม รอลส์เห็นว่าประเด็นของปรัชญาการเมืองที่เขาทำอยู่ไม่ใช่ประเด็นทางอภิปรัชญาแต่คือหลักการทางการเมืองเพื่อให้มนุษย์ในสังคมสามารถอยู่ร่วมกันได้ในเชิง

¹⁵ The first society was between man and wife, which gave beginning to that between parents and children and make up but one family, wherein the master or mistress of it had some sort of rule proper to a family, each of these, or all together, ... ,” as we shall see if we consider the different ends, ties, and bounds of each of these.” Chapter IX of the *Two Treatises of Government*, 337.

¹⁶ Locke, *Two Treatises of Government*, 159 – 281.

ในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อค

ปฏิบัติ¹⁷ เหตุผลที่สอง แม้การตัดสินใจทางการเมืองที่ถูกต้องอาจเป็นสิ่งที่พึงปรารถนาก็ตาม ทว่ามันไม่ใช่ “เป้าหมาย” (end) แต่เพียงอย่างเดียว หากยังต้องคำนึงถึง “วิถี” (mean) อีกด้วย นอกจากนี้ไม่เห็นให้เป้าหมายอยู่ที่ความถูกต้องในการตัดสินใจทางการเมืองแล้ว หลักการของล๊อคยังจะเน้นวิถีเสียมากกว่าด้วยซ้ำ¹⁸ รวมทั้งยังสามารถกล่าวได้ว่าแนวคิดทางการเมืองของล๊อคเมื่อมองในอีกทางหนึ่งวิถีก็คือเป้าหมายนั่นเอง หรือกล่าวให้ง่ายขึ้นก็คือในสภาวะธรรมชาติเมื่อใดที่เรื่องจบโดยผลสรุปไม่ขัดแย้งกับกฎธรรมชาติเมื่อนั้นก็เป็นอันยุติ แต่พอเข้าสู่สภาวะสังคมความยุติธรรมก็เป็นเรื่องเชิงปทัสสถาน (normative) ที่อิงอยู่กับอุดมคติร่วมของคนในชุมชนและข้อตกลง (commitment) ที่เกิดขึ้นในสังคมนั้น

แนวคิดของล๊อคคือการยินยอมเชิงสมมติในพันธสัญญาเชิงสมมติ

ล๊อคได้สร้างทฤษฎีของรัฐบาลที่ชอบธรรมจากพื้นฐานที่เริ่มต้นอธิบายธรรมชาติของมนุษย์ จากนั้นเขาได้แสดงให้เห็นว่ามนุษย์เปลี่ยนสถานภาพของตนจากสภาวะธรรมชาติมาสู่สภาวะสังคมได้อย่างไร แนวคิดที่สำคัญที่สุดอย่างหนึ่งในทฤษฎีของล๊อคก็คือ “ความยินยอม” ได้ปรากฏขึ้น ณ จุดนี้ เขาเริ่มต้นอธิบายด้วยการชี้ให้เห็นว่าจุดเริ่มต้นของสังคมการเมืองมาจากการเข้ามาอยู่ร่วมกันระหว่างชายและหญิง เกิดความเป็นสามีภรรยา และเกิดความเป็นบิดามารดาและบุตรตามมา จากนั้นก็เริ่มมีอำนาจกลางในการนำหรือปกครองครอบครัว ข้อตกลงหรือพันธสัญญาทั้งหมดนี้เป็นไปโดยความสมัครใจ เขากล่าวว่า

¹⁷ ดูรายละเอียดในส่วนของรอลส์ได้ที่ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge :Harvard University Press, 1971) และโปรดดูรายละเอียดของเนื้อหาที่เกี่ยวกับประเด็นนี้เพิ่มเติมได้ในข้อถกเถียงหลังข้อเสนอของรอลส์ปรากฏออกสู่สาธารณะซึ่งผู้เขียนไม่ได้ยกมาไว้ใน ณ ที่นี้

¹⁸ ผู้เขียนแสดงทัศนะส่วนตัวในการตีความแนวคิดทางการเมืองของล๊อคออกมาเป็นเช่นนี้ด้วยการอาศัยหลักฐานที่ว่า *Two Treatises of Government* โดยเฉพาะอย่างยิ่งใน *The Second Treatise* นั้นเต็มไปด้วยรายละเอียดของการรูปแบบและวิถีทางของการอยู่ร่วมกันในสังคมการเมือง แต่ไม่ปรากฏส่วนใดที่ระบุชี้ชัดว่าในท้ายที่สุดแล้วจุดหมายปลายทางอย่างเป็นรูปธรรมของสังคมการเมืองจะต้องดำเนินไปสู่รูปลักษณะใด กล่าวคือคำอธิบายส่วนใหญ่ของล๊อคใน *The Second Treatise* เป็นการให้รายละเอียดว่าสมาชิกในสังคมการเมืองมาอยู่ร่วมกันทำไมและจะอยู่ร่วมกันอย่างไรนั่นเอง ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน Locke, *Two Treatises of Government*, 285 – 446. ซึ่งผู้เขียนกล่าวถึงรายละเอียดเรื่องนี้เอาไว้ในวิทยานิพนธ์ของผู้เขียนเอง เรื่อง “การยืนยันความชอบธรรมของรัฐบาลกับปัญหาเสียงข้างมากในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อค” ผู้สนใจสามารถเข้าไปดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ซึ่งอยู่ในบทที่ 5

...สังคมครอบครัวได้ถูกสร้างขึ้นจากพันธสัญญาด้วยความสมัครใจระหว่างชายและหญิงซึ่งประกอบไปด้วยความร่วมมือและสิทธิที่มีระหว่างกันในฐานะที่มีความจำเป็นต่อการให้กำเนิดอันเป็นเป้าหมายสูงสุด แต่ก็ยังคงมีการสนับสนุนและช่วยเหลือซึ่งกันและกันอยู่ รวมทั้งยังถือผลประโยชน์ร่วมกันอีกด้วย...¹⁹

นั่นคือคำอธิบายถึงการก่อรูปสภาวะสังคมซึ่งประชาชนได้สถาปนาองค์กรกลางที่ทำหน้าที่ในการพิทักษ์รักษาสีทธิธรรมชาติของสมาชิกในสังคมการเมืองขึ้นตามพันธสัญญาจากความยินยอมของประชาชน ในสังคมการเมืองนี้รัฐบาลได้ถือกำเนิดขึ้นและมีสิทธิอำนาจซึ่งได้มาจากความยินยอมของประชาชน ซึ่งคำวินิจฉัยของประชาชนในกรณีที่ความเห็นของทุกคนไม่ได้ออกมาเป็นเอกฉันท์ย่อมตกเป็นของเสียงส่วนใหญ่ในฐานะที่มีมากกว่าเสียงส่วนน้อย และด้วยเหตุที่รัฐบาลจำเป็นต้องเลือกหนทางเดียวเท่านั้นในการตัดสินใจ คำตอบที่ได้จากเสียงส่วนใหญ่จึงเป็นคำตอบที่ชี้ขาด กล่าวอีกทางหนึ่งก็คือล๊อคใช้มโนทัศน์เรื่องความยินยอมเป็นสิ่งยืนยันความชอบธรรมของสถานะอำนาจของรัฐบาลอันรวมไปถึงสถานะความชอบธรรมของเสียงส่วนใหญ่ด้วยอย่างมีอาจเลียง

รัฐบาลที่ชอบธรรมนี้มีสิทธิอำนาจทางการเมืองต่อพลเมืองตามที่พลเมืองได้ร่วมกันสร้างรัฐขึ้นและมอบสิทธิอำนาจให้ในจุดเริ่มแรกของ “พันธสัญญาเชิงสมมติ” (hypothetical contract) มิใช่ “พันธสัญญาเชิงประวัติศาสตร์” (historical contract) ซึ่งการสร้างพันธสัญญาในนิยามนี้เป็น “ความยินยอมเชิงสมมติ” (hypothetical consent) มิใช่ “ความยินยอมเชิงประวัติศาสตร์” (historical consent) นั่นเอง หมายความว่า เป็นแนวคิดที่ไม่ใช่คำอธิบายข้อเท็จจริงเชิงประวัติศาสตร์อันเป็นเรื่องเล่าจากอดีตที่ตายตัว แต่เป็น “ตัวแบบ” (model) ทางความคิดเชิงนามธรรมของความร่วมมือทำข้อตกลงภายในชุมชนการเมืองที่อาจเกิดขึ้นได้ในทุกระดับและทุกยุคสมัยซึ่งแม้สามารถเปลี่ยนแปลงได้ในรายละเอียดแต่มีความมั่นคงในหลักการจะเห็นได้จากการที่ล๊อคกล่าวว่า

¹⁹ “Conjugal society is made by a voluntary compact between man and woman, and though it consist chiefly in such a communion and right in one another’s bodies as is necessary to its chief end, procreation, yet it draws with it mutual support and assistance, and a communion of interests too... Locke, *Two Treatises of Government*, 337.

ดังนั้น ที่ใดก็ตามที่มีมนุษย์จำนวนหนึ่งได้รวมเป็นหนึ่งเข้าสู่การเป็นสังคมเดียวจากการที่
ทุกคนได้ละอำนาจเหนือของพวกเขาที่มีอยู่ตามกฎหมายธรรมชาติแล้วออกมาสู่(การอยู่ร่วมกับ)
สาธารณะ ที่นั่นก็คือสังคมการเมืองหรือประชาสังคมนั่นเอง²⁰

ความยินยอมในการก่อรูปข้อตกลงได้นำผู้ร่วมสัญญามาสู่พันธะทางศีลธรรมในการเคารพ
และยอมรับผลพวงที่สืบเนื่องมาจากข้อสัญญาต่าง ๆ นานาประการ หนึ่งในนั้นก็คือพันธะที่
สมาชิกของชุมชนการเมืองต้องเคารพและยอมรับต่อความเห็นของส่วนรวม หรือการที่ปัจเจก
บุคคลร่วมคุณปัจเจกบุคคลมูลฐานอยู่ภายใต้บริบททางการเมืองของรัฐ ซึ่งกล่าวอย่าง
เฉพาะเจาะจงลงมาในจุดเน้นของบทความนี้ก็คือพันธะทางการเมืองของเสียงส่วนน้อยต่อการ
วินิจฉัยของเสียงส่วนใหญ่ในสังคมการเมืองตามที่ล็อกกล่าวเอาไว้ว่า

เพราะฉะนั้น ใครก็ตามที่ออกจากสภาวะธรรมชาติเข้ามารวมกันเป็นชุมชนหนึ่งเดียวนั้น
จะต้องมีความเข้าใจในการที่จะส่งมอบอำนาจทั้งหมดของเขาให้กับเสียงข้างมากของชุมชนตาม
ความจำเป็นเพื่อบรรลุเป้าหมายของการร่วมกันสถาปนาสังคมขึ้น²¹

สรุป

ส่วนสำคัญที่สุดของบทความนี้ก็คือความพยายามในการตอบคำถามว่าหลักการปกครองด้วย
เสียงข้างมากในทฤษฎีการเมืองของล็อกเป็นหลักการที่มีความชอบธรรมหรือไม่ ซึ่งผู้เขียนตอบ
ว่าเป็นหลักการที่ชอบธรรมตามเหตุผลที่กล่าวมาหลายประการดังที่ได้กล่าวไปแล้ว ในบรรดา
เหตุผลทั้งหลายเหล่านั้น จุดที่ผู้เขียนต้องการเน้นย้ำเป็นพิเศษก็คือวิธีการตีความทฤษฎีของ
ล็อกโดยผ่านสายตาแบบ collectivism ที่มองปัจเจกบุคคลในสภาวะสังคมเป็นปัจเจกบุคคลเชิง
สังคมที่เติบโตและมีปฏิสัมพันธ์ร่วมกับผู้อื่นในรัฐอื่นทำให้พวกเขามีสถานภาพ สิทธิ เสรีภาพ
และบทบาทหน้าที่อันพัวพันไปกับชุมชนที่เขาสังกัดอยู่ไปโดยมีอาจแยกขาดเป็นหน่วยย่อยที่
อิสระแบบปัจเจกบุคคลมูลฐานได้ การตีความเช่นนี้ส่งผลให้เห็นพันธะผูกพันในการยอมรับและ
เคารพอำนาจรัฐซึ่งถูกตัดสินด้วยเสียงข้างมากล็อกกล่าวถึงเรื่องนี้ไว้ชัดเจนว่า

²⁰Wherever, therefore, any number of men so unite into one society as to quit every one his executive power of the law of Nature, and to resign it to the public, there and there only is a political or civil society. Locke, *Two Treatises of Government*, 343.

²¹Whosoever, therefore, out of a state of Nature unite into a community, must be understood to give up all the power necessary to the ends for which they unite into society to the majority of the community... Locke, *Two Treatises of Government*, 351.

สภาวะของมนุษย์โดยธรรมชาติตามอย่างที่ข้าพเจ้าได้กล่าวไปแล้วว่าทั้งหมดล้วนมีเสรี มีความเท่าเทียม และมีอิสระ ไม่มีใครที่สามารถขบไล่พวกเขาออกไปจากสภาวะนี้ได้ และไม่อาจบังคับให้อยู่ภายใต้การปกครองโดยอำนาจทางการเมืองของผู้อื่นโดยปราศจากการยินยอม ทางเดียวที่ใครก็ตามจะปลดปล่อยตัวเขาเองจากเสรีภาพตามธรรมชาตินั้นได้ ก็คือการสร้างพันธะของประชาสังคมที่มาจากข้อตกลงกับคนอื่น ๆ ในการเข้าร่วมและรวมแต่ละคนเข้าด้วยกันเป็นหนึ่งชุมชนที่มีเอกภาพเพื่อที่แต่ละคนจะมีความสุขสงบ ความปลอดภัย และการใช้ชีวิตอย่างสันติท่ามกลางผู้อื่น สามารถผลิตเฟลิกซ์กับการใช้ทรัพย์สินและความปลอดภัยที่มากกว่าเดิม มนุษย์จำนวนหนึ่งจะทำเช่นนี้เพราะว่าพวกเขาไม่ได้สูญเสียเสรีภาพที่มีอยู่แต่เดิมในสภาวะธรรมชาติไป เมื่อมนุษย์เหล่านั้นได้มีการยินยอมร่วมกันที่จะสร้างชุมชนหนึ่งเดียวหรือรัฐบาลหนึ่งเดียวขึ้นมา ดังนั้น พวกเขาก็จะให้ความร่วมมืออย่างเต็มที่ทั้งนี้ทั้งใด และสร้างหนึ่ง “กายการเมือง” ขึ้น ที่ซึ่ง “เสียงส่วนใหญ่” มีสิทธิในการกระทำและหมายรวมไปถึงส่วนที่เหลือ²²

ผู้เขียนได้นำเสนอปัญหาสามประการในฐานะที่เป็นข้อโต้แย้งที่สามารถเกิดขึ้นได้ต่อคำอธิบายเรื่องปัจเจกบุคคลร่วมในทฤษฎีของล็อค คือ 1) ปัญหาเรื่อง “องค์อธิปัตย์” หรือ “อำนาจอธิปไตย” 2) ปัญหาเรื่องมาตรฐานทางศีลธรรมเชิงภววิสัย และ 3) ปัญหาเรื่องสถานะของข้อตั้งทางทฤษฎี ซึ่งผู้เขียนได้ตอบปัญหาดังกล่าวเป็นรายข้อตามที่ได้ประมวลไว้แล้วในหัวข้อนั้นๆ จากการตอบปัญหาทั้งสามประการที่ผ่านมาข้างต้น ผู้เขียนเห็นว่าเมื่อปัจเจกบุคคลเล็งเห็นเหตุผลของการรวมตัวกันอาศัยอยู่ภายใต้พันธสัญญาของชุมชนเพื่อก่อกำเนิดสังคมการเมือง พวกเขาจึงได้มอบความยินยอมที่จะพาตัวเองให้ตกอยู่ภายใต้ข้อผูกมัดของชุมชนนั้นเมื่อพันธสัญญาเกิดขึ้นจากความยินยอมผลจากการเข้าเป็นส่วนหนึ่งของข้อตกลงนี้ได้ทำให้

²² Men being, as has been said, by nature all free, equal, and independent, no one can be put out of this estate and subjected to the political power of another without his own consent, which is done by agreeing with other men, to join and unite into a community for their comfortable, safe, and peaceable living, one amongst another, in a secure enjoyment of their properties, and a greater security against any that are not of it. This any number of men may do, because it injures not the freedom of the rest; they are left, as they were, in the liberty of the state of Nature. When any number of men have so consented to make one community or government, they are thereby presently incorporated, and make one body politic, wherein the majority have a right to act and conclude the rest. Chapter 8 of the Beginning of Political Societies, *The Second Treatise of Government*, 348–349. ในบทแปลไทย มีการใส่เครื่องหมายอัญประกาศเน้นคำโดยผู้เขียน

ในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อก

อำนาจที่ปัจเจกบุคคลมีโดยสมบูรณ์ภายใต้กฎธรรมชาติลดลงและแปรเปลี่ยนมาสู่การที่อำนาจซึ่งปัจเจกบุคคลมีถูกจำกัดด้วยบทบาทและหน้าที่ทางสังคม ตลอดจนกฎหมายที่ชุมชนบัญญัติขึ้นร่วมกัน ความเป็นปัจเจกบุคคลที่ไม่ขึ้นต่ออำนาจของใครเลยได้กลายมาสู่ความเป็นปัจเจกบุคคลร่วมที่ประกอบไปด้วยสิทธิทางสังคม บทบาทและหน้าที่ต่อสังคมที่เขาสังกัดอยู่

ท้ายที่สุด ผู้เขียนขอสรุปขอยอดข้อสงสัยทั้งหมดไว้ ณ ตรงนี้ ด้วยการเสนอคำอธิบายหลักในฐานะที่เป็นแก่นของการตีความซึ่งทำให้เห็นความชอบธรรมของรัฐบาลจากเสียงข้างมาก คือ การพิจารณาภาพของทฤษฎีพันธสัญญานี้ว่าเป็นลักษณะของความร่วมมือกัน ซึ่งลักษณะของความร่วมมือกันดังกล่าวของทุกๆปัจเจกบุคคลร่วมในสังคมการเมืองนั้นได้เป็นทั้งตัวยืนยันการเกิดขึ้นของความยินยอมของสมาชิกในชุมชนนั้น และเป็นทั้งการสนับสนุนความชอบธรรมให้กับความยินยอม ณ จุดเริ่มต้นของพันธสัญญาเริ่มแรก ทั้งหมดนี้คือชุดของความสัมพันธ์ระหว่างสถานะของความยินยอมร่วมกันที่ปัจเจกบุคคลมอบให้ชุมชนของเขาอันก่อให้เกิดรัฐและสิทธิอำนาจที่รัฐมีต่อประชาชน จนมาถึงรัฐบาลในฐานะที่เป็นตัวแทนพลเมืองในการพิทักษ์รักษาสีทธิธรรมชาติของพวกเขาเองทั้งในชีวิตและทรัพย์สิน รวมทั้งเผยแสดงการก่อรูปลักษณะของปัจเจกบุคคลร่วมซึ่งมีพันธะผูกพันต่อสิทธิอำนาจของรัฐที่เขาเองเป็นผู้มอบอำนาจดังกล่าวให้ กล่าวได้ว่าเป็นชุดของการอ้างเหตุผลสนับสนุนความชอบธรรมของปัจเจกบุคคลร่วมและข้อตกลงร่วมที่มีสถานะ “เหนือ” (beyond) ตัวปัจเจกบุคคล อันทำให้สมาชิกทุกคนมีพันธะทางการเมืองที่จะเคารพและปฏิบัติตามการตัดสินใจของรัฐซึ่งผ่านการประเมินโดยยึดมติที่ได้จากเสียงข้างมากเป็นตัวกำหนด อันทำให้ให้เห็นถึงสถานะภาพของปัจเจกบุคคลในสังคมการเมืองว่าเป็นปัจเจกบุคคลร่วม มิใช่ปัจเจกบุคคลบริสุทธิ์หรือปัจเจกบุคคลมูลฐานที่โดดเดี่ยวและเป็นอิสระ ถึงแม้ว่าล็อกจะเริ่มต้นอธิบายแนวคิดทางการเมืองของเขาจากสภาวะธรรมชาติก็ตาม

บรรณานุกรม

- Dunn, John. *The Political Thought of John Locke : An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government*. Cambridge : Cambridge University Press, 1975.
- Kendall, Willmoore. *John Locke and The Doctrine of Majority-Rule*. University of Illinois Press, Urbana, 1965.
- Lloyd Thomas, D.A. *Locke on Government*. New York: Routledge. 2002.

Locke, John. *Two Treatises of Government*, edited by P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge :Harvard University Press, 1971.

Tully, James. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge University Press, 1993.

บทอภิปรายบทความของกฤตภาค ศักดิษฐานนท์
เรื่อง "ปัจเจกบุคคลร่วมในสังคมการเมืองกับบทบาทของเสียงข้างมาก
ในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อก"

A Discussion of Krittapas Sakdittanon's
Collective Individual in Political Society and Majority's Role
in John Locke's Contract Theory

ชัชชัย คุ่มทวีพร

ภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยรังสิต

บทความเรื่อง “ปัจเจกบุคคลร่วมในสังคมการเมืองกับบทบาทของเสียงข้างมากในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อก” ต้องการแก้ปัญหาว่า ตามกรอบคิดของล็อกการตัดสินใจด้วยเสียงข้างมากนั้นไม่ละเมิดสิทธิธรรมชาติของเสียงข้างน้อย โดยเสนอให้มอง “ปัจเจกบุคคลบริสุทธิ์” หรือ “ปัจเจกบุคคลมูลฐาน” มีสถานะเปลี่ยนไปเมื่อพ้นสภาพจากสภาวะธรรมชาติ ทำให้กลายเป็น “พลเมือง” หรือปัจเจกบุคคลในสภาวะสังคม (social state) ทำให้เสียงข้างน้อยต้องยอมรับมติของเสียงข้างมากโดยไม่ถือเป็นการละเมิดสิทธิ

เบื้องต้น ผู้วิพากษ์เห็นว่าบทความนี้แปลกตรงที่พยายามบอกว่าล็อกพูดอย่างไร และบอกว่า ล็อกพูดถูก แต่มิได้ประเมินอย่างจริงจังว่า ที่ล็อกกล่าวว่ไม่ละเมิดนั้นจริงๆ แล้วเสียงข้างน้อยถูกละเมิดหรือไม่ เหตุผลของล็อกเพียงพอหรือไม่ ซึ่งเป็นประเด็นสำคัญที่บทความต้องการกล่าวถึง

ผู้เขียนบทความเริ่มต้นบทความจากปัญหาเสียงข้างมาก (1) และอธิบายลักษณะของปัจเจกบุคคลในสังคมการเมือง (2) ตามด้วย “กาย” การเมืองที่บงการด้วยเสียงข้างมาก (3) จากนั้น (ถูกทำให้งงด้วยการไปตอบปัญหาปัจเจกบุคคลร่วม โดยการไป) อธิบายเรื่ององค์อธิปัตย์ และแก้ต่างให้กับเสียงข้างมาก (4) จากนั้นกล่าวถึงมาตรฐานทางศีลธรรมโดยสรุปว่าล็อกเป็นสัมพัทธนิยมทางศีลธรรม และกล่าวถึงฐานคติ (หรือข้อตั้ง?) ทางทฤษฎีของล็อก (5) กล่าวถึงการยินยอมเชิงสมมติในพันธสัญญาเชิงสมมติ และสรุป (6) ว่าการปกครองด้วยเสียงข้างมากในทฤษฎีการเมืองของล็อกเป็นหลักการที่ชอบธรรม กล่าวโดยสรุป บทสรุปที่ 6 อยู่ในข้ออ้าง 1-3 อยู่แล้ว อาจเรียกได้ว่าเป็น tautology บทความนี้จึงคล้ายขยายความสิ่งที่ล็อกเสนอมากกว่าประเมินความชอบธรรมของหลักการเสียงข้างมากของล็อก

เนื้อหาส่วนต่อไป ผู้วิพากษ์อาศัยแนวคิดหลักจากบทความเรื่อง “John Locke’s Democratic Theory” ของ Ian Shapiro¹ เป็นหลักรวม ถึงใช้หนังสืออื่นๆ ประกอบด้วย ความเห็นสรุปต่อประเด็นความชอบธรรมของเสียงข้างมาก มีประเด็นย่อยๆ ที่ต้องพิจารณาดังนี้

1. ธรรมชาติของมนุษย์ (ฐานคิดที่สำคัญคือ มนุษย์ที่มีฐานะทุกคนมีความเป็นเหตุผลเท่ากัน)
2. สิทธิธรรมชาติของมนุษย์ กฎธรรมชาติ และประชาสังคม รวมถึงสังคมการเมือง
3. อำนาจ เสียงข้างมากในการปกครอง และสิทธิในการต่อต้าน
4. สิทธิในการต่อต้านและทางออก (ฐานคิดที่มีคือ คนที่ไม่ยอมรับรัฐหรือรัฐบาลควรย้ายไปอยู่ที่อื่น)

ผู้วิพากษ์เห็นว่าความขัดแย้งระหว่างกฎเสียงข้างมากและสิทธิส่วนบุคคลเป็นประเด็นสำคัญที่อาศัยเกณฑ์ความยอมรับได้จากภายนอกมาประเมินคำตอบที่ล็อกให้ และอันที่จริงจากประวัติส่วนบุคคล ล็อกเป็นชาวอนุรักษนิยมและไม่สนใจการเมืองเลยในวัยหนุ่ม ทำให้เขาสนับสนุนระบอบเผด็จการที่ดำรงอยู่ในช่วงทศวรรษ 1670 ดังนั้นการใช้กรอบประชาธิปไตยไปอ่านงานของล็อก อาจทำให้หลายประเด็นมีความเข้าใจคลาดเคลื่อนไปได้ง่าย ล็อกแสดงทัศนะต่อเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในยุคของเขาซึ่งก็คือ พลเมืองมีสิทธิอันชอบธรรมที่จะต่อต้านจนกระทั่งถึงการใช้กำลังถอดถอนองครักษ์ชั้นที่ปราศจากความชอบธรรม (illegitimate monarch) หรือไม่ ข้อสรุปที่โด่งดังมากของล็อกก็คือ สิทธิเช่นนั้นมิอยู่แน่นอน แต่เอียน ชาปิโร (Ian Shapiro) เห็นว่าแนวคิดนี้เกี่ยวข้องกับน้อยมากกับการอ้างความชอบธรรมของการปฏิวัติหรือทำให้การปฏิวัติวางอยู่บนฐานของความคิดเรื่องประชาธิปไตย²

ธรรมชาติของมนุษย์

ล็อกมองว่า มนุษย์เป็นสิ่งสร้างและเป็นสมบัติของพระเจ้า ดังนั้นมนุษย์จึงมีความเป็นเหตุผลและเป็นผู้สร้าง (‘authors’) รัฐขึ้น มนุษย์ทุกคนจึงเกิดมาเพื่อความเท่าเทียมกัน ทำให้

¹ Ian Shapiro, “John Locke’s Democratic Theory” In John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, edited and with an Introduction by Ian Shapiro (New Haven and London: Yale University Press, 2003)

² *Ibid.*, p. 310.

ในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อก”

อาจมองได้ว่าล๊อคมีทัศนะพื้นฐานมองมนุษย์มีความเท่าเทียมกันแบบประชาธิปไตย (democratic egalitarian)

ประเด็นที่น่าสนใจคือการที่ล๊อคมีทัศนะแบบนักเจตจำนงนิยม (voluntarist) หรือเน้นเจตจำนงเป็นศูนย์กลาง (will-centered) ทำให้มีข้อสรุปว่า สิ่งที่จะมีฐานะเป็นกฎได้ต้องเป็นผลิตผลของเจตจำนงเท่านั้น เขาได้แยกเด็ดขาดระหว่างสิทธิธรรมชาติ (natural right) ซึ่งเกิดจากการที่มนุษย์มีเสรีภาพในการใช้สิ่งต่างๆ บนโลกและกฎธรรมชาติ (natural law) ซึ่งเป็นการให้ทำหรือห้ามทำสิ่งต่างๆ กฎธรรมชาติของมนุษย์ก็คือสิทธิธรรมชาติของพระเจ้า (หรือการแสดงออกของเจตจำนงของพระเจ้า) นั่นเอง และแนวคิดนี้กลายเป็นทฤษฎีเชิงบรรทัดฐานเกี่ยวกับสิทธิ (normative theory of right) กล่าวคือสิทธิเหนือสิ่งที่ถูกสร้างเกิดจากการสร้างสิ่งนั้นขึ้นอย่างอิสระ การสร้างจึงทำให้เกิดกรรมสิทธิ์ ดังนั้นกฎธรรมชาติแท้ที่จริงแล้วก็คือสิทธิธรรมชาติของพระเจ้าเหนือสิ่งสร้างของพระองค์นั่นเอง ซึ่งซาปิโรเรียกว่า “workmanship model” ในความหมายนี้มนุษย์ทุกคนจึงเป็นสมบัติของพระเจ้าและทำสิ่งต่างๆ ตามพระประสงค์มิใช่เพื่อมนุษย์คนอื่น และมนุษย์ไม่สามารถครอบครองเพื่อนมนุษย์ได้ เป็นการปฏิเสธแนวคิดแบบสัมบูรณ์นิยม (absolutism) ที่เซอร์โรเบิร์ต ฟิลเมอร์ (Sir Robert Filmer) เสนอว่าบิดาเป็นเจ้าของและมีอำนาจเด็ดขาดเหนือบุตร (Locke, *First Treatise*, §52) เด็กทุกคนเกิดมาเพื่อเป็นมนุษย์ที่เท่าเทียมกัน มนุษย์ทุกคนเสมอภาคกันโดยธรรมชาติเพราะทุกคนเป็นสมบัติของพระเจ้าอย่างเสมอภาคกัน

การนำตัวแบบครอบครัวมาใช้อ้างอิงสังคมต้องระวังข้อจำกัด เพราะแม้ว่าล๊อคถือว่าการแต่งงานเป็นสัญญา (egalitarian contract) ที่เท่าเทียมกันบนพื้นฐานความยินยอมร่วมกัน (mutual consent) แต่เขาก็กล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า ในหลายกรณีภรรยาไม่เสรีภาพที่จะแยกไปจากสามีเมื่อสิทธิธรรมชาติและสัญญาของพวกเขาอนุญาต (Locke, *Second Treatise*, §82.)

ในเรื่องทาส ล๊อคกล่าวว่า เสรีภาพธรรมชาติ (natural liberty) ของมนุษย์คือการเป็นอิสระจากอำนาจที่ยิ่งใหญ่บนโลก และการไม่ตกอยู่ใต้อำนาจแห่งเจตจำนงหรือกฎหมายของมนุษย์ มนุษย์มีเพียงกฎธรรมชาติเท่านั้นที่จะยึดถือเป็นกฎ (rule) มนุษย์ไม่สามารถจบชีวิตตนเองและให้อำนาจแก่ผู้อื่นอยู่เหนือตนเอง (Locke, *Second Treatise*, §23)

มนุษย์ทุกคนมีความเสมอภาคกันความสามารถสร้างสรรค์ มีฐานะพระเจ้าองค์เล็ก (miniature gods) สิ่งนี้มีความเป็นสากล แต่ในสภาวะธรรมชาติซึ่งมีกฎธรรมชาติเหนือมนุษย์ทุกคน และเหตุผลซึ่งก็คือกฎธรรมชาติสอนมนุษย์ทุกคนว่าเรามีความเสมอภาคและอิสรภาพ มนุษย์ไม่ควรทำร้ายชีวิต สุขภาพ เสรีภาพ และข้าวของของคนอื่น มนุษย์ทุกคนรู้เรื่องนี้เท่าๆ

กัน ล็อกกล่าวอ้างใน *Second Treatise* ว่ากฎธรรมชาติเหล่านี้เข้าใจได้ง่ายกว่ากฎหมาย (positive laws) อย่างมากมาย นั่นแปลว่า เขามีฐานคติที่สำคัญมากคือ ผู้บรรลุฉันทิภาวะทุกคน จะมีความสามารถแสดงพฤติกรรมความเป็นเหตุผลเท่ากัน

ล็อกได้กล่าวถึงสิทธิธรรมชาติอย่างชัดเจนอีกที่หนึ่งคือในทัศนะทางเทววิทยา ล็อก เห็นว่าพระเจ้าตรัสกับมนุษย์ทุกคนโดยตรงทางพระคัมภีร์ไบเบิล ดังนั้นเมื่อมีความเห็น แตกต่างกันในการตีความข้อความในพระคัมภีร์ จึงไม่มีมนุษย์คนใดมีสิทธิประกาศการตีความ ที่ถูกต้อง (Locke, *A Letter Concerning Toleration*, p. 229) หรือกล่าวว่า เสรีภาพในการ เข้าใจกฎธรรมชาติในแบบของตนเอง เป็นพื้นฐานในเรื่องสิทธิในการต่อต้านองค์อิปัตย์ของ เขา และอันที่จริงในขณะนั้นเขาต่อต้านองค์รัชทายาทของอังกฤษระหว่างทศวรรษ 1680

ประเด็นสำคัญคือล็อกไม่ยอมรับว่าการตีความพระคัมภีร์ของทุกคนถูกต้องเท่ากัน แต่ เขากลับเห็นว่ามีการตีความแบบที่ถูกต้องเพียงอันเดียวที่คนมีเหตุผลทุกคนจะยอมรับ เขา มั่นใจว่าการตีความแบบของเขาจะลงรอยกับการตีความตามสามัญสำนึก (commonsense interpretations) ของทุกคน เขาเชื่อว่าการอ่านพระคัมภีร์ตามสามัญสำนึก (commonsense readings) ทุกคนจะเข้าถึงความหมายที่ถูกต้องได้ เขายอมรับว่ามีโอกาสที่คนจะยังคงไม่เห็น ด้วย และเราต้องปกป้องสิทธิของคนเหล่านั้น ทว่าล็อกกลับมั่นใจว่าเกือบทุกครั้งประชาชนยัง สามารถเห็นร่วมกันได้ แต่ซาปิโรเห็นว่าเหตุผลของล็อกตรงนี้วนวน (circularity)³

ปัญหาของล็อกก็คือ เขาจะทำให้ทุกคนยอมรับการตีความที่ถูกต้อง (ขยายความจาก พระคัมภีร์ไปสู่ปริณิถนาทางการเมือง) ได้อย่างไร ฮ็อบส์ (Hobbes) แก้ปัญหานี้ด้วยทฤษฎี กฎหมายแบบเด็ดขาด (command theory of law) และรุสโซ (Rousseau) แก้ปัญหาวัย Lawgiver ใน *Second Treatise* ล็อกเห็นว่าแม้กฎธรรมชาติจะเรียบง่ายและเข้าใจได้สำหรับคน มีเหตุผลทุกคน แต่ยังมีคนที่ล่าเอียงด้วยผลประโยชน์ และเขลาที่จะศึกษาเรื่องนี้ พวกเขา เข้าข้างตัวเองและหลงอยู่กับเรื่องของตัวเอง จึงไม่ควรปล่อยให้พวกเขามาถกเถียงเรื่อง เป้าหมายของสังคมการเมือง

เรื่องสิทธิในการต่อต้าน

ด้วยในปี 1689 ล็อกเห็นว่าเมื่อกษัตริย์เจมส์ทรงประกาศสงครามกับประชาชนก็ เท่ากับทรงละเมิดสัญญาสังคม ประชาชนจึงมีสิทธิต่อต้านและถอดถอนพระองค์อย่างชอบ

³ Ibid., p. 322.

ธรรม และยังทำให้กฎหมาย รวมถึงระบอบรัฐสภาสิ้นสุดไปด้วย อำนาจจึงจำต้องกลับไปสู่ประชาชนอีกครั้งหนึ่ง ซาปิโรจึงสรุปว่า เมื่อสิทธิในการต่อต้านเริ่มต้นขึ้นแล้ว ไม่มีปริมณฑลทางการเมืองใดจะอยู่เหนือสิทธินี้ได้⁴ แต่ในขณะเดียวกันล็อกก็ปรามการใช้สิทธินี้ไว้ด้วย มิใช่ว่าการทำผิดกฎหมายทุกอย่างของกษัตริย์ให้ความชอบธรรมกับการปฏิวัติ เป็นเรื่องที่ปลอดภัยกว่าสำหรับกาย (สังคม) ที่ปัจเจก (private Men) สองสามคนจะต้องเจ็บปวดในบางครั้ง ซึ่งดีกว่าหัวหน้าสาธารณรัฐ (the Republic) ถูกถอดถอนออกไปอย่างง่าย ๆ อย่างไรก็ตาม เขากล่าวว่า ในบางกรณีปัจเจกชนไม่อาจถูกกล่าวหาเมื่อต่อต้านอำนาจอันชอบธรรม การต่อต้านในลักษณะนั้นขาดความชอบธรรม สิ่งที่เขาทำได้คือให้หวังว่าการต่อต้านนั้นจะถูกต้องในชีวิตที่จะมาถึง ดังที่ฮอบส์ได้กล่าวไว้ใน *Leviathan*

ล็อกเชื่อว่า กรณีการละเมิดความไว้วางใจของประชาชนเป็นการลงมติของคนส่วนใหญ่ที่ไม่ลำเอียงด้วยผลประโยชน์จะอาศัยข้อสรุปตามสามัญสำนึกด้วยการยอมรับส่วนบุคคล (personal consent – จันทามติ) อย่างกล้าหาญ และกลายเป็นเสียงส่วนใหญ่ จันทามตินี้เป็นหมายแสดงความชอบธรรมให้การกระทำและสถาบันทางการเมืองทั้งปวง และที่สุดทฤษฎีเสียงข้างมากจะเป็นหลักประกันเพียงอันเดียวสำหรับความชอบธรรม

ล็อกเห็นว่าปัจเจกชนไม่สามารถขัดแย้งกับรัฐหรือรัฐบาลได้ แม้ว่าคนเหล่านั้นมีสิทธิ แต่การใช้สิทธิเพื่อการต่อต้านนั้นไม่ง่าย ที่สุดพวกเขาจะต้องถูกขจัดไป เพราะมันเป็นไปไม่ได้ที่ผู้ถูกกดขี่เพียงคนหรือสองสามคนสามารถไปรบกวนรัฐบาล หากมวลมหาประชาชน (body of the people) ไม่ใส่ใจต่อเรื่องดังกล่าว ปัจเจกชนเหล่านี้จึงเหมือนคนบ้าที่มุ่งจะล้มล้างรัฐที่สถาปนาแล้วอย่างดี (Locke, *Second Treatise*, §208.)

กล่าวโดยสรุป เฉพาะเมื่อผู้ปกครองได้แสดงการทรยศหรือละเมิดกฎธรรมชาติอย่างต่อเนื่อง ประชาชนสามารถใช้สิทธิธรรมชาติที่เคยสละไปเมื่อเข้าสู่ประชาสังคมได้อีกครั้งหนึ่ง แต่ต้องยอมรับความเสี่ยงที่จะถูกตัดสินให้เป็นขบถ トラバจนกระทั่งมหาชนอันไพศาล (the great majority) ปฏิวัติ ก็ไม่มีอำนาจใดในโลกจะมายับยั้งได้อีก

ล็อกยกย่องให้กฎหมายข้างมากเป็นหลักประกันสูงสุดที่มนุษย์รังสรรค์ขึ้นเพื่อตนเอง ข้อตกลงร่วมกันของมนุษย์ และกฎธรรมชาติที่ควบคุมการกระทำทุกอย่างของมนุษย์ แม้มีผลต่อการเมืองรายวันค่อนข้างน้อย เพื่อหลีกเลี่ยงเงาแห่งการปฏิวัติ รัฐบาลทั้งหมดต้องสนองตอบ

⁴ *Ibid.*, p. 341.

ต่อผลประโยชน์ของเสียงข้างมาก ซึ่งหากเป็นอย่างอื่นอาจลงความเห็นว่า รัฐบาลได้ละเมิด
ความไว้วางใจที่ได้รับมอบไป

เสียงข้างมาก: พื้นฐานของความชอบธรรมทางการเมือง

ล็อกคอธิบายว่า ในสภาวะธรรมชาติ มนุษย์มีอำนาจ (executive power) ตามกฎ
ธรรมชาติแต่มนุษย์ได้ละสิทธินี้ไปเมื่อสร้างประชาสังคมขึ้น มันเป็นความจำเป็นที่กายต้อง
เคลื่อนไปในทิศทางหนึ่งโดยไม่ต้องใช้พลกำลังที่มากนัก ซึ่งเกิดจากการยินยอมของเสียงข้าง
มาก มิฉะนั้นแล้วการดำรงกายหรือชุมชนให้เป็นหนึ่งเดียวจะเป็นไปไม่ได้ ดังนั้นมนุษย์ทุกคน
จึงมีพันธะเข้าร่วมในเสียงข้างมาก (สังเกตว่าความหมายเกือบเหมือนกับเอกฉันท์) ทำให้ล็อก
ยึดหลักการเสียงข้างมากและกล่าวว่า “ตามกฎธรรมชาติและเหตุผลแล้ว กฎเสียงข้างมากเป็น
อำนาจของส่วนทั้งหมด (the whole)” (Locke, *Second Treatise*, §96)

สภาประชาชน (public assembly) แสดงออกถึงความเห็นที่หลากหลาย ผลประโยชน์
ที่ขัดกันซึ่งเป็นภาวะหลีกเลี่ยงไม่ได้เมื่อมนุษย์มาอยู่ด้วยกัน เสียงข้างมากจึงเป็นความจำเป็น
และหากเสียงข้างมากไม่สามารถผนวกรวมเสียงที่เหลือแล้ว ความเป็นกายเดียวของประชาชนก็
สิ้นสุดลงและประชาสังคมก็สิ้นสุดลงทันที (Locke, *Second Treatise*, §98) ดังนั้นความ
ยินยอมของจำนวนเสรีชน (Freemen) ที่เป็นเสียงข้างมากจะสมานและรวมกันเข้าเป็นสังคมซึ่ง
เป็นจุดเริ่มต้นของรัฐบาลใดๆ ในโลกที่ชอบธรรม (Locke, *Second Treatise*, §99) เสียงข้าง
มากมีสิทธิกำหนดรูปแบบของรัฐบาลต่างๆ กันได้ตามความเหมาะสมซึ่งใกล้เคียงที่สุดกับ
สถาบันของชุมชนการเมืองนั่นเอง⁵ ล็อกคเน้นว่า อำนาจอสูงสุด (supreme power) ของเสียงข้าง
มากมิได้สิ้นสุดลง (เมื่อมีรัฐบาล) แต่จะแสดงบทบาทเมื่ออำนาจที่มอบไปสิ้นสุดวาระหรือถูก
ล่วงละเมิด (Locke, *Second Treatise*, §132) ถ้าหากการละเมิดนั้นเสียงข้างมากที่แท้จริงยัง
ยอมรับ การต่อต้านของปัจเจกก็ไร้ผลในทางปฏิบัติ (§208-9) การต่อต้านอาจชอบธรรมเมื่อ
การละเมิดนั้นคุกคามชีวิต ปัจเจกหรือเสียงข้างน้อยต้องรอให้ได้การยอมรับจนกว่าชีวิตใหม่
(the next life) จะสามารถมองเห็นได้ (§210)

ล็อกคเห็นว่าปฏิสัมพันธ์ของมนุษย์ (ความยินยอม) เป็นที่มาของความชอบธรรมทาง
การเมืองและกฎเสียงข้างมากเป็นหลักประกันทางสถาบัน (institutional guarantor) ที่ดีที่สุดที่

⁵ Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government* (Princeton:
Princeton University Press, 1986), p.183.

ใช้ได้ ล็อกยืนยันว่า อำนาจอธิปไตยที่ปัจเจกทุกคนให้กับสังคมเมื่อเขาเข้าเป็นสมาชิกจะไม่สามารถหวนกลับไปสู่ปัจเจกได้อีก トラบเท่าที่สังคมยังดำรงอยู่ อำนาจนั้นยังคงอยู่ในชุมชน เพราะหากปราศจากสิ่งนี้แล้วก็ไม่มีชุมชนอยู่อีก (Locke, *Second Treatise*, §243) ประชาชนหรือกายของประชาชนเป็นผู้ตัดสินว่ารัฐบาลทำสงครามกับชุมชนหรือไม่ (§242) ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับประชาชนมีพันธสัญญา แต่เป็นความไว้วางใจ (trust) เมื่อผู้ปกครองละเมิดความไว้วางใจ ประชาชนซึ่งเป็นผู้มอบความไว้วางใจจึงเป็นผู้ตัดสินใจปลดผู้ปกครองนั้นได้ (§240)

ล็อกชี้แนะอำนาจสูงสุดของอำนาจอธิปไตยเพราะสภานิติบัญญัติทำให้เกิดกฎเสียงข้างมากซึ่งเป็นหลักประกันแห่งเสรีภาพที่ดีที่สุดที่ได้โดยประชาชนใช้ผ่านการตั้งรัฐบาลสถาบันต่างๆ ต้องอยู่ภายใต้อำนาจอธิปไตยเพราะอำนาจนี้ทำให้ความยินยอมของผู้ถูกปกครองเกิดขึ้นโดยอาศัยกฎเสียงข้างมาก (Locke, *Second Treatise*, §§149–158) แม้ในกรณีที่รัฐบาลได้สิ้นสภาพไป ประชาชนก็ไม่จำเป็นต้องกลับไปคืนสู่สภาวะธรรมชาติ อำนาจสามารถถ่ายโอนไปสู่ผู้สถาปนาตนเป็นอำนาจอธิปไตยใหม่ที่ประชาชนคิดว่าดีที่สุด และประชาชนมีอิสรภาพอย่างเต็มเปี่ยมในการต่อต้านอำนาจในการปกครองของผู้ปราศจากอำนาจอันชอบธรรมที่แท้จริง (§212) ล็อกยืนยันว่า มนุษย์ทุกคนที่มีทรัพย์สิน トラบเท่าที่เขายินดีอยู่ในอาณาเขตของรัฐบาลเท่ากับได้ให้ความยินยอมโดยนัย (tacit consent) ซึ่งเท่ากับมีพันธะต้องเคารพกฎหมายที่รัฐบาลเป็นผู้ประกาศเช่นเดียวกันกับคนอื่นๆ (§119) ทุกคนได้แสดงความยินยอมโดยนัย (ว่าจะอยู่ภายใต้การปกครองของรัฐบาล) เพราะพวกเขามีเสรีภาพที่จะไปอยู่ที่อื่น (§121)

ปัญหาเรื่องทรราชเสียงข้างมาก (majority tyranny)

นักปรัชญาเช่น มิลล์ (Mill) หรือ โทควิลล์ (Tocqueville) กังวลว่าอาจเป็นปัญหา ทำให้ควรมีการบัญญัติปกป้องสิทธิของปัจเจกหรือเสียงข้างน้อยไว้ในรัฐธรรมนูญ แต่กลับเห็นว่าประวัติศาสตร์ได้แสดงให้เห็นว่าความกังวลดังกล่าวเป็นเรื่องผิดฝาผิดตัว⁶ ทั้งนี้เพราะจากการใช้สิทธิเลือกตั้งทั่วไปเสรีภาพทางการเมืองในระบอบประชาธิปไตยมีหลักประกันที่ดีกว่าอย่างเห็นได้ชัดเจนในบางด้านเมื่อเทียบกับระบอบที่ไม่เป็นประชาธิปไตย เสียดยาที่โรเบิร์ต ดาล

⁶ Robert Dahl, *How Democratic Is the American Constitution?* (New Haven: Yale University Press, 2002), pp. 132–39.

(Robert Dahl) เสียชีวิตเร็วเกินไป หากเขาได้เห็นปรากฏการณ์ทางการเมืองในประเทศไทยที่เกิดขึ้นในช่วงระหว่างปี พ.ศ. 2548-2557 เขาคงไม่ดูแลลนปัญหาพระราชเสียงข้างมากและยกย่องลือค้อย่างไม่ลืมหูลืมตา

สรุป

ถ้ายอมรับฐานคติเรื่องความเป็นเหตุผลของมนุษย์ที่มีคุณภาพทุกคน ต้องสมมติต่อไปอีกว่า ความขัดแย้งทุกอย่างต้องมีทางออกเป็นข้อสรุปร่วมที่มีเหตุผล กฎเสียงข้างมากจะไม่มีปัญหา แต่ถ้าความขัดแย้งที่มีเหตุผล (ที่เกิดจากจุดยืนทำให้ผลประโยชน์ไม่สามารถไปด้วยกันได้) ต้องยอมรับฐานคติเรื่องมนุษย์สามารถออกจากรัฐที่ตนไม่ให้ความยินยอม ไปอยู่รัฐอื่นๆ ได้ ถ้าไปอยู่รัฐอื่นไม่ได้ หรือไม่ยอมไป การถูกละเมิดสิทธิยังเป็นเรื่องที่ต้องการคำอธิบายมากกว่าที่ ล็อกกล่าวไว้

บรรณานุกรม

- Ashcraft, Richard. *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- . *Locke's Two Treatises of Government*. London: Allen & Unwin, 1987.
- Dahl, Robert. *How Democratic Is the American Constitution?* New Haven: Yale University Press, 2002.
- Kendall, Willmoore. *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*. Urbana: University of Illinois Press, 1965 [1940].
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edited by Peter Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975 [1690].
- . *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*. Edited and with an Introduction by Ian Shapiro. New Haven and London: Yale University Press, 2003.
- Shapiro, Ian. John Locke's Democratic Theory. In John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Edited and with an Introduction by Ian Shapiro. 309-340. New Haven and London: Yale University Press, 2003.

บทอภิปรายบทความของกฤตภาค ศักดิษฐานนท์
เรื่อง "ปัจเจกบุคคลร่วมในสังคมการเมืองกับบทบาทของเสียงข้างมาก
ในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อก"

A Discussion of Krittapas Sakdittanon's
*Collective Individual in Political Society and Majority's Role
in John Locke's Contract Theory*

วราเทพ ว่องสรรพการ

ภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยรังสิต

จากบทความเรื่อง "ปัจเจกบุคคลร่วมในสังคมการเมืองกับบทบาทของเสียงข้างมากในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อก" ผู้วิพากษ์มีความเห็นเกี่ยวกับบทความดังกล่าวโดยแบ่งเป็น 2 ส่วน ได้แก่ ส่วนที่เกี่ยวกับข้ออ้างเหตุผลหลักและส่วนที่เกี่ยวกับเนื้อหาภายในบทความ โดยมีรายละเอียดดังนี้

ส่วนที่เกี่ยวกับข้ออ้างเหตุผลหลัก

จากข้ออ้างเหตุผลหลักของบทความที่ผู้เขียนมีความเห็นว่า หากยอมรับคำอธิบายเรื่อง "ปัจเจกบุคคลร่วม" (Collective Individual) ในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อก (John Locke) จะไม่ก่อให้เกิดปัญหาข้อโต้แย้งในเรื่องการอ้างสิทธิของเสียงข้างน้อยที่เกิดขึ้นจากหลักการเสียงข้างมาก (Majority rule) ผู้วิจารณ์มีความเห็นเกี่ยวกับข้ออ้างเหตุผลหลักของผู้เขียนว่า ข้ออ้างเหตุผลดังกล่าวจะสมเหตุสมผลได้ก็ต่อเมื่อตั้งอยู่บนการยอมรับนิยามและสมมติฐานเกี่ยวกับองค์อธิปัตย์ในแบบล๊อคเท่านั้น เช่น สมมติฐานว่าเมื่อมีการตกลงตามพันธสัญญาแล้วจะไม่สามารถอ้างถึงสิทธิของปัจเจกบุคคลที่เป็นเสียงข้างน้อย หรือไม่สามารถอ้างถึงสิทธิของปัจเจกบุคคลที่มีความเห็นต่างได้อีก ซึ่งสมมติฐานเกี่ยวกับองค์อธิปัตย์เช่นนี้เป็นนิยามและสมมติฐานเฉพาะในทฤษฎีพันธสัญญาของล๊อคเท่านั้น รวมถึงด้วยตัวมันก็เป็นสมมติฐานที่กำลังถูกโต้แย้งอยู่ด้วยว่า เป็นสิ่งที่ขัดกับวิถีคิดเรื่องสิทธิและเสรีภาพในระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตยหรือไม่ ดังที่มีประเด็นโต้แย้งเกี่ยวกับสิ่งที่คล้ายกับ "ปัจเจกบุคคลร่วม" นี้เอง ว่าสามารถอ้างเหตุผลสนับสนุนได้หรือไม่ (justified) แต่ผู้เขียนกลับยืนยันโดยนำมาใช้เป็นสมมติฐาน จึงทำให้การอ้างเหตุผลนี้มีลักษณะเป็นการอ้างเหตุผลสนับสนุนตนเอง หรือ self-reference ไป ดังนั้นจากปัญหาของหลักการเสียงข้างมากที่กล่าวถึง จึงไม่ใช่ปัญหาว่าภายใต้สมมติฐานของล๊อคเราจะเข้าใจปัญหาของหลักการเสียงข้างมากอย่างไร แต่

ควรเป็นปัญหาว่าภายใต้กรอบความคิดเชิงคุณค่าในระบอบประชาธิปไตยที่ยอมรับในเรื่องสิทธิและเสรีภาพของปัจเจกบุคคล ความเป็นนิติรัฐ และคุณค่าทางจริยธรรมบางประการ จะสามารถอ้างเหตุผลสนับสนุนหลักการเสียงข้างมากได้อย่างไรมากกว่า ผู้วิจารณ์จึงเห็นว่าผู้เขียนมีความเข้าใจต่อประเด็นปัญหาของข้อโต้แย้งเรื่องนี้ผิดพลาดไป

ในประเด็นข้อโต้แย้งของหลักการเสียงข้างมากนี้สามารถทำความเข้าใจได้จากข้อเสนอของนักปรัชญาการเมืองในกลุ่มทฤษฎีพันธสัญญาแบบอื่น ที่มีสมมติฐานเกี่ยวกับองค์อิตัตยในรูปแบบอื่น แต่สังคมการเมืองก็ยังคงดำรงอยู่ได้โดยไม่ต้องมีสมมติฐานของอิตัตยแบบล๊อคได้ เช่น ตามทฤษฎีพันธสัญญาของโทมัส ฮอบส์ (Thomas Hobbes) ที่เห็นว่าการตกลงร่วมกันในแบบพันธสัญญานั้น ปัจเจกบุคคลเพียงแต่สละสิทธิของตนเองบางส่วนเท่าที่จำเป็นเท่านั้น (ไม่ใช่สิทธิทั้งหมด) ทั้งนี้ก็เพื่อรักษาประโยชน์ของตนเองที่มีร่วมกันกับผู้อื่น นั่นคือ สิทธิของปัจเจกบุคคลยังคงมีอยู่ภายหลังจากมีการตกลงตามพันธสัญญา หากมีกรณีใดๆ ที่เสียงส่วนใหญ่ละเมิดประโยชน์สุขของปัจเจกบุคคลหรือเสียงส่วนน้อย ปัจเจกบุคคลก็ไม่จำเป็นต้องทำตามข้อตกลงตามพันธสัญญานั้น หรือหากยอมรับสมมติฐานในแบบของฮอบส์ว่ามนุษย์มีธรรมชาติ ความเห็นแก่ตัวและเอาตัวรอด ก็จะทำให้ความเป็นองค์อิตัตยหรือการตัดสินใจโดยปัจเจกบุคคลร่วมในแบบของล๊อคไม่เป็นจริง รวมถึงฮอบส์ก็ยังคงยอมรับในเรื่องการดื้อแพ่งทางสังคม (civil disobedience) ซึ่งเท่ากับเป็นการยอมรับสิทธิของปัจเจกบุคคลหรือเสียงข้างน้อยที่จะมีความเห็นแตกต่างจากเสียงส่วนใหญ่ด้วย

กรณีที่มีสมมติฐานเรื่ององค์อิตัตยใกล้เคียงกับล๊อคยิ่งขึ้น เช่น แนวคิดเรื่องพันธสัญญาในแบบของฌอง-ฌาค รูสโซ (Jean-Jacques Rousseau) ที่สนับสนุนการตัดสินใจโดยเสียงข้างมาก โดยถือว่าเป็นการตัดสินใจทางสังคมการเมือง แต่รูสโซก็ได้พยายามอ้างเหตุผลสนับสนุนเพื่อสร้างความชอบธรรมให้กับเสียงข้างมาก ว่าจะสามารถมีความสมเหตุสมผลได้อย่างไรโดยวิธีการสร้างความชอบธรรมให้กับ “เจตจำนงทั่วไป” (general will) ว่าเกิดจากกระบวนการการมีส่วนร่วมที่แสดงออกถึงความเป็นหนึ่งเดียวกันของประชาชนผ่านเจตจำนงทั่วไปที่มีความเป็นเอกภาพ หากมีฝ่ายที่เห็นต่างก็ต้องถือว่าเป็นเพียงความหลงผิดของเสียงข้างน้อยที่จะต้องได้รับการแก้ไขเท่านั้น รูสโซจึงไม่ได้อ้างถึงความเป็นเสียงส่วนใหญ่ในฐานะที่เป็นการตัดสินใจทางสังคมการเมืองของปัจเจกบุคคลร่วม แต่ยืนยันการมีอยู่ของสิทธิเสรีภาพของปัจเจกบุคคลที่จะกระทำตามกฎหมายที่กำหนดโดยกระบวนการการสร้างเจตจำนงทั่วไปที่ปัจเจกบุคคลเป็นส่วนหนึ่งด้วย ส่วนในกรณีพันธสัญญาของจอห์น รอลส์ (John Rawls) ที่เห็นว่าการตกลงกันในเชิงสมมติเป็นไปเพื่อให้สามารถสร้างหลักการเรื่องความยุติธรรม

ในทฤษฎีพันธสัญญาของจอห์น ล็อก”

ขึ้นได้เท่านั้น (จากเรื่องมานแห่งความไม่รู้) และได้กำหนดคุณค่าหลักที่เรียกว่าชุดของเสรีภาพขั้นพื้นฐาน (a set of basic liberties) มาใช้ควบคู่กับการตัดสินใจโดยยึดมติของเสียงข้างมาก อาทิเช่น เสรีภาพทางความคิด เสรีภาพในการสื่อสารและการแสดงออก เสรีภาพของสื่อ เสรีภาพในการรวมกลุ่ม เสรีภาพในการนับถือศาสนา เสรีภาพในการครอบครองทรัพย์สิน เสรีภาพในการลงคะแนนเสียงและการดำรงตำแหน่งทางการเมือง เสรีภาพในการไม่ถูกจับกุมหรือยึดทรัพย์สินอย่างไม่ชอบด้วยเหตุผล และหลักนิติรัฐ (Rawls: 1971: 32, 201-3) เป็นต้น รวมถึงมีคุณค่ารองอื่นๆ ที่เป็นเรื่องคุณค่าทางจริยธรรมที่ไม่สามารถละเมิดได้โดยเสียงข้างมาก เป็นองค์ประกอบที่ต้องพิจารณาในการตัดสินใจทางสังคมการเมืองอีกส่วนหนึ่งด้วย นั่นคือตามทฤษฎีพันธสัญญาในแบบของรอลส์ มติของเสียงข้างมากจึงไม่ได้มีอำนาจเบ็ดเสร็จ สามารถใช้ได้อย่างไร้ขอบเขต หรือกำหนดคุณค่าทางจริยธรรมได้ แต่ยังมีคุณค่าบางประการที่ดำรงอยู่โดยที่มติของเสียงข้างมากไม่สามารถละเมิดคุณค่าต่างๆ เหล่านั้นได้

ปัญหาของนักปรัชญาแนวพันธสัญญาส่วนใหญ่ในประเด็นเรื่องเสียงข้างมาก จึงอยู่ที่ว่าจะอ้างเหตุผลสนับสนุนหลักการเสียงข้างมากได้อย่างไรมากกว่า (ไม่ใช่การปฏิเสธว่าไม่มีสิ่งที่เรียกว่าเสียงข้างน้อย) และจากตัวอย่างของนักปรัชญาแนวพันธสัญญาคนอื่นๆ อาทิ ฮอบส์, รูสโซ และรอลส์ ที่มีสมมติฐานเกี่ยวกับความเป็นองค์อธิปัตย์หรือเรื่องสิทธิของปัจเจกบุคคลที่แตกต่างออกไป ก็จะไม่สามารถอธิบายถึงการแก้ปัญหาของเสียงข้างมากได้ในแบบที่คำอธิบายของล็อก การแก้ปัญหาของหลักการเสียงข้างมากในบทความนี้จึงเป็นแค่เรื่องเฉพาะการทำความเข้าใจล็อกเกี่ยวกับหลักการเสียงข้างมากเท่านั้น ไม่ใช่การแก้ปัญหาของเสียงข้างมากโดยทั่วไปตามแบบที่นักปรัชญาแนวพันธสัญญาหรือนักปรัชญาการเมืองโดยทั่วไปถือว่าเป็นปัญหา

ส่วนที่เกี่ยวกับเนื้อหาภายในบทความ

ในส่วนเนื้อหา ผู้วิจารณ์เห็นว่าผู้เขียนสามารถอธิบายแนวคิดของจอห์น ล็อกได้กระชับดี แต่มีความเห็นเพิ่มเติมเล็กน้อยในเนื้อหาส่วนที่ 1. ที่ผู้เขียนกล่าวถึงปัญหาของหลักการเสียงข้างมาก โดยยกเรื่องปัญหาความไม่ลงรอยกันกับเสียงข้างน้อย โดยแท้จริงแล้วปัญหาของเสียงข้างมากนอกจากปัญหานี้ยังมีปัญหาในประเด็นอื่น เช่น ปัญหาการขัดแย้งกันกับคุณค่าอื่น ในระบอบประชาธิปไตย หรือปัญหาเรื่องขอบเขตการใช้หลักการเสียงข้างมาก เป็นต้น ผู้เขียนควรกล่าวถึงปัญหาเหล่านี้เพื่อให้บทความมีความสมบูรณ์ยิ่งขึ้น แล้วจึงค่อยระบุว่าจะพิจารณาปัญหาเรื่องความไม่ลงรอยกันกับเสียงข้างน้อยที่เป็นปัญหาหลักเท่านั้น ไม่อย่างนั้นจะเป็น

เหมือนกับว่าการนำเสนอเรื่องปัจเจกบุคคลร่วมของล็อคสามารถแก้ปัญหาของหลักการเสียงข้างมากได้ทั้งหมด และในส่วนที่ 4. ที่เป็นข้อโต้แย้งแนวคิดเรื่องปัจเจกบุคคลร่วมของล็อคควรมีเนื้อหาในเชิงวิพากษ์ทฤษฎีพันธสัญญาของล็อคมากกว่านี้

ข้อสรุปและข้อเสนอแนะ

ผู้วิจารณ์มีความเห็นว่า ผู้เขียนควรจำกัดขอบเขตของบทความให้เป็นการทำทำความเข้าใจเรื่องปัจเจกบุคคลร่วมในแบบของล็อค หรือนำเสนอว่าปัญหาเรื่องความไม่ลงรอยกันระหว่างเสียงข้างมากและเสียงข้างน้อยจะไม่ใช่ปัญหาภายใต้สมมติฐานเรื่ององค์อธิปัตย์ในแบบทฤษฎีพันธสัญญาของล็อคอย่างไร มากกว่าจะสนับสนุนว่าหากยอมรับสมมติฐานเรื่ององค์อธิปัตย์ในแบบทฤษฎีพันธสัญญาของล็อค แล้วจะไม่เกิดปัญหาของเสียงข้างมากโดยทั่วไป (หรือจะไม่เกิดปัญหาภายใต้สมมติฐานของระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตย) หลังจากนั้นจึงค่อยวิพากษ์แนวคิดดังกล่าวของล็อคอีกครั้งหนึ่ง จะทำให้บทความมีความชัดเจนมากขึ้น และทำให้บทความนำเสนอประเด็นที่มีความน่าสนใจและจะช่วยให้เกิดความเข้าใจเกี่ยวกับประเด็นข้อถกเถียงเกี่ยวกับหลักการเสียงข้างมากที่มีอยู่จริงในสังคมไทยปัจจุบันมากยิ่งขึ้นด้วย

บรรณานุกรม

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

การพัฒนาทักษะทางปัญญาด้วยกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญา:
การศึกษาในนักศึกษาชั้นปีที่ 2 คณะมนุษยศาสตร์และประยุกต์ศิลป์
มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย

**Development of Cognitive Skills through Philosophical Inquiry
Activities: A Study in Second-year Undergraduate Students,
the School of Humanities and Applied Arts,
University of the Thai Chamber of Commerce**

จริยา นวลนรินทร์

สาขาวิชาการศึกษาศาสตร์ทั่วไป

คณะมนุษยศาสตร์และประยุกต์ศิลป์ มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย

บทคัดย่อ

การวิจัยครั้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อ (1) เปรียบเทียบทักษะทางปัญญาของนักศึกษาก่อนและหลังการเรียนวิชา HO202 การคิดเพื่อการพัฒนา ซึ่งสอนโดยใช้กิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญา (2) เปรียบเทียบทักษะทางปัญญาของนักศึกษาดังกล่าว จำแนกตามเพศและสาขาวิชา และ (3) ศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างเกรดเฉลี่ยของนักศึกษาและทักษะทางปัญญาหลักเข้าร่วมกิจกรรม กลุ่มตัวอย่างเป็นนักศึกษาชั้นปีที่ 2 คณะมนุษยศาสตร์และประยุกต์ศิลป์ จำนวน 107 คน การวิเคราะห์ข้อมูลประกอบด้วย วิเคราะห์ค่าเฉลี่ยและส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน วิเคราะห์สถิติทดสอบที วิเคราะห์ความแปรปรวนทางเดียว และวิเคราะห์สัมประสิทธิ์สหสัมพันธ์ของเพียร์สัน ผลการวิจัยพบว่า (1) คะแนนทักษะทางปัญญาของนักศึกษาก่อนและหลังผ่านกิจกรรมแตกต่างกันอย่างมีนัยสำคัญทางสถิติที่ระดับ .05 โดยหลังผ่านกิจกรรมนักศึกษามีคะแนนทักษะทางปัญญาสูงกว่าก่อนผ่านกิจกรรม (2) หลังผ่านกิจกรรม นักศึกษาที่มีเพศและสาขาวิชาต่างกัน มีคะแนนทักษะทางปัญญาไม่ต่างกันอย่างมีนัยสำคัญ และ (3) คะแนนทักษะทางปัญญามีความสัมพันธ์กับเกรดเฉลี่ยอย่างมีนัยสำคัญทางสถิติที่ระดับ .01

This research aimed to (1) compare undergraduate students' cognitive skills before and after participation in the course, HO202 Thinking for Development, taught through philosophical inquiry activities; (2) compare the skills across genders and majors; and (3) study a correlation between the students' grade point averages and the skills after the participation. The samples were 107 second-year undergraduate students in the School of Humanities and Applied Arts, University of the Thai Chamber of

Commerce. Data were analyzed with means, standard deviation, T-test, ANOVA/F-test and Pearson's Correlation. Findings showed that (1) the cognitive skill scores of the students before and after the participation were statistically different at 0.05 level; (2) After the participation, the scores of students with different genders and majors did not have statistically significant difference; and (3) The cognitive skill scores were significantly correlated with grade point averages at 0.01 level.

ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

ทักษะทางปัญญา (cognitive skills) เป็นทักษะที่จำเป็นสำหรับการศึกษาระดับมหาวิทยาลัย เนื่องจากการศึกษาในระดับสูง ผู้เรียนจึงควรมีคุณสมบัติเป็นผู้ใฝ่รู้และมีทักษะในการค้นหาความจริงได้ด้วยตนเอง ในปี พ.ศ. 2552 คณะกรรมการอุดมศึกษาแห่งชาติได้ให้นิยามแก่ทักษะทางปัญญาไว้ว่า หมายถึง “ความสามารถในการวิเคราะห์สถานการณ์และใช้ความรู้ ความเข้าใจในแนวคิด หลักการ ทฤษฎี และกระบวนการต่างๆ ในการคิดวิเคราะห์ และการแก้ปัญหาเมื่อต้องเผชิญกับสถานการณ์ใหม่ๆ ที่ไม่ได้คาดคิดมาก่อน” และให้ใช้นิยามนี้เป็นกรอบมาตรฐานโดยให้ทุกสถาบันการศึกษาระบุรายละเอียดผลการเรียนรู้ด้านทักษะทางปัญญาที่ต้องการพัฒนาไว้ในทุกหลักสูตรและทุกรายวิชา (สำนักงานคณะกรรมการอุดมศึกษาแห่งชาติ, 2552: 6-10)

ในปีการศึกษา 2556 คณะมนุษยศาสตร์และประยุกต์ศิลป์ มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย ได้บรรจุวิชา HO 202 การคิดเพื่อการพัฒนา อยู่ในหมวดวิชาการศึกษาทั่วไป หลักสูตรระดับปริญญาตรีชั้นปีที่ 2 ผู้สอนได้กำหนดผลการเรียนรู้ด้านทักษะทางปัญญาที่ต้องการพัฒนาให้สอดคล้องกับเนื้อหาวิชาไว้ 3 ประการ ได้แก่ 1) มีความสามารถในการคิดอย่างเป็นระบบ อันประกอบด้วยความรู้ด้านตรรกวิทยา อาทิ กฎเกณฑ์ของการนิยามศัพท์ และกฎเกณฑ์การใช้เหตุผลทั้งแบบนิรนัยและแบบอุปนัย 2) มีความสามารถในการคิดสร้างสรรค์ ประกอบด้วย การตั้งคำถาม วิธีการทางวิทยาศาสตร์ และการประเมินความน่าจะเป็นแบบอุปนัย และ 3) มีความสามารถในการนำความรู้ไปประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน ประกอบด้วย การประเมินความจริงเท็จของข่าวสาร และประเมินการใช้เหตุผลบกพร่อง

เพื่อให้เกิดผลการเรียนรู้ดังกล่าว ผู้สอนได้นำกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญา (community of philosophical inquiry) มาเป็นแกนหลักของการสอน เพราะนอกจากจะเป็นกิจกรรมที่ช่วยฝึกทักษะการคิด 3 ด้าน ได้แก่ การคิดอย่างมีวิจารณญาณ (critical thinking)

การคิดเชิงสร้างสรรค์ (creative thinking) และการคิดที่ใส่ใจในความคิดของผู้อื่น (caring thinking) ให้แก่ผู้เรียน (Lipman 1991: 204) แล้ว กิจกรรมดังกล่าวยังให้ความสำคัญไปที่ การสร้างห้องเรียนให้เป็นชุมชนของผู้ที่รักในการแสวงหาความรู้และช่วยเหลือซึ่งกันและกัน จุดเด่นดังกล่าวน่าจะช่วยให้ นักศึกษาสามารถนำความรู้ไปประยุกต์ใช้ในชีวิตจริงได้เป็นอย่างดี

การฝึกทักษะทางปัญญาผ่านชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญานี้มีที่มาจากวิธีการของโสเครตีส (Socrates) เนื่องจากในสังคมกรีกยุคโบราณเน้นการสอนเยาวชนโดยวิธีถ่ายทอดความรู้และความเชื่อโดยปราศจากการตรวจสอบ แต่โสเครตีสเป็นคนแรกที่เปลี่ยนไปใช้วิธีสอนโดยให้ผู้เรียนสืบสอบค้นหาคำตอบด้วยตนเองผ่านการตั้งคำถาม การแลกเปลี่ยนความเห็น และหาข้อสรุปร่วมกัน ด้วยความเชื่อว่า มนุษย์ทุกคนมีธาตุรู้ภายในตนเอง หากใช้กลวิธีนี้ ธาตุรู้นั้นก็จะมีขึ้นมากทำให้ผู้รู้จักตนเองและรักในความรู้ กลวิธีสอนนี้ใช้ได้ผลแม้ในเด็กที่ไร้ประสบการณ์หนังสือมาก่อนก็ยังสามารถเข้าใจวิชาเรขาคณิตได้ (พินิจ รัตนกุล, 2547: xxix-xxxix)

ในสังคมไทยยุคปัจจุบัน กลวิธีการสอนดังกล่าวยังเป็นสิ่งจำเป็น เพราะความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ แม้จะทำให้เยาวชนไทยใช้ชีวิตอย่างสะดวกสบาย แต่สังคมก็ยิ่งมีความซับซ้อนและผู้คนห่างเหินกันมากขึ้นตามไปด้วย โดยเฉพาะอย่างยิ่งสังคมออนไลน์ที่เยาวชนจะเป็นทั้งผู้ผลิตสารและผู้รับสารในเวลาเดียวกัน พวกเขาจึงควรมีทักษะทางปัญญาที่จะรู้เท่าทันสื่อพร้อมไปกับการเรียนรู้ที่จะอยู่ในสังคมจริงที่ประกอบด้วยผู้คนที่มีความแตกต่างหลากหลาย ดังเช่นที่ ลีโอตาร์ด (Jean-François Lyotard: 1924-1998) นักปรัชญาชื่อดังได้ย้ำถึงหน้าที่ของครูรุ่นใหม่ในยุคศตวรรษที่ 21 ไว้ว่า “ให้เราต่อสู้กับชุดความคิดอันสมบูรณ์แบบ และให้เราเป็นพยานให้แก่ผู้ที่แสดงตัวไม่ได้ ให้ช่วยกันกระตุ้นให้เห็นความแตกต่างอีกมากมายและรักษาเกียรติของผู้มีชื่อไว้” (Lyotard, 1984: 54) ดังนั้นผู้สอนวิชานี้จึงมีหน้าที่เป็นผู้กระตุ้นให้ผู้เรียนทุกคนได้แสดงความคิดเห็นและสืบสอบค้นหาคำตอบได้ด้วยตนเองผ่านการช่วยกันแก้ไขซึ่งกันและกันภายในกลุ่ม กระบวนการนี้จะดำเนินไปโดยปราศจากการชี้นำของผู้สอน หรืออีกนัยหนึ่งผู้สอนเป็นวิทยากรกระบวนการ (facilitator) นั่นเอง

การสอนโดยชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาได้รับการผลักดันโดยแมททิว ลิปแมน (Matthew Lipman) ในประเทศสหรัฐอเมริกา เมื่อปี ค.ศ. 1968 หลังจากนั้นก็มีศูนย์การอบรมปรัชญาสำหรับเยาวชนให้แก่ผู้สอนในกว่า 40 ประเทศทั่วโลก (Fisher, 2005 : 74) มีสมาชิกช่วยกันคิดค้นกิจกรรมที่ผู้สอนสามารถนำไปปรับใช้ได้โดยไม่จำกัดเนื้อหาวิชา และยังสนับสนุนให้ใช้สื่อสมัยใหม่คล่องกัน เพื่อเป็นเครื่องมือให้ผู้สอนดึงผู้เรียนให้เข้าสู่การสนทนา มุ่งงานวิจัย

หลายชิ้น (Lipman, 2009 : 45-46; Fisher, 2006 : 10-11; Sofo, 1986) ที่ยืนยันตรงกันว่า กิจกรรมดังกล่าวช่วยเพิ่มพูนทั้งผลสัมฤทธิ์ทางการเรียน และทักษะการคิดด้านต่างๆ อาทิ การคิดอย่างมีวิจารณ์ญาณและการคิดอย่างมีเหตุผล เป็นต้น ให้แก่ผู้เรียนทั้งในระดับโรงเรียน และระดับมหาวิทยาลัยได้เป็นอย่างดี แต่ก็พบว่ามีความแตกต่างบางประการ ได้แก่ อายุและเพศ ที่ส่งผลให้ผู้เรียนมีทักษะการคิดบางด้านแตกต่างกัน โดยเป็นผลมาจากการเลือกกิจกรรมที่ยังไม่เหมาะสมกับความแตกต่างของผู้เรียนและการที่ผู้สอนให้ความสนใจไปที่ผู้เรียนบางกลุ่ม (Leckey, 2000; Palsson, 1996; Schleifer and Courtemonohe, 1996 อ้างถึงใน ปัทมศิริ อีรานุรักษ์, 2544 : 89-92)

แม้จะเป็นวิธีการสอนที่ประสบผลสำเร็จในหลายประเทศ แต่ในวงการการศึกษาของประเทศไทยกลับมีผู้ให้ความสนใจไม่มากนัก ดังพบว่าในช่วง 10 ปีที่ผ่านมา มีงานวิจัยเพียง 3 เรื่องเท่านั้น (ศุจิภา ศรีนันทกุล, 2551; พิรุณ ศิริศักดิ์, 2547; ปัทมศิริ อีรานุรักษ์, 2544) งานวิจัยทั้ง 3 เรื่องเป็นการทดลองใช้กิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญากับเนื้อหาวิชาต่างๆ และใช้กับกลุ่มตัวอย่างที่เป็นนักเรียนระดับประถมศึกษาและมัธยมศึกษา ผลการวิจัยพบตรงกันว่า กิจกรรมดังกล่าวช่วยเพิ่มทักษะทางปัญญาได้ สิริเพ็ญ พิริยจิตรกิจ (2549: 23) ให้ความเห็นว่า การสอนวิชาปรัชญาสำหรับเยาวชนให้แก่นักเรียนไทยน่าจะประสบปัญหาตรงที่ผู้สอนไม่คุ้นเคยกับการตั้งคำถาม และการจับประเด็นการสนทนาของนักเรียน สำหรับนักศึกษาในระดับปริญญาตรี ยังไม่เคยมีการทำวิจัยมาก่อน

ด้วยเหตุนี้ผู้วิจัยจึงสนใจที่จะเปรียบเทียบทักษะทางปัญญาของนักศึกษาชั้นปีที่ 2 ก่อนและหลังผ่านกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญา กิจกรรมดังกล่าวน่าจะช่วยเพิ่มคะแนนทักษะทางปัญญาของนักศึกษาโดยไม่จำกัดว่านักศึกษาจะมีเพศ และสาขาวิชาแตกต่างกันหรือไม่ และเนื่องจากเกรดเฉลี่ย (GPA) เป็นเกณฑ์ที่ใช้วัดความสำเร็จของการเรียนรู้ในระดับมหาวิทยาลัย ผู้วิจัยจึงประสงค์จะค้นหาว่าเกรดเฉลี่ยมีความสัมพันธ์กับคะแนนทักษะทางปัญญาที่วัดได้จากการร่วมกิจกรรมหรือไม่ อย่างไร

แนวคิด และทฤษฎี

จากการศึกษาแนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้องกับการสอนการคิดแบบต่างๆ พบว่า กิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญามีรูปแบบของการจัดกิจกรรมที่ช่วยพัฒนาทักษะทางปัญญาให้แก่ นักศึกษาไทย เนื่องจากมีจุดเด่นตรงที่ สามารถเกื้อหนุนต่อการสร้างชุมชนที่มีการ

เอาใจเขามาใส่ใจเรา โดยไม่ได้มุ่งสร้างความเก่งในเชิงปัจเจก อาทิ การแข่งขันความสามารถเชิงคณิตศาสตร์ วิทยาศาสตร์ และศิลปะ เป็นต้น อย่างที่นิยมกระทำกันในกิจกรรมรูปแบบอื่นๆ แต่กิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญามุ่งสร้างกลุ่มคนที่รู้จักตัวเองและรักการเรียนรู้ ทั้งนี้เพราะทักษะทางปัญญาเป็นการเรียนรู้ผ่านกระบวนการทำกิจกรรมที่นักศึกษาปฏิบัติด้วยตนเองซึ่งจะให้ผลดีกว่าการเรียนรู้แบบบรรยาย กิจกรรมของชุมชนดังกล่าว แม้จะมีรูปแบบต่างกันไปตามลำดับการเรียนรู้ แต่องค์ประกอบที่จะขาดไม่ได้ ได้แก่ มีการเล่านิทาน การตั้งคำถาม การสนทนา การให้ความหมาย การวิพากษ์วิจารณ์ การตรวจสอบ และการแก้ปัญหาร่วมกันกับสมาชิกคนอื่นๆ และเป็นการทำห้องเรียนให้เป็นตัวแบบสะท้อนสังคมและชุมชน (Lipman, 1991: 19)

ลิริเพ็ญ พิริยจิตรกรกิจ (2549: 25-29) ได้สรุปแนวทางการสอนปรัชญาสำหรับเยาวชนในระดับมหาวิทยาลัยของประเทศไทยไว้ว่า ด้วยโครงสร้างหลักสูตรวิชาในหมวดวิชาศึกษาทั่วไปตั้งเป้าหมายการพัฒนาทักษะทางปัญญาของผู้เรียนไว้สูง อาทิ มีความรอบรู้ มีโลกทัศน์กว้างไกล มีความเข้าใจธรรมชาติตนเองผู้อื่น และสังคม สามารถคิดอย่างมีเหตุผล และมีความใฝ่รู้ เป็นต้น แต่กลับลดทอนสัดส่วนของวิชาในหมวดศึกษาทั่วไป โดยเฉพาะวิชาในกลุ่มปรัชญา มีการยุบรวบวิชาปรัชญากับวิชาตรรกวิทยาเป็นวิชาเดียวกัน ทำให้มีเวลาที่จะสอนเนื้อหาวิชาและฝึกฝนทักษะการคิดน้อยลง กิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาน่าจะช่วยแก้ปัญหาการถูกลดเวลาสอนได้ อีกทั้งกิจกรรมนี้ยังมีเรื่องเล่าที่กระตุ้นให้ใช้เหตุผล ผู้สอนจึงสามารถนำพานักศึกษาเข้าสู่ประเด็นการอภิปรายทางปรัชญาพร้อมไปกับความเข้าใจกฎเกณฑ์ทางตรรกวิทยาด้วย

ในประเทศสหรัฐอเมริกา ชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาเป็นรากฐานของการสร้างผลงานทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ตามแนวคิดของนักปฏิบัตินิยมชาวอเมริกัน ได้แก่ ชาร์ลส์ แซนเดอร์ส เพียร์ส (Charles Sanders Peirce) และจอห์น ดิวอี้ (John Dewey) โดยเฉพาะอย่างยิ่งดิวอี้ (1933: 32-44) ได้ยืนยันว่าชุมชนเช่นนี้เป็นภาพสะท้อนของสังคมที่เปิดกว้างต่อการแสดงความคิดเห็นซึ่งมีอิทธิพลต่อการกระตุ้นความกระหายใคร่รู้ให้เกิดขึ้นในตัวผู้เรียนได้มากที่สุด ด้วยเหตุนี้ดิวอี้จึงให้ความสำคัญกับกระบวนการสร้างนักคิดผ่านชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาเป็นลำดับแรก ส่วนองค์ความรู้ไม่ว่าจะเป็นด้านตรรกวิทยา วิทยาศาสตร์ และทักษะเชิงเทคโนโลยีถึงจะมีความสำคัญแต่ก็อยู่ในลำดับรองลงมาเพื่อให้เข้าใจทฤษฎีของดิวอี้ได้ชัดเจนขึ้น สวานและคณะ (Swan et. al., 2009) ได้สรุปกรอบของชุมชนแห่งการสืบสอบแบบดิวอี้ไว้ว่าประกอบด้วย 3 แกนหลักที่เกี่ยวพันซึ่งกันและกัน

ได้แก่ แขนด้านสังคม (social presence) แขนด้านปัญญา (cognitive presence) และแขนด้านการสอน (teaching presence)

ทฤษฎีของดิวอี้ได้รับการพัฒนาอย่างจริงจังโดยแมทธิว ลิปแมน นักปรัชญาแห่งมหาวิทยาลัยโคลัมเบีย เนื่องจากลิปแมนเห็นว่า ชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาให้ทักษะที่จำเป็นสำหรับการเรียนในระดับมหาวิทยาลัย แต่เขากลับพบว่า นักศึกษาที่เขาสอนอยู่ใช้เหตุผลได้ไม่ดีพอ หากได้รับการฝึกฝนมาตั้งแต่ระดับโรงเรียน ก็น่าจะมีทักษะที่ช่วยให้ค้นหาความจริงได้ดีขึ้น ดังนั้นในปี ค.ศ. 1968 ลิปแมนจึงได้ริเริ่มโครงการสอนปรัชญาให้แก่นักเรียนตั้งแต่เกรด 1 ถึงเกรด 12 เขาได้ออกแบบหลักสูตร แผนการสอน และกิจกรรม ซึ่งประกอบด้วยการเล่านิทาน และชุดคำถามให้นักเรียนได้อภิปรายแลกเปลี่ยนความเห็นกัน โดยครูจะทำหน้าที่เป็นเพียงผู้ร่วมอภิปรายคนหนึ่งเท่านั้น ลิปแมนให้ชื่อทฤษฎีการสอนแบบนี้ว่า ปรัชญาสำหรับเยาวชน หรือที่เรียกโดยใช้คำย่อว่า P4C

มีผลการวิจัยหลายชิ้นยืนยันตรงกันว่า การอภิปรายในประเด็นของปรัชญาไม่ใช่เรื่องยากสำหรับเด็ก นอกจากลิปแมนแล้ว ยังมีนักปรัชญาและนักการศึกษาอีกหลายคน (Burgess & Ice, 2011; Fisher, 2005) ได้สร้างรูปแบบกิจกรรมอันหลากหลายที่ได้รับการพิสูจน์แล้วว่า มีผลต่อการพัฒนาทักษะการคิดตามทฤษฎีการเรียนรู้ของบลูม (Bloom's taxonomy) อันเป็นทฤษฎีที่ได้รับการยอมรับในวงการการศึกษา ฟิชเชอร์ (Fisher, 2005 : 72) นักปรัชญาสำหรับเยาวชนผู้หนึ่งได้ให้นิยามแก่ทักษะการคิดไว้ว่า เป็นความสามารถที่ฝึกฝนได้และเกี่ยวข้องกับทักษะการคิดหลายด้าน ได้แก่ ความมีเหตุผล และความคิดสร้างสรรค์ เป็นต้น ฟิชเชอร์เสนอว่า รูปแบบของกิจกรรมนี้มีพื้นฐานอยู่บนการตั้งคำถาม ผู้สอนจึงสามารถออกแบบกิจกรรมเองได้ เช่น ในขณะที่เล่านิทานให้นักเรียนฟัง ผู้สอนสามารถสร้างชุดคำถามโดยเทียบเคียงกับลำดับขั้นของทักษะการคิดตามทฤษฎีการเรียนรู้ของบลูมดังแสดงในตารางที่ 1

ตารางที่ 1 เปรียบเทียบทฤษฎีการเรียนรู้ของบลูมกับชุดคำถามของกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาในทัศนะของฟิชเชอร์

ทฤษฎีการเรียนรู้ของบลูม	การตั้งคำถามของกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาที่ใช้ขณะเล่านิทาน
1. ความรู้	มีอะไรเกิดขึ้นบ้าง?
2. ความเข้าใจ	ทำไมจึงเกิดเรื่องแบบนี้ขึ้น?

ทฤษฎีการเรียนรู้ ของบลูม	การตั้งคำถามของกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาที่ ใช้ในขณะเล่านิทาน
3. การนำไปใช้	นักเรียนได้ทำอะไรไปบ้าง?
4. การวิเคราะห์	นักเรียนชอบส่วนใดของเรื่องมากที่สุด?
5. การสังเคราะห์	นักเรียนคิดถึงตอนจบที่แตกต่างไปจากนี้ได้ไหม?
6. การประเมินค่า	นักเรียนคิดอย่างไรบ้างเกี่ยวกับเรื่องนี้? และทำไมจึงคิดเช่นนั้น?

ด้วยเหตุนี้องค์กรเพื่อการศึกษา วิทยาศาสตร์และวัฒนธรรมแห่งสหประชาชาติ โดย
หน่วยงานความมั่นคงของมนุษย์ ประชาธิปไตย และปรัชญา (UNESCO Human Security,
Democracy and Philosophy) จึงสนับสนุนให้ใช้กิจกรรมดังกล่าวเป็นเครื่องมือพัฒนาทักษะ
ทางปัญญาให้แก่เยาวชนทั้งในระดับโรงเรียนและระดับมหาวิทยาลัย อย่างไรก็ตามการทำ
กิจกรรมแบบนี้ในห้องเรียนยังคงประสบปัญหาจากการปิดกั้นการวิพากษ์วิจารณ์ในสังคมที่ไม่
เป็นประชาธิปไตยและการต่อต้านโดยผู้สอนที่คุ้นเคยกับการสอนแบบบรรยาย (UNESCO,
2007: 4)

งานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

แผนการสอนของปรัชญาสำหรับเยาวชนได้รับการนำไปปรับใช้จนประสบความสำเร็จใน
มากกว่า 40 ประเทศในทุกภูมิภาคของโลก (Fisher, 2005 : 74) นอกจากนี้ยังมีผลการวิจัยที่
ยืนยันว่าความแตกต่างทางเชื้อชาติไม่มีผลต่อการจัดการกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญา
ด้วย เช่น

ชไลเฟอร์และเคอร์เทโมนโน (Schleifer and Courtemonohe, 1996 อ้างถึงในปัทมศิริ อี
รานุรักษ์, 2544 : 90-91) ทำการศึกษาวิจัยเรื่องผลกระทบของปรัชญาสำหรับเด็กต่อ
ความสามารถทางภาษา โดยทดลองกับนักเรียนที่มีปัญหาด้านภาษาพูดในประเทศแคนาดา
จำนวน 20 คน อายุ 10-12 ปี ผู้วิจัยจัดให้มีกลุ่มเปรียบเทียบที่เท่าเทียมกันในด้าน
ความสามารถด้านภาษา ความสามารถในการเรียนรู้ อายุ และความแตกต่างด้านเชื้อชาติ
ผลการวิจัยพบว่า หลังผ่านการอภิปรายเชิงปรัชญา เด็กจำนวน 19 คนมีความสามารถด้าน

ภาษาเพิ่มขึ้น 7 หัวข้อ และพบว่าเด็กกลุ่มนี้มีความสามารถด้านภาษาแตกต่างจากกลุ่มเปรียบเทียบกับอย่างมีนัยสำคัญที่ระดับ .01

นอกจากนั้นยังพบว่า ความสำเร็จของการสอนโดยใช้กิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาขึ้นอยู่กับการทำหน้าที่ของผู้สอนมากกว่าความแตกต่างของผู้เรียน ดังเช่นที่ เลคคีย์ (Leckey, 2000 อ้างถึงในปัทมศิริ อีรานุรักษ์, 2544 : 91-92) ได้ทำการศึกษาผลของการนำปรัชญาสำหรับเยาวชนไปใช้กับนักเรียนมัธยมศึกษาปีที่ 1 จำนวน 28 คน แบ่งเป็นนักเรียนชาย 19 คน และนักเรียนหญิง 9 คน พบว่า แผนการสอนของปรัชญาสำหรับเยาวชนช่วยให้เกิดผลดีต่อนักเรียนด้านการคิดอย่างมีวิจารณญาณและการมีเหตุผล และยังพบว่านักเรียนชายมีความก้าวหน้าในด้านพัฒนาการการรู้หนังสือมากกว่านักเรียนหญิง ซึ่งเป็นผลมาจากครูให้ความสนใจต่อนักเรียนชายมากกว่า

สำหรับในทวีปเอเชีย แม้โดยพื้นฐานทางวัฒนธรรมแล้ว นักเรียนชาวเอเชียมักหลีกเลี่ยงการวิพากษ์วิจารณ์ แต่ก็มีผลการวิจัยหลายชิ้นที่ยืนยันตรงกันว่านักเรียนชาวเอเชียสามารถตั้งประเด็นคำถามที่แหลมคม และสามารถฝึกทักษะทางปัญญาร่วมกับผู้อื่นได้ เช่น วานซีเลเกม (Vansieleghem, 2012 : 152-168) ได้ทำการวิจัยเรื่อง การคิดแบบไตร่ตรองทบทวน(Self-Reflection) ในประเด็น “การกล่าวพูดความจริง” ของเด็กนักเรียนชาวกัมพูชา และพบว่า การเปิดโอกาสให้นักเรียนได้พูดคุ้ยและทำกิจกรรมทั้งในและนอกห้องเรียน อาทิ การวาดรูป และการเดินเล่น โดยระหว่างนั้นผู้วิจัยได้ตั้งนักเรียนเข้าสู่การสนทนาและใช้การตั้งคำถามเป็นตัวเชื่อมโยงความสัมพันธ์กันในกลุ่มทั้งระหว่างนักเรียนกับครูและกับนักเรียนด้วยกันจนเกิดเป็นชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาขึ้นมา ชุมชนดังกล่าวช่วยให้เด็กนักเรียนกล้าที่จะพูดความจริงได้

พอร์เตอร์ (Porter, 2013) วิจัยในประเทศเกาหลีใต้ พอร์เตอร์เสนอว่า ท่ามกลางความเชื่อสองประการ ได้แก่ ความเชื่อที่ว่าวัฒนธรรมเกาหลีไม่เอื้อต่อการคิดเชิงวิพากษ์วิจารณ์ และความเชื่อที่ว่าเทคโนโลยีขัดขวางการรวมกลุ่ม แต่เขากลับพบว่าในชั้นเรียนระดับมหาวิทยาลัยที่มีการสนทนาภายในกลุ่มผ่านสื่อดิจิทัล การสนทนาได้ทำให้เกิดกระบวนการคิด ได้แก่ การอภิปราย การให้ความหมาย จนกระทั่งนำไปสู่การสร้างข้อตกลงร่วมกัน การสนทนาผ่านสื่อดิจิทัลจึงสามารถเพิ่มทักษะการคิดอย่างมีวิจารณญาณให้ผู้เรียนได้ และมิข้อสังเกตว่า นอกจากความสามารถในการใช้เหตุผลแล้ว ความรู้สึกร่วมและทัศนคติด้านสุนทรียะก็เป็นพื้นฐานของการคิดอย่างมีวิจารณญาณด้วย

ดังนั้นกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาจึงเกิดขึ้นได้แม้ในวัฒนธรรมที่หลีกเลี่ยงการวิพากษ์วิจารณ์และผู้คนนิยมใช้เทคโนโลยีสมัยใหม่สื่อสารกันแทนการเผชิญหน้า รวมทั้งกิจกรรมดังกล่าวยังคงช่วยพัฒนาทักษะทางปัญญาให้แก่ชาวเอเชียได้ไม่ต่างไปจากผลการวิจัยที่ทำกับชาวยุโรปและอเมริกัน และยังพบว่าความสำเร็จของกิจกรรมขึ้นอยู่กับผู้สอนเป็นสำคัญ

ในประเทศไทย มีงานวิจัยที่เกี่ยวข้องโดยตรงอยู่ 3 เรื่อง เรื่องแรกได้แก่ ปัทมศิริ อีรานุรักษ์ (2544) ศึกษาผลของการใช้กระบวนการเรียนการสอนตามแนวการสอนแบบชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาที่มีต่อทักษะการคิดของเด็กชั้นประถมศึกษาปีที่ 1 พบว่า นักเรียนกลุ่มทดลองมีคะแนนทักษะการคิดหลังการทดลองสูงกว่าก่อนการทดลองใช้กระบวนการเรียนการสอนอย่างมีนัยสำคัญที่ระดับ .01 และนักเรียนกลุ่มทดลองมีทักษะการคิดโดยเฉลี่ยสูงกว่ากลุ่มควบคุมอย่างมีนัยสำคัญที่ระดับ .01 นอกจากนี้ยังพบว่าการสอนแบบชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาและบุคลิกภาพทั้งแบบเก็บตัวและแบบแสดงตัวของผู้เรียนไม่มีปฏิสัมพันธ์กับทักษะการคิด

นอกจากทักษะการคิดแล้ว กิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญายังช่วยเพิ่มผลสัมฤทธิ์ทางการเรียนด้วย ดังที่พิรุณ ศิริศักดิ์ (2547) ศึกษาผลของการจัดการกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาที่มีต่อการคิดอย่างมีวิจารณญาณและผลสัมฤทธิ์ทางการเรียนวิทยาศาสตร์ของนักเรียนมัธยมศึกษาตอนปลาย กรุงเทพมหานคร พบว่า หลังการทดลองกลุ่มทดลองมีคะแนนเฉลี่ยการคิดอย่างมีวิจารณญาณสูงกว่าก่อนการทดลองอย่างมีนัยสำคัญทางสถิติที่ระดับ .05 และยังมีคะแนนเฉลี่ยการคิดอย่างมีวิจารณญาณและผลสัมฤทธิ์ทางการเรียนวิทยาศาสตร์สูงกว่ากลุ่มเปรียบเทียบอย่างมีนัยสำคัญทางสถิติที่ระดับ .05

การใช้สื่อออนไลน์เป็นช่องทางหนึ่งของการเรียนผ่านกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาดังเช่นที่ ศุจิภา ศรีนันทกุล (2551) ศึกษาผลของการเรียนแบบสืบสอบเชิงปรัชญาบนเว็บบล็อกที่มีต่อการคิดไตร่ตรองของนักเรียนชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 4 พบว่า นักเรียนที่เรียนด้วยวิธีสืบสอบเชิงปรัชญาบนเว็บบล็อกแบบแนะแนวทางการสืบสอบ มีคะแนนการคิดไตร่ตรองและมีผลสัมฤทธิ์ทางการเรียนสูงกว่านักเรียนที่เรียนด้วยวิธีสืบสอบเชิงปรัชญาบนเว็บบล็อกแบบไม่แนะแนวทางการสืบสอบอย่างมีนัยสำคัญทางสถิติที่ระดับ .05 และนักเรียนที่เรียนด้วยวิธีสืบสอบเชิงปรัชญาบนเว็บบล็อกทั้งสองรูปแบบ มีพัฒนาการการคิดไตร่ตรองสูงขึ้นในทุกครั้งของการประเมิน และนักเรียนได้ตอบคำถามโดยเชื่อมโยงข้อมูลจากการเรียนรู้ที่ผ่านมาและ

ประสบการณ์เดิม งานวิจัยเรื่องนี้ยืนยันว่า การตั้งคำถามผ่านสื่อสมัยใหม่ช่วยให้ผู้เรียนมีการคิดไตร่ตรองและมีผลสัมฤทธิ์ทางการเรียนสูงขึ้น

ประเด็นที่ผู้วิจัยสนใจจะศึกษานอกเหนือไปจากการทบทวนเอกสารข้างต้น คือชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญามีความสัมพันธ์กับเกรดเฉลี่ย (GPA) ของนักศึกษาอย่างไร และมีผลต่อการพัฒนาทักษะทางปัญญามากน้อยเพียงใด เนื่องจากอุสา สุทธิสาคร (2546) ได้ทดสอบความสัมพันธ์ระหว่างเกรดเฉลี่ยกับเชาวน์อารมณ์ (Emotional Quotient, E.Q.) ของนักศึกษามหาวิทยาลัยหอการค้าไทย จำนวน 1,604 คน พบว่า มีสหสัมพันธ์อยู่ในระดับค่อนข้างสูง ($r=.07, p<.05$) พิจารณาจากองค์ประกอบของเชาวน์อารมณ์ 5 ประการ ได้แก่ การเข้าใจตนเอง การเข้าใจผู้อื่น ความสามารถในการปรับตัว การจัดการความเครียด และการสร้างอารมณ์สุขแล้ว น่าจะเป็นคุณลักษณะต้องใช้ระหว่างการทำกิจกรรมของชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาที่กระตุ้นให้นักศึกษาแสดงความคิดเห็นและอภิปรายกับเพื่อนๆ กิจกรรมที่ต้องอาศัยเชาวน์อารมณ์เช่นนี้ จึงน่าจะมีสหสัมพันธ์กับเกรดเฉลี่ยด้วย

กล่าวโดยสรุป แม้ในประเทศไทยจะไม่เคยมีงานวิจัยที่ศึกษาผลของกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาที่มีต่อนักศึกษาในระดับมหาวิทยาลัยมาก่อน แต่จากการทบทวนเอกสารข้างต้น กิจกรรมดังกล่าวน่าจะสามารถช่วยพัฒนาทักษะทางปัญญาของนักศึกษาไทยได้ โดยนักศึกษาทุกคนที่ผ่านกิจกรรมนี้น่าจะมีทักษะทางปัญญาเพิ่มขึ้นกว่าเดิม โดยไม่จำกัดเพศและสาขาวิชา กิจกรรมที่ใช้จะปรับปรุงจากกิจกรรมที่ประสบความสำเร็จมาแล้วในต่างประเทศ และใช้สื่อการสอนหลากหลายแบบให้สอดคล้องกับวัยและชีวิตประจำวันของนักศึกษา รวมทั้งค้นหาแนวทางปรับปรุงการสอนครั้งต่อไปโดยทดสอบความสัมพันธ์ระหว่างเกรดเฉลี่ยกับคะแนนทักษะทางปัญญาหลังจากการร่วมกิจกรรม หากข้อสันนิษฐานนี้เป็นจริง ผู้สอนควรคำนึงถึงแนวทางในการปรับกิจกรรมให้เหมาะสมกับความแตกต่างด้านเกรดเฉลี่ยของนักศึกษาต่อไป

วัตถุประสงค์ของการวิจัย

1. เพื่อเปรียบเทียบทักษะทางปัญญาของนักศึกษา ก่อนและหลังการเรียนวิชา HO202 การคิดเพื่อการพัฒนาที่สอนโดยใช้กิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญา
2. เพื่อเปรียบเทียบทักษะทางปัญญาของนักศึกษา จำแนกตามเพศและสาขาวิชา
3. เพื่อให้ทราบความสัมพันธ์ระหว่างเกรดเฉลี่ยกับทักษะทางปัญญาของนักศึกษา

คำจำกัดความที่ใช้ในการวิจัย

1. กิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญา หมายถึง กิจกรรมที่นำไปสู่การรวมตัวกันของกลุ่มคนที่มีความสนใจในประเด็นปัญหาเดียวกันและช่วยกันให้ความหมาย และหาคำตอบโดยให้สมาชิกทุกคนได้แสดงความคิดเห็นผ่านกิจกรรมให้มากที่สุดเท่าที่จะมากได้ ในงานวิจัยนี้ ชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาคือ นักศึกษาและผู้สอนในห้องเรียนวิชา HO 202 การคิดเพื่อการพัฒนา
2. ทักษะทางปัญญา หมายถึง ผลคะแนนที่ได้จากการทำแบบวัดทักษะการคิดที่ครอบคลุมความสามารถ 3 ประการ ได้แก่ 1) ความสามารถในการคิดอย่างเป็นระบบ 2) ความสามารถในการคิดสร้างสรรค์ และ 3) ความสามารถในการนำความรู้ไปประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน
3. นักศึกษา หมายถึง นักศึกษาชั้นปีที่ 2 คณะมนุษยศาสตร์และประยุกต์ศิลป์ มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย หมายถึง นักศึกษาที่ลงทะเบียนเรียนวิชา HO202 การคิดเพื่อการพัฒนา ในภาคต้น ปีการศึกษา 2556

สมมติฐานของการวิจัย

1. นักศึกษาที่ผ่านกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญา มีคะแนนทักษะทางปัญญาสูงขึ้น
2. นักศึกษาที่ผ่านกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญา มีคะแนนทักษะทางปัญญาไม่แตกต่างกันตามเพศและสาขาวิชา
3. มีความสัมพันธ์ระหว่างเกรดเฉลี่ยของนักศึกษากับคะแนนทักษะทางปัญญาที่ได้จากการเข้าร่วมกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญา

ขอบเขตของการวิจัย

1. กลุ่มตัวอย่างที่ใช้ในการวิจัยครั้งนี้คือ นักศึกษาชั้นปีที่ 2 คณะมนุษยศาสตร์และประยุกต์ศิลป์ มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย จำนวน 61 คน ที่ลงทะเบียนเรียนวิชา HO202 การคิดเพื่อการพัฒนา ในภาคต้น ปีการศึกษา 2556
2. ตัวแปรที่ใช้ในการวิจัยประกอบด้วย

- 2.1 ตัวแปรอิสระ ได้แก่ กิจกรรมของชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญา เพศ
สาขาวิชา และเกรดเฉลี่ย
- 2.2 ตัวแปรตาม ได้แก่ คะแนนทักษะทางปัญญา
3. ระยะเวลาที่ใช้ในการวิจัย 10 สัปดาห์

วิธีดำเนินการวิจัย

1. การจัดการกิจกรรมในขั้นตอนของกระบวนการเรียนการสอน

ผู้สอนได้จัดการกิจกรรมทั้งหมด 10 ครั้งๆ ละเฉลี่ย 1.30 ชั่วโมง ตลอดภาคการศึกษาซึ่งมีทั้งหมด 15 สัปดาห์ เหตุที่ไม่สามารถจัดการกิจกรรมได้ครบ 15 ครั้ง เนื่องจากต้องกันเวลาให้นักศึกษานำเสนอรายงาน

ตารางที่ 2 เนื้อหาวิชาและกิจกรรมของชุมชนแห่งการสืบสอบที่มีต่อทักษะทางปัญญา

สัปดาห์ ที่	เนื้อหาของ วิชา H0202 การคิดเพื่อ การพัฒนา	กิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบ เชิงปรัชญา	ทักษะทาง ปัญญา	เวลาที่ใช้ บรรยาย/ กิจกรรม
1	เหตุผล: ความหมาย และเกณฑ์ ตัดสิน	เกม Donuts (Macer, 2008: 20-21) แบ่งเป็น 3 กลุ่มขึ้นเป็นวงกลม วงกลมแรกเป็นเจ้าภาพ วงกลมที่สองเป็นแขกเยือน และวงกลมที่ 3 เป็นผู้สังเกตการณ์บันทึกการสนทนาในประเด็น “หมีแพนด้าควรอยู่ในกรงดีกว่าอยู่นอกกรง”	มีความสามารถในการคิดอย่างเป็นระบบ	1.30/ 1.30 ชม.
2	การอ้าง เหตุผล	อ่านบทความ “Asians can’t think” และ “Oriental Studies: เมื่อเอเชียหมายถึงโง่และเลว” ตั้งกลุ่มอภิปรายและเขียนวิธีคิดของชาวเอเชียและยุโรปบนกระดานคนละฟาก หยอด 5 นาทีให้ย้ายฟาก	มีความสามารถในการคิดอย่างเป็นระบบ	1.30/ 1.30 ชม.

ลำดับ ที่	เนื้อหาของ วิชา H0202 การคิดเพื่อ การพัฒนา	กิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบ เชิงปรัชญา	ทักษะทาง ปัญญา	เวลาที่ใช้ บรรยาย/ กิจกรรม
3	การอ้าง เหตุผล (ต่อ)	- เกม Agree or Disagree (Macer, 2008: 25-26) ให้นักศึกษาบอกต่อเพื่อนข้างๆ ในความเห็นเกี่ยวกับ “ภาษาที่ 3 จำเป็นกับ AEC หรือไม่?” ให้คนต่อไปทวนคำตอบก่อนแล้วจึงแสดงความเห็นให้คนถัดไป - เกม Who am I? (Macer, 2008: 46-47) ติดแผ่นกระดาษเขียนชื่อนักตรรกวิทยาไว้ที่ด้านหลังคนที่มาเรียนสาย 5 ชื่อ แล้วให้นักศึกษาตั้งคำถามถามเพื่อนในห้อง โดยให้เพื่อนตอบได้เพียง ใช่ หรือ ไม่ใช่	มีความสามารถในการนำความรู้ไปประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน มีความสามารถในการคิดอย่างเป็นระบบ	1.30/ 1.30 ช.ม.
4	การอ้าง เหตุผล บกพร่อง	ดูภาพยนตร์ 12 Angry Men ให้ระบุงการอ้างเหตุผลบกพร่อง และแบ่งกลุ่มอภิปรายในประเด็น “อคติกับการใช้เหตุผล”	มีความสามารถในการนำความรู้ไปใช้ในชีวิตประจำวัน	0.30/ 1.30 ช.ม.
5	การอ้าง เหตุผล บกพร่อง (ต่อ)	เกม กล้าที่จะเปลี่ยน (Macer, 2008: 64-65) แบ่งกลุ่มย่อยอภิปรายในประเด็น “เห็นด้วยหรือไม่ที่จะให้การลอกข้อสอบเป็นวัฒนธรรม” โดยให้ช่วยกันให้ความหมายของคำว่า “การลอก” “การลอก” และ “วัฒนธรรม” แล้วให้ลงคะแนนใส่ตัวเลข 1-5 ควรกล้าที่จะเปลี่ยนมากน้อยเพียงใด	มีความสามารถในการนำความรู้ไปประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน	2/1 ช.ม.

ลำดับ ที่	เนื้อหาของ วิชา HO202 การคิดเพื่อ การพัฒนา	กิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบ เชิงปรัชญา	ทักษะทาง ปัญญา	เวลาที่ใช้ บรรยาย/ กิจกรรม
		แล้วจับสลาก ให้ตัวแทนแต่ละเลข แสดงความเห็น		
6	การนิยาม ศัพท์	เกมการตั้งคำถามปลายเปิด ให้ นักศึกษาเสนอหัวข้อรายงานเขียน บนกระดาน แล้วให้นักศึกษาในห้อง โหวตเลือกหัวข้อรายงานที่สนใจ ที่สุด แบ่งกลุ่มย่อยให้นักศึกษาตั้ง คำถามปลายเปิดที่อยากรู้เกี่ยวกับ หัวข้อรายงานที่ได้รับเลือก (มักเป็น ชื่อคนที่ประสบความสำเร็จ) แลก คำถามกันอ่าน โหวตกันในกลุ่ม เลือกคำถามที่ดีที่สุดให้ตัวแทนมา อ่านหน้าชั้น แล้วให้นักศึกษาทั้งห้อง โหวตคำถามที่ดีที่สุด	มีความสามารถ ในการคิด สร้างสรรค์	1.30/ 1.30 ช.ม.
7	การนิยาม ศัพท์ (ต่อ)	เกมสร้างงานศิลปะ (Macer, 2008: 78-79) หัวข้อ “การคิดเพื่อการ พัฒนาคืออะไร?” แบ่งกลุ่มย่อย ช่วยกันคิด concept และการใช้ สัญลักษณ์ แล้วออกมานำเสนอหน้า ชั้น	มีความสามารถ ในการคิด สร้างสรรค์	0.30/ 2.30 ช.ม.
8	การอ้าง เหตุผลแบบ อุปนัย	เกมหัวใจหรือสมอง Head or Heart (Macer, 2008: 99-100) ให้ชมซี รีย์เรื่อง “ฮอโมนส์วัยว้าวุ่น ตอนโป รเจสเตอโรน” ตั้งคำถามตาม แนวทางของ ฟิชเชอร์ (ดูตารางที่ 1) เลือกนักศึกษามา 5 คน ให้	มีความสามารถ ในการนำความรู้ ไปประยุกต์ใช้ใน ชีวิตประจำวัน	0.30/ 1.30 ช.ม.

ลำดับ ที่	เนื้อหาของ วิชา HO202 การคิดเพื่อ การพัฒนา	กิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบ เชิงปรัชญา	ทักษะทาง ปัญญา	เวลาที่ใช้ บรรยาย/ กิจกรรม
		ความเห็นหน้าชั้น แล้วให้เพื่อนในห้องแสดงสัญลักษณ์ชี้ที่หัวใจสื่อถึงการใช้อารมณ์ หรือชี้ที่ศีรษะสื่อถึงการใช้เหตุผล โดยพิจารณาจากการยกตัวอย่าง การเปรียบเทียบ และการค้นหาสาเหตุประกอบการใช้เหตุผล		
9	การอ้างเหตุผลแบบอุปนัย (ต่อ)	อภิปรายเรื่อง ความน่าเชื่อถือของนิต้าโพลและกรุงเทพโพล เรื่องดารายอดนิยม โดยค้นหาข้อมูลในอินเทอร์เน็ต และวิเคราะห์จำนวนกลุ่มตัวอย่าง และการเป็นตัวแทนที่ดี แบ่งกลุ่มย่อยและนำเสนอหน้าชั้น	มีความสามารถในการคิดสร้างสรรค์	1.30/ 1.30 ชม.
10	การอ้างเหตุผลแบบอุปนัย (ต่อ)	โต้วาที หัวข้อ “ซื้อรถคันแรกหรือซื้อบ้านหลังแรกดีกว่ากัน” เลือกนักศึกษา 2 คนมาเป็นกรรมการตั้งกฎกติกา เลือกประธาน 2 คนแล้วให้ประธานไปเลือกทีมงานมาโต้วาทีฝ่ายละ 4 คน ภายใต้ข้อสมมติที่ว่า นักศึกษาเป็นบัณฑิตใหม่ มีรายได้เดือนละ 15,000 บาท อาศัยอยู่กับครอบครัวแถบชานเมือง มีที่ทำงานอยู่ในเมือง และให้ช่วยกันค้นหาข้อมูลเพิ่มเติม อาทิ ราคาขายรถยนต์ยี่ห้อต่างๆ ราคาขายบ้านหรือคอนโด เป็นต้น	มีความสามารถในการนำความรู้ไปประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน	1.30/ 1.30 ชม.

2. เครื่องมือที่ใช้ในการศึกษา

ผู้วิจัยได้พัฒนาแบบวัดทักษะทางปัญญาของนักศึกษาชั้นปีที่ 2 โดยเป็นข้อคำถามแบบเลือกตอบถูกหรือผิด จำนวน 16 ข้อ แต่ละข้อเป็นการอ้างเหตุผล 1 ชุด และนำไปตรวจสอบคุณภาพของเครื่องมือ 3 ประการดังนี้

2.1 ความเที่ยงตรง (Validity)

ผู้วิจัยคัดเลือกข้อคำถามจำนวน 16 ข้อจากคลังข้อสอบ จำนวน 218 ข้อ นำมาทำเป็นแบบวัดทักษะทางปัญญา โดยให้มีเนื้อหาครอบคลุมนิยามของทักษะทางปัญญา 3 ด้าน ได้แก่ 1) ความสามารถในการคิดอย่างเป็นระบบ 2) ความสามารถในการคิดสร้างสรรค์ และ 3) ความสามารถในการนำความรู้ไปประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน ตัวอย่างของข้อคำถามที่ใช้วัดแต่ละด้านมีดังนี้

1) ความสามารถในการคิดอย่างเป็นระบบ ได้แก่ ข้อคำถามที่วัดความรู้ในกฎเกณฑ์ของของตรรกวิทยาแบบนิรนัยและอุปนัย จำนวน 8 ข้อ เช่น “เพราะความรู้เป็นแหล่งที่มาของอำนาจ ใครก็ตามที่ครอบครองความรู้ได้มากที่สุด ผู้นั้นจะเป็นผู้มีอำนาจมากที่สุดด้วย” (เฉลย ถูก)

2) ความสามารถในการคิดสร้างสรรค์ ได้แก่ ข้อคำถามที่วัดความรู้ในการประเมินความน่าจะเป็นแบบอุปนัย จำนวน 4 ข้อ เช่น “แบน แชมพูสำหรับผู้ชายเป็นสินค้าที่น่าจะประสบความสำเร็จในการขายได้ เพราะแทบจะไม่มีคู่แข่งเลย” (เฉลย ผิด)

3) ความสามารถในการนำความรู้ไปประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน ได้แก่ ข้อคำถามที่วัดการประเมินการใช้เหตุผลบกพร่อง จำนวน 4 ข้อ เช่น “สมัยนี้ใครๆ เขาก็ไปเที่ยวกับผู้ชายตามลำพังกันทั้งนั้นแหละ เราไปเที่ยวบ้างจะเป็นไรไป” (เฉลย ผิด)

นอกจากนั้นผู้วิจัยยังได้ให้ผู้เชี่ยวชาญ 3 ท่านตรวจสอบความเที่ยงตรงของแบบวัดซึ่งมีความเห็นสอดคล้องกันว่าเป็นข้อคำถามที่สามารถวัดทักษะทางปัญญา 3 ด้านอย่างครบถ้วน

2.2 การวิเคราะห์รายข้อและอำนาจจำแนก

คุณภาพรายข้อมีค่าความยากง่ายระหว่าง 0.24-0.75 ซึ่งอยู่ในระดับที่ยอมรับได้ (0.20-0.80) และมีค่าอำนาจจำแนกมากกว่า 0.20

2.3 ค่าความเชื่อมั่น (Reliability)

แบบวัดทักษะทางปัญญาได้รับการตรวจสอบค่าความเชื่อมั่นแบบความสอดคล้องภายในโดยใช้สัมประสิทธิ์อัลฟา (Cronbach's alpha coefficient) พบว่ามีค่าความเชื่อมั่นเท่ากับ 0.86

3. วิธีดำเนินการวิจัย

ผู้วิจัยดำเนินการวิจัยโดยนำแบบวัดทักษะทางปัญญามาทดสอบนักศึกษาคณะมนุษยศาสตร์ ชั้นปีที่ 2 ก่อนเข้าสู่เนื้อหาวิชา HO 202 การคิดเพื่อการพัฒนาในสัปดาห์แรกของการเข้าเรียน โดยไม่มีการเฉลยคำตอบ มีนักศึกษาตอบแบบประเมินก่อนเรียนจำนวน 61 คน กลุ่มตัวอย่างนี้มาจาก 3 ห้องเรียน ห้องเรียนแรกเป็นนักศึกษาสาขาวิชาภาษาจีน 37 คน ห้องเรียนที่สองเป็นนักศึกษาสาขาวิชาภาษาอังกฤษและการแปล และสาขาศิลปการแสดง 13 คน และห้องเรียนที่สามเป็นนักศึกษาสาขาวิชาภาษาไทยและสาขาสารสนเทศศึกษา 11 คน โดยเป็นนักศึกษาที่ลงทะเบียนเรียนวิชา HO 202 การคิดเพื่อการพัฒนา ในภาคต้น ปีการศึกษา 2556 จากจำนวนทั้งหมด 107 คน เริ่มเรียนตั้งแต่วันที่ 24 มิถุนายน 2556 ถึงวันที่ 12 ตุลาคม 2556 ในสัปดาห์สุดท้าย ผู้วิจัยได้สลับข้อคำถามของแบบวัดทักษะทางปัญญามาให้นักศึกษาประเมินผลหลังเรียน และนำผลตอบของนักศึกษาเลขทะเบียนเดียวกันจำนวน 61 คนที่เคยตอบแบบประเมินก่อนเรียน มาวิเคราะห์ด้วยโปรแกรม SPSS

ผลการวิจัย

ผู้วิจัยดำเนินการวิเคราะห์ข้อมูล ดังมีรายละเอียดดังนี้

ตารางที่ 3 การเปรียบเทียบค่าเฉลี่ยของคะแนนทักษะทางปัญญาก่อนและหลังผ่านกิจกรรมของนักศึกษา

นักศึกษา	จำนวน	ค่าเฉลี่ย	S.D.	t-test	Sig.
ก่อนผ่านกิจกรรม	61	8.51	1.72	-2.191	.032
หลังผ่านกิจกรรม	61	9.28	2.19		

จากตารางที่ 3 พบว่า คะแนนทักษะทางปัญญาของนักศึกษาก่อนและหลังผ่านกิจกรรมแตกต่างกันอย่างมีนัยสำคัญทางสถิติที่ระดับ .05 โดยก่อนผ่านกิจกรรมนักศึกษาทำคะแนนได้ 8.51 ($M=8.51$, $S.D.=1.72$) หลังการเรียนรู้ นักศึกษาทำคะแนนได้ 9.28 ($M=9.28$, $S.D.=2.19$) แสดงว่า หลังผ่านกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาแล้ว นักศึกษามีทักษะทางปัญญาสูงกว่าก่อนผ่านกิจกรรม

ตารางที่ 4 คะแนนทักษะทางปัญญาของนักศึกษาหลังผ่านกิจกรรมจำแนกตามเพศ

เพศ	จำนวน	ค่าเฉลี่ย	S.D.	t-test	Sig.
ชาย	16	8.25	2.32	-2.251	.278
หญิง	45	9.64	2.04		

จากตารางที่ 4 พบว่าหลังผ่านกิจกรรม นักศึกษาที่มีเพศต่างกันมีคะแนนทักษะทางปัญญาไม่แตกต่างกัน

ตารางที่ 5 คะแนนทักษะทางปัญญาของนักศึกษาหลังผ่านกิจกรรมจำแนกตามสาขาวิชา

สาขาวิชา	จำนวน	ค่าเฉลี่ย	S.D.	F-test	Sig.
สาขาภาษาจีน	37	9.40	2.35	.571	.568
สาขาภาษาอังกฤษและการแปล และสาขาศิลปะการแสดง	13	9.46	1.81		
สาขาภาษาไทยเพื่อการสื่อสารและสาขาสารสนเทศศึกษา	11	8.64	2.81		

จากตารางที่ 5 พบว่าหลังผ่านกิจกรรม นักศึกษาที่มีสาขาวิชาต่างกันมีคะแนนทักษะทางปัญญาไม่แตกต่างกัน

ตารางที่ 6 ความสัมพันธ์ระหว่างเกรดเฉลี่ยกับคะแนนทักษะทางปัญญาของนักศึกษาหลังผ่านกิจกรรม

ตัวแปร	r	p-value
คะแนนทักษะทางปัญญา	.364	.004
เกรดเฉลี่ย		

จากตารางที่ 6 ผลการวิเคราะห์สัมประสิทธิ์สหสัมพันธ์ของเพียร์สัน (Pearson's Correlation: r) พบว่ามีความสัมพันธ์ระหว่างเกรดเฉลี่ยกับคะแนนทักษะทางปัญญาหลังผ่านกิจกรรมอย่างมีนัยสำคัญที่ระดับ .01 โดยมีขนาดความสัมพันธ์พอสมควรเท่ากับ .364 ทิศทางบวก แสดงว่าเกรดเฉลี่ยจะมีการแปรผันไปในทางเดียวกันกับคะแนนทักษะทางปัญญา หรืออีกนัยหนึ่งเกรดเฉลี่ยยิ่งสูง คะแนนทักษะทางปัญญาก็จะยิ่งสูงด้วยเช่นกัน

สรุปผลการวิจัย

งานวิจัยนี้เป็นการศึกษาการพัฒนาทักษะทางปัญญาโดยการจัดกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาให้นักศึกษาชั้นปีที่ 2 คณะมนุษยศาสตร์และประยุกต์ศิลป์ มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย โดยมีสมมติฐาน 3 ข้อ สมมติฐานข้อแรก นักศึกษาที่ผ่านกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญามีคะแนนทักษะทางปัญญาสูงขึ้น ผลการวิจัยพบว่าคะแนนทักษะทางปัญญาของนักศึกษา ก่อนและหลังผ่านกิจกรรมแตกต่างกันอย่างมีนัยสำคัญทางสถิติที่ระดับ .05 โดยหลังผ่านกิจกรรม นักศึกษามีคะแนนทักษะทางปัญญาเพิ่มขึ้น ดังนั้น จึงสรุปได้ว่าการเข้าร่วมกิจกรรมนี้สามารถพัฒนาทักษะทางปัญญาของนักศึกษาเหล่านี้ได้ สมมติฐานข้อที่สองคือ นักศึกษาที่ผ่านกิจกรรมมีทักษะทางปัญญาไม่แตกต่างกันตามเพศและสาขาวิชา ผลการวิจัยเป็นไปตามสมมติฐาน และสมมติฐานข้อสุดท้ายผลการวิจัยพบว่ามีความสัมพันธ์ระหว่างเกรดเฉลี่ยกับคะแนนทักษะทางปัญญาของนักศึกษาหลังผ่านกิจกรรมที่ระดับนัยสำคัญทางสถิติ .01 โดยนักศึกษายังมีเกรดเฉลี่ยสูง ก็ยังมีคะแนนทักษะทางปัญญาสูงด้วยเช่นกัน

ข้อเสนอแนะ

ข้อเสนอแนะเชิงนโยบาย

ตั้งข้อสังเกตว่าการวิจัยเกี่ยวกับการการสอนวิชาปรัชญาสำหรับเยาวชนไม่พบว่ามีการมาก่อนกับนักศึกษาในระดับปริญญาตรี และผลการวิจัยพบว่านักศึกษาระดับปริญญาตรีที่ผ่านกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญามีคะแนนทักษะทางปัญญาสูงขึ้น จึงมีข้อเสนอแนะให้สถาบันการศึกษาในระดับปริญญาตรีพิจารณาการจัดกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาในฐานะแนวทางหนึ่งในการพัฒนาทักษะทางปัญญาให้นักศึกษาของตน

ข้อเสนอแนะสำหรับการศึกษาครั้งต่อไป

ผลการศึกษาพบว่านักศึกษาที่ผ่านกิจกรรมมีทักษะทางปัญญาไม่แตกต่างกันตามสาขาวิชา แต่เนื่องจากการศึกษาครั้งนี้กลุ่มตัวอย่างเป็นนักศึกษาที่มาจากระดับปีและคณะเดียวกัน นอกจากนี้ยังมาจากสาขาวิชาที่มีลักษณะใกล้เคียงกัน ได้แก่ สาขาวิชาภาษาจีน สาขาวิชาภาษาอังกฤษและการแปล สาขาวิชาภาษาไทยและสาขาสารสนเทศศึกษา และสาขาศิลปะการแสดง จึงเสนอแนะให้มีการศึกษาการพัฒนาทักษะทางปัญญาผ่านการจัดกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญากับนักศึกษาที่มีความหลากหลายในด้านชั้นปี สาขาวิชาและคณะมากขึ้น

กิตติกรรมประกาศ

ผู้วิจัยขอขอบคุณผู้ทรงคุณวุฒิประจำวารสารสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย ที่กรุณาให้คำแนะนำในการแก้ไขบทความ และขอขอบคุณวิทยากรและผู้เข้าอบรมวิชาการประจำปี 2557 สมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย เรื่อง “ปรัชญาเทคโนโลยีกับสังคมและการเมือง” เมื่อวันที่ 20 กรกฎาคม 2557 ณ มหาวิทยาลัยอัสสัมชัญ วิทยาเขตหัวหมาก ความเห็นของสมาชิกในชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาแห่งนี้ได้ช่วยให้ผู้วิจัยมีมุมมองที่กว้างมากขึ้นและได้นำมาใช้ในการเขียนบทความเรื่องนี้

บรรณานุกรม

ปัทมศิริ ธีรานุรักษ์. ผลของการใช้กระบวนการเรียนการสอนตามแนวการสอนแบบชุมชนแห่งการสืบ สอบเชิงปรัชญาที่มีต่อทักษะการคิดของเด็กชั้นประถมศึกษาปีที่ 1. วิทยานิพนธ์

ปรัชญาครุศาสตร์ดุษฎีบัณฑิต สาขาหลักสูตรและการสอน. บัณฑิตวิทยาลัย
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2544.

พินิจ รัตนกุล. *ปรัชญาชีวิตของโสเครตีส*. นนทบุรี: เพชร รุ่งการพิมพ์, 2547.

พิรุณ ศิริศักดิ์. ผลของการจัดกิจกรรมชุมชนแห่งการสืบสอบเชิงปรัชญาที่มีต่อการคิดอย่างมี
วิจารณ์ญาณและผลสัมฤทธิ์ทางการเรียนวิทยาศาสตร์ของนักเรียนมัธยมศึกษาตอน
ปลาย กรุงเทพมหานคร. วิทยานิพนธ์ปรัชญาครุศาสตร์มหาบัณฑิต สาขาการศึกษา
วิทยาศาสตร์. บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2547.

ศุจิตา ศรีนนท์กุล. ผลของการเรียนแบบสืบสอบเชิงปรัชญาบนเว็บไซต์ที่มีต่อการคิดไตร่ตรอง
ของ นักเรียนชั้นมัธยมศึกษา ปีที่ 4. วิทยานิพนธ์ปรัชญาครุศาสตร์ดุษฎีบัณฑิต สาขา
เทคโนโลยีและสื่อสารการศึกษา. บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2551.

สิริเพ็ญ พิริยจิตรกรกิจ. “ปรัชญาสำหรับเยาวชนกับการสอนปรัชญาในฐานะวิชาศึกษาทั่วไป”
ใน *ปรัชญาในสังคมไทย*. ชัชชัย คุ่มทวีพรและปาริชาติ สุวรรณบุบผา (บรรณาธิการ).
8-31. กรุงเทพมหานคร: นำทองการพิมพ์, 2549.

สำนักงานคณะกรรมการอุดมศึกษาแห่งชาติ. *กรอบมาตรฐานคุณวุฒิระดับอุดมศึกษาแห่งชาติ*
พ.ศ. 2552. กรุงเทพมหานคร: สำนักงานคณะกรรมการอุดมศึกษาแห่งชาติ, 2552.

อุสา สุทธิสาคร. “การศึกษาความตรงเชิงโครงสร้างของแบบประเมินเชาว์อารมณ์ EQI กับ
การศึกษา บุคลิกภาพ และสติปัญญาในนักศึกษาไทย,” *วารสารวิชาการ มหาวิทยาลัย*
หอการค้าไทย. 23, 3 (2546): 43-61.

Burgess, L. Melissa and Phil Ice. “Using the Community of Inquiry (CoI) Model and
Bloom’s Revised Taxonomy to Support 21st Century Teaching and Learning in Multi-
User Virtual Environment” in *Transforming Virtual World Learning (Cutting-edge*
Technologies in Higher Education, Volume 4), edited by Randy Hinrichs and Charles
Wanke. 163-186. Bingley: Emerald Group Publishing Limited, 2011.

Dewey, John. *How We Think*. (1933). Accessed July 10, 2014
<https://archive.org/details/howwethink000838mbp>

Fisher, Robert. “Talking to Think: Why Children Need Philosophical Discussion” in
Unlocking Speaking and Listening, edited by D. Jones and P. Hodson. 1-13.
London: David Fulton, 2006.

- Fisher, Robert. *Teaching Thinking in the Classroom*. (2005). Accessed June 30, 2014. <http://www.cea-ace.ca/sites/.../EdCan-2007-v47-n2-Fisher.pdf>
- Lipman, Matthew. "Philosophy for Children: Some Assumptions and Implication" in *Children Philosophize Worldwide: Theoretical and Practical Concepts*, edited by Marsal, Eva, Takara Dabashi and Barbara Weber. 23-46. Frankfurt: Peter Lang, 2009.
- Lipman, Matthew. *Thinking in Education*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Lyotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoffrey Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Macer, Darry R.J. *Moral Games for Teaching Bioethics*. Haifa: UNESCO Chair in Bioethics, 2008.
- Porter, C. "Political Expression in A Digital Landscape: Exploring Aesthetic Foundations for Critical Literacy Practices," *Multimedia-Assisted Language Learning*. 16, 2 (2013): 117-137.
- Sofo, Frank. "Revival of Reasoning in the Modern Age by Developing a Classroom Community of Inquiry within College Students," *Thinking*. 6, 3 (1986): 25-29.
- Swan, Karen, et al. *A Constructivist Approach to Online Learning: The Community of Inquiry Framework*. (2009). Accessed June 30, 2014. <http://www.igi-global.com/chapter/constructivist-approach-online-learning/23488>
- UNESCO. *Philosophy: A School of Freedom. Teaching Philosophy and Learning To Philosophize: Status and Prospects*. UNESCO Human Security, Democracy and Philosophy Section, Social and Human Sciences Sector. Paris: UNESCO Publishing, 2007.
- Vansieleghem, Nancy. "Philosophy Is (As) an Exercise in *Parrhesia*: An Example of a Philosophical Practice outside the School" in *Philosophy For Children In Transition: Problem and Prospect*, edited by Nancy Vansieleghem and David Kennedy. 152-169. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012.

การวิเคราะห์วิทยานิพนธ์ระหว่างปี พ.ศ.2551-2555

หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต

สาขาศาสนาเปรียบเทียบ ภาควิชามนุษยศาสตร์

คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

An Analysis of Theses Between 2008 and 2012

in the Master of Arts Program in Comparative Religion,

Department of Humanities,

Faculty of Social Sciences and Humanities, Mahidol University

อรรพรรณ เอกเอี่ยมณี

นักวิชาการศึกษา ภาควิชามนุษยศาสตร์

คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

บทคัดย่อ

งานวิเคราะห์นี้มีเป้าหมายเพื่อวิเคราะห์รูปแบบการวิจัยและวิธีเก็บ รวมถึงเพื่อวิเคราะห์ประเด็นเนื้อหาการศึกษาวิจัยข้อมูลของวิทยานิพนธ์ระหว่างปี พ.ศ.2551-2555 ของหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบ ภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล ผลการวิเคราะห์แสดงว่าวิทยานิพนธ์ที่ใช้รูปแบบการวิจัยเชิงคุณภาพมีจำนวนมากที่สุด วิทยานิพนธ์ส่วนใหญ่ใช้วิธีการเก็บข้อมูลเพียงวิธีเดียว โดยใช้วิธีการเก็บข้อมูลจากเอกสาร นอกจากนี้ในด้านของประเด็นเนื้อหาการศึกษาวิจัย พบว่ามีวิทยานิพนธ์ที่ศึกษาเกี่ยวกับพุทธศาสนาจำนวนมากที่สุด สำหรับประเด็นการศึกษาวิจัย พบว่าประกอบด้วยเรื่องคำสอนของศาสนา ศาสนิก หรือองค์กรทางศาสนา ทศนะ ความเชื่อและการปฏิบัติทางศาสนา อิทธิพลศาสนาต่อความเชื่อในสังคม การประยุกต์และทดสอบคำสอนหรือความเชื่อ บทบาทในการแก้ปัญหาสังคมของศาสนา และแง่มุมทางประวัติศาสตร์ของศาสนา

This analysis aims to analyze types of research and methods of data collection, and to analyze subject matters of theses between 2008 and 2012 in the Master of Arts Program in Comparative Religion, Department of Humanities, Faculty of Social Sciences and Humanities, Mahidol University. Results show that the theses using qualitative research comprise the highest number. Most of them used a single method of data collection i.e. documentary data collection. In addition, regarding the subject

matters, most theses studied Buddhism. The topics of study were religious teachings, followers and organizations; religious beliefs and practices; influences of religion on beliefs in society; application and testing of religious teachings or beliefs; religious roles in solving social problems; and historical aspects of religion.

1. ความเป็นมาและเหตุผลความจำเป็นของการวิเคราะห์

หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบ ภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล เริ่มต้นดำเนินการในปี พ.ศ. 2518 แต่เดิมหลักสูตรฯ มีชื่อว่าหลักสูตรอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาศาสนาเปรียบเทียบ นับเป็นหลักสูตรแรกในประเทศไทยที่จัดการเรียนการสอนในสาขาวิชาศาสนาเปรียบเทียบ ต่อมาในปี พ.ศ. 2542 ได้มีการปรับปรุงแก้ไขหลักสูตรฯ ที่สำคัญมีการปรับเปลี่ยนชื่อเป็นหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาศาสนาเปรียบเทียบ หลังจากนั้นในปี พ.ศ. 2555 มีการปรับปรุงแก้ไขหลักสูตรฯ อีกครั้งเพื่อให้เข้ากับกรอบมาตรฐานคุณวุฒิระดับอุดมศึกษาแห่งชาติ ในโอกาสนี้ ได้มีการปรับเปลี่ยนชื่อและทิศทางของหลักสูตรใหม่เป็นหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาศาสนากับการพัฒนา

แผนการศึกษาของหลักสูตรฯ เป็นแบบ ก2 มาตั้งแต่เริ่มดำเนินการหลักสูตร แผนการศึกษานี้เน้นด้านการวิจัย มีเงื่อนไขว่านักศึกษาต้องเขียนและสอบผ่านวิทยานิพนธ์เพื่อเป็นส่วนหนึ่งของการสำเร็จการศึกษา วิทยานิพนธ์มีความสำคัญยิ่งยวดเพราะวิทยานิพนธ์เป็นรูปธรรมที่สะท้อนให้เห็นคุณภาพของหลักสูตรโดยรวม¹ ผู้วิเคราะห์เป็นนักวิชาการศึกษาระดับปฏิบัติการ ซึ่งมีหน้าที่หนึ่งในการศึกษาวิเคราะห์และปรับปรุงหลักสูตร จึงเห็นควรที่จะวิเคราะห์วิทยานิพนธ์หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบระหว่างปี พ.ศ. 2551-2555 เพื่อสะท้อนประเด็นการวิจัยและความเชี่ยวชาญด้านการวิจัยของหลักสูตรฯ ซึ่งจะเป็นข้อมูลที่ช่วยให้กรรมการบริหารหลักสูตรฯ ได้พิจารณากำหนดจุดเน้นด้านความเชี่ยวชาญหรือกำหนดประเด็นที่ควรพัฒนาต่อไป ซึ่งสำคัญยิ่งในช่วงเปลี่ยนผ่านจากหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบสู่หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาศาสนากับการพัฒนา

¹ อดุลย์ วิริยเวชกุล. การทำวิจัยเพื่อวิทยานิพนธ์. ใน อดุลย์ วิริยเวชกุล, ปรีชา อุปโยคิน และประสิทธิ์ ลีระพันธ์ (บก.). *คู่มือวิทยานิพนธ์* (กรุงเทพฯ : บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหิดล, 2541), น. 6-7.

2. วัตถุประสงค์ในการวิเคราะห์

1. เพื่อวิเคราะห์รูปแบบการวิจัยและวิธีเก็บข้อมูลของวิทยานิพนธ์หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบระหว่างปี พ.ศ.2551-2555
2. เพื่อวิเคราะห์ประเด็นเนื้อหาการศึกษาวิจัยของวิทยานิพนธ์หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบระหว่างปี พ.ศ.2551-2555

3. ขอบเขตของการวิเคราะห์

การวิเคราะห์วิทยานิพนธ์หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบ เป็นการวิเคราะห์วิทยานิพนธ์ย้อนหลัง 5 ปี ได้แก่ วิทยานิพนธ์ระหว่างปี พ.ศ.2551-2555 ซึ่งรวมทั้งหมดมีจำนวน 22 เรื่อง ข้อมูลสำหรับการวิเคราะห์มาจากหัวข้อและบทคัดย่อ วิทยานิพนธ์ การวิเคราะห์ครอบคลุมรูปแบบการวิจัย วิธีเก็บข้อมูล และประเด็นเนื้อหาการศึกษาวิจัยของวิทยานิพนธ์หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบระหว่างปี พ.ศ.2551-2555

4. วิธีการวิเคราะห์

การวิเคราะห์วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบระหว่างปี พ.ศ.2551-2555 ประกอบด้วย การวิเคราะห์เชิงปริมาณ และ การวิเคราะห์ประเด็นเนื้อหา

1. การวิเคราะห์เชิงปริมาณ มีเป้าหมายเพื่อแสดงสัดส่วนวิทยานิพนธ์ตามองค์ประกอบ การวิเคราะห์ต่างๆ การวิเคราะห์ใช้สถิติค่าร้อยละ และนำเสนอสัดส่วนค่าร้อยละ ด้วยตาราง
 - การวิเคราะห์ประเด็นเนื้อหา มีเป้าหมายเพื่อจำแนกแยกแยะประเด็นเนื้อหาตามศาสนาที่ศึกษา ประเด็นเนื้อหาจากแง่มุมของการเปรียบเทียบ ประเด็นเนื้อหาตามกลุ่มประเด็นการศึกษาวิจัย และประเด็นเนื้อหาตามความสัมพันธ์กับหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนากับการพัฒนา การวิเคราะห์พิจารณาจากประเด็นต่างๆ ที่ระบุในหัวข้อและบทคัดย่อ ได้แก่ ประเด็นศาสนาที่วิทยานิพนธ์ศึกษา ประเด็นเรื่องการเปรียบเทียบระหว่างศาสนา ประเด็นการศึกษาวิจัย และประเด็นความสัมพันธ์ที่มีกับหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนากับการพัฒนา

- เมื่อจำแนกแยกแยะวิทยานิพนธ์ตามองค์ประกอบประเด็นเนื้อหาเหล่านี้แล้ว จึงวิเคราะห์ด้วยสถิติค่าร้อยละ และนำเสนอผลการวิเคราะห์ด้วยตาราง
- 2. เก็บข้อมูลด้วยแบบสอบถามจากรรกรรมการบริหารหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบ เพื่อขอความเห็นและข้อเสนอแนะเกี่ยวกับผลที่ได้จากการวิเคราะห์ข้อมูล

5. ผลการวิเคราะห์

1. วิเคราะห์รูปแบบการวิจัยและวิธีการเก็บข้อมูล

เนื้อหาในหัวข้อนี้แสดงการวิเคราะห์รูปแบบการวิจัยและวิธีการเก็บข้อมูลที่ใช้ในวิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบ จำนวน 22 เรื่อง รายละเอียดการวิเคราะห์มีดังนี้

1.1 รูปแบบการวิจัย

การวิเคราะห์วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบ จำนวน 22 เรื่อง พบว่าจำแนกตามรูปแบบการวิจัยได้ดังนี้

ตารางที่ 1 วิทยานิพนธ์จำแนกตามรูปแบบการวิจัย

ประเภทการวิจัย	จำนวน	ร้อยละ
1. การวิจัยเชิงคุณภาพ	15	68.18
2. การวิจัยเชิงปริมาณ	2	9.09
3. การวิจัยแบบผสมผสาน	5	22.73
รวม	22	100

1.2 วิธีการเก็บข้อมูล

ในบรรดาวิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบจำนวน 22 เรื่องพบว่ามีวิทยานิพนธ์ที่ใช้วิธีการเก็บข้อมูลดังนี้

ตารางที่ 2 วิทยานิพนธ์จำแนกตามวิธีการเก็บข้อมูล

วิธีการเก็บข้อมูล	จำนวน	ร้อยละ
1. วิทยานิพนธ์ที่ใช้วิธีการเก็บข้อมูลเพียงวิธีเดียว	11	50
2. วิทยานิพนธ์ที่ใช้วิธีการเก็บข้อมูลแบบผสมผสาน	11	50
รวม	22	100

1.2.1 วิทยานิพนธ์ที่ใช้วิธีการเก็บข้อมูลเพียงวิธีเดียว

เมื่อวิเคราะห์เฉพาะวิทยานิพนธ์ที่ใช้วิธีการเก็บข้อมูลเพียงวิธีเดียวจำนวน 11 เรื่อง พบว่ามีวิธีการเก็บข้อมูลดังนี้

ตารางที่ 3 วิทยานิพนธ์ที่ใช้วิธีการเก็บข้อมูลเพียงอย่างเดียว

วิธีการเก็บข้อมูล	จำนวน	ร้อยละ
1. วิธีการเก็บข้อมูลจากเอกสารอย่างเดียว	8	72.73
2. วิธีการเก็บข้อมูลจากการสัมภาษณ์อย่างเดียว	1	9.09
3. วิธีการเก็บข้อมูลจากแบบทดสอบ (test) อย่างเดียว	1	9.09
4. วิธีการเก็บข้อมูลจากแบบสอบถาม (questionnaire) อย่างเดียว	1	9.09
รวม	11	100

1.2.2 วิทยานิพนธ์ที่ใช้วิธีการเก็บข้อมูลแบบผสมผสาน

เมื่อวิเคราะห์เฉพาะวิทยานิพนธ์ที่ใช้วิธีการเก็บข้อมูลแบบผสมผสานจำนวน 11 เรื่อง พบว่ามีรูปแบบการผสมผสาน 2 รูปแบบใหญ่ๆ คือ วิธีการเก็บข้อมูลแบบผสมผสาน 2 วิธีการ และ วิธีการเก็บข้อมูลแบบผสมผสานมากกว่า 2 วิธีการ ดังแสดงในตารางต่อไปนี้

ตารางที่ 4 วิทยานิพนธ์ที่ใช้วิธีการเก็บข้อมูลแบบผสมผสาน

วิธีการเก็บข้อมูล	จำนวน	ร้อยละ
1. วิธีการเก็บข้อมูลแบบผสมผสาน 2 วิธีการ	6	54.55
2. วิธีการเก็บข้อมูลแบบผสมผสานมากกว่า 2 วิธีการ	5	45.45
รวม	11	100

การวิเคราะห์เฉพาะวิทยานิพนธ์ที่ใช้วิธีการเก็บข้อมูลแบบผสมผสาน 2 วิธีการ พบว่ามี 3 รูปแบบย่อย ได้แก่ วิธีการเก็บข้อมูลจากการสัมภาษณ์และเอกสาร วิธีการเก็บข้อมูลจากการสัมภาษณ์และสังเกตการณ์แบบไม่มีส่วนร่วม และวิธีการเก็บข้อมูลจากการสัมภาษณ์และแบบสอบถาม รายละเอียดแสดงในตารางต่อไปนี้

ตารางที่ 5 วิทยานิพนธ์จำแนกตามวิธีการเก็บข้อมูลอย่างผสมผสาน 2 วิธีการ

วิธีการเก็บข้อมูล	จำนวน	ร้อยละ
1. วิธีการเก็บข้อมูลจากการสัมภาษณ์และเอกสาร	4	66.67
2. วิธีการเก็บข้อมูลจากการสัมภาษณ์และสังเกตการณ์แบบไม่มีส่วนร่วม	1	16.67
3. วิธีการเก็บข้อมูลจากการสัมภาษณ์และแบบสอบถาม	1	16.67
รวม	6	100

นอกจากนี้ การวิเคราะห์เฉพาะวิทยานิพนธ์ที่ใช้วิธีการเก็บข้อมูลแบบผสมผสานมากกว่า 2 วิธีการ พบว่ามี 3 รูปแบบย่อย ได้แก่ วิธีเก็บข้อมูลจากการสัมภาษณ์ การสังเกตการณ์แบบไม่มีส่วนร่วมและเอกสาร วิธีการเก็บข้อมูลจาก การสัมภาษณ์ การสังเกตการณ์แบบไม่มีส่วนร่วมและแบบสอบถาม และวิธีการเก็บข้อมูลจากการสัมภาษณ์ การสังเกตการณ์แบบไม่มีส่วนร่วม เอกสาร และแบบสอบถาม ดังตารางต่อไปนี้

ตารางที่ 6 วิทยานิพนธ์จำแนกตามวิธีการเก็บข้อมูลอย่างผสมผสานมากกว่า 2 วิธีการ

วิธีการเก็บข้อมูล	จำนวน	ร้อยละ
1. วิธีเก็บข้อมูลจากการสัมภาษณ์ การสังเกตการณ์แบบไม่มีส่วนร่วมและเอกสาร	1	20
2. วิธีการเก็บข้อมูลจาก การสัมภาษณ์ การสังเกตการณ์แบบไม่มีส่วนร่วมและแบบสอบถาม	1	20
3. วิธีการเก็บข้อมูลจากการสัมภาษณ์ การสังเกตการณ์แบบไม่มีส่วนร่วม เอกสาร และแบบสอบถาม	3	60
รวม	5	100

2. วิเคราะห์ประเด็นเนื้อหาการศึกษาวิจัย

เนื้อหาในหัวข้อนี้แสดงการวิเคราะห์ประเด็นเนื้อหาการศึกษาวิจัยวิทยานิพนธ์มหาบัณฑิตสาขาศาสนาเปรียบเทียบ จำนวน 22 เรื่อง ขอบเขตการวิเคราะห์มี 3 ประเด็นได้แก่

1. วิเคราะห์ตามศาสนาที่ศึกษา
2. วิเคราะห์จากแง่มุมของการเปรียบเทียบ
3. วิเคราะห์กลุ่มประเด็นการศึกษาวิจัย
4. วิเคราะห์ความสัมพันธ์กับหลักสูตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนากับการพัฒนา

2.1 วิเคราะห์ตามศาสนาที่ศึกษา

การวิเคราะห์ประเด็นเนื้อหาด้านศาสนาของวิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบ จำนวน 22 เรื่อง พบว่าแบ่งได้ 2 กลุ่มใหญ่ตามจำนวนศาสนาที่ศึกษา ได้แก่ วิทยานิพนธ์ที่มีประเด็นเนื้อหาเกี่ยวกับศาสนาเดียว และ วิทยานิพนธ์ที่มีประเด็นเนื้อหาเกี่ยวกับ 2 ศาสนาขึ้นไป รายละเอียดดังตารางต่อไปนี้

ตารางที่ 7 ประเด็นเนื้อหาของวิทยานิพนธ์

วิทยานิพนธ์	จำนวน	ร้อยละ
1. วิทยานิพนธ์ที่มีประเด็นเนื้อหาเกี่ยวกับศาสนาเดียว	18	81.82
2. วิทยานิพนธ์ที่มีประเด็นเนื้อหาเกี่ยวกับ 2 ศาสนาขึ้นไป	4	18.18
รวม	22	100

สำหรับกลุ่มวิทยานิพนธ์ที่มีประเด็นเนื้อหาเกี่ยวกับศาสนาเดียว สามารถแบ่งได้ตามศาสนาดังนี้

ตารางที่ 8 ประเด็นเนื้อหาเกี่ยวกับศาสนาเดียว

ประเด็นเนื้อหา	จำนวน	ร้อยละ
1. พุทธศาสนา	13	72.22
2. อิสลาม	3	16.67
3. ความเชื่อทางศาสนาท้องถิ่น	2	11.11
รวม	18	100

สำหรับกลุ่มวิทยานิพนธ์ที่มีประเด็นเนื้อหาเกี่ยวกับ 2 ศาสนาขึ้นไป สามารถแบ่งตามศาสนาที่เกี่ยวข้องดังนี้

ตารางที่ 9 ประเด็นเนื้อหาเกี่ยวกับ 2 ศาสนาขึ้นไป

ประเด็นเนื้อหา	จำนวน	ร้อยละ
1. พุทธศาสนากับอิสลาม	1	25
2. พุทธศาสนากับคริสต์ศาสนา	1	25
3. พุทธศาสนากับนักคิดทางศาสนาอื่น	1	25
4. คริสต์ศาสนากับอิสลาม	1	25
รวม	4	100

ถ้าวิเคราะห์โดยแยกระหว่างวิทยานิพนธ์ที่ศึกษาพุทธศาสนาและที่ไม่ได้ศึกษาพุทธศาสนา จะได้รายละเอียดดังนี้

ตารางที่ 10 วิทยานิพนธ์ที่ศึกษาพุทธศาสนาและที่ไม่ได้ศึกษาพุทธศาสนา

ประเด็นเนื้อหา	จำนวน	ร้อยละ
1. ศึกษาพุทธศาสนา	16	72.73
– พุทธศาสนากับอิสลาม		
– พุทธศาสนากับคริสต์ศาสนา		
– พุทธศาสนากับนักคิดทางศาสนาอื่น		
2. ไม่ได้ศึกษาพุทธศาสนา	6	27.27
– อิสลาม		
– ความเชื่อทางศาสนาท้องถิ่น		
– คริสต์ศาสนากับอิสลาม		
รวม	22	100

2.2 วิเคราะห์จากแง่มุมของการเปรียบเทียบ

การเปรียบเทียบมีความสำคัญเนื่องจากเป็นวิทยานิพนธ์ของสาขาวิชาศาสนาเปรียบเทียบ ดังนั้น จึงมีการวิเคราะห์แยกต่างหากจากการวิเคราะห์ตามศาสนาที่ศึกษา ผลการวิเคราะห์วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาวิชาศาสนาเปรียบเทียบ จำนวน 22 เรื่องจากแง่มุมของการเปรียบเทียบ พบว่าสามารถแบ่งกลุ่มวิทยานิพนธ์ได้เป็น 2 กลุ่มใหญ่ ได้แก่ วิทยานิพนธ์ที่ไม่มีการศึกษาเปรียบเทียบ และ วิทยานิพนธ์ที่มีการศึกษาเปรียบเทียบ รายละเอียดปรากฏในตารางนี้

ตารางที่ 11 วิทยานิพนธ์ที่มีและไม่มีการศึกษาเปรียบเทียบ

วิทยานิพนธ์	จำนวน	ร้อยละ
1. วิทยานิพนธ์ที่ไม่มีการศึกษาเปรียบเทียบ	14	63.64
2. วิทยานิพนธ์ที่มีการศึกษาเปรียบเทียบ	8	36.36
รวม	22	100

สำหรับวิทยานิพนธ์ที่ไม่มีการศึกษาเปรียบเทียบจำนวน 14 เรื่อง พบว่ามีประเด็นเนื้อหาเกี่ยวกับศาสนาดังนี้

ตารางที่ 12 วิทยานิพนธ์ที่ไม่มีการศึกษาเปรียบเทียบ

ประเด็นเนื้อหา	จำนวน	ร้อยละ
1. พุทธศาสนา	9	64.29
2. อิสลาม	3	21.43
3. ความเชื่อทางศาสนาท้องถิ่น	2	14.29
รวม	14	100

สำหรับวิทยานิพนธ์กลุ่มที่มีการเปรียบเทียบ สามารถแบ่งรูปแบบการเปรียบเทียบได้ 2 รูปแบบ ได้แก่ วิทยานิพนธ์ที่ศึกษาเปรียบเทียบภายในศาสนาเดียวกัน และวิทยานิพนธ์ที่ศึกษาเปรียบเทียบระหว่างศาสนา หรือศาสนากับวิทยาศาสตร์ ตามรายละเอียดในตารางต่อไปนี้

ตารางที่ 13 รูปแบบการศึกษาเปรียบเทียบ

รูปแบบการศึกษาเปรียบเทียบ	จำนวน	ร้อยละ
1. วิทยานิพนธ์ที่ศึกษาเปรียบเทียบภายในศาสนาเดียวกัน	3	37.50
2. วิทยานิพนธ์ที่ศึกษาเปรียบเทียบระหว่างศาสนาหรือศาสนากับวิทยาศาสตร์	5	62.50
รวม	8	100

การวิเคราะห์วิทยานิพนธ์ที่ศึกษาเปรียบเทียบภายในศาสนาเดียวกัน 3 เรื่อง พบว่าเกี่ยวกับพุทธศาสนาทุกเรื่อง ขณะที่การวิเคราะห์วิทยานิพนธ์ที่ศึกษาเปรียบเทียบระหว่างศาสนา หรือศาสนากับวิทยาศาสตร์จำนวน 5 เรื่อง พบว่ามีประเด็นเนื้อหาครอบคลุมถึงพุทธศาสนากับอิสลาม พุทธศาสนากับคริสต์ศาสนา พุทธศาสนากับนักคิดทางศาสนาอื่น พุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์ คริสต์ศาสนากับอิสลาม ดังปรากฏในตาราง

ตารางที่ 14 ประเด็นเนื้อหาวิทยานิพนธ์ที่ศึกษาเปรียบเทียบระหว่างศาสนา หรือศาสนากับวิทยาศาสตร์

ประเด็นเนื้อหา	จำนวน	ร้อยละ
1. พุทธศาสนากับอิสลาม	1	20
2. พุทธศาสนากับคริสต์ศาสนา	1	20
3. พุทธศาสนากับนักคิดทางศาสนาอื่น	1	20
4. พุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์	1	20
5. คริสต์ศาสนากับอิสลาม	1	20
รวม	5	100

ถ้าวิเคราะห์โดยแยกระหว่างวิทยานิพนธ์ที่ศึกษาเปรียบเทียบระหว่างพุทธศาสนากับศาสนาอื่นและวิทยานิพนธ์ที่ศึกษาเปรียบเทียบศาสนาอื่นๆ ที่ไม่ใช่พุทธศาสนาจะพบสัดส่วนดังนี้

ตารางที่ 15 ประเด็นเนื้อหาวิทยานิพนธ์ที่ศึกษาเปรียบเทียบระหว่างพุทธศาสนากับศาสนาอื่นและที่ศึกษาเปรียบเทียบศาสนาอื่น

ประเด็นเนื้อหาเกี่ยวกับศาสนา	จำนวน	ร้อยละ
1. ศึกษาเปรียบเทียบกับพุทธศาสนา - พุทธศาสนากับอิสลาม - พุทธศาสนากับคริสต์ศาสนา - พุทธศาสนากับนักคิดทางศาสนาอื่น - พุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์	4	80.00
1. ศึกษาเปรียบเทียบศาสนาอื่น - คริสต์ศาสนากับอิสลาม	1	20.00
รวม	5	100

2.3 วิเคราะห์กลุ่มประเด็นการศึกษาวิจัย

การวิเคราะห์วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบ จำนวน 22 เรื่องจากประเด็นที่ศึกษา พบว่าจัดกลุ่มประเด็นการศึกษาวิจัยได้ดังนี้

ตารางที่ 16 กลุ่มประเด็นการศึกษาวิจัย

กลุ่มประเด็นการศึกษาวิจัย	จำนวน	ร้อยละ
1. คำสอนของศาสนา ศาสนิก หรือองค์กรทางศาสนา	8	36.36
2. ทัศนะ ความเชื่อ การปฏิบัติ และความเป็นอยู่ของศาสนิกในสังคม	6	27.27
3. อิทธิพลศาสนาต่อความเชื่อในสังคม	3	13.64
4. การประยุกต์และทดสอบคำสอนหรือความเชื่อ	2	9.09
5. บทบาทในการแก้ปัญหาสังคมของศาสนา	2	9.09
6. ประวัติศาสตร์	1	4.55
รวม	22	100

2.4 วิเคราะห์ความสัมพันธ์กับหลักสูตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนากับการพัฒนา

การวิเคราะห์วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบ จำนวน 22 เรื่องจาก ความสัมพันธ์ระหว่างประเด็นการศึกษาวิจัยของวิทยานิพนธ์กับหลักสูตรศิลปศาสตรมหา บัณฑิต สาขาศาสนากับการพัฒนา ซึ่งมีวัตถุประสงค์ข้อหนึ่งระบุว่า “บูรณาการความสัมพันธ์ ระหว่างศาสนากับศาสตร์สาขาวิชาที่เกี่ยวข้องกับการพัฒนา และนำองค์ความรู้ทางศาสตร์การ บริหารและการจัดการองค์การมาประยุกต์เพื่อพัฒนาองค์การและชุมชนศาสนาได้อย่างเป็น ระบบ”² นอกจากนี้ หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนากับการพัฒนาประกอบด้วย วิชาเอก 2 สาขา ได้แก่ ศาสนาเพื่อการพัฒนา และการพัฒนาองค์การและชุมชนทางศาสนา กรอบการพิจารณายึดตามวัตถุประสงค์ของหลักสูตรและสาขาวิชาเอกดังกล่าว ผลการ วิเคราะห์พบว่าประเด็นการศึกษาวิจัยของวิทยานิพนธ์กับหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาเปรียบเทียบที่เกี่ยวข้องกับหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนากับการพัฒนา จะเกี่ยวข้องเฉพาะในส่วนที่สัมพันธ์กับวิชาเอกศาสนาเพื่อการพัฒนา ซึ่งเป็นการนำศาสนาไป รับใช้สังคม สัดส่วนความเกี่ยวข้องมีดังนี้

ตารางที่ 17 ความสัมพันธ์กับประเด็นศาสนากับการพัฒนา

ความสัมพันธ์กับประเด็นศาสนากับการพัฒนา	จำนวน	ร้อยละ
1. ไม่มีประเด็นการศึกษาวิจัยเกี่ยวข้องโดยตรงกับศาสนากับการพัฒนา	17	77.27
2. มีประเด็นการศึกษาวิจัยเกี่ยวข้องโดยตรงกับศาสนากับการพัฒนา	5	22.73
รวม	22	100

ประเด็นการศึกษาวิจัยเกี่ยวข้องโดยตรงกับศาสนากับการพัฒนา ได้แก่

1. ศึกษาคำสอนและการปฏิบัติด้านสันติวิธีของพุทธศาสนาและอารยะขัดขืนของสันตติโคก (เป็นการนำคำสอนทางศาสนามาช่วยส่งเสริมสนับสนุนพัฒนาสันติวิธี)
2. ศึกษาคำสอนในพุทธศาสนาและอิสลามเรื่องการดูแลสุขภาพและการรับมือกับความ เจ็บป่วย (เป็นการนำคำสอนทางศาสนามาช่วยส่งเสริมสนับสนุนดูแลสุขภาพและการ รับมือกับความเจ็บป่วย)

² มคอ.2 หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนากับการพัฒนา พ.ศ.2555, น.6.

3. ศึกษาการประยุกต์ใช้พุทธศาสนาเพื่อการร้องเพลง (เป็นการนำคำสอนทางศาสนา มาช่วยส่งเสริมสนับสนุนการฝึกร้องเพลง)
4. ศึกษาบทบาทของพระสงฆ์และบาทหลวงในการแก้ไขความยากจน (เป็นการนำคำสอนทางศาสนา มาแก้ปัญหาสังคมด้านความยากจน)
5. ศึกษาบทบาทของพระสงฆ์ในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ (เป็นการนำคำสอนทางศาสนา มาส่งเสริมสนับสนุนการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ)

6. อภิปรายและข้อเสนอแนะ

เพื่อให้การวิเคราะห์ข้อมูลบรรลุวัตถุประสงค์ของการนำไปใช้ประโยชน์ ผู้วิเคราะห์ใช้แบบสอบถามเพื่อขอความเห็นและข้อเสนอแนะจากกรรมการบริหารหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนาเกี่ยวกับการพัฒนาเกี่ยวกับผลที่ได้จากการวิเคราะห์ข้อมูล ความเห็นดังกล่าวมีประโยชน์ยิ่งต่อการอภิปรายผลการวิเคราะห์จากมุมมองของผู้มีบทบาทในการบริหารหลักสูตรโดยตรง เมื่อนำเสนอข้อมูลเหล่านี้แล้ว ผู้วิเคราะห์จึงได้ให้ข้อเสนอแนะสำหรับกรรมการบริหารหลักสูตรฯ เพื่อพิจารณาดำเนินการต่อไป

6.1 ผลการวิเคราะห์แสดงว่าวิทยานิพนธ์ที่ใช้รูปแบบการวิจัยเชิงคุณภาพมีจำนวนมากที่สุด รองลงมาได้แก่วิทยานิพนธ์ที่ใช้รูปแบบการวิจัยแบบผสมผสานเชิงคุณภาพและเชิงปริมาณไว้ด้วยกัน นอกจากนี้ ในบรรดาวิทยานิพนธ์ที่ใช้วิธีการเพียงวิธีเดียว พบว่าใช้วิธีการเก็บข้อมูลจากเอกสารอย่างเดียวนามากที่สุด ขณะที่ในบรรดาวิธีการเก็บข้อมูลแบบผสมผสาน มีการใช้วิธีการเก็บข้อมูลจากการสัมภาษณ์และเอกสารมากที่สุด กรรมการบริหารหลักสูตรฯ ส่วนหนึ่งเห็นว่าผลการวิเคราะห์สะท้อนความเชี่ยวชาญด้านการวิจัยของหลักสูตรฯ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การวิจัยอาศัยการสืบค้นคัมภีร์ จึงมีข้อเสนอแนะให้หลักสูตรฯ นำประเด็นดังกล่าวร่วมพิจารณาในการจัดการเรียนการสอนเกี่ยวกับการวิจัย โดยอาจจะเน้นสอนวิธีการด้านการวิจัยเชิงคุณภาพมากขึ้น อย่างไรก็ตาม กรรมการบริหารหลักสูตรฯ อีกส่วนหนึ่งเห็นต่างออกไป โดยเห็นว่าควรสร้างความหลากหลายมากขึ้น และนำประเด็นเรื่องการผสมผสานระหว่างวิธีการวิจัยรวมไว้ในการจัดการเรียนการสอนเกี่ยวกับการวิจัยด้วย

6.2 เมื่อพิจารณาผลการวิเคราะห์ด้านประเด็นเนื้อหาและมุมมองการเปรียบเทียบพบว่าวิทยานิพนธ์ที่มีประเด็นเนื้อหาเกี่ยวกับศาสนาเดียวและวิทยานิพนธ์กลุ่มที่ไม่มีการศึกษาเปรียบเทียบมีจำนวนมากที่สุด ประเด็นเนื้อหาของวิทยานิพนธ์เหล่านี้เป็นด้านพุทธศาสนา มากที่สุด ถ้าพิจารณาโดยแยกแยะระหว่างวิทยานิพนธ์ที่ศึกษาเปรียบเทียบระหว่างพุทธศาสนากับศาสนาอื่น และวิทยานิพนธ์ที่ศึกษาเปรียบเทียบศาสนานี้ๆ ที่ไม่ใช่พุทธศาสนา ก็จะพบว่าวิทยานิพนธ์ที่ศึกษาเปรียบเทียบพุทธศาสนากับศาสนาหรือแนวคิดอื่นมีจำนวนมากที่สุด ผลการวิเคราะห์สะท้อนว่าแนวโน้มความสนใจและความเชี่ยวชาญของหลักสูตรโน้มเอียงไปทางพุทธศาสนา กรรมการบริหารหลักสูตรส่วนใหญ่เห็นว่าสาเหตุมาจากการที่นักศึกษาส่วนใหญ่เป็นพระภิกษุ แม่ชี และชาวพุทธ ซึ่งเป็นเรื่องธรรมดาที่การเลือกทำวิทยานิพนธ์จะเน้นความคุ้นเคยที่มีอยู่ อย่างไรก็ตาม บางส่วนเห็นว่าหลักสูตรฯ ยังอาจจะกระตุ้นให้นักศึกษาสนใจศาสนาอื่น ๆ ได้ไม่มากเท่าที่ควร แต่เนื่องจากเป้าหมายหลักสูตรฯ ทั้งของเดิมและของปัจจุบัน ต่างเน้นศาสนาหลักของโลก ได้แก่ พุทธศาสนา คริสต์ศาสนา และอิสลาม หลักสูตรฯ จึงควรนำประเด็นนี้ไปพิจารณาเพื่อขยายความสนใจและความเชี่ยวชาญด้านคริสต์ศาสนาและอิสลาม ซึ่งจะทำให้หลักสูตรฯ ตอบสนองเป้าหมายนี้ยิ่งขึ้น

6.3 เมื่อพิจารณาผลการวิเคราะห์ด้านกลุ่มประเด็นการศึกษาวิจัยและความความสัมพันธ์กับหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนากับการพัฒนา พบว่าวิทยานิพนธ์ที่มีประเด็นการศึกษาวิจัยเกี่ยวกับการประยุกต์และทดสอบคำสอนหรือความเชื่อ และประเด็นศึกษาวิจัยเกี่ยวกับบทบาทในการแก้ปัญหาสังคมของศาสนามีจำนวนน้อยที่สุดในขณะเดียวกัน ผลการวิเคราะห์พบว่าวิทยานิพนธ์ที่มีประเด็นการศึกษาวิจัยเกี่ยวข้องโดยตรงกับเรื่องศาสนากับการพัฒนามีจำนวนน้อยที่สุดเช่นกัน

กรรมการบริหารหลักสูตรฯ ส่วนใหญ่เห็นว่าผลการวิเคราะห์เหล่านี้สะท้อนว่าแม้หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบ จะมีประสบการณ์และความเชี่ยวชาญในการวิจัยด้านศาสนา แต่วิทยานิพนธ์ที่ศึกษาด้านการประยุกต์และทดสอบคำสอนด้านบทบาทในการแก้ปัญหาสังคมของศาสนา หรือประเด็นอื่นๆ ด้านศาสนากับการพัฒนายังมีไม่มากในช่วง 5 ปีที่ผ่านมา ดังนั้น ในช่วงเปลี่ยนผ่านสู่หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนากับการพัฒนา จึงมีข้อเสนอแนะให้หลักสูตรฯ พิจารณาแนวทางในการพัฒนาความเชี่ยวชาญด้านการวิจัยประเด็นศาสนากับการพัฒนามากขึ้น โดยอาจจะจัดกิจกรรมการประชุมเชิงปฏิบัติการ การอบรมและสัมมนา

บรรณานุกรม

คู่มือหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบ, หลักสูตรปรับปรุง พ.ศ. 2542.

บัณฑิตวิทยาลัย, มหาวิทยาลัยมหิดล. ข้อกำหนดวิทยานิพนธ์. 2552. เข้าถึงได้ที่ http://www.grad.mahidol.ac.th/grad/ThesisWriting2009/index_th.html

เพ็ญแข แสงแก้ว. การวิจัยทางสังคมศาสตร์. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2541.

มคอ.2 หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนากับการพัฒนา พ.ศ.2555.

วิรัช วิรัชนิภาวรรณ. หลักการและเทคนิคการเขียนงานวิจัย วิทยานิพนธ์ และรายงาน. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์โพธิ์เพชร 2552.

เสถียร คามัสักดิ์. การทำงานเชิงวิเคราะห์ ข้าราชการประเภททั่วไป วิชาชีพเฉพาะ เชี่ยวชาญเฉพาะ พนักงานมหาวิทยาลัย สายสนับสนุนวิชาการ (ฉบับเร่งรัด พ.ศ. 2554). 2554. เข้าถึงได้ที่ <http://medinfo2.psu.ac.th/personal/Data/A1.doc>

อดุลย์ วิริยเวชกุล. การทำวิจัยเพื่อวิทยานิพนธ์. ใน อดุลย์ วิริยเวชกุล, ปรีชา อุปโยคิน และ ประสิทธิ์ สิริพันธ์ (บก.). คู่มือวิทยานิพนธ์. 1-12. กรุงเทพฯ : บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหิดล, 2541.

Journal of the Philosophy and Religion Society of Thailand

ISSN 1905-4084

www.parst.or.th

The Journal of the philosophy and Religion Society of Thailand is published by the Philosophy and Religion Society of Thailand. The journal aims to encourage and develop a body of knowledge in Thailand of issues that concern philosophy or religion, promote high quality articles, foster discussion of the issues, and distribute the body of knowledge to the public. The journal is issued twice a year, March and September.

Advisory Board

- *Dr. Mark Tamthai* (The Institute of Religion, Culture and Peace, Payap University)
- *Nuangnoi Boonyanate* (Associate Professor at Department of Philosophy, Chulalongkorn University)
- *Dr. Parichart Suwanbubha* (Assistant Professor at Department of Humanities, Mahidol University)
- *Dr. Siriphen Piriya-chittakornkit* (Assistant Professor at Department of Philosophy, Chulalongkorn University)
- *Dr. Suwanna Satha-Anand* (Associate Professor at Department of Philosophy, Chulalongkorn University)
- *Theerapoj Sirichan* (Lecturer at Department of Philosophy, Thammasat University)
- *Dr. Utong Kovindha* (Assistant Professor at Department of Philosophy, Thammasat University)
- *Dr. Warayuth Sriwarakuel* (Assistant Professor at Faculty of Philosophy and Religion, Assumption University)

Editorial Board

- *Dr. Pagorn Singsuriya* (Associate Professor at Department of Humanities, Mahidol University) Editor
- *Dr. Puttawit Bunnag* (Lecturer at Department of Philosophy, Srinakharinwirot University) Assistant Editor
- *Dr. Theptawee Chokvasin* (Lecturer at School of General Education, Suranaree University of Technology) Assistant Editor
- *Dr. Channarong Boonnoon* (Assistant Professor at Department of Philosophy, Silpakorn University)
- *Dhanapon Somwang* (Assistant Professor at Institute of General Education, Sripatum University)
- *Dr. Siraprapa Chavanayarn* (Lecturer at Department of Philosophy, Chulalongkorn University)

Contributions

Articles on any aspect of philosophy or religion are welcome. Submissions must be in Thai or English, including abstract in English and Thai versions, footnotes and references. All submissions should be sent to Assoc. Prof. Dr. Pagorn Singsuriya E-mail: pagorn.sin@mahidol.ac.th

Subscriptions

Membership in the Philosophy and Religion Society of Thailand includes the journal. Non-members of the society wishing to subscribe should contact Dr. Theptawee Chokvasin E-mail: thankgod@sut.ac.th

© Copyright 2013 Philosophy and Religion Society of Thailand

Journal of Philosophy and Religion Society of Thailand

ISSN 1905-4084

www.parst.or.th

Volume 9 Number 2 September 2014

Contents

Research Article

- | | |
|--|-----|
| 1. “Thwarting of Karmic Reaping” According to Buddhist Texts | 1 |
| 2. Buddhism as Thailand’s Constitutional State Religion | 45 |
| 3. Collective Individual in Political Society and Majority’s Role
in John Locke’s Contract Theory | 79 |
| 4. A Discussion of Krittapas Sakdittanon’s
<i>Collective Individual in Political Society and Majority’s Role
in John Locke’s Contract Theory</i> | 98 |
| 5. A Discussion of Krittapas Sakdittanon’s
<i>Collective Individual in Political Society and Majority’s Role
in John Locke’s Contract Theory</i> | 106 |
| 6. Development of Cognitive Skills through Philosophical Inquiry
Activities: A Study in Second-year Undergraduate Students,
the School of Humanities and Applied Arts, University of the
Thai Chamber of Commerce | 110 |
| 7. An Analysis of Theses Between 2008 and 2012 in the
Master of Arts Program in Comparative Religion, Department
of Humanities, Faculty of Social Sciences and Humanities,
Mahidol University | 132 |
-