

ชิต: มุมมองเชิงจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อม¹

สุทธิกานต์ สิริทิกุล²

(วันที่รับ: 28 พ.ย. 2567; วันที่แก้ไขเสร็จ: 19 มิ.ย. 2568; วันที่ตอบรับ: 2 ก.ค. 2568)

บทคัดย่อ

เนื่องด้วยมนุษย์เราดำรงอยู่ในโลกธรรมชาติกับทั้งสิ่งมีชีวิตและไม่มีชีวิต เกี่ยวโยงกันในฐานที่เป็นสิ่งแวดล้อมซึ่งกันและกัน ปัญหาสิ่งแวดล้อมจึงเป็นปัญหาที่เกี่ยวข้องกับทุกส่วน ความพยายามแก้ปัญหาสิ่งแวดล้อมของมนุษย์ด้วยมุมมองที่ว่ามนุษย์ครอบครองคุณค่าภายในตนเองและเป็นศูนย์กลางของสรรพสิ่งได้นำไปสู่แนวทางการกระทำเชิงจริยธรรมที่มุ่งเน้นผลประโยชน์ของมนุษย์และเป็นเพื่อประโยชน์ต่อมนุษย์เป็นสำคัญนั้น ไม่สามารถแก้ไขปัญหามลพิษสิ่งแวดล้อมได้อย่างแท้จริง จริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมจึงปรากฏขึ้นสำหรับปรับเปลี่ยนมุมมองของมนุษย์ที่มีต่อโลกธรรมชาติและกำหนดทิศทางการกระทำเชิงจริยธรรมต่อโลกธรรมชาติ

“ชิต” เป็นชนบข้อห้ามโบราณซึ่งมีความเกี่ยวพันและมีบทบาทต่อการดำเนินชีวิตของชาวล้านนาในหลากหลายมิติ เนื่องด้วยชาวล้านนาในอดีตดำรงชีพด้วยการเกษตรกรรมซึ่งจำเป็นต้องยึดโยงกับโลกธรรมชาติ จึงปรากฏ “ชิต” ที่ข้องเกี่ยวกับโลกธรรมชาติ งานวิจัยชิ้นนี้ซึ่งเป็นงานวิจัยเชิงเอกสารจึงมีเป้าหมายวิเคราะห์มุมมองเชิงจริยศาสตร์ในชิต อันเป็นสิ่งที่กำหนดความสัมพันธ์และพันธะความรับผิดชอบของชาวล้านนาต่อสิ่งแวดล้อมธรรมชาติหรือโลกธรรมชาติ การศึกษาแสดงให้เห็นถึงมุมมองเชิงจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมในชิต โดยเฉพาะอย่างยิ่งการขยายขอบเขตเชิงจริยธรรมไปสู่สิ่งแวดล้อมธรรมชาติหรือโลกธรรมชาติ กล่าวคือโลกธรรมชาติครอบครองสถานะเชิงจริยธรรมบางประการ แม้ว่าสถานะเชิงจริยธรรมนี้จะไม่สามารถสรุปได้ว่ามีฐานมาจาก “คุณค่าภายในตนเอง” แต่อย่างไรก็ตามสถานะดังกล่าวนี้เป็นตัวกำหนดการปฏิบัติและความรับผิดชอบต่อจริยธรรมของชาวล้านนาที่มีต่อสิ่งแวดล้อมธรรมชาติ ตลอดทั้งนำไปสู่การเคารพยำเกรงต่อโลกธรรมชาติ

คำสำคัญ: จริยศาสตร์; จริยศาสตร์สิ่งแวดล้อม; ชิต; ชนบธรรมเนียมล้านนา

¹ บทความวิจัยชิ้นนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยเรื่อง ชิต : มุมมองเชิงจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อม (Khuet : the perspective of Environmental Ethics) ซึ่งได้รับการสนับสนุนงบประมาณจากทุนสนับสนุนการวิจัย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ งบประมาณรายได้ปี 2566

² อาจารย์ ดร., คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
อีเมล: suttikan.sittikul@cmu.ac.th

Khuet: the perspective of environmental ethics³

Suttikan Sittikul⁴

(Received: November 28, 2024; Revised: June 19, 2025; Accepted: July 2, 2025)

Abstract

Generally, humans, being co-existent in the natural world with other living and non-living beings, get involve with the environmental surroundings. The environmental problems, hereby, become the problems for all. All concerns, to solve the environmental problems with a perspective holding that merely human beings are the center of all and have intrinsic value leading to an attitude that all ethical performances serve human interests and focus on merely human interests, are not able to figure the environmental problems out completely. Environmental ethics is thus, emergingly, to build up a rectified perspective to natural world, paving ethical obligations towards natural environments.

“Khuet” is Lanna archaic traditional taboos are essentially important for Lanna people. In past, agriculture was the importance for Lanna people’s sustenance and, consequently, linked them dependently to the natural world. So, there are Khuet regarding to natural world. This research, based on qualitative research, aims to analyze the perspective of environmental ethics in “Khuet” which builds up the relationship between Lanna people and the natural world. The study indicates the perspective of environmental ethics in “Khuet”, especially, issuing in enlarging the ethical boundary to include natural environments or natural world. That is, the natural world possesses the ethical status, although the ethical status cannot be addressed as “intrinsic value”, it still places Lanna people’s ethical obligations towards the natural environments, and leads to that the natural world, as possesses ethical status, is subject to be venerated.

Keywords: ethics; environmental ethics; Khuet; Lanna tradition

³ This research article is part of the research project “Khuet: the perspective of Environmental Ethics”, supported by research funding from the Faculty of Humanities, Chiang Mai University, fiscal year 2023.

⁴ Lecturer Dr., Faculty of Humanities, Chiang Mai University

E-mail: suttikan.sittikul@cmu.ac.th

บทนำ

มนุษย์และสิ่งแวดล้อมมีความสัมพันธ์ต่อกัน และความสัมพันธ์นั้นส่งผลทั้งในแง่บวกและลบต่อการดำรงชีวิตของมนุษย์เสมอ โดยทั่วไป “สิ่งแวดล้อม” หมายถึงทุกสิ่งที่มีลักษณะทางกายภาพ ชีวภาพ และสังคมซึ่งดำรงอยู่รอบ ๆ ตัวมนุษย์ แต่ในบทความนี้จะเน้นในความหมายของสิ่งแวดล้อมที่เกิดขึ้นโดยธรรมชาติ หรือเรียกว่า “สิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติ”⁵ อันได้แก่ ป่าไม้ สัตว์ป่า น้ำ ดิน แร่ธาตุต่าง ๆ บรรยากาศ อากาศ มนุษย์ พืช และสัตว์ เป็นต้น (เกษม จันทรแก้ว, 2558, น. 3) มนุษย์เราอาศัยอยู่ท่ามกลางโลกธรรมชาติ ฉะนั้น ปัญหาสิ่งแวดล้อมจึงส่งผลกระทบต่อมนุษย์โดยตรง ในปัจจุบันมนุษย์ได้ตระหนักถึงความสำคัญของปัญหาด้านสิ่งแวดล้อมและผลกระทบอันเกิดจากปัญหาดังกล่าวและได้พยายามแก้ไข เช่นกรณีปัญหามลพิษต่อสิ่งแวดล้อมซึ่งเกิดจากการที่มนุษย์ใช้พลังงานจากน้ำมันและก๊าซธรรมชาติมากเกินไป วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีสมัยใหม่ได้ตระหนักถึงปัญหาดังกล่าวและนำไปสู่การแสวงหาพลังงานธรรมชาติเข้ามาทดแทน อาทิ พลังงานลม พลังงานน้ำ พลังงานความร้อนใต้พิภพ พลังงานจากดวงอาทิตย์ และพลังงานไฮโดรเจน (อิสนันท์ วิวัฒน์รัตนบุตร, 2556, น. 306) เมื่อพิจารณาการแก้ไขปัญหาสิ่งแวดล้อมจะพบว่าการแก้ปัญหานี้วางบนผลประโยชน์ของมนุษย์เป็นสำคัญอย่างไม่สามารถปฏิเสธได้ นั่นคือการพิจารณา “ผลประโยชน์” ซึ่งให้เห็นแนวคิดเชิงจริยศาสตร์ที่มองว่ามนุษย์เป็นศูนย์กลางของคุณค่าทั้งหมด กล่าวอีกนัยคือผลประโยชน์และคุณค่าทั้งหมดนั้นขึ้นอยู่กับมนุษย์ทั้งสิ้น แนวทางเช่นนี้มาจากการที่มนุษย์มีมุมมองต่อตนเองและโลกธรรมชาติหรือสิ่งในโลกธรรมชาติในลักษณะที่ไม่เสมอภาคกัน ซึ่งได้รับการเผยให้เห็นชัดเจนผ่านทฤษฎีของอริสโตเติล (Aristotle) โดยอริสโตเติลนั้นได้แบ่งโลกธรรมชาติออกเป็นสองส่วน ได้แก่ สิ่งมีชีวิตและสิ่งไม่มีชีวิต ทั้งอริสโตเติลได้อธิบายถึงกิจกรรมพื้นฐานของชีวิตซึ่งได้แก่ การโภชนา (Nutrition) การมีผัสสะ (Sensation) และการคิด (Thinking) โดยสิ่งมีชีวิตจะมีกิจกรรมดังกล่าวนี้เท่าที่ตนจะมีศักยภาพมีได้ ซึ่งสิ่งมีชีวิตบางประเภทมีหนึ่งกิจกรรม สิ่งมีชีวิตบางประเภทมีสองกิจกรรม แต่มีเพียงมนุษย์เท่านั้นที่ประกอบไปด้วยกิจกรรมทั้งสาม (Desjardins, 1993, p. 26) จะเห็นได้ว่าทฤษฎีเช่นนี้ของอริสโตเติลยืนยันมุมมองความแตกต่างเชิงคุณค่าระหว่างมนุษย์ซึ่งมีศักยภาพแห่งการคิดหรือมี “จิต” ที่มีเหตุผลกับสิ่งมีชีวิตอื่นในโลกธรรมชาติ นอกจากนั้นเท่าที่ซึ่งมองว่าคุณค่าของมนุษย์แตกต่างไปจากสิ่งอื่นในโลกธรรมชาติยังคงได้รับการยอมรับและเห็นอย่างชัดเจนจากระบบปรัชญาของเรอเน เดส์คาร์ตส์ (René Descartes) ที่ชี้ให้เห็นว่ามนุษย์มีศักยภาพการคิด จากการเสนอข้อความที่ว่า “ฉันคิด ฉันจึงดำรงอยู่” (Descartes, 2017) สิ่งนี้ชี้ให้เห็นว่าแก่นสาระของ “ฉัน” เป็น “สิ่งที่คิดได้” (จิต) นอกจากนั้นระบบปรัชญาของเดส์คาร์ตส์ยังส่งผลให้เกิดการแบ่งแยก “จิต” และ “กาย” และมองว่าจิตแน่นอนชัดเจนกว่ากาย กล่าวคือโลกของจิตแน่นอนชัดเจนกว่าโลกกายภาพหรือโลกธรรมชาติ จุดนี้จึงเห็นได้ว่าปรัชญาของเดส์คาร์ตส์สนับสนุนการแยกของจิตจากโลกธรรมชาติและส่งเสริมทำที่ที่ว่ามนุษย์มีความสามารถคิดเชิงเหตุผล ในทำนองเดียวกัน เอ็มมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant) ได้เสนอทฤษฎีสอดรับต่อทำที่ดังกล่าว คานท์เห็นว่าความรู้ต้องมาจากการผ่านโครงสร้างของเงื่อนไขของความเป็นไปได้ของการเข้าใจที่เรียกว่า “ปาราดิ” (Categories) หรือช่องประเภทของความเข้าใจทั้ง 12 ช่อง ซึ่งทำหน้าที่ตีความและเข้าใจข้อมูล

⁵ บทความนี้จะใช้คำว่า “สิ่งแวดล้อมธรรมชาติ” “สิ่งต่าง ๆ ในโลกธรรมชาติ” และ “โลกธรรมชาติ” ในความหมายเดียวกัน

(Kant, 2007) เช่นนั้นความรู้ความเข้าใจต่อโลกธรรมชาตินี้จึงขึ้นกับการเข้าใจและพิจารณาของมนุษย์ การรู้จึงเป็นสิ่งที่เกี่ยวกับสิ่งที่ปรากฏต่อเราเท่านั้น และโลกที่มนุษย์รู้ได้เรียกว่าโลกแห่งปรากฏการณ์ (Phenomenal World) ซึ่งคือโลกที่ขึ้นอยู่กับการรับรู้ของเราผ่านโครงสร้างของเงื่อนไขดังกล่าว เช่นนี้โลกธรรมชาตินี้ที่เรารับรู้จึงต้องได้รับการเข้าใจโดยกระบวนการพิจารณาและตัดสินของมนุษย์ ส่วนนี้เป็นการชี้ชัดถึงความสำคัญของความสามารถคิดเชิงเหตุผลของมนุษย์ เมื่อพิจารณาถึงจุดนี้ มุมมองที่ว่ามนุษย์เป็นสิ่งที่คิดเหตุผลได้นี้จึงเป็นสิ่งที่แยกความแตกต่างระหว่างมนุษย์และสิ่งอื่น ๆ ในโลกธรรมชาติ และเป็นฐานอันส่งเสริมการมองว่ามนุษย์ครอบครองหรือมีคุณค่าในตัวเอง ด้วยเหตุนี้จึงนำไปสู่การเห็นว่าจุดศูนย์กลางแห่งคุณค่าดำรงอยู่ที่มนุษย์เท่านั้น จุดนี้จะเห็นได้ว่าแนวคิดข้างต้นแสดงให้เห็นถึงแนวคิดมนุษย์เป็นศูนย์กลางของสรรพสิ่ง (Anthropocentrism) ซึ่งวางบนฐานที่ว่ามนุษย์ตีความคุณค่าของโลกในมุมมองคุณค่าและประสบการณ์ของมนุษย์เอง (Teng & Yifan, 2009, p. 247) สิ่งในโลกธรรมชาติจึงได้รับการตีค่าในฐานะหนทางหรือ “เครื่องมือ” ให้แก่มนุษย์เท่านั้น การแก้ไขปัญหาลักษณะแวดล้อมจากฟากฝั่งจริยศาสตร์ซึ่งกำหนดให้มนุษย์เป็นศูนย์กลางแห่งคุณค่าและให้น้ำหนักต่อผลประโยชน์ของมนุษย์เป็นสำคัญจึงมิใช่แนวทางแก้ปัญหาได้อย่างแท้จริง ด้วยเหตุนี้จึงปรากฏระบบจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อม ซึ่งเน้นการพิจารณาเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งแวดล้อมธรรมชาติและมนุษย์ และปรับเปลี่ยนมุมมองที่มีมนุษย์เป็นศูนย์กลางแห่งคุณค่าไปสู่มุมมองที่สิ่งอื่น ๆ นั้นมีคุณค่า อันนำไปสู่การปฏิบัติต่อสิ่งแวดล้อมธรรมชาติในแนวทางซึ่งแตกต่างออกไป

ปัญหาทางสิ่งแวดล้อมนั้น ผู้วิจัยมองว่ามีสาเหตุหนึ่งมาจากมุมมองของมนุษย์ที่มีต่อโลกธรรมชาติ ส่งผลให้การกระทำและการดำเนินชีวิตของมนุษย์คล้อยไปตามมุมมองดังกล่าว ด้วยเหตุนี้การแก้ปัญหาสิ่งแวดล้อมจะมีประสิทธิภาพได้ ควรริเริ่มจากมุมมองของมนุษย์ก่อน หากมนุษย์ไม่เปลี่ยนมุมมองและวิธีการดำเนินชีวิต เราย่อมไม่สามารถหลุดออกจากปัญหาได้ และมุมมองของมนุษย์ซึ่งมีต่อโลกธรรมชาติหรือสิ่งแวดล้อมธรรมชาตินั้นย่อมเกี่ยวโยงกับพื้นที่หรือสังคมที่เขานับว่าดำรงและเป็นสมาชิกอยู่ ในสังคมล้านนาปรากฏความเชื่อต่าง ๆ โดย “ชิต” ถือเป็นความเชื่อรูปแบบหนึ่งที่ถือสืบต่อกันมา ในแง่นี้ “ชิต” เป็นมนต์ศน์ที่เกี่ยวกับความไม่ดี เป็นสิ่งเลวร้าย ความเป็นเสนียด อับมงคลต่าง ๆ ความเชื่อนี้จึงนำไปสู่การห้ามกระทำในสิ่งที่จะนำไปสู่ความเป็นชิต โดยเรียกการห้ามกระทำนั้นว่า “ข้อชิต” ในงานแนวคิดเชิงปรัชญาเรื่องชิตในล้านนานั้นได้เสนอว่าการห้ามดังกล่าวนี้มีรากฐานมาจากความเชื่อเชิงอภิปรัชญาแบบจิตนิยม (Idealism) ที่ถือว่าความเป็นจริงมีลักษณะเป็นภาวะเหนือธรรมชาติ ซึ่งมีบทบาทสำคัญต่อปรากฏการณ์ต่าง ๆ ในโลกธรรมชาติ โดยความเชื่อเชิงอภิปรัชญาเช่นนี้แฝงอยู่เบื้องหลัง “ชิต” ในรูปแบบที่เกี่ยวข้องกับสิ่งเหนือธรรมชาติ ผี หรือ เทวดาซึ่งมีอำนาจดลบันดาลให้เกิดเหตุร้ายหรืออาภรรพ์ต่าง ๆ ต่อผู้ที่ทำการละเมิดการห้ามนั้น ความเชื่อนี้ได้นำไปสู่แนวทางปฏิบัติเชิงจริยศาสตร์ ซึ่งคือการกำหนดการกระทำ หรือพฤติกรรมของคนในสังคมล้านนาว่าควรกระทำหรือไม่กระทำสิ่งหนึ่ง ๆ (สุวรรฐ แลสันกลาง, 2541) และด้วยสังคมล้านนาในอดีตนั้นเป็นสังคมเกษตรกรรม ชาวล้านนาดำเนินวิถีชีวิตท่ามกลางสิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติ เช่นนี้จึงปรากฏ “ชิต” ที่เกี่ยวโยงกับสิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติ อาทิ พื้นที่ทางธรรมชาติ ภูเขา ต้นไม้ และทำหน้าที่ควบคุมการกระทำ สร้างความสัมพันธ์ ความหมายและคุณค่ายึดโยงชาวล้านนากับโลกธรรมชาติ งานวิจัยชิ้นนี้จึงมีเป้าหมายใน

การวิเคราะห์มุมมองเชิงจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมที่ปรากฏในซีด เพื่อเผยให้เห็นถึงมุมมองของชาวล้านนาที่มีต่อสิ่งแวดล้อมธรรมชาติหรือโลกธรรมชาติ ตลอดจนพิจารณาบทบาทเชิงจริยธรรมของซีดที่มีต่อสิ่งแวดล้อมธรรมชาติ

วัตถุประสงค์การวิจัย

1. เพื่อศึกษาซีดที่ข้องเกี่ยวกับสิ่งแวดล้อมธรรมชาติ
2. เพื่อศึกษาจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อม
3. เพื่อวิเคราะห์มุมมองเชิงจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมในซีด

วิธีการวิจัย

งานวิจัยนี้เป็นงานวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) ด้วยกระบวนการศึกษาเชิงเอกสาร (Documentary Research) โดยศึกษาข้อมูลเรื่องซีดจากเอกสารที่มีผู้รวบรวมเป็นลายลักษณ์อักษรไว้แล้ว ประกอบด้วยหนังสือ ซีด : ข้อห้ามในล้านนา (คมเนตร เชษฐพัฒนวนิช, 2539) อันได้รวบรวมข้อซีดไว้อย่างครบถ้วนสมบูรณ์ เอกสาร การประชุมเชิงปฏิบัติการเรื่ององค์ความรู้เรื่อง “ซีดในล้านนา” (สำนักศิลปะและวัฒนธรรม สถาบันราชภัฏลำปาง, 2541) และวิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต แนวคิดเชิงปรัชญาเรื่องซีดในล้านนา (สุวรรัฐ แลสันกลาง, 2541) ในส่วนทฤษฎีจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมนั้น ศึกษาจากเอกสาร บทความ และหนังสือต่าง ๆ ที่มีส่วนเกี่ยวข้อง อาทิ *Animal Liberation* (Peter Singer, 2009) *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* (Aldo Leopold, 1949) *Ecology, Community and Lifestyle* (Arne Naess, 1989) *Gaia: A New Look at Life on Earth* (James Lovelock, 2016) *Respect for Nature* (Paul Taylor, 2011) เป็นสำคัญ ในขั้นตอนแรกงานวิจัยนี้มุ่งศึกษาและรวบรวมซีดที่เกี่ยวข้องกับสิ่งแวดล้อมธรรมชาติ ตลอดจนศึกษาทฤษฎีจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อม ขั้นตอนถัดมาเป็นการพิจารณาข้ออธิบายซึ่งแฝงอยู่เบื้องหลังของซีดนั้น และวิเคราะห์ข้ออธิบายดังกล่าวด้วยทฤษฎีจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อม เพื่อเผยมุมมองเชิงจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมในซีด จากนั้นจึงนำเสนอด้วยวิธีการพรรณนา

ผลการวิจัย

บทความนี้จัดแบ่งผลการวิจัยเป็น 3 ส่วน ในส่วนแรกจึงเป็นการพิจารณาแนวคิดทางทฤษฎีจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อม เพื่อให้เห็นมุมมองสำคัญของจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อม ส่วนถัดมาเป็นการกล่าวถึงภาพโดยรวมของซีด และซีดซึ่งเกี่ยวกับสิ่งแวดล้อมธรรมชาติ ในส่วนสุดท้ายจะเป็นการนำเสนอการวิเคราะห์มุมมองเชิงจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมในซีด

1. ทฤษฎีจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อม

โดยทั่วไปมนุษย์เรามีความเกี่ยวพันกับตนเองและกับมนุษย์ผู้อื่น สองสิ่งนี้นำไปสู่พื้นที่ของการแสวงหาว่าสิ่งใดเป็นสิ่งที่ดีสุดของชีวิตมนุษย์และมองหาว่าสิ่งใดเป็นสิ่งที่ควรกระทำต่อผู้อื่น พื้นที่ดังกล่าวนี้

เรียกว่า “จริยศาสตร์” (วิทย์ วิศุทเวทย์, 2564) ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็นชุดความคิดหนึ่ง⁶ (Singer, 1993) ที่ต้องประกอบไปด้วยการคิดเชิงเหตุผลในการโต้แย้งหรือสนับสนุนว่า “การกระทำ” หนึ่งของมนุษย์นั้นทั้งต่อตนเองและต่อผู้อื่น ถูกหรือไม่ถูก ดีหรือไม่ดี ควรหรือไม่ควรอย่างไร ซึ่งเป็นประเด็นเกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า “คุณค่า” เป็นสำคัญ นอกจากความสัมพันธ์กับตนเองและผู้อื่นข้างต้น การดำรงชีวิตของมนุษย์มีความสัมพันธ์กับสิ่งรอบตัวเราและโลกธรรมชาติเสมอ กล่าวได้ว่ามนุษย์เราเป็นส่วนหนึ่งของโลกธรรมชาติและข้องเกี่ยวกับสิ่งรอบตัว ด้วยเหตุนี้ข้อเกี่ยวของเชิงจริยธรรมระหว่างมนุษย์กับสิ่งแวดล้อมธรรมชาติรอบตัวเราที่เรียกว่า “จริยศาสตร์สิ่งแวดล้อม” จึงปรากฏขึ้น โดยทั่วไปจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมเป็นสาขาหนึ่งของจริยศาสตร์ประยุกต์ เกี่ยวข้องกับเหตุผลของการกระทำเชิงจริยธรรมที่มีต่อสิ่งแวดล้อมธรรมชาติ (Krech et. al., 2004, p. 445) ในแง่ที่ว่า การกระทำหรือการละเมิดจริยธรรมซึ่งกระทำโดยมนุษย์ควรมีต่อสิ่งมีชีวิตและไม่มีชีวิตอื่นอย่างไร อะไรที่เป็นคุณค่าของโลกที่มีใช้โลกมนุษย์ และคุณค่าดังกล่าวนี้มีอยู่ได้ด้วยตัวของมันเองหรือด้วยการกำหนดโดยมนุษย์เท่านั้น

จุดเริ่มต้นและกลายเป็นสาขาวิชาของจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมอาจกล่าวได้ว่าเริ่มในช่วงทศวรรษที่ 1970 โดยความเคลื่อนไหวแรกของจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมนั้นอาจเป็นงานวรรณกรรม “Silent Spring” ของ Rachel Carson สารสำคัญของงานนี้ชี้ให้เห็นถึงความเสียหายที่เกิดขึ้นและผลกระทบของการใช้ DDT และสารเคมีอื่น ๆ ต่อสิ่งมีชีวิตและสิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติ โดย DDT นั้นทำให้เปลือกไข่บางลงและเป็นพิษต่อนกฟีนเมืองหลายชนิด (Rolston III, 2020, p. 23) นอกจากนั้นยังปรากฏข้อเขียน “The Historical Roots of our Ecologic Crisis” ของ Lynn White ที่ชี้ให้เห็นว่าการตีความขอบประเพณีทางความคิดของศาสนายิวและศาสนาคริสต์จากปฐมกาลและคัมภีร์พันธสัญญาเดิมนั้นสนับสนุนการแสวงหาผลประโยชน์จากสิ่งแวดล้อม (เนื่องน้อย บุญยเนตร, 2537, น. 14-15) การเสนอของทั้ง Rachel Carson และ Lynn White สามารถกล่าวได้ว่าเป็นแรงขับเคลื่อนอันนำไปสู่การก่อร่าง “จริยศาสตร์สิ่งแวดล้อม” ซึ่งเป็นการพยายามเปลี่ยนกระบวนทัศน์จากที่มองมนุษย์เป็นศูนย์กลางแห่งคุณค่า เป็นมุมมองซึ่งเน้นความสำคัญของคุณค่าของโลกธรรมชาติ การเปลี่ยนมุมมองดังกล่าวนี้จะเห็นได้ชัด โดยเริ่มพิจารณาแนวคิดที่เกี่ยวข้องกับจริยศาสตร์สำคัญ ๆ ซึ่งเน้นคุณค่าที่มนุษย์เป็นหลัก อาทิ แนวคิดเรื่องกรรมสิทธิ์ (Property) ทรัพย์สินนิยม (The Utilitarianism) และจริยศาสตร์แนวทฤษฎีธรรม (Deontology)

แนวคิดเรื่อง “กรรมสิทธิ์” หรือ “สิทธิธรรมชาติ” เสนอโดย จอห์น ล็อก (John Locke) ซึ่งพิจารณาเรื่องสภาวะธรรมชาติ (State of Nature) ที่เป็นสภาวะอันไร้รัฐบาล ล็อกเสนอประเด็น “สิทธิธรรมชาติ” (Property) อันหมายถึงสิทธิที่แต่ละคนมีเหมือนกันในสภาวะธรรมชาติ เป็นสิทธิที่จะเป็นเจ้าของทุกสิ่งที่เป็นของเขาตามธรรมชาติหรือโดยกำเนิด นั่นคือมนุษย์มีสิทธิที่จะยังชีพและได้สิ่งที่ได้จากสิ่งใดก็ได้ที่ธรรมชาติจัดหาให้ นอกจากนั้นแต่ละคนมีสิทธิในความเป็นบุคคลของตัวเอง แรงงานจากร่างกายของเขาจึงเป็นสมบัติเฉพาะของเขาเท่านั้น และสิ่งใดก็ตามที่เขาได้มาจากสภาพที่ธรรมชาติให้มา แล้วเขาได้ใส่แรงงานของเขาเข้าไป

⁶ Peter Singer ใช้คำว่า “One View” ซึ่งปรากฏในงาน Practical Ethics

เท่ากับว่าเขาจึงทำให้มันเป็นทรัพย์สินส่วนตัวของเขา (สมฤดี วิศทเวทย์, 2536, น. 171-172) เมื่อพิจารณาในประเด็น “สิทธิธรรมชาติ” จะเห็นว่าเอื้อต่อการให้มนุษย์สามารถครอบครองทุกสิ่งทางธรรมชาติได้โดยวิธีการใส่แรงงานของเขาลงไป ถัดมาแนวคิด “จริยศาสตร์ภวนิยม” ซึ่งเสนอโดยเอมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant) เสนอว่ามนุษย์เราทุกคนมีสำนึกทางจริยธรรมเหมือนกันโดยธรรมชาติ ซึ่งสำนึกนี้เป็นส่วนหนึ่งของความสามารถในการใช้เหตุผลซึ่งมนุษย์เท่านั้นที่มี (โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์, 2562, น. 169-170) และการใช้เหตุผลในหลักจริยศาสตร์นั้นต้องมีความเป็นสากล ซึ่งสำหรับคานท์คือ “คำสั่งแบบเด็ดขาด” (Categorical imperative) เนื่องด้วยคำสั่งเด็ดขาดนั้นมีข้อผูกมัดให้มนุษย์กระทำกับผู้อื่นอย่างเป็นจุดมุ่งหมาย (End) มิใช่เป็นเครื่องมือ (Mean) เช่นนี้มนุษย์เราก็จะปฏิบัติต่อกันและกันอย่างเคารพในความเป็นสิ่งมีชีวิตซึ่งมีเหตุผล (Rational beings) จุดนี้จะเห็นได้ว่าหลักการ “คำสั่งแบบเด็ดขาด” นั้นมีข้อผูกมัดกับเพียงระหว่างมนุษย์กับมนุษย์เท่านั้น มิได้หมายรวมถึงสิ่งต่าง ๆ ในโลกธรรมชาติ จึงเอื้อพื้นที่การตีความว่ามนุษย์สามารถปฏิบัติต่อสิ่งต่าง ๆ ในโลกธรรมชาติเฉกเช่นที่เป็น “เครื่องมือ” ได้ นอกเหนือจากนั้นแนวคิด “ประโยชน์นิยม” ซึ่งเป็นทฤษฎีที่ยึดถือ “หลักมหาสุข” เห็นว่าการกระทำใดจะเป็นการกระทำที่ถูกต้อง เมื่อการกระทำนั้นก่อให้เกิดประโยชน์สุขมากที่สุดแก่คนจำนวนมากที่สุด นั่นคือสิ่งที่ถูกต้องและควรกระทำเชิงจริยธรรมคือการกระทำที่มุ่งจะขยายความสุขให้มากที่สุดสำหรับทุกคนที่เกี่ยวข้อง เช่นนี้หากพิจารณาปัญหาทางสิ่งแวดล้อมด้วยการประยุกต์ใช้ด้วยแนวทางจริยศาสตร์ประโยชน์นิยม จะพบว่าเมื่อสิ่งแวดล้อมธรรมชาติถูกทำลายในแต่ละครั้ง การพิจารณาที่มีแนวโน้มเป็นว่าครั้งใดนำมาซึ่งประโยชน์สุข หรือครั้งใดนำมาซึ่งผลลัพธ์ในทางลบโดยส่วนรวมเกินกว่าประโยชน์สุขของมนุษย์โดยรวม หรือการทำลายสิ่งแวดล้อมธรรมชาตินั้นเป็นการละเมิดสิทธิที่จะมีคุณภาพชีวิตที่ดีของมนุษย์หรือไม่ เมื่อเป็นเช่นนี้การตัดสินใจของการกระทำเชิงจริยธรรมหนึ่งจึงวางอยู่บนหลักการที่ว่ากระทำต่อโลกธรรมชาติย่อมไม่ถูกต้อง เมื่อการกระทำส่งผลเชิงลบโดยรวมแก่มนุษย์เท่านั้นถึงจุดนี้จะเห็นได้ว่าหลักการจริยศาสตร์ทั้งสามข้างต้นถึงแม้จะมีแนวทางที่แตกต่างกัน แต่ก็ชี้ให้เห็นรากฐานคือมุมมองมนุษย์เป็นศูนย์กลางแห่งคุณค่า กล่าวคือแนวคิดเช่นนี้สถาปนาให้เพียงมนุษย์เท่านั้นที่มีจุดหมายและมีคุณค่าในตัวเอง (Intrinsic value) ในขณะที่สิ่งอื่นในโลกธรรมชาติและโลกธรรมชาตินี้ได้รับการพิจารณาในประเด็นคุณค่าและจุดหมายดังกล่าว

พิจารณาข้างต้นจะเห็นได้ว่าหนึ่งสิ่งที่มีมนุษย์ครอบครองและเป็นฐานแก่การพิจารณาเชิงจริยธรรมนั้นเรียกว่า “คุณค่าภายในตัวเอง” และสิ่งนี้ยังส่งผลให้มนุษย์อยู่ในฐานะ “สิ่งที่มีจุดหมายในตนเอง” สิ่งเหล่านี้เป็นรากฐานซึ่งทำให้มนุษย์เชื่อว่าเรามี “สิทธิพื้นฐาน” เพื่อตัวเราเอง ซึ่งได้แก่ สิทธิในชีวิต สิทธิในร่างกาย สิทธิในเสรีภาพ สิทธิที่จะมีชีวิตและความเป็นอยู่ที่ดี เป็นต้น (เนืองน้อย บุญเนตร, 2526) และสิทธิเหล่านี้เองเป็น “ฐาน” ซึ่งทำให้เกิดหน้าที่เชิงจริยธรรมที่มนุษย์ควรกระทำและไม่กระทำต่อกันเพื่อรักษาสินทรัพย์ดังกล่าว ด้วยเหตุนี้จึงกล่าวได้ว่าประเด็น “คุณค่าภายในตัวเอง” และ “การเป็นจุดหมายในตนเอง” จึงเป็นรากฐานสำคัญของสิทธิและหน้าที่เชิงจริยธรรม ดังนั้นการเปลี่ยนมุมมองที่เน้นมนุษย์เป็นศูนย์กลางแห่งคุณค่า ไปเป็นมุมมองซึ่งเน้นคุณค่าแก่โลกธรรมชาติจึงต้องอาศัย “การขยายขอบเขตเชิงจริยธรรม” อันหมายถึงการขยายจากการมองว่ามนุษย์เป็นผู้ครอบครองคุณค่าในตัวเองไปสู่มุมมองที่ว่าสิ่งแวดล้อมธรรมชาติครอบครองคุณค่าในตัวเอง และ

ย่อมสามารถเป็นสิ่งที่มีความหมายในตนเอง เช่นนี้ย่อมเท่ากับว่าสิ่งแวดล้อมธรรมชาติครอบคลุมสถานะทางจริยธรรมและย่อมมีสิทธิที่จะให้มนุษย์มีหน้าที่หรือพันธะเชิงจริยธรรมในการรักษาสภาพแวดล้อมธรรมชาตินั้นให้อยู่ในสภาพความเป็นอยู่ที่ดี การขยายขอบเขตคุณค่าเชิงจริยธรรมและสถานะทางจริยธรรมของสิ่งแวดล้อมธรรมชาติดังกล่าวเห็นได้ในหลักการหรือทฤษฎีทางจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อม ได้แก่ จริยศาสตร์สัตว์ (Animal Ethics) ที่เน้นการขยายคุณค่าไปยังสัตว์ จริยศาสตร์ชีวศูนย์กลาง (Biocentric Ethics) ซึ่งมีการขยายคุณค่าไปสู่สิ่งมีชีวิตอื่น ๆ ในโลกธรรมชาติ และจริยศาสตร์ผืนแผ่นดิน (Land Ethic) ซึ่งกำหนดสถานะเชิงจริยธรรมแก่ทุกสมาชิกในชุมชนชีวภาพและเน้นคุณค่าของระบบนิเวศโดยรวม นอกจากนั้นแนวทางของสมมติฐานกายา (Gaia hypothesis) ยังทลายเส้นแบ่งความ “มีชีวิต” และ “ไม่มีชีวิต” และเห็นว่าสรรพสิ่งเป็น “ภาวะ” (Being) ที่มีสถานะเชิงจริยธรรม ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดนิเวศวิทยาเชิงลึก (Deep Ecology) ที่เน้นการตระหนักรู้ถึงตัวตนอันแท้จริง ส่งผลให้รู้ถึงคุณค่าภายในตนเองและสภาพเชิงจริยธรรมอันเสมอภาคเท่าเทียมกันของสรรพสิ่งในโลกธรรมชาติ

1.1 จริยศาสตร์สัตว์ (Animal Ethics)

ความพยายามแรกของการขยายขอบเขตเชิงจริยธรรมไปยังสัตว์เห็นชัดเจนในงาน “Animal Liberation” ของปีเตอร์ ซิงเกอร์ (Peter Singer) โดยซิงเกอร์พยายามชี้ให้เห็นว่าสัตว์มีสถานะเชิงจริยธรรมอันมีความเสมอภาคกับมนุษย์ ในแง่ที่ว่าผลประโยชน์ (Interest) ของทุกชีวิตที่ได้รับผลกระทบจากการกระทำหนึ่งจะได้รับการพิจารณาอย่างเท่ากันกับผลประโยชน์ในลักษณะเดียวกันของสิ่งมีชีวิตอีกชนิดหนึ่ง (Singer, 2009, p. 5) จุดนี้ซิงเกอร์ต้องการแสดงให้เห็นว่าสัตว์ควรมีสถานะสิทธิได้รับการพิจารณาผลประโยชน์ในน้ำหนักที่เท่ากันกับผลประโยชน์ของมนุษย์จากการกระทำหนึ่ง และข้อสนับสนุนที่ทำให้เขาเห็นว่าสัตว์ควรมีสถานะดังกล่าวคือการที่เขาเห็นว่าสัตว์มีลักษณะ (Characteristic) หนึ่งคือ “ความสามารถในการรู้สึกเจ็บปวด” ในประเด็นความสามารถในการรู้สึกเจ็บปวด ซิงเกอร์อธิบายโดยให้ตัวอย่างเปรียบเทียบระหว่าง “ก้อนหิน” และ “หนู” ซึ่งถูกเตะโดยเด็กชาย ตัวอย่างชี้ว่าสิทธิที่จะได้รับการพิจารณาผลประโยชน์ของก้อนหินนั้นเป็นสิ่งไม่มีความหมายที่จะพิจารณา เพราะก้อนหินนั้นไม่สามารถรู้สึกเจ็บปวดได้ ในขณะที่หนูนั้นมีสิทธิที่จะได้รับการพิจารณาผลประโยชน์ เพราะหนูนั้นมีความสามารถที่จะรู้สึกเจ็บปวดได้ (Singer, 2009, pp. 7-8) จุดนี้จึงบ่งชี้ว่าความสามารถในการรู้สึกเจ็บปวดเพียงพอต่อการกำหนดว่าสิ่งใดควรได้รับการพิจารณาผลประโยชน์เมื่อเป็นเช่นนี้สัตว์จึงมีสถานะเชิงจริยธรรมและมีสิทธิอันจะได้รับการพิจารณาผลประโยชน์อย่างเดียวกัน เท่า ๆ กันกับมนุษย์ มนุษย์จึงควรหลีกเลี่ยงการทำให้เกิดความเจ็บปวดหรือความทุกข์ที่เกิดขึ้นต่อสัตว์

นักคิดอีกคนคือ ทอม เรแกน (Tom Regan) ซึ่งเห็นว่าการกระทำที่ผิดจริยธรรมต่อสัตว์นั้นเนื่องด้วยการละเมิดสิทธิของสัตว์ ในข้อเขียน “กรณีพิจารณาสำหรับสิทธิสัตว์” (The Case for Animal Rights) เรแกนมองว่าการกระทำโดยมนุษย์ที่ผิดจริยธรรมต่อสัตว์มาจากมุมมองของมนุษย์ที่เห็นว่าสัตว์ไม่มีคุณค่าโดยแท้จริง (Inherent value) และเป็นเพียงทรัพยากร (Resource) สำหรับมนุษย์เท่านั้น ประเด็นสำคัญที่เรแกนเสนอคือการปฏิเสธรากฐานสำหรับคุณค่าโดยแท้จริงที่ยึดกับความสามารถที่จะกระทำการเช่นที่ตนตัดสินใจเลือกเองได้ (Autonomous action) และการมีความรับผิดชอบต่อผลลัพธ์ของการตัดสินใจนั้น โดยเรแกนยกกรณี

“ผู้กระทำทางศีลธรรม” (Moral agents) และ “ผู้ถูกกระทำทางศีลธรรม” (Moral patients)⁷ มาสนับสนุนมากกว่านั้นเขายังเสนอว่าคุณค่าโดยแท้จริงควรวางบนสิ่งที่เรียกว่า “สิ่งในตัวเองที่จะมีชีวิต” (Subject-of-a-life)⁸ อันเป็นสิ่งที่มีความเชื่อ ความปรารถนา การรับรู้ ความทรงจำ และมีความรับรู้ถึงอนาคต เป็นต้น (VanDeVeer & Pierce, 1994, p. 82) โดยตามความเห็นของเรแกนนั้น กลุ่มสัตว์เลี้ยงลูกด้วยนมบางชนิดครอบคลุมลักษณะจำนวนหนึ่งซึ่งบ่งบอกถึงการเป็น “สิ่งในตัวเองที่จะมีชีวิต” ดังนั้นสัตว์เลี้ยงลูกด้วยนมดังกล่าวจึงมีคุณค่าโดยแท้จริง ด้วยเหตุนี้มนุษย์เราจึงควรปฏิบัติต่อสัตว์เหล่านี้ด้วยความเคารพในคุณค่าโดยแท้จริงเช่นที่เราปฏิบัติต่อมนุษย์ จุดนี้จึงเป็นสิ่งที่ยืนยันว่าเรแกนขยายขอบเขตทางจริยธรรมไปสู่สัตว์และชี้ให้เห็นสถานะเชิงจริยธรรมของสัตว์ แต่เป็นเพียงสัตว์บางชนิดเท่านั้น

1.2 จริยศาสตร์ชีวศูนย์กลาง (Biocentric Ethics)

“จริยศาสตร์ชีวศูนย์กลาง” เป็นหลักการทางจริยศาสตร์ที่ขยายขอบเขตจริยธรรมไปสู่โลกซึ่งมีชีวมณฑลของมนุษย์ ได้แก่ สิ่งมีชีวิตอื่น ๆ ต้นไม้ ป่าไม้ เป็นต้น และเห็นว่าทุกสรรพชีวิตซึ่งมีชีวิตครอบครองคุณค่าโดยแท้จริง (Inherent value) ในตัวเขาเหล่านั้นเอง ด้วยเหตุนี้จริยศาสตร์ชีวศูนย์กลางจึงถือว่าโลกธรรมชาติมีสิ่งที่เป็นเพียงเครื่องมือและถูกใช้โดยมนุษย์ มนุษย์เป็นเพียงสปีชีส์หนึ่งซึ่งมิได้สูงส่งเชิงจริยธรรมกว่าสปีชีส์อื่น เราจึงควรปฏิบัติต่อสิ่งมีชีวิตอื่นด้วยความเคารพ นักคิดในกลุ่มนี้เช่น อัลเบิร์ต ชไวทเซอร์ (Albert Schweitzer) ซึ่งในงาน “ปรัชญาแห่งอารยธรรม: วัฒนธรรมและจริยศาสตร์” (Philosophy of Civilization: Culture and Ethics) ชไวทเซอร์เห็นว่าสิ่งที่ทำให้มนุษย์มีคุณค่าโดยแท้จริงนั้นคือ “เจตจำนงที่จะมีชีวิต” ซึ่งย่อมาหมายความว่าหากมนุษย์เราตระหนักรู้และยอมรับว่าสิ่งอื่นมี “เจตจำนงที่จะมีชีวิต” แล้ว ย่อมเท่ากับว่าเรายอมรับว่าสิ่งอื่นนั้นมี “คุณค่าโดยแท้จริง” ด้วยเช่นกัน ดังนั้นชไวทเซอร์จึงเห็นว่าทุกชีวิตมีคุณค่าโดยแท้จริง (Inherent value) ซึ่งเป็นคุณค่าที่ทำให้มนุษย์เรายำเกรงและให้ความนับถือ นอกจากนั้นยังปรากฏข้อเขียน “ต้นไม้สมควรมีสถานะภาพหรือไม่” (Should Trees have Standing?) ของคริสโตเฟอร์ สโตน (Christopher

⁷ เรแกนเสนอว่าผู้กระทำทางศีลธรรมย่อมครอบครองสถานะเชิงจริยธรรมอย่างแน่นนอน เนื่องด้วยความสามารถในการตัดสินใจต่อการกระทำใด ๆ และยังสามารถรับผิดชอบต่อผลที่ตามมา ในขณะที่ผู้ถูกกระทำทางจริยธรรมไม่มีความสามารถตัดสินใจที่จะกระทำหรือไม่กระทำการใด ๆ และไม่สามารถรับผิดชอบต่อผลของการกระทำของตนได้ โดยเรแกนเสนอว่าความแตกต่างระหว่าง 2 กลุ่มนี้คือ ความสามารถในการตัดสินใจและความรับผิดชอบต่อผลของการตัดสินใจนั้น จุดนี้ จะเห็นได้ว่า “ผู้กระทำทางจริยธรรม” ครอบครองสถานะเชิงจริยธรรมอย่างแน่นนอน ในขณะที่ผู้ถูกกระทำทางจริยธรรมซึ่งไม่สามารถกระทำเชิงจริยธรรมอย่างสมบูรณ์ได้ แต่กระนั้นมิได้หมายความว่าผู้ถูกกระทำทางจริยธรรมไม่มีสถานะเชิงจริยธรรม นั่นคือผู้ถูกกระทำทางจริยธรรมสามารถที่จะถูกกระทำอย่างมีจริยธรรมหรือไม่มีจริยธรรมได้ ย่อมเท่ากับว่าผู้ถูกกระทำทางจริยธรรมครอบครองสถานะเชิงจริยธรรมบางประการ

⁸ สำหรับเรแกน “สิ่งในตัวเองที่จะมีชีวิต” (Subject-of-a-life) นั้นเป็นมากกว่าสิ่งที่มีชีวิตและเป็นมากกว่าสิ่งที่มีความสำนึก นั่นคือสิ่งในตัวเองที่จะมีชีวิตนั้นมีความเชื่อ ความปรารถนา การรับรู้ ความทรงจำ และมีความรับรู้ถึงอนาคต ทั้งยังมีความรู้สึกถึงความพึงพอใจและความเจ็บปวด มีความชื่นชอบ มีความสามารถที่จะกระทำเพื่อไปสู่ความต้องการและเป้าหมาย นอกจากนั้นยังมีลักษณะความเป็นตนเองผ่านกาลเวลา เป็นต้น (VanDeVeer & Pierce, 1994, p. 82)

Stone) ซึ่งสโตนได้เสนอความคิดเรื่องสถานภาพและสิทธิตามกฎหมายของต้นไม้⁹ สารสำคัญคือสโตนได้ตรวจสอบสิ่งที่เรียกว่า “สิทธิทางกฎหมาย” ว่าสิทธิจะปรากฏก็ต่อเมื่อมีผู้รับรู้สิทธิผ่านการตรวจสอบความเสียหายของการที่สิทธิถูกละเมิด นั่นคือสิทธิเกิดขึ้นเพื่อคุ้มครอง “ผู้ถือสิทธิ” หรือสิทธินั้นป้องกันมิให้เกิดความเสียหายขึ้นแก่ผู้ถือสิทธิ นอกจากนั้นเขายังวิเคราะห์พัฒนาการของสิทธิ โดยสิทธิถูกถือโดยแรกเริ่มจากมนุษย์ผู้ชายผิวขาวที่โตเต็มวัยหรือเจ้าของที่ดิน ถัดมาสิทธิได้ขยายขอบเขตเพิ่มเติม มายังผู้ที่ไม่ใช่เจ้าของที่ดิน ผู้หญิง คนผิวสี และภายหลังก็ขยายสู่ “สิ่ง” เช่น บริษัท เมือง ประเทศ ด้วยเหตุนี้สโตนจึงเห็นว่าสิทธิควรขยายขอบเขตไปถึงสิ่งแวดล้อมธรรมชาติ นั่นคือ “ธรรมชาติ” มีสิทธิที่จะมีสวัสดิภาพที่ดีได้ และยังมีความต้องการอย่างน้อยที่จะไม่ถูกรบกวน (Stone, 1974) จุดนี้จึงแสดงให้เห็นทั้งชไวท์เซอร์และสโตนได้พยายามขยายขอบเขตและสถานะทางจริยธรรมไปสู่สิ่งมีชีวิตอื่น ๆ ในโลกธรรมชาติ

อนึ่ง นักคิดอีกคนในกลุ่มนี้คือ พอล เทย์เลอร์ (Paul Taylor) ในงาน “ความเคารพต่อธรรมชาติ” (Respect for Nature) เทย์เลอร์เห็นว่าสิ่งมีชีวิตทุกสิ่งในโลกธรรมชาติครอบครองคุณค่าโดยแท้จริงในตนเอง (Inherent value) (Taylor, 2011) ซึ่งข้อสนับสนุนของเทย์เลอร์คือสิ่งมีชีวิตทุกสิ่งแสวงหาสิ่งที่ “ดี” สำหรับตนเองในแนวทางของตัวเองอันย่อมไม่เหมือนกับผู้อื่น โดยจากการพิจารณาว่าเมื่อตัวเรายอมรับว่าเราได้ให้คุณค่าแก่การดำรงอยู่ของตัวเองในแนวทางที่ดีของเราเอง (“ดี” ที่เป็นแบบฉบับของเราเอง) ตัวเราย่อมต้องยอมรับคุณค่าของการดำรงอยู่ของสิ่งมีชีวิตทุกสิ่งในแนวทางที่ “ดี” ของเขาเหล่านั้น ด้วยเหตุนี้เทย์เลอร์จึงเสนอว่าแต่ละสปีชีส์ล้วนมีจุดมุ่งหมายในตัวเอง และทุกสิ่งล้วนเป็นศูนย์กลางของชีวิต (Teleological centers of life) (Taylor, 2011, pp. 121-122) เทย์เลอร์ได้ให้ตัวอย่างของผีเสื้อและชี้ให้เห็นว่ามนุษย์อาจลังเลที่จะกล่าวถึงประโยชน์ของผีเสื้อและอาจปฏิเสธว่ามีคุณค่าแท้ในตนเอง เนื่องด้วยโดยทั่วไปมนุษย์จะตัดสินคุณค่าจากผลประโยชน์ที่มีต่อตนเป็นสำคัญ แต่เมื่อเราได้ศึกษาวงจรชีวิตและเงื่อนไขที่เหมาะสมสำหรับการดำรงชีวิตของผีเสื้อ เราย่อมทราบว่าสภาพแบบใดที่เป็นประโยชน์หรือเป็นโทษต่อผีเสื้อ เช่นนี้เราจึงสามารถตระหนักรู้ได้ถึงสถานะที่ผีเสื้อดำรงชีวิตได้ดีและไม่ดีในสถานะใด โดยในแง่หนึ่งย่อมต้องมาจากมุมมองของผีเสื้อเองเท่านั้น (Taylor, 2011, pp. 66-67) จุดนี้จะเห็นได้ว่าคุณค่าของการดำรงอยู่ของผีเสื้อในแบบที่ “ดี” ของผีเสื้อเองเป็นสิ่งที่กำหนด “คุณค่าโดยแท้จริงในตนเอง” แต่ในมุมมองของมนุษย์ เราอาจปฏิเสธคุณค่าโดยแท้จริงในตนเองของผีเสื้อ เนื่องจากเราตัดสินคุณค่าโดยวางบนฐานประโยชน์ของมนุษย์เราเป็นสำคัญ เทย์เลอร์จึงวิจารณ์ว่ามุมมองของมนุษย์ต่อการตัดสินคุณค่าของสิ่งอื่นนั้นมีขอบเขตที่คับแคบและยึดกับประโยชน์ต่อมนุษย์เป็นสำคัญ เช่นนั้นเมื่อเราทราบถึงจุดหมายของแต่ละสปีชีส์เหล่านั้น ย่อมเป็นการพิสูจน์ว่าชีวิตนั้น ๆ มีคุณค่าแท้ในตนเอง โดยไม่ขึ้นกับว่าคุณค่านั้นจะเป็นไปเพื่อประโยชน์ของมนุษย์หรือสิ่งมีชีวิตอื่นหรือไม่ ดังนั้นเขาเหล่านั้นย่อมมีสถานะเชิงจริยธรรมและควรได้รับการพิจารณาเชิงจริยธรรม นอกเหนือจากนั้น

⁹ ข้อเสนอมาจากเหตุการณ์ที่สโมสรมีเชอร์ราได้ทำการร้องขอต่อศาลเพื่อคัดค้านการก่อสร้างสกีรีสอร์ทขนาดใหญ่ในหุบเขาไมเนลลาล คิง ของบริษัททอลล์ ดีสนีย์ เอนเทอร์ไพรส์ แต่คำร้องขอดังกล่าวไม่เป็นผล (พัฒนา ราชวงศ์, 2559, น. 42)

เทย์เลอร์ยังเห็นว่ามนุษย์มีหน้าที่สนับสนุน “ดี” ของเขาเหล่านั้นในฐานะที่เป็นจุดหมายของตัวเขาเหล่านั้นด้วย (Taylor, 2011, pp. 75)

1.3 จริยศาสตร์ผืนแผ่นดิน (Land Ethic)

“จริยศาสตร์ผืนแผ่นดิน” นั้นถูกใช้ครั้งแรกโดยอัลโด ลีโอโพลด์ (ค.ศ. 1887–1948) (Curry, 2006, p. 65) และงานที่ทำให้อัลโด ลีโอโพลด์ (Aldo Leopold) เป็นที่รู้จักคือ “A Sand County Almanac and Sketches Here and There” (Callicott & Frodeman, 2009, p. 42) ในช่วงแรกของความคิด ลีโอโพลด์มีท่าทีว่าแต่ละสปีชีส์มีค่าเป็น “ทรัพยากร” (Desjardins, 1993, pp. 189-190) และมองว่าธรรมชาติเป็นเพียงกลไกและวัตถุ ซึ่งสามารถถูกจัดการเพื่อสนองต่อเป้าหมายของมนุษย์ โดยปราศจากการคิดถึงผลกระทบที่ตามมา ถัดมาจึงได้เปลี่ยนท่าทีของตน มาสู่ท่าทีที่มองธรรมชาติบนฐานนิเวศวิทยาซึ่งเน้นไปที่ “ความเชื่อมโยง” ในธรรมชาติ ในประเด็นความเชื่อมโยงของธรรมชาติ ลีโอโพลด์มองว่าธรรมชาติมีความซับซ้อนและสัมพันธ์กัน เห็นได้ชัดจากมุมมองของเขาที่เห็นว่ามนุษย์ควรมีตระหนักถึงมุมมองซึ่งเรียกว่า “การคิดเหมือนภูเขา” (Thinking like a Mountain) ลีโอโพลด์บรรยายมุมมองเช่นนี้ว่าการกวาดล้างสนับป้าซึ่งเป็นศัตรูโดยธรรมชาติของกวางป่านั้นส่งผลให้จำนวนของกวางป้ามากขึ้น และด้วยจำนวนมากขึ้นของกวางป้า ใบไม้และต้นไม้อันประกอบเป็นป่าและภูเขาได้ตายลง เนื่องจากถูกกวางป้าบริโภคในปริมาณที่มากขึ้น ทั้งยังใช้เวลานานในการฟื้นคืนกลับสู่สภาพเดิม ลีโอโพลด์จึงเปรียบว่าผืนผืนป่าที่อยู่ด้วยความหวาดกลัวสนับป้าเหมือนเช่นภูเขาที่อยู่ด้วยความหวาดกลัวผืนผืนป่าเช่นกัน (Leopold, 1949, pp. 129-133) ด้วยการมองเช่นนี้ ลีโอโพลด์จึงกลายเป็นผู้ให้ความเคารพต่อศักดิ์ศรีของทั้งผู้ล่าและเหยื่อ ซึ่งขับเคลื่อนนโยบายเป็นพลวัตในระบบนิเวศเดียวกัน (Rolston III, 2020, p. 178) ลีโอโพลด์เริ่มระบบจริยศาสตร์ผืนแผ่นดินด้วยการเปรียบเทียบว่า “ผืนแผ่นดิน” (The land) (ในช่วงเวลาที่ลีโอโพลด์มีชีวิตอยู่) เป็นเพียง “ทรัพยากร” “ทรัพยากร” หรือ “สิ่งของ” เฉกเช่นทาสหญิงที่ถูกแขวนคอโดย Odysseus (Leopold, 1949, p. 201) และชี้ให้เห็นถึงการพัฒนาการของจริยศาสตร์ว่าในระยะแรกจริยศาสตร์เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลกับบุคคล ถัดมาเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลและสังคม แต่ยังไม่มีการจริยศาสตร์ที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ (บุคคล) กับผืนแผ่นดิน เช่นนั้นผืนแผ่นดินจึงเป็นเพียง “ทรัพยากร” หรือทรัพยากร ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับผืนแผ่นดินจึงเป็นประเด็นทางเศรษฐกิจ ทั้งยังไม่ได้มี “ความรับผิดชอบ” หรือพันธะหน้าที่ใด จริยศาสตร์ในระยะถัดไปจึงเป็นไปได้ว่าจะเป็นการขยายขอบเขตไปสู่ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับผืนแผ่นดิน (Leopold, 1949, pp. 202-203) ด้วยเหตุนี้ลีโอโพลด์จึงขยายขอบเขตของจริยศาสตร์ครอบคลุมไปยังองค์ประกอบทางนิเวศวิทยา ซึ่งได้แก่ ดิน น้ำ พืชและสัตว์ หรือโดยรวมเรียกว่า “ผืนแผ่นดิน” (Leopold, 1949, pp. 203-204) โดยวางระบบจริยศาสตร์บนฐานนิเวศวิทยาที่เห็นว่าบุคคล (มนุษย์) เป็นเพียงสมาชิกหนึ่งของชุมชนซึ่งพึ่งพาซึ่งกันและกัน จุดนี้ลีโอโพลด์ได้เสนอภาพโครงสร้างของ “พีระมิดชีวนภาพ” หรือ

“พระมิดผืนแผ่นดิน”¹⁰ ซึ่งชี้ให้เห็นว่าแต่ละสปีชีส์และมนุษย์เป็นสายสัมพันธ์ซึ่งพึ่งพาอาศัยกันในช่วงโซ่ที่พันกันซับซ้อนอย่างเป็นระบบระเบียบและมีเสถียรภาพ ทั้งการทำงานยังขึ้นอยู่กับแต่ละส่วนอันมีความหลากหลาย ดังนั้นการรักษารูปแบบของชีวิตในความหลากหลายทั้งหมดจึงควรเป็นหลักการที่มนุษย์ควรยึดถือและปฏิบัติ และเพื่อรักษาความสมบูรณ์ของความซับซ้อนและสายโยงใยกันของพระมิดผืนแผ่นดินให้เสถียรภาพ ลีโอโพลด์จึงเสนอหลักการทางจริยธรรมว่า “สิ่งหนึ่งจะต้อง ต่อเมื่อมันมีแนวโน้มที่จะรักษาความสมบูรณ์ ความมีเสถียรภาพอย่างมั่นคง และความงามแห่งชุมชนเชิงชีวภาพ มันจะผิดต่อเมื่อมันมีแนวโน้มเป็นอย่างอื่น” (Leopold, 1949, p. 218) หลักการนี้จึงเปรียบเป็นพันธะเชิงจริยธรรมที่มนุษย์มีต่อผืนแผ่นดิน และแสดงให้เห็นถึงการขยายขอบเขตคุณค่าและสถานะเชิงจริยธรรมไปยังทุกสมาชิกในชุมชนเชิงชีวภาพ

1.4 สมมติฐานกายา (Gaia Hypothesis) และจริยศาสตร์นิเวศวิทยาเชิงลึก (Deep Ecology)

สมมติฐานกายาเป็นแนวคิดที่เสนอโดย เจมส์ เลิฟล็อก (James Lovelock) ซึ่งได้จากการสังเกตเห็นความสามารถของโลกในการรักษาเสถียรภาพของตนได้ในระยะเวลาอันยาวนาน แม้จะมีการเปลี่ยนแปลงอย่างรุนแรงและมากมายเกิดขึ้นกับโลกก็ตาม เขาจึงตั้งข้อสมมติฐานว่าโลกเป็นสิ่งมีชีวิตขนาดมหึมา มีความซับซ้อนและสามารถรักษาเสถียรภาพของตนเองได้ โดยเรียกโลกที่มีชีวิตนี้ว่า “กายา” (Gaia)¹¹ (Lovelock, 2016, p. 10) ซึ่งเลิฟล็อกให้ความหมายแก่กายาว่าเป็น “ทุกสิ่ง” ที่อยู่ในขอบเขตโดยเริ่มจากจุดเชื่อมต่อระหว่างส่วนที่เป็นของแข็งและส่วนที่เป็นของเหลวร้อนกลางโลก กินพื้นที่ตั้งแต่มหาสมุทร ชีวมณฑล และชั้นบรรยากาศไปจนถึงจุดเชื่อมต่อระหว่างชั้นบรรยากาศของโลกกับอวกาศ นอกจากนั้นกายายังประกอบไปด้วยกลไกการทำงานของส่วนต่าง ๆ ซึ่งทำให้ตัวกายาเกิดสภาพเหมาะสมต่อสิ่งมีชีวิตเป็นเวลานาน (Lovelock, 2007, p. 19) กลไกดังกล่าวนี้คือการควบคุมสภาพภูมิอากาศและสภาวะทางเคมี ซึ่งสามารถปรับเปลี่ยนไปตามสภาพแวดล้อมและตามรูปแบบของสิ่งมีชีวิต เพื่อให้เหมาะสมกับการดำรงอยู่ของสิ่งมีชีวิต ซึ่งเลิฟล็อกได้นำเสนอ “แบบจำลองโลกเดซี่” (Daisyworld)¹² เพื่อพิสูจน์กลไกการควบคุมตนเองหรือการรักษาอุณหภูมิ

¹⁰ “พระมิดผืนแผ่นดิน” เริ่มจากกระบวนการซึ่งพืชดูดซับพลังงานจากดวงอาทิตย์ พลังงานดังกล่าวนี้ไหลผ่านวงจรที่เรียกว่า “ไบโอตา” (biota) ซึ่งแสดงด้วยพระมิดที่ประกอบด้วยช่วงชั้นต่าง ๆ ดินคือช่วงชั้นล่างสุด ตามด้วยช่วงชั้นพืช ช่วงชั้นแมลง ช่วงชั้นนกและหนู และช่วงชั้นของกลุ่มสัตว์ต่าง ๆ ขึ้นไปตามลำดับ จนถึงชั้นยอดสุดซึ่งประกอบไปด้วยสัตว์กินเนื้อขนาดใหญ่ เขาระบุว่าสปีชีส์ถูกจัดประเภทเป็นช่วงชั้นขึ้นอยู่กับอาหารที่สปีชีส์นั้นกิน โครงสร้างซับซ้อนที่ก่อเกิดการพึ่งพาอาศัยกันดังกล่าวเรียกว่า “ห่วงโซ่อาหาร” แต่ละสปีชีส์และรวมทั้งมนุษย์เองเป็นสายสัมพันธ์ในสายโซ่อาหารหลากหลายสาย เชื่อมโยงกันเป็นหลายร้อยหลายพันห่วงโซ่ พระมิดดังกล่าวจึงเป็นเสมือนสายโซ่ที่พันกันซับซ้อนอย่างดูเหมือนไม่เป็นระเบียบระบบ อย่างไรก็ตามความเสถียรภาพของระบบพระมิดนี้แสดงให้เห็นว่ามันเป็นโครงสร้างซึ่งมีการจัดระเบียบอย่างสูง การทำงานของมันขึ้นอยู่กับแต่ละส่วนซึ่งมีความหลากหลาย (Leopold, 1949, p. 215)

¹¹ ชื่อของเทพแห่งโลกของกรีก เป็นผู้ซึ่งสร้างสรรค์ชีวิตและสรรพสิ่งต่าง ๆ ในโลกขึ้นมา

¹² แบบจำลองคอมพิวเตอร์ของพืชสีเขียวและสีอ่อนที่เจริญเติบโตและแพร่พันธุ์จากแสงอาทิตย์ซึ่งมีปริมาณมากขึ้นเรื่อย ๆ โดยสาระสำคัญของแบบจำลองโลกเดซี่คือ โลกถูกจำลองให้โคจรรอบดวงอาทิตย์ บนโลกใบดังกล่าวนี้มีพืชแค่สองชนิดที่ต่างกำลังแพร่พันธุ์ซึ่งคือดอกเดซี่สีเขียวและสีอ่อน แบบจำลองให้ผลว่าเมื่อดวงอาทิตย์และโลกมีอายุยังน้อยและเย็นกว่านี้ ดอกเดซี่

และองค์ประกอบทางเคมีให้อยู่ในภาวะคงที่ของกายา (Lovelock, 2007) และเสนอว่ากลไกการทำงานของกายานี้ประกอบไปด้วยทั้งสิ่งมีชีวิตและสิ่งไม่มีชีวิต เมื่อทำงานร่วมกันแล้ว จะสามารถเกิดเป็นคุณสมบัติใหม่ที่มีระบบควบคุมตัวเองขึ้น (Lovelock, 2007, pp. 46-47) เช่นนี้จึงกล่าวได้ว่าทั้งสิ่งมีชีวิตและสิ่งไม่มีชีวิต เช่น ก๊าซต่าง ๆ มหาสมุทร ผืนดิน หรืออาจเรียกว่า “สภาพแวดล้อม” จึงเป็นส่วนหนึ่งของกันและกัน มีการปฏิสัมพันธ์ต่อกันและกันเพื่อการดำรงอยู่ เช่นนี้จะเห็นได้ว่าการเสนอมุมมองต่อโลกในฐานะ “กายา” ของเลิฟล็อกได้ทลายเส้นการแบ่งแยกในระดับรากฐานระหว่างมนุษย์และสิ่งอื่นในโลกธรรมชาติ และมีไข่มุมเพียงชีวิตของมนุษย์เท่านั้นที่มีคุณค่า แต่เป็นทุกสรรพสิ่งที่มีความสำคัญ ด้วยเหตุนี้จึงเอื้อต่อการตีความว่าหากพิจารณาว่ามนุษย์เราเห็นว่าการฆ่ามนุษย์หนึ่งคนเป็นสิ่งที่ผิด เพราะว่ามันประกอบด้วยคุณค่า นั้นย่อมหมายความว่า การฆ่าสิ่งอื่น ๆ ย่อมเป็นสิ่งที่ผิดเช่นกัน เนื่องด้วยทุกสรรพสิ่งเต็มไปด้วยคุณค่าเช่นกัน ท่าทีเช่นนี้จึงเป็นการขยายสถานะทางจริยธรรมไปสู่โลกธรรมชาติและมิได้วางความสำคัญไว้แต่เพียงที่มนุษย์

ในส่วนนิเวศวิทยาเชิงลึก (Deep Ecology) หมายถึงระบบคิดหนึ่งซึ่งสนับสนุนคุณค่าอันมีอยู่ในตนเองของสรรพชีวิตในโลกธรรมชาติ โดยปราศจากการตัดสินคุณค่าของทุกชีวิตด้วยผลประโยชน์ที่จะเกิดแก่มนุษย์ แนวคิดนี้เสนอโดย อาร์เน เนสส์ (Arne Naess) และอาจกล่าวได้ว่าจุดตั้งต้นของแนวคิดนี้มาจากความประทับใจต่อผู้นำทางชาวเชอร์ปา¹³ ในการปฏิบัติต่อเทือกเขาด้วยความเคารพในฐานะสิ่งศักดิ์สิทธิ์ (พัฒนาราชวงศ์, 2559, น. 45) เนสส์จึงได้พยายามขยายแนวคิดการเคารพเช่นนี้ไปสู่สิ่งอื่นในโลกธรรมชาติ เนสส์เริ่มจากข้อเขียน “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary” ซึ่งชี้ให้เห็นความแตกต่างระหว่าง “นิเวศวิทยาเชิงลึก” (Deep Ecology) และ “นิเวศวิทยาแบบผิวเผิน” (Shallow Ecology) เนสส์มองว่านิเวศวิทยาแบบผิวเผินเสนอการแก้ปัญหาด้วยวิธีการทางเทคนิคซึ่งมุ่งเน้นการแก้ปัญหามลภาวะและการห่อหุ้มของทรัพยากรธรรมชาติ ภายใต้กรอบความเป็นอยู่ดีของมนุษย์ในประเทศพัฒนาแล้ว ซึ่งมิได้เปลี่ยนแปลงในระดับรากฐานเชิงลึก ระบบคุณค่าและจริยธรรม (Naess, 1989, p. 28) ส่วนนิเวศวิทยาเชิงลึกเน้นความสำคัญเรื่องคุณค่า จิตวิญญาณและโลกธรรมชาติ ตลอดถึงความหลากหลาย ความเป็นอิสระ การอยู่ร่วมกันอย่างเสมอภาคและไร้ซึ่งการแบ่งชั้น นิเวศวิทยาเชิงลึกจึงเสนอด้วยการเริ่มบ่มเพาะ “สำนึกเชิงนิเวศ” ซึ่งคือการตระหนักความเป็นตัวตนและธรรมชาติ เพื่อเข้าถึงความเป็นอันเดียวกันของมนุษย์และโลกธรรมชาติ แล้วนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และโลก

สีเข้มเจริญเติบโตงอกงามได้ดี ในขณะที่ดอกเดซี่สีอ่อนเติบโตได้ดีในเพียงบริเวณใกล้เส้นศูนย์สูตร สาเหตุที่เป็นเช่นนี้เพราะว่าดอกเดซี่สีเข้มนั้นดูดซับแสงอาทิตย์เพื่อให้ตัวมันเอง บริเวณรอบ ๆ นั้นและโลกอบอุ่น ในขณะที่ดวงอาทิตย์ร้อนขึ้น ดอกเดซี่สีเข้มกลับถูกแทนที่ด้วยดอกเดซี่สีอ่อน เนื่องด้วยดอกสีอ่อนสะท้อนแสงอาทิตย์กลับไป และทำให้ตัวมันเย็นลง พื้นที่บริเวณนั้นและโลกเย็นลงด้วย และสุดท้ายเมื่อดวงอาทิตย์ร้อนขึ้นเรื่อย ๆ ดอกเดซี่สีอ่อนก็งอกงามแทนที่ดอกเดซี่สีเข้ม จะเห็นได้ว่าเดซี่ทั้งสองแบบแข่งกันเจริญเติบโตงอกงาม และในขณะเดียวกันโลกก็พยายามควบคุมอุณหภูมิให้เหมาะสมต่อการดำรงอยู่ของสิ่งมีชีวิต (Lovelock, 2007, pp. 30-31)

¹³ ชาวเชอร์ปา (Sherpa) เป็นกลุ่มคนซึ่งอพยพมาจากทางตะวันออกของดินแดนที่เป็นที่ราบสูงทิเบตในปัจจุบัน เมื่อราว ๆ 30,000 ปีก่อนและตั้งรกรากอยู่ในเขตภูเขาสูงรอบ ๆ เนปาลและทิเบต พวกเขาใช้ชีวิตที่ผูกพันกับพื้นที่ภูเขาสูงและการเลี้ยงสัตว์เป็นอย่างมาก โดยคำว่า “เชอร์ปา” นั้นมาจากภาษาทิเบตซึ่งแปลว่า “คนตะวันออก”

ธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้เนสส์จึงเสนอ “ความตระหนักถึงตัวตนอันแท้จริง” (Self-realization) อันเป็นกระบวนการที่มนุษย์เข้าใจตนเองในฐานะผู้ดำรงอยู่ที่มีความสัมพันธ์ซึ่งกันและกันกับสรรพสิ่งในโลกธรรมชาติ ซึ่งสามารถจำแนกชั้นลำดับของพัฒนาการได้ 3 ระดับ ดังนี้

T₁ หมายถึง การตระหนักถึงอัตตา (ego-realization)

T₂ หมายถึง การตระหนักถึงตัวตน (self-realization)

T₃ หมายถึง การตระหนักถึงตัวตนอันแท้จริง (Self-realization) (Naess, 1989)

การตระหนักถึงอัตตา (ego-realization)¹⁴ เป็นการตระหนักถึงตัวตนของเราแต่ละคนในฐานะ “ปัจเจกบุคคล” อาจกล่าวได้ว่าเป็นสภาวะของการรับรู้เข้าใจว่าตัวเราดำรงอยู่อย่างแยกขาดจากสรรพสิ่ง (Naess, 2016, p. 83) ขั้นต่อมาคือการตระหนักถึงตัวตน (self-realization)¹⁵ ซึ่งเป็นการพัฒนาจากการตระหนักถึงเพียงการดำรงอยู่ของตัวตนตนเอง ไปสู่การเห็นว่าสิ่งอื่น ๆ เหมือนกับตัวเรา ขั้นสุดท้ายคือการตระหนักถึงตัวตนอันแท้จริง (Self-realization) ซึ่งเป็นกระบวนการตระหนักตัวตนได้เป็นส่วนหนึ่งของมวลรวมอันยิ่งใหญ่กว่า การตระหนักนี้ต้องอาศัยความเข้าใจในเรื่องการปราศจากเส้นแบ่งเชิงภววิทยา ระหว่างมนุษย์และสิ่งซึ่งมิใช่มนุษย์ และระหว่าง “ตัวตน” กับ “สิ่งอื่น” (Desjardins, 1993, p. 227) ตัวตนเช่นนี้เนสส์หมายถึง “ตัวตนสากล” (The Universal Self) “สิ่งสัมบูรณ์” (The Absolute) “อาตมัน” (Atman) เป็นต้น (Naess, 1989, p. 85) การตระหนักถึงตัวตนอันแท้จริงนั้นส่งผลให้เกิดความเข้าใจว่าสรรพสิ่งและตัวตนเราล้วนเป็นมวลหนึ่งเดียวกัน และเห็นว่าสรรพสิ่งเท่าเทียมกัน การเข้าใจเช่นนี้นำไปสู่มุมมองที่เรียกว่า “ความเท่าเทียมในสรรพชีวิตที่อยู่ในชีวนิยมเป็นศูนย์กลาง” (Biocentric equality) อันหมายถึงการตระหนักได้ว่าสรรพชีวิตมีสิทธิเท่าเทียมกันที่จะมีชีวิตและเจริญงอกงาม ทั้งยังมีสิทธิที่จะเจริญเติบโตไปสู่รูปแบบของตนเอง ซึ่งจะสามารถพัฒนาไปสู่จุดหมายของการตระหนักในตัวตน (self-realization) ภายใต้อุดมคติของการตระหนักในตัวตนอันแท้จริง (Self-realization) (Devall & Sessions, 1985; VanDeVeer & Pierce, 1994, p. 217) เช่นนี้สรรพชีวิตและสิ่งซึ่งดำรงอยู่ในชีวนิยมนี้จึงมีความเท่าเทียมกันในแง่คุณค่าภายในตนเอง จุดนี้จึงเห็นได้ว่านิเวศวิทยาเชิงลึกมองว่าสรรพชีวิตในโลกธรรมชาตินั้นไม่มีความแตกต่างเชิงภววิทยา ตัวของมนุษย์เป็นเพียงหน่วยหนึ่งของโลกธรรมชาติดันมีความเกี่ยวพันซึ่งกันและกัน ทุกชีวิตจึงมีคุณค่าในตนเอง และมีสถานะเชิงจริยธรรมที่เสมอภาคเท่ากัน

¹⁴ อาจสามารถกล่าวได้ว่าคำว่า “การตระหนักถึงตนเอง” (self-realization) “การแสดงออกในตนเอง” (self-expression) หรือ “ผลประโยชน์ของตนเอง” (self-interest) ซึ่งปรากฏในระบบความคิดทางการเมืองแบบปัจเจกนิยมและประโยชน์นิยมอันแพร่หลายในรัฐอุตสาหกรรมตะวันตกเป็นสิ่งเดียวกันและใช้สำหรับสิ่งที่เรียกว่า “การตระหนักถึงอัตตา” (ego-realization) (Naess, 1989, p. 85)

¹⁵ ตามทฤษฎีของเนสส์ การตระหนักถึงตัวตนต้องอาศัยการคิดแบบเกสตัลท์ (Gestalt Thinking) ที่มองว่าการมีประสบการณ์กับส่วนใดส่วนหนึ่งของปรากฏการณ์ หากสามารถเชื่อมโยงส่วนย่อย ๆ กับส่วนทั้งหมด ย่อมนำไปสู่การมองเห็นภาพรวมทั้งหมดได้

2. ชิด

“ชิด” เป็นคำที่ชาวล้านนาใช้มาแต่โบราณ ส่วนที่มาของคำว่า “ชิด” นั้นยังมีปรากฏข้อสรุปและหลักฐานที่ชัดเจน แต่ก็มีข้อเสนอว่าคำว่า “ชิด” น่าจะเกี่ยวข้องกับคำว่า “กฤษณะ” อันเกี่ยวกับ “มิดด้า” (การประชุมเชิงปฏิบัติการเรื่อง องค์ความรู้เรื่อง “ชิดในล้านนา”, 2541, น. 18) และงานแนวคิดเชิงปรัชญาเรื่องชิดในล้านนาได้แสดงให้เห็นว่าคำว่า “ชิด” นั้นมาจากคำว่า “กฤษณ์” หรือ “กฤตย์” เช่นกัน แต่เนื่องด้วยระบบการเขียนอักษรธรรมล้านนา คำว่า “กฤตย์” อักษร “กร” ออกเสียงเท่ากับอักษร “ข” และตัว “ฤ” ออกเสียงเป็นสระ “อี” หรือสระ “อือ” ด้วยระบบการออกเสียงอักษรควบกล้ำของคนล้านนา คำว่า “กฤษณ์” หรือ “กฤตย์” จึงกลายมาเป็น “ชิด” (สุวรรฐ แลสันกลาง, 2541, น. 11-14) นอกจากนั้นยังสอดคล้องกับข้อสังเกตที่ชี้ให้เห็นว่าคำว่า “ชิด” มีความเกี่ยวพันถึงคำว่า “กฤษณ์” หรือ “กฤตย์” เช่นการพบว่ามีจารึกพระนารายณ์ว่า “พระชิดมือสี” และเรียกวรรณกรรมเรื่องอุสาบารสว่า “พระชิดกับพระพาน” ซึ่งคือพระกฤษณะและเจ้ากรุงพาน (อุดม รุ่งเรืองศรี, 2542, น. 716) ข้อสังเกตหนึ่งซึ่งทำให้ข้อเสนอข้างต้นเป็นไปได้มากขึ้นคือ คำอธิบายที่ว่าการใช้คำว่า “กฤษณ์” หรือ “กฤตย์” แล้วเป็น “ชิด” ซึ่งในแง่หนึ่งเป็นกฎข้อห้ามต่าง ๆ นั้น เนื่องด้วยหากจะให้อธิบายให้ชัดห้ามมีผลในทางปฏิบัติ ย่อมต้องมีการอ้างถึง “บุคคล” หรือ “เทพเจ้าผู้ศักดิ์สิทธิ์” ที่มีอธิปไตยเหนือและมีความสำคัญที่คนส่วนใหญ่ทั่วไปรู้จักและให้ความเคารพมาประกอบ (สุวรรฐ แลสันกลาง, 2541, น. 14) ซึ่งคือพระนารายณ์ กล่าวอย่างง่ายคือเพื่อให้ “ชิด” ได้ผลลัพธ์ในทางปฏิบัติ จึงมีความจำเป็นต้องอ้างอิงไปยังสิ่งที่มีพลังอำนาจเหนือมนุษย์ สามารถบันดาลสิ่งต่าง ๆ แก่มนุษย์ เพื่อให้มนุษย์เกิดความยำเกรงและไม่ละเมิด

จากการศึกษาเอกสารที่เกี่ยวข้อง “ชิด” หมายถึงสิ่งที่ไม่ดีไม่งามหรือเสนียดจัญไร และสามารถหมายรวมถึงความพินาศ ฉิบหาย วอดวาย อัปมงคล ไม่ดี ความหายนะ รวมไปถึงความเดือดร้อนต่าง ๆ (สงวน โชติสุขวัฒน์, 2529) และยังหมายถึงสิ่งที่ทำไปแล้วให้เกิดความเสื่อมถอยจากเดิมที่มีอยู่ ซึ่งความเสื่อมจะเกิดขึ้นในลักษณะค่อยเป็นไปต่อผู้กระทำ “ชิด” (พระครูอดุลสีกิตต์, 2555, น. 1) เช่นนี้ในแง่หนึ่ง “ชิด” คือสิ่งที่ทำขึ้นหรือเกิดขึ้นแล้วทำให้เกิดการเสื่อมถอย หากเกิดขึ้นกับคน ก็เสื่อมถอยจากความดี ความเป็นมงคล เสื่อมถอยในทรัพย์สมบัติ เสื่อมถอยในยศศักดิ์ หากเกิดขึ้นกับเรือน กับหมู่บ้าน ก็ทำให้เรือนและหมู่บ้านเสื่อม ถ้าเกิดขึ้นกับเมืองก็ทำให้เมืองเสื่อม นอกจากนั้นเมื่อพิจารณาความหมายของชิดจากชื่อที่ปรากฏ อาทิ ชิดเชิง ชิดชา และชิดขวง จะพบความหมายในลักษณะเชิงลบและความไม่ดี โดยจะเห็นว่าคำว่า “เชิง” หมายถึงขิงหรือกากัน คือสิ่งที่คอยกากันไม่ให้ไปสู่จุดมุ่งหมายได้ ทำให้หยุดความเจริญความงอกงาม คำว่า “ชา” หมายถึง ไม่ราบรื่น ทำให้เกิดความขัดข้องอุปสรรค และคำว่า “ขวง” แปลว่า กรงขัง จึงหมายความว่าชิดจะยังไม่ให้ผู้กระทำผิดหนีออกไปสู่ความดี หรือหนีไปสู่ความเจริญได้ (อุดม รุ่งเรืองศรี, 2542, น. 718) นอกเหนือจากข้างต้นยังปรากฏการให้ความหมาย “ชิด” ว่าเป็น “ข้อห้าม” (Taboo) หรือความเลวร้าย (Evil) (Davis, 1984, p. 285) กล่าวคือห้ามปฏิบัติ ซึ่งหากกระทำในสิ่งที่ต้องห้ามแล้ว ย่อมเกิดสิ่งที่เรียกว่า “ตกชิด” ซึ่งสามารถตกต้องคนคนเดียว ตกต้องคนทั้งเรือน และตกต้องคนทั้งเมือง (สงวน โชติสุขวัฒน์, 2529, น. 17-18) กล่าวคือเป็นความอัปมงคล ความเลวร้าย ที่เกิดขึ้นกับตัวผู้กระทำคนเดียว กับคนทั้งหมู่บ้าน และ

กับคนในเมืองทั้งหมด โดยข้อสังเกตเมื่อมีการ “ตกขีด” คือว่าเมื่อใดก็ตามหมู่บ้านใด เรือนใด หรือวัดใดก็ตาม เสนาอำมาตย์หรือประชากรในที่นั้นขาดความสามัคคี มีการทะเลาะ หรือข่มเหงกันอย่างไม่มีความเหตุ หรือมักเกิดโรคร้ายอันตรายที่ทำให้เกิดความสูญเสียแก่ชีวิตและทรัพย์สินอย่างไม่น่าจะเป็นไปได้ แสดงว่าที่นั่นตกขีดแล้ว ทางแก้ไขคือต้องทำพิธีส่งขีดเท่านั้น (อุดม รุ่งเรืองศรี, 2542, น. 717)

จุดนี้จะเห็นได้ว่าความหมายของ “ขีด” นั้นเกี่ยวกับความไม่ดี เสนียด จัญไร อับมงคล และความเสื่อม ในขณะที่อีกแห่งหนึ่งให้ความหมาย “ขีด” ว่าเป็นข้อต้องห้าม ซึ่งเป็นการห้ามกระทำอันนำไปสู่การตกขีด หรือเกิดความอับมงคล อันเป็นสิ่งที่ไม่ดี มีความเสื่อม เป็นเสนียดจัญไร ความพินาศฉิบหาย ความทุกข์ความกังวล และความเดือดร้อนต่าง ๆ ด้วยเหตุนี้ “ขีด” จึงเกี่ยวกับสิ่งที่ไม่ดี ซึ่งนำไปสู่การอย่าฝ่าฝืนหรืออย่าปฏิบัติ และเป็นข้อห้าม หรือเรียกว่า “ข้อขีด” การฝ่าฝืนข้อห้ามดังกล่าวย่อมนำไปสู่ความหายนะแก่ผู้ฝ่าฝืนและอาจนำไปสู่ภัยพิบัติต่อชุมชนและเมืองได้ ส่วนสาเหตุของขีดนั้นสามารถเกิดได้หลายประการ อาทิ เกิดจากการกระทำของมนุษย์ เกิดจากสัตว์ หรือเป็นปรากฏการณ์ทางธรรมชาติซึ่งผิดแปลกไปจากสภาวะปกติ (คมเนตร เชษฐพัฒนวนิช, 2539) โดยขีดที่เกิดจากการกระทำของมนุษย์ หมายถึง การที่มนุษย์ทำในสิ่งที่แปลกที่คนอื่นไม่ทำกัน ซึ่งเป็นการกระทำที่ผิดธรรมชาติ (ศรีเลา เกษพรหม, 2539, น. 1) ในส่วนขีดที่เกิดจากปรากฏการณ์ทางธรรมชาติที่ผิดแปลก¹⁶ และเกิดจากสัตว์เป็นตัวสาเหตุ โดยทั่วไปจะเรียกว่า “อุบาทว์” อันหมายถึงสิ่งที่ไม่เคยเกิด เมื่อเกิดขึ้นจึงถือว่าผิดแปลกจากธรรมดา อาจเกิดขึ้นได้ด้วยอำนาจของเทวดาที่บันดาลให้ปรากฏ ให้ได้รู้ว่าจะมีเหตุเภทภัยเกิดขึ้น อุบาทว์¹⁷ดังกล่าวได้แก่ อุบาทว์พระอินทร์ อุบาทว์พระเพลิง อุบาทว์พระยม อุบาทว์พระนารายณ์ เป็นต้น (สงวน โชติสุขรัตน์, 2562, น. 273-275) และเมื่ออุบาทว์เกิดขึ้นแล้วให้แก้ไขภายในเจ็ดวัน ด้วยพิธีกรรมที่เรียกว่า “ส่งอุบาทว์” หากไม่แก้ไขอุบาทว์ก็จะกลายเป็นขีดได้ (อุดม รุ่งเรืองศรี, 2542, น. 717)

จะเห็นได้ว่า “ขีด” มีนัยยะของการห้ามกระทำต่าง ๆ อันจะนำไปสู่สิ่งไม่ดี โดยการห้ามนั้นได้บัญญัติเป็นข้อขีดต่าง ๆ ซึ่งมีความเกี่ยวข้องกับการดำรงชีวิตของชาวล้านนาในการใช้ชีวิตประจำวัน เกี่ยวกับมารยาท หรือพฤติกรรมต่าง ๆ เกี่ยวกับต้นไม้และสัตว์ เกี่ยวกับศาสนสถาน พื้นที่ทำกิน จนไปถึงเรื่องพื้นที่สาธารณะและเวลา เช่น ขีดเกี่ยวกับพื้นที่ในการขยายกำแพงหรือรั้วรอบบริเวณที่พักอาศัย ขีดเกี่ยวกับเวลาที่ไม่เป็นมงคลในการประกอบพิธีกรรม เป็นต้น (Davis, 1984, pp. 285-287) โดยขีดข้างต้นนี้สามารถจัดแบ่งเป็น “ขีดใหญ่” ซึ่งได้แก่ (1) ถมสมุทร คือ การถมบ่อน้ำ สระน้ำที่มีมาก่อน (2) ขุดกระแสน้ำ คือ การขุดทางน้ำแยกออกไปจากทางเดิม (3) แหม่รุทรวาร คือ การปิดถนนเก่า สร้างถนนใหม่ (4) รานไม้ศรี คือ การตัดต้นไม้ประจำบ้านเมือง ต้นศรีมหาโพธิ์ หรือต้นไม้ที่มีเทวดาอารักษ์ (5) ม้างตือออก คือ การทำลายทิ้งเหล็ก คีม และค้อน

¹⁶ หมายถึงเหตุการณ์ธรรมชาติที่แปลกประหลาด ไม่ควรจะเกิดขึ้น (ผิดธรรมชาติ) กล่าวคือเมื่อมนุษย์ได้พบเหตุการณ์ดังกล่าวที่ไม่เคยพบเห็น จึงเห็นเป็นเรื่องแปลกประหลาด ไม่สามารถอธิบายได้ จึงเรียกสิ่งที่เกิดขึ้นว่า “ขีด” เช่น ฟ้าผ่าแผ่นดิน ฟ้าต้นไม้ เป็นต้น

¹⁷ นอกจากนั้น อุบาทว์ยังหมายถึง ฟ้าผ่าแผ่นดิน ฟ้าประตูปบ้าน ฟ้าประตู่เรือน ฟ้าต้นไม้ นกแสดและแร้งจับหลังคา สัตว์ป่าแตกตื่นเข้าบ้านเข้าเมือง ข้าวสารแซ่ไว้งอกออก เป็นต้น

(6) ปกกระโดง คือ การตัดกิ่งไม้แล้วเอาตุงไปแขวน และ (7) เก่าถมใหม่ คือ การขยายเขตรั้วบ้าน ปิดประตูเก่า สร้างประตูใหม่ (พิสิฐ วัชรสุโพธิ์, 2559, น. 99-100) ขีดดังกล่าวนี้อาจเรียกได้อีกชื่อว่า “ขีดหลวง” ซึ่งหมายถึงสิ่งใดที่บุคคลทำขึ้นแล้วสร้างความเดือดร้อนให้สังคมเป็นอย่างมาก นอกเหนือจากนั้นยังสามารถจัดแบ่งเป็น “ขีดน้อย” ซึ่งเป็นสิ่งที่บุคคลทำขึ้นสร้างความทุกข์ความเดือดร้อนให้แก่ตัวเองและครอบครัวเท่านั้น (อุดม รุ่งเรืองศรี, 2542, น. 718) ตัวอย่างเช่น ตำนานพริกใส่แกง เวลาจะยกครกไม่ให้ยกครกใส่หม้อแกงเป็น ขีดน้อย เนื่องด้วยหากครกตกลงใส่หม้อแกง จะส่งผลซึ่งเดือดร้อนเฉพาะภายในครอบครัวเท่านั้น (การประชุมเชิงปฏิบัติการเรื่อง องค์ความรู้เรื่อง “ขีดในล้านนา”, 2541, น. 19-20) จุดนี้จะสังเกตได้ว่าการขีดดังกล่าวนี้ใช้ขอบเขตของผลกระทบที่จะเกิดขึ้นเป็นเส้นจัดแบ่ง อนึ่ง สำหรับการจัดแบ่งขีดเป็นสองประเภทข้างต้นนั้นสอดคล้องกับการจัดแบ่งที่ได้ระบุในเอกสารการประชุมเชิงปฏิบัติการเรื่อง องค์ความรู้เรื่อง “ขีดในล้านนา” ซึ่งได้จัดประเภทขีดเป็น 2 ประเภทหลัก ได้แก่ ขีดข้อห้ามหลัก หรือ “ขีดแม่” อันประกอบด้วยข้อขีดเกี่ยวกับการถมสมุทร ขุดกระแสน แหม่รู่ทวาร รานสะหรี ตีอก ปกกระโดงค้ำตุง และถมเก่าถมใหม่ และขีดข้อห้ามทั่วไป ซึ่งในเอกสารดังกล่าวได้รวบรวมและเสนอข้อขีดทั้งสิ้น 206 ข้อ (การประชุมเชิงปฏิบัติการเรื่อง องค์ความรู้เรื่อง “ขีดในล้านนา”, 2541) ส่วนในงาน “แนวคิดเชิงปรัชญาเรื่องขีดในล้านนา” ได้แบ่งขีดข้อห้ามทั่วไปออกเป็น 9 ประเภท (สุวรรฐ แลสันกลาง, 2541, น. 19) นอกจากนั้น ยังปรากฏการจัดแบ่งขีดในงาน “ขีด: ข้อห้ามในล้านนา” ซึ่งได้รวบรวมและเสนอการจัดแบ่งขีดทั้งหมดออกเป็น 10 หมวดหมู่ ได้แก่ (1) ขีดเกี่ยวกับเมืองและองค์ประกอบของบ้านเมือง (2) ขีดเกี่ยวกับศาสนสถาน พระพุทธรูป และศรัทธาวัตถุ (3) ขีดเกี่ยวกับพื้นที่สาธารณะและจอมปลวก (4) ขีดเกี่ยวกับพื้นที่การเกษตรและกิจกรรมที่เกี่ยวข้อง (5) ขีดเกี่ยวกับต้นไม้และสัตว์ (6) ขีดเกี่ยวกับคามเคหะ (7) ขีดเกี่ยวกับการปฏิบัติตนของบุคคล (8) ขีดเกี่ยวกับคนตายและการจัดพิธีศพ (9) ขีดเกี่ยวกับกิริยามารยาทของบุคคล และ (10) ขีดหรืออุบายที่เป็นเหตุการณ์ผิดปกติหรือแปลกประหลาดที่ไม่ค่อยพบเห็น (คมเนตร เชษฐพัฒนวนิช, 2539)

จากเอกสารที่เกี่ยวกับขีดและประกอบกับความหมายของสิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติที่ใช้ในบทความนี้ได้พบข้อขีดอันเกี่ยวกับสิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติ ซึ่งได้แก่ ข้อขีดเกี่ยวกับ แหล่งน้ำ สระน้ำ หนองน้ำ แม่น้ำ และต้นไม้ ซึ่งถูกจัดอยู่ในประเภท “ขีดใหญ่” ตลอดทั้งพบข้อขีดที่เกี่ยวกับภูเขา จอมปลวก พื้นที่นา พื้นที่สาธารณะ และสัตว์ ดังจะเห็นได้จากข้อขีดซึ่งได้หยิบยกบางส่วนจากงาน “ขีด : ข้อห้ามในล้านนา” ของคมเนตร เชษฐพัฒนวนิช ดังนี้

ข้อขีดเกี่ยวกับแหล่งน้ำ สระน้ำ หนองน้ำ แม่น้ำ และต้นไม้ ได้แก่

- (1) “ถมสมุทร 5 ประการคือ 1. ถมบ่อน้ำ 2. ถมสระหนอง 3. ถมเหมืองถมฝาย 4. ถมตีพระ เจ้าพระสงฆ์ 5. ถมตีทวดดาหื้อเป็นต้อยอยู่ บ่ดี มักฉิบหายแล” (น. 29)
- (2) “น้ำบ่อก็ดี อุหลาวก็ดี ขุมปลวกก็ดี น้ำแม่ก็ดี บวกควายก็ดี สระตระพัง โบกขรณีกดี น้ำเหมืองก็ดี น้ำฮ้องก็ดี บ่ดีถ่ม บ่ดีแบ่งสวนแบ่งนา ตั่งบ้าน ตั่งเฮือน ตั่งเวียงก่วมอยู่บ่ดี ขีดนัก” (น. 31)

- (3) “อย่าแบ่งกระแส อย่าเหมะจ๊กแม่น้ำหื้อเป็นสอง” (น. 33)
- (4) “อย่าบ้ำฮานไผอันเป็นสรีบ้าน สรีเมือง แลตันอันเป็นต้อยอยู่ของเตวดาตังหลายบ่ดี” (น. 47)
- (5) “ปกกะโดง ก้างตุงคือ ฮานค่าไผเสียเสียงเอาตุงขึ้นแขวนบ่ดีแล” (น. 48)
- ข้อคิดเกี่ยวกับภูเขา จอมปลวก พื้นที่นา พื้นที่สาธารณะ และสัตว์ ได้แก่
- (6) “ลานประหมคือม้างจุ่มปลวก ม้างดอย แบ่งบ้าน แบ่งเฮือน บ่ดีมัก จิบหาย” (น. 37)
- (7) “บ่ดีม้างแดนนา” (น. 42)
- (8) “ตีมันห่างฮ้าง ม้างเป็นสวนเป็นนา แบ่งโฮ่บ่ดีชิตนักแล” (น. 42)
- (9) “ฟานเข้ามำบ้านก็ชิต” (น. 63)
- (10) “หันจ้างเถื่อนมำบ้านมาเมือง จ้างหักปะตุ่เวียงปะตุ่บ้าน บ่ดี” (น. 63)

3. วิเคราะห์มุมมองเชิงจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมใน “ชิต”

ด้วยข้อคิดที่เกี่ยวข้องกับสิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติมีเป็นจำนวนหนึ่ง ในส่วนนี้ผู้วิจัยได้คัดเลือกข้อคิดซึ่งเกี่ยวข้องกับสิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติที่สำคัญ และนำเสนอการวิเคราะห์มุมมองเชิงจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมในชิตออกเป็น 3 หมวด ได้แก่ (1) การวิเคราะห์ข้อคิดเกี่ยวกับแหล่งน้ำชุมชน (2) การวิเคราะห์ข้อคิดเกี่ยวกับการเกษตร พื้นที่ดอย ภูเขา ถ้ำ และจอมปลวก และ (3) การวิเคราะห์ข้อคิดเกี่ยวกับต้นไม้และสัตว์ โดยปรากฏรายละเอียดดังต่อไปนี้

3.1 ข้อคิดเกี่ยวกับแหล่งน้ำชุมชน

ข้อคิดเกี่ยวกับแหล่งน้ำชุมชนถือเป็นข้อห้ามที่สำคัญ เนื่องด้วยหากละเมิดแล้ว ย่อมสามารถเกิดผลกระทบต่อสมาชิกคนอื่น ๆ ในชุมชนได้ ซึ่งข้อคิดดังกล่าว ได้แก่

(ก) “ถมสมุทรมี 5 ประการคือ 1. ถมบ่อน้ำ 2. ถมสระหนอง 3. ถมเหมือง ถมฝาย 4. ถมตีพระเจ้าพระสงฆ์ 5. ถมตีเทวดาหื้อเป็นต้อย บ่ดี มักจิบหายแล”

ความหมาย ถมสมุทรมี 5 ประการ ได้แก่ 1. ถมบ่อน้ำ 2. ถมสระหนอง 3. ถมเหมือง ถมฝาย 4. ถมที่วัด 5. ถมที่อยู่เทวดา (คมนตรี เศรษฐพัฒน์นิช, 2539, น. 29)

(ข) “ตีบ่ดีถมมี ถมน้ำบ่อ ถมสระหนอง ถมต้อยอยู่พระ ถมบวกควาย ถมแม่น้ำ ถมต้อยอยู่เทวดา”

ความหมาย ที่ไม่ควรถม ได้แก่ ถมบ่อน้ำ ถมสระหนอง ถมที่อยู่พระ ถมบวกควาย ถมแม่น้ำ ถมที่อยู่เทวดา (คมนตรี เศรษฐพัฒน์นิช, 2539, น. 30)

สาระสำคัญของข้อขีด (ก) และ (ข) คือการห้ามถมบ่อน้ำซึ่งปกติใช้อุปโภคบริโภค และสระน้ำ หนองน้ำ คูน้ำ ฝาย บวกควาย แม่น้ำ ซึ่งมีอยู่โดยธรรมชาติหรือดำรงอยู่ก่อน แล้วใช้พื้นที่นั้นทำประโยชน์ในด้านอื่น ๆ อาทิ เปลี่ยนเป็นสวน ไร่นา หรือสร้างบ้าน ทั้งข้อขีดยังหมายรวมไปถึงการถมที่วัดและถมที่อยู่อาศัยของเทวดาด้วยเช่นกัน เมื่อพิจารณาจะเห็นได้ว่าข้อขีดยนี้เป็นการควบคุมการใช้แหล่งน้ำธรรมชาติให้เป็นไปตามกติกา เพื่อความเข้าใจที่ดีต่อกันของสมาชิกในชุมชน เนื่องด้วยบ่อน้ำ สระน้ำ หรือแหล่งน้ำสาธารณะโดยธรรมชาติ เมื่อดำรงอยู่ก่อนย่อมใช้เป็นประโยชน์แก่สมาชิกในชุมชน ทั้งสัตว์ยังสามารยได้รับประโยชน์จากแหล่งน้ำดังกล่าวได้ เมื่อเป็นเช่นนี้การถมแหล่งน้ำดังกล่าวจึงเป็นการปิดกั้นประโยชน์จากแหล่งน้ำนั้น (สุวรัฐ แลสันกลาง, 2541, น. 38) นอกจากนั้นยังปรากฏข้อมูลว่าในการสร้างเมืองในอดีตนั้นมีการขุดหนองน้ำขนาดใหญ่หลายแห่ง ซึ่งทำหน้าที่เป็นแหล่งรับปริมาณน้ำฝนในฤดูฝน (วิวัฒน์ เตมียพันธ์, 2533; สุวรัฐ แลสันกลาง, 2541, น. 59) และจะนำน้ำไปใช้ในการเกษตรต่อไป จุดนี้จะเห็นได้ว่าเป็นวิธีการป้องกันอุทกภัยของชาวล้านนาในอดีต ด้วยเหตุนี้หากอนุญาตให้ถมฝังหนองน้ำที่มีอยู่ก่อนแล้วโดยง่าย ย่อมจะส่งผลกระทบในกรณีเกิดเหตุอุทกภัยร้ายแรง

นอกจากข้างต้น ยังปรากฏข้อขีดที่เกี่ยวกับแหล่งน้ำชุมชนคือ “การขุดกระแสน” ซึ่งหมายถึงการขุดย้ายช่องทางเดินของแม่น้ำเพื่อเปลี่ยนทิศทางการไหลของกระแสน้ำให้ไหลไปทางอื่นจากซึ่งเคยไหลอยู่แต่เดิมได้แก่

(ข) “ม้างกระแสนก็ปดิลิบหาย”

ความหมาย ถ้าจะขุดลอกแม่น้ำ อย่าเปลี่ยนเส้นทางเดินของน้ำใหม่ ไม่ดิลิบหาย
ขีตมากแล (คมนตรี เศรษฐพัฒน์นิช, 2539, น. 33)

(ค) “แม่น้ำกิดไปกิดมา ขุดลัดเสียหือมันซื่อ ก็ขีตมากนักละ”

ความหมาย แม่น้ำที่คดไปมาแต่เดิม ไปขุดแต่งทำให้ตรง เป็นขีต
(คมนตรี เศรษฐพัฒน์นิช, 2539, น. 34)

ข้ออธิบายของข้อขีดยนี้คือชุมชนล้านนาในอดีตดำรงชีพด้วยการเกษตรกรรมเป็นหลัก ซึ่งต้องอิงอาศัยแม่น้ำและความสมบูรณ์ของแม่น้ำเป็นสำคัญ เช่นนี้หากเกิดการเปลี่ยนทิศทางการไหลของแม่น้ำจากที่เคยเป็นอยู่เดิม ย่อมส่งผลกระทบต่อการค้าเดินชีวิตและนำมาซึ่งปัญหาของคนในชุมชน (สุวรัฐ แลสันกลาง, 2541, น. 39) จะเห็นได้ว่าข้อขีดยนี้จึงมีจุดมุ่งหมายให้สมาชิกในชุมชนรักษาผลประโยชน์ของส่วนรวมเป็นสำคัญ และด้วยชุมชนล้านนาพึ่งพิงการทำกรเกษตรกรรม จึงปรากฏข้อห้ามกระทำที่ข้องเกี่ยวกับ “น้ำ” ในการเกษตรกรรมโดยเฉพาะ เช่นข้อห้ามที่ว่า

(ค) “บ่ดีม้างแต หนอง”

ความหมาย ไม่ควรรื้อทำลายแต่¹⁸ ซึ่งเป็นช่องทางไหลของน้ำจากลำเหมืองเข้าสู่พื้นที่นา (คมนตรี เศรษฐพัฒน์, 2539, น. 37)

จุดนี้จะเห็นได้ว่าน้ำเป็นปัจจัยทางธรรมชาติที่สำคัญในส่วนนี้ ด้วยเหตุนี้จึงปรากฏมีระบบชลประทานในชุมชนที่เรียกว่า “ฝาย” หรือเหมืองฝาย ซึ่งเป็นการเก็บน้ำและทดน้ำให้ไหลเข้าสู่ไร่นาเพื่อการเกษตรในช่วงฤดูเพาะปลูก โดยปกติเหมืองฝายมักถูกสร้างบนที่สูงเชิงเขาใกล้ต้นน้ำ (พิสิฐ โคตรสุโพธิ์, 2557, น. 9) การสร้างฝายในอดีตเป็นกิจกรรมที่คนในชุมชนช่วยเหลือกัน และสร้างด้วยวัสดุธรรมชาติ อาทิ ไม้ท่อน ไม้ไผ่ ก้อนหิน ซึ่งระบบวัฒนธรรมเหมืองฝายนั้นมีแก่งฝายเป็นหัวหน้าในการก่อสร้างฝายและมีข้อตกลงการจัดสรรปันส่วนของน้ำ นอกจากนั้นยังมีระบบความเชื่อซึ่งก่อเกิดการร่วมกันดูแลฝายในรูปแบบพิธีกรรมเรียกว่า “เลี้ยงผีฝาย” (วิถี พานิชพันธ์, 2548, น. 7-8) และการซ่อมแซมดูแลฝาย เพื่อให้ฝายอยู่ในสภาพแข็งแรงและพร้อมต่อการเก็บกักน้ำสำหรับการเกษตรกรรม จุดนี้ผู้วิจัยจึงมองว่าด้วยระบบฝายมีความสำคัญต่อการทำการเกษตร กิจกรรมที่กระทำอันเกี่ยวกับ “ฝาย” จึงชี้ให้เห็นถึงการพยายามรักษา “ความสมบูรณ์” ซึ่งจะส่งผลประโยชน์โดยรวมต่อคนในชุมชน

พิจารณาข้างต้นย่อมเห็นได้ว่าขีดดังกล่าวชี้ให้เห็นความเกี่ยวข้องกับจริยศาสตร์ อันเป็นเรื่องของการกระทำและความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกในชุมชนชาวล้านนา วางบนการพิจารณา “ผลประโยชน์” ที่สมาชิกในชุมชนพึงควรได้รับจากแหล่งน้ำนั้น ๆ กล่าวคือสมาชิกแต่ละคนในชุมชนครอบครองสถานะเชิงจริยธรรมสำหรับการพิจารณาส่วนได้ส่วนเสียจากการกระทำหนึ่ง บทบาทของขีดจึงชี้ให้เห็นถึงความพยายามรักษาความสมดุลระหว่างสมาชิกในชุมชน และแสดงให้เห็นแนวทางของจริยศาสตร์ของชาวล้านนาในเบื้องต้นว่าวางอยู่บนแนวคิดมนุษย์เป็นศูนย์กลางของสรรพสิ่ง (Anthropocentrism) ซึ่งในเชิงจริยศาสตร์นั้นแนวคิดนี้เป็นมุมมองที่เน้นมนุษย์เป็นศูนย์กลางแห่งคุณค่าและถือว่ามนุษย์เท่านั้นมีคุณค่าภายใน (MacKinnon, 2011, p. 172) หรืออาจกล่าวได้ว่าตามแนวคิดนี้ ความสัมพันธ์ทางจริยศาสตร์เป็นเรื่องระหว่างมนุษย์เท่านั้น อย่างไรก็ตามเมื่อพิจารณาข้อขีดเกี่ยวกับแหล่งน้ำอย่างละเอียดถี่ถ้วนขึ้น จะพบว่าแนวทางของจริยศาสตร์ของชาวล้านนามิได้สอดคล้องกับแนวคิดมนุษย์เป็นศูนย์กลางของสรรพสิ่งเสียทีเดียว แต่ปรากฏการขยายขอบความสัมพันธ์ทางจริยศาสตร์ไปสู่โลกธรรมชาติ เนื่องด้วยวิถีชีวิตความเป็นอยู่ส่วนใหญ่ของชาวล้านนาในอดีตผูกโยงกับสิ่งแวดล้อมธรรมชาติ แหล่งน้ำตามธรรมชาติ ผืนดิน และสัตว์ถือเป็นปัจจัยที่สำคัญในกระบวนการของการเกษตรกรรม โดยเฉพาะแหล่งน้ำตามธรรมชาติเป็นสิ่งสำคัญในการทำ การเพาะปลูกพืชต่าง ๆ เช่นนั้นการใช้น้ำตามแหล่งธรรมชาติจึงเป็นสิ่งที่ไม่สามารถหลีกเลี่ยงได้ เบื้องหลังของข้อขีดเกี่ยวกับแหล่งน้ำชุมชนจึงวางบนฐานที่ว่าชาวล้านนาคำรงอยู่ท่ามกลางและยึดโยงกับโลกธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้ “ความสมบูรณ์” ของโลกธรรมชาติจึงเป็นเงื่อนไขที่จำเป็น และชาวล้านนายังมองว่าตนเองได้รับ “ประโยชน์” จากโลกธรรมชาติ กล่าวคือเมื่อโลกธรรมชาติดำเนินเคลื่อนไปอย่างสมบูรณ์ ย่อมหมายความว่า

¹⁸ ทำนบกั้นน้ำในเหมืองหรือคลองส่งน้ำที่แยกจากฝาย

การดำเนินชีวิตของชาวล้านน่าย่อมสมบูรณ์ดีด้วย หากเป็นในทางตรงกันข้าม การดำเนินชีวิตของชาวล้านน่าย่อมลำบากและขาดแคลน เมื่อเป็นเช่นนี้การรักษาไว้ซึ่งความสมบูรณ์ของโลกธรรมชาติดึงเป็นสิ่งที่พึงกระทำเป็นสำคัญ ซึ่งจะเห็นได้ชัดขึ้นจากการประกอบพิธีกรรมเกี่ยวกับการเกษตรกรรม อาทิ “แฮกนา” หรือแรกนาอันมีจุดประสงค์เพื่อให้เกิดความสมบูรณ์แก่ข้าวกล้า ให้เป็นสิริมงคล และปราศจากสิ่งร้ายมารบกวน (ขวัญฟ้า ศรีประพันธ์, 2544, น. 57) โดยมีกรรมวิธีสำคัญหนึ่งที่เรียกว่า “การปักตาแหลว” ซึ่งมีเป้าหมายรักษาความอุดมสมบูรณ์และป้องกันสิ่งซึ่งเป็นศัตรูและเป็นตัวการที่จะทำให้ลายข้าวในนา (อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, 2544, น. 102) บทบาทของชิตเกี่ยวกับแหล่งน้ำชุมชนจึงมีส่วนสำคัญต่อความสัมพันธ์ระหว่างชาวล้านนา กับโลกธรรมชาติ ซึ่งยึดโยงกับความเชื่อเกี่ยวกับ “ความสมบูรณ์” ของโลกธรรมชาติ การยึดโยงดังกล่าวเห็นได้จาก “สถานภาพ” ของหนองน้ำหรือห้วยน้ำที่สำคัญ ซึ่งถูกเชื่อว่าอาจแสดงให้เห็นถึงความเป็นไป ความสุขทุกข์ของบ้านเมืองได้ ซึ่งปรากฏในตำนานพื้นเมืองล้านนาเชียงใหม่¹⁹ (สุวรรฐ แลสันกลาง, 2541, น. 59) สารสำคัญของประเด็นนี้คือความเชื่อเรื่อง “ความสมบูรณ์” ของแหล่งน้ำดังกล่าวสามารถเป็นเงื่อนไขแก่ความเป็นไปที่ดีหรือร้ายของบ้านเมืองได้ เช่นนั้นจึงไม่น่าประหลาดใจที่ปรากฏข้อห้ามเฉพาะว่า

(๗) “หนองบัว 7 กอ ไปข้างเสียหื้อแห้ง”

ความหมาย หนองบัวที่เป็นของคู่บ้านคู่มืองมาแต่เดิม ถ้าไปเปิดระบายน้ำออกเสียให้แห้งไม่ดี ชิต (คมนตรี เศรษฐพัฒน์นิช, 2539, น. 35)

เมื่อพิจารณาข้างต้น ผู้วิจัยเห็นว่า “ความสมบูรณ์” เกี่ยวโยงถึงความเข้าใจที่ว่าสิ่งใดที่ดำรงอยู่มาก่อน แล้วสร้างประโยชน์และทิ้งไม่สร้างผลเสียหรือความเดือดร้อน สิ่งนั้นย่อมสมบูรณ์ดีอยู่แล้ว ดังนั้นการทำให้สิ่งนั้นขาดพร่อง หรือทำลายการมีอยู่ของสิ่งนั้น ย่อมเท่ากับทำการตรงข้ามกับความสมบูรณ์ ซึ่งเป็นสิ่งไม่ควรกระทำ ด้วยเหตุนี้การถมแหล่งน้ำ ซึ่งเป็นการทำให้ที่แห่งนั้นสูญหายไป จึงเปรียบเสมือนการทำลายหรือก้าวล่วงความสมบูรณ์ ข้อคิดซึ่งเน้นการห้ามถมจึงพอจะตีความให้เห็นถึงมุมมองเชิงจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมในประเด็นการขยายขอบเขตทางจริยธรรมและบ่งชี้ “สถานะเชิงจริยธรรม” ในที่นี้คือของแหล่งน้ำ ซึ่งสมควรถูกก้าวล่วง โดยทั่วไปสถานะเชิงจริยธรรมตามทฤษฎีของระบบจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมจะมีรากฐานมาจากสิ่งที่เรียกว่า “คุณค่าภายในตัวเอง” กล่าวคือเมื่อสิ่งแวดล้อมธรรมชาติมีคุณค่าภายในตัวเอง ย่อมเท่ากับว่าสิ่งแวดล้อมธรรมชาตินั้นมีสถานะเชิงจริยธรรม ซึ่งนำไปสู่การกระทำหรือพันธะเชิงจริยธรรมของมนุษย์ที่มีต่อสิ่งแวดล้อมธรรมชาติ อย่างไรก็ตามจุดนี้ผู้วิจัยพบว่าชาวล้านนาได้เผยให้เห็นชัดในประเด็น “คุณค่าภายในตัวเอง” แต่กลับแสดงให้เห็นชัดเจนว่า “คุณประโยชน์” (Interest) ที่ได้รับจากสิ่งแวดล้อมธรรมชาตินั้นเป็นรากฐานให้แก่ “สถานะเชิงจริยธรรม” ของสิ่งแวดล้อมธรรมชาติ นอกจากนั้นด้วยความเชื่อที่ว่าธรรมชาตินั้นมี

¹⁹ “สุปพพะที่นั่นว่าอัน ขาดเมืองล้านนาเชียงใหม่ที่นั่น มีประการฤๅ คือว่า หนองบัว 7 กอ อันมีทิศกั้วออกแจ้งเหนือริมดินเวียงนั้น ปีใดน้ำหนองบัว 7 กอ นั้นแห้งบ่มีน้ำสักตุ่ม บ้านเมืองทั้งมวลก็จักข้าเือกเป็นทุกขนานาต่าง ๆ ทั้งสัตว์ และคนทั้งหลายก็จักตายมากนักขะแล ปีใดน้ำหนองบัว 7 กอ นั้นบ่แห้งนั้น บ้านเมืองทั้งมวลก็จักอุดมจำเริญสุขสวัสดิ์มากนัก ทั้งสัตว์ และคนทั้งหลายขะแล” (ตำนานพื้นเมืองล้านนาเชียงใหม่, เชียงใหม่: หน่วยงานศึกษาวิจัยคัมภีร์ใบลานในภาคเหนือ โครงการร่วมระหว่างพิพิธภัณฑ์ชาติพันธุ์วิทยาแห่งชาติโอซากาและสถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 2524, น. 37-38)

ชีวิต จิตใจ และมีความรู้สึกอยู่เฉกเช่นเดียวกับมนุษย์และสัตว์อื่น ๆ (สิทธิ บุตรอินทร์, 2522, น. 29) สถานะดังกล่าวของสิ่งแวดล้อมธรรมชาติจึงมิใช่เป็นเพียง “ทรัพยากร” หรือเป็นเพียงสิ่งพร้อมที่จะถูกมนุษย์ใช้สอยเพื่อผลประโยชน์ของมนุษย์ แต่มีชีวิตจิตใจ ทั้งให้คุณประโยชน์แก่มนุษย์เฉกเช่นที่มนุษย์ให้แก่กันและกันได้ ในแง่นี้สิ่งแวดล้อมธรรมชาติจึงอยู่ในสถานะซึ่งเปรียบเสมือนมนุษย์ และสถานะข้างต้นจึงเป็นสิ่งที่ทำให้สิ่งในโลกรธรรมชาติได้รับการเคารพยำเกรงและสมควรก้าวล่วง และการก้าวล่วงสิ่งแวดล้อมธรรมชาติย่อมเป็นเสมือนการก้าวล่วงบุคคลหนึ่ง บทบาทของชีวิตจึงเป็นสิ่งที่บ่งชี้สถานะดังกล่าวและยังเป็นเส้นขีดที่กำหนดว่าสมควรก้าวล่วงสถานะนั้น

อนึ่ง ประเด็นคุณค่าภายในตัวเอง ผู้วิจัยพบว่าชาวล้านนามีทรรศนะเกี่ยวกับมนุษย์ที่ว่ามนุษย์มีคุณค่าความเป็นมนุษย์ภายในตัวตั้งแต่เกิดมามีชีวิต (สิทธิ บุตรอินทร์, 2522, น. 9) และเมื่อพิจารณาร่วมกับความเชื่อที่ว่าธรรมชาตินั้นมีชีวิต จิตใจ และมีความรู้สึกเช่นเดียวกับมนุษย์และสัตว์อื่น อาจพอตีความในเชิงตรรกะ²⁰ ว่าคุณค่าความเป็นสิ่งในโลกรธรรมชาติและสัตว์ย่อมมีภายในตัวมาแต่กำเนิดเช่นกัน แต่กระนั้นสิ่งที่ควรกล่าวไว้จุดนี้คือชาวล้านนาเพียงแต่เห็นว่ามีคุณค่าความเป็นมนุษย์เท่านั้น และมิได้ชี้ชัดให้เห็นว่าสิ่งอื่นใดในโลกรธรรมชาติมีคุณค่าความเป็นสิ่งนั้นภายในตนแต่กำเนิด การสรุปว่าสิ่งอื่นในโลกรธรรมชาติมีคุณค่าภายในตนจึงอาจเป็นการสรุปที่เกินขอบเขต

ดังนั้นจึงสามารถกล่าวได้ว่าชีวิตนั้นชี้ถึง “สถานะจริยธรรม” ของสิ่งแวดล้อมธรรมชาติหรือโลกรธรรมชาติ และเป็นเสมือน “พันธะ” ระหว่างโลกรธรรมชาติและชาวล้านนา ทั้งชี้ยังเป็นการพยายามคงไว้ซึ่ง “สภาพที่เป็นอยู่เดิม” ของโลกรธรรมชาติ และแม้ว่าสิ่งนี้จะวางบน “ผลประโยชน์” ที่ชาวล้านนาจะได้รับจากโลกรธรรมชาติก็ตาม แต่นั่นก็ได้หมายความว่าห้ามดังกล่าวไม่เป็นการพยายามรักษาสภาพเดิมที่สมบูรณ์ของโลกรธรรมชาติ มากกว่านั้นยังแสดงให้เห็นถึงการกระทำด้วยความเคารพยำเกรง ไม่ก้าวล่วง และไม่เห็นว่าโลกรธรรมชาติเป็นเพียงทรัพยากรหรือวัตถุไร้ชีวิตและจิตใจ เมื่อพิจารณาในประเด็น “สถานะจริยธรรม” ซึ่งบ่งชี้โดยนัยยะถึงการขยายขอบเขตสถานะทางจริยธรรมและนำไปสู่การปฏิบัติต่อโลกรธรรมชาติด้วยความเคารพ ไม่เห็นว่าโลกรธรรมชาติเป็นเพียงทรัพยากร จะพบว่าแนวทางลักษณะนี้เป็นหลักการสำคัญของระบบจริยศาสตร์ผืนแผ่นดิน (Land Ethic) ซึ่งเสนอมุมมองว่าดิน น้ำ พืช และสัตว์ต่าง ๆ หรือเรียกว่า “ผืนแผ่นดิน” โดยรวม นั้นมิใช่เป็นเพียง “ทรัพยากร” หรือทรัพยากรสิน มุมมองนี้นำไปสู่ความรับผิดชอบหรือ “พันธะ” ที่มนุษย์มีต่อผืนแผ่นดิน และความรับผิดชอบดังกล่าววางบนหลักที่ว่ากระทำที่ถูกต้องคือการรักษาความสมบูรณ์ ความมีเสถียรภาพอย่างมั่นคง และความงามของชุมชนเชิงชีวภาพ (หรือโลกรธรรมชาติ) โดยจริยศาสตร์ผืนแผ่นดินอ้างอิงความรู้ทางนิเวศวิทยาเป็นรากฐาน ขยายขอบเขต และกำหนดสถานะเชิงจริยธรรมแก่แต่ละสมาชิกในชุมชนชีวภาพ และชี้ให้เห็นว่าทุกสิ่งในชุมชนชีวภาพนั้นเป็นส่วนที่ทำให้ชุมชน

²⁰ (ก) มนุษย์มีคุณค่าความเป็นมนุษย์ภายในตัวตั้งแต่เกิดมามีชีวิต

(ข) ธรรมชาติมีชีวิต จิตใจ และมีความรู้สึกเช่นเดียวกับมนุษย์และสัตว์อื่น ๆ (มนุษย์และสิ่งธรรมชาติเท่าเทียมกันในการมีชีวิต จิตใจ และมีความรู้สึก)

(ดังนั้น) คุณค่าความเป็นสิ่งในโลกรธรรมชาติและสัตว์ย่อมมีภายในตัวมาแต่เกิด

ชีวภาพขับเคลื่อนไปอย่างสมบูรณ์ มนุษย์จึงมี “พันธะ” ที่ควรรักษาความหลากหลายของชีวิตทั้งหมดดังกล่าว และเมื่อพิจารณาประเด็น “พันธะ” จะเห็นลักษณะซึ่งใกล้เคียงกันที่ว่าข้อคิดเป็นเหมือนพันธะซึ่งชาวล้านนากระทำเพื่อคงไว้ซึ่งความสมบูรณ์ของโลกธรรมชาติ และข้อคิดนี้ยังผูกโยงชาวล้านนากับโลกธรรมชาติไว้ด้วยกัน

3.2 ขีดเกี่ยวกับพื้นที่การเกษตร พื้นที่ดอย ภูเขา ถ้ำ และจอมปลวก

ข้างต้นจะเห็นได้ว่าสังคมล้านนาในอดีตเกี่ยวข้องกับการเกษตรกรรม เช่นนี้พื้นที่ “นา” จึงมีความสำคัญต่อชาวล้านนา ในอดีตชาวล้านนาสามารถมีกรรมสิทธิ์ในพื้นที่สำหรับทำนาได้ ด้วยสามารถบุกเบิกป่าหรือพื้นที่ว่างเปล่าซึ่งไม่มีเจ้าของ ให้เป็นพื้นที่ทำนาและจับจองเป็นเจ้าของที่ดินได้อย่างเสรี (อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, 2544, น. 69-70) ซึ่งจะเห็นว่าการบุกเบิกเช่นนี้นั้นปรากฏในกฎหมายล้านนาโบราณความว่า ไพร่ขยันสร้างป่าที่เป็นหล้าคาน นาร้าง สอนร้างให้เป็นที่ดินที่ใช้ได้ เป็นนา เป็นสวน เป็นบ้านกัศิ ดังนั้นสามปีให้เขาได้สิทธิทำกินฟรี ต่อจากนั้นจึงเก็บค่าเช่า (ลมูล จันทรหอม, 2529, น. 9) ข้อนี้จึงพอจะเห็นได้ว่าการบุกเบิกดังกล่าวใช้หลักการลงแรงทำงานและผู้นั้นก็จะได้สิทธิ์ในที่นั้น ซึ่งแนวทางนี้คล้ายกับแนวคิดที่เสนอโดย จอห์น ล็อก (John Locke) ที่ชี้ให้เห็นว่าด้วยแรงงานของตน มนุษย์สามารถทำให้ “สิ่ง” อันมาจากสภาพที่ธรรมชาติให้เป็นของตนเองและใช้ประโยชน์จากสิ่งธรรมชาติได้ จะเห็นได้ว่าแนวคิดนี้สนับสนุนความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และโลกธรรมชาติในลักษณะที่ว่าสิ่งในโลกธรรมชาติมีอยู่เพื่อให้มนุษย์นำมาใช้ตามต้องการ การกระทำต่อโลกธรรมชาตินี้จึงกระทำแก่โลกธรรมชาติเป็น “สิ่งของ” (หรืออาจเรียกว่าทรัพยากร) เนื่องจากสามารถจับจองพื้นที่ธรรมชาติได้อย่างเสรี ในสังคมล้านนาจึงปรากฏชัดในลักษณะการห้ามขยายที่ไรที่สวนขยายคัณนา²¹ เพื่อให้มีพื้นที่กว้างมากขึ้นหรือการห้ามเกี่ยวกับการครอบครองที่สาธารณะประโยชน์ให้เป็นของตนเองผู้เดียว²² บทบาทของขีดในส่วนนี้จึงเป็นแนวทางการปกป้องการละเมิดในพื้นที่ของผู้อื่นและป้องกันการบุกรุกพื้นที่สาธารณะประโยชน์ และมีเป้าหมายลดความขัดแย้ง ทั้งยังรักษาความสัมพันธ์ที่ดีต่อกันของสมาชิกในชุมชน จุดนี้จะเห็นความเกี่ยวข้องกับจริยศาสตร์ซึ่งเป็นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และเน้นที่การกระทำต่อมนุษย์ผู้อื่นในสังคมเป็นสำคัญ

ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับมุมมองทางจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมนั้นปรากฏข้อคิดเกี่ยวกับกรณีขยายที่นา²³ ไปใกล้พื้นที่ซึ่งมีอารักษ์เจ้าที่หรือสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งแม้มิได้ละเมิดผู้ใดและไม่เป็นความผิดตามกฎหมาย แต่การกระทำเช่นนั้นอาจจะได้รับโทษจาก “ผี” ซึ่งเป็นเจ้าที่และมีพลังทำให้เกิดอาการเจ็บป่วยได้ จุดนี้แสดงให้เห็นขอบเขตที่พึงไม่ก้าวล่วง และสามารถตีความได้ว่าพื้นที่ทางธรรมชาติและโลกธรรมชาตินี้มิได้เป็นของ

²¹ ดินที่เป็นคัณกันที่นาออกเป็นแปลง เพื่อความสะดวกในการท่อน้ำหรือระบายน้ำออกจากแปลง

²² ข้อคิดดังกล่าวคือ (1) “ควากไฮควากสวนออกก็ขีด” หมายถึง ขยายที่ไรที่สวนออกให้กว้าง ไม่ตี ขีด และ (2) “ป่าไฮกัวม ปงหนอง ก็ขีด” หมายถึง สร้างไร โดยมีหนองน้ำอยู่ตรงกลาง หรือสร้างคร่อมสระหนองน้ำไม่ตีขีด (คมนตรี เชษฐพัฒนวนิช, 2539, น. 44)

²³ ที่ดินสำหรับปลูกข้าวเป็นสำคัญ แบ่งเป็นแปลง ๆ โดยมีคัณดินเป็นที่กั้นเรียกว่า “คัณนา”

ชาวล้านนา (มนุษย์) ทั้งหมด กล่าวคือโลกธรรมชาตินี้ได้อยู่ในฐานะเป็นเพียง “สิ่งของ” ให้มนุษย์ครอบครอง ข้อคิดดังกล่าวได้แก่

(ง) “ป่าไผ่ใกล้เสื่อบ้าน ก็ซิด”

ความหมาย โคนพื้นไร่ใกล้ศาลเทพารักษ์ประจำหมู่บ้านไม่ดี ซิด
(คมนตรี เศรษฐพัฒน์นิช, 2539, น. 43)

(จ) “ป่าไผ่กุ่มป่าจ๊า ก็ซิด”

ความหมาย สร้างไร่เข้าไปในป่าช้าไม่ดี ซิด (คมนตรี เศรษฐพัฒน์นิช, 2539, น. 44)

นอกจากนั้นมุมมองทางจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมที่คล้ายคลึงกันนี้ยังปรากฏในข้อคิดเกี่ยวกับพื้นที่ดอยภูเขา ถ้ำ และจอมปลวกซึ่งเป็นการห้ามที่เกี่ยวกับพื้นที่อันเป็นเนินสูงกว่าบริเวณใกล้เคียงกัน มีคำเรียกโดยเฉพาะว่า “ลานประหนม” ซึ่งหมายถึงการทำลายจอมปลวก ทำลายภูเขา รวมถึงการทำลายคันทนาเพื่อปลูกบ้าน (อุดม รุ่งเรืองศรี, 2542, น. 720) ข้อคิดดังกล่าวนี้มีว่า

(ฉ) “ลานประหนม คือม้างจุ่มปลวก ม้างดอย แบ่งบ้าน แบ่งเฮือน บ่ดี
มักฉิบหาย”

ความหมาย ลานประหนม คือ ขุดรื้อจอมปลวก ภูเขา แล้วสร้างบ้านเรือน อยู่อาศัยบน
พื้นที่นั้นไม่ดี (คมนตรี เศรษฐพัฒน์นิช, 2539, น. 37)

โดยข้อคิดดังกล่าวนี้มีบทบาทป้องกันการทำลายพื้นที่ธรรมชาติ (สิ่งแวดล้อมธรรมชาติ) โดยนำ “สิ่งเหนือธรรมชาติ” หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์เข้ามาประกอบในข้อคิด และแสดงให้เห็นอย่างชัดเจนถึงความเชื่อของชาวล้านนาเกี่ยวกับ “สิ่งเหนือธรรมชาติ” และ “พลังอำนาจเหนือธรรมชาติ” โดยสิ่งเหนือธรรมชาติที่ดำรงอยู่ในดอย ภูเขา ถ้ำ จอมปลวก²⁴ และพื้นที่หนึ่ง ๆ นั้นมีพลังอำนาจเหนือธรรมชาติที่สามารถให้คุณประโยชน์หรือโทษได้ ด้วยเหตุนี้การถมปากถ้ำ การทำภูเขาให้ราบจึงเป็นการก้าวล่วงสิ่งศักดิ์สิทธิ์และย่อมส่งผลให้เกิดความไม่ดีแก่ผู้ก้าวล่วง หากพิจารณาจุดนี้จะเห็นได้ว่าบทบาทของข้อห้ามขุดรื้อหรือทำลายสิ่งธรรมชาติดังกล่าวนี้แสดงให้เห็นความเคารพและยำเกรงต่อโลกธรรมชาติดังกล่าว

ข้างต้นจะเห็นได้ว่าข้อคิดดังกล่าวนี้ผูกโยงกับความเชื่อเรื่อง “สิ่งเหนือธรรมชาติ” เป็นสำคัญ ผู้วิจัยมองว่ามโนทัศน์เรื่อง “สิ่งเหนือธรรมชาติ” มีรากฐานมาจากมุมมองของชาวล้านนาซึ่งมีต่อโลกธรรมชาตินี้ว่าปรากฏการณ์ต่าง ๆ ในโลกธรรมชาตินั้นไม่ได้สิ้นสุดเพียงการได้เห็น ได้ยิน ได้กลิ่น ได้สัมผัสเท่านั้น แต่ยังมีภาวะ (being) ซึ่งซ่อนตัวแฝงอยู่เบื้องหลัง เป็นสาเหตุควบคุมบันดาลความเป็นไปของปรากฏการณ์ต่าง ๆ ในโลกธรรมชาตินี้ และอาจรวมถึงความเป็นไปได้ของปรากฏการณ์ต่าง ๆ ในชีวิตมนุษย์ด้วย (สิทธิ์ บุตรอินทร์,

²⁴ จอมปลวกนั้นถูกเชื่อว่าเป็นที่อยู่ของนางพญาปลวกและมีสิ่งเหนือธรรมชาติสถิตอยู่ หากถูกทำลายย่อมทำให้สิ่งเหนือธรรมชาตินั้นโกรธและทำอันตรายแก่ผู้เกี่ยวข้องได้

2522, น. 33) มุมมองเช่นนี้ทำให้เกิดความเชื่อของชาวล้านนาที่ว่าสิ่งเหนือธรรมชาติสามารถบันดาลให้เกิดปรากฏการณ์ทั้งในแง่บวกและลบต่อชีวิตมนุษย์ได้ มากกว่านั้นยังปรากฏความเชื่อที่ว่าสิ่งเหนือธรรมชาติสามารถจะบันดาลให้เกิด “ความอุดมสมบูรณ์” ในกระบวนการผลิตได้เช่นกัน (อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว, 2544, น. 95) โดยความเชื่อเรื่องสิ่งเหนือธรรมชาติที่สำคัญเกี่ยวกับชีวิตข้อนี้คือความเชื่อเรื่อง “ผี” อันเป็นภาวะที่คล้ายกับมนุษย์ มีชีวิตจิตใจ มีความรู้สึกนึกคิด มีความโกรธ มีความโลภ มีที่อยู่อาศัยเป็นแหล่งแห่งที่ (สิทธิ บุตรอินทร์, 2522, น. 38) แตกต่างจากมนุษย์คือผีดำรงสภาพเป็นวิญญาณที่ไม่มีตัวตน แต่อาจแสดงให้เห็นเป็นมนุษย์ สัตว์ หรือปรากฏการณ์ต่าง ๆ ได้ และมีอำนาจมากกว่ามนุษย์ที่จะให้คุณก็เมื่อได้รับการขอร้องให้ช่วยและจะให้โทษเมื่อถูกทำให้โกรธ (ขวัญฟ้า ศรีประพันธ์, 2544, น. 86)

จะเห็นได้ว่าแม้ข้อคิดเกี่ยวกับพื้นที่การเกษตรจะเน้นน้ำหนักที่การป้องกันการละเมิดสิทธิของสมาชิกในชุมชน ซึ่งกล่าวได้ว่าเป็นประเด็นทางจริยศาสตร์ในเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ด้วยกันเอง กระนั้นก็ปรากฏข้อห้ามซึ่งมีจุดประสงค์ของการห้ามรุกล้ำพื้นที่ซึ่งมีอารักขะประจำอยู่ แสดงให้เห็นถึงการเคารพและไม่ก้าวล่วง “ผี” หรือสิ่งเหนือธรรมชาติที่เป็นเจ้าของพื้นที่นั้น ทั้งยังชี้ให้เห็นว่าพื้นที่และสิ่งธรรมชาติ มิใช่ทุกสิ่งจะสามารถถูกเป็นเจ้าของหรือถูกครอบครองได้ ในชีวิตเกี่ยวกับพื้นที่ ดอย ภูเขา ถ้ำ และจอมปลวกนั้น ชาวล้านนาก็มีความเชื่อเช่นกันว่าสถานที่เหล่านั้นกอบปรด้วยผีซึ่งเป็นผู้ปกป้องรักษาที่นั่น ๆ โดยผีเหล่านั้นสามารถตอบโต้มนุษย์ได้ นั่นคือหากมนุษย์ทำร้ายหรือล่วงเกินผี ย่อมถูกตอบโต้ทำร้าย ในทางกลับกันหากมนุษย์กระทำดีต่อ ผีย่อมบันดาลสิ่งดีตอบแทน ระบบความเชื่อเช่นนี้แสดงให้เห็น “สถานะ” ของโลกธรรมชาติ โดยสถานะนี้มาจากฐานความเชื่อเรื่องสิ่งเหนือธรรมชาติที่แฝงอยู่ในพื้นที่และสิ่งธรรมชาติ ทั้งสิ่งเหนือธรรมชาติยังมีพลังอำนาจบันดาลทุกข์หรือสุขได้ สถานะข้างต้นจะเห็นชัดขึ้นจากข้อกำหนดล้านนาโบราณที่ว่าผู้ใดชี้ใส่ข้าวแรก จนกระทั่งถึงเก็บเกี่ยวข้าวแล้ว ให้ผู้นั้นหาเหล่าไท่ไกคู่ ให้เจ้าของบูชาเสื่อนา²⁵ (ลมุล จันทรหอม, 2529, น. 60) กฎหมายล้านนาโบราณข้อนี้ชี้ให้เห็นถึงสถานะของเสื่อนาที่ว่าก้าวล่วงต่อเสื่อนา ย่อมต้องนำมาซึ่งการขอขมาในภายหลัง ด้วยเหตุนี้ผู้วิจัยจึงมองว่าสถานะของสิ่งเหนือธรรมชาติที่ว่าหากใครก้าวล่วงแล้ว ย่อมต้องกระทำพิธีกรรมขอขมา แสดงให้เห็นถึงการเคารพยำเกรงของชาวล้านนา และนำไปสู่แนวทางการปฏิบัติซึ่งเคารพต่อพื้นที่และสิ่งธรรมชาติ ส่งผลให้การกระทำใด ๆ ล้วนย่อมทำเท่าที่จำเป็น ไม่นึกถึงเพียงประโยชน์และความสะดวกส่วนตน (วิโรจน์ อินทนนท์, 2554, น. 114) จนเป็นการก้าวล่วง “ผี” ซึ่งเป็นเจ้าของที่นั่น และหากจำเป็นต้องก้าวล่วง ย่อมต้องมีการบอกกล่าวและขออนุญาต เช่นกรณีการบอกกล่าวและขออนุญาต “ผีน้า”²⁶ ก่อนทุกครั้งในทุกกระบวนการทำนา “ผีน้า” นอกจากนั้นชาวล้านนาจะประกอบพิธีกรรมบูชาผีน้าเพื่อให้ปกป้องต้นข้าวให้ปลอดภัยจากแมลงหรือศัตรูต่าง ๆ ด้วยเช่นกัน (ขวัญฟ้า ศรีประพันธ์, 2544, น. 87) นั่นคือผีน้ามียุทธอำนาจที่สามารถปกป้อง “ความอุดมสมบูรณ์” จากศัตรูต่าง ๆ ได้ และแสดงให้เห็นมุมมองที่ว่าสิ่งเหนือธรรมชาติสามารถมีอิทธิพลต่อความอุดมสมบูรณ์ได้ พิจารณาจะเห็นว่ามุมมองเช่นนี้ถือเป็นการไม่เบียดเบียนโลกธรรมชาติเกินความจำเป็นและมีได้มองว่าสิ่งในโลกธรรมชาติ อาทิ

²⁵ “สิ่งเหนือธรรมชาติ” หรือ “สิ่งศักดิ์สิทธิ์” ซึ่งสถิต ณ ที่น่านั้น

²⁶ ผีเจ้าที่ชนิดหนึ่งและทำหน้าที่รักษาอยู่ในที่นา

ที่ดิน แม่น้ำ ภูเขาเป็นเพียงทรัพย์สินสมบัติที่มนุษย์สามารถครอบครองเป็นเจ้าของได้ แม้ว่าในอดีตชาวล้านนาจะสามารถบุกเบิกป่าหรือพื้นที่ว่างเปล่าที่ไม่มีเจ้าของให้เป็นพื้นที่ทำนาได้โดยเสรีและจับจองเป็นเจ้าของที่ได้ แต่กระนั้นด้วยข้อขัดแย้งกันก็มิได้หมายความว่าจะสามารถกระทำสิ่งดังกล่าวนี้ได้โดยง่าย คิดเพียงประโยชน์และความสะดวกส่วนตน แต่จะกระทำตามความจำเป็นที่ต้องกระทำเพื่อดำรงชีพเท่านั้น

ด้วยท่าทีซึ่งไม่มองโลกธรรมชาตินั้นเป็นเพียง “วัตถุที่ไร้ชีวิต” ทั้งมิใช่เพียงทรัพยากร ซึ่งมนุษย์สามารถครอบครองเป็นเจ้าของได้ทั้งหมด และการกระทำต่อโลกธรรมชาติด้วยความเคารพที่ผสานด้วยความยำเกรง การกระทำของชาวล้านนาจึงมีความอ่อนน้อมถ่อมตน แสดงให้เห็นมุมมองทางจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมทั้งประเด็นการขยายขอบเขตและสถานะทางจริยธรรม ซึ่งวางบนฐานความเชื่อเรื่อง “สิ่งเหนือธรรมชาติ” และ “พลังอำนาจของสิ่งเหนือธรรมชาติ” จุดนี้เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบกับแนวคิดการ “ให้ความนับถือในสรรพชีวิต” ของอัลเบิร์ต ชไวทเซอร์ (Albert Schweitzer) ที่เห็นว่าสิ่งอื่นนั้นมีคุณค่าโดยแท้จริง เนื่องด้วยสรรพสิ่งครอบครอง “เจตจำนงที่จะมีชีวิต” อันเกี่ยวกับการโยยหาการมีชีวิต โยยหาความสุข และกลัวความทุกข์ (Singer, 1993, p. 278) ชไวทเซอร์นั้นยอมรับและเคารพเจตจำนงที่จะมีชีวิตของตนเอง ด้วยเหตุนี้เขาจึงยอมรับและให้ความนับถือในชีวิตอย่างเท่าเทียมกันต่อชีวิตซึ่งมีเจตจำนงที่จะมีชีวิตทั้งหมด ชีวิตในตัวเองสำหรับชไวทเซอร์จึงเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์และได้รับการเคารพ อย่างไรก็ตามการขยายขอบเขตและสถานะทางจริยธรรมของพื้นที่และสิ่งทางธรรมชาติของชาวล้านนามิได้วางอยู่บน “คุณค่าโดยแท้จริง” หรือ “เจตจำนงที่จะมีชีวิต” แต่สามารถกล่าวได้ว่าวางบนฐานความเชื่อเรื่อง “สิ่งเหนือธรรมชาติ” และ “พลังอำนาจของสิ่งเหนือธรรมชาติ” เนื่องจากว่าแม้ชาวล้านนามิมีโน้ตทัศน์ว่าพื้นที่และสิ่งทางธรรมชาตินั้นมี “ผี” ซึ่งเป็นสิ่งเหนือธรรมชาติสิงสถิตอยู่ และผีเป็นภาวะที่คล้ายคลึงกับมนุษย์ นั่นคือมีชีวิตและจิตวิญญาณ เพียงแต่ไม่มีตัวตน แต่กระนั้นก็มีอาจตีความได้ว่าชาวล้านนายอมรับว่าสิ่งเหนือธรรมชาติต่าง ๆ มี “คุณค่า” เฉกเช่นคุณค่าความเป็นมนุษย์ภายในมาแต่กำเนิดเช่นที่มนุษย์มี ดังนั้นจึงเพียงสามารถระบุได้เพียงว่าแม้การขยายขอบเขตและสถานะของพื้นที่และสิ่งทางธรรมชาตินั้นมิได้ยึดโยงกับคุณค่าโดยแท้จริงก็ตาม แต่ชาวล้านนาก็แสดงให้เห็นว่าพื้นที่และสิ่งทางธรรมชาตินั้นมิใช่เพียงเป็นเพียง “ทรัพย์สิน” “ทรัพยากร” หรือเป็นเพียงฐานะสิ่งของถูกพร้อมใช้ไร้ชีวิต แต่มีสถานะ และด้วยการยอมรับสถานะดังกล่าวนี้จึงนำไปสู่การปฏิบัติต่อโลกธรรมชาติอย่างเคารพยำเกรงและอ่อนน้อมถ่อมตน

3.3 ขีดเกี่ยวกับต้นไม้และสัตว์

ขีดที่สำคัญเกี่ยวกับต้นไม้ชื่อเรียกว่า “รานสรี” ซึ่งเป็นการห้ามการตัดต้นไม้อันเป็นไม้ศรีเมือง ต้นไม้ซึ่งมีรุกขเทวดาสงอยู่ (อุดม รุ่งเรืองศรี, 2542, น. 719) ข้อความว่า

(ข) “ฮานสรี คือ ฮานไม้เลื้อยบ้าน เลื้อยเมือง ไม้ไผ่ยักษ์ ไม้ที่คนยังฮ่ม
ไม้มีงเมืองอันเป็นศรีเมือง ไม้สรีฝูงนี้ชื่อว่า ฮานสรี”

ความหมาย “รานสรี” คือ การตัดฟันไม้เลื้อยบ้าน ไม้เลื้อยเมือง ไม้ไผ่ยักษ์ ไม้ที่ให้ร่มเงาแก่คน ไม้มีงเมืองอันเป็นศรีของเมือง และไม้ศรี (ส่วนมากจะหมายถึง

ตันโพธิ์) ไม่เหล่านี้นี้ไม่ควรตัดโค่นฟัน (คมนตรี เศรษฐพัฒน์วิช, 2539, น. 47)

จะเห็นได้ว่าขีดดังกล่าวนี้มีบทบาทในการรักษาต้นไม้ โดยกำหนดการกระทำที่ไม่ควรปฏิบัติต่อต้นไม้ ข้อขีดข้างต้นนี้วางบนฐานความเชื่อของชาวล้านนาซึ่งโยงกับ “สิ่งศักดิ์สิทธิ์” หรือสิ่งเหนือธรรมชาติซึ่งอาศัยอยู่ที่ต้นไม้ต้นนั้น และอาจได้รับอิทธิพลจากความเชื่อเรื่องต้นไม้ประจำปีเกิดที่ว่าจิตวิญญาณหรือมิ่งขวัญของมนุษย์ก่อนที่จะมาปฏิสนธิในครรภ์มารดานั้นจะต้องมาอาศัยอยู่ในต้นไม้เสียก่อน หากจิตวิญญาณของมนุษย์ไม่ไปอาศัยหรือสถิตอยู่ในต้นไม้ก่อนแล้ว ก็จะไปเกิดเป็นสัตว์เดรัจฉาน มนุษย์จึงมีต้นไม้ประจำปีเกิดของตนเอง ผู้ที่เกิดปีไหนก็จะมีต้นไม้เป็นมิ่งขวัญประจำปีเกิดของตนเอง (วิสิฐฐ์ คิดคำส่วน, 2551: 46) ความเชื่อดังกล่าวนี้ส่งผลให้ต้นไม้ครอบครอง “สถานะ” ซึ่งมนุษย์ไม่ควรทำลายหรือทำร้าย และสถานะเช่นนี้ส่งผลให้มุมมองที่มีต่อต้นไม้จึงมิใช่เพียง “สิ่งไม่มีชีวิต” เมื่อต้นไม้มีชีวิตย่อมไม่สามารถเป็นเพียงทรัพยากร ทรัพยากร หรือเป็นเพียงสิ่งที่ถูกใช้สอยเท่านั้น ในทางตรงกันข้ามย่อมเป็นสิ่งที่ได้รับการเคารพ อันจะเห็นได้จากการระบุถึงโทษในมังรายศาสตร์ เมื่อทำลายหรือตัดต้นไม้ที่ได้ชื่อว่าเป็นเสื่อบ้าน เสื่อเมือง เสื่อเรือน (ประเสริฐ ณ นคร, 2521) กระนั้นก็ตามจะพบว่าข้อห้ามข้างต้นให้ “สถานะ” แก่ต้นไม้บางประเภทเท่านั้น ซึ่งได้แก่ ต้นไม้ที่เชื่อว่าเป็นไม้อ้อบ้าน ไม้อ้อเมือง ไม้อ้อราช ไม้อ้อเมืองอันเป็นศรีของเมือง และรวมถึงต้นไม้บางชนิด เช่น ต้นลาน ต้นมะพร้าว ต้นตาล ต้นหมาก เป็นต้น²⁷ เช่นนี้ย่อมหมายความว่ามิใช่ต้นไม้ทุกต้นจะครอบครองสถานะซึ่งไม่ควรรุกราน จุดนี้จึงปรากฏชัดเกี่ยวกับต้นไม้ซึ่งรู้จักในชื่อว่า “ปกกะโดง”²⁸ อันหมายถึงการตัดฟันกิ่งไม้หรืองามไม้เพื่อเอาธงไปแขวนบนต้นไม้ต้นนั้น (อุดม รุ่งเรืองศรี, 2542, น. 719) รวมไปถึงการนำเอาผ้าผูกปลายไม้ทำเป็นธง แล้วจัดเป็นขบวนแห่ไปมาโดยไม่มีงานฉลองแต่เป็นเพียงการเล่นที่คึกคะนองเท่านั้น (สุวรัฐ แลสันกลาง, 2541, น. 44) โดยขีดข้อนี้แสดงให้เห็นสถานะของต้นไม้ในมุมมองของชาวล้านนาได้ชัดเจน มากกว่านั้นหากพิจารณาเพิ่มเติมในประเด็น “การห้ามกระทำ” จะเห็นได้ว่าการห้ามนั้นมิได้ห้ามกระทำเนื่องด้วยการละเมิดผู้เป็นเจ้าของต้นไม้ต้นนั้น แต่เป็นการละเมิดต่อตัวต้นไม้โดยตรง กล่าวคือการตัดต้นไม้ย่อมเป็นการละเมิดต่อตัวต้นไม้โดยตรง ขีดเกี่ยวกับต้นไม้จึงแสดงให้เห็นถึงมุมมองเชิงจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อม ในประเด็นทั้งการขยายขอบเขตและสถานะเชิงจริยธรรม โดยเฉพาะการให้ความเคารพไปยังสิ่งอื่นในโลกธรรมชาติซึ่งมิใช่มนุษย์ กระนั้นก็ตามสถานะเชิงจริยธรรมของต้นไม้ตามทฤษฎีของชาวล้านนามิได้วางบน “คุณค่าโดยแท้จริง” (Inherent value) เช่นที่เสนอในระบบจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อม โดยเฉพาะเมื่อเปรียบเทียบกับจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมของพอล เทย์เลอร์ (Paul Taylor) ซึ่งเสนอว่าสิ่งมีชีวิตทุกสิ่งในโลกธรรมชาติครอบครองคุณค่าโดย

²⁷ “ผู้ใดหากได้ป่าต้นลาน ต้นป้าว ต้นตาล ตัดต้นหมาก ลากเครือปupati ขี้ตแล” หมายความว่า ผู้ใดตัดฟันต้นลาน ต้นมะพร้าว ต้นตาล ต้นหมาก รากเถาพลไม้ ขี้ต (คมนตร)

เชษฐพัฒน์พานิช, 2539, น. 48)

²⁸ “ปกกระโดง ก้างตุงคือ ฮานค่าไม้เสียเสียงเอาตุงขึ้นแขวนปดี่แล” หมายความว่า ปกกระโดงค้างตุงคือ การลิดรานกิ่งไม้ออก แล้วเอางขึ้นแขวนไว้ บนกิ่งต้นไม้นั้น การกระทำเช่นนี้ไม่

ดี เป็นขีด (คมนेत्र เซษจพัฒน์วนิช, 2539, น. 48)

แท้จริงในตนเอง (Taylor, 2011) เนื่องด้วยทุกสิ่งล้วนเป็นศูนย์กลางของชีวิตทั้งสิ้น (Teleological centers of life) สิ่งมีชีวิตทุกสิ่งจึงมีคุณค่าโดยไม่ขึ้นกับว่าคุณค่านั้นจะเป็นเพื่อประโยชน์ของมนุษย์หรือชีวิตอื่น ๆ นอกเหนือจากมนุษย์ จุดนี้ไม่ปรากฏหลักฐานในขีตที่ระบุว่าชาวล้านนาพิจารณาสถานะเชิงจริยธรรมของสิ่งธรรมชาติด้วยความเข้าใจเรื่องคุณค่าในแนวทางของตนเช่นที่เทย์เลอร์เสนอ จึงสามารถกล่าวได้เพียงว่าแม้รากฐานที่มาของสถานะเชิงจริยธรรมของต้นไม้ในมุมมองชาวล้านนาจะมีความแตกต่างกับจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อม แต่กระนั้นสิ่งที่ชัดเจนคือต้นไม้ครอบครองสถานะเชิงจริยธรรมโดยตนเอง เนื่องด้วยเมื่อเกิดการละเมิดย่อมมิใช่เป็นเพียงการละเมิดต่อเพียง “ความเป็นเจ้าของ” ของผู้ที่เป็นเจ้าของต้นไม้ นั่น แต่เป็นการละเมิดต่อต้นไม้โดยตรง ด้วยมุมมองเช่นนี้จึงนำไปสู่การปฏิบัติต่อต้นไม้อย่างมีจริยธรรมของชาวล้านนา

ในส่วนของขีตเกี่ยวกับสัตว์ ซึ่งโดยส่วนมากจะปรากฏเป็น “อุบาทว์” แต่หากไม่แก้ไขอุบาทว์ ก็จะกลายเป็น “ขีต” เช่นในกรณีหมูมี 5 เล็บย่อมเป็นอุบาทว์ (สัตว์เหตุแห่งอุบาทว์) แต่ยังไม่เป็น “ขีต” แต่หากมีการฆ่าหมูนั้นแล้วจึงเป็น “ขีต” ด้วยเหตุนี้จึงมักจะนำหมูดังกล่าวไปถวายไว้กับวัด และกล่าวได้ว่าสัตว์ที่เกิดมาผิดปกติ ผิดธรรมชาติ จะไม่มีใครฆ่า จะปล่อยให้แก่และตายเอง (การประชุมเชิงปฏิบัติการเรื่อง องค์ความรู้เรื่อง “ขีตในล้านนา”, 2541, น. 20) ในอดีตวิถีชีวิตของชาวล้านนาจะมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับสัตว์หลากหลายชนิด ชาวล้านนาได้จัดแบ่งสัตว์ต่าง ๆ โดยแบ่งเป็นสัตว์ที่เป็นตัวการรบกวนและเป็นศัตรูต่อข้าวในนา เช่น นก บั้ง หนอน เพลี้ย ปู เป็นต้น (สนั่น ธรรมธิ, 2543, น. 13) และสัตว์ที่ชาวล้านนาเลี้ยงไว้ใช้งาน อาทิ วัว ควาย เพื่อใช้ไถนา ม้า และช้างเอาไว้ใช้งาน และสุนัขไว้เฝ้าบ้าน ทั้งยังมีสัตว์ที่เลี้ยงไว้เป็นอาหาร อาทิ ไก่ เป็ด หมู ชาวล้านนาจึงมีความเชื่อที่เกิดจากการสังเกตและพิจารณาถึงการให้คุณประโยชน์และโทษของสัตว์ และได้ข้อสรุปว่าสัตว์บางชนิดจะสามารถนำคุณประโยชน์และบางชนิดจะนำเหตุร้ายติดตามมาให้ได้ ด้วยข้อสรุปดังกล่าวจึงปรากฏสิ่งที่นับเป็น “อุบาทว์” ตัวอย่างเช่น อุบาทว์เกี่ยวกับสัตว์ที่ไม่ควรเข้ามาอยู่ในหรือใกล้บริเวณบ้านเรือน เช่น นกแร้ง กา นกฮูก ไก่ป่า ผึ้ง ตัวต่อ ตัวแตน เป็นต้น²⁹ ปรากฏการณ์ที่ถือว่าเป็นอุบาทว์นี้ ผู้วิจัยเห็นว่ามิที่มาจากความเชื่อของชาวล้านนาเกี่ยวกับเรื่องโชคลาง³⁰ ความเชื่อดังกล่าวนี้นี้เกี่ยวข้องกับการสังเกตและรวบรวมการเคลื่อนไหวของปรากฏการณ์ของสิ่งธรรมชาติต่าง ๆ ทั้งที่เป็นสัตว์และสิ่งอื่น ๆ ที่อยู่รอบตัว แล้วนำมาวิเคราะห์เกี่ยวกับการดำเนินชีวิตว่าหากปรากฏการณ์เป็นเช่นนี้ ย่อมบ่งชี้ผลดีหรือผลร้าย ซึ่งจะเกิดแก่ตนเอง ชุมชน หรือบ้านเมืองอย่างไร (สิทธิ บุตรอินทร์, 2522, น. 37) จุดนี้จึงเห็นได้ชัดเจนถึงการสังเกตเห็นและรวบรวมปรากฏการณ์ต่าง ๆ ของสิ่งธรรมชาติรอบตัว และสามารถกล่าวได้ว่าวิถีชีวิตของ

²⁹ ขีตที่เกี่ยวข้อได้แก่

(1) “แอ้งก่า นกเค้า ไก่เถื่อน มาจับหลังคาเรือน มาเข้าเล้าไก่ยังบ้านบตี” หมายความว่า นกแร้ง กา นกฮูก ไก่ป่า บินมาจับหลังคาเรือน บินเข้าเล้าไก่ที่บ้านไม่ดีเป็นอุบาทว์
(2) “ผึ้ง ต่อ แตน มาแบ่งฮังในบ้านในเรือน มาเข้าในก้วยในมองมาอยู่ใต้เรือนบตี” มีความหมายว่า ผึ้งหรือตัวต่อ ตัวแตน หากเข้ามาทำรังในบ้านในเรือน ในตระกร้า ในक्रमอง (ครกกระต๋องตำข้าว) หรือทำรังที่ใต้ถุนเรือน ถือว่าไม่ดี (คมเนตร เศรษฐพัฒน์นิช, 2539, น. 61-63)

³⁰ ลาง หมายถึง เครื่องหมายที่ปรากฏให้เห็นเป็นการบอกเหตุร้ายหรือดีล่วงหน้า (มณี พะยอมยงค์, 2529, น. 178)

ชาวล้านนาจึงไม่สามารถขาดจากการผูกโยงกับโลกธรรมชาติได้ นอกจากปรากฏการณ์ที่เป็นอุบาส์ซึ่งมีที่มาจากสัตว์ ยังปรากฏความเชื่อที่ว่า “สัตว์” นั้นเป็น “สัญญาณ” ของเทวดาที่ต้องการจะเผยให้เห็นถึงเหตุร้ายร้ายอันกำลังมาสู่เมืองหรือชุมชนนั้นในเวลาอันใกล้ (Davis, 1984, pp. 173-174) อาทิ ชีตที่เกี่ยวข้องกับการปรากฏตัวของแก้ง ช้างป่า เสือโคร่ง เสือเหลือง ควายป่า เต่า แล่น งู แล่น³¹ ในเมืองหรือเขตชุมชน ซึ่งจุดนี้จะเห็นได้ว่าสัตว์ข้างต้นเป็นสัตว์ป่า โดยปรกติย่อมอาศัยอยู่ในป่าลึกและห่างจากเขตที่อยู่อาศัยของมนุษย์ แต่กลับเข้ามาในเมืองหรือเขตอยู่อาศัยของมนุษย์ มากกว่านั้นสัตว์บางชนิด เช่น สัตว์เลื้อยคลาน ซึ่งตามพฤติกรรมย่อมอาศัยอยู่ในรู แต่กลับออกมาอยู่ที่กลางแจ้งหรือเข้ามาในเขตที่อยู่ของมนุษย์ ย่อมเป็นสิ่งที่แปลกประหลาดและผิดโดยธรรมชาติ ในมุมมองของชาวล้านนาจึงอาจเป็นลางบอกเหตุบางประการได้ ด้วยเหตุนี้จึงปรากฏการห้ามฆ่าสัตว์ซึ่งมีฐานะเป็นสัญญาณหรือ “สัตว์ที่มากบอกเหตุร้าย” ดังปรากฏว่า

(ข) “อันบ่ควรฆ่ามี 3 ประการ คือ 1. คนใจ 2. สัตว์ตัวมากบอกเหตุอุบาส์
3. สัตว์ตัวหื้อเป็นกุนเงิน จัว ควาย”

ความหมาย สิ่งที่ไม่ควรฆ่ามี 3 ประการ ได้แก่ 1. คนใจ 2. สัตว์ที่มากบอกเหตุร้าย
3. สัตว์ที่ให้คุณ เช่น จัว ควาย เป็นต้น (คมนตรี เศรษฐพัฒน์นิช, 2539, น. 169)

เมื่อพิจารณาข้อห้ามข้างต้นจะพบข้อห้ามซึ่งระบุถึงการห้ามฆ่าสัตว์ซึ่งเป็นคุณประโยชน์ เช่น จัว ควาย ช้าง ม้า เป็นต้น ผู้วิจัยมองว่าข้อห้ามนี้แสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างชาวล้านนาและสัตว์ในชีวิตประจำวัน เช่นในกรณีการเกษตรกรรม ปรากฏมีสัตว์บางชนิดซึ่งชาวล้านนาเห็นว่าสามารถนำมาซึ่งโทษ (เช่น หนอน เพลี้ย เป็นต้น) ในทางตรงกันข้ามก็ปรากฏมีสัตว์บางชนิดซึ่งชาวล้านนาเห็นว่าสามารถนำมาซึ่งคุณประโยชน์ได้ เช่น ควาย (หรือวัว) นั้นมีคุณประโยชน์ในการทำนา ในคุณประโยชน์ด้านรายได้พิเศษ ชาวล้านนานิยมเลี้ยงสัตว์บางชนิด อาทิ หมู เป็ด ไก่ (ศรีเลา เกษพรหม, 2551, น. 52-53) นอกจากนั้นการเดินทางในอดีตนั้นชาวล้านนาได้ใช้ช้างเดินทางในภูมิประเทศที่เป็นป่าทึบกันดาร ใช้ม้าในการเดินทางเมื่อต้องการความรวดเร็ว และใช้วัวหรือควายลากเกวียนในการเดินทางระยะไกลและจำเป็นต้องนำเสบียงติดตัวไปด้วย (กฤษฎาภรณ์ อินทรวีเชียร, 2548, น. 82) จุดนี้จึงพอจะเห็นว่าความสัมพันธ์ดังกล่าววางบนการพิจารณาที่ว่าสัตว์บางชนิดนำ “โทษ” มาสู่ และสัตว์บางชนิดนำ “คุณประโยชน์” ที่สามารถช่วยเหลือชาวล้านนาได้ใน

³¹ ข้อคิดที่เกี่ยวข้องได้แก่

- (1) “ฟานเข้ามาบ้านก็ชีต” มีความหมายว่า แก้งเป็นสัตว์ที่อยู่อาศัยในป่าเข้ามาอยู่ในหมู่บ้านไม่ดี ชีต
- (2) “หันจ้างเถื่อนมาบ้านมาเมือง จ้างหักปะตูเวียงปะตูบ้าน บดี” มีความหมายว่า เห็นช้างป่าที่ไม่มีเจ้าของเข้ามาในเมือง หรือพังปะตูเวียงปะตูบ้าน ไม่ดี เป็นอุบาส์
- (3) “เสือโคร่ง เสือเหลือง มาบ้านมาเมืองบดี” มีความหมายว่า เสือโคร่ง เสือเหลือง เข้ามาในบ้านในเมืองไม่ดี
- (4) “ควายเถื่อน เข้ามาในบ้านบดี” มีความหมายว่า ควายป่าเข้ามาในบ้านในเมืองไม่ดี เป็นอุบาส์
- (5) “เต่า แล่น งู แล่นขึ้นจับหลังคาเรือน ก็เป็นกัมอันชีต อันบดีแล” หมายความว่า เต่า แล่น งู ขึ้นหลังคาเรือน ถือเป็นการกัมอันชีต ไม่ดีแล (คมนตรี เศรษฐพัฒน์นิช, 2539, น. 63-65)

ด้านต่าง ๆ เราจึงเห็นได้ว่ามุมมองของชาวล้านนาที่มีต่อสัตว์บางชนิดนั้นจึงอยู่ใน “สถานะบางประการ” ซึ่งผู้วิจัยมองว่ามีฐานมาจาก “คุณประโยชน์” ที่สัตว์นั้นได้มอบให้แก่ชาวล้านนา คุณประโยชน์นี้มีได้ต่างจากการที่มนุษย์ให้แก่มนุษย์ และยังวางบนความเชื่อที่ว่าสัตว์ย่อมมีชีวิตจิตใจและความรู้สึกแถมมนุษย์ มิได้เป็นวัตถุที่รองรับการกระทำของมนุษย์แต่เพียงฝ่ายเดียว แต่สามารถให้คุณประโยชน์หรือโทษในลักษณะต่างฝ่ายก็ให้คุณและโทษแก่กันและกันได้ ชีตและข้อห้ามข้างต้นจึงกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และสัตว์อื่นที่มีใช้มนุษย์ และชี้ให้เห็นถึงสถานะของสัตว์บางชนิด จุดนี้เป็นการขยายขอบเขตและสถานะทางจริยธรรมไปยังสัตว์สถานะนี้เห็นได้ชัดขึ้นหากพิจารณา “ข้อชีต (ก) และ (ข)” ซึ่งได้ระบุว่าบ่อน้ำ สระหนองเป็นที่ซึ่งห้ามถมเนื่องด้วยสัตว์อื่นย่อมสามารถใช้ประโยชน์ได้ นอกจากนั้น บวกควายก็เป็นที่ยกห้ามถม เนื่องด้วยในแง่หนึ่งเป็นแหล่งที่ควายได้ใช้ประโยชน์ ในข้อชีตข้างต้นนี้จะเห็นได้ถึงการที่สัตว์อื่นและควายได้รับการพิจารณาผลประโยชน์ (Interest)

อนึ่ง ข้อชีต “(ข)” ยังเห็นถึงมุมมองซึ่งชาวล้านนามีต่อควายของตน ซึ่งสืบเนื่องจากบทบาทหน้าที่ของควายในการช่วยเหลือในฤดูทำนาของชาวล้านนาในอดีต และมุมมองนี้แสดงให้เห็นชัดเจนทางพิธีกรรมที่เรียกว่า “สู่ขวัญควาย” ซึ่งมีจุดประสงค์ทั้งเพื่อแสดงความสำนึกบุญคุณของสัตว์ที่ใช้งาน ด้วยในฤดูทำนาควายต้องใช้แรงงานในการทำนา (ศรีเลา เกษพรหม, 2541, น. 47) และยังเป็นการขอโทษต่อควายด้วยเนื่องจากในกระบวนการไถนานั้นเจ้าของได้มีการดุด่าและเฆี่ยนตีควาย (สนั่น ธรรมธิ, 2556, น. 19) เมื่อพิจารณาจะพบว่าควายในฐานะสิ่งมีชีวิต ในมุมมองของชาวล้านนานั้นครอบคลุม “สถานะ” ซึ่งจะเห็นได้จากการที่ชาวล้านนามองว่าควายสามารถรู้สึกเจ็บปวดทรมานได้ มุมมองเช่นนี้สามารถพบได้ในแนวคิดของปีเตอร์ ซิงเงอร์ ซึ่งหลักการสำคัญที่ซิงเงอร์เสนอคือ “ความสามารถในการรู้สึกเจ็บปวด” เป็นสิ่งที่เพียงพอต่อการกำหนดว่าสิ่งใดควรได้รับการพิจารณาสถานะเชิงจริยธรรม และมีสิทธิที่จะได้รับการพิจารณาผลประโยชน์ (Interest) ซึ่งได้รับผลกระทบโดยการกระทำหนึ่งอย่างเท่ากันกับผลประโยชน์ในลักษณะเดียวกันของสิ่งมีชีวิตอีกชนิดหนึ่ง (Singer, 2009) เช่นนี้จะเห็นได้ว่าในมุมมองของชาวล้านนา สัตว์บางชนิดสามารถได้รับการพิจารณาผลประโยชน์อย่างเดียวกันเช่นมนุษย์

นอกเหนือจากนั้น ด้วยความเชื่อเรื่อง “ขวัญ” ซึ่งชาวล้านนามองว่ามนุษย์เรานั้นนอกจากประกอบด้วยจิตและกายแล้ว ยังมีสิ่งหนึ่งที่เรียกว่า “ขวัญ” ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของจิตที่ประจำอวัยวะในร่างกายทั้ง 32 แห่ง (หรือ 32 ขวัญ) (ชนินทร์ เขียวสนุก, 2554, น. 93) เป็นสภาวะที่มีพลังหรืออำนาจลึกลับอย่างหนึ่งแฝงครองอยู่ในตัวร่างกาย มีหน้าที่ส่วนใหญ่เกี่ยวข้องกับจิต แต่กระนั้นก็มีใช้ตัวจิตหรือความรู้สึกนึกคิดโดยขวัญมีลักษณะที่เบา และมีลักษณะเคลื่อนไหวหนีออกจากร่างกายได้โดยง่าย ทั้งยังเป็นนามธรรม (สิทธิบุตริอินทร์, 2522, น. 34-35) ตลอดทั้งสำคัญต่อสวัสดิภาพที่ดีของมนุษย์ (Rajadhon, 1988, p. 228) เมื่อขวัญหนีออกไปจากร่างกายจะส่งผลให้ร่างกายและจิตใจขาดความสมดุล ด้วยเหตุนี้จึงปรากฏพิธีกรรมที่เรียกว่า “เรียกขวัญ” หรือ “สู่ขวัญ” เพื่อให้ขวัญนั้นกลับมาอยู่ในร่างกายเช่นเดิม เช่นนี้จึงกล่าวได้ว่ามนุษย์ย่อมต้องประกอบด้วยสามสิ่งซึ่งไม่สามารถแยกขาดกันได้ ได้แก่ ร่างกาย จิตใจ และขวัญ โดย “ขวัญ” เป็นภาวะที่ทำให้เกิดความสมดุลระหว่างร่างกายและจิตใจ ด้วยเหตุนี้ “ขวัญ” จึงเป็นพลังที่มีอิทธิพลต่อมนุษย์

และตามความเชื่อของชาวล้านนานั้นมิใช่เพียงมนุษย์เท่านั้นที่มีขวัญ แต่ทั้งสัตว์และสิ่งต่าง ๆ ก็มีขวัญได้เช่นกัน (สิทธิ บุตรอินทร์, 2522) ในแง่มุมนี้ มนุษย์ สัตว์ และสิ่งต่าง ๆ จึงมีความเป็น “ภาวะ” (being) ที่อยู่ในระนาบเดียวกัน จุดนี้จึงเห็นการขยายขอบเขตเชิงจริยธรรมไปยังสัตว์และแสดงให้เห็นว่าฐานที่รองรับการขยายขอบเขตดังกล่าวมิใช่เป็นเรื่องของ “คุณประโยชน์” ที่สัตว์จะให้แกชาวล้านนาได้เท่านั้น เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบจะเห็นได้ว่ามุมมองที่ว่าสิ่งต่าง ๆ เป็นภาวะในระนาบเดียวกันสอดคล้องกับแนวคิดของสมมติฐานกายาที่เสนอว่า “ทุกสิ่งทุกอย่าง” ในโลกใบนี้เป็นตัวแทนแห่งความมีชีวิตของ “กายา” เช่นนั้นในแง่ของความเป็น “ภาวะ” จึงไม่มีการแบ่งแยกความแตกต่างและระดับระหว่างมนุษย์และสิ่งอื่นในโลกธรรมชาติมากกว่านั้นมุมมองที่ว่าสิ่งต่าง ๆ เป็นภาวะในระนาบเดียวกันของชาวล้านนายังสอดคล้องกับมุมมองที่ปรากฏในจริยศาสตร์นิเวศวิทยาเชิงลึกที่เห็นว่าเมื่อมนุษย์เราตระหนักถึงตัวตนที่แท้จริง ย่อมเห็นว่าไม่มีเส้นแบ่งเชิงภววิทยาระหว่างมนุษย์และสิ่งซึ่งมิใช่มนุษย์ และระหว่าง “ตัวตน” กับ “สิ่งอื่น” กระนั้นก็ตามในส่วนที่สมมติฐานกายาเสนอว่าเมื่อมนุษย์ยอมรับว่าตัวเราล้วนมีคุณค่าภายในตนเองและควรได้รับการกระทำอย่างเคารพ ย่อมเท่ากับว่าทุกสรรพสิ่งมีคุณค่าภายในและควรได้รับการเคารพเช่นกัน เนื่องจากไม่มีการแบ่งแยกความแตกต่างและระดับระหว่างมนุษย์และสิ่งอื่นในโลกธรรมชาติ เช่นนั้นจึงนำไปสู่การปฏิบัติที่มนุษย์ควรเคารพต่อสรรพสิ่งนั้น ไม่ปรากฏเอกสารใดเกี่ยวกับขีดที่แสดงให้เห็นว่าชาวล้านนามีมโนทัศน์เช่นว่านี้ นอกจากนั้นยังไม่ปรากฏแนวคิดซึ่งเสนอโดยจริยศาสตร์นิเวศวิทยาเชิงลึกเกี่ยวกับการตระหนักถึงตัวตนที่แท้จริงและแนวคิดเรื่องคุณค่าภายในตนเองและเท่าเทียมกันของสรรพสิ่งในเอกสารใดเกี่ยวกับขีด กล่าวคือแม้ว่าด้วยความเชื่อเรื่องขวัญจะส่งผลให้ชาวล้านนามีมุมมองว่าทุกสิ่งล้วนเป็นภาวะในระนาบเดียวกัน แต่กระนั้นก็ไม่อาจสรุปว่าชาวล้านนายอมรับสิ่งที่เรียกว่า “คุณค่าภายในตนเอง” และคุณค่าที่เท่าเทียมกันของทุกสิ่ง อย่างไรก็ตามความเชื่อเรื่องขวัญก็เพียงพอที่จะส่งผลให้ชาวล้านนาได้มีมุมมองว่าสัตว์และสิ่งอื่น ๆ เป็นเพียง “สิ่งของไร้ชีวิตจิตใจ” ซึ่งสามารถละเมิดได้ตามอำเภอใจ ย่อมเอื้อพื้นที่ต่อการตีความว่าสัตว์มี “สถานะ” ที่อย่างน้อยควรได้รับการพิจารณาเชิงจริยธรรม

สถานะข้างต้นจะเห็นได้ชัดขึ้นเมื่อย้อนกลับไปพิจารณาข้อขัดเกี่ยวกับการ “ถมสมุทร” ข้างต้น จะเห็นได้ว่าไม่เพียงแต่เน้นไปที่ผลประโยชน์ที่พึงจะเกิดแก่มนุษย์เท่านั้นที่จะถูกขัดขวาง แต่ยังกินขอบเขตพื้นที่ของผลประโยชน์ไปยังสัตว์ต่าง ๆ ด้วย แต่กระนั้นชาวล้านนาได้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนในประเด็นการพิจารณาผลประโยชน์แก่สัตว์ อย่างเท่า ๆ กันกับมนุษย์ในลักษณะการกระทำเดียวกัน ทั้งมิใช่สัตว์ทุกชนิดจะได้รับการพิจารณาผลประโยชน์ เช่นนั้นจุดนี้จึงสรุปได้เพียงว่าชาวล้านนามีการพิจารณาผลประโยชน์ให้แก่สัตว์บางชนิดจากการกระทำหนึ่ง ๆ เท่านั้น และเมื่อพิจารณาเทียบกับแนวทางการขยายสถานะเชิงจริยธรรมไปยังสัตว์ในมุมมองของทอม เรแกน (Tom Regan) ซึ่งเสนอว่าสัตว์มีสถานะเชิงจริยธรรม เพราะสัตว์สามารถมีคุณค่าโดยแท้จริงได้ (Inherent value) และการที่สัตว์มีคุณค่าที่แท้จริง เนื่องด้วยสัตว์เป็น “สิ่งในตัวเองที่จะมีชีวิต” (Subject-of-a-life) ด้วยเหตุนี้มนุษย์เราจึงไม่ควรกระทำในฐานะที่สัตว์เป็นเพียงทรัพยากรเท่านั้น จะพบว่าสถานะเชิงจริยธรรมที่สัตว์มีนั้น สำหรับชาวล้านนาได้มีเนื่องด้วยการมีคุณค่าโดยแท้จริงซึ่งวางบนการเป็น “สิ่งในตัวเองที่จะมีชีวิต” แต่สถานะดังกล่าววางบน “คุณประโยชน์” และความเชื่อว่าสิ่งต่าง ๆ ใน

โลกธรรมชาตินั้นประกอบด้วย “ขวัญ” มีจิตวิญญาณ เมื่อได้รับคุณประโยชน์จากสิ่งในโลกธรรมชาติดี จึงปฏิบัติต่อสิ่งนั้นด้วยความเคารพเหมือนเช่นที่ปฏิบัติต่อมนุษย์ ความสัมพันธ์ระหว่างชาวล้านนากับสัตว์จึงมิได้เป็นเพียงความสัมพันธ์ที่ชาวล้านนามองสัตว์เพียงเป็นแค่สิ่งของหรือเครื่องมือเท่านั้น นอกจากนั้นความสัมพันธ์ระหว่างชาวล้านนากับสัตว์จะเห็นได้ชัดขึ้นเมื่อพิจารณาตำราต้นกำเนิดแห่งคนทั้งหลาย ซึ่งชี้ให้เห็นการผูกโยงกันบางประการระหว่างชาวล้านนาและสัตว์ โดยตำรานี้จะกล่าวถึงชะตากำเนิดของคนที่เกิดขึ้นมาในแต่ละปีว่าเดินทางมาจากไหน ด้วยกิริยาใด เกิดมาแล้วจะประกอบอาชีพใดจึงจะเจริญ มีคุณลักษณะใดจึงจะดี แก้วประจำปีเกิดเป็นแก้วชนิดใด เลี้ยงสัตว์ชนิดใดจึงจะรุ่งเรือง เป็นต้น (ศรีเลา เกษพรหม, 2551, น. 6) กล่าวคือตำรานี้กล่าวถึงชนิดของสัตว์ที่เหมาะสมต่อคน ๆ หนึ่ง เช่นนี้จึงพอจะเห็นความเชื่อที่ว่าสัตว์มีอิทธิพลต่อชีวิตมนุษย์ได้เช่นกัน นอกจากข้างต้นแล้วยังปรากฏมีความเชื่อซึ่งแสดงถึงการผูกโยงระหว่างชาวล้านนากับสัตว์อันเกี่ยวกับการห้ามฆ่าหรือทำร้ายสัตว์ ดังข้อความว่า (ณ) “บุคคลไม่ควรที่จะรับประทาน ฆ่า หรือทำร้ายสัตว์ทุกชนิดซึ่งเป็นสัตว์ประจำปีเกิดของบุคคลนั้น” (Davis, 1984, p. 173) จุดนี้จึงเป็นสิ่งที่ยืนยันการขยายขอบเขตเชิงจริยธรรมแก่สัตว์บางชนิด ซึ่งส่งผลให้แม้ว่าการขยายขอบเขตนั้นจะยึดโยงกับ “คุณประโยชน์” ก็ตาม แต่ชาวล้านนามิทำที่มองสัตว์มิเป็นเพียงสัตว์ หรือเป็นเพียง “วัตถุ” ไปสู่ผลประโยชน์ของตน แต่เป็นสิ่งที่อย่างน้อยได้รับการพิจารณาถึงผลประโยชน์เชิงจริยธรรม

บทสรุป

จากการศึกษาเรื่องชีวิต ซึ่งเป็นความไม่ดี ความเสื่อม ความพินาศ ความเดือดร้อน และเป็นผลลัพธ์ในเชิงลบต่าง ๆ จึงนำไปสู่การห้ามปฏิบัติอันจะนำไปสู่การผลลัพธ์เชิงลบ พบว่าปรากฏมีการห้ามการกระทำอันเกี่ยวข้องกับสิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติ ซึ่งได้แก่ สระน้ำ หนองน้ำ แม่น้ำ พื้นที่นา พื้นที่สาธารณะ ภูเขา จอมปลวก ต้นไม้ และสัตว์บางประเภท การห้ามดังกล่าวนี้แสดงให้เห็นมุมมองเชิงจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมในประเด็นของการขยายขอบเขตเชิงจริยธรรมไปสู่สิ่งอื่นที่มีใช้มนุษย์ และสถานะเชิงจริยธรรมของสิ่งเหล่านี้ การศึกษาพบว่าเบื้องหลังของการห้ามนั้นวางบนฐานที่ว่าชาวล้านนาได้รับ “คุณประโยชน์” จากสิ่งแวดล้อมธรรมชาติหรือโลกธรรมชาติดี ซึ่งเทียบได้กับที่ชาวล้านนาได้รับจากมนุษย์ด้วยกันเอง และด้วยความเชื่อที่ว่าโลกธรรมชาติดีมีชีวิต จิตใจและมีความรู้สึกเช่นเดียวกับมนุษย์ จึงทำให้ชาวล้านนาไม่แยกมนุษย์ออกจากโลกธรรมชาติดีและสัตว์ ทั้งโลกธรรมชาติดียังมีพลังอำนาจสามารถให้คุณประโยชน์และโทษต่อมนุษย์ได้ด้วยระบบความเชื่อเช่นนี้นำพาให้ชาวล้านนามีความสัมพันธ์กับโลกธรรมชาติดีในลักษณะที่ “ต่างฝ่ายให้คุณและโทษแก่กันและกันได้” นั่นคือโลกธรรมชาติดีไม่ได้เป็นเพียงวัตถุที่รองรับการกระทำของมนุษย์แต่เพียงฝ่ายเดียว แต่สามารถรู้สึกและกระทำโต้กลับต่อมนุษย์ที่ไปละเมิดหรือทำลายสิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติได้ (วิโรจน์ อินทนนท์, 2554, น. 106-107) ด้วยมุมมองดังกล่าวนี้ของชาวล้านนาได้มอบสถานะเชิงจริยธรรมให้แก่โลกธรรมชาติดี ซึ่งมีใช่เป็นเพียง “ทรัพย์สิน” “ทรัพยากร” หรือวัตถุที่มนุษย์สามารถเป็นเจ้าของได้ทั้งหมด แม้ว่าสถานะดังกล่าวของโลกธรรมชาตินั้นจะมีได้ถูกชี้ชัดว่ามีรากฐานมาจากสิ่งที่เรียกว่า “คุณค่าภายในตนเอง” หรือ “คุณค่าโดยแท้จริง” แต่กระนั้นจากการศึกษาข้างต้นพอที่จะกล่าวได้ว่าสิ่งแวดล้อมธรรมชาติหรือโลกธรรมชาติดีในมุมมองชาวล้านนาได้ครอบครอง “สถานะเชิงจริยธรรม” ด้วยเหตุนี้จึงนำไปสู่แนวทางว่า

การปฏิบัติใด ๆ ต่อโลกธรรมชาติดึงกระทำอย่างระมัดระวัง กระทำด้วยความเคารพยำเกรง และต้องกระทำด้วยการก้าวล่วงโลกธรรมชาติน้อยที่สุด แนวทางการปฏิบัตินี้จึงนำไปสู่ความสัมพันธ์ระหว่างโลกธรรมชาติและชาวล้านนาในแง่ที่ว่าชาวล้านนาเป็นส่วนหนึ่งของโลกธรรมชาติ มากกว่าการอยู่เหนือกว่าหรือครอบครองโลกธรรมชาติ ความสัมพันธ์เช่นนี้แสดงให้เห็นการปรับตัวเองให้เข้ากับโลกธรรมชาติ มากกว่าการบังคับควบคุมโลกธรรมชาติและมองตนเองในฐานะที่เหนือกว่าโลกธรรมชาติ

มุมมองเชิงจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมอันปรากฏในจิตของชาวล้านนานั้น แม้ไม่สามารถปฏิเสธได้ว่ามีรากมาจาก “ผลประโยชน์” ที่มนุษย์พึงจะได้รับจากโลกธรรมชาติ อันเป็นลักษณะหนึ่งของมุมมองที่ว่ามนุษย์เป็นศูนย์กลางของทุกสิ่ง (Anthropocentrism) แต่กระนั้นแนวทางดังกล่าวของชาวล้านนาก็มิใช่เช่นนั้นทีเดียว ผู้วิจัยเห็นว่ามุมมองข้างต้นสอดคล้องกับแนวคิดมนุษย์เป็นศูนย์กลางแบบประนีประนอม (Weak Anthropocentrism) ซึ่งในเชิงจริยศาสตร์แนวคิดนี้มองว่ามนุษย์เป็นผู้ให้คุณค่าแก่ทุกสิ่ง คุณค่าของสิ่งนั้น ๆ เกี่ยวพันกับผลประโยชน์ของทั้งมนุษย์และสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ และมนุษย์ปฏิบัติต่อสิ่งอื่นนั้นด้วยความเคารพ ด้วยเหตุนี้จิตอันเกี่ยวกับสิ่งแวดล้อมธรรมชาติจึงมีบทบาทในฐานะข้อพึงระวังหรือการห้ามการกระทำของชาวล้านนา โดยมีเป้าหมายในการกำหนด ควบคุมการกระทำหรือการปฏิบัติต่อสิ่งแวดล้อมธรรมชาติ ในแง่หนึ่งจิตจึงเป็นเสมือนเส้นกำหนดขอบเขตที่ไม่ควรล่วงล้ำ และเป็นสิ่งประคับประคองการอยู่ร่วมกันระหว่างโลกธรรมชาติและชาวล้านนา นอกจากนั้นมุมมองเชิงจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมที่ปรากฏในจิตยังสนับสนุนการอนุรักษ์ธรรมชาติในแนวทางที่วางบน “ผลประโยชน์” ซึ่งมนุษย์สามารถได้รับจากโลกธรรมชาติ และในขณะเดียวกันก็ปฏิบัติต่อโลกธรรมชาติอย่างเคารพ อ่อนน้อม และไม่เบียดเบียนโลกธรรมชาติเกินความจำเป็น เน้นการผูกโยงและอยู่ร่วมกับโลกธรรมชาติ

เอกสารอ้างอิง

- กฤษฎาภรณ์ อินทวิเชียร. (2548). *การศึกษาศาภาพวิถีชีวิตและวัฒนธรรมของชาวล้านนา จากจิตรกรรมฝาผนังประเภทภาพภาค สมัยพุทธศตวรรษที่ 25 ในเขตอำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่* [รายงานการศึกษาเฉพาะบุคคล ปริญญาศิลปศาสตรบัณฑิต (โบราณคดี), ภาควิชาโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร].
- การประชุมเชิงปฏิบัติการเรื่ององค์ความรู้เรื่อง “ชีวิตในล้านนา”. (2541). สำนักศิลปะและวัฒนธรรม สถาบันราชภัฏลำปาง.
- เกษม จันทร์แก้ว. (2558). *วิทยาศาสตร์สิ่งแวดล้อม*. สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.
- ขวัญฟ้า ศรีประพันธ์. (2544). *ความคิดทางปรัชญาในพิธีกรรมข้าวของชาวล้านนา* [วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยเชียงใหม่].
- คมเนตร เชษฐพัฒน์นิข (บรรณาธิการ). (2539). *ชีวิต : ข้อห้ามในล้านนา*. สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ชนินทร์ เขียวสนุก. (2554). *แนวคิดเชิงปรัชญาในการรักษาแบบแพทย์พื้นบ้านชาวล้านนาโดยวิธีนวดตอกเส้น*. เชียงใหม่: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ [วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยเชียงใหม่].
- เนื่องน้อย บุญเนตร. (2526). *หน้าที่ทางจริยธรรมของมนุษย์ต่อสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติ*. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย [วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย].
- เนื่องน้อย บุญเนตร. (2537). *จริยศาสตร์สภาวะแวดล้อมทางธรรมชาติ: โลกทัศน์ในพุทธปรัชญาและปรัชญาตะวันตก*. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ประเสริฐ ณ นคร. (2521). *มั่งรายศาสตร์*. ภาควิชาประวัติศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร.
- พัฒนา ราชวงศ์, ธัญลักษณ์ ศรีโพธิ์, และ กัมปนาท ปะยธำรงชัย. (2559). *มนุษย์กับสิ่งแวดล้อม (Man and Environment)*. รัตนสุวรรณการพิมพ์.
- พระครูอดุลสีกิตต. (2555). *ชีวิต-อุบาทว์ และวิถีแก้แบบล้านนา*. ปิเอสดี การพิมพ์ จำกัด.
- พิสิษฐ์ โคตรสุโพธิ์, วีระพงษ์ แสง-ชูโต และ วิโรจน์ อินทนนท์. (2557). *พิธีกรรมในวิถีชีวิตชาวล้านนาจากคัมภีร์โบราณ (The Rituals in Lan Na Lifestyle based on Manuscripts)*. สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

- พิสิษฐ์ โคตรสุโพธิ์. (2559). *ล้านนาวิถีทัศน์: ปทัสถานสังคมคุณภาพวิเคราะห์ด้วยมุมมองทางอภิปรัชญาและจริยศาสตร์ (Lanna Ways at Grace: The Qualitive Social Norms through the Metaphysical and Ethical Perspective Analysis)*. โครงการล้านนาคดีศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- มณี พะยอมยงค์. (2529). *วัฒนธรรมล้านนาไทย*. ไทยวัฒนาพานิช.
- ลมุล จันทรหอม. (2529). *วิเคราะห์กฎหมายล้านนาโบราณ เล่มที่ 1*. ภาควิชาภาษาไทย วิทยาลัยครูเชียงใหม่.
- วิถี พานิชพันธ์. (2548). *วิถีล้านนา*. สำนักพิมพ์ซิลค์เวอร์ม.
- วิทย์ วิศทเวทย์. (2564). *ปรัชญาทั่วไป*. โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- วิวัฒน์ เตมียพันธ์. (2533) *ภูมิปัญญาเชิงช่าง [เอกสารประกอบการสัมมนาเชิงวิชาการ เรื่อง ภูมิปัญญาชาวบ้านล้านนา, ศูนย์วัฒนธรรมเชียงใหม่]*.
- วิสิษฐ์ คิดคำส่วน. (2551). *แนวคิดเรื่องมนุษย์ในคัมภีร์ปฐมมูลมูลลี [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ, มหาวิทยาลัยเชียงใหม่]*.
- วิโรจน์ อินทนนท์. (2554). *ความคิดล้านนา [เอกสารประกอบการสอน, สาขาวิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่]*.
- ศรีเลา เกษพรหม. (2539). *ชีวิต*. สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ศรีเลา เกษพรหม. (2541). *ลัวะเยียะไร่ ไทลื้อนา*. สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ศรีเลา เกษพรหม. (2551). *วิถีชีวิตคนเมือง*. สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สงวน โชติสุขรัตน์. (2529). *ตำราพิถีสังขัตและอุบาทว์แบบพื้นเมืองเหนือ*. ประเทืองวิทยา.
- สงวน โชติสุขรัตน์. (2562). *ประเพณีไทยภาคเหนือ*. ศรีปัญญา.
- สนั่น ธรรมธิ. (2543). *การทำนาแบบโบราณล้านนา*. โรงพิมพ์ ส. ทรัพย์การพิมพ์.
- สนั่น ธรรมธิ. (2556). *ประเพณีสำคัญล้านนา*. สำนักส่งเสริมศิลปวัฒนธรรม.
- สมฤดี วิศทเวทย์. (2536). *ปรัชญาของจอห์น ล็อก*. สำนักพิมพ์ประกายประกาย.
- สิทธิ บุตรอินทร์. (2522). *โลกทัศน์ชาวไทยล้านนา (The Worldview of Thai Lanna People)*. สาขาวิชาปรัชญา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สุวรรฐ แลสันกลาง. (2541). *แนวคิดเชิงปรัชญาเรื่องชีวิตในล้านนา [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ, มหาวิทยาลัยเชียงใหม่]*.

- โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์. (2562). *ปรัชญาทั่วไป* (พิมพ์ครั้งที่ 3). สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว. (2544). *สังคมและวัฒนธรรมล้านนา จากคำบอกเล่า*. โรงพิมพ์ ส. การพิมพ์.
- อิสนันท์ วิวัฒน์รัตนบุตร, พหุล โกสียะจินดา, ระพี บุชเปลื้อง, และ ณัฐพล อ่อนปาน. (2556). *หลักชีววิทยา 2*. สำนักพิมพ์แมคกรอ-ฮิล.
- อุดม รุ่งเรืองศรี. (2542). *สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคเหนือ*. มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพาณิชย์.
- Callicott, J. B., & Frodeman, R. (editors in chief). (2009). *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (Vol. 1). Macmillan Reference USA.
- Curry, P. (2006). *Ecological Ethics: An Introduction*. Polity Press.
- Davis, R. B. (1984). *Muang Metaphysics: A Study of Northern Thai Myth and Ritual*. Pandora.
- Descartes, R. (2017). *Mediations on First Philosophy*. Translated and edited by John Cottingham (2nd edition). Cambridge University Press.
- Desjardins, J. R. (1993). *Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy*. Wadsworth Publishing Company.
- Devall, B., & Sessions, G. (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Peregrine Smith Books.
- Kant, I. (2007). *Critique of Pure Reason*. Translated, edited and with an Introduction by Marcus Weigelt. Penguin Books Ltd.
- Krech, S., McNeil, J. R., & Merchant, C. (editors). (2004). *Encyclopedia of World Environmental History*. Routledge.
- Leopold, A. (1949). *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Oxford University Press.
- Lovelock, J. (2007). *The Revenge of Gaia: Why the Earth is Fighting Back and How We can Still Save Humanity*. Penguin Books.
- Lovelock, J. (2016). *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford University Press.
- MacKinnon, B. (2011). *Ethics: Theory and Contemporary Issues, Concise* (2nd edition). Wadsworth, Cengage Learning.
- Naess, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge University Press.

- Naess, A. (2016). *Ecology of Wisdom*. Penguin Classics.
- Rajadhon, P. A. (1988). *Essays on Thai Folklore*. Inter-Religious Commission for Development.
- Rolston III, H. (2020). *A New Environmental Ethics: the Next Millennium for life on Earth* (2nd Edition). Routledge Taylor & Francis Group.
- Singer, P. (1993). *Practical Ethics* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Singer, P. (2009). *Animal Liberation*. Harper Collins Publishers.
- Stone, C. (1974). *Should Trees have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects*. Kaufmann.
- Taylor, P. (2011). *Respect for Nature*. Princeton University Press.
- Teng, T., & Yifan, D. (Eds). (2009). *Environment and Development* (Vol. II). EOLSS.
- VanDeVeer, D., & Pierce, C. (1994). *The Environmental Ethics and Policy Book: Philosophy, Ecology, and Economics*. Wadsworth Publishing Company.