

บทที่ 2

ข้อโต้แย้งเรื่องมโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธศาสนา

การอภิปรายทางวิชาการในแวดวงพุทธศาสนาเกี่ยวกับมโนทัศน์เรื่องสิทธิส่วนใหญ่เป็นการอภิปรายเรื่องสิทธิมนุษยชน โดยเฉพาะอย่างยิ่งกรอบความคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนจากประกาศสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ (The Universal Declaration of Human Rights) ในวันที่ 10 ธันวาคม ค.ศ.1948¹ การอภิปรายส่วนใหญ่เป็นการกล่าวว่พุทธศาสนามีทัศนคติอย่างไรต่อแนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนหรือสิทธิมนุษยชนบนฐานความคิดแบบพุทธศาสนานั้นเป็นเช่นไร แต่มีงานทางวิชาการส่วนน้อยที่เป็นข้อโต้แย้งทางปรัชญาที่ครอบคลุมถึงปัญหาความจำเป็นหรือปัญหาการมีอยู่ของมโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธศาสนา² ในบทนี้จะกล่าวถึงงานของนักวิชาการสี่ท่านที่มีลักษณะดังกล่าว ได้แก่ งานของคุณบุญธรรม พุนทรัพย์ งานของอาจารย์สมภาร พรหมท่างานของเดเมียน คีโอน (Damien V. Keown) และงานของเครก อิชารา (Craig K. Ihara) เพื่อที่จะวางกรอบและประเด็นสำคัญในการวิเคราะห์ทัศนะของนักวิชาการทั้งสี่ท่านที่มีต่อปัญหาเรื่องมโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธศาสนาในบทต่อไป

ข้อโต้แย้งของคุณบุญธรรม พุนทรัพย์

ในวิทยานิพนธ์เรื่อง “ศีลธรรมกับสิทธิมนุษยชนในพุทธปรัชญาเถรวาท” คุณบุญธรรม มุ่งศึกษาต่อปัญหาว่า ‘สังคมพุทธจำเป็นต้องอาศัยมโนทัศน์เรื่องสิทธิมนุษยชนด้วยหรือไม่’³ โดยพิจารณาจากแนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนของอลัน กิเวิร์ธ (Alan Gewirth) ที่แสดงให้เห็นว่ามีเหตุผลบางอย่างอันเป็นสากลที่สนับสนุนการมีสิทธิมนุษยชน คุณบุญธรรมเห็นว่าพุทธศาสนาไม่มีเหตุผลในลักษณะนั้นจึงไม่จำเป็นต้องอาศัยมโนทัศน์เรื่องสิทธิมนุษยชน

¹รายละเอียดประกาศสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติโปรดดู Damien V. Keown, Charles S. Prebish and Wayne R. Husted (eds.), **Buddhism and human rights** (Richmond: Curson Press, 1998), pp. ix-xv.

²ความแตกต่างระหว่างสองปัญหาคือ ปัญหาแรกไม่ตอบปัญหาว่าพุทธศาสนามีมโนทัศน์เรื่องสิทธิหรือไม่ แต่มุ่งพิจารณาว่าพุทธศาสนาให้ความสำคัญกับมโนทัศน์เรื่องสิทธิหรือไม่ หรือมีมโนทัศน์อื่นในพุทธศาสนาที่สามารถทำหน้าที่แทนมโนทัศน์เรื่องสิทธิ ในขณะที่ปัญหาที่สองมุ่งพิจารณาว่ามีมโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธศาสนาหรือไม่

³คุณบุญธรรม พุนทรัพย์, “ศีลธรรมกับสิทธิมนุษยชนในพุทธปรัชญาเถรวาท” (วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2533), หน้า 2.

ในส่วนแรกนี้จะกล่าวถึงคำอธิบายมโนทัศน์เรื่องสิทธิมนุษยชนของคุณบุญธรรม ซึ่งเริ่มจากการอธิบายมโนทัศน์เรื่องสิทธิโดยใช้คำอธิบายของโจเอล ไลน์เบิร์ก (Joel Feinberg)

“การมีสิทธิ หมายถึง การมีข้อเรียกร้องอ้างต่อผู้อื่นในแง่ให้ผู้อื่น กระทำ หรือไม่กระทำการใดอันมีผลต่อพฤติกรรมของผู้มีสิทธิ และในบางครั้ง อาจหมายรวมถึง การเรียกร้องต่อรัฐที่จะให้เกิดผลบังคับต่อผู้อื่นตามข้อเรียกร้องของผู้มีสิทธิ”⁴

“ข้ออ้างเป็นสิทธิ , ก็ต่อเมื่อเป็นข้ออ้างที่สมเหตุสมผล กล่าวคือ เมื่อข้ออ้างนั้นได้รับการยอมรับ โดยกฎหมาย หรือกฎเกณฑ์ของสถาบันหรือถ้าเป็นกรณีของสิทธิทางศีลธรรมก็ต้องสอดคล้องกับหลักการทางศีลธรรม ซึ่งตัวหลักการนี้เองที่ชี้แนะต่อมโนธรรมอันรู้แจ้งเห็นจริง และไวต่อการรับรู้”⁵

สิทธิประเภทต่าง ๆ มีหลักการที่เป็นเหตุผลสนับสนุนหรือเป็นพื้นฐาน (ground) ให้กับการมีสิทธิแบบนั้นเช่น สิทธิทางกฎหมาย คือสิทธิที่มีกฎหมายรับรองหรืออ้างความชอบธรรมตามกฎหมายที่รองรับสิทธินั้น ๆ ส่วนสิทธิทางศีลธรรมนั้นอ้างความชอบธรรมจากหลักการทางศีลธรรมและระบบศีลธรรมนั้น ๆ

สิทธิมนุษยชนเป็นสิทธิทางศีลธรรมแบบหนึ่งที่มีมนุษย์ทุกคนมีเหมือนกันและเท่าเทียมกัน โดยมีหลักการอันเป็นเหตุผลสนับสนุนแตกต่างกันตามแต่ละแนวคิด เช่น พวกอิมพัลส์ติวิตียน (intuitionist) อ้างว่าสิทธิดังกล่าวเป็นสิ่งติดตัวมากับมนุษย์และเป็นความจริงอันประจักษ์แจ้งในตัวเอง (self-evident) ที่รู้ได้โดยมโนธรรม (conscience) , พวกประโยชน์นิยมอ้างว่าสิทธิดังกล่าวเป็นข้อตกลงทางสังคมที่มีขึ้น คุณบุญธรรมเห็นว่าแนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนของกิเวิร์ธ เป็นแนวคิดที่มีการอ้างเหตุผลสนับสนุนการมีสิทธิมนุษยชนที่มีความสมเหตุสมผลและเป็นที่ยอมรับ โดยเฉพาะ

⁴Joel Feinberg , “Human duties & Animal rights” in **Right, justice and the bounds of liberty:**

Essay in social philosophy (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980), p.187. (To have a right is to have a claim against others to their action or omission in one’s behalf and perhaps also against the state for enforcement of the claim against others) อ้างถึงใน บุญธรรม พุทธิทรัพย์, “ศีลธรรมกับสิทธิมนุษยชนในพุทธปรัชญาเถรวาท,” หน้า 5.

⁵Ibid., p.187 (A Claim is a right, properly speaking, when it is valid-that is, when it is recognized by legal or institutional rules or, in the case of moral rights, by the moral principles that inform an enlightened and sensitive conscience) อ้างถึงใน เรื่องเดียวกัน, หน้า 5-6.

อย่างยิ่งเมื่อเปรียบเทียบกับพวกอัครสาวกที่ต้องมีข้อสมมติ (assumption) เรื่องพระเจ้า หรือกฎธรรมชาติบางอย่าง⁶ เขาจึงเลือกแนวคิดของกีเวิร์ธมาเปรียบเทียบกับพุทธศาสนา

การอ้างเหตุผลในแนวคิดของกีเวิร์ธเพื่อสนับสนุนการมีสิทธิมนุษยชนอันเป็นสากล พอจะสรุปได้คือ แม้หลักศีลธรรมในแต่ละสังคมวัฒนธรรมมีความแตกต่างกัน แต่ย่อมมีความเห็นเหมือนกันว่า บุคคลควรที่จะกระทำเพื่อให้บรรลุถึงจุดหมายทางศีลธรรม ดังนั้นการกระทำที่สามารถนำไปสู่จุดหมายตามที่แต่ละหลักศีลธรรมเห็นควรนั้นเป็นความเห็นร่วมที่ทุกหลักศีลธรรมเห็นตรงกัน ผู้กระทำที่มีจุดหมายตามแต่ละหลักศีลธรรมมีเงื่อนไขที่จะทำให้ตนเองสามารถกระทำสิ่งต่าง ๆ เพื่อบรรลุถึงจุดหมายที่ตนต้องการ ซึ่งกีเวิร์ธเห็นว่าเงื่อนไขที่จะทำให้การกระทำนั้นดำเนินไปได้คือ เสรีภาพ (freedom) และความเป็นอยู่ที่ดี (well-being) ด้วยเหตุนี้ ผู้กระทำที่มีจุดหมายจึงสามารถที่จะอ้างการมีสิทธิในเสรีภาพ (right to freedom) และสิทธิในความเป็นอยู่ที่ดี (right to well-being) ได้ เพราะเงื่อนไขที่จำเป็นทั้งสองนี้เป็นปัจจัยจำเป็น (necessary goods) ของผู้กระทำที่มีจุดหมาย⁷

คุณนุธรรมเห็นว่า ระบบศีลธรรมของพุทธศาสนาไม่จำเป็นต้องอาศัยมโนทัศน์เรื่องสิทธิมนุษยชนเพราะมีแนวความคิดพื้นฐานที่แตกต่างจากแนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนของกีเวิร์ธ

ประการแรกคือ จุดหมายหลักของการกระทำทางศีลธรรมแบบพุทธคือนิพพานหรือโลกุตระธรรม ส่วนจุดหมายในโลกียธรรมซึ่งเป็นเรื่องทางสังคมหรือเรื่องในสังสารวัฏ เช่น การอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข เป็นเป้าหมายรอง โดยเขากล่าวว่า “โดยสรุปโลกียธรรมและโลกุตระธรรมไม่ใช่เป็นธรรมคนละอย่างและแยกขาดจากกัน แต่อย่างแรกเป็นพื้นฐานสำหรับเตรียมเข้าสู่อย่างหลัง และจุดหมายคือธรรมแบบหลังนี่เอง”⁸ นอกจากนี้แล้วพุทธศาสนามองชีวิตว่าเป็นตัวทุกข์ ชีวิตนั้นประกอบด้วยขันธห้า ซึ่งไม่เที่ยง เป็นทุกข์ จึงไม่ควรยึดติด⁹ ด้วยเหตุนี้ระบบศีลธรรมแบบพุทธศาสนาจึงมีความแตกต่างจากแนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนของกีเวิร์ธคือ

“ระบบศีลธรรมแบบพุทธวางอยู่บนความเชื่อโลกหน้า ตายแล้วเกิดใหม่ การเวียนว่ายอยู่ในสังสารวัฏ ตรงนี้จะพื้นฐานที่ต่างไปจากแนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชน ซึ่งวางจุดหลักอยู่บนชีวิตปัจจุบัน ในโลกทางวัตถุ และไม่ได้มองว่าชีวิตในโลกเป็นของไม่น่าเลือกหรือไม่พึงปรารถนา แต่จะถามว่าทำ

⁶สรุปความจาก เรื่องเดียวกัน, หน้า 6-16.

