



การวิเคราะห์คำสอนทางพระพุทธศาสนาเพื่อพัฒนาแนวคิดสิทธิมนุษยชน

AN ANALYSIS OF BUDDHIST TEACHINGS FOR DEVELOPING
THE CONCEPT OF HUMAN RIGHTS

นายภาณุทัต ยอดแก้ว

ดุขฎีนิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษา
ตามหลักสูตรปริญญาพุทธศาสตรดุขฎีบัณฑิต
สาขาวิชาพระพุทธศาสนา

บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

พุทธศักราช ๒๕๖๐



การวิเคราะห์คำสอนทางพระพุทธศาสนาเพื่อพัฒนาแนวคิดสิทธิมนุษยชน

นายภาณุทัต ยอดแก้ว

ดุชนิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษา
ตามหลักสูตรปริญญาพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต
สาขาวิชาพระพุทธศาสนา

บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
พุทธศักราช ๒๕๖๐

(ลิขสิทธิ์เป็นของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย)



An Analysis of Buddhist Teachings for Developing
the Concept of Human Rights

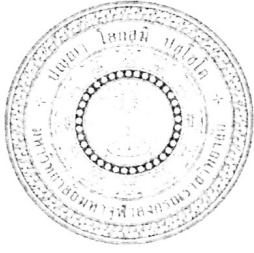
Mr. Panutat Yodkaew

A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of
The Requirement for the Degree of
Doctor of Philosophy
(Buddhist studies)

Graduate School
Mahachulalongkornrajavidyalaya University

C.E. 2017

(Copyright by Mahachulalongkornrajavidyalaya University)



บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย อนุมัติให้บัณฑิตวิทยาลัย เรื่อง “การวิเคราะห์คำสอนทางพระพุทธศาสนาเพื่อพัฒนาแนวคิดสิทธิมนุษยชน” เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา

(พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร, ดร.)

คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย

คณะกรรมการตรวจสอบดุษฎีนิพนธ์

ประธานกรรมการ

(รศ.ดร.ประเวศ อินทองปาน)

กรรมการ

(พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร, ดร.)

กรรมการ

(ศ.ดร.วัชระ งามจิตรเจริญ)

กรรมการ

(ผศ.ดร.ประพันธ์ ศุภษร)

กรรมการ

(ผศ.ดร.วุฒินันท์ ก้นทะเตียน)

คณะกรรมการควบคุมดุษฎีนิพนธ์

พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร, ดร.

ประธานกรรมการ

ศ.ดร.วัชระ งามจิตรเจริญ

กรรมการ

ชื่อผู้วิจัย

(นายภาณุทัต ยอดแก้ว)

ชื่อคุณูปนิพนธ์	: การวิเคราะห์คำสอนทางพระพุทธศาสนาเพื่อพัฒนาแนวคิด สิทธิมนุษยชน
ผู้วิจัย	: นายภาณุทัต ยอดแก้ว
ปริญญา	: พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต (พระพุทธศาสนา)
คณะกรรมการควบคุมคุณูปนิพนธ์	: พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร, ดร. ป.ธ.๗, พธ.บ. (ภาษาอังกฤษ) ศศ.ม. (พุทธศาสนศึกษา), พธ.ด. (พระพุทธศาสนา) : ศ.ดร.วัชรระ งามจิตรเจริญ, ป.ธ. ๙, พธ.บ. (เกียรตินิยมอันดับ หนึ่ง), M.A.(Philosophy), อ.ด. (ปรัชญา)
วันสำเร็จการศึกษา	: ๒๐ ธันวาคม ๒๕๖๐

บทคัดย่อ

งานวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์คำสอนทางพระพุทธศาสนาเพื่อพัฒนาแนวคิดสิทธิมนุษยชน ผลการศึกษาพบว่า มัชฌิมาปฏิปทา มีความลุ่มลึกและความกว้างที่เพียงพอสำหรับการดำเนินชีวิตในแบบพุทธที่ดี มัชฌิมาปฏิปทาจึงสามารถถูกบูรณาการกับแนวคิดสมัยใหม่ว่าด้วยสิทธิมนุษยชนโดยมีแนวคิดเรื่องทศ ๖ และกรรมเป็นส่วนประกอบเพื่อใช้เป็นฐานทางตรรกะสำหรับสิทธิมนุษยชนแนวพุทธ โดยทั่วไป หลายแนวคิดในวาทกรรมพุทธ เช่น กรรม ไตรสิกขาได้มีอิทธิพลต่อวิถีคิดของพระภิกษุสงฆ์ไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อพระภิกษุสงฆ์จำเป็นต้องวิเคราะห์ระบบทางจริยศาสตร์ในเชิงเปรียบเทียบ

แนวคิดสิทธิมนุษยชนของตะวันตกได้รับภูมิปัญญาจากหลายแหล่ง โดยเฉพาะสำนักกฎหมายธรรมชาติ สำนักอรรถประโยชน์นิยมของจอห์น สจ๊วต มิลล์ และสำนักปรัชญาเสรีนิยม เป็นต้น สิทธิมนุษยชนประกอบด้วยหลักการสำคัญและแนวคิดสำคัญอื่นๆ เช่น ศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ สิทธิ หน้าที่ เสรีภาพ ภารดรภาพ ความยุติธรรม การไม่เลือกปฏิบัติ เป็นต้น แนวคิดสิทธิมนุษยชนของตะวันตกจึงถูกมองว่าเป็นจริยศาสตร์แบบสิทธิ

พระพุทธศาสนาเป็นจริยศาสตร์แบบหน้าที่ ซึ่งมีคำสอนเรื่องทศ ๖ ศีล ๕ มรรคมืองค์ ๘ ในฐานะมิติทางปรัชญาสังคม การแบ่งระหว่างกุศลกับอกุศลยังเป็นพื้นฐานในการพิจารณาเรื่องความดี ยิ่งกว่านั้น คำสอนทางพระพุทธศาสนายังมีแนวคิดเรื่องกรรมและวิบาก ซึ่งถือว่าเป็นเรื่องสำคัญและยังมีรากฝังลึกอยู่ในวิธีมองโลกของชาวพุทธ

ไตรสิกขาเป็นโครงสร้างหลักและถูกใช้เป็นเกณฑ์ความรู้ในการกำหนดระดับความดีและกำหนดว่าอะไรเป็นความจริง อะไรเป็นความเท็จ และเมื่อลองวิเคราะห์งานนิพนธ์ชิ้นอื่น ๆ ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) พุทธทาสภิกขุ และพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี ไตรสิกขา ฐานคติ สมมติฐานล่วงหน้าและค่านิยมพุทธอื่น ๆ ยังสามารถพบได้ในงานนิพนธ์เหล่านี้

ทั้งนักกฎหมายและนักปรัชญามักกล่าวว่าหน้าที่สร้างสิทธิ์ งานวิจัยนี้พบว่าหน้าที่ตั้งที่สะท้อนอยู่ในมัชฌิมาปฏิปทาสามารถสร้างสิทธิ์ได้อย่างไม่มีขอบเขต มัชฌิมาปฏิปทาสามารถช่วยเสริมความดีระดับสูงหรือแม้แต่พัฒนาหรือเติมเต็มแนวคิดสิทธิมนุษยชน การบูรณาการปรัชญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติกับพุทธธรรมจึงถูกเสนอในนี้ในฐานะทางเลือกทางทฤษฎีสำหรับสังคมพุทธ

แม้ว่าสิทธิมนุษยชนจะเป็นเรื่องที่ดี เพราะสร้างระเบียบและสันติภาพทางสังคม อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาในระดับรากฐานทางปรัชญา ระบบจริยศาสตร์ของสิทธิมนุษยชน ยังเป็นเรื่องที่ค่อนข้างแตกต่างจากจริยศาสตร์ของพระพุทธศาสนาที่เน้นเรื่องหน้าที่ โดยเฉพาะในมิติจริยศาสตร์และภววิทยา มัชฌิมาปฏิปทาซึ่งสะท้อนไตรสิกขาจึงมักถูกเสนอให้เป็นสิทธิมนุษยชนแนวพุทธ ทั้งนี้เพราะสิทธิมนุษยชนแนวพุทธควรต้องเป็นเรื่องที่ไม่เน้นการเอาตนเองเป็นศูนย์กลาง (no self centre) หรือไม่กระตุ้นลักษณะของความเป็นปัจเจกชนจนมากเกินไป (excessive individualism) ที่มักส่งเสริมมนุษย์ให้คิดตามแรงผลักดันทางสัญชาตญาณ แต่สิทธิมนุษยชนแนวพุทธหรือจริยศาสตร์ที่เน้นหน้าที่ของพระพุทธศาสนาต้องเน้นความเข้าใจสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง ทั้งในทางทฤษฎีและในทางปฏิบัติ จริยศาสตร์พุทธจะต้องไม่หยุดแค่ระดับศีล แต่จะกระตุ้นให้ผู้คนพัฒนานตนเองไปจนถึงระดับปัญญาตราบใดที่วาทกรรมพุทธยังคงดำรงอยู่ในโลก

- Dissertation Title** : An Analysis of Buddhist Teachings for Developing the Concept of Human Rights
- Researcher** : Mr.Panutat Yodkaew
- Degree** : Doctor of Philosophy (Buddhist Studies)
- Dissertation Supervisory Committee:**
- : Phramaha Somboon.Vuddhikaro, Dr., Pali VII, B.A. (English), M.A. (Buddhist Studies), Ph.D. (Buddhist Studies)
- : Prof. Dr.Watchara Ngamchitcharoen, Pali IX, B.A. (First Class Honours), M.A. (Philosophy), Ph.D. (Philosophy)
- Date of Graduation** : 20 December 2017

Abstract

The objective of this research is to analyze Buddhist teachings for developing what can be tantamount to the modern concept of human rights. The research findings reveal that the Middle Path is deep and wide enough to account for living a good Buddhist life. As a result, the Middle Path, together with the Six Directions and Karma, can be integrated into the modern concept of human rights, thus forming a logical basis for what can be referred to “Buddhist version of human rights”. Certain Buddhist doctrines such as the Karma and the Threefold Learning have dominated the thinking process of Thai Buddhist monks, especially when it comes to comparative ethical analysis.

The modern concept of human rights draws its strands from various schools of thought, especially those of Natural Law, Utilitarianism and Liberalism. The modern concept is composed of three principles and other important notions, such as human dignity, liberty, right, duty, fraternity, justice, non-discrimination etc. The modern concept of human rights is widely viewed as a rights-based ethics.

Buddhist teachings are considered to be a duty-based ethics that has its social philosophical dimension in the Six Directions, the Five Sila and the Middle

Path. The notions of Kusala and Akusala are fundamental to the Buddhist definition of good motives and bad ones. Moreover, the doctrines of Karma and Vipaka remain vital and ingrained in Buddhist worldview.

In addition, the concept of the Threefold Learning, along with other Buddha Dhamma, was found to have been applied as criteria for deciding the levels of virtues as well as for defining what should be deemed to be morally right, or what should be viewed as morally wrong. When it comes to a critical analysis of other pieces of Buddhist writings, such as those of Buddhadasa Bhikkhu, Somdej Phra Buddhakosajarn and Phra Maha Vuttichai Vajiramethi, the concept of the Threefold Learning is likely to be found. When analyzed to the core, assumptions, presuppositions and other kinds of cultural values and beliefs are likely to be detected.

The research findings show that as philosophers claim that duties entail rights, it is all the duties echoed in the Middle Path that can lead to unlimited rights. After all, the Middle Path is found to be able to complement or even add the dimension of Buddhist ultimate good to the modern concept of human rights. Integration of the UN Universal Declaration of Human Rights with some teachings selected from the Buddhadhamma has been proposed herein as a theoretical option for Buddhist society.

Despite the fact that human rights are viewed in high regard or beneficial for social peace and order, Buddhism and human rights diverge at a foundational level, notably in the ethical and ontological dimensions. It is noteworthy that an ethical system of human rights is quite different from that of Buddhism and thereby the Middle Way is proposed to be a Buddhist version of human rights instead. This Buddhist version of human rights has been expected to focus more on the notion of Anattā or no-self and should not encourage people to pursue what is viewed as excessive individualism. The duty-based ethics which is another dimension of Buddhist teachings would encourage people to see things as they actually are or to see the world without illusions. Theoretically and practically, Buddhist ethics should continue to encourage people to perfect themselves, not only at the level of

morality but also at the highest level of wisdom as long as Buddhist people continue to follow what the Buddha taught.

กิตติกรรมประกาศ

ดุชฎินิพนธ์เรื่อง “การวิเคราะห์คำสอนทางพระพุทธศาสนาเพื่อพัฒนาสิทธิมนุษยชน” นี้สำเร็จลงได้ด้วยความช่วยเหลือของบุคคลหลายฝ่าย ผู้วิจัยขอบันทึกนามประกาศเกียรติคุณไว้ดังนี้

ขอกราบขอบพระคุณคณะกรรมการควบคุมดุชฎินิพนธ์ ซึ่งประกอบด้วย พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร, ดร. คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย และ ศ.ดร.วัชระ งามจิตรเจริญ ที่ได้กรุณาให้ความรู้คำปรึกษา แนะนำอำนวยความสะดวกทุกด้านในการจัดทำงานวิจัยฉบับนี้

ขอกราบขอบพระคุณ พระราชปริยัติกวี, ศ.ดร. รองอธิการบดีฝ่ายวิชาการ ประธานกรรมการสอบโครงร่างดุชฎินิพนธ์ ที่ได้แนะนำเกี่ยวกับหลักธรรมที่อาจเกี่ยวข้องกับวิสัยทัศน์สิทธิมนุษยชนในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา และได้ให้คำแนะนำเกี่ยวกับความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนา

ขอขอบพระคุณ พระมหาพรชัย สิริวิโร, ดร. ที่ได้ให้ความเมตตาอนุเคราะห์ช่วยตรวจสอบบทคัดย่อภาษาอังกฤษ พระมหานววุฒิ โชติธมโม ที่ได้เมตตาอนุเคราะห์ช่วยตรวจรูปแบบให้ถูกต้องตามระเบียบวิธีวิจัย และขอขอบพระคุณพระมหาชนบ สหายปัญญา ที่ได้มอบหนังสือดีที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน ตลอดจนพระเสถียร สุทธิสัทโธ คุณสังวร อ่อนสนิท คุณภาพภพ เทพธานี คุณจันทร์ธรรม อินทร์เกิด แม่ชีอารยา ทองโชติ นายวิทยา ปานไข่ และเจ้าหน้าที่ห้องสมุดบัณฑิตวิทยาลัย ที่ได้ให้ความอนุเคราะห์ช่วยประสานงาน อำนวยความสะดวกในทุก ๆ ด้าน

คุณงามความดีอันเกิดจากการศึกษาวิจัยในครั้งนี้ ด้วยการทุ่มเทร่างกายและแรงใจ ขอขอบเป็นการตอบแทนคุณบิดามารดา ครู อาจารย์ผู้อุปการะทุกท่าน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เกจิอาจารย์สายอภิญญาของผู้วิจัยที่ได้เป็นแสงเทียนส่องทางในชีวิตของผู้วิจัยในทุกแห่งหนในโลกทั้งช่วงกลางวันและช่วงกลางคืน ผู้วิจัยหวังว่าผลการวิจัยในครั้งนี้จะเป็นประโยชน์แก่ผู้ที่สนใจประเด็นพระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน

นายภาณุทัต ยอดแก้ว

๕ ตุลาคม ๒๕๖๐

สารบัญ

เรื่อง	หน้า
บทคัดย่อภาษาไทย	ก
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ	ค
กิตติกรรมประกาศ	จ
สารบัญ	ฉ
คำอธิบายสัญลักษณ์และคำย่อ	ณ
บทที่ ๑ บทนำ	๑
๑.๒ ความสำคัญของปัญหา	๑
๑.๒ วัตถุประสงค์การวิจัย	๕
๑.๓ คำถามการวิจัย	๕
๑.๔ นิยามศัพท์	๕
๑.๕ เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง	๖
๑.๖ ขอบเขตการวิจัย	๑๑
๑.๗ ทฤษฎีและแนวคิดในการวิจัย	๑๒
๑.๗.๑ ทฤษฎีรากฐาน	๑๓
๑.๗.๒ จริยศาสตร์แบบจอห์น สจ๊วต มิลล์	๑๓
๑.๗.๓ ศีลธรรมพุทธ	๑๔
๑.๗.๔ กฎธรรมชาตินี้ในคำสอนทางพระพุทธศาสนา	๑๔
๑.๗.๕ กฎหมายธรรมชาติในฐานะรากฐานของสิทธิมนุษยชน	๑๖
๑.๘ วิธีดำเนินการวิจัย	๑๙
๑.๙ ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ	๒๐
บทที่ ๒ แนวคิดและหลักการของสิทธิมนุษยชนตามทฤษฎีตะวันตก	๒๑
๒.๑ นิยามของสิทธิมนุษยชน	๒๑
๒.๒ แนวคิดสิทธิมนุษยชน	๒๑
๒.๓ หลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชน	๒๗
๒.๔ องค์ประกอบและประเภทสิทธิในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน	๒๗
๒.๕ บริบทที่มาของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน	๓๐
๒.๖ นัยแฝงของสิทธิมนุษยชน	๓๑

๒.๗	ความสำคัญของสิทธิมนุษยชน	๓๓
๒.๘	สิทธิมนุษยชนในฐานะระบบจริยธรรม	๓๓
๒.๙	ตัวอย่างของแนวคิดสิทธิมนุษยชนที่มาก่อนปฎิญาสากลฯ	๓๕
๒.๑๐	นัยของการตีความปฎิญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนในช่วงสงครามเย็น	๓๕
๒.๑๑	ข้อถกเถียงเกี่ยวกับรากฐานแนวคิดสิทธิมนุษยชน	๓๗
๒.๑๒	คำวิจารณ์สิทธิมนุษยชน	๓๙
บทที่ ๓	การหาแนวคิดสิทธิมนุษยชนในคำสอนทางพระพุทธศาสนา	๔๔
๓.๑	ข้อเสนอเรื่องศีล ๕ ของศาสตราจารย์พีริรา	๔๔
๓.๒	ข้อเสนอเรื่องหลักธรรมมัชฌิมาปฏิปทาของศาสตราจารย์แพทริค เฮเดน	๔๕
๓.๓	ข้อเสนอเรื่องความกรุณาของศาสตราจารย์เจ แอล การ์ฟิลด์	๔๕
๓.๔	ข้อเสนอเรื่องหลักธรรมอริยสัจ ๔ ของศาสตราจารย์เดเมียน คีโอน	๔๖
บทที่ ๔	ทัศนะของพระภิกษุสงฆ์สามรูปต่อสิทธิมนุษยชน	๖๐
๔.๑	สิทธิมนุษยชนที่ดีจากมุมมองของพุทธทาสภิกขุ	๖๐
๔.๑.๑	ทัศนะของพุทธทาสภิกขุในเรื่องสิทธิมนุษยชน	๖๐
๔.๑.๒	จุดเด่นในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ	๖๓
๔.๒	สิทธิมนุษยชนที่ดีจากมุมมองของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต)	๖๔
๔.๒.๑	ทัศนะของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ในเรื่องสิทธิมนุษยชน	๖๔
๔.๒.๒	จุดเด่นในทัศนะของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต)	๖๘
๔.๓	สิทธิมนุษยชนที่ดีจากมุมมองของพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี	๖๙
๔.๓.๑	ทัศนะของพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธีในเรื่องสิทธิมนุษยชน	๖๙
๔.๓.๒	จุดเด่นในทัศนะของพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี	๗๗
๔.๔	จุดร่วมกันของพระภิกษุสงฆ์ทั้งสามรูป	๗๘
บทที่ ๕	การพัฒนาแนวคิดสิทธิมนุษยชนตามคำสอนทางพระพุทธศาสนา	๘๑
๕.๑	การวิเคราะห์แนวคิดสิทธิมนุษยชนจากมุมมองของพระพุทธศาสนา	๘๓
๕.๒	การบูรณาการปฎิญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนกับแนวคิดเรื่องพุทธปัญญา	๘๗
๕.๓	สิทธิมนุษยชนแนวพุทธ	๙๐
๕.๓.๑	แนวคิดเรื่องทศ ๖	๙๑
๕.๓.๒	มรรคมีองค์ ๘	๙๔
๕.๓.๓	แนวคิดเรื่องกรรม	๑๐๐

๕.๔ สรุป	๑๐๗
บทที่ ๖ สรุปผลการวิจัยและข้อเสนอแนะ	๑๑๒
๔.๑ สรุปผลการวิจัย	๑๑๑
๔.๒ ข้อเสนอแนะ	๑๑๖
บรรณานุกรม	๑๑๘
ภาคผนวก	๑๒๔
ประวัติผู้วิจัย	๑๒๗

คำอธิบายสัญลักษณ์และคำย่อ

๑. คำย่อภาษาไทย

ก. คำย่อเกี่ยวกับพระไตรปิฎก

ดัชนีฉบับนี้ อ้างอิงจากพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย การอ้างอิง ใช้ระบบระบุ เล่ม/ข้อ/หน้า หลังคำย่อชื่อคัมภีร์ เช่น ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๒๐๕/๑๗๒ หมายถึง ทีฆนิกาย ปาฎิกวรรค (ภาษาไทย) เล่ม ๑๑ ข้อ ๒๐๕ หน้า ๑๗๒

พระสุตตันตปิฎก

ที.ปา. (ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	ปาฎิกวรรคปาลี	(ภาษาไทย)
ส.ส. (ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	สคาถวรรค	(ภาษาไทย)
อง.ฉก. (ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	สตตกนิปาตปาลี	(ภาษาไทย)

พระอภิธรรมปิฎก

อภิ.วิ. (ไทย)	=	อภิธรรมปิฎก	วิภังคปาลี	(ภาษาไทย)
---------------	---	-------------	------------	-----------

บทที่ ๑

บทนำ

๑.๑ ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

สิทธิมนุษยชนเป็นทั้งปรัชญาสากลและจารีตทางกฎหมายระหว่างประเทศที่รัฐธรรมนูญหรือกฎหมายของรัฐใด ๆ จะมาขัดแย้งไม่ได้ นอกจากนั้น สิทธิมนุษยชนยังเป็นนวัตกรรมทางความคิดของมนุษย์ในช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ ๒๐ หรือถูกสร้างขึ้นมาหลังสงครามโลกครั้งที่ ๒ สิทธิมนุษยชนประกอบด้วยแนวคิดเรื่องศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ (human dignity) เสรีภาพ (liberty/freedom) ความเท่าเทียมกัน (equality) และภราดรภาพ (fraternity) ซึ่งถูกสื่อ/แสดงออกมาในรูปจริยศาสตร์แบบสิทธิ (rights-based ethics)

ในช่วงหลายทศวรรษที่ผ่านมา ศาสนาต่าง ๆ เริ่มใช้ภาษาสิทธิมนุษยชนมากขึ้น (รวมทั้งพระภิกษุในพระพุทธศาสนา) นักวิชาการจำนวนมากได้ออกมาตีความคำสอนทางศาสนาที่ตนสนใจเพื่อตรวจสอบว่าสามารถไปได้กับแนวคิดหลัก ๆ ที่ปรากฏในปรัชญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน (Universal Declaration of Human Rights) มากขนาดไหน

หนึ่งในจำนวนนั้นคือศาสตราจารย์เพเรรา (Perera) พระภิกษุชาวศรีลังกาได้เสนอว่าศีล ๕ สามารถใช้เป็นพื้นฐานแทนสิทธิมนุษยชนโดยกล่าวว่าทุกข้อในปรัชญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนสามารถถูกผนวกเข้าไปในทัศนะเรื่องชีวิตและสังคมของพระพุทธเจ้าได้ แต่ปัญหาของข้อเสนอนี้คือสิทธิข้อต่าง ๆ ที่ปรากฏในปรัชญาสากลจะสามารถถูกอธิบายและให้เหตุผล (justification) ด้วยหลักธรรมอะไร และอะไรเป็นศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ ซึ่งเป็นแก่นของแนวคิดว่าด้วยสิทธิมนุษยชน^๑

ก่อนหน้านี้ บี อาร์ แอมเบตการ์ (B. R. Ambedkar) ผู้ร่างรัฐธรรมนูญอินเดียเป็นบุคคลแรก ๆ ที่บอกว่าหลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชนสามารถพบในคำสอนทางพระพุทธศาสนา เขาได้กล่าววาทกรรมที่ทำให้เขาเปลี่ยนมานับถือพุทธสามารถสรุปอยู่ในคำเพียงสามคำ คือ เสรีภาพ (liberty) ความเท่าเทียมกัน (equality) และภราดรภาพ (fraternity) ซึ่งเป็นหลักการของสิทธิมนุษยชน โดยเขาอ้างว่าปรัชญาดังกล่าวมิได้มาจากการปฏิวัติฝรั่งเศส แต่ทว่าถูกดึงเอามาจากคำสอนของพระพุทธเจ้า แอมเบตการ์จึงเห็นว่าภราดรภาพเป็นเพียงอีกชื่อของประชาธิปไตย ซึ่งเป็นทัศนะที่เคารพและนับถือเพื่อนร่วมชาติ พระพุทธเจ้าแปลงทัศนะว่าด้วยการเคารพและการเชื่อฟังที่อยู่ในแนวคิดฮินดูว่าด้วยธรรมให้

^๑ Damien Keown, *Buddhism and Human Rights*, (Surrey: Curzon, 1998), pp.111-140.

กลายเป็นหลักศีลธรรมสากล ในความคิดของแอมเบตการ์ ภาวะตรงภาพคือความเป็นพี่น้องกันระหว่างมนุษย์ ซึ่งเป็นอีกชื่อหนึ่งของศีลธรรม (morality)^๒ ข้อเสนอของแอมเบตการ์ได้ระบุชัดหลักการสามประการของสิทธิมนุษยชน คือ เสรีภาพ ความเท่าเทียมกัน และภาวะตรงภาพ และยังบอกเป็นนัยว่า พระธรรมทั้งหมดของพระพุทธองค์แทนสิทธิมนุษยชน

ศาสตราจารย์เจ แอลการ์ฟิลด์ (Jay L. Garfield) ได้เสนอในปี ค.ศ. ๑๙๙๘ ว่าหลักธรรมเรื่องความกรุณา (compassion) สามารถใช้เป็นพื้นฐานของสิทธิมนุษยชนในแบบพุทธความกรุณาเป็นคุณธรรมในคำสอนทางพระพุทธศาสนา และเป็นหนึ่งในสี่ข้อของหลักพรหมวิหารสี่ ความกรุณาได้กระตุ้นให้เราพัฒนาขีดความสามารถในการเข้าใจคนอื่น ในการเห็นใจคนอื่นจนถึงขนาดที่ว่าเราสามารถรู้ใจร่วมในความทุกข์ของคนอื่นที่กำลังประสบ ดังนั้น ศาสตราจารย์การ์ฟิลด์ จึงเห็นว่าความกรุณาที่พบในภววิทยาพุทธสามารถเป็นรากฐาน (foundation) สำหรับสิทธิมนุษยชน หรือแม้แต่แทน (replacement) สิทธิมนุษยชนได้เลย^๓ แต่ข้อเสนอนี้มิได้กล่าวอะไรเกี่ยวกับศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์

ในขณะที่ ศาสตราจารย์เดเมียนคีโอน(Damien Keown) อาจารย์ด้านจริยศาสตร์ประจำมหาวิทยาลัยลอนดอนซึ่งได้ตีพิมพ์หนังสือเรื่อง Buddhism and Human Rights ในปี ค.ศ. ๑๙๙๘ โดยได้พยายามสำรวจประเด็นต่าง ๆ ของคำสอนทางพระพุทธศาสนาเพื่อใช้เป็นพื้นฐานทางความคิดหากปรัชญาสิทธิมนุษยชนเชิงพุทธ (Buddhist philosophy of human rights) จำเป็นต้องมีการพัฒนาขึ้น^๔

ศาสตราจารย์คีโอนเห็นว่า ข้อที่สามและข้อที่สี่ของหลักธรรมอริยสัจสี่(Four Noble Truths) คือ ขอนิโรธ และข้อมรรค สามารถใช้เป็นฐานเหตุผลในการลงความเห็นว่ามีทัศนว่าด้วยความเท่าเทียมกัน(equality) มีอยู่ในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา ดังเห็นว่า มนุษย์ทุกคนเท่าเทียมกันในการกำหนดชีวิตของตนเองที่จะกลายเป็นพระพุทธเจ้า หรือนิพพานเป็นเรื่องที่ทุกคนสามารถเข้าถึงได้อย่างเท่าเทียมกัน สำหรับนิโรธ หรือสภาพของการไม่มีทุกข์ มนุษย์มีความเท่ากันในการประพฤติตามมรรคมืองค์ ๘ ในการตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า ดังนั้น ขีดความสามารถในการทำดีอย่างไม่มีประมาณ (infinite human capacity for participation in goodness) จึงเป็นแหล่งที่มาของศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์^๕

^๒ Robert Traer, *Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle*, (Washington DC: Georgetown University Press, 1991), pp.90-130.

^๓ Damien Keown, *Buddhism and Human Rights*, (Surrey: Curzon, 1998), pp.111-140.

^๔ Ibid., p.15.

^๕ Ibid., pp.16-35.

ในส่วนเรื่องแนวคิดของสิทธิ ศาสตราจารย์คีโอนเสนอศีล^๕ ในฐานะสิทธิมนุษยชนแบบพุทธ และเห็นว่าการแปลงข้อต่าง ๆ ของศีล^๕ ให้กลับเป็นเรื่องสิทธิขั้นพื้นฐานดังปรากฏในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน (Universal Declaration of Human Rights) คงเป็นเรื่องที่เป็นไปได้ โดยอาศัยแนวคิดของศาสตราจารย์จอห์น ฟินนิส(John Finnis)ที่ว่าหน้าที่ก่อให้เกิดสิทธิ(duties entail rights)^๖ ดังเห็นว่าหน้าที่เกี่ยวกับการละเว้นจากการฆ่าสัตว์ก็เท่ากับสิทธิที่จะมีชีวิต (right to life) เป็นต้นในประเด็นเสรีภาพ ศาสตราจารย์คีโอนเห็นว่า การดำเนินชีวิตในแบบวิถีพุทธจำเป็นต้องมีเสรีภาพโดยปริยาย ข้อเสนอของศาสตราจารย์คีโอนมีลักษณะครอบคลุมหลักการและมโนทัศน์หลัก ๆ ของแนวคิดสิทธิมนุษยชน

ศาสตราจารย์แพททริก เฮเดน(Patrick Hayden) เห็นว่า หลักธรรมมัชฌิมาปฏิปทาสามารถใช้เป็นพื้นฐานแทนสิทธิมนุษยชนได้ เพราะมัชฌิมาปฏิปทา หรืออริยมรรคมีองค์ ๘ มีเนื้อหาที่ครอบคลุมชีวิตที่สมบูรณ์แบบของพุทธในทุกด้าน ศาสตราจารย์เฮเดนเห็นว่ามรรคมีองค์ ๘ เป็นแกนกลางของคำสอนขององค์สัมมาสัมพุทธเจ้า การปฏิบัติตามมรรคมีองค์ ๘ จะช่วยสนับสนุนแนวคิดเรื่องความเมตตากรุณา ซึ่งเป็นแนวคิดพื้นฐานในปฏิญญาสากล^๗ ข้อดีของข้อเสนอนี้คือมรรคมีองค์ ๘ มีสาระที่ครอบคลุมทุกมิติของชีวิตมนุษย์ที่ดีตรงตามหลักพุทธธรรม ทั้งในเรื่องการเลือกอาชีพ การดำรงชีวิต และยังมีเรื่องสมาธิและปัญญา ซึ่งเป็นความดีในระดับสูง แต่ข้อเสียของข้อเสนอนี้ คือ ศาสตราจารย์เฮเดนจะแก้ประเด็นเรื่องสิทธิที่พระพุทธศาสนาไม่เน้นในแบบปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติได้อย่างไร

เมื่อหันมาดูความเห็นของบรรดานักคิดไทย สุรพศ ทวีศักดิ์ ผู้ซึ่งเป็นหนึ่งในบรรดานักวิชาการไทยที่นิยมตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในแบบสิทธิมนุษยชนและประชาธิปไตย สุรพศ ทวีศักดิ์เห็นว่า หลักธรรมเรื่องทศพิธราชธรรมสามารถไปกันได้กับระบอบประชาธิปไตยหรือสิทธิมนุษยชนที่มีเสรีภาพในการแสดงออก ในทัศนะของเขา ธรรมในที่นี้หมายถึงกฎสากลของจักรวาล หรือธรรมชาติและกฎธรรมชาติก็ได้ ธรรมหมายถึงความประพฤติกองปัจเจกบุคคลที่เรียกศีลธรรมก็ได้ ธรรมหมายถึงความดี เช่น กุศลธรรม และหมายถึงความชั่ว เช่น อกุศลธรรม หรือในสถานะที่ไม่มีความหมายดี-ชั่ว หรือ อภัยกตธรรมก็ได้ ธรรมยังหมายถึงศีลธรรมทางสังคม เช่น

^๖ William H.Brackney, *Human Rights and the World's Major Religions*, (Oxford: Praeger, 2013), pp.196-297.

^๗ Patrick Hayden, *The Philosophy of Human Rights*, (St Paul: Paragon House, 2001), p.54.

หน้าที่ของผู้ปกครองหรือรัฐ ธรรมยังหมายถึงความเป็นธรรม ความยุติธรรมก็ได้ สุดท้ายธรรมยังหมายถึงวัฒนธรรมและอารยธรรมก็ได้^{๘๘}

ในขณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) และพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี มิได้เห็นความจำเป็นในการเสนอพระธรรมในคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่สามารถไปได้กับหลักสิทธิมนุษยชน เพราะทั้งคู่เห็นว่าพระพุทธศาสนาสามารถไปได้กับสิทธิมนุษยชน หรือสิทธิมนุษยชนสามารถเป็นประเด็นเสริมสำหรับสังคม ท่านทั้งสองมิได้ปฏิเสธความสำคัญของสิทธิมนุษยชน แต่เห็นว่าสิทธิมนุษยชนมิได้เสนอปัญญาระดับสูง หรืออาจกล่าวในอีกแบบได้ว่า หากมองว่าปัญญาเป็นสิ่งสูงสุดหากพิจารณาจากหลักไตรสิกขา ปัญญาในสิทธิมนุษยชนมิใช่ปัญญาในพระพุทธศาสนา

พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี ได้กล่าวในหนังสือ “ปัญญาสากล คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้” ว่า มนุษย์ทุกคนมีศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ (human dignity) เสมอกันในฐานะที่เขากับเราต่างก็รักสุขเกลียดทุกข์ และกลัวความตายเหมือนกัน ในประเด็นของความเท่าเทียมกัน พระมหาวุฒิชัยกล่าวว่า แท้จริง คนผิวขาว คนผิวดำ ต่างก็เป็นมนุษย์ชาติเหมือนกันหมด ความแตกต่างที่มีอยู่นั้นเป็นเพียงสมมติบัญญัติ (concept) ที่มนุษย์สร้างขึ้นมาเท่านั้น ในประเด็นเรื่องภราดรภาพ พระมหาวุฒิชัยเห็นว่า สิทธิมนุษยชนขึ้นอยู่กับหลักการพื้นฐานที่ว่า โลกทั้งผองเป็นพี่น้องกัน เหมือนกับที่เรชาวพุทธนิยมแผ่เมตตาหลังจากการเจริญจิตภาวนาได้เสร็จสิ้น^{๘๙}

อย่างไรก็ดี สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ซึ่งเป็นพระภิกษุเถรवादที่มีชื่อเสียงในด้านงานประพันธ์เชิงวิชาการมากที่สุดของไทยกล่าวว่าพระพุทธศาสนามีได้กำหนดกฎเกณฑ์ที่ตายตัวเกี่ยวกับพฤติกรรมทางจริยธรรม^{๙๐} ในการพิจารณาธรรมชาติและคุณค่าของสิทธิมนุษยชน สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์เห็นว่าสิทธิมนุษยชนเป็นเพียงเรื่องระดับศีลเท่านั้น แต่ไม่มีเรื่องสมาธิและปัญญา ซึ่งเป็นความดีในระดับสูง นอกจากนั้น สิทธิมนุษยชนมักส่งเสริมให้คนมองในแง่ปกป้องตัวเองเพื่อที่จะไม่ให้ผู้อื่นมาละเมิดสิทธิ์ของตน จึงเป็นจริยธรรมในเชิงลบ ดังนั้น มนุษย์จำเป็นต้องระมัดระวัง และควรที่จะพัฒนาให้เป็นจริยธรรมเชิงบวก^{๙๑} คำวิจารณ์อย่างลุ่มลึกนี้จึงก่อให้เกิดประเด็นคำถามที่ตามมาว่า แนวคิดสิทธิมนุษยชนที่ดีที่สามารถไปได้กับสังคมพุทธนั้นควรเป็นอย่างไร

^{๘๘} สุรพศ ทวีศักดิ์, “ประชาธิปไตย”, [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <http://www.posttoday.com/analysis/interview/436236> [๑๖ สิงหาคม ๒๕๕๘].

^{๘๙} พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี, **ปัญญาที่สากล คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชน**, (กรุงเทพฯ: กระทรวงการต่างประเทศ, ๒๕๕๒), หน้า ๑๒.

^{๙๐} William H. Brackney, **Human Rights and the World's Major Religions**, (Oxford: Praeger, 2013). p.293.

^{๙๑} พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), **สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม**, (กรุงเทพฯ: กระทรวงการต่างประเทศ ๒๕๕๖), หน้า ๑๙.

นอกจากนั้น พุทธทาสภิกขุได้เคยวิพากษ์วิจารณ์อรรถประโยชน์ที่แท้จริงของสิ่งที่เรียกว่า “ระบบสิทธิมนุษยชน” อย่างรุนแรง ดังที่พุทธทาสภิกขุได้กล่าวว่า ทั้งปฏิญญาสากลฯ และระบบสิทธิมนุษยชนมิสามารถจัดการปัญหาอะไรได้ มนุษย์ไม่จำเป็นต้องมีปฏิญญาสากลฯ หากมนุษย์ไม่เห็นแก่ตัว แต่ทว่าโดยทั่วไปแล้วมนุษย์มีกิเลส บัวชาวัตถุ บัวชาความสุขจนไม่รู้ว่าอะไรเป็นอะไร จนต้องมีปฏิญญาสากลฯ ปฏิญญาสากลฯมีไว้หว่าเราะเยาะกันเล่น เพราะสิทธิมนุษยชนยังมีการละเมิดอยู่แทบทุกแห่ง เพราะการศึกษาในโลกเป็นการศึกษาสอนให้คนฉลาดเพื่อเห็นแก่ตัว ไม่นำไปสู่ธรรมชาติ^{๑๒} ในด้านแนวคิดเรื่องความยุติธรรม พุทธทาสภิกขุได้กล่าวอย่างน่าฟังว่า ถ้ามนุษย์บูชาความถูกต้อง มันต้องเป็นไปตามกฎเกณฑ์ของความถูกต้อง เดียวนี้ประโยชน์มันครอบงำ มันเลยจึงมีความถูกต้องตามที่เขาต้องการ สิ่งที่เขาได้ตามต้องการนั้น เขาว่าดี ว่าถูก ว่ายุติธรรม โลกกำลังเป็นอย่างนี้ เราจะอยู่อย่างไรในโลกชนิดนี้^{๑๓} คำวิจารณ์ของพุทธทาสภิกขุทำให้เกิดคำถามว่าแนวคิดสิทธิมนุษยชน หรือจริยศาสตร์แบบสิทธิมนุษยชนมีข้อบกพร่องอะไร เมื่อเทียบกับจริยศาสตร์พุทธ

คำวิจารณ์ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี และพุทธทาสภิกขุ จึงถูกใช้เป็นจุดเริ่มต้นในการศึกษาแนวคิดของนักวิชาการด้านพระพุทธศาสนาเกี่ยวกับแนวคิดสิทธิมนุษยชนแนวพุทธ (Buddhist concept of human rights) ที่สอดคล้องกับหลักธรรมทางพระพุทธศาสนามากที่สุด และสามารถเห็นทางออกสำหรับปัญหาเกี่ยวกับแนวคิดสิทธิมนุษยชน

๑.๒ วัตถุประสงค์ของการวิจัย

๑. เพื่อวิเคราะห์แนวคิดสิทธิมนุษยชนจากมุมมองของพระพุทธศาสนา
๒. เพื่อพัฒนาแนวคิดสิทธิมนุษยชนตามคำสอนทางพระพุทธศาสนา

๑.๓ คำถามการวิจัย

๑. หลักธรรมใดในพระพุทธศาสนาที่สามารถสะท้อนความใกล้เคียงกับสาระและเป้าหมายของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนมากที่สุด
๒. แนวคิดสิทธิมนุษยชนในมุมมองของพระพุทธศาสนาเป็นอย่างไร
๓. แนวคิดสิทธิมนุษยชนที่สอดคล้องกับคำสอนทางพระพุทธศาสนาควรเป็นอย่างไร

๑.๔. นิยามศัพท์เฉพาะ

^{๑๒} พุทธทาสภิกขุ, *อดัมมยตา ปริทัศน์*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, ๒๕๕๖), หน้า ๔๒๗.

^{๑๓} พุทธทาสภิกขุ, *อดัมมยตา ประยุกต์*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, ๒๕๕๖), หน้า ๒๓๒.

ในการวิจัยครั้งนี้ ได้มีคำศัพท์ที่เกี่ยวกับการศึกษาวิจัย และเพื่อประโยชน์ต่อการ
ศึกษาวิจัย ผู้ศึกษาจึงให้คำจำกัดความไว้ ดังนี้

๑. สิทธิมนุษยชน หมายถึง สิทธิและเสรีภาพอันเนื่องมาจากเป็นมนุษย์
๒. ปัญญา หมายถึง การรู้สรรพสิ่งตามความเป็นจริง และรวมถึงความรู้ที่พระพุทธเจ้า
ทรงค้นพบ
๓. สิทธิ หมายถึง เสรีภาพที่จะทำตามเจตจำนงของตน ซึ่งไม่แตกต่างจากเจตจำนงเสรี
(free will) ในความหมายของโลกตะวันตก
๔. สิทธิในกฎหมายสิทธิมนุษยชน หมายถึง สิทธิที่เกิดขึ้นเพราะความสัมพันธ์ทาง
กฎหมายโดยต้องมีบุคคล/กลุ่มบุคคลมาทำหน้าที่รับรองสิทธิหรือเพื่อสนองสิทธิของผู้ทรงสิทธิ สิทธินี้
เป็นมโนทัศน์ที่พัฒนาในสำนักคิดตะวันตก แนวคิดที่ว่าด้วยสิทธิจึงกลายเป็นรากฐานของกระบวนการ
ยุติธรรมในปัจจุบัน
๕. อิสระภาพ หมายถึง สภาพที่เป็นอิสระ
๖. วิมุตติ หมายถึง การหลุดพ้น หรือ อิสระภาพจากกิเลส หรือ โลภะ โทสะ และโมหะ
๗. การเทียบเคียง(juxtaposition) หมายถึง การนำสองแนวคิดมาวางขนานกันเพื่อสังเกต
ความเหมือนกันหรือความต่างต่างกัน โดยเฉพาะเพื่อใช้ในการเปรียบเทียบ
๘. การบูรณาการ(integration) หมายถึง การนำความรู้เชิงทฤษฎีโดยทั้งหมดหรือ
บางส่วนมารวมกันเพื่อทำให้เกิดองค์ความรู้ใหม่
๙. การสร้าง/หามโนทัศน์(founding) หมายถึงการสำรวจคุณสมบัติ(properties)หรือ
ลักษณะ(character)หรือหลักการ(principles)สำคัญที่มีอยู่ในแนวคิดหรือมโนทัศน์หนึ่งว่าอาจจะมีอยู่
ในอีกมโนทัศน์หรือไม่ ดังเช่น กรณีของการสำรวจทางปรัชญาเพื่อหาว่า หลักการพื้นฐานของสิทธิ
มนุษยชนจะมีอยู่ในคำสอนทางพระพุทธศาสนาหรือไม่
๑๐. มรรคมงคล ๘ หมายถึง หนทางสู่ความดับทุกข์ซึ่งประกอบด้วยองค์ประกอบ ๘
ประการ
๑๑. ทิศ ๖ หมายถึง บุคคลประเทศต่างๆที่มีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกันทางสังคม ซึ่ง
สะท้อนการดำเนินชีวิตโดยมีหน้าที่และความรับผิดชอบที่พึงปฏิบัติต่อกัน ซึ่งถูกแสดงอยู่ในรูปอุปมัย
หรือทิศทั้ง ๖
๑๒. กรรม หมายถึง การกระทำที่สมบูรณ์ด้วยเจตนา

๑.๕ เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

พระมหาสุทิตย์ อาภากร (อบอูน) ได้ศึกษาเรื่อง “พระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน”
พบว่า โดยทั่วไปสิทธิมนุษยชนสามารถไปได้กับหลักคำสอนทางพระพุทธศาสนา และเสนอว่า แนวคิด

สิทธิมนุษยชนในพระพุทธศาสนาหมายถึงการมีความเป็นอิสระแห่งตนที่ปราศจากเครื่องร้อยรัดทั้งปวง ปราศจากอิตถายึดมั่นถือมั่นในตัวตน และมีพฤติกรรมที่เหมาะสมต่อสังคมและยังนำพาสังคมไปสู่ความเป็นสังคมแห่งกาลยามิตรอีกด้วย แนวคิดสิทธิมนุษยชน (ในแบบตะวันตก) นั้นจะสมบูรณ์ยิ่งขึ้น ด้วยการมุ่งถึงจริยธรรมทางสังคม^{๑๔} อย่างไรก็ตาม จุดอ่อนของงานนี้คือไม่แก้ประเด็นเกี่ยวกับสิทธิและมิได้พิจารณาประเด็นทางจริยศาสตร์ในลักษณะเปรียบเทียบ เช่น แนวคิดที่ว่าด้วยความดี ความชั่ว และแนวคิดที่ว่าด้วยความสุข หากมองจากมุมมองของสิทธิมนุษยชนนั้นต่างจากมุมมองของคำสอนทางพระพุทธศาสนาอย่างไร

พระครูปฐมกัณฑ์ราทร (บุญแทน มะลิอ่อน) ได้ศึกษาวิจัยเรื่อง “หลักธรรมในพระพุทธศาสนาเถรวาทกับการส่งเสริมสิทธิมนุษยชน” พบว่า สิทธิมนุษยชน คือ สิทธิต่าง ๆ ที่มนุษย์แต่ละคนได้มาตั้งแต่เกิดจนกระทั่งตาย และทุกคนสามารถปฏิบัติตามสิทธิมนุษยชนได้โดยชอบธรรม งานวิจัยสรุปว่า หลักศรัทธา หลักกรรม หลักเมตตา โดยเฉพาะหลักเมตตาที่พบในพรหมวิหาร ๔ และในสาราณียธรรม ๖ มีขอบเขตที่กว้างขวางเพียงพอกับภววิทยาของสิทธิมนุษยชน งานวิจัยยังพบอีกว่า ขอบเขตของหลักธรรมในพระพุทธศาสนาที่กว้างขวางครอบคลุมทั้งมนุษย์และสัตว์ ส่วนหลักสิทธิมนุษยชนหมายเอาเฉพาะมนุษย์ เพื่อมนุษย์ โดยมนุษย์เท่านั้น นอกจากนี้ งานวิจัยเห็นว่า ขอบเขตของหลักการของทั้งสองระบบคิดถือว่า การทำความดีนั้นก็เพื่อความดี มิใช่ทำความดีบนความทุกข์ของคนอื่น เมื่อตนเป็นสุข คนอื่นก็ย่อมสุขด้วย^{๑๕} คำกล่าวนี้จึงสะท้อนว่างานนี้แตกต่างจากงานแรก เพราะงานนี้มีไม่เพียงแต่การเน้นการเปรียบเทียบในระดับหลักการ แต่ยังมีวิเคราะห์ในมิติจริยธรรมด้วย อย่างไรก็ตาม งานนี้ได้แสดงประเด็นที่นักวิชาการตะวันตกสนใจและไม่ได้อธิบายความแตกต่างในระดับรากฐานทางปรัชญาระหว่างสิทธิมนุษยชนกับคำสอนทางพระพุทธศาสนาอย่างลุ่มลึก ทั้งที่งานเขียนของนักวิชาการตะวันตกที่ได้อธิบายเกี่ยวกับเรื่องนี้มีอยู่เป็นจำนวนมากในปัจจุบัน งานนี้จึงมีลักษณะคล้ายกับงานของพระมหาสุทนต์ อากาศโร (อบอูน) ตรงที่การวิเคราะห์ในระดับรากฐานทางปรัชญาสิทธิมนุษยชนยังไม่ลึกเพียงพอที่จะเห็นความแตกต่างระหว่างสองระบบคิด ดังเห็นว่างานนี้มิได้ระบุแนวคิดของนักปรัชญาที่สำคัญและมีอิทธิพลต่อปรัชญาญาณสภาว่าด้วยสิทธิมนุษยชน เช่น จอห์น สจ๊วต มิลล์ และเจเรมี เบนเธิม

คริสโตเฟอร์ โดนัลด์ เคลลี (Christopher Donald Kelly) ได้ทำวิทยานิพนธ์ภายใต้หัวข้อชื่อ “Towards a Buddhist Philosophy and Practice of Human Rights” โดยเสนอต่อ

^{๑๔} พระมหาสุทนต์ อากาศโร (อบอูน), “พุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน”, **สารนิพนธ์พุทธศาสตร์ดุสิตบัณฑิต**, (บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๕).

^{๑๕} พระครูปฐมกัณฑ์ราทร (บุญแทน มะลิอ่อน), “หลักธรรมในพระพุทธศาสนาเถรวาทกับการส่งเสริมสิทธิมนุษยชน”, **วิทยานิพนธ์ปริญญาพุทธศาสตรมหาบัณฑิต**, (บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๔).

มหาวิทยาลัยโคลัมเบีย ในปี ค.ศ. ๒๐๑๕ เคลลีพยายามสร้างวิธีตีความสิทธิมนุษยชนภายในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา (นิกายมหายาน) โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การสร้างและสนับสนุนวิธีตีความโดยอาศัยวาทกรรมขององค์ดาไล ลามะ เคลลีได้ใช้ทฤษฎีรากฐาน (Foundationalist Theory) เป็นกรอบใหญ่และได้ใช้ระเบียบวิธีวิจัยแบบปรัชญาหลอมรวม (Fusion Philosophy) โดยบูรณาการแนวคิดต่าง ๆ ของศาสตร์สมัยใหม่ที่หลากหลาย เช่น ศาสนา ปรัชญา ประวัติศาสตร์ และจิตวิทยา ทั้งจากโลกตะวันตกและโลกพระพุทธศาสนา งานการวิเคราะห์ในด้านพัฒนาการทางปรัชญาของระบบสิทธิมนุษยชนของเคลลีมีความลุ่มลึกมาก แต่การเปรียบเทียบส่วนใหญ่มักใช้เนื้อหา คัมภีร์ของศาสนาพุทธนิกายมหายานเพียงอย่างเดียว และมีได้สะท้อนแนวคิดของนักปราชญ์ในจารีตเถรวาทเลย

ศาสตราจารย์เดเมียน คีโอน ได้ศึกษาวิธีหาแนวคิดสิทธิมนุษยชนในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา ศาสตราจารย์คีโอนใช้คำอธิบายทางนิติศาสตร์ในการแก้ปัญหาสำคัญที่ว่า พระพุทธศาสนามีได้เน้นสิทธิ แต่ทว่าเน้นเรื่องหน้าที่ โดยอาศัยแนวคิดที่ว่าหน้าที่สร้างสิทธิ (duties entail rights) เพราะในที่สุดแล้ว หน้าที่และสิทธิต้องเป็นที่พึ่งพิงกัน แยกกันโดยต่างหากมิได้ ในจารีตนิติศาสตร์ตะวันตก สิทธิมิได้ หากปราศจากหน้าที่ นอกจากนี้ ศาสตราจารย์คีโอนเห็นว่า ศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ที่ตนพบในศาสนาพุทธคือการที่มนุษย์สามารถทำความดีได้อย่างไม่จำกัด การอธิบายแบบนี้เป็นเรื่องที่น่าสนใจและต่างจากคำอธิบายชุดอื่น ๆ โดยเฉพาะของพระในจารีตเถรวาทที่มักเห็นว่า การที่มนุษย์เป็นสัตว์ที่สามารถฝึกฝนเล่าเรียนได้ หรือการที่มนุษย์สามารถบรรลุธรรมได้เป็นสิ่งเสมือนศักดิ์ศรีที่มนุษย์มี ดังนั้น การวิเคราะห์ของศาสตราจารย์คีโอนได้ใช้เทคนิคทางความคิดพอสมควร เช่น การใช้ข้อสันนิษฐานล่วงหน้า (presuppositions) ในการวิเคราะห์ งานของศาสตราจารย์คีโอนจึงค่อนข้างมีนวัตกรรมและมีลักษณะที่สะท้อนความตรงประเด็นมาก และไม่ได้ใช้หลักธรรมมากมายในลักษณะแบบฟุ่มเฟือยหรือครอบจักรวาล ศาสตราจารย์คีโอนมิได้เอาเรื่องวิมุตติ และเรื่องนิพพาน ซึ่งเป็นเป้าหมายสูงสุดมาปะปนกับเนื้อหาและเป้าหมายของสิทธิมนุษยชนที่เน้นแต่เรื่องโลกปัจจุบัน โดยเห็นว่าการขึ้นสวรรค์และการไปสู่นิพพานเป็นเรื่องการหลุดพ้น (soteriology) หรือเรื่องทางศาสนามากเกินไป จึงมิควรใช้ในการวิเคราะห์เปรียบเทียบ แต่ข้อเสียในการวิเคราะห์คือ เราไม่เห็นโครงสร้างของทั้งสองระบบในทุกระดับ และไม่ได้บอกว่าความสุขของทั้งสองระบบนั้น แท้จริงแตกต่างกันอย่างไร ทั้งที่ศาสตราจารย์เดเมียน คีโอน เป็นนักจริยศาสตร์ และนี้อาจเป็นประเด็นที่นักวิชาการในโลกตะวันตกได้ตั้งข้อสงสัยเกี่ยวกับความลุ่มลึกของงานของศาสตราจารย์เดเมียน คีโอน

หนังสือเรื่อง *Socially Engaged Buddhism* โดย **ศาสตราจารย์แซลลี บี คิง (Sallie B King)** เป็นงานวิจัยที่เน้นพระพุทธศาสนาเพื่อสังคม (Socially Engaged Buddhism) ซึ่งเป็นอีกหนึ่งในบรรดาหลายรูปแบบของปรากฏการณ์ทางพระพุทธศาสนาที่นักวิชาการนิยามว่าเป็นความเป็นยุคสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนา (Buddhist Modernism) พุทธศาสนาเพื่อสังคมได้พัฒนาจากบริบทของประสบการณ์ทางสังคมในยุคสงครามเวียดนาม (ในกรณีของเวียดนาม) และยุคสงครามเย็น (ใน

กรณีของไทย) เพื่อสนองความต้องการทางสังคมที่เปลี่ยนแปลงจากยุคเดิม ๆ ศาสตราจารย์แชลลี บี คิงพยายามรวบรวมประเด็นต่าง ๆ ของการแลกเปลี่ยนสนทนาระหว่างพระภิกษุในพระพุทธศาสนา กับแนวคิดสมัยใหม่ที่ด้วยสิทธิมนุษยชนที่เกิดขึ้นในที่ต่าง ๆ เช่น ในพม่า ไทย เป็นต้น และได้สรุปสาเหตุสำคัญทำไมพระภิกษุและชีในพม่าและในที่อื่น ๆ มักเห็นว่าสิทธิมนุษยชนไปได้กับพระพุทธศาสนาไว้ดังนี้ ๑. สิทธิมนุษยชนเชื่อในศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ ในขณะที่ศาสนาพุทธเห็นว่า การได้เกิดเป็นมนุษย์เป็นสัตว์ประเภทเดียวในสังสารวัฏที่สามารถตรัสรู้ได้ ๒. สิทธิมนุษยชนสันนิษฐานล่วงหน้าว่าความเท่าเทียมกันของมนุษย์เป็นเรื่องจริงและ พระพุทธเจ้าได้ปฏิเสธระบบวรรณะ ดังนั้น พระพุทธองค์จึงเชิญชวนประชาชนจากชนชั้นและวรรณะต่าง ๆ มาปฏิบัติธรรมะในแบบพระพุทธศาสนา และตอกย้ำว่ามนุษย์ทุกภูมิหลังสามารถตรัสรู้ได้ ๓. ศีล๕ แม้ว่าเน้นเรื่องหน้าที่ แต่ก็สะท้อนสิทธิ ดังเช่น การห้ามฆ่าสัตว์จึงเท่ากับสิทธิในการมีชีวิต ๔. สังคมที่เปิดและเสรีที่มักสนับสนุนความมั่นคงในความเป็นส่วนตัวและเสรีภาพทางความคิด เสรีภาพทางศาสนา เสรีภาพทางการรวมกลุ่ม เป็นเงื่อนไขพื้นฐานสำคัญในการดำเนินชีวิตในแบบพุทธ^{๑๖} งานนี้ได้ให้ภาพการสนทนาแลกเปลี่ยน หรือแม้แต่การโต้ทางวาทกรรมของพระภิกษุต่อประเด็นสำคัญของยุคสมัยใหม่ ซึ่งในกรณีนี้ คือ แนวคิดสิทธิมนุษยชน

นอกจากนั้น ในบทความเรื่อง Human Rights in Contemporary Engaged Buddhism ศาสตราจารย์แชลลี บี คิง ได้พยายามเปรียบเทียบความแตกต่างระหว่างพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน ศาสตราจารย์แชลลี บี คิงเห็นว่ารากฐานทางปรัชญาของสิทธิมนุษยชนได้พัฒนาความคิดทางปรัชญาของจอห์น สจ๊วต มิลล์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการนิยามความดี และได้อ้างคำกล่าวของพุทธทาสภิกขุ การวิเคราะห์ทางจริยศาสตร์จึงเป็นความโดดเด่นของงานของศาสตราจารย์แชลลี บี คิง ศาสตราจารย์แชลลี บี คิงตอกย้ำว่า ความดีจากมุมมองของพระพุทธศาสนามีลักษณะเฉพาะ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การไม่ละเมิดหรือการไม่เบียดเบียนสิ่งมีชีวิต ในขณะที่ความดีในแบบสิทธิมนุษยชนเน้นเฉพาะมิติมนุษย์ต่อมนุษย์ และในหลายกรณี ความสุขในแบบสิทธิมนุษยชนมุ่งประโยชน์ของคนส่วนใหญ่ หรือของสังคมส่วนรวม และอาจต้องทำลายความสุขของคนส่วนน้อย เพราะปรัชญาของมิลล์ได้รับอิทธิพลจากเจเรมี เบนเธม ความสุขในแบบนี้มิใช่วิธีพิจารณาตามแบบจริยศาสตร์พุทธ^{๑๗} ในทัศนะของผู้วิจัย งานวิจัยของศาสตราจารย์แชลลี บี คิงได้เน้นการวิเคราะห์ในประเด็นจริยศาสตร์ในแบบลุ่มลึกและเปิดเผยมากกว่างานของศาสตราจารย์เดเมียน คีโอน ที่มักไม่แตะประเด็นความแตกต่างระหว่างสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนาในประเด็นความดีและความสุข

^{๑๖} Sallie B King, *Socially Engaged Buddhism*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005), pp.5-25.

^{๑๗} Roger Jackson, *Buddhist Theology*, (London: RoutledgeCurzon, 2003), pp.291-307.

จากการทบทวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง พบว่างานวิจัยของไทยส่วนใหญ่สามารถให้ภาพบริบทกว้าง ๆ ของการรับรู้ของสังคมต่อแนวคิดสิทธิมนุษยชน ซึ่งเป็นพลังทางภูมิปัญญาของโลกตะวันตก แต่งานวิจัยของไทยยังมีค้อยเน้นการวิเคราะห์ความแตกต่างระหว่างสิทธิมนุษยชนกับคำสอนทางพระพุทธศาสนาในมิติของจริยศาสตร์ในระดับรากฐานทางปรัชญามากนัก แต่นิยมเน้นการวิเคราะห์เพียงแคในระดับหลักการของสิทธิมนุษยชน (เสรีภาพ ความเท่าเทียมกัน และภราดรภาพ) และพยายามเสนอความคิดว่า อิสรภาพจากกิเลส หรือเครื่องร้อยรัดเป็นสิทธิมนุษยชนในพระพุทธศาสนา ทั้งที่จริงแล้ว อิสรภาพจากกิเลสเป็นปัญญา แต่ไม่ใช่เสรีภาพ หากมองจากความหมายของตะวันตก และตลอดสองพันกว่าปีที่ผ่านมา พระพุทธศาสนาไม่เคยมีหลักคำสอนที่สนับสนุนจริยศาสตร์แบบสิทธิ (rights-based ethics) แต่เน้นจริยศาสตร์แบบหน้าที่ (duty-based ethics) ดังนั้นมันจะเหมาะสมกว่าที่บอกว่าการละกิเลสที่นำไปสู่ความว่างทางจิตหรืออิสรภาพทางจิตจึงเป็นเรื่องเฉพาะของพุทธ หรือพุทธปัญญา แต่ไม่ควรมองว่าเป็นเพียงแค่เรื่องสิทธิหรือเสรีภาพ แต่สิทธิหรือเสรีภาพในพระพุทธศาสนาก็มี แต่ต้องใช้เทคนิคในการวิเคราะห์ เช่น การใช้ข้อสันนิษฐานล่วงหน้า (presuppositions) ซึ่งเป็นเทคนิคที่นักวิชาการตะวันตกนิยมใช้ในการตีความคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา ดังเช่นในกรณีกาลามสูตร ซึ่งเรามักเห็นว่าเป็นเรื่องศรัทธา แต่ในขณะเดียวกัน มันได้บอกเป็นนัยว่า มนุษย์มีสิทธิ์ที่จะเลือกที่จะเชื่อ มนุษย์มีสิทธิ์ที่จะนับถือศาสนา และมนุษย์มีสิทธิ์ที่จะเลิกนับถือลัทธิ ศาสนาและความเชื่อที่ตนเห็นว่าไม่ก่อประโยชน์หรือไม่สมเหตุผล เป็นต้น ผู้วิจัยเชื่อว่าด้วยวิธีนี้ เราอาจเห็นความแตกต่างระหว่างสิทธิมนุษยชนกับคำสอนทางพระพุทธศาสนาในระดับรากฐาน เมื่อทั้งสองระบบต้องถูกทำให้อยู่ภายใต้กฎและกติทางความคิดที่เท่าเทียมกันในกรอบเงื่อนไขในการสนทนา

นอกจากนั้น ในด้านเนื้อหา งานวิชาการที่กล่าวมาข้างต้นมิได้เสนอเนื้อหาที่มีความร่วมสมัยมากนัก และมีได้สะท้อนข้อสังเกตและข้อวิเคราะห์ของนักปราชญ์ในจารีตเถรวาทที่ร่วมสมัยต่อแนวคิดสิทธิมนุษยชน เช่น งานเขียนของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ งานเขียนของพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี (ยกเว้นงานของศาสตราจารย์แชลลี บี คิงที่ได้อ้างถึงทัศนะของพุทธทาสภิกขุต่อสิทธิมนุษยชน แต่มิได้ระบุงานของพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี ที่กล่าวได้ลึกมากเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชน) ดังนั้นงานทางวิชาการที่ผ่านมาจึงวนอยู่กับเรื่องของพุทธทาสภิกขุ ซึ่งเป็นนักปราชญ์เถรวาทในช่วงสงครามเย็น แต่ยังมีได้เจาะการวิเคราะห์ในด้านงานเขียนของนักปราชญ์รูปอื่น ๆ ในจารีตเถรวาทที่ปรากฏขึ้นในยุคร่วมสมัยหรือเมื่อสองสามทศวรรษที่ผ่านมา

ดังนั้น งานวิจัยนี้จึงมีเพียงแต่วิเคราะห์หลักคำสอนทางพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะข้อเสนอหลักธรรมทางพระพุทธศาสนาจากมุมมองของนักวิชาการคนสำคัญต่าง ๆ ในโลกที่มีความใกล้เคียงกับแนวคิดสิทธิมนุษยชนในมิติสังคม แต่ยังไม่มุ่งเน้นการวิเคราะห์ข้อต่อ หรือข้อจำกัดของแนวคิดสิทธิมนุษยชนจากมุมมองของนักวิชาการทางพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะการพิจารณาบท

วิเคราะห์ที่เกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนที่ดีจากมุมมองของพระภิกษุสงฆ์สามรูปของไทยอีกด้วย ด้วยวิธีนี้ เราจะเห็นความหลากหลาย (variation) ของการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนาในสามช่วงบริบททางสังคมไทยที่ต้องเจอหรือปะทะกับกระแสทางภูมิปัญญาและทางวัฒนธรรมของโลกตะวันตก ความคิดที่มากับพร้อมกันกับเหตุการณ์สำคัญที่ได้เปลี่ยนโลกไปอย่างมาก ซึ่งได้แก่ บริบทแห่งยุคสงครามเย็นของพุทธทาสภิกขุ บริบทแห่งปลายสงครามเย็นของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ และบริบทแห่งสหัฐวรรษใหม่ของพระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี วิธีการเข้าถึง (approach) วิธีการตีความ (reinterpretation) และการประสพกับเหตุการณ์สำคัญของโลกเหล่านี้ได้มีผลต่อวิสัยมองโลก (worldview) ของพระภิกษุสงฆ์ทั้งสามรูปต่อแนวคิดสิทธิมนุษยชน

๑.๖ ขอบเขตการวิจัย

๑.ขอบเขตในด้านความเห็นของบุคคล/นักวิชาการ

เนื่องจากความหลากหลายในทัศนะและวิธีวิเคราะห์ที่มีอยู่ในปัจจุบัน การวิจัยในครั้งนี้จะยึดความเห็น/การวิเคราะห์/วิธีตีความของนักวิชาการ/บุคคลสำคัญ ดังต่อไปนี้

๑. ศาสตราจารย์เดเมียนคีโอน(Damien Keown)
๒. ศาสตราจารย์แซลลี บี คิง(Sallie B. King)
๓. ศาสตราจารย์จอห์น ฟินนิส(John Finnis)
๔. สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์(ป.อ. ปยุตโต)
๕. พระมหาจุฬาลงกรณ วชิรเมธี
๖. พุทธทาสภิกขุ
๗. อาร์ แอมเบดการ์ (R. Ambedkar)
๘. ศาสตราจารย์มาซาโอ อาเบ (Masao Abe)
๙. ศาสตราจารย์โจเอลไฟน์เบิร์ก (Joel Feinberg)

๒.ขอบเขตในด้านเนื้อหา

การวิจัยนี้จะจำกัดขอบเขตเนื้อหาในประเด็น ดังต่อไปนี้

๑. แนวคิดเรื่องความเท่าเทียมกัน (equality)
๒. แนวคิดว่าด้วยสิทธิ(right) แนวคิดว่าด้วยสิทธิตามธรรมชาติ (natural right)และแนวคิดว่าด้วยสิทธิมนุษยชน (human rights) ของจอห์น ฟินนิส (John Finnis, Human Rights and Common Good, Oxford University Press, 2011), โจเอลไฟน์เบิร์ก (Joel Feinberg, The Nature and Value of Rights, The Journal of Value Inquiry, Vol.4 1970) และปีเตอร์ จังเกอร์ (Peter Junger, Buddhism and Human Rights, Curzon Press, 1998)

๓. แนวคิดที่ว่าด้วยศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ (human dignity) ดังปรากฏใน ปฎิญาสาภว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ

๔. แนวคิดที่ว่าด้วยเสรีภาพ ผู้วิจัยจะศึกษาแนวคิดที่ว่าด้วยเสรีภาพและอิสรภาพที่ให้ไว้ โดยจอห์น สจิวต์มิล (John Stuart Mill, On Liberty) และวิลเลียม ไกด์เนอร์ (William Gairdner, Six Kinds of Freedom)

๕. วิธีตีความ(interpretation) หรือการสร้างความเข้าใจทางมโนทัศน์ (founding) เกี่ยวกับแนวคิดสิทธิมนุษยชนในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา ผู้วิจัยจะใช้แนวคิดที่ให้ไว้โดย ศาสตราจารย์เดเมียน คีโอน (Damien V. Keown, Buddhism and Human Rights, Curzon Press, 1998), พุทธทาสภิกขุ, สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์(ป.อ.ปยุตโต), พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี, ศาสตราจารย์มาซาโอ อาเบะ (Masao Abe, Zen and Western Thought,1985), ศาสตราจารย์เจ แอลการ์ฟิลด์ (Jay L. Garfield, Human Rights and Compassion, 1998), ศาสตราจารย์มาร์ติน ที อัดัม (Martin T. Adam, Buddhism, Equality, Rights, 2013), ศาสตราจารย์ปีเตอร์ จังเกอร์ (Peter Junger, Why the Buddha Has No Rights,1998), ศาสตราจารย์แคริก อีฮารา (Craig Ihara, Why There Are no Rights in Buddhism: A Reply to Damien Keown, 1998)

๖. คำวิจารณ์ระบบ/แนวคิดสิทธิมนุษยชนโดยพระสงฆ์ไทย ผู้วิจัยจะอาศัยคำวิจารณ์ของปราชญ์สำคัญดังนี้

๑. พระธรรมโกศาจารย์ (พุทธทาสภิกขุ) ดังปรากฏในหนังสือ “อติมมยตา ประยุกต์” และ “อติมมยตาปริทัศน์”

๒. สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ดังปรากฏในหนังสือ “สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม”

๓. พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธีดังปรากฏในหนังสือ “ปฎิญาสาภ คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้”

๗. แนวคิดที่ว่าด้วยการเปรียบเทียบวิธีคิดของสิทธิมนุษยชนในคำสอนของพระพุทธศาสนา ผู้วิจัยจะใช้แนวคิดของศาสตราจารย์เดเมียนคีโอน(Damien Keown, Buddhism and Human Rights 1998) ศาสตราจารย์แซลลี บี คิง(Sallie B King, Socially Engaged Buddhism 2003) ศาสตราจารย์ปีเตอร์ ซิเดอริท (Peter Siderit, Buddhism as Philosophy), ศาสตราจารย์มาซาโอ อาเบะ (Masao Abe), ศาสตราจารย์มาร์ติน ที อัดัม (Martin T. Adam), ศาสตราจารย์เคนเน็ธ เคอีนาดา(Kenneth K. Inada) และ Peter A. Jackson เป็นสำคัญ

แม้ว่าสิทธิมนุษยชนสามารถถูกตีความว่าอาจมีประเด็นทางความคิด/มโนทัศน์อื่น เช่น คุณค่าของชีวิต อิสรภาพประเภทต่าง ๆ ความมั่นคง ฯลฯ แต่ในงานวิจัยนี้ ผู้วิจัยจะเน้นเฉพาะเรื่อง

สิทธิและเสรีภาพในบางประเภท ดังที่ปรากฏในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ
เท่านั้น

๑.๗ ทฤษฎีและแนวคิดในการวิจัย

ทฤษฎีและแนวคิดที่จะใช้ในการวิจัยนี้ประกอบด้วย

๑. ทฤษฎีรากฐาน (Foundationalist Theory) ของสิทธิมนุษยชน
๒. จริยศาสตร์แบบจอห์น สจิวท มิลล์ (John Stuart Mill's ethics)
๓. จริยธรรมและศีลธรรมพุทธ
๔. กฎธรรมชาติในคำสอนทางพระพุทธศาสนา
๕. กฎหมายธรรมชาติในฐานะรากฐานของสิทธิมนุษยชน

๑.๗.๑ ทฤษฎีรากฐาน (Foundationalism)

เนื่องจากยังไม่มีฉันทามติเกี่ยวกับแหล่งกำเนิดแนวคิดทางปรัชญาของสิทธิมนุษยชน นักปรัชญาจำนวนหนึ่งจึงได้เสนอแนวคิดเรื่องทฤษฎีรากฐาน (Foundationalist Theory) ซึ่งเป็นทฤษฎีที่พยายามสืบค้นธรรมชาติของปรัชญาสิทธิมนุษยชนกลับไปยังต้นตอทางความคิดของสิ่งที่เรียกว่า “สิทธิมนุษยชน” โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ก่อนที่สิทธิมนุษยชนจะกลายเป็นกฎหมายระหว่างประเทศ โดยพิจารณาความเป็นไปได้ของวิวัฒนาการทางความคิด^{๑๘} วิธีนี้จึงสนับสนุนการวิเคราะห์เปรียบเทียบพื้นฐานทางจริยธรรมและทางแนวคิดที่มีอยู่ในระบบต่าง ๆ ที่กำลังถูกเปรียบเทียบนักคิดคนสำคัญของสำนักทฤษฎีรากฐานนี้ เช่น แจ็ก โดแนลลี (Jack Donnelly), ไมเคิล เพอร์รี (Michael Perry), ฟรีดริช นีทเช่ (Friedrich Nietzsche), ริชาร์ด รอร์ตี (Richard Rorty), อแลน กีเวิร์ธ (Alan Gewirth) เป็นต้น ซึ่งแต่ละคนพยายามอธิบายว่ารากฐานตามแนวคิด/ความเชื่อของตนเองนั้นเป็นอย่างไร

๑.๗.๒ จริยศาสตร์แบบจอห์น สจิวท มิลล์ (John Stuart Mill's Ethics)

จริยศาสตร์แบบจอห์น สจิวท มิลล์ (John Stuart Mill) คือ วิธีคิดที่เห็นว่าสิ่งที่กำหนดว่าการกระทำใดดี หรือเลว นั่นคือผลของการกระทำ (what makes actions right or wrong are their consequence)^{๑๙} วิธีคิดแบบมิลล์นี้จึงต่างจากวิธีคิดของพระพุทธศาสนา เพราะพระพุทธศาสนาเน้นแรงจูงใจ (motivations) เช่น กิเลส โลภะ โทสะ โมหะมากกว่าสนใจในเรื่องวิธีการ (means) และผล (effects/consequences) มิลล์พยายามให้เหตุผลอันชอบธรรมต่อหลักการแบบอรรถประโยชน์นิยมในฐานะรากฐานของศีลธรรม (to justify the utilitarian

^{๑๘} Jack Donnelly, *Universal Human Rights*, (Ithaca: Cornell University Press, 2013), pp.19-22.

^{๑๙} Patrick Hayden, *The Philosophy of Human Rights*, (St Paul: Paragon House, 2001), p.136.

principle as the foundation of morals) โดยมีเนื้อหาสาระว่าการกระทำต้องถือว่าชอบธรรมตามสัดส่วนที่การกระทำดังกล่าวนี้มีแนวโน้มที่จะส่งเสริมความสุขของมนุษย์ (actions are right in proportion as they tend to promote overall human happiness) ดังนั้น จริยศาสตร์แบบมิลล์จึงเน้นผลของการกระทำ (consequences of actions) และไม่เน้นความชอบธรรม (righteousness/rights) และรวมถึงความรู้สึกทางจริยศาสตร์ (ethical sentiments)^{๒๐} ดังนั้น จริยศาสตร์แบบนี้จึงต่างจากจริยศาสตร์แบบพุทธ เพราะจริยศาสตร์แบบพุทธเน้นเรื่องเจตนาว่าเป็นอกุศล หรือ กุศล หรืออาจกล่าวได้ว่าจริยศาสตร์พุทธเริ่มตั้งแต่ในระดับความคิด

นอกจากนั้น น่าสังเกตว่า จริยศาสตร์แบบสิทธิ (rights-based ethics) เกี่ยวกับความคิดที่ว่าประชาชนมีสิทธิบางประการอันเนื่องมาจากการที่ตนเกิดมาเป็นมนุษย์ตัวอย่างของจริยศาสตร์แบบสิทธิที่เห็นชัดเจนคือปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน อนุสัญญาเจนีวา (ที่เกี่ยวข้องกับสิทธิมนุษยชน) ของสหประชาชาติ และคำประกาศเอกราชของสหรัฐอเมริกา เป็นต้น

มิลล์มองแนวคิดแบบอรรถประโยชน์นิยมของเบนแฮมว่าค่อนข้างแข็งกระด้างหรือขาดคุณลักษณะในแบบมนุษย์ เพราะเน้นแต่เรื่องประโยชน์ ดังนั้น จริยศาสตร์แบบสิทธิ (ที่เน้นคุณงามความดีของมนุษย์ในแบบปัจเจก) และจริยศาสตร์แบบมิลล์ (ที่ปรับปรุงตำแหน่งทางความคิดของเจเรมี เบนแฮม) จึงสามารถไปด้วยกันได้ ดังสะท้อนอยู่ในการยอมรับในแวดวงวิชาการทั่วไปว่ามิลล์เป็นนักคิด/ปราชญ์ที่มีอิทธิพลอย่างมากต่อแนวคิดสิทธิมนุษยชน

อรรถประโยชน์ (ซึ่งเป็นหลักการทางความคิดของเจเรมี เบนแฮม) และความยุติธรรม (ซึ่งเป็นเรื่องการพิจารณาความดีของมนุษย์ซึ่งมีต้นกำเนิดมาจากแนวคิดเรื่องกฎหมายธรรมชาติ) ได้ถูกรวมเข้าเป็นหนึ่งเดียว ในขณะเดียวกัน ความยุติธรรมที่ว่านี้ยังจำเป็นต้องสะท้อนการพิจารณาในด้านผลลัพธ์ในแบบอรรถประโยชน์นิยมว่าเป็นเรื่องสำคัญอีกด้วย แต่วิธีคิดที่รวมกันแบบนี้เป็นอะไรบางอย่างที่คนในศตวรรษที่ ๒๐ เท่านั้นสามารถมอบให้แก่โลก เพราะศตวรรษที่ ๑๙ ที่ผ่านมาต่างได้รับอิทธิพลทางความคิดจากเบนแฮม (Bentham) และมิลล์ (Mill) มากเพียงพอมากแล้ว^{๒๑}

๑.๗.๓ ศีลธรรมพุทธ

ศีลธรรมพุทธ (Buddhist morality) เป็นเรื่อง/องค์ความรู้ที่เกี่ยวข้องกับการนิยามว่าอะไรดีอะไรเลว หรืออะไรเป็นกุศล อะไรเป็นอกุศล จากมุมมองของพระพุทธศาสนา ศีลธรรมจึงมักถูกพิจารณาว่าเป็นรากฐานของจริยศาสตร์ (ethics) ซึ่งมักถูกแสดงออกมาเป็นเรื่องหน้าที่หรือข้อควรละ

^{๒๐} John Stuart Mill, “Ethics, Internet Encyclopedia of Philosophy”, [ออนไลน์], แหล่งที่: <http://www.iep.utm.edu/mill-eth/> [June 12, 2016].

^{๒๑} Manuel Escamilla, “ Rights and Utilitarianism, John Stuart Mill’s role in its history, ” [ออนไลน์], แหล่งที่: <https://etudes-benthamiennes.revues.org/192#tocto1n3> [June 00, 2016].

เว้น ในการพิจารณาโครงสร้าง/รากฐานทางศีลธรรมพุทธนั้น ความรู้ทางศีลธรรมมักมาจากธรรมะ/แหล่งความรู้ทางพระพุทธศาสนา ดังต่อไปนี้ เช่น ศีล อริยสัจสี่แนวคิดเรื่องกรรมและการเกิดใหม่ และคุณงามความดี (virtues) ดังที่ปรากฏในเรื่องบารมี ๑๐ อันประกอบด้วย ทาน ศีล เนกขัมมะ ปัญญา วิริยะ ขันติ สัจจะ อธิฐาน เมตตา และอุเบกขา

๑.๗.๔ กฎธรรมชาติในคำสอนทางพระพุทธศาสนา

กฎธรรมชาติในคำสอนทางพระพุทธศาสนา รู้จักกันในนาม “นิยาม ๕” ซึ่งประกอบด้วย

๑. กรรมนิยาม
๒. จิตตนิยาม
๓. พีชนิยาม
๔. อุตุนิยาม
๕. ธรรมนิยาม^{๒๒}

ดังนั้น ทุกสิ่งเกิดมาจากสาเหตุ/ปัจจัยของกฎดังที่กล่าวมาข้างต้น แต่กฎธรรมชาติในคำสอนทางศาสนาพุทธแตกต่างจากกฎธรรมชาติของจารีตตะวันตกตรงประเด็นแนวคิดที่ว่า ชาวพุทธไม่เชื่อว่ามนุษย์โดยธรรมชาติจู้จี้จุกจิกความหมายและขอบเขตของความรู้สึกผิดชอบชั่วดีอย่างสมบูรณ์ หากกล่าวในอีกนัยหนึ่ง อวิชชาเป็นเรื่องที่มนุษย์โดยทั่วไปมี และการที่ขจัดอวิชชาออกไปได้นั้น มนุษย์จำเป็นต้องเข้าใจศึกษาคำสอนเพื่อสามารถมี/เข้าถึงสัมมาทิฐิ ศาสตราจารย์รูเพิร์ต เกททิน (Rupert Gethin) ได้สรุปว่าปัญญา/สัมมาทิฐิในพระพุทธศาสนาสามารถเข้าใจอย่างกว้าง ๆ ว่า ประกอบด้วย อริยสัจสี่ (Four Noble Truths) ความเมตตากรุณา (friendliness and compassion) และการละกิเลส/ความไม่อยาก (desirelessness)^{๒๓}

อย่างไรก็ดี หลังจากการศึกษาเพิ่มเติมในเบื้องต้น นักปราชญ์บางท่านกลับเห็นว่า รากฐานความเชื่อทางพระพุทธศาสนาทั้งหมดคือสิ่งที่พระพุทธองค์ตรัสรู้ชอบด้วยพระองค์เอง หรือที่นิยมเรียกกันว่า “ปัญญา (บาลี)” หรือ “ปรัชญา (สันสกฤต)” ดังที่เราพบในคำสอนทางพระพุทธศาสนา แก่นปรัชญา/กฎ/ปัญญาที่พระพุทธเจ้าทรงค้นพบด้วยพระองค์เองนั้นประกอบด้วย ไตรลักษณ์ อริยสัจสี่ ปฏิจจสมุปบาท มัชฌิมาปฏิปทา และกฎแห่งกรรม ทั้งนี้ อาจกล่าวโดยสรุปว่า ทั้ง ๕ เรื่องนี้สัมพันธ์กันและประกอบกันขึ้นเป็นเรื่อง/เหตุผลชุดเดียวกันและสามารถใช้ในการอธิบายปรากฏการณ์ต่าง ๆ เกี่ยวกับมนุษย์และธรรมชาติ นอกจากนั้น ปัญญายังถูกมองว่าเป็นสภาวะของการรู้ (insight) นอกเหนือจากเนื้อหาทางความรู้ (knowledge/wisdom) หรือสิ่งที่พระพุทธเจ้าได้

^{๒๒} พระพรหมคุณาภรณ์, (ป.อ. ปยุตโต), **เชื่อกกรรม รู้กรรม แก้กรรม**, (กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, ๒๕๔๘), หน้า ๒๖.

^{๒๓} Rupert Gethin, **The Foundations of Buddhism**, (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.81.

ตรัสรู้ ปัญญาในฐานะสภาวะรู้หมายถึงการมองเห็นสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง ซึ่งได้แก่การมองเห็นถึงลักษณะสากล หรือกฎไตรลักษณ์ซึ่งเป็นเรื่องของวิธีเข้าถึงปัญญา/วิปัสสนา

พุทธสุภาษิตที่ว่า “ปัญญาเป็นแสงสว่างในโลก” จึงมีนัยของความสำเร็จเป็นอย่างยิ่ง เนื่องจากแสงสว่างทั่ว ๆ ไป ทำได้เพียงแสดงภาพให้ตาเนื้อเห็นเท่านั้น แต่ปัญญานับได้ว่าเป็นแสงสว่างที่ยิ่งใหญ่เพราะสามารถส่องไปถึงจิตใจของเรา เพราะสิ่งที่ตาเนื้อเห็นอาจจะไม่ใช่ความจริง เมื่อตาใจเกิดความสว่างเท่านั้น เราจึงจะเห็นความจริงได้ นี่เองคือสาเหตุที่ทำให้ปัญญาเป็นแสงสว่างที่ยิ่งใหญ่กว่าแสงสว่างใด ๆ ในโลก และนี้อาจเกี่ยวข้องกับปัญญาในระดับโลกุตระ หรือวิชา ๘ (ซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่เข้าใจได้ หากพิจารณาในกรอบโลกทัศน์ทางวิทยาศาสตร์ แต่สามารถรับรู้ได้ด้วยตนเอง)

๑.๗.๕ กฎหมายธรรมชาติในฐานะรากฐานของสิทธิมนุษยชน

ทฤษฎีกฎหมายธรรมชาติเห็นว่าได้มีกฎธรรมชาติระดับสูงที่ไม่เปลี่ยนแปลง และบ่อยครั้งกฎเหล่านี้มักถูกคิดว่าเป็นส่วนหนึ่งของกฎของพระเจ้า (there are immutable higher laws of nature, both human nature and the universe in general, which often are thought to exist as part of the law of God.) นักคิดกฎหมายธรรมชาติเห็นว่ามนุษย์มีความสามารถที่เหมือนกันในการแยกถูกออกจากผิด และมนุษย์สามารถสร้างกฎหมายศีลธรรมที่สอดคล้องกับธรรมชาติเกี่ยวกับสิ่งที่ถูกและสิ่งที่ผิด แต่ต้นศตวรรษที่ ๑๗ เป็นต้นมา ทฤษฎีกฎหมายธรรมชาติได้ถูกปรับให้เป็นเรื่องทางโลกมากขึ้นโดยฮิวโก โกรเธียส (Hugo Grotius) นักนิติปรัชญาและนักการทูตที่ยิ่งใหญ่ของเนเธอร์แลนด์^{๒๔}

ในการให้เหตุผลว่า มนุษย์มีสิทธิธรรมชาติที่ไม่สามารถถูกริดรอน นักปรัชญาสิทธิตามธรรมชาติจึงได้มีส่วนช่วยกำหนดสองความคิดที่สัมพันธ์กัน คือ **ความเท่าเทียมกัน (equality)** และ **อิสรภาพ (freedom)** แม้ว่าความเท่าเทียมกันมีหลายความหมาย แต่แนวคิดที่ว่าด้วยสิทธิธรรมชาติบอกนัยว่า มนุษย์ทุกคนเท่ากันในบางลักษณะ นั้นหมายความว่า พวกเขามีสิทธิขั้นพื้นฐานในลักษณะ/แบบเดียวกัน

แนวคิดที่เห็นว่าโดยธรรมชาตินั้น มนุษย์มีลักษณะเป็นอย่างไร/คล้ายกับอะไรได้นำไปสู่แนวคิดที่ว่าด้วยมนุษย์ควรที่จะได้รับการปฏิบัติด้วยอย่างไร ด้วยเหตุผลนี้ สิทธิธรรมชาติจึงถูกพิจารณาว่าเป็นสิทธิทางศีลธรรม ซึ่งในกรณีนี้หมายถึงการอ้างทางศีลธรรม หรือสิทธิทางศีลธรรมที่สามารถดำรงอยู่ได้โดยไม่ต้องอาศัยการยอมรับในระบบกฎหมาย (legal recognition)

ดังนั้น สิทธิมนุษยชนจึงพัฒนาแนวคิดมาจากสิทธิธรรมชาติ (Natural Right) ในกฎหมายธรรมชาติ (Natural Law) และเน้นเรื่องความเท่าเทียมกันและเสรีภาพของปัจเจก โดยพัฒนาจาก

^{๒๔} Patrick Heyden, *the Philosophy of Human Rights*, (St Paul: Paragon House, 2001), pp.4-5.

แนวคิดที่ว่าด้วยเสรีภาพ/อิสรภาพของจอห์นสจิวท มิลล์ (John Stuart Mill) ซึ่งต่างได้รับอิทธิพลทางความคิดจากเจเรมี เบนธัม (Jeremy Bentham)

น่าสังเกตว่าในยุคก่อนมิลล์ คำว่า “สิทธิ” และ “เสรีภาพ” มีการใช้สลับกัน เสรีภาพถูกมองว่าเป็นสิทธิ มิลล์เป็นนักการเมืองและนักปรัชญาที่โด่งดังของอังกฤษในยุควิกตอเรีย และได้รับอิทธิพลทางความคิดจากสำนักอรรถประโยชน์นิยม (Utilitarianism) ของเบนธัมผู้ซึ่งเป็นอาจารย์ของมิลล์อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ แม้กระนั้น มิลล์ได้พัฒนาแนวคิดนี้ไปในทิศทางที่ปกป้องสิทธิและเสรีภาพของชนกลุ่มน้อยและปัจเจกชน โดยเฉพาะการให้เหตุผลของเขาเกี่ยวกับธรรมชาติและข้อจำกัดของอำนาจที่สังคมสามารถใช้กับปัจเจกชน^{๒๕} โดยเขาเห็นว่าเสรีภาพของปัจเจกชนเป็นเรื่องสำคัญและรัฐไม่ควรที่จะละเมิดหรือเข้ามาแทรกแซงในกิจกรรมและการตัดสินใจของปัจเจกชน ซึ่งในที่นี้รวมถึงชนกลุ่มน้อยต่าง ๆ ปรัชญาของมิลล์จึงสะท้อนความเป็นปัจเจกชนนิยม (Individualism) และแนวคิดอรรถประโยชน์นิยม (Utilitarianism) ที่ได้รับการปรับปรุงจากหลักการของเบนธัมเป็นอย่างมาก

แม้ว่าสิทธิธรรมชาติของกฎหมายธรรมชาติถูกมองว่าเป็นภูมิปัญญาที่ระบบสิทธิมนุษยชนได้พัฒนามาแต่ข้อที่เราควรพึงสังเกตคือสาระสำคัญของกฎหมายธรรมชาติในฐานะสาขาหนึ่งของระบบกฎหมายระหว่างประเทศได้ถูกปรับเปลี่ยนในทางความคิดจนแทบไม่เหลือเค้าเดิมจากที่มนุษย์เคยเชื่อในเรื่องพระเจ้าที่เป็นศูนย์กลางมาสู่หลักเหตุผล ทั้งนี้เพราะพัฒนาการในยุคแห่งเหตุผล (Age of Reason) ได้ทำให้แนวคิดที่ว่าพระเจ้าสร้างโลกและสิ่งต่าง ๆ ต้องจบสิ้นลง ดังนั้น การเปรียบเทียบกฎหมายธรรมชาติ (กฎแห่งกรรม/กรรมนิยาม) ในคำสอนของพระพุทธศาสนากับกฎหมายธรรมชาติในทัศนะของกฎหมายระหว่างประเทศในฐานะรากฐานทางความคิดจึงเป็นเรื่องที่น่าพิจารณาในฐานะรากฐาน (foundation) ทางความคิด ยิ่งกว่านั้น น่าสังเกตว่า กฎแห่งกรรมของพระพุทธศาสนากลับมิได้ถูกปรับเปลี่ยนแต่อย่างไร แม้จะมีการตีความไปในหลายระดับ

จุดเด่นของปรัชญาแบบมิลล์ คือ เขาหันกลับมาสนับสนุนแนวคิดเรื่องอิสรภาพของปัจเจกชน (ซึ่งต่างจากแนวคิดของเบนธัม) โดยเขาเห็นว่ารัฐควรปล่อยให้ประชาชนมีอิสระให้มากที่สุด ปรัชญาของมิลล์จึงสะท้อนโลกทัศน์และค่านิยมของยุควิกตอเรีย (Victorian Era) ซึ่งเป็นยุคที่มีอิทธิพลต่อวิถีคิดของผู้คนในยุคสมัยใหม่ แนวคิดของยุคนี้แม้ได้ผสมผสานแนวคิดของยุคก่อนหน้านี้ เช่น ยุคเรืองปัญญา (Age of Enlightenment) แต่มีพัฒนาของตนเองที่เฉพาะตัว และมีผลกระทบต่อแนวคิดของผู้ร่างปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนในช่วงกลางของศตวรรษที่ ๒๐ หรือหลังสิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่ ๒ มิลล์พยายามกำหนดว่าอะไรเป็นความสุข (happiness) เขาเห็นว่า ความสุขเป็นสิ่งที่มนุษย์แสวงหา และการที่กำจัดเสรีภาพของปัจเจกในการแสวงหาความสุขเป็นเรื่องทรราช

แม้ว่าความสุขในมโนทัศน์ของมิลล์มิได้นิยามอย่างละเอียด อย่างไรก็ตาม การที่จะบอกว่ามิลล์ไม่เน้นเรื่องระดับต่าง ๆ ของความสุขคงไม่ถูกต้องนัก เพราะมิลล์เสนอข้อคิดว่าด้วยความแตกต่าง

^{๒๕} John Stuart Mill, *On Liberty & Utilitarianism*, (New York: Bantam Books, 2008), p.3.

ระหว่างความปรารถนาที่ไม่จำเป็นต้องถูกกระตุ้น (unmotivated desires) กับการกระทำที่มีความรู้สึกผิดชอบชั่วดีหรือมโนธรรม (conscientious actions) มิลล์อธิบายว่า ความปรารถนาในแบบแรกสามารถให้ความสุขในขณะนั้น แต่การกระทำในแบบหลังจะให้ความสุขที่ลึกกว่าความสุขในแบบแรก แต่อาจไม่ใช่จริง/สันดานความชอบของมนุษย์ที่จะทำมากนัก วิธีคิดของมิลล์ทำให้เราเห็นการคิดเชิงจริยธรรม โดยเฉพาะการตระหนัก/มองเห็นได้ว่าอะไรดีอะไรเลว หรืออะไรเป็นความสุขระดับสูงและอะไรเป็นความสุขระดับล่างที่หายาก หรือความสุขที่ต้องอาศัยปัจจัย (หากกล่าวตามคำสอนของพระพุทธศาสนา) ดังนั้น ตรงจุดนี้เท่านั้น แนวคิดบางส่วนของมิลล์จึงไปได้กับคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่เห็นว่าความสุขระดับสูงทำได้ยาก เพราะไม่ตรงกับจริตของปุถุชนที่ยังมีมีมะและราคะอยู่มาก อย่างไรก็ตาม พระพุทธเจ้าทรงไปไกลกว่านั้นมาก เพราะพระองค์ทรงเห็นว่าความสุขในระดับสูงสุดคือการหลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิด ซึ่งไม่มีในจารีตตะวันตก

นอกจากนั้น ศาสตราจารย์แซลลี บี คิง (Sallie B. King) ได้ตั้งข้อสังเกตในระดับรากฐานทางปรัชญาว่า จริยศาสตร์แบบพุทธแตกต่างจากจริยศาสตร์ของสำนักอรรถประโยชน์นิยม (Utilitarianism) ของมิลล์และเป็นเข้มตรงนิยามว่าด้วยการทำความดี การทำความดีของพวกอรรถประโยชน์นิยมหมายถึงการกระทำที่ให้ความสุขมากกว่าให้ความทุกข์สำหรับคนทุกคนที่เกี่ยวข้อง วิธีคิดในลักษณะนี้แสดงว่าความสุขของคนส่วนใหญ่คือความสุข/ความดี ดังนั้น จึงต้องยอมรับองค์ประกอบของความทุกข์ที่อาจมีในกรณีเมื่อสังคมต้องการให้ความสุขแก่คนส่วนใหญ่ แต่วิธีคิดของพุทธคือความดีที่ยิ่งใหญ่ที่สุดสำหรับคนส่วนใหญ่มากที่สุดมิใช่เป้าหมายของพุทธศาสนา ความดียังต้องเป็นความดี มิว่าเพื่อใครก็ตาม ดังนั้น ความดีของทุกคนจึงเป็นเป้าหมายของพระพุทธศาสนา^{๒๖}

อย่างไรก็ดี หากเปรียบเทียบวิธีคิดทางศีลธรรมกับนักปรัชญาอื่น ๆ ที่มีมาก่อนมิลล์ผู้วิจัยเห็นว่า วิธีคิดของพุทธศาสนาอาจใกล้เคียงกับวิธีคิดของอิมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant) ที่เสนอว่า ความคิดที่ว่าเราต้องทำความดีเพราะมันเป็นความดี หรือมันเป็นหน้าที่ของเราที่ต้องทำดี เหมือนกับที่เราคาดหวังให้คนอื่นควรทำดีกับเรา แต่อย่างไรก็ตาม ทั้งสองแนวคิดก็ยังคงแตกต่างกันในหลายประการ หากพิจารณาในระดับเป้าหมาย วิธีการ และรายละเอียด

ในขณะที่ ฌอง ซาคส์ รูสโซ (Jean-Jacques Rousseau) เป็นนักคิดชาวฝรั่งเศสที่มีอิทธิพลต่อความคิดของผู้ร่างปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนในระดับหนึ่งเพราะเขาได้เสนอแนวคิดเรื่องสัญญาประชาคม (Social Contract) ซึ่งเขาเห็นว่าสัญญาประชาคมเป็นเรื่องจำเป็นและสะท้อนอยู่ในระบอบประชาธิปไตย รูสโซเห็นว่าได้มีความไม่เท่าเทียมกันจริงในโลก หลักการว่าด้วยความเท่าเทียมกันจึงเป็นเรื่องจำเป็นในระบบการเมืองและระบบเศรษฐกิจ

^{๒๖} Roger Jackson, *Buddhist Theology*, (London: Routledge Curzon, 2003), p.303.

นอกจากนั้น รุสโซได้เสนอแนวคิดบางประการที่น่าสนใจ เช่น มนุษย์เกิดมาพร้อมอิสรภาพ แต่ในทุกแห่งมนุษย์กลับอยู่ในโซ่ตรวน (Man is born free, yet everywhere he is in chain)^{๒๗} ทั้งนี้ เพราะสิ่งแวดล้อมหรือสังคมที่มนุษย์อยู่ได้มีผลกดดันต่อมนุษย์ ซึ่งในนัยของรุสโซ นั้น เป็นเรื่องของชนชั้นและระบบการเมือง แนวคิดนี้อาจดูใกล้เคียงกับการปฏิเสธระบบวรรณะของศาสนาพุทธ แต่เมื่อพิจารณาวิถีคิดในด้านจริยธรรม แนวคิดของรุสโซก็ยังคงต่างจากพุทธ

๑.๘ วิธีดำเนินการวิจัย

งานวิจัยนี้ใช้การวิจัยเชิงเอกสาร (documentary research) และอาศัยวิธีของสหวิทยาการ (interdisciplinary approach) ที่ให้คุณค่าแก่การวิเคราะห์การปฏิสัมพันธ์อย่างเสรีระหว่างสาขาประวัติศาสตร์ ปรัชญา และศาสนา ผู้วิจัยพยายามสร้างความเชื่อมโยงทางความคิด/ตรรกะระหว่างสาขาเหล่านี้ มากกว่าการพิจารณาว่าสาขาวิชาเหล่านี้เป็นระเบียบวิธีที่แยกออกจากกัน วิธีการนี้กำลังเป็นที่ยอมรับมากขึ้นในสาขาประวัติศาสตร์เปรียบเทียบและศาสนาเปรียบเทียบซึ่ง มาร์ค ซิเดอริทส์ (Mark Siderits) นักปรัชญาพุทธศาสตร์ ได้บอกว่าวิธีการนี้เป็นเหมือนปรัชญาที่รวมหลอมระเบียบวิธีวิจัยในหลากหลายสาขา หรือที่เขาเรียกว่า “ปรัชญาแบบหลอมรวม (Fusion Philosophy)”

ผู้วิจัยเห็นว่าวิธีนี้จะเหมาะกับโจทย์ปัญหาที่น่าท้าทายของงานวิจัยประเภทนี้ที่มีธรรมชาติทางปรัชญาที่มีต้นกำเนิดที่ต่างยุคต่างสมัยกัน แต่ในความแตกต่าง เราก็คพบบางสิ่งที่เหมือนกัน เช่น การเน้นปัจเจกมากกว่าการเน้นสังคม หรือพระเจ้า ในด้านความแตกต่าง อิสรภาพในแบบตะวันตก เน้นการทำตามใจตนเอง แต่อิสรภาพในแบบพุทธศาสนานำเน้นการลด/ละการทำตามแรงปรารถนา/กิเลสของใจตนเอง นอกจากนี้ ผู้วิจัยยังเห็นว่าการคิดในแบบกรอบแนวคิดเดิม ๆ ของการมองโลก มักมีได้ก่อให้เกิดความก้าวหน้้าในการหาแนวทางใหม่ ๆ ในการศึกษาของโลกสมัยใหม่ ดังที่โบเวนตูรา เด ซูซา ซานโตส (Boaventura de Sousa Santos) นักปราชญ์ร่วมสมัยได้กล่าวอย่างน่าประทับใจว่าวิทยาการสมัยใหม่ครอบงำความคิดเราจนถึงขั้นว่าการคิดที่ออกห่างจากความเชื่อสมัยใหม่มักจะต้องถูกตัดสินว่าไร้เหตุผล (modern science has colonized our thinking to such an extent that diverging from it is classified as irrational thought.) โดยเฉพาะองค์ความรู้ของพระพุทธศาสนาควรที่จะถูกประเมินคุณค่าด้วยความระมัดระวัง

ขั้นตอนของการวิจัยจะดำเนินการดังต่อไปนี้

๑. ศึกษาค้นคว้าและรวบรวมข้อมูลจากเอกสารที่เกี่ยวข้องกับสิทธิมนุษยชนทั้งในและต่างประเทศ ในขณะเดียวกัน ผู้วิจัยจะต้องสำรวจงานเขียนของพระภิกษุที่สำคัญในประเด็นสิทธิมนุษยชนในรอบ ๕๐ ปี เพื่อวิเคราะห์ว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนาใดที่สามารถสอดคล้องกับมโนทัศน์

^{๒๗} Sam Atkinson, *The Philosophy Book*, (London: DK Book, 2011), pp.156-159.

ตะวันตก ซึ่งทั่วไปแล้วหลักปฏิบัติและแนวคิดทางพระพุทธศาสนามีลักษณะที่กว้างขวางและเป็นระบบ

๒. รวบรวมและวิเคราะห์ข้อมูลที่ได้จากการศึกษาค้นคว้า โดยแยกให้เห็นเป็นแนวคิด หลักการ โดยอาศัยการยกตัวอย่าง เทียบเคียง และวิเคราะห์จุดอ่อนและจุดแข็งของสองระบบจริยศาสตร์

๓. บูรณาการจุดเด่นของหลักคำสอนพุทธ (ดังที่พระภิกษุสงฆ์ได้เสนอ) กับแนวคิดสิทธิมนุษยชนของตะวันตก (ดังที่ปรากฏในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ) เพื่อพัฒนาสิทธิมนุษยชนในแบบใหม่ที่สามารถไปได้กับค่านิยมพุทธ

๔. นำเสนอผลการวิจัยจากการศึกษาค้นคว้า โดยแยกออกเป็นบทต่าง ๆ ในลักษณะของการวิเคราะห์ และการพรรณนาตามสาระสำคัญ

๑.๙ ประโยชน์ที่ได้รับในการวิจัย

๙.๑ ผลของการวิจัยจะช่วยพัฒนาการศึกษาและวิจัยที่เกี่ยวกับปรัชญาสิทธิมนุษยชน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในบริบทของสังคมพุทธ

๙.๒ จะช่วยพัฒนาวาทกรรมทางเลือก(alternative discourse/model) ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีรากฐาน (foundationalism) ของสิทธิมนุษยชนที่ยังขาดการอธิบายในรูปแบบปรัชญาพุทธ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการอธิบายโดยอาศัยแนวคิดเรื่องเจตนา

๙.๓ จะช่วยพัฒนาแนวทางในการประยุกต์ใช้จริยศาสตร์แบบสิทธิ (rights-based ethics) ในการดำเนินชีวิตของชาวพุทธที่เน้นจริยศาสตร์แบบหน้าที่ (duties-based ethics) เนื่องจากแต่ละระบบความคิดต่างมีข้อดีและข้อด้อยของตนเอง

บทที่ ๒

แนวคิดและหลักการของสิทธิมนุษยชนตามทฤษฎีตะวันตก

๒.๑. นิยามของสิทธิมนุษยชน

ตามแนวคิดของนักวิชาการตะวันตก สิทธิมนุษยชนหมายถึงสิทธิของความเป็นมนุษย์ ผู้ที่เป็นมนุษย์ย่อมมีสิทธิดังกล่าวตั้งแต่เกิดจนตายโดยปราศจากเงื่อนไขหรือข้อจำกัดของกฎหมาย^๑ สิทธิมนุษยชนเป็นแนวคิดประเภทหนึ่งที่มีมนุษย์สร้างขึ้น โดยอ้างอิงถึงลักษณะทางธรรมชาติของมนุษย์ อันเป็นคุณสมบัติที่ติดตัวมานับแต่เกิด^๒

นักปราชญ์ชาวตะวันตกพยายามให้เหตุผลอธิบายลักษณะเฉพาะของสิทธิมนุษยชน คือ สิทธิมนุษยชนต้องเป็นสิทธิที่ต้องเท่ากันสำหรับทุกคนในสังคม^๓ สิทธิมนุษยชนต้องเป็นเรื่องสากล จักรวาลในความหมายที่เราพิจารณาว่าสมาชิกทุกคนของตระกูลโฮโมเซเปียน(Homo Sapiens) เป็นมนุษย์

อย่างไรก็ดี องค์การสหประชาชาติได้นิยามคำว่า “สิทธิมนุษยชน” ว่าหมายถึงสิทธิโดยธรรมชาติซึ่งอยู่ในมนุษย์ทุกคน มีว่าจะมีสัญชาติ ที่อยู่อาศัย เพศ ชาติกำเนิด สีผิว ศาสนา ภาษา หรือสถานะอื่นใด มนุษย์ทุกคนมีสิทธิมนุษยชนเท่าเทียมกัน โดยปราศจากการเลือกปฏิบัติ สิทธิเหล่านี้ต่างสัมพันธ์ เชื่อมโยง และไม่อาจแบ่งแยกได้^๔

๒.๒. ความเป็นมาสิทธิมนุษยชน

ในปัจจุบัน หลายสำนักคิดได้ตีความเกี่ยวกับที่มาของแนวคิดสิทธิมนุษยชนออกเป็นหลายแบบ นักวิชาการบางคนพยายามหารากฐานทางปรัชญาของมโนทัศน์ว่าด้วยสิทธิ (right) และความเป็นมนุษย์(humanity)ไปไกลถึงยุคกรีกและยุคโรมัน แต่อย่างไรก็ตาม ศาสตราจารย์สก็อต เดวิด

^๑ อุดมศักดิ์ สินธิพงษ์, สิทธิมนุษยชน, (กรุงเทพฯ: วิญญูชน, ๒๕๕๕) หน้า ๑๕.

^๒ นพนิธิ สุริยะ, สิทธิมนุษยชนแนวคิดและการคุ้มครอง, (กรุงเทพฯ: วิญญูชน, ๒๕๕๙), หน้า ๑๓.

^๓ Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, (Ithaca: Cornell University Press, 2013), p.10.

^๔ The United Nations, *Office of High Commissioner of Human Rights, what are human rights?*, see <http://www.ohchr.org/EN/Issues/Pages/WhatAreHumanRights.aspx>, Retrieved [December 15, 2017].

(Scott David) เห็นว่า ถึงแม้ว่านักวิชาการเหล่านั้นได้อ้างว่าตนสามารถค้นหาต้นตอของแนวคิดสิทธิมนุษยชนได้ในปรัชญากรีก เช่น สำนักสโตอิก (Stoicism) โดยการวิเคราะห์ด้วยทฤษฎีหมายธรรมชาติของจักรวรรดิโรมัน แต่ทว่าตนยังเชื่อว่า มันคงชัดกว่ามากที่จะบอกว่า ต้นกำเนิดของแนวคิดสมัยใหม่ว่าด้วยสิทธิมนุษยชนอยู่ในการปฏิวัติอังกฤษ อเมริกัน และฝรั่งเศสในศตวรรษที่ ๑๗ และ ๑๘^๕

นักปฏิวัติจำนวนมากต่างได้รับแรงบันดาลใจจากงานเขียนของนักปรัชญาการเมืองในอดีต เช่น อิมมานูเอล ค้านท์ (Immanuel Kant) จอห์น ล็อก (John Locke) ฌอง จาคส์ รูสโซ (Jean Jacques Rousseau) จอห์น สจิวท มิลล์ (John Stuart Mill) เป็นต้น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ค้านท์ ซึ่งเห็นความสำคัญของเสรีภาพของมนุษย์ โดยกล่าวว่า มนุษย์ควรเป็นจุดหมายในตัวเอง มนุษย์ไม่ควรถูกพิจารณาเป็นเพียงแค่วิธี แต่ควรถูกเคารพว่าเป็นบุคคลที่มีอิสรภาพในการเลือกเป้าหมายของตนเอง^๖

อย่างไรก็ดี องค์กรนิรโทษกรรมสากล (Amnesty International) ได้ระบุแนวคิดสิทธิมนุษยชนในขอบเขตที่กว้างขวางไปกว่านิยามที่ให้ไว้ข้างบน โดยเห็นว่าสิทธิมนุษยชนพัฒนามาจากแนวคิดที่มีรากจากความเชื่อ ปรัชญา คำสอนทางศาสนา ศีลธรรมและจริยธรรมของสังคมและวัฒนธรรมต่าง ๆ ในโลกที่เชื่อว่า มนุษย์ที่เกิดมาทุกคนมีสิทธิที่จะมีชีวิตอยู่ เช่น ทุกศาสนามีบัญญัติห้ามการทำลายชีวิตมนุษย์ นอกจากนั้น ปรัชญาตะวันตกมีความเชื่อว่ามนุษย์มีสิทธิโดยธรรมชาติในฐานะที่เกิดเป็นมนุษย์ โดยมนุษย์มีความชอบธรรมในด้านจริยธรรมที่ต้องรักษาชีวิตของตนเอง มีอิสระทางความคิด และเชื่อว่าแม้มนุษย์มีความแตกต่างในด้านใดก็ตาม ทุกคนมีศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ที่เท่าเทียมกัน

แม้กระนั้นก็ตาม ยังไม่มีฉันทามติเกี่ยวกับที่มาของสิทธิมนุษยชน แต่นักวิชาการส่วนใหญ่ในโลกตะวันตกมักเห็นว่าสิทธิมนุษยชนพัฒนามาจากสิทธิธรรมชาติ (natural right) ในกฎหมายธรรมชาติ (Natural Law) ซึ่งต่างพัฒนามาจากแนวคิดเชิงศีลธรรมของคริสต์ศาสนา น่าสังเกตว่าความคิดที่ว่ากฎหมายกับศีลธรรมเป็นเรื่องที่แยกออกจากกันอย่างเด็ดขาดได้เกิดขึ้นในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ ๑๙ เมื่ออำนาจรัฐพยายามอธิบายความต้องการของตนด้วยสิ่งที่เรียกว่า “เหตุผลของรัฐ (raison d’etat)” เหตุผลของรัฐจึงถือว่าเป็นเรื่องสำคัญกว่าแนวคิดใด ๆ สำนักปฏิฐานนิยม (Legal Positivism) ซึ่งสนับสนุนความสำคัญของระบบรัฐได้ให้เหตุผลว่าวัตถุประสงค์ที่มุ่งบังคับทั้งสองเรื่องนี้ต่างกัน สำนักนี้ถือว่ารัฐมีอธิปไตย จึงไม่ตกอยู่ภายใต้อำนาจใด ๆ ทั้งสิ้น สำนักนี้พิชิตสำนักกฎหมายธรรมชาติอย่างราบคาบในปลายศตวรรษที่ ๑๙ และต้องการแยกระบบกฎหมายให้เป็นอิสระออกจากระบบศีลธรรม^๗

^๕ Davidson Scott, Human Rights, (Buckingham: Open University Press, 1993) p.2

^๖ Patrick Hayden, *The Philosophy of Human Rights*, (St Paul: Paragon House, 2001), p.6.

^๗ สมยศ เชื้อไทย, *นิติปรัชญา*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิญญูชน, ๒๕๕๘), หน้า ๑๙๖.

ในขณะที่ นักวิชาการสำนักกฎหมายธรรมชาติ (Natural Law) เห็นว่า สิทธิมนุษยชนพัฒนาจากสิทธิธรรมชาติ สิทธิมนุษยชนจึงควรหมายถึงสิ่งที่ติดตัวมาแต่กำเนิด มันเป็นสิทธิ์ที่โอนให้แก่กันไม่ได้ มีความเป็นสากล ใช้ได้เสมอ ยกเลิกเพิกถอนไม่ได้ และไม่อาจพรากไปจากมนุษย์ได้ และเชื่อว่า สิทธิมนุษยชนเกิดจากสิทธิธรรมชาติ (natural rights) ของกฎหมายธรรมชาติ รากฐานของสิทธิมนุษยชนจึงเป็นเรื่องจิตสำนึกเรื่องความถูกต้องชั่วดี (conscience) ที่มนุษย์มี ดังนั้น การบังคับให้เป็นไปตามเจตนารมณ์แห่งสิทธิจึงขึ้นอยู่กับจิตสำนึกของสังคม แต่นักวิชาการสำนักปฏิฐานนิยม (Legal Positivism) เห็นว่า สิทธิมนุษยชนเป็นเพียงมติของประชาคมระหว่างประเทศในรูปแบบสนธิสัญญาและกฎหมายเท่านั้น

โดยทั่วไป กฎหมายธรรมชาติดมักถูกพิจารณาว่าสูงกว่ากฎหมายที่บังคับใช้ในบ้านเมืองหรือที่นิยมเรียกในทางนิติศาสตร์ว่า กฎหมายบ้านเมือง (positive law) กฎหมายบ้านเมืองจะขัดแย้งกับกฎหมายธรรมชาติไม่ได้ นักวิชาการอีกกลุ่มหนึ่งเห็นว่า กฎหมายธรรมชาติดเป็นกฎหมายอุดมคติ กฎหมายที่บัญญัติขึ้นใช้ในรัฐเป็นกฎหมายที่เป็นจริง ความสัมพันธ์เชิงต่อสู้ขัดแย้งอย่างลึกนี้จึงเกิดขึ้นระหว่างโลกแห่งความเป็นอุดมคติกับโลกของความเป็นจริง แต่ขณะเดียวกัน ทุกฝ่ายเชื่อว่ารัฐควรพัฒนาความเป็นจริงเข้าสู่อุดมคติให้ได้มากที่สุด ความเป็นจริง หากยิ่งห่างจากอุดมคติมากขึ้นเพียงใด ก็ยิ่งไม่พึงปรารถนายิ่งขึ้นเพียงนั้น^๘

หากพิจารณาในด้านโครงสร้างแนวคิดในเอกสารและหลักฐานร่วมสมัย เช่น กฎบัตรสหประชาชาติ (UN Charter) และปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ (UN Universal Declaration of Human Rights) เราจะพบการระบุคำว่า สิทธิมนุษยชน (human rights) และคำว่าศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ (human dignity) ในเอกสารดังกล่าวและในเอกสารสำคัญระหว่างประเทศจำนวนมาก แต่สหประชาชาติก็ไม่ได้นิยามความหมายของทั้งสองคำนี้แต่อย่างใด แม้กระนั้น ก็พอที่จะสามารถเข้าใจได้ว่า กฎหมายสิทธิมนุษยชนประกอบด้วยสองส่วนสำคัญ คือ แนวคิดเรื่องสิทธิและแนวคิดเรื่องศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์^๙

๒.๒.๑ แนวคิดเรื่องสิทธิ (right)

สิทธิ์หมายถึงอำนาจหรือผลประโยชน์ที่ได้รับการคุ้มครองและรับรองตามกฎหมาย คำว่า “สิทธิ์” ในภาษาไทยถูกใช้เป็นคำแปลของคำว่า “right” ในภาษาอังกฤษ ซึ่งมีสองความหมาย คือ ๑. ความชอบธรรม (rectitude) และ ๒. การมีสิทธิ์ (entitlement) ดังเห็นจากการที่ “right” นั้นมีรากศัพท์มาจากคำว่า “ius” หรือ “jus” ในกฎหมายโรมัน ซึ่งเป็นคำที่มีความหมายเชิงยืนยันว่าสิ่งบางอย่างหรือการกระทำบางอย่างนั้นถูกต้องหรือยุติธรรม ความหมายนี้บ่งถึงความถูกต้องแบบวัตถุวิสัย (objective) ของการกระทำโดยอิงจากหลักจริยธรรมหรือกฎหมาย ศาสตราจารย์จอห์น ฟินนิส

^๘ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๘๓-๘๔.

^๙ อุดมศักดิ์ สินธิพงษ์, สิทธิมนุษยชน, หน้า ๒๒.

(John Finnis) กล่าวว่า สิทธิเป็นเรื่องของหลักการ เป็นเรื่องของอำนาจของศาล และเป็นเรื่องของนิติบัญญัติ สิทธิอยู่เหนือนโยบายและสวัสดิภาพของปวงชน^{๑๐}

หากเทียบเคียงกับกฎหมายฝรั่งเศส คำว่า “right” ตรงกับคำว่า “droit (สิทธิ)” ในภาษาฝรั่งเศส ซึ่งหมายถึง กลุ่มกติกาที่ควบคุมความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกของสังคม (Le droit est l'ensemble des règles qui régissent les rapports des membres d'une même société) ซึ่งเป็นความหมายทั่วไปที่ให้โดยพจนานุกรมภาษาฝรั่งเศสฉบับ Lacrousse นอกจากนี้ Dictionnaire de la Langue Française ปี ค.ศ.1863ได้นิยามคำว่าสิทธิ โดยให้หมายถึง ระบบกฎระเบียบที่ควบคุมความประพฤติของมนุษย์ในสังคม (Le droit est l'ensemble des règles qui régissent la conduite de l'homme en société)^{๑๑}

แนวคิดที่ว่าด้วยสิทธิเริ่มมีความสลับซับซ้อนมากขึ้นในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ ๑๓ จนถึงคริสต์ศตวรรษที่ ๑๗ เพราะนักปราชญ์จำนวนมากเริ่มนิยามและให้ความหมายเกี่ยวกับคำนี้ในขอบเขตที่กว้างขวาง ดังเห็นว่า งานเขียนบางชิ้นของนักปรัชญาหลายท่าน เช่น โทมัส อควินัส (Thomas Aquinas) ในคริสต์ศตวรรษที่ ๑๓ วิลเลียมแห่งอ็อกคัม (William of Ockham) ในคริสต์ศตวรรษที่ ๑๔ ฟรานซิสโก ซัวเรซ (Francisco Suarez) และฮิวโก โกรเทียส (Hugo Grotius) ในคริสต์ศตวรรษที่ ๑๖ ได้บ่งบอกถึงการปรากฏของการใช้คำว่า “right” หรือ “ius” ในความหมายที่คลุมเครือ โดยเฉพาะระหว่างความหมายเดิมที่บ่งถึงความถูกต้องแบบวัตถุวิสัย (objective) กับความหมายที่เกิดขึ้นใหม่ซึ่งบ่งถึงความถูกต้องในแบบอัตวิสัย (subjective) และความหมายในอย่างหลังนี้เป็นความหมายพื้นฐานของคำที่หมายถึง “สิทธิ” ตามความเข้าใจในปัจจุบันที่ว่า “สิทธิ” หมายถึงสิ่งที่บุคคลสามารถเป็นเจ้าของหรือถือครอง โดยช่วยให้บุคคลผู้ถือสิทธินั้นมีอำนาจชอบธรรม หรือมีอำนาจที่ถูกต้องตามหลักจริยธรรมหรือกฎหมาย การใช้คำว่า “right” ในความหมายที่บ่งถึงความถูกต้องแบบอัตวิสัยหรือสิทธิอย่างชัดเจนนั้นพบได้ใน Leviathan (ค.ศ.๑๖๕๑) ของโทมัส ฮอบส์ (Thomas Hobbes) ซึ่งเขากล่าวว่า

สิทธิตามธรรมชาติ...คือเสรีภาพที่มนุษย์แต่ละคนมีในการที่จะใช้อำนาจของเขาตามเจตนาของเขาเอง เพื่อที่จะรักษาชีวิตของเขา และเพื่อกระทำการใดก็ตามจากการตัดสินใจและการใช้เหตุผลโดยตัวของเขาเอง ที่เขาเห็นว่าเป็นวิธีการที่เหมาะสม

^{๑๐} John Finnis, *Human Rights and Common Good*, (Oxford: Oxford University Press, 2011), p.31

^{๑๑} Lacrousse *Dictionnaire de la Langue Française*, (Paris: Lacrousse Publication, 1863), p.108

กฎหมายธรรมชาติสอนให้มนุษย์ตระหนักถึงความจำเป็นในการรักษาชีวิตตน และเราจำเป็นต้องมีทั้งกฎหมายและรัฐบาลเพื่อที่จะรักษาระเบียบและความมั่นคง ดังนั้น ภายใต้สัญญาประชาคม เราจึงต้องสละอิสรภาพตามธรรมชาติเพื่อสร้างสังคมที่มีระเบียบกฎเกณฑ์^{๑๒}

สำหรับโรมัส ฮอบส์ **สิทธิคือเสรีภาพ** โดยเสรีภาพในที่นี้หมายถึงการที่มนุษย์สามารถใช้อำนาจของตน โดยปราศจากอุปสรรคใด ๆ ที่ขัดขวาง ทำให้มนุษย์สามารถใช้อำนาจนั้นได้ตามการตัดสินใจและเหตุผลของเขาเอง คำนิยามนี้อาจสร้างความสับสนให้กับเราในยุคปัจจุบัน แต่นี่คือตัวอย่างที่ดีที่สะท้อนวิวัฒนาการของแนวคิดสมัยใหม่ว่าด้วยสิทธิ

การใช้คำว่า “right” ในความหมายที่บ่งถึงความถูกต้องแบบอัตวิสัยหรือสิทธิในลักษณะนี้ ยังปรากฏให้เห็นใน “Two Treatises of Government (ค.ศ.๑๖๘๐)” ของจอห์น ล็อก (John Locke) ซึ่งได้เสนอแนวคิดเรื่องสิทธิตามธรรมชาติ (natural rights) ซึ่งเป็นแนวคิดสำคัญเกี่ยวกับสิทธิแนวคิดหนึ่ง นำสังเกตว่า จุดประสงค์ของล็อกคือการปฏิเสธการแบ่งชนชั้นและการผูกขาดอำนาจของชนชั้นปกครองในสังคมอังกฤษสมัยนั้น โดยเขาโต้แย้งการอ้างเหตุผลของโรเบิร์ต ฟิลเมอร์ (Robert Filmer) ซึ่งสนับสนุนทัศนะที่ว่าพระเจ้าทรงให้ความชอบธรรมแก่กษัตริย์ในการมีอำนาจปกครองเหนือผู้อื่น ล็อก(Locke)เห็นว่าแท้จริงแล้ว พระเจ้าทรงสร้างมนุษย์ทุกคนให้เท่าเทียมกัน มีลักษณะร่วมกันตามธรรมชาติ ทั้งทางร่างกายและจิตใจ ดังนั้น มนุษย์จึงควรมีความเสมอภาค มีสิทธิและเอกสิทธิ์แบบเดียวกัน เขายังเห็นว่ามนุษย์ทุกคนมีสิทธิที่จะรักษาและปกป้องชีวิตของตนเอง(right of self-preservation) เพราะพระเจ้าทรงสร้างให้มนุษย์มีความปรารถนาในการรักษาชีวิตและการดำรงอยู่ และสอนให้มนุษย์ทำตามความโน้มเอียงทางธรรมชาติ (natural inclination) ที่จะรักษาและดำรงชีวิตโดยอาศัยสรรพสิ่งที่พระองค์ทรงสร้างขึ้นบนโลกนี้^{๑๓}

๒.๒.๒ ตรรกะของสิทธิ

ศาสตราจารย์โจเอล ไลน์เบิร์ก (Joel Feinberg) ได้กล่าวว่า การอ้างสิทธิทำให้สิ่งต่าง ๆ ต้องเกิดขึ้น (claiming a right makes things happen) ซึ่งในที่นี้หมายถึงรูปแบบต่าง ๆ ในความสัมพันธ์ทางกฎหมาย ในขณะที่ศาสตราจารย์แจ๊คดอนเนลลี (Jack Donnelly) ได้เสนอในหนังสือ “Universal Human Rights in Theory and Practice” ว่าสิทธิสามารถเกี่ยวข้องในการปฏิสัมพันธ์ทางสังคมได้ในสามรูปแบบ คือ

๑. การมีสิทธิในลักษณะของการอ้างสิทธิ (assertive exercise) หมายถึง สิทธิได้ถูกอ้างเพื่อให้อีกฝ่ายต้องดำเนินการอย่างใดอย่างหนึ่งเพื่อที่ข้อผูกมัดได้ถูกรักษา

^{๑๒} ธงทอง จันทรางศุ, **ปรัชญากฎหมาย**, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์โอเพนเวิร์ลด์, ๒๕๕๘), หน้า ๓๐-๓๕.

^{๑๓} Scott Davidson, **Human Rights**, (Buckingham: Open University Press, 1993), p.12.

๒. การมีสิทธิในลักษณะของการเคารพสิทธิ (active respect) หมายถึง ผู้ที่มีหน้าที่ในการรักษาสิทธิต้องพิจารณาว่าตนต้องปฏิบัติเกี่ยวกับสิทธิอย่างไร แม้ว่าผู้ที่มีสิทธิมีเคຍอ้างสิทธินั้นเลย

๓. การมีสิทธิในลักษณะเชิงวัตถุวิสัย (objective enjoyment) หมายถึง สิทธิที่อยู่
ในสินค้าหรือวัตถุสิ่งของเหมือนในการซื้อและการขาย สิทธิมีอยู่จริงและอยู่ในรูปสิ่งของ บางคนอาจเห็นว่าสิทธิในลักษณะนี้จึงเสมอสิ่งที่ทั้งสองฝ่ายต้องรู้จักกัน กรณีนี้จึงตรงกันข้ามกับข้อที่หนึ่ง หรือ มีมิติที่แตกต่างจากแนวคิดที่ว่าสิทธิจากมุมมองของผู้อ้างสิทธิ (subjective right) ซึ่งให้ความสำคัญแก่ผู้ใช้สิทธิ แต่ไม่ได้มองที่มาตรฐานที่ต้องปฏิบัติตาม หรือกิจกรรมที่จะต้องทำให้สำเร็จ^{๑๔}

สิทธิจากมุมมองของผู้อ้างสิทธิอาจเป็นลักษณะที่คนทั่วไปในสังคมเคยชินหรือเข้าใจ แม้ว่าจริง ๆ แล้ว สิทธินั้นมีอยู่ในสามรูปแบบดังที่กล่าวมา

จากเหตุผลข้างบน สิทธิจึงมีใช้เพียงอีกด้านหนึ่งของหน้าที่เชิงความสัมพันธ์ ซึ่งอีกฝ่ายในคู่สัญญาต้องปฏิบัติตามในความสัมพันธ์ทางกฎหมาย แต่สิทธิสามารถทำให้คู่สัญญาที่ไม่ปฏิบัติตามหน้าที่นั้นยังต้องรับโทษและต้องชดใช้ค่าเสียหายตามสภาพความเป็นจริง การละเลยสิทธิจึงถือว่าเป็นรูปแบบหนึ่งของความอยู่ดีธรรมที่มีรูปแบบตรรกะที่ต้องการการเยียวยาและที่มีผลทางกฎหมายที่ชัดเจน เรื่องของสิทธิจึงเป็นเรื่องของการให้อำนาจ แต่มีใช้เพียงแค่เรื่องการให้ประโยชน์แก่ผู้ที่ถือสิทธิ

๒.๒.๓ แนวคิดเรื่องศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์(human dignity)

ตามทัศนะของนักกฎหมายเยอรมัน ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ประกอบด้วยสิทธิในร่างกาย (Recht auf Leben) และสิทธิในการที่จะได้รับความเสมอภาค (Gleichheitsrecht) ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์จึงเป็นกรอบความคิดที่มุ่งถึงการให้เกียรติและยกย่องนับถือบุคคลอื่นในฐานะมนุษย์เช่นเดียวกับเรา^{๑๕}

ในขณะที่ ศาสตราจารย์วิทิต มั่นตราภรณ์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ได้ให้ความเห็นว่ ศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ในปัจจุบันจึงมีเพียงจริยธรรมและศีลธรรม ซึ่งเป็นรากฐานรองรับอยู่ อย่างไรก็ตาม ศาลในบางประเทศได้ใช้อำนาจของตนเปิดโอกาสรองรับศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ โดยอนุญาตให้ใช้นโยบายสาธารณะเข้ามาเป็นหลักฐานในการให้น้ำหนักสนับสนุนประชาสังคม เพื่อพิจารณาว่าอะไรควรทำ และอะไรไม่ควรทำ^{๑๖}

^{๑๔} Jack Donnelly, *Universal Human Rights*, (Ithaca: Cornell University Press, 2013), pp.19-22.

^{๑๕} บรรเจิด สิงคะเนติ, *หลักพื้นฐานเกี่ยวกับสิทธิเสรีภาพและศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิญญูชน, ๒๕๕๘), หน้า ๙๐

^{๑๖} วิทิต มั่นตราภรณ์, *สิทธิมนุษยชนและสิทธิปวงชน แสงสว่างจากความชุ่มมัว*, (วารสารกฎหมาย จุฬา ปีที่ ๑๒, ฉบับที่ ๒, ๒๕๓๐), หน้า ๗๑

๒.๓. หลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชน

มีความพยายามที่จะศึกษาหลักการพื้นฐานและแนวคิดที่อยู่เบื้องหลังการร่างปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน และหลายคนเห็นว่านอกเหนือจากความคิดว่าด้วยการเป็นมนุษยชาติร่วมกัน (shared humanity) หลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชนจึงเป็นเรื่องเสรีภาพ ความเสมอภาค และภราดรภาพ ซึ่งเป็นคำขวัญที่ใช้ในการปฏิวัติฝรั่งเศสในปี ค.ศ.๑๗๘๙

หลักเสรีภาพ ได้แก่ เสรีภาพในความเป็นส่วนตัว เสรีภาพในร่างกาย เสรีภาพทางการเมืองและศาสนา (การแสดงความคิดเห็น พูด เขียน พิมพ์ การเข้าร่วมกิจกรรมทางการเมือง และการนับถือศาสนาโดยเสรี) เสรีภาพในทรัพย์สิน เป็นต้น

หลักความเสมอภาค ได้แก่ ความเสมอภาคตามกฎหมาย ความเสมอภาคทางสังคม ความเสมอภาคด้านแรงงาน ความเสมอภาคทางเศรษฐกิจ เป็นต้น

หลักภราดรภาพ ได้แก่ การอยู่ร่วมกันอย่างสันติฉันท์พี่น้องในสังคม (ไม่มีการแบ่งแยกชนชั้น เชื้อชาติ เพศ และทุกคนมีความรับผิดชอบช่วยเหลือสังคมร่วมกัน)

นอกจากนั้น หลายคนยังเห็นว่า หลักที่ขาดไม่ได้ คือ **หลักความยุติธรรม** ซึ่งหมายถึงการที่สังคมได้ให้ความยุติธรรมแก่บุคคลต่าง ๆ ในสังคมอย่างเท่าเทียมกัน

นอกจากนั้น สิทธิมนุษยชนยังมีหลักการสำคัญอื่น ๆ เช่น **การไม่เลือกปฏิบัติ** (non discrimination) โดยกำหนดให้รัฐต้องส่งเสริมการคุ้มครองสิทธิมนุษยชน โดยไม่มีการเลือกปฏิบัติ โดยเหตุผลทางด้านเผ่าพันธุ์ เพศ ภาษา และศาสนา

๒.๔ องค์ประกอบและประเภทของสิทธิในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน

ปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ (UN Universal Declaration of Human Rights) ประกอบด้วย ๓๐ ข้อโดยสามารถแบ่งแยกสิทธิเป็น ๒ ประเภทสำคัญ คือ ๑.สิทธิพลเมืองและการเมือง ๒. สิทธิทางเศรษฐกิจสังคมและวัฒนธรรม สิทธิประการแรกมักหมายถึงข้อแรกจนถึงข้อ ๒๑ ในขณะที่สิทธิประเภทที่ ๒ ปรากฏในข้อ ๒๒ จนถึงข้อ ๒๘ หากพิจารณาในด้านกลุ่มเป้าหมาย อาจสรุปได้ว่า ปฏิญญาสากลนี้มีเนื้อหาที่ถูกบัญญัติขึ้นเพื่อ ๑.อ้างสิทธิและเสรีภาพของมนุษย์แต่ละคน ๒.กำหนดให้สังคมและรัฐต้องจัดทำสภาพแวดล้อมให้สิทธิและเสรีภาพที่ระบุในปฏิญญาฯ ได้รับการคุ้มครองหรือสามารถใช้ได้จริงตามขีดความสามารถทางทรัพยากรของรัฐ แต่ทว่าในความเป็นจริง มิใช่ว่าทุกรัฐจะสามารถทำในเรื่องการคุ้มครองได้ เพราะหลายรัฐในแอฟริกายังยากจน ในบางรัฐประชาชนของตนต้องอดอยาก หรือขาดแม้แต่อาหาร หลายประเทศได้อ้างว่าตนต้องยากจนเพราะโครงสร้างที่ไม่เป็นธรรมของระบบการค้าโลก และนั่นคือความไม่สมจริง หรือ ความไม่ศักดิ์สิทธิ์ของสิ่งที่เราเรียกว่า “ระบบสิทธิมนุษยชนในปัจจุบัน” อย่างไรก็ตาม ปฏิญญาสากลฯยัง

ประกอบด้วยมโนทัศน์ย่อยอื่น ๆ จำนวนมาก เช่น ที่ลี้ภัย สวัสดิการสังคม ประชาธิปไตย การเลือกตั้ง เป็นต้น

เรอเน กาสซิง (Rene Cassin) ในฐานะหนึ่งในผู้ยกร่างปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ และได้ถูกยกย่องในเวลาต่อมาว่าเป็นบิดาของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติให้ความเห็นที่น่าสนใจว่า แท้จริงแล้ว ปฏิญญาสากลนี้ตั้งอยู่บนเสาหลัก ๔ ต้น ประการแรก คือ สิทธิส่วนบุคคล ประการที่สอง สิทธิซึ่งเป็นของปัจเจกบุคคลในความสัมพันธ์ของเขากับกลุ่มสังคมซึ่งตนได้เข้าไปมีส่วนร่วม ประการสาม เสรีภาพของพลเมืองและสิทธิทางการเมือง และประการที่สี่ สิทธิที่เกี่ยวข้อกับเศรษฐกิจและสังคม^{๑๗}

นอกจากนั้น หลายคนยังสนใจในประเด็นที่ว่าสิทธิทางเศรษฐกิจในบางสถานการณ์ควรได้รับความสนใจมากกว่าสิทธิทางการเมืองและพลเมืองหรือไม่^{๑๘} ประเด็นเหล่านี้ยังได้รับการถกเถียงแม้ในปัจจุบันแม้ว่าสิทธิมนุษยชนได้กลายเป็นกฎหมายที่ถูกจัดว่าสูงสุด กล่าวคือ กฎหมายใด ๆ ก็ไม่สามารถขัดได้ และทุกรัฐชาติต่างมีหน้าที่จะต้องปฏิบัติตาม หรือนักวิชาการบางคนอาจเห็นว่า สิทธิมนุษยชนอาจถูกใช้เป็นเครื่องมือของชาติที่พร้อมทางการพัฒนาใช้ในการเข้าแทรกแซงกิจการภายในของรัฐขนาดเล็กที่อ่อนแอ

แต่นักวิชาการบางคนในปัจจุบันอาจมีความเห็นว่า แม้ในทางทฤษฎี สิทธิมนุษยชนพัฒนาจากแนวคิดว่าด้วยสิทธิ์ของพระเจ้ามาสู่สิทธิตามธรรมชาติ และในที่สุดพัฒนาสู่สิทธิมนุษยชนอย่างที่เราเห็นในปัจจุบัน แต่ทั้งสองเรื่องมีลักษณะบางประการที่อาจแตกต่างกัน โดยเฉพาะในด้านความหมายดั้งเดิม น่าสังเกตว่า สิทธิตามธรรมชาติ (natural rights) นี้ได้ถูกใช้เพื่อโฆษณาสิทธิของผู้ปกครองที่มีกษัตริย์จากพระเจ้า (Divine Right) พัฒนาการอันยาวนานในประวัติศาสตร์ยุโรปได้ทำให้สิทธิตามธรรมชาติได้รับการยอมรับในหมู่นักกฎหมายว่าเป็นสิทธิที่ไม่สามารถถ่ายโอน และยังเป็นสิทธิที่ติดตัวมนุษย์มาตั้งแต่เกิด

ในการจัดทำปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ นักกฎหมายยอมรับว่า สิทธิบางอย่างต้องถูกให้คุณค่าสูงกว่าสิทธิอื่น ๆ ที่เหลือ โดยบรรดานักกฎหมายได้เรียกสิทธิเหล่านั้นว่า “jus cogens” (คำนี้เป็นภาษาละติน ซึ่งหมายถึงกฎหมายเชิงบังคับ หรือในที่นี้ คือ สิทธิที่ไม่สามารถลดหรือถูกตัดทอนคุณค่า ไม่ว่าในกรณีใด ๆ ได้เลย) ดังนั้น จึงกลายเป็นจารีตหรือธรรมเนียมปฏิบัติว่า หากกฎหมายภายในประเทศที่ได้ออกมาแล้ว แต่ต่อมาปรากฏว่าได้เกิดการขัดแย้งกับหลักกฎหมายเชิงบังคับ (jus cogens) ก็ต้องถือว่าเป็นโมฆะทันที สิทธิเหล่านั้นประกอบด้วย

^{๑๗} จรัญ โฆษณานันท์, สิทธิมนุษยชนไร้พรมแดน, (กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยรามคำแหง, ๒๕๕๖)

๑. สิทธิในการมีชีวิต (right to life)
๒. อิสรภาพจากการทรมาน (freedom from torture)
๓. อิสรภาพจากการปฏิบัติที่ไร้มนุษยธรรม(freedom from inhuman treatment)
๔. อิสรภาพจากการเป็นทาส (freedom from slavery or servitude)
๕. อิสรภาพจากกฎหมายที่ไร้เหตุผล (freedom from ex post facto laws)
๖. อิสรภาพทางความคิด (freedom of thought)
๗. อิสรภาพในการนับถือศาสนา (freedom of religion)
๘. อิสรภาพทางมโนธรรม (freedom of conscience)

นอกจากนั้น ในโลกตะวันตก ได้มีความพยายามแบ่งสิทธิออกเป็นสามชั้น ชั้นที่หนึ่ง(ดังที่ผู้ศึกษาได้อธิบายไปแล้วข้างต้น) สิทธิชั้นที่สอง คือ สิทธิทางการเมือง เศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรม สิทธิชั้นที่สาม คือ สิทธิที่เกี่ยวกับความยุติธรรมในเชิงกระจาย (distributive justice) ซึ่งได้แก่สิทธิที่เท่าเทียมกันและการกำหนดชะตากรรมของตนเอง (equal rights and self-determination) ซึ่งเป็นแนวคิดที่มาพร้อมกับโลกที่สาม หรือประเทศกำลังพัฒนาที่ยากจนที่เรียกร้องให้ประชาคมโลกต้องสร้างสภาพที่เป็นธรรม สิทธิชั้นที่สองได้รับการถกเถียงกันอย่างมากเนื่องจากสิทธิบางอย่างในชั้นนี้มีลักษณะบางประการที่ไม่สมควรที่จะถูกเรียกว่าสิทธิ แต่น่าเรียกว่าอิสรภาพ เพราะมันมีลักษณะที่เป็นอิสรภาพจาก(freedom from) เช่น อิสรภาพจากการถูกแทรกแซงทางการเมือง หรือ จากการถูกกดขี่ทางวัฒนธรรม

น่าสังเกตว่า มีการวิพากษ์วิจารณ์กันมากในประเด็นที่เกี่ยวกับการแบ่งสิทธิออกเป็นสามชั้น/ชั้น บางคนเห็นว่า การแบ่งสิทธิเป็นสามชั้นมิใช่ของง่าย และยังเป็นที่ยกเถียงว่ามีประโยชน์อันใดที่จะต้องทำในแบบนั้นไหม มันอาจมีประโยชน์บ้างในการทราบจุดยืนทางการเมืองในการอภิปรายที่เกี่ยวกับสิทธิมนุษยชน อย่างไรก็ตาม มิว่าเป็นสิทธิทางเศรษฐกิจ หรือ สิทธิทางการเมือง มิได้ทำให้สิทธินั้นแตกต่างจากฐานะเชิงคุณภาพของมันในความเป็นสิทธิ แต่อาจแตกต่างบ้างในเรื่องความเร็วที่รัฐจะต้องบังคับใช้สิทธิเหล่านั้นให้เกิดขึ้นจริงในประเทศของตน ^{๑๙}

^{๑๙}The existence of these hybrid rights makes it apparent that any classification and hierarchical ranking of rights in international law is not easy and that, indeed, it may be questionable whether there is any real utility in attempting to do so. Putting rights into particular categories tells us little about the value of a right qua right; it simply provides fodder for moralizing or choosing a preferred political position in debates about human rights. Ultimately, however, whether rights are civil, political, economic, social or cultural in orientation makes little difference to their qualitative status as rights, but it may make a difference to the speed

๒.๔.๑ ความแตกต่างระหว่างสิทธิมนุษยชนกับสิทธิประเภทอื่น ๆ ในโลก

เนื่องจากสิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องสิทธิขั้นพื้นฐาน (fundamental rights) ของมนุษย์ จึงมิใช่สิทธิพลเมือง (civil rights) หรือสิทธิตามกฎหมาย (legal rights) ซึ่งเป็นสิทธิที่รัฐบาลแต่ละรัฐได้บัญญัติขึ้นมาตามสภาพแวดล้อมและความเห็นของแต่ละรัฐ ดังนั้น สิทธิพลเมืองหรือสิทธิตามกฎหมายของบุคคลจึงแตกต่างกันตามเชื้อชาติ สัญชาติ อุดมการณ์ ความคิด ความเชื่อ ศาสนา ชาติตระกูล สถานะทางเศรษฐกิจ ตำแหน่งหน้าที่ทางสังคมและอาชีพการงาน แต่สำหรับกฎหมายธรรมชาติ รัฐบาลต่าง ๆ จะต้องพิทักษ์สิทธิขั้นพื้นฐานของมนุษย์โดยการให้เสรีภาพแก่มหาชน ซึ่งเป็นเสรีภาพของบุคคลที่พึงมีในการอยู่ร่วมกันในสังคมดังกล่าว แต่เสรีภาพดังกล่าวก็หมายถึงการกระทำการใด ๆ ที่ต้องไม่ไปละเมิดเสรีภาพของผู้อื่น ดังนั้น การใช้สิทธิธรรมชาติของแต่ละบุคคลจึงมีขอบเขตเพื่อที่จะให้หลักประกันแก่สมาชิกอื่น ๆ ในประชาคมระหว่างประเทศเพื่อการรับสิทธิเช่นเดียวกัน^{๒๐} สิทธิธรรมชาติจึงเป็นเรื่องที่ถ่ายโอนมิได้ เป็นเรื่องเฉพาะตัวมนุษย์ และมีได้ขึ้นอยู่กับอำนาจของรัฐบาล

๒.๔.๒ ความแตกต่างระหว่างสิทธิมนุษยชนกับสิทธิตามกฎหมาย

๑. สิทธิมนุษยชนเป็นสิทธิตามธรรมชาติ
๒. สิทธิมนุษยชนเป็นสิทธิที่ไร้พรมแดน
๓. สิทธิมนุษยชนเป็นสิทธิของมนุษย์ทุกคน
๔. สิทธิมนุษยชนเป็นสิทธิที่ไม่มีขอบเขตเงื่อนไขเวลา
๕. สิทธิมนุษยชนเป็นสิทธิที่ไม่สามารถถ่ายโอน จึงเป็นเรื่องเฉพาะบุคคล
๖. สิทธิมนุษยชนเป็นสิทธิที่ไม่มีสภาพบังคับในแบบเดียวกับสิทธิกฎหมาย

นักวิชาการบางท่านพยายามอธิบายว่าสิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องใหม่ เพราะในอดีตเรามีแต่สิทธิพลเมือง (civil rights) และสิทธิตามกฎหมาย (legal rights) สิทธิมนุษยชน (Menschenrechte) จึงถูกพิจารณาว่าเป็นสิทธิธรรมชาติ หรือเป็นสิทธิที่มีอยู่ก่อนการเกิดขึ้นของรัฐ อันเป็นสิทธิที่อยู่ตามธรรมชาติ ซึ่งต่างจากสิทธิพลเมือง (Burgerrechte) ซึ่งเป็นสิทธิที่ถูกสถาปนาโดยบทบัญญัติทางกฎหมาย (die positive Rechtsordnung) ดังนั้น สิทธิพลเมืองจึงมีอาจใช้สิทธิที่มีรากฐานของกฎหมายธรรมชาติ นั้นเป็นวิธีคิดที่ชัดเจนของนักกฎหมายเยอรมัน^{๒๑}

which they are implemented by states. Scott Davidson, Human Rights, (Buckingham: Open University Press, 1993), p.42.

^{๒๐} Jacques Godechot, la Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, Les Constitutions de la France depuis 1789, (Paris: Garnier-Flammarion, 1970), p.33.

^{๒๑} บรรเจิด สิงคนิต, หลักพื้นฐานเกี่ยวกับสิทธิเสรีภาพและศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์, หน้า ๔๘.

๒.๕. บริบทที่มาของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน

ความทารุณโหดร้ายที่เกิดขึ้นในสงครามโลกครั้งที่๒ ได้ทำให้รัฐบาลต่าง ๆ ต้องหันกลับมาทบทวนกฎหมายที่มีอยู่ในขณะนั้น และรวมถึงการหาหนทางในการสร้างระบบกฎหมายที่มนุษยชาติสามารถใช้ร่วมกันในการพิทักษ์ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ การหันกลับมาพิจารณาแนวคิดของสำนักกฎหมายธรรมชาติให้คุณค่าของชีวิตมนุษย์ (human worth) มโนธรรม (conscience) ความเป็นมนุษย์ (humanity) เป็นต้น จึงเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ ดังนั้น นักนิติศาสตร์ส่วนใหญ่

คณะกรรมการสิทธิมนุษยชนแห่งสหประชาชาติ (United Nations Commission on Human Rights) จึงได้รับการแต่งตั้งขึ้น โดยมีมาตามเอลเลนอร์ รูสเวลท์ (Eleanor Roosevelt) เป็นประธานและมีผู้แทนจากประเทศอื่น ๆ ร่วมในคณะกรรมการดังนี้ ผู้แทนฝรั่งเศส จีนคณะชาติ ยูโกสลาเวีย เลบานอน อูรุกวัย ออสเตรเลีย สหราชอาณาจักร ซิลี เบลเยียม สหภาพโซเวียต ฟิลิปปินส์ ปานามา อินเดีย และอียิปต์ เพื่อร่วมกันจัดทำร่างปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ โดยรวบรวมข้อมูลและความคิดเห็นเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนจากประเทศต่าง ๆ ทั่วโลก^{๒๒} ร่างปฏิญญาสากลได้รับการแก้ไขหลายครั้ง ในที่สุดสมัชชาสหประชาชาติได้ลงมติยอมรับและประกาศใช้ปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนเมื่อคืนวันที่ ๑๐ ธันวาคม ค.ศ. ๑๙๔๘ ณ Palais de Chaillot กรุงปารีส

หากกล่าวในอีกแบบหนึ่ง ปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนดังกล่าวจึงเป็นผลพวงจากประสบการณ์อันเลวร้ายร่วมกันของประชาคมระหว่างประเทศในระหว่างสงครามโลกครั้งที่ ๒ ที่คุณค่าและศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ได้ถูกทำลายลงและไม่มีกฎหมายใดในขณะนั้นที่จักหยุดยั้งความป่าเถื่อนที่มาพร้อมกับสงคราม ดังนั้น ปฏิญญาสากลจึงสะท้อนการแสดงออกเป็นครั้งแรกของประชาคมระหว่างประเทศในด้านเจตนาธรรมและความมุ่งมั่นต่อการวางหลักการสำคัญของสิทธิและเสรีภาพ/อิสรภาพที่มนุษย์แต่ละคนสามารถ/ควรมี

ผลพวงที่ตามมาของสงครามโลกครั้งที่สอง คือ การที่เยอรมนี อิตาลี ญี่ปุ่นแพ้สงคราม และการที่สหภาพโซเวียตและสาธารณรัฐประชาชนจีนได้กลายเป็นผู้ชนะสงคราม ทันทที่สองประเทศสามารถต้านทานการรุกรานของฝ่ายอักษะ แม้ว่าสองประเทศต้องสูญเสียชีวิตของผู้คนเป็นจำนวนมาก การที่ประเทศเหล่านี้ซึ่งมีความเชื่อในอุดมการณ์และระบอบการปกครองที่แตกต่างจากตะวันตก จึงทำให้ชาติตะวันตกกังวลใจในมาตรฐานกฎหมายของค่ายสังคมนิยม

๒.๖ นัยแฝงของสิทธิมนุษยชน

สิทธิมนุษยชนเป็นแนวคิด (concept) ที่นิยมใช้ในการสนทนาและกล่าวอ้างถึงสภาพของการมีสิทธิ เสรีภาพ อิสรภาพ และคุณค่าของความเป็นมนุษย์ แนวคิดสิทธิมนุษยชนหรือคำที่เขียน

^{๒๒} อุดมศักดิ์ สินธิพงษ์, สิทธิมนุษยชน, หน้า ๙๕.

ใกล้เคียงกันนี้มีพัฒนาการมาก่อนคริสต์ศตวรรษที่ ๑๙ แต่คำที่มีความหมายดังที่เราเข้าใจในปัจจุบันได้เกิดขึ้นหลังสงครามโลกครั้งที่สอง นักวิชาการส่วนใหญ่ยอมรับว่าสิทธิมนุษยชนได้ถูกบัญญัติขึ้นเพื่อใช้ในการสถาปนาระบบกฎหมายในการพิทักษ์สิทธิและเสรีภาพของมนุษย์ ในการส่งเสริมความปลอดภัยในชีวิตและทรัพย์สินของมนุษย์ และในการเคารพศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ในทุกมิติที่สำคัญหรืออาจกล่าวอีกอย่างหนึ่งได้ว่า เนื่องจากระบบจริยธรรมและศาสนามีได้มีผลในการบังคับใช้ในทางกฎหมาย และความแตกต่างในด้านค่านิยม คุณธรรม และจริยธรรมของสังคมและศาสนา/ความเชื่อต่าง ๆ ประชาคมระหว่างประเทศจึงเห็นความจำเป็นที่จะต้องสร้างระบบกฎหมายใหม่ที่เป็นมาตรฐานทางกฎหมายสากลที่มีลักษณะพิทักษ์สิทธิ เสรีภาพ อิสรภาพ ศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ และในขณะเดียวกันยังสอดคล้องกับระบบกฎหมายที่มีมาก่อนนั้น ซึ่งได้แก่ กฎหมายมนุษยธรรม (humanitarian law)

โดยทั่วไป กฎหมายสามารถแบ่งออกอย่างกว้างเป็น ๒ ประเภท คือ กฎหมายธรรมชาติ (Natural Law) และกฎหมายบ้านเมือง (Positive Law) กฎหมายบ้านเมืองเป็นกฎหมายที่รัฐบาลตราขึ้นเพื่อใช้ภายในประเทศ ซึ่งเป็นไปตามแนวคิดของสำนักคิดกฎหมายปฏิฐานนิยม (legal positivism) กฎหมายธรรมชาติมักเกี่ยวข้องกับสิทธิตามธรรมชาติที่ติดตัวมนุษย์มาตั้งแต่เกิด อันเป็นแนวคิดที่ระบบสิทธิมนุษยชนได้พัฒนาตนเองขึ้นมา อย่างไรก็ตาม นักปราชญ์ทางกฎหมายบางท่านอาจเห็นว่า เนื่องจากสิทธิตามธรรมชาติ (natural rights) เป็นแนวคิดที่มีประวัติศาสตร์มาอย่างยาวนาน สิทธิตามธรรมชาติดังมีนิยามที่ค่อนข้างลงตัว ในขณะที่สิทธิมนุษยชนยังต้องพัฒนาตนเองอีกต่อไปตามสภาวะการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในสังคมโลกในทางนิติศาสตร์ สิทธิมนุษยชน หมายถึง ระบบกฎหมายที่เกี่ยวกับสิทธิและเสรีภาพขั้นพื้นฐานของความเป็นมนุษย์ แนวคิดที่ว่าด้วยสิทธิมนุษยชนได้พัฒนาแนวคิดมาจากสิ่งที่เรียกว่า **สิทธิตามธรรมชาติ** ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของกฎหมายธรรมชาติ สิทธิตามธรรมชาติดังอยู่บนความเชื่อ/ความคิดที่ว่า **มนุษย์มีสิทธิบางประการที่ไม่สมควรที่จะถูกละเมิดและไม่สามารถถ่ายโอนได้ เพราะสิทธิเหล่านั้นเกิดขึ้นพร้อมกับสภาพความเป็นมนุษย์ตั้งแต่เกิด**

หากพิจารณาอย่างละเอียด เนื้อหาของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาตินั้นสามารถถูกตีความว่ามีนัยแฝงถึงการยอมรับแบบลึก ๆ เกี่ยวกับสิทธิในการล้มล้างผู้ปกครองที่ใช้อำนาจไม่เป็นธรรมต่อประชาชน แม้นักสิทธิมนุษยชนพยายามยึดแนวทางสันติวิธีในการเรียกร้องสิทธิมนุษยชน แต่หลายครั้ง การเรียกร้องก็ลงเอยด้วยความรุนแรงดังปรากฏในการเรียกร้องในสังคมต่าง ๆ หรือแม้แต่การการนองเลือดดังในกรณีปฏิวัติฝรั่งเศสในปี ๑๗๘๙ ตรงจุดนี้ได้กลายเป็นข้อโต้แย้งทางทฤษฎีจริยธรรมระหว่างนักวิชาการชาวตะวันตกด้วยตัวเอง สำนัก

อรรถประโยชน์นิยม (Utilitarianism) มักโจมตีสำนักสิทธิธรรมชาติ (Natural Rights) ว่าเป็นพวก ลัทธิอนาธิปไตยที่เป็นอันตราย (dangerously anarchical)^{๒๓}

๒.๗ ความสำคัญของสิทธิมนุษยชน

สิทธิมนุษยชนมีความสำคัญในฐานะที่เป็นอารยธรรมโลก (World Civilization) ซึ่งมนุษย์ พยายามวางระบบความคิดเพื่อให้คนในโลกเกิดความระลึกรู้และคำนึงถึงคุณค่าของความเป็นมนุษย์ ตั้งแต่ยอมรับความเป็นมนุษย์ ศักดิ์ศรี ชาติกำเนิด ตลอดสิทธิต่าง ๆ ที่มีพื้นฐานมาจากความชอบธรรม ซึ่งตั้งอยู่บนพื้นฐานแห่งสิทธิตั้งแต่กำเนิด โดยให้ความสำคัญกับคำว่า “ชีวิต”

สิทธิเป็นเรื่องสำคัญมาก เพราะมันเป็นรากฐานของระบบกฎหมายในปัจจุบัน แนวคิดที่ว่า ด้วยสิทธิได้มีอิทธิพลเข้าไปในวิถีคิดของผู้คนในหลายระดับ มโนทัศน์ว่าด้วยสิทธิได้ครอบงำความ เข้าใจสมัยใหม่ของเราที่เกี่ยวกับการกระทำอะไรที่เราอาจเรียกว่า เหมาะสม หรือ สถาบันไหนที่เรา อาจเรียกว่า ยุติธรรม สิทธิได้ถูกใช้เป็นเหตุผลในการสร้างรูปแบบการปกครองของพวกเขา สร้าง เนื้อหาทางกฎหมายของพวกเขา และสร้างรูปร่างจริยธรรมตามที่เราเห็น/รับรู้ การที่เรายอมรับสิทธิ จึงเท่ากับว่าเรายอมรับการกระจายของอิสรภาพและอำนาจ และรวมถึงการสนับสนุนแนวคิดที่ว่า อะไรอาจจะ “ต้องทำ” หรือ “ไม่ต้องทำ”

นอกจากนี้แล้ว สิทธิมนุษยชนยังมีความสำคัญในแง่ของการเป็นหลักประกันของความเป็น มนุษย์ สิทธิและ เสรีภาพ และสภาวะโลกปัจจุบันเรื่องของสิทธิมนุษยชนจึงไม่ใช่เรื่องประเทศใด ประเทศหนึ่งเท่านั้น หากแต่เป็นเรื่องที่สังคมทั่วโลกต้องให้ความสำคัญ เพราะประเทศไทยในฐานะที่ เป็นสมาชิกขององค์การสหประชาชาติ ผูกพันตามพันธสัญญาแห่งกฎบัตรสหประชาชาติ และที่สำคัญ เรื่องของสิทธิมนุษยชนยังได้ถูกนำไปใช้ในทางการเมือง เศรษฐกิจระหว่างประเทศ เช่น การละเมิด สิทธิมนุษยชนในพม่าเคยทำให้สหรัฐอเมริกาและสหภาพยุโรปตัดสินใจคว่ำบาตรทางการทูต การงด การทำการค้ากับพม่าด้วย หรือ กรณีการส่งกองกำลังทหารของสหประชาชาติเพื่อเข้าไปยุติการฆ่าล้าง เผ่าพันธุ์ ในบอสเนีย เฮอร์เซโกวีนา และในโคโซโว ซึ่งครั้งหนึ่งเคยเป็นส่วนหนึ่งของอดีตประเทศ ยูโกสลาเวีย หรือกรณีสหประชาชาติเตือนประเทศไทยให้เคารพสิทธิมนุษยชนในเรื่องต่าง ๆ โดยเฉพาะผู้ที่เป็นเหยื่อการค้ามนุษย์ เป็นต้น ด้วยสาเหตุและความสำคัญดังกล่าวมาข้างต้น เราจึง จำเป็นต้องให้ความสำคัญในการศึกษาเรื่องสิทธิมนุษยชน เพราะมีความสำคัญทั้งในด้านสังคมโลกและ การสร้างประชาธิปไตยในสังคมไทย

๒.๘ สิทธิมนุษยชนในฐานะระบบจริยธรรม

^{๒๓} จรัญ โฆษณานันท์, สิทธิมนุษยชนไร้พรมแดน, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์นิติธรรม, ๒๕๕๖), หน้า ๔๑.

สิทธิมนุษยชนกลายเป็นกฎหมายในศตวรรษที่ ๒๐ ซึ่งมีรากฐานจากแนวคิดที่ว่าด้วยสิทธิตามธรรมชาติ (natural rights) ของกฎหมายธรรมชาติ(natural law) ที่ให้ความสำคัญแก่เรื่องมโนธรรม (conscience) ของมนุษย์ ดังเห็นชัดว่าคำว่ามโนธรรม(conscience)และคำว่าความกรุณา (compassion) ได้ถูกระบุอยู่ในหลายแห่งในปรัชญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ

นอกจากนั้น ศาสตราจารย์จอห์น ฟินนิส(John Finnis)แห่งมหาวิทยาลัยอ็อกซฟอร์ด สหราชอาณาจักร ในฐานะผู้เชี่ยวชาญกฎหมายธรรมชาติคนสำคัญของโลกได้กล่าวว่าคำอธิบายกฎหมายธรรมชาติที่ดีที่สุดคือประโยคคำกล่าวที่ว่า กฎหมายธรรมชาติคือเส้นแบ่งระหว่างกฎหมายกับจริยธรรม เมื่อเราพยายามจะอธิบายว่ากฎหมายคืออะไร เราก็มักตั้งข้อสมมติฐานขึ้นมาเสียแล้วว่าอะไรคือสิ่งที่ “ดี” ไม่ว่าจะตั้งใจหรือไม่ก็ตาม^{๒๔}

นั่นแสดงว่า จริยธรรมยังมีอิทธิพลต่อผู้ตรากฎหมายอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ และกฎหมายที่ถูกยอมรับกันว่ามีคุณค่าสูงสุดในโลกปัจจุบันคือกฎหมายสิทธิมนุษยชน นักกฎหมายธรรมชาติมักเห็นว่าสิทธิมนุษยชนมีรากอยู่ในความรู้สึกผิดชอบชั่วดีของมนุษย์ จึงเสมอเหมือนสิทธิทางจริยธรรม (moral rights) แม้กระนั้น นักวิชาการสำนักปฏิฐานนิยมกลับเห็นว่า รากฐานความคิดเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนมิได้มีต้นกำเนิดในจริยธรรม แต่ทว่า มีต้นกำเนิดในแนวคิดสมัยใหม่ว่าด้วยเสรีภาพของปัจเจกชน (individual liberties) ดังนั้น สิทธิมนุษยชนจึงเป็นเรื่องของศาลโดยเฉพาะ สิทธิมนุษยชนจึงมิใช่จารีตทางจริยธรรม เพราะในทางโครงสร้าง สิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องของระบบกฎหมายที่ถูกตราขึ้นและใช้บังคับ^{๒๕}

กฎหมายธรรมชาติดีเยี่ยมมีเหตุผล แต่ทว่าเหตุผลก็ต้องมีการปฏิบัติ มีการยินยอมโดยสมัครใจ และที่สำคัญที่สุด ต้องมีการตกลงโดยชัดเจน ดังนั้น จารีตประเพณีและสนธิสัญญาจึงเป็นปัจจัยที่ก่อให้เกิดกฎหมายระหว่างประเทศ^{๒๖} และนั่นเป็นแนวคิดของพวกสำนักปฏิฐานนิยมที่พยายามบอกว่า กฎหมายมิได้รับอิทธิพลจากระบบศีลธรรม ในขณะที่นักประวัติศาสตร์ นักจริยศาสตร์ นักปรัชญา นักวิชาการทางสังคมศาสตร์จำนวนมากต่างเชื่อว่าสิทธิมนุษยชนมีต้นตอ มีที่มา และมีรากฐานทางความคิดหรือมีรากเหง้าทางมโนทัศน์ นักวิชาการในกลุ่มนี้มักถูกเรียกว่า “สำนักรากฐานนิยม (foundationalists)”

อย่างไรก็ตาม การที่ผู้คนทั่วไปมักมองว่าสิทธิมนุษยชน (human rights) เป็นสิทธิทางจริยธรรม (moral rights) อาจเพราะแนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนพัฒนามาจากกฎหมายธรรมชาติ ซึ่ง

^{๒๔} พิเศษ สะอาดเย็น, ธงทอง จันทรางศุ, **ปรัชญากฎหมาย**, (กรุงเทพฯ: บริษัท โอเพนเวิร์ลด์ส พับลิชซิง เฮาส์ จำกัด, ๒๕๕๘), หน้า ๒๐.

^{๒๕} Jeffrey Flynn, **Habermas on Human Rights: Law, Morality and Intercultural Dialogue**, p.432.

^{๒๖} นพนิติ สุริยะ, **กฎหมายระหว่างประเทศ ๑**, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิญญูชน, ๒๕๕๙), หน้า ๒๙.

เน้นแนวคิดที่ว่าด้วยความเป็นมนุษย์ (humanity) แนวคิดที่ว่าด้วยศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ (human dignity) แนวคิดที่ว่าด้วยสิทธิที่มีอยู่ในตัวมนุษย์ (inherent rights) และคุณค่าในมนุษย์ (human worth) หรือแม้แต่ต่ออิสรภาพและเสรีภาพ (freedom and liberty) ซึ่งเป็นสิ่งที่มนุษย์ทุกคนปรารถนา

๒.๙ ตัวอย่างของแนวคิดเรื่องสิทธิของคน ซึ่งมาก่อนปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน

เป็นที่ทราบกันดีว่าสิทธิมนุษยชนเป็นนวัตกรรมทางความคิดของศตวรรษที่ ๒๐ แต่หากเราลองกลับไปดูตัวอย่างเหตุการณ์หรือเอกสารที่เป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ต่าง ๆ ที่อ้างถึงสิ่งนี้อาจเรียกว่า “สิทธิของคน” เราจะพบว่าพระราชบัญญัติว่าด้วยสิทธิ (Bill of Rights) ซึ่งได้ออกโดยรัฐสภาอังกฤษในปี ค.ศ. ๑๖๘๙ เพื่อต่อต้านการใช้อำนาจอย่างไม่เป็นธรรมของราชวงศ์สจิวท (Stuart) ถูกมองว่าเป็นเอกสารสำคัญที่ได้ระบุคำว่าสิทธิในแบบสมัยใหม่ขึ้นเป็นครั้งแรก^{๒๗} อย่างไรก็ตาม นักวิชาการบางท่านยังเห็นว่า การประกาศสิทธิมนุษยชนฉบับแรก ๆ อาจเป็นการประกาศของรัฐเวอร์จิเนียของสหรัฐอเมริกา ซึ่งร่างโดยจอร์จ เมสัน (George Mason) และรับโดยสมัชชาแห่งรัฐเวอร์จิเนียในวันที่ ๑๒ กรกฎาคม ๑๗๗๖ หรือรู้จักกันในนาม “American Bill of Rights” ซึ่งต่อมาเนื้อหาของคำประกาศดังกล่าวได้ถูกคัดลอกและดัดแปลงโดยโทมัส เจฟเฟอร์สัน (Thomas Jefferson) เพื่อใช้ในการประกาศสิทธิมนุษยชนที่เป็นแนวคิดที่รวมอยู่ในคำประกาศเอกราชของสหรัฐอเมริกาต่ออังกฤษ ในวันที่ ๔ กรกฎาคม ๑๗๗๖ เอกสารดังกล่าวจึงสมควรจัดว่าเป็นเอกสารสำคัญทางประวัติศาสตร์ที่ระบุถึงสิทธิของคน ดังเห็นว่า รัฐสภาฝรั่งเศสยังดึงแนวคิดจากคำประกาศเอกราชของสหรัฐฯ เพื่อใช้ในการจัดทำประกาศสิทธิมนุษยชนและสิทธิพลเมืองของตนเองในปี ค.ศ. ๑๗๘๙ และนี่รวมถึงการจัดทำปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติด้วย^{๒๘}

คำประกาศสิทธิมนุษยชนและสิทธิพลเมืองของฝรั่งเศสจึงมาก่อนการประกาศปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติในปี ค.ศ. ๑๙๔๘ น่าสังเกตว่าปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนถูกยกร่างและประกาศใช้ขึ้นหลังการสิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่ ๒ เพียงไม่กี่ปี

^{๒๗} Scott Davidson, **Human Rights**, (Buckingham: Open University Press, 1993), p.2.

^{๒๘} La première déclaration des droits humains est celle de l'État de Virginie (États-Unis), écrite par George Mason et adoptée par la Convention de Virginie le 12 juin 1776 (appelée en anglais le Bill of Rights Américain). Elle a été largement copiée par Thomas Jefferson pour la déclaration des droits humains incluse dans la Déclaration d'Indépendance des États-Unis du 4 juillet 1776, par les autres colonies pour la rédaction de leurs déclarations des droits humains, et par l'Assemblée française pour la Déclaration française des droits de l'Homme et du citoyen, ainsi qu'elle aura inspiré largement la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme votée par l'ONU en 1948.

๒.๑๐. นัยของการตีความปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนในช่วงสงครามเย็น

ปฏิญญาสากลฯ ประกอบด้วย ๓๐ ข้อ และเป็นหนึ่งในเอกสารสำคัญของกฎหมายสิทธิมนุษยชน (Bills of International Rights) ซึ่งประกอบด้วย ๑. Universal Declaration of Human Rights ๒. International Covenant on Economic Social and Cultural Rights และ 3. International Covenant on Civil and Political Rights รวมถึงพิธีสารที่ตามมาอีกสองฉบับ ดังนั้น รายละเอียดใน ๓๐ ข้อของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนนั้นได้ถูกตีความ/อธิบายและขยายความเพิ่มเติมในเอกสารทางกฎหมายระหว่างประเทศฉบับต่อมาอื่น ๆ เช่น สนธิสัญญาอนุสัญญา พิธีสาร เป็นต้น

นักวิชาการในประเทศต่าง ๆ ได้ออกมาตีความคำที่ปรากฏในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนว่าสามารถไปได้กับจารีตประเพณีทางนิติศาสตร์ของตนหรือไม่ หรือสามารถไปกับหลักศาสนาของตนหรือไม่ และแน่นอนนักวิชาการฝรั่งเศสซึ่งเป็นประเทศที่ปฏิญญาสากลได้ถูกยกร่างขึ้น ได้มีการตีความและให้คำอธิบายเกี่ยวกับมุมมองของตน

นักวิชาการฝรั่งเศสเชื่อว่าสิทธิมนุษยชนเป็นหลักการสำคัญของกฎหมายระหว่างประเทศ และครั้งหนึ่งได้เคยให้ความเห็นไปในลักษณะที่ว่า สิทธิมนุษยชนเป็นหลักการในกฎหมายระหว่างประเทศที่รัฐต้องใช้อำนาจที่มีลักษณะพิเศษที่รัฐมีอยู่กับคนชาติของตน มันเป็นเรื่องของรัฐที่จะต้องกำหนดว่าใครเป็นบุคคลที่รัฐยอมรับว่าเป็นบุคคลชาติของตนและรวมถึงการกำหนดสิทธิและหน้าที่ของบุคคลเหล่านี้ สืบเนื่องจากแนวคิดของศตวรรษที่ ๑๘ หลักการของกฎหมายระหว่างประเทศที่ให้สิทธิ์ต่อรัฐในลักษณะดังกล่าวกลับต้องถูกละเมิดขึ้นเพียงเพื่อวัตถุประสงค์ในการพิทักษ์ ปกป้อง และช่วยเหลือปัจเจกชน และนี่อาจเป็นเหตุผลว่าทำไมสิทธิมนุษยชนจำเป็นต้องถูกตราเป็นกฎหมายสากลหรือเป็นส่วนหนึ่งของกฎหมายระหว่างประเทศ นับตั้งแต่ต้นศตวรรษที่ ๑๙ เป็นที่ยอมรับกันอย่างเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ ว่าประชาคมระหว่างประเทศไม่ควรเมินเฉยต่อชะตากรรมของปัจเจกชน และประชาคมระหว่างประเทศยังสามารถควบคุมพฤติกรรมของรัฐที่บุคคลนั้นเป็นพลเมือง มาตรการที่ประชาคมระหว่างประเทศสามารถใช้เพื่อประโยชน์ในการช่วยเหลือแก่บุคคลมีอยู่สามรูปแบบ

๑. ในกรณีที่รุนแรงมาก ประชาคมระหว่างประเทศสามารถแทรกแซงรัฐที่กดขี่ประชาชนพลเมืองของตน เจ้าหน้าที่รัฐต่างชาติสามารถปฏิเสธที่จะยอมรับการกระทำดังกล่าว

๒. ในที่สุด รัฐชาติต่าง ๆ สามารถออกมาตรการที่จะยอมรับสถานภาพบุคคลและปกป้องสิทธิบางประการของบุคคล

๓. การออกกฎหมายระหว่างประเทศเพื่อประโยชน์ของบุคคลเหล่านั้น การแทรกแซงทางมนุษยธรรมเป็นมาตรการที่กระทำโดยรัฐต่อรัฐบาลของอีกรัฐเพื่อให้รัฐบาลนั้นยุติการกระทำที่ขัดกับกฎหมายทางมนุษยธรรม การแทรกแซงมีรูปแบบที่หลากหลาย เช่น การประท้วงทางการทูต จนถึง

การใช้กำลังทหารเพื่อปกป้องประชาชนที่กำลังถูกประหัตประหารอย่างรุนแรง การแทรกแซงทางมนุษยธรรมได้เคยถูกทำขึ้นในอดีต ดังเช่นในกรณีของจักรวรรดิออตโตมันที่ได้สังหารประชาชนชาวคริสต์จำนวนมากในช่วงต้นของศตวรรษที่ ๑๙ จนถึงปี ค.ศ.๑๙๑๔ มีการประเมินว่าการแทรกแซงทางมนุษยธรรมได้ช่วยอำนวยความสะดวกแก่นานาชาติในการต่อสู้กับกระแสที่เกลียดชังคนต่างชาติ ดังเช่น ในกรณีกบฏนักมวยในจีนในช่วงปี ค.ศ.๑๙๐๐^{๒๙} ทั้งหมดนี้เป็นตัวอย่างการอธิบายของสารานุกรมของฝรั่งเศสที่แสดงถึงทัศนคติที่ค่อนข้างเลือกปฏิบัติ เพราะอย่างที่ทราบกันดี สาเหตุที่แท้จริงของการที่ประชาคมระหว่างประเทศได้พยายามร่วมกันร่างปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ คือการป้องปรามเหตุการณ์ของความเหยียดหยามที่กระทำต่อเพื่อนมนุษย์ของบรรดาชาติที่ได้เข้าร่วมในสงครามโลกครั้งที่ ๒ โดยเฉพาะอย่างยิ่งชาติ กระทำต่อเชลยสงครามและรวมถึงประชาชนที่บริสุทธิ์ในทุกแห่งหนในโลก ในกรณีนี้จึงต้องรวมเพื่อนบ้านของฝรั่งเศส เช่น เยอรมนีและอิตาลี

๒.๑๑ ข้อถกเถียงเกี่ยวกับรากฐานแนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชน

^{๒๙} Il est à principe en droit international que l'état exerce sur ses nationaux des competences de caractere exclusive. Il n'appartient qu'alui de décider quels sont les individus qui il reconnait comme ses nationaux et de déterminer les droits et les devoirs qui incumbent à ceux-ci. Néanmoins, sous l'effet des idées du XVIII siècle, une breche à été faite dans la rigidite de ce principe au profiter de l individu. Depuis le début du XIX siècle, il est en effet de plus en plus admis que la communauté international ne doit pas se désintéresser entièrement du sort de l'individu et peut meme exercer un certain contrôle en sa faveur sur l'état don't il est ressortissant. L'action de la communauté international au profit de l individu peut revertir trois forms. Dans des cas particulierement graves, la communauté internationale-ou en son nom quelques Etats -peut intervenir aupre de l'Etat qui inflige un traitement particulierement cruel a ses nationaux. Des autorités étatiques étrangères peuvent refuser de reconnaitre de l' effet a des actes emanant d' un Etat et violant des droits de l 'homme. Enfin, les Etats peuvent prendre l' engagement de reconnaitre et de protéger certains droits de l'individu; de tels engagements, pris en meme temps par un grand nombre d Etats peuvent aller jusqu' a revetir le caractère d 'une véritable législation international en faveur de l'individu. Comme son nom l'indique, l' intervention d'humanité est l' action exercé par un Etat sur un Gouvernement étranger en vue de faire cesser les traitements contraires aux lois de l' humanité qui l' infliger et vetir diverses forms, allant de la démarche ayant pour mission de protéger les éléments de la population exposes a une persécution particulierement grave. Dalloz, (Encyclopedie Juridique: Repertoire de Droit International, Toulouse, 1969), p.692.

นักวิชาการได้ถกเถียงเกี่ยวกับอะไรเป็นรากฐานแนวคิดสิทธิมนุษยชน และนี่เป็นประเด็นที่ยากที่จะหาฉันทามติ เพราะสิทธิมนุษยชนเป็นนวัตกรรมทางความคิดของคณะผู้ร่างปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน อย่างไรก็ตาม นักปรัชญาร่วมสมัยจำนวนมากออกมาให้ความเห็นเกี่ยวกับแหล่งกำเนิดแนวคิดทางปรัชญาที่เป็นไปได้เกี่ยวกับสิทธิมนุษยชน

นักปรัชญาจำนวนหนึ่งจึงได้เสนอแนวคิดเรื่องทฤษฎีรากฐาน (Foundationalist Theory) ซึ่งเป็นทฤษฎีที่พยายามสืบค้นรากทางธรรมชาติของปรัชญาสิทธิมนุษยชนกลับไปยังต้นตอทางความคิดของสิ่งที่อาจใกล้เคียงหรือเทียบเคียงได้กับ “สิทธิมนุษยชน” โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ก่อนที่สิทธิมนุษยชนจะกลายเป็นกฎหมายระหว่างประเทศ โดยพิจารณาความเป็นไปได้ของวิวัฒนาการทางความคิด^{๓๐} วิธีนี้จึงสนับสนุนการวิเคราะห์เปรียบเทียบพื้นฐานทางจริยธรรมและทางแนวคิดที่มีอยู่ในระบบต่าง ๆที่กำลังถูกเปรียบเทียบนักคิดคนสำคัญของสำนักทฤษฎีรากฐานนี้ เช่น แจ็ก โดแนลลี (Jack Donnelly), ไมเคิล เพอร์รี (Michael Perry), ฟรีดริช นิตเช่ (Friedrich Nietzsche), ริชาร์ด รอร์ตี (Richard Rorty), อแลน กีเวิร์ธ (Alan Gewirth) เป็นต้น ซึ่งแต่ละคนพยายามอธิบายว่ารากฐานทางปรัชญาของสิทธิมนุษยชนนั้นเป็นอย่างไร

แจ็ก โดแนลลี (Jack Donnelly) เห็นว่า มนุษย์มีสิทธิมนุษยชนมิใช่เพียงเฉพาะเพื่อเรื่องสุขภาพ แต่ทว่าเรามีสิทธิ์ในสิ่งที่เป็นความจำเป็นสำหรับการดำเนินชีวิตอย่างมีเกียรติ การเกิดมาเป็นมนุษย์จึงเป็นชีวิตที่มีคุณค่า ชีวิตไม่อาจมีความสุขได้หากปราศจากสิทธิ์ และนี่อาจเป็นแนวคิดที่คนยอมรับอย่างมากในปัจจุบัน โดยเฉพาะพวกนักเคลื่อนไหวที่สนับสนุนแนวคิดสิทธิมนุษยชน ศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ (human dignity) จึงเป็นเรื่องสำคัญและเป็นรากฐานของสิทธิมนุษยชนของตน แม้ว่าโดแนลลีเน้นความสำคัญของฉันทามติทางการเมือง (political consensus) ว่าเป็นหนทางเดียวที่จะสามารถทำให้สิทธิมนุษยชนกลายเป็นจารีตของกฎหมายระหว่างประเทศ แต่โดแนลลีก็มีได้ปฏิเสธการขอยืมสิทธิธรรมชาติจากกฎหมายธรรมชาติว่าเป็นรากฐาน^{๓๑}

ไมเคิล เพอร์รี (Michael Perry) เห็นว่า ศูนย์กลางความคิดว่าด้วยสิทธิมนุษยชนคือคริสต์ศาสนา โดยเฉพาะในแนวคิดว่าด้วยศักดิ์ศรีและความศักดิ์สิทธิ์ของมนุษย์ (human sacredness and dignity) เพอร์รีได้เปรียบเทียบความคิดสิทธิมนุษยชนกับเหตุผลทางศาสนาที่ว่าพระเจ้าเป็นคนสร้างมนุษย์ในรูปของพระองค์และได้ให้กฎหมายธรรมชาติ แนวคิดนี้ได้ให้คุณค่าสากลของศีลธรรมสำหรับมนุษย์ แม้ว่าแนวคิดนี้กลับถูกปฏิเสธโดยนักปรัชญาจำนวนมาก แต่แนวคิดนี้ไปได้ดีกับร่องสิทธิตาม

^{๓๐} Jack Donnelly, *Universal Human Rights*, (Ithaca: Cornell University Press, 2013), p.19-22.

^{๓๑} ภาณุทัต ยอดแก้ว, “ทัศนะของนักปราชญ์ในจารีตเถรวาทของไทย,” วารสารไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีที่ ๑๒ (มกราคม-มิถุนายน ๒๕๕๙), หน้า ๑๐๓-๑๐๔

ธรรมชาติและกฎหมายธรรมชาติ ซึ่งพัฒนามาจากสิทธิที่พระเจ้าทรงประทานให้แก่มนุษย์ ดังปรากฏตามคำสอนในคริสต์ศาสนา^{๓๒}

ฟรีดริช นีทเช่ (Friedrich Nietzsche) เห็นว่า พระเจ้าตายไปแล้ว ซึ่งหมายถึงศาสนาคริสต์ได้ตายไปจากโลกแล้ว นีทเช่เชื่อว่าคุณธรรมถูกใช้เป็นเครื่องมือในการสร้างสมดุลระหว่างคนที่แข็งแรง คนที่อ่อนแอ และคนฉลาด ศาสนาเป็นเรื่องที่มนุษย์ประดิษฐ์ขึ้น ศีลธรรมเป็นประดิษฐ์กรรมทางสังคมชนิดหนึ่งที่มนุษย์ที่แข็งแรงมักนิยมใช้ในการสร้างค่านิยมที่ไม่ต้องพึ่งศาสนา สิทธิจึงถูกสร้างขึ้นเพื่อสนองผลประโยชน์ของคนกลุ่มหนึ่งและทำให้คนกลุ่มอื่นต้องเสียประโยชน์ในเวลาเดียวกัน ดังนั้น จึงไม่มีอะไรที่เป็นสากลถาวรแล้ว แนวคิดของนีทเช่ไม่ได้รับความนิยมมากนักในปัจจุบัน^{๓๓}

อลาน กีเวิร์ธ (Alan Gewirth) เห็นว่าสิทธิมนุษยชนเป็นผลมาจากค่านิยมที่ถูกสร้างขึ้นโดยสังคมและค่านิยมเหล่านี้มีมากมายในห้วงเวลาและสถานที่ สิทธิมนุษยชนถูกสร้างขึ้นจากวิธีคิดตามหลักเหตุผลของมนุษย์ กีเวิร์ธได้เสนอหลักการว่าด้วยความคงเส้นคงวาสากล (Generic Consistency) ที่เชื่อว่าเจตนาอย่างสมัครใจ (voluntariness) และการมีเป้าประสงค์ (purposiveness) เป็นองค์ประกอบสำคัญของพฤติกรรมมนุษย์ หลักการนี้จึงอาจถูกมองว่าใกล้เคียงกับความคิดเรื่องเจตนา(intention/will/volition) ในแนวคิดว่าด้วยกรรมของพระพุทธศาสนา^{๓๔}

ริชาร์ด รอร์ตี (Richard Rorty) เห็นว่า ความรู้สึกร่วมกันของมนุษย์เป็นรากฐานของสิทธิมนุษยชน รอร์ตีเชื่อว่าศีลธรรมควรมาจากความรู้สึกนึกคิด มิใช่มาจากพระเจ้า โดยการพัฒนาความรู้สึกที่มนุษย์มีต่อกันและกัน (empathy/mutual sentiments) คำศัพท์ต่าง ๆ จากยุคเรืองปัญญาอาจมีประโยชน์ในตอนต้นของการพัฒนาประชาธิปไตย แต่รากฐานของสิทธิมนุษยชนต้องมาจากความรู้สึกเห็นอกเห็นใจและความสามัคคีระหว่างมนุษย์ ซึ่งเป็นเรื่องธรรมชาติและสากลของมนุษยชาติ รอร์ตีสนับสนุนปัจเจกชนนิยมที่เห็นว่ามนุษย์โดยพื้นฐานมีลักษณะของความเหมือนกัน ดังนั้น รอร์ตีจึงเห็นด้วยกับสำนักสัมพัทธนิยมทางวัฒนธรรม(Cultural Relativism) ที่เห็นว่าสิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องที่แตกต่างกันตามแต่ละวัฒนธรรม^{๓๕}

๒.๑๒. คำวิจารณ์สิทธิมนุษยชน

๒.๑๒.๑ คำวิจารณ์ธรรมชาติของมนุษย์ชนจากนักวิทยาศาสตร์

^{๓๒} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๐๓

^{๓๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๐๓

^{๓๔} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๐๓

^{๓๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๐๔

สภาพธรรมชาติของมนุษย์ได้กำหนดข้อจำกัดของความเป็นไปได้ที่อะไรบางอย่างที่มนุษย์สามารถทำได้ แม้ศักยภาพของมนุษย์มีหลากหลาย แต่สังคมกลับเป็นตัวกำหนดว่าศักยภาพและขีดความสามารถแบบไหนที่สังคมต้องการในทุกวันนี้ การกำหนดศักยภาพจึงอาจมาจากการปฏิบัติตามสิทธิมนุษยชนไม่มากนักน้อย ซึ่งคงเหมือนกับอุปนิสัยของมนุษย์ที่ต่างถูกกำหนดโดยอิทธิพลทางสังคม อิทธิพลทางสิ่งแวดล้อม และการกระทำของมนุษย์เอง สิทธิมนุษยชนจึงต้องชี้ไปมากกว่าสภาพจริง ๆ ของการดำรงชีพของมนุษย์ แต่อาจต้องพยายามชี้ไปสู่ความเป็นไปได้ในระดับจริยธรรมที่ลึกซึ้งของมนุษย์ สิทธิมนุษยชนจึงมิได้เสนอว่า มนุษย์จริง ๆ แล้วเป็นอยู่อย่างไร แต่ทว่า มนุษย์ควร/อาจจะต้องเป็นอะไร สิทธิมนุษยชนจึงเกี่ยวกับมนุษย์ทางศีลธรรมมากกว่ามนุษย์ทางธรรมชาติและกฎหมาย^{๓๖}

๒.๑๒.๒ คำวิจารณ์จากมุมมองของปรัชญาและศาสนา

สิทธิมนุษยชนเป็นภาพสะท้อนของความกังวลใจทางจริยธรรมเบื้องต้นในโลกหลังสงครามโลกครั้งที่สองและในสถานการณ์สังคมปัจจุบัน โดยเฉพาะเนื้อหาและนัยของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติที่กำหนดว่าอะไรจึงจะควรเรียกว่าสภาพของความเป็นมนุษย์ พวกเราในฐานะมนุษย์กำลังทำอะไร หรือควรทำอะไร พวกเราในฐานะมนุษย์มีความสำคัญอย่างไร เป็นต้น

สำหรับชาวพุทธ เหตุผลสำคัญที่ว่าทำไมจึงมีความจำเป็นต้องสร้างตรรกะหรือความเข้าใจทางปรัชญาของสิทธิมนุษยชนในคำสอนทางพระพุทธศาสนาอาจเพราะการที่สังคมพุทธจะรับสิทธิมนุษยชน ซึ่งเป็นสิ่งใหม่หรือนวัตกรรมทางความคิดของโลกตะวันตกเข้ามาใช้ในโลกทัศน์พุทธ สังคมพุทธจำเป็นต้องทราบว่า สิ่งใหม่นั้นขัดกับระบบความเชื่อดั้งเดิมหรือไม่ นอกจากนั้น ผู้คนส่วนใหญ่ในโลกต่างนับถือศาสนามาก่อนการยอมรับแนวคิดของระบบสิทธิมนุษยชนซึ่งเป็นเพียงระบบกฎหมายที่มนุษย์ได้สร้างอย่างสมมุติขึ้นมา

การที่เราไม่สามารถสร้างตรรกะที่สามารถเชื่อมระหว่างสองระบบจะส่งผลให้ระบบสิทธิมนุษยชนขาดความเชื่อมโยงกับความเป็นจริงในสังคมที่ผู้คนมักเห็นว่าศาสนาเป็นส่วนเติมเต็มของการดำรงชีวิต ศาสนาเป็นสิ่งที่แยกไม่ออกจากระเบียบสังคมและจริยธรรม และศาสนานิยามความสัมพันธ์กับชีวิตของมนุษย์คนอื่น ๆ^{๓๗} นอกจากนั้น สิทธิมนุษยชนได้ถูกวิจารณ์ว่าแนวคิดหลายประเด็นของสิทธิมนุษยชนนั้นไม่สอดคล้องกับหลักการในบางศาสนา ดังเช่นในกรณีหนังสือ Human Rights and World Religions ได้ตั้งข้อสังเกตว่าเนื่องจากสภาพของระบบสิทธิ์ที่ต้องอาศัยจำนวนบุคคลอย่างน้อย

^{๓๖} Human rights are less about the way people are than about what they might be. They are about moral rather than natural or juridical persons. Jack Donnelly, *Universal Human Rights*, p.15.

^{๓๗} Joseph Runzo, *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*, (Oxford: Oneworld, 2003), p.10.

๒ คน หนึ่ง คือ ผู้อ้าง/ทรงสิทธิ์ สอง คือ ผู้ที่มีหน้าที่ในการปฏิบัติตามข้อผูกพันเพื่อให้สิทธิ์ของผู้อ้างสิทธิ์ดังกล่าวนั้นดำเนินต่อไป หรือ จะต้องไม่ถูกละเมิด ภาวะเช่นนี้บางทีถูกมองว่าเป็นความสัมพันธ์ในเชิงปรปักษ์ (adversariality)^{๓๘} มโนทัศน์เสรีภาพที่ถูกระบุในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติประกอบด้วยเสรีภาพเชิงปฏิเสธ ซึ่งส่วนใหญ่เป็นเรื่องของปรัชญาการเมือง แต่เสรีภาพที่ผู้คนมักถกเถียงกันมากคือเสรีภาพเชิงยืนยันซึ่งเป็นเรื่องอภิปรัชญามากกว่าเรื่องปรัชญาการเมือง ดังที่ศาสตราจารย์โรเจอร์ หงส์ลิตาร์มส์สังเกตว่าแนวคิดเรื่องเสรีภาพเชิงยืนยันมีบางอย่างที่อาจฟังดูแปลก ๆ โดยเฉพาะในความคิดเกี่ยวกับตัวตนของปัจเจกบุคคล หรือการที่ตัวตนสามารถสามารถกำหนดชีวิตตนเองโดยไม่มีอิทธิพลจากแรงขับเคลื่อนภายนอก นักปรัชญาจะอ้างว่าตนเองรู้ได้อย่างไรว่าเอกลักษณ์ของตัวตนของปัจเจกบุคคลหนึ่งเป็นอย่างไร^{๓๙}

๒.๑๒.๓ คำวิจารณ์สิทธิมนุษยชนจากมุมมองของนักมานุษยวิทยา

นักคิดหลายท่านเห็นว่าสิทธิมนุษยชนได้ถูกสร้างขึ้นอย่างหลวม ๆ ตรรกะที่ใช้จึงไม่ค่อยแสดงความต่อเนื่องเท่าไรนัก บางคนได้ตั้งคำถามว่า มนุษย์ทุกคนเกิดมาเท่าเทียมกัน นั้นเป็นความจริงหรือ หรือแม้แต่ในคำถาม มนุษย์เกิดมาพร้อมกับมโนธรรมหรือทว่า ในความเป็นจริง มนุษย์เรียนรู่มโนธรรมเมื่อมนุษย์ได้เติบโตขึ้น ดังนั้น มนุษย์อาจเกิดมาพร้อมความโง่และความเห็นแก่ตัวที่ไม่ต่างจากสัตว์

ในขณะที่นักวิชาการสำนักสัมพัทธ์ทางวัฒนธรรม(cultural relativism)^{๔๐} เห็นว่า การที่บอกว่าอะไรถูกและอะไรผิดนั้น เป็นเรื่องที่ยากเกินกว่าที่เราจะตัดสิน เพราะเราต้องมองจากค่านิยมและความเชื่อภายในวัฒนธรรมนั้นก่อน ในขณะที่ นักวิชาการอีกด้านกลับเห็นว่าความดีงามนั้นคงมองกันออกได้ไม่ยาก แต่ยอมรับว่า เกณฑ์ที่จะสร้างขึ้นใช้ชี้ชัดว่าอะไรถูก อะไรผิด เป็นสิ่งที่ทำทนาย ดังนั้น กลุ่มนักวิชาการที่สนับสนุนแนวคิดนี้จึงสนับสนุนการยอมรับวัฒนธรรมต่าง ๆ ซึ่งอาจมีหลักปฏิบัติที่ต่างจากสิทธิมนุษยชน และเตือนว่าความเป็นสากลอาจถูกใช้เป็นรูปแบบหนึ่งของจักรวรรดินิยมทางการเมือง เศรษฐกิจ และวัฒนธรรม แนวคิดเรื่องภาระของคนขาว (White Man Burden) ได้ถูกยก

^{๓๘} William H Brackney, *Human Rights and the World's Major Religions*, (Oxford: Praeger, 2013), p.165.

^{๓๙} โรเจอร์ หงส์ลิตาร์มส์, *ปรัชญาทั่วไป*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๖๐), หน้า ๒๘๔.

^{๔๐} Cultural relativism is the position that moral norms apply only to those whose cultures endorse them. The cultural relativist holds that human rights norms apply only to those whose cultures have a tradition of endorsing human rights. William J. Talbott, *Which Rights Should Be Universal?*, (Oxford: Oxford University Press, 2005), p.39.

เป็นตัวอย่างของการเป็นจักรวรรดินิยมและการทำลายล้างวัฒนธรรมท้องถิ่นจำนวนมาก การทำลายได้ถูกสร้างความชอบธรรมเพียงเพราะเป็นความปรารถนาที่จะแพร่ค่านิยมที่มียุโรปเป็นศูนย์กลาง

๒.๑๒.๔ คำวิจารณ์สิทธิมนุษยชนจากนักประวัติศาสตร์

นักประวัติศาสตร์สมัยใหม่บางคนบอกว่าการประกาศอิสรภาพของสหรัฐอเมริกา (แม้ว่าได้เคยถูกยกมาเป็นตัวอย่างโดยนักวิชาการบางคน หรือถูกอ้างว่าเป็นต้นกำเนิดของสิ่งที่ต่อมากลายเป็นแนวคิดว่าด้วยสิทธิมนุษยชน หรือเป็นตัวแบบของสิ่งที่มาก่อนการร่างปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ) มิได้ตั้งอยู่บนหลักการที่ดั่งงามสูงส่งอะไรนัก เพราะผู้เรียกร้องอิสรภาพและความเท่าเทียมกันจากเจ้าอาณานิคมอังกฤษในยุคสมัยนั้นต่างยังนิยมการใช้แรงงานจากพวกทาสดั่งนั้น ในเนื้อแท้ การเรียกร้องอิสรภาพในแบบนั้นก็ยิ่งห่างไกลจากการเคารพในศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์มากนัก

บางคนได้วิจารณ์ว่า มโนทัศน์ว่าด้วยสิทธิ (right) นับตั้งแต่การปรากฏตัวขึ้นในสมัยกลาง ในฐานะสิ่งที่พระเจ้าทรงประทาน แต่ต่อมาแนวคิดนี้กลับกลายเป็นนิยามว่าด้วยสิทธิในความหมายสมัยใหม่ คือ สิทธิตามธรรมชาติ (natural rights) ของสำนักกฎหมายธรรมชาติ (natural law) ดั่งนั้น สิทธิจึงเป็นเรื่องที่กำเนิดจากพระเจ้าในตอนแรก แต่มนุษย์พยายามตีความใหม่เมื่อเห็นว่าพระเจ้ามิได้สร้างโลก เมื่อตอนหยุดเชื่อในความศักดิ์สิทธิ์ของพระคัมภีร์ไบเบิล

๒.๑๒.๕ คำวิจารณ์สิทธิมนุษยชนของนักสังคมศาสตร์อื่น ๆ

สิทธิมนุษยชนอาจถูกมองว่าเป็นระบบ หรือชุดศีลธรรมแห่งสิทธิ จึงไม่ใช่สิ่งที่ดำรงอยู่ในสูญญากาศ หรือเป็นจุดหมายปลายทางในตัวเอง หากประกอบเป็นเกณฑ์คุณค่ามิติหนึ่งควบคู่ไปด้วยกันกับพันธะทางสังคมเพื่อชีวิตการอยู่ร่วมกัน ดั่งนั้น จึงมีความเป็นพลวัตที่ย่อมจะต้องมีพัฒนาการตามสภาวะและกระบวนการการเปลี่ยนแปลงอันเป็นธรรมดาโลก^{๕๑}

แม้โดยเนื้อหา สิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องที่ดี แต่ยังมีสิ่งที่จะต้องระมัดระวังคือ สหรัฐอเมริกาได้พยายามเน้นภาษาสิทธิมนุษยชน นอกเหนือจากการส่งออกประชาธิปไตยและเศรษฐกิจแบบตลาดเสรีไปยังส่วนต่าง ๆ ในโลก^{๕๒}

ปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนประกอบด้วย ๓๐ ข้อและมีเนื้อหาที่ถูกบัญญัติขึ้นเพื่อ ๑.อ้างสิทธิและเสรีภาพของมนุษย์แต่ละคน ๒.กำหนดให้สังคมและรัฐต้องจัดทำสภาพแวดล้อมให้สิทธิและเสรีภาพที่ระบุในปฏิญญาฯ ได้รับการคุ้มครองหรือสามารถใช้ได้จริงตามขีดความสามารถทางทรัพยากรของรัฐ แต่ทว่าในความเป็นจริง มิใช่ว่าทุกรัฐจะสามารถทำในเรื่องการคุ้มครองได้ เพราะ

^{๕๑} เสน่ห์ จามริก, สิทธิมนุษยชนในกระแสโลก, (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, ๒๕๕๙), หน้า ๑๗.

^{๕๒} Eugene Rice, *Social Philosophy Today Volume 21*, (New York: Philosophy Document Center, 2005), p.95.

หลายรัฐในแอฟริกายังยากจน ในบางรัฐประชาชนของตนต้องอดอยาก หรือขาดแม้แต่อาหาร หลายประเทศได้อ้างว่าตนต้องยากจนเพราะโครงสร้างที่ไม่เป็นธรรมของระบบการค้าโลก และนั่นคือความไม่สมจริง หรือ ความไม่ศักดิ์สิทธิ์ของสิ่งที่เราเรียกว่า “ระบบสิทธิมนุษยชนในปัจจุบัน”

นอกจากนั้น หลายคนยังสนใจในประเด็นที่ว่าสิทธิทางเศรษฐกิจในบางสถานการณ์ควรได้รับความสนใจมากกว่าสิทธิทางการเมืองและพลเมืองหรือไม่^{๔๓} ประเด็นเหล่านี้ยังได้รับการถกเถียงแม้ในปัจจุบันแม้ว่าสิทธิมนุษยชนได้กลายเป็นกฎหมายที่ถูกจัดว่าสูงสุด กล่าวคือ กฎหมายใด ๆ ก็ไม่สามารถขัดได้ และทุกรัฐชาติต่างมีหน้าที่จะต้องปฏิบัติตาม หรือนักวิชาการบางคนอาจเห็นว่า สิทธิมนุษยชนอาจถูกใช้เป็นเครื่องมือของชาติที่พร้อมทางการพัฒนาใช้ในการเข้าแทรกแซงกิจการภายในของรัฐขนาดเล็กที่อ่อนแอ

แต่นักวิชาการบางคนในปัจจุบันอาจมีความเห็นว่า แม้ในทางทฤษฎี สิทธิมนุษยชนพัฒนาจากแนวคิดที่ว่าด้วยสิทธิ์ของพระเจ้ามาสู่สิทธิตามธรรมชาติ และในที่สุดพัฒนาสู่สิทธิมนุษยชนอย่างที่เราเห็นในปัจจุบัน แต่ทั้งสองเรื่องมีลักษณะบางประการที่อาจแตกต่างกัน โดยเฉพาะในด้านความหมายดั้งเดิม น่าสังเกตว่า สิทธิตามธรรมชาติ(natural rights)นี้ได้ถูกใช้เพื่อโมฆะสิทธิของผู้ปกครองที่มักอ้างสิทธิจากพระเจ้า(Divine Right) การพัฒนาการอันยาวนานในประวัติศาสตร์ยุโรปได้ทำให้สิทธิตามธรรมชาติได้รับการยอมรับในหมู่นักกฎหมายว่าเป็นสิทธิที่ไม่สามารถถ่ายโอน และยังเป็นสิทธิที่ติดตัวมนุษย์มาตั้งแต่เกิด

^{๔๓} Patrick Hayden, *the Philosophy of Human Rights*, (St.Paul: Paragon House, 2001), p.381.

บทที่ ๓

การหาแนวคิดสิทธิมนุษยชนในคำสอนทางพระพุทธศาสนา

หากกล่าวโดยทั่วไป พระธรรมทั้งหมดในคำสอนทางพระพุทธศาสนาล้วนส่งเสริมแนวคิดสิทธิมนุษยชน ดังที่พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตฺโต) อธิการบดีมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เห็นว่าหลักประโยชน์ ๓ สามารถช่วยส่งเสริมแนวคิดสิทธิมนุษยชน อย่างไรก็ตาม จะดีกว่ามาก หากเราลองพิจารณาข้อเสนอของนักวิชาการในทีต่างๆในโลกที่ได้ทุ่มเทความพยายามของตนในการหาแนวคิดสิทธิมนุษยชนในคำสอนทางพระพุทธศาสนา (ซึ่งเป็นมากกว่าเรื่องหลักธรรมที่ช่วยส่งเสริมสิทธิมนุษยชน)

๓.๑ ข้อเสนอเรื่องศีล ๕ ของศาสตราจารย์พีริรา

ในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมาได้มีนักวิชาการได้เสนอว่าเบญจศีล หรือศีล ๕ ซึ่งเป็นเรื่องหน้าที่สามารถแปลงมาเป็นสิทธิดังที่ปรากฏในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ เช่น ศีลข้อที่ ๑ ห้ามฆ่าสัตว์ ซึ่งเป็นเรื่องข้อห้าม หรือข้อละเว้น สามารถแปลงให้เป็นสิทธิ ก็อาจตรงกับสิทธิในการมีชีวิต ศีลข้อที่ ๒ ห้ามลักทรัพย์ หากแปลงเป็นสิทธิ อาจตรงกับสิทธิในกรรมสิทธิ์ในทรัพย์สินของตนเอง เป็นต้น ศาสตราจารย์พีริรา(Perera)พระภิกษุชาวศรีลังกาเป็นหนึ่งในบรรดานักวิชาการที่ได้เสนอแนวคิดนี้และเชื่อว่าการหามโนทัศน์ดังที่สะท้อนอยู่ในข้อต่าง ๆ ของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติในคำสอนทางพุทธศาสนานั้นเป็นเรื่องที่เป็นไปได้^๑

ศาสตราจารย์เพอร์รี่ สมิทท์ ลิวเคล (Perry Schmidt-Leukel) ได้กล่าวว่า ศาสตราจารย์พีริรา ลงความเห็นว่า แม้ข้อแรกของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนที่เน้นแนวคิดเรื่องศักดิ์ศรี (dignity) และสิทธิประเภทต่าง ๆ ของมนุษย์ทั้งหลาย (rights of all humans) ต่างสอดคล้องกับแนวคิดพุทธ และอาจกล่าวได้ว่าข้อแรกของปฏิญญาสากลนี้อาจจัดว่าไม่มีอะไรใหม่สำหรับวิถีคิดของพระพุทธศาสนา^๒

ในเรื่องเดียวกันนี้ ผู้วิจัยได้ทำการสำรวจงานเขียนในรอบทศวรรษที่ผ่านมาและพบว่า แม้แต่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ก็เสนอความเห็นไปในทำนองเดียวกันว่าสิทธิ

^๑ Perera, L. P. N. , *Buddhism and Human Rights: A Buddhist Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, (Colombo: Karunaratbe & Sons, 1991), pp.1–22.

^๒ Perry Schmidt-Leukel, *Buddhist-Christian Studies*, Volume 26, (Honolulu: University of Hawaii Press, 2006), pp. 33-49.

มนุษย์ชนเป็นเพียงความดีในระดับศีล แต่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์เห็นว่ามนุษย์สมควรพอใจกับระดับศีลเท่านั้น (ซึ่งเป็นสิ่งเบื้องต้นหรือพื้นฐานที่มนุษย์ทุกคนจำเป็นต้องมี) ผู้วิจัยเห็นว่าศีลเป็นความดีในระดับต้น หากพิจารณาจากมุมมองของแนวคิดเรื่องไตรสิกขา ด้วยเหตุนี้ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์จึงอยากให้มนุษย์เราพัฒนาความดีไปในระดับที่สูงขึ้นมากเท่าที่เราจักสามารถทำได้ มนุษย์มีความพากเพียรพยายามที่จะไปถึงความดีในระดับปัญญา(ดังรายละเอียดปรากฏอยู่ในบทที่ ๔)

๓.๒ ข้อเสนอเรื่องหลักธรรมมัชฌิมาปฏิปทาของศาสตราจารย์แพทริก เฮเดน

ศาสตราจารย์แพทริก เฮเดน(Patrick Hayden)เสนอว่าหลักธรรมมัชฌิมาปฏิปทาสามารถใช้เป็นพื้นฐานแทนสิทธิมนุษยชนได้ เพราะมัชฌิมาปฏิปทาเป็นเรื่องของพุทธโดยแท้^๓ ในทัศนะของผู้วิจัย หลักธรรมมัชฌิมาปฏิปทามีขอบเขตภววิทยา (ontological extent) ที่กว้างใหญ่กว่าสิทธิมนุษยชน และมีนัยทางจริยศาสตร์ที่ลึกซึ้งเพราะทุกข้อของมรรคเป็นเรื่องคุณงามความดี เช่น สัมมาทิฐิ ซึ่งมีใช่เป็นเพียงทิฐิเฉย ๆ แต่เป็นรากฐานของวาจาและการกระทำ ยิ่งกว่านั้น ข้อเสนอนี้ยังได้ครอบคลุมข้อเสนอเรื่องศีล ๕ ของพระพีริราไปในตัวด้วย ดังนั้น คงไม่มีชาวพุทธใดคัดค้านข้อเสนอของศาสตราจารย์เฮเดน แต่ศาสตราจารย์เฮเดนมิได้กล่าวอะไรมากเกี่ยวกับวิธินาถแนวคิดเรื่องเสรีภาพ ความเสมอภาค และภราดรภาพในคำสอนทางพระพุทธศาสนา อย่างไรก็ตาม การที่ศาสตราจารย์เฮเดนไม่กล่าวเรื่องนี้สมควรถูกต้องที่ความว่าศาสตราจารย์เฮเดนมีทราบบริธีหาแนวคิดดังกล่าวในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา แต่อาจเพราะศาสตราจารย์เฮเดนเห็นว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาแห่งเสรีภาพและความเสมอภาคอยู่แล้ว (ทั้งนี้ เรื่องมัชฌิมาปฏิปทาจะถูกอธิบายอย่างละเอียดในบทที่ ๕)

อย่างไรก็ดี แม้ว่ามีนักวิชาการไทยที่เสนอแนวคิดด้วยธัมมิกสิทธิมนุษยชน ซึ่งประกอบด้วย ๓ หลักการสำคัญ ได้แก่ ๑. หลักธาคตโพธิสัตถา หรือความเชื่อว่ามนุษย์ทุกคนมีพุทธภาวะ ๒. หลักพรหมวิหาร ๔ (ซึ่งได้แก่เมตตา กรุณา มุทิตา อุเบกขา) ๓. หลักปฏิจจสมุบาท หรือธรรมที่พิจารณามนุษย์เป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติที่มีปฏิสัมพันธ์กัน แต่ผู้วิจัยเห็นว่าทุกหลักที่เสนอมานักวิชาการไทยล้วนอยู่ภายใต้กรอบไตรสิกขาและมัชฌิมาปฏิปทาทั้งสิ้น ดังนั้น จึงไม่มีอะไรใหม่แต่เป็นเพียงการเลือกหลักธรรมที่มีอยู่แล้วในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา แต่ไม่ตอบประเด็นสิทธิ หน้าที่ และศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ ซึ่งเป็นตัวชูโรงของปรัชญาสิทธิมนุษยชน หากเป็นเช่นนั้น ข้อเสนอของศาสตราจารย์เฮเดนในเรื่องมัชฌิมาปฏิปทาจึงน่าจะครอบคลุมมิติต่าง ๆ ของชีวิตมากกว่า

๓.๓ ข้อเสนอเรื่องความกรุณาของศาสตราจารย์เจ แอล การ์ฟิลด์

^๓ Patrick Hayden, *The Philosophy of Human Rights*, (St Paul: Paragon House, 2001), p.30.

ศาสตราจารย์เจ แอล การ์ฟิลด์(Jay L. Garfield) นักวิชาการที่สนใจพระพุทธศาสนาได้เสนอว่า หลักธรรมเรื่องความกรุณา(compassion)สามารถใช้เป็นพื้นฐานของสิทธิมนุษยชนในแบบพุทธ ศาสตราจารย์การ์ฟิลด์เห็นว่าลัทธิเสรีนิยม(liberalism)เห็นว่าความกรุณาเป็นเพียงตัวเลือกเท่านั้น (Liberalism essentially makes compassion optional) ซึ่งหมายความว่าสังคมเสรีนิยมมิได้กำหนดว่าความกรุณาเป็นเรื่องของทุกคน แต่ทว่าให้ความสำคัญกับเรื่องการปกป้องชีวิตส่วนตัวของคนมากกว่า ดังนั้น จะดีมาก หากเราปรับเอาแนวคิดเรื่องความกรุณาเป็นพื้นฐานของการมองเรื่องศีลธรรม (moral outlook)

ศาสตราจารย์การ์ฟิลด์ได้ตั้งข้อสังเกตว่า แนวคิดเรื่องสิทธิที่มีรากในลัทธิเสรีนิยมนั้นแตกต่างจากแนวคิดเรื่องสิทธิที่มีรากฐานในแนวคิดเรื่องความกรุณา ลัทธิเสรีนิยมมักให้ความสำคัญแก่แนวคิดปัจเจกชนนิยม ซึ่งมักมีจุดติตรงที่ความเป็นปัจเจกชนนิยมที่มักต่อต้านแนวโน้มทางสังคมในเรื่องความเป็นทรราช (tyranny) แต่ขณะเดียวกันลัทธิเสรีนิยมก็ไม่ค่อยส่งเสริมแนวคิดในเรื่องความเมตตากรุณาเท่าไรนัก นี่คือจุดอ่อนของระบบเสรีนิยม ระบบเสรีนิยมจึงส่งเสริมแต่อัตตาณัติแห่งปัจเจกบุคคล (individual autonomy) แต่ไม่ค่อยกระตุ้นเรื่องความรับผิดชอบที่ทุกคนต้องมีส่วนร่วมกัน (collective mutual responsibility) อันเป็นผลจากความเมตตากรุณาที่ปัจเจกบุคคลสามารถรู้สึก แต่หากเรายึดแนวคิดเรื่องความเมตตากรุณา ความเมตตากรุณาจะไม่ต้องทำให้เราต้องลดความเป็นส่วนตัวลง หรือลดเรื่องอัตตาณัติแห่งปัจเจกบุคคล^๔

แต่ข้อเสนอของศาสตราจารย์การ์ฟิลด์ในเรื่องความกรุณานี้มีความหมายที่กินความกว้างใหญ่มากกว่าเพียงแค่เรื่องศีล ๕ มากนัก เพราะหากมนุษย์ทุกคนมีความกรุณาต่อกัน ประชาคมโลกคงจะต้องมีความสุขอย่างแน่นอน แต่ประเด็นสำคัญในที่นี้ คือ ข้อเสนอที่เกี่ยวกับหลักธรรมว่าด้วยความกรุณานี้เป็นประโยชน์และน่าสนใจเพราะมันยังสอดคล้องกับเรื่องปัญญาดังปรากฏในเรื่องไตรสิกขาอย่างแน่นอน อย่างไรก็ตาม ข้อเสนอกับศาสตราจารย์การ์ฟิลด์มิได้ระบุนรายละเอียดเกี่ยวกับวิธีหาหลักการสำคัญของสิทธิมนุษยชนในคำสอนทางพระพุทธศาสนา เช่น อะไรต้องอาจจัดว่าเป็นความเท่าเทียมกัน หรืออะไรเป็นเสรีภาพในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา

๓.๔ ข้อเสนอเรื่องหลักธรรมอริยสัจ ๔ ของศาสตราจารย์เดเมียน คีโอน

ในบรรดานักวิชาการในโลกตะวันตกที่ให้ความสนใจในประเด็นเกี่ยวกับการเปรียบเทียบสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนา คงไม่มีใครที่จะโดดเด่นเกินไปกว่าศาสตราจารย์เดเมียนคีโอน (Damien Keown) แห่งมหาวิทยาลัยลอนดอน ดังปรากฏในหนังสือ Buddhism and Human Rights ซึ่งเป็นงานวิจัยระดับคลาสสิกสำหรับทุกคนที่สนใจในการเปรียบเทียบพระพุทธศาสนากับสิทธิ

^๔ Damien Keown, *Buddhism and Human Rights*, (Surrey: Curzon Press, 1998), p.129.

มนุษยชนในหลายมิติเพราะศาสตราจารย์คีโอนได้ทุ่มเทความพยายามและความสามารถของตนในการวิเคราะห์ประเด็นนี้ โดยเฉพาะความพยายามที่จะสร้างตรรกะเชิงเหตุผลทางปรัชญาสิทธิมนุษยชนในกรอบภววิทยาที่กว้างใหญ่ของหลักคำสอนทางพระพุทธศาสนา และในการตอบคำถามสำคัญที่ว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนาจะสามารถไปได้กับตรรกะหรือวิถีคิดของสิทธิมนุษยชนได้หรือไม่ ถึงแม้ว่าศาสตราจารย์คีโอนมิได้ระบุทุกแง่มุมของความเหมือนและความแตกต่างระหว่างสองระบบความคิดที่สำคัญของโลก แต่งานเขียนของท่าน โดยเฉพาะหนังสือ Buddhism and Human Rights ซึ่งตีพิมพ์ในปี ค.ศ.๑๙๙๘ นับว่าเป็นผลงานชิ้นสำคัญที่สุดในวิชาการแขนงนี้

ในสารานุกรมพระพุทธศาสนา (Encyclopedia of Buddhism) ซึ่งเป็นหนึ่งในบรรดาผลงานชิ้นสำคัญของศาสตราจารย์เดเมียน คีโอน ศาสตราจารย์คีโอนได้ระบุว่าแนวคิดสิทธิมนุษยชนสามารถถูกสร้างได้ในคำสอนทางพระพุทธศาสนา ศาสนาพุทธเห็นว่าการเน้นของตะวันตกในเรื่องสิทธิของมนุษย์มีความคับแคบไปสำหรับชาวพุทธเพราะมันได้กั้นสรรพสิ่งที่คิดได้และรู้สึกได้ออกไปหมดเลย เช่น สัตว์ เป็นต้น^๕

ในหนังสือ Buddhism and Human Rights ดังกล่าว ศาสตราจารย์คีโอนได้เริ่มบทวิเคราะห์ของตนด้วยคำวิจารณ์ที่ว่า ศาสนาพุทธค่อนข้างช้ากว่าศาสนาอื่น ๆ โดยเฉพาะเมื่อเทียบกับศาสนาคริสต์และศาสนาอิสลามในเรื่องของการพัฒนาคำสอนทางสังคมที่ประเด็นคำถามต่าง ๆ เกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนสามารถถกเถียงได้ยิ่งกว่านั้น สำหรับประเด็นจารีตที่ต้องเคลื่อนไหวอยู่เสมอในแวดวงทางวิชาการ พระพุทธศาสนาเป็นเพียงมวยรุ่นเล็กในด้านปรัชญาการเมืองและปรัชญาศีลธรรม

“There is no doubt that Buddhism lags far behind religions such as Christianity and Islam in developing the framework for a social gospel within which questions of this kind can be addressed.” “For such an intellectually dynamic tradition, Buddhism is a lightweight in moral and political philosophy.”^๖

การที่ศาสตราจารย์คีโอนกล่าวในลักษณะนี้ อาจเพราะจำนวนสิ่งพิมพ์ทางวิชาการโดยนักวิชาการ พระสงฆ์หรือนักปราชญ์พุทธในเรื่องนี้ค่อนข้างเห็นได้น้อยมากในสังคมพุทธ โดยเฉพาะในช่วงทศวรรษที่ ๘๐ หรือแม้แต่ก่อนหน้านั้น แม้กระนั้น ศาสตราจารย์คีโอนยอมรับว่า ก่อนหน้านี้ พระพีริรา (Perera) พระสงฆ์ชาวศรีลังกาได้เคยออกมาแสดงว่าทศวรรษในประเด็นเกี่ยวกับการเปรียบเทียบสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนาไว้บ้างแล้ว ซึ่ง เสนอการเปรียบเทียบศีล ๕ กับมโนทัศน์สิทธิ์และเสรีภาพดังที่ปรากฏในปฎิญาสาครว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ

^๕ Damien Keown and Charles S. Prebish, **Encyclopedia of Buddhism**, (London: Routledge, 2009), p.405-406.

^๖ Damien Keown, **Buddhism and Human Rights**, (Surrey: Curzon Press, 1998), p.15.

ศาสตราจารย์คีโอน เห็นว่าการที่พระพีริราได้เสนอให้ใช้ข้อ ๑.๕๑ ของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติเป็นจุดเริ่มต้นในการเปรียบเทียบนั้นเป็นสิ่งที่ดีมาก เพราะใกล้เคียงกับสิ่งที่ปรากฏในทางปรัชญาของสิทธิมนุษยชน ดังเห็นว่า ข้อ ๑.๕๑ ของปฏิญญาสากลฯ ที่กำหนดว่า มนุษย์ทุกคนเกิดมาอิสระและเท่าเทียมกันในศักดิ์ศรีและสิทธิ์เป็นเรื่องที่สำคัญ ในวันนี้ พระพีริราได้ลงความเห็นเห็นว่า ความเป็นพุทธะ (Buddhahood) เป็นเรื่อง que ทุกคนสามารถเข้าถึงได้ จึงสะท้อนความเสมอภาค หากทุกคนสามารถเข้าถึงความเป็นพุทธะได้ จะมีอะไรที่จะยิ่งใหญ่ในความเท่าเทียมกันในด้านสิทธิ์และศักดิ์ศรีกว่าเรื่องนี้อีกแต่สิ่งหนึ่งที่พระพีริราได้ระบุในการวิเคราะห์ของตนคือ ความเกี่ยวเนื่องระหว่างเป้าหมายและศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ ซึ่งศาสตราจารย์คีโอนกลับคิดว่า เป็นประเด็นสำคัญ ดังนั้น ศาสตราจารย์คีโอนจึงเสนอว่า วิธีการที่เหมาะสมมากที่สุดในการสร้างตรรกะสิทธิมนุษยชนในพระพุทธศาสนาคือการสร้าง ความหมายของสิทธิมนุษยชน และศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ (human right and dignity) ในหลักธรรมทั่วไปที่ว่าด้วยความดีของมนุษย์ (human goodness) ที่มองว่าสิทธิและอิสรภาพขั้นพื้นฐานเป็นเรื่องที่สัมพันธ์กับธรรมะที่ว่าด้วยการพัฒนาตนเองของมนุษย์และความเจริญรุ่งเรืองของมนุษย์” ความดีในที่นี้คือ ศีล สมาธิ และปัญญา

นอกจากนั้น ศาสตราจารย์คีโอนยังได้อ้างถึงวาทกรรมที่มีขึ้นระหว่างพระพีริรา (Perera) กับศาสตราจารย์ปีเตอร์ จังเกอร์ (Peter Junger) ที่เกี่ยวกับวิธีการประเมินความคิดว่าด้วยสิทธิมนุษยชนเมื่อต้องถูกเทียบเคียงกับคำสอนทางพระพุทธศาสนา ในเรื่องนี้ ศาสตราจารย์คีโอนได้ชี้ประเด็นที่น่าสนใจว่า ประเด็นคำถามสำคัญมิใช่ว่าพระพุทธศาสนาสามารถยอมรับสิทธิบางประการของสิทธิมนุษยชนหรือไม่ แต่อยู่ที่แนวคิดว่าด้วยสิทธิมนุษยชนสามารถสร้างเหตุผลทางปรัชญาภายในกรอบวิสัยทัศน์ของพุทธศาสนาที่ว่าด้วยความดีของปัจเจกและความดีทางสังคมได้หรือไม่

ศาสตราจารย์คีโอนได้อธิบายว่า คำภาษาอังกฤษ “right” มาจากคำว่า “rectus” ในภาษาละติน ซึ่งหมายถึง ตรง (straight) ทั้งคำว่า “right” และ “rectus” มีบรรพบุรุษร่วมกันที่อยู่ไกลในภาษาสันสกฤต คือ คำว่า “rju” หรือ คำว่า “uju” ในภาษาบาลี ซึ่งแปลว่า ตรง ซื่อสัตย์ หรือ ตรงไปตรงมา ดังนั้น ความหมายตรง ๆ และความหมายทางจริยธรรมในเชิงอุปมาอุปมัยของคำนี้ได้ อ้างถึงสิ่งที่เกิดขึ้นทั้งในภาษาตะวันตกและในภาษาของพระพุทธศาสนา ซึ่งในที่นี้ คือ ภาษาบาลีและภาษาสันสกฤต ทั้ง ๆ ที่สองคำนี้มีรากอันเดียวกันในมิติของนิรุกติศาสตร์ คำว่าสิทธิ์ในภาษาไทยเป็นคำที่ถูกประดิษฐ์ขึ้นใหม่จากคำว่า “สิทธิ์” ในภาษาสันสกฤตและภาษาบาลีซึ่งแปลว่า “ทำให้สำเร็จ” คำว่าสิทธิ์ในความหมายดั้งเดิมในภาษาบาลีจึงไม่สามารถสื่อความหมายเดียวกับคำว่า สิทธิ์ (right) ที่สะท้อนมุมมองของอัครวิสัย (ในที่นี้หมายถึงมุมมองของตะวันตก)

^๓ The most promising approach will be one which locates human rights and dignity within a comprehensive account of human goodness, and which see basic rights and freedom as integrally related to human flourishing and self-realization.

แม้กระนั้น ศาสตราจารย์คีโอนก็ยังไม่เชื่อว่า เราไม่สามารถพบแนวคิดที่สามารถเทียบเคียงกับคำว่าสิทธิในกรอบคำสอนทางพุทธศาสนา ทางออกในเรื่องนี้ กล่าวคือ ศาสตราจารย์คีโอนได้อ้างคำอธิบายของศาสตราจารย์อแลน กีเวิร์ธ (Alan Gewirth) ที่ว่า วัฒนธรรมต่าง ๆ อาจมีมโนทัศน์ว่าด้วยสิทธิ โดยไม่ต้องมีคำศัพท์ที่แสดงความหมายตรง ๆ กีเวิร์ธจึงได้เสนอว่ามันจำเป็นที่เราจะต้องเห็นความแตกต่างอย่างชัดเจนระหว่างกรณีการมี/ใช้แนวคิดกับกรณีสามารถทำให้แนวคิดออกมาเป็นรูปธรรมและยอมรับอย่างกว้างขวางชัดเจน ดังนั้น **คนอาจมีหรือใช้มโนทัศน์ว่าด้วยสิทธิ โดยไม่ต้องกล่าว/ระบุคำว่า“สิทธิ” ออกมาตรง ๆ ก็ได้**

“The English word “right” is derived from the Latin rectus meaning straight. Both “right” and “rectus” themselves, however, have a more remote ancestor in the Sanskrit rju (straight or upright). The equivalent form in Pali is uju (or ujju) meaning “straight, direct, straightforward, honest, upright.” It would therefore appear that both the objective sense “straight” and the metaphorical moral sense “rectitude” of the word right referred to earlier occur in Buddhist as well as Western languages. Despite a common Indo-European etymology, however, there is no word in Sanskrit or Pali which conveys the idea of “right” or “rights”, understood as a **subjective entitlement**. Alan Gewirth has pointed out that cultures may possess the concept of rights without having vocabulary which expresses it. He suggests that it is important to distinguish between having or using a concept and the clear or explicit recognition and elucidation of it. Thus persons might have and use the concept of a right without explicitly having a single word for it.”

ศาสตราจารย์คีโอนยอมรับว่าตนได้อาศัยข้อคิดของจอห์น มิทเชลล์ ฟินนิส (John Mitchell Finnis) ซึ่งเป็นนักปรัชญากฎหมายที่สนับสนุนความคิดที่ว่า คำว่า “สิทธิ” และ “หน้าที่” เป็นคำที่สามารถแทนด้วยคำว่า “due” (ซึ่งแปลว่าต้อง) ซึ่งมองได้จากสองทางในความสัมพันธ์เชิงนิติศาสตร์ คำว่า “due” มีความหมายครอบคลุมทั้งสิ่งที่ต้องรับ คือ สิทธิ และสิ่งที่ต้องทำ (หน้าที่) เพื่อให้ผู้อื่นได้รับสิทธิ มันดูเหมือนว่า มโนทัศน์ว่าด้วยสิทธิอาจมี แต่คำที่หมายถึงสิ่ง/เรื่องดังกล่าวไม่มี และนี่อาจเป็นกรณีของพระพุทธศาสนาหรือไม่ ในพระพุทธศาสนา สิ่งที่ต้องทำในสถานการณ์หนึ่ง

^๔ John Mitchell Finnis points out that English term a “right” and “duty” are usually covered by a single word derived from the form normally translated as “ought”. He suggests that the best English translation in these cases is “due” because “due” looks both ways along a judicial relation, both to what one is due to do, and to what is due to one.

มักถูกกำหนดโดยกรอบธรรมะ ธรรมะกำหนดสิ่งซึ่งถูกต้องและยุติธรรมในทุกบริบทและจากทุกมุมมอง^๙

“It seems, then, that the concept of a right may exist where a word for it does not. Could this be the case in Buddhism? In Buddhism what is due in any situation is determined by reference to dharma. Dharma determines what is right and just in all contexts and from all perspectives.”

แต่ในบทสรุปของการวิเคราะห์ของตน ศาสตราจารย์คีโอนกลับมีความเห็นว่ามันมีความชอบธรรมที่จะพูดถึงสิทธิ์และสิทธิมนุษยชนในพระพุทธศาสนา แนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนสอดคล้องกับค่านิยมทางศีลธรรมของพระพุทธศาสนาในยุคคลาสสิก (classic Buddhism) โดยได้ขยายความว่าแม้ว่าแนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนมีต้นกำเนิดทางวัฒนธรรมที่โดดเด่น (กำเนิดขึ้นในยุโรปตะวันตก) แต่ความสนใจลึก ๆ ของสิทธิมนุษยชนมักเกี่ยวข้องกับเรื่องความดีของมนุษย์ (human good) จึงทำให้แนวคิดสมัยใหม่นี้กลายเป็นประเด็นทางศีลธรรมที่ทั้งพระพุทธศาสนาและศาสนาอื่น ๆ สามารถมีส่วนร่วมได้อย่างชอบธรรม

“The modern idea of human rights has a distinctive cultural origin, but its underlying preoccupation with human good makes it at bottom a moral issue in which Buddhism and other religions have a legitimate stake.”

เนื่องจากศาสตราจารย์คีโอนตระหนักในความสัมพันธ์เกี่ยวกับแนวคิดเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างสิทธิ์กับหน้าที่ (relations between rights and duties) ซึ่งเป็นรากฐานตรรกะของระบบความยุติธรรมในโลกตะวันตก ศาสตราจารย์คีโอนจึงต้องให้ความสำคัญแก่มโนทัศน์ว่าด้วยสิทธิ์ แนวคิดที่ว่าด้วยสิทธิธรรมชาติ (natural right) ได้ปรากฏตัวอย่างโดดเด่นในช่วงปลายศตวรรษที่ ๑๗ ดังสะท้อนชัดในงานเขียนของจอห์น ล็อก (John Locke) ซึ่งน่าสังเกตว่าล็อกได้ใช้คำว่าสิทธิ์ (right) ในลักษณะที่เหมือนกับคำว่าเสรีภาพ (liberty) ซึ่งเป็นเรื่องที่จะเข้าใจได้ในยุคนั้น คนในยุคนั้นเชื่อว่าสิทธิธรรมชาติมาจากการยอมรับในความเท่าเทียมกันของความเป็นมนุษย์ ซึ่งเป็นอุดมคติของยุคแห่งการปฏิวัติ (Age of Revolutions) สิทธิธรรมชาติจึงถูกมองว่าถ้าย้อนไม่ได้ และมีได้ถูกสถาปนา/มอบให้โดยกระบวนการทางการเมืองหรือกระบวนการศาล และมีสามารถสละหรือย้ายสิทธิ์นั้นด้วยวิธีใดก็ตาม ดังนั้น สิทธิธรรมชาติจึงเป็นต้นแบบหรือสิ่งที่มาก่อนของแนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชน

แนวคิดที่ว่าด้วยสิทธิ์มักถูกวิเคราะห์ออกเป็นหลายวิธีดังที่ปรากฏในงานเขียนจำนวนมาก ภายใต้ชื่อเดียวกันนี้ที่มีครอบคลุมพื้นที่ของสหวิทยาการ เช่น รัฐศาสตร์ กฎหมาย ปรัชญา และประวัติศาสตร์ แต่ในบรรดานิยามเหล่านี้ ไม่มีนิยามว่าด้วยสิทธิ์ใดเลยที่ถูกยอมรับร่วมกันว่ามีนัยของ

^๙ Damien Keown, *Buddhism and Human Rights*, (Surrey: Curzon Press, 1998), p.15.

ความเป็นสากล สิ่งที่ผู้ทรงสิทธิ์มีคือ ผลประโยชน์ หรือ ความมีสิทธิ์ การได้รับสิทธิ์ (benefit or entitlement) โดยเฉพาะในระดับทั่ว ๆ ไป มันเป็นการให้สิทธิ์ต่อความยุติธรรม (entitlement to justice) การให้สิทธิ์ (entitlement) นี้อาจวิเคราะห์ออกเป็นสองรูปแบบ คือ สิทธิ์ในรูปการอ้าง (claim) และสิทธิ์ในรูปเสรีภาพ (liberty) ลักษณะสำคัญของสิทธิ์ประการหนึ่งคือมันให้ภาพแก่เราเกี่ยวกับแนวคิดที่ว่าด้วยความยุติธรรม โดยสะท้อนว่า ผู้ทรงสิทธิ์แท้จริงได้ยืนในตำแหน่งของผู้ได้รับประโยชน์นั่นเอง

ศาสตราจารย์คีโอนได้อ้างนิยามของศาสตราจารย์ฟินนิสว่าไวยากรณ์และคำศัพท์สมัยใหม่ที่ว่าด้วยสิทธิ์นี้จึงเป็นเครื่องมือที่มีหลายด้านที่มักถูกนำไปใช้ในการรายงานและในการประเมินข้อกำหนดและความหมายต่าง ๆ ของความสัมพันธ์ในประเด็นเรื่องความยุติธรรม โดยเฉพาะจากมุมมองของบุคคลผู้ซึ่งได้ประโยชน์จากความสัมพันธ์ดังกล่าวนั้น มันเปิดวิธีในการสนทนาว่าอะไรควรเรียกว่า “ยุติธรรม(just)” โดยเฉพาะจากมุมมองที่ค่อนข้างพิเศษ หรือมุมมองของบุคคลที่มีสิทธิ์ต่อบางสิ่งโดยเฉพาะสิทธิ์ต่ออิสรภาพในการเลือก (freedom of choice) เป็นต้นและจากมุมมองของบุคคลที่จะต้องถูกพิจารณาว่าตนมีความผิดอันเนื่องมาจากตนได้ปฏิเสธที่จะทำตามหน้าที่

“In short, the modern vocabulary and grammar of rights is a many-faceted instrument for reporting and asserting the requirements or other implications of a relationship of justice from the point of view of the person who benefits from that relationship. It provides a way of talking about what is just from a special angle : the viewpoint of the other (s), to whom something (including inter alia, freedom of choice) is owed or due, and who would be wronged if denied that something.”

ดังนั้น ศาสตราจารย์คีโอนจึงพยายามพิสูจน์ให้เห็นในเชิงประจักษ์ว่ามนทัศน์ว่าด้วยสิทธิ์มีในพระพุทธศาสนาหรือไม่ โดยกล่าวว่า แม้คำ “อุชู (uju)” ในภาษาบาลีดั้งเดิมซึ่งพัฒนาไปเป็นคำว่า “rectus” ในภาษาลาตินหรือ “right” ในภาษาอังกฤษ แต่คำว่าอุชูดังกล่าวแปลว่า “ตรง” หรือ “เที่ยงตรง” มิได้พัฒนาตนเองไปถึงขอบเขตที่จักสามารถแปลว่า “สิทธิ์” ในแบบตะวันตก แม้กระนั้นตนยังเชื่อว่า มโนทัศน์ว่าด้วยสิทธิ์นั้นอาจมีในพระพุทธศาสนา โดยอ้างอิงความเห็นของศาสตราจารย์ฟินนิส (Finnis) ชาวอังกฤษที่เสนอว่าคำว่า “ต้อง (ought)” ซึ่งก็คือคำว่า “due” ในภาษาอังกฤษ ซึ่งสามารถสะท้อนทั้งมิติของสิทธิ์และมิติของหน้าที่ ดังในโครงสร้างประโยค “due to do” และในประโยค “due to one”

ศาสตราจารย์คีโอนไม่เห็นด้วยกับแนวคิดของศาสตราจารย์เคนเนท อินาดา (Kenneth Inada) ที่ได้เสนอว่าคุณลักษณะของมนุษย์ (human quality) เป็นเรื่องที่เกิดสิทธิ์ และว่า สิทธิมนุษยชนสามารถสร้างเหตุผลในหลักปฏิจจสมุปบาท (dependent-origination) โดยเฉพาะใน

ความหมายที่ว่ามนุษย์เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการความสัมพันธ์ที่ไม่จบสิ้นดังในปัจเจกสมุปบาท เพราะไม่มีใครสามารถอยู่ได้โดยตัวคนเดียว มนุษย์เราจึงควรมองหา/ดูแลและเคารพสิทธิของซึ่งกันและกัน ตัวอย่างของสิทธิที่เราควรเคารพคือสิทธิในการมีความมั่นคง สิทธิในเสรีภาพ และสิทธิในชีวิต ยิ่งกว่านั้น ศาสตราจารย์คีโอนไม่เห็นด้วยกับคำอธิบายของศาสตราจารย์อีนาตาที่ว่า ชาวพุทธเห็นแนวคิดที่ว่าด้วยสิทธิมนุษยชนเป็นเพียงส่วนขยายในรูปแบบกฎหมายของธรรมชาติมนุษย์เท่านั้นเอง

ศาสตราจารย์คีโอนจึงตั้งคำถามว่าคุณลักษณะของมนุษย์ (human quality) สามารถกลายเป็นสิทธิได้อย่างไร และเราจะรู้ได้อย่างไรว่าคุณลักษณะของมนุษย์ทุกอย่างสามารถกลายเป็นสิทธิทางกฎหมายได้ไหม หากเป็นเช่นนั้นจริง เป็นคุณลักษณะแบบไหน และทำไม หากคุณลักษณะของมนุษย์เป็นสิ่งที่ก่อให้เกิดสิทธิได้จริง แล้วทำไมศาสตราจารย์อีนาตาจึงยังต้องใช้หลักปัจเจกสมุปบาทในการอธิบายด้วย

“What is left unexplained, however, is how human qualities become legal rights. Do all human qualities extend into rights or only some? If so, which and why? Finally, if human qualities are what give rise to rights, why invoke the doctrine of dependent-origination?”

หลักจากที่ได้ทำการค้นคว้า ศาสตราจารย์คีโอนจึงเชื่อว่า แนวคิดที่ว่าด้วยสิทธิคัมมีในพระพุทธศาสนา คำว่าต้อง “ought” หรือหน้าที่ “duty” นั้นถูกกำหนดโดยคำว่าธรรมะ “dhamma” และอ้างว่าเพราะธรรมะกำหนดหน้าที่ซึ่งมนุษย์ควรมีต่อกัน (reciprocal duty) ดังนั้นธรรมะจึงกำหนดหน้าที่ของสามีและภรรยา หน้าที่ของคนหนึ่งทำให้เกิดสิทธิที่อีกคนจักสามารถมี/ทรงได้

อย่างไรก็ดีในเรื่องนี้ ศาสตราจารย์เคิร์ก เค อีฮารา (Kraig K. Ihara) กลับเห็นต่างจากการวิเคราะห์ของศาสตราจารย์คีโอน และได้กล่าวว่าข้อผิดพลาดใหญ่ในการให้เหตุผลของศาสตราจารย์คีโอนและศาสตราจารย์ฟินนิสคือการสมมุติเอาเองว่า หน้าที่ทุกชนิดจะต้องนำไปสู่สิทธิเพราะธรรมะหมายถึงหน้าที่

“The central flaw in the arguments given by Keown and Finnis is to assume that every kind of “ought” or “duty” entails a corresponding right. For Finnis this error takes the form of holding ought equivalent not only to “what is due to do” but also “what is due to one”. For Keown the mistake is thinking that reciprocal duties always “correspond” to reciprocal rights.”

ในทัศนะของศาสตราจารย์คีโอน เขาเห็นว่า ถ้าโลกนี้มีสิทธิมนุษยชนที่มีความเป็นสากลและไม่มีข้อยกเว้น (universal and exceptionless human rights) ดังที่ปรากฏในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ โลกนี้ก็จะต้องมีหน้าที่สากลและไม่มีข้อยกเว้น (universal

and exceptionless duties) ด้วยเช่นกันโดยเฉพาะในแนวคิดของพระพุทธศาสนา หากสิทธิมนุษยชน เช่น สิทธิในการมีชีวิต เป็นสิ่งที่ไม่ใช่ข้อยกเว้น จะต้องมึหน้าทีซึ่งไม่มีข้อยกเว้น เช่น การที่เราต้องหลีกเลี่ยงจากการพรากเอาชีวิตของผู้อื่นอย่างไม่เป็นธรรม

ดังนั้น ศิลข้อที่ ๑ ในพระพุทธศาสนาจึงควรถูกเข้าใจว่าเป็นเรื่องของหน้าทีซึ่งไม่มีข้อยกเว้น หรือมันเป็นเรื่องทางจริยธรรม ศาสตราจารย์คีโณเห็นว่าเป็นการแปลงตรรกะกลับ (reverse translation) ในลักษณะนี้คงจะมีแหล่งอ้างอิงทางคัมภีร์ที่สามารถใช้ในการสนับสนุนความเห็นของตนเองความเข้าใจเกี่ยวกับศีลนี้สามารถพบในพระพุทธศาสนาในยุคคลาสสิก (classic Buddhism) ซึ่งเน้นหลักว่าด้วยความศักดิ์สิทธิ์ของชีวิต ดังที่พบในคำสอนของอินเดียดั้งเดิมที่เกี่ยวกับการห้ามเบียดเบียน หรือ อหิงสา (ahimsa) หากศีลไม่ถูกเข้าใจว่าเป็นหน้าทีหรือศีลธรรมที่สมบูรณ์ (moral absolutes) มันก็ยากที่จะให้เหตุผลแก่ชาวพุทธว่าสิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องสากลและไม่มีข้อยกเว้น ดังนั้น มันจึงไม่ถูกต้องในทางตรรกะมากนักที่เราจะบอกว่าสิทธิมนุษยชนที่สากลมีอยู่ แต่เรากลับปฏิเสธว่าหน้าทีสากลนั้นไม่มี

ในประเด็นเป้าหมายสูงสุด (teleological aspect) ศาสตราจารย์คีโณยอมรับว่าจุดสูงสุดของชาวพุทธคือนิพพาน แต่ตนต้องหลีกเลี่ยงการวิเคราะห์ในประเด็นนี้ด้วยเหตุผลมากมาย เหตุผลประการแรก คือ ปริญญาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนมิได้ระบุ/อ้างเกี่ยวกับมิติของการพันทุกข์ (soteriological aspect) นอกจากนี้ นักสิทธิมนุษยชนเป็นพวกไม่นับถือพระเจ้าหรือไม่มีศาสนา (atheists)

อย่างไรก็ตาม ศาสตราจารย์คีโณเห็นว่าแนวคิดเรื่องความดีในระดับมนุษย์ (vision of human good) เป็นเรื่องสำคัญ คุณงามความดีของมนุษย์ดังที่เข้าใจตามคำสอนทางพระพุทธศาสนาสามารถพบในข้อที่ ๓ และข้อที่ ๔ ของอริยสัจสี่ (four noble truths) ซึ่งได้แก่นิโรธและมรรค (มัชฌิมาปฏิปทา) ศาสตราจารย์คีโณเห็นว่า เรื่องนี้สามารถใช้ในการสร้างเหตุผลเกี่ยวกับแนวคิดด้วยสิทธิมนุษยชนได้ (ซึ่งก็คล้ายกับข้อเสนอของศาสตราจารย์เฮเดน)

ศาสตราจารย์คีโณเห็นว่าความดีในระดับสูงหรือในระดับนิพพานเป็นเรื่องที่ค่อนข้างมีดมนหรือครมเครือในคำสอนทางพระพุทธศาสนา แต่ผู้วิจัยกลับเห็นแย้งกับคำวิจารณ์นี้ แม้ว่าเรื่องนี้พิสูจน์ด้วยวิธีทางวิทยาศาสตร์ไม่ได้ แต่ความดีในระดับสูงหรือในระดับเหนือโลก อุตวิสัย (transcendent dimension of human good) ต่างเป็นเรื่องสำคัญมากในพระพุทธศาสนา และยังเป็นเรื่องที่ถูกจัดวางและถูกกล่าวอย่างเน้นย้ำและชัดเจน ดังปรากฏอยู่ในพรหมชาลสูตร ซึ่งเป็นพระสูตรแรกของพระไตรปิฎก อาจกล่าวอีกแบบว่า เนื่องจากเรื่องนี้มีความสำคัญมาก เรื่องความดีในระดับอุตวิสัยจึงต้องถูกวางไว้ในลำดับที่หนึ่งในพระสูตรต้นตปิฎก

อีกด้านหนึ่งของความดีในระดับมนุษย์คือปัญญากับความกรุณา ซึ่งอาจใช้เป็นหลักในการวัดค่าของมิติของความพันทุกข์ที่แต่ละบุคคลมี ด้วยการบรรลุความดีในด้านทั้งสองนี้ ธรรมชาติของ

ความเป็นมนุษย์จักสามารถก้าวข้ามข้อจำกัดของมนุษย์และเข้าถึงความดีในระดับนิพพาน และเมื่อความดีเพิ่มมากขึ้นจนเข้าสู่ระดับนิพพาน ขนาดหรือระดับของความดีของมนุษย์ก็ไม่อาจนับหรือรับรู้ได้อีกต่อไป

๓.๔.๑ จุดเด่นในวิธีการวิเคราะห์ของศาสตราจารย์เดเมียน คีโอน

๑. ศาสตราจารย์คีโอนใช้การวิเคราะห์ในแบบรากฐาน (foundationalism) โดยท่านได้พยายามค้นลงลึกไปถึงแก่นของแนวคิดด้วยความคิด แนวคิดด้วยสิทธิ โดยเฉพาะความพยายามของท่านในการเปรียบเทียบสิทธิในโลกตะวันตกกับสิ่งที่อาจพิจารณาว่าเป็นสิทธิในโลกของพระพุทธศาสนา ในที่นี้ ศาสตราจารย์คีโอนได้ใช้ศีล ๕ เป็นจุดเริ่มต้นในการวิเคราะห์ โดยเห็นว่าศีล ๕ เป็นเรื่องหน้าที่ หรือข้อควรละเว้น แต่ศีล ๕ สามารถแปลงกลับไปเป็นสิทธิได้ เช่น ห้ามฆ่าสัตว์ ซึ่งสามารถแปลงกลับโดยใช้ภาษาสิทธิว่าสัตว์มีสิทธิที่จะไม่ถูกเบียดเบียนหรือไม่ถูกฆ่าได้ ด้วยนัยที่ซ่อนอยู่นี้ ทั้งสองระบบจึงสามารถสร้างความเข้าใจร่วมกันได้

๒. ศาสตราจารย์คีโอนเห็นว่าสิทธิ (right) เป็นเรื่องหลักของแนวคิดสิทธิมนุษยชน ดังเห็นว่าเขาเริ่มต้นประเด็นด้วยนิยามความหมายของแนวคิดด้วยสิทธิ(right)ในโลกตะวันตกว่าพัฒนาอย่างไรและมีส่วนใดที่สัมพันธ์กับโลกตะวันออก ตรงจุดนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าเป็นงานในระดับ **นิรุกติศาสตร์ (etymology)** ซึ่งเป็นการปูพื้นความรู้ในเชิงภาษาศาสตร์ที่ดีและแสดงถึงความพยายามของศาสตราจารย์คีโอนที่จะหาต้นกำเนิด(origin)หรือสภาพการก่อตัว (emergence) ของคำหรือแนวคิดวิธีการนี้ได้เปิดพื้นที่ทางความรู้ที่ค่อนข้างใหม่ให้แก่วงการในระดับหนึ่ง แม้ว่าท่านเห็นว่า คำว่า อุษุ คือคำบาลีหรือ ฤาษุ ในสันสกฤตมีความสัมพันธ์กับคำว่า rectus ในภาษาลาติน แต่ท่านมิได้อธิบายเพิ่มเติมว่า คำอะไรบ้างในภาษาบาลีที่อาจมีความหมายที่ใกล้เคียงกับคำว่า “rectus” ในภาษาลาติน (หรือ “right” ในภาษาอังกฤษ) ได้บ้าง โดยเฉพาะในช่วงพุทธกาล ซึ่งศาสตราจารย์นิยมใช้คำว่า “ศาสนาพุทธในช่วงคลาสสิก (classic Buddhism)” แต่การวิเคราะห์เชิงนิรุกติศาสตร์โดยทั่วไปของท่านก็ต้องจัดว่ามีน้ำหนักในทางวิชาการดีพอสมควรโดยเฉพาะการที่ท่านได้อ้างอิงผลงานทางวิชาการของศาสตราจารย์อแลน กีเวิร์ธ (Alan Gewirth) ซึ่งเห็นว่า สิทธิมนุษยชนเป็นผลจากค่านิยมที่ถูกสร้างขึ้นโดยสังคมและค่านิยมเหล่านี้มีมากมายในห้วงเวลาและสถานที่ สิทธิมนุษยชนถูกสร้างขึ้นจากวิถีคิดตามหลักเหตุผลของมนุษย์ หากกล่าวในอีกนัยหนึ่ง ผลงานของศาสตราจารย์กีเวิร์ธมีอิทธิพลต่อการวิเคราะห์ของศาสตราจารย์คีโอน อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ และนักวิชาการสมัยใหม่จำนวนมากต่างยอมรับว่า ศาสตราจารย์กีเวิร์ธเป็นหนึ่งในบรรดาผู้บุกเบิกสำคัญในด้านแนวคิดด้วยสิทธิของยุคสมัยใหม่

๓. ศาสตราจารย์เดเมียนคีโอนตัดเรื่องมิติของการหลุดพ้นของคำว่าอิสรภาพ (soteriological aspect of freedom/right) ออกไป โดยเห็นว่ามิติในด้านนี้ไม่มีอยู่ในปรัชญาญาณสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน จึงสมควรถูกนำมาเปรียบเทียบ ผู้วิจัยเห็นว่านี่เป็นวิธีที่ทำให้สองระบบคิดสามารถสนทนาและเปรียบเทียบกันได้อย่างเท่าเทียมกัน โดยเฉพาะการที่เราต้องเอาสิทธิมนุษยชนเป็นเกณฑ์

เพราะภววิทยาของสิทธิมนุษยชนมีขอบเขตที่ไม่กว้างเท่ากับภววิทยาของพระพุทธศาสนา แม้ว่า คนในสังคมพุทธจำนวนหนึ่งยังเห็นว่า ในการตัดสินใจ/ในการทำความเข้าใจในเรื่องราวต่าง ๆ ความรู้เกี่ยวกับอิสรภาพในความหมายของพระพุทธศาสนามีไข่มุมแค่เรื่องการหลุดพ้น (soteriology) แต่ยักรวมถึงความหมายอื่น ๆ เช่น อิสรภาพในการตัดสินใจ (freedom of the will/free will) หรืออิสรภาพในการเลือก (freedom of choice) อีกด้วย และตรงจุดนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าเป็นจุดสำคัญ เพราะศาสนาพุทธให้ความสำคัญกับแนวคิดที่ว่าด้วยอิสรภาพในแบบพุทธ (Buddhist freedom) เป็นอย่างมาก ซึ่งมีใช้การทำตามใจตนเอง แต่เป็นการลดอัตตาและลดความต้องการที่เกิดจากการปรุงแต่งของกิเลส ทั้งนี้เพราะแนวคิดที่ว่าด้วยอิสรภาพของพุทธสะท้อนในธรรมที่ว่าด้วยวิมุตติ (Vimutti) ซึ่งเป็นทั้งสภาพและวิธีการที่จะนำไปสู่นิพพาน ผู้วิจัยจึงเห็นว่าศาสตราจารย์คีโณมีเจตนาที่จะไม่พิจารณาประเด็นนี้ เพราะประเด็นนี้จะทำให้พระพุทธศาสนาแตกต่างจากสิทธิมนุษยชนอย่างสิ้นเชิง โดยเฉพาะในด้านของการพิจารณาแนวคิดต่าง ๆ ในระดับรากฐาน (foundationalism)

๔. ศาสตราจารย์คีโณไม่พิจารณาแนวคิดเรื่องการละกิเลสโดยสิ้นเชิง เพราะศาสตราจารย์คีโณได้ใช้แนวคิดของสิทธิมนุษยชนเป็นตัวตั้งต้นในการสร้างตรรกะในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา อย่างที่ทราบกันดี การละกิเลสโดยสิ้นเชิง (desirelessness) เป็นหนึ่งในสิ่งที่จัดว่าเป็นปัญญา(wisdom)ในพระพุทธศาสนา และเป็นเรื่องแก่นคำสอนหรือสาระสำคัญที่ชาวพุทธควรทำความเข้าใจแต่ทว่าแนวคิดในลักษณะนี้คงไม่ปรากฏในจารีตตะวันตก และยากที่จะเข้าใจได้ แต่การที่ศาสตราจารย์คีโณอ้างว่า พวกนิยมสิทธิมนุษยชนเป็นพวกไม่มีศาสนาหรือเป็นพวกที่ไม่นับถือพระเจ้า ดังนั้น การเปรียบในระดับมิติของการพ้นทุกข์(soteriological aspect)ในสายตาของตนจึงไม่มีประโยชน์

แต่ในความคิดของผู้วิจัย มันจะดีกว่ามาก หากศาสตราจารย์คีโณระบุลงไปว่าจริยศาสตร์พุทธมีความสลับซับซ้อนมากกว่าสิทธิมนุษยชน การตัดเรื่องการละกิเลสออกไปจากการวิเคราะห์อาจทำให้บุคคลทั่วไปอาจเข้าใจว่าเรื่องนี้ถูกใช้เพื่อยุติการวิเคราะห์ต่อไปในระดับลงลึกไปถึงระดับรากฐานทางปรัชญา (foundation) ซึ่งในกรณีนี้ คือ เป้าหมายของพระพุทธศาสนาคืออะไร วิธีดับทุกข์ของพระพุทธศาสนาคืออะไร และความดีและความชั่วในพระพุทธศาสนามีเกณฑ์ในการพิจารณาอย่างไร เรื่องเหล่านี้ได้ถูกเลี้ยงที่จะกล่าวในงานเขียนของศาสตราจารย์คีโณ

๓.๔.๒ จุดด้อยในวิธีการวิเคราะห์ของศาสตราจารย์คีโณ

๑. จุดด้อยในการของการวิเคราะห์ของศาสตราจารย์เดเมียน คีโณ คือ การที่ศาสตราจารย์คีโณตั้งใจข้ามการวิเคราะห์ในเชิงเปรียบเทียบระหว่างจริยศาสตร์ (ethics) ของสิทธิมนุษยชน (ที่เน้นเรื่องสิทธิ) กับจริยศาสตร์ของพุทธ (ที่เน้นเรื่องหน้าที่) อาจเพราะศาสตราจารย์คีโณไม่ยอมรับว่าพระพุทธศาสนามีสิ่งที่ควรเรียกว่า “จริยศาสตร์” ในความหมายแบบเดียวกับโลก

ตะวันตก ดังนั้น ศาสตราจารย์โสรัจจ์ หงส์ลดารมภ์จึงไม่เห็นด้วยกับความคิดของศาสตราจารย์คีโอนในเรื่องนี้

ศาสตราจารย์โสรัจจ์เห็นว่าในการถกเถียงกันของนักวิชาการหรือนักปรัชญาทางพุทธศาสนาที่มหาวิทยาลัยแบททิสฮ่องกง (Baptist Hong Kong University) ในปี ค.ศ. ๒๐๑๖ มีหัวข้อหนึ่งที่ถกเถียงกันอยู่ได้แก่ปัญหาว่า พระพุทธศาสนามี “จริยศาสตร์” จริง ๆ หรือเปล่า ในทัศนะของอาจารย์โสรัจจ์ คำถามนี้ฟังดูแปลกพอสมควร เพราะเรามักจะคิดว่าพระพุทธศาสนาต้องมีจริยศาสตร์แน่นอนเพราะมีคำสอนมากมายเกี่ยวกับศีลและข้อวัตรปฏิบัติต่าง ๆ แต่ตามข้อเสนอของศาสตราจารย์คีโอนนั้น พระพุทธศาสนาเรียกไม่ได้ว่ามี “จริยศาสตร์” เนื่องจากจริยศาสตร์เป็นสาขาหนึ่งของปรัชญา เป็นเรื่องของการอ้างเหตุผลเกี่ยวกับทฤษฎีที่อธิบายเกี่ยวกับคุณค่าเชิงจริยะ ซึ่งเรื่องดังกล่าวนี้ไม่มีในคัมภีร์ของพระพุทธศาสนา ดังนั้นเมื่อมีการเรียนการสอนวิชา “พุทธปรัชญา” ในมหาวิทยาลัยโดยเฉพาะในโลกตะวันตก จึงมีการ “ประดิษฐ์” สิ่งที่เราเรียกว่า “พุทธจริยศาสตร์” (Buddhist ethics) ขึ้นเพื่อให้เป็นส่วนหนึ่งของพุทธปรัชญาในรูปแบบของปรัชญาที่ศึกษากันในโลกตะวันตก

อย่างไรก็ตาม ศาสตราจารย์โสรัจจ์ หงส์ลดารมภ์ได้โต้ว่าแนวคิดดังกล่าวของศาสตราจารย์คีโอน อาจไม่ถูกต้อง เนื่องจากการที่พระพุทธศาสนาไม่มีการอ้างเหตุผลถกเถียงเกี่ยวกับว่าความดีคืออะไร เกณฑ์การตัดสินการกระทำที่ดีเป็นอย่างไร ไม่ได้แปลว่าพระพุทธศาสนาต่อต้านการใช้เหตุผล หรือต่อต้านการถกเถียงทางปรัชญา ในทางตรงข้ามการที่พระพุทธศาสนาไม่พูดถึงเรื่องเหล่านี้โดยตรง อาจทำให้มองได้ว่าเป็นการเปิดพื้นที่ให้มีการถกเถียงอภิปรายในประเด็นเหล่านี้ ศาสตราจารย์โสรัจจ์ก็ได้เสนอไปว่าพระพุทธศาสนามี “ปรัชญา” เกี่ยวกับเรื่องคุณค่าทางจริยะแน่นอน คือการกระทำที่ “ดี” หรือที่เป็น “กุศล” นั้นได้แก่การกระทำที่จะนำพาผู้กระทำให้เข้าใกล้เป้าหมายหลักอันได้แก่การหลุดพ้นมากขึ้น ส่วนการกระทำที่เป็น “อกุศล” ก็จะเป็นตรงกันข้าม นอกจากนี้ก็ยังมีกรรับรู้การกระทำที่ไม่ใช่ทั้งกุศลหรืออกุศลด้วย ซึ่งเมื่อทำไปแล้วก็จะไม่ทำให้เข้าใกล้หรือออกห่างจากเป้าหมายมากขึ้น ได้แก่การกระทำประเภทโอหังหรือจาม ซึ่งไม่ได้มาจากเจตนา หรือการกระทำที่มีเจตนา แต่เป็นเจตนากลาง ๆ เช่นการเดินไปเดินมา เป็นต้น การที่พระพุทธศาสนาไม่ได้เสนอทฤษฎีหรือระบบการอ้างเหตุผลก็ไม่ได้หมายความว่า พระพุทธศาสนาจะไม่มี “จริยศาสตร์” ในความหมายแบบที่ใช้กันอยู่ในปรัชญาปัจจุบัน เพียงแต่ว่าเราต้องมองให้ถูกที่เท่านั้น

ศาสตราจารย์โสรัจจ์ หงส์ลดารมภ์ อธิบายว่า เรื่องนี้ก็มาใช้ได้กับเรื่องสิทธิในพุทธศาสนา นักวิชาการบางท่านบอกว่าพระพุทธศาสนาไม่มีแนวคิดเรื่องสิทธิ เพราะหาคำนี้ในคัมภีร์ไม่พบ (แน่นอนว่ามีคำว่า “สิทธิ” ที่แปลว่า “สำเร็จผล” คำนี้ปรากฏมากมายในพระบาลี แต่ไม่ใช่ในความหมายของ “สิทธิ” ที่เราเข้าใจกันในแง่ของกฎหมายหรือของการประพฤติดุปฏิบัติทางสังคมในยุคปัจจุบัน) แต่หากคำวิจารณ์ที่เรามีต่อศาสตราจารย์คีโอนฟังขึ้นที่บอกว่าพระพุทธศาสนา จริง ๆ แล้วก็

มีระบบจริยศาสตร์ของตนเองอย่างที่เราวิจัยเสนอมาข้างต้น เราก็ต้องรับว่าพระพุทธศาสนามีแนวคิดเรื่องสิทธิแบบเดียวกับที่เราเข้าใจกันในปัจจุบันด้วย คือสิทธิตามกฎหมายซึ่งมีพื้นฐานมาจากการยอมรับว่าคนแต่ละคนมีเกียรติ มีศักดิ์ศรีในฐานะที่เป็นมนุษย์ มีความสามารถในการคิดการเข้าใจเสมอเหมือนกัน ทั้งนี้ก็เนื่องจากว่าเรื่องสิทธิทั้งหมดนี้เป็นส่วนหนึ่งของจริยศาสตร์ เมื่อเราเห็นแล้วว่าพระพุทธศาสนามีจริยศาสตร์ (ในความหมายของปรัชญาสมัยใหม่ดังที่เสนอไว้ในย่อหน้าข้างต้น) เราก็ต้องรับว่าคำสอนของพระพุทธศาสนาสนับสนุนเรื่องสิทธิ อันรวมไปถึงสิทธิมนุษยชนไปด้วย

๒. จุดด้อยที่เห็นอีกประการในการวิเคราะห์ของศาสตราจารย์คีโอโนคือแนวคิดเรื่องมนุษย์ (human being) ในโลกทัศน์ของสิทธิมนุษยชน ดังที่ศาสตราจารย์แซลลี บี คิง (Sallie B. King) ได้กล่าวว่า การมองมนุษย์ของพุทธปรัชญาแตกต่างจากการมองมนุษย์ของนักสิทธิมนุษยชน ซึ่งได้รับอิทธิพลทางความคิดนี้จากศาสนาคริสต์ด้วยกัน โดยอ้างคำวิจารณ์ของสันติโกโร (Santigaro) ซึ่งเป็นพระภิกษุชาวตะวันตกและเป็นอดีตลูกศิษย์ของพุทธทาสภิกขุ สันติโกโรกล่าวว่า แนวคิดที่ว่าด้วยมนุษย์เชิงปัจเจกและมีอัตตาณัติ (autonomous individual) ที่ถูกมองว่าเหมือนอะไรบางอย่างที่ดำรงอยู่อย่างอิสระและแยกต่างหากจากสิ่งรอบข้าง (isolated and free-standing island) ไม่สามารถเข้าได้กับโลกทัศน์ของพุทธ ในทัศนะของชาวพุทธ การเน้นแบบนี้ไม่สามารถมีตัวตนอยู่ได้ ซึ่งทำให้ปัญหาของมนุษย์หนักยิ่งขึ้น เช่น การวางตนเองเป็นศูนย์กลาง (self-centeredness) และแนวโน้มแบบอีโก้ (ego-mania) แนวคิดในการทำงานนี้มีอิทธิพลต่อแนวคิดเรื่องอิสรภาพในแบบตะวันตกที่เน้นการมีอัตตาหรือการทำตามอัตตาของตน ดังที่สตีเฟนแบทเชลเลอร์ (Stephen Batchelor) นักวิชาการด้านพุทธศาสตร์ได้อธิบายว่า อิสรภาพไม่เคยมีสภาพสมบูรณ์ อิสรภาพมีสภาพเชิงสัมพันธ์กับสิ่งอื่น ๆ อยู่เสมอ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง อิสรภาพจากข้อจำกัด (freedom from constraints) อิสรภาพในการเลือกที่จะทำ (freedom to act) และอิสรภาพเพื่อคน/สิ่งอื่น ๆ (freedom for others)

แทนที่มนุษย์จะยอมรับและเข้าใจสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง มนุษย์กลับชอบเสาะแสวงหาสิ่งปรุงแต่งเพื่อสร้างอัตตา (ego/self) ของตนในแบบที่แยกออกมาจากสิ่งแวดล้อม การมองว่าตนเองเป็นศูนย์กลาง (self centre) กลับได้เข้ามาสับสนปะปนกับแนวคิดที่ว่าด้วยอิสรภาพแบบปัจเจก (individual freedom) เป้าหมายของธรรมะในวิถีพุทธคือการปลดปล่อยตนเองออกจากมายาคติเรื่องอิสรภาพแบบปัจเจกที่มนุษย์มักคิดว่าตนมีอัตตาที่แยกออกมาจริง ๆ โดยการเข้าใจสภาพความทุกข์ที่เป็นผลมาจากความเข้าใจผิดว่า ตนไม่ต้องขึ้นกับอะไร และโดยการปลดปล่อยความสับสนและความอยากของตนเองที่มักทำหน้าที่ยึดติดกับแนวคิดแบบนี้

“Freedom is never absolute; it is always relative to something else; freedom from constraints, freedom to act, freedom for others. Instead of accepting and understanding things as they are, we seek independence from them in the

fiction of an isolated selfhood. Ironically, this alienated self-centeredness is then confused with individual freedom. The aim of dharma practice is to free ourselves from this illusion of freedom. This is achieved by understanding the anguish that accompanies such delusive independence, and letting go of the confusion and craving that hold it in place.^{๑๐} ”

ตรงจุดนี้ ผู้วิจัยเห็นว่า วิมุตติ หรือนิพพานเป็นอิสรภาพทางจิต (spiritual freedom) ที่กำกับด้วยปัญญาหรือพุทธปรัชญา(Buddhist wisdom) ที่สอนให้ละอึดตา แต่อิสรภาพในความหมายของการดำเนินชีวิตทั่ว ๆ ไป คือเรื่องอิสรภาพในการทำในสิ่งที่ตนคิดว่าดี หรืออาจเรียกสั้น ๆ ว่า อิสรภาพในการเลือก(freedom of choice)ที่สะท้อนระดับของปัญญาของแต่ละคนในการเลือก (ตาม จริต/พื้นฐานความชอบของแต่ละคน) และอิสรภาพนี้สัมพันธ์กับ หรืออยู่ภายใต้กฎ/แนวคิดที่ด้วยกรรม เพราะกรรมมีผลต่อบุคลิกลักษณะหรือธรรมชาติของคน

๓. จุดด้อยอีกประการในการวิเคราะห์ของศาสตราจารย์คีโอนคือความแตกต่างระหว่างจริยศาสตร์พุทธกับรากฐานทางจริยศาสตร์ของสิทธิมนุษยชน โดยเฉพาะการที่ท่านมองไม่เห็นความแตกต่างอย่างสุดขั้วระหว่างธรรมชาติของการอ้างสิทธิ์ (claim rights) กับธรรมชาติของการทำหน้าที่ (perform duty) การอ้างสิทธิ์คือการเน้นอึดตา (อึดตา) หรือความเห็นแก่ตัว การคิดแต่ตนเองต้องมาก่อน ไม่คิดว่าตนเองอาจมาหลังได้ สังคมสมควรมาก่อน เราจึงต้องคิดเรื่องหน้าที่ให้มาก ๆ พุทธศาสนาเน้นอนันตตา จึงสอนให้อย่ามองแต่ตนเอง อย่าหลงแต่ตนเอง หรือมองแต่สิทธิของตนเอง แต่ควรถามตนเองก่อนว่า ตนได้ทำหน้าที่ของตนที่มีต่อสังคมครบหรือยัง ดั่งนัยที่ให้ไว้โดยสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ในบทถัดไป นอกจากนั้น คำสอนเรื่องทศ ๖ ซึ่งมีสาระสำคัญที่กระตุ้นให้ปัจเจกบุคคลต้องรู้จักมองคนรอบตัว หรือทำหน้าที่ของตนที่มีต่อสังคม

ยิ่งกว่านั้น ในวิธีวิเคราะห์ของศาสตราจารย์คีโอน ศาสตราจารย์คีโอนจึงเชื่ออย่างสนิทใจว่า สิทธิมนุษยชนถูกสร้างจากหลักเหตุผลของมนุษย์ในยุคแห่งเหตุผล (Age of Reason) และเชื่อว่า มโนทัศน์เรื่องสิทธิ์ (right) กับมโนทัศน์เรื่องอิสรภาพ (freedom/liberty) เป็นเรื่องเดียวกัน ดังสะท้อนอยู่ในแนวคิดของ โทมัสฮ็อบบส์ (Thomas Hobbes) ที่นิยมใช้สองคำนี้สลับกัน แต่แท้จริงแนวคิดด้วยสิทธิ์ (right) และเสรีภาพ/อิสรภาพ (liberty/freedom) ได้แยกออกจากกันในด้านความหมายในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ ๒๐ ดังสะท้อนอยู่ในสาระของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน เช่น สิทธิในเสรีภาพทางการเมือง (right to political liberty) เป็นต้น นอกจากนั้น หากพิจารณาคำวิจารณ์ของนักวิชาการคนอื่น ๆ ต่องานชิ้นนี้ เราพบว่าศาสตราจารย์แซลลี บี คิง (Sallie B. King) เห็นว่าศาสนาพุทธมองว่าการอ้างสิทธิ์ (claim rights) เป็นเรื่องปรปักษ์ (adversarial) และสมเด็จ

^{๑๐} Stephen Batchelor, **Buddhism without Beliefs**, (London: Riverhead Books, 1997), p.70.

พระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ต่างเห็นว่า การอ้างสิทธิ์เป็นจริยศาสตร์เชิงลบ (negative ethics) ในกรณีนี้ ศาสตราจารย์คีโณจะแก้โจทย์หรือตอบโต้ข้อสังเกตของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ และศาสตราจารย์แซลลี ปี คิงนี้ได้อย่างไร

ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า หากมองโดยผิวเผิน คำสอนทางพระพุทธศาสนาอาจไปได้กับแนวคิดสิทธิมนุษยชนของตะวันตก แต่หากพิจารณาลงรายละเอียด ทั้งสองระบบแตกต่างกันมาก ดังเช่นความเท่าเทียมกัน โดยเฉพาะในมิติของการได้รับการปฏิบัติในด้านกฎหมายและกระบวนการยุติธรรม เป็นเรื่องที่มีธรรมชาติที่แตกต่างจากความเท่าเทียมกันในด้านการทำความดี หรือในการบรรลุธรรม (ดังที่นักพุทธศาสนานิยมอ้าง) ด้วยเหตุนี้ การบูรณาการระหว่างจริยศาสตร์พุทธกับปรัชญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติอาจเป็นเรื่องที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ เพราะข้อเสนอโดยนักวิชาการที่ผ่านมาเป็นการวิเคราะห์ในด้านหลักการในรูปแบบของการเทียบเคียง แต่มิได้พิจารณาบริบททางธรรมชาติของมนทัศน์เหล่านั้นอย่างละเอียด

ในบทต่อไป ผู้วิจัยจะเสนอการวิเคราะห์สิทธิมนุษยชนของพระภิกษุสงฆ์ที่มีชื่อเสียงในด้านการประพันธ์ในจารีตเถรวาทของไทย จำนวนสามรูป ซึ่งแต่ละท่านมองสิทธิมนุษยชนจากมุมมองของตนเอง ตรงจุดนี้ เราจะเห็นตัวอย่างเกี่ยวกับการตีความและการอธิบายความแตกต่างในระดับรากฐานทางจริยศาสตร์ระหว่างสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนา และเราจะตระหนักมากขึ้นว่าสองสำนักคิดที่สำคัญของโลกมีหลักการ และวิธีคิดที่สามารถไปด้วยกันนั้นมีอะไรบ้าง

บทที่ ๔

ทัศนะของพระภิกษุสงฆ์สามรูปต่อสิทธิมนุษยชน

คนส่วนมากในสังคมไทยต่างรู้จักพระธรรมโกศาจารย์ (พุทธทาสภิกขุ) และสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ในฐานะนักเขียนผู้ยิ่งใหญ่ในวงการสงฆ์ไทย งานเขียนของท่านได้รับการยอมรับว่าเป็นชุดความรู้ที่พยายามสื่อสารกับปัญหาต่างๆในสังคมไทยในยุคสันติภาพอเมริกา (Pax Americana) พุทธทาสภิกขุได้ทันเห็นการเปลี่ยนแปลงการปกครอง ๒๔๗๕ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้ทันเห็นการปฏิวัติวัฒนธรรมในจีนและการล่มสลายของสหภาพโซเวียต พระภิกษุสงฆ์ทั้งสองรูปจึงเห็นทิศทางแห่งการพัฒนาของสังคมไทยในยุคสงครามเย็น (Cold War) และรวมถึงการเปลี่ยนแปลงต่างๆในด้านโครงสร้างอันเป็นผลจากความก้าวหน้าของเทคโนโลยีในยุคโลกาภิวัตน์ (Age of Globalization) ที่มีอิทธิพลของเรายังกว่าสงครามเย็น

นอกจากนั้น คนไทยรุ่นใหม่ที่เกิดทันเหตุการณ์ 9/11 ย่อมรู้จักพระมหาจุติชัย วชิรเมธี ในฐานะพระภิกษุที่มีความสามารถในการประยุกต์ธรรมะเพื่อให้คนรุ่นใหม่สามารถเข้าใจพระพุทธศาสนาได้ง่ายมากขึ้น พระทั้งสามรูปได้รจนานหนังสือและงานประพันธ์ประเภทต่างๆไว้อย่างมากมาย และอาจนับว่าเป็นความโชคดีของสังคมไทยที่ทั้งสามต่างให้ความสำคัญในประเด็นสิทธิมนุษยชน (ซึ่งจัดว่าเป็นกฎหมายสูงสุดที่มนุษยชาติได้จัดทำร่วมกันขึ้นครั้งแรกในโลก) พระภิกษุทั้งสามรูปจึงได้ใช้เวลาส่วนหนึ่งในชีวิตของท่านในการวิเคราะห์สิทธิมนุษยชนของโลกตะวันตก และรวมถึงแนวคิดสิทธิมนุษยชนที่ดีจากมุมมองของตนเองนั้นควรเป็นอย่างไร

เนื่องจากพระภิกษุสงฆ์ทั้งสามรูปต่างเกิดมาในคนละยุค/สมัยกัน ท่านทั้งสามจึงเห็นเมืองไทยจากมุมมองที่แตกต่างกัน แต่สิ่งที่หลายคนคงสงสัยหรืออยากรู้เกี่ยวกับเรื่องนี้ คือ โลกทัศน์ของท่านทั้งสามต่อประเด็นสิทธิมนุษยชนนั้น แท้จริงเป็นอย่างไร บทนี้จึงต้องการสำรวจบริบทแนวคิด และสไตล์ที่แต่ละท่านได้ใช้ในการเสวนา ปะทะ หรือแม้แต่ตอบโต้กับพลังทางภูมิปัญญาและทางวัฒนธรรมของโลกตะวันตก

๔.๑ สิทธิมนุษยชนที่ดีในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ

๔.๑.๑ ทัศนะของพุทธทาสภิกขุในเรื่องสิทธิมนุษยชน

พุทธทาสภิกขุจัดว่าเป็นพระภิกษุสงฆ์ที่มีความรู้สมัยใหม่อย่างกว้างขวาง ท่านเรียนภาษาต่างประเทศ และการศึกษาสมัยใหม่ นอกจากนั้น ท่านเป็นพระไม่กักรูปในประเทศไทยที่ขึ้นมา

บอกว่าพระอภิธรรมไม่ได้มาในรูปพุทธพจน์ และมีได้มาในสมัยพุทธกาล แต่ปรากฏขึ้นหลังการสังคายนาพระไตรปิฎกครั้งที่ ๓ (ตั้งเห็นว่าพระอภิธรรมเป็นเรื่องที่ลังกาอาจแต่งเสริมขึ้นมาใหม่ จากต้นเค้าของเดิม จึงไม่ควรจัดเป็นคำสอนของพระพุทธศาสนาในสมัยต้น หรือที่รู้จักกันในนามคำศัพท์ทางวิชาการด้านพุทธศาสตร์ในโลกตะวันตกว่า “Early Buddhism”) ทำไมถึงเป็นเช่นนั้น ทั้งนี้อาจเพราะท่านติดตามงานวิชาการและตรีกตรองความน่าจะเป็นของสิ่งต่าง ๆ ในโลก งานเขียนจำนวนมากของท่านสะท้อนว่าท่านอ่านหนังสือและบทความทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีอย่างกว้างขวาง เพื่อที่ตนเองจะเข้าใจความเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ที่กำลังเกิดขึ้นในโลก ท่านมิใช่พระภิกษุที่เทศน์แต่เฉพาะเรื่องพุทธ แต่ท่านยังสามารถอธิบายความเชื่อมต่อ/ความสัมพันธ์ของหลักธรรมในจารีตพุทธกับบริบทของโลกได้อย่างแยบคาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งผลกระทบของความก้าวหน้าในการศึกษาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีต่อมนุษยชาติในยุคของท่าน

ยิ่งกว่านั้น ท่านพุทธทาสยังเข้าใจและใช้ภาษาอังกฤษในการศึกษาค้นคว้าเรื่องราวต่าง ๆ ได้อย่างดี ทั้งนี้เพราะท่านมิได้ปฏิเสธความรู้ของโลกตะวันตก ในทางกลับกัน ท่านได้แสดงความสนใจอย่างมากในการศึกษาศิลปะวิทยาการเพื่อจัดวางคำสอนในพระพุทธศาสนาอย่างเป็นระบบเพื่อให้สอดคล้องกับโลกที่กำลังเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว

ข้อเสนอหลักของพุทธทาสภิกขุ คือสิทธิมนุษยชนที่ดีต้องมาจากความไร้อคติ การไร้ความเห็นแก่ตัว นัยของคำกล่าวนี้จึงอาจเป็นเรื่องของความจริงใจของมนุษย์ในการประยุกต์ใช้ (implementation) สิทธิมนุษยชนในสถานการณ์จริง

อย่างไรก็ดี สำหรับคนที่ไม่รู้จักพุทธทาสภิกขุอย่างดีพอ บุคคลเหล่านั้นอาจมีความรู้สึกที่ว่าท่านพุทธทาสได้เหินแสมหรือไม่เห็นด้วยกับระบบสิทธิมนุษยชนในหลายโอกาส แต่แท้จริง ท่านมิได้บอกว่า สิทธิมนุษยชนเป็นสิ่งไม่ดีสำหรับมนุษย์ แต่ทว่าท่านต้องการจะสื่อว่า ธรรมชาติของสิทธิมนุษยชนและพฤติกรรมของผู้ใช้หลักสิทธิมนุษยชนในสถานการณ์จริงในโลกกลับขาดความสมจริง เพราะระบบนี้ถูกนำมาใช้อย่างเห็นแก่ตัว หรือ ถูกเลือกใช้โดยกลุ่มคนบางกลุ่มเพื่อผลประโยชน์ของตนเอง การที่ท่านกล้าพูดหรือวิจารณ์ถึงขนาดนี้ ในอีกด้านหนึ่งของเหรียญ มันจึงสะท้อนว่า ท่านพุทธทาสได้ศึกษาและรู้จักปรัชญาสิทธิมนุษยชนอย่างลึกซึ้งอย่างพอเพียง โดยเฉพาะบริบทของการกำเนิดขึ้นมาของสิทธิมนุษยชนและรวมถึงบริบทของการนำหลักการบางประการของสิทธิมนุษยชนไปใช้ในสถานการณ์ปัจจุบัน

ตัวอย่างหนึ่งที่พวกเราเห็นชัดว่าท่านพุทธทาสเข้าใจในการวิเคราะห์เปรียบเทียบสิทธิมนุษยชน (ซึ่งพัฒนามาจากแนวคิดเรื่องสิทธิธรรมชาติ (natural right) ในกฎหมายธรรมชาติ) ซึ่งท่านได้กล่าวล้อกับสิ่งที่เรียกว่า “กฎธรรมชาติ” ของพุทธศาสนา (ซึ่งอาจหมายถึงกฎไตรลักษณ์ หรือนิยามทั้ง๕หรือแม้แต่พระธรรมทั้งหมดที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสรู้ชอบด้วยพระองค์เอง) อย่างง่าย ๆ ใน

หนังสืออัครมมยตา ปรีทศน์ว่า “ถ้ามันคงที่อยู่ในความถูกต้องตามธรรมชาติ โดยกฎธรรมชาติ โดยความรู้เรื่องธรรมชาติ มันไม่อาจจะเกิดความรู้สึกโง่เขลาเป็นตัวกู เป็นของกูอะไรขึ้นมาได้”^๑

กฎธรรมชาตินี้ตรงกับคำว่า “Natural Law” หรือ Law of Nature หากแปลเป็นภาษาอังกฤษซึ่งสังคมตะวันตกต่างมีกฎหมายธรรมชาติเช่นกันแต่มีพัฒนาการที่แตกต่างจากพระพุทธศาสนา กฎธรรมชาติเป็นหนึ่งในสี่ข้อของคำนิยามว่าด้วยธรรมะที่ให้ไว้โดยท่านพุทธทาสธรรมะมี ๔ ความหมาย คือ ๑. ตัวธรรมชาติ ๒. กฎธรรมชาติ ๓. หน้าที่ ๔. ผลจากการทำหน้าที่ ดังนั้น ในนัยนี้ มนุษย์จึงมีหน้าที่ของตนตามธรรมชาติ

แต่ประเด็นที่น่าสนใจเกี่ยวกับการวิเคราะห์สิทธิมนุษยชนของท่านคือการที่พุทธทาสภิกขุได้ระบุถึงสาเหตุหลักที่ทำให้ระบบสิทธิมนุษยชนไม่ค่อยประสบผลสำเร็จเท่าที่ควรในการนำมาใช้ในสถานการณ์จริง คือ การที่ผู้ใช้/อ้างสิทธิมนุษยชนยังขาดความเป็นกลาง หรือยังวนเวียนอยู่แต่ในเรื่องผลประโยชน์ของตน อันเนื่องมาจากระบบการศึกษาในปัจจุบันที่สอนให้คนคิดแต่เรื่องของตนเอง มองแต่ประโยชน์ของตนเอง หรือแม้แต่เห็นแก่ตัว บุคคลที่ใช้/อ้างสิทธิมนุษยชนจึงยังขาดความเป็นกลาง ยังขาดอิสรภาพจากมายาคติ/มิชฌาติภวฺธิ ดังสะท้อนอยู่ในประโยคตัวอย่างข้างล่างนี้

การศึกษาในโลกเป็นชนวนนำไปสู่การละเมิดสิทธิมนุษยชน เพราะมันมิใช่การศึกษา ที่แท้จริงมันเป็นการศึกษาที่มีแต่ความฉลาดเพื่อเห็นแก่ตัว ไม่นำไปสู่ความคงที่ คงที่อยู่ในความถูกต้อง แลมนจะนำไปสู่ความฉลาดในการที่จะละเมิดสิทธิมนุษยชนเสียเอง ยิ่งหาวิธี ยิ่งหาโอกาส ยิ่งหาช่องทาง ยิ่งหาเหตุผล ที่จะละเมิดสิทธิมนุษยชน นี้โลกนี้มันกำลังเป็นเสียแบบนี้^๒

ท่านพุทธทาสได้วิเคราะห์ระบบสิทธิมนุษยชนในด้านแนวคิดเชิงเปรียบเทียบอย่างตรงประเด็น โดยการเน้นประเด็นเรื่องสิทธิ ทำไมศาสนาพุทธไม่จำเป็นต้องเน้นสิทธิแต่เน้นเรื่องหน้าที่ คำวิจารณ์ของท่านสะท้อนว่า ท่านมีความเข้าใจเกี่ยวกับความสัมพันธ์เรื่องสิทธิและหน้าที่ ซึ่งต่างเป็นตรรกะพื้นฐานของระบบยุติธรรมที่ปรากฏในปัญญาสาภกกว่าด้วยสิทธิมนุษยชน ดังเห็นว่าท่านพุทธทาสเน้นเรื่องนี้ในการบรรยายเรื่องอัครมมยตากับปัญหาสิทธิมนุษยชน^๓ “หากคนสมัยนี้มีปากพร้าแต่เรื่องสิทธิ แล้วมันไม่ได้ทำหน้าที่เสียด้วยซ้ำ มันบ้าสิทธิ มันจะเอาแต่สิทธิ ปากพูดแต่สิทธิ พูดไม่เป็นถึงเรื่องหน้าที่ อย่างนี้มันไม่ไหว”

ประโยคข้างบนนี้แสดงนัยว่า ท่านพุทธทาสได้ใช้เกณฑ์เดียวกับศาสตราจารย์กฎหมายในโลกตะวันตกในการวิเคราะห์/วิพากษ์ระบบสิทธิมนุษยชน เพราะการที่เราพูดว่าเรามีสิทธิ เราต้องตระหนักเสมอว่าอีกคนต้องมีหน้าที่เพื่อทำให้เราทรงสิทธิ์นั้นได้ หากเรามีสิทธิ แต่ไม่มีคนทำหน้าที่หรือรับผิดชอบ มันเป็นเรื่องที่แทบเป็นไปได้

^๑ พุทธทาสภิกขุ, อัครมมยตาปรีทศน์, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, ๒๕๕๖), หน้า ๔.

^๒ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๒๒.

^๓ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๒๒.

ยิ่งกว่านั้น พุทธทาสภิกขุมักนิยามอ้างถึงคำว่ากฎธรรมชาติ (Law of Nature) ซึ่งตรงกับ คำว่าธรรมนิยามในบริบทของพระพุทธศาสนา พุทธทาสภิกขุอาจใช้คำนี้เพื่อใช้ล้อกับแนวคิดเรื่อง กฎหมายธรรมชาติ (Natural Law) ซึ่งเป็นรากฐานค่านิยมและความคิดทางกฎหมายซึ่งครั้งหนึ่งมี รากในความเชื่อในเรื่องพระเจ้าของศาสนาคริสต์ที่ระบบสิทธิมนุษยชนของโลกตะวันตกได้ขอยืม แนวคิดมา

พุทธทาสภิกขุเห็นว่าความเห็นแก่ตัวเกิดจากการที่มนุษย์หมกมุ่นอยู่กับอัตตา ดังปรากฏ ในประโยคที่ท่านได้เคยกล่าวเมื่อหลายสิบปีก่อน ว่า “ถ้าความถูกต้องอยู่ในธรรมะ มันก็ไม่เกิด ความเห็นแก่ตัว คือว่า มันไม่เกิดความรู้สึกเป็นตัวกูขึ้นมาได้ดอก”

ท่านพุทธทาสได้ชี้จุดด้อยของตรรกะของระบบสิทธิมนุษยชนที่เน้นแต่การเรียกร้องสิทธิ และเสรีภาพ โดยอธิบายอย่างน่าฟังว่า หากทุกคนทำหน้าที่ของตน แล้วการละเมิดสิทธิจะมีขึ้นได้ อย่างไร ดังนั้น ตรรกะที่เราพบในพระพุทธศาสนาจึงเป็นตรรกะที่ลึกลับที่เน้นไปตรงต้นเหตุหรือต้น กำเนิด ดังปรากฏในคำพูดของท่านพุทธทาสที่ว่า

ฟังดูดี ๆ ถ้าไม่มีตัว มันก็ไม่มีสิ่งที่เรียกว่าเราว่าเขา มันมีความรักกันและกัน เป็นตัวเดียวกัน เสีย แล้วใครจะละเมิดสิทธิแก่ใครได้ ใครจะละเมิดสิทธิแก่กันและกันได้ ถ้ามันรักเป็นตัว เดียวกันเสีย ไม่มีมีง ไม่มีกู ถ้าใครจะเกิดละเมิดสิทธิผู้อื่นขึ้นมา มันเป็นคนโง่ ก็ถูกคนอื่นเห็น เป็นคนประหลาด หรือเป็นคนบ้า^๔

การวิเคราะห์ของพุทธทาสภิกขุได้ลงไปในระดับต้นต่อหรือรากฐานทางความคิด (conceptual foundation) ท่านยังได้วิเคราะห์ข้อสันนิษฐานล่วงหน้า (presuppositions) ของสิ่งที่ อาจเรียกว่า “แก่นปรัชญาตะวันตก” ที่อยู่เบื้องหลังปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน (Universal Declaration of Human Rights) แม้ว่าท่านเรียกปฏิญญาสากลว่า “กฎบัตรสิทธิมนุษยชน” แต่ แท้จริงท่านหมายถึงปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน ซึ่งเป็นชื่ออย่างเป็นทางการดังที่เราคุ้นเคยในสมัย ปัจจุบัน

แต่สิ่งที่ทำให้นักอ่านวางหนังสือ “อติมมตปริทัศน์” ของท่านไม่ลง คือ ท่านได้วิจารณ์ ความจริงใจของบรรดาประเทศมหาอำนาจในการบังคับใช้/ส่งเสริมสิทธิมนุษยชนในภูมิภาคต่าง ๆ ใน โลก แม้ว่าท่านไม่ได้ลงไปวิเคราะห์ละเอียดจนถึงขั้นวิจารณ์บริบทที่ปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน ของสหประชาชาติได้ถือกำเนิดขึ้น แต่ท่านได้สื่อให้คนไทยในยุคนี้ว่าประชาธิปไตยจะดีไม่ได้ หากคน ส่วนใหญ่ของประเทศยังไม่ดี สิ่งที่สำคัญอาจมิใช่ระบบ แต่เป็นสันดานของคน

๔.๑.๒ จุดเด่นในทัศนะของพุทธทาสภิกขุ

๑. การวิเคราะห์ของพุทธทาสภิกขุเป็นแนวจริยศาสตร์ (ethics) จึงต้องเน้นในเรื่อง แรงจูงใจ (motivations) และวิธีการ (means) หรือเน้นรากเหง้าของความไม่สมจริงของระบบสิทธิ

^๔ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๒๒.

มนุษยชน ซึ่งเน้นแต่การเรียกร้องสิทธิและเสรีภาพของปัจเจกชน แต่ไม่ได้เน้นการทำหน้าที่ ในความคิดของท่าน วิธีคิดแบบนี้คงจะไม่ได้ช่วยสร้างสันติภาพและความมั่นคงให้แก่โลกมากนัก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง หากคนที่น่าเรื่องนี้มาปฏิบัติยังคงมีวิชา ซึ่งสะท้อนในแนวคิดเรื่องอคติ ความโลภ ความหลงผิด ความเห็นแก่ตัว เป็นต้น ท่านเห็นว่าปรัชญาสิทธิมนุษยชนปราศจากสิ่งที่เรียกว่า “พุทธปัญญา” ซึ่งเน้นการอบรมไปที่จิตใจของปัจเจกทุกคน แต่ไม่เน้นการสร้างระบบ เพราะระบบต่าง ๆ จะไม่สามารถมีประสิทธิภาพ หากจิตใจของมนุษย์ยังติดอยู่ในความเห็นแก่ตัว

๒. จุดเด่นอีกประการ คือ การวิจารณ์ความล้มเหลวของระบบการศึกษา การเรียนการสอนที่เน้นแต่วิทยากร แต่ไม่เน้นจริยธรรมต่างเป็นอีกปัจจัยสำคัญที่ทำให้โลกนี้ยังไม่มีสันติสุข เพราะการศึกษาสมัยใหม่เน้นการสอนให้คนฉลาด โดยเฉพาะความเฉลียวฉลาดในการเอาเปรียบซึ่งกันและกัน ปรัชญาการศึกษาสมัยใหม่ได้นำไปสู่การสร้างสังคมที่เอื้ออาทร ในอีกด้านหนึ่งของเหรียญ ท่านพุทธทาสอาจอยากจะสื่อสารระลึบท่างพระพุทธานุชาสนาที่ว่า ปัญญาในความหมายของพระพุทธานุชาสนาต้องมีความเมตตากรุณาประกอบอยู่ด้วยเสมอ การคิดในเรื่องการหาทางออกให้แก่โลกต้องมีเรื่องความเมตตากรุณาอยู่ด้วยเสมอ

๔.๒ สิทธิมนุษยชนที่ดีในทัศนะของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต)

๔.๒.๑ ทัศนะของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ในเรื่องสิทธิมนุษยชน

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) เป็นพระสงฆ์ที่สำเร็จการศึกษาในระดับปริญญาตรีจากมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย และได้รับการถวายปริญญาดุษฎีบัณฑิตจากสถาบันทางการศึกษาของไทยหลายแห่ง ท่านได้ประพันธ์งานเขียนเกี่ยวกับคำสอนทางพระพุทธศาสนาอย่างมากมาย รวมถึงได้มีโอกาสตีพิมพ์หนังสือเรื่อง “สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม” ซึ่งเป็นงานเขียนที่ได้รับการอ้างอิงจากทั้งนักวิชาการไทยและต่างประเทศ ท่านเห็นว่าสิทธิมนุษยชนเป็นความเจริญงอกงามในระดับหนึ่ง แต่ไม่ใช่เป็นความเจริญในระดับสูง คำกล่าวนี้อาจใกล้เคียงกับการวิเคราะห์ของศาสตราจารย์มาซาโอ อาเบ (Masao Abe) ที่เห็นว่าสิทธิมนุษยชนเป็นเพียงส่วนที่ช่วยเสริม แต่ในสาระนั้น สิทธิมนุษยชนยังต่างจากพระพุทธศาสนา

ในด้านหลักการสิทธิมนุษยชน สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์เห็นว่าหลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องที่ดี และเราสามารถพบแนวคิดของสามหลักการนี้ในพัฒนาการของพระพุทธศาสนา ดังเห็นว่า พระพุทธองค์ทรงประกาศพระศาสนาและคำสอนของพระองค์ได้ปฏิเสธความเชื่อของพราหมณ์ในเรื่องระบบวรรณะ ซึ่งเป็นเรื่องของความไม่เท่าเทียมกันทางสังคม

นอกจากนั้น สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้เคยให้ความเห็นที่น่าสนใจในหนังสือ “โลกขึ้นสหัสวรรษใหม่ คนต้องเปลี่ยนแนวคิดใหม่” ว่าประชาธิปไตยมี ๓ หลักการ คือ เสรีภาพ (liberty) เสมอภาค (equality) และภราดรภาพ (fraternity) ท่านเห็นว่า ศัพท์พวกนี้เป็นมรดกทางความคิด

ของชาวฝรั่งเศส แต่ในเวลานี้ ภารตสภาพกลับหายจางไป ไม่ค่อยมีใครพูดถึง จะพูดกันแต่เสรีภาพ และความเสมอภาค แม้ลัทธิคอมมิวนิสต์ (Communism) ก็ยังเน้นหลักการว่าด้วยความเสมอภาคในลักษณะที่ว่าให้ทุกคนเหมือนกันหมดทั้งสังคม ในขณะที่ฝ่ายทุนนิยมเสรีก็เน้นหลักการว่าด้วยเสรีภาพ โดยให้สนองความต้องการของบุคคล ตามลัทธิปัจเจกชนนิยม (Individualism) คือ พยายามให้แต่ละคนได้ตามต้องการ เพียงแต่ระวังไม่ให้ละเมิดกัน ทั้งสองค่ายนี้ปล่อยให้ระบบองค์กรรวมของประชาธิปไตยบุกพร่อง ไม่บูรณาการหลักการสำคัญให้ครบ ๓ อย่าง โดยมีมุมมองข้ามหลักภารตสภาพไป นอกจากนั้น ทั้งสองค่ายนี้ไปสุดโต่ง คือ พวกเขาไม่เห็นธรรมชาติของมนุษย์ตามความเป็นจริง^๕

แม้ว่าในหนังสือ “สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม” ที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้ประพันธ์ให้แก่กรมองค์การระหว่างประเทศ กระทรวงการต่างประเทศ มิได้ระบุเกี่ยวกับอะไรคือแนวคิดเรื่องความเท่าเทียมกันในคำสอนทางพระพุทธศาสนา แต่ผู้วิจัยกลับพบว่า สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้เคยกล่าวเกี่ยวกับสิ่งที่เหมาะสมถึงเรื่องความเท่าเทียมกันในคำสอนทางพระพุทธศาสนาแล้ว ในหลายโอกาส ตัวอย่างที่ผู้วิจัยเห็นว่าเป็นหลักฐานยืนยันเรื่องนี้และมีความลึกซึ้ง และเป็นรากฐานทางศีลธรรมพุทธที่สะท้อนแนวคิดเรื่องความเท่าเทียมกันคือแนวคิดว่าด้วยกรรม สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้กล่าวอย่างน่าสนใจในบทอาารัมภบทของหนังสือพระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน (Buddhism and Human Rights) ซึ่งเป็นผลงานชิ้นสำคัญของศาสตราจารย์เสนห์ จามริกว่ามนุษย์ทุกคนเท่าเทียมกัน แต่ทว่าในบางประการเท่านั้น ในประการอื่น ๆ ไม่มีใครเกิดมาอย่างเท่าเทียมกันเลย ตามคำสอนทางศาสนาพุทธ มนุษย์ทุกคนเท่าเทียมกันในความหมายว่าพวกเขาต้องขึ้นอยู่กับกฎธรรมชาติเดียวกันทั้งสิ้น ทุกคนต้องเก็บเกี่ยวสิ่งที่เขาหว่านและโลกก็ดำเนินต่อไปหลังจากกรรมที่ทุกคนได้กระทำลงไป

“All men are born equal, but only in some respects. In many other respects, no man is born equal to any other man.....According to Buddhism, all men are equal in that they are all subject to the same law of nature. All are subject to birth, old age and death. The law of Karma is binding on everyone. Everyone reaps what he sows and the world keeps going on after the Karma activities contributed to by everyone.”^๖

นอกจากนั้น ผู้วิจัยยังพบอีกว่า สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ยังได้สะท้อนสิ่งที่อาจพิจารณาว่าเป็นแนวคิดว่าด้วยความเท่าเทียมกัน (equality) ในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนาไว้ว่าใน

^๕ พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต), *โลกขึ้นสหัสวรรษใหม่ คนต้องเปลี่ยนแนวคิดใหม่*, (นครปฐม: วัฒนญาณเวศกวัน, ๒๕๔๘), หน้า ๖๒.

^๖ Preamble by Phra Rajavaramuni Payutto, Recipient of UNESCO prize for Peace Education 1994, see: <http://www.buddhanetz.org/texte/rights.htm>.

หนังสือ “เชื้อกรรม รุ่งกรรม แก่กรรม” ท่านได้กล่าวว่า ครั้นมาถึงพระพุทธเจ้า พระองค์ทรงเน้นเรื่องกรรมไม่เกี่ยวกับบรรณะว่า คนเรานั้นไม่ได้เป็นคนถ้อยคนต่ำทราม เพราะชาติกำเนิด และก็ไม่ได้เป็นพราหมณ์ คือคนสูงเพราะชาติกำเนิด แต่คนจะเป็นคนทรามก็เพราะกรรม และเป็นพราหมณ์ก็เพราะกรรม ฯลฯ พระพุทธศาสนาไม่ต้องการให้ไปวัดกันด้วยชาติกำเนิด แต่ให้วัดกันด้วยการทำความประพฤติที่บุคคลนั้นประกอบและดำเนินไปตั้งแต่คุณธรรมในจิตใจ^๗

การสนับสนุนให้ยกเลิกการแบ่งชนชั้นวรรณะโดยชาติกำเนิดของพระพุทธศาสนาจึงเป็นการมองมนุษย์บนความเป็นจริง และสะท้อนแนวคิดเรื่องความเท่าเทียมกันในมิติศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ เพราะมนุษย์มีโอกาสอย่างเท่าเทียมกันในการทำความดี โดยเฉพาะในระดับคิดดี หรือ มโนกรรม (ซึ่งมนุษย์ไม่ต้องลงทุนทางวัตถุแต่อย่างไร)

จุดเด่นในการวิเคราะห์ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์คือ ท่านยืนยันว่า**ความดีในระดับศีลยังไม่เพียงพอ มนุษย์ต้องพัฒนาตนเองไปในระดับความดีที่สูงขึ้น นั่นคือ สมาธิและปัญญา** โดยทั่วไป ท่านได้อธิบายสาระสำคัญของระบบสิทธิมนุษยชนอย่างชัดเจนและได้วิเคราะห์/วิจารณ์ภูมิหลัง (background) หรือบริบท (context) ของการกำเนิดขึ้นมาของแนวคิดที่ว่าด้วยศักดิ์ศรีของความ เป็นมนุษย์ในระบบสิทธิมนุษยชนได้อย่างละเอียดและเข้าใจง่ายดี คุณลักษณะเฉพาะนี้จึงเป็นคุณลักษณะเด่นในงานประพันธ์ของท่านการอ้างฉากต่าง ๆ (citation) ในประวัติศาสตร์โลกถูกใช้เป็นเหตุผลในการอธิบายว่า การที่ชาวตะวันตกนิยมเบียดเบียนกันตลอดระยะเวลาที่ยาวนานในประวัติศาสตร์โลก การสถาปนาระบบสิทธิมนุษยชนจึงเป็นเรื่องจำเป็น ในขณะที่ภูมิหลังของสังคมอื่น ๆ มิได้มีพัฒนาการเหมือนโลกตะวันตก ดังที่ท่านได้กล่าวไว้ว่า “ภูมิหลังของสิทธิมนุษยชนเต็มไปด้วย การที่มนุษย์เบียดเบียน แย่งชิง กัดขี้นกเหม่ง ซึ่งกันและกัน มองในอีกแง่หนึ่งก็เหมือนกับว่า สิทธิมนุษยชนนี้ได้มาด้วยการต่อสู้และมนุษย์ที่เป็นต้นคิดที่ทำให้เกิดมีการจัดวางสิทธิมนุษยชนขึ้นเป็น กติกานั้นเป็นชาวตะวันตก”

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์เห็นว่าสิทธิมนุษยชนเพิ่งเกิดขึ้นมาเมื่อไม่นานมานี้ เพราะก่อนหน้านี้ สังคมตะวันตกก็คอยกัดขี้นกเหม่งกันเอง และเมื่อทรัพยากรของตนหมด จึงพยายามออกมาล่าอาณานิคมเพื่อข่มเหงต่อ ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า “มนุษย์ตะวันตกได้ออกล่าเมืองขึ้นและครอบครองอาณานิคมมากมาย มนุษย์ที่อยู่ในอาณานิคมหรือเมืองขึ้นนั้นถูกกัดขี้นกเหม่ง ถ้าพูดด้วยภาษาปัจจุบันก็เรียกว่าแทบไม่มีสิทธิมนุษยชนเลย”

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์เห็นว่าทฤษฎีวิวัฒนาการมีส่วนสำคัญในการผลักดันให้ผู้คนแข่งขันจนนำไปสู่การแย่งชิง การแข่งขันอาจเป็นเรื่องดีในบางมิติ แต่ในที่อื่น ๆ การแข่งขันอาจมิใช่เรื่องดี ดังที่ท่านได้กล่าวไว้ว่า

^๗ พระพรหมคุณาภรณ์ ป.อ. ปยุตโต, **เชื้อกรรม รุ่งกรรม แก่กรรม**, (กรุงเทพฯ: ธรรมสภา, ๒๕๔๘), หน้า ๒๔.

ทฤษฎีวิวัฒนาการของดาร์วินถือหลักว่า ธรรมชาติมีการคัดเลือกในตัวของมันเอง ซึ่งจะทำให้สัตว์ที่แข็งแรงเก่งกล้า และมีความเหมาะสม ส่วนสัตว์ที่อ่อนแอ ไม่มีความสามารถก็ล้มตายดับหรือสูญพันธุ์ไป...แนวคิดนี้กลายเป็นแนวคิดหลักในเชิงธุรกิจ ที่สนับสนุนการแข่งขันในการค้าขาย แม้ว่าในทางการเมือง ลัทธินี้ไม่เป็นที่ยอมรับแล้วอย่างน้อยในระดับของการอ้างอิง แต่ในทางเศรษฐกิจอิทธิพลของลัทธินี้ก็ยังมีอยู่อย่างลึกซึ้งแม้ในปัจจุบัน^๘

ข้อคิดที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์เน้นคือเราชาวพุทธสมควรเห็นว่าข้อต่าง ๆ ในปรัชญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนนั้นเป็นสิ่งดีที่สุดแล้ว แต่ท่านเตือนว่า ในความเป็นจริงอารยธรรมโลกเจริญกว่าวิถีคิดของระบบสิทธิมนุษยชนมากมายหลายเท่า ซึ่งในที่นี้ผู้วิจัยตีความว่าความลุ่มลึกในอารยธรรมฮินดู อารยธรรมพุทธ อารยธรรมขงจื้อในเอเชียได้พูดและพิจารณาเรื่องคุณค่าของชีวิตมนุษยมานานหลายพันปีแล้ว แต่ตะวันตกเพิ่งมาประดิษฐ์ระบบสิทธิมนุษยชนเมื่อระบบระหว่างประเทศล้มเหลวที่จะต้องจัดการกับสถานการณ์หรือความท้าทายที่เกิดขึ้นในรูปแบบใหม่ดังที่ท่านได้กล่าวไว้ว่า

อารยธรรมมิใช่อยู่ที่การมีกฎเกณฑ์กติกาเท่านั้น ดังที่ฝรั่งภูมิใจ ซึ่งก็สำคัญอย่างแน่นอน ไม่เป็นหลักประกันหรือองค์ประกอบที่เพียงพอของอารยธรรม จิตใจที่ต้องการธรรมและอิสรภาพของจิตใจนั้นแหละเป็นหลักประกันให้แก่กฎเกณฑ์กติกาอีกชั้นหนึ่ง ถ้าเราอยู่กันเพียงด้วยสิทธิ์แล้วไม่ปรับจิตใจให้ถูก ก็จะต้องเกิดปัญหาอย่างที่เกิดมากขึ้นในสังคมอเมริกัน^๙

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์พยายามสื่อว่า หากมองอีกมุมหนึ่ง ความพยายามในการร่างปรัชญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติก็อาจตีความว่าสังคมนั้นขาดศีลธรรม จึงต้องพยายามร่างปรัชญาสากลนี้ ในอีกด้านหนึ่ง ปรัชญาสากลจึงบอกเป็นนัยว่าสังคมโลกขาดวัฒนธรรมและความเจริญทางจิตใจ สหประชาชาติจึงต้องผลักดันเรื่องนี้ ดังปรากฏในข้อความของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ที่ยกมาข้างล่าง

ในด้านหนึ่งเราอาจจะพูดว่า สังคมอะไรกัน แม้แต่แคลิฟอร์เนียก็ยังไม่เป็น สังคมที่ดีอย่างมากรัก ขาดวัฒนธรรม ขาดความเจริญ ไม่ศรัทธา แต่อีกด้านหนึ่ง เราก็คงพูดในทางตรงกันข้ามว่า นี่สังคมอะไร อยู่กันได้แค่จะคอยพิทักษ์รักษาและเรียกร้องสิทธิเท่านั้นเอง หรือ จะเป็นสังคมที่ตึงมากกว่านี้ไม่ได้หรือ^{๑๐}

แม้ว่าสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้ตะแคงในเรื่องราวฐาน/พื้นฐานทางปรัชญา (philosophical foundation) ของระบบสิทธิมนุษยชนไม่มากพอที่จะทำให้เราสามารถรู้วิถีวิเคราะห์ของท่าน แต่ท่านได้นำเสนอแนวคิดเรื่องศีล ๕ ซึ่งเป็นจุดเด่นของคำสอนในพระพุทธศาสนาได้อย่าง

^๘ พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม, (กรุงเทพฯ: กระทรวงการต่างประเทศ, ๒๕๔๖), หน้า ๔.

^๙ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๕.

^{๑๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๖.

ยอดเยี่ยม และตรงจุดนี้เป็นจุดเด่นของงานเขียนของท่านที่ได้เน้นว่า ศีล๕ แท้จริงสามารถเทียบได้กับหลักประกันทางสังคมสำหรับสังคมพุทธ จุดหมายของระบบสิทธิมนุษยชนคือการสร้างหลักประกันทางสังคม แต่ทว่าเลือกที่จะใช้วิธีการและภาษาว่าด้วยสิทธิ

ตรงจุดนี้ ผู้วิจัยได้ตั้งข้อควรสังเกตว่า วิธีการอุปมาอุปมัยของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ต่างจากการวิเคราะห์ของศาสตราจารย์เดเมียน คีโอน(Damien Keown)ตรงที่ศาสตราจารย์คีโอนชี้ว่าศีล ๕ เป็นเรื่องหน้าที่^{๑๑} ในอีกด้านของหน้าที่ (duty) คือสิทธิ (right) ดังนั้น หน้าที่กับสิทธิจึงเป็นของคู่กัน แต่บังเอิญสังคมพุทธเน้นเรื่องหน้าที่มากกว่าเรื่องสิทธิ แนวคิดที่ว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างสิทธิกับหน้าที่เป็นวิธีคิดทางนิติศาสตร์ในโลกตะวันตก แต่ในกรณีของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ ท่านเน้นว่าระบบศีลธรรมในจารีตของพระพุทธศาสนานั้นละเอียดกว่าระบบสิทธิมนุษยชน ดังปรากฏในคำสอนในเรื่องศีล๕ และในเรื่องทศ ๖ ที่ว่า

สำหรับชาวพุทธนั้น สิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องที่เราจะได้ประโยชน์ เพราะเป็นหลักการและข้อปฏิบัติที่ดี อย่างน้อยก็นำมาเปรียบเทียบกับศีล๕ จะเห็นว่าศีล๕นั้นเป็นหลักประกันทางสังคมที่สำคัญ ถ้ามนุษย์ประพฤติอยู่ในศีล๕ ก็คงไม่จำเป็นต้องมีสิ่งที่เรียกว่า สิทธิมนุษยชน และถ้ามองให้ละเอียดลงไป ก็จะเห็นว่า ปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติที่แยกกระจายกันไปละเอียดเป็นข้อย่อยมากมายนั้น ก็อยู่ในขอบเขตของศีล๕ นี้เอง หรือพ้นจากนั้นไปก็อยู่ในหลักธรรมอย่างเช่น เรื่องทศ๖ที่ว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกของสังคม เช่น นายจ้างกับลูกจ้าง...

ถ้าเทียบกับในทางพระพุทธศาสนาที่ว่าเหมือนกับหลักศีล ๕ หรือทศ ๖ ก็ให้เห็นชัดว่า ศีล ๕ หรือ ทศ ๖ มิใช่เป็นสิ่งที่เพียงพอ แต่เป็นสิ่งที่จำเป็น โดยเป็นพื้นฐาน หรือหลักประกัน และเป็นมาตรฐานของสังคม อย่างน้อยที่จะให้โลกนี้พออยู่กันสงบได้ไม่ลุกเป็นไฟ เพื่อให้แต่ละคนมีโอกาสที่จะพัฒนาชีวิตให้เข้าถึงสิ่งที่ตั้งมียิ่งขึ้นไป^{๑๒}

๔.๒.๒ จุดเด่นในทัศนะของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต)

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตโต) ได้วิจารณ์แนวคิดสิทธิมนุษยชนในแบบจริยศาสตร์ โดยเห็นว่าระบบทุนนิยม (capitalism) ได้รวมกับแนวคิดปัจเจกชนนิยม (individualism) ฝ่ายทุนนิยมเน้นหลักเสรีภาพ (liberty) เพื่อสนองความต้องการของบุคคล ในขณะที่คอมมิวนิสต์เน้นหลักเสมอภาคหรือความเท่าเทียมกัน ทั้งเสรีนิยมและสังคมนิยมมีข้อบกพร่องขั้นรากฐาน คือ สองระบบไม่เห็นธรรมชาติของมนุษย์ตามความเป็นจริง แม้ท่านมิได้บอก แต่เราสามารถสันนิษฐานว่าท่านพยายามสื่อว่าพระพุทธศาสนามีฐานคติว่ามนุษย์มีอริชชา และมองธรรมชาติมนุษย์ตามความเป็นจริง

^{๑๑} Damien V. Keown, Charles S. Prebish and Wayne R. Husted, *Buddhism and Human Rights*, (Surrey: Curzon Press, 1998), pp.20-21.

^{๑๒} พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), *สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม*, หน้า ๒๐.

หากขยายความ มนุษย์มิได้เกิดมาพร้อมมโนธรรม แต่มนุษย์สามารถเรียนรู้บ่มเพาะมโนธรรมได้ เพราะมนุษย์มีศักยภาพที่จะเรียนรู้และพัฒนาตนเอง

๑. เนื่องจากสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ให้ความสนใจในเรื่องเหตุการณ์สำคัญทางประวัติศาสตร์โลก ความลุ่มลึกในการเลือกใช้อีกสำคัญในประวัติศาสตร์โลกของท่านจึงทำให้บทวิเคราะห์ของท่านมีความน่าสนใจ หรือสามารถทำให้คนอ่านคล้อยตามได้ไม่ยากนัก โดยเฉพาะการสรุปในประโยคที่ว่า ประชาธิปไตยทุนนิยมเสรีในปัจจุบันไม่มองที่การพัฒนามนุษย์ แต่มองที่ความหมายแคบ ๆ เช่น พัฒนาคนเพื่อเอามาสนองความต้องการของอุตสาหกรรม นอกจากนั้น ทุนนิยมเสรีมุ่งที่จะสนองความต้องการของมนุษย์แต่ละคนอยู่อย่างนั้นและแค่นั้น คำว่า “แค่นั้น” คงหมายถึงพัฒนาแต่ความต้องการในแบบบริโภคนิยมและเสพสุขทั่วไป แต่มิได้คิดไปถึงความสุขในระดับสูงกว่านั้น เพราะลัทธิปัจเจกชนนิยมมีแนวคิดที่ลึกเพียงเท่านี้

๒. สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้เสนอว่าศีล ๕ และหลักธรรมเรื่องทศ ๖ เป็นหลักประกันทางสังคมที่สำคัญเบื้องต้นสำหรับชาวพุทธ เพราะทั้งศีล ๕ และทศ ๖ ได้ครอบคลุมมิติต่าง ๆ ของชีวิตอย่างครบถ้วน แม้ว่าข้อเสนอในทำนองนี้อาจเป็นเรื่องที่ผู้รู้หลายคนได้เคยเสนอมาแล้วในอดีตในการเปรียบเทียบพระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน แต่ท่านได้กล่าวที่จะวิจารณ์ว่า สิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องในแค่ระดับศีล แต่ยังมีใช้สมาธิหรือปัญญา ในอีกด้านหนึ่ง สิ่งที่เราเรียกว่าเป็นปัญญาของสิทธิมนุษยชนก็ยังไม่ใช่นิยามในความหมายของพระพุทธศาสนา

๓. สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์เห็นว่า สิทธิมนุษยชนเน้นการอ้าง/เรียกร้องสิทธิ ซึ่งนักวิชาการตะวันตกเห็นว่าอาจเปรียบเสมือนจริยธรรมเชิงลบเพราะระบบสิทธิมนุษยชนเน้นให้คนเรียกร้องหรือปกป้องสิทธิของตนเอง จึงทำให้มีตรรกะการเน้นในแง่ของการพิทักษ์สิทธิ ซึ่งคล้ายคลึงกับที่ศาสตราจารย์แซลลี บี คิง (Sallie B. King) นักวิชาการพุทธศาสตร์ที่เห็นว่าจริยศาสตร์ของสิทธิมนุษยชนออกมาในทำนองปรปักษ์ (adversarial) มากกว่าเรื่องบวกในขณะที่จริยศาสตร์แบบพุทธเน้นการควบคุมจิตใจและพฤติกรรมของตนเองหรือการทำหน้าที่ของตนเองให้ดีที่สุด จึงเป็นจริยศาสตร์ที่ไม่เน้นสภาพปรปักษ์ (non adversarial) หรือการอ้างสิทธิของตนเองเหนือคนอื่น^{๑๓}

๔.๓ สิทธิมนุษยชนที่ดีในทัศนะของพระมหาภูติชัย วชิรเมธี

๔.๓.๑ ทัศนะของพระมหาภูติชัย วชิรเมธีในเรื่องสิทธิมนุษยชน

พระมหาภูติชัย วชิรเมธี เป็นพระภิกษุสงฆ์ที่สำเร็จการศึกษาในระดับปริญญาโทด้านพระพุทธศาสนาจากมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย และได้ประพันธ์งานเขียนเกี่ยวกับการดำเนินชีวิตที่ดีและเกี่ยวกับคำสอนทางพระพุทธศาสนาอย่างมากมาย รวมถึงได้มีโอกาสนิพนธ์หนังสือ

^{๑๓} Roger Jackson and John Makransky, *Buddhist Theology*, (London: RoutledgeCurzon, 2003), p.293

เรื่อง “ปัญหาที่สากล คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้” ให้แก่กรมองค์การระหว่างประเทศ กระทรวงการต่างประเทศในปี พ.ศ.๒๕๕๒ ซึ่งถือว่าเป็นงานเขียนที่ได้รับการเผยแพร่ในระดับหนึ่ง

ในงานประพันธ์ชิ้นนี้ พระมหาวุฒิชัยพยายามสื่อว่าปัญหาสิทธิมนุษยชนเกิดจากการที่ผู้คนยังมีอคติ ความเกลียดชัง อันเป็นผลมาจากความเห็นที่ผิด ภายใต้ระบบค่านิยมและการศึกษาที่หลงทาง โดยยกตัวอย่างของเหตุการณ์จริงในประวัติศาสตร์โลก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เหตุการณ์สำคัญของประวัติศาสตร์สหรัฐอเมริกา ซึ่งเป็นประเทศมหาอำนาจที่ทุกคนรู้จักดี

แต่สาระที่แท้จริง คือ แนวคิดที่ว่าด้วยปัญญา ซึ่งเป็นข้อเดียวกับหนังสือเล่มดังกล่าว พระมหาวุฒิชัยฯ ได้เน้นแนวคิดเรื่องปัญหาสากลในหลายตอน ในความคิดของท่าน ปัญญาหมายถึงการมองสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง ดังในประโยคที่ผู้วิจัยยกมาข้างล่างนี้

ปัญญาที่สามารถเจาะทะลวงความจริงของโลกและชีวิตอย่างตรงไปตรงมา ตามสภาวะของสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง กล่าวคือ ความจริงเป็นอยู่ มีอยู่อย่างไร ก็รู้แจ้งเห็นจริงตามที่เป็นจริงอย่างนั้น โดยไม่ถูกหลอกให้หลง ให้มีอคติ หรือให้มีความเห็นผิดแยกแยกแตกต่างออกไปจากความเป็นจริง^{๑๔}

ในเรื่องรายละเอียดของความหมายของคำว่า “ปัญญา” ท่านได้ลงความเห็นเพิ่มเติมว่า ปัญหาที่สากลแท้จริงคือ**ปัญหาที่ไม่เคลือบแฝงด้วยตัณหา** ซึ่งผู้วิจัยเห็นว่าเป็นการนำเอาแก่นของแนวคิดพุทธ(ที่ไม่เหมือนปรัชญาของสำนักคิดใด)มาใช้เป็นแกนกลางของการให้เหตุผล (central part of his argument) โดยเฉพาะเพื่อใช้เป็นเกณฑ์ ท่าทีและระดับของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ (deontology) ของพุทธเมื่อเผชิญกับเนื้อหาสาระของปรัชญาสิทธิมนุษยชนที่ได้รับอิทธิพลทางความคิดจากกระแสความคิดที่สำคัญในโลกปรัชญาตะวันตก

น่าสังเกตว่า ในพระพุทธศาสนา คำว่าปัญญามีรากเดียวกับคำว่าปรัชญา แต่ปรัชญาแนวพุทธกลับมีไข่เรื่องการให้เหตุผลในแบบตะวันตก แต่เป็นเรื่องปัญญาหรือความจริงที่พระพุทธองค์ทรงค้นพบแล้วบัญญัติ ในพระพุทธศาสนา สิ่งนี้อาจเรียกได้ว่าเป็นปัญญาได้นั้นมีอยู่มากมายและมีอยู่หลายระดับ แต่ทุกระดับหากไม่นำไปสู่เรื่องการละกิเลสตัณหาโดยสิ้นเชิงก็ต้องถือว่าเป็นปัญญาที่ไม่สูงนัก หรือไม่ช่วยให้เกิดการพ้นทุกข์จริง หรืออาจกล่าวโดยอิงภาษาบาลีว่าปัญญาที่กล่าวอ้างนั้นไม่ช่วยให้บรรลุมุตติ (Vimutti) หรือ การหลุดพ้น หรือการพ้นทุกข์ และวิมุตตินี้เป็นเป้าหมายของชาวพุทธทุกคน และการที่จะบรรลุมุตติต้องอาศัยปัญญา และปัญญาที่สูงที่สุด คือ การละกิเลสตัณหาโดยสิ้นเชิง

ตรงจุดนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าเป็นชัยชนะของพระมหาวุฒิชัยที่ได้นำแนวคิดเรื่องการละกิเลสตัณหาในฐานะเกณฑ์หลักที่สำคัญที่สุดของพระพุทธศาสนามาใช้ได้อย่างยอดเยี่ยม โดยเฉพาะใช้ใน

^{๑๔} พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี, ปัญหาสากล คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้, (กรุงเทพฯ: กระทรวงการต่างประเทศ, ๒๕๕๒), หน้า ๒๓.

การเปรียบเทียบกับปรัชญาสากลหรือสิ่งที่อาจขนานนามได้ว่าเป็นปัญญาตะวันตก (wisdom) เช่น การเน้นเรื่องความรักและความห่วงใยของมนุษย์ หรือแม้แต่ในแนวคิดเรื่องความเป็นมนุษย์ (humanity)

อย่างไรก็ดี พระมหาวุฒิชัยมิได้อธิบายว่าอิสรภาพและเสรีภาพในบริบทของพระพุทธศาสนานั้นเป็นอย่างไร ท่านมิได้เน้นการอธิบายเชิงเปรียบเทียบเกี่ยวกับความแตกต่างระหว่างจารีตที่เน้นเรื่องสิทธิ (right-based ethics) กับจารีตที่เน้นเรื่องหน้าที่ (duty-based ethics) ดังที่พบในสังคัมพุทธ ท่านมิได้ประเมินสิทธิมนุษยชนว่าเป็นเพียงแค่ระดับศีลในลักษณะที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้วิจารณ์อย่างตรงไปตรงมา ท่านมิได้วิพากษ์ลัทธิทุนนิยมและวัตถุนิยมที่มาพร้อมกับระเบียบโลกสมัยใหม่ที่บรรดามหาอำนาจตะวันตกสนับสนุนในแบบเดียวกับที่พุทธทาสภิกขุได้วิเคราะห์และวิจารณ์อย่างละเอียด แต่ท่านรักษาจารีตสำคัญของพระพุทธศาสนาไว้อย่างงดงาม

ในการวิเคราะห์ในด้านการผูกเรื่องสิทธิมนุษยชน พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธีไม่ได้ใช้แนวคิดดาร์วินเชิงสังคม (Social Darwinism) ดังที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้ใช้ในการวิเคราะห์และอธิบายด้านมืดหรือภาวะความอามืดที่เราอาจเจออยู่ในแนวคิดทางสังคมที่จัดว่ามีอิทธิพลอย่างโดดเด่นในโลกตะวันตกในช่วงศตวรรษที่ ๑๘ และ ๑๙ แต่ท่านใช้ฉากระบบประชาธิปไตยของสหรัฐฯ ในการดำเนินเรื่องได้อย่างร่วมสมัย

แต่จุดเด่นอีกประการในบทวิเคราะห์สิทธิมนุษยชนของพระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี คือ ท่านได้ทำการวิเคราะห์ในเชิงเปรียบเทียบในระดับของหลักการของสิทธิมนุษยชน (principles of human rights) ซึ่งประกอบด้วย เสรีภาพ ความเท่าเทียมกัน ภารตภาพ และความเป็นมนุษย์ ท่านเห็นว่าพระพุทธศาสนามีหลักคำสอนที่สอดคล้องกับหลักการสิทธิมนุษยชน แต่ท่านมิได้บอกว่าจะอะไรที่แตกต่างอย่างสิ้นเชิงระหว่างปรัชญาสิทธิมนุษยชนกับปรัชญาพุทธ

อย่างไรก็ดี พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธียืนยันว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาหนึ่งที่เคารพในคุณค่าและศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ และพระพุทธเจ้าทรงเพียรพยายามที่จะทำให้นุษย์อยู่ร่วมกันอย่างสันติสุขโดยวิธีการต่าง ๆ เช่น การสร้างสัมมาทิสนะที่ว่าโลกทั้งผองเป็นพี่น้องกัน (one world, one family) การล้มล้างระบบความเชื่อเรื่องวรรณะหรือการวัดคุณค่าของคนด้วยสีผิว การเปิดโอกาสให้สตรีและบุรุษมีโอกาสในการเข้าถึงทรัพยากรอย่างเท่าเทียมกัน การเลื่อนสถานภาพทางสังคม การบวช การได้รับโอกาสทางการศึกษา และการบรรลุสังขารธรรมเสมอกัน รวมถึงนำเสนอการประเมินคุณค่าของชีวิตระหว่างคนกับสัตว์ด้วยราคาเดียวกัน อันก่อให้เกิดท่าทีแบบเมตตากรุณาต่อสรรพสัตว์ทั้งสากลโลก

น่าสังเกตว่า ในตอนต้นของหนังสือนี้ พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี ได้หยิบยกประเด็นการวัดระดับของความเป็นประชาธิปไตยในโลกตะวันตกว่า การที่เราจะรู้ว่าสังคมไหนเป็นประชาธิปไตยมากน้อยแค่ไหน นักวิชาการตะวันตกมักจะดูที่อัตราการละเมิดสิทธิมนุษยชนในอาณาเขตของรัฐดังกล่าว

การสังเกตในลักษณะนี้นับว่าน่าสนใจยิ่ง และแสดงให้เห็นเราทราบว่า พระมหาอุคชัย วชิรเมธีได้เข้าใจวิถีคิดของชาวตะวันตกและสะท้อนความสนใจในปรัชญาการเมืองสมัยใหม่ของท่านเองได้อย่างดี

เมื่อพิจารณาในด้านการตีความคำสอนทางพระพุทธศาสนา พระมหาอุคชัยกล่าวว่า สิทธิมนุษยชน หมายถึงสิทธิขั้นพื้นฐานที่จะประกันว่ามนุษย์จะสามารถอยู่ร่วมกันระหว่างมนุษย์กับมนุษย์อย่างมีศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์เสมอภาคกันในทางโลก สิทธิมนุษยชนขึ้นอยู่กับการประกันสิทธิขั้นนั้นโดยกฎหมาย ถ้ากฎหมายได้รับการตราไว้อย่างเป็นธรรมและได้รับการปฏิบัติอย่างเที่ยงธรรม สิทธิมนุษยชนของประชาชนจะไม่ถูกละเมิด แต่ถ้ากฎหมายตราไว้อย่างอย่างมีอคติ และผู้ปฏิบัติตามกฎหมายขาดความเที่ยงธรรม สิทธิมนุษยชนก็จะถูกละเมิด ผู้ถูกละเมิดก็ไม่ได้รับการเยียวยา และผู้ละเมิดก็ไม่มีความผิด และนี่เป็นสาเหตุให้การฝากสิทธิมนุษยชนไว้กับกฎหมายจึงยังไม่พอ (แทนที่ท่านจะกล่าวว่าชีวิตที่ดีจะฝากไว้กับกฎหมายนั้นคงยังไม่พอ) ส่วนในทางธรรมหรือในทางพระพุทธศาสนา สิทธิมนุษยชนเป็นสิทธิที่ติดมากับชีวิตและวางรากฐานอยู่บนปัญญาที่ตระหนักรู้อย่างถ่องแท้ถึงที่สุดว่า มนุษย์ทุกคนมีศักดิ์ศรีแห่งความเป็นคนเสมอกันในฐานะที่เขากับเราต่างกันั้น มนุษยชาติทั้งมวลจึงเป็นพี่น้องกัน และจึงถือว่ามีสิทธิมนุษยชนโดยอัตโนมัติพร้อม ๆ กัน กับการได้อัตภาพมาเป็นคนตั้งแต่เกิด ดังนั้น ในทางพระพุทธศาสนาถือว่า สิทธิมนุษยชนขึ้นอยู่กับการพิจารณาพื้นฐานที่ว่า โลกทั้งผองพี่น้องกัน เหมือนกับที่เราชาวพุทธนิยมแผ่เมตตาหลังจากเจริญจิตภาวนาเสร็จแล้วว่า “สัตว์ทั้งหลาย ทั้งปวง จงเป็นสุขเกิด อย่าได้มีเวร อย่าได้พยาบาทเบียดเบียนซึ่งกันและกันเลย จงรักษาตนอยู่ไปให้เป็นสุขเป็นสุขเกิด ”

ในสังคมอินเดียโบราณ ศักดิ์ศรีแห่งความเป็นคนต่างกัน และสิทธิมนุษยชนได้ถูกละเมิดจนกลายเป็นเรื่องธรรมดา คนในสามชนชั้นข้างบนอันประกอบด้วย กษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ เป็นผู้ที่ได้รับการรับรองสิทธิ จึงสามารถดำรงชีวิตร่วมกันในสังคมอย่างมีเสถียรภาพ มีสิทธิในการดำเนินชีวิต ในการครองสถานภาพทางสังคม ในทรัพย์สิน ตลอดจนจนความสามารถเข้าถึงทรัพยากรธรรมชาติอย่างเต็มที่ แต่สำหรับชนชั้นล่างสุดคือศูทรและจัณฑาลนั้น กลับถูกประเมินค่าดังหนึ่งไม่ใช่คน แม้แต่สิทธิที่จะเรียนหนังสือก็ยังมี

สหรัฐฯ ซึ่งถือว่าเป็นประเทศที่ประชาชนมีหลักประกันสิทธิมนุษยชนสูง และการละเมิดสิทธิมนุษยชนถือเป็นเรื่องใหญ่ระดับคอขาดบาดตาย เมื่อสหรัฐฯจะวัดความสำคัญของประเทศต่าง ๆ ในเวทีโลกที่ตนควรจะมีความสัมพันธ์ทางการทูต การเมือง และทางเศรษฐกิจระดับไหน ก็ใช้การละเมิดสิทธิมนุษยชนเป็นเกณฑ์ชี้วัดที่สำคัญในการกำหนดท่าทีที่ตนจะพึงปฏิบัติต่อประเทศนั้น ๆ แม้ว่าประชาชนชาวอเมริกันมีความเข้าใจในสิทธิมนุษยชน แต่ปัญหาเบียดเบียนซึ่งกันและกันระหว่างคนต่างสีผิวยังปรากฏในมลรัฐต่าง ๆ ของสหรัฐฯ แม้ในทางกฎหมาย สีผิวไม่ใช่ข้ออ้างที่ทำให้ความเป็นคนสูงต่ำต่างกันอีกต่อไป แต่ในทางปฏิบัติแล้ว คนดำในสังคมอเมริกันยังคงถูกประเมินค่าเป็นพลเมืองชั้นสองอยู่นั่นเอง และนี่เป็นเหตุให้มาร์ติน ลูเธอร์ คิง จูเนียร์ นักเคลื่อนไหวเพื่อสิทธิมนุษยชนคน

สำคัญ พยายามเรียกร้องสิทธิมนุษยชนให้แก่พี่น้องผิวดำของเขา ดังปรากฏในสุนทรพจน์เรื่อง “I have a dream”

พระมหากษัตริย์ เห็นว่า ประธานาธิบดีบารัค โอบามามีความพยายามที่จะละลายความรู้สึกแบ่งแยกทางสีผิวที่มีอยู่จริงในสังคมอเมริกันในปัจจุบัน สิ่งนี้จึงสะท้อนว่าสังคมอเมริกันยังคงถวิลหาสิทธิมนุษยชนไม่น้อยไปกว่าประเทศอื่น ๆ และยังคงมีปัญหาคาระเมิดสิทธิมนุษยชนเหมือนกับประเทศอื่น ๆ เช่นกัน

เมื่อพิจารณาในด้านนวัตกรรมในด้านคำสอน พระมหากษัตริย์ ได้เสนอแนวคิดเรื่องความเป็นสากลทั้ง ๗ ประการ คือ ๑.ปัญญาสากล ๒.ศีลธรรมสากล ๓.การศึกษาที่สากล ๔.เมตตาที่สากล ๕.ปฏิสัมพันธ์ที่สากล ๖.ประเทศที่สากล ๗.กฎหมายที่สากล อาจกล่าวในอีกแบบหนึ่งว่า ความสำเร็จในเรื่องหลักประกันทางสังคมสำหรับมนุษย์จะต้องขึ้นอยู่กับปัจจัยเหล่านี้ร่วมกัน

ในทัศนะของพระมหากษัตริย์ปัญญาสากล (universal wisdom) คือ **ปัญญาที่ไม่เคลือบแฝงด้วยอคติ** ซึ่งในที่นี้ต้องรวมถึงอวิชา มานะ และทิฐิ นั่นคือ ปัญญาที่สามารถเจาะทะลุความจริงของโลกและชีวิตโดยตรงไปตรงมาตามสภาวะของสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง กล่าวคือ ความจริงเป็นอยู่ มีอยู่อย่างไร ก็รู้แจ้งเห็นจริง ตามที่เป็นจริงอย่างนั้น ๆ โดยไม่ถูกหลอกให้หลง ให้มีอคติ หรือให้มีความเห็นผิดแผกแตกต่างออกไปจากความเป็นจริง เช่น เห็นว่าชาวไทย หรือชาวอเมริกัน ชาวคริสต์หรือชาวพุทธ ประชาชนทั่วไปหรือนักบวช คนผิวขาวหรือคนผิวดำ แท้ที่จริงแล้ว พวกเขาเหล่านั้นต่างก็เป็นมนุษยชาติ เหมือนกันหมด ความแตกต่างที่มีอยู่นั้นเป็นเพียงสมมติบัญญัติ (concept) ที่มนุษย์สร้างขึ้นมาเท่านั้น ปัญญาที่เห็นความจริงตามที่มันเป็นจริงอย่างนี้ คือ ปัญญาที่จะทำให้มนุษย์หลุดออกมาจากความหลงผิดนานาประการ อันเป็นเหตุให้ปฏิบัติต่อเพื่อนมนุษย์อย่างไม่คำนึงถึงศักดิ์ศรีแห่งความเป็นคน ซึ่งเป็นต้นเหตุให้เราเรียกร้องสิทธิมนุษยชนเพื่อสร้างสวัสดิภาพให้แก่เพื่อนมนุษย์ด้วยกันในโลกนี้

ในความคิดของผู้วิจัย ประเด็นปัญญาสากลนี้เป็นไม้ตายของพระมหากษัตริย์ และเป็นจุด/ส่วนสำคัญที่สุดของการให้เหตุผล (argument) ทั้งหมด ดังจะเห็นว่าท่านได้ใช้เรื่องนี้เป็นชื่อของหนังสือเล่มนี้ด้วย นอกจากนั้น ข้อที่ ๒-๗ ต่างก็เป็นส่วนขยายความของข้อที่ ๑ อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

ศีลธรรมที่สากลในความคิดของพระมหากษัตริย์ หมายถึง การศึกษาที่ทำให้มนุษย์ทั่วทั้งโลกมีความรู้ที่ถูกต้องว่า มนุษย์ทุกคนนั้นเป็นมนุษย์ที่มีเกียรติ มีศักดิ์ศรี มีคุณค่าแห่งความเป็นคนเหมือนกัน เกณฑ์วัดคุณค่าของคนไม่ใช่เปลือกนอก เช่น ชาติกำเนิด ผิวพรรณ ชนชั้น ศาสนา อารยธรรม นามสกุล สถาปณิศาสตร์ สติปัญญา หากแต่คือเนื้อในอันได้แก่คุณธรรมที่แต่ละคนปฏิบัติกันต่างหาก เหมือนกับที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า อย่าถามชาติกำเนิดเลย จงถามถึงความประพฤติกันดีกว่า^{๑๕}

^{๑๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๔-๒๕.

การศึกษาที่สากล หมายถึง การเรียนรู้ที่จะข้ามพ้นความคับแคบ ๕ ประการ อันได้แก่ ๑. ใจแคบเพราะหวงแหนถิ่นที่อยู่อาศัย อันเป็นเหตุให้มนุษย์ข่มเหงรังแก เพราะต่างก็อ้างสิทธิในพื้นที่ตนครอบครอง ๒. ใจแคบเพราะหวงแหนวงศ์ตระกูล ๓. ใจแคบเพราะหวงแหนผลประโยชน์ ๔. ใจแคบเพราะหวงแหนชนชั้นวรรณะ-สีผิว ๕. ใจแคบเพราะหวงแหนภูมิปัญญา ความคับแคบทั้ง ๕ ประการนี้คือ สาเหตุสำคัญในการลิดรอนและทำลายสิทธิมนุษยชนมาอย่างยาวนานตลอดประวัติศาสตร์ของมนุษยชาติ

เมตตาสากล กล่าวคือ ความรู้สึกรักเมตตา ปราณนาดีต่อคนทั้งโลกเสมอกันเช่นเดียวกันกับตนเอง เมื่อเกิดความเมตตาที่สากลขึ้นมาแล้ว ก็จะมีสภาพจิตใจไร้พรมแดน สามารถเป็นมิตรกับคนได้ทั้งโลกโดยก้าวข้ามมายาคติ เช่น เพศ ผิว เผ่าพันธุ์ ศาสนา ลัทธิ นิกาย ภาษา อารยธรรมได้ทั้งหมด การปฏิบัติเมตตาที่สากลจะทำให้เราประเมินค่ามนุษย์ชาติทั่วโลกในราคาเดียวกันอย่างเสมอหน้า นั่นคือ การมองคนทุกคนว่าเป็นมนุษย์เหมือนกันกับตน

ปฏิสัมพันธ์ที่สากล กล่าวคือ ความเคารพศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ของทุกคนอย่างบริสุทธิ์ใจ โดยไม่ต้องอ้างอิงกฎหมายสิทธิมนุษยชน แต่อ้างอิงปัญญาอันหยั่งรู้สัจธรรมที่แท้ ซึ่งอยู่เบื้องหลังความแตกต่างภายนอกทั้งปวง การที่เราปฏิบัติต่อเพื่อนมนุษย์อย่าง กัลยาณมิตร นั่นคือ อยู่ร่วมกันเหมือนหนึ่งเป็นญาติกันตลอดทั่วทั้งโลก

ประเทศที่สากล หมายถึง พื้นที่แห่งใดก็ตามในโลกที่มนุษย์มีปัญญาอันหยั่งรู้สัจธรรมที่สากล จนมีเมตตาที่สากลและทำให้ปฏิสัมพันธ์กับมนุษยชาติอย่างเป็นมิตร อันเป็นเหตุให้มนุษยชาติสามารถอยู่ร่วมกันอย่างสันติท่ามกลางความแตกต่างหลากหลายทางชาติพันธุ์ ศาสนา วัฒนธรรม ผิวสี ชนชั้น ฯลฯ ได้อย่างสันติสุข พื้นที่เช่นนี้คือประเทศสากล

กฎหมายสากล หมายถึง กฎหมายที่ศักดิ์สิทธิ์สำหรับทุกคน ทุกชนชั้นวรรณะ และสามารถปกป้องมนุษย์ทุกคนจากการถูกละเมิดสิทธิมนุษยชนได้ทั่วทั้งโลก กฎหมายที่สากล ไม่ได้หมายถึงกฎหมายที่เขียนขึ้นบนรากฐานของการมีความเข้าใจที่ถ่องแท้ตรงกับสัจธรรมที่ว่า มนุษยชาติทั้งปวงล้วนคือพี่น้องกัน และด้วยเหตุผลดังนั้น พวกเขาทุกคนจึงควรได้รับการปกป้องคุ้มครองให้มีศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์เสมอกันในทุกสถาน

หลักธรรมที่โดดเด่นของบทวิเคราะห์ของพระมหาภูมิจัย คือ “ปัญญา” ซึ่งเป็นหนึ่งในไตรสิกขา และเป็นหนึ่งในเรื่องที่ยากที่สุดในคำสอนทางพระพุทธศาสนา ดังเห็นว่า ท่านได้สรุปว่า เมื่อมีปัญญาที่แท้เป็นรากฐานอยู่ในใจแล้ว ความเคารพในศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ที่แท้จะเกิดขึ้นโดยอัตโนมัติ และการปฏิบัติเบียดเบียนเพื่อนมนุษย์จะปลาสนาการไปโดยไม่ต้องใช้กฎหมายมาบีบบังคับอีกต่อไป

พระมหาภูมิจัยเห็นว่า หลักประกันสิทธิมนุษยชนสำหรับบุคคลทั่วไปอยู่ที่กฎหมายที่เป็นธรรม แต่ในพระพุทธศาสนา หลักประกันสิทธิมนุษยชนอยู่ในสัจธรรม หรือการตื่นจากมายาคติ การ

ต้นจากอวิชา เราทุกคนในฐานะมนุษย์ชาติจะต้องร่วมใจกันสร้างหลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้ขึ้นมาในใจของเราทุกคนให้ได้ เพราะหากทำได้สำเร็จเมื่อไร กฎหมายสิทธิมนุษยชนก็ไม่จำเป็นอีกต่อไป

จากตรรกะในประโยคข้างบน นั้นหมายความว่าในตอนนี้นั้นมนุษย์ชาติยังไม่มีปัญญาที่แท้จริง เราจึงต้องมีกฎหมายที่เป็นลายลักษณ์อักษรเพื่อให้ทุกคนตระหนัก และนี่เป็นข้อสมมุติฐานล่วงหน้า (presuppositions) และเป็นหัวใจของการให้เหตุผลของพระมหาอุทิศชัย วชิรเมธีทั้งหมด

อย่างไรก็ดี การกล่าวในลักษณะนี้ของพระมหาอุทิศชัย อาจมีลักษณะที่สะท้อนการประนีประนอมมากกว่าการวิพากษ์ของท่านพุทธทาสภิกขุที่เห็นว่าจุดตั้งต้นของตรรกะสิทธิมนุษยชนนั้นอาจผิด เพราะแท้จริง มนุษย์ยังมีอวิชา และอวิชานี้ไม่อาจทำให้มนุษย์ทั่วไปบรรลุความเป็นกลาง เมื่อไม่สามารถเป็นระบบที่สนับสนุนความเป็นกลาง หรือปราศจากความเห็นประโยชน์ของตน หรือความเห็นแก่ตัว ความยุติธรรมและสันติภาพจึงไม่สามารถบรรลุได้จริง แม้ว่าโลกได้ประกาศใช้ปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน

ยิ่งกว่านั้น หากเรากลับไปมองการวิพากษ์ส่วนอื่น ๆ พระมหาอุทิศชัย ได้มีความเห็นที่คล้ายคลึงกับพุทธทาสภิกขุที่ได้อธิบายว่าระบบทุนนิยม ลัทธิบริโภคนิยม ลัทธิวัตถุนิยมเป็นสิ่งที่ส่งเสริมให้คนในโลกตกเป็นทาสกิเลสตัณหา การที่วิ่งตามตัณหาอย่างขาดสติดังปรากฏในระบบปัจจุบันจึงดำเนินไปเพื่อสนับสนุนลัทธิบริโภคนิยมและวัตถุนิยมในที่สุด ดังในประโยคที่ยกมาข้างล่างนี้

พระมหาอุทิศชัย วชิรเมธีสรุปว่าหลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้จริงแทบมิได้ขึ้นอยู่กับกฎหมาย แต่ขึ้นอยู่กับสัมมาปัญญา เพราะเมื่อเรามีสัมมาปัญญาเป็นรากฐานอยู่ในใจแล้ว เราจะเคารพศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ของคนทั้งโลกพอ ๆ กับที่เราเคารพตนเอง^{๑๖}

ทักษะหรือเทคนิคอีกประการหนึ่งที่พระมหาอุทิศชัย วชิรเมธีได้ใช้บ่อยในงานเขียนของตน คือ การแปลงคำศัพท์ภาษาบาลีให้กลายเป็นภาษาที่คนรุ่นใหม่สามารถเข้าใจได้ เราจึงเห็นสไตลัทธิธรรมประยุกต์ (applied Dhamma) ในงานของพระมหาอุทิศชัย วชิรเมธี วิธีการและสไตล์ในแบบนี้ อาจมีเป้าหมายที่แฝงไว้ กล่าวคือ ท่านอาจอยากจะทำให้ธรรมะของพระพุทธเจ้าเป็นเรื่องที่คนทั่วไปเข้าใจได้เร็ว หรือทำให้ธรรมะของพระพุทธเจ้าเป็นเรื่องตรงกับยุคสมัย หรือแม้แต่ มิได้เป็นสิ่งที่ล้าหลัง เช่น ตัณหา พระมหาอุทิศชัยฯ นิยมแปลว่า ความละโมภโลภมากในผลประโยชน์ ในขณะที่คำว่า “มานะ” พระมหาอุทิศชัยฯ แปลว่า ความบ้าอำนาจ และคำว่า “ทิฏฐิ” พระมหาอุทิศชัยฯ มักนิยมแปลว่า ความใจแคบ

พระมหาอุทิศชัย ได้กล่าวว่า หากแปลเป็นภาษาร่วมสมัย ด้วยภาษาของพระพรหมคุณาภรณ์ (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์) ก็คือ อยากได้ อยากใหญ่ และใจแคบ พระมหาอุทิศชัยฯ อธิบายว่า กิเลส ๓ ตัวนี้ หากเข้าไปสิงสู่อยู่ในจิตใจของใครแล้ว เขาจะเริ่มขัดแย้งระหว่างคนกับคน คนกับธรรม

^{๑๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๑.

คนกับทรัพยากร และคนกับสันติภาพ กิเลส ๓ ตัวนี้ ภาษาพระเรียกว่า ปัญจธรรม ซึ่งแปลว่า กิเลส ตัวบั่น กิเลส ๓ ตัวนี้อยู่ในตัวใคร มันจะบั่นหัวคนคนนั้นทันที ตัณหานี้บั่นได้อันตรายที่สุด เพราะมัน จะแสดงออกทันตาเห็น มาณะ คือ ความบ้าอำนาจ ตอนที่ยังไม่มีอำนาจก็ไม่แสดงตัว ทิฎฐิ หรือ ความเห็นที่ผิดนั้นแสดงตัวตลอด ตัณหา เมื่อนำมาอธิบายสังคมไทยและการเมืองไทยก็จะออกมาใน ลักษณะของทุนนิยมที่ไม่มีมโนธรรม ทุนนิยมที่มีมโนธรรมนั้นไม่เป็นไร คือยังทำมาค้าขายได้ พุทธ ศาสนามีได้ปฏิเสธเรื่องเงิน เรื่องการทำมาค้าขาย ท่านพูดชัดในสัมมาอาชีวะ ซึ่งเป็นหนึ่งในมรรคมี องค์ ๘^{๑๗}

พระมหาภูมิจัยมีความเห็นว่า ทุนนิยมคือแนวคิดที่ว่าทุกอย่างขายได้ ทุกอย่างควรแปรรูป เป็นเงินได้ ถ้าทำกันอย่างไม่มีมโนธรรมสำนึก ก็จะทำให้เราเข้าถึงศาสดาองค์ใหม่ นั่นคือ ศาสดาที่ชื่อ เงินตรา พอเราถือเงินตราเป็นศาสดาองค์ใหม่ ศาสดาองค์เก่าก็หมดความหมาย ดังนั้น พระพุทธองค์ จึงตรัสว่า “โลภो อัมมานัง ปริปันโถ”^{๑๘} ซึ่งแปลว่า ความโลภเป็นอันตรายต่อความดีงาม ความโลภ เข้าครอบงำคนเมื่อใด ความดีงามก็หายไปจากคนนั้นเมื่อนั้น และหากคนทั้งประเทศถูกกระตุ้นด้วย ความโลภพร้อม ๆ กัน คนจะพากันทอดทิ้งความดีงามทั้งหมด ตัณหาที่เองที่ทำให้ประชาธิปไตย กลายเป็นธนาธิปไตย และธนาธิปไตยก็ถูกขับเคลื่อนด้วยทุน ทุกสิ่งทุกอย่างพุดกันด้วยทุน แต่ในบาง ประเทศแปลกมาก ใครจะทำงานการเมือง พุดถึงทุนสมบัติมากกว่าคุณสมบัติ

การโยงเรื่องธรรมะกับสิ่งที่เป็นประเด็นที่ทุกคนให้ความสนใจล้วนเป็นสไตล์ที่เห็นได้ชัด ของพระมหาภูมิจัย ดังจะเห็นได้จากการทำงานที่ได้ยกตัวอย่างของนายบารัก โอบามา อดีต ประธานาธิบดีสหรัฐฯ ที่สามารถก้าวขึ้นมาเป็นผู้นำสหรัฐฯ โดยกล่าวว่า นายโอบามาได้มาจาก ครอบครัวยุคชนชั้นล่าง หลายชาติพันธุ์ผสมกัน ทั้งผิวขาวและผิวดำ ทั้งอเมริกันและเคนยา หากมองด้วย ทุนสมบัติ โอบามาไม่น่าที่จะมีโอกาสได้เป็นประธานาธิบดีของประเทศอันดับหนึ่งของโลกอย่าง สหรัฐอเมริกาได้ แต่ในบ้านเมืองที่เจริญแล้ว เขาจะมองผู้นำของเขาที่คุณสมบัติ แต่การเมืองในกระแส ตัณหาที่วัดกันด้วยเงิน การเมืองจะเริ่มตันที่ทุนสมบัติ พอผู้นำประเทศมีแนวโน้มไปในทางธนาธิปไตย ทำให้คนทั้งประเทศหันมาวัดความสำเร็จของตัวเองด้วยความมั่งมีศรีสุข แต่เดิมเราใช้คำว่า “อยู่เย็น เป็นสุข” ตรงจุดนี้ พระมหาภูมิจัยจึงมีเทคนิคเฉพาะตนในการสื่อถึงสังคม

ในการวิเคราะห์ของผู้วิจัย เนื่องจากปัญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนมิได้ระบุว่า อิสรภาพนั้นต้องกำกับด้วยปัญญาหรือไม่ อาจเพราะความหมายของคำว่าอิสรภาพที่ปรากฏใน ปัญญาสากลหมายถึงอิสรภาพจากการถูกบังคับหรือแทรกแซง (freedom from coercion and interference) และอิสระในการเลือก (freedom of choice) หรือการทำตามความคิดของปัจเจก

^{๑๗} พระมหาภูมิจัย วชิรเมธี, มองลึก นึกไกล ใจกว้าง, (นนทบุรี: สำนักพิมพ์ปรมาณู, ๒๕๕๘), หน้า ๑๐๙-๑๑๔.

^{๑๘} ส. ส. (ไทย) ๑๕/๒๑๐

(ซึ่งมีทั้งถูกและผิด เช่น การที่ปัจเจกต้องการดื่มสุรา ความต้องการสูบบุหรี่ การสนับสนุนเปิดเสรีทางการค้าประเพณีและการพนัน) หากวัดจากนิยามของจริยศาสตร์พุทธ อิสรภาพในความหมายของพุทธทาสภิกขุจึงกินความที่ลึกไปถึงรากฐานของแก่นปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ที่เน้นการปล่อยให้ปัจเจกทำตามใจตนเอง ซึ่งชาวตะวันตกเชื่อว่า ในที่สุด มันจะส่งผลดีต่อสังคมโดยรวม

๔.๓.๒ จุดเด่นในทัศนะของพระมหาภูมิจัย วชิรเมธี

๑. การเน้นแนวคิดเรื่องปัญญาในพระพุทธศาสนา ดังในประโยคที่สำคัญที่สุด คือ ปัญญาที่สามารถเจาะทะลวงความจริงของโลกและชีวิตอย่างตรงไปตรงมา ตามสภาวะของสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง กล่าวคือ ความจริงเป็นอยู่ มีอยู่อย่างไร ก็รู้แจ้งเห็นจริงตามที่เป็นจริงอย่างนั้น โดยไม่ถูกหลอกให้หลง ให้มือคิด หรือให้มีความเห็นผิดแผกแยกแตกต่างออกไปจากความเป็นจริง แต่น่าเสียดายในงานมหาภูมิจัยมิได้กล่าวให้ชัดเจนลงไปว่าปัญญาของพุทธนั้นต่างจากปัญญาในวิถีคิดของตะวันตกอย่างไร หรือ พุทธปัญญาเป็นสิ่งที่เราไม่อาจพบหรือเข้าใจได้ในระบบวิถีคิดของปรัชญาตะวันตกหรือไม่แต่จากข้อความที่ท่านได้อ้างถึง เรามีเหตุผลพอที่อาจตีความหรือกล่าวอีกนัยหนึ่งว่าปัญญาของตะวันตกมิใช่ปัญญาสูงสุดในแบบพุทธ แม้ว่าเรื่องความเมตตากรุณา ความเป็นมนุษย์นี้ล้วนเป็นเรื่องที่ทั้งสองจารีตให้ความสำคัญและจัดว่าเป็นสิ่งที่ควรเรียกว่า “ปัญญา” เช่นกัน แต่ปัญญาสูงสุดของพุทธมีลักษณะเฉพาะที่ไม่เหมือนใคร นั่นคือการละกิเลสตัณหาโดยสิ้นเชิง

๒. การเน้นแนวคิดเรื่องภราดรภาพ(fraternity) เราสามารถพบแนวคิดนี้ในหลายตอนของบทวิเคราะห์ของพระมหาภูมิจัย ดังสะท้อนอยู่ในประโยคตัวอย่างที่ผู้วิจัยได้ยกมา ณ ที่นี้ว่ามนุษยชาติทั้งหมดเป็นพี่น้องกัน ในทางพระพุทธศาสนาถือว่า สัทธิมนุษยชนขึ้นอยู่กับหลักการพื้นฐานที่ว่า โลกทั้งหมดเป็นพี่น้องกัน เหมือนกับที่เราชาวพุทธนิยมแม่เมตตาหลังการเจริญจิตภาวนาเสร็จสิ้นลงหรือแม้แต่ในวลี“โลกทั้งหมดเป็นพี่น้องกัน (one world, one family)”ตรงจุดนี้ เราสามารถเห็นว่าทั้งสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) และพระมหาภูมิจัย วชิรเมธีเห็นตรงกันว่าโลกปัจจุบันที่ครอบงำด้วยระบอบเสรีนิยมกลับละเลยเรื่องหลักภราดรภาพ

๓. การมองโลกแบบประนีประนอม(compromising attitude) ดังเห็นจาก ในหลายตอนของบทวิเคราะห์ พระมหาภูมิจัยได้พยายามชี้จุดเหมือนหรือจุดคล้ายคลึง (similarity) มากกว่าชี้จุดต่าง(difference)ระหว่างพุทธศาสนากับสัทธิมนุษยชน ซึ่งลักษณะนี้สะท้อนอยู่ในอุปนิสัยที่ว่าเรงและอารีย์อารอบของท่าน แม้ว่าในส่วนอื่น ๆ ท่านอาจมีท่าทีหรือความเห็นที่คล้ายกับท่านพุทธทาสที่ว่าแม้นานาอารยประเทศจะมีกฎหมายว่าด้วยสัทธิมนุษยชนขึ้นมาบังคับใช้ ทำให้มนุษย์อยู่ในโลกอย่างมีศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ แต่กระนั้น ก็เชื่อว่า กฎหมายสัทธิมนุษยชนที่วางนี้จะศักดิ์สิทธิ์เสมอไปก็หาไม่ ตรงกันข้าม ปฏิบัติการทำทลายกฎหมายสัทธิมนุษยชนยังคงมีอยู่ทั่วไปทุกมุมโลก และนับวันยิ่งดูเหมือนว่า จะมีการละเมิดสัทธิมนุษยชนในรูปแบบต่าง ๆ เพิ่มขึ้นอีกด้วย แต่ท่านก็ยังไม่ใช่โทษเสียหรือลีลาการประพันธ์ในลักษณะเดียวกับท่านพุทธทาสที่ได้กล่าวด้วยอรรถรสว่า เราก็ไม่จำเป็นต้องมี

ปฏินุญาสาทว่าด้วยสิทธิมนุษยชน หากมนุษย์ไม่มีความเห็นแก่ตัว หากมนุษย์มีความคงที่อยู่ในความถูกต้อง และไม่สร้างกิเลสขึ้นมาสุขุม ปฏินุญาสาทว่ามีไว้หว่าเราะเยาะกันเล่น เพราะยังมีการละเมิดสิทธิมนุษยชนอยู่ทั่วทุกหัวระแหง หรือแม้แต่ในประเด็นในเรื่องการศึกษา พระมหาภูฒิชัยมีความเห็นที่อาจเรียกว่าเหมือนกับท่านพุทธทาสเลยทีเดียว ดังปรากฏในประโยคที่ว่า

การศึกษาของเราในเวลานี้ ไม่ว่าจะในเมืองไทยหรือในระดับโลกเป็นการศึกษาที่ทำให้ศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ถูกลดทอนลงไป และเป็นการศึกษาที่ไม่เอื้อต่อการสร้างสรรค์ปกป้องสิทธิมนุษยชน เพราะเราเน้นแต่การศึกษาเพื่อการ ทำมาหากิน ซึ่งเป็นเรื่องระดับส่งเสริมสัญชาตญาณในการ เอาตัวรอด เป็นสำคัญ การศึกษาที่วางรากฐานอยู่บนเรื่องของการ ทำมาหากินเป็นด้านหลักเช่นนี้เป็นการศึกษาซึ่งไม่สามารถที่จะสร้างโลกทัศน์ที่ถูกต้องให้แก่มนุษยชาติได้เลย และด้วยการศึกษาที่แสนคับแคบนี้ คนที่มีการศึกษาจำนวนมากจึงกลายเป็นผู้ที่สร้างความทุกข์ยากลงไปบนบ่าของเพื่อนมนุษย์เสียเอง^{๑๙}

ในขณะที่ พระพุทธทาสภิกขุได้กล่าวในประเด็นเดียวกัน (ดังตัวอย่างที่ผู้วิจัยได้ยกมาจากหนังสือเรื่อง “อทัมมยตาปริทัตสน์”) ว่า การศึกษาในโลกปัจจุบันนี้ มันเป็นการศึกษาสุนัขหางด้วน เป็นขนวนนำไปสู่การละเมิดสิทธิมนุษยชน การศึกษาจึงไม่ใช่การเรียนหนังสือเพียงเพื่อทำให้ฉลาด สามารถ สามารถแล้วก็เอาไปใช้ในทางเห็นแก่ตัว ไม่มีอะไรควบคุมความเห็นแก่ตัว นี่เป็นการศึกษาที่ทำลายโลก^{๒๐}

๔.๔ จุดร่วมกันของพระภิกษุสงฆ์ทั้งสามรูป

๑. ทั้งพุทธทาสภิกขุ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์และพระมหาภูฒิชัย วชิรเมธีต่างใช้วาทกรรมพุทธ (Buddhist discourse) และพยายามใช้แนวคิดเรื่องไตรสิกขา ซึ่งเป็นแนวคิดที่โดดเด่นในวาทกรรมพุทธ โดยเฉพาะในมิติจริยศาสตร์ที่ไตรสิกขาถูกใช้เป็นกรอบความคิดในการแบ่งระดับของความดี ซึ่งสามารถมองทั้งในแบบค่อย ๆ เพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ (incrementality) และในแบบพลวัต (dynamism)

๒. พระภิกษุทั้งสามรูปเห็นตรงกันว่า ระบบการศึกษาดังที่เราเห็นในปัจจุบันผลิตซ้ำวิธีมองโลกแบบเดิม ๆ คือ การสอนให้คนฉลาดในเรื่องเทคนิควิทยาการ โดยไม่สนใจมากนักในเรื่องคุณธรรมหรือจริยธรรม ผลที่ตามมาคือเราจึงมีประชากรที่ชอบแสวงหาแต่ประโยชน์เพื่อตนเองมากกว่าการทำงานเพื่อสังคม หรือเพื่อมนุษยธรรมร่วมโลก หากระบบการศึกษายังดำเนินอยู่ในแบบนี้ โลกใบนี้จะมีสภาพเป็นเช่นไร ระบบสิทธิมนุษยชนจะมีความหมายแค่ไหน หากมนุษย์ส่วนใหญ่ไม่ทำ

^{๑๙} พระมหาภูฒิชัย วชิรเมธี, ปฏินุญาสาท คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้, หน้า ๒๗.

^{๒๐} พุทธทาส ภิกขุ, อทัมมยตาปริทัตสน์, หน้า ๓๓๖-๓๓๗.

หน้าที่ของตน หากกล่าวในแบบภาษาพุทธ สังคมโลกก็ไม่สามารถพบสันติสุข หากมนุษย์ไม่รักษาศีล เพราะศีลคือหน้าที่ สิทธิจะไม่มีประโยชน์ในโลกที่คนไม่ทำหน้าที่

๓. พระภิกษุสงฆ์ทั้งสามรูปต่างเห็นว่า พุทธปัญญาเป็นแก่นคำสอนของศาสนาพุทธและวิธีมองปัญหาที่มีความเฉพาะตัวของศาสนาพุทธเป็นเรื่องที่จะหาใครเทียบได้ยาก โดยเฉพาะพระมหา วุฒิชัย วชิรเมธีเห็นว่าการละกิเลสอย่างสิ้นเชิงเป็นปัญญาที่สูงสุดในคำสอน ปัญญาประเภท/ระดับอื่น ๆ หากไม่นำไปสู่แนวทางนี้ก็ย่อมไม่สำคัญ และอาจถูกพิจารณาว่ามีใช้คำสอนของพระพุทธศาสนา ในขณะที่พุทธปัญญาสากลที่ทั้งสองปราชญ์ในจารีตพุทธเถรวาท คือ พุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ได้ตอกย้ำ คือ ความไม่เห็นแก่ตัว หรือความเมตตากรุณาต่อเพื่อนมนุษย์ ความเฉลียวฉลาดที่ขาดความเมตตาเป็นสิ่งที่น่ากลัว ดังนั้น ความเมตตากรุณาจึงถูกจัดว่าเป็นส่วนหนึ่งของปัญญาที่ทั้งนิกายมหายานและนิกายเถรวาทเห็นตรงกันว่าจะเป็นวิธีเดียวที่ทำให้โลกสามารถพบสันติสุขอย่างยั่งยืน

สรุป

ข้อเสนอของพระภิกษุทั้งสามรูปได้ทำให้เราเห็นสิ่งที่แนวคิดสิทธิมนุษยชนขาดหายไป รูปแบบสิทธิมนุษยชนที่เหมาะสมกับสังคมพุทธจำเป็นต้องมีเรื่องความดีในระดับสูง หรือปัญญา และควรเป็นแนวคิดที่ไม่กระตุ้นให้เกิดความเห็นแก่ตัว หรืออึดตามากนัก โดยเฉพาะการไม่มีท่าทีเชิงอหังการ คำสอนทางพระพุทธศาสนาจึงเน้นภาษาของการทำหน้าที่ มากกว่าภาษาของการเรียกร้องสิทธิ ดังที่ศาสตราจารย์ปีเตอร์ ฮาร์เว (Peter Harvey) มหาวิทยาลัยเคมบริดจ์ได้ตั้งข้อสังเกตที่ใกล้เคียงกับข้อเสนอของพระภิกษุสงฆ์เถรวาทของไทยว่า โดยธรรมชาติ ชาวพุทธมักไม่ใช่คำศัพท์/ภาษาสิทธิ (right) แต่ทว่านิยมใช้ภาษาหน้าที่และความรับผิดชอบ (duty and responsibility) เพราะจุดเด่นทางคำสอนของศาสนาพุทธคืออนัตตา หรือการไม่เน้นอัตตา หากผู้ทรงสิทธิ์มีอัตตาที่บังคับได้จริง ผู้ทรงสิทธิ์ก็คงไม่รู้สึกร้อนหรือรู้สึกวุ่นวายกำลังถูกละเมิดสิทธิ เพราะตนสามารถกำหนดสิ่งต่าง ๆ ได้ (อาจอธิบายในแบบขยายความ คือ แต่แท้จริงแล้ว ผู้ทรงสิทธิ์ทุกคนต่างบังคับสิ่งใด ๆ ในโลกไม่ได้เลย รวมถึงชะตากรรมของตนเอง)

นักวิชาการส่วนใหญ่มักเห็นว่า ภาววิทยาของพระพุทธศาสนามีความสลับซับซ้อนและมีขอบเขตที่กว้างใหญ่กว่าภาววิทยาสหิทธิมนุษยชนที่เน้นแต่มนุษย์ จริยศาสตร์พุทธเป็นเรื่องสำคัญ และมีลักษณะแตกต่างจากจริยศาสตร์ที่เน้นสิทธิ (rights-based ethics) ซึ่งมีรากทางโลกทัศน์ของปรัชญาจอห์น สจิวต์ มิลล์ (John Stuart Mill) หรือแนวคิดอีโกทางจิต (psychological egoism) ตามนิยามของศาสตราจารย์โจเอล ไลน์เบิร์ก (Joel Feinberg) นอกจากนี้ นักปราชญ์ในจารีตเถรวาทของไทยเห็นตรงกันว่าการทำความดีของมนุษย์สมควรหยุดแค่ศีล แต่ต้องควรต้องส่งเสริมให้มีระดับสมาธิและปัญญา และการที่จะมีปัญญาได้จริง ๆ นั้น มนุษย์จำเป็นต้องรู้จักกัมมัฏฐานเพื่อบรรลุสมาธิ ดังนั้น

พระธรรมเรื่องมัชฌิมาปฏิปทาตั้งที่ศาสตราจารย์แพทริก เฮเดน (Patrick Hayden) เสนอจึงเป็นตัวเลือกที่เหมาะสม มัชฌิมาปฏิปทา หรือทางสายกลาง จึงมีความเหมาะสมอย่างยิ่งที่จะถูกใช้เป็นรากฐานในการพัฒนานวัตกรรมที่เรียกว่า “สิทธิมนุษยชนแนวพุทธ” เพราะพระธรรมนี้ได้มุ่งเน้นการทำความดีในทุกมิติและในสามระดับ คือ ศิล สมาธิ และปัญญา นอกจากนี้ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ได้เคยกล่าวเป็นนัยในหนังสือ “โลกขึ้นสหัสวรรษใหม่” ว่าเราต้องการระบบมัชฌิมา คือทางสายกลางในลักษณะที่ว่า ในแต่ละขณะ เราก็ต้องสนองความต้องการให้มนุษย์อยู่ได้อย่างเหมาะสมกับเขา แต่ก็อย่าให้เขาอยู่กับที่ เขาต้องมีการพัฒนาตัวเอง โดยให้ตระหนักรู้ว่ายังมีภาวะชีวิตที่สามารถพัฒนาสูงขึ้นไปที่ดีกว่านั้น แล้วสังคมก็จะมีดุลยภาพในตัวมันเอง

ดังที่กล่าวไปในตอนต้น การหาแนวคิดเรื่องเสรีภาพ ความเสมอภาค และภราดรภาพในคำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นเรื่องที่สามารถทำได้ไม่ยากนัก เพราะพระพุทธศาสนามีขอบเขตภววิทยาที่กว้างใหญ่ไพศาล โดยเฉพาะอย่างยิ่งพระไตรปิฎกซึ่งสามารถใช้เป็นแหล่งอ้างอิงที่สำคัญสำหรับชาวพุทธเถรวาทแต่สิทธิมนุษยชนมิได้มีชั้นความหมายอยู่แค่นั้น สิทธิมนุษยชนยังมีสิ่งที่เรียกว่ารากฐานทางปรัชญา (philosophical foundation) ที่พัฒนาขึ้นมาในบริบททางประวัติศาสตร์ที่เฉพาะ โดยเฉพาะรากทางจริยธรรมที่อิงกับแนวคิดปัจเจกนิยม (individualism) ของสำนักอรรถประโยชน์นิยม (Utilitarianism) ในศตวรรษที่ ๑๘ หรือแนวคิดอีโกทางจิต (psychological egoism) ซึ่งเป็นแนวคิดที่นิยมเรียกกันในสหรัฐอเมริกา ตรงจุดนี้ พุทธทาสภิกขุและสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์จึงพยายามเน้นมิติทางจริยศาสตร์ (ethical dimension) ของสิ่งที่เรียกว่าสิทธิมนุษยชน เพื่อเปิดเผยให้เห็นถึงวิธีคิดที่อ่อนแอของแนวคิดสิทธิมนุษยชน แต่ทว่าศาสตราจารย์เดเมียน คีโอนกลับไม่เห็นว่าการจุดนี้เป็นเรื่องใหญ่ จึงมิได้กล่าวมิติทางจริยศาสตร์นี้ในบทวิเคราะห์เชิงเปรียบเทียบในผลงานชิ้นเอกของตนเอง

บทที่ ๕

การพัฒนาแนวคิดสิทธิมนุษยชนตามคำสอนทางพระพุทธศาสนา

ในบทที่ ๓ เราได้เห็นข้อเสนอและความพยายามของนักวิชาการในการหาสิ่งที่อาจเทียบเคียงทางมโนทัศน์ได้กับแนวคิดและหลักการของสิทธิมนุษยชนภายในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนาในลักษณะกว้างๆ และในบทที่ ๔ เราทราบถึงทัศนะและคำวิจารณ์สิทธิมนุษยชนโดยพระภิกษุสงฆ์ในพระพุทธศาสนาเถรวาท

ปัญหาที่พบเจอส่วนใหญ่ในข้อเสนอหลักธรรมของบรรดานักวิชาการในบทที่ผ่านมาคือ ข้อเสนอหลักธรรมเหล่านั้นมิสามารถครอบคลุมมโนทัศน์สมัยใหม่จำนวนมากดังที่ปรากฏอยู่ในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ

เนื่องจากสิทธิมนุษยชนมักถูกเข้าใจว่าเป็นกฎหมายสากลที่จะเป็นหลักประกันของทั้งสันติภาพของโลกและความสงบสุขของสังคมโดยผ่านการเคารพสิทธิและเสรีภาพของปัจเจกชน แต่ความดีในระดับนี้ยังต้องถูกตั้งคำถามจากมุมมองพระภิกษุสงฆ์เถรวาท ดังนั้น หลักประกันสำหรับสังคมพุทธ หรือสิทธิมนุษยชนแนวพุทธจึงควรเป็นเรื่องที่ลึกกว่าความดีในระดับของการไม่ละเมิดสิทธิ์ (ทางกายและวาจา) แต่ทว่าควรเป็นความดีในระดับของความคิดและการกระทำ (ที่ควรตั้งต้นในระดับใจ) ซึ่งเป็นวิธีคิดดั้งเดิมของพระพุทธศาสนาที่เน้นเรื่องแรงจูงใจ (motivations) โดยเฉพาะในเรื่องอโลภะ อโทสะ และอโมหะ แนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนที่เหมาะสมหรือเข้ากันได้กับแนวคิดทางพระพุทธศาสนาจึงเป็นแนวทางดำเนินชีวิตที่มีขอบข่ายกว้างกว่าแนวคิดสิทธิมนุษยชนของตะวันตก

สิทธิหรือความชอบธรรมดังที่ปรากฏในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติถูกนิยามว่าเป็นผลที่ดี (right defined as good consequences) ของการกระทำ สิทธิก็คงเป็นเรื่องเดียวกับความชอบธรรม ความถูกต้อง ความสุข หรือแม้แต่เรื่องความดี แต่ความดีในคำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นความดีที่ข้ามพ้นมิติทางบริบท หรือความดีที่ถูกต้องในทุกกาลและเวลา

อย่างไรก็ตาม น่าสังเกตว่า ความดี(good) หรือคุณค่าดี(value/good value) ที่สร้างจากนิยามที่ว่าอะไรจัดว่าเป็นกุศล อะไรจัดว่าเป็นอกุศล จึงแตกต่างจากคุณธรรม (virtue) ซึ่งเป็นเรื่องนิสัยที่ได้มา(acquired habit) คุณธรรมจึงอาจมีคุณค่าหรือใช้ได้เฉพาะในสถานการณ์หนึ่งเท่านั้น แต่อาจใช้ไม่ได้หรือไม่มีคุณค่าเลยในสถานการณ์อื่น ดังนั้น ปัญญา (ซึ่งหมายถึงการรู้ทั่ว) เท่านั้นที่จะเข้า

มาช่วยเราในการตัดสินคุณค่าที่แท้จริง โดยเฉพาะในกรณีที่คุณธรรมกลายเป็นประเด็นปัญหา เช่น การซื้อสัตย์ในฐานะคุณธรรมยังมีคุณค่าในช่วงสงครามหรือไม่ ความกตัญญูยังใช้ได้หรือไม่ที่เราต้องให้การต่อศาลหรือไม่ ดังนั้น ปัญญาจึงเป็นคำและแนวคิดที่ยากมากและมักก่อให้เกิดคำถามและนัยทางปรัชญาว่า เราจำเป็นต้องรู้ขนาดไหน จึงจักเรียกได้ว่าเรามีปัญญา เช่น การตระหนักรู้เกี่ยวกับหลักธรรมเรื่องความเมตตาการุณาก็อาจส่งผลให้เราได้ปัญญาเช่นกัน คำว่าปัญญาจึงมีหลายระดับ และใช้กันในหลายบริบท

หากมองจากมุมมองของตะวันตก สิ่งที่ถูกเรียกหรือถูกยกย่องกันว่า “ดี” หรือ “ถูกต้อง” หรือ “มีประโยชน์” ในสังคมหนึ่งอาจเป็นสิ่งที่ไม่ดีสำหรับอีกสังคม หรือไม่ดีสำหรับสังคมเดิมเมื่อยุคสมัยได้เปลี่ยนไป ซึ่งนักวิชาการมักนิยมเรียกวิธีคิดในแบบนี้ว่าความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรม (cultural relativism) แต่ในคำสอนทางพระพุทธศาสนา สิ่งที่เราเรียกว่าดี ย่อมดีในทุกบริบท เช่น การเคารพหรือรักษาคุณค่าแห่งชีวิต หรือการไม่ฆ่าสัตว์ย่อมต้องถือว่าเป็นสิ่งที่ดีในทุกบริบท การไม่ลักทรัพย์ย่อมจัดว่าเป็นความดีในทุกบริบท ดังนั้น เจตนากับความดีจึงเป็นเรื่องที่ผูกโยงกัน หรือต้องพิจารณาร่วมกัน ยกตัวอย่าง หากพิจารณาจากมุมมองของคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่ว่าด้วยอโลภะ โทสะ และอโมหะ การกระทำที่เกิดจากความไม่โลภ จึงจัดเป็นปัญญาในระดับหนึ่ง การกระทำที่เกิดจากความไม่โลภนี้จะส่งผลดีต่อสังคมในมิติต่างๆ เช่น การใช้ทรัพยากรอย่างระมัดระวัง การจัดการทรัพยากรเพื่อให้คนรุ่นหลังสามารถมีทรัพยากรเพื่อใช้ต่อไปในอนาคต เป็นต้น การทำความดีหรือความดีในระดับปัจเจกบุคคลย่อมไม่ขัดกับความดีและความสุขของสังคมเพราะสิ่งที่ทำนั้นมาจากปัญญา แต่ความดีในแบบทั่วไปเป็นความดีเฉพาะเวลา เฉพาะสถานที่จึงเน้นการสร้างความสุขให้คนส่วนใหญ่ แต่ก็ยังทำให้คนส่วนน้อยหรือปัจเจกบุคคลบางคนต้องทนทุกข์ พระพุทธศาสนาจึงรับวิธีคิดนี้ไม่ได้ (ศาสตราจารย์คีโณมองไม่เห็นประเด็นความสุขและความดีนี้ในบทวิเคราะห์เรื่องสิทธิมนุษยชนกับพระพุทธศาสนา จึงพยายามแยกปรัชญาชีวิตออกจากปรัชญาสังคม เพราะคิดว่าความดีในระดับปัจเจกเป็นคนละเรื่องกับความดีในระดับสังคม)

ดังนั้น การแยกความดีทางสังคม กฎหมาย และการเมืองออกจากความดีทางการดำเนินชีวิตของปัจเจกบุคคลจึงมีวิธีคิดแบบพุทธ แต่เป็นวิธีคิดของโลกตะวันตกที่เน้นความดีที่หมายถึงความสุข โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ความสุขในรูปแบบต่างๆ ที่มองว่าเป็นสิ่งที่น่ายินดีหรือแม้แต่ผลประโยชน์ของคนส่วนใหญ่ หรือความสุขของคนส่วนใหญ่ ซึ่งนักวิชาการมักเรียกวิธีคิดแบบนี้ในทางปรัชญาว่า ความดีตามนิยามของสำนักอรรถประโยชน์นิยม (Utilitarianism) ที่กำลังครอบงำโลกในปัจจุบัน

หากมองโดยผิวเผิน สิทธิมนุษยชนเน้นเรื่องสิทธิและการไม่ละเมิดสิทธิ ในขณะที่พระพุทธศาสนาเน้นเรื่องการทำหน้าที่ด้วยปัญญา (ซึ่งต่างจากการทำหน้าที่ตามกฎหมาย) การเคารพ/รักษาสีทธิจึงเป็นเรื่องความดีและความถูกต้อง การละเมิดสิทธิจึงเป็นเรื่องความไม่ดีและความ

ไม่ถูกต้อง ดังนั้น ปณิญาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติจึงต้องเกี่ยวพันกับมิติทางจริยศาสตร์ (ความดี) อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เพราะคำว่าสิทธิก็มีนัยเรื่องความดี ความถูกต้อง และความสุภาพในเวลาเดียวกัน

แต่หากพิจารณาอย่างละเอียด แนวคิดเรื่องสิทธิและการเคารพสิทธิหรือการไม่ละเมิดสิทธิมิใช่เป็นเพียงเรื่องเดียวของสาระสำคัญของปณิญาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ เพราะปณิญาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนดังกล่าวยังประกอบด้วยแนวคิดและหลักการสำคัญอื่นๆอีกมาก เช่น ศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ (human dignity) หน้าที่ (duty) เสรีภาพ (liberty) ความเท่าเทียมกัน (equality) ภราดรภาพ (fraternity) ความเป็นมนุษย์ (humanity) การไม่เลือกปฏิบัติ (non discrimination) เป็นต้น

แต่การที่บอกว่าทั้งสิทธิและหน้าที่เป็นเรื่องเดียวกันก็คงเป็นสิ่งที่พอเข้าใจได้ ทั้งนี้ เพราะดังที่ได้เคยกล่าวเกี่ยวกับประโยคที่สะท้อนแนวคิดทางนิติศาสตร์ของโลกตะวันตกในบทก่อนๆว่า “หน้าที่สร้างสิทธิ (Duties entails rights)” ดังเห็นว่า การทรงสิทธิ (being entitled to/possessing rights) และการอ้างสิทธิ (claiming rights) จะทำขึ้นไม่ได้ หากไม่มีบุคคลที่จะทำหน้าที่ (performing duties) เพื่อให้อีกคนมีสิทธิ อาจกล่าวในอีกแบบหนึ่ง มีว่าเราจะเน้นสิทธิ หรือเน้นหน้าที่ จริงๆแล้ว ทั้งสองเรื่องล้วนเป็นอีกด้านหนึ่งของเหรียญเดียวกัน

จากมุมมองของนักกฎหมายธรรมชาติ (Natural Law) สิทธิมนุษยชนจึงมิใช่สิทธิตามกฎหมาย (legal rights) ที่เกิดขึ้นจากการตรากฎหมาย แต่เป็นสิทธิตามธรรมชาติ (natural right) หรือสิทธิทางศีลธรรม (moral rights) หรือสิทธิที่เกิดจากการอ้างศีลธรรม (moral claim) ที่สามารถดำรงอยู่ในพื้นที่ต่างๆ ได้ โดยไม่จำเป็นต้องมีการตรากฎหมาย หรือการยอมรับสิทธิเหล่านั้นในทางกฎหมายในพื้นที่หรืออาณาเขตของศาลใดๆ เพราะสิทธิมนุษยชนเป็นเรื่องสิทธิทางธรรมชาติ สิทธิมนุษยชนจึงถูกมองว่าเป็นเรื่องของความดีหรือความถูกต้องที่มีอยู่ตามธรรมชาติในตัวมนุษย์ สิทธิหรือความชอบธรรมในปณิญาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติจึงถูกพิจารณาว่ามีความเป็นสากล (universalism)

อย่างไรก็ดี การที่บอกว่าปัจเจกสมุบัติเป็นสิทธิมนุษยชนแนวพุทธมักสะท้อนภววิทยา (ontology) มากกว่าประเด็นอื่น หรือการเสนอว่าทศพิธราชธรรมเป็นสิทธิมนุษยชนแนวพุทธจึงสะท้อนมุมมองของรัฐหรือผู้ปกครองต่อผู้อยู่ใต้ปกครองเท่านั้นโดยเน้นเฉยความสำคัญของการดำรงอยู่ของปัจเจกบุคคล

๕.๑ การวิเคราะห์แนวคิดสิทธิมนุษยชนจากสองมุมมองทางจริยศาสตร์

เพื่อให้เข้าใจแนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนที่เข้ากันได้กับแนวคิดทางพระพุทธศาสนาเถรวาท เราควรเข้าใจแนวคิดต่าง ๆ ที่เป็นองค์ประกอบสำคัญในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติโดยเทียบเคียงกับแนวคิดทางพระพุทธศาสนาเถรวาทดังต่อไปนี้

๕.๑.๑ ศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์

สิทธิมนุษยชนเห็นว่ามนุษย์เป็นสิ่งมีชีวิตที่มีคุณค่าและศักดิ์ศรีในตนเอง แต่ศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ในทัศนะพระภิกษุสงฆ์เถรวาท คือ การที่มนุษย์มีศักยภาพที่จะฝึกฝนเล่าเรียนจนสามารถพัฒนาตนเองได้ หรือแม้แต่การที่มนุษย์จักสามารถบรรลุธรรมจนกลายเป็นพระพุทธเจ้าได้สิ่งที่ทั้งสองระบบจริยศาสตร์สามารถยอมรับร่วมกันคือศักดิ์ศรีของมนุษย์อยู่ที่ความสามารถคิดได้ทางศีลธรรม ในขณะที่สิ่งมีชีวิตอื่นๆบนพื้นโลกดูเหมือนด้อยกว่ามนุษย์ในศักยภาพด้านนี้

๕.๑.๒ แนวคิดเรื่องสิทธิ

นิติศาสตร์ตะวันตกเน้นแนวคิดเรื่องสิทธิเพื่อใช้เป็นจุดตั้งต้นในระบบกฎหมายของตน ดังนั้น การละเมิดสิทธิจึงต้องถือว่าผิด น่าสังเกตว่า คำว่า “right” ในภาษาอังกฤษยังแปลว่า “ถูกต้อง หรือความชอบธรรม” ซึ่งมีรากศัพท์ลาติน ซึ่งแปลว่า “ตรง” ในขณะที่คำสอนทางพระพุทธศาสนา มิได้เน้นเรื่องสิทธิในคำสอนทางศาสนา อาจเพราะพระพุทธศาสนาเห็นว่า การทำหน้าที่เป็นเรื่องสำคัญกว่าการอ้างสิทธิ

ในคำสอนทางพระพุทธศาสนา คนที่กระทำผิดย่อมได้รับผลกระทบ (ดังสะท้อนในแนวคิดเรื่องกรรมและวิบาก) คนที่กระทำผิดต้องหมายถึงคนที่ละเมิดสิทธิของผู้อื่น แต่คำสอนทางพระพุทธศาสนา มิได้ใช้คำศัพท์นี้ แต่ในภาษาไทย ยังมีคำอื่น เช่น ความเที่ยงธรรม ความชอบธรรม ซึ่งมีความหมายที่ใกล้เคียงกับคำว่าสิทธิ นอกจากนั้น หลักธรรมที่พอจะเทียบเคียงกับแนวคิดเรื่องสิทธิของโลกตะวันตก คือ ศีล ๕ ซึ่งเป็นจริยธรรมเชิงลบ หรือการห้ามการกระทำ ซึ่งมีมิติทางสังคม เพราะเน้นการไม่ทำร้ายบุคคลอื่น หากกล่าวในแบบภาษานิติศาสตร์ คือ การไม่ละเมิดสิทธิและเสรีภาพของบุคคลอื่น ดังนั้น การไม่ฆ่าผู้อื่น หากมองในอีกแบบ จึงเท่ากับการไม่ละเมิดสิทธิในชีวิตของผู้อื่น ซึ่งสนับสนุนแนวคิดที่ว่ามนุษย์ทุกคนมีสิทธิในชีวิตของตนเอง การไม่ลักขโมย/ลักทรัพย์จึงเท่ากับการไม่ละเมิดสิทธิในทรัพย์สินของผู้อื่น ซึ่งสนับสนุนแนวคิดที่ว่ามนุษย์ทุกคนมีสิทธิในทรัพย์สินของตนเอง เป็นต้น

นอกจากนั้น นักวิชาการจำนวนหนึ่งเห็นว่า แนวคิดเรื่องสิทธิเป็นเรื่องพื้นฐาน หรือเรื่องที่เกิดมาพร้อมกับระบบสังคมมนุษย์อยู่แล้ว แต่การที่จะเน้นมโนทัศน์นี้โดยการตราออกมาเป็นบทบัญญัติ หรือบทกฎหมาย หรือข้อบังคับนั้นจึงเป็นเรื่องของแต่ละสังคม

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยได้ตั้งข้อสังเกตว่า การที่พระพุทธศาสนาไม่เน้นเรื่องสิทธิมากนัก มิได้หมายความว่าพระพุทธศาสนาปฏิเสธเรื่องสิทธิ แต่เพราะการเน้นสิทธิมากเกินไปจะนำไปสู่การเน้นเรื่องอัตตา หรือการมองโลกแบบเห็นแก่ตัว หรือเอาตนเองเป็นศูนย์กลาง ในขณะที่เป้าหมายสำคัญ

ประการหนึ่งในพระพุทธศาสนา คือ การเน้นอนาคต หรือการมุ่งมองสู่ภายนอก หรือไปสู่สังคม มากกว่าการหมกมุ่นแต่ในเรื่องของตนเอง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ผลประโยชน์ของตนเอง ดังที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์มักเน้นเสมอว่า แนวคิดสิทธิมนุษยชนเน้นการอ้างสิทธิ์ จึงมีสภาพที่คล้ายจริยศาสตร์แบบปรปักษ์ หรือจริยศาสตร์แบบเลว (adversarial ethics) นอกจากนั้น ชีวิตในแบบสิทธิมนุษยชนจึงสนับสนุนเส้นทางแห่งปัจเจกชนนิยมที่มากเกินไป (excessive individualism) ในกรณีของพุทธทาสภิกขุ ท่านเห็นว่าชาวพุทธต้องเน้นหน้าที่ และท่านได้เย้ยหยันระบบสังคมที่เน้นแต่เรื่องการเรียกร้องสิทธิ์ หรือการมองแต่เรื่องของตนเองว่าสำคัญหรือควรมาก่อนการพิจารณาความสำคัญของสังคม ด้วยเหตุนี้ พระพุทธศาสนาจึงเน้นว่าสังคมต้องมาก่อน (ดังสะท้อนในเรื่องทศ ๘) และการลดความสำคัญของตนเอง (ดังสะท้อนในหลักธรรมเรื่องอนัตตา)

นอกจากนั้น ผู้วิจัยเห็นว่า การหาโมทัศน์เรื่องสิทธิในคำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นเรื่องที่ทำได้ไม่ยาก โดยวิธีการหานัย (implication) หรือข้อสมมติฐานล่วงหน้า (presupposition) ในหลักปฏิบัติหรือพิธีกรรมทางพระพุทธศาสนา เช่น การที่เราถวายของให้แก่พระภิกษุสงฆ์ย่อมเท่ากับที่เราโอนสิทธิ์เหนือของสิ่งนั้นให้แก่พระภิกษุสงฆ์ ด้วยวิธีนี้ พระภิกษุสงฆ์จึงอาจกล่าวได้ว่า มีสิทธิ์ หรือทรงสิทธิ์ในนั้นนี้ ตรงจุดนี้ ผู้วิจัยจึงเข้าใจว่า คำสอนทางศาสนาจึงจำเป็นต้องทำให้เป็นเรื่องที่ใกล้คู่คติดมากกว่าเรื่องที่ระบุรายละเอียดที่ใกล้ลักษณะกฎหมายบ้านเมืองที่สามารถเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา ศาสนาจึงมีจำเป็นต้องระบุทุกอย่าง เพราะการระบุทุกอย่างอาจมองว่าเป็นอุปสรรคอย่างมากในการใช้ในบริบทต่างๆ โดยเฉพาะในการดำรงอยู่ หรือในการสืบทอดพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อพระวินัยหรือข้อบังคับต่างๆ ในศาสนานั้นได้กลายเป็นเรื่องล้าสมัย เมื่อยุคสมัยเปลี่ยนแปลงหรือเมื่อเงื่อนไขทางสังคมเปลี่ยน ดังนั้น พระธรรมวินัยในพระพุทธศาสนาจึงมีลักษณะสั้นและกระชับ จึงต่างจากการบัญญัติของกฎหมายบ้านเมือง

๕.๑.๓ แนวคิดเรื่องเสรีภาพ

สิทธิมนุษยชนเน้นเสรีภาพภายในและเสรีภาพภายนอก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เสรีภาพภายนอกในบริบทต่างๆ เช่น เสรีภาพจากการถูกแทรกแซงทางการเมือง เสรีภาพจากการหน่วงเหนี่ยวคุมขัง ซึ่งมักมุ่งเน้นไปที่รัฐและเจ้าหน้าที่ของรัฐ เสรีภาพภายใน เช่น เสรีภาพในการนับถือศาสนา เสรีภาพทางการเมือง เป็นต้น ในขณะที่พระพุทธศาสนามีเสรีภาพทั้งสองแบบ เพราะศาสนาพุทธจะสามารถถูกรับมาปฏิบัติได้นั้น ผู้คนจะต้องมีเสรีภาพในการนับถือศาสนา ซึ่งต้องเป็นเงื่อนไขพื้นฐาน

แต่ข้อเสนอสัญญาคำด้วยเสรีภาพในคำสอนทางพระพุทธศาสนาไม่มีใช้เรื่องใดเรื่องหนึ่ง (ชีวิต สุขภาพ อิศรภาพ กรรมสิทธิ์) หากเป็นกระบวนการชีวิตแบบรับรู้ ซึ่งช่วยขยายขอบเขตความคิดและจิตใจมนุษย์ให้กว้างขวางยิ่งขึ้นเสมอ เสรีภาพในความหมายพุทธธรรมนี้มีใช้เรื่องของ “สิทธิ” แต่เป็นเรื่องแห่งปัญญา และ เมตตาธรรม เสรีภาพจะเกิดขึ้นได้ก็แต่โดยการรับรู้ความจริง และเมตตาธรรมเท่านั้นจะรักษาโรคร้ายแห่งอตตตาได้ เสรีภาพในความหมายแบบพระพุทธศาสนามีใช้สิ่งที่ติดตัว

มากับมนุษย์โดยธรรมชาติ เสรีภาพมิใช่สิ่งที่ได้มาแต่เดิม แต่เสรีภาพจะได้มาก็แต่โดยความเพียรพยายามฝึกฝนตนเองด้วยสติปัญญา เป็นที่น่าเสียดาย บ่อยครั้งเกินไปที่แนวคิดเรื่องกฎแห่งกรรมได้ถูกใช้เพื่อยืนยันความไร้เสรีภาพของมนุษย์ ซึ่งเป็นความเข้าใจเพียงครั้งเดียว แท้จริงแล้ว กรรมของมนุษย์เป็นเพียงเงื่อนไขที่ทำให้เสรีภาพเป็นไปได้ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ เพราะกฎแห่งกรรมนั่นเอง มนุษย์จึงมีเสรีภาพที่จะสร้างปัจจุบันเพื่อส่งผลในอนาคต^๑

อาจกล่าวได้ว่าพระพุทธศาสนาเน้นเสรีภาพทางปัญญา ซึ่งเป็นเสรีภาพทางจิตวิญญาณที่ไม่ต้องเลือก และไม่ต้องเรียกร้อง แต่กลับเน้นการตระหนักรู้ การยอมรับ หรือการพิจารณาโลกตามความเป็นจริง ดังที่พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธีเน้นแนวคิดเรื่องสัมมาปัญญา หรือการที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์เน้นเรื่อง “เสรีภาพทางปัญญา” หรือการที่พุทธทาสภิกขุนิยมเรียกว่า “พุทธปัญญา”

ในทัศนะของผู้วิจัย แม้สิทธิ์เป็นเรื่องสำคัญ แต่เสรีภาพเป็นหัวใจของปรัชญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ สิทธิในที่นี้จึงถูกสะท้อนออกมาในรูปมโนทัศน์ (concept) และภาษา (language) ในแบบนิติศาสตร์ ซึ่งเป็นวิธีการ (means) หนึ่งที่ถูกใช้เพื่อสื่อสารแนวคิดเรื่องศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์และเสรีภาพ โดยเฉพาะการสื่อสารกับโลกที่มีได้มีค่านิยมหรือจารีตทางนิติศาสตร์ในแบบเดียวกับยุโรปตะวันตก เช่น ประเทศสังคมนิยม หรือรัฐเผด็จการที่ไม่สนใจเสรีภาพของผู้คนที่อยู่ใต้การปกครองของตนในยุคหลังการสิ้นสุดลงของสงครามโลกครั้งที่ ๒ ด้วยเหตุนี้ นักปรัชญาคนสำคัญของโลกจึงมักอภิปรายและถกเถียงกันอย่างกว้างขวางในหัวข้อเรื่องเสรีภาพ แต่เมื่อต้องนำมโนทัศน์หรือแนวคิดเรื่องเสรีภาพมาแปลงเป็นรูปแบบของกฎหมาย การสื่อด้วยภาษาสิทธิ์จึงเป็นเรื่องที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ แม้ว่าเป้าหมายที่แท้จริงคือเสรีภาพ

๕.๑.๔ หลักการว่าด้วยเรื่องความเท่าเทียมกัน

ปรัชญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนระบุว่ามนุษย์ทุกคนเกิดมาเท่าเทียมกัน ในขณะที่ชาวพุทธอาจเห็นว่า ความเท่าเทียมกันเป็นเรื่องที่ดี และคงไม่ได้แย้งในคุณค่าของหลักการสำคัญของสิทธิมนุษยชนนี้ แม้ในหลักปฏิบัติทางพระพุทธศาสนา พระสงฆ์ที่เข้ามาบวชจะต้องสละยศฐาบรรดาศักดิ์ชาติ ตระกูล วรรณะของตนที่เคยมี นี่คือนิยามแห่งความเท่าเทียมกันที่เราอาจพบในพระพุทธศาสนา อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาในนัยอื่นๆ ปราชญ์ในพระพุทธศาสนาเถรวาท เช่น สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์กลับเห็นว่า แท้จริง มนุษย์เกิดมาอย่างไม่เท่าเทียมกัน บางคนพิการ บางคนฉลาดเฉลียว อันเนื่องมาจากกรรมที่ได้ทำกันมา อันเนื่องมาจากบุญบารมีที่ได้สั่งสมกันมา ความเท่าเทียมกันระหว่างมนุษย์จึงอยู่ที่เพียงประเด็นเหล่านี้ เช่น มนุษย์ทุกคนอยู่ภายใต้กฎธรรมชาติเดียวกัน โดยเฉพาะกฎแห่งกรรม ไม่มีใครได้สิทธิพิเศษเหนือใคร แม้แต่พระพุทธเจ้าก็ยังคงอยู่ภายใต้กฎธรรมชาตินี้ นอกจากนี้ พระภิกษุหลายท่านยังใช้ภาษาในแบบอื่นๆ ซึ่งต่างเห็นว่าการที่ต้องดำเนินชีวิตอยู่

^๑ สุวรรณ สถาอนันท์, มนุษย์ทัศน์ในปรัชญาตะวันออก, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๓), ๑๒๔-๑๒๘.

ภายใต้สังสารวัฏยังเป็นความเท่าเทียมกันอีกประการของมนุษย์ ในขณะที่ศาสตราจารย์คีโอนเสนอว่า มนุษย์ทุกคนเสมอภาคในการทำมาหากินได้อย่างไม่มีประมาณ เป็นต้น

๕.๑.๕ หลักการว่าด้วยภราดรภาพ

ทั้งปัญญาสาสกลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนและพุทธธรรมต่างเน้นเรื่องความเป็นพี่น้อง หรือ ภราดรภาพ (fraternity) และความเป็นมนุษย์ (humanity) ดังปรากฏในเนื้อหาของปัญญาสาสกลว่า ด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ ความเป็นมนุษย์เป็นคำศัพท์ที่มีรากร่วมกันในภาษาละตินและ ภาษาสันสกฤต ซึ่งพัฒนาจากคำว่า “มนุษย์” ซึ่งแปลว่า “สัตว์ใจสูง” แต่สังคมต่างๆ อาจใช้คำ/ภาษา ที่แตกต่างกัน ดังเห็นว่า ในโลกละตินนิยมใช้คำว่า “fraternity” เพื่อหมายถึง “ภราดรภาพ” ในขณะที่โลกแองโกล-แซกซอนนิยมใช้คำว่า “brotherhood” เพื่อหมายถึง “ภราดรภาพ” ในขณะที่ในโลก พระพุทธศาสนา ชาวพุทธมีหลักธรรมจำนวนมากที่มีเรื่องเมตตากรุณาเป็นองค์ประกอบ เช่น พรหมวิหาร ๔ เป็นต้น ซึ่งสามารถสื่อถึงสัตว์ใจสูง หากตีความในลักษณะกว้าง มนุษย์เป็นสัตว์ประเภทเดียวที่สามารถคิดได้ในทางจริยธรรม

๕.๒ การบูรณาการสาระของปัญญาสาสกลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนกับมัชฌิมาปฏิปทา โดยเฉพาะแนวคิดเรื่องพุทธปัญญา

คำถามที่อาจเกิดขึ้นคือทำไมเราต้องบูรณาการสองระบบจริยศาสตร์ คำตอบคือเพราะ พระธรรมในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนาไม่มีมโนทัศน์มากมายดังที่ปรากฏในปัญญาสาสกลว่า ด้วยสิทธิมนุษยชน ในขณะที่เดียวกันมิติความดีที่ปรากฏในปัญญาสาสกลฯยังไม่สามารถเทียบเท่าความ ดีในอริยมรรคมีองค์ ๘ ดังนั้น การบูรณาการสองระบบคิดหรือระบบจริยศาสตร์จึงมีความจำเป็น และสะท้อนความสำคัญของสองระบบตรรกะ ทั้งนี้ เราควรสังเกตว่าในสมัยพุทธกาล ยังไม่มีระบบ รัฐสมัยใหม่(modern state system)ที่มีกฎบัตรสหประชาชาติและองค์การสหประชาชาติ หากอ่าน ให้ดี นัยของปัญญาสาสกลฯเรียกร้องการใช้ระบอบประชาธิปไตย(democracy)ที่จำต้องมีการ เลือกตั้งโดยประชาชนอย่างเท่าเทียมกัน แนวคิดเรื่องประชาธิปไตยในความหมายปัจจุบันยังไม่มีใน สมัยพุทธกาลนั้น ระบบรัฐสวัสดิการ(welfare state)ยังไม่มี ระบบการเลือกตั้ง(election)ในแบบ สาสกลฯยังไม่มี การคิดเรื่องทรัพย์สินทางปัญญา(intellectual right)ยังไม่มี การคิดในแบบจารีต กฎหมายระหว่างประเทศยังไม่มี โดยเฉพาะประเด็นสถานะของผู้ลี้ภัยที่ทุกรัฐต้องยอมรับเป็นสิ่งที่คิด ไม่ได้ในยุคนั้น ประชาชนในยุคพุทธกาลยังไม่รู้จักความเป็นพลเมืองในแบบปัจจุบันและความคิดเรื่อง บัตรประชาชนต่างเป็นผลผลิตที่เกิดขึ้นหลังยุคกลาง ดังนั้น การบูรณาการสองระบบคิดจึงเป็นเรื่อง จำเป็นในการดึงสองโลกและสองยุคสมัยที่ห่างกันกว่าสองพันปีเข้าผสมเพื่อให้เป็นเนื้อเดียวกัน

ดังที่ทราบกันดีว่าเนื่องจากแนวคิดที่พบในปัญญาสาสกลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนยังขาดสิ่งที่ เรียกว่าพุทธปัญญา การบูรณาการสองระบบจึงเป็นเรื่องดี แต่ข้อเสนอเรื่องศีล ๕ ก็ยังไม่เพียงพอกับ

ขอบเขตทางความคิดของสามสิบข้อดังที่ปรากฏในปฏิญญาสากลดังกล่าว น่าสังเกตว่าศีล ๕ มุ่งเน้นการไม่ละเมิดสิทธิ แต่มิได้บอกอะไรมากนักเกี่ยวกับเสรีภาพและภราดรภาพ และมีสามารถที่จะนำพาชีวิตมนุษย์ไปสู่นิพพานได้ นอกจากนั้น ศีล ๕ ก็มีได้มีสาระใดที่จะสามารถถูกตีความได้ว่าเน้นแนวคิดเรื่องจิตใจสูงหรือความเป็นมนุษย์ (humanity) ดังที่ปรากฏชัดในหลายข้อของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติที่เน้นให้รัฐปฏิบัติต่อมนุษย์ทุกคนด้วยจิตใจของความเป็นมนุษย์ หรือด้วยความเมตตากรุณา (compassion) ยิ่งกว่านั้น การบอกว่าการไม่ละเมิดสิทธิเท่ากับสันติภาพ หรือนำไปสู่สันติภาพ วิธีคิดทำนองนี้จึงมิใช่วิธีคิดของพุทธ แต่เป็นวิธีคิดของนักปรัชญาตะวันตก ดังเห็นว่าพุทธทาสภิกขุจึงกล่าวย้ำเสมอว่า สันติภาพที่แท้จริงต้องมาจากความไม่เห็นแก่ตัว มิใช่มาจากเรื่องการไม่ละเมิดสิทธิ แต่ทว่าต้องมาจากความตระหนักรู้ลึกซึ้งจากกันบึงของหัวใจของมนุษย์ที่ไม่เห็นแก่ประโยชน์ของตนอย่างเดียว ซึ่งเป็นเรื่องพุทธปัญญาที่ลึกซึ้งมาก พุทธปัญหานี้เองจึงเป็นเรื่องที่ทำให้การไม่ละเมิดสิทธิ(ในวิธีคิดแบบตะวันตก)มีมิติทางความคิดและทางความตระหนักรู้ในแบบพุทธ หากกล่าวให้ง่าย คือ ปรับวิธีคิดเรื่องความดีของตะวันตก (ที่หมกมุ่นเรื่องความสุขของตนกับการไม่ละเมิดผู้อื่น) มาสู่วิธีคิดเรื่องความดีของพุทธ (ที่เน้นเมตตาตนเองและผู้อื่น)

ดังนั้น การที่บอกว่าศีล ๕ เท่ากับสาระหลักของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนจึงเป็นการพูดโดยรวบรัดตัดตอน โดยไม่ได้พิจารณารายละเอียดทางมโนทัศน์อื่นๆที่ประกอบสร้างปฏิญญาสากลขึ้นจริงๆ อย่างดีที่สุด ศีล ๕ จึงสามารถเทียบเคียงแค่ประมวลกฎหมายอาญา เพราะเกี่ยวข้องกับสิทธิในการมีชีวิต(หรือการห้ามฆ่ามนุษย์ สัตว์ หรือสิ่งมีชีวิต)และสิทธิในทรัพย์สินของตนเอง(หรือการห้ามลักทรัพย์) ดังนั้น เพื่อที่ปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติจะสามารถเสวนากับชาวพุทธ หรือมีมิติของความเป็นพระพุทธศาสนา เนื้อหาของปฏิญญาสากลจะต้องถูกบูรณาการกับแนวคิดเรื่องปัญญาเพื่อมีมิติบางประการร่วมกับชาวพุทธ

เนื่องจากปัญญาเป็นหัวใจสูงสุด การบูรณาการสิทธิมนุษยชนกับแนวคิดเรื่องพุทธปัญญาจึงเป็นเรื่องจำเป็นและสะท้อนหัวใจของความเป็นพุทธ (เช่น การมองโลกตามความเป็นจริง การไม่มีอคติ ซึ่งอาจตรงกับ การไม่เลือกปฏิบัติ) แต่การที่จะบรรลุปัญญาได้นั้น เราจำเป็นต้องมีสติและสมาธิเป็นฐาน ด้วยเหตุนี้ มัชฌิมาปฏิปทาจึงเป็นทางออก เพราะเป็นหลักการเดียวที่มีทั้งศีล สมาธิ และปัญญา

ผู้วิจัยจึงสนับสนุนแนวคิดของศาสตราจารย์แพททริก เฮเดน (Patrick Hayden) ที่เห็นว่า มัชฌิมาปฏิปทาว่าเป็นคำสอนที่ครอบคลุมและอาจเป็นสิ่งที่อาจตรงกับสิทธิมนุษยชนแนวพุทธ ซึ่งจะสามารถช่วยทำให้ชาวพุทธดำเนินชีวิตในแบบพุทธได้^๒ ในวันนี้ รวมถึงโอกาสที่ไปนิพพาน

^๒ Patrick Hayden, *The Philosophy of Human Rights*, (St Paul: Paragon House, 2001), p.30.

สิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติจึงควรใช้กับบุคคลที่ไร้ศาสนา หรือใช้กับบุคคลในลัทธิหรือศาสนาหรือความเชื่ออื่นที่เน้นจริยศาสตร์แบบสิทธิ(rights based ethics) แต่ศาสนาพุทธยังต้องเน้นจริยศาสตร์แบบหน้าที่(duty-based ethics)

ดังที่กล่าวไปแล้วว่า เป้าหมายสูงสุดในชีวิตสำหรับชาวพุทธ คือ นิพพาน วิธีการเข้าถึงนิพพานต้องอาศัยวิธีการดำเนินชีวิตที่ไม่เน้นปัจเจกชนนิยมมากเกินไป (excessive individualism) หรือดำเนินชีวิตอย่างถูกต้องตามคำสอนของพระพุทธองค์ คือ การดำเนินชีวิตแบบทางสายกลาง หรือรู้จักในภาษาบาลีว่า “ มัชฌิมาปฏิปทา ” มัชฌิมาปฏิปทาจึงเป็นวิธีการดำเนินชีวิตที่ต้องทำตามหลักคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่จะเป็นรากฐาน (foundation) ในการเข้าถึงนิพพาน แต่การที่ศาสตราจารย์คีโณบอว่าการจะเอาเรื่องการหลุดพ้น (soteriological aspect) มาเทียบกับการดำเนินชีวิตตามแนวคิดสิทธิมนุษยชนอาจเป็นเรื่องไม่สมควร เพราะแนวคิดสิทธิมนุษยชนไม่มีเรื่องเหล่านี้ อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยกลับเห็นต่าง เพราะศาสตราจารย์คีโณหลักเลียงที่จะแก้ประเด็นความดี ซึ่งเป็นประเด็นของความแตกต่างที่ใหญ่ที่สุดในระหว่างสองระบบจริยศาสตร์ หากกล่าวในแบบสุดโต่ง นิยามความดีและนิยามมนุษย์ดังที่ปรากฏในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติก็อาจมิใช่ นิยามความดีและนิยามมนุษย์ดังที่เราพบในพระไตรปิฎก สิทธิมนุษยชนแนวพุทธ (Buddhist version of human rights) มิควรเรียกว่าสิทธิมนุษยชนแนวพุทธ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง หากชาวพุทธได้ปฏิบัติสิทธิมนุษยชนในแบบทั่วไปนี้แล้ว ชาวพุทธก็ยังไม่สามารถที่จะเข้าถึงนิพพาน นิพพานจึงเป็นผลหรือเรื่องที่ต้องขยาย (extension) จาก/ของปัญญา ซึ่งมีหลายระดับ พุทธปัญญาจึงเป็นส่วนประกอบที่ทำให้เครื่องประกันทางสังคมที่ไปได้กับพระพุทธศาสนา

สำหรับข้อเสน่อื่นๆ การที่บอกว่าศีล ๕ หรือแนวคิดเรื่องเมตตากรุณาเป็นสิทธิมนุษยชนแนวพุทธจึงเป็นเรื่องที่ตื่นเกินไป เพราะเมินเฉยต่อเป้าหมาย (teleology) ที่แท้จริงของพระพุทธศาสนา ประการแรก ศีล ๕ ไม่มีแนวคิดเรื่องสมาธิ ไม่มีแนวคิดเรื่องปัญญา ไม่ระบุเรื่องหน้าที่ของมนุษย์ที่ต้องมีต่อสังคม (ดังสะท้อนในเรื่องทศ ๖) ศีล ๕ ไม่มีรายละเอียดที่ระบุว่าปัจเจกชนควรทำตัวอย่างไร คนที่มีศีล ๕ ก็ยังมีโอกาสที่จะหมกมุ่นในเรื่องต่างๆ จนละเลยหน้าที่ของตนที่ควรมีตามทศ ๖ เช่น ผู้คนติดสื่อสังคมจนลืมดูแลลูกหลานของตน หญิงชายสมัยใหม่มักติดเที่ยวเตร่จนลืมทำหน้าที่ของบุตร

หากมองจากอีกมุม พุทธปัญญาคือเสรีภาพ แต่เป็นเสรีภาพที่มุ่งเน้นการลดอัตตา เพื่อนำไปสู่ชีวิตที่อุดมไปด้วยปัญญาและกรุณา ในขณะที่ปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนมีเนื้อหาที่เน้นเรื่องเสรีภาพในมิติต่างๆ แต่ไม่บอกว่าคุณภาพของชีวิตอันเป็นผลจากการเข้าถึง/มีเสรีภาพนั้นต้องเป็นอย่างไร หรืออยู่ในสภาพเช่นใด

การเน้นแนวคิดเรื่องปัญญาในสิ่งที่เรียกว่าสิทธิมนุษยชนแนวพุทธจึงเป็นเรื่องสำคัญ และเป็นเรื่องจำเป็น และวิธีคิดในลักษณะนี้ได้สอดคล้องกับข้อเสนอของพระมหาภูมิจัย วชิรเมธีที่เห็น

ว่าในทางโลก รากฐานของสิทธิมนุษยชนคือกฎหมาย ในทางธรรม รากฐานของสิทธิมนุษยชนคือสัมมาปัญญา^๗ ดังนั้น หลักประกันทางสังคม หรือสิทธิมนุษยชนแบบพุทธต้องเป็นเรื่องของพุทธ เพื่อพุทธ และสำหรับชาวพุทธเท่านั้น

จุดเด่นอีกประการของปรัชญาสาภากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติคือการที่มีเพียงเน้นความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ต่อมนุษย์ แต่ยังไม่เน้นความสัมพันธ์ระหว่างรัฐบาลต่อประชาชน/ปัจเจกบุคคลอีกด้วย ดังนั้น การบูรณาการจุดเด่นของแนวคิดสิทธิมนุษยชน (หน้าที่ของรัฐบาลต่อปัจเจกบุคคล) กับมรรคมืองค์ ๘ (มัชฌิมาปฏิปทา) ซึ่งเป็นนวัตกรรมของพระพุทธศาสนาที่ไม่ซ้ำกับของคำสอนของศาสนาใด ๆ จึงเป็นเรื่องที่น่าสนใจและเป็นไปได้ เนื่องจากข้อเสนอหลักธรรมอื่น ๆ ในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา เช่น ความกรุณา ศีล ๕ ฯลฯ ต่างไม่ละเอียดพอที่จะครอบคลุมทุกมิติของการดำเนินชีวิตที่ดีตามวิถีพุทธ

ดังที่ทราบกันดี เป้าหมายสูงสุดในชีวิตสำหรับชาวพุทธ คือ นิพพาน วิธีการเข้าถึงนิพพานต่างกำหนดลักษณะหรือวิธีการดำเนินชีวิตที่ถูกต้องตามคำสอนของพระพุทธองค์ คือ การดำเนินชีวิตแบบทางสายกลาง หรือรู้จักในภาษาบาลีว่า “มัชฌิมาปฏิปทา” มัชฌิมาปฏิปทาจึงเป็นวิธีการดำเนินชีวิตที่ผู้วิจัยเห็นว่าถูกต้องตามหลักคำสอนทางพระพุทธศาสนาอย่างแท้จริงในฐานะรากฐานและวิธีทำความดีให้พร้อมในทุกมิติในการเข้าถึงวิมุตติและนิพพาน แต่คำกล่าวอ้างที่ว่าภาระที่เราจะเอาเรื่องการหลุดพ้น (soteriological aspect) มาเทียบกับการดำเนินชีวิตตามแนวคิดสิทธิมนุษยชนอาจเป็นเรื่องไม่สมควร เพราะแนวคิดสิทธิมนุษยชนไม่มีเรื่องเหล่านี้ ดังที่ศาสตราจารย์เดเมียน คีโอนได้เสนอนั้นคงไม่ถูกต้อง เพราะการหลุดพ้นในกรณีนี้คือผลและระดับของความดีเช่นกัน ดังที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เห็นว่า มนุษย์ไม่ควรอยู่แค่ระดับศีล แต่มนุษย์ควรพัฒนาตนเองไปสู่ความดีในระดับที่สูงยิ่งขึ้น และนิพพานควรเป็นเป้าหมายสูงสุด หากเป็นเช่นนี้ มัชฌิมาปฏิปทาเท่านั้นที่สามารถนำมนุษย์ไปสู่นิพพานได้ ผู้วิจัยจึงเสนอว่าในการสังเคราะห์ เราจำเป็นต้องตั้งต้นที่คำสอนพระพุทธศาสนา มากกว่าตั้งต้นที่แนวคิดสิทธิมนุษยชน เพราะจริยศาสตร์แบบสิทธิมนุษยชน (วิธีพิจารณาความดี/ระดับของความดี) ไม่เพียงพอสำหรับชาวพุทธ ดังเห็นว่าการประกอบอาชีพจำนวนมาก เช่น การตั้งบ่อนการพนัน การขายสุรา มักถูกพิจารณาว่าไม่สอดคล้องหรือขัดกับข้อสัมมาอาชีวะในมรรคมืองค์ ๘ นอกจากนั้น แนวคิดสิทธิมนุษยชนมิได้กำหนดชัดเจนในเรื่องความดีในระดับความคิด แต่คำสอนทางพระพุทธศาสนาได้ให้ความสำคัญแก่เรื่องการรักษาจิตใจให้บริสุทธิ์ หรือ การสอนในเรื่องจิตดี ทำดี และพูดดี ดังนั้น การบูรณาการสองระบบทางความคิดโดยเลี่ยงมิติจริยศาสตร์จึงเป็นสิ่งที่ไม่สมควรหรือไม่ก่อประโยชน์อันใดต่อการพัฒนาความรู้ของมนุษยชาติมากนัก และได้ปิดบังความแตกต่างอย่างสุดโต่งในมิติของคุณภาพของการทำความดีของสองระบบ

^๗ พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี, ปัญญาสากล คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้, (กรุงเทพฯ: กระทรวงการต่างประเทศ, ๒๕๕๑), หน้า ๑๑.

ดังนั้น ในบทนี้ ผู้วิจัยจะอธิบายความสำคัญของแนวคิดมัชฌิมาปฏิปทา และแนวคิดเรื่อง ทิศ ๖ ในฐานะหลักธรรมที่สำคัญอันสามารถเทียบเท่ากับสิ่งที่อาจเรียกว่ามิติทางปรัชญาสังคมของ ชาวพุทธ

นอกจากนั้น ผู้วิจัยพยายามวิเคราะห์สิ่งที่อาจเรียกว่าเป็นจุดเด่นในการดำเนินชีวิตแบบ พุทธ หรือการดำเนินชีวิตตามลัทธิมนุษยชนที่ดีในแบบพุทธนั้นควรเป็นเช่นไร ผู้วิจัยได้พบว่า ชีวิต แบบพุทธมีลักษณะเฉพาะ (character) ของตน หากขาดลักษณะเหล่านี้ มันยากที่จะบอกว่าชีวิต กำลังดำเนินตามแนวพุทธ หากวิเคราะห์ในระดับรากฐานปรัชญา ชีวิตที่ดีในแบบพุทธจึงต้องมี ลักษณะบางอย่างที่แตกต่างจากโลกทัศน์หรือการดำเนินชีวิตในแบบลัทธิมนุษยชนของสังคมปัจเจก ชนนิยมและสังคมทุนนิยมดังที่ปรากฏในโลกตะวันตก อันเนื่องมาจากแนวคิดที่โดดเด่นที่ประกอบ สร้างวาทกรรมพุทธ (Buddhist discourse) ที่ได้กำกับวิถีคิดแบบพุทธ เช่น แนวคิดเรื่องกรรมและ แนวคิดเรื่องปัญญา ซึ่งพบในมัชฌิมาปฏิปทา (หรือไตรสิกขา)

๕.๓ ลัทธิมนุษยชนแนวพุทธ

ผู้วิจัยได้ตั้งข้อสังเกตว่าในกระบวนการบูรณาการนั้น การดึงบางข้อหรือบางส่วนของสาระ ปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนมารวมบูรณาการกับพุทธธรรมเป็นสิ่งที่ไม่ควรทำ เพราะปฏิญญา สากลมีตรรกะภายใน(logic)ของตนเอง การดึงบางข้อ/บางหลักการในลักษณะนั้นจะทำให้ตรรกะที่ เชื่อมต่อภายในของเดิม ในลักษณะที่คล้ายคลึงกัน เราไม่ควรดึงบางข้อหรือบางส่วนของมรรคมีองค์ ๘ มาบูรณาการร่วมกับปฏิญญาสากลฯ แต่เราต้องใช้ทั้งระบบมรรคเพราะมรรคมีองค์ ๘ มีตรรกะ ภายใน(logic)ของตนเองเช่นกัน การรวมสองตรรกะโดยไม่ทำลายมโนทัศน์/แนวคิดย่อยจึงเป็น ทางออกที่ดี และมีความเป็นไปได้ โดยนวัตกรรมที่ถูกสร้างขึ้นใหม่นี้มิได้ลดคุณค่าของคำและมโนทัศน์ สำคัญที่ถูกระบุในปฏิญญาสากลฯ เช่น ประชาธิปไตย รัฐสวัสดิการ ลิขสิทธิ์/ทรัพย์สินทางปัญญา ผู้ ขอลี้ภัย ที่ลี้ภัย ซึ่งเป็นเรื่องหรือปรากฏการณ์ทางสังคมที่เกิดขึ้นเมื่อไม่นานมานี้ หรือเป็นสิ่งที่ไม่มีใน ยุคพุทธกาล

ความกังวลที่ว่าการเน้นสิทธิ์จะแย้งกับคำสอนพุทธในเรื่องอนัตตานั้น ผู้วิจัยคิดว่าสิทธิกับ หน้าที่เป็นของที่อยู่เคียงคู่กันเสมอ มิว่าเราจะเรียก “ปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน” แต่แท้จริง มันก็คือ “ปฏิญญาหน้าที่มนุษยชน” ด้วยเช่นกัน ดังคำอธิบายที่ให้ไว้โดยฟินนิส นวัตกรรมที่สร้างขึ้น ใหม่ในงานวิจัยนี้จะไม่มีทางทำให้ชาวพุทธมีอึดตา เพราะทุกอย่างถูกกำกับด้วยคำว่า “สัมมา” ใน ฐานะคำคุณศัพท์ที่กำกับคุณภาพไว้โดยปริยาย เช่น สัมมาทิฐิ สัมมาทมะ เป็นต้น

ดังนั้น สิทธิมนุษยชนแนวพุทธในที่นี้จึงหมายถึงสิทธิมนุษยชนที่สามารถนำพาชีวิตชาวพุทธ ไปสู่ความดีในระดับสูง โดยเฉพาะการนิพพาน น่าสังเกตว่า ปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของ สหประชาชาติสมควรถูกเข้าใจหรือถูกตีความว่าเป็นเพียงเรื่องกฎหมาย การเมือง การปกครอง หรือ

เป็นมิติทางนิติศาสตร์เพียงอย่างเดียว แท้จริงแล้ว เรื่องการเมืองการปกครองเป็นเพียงหนึ่งในสี่เสาหลักของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ (ดูรายละเอียดในหัวข้อ ๒.๔ ของบทที่ ๒) แนวคิดสิทธิมนุษยชนจึงเป็นปรัชญาที่สะท้อนองคาพยพแห่งวิถีชีวิตที่รวมมิติต่างๆของความเป็นมนุษย์ ตั้งแต่การเกิด การศึกษา สวัสดิการสังคม การรักษาอัตลักษณ์และประเพณีทางวัฒนธรรม การพักผ่อนหย่อนใจ สาธารณสุข เป็นต้น ดังนั้น ภาพชีวิตดังที่สะท้อนอยู่ในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติจึงเป็นชีวิตในแบบปรัชญาของจอห์น สจ๊วต มิลล์

ในด้านโครงสร้าง เนื่องจากทั้ง ๓๐ ข้อของปฏิญญาสากลได้ถูกออกแบบโดยเรอเน กาสแซง (Rene Cassin) เพื่อให้ครอบคลุมมิติต่างๆของการดำเนินชีวิตของมนุษย์ ดังนั้น เนื้อหาสาระโดยรวมของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติจึงไม่ควรถูกปรับลด แต่ทว่าควรที่จะถูกบูรณาการร่วมกับมรรคมืองค์ ๘ (ซึ่งเป็นความดีระดับสูง) แนวคิดเรื่องกรรม และทศ ๖ ด้วยเหตุผลดังต่อไปนี้

๑. ปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติมิได้ระบุงการห้ามประกอบอาชีพที่ผิดศีลธรรม หากพิจารณาตามคำสอนทางพระพุทธศาสนา ตัวอย่างที่ชัดเจนคือ การค้าอาวุธ การเป็นโสเภณี การค้ายาเสพติดประเภทต่างๆจึงทำได้ในสังคมของหลายประเทศ เช่น สวิตเซอร์แลนด์และเนเธอร์แลนด์จึงเป็นเรื่องที่รับได้ภายใต้ปรัชญาของจอห์น สจ๊วต มิลล์ การขาดข้อห้ามนี้ควรถูกบูรณาการด้วยสัมมาอาชีวะ
๒. ปฏิญญาสากลมิได้เน้นความดีในระดับความคิดหรือจิตใจ แต่เน้นความดีในระดับการไม่ละเมิดสิทธิและเสรีภาพเป็นส่วนใหญ่ การขาดความดีในระดับจิตใจจึงไม่อาจนำไปสู่สังคมที่ต้องการเรียนรู้และเข้าใจผู้อื่น จุดอ่อนนี้ควรเติมเต็มหรือบูรณาการด้วยสัมมาทิวฐิ สัมมาสังกัปปะ สัมมาสติ และสัมมาสมาธิ
๓. ปฏิญญาสากลมิได้เน้นความสัมพันธ์ของบุคคลที่มีต่อบุคคลอื่น แต่เน้นความเป็นปัจเจกของบุคคล ตรงจุดนี้ ทศ ๖ สามารถถูกบูรณาการร่วมกับเสาสังคมของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ
๔. ปฏิญญาสากลเน้นเรื่องมโนธรรม(conscience) แต่มโนธรรมดังกล่าวมิได้รับการนิยามอย่างละเอียดในเอกสารใดๆ ความนัย(subtext)ที่ปรากฏในปฏิญญาสากลจึงเป็นการคิดเชิงมโนธรรมในแบบสำนักอรรถประโยชน์นิยมที่เน้นเรื่องความสุขและประโยชน์ของอดีต ดังนั้น มโนทัศน์ในลักษณะนี้จึงควรแทนที่ด้วยมโนทัศน์ในแบบการคิดที่เน้นเรื่องกรรมและวิบากตามคำสอนทางพระพุทธศาสนา

หากกล่าวอีกแบบ สิทธิมนุษยชนแนวพุทธคือรูปแบบทางสิทธิมนุษยชนที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อให้เข้ากันได้กับแนวคิดทางพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะ หลักการหรือแนวทางการดำเนินชีวิตที่ตรงตามคำสอนหรือหลักธรรมสำคัญทางพระพุทธศาสนา ดังมีรายละเอียดต่อไปนี้

๕.๓.๑ แนวคิดเรื่องทศ ๖

ทศหก หมายถึง บุคคลประเภทต่าง ๆ ที่เราต้องเกี่ยวข้องกับสัมพันธ์ ๖ ที่อยู่รอบตัวและจัดเป็น ๖ ทศ ดังนี้

๑. ปุรัตถิมทศ ทศเบื้องหน้า ได้แก่ บิดา มารดา
๒. ทักขิมทศทศเบื้องขวา ได้แก่ ครูอาจารย์
๓. ปัจฉิมทศ ทศเบื้องหลัง ได้แก่ สามี ภรรยา บุตร
๔. อุตตรทศ ทศเบื้องซ้าย ได้แก่ มิตรสหาย
๕. อุปริมทศ ทศเบื้องบน ได้แก่ พระสงฆ์ สมณชี พราหมณ์
๖. เหมฐิมทศ ทศเบื้องล่าง ได้แก่ ลูกจ้าง หรือ คนในบังคับบัญชา^๔

พระราหุล วัลโปลากล่าวว่ พระพุทธองค์ทรงยกย่องชีวิตฆราวาส ตลอดจนครอบครัวและความสัมพันธ์ในสังคมของฆราวาส เรื่องนี้ปรากฏในสังคหสูตร สุตที่ ๓๑ แห่งทีฆนิกาย ซึ่งมีเนื้อหาสาระสำคัญว่า ชายหนุ่มผู้หนึ่งชื่อว่า “สิงคาละ” เคยไหว้ทศใหญ่ ๖ ทศดังที่กล่าวข้างต้น โดยเขาเชื่อฟังและปฏิบัติตามคำแนะนำครั้งสุดท้ายของบิดาที่สั่งไว้เมื่อใกล้จะตาย พระองค์ได้ทรงบอกชาวหนุ่มผู้นั้นว่า ในอริยวินัยแห่งคำสอนพระองค์ ทศ ๖ มีความหมายแตกต่างจากของเขา พระพุทธเจ้าตรัสว่าบุคคลสามารถนอนบ้น้อมทั้งทศ ๖ ได้ด้วยการปฏิบัติหน้าที่ของตนต่อทศเหล่านั้นเท่านั้น หน้าที่เหล่านี้พระพุทธองค์ทรงอธิบายแก่สิงคาละ^๕ ดังนี้

๑. มารดาบิดา เป็นบุคคลศักดิ์สิทธิ์ของบุตรธิดา พระพุทธองค์ตรัสว่า มารดาบิดา เรียกว่าเป็นพรหม คำว่า พรหม หมายถึงฐานะที่สูงที่สุดและศักดิ์สิทธิ์ที่สุดในความคิดของชาวอินเดีย และในคำนี้ พระพุทธองค์ทรงรวมมารดาบิดาไว้ด้วย ดังนั้น ในครอบครัวชาวพุทธที่ดีในปัจจุบันนี้ บุตรธิดาจะบูชาบิดามารดาทุกวัน ทั้งตอนเช้าและตอนเย็น บุตรธิดาจะต้องปฏิบัติหน้าที่บางอย่างต่อมารดาบิดาตามอริยวินัย ดังนี้

- เลี้ยงดูมารดาบิดาเมื่อท่านชรา
- ช่วยทำหน้าที่อันควรกระทำแทนท่าน
- ดำรงเกียรติคุณของวงศ์ตระกูล
- รักษาทรัพย์สมบัติที่ท่านหามาได้
- เมื่อท่านล่วงลับไปแล้ว ทำมาปนกิจศพให้ท่าน

ในขณะที่มารดาบิดา มีความรับผิดชอบต่อบุตรธิดา ดังนี้

^๔ ที. ปา. (ไทย) ๑๑/๒๖๐-๒๖๔/๒๖๙-๒๗๐

^๕ ราหุล วัลโปลา, พระพุทธเจ้าสอนอะไร, (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๑),

- ป้องกันบุตรธิดาให้ละเว้นความชั่ว
- ให้ประกอบแต่กรรมดีและมีประโยชน์
- ให้การศึกษาที่ดี
- ให้ได้แต่งงานกับตระกูลดี ๆ
- มอบทรัพย์สมบัติให้ในเวลาอันควร

๒. ความสัมพันธ์ระหว่างครู อาจารย์กับศิษย์

ฝ่ายครูอาจารย์ พึงปฏิบัติต่อศิษย์ ดังนี้

- ฝึกฝนอบรมศิษย์ตามความเหมาะสม
- สอนวิชาการให้อย่างดี
- แนะนำให้รู้จักเพื่อนฝูง
- พยายามช่วยให้ได้หลักประกันด้านความปลอดภัยหรือมีงานทำเมื่อศิษย์สำเร็จ

การศึกษา

ฝ่ายศิษย์พึงปฏิบัติต่อครู-อาจารย์

- เคารพและเชื่อฟังครูอาจารย์
- รับใช้เมื่อท่านต้องการใช้
- ตั้งใจศึกษาเล่าเรียน

๓. ความสัมพันธ์ระหว่างสามีกับภรรยา

สามีต้องปฏิบัติต่อภรรยา ดังนี้

- ให้เกียรติและไม่ดูหมิ่นภรรยา
- รักและซื่อสัตย์ต่อภรรยา
- ให้หลักประกันนานาและความสะดวกสบายแก่ภรรยา
- เอาอกเอาใจภรรยาด้วยการมอบเสื้อผ้าและเครื่องประดับต่าง ๆ ให้

๔. ความสัมพันธ์ระหว่างมิตร ญาติ และเพื่อนบ้าน

- มีความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ต่อกัน
- พูดแต่คำที่ไพเราะและสมานน้ำใจ
- ให้การสงเคราะห์กันและกัน
- วางตนเสมอต้นเสมอปลาย
- ไม่ทะเลาะวิวาทกัน ช่วยเหลือกัน

๕. ความสัมพันธ์ระหว่างนายกับบ่าว

- มอบหมายงานให้ทำตามกำลังและความสามารถ
- จ่ายค่าจ้างให้เพียงพอ

-ให้การรักษาพยาบาลเมื่อยามเจ็บป่วย

-ให้เบี้ยเลี้ยงตามโอกาสอันควร

๖. ความสัมพันธ์ระหว่างนักบวชกับคฤหัสถ์ คฤหัสถ์ควรอุปถัมภ์นักบวชด้วยปัจจัยทั้งหลายด้วยความรัก ส่วนนักบวชควรสั่งสอนวิชาความรู้แก่คฤหัสถ์ด้วยจิตเมตตาและนำคฤหัสถ์ไปสู่ทางดี ละเว้นความชั่ว

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ได้เห็นว่า สำหรับชาวพุทธนั้น สัทธิมนุษยชนเป็นเรื่องที่ให้ประโยชน์ อย่างน้อยก็สามารถนำมาเทียบเคียงกับทศ ๖ ที่ว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกของสังคม เช่น นายจ้างกับลูกจ้าง เป็นต้น การมีปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนก็สามารถมาสนับสนุนทศ ๖ โดย

๑. เป็นการนำเอาคำสอนนั้นมากำหนดวางเป็นกฎกติกาทางสังคมให้ชัดเจนยิ่งขึ้นไป ที่จะต้องปฏิบัติให้จริงจัง โดยมีมาตรการในการที่จะควบคุมดูแล จึงยิ่งใหญ่

๓. ยังมีการแยกแยะรายละเอียดลงไปให้เห็นชัดในทางปฏิบัติยิ่งขึ้น เนื่องจากยุคสมัยเปลี่ยนแปลงไป ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และลักษณะอาการความเป็นไปของพฤติกรรมเหล่านี้ไม่เหมือนกัน เราจึงต้องจัดวางให้เหมาะสม ทำเป็นข้อกำหนดให้ชัดเจนไป

ถ้าเทียบสิทธิมนุษยชนกับทศ ๖ เราจะเห็นได้ว่าทศ ๖ มิใช่สิ่งที่เพียงพอ แต่เป็นสิ่งจำเป็นหรือ เป็นหลักประกัน และเป็นมาตรฐานของสังคม อย่างน้อย มันจะทำให้โลกนี้พออยู่ได้อย่างสงบไม่ลุกเป็นไฟ เพื่อให้แต่ละคนมีโอกาสที่จะพัฒนาชีวิตให้เข้าถึงสิ่งที่ตั้งมียิ่งขึ้นไป^๖

อย่างไรก็ดี สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) วิเคราะห์ว่า สัทธิมนุษยชนมักสนใจแต่มิติทางสังคม (social realm) แต่มิได้สนใจในมิติของแรงจูงใจของปัจเจกบุคคล (individual human motivations) ซึ่งเป็นวิธีคิดทางจริยศาสตร์ของพระพุทธศาสนา ระบบจริยศาสตร์ที่ดีที่สามารถพบในพระไตรปิฎก เช่น สปัจริยธรรม เบญจศีล เบญจธรรมซึ่งสะท้อนประเด็นเหล่านี้เช่น ๑. ความเมตตากรุณา (compassion) ๒. เจตนาดีต่อเพื่อนมนุษย์ (goodwill) ๓. ความสามัคคี (harmony) ๔. ความยินดีร่วมมือร่วมใจ (cooperation) ๕. ปัญญา (wisdom) เป็นต้น

ทศ ๖ มิได้พิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างปัจเจกบุคคลในแบบสิทธิมนุษยชน แต่พิจารณาความสัมพันธ์ตามระดับของความใกล้ชิด ซึ่งเสมือนกับสภาพความเป็นจริงของระบบครอบครัวในระบบสังคม ทั้งนี้เพราะความรู้สึกสำนึกในบุญคุณ หรือความกตัญญูเป็นคุณธรรมที่สำคัญ หากพิจารณาจากคำสอนทางพระพุทธศาสนา ระบบสังคมพุทธต้องสะท้อนคุณธรรมและขอบเขตของหน้าที่ที่มนุษย์แต่ละคนควรมีต่อบุคคลต่างๆ ในกลุ่มความสัมพันธ์อันหลากหลาย เช่น อะไรคือหน้าที่ของนายต่อลูกน้อง อะไรเป็นหน้าที่ของบุตรต่อพ่อแม่ อะไรเป็นหน้าที่ของเพื่อนต่อเพื่อน ตรงจุดนี้

^๖ พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), สัทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม, (กรุงเทพฯ: กรมองค์การระหว่างประเทศ, ๒๕๔๖), หน้า ๑๘-๒๐.

สิทธิมนุษยชนมิได้ให้ความสำคัญ แต่หากพิจารณาตามหลักกฎหมาย ความผิดของบุตรที่กระทำต่อบิดามารดาย่อมเป็นเรื่องที่มีความสำคัญกว่าการที่บุตรได้กระทำผิดต่อเพื่อนในฐานะความผิดเดียวกัน อันเนื่องมาความความคิดในเรื่องความกตัญญูรู้คุณคน บิดามารดาย่อมสูงกว่าเพื่อนในมิติของความสัมพันธ์ แม้ว่าสิทธิมนุษยชนจะยืนยันยืนยันว่าทุกคนเท่าเทียมกัน แต่เป็นความเท่าเทียมกันจากจุดยืนเดียวกัน

ทิศ ๖ จึงเป็นแนวปฏิบัติสำหรับการดำเนินชีวิตที่ปัจเจกบุคคลและสังคมควรใช้เป็นแนวทางในการปฏิบัติด้านต่างๆ คล้ายกับที่สิทธิมนุษยชนเป็นแนวปฏิบัติของสังคมในทัศนะตะวันตก

๕.๓.๒ มรรคมืองค์ ๘

มรรคมืองค์ ๘^๗ หรือมัชฌิมาปฏิปทา มิใช่สิทธิ(rights) แต่ทว่าเป็นเรื่องหน้าที่(duty) แต่สิ่งที่ทราบกันดีว่าทั้งหน้าที่และสิทธิเป็นเรื่องคู่กัน หรือเป็นอีกด้านของซึ่งกันและกัน ดังนั้น การที่เราทำหน้าที่ในฐานะมนุษย์ให้ดีที่สุดเพื่อให้ผู้อื่นได้สิทธิในฐานะมนุษย์อย่างดีที่สุดนั่นเอง ยิ่งกว่านั้น มรรคยังเป็นหน้าที่ซึ่งมีลักษณะที่ละเอียดและครอบคลุมกว่าแนวคิดเรื่องหน้าที่ ดังที่ปรากฏในปรัชญาสาขากล่าวว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ เพราะหน้าที่ต่างๆในปรัชญาสาขากลมสามารถนำไปสู่เรื่องนิพพาน

บางคนอาจสงสัยว่า หากมรรคเป็นเพียงหน้าที่ ทำไมผู้วิจัยจึงต้องใช้มรรคมืองค์ ๘ เป็นสิทธิมนุษยชนแนวพุทธ คำตอบคือทุกหน้าที่นำไปสู่สิทธิ แต่สิ่งที่คนไม่ค่อยตระหนัก คือ **หน้าที่ของพระพุทธศาสนาสามารถสร้างสิทธิได้อย่างไม่รู้จบ และนี่คือการค้นพบสำคัญในงานวิจัยชิ้นนี้** ในขณะที่ สหประชาชาติมีแนวโน้มที่จะกำหนดสิทธิประเภทอื่นๆในอนาคต เช่น สิทธิสัตว์ (animal rights) แต่พระพุทธศาสนามีคำสอนเรื่องการละเว้นจากการฆ่าสัตว์มานานกว่าสองพันห้าร้อยกว่าปีแล้ว ผู้วิจัยจึงขอยกตัวอย่างเพื่ออธิบายตรรกะแห่งความสัมพันธ์ระหว่างหน้าที่กับสิทธิให้เข้าใจได้ง่ายๆ ดังนี้ สัมมาสังกัปปโกกล่าวคือ การคิดถูกที่มีรากฐานจากโลกทัศน์ที่ถูก (สัมมาทิฏฐิ) ย่อมนำไปสู่การกระทำที่ถูก (สัมมากัมมันตะ) การกระทำที่ถูกย่อมนำไปสู่การทำหน้าที่อย่างถูกต้องและสมบูรณ์แบบ การทำหน้าที่อย่างสมบูรณ์แบบยอมทำให้ผู้คนต่างๆในสังคมสามารถดำรงสิทธิต่างๆได้ พระพุทธศาสนาจึงไม่ต้องระบุสิทธิอย่างมากมาย แต่กำหนดหน้าที่ในมิติสำคัญ

ในอีกนัยหนึ่ง มรรคมืองค์ ๘ นี้คือนวัตกรรมสุดยอดในคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่ชาวพุทธบางคนไม่เคยตระหนักว่าเชื่อมระหว่างอาชววิทยากับจริยศาสตร์ ขอยกตัวอย่าง เช่น สัมมาสติ ซึ่งถูกพิจารณาในที่นี้ว่าเสมือนหน้าที่อันสำคัญของชาวพุทธที่ต้องระลึกอยู่เสมอว่าตนต้องมีสติในทางที่ถูกต้องหรือที่เต็มไปด้วยปัญญา การกระทำผิดมักมาจากการขาดสติในทางที่ถูก การกระทำผิดจำนวนมากในโลกมักอาศัยสมาธิ แต่เป็นสมาธิที่ผิด ทุกการกระทำที่สำเร็จด้วยเจตนาจึงก่อให้เกิดความรับผิดชอบ ความรับผิดชอบทางศีลธรรม(moral responsibility)จึงเป็นเรื่องเด่นของพระพุทธศาสนา

^๗ อ.ภ.วิ. (ไทย) ๓๔/๔๘๖/๓๗๑.

การเน้นของพุทธจึงเริ่มที่ใจ มิใช่เริ่มที่การสำรวจดูแลโลกภายนอกว่าใครจะละเมิดสิทธิของใครเท่านั้น แต่ทว่าเริ่มที่การตรวจสอบโลกภายในว่ามนุษย์มีระดับของความเห็นชอบ ความดำริชอบ การมีสติที่ ชอบ การมีสมาธิที่ชอบเพียงพอหรือยัง วิธีคิดเกี่ยวกับสิ่งเหล่านี้มิได้ปรากฏในปฎิญาสาสกาว่าด้วย สิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ

พุทธทาสภิกขุเห็นว่า คำว่า “มรรค” แปลว่า หนทาง ในกรณีนี้ จึงหมายถึงการปฏิบัติที่ ถูกต้อง เพราะเป็นการปฏิบัติไปถึงนิพพาน ซึ่งเป็นจุดหมายปลายทาง ฉะนั้น เมื่อกล่าวถึง “มรรค” ตามหลักแห่งพระพุทธศาสนาแล้วย่อมหมายถึงทางแห่งความดับทุกข์โดยตรง ซึ่งประกอบด้วยองค์ ๘ ประการ

๑. สัมมาทิฐิ ความเห็นชอบ
๒. สัมมาสังกัปป ความดำริชอบ
๓. สัมมาวาจา การพูดจาชอบ
๔. สัมมากัมมันโต การทำงานชอบ
๕. สัมมาอาชีโว การเลี้ยงชีวิตชอบ
๖. สัมมาวายาโม ความพากเพียรชอบ
๗. สัมมาสติ ความระลึกชอบ
๘. สัมมาสมาธิ ความตั้งใจมั่นชอบ

ตรงจุดนี้ เห็นว่า พระองค์แสดงปัญญาไว้ในฐานะเป็นเพียงเครื่องนำทางของการปฏิบัติ เพราะถ้าปราศจากปัญญาเป็นเครื่องนำทางแล้ว การปฏิบัติย่อมเป็นไปไม่ได้ ไม่รู้ความมุ่งหมายย่อม เดินทางผิด เมื่อมีปัญญาเป็นเครื่องนำทางแล้ว การปฏิบัติหรือการดำเนินทางปฏิบัติย่อมเป็นไปอย่าง ถูกต้องได้เอง พระองค์จึงแสดงปัญญาไว้เป็นอันดับแรก แล้วแสดงการปฏิบัติไปตามอำนาจปัญญาให้ จริง ๆ ในลำดับต่อมา ตามปรกติเราก็ได้ยินได้ฟังแล้วว่า การปฏิบัติมีลำดับคือ ศีล สมาธิ ปัญญา ส่วน ในที่นี้ พระองค์ทรงแสดงมีลำดับกลายเป็นว่า ปัญญา ศีล สมาธิ ผู้ศึกษาจะต้องทำความเข้าใจให้ ถูกต้องจนหมดความสงสัย^๘

ในขณะที่ ศาสตราจารย์โคเจน มิซุโนะ (Kogen Mizuono) ตั้งข้อสังเกตว่า แม้ว่ามรรคมี องค์ ๘ ถูกแบ่งออกเป็น ๘ ข้อ แต่ในการปฏิบัติจริง ทุกข้อไม่สามารถแยกได้ออกจากกัน หรือทุกข้อ รวมเป็นเนื้อหนึ่งเดียว การแบ่งแยกออกจากกันมิได้ (ultimate indivisibility) ในลักษณะนี้เป็น จุดเด่นของพระพุทธศาสนา^๙

^๘ พุทธทาสภิกขุ, **ศึกษารมธรรมอย่างถูกวิธี**, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, ๒๕๔๙), หน้า ๑๔๖.

^๙ Kogen Mizuno, **Of Buddhism, Concept of Buddhist Philosophy and Practice**, (Tokyo: Kosai Publishing Group, 1996), p.167.

ศาสตราจารย์มาร์ก ซิเดอริทส์ (Mark Siderits) เห็นว่า มรรคมืองค์ ๘ เป็นลักษณะเด่นของพระพุทธศาสนา แม้เรื่องราวในช่วงตอนต้นของชีวิตของพระองค์เป็นเรื่องที่ปกคลุมไปด้วยหมอกเมฆแห่งตำนาน เพราะงานเกี่ยวกับพุทธประวัติได้เกิดขึ้นภายหลังกุศลร่วมสมัยของพระองค์หลายศตวรรษ แต่ทว่าพวกเขาทราบดีเกี่ยวกับการเทศนาสั่งสอนของพระองค์เป็นอย่างดี พระพุทธเจ้าทรงเทศนาเรื่องมรรคมืองค์ ๘ ให้แก่ปัญจวัคคีย์ว่า มรรคมืองค์ ๘ นี้เป็นเรื่องทางสายกลาง น่าสังเกตว่า มรรคมืองค์ ๘ นี้ นำไปสู่อริยสัจ ๔ ด้วย ดังเห็นว่า ข้อสุดท้ายของอริยสัจ ๔ คือ มรรค อีกเช่นกัน หลักธรรมในพระพุทธศาสนามีความเกี่ยวข้องกันเป็นระบบ และสัจจะชุดที่สองคือปฏิจจนสมุพบาท^{๑๐}

ศาสตราจารย์รูเพิร์ต เก็ททิน (Rupert Gethin) เห็นว่า มรรคมืองค์ ๘ เป็นเป้าหมายของการปฏิบัติทางพระพุทธศาสนา มันเป็นวิธีดำเนินชีวิตของพระอรหันต์ มันเป็นวิธีคิด วิธีพูด วิธีดำเนินชีวิต มันเป็นการเปลี่ยนแปลงภายในในระดับที่ลึกที่สุด ปลายสุดของมรรคมืองค์ ๘ คือ การหมดทุกข์ อันเป็นผลจากกระบวนการที่สั่งสมที่ค่อยเป็นค่อยไปโดยเริ่มจากศีล สมาธิ ปัญญา^{๑๑}

สัมมาทิฐิเป็นข้อแรกของมรรค และเป็นเรื่องของปัญญาในระดับพื้นฐาน ซึ่งอาจเกิดขึ้นได้จากหลายทาง เช่น การฟัง การคบหาบัณฑิต หรืออาจเกิดจากกรรมดี หรือบุญบารมีที่สั่งสมจากอดีตชาติ จึงมาพร้อมกับการเกิด

พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า “สัมมาทิฐิ” หมายถึงความเห็นชอบ หรือความเห็นที่ถูกต้องที่ตรัสไว้โดยตรง หมายถึงความเห็นที่ถูกต้องในเรื่องเกี่ยวกับตัวความทุกข์ ตัวเหตุแห่งความทุกข์ ตัวภาวะที่ปราศจากความทุกข์สิ้นเชิง และตัวการปฏิบัติปฏิบัติเพื่อให้ถึงภาวะแห่งการไม่มีทุกข์สิ้นเชิง ซึ่งเรียกกันว่าอริยสัจ ๔ คนที่มีสัมมาทิฐิจัดเป็นรุ่งอรุณของพระนิพพานบ้าง เป็นรุ่งอรุณของกุศลเหล่าอื่นบ้าง เป็นตัวนำของมรรคอื่น ๆ บ้าง ที่ว่าเป็นรุ่งอรุณของนิพพานนั้น หมายความว่า มีสัมมาทิฐิแล้ว ก็ต้องบรรลุถึงนิพพานแน่ ๆ ไม่เร็วก็ช้า ความเห็นถูกต้องเรื่องกรรมก็ดี เรื่องไตรลักษณ์ก็ดี เรื่องปฏิจจนสมุพบาทก็ดี แม้ที่สุดแต่เรื่องความผิดชอบชั่วดีในทางศีลธรรมทั่ว ๆ ไปเกี่ยวกับโลกนี้หรือโลกหน้าก็ตาม อันเป็นเหตุชักจูงบุคคลให้กระทำความดีแล้ว จัดเป็นสัมมาทิฐิได้ทั้งสิ้น

สัมมาสังกัปปो คำว่า สังกัปปो แปลว่า ความมุ่งหวัง แต่ในที่นี้ ท่านแปลกันว่า ความดำริ ฉะนั้นให้เข้าใจว่า ดำริ ในที่นี้ไม่ใช่ความคิดเฉย ๆ แต่ประกอบด้วยอยู่ด้วยความประสงค์อย่างใดอย่างหนึ่งอยู่ด้วย และพึงเข้าใจว่าความดำริในที่นี้ ดำริไปตามแนวของสัมมาทิฐินั่นเอง

ความดำริชอบท่านจำแนกออกเป็น ๓ อย่าง เนกขัมมสังกัปปो ดำริออกจากกาม อหัพพา-
ปาตสังกัปปो ดำริในการไม่พยาบาท อวิหิงสาสังกัปปो ดำริในการไม่เบียดเบียน ดำริออกจากกาม โดยทั่วไปหมายถึงการออกบวช แต่ใจความสำคัญอยู่ที่การทำตนให้อยู่เหนืออำนาจความบีบคั้น

^{๑๐} Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy*, (Surrey: Ashgate, 2007), pp.18-23.

^{๑๑} Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, (Oxford: Oxford University Press, 1996), pp.82-83

ของกาม ซึ่งเป็นใจความสำคัญของการออกบวช สำหรับฆราวาสก็คงถือความหมายอย่างเดียวกันได้ คือแม้ไม่ถึงกับออกบวช ก็ต้องมุ่งหมายไปในทางที่จะให้ตนเองชားกามหรืออยู่นอกเหนือการบีบคั้น ลากจูงของกามให้ได้ตามที่ควร มิฉะนั้นจะไม่สามารถดำรงตัวไว้ในทางที่ถูกต้องได้ ดำริออกจากกาม โดยเนื้อแท้ การขจัดราคะและโลภะนั้นเอง เมื่อสัมมาทิฐิพิจารณาเห็นโทษของกามโดยประการต่าง ๆ มีนัยเป็นต้นว่า กามให้ความเพลิดเพลินน้อย ให้ความทุกข์ทรมานมาก อย่างถูกต้องจริง ๆ แล้ว ความดำริในการออกจากกามก็เป็นไปเองโดยอัตโนมัติ ดังนั้น มันจึงเป็นกระบวนการที่ต่อเนื่องกัน^{๑๒}

สมาธิ คือ การควบคุมจิตใจ เป็นลักษณะโดดเด่นในการดำเนินชีวิตในแบบ พระพุทธศาสนา สมาธิสะท้อนอยู่ในข้อสัมมาวายามะ ข้อสัมมาสติ และข้อสัมมาสมาธิของมรรคมืองค์ ๘ พระราหูลา เห็นว่าสัมมาสติ (ระลึกชอบ) คือ คอยกำหนดรู้ คอยใส่ใจ และคอยสนใจในสิ่งเหล่านี้ คือ การตั้งสติกำหนดพฤติกรรมทางร่างกาย (กายานุปัสสนา) การตั้งสติกำหนดเวทนาหรือความรู้สึก (เวทนานุปัสสนา) การตั้งสติกำหนดพฤติกรรมทางจิต (จิตตานุปัสสนา) การตั้งสติกำหนดแนวคิด ความคิด ทฤษฎี และสรรพสิ่ง (ธมมานุปัสสนา) การปฏิบัติสมาธิด้วยการกำหนดลมหายใจ (อานาปานัสสติ) เป็นแนวปฏิบัติที่รู้จักกันอย่างแพร่หลายแบบหนึ่ง เป็นการปฏิบัติเพื่อพัฒนาจิตใจโดยเชื่อมโยงกับร่างกาย และยังมีวิธีการพัฒนาสติอีกหลายอย่างที่เชื่อมโยงกับร่างกาย แยกไปตามประเภทต่าง ๆ ของสมาธิ^{๑๓}

ในเรื่องนี้ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) เห็นว่า ปริยัติและปฏิบัติรวมกันคือ การศึกษา มรรคมืองค์ ๘ ตั้งแต่สัมมาทิฐิ จนถึงสัมมาสมาธิ จัดรวมเข้าเหลือ ๓ หมวด คือ ศील สมาธิ ปัญญา หรือไตรสิกขา การทำตัวให้เดินไปตามมรรคนั้น คือ สิกขา หรือการศึกษานั้นเอง หลักการวัด ความเจริญในการเดินตามมรรค ๘ มี ๕ ประการ คือ

๑. เราต้องตรวจสอบว่าเรามีศรัทธาขึ้นบ้างไหม เรามีความเชื่อมั่นในสิ่งที่เป็นกุศล สิ่งที่เป็นความดีงามมากขึ้นหรือไม่ เชื่อในศักยภาพของตนเองที่จะพัฒนาขึ้นไปหรือไม่เมื่อมีความมั่นใจมากขึ้น

๒. เมื่อปฏิบัติเดินตามมรรคไป เราต้องสังเกตว่า เรามีระเบียบในการดำเนินชีวิตขึ้นไหม มีการประพฤติตนอยู่ในสุจริตดีขึ้นไหม อันนี้เป็นส่วนที่แสดงออกภายนอกในการดำเนินชีวิต เพราะต้องเอามาวัดดูว่าตัวเราดำเนินชีวิตดีขึ้นไหม มีความสัมพันธ์กับโลก กับมนุษย์ กับสังคมดีขึ้นไหม เรียกสั้น ๆ ว่ามีศีลดีขึ้นไหม

^{๑๒} พุทธศาสนิกฯ, ศึกษารธรรมะอย่างถูกวิธี, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุขภาพใจ, ๒๕๔๙), หน้า ๑๔๖-๑๕๒.

^{๑๓} ราหุล วัลโปลา, พระพุทธเจ้าสอนอะไร, หน้า ๑๔๑.

๓. ดูว่าเรามีความรู้จากการที่เราได้ฟัง ได้ค้นคว้าอะไรต่าง ๆ มากขึ้นไหม ได้เรียนรู้มากขึ้นและกว้างขวางเพียงพอไหมในธรรมที่จะปฏิบัติต่อ ๆ ไป หรือในสิ่งที่จะนำมาใช้แก้ปัญหาหรือในการพัฒนาตน ได้ประสบการณ์ต่าง ๆ มาเป็นข้อมูลของความรู้มากขึ้นหรือไม่ ตรงนี้อาจเรียกว่า “สุตะ”

๔. สังเกตว่าเรามีความลดละกิเลสต่าง ๆ โดยเฉพาะความโลภ ความโกรธ ความหลง ความเห็นแก่ตัว มีความเสียสละมากขึ้นไหม มีความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่แก่เพื่อนมนุษย์มากขึ้นไหม เรียกสั้น ๆ ว่ามีจาคะมากขึ้นไหม

๕. สุตท้าย คือ ปัญญา ซึ่งหมายถึงความรู้ความเข้าใจในความจริงของสิ่งทั้งหลาย ตรวจสอบว่าเรามีความเข้าใจในสิ่งที่ได้เรียนรู้ไหม เรารู้เข้าใจถูกต้องตามความเป็นจริงมากเพียงใด เรามองเห็นเหตุปัจจัยและความสัมพันธ์ของสิ่งทั้งหลายชัดเจนดี สามารถนำความรู้มาใช้ในการแก้ปัญหาและสร้างสรรค์พัฒนาให้เป็นผลดีหรือไม่ การปฏิบัติธรรม^{๑๔}

ในการเปรียบเทียบกับสิ่งที่ตะวันตกเรียกว่า “จริยธรรม (ethics)” พุทธศาสนิกชนเห็นว่าจริยธรรมในพระพุทธศาสนามีหลายอย่าง หลายประเภท แต่จริยธรรมที่นำไปสู่ความหลุดพ้นได้นั้นมีอยู่แนวเดียว คือ อริยมรรค อาจเรียกว่า มันเป็นหนทางเดียว และอริยมรรคนี้ที่พระพุทธองค์ตรัสว่าเป็นตัวศาสนา คือ คำสอน หรือพรหมจรรย์^{๑๕} ด้วยเหตุนี้ สิทธิมนุษยชนแนวพุทธ คือ อริยมรรค หากการดำเนินชีวิตที่ออกแนวนี้ก็ไม่สามารถเรียกว่าเป็นชาวพุทธ ในขณะที่แนวคิดเรื่องสิทธิถูกใช้เพียงในฐานะเครื่องมือ หรือกลไกทางกฎหมายเท่านั้น

ในด้านการประยุกต์ใช้อริยมรรคในด้านกฎหมาย คำว่า “สัมมา” ดังที่ปรากฏในทุกข้อของมัชฌิมาปฏิปทาสะท้อนสิ่งที่เรียกว่า “ปัญญา” ดังนั้น ชาวพุทธจึงต้องทำหน้าที่ด้วยปัญญาเพื่อมีจุดหมายในการเคารพสิทธิของผู้อื่นจากความเข้าใจที่ถูกต้องและตามความเป็นจริง (มิใช่จากสิทธิหรือข้อมาตราหรือข้อกำหนดที่กฎหมายตราไว้) หากพิจารณาในด้านปรัชญา สัมมาทิวฐิเป็นข้อแรกของมรรคมืองค์ ๘ และเป็นข้อสำคัญที่สุดที่ก่อให้เกิดข้อหน้าที่อื่นๆในมรรคมืองค์ ๘ การดำรงชอบหรือสัมมาสังกัปปะทิวฐิสะท้อนล่วงหน้าว่าพุทธบริษัทในยุคพุทธกาลต้องมีเจตจำนงเสรี (free will) ในระดับหนึ่งหรือหากพิจารณาในแบบสิทธิมนุษยชน มันคือสิทธิและเสรีภาพที่จะเลือก สิทธิและเสรีภาพในการกำหนดอนาคตของตนเอง (self determination) โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การเลือกที่จะกระทำความดีหรือเลือกทำความดี (สัมมากัมมันตะ) ข้อสัมมาวาจาจะช่วยให้ในเรื่องการไม่ละเมิดสิทธิและศักดิ์ศรีของผู้อื่นในทางวาจา ซึ่งรวมถึงการกล่าวความจริง ซึ่งจะเกื้อกูลระบบศาลและกระบวนการ

^{๑๔} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต), **ปฏิบัติธรรมให้ถูกทาง**, (กรุงเทพฯ สำนักพิมพ์ผลิตภัณณ์, ๒๕๕๘), หน้า ๔๘-๗๐.

^{๑๕} พุทธศาสนิกชน, **พุทธศาสนจริยธรรมมีเพียงแนวเดียว**, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ดวงตะวัน, ๒๕๕๓), หน้า ๑๓๓.

ยุติธรรม ความเท่าเทียมกันในสิทธิทางกฎหมายหรือความเท่าเทียมกันต่อหน้าศาลเป็นเป้าหมายสำคัญของปรัชญาสาขากล่าวว่าด้วยสิทธิมนุษยชน

สัมมากัมมันตะและสัมมาวาจาจึงเป็นเรื่องระดับศีล หรือหากพิจารณาในแบบจริยศาสตร์แบบสัทธี ทั้งสองเป็นเรื่องของการไม่ละเมิดสิทธิและเสรีภาพของผู้อื่นในทางกายภาพ แต่พระพุทธศาสนาไปไกลกว่านั้น การทำอาชีพจึงเป็นเรื่องสำคัญมากอีกด้วย

ดังนั้น สัมมาอาชีพจะรวมทั้งสัมมาวาจาและสัมมากัมมันตะเป็นเรื่องการดำเนินชีวิตและการทำอาชีพที่ถูกต้องทางศีลธรรม เวลาในชีวิตมนุษย์ส่วนใหญ่ทุ่มเทให้แก่การทำอาชีพพระพุทธศาสนาจึงแตกต่างจากปรัชญาสาขากลของสหประชาชาติตรงประเด็นที่เน้นเรื่องการทำอาชีพที่ถูกต้องตามหลักศีลธรรม อาชีพที่มนุษย์ควรทำจึงต้องไม่สร้างการเบียดเบียนสัตว์ หรือออกจากแนวทางของศีลธรรมที่ดี เช่น อาชีพนี้ไม่ควรก่อให้เกิดความหมกมุ่น มนุษย์ปัจจุบันมีแต่ความหมกมุ่น เช่น หมกมุ่นในการเสพสื่อ หมกมุ่นในภาพลักษณ์ของตนเองจนลืมนสาระสำคัญของการมีชีวิต หมกมุ่นกับชีวิตหรูหรา หมกมุ่นกับวัตถุหรือสินค้าฟุ่มเฟือย หมกมุ่นกับเกียรติยศ หากเปรียบเทียบ ศีล ๕ จึงเป็นเพียงจริยธรรมขั้นต่ำ เพราะคนที่รักษาศีล ๕ ก็ยังสามารถหมกมุ่นได้ตลอดเวลา การหมกมุ่นบางอย่างอาจรุนแรงกว่าการเสพสุราเพียงแก้วเดียวก่อนนอน เพราะความหมกมุ่นจะกินเวลาทั้งชีวิตของผู้คน พระพุทธเจ้าจึงทรงสอนให้มนุษย์ต้องระมัดระวังเกี่ยวกับภัยที่มาจากเรื่องเหล่านี้ สิ่งเหล่านี้มักมาจากความเข้าใจผิด มาจากความโลภ มาจากความอยากเอาชนะ มาจากความริษยา มาจากการที่ไม่ต้องการเห็นใครเด่นเกิน ซึ่งเป็นเรื่องธรรมชาติที่สลับซับซ้อนกว่าเรื่องศีล ๕ ดังนั้น คำว่า “เนกขัมมะ” (ซึ่งเป็นคำศัพท์ภาษาบาลี ซึ่งแปลว่า การออกบวช หรือการปลีกตัวปลีกใจออกจากกาม ในที่นี้) จึงมีนัยสำคัญในข้อสัมมาสังกัปปะ เนกขัมมะในที่นี้จึงหมายถึงการดำเนินชีวิตที่ไม่เสพติดในกาม ไม่หมกมุ่นในเรื่องความสุขทางกาม ซึ่งเป็นเรื่องสัจธาตุญาณของมนุษย์ที่มักชอบเสพความสุขในเรื่องเหล่านี้ สาเหตุที่มนุษย์นิยมเรื่องความสุขในกามจึงเป็นเรื่องอวิชชา คำสอนในพระพุทธศาสนาเห็นว่ามนุษย์เกิดมาพร้อมกับอวิชชา หรือความไม่รู้ พระพุทธศาสนาจึงเห็นว่ามนุษย์ควรมีสัมมาทิฐิ หรือความเห็นที่ถูกต้อง มนุษย์สมควรรู้ว่าอะไรเป็นกุศลและอะไรเป็นอกุศล ดังนั้น ชาวพุทธจึงไม่สมควรดำเนินชีวิตตามกระแสโลกที่เน้นการแสวงหาความสุขทางกาม มนุษย์ต้องมีปัญญาพัฒนาตนเอง และพิจารณาความสุขที่ละเอียดและออกจากกาม เนกขัมมะเป็นเรื่องที่มีประโยชน์ในหลายด้าน เช่น เนกขัมมะได้สะท้อนอยู่ในเศรษฐกิจพอเพียง โดยเฉพาะในด้านสิ่งแวดล้อม มนุษย์ก็ไม่ควรใช้ทรัพยากรทางธรรมชาติอย่างสิ้นเปลืองเพียงเพื่อบำรุงบำเรอหรือสร้างความสุขทางกามให้แก่ตนเองอย่างมากมาย โดยไม่ก่อให้เกิดประโยชน์อันใดแก่สังคม แนวคิดเรื่องเนกขัมมะนี้จึงทำให้วิถีชีวิตแบบพุทธมีความแตกต่างอย่างมากจากลัทธิปัจเจกชนนิยมที่มากเกินไป (excessive individualism)

รัฐจึงมีหน้าที่สำคัญอีกประการในการสร้างสรรค์บรรยากาศทางการศึกษา หรือสนับสนุนสิ่งแวดล้อมเพื่อที่จะสามารถโน้มน้าวให้มนุษย์ให้ตระหนักรับรู้ถึงปัญหาร่วมกันของโลก เช่น ปัญหา

การขาดแคลนน้ำ ปัญหาการเข้าถึงทรัพยากรอย่างเท่าเทียมกัน ปัญหาการขาดแคลนเชื้อเพลิงและพลังงาน ปัญหาการเข้าถึงทรัพยากรอย่างเท่าเทียมกันจะลดลง หากมนุษย์เข้าใจแก่นกัมมะ

หลักธรรมในพระพุทธศาสนาที่สามารถสะท้อนความใกล้เคียงกับสาระและเป้าหมายของปรัชญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติมากที่สุด คือ มัชฌิมาปฏิปทา แม้ว่าโดยรวมหลักธรรมนี้ลึกกว่าและกว้างกว่าขอบเขตทางโมทัศน์ต่างๆที่ประกอบสร้างปรัชญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ โดยเฉพาะในมิติจริยศาสตร์

๕.๓.๓ แนวคิดเรื่องกรรม

เรื่องกรรมยังเป็นประเด็นที่มีความสำคัญในคำสอนทางพระพุทธศาสนา และในหลายมุมมอง แนวคิดเรื่องกรรมนี้อาจขัดแย้งกับหลักการว่าด้วยความเท่าเทียมกัน (equity) ที่พบในแนวคิดสิทธิมนุษยชน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อเราพิจารณาแนวคิดเรื่องกรรมในแบบผิวเผิน อาจกล่าวได้ว่าเราคงไม่พบความยุติธรรมในแบบสิทธิ์ในวิสัยมองโลกของชาวพุทธ เพราะชาวพุทธเห็นว่า สภาพที่เรากำลังเผชิญในปัจจุบันมาจากกรรมหรือสิ่งที่เราทำในอดีต เราไม่มีทางเหมือนกันหรือเสมอกันในทุกมิติ

พระราहुล วัลโปลาเห็นว่า คำว่า “กมม” ในภาษาบาลี หรือ คำว่า “กรรม” ในภาษาสันสกฤตแปลว่า การกระทำ แต่ในทฤษฎีกรรมของพระพุทธศาสนามีความหมายเจาะจง บ่งถึงการกระทำที่มีเจตนาเท่านั้น จึงมิได้หมายถึงการกระทำทุกอย่างทุกชนิด นอกจากนั้น ยังไม่ได้หมายรวมถึงผลของกรรม ในศัพท์ทางพระพุทธศาสนา กรรมไม่ได้หมายถึงผลของกรรมเลย เพราะผลของกรรมเรียกว่าผลหรือวิบากของกรรม เจตนาอาจจะดีหรือเลวก็ได้ กรรมจึงมีทั้งดีและเลว กรรมดีเรียกว่ากุศล ย่อมส่งผลดี กรรมชั่วเรียกว่าอกุศล ย่อมส่งผลชั่ว^{๑๖}

สมเด็จพระสังฆราชเจ้า กรมหลวงวชิรญาณวงศ์ได้ทรงยกพุทธภาษิต (ภาษาบาลี) เพื่อใช้สั่งสอนประชาชนในพระนิพนธ์ “คำสอนของพระพุทธเจ้า” ว่า กรรมเป็นเรื่องจริง ดังนั้น มนุษย์ควรที่จะทำกรรมดี ซึ่งจะนำมาซึ่งความสุข ความเจริญ ดังปรากฏรายละเอียดตามพุทธภาษิตที่ยกมาข้างล่างนี้

“ยถากมมํ คมิสสนติ ปุณฺณปาปผลูปคา”

สัตว์ทั้งหลายเป็นผู้เข้าถึงผลของบุญและบาปจักไปตามกรรม

“นิริเย ปาปกมมนตา ปุณฺณกมมา จ สุกคฺติ”

ผู้มีกรรมเป็นบาป จักไปในสถานที่ไม่มีความเจริญ ส่วนผู้มีกรรมเป็นบุญ จักไปสู่สุคติ

“ตสฺมา กเรยฺย กลยาณํ นิจยํ สมปรายิกิ”

เพราะฉะนั้น บุคคลเมื่อสั่งสมกรรมอันจะให้ผลในภายหน้า จึงควรทำกรรมดี^{๑๗}

^{๑๖} ราहुล วัลโปลา, พระพุทธเจ้าสอนอะไร, หน้า ๖๑-๖๒.

^{๑๗} สมเด็จพระสังฆราชเจ้า กรมหลวงวชิรญาณวงศ์, คำสอนของพระพุทธเจ้า, (กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๕), หน้า ๑๙-๒๐.

พุทธทาสภิกขุเห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงสอนเป็นใจความว่า สุขทุกข์เป็นผลเกิดมาจากเหตุของนั่นเอง ได้แก่ การกระทำของผู้นั้น ผลเกิดจากการกระทำของผู้ใด ผู้นั้นต้องได้รับอย่างแน่นอนและอย่างยุติธรรม (ตามสัดส่วนที่ตนได้กระทำ) ไม่มีใครอาจสับเปลี่ยนตัวผู้ทำกับตัวผู้รับ หรือมีอำนาจเหนือกฎอันนี้ได้ แนวคิดเรื่องกรรมจึงมีหลักสั้น ๆ ว่า สัตว์ทั้งหลายมีกรรมเป็นของตน หมุนไปตามอำนาจกรรมเก่า ซึ่งในระหว่างนั้นก็ทำกรรมใหม่เพิ่มเข้าอันจะกลายเป็นกรรมเก่าต่อไปตามลำดับ เป็นเหตุและผลของกันและกันไม่รู้จักสิ้นสุด คาบเกี่ยวกับเหมือนลูกโซ่ไม่ขาดสาย เราเรียกความเกี่ยวพันอันนี้ว่า “สังสารวัฏ” หรือสายกรรม^{๑๘}

เมื่อเทียบเคียงกับความคิดทั่วไปของศาสนาพราหมณ์ ศาสนาเซน และพระพุทธศาสนาที่ว่า การที่เราเกิดมาเป็นอะไร เพศอะไร ชนชาติอะไร สถานะอะไรในสังคมก็ล้วนมาจากกรรมเก่าที่เราได้กระทำไว้ ถึงแม้ว่าเราอาจไม่ทราบชะตากรรมของเราในอนาคต แต่ทว่าเราอาจพอรู้ทิศทางของการกระทำ หรือกรรมของตนมุ่งไป ด้วยเหตุนี้ สิทธิในบางครั้งจึงมิสามารถถูกใช้เป็นเหตุผลในการต่อต้านหรือปฏิเสธสภาพชีวิตที่มนุษย์กำลังประสบ หากจะกล่าวแบบง่าย ๆ คือ หากคุณเกิดในตำแหน่งที่ไร้อำนาจในสังคมที่ไม่อนุญาตให้คุณทำอะไรได้มาก คุณต้องคิดว่า คุณเหมาะกับมันแล้ว เพราะมันมาจากกรรม หน้าที่ของคุณคือทำตนให้บริสุทธิ์ โดยปลดปล่อยตนเองจากความโลภ ความโกรธ ความหลง และใช้ชีวิตอย่างเมตตากรุณาต่อผู้อื่น คำสอนทางพระพุทธศาสนาได้สะท้อนสังคมอินเดียโบราณเมื่อสองพันห้าร้อยกว่าปี และพฤติกรรมที่เปี่ยมด้วยเมตตากรุณาได้ถูกพบในบริบทสังคมดังกล่าว โครงสร้างทางการเมือง ระบบกษัตริย์ สถาบันทางสังคม เช่นระบบวรรณะ ระบบทาส ระบบผู้ชายเป็นใหญ่ในครอบครัวถูกเข้าใจว่าเป็นลักษณะของสังคมอินเดียโบราณ แม้กระนั้น โครงสร้างเหล่านั้นก็มิได้ถูกรับไว้โดยไม่ครุ่นคิด โดยเชื่อว่าโครงสร้างต่างนั้นได้ถูกกำหนดโดยพระเจ้าของศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ในคำสอนทางพระพุทธศาสนา ชาวพุทธจึงไม่เชื่อว่ามีผู้สร้าง เหตุการณ์ต่าง ๆ ในจักรวาลมาจากความสัมพันธ์ระหว่างเหตุและปัจจัยที่ดำเนินในลักษณะที่ไม่สิ้นสุด แนวคิดเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนาจึงเป็นเรื่องสาเหตุและผล การกระทำกับผลที่สะท้อนมา มันถูกพิจารณาว่าเป็นกฎธรรมชาติ (natural law) ซึ่งไม่มีอะไรเกี่ยวข้องกับแนวคิดเรื่องความยุติธรรม หรือการชดเชยหรือการลงโทษ^{๑๙}

แม้ว่าตามความเชื่อทางพระพุทธศาสนา เทพยาดานั้นมีอยู่จริง แต่ทว่ามีได้กำหนดบัญชาอะไร แม้แต่ตนเองก็ยังคงต้องเป็นส่วนหนึ่งของสังสารวัฏ หรือตนเองก็ยังคงต้องอยู่ภายใต้กฎธรรมชาติที่ต้องเจอความทุกข์และตายเช่นกัน กรรมในพระพุทธศาสนาจึงมีลักษณะที่ต่างจากกรรมในศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ดังที่สมัคร บุราวาศกล่าวไว้ว่า ลัทธิกรรมเป็นลัทธิเก่าที่ใหม่เสมอ ในวิถีคิดของพวกเขา

^{๑๘} พุทธทาสภิกขุ, *ขุมนุมเรื่องสั้น*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, ๒๕๔๔), หน้า ๑๐

^{๑๙} William H. Brackney, *Human Rights and the World's Major Religions*, (Oxford: Praeger, 2013), p.291.

พราหมณ์ ได้มีการกล่าวถึงลัทธิกรรมในทำนองว่า ความเป็นไปของคนเราในขณะนี้ย่อมเป็นผลรวมแห่งการกระทำทั้งหลายในอดีตของเขา นี่เป็นสัจธรรมอันหนึ่ง ซึ่งนักคิดตามยุคสมัยต่าง ๆ ได้เสนอต่อโลกในลักษณะคล้ายคลึงกัน เป็นคำพูดที่อาจเพี้ยนแตกต่างกันไปบ้าง แต่ทว่า มีนัยกว้าง ๆ ตรงกัน พระพุทธองค์ทรงสอนว่า กรรมเป็นเครื่องสร้างจิต พระเยซูเอ๋ยเป็นคำพังเพยไว้ว่า อันต้นมะเดื่อนั้นจะออกผลเป็นอินทผลัมได้หรือ และในคัมภีร์คริสต์ศาสนายังมีคำกล่าวในทำนองที่ว่า ผู้ใดหว่านอะไรไว้ ผู้นั้นและจะได้เก็บเกี่ยวผลที่ตัวหว่าน ในศาสนาพราหมณ์ แนวคิดเรื่องพรหมลิขิตยังทรงอิทธิพล และมีความเชื่อว่า ความเป็นไปของสิ่งทั้งปวงในสากลโลก รวมทั้งของมนุษย์ปัจเจกบุคคลอยู่ใต้อำนาจของพรหมปรมาตมมัน หรือ พระผู้เป็นเจ้า ความเป็นไปของสรรพสิ่งจะเป็นอย่างไรนั้นย่อมแล้วแต่พระองค์จะบัญชาหรือลิขิต เราจึงเรียกเรื่องแบบนี้ว่า พรหมลิขิต^{๒๐}

แต่แนวคิดเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนามีลักษณะเฉพาะที่แตกต่างจากแนวคิดเรื่องกรรมในศาสนาพราหมณ์-ฮินดู แม้ว่าทั้งสองศาสนาได้ทับซ้อนกันในหลายด้าน เช่น คำศัพท์ ที่เป็นเช่นนี้ เพราะศาสนาพุทธเกิดในฉากของสังคมอินเดียที่ได้รับอิทธิพลทางภาษาและวิถีคิดของศาสนาพราหมณ์ก่อนแล้ว

พระพุทธศาสนามีแนวคิดเรื่องกรรม ๒ (ซึ่งประกอบด้วย ๑.อกุศลกรรม ๒.กุศลกรรม)

กรรม ๓ ประกอบด้วย ๑. กายกรรม ๒. วจีกรรม ๓. มโนกรรม

นอกจากนั้น ยังมีประเภทของกรรมที่จัดแบ่งตามวิบาก และแบ่งตามกาลเวลาที่ให้ผล กรรมที่แบ่งตามวิบาก ได้แก่ ๑. กรรมที่พึงเสวยในนรก ๒. กรรมที่พึงเสวยในกำเนิดสัตว์ดิรัจฉาน ๓. กรรมที่พึงเสวยในแดนเปรต ๔. กรรมที่พึงเสวยในมนุษย์โลก ๕. กรรมที่พึงเสวยในเทวโลก ซึ่งอาจเรียกกันอย่างสั้น ๆ ว่า กรรม๕ และอริยมรรคมีองค์ ๘ เท่านั้นเป็นวิธีดับกรรม (ซึ่งเริ่มที่สัมมาทิฐิ) ที่ถูกต้อง

กรรม ๑๒ คือ การกระทำที่ประกอบด้วยเจตนา ดีก็ตาม ชั่วก็ตาม ในที่นี้หมายถึงกรรมประเภทต่าง ๆ พร้อมทั้งหลักเกณฑ์เกี่ยวกับการให้ผลของกรรมเหล่านั้น

หมวดที่ ๑ ว่าโดยปากกาล คือ จำแนกตามเวลาที่ให้ผล

๑. ทิฏฐธรรมเวทนียกรรม หมายถึง กรรมที่ให้ผลในปัจจุบัน หรือในภพนี้
๒. อุปปีชเวทนียกรรม หมายถึง กรรมที่ให้ผลในภพหน้า
๓. อปราปรียเวทนียกรรม หมายถึง กรรมที่ให้ผลในภพต่อ ๆ ไป
๔. อโหสิกรรม หมายถึง กรรมที่ไม่มีการให้ผลอีกต่อไป

หมวดที่ ๒ ว่าโดยกิจ คือ จำแนกการให้ผลตามหน้าที่

๕. ชนกกรรม หมายถึง กรรมแต่งให้เกิด หรือ กรรมที่ส่งผลให้เกิดขึ้น

^{๒๐} สมัคร บุราราศ, **พุทธปรัชญา**, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ศยาม, ๒๕๕๒), หน้า ๑๗๘-๑๗๙.

๖. อุปัตถัมภกรรม หมายถึง กรรมที่เข้าช่วยสนับสนุนต่อจากชนกรรมและ
อุปัตถัมภกรรม

๗. อุปปีฬกรรม หมายถึง กรรมที่ทำให้ผลในลักษณะทุเลาลงไป บั่นทอนวิบากไม่ให้
ดำเนินได้นาน

๘. อุปฆาตกรรม หมายถึง กรรมตัดรอน

หมวดที่ ๓ ว่าโดยปากทานปริยาย คือ จำแนกตามความยักเยื้องหรือลำดับความแรงใน
การให้ผล

๙. ครุกรรม หมายถึง กรรมหนัก ซึ่งมักส่งผลเร็วและก่อน ได้แก่สมบัติ ๘ หรือ
อนันตริยกรรม

๑๐. พหุกรรม หรือ อาจิณณกรรม หมายถึง กรรมที่ทำบ่อย กรรมเคยชิน

๑๑. อาสันนกรรม หมายถึง กรรมจวนเจียน หรือกรรมใกล้ตาย

๑๒. กตัตตากรรม หรือ กตัตตาวาปนกรรม หมายถึง กรรมที่ทำด้วยเจตนาอันอ่อน
หรือมิใช่เจตนาอันโดยตรง^{๒๑}

เมื่อประเภทของกรรมมีมากมาย และมีหน้าที่อันสลับซับซ้อน คำถามหลัก ๆ ที่คนมักถาม
คือ มนุษย์ในความเชื่อของพุทธมีอิสระจริงไหม หรือมีเจตจำนงเสรี ดังที่คนในโลกตะวันตกเชื่อไหม
คำตอบในเรื่องนี้ได้ถูกอธิบายโดยพระราหุลา วัลโปลา (Rahula Walpola) พระภิกษุชาวศรีลังกาว่า
ชาวพุทธไม่เชื่อว่า มนุษย์มีเจตจำนงเสรีอย่างแท้จริง เพราะทุกขณะ กรรมในอดีตได้ส่งผลให้เรา
ตลอดเวลา แม้แต่ความคิดของเราต่างก็ได้รับผลของกรรม การปรับจิตให้มีสัมมาทิฐิจึงเป็นเรื่องสำคัญ

ดังนั้น อริยมรรคมีองค์ ๘ เท่านั้นจึงเป็นวิธีดับกรรม (ซึ่งเริ่มที่สัมมาทิฐิ) ที่ถูกต้อง ตาม
หลักคำสอนทางพระพุทธศาสนา ดังเห็นว่า พระพุทธเจ้าตรัสว่า เพราะอริยสาวกรู้ชัดในเรื่องกรรม
เหตุเกิดแห่งกรรม ความต่างกันแห่งกรรม วิบากแห่งกรรม ความดับแห่งกรรมและข้อปฏิบัติให้ถึง
ความดับแห่งกรรม จึงรู้ชัดพรหมจรรย์ที่เป็นเหตุฆ่าแรกกิเลส ซึ่งเป็นที่ดับกรรม^{๒๒} ซึ่งนั่นหมายความว่า
พระพุทธศาสนาได้เสนอความรู้ประเภทต่าง ๆ ของกรรม การทำงานของกรรม และวิธีดับกรรม แม้ว่า
มนุษย์ทุกคนยังต้องรับผลของกรรม (วิบาก) อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เพราะกรรมต่างเป็นหนึ่งในกฎ
ธรรมชาติที่ไม่มีใครควบคุม

เมื่อพิจารณาจากมุมมองของปรัชญา พระมหาดิศร ธีรสีโล ผู้เชี่ยวชาญพุทธปรัชญาเห็น
ว่าพระพุทธศาสนาถือว่ากรรมเกี่ยวข้องกับจริยธรรม (ethics) เจตนาคือตัวกรรม ซึ่งไม่ใช่การกระทำ
จากภายนอก พระพุทธเจ้าจึงได้แปลงแนวคิดเรื่องกรรมของความเชื่อศาสนาที่มีมาก่อนพุทธศาสนา

^{๒๑} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม, พิมพ์ครั้งที่ห้า
(กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ผลิตภัณณ์, ๒๕๕๘), หน้า ๓๓๘-๓๓๙.

^{๒๒} อง.ฉก.ก. (ไทย) ๒๒/๖๓/๕๗๗-๕๗๘๗.

เพราะพระองค์ทรงพบความจริง พระพุทธโฆสกล่าวว่า พระพุทธเจ้าทั้งหลายก็เหมือนสิ่งโต เมื่อถูกยิง สิ่งโตจะโจมตีนายพราน ซึ่งเป็นผู้ยิงมัน พระพุทธเจ้าตรงไปที่สาเหตุแห่งทุกข์ โดยพยายามทำให้ทุกข์ดับลง ในขณะที่คำสอนของลัทธิและศาสนาอื่น ๆ ในยุคพุทธกาลต่างเปรียบเหมือนเหล่าสุนัขที่กระโดดงับแส้ที่คนใช้ตีพวกมัน ศาสนาเหล่านี้สอนวิธีดับทุกข์ด้วยการทรมานตนเอง แม้ในคัมภีร์อุปนิษัท (Upanisad) มีการกล่าวถึงการกลับชาติมาเกิด แต่เป็นคำสอนที่ต่างจากพุทธ และยังสนับสนุนวิธีบูชายัญ ดังนั้น พระพุทธศาสนาจึงทำลายคำสอนของอุปนิษัทด้วยหลักการของตน^{๒๓} ศาสตราจารย์เดวิด กาลูปาฮานาต่างเห็นว่า อุปนิษัทเชื่อในอัตตาหรือความคงทนถาวรจึงทำให้ไม่สามารถสะท้อนแนวคิดเรื่องกรรมและการเกิดใหม่ได้อย่างสมจริง^{๒๔}

ศาสตราจารย์มาร์ก ชิเดอริทส์ นักปรัชญาชาวอเมริกัน ได้ตั้งข้อสังเกตทางพุทธปรัชญาว่า ประโยชน์ของการเรียนรู้เรื่องกฎแห่งกรรมคือมันช่วยให้มนุษย์เกรงกลัวต่อบาป นั่นหมายถึง เรารู้ว่าเราจะเป็นเช่นไร หากเราทำดีหรือทำไม่ดี นอกจากนั้น เรายังสามารถกำหนดการเกิดใหม่ (rebirth) ได้ชัดเจน การเกิดใหม่ในครั้งหน้าของเราจะอยู่ในสภาพแวดล้อมที่น่าพอใจมากขึ้น เพราะเราเรียนรู้ว่ากฎแห่งกรรมจะนำมาสู่การเกิดใหม่และการตายอย่างไม่สิ้นสุด แม้ว่าการเกิดใหม่จะดีขึ้นกว่าเก่า เพราะเราเรียนรู้เรื่องกฎแห่งกรรม แต่มันก็ยังต้องเป็นเรื่องทุกข์ เพราะการเกิดใหม่ก็ต้องตามมาด้วยการป่วยและการตายใหม่อีกรอบเช่นกัน ความทุกข์ในพระพุทธศาสนาจึงมิใช่ทุกข์แบบความกังวลใจเล็ก ๆ ในชีวิต (Existential Suffering) เท่านั้น แต่ยังต้องรวมถึงทุกข์จากความชราและการเจ็บป่วยด้วย^{๒๕}

ในแนวคิดเรื่องกรรมนั้น สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) เห็นว่าพระพุทธศาสนา มองชีวิตของมนุษย์ในสภาพที่เคลื่อนไหวอยู่ตลอดเวลา โดยเห็นเป็นขั้นบันไดแห่งการพัฒนาที่ขยายศักยภาพ และสามารถก้าวไปในระดับที่ตงามขึ้นเรื่อย ๆ ถ้าเราไม่มองพระพุทธศาสนาแบบนี้ และไม่เอามาใช้ในเชิงปฏิบัติ การก็จะเข้าใจไม่ถึงตัวพระพุทธศาสนา หรือเข้าใจผิดพลาดคลาดเคลื่อนไปเลย เช่น **หลักกรรม** ในภาคปฏิบัติ ที่จริงเป็นขั้นตอนในการพัฒนามนุษย์ แต่ผู้ที่จับหลักไม่ได้ บางทีเผลอไปติดในลัทธิกรรมเก่า เพราะมองระบบไตรสิกขาไม่เป็น กรรมในภาคปฏิบัติเป็นส่วนหนึ่งในไตรสิกขา (**ธรรมในภาคปฏิบัติทุกอย่างอยู่ในไตรสิกขา หรือจัดลงมรรคมืองค์ ๘ ทั้งสิ้น**) สิกขาจึงเป็นแกนภาคปฏิบัติในการพัฒนามนุษย์ ทำมนุษย์ให้ดีขึ้นไปเรื่อย ๆ จนกว่าจะมีศีล สมาธิ ปัญญาสมบูรณ์ ก็ถึงวิมุตติ เป็นอิสระ ตามหลักการนี้ ถ้ากรรมเก่า คือสิ่งที่เราได้ทำมาก่อนนี้

^{๒๓} พระมหาอดิศร ธีรสีโล, **พุทธปรัชญา ประวัติความเป็นมาและแนวคิดทฤษฎี**, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์โอเดียนสโตร์, ๒๕๕๙), หน้า ๙๙-๑๐๖.

^{๒๔} David Kalupahana, Karma and Rebirth, **Foundations of The Buddha's Moral Philosophy**, (Dehiwala: Buddhist Cultural Center, 2009), pp.20-21.

^{๒๕} Mark Siderits, **Buddhism as Philosophy**, (Surrey: Ashgate, 2007), p.21.

ไม่ดีหรือผิดพลาดเสียหาย เราก็ต้องแก้ไขปรับปรุง ด้วยการทำกรรมใหม่ที่ดียิ่งขึ้นถูกต้องเป็นประโยชน์ ถ้ากรรมเก่าเป็นกุศลน้อย ก็ต้องทำกรรมใหม่ให้เป็นกุศลมากขึ้นเรื่อย ๆ นี่คือการพัฒนาตามหลัก ไตรสิกขา หากใครไปติดอยู่กับกรรมเก่า แก่ก็คงละห้อยรอผลกรรมเก่าอยู่นั้น ไม่ไปไหน ก็ตันเลยนะสิ เห็นว่าหมดทางก้าวต่อไปในไตรสิกขา ในเมื่อกรรมภาคปฏิบัติเป็นส่วนหนึ่งของไตรสิกขา กรรมก็ต้องโยงมาสู่การพัฒนา ในการปฏิบัติที่ถูกต้องนั้น เราต้องเรียนรู้เข้าใจกรรมเก่าว่าเป็นมาอย่างไร ผิดพลาดบกพร่องตรงไหน ให้ได้ความชัดเจน เพื่อปรับปรุงแก้ไข ทำกรรมปัจจุบันให้ดียิ่งขึ้น กรรมเก่าเป็นเรื่องที่ต้องรู้ เพื่อรู้จักตนเอง และรู้ทุนเดิม เพื่อเดินหน้าต่อไป แต่ตอนที่จะต้องทำกรรมใหม่เป็นสิกขา^{๒๖}

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์จึงได้ย้ำว่า ข้อสำคัญอยู่ที่ว่า เรามีความมั่นใจหลักความจริงและความดีนั้นหรือเปล่า ถ้ามีความมั่นใจแล้วไม่ต้องห่วง ทำดีในชาตินี้ให้สบายใจ เมื่อจิตดี ระดับจิตพร้อมอยู่แล้ว แม้แต่คนไม่เชื่อ ถ้าชาติหน้ามี มันก็ไปดีเอง ไม่ต้องห่วงล่วงหน้า นี่คือนิเวศน์พระพุทธศาสนา และการทำความดีจึงไม่ต้องห่วงล่วงหน้านั้นแหละ แสดงว่าเรามั่นใจในหลักความจริงและความดีแล้ว สำหรับพระพุทธศาสนาในฐานะเป็นศาสนาแห่งการปฏิบัติ สิ่งที่เป็นจุดสนใจของเราและเป็นที่น่าสนใจแท้ จึงได้แก่การปฏิบัติต่อชีวิตที่เป็นอยู่ขณะนี้เราจะดำเนินชีวิตที่เป็นอยู่นี้ให้ดีได้อย่างไร จะใช้ชีวิตที่มีอยู่แล้วนี้อย่างไร เพื่อให้เป็นชีวิตที่เป็นอยู่อย่างดี และเพื่อให้ชีวิตข้างหน้า ถ้ามี ก็มั่นใจได้ว่า จะสืบต่อออกไปเป็นชีวิตที่ดีงาม^{๒๗}

ตรงจุดนี้ เราเห็นว่าสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์มองกรรมในลักษณะที่มีพลวัต และมีทัศนะที่เป็นบวก (optimism) เกี่ยวกับแนวคิดเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนา มนุษย์จึงไม่ควรติดอยู่กับกรรมเก่าที่ตนแก้ไขอะไรไม่ได้ มนุษย์ควรทำกรรมใหม่ที่สามารถบรรเทา แทรกแซง หรือเร่งกรรมต่าง ๆ ได้ ดังปรากฏในเรื่องกรรม ๑๒

นอกจากนั้น ศาสตราจารย์เดวิด เจ. กาลูปาฮานา (David J. Kalupahana) มหาวิทยาลัยฮาวายเห็นว่า พระพุทธองค์ไม่ทรงสอนให้ยึดติดกับตัวบทลัทธิใด ๆ เพราะการที่ยึดติดกับคัมภีร์ตัวบทในแบบนั้นได้เคยทำให้นักคิดในสมัยก่อนการกำเนิดพระพุทธศาสนาไม่สามารถให้ทฤษฎีเรื่องกรรมและการเกิดใหม่ได้อย่างมีเหตุผล เพราะกรรมและการส่งผลของกรรมมิได้มีรูปแบบลักษณะที่ตายตัว^{๒๘}

แนวคิดเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนาที่บอกเป็นนัยว่ามนุษย์เกิดมามีไม่เท่ากัน หรือแตกต่างกันไปตามกรรมและวิบากนั้นเป็นเรื่องที่สมจริงกว่าหลักการว่าด้วยความเท่าเทียมกันดังที่

^{๒๖} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), *โลกขึ้นสหัสวรรษใหม่ คนต้องเปลี่ยนแนวคิดใหม่*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ญาณเวศกวัน, ๒๕๔๘), หน้า ๕๙-๖๐.

^{๒๗} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), *นรก สวรรค์ ในพระไตรปิฎก*, (กรุงเทพฯ: สถาบันสันติธรรม, ๒๕๕๘), หน้า ๓๔-๔๑.

^{๒๘} David Kalupahana, *Karma and Rebirth, Foundations of The Buddha's Moral Philosophy*, (Dehiwala: Buddhist Cultural Center, 2009), pp. 20-21.

ปรากฏในปรัชญาสาขากว่าด้วยสิทธิมนุษยชนที่เป็นเพียงข้อสมมติฐาน แต่ความเท่าเทียมกันดังในคำสอนทางพระพุทธศาสนาสามารถพบในเรื่องการทำความดี มีว่ามนุษย์จะเกิดมายากจน หรือร่ำรวย มีว่ามนุษย์จะเกิดมาพร้อมด้วยโอกาส หรือด้อยโอกาส มนุษย์ทุกคนยังสามารถทำความดีได้ในทุกที่และในทุกเวลา หากมนุษย์มีสัมมาทิฐิ

๕.๔ สรุป

เมื่อสิทธิมนุษยชนแนวพุทธที่ถูกสร้างขึ้นมาได้บูรณาการหรือรับเอามรรคมืองค์ ๘ เป็นศูนย์กลาง การวิเคราะห์มนุษย์และความดีในแบบพุทธจึงต้องกลายเป็นประเด็นที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ ดังเห็นว่า สิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติเน้นเรื่องความดี (ในระดับของการไม่ละเมิดสิทธิและเสรีภาพ) ในขณะที่ มัชฌิมาปฏิปทาเน้นความดีในเชิงคุณภาพ (การทำหน้าที่ด้วยปัญญา) และการทำความดีเชิงคุณภาพที่ลึกซึ้งนี้จึงทำให้ปัจเจกบุคคลได้รับสิทธิ์ต่างๆในขอบเขตที่ลึกและกว้างไกล เช่น หากทุกคนเมตตาต่อกัน บุคคลในโลกจะได้รับมากกว่าสิทธิตามกฎหมาย แต่ยังได้อานิสงค์ของคุณงามความดี โลกใบนี้ก็จะจะมีแต่สันติภาพที่แท้จริง (ซึ่งเทวดา พืชและสัตว์ป่ายังสามารถรับสันติภาพอีกด้วย)

ผู้วิจัยจึงตั้งข้อสังเกตว่า ความแตกต่างที่สำคัญระหว่างสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติกับสิทธิมนุษยชนแนวพุทธจึงสามารถถูกพิจารณาได้ในมิติต่างๆ ดังนี้ มิติจริยศาสตร์ (ethics) มิติอภิปรัชญา (metaphysics) มิติญาณวิทยา (epistemology) และมิติภววิทยา (ontology)

ในมิติจริยศาสตร์ สิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติมิได้ระบุวิธีการลำดับความดี และมีได้กำหนดขอบเขตว่าอะไรควรเรียกว่าความดี หากแต่ตีความลงในระดับลึก ความดีดังที่ปรากฏในปรัชญาสาขากว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติเป็นแนวคิดเรื่องความดีในแบบกว้างๆ ดังที่นิยามโดยจอห์น สจ๊วต มิลล์ ในขณะที่สิทธิมนุษยชนแนวพุทธเน้นความดีตามนิยามของคำสอนทางพระพุทธศาสนา เช่น แนวคิดว่าด้วยกุศลและอกุศล และไตรสิกขา (ความดีสามระดับ) เป็นต้น

ในมิติอภิปรัชญา การดำรงอยู่ (existence) ของมนุษย์ในโลกตะวันตกมักถูกพิจารณาว่าเป็นเรื่องจริง (truth) มนุษย์จึงถูกมองว่าเป็นสิ่งมีชีวิตที่ถูกให้คุณค่าที่สูงส่งกว่าสัตว์ทั้งปวง แต่สิทธิมนุษยชนแนวพุทธต้องเข้าใจมนุษย์ในลักษณะที่ลึกซึ้งกว่านั้น โดยเฉพาะการพิจารณาผ่านจักรวาลวิทยาพุทธ (Buddhist cosmology) ที่เชื่อว่ามนุษย์ยังมีได้เหนือกว่าสรรพสิ่งที่รู้สึกได้ (sentient being) โดยเฉพาะในนัยที่ว่ามนุษย์ก็ยังคงอยู่ภายใต้กฎธรรมชาติเพราะในจักรวาลวิทยานี้ ยังมีเทวดา พรหม เตร็จฉาน เปรต และอสุรกายอีกด้วย ท่าทีของสิทธิมนุษยชนแนวพุทธจึงมีลักษณะอ่อนน้อม เพราะมิได้เชื่อว่ามนุษย์เองมีความพิเศษเหนือกว่าใคร สิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติจึงวางมนุษย์ไว้ศูนย์กลาง จึงมีท่าทีอหังการ

ในมิติญาณวิทยา สิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติเข้าใจมนุษย์ผ่านผัสสะหรือทวารทั้ง ๕ หรือการรับรู้ในแบบปกติ แต่สิทธิมนุษยชนแนวพุทธเข้าใจมนุษย์ผ่านทวารทั้ง ๖

ในมิติภววิทยา มนุษย์และสภาพของความเป็นมนุษย์ (human being) ในสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติเป็นเรื่องมนุษย์ที่อยู่ในมิติวัตถุ แต่มนุษย์ในสิทธิมนุษยชนแนวพุทธต้องมีความสอดคล้องกับคำสอนทางพระพุทธศาสนา ซึ่งไม่เน้นเรื่องความถาวรของสภาพการเป็นมนุษย์ในแบบวัตถุนิยมเท่านั้น เรื่องความต่อเนื่องของจิตใจของมนุษย์และเรื่องภพชาติของมนุษย์ยังเป็นเรื่องสำคัญ

ดังที่กล่าวไปข้างต้น จริยศาสตร์จึงกลายเป็นมิติที่สำคัญที่สุด สิทธิมนุษยชนแนวพุทธเห็นว่า มิติความดีหรือมิติทางจริยศาสตร์ไม่ควรอยู่เพียงแค่การไม่ละเมิดสิทธิ แต่ทว่าควรอยู่ในเรื่องปัญญาหรือความเห็นที่ถูกต้อง (right view) และความคิดหรือการดำริที่ถูกต้อง (right thought) ที่ส่งผลต่อพฤติกรรมและการดำเนินชีวิตของมนุษย์ ดังสะท้อนในข้อต่างๆของมัชฌิมาปฏิปทา สิทธิมนุษยชนแนวพุทธต้องเน้นคุณภาพของความดี โดยเฉพาะความดีในระดับความคิด ดังปรากฏในเรื่องสัมมาทิฐิ (คิดในทางกุศล) ในขณะที่ปัญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติมิได้เน้นระดับทางความคิด อาจเพราะผู้ร่างปฏิญญาสากลเห็นว่า ความคิดเป็นเรื่องของแต่ละวัฒนธรรม จึงมุ่งเน้นความหลากหลายทางความคิด (diversity in thought) นักสิทธิมนุษยชนจึงเห็นว่า ค่านิยมหรือความคิดในสังคมหนึ่งอาจจะเป็นเรื่องที่ไม่ดี หรือใช้ไม่ได้ในอีกสังคมหรือไม่ก็ตาม เช่น สังคมในแบบสิทธิมนุษยชนอาจมีค่านิยมที่มิเห็นความจำเป็นว่า บุตรจำเป็นต้องเลี้ยงบิดามารดา การกำหนดความดีในแบบพุทธจึงเป็นเรื่องเฉพาะของพุทธ แต่การที่สรุปว่าเรื่องความดีไม่เกี่ยวข้องกับเรื่องสิทธิจึงเป็นเรื่องไม่สมเหตุสมผล เพราะการไม่ละเมิดสิทธิก็เป็นรูปแบบหนึ่งของความดี

สิทธิมนุษยชนแนวพุทธเน้นปัญญา และการเข้าถึงปัญญาจึงต้องมีสติและสมาธิเป็นฐาน แต่ปัญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนมิได้มีญาณวิทยาและวิธีวิทยาในลักษณะนั้น

สิทธิมนุษยชนแนวพุทธเน้นการสร้างสรรคสังคมนั้นไปไกลกว่าการไม่ละเมิดสิทธิ เพราะสันติภาพมิใช่เป็นเพียงผล (consequence) ของเหตุ (cause) อันเนื่องมาจากการไม่ละเมิดสิทธิ แต่สันติภาพที่แท้จริงเป็นผลของเมตตาธรรม ซึ่งหมายรวมถึงปัญญาระดับต่างๆ เช่น การไม่โลภ การไม่โกรธ และการไม่หลง ดังปรากฏในเรื่องกุศลมูล หรือสัมมาทิฐิ นี้เป็นวิธีการวิเคราะห์ของพุทธทาสภิกขุและปราชญ์ในจารีตเถรวาทส่วนใหญ่ที่ยังเน้นแรงจูงใจ (motivations) เพราะแรงจูงใจส่งผลต่อจิตและการมองโลก การมองโลกต่างส่งผลต่อการตัดสินใจในเรื่องต่างๆ การเน้นสัมมาทิฐิจึงเป็นเรื่องสำคัญลำดับแรก การที่สังคมนิยมใหม่เน้นเรื่องการไม่ละเมิดเท่านั้น ผลที่ตามมาคือคนในสังคมไม่จำเป็นที่ต้องเรียนรู้เรื่องของคนอื่นมากนัก เพียงแต่ระวังมิให้ตนต้องไปรบกวนคนอื่น หรือไปละเมิดสิทธิและเสรีภาพของคนอื่น ลักษณะแบบนี้อาจนำไปสู่สภาพของการไม่แยแส (apathy) ในขณะที่สังคมนั้นเน้นการสร้างสังคมแห่งความเอื้ออาทร ดังในพุทธสุภาษิต “เมตตาธรรมค้ำจุนโลก” สันติภาพที่อยู่แค่ระดับการไม่ละเมิดสิทธิจึงยังมีความรุนแรงทางความคิด เช่น ความเกลียดชัง (hatred) ดังเช่นความเกลียดชังระหว่างมุสลิมกับคริสต์ หรือระหว่างมุสลิมกับพุทธ สันติภาพใน

ลักษณะนี้จึงเป็นภาพลวงตา หรือสันติภาพพระยะสั้น เพราะมิได้สร้างจากความคิดเห็นที่ถูก หรือมิได้มาจากเมตตาธรรม แต่ทว่ามาจากการระมัดระวังเพื่อมิให้ใครละเมิดสิทธิของใคร

ดังที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) เห็นว่า การมีสิทธิมนุษยชนนั้นเพื่อชีวิตที่ดีงามและความอยู่กันอย่างมีสันติสุขของโลก หรือของมนุษยชาติ แต่ในการที่จะเป็นหลักประกันให้มนุษย์มีชีวิตดีงาม และอยู่ร่วมกันอย่างร่มเย็นมีสันติสุขนั้น สิทธิมนุษยชนก็ไม่เพียงพอ ดังเห็นว่า การที่พ่อแม่เลี้ยงลูกนั้นคงไม่ใช่เลี้ยงเพียงแค่ว่าตามสิทธิของลูก แต่พ่อแม่ให้แก่ลูกเกินกว่าสิทธิที่ลูกจะต้องได้รับ พ่อแม่เลี้ยงลูกด้วยความรักมีเมตตา โดยไม่คิดว่าลูกรับสิทธิแค่ไหน และด้วยจิตใจที่ให้ลูกอย่างนี้ จึงทำให้มนุษยชาติอยู่มาได้ด้วยดี ^{๒๙}

ตรงจุดนี้ ทิศ ๖ จึงเป็นเรื่องหน้าที่และความรับผิดชอบและอาจเทียบเท่ากับหลักการเกี่ยวกับความสัมพันธ์ทางสังคมในแบบพุทธที่ไม่จำเป็นต้องอ้างสิทธิ แต่ใช้สติปัญญาในการทำหน้าที่ของตนอย่างสุดกำลัง หรือดีที่สุด แต่ทิศ ๖ ก็ยังไม่ใช่การพัฒนามนุษย์ที่สมบูรณ์ เพราะมันเป็นเพียงการรักษาความสัมพันธ์ในระดับครอบครัวและสังคม พระพุทธศาสนามีความมุ่งหมายสูงกว่านั้น คือ มนุษย์ควรใช้สติปัญญาในการพัฒนาตนเอง (self-realization) ไปสู่ระดับที่สูงขึ้นเรื่อย ๆ

การไม่ละเมิดสิทธิเป็นเรื่องสำคัญ แต่ไม่เพียงพอสำหรับมนุษย์ในสังคมพุทธ หรือไม่เพียงพอที่จะดำรงสิ่งที่อาจเรียกว่า “สันติภาพของโลก” ในแบบระยะยาว ซึ่งมีใช้สันติภาพในแบบชั่วคราว แต่ทั้งหมดที่กล่าวมามีได้หมายความว่าปัญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติไม่มีสิ่งที่สมควรเรียกว่า “ภูมิปัญญา” แต่ภูมิปัญญานั้นมิได้เปิดพื้นที่กว้างพอสำหรับชาวพุทธที่จะสร้างสรรค์สังคมไปสู่ความดีในระดับสูง อย่างไรก็ตาม ศาสตราจารย์แซลลี บี คิง (Sallie B King) ได้เข้าใจความลุ่มลึกของคำวิจารณ์สิทธิมนุษยชนของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) จึงได้สรุปออกมาเพียงสองสามประโยคที่ว่า แม้ว่าสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์มีความกังวลต่าง ๆ เกี่ยวกับธรรมชาติของสิทธิมนุษยชน อย่างไรก็ตาม สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ยังสนับสนุนสิทธิมนุษยชน โดยท่านได้สังเกตว่ามนุษย์เราจำเป็นต้องมีชีวิตในยุคที่มีการโต้แย้งจนกระทั่งว่าสิทธิมนุษยชนกลายเป็นสิ่งสำคัญในยุคนี้ สิทธิมนุษยชนเป็นเครื่องประกันที่เราจะไม่ทำลายกันเองในขณะที่เรายังอยู่ในอำนาจของความคิดเห็นที่แตกต่างกันอย่างมาก ^{๓๐}

สรุป แนวคิดและหลักการสำคัญของสิทธิมนุษยชนในแบบตะวันตก คือ ศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ เสรีภาพ ความเท่าเทียมกัน และภรรตภาพ ในขณะที่ แนวคิดและหลักการที่โดดเด่นในคำสอนทางพระพุทธศาสนา คือ อนัตตา และไตรสิกขา (ศีล สมาธิ ปัญญา) ซึ่งสะท้อนในมรรคมืองค์ ๘

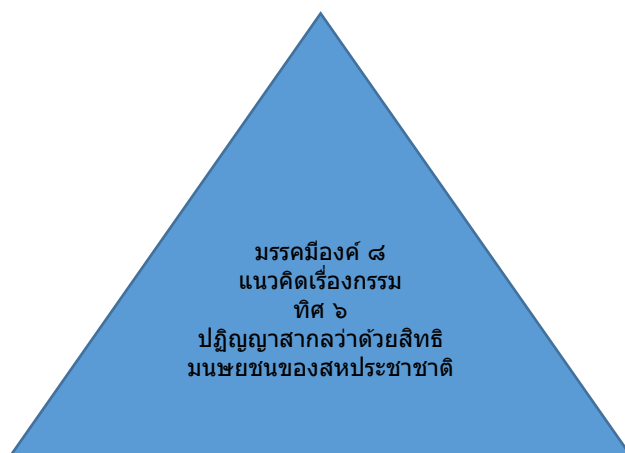
^{๒๙} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม, (กรุงเทพมหานคร: กรมองค์การระหว่างประเทศ, ๒๕๔๖), หน้า ๘-๙.

^{๓๐} John Witte, Jr, Religion & Human Rights, (Oxford: Oxford University Press, 2012), p.116.

แนวคิดพุทธจึงเป็นสิ่งที่หาไม่เจอในแนวคิดสิทธิมนุษยชนของตะวันตก การบูรณาการสองส่วนโดยไม่ทำลายมโนทัศน์และแนวคิดย่อยอื่นๆจึงเป็นเรื่องที่สำคัญ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการพัฒนารูปแบบสิทธิมนุษยชนที่เข้าถึงจิตใจของผู้คนในสังคมพุทธ มิใช่เพราะศาสนาพุทธเกิดก่อนปรัชญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน แต่เพราะคำสอนทางศาสนาจึงฝังรากลึกหรือสามารถเข้าถึงจิตใจของผู้คนในทุกระดับในทุกชนชั้น และอาจเพราะภาษาและแนวคิดสิทธิมนุษยชนเป็นนวัตกรรมต่างประเทศ หรือเป็นภาษาของชนชั้นผู้นำ หรือภาษาของพวกปัญญาชนที่ค่อนข้างเข้าถึงยากหรือถูกเข้าใจได้ยาก ดังนั้น จริยศาสตร์ที่มีต้นกำเนิดในวิถีคิดตะวันตกจึงขาดวิถีคิดแบบพุทธ ซึ่งได้แก่แก่นคำสอนทางพระพุทธศาสนา เช่น เมตตาธรรมและพุทธปัญญา ซึ่งต่างสะท้อนอยู่ในอนัตตาและไตรสิกขา

แนวคิดเรื่องกรรมทำให้ความรับผิดชอบทางจริยธรรมในแบบพุทธมีความสมจริงและต่างจากจริยศาสตร์เชิงหน้าที่(deontology)ในแบบตะวันตก การเลือกทิศ๖ มาบูรณาการร่วมกับมรรคมีองค์๘มีความจำเป็น เพราะศาสตราจารย์คิโอนเคียววิจารณ์ว่าพระพุทธศาสนาไม่มีปรัชญาสังคม ทิศ๖จึงช่วยตอบคำถามดังกล่าว แต่ปรัชญาสังคมของพุทธไม่เน้นเรื่องความรุนแรง แต่เน้นหน้าที่ของมนุษย์ที่มีต่อบุคคลกลุ่มต่างๆในสังคม

โครงสร้างสิทธิมนุษยชนแนวพุทธ



บทที่ ๖

สรุปผลการวิจัยและข้อเสนอแนะ

๖.๑ สรุปผลการวิจัย

งานวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์ คือ ๑. เพื่อวิเคราะห์แนวคิดสิทธิมนุษยชนจากมุมมองของพระพุทธศาสนา ๒. เพื่อพัฒนาแนวคิดสิทธิมนุษยชนตามคำสอนทางพระพุทธศาสนา งานวิจัยนี้พบว่า การทำหน้าที่ด้วยปัญญา (ดังปรากฏในมรรคมีองค์ ๘) จะสามารถก่อให้เกิดสิทธิได้ในขอบเขตที่กว้างขวาง ตามตรรกะทางนิติศาสตร์ที่ว่าหน้าที่ก่อให้เกิดสิทธิ (Duties entail rights) ในนัยนี้ หลักธรรมเรื่องมัชฌิมาปฏิปทาจึงลึกกว่าศีล ๕ และไปไกลกว่าสันติภาพในแบบทั่วไปในฐานะเป้าหมายของปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ (การไม่ละเมิดสิทธิเพราะมนุษย์มีศักดิ์ศรี)

ในมิติของการดำเนินชีวิต ขอบเขตสาระของมัชฌิมาปฏิปทามีลักษณะที่กว้างใหญ่และลึกกว่าแนวคิดสิทธิมนุษยชนที่มีได้ระบุวิถีชีวิตที่ดีควรเป็นอย่างไร เพราะสิทธิมนุษยชนเห็นว่าการไม่ละเมิดสิทธิและเสรีภาพของคนอื่นต่างเป็นแก่นและเป้าหมายหลักของเรื่องความดี แต่มัชฌิมาปฏิปทาแบ่งความดีในมิติต่างๆ และได้กำหนดแม้แต่วิธีมองโลก (สัมมาทิฐิ) วิธีดำเนินชีวิต (สัมมากัมมันตะ) วิธีในการพัฒนาจิต (สัมมาสมาธิ) ตลอดจนการประกอบอาชีพ (สัมมาอาชีวะ) ซึ่งหมายถึงอาชีพอะไรที่มนุษย์สามารถทำได้และอาชีพใดบ้างที่มนุษย์ควรละเว้นหรือไม่ควรทำ แต่จุดดีของสาระหลักที่อาจพบในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ (Universal Declaration of Human Rights) นั่นคือการบังคับรัฐบาลต่าง ๆ ในโลกต้องดูแลสวัสดิภาพและให้ความคุ้มครองแก่พลเมืองและรัฐบาลต้องเคารพศักดิ์ศรีของปัจเจกบุคคลในโลก โดยมีแบ่งแยกในเรื่องเชื้อชาติ ศาสนา อุดมการณ์ทางการเมือง ฯลฯ

ปราชญ์ในพระพุทธศาสนาเถรวาทเห็นว่า แนวคิดสิทธิมนุษยชนเป็นจริยศาสตร์แบบสิทธิ (rights-based ethics) และเน้นความดีในระดับของการไม่ละเมิดสิทธิเป็นส่วนใหญ่ แต่สิทธิมนุษยชนต่างมีจุดอ่อนในตัวเอง เช่น สิทธิมนุษยชนมิได้เป็นกฎธรรมชาติ สิทธิมนุษยชนเน้นเรื่องการปกป้องสิทธิหรือการอ้างสิทธิ วิธีคิดในลักษณะนี้จึงอาจกระตุ้นให้เกิดความรู้สึกในแบบอัตตา (ความเห็นแก่ตัว) ในขณะที่แก่นคำสอนของพระพุทธศาสนาคืออนัตตา หรือการไม่มีอัตตาว่าเป็นของเที่ยงแท้ วิธีคิดในแบบนี้จะนำไปสู่สถานะของการไม่เห็นแก่ตัว หรือการมองสวัสดิภาพของสังคมว่าต้องมาก่อน ดังปรากฏในเรื่องทศ ๖ หรือคำสอนว่าด้วยการทำหน้าที่ต่อบุคคลที่อยู่รอบตัว นอกจากนั้น สิทธิ

มนุษย์ชนเน้นความสุขในทุกรูปแบบ トラบใดที่ความสุขเหล่านั้นไม่ละเมิดสิทธิและเสรีภาพของบุคคลอื่น แต่พระพุทธศาสนาเน้นเรื่องเนกขัมมะ ซึ่งหมายถึงการออกบวช แต่ในที่นี้ตีความให้หมายถึงการใช้ชีวิตให้เหมือนการปฏิบัติธรรม ซึ่งสะท้อนอยู่ในมรรคมีองค์ ๘ การดำเนินชีวิตในแบบสายกลางจึงมิใช่การดำเนินชีวิตที่สุดโต่ง แต่เน้นชีวิตที่ใช้สติในการบริโภคแต่พอดี หรือการไม่มุ่งเน้นการผลิตส่วนเกิน (surplus) จนมากเกินไป อันมีรากจากความโลภและความเข้าใจผิดดังที่ปรากฏอยู่ในระบบทุนนิยม (capitalism) ที่เน้นการผลิตส่วนเกินจนเกินความพอดี หรือการมองมนุษย์เป็นเพียงสินค้าหรือปัจจัยการผลิต ดังนั้น แนวคิดสิทธิมนุษยชนที่สอดคล้องกับคำสอนทางพระพุทธศาสนาจึงควรมีลักษณะการพัฒนาความดีถึงสามระดับ ดังสะท้อนอยู่ในไตรสิกขา และไตรสิกขานี้ก็เป็นมิติที่ซ้อนทับอยู่ในมรรคมีองค์ ๘ หรือมัชฌิมาปฏิปทา

นักวิชาการจำนวนหนึ่งได้พยายามตรวจสอบว่า หลักการสิทธิมนุษยชน (เสรีภาพ ความเท่าเทียมกัน และภราดรภาพ) สามารถสร้างความเข้าใจได้ในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนาหรือไม่ หรือหลักการใดบ้างในพระพุทธศาสนาที่สามารถใช้แทนสิทธิมนุษยชนในด้านตรรกะ อย่างไรก็ดี ประชาชนในพระพุทธศาสนาเถรวาท เช่น พุทธทาสภิกขุ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) กลับเห็นว่าตรรกะหรือวิธีคิดพื้นฐานของสิทธิมนุษยชนยังไม่สามารถไปได้กับคำสอนหลักทางพระพุทธศาสนาที่เน้นเรื่องอนัตตา ซึ่งสนับสนุนให้ผู้คนละอัตตาของตน การละเมิดสิทธิมนุษยชนและการเบียดเบียนจึงยังอยู่ทั่วทุกแห่งในโลก แม้ว่าสหประชาชาติได้ประกาศปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน

มัชฌิมาปฏิปทาซึ่งเป็นการดำเนินชีวิตที่สมบูรณ์แบบจึงถูกเสนอโดยศาสตราจารย์แพทริก เฮเดน (Patrick Hayden) ให้เป็นสิทธิมนุษยชนแนวพุทธ ทั้งนี้เพราะสิทธิมนุษยชนแนวพุทธควรต้องเป็นเรื่องที่ไม่เน้นอัตตา หรือการเอาตนเองเป็นศูนย์กลาง (no self centre) หรือกระตุ้นลักษณะของความเป็นปัจเจกบุคคลจนมากเกินไป (excessive individualism) ที่มักปลุกเร้ามนุษย์ให้คิดตามแรงผลักดันทางสัญชาตญาณ แต่แก่นคำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นเรื่องพุทธปัญญาหรือการรู้สรรพสิ่งตามความเป็นจริง และประชาญ์เถรวาทเห็นว่าการทำความดีจะต้องไม่หยุดแค่ระดับศีล ดังนั้น สิทธิมนุษยชนแนวพุทธจึงเหมาะสมที่จะต้องเป็นพระธรรมในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา พระธรรมที่ครอบคลุมชีวิตที่ดีในทุกมิติ คือ มัชฌิมาปฏิปทา

นักวิชาการส่วนใหญ่เห็นว่า ภาววิทยาของพระพุทธศาสนา (Buddhist ontology) มีความสลับซับซ้อนและมีขอบเขตที่กว้างใหญ่กว่าภาววิทยาของสิทธิมนุษยชน ซึ่งมีรากทางโลกทัศน์ของปรัชญาของจอห์น สจ๊วต มิลล์ นอกจากนี้ นักปราชญ์ในจารีตเถรวาทของไทยเห็นตรงกันว่า ความเป็นมนุษย์และความดีของมนุษย์ในแบบพุทธเป็นเรื่องที่ต่างจากนิยามของตะวันตก ดังนั้น ชาวพุทธจึงจำเป็นต้องพัฒนาความดีให้ถึงระดับสมาธิและระดับปัญญา และการที่จะมีปัญญาได้นั้น มนุษย์จำเป็นต้องรู้จักกัมมัฏฐาน เพื่อบรรลุสมาธิ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติธรรมตามหลักไตรสิกขา

ด้วยเหตุผลข้างต้น พระธรรมเรื่องมัชฌิมาปฏิปทาที่ตั้งที่ศาสตราจารย์แพทริก เฮเดนได้เสนอจึงเป็นตัวเลือกที่เหมาะสมมากที่สุด มัชฌิมาปฏิปทา หรือทางสายกลาง จึงมีความเหมาะสมอย่างยิ่งที่จะเป็นสิทธิมนุษยชนแนวพุทธ เพราะพระธรรมนี้ได้มุ่งเน้นการทำความดีในทุกมิติและครบในสามระดับ คือ ศีล สมาธิ และปัญญา

ดังที่กล่าวไปในบทก่อน การหาแนวคิดเรื่องเสรีภาพ ความเสมอภาค และภราดรภาพในคำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นเรื่องที่สามารถทำได้ไม่ยากนักและนักวิชาการมากมายในอดีตต่างเคยศึกษาเรื่องทำนองนี้ เพราะพระพุทธศาสนามีเนื้อหาและองค์ความรู้ที่กว้างใหญ่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งพระไตรปิฎกสามารถใช้เป็นแหล่งความรู้และแหล่งอ้างอิงขนาดใหญ่ที่สำคัญสำหรับชาวพุทธเถรวาท

โดยอาศัยบทวิเคราะห์ของทั้งปราชญ์ในจารีตเถรวาท และนักวิชาการในโลกตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง บทวิเคราะห์ของศาสตราจารย์เดเมียน คีโอน (Damien Keown) ที่ได้เสนอว่าสิทธิมนุษยชนสามารถถูกเข้าใจได้ในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา และงานวิจัยของศาสตราจารย์แซลลี คิง (Sallie B. King) ผู้ซึ่งได้ทำการศึกษาคำสอนทางพระพุทธศาสนาของพระภิกษุสงฆ์ในพม่า โดยได้ยืนยัน ๔ ประเด็นที่พบในการทำวิจัยภาคสนาม กล่าวคือ ๑. สิทธิมนุษยชนของตะวันตกเชื่อในศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ ในขณะที่คำสอนทางพระพุทธศาสนาเห็นว่า การได้เกิดเป็นมนุษย์เป็นสัตว์ประเภทเดียวในสังสารวัฏที่สามารถบรรลุธรรมหรือแม้แต่ตรัสรู้ได้ ซึ่งเป็นแหล่งที่มาของศักดิ์ศรีแห่งความเป็นมนุษย์ ๒. สิทธิมนุษยชนของตะวันตกมักสันนิษฐานล่วงหน้าว่า ความเท่าเทียมกันของมนุษย์เป็นเรื่องจริง ในขณะที่พระพุทธเจ้าปฏิเสธระบบวรรณะ ดังนั้น พระพุทธองค์จึงเชิญชวนประชาชนจากชนชั้นและวรรณะต่าง ๆ มาปฏิบัติธรรมะในแบบพระพุทธศาสนา และตอกย้ำว่ามนุษย์ทุกคนสามารถตรัสรู้ได้ ตรงจุดนี้ สามารถตีความได้ว่าพระพุทธศาสนาเน้นความเท่าเทียมกันในเรื่องความสามารถในการบรรลุธรรม หรือในการเป็นพระอรหันต์ ๓. ศีล ๕ แม้ว่าเน้นมิติเรื่องหน้าที่ แต่ก็สามารถแปลงกลับมาเพื่อสะท้อนสิทธิ ดังเช่น การห้ามฆ่าสัตว์จึงเท่ากับสิทธิในการมีชีวิต ๔. สังคมที่เปิดและเสรีที่มักสนับสนุนความมั่นคงในความเป็นส่วนตัวและเสรีภาพทางความคิด เสรีภาพทางศาสนา เสรีภาพทางการรวมกลุ่มจึงเป็นเงื่อนไขพื้นฐานสำคัญในการดำเนินชีวิตในแบบพุทธ อย่างไรก็ตาม งานวิจัยนี้กลับเสนอมุมมองของปราชญ์ในจารีตเถรวาทที่ไม่ปฏิเสธความจำเป็นของการดำรงอยู่ของระบบสิทธิมนุษยชน แต่เสนอว่าการทำความดีของมนุษย์สมควรหยุดเพียงแค่ระดับศีลหรือระดับการไม่ละเมิดสิทธิ มนุษย์ควรพัฒนาตนเองไปสู่ระดับของความดีที่สูงขึ้น

หากพิจารณาในด้านโครงสร้าง ผู้วิจัยเห็นว่า ไตรสิกขาเป็นโครงสร้างที่สำคัญของพระพุทธศาสนาที่พระภิกษุสงฆ์ใช้ในการวิเคราะห์เรื่องความดี รวมถึงนัยของระดับของภูมิปัญญาแห่งสิทธิมนุษยชน ดังที่ทราบกันดีว่า ไตรสิกขา ประกอบด้วย ศีล สมาธิ และปัญญา ดังนั้น ชาวพุทธมักถูกคาดหวังว่า ตนสมควรต้องพัฒนาศักยภาพในการทำความดีของตนเองไปสู่ความดีทั้งสามระดับ โดยทั่วไปมักเริ่มต้นจากระดับศีล (ซึ่งเป็นเรื่องความประพฤติ) ไปสู่ระดับสมาธิ (ซึ่งเป็นเรื่องเทคนิคใน

การสร้างสติ และสร้างความสุขสงบขึ้นในใจ) และระดับปัญญา (ซึ่งเป็นเรื่องการเรียนรู้สรรพสิ่งตามความเป็นจริง ซึ่งในที่นี้อาจมองว่าเป็นเรื่องที่พระพุทธเจ้าตรัสรู้ หรือพุทธปรัชญา หรือแม้แต่เนื้อหาสำคัญที่แนวคิดที่ว่าด้วยอิสรภาพในทุกระดับสามารถพัฒนาขึ้นมาได้) อย่างไรก็ตาม ไตรสิกขาต่างปรากฏอยู่ในมัชฌิมาปฏิปทา

หากพิจารณาในด้านหลักการ เสรีภาพ (liberty) ความเท่าเทียมกัน (equality) และภราดรภาพ (fraternity) ซึ่งได้รับการยอมรับว่าเป็นหลักการสากลที่สำคัญของแนวคิดสิทธิมนุษยชน เป็นเรื่องที่สามารถเข้าใจได้ หรือสามารถสร้างความชอบธรรมได้ในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนา ทั้งนี้ เพราะทั้งสามหลักการพื้นฐานของสิทธิมนุษยชนสามารถพบได้ในหลักปฏิบัติของพระพุทธศาสนา

หากพิจารณาในด้านแนวคิด แนวคิดที่ว่าด้วยศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ (human dignity) พระพุทธศาสนาเห็นว่ามนุษย์มีศักยภาพในการทำคามดีอย่างไม่สิ้นสุด หากกล่าวในแบบวิทยาศาสตร์ มนุษย์เป็นสัตว์ประเภทเดียวที่คิดได้ทางจริยธรรม วิมุตติหรือเสรีภาพในพระพุทธศาสนา มิได้เน้นแต่มีสิทธิเสรีภาพภายนอก หรือเสรีภาพจากการแทรกแซง หรือเสรีภาพจากการกดขี่ แต่ยังรวมถึงเสรีภาพในความหมายของการหลุดพ้น จึงแตกต่างจากเสรีภาพในนิยามของโลกตะวันตก เสรีภาพในกรอบคำสอนทางพระพุทธศาสนาจึงเป็นเรื่องปัญญา ซึ่งตรงกับเรื่องวิมุตติ (Vimutti) หรือนักวิชาการชาวตะวันตกอาจนิยมเรียกว่า “เสรีภาพทางจิตวิญญาณ (spiritual freedom)” ดังที่วิลเลียม ไกด์เนอร์ (William Gairdner) ได้ตั้งชื่อนี้ให้แก่พระพุทธศาสนา แม้ว่าชาวพุทธไม่เคยใช้ชื่อในลักษณะเช่นนั้นเลย หรือแม้แต่คำว่า “เสรีภาพทางปัญญา” ดังที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้เรียกในแบบนั้น อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาในนัยของปฏิจกสมุปบาท อิสรภาพในทุกระดับ อิสรภาพในทุกมิติ อิสรภาพในทุกประเภทคือความสัมพันธ์ที่เปรียบเสมือนเรื่องเดียวกันหมด

ดังที่ได้กล่าวไปในบทก่อนหน้าแล้วว่า แม้ว่าศาสตราจารย์เดเมียน คีโอนได้พยายามแสดงให้เห็นชัดว่า ศิล ๕ ในพระพุทธศาสนาสามารถแปลงกลับไปเป็นเรื่องสิทธิที่เท่าเทียมกัน (equal rights) ดังปรากฏในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ แต่เรื่องจริง คือ ศาสนาพุทธไม่เคยสอนคนในเรื่องการอ้างสิทธิ์ (assertion of rights) ซึ่งอาจสะท้อนแนวโน้มอหังการ หรือนำไปสู่สภาพ/บรรยากาศในเชิงปรปักษ์ (adversarial) ดังที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) และศาสตราจารย์แซลลี บี คิง (Sallie B. King) ได้อธิบายเรื่องนี้ไว้อย่างชัดเจน นอกจากนั้นพระพุทธศาสนามักกำหนดที่จะให้แต่ละคนปฏิบัติ/ทำหน้าที่ของตนเอง ทั้งนี้ เพราะหน้าที่คือธรรมะ การทำหน้าที่คือการปฏิบัติธรรม การทำงานคือการปฏิบัติธรรม

ศาสตราจารย์คีโอนจึงไม่สังเกตเห็นความหมายที่ซ่อนลึกลงไป (underlying sense) ของแนวคิดที่ว่าด้วยสิทธิและอิสรภาพ/เสรีภาพดังปรากฏในปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของ

สหประชาชาติว่ามีได้สะท้อนแนวคิดพุทธปัญญา หรือ แนวคิดเรื่องการละกิเลส หรือความไม่ต้อ
 อยาก (desirelessness) ซึ่งเป็นแก่นคำสอนที่สำคัญทางพระพุทธศาสนา (ดูรายละเอียดในบทที่๑)
 แต่แนวคิดที่ว่าด้วยเสรีภาพ/อิสรภาพในปฎิญาฯ กลับได้สะท้อนโลกทัศน์แบบจอห์น สจ๊วต มิลล์
 (John Stuart Mill) ที่เชื่อว่า มนุษย์ควรให้อิสรภาพในการแสดงออก แต่ทว่ากรกระทำใด ๆ ของ
 มนุษย์ก็ไม่ควรละเมิดสิทธิและเสรีภาพของผู้อื่น

จุดเด่นของงานวิจัยนี้คือ การบูรณาการสองระบบจริยศาสตร์และความพยายามในการ
 ตีความนัยของแนวคิดสิทธิมนุษยชนจากมุมมองปัจเจกบุคคลและจากมุมมองของระบบรัฐ และความ
 พยายามในการรักษามโนทัศน์ตะวันตก เช่น แนวคิดเรื่องสิทธิผู้ลี้ภัย(refugee)ผู้ขอลี้ภัย(asylum
 seeker)และที่ลี้ภัย(asylum) เป็นต้น ที่นักวิชาการในอดีตมักมองข้าม แต่ทว่าเป็นมโนทัศน์สำคัญดังที่
 ปรากฏในปฎิญาสากล่าวด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ งานวิจัยนี้จึงเป็นมากกว่าการเสนอ
 หลักธรรมใดใดในคำสอนทางพระพุทธศาสนาว่าอาจพอเพียงหรือเท่ากับเนื้อหาของแนวคิดสิทธิ
 มนุษยชนของตะวันตก โดยมีได้สนใจสาระและนัยที่แท้จริงของปฎิญาสาฯ นอกจากนี้ งานวิจัย
 นี้ได้ตอกย้ำว่า มัชฌิมาปฏิปทาที่มีความกว้างและความลึกที่มากกว่าศีล ๕ และยังมีนัยทางเศรษฐกิจ (ที่
 ศาสตราจารย์เฮเดนมิตได้อธิบาย) ยิ่งกว่านั้น งานวิจัยนี้ยืนยันว่า การหาคำหรือมโนทัศน์ว่าด้วย “สิทธิ”
 ในคำสอนทางพระพุทธศาสนามีใช่เป็นเรื่องจำเป็นอีกต่อไปแล้วทั้งนี้ เพราะหน้าที่กับสิทธิ์แท้จริงคือ
 เรื่องเดียวกัน แต่ทว่ามองจากคนละมุม

๖.๒ ข้อเสนอแนะ

๑. งานวิจัยในอนาคตที่อาจเกี่ยวกับการเปรียบเทียบระหว่างสิทธิมนุษยชนกับ
 พระพุทธศาสนาจำเป็นต้องแก้ไขเรื่องพุทธปัญญาและอนัตตา ซึ่งเป็นเรื่องที่เฉพาะของ
 พระพุทธศาสนา หรือเป็นเรื่องที่ต่างจากศาสนาหรือจริยศาสตร์อื่น ๆ ที่มักสอนให้คนยอมรับในเรื่อง
 การดำรงอยู่จริงของอัตตา แม้ว่าคำสอนทางจริยศาสตร์ของศาสนาต่าง ๆ ต่างยอมรับในเรื่องความ
 เมตตากรุณาในฐานะคุณธรรม (virtue) ซึ่งดูเหมือนเป็นแนวคิดสากล มีว่าเราจะเรียกว่า ความกรุณา
 (compassion) หรือ ความเป็นมนุษย์ (humanity) ก็ตาม

๒. ในการสร้างความยุติธรรมในการศึกษาวิจัยโอกาสที่สิทธิมนุษยชนสามารถไปได้กับคำ
 สอนทางพระพุทธศาสนา หรือหลักธรรมใดในพระพุทธศาสนาที่สามารถใช้เทียบเคียงกับแนวคิดสิทธิ
 มนุษยชน งานศึกษาวิจัยนั้นจำเป็นต้องทำให้ภววิทยา (ontology) ของทั้งสองระบบเท่ากันก่อน
 เพราะภววิทยาของพระพุทธศาสนามีได้เน้นแต่มนุษย์ แต่ยักรวมถึงสัตว์ เทวดา พรหม เปรต อสุรกาย
 อีกด้วย นอกจากนั้น ในการเปรียบเทียบ เราควรเปรียบเทียบมิติที่สำคัญ เช่น มิติความดี(จริยศาสตร์)
 มิติญาณวิทยา(ความรู้) มิติอภิปราย(ความจริง) มิติความสุข เป็นต้น ยิ่งกว่านั้น คำสอนทาง

พระพุทธศาสนายังมีเรื่องจักรวาลวิทยา(cosmology) ชีวิตหลังความตาย(life after death) แนวคิดเรื่องสวรรค์และนรก(heaven and inferno) ดังนั้น อาจกล่าวได้ว่า คำสอนทางพระพุทธศาสนาต่างให้ความสำคัญแก่การเกิดเป็นมนุษย์ เพราะมนุษย์สามารถทำความดีและสามารถบรรลุนิพพาน แต่ทว่า คำสอนทั้งหมดก็มีได้เน้นแต่มีติมนุษย์เท่านั้น แต่ทว่าเน้นทุกมิติของสรรพสิ่งที่คิดได้รู้สึกได้ (all sentient beings) เพราะทุกสรรพสิ่งดังกล่าวต่างล้วนอยู่ภายใต้กฎธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์จึงสรุปว่าสิทธิมนุษยชนเป็นเพียงจารีตทางสังคม แต่ไม่ใช่กฎธรรมชาติ

๓. งานวิจัยในอนาคตควรศึกษาวิธีที่พระสงฆ์รับรู้ ตระหนัก หรือแม้แต่ประยุกต์ใช้สำนวนภาษาสิทธิมนุษยชนในชีวิตประจำวันของตนได้อย่างไร

๔. ประเด็นสิทธิสัตว์และสิทธิพืช ตลอดจนความรับผิดชอบทางศีลธรรมในคำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นเรื่องที่น่าสนใจและสามารถศึกษาและวิจัยในอนาคต

บรรณานุกรม

๑. ภาษาไทย:

ก. ข้อมูลปฐมภูมิ

มหามกุฏราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับสยามมรฐฐเตปิฎก ๒๕๒๕. กรุงเทพมหานคร :
โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๒๕.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

_____. อรรถกถาภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๒.

ข. ข้อมูลทุติยภูมิ

(๑) หนังสือ/เอกสารทั่วไป:

จรัญ โฆษณานันท์. สติธิมนุชยชนไร้พรหมแดน. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยรามคำแหง, ๒๕๕๖.

ชาญชัย แสวงศักดิ์. อิทธิพลของฝรั่งเศสในการปฏิรูปกฎหมายไทย. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์
วิญญูชน, ๒๕๕๘.

ไชยพล อัครศุภเศรษฐ์. พระไตรปิฎกฉบับพิเศษ มหาปัญญาญาณ. กรุงเทพมหานคร: สถาบันวิจัย
ธรรมสภา, ๒๕๕๔.

ทองหล่อ วงษ์ธรรมมา. ปรัชญา 201 พุทธศาสตร์. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์โอเดียน, ๒๕๓๘.

ธงทอง จันทรางศุ. ปรัชญากฎหมาย. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์โอเพนเวิลด์, ๒๕๕๘

ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ. สติธิและเสรีภาพในประวัติศาสตร์การเมืองไทย. กรุงเทพมหานคร:
สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๕๖.

ธีรยุทธ บุญมี. ขาดินนิยและหลังขาดินนิย. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สายธาร, ๒๕๔๖.

_____. มิเชล ฟุกุโตะ, กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์วิภาษา, ๒๕๕๓.

บรรเจิด สิงคะเนติ. หลักพื้นฐานเกี่ยวกับสติธิเสรีภาพและศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์.
กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์วิญญูชน, ๒๕๕๘.

บุญมี แทนแก้ว. พุทธศาสตร์ปรัชญา 15200201. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์โอเดียน ๒๕๒๓.

_____. ปรัชญาศาสนา. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์โอเดียน, ๒๕๔๘.

นพนธิ สุริยะ. สติธิมนุชยชน แนวคิดและการคุ้มครอง. กรุงเทพมหานคร: วิญญูชน, ๒๕๕๙

พิเศษ สอาดเย็น, ธงทอง จันทรางศุ. ปรัชญากฎหมาย. กรุงเทพมหานคร: บริษัทโอเพนเวิลด์ส พับลิช
ซิง เฮ้าส์ จำกัด. ๒๕๕๘.

พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต). **สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม**, กรุงเทพมหานคร:

กระทรวงการต่างประเทศ, ๒๕๔๖.

พุทธทาสภิกขุ (เงื่อม อินทปัญโญ). **การสร้างสรรค์ปัญญาเพื่ออนาคตของมนุษยชาติ**.

กรุงเทพมหานคร: ธรรมสภา, ๒๕๔๖.

_____ . **แก่นพุทธศาสนา**. กรุงเทพมหานคร: สถาบันบันลือธรรม, ๒๕๕๖.

_____ . **คนถึงธรรม ธรรมถึงคน**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, ๒๕๕๗.

_____ . **โลกนี้มีแต่คนบ้า**. กรุงเทพมหานคร : สถาบันบันลือธรรม, ๒๕๕๕.

_____ . **พุทธทาสกับเซ็น**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สุภาพใจ. ๒๕๕๒

_____ . **พุทธทาสลิขิต๑**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สุภาพใจ. ๒๕๕๒

_____ . **พุทธทาสลิขิต๒**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สุภาพใจ. ๒๕๕๒

_____ . **ชุมนุมเรื่องสั้น**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สุภาพใจ. ๒๕๕๕.

_____ . **อ้อมมตาปริทัศน์**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, ๒๕๕๖.

_____ . **อ้อมมตาประยุกต์**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สุภาพใจ, ๒๕๕๖.

พระพรหมคุณาภรณ์, (ป.อ.ปยุตโต). **ความสุขทุกแห่งทุกมุม**. กรุงเทพมหานคร: ธรรมสภา, ๒๕๕๔

_____ . **โลกขึ้นสหัสวรรษใหม่ คนต้องเปลี่ยนแนวคิดใหม่**, นครปฐม : วัดญาณเวศกวัน, ๒๕๔๘.

_____ . **แผนที่ชีวิต**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์อมรินทร์ธรรมะ, ๒๕๕๕.

_____ . **เชื่อกกรรม รู้กรรม แก้กรรม**. กรุงเทพมหานคร: ธรรมสภา, ๒๕๔๘.

_____ . **วิธีคิดตามหลักพุทธธรรม**. กรุงเทพมหานคร: ธรรมสภา, ๒๕๕๐.

_____ . **พจนานุกรมพุทธศาสนา ฉบับประมวลศัพท์**. กรุงเทพมหานคร: ธรรมสภา, ๒๕๕๓.

_____ . **พุทธธรรม**. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์พิมพ์การพิมพ์, ๒๕๕๓.

_____ . **นิติศาสตร์แนวพุทธ**. กรุงเทพมหานคร: สถาบันบันลือธรรม, ๒๕๕๕.

พระธรรมปิฎก, (ป.อ.ปยุตโต).**สิทธิมนุษยชน สร้างสันติสุขหรือสลายสังคม**. กรุงเทพมหานคร: กรม

องค์การระหว่างประเทศ, ๒๕๔๖.

พระมหาอุตัมม์ วชิรเมธี. **มองลึก นึกไกล ใจกว้าง**. นนทบุรี: สำนักพิมพ์ปรมาณู, ๒๕๕๘.

_____ . **ปัญหาที่สากล คือ หลักประกันสิทธิมนุษยชนที่แท้**. กรุงเทพมหานคร: กรมองค์การระหว่างประเทศ, ๒๕๕๒.

_____ . **ธรรมะงอกงาม**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์อมรินทร์ธรรมะ, ๒๕๕๑

_____ . **สูตรสำเร็จของชีวิต**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์อมรินทร์ธรรมะ, ๒๕๕๓

พระมหาอดิสร ธีรสีโล. **พุทธปรัชญา ประวัติความเป็นมาและแนวคิดทฤษฎี**. กรุงเทพมหานคร:

สำนักพิมพ์ไอเดียสโตร์, ๒๕๕๙.

พระศรีคัมภีร์ญาณ. **พุทธปรัชญา**. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,
๒๕๕๓.

พระอาจารย์คึกฤทธิ์ โสตถิผโล. **คำสอนจากปากพระพุทธเจ้า**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์บ้าน
สยาม, ๒๕๕๗.

ราहुล วัลโปลา. **พระพุทธเจ้าสอนอะไร**. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,
๒๕๕๑.

วัชระ เชน. **เซ็นแบบพุทธทาส**. กรุงเทพมหานคร: นานาสำนักพิมพ์, ๒๕๕๘.

วรินทร์ วิชญาณุโรจน์. **เข้าใจ เข้าถึง พระพุทธศาสนา**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๕๔.

วศิน อินสระ. **ศรัทธากับปัญญาในพระพุทธศาสนา**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ธรรมดา, ๒๕๕๔.

สมยศ เชื้อไทย. **นิติปรัชญา**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์วิญญูชน, ๒๕๕๘.

สุเทพ สุวีรางกูร. **สังคมวิทยาตามแนวพุทธศาสตร์**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์โอเดียน, ๒๕๕๔.

สุวรรณา สถาอานันท์. **มนุษย์ทัศน์ในปรัชญาตะวันออก**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๓.

เสนห์ จามริก. **สิทธิมนุษยชนในกระแสโลก**. กรุงเทพมหานคร: สำนักกองทุนสนับสนุนการวิจัย,
๒๕๔๙.

เสฐียรพงษ์ วรรณปก. **คำบรรยายพระไตรปิฎก**. กรุงเทพมหานคร: ธรรมสภาและสถาบันบันลือธรรม,
๒๕๕๓.

แสวง บุญเฉลิมวิภาส. **ประวัติศาสตร์กฎหมายไทย**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์วิญญูชน, ๒๕๕๘.

โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์. **ปรัชญาภาษา**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,
๒๕๕๘.

..... **ปรัชญาทั่วไป**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๘.

อุดมศักดิ์ สิ้นธิพงษ์. **สิทธิมนุษยชน**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์วิญญูชน, ๒๕๕๕.

เอื้อน เล่งเจริญ. **โลกทรรศน์ในพระพุทธศาสนา**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์โอเดียน, ๒๕๓๗.

(๒) วิทยานิพนธ์:

กระเศียร อาภาสุวรรณ. “พระพุทธศาสนา, สิทธิมนุษยชน, แนวคิดนักวิชาการพุทธ”. **วิทยานิพนธ์
ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต**. คณะศิลปศาสตร์: มหาวิทยาลัยมหิดล, ๒๕๔๓.

พระครูปฐมกัณฑ์ทรากร (บุญแทน มะลิอ่อน). “หลักธรรมในพระพุทธศาสนาเถรวาทกับการส่งเสริมสิทธิ
มนุษยชน”. **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต**. บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหา
จุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๗.

พระมหาสุทิตย์ อาภากรโร (อบอุ้น). “พระพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน”. **พุทธศาสตรมหาบัณฑิต**.
บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๗.

(๓) บทความทั่วไป

ภาณุทัต ยอดแก้ว. “ทัศนะของนักปราชญ์ในจารีตเถรวาทของไทยต่อสิทธิมนุษยชน”. **วารสารไทยศึกษา**. ปีที่ ๑๒ (มกราคม-มิถุนายน) ๒๕๕๙.

(๔) หนังสือภาษาอังกฤษ:

Abe Masao. **Zen and Comparative Studies**. Honolulu: University of Hawaii Press, 1980.

Abe Masao. **Zen and Western Thought**. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.

Barker, Chris. **The Sage Dictionary of Cultural Studies**. London: SAGE Publication, 2004.

Benedict, Gerald. **Buddhist Wisdom**. London: Watkins Publishing, 2009.

Bhikkhu Bodi. **In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon**. London: Wisdom Publications, Inc., 2005.

Bottomore, Tom. **A Dictionary of Marxist Thought**. Oxford: Blackwell Publishers, 1991.

Brackney, William H. **Human Rights and the World's Major Religions**. Santa Barbara: Praeger, 2015.

Buddhadas Bhikkhu. **Handbook for Mankind**. Bangkok: Amarin Printing and Publishing Plc., 2012.

Buddhadas Bhikkhu. **Heartwood of the Bodhi Tree**. Chiang Mai: Silkworm Books, 2012.

Buddhasdas Bhikkhu. **Mindfulness with Breathing**. Chiang Mai: Silkworm Books, 2012.

Dupre, Ben. **50 Philosophy Ideas You Really Need to Know**. New York: Quercus, 2015.

Davidson, Scott. **Human Rights**. London: Open University Press, 1993.

Doren, Charles Van. **A History of Knowledge**. New York: Ballentines Books, 1992.

Dalai Lama. **Kindness. Clarity and Insight**. London: Curzon, 2012.

Donnelly, Jack. **Universal Human Rights**. New York: Cornell University Press, 2013.

Donelan Michael. **Elements of International Political Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Durden, Jo. **The Essence of Buddhism**. London: Arcturus, 2006.

- Finnis, John. **Human Rights and Common Good**, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Gethin, Rupert . **The Foundations of Buddhism**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Gier Nicholas F. **Buddhism and the Freedom of the Will**. Cambridge: MIT Press, 2004.
- Gombrich, Richard Francis. **Theravada Buddhism**. London: Routledge, 2006.
- Hayden Patrick. **The Philosophy of Human Rights**. St Paul: Paragon House, 2001.
- Harrison, Victoria S. **Eastern Philosophy**. London: Routledge, 2013
- Hinnells, John R. **Dictionary of Religions**. New York: The Penguin, 1984.
- Hamilton, Sue . **Early Buddhism: A New Approach**. Richmond: Curzon Press, 2000.
- Hanh, Thich Nhht. **The Heart of the Buddha's Teaching**. London: Curzon, 2015.
- Jackson, Roger . **Buddhist Theology**. London: Routledge Curzon, 2003.
- Kalupahana, David J. **Karma and Rebirth**. Dehiwala: Buddhist Cultural Center, 2009.
- Kenny, Anthony. **Philosophy in the Modern World**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Keown, Damien. **Buddhism and Human Rights**. London: Curzon, 1998.
- Keown, Damien. **Encyclopedia of Buddhism**. London: Routledge, 2009.
- King, Sallie B. **Socially Engaged Buddhism**. Honolulu: Hawaii University Press, 2008.
- Kornfield, Jack. **Teaching of the Buddha**. New York: Bantam Books, 2010.
- Kornfield, Jack. **The Wise Heart A Guide to the Universal Teachings of Buddhist Psychology**. New York: Bantam Books, 2009.
- Kyobgon, Traleg . **The Eassence of Buddhism**, London: Curzon, 2010.
- LPN, Perera. **Buddhism and Human Rights: A Buddhist Commentary on the Universal Declaration of Human Rights**, Colombo: Karunaratbe & Son, 1991
- McGovern, William Montgomery. **A Manual of Buddhist Philosophy**. Deli: Nagpublishers, 1979.
- McMahan, David L. **Buddhism in the Modern World**. London: Routledge, 2012.
- McMahan, David L. **Making of Buddhist Modernism**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

- Mill, John Stuart. **On Liberty & Utilitarianism**. New York: Bantam Book, 2008.
- Mizuno, Kogen. **Essentials of Buddhism**. Tokyo: Kosei Publishing Co., 1972.
- Outhwaik, William. **The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought**. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Pande, Govind Chandra. **Studies in the Origins of Buddhism**. Delhi: Motilal Banarsdass Publishers, 1975.
- Partington, Martin. **Introduction to the English Legal System**. Oxford: Oxford Press, 2000.
- Popkin, Richard. **Philosophy**. New York: Atheneum Press, 1993.
- Roebuck, Valleries J. **The Dhammapada**. New York: Penguin Books, 2010.
- Atkinson, Sam. **The Philosophy Book**. London: DK Book, 2011.
- Traer, Robert. **Faith in Human Rights**. New York: East West Press, 1889.
- V. Vajiramedhi. **The Miracle of Suffering**. Bangkok: Pran Publishing Co., 2012.
- Walpola Sri Rahula. **What the Buddha Taught**. Oxford: Oneworld Press, 2010.
- Runzo, Joseph. **Human Rights and Responsibilities in the World Religions**. Oxford: Oneworld, 2003.
- Schidt-Leukel, Perry. **Buddhist-Christian Studies**, Honolulu: University of Hawaii Press, 2006.
- Siderits, Mark. **Buddhism as Philosophy**. Surrey: Ashgate, 2007.
- Swidler, Arlene. **Human Rights in Religious Traditions**. New York: Pilgrim Press, 1982.
- Talbott, William. **Which Right Should Be Universal**. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Williams, Paul. **Mahayana Buddhism : The Doctrinal Foundations**. Routledge, 2009.
- Winichakul, Thongchai. **Siam Mapped**. Chiang Mai: Silkworm Books, 1994.
- Witte, John Jr. and Green, M.Christian. **Religion and Human Rights**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Thesis/Dissertation

- Kelly, Christopher Donald. "Towards a Buddhist Philosophy and Practice of Human Rights". **Doctor of Philosophy Dissertation**: Columbia University, 2014.

(๕) หนังสือภาษาฝรั่งเศส :

Godechot, Jacques. *La Declaration de l'Homme et du Citoyen, Les Constitutions de la France depuis 1789*. Paris: Garnier-Flammarion, 1970.

Lacrouss. *Dictionaire de la Langue Francaise*. Paris: Lacrousse Publication, 1863.

(๖) สื่ออิเล็กทรอนิกส์ :

สุรพศ ทวีศักดิ์. “ประชาธิปไตย”. [ออนไลน์]. แหล่งที่มา:

<http://www.posttoday.com/analysis/interview/436236> [๑๖ สิงหาคม ๒๕๕๘].

John Stuart Mill. “Ethics, Internet Encyclopedia of Philosophy”. [ออนไลน์]. แหล่งที่มา:

<http://www.iep.utm.edu/mill-eth/> [June 12, 2016].

Manuel Escamilla. “Rights and Utilitarianism, John Stuart Mill’s role in its history”.

[ออนไลน์].แหล่งที่มา: <https://etudes-benthamiennes.revues.org/192#tocto1n3>
[June 15, 2016].

The United Nations. Office of High Commissioner of Human Rights, what are human rights?. [ออนไลน์]. แหล่งที่มา :

<http://www.ohchr.org/EN/Issues/Pages/WhatAreHumanRights.aspx>, Retrieved
[December 15, 2017].

ภาคผนวก

สิทธิมนุษยชนแนวพุทธ



การเปรียบเทียบรากฐานทางปรัชญาโดยสังเขป

รากฐานทางปรัชญา

พระเจ้า

กฎหมายธรรมชาติ

สิทธิตามธรรมชาติ

สิทธิมนุษยชน (ระดับศีลหรือพฤติกรรม)

- ความดีแบบอรรถประโยชน์นิยม
- เป้าหมายชีวิตมิได้ระบุ เพราะให้เป็นไปตามวัฒนธรรมของแต่ละสังคม
- เน้นลัทธิปัจเจกชนนิยมในแบบจอห์น สจ๊วต มิลล์
- เน้นสิทธิและเสรีภาพ

- หลักการสำคัญ : เสรีภาพ ความเท่าเทียมกัน ภาวะดรภาพ โดยมองจากมนุษย์ มิได้มองจากมุมมองอื่น เช่น สัตว์ เทวดา เปรต อสุรกาย เป็นต้น

รากฐานทางพุทธปรัชญา

กฎธรรมชาติ (นิยามทั้ง๕)

- กฎแห่งกรรม
- ไตรลักษณ์ กฎความจริง (อภิปรัชญา)

อริยมรรคมีองค์ ๘ (สิทธิมนุษยชนแบบพุทธ)

- ความดีระดับศีล
- ความดีระดับสมาธิ
- ความดีระดับปัญญา
- เป้าหมายชีวิตสูงสุด คือ นิพพาน
- ไม่เน้นลัทธิสุขนิยม ลัทธิวัตถุนิยม ลัทธิบริโภคนิยม ลัทธิทุนนิยมแบบสุดโต่ง
- เน้นหน้าที่ (ทศ๖) สนับสนุนให้คนทำหน้าที่ของตนในสังคมก่อน

- หลักการสำคัญ คือ พุทธธรรม ซึ่งเป็นระบบภววิทยาและญาณวิทยาที่ใหญ่มาก โดยมีได้มองจากมุมมองของมนุษย์เท่านั้น แต่มองจากทุกสรรพสิ่งที่รู้สึกและคิดได้

การเปรียบเทียบข้อเสนอหลักธรรมที่สำคัญเกี่ยวกับสิทธิมนุษยชนในงานนิพนธ์
ของพระสงฆ์ในจารีตเถรวาท

ข้อเสนอหลักธรรมที่สำคัญในงาน นิพนธ์ของพระธรรมโกษาจารย์ (พุทธทาสภิกขุ)	ข้อเสนอหลักธรรมที่สำคัญใน งานนิพนธ์ของสมเด็จพระพุทธ โฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต)	ข้อเสนอหลักธรรมที่สำคัญในงาน นิพนธ์ของพระมหาวุฒิชัย วชิร เมธี
<ul style="list-style-type: none">- อวิชชา- ปัญญา- สติปัญญา- อตัมมยตา- (โลกะ โทสะ โมหะ)- สุญญตา- พรหมวิหาร ๔	<ul style="list-style-type: none">- คีล ๕- ไตรสิกขา- พรหมวิหาร ๔- ทิศ ๖- สारณียธรรม ๖- อปริหาयธรรม ๗- สังคหัตถ์ ๔- อคติ ๔	<ul style="list-style-type: none">- อวิชชา- มิจฉาทิฐิ- สัมมาทัศนะ- เมตตากุณณา- สัมมาปัญญา- อคติ ๔- กัลยาณมิตร- ปัญญา

ประวัติผู้วิจัย

ชื่อ	ภาณุทัต ยอดแก้ว
วัน เดือน ปีเกิด	วันที่ ๒๑ กรกฎาคม ๒๕๑๒
ภูมิลำเนา	กรุงเทพมหานคร
ประวัติการศึกษา	ประกาศนียบัตรผู้สำเร็จการศึกษา มหาวิทยาลัยอ็อกซฟอร์ด สหราชอาณาจักร ศิลปศาสตร์บัณฑิต (วิชาเอก ประวัติศาสตร์ วิชาโท ภาษาฝรั่งเศส) มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ รัฐศาสตร์มหาบัณฑิต (ความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ) จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย กำลังศึกษาศาสตรมหาบัณฑิต สาขาการดุष्ฎิบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ประสบการณ์งาน	เลขานุการตรี สถานเอกอัครราชทูต ณ กรุงมอสโก เลขานุการโท สถานเอกอัครราชทูต ณ กรุงลอนดอน เลขานุการเอก สถานเอกอัครราชทูต ณ กรุงไนโรบี เลขานุการเอก สถานเอกอัครราชทูต ณ กรุงอิสลามาบัต นักการทูตชำนาญการ กระทรวงการต่างประเทศ ถนนศรีอยุธยา
รางวัลเขียน	ภูมิพล पाल พนมยงค์