ความรุนแรง: มุมมองจากพุทธศาสนา[1]

เดโชพล เหมนาไลย

[1] บทความนำเสนอในการประชุมวิชาการระดับชาติ เวทีวิจัยมนุษยศาสตร์ไทย ครั้งที่ 5 “ข้า ค่า ฆ่า: อัตลักษณ์ คุณค่า ความรุนแรง” 25-27 พฤศจิกายน 2552 อาคารมหาจุฬาลงกรณ์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทคัดย่อ

ปัญหาที่มนุษยชาติต้องเผชิญอยู่ในโลกปัจจุบันอาจสรุปลงได้ว่าเป็นปัญหาความรุนแรงที่โยฮัน กัลตุง (Johan Galtung) แบ่งออกเป็น 3 ระดับ ได้แก่ 1) ความรุนแรงทางตรงหรือความรุนแรงทางกายภาพ (direct violence) 2) ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง (structural violence) และ 3) ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม (cultural violence) ซึ่งความรุนแรงทั้ง 3 ระดับนี้ เมื่อมองจากมุมมองของพุทธศาสนาพบว่ามีความสัมพันธ์กับอุปาทาน (ความยึดมั่นถือมั่น) 4 ประเภท ได้แก่ 1) กามุปาทานคือความยึดมั่นในกาม (clinging to sensuality) 2) ทิฏฐุปาทานคือความยึดมั่นในความเห็นหรือลัทธิ (clinging to views) 3) สีลัพพตุปาทานคือความยึดมั่นในข้อปฏิบัติ (clinging to mere rules and rituals) และ 4) อัตตวาทุปาทานคือความยึดมั่นในความเชื่อเรื่องอัตตา (clinging to the ego-belief) กล่าวคือ ความรุนแรงทางตรงและความรุนแรงเชิงโครงสร้างมีอุปาทานเป็นสาเหตุรากเหง้า ในขณะที่ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมคืออุปาทานในกลุ่มทิฏฐิทั้ง 3 ประเภท ได้แก่ ทิฏฐุปาทาน สีลัพพตุปาทาน และอัตตวาทุปาทาน

Abstract

All human problems in the world today may be considered to be problems of violence. Violence, as classified by Johan Galtung, takes place on three levels: direct violence, structural violence, and cultural violence. From the Buddhist perspective, there are correlations between the three levels of violence and the four kinds of "upādāna" (clinging): kāmupādana (clinging to sensuality) ditthupā dāna (clinging to views) silabbatupādāna (clinging to mere rule and ritual) and attavādupādāna (clinging to the ego-belief); that is, the first two kinds of violence (direct violence and structural violence) have upādāna as their root-cause, and cultural violence is, by itself, upādāna in the ditthi aspects (i.e. ditthupādāna, silabbatupādāna, and attavādupādāna).

บทนำ

"ความรุนแรงคือปัญหาใหญ่ที่สุดของมนุษย์ปัจจุบัน"

ศาสตราจารย์ นายแพทย์ประเวศ วะสี [2]

เราไม่อาจปฏิเสธได้เลยว่าโลกปัจจุบันเป็นโลกที่ไม่มั่นคง เพราะเต็มไปด้วยความเปราะบางและความขัดแย้งอย่างมากมาย หลากหลายและซับซ้อน ความขัดแย้งที่เกิดขึ้นอาจแบ่งออกเป็นความขัดแย้งด้านข้อมูล (data conflict) ความขัดแย้งจากผลประโยชน์ (interest conflict) ความขัดแย้งด้านโครงสร้าง (structural conflict) ความขัดแย้งด้านความสัมพันธ์ (relationship conflict) และความขัดแย้งด้านค่านิยม (values conflict) โดยความขัดแย้งนั้นมีได้ตั้งแต่ในบุคคลคนเดียว ระหว่างบุคคล ภายในครอบครัว ภายในชุมชน ภายในประเทศ จนถึงความขัดแย้งระหว่างประเทศ (วันชัย, 2547: 9-12) อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาให้ดีแล้ว ความขัดแย้งนั้นมิใช่ปัญหาในตัวมันเองอย่างที่หลายคนเข้าใจ เนื่องจากความขัดแย้งเป็นสภาวะตามธรรมชาติอย่างหนึ่งที่เกิดขึ้นเป็นปกติธรรมดา (วันชัย, 2547: 3-9) และความจริงแล้วมนุษย์สามารถนำความขัดแย้งมาเป็น "พลังทะยานชีวิต" (Elan Vital) ที่โน้มนำให้เกิดความคิดสร้างสรรค์เพื่อเป็นประโยชน์แก่สังคมได้ (ชัยวัฒน์, 2546: 27) ปัญหาที่แท้จริงนั้นเกิดจากการใช้ความรุนแรง (violence) เพื่อยุติความขัดแย้งต่างหาก อาจกล่าวได้ว่าโลกปัจจุบันเป็นโลกที่ "ปรากฏการณ์แห่งความรุนแรงปกแผ่ทะมึนอยู่" (ชัยวัฒน์, 2546: 13) เนื่องเพราะมีปัญหาความรุนแรงเกิดขึ้นตั้งแต่ระดับปัจเจกชน ระดับระหว่างบุคคล ระดับรัฐหรือโครงสร้าง ระดับนานาชาติ และระดับมนุษย์กับธรรมชาติ (ชัยวัฒน์, 2539: 94)

---

[2] ประเวศ วะสี, ศาสตราจารย์ นายแพทย์. "คำนิยม," ใน วันชัย วัฒนศัพท์, ศาสตราจารย์ นายแพทย์. (2547). *ความขัดแย้ง: หลักการและเครื่องมือแก้ปัญหา* (พิมพ์ครั้งที่ 2). นนทบุรี: สถาบันพระปกเกล้า, น. 12.

อย่างไรก็ตาม การที่เราจะสามารถเข้าใจว่าปัญหาในโลกปัจจุบันซึ่งโดยเนื้อหาสาระแล้วคือปัญหาความรุนแรงได้นั้น จำเป็นที่จะต้องเข้าใจความหมายของความรุนแรงให้กว้างขวางออกไปกว่าที่เข้าใจกันอยู่โดยทั่วไปที่มักเข้าใจความหมายของ “ความรุนแรง” อย่างง่ายๆ ในทำนองว่าหมายถึงการใช้กำลังคุกคามหรือทำร้ายเพื่อควบคุมหรือครอบครองบุคคลหรือทรัพย์สิน[3] ผู้เขียนเห็นว่ามีมโนทัศน์ที่สามารถครอบคลุมปัญหาในโลกปัจจุบันได้อย่างค่อนข้างครบถ้วนและรอบด้านมากที่สุด ได้แก่ มโนทัศน์เรื่อง “ความรุนแรง 3 ระดับ” ของศาสตราจารย์โยฮัน กัลตุง (Johan Galtung) บิดาของการวิจัยสันติภาพ (peace research) ชาวนอร์เวย์ ความรุนแรง 3 ระดับดังกล่าว ได้แก่ ความรุนแรงทางตรงหรือความรุนแรงทางกายภาพ (direct violence) ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง (structural violence) และความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม (cultural violence)

เมื่อกล่าวถึงความรุนแรงแล้ว คงไม่ผิดนักหากจะกล่าวว่าพุทธศาสนาจัดว่าความรุนแรงเป็นความทุกข์อย่างหนึ่ง ด้วยเหตุดังนั้นเราจึงกล่าวต่อไปได้ว่าความรุนแรงย่อมมีสาเหตุเดียวกับความทุกข์ ซึ่งได้แก่ กิเลส (สภาวะที่ทำให้จิตใจเศร้าหมอง) นั่นเอง อย่างไรก็ตามเนื่องจากพุทธ-ศาสนาได้มีการจำแนกแจกแจงกิเลสไว้หลายประเภท โดยกิเลสแต่ละประเภทมีลักษณะและหน้าที่ที่จำเพาะเจาะจงแตกต่างกันไป สำหรับประเภทของกิเลสที่เป็นสาเหตุของความรุนแรงนั้น พุทธศาสนาเรียกว่า “อุปาทาน” (ความยึดมั่นถือมั่น) (เดโชพล, 2549)[4] ซึ่งแบ่งออกเป็น 4

---

[3] Merriam-Webster Dictionary [online]. Available from: http://www.merriam -webster.com/dictionary/violence, Oxford English Dictionary [online]. Available from: http://www.askoxford.com/concise_oed/,violence?view=uk, American Heritage Dictionary [online]. Available from: http://www.bartleby.com/61/0/ V0110000.html

[4] เดโชพล เหมนาไลย, พระ. (2549). *อุปาทานในพุทธศาสนาเถรวาทกับปัญหาในโลกปัจจุบัน.* วิทยา-นิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาวิชาพุทธศาสนศึกษา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ประเภทได้แก่ 1) กามุปาทานคือความยึดมั่นในกาม[5] (clinging to sensuality) 2) ทิฏฐุปาทานคือความยึดมั่นในความเห็นหรือลัทธิ (clinging to views) 3) สีลัพพตุปาทานคือความยึดมั่นในข้อปฏิบัติ (clinging to mere rules and rituals) และ 4) อัตตวาทุปาทานคือความยึดมั่นในความเชื่อเรื่องอัตตา (clinging to the ego-belief)

ในบทความชิ้นนี้ผู้เขียนจะพยายามเชื่อมโยงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างอุปาทานกับความรุนแรงว่าอุปาทานเป็นสาเหตุของความรุนแรงได้อย่างไร ทั้งนี้เพื่อต้องการให้เกิดความเข้าใจในแง่มุมต่างๆ ของความรุนแรงมากขึ้น รวมทั้งสร้างคำอธิบายเกี่ยวกับความรุนแรงที่ต่างไปจากคำอธิบายของนักวิชาการทางมนุษยศาสตร์และรัฐศาสตร์โดยทั่วไป ซึ่งผู้เขียนเชื่อว่าความพยายามในการนำเสนอดังกล่าวสามารถก่อให้เกิดทางเลือกใหม่ของการแก้ไขปัญหาความรุนแรงได้ โดยที่ผู้เขียนจะเริ่มต้นด้วยการอธิบายมโนทัศน์เรื่องความรุนแรงของโยฮัน กัลตุงว่ามีรายละเอียดอย่างไรบ้าง ทั้งนี้จะนำแนวคิดของนักวิชาการท่านอื่นๆ ที่มีความสอดคล้องกันหรือเป็นไปในทิศทางเดียวกันมาพิจารณาร่วมด้วย จากนั้นจะอธิบายแนวคิดเรื่องอุปาทานตามทัศนะของพุทธศาสนาเถรวาท ซึ่งเป็นที่ยอมรับตรงกันในแวดวงการศึกษาพุทธศาสนาเชิงวิชาการว่าเป็นพุทธศาสนาที่มีหลักคำสอนใกล้เคียงกันกับคำสอนดั้งเดิมของพระพุทธเจ้ามากที่สุด ทั้งยังเป็นนิกายหลักที่ชาวไทยส่วนใหญ่นับถืออีกด้วย ลำดับสุดท้ายผู้เขียนจะนำแนวคิดเรื่องอุปาทานมาใช้เป็นกรอบในการวิเคราะห์มโนทัศน์เรื่องความรุนแรง

---

[5] คำว่า “กาม” ในพุทธศาสนาหมายถึง รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส ที่น่าใคร่ น่าพอใจ

2. มโนทัศน์ความรุนแรง 3 ระดับของโยฮัน กัลตุง

กัลตุงมองว่าความรุนแรงเป็นการประทุษร้าย (insult) ต่อความต้องการพื้นฐานของมนุษย์ (human basic needs)[6] โดยเฉพาะต่อชีวิตและเป็นการทำให้ระดับการตอบสนองความต้องการที่แท้จริงลดต่ำกว่าสิ่งที่ควรจะเป็นตามศักยภาพที่มีอยู่ (Galtung, 1996: 197) และได้แบ่งความรุนแรงออกเป็น 3 ระดับ ได้แก่ ความรุนแรงทางตรงหรือความรุนแรงทางกายภาพ (direct violence) ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง (structural violence) และความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม (cultural violence) ซึ่งความรุนแรงแต่ละระดับมีรายละเอียดพอสังเขป ดังต่อไปนี้

2.1. ความรุนแรงทางตรง (direct violence)

ความรุนแรงทางตรงหมายถึงความรุนแรงที่มีผู้กระทำ (actor violence) อันเกิดขึ้นโดยเจตนา แบ่งออกเป็นความรุนแรง (ที่กระทำ) ทางวาจา (verbal) และทางกาย (physical) เพื่อเป็นการทำร้ายร่างกายและ/หรือจิตใจ (Galtung, 1996: 31) หากแบ่งความรุนแรงทางตรงตามประเภทของความต้องการพื้นฐาน จะมี 4 ประเภท กล่าวคือ (Galtung, 1996: 197) 1) ความรุนแรงทางตรงต่อความต้องการที่จะมีชีวิตอยู่ ได้แก่ การฆ่า (killing) 2) ความรุนแรงทางตรงต่อความต้องการที่จะมีความเป็นอยู่ที่ดี ได้แก่ การทำร้ายร่างกาย (maiming) การปิดล้อม (siege) การบังคับหรือลงโทษ (sanctions) การสร้างความทุกข์ยากลำบาก (misery) 3) ความรุนแรงทางตรงต่อความต้องการทางอัตลักษณ์ ได้แก่ การทำให้ออกจากสังคมหรือเปลี่ยนจากวัฒนธรรมหนึ่งให้ไปสู่สังคมหรือวัฒนธรรมอื่น (desocialization-

---

[6] แบ่งออกได้ 4 ประเภทคือ 1) ความต้องการที่จะมีชีวิตอยู่ (survival needs) 2) ความต้องการที่จะมีความเป็นอยู่ที่ดี (well-being needs) 3) ความต้องการทางอัตลักษณ์ (identity needs) และ 4) ความต้องการทางเสรีภาพ (freedom needs)

resocialization) การทำให้เป็น “พลเมืองชั้นสอง” (secondary citizen) 4) ความรุนแรงทางตรงต่อความต้องการทางเสรีภาพ ได้แก่ การบังคับควบคุม กดขี่ (repression) การกักขังหน่วงเหนี่ยว (detention) การขับไล่ การขับออก (expulsion) โดยที่กัลตุงยังได้ย้ำด้วยว่าความรุนแรงทางตรงแต่ละข้อข้างต้นจะต้องขยายความให้กว้างขวางออกไปอีก เช่น การฆ่าจะต้องรวมไปถึงการกำจัด (extermination) การฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ (holocaust) และการฆ่าล้างเชื้อชาติ (genocide) (Galtung, 1996: 197) นอกเหนือไปจากการฆ่าที่รู้จักกันดีอย่างการฆ่าตัวตาย (suicide) หรือการทำฆาตกรรม (homicide)

จะเห็นได้ว่าในทัศนะของกัลตุง ความรุนแรงทางตรงไม่ใช่แค่เพียงการทำร้ายร่างกายให้บาดเจ็บล้มตายเท่านั้น แต่ยังรวมไปถึงการทำร้ายจิตใจและความรู้สึกด้วย (เห็นได้ชัดในกรณีความรุนแรงทางตรงต่ออัตลักษณ์และต่อเสรีภาพ) ยิ่งไปกว่านั้น ความรุนแรงทางตรงไม่ได้มีผู้กระทำเป็นตัวบุคคลเท่านั้น หากเป็นผู้กระทำที่เป็นองค์กรได้อีกด้วย เช่น กรณีของการปิดล้อมดินแดนโดยกำลังทหาร หรือการใช้มาตรการลงโทษห้ามการติดต่อทางการค้าและการแลกเปลี่ยนสินค้าระหว่างประเทศซึ่งจะมีผลต่อประเทศหรือพื้นที่ที่ถูกปิดล้อมหรือถูกลงโทษ เพราะจะเกิดการขาดแคลนอาหาร จนถึงขั้นเสียชีวิตได้ ดังเคยปรากฏในประเทศอิรักที่ถูกมาตรการคว่ำบาตรทางเศรษฐกิจจากสหประชาชาติตั้งแต่ปี 2533[7] กรณีตัวอย่างนี้ช่วยทำให้เห็นอีกด้วยว่าความรุนแรงทางตรงไม่จำเป็นจะต้องส่งผลในระยะเวลาอันใกล้ เพราะว่าสามารถส่งผลในระยะยาวได้ด้วย เช่นเดียวกับความรุนแรงทางตรงต่ออัตลักษณ์และต่อเสรีภาพ

ๆ

---

[7] เมื่อวันที่ 1 มกราคม พ.ศ. 2539 องค์การอาหารและการเกษตรแห่งสหประชาชาติ (UN Food and Agriculture Organization-FAO) ได้ทำรายงานเสนอต่อคณะมนตรีความมั่นคงแห่งสหประชาชาติว่าในช่วง 6 ปีที่สหประชาชาติกระทำการคว่ำบาตรทางเศรษฐกิจต่ออิรัก ทำให้มีเด็กๆ ในอิรักตายไปประมาณ 560,000 คน.

2.2. ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง (structural violence)

เนื่องจากคำว่าโครงสร้างในที่นี้ กัลตุงหมายถึง โครงสร้างสังคม (social structure) 2 ประเภทหลัก คือ โครงสร้างทางการเมือง (political structure) และโครงสร้างทางเศรษฐกิจ (economic structure) ดังนั้นความรุนแรงเชิงโครงสร้างจึงแบ่งออกเป็น 2 ประเภทด้วยเช่นเดียวกัน คือการบังคับควบคุมกดขี่ (repression) ทางการเมือง และการเอาเปรียบ (exploitation) ทางเศรษฐกิจ (Galtung, 1996: 31) อาจกล่าวโดยสรุปได้ว่า ความรุนแรงเชิงโครงสร้าง โดยเนื้อหาสาระก็คือโครงสร้างทางการเมืองและเศรษฐกิจที่ทำให้เกิดความไม่เท่าเทียม (inequity / inequality) ทางอำนาจและโอกาสของผู้คนขึ้นในสังคมนั่นเอง ความรุนแรงเชิงโครงสร้างจึงหมายรวมถึงแนวทางการพัฒนาที่ก่อปัญหาให้ผู้คนต้องทุกข์ยาก เป็นโครงสร้างอำนาจที่มีการจัดสรรทรัพยากรอย่างไม่เป็นธรรมทั้งต่อมนุษย์และต่อธรรมชาติ (ชัยวัฒน์, 2539: 7) โครงสร้างเช่นนี้จึงทำให้มีคนส่วนน้อยที่ได้โอกาสมากกว่าหรือมีอำนาจเหนือกว่ากับคนส่วนใหญ่ที่ได้รับโอกาสน้อยกว่าหรือด้อยอำนาจกว่า (กัลตุงเรียกคนทั้ง 2 ส่วนนี้ว่า “topdogs” และ “underdogs” ตามลำดับ [Galtung, 1996: 198] ด้วยเหตุนี้ความรุนแรงเชิงโครงสร้างจึงมีความหมายเดียวกับความอยุติธรรมในสังคม (ชัยวัฒน์, 2546: 215)

เช่นเดียวกับความรุนแรงทางตรง ความรุนแรงเชิงโครงสร้างสามารถแบ่งตามประเภทของความต้องการพื้นฐานได้ 4 ประเภท กล่าวคือ (Galtung, 1996: 197) 1) ความรุนแรงเชิงโครงสร้างต่อความต้องการที่จะมีชีวิตอยู่ ได้แก่ การเอาเปรียบ (รุนแรง) 2) ความรุนแรงเชิงโครงสร้างต่อความต้องการที่จะมีความเป็นอยู่ที่ดี ได้แก่ การเอาเปรียบ (เบา) 3) ความรุนแรงเชิงโครงสร้างต่อความต้องการทางอัตลักษณ์ ได้แก่ การแทรกซึม (penetration) การแยกส่วน (segmentation) 4) ความรุนแรงเชิงโครงสร้างต่อความต้องการทางเสรีภาพ ได้แก่ การทำให้ไปอยู่ชายขอบ (marginalization)

การทำให้แตกกระจาย (fragmentation)

การเอาเปรียบทางเศรษฐกิจอย่างรุนแรงหมายถึงการที่พวก “topdogs” ได้ครอบครองหรือผูกขาดทรัพยากรหรือปัจจัยทางเศรษฐกิจโดยเฉพาะอาหารและยารักษาโรค ในขณะที่พวก “underdogs” ขาดแคลนจนถึงขั้นเสียชีวิตเพราะความอดอยากหรือเป็นโรค ถ้าเป็นการเอาเปรียบในระดับที่เบาลงมาก็จะทำให้พวก “underdogs” ต้องประสบกับความทุกข์ยากลำบากอย่างถาวรจากความเจ็บป่วยหรือภาวะทุพโภชนาการ (ขาดสารอาหาร, malnutrition) ส่วนความรุนแรงเชิงโครงสร้างต่อความต้องการทางอัตลักษณ์และต่อเสรีภาพ หมายถึงการที่โครงสร้างทางการเมืองและเศรษฐกิจเป็นตัวขัดขวางไม่ให้เกิดการสร้างจิตสำนึก (consciousness formation) และการตื่นตัวหรือการรวมตัว (mobilization) ของพวก “underdogs” ซึ่งถือว่าเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ใช้ในการต่อสู้กับการเอารัดเอาเปรียบหรือการบังคับควบคุมกดขี่ โดยขั้นแรกพวก “topdogs” จะใช้การ “แทรกซึม”[8] เข้าไปในพวก “underdogs” แล้วทำให้พวก “underdogs” รู้ถึงสิ่งที่กำลังเกิดขึ้นหรือความเป็นไปในสังคมเพียงแค่บางส่วน ต่อมาก็จะกันพวก “underdogs” ออกจากพื้นที่ทางการเมืองที่มีสิทธิมีเสียงมีเสรีภาพและพื้นที่ที่มีปัจจัยทางเศรษฐกิจ เช่น ทุน ที่ดิน หรือเรียกอีกอย่างว่าถูกกันให้ออกไปอยู่ “ชายขอบ” ของสังคม[9] และจะทำให้พวก “underdogs” แตกกระสานซ่านเซ็น รวมตัวกันไม่ติดในที่สุด (Galtung, 1996: 198-199)

---

[8] คำว่า “แทรกซึม” ในที่นี้เป็นลักษณะการอุปมา ไม่ได้หมายความว่าพวก “topdogs” จะต้องแทรกซึมเข้าไปอยู่ในหมู่พวก “underdogs” ด้วยตัวเองจริงๆ แต่เป็นการแทรกซึมที่ใช้อุบายวิธีต่างๆ เช่น สื่อสารมวลชน การให้การศึกษา เป็นต้น

[9] ดูรายละเอียดเกี่ยวกับเรื่องนี้ใน สุริชัย หวันแก้ว. (2546). *กระบวนการกลายเป็นคนชายขอบ Marginalization.* กรุงเทพฯ: คณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาสังคมวิทยา สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ.

ประเด็นที่สำคัญเกี่ยวกับความรุนแรงเชิงโครงสร้างประการหนึ่งก็คือ ความรุนแรงเชิงโครงสร้างมักจะนำไปสู่ความรุนแรงทางตรงอยู่เสมอ งานวิจัยหลายฉบับล้วนยืนยันไปในทิศทางเดียวกันว่าความรุนแรงเชิงโครงสร้าง อันได้แก่ความไม่เป็นธรรมทางเศรษฐกิจและการเมืองนับเป็นปัจจัยสำคัญที่มีอิทธิพลอย่างมากต่อการเกิดขึ้นของความรุนแรงทางตรง[10] เช่น การฆาตกรรม การก่ออาชญากรรมต่างๆ การใช้กำลังควบคุมและปราบปรามโดยรัฐ และยังอาจทำให้เกิดการจัดตั้งกองกำลังติดอาวุธเพื่อต่อสู้กับรัฐ[11] หรือความขัดแย้งระหว่างชาติพันธุ์ (ethnic conflict) ไปจนถึงการสังหารหมู่ระหว่างชาติพันธุ์ (ethnic massacres)[12]

2.3. ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม (cultural violence)

กัลตุงให้นิยามของความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมไว้ว่า “องค์ประกอบใดๆ ในวัฒนธรรม (ศาสนา อุดมการณ์ ศาสตร์ต่างๆ ซึ่งรวมทั้งสังคมศาสตร์ โดยเฉพาะเศรษฐศาสตร์ ศิลปะ ภาษา และอื่นๆ) ที่สร้างความหมายที่ให้ความชอบธรรมแก่ความรุนแรงโดยตรงและ/หรือความรุนแรงเชิงโครงสร้าง” (กัลตุง, 2538: 77-78) สิ่งที่จะต้องระลึกอยู่เสมอก็คือ วัฒนธรรมในที่นี้ไม่ใช่ทั้งหมดแต่เป็นเพียงบางส่วนหรือแง่มุม (aspect) เท่านั้น และส่วนของวัฒนธรรมดังกล่าวสามารถจะถูกนำไปใช้เพื่อสนับสนุน

---

[10] ดูสรุปเนื้อหาของงานวิจัยเหล่านี้ใน Winter, D.D.N. and Leighton, D. Structural violence Section Introduction [online]. Available from: http://www.psych.ubc.ca/~dleighton/svintro.html/

[11] ในกรณีเหตุการณ์ไม่สงบในจังหวัดชายแดนภาคใต้ของประเทศไทย ก็มีหลายฝ่ายเห็นว่ามีสาเหตุสำคัญส่วนหนึ่งมาจากความไม่เท่าเทียมทางการเมืองและเศรษฐกิจเช่นกัน ดูความเห็นทำนองนี้ได้ใน อัศวิน เนตรโพธิ์แก้ว. (2548). *อัลกออิดะห์ ญิฮาด เจไอ และขบวนการก่อการร้ายภาคใต้.* กรุงเทพฯ: openbooks, น. 119-124. เป็นต้น

[12] เช่น กรณีของชนเผ่าฮูตู (Hutu) กับชนเผ่าตุตซี (Tutsies) ในประเทศรวันดา ชนเผ่าฮูตูเป็นประชากรส่วนใหญ่ของประเทศ แต่ชนเผ่าตุตซีที่เป็นชนส่วนน้อยเป็นฝ่ายกุมอำนาจทางเศรษฐกิจและการเมือง ชนเผ่าฮูตูสังหารหมู่ชนเผ่าตุตซีไปกว่า 500,000 คน ช่วงระหว่างเดือนเมษายน-กรกฎาคม พ.ศ. 2537

ความถูกต้อง (justify) หรือสร้างความชอบธรรม (legitimize) ให้เห็นหรือรู้สึกว่าความรุนแรงทางตรงและความรุนแรงเชิงโครงสร้างนั้นๆ เป็นสิ่งที่ถูกต้อง หรือแม้จะไม่ถูกต้องเสียทีเดียวแต่อย่างน้อยที่สุดก็ไม่ผิดอะไรนัก นั่นคือเป็นที่ยอมรับของสังคมได้[13] หรือไม่ก็เป็นตัวบดบังความเป็นจริง ทำให้มองไม่เห็นความรุนแรงหรือเห็นข้อเท็จจริง หรืออย่างน้อยเห็นผิดไปว่าการกระทำ (หรือไม่กระทำ) นั้นๆ ไม่เป็นความรุนแรง[14] เพราะฉะนั้นเมื่อมีการวิเคราะห์เกี่ยวกับความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม จึงมิใช่เป็นการสรุปว่าวัฒนธรรมใดวัฒนธรรมหนึ่งเป็นตัวก่อให้เกิดความรุนแรงยิ่งกว่าวัฒนธรรมอื่น หรือว่าความแตกต่างทางวัฒนธรรมเป็นตัวสร้างความรุนแรง แต่เป็นการชี้ให้เห็นว่ามิติทางวัฒนธรรมจะช่วยทำให้มองเห็นได้อย่างชัดเจนมากขึ้นว่า ความรุนแรงทางตรงและความรุนแรงเชิงโครงสร้างอาศัยข้ออ้างหรือเหตุผลใดมารองรับความชอบธรรมให้แก่ตนเอง ทั้งนี้ประเภทของวัฒนธรรมที่กัลตุงเห็นว่ามีความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมแฝงอยู่ ได้แก่ ศาสนา อุดมการณ์ (ideology) ภาษา ศิลปะ ศาสตร์เชิงประจักษ์ (empirical science) วิทยาศาสตร์รูปนัย (formal science) และจักรวาลวิทยา (cosmology)[15] โดยประเภทที่สำคัญและมีอิทธิพลกว้างขวางที่สุดก็คือศาสนา (Galtung, 1996: 201-203)

เพื่อให้คำอธิบายแนวคิดเรื่องความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมของกัลตุงมีความสมบูรณ์และชัดเจนมากขึ้น ผู้เขียนคิดว่าเราควรทำความเข้าใจเกี่ยว

---

[13] กัลตุงเรียกวิธีการสร้างความชอบธรรมแบบนี้ว่าการเปลี่ยน "สีศีลธรรม" (moral color) ของการกระทำ (ความรุนแรง) จากสีแดง (ผิด) เป็นสีเขียว (ถูก) หรือสีเหลือง (ยอมรับได้)

[14] กัลตุงเรียกวิธีการสร้างความชอบธรรมแบบนี้ว่า "การทำให้ความเป็นจริงคลุมเครือ" (making reality opaque)

[15] จักรวาลวิทยาในความหมายที่กัลตุงใช้ หมายถึง "ข้อสันนิษฐาน (assumption) ทางวัฒนธรรมในเชิงลึกของอารยธรรมหนึ่งๆ ที่ให้ความหมายของสิ่งที่เป็นปกติและเป็นธรรมชาติ ประกอบด้วยข้อสันนิษฐานทั่วไปที่ย้ำความสำคัญของโครงสร้างเชิงลึกนั้น"

กับคำว่า “วัฒนธรรม” เพิ่มเติม แม้ว่าคำนี้จะมีคำนิยามไว้มากมายและหลากหลาย ขึ้นอยู่กับแต่ละสำนักคิด (school of thought)[16] แต่อย่างไรก็ตาม ในที่นี้ผู้เขียนเห็นว่านิยามที่ศาสตราจารย์เรย์มอนด์ วิลเลี่ยมส์ (Raymond Williams) นักสังคมศาสตร์ชาวอังกฤษเคยให้ไว้ น่าจะกว้างขวางเพียงพอที่จะทำให้เราสามารถพิจารณาวัฒนธรรมทั้งหมดได้อย่างครบถ้วนไม่ขาดตกบกพร่อง วิลเลี่ยมส์เห็นว่าวัฒนธรรมมีอยู่ 2 มิติ คือ มิติที่เป็น “วัตถุวิสัยของวัฒนธรรม” (objectivity of culture) อันได้แก่ สิ่งที่เป็นวัตถุ (เช่นสิ่งของเครื่องใช้) และสิ่งที่ไม่ใช่วัตถุ (เช่นการก่อตัวของโครงสร้างสังคม) ที่มนุษย์ได้สร้างสรรค์ขึ้นมา กับมิติที่เป็น “อัตวิสัยของวัฒนธรรม” (subjectivity of culture) ซึ่งหมายถึงความคิดคำนึงไตร่ตรอง (reflection) ที่มีอยู่ในสำนึกของมนุษย์ต่อสิ่งแวดล้อมรอบตัว[17] เป็นที่น่าสังเกตว่าความหมายของวัฒนธรรมในมิติอัตวิสัย ก็คือความหมายของคำว่า “โลกทัศน์” (weltanschauung/worldview) นั่นเอง เพราะโลกทัศน์หมายถึง “ทัศนะทั่วไปเกี่ยวกับโลกรอบตัวมนุษย์ เป็นการรับรู้หรือมีความคิดเห็นเกี่ยวกับสภาพรอบตัว” (อมรา, 2547: 96) เมื่อเป็นเช่นนี้แล้ว วัฒนธรรมในมิติอัตวิสัยจึงครอบคลุมไปถึง “ค่านิยม” และ “อุดมการณ์” ด้วย เนื่องจากโลกทัศน์มีความสัมพันธ์กับค่านิยมและอุดมการณ์อย่างใกล้ชิด จากที่ได้กล่าวมาทั้งหมดจึงพอจะสรุปได้ว่า มิติที่เป็นอัตวิสัยของวัฒนธรรมมีขอบเขตครอบคลุมระบบความคิด ความเชื่อ และความรู้ของสังคมทั้งหมด จากเหตุผลที่ได้กล่าวมาคงจะทำให้เห็นได้ชัดเจนว่า คำว่า

---

[16] ดูรายละเอียดได้ใน กาญจนา แก้วเทพ. (2539). สหวิทยาการกับการศึกษาวัฒนธรรมพื้นบ้าน. ใน *สื่อส่องวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิภูมิปัญญา, น. 108-135.

[17] กาญจนา แก้วเทพ. การจับภาพวัฒนธรรมไทยเมื่อใกล้ปี ค.ศ. 2000: มุมมองจากสื่อมวลชน. ใน เรื่องเดียวกัน, น. 34. ดร.กาญจนากล่าวด้วยว่าอัตวิสัยของวัฒนธรรมถูกเรียกต่างกันไป เช่น อาจารย์ธีรยุทธ บุญมี เรียกว่า “ความทรงจำร่วม” (collective memory) ดร.อานันท์ กาญจนพันธ์ เรียกว่า “วิธีคิด” และโดยทั่วไปเรียกว่า “สำนึกหรือจิตสำนึก” ของสังคม (social consciousness)

“วัฒนธรรม” ที่กัลตุงใช้ หมายถึงมิติที่เป็นอัตวิสัยของวัฒนธรรมนั่นเอง

ประเด็นเกี่ยวข้องกับความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมที่ใคร่จะนำมาพิจารณาต่อไปในที่นี้ ก็คือประเด็นที่ว่าความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมทำหน้าที่เป็น “ข้ออ้างรองรับ” (justification) หรือ “ตัวแปรสร้างความชอบธรรม” (legitimizing factor) ให้แก่ความรุนแรงทางตรงและความรุนแรงเชิงโครงสร้าง คำอธิบายของศาสตราจารย์ ดร. ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ นักวิชาการผู้ทำงานวิจัยด้านความรุนแรงและสันติวิธีมาอย่างยาวนาน คงจะสามารถช่วยทำความกระจ่างในประเด็นนี้ได้เป็นอย่างดี

ในทัศนะของชัยวัฒน์ กระบวนการใช้ข้ออ้างมารองรับการใช้ความรุนแรงของมนุษย์ทำได้โดยการนำเอาข้อแตกต่างภายในอัตลักษณ์รูปแบบต่าง ๆ มาใช้เป็นเกณฑ์เพื่อแยกตนเองและกลุ่มของตนออกจากผู้อื่นและกลุ่มอื่น รูปแบบของอัตลักษณ์ที่ว่านั้น ได้แก่ กลุ่ม ชนชั้น ศาสนา เพศ ชาติ ชาติพันธุ์ (ethnicity) เชื้อชาติ (race)[18] เป็นต้น กระบวนการแยกตัวเองออกจากผู้อื่นดังกล่าวในทางจิตวิทยาเรียกว่า “การสัมผัสรับรู้โดยมีตัวเองเป็นศูนย์กลาง” (egocentric perceiving) กระบวนการนี้หากเกิดขึ้นในระดับปัจเจกจะเรียกว่า “อัตนิยม” (egocentrism) ในระดับกลุ่มเรียกว่า “กลุ่มนิยม” (group-centeredness) ในระดับชนชั้นเรียกว่า “ชนชั้นนิยม” (class-centeredness) ในระดับศาสนาเรียกว่า “ศาสนานิยม” (religious-centeredness) ในระดับประเทศหรือชาติเรียกว่า “ชาตินิยม” (nationalism) ในระดับชาติพันธุ์เรียกว่า “ชาติพันธุ์นิยม” (ethnocentrism)[19]

---

[18] คำว่า “race” และ “ethnicity” ในหลายโอกาสถูกใช้ในความหมายเดียวกัน เนื่องจากมีความหมายเหลื่อมซ้อนกันอย่อย่างมาก แต่อย่างไรก็ตาม หากจะกล่าวโดยเคร่งครัด คำ 2 คำนี้ก็ยังมีนัยที่แตกต่างกัน นั่นคือ race (เชื้อชาติ) จะมีสีผิว ลักษณะโครงกระดูก ลักษณะเส้นผม อันเป็นลักษณะทางกายภาพเป็นกรอบ ส่วน ethnicity (ชาติพันธุ์) จะดูที่จุดกำเนิดของบรรพบุรุษ ขนบธรรมเนียม ประเพณี ภาษาพูดและวิถีชีวิต

[19] คำนี้มีนัยที่หมายถึงทัศนะที่เชื่อว่าวัฒนธรรม ประเพณี พฤติกรรมของกลุ่มตนดีกว่ามีคุณค่ามากกว่าของกลุ่มอื่นจนเกิดความไม่ไว้ใจกลุ่มอื่นที่ด้อยกว่า

ในระดับเพศเรียกว่า “ลัทธิกีดกันทางเพศ” (sexism) ในระดับเชื้อชาติเรียกว่า “คตินิยมเชื้อชาติหรือลัทธิเหยียดผิว” (racism) และด้วย “มายาการแห่งอัตลักษณ์” (sorcery of identity) ที่มนุษย์สร้างขึ้นนี้เองที่ทำให้มนุษย์เลือกใช้ความรุนแรงเป็นวิธีแก้ไขปัญหาความขัดแย้งกับ “ผู้อื่น” ได้ไม่ยาก (ชัยวัฒน์, 2546: 28-39)

ไม่เพียงเท่านั้น ยังมีอีกแนวคิดหนึ่งที่ชัยวัฒน์เห็นว่าเป็นข้ออ้างรองรับของความรุนแรงระดับต่างๆ เช่นเดียวกันคือ แนวคิดเรื่อง “การแยกประเภทเทียม” (pseudospeciation) ของอีริค เอ็ช. อีริคสัน (Erik H. Erikson) นักจิตวิเคราะห์ชาวอเมริกัน ซึ่งมีอยู่ว่าการแบ่งประเภทให้มนุษย์เป็นสิ่งมีชีวิตที่อยู่ในสปีชีส์ (species)[20] เดียวกัน ถือเป็นการแบ่งประเภทที่แท้จริงเพียงหนึ่งเดียวเท่านั้น ส่วนการแบ่งประเภทแบบอื่น ไม่ว่าจะแบ่งโดยใช้เกณฑ์ทางวัฒนธรรม ลักษณะกายภาพ เศรษฐกิจ ภูมิศาสตร์การเมือง หรืออื่นใดก็ตาม ล้วนเป็นการแยกประเภทเทียมทั้งสิ้น เพราะมนุษย์ไม่ว่าจะมีเชื้อชาติ ภาษา ฐานะอย่างใดก็ตาม ก็เป็นสิ่งมีชีวิตที่อยู่ในสปีชีส์ที่ชื่อว่า Homo sapiens เหมือนกันทั้งนั้น แต่ปัญหามีอยู่ว่ามนุษย์ปล่อยให้ประเภทเทียมมาบดบังประเภทแท้จนคิดว่าประเภทของตนเท่านั้นที่เป็นมนุษย์ที่แท้จริง ส่วนประเภทของผู้อื่นไม่ใช่ จึงไม่เห็นผู้อื่นที่ต่างจากตนว่าเป็นมนุษย์หรือเห็นเป็นอะไรบางอย่าง (สัตว์หรือสิ่งของ) ที่ต้อยต่ำกว่าตน (ชัยวัฒน์, 2546: 39-42)

ชัยวัฒน์ ได้สรุปเกี่ยวกับข้ออ้างรองรับทั้ง 2 ประการไว้ด้วยว่า “ทั้งอัตลักษณ์และการแยกประเภทเทียม ก็คือการให้ความสำคัญกับ ‘อัตตา’ (self) โดยเฉพาะในระดับส่วนรวมนั่นเอง ยิ่ง **ความรู้สึกรักชอบยึดมั่น**

---

[20] ในทางชีววิทยา (Biology) สิ่งมีชีวิตที่ผสมพันธุ์กันแล้วให้กำเนิดลูกที่ไม่เป็นหมัน ถือว่าอยู่ในสปีชีส์เดียวกัน ด้วยเหตุนี้ แม้ม้ากับลาจะสามารถผสมพันธุ์กันแล้วให้กำเนิดลูกคือ “ล่อ” ได้ แต่ล่อไม่สามารถให้กำเนิดลูกต่อไปได้ จึงถือว่าม้ากับลาอยู่ต่างสปีชีส์กัน

ใน ‘อัตตา’ อันเป็น ‘เอก’ นี้มากเท่าใด โอกาสที่จะทำลายผู้อื่นที่แตกต่างจากตนด้วยความรุนแรงก็มีมากขึ้นไปด้วย” (ชัยวัฒน์, 2546: 45)[21] ผู้เขียนคิดว่าข้อสรุปของชัยวัฒน์ช่วยสะท้อนให้เห็นข้อเท็จจริงที่ว่าบางทีปัญหาอาจไม่ได้อยู่เพียงแค่ว่ามนุษย์มีการแบ่งอัตลักษณ์หรือประเภทในรูปแบบต่างๆ แต่ยังอยู่ที่ว่ามนุษย์มี “ความรู้สึกรักชอบยึดมั่น” ในอัตลักษณ์หรือประเภทนั้นๆ จนเกินไปอีกด้วย

เมื่อรวมความจากที่กล่าวมาในหัวข้อนี้ทั้งหมด ผู้เขียนขอให้นิยามความรุนแรงทางวัฒนธรรมอีกอย่างว่า “ความคิด ความเชื่อ ความรู้ เจตคติ หรืออารมณ์ความรู้สึกใดก็ตามที่ใช้เป็นข้ออ้างเพื่อรองรับ สนับสนุน สร้างความชอบธรรมให้แก่ความรุนแรงทางตรง และ/หรือความรุนแรงเชิงโครงสร้างจนทำให้สังคมยอมรับความรุนแรงนั้นๆ ไม่ว่าจะโดยรู้ตัวหรือไม่รู้ตัวก็ตาม”

จากที่ได้อภิปรายมาทั้งหมด พอจะสรุปได้ว่า การที่เราจะสามารถทำความเข้าใจความรุนแรงที่ปรากฏอยู่ในโลกปัจจุบันอย่างซับซ้อนได้อย่างถ่องแท้นั้น จำเป็นต้องมองความรุนแรงเป็นชุดของปรากฏการณ์ที่ประกอบด้วยตัวเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นภายในระบบหรือโครงสร้างแบบใดแบบหนึ่ง ซึ่งมีแนวคิดหรือหลักความเชื่ออย่างใดอย่างหนึ่งหรือหลายอย่างรองรับอยู่เบื้องหลังอีกทีหนึ่ง

3. แนวคิดเรื่องอุปาทานในพุทธศาสนา

ในพระไตรปิฎกแม้จะไม่ได้มีการให้คำจำกัดความของคำว่า “อุปาทาน” เอาไว้อย่างชัดเจนลงไป แต่ก็มีข้อความที่ระบุว่าอุปาทานคือฉันทราคะหรือความกำหนัดพอใจในขันธ์ 5 ซึ่งได้แก่ ร่างกาย (รูป: corporeality) ความ

---

[21] ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน.

รู้สึก (เวทนา: feeling) ความจำได้หมายรู้ (สัญญา: perception) ความคิดปรุงแต่ง (สังขาร: mental formations) และการตระหนักรับรู้ (วิญญาณ: consciousness)[22] อุปาทานคือฉันทราคะในอายตนะภายใน (sense-organ) ทั้ง 6 ซึ่งได้แก่ ตา หู จมูก ลิ้น ร่างกาย และจิตใจ[23] และอุปาทานคืออฉันทราคะในอายตนะภายนอก (sense-object) ทั้ง 6 ซึ่งได้แก่ รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส และสิ่งที่เกิดในจิตใจ[24] จากข้อมูลดังกล่าว เราสามารถสรุปได้ว่าอุปาทานที่ปรากฏในคำสอนของพระพุทธเจ้านั้น มีขอบเขตเกี่ยวข้องกับ “ชีวิต” ของมนุษย์โดยตรงไม่ว่าจะพิจารณาในแง่มุมใดก็ตาม เพราะสิ่งที่เราเรียกกันว่า “ชีวิต” นั้น เมื่อพิจารณาตามสภาพความเป็นจริงจะพบว่ามีส่วนประกอบอยู่ทั้งหมด 5 ประการนั่นก็คือขันธ์ 5 ในขณะเดียวกันหากเราพิจารณา “ชีวิต” ในแง่ที่มนุษย์ทั่วไปสนใจและให้ความหมาย “ชีวิต” จะหมายถึงการสัมพันธ์ ติดต่อ เกี่ยวข้องกับโลกภายนอก ซึ่งการติดต่อนี้จะต้องอาศัยอายตนะภายในทั้ง 6 เป็นช่องทางรับรู้ “โลก” ที่ปรากฏในรูปแบบต่างๆ 6 ประการ คืออายตนะภายนอกทั้ง 6 นั่นเอง (พรหม-คุณาภรณ์, 2549 ข: 15 และ 33)

ดังที่ได้กล่าวไว้ในบทนำแล้วว่า พุทธศาสนาแบ่งอุปาทานออกเป็น 4 ประเภท ซึ่งสามารถแยกออกเป็น 2 กลุ่ม กลุ่มแรก คือ กามุปาทาน ที่เป็นเรื่องของ “กาม” หรือจะกล่าวให้จำเพาะเจาะจงลงไปอีกก็คือ “กิเลสกาม” (subjective sensuality) ซึ่งจัดว่าเป็น “อกุศลมูล” (รากเหง้าของความชั่วร้าย: unwholesome roots) ในกลุ่ม “โลภะ” (greed)[25] กับอีกกลุ่มหนึ่งคือ ทิฏฐุปาทาน สีลัพพตุปาทาน และ อัตตวาทุปาทาน ที่เป็นเรื่องของ

---

[22] *พระไตรปิฎกเล่มที่ 12 มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์* ข้อที่ 460, *เล่มที่ 14 มัชฌิมนิกาย อุปริปัณณาสก์* ข้อที่ 86, *เล่มที่ 17 สังยุตตนิกาย ขันธวารวรรค* ข้อที่ 82 และ 121

[23] *พระไตรปิฎกเล่มที่ 18 สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค* ข้อที่ 110.

[24] เรื่องเดียวกัน, ข้อที่ 123.

[25] อกุศลมูลในพุทธศาสนามี 3 กลุ่ม อีก 2 กลุ่ม ได้แก่ กลุ่ม “โทสะ” (hatred) และกลุ่ม “โมหะ” (delusion)

“ทิฏฐิ” (view) หรือกล่าวให้จำเพาะเจาะจงลงไปก็คือ “มิจฉาทิฏฐิ” (false view) ซึ่งในทางคัมภีร์อภิธรรมของพุทธศาสนาอธิบายว่าอุปาทานในกลุ่มทิฏฐินี้จะเกิดในเฉพาะเวลาที่จิตมีโลภะเกิดขึ้นด้วยเท่านั้น

อย่างไรก็ตาม เพื่อให้เกิดความเข้าใจแนวคิดเรื่องอุปาทานมากขึ้น ผู้เขียนจะขออธิบายอุปาทานแต่ละประเภทในประเด็นที่น่าสนใจไปตามลำดับดังต่อไปนี้

3.1 กามุปาทาน

กามุปาทานจะรวมความทั้งกิเลสกามซึ่งหมายถึงกามที่เป็นอัตวิสัย (subjective sensuality) และวัตถุกามซึ่งหมายถึงกามที่เป็นสภาววิสัย (objective sensuality) ดังที่คัมภีร์วิสุทธิมรรคแปลกามุปาทานเป็น 2 ความหมายว่า “ความถือมั่นกามแห่งบุคคล” และ “กามผู้ถือมั่น” (พุทธ-โฆสเถระ, 2546: 918) ซึ่งคำว่า “กาม” ในความหมายทั้งสองนั้นหมายถึงวัตถุกามและกิเลสกาม ตามลำดับนั่นเอง เช่นเดียวกับคัมภีร์ปรมัตถทีปนีที่ให้ความหมาย 2 ประการว่า กามุปาทานคือ “เครื่องยึดมั่นคือกิเลสกาม” และ “เครื่องยึดมั่นวัตถุกาม” (อนุรุทธาจารย์และญาณธชะ, 2546: 636) อย่างไรก็ดี ตามหลักการของพุทธศาสนาจะให้ความสำคัญแก่กิเลสกามมากกว่าวัตถุกาม ดังจะเห็นได้ชัดเจนจากข้อความที่ว่า “อารมณ์วิจิตรทั้งหลายในโลกหาใช่เป็นกามไม่, ราคะที่เกิดจากความคิดของคน (ต่างหาก) เป็นกาม, อารมณ์วิจิตรทั้งหลายในโลกย่อมดำรงอยู่ (ตามสภาพของมัน) อย่างนั้นเอง, ดังนั้นธีรชนทั้งหลายจึงขจัด (แต่เพียง) ตัวความอยาก (ตัณหาฉันทะ) ในอารมณ์วิจิตรเหล่านั้น (คือมิใช่กำจัดอารมณ์วิจิตร)”[26]

---

[26] *พระไตรปิฎกเล่มที่ 22 · อังคุตตรนิกาย ฉักกนิบาต* ข้อที่ 63. ที่นำมาแสดงนี้เป็นสำนวนแปลของพระพรหมคุณาภรณ์ เนื่องจากผู้เขียนเห็นว่าท่านมีการเสริมคำช่วยให้เข้าใจได้ดีขึ้น ดู พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), *พุทธธรรม*, น. 536 อ. (มีอีกแห่งที่หน้า 242 แต่เสริมคำน้อยกว่านี้)

หลักการที่ว่า “กามุปาทานเน้นในส่วนกิเลสกามที่เป็นตัวอาการยึดติดมากกว่าวัตถุกามที่เป็นตัวสิ่งที่ถูกยึดติด” ดังกล่าวนี้ น่าจะทำให้กล่าวได้ด้วยว่า ไม่ว่าเราจะยึดติดอะไรก็ตามที่ไม่ว่าสิ่งนั้นจะดีหรือไม่ดี หากยึดติดด้วยตัณหา ความยึดติดดังกล่าวย่อมเป็นอุปาทานทั้งสิ้น ดังที่มีหลักฐานปรากฏในพระไตรปิฎกว่า ผู้ปฏิบัติสมาธิยังอาจจะมีการยึดติดที่เรียกว่า “อุปาทานเสฏฐ”[27] แปลว่าความยึดติดขั้นสุดยอด (พรหมคุณาภรณ์, 2549ข: 316)[28] ซึ่งหมายถึงความยึดติดในรูปฌาน ซึ่งเป็นผลขั้นสูงสุดที่เกิดจากการปฏิบัติสมาธิ

3.2 ทิฏฐุปาทาน

ในพระไตรปิฎก[29] เมื่อมีการอธิบายคำว่า “ทิฏฐุปาทาน” นอกจากจะมีการอธิบายด้วยการใช้คำไวพจน์ (synonym) ต่างๆ ของคำว่า “มิจฉาทิฏฐิ” แล้ว ยังปรากฏว่ามีข้อความว่า “ลัทธิเป็นบ่อเกิดแห่งความพินาศ” ลักษณะดังกล่าวแสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่า พุทธศาสนาให้ความสำคัญกับทิฏฐิที่กลายเป็นสถาบัน (institutionalized) ไม่น้อยไปกว่าทิฏฐิในระดับปัจเจกบุคคล (individual) เนื่องจากจะเห็นได้ว่าเมื่อเป็นทิฏฐิที่เป็นสถาบันหรือในระดับ “ลัทธิ” แล้วจะมีพลังในการกำหนดความเชื่อ เจตคติ ค่านิยม อุดมการณ์ โลกทัศน์ ชีวทัศน์ของมนุษย์และสังคมอย่างมาก และเมื่อได้ “ซึมลึก” ลงไปจนกลายเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตแล้วก็จะกลายเป็นทิฏฐุปาทานที่ครอบงำจิตใจของบุคคล และเป็นตัวกำหนดพฤติกรรมการแสดงออก โดยบางครั้งบุคคลนั้นไม่รู้ตัวด้วยซ้ำว่ากำลังถูกครอบงำอยู่ จึงเป็นสิ่งที่ปล่อยวางและแก้ไขเปลี่ยนแปลงได้ยากมากหรืออาจแก้ไม่ได้เลย

---

[27] *พระไตรปิฎกเล่มที่ 14 มัชฌิมนิกาย อุปริปัณณาสก์* ข้อที่ 71.

[28] พรหมคุณาภรณ์, พระ, (ป.อ.ปยุตฺโต), *พุทธธรรม*, น. 316.

[29] *พระไตรปิฎกเล่มที่ 34 อภิธรรมปิฎก ธัมมสังคณี* ข้อที่ 1221.

เรามีตัวอย่างของทิฏฐิที่เป็นสถาบันเหล่านี้ให้เห็นมากมายเท่าที่ผ่านมาในหน้าประวัติศาสตร์ ทั้งในประเทศไทยเองหรือต่างประเทศ เช่น ลัทธิ Peoples' Temple ของสาธุคุณ จิม โจนส์ (Jim Jones, 1931-1978) ที่เมื่อปี พ.ศ. 2521 กลุ่มสาวกของลัทธินี้กว่า 1,200 คน พร้อมใจดื่มยาพิษฆ่าตัวตายหมู่ ณ ประเทศกายยาน่า[30] ลัทธิโอมชินริเคียวของโชโกะ อาซาฮาร่า ที่เมื่อปี พ.ศ. 2538 เคยก่อเหตุสะเทือนขวัญผู้คนทั่วโลกด้วยการปล่อยก๊าซซารินในรถไฟใต้ดินโตเกียว ทำให้มีคนตาย 80 คน บาดเจ็บเกือบ 2,500 คน[31] หรือที่สร้างผลกระทบระดับโลกคือลัทธินาซี (Nazism) ที่มีผู้นำคือ อดอล์ฟ ฮิตเลอร์ (Adolf Hitler, 1889-1945) ซึ่งเป็นผู้จุดชนวนที่นำไปสู่สงครามโลกครั้งที่ 2[32] เราจะเห็นได้ว่า เมื่อมองจากภายนอก ทิฏฐิเหล่านี้ล้วนมีข้อเสียที่ชัดเจนมากจนไม่น่าจะมีคนเข้าร่วมเป็นสาวกหรือสมาชิกได้ แต่ก็คงไม่อาจปฏิเสธได้ว่านี่เป็นเรื่องที่เกิดขึ้นแล้วจริงๆ ตัวอย่างที่เคยปรากฏในหน้าประวัติศาสตร์เหล่านี้ คงจะพอทำให้เห็นได้ชัดเจนว่าทิฏฐุปาทานมีอานุภาพที่ร้ายกาจและรุนแรงเพียงใดโดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อได้ถูกทำให้กลายเป็นสถาบัน

ควรกล่าวย้ำในที่นี้ด้วยว่าทิฏฐิในพุทธศาสนา นอกจากจะหมายถึงความเห็นหรือความเชื่อแล้ว ยังจัดได้ว่าเป็นความรู้อีกด้วย ไม่ว่าจะจำแนกโดยพัฒนาการทางปัญญาภายในบุคคล (พรหมคุณาภรณ์, 2549ข: 49-52) หรือโดยกิจกรรมและผลงานของมนุษย์ (พรหมคุณาภรณ์, 2549ข: 53) โดยทิฏฐิถือเป็นความรู้ประเภทที่ได้รับมาจากแหล่งความรู้ภายนอกดังกล่าว แต่ได้ผ่านการกลั่นกรองยอมรับหรือสรุปเป็นของตนแล้ว จึงมี

---

[30] ดูรายละเอียดได้ใน (2521). แปลและรวบรวมโดย ภิรมย์ พุทธรัตน์. *ลัทธิมรณะ*. กรุงเทพฯ: โทโร. และ เด็บบี้ เลย์ตัน, (2544). แปลและเรียบเรียงโดย โรจนา นาเจริญ. *ศาสดาเถื่อน*. กรุงเทพฯ: มติชน.

[31] ดูรายละเอียดได้ใน แคปแลน, เดวิด อี. และ มาร์แชล, แอนดรูว์. (2544). แปลโดย โรจนา นาเจริญ. *โอมชินริเกียว ลัทธิมหาภัย: The Cult at the End of the World*. กรุงเทพฯ: มติชน.

[32] ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน American Concise Encyclopedia [CD-ROM]

ความยึดถือผูกพันกับตนแฝงเอาไว้ด้วย (พรหมคุณาภรณ์, 2549ข: 49) นั่นหมายความว่า ทิฏฐิเกิดจากการรับเอาข้อมูลจากภายนอกมาผ่านกระบวนการคิดพิจารณาให้เกิดเป็นความเข้าใจเฉพาะตนเอง ในขั้นตอนเหล่านี้เองที่ทำให้ความรู้ในระดับทิฏฐิเป็นความรู้ที่ถูกบิดเบือน (distorted) หรือเป็นเพียงบางส่วน (partial) ของความเป็นจริง (reality) (Swaris, 1999: 343) ด้วยสาเหตุต่างๆ มากมาย ทั้งจากทางแหล่งข้อมูล วิธีการรับ-ส่งข้อมูล และ/หรือตัวผู้รับเอง[33]

ที่กล่าวว่าทิฏฐุปาทานคือการยึดถือความรู้เพียงบางส่วนนั้น มีตัวอย่างอยู่ในนิทานเรื่องตาบอดคลำช้างที่รู้จักกันดี[34] พวกคนตาบอดเหล่านั้นต่างรู้จักช้างเฉพาะส่วนที่ผ่านการสัมผัสด้วยมือของตนเท่านั้น เปรียบเหมือนผู้ที่รู้โดยอาศัยแหล่งความรู้อื่น ไม่ว่าอย่างไรก็ไม่สามารถที่จะเข้าถึงความรู้ที่แท้จริง ต่างจากผู้ที่รู้ด้วยประสบการณ์ตรงของตนเอง ไม่ต้องรู้ผ่านแหล่งอื่น จึงเข้าถึงความรู้ทั้งหมด เหมือนคนตาดีที่เห็นช้างทั้งตัวได้ด้วยตนเอง นอกจากผู้ที่มีทิฏฐุปาทานจะได้ชื่อว่าเข้าถึงความรู้หรือความจริงได้เพียงบางส่วนแล้ว ยังมีปัญหาสำคัญที่ตามมาก็คือ ขณะที่ตนรู้ไม่จริง รู้ไม่หมด เมื่อไปพบกับผู้ที่มีความเห็นต่างไป (ซึ่งจริงๆ แล้วก็คือรู้ไม่จริง รู้ไม่หมดเช่นกัน แต่รู้คนละส่วน) ย่อมจะเกิดความขัดแย้งทางความคิดเห็น นำไปสู่การทะเลาะวิวาทจนถึงการใช้ความรุนแรงได้[35]

ด้วยเหตุดังนั้น ข้อปฏิบัติของพุทธศาสนาต่อความจริง (และความรู้) ก็คือไม่ควรลงความเห็นในเรื่องนั้นเด็ดขาดลงไปอย่างเดียวว่า “นี้เท่านั้นจริง อย่างอื่นไม่จริง”[36] ข้อปฏิบัติหรือทัศนคติแบบนี้เรียกว่า “สัจจานุรักษ์”

---

[33] ดูรายละเอียดเกี่ยวกับความบกพร่องในการสื่อสารได้ใน อรุณประภา หอมเศรษฐี. (2531). *การสื่อสารมวลชนเบื้องต้น*. กรุงเทพ: มหาวิทยาลัยรามคำแหง, น. 5-17.

[34] *พระไตรปิฎกเล่มที่ 25 ขุททกนิกาย อุทาน* ข้อที่ 54.

[35] เรื่องเดียวกัน, ข้อที่ 55 และ *เล่มที่ 13 มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์* ข้อที่ 202.

[36] *พระไตรปิฎกเล่มที่ 13 มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์* ข้อที่ 429.

(คุ้มครองสัจจะ) ซึ่งพระพรหมคุณาภรณ์อธิบายว่าหมายถึงการ “ยินดีรับฟังหลักการ ทฤษฎี คำสอน ความเห็นต่างๆ ของทุกฝ่ายทุกด้าน ด้วยใจเป็นกลาง ไม่ด่วนตัดสินสิ่งที่ยังไม่รู้ไม่เห็นว่าเป็นเท็จ ไม่ยืนกรานยึดติดแต่สิ่งที่ตนรู้หรือคิดเห็นเท่านั้นว่าถูกต้องเป็นจริง” (พรหมคุณาภรณ์, 2549ข: 650) และ “ซื่อตรงต่อสัจจะ คือ แสดงศรัทธาตรงตามสภาพที่เป็นจริง กล่าวคือ เมื่อตนเชื่ออย่างไรก็มีสิทธิกล่าวว่าข้าพเจ้ามีความเชื่อว่าอย่างนั้นๆ หรือเชื่อว่าเป็นอย่างนั้นๆ แต่ไม่เอาศรัทธาของตนเป็นเครื่องตัดสินสัจจะ คือไม่ก้าวข้ามเขตไปว่า ความจริงต้องเป็นอย่างที่ข้าพเจ้าเชื่อ หรือเอาสิ่งที่เป็นเพียงความเชื่อไปกล่าวว่าเป็นความจริง” (พรหมคุณาภรณ์, 2549ข: 728) ซึ่งกล่าวโดยสรุปก็คือ มีท่าทีที่ไม่ “ผูกขาด” ว่าความรู้หรือความเชื่อของตนเท่านั้นที่จริงหรือถูกต้อง และเปิดกว้างพร้อมรับฟังด้วยความเคารพต่อความเห็นของผู้อื่น

3.3 สีลัพพตปาทาน

ในคัมภีร์วิสุทธิมรรคแปลคำนี้เป็น 2 ความหมายคือ “ความถือมั่นศีลพรตแห่งบุคคล” กับ “ศีลพรตอันถือมั่น” (พุทธโฆสเถระ, 2546: 919) ความหมายแรกท่านอธิบายว่าบุคคลย่อมจะถือมั่นศีลพรต ส่วนความหมายหลังอธิบายว่าศีลพรตนั้นเป็นธรรมชาติถือมั่นด้วย เช่น โคศีล โคพรต เป็นอุปาทานอยู่ในตัวมันเอง ส่วนคัมภีร์ปรมัตถทีปนีให้ความหมายว่า “ความยึดมั่นศีลพรตทั้งสองนั้นว่าเป็นทางหลุดพ้นจากสงสาร” (อนุรุทธาจารย์และญาณธชะ, 2546: 637) ซึ่งคำว่า “ศีลพรต” นั้น พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (เมื่อครั้งยังมีสมณศักดิ์ที่พระธรรมปิฎก) กล่าวว่าได้แก่ ศีลและวัตร นั่นเอง โดยท่านอธิบายว่า “ข้อที่จะต้องสำรวมระวังไม่ให้ล่วงละเมิด ชื่อว่า ศีล ข้อที่พึงถือปฏิบัติ ชื่อว่า วัตร, หลักความประพฤติทั่วไปอันจะต้องรักษาเสมอกัน ชื่อว่า ศีล ข้อปฏิบัติพิเศษเพื่อฝึกฝนตนให้ยิ่งขึ้น

ไป ชื่อว่าวัตร” (ธรรมปิฎก, 2546: 245)

ผู้เขียนเห็นว่าคำนิยามสีลัพพตุปาทานที่คัมภีร์วิสุทธิมรรคให้ไว้นั้น มีความหมายที่ครอบคลุมและช่วยให้เข้าใจลักษณะของสีลัพพตุปาทานได้ดีที่สุด ความหมายทั้ง 2 ที่คัมภีร์นั้นให้ไว้อาจกล่าวอีกอย่างหนึ่งว่า เราสามารถพิจารณาสีลัพพตุปาทานใน 2 แง่มุมด้วยกัน แง่มุมแรกคือการทบุคคลยึดมั่นศีลพรตอย่างผิดๆ แง่มุมที่ 2 คือการทบุคคลยึดมั่นศีลพรตที่ผิดหรืออาจเรียกว่า “สีลัพพตุปาทานเชิงอัตวิสัย” (subjective) กับ “สีลัพพตุปาทานเชิงสภาววิสัย” (objective) ตามลำดับ (ทั้ง 2 ลักษณะนี้จะคล้ายกับกรณีของกิเลสกามกับวัตถุกามดังที่กล่าวมาแล้วในข้อกามุปาทาน) สีลัพพตุปาทานเชิงอัตวิสัยเป็นการเน้นที่ความไม่ถูกต้องของตัวการปฏิบัติ นั่นคือวัตรที่ (ถูก) ปฏิบัตินั้นถูกต้อง แต่มีการปฏิบัติอย่างผิดๆ หรือสรุปอย่างรวบรัดก็คือ “วัตรถูกแต่ยึดผิด” เพราะฉะนั้นการตัดสินว่าเป็นสีลัพพตุปาทานหรือไม่ในกรณีนี้ ก็จะดูที่การยึดว่า “ยึดอย่างไร” (how one clings) ยึดถูกหรือยึดผิด ตัวอย่างเช่น การปฏิบัติวิปัสสนาอย่างผิดๆ (ฟาน กอร์คอม, 2543: 319) ในขณะที่สีลัพพตุปาทานเชิงสภาววิสัยเป็นการเน้นที่ความไม่ถูกต้องของวัตรที่ (ถูก) ปฏิบัติ หรือสรุปอย่างรวบรัดก็คือ “ยึดวัตรที่ผิด” การตัดสินว่าเป็นสีลัพพตุปาทานหรือไม่ในกรณีนี้จึงดูที่สิ่งที่ยึดว่า “ยึดอะไร” (what one clings) ยึดสิ่งถูกหรือสิ่งผิด ตัวอย่างเช่น วัตรโค วัตรสุนัข[37]

3.4 อัตตวาทุปาทาน

ในคัมภีร์วิสุทธิมรรค อธิบายความหมายของคำนี้ เป็น 2 นัย คือ “สิ่งเป็นเหตุกล่าว เป็นเหตุถือมั่นซึ่งอัตตา” และ “สิ่งเป็นเหตุถือมั่นเพียงคำว่าอัตตา” (พุทธโฆสเถระ, 2546: 919-920) ซึ่งคัมภีร์มหาฎีกาอธิบายเสริม

---

[37] *พระไตรปิฎกเล่มที่ 13 มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์* ข้อที่ 78-80.

ว่า “โดยความก็คือทิฏฐิที่เป็นเหตุแห่งการกล่าว การบัญญัติอัตตาขึ้นและถือมั่นว่าเป็นอัตตาจริงๆ” (พุทธโฆษาจารย์, 2540: 359 อ) การนิยามความหมายของคัมภีร์ข้างต้นใช้วิธีแยกคำว่า “อัตตวาทุปาทาน” ออกเป็น 3 คำ คือ คำว่า “อัตตา” “วาทะ” และ “อุปาทาน” แล้วหาความหมายแต่ละคำเพื่อนำมาหาความหมายโดยรวม ผู้เขียนเห็นว่าคำที่ควรพิจารณาในเบื้องต้นนี้คือ “วาทะ” ที่คัมภีร์มหาฎีกาแปลว่า “สิ่งที่เป็นเหตุกล่าว” แต่จากความหมายที่ปรากฏในพระไตรปิฎก คำว่า “วาทะ” ยังมีความหมายว่า คำสอน ทฤษฎี ความเชื่อ หลักความเชื่อ ลัทธิ นิกาย อีกด้วย (Rhys Davids, and Stede, 1972: 608) กล่าวอีกอย่างก็คือ “วาทะ” เป็นไวพจน์ของคำว่า “ทิฏฐิ” นั่นเอง และเมื่อมาประกอบกับผลการศึกษาของวัชระ งามจิตรเจริญ (วัชระ, 2544: 4-100) ที่ยืนยันว่าพุทธศาสนาเถรวาทปฏิเสธความมีอยู่จริงของ “อัตตา” ทางอภิปรัชญาในทุกแง่มุมอย่างสิ้นเชิงเพราะฉะนั้น “อัตตา” จึงมิได้มีอยู่จริงและเป็นเพียง “ความเชื่อ” เท่านั้น ผู้เขียนจึงคิดว่าหากเราใช้คำว่า “วาทะ” ในความหมายเดียวกับคำว่า “ทิฏฐิ” จะทำให้เข้าใจอัตตวาทุปาทานกระจ่างขึ้นอีกระดับหนึ่ง ดังนั้นเราอาจให้ความหมายอัตตวาทุปาทานอีกอย่างว่า “ความยึดมั่นในความเชื่อเรื่องอัตตา” หรือ “มิจฉาทิฏฐิ (อันเหนียวแน่น) ในความเชื่อเรื่องอัตตา” ก็ได้

อัตตวาทุปาทานมีทั้งหมด 20 ลักษณะด้วยกัน ซึ่งอเล็กซ์ เวย์แมน (Alex Wayman) (Wayman, 1979: 378) ได้จัดให้เป็นรูปแบบที่เรียกว่า “quasi-inflections” ซึ่งแบ่งออกเป็น 4 กลุ่ม ดังนี้

1) เห็น X เป็นอัตตา (X is a self) เป็นรูปแบบที่แสดงความหมายเหมือนกัน (nominative) (คือ X= self หมายความว่า X กับอัตตาเป็นอันเดียวกัน)

2) เห็น อัตตา มี X (the self has X) เป็นรูปแบบที่แสดงความเป็น

เจ้าของ (genitive)

3) เห็น อัตตา ใน X (the self is in X) เป็นรูปแบบที่แสดงสถานที่หรือตำแหน่ง (locative)

4) เห็น X ใน อัตตา (X is in the self) เป็นรูปแบบที่แสดงสถานที่ เช่นเดียวกับกลุ่มที่ 3 โดยที่ X เป็นสัญลักษณ์แทน รูป เวทนา สัญญา สังขาร หรือวิญญาณ

4. การวิเคราะห์ “ความรุนแรง” โดยใช้กรอบความคิดเรื่องอุปาทานในพุทธศาสนา

เมื่อเราทราบแล้วว่าปัญหาหรือวิกฤตการณ์ที่โลกปัจจุบันกำลังเผชิญอยู่ ล้วนกล่าวได้ว่าเกิดจากการใช้ความรุนแรงในการแก้ไขปัญหาความขัดแย้งทั้งสิ้น ต่อไปจะวิเคราะห์ว่าอุปาทานตามแนวคิดในพุทธศาสนาเถรวาทมีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับความรุนแรงอย่างไร โดยจะนำไปเปรียบเทียบกับแนวคิดเรื่องความรุนแรง 3 ระดับของสำนักคิดแบบกัลตุงตามที่ได้แสดงไว้เบื้องต้นแล้ว

4.1 อุปาทานกับความรุนแรงทางตรง

ตามนิยามของความรุนแรงทางตรงที่กัลตุงให้ไว้ว่า ความรุนแรงทางตรงหมายถึงความรุนแรงที่มีผู้กระทำอันเกิดขึ้นโดยเจตนา แบ่งออกเป็นความรุนแรง (ที่กระทำ) ทางวาจาและทางกายเพื่อเป็นการทำร้ายร่างกายและ/หรือจิตใจเห็นได้ชัดเจนว่าตรงกับกายกรรมและวจีกรรมที่เป็นอกุศลในทางพุทธศาสนานั่นเอง ซึ่งกายกรรมที่เป็นอกุศลดังกล่าวมี 3 ประการ คือปาณาติบาต (การทำชีวิตให้ตกล่วง) อทินนาทาน (การถือเอาสิ่งของที่เจ้าของไม่ได้ให้โดยอาการขโมยหรือลักทรัพย์) กาเมสุมิจฉาจาร (ความประพฤติผิดในกาม) ส่วนวจีกรรมที่เป็นอกุศลมี 4 ประการ คือ มุสาวาท

(การพูดเท็จ) ปิสุณาวาจา (วาจาส่อเสียด) ผรุสวาจา (วาจาหยาบ) สัมผัป-ปลาปะ (คำพูดเพ้อเจ้อ) และเนื่องจากอกุศลกรรมเหล่านี้ เกิดขึ้นจากอกุศลมูล 3 อันได้แก่ โลภะ (ความอยากได้) โทสะ (ความคิดประทุษร้าย) และโมหะ (ความหลง)[38] ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่าความรุนแรงทางตรงย่อมเกิดจากอกุศลมูลด้วยเช่นกัน และเมื่อดูความสัมพันธ์ระหว่างอุปาทานกับอกศลมล จะพบว่าอปาทานจัดอย่ในกิเลสกล่มโลภะ จึงทำให้สามารถสรป

ได้ว่าอุปาทานก็เป็นสาเหตุหลักของความรุนแรงทางตรงสาเหตุหนึ่งด้วย ซึ่งผลสรุปนี้ยืนยันได้ด้วยข้อความที่ว่า “แม้กรรมของผู้มีโลภะ ถูกโลภะครอบงำ มีจิตถูกโลภะกลุ้มรุม ก่อทุกข์ให้เกิดขึ้นแก่ผู้อื่นโดยเรื่องไม่จริง ด้วยการเบียดเบียน จองจำ ให้เสียทรัพย์ ติเตียนหรือขับไล่”[39] นอกจากนี้ข้อความในทสุตตรสูตรที่แสดงให้เห็นว่ากระบวนการของตัณหามูลกธรรม (ซึ่งก็คือกระบวนการของตัณหาและอุปาทานนั่นเอง) จะจบลงที่การใช้กำลัง ทะเลาะวิวาท การพูดจาด่าทอ และการพูดเท็จ ก็เป็นอีกหลักฐานหนึ่งที่ช่วยสนับสนุนข้อสรุปที่ว่าอุปาทาน (ในนามของฉันทราคะ) ทำให้เกิดความรุนแรงทางตรงได้ด้วยเช่นกัน ดังนี้

1. เพราะอาศัย**ตัณหา** ปริเยสนา (การแสวงหา) จึงเป็นไป
2. เพราะอาศัยปริเยสนา ลาภะ (การได้) จึงเป็นไป
3. เพราะอาศัยลาภะ วินิจฉยะ (การกำหนด) จึงเป็นไป
4. เพราะอาศัยวินิจยะ ฉันทราคะ (การกำหนดด้วยอำนาจความพอใจ)

---

[38] *พระไตรปิฎกเล่มที่ 24 อังคุตตรนิกาย ทสกนิบาต* ข้อที่ 174.

[39] *พระไตรปิฎกเล่มที่ 20 อังคุตตรนิกาย ติกนิบาต* ข้อที่ 70. พระพรหมคุณาภรณ์ แปลความตอนเดียวกันนี้ว่า “คนโลภแล้ว ถูกความโลภครอบงำ มีจิตถูกโลภะบ่อนเสียแล้ว ย่อมหาเรื่องก่อความทุกข์แก่ผู้อื่น โดยฆ่าเขาบ้าง จองจำบ้าง ทำให้สูญเสียบ้าง ตำหนิโทษเอาบ้าง ขับไล่บ้าง” ดู พรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), *พุทธธรรม*, น. 182. ควรกล่าวในที่นี้ด้วยว่า หากจะกล่าวอย่างเคร่งครัดแล้ว ต้องกล่าวว่าอกุศลมูลที่เป็นสาเหตุที่แท้จริง (คือเป็นเหตุปัจจัยในปัจจัย 24) ของการฆ่าและความรุนแรงทางตรงแบบอื่นๆ คือโทสะ แต่การระบุว่าโลภะทำให้เกิดความรุนแรงทางตรง ก็ไม่ถือว่าผิดแต่อย่างใด เนื่องจากอกุศลมูลทั้ง 3 สามารถเป็นเหตุปัจจัยให้กันและกันเกิดขึ้นได้ ดูคำอธิบายเพิ่มใน เรื่องเดียวกัน, น. 710-711.

จึงเป็นไป

5. เพราะอาศัย**ฉันทราคะ** อัชโฌสานะ (ความหมกมุ่นฝังใจ) จึงเป็นไป
6. เพราะอาศัยอัชโฌสานะ ปริคคหะ (การยึดถือครอบครอง) จึงเป็นไป
7. เพราะอาศัยปริคคหะ มัจฉริยะ (ความตระหนี่) จึงเป็นไป
8. เพราะอาศัยมัจฉริยะ อารักขะ (ความหวงกั้น) จึงเป็นไป
9. เพราะอาศัยอารักขะเป็นเหตุ บาปอกุศลธรรมเป็นอเนก ที่เกิดขึ้น จากการถือท่อนไม้ การถือศัสตรา การทะเลาะ การแก่งแย่ง การวิวาท การกล่าวขึ้นเสียงว่า “มึง มึง” และการพูดเท็จ จึงเป็นไป[40]

หากจะลองพิจารณาแยกตามประเภทของอุปาทานทั้ง 4 จะพบว่ามีตัวอย่างปรากฏให้เห็นอยู่เสมอในชีวิตประจำวันว่าอุปาทานแต่ละข้อล้วนแล้วแต่นำไปสู่การใช้ความรุนแรงทางตรงได้ อย่างไรก็ตาม แม้ในที่นี้จะเป็นการพิจารณาแบบแยกเป็นรายข้อ แต่มีสิ่งที่เราควรต้องระลึกอยู่เสมอนั่นคือ อุปาทานทั้ง 4 ต่างเป็นเหตุปัจจัยให้แก่กันทั้งสิ้น เช่นเดียวกันกับความรุนแรงทั้ง 3 ระดับ ดังนั้นการพิจารณาอุปาทานแยกประเภทเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่าเป็นการแยกส่วนอุปาทานแต่ละข้อออกจากกันโดยสิ้นเชิง หากจะเป็นการแบ่งเพื่อมุ่งอธิบายให้เกิดความเข้าใจให้มากที่สุดเท่านั้น ซึ่งผู้เขียนจะขอกล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างอุปาทานแต่ละข้อกับความรุนแรงทางตรง ดังต่อไปนี้

1) กามุปาทานกับความรุนแรงทางตรง สำหรับกามุปาทานที่จัดอยู่ในอกุศลมูลกลุ่มโลภะหรือความโลภนั้น หากเราลองพิจารณาขอบเขตของโลภะให้กว้างขวางออกไป เพื่อที่จะได้มองเห็นปัญหาได้อย่างรอบด้านและครบถ้วน เราสามารถมองได้ว่าความโลภอาจแบ่งได้เป็นความโลภเชิง

---

[40] *พระไตรปิฎกเล่มที่ 11 ทีฆนิกาย ปาฏิกวรรค* ข้อที่ 359. ตัวเน้นเป็นของผู้เขียน และ*พระไตรปิฎกเล่มที่ 23 อังคุตตรนิกาย นวกนิบาต* ข้อที่ 23.

เศรษฐกิจ (อยากได้ทรัพย์สินเงินทอง) กับความโลภเชิงสังคม (อยากได้อำนาจ ชื่อเสียง การยกย่องสรรเสริญ) (อุทิศ, 2545: 31-32) ซึ่งความโลภในเชิงสังคมน่าจะรวมถึงความโลภเชิงการเมืองด้วยเนื่องจากการเมืองเป็นเรื่องของ “ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ” และคนจะมีอำนาจได้ก็จะต้องมีความปรารถนา (desire) มีการแสวงหา (pursuit) และมีการรักษา (maintenance) ไว้ซึ่งอำนาจนั้น (จักรภพ, 2544: 35-36) หากจะลองนำไปเปรียบเทียบกับกระบวนการของตัณหามูลกธรรมในทสุตตรสูตรอีกครั้งเราก็จะพบว่ามีความสอดคล้องลงตัวกันเป็นอย่างดี ดังนั้นความโลภเชิงสังคมย่อมหมายรวมถึงกามุปาทานได้เช่นกัน เนื่องจากอำนาจ ชื่อเสียง ตำแหน่ง ลาภ ยศ สุข สรรเสริญ สามารถจัดว่าเป็น “วัตถุกาม” ได้เพราะถึงที่สุดแล้ว วัตถุกามก็คือ “อารมณ์” (object) ที่เป็นที่น่าใคร่ น่าพอใจ ทั้งที่เป็นรูปธรรมและนามธรรม[41] และจากนิยามดังกล่าวยังทำให้ความโลภเชิงสังคมมีความหมายรวมไปถึงราคะด้วย จึงสรุปความได้ว่ากามุปาทานอาจแบ่งออกเป็น 2 กลุ่มใหญ่ ๆ ได้แก่ กามุปาทานเชิงเศรษฐกิจและกามุปาทานเชิงสังคม

กามุปาทานทั้ง 2 กลุ่มล้วนก่อให้เกิดการใช้ความรุนแรงทางตรงได้อย่างมากมายตั้งแต่ระดับบุคคลไปจนถึงระดับชาติ ในกรณีของการฆ่า เช่น การฆ่ากันเพราะความหึงหวง การฆ่าเพราะต้องการทรัพย์สิน การฆ่าคู่แข่งเพื่อรักษาผลประโยชน์ การทำสงครามเพื่อแสวงหาและ/หรือรักษาอำนาจ การทำสงครามเพื่อแย่งชิงทรัพยากร หรือการฆ่าคนจำนวนมาก ๆ อย่างการฆ่าล้างเชื้อชาติ การฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ก็เป็นความรุนแรงทางตรงที่เกิดขึ้นจากความต้องการที่จะปกป้องรักษาอำนาจของกลุ่มตนไว้ ซึ่งถือได้ว่าเป็นลักษณะของกามุปาทานเช่นกัน ดังนั้นเราจึงกล่าวได้ว่าปัญหาที่สร้าง

---

[41] ดูนิยามของวัตถุกามได้ใน*พระไตรปิฎกเล่มที่ 29 ขุททกนิกาย มหานิทเทส* ข้อที่ 1.

ความเปราะบางทางการเมืองในโลกปัจจุบัน อันได้แก่การก่อการร้ายและสงครามต่อต้านการก่อการร้าย ก็มีสาเหตุส่วนหนึ่งมาจากกามุปาทานด้วย

ในกรณีของความรุนแรงทางตรงต่อความต้องการที่จะมีความเป็นอยู่ที่ดี อย่างการปิดล้อม การบังคับหรือลงโทษ ล้วนแล้วแต่เป็นเรื่องของการกระทำเพื่อควบคุมอำนาจของผู้อื่น ซึ่งก็เป็นวิธีการรักษาอำนาจของตนเองไว้นั่นเอง จึงกล่าวได้ว่าเกิดจากกามุปาทาน ส่วนการสร้างความทุกข์ยากลำบากนั้น ผู้เขียนคิดว่าน่าจะรวมอทินนาทานและกาเมสุมิจฉาจารเข้าไว้ด้วย เพราะเป็นการกระทำที่ทำร้ายจิตใจหรือความรู้สึก จึงจัดเป็นความรุนแรงทางตรงตามนิยามของกัลตุง และอทินนาทานและกาเมสุมิจฉาจาร เช่น การลักขโมย หรือปล้นทรัพย์ การข่มขืน การล่วงละเมิดทางเพศ การทำทารุณกรรมทางเพศในรูปแบบต่างๆ ก็มักมีสาเหตุเนื่องมาจากกามุ-ปาทานทั้งสิ้น ที่น่าสังเกตอีกอย่างหนึ่งคือความรุนแรงทางตรงอย่างอทินนาทานและกาเมสุมิจฉาจารมักเกิดขึ้นควบคู่กับการใช้ความรุนแรงทางตรงอย่างการฆ่าหรือการทำร้ายร่างกายเพื่อรักษาไว้ซึ่งอำนาจ สิ่งเหล่านี้จะเห็นได้ชัดเจนที่สุดในการทำสงครามซึ่งมีการใช้ความรุนแรงทางตรงอย่างการฆ่าและการทำร้ายร่างกายอยู่เป็นปกติ ก็มักจะพบว่ามีการปล้นสะดมหรือการใช้ความรุนแรงทางเพศกับฝ่ายตรงข้ามหรือเชลยสงครามอยู่เสมอ ตัวอย่างเช่น ในรายงานชื่อ “License To Rape”[42] ระบุว่าในช่วงระหว่างปี พ.ศ. 2539-2544 ที่มีการสู้รบระหว่างรัฐบาลทหารพม่ากับชาวไทยใหญ่ซึ่งเป็นชนกลุ่มน้อยที่อาศัยอยู่ในรัฐฉาน ปรากฏว่าทหารพม่าได้ใช้ความรุนแรงทางเพศกับเด็กและสตรีชาวไทยใหญ่ จำนวนถึง 625 คน จนมีผู้กล่าวว่าการข่มขืนถูกใช้เป็น “อาวุธสงคราม” ไปแล้ว

---

[42] ดูรายละเอียดเกี่ยวกับเรื่องนี้ได้ใน สุภัตรา ภูมิประภาส และเพ็ญนภา หงษ์ทอง (แปล), (2545). *ใบอนุญาตข่มขืน: บันทึกการทารุณกรรมทางเพศในรัฐฉาน* (*License To Rape: The Burmese Military Regime's Use of Sexual Violence in the Ongoing War in Shan State*). กรุงเทพฯ: สภาเพื่อสิทธิมนุษยชนและการพัฒนาแห่งเอเชีย.

ส่วนความรุนแรงทางตรงต่อความต้องการทางอัตลักษณ์และทางเสรีภาพ ก็จะเห็นได้ค่อนข้างชัดในสงครามเช่นเดียวกัน ในรายงานฉบับข้างต้นได้กล่าวถึงผลพวงจากสงครามที่ทำให้ชาวไทยใหญ่ต้องอพยพย้ายถิ่นออกจากหมู่บ้านหรือที่กำเนิด และการที่รัฐบาลทหารพม่าปฏิบัติกับชาวไทยใหญ่และกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ อย่างเป็นพลเมืองชั้นสอง รวมถึงการบังคับกดขี่ กักขัง และขับไล่ออกจากพื้นที่ สิ่งเหล่านี้ล้วนมีสาเหตุจากความต้องการรักษาไว้ซึ่งอำนาจอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาดของรัฐบาลพม่า อันจัดได้ว่าเป็นลักษณะของกามุปาทานดังที่ได้กล่าวมาแล้ว

2) ทิฏฐุปาทานกับความรุนแรงทางตรง ในทำนองเดียวกับกามุปาทาน ทิฏฐุปาทานสามารถนำไปสู่การใช้ความรุนแรงทางตรงได้เสมอ ดังที่มีหลักฐานปรากฏในหลายแห่งในพระไตรปิฎกว่า ความขัดแย้งทางความคิดเห็น อันมีรากฐานมาจากการที่ต่างฝ่ายต่างมีความยึดมั่นเฉพาะแต่ความคิดของตน จนไม่ยอมรับฟังความคิดเห็นของอีกฝ่ายหนึ่ง ทำให้เกิดการทะเลาะวิวาท และใช้ความรุนแรง (ทางตรง) ทำร้ายกันต่างๆ นานา นอกจากนี้ ทิฏฐุปาทานในระดับที่เป็นลัทธิก็นำไปสู่การฆ่าได้เช่นกัน ดังตัวอย่างที่ได้ยกมากล่าวไปบ้างแล้ว คือ ลัทธิโอมชินริเคียวและลัทธินาซี

ส่วนความสัมพันธ์ระหว่างทิฏฐุปาทานกับความรุนแรงทางตรงอีก 3 ประการที่เหลือ คือความรุนแรงทางตรงต่อความต้องการที่จะมีความเป็นอยู่ที่ดี ความรุนแรงทางตรงต่อความต้องการทางอัตลักษณ์ และความรุนแรงทางตรงต่อความต้องการทางเสรีภาพ ผู้เขียนเห็นว่าเป็นไปในทิศทางเดียวกับในกรณีของกามุปาทาน เนื่องจากในหลายกรณีเราจะพบว่าทั้งกามุปาทานและทิฏฐุปาทาน (อันที่จริงก็รวมถึงสีลัพพตุปาทานและอัตตวาทุปาทานด้วย) เป็นสาเหตุร่วมกันของความรุนแรงทางตรง อย่างเช่นกรณีที่รัฐบาลสหรัฐอเมริกามีมาตรการคว่ำบาตรอิรัก (ความรุนแรงทางตรงต่อความต้องการที่จะมีความเป็นอยู่ที่ดี) กรณีที่รัฐบาล

ทหารพม่าปฏิบัติกับชนกลุ่มน้อยอย่างพลเมืองชั้นสอง (ความรุนแรงทางตรงต่อความต้องการทางอัตลักษณ์) กรณีที่รัฐบาลทหารพม่ากักขังนางอองซาน ซูจี หรือกรณีที่รัฐบาลจีนขับท่านทะไลลามะออกจากธิเบต (ความรุนแรงทางตรงต่อความต้องการทางเสรีภาพ) นอกจากจะเป็นเรื่องของการรักษาอำนาจของตนซึ่งก็คือกามุปาทานแล้ว ยังเป็นเรื่องของการยึดมั่นในความคิดหรืออุดมการณ์ทางการเมืองซึ่งก็คือทิฏฐุปาทานอีกด้วย

3) สีลัพพตุปาทานกับความรุนแรงทางตรง สำหรับสีลัพพตุปาทานที่นำไปสู่ความรุนแรงทางตรงในกรณีของการฆ่า มีตัวอย่างเช่น การฆ่าสัตว์เพื่อบูชายัญของพวกพราหมณ์ในพระไตรปิฎก หรือกรณีการฆ่าตัวตายหมู่ของลัทธิ Peoples' Temple ส่วนความรุนแรงทางตรงต่อความต้องการที่จะมีความเป็นอยู่ที่ดี เช่น การสร้างความทุกข์ยากลำบาก ค่อนข้างเห็นได้ชัดเจนว่ามีสีลัพพตุปาทานเป็นสาเหตุ เนื่องจากเป็นพวกที่นิยมการทรมานตนทั้งสิ้น ส่วนการแบ่งวรรณะในสมัยพุทธกาลโดยพวกพราหมณ์ซึ่งมีความยึดมั่นในศีลวัตรของตน ก็เป็นตัวอย่างที่ดีในกรณีของความรุนแรงทางตรงต่อความต้องการทางอัตลักษณ์ รวมทั้งความรุนแรงทางตรงต่อความต้องการทางเสรีภาพ เนื่องจากพวกพราหมณ์จะมีการบังคับให้พวกวรรณะศูทรต้องทำการบูชายัญด้วย

เมื่อมองดูปัญหาในโลกปัจจุบัน มีแนวคิดที่ผู้เขียนคิดว่าจัดเป็นสีลัพ-พตุปาทานได้ และมักนำไปสู่ความรุนแรงทางตรงอยู่เนืองๆ คือ ฟันดาเมน-ทัลลิสม์ (fundamentalism) ปฏิเสธไม่ได้เลยว่าในปัจจุบันมีกลุ่มบุคคลที่ยึดถือคำสอนดั้งเดิมของศาสนาจนเรียกได้ว่าเป็นพวกฟันดาเมนทัลลิสม์ หลายกลุ่มที่อ้างเอาคำสอนเหล่านั้นมาเป็นข้ออ้างรองรับความชอบธรรมในการใช้ความรุนแรงทางตรงเสมอ ซึ่งไม่ว่าการนำคำสอนมาเป็นข้ออ้างนี้ จะเป็นเพราะมีเจตนาที่ไม่ดี หรือขาดความเข้าใจว่าเป้าหมายที่แท้จริงของศาสนาคืออะไรเนื่องจากไม่ได้ศึกษาคำสอนอย่างถ่องแท้ ก็ล้วนแต่เข้าข่าย

ลักษณะของสีลัพพตุปาทานทั้งสิ้น

4) อัตตวาทุปาทานกับความรุนแรงทางตรง ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่าอุปาทาน 4 เป็นสาเหตุร่วมกันของความรุนแรงทางตรงได้ ดังจะเห็นว่าตัวอย่างของกามุปาทานที่นำไปสู่การฆ่า คือ การฆ่าล้างเชื้อชาติ และการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ที่เกิดขึ้นจากความต้องการที่จะปกป้องรักษาอำนาจของกลุ่มตนไว้นั้น ต่างมีรากเหง้ามาจากความยึดมั่นในกลุ่มเชื้อชาติและชาติพันธุ์ของตนตามลำดับ ซึ่งก็เป็นลักษณะของอัตตวาทุปาทานนั่นเองในทำนองเดียวกับการก่อการร้ายและสงครามต่อต้านการก่อการร้ายที่เกิดจากความเชื่อพื้นฐานของการแบ่งแยกออกเป็น “พวกเรา-พวกเขา” จะเห็นได้ว่าสอดคล้องกับหลักการของกระบวนการเกิดของอุปาทานที่อัตตวาทุปาทานเกิดขึ้นก่อน แล้วตามด้วยทิฏฐุปาทาน สีลัพพตุปาทานและกามุปาทานตามลำดับ ด้วยเหตุนี้ ตัวอย่างที่ได้ยกมาแสดงในข้อที่ว่าด้วยกามุปาทานกับความรุนแรงทางตรงจึงสามารถนำมาใช้ในที่นี้ได้ทั้งสิ้น ความรุนแรงทางตรงต่อความต้องการทางอัตลักษณ์และทางเสรีภาพที่รัฐบาลทหารพม่ากระทำกับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่เป็นชนกลุ่มน้อย เป็นการแสดงตัวของความยึดมั่นในอัตลักษณ์คือชาติพันธุ์ของตน จนเกิดความรู้สึกเกลียดชังชาติพันธุ์อื่นที่ต่างจากตน และเป็นสิ่งที่ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ เรียกว่า “มายาการแห่งอัตลักษณ์” ซึ่งก็คือ อัตตวาทุปาทานนั่นเอง

4.2 อุปาทานกับความรุนแรงเชิงโครงสร้าง

เนื่องจากความรุนแรงเชิงโครงสร้างมี 2 ประเภทคือ การบังคับควบคุมกดขี่ทางการเมือง (โดยสถาบันทางการเมือง) และการเอาเปรียบทางเศรษฐกิจ (โดยสถาบันทางเศรษฐกิจ) ซึ่งหากจะเทียบเคียงกับคำสอนเรื่องอุปาทานในทางพุทธศาสนา ผู้เขียนคิดว่าเราจะเข้าใจประเด็นนี้ได้ชัดเจนขึ้นหากพิจารณาว่าแท้จริงแล้วความรุนแรงเชิงโครงสร้างก็คืออกุศลมูลที่

“ถูกทำให้กลายเป็นสถาบัน” ดังที่เดวิด อาร์. ลอย กล่าวไว้ ในทัศนะของลอย โลภะ (ซึ่งรวมถึงอุปาทาน) ที่เป็นสถาบัน ได้แก่ระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม ทั้งนี้ด้วยเหตุผล 2 ประการ ประการแรก ระบบทุนนิยมมีความอยากได้กำไรเป็นกลไกขับเคลื่อนให้ระบบดำเนินไป ประการที่ 2 เพื่อให้ทำกำไรอยู่ได้ตลอด ระบบทุนนิยมต้องพยายามทำให้ผู้บริโภคอยากบริโภคมากขึ้นเรื่อยๆ (Loy, 2004: 42)

จากเหตุผลของลอย อาจมีผู้ที่เห็นว่าโลภะในระดับสถาบันควรจะเป็นตัณหามากกว่าอุปาทาน แต่ผู้เขียนเห็นว่าหากจะหมายถึงอุปาทานก็ไม่ใช่เรื่องผิด เพราะว่า “ความอยาก” ในระบบทุนนิยมจะต้องมีความเข้มข้นอยู่ในระดับสูง ยิ่งเป็นสถาบันทางเศรษฐกิจในระดับสูงมากขึ้นเท่าไร ระดับความเข้มข้นของความอยากก็มากขึ้นเท่านั้น เช่น ห้างซุปเปอร์สโตร์ที่เป็นบรรษัทข้ามชาติในนครใหญ่ย่อมต้องมีความอยากได้กำไรมากกว่าร้านขายของชำในหมู่บ้านเล็กๆ เป็นธรรมดา ส่วนความพยายามทำให้ผู้บริโภคเกิดความอยากมากขึ้นเรื่อยๆ ก็เห็นได้ชัดว่าเป็นการกระตุ้นความอยากให้เพิ่มขึ้นทั้งด้านความถี่และปริมาณ ด้วยเหตุผลที่กล่าวมา ความอยากในที่นี้จึงอยู่ในขอบเขตความหมายของอุปาทานทั้งสิ้น

กล่าวทางด้านโครงสร้างทางการเมือง ผู้เขียนยังเห็นว่าอยู่ในฐานะที่เป็นอุปาทานที่เป็นสถาบันได้ด้วยเช่นกัน เพราะว่าความยึดมั่นในอำนาจทางการเมืองก็จัดอยู่ในความโลภเชิงสังคมดังที่ได้กล่าวมาแล้ว ผู้เขียนเห็นว่าระบบการเมืองที่จัดเป็นอุปาทานเชิงโครงสร้าง ได้แก่ ระบบการเมืองที่มีการผูกขาดอำนาจไว้เฉพาะกับบุคคลใดบุคคลหนึ่ง หรือกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง เช่น ระบบเผด็จการ ระบบคอมมิวนิสต์ และระบบที่เรียกว่า “ธนกิจการเมือง” หรือกล่าวอีกอย่างว่าเป็นระบบการปกครองที่ไม่เป็นประชาธิปไตยนั่นเอง โครงสร้างทางการเมืองเช่นนี้นอกจากจะสร้างความรุนแรงเชิงโครงสร้างคือการกดขี่บังคับควบคุมประชาชนแล้ว ยังมักทำให้

เกิดการเอาเปรียบทางเศรษฐกิจควบคู่ไปด้วย ดังจะเห็นว่าประเทศที่ปกครองด้วยระบบเผด็จการและคอมมิวนิสต์มักมีความล้าหลังทางเศรษฐกิจอย่างมากเมื่อเทียบกับประเทศที่เป็นประชาธิปไตยโดยส่วนใหญ่ ประชาชนในประเทศมักขาดแคลนปัจจัยในการอุปโภคและบริโภค เช่น ประเทศเกาหลีเหนือที่ประชากรประสบกับภาวะขาดแคลนอาหารอย่างหนัก[43] แต่รัฐบาลกลับนำงบประมาณจำนวนมหาศาลไปใช้ในการพัฒนาอาวุธนิวเคลียร์

อย่างไรก็ตาม เพื่อให้ได้ภาพที่ชัดเจนขึ้น ผู้เขียนจะได้พิเคราะห์ความเกี่ยวข้องระหว่างอุปาทานทั้ง 4 กับความรุนแรงเชิงโครงสร้างเป็นรายข้อดังต่อไปนี้

1) กามุปาทานกับความรุนแรงเชิงโครงสร้าง ดังที่กล่าวไปบ้างแล้วว่าระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมคือโครงสร้างเศรษฐกิจที่สร้างความรุนแรงหรือเป็นตัวความรุนแรงเชิงโครงสร้างเองเลยก็ได้ จึงอาจกล่าวได้อีกอย่างหนึ่งว่าความรุนแรงเชิงโครงสร้างในด้านเศรษฐกิจก็คืออุปาทานโดยเฉพาะอย่างยิ่งคือกามุปาทาน เพราะจะเห็นได้ว่าโครงสร้างทางเศรษฐกิจที่จะสร้างความรุนแรงคือการเอาเปรียบได้ ย่อมเกิดจากความอยากที่จะได้ผลกำไร ยิ่งมีความอยากซึ่งก็คือตัณหามากเท่าไร ก็จะเอาเปรียบมากเท่านั้น จึงกล่าวได้ว่ามีกามุปาทาน ผลจากการเอาเปรียบทางเศรษฐกิจก็คือ ช่องว่างทางฐานะระหว่างคนรวยกับคนจนยิ่งเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ ในทำนองเดียวกัน โครงสร้างทางการเมืองซึ่งเห็นเด่นชัดในปัจจุบันว่าสร้างความรุนแรงเชิงโครงสร้างคือระบบธนกิจการเมือง (Money Politics)[44] ซึ่งเราแทบจะแยกความโลภเชิงเศรษฐกิจและความโลภเชิงสังคมออกจากกัน

---

[43] ดูรายละเอียดได้ใน http://www.wfp.org/country_brief/indexcountry.asp?country=408

[44] ผาสุก พงษ์ไพจิตร, ธนกิจการเมืองหลังปี 2544 ระบอบไทคูนคือรัฐ [online]. Available from: http://www.midnightuniv.org/midnight2545/ document 95216.html

ไม่ได้เลยทีเดียว เพราะความโลภทั้ง 2 นี้ต่างเอื้ออาศัยกันอยู่ตลอดเวลา แต่อย่างไรก็ตาม ระบบธนกิจการเมืองจัดเป็นโครงสร้างทางการเมือง ไม่ใช่โครงสร้างทางเศรษฐกิจ เพราะเกี่ยวข้องกับ “อภิสิทธิ์” และ “โอกาส” ซึ่งก็คือเรื่องของอำนาจทางสังคมหรือการเมืองนั่นเอง

ระบบธนกิจการเมืองมีกามุปาทานในการแสวงหาผลประโยชน์อย่างเข้มข้น โดยการใช้กลวิธีต่างๆ เช่น การออกนโยบายหรือกฎหมายที่เอื้อประโยชน์ นอกจากนี้ยังมีการปกป้องรักษาอำนาจของตนและพวกพ้องด้วยการควบคุมสื่อ องค์กรอิสระ ศาลยุติธรรม และองค์กรประชาชนที่ผลักดันประชาธิปไตย ซึ่งไม่เพียงทำให้การพัฒนาเศรษฐกิจและการกระจายรายได้เลวลงเท่านั้น หากยังทำให้ความเป็นประชาธิปไตยลดน้อยถอยลงอีกด้วย นั่นคือยังผลให้สิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาคของประชาชนถูกลิดรอนไปเรื่อยๆ นั่นเอง

2) ทิฏฐุปาทานกับความรุนแรงเชิงโครงสร้าง ทิฏฐุปาทานที่เป็นระบบความเชื่อที่อยู่เบื้องหลังโครงสร้างทางเศรษฐกิจแบบทุนนิยม และโครงสร้างทางการเมืองแบบธนกิจการเมืองที่มีความรุนแรงเชิงโครงสร้าง ได้แก่ ระบบบริโภคนิยม การที่ระบบบริโภคนิยมสามารถสร้างโครง-สร้างแห่งความรุนแรงขึ้นได้ ก็เพราะว่าเป็นระบบความเชื่อที่ให้ความสำคัญกับเงินตรา การแข่งขัน และความเชื่อที่ว่าความสุขเกิดจากการได้เสพบริโภค เมื่อสถาบันที่อยู่ในระบบทุนนิยมและระบบธนกิจการเมืองดำเนินไปภายใต้ความเชื่อเช่นนี้ ย่อมทำให้เกิดการแข่งขันเพื่อมุ่งจะเสพบริโภคให้ได้มากที่สุด เพราะว่าผู้ที่ได้เสพบริโภคหรือมีอำนาจและโอกาสที่จะบริโภคได้มากที่สุด ก็จะมีความสุขมากที่สุด ซึ่งปัจจัยสำคัญที่ใช้เป็น “เครื่องแลกเปลี่ยน” เพื่อการบริโภคหรือให้ได้มาซึ่งอำนาจหรือโอกาสในการบริโภค ก็คือเงิน ดังนั้นระบบทุนนิยมและธนกิจการเมือง จึงให้ค่าและความหมายแก่เงิน หรือสิ่งแทนเงิน เช่น ทอง

และหุ้นอย่างยิ่ง เมื่อเป็นเช่นนี้ ในระบบทั้งสอง ผู้ที่มีเงินมากกว่าจึงมีอำนาจและสถานะทางสังคมสูงกว่า จึงสามารถเข้าถึงทรัพยากรต่างๆ ได้ง่ายกว่า เช่น ครอบครองที่ดินได้มากกว่า ผิดจากสมัยโบราณที่ผู้ครอบครองที่ดินได้มากกว่าคือผู้ที่ขยันหักร้างถางพงด้วยตัวเอง จึงทำให้เกิดการเอาเปรียบขึ้นในสังคมได้ง่าย ความแตกต่างทางฐานะไม่เพียงแต่จะทำให้มีความได้เปรียบเสียเปรียบของผู้คนในสังคมเท่านั้น ยังมีผลกระทบทางด้านจิตใจอีกด้วย คือทำให้ผู้ที่เสียเปรียบในสังคมรู้สึกว่าตนเองด้อยค่า ไร้ความหมาย จึงเป็นเรื่องง่ายที่จะนำไปสู่ “การแบ่งช่วงชั้นทางสังคม” (social stratification) ออกเป็นชนชั้นต่างๆ ซึ่งก็เป็นรูปแบบหนึ่งของความรุนแรงเชิงโครงสร้างต่อความต้องการทางเอกลักษณ์ คือ “การแยกส่วน” นั่นเอง

3) สีลัพพตุปาทานกับความรุนแรงเชิงโครงสร้าง ตามที่ได้อภิปรายถึงความหมายและลักษณะของสีลัพพตุปาทานไปนั้น คงจะพอเห็นได้ว่าโดยเนื้อหาสาระแล้ว สีลัพพตุปาทานมีอยู่ 2 ลักษณะ ลักษณะแรกคือการปฏิบัติศีลและวัตรที่ผิดทั้งโดยรู้ตัวหรือไม่รู้ตัวก็ตาม ซึ่งเมื่อนำหลักการนี้มาประยุกต์ใช้ในบริบทปัจจุบัน ผู้เขียนเห็นว่าสามารถเทียบได้กับการปฏิบัติตามแนวทาง กฎเกณฑ์ ระเบียบ หรือบทบัญญัติต่างๆ ที่ไม่ถูกต้อง ไม่ว่าความไม่ถูกต้องของแนวทางนั้นจะเกิดขึ้นโดยเจตนาหรือไม่เจตนาก็ตาม ลักษณะที่ 2 คือการปฏิบัติศีลและวัตรที่ถูกต้องอย่างผิด ซึ่งเมื่อประยุกต์หลักการนี้มาใช้ในบริบทปัจจุบัน ผู้เขียนเห็นว่าสามารถเทียบได้กับการปฏิบัติตามแนวทางที่ถูกต้องอย่างผิดๆ ทั้งโดยเจตนาหรือไม่เจตนาก็ตาม

ด้วยเหตุดังนั้น เราจึงกล่าวได้ว่า ในกรณีของระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมเสรี ทำให้เกิดความรุนแรงเชิงโครงสร้างได้ เพราะมีสีลัพพตุ-ปาทาน คือการปฏิบัติตามแนวทางที่ผิดพลาดอย่าง “ฉันทามติวอชิงตัน”

(Washington consensus)[45] ซึ่งเป็นเพียงการประมวลความเห็นจาก "topdogs" เพียงไม่กี่กลุ่ม และยังเป็นนโยบายที่ "แข็งทื่อ-ตายตัว" ขาดการพิจารณาเพื่อปรับประยุกต์ไปตามความแตกต่างของประเทศที่นำไปใช้อีกด้วยจนทำให้เกิดการได้เปรียบ-เสียเปรียบทางเศรษฐกิจในโลกขึ้นอย่างรุนแรง ส่วนในกรณีของโครงสร้างทางการเมืองอย่างธนกิจการเมือง จะมีสีลัพพตุปาทานในลักษณะของการปฏิบัติตามแนวทางที่ถูกต้องอย่างผิดๆ โดยเจตนา เพราะเป็นการใช้นโยบายหรือกฎหมายเพื่อเอื้อประโยชน์แก่ตนเองและพวกพ้อง ซึ่งอาจทำได้ด้วยการออกนโยบายหรือกฎหมายใหม่ การใช้ช่องว่างทางกฎหมายหรือการปฏิบัติตามกฎหมายโดยไม่คำนึงถึงเจตนารมณ์ของกฎหมาย (ที่เรียกกันว่าใช้แต่หลักนิติศาสตร์โดยไม่คำนึงถึงหลักรัฐศาสตร์) หรือไม่คำนึงถึงสถานภาพของผู้ปฏิบัติว่าเหมาะสมหรือไม่ เนื่องจากสถานภาพหรือตำแหน่งหน้าที่ที่แตกต่างกันอาจมีความเหมาะสมในการกระทำบางอย่างไม่เท่ากันแม้จะไม่ใช่เรื่องผิดกฎหมาย[46] ทำให้เกิดปัญหาหนึ่งที่พบมากในปัจจุบันคือ "ถูกกฎหมายแต่ผิดจรรยาบรรณ" สิ่งเหล่านี้ล้วนสร้างความไม่เป็นธรรมในสังคมซึ่งก็คือความรุนแรงเชิงโครงสร้างอย่างมากมาย

4) อัตตวาทุปาทานกับความรุนแรงเชิงโครงสร้าง ระบบทุนนิยมที่มีอัตตวาทุปาทาน ก็คือระบบทุนนิยมเล่นพวก อันมีลักษณะของการยึดกับตัวเองและพวกของตนเป็นพื้นฐาน ซึ่งก็ไม่ต่างจากระบบธนกิจการเมือง อาจกล่าวได้ว่าระบบธนกิจการเมืองเป็นการ "เคลื่อนย้าย" จากพื้นที่ทางเศรษฐกิจที่เป็นเรื่องของเงินตรา มาสู่พื้นที่ทางการเมืองที่เป็นเรื่องของ

---

[45] ดูรายละเอียดของประเด็นนี้ได้ใน รังสรรค์ ธนะพรพันธุ์, (2548). *ฉันทมติวอชิงตัน.* กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ.

[46] ดูรายละเอียดของประเด็นนี้ได้ใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). (2549). *ธรรมาธิปไตยไม่มาจึงหาประชาธิปไตยไม่เจอ* (จุดบรรจบรัฐศาสตร์กับนิติศาสตร์) (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม.

อำนาจ พึงสังเกตด้วยว่า จากหลักการของกระบวนการเกิดอุปาทานที่ว่า อัตตวาทุปาทานเป็นอุปาทานที่เกิดขึ้นก่อนตัวอื่น ดังนั้นโครงสร้างสังคมที่ยิ่งมีความยึดมั่นถือมั่นตัวตน (อัตตวาทุปาทาน) เข้มข้นเท่าใด ก็ยิ่งทำให้โครงสร้างนั้นมีความยึดมั่นในความเชื่อ (ทิฏฐุปาทาน) วิธีการหรือแนวทางในการปฏิบัติ (สีลัพพตุปาทาน) และสิ่งที่ต้องการ (กามุปาทาน) มากขึ้นเท่านั้น ด้วยเหตุนี้ระบบการเมืองใหม่อย่างระบบธนกิจการเมืองจึงสร้างความรุนแรงเชิงโครงสร้างได้มากมาย อย่างไม่เคยปรากฏในยุคใดมาก่อน

4.3 อุปาทานกับความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม

จากคำอธิบายความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมที่กัลตุงได้ให้ไว้ ผู้เขียนคิดว่าประเภทของวัฒนธรรมที่กล่าวถึงไม่ว่าจะเป็นศาสนา อุดมการณ์ และศาสตร์ต่างๆ ล้วนแล้วแต่เป็นเรื่องของความเชื่อและคำสอนทั้งสิ้น (โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่จะเห็นได้ชัดในกรณีของศาสนาและอุดมการณ์) ดังนั้นส่วนเสี้ยวของวัฒนธรรมที่ถูกนำไปใช้เป็นข้ออ้างรองรับ หรือสร้างความชอบธรรมให้แก่ความรุนแรงทางตรงและ/หรือความรุนแรงเชิงโครงสร้าง ซึ่งอาจเกิดจากการนำคำสอนหรือความเชื่อมาใช้ในทางที่ผิด การยึดคำสอนหรือความเชื่ออย่างตายตัวโดยไม่พิจารณาบริบทหรือการตีความคำสอนหรือความเชื่ออย่างมีอคติเข้าข้างตัวเองหรือพวกของตน ก็จะเข้าลักษณะของทิฏฐุปาทาน สีลัพพตุปาทาน และอัตตวาทุปาทานตามลำดับ จึงพอจะสรุปได้ว่าความรุนแรงในระดับนี้จะตรงกับทิฏฐุปาทาน (ที่มีความหมายรวมมิจฉาทิฏฐิไว้แล้วด้วย) สีลัพพตุปาทาน และอัตตวาทุปาทาน ที่ล้วนเป็นอุปาทานในฝ่ายทิฏฐิทั้งสิ้น จึงสรุปได้ว่า “ความหมายและขอบเขตของทิฏฐิจะครอบคลุมไปถึงวัฒนธรรมประเภทนามธรรม (non-material culture) หรือวัฒนธรรมทางด้านจิตใจในสังคมมนุษย์ทั้งหมด” (สมบูรณ์, 2544: 14) ด้วยนัยนี้เอง อาจกล่าวได้อีกอย่างหนึ่งว่า ทิฏฐิคือมิติที่เป็น

อัตวิสัยของวัฒนธรรมที่ได้กล่าวมานั่นเอง

แม้ว่าโดยหลักการแล้ว ทิฏฐิจะเป็นคำกลางๆ ไม่ได้มีคุณค่าว่าดีหรือชั่วอยู่ในตัวเอง จะรู้ได้ก็ต่อเมื่อพิจารณาจากบริบทที่ใช้ แต่เนื่องจากทิฏฐิของปุถุชนคนทั่วไปที่ไม่ได้เป็นอริยบุคคลก็ต้องเป็นมิจฉาทิฏฐิหรือทิฏฐุปาทานด้วยกันทุกคน เพราะฉะนั้นเราจึงอาจอนุมานได้โดยปริยายว่าทิฏฐิที่มีผู้เชื่อถือ และมีการถ่ายทอดสืบต่อ ไหลเวียนอยู่ในโลกทุกวันนี้ ย่อมจะเป็นทิฏฐุปาทาน (รวมทั้งสีลัพพตุปาทานและอัตตวาทุปาทาน) มากกว่าสัมมาทิฏฐิ ทิฏฐิที่จัดว่าเป็นมโนกรรม (พรหมคุณาภรณ์, 2549 ข: 736) อันเป็นอกุศลทั้ง 3 นี้ ก็จะเป็นเหมือนผู้บงการให้เกิดกายกรรมและวจีกรรมที่เป็นอกุศล ในทำนองเดียวกับที่ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมเป็น “ข้ออ้างรองรับ” สนับสนุนให้เกิดความรุนแรงทางตรงและความรุนแรงเชิงโครงสร้าง ซึ่งต่อไปเราจะได้พิจารณาความสัมพันธ์ของอุปาทานทั้ง 4 กับทิฏฐิหรือความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม ดังนี้

1) กามุปาทานกับความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม เราจะพบว่าในโลกปัจจุบันกามุปาทานเป็นเสมือน “เชื้อ” ที่เร่งให้เกิดความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมได้อย่างดียิ่ง ไม่ว่าจะเป็นกามุปาทานที่อยู่ในกลุ่มของความโลภเชิงเศรษฐกิจหรือกลุ่มของความโลภเชิงสังคม กรณีกามุปาทานที่อยู่ในกลุ่มของความโลภเชิงเศรษฐกิจอาจเห็นได้จากคำขวัญ คำพูดที่สะท้อนความเชื่อ ค่านิยม ของผู้คนในปัจจุบัน อย่างเช่น “มีเงินนับเป็นน้อง มีทองนับเป็นพี่” “เงินคือพระเจ้า” “Greed is good” หรือแม้กระทั่งวัฒนธรรมที่ปรากฏให้เห็นอย่างแพร่หลายในยุคนี้ เช่น การที่หญิงชาวไทยในหลายจังหวัดของภาคตะวันออกเฉียงเหนือนิยมแต่งงานกับชายชาวตะวันตกโดยมุ่งหวังที่จะได้มีฐานะทรัพย์สินเงินทอง นับเป็นตัวอย่างที่ดีที่แสดงให้เห็นว่าเมื่อสังคมมีกามุปาทานมากเท่าไร ก็ยิ่งทำให้ค่านิยมเหล่านี้กลายเป็น “เรื่องธรรมดา” ที่ “ใครๆ เขาก็ทำกัน” มากขึ้นเท่านั้นด้วย

สำหรับกามุปาทานที่อยู่ในกลุ่มของความโลภเชิงสังคม เราจะพบว่ามีส่วนเสี้ยวของความเชื่อบางอย่างที่ถูกนำมาใช้สร้างความชอบธรรมให้แก่ความรุนแรงทางตรงและความรุนแรงเชิงโครงสร้างอยู่เสมอ แม้กระทั่งคำสอนของพุทธศาสนาเอง เช่น การนำหลักฐานบางแห่งในพระไตรปิฎกที่เหมือนกับจะแสดงว่าเพศหญิงด้อยกว่าเพศชาย ไปสนับสนุนระบบโครงสร้างแบบชายเป็นใหญ่ ซึ่งเป็นโครงสร้างทางอำนาจทำให้เกิดการกดขี่ ข่มเหงผู้หญิงในรูปแบบต่างๆ เช่น การใช้ความรุนแรงทางตรงกับผู้หญิง การมองผู้หญิงเป็นเพียงวัตถุทางเพศ การใช้กฎหมายลิดรอนสิทธิสตรี ทั้งที่ในความเป็นจริง หากศึกษาคำสอนของพุทธศาสนาอย่างเป็นองค์รวมแล้ว จะพบว่าในมุมมองของพุทธศาสนานั้น เพศหญิงและเพศชายมีความเท่าเทียมกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งคือความสามารถที่จะบรรลุธรรม ผู้เขียนคิดว่าตัวอย่างนี้เป็นเพียงส่วนหนึ่งของความต้องการรักษาอำนาจทางสังคมของเพศชายโดยผู้ชายส่วนหนึ่ง ซึ่งมองได้ว่าเป็นกามุปาทานได้ ตัวอย่างเดียวกันนี้ยังช่วยให้เรามองเห็นว่าผู้ชายที่มีกามุปาทานเช่นนี้อาจเป็นไปโดยไม่รู้ตัวเลยก็ได้ ด้วยเหตุที่ถูกหล่อหลอมความเชื่อจากวัฒนธรรมที่แวดล้อมตัวเองอยู่ตลอดเวลานั่นเอง

2) ทิฏฐุปาทานกับความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่าทิฏฐุปาทานก็คือความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมนั่นเอง โดยเฉพาะเมื่อเรามองว่าความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมเป็น “สภาพถาวร” ที่เปลี่ยนแปลงได้ค่อนข้างยาก เพราะว่าทิฏฐุปาทานเป็นความยึดมั่นถือมั่นในความเห็นหรือความเชื่อของตนเสียจนไม่ยอมรับฟังความคิดเห็นของผู้อื่นอย่างเหนียวแน่น หรืออาจเรียกว่าเป็นการขาด “สัจจานุรักษ์” อย่างรุนแรงก็ได้ ทิฏฐุปาทานในระดับสังคมเช่นนี้จะเป็นสิ่งที่หล่อหลอมความคิดความเชื่อของผู้คนในสังคมในระดับจิตใต้สำนึกของสังคม นำไปสู่การกระทำได้โดยไม่รู้ตัว ผู้คนที่มีทิฏฐุปาทานในเรื่องเดียวกันจึงมองไม่เห็นว่าเป็นเรื่องที่ผิด นี่คือสาเหตุ

ว่าเหตุใดจึงมีผู้คนมากมายไปเชื่อในลัทธิหรือคำสอนที่ผิดได้อย่างไม่น่าเชื่อ ด้วยเหตุนี้ผู้เขียนจึงเห็นว่าเราสามารถมองได้ว่าวัฒนธรรมในความหมายของกัลตุงนั้น ไม่จำเป็นจะต้องหมายถึงวัฒนธรรมหรือความคิดที่ถูกต้องหรือดีงามเสมอไป วัฒนธรรมในที่นี้อาจหมายถึงวัฒนธรรมที่ผิดหรือชั่วร้ายก็ได้ เพราะเราต้องมองตามหลักความจริงที่ว่าสังคมมีความเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา วัฒนธรรมที่คนในยุคสมัยหนึ่งหรือในสถานที่หนึ่งเห็นว่าเป็นเรื่องดีงาม แต่พอมาอีกสมัยหนึ่งหรือสถานที่หนึ่งอาจเป็นเรื่องที่ผิดก็ได้ เช่น สมัยก่อนยอมรับการค้าทาส การที่ผู้ชายมีภรรยาได้พร้อมกันหลายๆคน

3) สีลัพพตุปาทานกับความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม สำหรับสีลัพพตุ-ปาทานก็จะคล้ายกับทิฏฐุปาทาน เนื่องจากเป็นอุปาทานในฝ่ายทิฏฐิเหมือนกัน สีลัพพตุปาทานจะเป็นได้ทั้งตัวความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมเองและเป็นได้ทั้งสาเหตุที่ทำให้เกิดความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมได้ ซึ่งประเด็นนี้จะเห็นได้ว่าไม่ได้ขัดกับหลักการที่ว่าอุปาทานล้วนเป็นเหตุปัจจัยให้แก่กันและกันแต่อย่างใด และความหมายของสีลัพพตุปาทานในแง่ที่เป็นการปฏิบัติตามแนวทางที่ถูกต้องอย่างผิดๆ สอดคล้องเป็นอย่างดีกับความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม ในแง่ที่เป็นการนำเอาส่วนเสี้ยวของคำสอนที่ดีงามมาใช้อย่างผิดๆ

4) อัตตวาทุปาทานกับความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม อัตตวาทุปาทานจะเห็นได้ค่อนข้างชัดเจนมากว่าคือความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม ยิ่งเมื่อเรานำหลักการว่าอัตตวาทุปาทานเป็นรากเหง้าของมิจฉาทิฏฐิทั้งปวงมาพิจารณาเทียบเคียงกับแนวคิดเรื่อง “มายาการแห่งอัตลักษณ์” ของชัยวัฒน์ สถาอานันท์ และแนวคิดเรื่อง “การแยกประเภทเทียม” ของอีริค เอ็ช. อีริคสัน ก็จะพบว่าเป็นเรื่องเดียวกันทั้งสิ้น นั่นคือมีจุดเริ่มต้นอยู่ที่ความยึดมั่นถือมั่นในอัตตารูปแบบใดรูปแบบหนึ่ง และนำไปสู่การแบ่งแยก

เป็น “พวกเรา-พวกเขา” สอดคล้องกับคำอธิบายความหมายความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมของกัลตุงที่กล่าวถึง “การแบ่งขั้ว” และที่กล่าวว่าอุดมการณ์ที่เป็นรูปแบบแรกเริ่มคืออุดมการณ์ “เชื้อชาตินิยม” กล่าวให้ถึงที่สุดก็คือเอื้อให้เกิดอัตตวาทุปาทานขึ้นได้นั่นเอง เพราะฉะนั้นคงไม่ผิดนักที่จะกล่าวว่าอัตตวาทุปาทานเป็นความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมที่อยู่เบื้องลึกที่สุดที่ทำให้เกิดทิฏฐุปาทาน และสีลัพพตุปาทานที่ล้วนเป็นความรุนแรงเชิงวัฒนธรรมเช่นเดียวกันอีกทีหนึ่ง

5. บทสรุป

จากที่ได้กล่าวมาทั้งหมด เราคงได้ข้อสรุปแล้วว่า ปัญหาทั้งหลายทั้งปวงที่ปรากฏอยู่ในโลกปัจจุบัน ล้วนสามารถสรุปได้ว่าเป็นปัญหาความรุนแรง 3 ระดับตามทัศนะของโยฮัน กัลตุง และในมุมมองของพุทธศาสนาความรุนแรงทั้ง 3 ระดับดังกล่าวนั้น มีความเกี่ยวเนื่องอุปาทานอย่างสำคัญ กล่าวคืออุปาทานเป็นทั้งสาเหตุและเป็นตัวความรุนแรงเอง ด้วยเหตุดังนั้นการแสวงหาแนวทางแก้ไขปัญหาความรุนแรงในโลกปัจจุบันจึงต้องทำด้วยการหาแนวทางในการละอุปาทานนั่นเอง กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ พุทธ-ศาสนาเสนอว่าการแก้ปัญหาใดๆ ก็ตาม ต้องแก้ที่อุปาทานซึ่งเป็นรากเหง้าหรือต้นตอที่แท้จริงของปัญหา ไม่ว่าปัญหานั้นจะเป็นปัญหาระดับปัจเจกบุคคลหรือปัญหาระดับโครงสร้างสังคมก็ตาม

บรรณานุกรม

กัลตุง, โยฮัน. (2538). แปลโดย สมชัย เย็นสบาย. *พุทธสันติวิธี: ทฤษฎีเชิงโครงสร้าง*. นครนายก: ปาจารยสาร.

กาญจนา แก้วเทพ. (2539). การจับภาพวัฒนธรรมไทยเมื่อใกล้ปี ค.ศ. 2000: มุมมองจากสื่อมวลชน. ใน *สื่อส่องวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิภูมิปัญญา.

กาญจนา แก้วเทพ. (2539). สหวิทยาการกับการศึกษาวัฒนธรรมพื้นบ้าน. ใน *สื่อส่องวัฒนธรรม*, หน้า 108-135. กรุงเทพฯ: มูลนิธิภูมิปัญญา.

แคปแลน, เดวิด อี. และ มาร์แชล, แอนดรูว์. (2544). แปลโดย โรจนา นาเจริญ. *โอมชินริเกียว ลัทธิมหาภัย: The Cult at the End of the World*. กรุงเทพฯ: มติชน.

จักรภพ เพ็ญแข. (2544). *สงครามสุดท้าย? เมื่อมหาอำนาจจัดระเบียบโลก*. กรุงเทพฯ: เมืองโบราณ.

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์. (2539). *สันติทฤษฎี/วิถีวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ: มลนิธิโกมลคีมทอง.

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์. (2539). ความรุนแรงในสังคมไทย. *รัฐศาสตร์สาร* 19 (3): 7.

ชัยวัฒน์ สถาอานันท์. (2546). *อาวุธมีชีวิต?*. กรุงเทพฯ: ฟ้าเดียวกัน.

เดโชพล เหมนาไลย, พระ. (2549). *อุปาทานในพุทธศาสนาเถรวาทกับปัญหาในโลกปัจจุบัน*. วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาวิชาพุทธศาสน-ศึกษา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ธรรมปิฎก, พระ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2546). *พจนานุกรมพุทธศาสน์ฉบับประมวลศัพท์* (พิมพ์ครั้งที่ 10). กรุงเทพฯ: บริษัท เอส.อาร์.พริ้นติ้ง แมสโปรดักส์ จำกัด.

ประเวศ วะสี, ศาสตราจารย์ นายแพทย์. คำนิยม. ใน ศาสตราจารย์ นายแพทย์วันชัย วัฒนศัพท์. (2547). *ความขัดแย้ง: หลักการและเครื่องมือ*

แก้ปัญหา (พิมพ์ครั้งที่ 2). นนทบุรี: สถาบันพระปกเกล้า.

ผาสุก พงษ์ไพจิตร. ธนกิจการเมืองหลังปี 2544 ระบอบไทคูนคือรัฐ [ออนไลน์]. Available from: http://www.midnightuniv.org/midnight2545/document95216.html

พรหมคุณาภรณ์, พระ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2549 ก). *ธรรมาธิปไตยไม่มา จึงหาประชาธิปไตยไม่เจอ* (จุดบรรจบรัฐศาสตร์กับนิติศาสตร์) (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม.

พรหมคุณาภรณ์, พระ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2549 ข). *พุทธธรรม*. ฉบับปรับปรุงและขยายความ. พิมพ์ครั้งที่ 11. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์บริษัทสหธรรมิกจำกัด.

พุทธโฆษาจารย์, พระ. (2540). *วิสุทธิมรรคแปล*. ภาค 3 ตอน 1 ฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัย. พิมพ์ครั้งที่ 7. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

พุทธโฆสเถระ, พระ. แปลและเรียบเรียงโดย สมเด็จพระพุฒาจารย์ (อาจ อาสภมหาเถร). (2546). *คัมภีร์วิสุทธิมรรค*. (พิมพ์ครั้งที่ 4). กรุงเทพฯ: บริษัท ประยูรวงศ์พรินติ้ง.

ฟาน กอร์คอม, นีนา. แปลโดยดวงเดือน บารมีธรรม. (2543). *พระอภิธรรมในชีวิตประจำวัน* (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: มูลนิธิศึกษาและเผยแพร่พระพุทธศาสนา.

ภิรมย์ พุทธรัตน์. (แปลและรวบรวม). (2521). *ลัทธิมรณะ*. กรุงเทพฯ: โทโร่.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 11*. กรุงเทพ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 12*. กรุงเทพ: โรงพิมพ์มหาจุฬา-

ลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 13.* กรุงเทพ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 14.* กรุงเทพ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 17.* กรุงเทพ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 18.* กรุงเทพ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 20.* กรุงเทพ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 22.* กรุงเทพ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 23.* กรุงเทพ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 25.* กรุงเทพ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 29.* กรุงเทพ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 34.* กรุงเทพ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

รังสรรค์ ธนะพรพันธุ์. (2548). *ฉันทมติวอชิงตัน.* กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ.

เลย์ตัน, เด็บบี้. แปลและเรียบเรียงโดย โรจนา นาเจริญ. (2544). *ศาสดาเถื่อน.* กรุงเทพฯ: มติชน.

วัชระ งามจิตรเจริญ. (2544). นิพพานในพุทธปรัชญาเถรวาท: อัตตาหรืออนัตตา. *วารสารพุทธศาสน์ศึกษา 8* (กันยายน-ธันวาคม): 4-100.

สมบูรณ์ พรรณนา, พระมหา. (2544). *การศึกษาวิเคราะห์บทบาทและความสำคัญของสัมมาทิฏฐิในการพัฒนาชีวิตตามหลักมัชฌิมาปฏิปทาในพระสุตตันตปิฎก.* วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต สาขาวิชาพุทธศาสนศึกษา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

สุภัตรา ภูมิประภาส และเพ็ญนภา หงษ์ทอง. (แปล). (2545). *ใบอนุญาตข่มขืน: บันทึกการทารุณกรรมทางเพศในรัฐฉาน* (*License to Rape: The Burmese Military Regime's Use of Sexual Violence in the Ongoing War in Shan State*). กรุงเทพฯ: สภาเพื่อสิทธิมนุษยชนและการพัฒนาแห่งเอเชีย.

สุริชัย หวันแก้ว. (2546). *กระบวนการกลายเป็นคนชายขอบ (Marginalization.)* กรุงเทพฯ: คณะกรรมการสภาวิจัยแห่งชาติ สาขาสังคมวิทยา สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ.

อนุรุทธาจารย์, พระ และญาณธชะ, พระ. (2546). *อภิธัมมัตถสังคหะและ*

ปรมัตถทีปนี. แปลโดย พระคันธสาราภิวงศ์. กรุงเทพฯ: ห้างหุ้นส่วนจำกัด ไทยรายวัน กราฟฟิค เพลท.

อมรา พงศาพิชญ์. (2547). *ความหลากหลายทางวัฒนธรรม (กระบวนทัศน์และบทบาทในประชาสังคม)*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

อรุณประภา หอมเศรษฐี. (2531). *การสื่อสารมวลชนเบื้องต้น*. กรุงเทพ: มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

อัศวิน เนตรโพธิ์แก้ว. (2548). *อัลกออิดะห์ ญิฮาด เจไอ และขบวนการก่อการร้ายภาคใต้*. กรุงเทพฯ: openbooks.

อุทิศ เชาวลิต. (2545). เพื่อความแตกต่าง. *วารสาร พ.ส.ล.* 34 (พฤศจิกายน-ธันวาคม): 31-32.

Galtung, J. (1996). *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*. Oslo: International Peace Research Institute.

Loy, D.R. (2004). *The Great Awakening: A Buddhist Social Theory*. Boston: Wisdom Publications.

Rhys Davids, T.W. and Stede, W. (eds.). (1972). *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. London: The Pali Text Society.

Swaris, N. (1999). *The Buddha's Way to Human Liberation: A Socio-Historical Approach*. Dehiwala, Sri Lanka: Sridevi Printers (Pvt) Ltd.

Violence. In American Heritage Dictionary [online]. Available from: http://www.bartleby.com/61/0/ V0110000.html

Violence. In Merriam-Webster Dictionary [online]. Available from: http://www.merriam-webster.com/dictionary/violence

Violence. In Oxford English Dictionary [online]. Available from:

http://www.askoxford.com/concise_oed/,violence?view=uk

Wayman, A. (1979). The twenty reifying views (sakkayaditthi). In Narain, AK. (ed.). *Studies in Pali and Buddhism: A Memorial Volume in Honor of Bhikkhu Jagdish Kashyap*, Delhi: BR Publishing Corporation, pp. 375-380.