⁷เรื่องเดียวกัน, หน้า 19-25.

⁸เรื่องเดียวกัน, หน้า 36

⁹เรื่องเดียวกัน, หน้า 38-43.

อย่างไรจึงจะสร้างสังคมที่มนุษย์อยู่ร่วมกันได้อย่างสันติ และมีความสุขดี ... ไม่จำเป็นเลยที่ว่ามนุษย์จะยึดในตัวตนหรือไม่ สิ่งสำคัญ คือ ทำอย่างไรจึงจะสนองตอบโดยพื้นฐานอย่างน้อยที่สุดต่อสิ่งที่จำเป็นแต่การยังชีวิตในโลกโดยมีความสุขดีมีความสุขด้วย ถ้าการยึดในตัวตนจะเสริมหรือนำไปสู่สังคมแบบนั้นได้ ก็อาจเป็นวิธีที่น่าสนับสนุนให้กระทำกันด้วยซ้ำ ในขณะที่พุทธศาสนาโดยตรงกันข้ามว่า การยึดตัวตนนี้แหละเป็นตัวทุกข์ที่ต้องข้ามให้พ้น”¹⁰

ประการที่สอง คือ สำหรับกิเวริช เสรีภาพและความเป็นอยู่ที่ดีอันเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นของการกระทำให้บรรลุเป้าหมายของแต่ละคนเป็นสิ่งที่ต้องเรียกร้องหรืออ้างสิทธิให้ได้มาเพื่อทำให้การกระทำบรรลุเป้าหมาย แต่สำหรับพุทธศาสนาเงื่อนไขในการบรรลุนิพพานอันเป็นเป้าหมายของระบบศีลธรรมของพุทธนั้นเป็นเงื่อนไขภายในมนุษย์แต่ละคนเองทั้งหมด เนื่องจากมนุษย์ทุกคนอยู่ภายใต้กฎแห่งกรรม มนุษย์จึงมีศักยภาพในการพัฒนาตนเอง และมีเสรีภาพคิดว่าแต่กำเนิด

“สำหรับพุทธแล้ว เสรีภาพ เป็นสภาวะที่ติดตัวมากับมนุษย์อันเนื่องมาจากกฎแห่งกรรม พุทธพูดถึงเสรีภาพโดยไม่จำเป็นต้องอ้างเป็นสิทธิแต่อย่างไร ทั้งนี้เพราะหลักศีลธรรมของพุทธ ได้ยืนยันไว้ชัดเจนว่า เสรีภาพที่มนุษย์มีเป็นตัวการที่ทำให้มนุษย์กระทำการที่มีเจตนาได้ และตามทัศนะของพุทธเห็นว่าบุคคลควรรู้จักใช้เสรีภาพที่ติดมากับตัวนี้ให้เป็น”¹¹

นอกจากนี้ ความเป็นอยู่ที่ดีก็เป็นสภาวะที่ติดตัวมาแต่กำเนิดขึ้นอยู่กับกรรมที่บุคคลคนนั้นทำมาแต่อดีต ไม่สามารถเรียกร้องเป็นสิทธิเอาจากผู้อื่นได้

“สำหรับทัศนะของพุทธ ความเป็นอยู่ที่ดี เป็นสภาวะที่ติดมากับตัวมนุษย์เช่นกันมิได้เป็นสิทธิที่จะต้องประกันแต่อย่างไร ความเป็นอยู่ที่ดีของพวกเราจะเป็นเช่นไรขึ้นอยู่กับกฎแห่งกรรม(กรรมในอดีต,กรรมปัจจุบัน) แต่ถ้าไม่มีก็ไม่สามารถจะไปเรียกร้องให้บุคคลอื่นหรือรัฐมาประกันในเรื่องดังกล่าวได้.....”¹²

¹⁰เรื่องเดียวกัน, หน้า 43.

¹¹เรื่องเดียวกัน, หน้า 64.

¹²เรื่องเดียวกัน, หน้า 65.

ประการสุดท้ายคือ มโนทัศน์เรื่องสิทธิเป็นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลที่คำนึงถึงการได้ประโยชน์กับการเรียกร้องเพื่อให้ได้ประโยชน์นั้นจากผู้อื่น¹³ ซึ่งต่างจากคำสอนในพุทธศาสนาที่เน้นเรื่องกรรมและการรับผลกรรมของตัวเอง คุณบุญธรรมกล่าวว่า

“ประเด็นอยู่ที่ว่าความสัมพันธ์ในเรื่องสิทธิเป็นความสัมพันธ์ที่คำนึงถึงการได้ประโยชน์กับการเรียกร้องเพื่อให้ได้ประโยชน์นั้น ตรงนี้จะต่างกับพุทธศาสนาอย่างชัดเจน อันเนื่องมาจากหลักการทางพุทธศาสนาในเรื่องกฎแห่งกรรมได้ระบุไว้ชัดเจนว่า ผู้ใดหว่านพืชเช่นไร เขาผู้นั้นย่อมได้รับผลจากการหว่านนั้น กรรมใดใครก่อ กรรมนั้นผู้นั้นรับ ความสัมพันธ์ที่คำนึงถึงในที่นี้เป็นความสัมพันธ์ระหว่างการกระทำของผู้กระทำกับการรับผลของการกระทำโดยตัวผู้กระทำ”¹⁴ “ดังนั้นสำหรับพุทธศาสนาแล้วจะไม่มีมีการไปเรียกร้องเพื่อให้ได้ประโยชน์จากผู้อื่น”¹⁵

ความแตกต่างสามประการที่กล่าวมาสามารถสรุปได้ดังนี้คือ ประการแรก พุทธศาสนาเน้นเป้าหมายทางโลกุตรธรรม ในขณะที่แนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนเน้นเป้าหมายในโลกปัจจุบันหรือโลกียธรรม ประการที่สอง ก็เวิร์ธเห็นว่าเสรีภาพและความเป็นอยู่ที่ดีซึ่งเป็นเงื่อนไขในการกระทำให้บรรลุเป้าหมายเป็นสิ่งที่สามารถเรียกร้องหรืออ้างสิทธิเอาจากผู้อื่น แต่พุทธศาสนาเห็นว่าเงื่อนไขดังกล่าวติดตัวมนุษย์แต่กำเนิดโดยเป็นไปตามกฎแห่งกรรม และประการสุดท้าย มโนทัศน์เรื่องสิทธิเป็นเรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลที่เรียกร้องเอาประโยชน์จากอีกฝ่ายหนึ่ง แต่ในพุทธศาสนาตามกฎแห่งกรรมนั้นเป็นความสัมพันธ์ระหว่างการกระทำของผู้กระทำและการรับผลของตัวผู้กระทำนั่นเองโดยที่ผู้อื่นไม่เกี่ยวข้อง ดังนั้นจึงไม่มีการเรียกร้องเอาประโยชน์จากผู้อื่น

คุณบุญธรรมเห็นว่าความแตกต่างในแนวคิดพื้นฐานทั้งสามประการทำให้พุทธศาสนาไม่มีเหตุผลสนับสนุนการมีสิทธิมนุษยชน แต่พุทธศาสนาเองก็ให้ความสำคัญกับการมีชีวิตของเราและบุคคลอื่น ดังเห็นได้จากอัฐปุณยิกธรรม¹⁶ และในหลักศีล 5 ในข้อแรกว่าด้วย ปาณาติบาต ในเรื่องเกี่ยวกับการห้ามฆ่าสัตว์¹⁷

¹³เรื่องเดียวกัน, หน้า 56.

¹⁴เรื่องเดียวกัน, หน้า 57.

¹⁵เรื่องเดียวกัน, หน้า 58.

¹⁶“อริยสาวก ย่อมพิจารณาเห็นว่า เราเองอยากมีชีวิตไม่อยากจะตาย รักสุขเกลียดทุกข์ ถ้าใครจะปลงชีวิตเรายังอยากอยู่ไม่อยากจะตาย รักสุขเกลียดทุกข์ ก็จะไม่เป็นข้อที่ชื่นชอบที่พอใจแก่เรา ก็ถ้าเราจะปลงชีวิตผู้อื่นซึ่งเราก็อยากมีชีวิตอยู่ไม่อยากจะตาย รักสุขเกลียดทุกข์ นั่นก็ไม่เป็นข้อที่น่าชื่นชอบที่พอใจแก่ผู้อื่นเหมือนกัน สิ่งใด

อย่างไรก็ตาม “ถึงแม้ว่าพุทธศาสนาจะให้ความสำคัญกับการมีชีวิต แต่คำอธิบายที่ปรากฏอยู่นี้เป็นลักษณะของคำอธิบายที่แสดงให้เห็นว่า การฆ่าชีวิตของมนุษย์นั้นเป็นสิ่งที่ไม่ควรกระทำโดยตัวของมันเอง ... สำหรับพุทธศาสนาแล้ว การฆ่าเป็นสิ่งที่ไม่ควรกระทำ โดยไม่ต้องคำนึงถึงว่า มนุษย์จะมีสิทธิในชีวิตหรือไม่ และการฆ่าเป็นสิ่งที่ไม่ควรกระทำไม่ว่าจะเป็นการฆ่าบุคคลอื่นหรือ ฆ่าตัวตาย เพราะการฆ่าเป็นสิ่งที่ไม่ควรปฏิบัติทุกกรณี”¹⁸

สิ่งที่พุทธศาสนาสอนคือเรื่องเมตตาธรรมไม่ใช่เรื่องสิทธิด้วยเหตุผลว่า

“การฆ่าเป็นอกุศลกรรม ย่อมก่อผลแก่ตัวผู้กระทำให้ต้องเวียนว่ายอยู่ในสังสารวัฏ ผู้ใดฆ่าผู้นั้นรับกรรม นี้จึงไม่ใช่เรื่องสิทธิในชีวิต ที่ตัวผู้อ้างสิทธิอ้างขึ้นเพื่อไม่ให้ผู้อื่นทำร้ายตน พุทธศาสนาสอนในเรื่องเมตตาธรรม การปฏิบัติต่อผู้อื่นด้วยความเมตตา ในแง่กฎแห่งกรรม อกุศลกรรมมีทั้งที่เกิดขึ้นโดยกาย วาจา ใจ การปฏิบัติคนที่ดีต่อผู้อื่นนั้นเป็นกุศลกรรม ย่อมไม่หว่านพิษที่เป็นพิษ อันก่อให้เกิดพิษกับตน กุศลกรรมที่สั่งสมไว้ ช่วยส่งให้ข้ามพ้นสังสารวัฏ จึงไม่ใช่เรื่องสิทธิในการยอมรับนับถือที่ตัวผู้อ้างสิทธิอ้างขึ้นเพื่อให้ผู้อื่นปฏิบัติต่อตนด้วย ความเข้าใจเรื่องกฎแห่งกรรม, กฎแห่งธรรมจะช่วยให้เข้าใจได้ว่า เรื่องสิทธิมนุษยชนนั้นเป็นของไม่จำเป็นสำหรับสังคมพุทธเลย”¹⁹

ดังนั้นคุณบุญธรรมเห็นว่า ระบบศีลธรรมในพุทธศาสนาบนพื้นฐานของกฎแห่งกรรมไม่จำเป็นต้องอาศัยสิทธิมนุษยชน แม้พุทธศาสนาจะให้ความสำคัญกับชีวิต เช่น การห้ามฆ่าสัตว์ในศีลข้อหนึ่ง แต่การฆ่านั้นเป็นสิ่งที่ไม่ควรทำโดยตัวมันเอง ผู้ทำอกุศลกรรมย่อมได้รับผลของการกระทำของตนเอง ไม่เกี่ยวข้องกับผู้อื่น

ข้อโต้แย้งของอาจารย์สมภาร พรหมทา

อาจารย์สมภาร ได้แสดงทัศนะเกี่ยวกับมโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธศาสนาไว้สองประเด็น ประเด็นแรกคือมโนทัศน์เรื่องสิทธิเป็นมโนทัศน์ที่จำเป็นสำหรับพุทธศาสนา ประเด็นที่สองคือ

ตัวเราเองไม่ขึ้นชอบไม่พอใจ แม้ผู้อื่นก็ไม่ขึ้นชอบไม่พอใจเช่นกัน” จาก สม. 19/1459 อ้างจาก บุญธรรม พุทธทรัพย์, “ศีลธรรมกับสิทธิมนุษยชนในพุทธปรัชญาเถรวาท,” หน้า 59.

¹⁷เรื่องเดียวกัน, หน้า 59

¹⁸เรื่องเดียวกัน, หน้า 59.

¹⁹เรื่องเดียวกัน, หน้า 54-55.

ลักษณะของมโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธศาสนา แต่ก่อนที่จะกล่าวถึงในสองประเด็นขอกกล่าวถึงมโนทัศน์เรื่องสิทธิ และระบบศีลธรรมในพุทธศาสนาตามทัศนะของอาจารย์สมภารซึ่งเป็นพื้นฐานทางความคิดของอาจารย์สมภารในการแสดงทัศนะเกี่ยวกับมโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธศาสนา

อาจารย์สมภารเห็นว่า สิทธิ คือ คุณสมบัติทางศีลธรรม หรือค่าทางศีลธรรม ที่ติดตัวทุกคนมาแต่กำเนิด และทุกคนมีค่าดังกล่าวอย่างเท่าเทียมกัน โดยการละเมิดค่าดังกล่าวถือเป็นการกระทำที่ไม่ชอบธรรม²⁰

ส่วนระบบศีลธรรมในพุทธศาสนานั้นมีสองแบบคือ ศีลธรรมสำหรับปัจเจกบุคคลซึ่งมีพื้นฐานจากกฎแห่งกรรม และศีลธรรมสำหรับสังคมซึ่งเป็นสิ่งที่สังคมสามารถกำหนดขึ้นตามแต่ละยุคสมัย โดยมีหลักธรรมในพุทธศาสนาเป็นพื้นฐาน ซึ่งศีลธรรมทั้งสองระบบนั้นมีความสำคัญเท่าเทียมกัน²¹

จากสองทัศนะ อาจารย์สมภารพยายามแสดงให้เห็นว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธิเป็นมโนทัศน์ที่จำเป็นสำหรับพุทธศาสนาโดยได้โต้แย้งนักวิชาการทางพุทธศาสนาสองท่านคือท่านพุทธทาสและอาจารย์ปรีชา ช้างขวัญยืน ที่เห็นว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธิมีผลทางจิตวิทยาคือนำไปสู่การเรียกร้องเพื่อตนเอง²² ซึ่งขัดแย้งกับความคิดในพุทธศาสนาที่เน้นการเสียสละเพื่อผู้อื่น ดังนั้นตามหลักการในพุทธศาสนา มโนทัศน์ที่แสดงถึงการเสียสละผู้อื่น เช่น เมตตา สามารถนำไปสู่ความสงบสุขของสังคมที่ดีกว่าสังคมที่มีการใช้มโนทัศน์เรื่องสิทธิ

อาจารย์สมภารแย้งว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธิมีความจำเป็นต่อปรัชญาการเมืองและสังคมทุกระบบ แม้แต่พุทธศาสนา เพราะ “เราจะพบว่ามีความจำเป็นบางประการที่สังคมจะต้องกำหนดมโนทัศน์เรื่องสิทธิขึ้น เพราะไม่เช่นนั้นแล้วเราจะไม่สามารถอยู่ร่วมกันเป็นสังคมได้ มโนทัศน์เรื่องสิทธิคือหลักประกันว่าจะไม่มีใครเอาเปรียบใครได้ ในขณะเดียวกันมโนทัศน์เรื่องสิทธิก็เป็นหลักเกณฑ์สำหรับให้รัฐวินิจฉัยความขัดแย้งที่เกิดขึ้นในสังคมทั้งความขัดแย้งระหว่างบุคคลต่อบุคคล และความขัดแย้งระหว่างบุคคลกับสังคม”²³

นอกจากนี้ “การบอกว่า “คุณจะปฏิบัติต่อลูกจ้างเสมือนวัวควายไม่ได้” เพราะลูกจ้างมีสิทธิที่จะได้รับการปฏิบัติเยี่ยงคน” มีน้ำหนักแตกต่างจากการพูดว่า “คุณจะปฏิบัติต่อลูกจ้างเสมือนวัว

²⁰โปรดดู สมภาร พรหมทา, พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม (กรุงเทพฯ: โครงการตำรา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2519), หน้า 178-180

²¹ สำหรับประเด็นเรื่องระบบศีลธรรมในพุทธศาสนาจะกล่าวเพิ่มเติมในบทที่สี่ของวิทยานิพนธ์

²² ราชละเอียด โปรดดู เรื่องเดียวกัน, หน้า 196-201.

²³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 201.

ควายไม่ได้ เพราะคุณควรเมตตาเขา”²⁴ แสดงให้เห็นว่า “หลักเมตตาธรรมกับหลักสิทธิมีพลังในการให้เหตุผลต่อกฎหมายต่างกัน”²⁵

ดังนั้น “ปรัชญาสังคมและการเมืองในพุทธศาสนาก็ต้องยอมรับมโนทัศน์เรื่องสิทธิ ไม่งั้นนั่นปรัชญาสังคมและการเมืองในพุทธศาสนาจะประสบปัญหาว่าจะใช้อะไรเป็นเหตุผลในการบังคับให้คนแล้วไม่เอาเปรียบหรือสร้างความเดือดร้อนเสียหายแก่คนดีในสังคม”²⁶

เมื่ออาจารย์สมภารจะเห็นว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธิมีความจำเป็นต่อพุทธศาสนา แต่ในขณะที่เดียวกันก็เห็นด้วยกับท่านพุทธทาสและอาจารย์ปรีชา ช่างขวัญยืนว่า “พุทธศาสนาไม่สอนให้เราเรียกร้องเพื่อตนเอง แต่สอนให้เสียสละและเห็นแก่ประโยชน์สังคม ดังนั้นมโนทัศน์เรื่องสิทธิแบบที่เข้าใจโดยคนตะวันตกพวกหนึ่ง (ขอเน้นว่า “พวกหนึ่ง” เท่านั้น ไม่ใช่ “ทั้งหมด”) ที่ว่า สิทธิคือการที่ฉันมีสิ่งที่คุณจะต้องเคารพและไม่เข้ามาทำร้าย (สิทธิแบบต่างคนต่างยึดกรอบล้อมรอบตนเอง) จึงไม่มีหรือไม่ได้รับการสนับสนุนในปรัชญาการเมืองและสังคมในพุทธศาสนา”²⁷

อาจารย์สมภารได้วิเคราะห์มโนทัศน์เรื่องสิทธิและแสดงให้เห็นว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธศาสนาเป็นเช่นไร โดยกล่าวว่า

“เมื่อเราวิเคราะห์ดูให้ละเอียด เราจะพบว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธิประกอบด้วยองค์ประกอบ 2 ส่วน กล่าวคือ

(ก) ส่วนที่เป็นการสอนให้เคารพสิทธิของผู้อื่น

(ข) ส่วนที่เป็นการสอนให้ปกป้องสิทธิและผลประโยชน์ของตนเอง

องค์ประกอบส่วนแรกเราอาจเรียกชื่อว่าองค์ประกอบนัยบวก ส่วนองค์ประกอบส่วนที่สองเราอาจเรียกชื่อว่า องค์ประกอบนัยลบ (บวกหมายถึงการคิดเพื่อผู้อื่น ส่วนลบหมายถึงเป็นการคิดเพื่อตนเอง ...) องค์ประกอบของสิทธิที่นัยลบนี้เองที่เป็นประเด็นให้นักคิดทางพุทธศาสนา เช่นท่านพุทธทาส วิพากษ์วิจารณ์มโนทัศน์เรื่องสิทธิในเชิงไม่เห็นด้วย (ซึ่งข้อวิจารณ์นี้ผู้เขียนเห็นด้วย) จะอย่างไรก็ตามองค์ประกอบของสิทธิก็มีได้มีเพียงเท่านี้ หากแต่ยังมีอีกส่วนหนึ่งที่เป็นองค์ประกอบนัยบวก องค์ประกอบนัยที่สองนี้ดูเหมือนจะสอดคล้องกับเจตนารมณ์หลักประการหนึ่งของพุทธศาสนาคือการสอนให้เรามุ่งเมตตาเอื้อเฟื้อหรือสงเคราะห์คนอื่นตามความเหมาะสมแก่เงื่อนไขที่เราจะกระทำได้ ด้วยเหตุนี้ เมื่อเราจะคมมโนทัศน์เรื่องสิทธิเอาไว้ในปรัชญาการเมือง

²⁴เรื่องเดียวกัน, หน้า 207.

²⁵เรื่องเดียวกัน, หน้า 207.

²⁶เรื่องเดียวกัน, หน้า 207.

²⁷เรื่องเดียวกัน, หน้า 208.

และสังคมของพุทธศาสนาดูเหมือนว่าสิ่งที่เราต้องกระทำก็คืออธิบายมโนทัศน์ เรื่องสิทธิในความหมายเชิงบวกให้มากที่สุดนั่นเอง”²⁸

อาจารย์สมภารเห็นว่าลักษณะดังกล่าวของสิทธิมีในพุทธศาสนา แม้ไม่มีคำว่า “สิทธิ” ใน พุทธศาสนา แต่ในหลักธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงสอนก็กล่าวถึงสิ่งที่ตรงกับความหมายของคำว่า สิทธิในทัศนะของชาวตะวันตก²⁹ คือ สิทธิตามธรรมชาติ แต่เน้นในการสอนให้ตระหนักรู้ถึงสิทธิ ของผู้อื่น นั่นคือ

“นักปรัชญาตะวันตกที่พูดเรื่องสิทธิจะเน้นว่า ที่เราทำร้ายคนอื่นไม่ได้ เพราะคนผู้นั้นมีสิทธิที่จะมีชีวิตอยู่โดยไม่มีใครทำร้าย แต่พระพุทธองค์ตรัสว่า เราไม่มีสิทธิทำร้ายคนอื่นก็เพราะคนผู้นั้นก็เหมือนกับเราที่รักตนเอง พุทธ ศาสนายอมรับว่าชีวิตผู้อื่นมีค่าตามธรรมชาติบางประการที่อาจตีความว่าเป็น “สิทธิตามธรรมชาติ” ได้และค่านั่นคือข้ออ้างสำหรับใช้อ้างว่า เราไม่มีสิทธิทำ ร้ายหรือละเมิดชีวิตเขา แต่กระนั้นก็ตามน้ำนักการสอนเรื่องสิทธิของพุทธ ศาสนาก็อยู่ที่การกระตุ้นให้แต่ละคนตระหนักใน “สิทธิตามธรรมชาติ” ที่อยู่ใน ผู้อื่น”³⁰

“พุทธศาสนาเริ่มต้นแนวคิดเรื่องสิทธิตามธรรมชาติที่สิทธิในร่างกาย และชีวิตของบุคคล สิทธิดังกล่าวนี้มนุษย์ทุกคนมีอยู่เสมอเหมือนกัน ... พุทธ ศาสนายอมรับว่ามนุษย์ทุกคนเป็นคนเท่าเทียมกัน ความเป็นคนในที่นี้วัดจาก การมีขันธห้าครบถ้วน ... มนุษย์ทุกคนล้วนเสมอภาคกันตรงที่ต่างก็ประสงค์ สิ่งดีงามและต้องการพาชีวิตตนเองไปสู่เป้าหมายที่ดียิ่งนั้น”³¹

อาจารย์สมภารเห็นว่ามโนทัศน์ตะวันตกสองสำนักที่เห็นต่างกันในเรื่องสิทธิตามธรรมชาติ สำนักหนึ่งเชื่อว่าสิทธิตามธรรมชาติดี้อยู่จริง ในขณะที่อีกสำนักหนึ่งเชื่อว่าสิทธิตามธรรมชาติเป็น เพียงชื่อที่เราสมมติขึ้นเพื่อใช้เป็นเหตุผลสำหรับอธิบายสิทธิตามกฎหมายเท่านั้น ดังนั้นสิทธิตาม ธรรมชาติจึงไม่ได้มีอยู่จริง แต่สำหรับพุทธศาสนานั้นเห็นว่าสิทธิตามธรรมชาติเป็นสิ่งที่อยู่จริง ในตัวบุคคล มนุษย์เกิดมาพร้อมสิทธิตามธรรมชาติที่จะไม่ถูกใครเอาเปรียบ สิทธิดังกล่าวนี้ไม่มีใคร

²⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 215-216.

²⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 327.

³⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 217.

³¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 331-332.

กำหนดหรือใครสมมติขึ้นมา แต่เป็นกระบวนการที่มีอยู่ตามธรรมชาติ ซึ่งแนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนในพุทธศาสนาก็วางอยู่บนพื้นฐานของแนวคิดเรื่องสิทธิตามธรรมชาติ³²

โดยสิทธิตามธรรมชาตินั้นสามารถจำแนกเป็นสิทธิตามธรรมชาติปฐมภูมิ (primary natural right) และสิทธิตามธรรมชาติทุติยภูมิ (secondary natural right) ซึ่ง

“... ในทัศนะของพุทธศาสนา สิทธิในร่างกายและชีวิตเป็นสิทธิพื้นฐาน เป็นสิทธิสุดท้ายที่ไม่ต้องอิงอาศัยอยู่กับรากฐานใด ๆ การที่มนุษย์เป็นเจ้าของร่างกาย และชีวิตตนเป็นข้อเท็จจริงที่ไม่ต้องการเหตุผล และคำอธิบายใด ๆ มาสนับสนุนทั้งสิ้น สิทธิในร่างกายและชีวิตนี้เป็นสิทธิปฐมภูมิ เมื่อเราใช้ร่างกายนี้สร้างผลิตผลใด ๆ ขึ้นมาก็ตาม เราย่อมมีสิทธิตามธรรมชาติอย่างเต็มที่ในผลิตผลนั้น สิทธิในผลิตผลอันเกิดจากร่างกายนี้เป็นสิทธิทุติยภูมิ”³³

สิทธิตามธรรมชาติปฐมภูมิแสดงถึงการที่มนุษย์แต่ละคนสามารถเป็นเจ้าของร่างกายและชีวิตของตนเอง ส่วนสิทธิตามธรรมชาติทุติยภูมิแสดงถึงการที่มนุษย์แต่ละคนสามารถเป็นเจ้าของผลิตผลในสิ่งที่ตัวเองสร้างหรือแสวงหามา ซึ่งการเป็นเจ้าของในชีวิตและผลิตผลของตนเองนั้นไม่ขัดกับหลักอนัตตาในพุทธศาสนาเพราะสอดคล้องกับหลักความจริงสองประการในพุทธศาสนา³⁴

“แม้ว่าในแง่ปรมาตตัสจะ พุทธศาสนาจะถือว่ามนุษย์ไม่สามารถอ้างได้ว่าตนเองเป็นเจ้าของอะไร แต่ในแง่สมมติตัสจะ เราจะพบข้อความที่แสดงให้เห็นว่า พุทธศาสนายอมรับว่ามนุษย์มีความชอบธรรมที่จะอ้างว่าตนเองเป็นเจ้าของสิ่งนี้สิ่งนั้น ดังตัวอย่างต่อไปนี้

พราหมณ์ ! อารักขสัมปทาเป็นอย่างไร พราหมณ์ ! กุลบุตรมีโภคทรัพย์ที่หามาได้ด้วยความขยันขันแข็งในการทำงานสั่งสมมาได้ด้วยการก้าวมั่นอย่างอาบเหงื่อต่างน้ำเป็นของชอบธรรม ได้มาโดยธรรม เธอจัดการรักษาคุ้มครองโภคทรัพย์เหล่านั้นด้วยความคิดว่า ทำอย่างไร พระราชาทั้งหลายจะไม่มาริบโภคทรัพย์เหล่านี้ของเรา พวกโจรไม่มาชิงปล้น ไฟไม่มาไหม้ทำลาย น้ำไม่มาพัดพาให้สูญหาย ทายาทชั่วไม่มาผลาญให้พินาศ การกระทำตามที่แสดงมานี้แหละพราหมณ์ เรียกว่า อารักขสัมปทา”³⁵

³²รายละเอียด โปรดดู เรื่องเดียวกัน, หน้า 327 และ 332-333.

³³เรื่องเดียวกัน, หน้า 334.

³⁴โปรดดู เรื่องเดียวกัน, หน้า 328.

³⁵เรื่องเดียวกัน, หน้า 330.

จากพุทธวจนะข้างต้นแสดงถึงความชอบธรรมในการเป็นเจ้าของทรัพย์สินที่หาได้มาด้วยตนเอง นำมาซึ่งสิทธิในทรัพย์สินหรือสิทธิธรรมชาติทุกขุม

“พระพุทธองค์ทรงยอมรับว่าเมื่อนาย ก. ใช้แรงงานของเขาเองทำมาหากินด้วยความสุจริต ทรัพย์อันได้มาด้วยแรงงานนี้ทรงถือว่าเป็นสิ่งชอบธรรม ... นาย ก.ย่อมมีสิทธิอย่างเต็มที่ในทรัพย์นั้น การที่ทรงยอมรับว่าทรัพย์นั้นเป็นสิ่งชอบธรรมมีความหมายหลัก ๆ สองประการคือ 1.นาย ก.มีสิทธิเต็มที่ในทรัพย์นั้น 2.เป็นหน้าที่ของคนอื่นที่จะต้องเคารพในสิทธิดังกล่าวนี้ ใครก็ตามจะมาชิงปล้นหรือหลอกหลวงเอาทรัพย์นั้นไปจากนาย ก. พุทธศาสนาถือว่าผิดศีลข้อที่สิบนาทาน ที่ผิดศีลก็เพราะเป็นการกระทำที่ไม่ชอบธรรม ไม่ชอบธรรมเพราะเป็นการละเมิดสิทธิของนาย ก.”³⁶

ซึ่งสิทธิในทรัพย์สินที่ตนเองหามาเป็นสิทธิที่สืบเนื่องมาจากสิทธิในร่างกายและชีวิตของตนเองหรือสิทธิตามธรรมชาติปฐมภูมิ

“ขอให้สังเกตว่า สิทธิในโภคทรัพย์จากพระพุทธวจนะข้างต้นนี้เป็นสิ่งสืบเนื่องมาจากสิทธิที่สำคัญ และเป็นพื้นฐานประการหนึ่งคือสิทธิในร่างกายของคนในแง่สมมติสัจจะ พุทธศาสนาเริ่มต้นอธิบายปรากฏการณ์ทางศีลธรรมจากตัวคน พุทธศาสนายอมรับว่ามนุษย์แต่ละคนเป็นเจ้าของร่างกายและชีวิตนั้น ในฐานะเจ้าของเขาย่อมมีสิทธิเต็มที่ที่จะทำอะไรก็ได้กับร่างกายและชีวิตนั้น”³⁷

มโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธศาสนาที่เป็นสิทธิตามธรรมชาตินั้นแฝงอยู่ในศีลธรรมสำหรับสังคมของพุทธศาสนาดังในอรรถอุปนายิกธรรมอันเป็นเหตุผลเบื้องหลังศีลห้า

“...จากหลักอรรถอุปนายิกธรรม ซึ่งเป็นที่มาของศีลห้านี้ เราจะพบว่าสิ่งที่พระพุทธองค์ทรงใช้เป็นฐานสำหรับสนับสนุน (justify) ว่าทำไมเราจึงต้องไม่ละเมิดศีลห้าก็คือเหตุผลที่ว่าเราไม่มีสิทธิละเมิดนั่นเอง ทำไมเราจึงไม่มีสิทธิก็เพราะชีวิตที่เราจะฆ่าเป็นของเขา ทรัพย์ที่เราขโมยมาก็เป็นของเขา คู่

³⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 331.

³⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 331.

ครองที่เราละเมิดก็เป็นของเขา คนที่เราโกหกให้ได้รับความเสียหายก็ไม่ใช่เรา
เมื่อไม่ใช่เราและไม่ใช่ของเรา เราย่อมไม่มีสิทธิไปละเมิด”³⁸

และจากอรรถอุปนายิกธรรม ทำให้เรารู้ว่าหลักธรรมบางข้อนอกจากเป็นศีลธรรมสำหรับ
ปัจเจกบุคคลแล้วยังเป็นศีลธรรมสำหรับสังคมด้วย เช่น ศีลห้า

“.. หลักธรรมข้อเดียวกันอาจมองว่าเป็นศีลธรรมสำหรับปัจเจกบุคคลก็
ได้ มองว่าเป็นศีลธรรมสำหรับสังคมก็ได้ ที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะหลักธรรมบาง
ข้อถ้าเราละเมิดแล้วนอกจากจะเป็นความผิดตามกรรมนิยามยังเป็นความผิดใน
สังคมด้วย เฉพาะความผิดนี้หลังนี้เมื่อสาวไปจนถึงที่สุดแล้วจะพบว่าเป็น
ความผิดเพราะเป็นการละเมิดสิทธิของผู้อื่น”³⁹

จากที่กล่าวมาทั้งหมดอาจารย์สมภารต้องการแสดงให้เห็นว่า โนทศน์เรื่องสิทธิเป็นสิ่งจำ
เป็นในพุทธศาสนาเพราะมโนทศน์เรื่องสิทธิใช้เป็นเกณฑ์การตัดสินความขัดแย้งในสังคมและมีผล
บังคับต่อการไม่เอาเปรียบกันในสังคมมากกว่ามโนทศน์เรื่องเมตตา นอกจากนี้แม้ในพุทธศาสนา
จะไม่มีคำที่สื่อความหมายแบบเดียวกับสิทธิในทางตะวันตกอยู่เลย แต่ในระบบศีลธรรมสำหรับ
สังคมในพุทธศาสนานั้นมีมโนทศน์เรื่องสิทธิแฝงอยู่คือสิทธิตามธรรมชาติ เพียงแต่คำสอนในพุทธ
ศาสนานั้นในส่วนที่ต่างจากตะวันตกคือสอนให้เคารพสิทธิของผู้อื่น

ข้อโต้แย้งของคีโอน

ในบทความ “Are There Human Rights in Buddhism ?”⁴⁰ คีโอนได้เสนอว่ามีมโนทศน์
เรื่องสิทธิมนุษยชนในพุทธศาสนา แม้ในคำสอนของพุทธศาสนานับแต่อดีตมาจะไม่ได้มีการกล่าว
ถึงมโนทศน์นี้ แต่พุทธศาสนามีมโนทศน์เรื่องสิทธิมนุษยชนแฝงอยู่ตั้งแต่ต้น และสามารถพัฒนา
มโนทศน์เรื่องสิทธิมนุษยชนจากคำสอนของพุทธศาสนาเองโดยไม่ต้องมีการนำเอาความคิดนี้จาก
ตะวันตก

ในการเสนอว่ามีมโนทศน์เรื่องสิทธิมนุษยชนในพุทธศาสนา คีโอนได้พิจารณาในสาม
ประเด็น ประเด็นแรกคือมโนทศน์เรื่องสิทธิ เขาพิจารณาว่าเราจะสามารถเข้าใจได้ว่ามีมโนทศน์

³⁸ เรื่องเดียวกัน, หน้า 326.

³⁹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 326-327.

⁴⁰ Damien V. Keown, “Are There Human Rights in Buddhism ?” in **Buddhism and human rights**,
pp. 15-41.

เรื่องสิทธิในพุทธศาสนาได้อย่างไร ทั้งนี้เขาเห็นว่าหากเข้าใจได้ว่ามีมโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธศาสนาจะเป็นเหตุผลสนับสนุนความถูกต้องเหมาะสมในการกล่าวถึงมโนทัศน์เรื่องสิทธิมนุษยชนในพุทธศาสนา ประเด็นที่สองคือเหตุผลพื้นฐานในการสนับสนุนการมีสิทธิมนุษยชน เมื่อเราสามารถเข้าใจได้ว่ามีมโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธศาสนา ก็โอนพิจารณาต่อไปว่ามีคำสอนใดในพุทธศาสนาที่สามารถเป็นพื้นฐานในการอ้างเหตุผลสนับสนุนการมีสิทธิมนุษยชนเพื่อนำไปสู่ข้อสรุปว่าพุทธศาสนามีมโนทัศน์เรื่องสิทธิมนุษยชน ประเด็นสุดท้ายคือ มโนทัศน์เรื่องสิทธิมนุษยชนในพุทธศาสนา เขาพิจารณาว่าถ้ามีมโนทัศน์เรื่องสิทธิมนุษยชนในพุทธศาสนาแล้วมโนทัศน์นี้เป็นเช่นเดียวกันหรือแตกต่างกับทางตะวันตก

ในการพิจารณาว่าเราจะสามารถเข้าใจได้ว่ามีมโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธศาสนาได้อย่างไร คีโอนเริ่มจากการพิจารณาบริบททางประวัติศาสตร์ของมโนทัศน์เรื่องสิทธิโดยอิงจากบทความของ ริชาร์ด แดกเกอร์ (Richard Dagger) ซึ่งได้อธิบายว่า รากศัพท์ของคำว่า “right” ในภาษาอังกฤษที่แปลเป็นไทยได้ในหลายความหมายรวมทั้งความหมายว่าสิทธินั้นมีรากศัพท์มาจากคำในภาษากรีกและภาษาละตินที่มีความหมายบ่งถึงคุณสมบัติทางกายภาพว่า “ตรง” (straight) และต่อมาคำดังกล่าวถูกใช้ในบริบททางศีลธรรมในความหมายของการบ่งถึงลักษณะ “ความถูกต้อง” ของการกระทำ เช่น การกระทำ A มี “ความถูกต้อง” ตามหลักศีลธรรม ซึ่ง “ความถูกต้อง” ตามหลักศีลธรรมดังกล่าวในภาษาอังกฤษคือคำว่า “rectitude” หรือ “right” และจากความหมายที่หมายถึง “ความถูกต้อง” ทางศีลธรรมของการกระทำต่อมาได้พัฒนาจนมีความหมายอีกอย่างหนึ่งคือการมีสิทธิส่วนบุคคลในการทำบางสิ่ง (personal entitlement of some kind)

“จากนี้ ขึ้นต่อไปคือการยอมรับกันว่า การกระทำที่กระทำ “ด้วยความถูกต้อง” หรือ “โดยความถูกต้อง” คือการกระทำโดยสิทธิ การเปลี่ยนผ่านเป็นการเปลี่ยนผ่านจากความเชื่อว่าฉันสามารถทำบางสิ่งเพราะมันเป็นการกระทำที่ถูกต้องเป็นอีกความหมายหนึ่งคือความเชื่อว่าฉันสามารถทำบางสิ่งเพราะฉันมีสิทธิที่จะทำมัน ... ดังนั้นมโนทัศน์เรื่องสิทธิจึงมีส่วนร่วมสัมพันธ์กับมโนทัศน์เรื่องความถูกต้อง”⁴¹

⁴¹Richard Dagger, “Rights” in **Political innovation and conceptual change**, eds. Terence Ball, James Farr and Russell L. Hanson (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 294. Quoted in Damien V. Keown, “Are There Human Rights in Buddhism?”, pp. 17-18. (“From here the next step was to recognize that actions taken “with right” or “by right” are taken *as a matter of right*. The transition is from the belief that I may do something because it is right, in other words, to the belief that I may do something because I *have a right* to do it ... Thus the concept of *rights* joins the concept of *the right*.”)

ซึ่งการเปลี่ยนผ่านความหมายของคำว่า "right" ในความหมายของความถูกต้องตามหลักศีลธรรม หรือที่แดกเกอร์เรียกว่าความถูกต้องแบบวัตถุวิสัย (objective right) จนมีความหมายเพิ่มอีกอย่างหนึ่งคือ "right" ในความหมายของสิทธิหรือที่แดกเกอร์เรียกว่าความถูกต้องแบบอัตวิสัย (subjective right) เกิดในช่วงยุคกลาง เริ่มจาก อไควนัส (Aquinas) , เซาเรซ (Suarez) , และกรอทีอุส (Grotius) จนเริ่มเป็นมโนทัศน์เรื่องสิทธิที่เข้าใจและใช้กันในปัจจุบันในงานเขียนของฮอบส์ในกลางคริสต์ศตวรรษที่ 18⁴²

คีโอนกล่าวว่า ในคริสต์ศตวรรษที่ 20 มีการวิเคราะห์มโนทัศน์เรื่องสิทธิอย่างหลากหลายในสาขาวิชาต่าง ๆ เช่น รัฐศาสตร์ กฎหมาย ปรัชญา ประวัติศาสตร์ แต่ยังไม่มีความจำกัความใดที่ยอมรับเป็นสากล อย่างไรก็ตาม ในบทความนี้คีโอนเห็นว่าการมีความเข้าใจขั้นพื้นฐานในมโนทัศน์เรื่องสิทธิก็เพียงพอที่จะเป็นพื้นฐานในการวิเคราะห์ประเด็นต่าง ๆ ในบทความของเขา ซึ่งในการสร้างความเข้าใจขั้นพื้นฐานในมโนทัศน์เรื่องสิทธิ คีโอนเลือกที่จะเสนอมโนทัศน์เรื่องสิทธิตามแนวคิดของจอห์น ฟินนิส (John Finnis)

คีโอนอ้างความเห็นของฟินนิสว่า ลักษณะสำคัญของสิทธิคือการมีแง่มุมของความยุติธรรมผู้มีสิทธิคือผู้ได้รับผลประโยชน์ (benefit or advantage) จากความสัมพันธ์เชิงความยุติธรรมระหว่างบุคคล ซึ่งความสัมพันธ์ดังกล่าวเป็นความสัมพันธ์ที่แต่ละบุคคลในสังคมมีพันธะหน้าที่ที่ต้องทำต่อบุคคลอื่นและสังคมตามสถานะของตนเองในสังคม การที่บุคคลหนึ่งมีสิทธิจึงเป็นการที่บุคคลอื่นมีพันธะหน้าที่ที่ต้องทำบางสิ่งต่อเขาและจะเป็นสิ่งผิดหากบุคคลอื่นไม่ทำตามพันธะหน้าที่นั้น⁴³ คีโอนเห็นว่า จากลักษณะดังกล่าวผู้มีสิทธิสามารถมีข้ออ้าง (claim) ที่จะกำหนดหรือเรียกร้องให้บุคคลอื่นทำตามพันธะหน้าที่ที่มีต่อเขา และได้รับความคุ้มครองในเสรีภาพ (liberty) ของเขาในการกระทำต่าง ๆ ที่ไม่ใช่พันธะหน้าที่ที่เขามีต่อผู้อื่น⁴⁴ ดังนั้นคีโอนจึงสรุปว่า "สิทธิคือผลประโยชน์ที่ให้ต่อผู้ถือครองทั้งข้ออ้างและเสรีภาพ"⁴⁵

⁴²Damien V. Keown, "Are There Human Rights in Buddhism?", p. 18.

⁴³ความยุติธรรมนี้มีความหมายในแง่ของ fairness หมายถึงการจัดสรรผลประโยชน์และภาระหน้าที่แก่แต่ละบุคคลในสังคมตามความเหมาะสม แต่ละบุคคลในสังคมมีหน้าที่ที่ต้องทำต่อบุคคลอื่นและสังคมตามสถานะของตนเองในสังคม หากใครไม่ทำตามหน้าที่ของตน คนนั้นถือว่าละเมิดความยุติธรรม โปรดดู John Finnis, *Natural law and natural rights*, Clarendon Law Series, edited by H.L.A. Hart (Oxford: Oxford University Press, 1980), pp. 205-206.

⁴⁴การที่คีโอนกล่าวว่าผู้มีสิทธิคือผู้ที่มีข้ออ้างและเสรีภาพนั้นคีโอนสรุปความมาจาก John Finnis, *Natural law and natural rights*, pp. 199-205. ซึ่งเป็นส่วนที่ฟินนิสกล่าวถึงการวิเคราะห์มโนทัศน์เรื่องสิทธิของเวสลีย์ ฮอห์ฟีลด์ (Wesley N. Hohfeld) ผู้วิจัยจะกล่าวถึงการวิเคราะห์มโนทัศน์เรื่องสิทธิของฮอห์ฟีลด์ในบทที่สามซึ่งจะทำให้เข้าใจมากขึ้นในการกล่าวว่าผู้มีสิทธิคือผู้ที่มีข้ออ้างและเสรีภาพ

⁴⁵Ibid., p.19. ("a right is a benefit which confers upon its holder either a claim or a liberty.")

ในการพิจารณาว่ามีมโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธศาสนาหรือไม่ คีโอนเริ่มต้นจากการพิจารณาบริบททางประวัติศาสตร์ในพุทธศาสนาเช่นกัน โดยวิเคราะห์ศัพท์ที่มีความหมายใกล้เคียงกับคำว่า “right” และพบว่าในทางสันสกฤตคำว่า “riu” ที่แปลว่า straight or upright และบาลี “uju” ที่แปลว่า straight, direct, upright ต่างเป็นคำที่ที่มีความหมายคล้ายความถูกต้องแบบวัตถุวิสัย (objective right) ของตะวันตกแต่ไม่มีคำในบาลีหรือสันสกฤตที่มีความหมายเดียวกับคำว่า “สิทธิ” หรือความถูกต้องแบบอัตวิสัย (subjective right)

อย่างไรก็ตาม คีโอนเห็นว่า การไม่มีคำที่มีความหมายเดียวกับคำว่า “สิทธิ” ไม่ได้หมายความว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธิแปลกแยกจากระบบความคิดของพุทธ เขาอ้างความคิดของกีเวิร์ธที่ว่า ให้จำแนกความแตกต่างระหว่างการมีและการใช้มโนทัศน์หนึ่ง ซึ่งกีเวิร์ธเห็นว่ามีความเป็นไปได้ที่จะมีการใช้มโนทัศน์เรื่องสิทธิ แม้จะไม่มีคำที่มีความหมายตรงกับ “สิทธิ” ก็ตาม

คีโอนสนับสนุนความคิดเห็นดังกล่าวโดยอ้างความเห็นของฟินนิสที่ชี้ให้เห็นว่า จากการศึกษาด้านมนุษยวิทยา คำที่แปลว่า “ought” หรือ “ควร” ในชนเผ่าอาฟริกาเผ่าหนึ่งนั้นแฝงความหมายที่ครอบคลุมความหมายของคำว่า “right” และ “duty” (สิทธิและหน้าที่) ในภาษาอังกฤษ เขาเห็นว่าคำดังกล่าวควรแปลเป็นภาษาอังกฤษคำเดียวคือคำว่า “due” เพราะ “due” หรือ “พันธะหน้าที่” เป็นคำที่แสดงความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลเชิงความยุติธรรม (juridical relationship) กล่าวคือแสดงถึงการที่ผู้หนึ่ง(A)มีพันธะหน้าที่ที่ต้องทำบางสิ่งให้ผู้อื่น(B) (what one is due to do) และการที่ผู้อื่น(B)มีพันธะหน้าที่ที่ต้องทำบางสิ่งให้เขา(A) (what is due to one) ซึ่งการที่ผู้อื่น(B)มีพันธะหน้าที่ที่ต้องทำบางสิ่งให้เขา(A)นี้เองแสดงถึงการที่เขา(A)มีสิทธิต่อผู้อื่น(B) ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธิแม้ไม่มีคำที่มีความหมายบ่งถึงคำว่า “สิทธิ” โดยตรง และในพุทธศาสนาก็มีคำสอนที่แสดงถึงความสัมพันธ์ดังกล่าวเช่นกัน ดังเช่นในคำสอนเรื่องทศก

คีโอนเห็นว่า ทศกอันเป็นหลักธรรมที่แสดงถึงการมีพันธะหน้าที่ต่อกันระหว่างบุคคลในฐานะต่าง ๆ กันหกคู่⁴⁶ นั้นแสดงถึงการที่ผู้หนึ่ง(A)มีพันธะหน้าที่ที่ต้องทำบางสิ่งให้ผู้อื่น(B) และการที่ผู้อื่น(B)มีพันธะหน้าที่ที่ต้องทำบางสิ่งให้เขา(A) ซึ่งการที่ผู้อื่น(B)มีพันธะหน้าที่ที่ต้องทำบางสิ่งให้เขา(A)นี้เองแสดงถึงการที่เขา(A)มีสิทธิต่อผู้อื่น(B) เช่น ความสัมพันธ์ระหว่างสามีและภรรยาในคำสอนเรื่องทศก การที่สามีมีหน้าที่เลี้ยงดูภรรยาแสดงถึงการมีสิทธิของภรรยาต่อสามีที่จะได้รับการเลี้ยงดูนั้น และการที่ภรรยามีหน้าที่ดูแลทรัพย์สินของสามีแสดงถึงการมีสิทธิของสามีที่จะได้รับความปลอดภัยในทรัพย์สินนั้น

⁴⁶คำอธิบายเรื่องทศกโปรดดู สมภาร พรหมทา, พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม, หน้า

ดังนั้น ในการพิจารณาว่าเราจะสามารถเข้าใจได้ว่ามีมโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธศาสนาได้อย่างไร ก็โอนได้แสดงให้เห็นว่า มโนทัศน์เรื่องสิทธินั้นแฝงอยู่ในคำสอนของพุทธศาสนาโดยเข้าใจได้จากคำสอนที่เกี่ยวข้องกับการมีพันธะหน้าที่ต่อกันระหว่างบุคคล⁴⁷

เมื่อกล่าวได้ว่ามีมโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธศาสนาแล้ว สิ่งทีคีโอนพิจารณาในประเด็นต่อมาคือมีคำสอนใดในพุทธศาสนาที่สามารถกล่าวได้ว่าเป็นพื้นฐานในการอ้างเหตุผลสนับสนุนการมีสิทธิมนุษยชน เขาเริ่มจากการทำความเข้าใจในมโนทัศน์เรื่องสิทธิมนุษยชนทางตะวันตกในปัจจุบันและเหตุผลที่สนับสนุนการมีสิทธิดังกล่าว และพิจารณาว่าพุทธศาสนามีคำสอนหรือเหตุผลใดที่สนับสนุนการมีสิทธิมนุษยชน

คีโอนกล่าวว่าสิ่งที่ทุกวันนี้เรียกว่า “สิทธิมนุษยชน” นั้นมีจุดกำเนิดจากแนวคิดเรื่องสิทธิตามธรรมชาติของนักปรัชญาในคริสต์ศตวรรษที่ 17 ซึ่งเป็นแนวคิดว่า สิทธิมาจากธรรมชาติมนุษย์ แต่ในบทความนี้เขาจะพิจารณามโนทัศน์เรื่องสิทธิมนุษยชนตามประกาศสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติซึ่งเป็นที่กล่าวถึงเสมอเมื่อเอ่ยถึงเรื่องสิทธิมนุษยชนในปัจจุบัน

แม้ประกาศสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชนในข้อต่าง ๆ โดยตัวมันเองแล้ว ไม่ได้แสดงออกถึงการมีเหตุผลสนับสนุนว่าทำไมจึงควรมีสิทธิในเรื่องนั้น ๆ แต่เป็นที่ยอมรับกันว่าเหตุผลที่สนับสนุนการมีสิทธิมนุษยชนดังกล่าวคือ ความสง่างามของมนุษย์ (human dignity) ซึ่งคิดตัวมนุษย์ทุกคนมาแต่กำเนิด ไม่สามารถโอนย้ายหรือเอาไปจากมนุษย์ได้ (inalienable and untouchable) แต่ความสง่างามของมนุษย์ในความหมายทางตะวันตกนั้นมีลักษณะเกี่ยวพันกับตัวตนของมนุษย์ที่ไม่เปลี่ยนแปลง (noninterchangeable human self) จึงทำให้ดูเหมือนว่า คำว่า “ความสง่างามของมนุษย์” ในความหมายของทางตะวันตก แปรกต่างกับบริบททางพุทธศาสนาโดยเฉพาะอย่างยิ่งในคำสอนเรื่องอนัตตา จึงเป็นการยากสำหรับพุทธศาสนาที่จะอ้างความสง่างามของมนุษย์เป็นเหตุผลสนับสนุนการมีสิทธิมนุษยชน

อย่างไรก็ตาม คีโอนเสนอว่า การมีสิทธิมนุษยชนในพุทธศาสนาสามารถมีเหตุผลสนับสนุนได้จากความเข้าใจในความดีงามหรือคุณค่าทางศีลธรรมของมนุษย์ (human goodness) อันเห็นได้จากคำสอนทางพุทธศาสนาเรื่องอริยสัจข้อสามและข้อสี่ คือ นิโรธ และ มรรค อันเป็นคำสอนที่ยอมรับกันในพุทธศาสนาในทุกนิกาย ซึ่งคำสอนดังกล่าวแสดงถึงธรรมชาติของมนุษย์ที่มีความสามารถไปสู่การบรรลุธรรม ลักษณะดังกล่าวเป็นการแสดงถึงความสง่างามของมนุษย์โดยไม่ต้องอ้างความสง่างามของมนุษย์ในความหมายที่เชื่อมโยงกับตัวตนที่ไม่เปลี่ยนแปลงแต่อ้างธรรมชาติของมนุษย์ที่มีความสามารถไปสู่จุดมุ่งหมายทางศีลธรรม ซึ่งสิทธิมนุษยชนและเสรีภาพขั้นพื้นฐานนั้นมีความสัมพันธ์กับการพัฒนาไปสู่เป้าหมายดังกล่าวของมนุษย์

⁴⁷รายละเอียดโปรดดู Damien V. Keown , “Are There Human Rights in Buddhism?”, pp. 20-22.

ความเชื่อมโยงระหว่างสิทธิมนุษยชนกับคุณค่าทางศีลธรรมของมนุษย์สามารถเห็นได้จาก เป้าหมายของประกาศสิทธิมนุษยชนที่ต้องการปกป้องเงื่อนไขขั้นต่ำ (minimum conditions) สำหรับการเติบโตพัฒนาของมนุษย์ (human flourishing) ในสภาพแวดล้อมและเป้าหมายที่แตกต่าง กันตามคำสอนของแต่ละศาสนาหรือความเชื่อต่าง ๆ ที่เห็นว่าอะไรคือสิ่งที่มีคุณค่าสูงสุดในชีวิต มนุษย์ ถ้าเป้าหมายของสิทธิมนุษยชนเป็นดังที่กล่าวมาแล้ว สิทธิมนุษยชนจึงเป็นเรื่องทางศีล ธรรม และถ้าจะกล่าวว่าพุทธศาสนาเห็นด้วยต่อประกาศสิทธิมนุษยชน จะต้องมีคำสอนของพุทธ ศาสนาที่แสดงหรือแฝงนัยที่แสดงถึงการมีสิทธิมนุษยชน ซึ่งคีโอนเห็นว่าคำสอนดังกล่าวคือศีลห้า ในข้อแรก การกระทำที่ไม่ดีทั้งสี่ที่ถูกห้ามในศีลข้อแรกเป็นเพราะการกระทำดังกล่าวเป็นการ ขัดขวางต่อการพัฒนาและเจริญเติบโตในชุมชนของมนุษย์ (human flourishing-in-community) ซึ่งเป็นเหตุผลเดียวกับการมีประกาศสากลว่าด้วยสิทธิมนุษยชน⁴⁸ ดังนั้น ศีลจึงสามารถแปลเป็นคำ กล่าวเรื่องสิทธิมนุษยชนได้

อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนว่าคำสอนเรื่องศีลในทางพุทธศาสนามีความแตกต่างอย่างมากจาก ประกาศเรื่องสิทธิมนุษยชน คำสอนเรื่องศีลไม่ได้มีการบ่งถึงเรื่องสิทธิ แต่แสดงออกในรูปแบบ เฉพาะของการให้คำมั่นหรืออาสาว่าจะทำบางสิ่ง ทว่าจากการพิจารณาที่แสดงให้เห็นแล้วว่า มโน ทัศน์เรื่องสิทธินั้นแฝงอยู่ในคำสอนของพุทธศาสนาโดยเข้าใจได้จากคำสอนที่เกี่ยวข้องกับการมี พันธะหน้าที่ต่อกันระหว่างบุคคล ซึ่งคำสอนเรื่องศีลในพุทธศาสนาก็เป็นคำสอนหนึ่งในเรื่องการ มีพันธะหน้าที่ต่อกันระหว่างบุคคลในสังคม “การรับศีล” ในพุทธศาสนาเป็นการยอมรับในพันธะ หน้าที่ที่มีต่อผู้อื่นตามหลักกรรม บุคคลผู้รับศีลคือผู้ยอมรับพันธะหน้าที่ที่มีต่อผู้อื่นตามหลักกรรม ที่จะไม่ทำผิดศีลในข้อต่าง ๆ ซึ่งเป็นการไม่ทำตามพันธะหน้าที่ที่มีต่อผู้อื่น และเนื่องจากการมี พันธะหน้าที่ต่อกันระหว่างบุคคลในสังคมแฝงนัยของมโนทัศน์เรื่องสิทธิ ดังนั้น มโนทัศน์เรื่อง สิทธิมนุษยชนจึงแฝงอยู่ในคำสอนเรื่องศีลซึ่งเป็นคำสอนเรื่องการมีพันธะหน้าที่ที่มีต่อผู้อื่นใน สังคมตามหลักกรรมที่นำไปสู่การไม่ขัดขวางคนอื่นให้บรรลุผลในทางธรรม ในบริบทของศีล ผู้มี สิทธิคือผู้ที่ได้รับความทุกข์ทรมานจากการที่ผู้อื่นไม่ทำตามพันธะหน้าที่ที่มีต่อเขา เช่น ในกรณี ของศีลข้อแรก ผู้มีสิทธิคือผู้ที่ถูกทำร้ายหรือฆ่าอย่างไม่เป็นธรรม ดังนั้น สิทธิของผู้ถูกทำร้ายคือ สิทธิที่จะไม่ถูกทำร้ายหรือฆ่า หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือสิทธิที่จะดำรงชีวิตโดยที่ผู้อื่นจะต้องเคารพ และไม่ละเมิด

จากการที่คีโอนเห็นว่า มโนทัศน์เรื่องสิทธิมนุษยชนในพุทธศาสนาแฝงอยู่ในคำสอนเรื่อง ศีลซึ่งเป็นคำสอนเรื่องการมีพันธะหน้าที่ที่มีต่อผู้อื่นในสังคมตามหลักกรรม ดังนั้นในประเด็นสุด

⁴⁸ เหตุที่ไม่รวมศีลข้อห้า คีโอนอธิบายว่าเพราะศีลข้อห้านี้เป็นลักษณะเฉพาะของพุทธศาสนาในทัศนะ คอสิ่งที่ดีสำหรับมนุษย์และให้กรอบการปฏิบัติที่จำเป็นต่อการบรรลุธรรมซึ่งก้าวพ้นไปจากเป้าหมายของประกาศ สิทธิมนุษยชนของสหประชาชาติ โปรดดูเชิงอรรถที่ 58 ของคีโอน Ibid., p. 41.

ท้ายที่วามโนทัศน์เรื่องสิทธิมนุษยชนในพุทธศาสนาเป็นเช่นเดียวกันหรือแตกต่างกับทางตะวันตก
 คีโอนจึงเห็นว่าความแตกต่างระหว่างคำสอนทางศีลธรรมของพุทธศาสนาที่แฝงนัยของมโนทัศน์
 เรื่องสิทธิมนุษยชนกับประกาศเรื่องสิทธิมนุษยชนเป็นความแตกต่างเรื่องรูปแบบมากกว่าเป็น
 เรื่องของเนื้อหา กล่าวคือมโนทัศน์เรื่องสิทธิมนุษยชนในพุทธศาสนาแฝงอยู่ในคำสอนเรื่องกรรม
 พันธะหน้าที่ต่อผู้อื่นในสังคมตามหลักของศีลห้าในสี่ข้อแรก มโนทัศน์เรื่องสิทธิมนุษยชนจึงไม่ได้
 ถูกยึดเยียดเข้าไปในพุทธศาสนา แต่เป็นสิ่งที่ถูกแสดงออกโดยนัยในหลักศีลธรรมของพุทธศาสนา

49

ข้อโต้แย้งของอิฮารา

ในบทความ “Why There are no Rights in Buddhism : A reply to Damien Keown.”⁵⁰
 อิฮาราต้องการโต้แย้งคีโอนที่เห็นว่ามโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธศาสนาแฝงอยู่ในคำสอนเกี่ยวกับ
 การมีพันธะหน้าที่ต่อกันระหว่างบุคคลในสังคม อิฮาราเห็นว่า ความเห็นของฟินนิสที่ว่า คำว่า
 “ought” หรือ “ควร” มีความหมายสื่อถึงการที่ผู้หนึ่ง(A)มีพันธะหน้าที่ที่ต้องทำบางสิ่งให้ผู้อื่น(B)
 (what one is due to do) และการที่ผู้อื่น(B)มีพันธะหน้าที่ที่ต้องทำบางสิ่งให้เขา(A) (what is due to
 one) นำมาซึ่งข้อสรุปที่ผิดพลาดของคีโอนว่า “หน้าที่ต่างตอบแทนซึ่งกันและกันนำมาซึ่งสิทธิที่มี
 ต่อกันเสมอ”⁵¹

อิฮาราโต้แย้งข้ออ้างของคีโอนโดยอ้างความเห็นของไฟน์เบิร์กในบทความ “the Nature
 and Value of Rights”⁵² ที่แสดงถึงความสัมพันธ์เชิงมโนทัศน์ระหว่างสิทธิและหน้าที่ ไฟน์เบิร์กชี้
 ให้เห็นว่า มีหน้าที่หลายประเภทที่สัมพันธ์กับสิทธิของผู้อื่น แต่นี้เป็นผลจากความจริงที่ว่า คำว่า
 “หน้าที่” หรือ “duty” ถูกใช้สำหรับการกระทำที่เป็นผลจากการมีสิทธิของผู้อื่น และแม้สิทธิจะนำ
 มาซึ่งหน้าที่ แต่หน้าที่ไม่จำเป็นต้องนำมาซึ่งสิทธิ ดังเช่น บุคคลหนึ่งมีหน้าที่คือบริจาคน้ำให้ผู้อื่น
 แต่การที่บุคคลบางคนไม่ได้สิ่งของที่บริจาคนั้นไม่ได้หมายความว่าบุคคลนั้นมีสิทธิในการอ้างหรือ
 เรียกร้องต่อผู้บริจาคนั้น

ด้วยเหตุนี้ อิฮาราเห็นว่าหน้าที่โดยตัวมันเองไม่ได้นำมาซึ่งสิทธิ ดังสามารถเห็นได้จาก
 บริบทซึ่งหน้าที่เป็นความรับผิดชอบตามบทบาทอันเป็นพื้นฐาน (role-based responsibility) เช่น

⁴⁹รายละเอียดโปรดดู Ibid.,pp. 23-33.

⁵⁰Craig K. Ihara , “Why There are no Rights in Buddhism : A reply to Damien Keown.” in **Buddhism and Human Rights**, pp. 43-51.

⁵¹Ibid.,p. 44. (“reciprocal duties always “correspond” to reciprocal rights.”)

⁵²Joel Feinberg , “Nature and value of rights,” in **Right, justice and the bounds of liberty : essay in social philosophy** (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980), pp. 143-155.

บทบาทของสามีและภรรยา หรือบทบาทของคู่เดินบันลัดที่ฝ่ายชายมีหน้าที่ประคองฝ่ายหญิง เมื่อฝ่ายชายพลาด การกล่าวว่าฝ่ายชายละเมิดสิทธิฝ่ายหญิง หรือฝ่ายหญิงมาอ้างว่าถูกละเมิดสิทธินั้น เป็นสิ่งที่ไม่เหมาะสมกับการใช้คำว่าสิทธิในบริบทดังกล่าว ดังนั้น การมีหน้าที่ตามบทบาทดังกล่าวนี้ไม่สามารถอ้างไปสู่การมีสิทธิต่อกันและกันได้

ในขณะที่ “หน้าที่ต่างตอบแทน” (reciprocal duties) อาจมีความหมายว่า “หน้าที่ที่เกี่ยวข้องกันหรือมีผลประโยชน์ซึ่งกันและกัน” หน้าที่ตามหลักทศกเองก็อยู่ในลักษณะดังกล่าวเช่นเดียวกับหน้าที่ของคู่เดินบันลัด ซึ่งหน้าที่ลักษณะดังกล่าวแม้มีเรื่องผลประโยชน์ที่เกี่ยวข้องกันในหน้าที่จึงทำให้คล้ายกับเรื่องสิทธิ แต่เมื่อฝ่ายหนึ่งฝ่ายใดไม่สามารถทำตามหน้าที่ เขาก็เพียงไม่ทำตามหน้าที่ ทว่าไม่อาจกล่าวได้ว่าเขาละเมิดสิทธิ หรือไม่ทำตามสิทธิของผู้ที่มีประโยชน์เกี่ยวข้องกับหน้าที่ของเขา ดังนั้น ข้อโต้แย้งของคีโอโนที่เห็นว่ามิมีโนทัศน์เรื่องสิทธิแฝงอยู่ในคำสอนเกี่ยวกับการมีพันธะหน้าที่ต่อกันของบุคคลในสังคมจึงไม่ถูกต้อง

ข้อสังเกตเพิ่มเติม

จากทัศนะของนักวิชาการสี่ท่านที่มีต่อมโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธศาสนามีข้อสังเกตหลายประการ ดังต่อไปนี้

ประการแรก การกล่าวถึงสิทธิต่าง ๆ เช่น สิทธิทางกฎหมาย สิทธิทางศีลธรรม สิทธิมนุษยชน สิทธิตามธรรมชาติ ทำให้เกิดปัญหาที่ต้องพิจารณาว่าแท้จริงแล้ว สิทธิต่าง ๆ มีความเหมือนและแตกต่างกันอย่างไร

ประการที่สอง ทั้งอาจารย์สมภาร คีโอโน และกิเวิร์ธต่างกล่าวถึงคุณค่าทางศีลธรรมของมนุษย์ในแง่ของการสามารถไปสู่เป้าหมายอันดีงาม แต่อาจารย์สมภารเห็นว่าคุณค่านั้นคือสิทธิตามธรรมชาติหรือสิทธิมนุษยชน ส่วนคีโอโนและกิเวิร์ธเห็นว่าคุณค่าดังกล่าวมีความสัมพันธ์กับสิทธิมนุษยชนโดยเป็นพื้นฐานหรือเหตุผลสนับสนุนการมีสิทธิมนุษยชน ความเห็นที่แตกต่างดังกล่าวทำให้เกิดปัญหาที่ต้องพิจารณาว่าคุณค่าทางศีลธรรมของมนุษย์มีความสัมพันธ์กับสิทธิมนุษยชนอย่างไร

ประการที่สาม การกล่าวถึงมโนทัศน์เรื่องสิทธิที่แตกต่างกัน คุณบุญธรรมอ้างไพน์เบิร์กที่เห็นว่า สิทธิคือข้ออ้างที่สมเหตุสมผล, อาจารย์สมภารเห็นว่าสิทธิคือคุณสมบัติทางศีลธรรมหรือค่าทางศีลธรรมที่ติดตัวมนุษย์มาแต่กำเนิด การละเมิดค่าดังกล่าวถือว่าเป็นการกระทำที่ไม่ชอบธรรม, คีโอโนอ้างฟินนิสที่เห็นว่าสิทธิมีแง่มุมของความยุติธรรม ผู้มีสิทธิคือผู้ได้รับผลประโยชน์จากความสัมพันธ์ในความยุติธรรมระหว่างบุคคล การกล่าวถึงมโนทัศน์เรื่องสิทธิที่แตกต่างกันดังกล่าวทำให้เกิดปัญหาที่ต้องพิจารณาว่าแท้จริงแล้วมโนทัศน์เรื่องสิทธิมีลักษณะเป็นเช่นไร

ประการที่สี่ ข้อโต้แย้งระหว่างคีโอนกับอิฮาราเรื่องการมีมโนทัศน์เรื่องสิทธิแฝงอยู่ในพุทธศาสนานั้น จะเห็นได้ว่าเป็นข้อโต้แย้งในความสัมพันธ์ระหว่างมโนทัศน์เรื่องหน้าที่กับมโนทัศน์เรื่องสิทธิ คีโอนเห็นว่าคำสอนในพุทธศาสนา เช่น ทิศหก ศีลห้า ซึ่งเป็นคำสอนเรื่องการมีพันธะหน้าที่ต่อกันระหว่างบุคคลในสังคมแฝงนัยของการมีมโนทัศน์เรื่องสิทธิในพุทธศาสนา ส่วนอิฮาราอ้างความเห็นของไฟร์นเบิร์กเพื่อแสดงให้เห็นว่าคำสอนดังกล่าวไม่ได้นำมาซึ่งการกล่าวได้ว่ามีมโนทัศน์เรื่องสิทธิแฝงอยู่ในพุทธศาสนา เพราะคำสอนดังกล่าวแสดงถึงการมีหน้าที่ต่อผู้อื่นตามความรับผิดชอบต่อบทบาทในสังคม ไม่สามารถอ้างไปสู่การมีสิทธิต่อกันและกันระหว่างบุคคลในสังคม ข้อโต้แย้งระหว่างคีโอนและอิฮาราดังกล่าวทำให้เกิดปัญหาสองประการ ปัญหาประการแรกคือคำสอนในพุทธศาสนาเรื่อง ทิศหกและศีลห้า แสดงถึงการมีมโนทัศน์เรื่องหน้าที่แบบใดในพุทธศาสนา ระหว่างหน้าที่ที่เป็นพันธะหน้าที่ต่อกันระหว่างบุคคลในสังคมตามข้อโต้แย้งของคีโอน หรือหน้าที่ที่เป็นหน้าที่ต่อผู้อื่นตามความรับผิดชอบต่อบทบาทในสังคมตามข้อโต้แย้งของอิฮารา ปัญหาประการที่สองคือ แท้จริงแล้วในทางปรัชญาตะวันตกมีความเห็นต่อความสัมพันธ์ระหว่างมโนทัศน์เรื่องหน้าที่กับมโนทัศน์เรื่องสิทธิอย่างไร มโนทัศน์เรื่องหน้าที่แฝงนัยของมโนทัศน์เรื่องสิทธิหรือไม่ ซึ่งการทำให้กระจ่างในสองปัญหาดังกล่าวจะสามารถนำไปสู่การตอบข้อโต้แย้งของคีโอนและอิฮาราว่า แท้จริงแล้วจะกล่าวได้ว่ามีมโนทัศน์เรื่องสิทธิแฝงอยู่ในพุทธศาสนาในคำสอนที่แสดงถึงมโนทัศน์เรื่องหน้าที่ในพุทธศาสนาได้หรือไม่

ประการที่ห้า การอ้างถึงอัตตูปนายิกธรรมและศีลห้าของทั้งอาจารย์สมภารและคุณบุญธรรมที่ต่างเห็นตรงกันว่า อัตตูปนายิกธรรมและศีลห้าเป็นสิ่งที่แสดงว่าพุทธศาสนาให้ความสำคัญต่อชีวิต แต่เนื่องจากความหมายของคำว่าสิทธิของทั้งสองคนแตกต่างกัน กล่าวคือ ความหมายของสิทธิในวิทยานิพนธ์ของคุณบุญธรรมนั้นหมายถึงข้ออ้างหรือการอ้างสิทธิอันเป็นลักษณะการเรียกร้องเอาจากผู้อื่น ส่วนอาจารย์สมภารเห็นว่าสิทธิคือคุณค่าทางศีลธรรมที่การละเมิดคุณค่าดังกล่าวถือว่าไม่ชอบธรรม ความแตกต่างดังกล่าวนำมาสู่คำอธิบายต่อแนวคิดในพุทธศาสนาที่แตกต่างกัน โดยคุณบุญธรรมอธิบายว่า แม้พุทธศาสนาให้ความสำคัญกับชีวิตเช่นใน อัตตูปนายิกธรรมและศีลห้า แต่คำสอนนี้เป็นการอธิบายถึงสิ่งที่ไม่ควรกระทำโดยตัวเองเช่นการฆ่าผู้อื่นเป็นสิ่งที่ไม่ควรกระทำโดยตัวเอง ผู้กระทำการดังกล่าวย่อมได้รับผลของการกระทำของตัวเองเองโดยเป็นไปตามกฎแห่งกรรมไม่เกี่ยวข้องกับผู้อื่น ส่วนอาจารย์สมภารเห็นว่า คำสอนทั้งสองนี้แสดงถึงคุณค่าทางศีลธรรมของบุคคลที่ไม่ควรละเมิดซึ่งมีความสำคัญในพุทธศาสนา เพราะเป็นสิ่งที่ใช้เป็นเกณฑ์ในการตัดสินความขัดแย้งในสังคม ซึ่งสังคมสามารถมีส่วนกำหนดความถูกผิดหรือทำโทษผู้กระทำการละเมิดนั้นได้โดยไม่ต้องปล่อยให้ไปเป็นไปตามกฎแห่งกรรมเพียงอย่างเดียว

นอกจากนี้ คุณบุญธรรมและอาจารย์สมภารยังมีความเห็นต่างกันในเรื่องระบบศีลธรรมในพุทธศาสนา การอธิบายความแตกต่างของระบบศีลธรรมของพุทธศาสนากับแนวคิดเรื่องสิทธิมนุษยชนของกีเวิร์ธของคุณบุญธรรมนั้นเน้นอยู่เสมอว่า ระบบศีลธรรมของพุทธศาสนาเป็นเรื่อง

กรรมและผลของกรรมของตนเอง ไม่มีการเรียกร่องเอาจากผู้อื่น เสรีภาพเป็นสิ่งที่มนุษย์มีอยู่ในตัวเองแต่กำเนิด ไม่ได้เป็นสิ่งที่เรียกร่องเอาจากสังคม ลักษณะต่าง ๆ เหล่านี้แสดงถึงความคิดพื้นฐานของคุณบุญธรรมที่เห็นว่าระบบศีลธรรมในพุทธศาสนาให้ความสำคัญกับศีลธรรมสำหรับปัจเจกบุคคลบนพื้นฐานของกฎแห่งกรรม แต่ไม่ให้ความสำคัญกับศีลธรรมสำหรับสังคม สังคมโดยรวมจะดีได้หากทุกคนปฏิบัติตามศีลธรรมสำหรับปัจเจกชน ซึ่งต่างจากความคิดพื้นฐานของอาจารย์สมภารที่เห็นว่าระบบศีลธรรมทั้งสองแบบในพุทธศาสนามีความสำคัญเท่าเทียมกัน ความเห็นที่แตกต่างในระบบศีลธรรมในพุทธศาสนาทำให้เป็นปัญหาที่ต้องพิจารณาว่า แท้จริงแล้ว ระบบศีลธรรมในพุทธศาสนาเป็นเช่นไร

ข้อสังเกตต่อข้อโต้แย้งทั้งสี่เหล่านี้ทำให้เกิดปัญหาต่าง ๆ ที่ต้องพิจารณาดังกล่าว เพื่อประกอบการวิเคราะห์และประเมินข้อโต้แย้งทั้งสี่ ผู้วิจัยจะพิจารณาปัญหาต่าง ๆ เหล่านี้ผ่านการทำให้เกิดความกระจ่างในมโนทัศน์เรื่องสิทธิและระบบศีลธรรมในพุทธศาสนาซึ่งเป็นเนื้อหาในบทต่อ ๆ ไป



ศูนย์วิทยทรัพยากร
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย