

Mercy and Justice as Civil Virtues in Multicultural Society in Buddhist Perspective เมตตาธรรมกับความเป็นธรรมในฐานะคุณธรรมของพลเมือง ในสังคมพหุวัฒนธรรมตามทัศนะของพุทธศาสนา

Channarong Boonnoon

ชาญณรงค์ บุญหนุน

Faculty of Arts, Silpakorn University, Thailand

Corresponding author

e-mail: cat_200123@hotmail.com

Received 11-01-2023

Revised 03-05-2023

Accepted 22-05-2023

Abstract

Objectives: The objectives of this article are 1) to study and analyze the relationship between mercy and justice as citizen virtues from the Buddhist perspective using Aristotle's concept of eudaimonia, developed by Martha Nussbaum as a framework for the analysis, and 2) to apply the principle of mercy to create justice in a multicultural society.

Methods: The study gathered information from the Tipitaka and commentary. Academic documents related to Buddhism were also analyzed and interpreted with the concepts of Western philosophy.

Results: The study found that mercy is related to justice at the conceptual level, not just at the level of social rules. That is, justice is an important condition which prompts moral emotion (mercy) of the virtuous, but at the same time limits the expression of mercy. However, realizing that everyone desires a prosperous life, every person should be treated equally. When a person is not treated with justice, the virtuous are obligated to create social justice. When applying these two virtues in a multicultural society, mercy plays a role in pursuing social justice by realizing that everyone wants a prosperous life, therefore despite cultural differences, all men should be allowed to participate in the process of developing social justice.

Application of this study: The results of the study can be applied to moral cultivation for the coexistence of people in a multicultural society.

Keywords: mercy, justice, Buddhism, Aristotle, Nussbaum.

บทคัดย่อ

วัตถุประสงค์: บทความนี้มีวัตถุประสงค์ (1) เพื่อศึกษาวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างเมตตาธรรมกับความเป็นธรรมในฐานะคุณธรรมของพลเมืองตามทัศนะของพุทธศาสนา โดยใช้แนวคิดเรื่องความเจริญงอกงามในชีวิตของอริสโตเติลที่พัฒนาต่อโดยมาร์ธา นูสบอม เป็นกรอบในการวิเคราะห์ (2) การปรับใช้หลักเมตตาธรรมเพื่อสร้างความเป็นธรรมในสังคมพหุวัฒนธรรม

วิธีการศึกษา: รวบรวมข้อมูลจากพระไตรปิฎกและอรรถกถา เอกสารทางวิชาการด้านพุทธศาสนาที่เกี่ยวข้อง นำมาวิเคราะห์ตีความด้วยแนวคิดปรัชญาตะวันตก

ผลการศึกษา: การศึกษาพบว่า เมตตาธรรมสัมพันธ์กับความเป็นธรรมตั้งแต่ระดับความคิดไม่ใช้แค่ระดับกติกาสังคมเท่านั้น กล่าวคือ ความเป็นธรรมเป็นเงื่อนไขสำคัญให้เกิดอารมณ์ทางศีลธรรม (เมตตา) สำหรับผู้มีคุณธรรม แต่ก็จำกัดการแสดงออกของเมตตาธรรมด้วย อย่างไรก็ตาม ด้วยการตระหนักว่าทุกคนล้วนปรารถนาชีวิตที่เจริญงอกงามด้วยกันทั้งนั้น บุคคลควรได้รับความเป็นธรรมเสมอกัน เมื่อเขาไม่ได้รับความเป็นธรรม ผู้มีเมตตาธรรมย่อมมีพันธะในการสร้างความเป็นธรรมทางสังคมให้เกิดขึ้น เมื่อนำคุณธรรมสองประการนี้มาใช้ในการปรับสังคมพหุวัฒนธรรม เมตตาธรรมจะมีบทบาทในกระบวนการแสวงหาความเป็นธรรมทางสังคม กล่าวคือ ด้วยตระหนักในเหตุผลที่ว่าทุกคนต่างต้องการชีวิตที่เจริญงอกงาม ดังนั้น พวกเขาซึ่งแม้จะมีความแตกต่างในทางวัฒนธรรม ก็ควรได้รับโอกาสให้เข้ามามีส่วนร่วมในกระบวนการพัฒนาความเป็นธรรมทางสังคม

การประยุกต์ใช้: ผลการศึกษานำมาปรับใช้ในการปลูกฝังคุณธรรมเพื่อการอยู่ร่วมกันของคนในสังคมพหุวัฒนธรรม

คำสำคัญ: เมตตาธรรม ความเป็นธรรม พุทธศาสนา อริสโตเติล มาร์ธา นูสบอม

บทนำ

ในวงวิชาการพุทธปรัชญาของไทยยังไม่มีการศึกษาเกี่ยวกับประเด็นการอยู่ร่วมกันในสังคมพหุวัฒนธรรมในทัศนะของพุทธศาสนามากนัก งานส่วนใหญ่มักนำเสนอคำสอนในคัมภีร์เพื่อประยุกต์ใช้ในมิติต่าง ๆ ทางสังคม งานที่ศึกษาพุทธศาสนากับความยุติธรรมก็มีน้อย งานที่สำรวจพบในยุคแรก ๆ จะถูกเถียงกันในเชิงปรัชญาว่าพุทธศาสนาเห็นด้วยกับการนำหลัก “สิทธิ” ซึ่งเป็นมโนทัศน์ทางปรัชญาสังคมการเมืองแบบตะวันตกมาใช้เป็นหลักการปกครองหรือไม่ บทความวิจัยนี้เริ่มต้นจากประเด็นที่นักคิดไทยจำนวนหนึ่งถูกเถียงกันในเรื่องดังกล่าว โดยเฉพาะในงานของ ปรีชา ช่างขวัญยืน (Changkwan-yuen, 1991) และพุทธทาสภิกขุ (Buddhadasa, 2006) ที่มองว่า พุทธศาสนาไม่เห็นด้วยกับการอ้างสิทธิทางการเมือง เนื่องจากการอ้างสิทธิเป็นการกระทำที่มุ่งแต่จะรักษาผลประโยชน์ของตนเองเป็นที่ตั้งซึ่งขัดแย้งกับแนวคิดพื้นฐานของพุทธศาสนาอันได้แก่ คำสอนเรื่องปฏิเสธสมุภบาทและเมตตาธรรม ถ้าถือตามข้อเถียงดังกล่าว เมื่อนำเรื่องการอ้างสิทธิมาพิจารณาในบริบทการอยู่ร่วมกันในสังคมพหุวัฒนธรรม จะพบว่าการอ้างสิทธิทางวัฒนธรรมเพื่อธำรงรักษาอัตลักษณ์ของตนเองหรือของชุมชนจะทำให้มีเส้นแบ่งระหว่างตัวเรากับคนอื่น หรือมีการแบ่งแยกระหว่างกลุ่มทางวัฒนธรรม การอ้างสิทธิเปรียบเหมือนการสร้างกำแพงบ้านที่ไม่เพียงแต่ป้องกันคนอื่นไม่ให้ละเมิดขอบเขตของตนเอง หากแต่ยังเป็นการปิดล้อมตนเองไม่ให้ออกไปอยู่ร่วมกับผู้อื่นอีกด้วย นักคิด ชาวพุทธทั้งสองท่านเห็นว่า แนวคิดเรื่องสิทธิขัดแย้งกับหลักที่ว่า สรรพสิ่งดำรงอยู่โดยอิงอาศัยและเกื้อกูลกันและกัน สังคมดำรงอยู่ได้ด้วยการร่วมมือ การร่วมมือกันหรือการอิงอาศัยซึ่งกันและกันเป็นกฎของธรรมชาติที่ช่วยให้มนุษย์อยู่รอด พุทธศาสนาจึงเรียกร้องให้ปัจเจกบุคคลมุ่งขจัดความเห็นแก่ตัว มองเห็นคุณค่าและมีเมตตาต่อผู้อื่น ด้วยเหตุนี้ ไม่ใช่เรื่องสิทธิ แต่เป็นเมตตาธรรมต่างหาก ที่ควรเป็นหลักการสำคัญในทางการเมืองการปกครอง ปัจจุบัน มีนักวิชาการชาวตะวันตกไม่น้อยเห็นว่าเมตตาธรรมคือหลักการพื้นฐานสำหรับพิจารณาวิธีการลงโทษที่เป็นธรรมตามทัศนะของพุทธศาสนา บางคนมองว่าเมตตาธรรมจะช่วยให้เราสามารถสร้างความเป็นธรรมโดยไร้ข้อจำกัดทางวัฒนธรรม ดังที่ Michael von Brück (2009) ชี้ว่า เมตตากรุณาที่อิงอยู่กับหลักที่ตระหนักถึงธรรมชาติแห่งพุทธะในสรรพสัตว์เป็นหลักจริยศาสตร์สำคัญที่ทำให้เราสามารถสร้างมโนทัศน์เกี่ยวกับความยุติธรรมที่ก้าวข้ามพรมแดนทางวัฒนธรรมในโลกปัจจุบันได้ ความยุติธรรมไม่ใช่แต่จะเป็นเพียงผลลัพธ์ในการกระจายผลประโยชน์ทางสังคมและเศรษฐกิจเท่านั้นหากควรเป็นเรื่องของกระบวนการการมีส่วนร่วมตั้งแต่เริ่มต้น ซึ่งการที่เราจะสร้างการมีส่วนร่วมดังกล่าวนี้ขึ้นมาได้ก็โดยอาศัยแนวคิดทางปรัชญาที่มองเห็นความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันโดยธรรมชาติของสรรพชีวิตที่ปรากฏในภูมิปัญญาของพุทธศาสนา

สมภาร พรหมทา (Promta, 2005a) วิจารณ์ว่าหลักเมตตาอย่างเดียวไม่เพียงพอที่จะนำมาใช้เป็นหลักอ้างอิงในเชิงการปกครองได้ เพราะในการอยู่ร่วมกันทางสังคมหรือในแง่กฎหมาย รัฐต้องมีบรรทัดฐานขั้นต่ำสำหรับป้องกันการละเมิด สิทธิคือเส้นแบ่งที่จะอ้างอิงได้ว่าจะอะไรคือการละเมิดในทางกฎหมาย สมภารเห็นด้วยว่าการนำแนวคิดเรื่องการเสียสละเพื่อผู้อื่นมามีส่วนร่วมในการกำหนดรูปแบบและเนื้อหาของปรัชญาการเมืองและสังคมของพุทธศาสนาเป็นเรื่องที่ควรทำ และเสนอว่าเมื่อจะใช้เมตตาธรรมเป็นหลักปฏิบัติทางสังคม เราต้องพัฒนาหลักเมตตาให้เป็น “เมตตาธรรมเชิงระบบ” อันหมายถึง *สังคมที่มีเมตตา คือสังคมที่ว่างอยู่บนกติกา* ซึ่งขยายออกมาจากหลักเมตตาทายกรรม เมตตาวัจกรรม และเมตตาโมหกรรม (Promta, 2005a : 303) การประยุกต์เมตตาธรรมกับกติกาของสังคมจึงสามารถทำได้ภายใต้ระบบกฎหมายคือในส่วนของเมตตาทายกรรมและเมตตาวัจกรรม ซึ่งเป็นการแสดงออกที่ใช้ระบบกฎหมายควบคุมจัดการได้เมื่อมีการละเมิดทางกายและทางวาจาระหว่างผู้คนในสังคม ส่วนเมตตาโมหกรรมเป็นเรื่องอารมณ์ความรู้สึกภายในซึ่งต้องอาศัยการกล่อมเกลาจิตสำนึกและไม่อาจจะใช้ระบบกฎหมายมาจัดการได้ กติกาสังคมที่ประกอบด้วยเมตตาธรรมคือสังคมที่ระบบกฎหมายสอดคล้องกับแม่แบบทางจริยธรรมของมนุษย์ ซึ่งอิงอยู่กับหลักที่เชื่อว่ามนุษย์และสรรพสิ่งต้องพึ่งพิงอาศัยกันเพื่อความอยู่รอดของทั้งหมด (Promta, 2005a : 308-312) ข้อเสนอของสมภารเรื่องสังคมที่มีเมตตา (เมตตาธรรมในเชิงระบบ) ทำให้เมตตาธรรมเกี่ยวพันกับกฎหมายและความเป็นธรรมหรือความยุติธรรม (justice) แต่มี ข้อสงสัยเกิดว่าสมภารไม่ได้สนใจวิเคราะห์เมตตาโมหกรรมมากนักเนื่องจากเห็นว่าเป็นเรื่องของจิตใจไม่สามารถทำให้เป็นแนวปฏิบัติทางสังคมการเมืองที่ชัดเจนได้

ในปรัชญาตะวันตก มีการถกเถียงถึงความไปด้วยกันได้ระหว่างความยุติธรรม (ความเป็นธรรม) กับความเมตตาอย่างเข้มข้น ชนุตร์ นาทรานันท์ (Naktranun, 2021 : 104-106) ประมวลสรุปข้อถกเถียงต่าง ๆ โดยแบ่งเป็น 2 กลุ่มใหญ่ คือ กลุ่มที่ 1 ที่เสนอว่าความยุติธรรมกับความเมตตาเป็นหลักการที่ไปด้วยกันได้ กลุ่มที่ 2 ที่เสนอว่าความยุติธรรมกับความเมตตาเป็นหลักการที่ไปด้วยกันไม่ได้ ในกลุ่มที่สองนี้ มีบางความคิดที่เห็นว่า ความเมตตาหลักความยุติธรรมนั้นแตกต่างกันโดยสิ้นเชิง คือ หากพิจารณาโดยหลักความยุติธรรมตามกฎหมาย มนุษย์ก็จะเป็นคนเลือดเย็น การมีเมตตาธรรมนั้นไม่อิงอยู่กับหลักแห่งความคู่ควร (หลักความยุติธรรมหรือความเป็นธรรม) จึงจำเป็นต้องเลือกอย่างใดอย่างหนึ่ง เลือกความยุติธรรมก็ต้องทิ้งหลักเมตตาธรรม เลือกเมตตาธรรมก็ต้องทิ้งความยุติธรรม

นักวิชาการด้านพุทธปรัชญาชาวไทยหลายคน เช่น สมภาร พรหมทา (Promta, 2005b) วินัย ผลเจริญ (Pholcharoen, 2018) สุรพศ ทวีศักดิ์ (Taweesak, 2009) เห็นคล้ายกันว่าเมตตาธรรมมีนัยสำคัญที่เกี่ยวข้องกับความเป็นธรรม (ความยุติธรรม) ปัญหาที่อาจเป็นไปได้ในการนำแนวคิดเรื่องเมตตาธรรมมาใช้ในการปกครองคือ การปฏิบัติเมตตาธรรมอาจนำไปสู่การละเมิดหลักความยุติธรรมหรือความเป็นธรรม ในทางกลับกัน ถ้ายึดหลักการความเป็นธรรมหรือความยุติธรรมตามกฎหมายก็อาจต้องสละเมตตาธรรม ประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างเมตตาธรรมกับความเป็นธรรมจึงเป็นประเด็นสำคัญเมื่อต้องปรับหลักเมตตาธรรมมาใช้กับกติกาของสังคมโดยเฉพาะระบบกฎหมาย ซึ่งมีทั้งผู้ที่เห็นว่า เมตตาธรรมกับความยุติธรรมเป็นมโนทัศน์ที่สนับสนุนซึ่งกันและกันได้ และผู้ที่เห็นว่าหลักธรรมสองประการนี้ขัดแย้งกันไม่ได้หรือไปด้วยกันไม่ได้

งานวิจัยด้านพุทธปรัชญาที่กล่าวถึงประเด็นพุทธศาสนากับความยุติธรรมมากที่สุด ได้แก่ งานวิจัย “พุทธศาสนากับโทษประหารชีวิต” ของสมภาร พรหมทา (Promta, 2005b) บทความของวัชร งามจิตต์เจริญ (Ngamchitcharoen, 2005) “ความยุติธรรมกับความเกื้อกูลในจริยศาสตร์สตรีนิยม” มงคล เทืองประเทียชัย (Thianpratuangchai, 2014) เรื่อง “แนวคิดเรื่องความยุติธรรมทางสังคมในพุทธปรัชญาเถรวาท” ที่เปรียบเทียบแนวคิดของพุทธศาสนากับปรัชญาตะวันตก งานวิจัย *ความเป็นธรรมในพระไตรปิฎก* ของชาญณรงค์ บุญหนุน (Boonnoon, 2007) ที่วิเคราะห์มโนทัศน์ “ความเป็นธรรม” 2 ประการ ในทัศนะของพุทธศาสนาที่ปรากฏในคัมภีร์พระไตรปิฎกและอรรถกถา คือ ความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมและความเป็นธรรมทางสังคม บทความเรื่อง “ไม่มีคำถามสำหรับมาคันทียา : พินิจความเป็นธรรมผ่านความเจ็บของเหล่าภิกษุในอรรถกถาธรรมบทเรื่อง ‘วิฑูทกะ’ และ ‘สามาดี’” ของชาญณรงค์ บุญหนุน (Boonnoon, 2016) ตั้งคำถามกับแนวคิดเรื่องความคู่ควรทางศีลธรรมในทัศนะของพุทธศาสนาและชี้ให้เห็นว่าเมตตาธรรมของพระพุทธเจ้าไม่อาจดำเนินต่อไปได้เมื่อเผชิญหน้ากับหลักความเที่ยงธรรมตามกฎหมายแห่งกรรม คล้ายว่าหากจะยึดหลักความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมก็ไม่อาจดำรงไว้ซึ่งเมตตาธรรม เมื่อพิจารณาพร้อมกับข้อสรุปของจริยา นวลนรินทร์ (Nualnirun, 2000) ในบทความ “เมตตาธรรมทำให้เกิดความเท่าเทียมกันจริงหรือ : เปรียบเทียบทัศนะของนิทเช่กับพระพุทธเจ้า” ที่ว่า “เมตตาธรรมอาจทำลายความยุติธรรมได้” ทำให้เกิดคำถามว่า เมตตาธรรมกับความยุติธรรมบรรจบกันได้หรือไม่ ผู้เขียนต้องการชี้ให้เห็นว่าเมตตาธรรมกับความยุติธรรมมีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกันตั้งแต่ระดับความคิดที่อยู่ในอารมณ์ความรู้สึกจนถึงระดับการแสดงออกในทางสังคม ขณะที่ความเป็นธรรมจำกัดวิธีการแสดงออกซึ่งเมตตาธรรมด้วยเหตุผลบางประการ แต่การคำนึงถึง “ความเจริญงอกงามของชีวิต” ของมนุษย์ ก็เป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้เรามีพันธะที่ต้องปฏิบัติต่อผู้อื่นซึ่งมีวัฒนธรรมแตกต่างกันด้วยความยุติธรรม ทั้งนี้บทความนี้มีวัตถุประสงค์ (1) เพื่อศึกษาวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างเมตตาธรรมกับความยุติธรรมในฐานะคุณธรรมของพลเมืองตามทัศนะของพุทธศาสนา โดยใช้แนวคิดเรื่องความเจริญงอกงามของชีวิตของอริสโตเติลที่พัฒนาต่อโดยมาร์ธา นูสบอม เป็นกรอบในการวิเคราะห์ (2) การปรับใช้หลักเมตตาธรรมเพื่อสร้างความเป็นธรรมในสังคมพหุวัฒนธรรม

บทความนี้ใช้วิธีการวิจัยเชิงคุณภาพอาศัยการตีความเอกสารโดยเฉพาะคัมภีร์พระไตรปิฎก อรรถกถา และข้อมูลเอกสารทางวิชาการร่วมสมัย ทั้งนี้ได้นำแนววิเคราะห์โครงสร้างของอารมณ์เมตตาและแนวคิดที่ว่าด้วย “ความเจริญงอกงามของชีวิต” (Eudaimonistic theory) ที่มาร์ธา นูสบอม (Nussbaum, 2001) พัฒนาจากแนวคิดของอริสโตเติล และแนวคิดของปรัชญาตะวันตกร่วมสมัยคนอื่น ๆ มาเป็นกรอบในการวิเคราะห์เรื่องเล่าทางพุทธศาสนาที่เกี่ยวข้องกับเรื่องที่กำลังศึกษา ทำความเข้าใจ ตีความด้วยวิธีการทางปรัชญาและนำเสนอด้วยวิธีพรรณนา ในที่นี้ ผู้วิจัยใช้คำว่า “ความเป็นธรรม” สลับกันไปมากับคำว่า “ความยุติธรรม” โดยยึดความหมายที่มาจากคำว่า justice (ความถูกต้อง เหมาะสม ถูกกฎหมาย) ตาม ศัพท์นิติศาสตร์ ฉบับราชบัณฑิตยสถาน ที่แปลคำนี้ว่า “ความยุติธรรม” (Royal Institute, 2004 : 164) และ พจนานุกรมภาษาไทยฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2542

อธิบายว่า “ยุดิธรรม ความเที่ยงธรรม ความชอบธรรม ความชอบด้วยเหตุผล” (Royal Institute, 2003 : 911) ส่วน “เมตตา” ภาษาบาลีและสันสกฤตคือ เมตตา, ไมตรี จะหมายถึง ความรักอาทร (loving kindness), ความเห็นอกเห็นใจ (benevolence), เจตนาดี (goodwill), amity (ไมตรีจิต), การไม่เบียดเบียน (non-violence) ในที่นี้จะใช้ในความหมายที่รวมถึง “กรุณาธรรม” หรือ “ความกรุณา” (การช่วยเหลือผู้อื่น) ด้วย หรือบางกรณีจะใช้คำว่า “ปฏิบัติเมตตาธรรม” เมื่อกล่าวถึงการลงมือช่วยเหลือผู้อื่น กรุณาเป็นคุณธรรมที่สืบเนื่องมาจากเมตตา การปฏิบัติเมตตาธรรมจึงหมายถึงการลงมือช่วยเหลือผู้อื่นอันสืบเนื่องมาจากความรักที่เรามีต่อเขาเหล่านั้น

เมตตาธรรมในฐานะอารมณ์ทางศีลธรรม

เมื่อพิจารณาประเด็นเมตตาธรรมกับความเป็นธรรมในเชิงปรัชญา งานวิชาการด้านพุทธปรัชญาที่สำรวจในเบื้องต้นเลยที่จะให้ความสนใจต่อ “เมตตาโมกขกรรม” เมตตาธรรมในจิตใจจะสัมพันธ์ก็เกี่ยวข้องกับความเป็นธรรมหรือความยุติธรรมอย่างไรจึงไม่มีคำตอบที่ชัดเจน แต่การวิเคราะห์เมตตาธรรมด้วยกรอบคิดทางปรัชญาของอริสโตเติลจะช่วยให้เราเห็นความสัมพันธ์ระหว่างเมตตาธรรมกับความเป็นธรรมชัดเจนขึ้นตั้งแต่ในระดับอารมณ์ความรู้สึก จากแนวคิดเรื่อง “ความสงสาร” ของอริสโตเติล ที่ว่า อารมณ์สงสาร (pity) ประกอบด้วย (1) ความเชื่อว่าความเจ็บปวดนั้นรุนแรงและสำคัญ (2) ความเชื่อว่าความเจ็บปวดนั้นไม่ได้มีสาเหตุมาจากเจ้าตัวเลือกหรือกระทำเอง (3) เชื่อว่ามีความเป็นไปได้ที่ผู้สงสารจะเป็นเหมือนผู้ถูกสงสาร และจากคำกล่าวของอริสโตเติลที่ว่า เมตตานั้นเป็นอารมณ์ที่มุ่งตรงไปยังชะตากรรมอันชั่วร้ายหรือความทุกข์ของผู้อื่น (Aristotle, Rhetoric ii : 1385-1386) มาร์ธา นุสบอม (Martha Nussbaum) ได้นำมาพัฒนาและนิยามว่า “ความเมตตา” (compassion) หมายถึง “อารมณ์อันเจ็บปวดที่เกิดขึ้นจากการตระหนักถึงชะตากรรมอันโหดร้ายที่ผู้อื่นได้รับมาโดยไม่สมควร” (Nussbaum, 2001 : 301-306) ตามแนวคิดที่ว่าอารมณ์ความรู้สึก (emotion) ของมนุษย์มีลักษณะเป็นการรู้คิด คือมีการรับรู้ การเห็น การตีความและการให้คุณค่าต่อ “วัตถุ” (object) ที่สัมพันธ์กับความรู้สึกนั้น ๆ ไม่แยกขาดจากเหตุผล (Nussbaum, 2001 : 26-37) เมตตาธรรมในฐานะอารมณ์ความรู้สึกจะเกิดขึ้นแก่บุคคลเมื่อเขารับรู้หรือมองเห็นความหนักหนาสาหัสของความเลวร้ายหรือความเจ็บปวดของผู้อื่น อารมณ์เมตตาจึงมีองค์ประกอบสำคัญสองในสามของอารมณ์สงสาร (pity) ที่อริสโตเติลกล่าวไว้คือ (1) การตัดสินค่าความหนักหนาสาหัสของความชั่วร้ายที่เกิดขึ้นแก่บุคคลผู้หนึ่ง (2) มีความเชื่อว่าความเจ็บปวดนั้นไม่ได้มีสาเหตุมาจากเจ้าตัวเลือกหรือกระทำเอง ส่วนองค์ประกอบที่สาม (เชื่อว่ามีความเป็นไปได้ที่ผู้สงสารจะเป็นเหมือนผู้ถูกสงสาร) นั้น มาร์ธา นุสบอม เห็นว่าไม่มีความจำเป็นเสียทีเดียว เมตตาไม่จำเป็นต้องเกิดเพราะคิดว่าเราอาจจะพบสถานการณ์อันชั่วร้ายนั้นเช่นเดียวกับผู้อื่นที่อยู่ในสถานการณ์ดังกล่าว

องค์ประกอบที่หนึ่ง (มีการตัดสินค่าความหนักหนาสาหัสของชีวิต) มีคำถามว่า เราจะใช้มุมมองของใครมาพิจารณาตัดสิน “ความหนักหนาสาหัส” ของความชั่วร้ายของชีวิตผู้ที่เรามีเมตตา นุสบอมเห็นว่า ผู้ที่จะตัดสินคือผู้มีเมตตานั่นเอง (Nussbaum, 2001 : 307-310; Boonyanate, 2014 : 65-67) ถ้าเช่นนั้น เราจะเชื่อได้อย่างไรว่าการตัดสินดังกล่าวนั้นน่าไว้วางใจ เพราะเป็นไปได้ว่า การตัดสินของผู้มีเมตตาเองจะมีอคติหรือคล้อยตามแนวโน้มภายในใจบางอย่าง การตัดสินที่มีอคติย่อมไม่ยุติธรรม เมตตาธรรมจะยุติธรรมก็ต่อเมื่อมีการตัดสิน “ความหนักหนาสาหัสของชีวิต” อย่างเที่ยงธรรม แต่ตามความคิดของนุสบอม การตัดสินภายในกรอบความเจริญงอกงามในชีวิตของผู้ซึ่งประสบกับความชั่วร้ายอันหนักหนาสาหัสในชีวิตนั่นเอง จะทำให้การตัดสินไม่โน้มเอียงไปตามอคติส่วนตัวของผู้ตัดสิน (Nussbaum, 2001 : 310-311, Boonyanate, 2014 : 69)

องค์ประกอบที่สองของอารมณ์เมตตา คือ การตัดสินเรื่อง “ความสมควรได้รับ” และความรับผิดชอบต่อความชั่วร้ายของผู้ที่กำลังได้รับความชั่วร้ายนั้น นุสบอมเห็นด้วยกับอริสโตเติลว่าผู้ที่เป็วัตถุแห่งเมตตานี้จะต้องไม่ใช่ผู้ที่สร้างหรือเป็นสาเหตุแห่งความทุกข์หรือความชั่วร้ายอันหนักหนาสาหัสนั้น หรือแม้เขาเป็นสาเหตุหรือสร้างมันขึ้นมาเอง แต่ความรับผิดชอบนั้นก็ไม่ควรเกินสัดส่วนที่ควรได้รับ เพราะหากเชื่อว่าบุคคลผู้เคราะห์ร้ายหรือเป็นทุกข์เพราะสาเหตุแห่งตัวเขาเอง เราก็จะประณาม ตำหนิ แต่เราจะเมตตาเมื่อพบว่าเขาไม่ได้กระทำความชั่วร้ายนั้นด้วยตนเองแต่เป็นเพราะผู้อื่นหรือสถานการณ์ที่กระทำต่อเขาอย่างไม่สมควร ในแง่นี้เมตตาธรรมนอกจากอิงอยู่กับโน้ตส์เรื่องความเจริญงอกงามของชีวิตแล้วยังเกี่ยวข้องกับโน้ตส์ “ความยุติธรรม” อีกด้วย (Boonyanate, 2014 : 69-70) นุสบอมไม่เห็นด้วยกับองค์ประกอบที่สาม เรื่อง “การเอาใจเขามาใส่ใจเรา” ที่อริสโตเติล

กล่าวไว้ว่า ผู้สงสารจะตัดสินความเป็นไปได้ที่คล้ายกัน คือเชื่อว่าความทุกข์ของชีวิตหรือความชั่วร้ายแบบที่เกิดขึ้นแก่ผู้อื่นนั้น จะเกิดกับตนและผู้ใกล้ชิดของตน ถ้าเช่นนั้นจะหมายความว่า ไม่เพียงแต่ผู้ที่อยู่เหนือทุกข์ อย่างเช่น พระอริยเจ้า พระโพธิสัตว์ จะมีความรู้สึกสงสารหรือมีเมตตาไม่ได้เท่านั้น ผู้ที่ไม่เคยประสบทุกข์ชนิดเดียวกันก็ไม่สามารถจะมีความรู้สึกเมตตาต่อผู้ที่ประสบความหนักหนาสาหัสในชีวิตด้วยเช่นกัน สำหรับนุสบอม การจินตนาการถึงความเป็นไปได้ที่เหมือนกันระหว่างตนเองกับผู้อื่นที่ประสบทุกข์ไม่ใช่ข้อสรุปประกอบสำคัญของเมตตาธรรม หัวใจสำคัญอยู่ที่การตัดสินเกี่ยวกับความเจริญงอกงามของชีวิต เช่นนี้ แม้ไม่มีความเป็นไปได้ที่คนหนึ่งจะได้รับทุกข์หรือความชั่วร้ายเหมือนกับผู้ที่กำลังได้รับในขณะนั้น แต่เมตตาธรรมจะบังเกิดขึ้นแก่เขาได้เช่นกันเมื่อ “คนผู้นั้นพิจารณาความทุกข์ของผู้อื่นว่าเป็นส่วนสำคัญต่อเป้าหมายและจุดหมายต่าง ๆ ของเธอ เธอต้องเห็นความทุกข์ของผู้อื่นกระทบต่อความเจริญงอกงามของตัวเธอเอง กล่าวคือเธอต้องทำให้ตัวเธอเองเปราะบางในตัวของบุคคลอื่น” (Nussbaum, 2001: 139) เมตตาธรรมจึงไม่จำเป็นอาศัยความกลัวว่าความทุกข์อันแสนสาหัสที่ผู้อื่นได้รับนั้นอาจจะมาถึงชีวิตของเราในวันใดวันหนึ่ง พุทธศาสนามีคำสอนสำคัญสำหรับกล่อมเกลามาตรธรรมในสรรพสัตว์คือสอนให้เปรียบเทียบตนเองกับคนอื่นว่าสัตว์ทั้งหลายต่างรักสุขและเกลียดทุกข์ด้วยกันทั้งนั้นดังนั้นเราจึงไม่ควรฆ่าเองหรือใช้ให้คนอื่นฆ่า (Mahamakut Buddhist University, 2000c : 70-72) นัยของคำสอนนี้เทียบเคียงได้กับทฤษฎีของนุสบอมที่ว่าเมตตาธรรมจะเกิดขึ้นเมื่อเราพิจารณาเห็นว่ามนุษย์ทุกคนล้วนต้องการความเจริญงอกงามในชีวิตหรือชีวิตที่ดี

สำหรับนุสบอม แม้เมตตาธรรมจะมีความเจริญงอกงามของตัวผู้มีเมตตาเป็นจุดอ้างอิง แต่แตกต่างกันกับการตัดสินที่มีตัวเองเป็นจุดอ้างอิงแบบอัตนิยม กล่าวคือ ผู้ที่มีเมตตา “สำนึกถึงอย่างชัดเจนถึงความต่างระหว่างชีวิตของเขากับชีวิตของผู้ที่กำลังตกทุกข์ได้ยาก และพยายามที่จะแสวงหาสิ่งที่ดีให้แก่ผู้ที่กำลังตกทุกข์ได้ยากซึ่งเป็นคนละคนกับตนเอง แต่เป็นคนที่เขาทำให้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการที่มีเป้าหมายและจุดหมายของเธอเอง” (Nussbaum, 2001 : 336) อารมณ์เมตตานี้ คือเป็นอารมณ์ทางศีลธรรมที่มีการตัดสินคุณค่า มิใช่สภาวะที่บังเอิญเกิดขึ้น แต่เป็นภาวะที่มาจากการเห็น การตัดสินโลก ซึ่งต้องอ้างอิงระบบความเชื่อและโลกทัศน์ซึ่งรวมถึงระบบคุณค่าและการให้ความสำคัญต่อสิ่งต่าง ๆ ที่โลกทัศน์ดังกล่าวนี้สะท้อนออกมา ระบบคุณค่าทางความคิดที่จะเป็นบรรทัดฐานทางคุณค่าให้แก่อารมณ์เมตตานี้ อย่างน้อยต้องมีที่ให้แก่ “ความเคารพต่อเพื่อนมนุษย์และการปฏิบัติต่อเพื่อนมนุษย์ในฐานะที่เป็นจุดหมายในตัวเอง” ซึ่งรวมไปถึงการเคารพต่อผู้อื่นในฐานะที่เขาเป็นผู้กระทำทางศีลธรรมมีอิสรภาพที่จะเลือกกระทำ ทั้งให้ความสำคัญต่อผู้อื่นไม่ว่าจะอยู่ใกล้หรือไกล (Boonyanate, 2014 : 75) อารมณ์เมตตาเป็น “ปรากฏการณ์ทางศีลธรรม” และเป็น “สำนึกในมนุษยชาติที่มีร่วมกัน” ไม่เพียงอิงอาศัยโลกทัศน์และระบบคุณค่าในการตัดสินว่าเราควรมีเมตตาต่อใครหรือไม่เท่านั้น แต่ยังเกี่ยวโยงกับท่าทีการเชื่อมโยงตนเองกับโลกภายนอก การเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างตนเองกับสิ่งอื่น (Boonyanate, 2014 : 76)

การตัดสินคุณค่าเรื่อง “ความสมควรได้รับ” และความรับผิดชอบต่อความชั่วร้ายของผู้ที่กำลังได้รับความชั่วร้าย ซึ่งมีความเกี่ยวพันกับการตัดสินเรื่องความหนักหนาสาหัสของชีวิตว่า เขาที่ประสบกับชีวิตแบบนั้น “สมควร” ได้รับสภาพชีวิตแบบนั้นหรือไม่ “สมควร” หรือ “ความไม่สมควร” ในที่นี้เนื่องกับข้อพิจารณาที่ว่า ความชั่วร้ายที่เกิดขึ้นนั้นมาจากตัวเขา (ผู้ซึ่งประสบความชั่วร้าย) หรือไม่ หรือแม้จะมาจากตัวเขาเองหรือตัวเขาเองเป็นสาเหตุแห่งความชั่วร้ายนั้น สิ่งที่เขาได้รับนั้น “เกิน” สัดส่วนที่เขาควรจะได้รับหรือไม่ แล้วอะไรคือพื้นฐานความคิดหรือหลักการสำหรับพิจารณาว่า สิ่งที่คนคนหนึ่งควรได้รับนั้นเกินหรือพอดีกับสิ่งที่เขาควรจะได้รับ การตัดสินใจนี้นอกจากอิงกับคุณค่าแล้วยังอิงอยู่กับท่าทีและโลกทัศน์ที่เรามีต่อมนุษย์ด้วย บรรทัดฐานที่สำคัญอย่างน้อยจะต้องมีคือ การตัดสินใจนี้ต้องมีพื้นที่ให้แก่ “ความเคารพต่อเพื่อนมนุษย์และการปฏิบัติต่อเพื่อนมนุษย์ในฐานะที่เป็นจุดหมายในตัวเอง” ซึ่งรวมไปถึงการเคารพต่อผู้อื่นในฐานะที่เขาเป็นผู้กระทำทางศีลธรรม มีอิสรภาพที่จะเลือกกระทำ ทั้งให้ความสำคัญต่อผู้อื่นไม่ว่าจะอยู่ใกล้หรือไกล อารมณ์เมตตาเป็นปรากฏการณ์ทางศีลธรรมคือเป็นสำนึกในมนุษยชาติที่มีร่วมกัน (Boonyanate, 2014 : 75) สำนึกที่เป็นกรอบโครงในการตัดสินคุณค่าเกี่ยวกับความสมควรได้รับหรือไม่สมควร จึงเกี่ยวพันกับโครงสร้างทางความคิดที่ใหญ่กว่าคือ การยอมรับคุณค่าเรื่องศักดิ์ศรีอันเท่าเทียมกันของมนุษย์ การให้ความเคารพและปฏิบัติต่อเพื่อนมนุษย์ในฐานะที่เป็นจุดหมายในตัวเอง เมื่อเรายอมรับคุณค่าแห่งความเท่าเทียมกัน เราจะพบว่าคนที่คนหนึ่งได้รับความทุกข์หรือความชั่วร้ายอันหนักหนาสาหัสโดยที่ไม่สมควรนั้นเป็นความไม่ยุติธรรม จากแนววิเคราะห์ของนุสบอม เราได้เห็น “รากฐาน” หรือ “กรอบโครง” ของอารมณ์ความรู้สึกทางศีลธรรม (เมตตาธรรม) คือ ท่าทีหรือสำนึกเกี่ยวกับ “มนุษยชาติ” ในฐานะผู้กระทำทาง

ศีลธรรมและมีเสรีภาพในการเลือก ซึ่งมีศักดิ์ศรีและมีคุณค่าในตัวเอง นี่คือนักเกี่ยวกับ “ความเท่าเทียมกัน” ระหว่างมนุษย์ นักดังกล่าวนี้จะเป็นฐานคติที่ขยายข้อพิจารณาตัดสินเกี่ยวกับผู้อื่นให้กว้างขึ้นว่า สิ่งที่คุณคนหนึ่งได้รับนั้นเป็นสิ่งที่เขาในฐานะมนุษย์ที่เท่าเทียมกับเราและคนอื่น ๆ ควรจะได้รับหรือไม่ และความยุติธรรมหรือความเป็นธรรมได้เข้ามาเกี่ยวข้องกับอารมณ์เมตตาในแง่ที่ว่าเมตตาธรรมเกิดขึ้นในจิตใจของเราเมื่อพบว่าคนอื่นไม่สมควรจะได้รับความชั่วร้ายหรือความหนักหนาสาหัสของชีวิตที่เขาไม่ได้ก่อขึ้นเอง การตัดสินที่ว่า “ใครคู่ควรแก่อะไร” นี้เป็นมโนทัศน์สำคัญในปรัชญาตะวันตกเสมอมา และจะมีบทบาทสำคัญต่อการปฏิบัติเมตตาธรรมตามคำสอนของพุทธศาสนาด้วยเช่นกัน

ความเจริญงอกงามของชีวิตในฐานะเหตุปัจจัยแห่งการปฏิบัติเมตตาธรรมและความเป็นธรรม

ความเป็นธรรมหรือความยุติธรรมตามคำสอนของพุทธศาสนาแบ่งเป็น 2 อย่างคือ (1) ความยุติธรรมตามธรรมชาติ และ (2) ความยุติธรรมเชิงสังคมที่มนุษย์บัญญัติขึ้น ประเภทแรกเป็นกฎที่กำหนดโดยสภาวะธรรมชาติ เช่น กฎที่กำหนดให้สรรพสิ่งต้องอาศัยซึ่งกันและกันเพื่อความอยู่รอด ส่วนความยุติธรรมที่มนุษย์สร้างสรรค์ขึ้น ได้แก่ ความยุติธรรมทางกฎหมาย ระเบียบวินัย เป็นต้น ตามหลักพุทธศาสนา มนุษย์สามารถบัญญัติหลักบางประการเพื่อให้เกิดความเป็นธรรมทางสังคม เช่น ระบบลงโทษที่ยุติธรรมเหมาะสมต่อการละเมิดสิทธิเสรีภาพ หรือชีวิตและทรัพย์สินของผู้อื่น ระบบจัดสรรผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจและสังคมที่เป็นธรรมแก่สมาชิกทุกคนภายในชุมชน สังคม หรือรัฐ ความยุติธรรมทางสังคม (social justice) ที่ว่านี้ต้องอิงกับกฎธรรมชาติ ไม่ก้าวล่วงกฎธรรมชาติ (Phra Dhammapitaka (P. A. Payutto), 1998 : 31-34)

ความเป็นธรรมเป็นมโนทัศน์เชิงประเมินค่า (normative concept) ที่ต้องอาศัยมโนทัศน์ “ความคู่ควรทางศีลธรรม” เป็นกรอบอ้างอิง เช่น เมื่อโทษทัณฑ์หรือรางวัลที่คนคนหนึ่งพึงรับเป็นธรรมหรือไม่ ต้องพิจารณาตามหลักเกณฑ์ที่ว่าที่เขาได้รับนั้นควรหรือไม่ หลักความคู่ควรทางศีลธรรมที่โดดเด่นที่สุดตามคำสอนของพุทธศาสนาคือ กฎแห่งกรรม ซึ่งแปลความหมายเป็นหลัก “ความคู่ควรทางศีลธรรม” ได้ว่า “การได้สัดส่วนที่เหมาะสมระหว่างเจตนาอันเหตุปัจจัยของการกระทำ ผลกระทบที่การกระทำนั้นก่อให้เกิดขึ้นในชีวิตของผู้คนที่เกี่ยวข้อง และ ความรับผิดชอบที่ผู้กระทำพึงได้รับ” กล่าวอย่างเป็นรูปธรรม พุทธศาสนาใช้ข้อพิจารณาเกี่ยวกับ “วิถีชีวิตของมนุษย์” เป็นเกณฑ์พื้นฐานที่สุดที่จะชี้ว่าการกระทำใดถูกต้องหรือไม่ เช่น การกระทำใดที่ละเมิดหรือทำลายความเป็นมนุษย์ย่อมเป็นการกระทำที่ไม่ควร ไม่ถูกต้องชอบธรรม การกระทำที่ตอบสนองต่อวิถีความเป็นมนุษย์เป็นสิ่งที่ควรและชอบธรรม (Boonnoon, 2007) หลักความคู่ควรทางศีลธรรมที่พุทธศาสนาให้ไว้เป็นกรอบกว้าง ๆ เพื่อใช้เป็นเกณฑ์พิจารณา แต่ในการปฏิบัตินั้นต้องอาศัยภูมิปัญญาที่สามารถเข้าใจกฎธรรมชาติหรือกฎแห่งเหตุปัจจัยของสิ่งทั้งหลายอย่างละเอียดถี่ถ้วน (Phra Dhammapitaka (P. A. Payutto), 1998 : 31-34) อย่างไรก็ตาม ในมุมมองทางญาณวิทยา กฎธรรมชาติรวมทั้งกฎแห่งกรรมในฐานะกฎแห่งการกระทำนั้นเป็นสิ่งที่มนุษย์ไม่อาจเข้าใจได้เพราะมีมนุษย์ข้อจำกัดด้านการรับรู้และเข้าใจสิ่งที่ป็นกฎหรือความจริงในตัวเอง (ยถาภูตธรรม / reality in itself) เราจึงอาจลดระดับภูมิปัญญาที่เข้าถึงกฎธรรมชาติดลมาเป็นเรื่องความเข้าใจเหตุปัจจัยของสถานการณ์ที่เกี่ยวข้องซึ่งเราสามารถรับรู้ได้ (empirical fact) การประเมินค่า “ความยุติธรรม” หรือ “ความเป็นธรรม” ดังนั้น เราจึงสามารถทำความเข้าใจเหตุปัจจัยที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์โดยเฉพาะเงื่อนไขปัจจัยอันเกี่ยวเนื่องกับ “ความเจริญงอกงามของชีวิต” หรือ “ชีวิตที่ดี” ตามแนววิเคราะห์ของนุสบอม ตามนัยนี้ความเจริญงอกงามของชีวิตคือ “เหตุปัจจัย” ของการดำรงชีวิตที่เราสามารถใช้เป็นหลักในการพิจารณาว่าเราควรมีเมตตาธรรมต่อผู้อื่นหรือไม่ อย่างไร ข้อนี้อาจพิจารณาจากพระจริยาวัตรของพระพุทธเจ้าในวรรณกรรมพุทธศาสนา

จากการวิเคราะห์เรื่องเล่าในพระไตรปิฎกและในอรรถกถาธรรมบท โดยเฉพาะในเรื่องพระนางสามาวดี (Mahamakut Buddhist University, 2000a : 220-309) และเรื่องพระเจ้าวิฑูฑะ (Mahamakut Buddhist University, 2000b : 11-42) พบว่ามีหลักความคู่ควรทางศีลธรรมหรือหลักความเป็นธรรม 2 ประการที่ถูกนำมาใช้เป็นเกณฑ์ตัดสินว่าใครควรได้รับพระกรุณาช่วยเหลือจากพระพุทธเจ้าหรือไม่ คือ (1) หลักความเป็นธรรมตามกฎแห่งกรรม หรืออาจเรียกอีกอย่างหนึ่งว่าหลักความยุติธรรมในระดับสากลจักรวาล (2) หลักความเป็นธรรมในเชิงสังคม ถ้ายึดจริยาวัตรของพระพุทธเจ้าเป็นแบบอย่างของการปฏิบัติความเป็นธรรมหรือเมตตาธรรมในพุทธศาสนา เราจะเห็นว่าหลักความเป็นธรรมเชิงสังคมมีบทบาทสำคัญอย่างยิ่งในการพิจารณาว่าสิ่งใดคู่ควรกับสิ่งใดเนื่องจากหลักดังกล่าวนี้ไม่ได้อยู่นอกเหนือความเข้าใจของมนุษย์ มันเป็นการทำความเข้าใจเหตุปัจจัยของสถานการณ์ที่อยู่

ตรงหน้า ส่วนหลักความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมมักเป็นหลักที่พระอรรถกถาจารย์นิยมนำมาใช้เพื่ออธิบายปกป้องจริยวัตรของพระพุทธเจ้า ซึ่งหมายความว่า หลักการที่สามารถประจักษ์ได้เป็นเงื่อนไขสำคัญที่พระพุทธเจ้าทรงนำมาเป็นเกณฑ์ในการพิจารณาว่าพระองค์ควรโปรดเมตตาอนุเคราะห์แก่ผู้ใด ในปรัชญาตะวันตก มีวิธีตัดสินความยุติธรรม (ความคู่ควรทางศีลธรรม) 3 แบบคือพิจารณาจาก (1) สวัสดิการโดยรวม (2) อรรถภาพ และ (3) คุณธรรม การใช้สวัสดิการโดยรวมประเมินวิถีปฏิบัติที่ชอบธรรมเป็นข้อพิจารณาตัดสินใจแบบปรัชญาประโยชน์นิยม ส่วนนักเสรีนิยมจะอ้างถึงความสมัครใจอย่างอิสระของแต่ละฝ่ายในการตัดสินใจเข้าร่วมพันธกรณี เช่น ราคาสินค้าขึ้นอยู่กับตลาดซึ่งทั้งสองฝ่ายยินยอมตกลงทำมาค้าขาย ส่วนการอ้างคุณธรรมมีที่มาจากความคิดของอริสโตเติล ซึ่งจะพบว่าในบางกรณีนั้น ความชั่วความดีเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้เราหิบบ่นความชอบธรรมให้แก่ใครสักคนโดยไม่ต้องลงมือ (Sandel, 2557 : 17-49) เมื่อยึดจริยวัตรของพระพุทธเจ้าเป็นแบบแผน พบว่าเมื่อพระพุทธเจ้าทรงเลือกกระทำการอย่างใดอย่างหนึ่งระหว่างสิ่งที่จะมีผลดีงามต่อบังเอบุคคลในขณะปัจจุบันกับสิ่งที่จะมีผลเชิงลบต่อคนจำนวนมากในอนาคตนั้น พระองค์ทรงเลือกสวัสดิภาพของผู้เกี่ยวข้องโดยตรงในปัจจุบันมากกว่าจะทรงคำนึงถึงความเสียหายที่จะเกิดขึ้นแก่คนจำนวนมากในภายหลัง ผลประโยชน์ของคนจำนวนมากไม่ได้สำคัญไปกว่าผลประโยชน์ของปัจเจกบุคคล ดูเหมือนว่าพระพุทธเจ้าจะทรงดำเนินตามแบบแผนแห่งความยุติธรรมที่เน้นการปฏิบัติอย่างเท่าเทียมกันระหว่างมนุษย์ หรือแนวคิดแบบกรณีธรรม (Deontological theory) ของอิมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant 1724-1804) ที่มองว่า มนุษย์ในฐานะสัตว์ผู้มีเหตุผล ย่อมมีศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์เท่าเทียมกัน มนุษย์แต่ละคนเป็นเป้าหมายในตัวเอง เราจึงมีพันธะที่จะไม่ทำให้ใครคนใดคนหนึ่งตกเป็นเหยื่อเพื่อผลประโยชน์ของผู้อื่น เราต้องไม่ปฏิบัติต่อผู้อื่นในฐานะที่เป็นวิถีทาง (means) สู่เป้าหมาย (end) เพียงอย่างเดียว (Korsgaard, 1996 : 17) แต่ถ้าเราใช้กรอบคิดเรื่อง “ความเจริญงอกงามของชีวิต” มาพิจารณา จะพบว่าพระพุทธเจ้าทรงคำนึงถึงปัจจัยสำคัญคือ “ความเจริญงอกงามของชีวิต” ของผู้ที่พระองค์จะช่วยเหลือในแต่ละครั้งเป็นหลักในการตัดสิน ส่วน “ความเจริญงอกงามของชีวิต” ของคนจำนวนมากที่อาจมีผลกระทบในภายหลังจะถูกปล่อยผ่านไปก่อนเพราะคนสำคัญที่สุดคือผู้ที่พระองค์กำลังจะโปรดในขณะนั้น ๆ

หลัก “ความคู่ควรทางศีลธรรม” ตามกฎหมายแห่งกรรม (อันมักจะหมายถึงกรรมในอดีตชาติ) ซึ่งเป็นความเป็นธรรมในระดับสากลจักรวาลมักเล่นบทบาทสำคัญในเรื่องเล่าอรรถกถาธรรมบท ถูกเน้นผ่านบทบาทตัวละครและถ้อยแถลงของพระอรรถกถาจารย์ที่ต้องการปกป้องข้อบกพร่องในจริยวัตรและความสามารถของพระพุทธเจ้า อรรถกถาธรรมบทชี้ให้เห็นว่า “เมตตาธรรมต่อสรรพสัตว์เสมอหน้ากันโดยปราศจากเงื่อนไข” ยังเป็นแบบแผนสำคัญในจริยวัตรของพระพุทธเจ้า แต่ก็แสดงให้เห็นด้วยว่า ในการปฏิบัติเมตตาธรรม เมื่อเผชิญหน้ากับความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรม พระพุทธเจ้าเองยังต้องยับยั้งพระมหากรุณาเพราะทรงเห็นว่ากรรมในอดีตของบุคคลนั้นกำลังให้ผล เมตตาธรรมของพระพุทธเจ้าแผ่ไปยังสรรพสัตว์โดยไม่มีประมาณ ส่วนที่มนุษย์แต่ละคนจะพึงได้รับนั้นอาจมีมากน้อยแตกต่างกัน ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับความคู่ควรทางศีลธรรมของแต่ละคน พุทธจริยาแสดงให้เห็นว่าเมตตาธรรมในฐานะอารมณ์ทางศีลธรรมของผู้มีคุณธรรมอาจแผ่ไปยังทุกคนที่เวียนว่ายตายเกิดในวัฏสงสารเพราะมีความอาทรว่าชีวิตเช่นนี้มีแต่ความทุกข์ที่ต้องแหวกว่ายออกไปให้พ้น แต่การปฏิบัติเมตตาธรรม (เพื่อช่วยให้หลุดพ้นจากชีวิตอันเป็นทุกข์นั้น) จะหลักทางให้แก่ความเป็นธรรมหรือความยุติธรรม ในเวลาที่จะกระทำจะละเมิดความถูกต้อง ผู้มีเมตตาธรรมจะวางตนสงบนิ่งไว้ในอุเบกขา “เพื่อดำรงความเป็นธรรมหรือรักษาความยุติธรรมไว้” (Phrathepwede (Prayut Payutto), 1989 : 118-119)

ที่นี้ถ้าใช้แนวคิดเรื่อง “ความเจริญงอกงามของชีวิต” มาเป็นกรอบในการอธิบายจริยวัตรของพระพุทธเจ้าในกรณีที่ทรงแผ่เมตตาช่วยเหลือผู้อื่น เมตตาธรรมที่เกิดขึ้นภายในกรอบของความเป็นธรรมนั่นเองก็มีบทบาทสำคัญในการผลักดันให้เราไม่อาจอยู่นิ่งเฉยในการดำเนินการเพื่อให้ผู้ควรต่อสิ่งที่คู่ควรได้รับสิ่งที่คู่ควร ดังเราจะพบว่า พระพุทธเจ้าทรงสนองตอบต่อ “ความไม่ควร” ที่เกิดขึ้นในชีวิตของผู้คนและทรงทำ “สิ่งที่ควร” แก่พวกเขา โดยคำนึงถึง “ความเจริญงอกงามของชีวิต” ของผู้ที่พระองค์จะทรงโปรดหลัก ดังเช่นกรณีการโปรดพราหมณ์มาคันทียะและภรรยาที่พระพุทธเจ้าไม่สามารถยับยั้งพระกรุณาได้ แม้ (ตามการบรรยายของอรรถกถาจารย์) พระองค์ทรงทราบว่าการแสดงธรรมเพื่อโปรดสองสามีภรรยาดังกล่าวจะนำไปสู่การอาฆาตของนางมาคันทียา ผู้เป็นหลานสาวและโสภณาภรรยาของอีกจำนวนมากในเวลาต่อมาโดยเฉพาะที่เกิดแก่พระนางสามาวัตติและสนมผู้เป็นสาวิกาของพระองค์ จึงกล่าวได้ว่า ปัจจัยที่พระพุทธเจ้าทรงใช้พิจารณาเพื่อการช่วยเหลือหรือเพื่อการสั่งสอนธรรมในกรณีนั้น ๆ คือสภาพการณ์ปัจจุบันของชีวิตที่ผู้ที่ได้รับเมตตาธรรมเผชิญอยู่ โดยไม่มีการอ้างอิงถึงเรื่องกรรมในอดีตหรือกฎหมายแห่งกรรมใด ๆ พิจารณาเฉพาะเหตุการณ์เชิงประจักษ์ที่สืบสาวได้ในชีวิตทางเชิงสังคมการเมืองของมนุษย์ ตัวอย่างเช่น กรณีวิพูลุททะ

และวาทศาสตร์ พระพุทธเจ้าทรงเห็นว่า ความชั่วร้ายอันหนักหนาสาหัสในชีวิตที่วาทศาสตร์กับวิสุทธิธรรมได้รับนั้นไม่คู่ควรแก่คนทั้งสอง ด้วยทรงพิจารณาเห็นความไม่คู่ควร (ชีวิตที่ไม่เจริญงอกงาม) ที่ทั้งสองคนได้รับ พระพุทธเจ้าจึงชี้แนวทางที่พระเจ้าบ๊อสเสนที่จะพึงปฏิบัติให้ถูกต้องและชอบธรรม ทรงทำให้ผู้ที่คู่ควรได้รับสิ่งที่คู่ควร และไม่ปล่อยให้ผู้ไม่คู่ควรจะได้รับสิ่งที่ไม่คู่ควร (Boonnoon, 2019) กล่าวได้ว่า การพิจารณาสภาพการณ์ของชีวิตในปัจจุบันภายในกรอบ “ความเจริญงอกงามของชีวิต” ของผู้เกี่ยวข้องจะถูกนำมาพิจารณาและประเมินด้วยค่าด้วยแนวคิดเรื่อง “ความคู่ควรทางศีลธรรม” คือแบบแผนสำคัญเพื่อการเกี่ยวข้องอย่างสร้างสรรค์กับผู้อื่นที่ไม่ได้รับความเป็นธรรม

ความไม่เป็นธรรมทางสังคม ความโกรธ และเมตตาธรรม

โดยสรุป แนวคิดพื้นฐานสำหรับการปฏิบัติเมตตาธรรมนั้นมี 2 ประการ คือ ได้แก่

1) หลักคิดเกี่ยวกับชีวิตของสรรพสัตว์ในฐานะผู้เวียนว่ายตายเกิดในวัฏสงสาร ซึ่งพุทธศาสนาถือว่าทุกชีวิตเท่าเทียมกันในฐานะผู้ที่อยู่ภายใต้ห้วงทุกข์ (การเกิด แก่ เจ็บ ตาย อันไม่สิ้นสุด) และผู้ที่ดิ้นรนเพื่อการหลุดพ้นจากทุกข์ ข้อสรุปเกี่ยวกับชีวิตนี้อยู่ในอริยสัจ 4 สองข้อแรกคือ ทุกข์ และสาเหตุให้เกิดทุกข์ (สมุทัย) เป็นแนวคิดที่อิงอยู่กับหลักการในเชิงภววิทยาซึ่งได้มาจากการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า ภายในกรอบคิดนี้ “สัตว์ทั้งหลายย่อมปรารถนาความสุข” (Mahamakut Buddhist University, 2000c : 74-75) จุดมุ่งหมายของชีวิตทั้งหมดคือการหลุดพ้นจากทุกข์ หรือถ้าตีความตามกรอบคิดแบบอริสโตเติล เราอาจสรุปได้ว่าสรรพสัตว์ล้วนต้องการบรรลุถึง “ชีวิตที่เจริญงอกงาม” ข้อคำนึงถึงความทุกข์แห่งสรรพสัตว์ในทำนองนี้อาจเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “หลักความเสมอภาคทางภววิทยา” โดยตระหนักในหลักความเสมอภาคทางภววิทยาจะทำให้เมตตาธรรมไร้ขอบเขต (อัปปมัญญาเมตตา) พัฒนาขึ้นภายในปัจเจกบุคคล เขาย่อมมองเห็นทุกคนมีส่วนร่วมในชีวิตที่เจริญงอกงามอันเป็นเป้าหมายสุดท้ายของมนุษย์

2) แนวคิดเรื่องความคู่ควรทางศีลธรรม หรือหลักความเป็นธรรม มี 2 ประเภท ได้แก่ ความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมกับหลักความเป็นธรรมเชิงสังคม ขณะที่หลักความเป็นธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมทำให้เกิดสำนึกเรื่องความเสมอภาคแห่งการกระทำและการรับผลของกรรม การทำดีย่อมเป็นความดี การทำชั่วย่อมเป็นความชั่ว ไม่มียกเว้นแก่ผู้ใด ไม่ว่าเขาผู้นั้นเป็นสามัญชน กษัตริย์ หรือ พราหมณ์ เมื่อทำผิด การกระทำของคนนั้นๆ ก็ย่อมนับเป็นความผิดเช่นเดียวกัน ความเสมอภาคในแง่นี้เป็นความเสมอภาคภายใต้กฎเกณฑ์ทางจริยธรรม เมื่อแปรเป็นแนวปฏิบัติเชิงสังคมมีนัยว่า ไม่ว่าบุคคลจะมีสถานภาพทางสังคมแตกต่างกันเพียงใดก็ตาม ควรจะได้รับการปฏิบัติภายใต้มาตรฐานเดียวกัน เมื่อทำดีก็ควรจะได้รับรางวัล เมื่อทำชั่วก็ควรได้รับการลงโทษ การปฏิบัติต่อผู้คนภายใต้มาตรฐานจริยธรรมเดียวกันเช่นนี้คือยุติธรรม หากปฏิบัติในทางตรงกันข้ามก็ถือว่าไม่ยุติธรรม มองจากแง่มุมผู้ถูกกระทำ การที่เขาได้รับการปฏิบัติตามหลักแห่งความคู่ควรทางศีลธรรมนั้นถือว่าเขาได้รับความเป็นธรรม ผู้ที่ไม่ได้รับสิ่งที่คู่ควรได้รับย่อมไม่เป็นธรรม การปฏิบัติต่อผู้อื่นด้วยความเสมอหน้าทำนองนี้ อาจเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “หลักความเป็นธรรม” หรือ “ความเท่าเทียมกันในความยุติธรรม”

สำนึกความเท่าเทียมกันในเชิงภววิทยาที่ว่าทุกคนต้องการชีวิตที่เจริญงอกงามเป็นพื้นฐานให้แก่เมตตาธรรม เกิดจากการมองเห็นผู้อื่นเป็นผู้ร่วมทุกข์ในวัฏสงสาร และเชื่อว่าเมื่อเขาอยู่ในสภาพแห่งความทุกข์ก็ย่อมปรารถนาที่จะไปพ้นจากทุกข์เช่นเดียวกับประสบการณ์ที่เกิดขึ้นกับตัวเรา “ความเจริญงอกงามของชีวิต” จึงเป็นสิ่งที่ทุกคนปรารถนา ภายใต้แนวคิดนี้เองที่มนุษย์และสรรพสัตว์ได้กลายเป็นผู้ซึ่งมีจุดหมายในตัวเอง การปฏิบัติต่อผู้อื่นอย่างเมตตาจึงเป็นการยอมรับเอาความเจริญงอกงามของชีวิตผู้อื่นมาพิจารณาประเมินค่าว่ามีความสำคัญเช่นเดียวกับที่ความเจริญงอกงามในชีวิตมีความสำคัญต่อเรา นี่คือการมองเห็นผู้อื่นหรือ (ในภาษาของอิมมานูเอล เลวินาส) การเปิดรับ “ใบหน้า” ของผู้อื่นที่เราไม่รู้จักเข้ามาสู่วิถีปฏิบัติทางจริยธรรมของเรา (Triyawong, 2016) แนวปฏิบัติในเชิงสังคมที่สะท้อนลักษณะการปฏิบัติต่อผู้อื่นอย่างเสมอหน้ากันในพุทธศาสนา ได้แก่ การสอนไม่ให้กระทำการใด ๆ โดยถือเอาประโยชน์ตนเป็นที่ตั้งจนไม่สนใจว่าจะละเมิดชีวิตของผู้อื่นอย่างไร ดังปรากฏในพระสูตรว่า แม้พระพุทธเจ้าจะสอนให้เราปฏิบัติความสัมพันธ์ที่ถูกต้องเหมาะสมตามบทบาทหน้าที่ทางสังคม แต่ได้ทรงชี้ว่าในเบื้องต้นนั้นเราจะต้องละบาปกรรม 4 ประการ คือ ปาณาติบาต อทินนาทาน กาเมสุมิฉฉาจาร และมุสาวาท ยึดหลักความไม่ลำเอียง หรือหลักความเที่ยงธรรมด้วย ด้วยการปฏิบัติเช่นนี้จึงจะทำให้สามารถปฏิบัติความสัมพันธ์ในทิศทั้งหกได้อย่างไม่มีข้อบกพร่อง (Mahachulalongkorn University, 1996a : 199-218) การปฏิบัติความสัมพันธ์ทางสังคมและครอบครัวให้ถูกต้องสมบูรณ์นั้นเป็น

สิ่งที่น่าสรรเสริญ แต่บุคคลจะอ้างเอาเรื่องนี้ไปเป็นข้อยกเว้นในการละเมิดจริยธรรมพื้นฐานของสังคมไม่ได้ (Mahachulalongkorn University, 1996b : 557-571) การทำหน้าที่ที่ต่อครอบครัวและผู้อื่นที่สนิทชิดชอบกับตนเองอย่างสมบูรณ์ แต่ละเมิดผู้อื่นนั้น ถือว่าเป็นการปฏิบัติที่ไม่คำนึงถึงความเท่าเทียมกันระหว่างมนุษย์และไม่ยุติธรรมต่อผู้อื่นที่อยู่นอกความสัมพันธ์กับเรา การปฏิบัติเช่นนี้แสดงถึงการมองไม่เห็นความเจริญงอกงามของชีวิตผู้อื่นว่ามีความสำคัญสำหรับความเจริญงอกงามในชีวิตตน ความเจริญงอกงามในชีวิตของผู้อื่นไม่ได้ถูกขยับเข้ามาให้แนบสนิทเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตที่เจริญงอกงามของเรา การปฏิบัติความสัมพันธ์ที่เหมาะสมต่อคนซึ่งมีความใกล้ชิดกับตนเองนั้นเป็นเรื่องที่ถูกต้อง แต่ต้องกระทำด้วยวิธีการที่ถูกต้อง เพื่อให้บรรลุเป้าหมายคือความเจริญงอกงามของชีวิตของตนหรือคนใกล้ชิด เราจะต้องคำนึงถึงวิธีการเพื่อบรรลุเป้าหมายนั้นด้วย จากแง่มุมนี้ ผู้คนที่แม้ไม่ได้มีความสัมพันธ์โดยตรงกับเรา ก็จะถูกนับเข้าเป็นส่วนหนึ่งในจักรวาลชีวิตของเราทั้งในฐานะมนุษย์ซึ่งอยู่ร่วมกันภายในสังคม และมนุษย์ซึ่งมีชีวิตร่วมทุกขีในสังสารวัฏตามจักรวาลวิทยาแบบพุทธ ในทัศนะของพุทธศาสนา การปฏิบัติต่อผู้อื่นด้วยเมตตาธรรมหมายถึงการปฏิบัติต่อทุกคนอย่างเที่ยงธรรมด้วย ไม่เช่นนั้น เมตตาธรรมก็กลายเป็นเพียงความรักที่ลำเอียง

ดังได้แลแล้ว เราต้องแยกกันระหว่างเมตตาธรรมในฐานะอารมณ์ความรู้สึกกับการปฏิบัติเมตตาธรรม (การดำเนินการเพื่อช่วยเหลือผู้อื่น) ในฐานะอารมณ์ความรู้สึก เมตตาธรรมเป็นอารมณ์ที่สามารถพัฒนาให้ก้าวข้ามเงื่อนไขต่าง ๆ กลายเป็นความรู้สึกรักแบบไม่มีประมาณ (unconditional love) ได้ ส่วนการปฏิบัติเมตตาธรรมในสรรพสัตว์นั้นมีข้อจำกัดบางประการ ตัวอย่างเช่น แม้จะมีพระมหากษัตริย์ในสรรพสัตว์มากมายเพียงใด ธรรมชาติของผู้พึงธรรมก็เป็นปัจจัยสำคัญที่จะทำให้การปฏิบัติเมตตาของพระพุทธเจ้าประสบผลสำเร็จหรือไม่สำเร็จ ความสำเร็จในการแสดงธรรมโปรดสัตว์ขึ้นอยู่กับนิสัยที่แตกต่างกันของสัตว์ทั้งหลาย พระพุทธเจ้าจึงเป็นเพียงผู้ชี้บอกหนทาง ดังนั้น ในกรณีที่ไม่สามารถแสดงอานาปานะคือไม่สามารถโปรดสัตว์หรือทรงจัดการปัญหาที่เกี่ยวข้องกับบางอย่างได้เพราะเป็นปัญหาเกี่ยวกับธรรม เช่น กรณีที่ทรงห้ามทัพของพระเจ้าวิฑูหะที่ทรงปล่อยผ่านในครั้งที่ 4 สิ่งที่พระพุทธองค์ทรงทำในกรณีดังกล่าวนี้เรียกว่าการวางอุเบกขา การจำกัดพระองค์อยู่ในที่ทางหรือในขอบเขตอำนาจเท่าที่ทรงสามารถกระทำได้ แต่ภายใต้ท่าทีแห่งการวางเฉยนี้ มิได้หมายความว่า ทรงปราศจากความอาทรต่อชะตากรรมแห่งความทุกข์ยากของเหล่าสัตว์แต่ประการใด หากเพราะมันเกี่ยวข้องกับความยุติธรรมที่สัตว์จะพึงได้รับตามกระบวนการแห่งเหตุปัจจัย เมื่อพระองค์ไม่อาจแก้ไขได้จึงทรงวางอุเบกขา ความยุติธรรมตามกฎหมายเป็นสิ่งที่มีแม้พระพุทธเจ้าเองไม่อาจจะละเมิดได้ แม้เรามีความปรารถนาดีเพียงใด จำต้องหยุดยั้งให้แก่หลักแห่งความถูกต้องชอบธรรม

เมื่อเราแยกเมตตาธรรมในฐานะอารมณ์ความรู้สึกออกจากการปฏิบัติเมตตาธรรม (การุณยธรรม) เราจะเห็นว่าความเป็นธรรมตามกฎหมายจำกัดขอบเขตการปฏิบัติเมตตาธรรมแต่ไม่ได้จำกัดอารมณ์ความรู้สึก (ความเมตตาอาทรต่อผู้ทุกข์ยาก) ในแง่การปฏิบัติ เพราะเหตุที่เราเลือกช่วยเหลือคนบางคน การเลือกนั้นจะกลายเป็นการละเมิดความยุติธรรม กลายเป็นความไร้เมตตาธรรมแก่ผู้อื่น แต่กระนั้น สำนึกแห่งความยุติธรรมก็มีได้ขัดขวางอารมณ์หรือ “จิต” เมตตาของปัจเจกบุคคล การคาดหวังให้เกิดความยุติธรรมและหยุดยั้งการกระทำที่จะละเมิดหลักการนั้นแสดงให้เห็นถึงความปรารถนาดี ความโอบอ้อมอารีต่อบุคคลอื่นอย่างเท่าเทียม เมตตาธรรมดำรงอยู่ในฐานะอารมณ์ความรู้สึกที่ตึงามหรือความอาทร มิตรไมตรี ความหวังดี หากเรายืนอยู่บนหลักของความเที่ยงธรรมหรือหลักของความคู่ควรทางศีลธรรม หลักการนี้ย่อมให้บรรทัดฐานแก่การปฏิบัติเมตตาธรรมด้วย กล่าวคือเมื่อบุคคลเห็นความไม่เป็นธรรมเกิดขึ้น (เช่น เห็นผู้ที่ประสบกับความชั่วร้ายอันหนักหนาสาหัสในชีวิต และพบว่าเขากำลังประสบกับภาวะที่เขาไม่คู่ควร หรือกำลังรับผิดชอบต่อสิ่งที่เขาไม่ควรจะต้องรับผิดชอบ) ผู้มีเมตตาธรรมย่อมรู้สึกว่าเขาเองมีพันธะเพื่อสร้างความเป็นธรรมให้เกิดขึ้น เมื่อมองเห็นความทุกข์อันสร้างคามหนักหนาสาหัสแก่ชีวิตของผู้ที่ “ไม่คู่ควร” จะได้รับนั้นย่อมจะเกิดความปรารถนาที่จะทำให้เกิดความถูกต้อง (เมตตาธรรม) ในกรณีที่ต้องการสร้างความเป็นธรรมให้เกิดขึ้นนี้เอง มันได้แสดงให้เห็นถึงอารมณ์ความรู้สึกหรือความปรารถนาที่เปี่ยมรับเอา “ความเจริญงอกงามในชีวิต” ของทุกคนมาเป็นส่วนหนึ่งในความเจริญงอกงามในชีวิตของเรา ความปรารถนาดังกล่าวนี้จะส่งผลให้เกิดการลงมือกระทำเพื่อความถูกต้องตึงาม การเปิดรับความเจริญงอกงามของทุกชีวิตมาเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตเรานี้ก็มีบรรทัดฐานมาจากความคำนึงถึงหลักความเสมอภาคทางภาวีวิทยาและหลักความเสมอภาคในความเป็นธรรม

เปรียบเทียบกับแนวคิดของอริสโตเติล ถ้าเราเห็นยุติธรรมเกิดขึ้นในชีวิตผู้อื่นแล้วทว่าไม่ได้ จะถือว่าความโกรธชนิดนี้มีขอบธรรม ผู้มีคุณธรรมควรจะมีโทสะ “ให้ถูกคน ในสัดส่วนที่ถูกต้อง ในเวลาที่ถูกต้อง ด้วยแรงจูงใจที่ถูกต้องและวิธีที่ถูกต้อง” (Boonyanate, 2014 : 108) การที่เราเห็นความไม่ชอบธรรมเกิดขึ้นแล้วรู้สึกโกรธก็เนื่องจากเราเห็นว่าผู้อื่น (รวมทั้งเราด้วย) ไม่ได้

รับสิ่งที่ควรได้รับนี้เรียกว่าการมองเห็นทุกคนเป็นส่วนร่วมของความเจริญงอกงามของชีวิตโดยรวม เรื่องนี้พุทธศาสนาอาจเรียนรู้จากแนวคิดแบบอริสโตเติลหรือใช้แนวคิดของอริสโตเติลเป็นข้อพิจารณา เพราะพุทธศาสนาไม่มีคำสอนเรื่องความโกรธที่ชอบธรรม แต่สอนว่าความโกรธเป็นจิตมุงร้าย (พยาบาท) เป็นปฏิปักษ์ต่อเมตตาธรรม และมืองค์ประกอบทางอารมณ์ฝ่ายต่ำเป็นส่วนเสริมเติมแต่งกระตุ้นให้แสดงออกในเชิงทำลายล้าง ความโกรธเกิดจากการเห็นว่า “ตนเอง” หรือ “พวกของตน” ถูกกระทำจาก “ผู้อื่น” ดังนั้นจึงต้องเอาคตินั้นเป็นเรื่องที่ต้องละเสีย ความโกรธเกิดจากอวิชชาที่มีตัวเองเป็นศูนย์กลางในการพิจารณาปัญหาต่าง ๆ มันจึงเป็นอกุศล แต่ในสายอภิธรรมศึกษา มีการยอมรับว่า “อกุศลธรรมเป็นปัจจัยให้เกิดกุศลธรรมก็ได้ กุศลธรรมเป็นปัจจัยให้เกิดอกุศลธรรมก็ได้” (Promta, 2016 : 417-429) กรณีเห็นความไม่เป็นธรรมแล้วโกรธนี่คือตัวอย่างที่สะท้อนลักษณะความสัมพันธ์ระหว่างกุศลธรรมกับอกุศลธรรมดังกล่าว อกุศลธรรม คือ ความโกรธ (โทสะ) นี่มีเหตุปัจจัยจากกุศลธรรมคือ การมองเห็นสังคมไม่เป็นไปตามแนวทางที่ควรจะเป็นและปรารถนาจะให้เป็นไปในทางที่ถูกต้อง (เมตตาธรรม) เราจะเห็นว่า ความไม่พอใจ (โทสะ) เกิดจากแนวคิดที่ให้ค่าแก่ความชอบธรรมและเห็นว่ามิบุคคลบางคนที่ได้รับสิ่งที่เขาไม่สมควรอันเป็นปฏิปักษ์ต่อหลักความเสมอภาคในความเป็นธรรม ความโกรธนี้เกิดขึ้นจากการมีวิจารณ์ญาณหรือการรับรู้ข้อเท็จจริงของผู้คน สังคม สภาพแวดล้อม มีการตีความไต่ตรองและประเมินค่าภายใต้สำนึกแห่งคุณค่าบางอย่าง เช่น จากสำนึกที่ว่าสังคมที่ดีคือสังคมที่ทุกคนสามารถมีชีวิตที่ดีหรือสามารถบรรลุถึงชีวิตที่เจริญงอกงามได้ หรือสังคมที่มีความเท่าเทียมกันในด้านต่าง ๆ เช่น ทุกคนได้รับการปฏิบัติโดยไม่แบ่งแยกแตกต่างด้วยเหตุแห่งสถานภาพ ชาติพันธุ์ เพศสภาพ ภาษา หรือศาสนา แน่แน่นอนว่า ความเข้าใจและตัดสินใจได้ว่าอะไรคือคุณค่าที่ดีงามสำหรับมนุษย์ดังกล่าวนี้ย่อมเกิดจากการเรียนรู้และการไต่ตรองทำความเข้าใจด้วยปัญญา พุทธศาสนาเชื่อว่า การไต่ตรองด้วยปัญญาจะก่อให้เกิดเมตตาธรรม ส่วนการไต่ตรองด้วยอวิชชาจะนำไปสู่ความโกรธและความเห็นแก่ตัว แต่สำหรับมนุษย์ธรรมดา “ปัญญา” (การไต่ตรอง การประเมินตัดสินอย่างถูกต้องเหมาะสมและคำนึงถึงความจริง) ที่อิงกับตัวตน ย่อมอาจก่อให้เกิด “โทสะ” ได้ แต่ความโกรธที่ว่านี้มีเมตตาธรรมและความเป็นธรรมเป็นองค์ประกอบสำคัญ มีลักษณะของการเปิดรับเอาความทุกข์ยากของผู้อื่นมาไว้ใน การไต่ตรองพิจารณาปัญหา มันจึงไม่อาจเป็นอกุศลธรรมในลักษณะที่มีตัวเองเป็นศูนย์กลางของการพิจารณาเสียทั้งหมดทีเดียว การคำนึงถึงความเจริญงอกงามของชีวิตของตนเองและผู้อื่นภายในขอบเขตของความเป็นธรรมหรือความคู่ควรทางศีลธรรม แม้อารมณ์ความรู้สึกทางศีลธรรมชนิดนี้อาจมีอวิชชา (สำนึกเกี่ยวกับตัวตน) เป็นพื้นฐานแต่ก็ไม่ใช่คุณค่าทางศีลธรรมในทางปรัชญา ซึ่งตามแนวคิดของอริสโตเติล เราจะมีความโกรธหรืออารมณ์ทางศีลธรรมที่เหมาะสมได้ ต้องอาศัยการขัดเกลาพัฒนาหรือการศึกษาอบรม (Boonyanate, 2014 : 78-79) พุทธศาสนาแม้ไม่อาจยอมรับว่าความโกรธในบางลักษณะเป็นสิ่งที่ดี แต่น่าจะยอมรับได้ว่าการที่ผู้คนไม่ได้รับความเป็นธรรมนั้นเป็นความไม่ถูกต้อง ผู้มีคุณธรรม (เมตตากรูณา) ที่คำนึงถึง “ความเจริญงอกงามในชีวิต” ของมนุษย์ทุกคนอย่างเท่าเทียมกัน ควรต้องช่วยเหลือผู้อื่นที่ตกอยู่ในความทุกข์หรืออยู่ในความชั่วร้ายอันหนักหนาสาหัสของชีวิตที่เขาได้รับมาโดยไม่ชอบธรรม การรักในมนุษย์และรักในความเป็นธรรมน่าจะเป็นสิ่งที่พุทธศาสนาสามารถยอมรับได้เพราะนี่เป็นเจตนาอันเป็นกุศลซึ่งเป็นพื้นฐานของพฤติกรรมที่ดีงามของมนุษย์

อภิปราย : เมตตาธรรมและความเป็นธรรมในฐานะคุณธรรมของพลเมืองในสังคมพหุวัฒนธรรม

มาร์ธา นุสบอม กล่าวถึงอารมณ์แห่งเมตตาธรรมหรือความรักความอาทรที่เกิดขึ้นบนฐานการรับรู้ถึง “ความทุกข์อันเป็นความชั่วร้ายที่หนักหนาสาหัสในชีวิต” และการเปิดรับเอาความเจริญงอกงามแห่งชีวิตของผู้อื่นมาเป็นส่วนหนึ่งในความเจริญงอกงามในชีวิตของตน การตระหนักถึง “ความทุกข์” ที่ตนเองและผู้อื่นได้รับนั้นปรากฏในกระบวนการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า ซึ่งในที่สุดความเมตตากรูณาต่อผู้อื่นจะบังเกิดขึ้นจากการมองเห็นเป้าหมายในชีวิตของเราและคนอื่นเป็นแบบเดียวกันหรือเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ดังที่อริสโตเติลเสนอไว้ว่าเป้าหมายอันแท้จริงของการดำรงชีวิตมนุษย์ทุกคนคือ “ชีวิตที่เจริญงอกงาม” ถ้าเรามองว่า “ความเจริญงอกงามในชีวิต” เป็นเพียงกรอบกว้าง ๆ สำหรับพิจารณาถึงเป้าหมายชีวิตของมนุษย์ “ไม่ได้รับบาดเจ็บอะไร” เป็นความเจริญงอกงามของชีวิต เราก็น่าจะใช้แนวคิดนี้เป็นกรอบเพื่อพิจารณาชีวิตของตนเองและผู้อื่นที่อยู่ในสังคมเดียวกันหรือต่างสังคมที่เราจะสามารถจินตนาการถึงได้ แน่แน่นอนว่า ในสังคมที่แตกต่างกันหรือบริบทชีวิตที่แตกต่างกัน ความเจริญงอกงามของชีวิตของแต่ละคนอาจแตกต่างกันออกไป ดังนั้น เราจึงจำเป็นต้องตระหนักถึงข้อจำกัดที่เราจะทำการตัดสิน “ความเจริญงอกงามของชีวิต” แทนผู้อื่นจากความคิดของตนของเรา พหุนิยมทางวัฒนธรรมเรียกร้อง “การเคารพยอมรับ” (recognition) ผู้คนที่แตกต่าง

จากเรา โดยไม่พยายามลดทอนความเป็นอื่นหรือความแตกต่างให้กลายเป็นความเหมือนกันกับเรา (Singsuriya, 2022, Satha-Anand (ed.), 2022) ปัญหา คือ การที่ผู้คนซึ่งมีความแตกต่างทางวัฒนธรรมมักจะยึดถือคุณค่าที่แตกต่างกันจนไม่สามารถก้าวข้ามไปได้ ดังที่อมารตยา เช่น วิพากษ์วิจารณ์ไว้ การผูกพันตนเองไว้กับอัตลักษณ์เชิงเดี่ยวไม่เพียงแต่สร้างความเป็นรู้สึกดีงามให้แก่ชีวิตทางสังคมและชุมชน แต่มันสร้างกำแพงให้เราปิดกั้นตัวเองและพร้อมจะทำลายผู้อื่นที่แตกต่างจากเราอีกด้วย (Sen, 2012)

นักปรัชญาตะวันตกอย่างเช่น ปอล ริเกอร์ ได้เสนอให้เราแก้ปัญหาความมีดบาดทางคุณค่าของผู้อื่น โดยการต้อนรับขับสู้ร่วมสนทนา แลกเปลี่ยนความทรงจำ ซึ่งในที่สุดจะทำให้เราสามารถหักเหความหมายของการดำรงอยู่ร่วมกันระหว่างเรากับคนอื่น มีความรู้สึกร่วมในประสบการณ์แห่งทุกข์ทั้งในฐานะผู้กระทำและผู้ถูกกระทำ จนอาจนำไปสู่การละทิ้งความบาดหมาง ความโกรธแค้นระหว่างกัน และอาจให้อภัยซึ่งกันและกันได้ ริเกอร์เสนอแบบแผนการทำความเข้าใจผู้อื่นทั้งที่แตกต่างจากเราในทางวัฒนธรรม และอาจมีความเจ็บปวดจากภูมิหลังทางประวัติศาสตร์ที่ขัดแย้งและมีการต่อสู้ซึ่งกันและกัน หากเราสามารถทำความเข้าใจผู้อื่นที่แตกต่างจากเราด้วย “ความโอบอ้อมอารี” ทางภาษา การแปลและการแลกเปลี่ยนความทรงจำ จะทำให้เรารู้สึกและเข้าใจประเด็นปัญหาที่คนแตกต่างมีร่วมกัน คือ “ความทุกข์” หรือ “ความเจ็บปวด” ทั้งในฐานะผู้ถูกกระทำและในฐานะผู้กระทำ ริเกอร์เสนอว่าความเคารพยอมรับจะเกิดขึ้นจากการเห็นคนอื่นเป็นพวกเดียวกัน ไม่ใช่พวกเดียวกันในเชิงเชื้อชาติและวัฒนธรรม แต่เป็นพวกเดียวกันในฐานะที่มีความปรารถนาคุณค่าบางอย่างเพื่อการดำรงชีวิตหรือเผชิญหน้ากับความปวดร้าวในชีวิต มีความทุกข์ หรือมีบาดแผลอันเนื่องมาจากความขัดแย้งอันเนื่องมาจากการมีวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน การเรียนรู้บาดแผลของผู้อื่นผ่านการแลกเปลี่ยนความทรงจำจะช่วยให้เราเข้าใจผู้อื่นและรู้สึกถึง “ความเป็นมนุษย์” ที่แต่ละคนมี เราสามารถก้าวข้ามความแตกต่างด้วยการเรียนรู้ความเป็นอื่นด้วยการแปลข้ามภาษา การสนทนาแลกเปลี่ยนความทรงจำด้วยเรื่องเล่าเชิงอัตลักษณ์นั้นจะมีผลให้เราสามารถจินตนาการถึงความทุกข์ยากของผู้อื่น และนำไปสู่ “การอภัย” ต่อผู้อื่นซึ่งอาจเป็นผู้กระทำ ความเจ็บปวดแก่เรา (Traiyawong, 2018; Singsuriya, 2016)

นักปฏิบัติการเพื่อความเป็นธรรมทางสังคมในปัจจุบันมีความเห็นตรงกันว่า การปฏิสัมพันธ์กับผู้ที่เห็นต่าง ผู้ที่ประสบความทุกข์ในชีวิตในสถานการณ์ต่าง ๆ หรือผู้ที่ถูกละทิ้งไม่ได้รับความเป็นธรรมทางสังคมด้วยหัวใจเปิดกว้างและเอื้ออาทร ไม่ด่วนตัดสินความถูกผิดโดยใช้ตัวเองหรือมาตรฐานสังคมใดสังคมหนึ่งเป็นเกณฑ์ แนวปฏิบัตินี้ถือเป็นหลักการหนึ่งในศาสตร์การวิเคราะห์พฤติกรรมประยุกต์ (Applied Behavior Analysis) แนวการวิเคราะห์พฤติกรรมประยุกต์ที่ใช้เมตตาธรรมเป็นกรอบคิด (Metta-contingencies) ดังกล่าวนี้อาจกลายเป็นแนวทางที่นักวิเคราะห์ด้านศาสตร์พฤติกรรมประยุกต์นี้ให้ความสนใจอย่างมาก พวกเขาเห็นว่านอกจากจะช่วยให้นักวิเคราะห์มีหัวใจอ่อนโยน เปิดกว้างต่อผู้อื่นในการทำงานแล้ว ยังเชื่อว่าจะสามารถเปลี่ยนแปลงสังคมในวงกว้างได้ด้วย (Zube, 2022 : 1-7) ศาสตร์ในการวิเคราะห์พฤติกรรมประยุกต์ดังกล่าวนี้นี้ไม่ได้มุ่งที่ตัวผลลัพธ์เพียงอย่างเดียวแต่มุ่งให้เกิดกระบวนการแสวงหาความยุติธรรมทางสังคมโดยดำเนินการประสานให้ความต้องการของบุคคลตั้งแต่หนึ่งคนสองคน หลายคนหรือทุกคนมีดุลยภาพ โดยกระบวนการที่นำไปใช้นั้นต้องให้ความสำคัญต่อการปึงเจกบุคคลกลุ่มต่าง ๆ ในสังคม บางคนเรียกการปฏิบัติการดังกล่าวนี้ว่าเป็นการออกแบบขององค์กรด้วยความรัก (Szabo, 2022 : 315-325) เช่นเดียวกันนักทฤษฎีที่เห็นว่าการแก้ปัญหาความยุติธรรมระดับนานาชาติต้องการกระบวนการสื่อสารที่เปิดกว้างไม่ใช่แค่ผลลัพธ์ กล่าวคือให้ทุกคนมีส่วนร่วมในกระบวนการการแก้ปัญหา จิตใจที่เปิดกว้างมองเห็นความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันของสรรพสิ่งและทุกชีวิตเท่านั้นจึงสามารถมีจิตใจเอื้ออาทรต่อผู้อื่นและสามารถเปิดรับการมีส่วนร่วมในกระบวนการความยุติธรรมอย่างเท่าเทียมกัน (Brück, M. V. (n.d.) : 74-75) หมายความว่า การจัดการกับปัญหาความทุกข์ยากต่าง ๆ ต้องคำนึงถึง “ชีวิตที่เจริญงอกงามของผู้อื่น” ไม่ใช่คำนึงแต่ความเจริญงอกงามของชีวิตที่ตนฝ่ายเดียว

พุทธศาสนาสอนว่า “ความคุ้นเคยเป็นญาติอย่างยิ่ง” (Mahachulalongkorn University, 1996d : 304) และทุกคนที่เวียนว่ายตายเกิดในวัฏสงสารล้วนแต่เคยเป็นญาติกันทั้งนั้น (Mahachulalongkorn University, 1996c : 450-455) พุทธศาสนาสอนเรื่องการลดทอนความเป็นอื่น โดยไม่เพียงแต่ให้เราสร้างความคุ้นเคยกันในชาตินี้เท่านั้น หากแต่สอนว่าในระดับภววิทยาแล้วเราทุกคนต่างมีความสัมพันธ์กันในเชิงเครือญาติ เราเป็นพวกเดียวกัน มนุษย์อาจมีเชื้อชาติ ชาติพันธุ์ ภาษาและวัฒนธรรมแตกต่างกันตามภูมิหลัง แต่ไม่มีความแตกต่างกันในฐานะผู้ร่วมสุขร่วมทุกข์ในวัฏสงสาร ดังนั้น ถ้าหากความเป็นอื่นเป็นปัญหาที่ทำให้เราไม่สามารถอยู่ร่วมกันได้ สิ่งที่เราควรทำคือขจัดความเป็นอื่นออกไปเสีย แล้วสร้างความเป็นพวกพ้องเดียวกัน การมองเห็นผู้อื่นเป็น “ผู้ร่วมวัฏสงสาร” ตามนัยของพุทธศาสนา เป็นการยกปรากฏการณ์ที่สัมผัสได้ในประสบการณ์จริงขึ้นสู่ระดับ

จินตนาการถึงความเป็นญาติที่ไร้ขอบเขตจำกัด ณ จุดที่ “ผู้อื่น” จะได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของการดำรงอยู่ของเรา นี่เป็นเงื่อนไขที่ทำให้พุทธศาสนาเชื่อว่าเราจะสามารถมีความอารีต่อผู้อื่นและช่วยเหลือผู้อื่นให้รอดพ้นจากความทุกข์อันหนักหนาสาหัสในชีวิต เมื่อเราเห็น “ลักษณะร่วมกัน” ของชีวิตทั้งหมดเหมือนดังที่พระพุทธเจ้าทรงมีประสบการณ์ในกระบวนการตรัสรู้ มีความรู้สึกร่วมในความทุกข์เหล่านั้นอย่างแท้จริง ความเห็นอกเห็นใจและความปรารถนาดีต่อกันย่อมจะบังเกิดขึ้นจากการเปิดรับใบหน้าของผู้อื่น ย่อมจะมีพลังในการแปรเปลี่ยนสำนักทางศีลธรรม อย่างน้อยก็ช่วยกระตุ้นเตือนหรือกระตุ้นเสรีภาพในการทำตามใจตนเองของเรา และตอบสนองต่อผู้อื่นในทางที่เหมาะสม “ความเป็นอื่น” ที่เป็นอุปสรรคต่อการเคารพยอมรับนั้นถูกทำลายไปโดยอาศัยการเข้าใจผู้อื่นผ่านกรอบ มโนทัศน์ “ความเป็นญาติ” หรือ “ผู้ร่วมวิถีสงสาร” ซึ่งเป็นการทำให้ “เรา” กับ “คนอื่น” เท่าเทียมกัน

แน่นอนว่าเมื่อมองผู้อื่นเท่าเทียมกันตน หรืออย่างน้อยที่สุดมี “จุดมุ่งหมายแห่งชีวิต” เดียวกันคือ “ความเจริญงอกงาม” หรือ “การหลุดพ้นจากทุกข์” ย่อมเป็นฐานสำคัญให้แก่การปฏิบัติที่เป็นธรรมหรือความยุติธรรมด้วย หลักการพื้นฐานมาก ๆ จากมุมมองเชิงศาสนาคือ การปลูกฝังความโอบอ้อมอารีหรือเมตตาธรรมที่โอบรับเอาความเป็นอื่นไว้เป็นส่วนหนึ่งของชีวิตของเรา ซึ่งหากพัฒนาให้ความรู้สึกสำนึกดังกล่าวยู่ในระดับภววิทยาได้ก็จะเป็นรากฐานแก่นวปฏิบัติในรอบชีวิตที่เป็นจริง แนวคิดเรื่อง “ความเจริญงอกงามของชีวิต” ในฐานะเป้าหมายของทุกคนตามปรัชญาของอริสโตเติลและพัฒนาต่อโดยนุสบอม เป็นกรอบคิดสำคัญที่จะช่วยให้เรามองเห็นชีวิตอื่นที่แตกต่างจากชีวิตเราในเชิงกายภาพ ไม่เพียงแต่มีความเป็นญาติหรือร่วมทุกข์ในวิถีสงสารตามแนวคิดของพุทธศาสนาเท่านั้น หากยังเหมือนกันในแง่ที่เราต่างมี “ความปรารถนาที่จะมีชีวิตที่ดี” ในฐานะที่เป็นมนุษย์คนหนึ่งอีกด้วย ด้วยการขยับ “ความเจริญงอกงามของชีวิตผู้อื่น” มาเป็นส่วนหนึ่งในความเจริญงอกงามในชีวิตของเรา (ตามข้อเสนอของ นุสบอม) ทำให้เราสามารถที่จะเมตตาต่อผู้อื่นที่แม้จะแตกต่างจากเราโดยเสมอหน้ากัน การปฏิบัติเมตตาธรรมจึงสามารถเกิดขึ้นได้โดยเที่ยงธรรมและมีความเป็นธรรมโดยปริยาย เพราะอิงอาศัยการพิจารณาถึงการดำรงอยู่ของผู้อื่นภายในกรอบ “ความเสมอภาค” หรือ “ความเท่าเทียมกัน” ในฐานะมนุษย์ที่มีเป้าหมายเพื่อความมีชีวิตที่ดีเหมือนกัน ไม่ว่าจะมีความแตกต่างกันในเชิงวัฒนธรรมหรือไม่ก็ตาม

การสร้างความเป็นธรรมทางสังคมที่ก้าวข้ามวัฒนธรรมที่แตกต่างหลากหลายภายใต้กรอบแห่งเมตตาธรรมและสำนักความเท่าเทียมกันในเชิงภววิทยาดังกล่าวล้วนแล้ว มีข้อที่พึงพิจารณาในสองระดับด้วยกันคือในระดับกระบวนการซึ่งทุกคนถูกเปิดให้เข้ามามีส่วนร่วมในกระบวนการสร้างความเป็นธรรม ซึ่งเป็นแนวทางที่นักคิดทั่วโลกในปัจจุบันให้ความสำคัญ โดยเชื่อว่าภายในกระบวนการดังกล่าวนี้นอกจากช่วยให้กระบวนการเป็นไปอย่างชอบธรรมแล้วผลที่จะเกิดขึ้นอันเนื่องมาจากการมีส่วนร่วมก็ย่อมมีคุณลักษณะแห่งความเที่ยงธรรมหรือความเป็นธรรมต่อทุกคนด้วยเช่นกัน ในแง่ความคิด การตระหนักถึง “ความเจริญงอกงามของชีวิต” ที่มนุษย์มีร่วมกันและนำมาเป็นข้อพิจารณาไตร่ตรองเพื่อการมีชีวิตที่ดีของเรา การยอมเป็นการเปิดโอกาสให้ผู้อื่นได้เข้ามามีส่วนร่วมในความเจริญงอกงามในชีวิตของเราตั้งแต่ระดับความคิดซึ่งก็อาจถือได้ว่าเป็นการเปิดรับให้ผู้อื่นได้มีส่วนร่วมในกระบวนการการสร้างสรรค์ความดีงามตั้งแต่แรกเริ่มนั่นเอง

สรุปผลการศึกษา

เมื่อมองจากมุมมองของพุทธศาสนา ความปรารถนาที่จะ “หลุดพ้นจากทุกข์” นั้นเองที่บ่งชี้ว่าทุกชีวิตต้องการความเจริญงอกงามของชีวิตของตนด้วยกันทั้งนั้น ความเป็นธรรมจึงเป็นสิ่งที่ทุกคนต้องการในฐานะ “องค์ประกอบหนึ่ง” ของความเจริญงอกงามของชีวิตทั้งในทางส่วนตัวและในทางสังคม กล่าวได้ว่า (1) เมตตาธรรมอิงอยู่กับมโนทัศน์เชิงภววิทยาที่เชื่อว่ามนุษย์ทุกคนล้วนตกอยู่ภายใต้ห้วงทุกข์และปรารถนาจะบรรลุถึงชีวิตที่ดี การมีเมตตาธรรมจึงเป็นความโอบอ้อมอารีที่อิงอยู่กับการจินตนาการถึงผู้อื่นทั้งที่เคยพบหน้าคำตาและไม่สามารถพบหน้าคำตาได้ บนพื้นฐานที่ตระหนักถึงความเท่าเทียมกันเชิงภววิทยาดังกล่าวนี้นำมาสู่การมีเมตตาต่อต้องแผ่ไปอย่างเสมอหน้ากันในสรรพสัตว์ไม่ว่ารักหรือเกลียด มิตรหรือศัตรู คนในครอบครัวหรือนอกครอบครัว คนที่พบหน้าหรือคนที่ไม่สามารถพบหน้าคำตา แต่อาจจินตนาการถึงได้ถึงสถานะความเป็นอยู่และความปรารถนาที่มีร่วมกันในฐานะมนุษยชาติ (2) การปฏิบัติเมตตาธรรมเกิดขึ้นบนความเชื่อเรื่อง “ความคู่ควรทางศีลธรรม” ที่ต้องมีการตัดสินว่าผู้อื่นเป็นผู้ควรได้รับการช่วยเหลือเพราะเขาได้รับความเดือดร้อนหรือความทุกข์อันหนักหนาสาหัสในชีวิตอย่างไม่ควรจะได้รับ การปฏิบัติเมตตาธรรมจึงมีข้อจำกัดในแง่ที่ว่าความช่วยเหลือผู้อื่นต้องอยู่ใต้ขอบเขตของความยุติธรรมหรือความเป็นธรรม ในแง่ปฏิบัติเมตตาธรรมไม่อาจจะละเมิดหลักความเป็นธรรม อย่างไรก็ตาม หากพบสถานการณ์ที่ไม่เป็นธรรมซึ่งดำรงอยู่ต่อหน้า เรามีพันธะ

ที่ต้องปฏิบัติเมตตาธรรมอันเนื่องมาจากการตระหนักถึง “ความเจริญงอกงามของชีวิต” ที่ทุกคนจะพึงได้รับ การไม่ปฏิบัติเมตตาธรรมในกรณีที่พบว่าผู้อื่นตกอยู่ในความทุกข์หรือความชั่วร้ายอันหนักหนาสาหัสในชีวิตโดยที่เขาไม่สมควรจะได้รับนั้นคือการละทิ้งความถูกต้องชอบธรรม เมตตาธรรมต่อผู้อื่นโดยเสมอหน้ากันนั้นเองที่ผลักดันให้เรามีเมตตากระทำการใด ๆ ก็ตามเพื่อฟื้นคืนความเป็นธรรมสำหรับผู้ที่ไม่ได้รับความชอบธรรม โดยอาศัยกรอบคิด “ความเจริญงอกงามของชีวิต” ที่เป็นเป้าหมายสำหรับทุกชีวิต เมื่อพบความไม่เป็นธรรมใด ๆ เกิดขึ้นแก่ผู้อื่นแม้มิใช่ผู้ของตนเองสนิทชิดเชื้อก็ตาม การตระหนักถึงว่าทุกคนล้วนต้องการพ้นจากทุกข์ และต้องการมีชีวิตที่ดี (ชีวิตที่เจริญงอกงาม) ด้วยกันทั้งสิ้น ก็จะลงมือปฏิบัติเพื่อคืนความเป็นธรรมให้แก่ผู้ที่ไม่ได้รับความเป็นธรรม พิจารณาในแง่โครงสร้างทางสังคม เมื่อผู้มีเมตตาธรรมพบเห็นระบบที่ไม่เป็นธรรมก็ย่อมถือเป็นพันธกิจที่จะทำให้ระบบดังกล่าวมีความเป็นธรรมเพื่อว่าทุกคนจะสามารถมีชีวิตที่ดีในสังคมดังกล่าวได้

ในสังคมพหุวัฒนธรรมที่มีคนแปลกหน้าอยู่ร่วมกับเรานั้น จำเป็นต้องตระหนักถึงปัญหาที่ว่าเราจะอยู่ร่วมกันอย่างไร พุทธศาสนาสอนให้ตระหนักคิดในระดับภววิทียว่าเราทุกคนคือผู้ที่ร่วมทุกข์ในวัฏสงสาร ข้อคำนึงดังกล่าวนี้ช่วยให้เราโอบอุ้มผู้คนทั้งหมดทั้งที่คุ้นเคย แปลกหน้าหรือแม้ไม่เคยพบหน้าค่าตาให้เข้ามาอยู่ในโครงการความเจริญงอกงามในชีวิตของเรา ฐานคิดนี้จะผลักดันให้เราส่งเสริมให้เกิดความเป็นธรรมในระดับสังคมขึ้นได้แม้ในสังคมที่มีความหลากหลายทางวัฒนธรรมโดยเปิดให้คนที่มีความแตกต่างทางวัฒนธรรมได้มีส่วนร่วมในการกำหนด “ความเจริญงอกงามของชีวิต” ของตนพร้อมกับคำนึงถึงความเจริญงอกงามของชีวิตอื่น ๆ ที่อยู่ร่วมกันในสังคม ภายใต้ขอบเขตของความเป็นธรรมที่ทุกคนยอมรับ ความมีใจเปิดกว้างต่อความแตกต่างทางวัฒนธรรมอย่างเท่าเทียมกันนั้นเองคือเมตตาธรรมที่พุทธศาสนาสอน

กิตติกรรมประกาศ

บทความนี้ปรับปรุงจากรายงานวิจัย “เมตตาธรรมกับความเป็นธรรมในมุมมองของพุทธศาสนา : การตีความแบบอริสโตเติลและการปรับใช้ในสังคมพหุวัฒนธรรม” (Mercy and Justice in Buddhism : Aristotelian Interpretation and Application in Multicultural Society) เป็นหัวข้อวิจัยย่อยในชุดโครงการวิจัย “คุณธรรมของพลเมืองในสังคมพหุวัฒนธรรม : ภารดรภาพ สิทธิ เสรีภาพและความเป็นธรรม” (Virtue of Citizens in Multicultural Society: Fraternity, Right, Freedom and Justice) มีผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน เป็นหัวหน้าโครงการและเป็นผู้วิจัย ทนอดทนจาก สำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม (สก.สว.) ประจำปีงบประมาณ 2564

References

- Archawanantakul, S. (trans.). (2011). Justice: What's the Right Thing to Do ?. by Michael J. Sandel. Bangkok: Open World Publishing. (In Thai)
- Aristotle. (2022). POLITICS: Principles of Political Science and Political Philosophy of Ancient Greece in the Imperial Era. Supasilp, S. (trans.). Nonthaburi: Tubnangseu Publishing. (In Thai)
- Blumenthal, J. (2009). Toward A Buddhist Theory of Justice. *Journal of Global Buddhism; Penrith South*, 10, 321-349.
- Boonnoon, C. (2007). Justice in Tipitakas. Full Report funded by Thailand Research Fund. (In Thai)
- Boonnoon, C. (2016). Moral Status of Family in Buddhism. in Satha-Anand (ed.), Mapping Ethics (pp.41-108). Bangkok: Vibhasa Press. (In Thai)
- Boonnoon, C. (2019). No Questions for Makhandiya: An Analysis of the Concept of Justice through “Silence” of Monks in the Stories of “Withuthabha” and “Samawati” in Dhamapada commentary. *Journal of Social Sciences and Humanities Research in Asia*, 25(1), 159-192. (In Thai)
- Brück, M. V. (n.d.). An Ethics of Justice in Buddhism seen in a Cross-Cultural Context. Retrieved 15 August 2022, from https://www.totetu.org/assets/media/paper/j019_158.pdf.

- Buddhadasa B. (2006). Dhamma and Politics. Bangkok: Sukkhapabchai Publishing. (In Thai)
- Boonyanate, N. (2014). Justice in The Crime of Passion. Bangkok: Kobfai Publishing Project. (In Thai)
- Changkwan-yuen, P. (1991). Political Thought in Tipitaka. Bangkok: Chulalongkorn University Press. (In Thai)
- Korsgaard, C. M. (1996). Creating the Kingdom of Ends. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mahachulalongkorn University. (1996a). Thai Tipitakas, Volume 11. Bangkok: MCU Press. (In Thai)
- Mahachulalongkorn University. (1996b). Thai Tipitakas, Volume 13. Bangkok: MCU Press. (In Thai)
- Mahachulalongkorn University. (1996c). Thai Tipitakas, Volume 16. Bangkok: MCU Press. (In Thai)
- Mahachulalongkorn University. (1996d). Thai Tipitakas, Volume 25. Bangkok: MCU Press. (In Thai)
- Mahamakut Buddhist University. (2000a). Sutra and Commentary, volume 40. 4th ed. Bangkok: MBU Press. (In Thai)
- Mahamakut Buddhist University. (2000b). Sutra and Commentary, volume 41. 4th ed. Bangkok: MBU Press. (In Thai)
- Mahamakut Buddhist University (2000c). Sutra and Commentary, volume 42. 4th ed. Bangkok: MBU Press. (In Thai)
- Naktranun, C. (2021). The Compatibility between Justice and Mercy. *Rajapark Journal*, 15(42), 102-116. (In Thai)
- Ngamchitcharoen, V. (2005). Justice and Care in Feminist Ethics. *Journal of Liberal Arts*, 5(2), 1-36. (In Thai)
- Nualnirun, J. (2000). Does mercy really lead to equality?: A comparison of the perspectives of Nietzsche and Buddha. *Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University*, 7(1), 36-48. (In Thai)
- Nussbaum, M. C. (2001). Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions. USA.: Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (2007). Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership. New York: Cambridge University Press.
- Pholcharoen, W. (2018). Collection of Articles on Political Science and Public Administration. Mahasarakham: Apichat Printing. (In Thai)
- Pholcharoen, W. (2019). Collection of Articles on Buddhism and Society and politics. Mahasarakham: Apichat Printing. (In Thai)
- Phra Dhammapitaka (P. A. Payutto). (1995). Buddhadhamma, adapted and expanded version. Bangkok: Mahachulalongkornrajavidyalaya University. (In Thai)
- Phra Dhammapitaka (P. A. Payutto). (2000). Buddhist Dictionary. Vocabulary edition. Bangkok: Mahachulalongkornrajavidyalaya University. (In Thai)
- Phrathepvedi (Prayut Payutto). (1989). Buddhism and Thai Society. Bangkok: Komol Keemthong Foundation. (In Thai)
- Promta, S. (2005a). Buddhist Philosophy: Man, Society and Ethical Problems. Bangkok: Sayam Publishing. (In Thai)
- Promta, S. (2005b). Buddhism and The Death Penalty. *Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University*, 12(3), 5-116. (In Thai)
- Promta, S. (2016). Buddhist Philosophy in Abhidhamma Pitaka. Nonthaburi: Panyachat Books Buying. (In Thai)
- Royal Institute. (1980). Royal Institute Dictionary, 1950. 18th ed. Bangkok: Nonthachai Limited Partnership. (In Thai)
- Royal Institute. (2003). Royal Institute Dictionary 1999. Bangkok: Nanmee Books Publications. (In Thai)
- Royal Institute. (2004). Vocabulary of Law English-Thai Thai-English Royal Institute Edition. Bangkok: Royal Institute. (In Thai)
- Satha-anand, S. (ed.). (2022). Buddhist Pluralism volume 3 Tracing: James, Heidegger, Taylor, Ricoeur. Bangkok: TSRI-Senior Research Project Fellowship, Kobfai Publishing Project. (In Thai)
- Sen, A. (2012). Identity and violence. An illusion of Destiny. Klampaiboon, S. (trans.). Nakhon Pathom: Institute of Human Rights and Peace Studies. (In Thai)
- Singsuriya, P. (2016). Recognition in Paul Ricoeur's Philosophy. in Satha-Anand, (ed.), Mapping Ethics (pp.467-526). Bangkok: Vibhasa Press. (In Thai)

- Singsuriya, P. (2022). Charles Taylor's Theory of Multiculturalism. In Satha-anand, S. (ed.), *Buddhist Pluralism* volume 3 Tracing: James, Heidegger, Taylor, Ricoeur (pp.290-350). Bangkok: TSRI-Senior Research Project Fellowship, Kobfai Publishing Project. (In Thai)
- Szabo, T. G. (2022). Conclusion: Designing Organizations with Love: An ACT Prosocial Framework for Social Justice, Diversity, and Inclusion. In Sadavoy, J. A. and Zube, M. L. (ed.). *A Scientific Framework for Compassion and Social Justice: Lessons in Applied Behavior Analysis*. (pp.314-325). New York: Routledge.
- Taweesak, S. (2009). Buddhist Morality and Universal Ethics. *Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University*, 26(2), 51-72. (In Thai)
- Thianpratuangchai, M. (2014). Concept of Social Justice in Buddhist Philosophy. *Humanities Journal*, 21(2), 165-192. (In Thai)
- Triyawong, K. (2016). Face-to-Face Relation as a Condition for Ethics in Emmanuel Levinas' Philosophy. in Satha-Anand, (ed.), *Mapping Ethics* (pp.411-464). Bangkok: Vibhasa Press. (In Thai)
- Triyawong, K. (2018). Towards Coexistence with The Other: An Interpretation of Paul Ricoeur' Philosophy. In Saowanit Chulawong (ed.), *Debating on Values II: On Cultural Diversity* (pp.99-139). Bangkok: Vibhasa Publishing. (In Thai)
- Wimaladhamma, K. (2015). The Concept of Justice in Aristotle's and Theravada Buddhist Ethics. Retrieved 5 May 2022, From <https://researchgate.net/publication/272421052>.
- Zube, M. (2022). Introduction: Metta-Contingencies. In Sadavoy, J. A. and Zube, M. L. (ed.). *A Scientific Framework for Compassion and Social Justice: Lessons in Applied Behavior Analysis*. (pp.1-7). New York: Routledge.