



ส่วนที่ 1 ปรัชญาสังคัมของพุทธศาสนา

บทที่ 2

ปรัชญาสังคัมของพุทธศาสนา

เนื้อหาในส่วนนี้และบทนี้เป็นการนำเสนอแนวปรัชญาสังคัมของพุทธศาสนา การนำเสนอแนวความคิดของพุทธศาสนาในเมืองต้นนี้มีจุดมุ่งหมาย 2 ประการ คือ เพื่อทำความเข้าใจแนวความคิดทางปรัชญาสังคัมของพุทธศาสนา เริ่มแต่การหาหลักเกณฑ์ พิจารณาเหตุผล และความสัมพันธ์ในแนวความคิดทางปรัชญาสังคัมและความสัมพันธ์กับแนวคิดด้านอื่น ๆ ของพุทธศาสนา ประการที่สอง เพื่อจะได้นำข้อสรุปความคิดทางปรัชญาสังคัมของพุทธศาสนาไปเปรียบเทียบกับแนวความคิดของเสรีนิยมและสังคมนิยม ในส่วนต่อไป

ขอบเขตแนวความคิดทางปรัชญาสังคัมของพุทธศาสนา

แนวความคิดและคำสอนทั้งหมดของพุทธศาสนาแบ่งออกได้เป็น 2 ส่วน (อภิ.สง. 34/34/6; 1264-1265/274) คือ

ส่วนแรก โลกียธรรม. ความคิดในส่วนแรกถือเป็นระดับสมมติสัง หรือส่วนที่มีความสัมพันธ์กับสังคัมมนุษย์โดยตรง คำว่าต่อสังคัมมนุษย์ในที่นี้หมายถึงต่อกลุ่มมนุษย์ที่มาเกี่ยวเนื่องกันด้วยเหตุสำคัญบางประการที่เป็นการเพียงพอที่ทำให้กลุ่มดำรงอยู่ได้และมีความเกี่ยวเนื่องอื่นเพิ่มมากขึ้น ความคิดในส่วนแรกนี้มีความสัมพันธ์กับสังคัม ในฐานะเป็นหลักเกณฑ์ของมนุษย์ในการอยู่ร่วมกันเพื่อความสมบูรณ์ทางสังคัม จุดหมายแห่งสังคัมในระดับนี้คือการหลุดพ้นจากความทุกข์ในระดับต้น กล่าวคือ มีจุดมุ่งหมายที่ทำให้สมาชิกไม่เบียดเบียนกันและสามารถสร้างอรรถประโยชน์สุขได้ ในการเสนอแนวความคิดในระดับนี้ พุทธศาสนาจะยอมรับความเป็นไปต่าง ๆ ทางสังคัม เช่น คำการสมมติต่าง ๆ ในสังคัมการเป็นเจ้าของ เป็นต้น แนวความคิดส่วนนี้จะประกอบด้วยความคิดพื้นฐานเกี่ยวกับสังคัม และความคิดเรื่องคุณธรรมเพื่อสังคัม

ส่วนที่สอง โลกุตระธรรม ถือเป็นความคิดระดับปรมาตตสังหรือเป็นการจำแนกและแสดงความจริงโดยไม่สนใจต่อคำการสมมติในวิสัยสังคัมมนุษย์ ความคิดในระดับนี้มุ่งที่จุดมุ่งหมายคือ

การหลุดพ้นจากความทุกข์ทั้งหมดและถือเป็นจุดหมายสูงสุดของมนุษย์ ทั้งนี้เพราะจุดหมายที่มนุษย์ได้รับในความคิดระดับต้นนั้นยังไม่ใช้จุดหมายที่แท้จริงของมนุษย์ แนวความคิดส่วนนี้ยังคงมีความสัมพันธ์กับความคิดในระดับต้นโดยผลที่ออกมาย่อมก่อให้เกิดเป็นความคิดเชิงคุณธรรมในระดับสูง คุณธรรมที่เป็นผลในระดับนี้จะ เป็น "หน้าที่" มากกว่าการเลือกจะสร้างคุณธรรม ความคิดส่วนนี้คือ แนวความคิดของพุทธทาสภิกขุที่ปรากฏในข้อความว่า "ปรมาตมธรรมไม่กลับมา โลกาวินาศ"

การแยกความคิดทั้งสองนี้ออกจากกันมีจุดมุ่งหมายเพื่อแสดงให้เห็นว่า พุทธศาสนา ยอมรับจุดหมายใน 2 ระดับที่ต่างกันและสามารถแยกออกจากกันได้ คือ จุดหมายทางสังคมที่มนุษย์ได้รับจากการเกี่ยวเนื่องเป็นสังคม และจุดหมายในระดับสูงสุดที่มนุษย์ควรได้รับโดยมนุษยภาวะของแต่ละปัจเจกบุคคล ในการเสนอแนวความคิดทางปรัชญาสังคมของพุทธศาสนาจะมุ่งที่จุดหมายในระดับแรก คือการหลุดพ้นจากความทุกข์ในระดับสังคม หรือมุ่งให้มนุษย์ได้รับอรรถประโยชน์สุขและไม่ถูกเบียดเบียน

เนื้อหาความคิดทางปรัชญาสังคมของพุทธศาสนา

เนื้อหาความคิดทางปรัชญาสังคมของพุทธศาสนาต่อไปนี้เป็นแก่นความคิดสำคัญทางสังคมของพุทธศาสนา และเป็นรากฐานของความคิดต่าง ๆ ของพุทธศาสนาที่ปรากฏเป็นหลักคำสอนมากมายต่อมนุษย์ในการอยู่ร่วมกัน แนวความคิดทางปรัชญาสังคมของพุทธศาสนาจะให้คำตอบได้ว่าทำไมพุทธศาสนาจึงเสนอหลักธรรมนั้น ๆ ต่อสังคม

ก. หลักความคิดว่าด้วยการเห็นร่วม โดยความเป็นตัวของตัวเองในหลักการพึ่งตนเอง

1. หลักความคิดว่าด้วย "การเป็นตัวของตัวเอง" ในหลักการพึ่งตนเอง

แนวความคิดเรื่องการพึ่งตนเองเป็นความคิดสำคัญของพุทธศาสนาและเป็นแก่นแห่งความเป็นมนุษย์ ความคิดเรื่องนี้มี ความสัมพันธ์โดยตรงกับแนวความคิดเรื่อง "กรรม" ที่พุทธศาสนากล่าวว่า "มนุษย์มีกรรมเป็นของตนเอง" (ม.ม.13/460/591-592) กรรมเป็นเรื่องส่วนเฉพาะบุคคลซึ่งหมายความว่าปัจเจกชนต้องรับผิดชอบต่อกรรมของตนเอง ดังนั้น ปัจเจกชนต้องอาศัยตนเองในการตัดสินใจและกระทำ เพราะไม่มีใครอื่นจะช่วยเหลือผู้อื่นได้อีก มนุษย์จำเป็นต้องพึ่งตนเอง ข้อความในขุททกนิกาย (ขุ.ธ.25/160/48) กล่าวว่า "ตนเป็นที่พึ่งของตน คนอื่นที่โหนเล่าจะมาเป็นที่พึ่งได้แท้ที่จริง ผู้ที่ฝึกตนไว้ดีแล้วย่อมได้ที่พึ่งที่ได้โดยยาก"^๖

การพึ่งตนเองมีองค์ประกอบ 2 ประการ คือ

(1) การเป็นตัวของตัวเอง องค์ประกอบนี้หมายถึงการที่มนุษย์ได้พิจารณาโดยแยบคาย ก่อนตัดสินใจ การที่ผู้ใดจะต้องเป็นผู้รับผลการกระทำของตน ผู้นั้นต้องพิจารณาและตัดสินใจเอง องค์ประกอบนี้มีฐานความคิดจากการที่พุทธศาสนาเชื่อว่า จิตเป็นตัวนำในการทำพฤติกรรมของมนุษย์ เช่น ภาษิตในธรรมบท (ขุ.ธ. 25/1-2/15) ว่า

สิ่งทั้งหลายเริ่มที่ใจก่อน มีใจประเสริฐสุด มีมาจากใจ
ถ้าใจถูกครอบงำด้วยความชั่วร้าย (หรือห่องไส)
จะกล่าวหรือทำด้วยกายก็ตาม ทุกข์ก็ติดตามไป
(หรือสุขก็ติดตามไป) . . .

การตัดสินใจของมนุษย์เองในภายในคือสิ่งที่จะเป็นเครื่องยืนยันความแตกต่างกันของแต่ละปัจเจกบุคคล ในธรรมบทกล่าวว่า "ความบริสุทธิ์ และไม่บริสุทธิ์เป็นของส่วนบุคคล คนอื่นจะช่วยให้คนอื่นบริสุทธิ์ไม่ได้" (ขุ.ธ. 25/165/49)

(2) การกระทำตามที่ตัดสินใจ ในการที่มนุษย์จะถือว่าเป็นผู้อาศัยตนเอง ไม่ใช่มีความหมายเพียงว่าได้ตัดสินใจโดยตนเองเท่านั้น แต่ยังรวมถึงการทำตามที่ได้ตัดสินใจนั้นด้วย ในชาดก (ขุ.ชา. 28/1148/173) กล่าวยืนยันไว้ว่า "ความคิดที่ยังมิได้คิดก็มีอยู่บ้าง ความคิดที่คิดแล้ว เลื่อนหายไปบ้าง โภคะทั้งหลายของสตรีหรือนุรุษก็ตาม หากสำเร็จด้วยความคิดไม่ "

องค์ประกอบทั้ง 2 ประการ คือ การพึ่งตนเอง หลักการนี้เป็นข้อเสนอที่พุทธศาสนามุ่งต่อมนุษย์เองให้เป็นผู้ได้ตัดสินใจและรับผิดชอบต่อการกระทำของตนได้อย่างภาคภูมิใจ และมุ่งต่อสังคม โดยให้มนุษย์เป็นผู้ช่วยเหลือตนเองก่อนที่จะให้สังคมช่วยเหลือ ในที่นี้จะพิจารณาองค์ประกอบแรกเป็นหลัก คือการเป็นตัวของตัวเอง เพราะเป็นองค์ประกอบสำคัญในการตัดสินใจที่จะกระทำ

แนวความคิดเรื่องการเป็นตัวของตัวเองในความคิดของพุทธศาสนาเริ่มด้วยหลักการง่าย ๆ คือ การไม่พยายามเชื่อผู้อื่นก่อนโดยที่ตนเองยังไม่ได้พิจารณา ในชาดก (ขุ.ชา. 27/588/143) กล่าวว่า "ชนที่ยังไม่ทันได้ประสบการณ์รู้ด้วยวิถีความรู้(ของตน) ก็มักเชื่อตามคนอื่น พวกนั้นนับว่าเขลา มีความประมาทยิ่งนัก ติดแต่ตามคนอื่น ส่วนคนที่ควบคุมตนเองได้ดี มีปัญญา . . . ย่อมไม่เชื่อคนอื่นง่าย ๆ "

การเป็นตัวของตัวเองในความคิดของพุทธศาสนาไม่ได้มีความหมายว่า ไม่เชื่อใครเลย แต่หมายความว่า มนุษย์ควรเชื่อผู้อื่นเพื่อให้ได้เหตุผลที่เป็นส่วนสนับสนุน และเป็นข้อแย้งโดยที่มนุษย์ ต้องพิจารณาโดยแยบคายและตัดสินใจอีกครั้งหนึ่ง ดังนั้น ในหลักที่ว่าด้วยการเกิดขึ้นแห่งความรู้ที่ ถูกต้อง (ม.มู. 12/452/47) จึงมีพุทธภาษิตว่า " . . . ปัจจัยแห่งการเกิดขึ้นของสัมมาทิฏฐิ มี 2 ประการ คือ ปรโตโมสะ (การสดับรับฟังจากผู้อื่น) และโยนิโสมนสิการ (การไตร่ตรอง แยกแยะ พิจารณาด้วยใจโดยแยบคาย)" กล่าวได้ว่าพุทธศาสนามุ่งให้มนุษย์ได้ทำให้การตัดสินใจนั้น เป็นของตนอย่างแท้จริงก่อนไม่ว่าด้วยการตัดสินใจตามเหตุผล หรือจากประสบการณ์ ในนิกคัณฐนาฎ ปุตตสูตร (ส.สพ. 18/350/365) แสดงแนวความคิดนี้ได้ดี ตามข้อความว่า

. . . นิกคัณฐนาฎบุตรได้ถามจิตตคฤหบดีว่า คุณกร ท่านคฤหบดี ท่านยอมเชื่อ ต่อพระสมณโคดมว่า สมานิตีไม่มีวิตกวิจารณ์อยู่ ความดับวิตกวิจารณ์อยู่หรือ จิตตคฤหบดีกล่าวว่า ข้าพเจ้าไม่ได้เชื่อต่อพระผู้มีพระภาคเจ้าในข้อนั้น . . . (แต่) ข้าพเจ้าย่อมจำนงหวังได้ดีทีเดียวว่า เราสังคจากกาม สังคจากอกุศลธรรม (ทำได้อย่างนั้น)

ในจักกวัตติสูตร (ที.ปา. 11/80/62) กล่าวว่า "การพึ่งตนเองคือการพึ่งธรรมตาม ข้อความว่า เธอทั้งหลายจงมีตนเป็นเกาะ มีตนเป็นที่พึ่ง อย่างมีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่งเลย จงมีธรรม เป็นเกาะ มีธรรมเป็นที่พึ่ง อย่างมีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่งเลย "

ตามข้อความนี้แสดงให้เห็นว่า พุทธศาสนายอมรับว่า การที่มนุษย์ตัดสินใจตามธรรม มนุษย์ยังคงมีความเป็นตัวของตัวเอง ในความคิดของพุทธศาสนาจึงถือว่า ธรรม (หรือสิ่งที่ประกอบ ด้วยธรรม) เป็นสิ่งที่มนุษย์ตัดสินใจตามได้โดยมนุษย์คงเป็นตัวของตัวเองอยู่ซึ่งหมายความว่า "การเป็นตัวของตัวเองตามธรรม" ถ้าพิจารณาตามหลักอธิปไตย 3 ประการ (อง. ติก. 20/ 985/187-190) คือ อัตตาธิปไตย การให้ตนเป็นใหญ่ในการตัดสินใจ โลกาธิปไตย การให้โลก (สิ่งที่สังคมยอมรับ) เป็นใหญ่ในการตัดสินใจ และธรรมาธิปไตย การให้ธรรมเป็นใหญ่ในการตัดสินใจ พุทธศาสนายอมรับทั้งการให้ตนเอง สังคม และธรรมเป็นใหญ่ในการตัดสินใจของตน ในคาถาสรูปเนื้อความของหลักอธิปไตยจึงกล่าวว่า

เพราะเหตุฉะนั้นแล คนที่เป็นอัตตาธิปไตยต้องมีสติ
(คิดถึงสิ่งที่ตนตัดสินใจและทำ) เทียวไปคนที่เป็นโลกาธิปไตย
ต้องมีปัญญาและการพิจารณาใคร่ครวญส่วนคนที่เป็นธรรมาธิปไตย
ต้องประพฤติให้สมควรแก่ธรรม

การให้ตนเอง สังคม และธรรมเป็นใหญ่ในการตัดสินใจตามแนวความคิดของพุทธศาสนา จึงรวมความหมายว่าเป็นสิ่งที่ประกอบด้วยธรรมอยู่ด้วยเสมอตามความสอดคล้องกับจักกวัตติสูตรข้างต้น ข้อสรุปที่สอดคล้องต่อความคิดของพุทธศาสนาก็คือ การเป็นตัวของตัวเองจึงหมายถึงการที่ผู้หนึ่งเป็นผู้ตัดสินใจตามมติของตนเอง หรือตามสังคม หรือตามธรรมก็ได้ แต่ต้องประกอบด้วยธรรมเสมอ ดังนั้น ข้อยืนยันของพุทธศาสนาข้างต้นทำให้สรุปความเป็นตัวของตัวเองได้เป็น 2 ชั้น คือ

(1) การเป็นตัวของตัวเองโดยอ้อม คือ การที่ปัจเจกชนยอมรับตามมติแห่งสังคมที่ประกอบด้วยธรรม เช่น ก. ยอมรับ $ก_1$ เพราะ $ก_1$ สอดคล้องกับธรรม ธรรมเป็นเกณฑ์สำคัญในการยอมรับหรือเห็นด้วยกับมตินี้

(2) การเป็นตัวของตัวเองโดยตรง คือการที่ปัจเจกชนได้ตัดสินใจโดยตนเองโดยสอดคล้องกับธรรม ในการตัดสินใจครั้งนี้อาจขัดแย้งกับมติแห่งสังคม แต่เพราะสิ่งที่มนุษย์ยอมรับนั้นสอดคล้องกับธรรมมากกว่า มนุษย์ต้องยอมรับตามธรรม ดังนั้น ถ้า ก. พิจารณาใคร่ครวญแล้วเห็นว่า $ก_1$ สอดคล้องกับธรรม ในขณะที่สังคมอาจยอมรับ ข ในการเป็นตัวของตัวเอง ก. ต้องยอมรับตาม $ก_1$

การที่พุทธศาสนาถือว่า ธรรมเป็นเกณฑ์สำคัญในการตัดสินใจของมนุษย์และมนุษย์ยังคงเป็นตัวของตัวเองก็เพราะว่า ธรรมเป็นผลแห่งการตัดสินใจอย่างมีเหตุผลที่สุดของมนุษยชาติ และคือของปัจเจกชนทุกคน ธรรมจึงเป็นกฎแห่งมนุษยชาติ "กฎธรรม" จึงเป็นกฎที่มนุษย์ที่จะตัดสินใจให้มีเหตุผลมากที่สุดต้องตัดสินใจตามนั้น ดังนั้น การที่ปัจเจกชนยึดตามกฎธรรมจึงมีค่าเท่ากับการที่ปัจเจกชนได้ทำตามการตัดสินใจของตนเองอย่างมีเหตุผลมากที่สุด การที่พุทธศาสนาเสนอให้กฎธรรมเป็นกฎที่มนุษย์จำเป็นต้องเห็นร่วมก็เพราะในบางครั้งมนุษย์อาจถูกครอบงำให้ตัดสินใจและกระทำการที่โดยแท้จริงแล้วมนุษย์ไม่มุ่งที่จะกระทำได้* เช่น ก ถูกความโลภครอบงำนำไปขโมยเงินของ ข: พุทธศาสนาไม่ถือว่า การตัดสินใจของ ก. ที่จะขโมยเงินเป็นการตัดสินใจของ ก. ที่แท้จริง

* สิ่งที่ครอบงำในที่นี้หมายถึงอกุศลมูล 3 (ที.ปา. 11/353/309) คือ โลภะ โทสะ และโมหะ โดยทั่วไปมักเรียกว่า "ความหลงผิด" อภิธัมมัตถสังคหยาติ (2516:9) กล่าวว่า อกุศลเจตสิก 4 ประการ คือ โมหะ อหิริกะ อโนตปปะ และอุทธัจจะ เป็นพื้นฐานของอกุศลทั้งหมด เจตสิกทั้ง 4 ประการนั้นจึงเป็นสิ่งที่ประกอบเป็นความหลงผิดในการตัดสินใจของมนุษย์

ก. เพียงถูกครอบงำด้วยความโลภ การตัดสินใจที่ไม่มี ความโลภครอบงำคือการที่ ก. ตัดสินใจตามธรรม คือ "ไม่ถือเอาสิ่งที่เจ้าของไม่ได้ให้" ดังนั้น แม้ในกรณีที่มีมนุษย์จะยืนยันถึงการตัดสินใจของตนเองแต่ขัดแย้งกับกฎธรรมก็ไม่ชื่อว่า เป็นการตัดสินใจที่แท้จริงของผู้นั้น ดังนั้น พุทธศาสนาจึงกล่าวข้อความว่า "มนุษย์ตั้งจิตไว้ผิด ทำตนให้เป็นศัตรูเบียดเบียนตนเอง ผู้อื่น และทั้งตนเองและผู้อื่น" (ส.สคา. 15/103/77) ในกรณีที่สังคมตัดสินใจขัดแย้งกับกฎธรรมก็ยืนยันได้เช่นเดียวกัน และโดยชอบต่อความคิดของพุทธศาสนา คือ "ความหลงผิดของสังคม" กฎธรรมที่เป็นกฎของมนุษยชาติย่อมอยู่เหนือจากการยอมรับโดยสังคมที่เป็นเพียงกลุ่มหนึ่งของมนุษยชาติ การที่มนุษย์ยึดตามกฎธรรมยังคงทำให้มนุษย์เป็นตัวของตัวเองมากที่สุด

ความหลงผิดของปัจเจกบุคคลหรือสังคมอาจจำแนกได้เป็น 2 ส่วน คือ ความหลงผิดอย่างแท้จริง เช่น ก. ไม่รู้ว่าการฆ่าผู้อื่นผิดกฎธรรมจึงทำไป และความหลงผิดอย่างจำเริญ เช่น ก. มีความหิวมาก ก. จึงไปขโมยเงินของ ข. ก. รู้ว่าเป็นการขัดแย้งกฎธรรม แต่ความจำเริญจากความหิวทำให้ ก. ต้องกระทำอย่างนั้น ทั้งสองกรณีของความหลงผิดทำให้ตัดสินใจในสิ่งที่ขัดแย้งกับกฎธรรมมีค่าทำให้มนุษย์ไม่มีความเป็นตัวของตัวเองเท่ากัน ดังนั้น ตามความคิดของพุทธศาสนาจึงไม่มีทั้งความหลงผิดอย่างจำเริญและความหลงผิดอย่างแท้จริงที่จะแสดงการเป็นตัวของตัวเองของผู้ตัดสินใจ ปัจเจกชนละเมิดกฎแห่งความเห็นร่วมของมนุษยชาติเหมือนกัน

การเป็นตัวของตัวเองตามแนวความคิดของพุทธศาสนาจึงได้แก่ การเป็นตัวของตัวเองตามธรรม กล่าวคือ การตัดสินใจโดยตนเองหรือในการยอมรับมติแห่งสังคมต้องสอดคล้องกับกฎธรรมเสมอ ทั้งหมดนี้คือสิ่งที่พุทธศาสนาเรียกว่า การเป็นตัวของตัวเอง และเป็นสิ่งที่พุทธศาสนาถือว่ามนุษย์ต้องมี ในฐานะแห่งความรับผิดชอบต่อการตัดสินใจและการกระทำของตนอย่างภาคภูมิใจ

2. หลักความเห็นร่วม แนวความคิดเรื่องนี้เป็นผลโดยตรงจากการเป็นตัวของตัวเอง ปัจเจกชนที่ยอมรับตามมติแห่งสังคมหรือกฎธรรมคือปัจเจกชนได้มีความเห็นร่วมต่อสิ่งนั้นความเห็นร่วมจึงเป็นการแสดงการตัดสินใจของปัจเจกชน ความหมายของคำว่าเห็นร่วมตามแนวความคิดของพุทธศาสนาจึงได้แก่ การที่ปัจเจกชนได้ตัดสินใจที่จะยอมรับหรือเห็นพร้อมหรือเห็นดีในเรื่องใดเรื่องหนึ่งและยินยอมให้เป็นไปตามความเห็นร่วมนั้น

แนวความคิดเรื่องความเห็นร่วมปรากฏในอัครคัมภีร์สูตร (ที.ปา. 11/130-131/102-103) ว่า

ครั้งนั้น สัตว์ชั้นผู้ใหญ่จึงปรับทุกข์กันว่า พ่อเอ๋ย ความชั่วร้าย คือ การถือเอาสิ่งของที่เจ้าของไม่ได้ให้ การติเตียน การพูดเท็จ การถือท่อนไม้ปรากฏแล้วในสัตว์ทั้งหลาย อย่างกระนั้นเลยพวกเราควรสมมติ (เห็นร่วม) ให้สัตว์ผู้หนึ่งเป็นผู้ว่ากล่าวคนที่ควรว่ากล่าวได้โดยชอบ ให้เป็นผู้ติเตียนคนที่ควรติเตียนได้โดยชอบ ให้เป็นผู้ขยับไล่คนที่ควรขยับไล่ได้โดยชอบ . . . เพราะเหตุที่ผู้เป็นหัวหน้าอันมหาชนสมมติดังนี้แล้ว อักษรว่า มหาชนสมมติ จึงอุบัติขึ้นเป็นต้นดับแรก

ในมหาวิงค์ (วิ.มหา. 1/39/31) ได้อ้างการเห็นร่วมเป็นหลักประการแรกในการบัญญัติวินัยแก่พระภิกษุว่า ". . . เพราะเหตุนั้นแล เราจะบัญญัติสิกขาบทแก่ภิกษุทั้งหลายด้วยอำนาจประโยชน์ 10 ประการ คือ เพื่อการรับว่าดีแห่งสงฆ์ เพื่อความผาสุกแห่งสงฆ์ . . ." หลักความเห็นร่วมที่ปรากฏในที่มาทั้ง 2 ประการข้างต้นนี้ย่อมแสดงให้เห็นถึงความสำคัญของหลักความเห็นร่วม

ตามตัวอย่างข้างต้นแสดงให้เห็นว่าความเห็นร่วมก่อให้เกิดผล 2 ประการ คือ ประการแรกทำให้ผู้เห็นร่วมมีหน้าที่บางอย่างตามความเห็นร่วมนั้น ประการที่สองสิ่งใด ๆ (เช่น กฎ ข้อตกลงและสัญญา เป็นต้น) ย่อมใช้กับผู้นั้นได้อย่างชอบธรรมตามความเห็นร่วมนั้น เช่น การที่ประชาชนเห็นร่วมให้มีผู้ใช้อำนาจได้ ย่อมหมายความว่า ประชาชนต้องเชื่อฟังและยินยอมตามการใช้อำนาจของผู้นั้น และผู้ใช้อำนาจย่อมสามารถใช้อำนาจได้อย่างชอบธรรม

รายละเอียดเรื่องความเห็นร่วมมีดังนี้

2.1 ลักษณะแห่งความเห็นร่วม ความเห็นร่วมตามแนวความคิดของพุทธศาสนา จำแนกได้เป็น 2 ประการ คือ

ประการแรก ความเห็นร่วมโดยมีเจตนา ความเห็นร่วมในประการนี้ไม่ใช่ความเห็นร่วมโดยเด็ดขาด แต่เห็นร่วมภายใต้เจตนาบางอย่าง เช่น ในกรณีการใช้อำนาจข้างตน ความเห็นร่วมของประชาชนเป็นไปในเจตนาว่า "ต้องใช้อำนาจว่ากล่าว ติเตียน ขยับไล่ผู้ที่ควรว่ากล่าว ติเตียน และควรขยับไล่" เท่านั้น ถ้าผู้ใช้อำนาจใช้อำนาจไม่เป็นไปตามเจตนาดังกล่าวประชาชนย่อมเพิกถอนความเห็นร่วมของตนได้

ประการที่สอง ความเห็นร่วมโดยไม่มีเงื่อนไข ความเห็นร่วมนี้ไม่มีเงื่อนไขใด ๆ
 อีก เช่น ก. ให้เงิน ข. จำนวน 10 บาท ข. สามารถใช้เงินนั้นอย่างไรก็ได้โดยที่ ก. ไม่สามารถ
 ทวงคืนได้

2.2 ประเภทของความเห็นร่วม ความเห็นร่วมที่แสดงการตัดสินใจของมนุษย์ หรือ
 ความเป็นตัวของตัวเองของมนุษย์แยกออกได้เป็น 2 ประเภท คือ

ประเภทแรก ความเห็นร่วมโดยตรง หมายถึงการที่ปัจเจกชนได้ตัดสินใจต่อสิ่งใด
 ที่สอดคล้องกับกฎธรรมโดยตนเอง การตัดสินใจของผู้นั้นย่อมแสดงความเห็นร่วมของผู้นั้น เช่น ก.
 ตัดสินใจให้ ข. อยู่ในบ้านของตน การตัดสินใจเกิดจาก ก. โดยตรงเท่ากับเป็นการเห็นร่วมโดยตรง
 จาก ก. เอง

ประเภทที่สอง ความเห็นร่วมโดยอ้อม เป็นความเห็นร่วมของมนุษย์ผ่านทาง
 หลักเกณฑ์บางประการ ความเห็นร่วมประเภทที่สองนี้แบ่งออกเป็น 2 กลุ่ม คือ กลุ่มแรก ความเห็น
 ร่วมตามกฎธรรม กฎธรรมถือเป็นความเห็นร่วมสากลของมนุษยชาติ ดังนั้น ปัจเจกชนต้องเห็น
 ร่วมตามกฎธรรม กลุ่มที่สอง ความเห็นร่วมตามหลักมหาชนสมมติ เป็นความเห็นร่วมตามมติที่มี
 ขึ้นจากพื้นฐานความเห็นร่วมที่มีมาก่อน ความเห็นร่วมทั้ง 2 ประการโดยอ้อมนี้คือผลที่ออกมาในรูป
 ของกฎแห่งมหาชน และกฎธรรม

๑. หลักความคิดว่าด้วยการเห็นร่วมต่อกฎสังคม : กฎมหาชน และกฎธรรม

พุทธศาสนาถือว่า การมีความเห็นร่วมโดยอ้อมทำให้เกิดกฎสังคมที่เป็นการตัดสินใจ
 โดยอ้อมที่ออกมาเป็นสิ่งที่มนุษย์ต้องมีหน้าที่หรือพันธะต้องทำตามหรือเป็นกฎของมนุษย์ได้ 2 ประการ
 คือ กฎมหาชน หรือกฎที่เกิดจากความเห็นร่วมของมหาชน และกฎธรรม ในความคิดของ
 พุทธศาสนากฎทั้งสองประการนี้เป็นกฎที่ก่อให้เกิดความผิดและมีโทษต่อผู้ล่วงละเมิด ดังนั้น
 ในวัชชสูตร (อัง. ทุก. 20/612/63-64) จึงกล่าวว่า ". . . โทษมี 2 อย่าง โทษ 2 อย่าง
 มีอะไรบ้าง คือ โทษที่เป็นไปในปัจจุบัน และโทษที่มีในกาลเบื้องหน้า"

รายละเอียดเรื่องความเห็นร่วมทั้ง 2 ประการข้างต้นมีดังนี้

1. การเห็นร่วมตามกฎมหาชน หรือการเห็นร่วมตามหลักมหาชนสมมติ การเห็นร่วม
 ตามหลักมหาชนสมมติหมายถึง การที่สมาชิกทุกคนเห็นร่วมกันโดยเอกฉันท์ให้ยินยอมตามเสียงที่

เป็นมหาชนของกลุ่ม มติที่ได้รับจากหลักมหาชนสมมติย่อมถือเป็นกฎ ที่ทุกคนได้เห็นร่วมและยินยอม ให้เป็นไปตามกฎนั้น แนวความคิดเรื่องนี้ของพุทธศาสนาปรากฏในอัครคัมภีร์สูตรตามที่กล่าวถึงแล้ว ข้างต้น รวมทั้งเรื่องการบัญญัติวินัยของภิกษุสงฆ์ด้วย

ในความคิดของพุทธศาสนามีความหมายถึงว่า ก่อนแต่การจะตัดสินใจตัดสินนั้น ๆ สมาชิกทุกคนต้องมีโอกาสที่จะแสดงความเห็นร่วมและไม่เห็นร่วม หรือให้สมาชิกได้ตัดสินใจก่อน ดังนั้น ในหลักการว่าด้วยการจะยอมรับมติใด ๆ ที่เป็นส่วนรวมในวินัยบัญญัติทั้งสิ้นจึงปรากฏข้อความว่า ". . . ขอบแก่ท่านผู้ใด ท่านผู้นั้นพึงนิ่ง ไม่ขอบแก่ท่านผู้ใด ท่านผู้นั้นพึงพูด" (วิ.มหา. 4/70/70 เป็นต้น)

เหตุผลในการยอมรับมติของมหาชนตามแนวความคิดของพุทธศาสนา มาจากการที่ในการยอมรับมติใด ๆ นั้น พุทธศาสนายอมรับเฉพาะมติที่ทุกคนเห็นร่วมโดยเอกฉันท์ แต่ในบางกรณีที่มีการเห็นร่วม ไม่สามารถเป็นเอกฉันท์ได้ ในกรณีนี้พุทธศาสนาจะยอมรับมติที่เป็นเอกฉันท์ได้อย่างไร ในความคิดพุทธศาสนาถือว่า สมาชิกทุกคนเห็นร่วมเป็นเอกฉันท์ได้ที่จะยอมรับเกณฑ์อย่างใดอย่างหนึ่ง ในการแก้ปัญหาได้ เช่น การแต่งตั้งกรรมการผู้ทรงคุณให้เป็นผู้ตัดสิน หรือใช้เสียงส่วนใหญ่เป็นมติในการตัดสิน มติมหาชนหรือมติแห่งท่านผู้ทรงคุณที่มีความเห็นร่วมของสมาชิกโดยเอกฉันท์เป็นฐานรองรับย่อมมีความชอบธรรมและสมาชิกทุกคนต้องเห็นร่วมตามมติของมหาชนหรือมติแห่งท่านผู้ทรงคุณนั้น ตัวอย่างแนวความคิดดังกล่าวนี้ปรากฏชัดในลัทธิศตสิกขันธ์กะในจุลลวรรค (วิ.จุล. 7/212/342-343) ว่า

ครั้งนั้น สงฆ์ประสงค์จะวินิจฉัยอธิกรณ์นั้นจึงประชุมกัน ก็เมื่อสงฆ์กำลังวินิจฉัยอธิกรณ์นั้นเสียงอื้อฉาวเกิดขึ้นไม่สิ้นสุด และไม่สามารถที่จะเห็นตามเนื้อความของภิกษุองค์เดียวได้ พระเรวัตตะจึงประกาศให้สงฆ์ทราบด้วย ผู้ตัดสินกรรมวาจาว่า

ท่านเจ้าข้า ขอสงฆ์จงฟังข้าพเจ้า เมื่อพวกเราวินิจฉัยอธิกรณ์นี้อยู่เสียงอื้อฉาวเกิดขึ้นไม่สิ้นสุด และไม่สามารถจะเห็นตามเนื้อความของภิกษุองค์เดียวได้ ถ้าความพร้อมพร้อมของสงฆ์ถึงที่แล้ว สงฆ์พึงระงับอธิกรณ์นี้ด้วยอุพพาทิกาวี (ตั้งกรรมการสงฆ์ขึ้นมาพิจารณาตัดสิน)

. . . สงฆ์สมมติภิกษุ 4 รูปเป็นชาวปราชิน อีก 4 รูปเป็นชาวปาฐา เพื่อระงับอธิกรณ์นี้ ด้วยอุพพาทิกาวี ขอบแก่ท่านผู้ใด ท่านผู้นั้นพึงนิ่ง ไม่ขอบแก่ท่านผู้ใด ท่านผู้นั้นพึงพูด

โดยเหตุผลตามข้างต้นคือสิ่งที่พุทธศาสนาจะบอกให้ทราบว่า เกณฑ์ตัดสินไม่ว่าโดยการมอบหมายให้ผู้ทรงคุณตัดสิน หรือจากมติเสียงข้างมากก็ตาม ไม่ใช่เป็นการบังคับให้ผู้มีความเห็นตรงข้ามต้องเห็นตาม แต่เป็นการเห็นร่วมตามโดยการตัดสินใจของผู้นั่นเอง อย่างไรก็ตาม เกณฑ์ที่ยึดตามมติของผู้ทรงคุณหรือจากเสียงข้างมากที่ไร้การยอมรับโดยเอกฉันท์ก่อนของสมาชิก ไม่ใช่สิ่งที่พุทธศาสนาจะยืนยันได้ว่าไม่แตกต่างจากสิ่งที่เรียกว่า "เผด็จการโดยมหาชน"

เกณฑ์การตัดสินที่ออกจากมติเอกฉันท์ตามแนวความคิดของพุทธศาสนาจำแนกได้เป็น 2 วิธี (สมนฺต. 1. 2515:113) ตามความหมายของคำว่า "มหาชน" คือ เป็นมหาชนโดยจำนวน คือมีจำนวนมากหรือใกล้จำนวนจริงมากที่สุด และเป็นมหาชนโดยคุณ คือประกอบด้วยคุณต่าง ๆ เช่น ความรู้ ประสบการณ์ เป็นต้น ข้อความข้างต้นคือวิธีการ 2 วิธีที่พุทธศาสนายอมรับ คือ การใช้เสียงข้างมากตัดสิน และการแต่งตั้งกรรมการผู้ทรงคุณวุฒิให้เป็นผู้ตัดสิน วิธีการทั้งสองมีความเหมาะสมในสถานการณ์ที่แตกต่างกัน วิธีการแรกเหมาะสำหรับกรณีที่มีสมาชิกต่างมีความรอบรู้ที่เพียงพอ มีจำนวนที่เหมาะสม เป็นต้น ในวิธีการหลังเหมาะสำหรับกรณีที่เป็นปัญหาซับซ้อนต้องการความเข้าใจในเรื่องนั้นอย่างมาก หรือสมาชิกมีมากเกินไปที่จะใช้วิธีแรกได้ เป็นต้น ในวิธีการหลังนี้เองที่ทำให้พุทธศาสนายอมรับมติของตัวแทน หรือของผู้ที่เป็นมหาชนสมมติได้ที่จะกล่าวถึงต่อไป โดยสรุปแล้วยังคงกล่าวได้ว่า พุทธศาสนายังคงถือว่าภายใต้วิธีการตัดสินของมหาชนทั้งสองกรณีนี้ยังคงมาจากความเห็นร่วมของสมาชิกทั้งหมดโดยอ้อม

คำว่า "มหาชน" ที่ใช้ตามความหมายข้างต้นมีความหมายแตกต่างกับอีกคำหนึ่งที่มีความหมายใกล้เคียงกัน คือ คำว่า "ประชุมชน" หรือ "มติประชุมชน" ความหมายของคำว่า มติประชุมชน มีความหมายเพียงแต่ว่าเป็นความเห็น ท่าที ความรู้สึกของคนในสังคมที่สอดคล้องกันต่อเรื่องใดเรื่องหนึ่งของประชาชนโดยส่วนมากในสังคมนั้น เช่น ประชาชนโดยทั่วไปถือว่าคนที่เป็นโรคเอดส์เป็นคนที่น่ารังเกียจ คนที่เคยติดคุกมาเป็นคนชั่ว หรือประชาชนเชื่อว่าสิ่งนี้เป็นอย่างนี้ ไม่ใช่อย่างนั้น เป็นต้น พุทธศาสนาไม่ถือว่านี่คือมติที่ทุกคนต้องยอมรับ และอาจหมายรวมถึงว่าไม่ใช่มติที่จะต้องให้ทุกคนเห็นร่วมตามด้วย ข้อความในจุฬาสัจจกสูตร (ม.ม. 12/356/372) แสดงเป็นตัวอย่างให้เห็นว่า

พระพุทธเจ้า : ท่านกล่าวข้อนั้นอย่างนี้ว่า รูปเป็นตนของเรา เวทนา . . .
สัญญา . . . สังขาร . . . วิญญาณเป็นตนของเราดังนี้
มิใช่หรือ

สังคมนิกครณธ์ : ท่านพระโคตม ข้าพเจ้ากล่าวอย่างนั้น ประชุมชนเป็นอันมากก็กล่าวอย่างนั้น

พระพุทธเจ้า : ดูก่อนอัคริเวสณะ ประชุมชนเป็นอันมากจักทำอะไร แก่ท่าน อัคริเวสณะ เชิญท่านยืนยืนถ้อยคำของท่านเถิด

ความแตกต่างระหว่างมตที่เป็นเพียงท่าทีความเชื่อ ของประชุมชนข้างต้นกับมติมหาชนที่ถือเป็นกฎของสังคมอยู่ที่มตិประการหลังเกิดจากความเห็นร่วมของสมาชิกทุกคนโดยเอกฉันท์ให้หาข้อสรุปใด ๆ โดยเกณฑ์แห่งมหาชน ในขณะที่มติประการแรกเป็นเพียงสิ่งที่มหาชนแสดงความรู้สึกความเชื่อท่าที เป็นต้น ของตนออกมาโดยสอดคล้องกันเท่านั้น อย่างไรก็ตาม กล่าวได้ว่าถ้าสิ่งที่เป็นมติของประชุมชนได้รับการยอมรับโดยมติมหาชนย่อมเป็นพันธะให้ทุกคนเห็นร่วมตามด้วย

จากข้อสรุปข้างต้นก่อให้เกิดปัญหาสำคัญ คือ ประชาชนจะใช้เกณฑ์มหาชนตัดสินปัญหาในขอบเขตแค่ไหน หรือตัดสินได้ในทุกเรื่องหรือไม่ เช่น มหาชนควรมีมติหรือไม่ว่าทุกคนต้องเห็นร่วมว่ารูปเป็นต้นเป็นตนของเรา การมีความเชื่อแบบ ก. ถูกต้อง หรือว่าการเกิดขึ้นของจักวาลนี้เป็นแบบนี้ เป็นต้น คำตอบของพุทธศาสนาต่อปัญหาข้างต้นมีดังนี้ พุทธศาสนามุ่งให้ใช้เกณฑ์ตัดสินตามหลักมหาชนในเรื่องที่เป็นการรักษา ป้องกันและคุ้มครองทุก ๆ สิ่งในสังคม เช่น ข้อความในจกักรัตติสูตร (อ.ง.ติก. 20/868/139) ว่า

พระเจ้าจักรพรรดิผู้ทรงธรรม * . . . ทรงจัดการรักษาป้องกันและคุ้มครองที่ประกอบด้วยธรรมไว้ในพวกกษัตริย์ ผู้ที่ตามเสด็จในหมู่พลในพราหมณ์และคฤหบดี ในชาวนิกมและชาวชนบท ในสมณะและพราหมณ์ ในเนื้อและนก

เรื่องที่เป็นการรักษาป้องกันและคุ้มครองทุก ๆ สิ่งในสังคม คือสิ่งที่พุทธศาสนาเรียกว่า "รสแห่งรัฐ" กล่าวคือ มติมหาชนเป็นเกณฑ์ตัดสินรสแห่งรัฐตามข้อความในมหาโพธิชาดก (ช.ชา. 28/172-175/28-29) ว่า

เมื่อต้นไม้ใหญ่มีผล ผู้ใดเก็บผลติดมา ผู้นั้นไม่รู้จักรสแห่งผลไม้ชิ้น ทั้งพืชพันธุ์แห่งต้นไม้นั้นก็พินาศรัฐเปรียบด้วยต้นไม้ใหญ่ พระราชาใด

* การใช้คำว่า มติ "พระเจ้าจักรพรรดิ" แทนคำว่ามติมหาชนมีเหตุผลว่าเพราะพุทธศาสนา ถือว่ากษัตริย์ทั้งหมดเป็นผู้ที่มหาชนเห็นร่วมให้เป็นผู้ตัดสินเรื่องต่าง ๆ ในสังคม

ทรงปกครองโดยไม่เป็นธรรม พระราชานั้นไม่รู้จักการสแห่งรัฐนั้นและรัฐ
 ของพระราชานั้นย่อมพินาศ
 เมื่อต้นไม้ใหญ่มีผล ผู้ใดเก็บเอาผลสุกมา ผู้นั้นย่อมรู้รสแห่งผลไม้
 และพืชพันธุ์แห่งต้นไม้นั้นก็ไม่มีพินาศ
 รัฐเปรียบได้ด้วยต้นไม้ใหญ่ พระราชาใดทรงปกครองโดยธรรม
 พระราชานั้นย่อมทรงทราบรสแห่งรัฐนั้น และรัฐของพระราชานั้นย่อม
 ไม่มีพินาศ

สิ่งที่พุทธศาสนาเรียกว่ารสแห่งรัฐจึงหมายถึงผลใด ๆ ที่เกิดขึ้นในขอบเขตสังคมนั้นและ
 สมาชิกแห่งสังคมภายใต้การดูแลของรัฐพึงได้รับ ประเด็นที่น่าสังเกตก็คือพุทธศาสนาใช้คำว่า
 "รัฐ" ซึ่งจะหมายถึงประชาชนที่เป็นปัจเจกบุคคลและโดยส่วนรวม ดังนั้น สามารถสรุปได้ว่า
 พุทธศาสนาถือว่ามติมหาชนคือ เกณฑ์ตัดสินผลโดยรวมที่เกิดขึ้นทั้งแก่ปัจเจกบุคคลและสังคม ในอีก
 หนึ่งก็คือมติมหาชนจะเป็นเครื่องตัดสินผลที่เกิดขึ้นตามกฎหมาย กล่าวคือ ให้สมาชิกพ้นจาก
 การถูกเบียดเบียน และได้รับอรรถประโยชน์

ข้อที่ควรพิจารณาอีกส่วนหนึ่ง คือ พุทธศาสนาถือว่ามตินั้นต้องประกอบด้วยธรรมเสมอ
 ข้อยืนยันส่วนนี้คือสิ่งที่สรุปได้ว่า พุทธศาสนาไม่มีความเห็นให้มหาชนเป็นเกณฑ์ตัดสินเรื่อง
 เกี่ยวกับกฎธรรมทั้งมวล แต่กฎธรรมคือสิ่งที่มหาชนต้องเห็นร่วมด้วย ทั้งนี้เพราะว่ากฎธรรม
 เป็นกฎความเห็นร่วมสากลของมนุษยชาติ มหาชนไม่ใช่เป็นเกณฑ์ที่มีเหตุผลเพียงพอในการคัดค้าน
 กฎธรรม หรือจะถือเป็นมติที่ทุกคนต้องยอมรับและกระทำตามกฎที่ขัดแย้งกับกฎธรรม เหตุผล
 ก็คือมหาชนไม่สามารถที่จะช่วยให้มนุษย์ไม่ได้รับผลจากการกระทำของตนได้ มนุษย์ยังคงต้องรับ
 ผลจากการกระทำของตนด้วยตนเอง ข้อความในอติพินธกปุคคสูตร (สจ. สฬา. 18/358/381-
 382) กล่าวว่า

ดูก่อนนายคามณิ เปรียบเหมือนบุรุษโยนก้อนหินก้อนหนาลงในห้วงน้ำลึก
 หมู่มหาชนพึงประชุมกันแล้วสวดวิงวอน สรรเสริญ ประนมมือเดินเวียน
 รอบหินนั้นว่าขอจงไหลขึ้นเถิด ท่านก้อนหิน . . . ก้อนหินนั้นพึงไหลขึ้น
 . . . เพราะเหตุการสวดวิงวอน . . . ของหมู่มหาชนบ้างหรือ . . .
 ดูก่อนนายพราหมณิ ฉะนั้นเหมือนกัน บุรุษคนใดฆ่าสัตว์ ถักทรัพย์
 ประพฤติผิดในกาม . . . หมู่มหาชนพึงมาประชุมกันแล้วสวดวิงวอน
 . . . ว่า ขอบุรุษนี้เมื่อตายจงเข้าถึงสุคติโลกสวรรค์ แต่บุรุษนั้นเมื่อ
 ตายก็เข้าถึงอบาย ทุกคติ วินิยาต นรก

ดังนั้น ตามความคิดของพุทธศาสนาจึงถือว่า วัฏธรรมเป็นสิ่งที่มีมหาชนต้องเห็นร่วม
 มหาชนไม่ใช่ผู้ตัดสินกฎ ธรรม แต่เป็นผู้ที่ทำให้กฎธรรมเป็นกฎที่มีมนุษย์ต้องกระทำตาม ดังนั้น
 ในกรณีมีปัญหาเช่นว่า ควรอนุญาตให้มีการทำแท้งได้หรือไม่ พุทธศาสนาไม่ถือว่านี่คือปัญหาที่
 จำเป็นจะต้องห้ามติจากมหาชนอีก แต่เป็นสิ่งที่มีมหาชนต้องเห็นร่วมโดยความเป็นกฎธรรมว่า
 "การพรากชีวิตเป็นสิ่งผิด" มหาชนไม่มีเหตุผลเพียงพอที่จะขัดแย้งกับกฎแห่งมนุษยชาติและ
 จะเป็นผู้ตัดสินว่าควรหรือไม่ควร แต่ต้องยอมรับว่านี่คือสิ่งที่มีมนุษย์จะกระทำไม่ ข้อความข้างต้น
 เป็นการแสดงความสัมพันธ์ระหว่างกฎธรรมกับกฎหมายโดยพุทธศาสนาถือว่า กฎมหาชนจะ
 ขัดแย้งกับกฎธรรมไม่ได้โดยประการทั้งปวง มติมหาชนจึงไม่ใช่สิ่งตัดสินกฎธรรมแต่ต้องยอมรับ
 กฎธรรม ถ้าปัญหาที่แท้จริงจะอยู่ที่ประเด็นว่า อะไรคือกฎธรรมหรือเป็นสิ่งที่มีมติมหาชนต้องเห็น
 ร่วม คำตอบที่เป็นการสิ้นสุดปัญหานี้ก็คือ กฎที่พุทธศาสนาถือว่าเป็นกฎธรรมคือกฎ ธรรม
 พุทธศาสนาคงไม่เห็นด้วยแน่นอนต่อการที่ใครจะมาอ้างสิ่งใด ๆ ที่เนื่องจากการตัดสินของ
 พุทธศาสนาว่าเป็นธรรมในพุทธศาสนา

ขอบเขตในประการที่สองที่พุทธศาสนาสนใจที่จะถือว่าไม่ใช่สิ่งที่ควรใช้มติมหาชนตัดสิน
 คือสิ่งใด ๆ ที่มีมนุษย์ได้รับในขอบเขตความชอบธรรม (หรือสิทธิที่จะทำตามกฎธรรม) ในขอบเขต
 เช่นนี้ถือเป็นสิ่งที่ปัจเจกชนควรใช้การตัดสินใจโดยตนเอง เพราะในขอบเขตแห่งความชอบธรรม
 ย่อมยืนยันว่าการกระทำนั้น ๆ ต้องไม่ก่อผลใด ๆ ที่ควรแก่การห้ามไม่ให้กระทำอีก พุทธศาสนา
 อาจเน้นที่พื้นฐาน 5 ประการต่อไปนี้ คือ (1) เรื่องความเชื่อ (2) เรื่องความชอบใจ
 (3) เรื่องการได้รับฟัง (4) เรื่องการพิจารณาหาความคิด และ (5) เรื่องการยืนยันความรู้
 ของตน พื้นฐานทั้ง 5 ประการนี้คือคำตอบที่ได้รับจากความคิดทางญาณวิทยาของพุทธศาสนาที่มี
 เหตุผลตามที่ปรากฏในจังกีสสูตร (ม.ม. 13/428/547-548) ว่า

- . . . ดูก่อนการทวาระ สิ่ง 5 ประการนี้มีวิบากเป็นสองส่วนในัจจุบันนี้
- . . . คือ ความเชื่อ (ศรัทธา) ความชอบใจ (รฺจ) การได้รับฟัง
 (อนุสสวะ) การพิจารณาหาความคิด (อาการปริวิตักก) การยืนยัน
 ความรู้ของตน (ทิฏฐินิขณานันต) สิ่งทั้ง 5 ประการนี้มีวิบาก 2 ส่วน
 ในปัจจุบัน ดูก่อนการทวาระ ถึงแม้สิ่งที่เชื่อกันด้วยดี . . . สิ่งที่ชอบใจ
 . . . สิ่งที่ได้รับฟังสืบต่อกันมา . . . สิ่งที่ตรึกตรองแล้วว่าดีทีเดียว
 . . . สิ่งที่พิจารณาแล้วว่าถูกต้อง แต่สิ่งนั้นเป็นของว่างเปล่าเป็นเท็จไป
 ก็มี สิ่งที่ไม่ค่อยเชื่อกัน (. . . ไม่ค่อยชอบใจ . . . เป็นต้น)
 แต่สิ่งนั้นเป็นจริงเป็นแท้ ไม่เป็นอื่นก็มี

สิ่งต่าง ๆ ข้างต้นคือสิ่งที่เหลือไว้ให้มนุษย์ตัดสินใจด้วยตนเองโดยตรง และเป็นสิ่งที่มนุษย์ได้แสดงความเห็นร่วมโดยตรง และเพราะว่าสิ่งเหล่านี้ไม่ใช่สิ่งที่มหาชนจะตัดสินใจได้อย่างถูกต้องเสมอ การที่ปัจเจกชนจะเลือกอย่างไร เช่นว่า จะชอบใจ ก. หรือ ข. ล้วนไม่มีผลที่เป็นการละเมิดกฎธรรมเหมือนกัน ดังนั้น กรณีปัญหาตัวอย่างในตอนเริ่มต้นปัญหานี้จึงเป็นสิ่งที่มหาชนไม่สามารถใช้มติมหาชนบังคับให้ทุกคนเห็นร่วม มติมหาชนไม่มีขอบเขตที่จะตัดสินว่ารูปเป็นต้นของเรา เป็นต้น โดยที่สุดอาจกล่าวได้ว่า แม้ในกรณีของความรู้ที่ชัดเจนที่สุด เช่น โลกกลม มติมหาชนไม่มีขอบเขตที่จะไปตัดสินให้ทุกคนเห็นร่วมตามนี้

โดยสรุปแล้วพุทธศาสนาถือว่ามีขอบเขต 2 ประการที่จะใช้มติมหาชนตัดสินไม่ได้ คือ เรื่องกฎธรรม ไม่ควรใช้มติมหาชนตัดสินอีกเพราะเป็นกฎที่แน่นอนและปัจเจกบุคคลโดยมนุษย์ภาพเห็นร่วมอยู่แล้ว เรื่องที่สอง คือ เรื่องที่อยู่ในขอบเขตความชอบธรรมที่ปัจเจกชนเป็นผู้ตัดสินใจเอง ในเรื่องแรก ถ้าใช้มติมหาชนตัดสิน ในกรณีที่มีขัดแย้งกับกฎธรรม เท่ากับเป็นการละเมิดกฎแห่งความเห็นร่วมสากลของมนุษยชาติ ในเรื่องที่สองย่อมเป็นการทำลายความเป็นตัวของตัวเองของมนุษย์ การให้มนุษย์เห็นร่วมกับมติที่ขัดแย้งกับกฎธรรมหรือให้มนุษย์เห็นร่วมในสิ่งที่ตนควรตัดสินใจแต่ไม่ได้ตัดสินใจเอง ย่อมมีค่าเท่ากับการปฏิเสธความมีอยู่ของมนุษย์ และนี่คือสิ่งที่ควรแก่การเรียกว่า "เผด็จการโดยมหาชน"

มหาชนสมมติ หรือตัวแทนมหาชน แนวความคิดเรื่องนี้มาจากการให้ความหมายของคำว่า มหาชนที่กล่าวแล้วในตอนก่อน ในการตัดสินใจปัญหาต่าง ๆ ทางสังคมเป็นการยากที่จะให้ทุกคนแสดงความเห็นเพื่อหาความเห็นร่วมโดยเกณฑ์มหาชนได้ ดังนั้น ประชาชนจำเป็นต้องแสดงความเห็นร่วมเพื่อให้ผู้ใดผู้หนึ่งเป็นตัวแทนและเป็นผู้ตัดสินปัญหาต่าง ๆ แทน พุทธศาสนาเรียกตัวแทนของประชาชนนั้นว่า "มหาชนสมมติ"* แนวความคิดเรื่องนี้ปรากฏในอัครคัมภีร์สูตร (ที.ป.า. 11/130-131/102-103) และการสมมติตัวแทนในการดำเนินกิจการต่าง ๆ ของสงฆ์ในวินัยทั้งสิ้น เช่น การสมมติเจ้าหน้าที่รับจีวร (วิ.มหาวาร. 5/101/162) เป็นต้น

* คำว่ามหาชนสมมตินี้ในความหมายของพุทธศาสนามีความหมายเท่ากับคำว่า "กษัตริย์" (ผู้มีอำนาจสูงสุดในขอบเขตแห่งรัฐ) และคำว่า "ราชา" (ผู้ใช้อำนาจให้ชนเหล่าอื่นสุขใจได้โดยธรรม) (ที.ป.า. 11/131/103)

ตัวแทนมหาชน หรือผู้ที่เป็นมหาชนสมมติในความคิดทางสังคมของพุทธศาสนาจึงได้ แก่ผู้ที่มีมหาชนเห็นร่วม (หรือตัดสินโดยเกณฑ์มหาชนว่าเห็นร่วม) ให้เป็นผู้มีอำนาจดำเนินการต่าง ๆ ทางสังคม กล่าวคือ ให้เป็นผู้มีความชอบธรรมที่จะใช้อำนาจได้โดยสอดคล้องกับกฎธรรม และ เป็นพันธะของประชาชนที่จะต้องปฏิบัติตาม ดังนั้น กฎใด ๆ ที่มาจากการใช้อำนาจของผู้ที่เป็น มหาชนสมมติเป็นกฎที่ทุกคนต้องเห็นร่วมและปฏิบัติตาม เช่น กฎหมายต่าง ๆ หรือมติของผู้ที่ เป็นมหาชนสมมติ เป็นต้น

ตามแนวความคิดของพุทธศาสนาถือว่า มหาชนสมมติหรือผู้ที่เป็นตัวแทนนั้นต้องใช้ อำนาจโดยธรรม กล่าวคือ มติของผู้ที่เป็นมหาชนสมมติต้องไม่ขัดแย้งกับกฎธรรม พุทธภาษิต ในจกั กวัตติสูตร (อง. ตก. 20/868/139) แสดงยืนยันไว้ว่า

ธรรมเป็นราชาของพระเจ้าจักรพรรดิผู้ทรงธรรม ผู้เป็นธรรมราชา . . .
พระเจ้าจักรพรรดิผู้ทรงธรรม ในโลกนี้ทรงอาศัยธรรมนั่นเองสักการะธรรม
เคารพธรรม ยำเกรงธรรม มีธรรมเป็นธง มีธรรมเป็นตรา มีธรรม
เป็นใหญ่ ทรงจัดการรักษา ป้องกันและคุ้มครองที่ประกอบด้วยธรรมไว้ใน
ชนที่อยู่ใตชอบเขต (อำนาจ) ของตน

โดยนัยตามข้างต้นจึงยืนยันได้ว่าการที่มติของผู้เป็นมหาชนสมมติต้องประกอบด้วย ธรรมและการที่ประชาชนมีพันธะต้องปฏิบัติตามนั้นย่อมไม่เป็นการขัดแย้งต่อความเป็นตัวของ ตัวเองของมนุษย์เพราะมนุษย์เองเป็นผู้มอบหมายให้ผู้นั้นเป็นผู้ใช้อำนาจแทนตน

ปัญหาที่จะเกิดขึ้น คือ ในกรณีที่มีมติผู้เป็นมหาชนสมมติไม่ประกอบด้วยธรรม ประชาชน จะทำอย่างไร คำตอบของพุทธศาสนาที่ควรได้ก็คือ ประชาชนไม่จำเป็นต้องเห็นร่วมตามมติของ ผู้เป็นมหาชนสมมตินั้น และถือว่าความเห็นร่วมในการให้เป็นผู้แทนของประชาชนได้สิ้นสุดลง เหตุผลส่วนนี้มาจากหลักการที่ว่า พุทธศาสนาถือว่า ความเห็นร่วมของประชาชนให้มีผู้ใช้อำนาจ เป็นความเห็นร่วมโดยมีเงื่อนไข (รายละเอียดดู ก. 2.1 ลักษณะแห่งความเห็นร่วม) การที่ ผู้แทนไม่สามารถใช้อำนาจตามเงื่อนไขได้ ความเห็นร่วมของประชาชนย่อมเป็นอันสิ้นสุด ความชอบธรรมในการใช้อำนาจของผู้เป็นมหาชนสมมติย่อมสิ้นสุดตามด้วย

ในกรณีเช่นข้างต้นนี้ยังคงกล่าวได้ว่ามหาชนเป็นเกณฑ์ตัดสินเช่นเดิม ในการยืนยันว่า ผู้แทนได้ใช้อำนาจไม่เป็นไปตามเงื่อนไข เหตุผลง่าย ๆ ที่อธิบายข้อสรุปข้างต้นได้คือ เมื่อมหาชน มีความเห็นร่วมให้ผู้แทนมีความชอบธรรมที่จะใช้อำนาจภายใต้เงื่อนไขบางอย่างได้

และเมื่อผู้นั้นไม่ใช้อำนาจตามเงื่อนไข มหาชนย่อมเพิกถอนความเห็นร่วมได้อย่างชอบธรรมเช่นกัน ความจำเป็นข้างต้นอาจกล่าวได้ว่าเป็น "หน้าที่ต่อตัวเองของประชาชน" ในขณะที่ผู้แทนจำเป็น ต้องยอมรับและมีมหาชนนั่นเองเป็นวิถี กล่าวคือ เมื่อตนมาจากมหาชนก็จำเป็นต้องจากไปเพราะ มหาชนนั่นเอง ข้อความที่ปรากฏในเวสต์มินสเตอร์ชานคในมหานิบาต (ช.ช. 28/2692-2694, 2724-2725/380, 384) ที่สอดคล้องกับเหตุผลข้างต้นมีว่า

ครั้งนั้น เมื่อพระเวสต์มินสเตอร์พระราชทานข้างตัวประเสริฐแล้ว เสียงอื้ออึง
 นำกล้วเป็นอันมากก็เข้าไปในนครนั้น
 พวกคนมีชื่อเสียง พระราชบุตร พวกพ่อค้าชาวนา พวกพราหมณ์
 กองช่าง กองม้า กองรถ กองราย
 ชาวนิคม ชาวสิทท์ทั้งสิ้นมาประชุมพร้อมกัน . . .
 (พระเวสต์มินสเตอร์) . . . ชาวสิทท์และชาวนิคมประชุมกันกล่าวอย่างนี้ว่า
 พระเวสต์มินสเตอร์ผู้มีวัตรงามจงเสด็จไปสู่อารัญชรศิริทางฝั่งแม่น้ำโกนติมารา
 ตามทางที่พระราชารู้ถูกขับไล่เสด็จไปนั้นเถิด เราจักไปตามทางที่พระราชารู้
 ผู้มีโทษเสด็จไป

ตามเหตุผลและแนวทางปฏิบัติข้างต้นแสดงให้เห็นว่าในที่สุดมติของผู้ที่เป็นตัวแทนต้อง สอดคล้องกับการตัดสินใจของประชาชนโดยปริยาย กล่าวคือ มติของผู้แทนต้องอยู่ในขอบเขต แห่งกฎธรรมและประชาชนเองก็ไม่ชอบใจมติอื่นที่นอกเหนือจากกฎธรรม สิ่งนี้คือที่พุทธศาสนา อ้างว่าเป็นความกลมกลืนระหว่างความเป็นตัวเองของปัจเจกชนกับการใช้อำนาจของผู้ที่เป็นตัวแทน เหตุผลข้างต้นยังทำให้สรุปได้ว่า การตัดสินใจของผู้แทนคือสิ่งที่ประชาชนเองจะตัดสินใจ แม้ว่า ในความเป็นจริงมติเหล่านั้นอาจยังคงมีบางคนที่ไม่เห็นด้วย แต่ภายใต้สมมติฐานที่ว่า ผู้แทน จำเป็นต้องเลือกวิถีทางที่มีเหตุผลมากที่สุดและสอดคล้องกับกฎธรรมมากที่สุดเป็นสิ่งที่มีความดีเพียงพอที่ผู้แทนจะสามารถใช้อำนาจการตัดสินใจได้ มีตัวอย่างที่ทำให้เข้าใจความข้างต้นชัดเจน ขึ้น เช่น ในหมู่บ้านหนึ่งที่ตั้งอยู่ชายทะเล สมาชิกในหมู่บ้านเห็นว่าทุก ๆ ปีฝั่งทะเลจะเริ่มพังมาก ขึ้นเพราะแรงคลื่น ในที่สุด สมาชิกได้เห็นร่วมกันให้สมาชิกของกลุ่ม 5 คนเป็นผู้หาวิธีการแก้ ภัยพิบัตินี้ ผู้แทนเหล่านั้นได้ตัดสินใจอย่างรอบคอบที่สุดและมีมติว่าจำเป็นต้องสร้างเขื่อนหรือรั้ว เพื่อลดความแรงของคลื่น เมื่อมตินี้ถูกนำมาประกาศให้ทุกคนทราบ มีบางคนของหมู่บ้านไม่เห็น ด้วยเพราะรั้วจะทำให้พวกเขาหน้าเรือหาปลาเข้ามาจอดที่ตลิ่งไม่ได้ โดยเหตุผลเพียงเท่านี้ไม่ใช่ สิ่งที่จะกล่าวได้ว่าเพียงพอที่จะทำให้ทุกคนในหมู่บ้านต้องเลิกล้มวิธีข้างต้นและปล่อยให้ตลิ่ง พังเพิ่มมากขึ้น และโดยที่จริงผลที่ได้รับก็รวมถึงสมาชิกบางคนนั้นด้วย ในที่สุดแล้ว สมาชิกของ

หมู่บ้านก็ต้องสร้างรั้วกันคลื่นตามมติของผู้แทน ในกรณีเช่นนี้ คงจะมีเหตุผลมากกว่าที่จะยกเลิกการสร้างรั้วนั้นและจำเป็นต้องอ้างว่า เป็นมติที่สอดคล้องกับสิ่งที่สมาชิกทุกคนจะตัดสินใจ เพราะมตินั้นเป็นสิ่งที่มีความสำคัญที่สุดและสอดคล้องกับกฎธรรมมากที่สุด กรณีที่มีเหตุการณ์ต่อไปว่า เพื่อแก้ปัญหาดังกล่าวให้รอบคอบขึ้น ผู้แทนได้เสนอให้มีช่องว่างของรั้วให้เรือเข้าออกได้และรั้วนั้นอยู่หน้าบ้าน ก. ในกลุ่มบางคนนั้น ข. และคนอื่นที่มีบ้านตั้งห่างออกไปไม่พอใจเช่นเดิม ดังนั้นในการที่มีความขัดแย้งบางอย่างต่อมติของผู้แทนที่ได้ตัดสินใจแล้วว่ามีเหตุผลและเป็นไปตามกฎธรรมไม่ใช่สิ่งที่จะยืนยันได้ว่ามตินั้นไม่ตรงกับการตัดสินใจของประชาชนที่แท้จริง เพราะการที่จะให้เป็นไปตามการตัดสินใจของทุกคนก็เท่ากับว่าหมู่บ้านไม่จำเป็นต้องสร้างรั้ว อย่างไรก็ตาม สิ่งที่จะเป็นข้อสรุปในที่นี้ตามมติของพุทธศาสนาคือ การตัดสินใจของผู้แทนที่แม้จะยังมีบางคนที่เห็นขัดแย้งก็ยืนยันได้ว่าเป็นการสอดคล้องกับการตัดสินใจของสมาชิก

โดยที่จริงแล้วตามกรณีข้างต้นนั้น ถ้าสมาชิกทุกคนต่างยึดกฎธรรมเช่นเดียวกัน กลุ่มบางคนที่เห็นขัดแย้งต้องยอมรับว่าการที่ตนเห็นขัดแย้งต่อไปคือทำลายอรรถประโยชน์ทั้งของตนและผู้อื่น ที่สำคัญกว่าประโยชน์ตนเองเพียงอย่างเดียว กลุ่มบางคนนั้นต้องเห็นร่วมตามมตินั้น ดังนั้นถ้าปัญหาต่าง ๆ ที่จะเกิดขึ้นอยู่บนฐานความเห็นแก่ตัว การมีทิวฎี เป็นต้น ของมนุษย์ซึ่งอยู่นอกเหนือหรือขัดแย้งกับกฎธรรมมนุษย์กำลังขัดแย้งกับตัวเอง สำหรับพุทธศาสนามนุษย์โดยมหาชนจำเป็นต้องยึดในกฎธรรมนั้น อำนาจที่เป็นความชอบธรรมที่ได้รับจากมหาชนคือสิ่งที่จะมีค่าต่อมนุษย์ในกรณีเช่นนี้เอง คือ ในการควบคุมให้มนุษย์ดำรงอยู่ในกฎธรรม

แนวความคิดเรื่องตัวแทนมหาชนในความคิดของพุทธศาสนาที่ปรากฏชัดมีทั้งตัวแทนคนเดียวหรือตัวแทนที่เป็นกลุ่ม ในรูปแบบแรกค่อนข้างจะเห็นชัดเจน ในรูปแบบที่สองที่เป็นตัวแทนโดยกลุ่มหรือตั้งแต่ 2 คนขึ้นไปปรากฏในแนวคิดส่วนวินัยของสงฆ์ เช่น ในคราวสังคายนาครั้งที่ 1 สงฆ์ได้เลือกภิกษุ 500 รูปเป็นตัวแทนสังคายนาพระธรรมวินัย (วิ.จุล. 7/193/312) ในส่วนทางสังคมนั้นหลักปฏิบัติสำหรับตัวแทนที่เป็นกลุ่มตัวแทน คือ หลักอภิธานธรรม (ที.มหา. 10/134/87-90) ว่า " . . . ตุก่อนอนันท์ พวกเจ้าวัชชี (กลุ่มตัวแทน) จักหมั่นประชุมกันเนื่อง ๆ อยู่เพียงใด พึงหวังความเจริญได้อย่างเดียว ไม่มีเสื่อม" เป็นต้น ในความคิดของพุทธศาสนา มหาชนเองเป็นผู้ตัดสินใจว่าตัวแทนที่เหมาะสมกับสถานการณ์แห่งสังคมควรเป็นคนเดียว หรือกลุ่ม หรือจะให้เป็นผู้ใช้อำนาจแบบใด เช่น เป็นผู้ใช้อำนาจตลอดไป หรือเลือกตามระยะเวลาที่เหมาะสม การตีความนี้สอดคล้องหลักความเห็นร่วมของมนุษย์ และสอดคล้องความคิด

ของพุทธศาสนาแน่นอน และในการบัญญัติกฎใด ๆ ที่เป็นมติของตัวแทนย่อมชอบที่จะใช้หลัก
มหาชนสมมติตามรายละเอียดข้างต้นเป็นเกณฑ์

ทั้งหมดของแนวความคิดเกี่ยวกับเรื่องความเห็นร่วมตามหลักมหาชนคือสิ่งที่พุทธศาสนา
จะบอกว่า มนุษย์เองโดยความเห็นร่วม โดยเป็นตัวของตัวเองของปัจเจกชนโดยอ้อมเป็นผู้บัญญัติ
กฎต่าง ๆ เพื่อที่จะปฏิบัติร่วมกัน สิ่งนี้คือเหตุผลที่เหมาะสมที่จะกล่าวว่า ประชาชนปฏิบัติตาม
กฎที่ตนเองกำหนดขึ้น (โดยความเห็นร่วมโดยอ้อม) ประเด็นที่สำคัญคือ พุทธศาสนาค่อนข้างยืนยัน
อย่างชัดเจนว่า กฎเหล่านั้นต้องสอดคล้องกับกฎธรรมด้วยเสมอ แม้ในกลุ่มนั้นทุกคนจะเห็นเป็น
หนึ่งเดียวกันก็ไม่มีเหตุผลที่เพียงพอที่จะละเมิดกฎธรรมที่เป็นความเห็นร่วมของมนุษยชาติได้อย่างมี
เหตุผลในตอนต่อจากนี้จะเป็นการพิจารณาเหตุผลและหลักเกณฑ์เรื่องกฎธรรมของพุทธศาสนา

2. กฎแห่งการเห็นร่วมสากลของมนุษย์ หรือธรรม กฎนี้แตกต่างจากกฎมหาชน
ในข้อที่กฎธรรมนี้เป็นผลความเห็นร่วมโดยสากลของมนุษยชาติ กล่าวคือ ปัจเจกบุคคลทั้งหมด
ที่เป็นมนุษย์กฎธรรมจึงเป็นกฎแห่งมนุษยชาติ และเป็นกฎพื้นฐานของกฎมหาชนที่กล่าวแล้วใน
ข้อต้น เป็นกฎที่แสดงความชอบธรรม (การกระทำหรือได้รับสิ่งใด ๆ ที่ใคร ๆ ไม่มีเหตุผลที่จะ
ยับยั้งหรือขัดขวางได้) ในด้านต่าง ๆ เช่น ความชอบธรรมที่จะกระทำ ความชอบธรรมที่จะ
ได้รับ เป็นต้น ความสมบูรณ์ของกฎธรรมคือสิ่งที่พุทธศาสนาถือเป็นจุดหมายแห่งสังคม

แนวความคิดเรื่องกฎธรรมนี้ปรากฏในหลักพุทธโอวาท 3 ประการในหลักโอวาท
ปาฏิโมกข์ (ที.มหา. 10/90/57, ชุ.ธ. 25/183/53) ว่า การไม่ทำความชั่วทั้งปวง
การสร้างกุศลให้เกิดขึ้น การชำระจิตใจให้ผ่องแผ้ว หลัก 3 ประการนี้เป็นคำสอนของ
พระพุทธเจ้าทั้งหลาย

รายละเอียดในแนวความคิดเรื่องนี้จะเป็นการแสดงเหตุผลและเนื้อหาว่า แนวความคิด
ทั้ง 3 ประการในหลักพุทธโอวาทเป็นกฎธรรมและสอดคล้องกับข้อสรุปข้างต้นอย่างไร

รายละเอียดแยกเป็นหัวข้อได้ดังนี้

2.1 สมมติฐานเบื้องต้นเกี่ยวกับมนุษย์ พุทธศาสนาถือว่า มนุษย์มีจิตเป็นตัว
นำในการทำพฤติกรรมต่าง ๆ (ชุ.ธ. 25/1-2/15) จิตหรือวิญญาณ (อภิ.ธรม. 34/
170/22) เป็นตัวรู้สึกสะท้านทำให้ดีใจและเสียใจ (ชุ.สุตต. 25/877/546) กล่าวคือ

ผัสสะทำให้เกิดสุขและทุกข์ (สง. นิตาน. 16/25/46) มนุษย์ดีใจเมื่อได้รับสุขและเสียใจเมื่อได้รับทุกข์ มนุษย์จึงรักสุขและเกลียดทุกข์ (สง. มหา. 19/1003/439) มนุษย์จึงหลีกเลี่ยงผัสสะที่ก่อให้เกิดทุกข์ และแสวงหาผัสสะที่ก่อให้เกิดสุข มนุษย์จึงเป็นผู้รักตน (สง. สคา. 15/13/8) เหมือนเมื่อกล่าวว่า พ่อแม่รักลูกย่อมหมายความว่า พ่อแม่ทำให้ลูกมีสุขและพ้นจากทุกข์ ข้อความที่ปรากฏว่า ". . . เราตรวจตราด้วยจิตทั่วทุกทิศแล้ว ยังไม่พบผู้เป็นที่รักกว่าตนในที่ไหนเลย" (สง. สคา. 15/119/103) แสดงให้เห็นว่าไม่มีใครอื่นที่มนุษย์จะรักมากกว่าตน และรวมถึงนับว่า มนุษย์โดยมนุษย์ภาวะต่างก็รักตน ข้อสรุปที่สำคัญได้ คือ มนุษยชาติมีความรักตนทั้งสิ้น

การตอบสนองความรักตนของมนุษย์ที่จะอ้างได้ว่าเป็นการตอบสนองความรักตนที่แท้จริงคือการที่มนุษย์ทำให้ตนเองได้รับสุขหรือพ้นจากทุกข์ ที่ไม่มีผลให้มนุษย์ต้องเสียสุขหรือได้รับทุกข์อีก กล่าวคือ มนุษย์ไม่ควรคิดว่าตนมีสุข เพราะ ". . . บายยังไม่ให้ผล คนหลงจึงคิดว่าน่าชื่นชม บายให้ผลเมื่อไหร่ เขาย่อมได้รับทุกข์" (ขุ.ธ. 25/69/28) ข้อนี้คือสิ่งที่แสดงให้เห็นว่า การที่มนุษย์จะตอบสนองความรักตนเองได้อย่างมีเหตุผลที่แท้จริงนั้นก็คือการที่มนุษย์ต้องยึดตามกฎใดกฎหนึ่งที่จะทำให้มนุษย์ได้รับผลในการตอบสนองความรักตนได้อย่างแท้จริง กฎดังกล่าวนี้ต้องเป็นกฎที่ทุก คนต้องเห็นร่วมกันและมีพันธะต้องปฏิบัติตามเหมือนกัน มนุษย์ทุกคนมีความรักตน ดังนั้น มนุษย์ทุกคนต้องเห็นร่วมกับกฎธรรมนี้ กฎธรรมจึงเป็นกฎแห่งความเห็นร่วมของมนุษยชาติ

ในกรณีที่มนุษย์ไม่ยึดตามกฎธรรมนั้นจึงเท่ากับมนุษย์ไม่ได้ตอบสนองความรักตนที่แท้จริง เพราะมีผลให้มนุษย์ต้องรับทุกข์อีกในภายหลัง การกระทำเช่นนี้มีค่าเท่ากับมนุษย์ไม่รักตนทั้งที่มนุษย์ยังคงรักตนเองอยู่ ดังนั้น การตัดสินใจที่ขัดแย้งกับกฎธรรมจึงเกิดมาจากการครอบงำโดยความหลงผิด เช่น ความโลภครอบคลุมเหนือการตัดสินใจ เป็นต้น พุทธศาสนาถือว่า ความชั่วทั้งหมดเกิดจากความไม่รู้ ข้อความในกฎสูตร (สง. นิตาน. 16/223/311) กล่าวไว้ชัดเจนว่า "อกุศลธรรมเหล่านี้ทั้งหมด . . . อกุศลธรรมเหล่านั้นทั้งหมด มีอวิชชาเป็นมูล ประชุมกันที่อวิชชา มีอวิชชาเป็นที่รวม . . . ย่อมรวมกันเข้าที่อวิชชา" ในสังยุตตนิกาย (สง. สคา. 15/103/77) กล่าวไว้ว่า ". . . คนพาลมีปัญญาทราม ประพฤติตนเป็นเหมือนศัตรู ทำกรรมลามก" และในอิติวุตตะกะ (ขุ.อิตติ. 25/88/336) ว่า "คนหลงย่อมไม่รู้จักประโยชน์ . . . จิตใจของเขา มีแต่ความมืดมน" การที่มนุษย์ตัดสินใจด้วยอำนาจสิ่งครอบงำอยู่แสดงว่า มนุษย์ไม่ได้ตัดสินใจโดยตนเองที่แท้จริง ดังนั้น กฎธรรมจึงไม่ใช่กฎที่มนุษย์จะจงใจได้ที่จะไม่เห็นร่วม

เพราะมนุษย์จงใจไม่ได้ที่จะไม่รักคน กฎธรรมจึงยังคงเป็นกฎแห่งความเห็นร่วมของมนุษยชาติเสมอ

2.2 เหตุผลและเนื้อหาของกฎธรรมตามหลักพุทธโอวาท ในการพิจารณาเหตุผลและเนื้อหาของกฎธรรมตามหลักพุทธโอวาทนั้นจะแบ่งออกเป็น 2 กลุ่ม คือ กลุ่มแรก กลุ่มที่เป็นกฎพื้นฐานของสังคมเป็นกลุ่มที่มีความสำคัญและเป็นแกนกลางในทางปฏิบัติของกฎธรรม กลุ่มแรกประกอบด้วยกฎข้อที่ 1. การไม่ทำความชั่วทั้งปวง และ 2. การสร้างกุศลให้เกิดขึ้น กลุ่มที่สอง กลุ่มที่เป็นองค์สนับสนุนสังคม กลุ่มนี้จะสนับสนุนส่วนแรกและโดยตัวเองจะเป็นสิ่งที่สร้างความสมบูรณ์แก่สังคม กลุ่มนี้ประกอบด้วยกฎข้อที่ 3. คือ การชำระจิตใจให้ผ่องแผ้ว

กลุ่มที่หนึ่ง กฎพื้นฐานของสังคม กลุ่มนี้ประกอบด้วยกฎ 2 ประการ ดังนี้

(1) การไม่ทำความชั่วทั้งปวง : หลักว่าด้วยการไม่เบียดเบียน ความชั่ว (ปาย) คือ การกระทำที่ประกอบด้วยกายทุจริตเป็นต้น (ธมฺม ปท.5, 2493: 14) คือ การกระทำที่เป็นการเบียดเบียน การไม่ทำความชั่วก็คือ "การไม่เบียดเบียน"

กฎการไม่เบียดเบียนหรือการไม่ทำความชั่วมาจากสมมติฐานเบื้องต้นที่ว่า มนุษย์รักคน กล่าวคือ มนุษย์รักสุข เกลียดทุกข์ ดังนั้น "บุคคลผู้ทำตน . . . หรือชวนชวนทำตนให้เดือดร้อน เขาย่อมทำตนซึ่งรักสุข เกลียดทุกข์ให้เดือดร้อน เราร้อน" (ม.ม. 13/5/5) ภาษิตนี้ต้องการชี้ว่า มนุษย์ไม่สามารถจงใจได้ที่จะเบียดเบียนตนเอง โดยไม่หวังว่าจะได้รับบางสิ่งตอบแทน แต่การหวังสิ่งใด ๆ โดยการเบียดเบียนตนเองนั้นยืนยันตามทัศนะพุทธศาสนาได้ว่าเป็นความหลงผิด การที่มนุษย์ไม่สามารถจงใจได้ที่จะเบียดเบียนตนเองทำให้เป็นไปไม่ได้ที่มนุษย์จะจงใจเห็นร่วมให้ผู้อื่นมาเบียดเบียนตนเอง การที่มนุษย์ไม่ต้องการให้ผู้อื่นมาเบียดเบียนตนเองทำให้มนุษย์ใช้ตนเองเป็นอุปมา (ขุ.ธ. 25/129-130/42) รู้ว่าต้องไม่เบียดเบียนผู้อื่นด้วย ความในมหาวรรค (สง. มห. 19/1003/439) อธิบายไว้ว่า

เราอยากเป็นอยู่ ไม่อยากตาย รักสุข เกลียดทุกข์ ผู้ใดจะปลงเราผู้อยากเป็นอยู่ ไม่อยากตาย รักสุข เกลียดทุกข์ เสียจากชีวิต ชื่อนั้นไม่เป็นที่รักที่ชบใจของเรา อนึ่ง เราพึงปลงคนอื่นผู้อยากเป็นอยู่ ไม่อยากตาย . . . ชื่อนั้นก็ไม่เป็นที่รักที่ชบใจแม้ของคนอื่น ธรรมข้อใด ไม่เป็นที่รักที่ชบใจของเรา ธรรมข้อนั้นก็ไม่เป็นที่รักที่ชบใจแม้ของผู้อื่น ธรรมข้อใดไม่เป็นที่รักที่ชบใจของเรา เราจะพึงประกอบผู้อื่นไว้ด้วยธรรมข้อนั้นอย่างไร

ด้วยเหตุว่ามนุษย์ไม่เบียดเบียนตนเอง ไม่เบียดเบียนผู้อื่นทำให้รวม
ถึงว่า การกระทำที่มีผลเบียดเบียนทั้งตนเองและผู้อื่น (ทั้งสองฝ่าย) ก็ไม่ถูกต้องเช่นกัน
(ม.ม. 13/5/5)

ข้อสรุปกฎการไม่เบียดเบียนในหลักการไม่ทำความชั่วทั้งปวงได้แก่
มนุษย์ต้องไม่เบียดเบียนตนเอง ผู้อื่น และทั้งตนเองและผู้อื่น

ความหมายของคำว่า "เบียดเบียน"* หมายถึง ประการแรก
เป็นการทำให้เดือดร้อน เรา่ร้อน (เพราะทำให้มนุษย์ผิดแปลกจากสภาพปกติ) (ม.ม. 13/5/5)
ประการที่สอง เป็นการกระทำที่ก่อให้เกิดการบีบคั้น ทรมาน (เพราะขัดแย้งกับสภาพปกติของ
มนุษย์) (ม.ม. 13/360/457) เช่น ก. ใช้มีดแทงที่อกของ ข. ข. เดือดร้อน เรา่ร้อน
และบีบคั้น ทรมาน เพราะเป็นการกระทำที่ทำให้ ข. ต้องผิดแปลกไปและขัดแย้งกับสภาพปกติ
ของมนุษย์ พฤติกรรมที่แสดงการเบียดเบียนได้แก่ ข้อห้ามในศีล 5 (ที.ป.า. 11/315(9)/263)
เช่น การปลงผู้อื่นจากชีวิต การถือเอาสิ่งที่เจ้าของไม่ได้ให้ เป็นต้น

ข้อที่น่าสังเกตคือ พุทธศาสนาถือว่ามนุษย์จะเบียดเบียนตนเองไม่ได้ด้วย การกระทำที่
เป็นการเบียดเบียนตนเองในระดับอ่อน ๆ เช่น การเสพสิ่งเสพติด เช่น สุรา เป็นต้น ที่ไม่ใช่การ
ก่อให้เกิดผลดีทางร่างกาย เช่น รักษาโรคบางอย่าง เป็นต้น เป็นสิ่งที่ต้องห้ามด้วย พุทธศาสนา
จำแนกโทษไว้ว่า ทำให้เสียทรัพย์ ก่อการทะเลาะวิวาท ก่อให้เกิดโรค เสียชื่อเสียง ไม่มี
ความอาย ลตทอนสติปัญญา (ที.ป.า. 11/247/201-202) โทษที่พุทธศาสนาแสดงเอาไว้ทำให้
ต้องยอมรับว่า ไม่ใช่การเบียดเบียนตนเองอย่างเดียว แต่มีผลทั้งสองฝ่าย คือ ทั้งตนเองและ
ผู้อื่น ถึงกระนั้นก็ตาม ไม่ใช่การตีความที่สอดคล้องความคิดของพุทธศาสนาเลยที่จะถือว่า การที่
พุทธศาสนาห้ามการติดสุราเพราะเหตุผลข้างต้น ไม่ใช่เพราะการเบียดเบียนตนรวมอยู่ด้วย
สมมติว่า ก. เป็นคนร่ำรวยมากและชอบดื่มสุราทุกครั้งที่ ก. จะดื่มสุราจะต้องขังตัวเอง
ไว้ในห้องเพื่อที่จะไม่ให้ใครรู้และจะไม่ก่อการทะเลาะวิวาทที่เป็นความเลวร้ายแก่ผู้อื่น การกระทำ
ของ ก. นี้ขบใจแก่พุทธศาสนาหรือไม่ โดยที่จริงยังกล่าวได้ว่า แม้การกระทำของ ก.

* คำว่า เบียดเบียน หรือ เดือดร้อน มากจากคำว่า "อาตaylor" มี 2 ความหมาย
(อภิธาน., 2523: 1135/349) คือ วิริยะ ความเพียร และตาย ทำให้เดือดร้อน คำว่าอาตaylor
จะใช้ในความหมายของตaylorศัพท์ ซึ่งมีความใกล้เคียงกันมากกับกระทำที่เรียกว่าวิริยะ

จะไม่มีผลต่อผู้อื่น แต่ ก. ยังกระทำการที่เป็นการเบียดเบียนตนเอง เช่น ทำให้เป็นโรคร้าย
ลดทอนสติปัญญาของตัวเอง เสียทรัพย์โดยไม่จำเป็นหรือทำให้ตนเองได้รับผลที่ไม่สอดคล้องกับที่
ต้องการ เป็นต้น การกระทำของ ก. ยังคงถือเป็นสิ่งที่ไม่ถูกต้องเพราะเป็นการเบียดเบียนตนเอง
จุดสำคัญที่ต้องการแสดงให้เห็นในที่นี้ก็คือ พุทธศาสนาทือว่า การกระทำใด ๆ ก็ตามที่เป็นการ
เบียดเบียนตนเองอย่างเดียวก็นับเป็นสิ่งต้องห้ามเช่นกัน

ปัญหาที่เกิดขึ้นคือ ถ้าการกระทำที่บังได้ว่าเป็นการเบียดเบียนตนเองนั้นเป็นการกระทำ
ที่เป็นการแลกกับผลบางอย่าง เช่น ก. เชื่อว่าเมื่อดื่มสุรารอบอย่างหนักแล้วทำให้ลิ้มความทุกข์ที่ตน
มิได้ ในกรณีเช่นนี้พุทธศาสนาจะยอมรับหรือไม่ คำตอบที่จะสอดคล้องความคิดของพุทธศาสนาก็คือ
สิ่งที่ ก. เชื่อนั้นมีผลตามที่ ก. เชื่อในข้อเท็จจริงหรือไม่ ในกรณีของการดื่มสุราเพื่อทำให้ลิ้ม
ความทุกข์มีเหตุผลที่เพียงพอว่าทำให้ ก. ลิ้มความทุกข์ได้หรือไม่ ในความคิดของพุทธศาสนานั้น
ดูเหมือนจะเป็นสิ่งที่เป็นไปไม่ได้เลยที่จะยอมรับว่าเป็นความจริง ก. อาจลิ้มความทุกข์ของตนใน
เวลาที่ดื่มได้ แต่ ก. ไม่สามารถลิ้มความทุกข์ได้อย่างแท้จริง ในขณะเดียวกัน การดื่มสุรารอบอย่าง
หนักของ ก. ยังทำให้เกิดความทุกข์เพิ่มมากขึ้นอีก เช่น การเป็นโรคร้าย เป็นต้น สิ่งที่ ก. ได้รับ
จากการเบียดเบียนตนเองไม่ใช่สิ่งที่ ก. เชื่อว่าจะได้รับ ในลักษณะเช่นนี้ก็ยังคงเป็นการกระทำ
ที่ผิดเช่นเดิม สิ่งนี้เองที่พุทธศาสนาเรียกว่าความหลงผิด ถ้าจะพิจารณาในบางกรณีที่คล้ายกัน
เช่น ก. เป็นไข้ต้องกินยาชนิดหนึ่ง ยาก็ ก. กินนั้นทำให้หายจากการเป็นไข้ แต่มีผลข้างเคียง
บางประการที่ไม่รุนแรงไปกว่าการเป็นโรคนั้น การที่ ก. ยอมรับผลข้างเคียงนั้นเพื่อให้หายจาก
โรคที่เป็นอยู่ไม่ใช่เป็นการเบียดเบียนตนเอง การกระทำนี้ไม่ถือว่าผิด เพราะ ก. ได้รับผลที่
สอดคล้องกับสิ่งที่ตนเชื่อในข้อเท็จจริง

ถ้าพิจารณาการกระทำ เช่น อัศควินิยาตกรรม (การปลงชีวิตตนเอง) ยาจณ
ฆาตกรรม (การขอร้องให้ผู้อื่นฆ่า) หรือแม้แต่อัญญมัญญฆาตกรรม (การช่วยกันฆ่าทั้งสองฝ่าย
ให้ตายด้วยกัน) ถือเป็น การเบียดเบียนตนเองหรือไม่ ผู้เสนอวิทยานิพนธ์เชื่อว่า ขอบที่พุทธศาสนา
จะถือว่าเป็นการเบียดเบียนตนเอง ถ้าจะพิจารณาอย่างถ่องแท้ตามมูลเหตุของตติยปารายิกจะเห็น
ได้ว่า การกระทำทั้ง 3 ประการข้างต้นเป็นสาเหตุของการบัญญัติวินัยปารายิกข้อ 3 นั้น
(วิ.มหา.1/166/122-123) ตามข้อความว่า

พระผู้มีพระภาคทรงคิดเถียนว่า . . . การกระทำของภิกษุเหล่านั้นไม่เหมาะสม ไม่สม ไม่ควร ไม่ใช่ กิจของสมณะ ใช้ไม่ได้ ไม่ควรทำ โฉนภิกษุเหล่านั้นจึงได้ปลงชีวิตตนเองบ้าง (อัตตวินิยาตกรรม) วานกันและกันให้ปลงชีวิตบ้าง (อัญญมัญญมาตกรรม) บางเหล่าเข้าไปหามิคลัดทกสมณกุตต์

พูดอย่างนี้ว่า พ่อคุณ ขอท่านได้ช่วยปลงชีวิตพวกฉันที (ยาจนมาตกรรม) . . .

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย การกระทำของภิกษุเหล่านั้นไม่เป็นไปเพื่อความเลื่อมใสของชุมชนที่ยังไม่เลื่อมใส . . .

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ก็แลพวกเธอพึงยกภิกษุชาวพื้นถิ่นแสดงอย่างนี้ว่า

อนึ่ง ภิกษุใดจงใจพรากกายมนุษย์จากชีวิต . . . แม้ภิกษุนั้นเป็นปาราชิก ทาสังวาสมิได้

กรรมทั้ง 3 ประการเป็นจุดเริ่มต้นซึ่งในภายหลังมีบัญญัติรวมถึงการชักชวนให้ตาย (วิ.มหา. 1/170/115) ตามมาด้วย

จุดมุ่งหมายของการแสดงข้อความข้างต้นเพื่อชี้ให้เห็นว่า การทำอัตตวินิยาตกรรม เป็นต้นนั้นอยู่ในฐานะเป็นโทษหนักในการตีความของพุทธศาสนา เหตุผลที่เหมาะสมที่จะยืนยันได้ก็คือ เป็นการเบียดเบียนตนเองที่รุนแรงที่สุด ประเด็นที่ควรพิจารณาอยู่ที่ ถ้าการทำอัตตวินิยาตกรรม เป็นการกระทำเพื่อจุดหมายบางอย่างจะถือว่าเป็นการเบียดเบียนตนเองหรือไม่ เช่น เป็นไข้อย่างรุนแรง เป็นต้น ในลักษณะอย่างนี้ พุทธศาสนาคงตีความว่าเป็นการเบียดเบียนตนเองเหมือนกัน พิจารณาตัวอย่างข้างต้นกับกรณีการทำอัตตวินิยาตกรรมในคดีปาราชิกที่ว่า "ภิกษุเหล่านั้นอดอด ระอา เกลียดขังร่างกายตนเหมือนหนุ่มสาวที่พอใจในการตกแต่งร่างกาย อาบน้ำสระเกล้า มีศပ္พ . . . สพมนุษย์มาคล้องที่คอก็อดอด สะอิดสะเอียน" (วิ.มหา. 1/162/108) ความทุกข์ทรมานของคนป่วยอย่างรุนแรง กับคนเบียดเบียนตนเองอย่างรุนแรงไม่ใช่สิ่งที่ต่างกัน และมีจุดหมายในการทำอัตตวินิยาตกรรม เป็นต้น เพื่อให้พ้นจากความบีบคั้นนั้นเหมือนกัน ดังนั้น การกระทำอัตตวินิยาตกรรม เป็นต้นเพื่อแลกกับผลบางอย่างย่อมถือเป็นการเบียดเบียนตนเองเหมือนกัน เหตุผลที่จะแสดงว่าการกระทำอัตตวินิยาตกรรม เป็นต้นเพื่อผลบางอย่างไม่ใช่สิ่งที่ถูกต้องก็คือ ผลที่ได้รับจากการฆ่าตัวเอง เป็นต้นนั้นไม่ใช่สิ่งที่คุ้มกับการได้รับความตายของมนุษย์ ชื่อนี้มาจากความเชื่อพื้นฐานที่ว่า "สัตว์ทุกประเภท . . . กลัวตายด้วยกันทั้งนั้น" (ขุ.ธ. 25/129/42) ความตายจึงเป็นสิ่งที่ไม่มีสิ่งอื่นที่จะเลวร้ายกว่า ดังนั้น ถ้า ก. เป็นโรคร้ายแรงและ ก. เชื่อว่าร้ายแรงกว่าการที่ตนจะตาย พุทธศาสนาถือว่า ก. ตัดสินใจผิด เมื่อ

ก. ตัดสินใจผิด และ ก. เลือกที่จะฆ่าตัวตายก็เท่ากับ ก. หลงผิด การทำอัตตวินิยาตกรรมของ ก. เป็นการเบียดเบียนตนเองที่มนุษย์ทำได้โดยไม่ถูกต้อง

ในกรณีที่เป็นการทำอัตตวินิยาตกรรม เป็นต้น เหมือนในกรณีต้นแต่เกิดมาจากการชักชวนของผู้อื่น เช่น ก. ไม่สบายอย่างรุนแรง หมอบอกว่า ก. ไม่มีโอกาสที่จะหายจากโรค นั้น ก. ควรตายดีกว่า ก. ทำอัตตวินิยาตกรรมตามคำของหมอ ลักษณะเช่นนี้ถือว่า ก. เบียดเบียนตนเองหรือไม่ คำตอบในเรื่องนี้สำหรับพุทธศาสนาคือ ก. ยังคงเบียดเบียนตนเอง คำของหมอเป็นเพียงสิ่งที่ ก. ได้รับฟัง การตัดสินใจกระทำอัตตวินิยาตกรรมเป็นการตัดสินใจของ ก. เอง ในกรณีเช่นนี้ การแนะนำของหมอถือว่าเป็นการเบียดเบียนผู้อื่น รายละเอียดมีข้างหน้า

อย่างไรก็ตาม ในความคิดของพุทธศาสนามีกรณีพิเศษ 2 ประการที่ต้องนำมาเสนอเพื่อความสมบูรณ์ของเนื้อหา คือ ประการแรก การฆ่าตัวตายที่เป็นลำดับก่อให้เกิดความเป็นอริยะ ตัวอย่างปรากฏในฉันโนวาทสูตร (ม.อุปรี. 14/389-394/432-437) พระฉันนะ ไม่สบาย ต้องการฆ่าตัวตาย แต่ถูกพระสารีบุตรห้ามไว้ว่า พระฉันนะไม่ควรตาย ทุกคนยังต้องการให้พระฉันนะอยู่ต่อไป เมื่อพระสารีบุตรกลับ พระฉันนะได้ฆ่าตัวตาย ความทราบถึงพระพุทธเจ้า พระองค์ตรัสว่า

ดูก่อนสารีบุตร ฉันนิกษุยังมีสกุลมิตร สกุลสหาย และสกุลที่คอยค้ำหนุนอยู่ ก็จริง แต่เราหาเรียกบุคคลว่าควรถูกตำหนิด้วยเหตุเพียงเท่านั้นไม่ สารีบุตร บุคคลใดแลละทิ้งกายนี้และยังยึดมั่นกายอื่น (หวังที่จะได้รับภาวะอื่นที่ดีกว่า) บุคคลนั้นเราเรียกว่า ควรถูกตำหนิ ฉันนิกษุหามีลักษณะนั้นไม่ ฉันนิกษุ หากคิดฆ่าตัวตายอย่างไม่ควรถูกตำหนิ

ในสูตรนี้ แสดงให้เห็นว่า พระพุทธองค์ไม่ทรงตำหนิการฆ่าตัวตายของพระฉันนะ ก็เพราะแม้ในลำดับ (จิต) แรก การฆ่าตัวตายจะเป็นความหลงผิด แต่ในลำดับ (จิต) หลัง เมื่อพระฉันนะได้ลงมือฆ่าตัวเองแล้วจิตได้ยกขึ้นสู่ความเป็นอริยจิต ในลักษณะเช่นนี้ การฆ่าตัวตายจึงไม่ถือว่าเป็นความผิด อัตตวินิยาตกรรมในลักษณะเช่นนี้ไม่ถือเป็นการเบียดเบียนตนเอง

ประการที่สอง การฆ่าตัวเองเพื่อคุณธรรม เฉพาะในกรณีของมนุษย์ เช่น ตามคำของพระเวสสันดรในจรียาปิฎก (จุ.จรียา. 33/79/619) ตอนทานบารมีว่า "เราพึงให้หทัย

จักขุ แม้นเนื้อและเลือด เราพึงให้ทานทั้งกาย" การกระทำเช่นนี้หรือที่สละตนเองเพื่อคุณธรรมต่าง ๆ ไม่ถือเป็นการเบียดเบียนตนเอง ในแง่ของพฤติกรรมอาจเป็นการเบียดเบียนตน แต่โดยเหตุเพราะว่าผู้สละยังคงมีความรักตน เพียงแต่ต้องการสร้างอรรถประโยชน์แก่ผู้อื่น การเบียดเบียนนี้ไม่ได้เกิดจากการหวังสิ่งใดที่มนุษย์ไม่ได้จริงจึงไม่ใช่การเบียดเบียนที่เป็นการหลงผิด

ในความคิดของพุทธศาสนายังถือว่า การสร้างหลักข่มใจแม้ถึงขั้นที่ต้องสละชีวิตของตน เช่น ในปฐมโฆวาทสูตร (ม.อุปรี. 14/396/441) พระปุนณะคิดว่า แม้นตนเองจะถูกฆ่าก็เป็นการดี จึงเดินทางไปยังเมืองสุนาปรันคชนบทที่ประชาชนดุร้าย ลักษณะเช่นนี้ย่อมไม่นับเข้าว่าเป็นการจงใจเบียดเบียนตนเอง เพราะเป็นการสร้างสิ่งข่มใจให้กล้าที่จะสร้างสิ่งที่เป็นคุณธรรมเท่านั้น

กรณีการเบียดเบียนตนเองทั้ง 2 ลักษณะข้างต้นนี้ถือเป็นกรณีที่แตกต่างกันจากการเบียดเบียนตนเองในกรณีอื่น แม้ว่าโดยพฤติกรรมจะเป็นการเบียดเบียนตนเอง แต่ไม่ถือเป็นการเบียดเบียนตน

การที่พุทธศาสนาถือว่ามนุษย์เบียดเบียนตนเองไม่ได้ไม่ขัดแย้งกับสิทธิในชีวิตตนเองของมนุษย์หรือ คำตอบสำหรับปัญหานี้ คือ โดยที่จริงพุทธศาสนายอมรับว่ามนุษย์มีสิทธิในชีวิตของตนเอง (รายละเอียดมีข้างหน้า) และเพราะการยอมรับในสิทธิการเป็นเจ้าของชีวิตนั่นเอง ที่ทำให้พุทธศาสนายอมรับไม่ได้ว่ามนุษย์เบียดเบียนตนเองได้ การที่มนุษย์จะได้รับการไม่เบียดเบียนโดยผู้อื่นก็มีสาเหตุสำคัญว่า ตนเองยังไม่เคยคิดจะเบียดเบียนตนเอง ควรจะให้ผู้อื่นมาเบียดเบียนตนได้อย่างไร ดังนั้น ถ้ามนุษย์ถูกยินยอมให้เบียดเบียนตนเองได้ กฎว่าด้วยการห้ามทำผู้อื่นก็เป็นกฎที่เหลวไหลตามไปด้วย ทั้งนี้เพราะว่า ถ้ากฎห้ามการทำร้ายผู้อื่นใช้อย่างได้ผลและไม่มีใครทำร้ายผู้อื่นเลย ความเลวร้ายยังคงมีจากการที่มนุษย์ทำร้ายตนเอง ในลักษณะนี้ไม่มีอะไรแตกต่างจากการที่อนุญาตให้มนุษย์ทำร้ายผู้อื่นได้อย่างอิสระ อย่างไรก็ตาม ในความคิดของพุทธศาสนามีเหตุผลสำคัญตรงที่โดยภาวะแห่งมนุษย์นั้นเป็นผู้รักตน ดังนั้น การกระทำที่เป็นการเบียดเบียนตนเองโดยการเล็งผลอย่างใดอย่างหนึ่งที่มนุษย์ไม่ได้จริงจากการเบียดเบียนตนเองนั้นย่อมเนื่องเข้าเป็นความหลงผิดของมนุษย์ ดังนั้น เหตุผลที่สมควรในการรักษาสิทธิในชีวิตของผู้หนึ่ง คือ การห้ามจากความหลงผิดนั้น

มีข้อที่น่าสังเกตว่า พุทธศาสนาถือว่าการเบียดเบียนมีความใกล้เคียงกับการมีวิริยะ แต่แตกต่างกันที่การเบียดเบียนเป็นการหลงผิดที่จะได้รับผลบางอย่าง แต่มนุษย์ไม่เพียงไม่ได้รับ กลับต้องเดือดร้อน เราร้อน และถูกบีบคั้น ทรมานมากยิ่งขึ้น เช่น กรณีการเสพรูอย่างหนัก เป็นต้น ส่วนในกรณีของวิริยะ เช่น ก. เป็นนักเรียน ก. ต้องการให้สอบได้คะแนนดี มีความรู้มาก ก. อ่านหนังสืออย่างหนักอดหลับอดนอน หรือ ข. ต้องการมีเงินใช้จ่ายจึงรับจ้างทำงานที่ต้องตากแดด ในกรณีทั้งสองนี้ย่อมนับเข้าเป็นวิริยะ ไม่ใช่การเบียดเบียนตนเองเพราะสิ่งที่ทั้ง ก. และ ข. หวังไว้เป็นสิ่งที่สามารถได้จริง แม้ว่า ก. อาจสอบตกไม่ได้ตามที่หวังไว้ การกระทำของ ก. ก็ถือเป็นวิริยะเช่นเดิม ในความคิดของพุทธศาสนามีกรณีตัวอย่างที่นับได้ว่าเป็นวิริยะที่รุนแรงที่สุด คือ วิริยะตามอธิษฐานจิตก่อนการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้าที่ปรากฏในอุปัฏฐากสูตร (อง.ทุก. 20/616/66) ว่า "แม้ว่าจะเหลืออยู่แต่หนึ่ง เอ็น และกระดูก เนื้อและเลือดจะเหือดแห้งไป หากยังไม่บรรลุผลที่บุคคลพึงบรรลุได้ด้วยเรี่ยวแรงของบุรุษ ด้วยความบากบั่นของบุรุษแล้ว จักไม่หยุดความเพียรเป็นอันขาด"

ในส่วนรายละเอียดของการเบียดเบียนผู้อื่นเนื้อความค่อนข้างปรากฏชัด มีบางกรณีที่จะพิจารณาในที่นี้

การฆ่าผู้อื่นที่เป็นการอุบายฆาตกรรมคือ ผู้ฆ่าหวังให้ผู้อื่นพ้นจากทุกข์ทรมาน ในความคิดของพุทธศาสนาถือเป็นการเบียดเบียนผู้อื่นเช่นกัน ตัวอย่างที่ปรากฏ เช่น ในวินิตวัตถุแห่งคตติยปาราชิก (วิ.มหา. 1/184/131) กล่าวว่า "ก็โดยสมัยนั้นแล ภิกษุรูปหนึ่งอาพาธ ภิกษุทั้งหลายมีความประสงค์จะให้ตาย (ด้วยความกรุณา) ภิกษุนั้นถึงมรณภาพ . . . พระผู้มีพระภาคตรัสว่า พวกเธอต้องอาบัติปาราชิก" โดยที่ที่สุด แม้การชักชวนเพื่อให้ตาย (ให้ผู้นั้นทำอัตตวินิบาตกรรมเอง) ก็ถือเป็นการเบียดเบียนผู้อื่นเช่นกัน กรณีตัวอย่างในวินิตวัตถุแห่งคตติยปาราชิก (วิ.มหา. 1/180/125) กล่าวว่า "ภิกษุรูปหนึ่งอาพาธ ภิกษุทั้งหลายพรรณาคุณแห่งความตายแก่ภิกษุนั้นด้วยความกรุณา ภิกษุนั้นมรณภาพ . . . (เป็นอาบัติปาราชิก)" โดยที่จริง แม้ว่าการฆ่าตัวเองตายของผู้นั้นจะเป็นการตัดสินใจของผู้นั้นเอง แต่เพราะผู้แนะนำเป็นผู้มุ่งที่จะให้ผู้นั้นตายตามคำขอของตน คือ ให้เชื่อและฆ่าตนเองให้ตาย การชักชวนอย่างนี้ ก็ถือเป็นการเบียดเบียนผู้อื่น เมื่อผู้นั้นได้ฆ่าตัวเองตายตามคำแนะนำ

พฤติกรรมที่เป็นการเบียดเบียนผู้อื่นในพุทธศาสนายังรวมถึงพฤติกรรมในการพูด เช่น การหลอกลวงผู้อื่น เป็นต้น ถือเป็นการเบียดเบียนผู้อื่นเช่นกัน ในระดับที่อ่อนสุด การพูดเพื่อเจ้า

(สัมผัปปลาปะ) ก็เป็นการเบียดเบียนผู้อื่น เพราะว่าการพูดเช่นนั้นทำให้ผู้อื่นขัดเคืองใจ ก่อเป็นความเดือดร้อน เราร้อน และบีบคั้น ทรมาน ข้อความในเวฬุทวารเวทยสูตร (ส.จ. มหา. 19/1003/441) กล่าวไว้ว่า "อีกประการหนึ่ง อริยสาวกย่อมพิจารณาเห็นดังนี้ว่า ผู้ใดที่พูดกะเราด้วยคำเพ้อเจ้อ ข้อนั้นไม่เป็นที่รักที่พอใจของเรา อนึ่ง เราฟังพูดกะผู้อื่นด้วยคำเพ้อเจ้อ ข้อนั้นก็ไม่ใช่เป็นที่รักที่พอใจแม้ของคนอื่น . . ."

ส่วนพฤติกรรมที่เป็นการเบียดเบียนทั้งแก่ตนเองและผู้อื่นนั้นค่อนข้างปรากฏชัดว่ามนุษย์ถูกห้ามเพราะเหตุไร ในส่วนนี้คงมีความหมายรวมถึงการเบียดเบียนสิ่งต่างที่เป็นของสาธารณะร่วมกัน คือเป็นของทุก ๆ คน ผู้เสนอวิชยานิพนธ์เชื่อว่าเป็นการมีเหตุผลที่สอดคล้องต่อความคิดของพุทธศาสนามากที่สุดทีเดียวที่จะรวมถึงสภาพแวดล้อมต่าง ๆ เช่น อากาศ ป่าไม้ แม่น้ำ ลำคลอง และธรรมชาติทั้งสิ้น การเบียดเบียนสิ่งเหล่านี้ไม่มีผลเป็นความเดือดร้อนเฉพาะผู้ทำ หรือผู้อื่นอย่างเดียว แต่ทั้งสองฝ่ายต่างได้รับผลเช่นเดียวกัน

รายละเอียดข้างต้นเป็นการแสดงเหตุผลและเนื้อหาของกฎธรรมประการแรก คือ การไม่ทำความชั่วทั้งปวงที่หมายถึงการไม่เบียดเบียน หลักการไม่เบียดเบียนตามความคิดของพุทธศาสนามีส่วนแตกต่างจากแนวความคิดระบอบอื่นที่ควรนึกถึง คือ การไม่เบียดเบียนจะหมายถึง "การไม่เบียดเบียนตนเอง ไม่เบียดเบียนผู้อื่น และไม่เบียดเบียนทั้งตนเองและผู้อื่น" เสมอ กฎการไม่เบียดเบียนดังกล่าวนี้เป็นกฎ ที่พุทธศาสนาถือว่าเป็นสิ่งที่มนุษย์ต้องพิจารณาก่อนการกระทำใด ๆ ตามข้อความในมัชฌิมนิกาย (ม.ม. 13/109/111) ว่า

ดูก่อนราहुล เธอปรารถนาจะทำกรรมใดด้วยกาย (. . . ด้วยวาจา . . . ด้วยใจ) เธอพิจารณากายกรรม (. . . วาจกรรม . . . มโนกรรม) นั้นเสียก่อนว่า กายกรรม (. . . วาจกรรม . . . มโนกรรม) ของเรานี้จะเป็นไปเพื่อเบียดเบียนตนเอง . . . เบียดเบียนผู้อื่น . . . เบียดเบียนทั้งตนเองและผู้อื่น (หรือไม่)

(2) การสร้างกุศลให้เกิดขึ้น : หลักว่าด้วยการสร้างอรรถประโยชน์สุข การกระทำที่เป็นกุศลคือ การกระทำสิ่งต่าง ๆ ที่เว้นจากการปลงชีวิตผู้อื่น เป็นต้น (ที.ปา. 11/347/301-302) กุศลกรรมจึงเป็นกรรมที่หลีกเลี่ยงการที่ผู้กระทำเว้นจากบาปทั้งปวงแล้ว การทำกุศลจึงหมายถึงการทำให้อรรถประโยชน์สุขต่าง ๆ ที่พ้นจากบาปกรรมหรือการเบียดเบียนแล้วให้เกิดขึ้น ในการตีความหลักพุทธโอวาทนั้นจะไร้ความหมายเมื่อตีความว่า บุคคลเว้นจากบาปทั้งปวง เช่น ไม่ปลงชีวิตผู้อื่น เป็นต้น และถือว่าการทำกุศลคือการเว้นจากบาปกรรมนั้นอีก

ดังนั้น การทำกุศลจึงมุ่งถึงการสร้างอรรถประโยชน์สุขที่พ้นจากการเบียดเบียนให้เกิดขึ้น กฎว่าด้วยการสร้างกุศลให้เกิดขึ้นจึงมีความหมายเท่ากับกฎว่าด้วยการสร้างอรรถประโยชน์สุขต่าง ๆ ที่เว้นจากการเบียดเบียนให้เกิดขึ้น

การสร้างอรรถประโยชน์สุขเป็นกฎที่สืบต่อจากหลักข้างต้น กล่าวคือ มนุษย์เป็นผู้รักตน รักสุข เกลียดทุกข์ มนุษย์ต้องทำให้ตนเองพ้นจากการถูกเบียดเบียนเพราะเป็นทุกข์ และมนุษย์จำเป็นต้องสร้างอรรถประโยชน์สุขให้เกิดขึ้นด้วย เพราะเป็นสิ่งทำให้มนุษย์ได้รับความสุข ดังนั้นเมื่ออรรถประโยชน์ใด ๆ ที่จะเกิดขึ้นแก่ตน มนุษย์ควรรยังประโยชน์นั้นให้เกิดขึ้นแก่ตน เมื่ออรรถประโยชน์จะเกิดขึ้นแก่ผู้อื่น มนุษย์ต้องยังอรรถประโยชน์ให้เกิดขึ้นแก่ผู้อื่น และเมื่อมีผลแก่ทั้งสองฝ่าย มนุษย์ต้องให้อรรถประโยชน์นั้นเกิดขึ้นเช่นเดียวกัน

ข้อความในอัคคิขันโธปมสูตร (อง. สดตค. 23/72/146) กล่าวว่า

เธอทั้งหลายพึงศึกษาอย่างนี้ว่า เมื่อพิจารณาเห็นประโยชน์ตน ควรแท้ที่เดียวที่จะให้ประโยชน์ตนนั้นสำเร็จด้วยความไม่ประมาท เมื่อพิจารณาเห็นประโยชน์ผู้อื่น ควรแท้ที่เดียวที่จะให้ประโยชน์ผู้อื่นสำเร็จด้วยความไม่ประมาท หรือเมื่อพิจารณาเห็นประโยชน์ทั้งสองฝ่าย ก็ควรแท้ที่เดียวที่จะให้ประโยชน์ทั้งสองฝ่ายสำเร็จลงด้วยความไม่ประมาท.

ข้อสรุปกฎการสร้างอรรถประโยชน์สุขในหลักการสร้างกุศลให้เกิดขึ้นได้แก่

มนุษย์ต้องสร้างอรรถประโยชน์สุขให้เกิดขึ้นแก่ตนเอง ผู้อื่น และทั้งตนเองและผู้อื่น

คำว่า "อรรถประโยชน์" หรือ "ประโยชน์" ใช้ในความหมายว่า สิ่งที่เอื้ออำนวยให้เกิดสุข (อัตถะ) สิ่งที่เกิดอุปการะการได้รับสุข (หิตะ) และสิ่งที่เป็นสุข (สุชะ) ที่ปรากฏในข้อความก่อนส่งสาวกไปประกาศศาสนาในมหาวรรค (วิ.มหา. 4/32/32) ว่า " . . . ตู ก่อนภิกษุทั้งหลาย . . . พวกเขาจงเที่ยวจาริก . . . เพื่ออำนวยให้เกิดสุข (อตุถาย) เพื่อเกิดอุปการะการได้รับความสุข (หิตาย) เพื่อความสุข (สุชาย) ของเทวดาและมนุษย์ทั้งหลาย" อรรถประโยชน์ดังกล่าวได้แก่ อรรถ 3 ในจุฬนิตเทศ (ขุ.จุฬ. 30/123/326) คือ อรรถประโยชน์สุขที่เห็นได้ในปัจจุบันนี้ อรรถประโยชน์สุขที่เห็นได้ในกาลต่อไป และอรรถประโยชน์สูงสุด ตัวอย่าง เช่น ก. รั้งจ้างกวาดขยะเป็นการสร้างอรรถประโยชน์สุขให้แก่ตนเอง เพราะ (1) การกวาดขยะไม่ใช่การกระทำที่เบียดเบียนตนเอง ผู้อื่น และทั้งตนเองและผู้อื่น และ (2) ผลจากการรั้งจ้างของ ก. ทำให้มีเงินทองใช้จ่ายทำให้มีสุข

ประเด็นที่ควรพิจารณา คือ พุทธศาสนาใช้คำว่า "ควรแท้ที่เดียว" ในกฎข้อนี้ กล่าวคือ มนุษย์ควรแท้ที่เดียวที่จะสร้างอรรถประโยชน์ให้เกิดขึ้น กฎข้อนี้ไม่ใช่ยืนยันว่า "ควร" ซึ่งหมายถึงว่า เมื่อมนุษย์ต้องเลือกกระหว่างทำกับไม่ทำ มนุษย์ควรเลือกทำ ความหมายของคำว่าควรแท้ที่เดียวจึงมีความหมายว่า "ควรเลือกทำเสียก่อนที่จะมีใครบังคับให้ต้องทำ" ข้อยืนยันนี้เห็นได้ชัดเจนโดยเฉพาะอย่างยิ่งอรรถประโยชน์ที่เป็นไปในปัจจุบันนี้ มนุษย์ทุกคนต้องการอรรถประโยชน์สุข เช่น อาหาร ที่อยู่ และเครื่องนุ่งห่ม เป็นต้น มนุษย์อยู่โดยปราศจากสิ่งเหล่านี้ไม่ได้ ดังนั้น มนุษย์ต้องสร้างหรือทำให้สิ่งเหล่านี้เกิดขึ้นแก่ตน เป็นต้น ความคิดที่แฝงอยู่ก็คือ มนุษย์มีพันธะที่ต้องสร้างอรรถประโยชน์สุขแก่ตัวเองก่อนที่จะถูกบังคับโดยสังคมให้ทำ เพราะมนุษย์ไม่สามารถอยู่โดยไม่มีอรรถประโยชน์สุข

เหตุผลและเนื้อหาในรายละเอียดของกฎประการนี้ในส่วนของ การสร้างอรรถประโยชน์แก่ตนเอง และส่วนที่เกิดแก่ตนและผู้อื่นหรือสังคมค่อนข้างปรากฏชัด ประเด็นสำคัญคือทำไมพุทธศาสนาจึงถือว่า การสร้างอรรถประโยชน์สุขแก่ผู้อื่นเป็นสิ่งที่มนุษย์ต้องทำด้วย เหตุผลสำคัญประการแรก คือ มนุษย์ทุกคนต้องการอรรถประโยชน์สุขเหมือนกัน มนุษย์จึงต้องสร้างอรรถประโยชน์สุขให้แก่กันและกัน หรือไม่ควรยังอรรถประโยชน์สุขของผู้อื่นให้เสื่อมเสียไป เช่น ก. เป็นเพื่อนบ้านของ ข. เห็น ข. กำลังเก็บเกี่ยวข้างในนาแปลงหนึ่ง ข้าวในนา นั้นจะเสียถ้าอาศัยกำลังของ ข. คนเดียว ก. (ภายใต้สถานการณ์ที่ไม่ขัดแย้งกับการสร้างอรรถประโยชน์ให้แก่ตน) ต้องไปช่วย ข. เหตุผลในการสร้างอรรถประโยชน์แก่ผู้อื่นของพุทธศาสนาอาจเห็นได้จากทัศนะการมองสาเหตุแห่งสังคมของมนุษย์ตามข้อความในจุฬินทเทศ (ขุ. จุฬ. 30/161/421) ว่า "มิตรทั้งหลายมีเหตุคือการได้รับประโยชน์จึงเกี่ยวเนื่องกัน . . . มนุษย์ทั้งหลายรู้แต่ประโยชน์ตน" คำอธิบายประโยคในข้อความข้างต้นมีว่า "มนุษย์ทั้งหลายย่อมคบ สมคบ เสพ สมาคม เสพคั่น เอื้อเพื่อ ประพฤติเอื้อเพื่อ เข้าไปนั่งใกล้ ได้ตาม สอบถาม เพื่อประโยชน์ตน เพราะเหตุแห่งตน เพราะปัจจัยแห่งตน เพราะการณแห่งตน "

พุทธศาสนามองว่า การเกี่ยวเนื่องเป็นสังคมของมนุษย์คือสิ่งที่ที่นำมามนุษย์ไปสู่จุดหมายสำคัญคือ การได้รับอรรถประโยชน์สุข กล่าวคือ มนุษย์ไม่ใช่เพียงหวังว่าตนเองจะแสวงหาอรรถประโยชน์สุขได้ด้วยตนเองในสังคมอย่างเดียว แต่ยังรวมถึงว่าแต่ละคนจะช่วยเหลือกันให้ได้รับอรรถประโยชน์สุขด้วย ในความคิดของพุทธศาสนาจึงถือว่า ระหว่างปัจเจกบุคคลในสังคมมี

ความเกี่ยวเนื่องกันเสมอ ดังนั้น มนุษย์ในสังคมจึงจำเป็นต้องยังอรรถประโยชน์ของกันและกัน
ให้เกิดขึ้น คือ มนุษย์ต้องสร้างอรรถประโยชน์สุขแก่ผู้อื่นด้วย

อย่างไรก็ตาม พุทธศาสนาดูเหมือนจะยอมรับว่า แม้การสร้างอรรถประโยชน์สุขแก่
ผู้อื่นจะจำเป็นในสังคม แต่ต้องไม่ใช่การทำให้ตนเองสูญเสียอรรถประโยชน์ไปด้วย มนุษย์ต้องสร้าง
อรรถประโยชน์ของตนเองให้เกิดขึ้นก่อน แม้จะต้องทำให้ผู้อื่นสูญเสียประโยชน์บ้าง (จ.ธ. 25/
166/49) ความจำเป็นของการสร้างอรรถประโยชน์แก่ตนเองนี้เองทำให้ค่าการสร้างอรรถประโยชน์
แก่ผู้อื่น มีความสำคัญน้อยลง ทั้งนี้เพราะเมื่อมนุษย์ต้องเลือกระหว่างประโยชน์ตนกับประโยชน์
ผู้อื่น พุทธศาสนาถือว่า มนุษย์ต้องเลือกอรรถประโยชน์ตนก่อน ข้อสรุปข้างต้นมีเหตุผลที่สำคัญ
ว่า ถ้าทุกคนสร้างอรรถประโยชน์ตนได้สมบูรณ์แล้ว ไม่มีความจำเป็นที่มนุษย์จะต้องอาศัยผู้อื่น
อีก แต่เมื่ออรรถประโยชน์ของผู้อื่นนั้นไม่ใช่สิ่งที่มนุษย์ต้องเลือกกับอรรถประโยชน์อื่น ๆ พุทธศาสนา
ถือว่า มนุษย์ต้องทำให้อรรถประโยชน์ของผู้อื่นนั้นเกิดขึ้น

ในกฎการสร้างอรรถประโยชน์สุขให้เกิดขึ้นนั้นถือว่า ในลำดับอรรถประโยชน์สุขทั้ง
สามนั้น การสร้างอรรถประโยชน์สุขให้เกิดขึ้นทั้งแก่ตนเองและผู้อื่นสูงสุด รองลงมาคือการสร้าง
อรรถประโยชน์แก่ตนเอง และการสร้างอรรถประโยชน์ให้แก่อุอื่นเป็นประการสุดท้ายตามข้อความ
ในจตุกกนิยาม (อง.จตุกก. 21/95/132) ว่า

ระหว่างคนสองพวก คือ คนที่ไม่ปฏิบัติเพื่อประโยชน์ตนและ
ไม่ปฏิบัติเพื่อประโยชน์ผู้อื่น กับคนที่ปฏิบัติเพื่อประโยชน์
ผู้อื่นแต่ไม่ปฏิบัติเพื่อประโยชน์ตน คนที่ปฏิบัติเพื่อประโยชน์ผู้อื่นแต่ไม่ปฏิบัติ
เพื่อประโยชน์ตนงามกว่า ประณีตกว่า ระหว่างคนสามจำพวก คือ . . .
(สองจำพวกข้างต้น) กับคนที่ปฏิบัติเพื่อประโยชน์ตนแต่ไม่ปฏิบัติเพื่อประโยชน์
ผู้อื่น คนที่ปฏิบัติเพื่อประโยชน์ตนแต่ไม่ปฏิบัติเพื่อประโยชน์ผู้อื่นงามกว่า
ประณีตกว่า ระหว่างคนสี่จำพวก คือ . . . (สามจำพวกข้างต้น)
กับคนที่ปฏิบัติเพื่อประโยชน์และปฏิบัติเพื่อประโยชน์ผู้อื่น คนที่ปฏิบัติเพื่อ
ประโยชน์ตนและปฏิบัติเพื่อประโยชน์ผู้อื่นเป็นผู้เลิศ เป็นผู้วิเศษ เป็นประธาน
อุดม และประเสริฐ

แกนความคิดเรื่องการสร้างอรรถประโยชน์สุขตามทัศนะของพุทธศาสนาจึงอยู่ที่
อรรถประโยชน์ที่เกิดขึ้นนั้นต้องทำให้ทั้งตนเองและผู้อื่นได้รับความสุขทั้งสองฝ่าย กล่าวคือ
ไม่ใช่ผู้ทำได้รับเพียงผู้เดียว หรือผู้อื่นได้รับเพียงอย่างเดียว ความสำคัญของการสร้างอรรถ
ประโยชน์ประการนี้มีเหตุผลสำคัญที่เป็นการสานการต้องสร้างอรรถประโยชน์สุขแก่ตน

กับการต้องสร้างอรรถประโยชน์แก่ผู้อื่นเพียงฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง แม้โดยความเป็นจริง พุทธศาสนา จะเสนอลำดับการเลือกอรรถประโยชน์ทั้งสองประการนั้นแล้วก็ตาม แต่ก็เป็นไปได้ทางเดียว คือ มนุษย์ต้องเลือกเพื่อฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งเสมอและคือเลือกเพื่อตัวเองเป็นอันดับแรก ในการตัดสินใจเช่นนั้น อาจกล่าวได้ว่าเพราะมนุษย์ต้องเลือก ดังนั้น วิถีทางที่จะทำให้การสร้างอรรถประโยชน์สุข ของมนุษย์มีความสมบูรณ์มากที่สุด กล่าวคือ ได้รับอรรถประโยชน์สุขทั้งสองฝ่าย ก็คือ อรรถประโยชน์สุขนั้นต้องก่อให้เกิดผลแก่ทั้งสองฝ่าย หลักการนี้เป็นหลักสูงสุดในการแบ่งปัน (จำแนก) อรรถประโยชน์สุขแก่ทุกคนในสังคมของพุทธศาสนา และเป็นหลักการที่สัมพันธ์อย่าง มากกับกฎข้อที่ 3 ในหลักพุทธโอวาทนี้ คือ การทำจิตให้ผ่องแผ้ว หลักการที่รองลงมา คือ การให้ปัจเจกชนแสวงหาอรรถประโยชน์ให้แก่ตนเองโดยตนเองและแยกผู้อื่นไว้ต่างหาก การแบ่ง ปันหรือสร้างอรรถประโยชน์แก่ผู้อื่นในระดับนี้จะเกิดขึ้นเมื่อมีโอกาสเท่านั้น ส่วนหลักการสุดท้าย เป็นลำดับหลังสุด คือสร้างอรรถประโยชน์สุขแก่ผู้อื่นอย่างเดียว ไม่สร้างอรรถประโยชน์สุขแก่ตนเอง หลักการนี้เป็นหลักหลังสุด โดยที่จริงหลักการนี้ไม่สมบูรณ์เพราะขัดแย้งกับสมมติฐานที่ว่า มนุษย์ต้องสร้างความสุขให้เกิดขึ้นแก่ตน แม้จะยืนยันได้ว่า ถ้าทุกคนยึดตามหลักนี้ก็เท่ากับทุกคน จะได้รับอรรถประโยชน์สุข แต่บางครั้งอรรถประโยชน์สุขที่ตนเองได้รับตามหลักการนี้ไม่ใช่สิ่งที่ ตนเองต้องการ ดังนั้น อรรถประโยชน์สุขนั้นก็ไร้ความหมาย อย่างไรก็ตาม พุทธศาสนาถือว่า ในหลักการข้อนี้ยังสูงกว่าการที่มนุษย์ไม่ได้สร้างอรรถประโยชน์สุขให้เกิดขึ้นแก่ตน หรือผู้อื่นเลย

ในแกนความคิดเรื่องอรรถประโยชน์สุขที่พุทธศาสนาถือหลักการสร้างอรรถประโยชน์สุข ให้เกิดขึ้นทั้งแก่ตนเอง และผู้อื่นเป็นกฎสำคัญสูงสุดมีองค์ประกอบสำคัญบางประการที่สอดคล้อง กับกฎนี้และพุทธศาสนาเองก็คงไม่ปฏิเสธ คือ (1) ทุกคนที่อยู่ในสภาพที่ต้องสร้างอรรถประโยชน์ สุข เช่น ไม่ใช่เป็นคนพิการ หรือเด็ก เป็นต้น ต้องสร้างอรรถประโยชน์สุขให้เกิดขึ้น องค์ประกอบ ข้อนี้ไม่ได้หมายความว่า ทุกคนต้องสร้างอรรถประโยชน์สุขที่เหมือนกัน แต่หมายความว่าทุกคน ต้องสร้าง ซึ่งก่อให้เกิดอรรถประโยชน์สุขที่แตกต่างกันได้ เช่น ตามหน้าที่ที่สังคมควรมีและ เหมาะสมแก่สังคม เป็นต้น (2) อรรถประโยชน์สุขที่เกิดขึ้นนั้นตั้งอยู่ในสถานะที่ทำให้ตนเอง และผู้อื่นได้รับความสุข กล่าวคือ ทำให้ตนเองมีความสุข และทำให้ผู้อื่นมีความสุขด้วย (3) อรรถประโยชน์สุขทั้งสองฝ่ายนี้อาจจำแนกได้เป็น 2 ประการ คือ ประการแรก ในความ หมายเป็นของทุกคนร่วมกัน คือ ทุกคนทั้งตนเองและผู้อื่นได้รับสิ่งนั้นเหมือนกัน เช่น สิ่งสาธารณะ ประโยชน์ โรงเรียน โรงพยาบาล เป็นต้น ประการที่สองในความหมายว่าทำให้ปัจเจกชนได้

รับความสุขตามความต้องการของเขาเอง และทำให้ผู้อื่นได้รับความสุขตามความต้องการของผู้อื่นนั้น ความหมายทั้งสองประการนี้ย่อมรวมในความหมายเดียวคือ การสร้างอรรถประโยชน์สุขให้เกิดขึ้นทั้งแก่ตนเอง และผู้อื่น

ผู้เสนอวิทยานิพนธ์เห็นว่า ในการเสนอแนวความคิดเรื่องการแจกจ่ายอรรถประโยชน์สุข ในความคิดของพุทธศาสนาควรเน้นที่หลักการนี้มากกว่าที่จะเสนอเพื่อให้ปัจเจกชนสร้างอรรถประโยชน์สุขให้แก่ตนเองแล้วแจกจ่ายแก่ผู้อื่นในภายหลังด้วยคุณธรรม ทั้งนี้ เพราะหลักการข้อหลังเป็นจุดหมายที่รองลงมา อย่างไรก็ตาม ในการเสนอความคิดของพุทธศาสนาเพื่อความสอดคล้องกับสภาพสังคมที่ยอมรับตามหลักการรองของพุทธศาสนา หลักการปล่อยให้ปัจเจกชนสร้างอรรถประโยชน์สุขแก่ตนเองแล้วแจกจ่ายแก่ผู้อื่นด้วยคุณธรรมก็เป็นสิ่งที่ควรแก่การยอมรับ ถึงกระนั้นก็ตาม ไม่ใช่เหตุผลสมควรที่จะยืนยันว่า นี่คือนัยสำคัญสูงสุดในหลักการจำแนกอรรถประโยชน์สุขของพุทธศาสนา

ค. หลักความคิดว่าด้วยสังคมาคุณธรรม หรือสังคมาจักรพรรดิรัฐ

แนวความคิดในส่วนนี้ของพุทธศาสนาเป็นการแสดงอุดมคติทางสังคมา หรือจุดหมายแห่งสังคมา สังคมาอุดมคติของพุทธศาสนาจะมีลักษณะเป็นสังคมาคุณธรรม เพราะมีพื้นฐานจากคุณธรรมที่มาจากหลักการชำระจิตใจให้ผ่องแผ้วและเป็นสังคมาจักรพรรดิรัฐ เพราะในสถานะสังคมาดังกล่าวนั้นคือ สถานะที่พุทธศาสนาแสดงไว้ในสังคมาจักรพรรดิ เช่น ที่ปรากฏในจกักวัดติสุตฺร (ที.ปา. 11/84/65. /106/82) ว่า ". . . จัดการคุ้มครองรักษาและป้องกันอันเป็นธรรม ในชนภายใน ในหมู่ชน . . . ตลอดจนเหล่ามฤค และบัลลิว . . . บุคคลเหล่าใดไม่มีทรัพย์ . . . ทิงสนัยสนุนในเรื่องทรัพย์ . . . เป็นเมืองมั่งคั่งและรุ่งเรือง มีพลเมืองมาก มีผู้คนค้ำคั่งและมีอาหารอุดมสมบูรณ์

ในการอ้างว่า สังคมาอุดมคตินั้นเป็นสังคมาคุณธรรมจากพื้นฐานการชำระจิตใจให้ผ่องแผ้วนั้น เพราะในความคิดของพุทธศาสนาถือว่า การเกิดขึ้นได้ของสังคมานั้นมาจากการที่มนุษย์เริ่มยึดในกฎธรรม คือ ไม่เบียดเบียน เป็นต้น การยึดในกฎธรรมนี้เองคือสิ่งที่แสดงว่ามีคุณธรรมของมนุษย์ ในจกักวัดติสุตฺรนั่นเอง (ที.ปา. 11/105/80-82) ได้ยืนยันให้เห็นชัดดังนี้

ลำดับนั้น มนุษย์เหล่านั้นจักมีความคิดอย่างนี้ เราหมดสิ้นญาติมากมาย
เห็นปานนี้เหตุเพราะยึดถืออกุศลธรรม อย่างกระนั้นเลย เราควรทำกุศลเข้าไว้
. . . เราควรงดปาณาติบาต ควรสมาทานกุศลธรรมแล้วประพฤติปฏิบัติ
กัน . . . เราควรงดเว้นอนินาทาน . . . (เข้าสู่สังคมจักรพรรดิรัฐ)

ในการอธิบายสังคมอุดมคติของพุทธศาสนาจะอาศัยความคิดกลุ่มที่สองของกฎธรรม
เป็นฐาน

กลุ่มที่สอง องค์พื้นฐานของสังคม กลุ่มนี้ประกอบด้วยหลักการชำระจิตใจ
ให้ผ่องแผ้ว

(3) การชำระจิตใจให้ผ่องแผ้ว : หลีกกว่าด้วยการสร้างคุณธรรม
(เพื่อเป็นสังคมคุณธรรม) ในอรรถาธิบายคัมภีร์ธรรมบท (ธมมปท. 6,2492:105) กล่าวว่า
"คำว่า การชำระจิตใจให้ผ่องแผ้ว หมายถึง การชำระจิตใจของตนจากนิวรณ์ * 5 ประการ"
นิวรณ์คือสิ่งที่ครอบงำจิตมนุษย์ไม่ให้คิดเพื่อสร้างคุณธรรม ดังนั้น การที่มนุษย์ชำระจิตของตนให้
มีนิวรณ์ธรรมน้อยจนกระทั่งหมดไปย่อมทำให้มนุษย์สร้างคุณธรรมได้ในระดับต่ำจนสูงสุด การชำระ
จิตใจให้ผ่องแผ้วก็คือแนวความคิดว่าด้วยการเป็นสังคมคุณธรรม หรือเป็นจักรพรรดิรัฐที่เป็นอุดมคติ
ของพุทธศาสนานั้นเอง

การยืนยันสังคมคุณธรรมโดยพื้นฐานการชำระจิตใจให้ผ่องแผ้วนี้มีเหตุผลว่า มนุษย์
ที่มีจิตใจที่ประกอบด้วยคุณธรรมย่อมยึดในกฎธรรมทั้ง 2 ประการต้นได้เป็นอย่างดี คือ ทั้งส่วน
ของกฎการไม่เบียดเบียน และกฎการสร้างอรรถประโยชน์สุข ประการสำคัญที่เกี่ยวกับหลักการ
ในข้อนี้มากที่สุด คือ พุทธศาสนาต้องการให้เป็นการตัดสินใจที่เป็นตัวของตัวเองของมนุษย์ตาม
กฎธรรม ไม่ใช่มนุษย์ถูกควบคุมโดยกฎแห่งมหาชนให้ปฏิบัติตาม ดังนั้น ความเป็นไปได้ต่อการ
เกิดขึ้นของสังคมคุณธรรมนั้นจึงจำเป็นต้องอาศัยการมีพื้นฐานทางจิตใจที่ดีของมนุษย์ คือ มีจิตใจ

* นิวรณ์ 5 คือ สิ่งที่ยึดติดไม่ให้ก้าวหน้าในคุณธรรม หรือการสร้างความดี ประกอบด้วย (1) กามฉันทะ จิตที่หลงมัวเมาในวัตถุทางโลก (2) พยาบาท จิตที่มุ่งพยาบาทจองร้าย
(3) ถีนมิตถะจิตที่หดหู่ ซึม (4) อุทธัจจกุกกุจจะ จิตใจที่กระวนกระวาย (5) วิจิกิจฉา จิตที่
มีแต่ความคลางแคลง (อง.ปญจก. 22/51/72)

ที่ห้องแก้ว

ผู้เสนอวิทยานิพนธ์เห็นว่าเป็นการชอบด้วยความคิดของพุทธศาสนาที่จะแบ่งคุณธรรม จากพื้นฐานการมีจิตใจที่ห้องแก้วออกเป็น 2 ส่วน คือ คุณธรรมในระดับสังคม คุณธรรมในระดับนี้เป็นระดับที่ทำให้สังคมถึงจุดหมายแห่งสังคม หรือทำให้สังคมมีความสมบูรณ์ รายละเอียดจะกล่าวถึงอีกครั้งหนึ่ง ส่วนที่สอง เป็นคุณธรรมในระดับสูง เป็นคุณธรรมที่เกิดจากการทำให้จิตใจห้องแก้ว โดยสิ้นเชิง จุดหมายในส่วนนี้เป็นจุดหมายของปัจเจกชนเองที่จะแสวงหาและเป็นการบรรลุจุดหมายสูงสุดของมนุษย์ โดยที่จริง พื้นฐานคุณธรรมในระดับสูงนี้ยังมีผลต่อสังคมอย่างยิ่ง หลักคุณธรรมในประการนี้จะไม่นำมาพิจารณาโดยถือว่าเป็นส่วนปรมาัตตสัง หรือโลกุตตระในเนื้อหาทางศาสนาของพุทธศาสนา

ประเด็นที่จะพิจารณาในเรื่องนี้จึงอยู่การมีพื้นฐานทางจิตใจที่เป็นระดับคุณธรรมสังคม กล่าวคือ มนุษย์ที่ (มีจิตคิด) ไม่เบียดเบียนตนเอง ผู้อื่น และทั้งตนเองและผู้อื่น และมุ่งสร้างอรรถประโยชน์สุขให้เกิดขึ้นแก่ตนเอง ผู้อื่น และทั้งตนเองและผู้อื่น ในกฎการสร้างอรรถประโยชน์สุขนี้พุทธศาสนาถือว่า อรรถประโยชน์สุขที่มนุษย์ทำให้เกิดขึ้นทั้งแก่ตนเองและผู้อื่นเป็นหลักสำคัญที่สุดในความคิดของพุทธศาสนาทั้งหลักการไม่เบียดเบียนและการสร้างอรรถประโยชน์สุขต่างมีความจำเป็นต่อสังคม สังคมไม่สามารถที่จะสร้างความสมบูรณ์ในหลักการใดหลักการหนึ่งเพื่อให้อีกหลักการหนึ่งสมบูรณ์ตามไปด้วย แต่ถ้าหากว่า ประเด็นที่จะพิจารณามุ่งที่ความคิดว่าด้วยการแจกจ่ายอรรถประโยชน์สุขเป็นสำคัญ แนวความคิดในเรื่องนี้ของพุทธศาสนาก็คือ การให้อรรถประโยชน์สุขนั้นมีผลที่ทำให้ทั้งตนเองและผู้อื่นมีความสุข ในขณะที่เดียวกันหลักการที่แฝงอยู่ด้วยเสมอก็คือสังคมต้องไม่ให้มีการเบียดเบียนกันด้วย ดังนั้นในความหมายดังกล่าวนี้ สังคมคุณธรรมในความคิดของพุทธศาสนาก็คือ สังคมที่มนุษย์สร้างอรรถประโยชน์สุขให้เกิดขึ้นทั้งแก่ตนเองและผู้อื่นนั่นเอง

แนวความคิดว่าด้วยการชำระจิตใจให้ห้องแก้วหรือการมีคุณธรรมนี้เป็นองค์พื้นฐานของสังคมที่ทำให้สังคมสามารถบรรลุถึงความสมบูรณ์ทางสังคม โดยที่จริง ตามแนวความคิดของพุทธศาสนาถือว่าหลักการข้อนี้เป็นส่วนที่สำคัญมากที่สุด เพราะทำให้กฎสองข้อแรกเป็นไปได้ด้วย

ตามเหตุผลและเนื้อหาทั้งหมดข้างต้นของหลักพุทธโอวาทเป็นการแสดงให้เห็นว่าหลักดังกล่าวนี้ถือเป็นกฎธรรมหรือกฎแห่งความเห็นร่วมของมนุษยชาติได้อย่างไร ในความคิดของพุทธศาสนาถือว่าเป็นกฎแห่งความเห็นร่วมอย่างมีเหตุผลมากที่สุดของมนุษย์ กล่าวคือ พุทธศาสนาไม่ถือว่าการแย้ง หรือการไม่เห็นด้วยต่อกฎธรรมนี้จะมีเหตุผลถ้าผู้แย้งยังถูกความหลงผิดครอบงำ เช่น ความโกรธ ความโลภ เป็นต้น

2.3 กฎธรรมกับความชอบธรรมที่จะกระทำ (สิทธิที่จะกระทำ) ของมนุษย์
ในสังคม ในแนวความคิดของพุทธศาสนาได้แสดงลักษณะการกระทำที่มนุษย์ในสังคมสามารถกระทำได้โดยไม่มีใครที่จะมายับยั้งได้ และถือว่าเป็นการกระทำที่มนุษย์ที่มนุษย์สามารถตัดสินใจได้โดยตัวเองที่จะกระทำ หรือไม่กระทำ เช่น ในจตุกกนิบาต (อง.จตุกก. 21/62/96) ว่า " . . . ด้วยโภคทรัพย์ที่ตนหามาได้ด้วยความขยันหมั่นเพียร สัมผัสด้วยกำลังแขน มีเหงื่อไหลตัวประกอบโดยธรรม ได้มาโดยธรรม" เป็นต้น การกระทำที่ประกอบโดยธรรมคือการกระทำที่มนุษย์มีความชอบที่จะกระทำ สิ่งที่มนุษย์ชอบธรรมที่จะกระทำจึงหมายถึง การกระทำที่ประกอบโดยธรรม คือไม่ขัดแย้งกับกฎธรรม ดังนั้น ความชอบธรรมที่จะกระทำจึงได้แก่สิ่งที่พุทธศาสนาถือว่าเป็นสิ่งที่มนุษย์สามารถกระทำได้โดยไม่มีใครมายับยั้ง หรือมนุษย์ตัดสินใจได้โดยความเป็นตัวของตัวเองที่จะกระทำ

เกณฑ์การตัดสินใจความชอบธรรมที่จะกระทำของพุทธศาสนามาจากกฎของสังคมนั้นเอง กล่าวคือ ที่ไม่ขัดแย้งกับกฎที่เป็นมติของมหาชนตามที่กล่าวแล้วในตอนต้น และที่ไม่ขัดแย้งกับกฎธรรมโดยที่จริง พุทธศาสนาถือว่าเป็นสิ่งที่ไม่ขัดแย้งกับกฎธรรมอย่างเดียว ทั้งนี้เพราะกฎหมายขัดแย้งกับกฎธรรมไม่ได้ ความชอบธรรมที่จะกระทำในลำดับแรกตามความคิดของพุทธศาสนาจึงได้แก่การกระทำที่ไม่เป็นไปเพื่อการเบียดเบียนตนเอง ผู้อื่น และทั้งตนเองและผู้อื่น ขอบเขตตามกฎหมายนี้เป็นขอบเขตที่กฎหมายขัดแย้งไม่ได้ กล่าวคือ จะห้ามปัจเจกชนในการกระทำที่ชอบธรรมนี้ไม่ได้ และกฎหมายต้องเป็นไปเพื่อสนับสนุนกฎธรรม เช่น โดยกฎหมายมหาชนถือว่า "ห้ามข้ามถนนในที่ที่ไม่ใช่ทางม้าลาย" กฎนี้ไม่ใช่กฎธรรมโดยตรง แต่ถือว่าไม่ขัดแย้งกับกฎธรรมและสนับสนุนกฎธรรม คือ ป้องกันประชาชนจากการถูกเบียดเบียน เช่น ถูกรถชน เป็นต้น เหตุผลเพราะพุทธศาสนายอมรับกฎหมายที่สอดคล้องกับกฎธรรมนี้ ดังนั้น ความชอบธรรมที่จะกระทำจึงขึ้นอยู่กับความเห็นร่วมทางสังคมอีกชั้นหนึ่ง อย่างไรก็ตาม

ในการกระทำบางอย่างที่มนุษย์ไม่ชอบธรรมที่จะกระทำเพราะขัดแย้งกับกฎธรรมแต่ไม่เป็นข้อห้าม โดยกฎหมาย พุทธศาสนายังถือว่า ไม่เป็นความชอบธรรมที่มนุษย์จะกระทำ เช่น การประพฤตินอกใจ (มีชู้) ต่อสามีภรรยาของผู้อื่น ตามกฎธรรมในทัศนะของพุทธศาสนา เป็นความผิดในฐานะเป็นการถือเอาผีสละที่ผู้อื่นเป็นเจ้าของ* โดยกฎหมายอาจไม่ถือว่าเป็น ความผิด เพียงแต่ผู้ถูกล่วงละเมิดมีสิทธิที่จะเรียกร้องความเสียหายได้ ในลักษณะเช่นนี้ พุทธศาสนา ถือว่ามนุษย์ต้องยึดตามความชอบธรรมที่จะกระทำตามกฎธรรมเป็นสำคัญ กล่าวคือ ต้องไม่ ละเมิดกฎธรรม

ความชอบธรรมที่จะกระทำตามขอบเขตข้างต้นที่มีกฎธรรมเป็นตัวกำหนดขอบเขต ที่สำคัญในอีกความหมายหนึ่งก็คือ ขอบเขตที่มิติมหาชนจะเป็นผู้กำหนดให้มนุษย์ทำในสิ่งที่ เป็นความชอบธรรมของตนไม่ได้ (ตามที่กล่าวแล้วในตอนว่าด้วยการเห็นร่วมตามกฎหมาย) ในความคิดของพุทธศาสนาถือว่า การข่มขู่เพื่อให้มนุษย์ไม่สามารถทำได้ในสิ่งที่ตนมีความชอบ ธรรมที่จะกระทำ หรือให้กระทำในสิ่งที่มนุษย์ไม่มีความชอบธรรมที่จะกระทำย่อมมีค่าเป็นการ เบียดเบียนผู้อื่น ดังนั้น ในเมตตสูตร (ขุ. ขุททก. 20/9.(6)/14) จึงกล่าวว่า "เกิดเป็นสัตว์ไม่ควรข่มขู่กัน ไม่ควรเหยียดหยามกันในที่ไหน ๆ ไม่ควรคิดร้ายต่อกัน"

ตามแนวเหตุผลข้างต้นทำให้เห็นได้ว่า สิ่งที่พุทธศาสนาเรียกว่า ความชอบธรรม ที่จะกระทำคือสิ่งที่มนุษย์ได้รับจากปริบทแห่งสังคม หรือคือสิ่งที่เรียกว่า "สิทธิ" ที่จะกระทำ ของมนุษย์ในสังคม" โดยที่จริงแล้ว สิ่งข้างต้นยังอาจเรียกได้ว่าเป็น "เสรีภาพในสังคม" ของมนุษย์ แต่มีข้อที่น่าคิดว่า พุทธศาสนาไม่เสนอที่จะให้ใช้คำนี้ในสถานะแห่งสังคมทั้งที่ พุทธศาสนายอมรับเรื่องเสรีภาพเช่นกัน เพื่อความชัดเจนในเรื่องนี้จะยกความคิดเรื่องเสรีภาพของ พุทธศาสนามาพิจารณาด้วย

* เช่นในมังคลัตถปิณี (2,2524: 204/203-204) กล่าวโดยอ้างข้อความใน ฎีกาสารัตถปิณีว่า ". . . เป็นการถือเอาผีสละที่มีคนอื่นเป็นเจ้าของอยู่"

เสรีภาพตามทัศนะของพุทธศาสนากับความชอบธรรมที่จะกระทำ ตัวอย่างการใช้ คำว่าเสรีภาพที่ปรากฏในทัศนะของพุทธศาสนา เช่น ". . . เขาอาศัยยานั้นหายจากโรคเรื้อน ไม่มีโรค มีสุข เสรี ไปไหนมาไหนได้ตามชอบใจ" (ม.ม.13/213/254) หรือจากข้อความ ในจุฬนิตเทศ (ขุ.จุฬ. 30/125/331) ว่า "มฤคในป่าอันเครื่องผูกอะไรมิได้ผูกไว้ท่องเที่ยวไปหาอาหารตามประสงค์ฉันใด นรชนที่เป็นผู้รู้เมื่อหวังความเสรี ทิ้งเที่ยวไปผู้เดียวดุจนอแรดฉะนั้น"

จากตัวอย่างข้างต้นทำให้เห็นว่า พุทธศาสนาใช้เสรีภาพในความหมายว่า การที่มนุษย์สามารถกระทำในเรื่องใดเรื่องหนึ่งได้โดยไม่มีอะไรมาเหนี่ยวรั้ง ความหมายของคำนี้ จะเด่นชัดขึ้นเมื่อพิจารณาจากไวพจน์ว่า "สัจฉนุโต" (อภิธาน.. 2530: 708/206) คำนี้ มีความหมายว่า ความพอใจหรือความปรารถนาที่เป็นของมนุษย์ ความหมายของคำว่า เสรีภาพในทัศนะของพุทธศาสนาจึงเท่ากับ ความพอใจหรือความปรารถนาของมนุษย์ที่ไม่ถูกขัดขวางหรือเหนี่ยวรั้งในเรื่องใดเรื่องหนึ่งตามตัวอย่างการใช้คำว่าเสรีภาพของพุทธศาสนา ข้างต้นได้แสดงให้เห็นว่า เสรีภาพมิในเรื่องใดเรื่องหนึ่งได้ เช่น ก. เป็นโรคเรื้อน ก. ไม่มีเสรีภาพเพราะโรคเรื้อนขัดขวางไม่ให้ ก. ไปไหนมาไหนได้ เมื่อ ก. หาย ก. มีเสรีภาพ การใช้ คำว่าเสรีภาพในครั้งไม่ได้หมายความว่า ก. มีเสรีภาพในเรื่องอื่น เช่น การเป็นหนี้หม้อค้ำยา เป็นต้น แต่ในกรณีการไปไหนมาไหนถือว่า ก. มีเสรีภาพ ดังนั้น เมื่อใช้คำว่าเสรีภาพก็จะใช้เพื่อบอกเสรีภาพในเรื่องที่แตกต่างกันออกไป เช่น เสรีภาพในการเที่ยว เสรีภาพในการหาความรู้ เป็นต้น ความหมายของเสรีภาพจะยืนยันให้เห็นว่า ความปรารถนาของมนุษย์ในเรื่องนั้น ๆ เช่น การเที่ยว เป็นไปได้โดยไม่มีอะไรขัดขวาง หรือเหนี่ยวรั้ง แต่ด้วยเหตุที่พุทธศาสนา มองเสรีภาพว่าเป็นความปรารถนาของมนุษย์ที่ไม่ถูกขัดขวางเท่านั้น ดังนั้น การเอาไม้ตีศีรษะ ทุกคนที่ขวางหน้าก็เป็นเสรีภาพ ซึ่งหมายความว่า เป็นความปรารถนาของ ก.ที่จะตีศีรษะ ทุกคนที่เขาพบโดยไม่มีใครมาขัดขวาง เสรีภาพจะใช้ได้กับทุก ๆ เรื่องที่เป็นความปรารถนาของมนุษย์ มนุษย์ปรารถนาที่จะคิด ตัดสินใจ หรือเลือก หรือพูด เป็นต้น สิ่งเหล่านี้ใช้กับเสรีภาพ ได้โดยไม่มี ความหมายต่างกัน คือ ให้เป็นไปโดยไม่มีอะไรขัดขวางหรือเหนี่ยวรั้ง ในความคิดของพุทธศาสนาไม่มีการยืนยันว่า มนุษย์จะมีเสรีภาพในทุก ๆ เรื่อง สิ่งที่ยืนยันได้ก็เพียงแต่ มนุษย์ปรารถนาในทุก ๆ เรื่องได้

ถ้าใช้คำว่าเสรีภาพในสถานะแห่งสังคมเพื่อยืนยันว่า ความปรารถนาในเรื่องใดบ้าง ของมนุษย์ในสังคมที่ไม่ควรถูกขัดขวาง หรือเหนี่ยวรั้ง และแสดงว่า มนุษย์มีเสรีภาพในเรื่องนั้น เช่น เสรีภาพที่จะตัดสินใจ เสรีภาพที่จะกระทำในขอบเขตแห่งสังคม เป็นต้น การที่จะยืนยัน ว่ามนุษย์มีเสรีภาพในสังคมในเรื่องใดได้บ้างจำเป็นต้องอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องนิยามขอบเขตอย่าง ตัดสิน เกณฑ์ดังกล่าวจำเป็นต้องมาจากเสรีภาพของมนุษย์ คือ เสรีภาพที่จะตอบสนองความรัก ตนของตน (อย่างมีเหตุผลที่สุด) กล่าวคือ ความปรารถนาของมนุษย์ที่จะตอบสนองความรักตน (อย่างมีเหตุผล) โดยไม่มีอะไรขัดขวาง หรือเหนี่ยวรั้ง เสรีภาพในข้อนี้ทำให้เกิดเกณฑ์ ที่จะ ตัดสินเสรีภาพในสังคมของมนุษย์อีกต่อหนึ่ง เกณฑ์ดังกล่าว คือ กฎธรรม หรือ กฎมหาชนในภายหลัง เกณฑ์นี้เองที่เป็นตัวกำหนดเสรีภาพในสังคม ดังนั้น สิ่งที่ดีว่าเป็น เสรีภาพในสังคมคือความชอบธรรมที่จะกระทำนั่นเอง ไม่มีเสรีภาพอื่นที่นอกเหนือจากความ ชอบธรรมที่จะกระทำที่มนุษย์จะเห็นร่วมกันให้มิได้ และโดยแท้จริงแล้ว เสรีภาพที่จะตอบสนอง ความรักตนอย่างมีเหตุผลเป็นสิ่งที่มนุษย์มิได้ก็เพราะเป็นเสรีภาพที่ไม่ขัดแย้งกับกฎธรรมเป็น เมืองต้นและสอดคล้องกับการตอบสนองความรักตนของมนุษย์ กฎธรรมเป็นกฎที่ตอบสนองความ รักตนอย่างมีเหตุผลมากที่สุด ดังนั้น กฎธรรมจึงเป็นตัวกำหนดเสรีภาพในสังคม ตามแนว เหตุผลนี้ชี้ให้เห็นว่า โดยความหมายแห่งเสรีภาพไม่ใช่สิ่งที่จะยืนยันขอบเขตอะไรของตัวเอง แต่จะเป็นการเรียกความชอบธรรมที่จะกระทำของมนุษย์ที่มีในสังคมว่าเป็น เสรีภาพ ดังนั้น ทุก ๆ เสรีภาพในสังคมคือความชอบธรรมที่จะกระทำของมนุษย์นั่นเอง การเรียกความสามารถ ที่จะกระทำสิ่งใด ๆ โดยไม่มีใครขัดขวางในสังคมว่าเป็นความชอบธรรมที่จะกระทำจึงชัดเจน มากกว่าเสรีภาพที่จำเป็นต้องอิงอาศัยความชอบธรรมที่จะกระทำอีกต่อหนึ่งและถือเป็นเสรีภาพ ในสังคม

เหตุผลข้างต้นคือสิ่งที่แสดงให้เห็นว่า ทำไมพุทธศาสนาจึงไม่ใช่คำนี้ในสังคม แต่เรียกว่าความชอบธรรมที่จะกระทำแทนทั้งที่พุทธศาสนาก็มีแนวคิดเรื่องเสรีภาพนี้อยู่ พุทธศาสนา นิยมใช้คำว่า เสรีภาพนี้ในความหมายของการทำให้ตนเองอยู่เหนือเครื่องผูกมัดทั้งปวง (ขุ.อป. 32/2. (90-136)/11-20) เสรีภาพในความหมายนี้คือความปรารถนาของมนุษย์ที่ เป็นไปได้โดยไม่มีสิ่งใดเหนี่ยวรั้งหรือขัดขวางเพราะมนุษย์ได้ตัดสิ่งเหนี่ยวรั้งหรือขัดขวางทั้งหมด ออกอย่างสิ้นเชิง เสรีภาพเช่นนี้เป็นความชอบธรรมที่มนุษย์จะกระทำได้เพื่อจุดหมายในตัวมนุษย์

เอง เสรีภาพนี้คือการสร้างคุณธรรมในระดับสูงตามหลักการชำระจิตใจให้ผ่องแผ้วในข้อ 3 ของหลักพุทธโอวาท

ค. หลักความคิดว่าด้วยสิทธิต่าง ๆ ของมนุษย์

แนวความคิดในคตินี้ของพุทธศาสนาเป็นการแสดงบางสิ่งบางอย่างที่กฎแห่งสังคัมทั้งกฎธรรม และกฎหมายกำลังข่งถึง เช่น ตามกฎธรรมถือว่า การฆ่าผู้อื่นเป็นความผิด สิ่งที่กฎธรรมกำลังข่งถึง คือ ชีวิตที่ต้องได้รับการคุ้มครอง เป็นต้น สิ่งที่กฎธรรมให้การคุ้มครองคือสิ่งที่เป็นสิทธิของมนุษย์ สิทธิของมนุษย์จึงมีมาก่อนกฎต่าง ๆ เหล่านั้น สิทธิของมนุษย์ดังกล่าวนั้นคือสิ่งที่จะพิจารณาตามความคิดของพุทธศาสนาในที่นี้ และจะรวมถึงสิทธิหรือสิ่งที่มนุษย์ได้รับ ในฐานะเป็นผลของกฎสังคัมเหล่านั้นด้วย

1. สิทธิของมนุษย์ก่อนกฎแห่งสังคัม แนวความคิดเรื่องสิทธิในกลุ่มนี้ คือ สิ่งที่แสดงอยู่ในกฎทางสังคัมโดยเฉพาะกฎธรรม ตามตัวอย่างที่กล่าวแล้วในตอนต้นแสดงให้เห็นว่ากฎธรรมยอมรับสิทธิในชีวิตของมนุษย์ ดังนั้น กฎธรรมจึงให้การคุ้มครองสิทธิในชีวิตของมนุษย์ รายละเอียดจะเป็นการแสดงสิทธิเหล่านี้และเหตุผลแห่งการมีสิทธิตามที่ชนะของพุทธศาสนา

สิทธิในความคิดของพุทธศาสนาปรากฏโดยชื่อที่แตกต่างออกไป เช่น ตน ของ ๆ ตน สิ่งที่มีตนเป็นเจ้าของ หรือสิ่งที่อยู่ในการคุ้มครองของตน เป็นต้น ในที่นี้จะเรียกโดยชื่อว่าสิทธิพุทธศาสนาได้แสดงสิทธิและจุดเริ่มต้นของสิทธิไว้ในอัครคัมภีร์ (ที.ปา. 11/122/94-100) ว่า

ครั้งต่อมา สัตว์เหล่านั้นพากันเขววิโคจวันดิน . . . สัตว์เหล่านั้นจึงมีร่างกาย แข็งกล้าขึ้นทุกที ทั้งผิวพรรณก็ปรากฏว่าแตกต่างกันออกไป . . . สัตว์ที่มีผิวพรรณงามพากันดูหมิ่นสัตว์ที่มีผิวพรรณไม่งาม . . . เพราะทะเลงปรารภ ผิวพรรณเป็นเหตุจวันดินก็หายไป (เมื่อจวันดินหายไป เกิดสะเก็ดดิน เครีอดิน และข้าวสาธิตแทนตามลำดับ) . . . ตอนเย็น สัตว์เหล่านั้นนำข้าวสาธิตชนิดใดมาขริโคคในเวลาเย็น ตอนเช้า ข้าวสาธิตชนิดนั้นมีเมล็ดสุกกิ่งออกขึ้นมาแทน . . . สัตว์ผู้หนึ่งเกียจคร้านขึ้น (จึงเก็บสะสมไว้กินในวันต่อไป) . . . ในครั้งนั้น สัตว์เหล่านั้นพากันจับกลุ่มประชุมกันแล้วก็ปรึบทุกข (ปรารภเหตุการณ์ข้างต้นแล้วเห็นร่วมกันว่า) . . . อย่างกระนั้นเลย พวกเราควรมาแบ่งข้าวสาธิตและปักเขตกันเสียเถิด . . . ครั้นแล้ว สัตว์ทั้งหลายจึงแบ่งข้าวสาธิต ปักเขตแดนกัน

ในสูตรนี้แสดงให้เห็นสิทธิอย่างน้อย 2 ประการ คือ สิทธิในชีวิตของตน สิทธิในข้อนี้ ได้จากข้อความว่า “. . . ทั้งมิวพรรณก็ปรากฏว่าแตกต่างกันออกไป . . . สัตว์ที่มีมิวพรรณงามพากันดูหมิ่นสัตว์ที่มีมิวพรรณไม่งาม” เป็นต้น ข้อความนี้เป็นการแสดงการเริ่มต้นแห่งการ รู้ตัวเองว่ามีอยู่ในท่ามกลางผู้อื่น และการให้ตัวเองมีค่าที่มากกว่าผู้อื่น สิ่งเหล่านี้คือ การแสดง ที่ชี้ให้เห็นสิทธิในตัวเองของมนุษย์ประการที่สอง คือ สิทธิในทรัพย์สินต่าง ๆ เช่น ข้าวสาลี และที่ดินที่ข้าวสาลีงอกอยู่ เป็นต้น ในเรื่องสิทธิในทรัพย์สินในตอนเริ่มแรกนี้ พุทธศาสนาแสดงโดย ลักษณะของการแบ่งปันกันจากสิ่งของที่ เป็นของร่วมกันโดยทุกคน การยืนยันว่า สิทธิในสิ่งต่าง ๆ ที่มนุษย์จะมีต่อสิ่งที่เป็นของส่วนรวมจำเป็นต้องเกิดขึ้นจากความเห็นร่วมของสมาชิกทั้งหมดให้มี ค่อนข้างจะน่าฟังกว่าการยืนยันว่า มนุษย์ควอดวยสิ่งที่เป็นของส่วนรวมแล้วมาอ้างว่าตนมีสิทธิใน สิ่งเหล่านั้น ข้อความทั้งสองนี้แตกต่างกันอย่างมากมาย ในประการหลังจะแสดงให้เห็นถึง การที่ มนุษย์จะควอดวยสิ่งเหล่านั้นมาเป็นของตนให้มากที่สุดเท่าที่จะมากได้และการแข่งขันกันเพื่อแย่งชิง สิ่งเหล่านั้นเพื่อให้เป็นสิทธิของตน ส่วนในประการแรกมุ่งจะแสดงให้เห็นถึงการถือเอาสิ่งของที่ เป็นของส่วนรวมจากการเห็นร่วมกันว่าเหมาะสมต่อสมาชิกทุกคน และทุกคนมีสิทธิที่จะได้รับอย่าง ถ้วนหน้ากันต่อสิ่งของส่วนรมนั้นเพื่อเป็นสิทธิของตน ประเด็นสำคัญจากความคิดของพุทธศาสนา ที่ได้ในที่นี้ คือ สิทธิในทรัพย์สินต่าง ๆ ของมนุษย์มิใช่โดยการตกลงร่วมกันของมนุษย์ และยอมรับ ในการมีสิทธิของแต่ละคน ข้อนี้เป็นเหตุผลสำคัญที่ทำให้พุทธศาสนาต้องยอมรับสิทธิในทรัพย์สิน ต่าง ๆ ของมนุษย์ และถือว่า การถือเอาสิ่งของผู้อื่นโดยเจ้าของไม่ได้ให้เป็นความผิด

ในระบบสังคมที่มนุษย์ต่างมีสิทธิในทรัพย์สินต่าง ๆ เมื่อจะมีการอ้างว่าตนมีสิทธิในสิ่งใด ๆ ต่อไปอีกโดยทัศนะของพุทธศาสนาถือว่า มนุษย์จะมีสิทธิเพราะเหตุผล คือ มนุษย์เป็นผู้ทำ ให้สิ่งนั้นสำเร็จหรือมีขึ้นมา * หรือเพราะสิ่งนั้นเกิดขึ้นเพราะอิงอาศัยผู้หนึ่งหรือเกิดขึ้นในภายในสิ่งที่ ผู้นั้นมีสิทธิ ** เหตุผลทั้งสองประการนี้เป็นเหตุผลที่พุทธศาสนาใช้หรืออิงถึงในการยืนยันถึงการ มีสิทธิของมนุษย์ ข้อความที่ปรากฏในมหานิทานสูตร (ที.มหา. 10/103/68-69) ได้ยืนยันให้

* ข้อความนี้ได้จากนัยคำว่า "สิทธิ" หมายถึง การทำให้สำเร็จ เสร็จสิ้นบริบูรณ์ (อภิธาน., 2530: 736/207; ธาตุป., 2528, 409)

** ข้อความนี้ได้จากนัยคำว่า "สนฺตก" หมายถึง เป็นของมีอยู่ ของตนอยู่ หรือเกิดใน ภายใน หรือใกล้ตน ในอภิธานปทัฏฐิกา (2530: 728/205) แปลว่า ผู้พึ่งพิง (ตนเกิดขึ้น)

เห็นในความหมายที่เป็นการแสวงหาโดยสายปฏิจกสมุปรบาท และแสดงถึงสาเหตุที่ต้องยอมรับ
สิทธิในทรัพย์สินต่าง ๆ ว่า

เพราะอาศัยเวทนา (ความรู้สึกต่อโลกภายนอกที่เกิดจากผัสสะ) จึงเกิด
ตัณหา (ความอยากต่อสิ่งที่ก่อให้เกิดเวทนา) เพราะอาศัยตัณหาจึงเกิด
การแสวงหา เพราะอาศัยการแสวงหาจึงเกิดได้มา เพราะอาศัยการได้
มาจึงเกิดการตกลงใจ . . . มีการรักใคร่ . . . มีการยึดถือ . . .
มีการหวงแหน . . . มีการป้องกัน . . . เกิดความชั่วช้าขึ้นมากมาย
คือ ถือไม้ มีด

ข้อความนี้ยืนยันให้เห็นเหตุผลในการมีสิทธิข้างต้น การแสวงหาและได้มาตามสูตรนี้
คือ การได้มาโดยเหตุผลว่า มนุษย์ทำให้สิ่งนั้นสำเร็จหรือมีขึ้นมา หรือเพราะสิ่งนั้นเกิดขึ้นเพราะ
อิงอาศัยผู้หนึ่ง เช่น ในการยืนยันว่า ก. มีสิทธิในแก้วก็เพราะ ก. เป็นผู้รวบรวมเศษไม้และ
ส่วนประกอบต่าง ๆ ที่ ก. มีสิทธิและทำให้แก้วนั้นสำเร็จขึ้นมา หรือเพราะแก้วนั้นไม่ใช่สิ่งที่จะ
เกิดขึ้นได้ถ้าไม่อาศัย ก. ดังนั้น แก้วจึงเป็นสิทธิของ ก. สิทธิตามความหมายนี้ คือ
สิ่งที่พุทธศาสนาถือว่า มนุษย์มีความชอบธรรมที่จะแสวงหาและให้ได้มา หรือเรียกว่า
". . . แสวงหาและได้มาโดยธรรม" (อง.จตุกก. 21/62/96) เหตุผลข้างต้นนี้เองที่ทำให้
พุทธศาสนายอมรับในการอ้างว่ามีสิทธิมนุษย์

มีบางกรณีที่จะเห็นได้ว่า โดยเหตุผลการมีสิทธิข้างต้นแล้วจะไม่ทำให้มนุษย์มีสิทธิได้เลย
เช่น ทรัพย์สินคือ ที่ดิน เป็นต้น ซึ่งไม่ใช่มนุษย์คนใดสร้างให้มีขึ้น หรืออิงอาศัยผู้ใดเกิดขึ้น แต่เป็น
สิ่งมีมาเองในกรณีเช่นนี้จะถือว่ามนุษย์มีสิทธิได้อย่างไร โดยที่จริงแล้ว ถ้ายึดตามเหตุผลข้างต้น
ของการมีสิทธิเป็นไปไม่ได้ที่มนุษย์จะมีสิทธิในที่ดิน ดังนั้น ตามทัศนะของพุทธศาสนาจึงยืนยันจาก
สิ่งของบนที่ดินนั้นที่มนุษย์มีสิทธิ ข้อสรุปนี้เห็นได้ชัดจากข้อความในอัครคัมภีร์สูตรที่อ้างมาข้างต้น
มนุษย์ต้องการแบ่งข้าวสาลี แต่ข้าวสาลีงอกบนพื้นดิน ดังนั้น ในการแบ่งข้าวสาลีให้เป็นสิทธิของ
มนุษย์จึงรวมถึงที่ดินที่เป็นท้องของข้าวสาลีนั้นด้วย นี่คือนสิ่งที่ปรากฏในข้อความว่า "พวกเราควร
มาแบ่งข้าวสาลีและปักเขตแดนกันเสียเถิด" (ที.ปา. 11/127/100) ดังนั้น แม้พุทธศาสนาจะไม่
ยอมรับว่ามนุษย์มีสิทธิในที่ดินได้โดยเหตุผลแห่งการมีสิทธิข้างต้น แต่ก็ยอมรับว่า มีสิทธิในที่ดินได้
โดยเหตุที่มนุษย์ได้ยั้งสิ่งใด ๆ ให้เกิดขึ้นที่เป็นสิทธิของตน เช่น ข้าว พืชพันธุ์ไม้ต่าง ๆ บ้านเรือน เป็นต้น
บนที่ดินนั้น เหตุผลนี้คือสิ่งที่จะยืนยันได้เป็นอย่างดีว่าถ้าที่ดินนั้นไม่มีสิ่งใดที่มนุษย์เป็นผู้ยั้งสิ่งนั้นให้เกิดขึ้น

หรือให้สิ่งนั้นเกิดขึ้นเพราะอาศัยตน ที่ดินนั้นย่อมไม่อยู่ในฐานะเป็นสิทธิของผู้ใช้อีกต่อไป เพราะที่ดิน ไม่ใช่สิ่งที่จะเป็นสิทธิของใครได้และผู้ใช้นั้นไม่มีสิ่งใดที่เป็นสิทธิของตนบนที่ดินนั้นเลย ที่ดินนั้นย่อมเหมาะสมมากกว่าที่จะเป็นสิทธิของทุก ๆ คนเช่นเดิมเหมือนสิ่งที่มีมนุษย์ไม่ได้เป็นผู้ทำให้เกิดขึ้นและเป็น สิทธิของทุก ๆ คนอื่น ๆ เช่น อากาศ ฝน เป็นต้น

ในความคิดของพุทธศาสนายังถือว่า สิทธิที่ชอบธรรมที่มนุษย์มีก่อนกฎหมายสังคมยังมี ได้โดยการมอบให้ ข้อสรุปนี้อาศัยพื้นฐานแนวความคิดเรื่องความเห็นร่วม ที่กล่าวแล้วในตอนต้น กล่าวคือ ผู้ที่มีสิทธิในสิ่งนั้น ๆ ได้แสดงความเห็นร่วมโดยความเป็นตัวของตัวเองมอบสิ่งนั้นให้ แก่ผู้อื่นตามความเห็นร่วมโดยมีเงื่อนไข หรือไม่มีเงื่อนไข เช่น การเห็นร่วมกันของประชาชน ให้มีผู้ใดผู้หนึ่งเป็นผู้ตัดสินใจและใช้อำนาจแทนตนโดยมีเงื่อนไขว่าอย่างชอบธรรม ในลักษณะนี้ รัฐหรือตัวแทนย่อมเป็นผู้มีสิทธิที่จะใช้อำนาจนั้นตามเงื่อนไข หรือ ก. ตัดสินใจยกบ้านของตนให้ แก่ ข. โดยไม่มีเงื่อนไข ข. ย่อมเป็นผู้มีสิทธิในบ้านนั้น เป็นต้น โดยที่จริง ในขอบเขตสิทธิที่เกิด จากความเห็นร่วมนี้ก่อให้เกิดสิทธิอีกประการหนึ่งที่เป็นความเห็นร่วมของมนุษยชาติ คือ สิทธิใน การรอดพ้นจากการถูกเบียดเบียนและในการได้รับอรรถประโยชน์สุข สิทธิในส่วนนี้คือความจำเป็น ที่ต้องมีกฎหมายสังคม คือ กฎธรรม และกฎหมายในภายหลัง

ตามแนวความคิดข้างต้นที่ยึดตามอัคคัญสูตรเป็นแนวทำให้แบ่งสิทธิคามทัศนะของ พุทธศาสนาออกได้เป็น 2 กลุ่ม คือ (1) สิทธิในชีวิต คือ สิทธิในมนุษยภาวะของตน ในข้อนี้ ยังคงมีความหมายรวมถึงสิ่งเนื่องกับความเป็นมนุษย์ด้วย เช่น ความเสมอภาคกันของมนุษย์ (ข้อนี้จะรวมถึงความยุติธรรมที่จะได้รับจากความเสมอภาคกันนั้น) เพราะพุทธศาสนาเชื่อว่า มนุษย์เกิดมาเสมอภาคกัน ความเสมอภาคกันจึงเป็นสิทธิที่มนุษย์มีโดยอาศัยอยู่ในสิทธิในชีวิต ประเด็นนี้เป็นประเด็นสำคัญที่จะนำเสนอต่อไป ประการอื่น เช่น ความปราถนาที่เป็นของของ มนุษย์ทั้งที่ถือว่าเป็นเสรีภาพของมนุษย์ คือ ที่ไม่มีใครมาขัดขวาง หรือตั้งที่อาจถูกขัดแย้งโดยกฎ สังคม ตามข้อความนี้เพียงแต่ยืนยันว่า มนุษย์มีสิทธิในการจะปรารถนาเพราะเนื่องกับมนุษยภาวะ แต่ความปรารถนานั้นจะเป็นเสรีภาพหรือไม่ขึ้นอยู่กับกฎสังคมที่มนุษย์เห็นร่วม ให้เป็นผู้กำหนดเสรีภาพ ของมนุษย์ พุทธศาสนาไม่ได้ยืนยันว่า ความปรารถนาทั้งหมดของมนุษย์ต้องเป็นเสรีภาพ รายละเอียดเรื่องนี้ได้แสดงให้เห็นแล้วในตอนที่ว่าด้วยเสรีภาพกับความชอบธรรม ดังนั้น ความ ปรารถนาที่เป็นเสรีภาพจึงเป็นสิทธิหลังกฎของสังคม หรือที่พุทธศาสนาเรียกว่า ความชอบธรรม ที่จะกระทำของมนุษย์ในสังคม (2) สิทธิในทรัพย์สินต่าง ๆ สิทธิในกลุ่มนี้จะรวมทุกสิ่งที่เป็นสิทธิ ของมนุษย์ที่นอกเหนือจากสิทธิในชีวิต เช่น ทรัพย์สินเงินทอง ที่ดิน บ้านเรือน เป็นต้น

หรือส่วนที่ได้รับจากความเห็นร่วมของผู้อื่น เช่น อำนาจ เป็นต้น ในที่นี้ยังอาจรวมทรัพย์สินทาง
นามธรรมที่พุทธศาสนาเรียกว่า "อริยทรัพย์" * ไว้ด้วย

แนวความคิดเรื่องสิทธิข้างต้นที่ถือว่าเป็นสิทธิก่อนกฏสังคัมเป็นเพียงการแสดงให้เห็นถึง
การยอมรับสิทธิของมนุษย์ โดยที่จริงแล้ว แนวความคิดเหล่านั้นไม่ใช่เป็นการแสดงเพื่อให้ยอมรับ
สิทธิของมนุษย์ แต่เป็นการแสดงความจำเป็นที่ต้องยอมรับสิทธิของมนุษย์ กล่าวคือ ความ
จำเป็นที่กฏทางสังคัม เช่น กุฎธรรม เป็นต้น ต้องให้การคุ้มครองสิทธิเหล่านั้น ดังนั้น ถ้าจะ
พิจารณา กุฎธรรม ในรายละเอียดจะเห็นได้ว่าล้วนเป็นไปเพื่อคุ้มครองสิทธิของมนุษย์ทั้งสิ้น เช่น
การคุ้มครองสิทธิในชีวิตการคุ้มครองสิทธิในทรัพย์สิน การคุ้มครองสิทธิในสิ่งที่เป็นของหวงแหน
ของตน เป็นต้น ในการแบ่งสิทธิกลุ่มนี้เป็นสิทธิก่อนกฏสังคัมมีจุดมุ่งหมายที่จะแสดงการมีสิทธิของ
มนุษย์ที่มีมาก่อนที่จะถูกยอมรับโดยกฏของสังคัม และเมื่อเกิดมีกฏสังคัมขึ้น พุทธศาสนาถือว่า
กฏสังคัมต้องให้การคุ้มครองสิทธิเหล่านี้ของมนุษย์

2. สิทธิที่มนุษย์ได้รับจากกฏสังคัม การแสดงสิทธิในกลุ่มนี้ไม่ใช่การแสดงว่า
กฏสังคัมให้การคุ้มครองสิทธิเหล่านี้บ้าง แต่มุ่งที่จะแสดงสิทธิบางอย่างที่มนุษย์ได้รับจากการมี
กฏสังคัม สิทธิเหล่านี้จึงถือเป็นสิทธิที่มนุษย์มีเพราะการมีกฏสังคัม (และรวมถึงว่าเป็นสิทธิที่
กฏสังคัมต้องให้การคุ้มครองด้วย) โดยเนื้อหาที่แท้จริง คือ การแสดงประเภทของสิทธิประเภท
หนึ่งนั่นเอง เพียงแต่แยกให้เห็นชัดโดยความมีอยู่ของสิทธิที่แตกต่างจากกลุ่มแรก

สิทธิ 2 ประการที่ถือได้ว่าเป็นสิทธิที่มนุษย์ได้รับจากกฏสังคัม คือ

ประการแรก สิทธิในความชอบธรรมที่จะกระทำ ความชอบธรรมที่จะกระทำที่กล่าว
แล้วในตอนก่อนคือสิ่งที่แสดงถึงความสามารถที่มนุษย์จะทำได้โดยไม่มีใคร หรือกฏใดจะยับยั้งได้
อีก ความชอบธรรมที่จะกระทำดังกล่าวนี้จึงมีค่าเท่ากับเป็นสิทธิของมนุษย์ที่จะกระทำนั่นเอง
เรื่องใดที่ถือว่าเป็นความชอบธรรมของมนุษย์ที่จะกระทำย่อมเป็นสิทธิของมนุษย์ด้วย ทั้งนี้เพราะ
การขัดขวางความชอบธรรมที่จะกระทำของมนุษย์คือการเบียดเบียนมนุษย์ ดังนั้น ความชอบธรรม
ที่จะกระทำจึงเป็นผลที่มนุษย์ได้รับจากกุฎธรรมที่กฏนั้นเองต้องให้การคุ้มครองด้วย

* อริยทรัพย์ 7 (ที.ป.า. 11/33/280) คือ ความเชื่อ หลักปฏิบัติเพื่อความดีงาม
การละอายต่อความชั่ว การเกรงกลัวต่อผลของความชั่ว การเป็นผู้รอบรู้ การเสียสละ และความรู้

ตามนัยความหมายที่แท้จริง อาจเรียกสิทธิในประการนี้ว่า คือ เสรีภาพในสังคัมของมนุษย์ได้โดยไม่แปลกกัน แต่เนื่องจากโดยทัศนะของพุทธศาสนาถือว่า สิ่งที่จะเรียกว่าเป็นเสรีภาพได้นั้นไม่ใช่เพราะค่าของเสรีภาพเอง แต่คือจากสิ่งที่เรียกว่าความชอบธรรมที่จะกระทำจึงถือเป็นเสรีภาพของมนุษย์ ทั้งนี้เพราะพุทธศาสนาไม่ได้อ้างว่า ความปรารถนาทั้งหมดของมนุษย์ คือ เสรีภาพ แต่เสรีภาพของมนุษย์ หรือความปรารถนาของมนุษย์ที่เป็นไปได้โดยไม่มียะไรมาขัดขวางหรือยับยั้งนั้นจะมีแก่มนุษย์ได้โดยการคุ้มครองของกฏธรรมเท่านั้น เช่น ในสถานะที่นอกเหนือจากกฏธรรม ก.ปรารถนาที่จะวาดภาพทิวทัศน์ที่สวยงามของท้องนา การที่จะยืนยันว่า ก. มีเสรีภาพก็เมื่อ ก. ทำตามความปรารถนาของตนได้โดยไม่มีใครขัดขวาง แต่โดยสถานะที่ไร้กฏธรรมควบคุม ไม่มีสิ่งใดที่จะยืนยันได้ว่า ความปรารถนาของ ก. จะต้องเป็นไปไม่ได้โดยไม่มีใครขัดขวางใคร ๆ ที่มาพบ ก. กำลังวาดรูปสามารถที่จะฉีกภาพนั้นเสียได้ หรือไม่ก็นำสีมาแต่งเติมให้ดูไม่ได้มากขึ้นถ้าผู้้นั้นคิดว่า ตนเองมีกำลังมากพอ ในขอบเขตของกฏธรรมจะยืนยันให้เห็นว่า การกระทำของ ก. เป็นความชอบธรรมที่ผู้ใดจะไปขัดขวางไม่ได้ และคือเสรีภาพของ ก. เสรีภาพของ ก. คือ สิ่งที่เป็นผลจากความชอบธรรมที่จะกระทำ หรือสิทธิของมนุษย์นั่นเอง ดังนั้น แม้จะเรียกว่าคือ เสรีภาพของมนุษย์ได้ แต่พุทธศาสนาคงพอใจที่จะเรียกว่า นั่นคือความชอบธรรมมากกว่า เพราะชัดเจนกว่าและสมบูรณ์ในตัวเอง ในที่สุด พุทธศาสนาคงไม่เห็นด้วยกับการมุ่งเสนอเรื่องเสรีภาพเพื่อมุ่งให้มนุษย์มีความปรารถนาได้โดยไม่มีอะไรขัดขวางได้มากที่สุดด้วย ทั้งนี้เพราะความปรารถนาของมนุษย์ที่จะเป็นเสรีภาพของมนุษย์ได้นั้นต้องไม่มีอะไรที่เกินไปกว่าที่พุทธศาสนาเรียกว่า ความชอบธรรมที่จะกระทำ หรือสิทธิในความชอบทำที่จะกระทำนั่นเอง

ประการที่สอง สิทธิในการรอดพ้นจากการถูกเบียดเบียนและในการได้รับอรรถประโยชน์สุขสิทธิในประการนี้เป็นสิทธิที่มีผลจากการมีกฏธรรมที่ตรงตัว กฏธรรมเป็นกฏที่มนุษย์มีเพื่อตอบสนองสภาพพื้นฐานของมนุษย์ คือ ความรักตน สิ่งที่กฏธรรมจะให้แก่มนุษย์จึงได้แก่สิ่งที่ตอบสนองต่อความสำนึกของมนุษย์ คือ การคุ้มครองให้มนุษย์พ้นจากการถูกเบียดเบียน และการทำให้มนุษย์ได้รับอรรถประโยชน์สุข สิ่งต่าง ๆ ข้างต้นจึงเป็นสิทธิของมนุษย์ที่จะได้จาก กฏธรรม ด้วยเหตุที่กฏธรรมเป็นกฏทางสังคัมของมนุษยชาติ สิทธิดังกล่าวนั้นจึงเป็นสิทธิที่มนุษย์จะได้รับจากมนุษย์ด้วยกันเองที่มีความรักตนเป็นพื้นฐานในตัวเองและต้องยึดตามกฏธรรมนี้เช่นเดียวกัน

ถ้าพิจารณาตามกฏธรรมที่แสดงให้เห็นแล้วในตอนก่อนจะเห็นได้ว่า ตามกฏประการแรก คือ การไม่เบียดเบียนจะยืนยันถึงการไม่ถูกเบียดเบียนของมนุษย์ และตามกฏประการที่สอง คือ การสร้างอรรถประโยชน์สุขจะยืนยันถึงการได้รับอรรถประโยชน์สุขของมนุษย์ที่พุทธศาสนามุ่งการ

สร้างอรรถประโยชน์สุขให้เกิดขึ้นทั้งแก่ตนเองและผู้อื่นเป็นสำคัญ สิทธิในข้อนี้จึงถือเป็นสิทธิที่มนุษย์ได้รับจากกฎสังคมเช่นเดียวกัน

สิทธิที่มนุษย์ได้รับจากกฎสังคมทั้งสองประการข้างต้นโดยแท้จริงแล้วยังเป็นสิทธิที่มีเหตุมาจากเหตุผลฐานของสิทธิที่กล่าวแล้วในตอนก่อน กล่าวคือ มนุษย์เกี่ยวเนื่องกันเป็นระบบสังคม และมีกฎทางสังคม สังคมจึงเกิดขึ้นได้เพราะมนุษย์ ผลทางสังคมต่าง ๆ เช่น ความชอบธรรมที่จะกระทำการได้รับการคุ้มครองให้รอดพ้นจากการถูกเบียดเบียนและการได้รับอรรถประโยชน์สุข จึงตกเป็นของมนุษย์ และคือสิทธิของมนุษย์ในสังคมนอกเหนือจากสิทธิที่มนุษย์มีมาก่อนมีกฎสังคม

3. ความเสมอภาค (และความยุติธรรม) ตามที่กล่าวแล้วในตอนที่ว่าด้วยสิทธิในชีวิตของมนุษย์ที่เป็นสิทธิที่มีก่อนมีกฎสังคม การยอมรับสิทธิในชีวิตมนุษย์ทำให้ยอมรับสิ่งอื่นของมนุษย์ที่เนื่องด้วยชีวิตเป็นสิทธิของมนุษย์ด้วย เช่น ความปรารถนาของมนุษย์ตามความชอบธรรมและความเสมอภาคกันของมนุษย์ (ที่รวมถึงความยุติธรรมที่ได้ตามความเสมอภาคนั้นด้วย) เป็นต้น โดยที่จริงแล้ว ความปรารถนาที่เป็นความชอบธรรมที่จะกระทำคือสิ่งที่พุทธศาสนาเรียกว่าเสรีภาพ เพราะเป็นความปรารถนาของมนุษย์ที่ใคร ๆ จะมาขัดขวางไม่ได้อีก ดังนั้นสิ่งที่พุทธศาสนาจะเรียกได้ว่าเสรีภาพของปัจเจกชนคือสิทธิที่เป็นส่วนหนึ่งในสิทธิในชีวิตของมนุษย์นี้เอง อย่างไรก็ตาม สิ่งที่จะเรียกว่าคือเสรีภาพคือสิ่งที่พุทธศาสนาเรียกว่าความชอบธรรมที่จะกระทำก่อนแล้ว ดังนั้น ไม่มีความจำเป็นที่จะพิจารณาเรื่องนี้อีก เพราะถ้าจะตีความว่าพุทธศาสนาเสนอความคิดเรื่องเสรีภาพ คำตอบที่จะได้เกี่ยวกับเสรีภาพตามทัศนะของพุทธศาสนาก็คือคำตอบเรื่องความชอบธรรมที่จะกระทำของมนุษย์นั่นเอง ดังนั้น แนวความคิดเรื่องการเป็นตัวของตัวเองในหลักการทั้งตนเองที่กล่าวถึงในตอนแรกสุดของบทนี้ ทั้งการเป็นตัวของตัวเองโดยอ้อมและโดยตรงที่พุทธศาสนาเสนอและเน้นว่าเป็นสิ่งสำคัญของมนุษย์ ก็คือการเสนอให้มนุษย์ได้รับเสรีภาพ ทั้งนี้เพราะการเป็นตัวของตัวเองนั้นจะหมายถึงการเป็นตัวของตัวเองที่สอดคล้องกับกฎธรรม หรือในสิ่งที่มีความชอบธรรมที่จะกระทำของมนุษย์ ดังนั้น จะเห็นได้ว่าการที่พุทธศาสนาไม่เสนอแนวความคิดเรื่องเสรีภาพไม่ใช่เพราะพุทธศาสนาถือว่าเสรีภาพเป็นสิ่งเลวร้าย (หมายถึงเสรีภาพที่เท่ากับความชอบธรรมที่จะกระทำ) เพียงแต่พุทธศาสนาถือว่ามีสิ่งอื่นที่เรียกแทนเสรีภาพได้อย่างชัดเจนกว่า และสมบูรณ์กว่า

ประเด็นสำคัญของสิทธิที่เนื่องในชีวิตที่จะพิจารณาในที่นี้ที่พุทธศาสนาเน้นถึงและอาจถือว่าเป็นสิทธิของมนุษย์ที่จำเป็นในสังคม คือ ความเสมอภาค เนื้อหาในตอนนี้จะเป็นการพิจารณาถึง

ความเสมอภาคในฐานะเป็นสิทธิที่เนื่องในชีวิตของมนุษย์และเป็นสิทธิที่พุทธศาสนาถือว่ามนุษย์มีก่อน กุฏสังคัม กล่าวคือ มนุษย์มีความเสมอภาคกันไม่ใช่เพราะกฎสังคัมรับรอง แต่เพราะมนุษย์มีความเสมอภาคกันก่อนดังนั้น กฎสังคัมจึงต้องให้ความเสมอภาคแก่มนุษย์ด้วย ในการเสนอความคิดเรื่องความเสมอภาคนี้จะรวมถึงความยุติธรรมด้วย เพราะการที่มนุษย์ได้รับตามความเสมอภาคของมนุษย์คือสิ่งที่พุทธศาสนาเรียกว่า ความยุติธรรม ในที่นี้จะเรียกรวมว่า ความเสมอภาคและยุติธรรม

รายละเอียดในเรื่องนี้แยกพิจารณาได้ตามลำดับหัวข้อได้ดังนี้

3.1 ลักษณะของความเสมอภาคและยุติธรรม ความเสมอภาคและยุติธรรมของพุทธศาสนาเห็นได้จากข้อความในสูตรนิบาต (อง.สูตร. 25/613/616) ว่า "ในหมู่มนุษย์หา มีรูปร่างสัณฐานตามกำเนิดที่แตกต่างกันมากมาย (ที่จะแบ่งได้ว่าไม่ใช่จำพวกเดียวกัน) . . . มนุษย์มีอวัยวะเหมือนกันทุกส่วน" ในมัชฌิมนิกาย (ม.อุปริ. 14/387/430) ว่า "การงาน ความรู้ คุณธรรม การควบคุมตนเอง และการมุ่งพัฒนาชีวิตที่ประกอบอยู่ในมนุษย์ทำให้มนุษย์ มีความบริสุทธิ์ (ทำให้มีความสำเร็จในชีวิต) ไม่ใช่ด้วยโคตร หรือด้วยทรัพย์" ในอัครัญยสูตร (ที.ปา. 11/136-137/106-107) ว่า

กษัตริย์ก็ตาม . . . พราหมณ์ก็ตาม . . . แพศย์ก็ตาม . . .
 คูทรก็ตาม . . . สมณะก็ตาม . . . ประพฤติกาย ทุจริต วจีทุจริต
 มโนทุจริต . . . หลังจากตายแล้วย่อมเกิดในอบาย ทุกคติ วินิยาต
 นรกทั้งสิ้น . . . ประพฤติกายสุจริต วจีสุจริต มโนสุจริต . . .
 หลังจากตายแล้วย่อมเกิดในสุคติ โลกสวรรค์ทั้งสิ้น . . . ประพฤติกรรม
 ทั้งสองด้วยกาย . . . ด้วยวาจา . . . ด้วยใจ . . . หลังจากตาย
 ไปแล้วย่อมได้รับ สุขบ้าง ทุกข์บ้างทั้งสิ้น

ในสคาถวรรค (สง.สคา. 15/193/229) กล่าวว่า ". . . กษัตริย์ พราหมณ์
 แพศย์ คูทร คนจัดทาส และคนเทษยะ ปรารถนาความเพียร มีจิตมุ่งถึงพระนิพพาน "
 มีความบากบั่นอยู่เป็นนิตย์ ถึงความหมดจดอย่างยิ่งได้เหมือนกัน

อีกตอนหนึ่งของสูตรนิบาต (อง.สูตร. 25/618-660/496-501) กล่าวว่า

ในหมู่มนุษย์ผู้ทำกรรมเลียงชีพถูกเรียกว่า ชาวนา . . . ผู้แสดงการ
 ระเล่นต่าง ๆ ถูกเรียกว่าคิลปิน . . . ผู้ทำมาค้าขายถูกเรียกว่า พ่อค้า
 แม่ค้า . . . ผู้ทำงานจ้างถูกเรียกว่า ลูกจ้าง . . . ผู้ปกครองประเทศ
 ถูกเรียกว่า ราชา . . . หมู่สัตว์ (มนุษย์) เป็นไปตามกรรม

ข้อความที่อ้างมาข้างต้นสรุปลงได้ดังนี้

(1) มนุษย์โดยมนุษยภาวะมีความเท่าเทียมกัน กำเนิด โศคร ทรัพย์ ศิวพรรณชาติ เป็นต้น ที่แตกต่างกันไม่ได้ทำให้ค่าแห่งความเป็นมนุษย์แตกต่างกัน มนุษย์ต้องได้รับสิ่งใด ๆ ที่เป็นผลจากความเท่าเทียมกัน

(2) มนุษย์ที่โดยมนุษยภาวะมีความเท่าเทียมกันนั้นตัดสินใจและมีการกระทำที่แตกต่างกันออกไป มนุษย์ต้องได้รับผลแตกต่างกันตามการกระทำที่แตกต่างกันนั้น

ความเสมอภาคและยุติธรรมตามความหมายข้างต้นสามารถสรุปลงได้เป็นหนึ่งข้อความว่า หมู่สัตว์ (มนุษย์) "ต้องได้รับตามการกระทำ (ของตน)"* ความเสมอภาคและยุติธรรมตามทัศนะของพุทธศาสนาเป็นลัทธิที่เนื่องในลัทธิในชีวิตของมนุษย์จึงเท่ากับ "ลัทธิที่จะได้รับตามการกระทำของตน" ตามนัยข้อความของความเสมอภาคและยุติธรรมที่ว่า ต้องได้รับตามการกระทำของตน มีองค์ประกอบที่ขบต่อความคิดของพุทธศาสนา 3 ประการ คือ

(1) ได้รับเท่าเทียมและเสมอกันโดยประการทั้งปวงในสิ่งที่เป็นผลมาจากความเป็นมนุษย์ องค์ประกอบข้อนี้ยืนยันว่า สิ่งที่มีมนุษย์จะได้รับในฐานะการเป็นมนุษย์ต้องได้รับเหมือนกัน เช่น การยอมรับต่อกฎสังคม เช่น กฎธรรม เป็นต้น หรือการให้สิทธิต่อความเสมอภาคและยุติธรรมนี้ เป็นต้น ในประการนี้จะไม่มีผู้ใดที่ถูกยกเว้นไว้เป็นพิเศษ

(2) ได้รับเท่าเทียมกันเมื่อกระทำได้เหมือนกัน หลักในข้อนี้ถือว่า เมื่อมนุษย์กระทำเหมือนกันต้องได้รับผลเหมือนกัน เช่น ก. ที่เป็นกรรมกร กับ ข. ที่เป็นครูเมื่อมาทำงานเดียวกันได้รับความสำเร็จเท่ากัน ก. และ ข. ต้องได้รับผลจากการกระทำของตนเหมือนกัน หรือเท่ากัน หรือ ก. และ ข. ที่มีสถานภาพเหมือนกันทำงานได้เท่ากันทั้งหมด ทั้งสองคนต้องได้รับผลจากการกระทำเหมือนกัน

(3) ได้รับแตกต่างกันในการกระทำที่แตกต่างกัน ในข้อนี้มีความหมายว่า จากการเริ่มต้นที่เหมือนกัน มนุษย์กระทำแตกต่างกันต้องได้รับผลตามความแตกต่างนั้น เช่น ก. เป็นครู แต่ ข. กลับไปเป็นกรรมกร ก. และ ข. ต้องได้รับผลจากการกระทำของตนแตกต่างกัน หรือ

* ข้อความนี้ นำมาจากข้อความในสุดตนิบาต (อง.สุดต.25/660/501) ว่า "กมฺมุนา วุตฺตติ โลโก กมฺมุนา วุตฺตติ ปชา" แปลว่า "สัตว์โลก . . . หมู่สัตว์เป็นไปตามกรรม"

ก. และ ข. ทำงานที่เหมือนกันในประการทั้งปวง แต่ ก. ทำได้มากกว่า ข. ทั้งสองคนกระทำ
ได้แตกต่างกันต้องได้รับผลการกระทำแตกต่างกันออกไปด้วย

องค์ประกอบทั้ง 3 ประการข้างต้นเป็นสิ่งที่จำแนกออกได้จากข้อความของสิทธิใน
ความเสมอภาคและยุติธรรมของมนุษย์ที่ว่า "ต้องได้รับตามการกระทำของตน" *

ในการยืนยันว่า ความเสมอภาคและยุติธรรมเป็นสิทธิที่มีก่อนกฎสังคม ในฐานะเป็น
สิทธิที่เนื่องจากสิทธิในชีวิตมนุษย์นั้นมีเหตุผลว่า เพราะกฎเหล่านั้นต้องอิงถึงมนุษย์อย่างเสมอภาค
กัน และกฎนั้นมีผลต่อมนุษย์เหมือนกัน การจำเป็นต้องอิงถึงความเสมอภาคของกฎสังคมเพราะ
มนุษย์มีความเสมอภาคกันเป็นลักษณะ ถ้าความเสมอภาคเป็นเพียงสิ่งที่เป็นผลจากกฎ ในลักษณะ
เช่นนี้ กฎไม่มีความจำเป็นที่จะต้องอิงถึงความเสมอภาคของมนุษย์ตลอดไป ในบางครั้ง กฎอาจ
อิงถึงมนุษย์ให้มีความแตกต่างกันได้ แต่โดยทัศนะของพุทธศาสนาถือว่า กฎสังคมไม่สามารถ
ทำอย่างนั้นได้ เพราะกฎต้องอิงถึงความเสมอภาคของมนุษย์ที่มนุษย์มีมาก่อนด้วยเสมอ

3.2 ความเสมอภาคและยุติธรรมในสังคม ในที่นี้จะพิจารณาเหตุผลในเชิง
ปฏิบัติของหลักความเสมอภาคและยุติธรรมตามทัศนะของพุทธศาสนาว่าเป็นไปได้ในสังคมอย่างไร
ในประการสำคัญอย่างยิ่ง คือ ให้มีความสอดคล้องกับหลักการอื่น ๆ ที่กล่าวถึงมาแล้ว เช่น
ในเรื่องการสร้างอรรถประโยชน์สุขที่พุทธศาสนาเน้นให้อรรถประโยชน์สุขเกิดขึ้นทั้งแก่ตนเองและ
ผู้อื่นทั้งสองฝ่าย ในหลักการยอมรับเรื่องสิทธิต่าง ๆ ของมนุษย์ เช่น ทรัพย์สิน เป็นต้น ในการ
พิจารณาเรื่องสิทธินี้จะพิจารณาในเงื่อนไขที่มนุษย์จะคงมีสิทธิในทรัพย์สินที่ตนแสวงหาได้มาโดย
ชอบธรรมอยู่ ไม่ใช่ในกรณีของความเป็นไปได้ที่มนุษย์เห็นร่วม ให้ยกเลิกสิทธิในทรัพย์สินเหล่านั้น
โดยให้กลายเป็นของส่วนรวมดั้งเดิม และความสอดคล้องกับอีกหลักการหนึ่ง คือ การตัดสินใจ
โดยความเป็นตัวของตัวเองในหลักการพึ่งตนเอง

ถ้าจะพิจารณาเฉพาะหลักความเสมอภาคและยุติธรรมจะเห็นได้ว่าเป็นหลักการที่นำ
ไปสู่ความแตกต่างในสังคม ตามข้อความของความเสมอภาคและยุติธรรมที่ว่า ต้องเป็นไปตาม

* ในทัศนะของพุทธศาสนาอาจแบ่งความยุติธรรม (จากความเสมอภาค) ออกได้เป็น
2 ส่วน คือ ที่เป็นญาจริม และแบบสภาน (อภิธาน., 2530, 760/214) ในที่นี้ใช้ในความ
หมายของญาจริม

การกระทำ ย่อมทำให้เกิดผลตามมาว่า คนที่มีโอกาสดีกว่า มีพื้นฐานทางสังคมและครอบครัวที่ดีกว่าย่อมมีช่องทางที่จะพัฒนาตัวเองโดยการทอดทิ้งสมาชิกของสังคมบางกลุ่มที่ไม่มีสิ่งสนับสนุนเหมือนคนกลุ่มข้างต้นแม้เขาจะมีความขยันและอุทิศหาที่ไม่ต่างกัน โดยที่จริงแล้วสามารถที่จะกล่าวได้ว่า นี่คือการแตกต่างที่เสมอภาคและยุติธรรม ในทัศนะของพุทธศาสนาแล้ว นี่ไม่ใช่หลักการเดียวที่จำเป็น และเพียงพอสำหรับสังคม และแน่นอนว่า หลักความเสมอภาคและยุติธรรมนี้ไม่ใช่สิ่งที่สังคมจะต้องละทิ้งไปโดยไม่ต้องโยติ พุทธศาสนาถือว่าเป็นสิทธิของมนุษย์ที่ได้รับการประกันโดยกฎสังคมว่า จะได้รับอรรถประโยชน์สุข และกฎที่ให้การประกันดังกล่าว คือกฎธรรม ซึ่งเท่ากับเป็นการประกันต่อมนุษย์ทั้งหมด หรือมนุษยชาติ ไม่ใช่เพียงคนใดคนหนึ่ง เหตุผลที่สำคัญในการที่มนุษย์ต้องให้อรรถประโยชน์แก่ผู้อื่นด้วยคือ ก่อนข้างจะเป็นสิ่งที่เลวร้ายมากที่มนุษย์จะยอมรับการประกันนั้นเฉพาะเมื่อตนเองไม่สามารถสร้างอรรถประโยชน์สุขได้ แต่เมื่อตนเองสามารถที่จะสร้างอรรถประโยชน์สุขได้ มนุษย์กลับไม่สนใจและเพิกถอนการประกันนั้น ประเด็นนี้คือสิ่งสำคัญที่จะต้องพิจารณาร่วมกันกับหลักความเสมอภาค และในขณะเดียวกันให้มนุษย์ยังคงมีสิทธิของมนุษย์อยู่อย่างสมบูรณ์

อย่างไรก็ตาม ก่อนข้างเป็นปัญหาที่ยากแก่การสรุปว่าอะไรคือวิธีการเชิงปฏิบัติของหลักการข้างต้น ในที่นี้ จะเสนอวิธีการที่เป็นไปได้ที่สอดคล้องกับหลักการข้างต้นและสอดคล้องกับแนวความคิดของพุทธศาสนา วิธีการดังกล่าวมีขั้นตอนดังนี้

(1) สมาชิกทุกคนต้องขวนขวายในการสร้างอรรถประโยชน์สุข เช่น ต้องทำงานเพื่อให้เกิดผลที่จะทำให้อรรถประโยชน์สุขก่อน หลักการข้อนี้เป็นสิ่งที่ยืนยันให้เห็นว่าสมาชิกแห่งสังคมได้ใช้ความเพียรพยายามโดยตนเองก่อน ไม่ใช่การรอคอยความช่วยเหลือจากสังคมเพียงอย่างเดียว แนวความคิดของพุทธศาสนาที่ยืนยันหลักการข้อนี้ได้กล่าวไว้แล้วในตอนที่ว่าด้วยการทำตามที่ดีจิตใจในหลักการทั้งตนเอง ในหลักการข้อนี้จะสอดคล้องกับแนวความคิดของพุทธศาสนามากขึ้นถ้าผู้ที่ต้องทำงานในที่นี้คือผู้ที่อยู่ในสภาพ หรือภาวะที่ต้องทำงาน

(2) ทำให้อรรถประโยชน์สุข หรือสิ่งที่จะก่อให้เกิดอรรถประโยชน์สุขนั้นอยู่ในสถานะที่จะทำให้อรรถประโยชน์สุขแก่ตนเองและผู้อื่นได้รับอรรถประโยชน์สุข ความมุ่งหมายของหลักการข้อนี้มุ่งถึงการทำให้อรรถประโยชน์สุขดังกล่าวอยู่ในฐานะเป็นอรรถประโยชน์สุขโดยส่วนรวมก่อน แล้วจึงมีการแจกจ่ายอรรถประโยชน์สุขนั้นในภายหลัง หลักการข้อนี้คือแนวความคิดที่ปรากฏในอัคคัญญสูตร

ในเรื่องว่าด้วยสิทธิที่แสดงให้เห็นว่า มนุษย์ได้เห็นร่วมกันให้มนุษย์มีสิทธิในสิ่งที่เป็นส่วนรวม มาก่อน

สิ่งที่เป็นอรรถประโยชน์ หรือสิ่งที่จะก่อให้เกิดอรรถประโยชน์ในที่นี้เป็นการ เหมาะสมกว่าที่จะหมายความเพียงว่า คือ "สิ่งที่เป็นผลตอบแทนจากการขวนขวายในการแสวงหาอรรถประโยชน์ที่จะก่อให้เกิดอรรถประโยชน์แก่มนุษย์" สิ่งดังกล่าวนี้ก็คือ "รายรับ" นั้นเอง หลักการข้อนี้ไม่ได้มุ่งหมายถึงปัจจัยการผลิตต่าง ๆ ที่เป็นสิทธิของมนุษย์ที่เป็นผลจากการพยายามรวบรวมทรัพย์สินของตนไว้เป็นต้นทุน ในการรวบรวมรายรับเป็นส่วนรวม ไม่ได้มุ่งที่จะแย้งชิงสิ่งที่เป็นสิทธิของมนุษย์ แต่เป็นการรวมเพื่อมอบให้เป็นสิทธิของมนุษย์ที่ทำให้ ทั้งผู้หนึ่งเองและผู้อื่นได้รับอรรถประโยชน์ด้วย

(3) จำแนกสิ่งที่เป็นผลตอบแทนจากการขวนขวายในการแสวงหาอรรถประโยชน์ หรือรายรับนั้น ให้แก่ผู้หนึ่งและเป็นสิทธิของผู้หนึ่งตามการกระทำเพื่อให้สามารถสร้างอรรถประโยชน์ แก่ตนเองได้ และเหลืออรรถประโยชน์ไว้ส่วนหนึ่งเพื่อทำให้ผู้อื่นได้รับอรรถประโยชน์ด้วย เช่น ช่วยเหลือคนยากจนในเรื่องที่อยู่อาศัย อาหาร เครื่องนุ่งห่ม เป็นต้น และเพื่อกิจการ สาธารณะ เช่น สถานพยาบาล สถานศึกษา แหล่งพักผ่อนหย่อนใจ เป็นต้น

ในหลักการข้อนี้มีองค์ประกอบสำคัญ 2 ประการ คือ 1. การจำแนกรายรับของ ผู้หนึ่งที่นำเข้าเป็นส่วนรวมและแยกส่วนที่ใช้เพื่อสร้างอรรถประโยชน์แก่ผู้อื่นและกิจการ สาธารณะไว้แล้วให้คืนแก่ผู้หนึ่งโดยให้เป็นไปตามการกระทำ สิ่งที่เป็นเกณฑ์ของการกระทำที่ แตกต่างกันคือรายรับนั้นเอง ผลการจำแนกอรรถประโยชน์ที่มีแก่ผู้หนึ่ง คือ สิ่งที่มีผู้หนึ่งจะใช้ในการ สร้างอรรถประโยชน์ให้เกิดขึ้นแก่ตนเอง และถือว่าเป็นสิทธิของผู้หนึ่ง รายรับที่เป็นผล จากการจำแนกคือ สิ่งที่มีมนุษย์จะใช้เพื่อให้เป็นไปตามหลักโศคะอาทิยะ 5 ประการที่ปรากฏใน ความคิดของพุทธศาสนาได้ เช่น เลี้ยงตัวเอง มารดา บิดา ภรรยา บุตร ช่วยเหลือ มิตรสหาย ใช้อุปถัมภ์กษัตริย์ เป็นต้น (อง.ปญจก. 22/41/50-51) ในส่วนนี้ยังรวมถึง การทำราชพิธี หรือเสวยภาษีแก่รัฐในการบริหารและบริการของรัฐด้วย ประเด็นที่สำคัญ ก็คือ ทรัพย์สินต่าง ๆ ที่มนุษย์สร้างหรือทำให้มีขึ้นมาจากรายรับนี้ยังคงเป็นสิทธิของมนุษย์ เช่น โรงงาน เครื่องจักร อุปกรณ์ในการผลิตต่าง ๆ เป็นต้น (2) อรรถประโยชน์ที่เหลือไว้ และเป็นของส่วนรวมนั้น ไม่ใช่สิ่งที่เป็นภาษีที่เป็นการบำรุง หรือใช้จ่ายในการบริหารงานของรัฐ

แต่คือสิ่งที่ใช้เพื่อก่อให้เกิดอรรถประโยชน์สุขแก่สมาชิกที่ยังไม่ได้รับอรรถประโยชน์สุข และเพื่อสร้างสิ่งที่เป็นอรรถประโยชน์สุขร่วมกัน เช่น สิ่งสาธารณะต่าง ๆ

วิธีการตามข้างต้นนี้ คือ ความเป็นไปได้ประการหนึ่งที่ทำให้มนุษย์ยังคงมีความเสมอภาคและยุติธรรม ในขณะที่เดียวกันสามารถสร้างอรรถประโยชน์สุขให้ทั้งแก่ตนเองและผู้อื่น โดยที่มนุษย์ยังคงมีสิทธิใน สิ่งเหล่านั้น เพื่อความชัดเจนมากยิ่งขึ้นอาจแสดงหลักการข้างต้นโดยตัวอย่างในบางกรณีเห็นว่า ก. เป็นเจ้าของโรงงานผลิตสินค้าชนิดหนึ่ง หลังจากได้หักทุนที่ใช้ในผลิตสินค้าแล้ว ก. มีรายรับทั้งหมดในหนึ่งเดือนเท่ากับ 5,000,000.00 บาท ในขณะที่ ข. ค. และ ง. ทำให้ในโรงงานนี้ ข. เป็นกรรมกรมีรายรับในหนึ่งเดือนเท่ากับ 3,000.00 บาท ค. เป็นเจ้าหน้าที่ในโรงงานมีรายรับต่อเดือนเท่ากับ 7,000.00 บาท ง. เป็นผู้จัดการโรงงานมีเงินเดือนเท่ากับ 15,000.00 บาท ตามหลักการข้างต้นรายรับเหล่านี้ต้องถูกนำเข้าไปเป็นของส่วนรวมเพื่อใช้ในสิ่งที่ก่อให้เกิดอรรถประโยชน์สุขแก่ตนเองและผู้อื่น และใช้ในสิ่งที่เป็นสาธารณะ การรวมเป็นของส่วนรวมเป็นวิธีการที่จะแสดงให้เห็นว่าสังคมได้รับสิ่งที่ เป็นอรรถประโยชน์สุขที่ผู้นั้นได้กระทำขึ้นมา แต่มีจุดมุ่งหมายเพื่อที่จะนำรายรับเหล่านั้นคืนให้แก่ผู้นั้น ตามการกระทำเพื่อให้ใช้สอยให้เป็นประโยชน์สุขแก่ตนเองโดยเป็นสิทธิของผู้นั้น และเหลือไว้ อีกบางส่วนเพื่อใช้ในการช่วยเหลือผู้อื่นและส่วนรวมเกณฑ์ในการเฉลี่ยเพื่อเหลือส่วนหนึ่งไว้เป็นของส่วนรวมและแจกจ่ายคืนแก่ผู้นั้นอาจเริ่มได้จาก ข. กล่าวคือ ข. ควรจะได้รับรายรับกลับคืนทั้งหมดถ้ารายรับของ ข. เป็นรายรับที่พอเพียงตนเองให้ได้รับอรรถประโยชน์สุขได้เท่านั้นตามบรรทัดฐานสภาพแห่งสังคม สิ่งนี้อาจเป็นจุดเริ่มและการได้เกณฑ์ในการรับอรรถประโยชน์สุขไว้เป็นของส่วนรวมว่า สิ่งที่เกิดอรรถประโยชน์สุขยังมีจำนวนใกล้เคียงจำนวนที่สมาชิกในสังคมพอเพียงตนเองให้ได้รับอรรถประโยชน์สุขมากเท่าไรต้องแบ่งปันให้กับสังคมน้อยเท่านั้น โดยวิธีการนี้ ข. จะได้รับกลับคืนทั้งหมดเพราะมีจำนวนที่ ข. พอเพียงอรรถประโยชน์ให้แก่ตนเองอย่างเดียว ส่วน ค. อาจได้รับกลับคืนเพียง 6,300.00 บาท ง. ได้รับกลับคืนเพียงเท่ากับ 14,500.00 บาท ส่วน ก. ได้รับเท่ากับ 4,995,000.00 บาท สิ่งที่สำคัญก็คือ ค. ง. และ ก. จะต้องได้รับในจำนวนที่แตกต่างกันเพราะการกระทำแตกต่างกัน รายรับต่าง ๆ ที่สมาชิกได้รับกลับคืนจากสังคมย่อมเป็นสิทธิโดยสมบูรณ์ของผู้นั้น โดยที่จริง อรรถประโยชน์ที่เหลือไว้กับสังคมนี้เอง ที่จะเรียกได้ว่า คือ รสแห่งรัฐตามที่กล่าวแล้วในตอนว่าด้วยหลักความเห็นร่วมที่จำเป็นต้องใช้เกณฑ์ความเห็นร่วมจากมหาชนเป็นผู้ตัดสิน

ปัญหาประเด็นสุดท้ายที่จะพิจารณา คือ วิธีการดังกล่าวนี้เกิดจากความเห็นร่วมของสมาชิก อย่างไร คำตอบในประเด็นนี้มีดังนี้ โดยที่จริง วิธีการข้างต้นเป็นการจำแนกตามกฎธรรม ในตอนก่อนได้แสดงให้เห็นแล้วว่า พุทธศาสนาถือว่ากฎธรรมเป็นกฎการเห็นร่วมของมนุษยชาติ ดังนั้น วิธีการนี้จึงเป็นวิธีการที่มนุษยชาติต้องเห็นร่วมโดยปริยาย เกณฑ์การตัดสินโดยมหาชนที่ใช้ในการตัดสินสิ่งที่เรียกว่า รัสแห่งรัฐก็เป็นเพียงผู้ให้มติว่า สังคมควรได้รับสิ่งที่เป็นการประโยชน์สุขเพื่อใช้ในการช่วยเหลือผู้อื่น และสิ่งสาธารณะเท่าไร ไม่ใช่ผู้ตัดสินว่า วิธีการนี้สมควรหรือไม่ เพราะนี่คือนิยามกฎธรรม

ในการถือว่า วิธีการที่จะยังอรรถประโยชน์สุขให้เกิดขึ้นทั้งแก่ตนเองและผู้อื่นเป็นกฎของสังคมนั้นอาจเป็นความรู้สึกที่ขัดแย้งต่อความรู้สึกของมนุษย์และยอมรับไม่ได้ โดยที่จริงแล้ว พุทธศาสนาดูเหมือนจะยอมรับข้อเท็จจริงนี้ ดังนั้น ในองค์ประกอบที่เป็นพื้นฐานของหลักนี้จึงจำเป็นต้องมีจิตใจที่ผ่องแผ้วของมนุษย์เป็นรากฐาน หรือการมีจิตใจที่ประกอบด้วยคุณธรรมทางสังคม กล่าวคือ การที่สมาชิกแห่งสังคมจะยอมรับวิธีการเช่นนี้ได้โดยไม่ถือว่าเป็นการขัดแย้งกับความรู้สึกของตนต้องมีจิตใจที่เทียบพร้อมด้วยคุณธรรมอย่างแท้จริง โดยเหตุผลนี้เองที่จะแสดงให้เห็นว่า วิธีการในข้อนี้แตกต่างกับวิธีการยอมรับให้ปัจเจกชนแสวงหาอรรถประโยชน์สุขให้เกิดขึ้นแก่ตนเองแล้วแจกจ่ายแก่ผู้อื่นด้วย คุณธรรมในภายหลัง วิธีการหลังเป็นวิธีการที่ "หวังว่า" สมาชิกแห่งสังคมจะมีคุณธรรม วิธีการทั้งสองนี้แม้จะไม่แตกต่างกันมาก แต่ถ้าความหวังในวิธีการที่สองที่จะเป็นความจริงมีอยู่ วิธีการแรกก็เกิดได้เช่นเดียวกันและโดยพื้นฐานเดียวกัน แต่เป็นระบบที่ชัดเจนและสมบูรณ์มากกว่า

ทั้งหมดนี้เป็นแนวความคิดเรื่องความเสมอภาคและยุติธรรมตามทัศนะของพุทธศาสนา และการนำหลักความคิดดังกล่าวมาใช้ในสังคม โดยไม่ขัดแย้งกับหลักการอื่นของพุทธศาสนา โดยที่จริงแล้ว ความคิดเหล่านี้เป็นแนวความคิดที่อยู่ในระบบสังคมคุณธรรม หรือสังคมจักรพรรดิ รัฐที่เป็นอุดมคติความคิดทางสังคมของพุทธศาสนาโดยมีรากฐานจากมนุษย์ที่พึ่งตนเองโดยมีการตัดสินใจที่เป็นตัวของตัวเองผ่านทางกฎธรรม และกฎหมาย

บทสรุปความคิดทางปรัชญาสังคมของพุทธศาสนา

แนวความคิดทั้งหมดข้างต้นของพุทธศาสนา คือ การนำเสนอแนวความคิดทางปรัชญาสังคมของพุทธศาสนาที่อาจกล่าวได้ว่า เป็นแก่นความคิดทางปรัชญาสังคมของพุทธศาสนา และเป็นรูปแบบความคิดที่พุทธศาสนามีต่อระบบสังคมและเป็นหลักความคิดที่พุทธศาสนาเสนอให้มีในสังคม โดยสรุปแล้ว ความคิดทางปรัชญาสังคมของพุทธศาสนาสามารถสรุปลงได้ใน 3 ประการหลัก คือ

(1) ให้นุญช์มีสิทธิในสิ่งต่าง ๆ อย่างสมบูรณ์ เช่น ชีวิต ทรัพย์สิน ความชอบธรรมที่จะกระทำ ความเสมอภาคและยุติธรรม (เว้นไว้แต่เป็นไปโดยการตัดสินใจของมนุษย์เองที่ไม่ขัดแย้งกับกฎธรรม)

(2) ให้นุญช์รอดพ้นจากการถูกเบียดเบียนและได้รับอรรถประโยชน์สุข โดยประการสำคัญของหลักการข้อนี้ คือ ให้นุญช์สร้างอรรถประโยชน์สุขให้เกิดขึ้นทั้งแก่ตนเองและผู้อื่น

(3) ให้นุญช์มีความเป็นตัวของตัวเองในหลักการทั้งตนเองในการตัดสินใจตามหลักความเห็นร่วมโดยยึดกฎธรรมเป็นใหญ่ และตามกฎหมายที่สอดคล้องกับกฎธรรมนั้น

แก่นความคิดทั้ง 3 ประการข้างต้น คือ แก่นความคิดทางปรัชญาสังคมของพุทธศาสนาหรือที่เรียกว่า สังคมคุณธรรม หรือ สังคมจักรพรรดิรัฐในที่นี้ แนวความคิดเหล่านี้คือผลที่ได้จากการนำเสนอ การหาหลักเกณฑ์ พิจารณาเหตุผล และความสัมพันธ์ในแนวความคิดทางปรัชญาสังคมของพุทธศาสนา แม้ว่าโดยหลักการของพุทธศาสนาที่ปรากฏออกมาดูเหมือนจะไม่มีอะไรที่แตกต่างไปจากความคิดทั่วไป แต่ก็ไม่เป็นการเหมาะสมยิ่งนักที่จะสรุปแนวความคิดเหล่านี้ออกมาโดยไม่รู้ว่ามีความสัมพันธ์ในระบบความคิดของพุทธศาสนาอย่างไร และแม้ว่าความคิดดังกล่าวของพุทธศาสนาที่ได้มาจะเหมือนหรือแตกต่างกับความคิดระบบอื่น ก็ยังเป็นการไม่สมควรที่จะไม่พิจารณาให้ดีกว่า แยกต่างและเหมือนอย่างไร ข้อความในทฤษฎีกาย (ที.ลีล. 9/384-385/219-220) ให้ข้อคิดที่เป็นข้อสรุปข้างต้นได้เป็นอย่างดีว่า

สมณพราหมณ์บางพวกย่อมลงกับเราในฐานะบางอย่าง ไม่ลงกับเราในฐานะ
 บางอย่าง บางอย่างที่เขา กล่าวว่ามี เรา ก็กล่าวว่ามี บางอย่างที่เขา กล่าวว่ามี
 ไม่มี เขาก็กล่าวว่ามีไม่มี บางอย่างที่เขา กล่าวว่ามี เรากล่าวว่ามีไม่มี บางอย่าง
 ที่เขา กล่าวว่ามีไม่มี เรากล่าวว่ามีไม่มี . . . ในฐานะที่ทำให้พวกเราที่มีวัตรปฏิบัติ
 ไม่ลงกันจนหักไว้ก่อน แต่ในฐานะที่ลงกันได้ วิญญูชน จงชักใช้ไล่เลียงสอบสวน
 เปรียบเทียบครูกับครู เปรียบเทียบหมู่กับหมู่ว่า (สอดคล้องกันจริงหรือไม่)

เหตุผลตามหลักข้างต้นนี้คือเหตุสำคัญในการต้องนำความคิดทางปรัชญาสังคมของ
 พุทธศาสนา ไปเปรียบเทียบกับแนวความคิดทางปรัชญาสังคมที่ปรากฏและที่รู้จักกันทั่วไปอีกครั้งหนึ่ง
 แนวความคิดที่จะนำความคิดทางปรัชญาสังคมของพุทธศาสนาไปเปรียบเทียบกับ คือ แนวความคิด
 ทางปรัชญาสังคมแบบเสรีนิยม และสังคมนิยม รายละเอียดของประเด็นนี้คือเนื้อหาที่จะเสนอใน
 ส่วนที่สองต่อไป



ศูนย์วิทย์ทรัพยากร
 จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย