



ปฐมบทแห่งปรัชญา: จากตะวันตกสู่ตะวันออก

ปรัชญาปรัชญา

พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี

มนุษย์สร้างศาสตร์ต่างๆ ขึ้นมา
เป็นแนวคิดเพื่อดำรงชีวิต
ในขณะที่เดียวกันทุกศาสตร์
ต่างก็นำไปสู่การพยายามค้นหา
"การรู้จักตัวเอง"



ปรัชญาปรัชญา

พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี, ป.ธ.๘,ดร.

คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ปัญหาปรัชญา

ปฐมบทแห่งปรัชญา : จากตะวันตกสู่ตะวันออก



พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ) ป.ธ.๙, ดร.

ปัญหาปรัชญา ปฐมบทแห่งปรัชญา: จากตะวันตกสู่ตะวันออก

ผู้เรียบเรียงโดย

พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี, ดร.

ป.ธ.๙, พธ.บ.(ปรัชญา), พธ.ม.(ปรัชญา), พธ.ด.(ปรัชญา)

คณะกรรมการที่ปรึกษา

พระราชปรียัติมินี, รศ.ดร.

พระเมธีวราญาณ, ผศ.ดร., ผศ.ดร.

รศ.ดร.ณัฏฐ์ ศรีดี

พระมหาพรชัย สิริวิโร, ผศ.ดร.

ผู้ทรงคุณวุฒิกลั่นกรองผลงานทางวิชาการ (Peer Review) :

พระมหามฆวินทร์ ปุริสสุตโต, ผศ.ดร.

มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

รองศาสตราจารย์ ดร.กฤต ศรียะอาจ

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาตรี ชุมเสน

มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี

ข้อมูลทางบรรณานุกรมของสำนักหอสมุดแห่งชาติ

Nation Library of Thailand Cataloging in Publication Data

พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี, (เหมประไพ)

ปัญหาปรัชญา

--พระนครศรีอยุธยา: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๖๔

จำนวนหน้า ๒๗๐ หน้า. ๑.ปรัชญา. I. ชื่อเรื่อง.

ISBN.978-616-92081-3-6

ตรวจพิสูจน์อักษร : แม่ชีนลินพร ม่วงไหม

พิมพ์ครั้งที่ ๑

สิงหาคม ๒๕๖๐

จำนวนพิมพ์

๑,๐๐๐ เล่ม

พิมพ์ครั้งที่ ๒

กุมภาพันธ์ ๒๕๖๔

จำนวนพิมพ์

๕๐๐ เล่ม

พิมพ์ที่

: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

เลขที่ ๗๙ หมู่ ๑ ตำบลลำไทร อำเภอน้อย จังหวัด

พระนครศรีอยุธยา ๑๓๑๗๐

โทรศัพท์ ๐๓๕ ๒๔๘ ๐๐๐ (ต่อ ๘๗๖๖) โทรสาร ๐๓๕ ๒๔๘ ๐๑๓

คำนำ

มนุษย์คืออะไร เกิดมาทำไม เป็นคำถามที่ชวนให้คนหลายคนพยายามหาคำตอบ ตั้งแต่อดีตอย่างโพรทาโกรัสนักปรัชญากรีก "มนุษย์เป็นเครื่องวัดพึงพอใจของทุกสิ่ง" หรือนักคิดในยุคต่อๆ มาอย่างมาติน ไฮเด็กเกอร์นักปรัชญาชาวเยอรมันกล่าวว่า "การเป็นมนุษย์คือการสร้างกิจกรรมที่ทำให้เกิดคุณค่าในตัวเอง" แม้แต่ในตะวันออกเองอย่างในสมัยพุทธกาล พระพุทธองค์ก็ทรงตั้งข้อสงสัยในเรื่องพื้นฐานว่ามนุษย์คืออะไร และมนุษย์ต้องทุกข์กับการเกิด แก่ เจ็บ ตายโดยไม่มีทางหลีกเลี่ยงได้เลยหรือ ก่อนจะออกค้นหาสัจธรรมและพิสูจน์คำสอนของอาจารย์สำนักต่างๆ จนกระทั่งพระองค์ค้นพบคำตอบที่ถูกต้องด้วยพระองค์เอง

แต่ดูเหมือนทุกคำตอบนั้นมีวิธีการให้เหตุผลที่ต่างกันไป เพราะแม้คำสอนในพระพุทธศาสนาก็มีนักคิดแบบแฮร์มัน เฮสเสขยายความไว้ในเรื่อง "สิทธารถะ" ผลงานอันโด่งดังของเขาว่า "คำสอนของพระพุทธองค์นั้นสอนให้ดำเนินชีวิตโดยชอบ ให้หลีกเลี่ยงความชั่ว แต่ในคำสอนที่ใสกระจ่างนำพานูชาี้ยังมีความลึกลับที่บางคนยังคงสงสัยและใคร่ได้บรรลุในจุดเดียวกับที่พระองค์ทรงผ่านมา และถ้าไม่ได้ก็ให้ล้มตายไปเสีย" คำอธิบายนี้ชี้ให้เห็นรูปแบบของมนุษย์ที่ไม่ได้ตั้งอยู่แค่ที่เคยได้ฟังกันมา แต่เป็นการตรวจสอบสิ่งที่ได้ฟังนั้นด้วยปัญญา

"ปรัชญา" จึงไม่ต่างจากเครื่องมือในการตรวจสอบความรู้ที่ตนมีในเบื้องต้น เหมือนบทหนึ่งของพุทธพจน์ที่ว่า "ความรู้เป็นเครื่องมือสำหรับตัดสินสิ่งที่เราได้เรียนรู้" ถ้าเราไม่มีเครื่องมือก็ตรวจสอบอะไรไม่ได้ และถ้าเครื่องมือนั้นน้อยไปก็ตรวจสอบอะไรไม่ได้เช่นกัน การรักความรู้ หรือ love of wisdom อันเป็นคำอธิบายของคำว่า ปรัชญา จึงเป็นเครื่องหมายให้เราต้องทดสอบทุกอย่างที่เราได้รู้ และไม่สิ้นสุดหรือพึงพอใจกับความรู้นั้น จนกว่าเราจะแจ้งแก่ใจและพึงพอใจจึงเป็นอันสิ้นสุดของชีวิต

"ปัญหาปรัชญา ปฐมบทแห่งปรัชญา : จากตะวันตกสู่ตะวันออก" ผู้เขียนได้รวบรวมขึ้นจากการสอนวิชา "สัมมนาปัญหาในปรัชญาตะวันออก" เป็นวิชาที่ทำการเรียนในระดับปริญญาเอก สาขาวิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เน้น

ประเด็นปัญหาปรัชญา และอาศัยทฤษฎีของนักคิดตะวันตก แต่การศึกษานี้จะกว้างขึ้น
เมื่อเราได้ศึกษาปัญหาปรัชญาจากนักคิดของนักคิดตะวันตกก่อน

หากเนื้อหาในหนังสือเล่มนี้จะขาดตกบกพร่องสิ่งใดไป ผู้เขียนก็ขออภัยมา ณ ที่นี้
หากมีโอกาสคงได้ปรับปรุงและแก้ไขให้ดีขึ้นต่อไป

พระมหาวิญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ) ป.ธ.๙, ดร.
คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
กุมภาพันธ์ ๒๕๖๔

อธิบายสัญลักษณ์และคำย่อ

๑. ภาษาไทย

ก. คำย่อเกี่ยวกับพระไตรปิฎก

อักษรย่อในหนังสือเล่มนี้ใช้อ้างจากคัมภีร์พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ในการอ้างอิง โดยจะระบุ เล่ม/ข้อ/หน้า หลังคำย่อชื่อคัมภีร์ เช่น ที.สี. (ไทย) ๙/๑๗๐/๕๖ หมายถึง สุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย สีลขันธวรรค พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ ๙ ข้อที่ ๑๗๐ หน้า ๕๖ และวิสุทธิมรรค ฉบับแปลของมหาวิทยาลัย เช่น วิสุทธิ. (ไทย) ๓/๑/๒๒๓ หมายถึง ปกรณวิเสส วิสุทธิมรรคปกรณภาค ๓ ตอน ๑ หน้าที่ ๒๒๓ ฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัย ๒๕๔๘

พระวินัยปิฎก

วิ.ม. (ไทย) = วินัยปิฎก มหาวรรค (ภาษาไทย)

พระสุตตันตปิฎก

ที.สี. (ไทย) = สุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย สีลขันธวรรค (ภาษาไทย)
ที.ปา. (ไทย) = สุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย ปาฏิกวรรค (ภาษาไทย)
ม.มู. (ไทย) = สุตตันตปิฎก มัชฌิมนิกาย มูลปณณาสก์ (ภาษาไทย)
ม.ม. (ไทย) = สุตตันตปิฎก มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปณณาสก์ (ภาษาไทย)
ม.อุ. (ไทย) = สุตตันตปิฎก มัชฌิมนิกาย อุปริปณณาสก์ (ภาษาไทย)
ส.ส. (ไทย) = สุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย สคาถวรรค (ภาษาไทย)
ส.นิ. (ไทย) = สุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย นิทานวรรค (ภาษาไทย)
ส.ข. (ไทย) = สุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย ขันธวารวรรค (ภาษาไทย)
ส.สพ. (ไทย) = สุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค (ภาษาไทย)
ส.ม. (ไทย) = สุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย มหาวรรค (ภาษาไทย)
อง.เอกก. (ไทย) = สุตตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย เอกกนิบาต (ภาษาไทย)

อง.ท. (ไทย)	=	สุดตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย ทุกนิบาต	(ภาษาไทย)
อง.ติก. (ไทย)	=	สุดตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย ติกนิบาต	(ภาษาไทย)
อง.ฉก. (ไทย)	=	สุดตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย ฉกนิบาต	(ภาษาไทย)
อง.สตตก. (ไทย)	=	สุดตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย สัตตกนิบาต	(ภาษาไทย)
อง.อฏฐก. (ไทย)	=	สุดตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย อฏฐกนิบาต	(ภาษาไทย)
ขุ.ธ. (ไทย)	=	สุดตันตปิฎก ขุททกนิกาย ธรรมบท	(ภาษาไทย)

พระอภิธรรมปิฎก

อภิ.สง. (ไทย)	=	อภิธรรมปิฎก ธรรมสังคณี	(ภาษาไทย)
---------------	---	------------------------	-----------

ปกรณวิเสส

วิสุทฺธิ. (ไทย)	=	วิสุทฺธิมรรคปกรณัม	(ภาษาไทย)
-----------------	---	--------------------	-----------

ข. คำย่อเกี่ยวกับคัมภีร์อรรถกถา

การอ้างอิงอรรถกถาภาษาไทยผู้วิจัยอาจกำหนดอักษรย่อได้ตามสะดวก โดยอนุวัดตามตัวเลขประจำเล่มอรรถกถาภาษาไทย ซึ่งปัจจุบันมีเฉพาะฉบับมหาวิทยาลัยอรรถกถาพระวินัย เช่น วิ.ม.อ. (ไทย) ๔/๑/๓๔ หมายถึง วินัยและอรรถกถาแปลสมันตปาสาทิกา มหาวรรคอรรถกถา เล่มที่ ๔ ภาคที่ ๑ หน้าที่ ๓๔ ส่วนอรรถกถาพระสูตรมี ๒ แบบ เช่น ที.ม.อ. (ไทย) ๒/๑/๒๐๓ หมายถึง พระสูตรและอรรถกถาแปล ทีฆนิกาย สุมังคลวิลาสินี มหาวรรคอรรถกถา เล่มที่ ๒ ภาคที่ ๑ หน้าที่ ๒๐๓ และอีกแบบ เช่น ขุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๒/๘๘ หมายถึง พระสูตรและอรรถกถาแปล ขุททกนิกาย ธรรมบท เล่มที่ ๑ ภาคที่ ๒ ตอนที่ ๒ หน้า ๘๘ ฉบับมหาวิทยาลัย ๒๕๒๗

อรรถกถาพระวินัยปิฎก

วิ.มหา.อ. (ไทย)	=	วินัยปิฎก สมันตปาสาทิกา มหาวีรังค์อรรถกถา	(ภาษาไทย)
วิ.ม.อ. (ไทย)	=	วินัยปิฎก สมันตปาสาทิกา มหาวรรคอรรถกถา	(ภาษาไทย)

อรรถกถาพระสูตรตันตปิฎก

ที.สี.อ. (ไทย)	=	ทีฆนิกาย สุมังคลวิลาสินี สีสันจวรรคอรรถกถา	(ภาษาไทย)
ที.ม.อ. (ไทย)	=	ทีฆนิกาย สุมังคลวิลาสินี มหาวรรคอรรถกถา	(ภาษาไทย)
ม.ม.อ. (ไทย)	=	มัชฌิมนิกาย ปปัญจสุทนี มูลปณณาสก์อรรถกถา	(ภาษาไทย)
อง.เอกก.อ. (ไทย)	=	อังคุตตรนิกาย มโนรทปุรณี เอกกนิบาตอรรถกถา	(ภาษาไทย)
ส.ส.อ. (ไทย)	=	สังยุตตนิกาย สารัตถปกาสินี สคาถวรรคอรรถกถา	(ภาษาไทย)
ส.นิ.อ. (ไทย)	=	สังยุตตนิกาย สารัตถปกาสินี นิทานวรรคอรรถกถา	(ภาษาไทย)
ขุ.ขุ.อ. (ไทย)	=	ขุททกนิกาย ปรมัตถโชติกา ขุททกปาฐอรรถกถา	(ภาษาไทย)
ขุ.อิติ.อ. (ไทย)	=	ขุททกนิกาย ปรมัตถทีปนี อิติวุตตกอรรถกถา	(ภาษาไทย)
ขุ.ธ.อ. (ไทย)	=	ขุททกนิกาย ธรรมบทอรรถกถา	(ภาษาไทย)

๒. คำอธิบายคำย่อภาษาอังกฤษ

คำย่อ	คำเต็ม	ความหมาย
tr by.	translated by	แปลโดย
ed by.	edited by	บรรณาธิการโดย
ibid.	ibiden	เรื่องเดียวกัน
p.	page	หน้า
sec.	section	ตอนที่

สารบัญ

เรื่อง	หน้า
คำนำ	ค
อธิบายสัญลักษณ์และคำย่อ	จ
สารบัญ	ช
บทที่ ๑ จักรวาล	๑
๑.๑ แนวคิดเรื่องจักรวาล	๑
๑.๑.๑ แนวคิดเรื่องจักรวาลในปรัชญาตะวันตก	๒
๑.๑.๑.๑ แนวคิดของนักปรัชญายุคแรก	๒
๑.๑.๑.๒ แนวคิดของนักศาสนา	๖
๑.๑.๒ แนวคิดเรื่องจักรวาลในปรัชญาอินเดีย	๙
๑.๑.๒.๑ แนวคิดยุคโบราณ	๙
๑.๑.๒.๒ แนวคิดปรัชญาอินเดียยุคสมัยใหม่	๒๓
๑.๒ ข้อโต้แย้งเรื่องจักรวาล	๓๒
๑.๒.๑ ประเด็นโต้แย้งเรื่องพระเจ้ากับจักรวาล	๓๓
ก. พระเจ้ากับจักรวาลในปรัชญาตะวันตก	๓๓
ข. พระเจ้ากับจักรวาลในปรัชญาอินเดีย	๔๐
๑.๒.๒ ปัญหาเรื่องความมีอยู่	๔๖
ก. ทฤษฎีอภิจักรวาล	๔๖
ข. ทฤษฎีจักรวาลหรือโลก	๔๗
ค. ทฤษฎีสี่งเหนือโลก	๔๘
ง. วิเคราะห์ข้อบกพร่อง	๔๙
บทที่ ๒ วิญญาณ	๕๕
๒.๑ แนวคิดเรื่องวิญญาณ	๕๖
๒.๑.๑ วิญญาณในปรัชญาตะวันตก	๕๖

ก. ประเด็นเรื่องวิญญาณ	๕๖
ข. ประเด็นเรื่องความเป็นอมตะ	๕๘
๒.๑.๒ วิญญาณในปรัชญาอินเดีย	๖๒
๒.๑.๒.๑ ประเด็นวิญญาณ	๖๓
ก) พุทธปรัชญาเถรวาท	๖๔
ข) ศังกราจารย์	๖๙
๒.๑.๒.๒ ความเป็นอมตะ	๗๒
ก) สวามี วิเวกานันทะ	๗๓
ข) เซอร์โมฮัมเมด อิกบาล	๗๕
ค) พุทธปรัชญาเถรวาท	๗๖
๒.๒ ข้อโต้แย้งเรื่องวิญญาณ	๗๙
๒.๒.๑ ข้อโต้แย้งทางตะวันตก	๘๐
๒.๒.๑.๑ ปรัชญาศาสนา	๘๐
๒.๒.๑.๒ ข้อโต้แย้งทางปรัชญา	๘๕
๒.๒.๒ ข้อโต้แย้งในปรัชญาอินเดีย	๘๙
๒.๒.๒.๑ การเวียนว่ายตายเกิด	๘๙
๒.๒.๒.๒ ปัญหาเรื่องตัวตน	๙๓
๒.๒.๒.๓ ปัญหาเรื่องเสรีภาพ	๙๖
ก. แนวคิดแบบตะวันตก	๙๖
ข. แนวคิดแบบปรัชญาอินเดีย	๙๘
บทที่ ๓ ปัญหาเรื่องธรรมชาติของมนุษย์	๑๐๕
๓.๑ แนวคิดเรื่องธรรมชาติของมนุษย์	๑๐๕
๓.๑.๑ ธรรมชาติของมนุษย์	๑๐๖
ก. กรณิเรื่องกาย	๑๐๘
ข. กรณิเรื่องจิต	๑๐๙
๓.๑.๒ ความคิดของมนุษย์เรื่องธรรมชาติของมนุษย์	๑๐๙

๓.๒ ประเด็นโต้แย้งเรื่องธรรมชาติมนุษย์	๑๑๒
๓.๒.๑ ประเด็นเรื่องธรรมชาติ	๑๑๒
ก. สภาวะทางธรรมชาติของมนุษย์	๑๑๔
ข. ธรรมชาติสูงสุดหรือจุดหมายของมนุษย์	๑๑๖
๓.๒.๒ ประเด็นทางด้านแนวคิดเกี่ยวกับธรรมชาติ	๑๑๘
ก. ประเด็นเรื่องจุดหมายในชีวิต	๑๑๘
ข. ประเด็นเรื่องธรรมชาติของมนุษย์	๑๒๔
๑) มนุษย์มีธรรมชาติชั่วร้าย	๑๒๕
๒) มนุษย์มีธรรมชาติดีงาม	๑๒๙

บทที่ ๔ ปัญหาเรื่องคุณค่าทางจริยะ	๑๓๕
๔.๑ แนวคิดเรื่องคุณค่าทางจริยะ	๑๓๕
๔.๑.๑ แนวคิดเรื่องคุณค่าในปรัชญาตะวันตก	๑๓๖
๔.๑.๑.๑ คุณค่าจริยะแบบอัตตวิสัย	๑๓๘
๔.๑.๑.๒ คุณค่าจริยะแบบวัตถุวิสัย	๑๔๑
๔.๑.๒ แนวคิดเรื่องคุณค่าทางจริยะในปรัชญาจีน	๑๔๘
๔.๑.๒.๑ คุณค่าแบบอัตตวิสัย	๑๔๘
๔.๑.๒.๒ คุณค่าแบบวัตถุวิสัย	๑๕๐
๔.๒ ข้อโต้แย้งเรื่องคุณค่าจริยะ	๑๕๒
๔.๒.๑ แนวคิดตัวแทนทางศีลธรรม	๑๕๓
๔.๒.๑.๑ แรงจูงใจทางศีลธรรม	๑๕๓
๔.๒.๑.๒ เหตุผลทางศีลธรรม	๑๕๗
๔.๒.๑.๓ การประเมินตัวแทนทางศีลธรรม	๑๕๘
๔.๒.๒ แนวคิดผู้มีศีลธรรม	๑๖๑
๔.๒.๓ วิเคราะห์ผู้มีศีลธรรมและตัวแทนศีลธรรมในปรัชญาจีน	๑๖๔
๔.๒.๓.๑ แนวคิดแบบตัวแทนทางศีลธรรม	๑๖๔
๔.๒.๓.๒ แนวคิดแบบผู้มีศีลธรรม	๑๖๘

บทที่ ๕ ปัญหาเรื่องภาษา	๑๗๕
๕.๑ ปัญหาเรื่องคำ	๑๗๖
๕.๑.๑ ทฤษฎีพรรณนา	๑๗๗
๕.๑.๒ ทฤษฎีประวัติศาสตร์เชิงสาเหตุ	๑๘๒
๕.๒ ปัญหาเรื่องประโยค	๑๘๑
๑) การประจักษ์	๑๘๑
๒) การอนุมาน	๑๘๒
๕.๓ ประเด็นโต้แย้งเรื่องภาษา	๒๐๐
๕.๓.๑ ปัญหาเรื่องกรนิยาม	๒๐๐
๕.๓.๒ การพิสูจน์ข้อความภาษาศาสตร์	๒๐๖
๕.๓.๓ ทฤษฎีเรื่องเล่า	๒๒๙
 บรรณานุกรม	 ๒๔๕
ภาคผนวก	๒๕๑
ประวัติผู้เขียน	๒๕๗

บทที่ ๑

จักรวาล

ยามที่เราเงยหน้ามองขึ้นไปบนท้องฟ้า ชีวิตมนุษย์ช่างเล็กน้อยยิ่ง เมื่อเทียบกับท้องฟ้าที่กว้างใหญ่ แต่ท้องฟ้าอาจไม่ได้ใหญ่เกินไปสำหรับพลังความคิดและจินตนาการของมนุษย์ที่จะตั้งคำถามกับความเปลี่ยนแปลงต่างๆ ที่เกิดขึ้น อย่างมีนักคิดกลุ่มหนึ่งเคยจินตนาการว่าโลกนี้ไม่ต่างจากเรือที่ลอยเคว้งคว้างอยู่ในท้องทะเล ไกลสุดลูกหูลูกตา ทะเลก็ไม่ต่างจากจักรวาลอันกว้างใหญ่ ที่นี้ลองตั้งคำถามว่าคนที่อยู่ในเรือจะคิดอะไรกัน แน่นอนทุกคนต่างคิดหาวิธีเอาตัวรอด การคิดแบบนั้นเป็นสัญชาตญาณพื้นฐานของชีวิต และเมื่อคิดถึงการเอาตัวรอด เราจะประเมินทุกอย่างที่อยู่รอบตัวเพื่อสร้างความมั่นใจต่อการมีชีวิตต่อไปได้ พื้นฐานความคิดเรื่องการเอาตัวรอดจึงเป็นฐานในการที่เราพยายามสร้างความเข้าใจต่อทุกสิ่ง ซึ่งถ้าจะว่าไปก็อยู่ใน ๒ กรอบใหญ่ๆ คือ ตัวเราและสิ่งรอบตัว ดูจะเป็นหน้าที่ของปรัชญาที่จะทำการศึกษาและวิเคราะห์เรื่องเหล่านี้ด้วยแนวคิดแบบแยกแยะ (reductionism) จนกว่าจะถึงแก่นของเรื่องเหล่านั้นและนำมาเสนอ โดยในตอนนี้จะเริ่มด้วยเรื่องนอกตัว คือเรื่อง "จักรวาล"

๑.๑ แนวคิดเรื่องจักรวาล

แนวคิดเรื่องจักรวาล (Cosmos) นี้เป็นส่วนหนึ่งของแนวคิดทางอภิปรัชญา (Metaphysics) โดยพูดผ่านวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ โครงสร้างและบ่อเกิดจักรวาลทั้งหมดซึ่งครั้งหนึ่งมีการพิจารณาความมีอยู่ของสิ่งที่ไม่ปรากฏทางกายภาพ

เช่น พระเจ้า เป็นต้น^๑ โดยคำนิยามนี้เป็นการให้ความหมายแบบตะวันตก จึงจะขอเริ่มต้นที่แนวคิดของตะวันตกก่อน

๑.๑.๑ แนวคิดเรื่องจักรวาลในปรัชญาตะวันตก

ในปรัชญาตะวันตกนั้นเริ่มต้นด้วยแนวคิดเรื่องจักรวาลว่าเกี่ยวข้องกับเอกภพ (universe) ซึ่งพูดถึงสิ่งที่มีอยู่ทั้งหมดที่รวมกันเป็นจักรวาล^๒ ข้อโต้แย้งกันในเรื่องนี้จึงพูดถึงความมีอยู่ (ontology) ของเอกภพ ซึ่งไม่ใช่อธิบายแค่ธรรมชาติของโลกเท่านั้น แต่ยังอธิบายถึงความมีอยู่ด้วย นักปรัชญาส่วนใหญ่ยอมรับความเป็นจริงของเอกภพ นั้นว่าสามารถสัมผัสได้ แต่ก็มีบางกลุ่มไม่เห็นด้วย เพราะไม่เชื่อว่าจะมีความคิดเกี่ยวกับเอกภพที่แม่นยำพอให้เราสัมผัสรับรู้ได้จริง เนื่องจากความหลากหลายที่แยกแยะออกไประหว่างลักษณะทั่วไปและลักษณะที่เกิดขึ้นใหม่ตลอดเวลา^๓ ดังเราจะพบได้จากวิวัฒนาการทางความคิดของนักปรัชญาตะวันตก ดังนี้

๑.๑.๑.๑ แนวคิดของนักปรัชญายุคแรก

ในยุคที่มนุษย์กำลังพัฒนาตนเองทางด้านปัญญาถือว่าเป็นจุดเริ่มต้นสำคัญ เพราะยุคนี้ก็ไม่ต่างจากยุคปัจจุบันของเรา ทุกการค้นพบในยุคนี้กลายเป็นเรื่องไม่จริง ในยุคของเราทั้งหลายเรื่อง เช่นเดียวกับการค้นพบในยุคปัจจุบันนี้ก็อาจกลายเป็นเรื่อง ขบขันในอีกหลายร้อยปีข้างหน้าก็เป็นไปได้ แต่อย่างไรก็ตามการเริ่มต้นแม้จะมี ความผิดพลาดในช่วงแรก ก็ยังถือว่าเป็นการเริ่มต้นที่ดีที่จะไม่ทำให้เราผิดซ้ำอีก

^๑ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, (New York : Cambridge University Press, 1999), p.563.

^๒ จักรวาล (cosmos) คือเอกภพที่มีระเบียบ อ้างใน ราชบัณฑิตยสถาน, *พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน*, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๓), หน้า ๒๓, ๑๐๑.

^๓ Raja Ram Dravid, *The Problem of Universals in Indian Philosophy*, 2nd, (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 2001), p.289.

ฉะนั้น ในยุคนั้นเมื่อเริ่มมีการอธิบายเรื่องจักรวาลจึงเริ่มด้วยการอธิบายถึงลักษณะทางธรรมชาติที่ปรากฏและตรวจสอบได้ก่อน เช่นเรื่องโลกแบน โลกกลม เป็นต้น และกลายเป็นทฤษฎีที่สำคัญต่อมาเช่นทฤษฎีคณิตศาสตร์และดาราศาสตร์ของธาเลส ทฤษฎีโลกเป็นศูนย์กลางจักรวาลของปโตเลมี ทฤษฎีดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางจักรวาลของโคเปอร์นิคัส ทฤษฎีเหล่านี้เป็นการนำเสนอแนวคิดทางวิทยาศาสตร์ที่พยายามอธิบายว่าทำไมปรากฏการณ์ต่างๆ ในธรรมชาติจึงเป็นเช่นนั้น^๔

ต่อมาในยุคกลางของตะวันตกเริ่มมีการตั้งสมมติฐานโดยการพูดถึงพัฒนาการที่เกิดขึ้น ผ่านวิธีการควบคุมสัตว์ได้อย่างมีประสิทธิภาพ การผลิตสินค้าและการเกษตร โดยนักคิดยุคนี้ได้ศึกษาจักรวาลผ่านทฤษฎีทางกายภาพ (Physical Theory) กล่าวคือ เดโมคริตัส (Democritus) พิจารณาว่าอะตอมคืออนุภาคที่แตกต่างกันทั้งรูปร่างและขนาด มีจำนวนไม่สิ้นสุด เคลื่อนตัวได้อย่างอิสระ จนกว่าจะติดเข้ากับกระแสเดียวกับอะตอมอื่นจนเป็นอะตอมที่ใหญ่ขึ้นและเริ่มมีพื้นที่มากขึ้น แนวคิดนี้เป็นที่มาของความเชื่อว่าการหมุนวนของอะตอมทำให้จักรวาลเกิดขึ้น เพราะเมื่อมีการเคลื่อนไหวก็จะเกิดผลกระทบตามมา คือทำให้เกิดแรงโน้มถ่วง

ในสภาพแวดล้อมนี้จะเกิดการรวมกันอย่างซับซ้อนของอะตอมขึ้น และเชื่อมต่อกันจนกลายเป็นวัตถุที่เห็นได้ในโลกของเรา แนนอนการเปลี่ยนแปลงและการสลายตัว รวมถึงสารประกอบอื่นๆ สามารถอธิบายได้ในองค์ประกอบของอะตอมสำหรับอะตอมนั้นถือว่าเป็นสิ่งที่ไม่อาจลดทอนลงได้อีกแล้ว^๕

แต่อริสโตเติล (Aristotle) ได้เปลี่ยนแนวคิดเรื่องอะตอม โดยชี้ให้เห็นว่าเมื่อวัตถุเล็กสองอย่างมาเชื่อมต่อกันไม่ได้สร้างอะไรใหม่ แต่เกิดการทับซ้อนกันเท่านั้น

^๔ อมรา ศรีสุชาติ, "อุบนิษั : อภิปรายที่สอดคล้องกันและที่สอดคล้องกับทฤษฎีวิทยาศาสตร์เรื่องกำเนิดและการสิ้นสุดของจักรวาล โลก สรรพสิ่งและชีวิต", **วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต**, (บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยศิลปากร, ๒๕๔๑), หน้า ๓๐.

^๕ David Konstan, "Epicureanism", In **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**, Edited by Christopher Shields, (Oxford : Blackwell Publishing Ltd., 2003), pp.238-239.

เนื่องจากอะตอมไม่ได้มีอะไรที่ต่างกัน ทำให้สิ่งเหล่านั้นไม่อาจขยายหรือสร้างอะไรใหม่ๆ ขึ้นมาได้ แต่อย่างไรก็ตามทฤษฎีอะตอมก็ทำให้เกิดข้อถกเถียงถึงเรื่องสิ่งที่มีอยู่ที่เล็กที่สุดแทน^๖ โดยอริสโตเติลอ้างถึงนักฟิสิกส์และนักปรัชญาธรรมชาติที่ยืนยันถึงความไม่สิ้นสุดของจักรวาล ผ่านเหตุผลเรื่องพื้นที่ (place) และกาละ (time) คือว่า ถ้าทุกคนต่างมองหาแต่ว่าสรรพสิ่งมีอยู่ที่ไหน? แต่ไม่เคยถามเลยสักนิดว่า ที่จริงสิ่งเหล่านี้มีที่ไหมที่ไหนเลยก็ได้

ตามแนวคิดของอริสโตเติลนั้นได้วางพื้นฐานของปรัชญาธรรมชาติไว้ผ่านเรื่องการเคลื่อนไหว (motion) กาละ (time) และอวกาศ (space) เพราะตามลักษณะทั่วไปที่ถูกต้องของสรรพสิ่งล้วนมีการเคลื่อนไหวหรือการเปลี่ยนแปลง และการเคลื่อนที่แสดงว่ามีพื้นที่รองรับการเคลื่อนไหว พื้นที่รองรับการเคลื่อนไหวนั้นเรียกว่าอวกาศ (space) โดยอวกาศถูกกำหนดขอบเขตที่ตั้งด้วยเทหวัตถุต่างๆ เหมือนกับหน้าต่างมีอยู่ได้ เพราะมีฝาบานที่เปิดช่องให้เป็นหน้าต่าง ในทำนองเดียวกัน ขอบเขตของอวกาศถูกกำหนดด้วยตำแหน่งที่อยู่ห่างกันระหว่างดวงดาวในจักรวาล พื้นที่จากดวงดาวที่อยู่ขอบนอกสุดของจักรวาลออกไปไม่มีอวกาศ ฉะนั้น อวกาศจึงมีขอบเขตจำกัด ส่วนเวลานั้นก็เหมือนกับอวกาศตรงที่ขึ้นอยู่กับความเปลี่ยนแปลงของสรรพสิ่งว่าอะไรมาก่อนหรือมาหลัง^๗

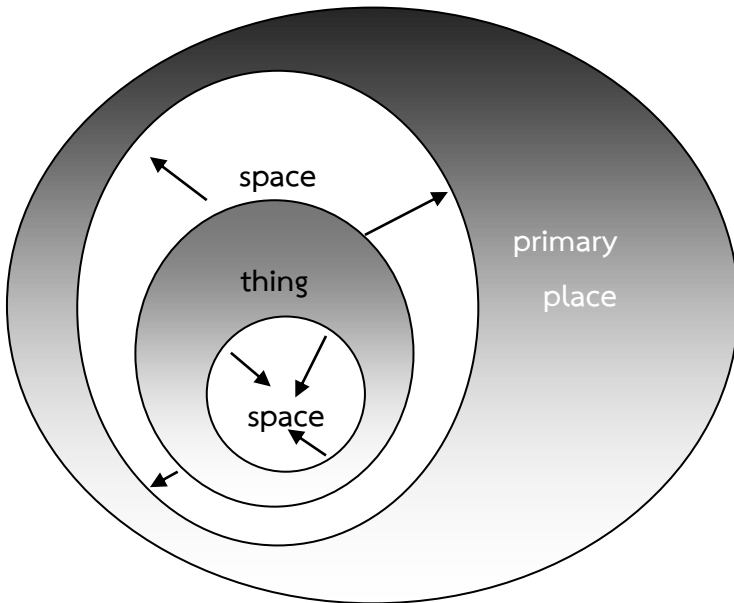
อริสโตเติลได้อธิบายแนวคิดดังกล่าวไว้โดยได้โต้แย้งเกี่ยวกับพื้นที่ (place) ด้วยการอ้างถึงการเคลื่อนไหวทั่วไป โดยตั้งสมมติฐานว่า "พื้นที่นั้นต้องไม่ใช่ส่วนประกอบของสิ่งนั้น แต่ต้องเป็นพื้นที่หลักที่ไม่เล็กก็ต้องใหญ่กว่าสิ่งนั้น และจะต้องถูกทิ้งหรือแยกจากสิ่งนั้นได้ โดยสิ่งนั้นจะต้องมีที่ว่างทั้งด้านบนและล่าง เพื่อให้

^๖ Ibid., p.239.

^๗ พระราชาวรมุณี (ประยูร ธมมจิตโต), ปรัชญากรีก : บ่อเกิดภูมิปัญญาตะวันตก, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๐), หน้า ๒๓๖-๒๓๗.

สิ่งต่างๆ มีเนื้อที่ขึ้นลงได้"^๘ กล่าวคือเขาถือว่าสิ่งต่างๆ มีพื้นที่อยู่รอบๆ ซึ่งมีลักษณะเหมือนกับสิ่งนั้น เช่น สิ่งที่เป็นวงกลมก็จะมีสิ่งที่เป็นวงกลมล้อมรอบหรืออยู่ภายในเพื่อให้วงกลมนั้นขยายหรือหดตัวได้ เป็นต้น

ฉะนั้น การให้เหตุผลของอริสโตเติลเกี่ยวกับเรื่องจักรวาลเป็นการชี้ให้เห็นถึงอวกาศ (space) ที่อยู่รอบหรือภายในสรรพสิ่งทำให้ทุกสิ่งเคลื่อนไหวได้ จักรวาลจึงเป็นที่ตั้งหลักที่มีขอบเขตไม่เคลื่อนไหวซึ่งมีลักษณะเหมือนเรือหรือภาชนะเพื่อรองรับการเคลื่อนไหวและการขยายออกไป เราลองนึกถึงสถานภาพทางร่างกาย กล่าวคือพื้นผิวโดยรอบร่างกายจะเป็นพื้นผิวที่มีการขยายออกได้ และมีช่องว่างให้หดตัวลงได้เช่นกัน เมื่อจักรวาลขยายออกก็ยังมีพื้นที่หลัก (primary place) ซึ่งไม่ขยายไปต่อแต่นั้น ดังภาพตัวอย่าง



^๘ Michael j. white, "Aristotle on the Infinite, Space, and Time", in **A Companion to Aristotle**, edited by Georgios Anagnostopoulos, (Oxford : Blackwell Publishing Ltd.,2009), p.269-270.

ส่วนกาละ (time) นั้นมีอยู่ในลักษณะที่ถูกระบุถึงได้ผ่านความคิดทางด้านเหตุผลเช่นกัน เพราะเป็นไปได้ที่เราจะระบุถึงบางสิ่งว่ามีอยู่ได้โดยบอกไม่ได้ว่าอะไรมีอยู่ และมีอยู่ที่ไหน ฉะนั้น เราจึงต้องแน่ใจว่าจำนวน (number) เท่านั้นที่ไม่มีมีอยู่ เพราะจำนวนไม่ใช่อะไรที่ระบุหรือสามารถระบุถึงได้ เช่น วิทยญาณอาจไม่มีอยู่เพราะไม่อาจระบุจำนวนได้ว่าจริง แต่เราอาจระบุได้ผ่านการเคลื่อนไหวก่อนและหลังจากนั้นได้ ซึ่งอาจเกิดปัญหาอีกว่า อะไรคือการเคลื่อนไหวก่อนและหลังจากนั้น เพราะเมื่อวิทยญาณไม่มี แล้วการเคลื่อนไหวจะมีได้อย่างไร เป็นต้น

แต่ถ้าการเคลื่อนไหวเป็นเรื่องเฉพาะที่มีอยู่นอกเหนือจากวิทยญาณ ถือว่าเป็นการระบุถึงความมีอยู่ของเวลาที่เป็นอิสระจากวิทยญาณหรือเหตุผลนั่นเอง โดยอริสโตเติลระบุถึงความมีอยู่ของเหตุผลที่จริง และนิรันดร์ และจำเป็นต้องอยู่ในรูปแบบของปัญญาสูงสุดหรือสิ่งที่ไม่เคลื่อนไหว^๙ ฉะนั้น จักรวาลจึงมีอยู่ชั่วนิรันดร์ โดยมีโลกเป็นศูนย์กลาง จักรวาลสิ้นสุดที่ดวงดาวที่อยู่ไกลสุด ถัดจากนั้นไปไม่มีอวกาศ พระเจ้าอยู่นอกจักรวาล เป็นผู้เคลื่อนไหวที่ทำให้ดวงดาวทั้งหลายเคลื่อนไหว พระเจ้าทรงเป็นผู้ทำให้สรรพสิ่งเคลื่อนไหวโดยที่พระองค์ไม่เคลื่อนไหว (Unmoved Mover)^{๑๐}

๑.๑.๑.๒ แนวคิดของนักศาสนา

การอธิบายจักรวาลมาถึงจุดเชื่อมต่อกับแนวคิดทางด้านศาสนา โดยเฉพาะเรื่องพระเจ้า ทำให้เกิดนักคิดด้านศาสนาใช้เหตุผลมายืนยันความมีอยู่ (existence) ของจักรวาลซึ่งปรากฏในรูปแบบของธรรมชาติทางอภิปรัชญาว่ามาจากความมีอยู่ของพระเจ้า ซึ่งเราจะพบการอ้างเหตุผลดังกล่าวบนหลักการอธิบายเกี่ยวกับจักรวาล คือ

^๙ Michael j. white, "Aristotle on the Infinite, Space, and Time", in *A Companion to Aristotle*, edited by Georgios Anagnostopoulos,. p.275.

^{๑๐} พระราชมณเฑียร (ประยูร ธมมจิตโต), *ปรัชญากรีก : บ่อเกิดภูมิปัญญาตะวันตก*, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๒๓๘.

ก. ข้อโต้แย้งเรื่องความมีอยู่ของจักรวาลจนถึงความมีอยู่ของสิ่งแรกที่ถือเป็นปฐมเหตุ (first cause) ของสรรพสิ่ง

ข. ข้อโต้แย้งเรื่องปฐมเหตุนี้เกี่ยวข้องกับแนวคิดเรื่องพระเจ้า เพราะข้อโต้แย้งเรื่องจักรวาลนั้นปรากฏเกี่ยวข้องกับวัตถุที่เป็นปฐมเหตุได้นั้นต้องมีลักษณะเป็นอนันต์ เพราะเหตุผลว่า

๑) อะไรก็ตามที่เริ่มต้นและมีอยู่ต้องมีเหตุ

๒) จักรวาลเริ่มต้นและมีอยู่

๓) ดังนั้น จักรวาลต้องมีเหตุในการมีอยู่นั้นด้วย

ข้ออ้าง ๒) เป็นพื้นฐานที่เป็นไปได้ของสิ่งอันเป็นอนันต์ (พระเจ้า) ในอดีตและยังมีอยู่ในปัจจุบัน และในอนาคตจึงยังคงมีความเป็นอนันต์ที่ยังดำเนินอยู่ (potentially infinite) ข้ออ้างนี้จึงยืนยันได้ว่าชุดเหตุการณ์ที่เป็นอนันต์ที่เป็นไปได้ แต่ถ้าจักรวาลเริ่มต้นและมีอยู่อย่างนั้นตลอดเวลา ตามที่มีผู้เสนอตามข้อ ๒) ด้วยวิธีการทางทฤษฎีวิทยาศาสตร์ว่าจักรวาลนั้นมีจุดเริ่มต้น เช่น เกิดจากทฤษฎีบิกแบง (the big bang theory) โดยจักรวาลเริ่มต้นมีอยู่เมื่อ ๑๔ ล้านล้านปี ก่อนจะมีการใช้ภาษาที่พยายามสร้างความหมายทางทฤษฎีสำหรับข้อโต้แย้งทางจักรวาลขึ้น ตัวอย่างที่ดีสำหรับข้อโต้แย้งทางจักรวาลตั้งอยู่บนพื้นฐานการปฏิเสธความเป็นอนันต์ว่าจริงๆ แล้วอาจไม่มีก็เป็นได้ โดยข้อโต้แย้งเหล่านี้

(ข้อยืนยันว่ามีสิ่งที่เป็นอนันต์)

ก. บางสิ่งมีอยู่และการมีอยู่ของสิ่งเหล่านี้ล้วนมีสาเหตุ

ข. อะไรก็ตามที่เป็นเหตุให้เกิดการมีอยู่ก็ต้องอาศัยสิ่งอื่นนอกนั้นเช่นกัน

ค. ถ้าเราย้อนไปแล้วยังมีสิ่งอนันต์ สิ่งนั้นต้องนิ่ง

ง. ฉะนั้น จึงมีปฐมเหตุที่เป็นอนันต์นั้นจึงมีอยู่

(ข้อโต้แย้งว่าไม่มีสิ่งที่เป็นอนันต์) มีความขัดแย้งกันหลักๆ ๒ แบบที่ประเมินผ่านข้ออ้าง ค. ในข้อโต้แย้งนี้ คือ

๑. มีความยุ่งยากที่จะเข้าใจจริงๆ ว่า ชุดของสาเหตุที่นิ่งนั้นคืออะไร?

๒. มีความยุ่งยากที่จะตัดสินใจได้อย่างเด็ดขาดว่าทำไมชุดการให้เหตุผลนี้จึงไม่สามารถสืบไปจนถึงอนันต์ได้?

การแก้ไขความยุ่งยากในข้อแรกนั้น อาศัยแนวคิดอื่นๆ ก็คือ ถ้า ก. (ความเป็นมนุษย์) มีอยู่ ก. ก็เป็นสาเหตุที่ทำให้มีบางสิ่งคือ ข. เกิดขึ้น ทั้งหมดเพราะ ก. มีอยู่จริง หาก ก. ไม่มีก็ไม่สามารถทำให้บางสิ่งมีอยู่ได้ ทำให้ต้องมีบางสิ่งที่มีอยู่ก่อนจะมี ก. เช่นกัน และสิ่งนั้นต้องจริง ฉะนั้น ถ้าไม่มีสิ่งที่จะทำให้ ข. มีอยู่ได้แล้ว ข. จะมีได้อย่างไร^{๑๑} โดยนักคิดสำคัญทางศาสนา อย่างอควินัส (Aquinas) ได้แก้ปัญหานี้ไว้อย่างชัดเจนกว่า โดยเสนอเรื่องการเคลื่อนไหว (moving) ด้วยเหตุผลว่าอะไรก็ตามที่เคลื่อนไหวต้องอาศัยสิ่งอื่น จึงเป็นไปได้ที่จะมีสิ่งหนึ่งที่เหมือนกันคือเป็นทั้ง ๒ อย่าง ทั้งผู้เคลื่อนไหวและถูกทำให้เคลื่อนไหว เพราะเมื่อมีสิ่งหนึ่งเคลื่อนไหวก็จะมีสิ่งอื่นทำให้เคลื่อนไหว แต่เมื่อถึงที่สุดแล้วจะมีสิ่งแรกเท่านั้นที่ทำให้เคลื่อนไหว และสิ่งนั้นเป็นสิ่งที่ไม่เคลื่อนไหว และทุกคนต่างรู้นั่นคือพระเจ้า^{๑๒}

แนวคิดเรื่องจักรวาลนั้นจึงตั้งอยู่บนข้อสมมติฐานที่ว่า สิ่งที่เป็นวัตถุทางกายภาพทั้งหมดล้วนมีสาเหตุ ซึ่งสาเหตุนั้นอาจเป็นพระเจ้า (God) ซึ่งการเข้าใจแบบนี้กลับถูกปฏิเสธโดยกลุ่มปฏิฐานนิยม (positivism)^{๑๓} ที่ตั้งสมมติฐานบนหลักการที่ว่าข้อความล้วนไร้ความหมาย หากไม่สามารถตรวจสอบได้ด้วยความเป็นจริงเชิงประจักษ์ ซึ่งนักคิดกลุ่มนี้มองว่า ข้ออ้างที่เกี่ยวข้องกับอภิปรัชญานั้นควรจะเป็นการพิจารณาบนบริบทที่อธิบายถึงโครงสร้างจริงๆ ของความคิดของเราเกี่ยวกับโลก โดย

^{๑๑} WILLIAM L. ROWE, "Cosmological Arguments", in **A Companion to Philosophy of Religion**, Ed. by Charles Taliaferro, Paul Draper and Philip L. Quinn, Second Edition, (Oxford : Blackwell Publishing Ltd, 2010), pp.368-371.

^{๑๒} Micheal B. Wikinson and Hugh N. Cambell, **Philosophy of Religion : An Introduction**, (New York : Continuum, 2010), p.127.

^{๑๓} ทศณะที่ถือว่า ความรู้ที่สูงที่สุด คือ ความรู้ที่ได้มาจากประสาทสัมผัส อ้างในราชบัณฑิตยสถาน, **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๘๐.

เปรียบเทียบกับสิ่งที่เกิดขึ้น คือศึกษาผลที่เกิดขึ้นแบบวิทยาศาสตร์ศึกษาจะดีกว่า ศึกษาโครงสร้างทางอภิปรัชญา ซึ่งทำให้เห็นว่าเราควรพิจารณาถึงทฤษฎีธรรมชาติ ทางวิทยาศาสตร์มากกว่าจะเป็นธรรมชาติทางอภิปรัชญาซึ่งไม่ใช่วิทยาศาสตร์แต่อย่างใด^{๑๔} ฉะนั้น ประเด็นปัญหาเรื่องจักรวาลที่เรากำลังพิจารณากันอยู่นี้จึงตั้งอยู่บนการให้เหตุผล โดยเหตุผลชุดหนึ่งมาจากแนวคิดทางศาสนาและอีกชุดหนึ่งมาจากเหตุผลทางวิทยาศาสตร์ และต่อไปเราจะพิจารณาคำอธิบายเรื่องจักรวาลในปรัชญาอินเดียด้วยกัน

๑.๑.๒ แนวคิดเรื่องจักรวาลในปรัชญาอินเดีย

ในคัมภีร์อุปนิษัตได้กล่าวถึงการกำเนิดขึ้นของมนุษย์และจักรวาลไว้ โดยมีงานนิพนธ์ภายหลังชื่อ "พรหมสูตร" ของนักปรัชญาอินเดียได้สรุปว่า พรหมันเป็นจุดกำเนิดที่ต่อเนื่องไปจนถึงจุดสิ้นสุดของจักรวาล ต่อมาได้มีนักปราชญ์ชาวอินเดียได้ขยายเนื้อหาเพิ่มเติมจากคัมภีร์ดังกล่าว เพื่อความสะดวกจะได้อธิบายโดยจัดแบ่งไว้ดังนี้

๑.๑.๒.๑ แนวคิดยุคโบราณ

มีนักคิดยุคโบราณที่สำคัญ ๒ ท่านที่โดดเด่น และได้ขยายเนื้อหาความจากพรหมสูตรไว้ดังนี้

ก. ศังกราจารย์ เป็นนักคิดในพุทธศตวรรษที่ ๑๔ (ราวพ.ศ.๑๓๓๑-๑๓๖๓) ได้นิพนธ์เรื่อง "พรหมสูตรภาษย" โดยอธิบายถึงการกำเนิดและการสิ้นสุดของจักรวาลไว้ ดังนี้^{๑๕}

^{๑๔} Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, (New York : Cambridge University Press, 1999), p.563.

^{๑๕} อ่านรายละเอียดใน อมรา ศรีสุชาติ, "อุปนิษัต : อภิปรัชญาที่สอดคล้องกันและที่สอดคล้องกับทฤษฎีวิทยาศาสตร์เรื่องกำเนิดและการสิ้นสุดของจักรวาล โลก สรรพสิ่งและชีวิต", *วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต*, (บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร, ๒๕๔๑), หน้า ๓๕-๓๙.

๑) จักรวาลเกิดขึ้นครั้งแรกจากพรหมันและเมื่อมีการกำเนิดก็เกิดวงจรสภาวะแห่งการเปลี่ยนแปลง (ความไม่เที่ยงแท้) ของจักรวาลและสรรพสิ่ง กล่าวคือ พรหมันทำให้เกิดมีการกำเนิด การสืบต่อ และการกลืนหายของจักรวาลอันเป็นปรากฏการณ์ที่ปรากฏตัวด้วยนามและรูป สัมพันธ์กับความประพบัติและความรู้สึกนึกคิดอันหลากหลายที่เกิดเป็นการกระทำและผลการกระทำที่อยู่ในกรอบของสถานที่และเวลา (กาลอวกาศ) และเหตุปัจจัย สิ่งที่เปลี่ยนแปลงหรือไม่เที่ยงแท้ในจักรวาลมีอยู่ ๖ ประการคือ การเกิด การสืบต่อ การเติบโต การเปลี่ยนรูป การเสื่อมสภาพ และการตาย โดยศาสนาอธิบายผ่านการเปลี่ยนแปลงทางจิต ส่วนวิทยาศาสตร์จะอธิบายผ่านการเปลี่ยนแปลงทางกาย

๒) ทุกสิ่งทุกอย่างคือ พรหมัน โดยเริ่มจากพรหมันเปลี่ยนสภาพสู่ความเป็น ไฟ ดิน น้ำ เป็นต้น แล้วจักรวาลก็ถือกำเนิด ในทางกลับกัน เมื่อการเกิดขึ้นหายไปโดยเข้าไปสู่พรหมันก็เป็นเช่นเดียวกัน โดยสิ่งที่เป็นแก่นแท้ที่เรียกว่า พรหมัน ก็คือเป็น ที่กำเนิดของจักรวาล พรหมันมี ๒ สภาวะ คือ ไม่มีนามและไม่มีรูป มีเพียงหนึ่งเดียวที่เป็นอมตะ ไม่มีเกิดและตาย เป็นสัจภาวะ ส่วนลักษณะที่ปรากฏเป็นจักรวาล, โลก, สรรพสิ่งและชีวิตล้วนตกอยู่ภายใต้วงจรของความเปลี่ยนแปลงจึงไม่ใช่สัจภาวะเป็นโลกทางวัตถุหรือโลกแห่งสัมผัสเป็นมายา ฉะนั้น สิ่งที่เป็นนามและรูป มีกำเนิดและสืบต่อไปได้เพราะอากาศ ซึ่งล้วนแต่เป็นพรหมัน

๓) คำว่า จักรวาล ในภาษาสันสกฤตที่ปรากฏในอุปนิษัตวว่า ไวศวานร ซึ่งใช้กับคำว่า ไวศวานร-อาตมัน ซึ่งหมายถึง อาตมันเป็นสากลหรือจักรวาล

๔) จักรวาลก็มีอยู่ในภาวะของพรหมันก่อนที่จะสร้าง จากภาวะที่เป็นบ่อเกิดที่ค่อยๆ คลี่คลายมาเป็นภาวะเคลื่อนไหว แล้วก็เกิดการแตกตัว ขยายตัวได้ เป็นภาวะของธาตุละเอียดที่เริ่มกำเนิดขึ้น โดยจักรวาลตอนเริ่มต้นนั้นไม่มีรูปทรง โดยพรหมันเป็นผู้สร้างทุกสิ่งด้วยอำนาจมายาที่เป็นไปตามธรรมชาติ และถ้าไม่มีมายาก็ไม่มีการเกิดและตาย จักรวาลแบบนามรูปก็จะหายไปหมด

๕) ลำดับขั้นของจักรวาลและสรรพสิ่งที่มีชีวิต คือ ปुरुષคือพรหมัน เป็นตัวรู้แจ้งสัจภาวะสูงสุด บ่อเกิดของทุกสรรพสิ่ง ไม่ปรากฏรูป เป็นพลังอำนาจ (มายา) ของพรหมันที่จะสร้างสรรพสิ่ง เป็นสิ่งแรกที่เกิดขึ้นในจักรวาล มีอาตมันเป็นตัวรู้เป็นตัวก่อให้เกิดชีวิตมนุษย์ในโลก เป็นตัวรู้หรือปัญญา ส่วนสสารอันเป็นที่มาของสรรพสิ่งและชีวิตมาจากธาตุไฟ น้ำและดิน ชีวิตมีการกำเนิด ๔ แบบคือ เกิดจากไข่ เกิดจาก

มดลูก เกิดจากความชื้น เกิดจากดิน บางที่เกิดจากความชื้นก็เป็นอันเดียวกับเกิดมาจากดิน

๖) จิตวิญญานของแต่ละบุคคลจะออกจากร่าง พกพาเอาผลกรรมที่กระทำไว้ขณะยังมีชีวิตอยู่ไปด้วย ถ้าประกอบกรรมชั่วก็ไปสู่ยมโลก ไปใช้กรรมที่นั่น แล้วกลับมาเกิดบนโลกกายวัตถุอีก ถ้าประกอบกรรมดีก็ไปสู่โลกพระจันทร์หรือสวรรค์ เสวยผลกรรมดีจนหมดบุญก็กลับมาเกิดบนโลกกายวัตถุอีก วนเวียนไม่สิ้นสุด จนกว่าจะรู้แจ้งพรหมัน หลุดพ้นจากความชั่ว ความอยาก จิตวิญญานเข้าสู่พรหมโลก คงสภาพอยู่อย่างนั้น ไม่กลับมาเวียนว่ายตายเกิดอีก

ข. รามานูช เจ้าของลัทธิแห่งพุทธศตวรรษที่ ๑๖-๑๗ ได้วิจารณ์พรหมสูตรไว้โดยใช้ชื่อว่า ศรีภาสย โดยมีแนวคิดเรื่องการกำเนิดและสิ้นสุดจักรวาล โลกสรรพสิ่งและชีวิตไว้ ดังนี้^{๑๖}

๑) จักรวาล โลก สรรพสิ่งและชีวิตที่เรารับรู้ได้ทั้งหมดนั้นล้วนเป็นส่วนหนึ่งของพรหมัน กายเป็นส่วนหนึ่งของสามอย่างที่ร่วมกันเป็นหนึ่งเดียวคือ พรหมัน แต่แตกต่างกันไปตามหน้าที่ คือ จิต (โลกวิญญาน) อจิต (จักรวาล,โลกกายวัตถุ) และพระเจ้าหรืออัสวร หรือนาราย หรือวิษณุผู้ควบคุมทุกสิ่งทุกอย่างและเป็นต้นเหตุหรือบ่อเกิดของจักรวาล ส่วนรูปร่างหรือกายวัตถุที่ปรากฏขึ้นด้วยมายาหรือพลังของพรหมัน โดยพรหมันเป็นผู้ควบคุมทุกอย่างจึงไม่มีสิ่งใดที่เป็นอิสระจากพรหมัน หรือถ้าจะว่าเป็นความเป็นอิสระภาพก็คือการเข้าถึงพรหมัน

๒) จักรวาลและโลกดำรงอยู่ใน ๒ สถานะ คือ การเกิดและดำรงอยู่ กับ ความเสื่อมสลายทำลายและสิ้นสุด หมุนเวียนเป็นเช่นนี้ ในช่วงเวลาที่จักรวาลสิ้นสุด พรหมันคงอยู่ในสภาพคงที่ ส่วนที่เป็นรูปและนามจะสูญสลายไปสิ้น ไม่มีสสาร ทุกอย่างจะกลับคืนเข้าสู่พรหมัน พอถึงการแห่งการสร้างหรือเกิดขึ้นใหม่ก็จะเกิดสสารขนาดใหญ่ (อจิต) และจิตวิญญานความนึกคิดก็เข้าไปรวมกับสสารนั้น พร้อมเอาผล

^{๑๖} อ่านรายละเอียดใน อมรา ศรีสุชาติ, "อุปนิษิต : อภิปรัชญาที่สอดคล้องกันและที่สอดคล้องกับทฤษฎีวิทยาศาสตร์เรื่องกำเนิดและการสิ้นสุดของจักรวาล โลก สรรพสิ่งและชีวิต", หน้า ๔๑-๔๓.

กรรมทั้งดีและชั่วที่ทำไว้ในกาลก่อนเข้าไว้ด้วย ทำให้เกิดจักรวาล โลก สรรพสิ่งและชีวิตที่มีความหลากหลาย มีระดับชั้น แตกต่างกันไปตามผลกรรมที่เคยได้ทำไว้

๓) โลกกายวัตถุประกอบด้วย ๓ อย่างคือ ปรกฤติ หรือสสารเป็นสิ่งแรก ที่กำเนิดขึ้น เปลี่ยนแปลงผันแปร มีหลายระดับ สัมผัสได้ มีความหลากหลายอันเป็นที่มาของสุขและทุกข์ตามผลกรรม , กาลหรือเวลา เป็นตัวการทำให้เกิดสสารมีอายุขัย พัฒนาการไปจากจุดเริ่มต้นที่เป็นการเกิดใหม่ ไปสู่ความเสื่อมสลายและสิ้นสุดของกายวัตถุทั้งปวง

๔) เหตุที่ทำให้พรหมันสร้างสรรพสิ่งให้หลากหลาย อย่างแรก เพราะตอนต้นนั้นทุกอย่างอยู่ในสภาพเดียวกันคือพรหมัน แต่เมื่อพัฒนาไปอยู่ในสภาพที่เป็นกาล อวิทยา ร่างกายที่เปลี่ยนแปลง จึงทำให้เสื่อมสลายได้จึงเกิดความหลากหลายขึ้นมา อย่างที่สอง เพราะพรหมันสร้างสิ่งทั้งหลายทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิตด้วยความพึงใจเหมือนการเล่นเพื่อความบันเทิงใจ ถ้าไม่มีความหลากหลาย ทุกอย่างจะคงที่ เหมือนไม่มีอะไรเกิดขึ้น จึงสร้างเทพเจ้าให้มีความหลากหลายขึ้นก่อนแล้วสร้างสิ่งมีชีวิตอื่นๆ ให้หลากหลาย แต่ในความหลากหลายก็ยังเป็นหนึ่งเดียวกับพรหมัน อย่างที่สาม เพราะถ้าหากทุกสิ่งไม่มีความแตกต่างกัน ก็จะมี ความสับสนระหว่างความดีและความชั่ว การทำให้แตกต่างกันจึงเป็นแยกระหว่างดีกับชั่ว และระดับของสิ่งต่างๆ อย่างที่สี่ เพราะความแตกต่างกันเกิดจากผลกรรมของแต่ละคนที่มีมาก่อนสร้างโลก โดยก่อนสร้างโลกทุกอย่างเท่าเทียมกัน แต่เมื่อสร้างสรรพสิ่งมีชีวิตที่มีกรรม ความไม่เท่าเทียมจึงเกิดขึ้น ฉะนั้น การสร้างจักรวาลและโลกจึงเป็นไปตามผลจากกรรมของจักรวาลและโลกที่ผ่านมาในอดีตนั่นเอง

ค. พุทธปรัชญาเถรวาท ในทัศนะของพุทธปรัชญามีคำอธิบายเกี่ยวกับเรื่องโลกและจักรวาลโดยอาศัยพื้นฐานเดียวกันในเรื่องพรหมัน แต่กลายเป็นว่า "พรหมัน" ของพุทธปรัชญาเถรวาทอาจไม่ได้พิจารณาในลักษณะเดียวกันนี้ แต่เป็นการอธิบายด้วยเหตุผลว่า "พรหมัน" เกิดได้อย่างไร และก่อกำเนิดเป็นจักรวาลได้อย่างไร ฉะนั้น ในพระไตรปิฎกอันเป็นคัมภีร์สำคัญทางพุทธปรัชญาเถรวาทจึงอธิบายเรื่องดังกล่าวโดยอาศัยคำอธิบายเรื่องจักรวาลไว้ ๒ แบบคือ

๑) จักรวาลทางด้านจิตวิทยาหรือจิตใจ (psychological or mental universe) คำอธิบายในพระไตรปิฎกที่เกี่ยวกับเรื่องจักรวาลไม่ได้เกี่ยวกับประเด็นคำถามว่าโลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง โลกมีที่สุด โลกไม่มีที่สุด เป็นต้นพระพุทธองค์จะไม่ทรงตอบด้วยเห็นว่าไม่เป็นไปเพื่อความดับทุกข์^{๑๗} ดังคำอธิบายเรื่องวิวัฒนาการเรื่องโลกไว้ในอัครัญญสูตรว่า

"มีสมัยบางครั้งบางคราวเมื่อโลกพินาศ กำลังพินาศ สัตว์ไปเกิดในชั้นอาภัสสรพรหม สัตว์เหล่านั้นได้สำเร็จทางใจ มีปิตีเป็นอาหาร มีรัศมีขานออกจากกายตนเอง สัญจรไปได้ในอากาศ อยู่ในวิมานอันงาม สถิตอยู่ในภพนั้น ต่อมาเมื่อโลกกลับเจริญขึ้นอีกครั้ง จักรวาลทั้งหมดล้วนมีแต่น้ำ มีตมณแลไม่เห็นอะไร ดวงจันทร์และดวงอาทิตย์ก็ยังไม่ปรากฏ ดวงดาวนักษัตรทั้งหลายก็ยังไม่ปรากฏ กลางวันกลาง คืนก็ยังไม่ปรากฏ เดือนหนึ่งและกึ่งเดือนก็ยังไม่ปรากฏ ฤดูและปีก็ยังไม่ปรากฏเพศชายและเพศหญิงก็ยังไม่ปรากฏ สัตว์ทั้งหลาย ถึงซึ่งอันนับเพียงว่าสัตว์เท่านั้น"

ข้อความนี้ได้ระบุถึงสิ่งที่เรียกว่า "อาภัสสรพรหม" ว่าเป็นสัตว์ชนิดหนึ่งกับ "จักรวาล" ว่ามีอยู่ แต่เป็นการมีอยู่แบบแยกกัน ไม่ได้เกี่ยวข้องกัน แต่เมื่อจักรวาลพัฒนาขึ้น และน่าสังเกตว่าจักรวาลพัฒนาขึ้นด้วยกฎตามธรรมชาติไม่ขึ้นอยู่กับใครเป็นผู้สร้าง แต่พออาภัสสรพรหมเข้าไปเกี่ยวข้องก็เกิดคำอธิบายที่เชื่อมโยงกันระหว่างสัตว์ (อาภัสสรพรหม) กับโลก (จักรวาล) ซึ่งตรงนี้จะพบว่าคำอธิบายส่วนใหญ่จะมองจากมุมมองของสัตว์ที่ไปเกี่ยวข้องมากกว่าจะมองผ่านมุมมองของจักรวาลโดยตรงที่ไม่เกี่ยวข้องกับสัตว์ ดังข้อความต่อมาว่า

"ต่อมาโดยล่วงระยะกาลยืดยาวช้านาน เกิดง้วนดินลอยอยู่บนน้ำทั่วไป ได้ปรากฏแก่สัตว์เหล่านั้นเหมือนนมสดที่บุคคลเคี้ยวให้งวด แล้วตั้งไว้ให้เย็นจับเป็นผาอยู่ข้างบน ฉะนั้นง้วนดินนั้นถึงพร้อมด้วยสี กลิ่น รส มีสีคล้ายเนยใส หรือเนยข้นอย่างดี ฉะนั้น มีรสอร่อยดูจรรวมฝืดเลี่ยนหาโทษมิได้ต่อมามีสัตว์ผู้หนึ่งพูดว่า ท่าน ผู้เจริญทั้งหลายนี้จักเป็นอะไร แล้วเอานิ้วช้อนง้วนดินขึ้นลองลิ้มดู เมื่อเขาเอานิ้วช้อนง้วนดิน

^{๑๗} อ่านรายละเอียดใน ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๕๑/๑๒๒.

ขึ้นลงลิ้มดูอยู่ จัวนดินได้ซาบซ่านไปแล้ว เขาจึงเกิดความอยากขึ้น แม้สัตว์พวกอื่นก็พากันกระทำตามอย่างสัตว์นั้น เอนิ้วช้อนจัวนดินขึ้นลงลิ้มดู เมื่อสัตว์เหล่านั้นพากันเอนิ้วช้อนจัวนดินขึ้นลงลิ้มดู จัวนดินได้ซาบซ่านไปแล้ว สัตว์เหล่านั้นจึงเกิดความอยากขึ้น ต่อมาสัตว์เหล่านั้นพยายามเพื่อจะปั่นจัวนดินให้เป็นคำๆ ด้วยมือแล้วบริโภคนคราวที่พวกสัตว์พยายามเพื่อจะปั่นจัวนดินให้เป็นคำๆ ด้วยมือแล้วบริโภคนั้น เมื่อรัศมีกายของสัตว์เหล่านั้นก็หายไปแล้ว ดวงจันทร์และดวงอาทิตย์ก็ปรากฏ เมื่อดวงจันทร์และดวงอาทิตย์ปรากฏแล้ว ดวงดาวนักษัตรทั้งหลายก็ปรากฏ เมื่อดวงดาวนักษัตรปรากฏแล้ว กลางคืนและกลางวันก็ปรากฏ เมื่อกลางคืนและกลางวันปรากฏแล้ว เดือนหนึ่งและกึ่งเดือนก็ปรากฏ เมื่อเดือนหนึ่ง และกึ่งเดือนปรากฏอยู่ ฤดูและปีก็ปรากฏ"^{๑๘} และจากข้อความนี้ทำให้ "จักรวาล" มีความหมายจากการมองผ่านมุมมองของสัตว์หรืออภัสสรพรหมที่เราสามารถเข้าใจได้ ๒ แบบ คือ

(ก) **อภัสสรพรหม** เป็นจิตดวงแรกที่สร้างจักรวาลเช่นเดียวกับแนวคิดแบบนักเทววิทยาที่ถือว่าจักรวาลตั้งอยู่บนข้อสมมติฐานที่ว่า สิ่งที่เป็นวัตถุทางกายภาพทั้งหมดล้วนมีปฐมเหตุ ซึ่งปฐมเหตุนั้นอาจเป็นพระเจ้าหรือที่ในปรัชญาอินเดียเรียกว่า "พรหมัน"

แต่พระเจ้านั้นอริสโตเติลถือว่าเป็นผู้ทำให้สรรพสิ่งเคลื่อนไหวโดยที่พระองค์ไม่เคลื่อนไหว (Unmoved Mover) แต่ "อภัสสรพรหม" ในที่นี้เป็นสัตว์ที่เคลื่อนไหวด้วยอำนาจกิเลสที่เป็นเหตุสำคัญในการเปลี่ยนแปลง กล่าวคือ กิเลสนั้นเป็นเหตุให้ทำกรรมและรับวิบากของกรรม ซึ่งแนวคิดนี้สอดคล้องกับหลักกฎกรรมและสร้างคำอธิบายเรื่องภพ ภูมิหรือจักรวาลในแง่ทางด้านจิตวิญญาณ

อีกแห่งหนึ่งคือ สัตว์เหล่านี้ประกอบด้วยกายจุจรีต วิจจุจรีต มโนจุจรีต ติเตียนพระอริยเจ้า เป็นมิจฉาทิภูฏิ ยึดถือการกระทำด้วยอำนาจมิจฉาทิภูฏิ เบื้องหน้าแต่ตาย เขาย่อมเข้าถึงอบาย ทุกคติ วินิบาต นรก ส่วนสัตว์เหล่านี้ประกอบด้วยกายสุจรีต วิจสุจรีต มโนสุจรีต ไม่ติเตียนพระอริยเจ้า เป็นสัมมาทิภูฏิ ยึดถือการกระทำด้วย

^{๑๘} อ่านรายละเอียดใน ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๕๖/๖๕-๖๖.

อำนาจสัมมาทิฐิ เบื้องหน้าแต่ตาย เขาย่อมเข้าถึงสุคติโลกสวรรค์^{๑๙} การระบุถึงโลกแบบสุคติและทุกดินนั้นเป็นจักรวาลที่รองรับผลของการกระทำในเรื่องกรรมนั้นอาจถูกปฏิเสธโดยนักปรัชญาปฏิฐานนิยมที่ตั้งสมมติฐานถึงข้อความใดก็ตามที่ไม่สามารถตรวจสอบได้โดยความเป็นจริงเชิงประจักษ์นั้นถือว่าเป็นข้อความที่ไร้ความหมาย แต่หากพิจารณาในแง่ความเห็นเหตุปัจจัย ผ่านลักษณะของกิเลส กรรม วิบากนั้นทำให้จักรวาลปรากฏเชิงประจักษ์ได้ และดูเหมือนว่าพุทธปรัชญาเถรวาทจะมีคำอธิบายหลักการดังกล่าวไว้ในธรรมิกสูตรซึ่งชี้แจงให้เห็นรูปแบบของจักรวาลที่สัมพันธ์กับสัตว์ (มนุษย์) ๒ ลักษณะคือ

จักรวาลแบบที่ ๑ จักรวาลแบบเสื่อม ไม่ใช่เป็นการเสื่อมของจักรวาลโดยตัวเอง แต่เป็นไปตามความเสื่อมของจิตใจสัตว์เป็นต้นเหตุ ดังข้อความว่า "สมัยใด พระราชาเป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้น แม้พวกข้าราชการ ก็เป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อพวกข้าราชการไม่ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้น แม้พราหมณ์และคฤหบดี ก็เป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อพราหมณ์และคฤหบดีไม่ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้น แม้ขวานิคมนและชาวชนบท ก็เป็นผู้ไม่ตั้งอยู่ในธรรม พระจันทร์และพระอาทิตย์ย่อมหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ เมื่อพระจันทร์และพระอาทิตย์หมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ หมู่ดาวนักษัตรก็ย่อมหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ เมื่อคืนและวันหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ เดือนหนึ่งและกึ่งเดือนก็หมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ เมื่อเดือนหนึ่งและกึ่งเดือนหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ ฤดูและปีก็ย่อมหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ เมื่อฤดูและปีหมุนเวียนไม่สม่ำเสมอ ลมย่อมพัดไม่สม่ำเสมอ เมื่อลมพัดไม่สม่ำเสมอ ลมก็เดินผิดทางไม่สม่ำเสมอ ย่อมพัดเวียนไป เมื่อลมเดินผิดทางไม่สม่ำเสมอพัดเวียนไป เทวดาย่อมกำเริบ เมื่อเทวดากำเริบฝนย่อมไม่ตกต้องตามฤดูกาล เมื่อฝนไม่ตกต้องตามฤดูกาล ข้าวกล้าทั้งหลายก็สุกไม่เสมอกัน มนุษย์ผู้บริโภคข้าวที่สุกไม่เสมอกัน ย่อมเป็นผู้มีอายุน้อย มีผิวพรรณเศร้าหมองมีกำลังน้อย มีอาพาธมาก"

จักรวาลแบบที่ ๒ จักรวาลแบบเจริญ ไม่ใช่เป็นการเจริญของจักรวาลโดยตัวเอง แต่เป็นไปตามความเจริญทางด้านจิตใจสัตว์เป็นต้นเหตุ ดังข้อความว่า "สมัย

^{๑๙} ที.สี. (ไทย) ๙/๑๓๗/๗๖.

ใด พระราชาเป็นผู้ตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้น แม้ข้าราชการก็ย่อมเป็นผู้ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อข้าราชการตั้งอยู่ในธรรมสมัยนั้น แม้พราหมณ์และคฤหบดีก็เป็นผู้ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อพราหมณ์และคฤหบดีตั้งอยู่ในธรรม สมัยนั้น แม้ชาวนิคมนและชาวชนบท ก็ย่อมเป็นผู้ตั้งอยู่ในธรรม เมื่อชาวนิคมนและชาวชนบทเป็นผู้ตั้งอยู่ในธรรม พระจันทร์และพระอาทิตย์ก็ย่อมหมุนเวียนสม่ำเสมอ เมื่อพระจันทร์และพระอาทิตย์หมุนเวียนสม่ำเสมอ กัน หมู่ดาวนักษัตรก็ย่อมหมุนเวียนสม่ำเสมอ เมื่อหมู่ดาวนักษัตรหมุนเวียนสม่ำเสมอ คีนและวันก็ย่อมหมุนเวียนสม่ำเสมอ เมื่อคีนและวันย่อมหมุนเวียนสม่ำเสมอ เดือนหนึ่ง และกึ่งเดือนก็ย่อมหมุนเวียนสม่ำเสมอ กัน เมื่อเดือนหนึ่งและกึ่งเดือนหมุนเวียนสม่ำเสมอ ฤดูและปีก็ย่อมหมุนเวียนไปสม่ำเสมอ เมื่อฤดูและปีหมุนเวียนไปสม่ำเสมอ กัน ลมย่อมพัดสม่ำเสมอ เมื่อลมพัดสม่ำเสมอ ลมย่อมพัดไปถูกทาง เมื่อลมพัดไปถูกทาง เหวดาย่อมไม่กำเริบ ฝนย่อมตกต้องตามฤดูกาล เมื่อฝนตกต้องตามฤดูกาล ข้าวกล้าก็สุกเสมอกัน มนุษย์ผู้บริโภคข้าวกล้าที่สุกเสมอกัน ย่อมมีอายุยืน มีผิวพรรณดี มีกำลัง และมีอาพารน้อย”^{๒๐}

โดยข้อสังเกตต่อจักรวาลนั้นดังที่กล่าวนี้สัมพันธ์กับสัตว์โดยตรง โดยสัตว์นั้นมีโครงสร้างที่สัมพันธ์กับจิตที่ประกอบด้วยกุศลธรรมและอกุศลธรรมซึ่งเป็นตัวกำหนดวิถีปฏิบัติและผลที่ตามมา ทำให้เกิดจักรวาลที่พัฒนาขึ้นและเสื่อมลง โดยมีสัตว์เป็นผู้กำหนด

(ข) วิญญาณ จักรวาลนั้นเป็นเรื่องของการรับรู้ โดยลักษณะดังกล่าว พระพุทธศาสนาเรียกว่า "วิญญาณ" โดยวิญญาณนั้นเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตและชีวิตนั้นมีเกิดและดับ ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในอัสสุตวตาสูตว่า “ร่างกายอันประชุมด้วยมหาภูต ๔ (ดิน น้ำ ไฟ ลม) ที่ตถาคตเรียกว่า จิตบ้าง มโนบ้าง วิญญาณบ้าง จิตเป็นต้นนั้นดวงหนึ่งเกิดขึ้น ดวงหนึ่งดับไปในกลางคีนและกลางวัน”^{๒๑} การเกิดขึ้นของชีวิตคือการเกิดขึ้นของจักรวาล และการดับของชีวิตก็คือการดับของจักรวาล คำอธิบายนี้ทำ

^{๒๐} อภ.จตุ. (ไทย) ๒๑/๗๐/๗๔.

^{๒๑} ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๒๓๒/๑๑๕.

ให้ความหมายของโลกนั้นเป็นลักษณะของวิญญานที่เป็นตัวสร้างโลกและจักรวาลขึ้น ดังคำอธิบายว่า "จักขุ รูป จักขุวิญญาน ธรรมที่จะพึงรู้แจ้งด้วย จักขุวิญญานไม่มี ณ ที่ใด โลกหรือการบัญญัติว่าโลกก็ไม่มี ณ ที่นั้น ฯลฯ ใจ ธรรมารมณ์ มโนวิญญานธรรม ที่จะพึงรู้แจ้งด้วยมโนวิญญาน ไม่มี ณ ที่ใด โลก หรือการบัญญัติว่าโลกก็ไม่มี ณ ที่นั้น"^{๒๒} ฉะนั้น วิญญานหรือการรับรู้จึงเป็นต้นเหตุของจักรวาลในทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาท และเมื่อรับรู้อะไรก็ตามก็จะเรียกสิ่งนั้นสิ่งนี้ โดยสิ่งที่เรียกหรือระบุ นั้นจะกลายเป็นโลกและจักรวาลของคนๆ นั้น นั่นคือทฤษฎีจักรวาลแบบพุทธปรัชญาเถรวาท แต่น่าสังเกตว่า โลกและจักรวาลในลักษณะนี้เป็นคำอธิบายหรือขยายต่อจากวิญญานของผู้คนเป็นหลัก จึงทำให้เกิดการรับรู้โลกใน ๓ ลักษณะคือ

(๑) **โลกตามข้อเท็จจริง (Fact)** เป็นโลกแบบตรงไปตรงมา เช่น เมื่อตอนที่สัตว์เกิดขึ้นบนโลกต่างกลัวและคิดกันว่าคงจะดีหนอถ้าแสงสว่างปรากฏขึ้นมา ต่อแต่นั้นดวงอาทิตย์อันให้ความกล้าเกิดขึ้นแก่มหาชนก็ได้ตั้งขึ้น ฉะนั้น สิ่งนั้นจึงได้นามว่า สุริยะที่แปลว่า ทำให้กล้า เมื่อดวงอาทิตย์นั้น ทำแสงสว่างตลอดวันแล้ว อัสตงค์ไป ความมืดมนก็กลับมีขึ้นอีก สัตว์เหล่านั้น พากันคิดว่า คงจะเป็นการดีหนอ ถ้าหากว่ายังมีแสงสว่างอย่างอื่นเกิดขึ้น ตอนนั้นดวงจันทร์อันสร้างความพอใจของสัตว์เหล่านั้นจึงเกิดขึ้นมา ด้วยเหตุนี้แหละ สิ่งนั้นจึงได้นามว่า พระจันทร์ แปลว่าทำให้พอใจ^{๒๓}

(๒) **โลกตามความเป็นจริง (Reality)** เป็นโลกตามสภาวะ มีการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป ความเป็นจริงอันเดียวกันว่าสิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ สิ่งใดเป็นทุกข์ สิ่งนั้นไม่ใช่ตัว ไม่ใช่ตน^{๒๔} เป็นเรื่องจักรวาลทางด้านฟิสิกส์หรืออภิปรัชญา (physical or metaphysical universe) ซึ่งจะอธิบายในข้อ ๒)

(๓) **โลกที่เป็นจริง (Truth)** เป็นโลกที่สัตว์หรือบุคคลเข้าไปรับรู้ คือ ความทุกข์และความดับทุกข์ เป็นการเข้าใจโลกแห่งความจริง เช่น ความเกิดก็เป็น

^{๒๒} ส.ส. (ไทย) ๑๘/๗๖/๓๘.

^{๒๓} ที.ปา. (ไทย) ๓/๑/๑๗๘.

^{๒๔} อ่านรายละเอียดในอนัตตลักขณสูตร วิ.มหา. (ไทย) ๔/๒๑/๒๑-๒๒.

ทุกซ์ ความแก่ก็เป็นทุกซ์ ความเจ็บไข้ก็เป็นทุกซ์ ความตายก็เป็นทุกซ์ ความประจวบด้วยสิ่งที่ไม่เป็นที่รัก ก็เป็นทุกซ์ ความพลัดพรากจากสิ่งเป็นที่รักก็เป็นทุกซ์ บรรดาสิ่งใดไม่ได้สิ่งนั้นก็เป็ทุกซ์ โดยย่อ อุปาทานขันธ์ ๕ เป็นทุกซ์ ความดับทุกซ์คือ ตัณหานันต์ดับโดยไม่เหลือ ด้วยมรรคคือวิราคะ สละ สละคืน ปล่อยไป ไม่พัวพัน^{๒๕} โดยข้อแตกต่างระหว่างโลกตามความเป็นจริงกับโลกที่เราเห็นว่าจริงนั้น ก็คือ โลกตามความเป็นจริง เราได้แค่พิจารณาเห็นว่าเป็นจริงตามนั้นเปลี่ยนแปลงสิ่งใดไม่ได้ แต่โลกที่เราเห็นว่าจริงนั้น เป็นความจริงแบบความเห็น (ทิฎฐิ) เมื่อเราเห็นชอบ (สัมมาทิฎฐิ) หรือเราเห็นผิด (มิจฉาทิฎฐิ) จะสามารถเปลี่ยนโลกหรือจักรวาลซึ่งในที่นี้ก็คือ "ตัวเรา" ได้ตลอดเวลา

ฉะนั้น โลกทั้ง ๒ มีจิตหรือวิญญาณเป็นส่วนประกอบในการเปลี่ยนแปลง และรับรู้โลกและจักรวาลในแต่ละแบบ และสร้างกระบวนการเรียนรู้โลกที่ต่างกันไป โดยส่วนใหญ่ นักคิดชาวพุทธจะให้ความสำคัญในโลกแบบ Truth มากกว่าโลกแบบ Reality แต่ก็ยังมีคนเห็นว่าโลกแบบ Truth ที่เกี่ยวข้องกับทุกซ์และดับทุกซ์นั้น ก็ยังต้องอาศัยโลกแบบ Reality เพื่อยืนยันและสนับสนุนอยู่เช่นเดิม

๒) จักรวาลทางด้านอภิปรัชญา (metaphysical universe) คำว่า metaphysics หรืออภิปรัชญานั้นตามคำอธิบายของอริสโตเติลหมายถึงอะไรที่มาภายหลังจากกายภาพ (physics) หลักการนี้บรรยายถึงถึงความแตกต่างกันระหว่างสิ่งเราสัมผัสได้กับสิ่งที่เป็ธรรมชาติจริง ๆ^{๒๖} โดยอธิบายผ่านจักรวาลที่ปรากฏกับเรานั้น ล้วนเป็นปรากฏการณ์ที่มีระเบียบหรือความเป็นจริงบางอย่างเป็นหลักอยู่เบื้องหลัง เช่น ถ้าเราโยนก้อนหินขึ้นไปบนฟ้า ก้อนหินก้อนนั้นจะต้องตกลงมาที่พื้นทุกครั้งไป เพราะมีกฎแรงโน้มถ่วงอยู่เบื้องหลัง และกฎแรงโน้มถ่วงเป็นธรรมชาติจริง ๆ เป็นต้น

พุทธปรัชญาเถรวาทจึงได้จำแนกความจริง (Truth) คือทุกซ์และความดับทุกซ์ไว้ภายใต้กฎความเป็นจริง (Reality) เช่น อิทัปปัจจยตา นิยาม ไตรลักษณ์ เป็นต้น

^{๒๕} อ่านรายละเอียดในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร วิ.มหา. (ไทย) ๔/๑๔/๑๖.

^{๒๖} Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, p.49.

โดยลักษณะความจริง (Truth) ที่เรารู้ได้นั้นต้องมีความเป็นจริง (Reality) อยู่เบื้องหลังและสนับสนุนให้เกิดความจริงทางกายภาพที่เราสามารถรับรู้ได้ เช่นการอธิบายถึงความจริงเรื่องทุกข์ด้วยหลักความเป็นจริงคือหลักความเป็นเหตุปัจจัย (อิทัปปิจจยา) ว่า

"เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี เพราะสิ่งนี้เกิด สิ่งนี้จึงเกิด เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ คือ เพราะอริขาคเป็นปัจจัยจึงมีสังขาร เพราะสังขารเป็นปัจจัยจึงมีวิญญาณ เพราะวิญญาณเป็นปัจจัยจึงมีนามรูป เพราะนามรูปเป็นปัจจัยจึงมีสฬายตนะ เพราะสฬายตนะเป็นปัจจัยจึงมีผัสสะ เพราะผัสสะเป็นปัจจัยจึงมีเวทนา เพราะเวทนาเป็นปัจจัยจึงมีตัณหา เพราะตัณหาเป็นปัจจัยจึงมีอุปาทาน เพราะอุปาทานเป็นปัจจัยจึงมีภพ เพราะภพเป็นปัจจัยจึงมีชาติ เพราะชาติเป็นปัจจัยจึงมี ชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัสและอุปายาสความเกิดขึ้นแห่งกองทุกข์ทั้งมวลนี้ ย่อมมีด้วยอาการอย่างนี้ ก็เพราะอริขาคดับโดยสํารอกหาส่วนเหลือมิได้ สังขารจึงดับ เพราะสังขารดับวิญญาณจึงดับ เพราะวิญญาณดับนามรูปจึงดับ เพราะนามรูปดับสฬายตนะจึงดับ เพราะสฬายตนะดับผัสสะจึงดับ เพราะผัสสะดับเวทนาจึงดับ เพราะเวทนาดับตัณหาจึงดับ เพราะตัณหาดับอุปาทานจึงดับ เพราะอุปาทานดับภพจึงดับ เพราะภพดับชาติจึงดับเพราะชาติดับ ชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัสและอุปายาสจึงดับความดับแห่งกองทุกข์ทั้งมวลนี้"^{๒๗}

พุทธปรัชญาเถรวาทจึงยืนยันความจริง (Truth) เรื่องทุกข์และความดับทุกข์ได้ ก็ด้วยการยืนยันความเป็นจริง (Reality) คือความเป็นเหตุปัจจัย (อิทัปปิจจยา) ก่อน ฉะนั้น ถ้าเราถือว่าโลกหรือจักรวาลเป็นเรื่องของจิตที่สามารถรับรู้ความจริง (Truth) ได้ ก็ต้องพูดโดยเชื่อมโยงไปหาความเป็นจริง (Reality) ซึ่งเป็นภพที่มีอยู่แล้วในธรรมชาติ ดังข้อความนี้ว่า "เพราะตถาคตอุบัติขึ้นก็ตาม ไม่อุบัติขึ้นก็ตาม ชาติุนัน

^{๒๗} อง.ทสภ. (ไทย) ๒๔/๙๒/๑๕๘.

คือ ความตั้งอยู่ตามธรรมดา ความเป็นไปตามธรรมดาก็คงตั้งอยู่อย่างนั้นเอง ตถาคตตรัสรู้ บรรลุนั้นว่า สังขารทั้งปวงไม่เที่ยงครั้นแล้วจึงบอก แสดง บัญญัติ แต่งตั้งเปิดเผย จำแนก ทำให้เข้าใจง่ายว่าสังขารทั้งปวงไม่เที่ยง...เป็นทุกข์...ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา"^{๒๘} ฉะนั้น โลกหรือจักรวาลจึงมีกฎเกณฑ์ที่เป็นลักษณะตายตัวชัดเจน หรือที่เรียกว่า เช่นนั้นเอง (ตถตา) ตามแนวคิดนี้จักรวาลจึงอยู่ภายใต้แนวคิดแบบอภิปรายญาที่อยู่เหนือประสบการณ์ แต่รับรู้ได้ผ่านการเชื่อมโยงกับบุคคลหรือความจริงที่เราสัมผัสได้ผ่านเรื่องทุกข์และความดับทุกข์

และเมื่อเราจะวิเคราะห์ถึงปัญหาว่าเหตุใดพระพุทธรองค์จึงไม่ทรงตอบปัญหาเกี่ยวกับเรื่องโลกและปัญหาบางอย่าง เช่น ปัญหาเรื่องโลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง โลกมีที่สุด โลกไม่มีที่สุด ชีพก็อันนั้น สรีระก็อันนั้น ชีพอย่างหนึ่ง สรีระอย่างหนึ่ง สัตว์เบื่องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ สัตว์เบื่องหน้าแต่ตายไปไม่มีอยู่ สัตว์เบื่องหน้า แต่ตายไปมีอยู่ก็มี ไม่มีอยู่ก็มี สัตว์เบื่องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ก็มีใช่ ไม่มีอยู่ก็มีใช่^{๒๙} เราจะพิจารณาเหตุผลผ่านจักรวาลเชิงอภิปรายนี้เป็นหลัก คือ

เหตุผลที่ ๑ เราจะพบคำตอบต่อปัญหาเรื่องโลกหรือจักรวาลเป็นไปได้ ๓ แบบคือ ๑. ยืนยัน ๒. ปฏิเสธ และ ๓. ทั้งยืนยันและปฏิเสธ ซึ่งทุกคำตอบล้วนมีเหตุผลที่เชื่อมโยงกับความคิดเห็น (ทฤษฎี) ที่แตกต่างกัน แต่ทุกคำตอบนั้นล้วนเป็นสิ่งที่เกี่ยวกับโลกที่เป็นวัตถุ เมื่อพิจารณาข้อเท็จจริงและเหตุผลทางตรรกะ จะทำให้เกิดคำพรรณนาความหมายที่หลากหลาย และหาที่สิ้นสุดไม่ได้ เพราะภาษาที่บรรยายความหมายของโลกไม่สามารถตรวจสอบความหมายได้ว่าจริงหรือไม่ หรือแม้จะตรวจสอบได้ก็ไม่มีประโยชน์หรือไม่มีคุณค่าใดๆ เช่น ถ้าหากเราต้องการพิสูจน์คำว่า "โลกมีที่สุดหรือไม่มีที่สุด" ก็ต้องพิจารณาจากเหตุผลว่าโลกนั้นต้องไม่มีคนมาเกิดอีกจึงจะพิสูจน์ข้อความนี้ว่าจริงหรือไม่ แต่ข้อเท็จจริงคือว่า ถ้าไม่มีใครมาเกิดอีกแล้วใครจะ

^{๒๘} อ.ต.ก. (ไทย) ๒๐/๕๗๖/๒๗๓-๒๗๔

^{๒๙} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๔๗/๑๑๗.

รู้ว่าโลกนั้นมีที่สุดหรือไม่มีที่สุด หรือแม้จะมีคนรู้ได้ว่าโลกมีที่สุดหรือไม่มีก็ตาม ก็ไม่ได้เปลี่ยนแปลงความหมายของความเป็นจริงนั้นได้^{๓๐}

เหตุผลที่ ๒ คำถามเหล่านี้ทำให้เกิดคำตอบแบบอัคราคาหิตทิวฐฐ คือมีความเห็นสุดโต่งระหว่างมีกับไม่มี ซึ่งหลักการหนึ่งของการตรวจสอบว่า "อะไรมีหรือไม่มี" ตามแนวคิดที่ว่า "เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี เพราะสิ่งนี้เกิด สิ่งนี้จึงเกิด เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มีเพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ"^{๓๑} และคำว่า "สิ่งนี้" คาอุปาฮานะ (David J. Kalupahana) ใช้คำว่า "ภูต" หมายถึงสิ่งที่กลายมาเป็นโดยอ้างถึงความจริงคือหลักฐานที่ปรากฏแต่ไม่ได้แสดงแบบนักสัมบูรณ์นิยม (absolutism)^{๓๒} หรือนักสารัตถนิยม (substantialist)^{๓๓} คำว่า "ภูต" (become) จึงเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นความเปลี่ยนแปลง ความจริงจึงไม่มีสิ่ง (entity) หรือมีสารัตถะอยู่ภายใน มีแต่สิ่งที่เปลี่ยนแปลง

ฉะนั้น คำว่า "ภูต" จึงเป็นสิ่งที่แสดงความสมบูรณ์ของความเปลี่ยนแปลงเท่านั้น เพราะความจริงเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลง ซึ่งการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวทำให้เกิดสิ่งใหม่ที่เรียกว่า "การเกิดขึ้น" (ภว)^{๓๔} เราจึงพบว่าสิ่งที่เปลี่ยนแปลงได้ปรากฏอยู่ในเฉพาะสังขตธรรมเท่านั้น เพราะยังเป็นสิ่งที่ปัจจัยปรุงแต่งได้ "สิ่งนี้" จึงหมายถึงขันธ

^{๓๐} อ่านรายละเอียดใน พระมหาขวัณชัย กิตติเมธี (เหมประไพ), "การศึกษาเชิงวิพากษ์ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท", **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตร์ดุสิตบัณฑิต**, (บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๗), หน้า ๑๘.

^{๓๑} ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๑๕๓/๖๘.

^{๓๒} สัมบูรณ์นิยม ถือว่า มีสิ่งที่มียู่เอง เป็นอยู่เอง มีอยู่ เป็นอยู่ด้วยตนเอง เป็นอิสระไม่ขึ้นกับเหตุปัจจัยอื่นใด อ้างใน ราชบัณฑิตยสถาน, **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๑.

^{๓๓} สารัตถนิยม ถือว่า มีสิ่งที่สามารถดำรงอยู่ตามลำพังโดยไม่พึ่งสิ่งอื่น อ้างใน **เรื่องเดียวกัน**, หน้า ๙๓.

^{๓๔} David J. Kalupahana, **The Buddha's Philosophy of Language**, (Sri Lanka : A Sarvodaya Vishva Lekha Publication, 1999), pp.79-80.

๕ ซึ่งตรงกับคำว่า "สังขาร" ที่ถูกปัจจัยปรุงแต่งให้ปรากฏในลักษณะรูปธรรมคือ รูป และนามธรรมคือ เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ สิ่งเหล่านี้เป็นสิ่งที่ต้องเปลี่ยนแปลงหรือเป็นสิ่งที่กลายมาเป็นจริง ส่วนสภาวะของสิ่งนั้นจะเป็นลักษณะว่า ไม่เที่ยง เปลี่ยนแปลง และทนสภาพเดิมไม่ได้^{๓๕} ฉะนั้น เมื่อพุทธปรัชญาเถรวาทอธิบาย "สิ่ง" ว่ามีลักษณะทั้งมีและไม่มี การระบุว่ามียกด้วยเหตุปัจจัยที่มี การที่ระบุว่ามีก็ด้วยไม่มีเหตุปัจจัยดังกล่าว เช่นเดียวกับโลกจะมีที่สุดก็ได้ ไม่มีที่สุดก็ได้ ไม่ใช่ขึ้นอยู่กับสิ่งนั้น แต่ขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัย และเมื่ออธิบายลักษณะดังกล่าวว่าเป็นไปได้อย่างไรจึงเป็นการระบุถึงเหตุปัจจัยเท่านั้น แต่หากจะระบุถึง "สิ่งนั้น" ก็เป็นแค่เพียงบัญญัติที่เราเรียกกันไปเอง กล่าวคือ

"นมสดจากแม่โค นมส้มจากนมสด เนยข้นจากนมส้ม เนยใสจากเนยข้น หัวเนยใสจากเนยใส สมัยใดเป็นนมสด สมัยนั้น ไม่นับว่านมส้ม เนยข้น เนยใส หัวเนยใส นับว่านมสดอย่างเดียวเท่านั้น สมัยใดเป็นนมส้ม สมัยนั้น ไม่นับว่านมสด เนยข้น เนยใส หัวเนยใส นับว่าเป็นนมส้มอย่างเดียวเท่านั้น สมัยใดเป็นเนยข้น สมัยนั้น ไม่นับว่านมสด นมส้ม เนยใส หัวเนยใส นับว่าเป็นเนยข้นอย่างเดียวเท่านั้น สมัยใดเป็นเนยใส สมัยนั้นไม่นับว่านมสด นมส้ม เนยข้น หัวเนยใส นับว่าเป็นเนยใสอย่างเดียวเท่านั้น สมัยใดเป็นหัวเนยใส สมัยนั้น ไม่นับว่านมสด นมส้ม เนยข้น เนยใส นับว่าเป็นหัวเนยใสอย่างเดียวเท่านั้น เหล่านี้แลเป็นชื่อตามโลก เป็นภาษาของโลก เป็นโวหารของโลก เป็นบัญญัติของโลก ที่ตถาคตกล่าวอยู่ มิได้ยึดถือ"^{๓๖}

ฉะนั้น การระบุจักรวาลด้วยที่สุดหรือไม่มีที่สุดจึงเป็นการระบุถึง "สิ่งนั้น" แต่พุทธปรัชญาเถรวาทมองว่า "สิ่งนั้น" เป็นแค่บัญญัติ แต่ความเป็นจริงเป็นเหตุปัจจัยนั่นเอง

^{๓๕} อ่านรายละเอียดใน พระมหาขวัณชัย กิตติเมธี (หม่อมประไพ), "การศึกษาเชิงวิพากษ์ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท", หน้า ๗๐-๗๑

^{๓๖} ที.สี. (ไทย) ๙/๓๑๒/๒๘๑.

เหตุผลที่ ๓ เรื่องลักษณะที่ปรากฏกับไม่ปรากฏ โดยลักษณะดังกล่าวเป็นลักษณะความจริงที่มีอยู่แล้ว แต่ศักยภาพของแต่ละคนมีไม่พอจะเข้าถึงได้ เช่นเดียวกับเราอยู่กรุงเทพฯ ย่อมไม่สามารถเห็นเชียงใหม่ได้ ฉะนั้น เชียงใหม่จึงไม่ปรากฏแก่คนกรุงเทพฯ เช่นเดียวกับกรุงเทพฯ ก็ไม่ปรากฏกับคนเชียงใหม่ แต่ไม่ได้หมายความว่า สิ่งเหล่านั้นไม่มี แต่ศักยภาพของคนที่จะรู้และเห็นต่างๆ ต่างหากที่เป็นอุปสรรค

ฉะนั้น การรู้ข้อจำกัดของตัวเองจึงเป็นเหตุที่ทำให้เราควรศึกษาเอาจากสิ่งที่ปรากฏเท่านั้น ไม่ควรเพ้อฝันถึงสิ่งที่ไม่ปรากฏ คือไม่จำเป็นต้องคิดว่าเชียงใหม่เป็นอย่างไร แต่เราอาจรู้จักเชียงใหม่จากคนที่เกิดในเชียงใหม่ที่อาจมีอยู่ในใกล้ตัวเราแทน ซึ่งจะทำให้เข้าใจได้ว่าเชียงใหม่เป็นแบบใด ดังข้อความว่า "เราไม่พูดถึงที่นั่นอันเป็นที่สุดของโลกกว่าควรรู้ ควรเห็น ควรบรรลุด้วยการเดินทาง ก็ถ้าหากเรายังไม่บรรลุถึงที่สุดของโลกแล้ว ก็จะไม่กล่าวถึงการกระทำที่สุดทุกข์ ก็แต่ว่าเราบัญญัติเรียกว่าโลก เหตุให้เกิดโลก การดับของโลก และทางให้ถึงความดับโลก ในสรีระร่างมีประมาณว่าหนึ่งนี้ และพร้อมทั้งสัญญาพร้อมทั้งใจครอง แต่ไหนแต่ไรมา ยังไม่มีใครบรรลุถึงที่สุดโลกด้วยการเดินทาง และเพราะที่ยังบรรลุถึงที่สุดโลกไม่ได้ จึงไม่พ้นไปจากทุกข์"^{๓๗} ฉะนั้น จักรวาลจึงตั้งอยู่บนพื้นฐานของการเข้าใจสิ่งที่ปรากฏก่อนแล้วจึงจะเข้าใจสิ่งไม่ปรากฏได้ต่อไป

๑.๑.๒.๒ แนวคิดปรัชญาอินเดียยุคสมัยใหม่

จากที่ได้ศึกษาเรื่องจักรวาลมาอย่างต่อเนื่อง จะพบว่ามี การพยายามอธิบายว่า จักรวาลเกิดขึ้นมาได้อย่างไร? ในสมัยโบราณก็พยายามให้เหตุผล แม้ในสมัยใหม่ก็ยังมี การหาเหตุผลกันต่อมา ดังมีนักคิดปรัชญาอินเดียสมัยใหม่กลุ่มหนึ่ง ยังคงหาความหมายของจักรวาลกันอยู่ แม้จะไม่สามารถค้นหาคำตอบทางอภิปรัชญา (Metaphysic) ได้ แต่ทางด้านญาณวิทยาโดยเฉพาะผ่านภาษาที่พิจารณาในเรื่อง

^{๓๗} ส.ส. (ไทย) ๑๕/๒๔๘๘/๗๙.

ความหมาย (meaning) และการให้เหตุผล (reasoning) จะเป็นประโยชน์อย่างมาก โดยผู้เขียนได้สรุปแนวคิดสำคัญๆ ไว้ศึกษาในที่นี้สัก ๒ แนวคิด คือ

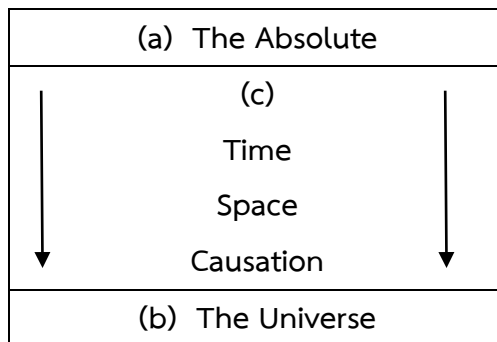
ก. สวามี วิเวกานันทะ (Swami Vivekananda) ได้ยึดหลักวิธีการอธิบายของคังกรจารย์ โดยคังกรจารย์เชื่อว่าความเป็นจริงไม่มีอะไรสร้าง จาก trascendence^{๓๘} และพระเจ้ามีสภาวะแบบนั้น และสิ่งที่สร้างนั้นล้วนเป็นมายา และกลายเป็นข้อถกเถียงกันว่าการสร้างจักรวาลนั้นเป็นมายา ได้อย่างไร? โดยเขาชี้ให้เราตรวจสอบปัญหาดังกล่าวจากประสบการณ์ (empirical) วิเวกานันทะต้องการสร้างความสมดุลระหว่างแนวคิดทั้งสองด้านคือทั้งสิ่งที่เป็นจริง และสิ่งที่ถูกสร้าง เขามองว่าโลกนั้นเป็นความจริง และพระเจ้าก็มีอยู่จริง เช่นเดียวกับการสร้างจักรวาลนั้นก็ยืนยันย่นว่าพระเจ้ามีจริง เพียงแต่สถานะที่แตกต่างกันระหว่างผู้สร้าง (creator) นั้นมีอยู่จริง และสิ่งที่ถูกสร้าง (created) ที่ไม่มีอยู่ในฐานะเที่ยงแท้แน่นอนจึงเป็นมายาอย่างที่เราเข้าใจ แต่ก็ยืนยันการสร้างได้ว่ามีจริง เพราะมีโลกที่เราอยู่นี้เกิดขึ้น^{๓๙}

ถ้าจะอธิบายให้ชัดขึ้น เราจะพบว่า การสร้างนั้นเป็นการแสดงให้เห็น ความจำกัดบางอย่าง เช่น มีการเกิด การเปลี่ยนแปลง และไม่ยั่งยืน เป็นต้น วิเวกานันทะจึงมองไปยังปัญหานี้ว่า "ทำไมสิ่งที่ไม่จำกัดและเป็นจริงสูงสุดถึงกลายมาเป็นสิ่งที่จำกัดได้?" เขาได้เสนอคำตอบว่า (a) สิ่งสูงสุด (The Absolute) และ (b) เอกภพ (The Universe) และจากสิ่งสูงสุดนี้เองได้กลายมาเป็นเอกภพ เขาอธิบายว่า จักรวาลที่เราเข้าใจนี้ เริ่มต้นจากโลกแห่งใจ (mental world) หรือโลกทางจิตวิญญาณ (spiritual world) ทุกสิ่งในโลกนั้นมีอยู่จริงในโลกแห่งจิตใจ (mind) ฉะนั้น สิ่งสูงสุด (a) กลายมาเป็นเอกภพ (b) จึงต้องผ่านทางเวลา (Time) อวกาศ (Space)

^{๓๘} อุตฺรภาพ คือ ๑. ภาวะที่อยู่พ้นขอบข่ายของโลกหรือธรรมชาติ ๒. ภาวะที่พ้นจากโลกียวิสัย อ้างใน ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๙๘.

^{๓๙} Basant Kumar Lal, *Contemporary Indian Philosophy*, 9th Reprints, (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 2013) ,p.15.

และความเป็นเหตุผล (Causation) (c) และเมื่อผ่านเวลา อวกาศและความเป็นเหตุผล จึงกลายเป็นกาย (body) ซึ่งมีลักษณะเปลี่ยนแปลง เป็นโลกวัตถุ (material world) และเป็นจักรวาลอย่างที่ปรากฏนี้^{๔๐} โดยมีรูปประกอบดังนี้



การอธิบายถึงการสร้างจักรวาลของวิเวกานันทะได้แสดงให้เห็นว่า สิ่งสูงสุดนั้นไม่มีเวลา อวกาศหรือความเป็นสาเหตุปรากฏในนั้น จึงทำให้สิ่งสูงสุดไม่เปลี่ยนแปลง เป็นนิรันดร์ และไม่มีอะไรเกิดขึ้นได้ภายในนั้นทำให้มีเพียงสิ่งเดียว ฉะนั้น ทุกสิ่งทุกอย่างจึงเริ่มต้นภายหลังจากจากกระบวนการสร้างทั้งสิ้น แต่ก็ยังมีคำถามอีกว่า "เวลา อวกาศและความเป็นสาเหตุเกิดมาจากไหน? ถ้าสิ่งเหล่านี้ไม่มีอยู่ในสิ่งสูงสุดและถ้าการสร้างไม่ได้นำสิ่งเหล่านั้นมาด้วย แล้วสิ่งเหล่านี้กลายเป็นสิ่งที่มีอิสระได้อย่างไร?" คำตอบนั้นเชื่อมโยงกับความคิดด้านเอกนิยมของวิเวกานันทะ โดยเขาแสดงว่า อวกาศ กาลและความเป็นสาเหตุนั้นไม่ใช่ความเป็นจริงทางอภิปรัชญา (metaphysical reality) เป็นแค่รูปแบบเท่านั้น เพราะว่าสิ่งเหล่านั้นไม่ได้มีอยู่อย่างอิสระ เวลาขึ้นอยู่กับสรรพสิ่ง เวลาเปลี่ยนแปลงพร้อมๆ กับการเปลี่ยนแปลงของใจเรา เช่น เวลาเดียวกันสำหรับคนหนึ่งอาจยาวแต่สำหรับคนหนึ่งอาจสั้น เป็นต้น

^{๔๐} Swami Vivekananda, **Jnana Yoga**, 4th edition , (Mayavati, Almora : Advaita ashrama, 1930), pp.119-120.

เวลาจึงสัมพันธ์กับความคิดที่สามารถหายไปได้ตลอดเวลา อย่างในความฝัน เราอาจคิดไปว่าเรามีชีวิตอยู่ได้หลายร้อยปี ทั้งที่เวลาจริงอาจผ่านไปแค่ไม่กี่นาที

ฉะนั้น เวลาจึงขึ้นอยู่กับสถานะของใจ ส่วนอวกาศและความเป็นสาเหตุ นั้นก็มีคำอธิบายเช่นกันว่า มิติของอวกาศขึ้นอยู่กับแง่มุมของการมองเห็น เหมือนกับอะไรก็ตามที่เป็นเหตุของจุดหนึ่งนั้นอาจเป็นผลมาจากจุดอื่นๆ ฉะนั้น อวกาศ เวลา และความเป็นสาเหตุจึงเป็นสิ่งที่ไม่มีอิสระ เพราะไม่มีอยู่โดยแยกขาดจากสิ่งอื่นได้ เราไม่สามารถมีแนวคิดเรื่องอวกาศเวลา หรือความเป็นสาเหตุที่เป็นนามธรรมได้โดยไม่สัมพันธ์กับสิ่งอื่นได้ คำอธิบายนี้ช่วยให้เราพิจารณาได้ว่า สรรพสิ่งมีอยู่ โดยเป็นรูปแบบที่พระเจ้าสร้างขึ้นเพื่อทำให้การสร้างเป็นไปได้ รูปแบบจึงไม่ใช่สิ่งที่เป็นอภิปราย และจากการวิเคราะห์นี้จึงทำให้เห็นว่าเวลา อวกาศ และความเป็นสาเหตุ จึงไม่ใช่ทั้งเป็นจริงหรือไม่จริง วิเวกานันทะอธิบายโดยเปรียบเทียบกับทะเลและคลื่น กล่าวคือคลื่นเป็นเหมือนกับทะเล แต่คลื่นก็ต่างกับทะเล เพราะคลื่นมีการขึ้นลง และหายไป นั่นไม่ได้หมายความว่ารูปแบบของคลื่นเป็นมายา เพราะคลื่นก็ยังมียู่ รูปแบบก็อยู่อย่างนั้น เพราะเรายังสามารถเห็นได้ถึงรูปแบบดังกล่าว ข้อเปรียบเทียบนี้ช่วยอธิบายแนวคิดของวิเวกานันทะที่ยอมรับความเป็นจริงของจักรวาลกับรูปแบบของอวกาศ เวลา และความเป็นสาเหตุไม่ใช่ภาพมายา แต่ความเป็นจริงมีรูปแบบที่หายไป ได้ทำให้รูปแบบของคลื่นเป็นเพียงแค่ลักษณะขึ้นลงเท่านั้น แต่จักรวาลก็ยังอยู่ตรงนั้น โดยรูปแบบเหล่านั้นยังมีอยู่และเป็นสิ่งเดียวที่ทำให้เราเห็นสิ่งเหล่านั้นได้

ตามข้อเท็จจริงความหมายของจักรวาลนั้นไม่ได้ออกมาจากพระเจ้า โดยเป็นสิ่งที่เสร็จสมบูรณ์อย่างที่เราเห็นนี้ วิเวกานันทะเรียกปรากฏการณ์นี้ว่า การสร้างนิรันดร์ (perpetual creation) การสร้างนี้จึงไม่มีเวลา ไม่มีการเริ่มต้นหรือสิ้นสุดของเวลา เอกภพเป็นเพียงการสำแดงหรือการแสดงของพระเจ้าเท่านั้น เขาจึงกล่าวว่า "นั่นไม่ใช่โลกที่ถูกสร้างขึ้นในวันใดวันหนึ่ง ไม่ใช่พระเจ้ามาและสร้างโลกในเวลาที่เราหลับอยู่ ไม่ใช่เป็นอย่างนั้นเลย พลังงานที่สร้างขึ้นยังคงมีอยู่ต่อไป พระเจ้าเป็น

ผู้สร้างสิ่งที่เป็นนิรันดร์ พระองค์จึงไม่เคยอยู่ที่ไหนเลย"^{๔๑} วิเวกานันทะพยายามจะผสมแนวคิดเรื่องการสร้าง (creation) และการพัฒนา (evolution) ไว้ด้วยกัน

ทฤษฎีการพัฒนามีความยุ่งยากที่จะอธิบายถึงจุดเริ่มต้นของทุกสรรพสิ่ง แม้แต่ดาร์วิน (Charles Darwin) ก็ไม่อธิบายถึงเซลล์ชีวิตแรกๆ มาจากไหน เขาได้แต่งหนังสือเล่มสำคัญเรื่อง "the origin of species" แปลเป็นไทยในชื่อว่า "กำเนิดสปีชีส์" ความตอนหนึ่งกล่าวว่า "แต่ละสปีชีส์มิได้ถูกสร้างขึ้นอย่างเป็นเอกเทศต่อกัน แต่สืบเชื้อสายมาจากสปีชีส์อื่นๆ เช่นเดียวกับพันธุ์ (varieties) ต่างๆ กระนั้นก็ตามข้อสรุปดังกล่าวแม้จะมีรากฐานดี แต่มักไม่เป็นที่พอใจจนกว่าจะแสดงให้เห็นได้ว่า สปีชีส์จำนวนนับไม่ถ้วนที่กำลังอาศัยอยู่ในโลกใบนี้เปลี่ยนแปลงไปจนกระทั่งมีโครงสร้างและการปรับตัวรวมกันอย่างสมบูรณ์แบบ..."^{๔๒} ดาร์วินจึงถือว่าเชื้อสายนั้นสืบต่อมาจากความหลากหลายก่อนจะหลงเหลือแค่เพียงอย่างเดียว ซึ่งดูจะขัดแย้งกับแนวคิดที่ว่าพระเจ้าที่เป็นเอกภาวะสร้างสรรค์สรรพสิ่งขึ้นมา แต่ดูเหมือนทฤษฎีของวิเวกานันทะจะช่วยอธิบายถึงบ่อกำเนิดของจักรวาลได้เป็นอย่างดีว่าทั้งหมดมาจากการที่จักรวาลนั้นอยู่ในกระบวนการวิวัฒนาการนั่นเอง

ตามทรรศนะของเขา ทุกสิ่งในธรรมชาติมาจากรูปแบบที่ละเอียดอ่อนจนถึงรูปแบบที่หยาบกระด้าง เรื่องของโลกจึงเป็นเรื่องของการตีแผ่ธาตุพื้นฐานที่มีอยู่ในรูปแบบที่ปรากฏออกมาให้สัมผัสได้นั่นเอง"^{๔๓} สัตว์หรือสิ่งต่างๆ ไม่ได้มีความหลากหลายอย่างที่เข้าใจ เป็นแต่ด้วยวิวัฒนาการที่ขยายออกไปจากละเอียดสู่แบบหยาบคือจากพระเจ้าไปสู่สิ่งต่างๆ แต่ไม่ใช่อย่างที่ดาร์วินอธิบายโดยอาศัยจากลักษณะที่หยาบไปสู่ละเอียดด้วยทฤษฎีการเลือกโดยธรรมชาติ (natural selection) ที่เกิดจาก

^{๔๑} Swami Vivekananda, **Complete Work of Swami Vivekananda**, (Mayavati, Almora : Advaita ashrama, 1963), p.122.

^{๔๒} ชาร์ลส์ ดาร์วิน, **กำเนิดสปีชีส์ (The Origin of Species)**, แปลโดย ดร.นำชัย ชีววิวรรธนและคณะ, พิมพ์ครั้งที่๒, (กรุงเทพมหานคร : สารคดี, ๒๕๕๘), หน้า ๒๐.

^{๔๓} Basant Kumar Lal, **Contemporary Indian Philosophy**, 9th Reprints, pp.14-17.

การเปลี่ยนแปลงในสภาวะของชีวิต ดังที่เกิดขึ้นระหว่างผู้อาศัยดั้งเดิมกับผู้แย่งชิง หากใครรู้จักการปรับเปลี่ยนจนเข้ากับสภาวะทางกายภาพได้อย่างสมบูรณ์นั้นนั้นเป็นสาเหตุให้สิ่งมีชีวิตที่จะสามารถครอบครองแผ่นดินนั้นได้ แต่หากไม่สามารถปรับตัวได้ก็สูญหายไป^{๔๔} ฉะนั้น ทฤษฎีของดาร์วินจึงเป็นการอธิบายที่ขัดกับเรื่องการสร้างและการพัฒนาของวิเวกานันตะที่ชี้ให้เห็นว่าสรรพสิ่งเป็นอันเดียวกัน เขาจึงเป็นแนวคิดแบบเอกนิยมที่รวมทุกอย่างไว้ด้วยกัน และมองทุกอย่างในฐานะจิตที่มีอยู่เดิมกับวัตถุที่เปลี่ยนแปลงนั้นต้องสัมพันธ์กันอย่างแยกกันไม่ได้ เพราะทั้งสองนั้นจำต้องอาศัยกันเพื่อพัฒนาต่อไป จึงไม่อาจขาดสิ่งใดสิ่งหนึ่งไปได้ และทั้งหมดล้วนมีพระเจ้าเป็นผู้สร้างและพัฒนา

ข. ศรีอโรบินโด (Sri Aurobindo) เป็นนักคิดที่พิจารณาข้อเท็จจริงเรื่อง การสร้างผ่านจุดเริ่มต้นของจิตวิญญาณเดิมที่มีอยู่ และการพัฒนาตัวเองไปสู่สถานะที่สูงขึ้น เขามองว่าการพูดถึงเกี่ยวกับการเกิดใหม่ทางจิตวิญญาณนั้นเป็นการเติบโตของสองสิ่งคือ (ก) เป็นสมมติฐานที่ว่าอุดมคติสามารถบรรลุได้ และอุดมคติเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติของเรา แต่บางอย่างเราก็กลิ้งเกี่ยวกับตัวเราไปเสียเอง (ข) มีการแสดงนัยว่าเราได้สืบสายจากจิตวิญญาณดวงเดิม มีตัวตน มีการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา และการเปลี่ยนแปลงนั้นคือการพัฒนาไปสู่สิ่งใหม่ ฉะนั้น การสร้างสิ่งใหม่จึงเกิดจากกระบวนการสร้างแบบการสืบเชื้อสาย (descent) หรือการรวมกัน (involution) และการก้าวข้าม (ascent) หรือ วิวัฒนาการ (evolution) โดยกระบวนการดังกล่าวมีคำอธิบาย ดังนี้

๑) การสืบเชื้อสาย (descent) หรือการรวมกัน (involution) เป็นการอธิบายถึงลักษณะรวมกันของการสร้างว่าเกิดจากรูปแบบตามที่ปรากฏในคำอธิบายของเวทานตะที่ว่า ทุกอย่างเป็นผลจากความไม่รู้ (อวิद्या) โดยความไม่รู้นั้นทำให้เรา

^{๔๔} ชาร์ลส์ ดาร์วิน, กำเนิดสปีชีส์ (The Origin of Species), แปลโดย ดร.นำชัย ชีววิวรรธนและคณะ, พิมพ์ครั้งที่๒, หน้า ๙๗.

(อาตมัน) มาสู่จักรวาล และมีตัวตน (ร่างกาย) ปรากฏขึ้น ฉะนั้น ผลก็คือทุกสรรพชีวิตลี้มธรรมชาติความเป็นจริงว่าตนเองเป็นไครมาจากไหน เพราะอำนาจความไม่รู้

ส่วนในอโศกเวทาทันตะก็พูดว่าในความเป็นจริงนั้นไม่เคยมีการสร้างและมายาเกี่ยวกับจักรวาลก็ไม่ใช่อะไรเลย เป็นแค่การเล่นและการสร้างความสนุกที่เรียกว่า ลีลา^{๔๕} ศรียอร์พินโทอธิบายถึงการสร้างว่าเป็นการกระโดดลงไปในความไม่รู้ (ignorance) ของจิตวิญญาณ ความไม่รู้ไม่ใช่เป็นอำนาจต่างหาก แต่เป็นส่วนหนึ่งที่ห่อหุ้มวิญญาณของพระเจ้าในตัวเราไว้ แต่ก็ไม่ได้ปฏิเสธความรู้เรื่องพระเจ้า ความไม่รู้จึงตั้งอยู่กึ่งกลางระหว่างวิญญาณพระเจ้าสูงสุด และความไม่รู้อะไรเลย โดยจักรวาลถูกสร้างขึ้นด้วยความจริงแบบนี้ สิ่งสูงสุดได้ใส่ส่วนหนึ่งของตัวเองลงมาไว้ในตัวตนของมนุษย์ทุกคน และใช้เป็นต้นเหตุที่ทำให้การสร้างและพัฒนาสิ่งใหม่เป็นไปได้

แต่ปัญหาคือว่า ทำไมสิ่งสูงสุดจึงเลือกจะสร้างความไม่รู้ในตัวเรา ทำไมไม่สร้างความรู้ให้เรา และถ้าพระองค์ต้องสร้างความไม่รู้ทำไมไม่จำกัดพลังของความไม่รู้ไว้? ศรียอร์พินโทกล่าวว่าสิ่งสูงสุดสามารถสร้างให้ตัวเรามีความรู้สมบูรณ์แบบ แต่เพราะโลกที่ยิ่งใหญ่หรือสมบูรณ์แบบจะเป็นของผู้รู้และบัณฑิตที่เห็นและรู้สึกได้เองเท่านั้น ซึ่งการสร้างนั้นเริ่มต้นจากโลกที่ไม่มีอะไรเลย แต่เราจะต้องพัฒนาต่อไป การสร้างก็คือการพัฒนาซึ่งเกี่ยวข้องกับความรู้ในตัวเรา เพื่อให้เราอยู่นอกเหนือจากความรู้และสิ่งที่จำกัดนี้ไปได้ ดังที่ศรียอร์พินโทอธิบายว่า "วิญญาณที่ไม่สิ้นสุด มีการกระทำที่ไม่จำกัดจึงสามารถสร้างผลที่ไม่จำกัดได้ ส่วนการผสมกันระหว่างความจริงและรูปแบบของความจริงและการสร้างโลกขึ้นนั้น เป็นการผสมกันของสิ่งที่มีรูปร่างที่มีความรู้แต่เป็นไปอย่างจำกัด ซึ่งอยู่นอกเหนือความเป็นจริงที่ไม่จำกัด (the infinite reality)"^{๔๖}

ฉะนั้น แนวคิดเรื่องโลกของศรียอร์พินโทจึงถือว่าจักรวาลนั้นเป็นการผสมกันอย่างจำกัด จึงทำให้เกิดมายา จักรวาลจึงมีอยู่จริง และพรหมันก็ทรงสร้าง

^{๔๕} Basant Kumar Lal, **Contemporary Indian Philosophy**, 9th Reprints, pp.170-171.

^{๔๖} Sri Aurobindo, **The Life Divine**, (India : Pondicherry, 2005), p.123.

จักรวาลขึ้นมาจริงๆ โดยจักรวาลก็คือโลกที่มีเทวภาพเหมือนสิ่ง สัตว์ และมนุษย์ ที่เป็นภาคสำแดงของพระองค์ ต่างกันแต่กระบวนการสำแดงเท่านั้น ศรียอร์พินโทจึงถือว่าทุกอย่างมาจากพรหมัน แตกต่างก็ตรงกระบวนการเท่านั้น

ส่วนอโหวตะเวทानตะกลับมองว่าจักรวาลหรือโลกนั้นเป็นแค่เพียงมายา มายาคืออำนาจของพระเจ้า การสร้างจักรวาลหรือโลกนั้นจึงเป็นลักษณะการหลอกลวงธรรมดา^{๔๗} ซึ่งคำอธิบายของท่านคังกราจารย์ที่อธิบายถึงพรหมันว่าเป็นผู้สร้าง แต่สร้างแบบมายากล คือเห็นเป็นจริงสำหรับผู้มีอวิชชา ส่วนผู้มีปัญญาเห็นแจ้งแล้วจะเห็นว่า โลกไม่ได้มีอยู่จริง เป็นเพียงภาพปรากฏของพรหมัน เกิดจากการตะลึงเห็นของผู้มีอวิชชาเท่านั้นเอง ที่จริงโลกก็คือพรหมันนั่นเอง^{๔๘} ฉะนั้น ในมุมมองของศรียอร์พินโทจึงถือว่ามายามีอยู่จริงในฐานะทำให้มนุษย์สามารถพัฒนาก้าวหน้าต่อไปได้ แต่คำอธิบายแบบอโหวตะเวทานตะมองว่ามายาเป็นรูปแบบที่พระเจ้าสร้างจักรวาลและโลกขึ้นมา ซึ่งคำอธิบายนี้ชี้ให้เห็นกระบวนการสร้างมากกว่าการรวมกันอยู่ตั้งแต่เริ่มต้นแบบที่ศรียอร์พินโทอธิบาย

๒) การก้าวข้าม (ascent) หรือ วิวัฒนาการ (evolution) วิวัฒนาการเกี่ยวข้องกับการรวมกันระหว่างจิตวิญญาณกับวัตถุ ตามข้อเท็จจริงวิวัฒนาการจะเป็นไปได้ก็เพราะมีความสัมพันธ์กันอยู่ในนั้น กล่าวคือมีความเกี่ยวข้องกันระหว่างวิญญาณในรูป ชีวิตและใจ ซึ่งทำให้เกิดการก้าวข้ามไปสู่จิตวิญญาณที่สูงขึ้นไป และร่างกายที่มีชีวิตขึ้นมาก็เพราะไปสัมพันธ์กับวัตถุ ฉะนั้น ชีวิตจึงมีขบวนการก้าวข้ามไปสู่สิ่งที่สูงขึ้นไป โดยสิ่งที่สูงขึ้นนั้นต้องเริ่มต้นจากสิ่งที่ต่ำก่อนเสมอ ศรียอร์พินโทรู้สึกว่สิ่งชั้นต่ำไม่สามารถจะวิวัฒนาการได้หากในสิ่งนั้นปราศจากสิ่งชั้นสูง เพราะว่าการวิวัฒนาการไม่สามารถเกิดขึ้นได้หากไม่มีอะไรอยู่ในนั้นเลย เขาอธิบายว่า "จิตเกิดขึ้นจากวิวัฒนาการสุดท้าย เพราะว่าป็นธาตุหรือโครงสร้างที่รวมกับสิ่งเดิม (วิญญาณสูงสุด)

^{๔๗} ดร.อิเรนทรโมฮัน ทัตตะ, **ปรัชญาอินเดีย**, แปลโดย สนัน ไชยานุกุล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙), หน้า ๕๕๖.

^{๔๘} อติคักดิ์ ทองบุญ, **ปรัชญาอินเดียร่วมสมัย**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๕๕), หน้า ๑๒๒.

การวิวัฒนาการจึงเป็นการกระทำที่ตรงข้ามกับการรวมกันเท่านั้น"^{๔๙} โดยการวิวัฒนาการนั้นไม่ใช่การเติบโตขึ้นจากสิ่งชั้นต่ำไปสู่สิ่งชั้นสูง แต่เป็นกระบวนการแทนที่และปฏิเสธสิ่งชั้นต่ำด้วยการก้าวข้าม แบบบูรณาการ ในปรัชญาของศรีอรรถพินโท หมายถึงการก้าวข้ามผ่านการสืบทอดสาย^{๕๐} โดยการสืบทอดสายจากสิ่งชั้นสูงลงมาปรากฏในสิ่งชั้นต่ำ และเปลี่ยนแปลงตัวเองไปสู่ความสมบูรณ์ เพื่อก้าวไปสู่สิ่งชั้นสูงได้ต่อไป ตัวอย่างเช่น ต้นไม้ต้นนั้นจะเติบโตได้ก็ด้วยอาศัยกลไกการเติบโตที่อยู่ภายในนั้น โดยต้นไม้ต้นเล็กนั้นจะมีรูปแบบของกิ่งใบและผลอยู่แล้ว ฉะนั้น การจะเติบโตเป็นต้นไม้ใหญ่ที่มีกิ่งใบและผลได้นั้นจึงมีความเป็นไปได้

มอยตร้า (S.K.Moitra) ได้ใช้วิธีการเปรียบเทียบให้เห็นชัดขึ้นว่า "มุมมองตามปกติของการวิวัฒนาการ สามารถมองผ่านการก้าวข้ามจากสิ่งชั้นต่ำ (the lower grade) สู่อะไรที่สูง (the higher grade) ก็ไม่ต่างจากการเดินขบวนของกองทัพที่ต้องพร้อมตลอด เช่นเดียวกับการวิวัฒนาการของศรีอรรถพินโทซึ่งเหมือนกองทัพดังกล่าวที่กำลังจะเดินทางไปรบ อุปกรณ์สำหรับต่อสู้และสื่อสารทุกอย่างต้องพัฒนาจนสมบูรณ์แบบที่สุดเสียก่อนจึงจะพร้อมสำหรับทำการรบ"^{๕๑}

เหตุผลสำคัญคือเน้นถึงการบูรณาการโดยนำเอาพระเจ้าเข้าไปเกี่ยวข้องกับมนุษย์ ทำให้มนุษย์วิวัฒนาการขึ้นมาได้ โดยผู้ปรารถนาจะเติบโตในด้านจิตวิญญาณและบรรลุถึงความหลุดพ้นได้นั้นเท่ากับเป็นการกลับคืนสู่จักรวาล เพราะเมื่อทุกอย่างเติบโตขึ้นจากวิวัฒนาการได้เชื่อมโยงกับกระบวนการทางด้านจักรวาลที่พัฒนาทุกสิ่งให้พัฒนาจากวัตถุต่างๆ ให้กลายเป็นโลกที่อยู่อาศัยได้อย่างที่ปรากฏในปัจจุบันนี้

^{๔๙} Sri Aurobindo, *The Life Divine*, pp.885-886.

^{๕๐} Basant Kumar Lal, *Contemporary Indian Philosophy*, 9th Reprints, p.175.

^{๕๑} S.K.Moitra, *The Philosophy of Sri Aurobindo*, pp.66-67, reference in Basant Kumar Lal, *Contemporary Indian Philosophy*, 9th Reprints, pp.175-176.

ศรีอรพินโทได้อธิบายขบวนการวิวัฒนาการผ่านชีวิตผ่านกระบวนการทางด้านจิตใจที่ก้าวข้ามสถานะไปสู่จุดสูงสุด เมื่อสรุปกระบวนการวิวัฒนาการของศรีอรพินโท ก็คือ

ก. เทพลงมาเกี่ยวข้องกับวัตถุหรือสสารทำให้วัตถุวิวัฒน์สูงขึ้น คือกลายเป็นส่วนของเทพไปด้วย นั่นหมายถึง เทพลระดับ (degress) ลงมาจากเบื้องสูง ทำให้สสารมีพัฒนาตัว (progress) ให้สูงขึ้นไป

ข. สิ่ง สัตว์ และคนที่เกิดมาจากเทพ จะไม่มี regress คือ ถอยกลับ เช่น คนจะไม่กลับไปเป็นสัตว์หรืออย่างอื่นอีก อย่างน้อยก็คงสภาพเป็นคนต่อไปอีกหลายๆ ชาติ แต่ในที่สุดจะก้าวหน้าสูงขึ้นๆ จนเข้าถึงภาวะสุดท้ายคือ สัจจิทานันตะหรืออภิมนุษย์

ค. ทฤษฎีวิวัฒนาการของศรีอรพินโทต่างกับทฤษฎีวิวัฒนาการแบบสร้างสรรค์และวิวัฒนาการแบบก้าวกระโดดของนักปรัชญาตะวันตก คือทฤษฎีของศรีอรพินโทถือว่า สสารมีอยู่แล้วในธรรมชาติ แต่ของนักปรัชญาตะวันตกถือว่าสสารเกิดขึ้นมาใหม่เป็นผลของวิวัฒนาการ^{๕๒}

๑.๒ ข้อโต้แย้งเรื่องจักรวาล

จักรวาลกลายเป็นปัญหาที่ถูกหยิบมากล่าวถึงก่อนปัญหาอื่น เนื่องจากสัมพันธ์กับชีวิตและการใช้ชีวิต เพราะเมื่อเรามองจักรวาลเป็นอย่างไร ก็เกิดการสร้างสรรค์เป็นไปในรูปแบบนั้น ตัวอย่างที่เห็นชัดสุดคือความเชื่อทางศาสนา มักเชื่อมโยงกับจักรวาลเสมอ โดยศาสนาทำให้เห็นประเด็นที่พูดคุยกัันนี้ชัดเจนขึ้น ดังข้อเสนอเรื่องจักรวาล ๒ ประเด็นนี้คือ

ก. จักรวาลนั้นไร้ระเบียบ เพราะจักรวาลอยู่ในอำนาจของเทพเจ้าทำให้จักรวาลไม่มีระเบียบตายตัว ทำนายอะไรล่วงหน้ามิได้ เพราะขึ้นอยู่กับความพอใจ

^{๕๒} อติศักดิ์ ทองบุญ, **ปรัชญาอินเดียร่วมสมัย**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๕๕), หน้า ๑๑๓.

ของเทพเจ้าที่จะให้เป็นอย่างไรก็ได้ จึงดูเหมือนจักรวาลนี้ยุ่งเหยิงไร้ระเบียบ (chaos) เทพเจ้าเป็นผู้นำสิ่งต่างๆ ในจักรวาลมาจัดการเป็นคราวๆ ไป ในสภาวะเช่นนี้ จึงเกิดคำสวดสรรเสริญอ่อนหวานเทวดา คาถาอาคมของผู้มีฤทธิ์ที่ติดต่อกับเทวดาได้ เช่น พ่อมด หมอผี นักบวช และคนทรง เป็นต้น

ข. จักรวาลนั้นมีระเบียบ เพราะสามารถอธิบายได้ด้วยเหตุผล เป็นการไม่ยอมรับว่าทุกอย่างขึ้นอยู่กับอำนาจเทพเจ้า โดยคำอธิบายด้วยเหตุผลนั้นเริ่มต้นจากการที่นักปรัชญาคือธาลีส (Thales) ได้อธิบายถึงหลักการเรื่องปฐมธาตุ (first element) การประกาศหลักการนี้ส่งผลให้เกิดท่าที (attitude) หรือเจตคติที่ตรงข้ามหรือแตกต่างอย่างสิ้นเชิงกับแนวคิดที่เป็นอยู่คือความเชื่อสิ่งเหนือธรรมชาติ^{๕๓}

เมื่อพิจารณาจากปัญหาข้างต้นทำให้พบว่าจักรวาลไร้ระเบียบ เพราะมีอำนาจของสิ่งลึกลับอยู่เบื้องหลัง กับจักรวาลที่มีระเบียบ เพราะสามารถอธิบายได้ด้วยเหตุผล ในแนวคิดทั้งสองด้านดูเหมือนงานทางด้านปรัชญาจะเน้นไปที่คำถามแบบข้อ ข. แต่ขณะเดียวกันก็มีการอธิบายจักรวาลแบบข้อ ก. ไว้โดยเฉพาะในทางศาสนา แต่ในที่นี้จะได้ยกเอาหลักเหตุผลมาอธิบายจักรวาลในประเด็นดังต่อไปนี้

๑.๒.๑ ประเด็นโต้แย้งเรื่องพระเจ้ากับจักรวาล

ในปัญหาเรื่องจักรวาลมีประเด็นโต้แย้งมาโดยตลอด ซึ่งประเด็นการโต้แย้งเหล่านี้มีการนำเสนอที่แตกต่างกัน เริ่มจากจักรวาลในแบบของตะวันตกที่นำเสนอแนวคิดของอริสโตเติลกับการนำหลักการอธิบายดังกล่าวมาใช้ในงานเขียนของอไควนัส (St. Thomas Aquinas) ซึ่งทำให้เกิดพัฒนาการทางด้านเหตุผล ซึ่งในที่นี้จะได้วิเคราะห์ใน ๒ ประเด็นคือ

ก. พระเจ้ากับจักรวาลในปรัชญาตะวันตก เซนต์ โทมัส อไควนัส (St. Thomas Aquinas) เป็นนักบวชเกิดที่เมืองรอกคาเวคคา (Roccasecca) ใกล้อไควโน

^{๕๓} ปรีชา ช่างขวัญยืน, **ปรัชญากับวิถีชีวิต**, (กรุงเทพมหานคร : สำนักงานคณะกรรมการการอุดมศึกษา, ๒๕๔๙), หน้า ๑๘.

(Aquino) ประเทศอิตาลี ได้นำเสนอปัญหาเรื่องความมีอยู่ของพระเจ้า (The Existence of God) ซึ่งในงานชิ้นนี้ ได้นำเสนอการปฏิเสธข้อโต้แย้งทางภววิทยา (Ontology) ที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานที่ว่าเราไม่สามารถโต้แย้งถึงความมีอยู่ของพระเจ้าได้ เนื่องจากมีหลักฐานไม่เพียงพอ เพราะเราไม่สามารถเห็นพระองค์ได้ โดยอไควนัส (St Thomas Aquinas) โต้แย้งประเด็นดังกล่าวว่า ที่จริงเราสามารถพบพระเจ้าได้ในโลกใบนี้ ซึ่งเหตุผลนั้นมาจากการใช้เหตุผลของอริสโตเติล (Aristotle) เพื่อยืนยันด้วยสิ่งที่มีอยู่ในโลก ซึ่งข้อโต้แย้งเกี่ยวกับจักรวาลที่อไควนัส (St Thomas Aquinas) นำเสนอมีทั้งสิ้น ๕ แนวทางด้วยกัน ดังนี้^{๕๔}

๑) **ผู้เคลื่อนไหวแรก (Prime Mover)** เพราะสิ่งแรกที่เรารู้เห็นได้คือการเคลื่อนไหว (motion) ซึ่งชัดเจนว่าในโลกนั้นทุกสิ่งล้วนเคลื่อนไหว และอะไรก็ตามที่เคลื่อนไหวต้องถูกใส่ความเคลื่อนไหวเข้าไปด้วยสิ่งอื่น ไม่มีสิ่งใดที่เคลื่อนไหวได้โดยที่สิ่งนั้นไม่มีความเคลื่อนไหวอยู่ภายใน ฉะนั้น สำหรับการเคลื่อนไหวจึงไม่ใช่อะไรอื่นนอกเสียจากการลดทอนบางสิ่งจากภาวะแฝง (potentiality) ไปสู่ภาวะจริง (actuality)^{๕๕} ศักยภาพนั้นไม่มีอะไรลดทอนได้ ยกเว้นบางสิ่งที่มีอยู่ในสถานะที่เป็นจริง เช่น ไฟมีภาวะจริงคือความร้อน ทำให้ไม้ที่มีศักยภาพที่จะร้อนสามารถร้อนได้ หรือน้ำมีสถานะเย็น จึงทำให้ผ้าเปียกได้ เป็นต้น

^{๕๔} St. Thomas Aquinas, **The Summa Theologica**, tr. by Fathers of the English Dominican Province. question 2 Article 3 online <http://www.microbookstudio.com>.

^{๕๕} ภาวะจริง (actuality) คือ ภาวะที่ปรากฏเป็นจริงขึ้นมาจากศักยภาพหรือภาวะแฝง (potentiality) คือภาวะที่แฝงอยู่ในสิ่งใดสิ่งหนึ่ง เช่น ในเมล็ดมะม่วง มีศักยภาพที่จะเป็นต้นมะม่วงแฝงอยู่แล้ว เมื่อนำเมล็ดมะม่วงนั้นไปเพาะ เมล็ดมะม่วงจะกลายเป็นต้นมะม่วงขึ้นมา อากาที่เมล็ดมะม่วงกลายเป็นต้นมะม่วงนี้ เรียกว่า การกลายเป็นภาวะจริง (actualization) ส่วนภาวะที่เป็นต้นมะม่วงขึ้นมาจากเมล็ดมะม่วง เรียกว่า ภาวะจริง อ่างใน ราชบัณฑิตยสถาน, **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๓.

สรรพสิ่งจึงเกิดมาจากการเคลื่อนไหวและเปลี่ยนแปลง จึงเป็นไปได้ว่า
สิ่งเดียวกันจะมีลักษณะอันใดอันหนึ่งระหว่างภาวะจริงและภาวะแฝง เพียงแต่มี
ลักษณะที่ต่างกันเท่านั้น เพราะความร้อนจริงๆ ไม่สามารถจะมีภาวะร้อนแฝงไว้ได้
แต่อาจมีความเย็นเป็นภาวะแฝงได้ เช่น ไฟนั้นต้องมีแต่ความร้อนเท่านั้น ไม่จำเป็นต้อง
มีความร้อนแฝง แต่หากเอาน้ำมาดับไฟ ไฟนั้นก็ดับไป กลายเป็นว่าไฟเป็นภาวะแฝง
ของน้ำอีกที จึงเป็นไปได้ลักษณะเดียวกันและสิ่งที่เหมือนกันจะเป็นทั้งเคลื่อนไหวด้วย
และถูกทำให้เคลื่อนไหวด้วย ฉะนั้น สิ่งที่เคลื่อนไหวได้นั้นจะต้องถูกใส่ความ
เคลื่อนไหวเข้าไปด้วยสิ่งอื่น และสิ่งที่ถูกใส่ความเคลื่อนไหวได้ยังไม่ถือว่าเป็นสิ่งอนันต์
เพราะยังไม่ถือว่าเป็นผู้เคลื่อนไหวแรก ที่กำหนดความเคลื่อนไหว ไม่ต่างจากเป็นคน
แรกที่พักสิ่งอื่นๆ ด้วยมือ จะมีสิ่งที่ถูกผลักออกไป แต่ผู้ผลักไม่ได้เคลื่อนไหวไปตาม
ฉะนั้น ทุกสิ่งจึงเริ่มต้นที่ผู้เคลื่อนไหวแรกผู้ใส่ความเคลื่อนไหวลงไปในทุกสิ่ง และทุก
คนต่างเรียกสิ่งนั้นว่า "พระเจ้า"

๒) ปฐมเหตุ (First Cause) แนวทางนี้เริ่มจากธรรมชาติของสัมฤทธิ์
เหตุ (efficient cause)^{๔๖} ในโลกแห่งผัสสะเราพบว่ามีเหตุปัจจัยของสัมฤทธิ์เหตุ ไม่ใช่
ว่าสิ่งนั้นมีสัมฤทธิ์เหตุในตัวเอง แต่มีสัมฤทธิ์เหตุก่อนหน้านั้น แต่สัมฤทธิ์เหตุไม่ใช่สิ่ง
อนันต์ เพราะว่าสัมฤทธิ์เหตุอยู่ในลำดับถัดมาจากเหตุแรกที่เป็นสื่อกลาง
(intermediate cause) และสื่อกลางนั้นมีอยู่ในเหตุที่หลากหลาย ฉะนั้น สัมฤทธิ์เหตุ
จึงอาศัยเหตุที่เป็นสื่อกลางไปสู่เหตุสูงสุด ในสัมฤทธิ์เหตุจึงสามารถนำไปสู่สิ่งอนันต์ได้

^{๔๖} สัมฤทธิ์เหตุ, สัมฤทธิ์ปัจจัย (efficient cause) เหตุ, ปัจจัยของอริสโตเติลซึ่งเป็น ๑
ใน ๔ ของเหตุ, ปัจจัย กล่าวคือ ในปรัชญาของอริสโตเติลวิเคราะห์เหตุหรือปัจจัยไว้ว่า สิ่งใดสิ่งหนึ่ง
จะเกิดขึ้นมาได้ต้องมีเหตุหรือปัจจัย ๔ ประการ เช่น เทวรูปเงินองค์หนึ่งจะเกิดขึ้นมาได้ก็โดยมี
เนื้อเงินเป็นวัสดุเหตุหรือวัสดุปัจจัย (material cause) มีรูปลักษณะของเทพเป็นรูปเหตุหรือรูป
ปัจจัย (formal cause) มีผู้หล่อรูปนั้นขึ้นมามีงานสำเร็จเป็นสัมฤทธิ์เหตุหรือสัมฤทธิ์ปัจจัย (efficient
cause) และมีจุดหมายปลายทางทำให้ผู้จัดการสร้างเทวรูปนั้นขึ้นมาเป็นอันตเหตุหรืออันตปัจจัย
(final cause) อ้างใน ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับ
ราชบัณฑิตยสถาน, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๑๖-๑๗.

แต่ไม่ใช่ว่ามีสัมฤทธิ์เหตุนั้นจะมีผลสูงสุดหรือสัมฤทธิ์เหตุแรกอยู่ในนั้น และไม่มีผลสูงสุดหรือไม่มีเหตุที่เป็นสื่อกลางใดๆ อยู่ในนั้นเช่นกัน ฉะนั้น จำเป็นต้องยอมรับเหตุแรกก่อน ซึ่งเราเรียกว่า พระเจ้า เหมือนกับเทวรูปตั้งอยู่ในป่า เราคงไม่เชื่อว่าเทวรูปนั้นเกิดขึ้นเอง ต้องมีคนปั้น แต่ไม่ใช่ว่าคนปั้นอยู่ในนั้น แค่สื่อว่าเทวรูปนั้นต้องมีคนปั้น

๓) ความจำเป็นและความไม่แน่นอน (necessity and contingency) เราพบว่าในธรรมชาติสิ่งต่างๆ มีทั้งความเป็นไปได้และเป็นไปไม่ได้ โดยสังเกตได้จากสรรพสิ่งในโลกนี้ล้วนถูกสร้างขึ้นและมีแนวโน้มจะเสื่อมลงทุกขณะ จึงเป็นไปไม่ได้ที่สิ่งเหล่านี้จะคงอยู่ได้ตลอดเวลา แต่คงอยู่เพียงบางเวลาเท่านั้น ฉะนั้น ถ้าทุกสิ่งไม่สามารถมีอยู่ได้ตลอดไป ณ เวลาหนึ่งในอนาคตข้างหน้าก็จะไม่เหลือสิ่งใดเลย ถ้าเป็นอย่างนั้นจริง ทุกสิ่งก็ไม่ควรมีอยู่ เพราะสิ่งที่ไม่มีอยู่ก็ไม่ควรจะทำให้บางสิ่งมีอยู่ได้ ฉะนั้น จึงจำเป็น ที่จะต้องมีบางสิ่งอยู่ก่อน แต่สิ่งที่จำเป็นนี้ไม่ใช่มีด้วยสาเหตุอื่น เพราะเป็นไปไม่ได้ที่สิ่งจำเป็นนั้นจะมีด้วยเหตุอื่น เราจึงจำเป็นต้องสมมติถึงความมีอยู่ของบางสิ่งด้วยความจำเป็น (necessity) ในตัวเอง และเป็นสาเหตุสร้างสิ่งอื่นขึ้นมา ซึ่งเราเรียกว่า "พระเจ้า"

ทั้ง ๓ ประเด็นนี้เป็นมุมมองอธิบายพระเจ้าด้วยเหตุผลที่เกี่ยวข้องกับจักรวาล ซึ่งในประเด็นเรื่อง "ปฐมเหตุ (First Cause)" ถูกลักปรัชญาที่เห็นต่างออกไปอย่างฮูม (David Hume) นำเสนอประเด็นที่แตกต่างออกไปคือ^{๕๗}

๑) ปัญหาเรื่องอัตลักษณ์เกี่ยวกับแนวคิดเรื่องความเป็นเหตุปัจจัย (causation)^{๕๘} ที่พูดถึงเหตุ (cause) และผล (effect) เมื่อเราพิจารณาการมีเหตุก่อนจึงเกิดผล แต่ก่อนหน้านั้นยังไม่ได้เป็นเหตุ เพราะยังไม่มีผล แต่เหตุจะมีเมื่อมีผลแล้ว เหตุจึงยังไม่มีผลอยู่และผลก็ไม่อยู่กับเหตุเช่นกัน ทั้งสองแยกกันอย่างชัดเจน

^{๕๗} Micheal B. Wilkonson and Hugh N. Cambell, **Philosophy of Religion : An Introduction**, pp.128-129.

^{๕๘} การเป็นเหตุหรือปัจจัยให้เกิดสิ่งใดสิ่งหนึ่งขึ้น อ้างใน ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๑๖.

ระหว่างเหตุกับผล จึงเกิดคำถามว่า "แล้วก่อนหน้านี้มันมีอะไรอยู่?" วิทยาศาสตร์บอกเราแล้วว่าอะไรมีมาก่อนหน้านี้ และอะไรมาทีหลัง ฉะนั้น เมื่อเรากล่าวว่า x เป็นเหตุของ y จึงเป็นเพียงปรากฏการณ์เท่านั้น แต่สามารถอธิบายได้ด้วยคำพูดว่า เมื่อใดก็ตามที่มี x ฉะนั้น y ก็เกิดขึ้น ซึ่งเป็นการอธิบายปรากฏการณ์เท่านั้น ไม่จำเป็นต้องพูดถึงว่าอะไรเป็นสาเหตุหรืออะไรเป็นผล

๒) อะไรที่จะยืนยันว่าเหตุนั้นเกี่ยวข้องกับพระเจ้า เพราะพระเจ้านั้นไม่สามารถเข้าใจได้ผ่านแนวคิดทางวิทยาศาสตร์ คือถ้าพระเจ้าไม่ใช่สาเหตุในความหมายทั่วไป เหมือนนักฟุตบอลกำลังเตะลูกบอล เราอาจบอกว่ารองเท้าเป็นเหตุที่ทำให้เกิดการเคลื่อนที่ของลูกบอล หรือการผสมเคมีบางอย่างเป็นสาเหตุของระเบิดจนควันหายไป แต่พระเจ้ากลับเป็นสาเหตุของสิ่งที่แตกต่างออกไปจากทุกสิ่งที่เราสามารถเข้าใจได้ ฉะนั้น เราจำเป็นต้องวางสาเหตุนี้ไว้นอกเหนือจากประสบการณ์ของเรา หรือที่จริงก็คืออยู่เหนือโลก ขณะที่เราอาจรู้จักเหตุทางชีววิทยา เหตุทางเคมี แต่เราไม่สามารถเข้าใจพระเจ้าได้ด้วยประสบการณ์โดยตรง

๓) พระเจ้าไม่อาจเข้าใจได้ เพราะถ้าพระเจ้าเป็นสิ่งที่เข้าใจได้ พระเจ้าก็จะเป็นสาเหตุของจุดเริ่มต้นของจักรวาล ปัญหาก็จะเกิดขึ้นว่า ถ้าพระองค์เป็นสาเหตุที่ไม่มีใครรู้ ไม่ใช่ทั้งสารเคมี หรือฟิสิกส์ หรือชีววิทยา ฉะนั้น เราไม่มีกระบวนการเปรียบเทียบเพื่อเข้าใจถึงสิ่งที่เราพูดได้ นักฟิสิกส์สามารถสร้างประสบการณ์ด้วยรูปแบบของจุดเริ่มต้นจักรวาลซึ่งเป็นผลจากการวิเคราะห์ แต่ไม่มีรูปแบบของสาเหตุที่ไม่สามารถรู้ได้ เพราะความหมายทุกอย่างเราต้องเข้าใจได้ตั้งแต่เริ่มแรก ฉะนั้น ถ้าเราคิดว่าพระเจ้านั้นเป็นเหตุแรกกลายเป็นสิ่งที่เราไม่เข้าใจ ก็จะกลายเป็นว่าทุกสิ่งอยู่เหนือกระบวนการทางวิทยาศาสตร์อย่างที่เราจะเข้าใจได้

มีนักปรัชญาในสมัยต่อมาได้ให้เหตุผลในการพิสูจน์ความมีอยู่ของพระเจ้าว่าเป็นปฐมเหตุด้วยการยกหลักตรรกะที่อาจไม่แข็งแกร่งพอมาพิจารณา คือ

- ๑) ทุกสิ่งที่มีอยู่ต้องมีสาเหตุ ฉะนั้น สาเหตุจึงต้องมี
- ๒) จักรวาลเริ่มต้นจากสิ่งที่มีอยู่
- ๓) ฉะนั้น จักรวาลจะต้องมีสาเหตุเพื่อการมีอยู่

หลักตรรกะนี้ได้ถูกโต้แย้งว่า ข้อสมมติฐานข้อ ๑) ไม่เป็นจริงในตัวเอง หรือไม่สามารถเป็นจริงได้ เพราะถ้าทุกสิ่งนั้นเราแยกออกจากสาเหตุได้ เราจะไม่สามารถรู้ได้ว่า ทุกสิ่งมีสาเหตุหรือเราไม่สามารถสรุปได้ว่าทั้งหมดมาจากข้อเท็จจริง ฉะนั้น ฟิสิกส์สมัยใหม่จึงเสนอว่ามีเหตุการณ์ที่ไม่มีสาเหตุในระดับที่เล็กสุด เช่นเดียวกับ "ในฟิสิกส์สมัยใหม่ จักรวาลเป็นองค์รวม มีลักษณะเคลื่อนไหว และไม่อาจแบ่งแยกได้ ซึ่งได้รวมเอาผู้สังเกตเข้าไว้ด้วย ในประสบการณ์เช่นนี้ ความคิดแบบเดิมที่ยึดถือกันมาในเรื่องอวกาศและเวลา เรื่องเหตุผล ได้สูญเสียความหมายของมันไป"^{๕๙} การแบ่งแยกจักรวาลว่าเป็นเหตุและเป็นผลจึงไม่อาจเป็นไปได้ในหลักการดังกล่าว

สมมติฐาน ๒) ทฤษฎีบิ๊กแบง (the Big Bang Theory) คือทฤษฎีที่เชื่อว่าจักรวาลเกิดขึ้นจากการระเบิดครั้งใหญ่ นี่อาจทำให้เราเข้าใจได้ในแบบที่ อริสโตเติลเสนอว่า ถ้าเรากำลังพิจารณาข้อสมมติฐานที่ว่า "จักรวาลไม่มีจุดเริ่มต้น และจักรวาลเป็นอนันต์นั้น ข้อความนี้ไม่ขัดแย้งในตัวเอง (self-contradictory)"^{๖๐} แต่หากมีบางสิ่งขัดแย้งกันภายในตัวเอง เช่น สี่เหลี่ยมเป็นวงกลม เป็นต้น ข้อขัดแย้งในตัวเองนั้นทำให้ไม่อาจใช้ได้หลักการทางตรรกะ ถ้าเรากล่าวว่าโลกอนันต์และโลกเกิดจากทฤษฎีบิ๊กแบงนั้นขัดแย้งกันเอง จึงเป็นไปได้ในทางตรรกะ และเมื่อเป็นไปได้ ไม่ได้ ความเป็นปฐมเหตุ (First Cause) จึงถูกปฏิเสธไปด้วย

สมมติฐาน ๓) ความเป็นวัตถุ ตามทฤษฎีของฮูมกล่าวถึงความเป็นสาเหตุไว้ว่า ในทุกกรณี ถ้าจักรวาลมีสาเหตุ ก็จะไม่ถูกต้องที่เราจะมุ่งไปว่าสาเหตุ

^{๕๙} ฟรีดจอฟ คาปลา, **เต๋าแห่งฟิสิกส์**, แปลโดย วเนช, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ดอกหญ้า, ๒๕๓๖), หน้า ๙๐.

^{๖๐} ความขัดแย้งในตัวเอง คือ ข้อความที่แย้งตัวเอง เช่น คนตาบอดตาไม่บอด เป็นข้อความที่แย้งตัวเอง เพราะไม่ว่าจะนิยามคนตาบอดอย่างไรก็ตามก็ยังเป็นเท็จอยู่ แต่ข้อความว่า คนตาบอดมองเห็นได้ ไม่ถือว่าแย้งตัวเอง เนื่องจากข้อความนี้เป็นเท็จเฉพาะในกรณีที่เรานิยามคนตาบอดว่าคนที่มองไม่เห็น อ้างใน ราชบัณฑิตยสถาน, **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๒๑.

นั่นคือพระเจ้า ด้วยว่ามีเหตุที่ยังไม่ได้แสดงตัวยังคงมีอยู่อีกมาก ไม่ใช่แค่บอกว่าเรามีอยู่เพราะเรามีบรรพบุรุษก่อนหน้านั้น เช่น ถ้าเราเขียนหนังสือทิ้งไว้ หนังสือนั้นก็ระบุได้ถึงความมีอยู่ของเราเช่นกัน เป็นต้น การอ้างสาเหตุจึงเป็นแค่การอนุมานไปตามแนวคิดอย่างชีววิทยา ฟิสิกส์นั่นเอง^{๖๑} ฉะนั้น การอ้างถึงพระเจ้าจึงเป็นแค่การอนุมานจากเหตุผลที่เรามีเท่านั้นซึ่งอาจยังไม่ใช่เหตุผลทั้งหมดต่ออย่างที่เราเข้าใจ

ส่วนในเรื่องความไม่แน่นอนและความจำเป็น (contingency and necessity) มีข้อโต้แย้งซึ่งเกิดขึ้นจากการอ้างถึงลักษณะคำต่างๆ เช่น "สิ่งที่อาจเป็นไปได้" และ "สิ่งที่ไม่อาจเป็นไปได้" เป็นต้น ตามข้อโต้แย้งของไควนส์ซึ่งพิจารณาในเรื่องสารัตถะ (essence)^{๖๒} ปรากฏว่าทุกสิ่งในประสบการณ์ของเราเป็นสิ่งที่ไม่แน่นอน (contingency) แต่มีบางสิ่งไม่เหมือนกับสิ่งอื่นคือไม่ขึ้นอยู่กับสิ่งใด และทุกสิ่งต้องพึ่งสิ่งนี้ ปัญหาเกิดในข้ออ้างของไควนส์ว่า ครั้งหนึ่งไม่เคยมีอะไรอยู่ แม้แต่เวลา พอมีห่วงโซ่ที่ต่อเชื่อมกันของสิ่งที่ไม่แน่นอน จึงทำให้ยุคสมัยเริ่มต้นขึ้น ซึ่งมีความเป็นไปได้ทางตรรกะว่าอาจมีสิ่งหนึ่งที่ไม่มีความขัดแย้งกันภายในที่ปลายห่วงโซ่ของสิ่งที่ไม่แน่นอนเหล่านั้น

ส่วนปัญหาเรื่องเวลาที่เราพูดถึงผ่านความจำเป็น (necessity) นี้ ในทางตรรกะแล้วประพจน์ที่อธิบายด้วยคำว่า "จำเป็น" เช่น ความจริงที่จำเป็นทางภาษาว่าสี่เหลี่ยมต้องมีสี่ด้าน เป็นต้น เราเรียกว่า ประพจน์ซ้ำความ (Tautology)^{๖๓} คือเป็น

^{๖๑} Micheal B. Wikinson and Hugh N. Cambell, **Philosophy of Religion : An Introduction**, pp.129-130.

^{๖๒} ภาวะอันเป็นเนื้อแท้ของสิ่งใดสิ่งหนึ่งซึ่งทำให้สิ่งนั้นเป็นตัวของตัวเอง และแตกต่างกับสิ่งอื่น เช่น นักปรัชญาบางคนถือว่า ความมีเหตุผลเป็นสารัตถะของมนุษย์ หรือความคมเป็นสารัตถะของมีด อ้างใน ราชบัณฑิตยสถาน, **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๓๔.

^{๖๓} ประพจน์ซ้ำความ (Tautology) คือ ข้อความที่เป็นจริงเสมอ ไม่ว่าข้อความย่อยที่เป็นส่วนประกอบจะจริงหรือเท็จ เช่น "ถ้าปลาซ่อนทุกตัวเป็นสัตว์มีเกล็ด ก็ไม่มีปลาซ่อนตัวใดเป็นสัตว์ไม่มีเกล็ด" กล่าวอีกอย่างหนึ่ง ประพจน์ซ้ำความก็คือข้อความซึ่งเมื่อปฏิเสธแล้วจะ

ความจริงที่จำเป็นซึ่งต้องถูกกล่าวซ้ำ ถ้าเขาบอกเราว่าไม่มีอะไรเกี่ยวกับบริบทจริงๆ ของโลก แล้วสิ่งนั้นสามารถเป็นสิ่งจำเป็นได้หรือ? อะไรก็ตามที่เราหมายถึงในคำว่า "จำเป็น" (necessity) เป็นการใช้แบบพิเศษ คือถ้าไม่มีอะไรนอกจากพระเจ้าเป็นสิ่งจำเป็น และเราไม่สามารถจะเห็นความจำเป็นของพระองค์ได้โดยตรง ก็ดูเหมือนว่า เป็นไปไม่ได้เลยที่เราจะโต้แย้งกัน เพราะเราอาจมีแนวคิดเรื่องสิ่งที่จำเป็นอื่นๆ ขึ้นมา อีกก็ได้ว่าพระเจ้าเป็นสิ่งทื่อไควนัส (St. Thomas Aquinas) สร้างขึ้นมาเองในที่นี้ก็ได้^{๖๔}

สรุป ข้อโต้แย้งเรื่องพระเจ้านั้นไม่อาจพิสูจน์ได้ด้วยสัมพัทธ์ จึงอาศัยการโต้แย้งกันด้วยเหตุผล ผู้สนับสนุนว่าพระเจ้านั้นจริง อาศัยเหตุผลทางปรัชญาเป็นหลัก ในการอธิบาย แต่ผู้ไม่สนับสนุนว่าพระเจ้านั้นจริงก็ใช้เหตุผลทางวิทยาศาสตร์ ซึ่งวิทยาศาสตร์ก็มีเหตุผลในตัวเองที่ยังแก้ไขอยู่ และยังต้องพัฒนาความรู้ไม่จบ ฉะนั้น ปัญหาจึงขึ้นอยู่กับว่า การรับรู้ของมนุษย์ที่มีจำกัด แต่ความรู้เป็นสิ่งที่ไม่จำกัด เมื่อ ศักยภาพในการรู้นั้นไปไม่ถึง การปฏิเสธว่าไม่มีอะไรอยู่เหนือขึ้นไปกว่านั้นจึงเป็นแค่วิธี พิสูจน์ว่าเราไม่มีศักยภาพในการรับรู้มากกว่าจะยืนยันได้ว่าไม่มีความเป็นจริงอะไรที่อยู่เหนือขึ้นไปกว่านั้นเท่านั้นเอง

ข. พระเจ้ากับจักรวาลในปรัชญาอินเดีย ในปรัชญาอินเดียจะมีการโต้แย้งกันถึงลักษณะต่างๆ โดยอาศัยศาสนาเป็นหลัก และศาสนานั้นก็ได้เชื่อมโยงระหว่างพระเป็นเจ้าเข้ากับจักรวาลได้อย่างน่าสนใจ ซึ่งพอประมวลเป็นประเด็นได้ดังนี้

๑) ข้อโต้แย้งเรื่องพระเจ้ากับการสร้างโลก ในปรัชญาอินเดียพิจารณาเรื่องจักรวาลว่ามีพระเป็นเจ้าเป็นต้นเหตุ เริ่มต้นจากคัมภีร์อุปนิษัท โดยใช้คำว่า "พรหมัน" (Brahman) โดยพรหมันนี้เป็นหัวใจของทุกสิ่งที่มีอยู่ในจักรวาลและเป็นความสัมพันธ์

กลายเป็นข้อความขัดแย้งในตัว (contradiction) อ้างใน ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๙๖.

^{๖๔} Micheal B. Wikinson and Hugh N. Cambell, *Philosophy of Religion : An Introduction*, pp.130-131.

ทางธรรมชาติ ขณะที่ทุกสิ่งเปลี่ยนแปลงพรหมันจะไม่เปลี่ยนแปลง เพราะพรหมันและโลกนั้นต่างกัน พรหมันมีพลังในตัวเองเป็นความจริงที่ไม่เปลี่ยนแปลงและอยู่เบื้องหลังความเปลี่ยนแปลง แนวคิดแบบอุปนิษัทมองว่าความจริงมี ๒ แบบคือ ก. โลกที่เปลี่ยนแปลงภายใต้กฎเกณฑ์ และ ข. พรหมันที่ไม่เปลี่ยนแปลง ซึ่งแนวคิดนี้อาจผิดเพราะที่จริงแล้วพรหมันคือความจริงอย่างเดียว แต่ที่ถูกอธิบายด้วยรูปแบบอื่นๆ นั้นเป็นแค่ชื่อและรูปแบบเท่านั้น ฉะนั้น โลกที่เปลี่ยนแปลงจึงเป็นแค่โลกของชื่อ (name) และแบบ (form) เท่านั้น แต่สาระ (substance) มีความจริงเพียงสิ่งเดียวเท่านั้นซึ่งเป็นอมตะนั่นคือพรหมัน^{๖๕} มีคำอธิบายถึงลักษณะพระเจ้าตามแนวคิดของนักปรัชญาอินเดียซึ่งตั้งอยู่บนทฤษฎีที่อธิบายเรื่องโลก ดังต่อไปนี้

เหตุผล ก โลกเป็นผลผลิตของวัตถุธาตุต่างๆ ที่ผสมกันกลายเป็นสิ่งต่างๆ ขึ้นมา

เหตุผล ข การเปลี่ยนแปลงเป็นธรรมชาติที่ไม่มีความรู้สึก (วิญญาณ) ใดๆ อยู่ในนั้น

ข้อสรุป ค เหตุเหล่านี้ได้ผลิตผลของสัจภาวะ ๒ อย่างซึ่งต่างก็เป็นอิสระแก่ตัวเอง คือวัตถุและพระเจ้า สิ่งหนึ่งเป็นวัตถุ และอีกสิ่งหนึ่งเป็นต้นเหตุที่มีความสามารถจึงได้สร้างโลกขึ้นมาจากวัตถุนั้น

แนวคิดดังกล่าวทั้งคังกรจารย์และรามานุชต่างไม่เห็นด้วยกับแนวคิดดังกล่าวโดยมองว่า เหตุที่ไม่มีวิญญาณนั้นไม่สามารถสร้างโลกขึ้นมาได้ และทั้งสองท่านก็เห็นว่า แม้ความคิดเกี่ยวกับสัจภาวะ ๒ อย่างซึ่งต่างเป็นอิสระแก่กัน สิ่งหนึ่งมีวิญญาณและอีกสิ่งหนึ่งไม่มีวิญญาณ จะสร้างโลกขึ้นมาโดยมีปฏิกริยาต่อเนื่องกันยังมีคำอธิบายไม่ชัดเจน ทั้งสองท่านจึงยืนยันทรศนะในคัมภีร์อุปนิษัทว่า "ทั้งหมดคือพระพรหม" คือทั้งวัตถุและจิตไม่ใช่สิ่งที่มีอิสระต่อกันอย่างแท้จริง แต่มีมูลฐานอยู่ในพรหมันเดียวกัน ฉะนั้น ทั้งสองท่านจึงเป็นนักคิดแบบเอกนิยม หรือผู้เชื่อในสัจภาวะ

^{๖๕} Ramakrishna Puligandla, *Fundamentals of Indian Philosophy*, Fourth impression, (New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008),pp.218-219.

เพียงอย่างเดียว คือ สัจภาวะนั้นเป็นอิสระแผ่ซ่านไปทั่วโลกวัตถุและอาตมันจำนวนมากมาย^{๖๖}

สรุป ทั้งจักรวาลและพระเจ้าบนแนวคิดแบบอินเดียบแบบเดิมจึงแยกวัตถุกับวิญญาณออกจากกัน แต่นักคิดสมัยต่อมาได้รวมแนวคิดทั้งสองเป็นอันเดียวกัน เพราะไม่เชื่อว่าหากทั้งสองเป็นอิสระต่อกันจะส่งผลต่อกันได้อย่างไร และเพื่อแก้ไขปัญหารื่องความไม่สัมพันธ์กันนี้เองจึงเกิดแนวคิดแบบเอกนิยมขึ้น ซึ่งแนวคิดดังกล่าวจะอธิบายได้ดีกว่าในแง่ของการพัฒนาสิ่งต่างๆ ขึ้นมาเป็นโลกและจักรวาลอย่างที่เรารู้สัมผัสได้

๒) ข้อโต้แย้งเรื่องลักษณะของพระเจ้า ลักษณะของพระเจ้าในคัมภีร์อุปนิษद्มี ๒ ลักษณะคือ ๑. พระเจ้าแผ่ซ่านทั่วไปในโลก ๒. พระเจ้าที่ไม่สิ้นสุดลงในโลก อยู่เหนือโลก พระองค์แทรกซึมอยู่ทั่วโลก และพ้นจากโลกนี้แล้ว แต่ในยุคต่อนานักคิดทั้งหลายเรียกพระเจ้าในทุกอย่างทุกอย่างว่า "พระเจ้านิยู่ทุกหนทุกแห่ง" (pantheism) สำหรับปรัชญาเวทานตะถือว่า ปกติแล้วพระเจ้าเป็นแค่คำพรรณนากันเพียงชื่อเท่านั้น คำว่า "พระเจ้านิยู่ทั่วไป" เมื่อว่าโดยรูปศัพท์แล้ว หมายถึงทฤษฎีว่าด้วยพระเจ้าทั้งหมด ถ้าทั้งหมดคือพระเจ้า ปัญหาที่ยังมีต่อไปว่า พระเจ้าคือผลรวมของวัตถุภายในโลกหรือไม่? หรือว่าเป็นผลรวมของสิ่งทั้งปวง? แล้วจะมีบางสิ่งบางอย่างเพิ่มเข้ามาอีกได้หรือไม่ เมื่อกลายเป็นความแตกต่างอย่างนี้แล้ว คำว่าพระเจ้านิยู่ทั่วไปจึงควรจำกัดลงในความหมายอันแรกว่า "พระเจ้านิยู่ในทุกอย่างทุกอย่าง" แต่คำในความหมายที่สองที่ว่า "ทุกอย่างทุกอย่างอยู่ในพระเจ้า" เป็นความหมายที่คลุมเครือของคำว่าพระเจ้าแผ่ซ่านทั่วไปในทุกอย่าง และเพื่อเตือนตัวเราเองในข้อเท็จจริงว่าพระเจ้านิยู่ในปรัชญาเวทานตะนั้นไม่ใช่พระเจ้าอยู่ทั่วไปในโลกเท่านั้น แต่ยังอยู่เหนือโลกด้วย เราควรเรียกทฤษฎีเวทานตะเกี่ยวกับพระเจ้าว่า ทุกอย่างทุกอย่างอยู่ในพระเจ้านิยู่มากกว่าที่พระเจ้านิยู่ในทุกอย่างทุกอย่าง^{๖๗}

^{๖๖} ดร.ธีเรนทรโมฮัน ทัตตะ, ปรัชญาอินเดีย, แปลโดย สนั่น ไซยานุกุล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙), หน้า ๕๔๓-๕๔๔.

^{๖๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๔๔-๕๕๐.

สวามีวิเวกานันทะไม่ยอมรับการอธิบายถึงพระเจ้าด้วยการลดลงเป็นสิ่งที่ต่าง ๆ ทั่วไปอย่างคำอธิบายข้างต้น เพราะในมุมมองของเวทานตะนั้นมุ่งให้เห็นความต่างระหว่างสิ่งสูงสุด (Absolute) กับพระเจ้าที่มีอยู่หลากหลาย ซึ่งตามธรรมชาติของเขานั้นถือว่าพระเจ้านั้นมีเอกภาวะเป็นสภาวะของทุกสิ่ง ฉะนั้น จึงไม่ต้องการจะสร้างความแตกต่างในแต่ละชนิด พระเจ้าถูกอธิบายด้วยหลักอนันต์ นั่นคือ พระเจ้าไม่เปลี่ยนแปลงและอยู่ถาวรในท่ามกลางความเปลี่ยนแปลง แต่ว่าไม่มีแนวคิดเกี่ยวกับสิ่งอนันต์ที่ชัดเจนนัก ที่จริงแล้วพระเจ้าเป็นอนันต์เพราะว่าเวลาและความเปลี่ยนแปลงไม่เข้ามาเกี่ยวข้อง^{๖๘}

สรุป พระเจ้าในปรัชญาเวทานตะจึงมีอยู่ในสรรพสิ่ง และสรรพสิ่งก็มีอยู่ในพระเจ้า แต่ดูเหมือนคำอธิบายนี้จะทำให้เกิดความหลากหลายของพระเจ้า และอีกเหตุผลหนึ่งคือถ้าสรรพสิ่งมีข้อจำกัด แต่พระเจ้าเป็นอนันต์ก็อาจทำให้เกิดความขัดแย้งกันเอง ซึ่งสวามีวิเวกานันทะต้องการแก้ปัญหานี้จึงมองพระเจ้าเป็นเอกภาวะมากกว่าจะปรากฏในสิ่งที่หลากหลาย และพระเจ้าไม่จำเป็นต้องปรากฏอยู่ในสิ่งที่เปลี่ยนแปลง แต่ทุกคนสามารถเข้าใจลักษณะของพระเจ้าได้ตรงข้ามกับความเปลี่ยนแปลงอีกที่

๓) ข้อโต้แย้งเรื่อง "มายา" ศังกราจารย์อธิบายไว้ว่า โลกและสิ่งทั้งหลายไม่มีอยู่จริง เป็นเพียงภาพปรากฏของพรหมันซึ่งเป็นสิ่งที่มีอยู่จริง การเห็นว่าโลกมีสรรพสิ่งเกิดขึ้นได้นั้นเป็นเพียงภาพปรากฏของพรหมันซึ่งมีอยู่จริง การเห็นว่าโลกมีสิ่งทั้งหลายเป็นเพราะอำนาจมายาเหมือนการเห็นเชือกเป็นงู ความจริงแล้วสิ่งนั้นไม่มีงู มีแต่เชือก แต่คนเห็นเป็นงู เพราะมายา แสดงว่ามีสิ่งที่เรียกว่า มายาอยู่จริง นอกเหนือจากพรหมัน ซึ่งเป็นลักษณะทวิภาพของทวินิยม (dualism) ซึ่งดูจะแย้งกับความเห็นเดิมของท่านศังกราจารย์ที่อ้างถึงเอกนิยม (monism) คือความจริงแท้มีอย่างเดียวเท่านั้น คือพรหมัน โดยศรียอร์พินโทถือว่า คำอธิบายนั้นไม่สมเหตุสมผล ท่าน

^{๖๘} Basant Kumar Lal, *Contemporary Indian Philosophy*, 9th Reprints, p.12.

อธิบายว่า วัตถุ อาตมัน และพรหมัน เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันแบบบูรณาภาพ คือรวมอยู่ด้วยกันแยกออกจากกันไม่ได้ แต่มีระดับต่างกันคือ มีสูงมีต่ำ มีจำกัดและไม่จำกัด และต่างก็มีอยู่จริง^{๖๙}

ศรียอร์พินโทพิจารณาปัญหาเรื่องการสร้างโลกผ่านเรื่องมายา (Maya) และลีลา (Lila) มีคำเกี่ยวกับโลกที่ต้องการคำอธิบายคือคำว่า อย่างไร (how) และ ทำไม (why) การตอบคำถามว่า "ทำไมจึงสร้าง" คำตอบคือ "ลีลา" (Lila) และคำถาม "สร้างอย่างไร" คำตอบก็คือ "มายา" (Maya) โดยคำตอบนั้นดูเหมือนคำตอบของปรัชญาเวทานตะ แต่ก็มีคำอธิบายของตัวเอง กล่าวคือ ศรียอร์พินโทมองเรื่องการสร้างตามคำอธิบายของปรัชญาอินเดียโบราณที่มองว่าไม่มีอะไร เป็นแค่ความสุขและความสุขเป็นความลับของการสร้าง ความสุขเป็นรากฐานของการเกิด ความสุขเป็นเหตุที่ยังเหลืออยู่ ความสุขเป็นจุดสิ้นสุดของการเกิด ความสุขนี้คือ "อานันตะ" (Ananda) ตามคัมภีร์อุปนิษัทได้กล่าวถึงการมีอยู่ของสรรพสิ่ง อาศัยอานันตะจึงทำให้คงอยู่และไม่หายไป เมื่อแยกอานันตะออกสิ่งเหล่านั้นก็หายไป^{๗๐}

การพูดว่า การสร้างไม่ใช่อะไรอย่างอื่น นอกจากเป็นเกมแห่งความสุข โดยมีชื่อว่า "ลีลา" (Lila) โลกของเรานั้นถือว่าเป็นส่วนหนึ่งที่ปรากฏ โดยมีเหตุจำนวนมากซึ่งเคลื่อนไหวด้วยแรง (Force) และแรงนี้ก็ปรากฏเป็นการพัฒนาทางจิตวิญญาณ ฉะนั้น การพัฒนาจึงเป็นการแสดงให้เห็นรูปแบบที่ใหม่ขึ้นตลอดเวลา ตัวเราจึงเป็นผลกระทบที่มีจุดหมายและมาจากเหตุผลของแรงนี้ จึงเกิดการสร้างรูปแบบเหล่านี้ขึ้น เราจึงเข้าใจความจริงที่ว่า จังหวะทั้งหมดของเอกภพเป็นการแสดงถึงความสุข เมื่อเราเข้าใจสิ่งนั้นเราก็จะกลายเป็นสิ่งหนึ่งร่วมกับสิ่งนั้น ความสุขจากกระบวนการในโลกจึงเป็นการสร้างความสัมพันธ์กันของ สัจจิกานันตะ^{๗๑} ที่ถูกเรียกว่า ลีลา โดยศรียอร์พินโท

^{๖๙} อติคัสต์ ทองบุญ, ปรัชญาอินเดียร่วมสมัย, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๑๒๒-๑๒๓.

^{๗๐} Sri Aurobindo, *The Life Divine*, p.109.

^{๗๑} พรหมันหรือสัจจิกานันตะเป็นศูนย์รวมพลังแห่งความจริง ความมีอยู่ (สัจ) ความรู้ (จิต) และความสุข (อานันตะ) อ้างใน อติคัสต์ ทองบุญ, ปรัชญาอินเดียร่วมสมัย, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๑๒๔.

อรพินโทอธิบายว่า "ถ้าเรามองไปที่ความมีอยู่ของโลกจะพบความสัมพันธ์ของความสุขของสิ่งนั้นกับของสิ่งที่มีอยู่อย่างนิรันดร์ เรากำลังพิจารณาถึงการอธิบายและการเข้าใจ ลีลา การเล่น ความสุขของเด็ก ความสนุกของนักกวี ความสนุกของนักแสดง ความสนุกของวิญญาณของสิ่งๆ ต่างที่ยังเด็กอยู่ จึงทำให้การพัฒนาเป็นไปอย่างไม่สิ้นสุด และสร้างตัวตนขึ้นในตัวเอง เพื่อหาความสุขที่เป็นตัวเอง ทำให้ตัวเองเป็นเครื่องเล่น ตนเองเป็นผู้เล่น และตนเองเป็นสนามเด็กเล่น"^{๗๒}

ฉะนั้น โลกนี้จึงถูกสร้างขึ้นเพื่อประโยชน์ของความสนุกก็คือ มายา (Maya) ศรียอร์พินโทพยายามจะกำหนดกระบวนการที่สัจจิกานันทะกลับมาสู่ตัวตนจนปรากฏในโลกแห่งปรากฏการณ์ เนื่องจากไม่มีเหตุผลที่จะยืนยันว่าสัจจิกานันทะทำสิ่งทั้งหมดนี้ เหมือนกับนักมายากลเคลื่อนย้ายทุกสิ่งด้วยคทาในมือ และมีกฎเกณฑ์ที่เป็นรูปแบบหรือกระบวนการของการสร้างภายใต้กฎที่ชื่อว่า "มายา" นั้นเอง ซึ่งมายานี้มีการพิจารณา ๒ อย่างที่ต่างกันคือ

ก. มายาในความหมายทางสัมผัสตั้งเดิมหมายถึงจิตวิญญาณที่รู้สำนึกและมีอยู่จริง สามารถสัมผัสได้ วัดได้ มีขอบเขต และมีรูปร่าง มีแบบที่ปราศจากแบบ ทางจิตวิทยาดูเหมือนจะสร้างการรับรู้ที่ไม่อาจรู้ได้ ทางชีววิทยาดูเหมือนประมาณได้อย่างไม่จำกัด

ข. ต่อมาโลกเริ่มเปลี่ยนไปตามความรู้ที่เพิ่มมากขึ้น ทั้งทักษะ ความฉลาด ที่มากตาม จึงเริ่มมองว่าสัมผัสนั้นไม่น่าเชื่อถือ เป็นมายา และกลายเป็นลักษณะที่สร้างความลุ่มหลงหรือมายานี้ถูกนำมาใช้ด้วยระบบทางปรัชญา^{๗๓}

ในระยะแรก มายาเป็นอำนาจ มีโครงสร้างและพัฒนาได้เอง แต่ในระยะต่อมามายากลายเป็นระบบกลไกที่สร้างความหลอกลวง ศรียอร์พินโทไม่ยอมรับทั้งสองความหมายนั้นว่าเป็นความหมายของมายา เพราะว่าเป็นการลดบทบาทของโลกลงมาเป็นสถานะทางมายาเท่านั้น ที่จริงถ้าจะบอกว่าโลกนั้นไม่มีจริง ก็คงพูดไม่ได้ชัดเจน

^{๗๒} Sri Aurobindo, *The Life Divine*, p.111.

^{๗๓} Ibid., p.109.

เพราะแม้จะเป็นโลกในความฝัน ก็เป็นจริงในฝัน เราจึงไม่อาจพูดได้ว่าโลกไม่มีจริง โดยพิจารณาจากสรรพสิ่งในโลกแม้แตกต่างกันกับแต่ก็มีความสัมพันธ์กันจริง ฉะนั้น เราจึงไม่สามารถจะคิดถึงเวลาที่จิตวิญญาณสูงสุดมีอยู่ได้หากไม่อาศัยโลกใบนี้

สรุป ศรียอร์พินโทจึงยอมรับความหมายแรกของโลกมาว่าเป็นอำนาจที่สร้างโลกขึ้น โดยอำนาจนั้นคือสัจจิกานันทะ และเราสามารถรับรู้ได้ถึงโลกที่ต่างออกไปว่ามีอยู่อย่างนิรันดร์ ศรียอร์พินโทอธิบายไว้ว่า "นอกจากสิ่งสูงสุดซึ่งทุกสิ่งแยกออกมา อุดมคติขึ้นเป็นปรากฏการณ์กลายเป็นทุกสิ่ง และแต่ละสิ่งล้วนมีอะไรบางอย่างอยู่ในนั้น เช่นเดียวกับจิตวิญญาณในจิตวิญญาณ แรงในแรง ความสุขในความสุข"^{๗๔} นอกจากนี้มายายังถูกอธิบายว่าเป็นมายาในจักรวาลโดยสัมพันธ์กับความจริงสูงสุด โลกที่ถูกเรียกว่า "มายา" เพราะหาไม่มีความจริงทางสาระที่มีอยู่ของสิ่งอนันต์ มายาจึงครอบคลุมโลกไว้ โดยชี้ให้เห็นว่า "ถ้าเราเลือกที่จะเรียกมายาว่าเป็นสิ่งผิดพลาดของจิตวิญญาณที่เป็นอนันต์แล้ว ฉะนั้น เราจะไม่กลัวที่จะรู้จักเงาในจิตใจตัวเราที่เป็นต้นตอของความผิดพลาด และขาดความสามารถที่จะเป็นจิตวิญญาณสูงสุด"^{๗๕} เพราะเราสามารถรู้จักมายาและอยู่เหนือมายาได้เช่นกัน

๑.๒.๒ ปัญหาเรื่องความมีอยู่

ศรียอร์พินโทได้วิเคราะห์ทฤษฎีความมีอยู่ก่อนหน้านั้นจนกลายเป็นที่มาของทฤษฎีการมีอยู่ ๔ ข้อ (The Four Theories of Existence) คือ

ก. ทฤษฎีอภิจักรวาล (The Super-Cosmic theory) ตามทฤษฎีนี้ความจริงสูงสุดมีสิ่งเดียวเท่านั้น เป็นไปตามคำอธิบายของแนวคิดแบบเอกนิยมว่า **ความมีอยู่ของมนุษย์ไม่ได้มีจริง** แต่เชื่อมโยงกับความผิดพลาดของวิญญาณหรือความเพ้อฝันที่จะมีชีวิตอยู่หรือเป็นความผิดพลาดหรือความไม่รู้ซึ่งทำให้เกิดความมิดชิดต่อความเป็นจริงสูงสุด ศรียอร์พินโทได้พิจารณาแนวคิดแบบบอไทยตเวทธานตะถึง

^{๗๔} Ibid.,p.124.

^{๗๕} Ibid.,p.110

เงื่อนไขนี้ (เราสามารถจะพิจารณาทฤษฎีทางอภิปรัชญาของเบิร์ตเลย์^{๗๖} หรือสปิโนซ่า^{๗๗} ก็อยู่ภายในกลุ่มเดียวกันนี้) เพราะว่าพวกเขาเชื่อว่าจักรวาลก็คือความจริงสูงสุดหรือสารัตถะนั้นเป็นความเป็นจริงเท่ากัน ซึ่งครีออร์พินโทวิเคราะห์ทฤษฎีนี้บนพื้นฐานว่า แนวคิดนั้นถูกกลตทอนเป็นเพียงสถานะของมายาหรือความฝันหรือจินตนาการ ซึ่งเป็นแค่ความเป็นจริงของมนุษย์เท่านั้น นอกจากนั้นยังกลตทอนจักรวาลไปสู่เอกภพเฉพาะซึ่งทำให้สรรพสิ่งไม่อาจกลายเป็นอะไรได้เลย จึงไม่สอดคล้องกับประสบการณ์ทั้งหมดที่อธิบายถึงสิ่งที่เราค้นพบได้ ครีออร์พินโทวิเคราะห์ว่าทฤษฎีนี้ตั้งอยู่บนพื้นฐานสุดโต่งและลำเอียงอย่างที่สุด

ข. ทฤษฎีจักรวาลหรือโลก (The Cosmic or the Terrestrial theory) ทฤษฎีนี้เป็นทฤษฎีที่ตรงข้ามกับทฤษฎีอภิปรัชญา โดยพิจารณาถึงการมีอยู่ของจักรวาลว่าเป็นจริง ซึ่งไปไกลกว่าและยอมรับความเป็นจริงทางจักรวาลว่าเป็นจริงทั้งนั้น โดยเบื้องต้นนั้นเป็นการเข้าใจถึงข้อจำกัดเกี่ยวกับเอกภพทางวัตถุ คือถ้า

^{๗๖} จอร์จ เบิร์ตเลย์ (George Berkeley) นักปรัชญาชาวไอร์แลนด์เชื้อสายอังกฤษ ได้สร้างทฤษฎีที่เรียกว่า อสสารนิยม ซึ่งภายหลังถูกเรียกว่า จิตนิยมอัตวิสัย (subjective idealism) โดยทฤษฎีนี้ยืนยันว่าปัจเจกบุคคลรู้ได้แค่ผัสสาการ/เพทนาการ และมโนคติ/ความคิดเกี่ยวกับวัตถุโดยตรง ไม่ใช่ภาวะนามธรรม อาทิ สสาร ทฤษฎีนี้ยืนยันว่ามโนคติเป็นอิสระต่อการถูกรับรู้การดำรงอยู่จริงโดยจิต ความเชื่อซึ่งได้ทำให้คำกล่าวที่ว่า “การมีอยู่คือการถูกรับรู้” กลายเป็นอมตะ อ้างอิงใน เจษฎา ทองรุ่งโรจน์, **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา**, (กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗), หน้า ๑๑๕.

^{๗๗} สปิโนซ่า (Baruch Spinoza) นักปรัชญาชาวดัตช์ได้ให้เหตุผลเกี่ยวกับเอกนิยมนว่าการดำรงอยู่ที่จำกัดทั้งปวงต้องมีต้นกำเนิดในสิ่งที่มีอยู่ที่จำเป็น และมีระบบธรรมชาติระบบเดียว แนวคิดนี้ต่อมาเรียกว่า Spinozism ซึ่งถือว่า พระเป็นเจ้า หรือธรรมชาติ หรือความเป็นจริง เป็นแก่น/สาระหนึ่งเดียวที่มีคุณลักษณะจำนวนอนันต์ ซึ่งมีเพียงแค่ความคิด (thought) กับการกินที่ (extension) เท่านั้นที่มนุษย์สามารถเข้าใจได้ ส่วนความสัมพันธ์ของบุคคลกับพระเป็นเจ้าเกิดมาจากทฤษฎีที่ว่า เราคือส่วนหนึ่งของ “องคาพยพ” ที่พึ่งพากันอย่างไม่สิ้นสุด ทุกสิ่งทุกอย่างเป็นเพียงคลื่นในอนันตะ คือ สิ่งที่เกิดขึ้นกับคลื่นลูกหนึ่งจะมีผลกระทบตอลื่นลูกอื่นๆ อย่างไม่สิ้นสุด อ้างอิงใน เจษฎา ทองรุ่งโรจน์, **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา**, หน้า ๘๖๘, ๘๗๐.

วัตถุในจักรวาลทั้งหมดนั้นมีอยู่จริง พระเจ้าก็เป็นปรากฏการณ์ที่เปลี่ยนแปลงได้ และถ้าพระเจ้าไม่ได้ถูกตั้งขึ้นมาว่ามีอยู่ ฉะนั้น ธรรมชาติก็ต้องมีกระบวนการแบบอนันต์ของการเปลี่ยนแปลงและการกลายแปสสภาพ ทำให้ชีวิตนี้เป็นพื้นที่ของการเปลี่ยนแปลง มนุษย์ซึ่งถูกพิจารณาว่าเป็นรูปแบบสูงสุดของวิวัฒนาการและการเปลี่ยนแปลง จึงไม่จำเป็นต้องพิจารณาว่ามนุษย์จะกลายเป็นสิ่งเที่ยงแท้ถาวรได้ นอกจากเป็นแค่การแปรสภาพเป็นหรือเปลี่ยนแปลงที่สืบเนื่องกัน แนวคิดนี้ถือว่าเป็นพื้นฐานของแนวคิดแบบตะวันตก ตามแนวคิดแบบปรัชญาธรรมชาติ (วัตถุนิยมและปฏิฐานนิยม) ซึ่งพูดถึงแนวคิดเรื่องจักรวาลและโลกที่วิวัฒน์จนถึงที่สุด ในปรัชญาอินเดีย จารวาก็จะถูกอธิบายด้วยแนวคิดนี้เช่นกัน

ศรียอร์พินโทวิพากย์แนวคิดนี้บนพื้นฐานว่าสุดโต่ง ถ้าทฤษฎีแบบอภิจักรวาลเป็นสุดโต่งด้านหนึ่ง แนวคิดนี้ก็อยู่อีกด้านหนึ่ง ซึ่งแนวคิดนี้แสดงให้เห็นข้อบกพร่องทางข้อเท็จจริงโดยเป็นความล้มเหลวต่อแนวคิดถึงความเป็นไปได้ที่อยู่เหนือขึ้นไป การมองถึงความมีอยู่จริงทางวัตถุถือว่าเป็นจุดอ่อนอย่างยิ่งและยังไม่เพียงพอ เพราะนั่นเท่ากับไม่ได้นำไปสู่การใช้สติปัญญาหรือการใช้อารมณ์ใดๆ ทั้งสิ้น ควรมีการพิจารณาถึงสิ่งเฉพาะทุกอย่างที่อยู่เหนือโลกอีกที

ค. ทฤษฎีสิ่งเหนือโลก (the Supraterrestrial theory) มีความเชื่อ ๒ อย่างทั้งในความเป็นจริงของโลกตลอดจนความเป็นจริงของบางสิ่งที่สูงขึ้นไป ซึ่งจากคำอธิบายผ่านแนวคิดอภิจักรวาลและแนวคิดเรื่องจักรวาลและโลก ล้วนแต่ยอมรับความเป็นจริง ๒ อย่างคือ จักรวาลแบบวัตถุ (material cosmic) และโลกแบบอูตรวิสัย (the transcendent world) โดยเชื่อว่าโลกเป็นที่พักชั่วคราวของวิญญาณ แต่ก็ยังมีความเชื่ออีกว่าเบื้องหลังความตายของมนุษย์นั้นวิญญาณจะเป็นอมตะ นักปรัชญาแบบเทววิทยาและนักศาสนาพิจารณากรณีเหล่านี้ เพื่อยืนยันความเป็นจริงของโลกนี้ และเชื่อในความเป็นไปได้ของโลกที่สูงขึ้นไปซึ่งวิญญาณอมตะเท่านั้นจะเข้าถึงได้

ในข้อเท็จจริง ทฤษฎีนี้พยายามประนีประนอมทฤษฎีทั้งสองนั้น เพื่อรักษาลักษณะทั้งสามอย่างคือ ๑. ขอบเขตทางอภิปรัชญา จักรวาล ๒. สิ่งเฉพาะและโลก และ ๓. โลกแบบอูตรวิสัย ศรียอร์พินโทรู้สึกว่ายทฤษฎีนี้แม้จะประสบปัญหาความ

ล้มเหลว เพราะเชื่อว่ามีโลกของสิ่งที่อยู่เหนือขึ้นไป อาจเรียกว่าสวรรค์ ซึ่งมีมนุษย์สามารถค้นหาทางหลุดพ้นของตัวเองได้ แต่สถานะมนุษย์บนโลกนั้นถูกมองว่าเป็นสถานะที่ซ่อนเร้น คือ เป็นสถานะของความเป็นทาส ฉะนั้น ทฤษฎีนี้เหมือนกัน ทฤษฎีอจักรวาลนิยม (acosmism)^{๗๘} และลดทอนมนุษย์ให้ใกล้เคียงกับสถานะที่ไม่ใช่ความเป็นจริง ศรีอรรพินโทมองว่าการบัญญัติถึงความสมบูรณ์แบบที่เป็นไปได้ของการเปิดรับจิตวิญญาณที่สูงขึ้นไปในชีวิตและโลกนี้ทำให้เชื่อถึงความเป็นไปได้ในความแตกต่างกันของโลกในลักษณะต่างๆ แต่อย่างไรก็ตามศรีอรรพินโทเชื่อว่าชีวิตของเทพเจ้าปรากฏบนโลกนี้ได้เอง^{๗๙}

ง. **วิเคราะห์ข้อบกพร่อง** ทั้งสามทฤษฎีนี้นำไปสู่การที่ศรีอรรพินโทได้พัฒนาทฤษฎีทางอภิปรัชญาของตัวเองขึ้น เป็นการสังเคราะห์และทำให้สมบูรณ์ยิ่งขึ้น เขาเชื่อว่าสำหรับทฤษฎีสังเคราะห์ความจริง ๒ อย่างคือจักรวาลและดินแดนที่สูงขึ้นไปนั้นเป็นหลัก และเป็นจริงที่การบรรลุถึงดินแดนที่สูงขึ้นไปหมายถึงการเปลี่ยนแปลงทุกอย่างที่ประกอบด้วยวัตถุ ชีวิตและจิตใจ ศรีอรรพินโทพยายามจะพัฒนาทฤษฎีที่พัฒนาจิตวิญญาณไปสู่ดินแดนที่สูงขึ้นไป และสร้างชีวิตในโลกซึ่งมีลักษณะแบบเทพเจ้า เขาพูดว่า "ชีวิตบนโลกไม่ได้จมอยู่ในโคลนตมเหมือนบางสิ่งที่ไม่มีการเจ้า ไร้สาระ หรือดูน่าอนาถ แต่ชีวิตนั้นได้รับมอบพลังพระเจ้า และจากนั้นวิญญาณก็ทิ้งชีวิตเหล่านั้นไปเป็นรูปแบบการวิวัฒนาการจากสิ่งซึ่งเคลื่อนไหวไปสู่จิตวิญญาณสูงสุด และเข้าถึงพลังอำนาจของเอกภาวะ แต่ยังรวบรวมความหลากหลายของวิญญาณที่รู้แจ้งตัวเองไว้

^{๗๘} อจักรวาลนิยม (acosmism) คือทรรศนะที่ถือว่า เอกภพ (universe) หรือโลกทางกายภาพเป็นมายา มีแต่พระเป็นเจ้า (God) เท่านั้นที่เป็นสิ่งเป็นจริง ตรงกันข้ามกับจักรวาลนิยม (cosmism) จักรวาล (cosmos) มีอยู่จริง อ้างใน ราชบัณฑิตยสถาน, **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๒,๒๓.

^{๗๙} Basant Kumar Lal, **Contemporary Indian Philosophy**, 9th Reprints, pp.177-179.

ด้วย"^{๘๐} ฉะนั้น ทฤษฎีนี้จึงเป็นการสังเคราะห์และทำให้ทฤษฎีก่อนหน้านั้นสมบูรณ์ยิ่งขึ้น

แต่อีกมุมมองนั้นถือว่าการมีอยู่ (Existence) ตามแนวคิดแบบจักรวาลนิยม (cosmism) อธิบายเรื่องพระเจ้าตามแบบอเทวนิยมของเซนที่ไม่ถือว่าจักรวาลหรือโลกนั้นเกี่ยวข้องกับพระเจ้า โดยปรัชญาเซนถือว่าจักรวาลไม่มีเบื้องต้นและสิ้นสุด^{๘๑} สิ่งต่างๆ ในจักรวาลประกอบขึ้นด้วยสิ่งที่แตกต่างกัน ๒ อย่างคือ ๑. สิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลงเรียกว่า คุณลักษณะแท้ (essential character) ซึ่งมีลักษณะนิ่ง และไม่ขยายออก และ ๒. สิ่งที่สามารถเปลี่ยนแปลงได้ เรียกว่า คุณลักษณะเทียม (Accidental character) โดยลักษณะทั้งสองนี้เองที่ประกอบขึ้นเป็นโลก กล่าวคือ สารหรือทรัพย์ (substance) นั้นประกอบด้วยคุณลักษณะแท้ และตราบใดที่คุณลักษณะแท้ หรือคุณลักษณะอันสำคัญของสารัตถะชนิดขั้นสุดท้าย (ultimate) นั้นต้องเที่ยงเสมอ พวกเขามองว่าทุกสิ่งในโลกที่เราเห็นว่าเป็นทั้งสิ่งที่เปลี่ยนแปลงและไม่เปลี่ยนนั้นในมุมมองที่ต่างกันไปในฐานะที่เป็นคุณลักษณะที่มีลักษณะเปลี่ยนแปลง กล่าวคือ ทุกสิ่งล้วนมีการเกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไป ปรัชญาเซนเรียกคุณลักษณะนั้นว่าสภาพที่มีอยู่จริงหรือสัต (sat)^{๘๒} โดยสัจนี้ก็คือความจริงที่มีอยู่และเที่ยง (permanence) ไม่ใช่พระเจ้าแต่เป็นสารที่มีอยู่ในทุกสรรพสิ่ง ฉะนั้น จักรวาลจึงมีสารอยู่ในนั้นคือสภาวะที่เที่ยงเช่นเดียวกับพระเจ้าแต่ไม่ได้เรียกว่าพระเจ้า

ในแง่ของพุทธปรัชญาเถรวาทก็ตอบข้อสงสัยเรื่องการมีอยู่ (Existence) โดยครอบคลุมทั้งลักษณะโลกแบบที่วัตถุกับโลกที่เป็นจิตวิญญาณ โดยไม่ถือว่ามิสภาวะที่เที่ยงและคงอยู่โดยไม่เปลี่ยนแปลง ผ่านการอธิบายถึงโลกทางวัตถุซึ่งถือว่า

^{๘๐} Sri Aurobindo, *The Life Divine*, p.707.

^{๘๑} N.N.Bhattacharyya, *Jain Philosophy : Historical Outline*, 2nd revised, (New Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd.,1999),p.144.

^{๘๒} ดร.ธีเรนทรโมฮัน ทัตตะ, *ปรัชญาอินเดีย*, แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,๒๕๑๙), หน้า ๑๖๖-๑๖๗.

เป็นหนึ่งในปัญหาที่ไม่ควรคิด^{๘๓} เพราะโลกดังกล่าวนั้นเกี่ยวข้องกับธาตุเป็นต้นที่ปรากฏในอากาศ เช่น พระจันทร์และพระอาทิตย์หมุนเวียนส่องทิศให้สว่างไสวอยู่ โลกนี้คือโอกาสโลก^{๘๔} โลกเหล่านี้เป็นความจริงที่มีเงื่อนไขที่เชื่อมโยงกับโลกอีก ๒ ด้านคือ โลกแห่งจิตวิญญาณคือ สังขารโลกและสัตว์โลก

สังขารโลกคือโลกที่ประกอบขึ้นด้วยธรรมที่เป็นทั้งนามและรูปหรือขยายออกไปก็เป็น ชันธ์ เป็นอายตนะ เป็นต้น ฉะนั้น สังขารโลกคือโลกทางธรรมชาติหรือโลกตามหลักธรรมเป็นโลกที่มีอยู่แบบนั้น ไม่ว่าจะมิมนุษย์หรือไม่ก็ตาม^{๘๕} ส่วนสัตว์โลกนั้นเป็นสิ่งเฉพาะที่ไม่เกิดในจักรวาลอื่น มีอยู่เฉพาะในจักรวาลนี้เท่านั้น แม้ในจักรวาลนั้นเองก็หาเกิดในที่ทุกแห่งไปไม่^{๘๖} แต่ลักษณะของสัตว์โลกนั้นเกี่ยวข้องกับสังขารโลกคืออาศัยกิเลสมากบ้าง น้อยบ้าง มีอินทรีย์กล้าบ้าง อ่อนบ้าง อาการดีบ้าง ทรามบ้าง สอนง่ายบ้าง สอนยากบ้าง เห็นปรโลก และโทษภัยบ้าง^{๘๗} และโอกาสโลก (จักรวาล) คือมีตำแหน่งและสามารถระบุที่ตั้งได้อย่างชัดเจน

ฉะนั้น การอธิบายโลกและจักรวาลในพุทธปรัชญาเถรวาทจึงมุ่งเน้นไปที่สัตว์โลกเพราะครอบคลุมถึงโลกอีก ๒ อย่าง (สังขารโลกและโอกาสโลก) และจะไม่แยกอธิบายโลกทั้ง ๒ โดยปราศจากสัตว์โลก และแนวคิดเรื่องสัตว์โลกจะช่วยแก้ไขปัญหारेื่องความมีอยู่ (Existence) ซึ่งเน้นไปที่

๑. สิ่งที่เป็นอนันต์ที่ไม่เคลื่อนไหวอันเป็นต้นเหตุแห่งการเคลื่อนไหว
๒. การเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงเป็นสาระของทุกสรรพสิ่ง

^{๘๓} อจินไตย ๔ ประการนี้ อันบุคคลไม่ควรคิด เมื่อบุคคลคิด พึงเป็นผู้มีส่วนแห่งความเป็นบ้า เตือดร้อน อจินไตย ๔ ประการคือ ๑. พุทธวิสัยของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย ๒. ฌานวิสัยของผู้ได้ฌาน ๓. วิบากแห่งกรรม ๔. ความคิดเรื่องโลก อ้างใน อ.จตุ. (ไทย) ๒๑/๗๗/๗๙.

^{๘๔} พุ.อุ.อ. (ไทย) ๑/๓/๑๗๕.

^{๘๕} พุ.อุ.อ. (ไทย) ๑/๓/๓๖๒.

^{๘๖} อ.จ.อ.อ. (ไทย) ๑/๑/๑๘๘.

^{๘๗} อ่านรายละเอียดใน วิ.ม. (ไทย) ๔/๙/๑๑.

ทั้ง ๒ ข้อนี้เป็นการพูดถึงการมีอยู่แบบมีตัวตน (self) แม้พุทธปรัชญาเถรวาทจะมีลักษณะปฏิเสธความมีอยู่ของตัวตนอย่างที่เราเข้าใจกันได้ (อนัตตา) แต่ในสถานะหนึ่งตัวตนก็มีอยู่ในฐานะของผู้รับกรรม ดังข้อความว่า "เพราะกรรมที่มีนี้แลความอุปบัติของสัตว์จึงมี สัตว์ทำกรรมใดไว้ ย่อมเข้าถึงเพราะกรรมนั้น ผัสสะย่อมถูกต้องเขาผู้เข้าถึงแล้ว ปุณณะ แม้เพราะอย่างนี้ เราจึงกล่าวว่า สัตว์มีกรรมเป็นทายาท ข้อนี้เรากล่าวว่า กรรมทั้งดำทั้งขาว แม้เพราะอย่างนี้ เราจึงกล่าวว่า สัตว์มีกรรมเป็นทายาท ข้อนี้เรากล่าวว่า กรรมทั้งดำทั้งขาวมีวิบากทั้งดำทั้งขาว"^{๘๘} โดยความซับซ้อนของตัวตนนี้สัมพันธ์กันระหว่างความมีอยู่ที่เกี่ยวข้องกับโลก ซึ่งการปฏิเสธความมีอยู่ของตัวตนทำให้เกิดแนวคิดหนึ่งว่าสวรรค์และนรกไม่มี หลังจากโลกนี้แล้วไม่มีโลกอื่น โดยนักคิดกลุ่มจารวากที่วางสมมติฐานบนประสาทสัมผัสเป็นหลักได้อธิบายว่าโลกที่สัมผัสได้จึงถือว่ามีอยู่จริง และไม่ยอมรับข้ออ้างต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับประสบการณ์เชิงอูตตระ หรือความรู้ที่อยู่นอกเหนือจากประสาทสัมผัส^{๘๙} ขณะที่พุทธปรัชญาเถรวาทปฏิเสธตัวตนใน ๒ ฐานะคือ

๑) โลกทางกายภาพหรืออภิปรัชญา (physical or metaphysical world) โดยโลกทางกายภาพนั้นถือว่าตัวเราไม่มีจริงเนื่องจากทุกอย่างนั้นเป็นไปตามเหตุปัจจัย กล่าวคือ "เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี เพราะสิ่งนี้เกิด สิ่งนี้จึงเกิด เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มีเพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ"^{๙๐}

๒) โลกของสัตว์หรือโลกแห่งจิตใจ (psychological world) คือเราไม่อาจควบคุมทุกอย่างให้อยู่ในบังคับได้ ทุกอย่างจึงไม่ใช่ตัวตน เพราะควบคุมไม่ได้ด้วยตัวตน ดังข้อความว่า "ถ้ารูปนี้จักได้เป็นอัตตาแล้ว รูปนี้ไม่พึงเป็นเพ้ออาพาธ และบุคคล พึงได้ในรูปว่า รูปของเราจะเป็นอย่างนี้เกิด รูปของเราอย่าได้เป็นอย่างนั้นเลย

^{๘๘} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๘๘/๖๗.

^{๘๙} Bijayananda Kar, *The Philosophy of Lokayata : A Review and Reconstruction*, (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 2013), pp. 77-78.

^{๙๐} อง.ทสก. (ไทย) ๒๔/๙๒/๑๕๘.

ก็เพราะรูปเป็นอนัตตา ฉะนั้นรูปจึงเป็นไปเพื่ออาพาธ และบุคคลย่อมไม่ได้ในรูปว่ารูปของเราจะเป็นอย่างนี้เกิด รูปของเราอย่าได้เป็นอย่างนั้นเลย"^{๔๑}

เมื่อเราทำความเข้าใจความไม่มีตัวตนในข้อ ๑) จึงเป็นแนวคิดแบบสุญญตา (ว่างเปล่า) คือไม่มีอะไรมีอยู่ในฐานะเป็นตัวตน คือไม่มีตัวตนในฐานะที่เป็นสารัตถะ (essence) ไม่ใช่หมายความว่าขาดสูญ (อจุณยทฤษฎี) ขณะที่ข้อ ๒) นั้นเป็นการยืนยันความไม่มีตัวตนในสถานะที่บังคับไม่ได้ ฉะนั้น ความมีอยู่แบบพุทธปรัชญาเถรวาทจึงอธิบายถึงสัตตวโลกในแบบอนัตตา

วิเคราะห์และสรุป :

จักรวาลกับพระเจ้าเป็นประเด็นที่ถูกนำมาโต้แย้งกัน ทำให้เกิดการใช้เหตุผลนำไปสู่การพิสูจน์ทางวิทยาศาสตร์ในโลกตะวันตก ส่วนในตะวันออกนั้นได้อธิบายจักรวาลในมิติทางด้านจิตวิญญาณที่สัมพันธ์กับการใช้ชีวิตเป็นหลัก เพราะส่วนหนึ่งของชีวิตตามแนวคิดเวทานตะเชื่อว่ามีอยู่ในพระเจ้า และพระเจ้าย่อมมีอยู่ในสรรพสิ่ง ซึ่งทำให้โลกของเรานั้นเป็นได้ทั้งความจริงและมายา โดยความจริงเป็นไปในส่วนที่เรากับพระเจ้าเชื่อมโยงกัน ส่วนมายาทำให้เราสามารถอธิบายการทำงานของพระเจ้าได้ว่าทำไมเราจึงอยู่ในโลกและไม่รู้ว่าพระเจ้ามีอยู่จริง ตรงนี้เป็นฐานในการอธิบายเรื่องความรู้ (อวิชา) ในทางพุทธปรัชญาเถรวาทที่ทำให้เกิดความทุกข์ขึ้นในชีวิต แต่การจะพบความสุขได้ต้องดับอวิชาให้ได้ และภายใต้คำอธิบายแบบพุทธปรัชญาเถรวาททำให้ค้นพบความจริงว่าจักรวาลนั้นเป็นเงื่อนไขรองรับโลก และโลกในที่นี้ทั้งตะวันตกและตะวันออกต่างอธิบายว่าเป็นพระเจ้าที่มีอยู่ในตัวเรา และตัวเรามีอยู่ในพระเจ้า ซึ่งพุทธปรัชญาเถรวาทก็อธิบายว่าโลกในที่นี้ก็คือร่างกายอันยาวาวหาคับนี้เอง

แต่การอธิบายจักรวาลว่าอยู่ในตัวเราหรือเป็นตัวเรานั้นมีอยู่แต่ในศาสนาเท่านั้น และการอธิบายแบบนี้ทำให้เราสามารถพิสูจน์ความจริงบางอย่างที่เรียกว่าการรู้แจ้งตน (self-enlightenment) ส่วนวิทยาศาสตร์ยังคงมองจักรวาลออกไปภายนอกโลก และพยายามหาข้อพิสูจน์ต่างๆ มายืนยัน ซึ่งยังไม่พบคำตอบอันเป็นที่

^{๔๑} วิ.ม. (ไทย) ๔/๒๐/๒๐.

น่าพอใจจึงมองจักรวาลเป็นเรื่องลึกลับมากกว่าสามารถพิสูจน์ให้เห็นความจริงได้ทั้งหมด แต่อย่างไรคุณูปการของการโต้แย้งกันด้วยเรื่องจักรวาลก็ทำให้การใช้เหตุผลและการพิสูจน์เหตุผลเจริญก้าวหน้าอย่างที่เห็นกัน แต่การพิสูจน์นั้นยังคงดำเนินต่อไปตราบที่เรายังอยู่ภายใต้อิทธิพลของจักรวาลนี้

บทที่ ๒

วิญญาณ

หากจะกล่าวถึงปัญหาที่คนให้ความสนใจมากเป็นอันดับต้นๆ อีกข้อหนึ่ง คงไม่พ้นคำถามเรื่อง "วิญญาณ" (soul) หรือเรื่อง "ชีวิตหลังความตาย" (afterlife) ที่ตั้งหลักบนคำถามว่า "วิญญาณคืออะไร,มาจากไหน,ทำไมจึงถูกจำกัดบนโลกนี้" (what it is, where it comes from, how it fits into the material world) แลดูเหมือนการเชื่อนี้ปรากฏในปรัชญาตะวันตกตั้งแต่ยุคกรีก และพยายามอธิบายเรื่องนี้ในบริบททางศาสนาคริสต์ คือ การมีชีวิตอยู่หลังความตายกลายเป็นวิธีการหนึ่งที่คนเราพยายามจะกล่าวถึงรางวัลและการลงโทษที่จะติดตามคนนั้นไป ไม่ได้หมดสิ้นไปหลังจากที่เราตายไปแล้ว เพื่อให้กลายเป็นแบบอย่างที่ดีต่อสังคมและแสดงให้เห็นความยุติธรรมในชีวิตของผู้ที่ตายไปแล้ว โดยจะพบได้มากสุดในเรื่องความเป็นอมตะในพระจิตของพระเจ้าที่แสดงให้เห็นการตัดสินที่ถูกต้อง ไม่เหมือนการตัดสินผิดๆ อย่างที่เราพบเจอตอนมีชีวิตอยู่^{๙๒} เช่นเดียวกับเรื่องกรรมและกฎแห่งกรรมที่แสดงไว้ในศาสนาแบบอินเดียที่พิจารณาเรื่องนี้ผ่านการเวียนว่ายตายเกิด หากไม่มีการยืนยันว่าวิญญาณหรือชีวิตหลังความตายมีจริง การรับกรรมก็มีไม่ได้ เช่นเดียวกับการหลุดพ้น (นิพพาน, โมกษะ) ก็ไม่มีเช่นกัน ตอนนี้เรารู้แล้วว่าเรื่องวิญญาณและชีวิตหลังความตายกลายเป็นมรดกที่จะตกทอดสืบทอดกันมาตามความเชื่อ และความเชื่อนั้นก็ตั้งอยู่บนเหตุผลที่ฟังได้ ดังจะพบในการวิเคราะห์ของนักคิดที่ได้ถ่ายทอดไว้

^{๙๒} Hartshorne, Charles, *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, (La Salle, Ill. : Open Court, 1962), p. 262.

๒.๑ แนวคิดเรื่องวิญญาณ

วิญญาณกลายเป็นอีกปัญหาที่ต้องการคำอธิบายที่มีเหตุผล โดยคำอธิบายเหล่านี้เรามักพบได้ในวงสนทนาของนักปรัชญาและนักศาสนา ที่ตั้งเป็นประเด็นไว้อย่างน่าสนใจ ซึ่งเราจะเริ่มจากตะวันตกไปสู่ตะวันออกว่ามีแนวคิดต่อเรื่องนี้อย่างไรกันบ้าง

๒.๑.๑ วิญญาณในปรัชญาตะวันตก

ในปรัชญาตะวันตกนั้นได้วางคำอธิบายเรื่องวิญญาณไว้โดยเชื่อมโยงกับแนวคิดทางศาสนาและปรัชญา ซึ่งในที่นี้จะเริ่มด้วยแนวคิดทางปรัชญา เนื่องจากมีการแยกประเด็นไว้ให้เห็นอย่างชัดเจน คือ

ก. ประเด็นเรื่องวิญญาณ (soul) ในปรัชญาตะวันตกนั้นมีคำอธิบายโดยเริ่มต้นจากแนวคิดของพลาโต (Plato) ว่า "ไม่มีความแตกต่างกันระหว่างร่างกายในวาระสุดท้ายของชีวิตและหลังจากเสียชีวิตไปแล้ว"^{๙๓} ทำให้นักปรัชญาจำนวนมากในเวลานั้นตั้งข้อสังเกตว่า วิญญาณเป็นองค์ประกอบที่ไม่ใช่วัตถุแบบร่างกาย เพราะว่าสิ่งที่เป็นวัตถุเท่านั้นจึงถูกมองว่าเป็นสิ่งที่สลายไปได้ พลาโตถือว่าความไม่ใช่วัตถุของวิญญาณเป็นพื้นฐานของความเป็นอมตะ (immortality) ไม่ใช่แค่นักคิดอย่างพลาโตเท่านั้น แม้แต่อริสโตเติล (Aristotle) ยังคิดต่อไปอีกว่า ไม่ใช่แค่คนเท่านั้นที่มีวิญญาณ แม้แต่สัตว์และพืชก็มีวิญญาณด้วยเช่นกัน เพราะมีรูปแบบชีวิตบางอย่างอยู่

อริสโตเติลปฏิเสธการการมาเกิดใหม่ของวิญญาณ คือวิญญาณไม่ได้ออกจากร่างหนึ่งแล้วไปเข้าอีกร่างหนึ่งหลังจากตายไปแล้ว เพราะเขามีความสงสัยเกี่ยวกับความสามารถของวิญญาณ เมื่อแยกออกจากร่างกายไปแล้ว จะรอดอยู่และมีรูปแบบได้อย่างไรถ้าไม่มีร่างกายให้อาศัย เดการ์ต (René Descartes) ได้แย้งประเด็นนี้ว่าคนเท่านั้นที่มีวิญญาณและธรรมชาติของวิญญาณมีอิสระ โดยดูได้การสังเกตว่า แม้

^{๙๓} Ram Nath Sharma, **Problems of Philosophy**, Second Revised Edited, (Meerut : Kedar Nath Ram Nath & Co.),p.195

วิญญาณจะอยู่ในร่างมนุษย์ แต่วิญญาณก็เป็นเจ้าของความคิด ความจำ อารมณ์ ความปรารถนาและการกระทำ วิญญาณสามารถสร้างการรับรู้ตัวตนที่แตกต่างกันไปตามแต่ประสบการณ์ของแต่ละบุคคล แนวคิดของเดการ์ตถูกนักทวินิยม (Dualists) ที่เชื่อความจริง ๒ อย่างคือกายและจิตวิญญาณ ได้โต้แย้งว่า วิญญาณและร่างกายแยกจากกันอยู่แล้วไม่จำเป็นที่วิญญาณจะต้องสร้างความแตกต่างขึ้นเอง นักสารนิยม (Materialists) ได้โต้แย้งว่า จิตวิญญาณเป็นผลรวมความซับซ้อนของกระบวนการทางกายภาพเท่านั้น^{๙๔}

อะไควนัส (St. Thomas Aquinas) กล่าวถึงวิญญาณ (soul) ว่า วิญญาณได้ถูกอธิบายว่าเป็นสิ่งแรกของชีวิตและสิ่งที่มีชีวิต เราจึงเรียกว่าสิ่งมีชีวิต เพราะมีวิญญาณ และสิ่งนอกนั้นไม่มีชีวิต วิญญาณจึงเป็นหลักของชีวิต ส่วนร่างกายนั้นเป็นองค์ประกอบของชีวิตหรือสิ่งมีชีวิต เช่น หัวใจเป็นหลักของชีวิตในสัตว์ แต่ไม่ใช่แค่หัวใจเท่านั้นที่ทำให้มีชีวิต จำเป็นต้องอาศัยวิญญาณที่ทำให้หัวใจทำงาน และเมื่อหัวใจทำงาน ร่างกายทำงานได้

หัวใจจึงเชื่อมโยงระหว่างร่างกายกับวิญญาณ กล่าวคือ ร่างกายนั้นต้องการจะมีตัวตนจึงถูกวิญญาณสร้างขึ้น ผ่านหัวใจที่คอยบังคับร่างกายที่เป็นเนื้อและกระดูก โดยมีประสาทสัมผัสเปิดทางให้เกิดวิญญาณทำหน้าที่ในความเป็นมนุษย์ได้อย่างสมบูรณ์ มนุษย์จึงไม่ใช่แค่วิญญาณเท่านั้น แต่เป็นบางสิ่งที่หลอมรวมกันระหว่างวิญญาณและร่างกาย พลาก็คิดว่าประสาทสัมผัสเป็นรูปแบบพื้นๆ ของวิญญาณที่มนุษย์สร้างขึ้นเพื่อใช้ร่างกายนี้ ฉะนั้น วิญญาณในความหมายหนึ่งจึงเป็นเรื่องของทุกสิ่งที่เป็นมนุษย์ ไม่สามารถแยกได้จากร่างกาย วิญญาณเป็นหลักสำคัญของชีวิต ตามที่อ็อกสติน (St. Augustine) พูดว่า พระเจ้าสร้างวิญญาณมนุษย์ที่มีพลังทางธรรมชาติให้สมบูรณ์ด้วยสุขภาพ มีผลต่อร่างกายที่สุขภาพดี แข็งแรงไม่เสื่อมสลาย พระเจ้าสร้างมนุษย์ให้เป็นอมตะตราบที่มนุษย์ยังไม่มีบาป เป็นอำนาจที่อยู่เหนือ

^{๙๔} Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, p.866

ธรรมชาติที่มาจากพระเจ้าไปสู่วิญญาณ^{๙๕} ฉะนั้น ปัญหาเรื่องวิญญาณจึงสัมพันธ์กับความเป็นอมตะ

ข. ประเด็นเรื่องความเป็นอมตะ (immortality) มนุษย์มีความเชื่ออย่างหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับความเป็นอมตะ แนวคิดนี้ไม่ใช่แค่เชื่อเรื่องความตายหรือจุดสิ้นสุดของชีวิตเท่านั้น แต่เกี่ยวข้องกับลักษณะบุคคลที่ส่งต่อบางอย่างผ่านความทรงจำ ฉะนั้น การกำหนดลักษณะทั่วไปของวิญญาณจึงยึดเอาความเชื่อนั้นเป็นกฎ แต่ก็ยังมีการปฏิเสธว่านั่นเป็นแค่ความฝันเท่านั้น เพราะยังเป็นเรื่องลึกลับที่ไม่สามารถตัดสินได้จากผัสสะ

แต่อย่างไรก็ตาม ยังมีหลักฐานหนึ่งที่ยืนยันความจริงเรื่องความเป็นอมตะได้ ก็คือ ความคงอยู่ของจิตวิญญาณของบุคคลเช่นเดียวกับกฎแรงดึงดูดที่มีอยู่เองในธรรมชาติ เพราะเราสามารถสังเกตได้ว่าจิตวิญญาณนั้นไม่อาจทำลายได้ ไม่เหมือนไม้ที่ถูกไฟเผาให้หายไป ความตายจึงไม่ใช่จุดสิ้นสุดของอัตลักษณ์และความทรงจำของเรา แต่ไม่มีอะไรที่มนุษย์จะยืนยันได้ว่าความเป็นอมตะนั้นเป็นจริง ถ้าหลักฐานยังอ่อนอยู่แบบนี้ เราจึงต้องลองพิจารณาถึงกรณีการให้เหตุผลเหล่านั้นกันดูก่อน คือ

(๑) *การพิจารณาผ่านความเชื่อ* เป็นการเชื่อมโยงลักษณะบางอย่างในอดีต เพื่อตรวจสอบว่ามีบางอย่างในอดีตจริงทั้งที่ไม่มีข้อเท็จจริงในปัจจุบันรองรับใดๆ ทั้งสิ้น ดังข้อความในมิลินทปัญหาซึ่งพระยามิลินทร์ถามพระนาคเสนว่า "พระผู้เป็นเจ้าได้เห็นพระพุทธรูปเจ้าหรือไม่?" พระเถระตอบว่า "อาตมภาพไม่เห็น" "เมื่อไม่เห็นเองอาจารย์ของท่านเห็นหรือไม่" "อาจารย์ก็ไม่เห็น" "ถ้าอย่างนั้น พระพุทธรูปเจ้าก็ไม่มี" "พระองค์ทอดพระเนตรเห็นแม่น้ำอูหนานที่ที่ป่าหิมพานต์หรือไม่" "ไม่ได้เห็น" "เมื่อไม่เห็น พระราชาบิดาของพระองค์เห็นไหม" "พระราชาบิดาก็ไม่ได้เห็น" "ถ้าอย่างนั้นแม่น้ำนั้นก็ไม่มีหรือไม่" "ข้อนั้นฉันใด การที่อาตมากับอาจารย์ของอาตมาไม่เห็นพระพุทธรูปเจ้าก็

^{๙๕} St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, tr. by Fathers of the English Dominican Province. QUESTION 97, ARTICLE 1, online <http://www.microbookstudio.com>.

ไม่ได้หมายความว่าพระพุทธเจ้าไม่มีอยู่ แต่พระองค์มีอยู่จริง"^{๙๖} ฉะนั้น การเชื่อความ
มีของพระเจ้าทั้งที่ไม่เคยเห็นพระองค์นั้นก็เช่นเดียวกับการเชื่อว่ามีพระพุทธเจ้าทั้ง
ที่เราไม่เคยเห็นเช่นกัน เพราะเราอาจสร้างเหตุผลชุดหนึ่งขึ้นมารองรับ เพื่อยืนยันการ
ส่งต่อความทรงจำที่อยู่ในอดีตและทำให้เห็นกระบวนการต่อเชื่อมไปสู่อนาคตได้ ทำให้
วิญญาณที่มีความเชื่อแบบนั้นมุ่งหน้าสู่ความเป็นอมตะ อย่างที่ชาวคริสต์เชื่อในพระ
เจ้าก็มุ่งมั่นเข้าสู่ความเป็นอมตะในอาณาจักรของพระเจ้า ส่วนชาวพุทธที่เชื่อในการ
ตรัสรู้ของพระพุทธองค์ (ตถาคตโพธิสัทธา) เพื่อมีส่วนในความเป็นอมตะคือนิพพาน
เช่นกัน

(๒) การพิจารณาเรื่องความหวัง นักจิตวิทยาแนวประสบการณ์รู้ดีว่าถ้า
ทุกคนมีความปรารถนาที่จะทำให้คนเชื่อความคิดเห็นใดก็ตาม อันดับแรกต้องทำให้
ตนเองเชื่อก่อนว่ามีความหวัง ความโหยหาและความปรารถนาเสียก่อน เพราะความ
เป็นอมตะนั้นเป็นไปไม่ได้ในทางปฏิบัติ เราต้องตายก่อนจึงจะรู้ได้ แต่เพราะเรากลัว
ตายทำให้เราพยายามจะมองหาแนวคิดอะไรบางอย่างที่เป็นที่พึงจึงทำให้เราต้องเชื่อ
เรื่องความเป็นอมตะเพื่อจะได้หลุดพ้นไปจากความกังวลใจเหล่านี้

ทั้ง ๒ กรณีนี้ทำให้เราเห็นประเด็นที่กล่าวถึงเรื่องความเป็นอมตะผ่านคำ
ว่า "ความเชื่อ" (belief) และทุกความเชื่อจะนำไปสู่จุดหมายบางอย่างที่เราต้องการ
อย่างมีเหตุผล สมมติว่าเราจะขึ้นรถไฟที่หัวลำโพงตอนบ่ายสี่โมงเย็นเพื่อไปหาดใหญ่
เราเชื่อว่าเราจะถึงเมืองนั้นเช้าวันถัดไป เราเชื่ออย่างนั้นเพราะเราเคยไปที่หาดใหญ่มาก่อน
หรือเราเคยอ่านเกี่ยวกับหนังสือเดินทาง หรือเราอาจรู้จากคนที่เคยอยู่ที่นั่น
เรื่องเหล่านั้นจึงสอดคล้องกับข้อเท็จจริงที่เกิดจากประสบการณ์ของเรา เพราะเราอาจ
เคยจับเวลาและรู้ว่าถ้าเราเดินทาง ๓๐๐ กิโลเมตรจะต้องใช้เวลาเท่าไร ฉะนั้น เมื่อ
เรารู้ตารางรถไฟที่หัวลำโพงเราก็จะรู้ว่าเราจะถึงเมืองนั้นได้เพราะเรามีเหตุผล
พอที่จะเชื่ออย่างนั้น

^{๙๖} มิลินทปัญหา, มิลินทปัญหา, แปลโดยมหามกุฏราชวิทยาลัย, พิมพ์ครั้งที่ ๒,
(กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓), หน้า ๘๓.

แต่ถ้าเราพูดว่าอาทิตย์หน้าเราจะเดินทางไปเชียงใหม่ ที่นี่เราก็จะสามารถพบข้อเท็จจริงที่เชื่อมการเดินทางของเราไปสู่จุดหมายได้ คือ เราจะเริ่มคำนวณทางที่เราจะไป เวลาของการเดินทาง เมืองที่เราจะไปถึง สถานที่ วิธีการที่เราจะอยู่ที่นั่น หรือทุกสิ่งที่น่าสนใจไปสู่ความเชื่ออย่างมีเหตุผลนี้ได้ก็เพราะเราเชื่อว่าจะต้องเดินทางจริงๆ เราจึงพยายามรวบรวมข้อมูลที่จำเป็น เช่นเดียวกับการที่เราจะรู้ว่าจะต้องตาย และการเดินทางครั้งนี้อาจไม่มีจุดสิ้นสุด แต่ถ้าเราเชื่อในความดีทางศาสนาและความเชื่อนั้นบอกเราว่ามีดินแดนศักดิ์สิทธิ์แห่งหนึ่งรอคอยต้อนรับพวกเราหลังจากพวกเราตายไปแล้ว ที่นั่นเราจะได้พบกับญาติและเพื่อนๆ มากมายที่รอคอยเราอยู่

แค่เรามีความเชื่ออย่างนั้นก่อนจะตาย เราจะรู้สึกลัวว่าความเจ็บปวด ความกลัว และความทุกข์ลดน้อยลง และหากใครไม่เชื่อว่ามีชีวิตหลังความตาย คนเหล่านั้นจะพยายามดิ้นรนเพื่อความอยู่รอด ทั้งที่เขาอาจเจ็บปวดเมื่อมีมะเร็งร้ายคอยกัดกินร่างกายเราอยู่ ส่วนคนที่เชื่อความดี ความชั่วและผลของความดีความชั่วแล้ว เขาจะรู้ดีว่ามีสวรรค์รออยู่ แม้ไม่อาจหาหลักฐานมาพิสูจน์ได้แต่มีความหวังอย่างเดียวเท่านั้น^{๙๗} ฉะนั้น ในลักษณะความเชื่อเรื่องความเป็นอมตะจึงสัมพันธ์กับเรื่องความหวัง กำลังใจ ความกล้า และความสุขโดยเชื่อมโยงกับความเชื่อว่ามีชีวิตอยู่เบื้องหลังความตายอีกที เพื่อหยุดยั้งความกลัวและความทุกข์ที่มีต่อความตาย

(๓) *การพิจารณาถึงความจำเป็นทางตรรกะ* นักปรัชญาอย่างโสเครตีส (Socrates) ได้กล่าวถึงประเด็นความเป็นอมตะว่า "การหันเข้ายึดปรัชญาอย่างถูกต้อง ถ่องแท้ และปฏิบัติตนเพื่อเตรียมจะตายให้พร้อม นี่คือการปฏิบัติเพื่อความตาย...จิตจากไปสู่โลกอันมองไม่เห็น ไปสู่เทพ สู่แดนแห่งอมตะและปัญญา เมื่อถึงที่นั่น จิตย่อมได้เสวยสุขตลอดไป ย่อมพ้นเสียจากความผิดพลาด และความเป็นทาสของ

^{๙๗} Clarence Darrow, "The Myth of the Soul", in **Philosophy and Contemporary Issues**, ed. by John R.Burr and Milton Goldinger, Ninth Edition, (New Delhi: Private Limited., 2008), pp.422-423.

มนุษย์"^{๙๘} ในวัฒนธรรมแบบกรีก จิตวิญญาณได้ถูกพิจารณาภายใต้ลักษณะเดียวกับลมหายใจว่าเป็นชีวิต หรือพลังงานชีวิตที่มีอยู่ทั่วร่างกาย ตามทัศนะของพลาโต (Plato) ถือว่า วิญญาณ (soul) เป็นพื้นฐาน มีลักษณะเฉพาะและรับรู้ เป็นสิ่งที่มีคุณสมบัติที่แบ่งแยกไม่ได้ ฉะนั้น วิญญาณจึงเป็นอมตะ โดยความเป็นอมตะ (immortal) เป็นความจำเป็นทางตรรกะของวิญญาณ พลาโตเชื่อว่าวิญญาณเป็นอมตะ (immortality of soul)^{๙๙}

(๔) ความสัมพันธ์ระหว่างชีวิตกับความตาย นักคิดทางศาสนาอย่างฟิลิปส์ (D.Z.Philips) ได้เสนอทฤษฎีเกี่ยวกับความหมายของชีวิตที่เป็นอมตะ ในหนังสือเล่มหนึ่งชื่อ Death and Immortality โดยเขาได้พัฒนาแนวคิดที่ว่าชีวิตที่เป็นอมตะนั้นไม่ใช่แนวคิดแบบโลกๆ แต่แนวคิดนี้เขามุ่งไปที่ความคิดแบบอมตะในทางศาสนา ซึ่งหมายถึง ความเป็นอนันต์ของเวลาที่ไม่จบสิ้น วิทเคนสไตน์ได้โต้แย้งว่า "ความตายไม่ใช่เหตุการณ์ในชีวิต เราไม่ได้มีชีวิตเพื่อมีประสบการณ์ต่อความตาย"^{๑๐๐} ตามความหมายนี้เราจึงไม่สามารถมีประสบการณ์ต่อความตายได้ หรือมีประสบการณ์บนสมมติฐานที่เชื่อมต่อกับชีวิตภายหลังจากตายได้

ฉะนั้น เหตุการณ์นี้จึงกลายเป็นประสบการณ์ที่อยู่ในความรู้สึกของเราเท่านั้น แต่ฟิลิปส์วิเคราะห์เรื่องกิจกรรมและความสัมพันธ์ของมนุษย์กับความเป็นอมตะ โดยอ้างว่าเป็นธรรมชาติของความสัมพันธ์ซึ่งเป็นส่วนสำคัญของเราและช่วยขยายแนวคิดนี้ไปจนถึงความมีศีลธรรมด้วย ทำให้ชีวิตอมตะหมายถึงคุณค่าของชีวิตที่อยู่บนฐานการอยู่ร่วมกับพระเจ้า ไม่ใช่เป็นการหนีจากความเป็นมนุษย์หลังจากตายไปแล้ว

^{๙๘} เปเลโต, โสกราตีส, แปลโดย ส.ศิริรักษ์, พิมพ์ครั้งที่ ๘, (กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๕๓), หน้า ๒๒๙-๒๓๐.

^{๙๙} Ram Nath Sharma, *Problems of Philosophy*, p.195

^{๑๐๐} Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.4311, 1922. In Micheal B. Wikinson and Hugh N. Cambell, *Philosophy of Religion : An Introduction*, p.378.

เขาเสนอว่า "ความเป็นอมตะของวิญญาณไม่ได้ถูกสร้างขึ้น ไม่ใช่เกี่ยวกับความมีอยู่หลังความตาย ทั้งหมดเป็นผลมาจากการสมมติเพื่อแบกรับชีวิตหลังความตาย และสร้างการมีส่วนร่วมของเรากับพระเจ้า เช่นมีความรักแบบเทพเจ้า เป็นต้น"^{๑๐๑} และสิ่งที่ทำให้บุคคลมีชีวิตเป็นอมตะอยู่ด้วยความรักของพระเจ้านั้นคือ ความเป็นอมตะของวิญญาณโดยอ้างอิงถึงสถานะของปัจเจกบุคคลในความสัมพันธ์กับความจริงของพระเจ้าที่ไม่เปลี่ยนแปลง เป็นแนวทางที่ว่าแนวคิดของความเป็นอมตะของวิญญาณและของชีวิตอมตะจะเป็นไปด้วยกัน^{๑๐๒} แนวคิดนี้เป็นไปในลักษณะสัมพันธ์กันระหว่างชีวิตกับความตาย และวิญญาณกับความเป็นอมตะ โดยเราอาจปฏิเสธไม่ได้ว่าทั้งหมดนี้ยังคงอาศัยความเชื่อเป็นพื้นฐานสำคัญในการอธิบายเบื้องหลังความตาย

ขณะเดียวกันก็มีเหตุผลที่พอจะเชื่อได้ว่าความตายนั่นอาจไม่ใช่จุดจบของทุกสิ่ง แต่เป็นการเปลี่ยนมุมมองหรือทัศนคติที่เคยมองชีวิตให้ต่างออกไปเท่านั้น เช่นหากเราเคยมองเห็นต้นไม้ในท่ามกลางแสงสว่าง ที่นี้เราลองจินตนาการของคนที่ตาบอดเขาจะเห็นต้นไม้ได้อย่างไร โดยเราอาจจินตนาการถึงภาพต้นไม้ไปต่างๆ นานา และการจินตนาการนั้นอาศัยอะไรเป็นพื้นฐานก็มาจากความเชื่อเดิม และมุมมองเก่าๆ มาขยายต่อ ฉะนั้น วิญญาณและความเป็นอมตะในปรัชญาของตะวันตกจึงตั้งอยู่บนฐานความเชื่อและการให้เหตุผล เพื่อใช้ในการประกอบจิ๊กซอชีวิตของเราบนความเชื่อที่ว่า "ความตายไม่ใช่สิ้นสุดของชีวิต"

๒.๑.๒ วิญญาณในปรัชญาอินเดีย

ปรัชญาอินเดียจะถนัดการอธิบายเรื่องวิญญาณมากกว่าปรัชญาตะวันตกมาก โดยจะเห็นได้จากสำนักปรัชญาที่เน้นไปในทางจิตนิยมนั้นมีมากกว่าวัตถุนิยมอย่างเห็นได้ชัด ฉะนั้น เราจึงพบคำอธิบายที่หลากหลายมากกว่าเกี่ยวกับเรื่องนี้ และเพื่อความสะดวกเราควรจะพูดคุยกันต่อจากที่ปรัชญาตะวันตกได้วางเป็นรูปแบบไว้

^{๑๐๑} D.Z.Philips, **Death and Immortality**, (London : Macmillan,1970),p.38.

^{๑๐๒} Ibid.,p.55.

๒.๑.๒.๑ ประเด็นเรื่องวิญญาณ ในปรัชญาอินเดียมีการอธิบายลักษณะวิญญาณโดยใช้หลายชื่อ คือ ชีวะ บุคคล อาตมัน ปुरुषะ โดยวิญญาณนั้นเป็นร่างที่ละเอียด เคลื่อนไหวจากร่างนี้ไปร่างนี้ หรือจากสถานที่นี้ไปอีกสถานที่หนึ่ง ในแนวคิดแบบตะวันตก วิญญาณ (soul) หมายถึงบุคคล (person) ที่ทำหน้าที่คิด มีเจตนาและมีความรู้สึกผ่านร่างกาย และคำว่า "บุคคล" นั้นสำนักสโตอิก (Stoics) อธิบายว่าโลกเป็นที่มนุษย์ทุกคนเป็นเพียงผู้แสดง และอยู่ในฐานะผู้รับรู้โดยซ่อนอยู่เบื้องหลังหน้ากากที่ตนเองสวมเป็นคนอื่น แต่ตัวตนที่เป็นศูนย์กลางนั้นยังคงมันไม่เปลี่ยนแปลง

ซิมเมอร์ (Heinrich Zimmer) กล่าวว่า "มันไม่ใช่การแสดงแบบธรรมชาติจริงๆ เพราะธรรมชาติของเราซ่อนอยู่ภายใน ฉะนั้น แนวคิดแบบตะวันตกซึ่งริเริ่มมาจากกรีกและพัฒนาตามปรัชญาคริสต์จึงพยายามหาคำอธิบายด้วยการสร้างความหมายขึ้นในชีวิตว่าเป็นเรื่องระหว่างหน้ากาก ส่วนนักแสดงจริงๆ แล้วซ่อนอยู่ในอีกที่"^{๑๐๓} ความพยายามจะแยกเอาวิญญาณหรือตัวตนออกจากจิตวิญญาณของเขาเอง (spirit) เหมือนว่ามนุษย์เกลียดหรือปฏิเสธตัวเขา (ego) ถ้าเขาต้องการจะรักความเป็นตัวตนหรือจิตวิญญาณของเขา (spirit) เองจึงต้องแยกตัวตน (self) ออกมาให้ได้ก่อน

และดูเหมือนว่าแนวคิดแบบตะวันตกนี้จะสอดคล้องกับระบบปรัชญาอินเดียส่วนใหญ่ (ยกเว้นพุทธปรัชญา) ที่ยอมรับความมีอยู่ของสิ่งที่ถาวรที่เรียกว่าอาตมัน, ปुरुषะ หรือชีวะ ว่าเป็นธรรมชาติที่แน่นอนของวิญญาณที่มีความแตกต่างกันไปตามแต่ละสำนัก กลุ่มนยายะเรียกว่าความมีคุณภาพน้อยกว่าหรือลักษณะน้อยกว่า สิ่งสมบูรณ์จึงเป็นสิ่งที่มีความวิเศษคือไม่รู้ตัว กลุ่มสางขยะอธิบายว่ามีลักษณะของธรรมชาติที่รับรู้ได้อย่างบริสุทธิ์ กลุ่มเวทานตะอธิบายว่าเป็นพื้นฐานความเป็นเอกภาพที่บอกถึงการรับรู้ที่บริสุทธิ์ (จิต) ความสุขที่บริสุทธิ์ (อานันตะ) และเป็นความจริงที่บริสุทธิ์ (สัต)^{๑๐๔} ฉะนั้น สิ่งถาวรจึงต้องบริสุทธิ์ตามธรรมชาติ เป็นความบริสุทธิ์จาก

^{๑๐๓} Arthur L.Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought*, 2nd Edition, (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers,1993), pp.157-158.

^{๑๐๔} Dasgupta Surendranath, *A History of Indian Philosophy V1*, (UK : Cambridge University Press,1932),p.75.

การกระทำและความอยาก ซึ่งไม่ใช่ความจริงที่เป็นส่วนประกอบของสิ่งนั้น เหมือนที่ศิลปินสกัดก้อนหินใหญ่ เขาพยายามจะสกัดสิ่งที่ไม่ต้องการออกไปเพื่อสร้างปะติมากรรมขึ้นมาจากหินก้อนนั้น ปะติมากรรมนั้นอยู่ในหินก้อนแล้ว เป็นสิ่งที่บริสุทธิ์ เขาแค่สกัดและนำส่วนที่ไม่บริสุทธิ์ออกไปก็จะเหลือเพียงความบริสุทธิ์ล้วนๆ และปะติมากรรมนั้นมาจากวัตถุเดียวกันตั้งแต่แรก ไม่ใช่ใส่เพิ่มเข้าไปแต่อย่างใด แต่แนวคิดนี้อาจถูกปฏิเสธด้วยหลักการแบบพุทธปรัชญาเถรวาท และถูกยอมรับตามแนวคิดของนักปรัชญาอินเดียคนอื่นๆ กล่าวคือ

ก) พุทธปรัชญาเถรวาท แนวคิดของพุทธปรัชญาเถรวาทนั้นปฏิเสธถึงการมีอยู่แบบถาวรของตัวตน ฉะนั้น วิญญาณมีอยู่เพราะสัมพันธ์กับผลที่กรรมกิเลสสั่งสมไว้ เราเรียกว่า จิต, จิตเป็นปัจจัยแก่วิภวัญญะหรือการเวียนว่ายตายเกิด เป็นที่สั่งสมความทุกข์ และมีสภาพคิดโดยสะสมอารมณ์ไว้ เป็นต้น^{๑๐๕} อีกอย่างคือเป็นธรรมชาติรู้อารมณ์ เรียกว่าวิญญาณ^{๑๐๖} และมีชื่อเรียกว่า ใจ (মনะ)^{๑๐๗} ก็ได้เช่นกัน โดยการอธิบายถึงวิญญาณได้ดีที่สุด ต้องอธิบายผ่านกระบวนการทำงานในรูปแบบที่แตกต่างกัน คือ

๑) ภวังคจิต คือ จิตอันเป็นองค์แห่งภพซึ่งเกี่ยวข้องหรือสัมพันธ์กับการเกิดจนกระทั่งตาย (ปฏิสนธิและจุติ) ในช่วงนี้จิตไม่ได้เสวยอารมณ์ทางทวารทั้ง ๖ มีอารมณ์ทางจักขุทวารเป็นต้น ภวังคจิตก็คือ มโนหรือใจ เป็นจิตตามสภาพ ไม่ได้ขึ้นสู่วิธีการรับรู้อารมณ์^{๑๐๘} ภวังคจิตยังหมายถึงจิตเดิมที่ยังบริสุทธิ์ ยังไม่เศร้าหมองเพราะกิเลสที่จรมาคือจิตที่ประภัสสรตามที่พระอรรถกถาจารย์อธิบายไว้^{๑๐๙}

^{๑๐๕} พุ.ป.อ. (ไทย) ๗/๑/๒๕๐-๒๕๑.

^{๑๐๖} พุ.ป.อ. (ไทย) ๗/๑/๒๒๑.

^{๑๐๗} ธรรมชาติอันใดเป็นจิต ธรรมชาติอันนั้น ชื่อว่าใจ ธรรมชาติอันใดเป็นใจ ธรรมชาติอันนั้นชื่อว่าจิต อ้างใน วิมหา. (บาลี) ๑/๑๘๔/๑๓๘.

^{๑๐๘} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์, พิมพ์ครั้งที่ ๑๕, (กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๓), หน้า ๒๘๐.

^{๑๐๙} อภิ.สง.อ. (ไทย) ๑/๑/๓๗๖.

๒) ขวนจิต คือ จิตที่กำลังทำงาน โดยทำหน้าที่รับรู้เสพอารมณ์ทางทวาร คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย หรือใจ โดยขวนจิตจะทำงาน ๗ ขณะ เริ่มจากภวังคจิต (จิตในภวังค์) ๑ อาวัชชนะ (การระลึกถึงอารมณ์) ๑ ทัสสนะ (การเห็นอารมณ์) ๑ สัมปฏิจฉนะ (การรับเอาอารมณ์) ๑ สันตிரณะ (การพิจารณาอารมณ์) ๑ โวภูฐัพพะ (การตัดสินใจอารมณ์) ๑ ขณะ ๑^{๑๐} โดยอธิบายว่า เมื่อภวังคจิตก่อให้เกิดการเกิดขึ้น กิริยามโนธาตุก็จะทำการระลึกอารมณ์ แล้วก่อเป็นการเห็นหรือการฟัง (ปัญจทวาร) วิปากมโนธาตุก็จะทำการรับอารมณ์แล้ว มโนวิญญาณที่เป็นวิปากธาตุก็จะพิจารณาอารมณ์นั้นต่อ จนมโนวิญญาณธาตุฝ่ายกิริยา ทำการตัดสินใจแล้วดับไป ขวนจิตจะเกิดก็ต่อเมื่อทุกขบวนการเกิดครบถ้วน เปรียบเหมือนแขกมาเยี่ยมเรือนแล้วเราทำการต้อนรับแขกอย่างดี แต่หากเราไม่ต้องรับแขก แขกจะไม่บังคับเราให้ต้อนรับ

๓) วิถิจิต คือจิตที่ทำหน้าที่รับรู้ เป็นจิตในวิถีแห่งการรับรู้เสพอารมณ์, จิตซึ่งเกิดขึ้นเป็นไปในวิถีคือพ้นจากภวังค์ หรือพ้นจากภาวะที่เป็นภวังคจิต และมีใช้เป็นปฏิสนธิจิต หรือจุติจิต มีการรับรู้ทางทวารต่างๆ เช่น เห็น ได้ยิน ดู ฟัง เป็นต้น โดยมีวิธีการทำงานทั้งหมด ๑๗ ขณะ โดยแบ่งได้ดังนี้^{๑๑}

(ก) ช่วงภวังคจิต คือเป็นการยึดเอาภวังค์ที่เป็นอดีต มี ๓ ขณะ ได้แก่ ๑. อดีตภวังค์ (ภวังคจิตที่สืบต่อมาจากก่อน) ๒. ภวังคจลนะ (ภวังค์ไหวตัวจากอารมณ์ใหม่ที่กระทบ) ๓. ภวังคุปัจเฉท (ภวังค์ขาดจากอารมณ์เก่า)

(ข) ช่วงวิถิจิตมี ๑๔ ขณะ ได้แก่ ๑. ปัญจทวารอาวัชชนะ เป็นการคำนึงอารมณ์ใหม่ทางทวารนั้นๆ ในทวารทั้ง ๕ ถ้าอยู่ในมโนทวารวิถี ก็เป็นมโนทวารอาวัชชนะ ๒. ปัญจวิญญาณ เป็นการรู้อารมณ์นั้นๆ ในอารมณ์ทั้ง ๕ คือ เป็นจักขุวิญญาณ หรือโสตวิญญาณหรือฆานวิญญาณ หรือชีวหาวิญญาณหรือกายวิญญาณ อย่างใดอย่างหนึ่ง ๓. สัมปฏิจฉนะ เป็นการรับอารมณ์จากปัญจวิญญาณ เพื่อเสนอแก่สันตிரณะ ๔.

^{๑๑๐} ม.ม.อ. (ไทย) ๑/๑/๗๐๔-๗๐๕.

^{๑๑๑} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์, พิมพ์ครั้งที่ ๑๕, หน้า ๓๖๘-๓๗๐.

สันติธรรม เป็นการพิจารณาใต้สวนอารมณ์ ๕. โภกฐัพพะ เป็นการตัดสินอารมณ์ ๖-๑๒. ขณะ เป็นการแล่นไปในอารมณ์ คือรับรู้เสพทำต่ออารมณ์ เป็นช่วงที่ทำการม โดยเป็นกุศลขณะหรืออกุศลขณะ หรือไม่ก็กิริยาติดต่อกัน ๗ ขณะ ๑๓-๑๔. ตทามรณ ยึดอารมณ์นั้น คือมีอารมณ์เดียวกับขณะ ได้แก่การเกิดเป็นวิปากจิตที่ได้รับอารมณ์ต่อจากขณะ ต่อกัน ๒ ขณะ แล้วจบกระบวนการเกิดภวังคจิตขึ้นใหม่

คาร์ล พอตเตอร์ (Karl Potter) ได้สรุปลักษณะการทำงานของจิตหรือวิญญาณหรือมโนะไว้ด้วยลักษณะที่น่าสนใจว่า "อะไรคือความเป็นมนุษย์ ชาวพุทธตอบไว้อย่างชัดเจนว่า ไม่มีตัวตน (non-self) ที่มั่นคงภายใต้ความเปลี่ยนแปลง อะไรที่เราเรียกว่า "ตัวตน" ในความหมายนี้ ผู้เขียนคัมภีร์อภิธรรมได้เขียนว่าเป็นการไหลไปของกระแสที่สืบทอดกันอยู่ตลอดเวลา (สันตानะ) ลักษณะดังกล่าวเมื่อแยกย่อยแล้วจะกลายเป็นเหตุการณ์ในอดีต ปัจจุบัน และอนาคตที่ไหลต่อเนื่องกันในรูปแบบเดียว"^{๑๑๒}

รูปแบบดังกล่าวเป็นแนวคิดที่อธิบายทฤษฎีวิญญาณในพุทธปรัชญาเถรวาทโดยลักษณะวิญญาณของพุทธปรัชญาจะไม่ได้ต้องการนำเสนอให้เห็นการเคลื่อนย้ายไปเกิดใหม่อย่างปรัชญาฮินดูเสนอ เพราะวิญญาณนั้นคือการรู้แจ้งอารมณ์ซึ่งมี ๖ หมวดคือ การรู้แจ้งทางตา (จักขุวิญญาณ) การรู้แจ้งทางหู (โสตวิญญาณ) การรู้แจ้งทางจมูก (ฆานวิญญาณ) การรู้แจ้งทางลิ้น (ชีวาหาวิญญาณ) การรู้แจ้งทางกาย (กายวิญญาณ) การรู้แจ้งทางใจ (มโนวิญญาณ)^{๑๑๓} และวิญญาณที่เกิดจากการรับรู้นี้ก็ไม่มีสิ่งภายในอะไรที่ระบุได้ กล่าวคือ วิญญาณอย่างใดอย่างหนึ่ง ที่เป็นอดีตที่ดี ที่เป็นอนาคตที่ดี ที่เป็นปัจจุบันที่ดี ที่เป็นภายในที่ดี ที่เป็นภายนอกที่ดี หยาบก็ดี ละเอียดก็ดี เลวกี่ดี ประณีตก็ดี อยู่ในที่ไกลก็ดี อยู่ในที่ใกล้ก็ดี วิญญาณทั้งหมดนั้นอันอรยสาวกเห็นแล้วด้วยปัญญาอันชอบ ตามความเป็นจริงอย่างนี้ว่า นั่นไม่ใช่ของเรา นั่นไม่เป็นเรา นั่นไม่ใช่ตัวตนของเรา^{๑๑๔} ปัญหาจึงเกิดขึ้นว่าแล้ววิญญาณ

^{๑๑๒} Karl H. Potter, **Presupposition of India's Philosophy**, (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 2002), p.131.

^{๑๑๓} ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๑๕/๓.

^{๑๑๔} ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๖๓๕/๒๕๔.

ไปเกิดใหม่ได้อย่างไร? ตามทฤษฎีเรื่องการเกิดใหม่นั้นมี ๒ ทฤษฎีที่ควรทำความเข้าใจก่อนคือ^{๑๑๕}

๑) การกลับชาติมาเกิดใหม่ (reincarnation) ตามแนวคิดนี้ไม่ใช่แค่วิญญาณที่เคลื่อนออกจากร่างหนึ่งไปเกิดอีกร่างหนึ่ง แต่ยังมีอัตลักษณ์ทางตัวตนที่ซ่อนอยู่ในการเคลื่อนย้ายนั้นด้วย ตามทฤษฎีของพุทธปรัชญาเถรวาทถือว่าการเกิดใหม่นั้นเกิดจากผลกรรม ไม่ได้มีตัวตนซึ่งเคลื่อนย้ายข้ามอวกาศ (space) และเวลา (time) จากร่างสู่ร่าง ตัวตนเป็นของไม่เที่ยงจึงไม่มีสิ่งถาวรที่เคลื่อนจากร่างหนึ่งไปสู่ร่างอื่น

๒) การเวียนว่ายตายเกิด (transmigration) เป็นลักษณะการสืบทอดของกรรมและผลกรรม ในมิลินทปัญหาพระยามิลินท์ถามพระนาคเสนว่า "สภาพอันใดอันหนึ่งที่เลื่อนออกจากกายนี้แล้ว ไปสู่กายอื่นมีอยู่หรือ" พระเถระตอบว่า "ไม่มีเลย" "ถ้าไม่มี สัตว์จะพ้นจากบาปกรรมได้มิใช่หรือ?" "ขอถวายพระพร ถ้าสัตว์ไม่ต้องปฏิสนธิ ก็พ้นจากบาปกรรมได้ เพราะเหตุใดเล่า สัตว์ยังต้องปฏิสนธิอยู่ เพราะเหตุนั้น จึงยังไม่พ้นจากบาปกรรมได้" "ขอพระผู้เป็นเจ้าจงอุปมาให้ข้าพเจ้าฟัง" เหมือนอย่างบุรุษผู้หนึ่ง จะลักมะม่วงของบุรุษอีกคนหนึ่ง เขาจะต้องโทษหรือไม่? "ต้องสิ พระผู้เป็นเจ้า" "เขาไม่ได้ลักมะม่วงที่บุรุษนั้นเพาะไว้ ทำไมจึงต้องโทษเล่า?" "มะม่วงที่บุรุษลักนั้น อาศัยมะม่วงที่เพาะ จึงได้บังเกิดเพราะเหตุนี้ เขาจึงต้องโทษ" "ข้อนี้ฉันใด บุคคลทำกรรมดีก็ตาม ชั่วก็ตาม ด้วยนามรูปนี้ นามรูปอันย่อมปฏิสนธิด้วยกรรมอันนั้น เพราะเหตุนี้ สัตว์จึงไม่พ้นจากบาปกรรมได้"^{๑๑๖}

ตามแนวคิดเรื่องกรรมนี้จึงแสดงให้เห็นถึงความต่อเนื่องที่ไม่มีตัวตนอยู่ ซึ่งพระนาคเสนเปรียบเหมือนกับแสงตะเกียงที่ไม่ใช่แสงเดียวกันแต่เป็นความต่อเนื่องจนเรามองเห็นเป็นแสงเดียวกัน พระนาคเสนอธิบายว่า "ความสืบทอด

^{๑๑๕} Arthur L.Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought*, 2nd Edition, p.159.

^{๑๑๖} มิลินทปัญหา, **มิลินทปัญหา**, แปลโดยมหาหมากุฎราชวิทยาลัย, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๘๖-๘๗.

แห่งสภาวะธรรมล้วนสืบทอดกันไป สภาวะอันหนึ่งเกิดขึ้น สภาวะอันหนึ่งดับไป เหมือนจะสืบทอดพร้อมๆ กัน ฉะนั้น ผู้ที่เกิดขึ้นจึงได้ชื่อว่าจะเป็นผู้นั้นก็ไม่ใช่ จะเป็นผู้อื่นก็ไม่ใช่ แต่ถึงความสงเคราะห์ว่าเป็นวิญญาณของตัวเขา"^{๑๑๗}

การเกิดใหม่มีในขณะเดียวกันกับความตายจากร่างเก่า ช่วงขณะจิตสุดท้ายจะต้องเป็นอันเดียวกันกับการเกิดใหม่ พุทธปรัชญาเถรวาทได้อธิบายเรื่องนี้ไว้ว่า "สัตว์ทั้งหลายต่างเอาความแก่และความตายเกิดมาด้วย จริงอย่างนั้นปฏิสนธิจิตของสัตว์เหล่านั้นก็ถึงความแก่ในลำดับแห่งความเกิดขึ้นนั่นเอง แล้วก็แตกไปพร้อมกับสัมปยุตตขั้นทั้งหลาย ดังศิลาตกจากยอดเขาแตกไป ฌณิกมรณะมาพร้อมกับความเกิด เพราะความที่สัตว์ผู้เกิดมาแล้วต้องตาย"^{๑๑๘} จิตหรือวิญญาณนั้นจึงไม่มีอิสระ และการที่จิตนั้นเปลี่ยนแปลงก็ไม่ใช่จิตดวงเดียวและไม่ใช่อัตตาใหม่แต่อย่างใด ถ้าถือเอาตามคำอธิบายข้างต้นนั้น

ส่วนการที่จิตหรือวิญญาณนั้นเปลี่ยนแปลงไปตามอำนาจแห่งตัณหาและอวิชชาจะส่งต่อไปสู่การเกิดใหม่ได้อย่างไรนั้น เซอร์ชาร์ลส์ เอเลียต (Sir Charles Eliot) พิจารณาประเด็นดังกล่าวไว้ว่า "เราจะไม่สามารถยืนยันได้ว่า ตัวตนของมนุษย์จะสืบทอดหรือเปลี่ยนแปลงในขบวนการนี้ได้ ไม่มีสิ่งที่เรียกว่า วิญญาณ และการพูดเจาะจงไปถึงว่าไม่มีสิ่งที่ถูกเรียกว่า ร่างกาย ได้ ทุกอย่างเป็นแค่การรวมกันของขั้นที่เต็มไปด้วยความเปลี่ยนแปลง เมื่อตายทุกอย่างก็จะกระจายออกไป ก่อนจะรวมกันใหม่อีกครั้งภายใต้อำนาจตัณหาคือความอยากและด้วยกฎแห่งกรรมซึ่งถูกอธิบายถึงทุกการกระทำว่าล้วนมีผล"^{๑๑๙} ฉะนั้น วิญญาณในพุทธปรัชญาเถรวาทจึงถือว่าไม่มีสาระภายในเป็นแค่การสืบทอดเนื่องกันเท่านั้น ดังในอัสสุตวตาสูตราว่า "วานรเที่ยวไปในป่า

^{๑๑๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๔.

^{๑๑๘} พระพุทธโฆษาจารย์, **วิสุทธิมรรค ภาค ๒ ตอน ๑**, แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรวิทยาลัย, พิมพ์ครั้งที่ ๑๐, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘), หน้า ๕.

^{๑๑๙} Sir Charles Eliot, **Hinduism and Buddhism : An Historical Sketch Volume I**, (London : Routledge and Kegan Paul Ltd., 1921) p.199.

ใหญ่จกั๊งไม้ปล่อยกั๊งนั้นยึดเอากั๊งอื่นปล่อยกั๊งที่ยึดเดิม เหนียวกั๊งใหม่ต่อไปแม้ฉันใด
ธรรมชาติที่เรียกว่า จิต บ้าง มโน บ้างนั้น ดวงหนึ่งเกิดขึ้น ดวงหนึ่งดับไป ทั้ง
กลางวัน กลางคืน กั๊งยั๊นนั้นเหมือนกันแล”^{๑๒๐}

ข) **คังกรจารย์** ถือว่าวิญญาณคืออาตมัน โดยได้บรรจุธาตุบางอย่างไว้
กล่าวคือ "วิญญาณมาพร้อมกับอากาศหรือลมที่เป็นองค์ประกอบหลักของชีวิต และ
อวัยวะรับสัมผัส คือ ตา หู จมูก ลิ้น กายและใจ มีการนำเอาภาวะต่างๆ คือความไม่รู้
ความดีทางศีลธรรม ความไม่สบายใจ และความประทับใจที่เกิดขึ้นจากความมียูก่อน
หน้านี้มาจากร่างเดิมและเข้าสู่ร่างใหม่”^{๑๒๑} การเคลื่อนย้ายของวิญญาณได้นำบางสิ่งไป
ด้วยเสมอซึ่งทำให้เกิดเอกลักษณ์ส่วนบุคคล (personal identity)^{๑๒๒} โดยเราจะเข้าใจ
ได้ว่าวิญญาณเมื่อผ่านร่างหนึ่งไปสู่ร่างหนึ่งจะถูกห่อหุ้มด้วยธาตุที่เป็นเมล็ดพันธุ์ไปสู่ร่าง
ใหม่ด้วย ซึ่งเมล็ดพันธุ์เหล่านี้ถูกเรียกว่า "กรรม" และอธิบายให้เห็นถึงความเชื่อมต่อกัน
ระหว่างปัจจุบันกับอดีต

คังกรจารย์ไม่ได้อธิบายเจาะจงไปว่าการเปลี่ยนผ่านเหล่านี้ทำให้เมล็ด
พันธุ์นั้นได้บรรจุธาตุความเป็นตัวตนและนำตัวตนสืบต่อไปจากอดีตไว้ชัดเจน เพียงแต่
อธิบายถึงเมล็ดพันธุ์เหล่านั้นถูกสร้างขึ้นจากการกระทำในอดีต และนำกรรมในอดีตไว้ใน
วิญญาณต่อเชื่อมโยงเข้ากับวิญญาณในอนาคต ไม่ต่างจากการลอกคาบของแมลง

^{๑๒๐} ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๒๓๒/๑๑๕.

^{๑๒๑} Samkara, "The Vetanda-Sutras Commentary", tr. by George Thibaut, in **The Sacred Books of the East**, Ed. by Max Muller, (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 1962), p.102

^{๑๒๒} เอกลักษณ์ส่วนบุคคล (personal identity) คือ เอกลักษณ์หรือตัวตนอันยั่งยืนที่ปัจเจกบุคคลคนหนึ่งมีอยู่ จอห์น ล็อกเสนอทฤษฎีเกี่ยวกับเอกลักษณ์ส่วนบุคคลที่ตั้งอยู่บนความเหมาะสม ความสำนึกตนเกี่ยวกับเหตุการณ์ในอดีตและในอนาคต เมื่อไม่นานมานี้ นักปรัชญาหลายคนได้ชี้ความยากลำบากในการสร้างเอกลักษณ์ของบุคคลในความต่อเนื่องทางกายอย่างอิสระ อังโน เจษฎา ทองรุ่งโรจน์, **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา**, (กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗), หน้า ๖๖๖.

"เป็นการเปรียบเทียบแมลงที่กำลังจะยึดชีวิตตัวเองออกไป ไม่ใช่แค่การทิ้งร่างเก่าเท่านั้น แต่เป็นการพยายามสร้างร่างใหม่ด้วยการบรรจุบางสิ่งเข้าไป ซึ่งในที่นี้ก็คือกรรมในวิญญานนั่นเอง"^{๑๒๓} ถ้าพิจารณาจากคัมภีร์อุปนิษทจะพบว่ามีปัญหาเรื่องวิญญานนั้นสัมพันธ์กับเอกลักษณ์ส่วนบุคคล (personal identity) โดยการเข้าใจลักษณะดังกล่าวนั้นก็เพื่อตอบคำถามว่า

๑) "อัตตาของเรามาจากอะไร?" มีคำอธิบายเบื้องต้นเกี่ยวกับธรรมชาติของวิญญานและการเริ่มต้นของวิญญานนั้นมาจากความเชื่อที่ว่า "จริงๆ แล้ววิญญานคือพรหมันที่สร้างความรู้ การหายใจ การเห็น การได้ยิน ดิน น้ำ ลม ที่ว่าง พลังงาน และไม่ใช่พลังงาน ความปรารถนา และไม่ใช่ความปรารถนา ความโกรธ และไม่ใช่ความโกรธ ความมีคุณธรรมและไม่ใช่ความมีคุณธรรม พรหมันสร้างทุกสิ่งขึ้นมา"^{๑๒๔} ฉะนั้น วิญญานจึงเป็นอัตตาที่ต่อเนื่องมาจากกรรมที่เราเคยทำดี และเคยทำชั่วมา โดยเราสามารถรับรู้ตัวตนว่าดีและชั่วได้ เพราะพรหมันได้สร้างทุกอย่างไว้แล้ว แต่เรามีอยู่ในฐานะผู้รับรู้เท่านั้น

๒) "เราเป็นใคร?" หรือ "อะไรกำหนดให้เราต้องอยู่ตรงนี้" มีคำตอบที่เป็นไปได้คือ ก. เราเป็นพรหมัน ฉะนั้น ตามคัมภีร์พระเวท ทุกสิ่งล้วนมีจุดมุ่งหมายคือความจริงสูงสุด (พรหมัน) สำหรับหลักการนี้จึงเป็นคำตอบที่น่าสนใจทางปรัชญา โดยความจริงสูงสุดจึงเป็นจุดหมายสูงสุดของคำถามนี้ ถ้ามีคำถามถึงสิ่งสูงสุดก็จะเหมือนกับคำถามและคำตอบที่แสดงให้เห็นทางปรัชญาว่ามีข้อจำกัดทางด้านตรรกะ เป็นอุดมคติที่อยู่เหนือการสอบถามและการพิจารณาใคร่ครวญ อย่างไรก็ตาม คำตอบนี้ไม่ใช่คำตอบเพื่อที่จะช่วยวิเคราะห์ให้เรารู้ว่าวิญญานเป็นตัวเราได้อย่างไร ข. เราอาจจะไม่ได้เป็นพรหมัน แต่ก็อยู่ในสัมผัสสุดท้ายในสิ่งที่เราทำ คือ "การกระทำของเราจะสร้างตัวเราขึ้นและเราก็จะเป็นแบบนั้น"^{๑๒๕} ถ้าเรากำลังเผชิญหน้ากับคำถาม

^{๑๒๓} Samkara, "The Vetanda-Sutras Commentary", tr. by George Thibaut, in *The Sacred Books of the East*, Ed. by Max Muller, p.103.

^{๑๒๔} Ibid.,p.140.

^{๑๒๕} Ibid.,p.140.

เกี่ยวกับเอกลักษณ์ส่วนบุคคล (personal identity) ว่า "เราถูกกำหนดว่าเป็นบุคคลได้อย่างไร? อะไรทำให้ตัวเราสืบต่อไปได้เมื่อผ่านเวลาไป? เรารู้ว่าเป็นคนเดียวกับเมื่อวานได้อย่างไร? ในคัมภีร์อุปนิษัทได้เริ่มต้นว่าคนเราเป็นตามสิ่งที่เขาทำ เราจึงไม่ได้เป็นตามสิ่งที่เราจำหรือนึกขึ้นมาได้ แต่เป็นในสิ่งที่เราทำ และสิ่งที่เราทำนั้นล้วนขึ้นอยู่กับสิ่งที่เราต้องการหรือปรารถนา

ฉะนั้น ความปรารถนาของเราจึงเป็นการกำหนดพฤติกรรมของเรา โดยความปรารถนาเหล่านั้นมีอิทธิพลต่อเราและเป็นเหตุของการกระทำของเรา เราจึงมีข้อกำหนดในการสร้างเอกลักษณ์ของตัวเรา (personal identity) ซึ่งไม่ใช่พรหมัน แต่เป็นเพราะความปรารถนาเท่านั้นที่กำหนดเอกลักษณ์ของเรา "เมื่อเราพูดว่า บุคคลถูกสร้างขึ้นไม่ใช่จากการกระทำของเขาแต่เป็นความปรารถนาเท่านั้น ต่อคำตอบนี้เราอาจกล่าวว่า "ถ้าเขาปรารถนาก็ต้องเป็นความตัดสินใจของเขาเอง ถ้าเป็นการตัดสินใจของเขาจึงทำให้เกิดการกระทำขึ้น ฉะนั้น การกระทำ (กรรม) ที่เขาสร้างขึ้นก็ทำให้เขาเปลี่ยนไป"^{๑๒๖}

คังกรจารย์อธิบายไว้ในคัมภีร์เวทานตะว่ากรรมมาจากชีวิตในอดีตซึ่งกำหนดธรรมชาติความมีอยู่ของชีวิตในปัจจุบัน ส่วนกรรมในปัจจุบันถูกแปลว่าเป็นความปรารถนาหรือความตั้งใจ ซึ่งเป็นเครื่องกำหนดบุคคลและเอกลักษณ์ในชีวิตนี้ และชีวิตหลังจากนี้ ฉะนั้น ความปรารถนาจึงเป็นกรรมที่อยู่ภายในความแตกต่างของวิญญาณที่กำหนดให้อาตมามีเกิดและตาย โดยคังกรจารย์มองว่า "ระดับความแตกต่างกันของความสุกแสดงให้เห็นถึงความแตกต่างกันของการเกิดซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของสิ่งมีชีวิต ซึ่งไม่ใช่เรื่องบังเอิญ แต่ความมีอยู่นั้นเป็นเหมือนสิ่งที่หลงเหลืออยู่เมื่อเราทำบางอย่างลงไป"^{๑๒๗}

สรุป ในแง่ของพุทธปรัชญาเถรวาทกับคังกรจารย์มองต่างกันคือ พุทธปรัชญาเถรวาทมองวิญญาณว่าไม่ใช่ตัวตน และไม่มีอยู่จริง เป็นแต่สภาวะเท่านั้น ส่วน

^{๑๒๖} Ibid.,p.140.

^{๑๒๗} Ibid.,p.114.

คังกรจารย์มองว่าวิญญาณมีตัวตนอยู่จริง โดยอธิบายเรื่องตัวตนนี้ผ่านเรื่องกรรมที่ทำ แล้วต้องได้รับผลที่ต่อเนื่องจากอดีตสู่ปัจจุบัน เป็นการระบุให้เห็นว่าถ้าไม่มีตัวตน ผลกรรมก็ไม่มีเช่นกัน แต่พุทธปรัชญาเถรวาทมองประเด็นนี้ว่ากรรมและผลกรรมมีอยู่ก็จริงในฐานะขบวนการหรือเป็นกฎเกณฑ์ที่ควบคุมโดยธรรมชาติ โดยกฎดังกล่าวผูกกับจิตว่าเป็นผู้กระทำการและรับผลกรรมก็จริง แต่จิตนั้นไม่มีในฐานะที่ควบคุมอะไรได้ จิตบังคับให้ตนเองดีไม่ได้ และชั่วไม่ได้

การกล่าวนี้จึงเป็นการพิจารณาขบวนการเป็นหลัก เหมือนกับเราเชื่อว่า บังคับรถได้ผ่านการถือพวงมาลัย และรถก็วิ่งไปเร็ว ช้าก็ได้ แต่การบังคับนั้นเป็นแค่ เหตุเดียว ยังมีกลไกอื่นที่ทำให้ผลสำเร็จได้ คือกลไกในตัวรถที่ไม่เสีย แต่ถ้ามีล้อสักราง เสียรถก็วิ่งไม่ได้ เช่นเดียวกันวิญญาณที่ควบคุมตัวตนนั้นแค่ให้ทำ พูด คิดที่เป็น ปัจจุบันได้เท่านั้น แต่จะระบุถึงผลที่ตามมาที่อยู่เหนือการควบคุม (อนัตตา) ไม่ได้ ผลกรรมจึงเป็นเรื่องที่ไม่อาจระบุได้ถึงความมีตัวตนของวิญญาณในอนาคตได้เสมอไป เพราะเมื่อควบคุมไม่ได้ก็กำหนดผลที่ตามมาไม่ได้ อย่างไรก็ตามผลกรรมก็มีอยู่ในฐานะกฎ หรือนิยาม แต่ไม่ได้มีอยู่ในฐานะที่เราจะโยงกับความมีอยู่ของวิญญาณในลักษณะเที่ยง (นิจจะ) ได้

๒.๑.๒.๒ ความเป็นอมตะ จุดมุ่งหมายหนึ่งของชีวิตเรื่องโมกษะ ใน คัมภีร์อุปนิษัทสอนว่ามนุษย์มีสิ่งที่เรียกว่าอาตมันซึ่งเป็นอมตะ แต่ความรู้ (ignorance) ทำให้เกิดตัวตนและเห็นว่าตนเองมีข้อจำกัดเช่นเดียวกับสิ่งอื่นๆ รอบตัว แต่หลังจากพัฒนาตนเองจนผ่านการสูญเสียสิ่งต่างๆ รอบตัว เราจึงเริ่มรับรู้และยอมรับ ความจริงที่เป็นอมตะได้ เพราะความรู้เริ่มหายไป^{๑๒๘} ส่วนในพุทธปรัชญาเถรวาท เรียกความเป็นอมตะว่านิพพาน ซึ่งมีคำอธิบายที่เชื่อมโยงกับความเป็นอมตะ แต่อาจ อธิบายแตกต่างกัน เมื่อเราพิจารณาประเด็นเหล่านี้ผ่านนักปรัชญาอินเดียและแบบ พุทธปรัชญาเถรวาทจะพบข้อสังเกตที่น่าสนใจ ดังนี้

^{๑๒๘} Ramakrishna Puligandla, *Fundamentals of Indian Philosophy*, Fourth impression, p.9.

ก) **สวามี วิเวกานันทะ** ได้นำหลักเสรีภาพมาเสนอว่าเป็นสาระสำคัญของวิญญาน เพราะวิญญานไม่ได้ถูกผูกมัด ความเข้าใจว่าวิญญานถูกผูกมัดนั้นเป็นแค่ปรากฏการณ์เท่านั้น ซึ่งทำให้เกิดความยุ่งยากในการเข้าใจเรื่องวิญญานมากขึ้น เพราะว่าการตื่นรู้นั้นเป็นสถานะตามปกติของวิญญานที่เข้าใจตนเองว่าวิญญานนั้นมีความทุกข์เฉพาะตน แต่ตามข้อเท็จจริง การตื่นรู้ทำให้เราสร้างความคิดและพลังให้เราเข้าใจจุดสูงสุดของวิญญาน วิเวกานันทะจึงเข้าใจว่าทุกคนมีความคิดต่อเรื่องวิญญาน ๒ อย่าง คือ ๑. เรื่องข้อจำกัดของวิญญานทำให้ตนเองเข้าใจไปว่าตนเองมีความทุกข์ และ ๒. เรื่องวิญญานที่เป็นอิสระ มาจากการตื่นรู้ตัวตนทำให้เกิดความหลุดพ้น (โมกษะ)

วิเวกานันทะได้พิจารณาบรรณชาติของความเป็นอมตะของวิญญาน การเข้าใจความเป็นจริงนี้ถือว่าเป็นชะตาชีวิตมนุษย์ชั้นสูงสุด แต่เขาก็ยอมรับว่าเป็นไปไม่ได้ที่จะแสดงให้เห็นชัดเจนแบบวิทยาศาสตร์ถึงความเป็นอมตะของวิญญาน แต่เรายังรู้สึกได้ว่าแนวคิดนี้เป็นสัญลักษณ์ที่สำคัญทางประวัติศาสตร์ของศาสนาและวัฒนธรรม โดยเป็นทั้งเรื่องจริยธรรมและสัญลักษณ์สำคัญทางศาสนาที่พยายามค้นหาความเป็นไปได้ของความเป็นอมตะ โดยการอ้างอิงคำถามเกี่ยวกับบรรณชาติของความเป็นอมตะนั้น วิเวกานันทะกล่าวว่า "แน่นอนว่าในความวุ่นวายและการดิ้นรนเพื่อการมีชีวิตอยู่ของผู้คนทำให้สิ่งเหล่านี้ถูกลืมไป แต่ในที่สุดเมื่อใครบางคนตาย ก็จะมีคนที่รักเขา คนที่ใกล้ชิดและรักในตัวเขาเริ่มหยุดคิดและเฝ้าถามถึงวิญญานด้วยคำถามเดิมๆ ว่าชีวิตหลังจากนั้นคืออะไร? วิญญานของเขาจะกลายเป็นอะไร?"^{๑๒๙}

ความหมายทางภาษาของคำว่า "ความเป็นอมตะ" ความหมายแบบแคบๆ ก็คือไม่ตาย หมายถึงว่าความตายไม่ใช่จุดจบของวิญญาน เพราะวิญญานนั้นรอดพ้นจากความตายได้ ความหมายที่กว้างกว่านั้นวิเวกานันทะได้ให้ความหมายของคำว่า "ความเป็นอมตะ" โดยมุ่งไปถึงลักษณะบางอย่างที่เกิดจากการรู้แจ้งตัวเอง เหมือนนักคิดปรัชญาอินเดียโบราณที่เขาเชื่อว่าวิญญานนั้นรอดพ้นจากความตาย และการรอด

^{๑๒๙} Swami Vivekananda, *Jnana Yoga*, 4th edition , pp.273-274.

พื้นนี้เป็นอย่างแรกที่พิสูจน์ได้ในรูปแบบของการเกิดใหม่ จุดสุดท้ายหรือสูงสุดก็คือการรู้แจ้งความเป็นอมตะซึ่งเป็นเสรีภาพที่สมบูรณ์ ฉะนั้น การเกิดใหม่จึงเป็นผลเบื้องต้นของความเป็นอมตะ และเป็นฐานที่นำเราไปสู่ความเข้าใจถึงความเป็นไปได้ของความจริงสูงสุดอันเป็นอมตะและอยู่เหนือโลกนี้ว่าเป็นสิ่งที่ต้องอาศัยการเกิดใหม่หลังความตาย

ฉะนั้น เมื่อเราพบว่าความเป็นอมตะนั้นทำให้เกิดผล ๒ แบบคือ การดำรงอยู่ (survival) และความเป็นอมตะ โดยความดำรงอยู่นั้นโยงถึงความตายว่าไม่ใช่จุดจบของชีวิต วิเวกานั้นจะได้นำคำสอนเรื่องความไม่รู้ และกรรม อีกทั้งความเป็นหนึ่งเดียวกันของสรรพสิ่งมาอธิบายเรื่องวิญญาน โดยวิญญานนั้นประกอบขึ้นด้วยความไม่รู้ซึ่งเป็นตัวกำหนดการเกิดอีกที

แต่มีคำถามที่น่าสนใจว่า **อะไรคือธรรมชาติสูงสุดของความเป็นอมตะ? การเคลื่อนไหวต่อเนื่องทำให้มีการเกิดใหม่ตลอดเวลาจนทำให้วิญญานเป็นอมตะหรือไม่?**

จริงๆ แล้วเราไม่อาจตอบได้ชัดเจน เพราะการเกิดหรือการมีร่างกายใหม่นั้นวิเวกนั้นจะถือว่าเป็นแค่สถานะของการขาดอิสระ ฉะนั้น ความเป็นอมตะของคนซึ่งประกอบด้วยเสรีภาพจะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อการเวียนว่ายตายเกิดหยุดลง ซึ่งแสดงให้เห็นว่าความเป็นอมตะเป็นรางวัลสำหรับผู้ชนะหรือเป็นเป้าหมายที่ผู้รู้แจ้งเท่านั้นจะพบได้ วิเวกนั้นยืนยันว่าวิญญานเป็นอมตะ ซึ่งแสดงให้เห็นสาระและการสืบต่อของธรรมชาติ แต่ถ้าวิญญานเป็นอมตะแล้วอะไรเป็นเครื่องยืนยันได้ละว่าความเป็นอมตะจะเป็นรางวัลสำหรับผู้ชนะได้จริง โดยเขาพิจารณา ๒ แบบคือ

อย่างแรก จะต้องยอมรับแนวคิดที่ว่าวิญญานเป็นอมตะ เพราะเราไม่สามารถรักษาความเป็นอมตะของวิญญานได้ แต่เรามีศักยภาพที่จะเข้าใจได้ว่าวิญญานนั้นเป็นอมตะ เหมือนเมล็ดพันธุ์ที่เติบโตเป็นต้นไม้ มีกิ่งใบได้ เพราะว่าเมล็ดพันธุ์นั้นมีศักยภาพที่จะเติบโตซ่อนอยู่ในต้นไม้ เช่นเดียวกับเด็กที่เติบโตเป็นผู้ใหญ่ได้ เพราะเด็กมีศักยภาพเป็นผู้ใหญ่ ฉะนั้น วิญญานจึงสามารถเข้าใจได้ถึงความเป็นอมตะ เพราะว่าวิญญานนั้นเป็นอมตะ วิเวกนั้นจะกล่าวไว้เหมือนกับการค้นหา

สร้อยที่หายไปจากคอของเรา เราค้นหาไปเรื่อยๆ ตามลำดับ และในที่สุดเราก็จะเจอสร้อยเส้นนั้น^{๑๓๐}

อย่างที่สอง ธรรมชาติของการวิวัฒนาการเริ่มต้นจากสิ่งชั้นต่ำไปสู่ความเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ ซึ่งความเป็นอมตะเป็นความสมบูรณ์ของการวิวัฒนาการของมนุษย์ในลำดับสุดท้าย เราจึงเชื่อว่าบางสิ่งที่พัฒนาได้จากจุดเริ่มต้นจนถึงที่สุด วิเวกานันท์กล่าวว่า "ทุกสิ่งได้แสดงถึงลำดับการวิวัฒนาการจากสิ่งมีชีวิตเซลล์เดียวไปสู่ความเป็นมนุษย์สมบูรณ์ ทุกสิ่งในจักรวาลก็วิวัฒนาการแบบนี้ จากจุดตั้งต้นจนถึงที่สุด ทุกสิ่งล้วนมาจากบางสิ่งซึ่งเป็นเหตุ และเริ่มต้นวิวัฒนาการจากนั้น แสดงให้เห็นการมีตัวตนและกลายเป็นสิ่งใหม่ สิ่งเหล่านี้ไม่มีอะไรใหม่ และจะไม่มีอะไรใหม่ ทุกอย่างเหมือนเดิมเหมือนวงล้อที่หมุนจากล่างขึ้นบน"^{๑๓๑}

ข) เซอร์โมฮัมเมด อิกบาล (Sir Mohammad Iqbal) นักคิดอินเดียร่วมสมัยที่พยายามผสมผสานแนวคิดของปรัชญาอินเดียแบบเดิมเข้ากับแนวคิดแบบอิสลาม โดยเขาพยายามอธิบายถึงโชคชะตาของมนุษย์ทุกคนล้วนเชื่อมโยงไปสู่การบรรลุความเป็นอมตะทั้งนั้น ซึ่งคำอธิบายดังกล่าวจะคล้ายกับวิเวกานันท์ที่เริ่มต้นด้วยการมองว่าความตายไม่ใช่จุดสิ้นสุดของวิญญาณ เพราะวิญญาณรอดพ้นความตายได้และยังมีอยู่ต่อเนื่องได้หลังจากนั้น โดยรูปแบบของสภาวะที่มีอยู่ของวิญญาณหลังความตายนั้นไม่สามารถจะกำหนดให้ชัดเจนได้ แต่การรอดพ้นของวิญญาณหลังจากตายได้ถือเป็นข้อเท็จจริงและไม่ใช่วิชาชะตาแต่อย่างใด

วิญญาณนั้นมีตัวตนเป็นองค์ประกอบทั้งในแง่ภาวะที่เคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงได้ที่เราเรียกว่า กัมมันตภาพ (activity) และลักษณะที่เป็นศักยภาพหรือภาวะแฝง (potentiality) โดยวิญญาณจะบรรลุถึงความเป็นอมตะได้ก็ต่อเมื่อภาวะแฝงนั้นเข้าสู่สภาวะสมบูรณ์หรือเป็นอิสระ นั่นคือบรรลุถึงความจริงในตัวตน เป็นการ

^{๑๓๐} Basant Kumar Lal, *Contemporary Indian Philosophy*, 9th Reprints, pp.25-27.

^{๑๓๑} Swami Vivekananda, *Jnana Yoga*, 4th edition , p.278.

แสดงถึงความเป็นอิสระของภาวะแฝงที่มีอยู่ในตัวตน โดยการจะบรรลุถึงความจริงนั้นได้ต้องอาศัยการกระทำที่มุ่งมั่นและต่อเนื่อง^{๑๓๒}

อิقبالยังได้อธิบายถึงโชคชะตาสูงสุดของมนุษย์ว่าไม่ใช่สถานะที่เป็นอิสระที่สมบูรณ์จากความเป็นปัจเจกของตัวตน แต่หมายถึงความเป็นตัวตนในเทพเจ้าคือมีตัวตนครึ่งหนึ่ง และมีความจริงอีกครึ่งหนึ่ง จึงจะรวมกันเป็นตัวตนสมบูรณ์ทั้งหมดเป็นศักยภาพหรือภาวะแฝงที่มีอยู่ในตัวตน อิقبالกล่าวว่า "รางวัลของมนุษย์เกิดขึ้นภายในการเติบโตที่ละเล็กละน้อย เพื่อแสดงให้เห็นตัวตน และเอกลักษณ์หรือความเปลี่ยนแปลงเพื่อเป็นตัวตน ที่สุดของการพัฒนาจะมาถึงก็ต่อเมื่อตัวตนสามารถรักษาภาวะตัวตนนั้นด้วยการสัมผัสได้โดยตรงถึงตัวตนของสรรพสิ่ง"^{๑๓๓} ตัวตนแบบนี้จึงเป็นการหลอมรวมเอาตัวตนเข้ากับความเป็นตัวตนสูงสุดจึงเป็นความเป็นอมตะและเป็นภาวะแฝงที่มีอยู่ในตัวตนได้

ค) พุทธปรัชญาเถรวาท กล่าวถึงความเป็นอมตะผ่านหลักธรรมคือความไม่ประมาท "ความไม่ประมาท เป็นทางเครื่องถึงอมตนิพพาน ความประมาทเป็นทางแห่งความตาย คนผู้ไม่ประมาทย่อมไม่ตาย คนเหล่าใดประมาทแล้วย่อมเป็นเหมือนคนตายแล้ว"^{๑๓๔} โดยในอรรถกถาอธิบายเพิ่มว่าความไม่ประมาทว่าเป็นยอดแห่งธรรมพระนิพพานถือว่าไม่แก่ไม่ตาย เพราะมีธรรมชาติไม่เกิด สัตว์ทั้งหลายย่อมถึงคือย่อมบรรลุอมตะด้วยความไม่ประมาทนี้ เหตุฉะนั้น ความไม่ประมาทนี้จึงชื่อว่า เป็นอุบายเครื่องบรรลุซึ่งอมตะ ส่วนภาวะแห่งการประมาทคือการปล่อยสติหรือมีสติหลงลืมโดยคนที่ประมาทย่อมมีการเกิด เมื่อเกิดก็ต้องแก่ต้องตายไปตามลำดับ ฉะนั้น ความประมาทจึงเป็นทางแห่งความตายคือยอมนำเข้าหาความตาย การเวียนว่ายของสัตว์ผู้

^{๑๓๒} Basant Kumar Lal, *Contemporary Indian Philosophy*, 9th Reprints, p.329.

^{๑๓๓} Mohammad Iqbal, *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Lahore : Kanpur Art Printing Works, 1930), p.163.

^{๑๓๔} จุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๑๒/๑๓.

ประมาทจึงกำหนดไม่ได้ แต่ของผู้ไม่ประมาทกำหนดได้^{๑๓๕} จากคำอธิบายข้างต้น ความหมายของอมตะในที่นี้จึงมุ่งให้เห็นลักษณะความเป็นจริงที่แยกเป็นจิต เจตสิก รูป นิพพาน กล่าวคือ

๑) จิต เจตสิก รูป เรียกว่า สังขตธรรม คือธรรมที่ปัจจัยปรุงแต่ง โดยจิต เจตสิก รูปนี้เรียกอีกอย่างว่า ชันธ์ หรือนามรูป ในอภิธรรมปิฎกได้อธิบายถึงลักษณะ ความจริงดังกล่าวโดยเชื่อมโยงกันในลักษณะไหลต่อเนื่องกัน เป็นเหตุปัจจัยต่อกันตาม แนวคิดของปฏิจจสมุปบาทว่า

"...การคิดอ่าน กิริยาที่คิดอ่าน ความคิดอ่าน อันใด นี้เรียกว่า สังขารเกิด เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย...จิต มโน มานัส ฯลฯ มโนวิญญาณธาตุที่สมกัน อันใด นี้เรียกว่าวิญญาณเกิดเพราะสังขารเป็นปัจจัย...นาม ๑ รูป ๑ เวทนา ชันธ์ สัญญาชันธ์ สังขารชันธ์ นี้เรียกว่านาม...ความเกิดขึ้นแห่งจักขายตนะ ความเกิดขึ้นแห่งโสตายตนะ ความเกิดขึ้นแห่งฆานายตนะ ความเกิดขึ้นแห่งชีวนายตนะ ความเกิดขึ้นแห่งกายายตนะหรือรูปแม้อื่นใดมีอยู่ ได้แก่ รูปอันเกิดแต่จิต มีจิตเป็นเหตุ มีจิตเป็นสมุฏฐานนี้เรียกว่า รูปนามและรูป ดังกล่าวมานี้ นี้เรียกว่า นามรูปเกิดเพราะวิญญาณเป็นปัจจัย...อายตนะที่ ๖ เกิดเพราะนามรูปเป็นปัจจัยนั้น...เวทนาชันธ์ สัญญาชันธ์ สังขารชันธ์ นี้ เรียกว่า นาม มโนวิญญาณธาตุอาศัยรูปใดเป็นไป นี้เรียกว่า รูป นามและ รูปดังกล่าวมานี้ นี้เรียกว่า นามรูป อายตนะที่ ๖ เกิดเพราะนามรูปเป็น ปัจจัย จิต มโน มานัส ฯลฯ มโนวิญญาณธาตุที่สมกัน อันใด นี้เรียกว่า อายตนะที่ ๖ เกิดเพราะนามรูปเป็นปัจจัย ผัสสะเกิดเพราะอายตนะที่ ๖ เป็นปัจจัย...การกระทบ กิริยาที่กระทบ กิริยาที่ถูกต้อง ความถูกต้อง อันใด นี้เรียกว่า ผัสสะเกิดเพราะอายตนะที่ ๖ เป็นปัจจัย... ด้วยเหตุนี้จึง เรียกว่า ความเกิดขึ้นแห่งกองทุกข์ทั้งมวลนี้ ย่อมมีด้วยประการอย่างนี้"^{๑๓๖}

^{๑๓๕} อ่านรายละเอียดใน ขุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๑/๓๐๔-๓๐๗.

^{๑๓๖} อภิ.วิ. (ไทย) ๓๕/๓๐๘/๑๔๙-๑๕๐.

๒) นิพพาน เรียกว่า อสังขตธรรม คือความจริงที่ไม่มีเหตุปัจจัยหรือไม่มีปัจจัยอะไรปรุงแต่ง เป็นโลกุตตรธรรม^{๑๓๗} โดยความหมายของนิพพานในที่นี้เป็นการสร้างความหมายที่ตรงกันข้ามกับสิ่งที่เป็นเหตุปัจจัยในที่นี้คือกุศลธรรมและอกุศลธรรม อาสวะ ที่เป็นกามาวจร รูปาวจร อรูปาวจร เวทนา สัญญา สังขาร วิทยญาณ ส่วนธรรมที่ทำให้ดับ (นิพพาน) คือ มรรคที่เป็นโลกุตตระ^{๑๓๘}

จากความหมายทั้ง ๒ นี้ความเป็นอมตะถูกพิจารณาได้ทั้ง ๒ ความหมาย กล่าวคือ

ก) ความเป็นอมตะจากการที่วิญญานนั้นเป็นสังขตธรรมคือมีการไหลไปต่อเนื่องไปไม่ขาดสายจนเกิดการเกิดตายไม่สิ้นสุด เป็นความเป็นอมตะของการเกิด แก่ เจ็บ ตายอยู่อย่างนี้ไม่จบสิ้น ที่เรียกว่า สังสารวัฏ ที่เหล่าทั้งหลายผู้หมุนเวียนอยู่อย่างนั้นไม่สิ้นสุด^{๑๓๙}

ข) ความเป็นอมตะจากการบรรลุนิพพาน ด้วยการหยุดการเกิด แก่ เจ็บ ตาย ไม่เข้าสู่วงจรแห่งการเกิดอีก แต่สภาวะแห่งความเป็นอมตะในแง่ของนิพพานคือการสิ้นสุดตัวตนที่เป็นอมตะในแบบ ก) จึงทำให้เกิดสภาวะว่างเปล่าในแบบ ข) คือไม่มีเหตุปัจจัยต่อยอดไปจากนั้นอีก ในแง่นี้นิพพานเป็นจุดหมายของการก้าวพ้นจากความเกิด แม้แต่การเกิดเป็นมนุษย์สมบูรณ์แบบอย่างที่ปรัชญาอินเดียสำนักอื่นต่างให้คำนิยามถึงความเป็นอมตะ เพราะนิพพานไม่ใช่สภาวะที่มนุษย์บรรลู่ถึงความสมบูรณ์ดังกล่าว แต่เป็นการหลุดพ้นทุกอย่าง จึงไม่มีแม้แต่ความสมบูรณ์ที่ว่ำนั้นด้วย ฉะนั้น ความเป็นอมตะของพุทธปรัชญาเถรวาทจึงเป็นความว่างเปล่าและสิ้นสุดตัวตนในทุกมิติ

^{๑๓๗} มรรค ผลแห่งมรรค และอสังขตธาตุ (คือนิพพาน) เหล่านี้ชื่อว่า ธรรมที่เป็นโลกุตตระ อ้างใน อภิ.วิ. (ไทย) ๓๕/๑๑๐๓/๕๑๕.

^{๑๓๘} อภิ.สง. (ไทย) ๓๔/๖๓๖/๒๓๕-๒๓๖.

^{๑๓๙} อ่านรายละเอียดใน ขุ.เถร. (ไทย) ๒๖/๒๐๐/๒๒๒.

สรุปความเป็นอมตะ ในปรัชญาอินเดียมองธรรมชาติความเป็นอมตะในฐานะเป็นสิ่ง (entity) กล่าวคือวิญญาณว่าเป็นอมตะ ขณะที่พุทธปรัชญาเถรวาทมองความเป็นอมตะผ่านความกลายเป็น (become) อันเป็นลักษณะของภาวะที่เป็นมากกว่าสิ่งที่เป็น ฉะนั้น หากพิจารณาจากหลักการนี้ความเป็นอมตะจึงมีอยู่ แต่พุทธปรัชญาเถรวาทไม่ได้พิจารณาในแง่ความมีตัวตนที่เป็นอมตะ กลับมองไปที่ธรรมะที่เป็นอนัตตาต่างหากที่เป็นอมตะ

๒.๒ ข้อโต้แย้งเรื่องวิญญาณ

ประเด็นที่เรากำลังพูดถึงต่อไปนี้อาจจะดูซับซ้อนสักนิดสำหรับผู้ไม่มีความเชื่อทางศาสนา และดูจะทำนายผู้ที่มีความเชื่อทางศาสนาอย่างมาก เพราะการมีความรู้ในเรื่อง "วิญญาณ" ไม่ได้ทำได้โดยตรงแต่อาศัยความเข้าใจผ่านการรับรู้ที่พุทธปรัชญาเถรวาทเรียกว่า "วิญญาณ" แม้ดูว่าจะตอบคำถามเรื่องวิญญาณได้ แต่ก็อาจจะไม่ตรงกับความหมายที่เราต้องการจริงๆ ว่า "วิญญาณ" นั้นมีสถานะที่เรารับรู้ได้จริงเท็จแค่ไหน เพราะเมื่อมองด้านหนึ่ง "วิญญาณ" ก็ดูจะมีตัวตน อีกด้านหนึ่ง "วิญญาณ" ก็ดูไร้ตัวตน เมื่อพิจารณาจากแง่มุมนี้ บางทีเรื่อง "วิญญาณ" อาจเป็นอีกอย่างของความรู้ที่ไม่ชัดเจน (Tacit Knowledge)^{๑๔๐} ที่เราไม่อาจอธิบายได้ชัดเจน แม้แต่การให้เหตุผลอาจทำให้เราเชื่อได้ในระดับหนึ่งก็จริง แต่ก็ยังต้องการข้อพิสูจน์ที่เชื่อมั่นได้มากกว่านั้น

^{๑๔๐} ความรู้ของเรานั้นเป็นได้ทั้งความรู้ที่ชัดเจน (explicit) และความรู้ที่ไม่ชัดเจน (tacit) โดยความรู้ที่ชัดเจนก็คือสัญญาที่ทำให้เกิดการรับรู้เกิดขึ้นโดยเชื่อมโยงกับสถานะของความรู้ (state of knowledge) เช่น เราเห็นเสือ เสือเป็นสถานะของความรู้ ส่วนการรับรู้ว่าเป็นเสือมาจากสัญญาที่มีอยู่ในใจของผู้รับรู้ เป็นต้น ขณะที่ความรู้ที่ไม่ชัดเจนมาจากความรู้ที่ชัดเจนเช่นกัน แต่ไม่มีสถานะที่เชื่อมโยงกับสถานะของความรู้ เพราะสิ่งนั้นไม่ได้อยู่ในสัญญามาแต่เดิม เช่น สวรรค์มีจริง แต่เราไม่เคยเห็นสวรรค์มาก่อน เพราะไม่มีอยู่ในสัญญาของเราจึงเป็นความรู้ที่ไม่ชัดเจน อ่านรายละเอียดใน Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, p.273.

แต่ในที่นี้เราจะมาพยายามทำความเข้าใจข้อโต้แย้งที่ถูกเถียงกันในแนวคิดแบบ ตะวันตกและตะวันออกที่ขอนำเพียงปรัชญาอินเดียมาเสนอไว้ ดังต่อไปนี้

๒.๒.๑ ข้อโต้แย้งทางตะวันตก เมื่อเรากำลังเริ่มจะถกเถียงเรื่อง "วิญญาณ" ก็ควรมีทำการสำรวจบางอย่างให้ทั่วๆ ก่อนว่า ในประเด็นนี้มีการพูดคุยกัน อย่างไรบ้าง และเมื่อศึกษาในระดับหนึ่ง เราจะพบว่าตะวันตกนั้นศึกษาเรื่องนี้ใน ๒ มิติใหญ่ๆ คือ

๒.๒.๑.๑ ปรัชญาศาสนา ปรัชญาศาสนาจะพิจารณาปัญหาว่า "วิญญาณมีจริงหรือไม่" อย่างจริงจัง เพราะหากอธิบายไม่ได้วิญญาณมีจริง ความเชื่ออื่นๆ ก็ดูไม่น่าเชื่อถือไปด้วย โดยมีประเด็นทางปรัชญาศาสนาที่สำคัญอันหนึ่งคือ เรื่อง การคืนชีพ (Resurrection)^{๑๔๑} แนวคิดนี้เริ่มต้นจากชาวคริสต์ที่เชื่อว่าร่างกายสามารถ ตายได้ แต่จิตวิญญาณยังคงอยู่และจะคืนชีพในที่สุดที่ใดที่หนึ่งบนสวรรค์ โดยแนวคิดนี้ เริ่มต้นจากข้อความว่า "ฉันเชื่อในวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ โบสถ์ชาวคริสต์ที่ศักดิ์สิทธิ์, การ สื่อสารของนักบุญ การสารภาพบาป, การฟื้นคืนชีพ, และความเปี่ยมอมตะ"

ต่อมาได้มีการวิเคราะห์เพิ่มเติมว่า "มนุษย์ทุกคนต่างถูกเลือกหรือโดน ปฏิเสธที่จะให้เกิดใหม่อีกครั้งบนร่างของตนเอง ในภาษาของลัทธิและกลุ่มคนที่นับถือ ได้เรียกการกลับมามีชีวิตนี้ว่า การคืนชีพของร่างกาย บนเหตุผล ๒ อย่างคือ ๑. เมื่อ วิญญาณไม่อาจตายได้ ก็ต้องย้อนคืนสู่ชีวิตอีกครั้ง ๒. พวกนอกศาสนาได้เสนอว่า คัมภีร์ระบุถึงการคืนชีพไม่ใช่เป็นการย้อนคืนมามีชีวิตของร่างกาย แต่เป็นการเกิดใหม่ ของวิญญาณจากความตาย เป็นการชำระล้างชีวิตจากบาป เพื่อให้ชีวิตบริสุทธิ์มากขึ้น" เมื่อพิจารณาจากเหตุผลทั้ง ๒ ข้อ อธิบายให้เห็นว่าชีวิตนั้นเมื่อตายเท่ากับได้ชำระ ล้างตัวเองจากสิ่งไม่ดีหรือบาปต่างๆ เช่น ร่างกายที่แก่ชราลงไป หรือโรคร้ายที่รุมเร้า เป็นต้น ขณะที่ชีวิตหลังความตายไปแล้วจะมีสถานะภาพพร้อมสำหรับการเกิดใหม่

^{๑๔๑} อ่านรายละเอียดใน Micheal B. Wikinson and Hugh N. Cambell, *Philosophy of Religion : An Introduction*, (New York : Continuum, 2010), pp.368-376.

เพราะถ้าจะถามว่าอะไรมาเกิดก็จะตอบได้ว่าวิญญาณที่ตายนั้นแหละมาเกิด ดูเป็นคำตอบที่สัมพันธ์และน่าเชื่อถือไม่น้อยเลย แต่การอธิบายเรื่องนี้อาจต้องตอบต่อไปอีกว่า "หากวิญญาณทำเช่นนั้นได้คือตายแล้วก็เกิดได้ ก็ดูเหมือนความตายและการเกิดดูจะไม่มีผลต่อวิญญาณเท่าไรนัก เพราะวิญญาณไม่ตายและเกิด เพียงแต่ย้ายจากร่างนี้ไปร่างนั้นใช่หรือไม่?"

แต่ที่จริงแล้ว การตายและเกิดมีผลอย่างยิ่งต่อคำอธิบายถึงชีวิต โดยเฉพาะในแง่ของความดีและชั่ว เพราะการที่เราเชื่อว่าทุกคนจะมาเกิดใหม่หลังความตาย และเชื่อว่าวิญญาณเป็นอมตะนั้นอาจหมายถึงพวกเขามีชีวิตที่ดีขึ้น เช่น การเกิดใหม่บนสวรรค์ เป็นต้น แต่อีกกลุ่มมองว่าการเชื่อแบบนั้นเป็นการทำลายแนวคิดเรื่องการคืนชีพจากความตาย ซึ่งจะต้องเกิดอีกครั้งในร่างของพวกเขาเองไม่ได้ไปเกิดใหม่ที่ไหนอย่างที่เราเข้าใจ จอห์น ฮิค (John Hick) ได้เสนอทฤษฎีจำลอง (Replica Theory) เพื่อตอบคำถามนี้ โดยเขาเสนอว่าการคืนชีพมีความเป็นไปได้ เพราะชาวคริสต์ต้องการเอาชนะความตาย ดังคำสอนว่า "เมื่อสิ่งนี้เกิดขึ้น ทุกคนจะปรารถนาจะตายและไม่ต้องค้นหามันที่ไหนเลย ทุกคนต้องการจะตาย และความตายจะไม่หนีไปจากเขา" เราจะเห็นว่าคำสอนเหล่านี้มาจากความปรารถนาที่จะควบคุมมากกว่าจะเป็นคำอธิบายทางเทววิทยา (theology) แต่ก็ถือว่าเป็นคำสอนที่ชัดเจนที่ระบุว่า การคืนชีพนั้นมีความหมาย โดยเทววิทยาได้ควบคุมลักษณะ ๓ อย่างของการฟื้นจากความตายไว้ คือ อัตลักษณ์ (identity) , ความสมบูรณ์ (entirety), ความเป็นอมตะ (immortality) ซึ่งเราจะพบได้ทั่วไปจากร่างกายที่เกิดขึ้นพร้อมความดีและความชั่ว ความแตกต่างกันนั้นคือ ร่างกายของนักบุญที่ถูกพิจารณาว่าประกอบด้วย ๔ อย่างด้วยกันคือ

(๑) ปาฏิหาริย์ (impossibility) คือร่างกายที่เกิดใหม่จะอยู่ในที่ไม่มีของความเจ็บปวดและความลำบาก อีกคำอธิบายหนึ่งคือร่างกายของเขาจะไม่เสื่อมสลาย แต่ปาฏิหาริย์นี้ไม่ได้หมายถึงว่าพวกเขาจะไม่เจ็บปวด

(๒) เกียรติ (glory) บารมี (brightness) คือ ร่างกายของนักบุญจะเป็นเหมือนพระอาทิตย์ที่มีความงดงามในตัวเอง ซึ่งพระจันทร์ก็อาจมีความงดงามที่ต่างออกไป และดวงดาวก็งดงามเช่นกัน แม้ดวงดาวจะงดงามต่างออกไปก็ตาม ก็เหมือนกับการคืนชีพจากความตาย ร่างทั้งหมดของนักบุญจะมีปาฏิหาริย์เท่าๆ กัน แต่ทุกคนจะประกอบไปด้วยระดับบารมีที่ต่างกัน บนสวรรค์จะแสดงให้เห็นบารมีที่ต่างกัน แต่ในความต่างกันนั้นแสดงผ่านทางร่างกาย

(๓) อะไรที่ต้องซ่อมแซมตลอดจะบอบบางแต่อะไรที่พัฒนาขึ้นจะมีกำลัง ตัวอย่างเช่น เจตจำนงจะมีความว่องไว แต่ร่างกายนั้นกลับเคลื่อนไหวได้ช้า จึงเป็นไปได้ที่วิญญาณจะค้นหาที่ๆ มันสามารถเคลื่อนไหวได้อย่างสะดวกและรวดเร็วยิ่งขึ้น

(๔) ความคิดของพลาโต (Plato) เรื่องร่างกายและวิญญาณ กล่าวคือ วิญญาณในโลกนี้ถือว่าอยู่ข้างหลังความต้องการทางร่างกาย ร่างกายจึงกลายเป็นผู้ปกครองวิญญาณ ตามแนวคิดของเซนต์พอล (St. paul) ที่ว่า "ร่างกายนั้นต้องการการซ่อมแซม แต่จิตวิญญาณพัฒนาตลอดเวลา" ร่างกายเป็นส่วนของวิญญาณที่สมบูรณ์และเป็นจิตวิญญาณที่พัฒนาไปสู่ความเป็นตัวเอง แนวคิดที่จะอธิบายเรื่องนี้ได้ชัดเจนที่สุดก็คือการฟื้นคืนชีพนั่นเอง

จอห์น ฮิค (John Hick) ได้เสนอทฤษฎีที่สำคัญอันหนึ่ง เรียกว่า "ทฤษฎีจำลอง" (Replica Theory) เพื่อเป็นการกล่าวถึงชีวิตหลังความตาย เพื่อตอบคำถามว่า ๑. ความเชื่อในชีวิตหลังอย่างตาย เพื่อทำให้การฟื้นคืนชีพเป็นไปได้ ๒. เมื่อถูกถามถึงเรื่องการคืนชีพหลังความตาย เราก็ต้องมีข้ออ้างที่เหนือขึ้นไป ซึ่งตรงนี้ฮิค (John Hick) นำคำพูดของเซนต์พอล (St. paul) มานำเสนอว่า "แนวคิดของพอล (St. paul) ในเรื่องการคืนชีพ ถือว่าไม่มีอะไรที่ทำให้ร่างในหลุมศพคืนชีพขึ้นได้ แต่หมายถึงการที่พระเจ้าสร้างมนุษย์ขึ้นมาใหม่ในลักษณะทางจิตวิทยา คือไม่ได้สร้างร่างกายที่ตายแล้วให้ฟื้นคืน แต่เป็นร่างจิตวิญญาณ (a spiritual body) ซึ่งอาศัยอยู่ในโลกทางจิต

วิญญาณ เหมือนกับร่างกายที่อาศัยอยู่ในโลกทางกายภาพที่เห็นในปัจจุบัน"^{๑๔๒} โดย เซนต์พอล (St. paul) ไม่ได้ระบุว่าอัตลักษณ์เฉพาะตนคืออะไร (personal identity) ถ้าเราต้องการจะเป็นเราในโลกหน้าหรือในสวรรค์จะต้องทำอะไร เราจะเชื่อได้อย่างไรว่ายังเป็นเรา และเราจะยืนยันได้อย่างไรว่าจะมีครอบครัวหรือเพื่อนแบบเดิม อีก (John Hick) ได้พัฒนาทฤษฎีดังกล่าวด้วยการแยกออกเป็นส่วนๆ ในการสร้างข้อ พิสูจน์ดังนี้^{๑๔๓}

สมมติฐานแรก หากมีใครบางคน ชื่อ "จอห์น สมิท" อาศัยอยู่ในสหรัฐ และเขาหายตัวไปอย่างลึกลับต่อหน้าต่อตาเพื่อนๆ และไปปรากฏตัวในประเทศอินเดีย คนที่ปรากฏตัวที่อินเดียคล้ายกันอย่างมากทั้งทางใจ (mental) และร่างกาย (physical) โดยชายคนนี้สามารถจำสิ่งต่างๆ ได้ และมีร่างกายที่สามารถพิสูจน์ได้ทาง ลายนิ้วมือ ผม และดวงตา อีกทั้งความเชื่อ อารมณ์ต่างๆ ก็ดูจะเป็นคนๆ เดียวกัน ที่นี้ จอห์น สมิทก็ต้องพิสูจน์ว่าตนเองเป็นจอห์น สมิทที่หายตัวไปจากอเมริกาหรือไม่ โดย ข้อทดสอบทั้งหมดได้ถูกสร้างขึ้นและสามารถพิสูจน์ได้ว่าถูกต้อง โดยอาศัยเพื่อนๆ มา ช่วยยืนยันว่า จอห์น สมิทยังคงเป็นจอห์น สมิท แต่การยืนยันนั้นอาจพบว่าเขาแค่ เหมือนจอห์น สมิทเท่านั้น มากกว่าที่จะเป็นจอห์น สมิทคนเดิมเท่านั้น เพราะเราต่าง ไม่มีประสบการณ์ต่อการหายตัวของใครสักคนแล้วไปปรากฏที่อื่นนั้นว่ามีอยู่จริง

ในตัวอย่างข้างต้นนี้ อีก (John Hick) ได้วางแนวคิดถึงสิ่งที่คนจะมองหา เมื่อต้องตัดสินใจว่าอะไรเป็นอัตลักษณ์เฉพาะของคนนี้หรือสิ่งนี้ และวิธีที่เราจะยืนยัน ตัวตนว่ายังเป็นตัวเราได้จำต้องอาศัยใครสักคนมายืนยันตัวเร่อีกที แต่เมื่อเราขยาย ความเข้าใจนี้ลงไปสู่รายละเอียด อีก (John Hick) เสนอเรื่องเวลา (time) ที่แต่ละคน อยู่จะช่วยยืนยันความมีอยู่ของตัวเขาได้ชัดเจน

^{๑๔๒} John Hick, **Philosophy of Religion**, second edition, (New Jersey : Prentice Hall,1973),p.100.

^{๑๔๓} อ่านรายละเอียดใน John Hick, **Philosophy of Religion**, second edition, (New Jersey : Prentice Hall,1973),pp.100-101.

สมมติฐานที่สอง คือ จอห์น สมิท ที่หายไปอย่างลึกลับ เราอาจเรียกว่า "ตาย" แต่ช่วงขณะที่เขาตาย จอห์น สมิท ได้จำลองความทรงจำและลักษณะของเขาไว้ และเมื่อเขาปรากฏอีกครั้งในประเทศอินเดีย แม้ร่างของเขาจะอยู่ที่หนึ่ง เราอาจจะยอมรับว่า นี่คือ จอห์น สมิท แต่เป็นจอห์น สมิทที่ตายแล้ว เราคงไม่พูดว่าเขาถูกสร้างขึ้นใหม่อย่างน่าอัศจรรย์เป็นแน่

ตรงนีฮิค (John Hick) สร้างการเคลื่อนย้ายทางธรรมชาติจากการพูดคุยกับคนทั่วไปถึงเรื่อง "แสงสว่างจ้าขึ้น" ก่อนที่เราจะตาย เช่นเดียวกับเวลาที่เราจะเคลื่อนย้ายอะไรไปที่ใดที่หนึ่ง ดังตัวอย่างหนังไซไฟเกี่ยวกับยานอวกาศเรื่องสตาร์เท็ค (Star Trek) หากใครเคยดูจะเห็นเวลาที่ยานอวกาศจะวับไปที่ไหนก็ตามในห้วงอวกาศจะต้องมีแสงจ๋าก่อน ก่อนที่ยานอวกาศจะบินตรงเข้าไปในแสงนั้น ตรงนี้น่าจะตรงกับประสบการณ์ของคนที่ใกล้ความตายก็จะเป็นแบบเดียวกัน แต่คนๆ นั้นไม่มีหลักฐานทางประสบการณ์ที่จะยืนยันได้ถึงการปรากฏอีกที่หนึ่ง จึงนำมาสู่สมมติฐานข้อต่อมาว่า

สมมติฐานที่สาม ความตายของจอห์น สมิทได้สร้างแบบจำลองขึ้น แต่ไม่ใช่อย่างที่ปรากฏในประเทศอินเดีย แต่เป็นการฟื้นคืนชีพในโลกที่ต่างออกไป โลกแห่งการคืนชีพนั้น มีเฉพาะผู้ที่คืนชีพได้เท่านั้น และเป็นโลกที่มีพื้นที่แตกต่างจากที่เราอยู่ที่นี่ ซึ่งอาจพูดได้ว่า วัตถุในโลกแห่งการคืนชีพไม่มีที่ตั้งอยู่บนพิภพหรือส่วนใดๆ ในโลกปัจจุบันของเรา แม้แต่วัตถุในโลกนี้ก็อาจจะเชื่อมหรือเทียบกันได้เลย

เราจึงมีภาพของทฤษฎีจำลองที่มุ่งจะอธิบายความเป็นไปที่จะเชื่อในการสร้างใหม่ของพระเจ้าให้มนุษย์มีอัตลักษณ์ทางจิตแบบมนุษย์ และได้ยากที่เห็นข้อบกพร่องในประสบการณ์ทางความคิดนี้ถึงอายุของมนุษย์ควรมีนานเท่าใด และถ้าใครสักคนตายก่อนเวลานั้น และที่จริงถ้าเราเชื่อเรื่องการลอกแบบ (copy) ทำไมพระเจ้าจะต้องลอกแบบแค่หนึ่งเดียว ทำไมไม่ทำไว้สักร้อยคนไปเลยที่มีอัตลักษณ์เดียวเหมือนเวลาเราเดินเข้าไปในห้องกระจกที่มีกระจกเต็มไปหมด เราจะเห็นว่ามีตัวเองมากมาย แต่ประสบการณ์เกี่ยวกับความตายหรือพระเจ้า หรือคุณค่าอื่นใดก็ตามที่ไม่มีอยู่บนโลกนี้ ก็ไม่ต่างจากคนที่มองภาพวาดโมนาลิซ่า และไม่เชื่อว่าไม่มีอยู่จริง เพราะ

เราไม่อาจรับรู้ได้ ซึ่งตรงนี้ฮิค (John Hick) ถือว่าแม้เราอาจรับรู้ได้ถึงการมีอยู่จริง แต่ก็เป็นการโต้แย้งเชิงคุณค่าที่เราพยายามพูดถึงเกี่ยวกับพระเจ้าและความเป็นอมตะของวิญญาณนั่นเอง

๒.๒.๑.๑ ข้อโต้แย้งทางปรัชญา ในปรัชญาตะวันตกนั้นได้นำเสนอข้อโต้แย้งประเด็นปัญหาเรื่องวิญญาณเป็นอมตะหรือไม่ โดยมีแนวคิดทั้งสนับสนุนและโต้แย้ง ดังนี้^{๑๔๔}

ก. ข้อโต้แย้งทางญาณวิทยา (Epistemological Argument) คือ พลาโต (Plato) ให้เหตุผลเกี่ยวกับเรื่องนี้ไว้ ๒ ข้อคือ

๑) ญาณมีความรู้ของแบบ (form) อันบริสุทธิ์ จึงเป็นไปได้ที่จะมีสิ่งที่แตกต่างกันจะเข้าใจกันได้ ต้องเป็นสิ่งเดียวกับความบริสุทธิ์เท่านั้นจึงจะรู้ได้ เช่น มนุษย์เท่านั้นจึงจะเข้าใจความเป็นมนุษย์ สัตว์ก็ต้องเข้าใจสัตว์ด้วยกัน เป็นต้น

๒) ความเป็นอมตะของวิญญาณ ต้องมีหลักฐานคือความทรงจำ เพราะทุกสิ่งที่เราได้จากประสบการณ์ส่วนตัวของเราก็คือ เราต้องเวียนว่ายตายเกิด แม้ร่างกายจะถูกทำลายก็ตาม แต่วิญญาณยังคงอยู่ตลอดไป

ข. ข้อโต้แย้งทางอภิปรัชญา (Metaphysical Argument) เบื้องหลังข้อโต้แย้งทางญาณวิทยา พลาโต (Plato) ได้อ้างถึงการโต้แย้งทางอภิปรัชญาด้วยการอ้างถึงความเป็นอมตะของวิญญาณว่ามีอยู่ เพราะ...

๑) อัตลักษณ์ของวิญญาณมีลักษณะเฉพาะ และการเป็นเช่นนั้นได้ต้องไม่มีใครสร้างหรือทำลายได้ และบางสิ่งที่มีลักษณะเฉพาะต้องเป็นไม่เสื่อมสลาย ฉะนั้น วิญญาณจึงเป็นอมตะ

๒) วิญญาณถือว่าเป็นพื้นฐานของชีวิตและความเป็นจริงของชีวิต ซึ่งการเป็นพื้นฐานหรือเหตุผลของการมีอยู่ทั่วไปสำหรับทุกๆ ชีวิต ทำให้ความตายไม่สามารถสร้างการทำลายพื้นฐานดังกล่าวได้ ฉะนั้น วิญญาณจึงเป็นอมตะ

^{๑๔๔} Ram Nath Sharma, *Problems of Philosophy*, Second Revised Edited, pp.195-196.

๓) วิญญาณเป็นชุดของการเคลื่อนที่ทั้งหมดของชีวิต และพื้นฐานของการเคลื่อนที่ที่ต้องมาจากสิ่งนิรันดร์ ฉะนั้น วิญญาณจึงเป็นอมตะ

ค. ข้อโต้แย้งทางศีลธรรม (Moral Argument) พลาโต (Plato) ได้ให้ข้อโต้แย้งเกี่ยวกับศีลธรรมบนฐานความเชื่อในความเป็นอมตะของวิญญาณว่าจะมีการกระจายความยุติธรรมบนโลกนี้ได้จริงถ้าเราเชื่อว่าวิญญาณเป็นอมตะ เพราะความยุติธรรมเป็นพื้นฐานที่มนุษย์ต้องการมีอยู่ เช่น ถ้า ก ฆ่า ข และถ้าการฆ่านี้ประกอบด้วยตายของวิญญาณ ข จริง จะมีวิธีการอย่างไรที่ ข จะได้รับความยุติธรรมที่เขาถูกกระทำ ถ้าโลกของเรามีศีลธรรมอยู่จริง ดังนั้น วิญญาณจึงเป็นอมตะ

ส่วนนักคิดที่ไม่เห็นด้วยกับความเป็นอมตะของวิญญาณ คือ นักคิดแบบวัตถุนิยมที่ไม่ได้แยกแยะระหว่างร่างกายและวิญญาณ มีเพียงนักคิดแบบจิตนิยมที่ยอมรับว่ามีอยู่ ซึ่งแยกวิญญาณอมตะออกจากร่างกาย ตรงนี้เองที่ทำให้นักคิดแบบวัตถุนิยมไม่เห็นด้วย เพราะนักปรัชญาที่พยายามจะตอบคำถามว่า อะไรคือความสัมพันธ์ระหว่างใจและปรากฏการณ์ทางกาย (What is relationship between mental and physical phenomena?) ได้สร้างสมมติฐานบางอย่างที่ทำให้เห็นว่าร่างกายและวิญญาณนั้นไม่ได้แยกจากกัน เช่น

กรณีที่ ๑ ว่า ขณะที่เรากำลังพยายามค้นหาสิ่งที่อยู่เหนือกว่าวิญญาณขึ้นไปทำให้เห็นว่าไม่มีอะไรเลยที่มีอยู่ เพราะถ้าจะมีอะไรที่มีมาก่อนเรานั้นก็คือความว่าง และถ้าเป็นความว่างเราจะรับรู้ได้อย่างไรละว่าวิญญาณมีอยู่

กรณีที่ ๒ วิญญาณเป็นเรื่องที่ไม่แยกจากการรับรู้ ไม่ว่าเราจะตื่นหรือหลับก็ต้องมีการรับรู้เกิดขึ้น ถ้าไม่อย่างนั้นเราจะรับรู้ได้อย่างไร ฉะนั้น สถานะทางจิตวิญญาณ (Conscious mental state) จึงเกี่ยวข้องกับประสบการณ์ทางสัมผัส อากาเรเจ็บปวด เสียใจ โกรธ หิว และคิดปรารภณา ไม่มีการรับรู้ไหนที่อยู่นอกขอบเขตเหล่านี้^{๑๔๕}

^{๑๔๕} G.E.Moore, 'The Refutation of Idealism', *Philosophical Studies*, (Peterson : Littlefield, Adam and co., 1093), p.25.

ฉะนั้น จิตใจกับร่างกายต้องทำงานร่วมกัน ไม่ได้แยกจากกันอย่างที่จิตนิยมนำเสนอ และในกรณีเหล่านี้ นักจิตนิยมได้พยายามสร้างข้อโต้แย้งเหล่านี้ขึ้นมาอธิบายว่า วิญญาณอยู่ได้แม้ไม่มีร่างกายก็ตาม คือ

ก. ข้อโต้แย้งพื้นฐานเรื่องวิญญาณ พลาโต (Plato) ถือว่า วิญญาณไม่สามารถตายได้ด้วยเหตุผลง่าย ๆ ว่าความตายเป็นสิ่งที่ทำให้เกิดความเสื่อมสลายและความเสื่อมสลายนั้นเป็นไปได้สำหรับวัตถุที่มีการประกอบกันอย่างซับซ้อน ไม่ใช่วัตถุที่เป็นพื้นฐานง่าย ๆ ทั่วไป

ข. ข้อโต้แย้งทางศีลธรรม พลาโต (Plato) ได้โต้แย้งถึงศีลธรรมคือธรรมชาติความเป็นเทพของมนุษย์นั้นแสดงให้เห็นว่าวิญญาณเป็นอมตะ ซึ่งเราจะพบข้ออ้าง ๒ อย่างคือ ก. ความเป็นอมตะที่ถูกเรียกร้องด้วยความยุติธรรม เช่นบางครั้งที่วิญญาณทำดี ความตายจะส่งผลให้เกิดบนสวรรค์ เป็นต้น แต่ถ้าไม่มีการยืนยันว่าทำดีแล้วจะได้ผลดีตอบแทน โลกนี้ก็ไม่จำเป็นต้องมีศีลธรรมหรือมีกฎเกณฑ์ที่ยุติธรรม

คานท์ (Immanuel Kant) มองว่า "การมีอยู่ของสิ่งที่มีเหตุผล (rational Being) ต้องมีอยู่และคงทนพอที่จะรับความสุขซึ่งเป็นผลทางธรรมชาติของสิ่งที่เป็กฎทางศีลธรรมที่ทำให้เกิดความมีค่าขึ้นต่อสิ่งเหล่านั้น ฉะนั้น ความดีสูงสุดของโลกที่เป็นไปได้จะต้องพิจารณาระหว่างคุณธรรมและความสุข นั่นคือในความสุขนั้นจะต้องมีสัดส่วนที่ตรงกับควมมีศีลธรรม"^{๑๔๖} ฉะนั้น ทั้งพลาโต (Plato) และคานท์ (Immanuel Kant) ได้เสนอว่าความเป็นอมตะของวิญญาณเป็นประเภหนึ่งของความจริงทางศีลธรรม ถ้าปราศจากความเป็นอมตะของวิญญาณ ศีลธรรมก็ไม่อาจเป็นไปได้

ค. ข้อโต้แย้งพื้นฐานทางกาย แนวคิดของเอียน สตีเวนสัน (Ian Stevenson) นักจิตวิทยาชาวอเมริกันได้ยกตัวอย่างกรณีสิ่งที่อยู่เหนือโลกล้วนเกี่ยวข้องกับการเกิดใหม่หรือการอธิบายประสบการณ์ของชีวิตหลังความตายว่าจะไปอยู่ที่ไหน เพราะหลักๆ มีเพียงแนวคิดของอินเดียเท่านั้น และความน่าเชื่อถือใน

^{๑๔๖} Ram Nath Sharma, *Problems of Philosophy*, Second Revised Edited, p.196.

ประเด็นเหล่านี้ตั้งอยู่บนข้อเท็จจริงทางประสบการณ์ชีวิตที่มีการอธิบายตามหลักฐานที่เป็นไปได้ทางปรากฏการณ์เท่านั้น ในปี ค.ศ. ๑๙๙๙ มหาวิทยาลัยดุก (Duke University) ในอเมริกาได้มีการโต้แย้งถึงชีวิตหลังความตาย โดยสตีเวนสัน (Ian Stevenson) ได้เสนอข้อมูลที่น่าสนใจและตีพิมพ์หนังสือในชื่อ Twenty Case Suggestive of Reincarnation โดยนำเสนอกรณีศึกษา ๒๐ กรณีด้วยกัน ถือว่าเป็นหนังสือเล่มแรกที่น่าสนใจเสนอการกลับชาติมาเกิดใหม่ และนำเสนอเป็นข้อมูลเชิงวัตถุจากสิ่งที่อยู่เหนือโลก

แม้จะไม่สามารถจะชี้ให้ชัดถึงขอบเขตที่เป็นหลักของการเกิดใหม่ได้ แต่ก็มีข้อสรุปที่น่าสนใจว่า หลักฐานหนึ่งของการเกิดใหม่ก็คือข้อมูลหรือความทรงจำที่ได้รับมาจากชาติที่แล้วไม่เหลืออยู่เลย แต่สามารถอธิบายให้เห็นว่าการสัมผัสหรือการรับรู้ (perception) ทางจิตนั้น เป็นผลจากการที่เกิดขึ้นเมื่อเด็กเกิดใหม่ที่ยังไม่มีสติปัญญาสมบูรณ์จะพยายามค้นหาสิ่งๆ ต่างด้วยร่างกายเป็นหลัก เพื่อเชื่อมโยงความรู้ไปสู่การค้นหาความรู้ที่แอบซ่อนอยู่ในวิญญาณอีกที

ง. ข้อโต้แย้งเรื่องการเชื่อมโยงความรู้ วิญญาณที่เป็นอมตะจะต้องเป็นฐานของความรู้ที่สมบูรณ์และความรู้ทั่วไปซึ่งถูกจำกัดอยู่ในเวลา (time) และพื้นที่ (space) ตามทัศนะของเพลโต (Plato) ความรู้ทางประสบการณ์มีข้อจำกัด ส่วนความรู้สมบูรณ์และสูงส่งนั้นเชื่อมกับวิญญาณเท่านั้น

จ. ข้อโต้แย้งเรื่องพลังงาน ตามหลักการถือว่าพลังงานเปลี่ยนรูปร่างจึงกลายเป็นสิ่งที่ทำลายไม่ได้ ฉะนั้น พลังงานของวิญญาณเมื่อถูกพิจารณาว่าทำลายไม่ได้เช่นกัน อีกอย่างหนึ่งถ้ามีกฎด้านพลังงานทางกายภาพ ก็ต้องมีพลังงานตรงข้ามกับพลังงานทางกายภาพและในกรณีที่สามารถทำลายทางพลังงานทางกายภาพได้ก็ไม่เกี่ยวข้องกับการทำลายวิญญาณ เพราะเป็นสิ่งที่ตรงข้ามกัน

สรุป การที่วิญญาณจะเป็นอมตะได้มีเหตุผลสนับสนุน คือ ๑. รูปแบบความดีและประสบการณ์ทางวัตถุที่ไม่จำกัดด้วยเวลา คือเมื่อทำดีและทำชั่วแล้วจะได้รับผลในอนาคต ทำให้เกิดความเชื่อในเรื่องการเกิดใหม่ ๒. วิญญาณจะอดทนและอยู่ได้อย่างยาวนานกว่าทุกสิ่ง ซึ่งแตกต่างจากร่างกาย และ ๓. ความเป็นอมตะได้ถูก

แปลความหมายว่าเป็นกระบวนการที่วิญญาณเดินทางไปสู่ความมีเสรีภาพในที่สุด ซึ่งในหลักใหญ่ๆ ของทฤษฎีเกี่ยวกับความเป็นอมตะของวิญญาณจะเป็นอย่างเดียวกันกับความเชื่อในเรื่องความคงทนและความต่อเนื่องของชีวิตที่เชื่อมต่อกันซึ่งมีนักคิดจำนวนมากแสดงทัศนะไว้^{๑๔๗}

๒.๒.๒ ข้อโต้แย้งในปรัชญาอินเดีย ในปรัชญาอินเดียนั้นอาจพิจารณาเรื่องวิญญาณอย่างละเอียดกว่าปรัชญาตะวันตก เนื่องจากวัฒนธรรมทางความคิดของอินเดียนั้นผูกโยงกับแนวคิดทางด้านศาสนาอย่างลึกซึ้ง ฉะนั้น การที่เราคุยกันเรื่องนี้ในปรัชญาตะวันออกจึงเป็นการคุยเรื่องที่ทุกคนรู้เรื่องและเข้าใจกันได้ทันที และยังในวัฒนธรรมแบบฮินดูที่เน้นการให้เหตุผลหรือการใช้ตรรกะจึงทำให้ประเด็นนี้กว้างขวางยิ่งขึ้น ซึ่งเราจะได้พิจารณาในข้อโต้แย้งเหล่านี้ คือ

๒.๒.๒.๑ การเวียนว่ายตายเกิด (reincarnation) ตามคำสอนของฮินดู เราพบว่า ศาสนาฮินดูไม่ใช่เป็นศาสนาเดียว แต่เป็นคำสอนแบบกลุ่มที่หลากหลายของแนวคิดทางศาสนาซึ่งเกิดขึ้นจากการหาคำอธิบายที่ดีที่สุดแนวคิดทางศาสนาด้วยกัน ความเชื่อทางศาสนาที่หลากหลายนี้ทำให้ศาสนาฮินดูมีสีสันยิ่งขึ้นเพราะทำให้ศาสนาสามารถเคลื่อนย้ายจากผู้ที่อยู่สูงสุดทางจิตวิญญาณมาสู่การรับรู้ได้และทำให้วิญญาณและพระเจ้าผู้สร้างผู้ควบคุมจักรวาลเชื่อมต่อกันได้ ฮินดูถือคำสอนในพระเวทที่มาจากพระเจ้าโดยตรง ซึ่งเชื่อในการสร้างแบบต่อเนื่องหมายถึงการรักษาและการทำลายจักรวาลในรูปแบบการหมุนเวียน ความเชื่อแบบนี้ถูกเรียกอีกอย่างว่า "สังสารวัฏ (transmigration) ของวิญญาณ" ตามกฎที่เรียกว่า กฎแห่งกรรม โดยมีความหวังว่ามีเสรีภาพของวิญญาณก็คือโมกษะ

แนวคิดเรื่องสังสารวัฏนำไปสู่แนวคิดเรื่องการเวียนว่ายตายเกิดที่ถูกเรียกว่าการเกิดใหม่ (rebirth) แนวคิดได้สรุปเป็นความเชื่อที่ว่าวิญญาณเป็นอัตตาที่เป็นอมตะเคลื่อนย้ายผ่านร่างกายซึ่งไม่เป็นคนก็เป็นสัตว์จนกว่าจะเป็นเทพ (divine) ความ

^{๑๔๗} Ibid., p.198.

เชื่อนั้นไม่ได้จำกัดเฉพาะในอินเดีย แต่ยังพบได้ทั่วโลกถึงแนวคิดที่เก่าแก่ว่าด้วยความ เป็นมนุษย์ว่ามีหลักการพื้นฐาน ๒ อย่างที่มีอยู่ในธรรมชาติคือ ๑. วิญญาณหรืออาตมัน และ ๒. ร่างกายหรือสรีระ สำหรับฮินดู อาตมันไม่ได้เกิดเองหรือถูกสร้างขึ้นแต่มีอยู่ เป็นนิรันดร์และไม่ตาย และไม่สามารถทำลายได้ ร่างกายเป็นสิ่งที่มาจากหลักฐาน ทางประสบการณ์ มีอยู่ชั่วคราว เปลี่ยนแปลง ทำลายได้และถูกสร้างขึ้น

ฉะนั้น จึงไม่จำเป็นที่อาตมันจะต้องมีร่างกาย และการรวมกันนั้นถือว่าเป็น อุปatti เหตุเท่านั้น การรวมกันเป็นพันธุการที่เกี่ยวข้องกับอภิยาหรืออวิชาและ กรรม อภิยาคือความไม่รู้ หรือความไม่รู้จักตัวเอง ตามแนวคิดแบบคังกรจารย์ อภิยาเป็นจุดสุดท้ายก่อนที่มนุษย์จะบรรลุทางจิตวิญญาณ อภิยาถูกเชื่อว่าเป็นเหตุที่ ทำให้มนุษย์เชื่อในความรู้ของเขาว่าเป็นความจริง แต่ภควคีตากล่าวว่า ความทุกข์และ ข้อจำกัดทั้งหมดมาจากตัวตนที่มาจากอภิยา ฉะนั้น มนุษย์จึงค้นหาความรู้ผ่านความ โกรธและความโลภที่ทำให้ขัดแย้งกัน ซึ่งก่อให้เกิดกรรม ฮินดูอธิบายถึงความเป็น สาเหตุ (causality) ว่าเป็นระบบที่อธิบายถึงผลความดีย่อมมาจากการทำดี และผลชั่ว ก็มาจากการทำชั่วของตนเองในอดีต ตนเองเป็นผู้สร้างการกระทำและผลการกระทำ ต่อเนื่องจนชีวิตเวียนว่ายอย่างนี้ จึงจำเป็นที่เราจะต้องเข้าใจถึงกฎแห่งกรรมและและ รูปแบบของการคิดแบบนี้ที่อธิบายถึงความจริงผ่านตัวตนที่เวียนว่ายตายเกิด

ขณะที่พุทธปรัชญาเถรวาทอธิบายถึงการเวียนว่ายตายเกิดในรูปแบบ สังสารวัฏผ่านกระบวนการแห่งปฏิจจสมุปบาทซึ่งแยกกระบวนการออกเป็น ๓ วัฏฏะ หรือ ไตรวัฏฏ์ คือ สภาพที่วนเวียนในปฏิจจสมุปบาท เพราะมีความสัมพันธ์ทั้งในแง่เกิด และดับเป็นวงจร วัฏฏะ หรือ วงจรแห่ง ปฏิจจสมุปบาท นิยมเรียกว่า “ภวัฏจักร” (วงล้อ แห่งภพ) คือ วงล้อแห่งสังสารวัฏ มี ๓ วง แยกจากเหตุปัจจัย ๑๒ องค์ธรรม ตามหน้าที่ ดังนี้^{๑๔๘}

ก. กิเลสวัฏ คือ วนเวียนในเครื่องเศร้าหมอง เร่าร้อน ได้แก่ อวิชชา ตัณหา และอุปาทาน เป็นกิเลสตัวสาเหตุผลักดันให้บุคคลคิดปรุงแต่งกระทำต่าง ๆ

^{๑๔๘} วิสุทฺธิ. (ไทย) ๓/๑/๓๙๑-๓๙๒.

ข. กรรมวิญ คือ วณเวียนในการกระทำตามอำนาจของกิเลส ได้แก่ สังขาร (กรรม) และภพ เป็นกระบวนการกระทำหรือกรรมทั้งหลายที่ปรากฏปรุงแต่งชีวิตในรูปลักษณะต่าง ๆ

ค. วิปากวิญ คือ วณเวียนในวิปากที่เป็นผลของกรรม ได้แก่ วิญญาณ นาม รูป สฬายตนะ ผัสสะและเวทนา เป็นวิปาก ซึ่งเป็นสภาพชีวิตที่เกิดขึ้นเป็นผลจากการกระทำกรรม (กรรมวิญ) และกลับเป็นปัจจัยเสริมสร้างให้บุคคลกลับปรุงแต่งได้อีก (กิเลสต่าง ๆ) จะเห็นได้ว่ากิเลสเป็นเหตุให้ทำกรรม

วงจหรือวิญญะ ๓ นี้ เมื่อกิเลสวิญยังไม่ว่าดลงตราบใด ก็หมุนไปรอบแล้วรอบเล่า ชื่อว่าไม่หยุดเพราะไม่ว่าดลงตราบนั่นอยู่นั่นเอง หมุนเวียนสืบเนื่องติดต่อกัน เป็นปัจจัยเกื้อหนุนแก่กันและกัน ทำให้วงจรชีวิตดำเนินไปไม่ขาดสาย

จากความสัมพันธ์ของการเวียนว่ายตายเกิดกับปฏิจจสมุปบาท แสดงให้เห็นถึงกระบวนการดับลงของชีวิตมนุษย์ที่มีปัจจัยต่าง ๆ อาศัยกันและกันหมุนเวียนเป็นสังสารวัฏ トラบใดที่มนุษย์ยังมีวิชา มนุษย์ย่อมต้องเกิดใหม่หมุนเวียนอยู่ในสังสารวัฏแห่งความทุกข์อันกำหนดเบื้องต้นและเบื้องปลายที่สุดมิได้ และทั้งนี้เราสามารถพิจารณาความสัมพันธ์ของการเกิดใหม่กับปฏิจจสมุปบาทร่วมกับสังสารวัฏได้ว่า กิเลส คือ ความไม่รู้ ไม่เข้าใจในสภาพชีวิตตามที่ เป็นจริง (อวิชา ตัณหา อุปาทาน) เป็นเหตุให้เกิดกรรม คือ การกระทำ การคิดปรุงแต่ง

กระบวนการเกิดใหม่เป็นไปต่อเนื่องเพราะชนกรรมหล่อเลี้ยง เมื่อมีพลังกรรมที่เรียกว่าผลบุญและบาปอุปถัมภ์อยู่ชีวิตก็เกิดสืบต่อไปได้ เพราะกรรมมีส่วนให้กำเนิดปฏิสนธิจิต เหตุนั้นพระอนุรุธาจารย์จึงกล่าวไว้ในอภิธัมมัตถสังคหะว่า “ในที่สุดแห่งจิตจิตอันดับไปแล้วนั้น จิตที่เรียกว่าปฏิสนธิวิญญาณเพราะเชื่อมต่อกับภพ (ชาติ) ใหม่ ที่มีอารมณ์และไม่มีอารมณ์ก็ตามปรารภอารมณ์ที่ตนยึดเอาแล้ว อย่างนั้นอันสังขาร (กรรม) ที่อวิชานุสัยห้อมล้อมและมีตัณหานุสัยเป็นมูลรากก่อให้เกิดขึ้นตาม

สมควร อันสัมปยุตธรรมประคับประคองไว้พอเกิดขึ้นเท่านั้นที่ตั้งอยู่ในภพ (ชาติ) ใหม่
ต่อจากจุติจิตนั้นเอง”^{๑๔๙}

การเวียนว่ายตายเกิดจึงเป็นระบบทวินิยม (dualist) ที่กลายเป็นปัญหา
ปรัชญาที่ถูกนำเสนอผ่านปีเตอร์ กีช (Peter Geach)^{๑๕๐} เขาโต้แย้งว่าถึงแม้
ประสบการณ์ทางความทรงจำที่ต่อเนื่องกันระหว่างร่างกายในชาติที่แล้วกับร่างกายใน
ชาตินี้ อาจทำให้เกิดปัญหา ๒ อย่างคือ ๑. เรื่องความจำ (memory) ถ้าเราสามารถจำ
ตัวเราชาติที่แล้วได้ เราอาจไม่เชื่อนั่นคือตัวเรา เพราะประเด็นสำคัญคือ ความสืบ
ต่อ (สันตติ) ทางความทรงจำจะทำได้อย่างไร? ๒. เรื่องความรู้ (knowledge) ถ้า
ร่างกายที่เราได้มาใหม่ จะรู้ได้อย่างไรว่าความทรงจำในอดีตของเรานั้นเป็นจริง
เพราะอาจเป็นความทรงจำใหม่หรือความทรงจำของใครก็ได้ที่ใส่ให้เราตั้งแต่เกิด^{๑๕๑}

ประเด็นปัญหานี้ตั้งอยู่บนฐานของความเชื่อเรื่องอาตมัน เพราะเมื่อ
อาตมันมีอยู่ก็ต้องมีเชื้อเดิมอยู่หรือกรรมที่เราทำมาแต่เดิมติดมาด้วยในการเวียนว่าย
ตายเกิด แต่พุทธปรัชญาเถรวาทอาจมองต่างออกไป คือ ตัวตนหรืออาตมันนั้นไม่มี
ตั้งแต่แรก มีเพียงกระแสหรือการเวียนว่ายตายเกิดเท่านั้นที่มีอยู่จริง มีเพียงกฎแห่ง
กรรมเท่านั้นที่มีอยู่ แต่ไม่มีตัวตนอยู่ในนั้น การอธิบายแบบนี้ได้ตัดคำถามว่าความทรง
จำนั้นเป็นของเราหรือไม่ออกไปด้วย เหลือแต่เพียงความสืบต่อกันของความทรงจำ
(สัญญา) เท่านั้น กล่าวคือ วิญญาณนั้นสัมพันธ์กับเวทนา สัญญาและสังขารและการ
เวียนว่ายตายเกิด แต่ปรากฏว่าทั้งเวทนา สัญญาและสังขารนั้นไม่ใช่ของเรา ไม่เป็น
เรา นั่นไม่ใช่ตนของเรา^{๑๕๒} เมื่อเป็นแบบนี้การจะระบุตัวเราว่าเป็นตัวเราในอดีตจึงเป็น

^{๑๔๙} มหามกุฏราชวิทยาลัย , **อภิธรรมมัตถสังคหบาลีและฎีกา**, (กรุงเทพมหานคร :
มหามกุฏราชวิทยาลัย , ๒๕๓๐), หน้า ๓๑.

^{๑๕๐} Peter Geach, 'Reincarnation', God and the soul, Indiana University :
St Augustine's Press, 1969, pp.1-16.

^{๑๕๑} Micheal B. Wikinson and Hugh N. Cambell, **Philosophy of Religion
: An Introduction**, pp.375-376.

^{๑๕๒} อ่านรายละเอียดใน วิ.ม. (ไทย) ๔/๒๒/๒๔.

แค่เรื่องภาษาเท่านั้น (จะกล่าวไว้ให้ชัดขึ้นในข้อ ๒.๒.๒.๒ ปัญหาเรื่องตัวตน) แต่ตัวเรานั้นไม่มีอยู่จริง ทุกอย่างไม่มีอยู่จริง แต่การรับรู้แบบนี้เป็นการรับรู้แค่เพียงการเข้าใจธรรมชาติของสิ่งนั้นเท่านั้น เรายังคงมีสัญญาหรือความทรงจำอยู่ แต่ความทรงจำนั้นเป็นไปตามลักษณะการศึกษาที่เราสั่งสมมา ดังไปฏฐปาทพราหมณ์ตั้งข้อสงสัยเรื่องสัญญากับญาณว่าอะไรเกิดก่อนกันระหว่างสัญญา (ความจำ) กับญาณ (ความรู้) พระพุทธรองค์ตรัสว่า "สัญญาเกิดก่อน ญาณเกิดทีหลัง"^{๑๕๓} ข้อสงสัยนี้ทำให้เกิดปัญหาตามมาว่าแล้วระหว่างความจำ (memory) กับความรู้ (knowledge) นั้นแยกกันอย่างไร พระพุทธรองค์ถือว่าทั้งสองนั้นแยกจากกัน โดยความจำนั้นทำให้เกิดการรับรู้ว่ามีตัวตนขึ้น แต่ทั้งสองนั้นไม่ใช่อันเดียวกัน เพราะการรู้ว่ามีตัวตนเป็นเพราะสัญญาสร้างขึ้นเท่านั้น แต่ตัวตนจริงๆ แล้วไม่มีที่ไหนเลย^{๑๕๔} เมื่อพิจารณาจากพุทธพจน์นี้เราจะพบว่า ทุกอย่างไม่มีอยู่จริง และถ้าจะมีอยู่ก็เป็นเพียงแค่การยึดถือที่เรียกว่าอัตตานุปาทาน คือความยึดถือว่ามีตัวตนเท่านั้น อาจกล่าวให้ชัดได้ว่า สัญญาก็คือตัวตน และตัวตนก็คือสัญญาก็คงจะไม่ผิดนัก

๒.๒.๒.๒ ปัญหาเรื่องตัวตน (self) ตัวตนในที่นี้คือ "วิญญาณ" (soul) อันเป็นอมตะและเป็นสิ่งมีการรับรู้ ซึ่งอยู่ในร่างกายของมนุษย์ ทำให้ชีวิตมนุษย์เริ่มต้นขึ้นและทำให้ตัวเองเป็นอมตะกล่าวคือ เป็นการสืบทอดความมีอยู่ภายหลังจากร่างกายได้ตายลงไป โดยร่างกายนั้นจะเปลี่ยนแปลงไปตามเหตุของวงจรชีวิต แต่วิญญาณจะไม่เปลี่ยนแปลง โดยวิญญาณนั้นถูกมองว่ามาจากพระเจ้า ร่างกายที่เคลื่อนไหวนั้นล้วนมีสิ่งที่ไม่ใช่วัตถุเป็นสาระอยู่ภายในคือ ใจ (mind) และตามทรรศนะปรัชญาตะวันตก ถือว่า ใจเป็นฐานรองรับเอาวิญญาณหรือเป็นอุปกรณ์ของวิญญาณ โดยวิญญาณจะทำหน้าที่ได้ก็ด้วยอาศัยร่างกาย และทำให้เกิดการผสมผสานระหว่างใจกับกายกลายเป็นมนุษย์ที่มีความรู้สึกนึกคิดขึ้นมา และอะไรก็ตามที่เกิดขึ้นกับจากการ

^{๑๕๓} ที.สี. (ไทย) ๙/๒๘๗/๒๖๘.

^{๑๕๔} ดูรายละเอียดใน ที.สี. (ไทย) ๙/๓๐๒/๒๗๖.

กระทำของบุคคลนั้นจึงต้องเป็นความรับผิดชอบของวิญญาน ซึ่งคุณค่าทางศีลธรรม หรือกฎแห่งกรรมจะมุ่งไปที่ผลอันเกิดขึ้นจากการกระทำเหล่านั้น^{๑๕๕}

ในพุทธปรัชญาเถรวาทมองต่างออกไปจากสำนักปรัชญาอินเดียที่เชื่อในเรื่องความมีอยู่ของตัวตนของวิญญาน โดยถือว่าวิญญานไม่มีตัวตน ทุกอย่างเป็นขั้นที่รวมกันอยู่ชั่วขณะด้วยอำนาจความอยาก (ตัณหา) จึงทำให้เกิดคำถามว่า "ถ้าไม่มีตัวตนที่ข้ามกาลเวลาได้แล้วอะไรจะยืนยันได้ถึงชีวิตที่มีศีลธรรมในทางศาสนาได้? และในการเกิดใหม่ทำให้เหมือนว่า "ตัวเรา" ไม่เคยทำอะไรมาก่อนเลย" ซึ่งกรณีปัญหานี้ได้มีนักคิดบางคนวางทฤษฎีไร้ตัวตน (non-self theory) ขึ้นว่า "การสร้างทฤษฎีนี้ขึ้นได้มุ่งที่จะรวมคำสอนเกี่ยวกับอนัตตากับความเชื่อว่ามีตัวตนอันเป็นสัจชาตญาณผ่านประสบการณ์หรือความจริง สุดท้ายการรวม ๒ แนวคิดนี้ไม่อาจเข้ากันได้ทำให้เกิดเป็นแนวคิดเรื่องอาลัยวิญญาน^{๑๕๖} ซึ่งแสดงให้เห็นรูปแบบของความคิดเกี่ยวกับตัวตน (self) ทุกรูปแบบในทางทฤษฎี และความคิดเหล่านั้นล้วนบอกให้รู้ถึงความไม่มีอยู่ของตัวตน (non-self)"^{๑๕๗} โดยลักษณะดังกล่าวเป็นเรื่องของการเข้าใจว่าร่างกายนี้ไม่มีอะไรอย่างอื่นนอกจากความว่างเปล่าและกระแสที่ไหลต่อ จนไม่มีความเป็นตัวตนอยู่ในนั้น ดังข้อความว่า

"เมื่อจิตเป็นสมาธิบริสุทธิ์ผ่องแผ้ว ไม่มีกิเลส ปราศจากอุปกิเลส อ่อน
ควรแก่การงาน ตั้งมั่น ไม่หวั่นไหวอย่างนี้ ภิกษุณั้ย่อมโน้มน้ำจิตไปเพื่อ

^{๑๕๕} Chakravarthi Ram-Prasad, **Eastern Philosophy**, (London : Weidenfeld & Nicolson, 2005),p.53.

^{๑๕๖} ทุกสิ่งสะท้อนอยู่ในใจของเรา การวิเคราะห์แยกแยะหรืออำนาจในการจินตนาการจะทำงานตลอดเวลา นี้เรียกว่า วิญญาน วิญญานร่วมกับสิ่งที่เก็บอยู่ในนั้นถูกเรียกว่า คลังวิญญาน (store-consciousness) หรือคลังความคิด (ideation-store) อ้างใน Takakusu Junjiro, **The Essential of Buddhist Philosophy**, Ed. by Wing-tsit Chan and Charles A.Moore, (Honolulu : University of Hawaii Press,1947), p.82.

^{๑๕๗} Conze Edward, **Buddhist Thought in India**, (London : George Allen and Unwin Ltd.,1962), p.133

ญาณทัสนะ เธอย่อมรู้ชัดอย่างนี้ว่า กายของเราี้แล มีรูป ประกอบด้วย มหาภูต ๔ เกิดแต่มารดาบิดา เติบโตขึ้นด้วย ข้าวสุกและขนมสด ไม่เที่ยง ต้องอบ ต้องนวดพื้น มีอันทำลายและกระจัดกระจายเป็นธรรมดา และ วิญญาณของเราี้ก็อาศัยอยู่ในกายนี้ เนื่องอยู่ในกายนี้ ภิกษุใดรู้อย่างนี้ เห็นอย่างนี้ ภิกษุนั้นควรหรือที่จะกล่าวว่า ซีพิก์อันนั้น สรีระกัอันนั้น หรือ ว่าซีพอย่างหนึ่งสรีระอย่างหนึ่ง บรรพชิตทั้งสองนั้นกล่าวว่า ภิกษุใดรู้ อย่างนี้ เห็นอย่างนี้ ภิกษุนั้นไม่ควรจะกล่าวว่า ซีพิก์อันนั้น สรีระกัอัน นั้น หรือว่า ซีพอย่างหนึ่ง สรีระอย่างหนึ่ง เรารู้อย่างนี้ เห็นอย่างนี้ เรา จึงมิได้กล่าวว่า ซีพิก์อันนั้น สรีระกัอันนั้น หรือว่าซีพอย่างหนึ่ง สรีระ อย่างหนึ่ง"^{๑๕๘}

แต่อย่างไรก็ตาม ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับทฤษฎีตัวตนเป็นแบบของความเป็น จริตแบบหนึ่งซึ่งสัมพันธ์กับเรื่องขันธ์ กลายเป็นข้อมูลที่ช่วยยืนยันเรื่องวิญญาณเป็น ตัวตนตามแนวคิดแบบฮินดู แต่พุทธปรัชญาเถรวาทอาจมองว่าสิ่งเหล่านั้นเป็นแค่ชื่อ (นาม,สมมติ) ไม่ใช่ความเป็นจริง เช่นเดียวกับข้อความว่า

"นมสดจากแม่โค นมส้มจากนมสด เนยข้นจากนมส้ม เนยใสจากเนย ข้น หัวเนยใสจากเนยใส สมัยใดเป็นนมสด สมัยนั้น ไม่นับว่านมส้ม เนย ข้น เนยใส หัวเนยใส นับว่านมสดอย่างเดียวเท่านั้น สมัยใดเป็นนมส้ม สมัยนั้น ไม่นับว่านมสด เนยข้น เนยใส หัวเนยใส นับว่าเป็นนมส้มอย่าง เดียวเท่านั้น สมัยใดเป็นเนยข้น สมัยนั้น ไม่นับว่านมสด นมส้ม เนยใส หัวเนยใส นับว่าเป็นเนยข้นอย่างเดียวเท่านั้น สมัยใดเป็นเนยใส สมัยนั้น ไม่นับว่านมสด นมส้ม เนยข้น หัวเนยใส นับว่าเป็นเนยใสอย่างเดียว เท่านั้น สมัยใดเป็นหัวเนยใส สมัยนั้น ไม่นับว่านมสด นมส้ม เนยข้น เนย ใส นับว่าเป็นหัวเนยใส อย่างเดียวเท่านั้น เหล่านี้แลเป็นชื่อตามโลก เป็น

^{๑๕๘} ที.สี. (ไทย) ๙/๒๕๕/๒๐๓.

ภาษาของโลก เป็นอาหารของโลก เป็นบัญญัติของโลก ที่ตถาคตกล่าวอยู่
มิได้ยึดถือ"^{๑๕๙}

ข้อเท็จจริงที่เชื่อมโยงกันในลักษณะเหตุปัจจัยนี้จึงกลายเป็นกระแส
เดียวกัน ไม่มีธาตุหรือขั้นใดปรากฏตลอดเวลา เป็นแค่ชั่วขณะเท่านั้น "กระแสของ
ธาตุเหล่านี้ไปด้วยกันตลอดเวลา และไม่จำกัดเฉพาะในปัจจุบัน แต่ยังมีรากฐานมาจาก
อดีตและสืบต่อไปยังถึงอนาคตด้วย ซึ่งทำให้เกิดวิญญาณหรือตัวตนหรือแนวคิด
อื่นๆ"^{๑๖๐} ฉะนั้น พุทธปรัชญาเถรวาทจึงได้ยกเลิกหลักเรื่องความจริงสูงสุดซึ่งมี
ลักษณะเป็นอัตตา และได้สร้างวิธีปฏิเสธความมีอยู่ของวิญญาณที่เที่ยงแท้และยั่งยืน
โดยโต้แย้งระบบสังสารวัฏที่มีตัวตน หรือมีสารัตถะอยู่ในนั้น ซึ่งมาจากแนวคิดเดิมของ
อินเดียโยงกับวิญญาณที่เวียนว่ายตายเกิดและอ้างถึงแนวคิดทางปรัชญาที่เป็นแนวคิด
หลักว่าไม่น่าถูกต้องอย่างนั้น และเสนอหลักอนัตตาที่ไม่อยู่บนฐานของแนวคิดดังกล่าว

๒.๒.๒.๒ ปัญหาเรื่องเสรีภาพ (freedom) การเข้าใจแนวคิด
ทางด้านปรัชญาจำเป็นต้องวางพื้นฐานบนความเข้าใจคุณค่าสูงสุด (ultimate values)
ว่าอะไรคืออุดมคติของมนุษย์มีเลิศด้วยปัญญา ซึ่งตั้งอยู่บนพื้นฐานของแนวคิดเรื่อง
ความดีสูงสุดที่ถือเป็นสิ่งที่มนุษย์ต้องการจะเป็น ความสมบูรณ์แบบซึ่งอยู่ภายในตัว
มนุษย์ ซึ่งมีแนวคิดที่ควรพิจารณาร่วมในการวิเคราะห์ดังต่อไปนี้

ก. แนวคิดแบบตะวันตก แนวคิดเรื่องพระเจ้าหรือความสมบูรณ์ทาง
ศีลธรรมถือว่าเป็นส่วนสำคัญที่สะท้อนแนวคิดแบบตะวันตกได้เป็นอย่างดี แนวคิด
แบบพลาโต (Plato) เริ่มต้นที่ธรรมชาติมนุษย์ว่ามีจำกัด ความสมบูรณ์จึงเกิดขึ้นเมื่อ
สามารถควบคุมความอยากด้วยเหตุผล ฉะนั้น ชีวิตที่มีเหตุผลจึงเป็นชีวิตที่ดีที่สุด เป็น
ความสมดุลของวิญญาณอันเป็นสารัตถะด้วยการเพิ่มหลักเหตุผลให้มากขึ้นและลด
ความอยากให้น้อยลง ความรู้แจ้งตัวเองและความควบคุมตัวเองได้ผ่านเหตุผลจึงเป็น
ความดีสูงสุด ซึ่งเหล่านักปรัชญาอย่างอริสโตเติล อไควนัส เดการ์ต ล็อก ฮูม คานท์

^{๑๕๙} ที.ซี. (ไทย) ๙/๓๑๒/๒๘๑.

^{๑๖๐} Stcherbatsky, The Central Conception of Buddhism and the
Meaning of the Word "Dharma", (London : Royal Asiatic Society, 1923), p.26.

ต่างเห็นด้วยว่ามนุษย์ที่มีคุณธรรมหรือมีคุณค่าสูงสุดในตัวเองต้องรู้จักพัฒนาเหตุผล
ของตัวเองและจัดการความอยากในตัวเองให้ได้

แต่ก็มีนักคิดบางคนโต้แย้งถึงปัญหาเรื่องคุณค่าทางศีลธรรมหรือความมี
เหตุผล และระดับของคุณค่าต่างๆ ซึ่งนับเป็นส่วนย่อยของระบบคุณธรรม^{๑๖๑} แต่นิต
เช่ (Friedrich Nietzsche) กลับตั้งคำถามต่ออำนาจสูงสุดของคุณค่าทางศีลธรรมบน
พื้นฐานที่ว่ามียุคอื่นที่เหนือความดีและความเชื่อ เป็นสิ่งที่อยู่เบื้องหลังรากฐานทาง
ความคิดที่ต้องการประสบความสำเร็จของมนุษย์ก็คือเจตจำนงสู่อำนาจ (will to
power) เป็นการชี้ให้เห็นว่าบางครั้งเหตุผลหรือคุณค่าต่างๆ ก็ถูกนำมาใช้เป็นฐานของ
สังคมที่เลวร้ายได้ กรณีสોકเรติส (Socrates) ผู้ปกป้องเหตุผลกลับโดนประหารก็ด้วย
เหตุผลและคุณค่าที่คนอื่นเชื่อ คือ สોકเรติส (Socrates) ถูกฟ้องว่ามีความผิดฐานทำ
ให้คนหนุ่มเสีย และเชื่อเทพอันตนเนรมิตขึ้นเอง โดยไม่นับถือเทพเจ้ารัฐรับรอง
โสเครติส (Socrates) แก่ต่างว่า ข้าพเจ้าสอนให้เชื่อเทพบางชนิดหรือเปล่า ถ้าท่านว่า
เช่นนั้นก็เป็นอันว่าข้าพเจ้าเป็นคนมีศาสนา จึงไม่ผิดตามข้อหาของท่าน ผิดก็ตรงที่
เทพเหล่านี้ไม่ใช่ชนิดที่รัฐให้ความเคารพนับถือท่านจึงฟ้องร้องเอาข้าพเจ้า หรือท่านว่า
ข้าพเจ้าไม่เชื่อเรื่องเทพเอาเลย และก็สอนให้คนอื่นๆ ดังนั้น ข้าพเจ้ากล่าวเช่นนั้นว่า

^{๑๖๑} จริยศาสตร์คุณธรรม (Virtue Ethics) ได้แก่ ระบบจริยศาสตร์ที่นิยามดีความชั่ว
โดยเกี่ยวโยงไปหาการพัฒนาชีวิตของบุคคล ไม่ได้นิยามโดยการตั้งกฎทางจริยศาสตร์ขึ้นแล้วบอก
ว่าตามกฎเกณฑ์นั้นดีชั่วเป็นอย่างไร ตัวอย่างของจริยศาสตร์ที่ไม่ใช่จริยศาสตร์คุณธรรมก็เช่นจริย
ศาสตร์ของค่าน้ำ และมิลล์ สำหรับคนแรกการกระทำที่ดีคือการกระทำที่เกิดจากหน้าที่ ส่วนคนที่
สองมองว่าการกระทำที่ดีคือการกระทำที่ส่งผลให้เกิดความสุขแก่คนจำนวนมากที่สุด สองคนนี้แม้
จะคิดต่างกัน แต่ก็เหมือนกันตรงที่เห็นว่าเราจะบอกได้ว่าดีชั่วเป็นอย่างไรก็โดยผ่านทางกฎ
จริยธรรม แต่จริยศาสตร์คุณธรรมบอกว่าดีคือการกระทำที่สนับสนุนให้ชีวิตมนุษย์สูงส่งขึ้น ชั่วคือ
การกระทำที่ลดชีวิตมนุษย์ให้ตกต่ำลง จริยศาสตร์โบราณเช่นจริยศาสตร์ของอริสโตเติล มีมุมมองว่า
เป็นจริยศาสตร์แบบนี้ จริยศาสตร์ของพุทธศาสนาก็สามารถพิจารณาได้ว่าเป็นจริยศาสตร์คุณธรรม
เพราะพุทธศาสนาสอนเรื่องดีชั่วในความหมายที่เกี่ยวข้องกับชีวิต อ้างใน สมภาร พรหมทา, กิณ :
มุมมองของพุทธศาสนา, (กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๗), หน้า ๙.

ท่านไม่เชื่อเรื่องเทพเอาเลย^{๑๖๒} จากข้อกล่าวหาและคำแก้ต่างนี้ทำให้เห็นว่าเหตุผลนั้นต้องตั้งอยู่บนฐานแห่งอำนาจที่บางครั้งคนมีอำนาจก็เชื่อแบบผิดๆ ได้ สรุปแล้วแนวคิดหลักของนักคิดตะวันตกจึงพิจารณาความมีเหตุมีผลนั้นไปตามกระแสแห่งอำนาจของสังคม ซึ่งในแต่ละยุคล้วนแตกต่างกันบางครั้งก็เป็นศาสนา กฎหมาย วิทยาศาสตร์ เป็นต้น

ข. แนวคิดแบบปรัชญาอินเดีย ในส่วนของปรัชญาอินเดียเองก็พิจารณาเรื่องคุณค่าสูงสุดเช่นกัน แต่ไม่ใช่ตามเงื่อนไขแบบที่นักคิดตะวันตกนำเสนอ ปรัชญาอินเดียพิจารณาในแง่ข้อเท็จจริง โดยประเมินทั้งอำนาจ การควบคุม หรือเสรีภาพเป็นสิ่งมีอยู่เหนือกว่าศีลธรรมแบบเหตุผล และมองสรรพสิ่งว่าล้วนถูกปกปิดด้วยมายา แต่นักปรัชญาอินเดียกลุ่มนี้อาจใช้วิธีคิดแบบเดียวกับตะวันตกโดยขาดความสนใจจะรักษาพิธีกรรมแบบเดิม ทำให้เนื้อหาปรัชญาอินเดียยุคใหม่เป็นเพียงแค่การค้นหาลึกลับที่ตนเองชื่นชอบทางความคิดซึ่งถือว่าเป็นสิ่งที่นักปรัชญาทำกัน ทั้งที่ในความเป็นจริงแล้วแนวคิดของปรัชญาอินเดียนั้นมีเป้าหมายของชีวิต (the aim of life) ที่สอดคล้องกับวิธีปฏิบัติตนไว้ด้วยกัน ๔ เรื่องด้วยกันคือ ๑. อัตถะ (artha) พูดถึงการสร้างวัตถุ ๒. กามะ (kama) พูดถึงการเกี่ยวพันกันด้วยการครองเรือน และคุณค่าทางสุนทรียะ ๓. ธรรมะ (dharma) พูดถึงหน้าที่ของคนต่อครอบครัว วรรณะ หรือระดับทางสังคม ๔. โมกษะ (moksa) พูดถึงความหลุดพ้นหรือเสรีภาพจากมายา^{๑๖๓} และมีเนื้อหาโดยละเอียด ดังนี้

(๑) อัตถะ อัตถะเป็นเป้าหมายเบื้องต้น โดย "อัตถะ" เป็นสิ่งที่เรารู้ได้โดยตรงผ่านการสัมผัสทางกาย เป็นความอยากที่มีต่อสรรพสิ่งในโลก เช่นเดียวกับเด็กผู้หญิงที่กอดตุ๊กตา หรือเด็กหนุ่มที่รักผู้หญิงด้วยความเสน่หา เป็นต้น การมุ่งไปที่วัตถุที่เราเชื่อว่าเป็นของๆ เราจะนำไปสู่ความรู้สึกเอนเอียงด้วยการสร้างตัวตนผ่านทางวัตถุขึ้น ตามลักษณะ "กาม" คือสร้างความสัมพันธ์ที่มีอยู่เหนือวัตถุที่เรารัก และ

^{๑๖๒} เปลโต, **โสกราตีส**, แปลโดย ส.ศิริรักษ์ พิมพ์ครั้งที่ ๘, หน้า ๑๑๘, ๑๒๑-๑๒๓.

^{๑๖๓} Karl H. Potter, **Presupposition of India's Philosophy**, pp.3-4.

ต้องการปกป้องสิ่งนั้น เป็นการสร้างแนวคิดแบบ "อัตตะ" ขึ้น เพื่อให้คนหนึ่งมีความต้องการปกป้องสิ่งนั้น และไม่ลังเลที่จะทำตามหน้าที่ (ธรรมะ) เพื่อให้ได้สิ่งนั้นมา

(๒) กามะ แนวคิดแบบ "กามะ" ไม่เหมือน "อัตตะ" ตรงที่มีความรู้สึกบางอย่างเกิดขึ้นจนสามารถเปลี่ยนความต้องการทั่วไปให้เป็นความรักบางคนหรือบางสิ่งได้ ไม่แปลกที่ตุ๊กตาของเด็กน้อยจะทำให้เด็กรักได้ เพราะตุ๊กตานั่นอาจเป็นตัวแทนของความใคร่รักคนที่สามารถสนองความรักต่อเธอได้ ทำให้ทั้งเธอและตุ๊กตาเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันได้ แนวคิดแบบ "อัตตะ" หรือแบบ "กามะ" นี้ตรงกับความคิดของพุทธศาสนาในเรื่อง "อหังการ" และ "มมังการ" ที่พุทธทาสภิกขุเรียกว่า "ตัวกู" (อัตตา) และ "ของกู" (กามะ) โดยตัวกูคือขั้น ๕ อันประกอบด้วยรูปและนามประกอบกันอันนำไปสู่การยึดถือว่าเป็นบุคคล ตัว ตน เรา เขา ขณะที่ของกูนั้นเกี่ยวข้องกับด้วยวัตถุหรือกาม เมื่อมีกามแล้วก็ประกาศตนเป็นเจ้าของกาม^{๑๖๔}

(๓) ธรรมะ แนวคิดเรื่อง "ธรรมะ" เป็นการโยงในระดับที่สูงขึ้นกว่าแนวคิดแบบ "อัตตะ" หรือ "กามะ" ในการพูดถึงแนวคิดเรื่องธรรมะได้พยายามรักษาความคิดทั่วไปต่อทุกสิ่งมากกว่าจะเป็นเรื่องประโยชน์ของตนเอง (oneself, อัตตา) และการรักษาของๆ ตน (himself, กามะ) แต่เป็นการปรับตัวเองเข้ากับสิ่งอื่นๆ รอบตัวด้วยการทำให้ทุกคนสลายตัวตนเดิมเสีย และยอมรับตัวตนและการรักษาของๆ ตนภายใต้หลัก "ธรรมะ" หรือ "หน้าที่" (duty) ซึ่งเชื่อมกับจุดหมายของชีวิต

การทำหน้าที่นั้นว่าดีนั้นถูกเสนอผ่านแนวคิดนี้ ซึ่งตามทัศนะของคานท์ (Immanuel Kant) มองว่า การทำหน้าที่เพื่อหน้าที่ แต่บางคนอาจถูกมองว่าหน้าที่ของตนเสียเปรียบกว่าของคนอื่น เพราะต้องปฏิบัติหน้าที่ต่ำกว่าคนอื่น จึงต้องมีการร่างหน้าที่อย่างเข้มงวดก่อนแล้วพิจารณาความถูกต้องทีหลัง ซึ่งผลก็ทำให้เกิดความไม่ลงรอยกันระหว่างจริยธรรมแบบกิลเลสและจริยธรรมตามหน้าที่ เพราะหน้าที่จริงๆ เป็นการพิจารณาบนหลักศีลธรรม (the moral law) ที่ไม่เกี่ยวกับเรื่องประโยชน์ เรื่อง

^{๑๖๔} พุทธทาสภิกขุ, **ตัวกู ของกู**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๔๘), หน้า ๑๙๘.

รางวัล การตัดสินใจ^{๑๖๕} หน้าที่จึงเป็นข้อกำหนดทางศีลธรรมที่ถือเอาความถูกต้องอยู่เหนือความถูกต้องอีกที แต่ก็อาจเกิดคำถามตามมาว่า บางที "ธรรมะ" อาจไม่ได้หมายถึง "หน้าที่" เพราะจุดมุ่งหมายของธรรมะเป็นการพิจารณาถึงการพัฒนาตัวตนเพื่อมองทุกอย่างอย่างเข้าใจว่าหมายถึงอะไร?

แต่จริงๆ แล้ว แนวคิดเรื่อง "ธรรมะ" รองรับทุกอย่างที่เป็นสภาวะ (being) มากกว่าจะหมายถึงวัตถุ (object) เช่น การรักของแม่ที่มีต่อลูก แม่นั้นเกี่ยวข้องกับลูก โดยลูกถือเป็นส่วนหนึ่งที่แยกไม่ออกจากผู้เป็นแม่ ฉะนั้น ตัวตนที่เป็นเธอเองจึงกลายเป็นเอกลักษณ์ของเธอ ซึ่งทำให้เธอยอมรับว่านี่เป็นลูกของเธอ การยอมรับของเธอนี้ทำให้เกิดหน้าที่และความปรารถนาที่จะปฏิบัติต่อลูกให้ดีตามมา ซึ่งไม่ต่างจากคนที่ถือ "อัตตา" และ "กามะ" เป็นหลักปฏิบัติ แต่ขณะเดียวกันเธอจะทำหน้าที่และทำตามที่ต้องการกับลูกของเธออย่างเต็มที่ ไม่ว่าลูกจะเป็นอย่างไร เธอจะเลี้ยงดูด้วยความรักที่มีต่อเขา เพราะว่าลูกเป็นส่วนหนึ่งในตัวเธอ

เราจะพบได้ว่า ชาวอินเดียมีความรู้สึกที่เข้มแข็งต่อการดูแลกันภายในครอบครัว กรณีทศ ๖ ในสังคาลสูตรที่อธิบายถึงหน้าที่ของบุรุษจะพึงทำต่อบุคคลในครอบครัว เช่น มารดาบิดาเป็นทิศเบื้องหน้า บุตรพึงบำรุงมารดาบิดาผู้เป็นทิศเบื้องหน้าโดยหน้าที่ ๕ ประการ คือ ๑. ท่านเลี้ยงเรามา เราจักเลี้ยงท่านตอบ ๒. จักทำกิจของท่าน ๓. จักดำรงวงศ์ตระกูล ๔. จักประพฤติตนให้เหมาะสมที่จะเป็นทายาท ๕. เมื่อท่านล่วงลับไปแล้ว ทำบุญอุทิศให้ท่านมารดาบิดาผู้เป็นทิศเบื้องหน้า บุตรบำรุงโดยหน้าที่ ๕ ประการนี้แล ย่อมอนุเคราะห์บุตรโดยหน้าที่ ๕ ประการ คือ ๑. ห้ามไม่ให้ทำความชั่ว ๒. ให้ตั้งอยู่ในความดี ๓. ให้ศึกษาศิลปวิทยา ๔. หาภรรยา(สามี) ที่สมควรให้ ๕. มอบทรัพย์สมบัติให้ในเวลาอันสมควร บุตรบำรุงโดยหน้าที่ ๕ ประการนี้แล ทิศเบื้องหน้านั้นเป็นอันชื่อว่ากุลบุตรได้ปิดป้อง ทำให้เกษมปลอดภัยแล้ว^{๑๖๖} ฉะนั้นการ

^{๑๖๕} Robert N. Johnson, "Good Will and the Moral Worth of Acting from Duty", In **THE BLACKWELL GUIDE TO Kant's Ethics**, Ed. by Thomas E. Hill, Jr., (Oxford, : Blackwell Publishing Ltd., 2009), p.37.

^{๑๖๖} ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๒๒๖-๒๕๗/๒๑๒-๒๑๓.

ปฏิบัติต่อคนในครอบครัวจึงเป็นหน้าที่สำคัญ และหน้าที่ยังครอบคลุมไปไกลกว่านั้นคือ สร้างความสัมพันธ์ระหว่างตนเอง หมู่คณะของตนและสังคม ซึ่งทำให้เราเชื่อได้ว่า "ธรรมะ" นั่นคือการสืบทอดแนวคิดนั้นต่อไป ฉะนั้น คนเลวในทัศนะของวัฒนธรรมแบบอินเดียโบราณคือคนที่ทำผิดต่อวัฒนธรรมเหล่านี้หรือไม่ปฏิบัติตามหน้าที่^{๑๖๗} ซึ่งธรรมะแบบนี้จะตรงกับที่พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ขยายว่า ธรรม คือ สภาพที่ทรงไว้, ธรรมดา, ธรรมชาติ, สภาวะธรรม, สัจธรรม, ความจริง, เหตุ, ต้นเหตุ, สิ่ง, ปรากฏการณ์, ธรรมารมณ์, สิ่งที่เราคิด, คุณธรรม, ความดี, ความถูกต้อง, ความประพฤติชอบ, หลักการ, แบบแผน, ธรรมเนียม, หน้าที่, ความชอบ, ความยุติธรรม, พระธรรม, คำสั่งสอนของพระพุทธเจ้า ซึ่งแสดงธรรมให้เปิดเผยปรากฏขึ้น^{๑๖๘} หน้าที่จึงเป็นผลรวมของทั้งสภาวะทางธรรมชาติและหน้าที่อันสอดคล้องกับสภาวะดังกล่าว

ขณะเดียวกันปรัชญาอินเดียยังโยงจุดหมายของชีวิตว่าเป็นการรักษาสรรพสิ่งไว้ภายใต้แนวคิดเรื่อง "ธรรมะ" ว่าเป็นการเติบโตขึ้นของตัวตน เพราะ "ธรรมะ" นี้ไม่ใช่แค่คิดเอาหรือหาเอาจากที่อื่นใด แต่เป็นการพัฒนาการดำเนินชีวิตจนกลายเป็นตัวตนของเราที่ชัดเจน ไม่ใช่ดับสูญทุกอย่างเมื่อตายไปแล้ว แต่เหลือบางอย่างที่เป็นตัวตนสูงสุดไว้อีกที ตามแนวคิดแบบพรหมมัน เช่น เรามีรถคืออัตตา ก็ต้องมีที่จอดรถ และที่จอดรถนั้นก็คือพรหมมัน เป็นต้น

หลักฐานอีกอย่างหนึ่งก็คือ เมื่อเราเชื่อว่าความถูกต้องมักถูกค้นพบในข้อเท็จจริง แต่เมื่อมีความแตกต่างระหว่างชายและหญิง การจะรักษาอัตลักษณ์ของตนเองไว้ภายใต้หลักธรรมะจำต้องเข้าใจถึงสถานะที่ถูกระบุได้ในครอบครัวหรือสังคม เช่น หญิงคนหนึ่งถูกนำมาเพื่อเป็นภริยาจะต้องมีพิธีหนึ่งที่เรียกว่า "การแต่งงาน" ซึ่งเป็นการยอมรับจากคนหมู่มากด้วย และเป็นการสร้างความสัมพันธ์แบบหญิงชายขึ้นมาตามจุดหมายของ "กามะ" แต่สำหรับยุคใหม่ที่คนไม่ได้ยึดถือตามแนวทางหลัก

^{๑๖๗} Karl H. Potter, *Presupposition of India's Philosophy*, pp.8-9.

^{๑๖๘} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์*, พิมพ์ครั้งที่ ๑๕, หน้า ๑๔๑-๑๔๒.

"ธรรมะ" จะทำให้คนไม่ได้รักกันจริงนอกเสียจากความปรารถนาทางกายเท่านั้น ทำให้คนเป็นอันมากไม่ได้คิดจะให้ค่ากับสิ่งเหล่านั้นอย่างจริงจัง

สิ่งที่จำเป็นไม่ได้อยู่ที่คำเหล่านั้นหมายถึงอะไร ไม่ใช่การอ้างถึงสถานะที่เพียงระบุถึงลักษณะของสิ่งต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกันระหว่างบุคคลเท่านั้น เพราะคนๆ หนึ่งอาจไม่มี "อัตตะ" มากกว่า "กามะ" เพราะแนวคิดแบบ "อัตตะ" นั้นพิจารณาตัวเราไปสู่สรรพสิ่งที่อยู่รอบตัว ส่วน "กามะ" พิจารณาผ่านสิ่งอื่นอันเกิดจากความต้องการของตนเอง แต่ไม่ได้อ้างถึงวัตถุหรือระดับของวัตถุหรือความเกี่ยวพันหรือสัมพันธ์ใดๆ ที่มีคุณค่ามากกว่านั้น ทุกคนจึงต้องมีจุดมุ่งหมายและบางสิ่งที่ควบคุมตัวเราที่อยู่เหนือขึ้นไปที่เราเรียกว่า "โมกษะ" หรือเสรีภาพที่สมบูรณ์แบบ โดย "โมกษะ" นั้นถือว่าเป็นเรื่องลึกซึ้งที่อยู่สูงสุด เหนือกว่าการครอบงำใดๆ ตามข้อเท็จจริงที่ทุกคนต่างคาดเดาเอาจากการเคลื่อนย้ายจาก "อัตตะ" สู่ "กามะ" เป็นการเคลื่อนจากตัวเองไปสู่สิ่งอื่นและการย้ายจากสิ่งอื่นไปสู่จุดสิ้นสุด ก็คือ "โมกษะ" หรือเสรีภาพอันเป็นความสมบูรณ์ของการพัฒนาในชีวิตสูงสุด เมื่อคนบรรลุเสรีภาพ เขาจะไม่ใช่อะไรอีกเลย แต่จะเป็นอิสระจากการไม่ใช่ตัวตน (not-self) และเขาจะเป็นอิสระจากการควบคุมซึ่งเป็นผลจากความพยายามของเขา เป็นความสอดคล้องกันถึงการขาดของความยึดติดและเสรีภาพจากความผูกพันทั้งปวง^{๑๖๙}

ฉะนั้น การพัฒนาตามเงื่อนไขดังกล่าวจึงเป็นไปตามเงื่อนไขที่จำเป็น (necessary condition) ของเสรีภาพไม่ใช่ความเป็นไปได้ทางตรรกะ (logically possible) แต่เป็นความเป็นไปได้ที่จริงแท้ (actually possible) โดยเปิดโอกาสให้คนได้เลือกทางไปสู่เสรีภาพที่สมบูรณ์ ไม่จำเป็นต้องเป็นทางเดียวกัน แต่เป็นการเปิดทางหลากหลาย เพราะมนุษย์มีความแตกต่างกันอย่างน้อยก็ให้ทุกคนได้มีทางที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานเงื่อนไขที่จำเป็น^{๑๗๐}

^{๑๖๙} Karl H. Potter, *Presupposition of India's Philosophy*, p.10.

^{๑๗๐} *Ibld.*, p.22

ปัญหาในเรื่องนี้จึงพิจารณาในแง่เสรีภาพในทางศาสนากับโลกนั้นมองเหมือนกันหรือไม่? และเมื่อเสรีภาพพูดถึงการเลือกในแง่ของการพัฒนาตนเองไปตามกระบวนการจนถึงเสรีภาพหรือโมฆะนั้นอาจต้องพิจารณาว่าเป็นลักษณะแนวคิดแบบนิยัตินิยม (determinism) คือลัทธิที่ถือว่าเจตจำนงของมนุษย์ไม่เป็นไปโดยอิสระ แต่ถูกกำหนดโดยภาวะทางจิตใจและทางวัตถุ หรือกลุ่มอนินยัตินิยม (indeterminism) ที่เชื่อว่ามนุษย์มีเจตจำนงเสรีมากกว่า^{๑๗๑} ซึ่งนักคิดทั้งสองกลุ่มนี้มองเสรีภาพของมนุษย์ต่างกัน กล่าวคือนักคิดนิยัตินิยมแบบสปิโนซ่า (Spinoza) ถือว่าเสรีภาพของมนุษย์เป็นมายา ขณะที่ฮอบบส์ (Hobbes) ถือว่าเขามีเสรีภาพที่จะทำสิ่งหนึ่ง โดยเขาจะทำถ้าเขามีเสรีภาพที่จะทำ และถึงเขาจะไม่ทำ เขาก็มีเสรีภาพในการอดทนที่จะไม่ทำ^{๑๗๒}

วิเคราะห์และสรุป :

๑. การเวียนว่ายตายเกิดกับวิญญูณ ในการเวียนว่ายตายเกิดนั้นปรัชญาตะวันตกกับปรัชญาอินเดียส่วนใหญ่ถือว่ามียัตตาอยู่ในนั้น คือมียัตตาที่เวียนว่ายตายเกิดทำให้วิญญูณเป็นอมตะ ซึ่งตรงนี้ถูกปฏิเสธโดยพุทธปรัชญาเถรวาทที่ถือว่า ยัตตาไม่มีอยู่จริงแต่ที่มีอยู่เป็นไปโดยเหตุปัจจัย ซึ่งเหตุปัจจัยดังกล่าวถูกอธิบายด้วยการเวียนว่ายตายเกิด ฉะนั้น วงจรการเวียนว่ายตายเกิดจึงเป็นเหตุทำให้วิญญูณเกิดขึ้น มองแง่วิญญูณจึงเป็นได้ทั้งอมตะตราบที่ยังมีเหตุปัจจัยอยู่ และไม่เป็นอมตะคือหมดสิ้นไปเพราะไม่มีเหตุปัจจัยเหลืออยู่นั่นเอง

๒. เสรีภาพในแบบตะวันตกถูกพิจารณาผ่านเจตจำนงเสรี หรือไม่เสรี คือพิจารณาได้ในแง่ที่ว่ามนุษย์มีเสรีภาพในการเลือกทำหรือไม่ แต่ปรัชญาอินเดียมองได้ทั้งในแง่มีเสรีและไม่มีเสรี เพราะหากเชื่อว่าคนมีเสรีในการเลือกทำก็จะกลายเป็นว่าตนเองมีตัวตนที่อยู่เหนือการควบคุมจากสิ่งอื่น เช่น "ธรรมะ" เป็นต้น ซึ่งการควบคุม

^{๑๗๑} ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๒๖, ๔๘.

^{๑๗๒} Geoffrey Gorham, "Early Modern Philosophical Theology in Great Britain", *A Companion to Philosophy of Religion*, Second Edition, Edited by Charles Taliaferro, Paul Draper and Philip L. Quinn, pp.129-130.

ตามหลัก "ธรรมะ" นี้เป็นลักษณะที่ทำให้คนมีค่าทางศีลธรรม แต่ในพุทธปรัชญาเถรวาทยังให้ความมีเสรีภาพในการเลือกทำอยู่ แต่หลังจากนั้นมนุษย์ไม่มีเสรีภาพในการรับผลกระทบ และอีกประการหนึ่งที่แนวคิดแบบตะวันตกจะอธิบายได้ละเอียดกว่าตะวันตกคือ เรื่อง "เสรีภาพ" โดยเสรีภาพนั้นคือมีอิสระจากตัวตน คือเป็นส่วนหนึ่งของพรหมัน ส่วนพุทธปรัชญาเถรวาทมองว่าไม่มีตัวตน เพราะว่างจากตัวตน จึงมีการพิจารณาระหว่างวิญญานกับเสรีภาพ เป็นอันเดียวกัน โดยพิจารณาจากแนวคิดของปรัชญาอินเดียบางสำนักที่มองว่า วิญญานกับเสรีภาพเป็นอันเดียวกันก็ต่อเมื่อปฏิบัติตามหน้าที่อย่างถูกต้องจนบรรลุโมกษะ กับพุทธปรัชญาเถรวาทที่มองว่า วิญญานกับเสรีภาพเป็นอันเดียวกันในการกระทำความกรรมตามหลักการที่มีกรรมเป็นของตน แต่เมื่อบรรลุนิพพานแล้ว เราจะไม่มีความยึดมั่นในการเชื่อมโยงกับสิ่งอื่นอีก

ฉะนั้น แง่หนึ่งการมีตัวตนกับเสรีภาพในปรัชญาอินเดียจึงเห็นว่าเป็นอันเดียวกันได้ แต่ในแง่พุทธปรัชญาเถรวาทเห็นว่า อัตตามีอยู่คู่กับเสรีภาพในการทำกรรม แต่ไม่มีส่วนร่วมหลังจากหลุดพ้นแล้ว

บทที่ ๓

ปัญหาเรื่องธรรมชาติของมนุษย์

ธรรมชาติของมนุษย์ (human nature) คือ คุณลักษณะของมนุษย์ซึ่งอธิบายถึงสิ่งที่มนุษย์มี เช่น มีสองขา ไม่มีปีก เป็นต้น แต่การเป็นสัตว์สองขาไม่มีปีกไม่ได้หมายความว่านั่นเป็นลักษณะของมนุษย์เท่านั้น แต่มนุษย์ยังเป็นทั้งสัตว์สองเท้าและมีเหตุผล และการเป็นสัตว์มีเหตุผลนี้ช่วยอธิบายลักษณะพิเศษที่มนุษย์มีนั่นว่าแตกต่างจากสัตว์อื่น ส่วนความเชื่อที่ว่ามนุษย์เป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ ทำให้เกิดการยอมรับว่าสอดคล้องกับหลายแนวคิดเกี่ยวกับคุณลักษณะของธรรมชาติมนุษย์มากขึ้น แต่การเพิ่มความคิดบางอย่างเข้าไป เช่นความมีเหตุผลและมีสัมพันธ์ทางสังคม มีเมตตา ริษยา ชอบ กลัว รวมถึงความสามารถที่จะพูดและหัวเราะ และไม่อยากตาย เป็นต้น นักปรัชญาบางคนอธิบายว่านั่นเป็นส่วนของธรรมชาติที่มนุษย์ใส่เข้าไปเอง ฉะนั้น ตรรกะนี้เราอาจมองเรื่องธรรมชาติของมนุษย์แบบ ๒ ตา โดยตาหนึ่งมองแบบธรรมชาติมองเรา และอีกตาหนึ่งเป็นแบบเรามองตัวเอง น่าสนใจว่าแนวคิดแบบใดกันที่น่าจะทำให้เราเป็นมนุษย์มากขึ้น โดยในเนื้อหาตอนนี้จะได้กล่าวไว้ รวมถึงหาประเด็นที่นักปรัชญาและศาสนาโต้เถียงกันพอหอมปากหอมคอ

๓.๑ แนวคิดเรื่องธรรมชาติของมนุษย์

มีนักปรัชญาบางกลุ่มไม่ยอมรับเกี่ยวกับวิธีที่เราค้นหาธรรมชาติภายในตัวเราเอง โดยมีความคิดทางอภิปรัชญาอธิบายมนุษย์ด้วยรูปแบบที่เป็นอมตะ ซึ่งอาจเป็นความจริงที่เราต้องการเพิ่มเติมเข้าไปเอง และปัญหาที่หนักหนากว่านั้น ก็คือการทำที่มนุษย์เราไม่ได้ศึกษาธรรมชาติจริงๆ ของมนุษย์ แต่อาศัยการเรียนรู้ผ่านการสังเกตทางชีววิทยาหรือพฤติกรรมและสรุปเอาเองว่า "เพศชายมีธรรมชาติสมบูรณ์ และเพศ

หญิงไม่สมบูรณ์" เหล่านี้คือปัญหาที่เกิดขึ้นจากการที่มนุษย์พยายามอธิบายธรรมชาติแบบเข้าข้างตัวเอง จึงเกิดมีนักปรัชญากลุ่มหนึ่งที่ไม่ยอมรับธรรมชาติมนุษย์ว่าเป็นผู้ตัดสินใจทางศีลธรรมได้ เพราะพวกเราไม่สามารถจะอนุมานถึงเจตจำนงของพระเจ้าที่กระทำต่อเราได้ บางคนก็คิดไปว่าธรรมชาติของเราได้แสดงถึงหลักการทางศีลธรรมที่เราต้องการ เพื่อที่เราจะดำรงชีวิตอยู่ต่อไปได้ เหล่านี้ล้วนเป็นธรรมชาติที่เราสร้างขึ้นเองทั้งนั้น

มีนักปรัชญาบางคนให้เหตุผลว่าธรรมชาติมนุษย์เป็นของปลอม อีกทั้งยังมีรูปแบบที่แตกต่างหลากหลาย ฉะนั้น ธรรมชาติมนุษย์จึงไม่ควรถูกคิดขึ้นเอง เพราะถึงแม้เราจะแบ่งลักษณะตามธรรมชาติของมนุษย์ด้วยชีววิทยา แต่คุณลักษณะอื่นๆ ก็ยังถูกสังคมสร้างขึ้นใหม่อยู่ดี ถ้าความแตกต่างระหว่างหญิงและชายได้สะท้อนรูปแบบทางวัฒนธรรมของการมีครอบครัว การทำงาน และการกระจายอำนาจ แต่ทั้งหมดนั้นไม่ได้เป็นโครงสร้างทางธรรมชาติจริงๆ เลยสักอย่าง^{๑๗๓} และจากข้อเท็จจริงนี้ ประเด็นปัญหาเรื่องนี้จึงอยู่ที่ความแตกต่างระหว่าง ๑. ธรรมชาติของมนุษย์กับ ๒. ความคิดของมนุษย์เรื่องธรรมชาติมนุษย์ ซึ่งในที่นี้ จะได้นำเสนอตามแนวคิดหลักๆ ๒ กลุ่ม ดังนี้

๓.๑.๑ ธรรมชาติของมนุษย์ แนวคิดเรื่องธรรมชาติมนุษย์ เราอาจเริ่มจากคำอธิบายแบบปรัชญาอัตถิภาวนิยม (existentialism)^{๑๗๔} ที่มองว่าธรรมชาติ

^{๑๗๓} Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, p.398.

^{๑๗๔} ทรรศนะทางปรัชญาที่ให้ความสำคัญแก่ปัจเจกภาพมากกว่าสากลภาพ เสรีภาพมากกว่าระเบียบกฎเกณฑ์ เน้นการสร้างสรรค์มากกว่าการอนุรักษ์ระเบียบแบบแผน ความรู้สึกมากกว่าเหตุผล และให้ความสำคัญแก่ความรู้เชิงอัตนัย (subjective knowledge) เช่น ความรู้เกิดจากการประสบด้วยตนเอง มากกว่าความรู้เชิงปรนัย (objective knowledge) เช่น ความรู้เกิดจากเหตุผล อ่างโน ราชบัณฑิตยสถาน, *พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย*, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๓๕.

มนุษย์นั้นไม่มี เพราะธรรมชาติมนุษย์และโลกสามารถเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา ฉะนั้น ประวัติศาสตร์ที่มนุษย์กระทำอยู่นี้จึงสำคัญมากกว่าสิ่งอมตะหรือความจริงที่อยู่นอกเหนือจากกาลเวลา และไม่เปลี่ยนแปลงเหล่านั้นเสียอีก มนุษย์จึงมีภาระหน้าที่สำคัญมากกว่ากฎเกณฑ์ที่ตายตัวทางจริยธรรมใดๆ เพราะปัจเจกบุคคลมีค่าสูงกว่าสิ่งสากล และความจริงเป็นอัตวิสัยเฉพาะแต่ละบุคคลที่คนๆ นั้นจะต้องสร้างขึ้นเอง^{๑๗๕}

เมื่อพิจารณาแบบนี้ ธรรมชาติของมนุษย์จึงไม่มีหรือว่างเปล่า นั่นทำให้มนุษย์ไม่จำเป็นต้องแสวงหาแก่นสารของชีวิต เพราะภาวะ (being) นั้นมิใช่แก่นสาร (existence) และแก่นสารของมนุษย์ก็ไม่มีคุณสมบัติ เพราะมนุษย์นั้นจะมีแก่นสารจากการได้ทำตามแนวทางที่ตนได้เชื่อและเลือกเท่านั้น เช่น มหาตมะคานธีเป็นบุคคลสำคัญเพราะท่านได้ทำบางอย่าง และสิ่งนี้ไม่ได้ถูกบรรจุมารับสำเร็จรูปแล้วตั้งแต่อ่อนท่านเกิด หากแต่เกิดขึ้นหลังจากสิ่งที่ท่านได้ทำไปแล้ว^{๑๗๖} มนุษย์จึงมีเพียงธรรมชาติมาแบบเปล่าๆ ไม่มีอะไร ก่อนจะพัฒนาและต่อยอดพัฒนาเป็นในแบบที่ตนเองต้องการ การอธิบายแบบนี้เป็นไปตามอำนาจของความจริงในทางพระพุทธศาสนาที่เรียกว่า นิยาม^{๑๗๗} โดยความสัมพันธ์ของนิยามนั้นเป็นความจริงที่

^{๑๗๕} Hubert L. Dreyfus, "The Roots of Existentialism", in **A Companion to Phenomenology and Existentialism**, Ed. by Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, (Oxford : Blackwell Publishing Ltd.,2006), p.159.

^{๑๗๖} สมภาร พรหมตา, **พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : ศยาม,๒๕๔๘), หน้า ๑๔๑.

^{๑๗๗} นิยาม คือ กำหนดอันแน่นอนมี ๕ คือ

- ก. พินิยาม ลักษณะธรรมชาติของพืชแต่ละชนิดจะออกดอกออกผลอย่างไร
- ข. อุตุนิยาม เป็นลักษณะธรรมชาติที่บอกถึงฤดูกาลต่างๆ
- ค. กรรมนิยาม เป็นลักษณะของการกระทำด้วยกุศลและอกุศลและการให้ผลของสิ่งที่กระทำ
- ง. ธรรมนิยาม เป็นลักษณะของความจริงที่เป็นไปตามธรรมดา เป็นไปตามเหตุปัจจัย

เป็นพื้นฐานของสรรพสิ่ง และเมื่ออธิบายควบคู่กับสิ่งใด ก็จะต้องพิจารณาไปที่ฐานของสิ่งนั้นว่าเป็นสิ่งบริสุทธิ์ และว่างเปล่าจากการยึดถือ หรือไม่ได้เป็นอะไรเลยตั้งแต่แรก เราอาจพิจารณาให้ละเอียดยิ่งขึ้นตามคำอธิบายของพุทธปรัชญาเถรวาทและนิกายเซน คือ

ก. กรณีเรื่องกาย ธรรมชาตินุษย์แบบเซนถือตามหลักพุทธปรัชญาเถรวาทที่ว่ามนุษย์ประกอบไปด้วยชั้น ๕ เช่นกัน ตามคำอธิบายว่า "ชั้นห้าเหล่านี้ก่อให้เกิดปัญญาที่ถูกต้อง หลักคำสอนทั้งหมดที่มีอยู่ในจักรวาลนี้ต่างก็เป็นเอกยานอันเดียวกัน ไฉนเล่าธรรมกายอันไร้รูปจะเป็นสอง"^{๑๗๘} จากข้อความนี้ แม้เซนจะมองว่าธรรมชาติของมนุษย์นั้นแบ่งเป็นชั้น ๕ ก็จริง แต่เซนไม่ปรารถนาจะให้คนมองโลกอย่างวิเคราะห์แยกแยะ เพราะการมองสิ่งต่างๆ อย่างวิเคราะห์แยกแยะเป็นการเข้าไปก้าวก่ายแทรกแซง และด้วยการก้าวก่ายแทรกแซงของเรานั้นเองที่ทำให้เรามองเห็นสิ่งนั้นผิดไปจากภาวะที่มันเป็น

หากเราต้องการเห็นสิ่งต่างๆ อย่างที่มันเป็น เราจะต้องไม่เข้าไปแทรกแซง ไม่เข้าไปทอนสิ่งเหล่านั้นด้วยแนวคิดใดๆ ควรปล่อยให้สิ่งนั้นปรากฏหรือแสดงตัวของมันออกมาอย่างที่เป็น โดยมนุษย์มีหน้าที่เพียงสังเกตอยู่ภายนอกเท่านั้น เมื่อใดก็ตามที่เราพยายามทำเกินกว่าการเฝ้าสังเกต เราจะมองไม่เห็นสิ่งต่างๆ ตามที่มันเป็น เพราะโลกที่ถูกวิเคราะห์แยกทอนย่อมไม่ใช่โลกตามที่เป็น ดังบทกวีบทหนึ่งว่า "ช่างงดงามอะไรปานนั้น ใบไม้อ่อนเขียวสด เปล่งประกายกลางแสงตะวัน"^{๑๗๙} การมองภาพโดยไม่แต่งเติมความรู้สึกเข้าไปจึงเป็นการเข้าใจธรรมชาติเดิม

ฉ. จิตนิยาม เป็นลักษณะการกระทบอารมณ์แล้วเกิดความรู้สึกนึกคิดต่างๆ อ้างใน อภิ.ส.อ. (ไทย) ๑/๒/๘๑-๘๔.

^{๑๗๘} Ruth Fuller Sasaki, Yoshitaka Iriya, and Dana R. Fraser, *A Man of Zen : The Recorded Sayings of Layman Pang*, (New York : Weatherhill, 1976), p.74.

^{๑๗๙} สมภาร พรหมทา, *พุทธศาสนานิกายเซน : การศึกษาเชิงวิเคราะห์*, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๖), หน้า ๒๓.

ที่บริสุทธิ์ได้อย่างแท้จริง การเข้าใจลักษณะความเป็นจริงแบบนี้จึงเป็นการเข้าใจธรรมชาติของสิ่งนั้นได้อย่างแท้จริง

ข. กรณีเรื่องจิต ในพุทธปรัชญาเถรวาทถือว่าจิตเดิมเป็นปัสสัสน แต่ต้องเข้าใจว่าจิตของคนโดยตัวเองแล้วบริสุทธิ์จริงหรือ? เพราะถ้าบริสุทธิ์แล้วจะเกิดได้อย่างไร ตามทัศนะของนิกายเซน ถือว่าจิตเดิมบริสุทธิ์ แต่เมื่อรับเอาสิ่งภายนอกเข้ามาทำให้ไม่บริสุทธิ์ ดังคำกล่าวของท่านฮุยเญ่ที่ว่า "อะไรคือธรรมกายที่บริสุทธิ์ เนื้อแท้ของจิตของเราบริสุทธิ์อยู่แล้วตามธรรมชาติ สรรพสิ่งเป็นเพียงภาพสะท้อนของเนื้อแท้แห่งจิตเท่านั้น กรรมดีย่อมเป็นผลมาจากความคิดที่ดี กรรมชั่วย่อมเป็นผลมาจากความคิดที่ชั่ว"^{๑๘๐} แนวคิดของนิกายเซนนี้เป็นการมองคนละมุมกับพุทธปรัชญาเถรวาท ที่มองจิตกับเจตสิกไปพร้อมกัน แต่เขามองแยกกัน เมื่อเซนพูดถึงจิตจึงเป็นการพูดถึงเนื้อแท้ของจิต (essence of mind) ว่าบริสุทธิ์ แม้จะมีอาสวกิเลสหุ้มห่อจิตอยู่ก็ตาม แต่เนื้อแท้ของจิตก็ยังบริสุทธิ์อยู่เช่นเดิม

ฉะนั้น การพิจารณาถึงธรรมชาติของมนุษย์ไม่ว่าจะโดยกายหรือจิตนั้น ต้องพิจารณาไปที่ต้นเหตุเดิมที่บริสุทธิ์ โดยไม่เอาความรู้สึกนึกคิดภายนอกเข้าไปมีส่วนร่วม คือพิจารณาสิ่งนั้นอย่างเดียวไม่พิจารณาอย่างอื่นประกอบด้วย เพราะไม่เช่นนั้นจะทำให้เข้าใจธรรมชาติเดิมนั้นไขว้เขวไปได้ และเมื่อเราตัดองค์ประกอบอื่นๆ ออกแล้วพิจารณาเฉพาะสิ่งนั้น คำตอบที่ได้จึงเป็นสิ่งที่เป็ธรรมชาติจริงๆ และแนวคิดนี้เป็นการพิจารณาว่าธรรมชาติของมนุษย์จริงๆ ว่าบริสุทธิ์และว่างจากการปรุงแต่งใดๆ ทั้งสิ้น ซึ่งเราอาจมองไปได้ว่าธรรมชาติของมนุษย์จริงๆ ไม่ว่าจะมึหรือไมก็บริสุทธิ์สะอาดทั้งนั้น

๓.๑.๒ ความคิดของมนุษย์เรื่องธรรมชาติของมนุษย์ ในทางตะวันตกมีการศึกษาสัมพันธ์ภาพ (embodiment) ระหว่างร่างกายภายนอกกับความรู้สึกว่านี่คือ

^{๑๘๐} Wong Mou-Lam, *The Sutra of Hui Neng*, (Berkeley : Shambhala, 1969), p.11. อ้างใน สมภาร พรหมทา, *พุทธศาสนานิกายเซน : การศึกษาเชิงวิเคราะห์*, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๓๒.

ร่างกายฉันและฉันรับรู้สิ่งต่างๆ จากร่างกายนี้^{๑๘๑} การศึกษานี้เป็นการแยกระหว่างกายกับจิตออกจากกัน ซึ่งในพุทธปรัชญาเถรวาทก็พิจารณาเรื่องธรรมชาติมนุษย์ผ่านการแบ่งกายและจิตออกจากกัน โดยเราอาจพิจารณาได้จากขั้น ๕ คือ รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ซึ่งแยกเป็นกายคือรูป และจิตนั้นเป็น ๒ อย่างคือจิตและเจตสิกคือ เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ และลักษณะที่ยึดมั่นเอาสิ่งเหล่านั้นว่าเป็นของเรา เรียกว่า อุปาทาน ซึ่งจำแนกตามขั้นเช่นกัน^{๑๘๒} ซึ่งมหายานก็มีทัศนะไม่ต่างจากฝ่ายเถรวาทเช่นกัน^{๑๘๓} ลักษณะดังกล่าวทั้งธรรมชาติและความคิดของมนุษย์เรื่องธรรมชาติถูกนำมาสัมพันธ์กันในแง่ของอุปาทานคือความยึดมั่นอีกที

เมื่อมีความยึดมั่นจึงนำไปสู่ลักษณะของมนุษย์ขั้นพื้นฐานที่เรียกว่า "สัญชาตญาณ" โดยสัญชาตญาณมี ๒ ประเภทคือ อหังการ-สัญชาตญาณที่แสดงออกเป็นความรู้สึกว่ามีตัวตน และมมังการ-สัญชาตญาณที่แสดงออกเป็นความรู้สึกว่าตัวตนนั้นเป็นของฉัน และอะไรก็ตามที่สัมพันธ์เกี่ยวกับกับตัวตนของฉันนั้นก็เป็นอย่างฉันด้วย และสัญชาตญาณนี้เองทำให้ตัวตนพยายามดิ้นรนตามความอยากในกาม (กามตัณหา), ความอยากเป็น เช่นความไม่อยากรตาย เป็นต้น (ภวตัณหา) และความไม่อยากเป็น เช่น ความไม่รู้สึกว่ามีอะไรสนองตอบความอยากได้ เป็นต้น (วิภวตัณหา)

ขณะที่นักปรัชญาชาวเยอรมัน ๒ คนคือ ๑. นิทเช่อธิบายว่าชีวิตคือเจตจำนง (will) ที่มีความกระหายต้องการตอบสนองความอยาก ซึ่งนิทเช่เรียกว่าอำนาจ (power) เช่นเมื่อเราต้องการความรัก เราต้องการมีอำนาจเหนือเขาคนนั้น เป็นต้น ๒. โชเพินฮาวเออร์ สิ่งที่เราต้องการสนองตอบคือ ความอยู่รอด (living) นักปรัชญาทั้งสองนี้มองว่า ธรรมชาติของมนุษย์คือเจตจำนงที่หิวกระหาย เขาไม่เชื่อข้อเท็จจริงว่าด้วยชีวิตนี้จะเป็นสิ่งที่เราสามารถแก้ไขได้ ธรรมชาติของ

^{๑๘๑} Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, p.258.

^{๑๘๒} ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๒๗๘-๒๗๙/๑๙๔.

^{๑๘๓} เสถียร โพธิ์นันทะ, *ขุมขุมพระสูตรมหายาน*, (กรุงเทพมหานคร : บรรณาการ, ๒๕๑๖) หน้า ๓๓๐-๓๕๘ อ้างใน สมภาร พรหมตา, *พุทธศาสนานิกายเซน : การศึกษาเชิงวิเคราะห์*, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๒๐.

เจตจำนงคือการดิ้นรนทะยานอยากไม่รู้จบสิ้น แม้ศาสนาเองจะเห็นว่าบางเรื่องมนุษย์ไม่มีอิสระ แต่ในเรื่องอันเป็นสาระที่สุดของชีวิตก็คือการเปลี่ยนแปลงชีวิตตามจริยธรรม พุทธปรัชญาเถรวาทก็ถืออย่างเดียวกันคือสาระสำคัญของชีวิตทางจริยธรรมก็คือการเอาชนะสัญชาตญาณภายในตัวเรา และผู้หลุดพ้นได้แล้วก็คือบุคคลในอุดมคติของพระพุทธศาสนา^{๑๘๔}

ในคำอธิบายอีกอย่างทางปรัชญานั้นเน้นไปที่คำถามเชิงอภิปรัชญาที่แยกแยะความหมายของมนุษย์ให้เห็นองค์ประกอบ แต่เป็นการให้ความหมายที่หลากหลายครอบคลุมไปถึงระบบชีวิตด้วย ทำให้เห็นพัฒนาการทางธรรมชาติของมนุษย์นั้นว่าไม่ได้อยู่เพียงลำพัง แต่เป็นผลกระทบกันระหว่างสิ่งภายนอกกับอารมณ์ภายในที่เป็นไปตามอำนาจบางอย่าง เช่น ตัณหา, เจตจำนง เป็นต้น ซึ่งแนวทางนี้ได้พัฒนาต่อไปจนกลายเป็นการอธิบายถึงธรรมชาติของมนุษย์ที่ว่าจะต้องมีจุดหมายในตัวเอง สอดคล้องกับธรรมชาติของมนุษย์ในทัศนะของนักปรัชญาตะวันตกเช่น อริสโตเติล^{๑๘๕} โดยธรรมชาติมนุษย์ของอริสโตเติลวางเป้าหมายชีวิตคือความสุข เพียงแต่ความสุขของมนุษย์มีหลายระดับ และความสุขที่อริสโตเติลยกย่องมากที่สุดคือ ความสุขในฐานะนักคิดและนักปรัชญา เพราะเป็นความสุขระดับเดียวที่ทำให้กิจกรรมของวิญญาณสอดคล้องกับคุณธรรมสมบูรณ์ได้มากที่สุด ฉะนั้น ธรรมชาติมนุษย์ของอริสโตเติลจึงตั้งอยู่บนพื้นฐานทฤษฎีอัตตาที่ถือว่าวิญญาณเป็นอมตะ เขาได้ค้นพบการข่มหรือการควบคุมความเห็นแก่ตัวให้อยู่ในระดับที่พอดี ไม่ให้เป็นโทษต่อผู้อื่น ถึงแม้จะเป็นระบบแต่เขายังไม่พบวิธีจัดความเห็นแก่ตัวให้หมดไปได้

สรุป ความคิดเรื่องธรรมชาติของมนุษย์จึงเป็นการอธิบายถึงมนุษย์ในแง่ที่มีจุดหมายบางอย่างซึ่งถูกสร้างขึ้น และจุดหมายนั้นเป็นอุดมคติ เช่น สวรรค์, นิพพาน,

^{๑๘๔} สมภาร พรหมทา, **พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๑๑๒-๑๑๖.

^{๑๘๕} ผู้สนใจอ่านได้ในวิทยานิพนธ์ พระมหาสมปอง จันทวโส (ยุ้งรัมย์), "ธรรมชาติของมนุษย์ในพุทธปรัชญาเถรวาทกับปรัชญาของอริสโตเติล", **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตร์มหาบัณฑิต**, (บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘), หน้า ๑๓๗-๑๓๘.

ความสุข เป็นต้น เมื่อต้องการเป้าหมายนั้น มนุษย์จะต้องพัฒนาธรรมชาติของตนเอง อีกด้านหนึ่งดูเหมือนว่ามนุษย์ไม่อาจพัฒนาธรรมชาติของตนเองได้ เพราะไม่ว่าจะมองในแง่ของปรัชญาหรือศาสนาต่างถือว่าธรรมชาติมีอำนาจมากกว่ามนุษย์ทั้งสิ้น ถึงแม้จะยอมรับความจริงนี้ แต่มนุษย์ก็ถือว่าตนเองเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ เพียงแต่ธรรมชาติที่ว่่านั้นต้องไม่มีตนเป็นใหญ่ แต่ต้องมีตนเป็นส่วนประกอบ ซึ่งการอธิบายแบบนี้อาจช่วยทำให้เกิดการประนีประนอมมากยิ่งขึ้น

๓.๒ ประเด็นโต้แย้งเรื่องธรรมชาติมนุษย์

ในการศึกษาธรรมชาติที่ทำกันใน ๒ รูปแบบคือแบบธรรมชาติโดยตรงกับแบบแนวคิดที่มนุษย์คิดขึ้น ในที่นี้จะได้เสนอรายละเอียดที่อธิบายไว้ในปรัชญาตะวันออกต่อไป

๓.๒.๑ ประเด็นเรื่องธรรมชาติ จะพบว่าแนวคิดเกี่ยวกับธรรมชาตินั้นจริงๆ แล้วมนุษย์ไม่เป็นอะไรเลยนอกจากธรรมชาติชนิดหนึ่งที่ไม่ต่างจากสิ่งอื่นๆ ในพระอภิธรรมปิฎกกล่าวว่า "การเชื่อว่าเป็นสัตว์หรือหนอ นั้นเป็นความเห็นของท่านหรือหนอ นี่เป็นกลุ่มสังขารล้วน ๆ ในกลุ่มสังขารนี้จะค้นหาสัตว์ไม่ได้ เพราะคุณส่วนทั้งหลายเข้า เสียงเรียกว่ารถจึงมีได้ แม้ฉันใด เมื่อขันธทั้งหลายยังมีอยู่ สมมติว่าสัตว์ก็มีได้ฉันนั้น ความจริงทุกข์เท่านั้นเกิดขึ้น ทุกข์เท่านั้นตั้งอยู่และเสื่อมสิ้นไป นอกจากทุกข์ไม่มีอะไรเกิด นอกจากทุกข์ไม่มีอะไรดับ"^{๑๘๖}

เช่นเดียวกับพุทธศาสนิกายเซนที่มองว่า การมองสิ่งต่างๆ อย่างวิเคราะห์เป็นการเข้าไปก้าวก่ายแทรกแซง และด้วยการก้าวก่ายแทรกแซงของเรานั้นเองที่ทำให้เรามองเห็นสิ่งนั้นผิดไปจากภาวะที่มันเป็น หากเราต้องการเห็นสิ่งต่างๆ อย่างที่มันเป็น เราจะต้องไม่เข้าไปแทรกแซง ไม่เข้าไปทอนสิ่งเหล่านั้นด้วยศาสตร์หรือแนวความคิดใดๆ ปล่อยให้สิ่งนั้นปรากฏหรือแสดงตัวของมันออกมาอย่างที่เป็น

^{๑๘๖} อภ.ก. (ไทย) ๓๗/๑๘๕/๙๐.

มนุษย์มีหน้าที่เพียงสังเกตอยู่ภายนอกเท่านั้น เช่นเดียวกับบทกวีว่า "อาชางดงามอะไรปานนั้น ไบไม้อ่อนเขียวสด เปล่งประกายกลางแสงตะวัน"^{๑๘๗}

ไม่ต่างจากเต๋าที่ถือว่าธรรมชาติของสรรพสิ่งมีอยู่ เพราะมนุษย์เองไปให้ความหมายกล่าวคือ "เมื่อคนในโลกรู้จักความสวดยว่าสวดย ความน่าเกลียดก็อุบัติขึ้น เมื่อคนในโลกรู้จักความดีว่าดี ความชั่วก็อุบัติขึ้น มีกับไม่มีเกิดขึ้นด้วยการรับรู้ ยากกับง่ายเกิดขึ้นด้วยความรู้สึกรู้ ยาวกับสั้นเกิดขึ้นด้วยการเปรียบเทียบ สูงกับต่ำเกิดขึ้นด้วยการเทียบเคียง เสียงดนตรีกับเสียงสามัญเกิดขึ้นด้วยการรับฟัง หน้ากับหลังเกิดขึ้นด้วยการนึกคิด ดังนั้นปราชญ์ย่อมกระทำด้วยการไม่ทำ เทศนาด้วยการไม่เอ่ยวาจา การงานทั้งหลายก็สำเร็จลุล่วง ท่านให้ชีวิตแก่สรรพสิ่ง แต่มิได้ถือตัวเป็นเจ้าของ ประกอบกิจยิ่งใหญ่ แต่มิได้ประกาศให้โลกรู้ เหตุที่ท่านไม่ปรารถนาในเกียรติคุณ เกียรติคุณของท่านจึงดำรงอยู่ไม่สูญสลาย"^{๑๘๘}

เต๋าก็มองธรรมชาติว่าไม่เป็นอะไรเลย นอกจากความหมายที่มนุษย์มอบให้แค่นั้น สุดท้ายก็จะคืนสู่สภาพเดิมคือความว่างเปล่าคือ "ครอบครองความเป็นบุญญาตาไว้ รักษาฐานแห่งความสงบไว้...การกลับคืนสู่รากฐานเดิมที่ให้กำเนิด คือความสงบ เรียกว่ากลับสู่ธรรมชาติเดิมของตน...ผู้ซึ่งรู้กฎเกณฑ์อันไม่แปรเปลี่ยนนี้ย่อมมีความใจกว้าง เมื่อมีความใจกว้าง ย่อมมีความยุติธรรม เมื่อมีความยุติธรรม ย่อมเป็นสากล เมื่อเป็นสากล ย่อมกลมกลืนกับธรรมชาติโดยไม่ขัดแย้ง เมื่อกลมกลืนกับธรรมชาติ ย่อมกลมกลืนกับเต๋าด้วย เมื่อกลมกลืนกับเต๋า ผู้นั้นก็เป็นอมตะ"^{๑๘๙}

ฉะนั้น เมื่อพิจารณาจากแนวคิดเรื่องธรรมชาติมนุษย์ในปรัชญาตะวันออกจึงพิจารณาผ่านธรรมชาติที่มีอยู่เอง โดยไม่ได้สนใจว่าใครเป็นผู้สร้างหรือ

^{๑๘๗} สมภาร พรหมทา, พุทธศาสนิกายเซน : การศึกษาเชิงวิเคราะห์, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๒๓.

^{๑๘๘} เหลาจื๋อ, วิถีแห่งเต๋า, แปลและเรียบเรียงโดย พจนา จันทรสันติ, พิมพ์ครั้งที่ ๑๕, (กรุงเทพมหานคร : เคล็ดไทย, ๒๕๔๔), หน้า ๔๔-๔๕.

^{๑๘๙} เหลาจื๋อ, วิถีแห่งเต๋า, แปลและเรียบเรียงโดย พจนา จันทรสันติ, พิมพ์ครั้งที่ ๑๕, หน้า ๖๙-๗๐.

เปลี่ยนแปลงสิ่งเหล่านี้ เช่นถ้าธรรมชาติของมนุษย์คือขั้น ๕ หรือธาตุ ๔ ทุกอย่างก็
เป็นไปตามนั้นไม่เปลี่ยนแปลง ซึ่งลักษณะดังกล่าวจะพบว่าทำให้เกิดแนวคิดแบบ
นิยัตินิยม (Determinism) โดยแนวคิดนี้จะพบว่าเจ้าลัทธิต่างๆ ได้ถือเอาสิ่งที่ตนเอง
ล่วงรู้อนาคตโดยอาศัยวิธีอัมมัตติกญาณ (intuition)^{๑๙๐} ซึ่งหากผู้บำเพ็ญพรตเหล่านี้
เชื่อว่า พวกเขามีประสบการณ์ล่วงหน้าเกี่ยวกับอนาคต ก็จะนำเข้าสู่ทฤษฎีนियัตินิยม
(Determinism) ว่าไม่มีสิ่งใดที่รู้ได้อีกแล้วนอกจากข้อเท็จจริงนี้ เช่นกรณีปุณณะ กัสส
ปะอ้างตนว่ารู้เห็นทุกอย่าง มีความรู้และมีปัญญาที่ไม่จำกัด ไม่ว่าเขาจะเดินหรือยืน
หลับหรือตื่น ความรู้และปัญญาปรากฏคงที่อย่างต่อเนื่องตลอดเวลา นี่คือนั่นที่เขา
กล่าวว่า ข้าพเจ้าทั้งรู้และเห็นอาศัยอยู่ในโลกด้วยความรู้ที่ไม่จำกัด^{๑๙๑} โดยลัทธิ
ดังกล่าวอ้างถึงความแน่นอนของอนาคตว่าทุกคนจะต้องถึงความหลุดพ้นทำให้เกิด
แนวคิดแบบนิยัตินิยม (Determinism) ปุณณะกัสสปะจึงเชื่อว่าไม่ว่าสิ่งที่เราจะทำหรือไม่
ทำสุดท้ายก็ต้องบรรลุธรรมเหมือนเดิม จึงเกิดลัทธิว่า "สิ่งที่ทำแล้วไม่เป็นอันทำ"^{๑๙๒}
เมื่อพิจารณาในกรณีนี้จะพบลักษณะที่น่าสนใจ ๒ เรื่องคือ

ก. **สภาวะทางธรรมชาติของมนุษย์** มนุษย์มีธรรมชาติหนึ่งที่เรียกว่า
"ความเสมอภาค" อธิบายให้ง่ายคือ สรรพสิ่งล้วนมีสภาวะเกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไป
ทั้งสิ้นเป็นกฎเกณฑ์ที่ตายตัว ขณะที่ศาสนาเซนดูจะอธิบายได้ดีในความเสมอภาคกัน
ดังกล่าว คือในโลกนี้ทุกสิ่งล้วนมีสิ่งที่เรียกว่า "ชีวะ" ซึ่งแบ่งย่อยอยู่ในดิน น้ำ ไฟ ลม
และพืชผัก ฉะนั้น ศาสนาเซนจึงมองว่าการเกิดเป็นชีวิตมาจากดิน น้ำ ไฟ ลม และ
แบ่งประเภทด้วยทฤษฎีกรรม ๔ ประเภท คือ สัตว์นรก, สัตว์, มนุษย์ และเทพ
นอกจากนั้นยังมีชีวิตที่เคลื่อนไหวไม่ได้ เช่น พืช เป็นต้น โดยทุกสิ่งในจักรวาลนี้ถูก

^{๑๙๐} วิธีอัมมัตติกญาณ (intuition) คือ การรู้เอง เป็นการที่จิตเกิดความรู้แจ่มแจ้ง
ชัดเจนโดยตรง ไม่ต้องอาศัยการอ้างเหตุผลหรือความรู้อันเป็นตัวกลาง อ้างใน ราชบัณฑิตยสถาน,
พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๕๑.

^{๑๙๑} ศ.ดร.เค.เอ็น.ชยติลเลเก, พุทธญาณวิทยา, แปลโดย ดร.สมหวัง แก้วสุฟอง,
(กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖), หน้า ๑๘๔-๑๘๕.

^{๑๙๒} ที.สี. (ไทย) ๙/๑๖๕/๕๓.

นำไปโดยกรรมของตนเอง ไม่เว้นแม้แต่เทพเจ้า ซึ่งมาอยู่ในร่างกายที่แตกต่างกัน ไม่ว่าจะเป็นต้นไม้ พืช สัตว์ล้วนมีตัวตนภายใต้กรรมที่ทำให้ตนเองมีชีวิตอยู่

กรรมนั้นเป็นกฎที่ทำให้ชีวิตเจริญสมบูรณ์ขึ้นเหมือนเมล็ดพันธ์ที่เติบโตขึ้นตามฤดูกาล และให้ผลที่แน่นอนไม่ว่าจะเป็นใครชวานาหรือมหาเศรษฐี แม้แต่ศูทรก็อาจจะกลายเป็นพระราชาได้^{๑๙๓} สภาวะของมนุษย์จึงเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา แต่ยังมีสิ่งที่แน่นอนคือความเป็นอันเดียวกับสิ่งอื่นๆ ไม่ว่าจะเป็นคนหรือสัตว์หรือพืช ภายใต้กฎเกณฑ์เดียวกันคือ "กฎแห่งกรรม" ที่แต่ละคนสร้างขึ้นล้วนแตกต่างกันทำให้เกิดผลที่แตกต่างกัน

พุทธปรัชญาเถรวาทได้อธิบายเรื่องกรรม กรณีพระองคุลิมาลฆ่าคนเป็นจำนวนมาก แต่พอได้เข้ามาบวชตามพุทธานุญาต ก็ได้รับผลกรรมเพียงแคโดนก้อนหินก้อนดินปาใส่เท่านั้น สุดท้ายก็ได้บรรลุธรรมอีกต่างหาก คำถามคือถ้าองคุลิมาลมีเจตนาฆ่า ซึ่งเจตนาประกอบด้วยอุกฤษฏ์ก็难怪จะทำให้ผลไม่ดีนักกว่านี้ ปัญหาคือ ทำไมองคุลิมาลจึงรับกรรมอันถือว่าเล็กน้อย ไม่เท่ากับกรรมที่ตนเองได้ทำไว้ในอรรถกถาอธิบายเหตุตรงนี้ว่าหลังจากพระองคุลิมาลบวชแล้วก็ต้องรับกรรมจากสังคมที่เป็นทวิภูตรธรรมเวทนิยกรรม (กรรมที่ให้ผลในปัจจุบัน) โดยโดนก้อนหินที่คนปาใส่ท่านกรรมนี้แม้ถึงบรรลุพระอรหันต์ก็ยังให้ผลอยู่

แต่เพราะเหตุที่ท่านบรรลุธรรม กรรมที่ท่านทำคือการฆ่าคนจึงกลายเป็นอโหสิกรรม กล่าวคือ ผลของกรรมไม่มี (นาโหสิ กัมมวิปาโก) กรรมวิบากไม่ได้มีแล้ว (น ภวิสสตี กัมมวิปาโก) กรรมวิบากจักไม่มี (นตถิ กัมมวิปาโก) ไม่มีกรรมวิบากส่วนอุปปีชเวทนิยกรรม (กรรมที่ให้ผลในชาติต่อไป) และ อปราชยเวทนิยกรรม (กรรมที่ให้ผลในชาติต่อๆ ไป) ของท่านหมดแล้ว ด้วยเหตุการเวียนว่ายตายเกิดแล้ว^{๑๙๔} ที่จริงไม่ใช่ว่าผลกรรมแห่งการฆ่าคนนั้นจะหมดไป แต่เพราะท่านเป็นพระอรหันต์ไม่ได้มาเกิดอีกจึงไม่มีผู้มารับกรรมนั้น กรรมนั้นจึงเป็นอโหสิกรรมโดยอัตโนมัติ ฉะนั้น การ

^{๑๙๓} N.N.Bhattacharyya, *Jain Philosophy : Historical Outline*, Second revised edition, pp.149-150,169

^{๑๙๔} ม.ม.อ. (ไทย) ๒/๒/๑๖๕.

อธิบายเรื่องธรรมชาติของผลกรรมนั้นต้องพิจารณาเป็นกรณีไป เพราะคนเราทำกรรมเป็นจำนวนมาก การจะเจาะจงชี้ว่ากรรมนั้นให้ผล หรือกรรมนี้ไม่ให้ผล จึงไม่ถูกต้องนัก เหมือนเงาที่มีอยู่ตลอดเวลา แต่ถ้าแสงส่องโดนเงานั้นก็หายไป การหายไปของเงาจะบอกว่าเงาไม่มีไม่ได้

มีการอธิบายอีกอย่างของปुरुณกัสสปะที่ว่า กรรมว่าไม่มีผลนั้นมาจากการมองไปที่ปลายทางหรือตามที่ตนเองเห็นนั้น ทั้งที่สิ่งที่ตนเองเห็นนั้นอาจไม่ใช่ปลายทางก็ได้ เพราะความจริงเรื่องผลกรรมเป็นเรื่องซับซ้อน และการอธิบายเรื่องซับซ้อนจะดีกว่าถ้าไม่อธิบายเสียเลย เพราะถ้าอธิบายอาจยุ่งยากมากขึ้น เหตุนี้เองทำให้เจ้าลัทธิต่างๆ ใช้วิธีอธิบายโดยไม่สนใจคำถาม เช่น มักขลิโคศาลอธิบายทุกอย่างที่มีคนถามด้วยคำตอบว่า "ไม่มีเหตุ ไม่มีปัจจัย" อชิตเกสกัมพลก็ตอบว่า "หลังจากตายแล้วอัตตาขาดสูญ" เป็นต้น^{๑๙๕}

แต่หลักการทั้งหมดนี้ชี้ให้เห็นว่าธรรมชาติของสรรพสิ่งนั้นล้วนต้องมีการกระทำ (กรรม) อยู่ตลอดเวลา หรืออาจชี้ให้ชัดขึ้นว่า กรรมนั้นคือธรรมชาติของชีวิตหรือทุกสิ่ง เมื่อทุกสิ่งสามารถทำกรรมได้ การจะตอบว่าผลของกรรมนั้นเป็นอย่างไร จึงไม่มีคำตอบให้ทั้งหมด ทั้งนี้ไม่ใช่ว่าผลกรรมไม่มี แต่ไม่ควรนำมาพิจารณาต่างหากเนื่องจากไม่มีข้อสรุป และไม่ใช้ความหมายหรือทำที่ที่เราจะเข้าไปเพ่งมองดังที่เจ้าลัทธิหลายคนพิจารณากัน แต่ควรพิจารณาไปที่การกระทำเท่านั้น แต่หากจะพิจารณาที่ผลกรรมก็ควรเป็นไปเพื่อป้องกันหรือหลีกเลี่ยงการกระทำที่ไม่ดี และสนับสนุนการทำความดีให้มากขึ้นเท่านั้น ฉะนั้น กรรมจึงเป็นเรื่องของปัจเจกหรืออนิยัตินิยม (Indeterminism) ส่วนผลกรรมเป็นนียัตินิยม (Determinism)

ข. ธรรมชาติสูงสุดหรือจุดหมายของมนุษย์ มนุษย์ต่างไปสู่จุดหมายเดียวกันคือบรรลुความว่างเปล่าหรือโมกษะหรือนิพพาน โดยลักษณะความจริงดังกล่าวอาจสอดคล้องกับสถานะของสัตว์ในโลกนี้ เพราะอย่างไรก็ตามไม่ว่าคนจะทำความกรรมอย่างไร หากยังไม่หมดกรรม ก็ยังต้องอยู่ในภพใดภพหนึ่งอยู่ดี ตามทศณะพุทธ

^{๑๙๕} อ่านรายละเอียดใน ที.สี. (ไทย) ๙/๑๖๕-๑๘๑/๕๓-๖๐.

ปรัชญาเถรวาทพิจารณาว่าทั้งมนุษย์ สัตว์ เทวดาและสัตว์นรกเมื่อถึงคราวโลกแตกสลายไปก็ล้วนไปเกิดในพรหมโลกได้^{๑๙๖} ที่สุดแล้วไม่ว่าจะทำดีหรือชั่วมากก็ตามต่างเข้าถึงพรหมโลกได้เช่นกัน เพราะไม่มีที่อื่นให้อยู่นอกจากพรหมโลก และเมื่อสัตว์เหล่านั้นยังไม่บรรลุนิพพานก็ยังมีที่เกิติจึงจำเป็นต้องอยู่ในพรหมโลก

อีกกรณีหนึ่งคือการที่พระเทวทัตทำกรรมมากมายทั้งทำพระโลหิตของพระพุทธเจ้าให้ห่อและชวนชวายเป็นการทำลายสงฆ์ซึ่งกรรมทั้งสองอย่างล้วนหนักที่เรียกว่า อนันตริยกรรม แต่ปรากฏว่าสุดท้ายพระพุทธเจ้าทรงตรัสว่า "พระเทวทัตนั้นจักเป็นพระปัจเจกพุทธเจ้านามว่าอภิสสร" ^{๑๙๗} แม้จะทำความไม่ดีและต้องรับผลแห่งกรรมไม่ดี แต่ก็ยังมีกรรมดีคือการขอขมาพระพุทธเจ้า และเหตุนี้ทำให้ได้ไปเป็นพระปัจเจกพุทธเจ้า ฉะนั้น ธรรมชาติของมนุษย์จึงเกี่ยวข้องกับความเปลี่ยนแปลง โดยเป็นการเปลี่ยนแปลงเพื่อพัฒนาตัวเองไปสู่จุดหมาย เมื่อพิจารณาจากจุดนี้ ธรรมชาติมนุษย์จึงเป็นเรื่องของวิวัฒนาการ คือเมื่อมนุษย์เกี่ยวพันกับความดี อาจเป็นเทพหรือความดีที่สูงขึ้นไปอย่างใดอย่างหนึ่งก็ตาม ชีวิตของเขาจะไม่มีการถอยหลังกลับ มีแต่จะพัฒนาก้าวหน้าต่อไปจนถึงที่สุด^{๑๙๘}

เมื่อพิจารณาจากแนวทางนี้ เราจะเข้ากันได้กับแนวคิดของปुरुณกัสสปะและเจ้าลัทธิตอื่นๆ เพราะเมื่อมองที่จุดหมายหรือเป้าหมายของชีวิต (the aim of life) ที่ทุกคนต่างดำเนินไปสู่จุดหมายเดียวกัน แต่วิถีทางขึ้นอยู่กับคำอธิบาย เช่นกรณีที่มีนักบวชเซนไปเกิดในสวรรค์ เพราะเชื่อเรื่องกรรมคือความเลื่อมใสในศาสนาของตน แต่พุทธปรัชญาเถรวาทอธิบายว่าเป็นเพราะกระทำบุญมีการให้ทาน เป็นต้น^{๑๙๙} คำอธิบายนั้นแม้จะต่างกันก็จริง แต่ก็จุดหมายเดียวกันคือ "เกิดบนสวรรค์" แต่ถ้ามองไปที่จุดหมายทุกอย่างล้วนจบลงที่เดียวกันทั้งสิ้น แต่เรียกชื่อต่างกัน เช่นเดียวกับที่

^{๑๙๖} อ่านรายละเอียดใน ขุ.ปฎิ.อ. (ไทย) ๗/๑/๑๐๐๖-๑๐๐๗.

^{๑๙๗} ขุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๑/๑๙๙.

^{๑๙๘} อ่านรายละเอียดใน อติคัคคิ ทอญญ , ปรัชญาอินเดียร่วมสมัย , พิมพ์ครั้งที่ ๓ , หน้า ๑๐๕-๑๐๖.

^{๑๙๙} อ่านรายละเอียดใน ส.ส.อ. (ไทย) ๑/๑/๔๐๒.

พุทธทาสภิกขุวิเคราะห์คำว่า "พระเจ้า" ซึ่งมีความหมายตรงกับคำว่า "ธรรม" คือ เป็นทุกสิ่ง เช่นเดียวกับคำว่า "ธรรม" ฉะนั้น ธรรมกับพระเจ้าจึงเป็นสิ่งเดียวกัน^{๒๐๐} การพิจารณาจุดหมายนี้ทำให้ไม่จำเป็นต้องอธิบายถึงวิธีการแบบที่บางลัทธิพยายามอธิบาย ขณะเดียวกันก็แก้ไขข้อโต้แย้งอื่นๆ ที่พยายามแก้ปัญหารื่องกรรมและผลกรรมได้ดีอีกวิธีหนึ่ง

สรุป คำอธิบายธรรมชาตินุษย์ผ่านหลักการทางปรัชญาตะวันออก โดยเฉพาะจีนและอินเดีย จึงไม่ต้องการให้ความหมายธรรมชาตินุษย์ว่าเป็นอะไร แต่ต้องการนำความหมายออกไปแล้วให้เหลือแต่ความจริงอย่างเดียว ซึ่งวิธีดังกล่าวนี้ดูจะไม่จำเป็นต้องพิจารณาในแง่ปัญหาเรื่องธรรมชาตินุษย์ และไม่มีกรณีปัญหาที่ต้องถกเถียงกันในเรื่องนี้ แต่ควรมุ่งเน้นไปที่หลักความจริงที่เรียกว่า "ธรรมชาติ" แทนที่จะมุ่งเน้นไปที่ "มนุษย์" ดูจากคำอธิบายนี้ดูเหมือนแนวคิดแบบตะวันออกจะใกล้เคียงกับหลักวัตถวิสัย (Objectivism) และเพื่อให้เข้าใจชัดเจนยิ่งขึ้น เราจะพิจารณาข้อโต้แย้งในประเด็นนี้โดยเน้นมนุษย์ในฐานะเป็นอัตวิสัย (Subjectism) มากกว่าธรรมชาติแบบวัตถวิสัยต่อไป

๓.๒.๒ ประเด็นแนวคิดเกี่ยวกับธรรมชาติ ในการศึกษาธรรมชาตินุษย์ในปรัชญาตะวันออก โดยเฉพาะปรัชญาจีนมีการขยายความหมายเป็นประเด็นออกไปจากธรรมชาติเดิมที่กล่าวไว้ก่อนหน้านี้ เพื่อสร้างความหมายที่แตกต่างกันไปตามนักปรัชญาแต่ละท่านที่ถกเถียงกัน ในที่นี้จะได้นำเสนอประเด็นโต้แย้งกันใน ๒ หัวข้อใหญ่ๆ ดังนี้

ก. ประเด็นเรื่องจุดหมายในชีวิต (the aim of life) กล่าวคือ การศึกษาธรรมชาติด้านหนึ่ง เราเชื่อว่าการศึกษาธรรมชาติของมนุษย์ก็คือการศึกษาถึงบริบทที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์ โดยเฉพาะในปรัชญาตะวันออกนั้นศึกษามนุษย์ในแง่

^{๒๐๐} พุทธทาสภิกขุ, พระเจ้าในภาษาธรรมของพุทธบริษัท, (กรุงเทพมหานคร : ดวงตะวัน, ๒๕๕๓), หน้า ๑๓๑.

ของความสัมพันธ์กับจุดมุ่งหมายในชีวิต (the aim of life) เช่นในสมัยโบราณยกย่องคุณธรรมเป็นหลัก โดยมุ่งไปที่ต้องการจัดการบ้านเมืองของตนเองให้ดีขึ้น จึงมีการกำหนดความสัมพันธ์ทางครอบครัว และสร้างวัฒนธรรมที่เกี่ยวข้องกับครอบครัว มีการจัดการให้ทุกคนซื้อสัตย์ต่อหน้าที่ และขยายความคตินั้นไปสู่การปฏิบัติต่อกันในสังคม การขยายความรู้นี้เป็น การปูไปสู่จุดมุ่งหมายในการเข้าใจสรรพสิ่ง โดย "สรรพสิ่ง" ในที่นี้ หมายถึงความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน และเป็นอุดมคติทางด้านคุณธรรมในบ้านเมืองและสังคม ฉะนั้น ชาวจีนจึงยึดถือความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์อย่างมาก ปรัชญาจีนจึงมุ่งเน้นไปที่ศึกษามนุษย์ว่าเกี่ยวข้องกับวัตถุและโลกทางชีววิทยาและจักรวาลแห่งจิตวิญญาณอื่นๆ อย่างไร?^{๒๐๑}

ขงจื๊อใช้แนวคิดเรื่องสวรรค์ (Heaven) หรือเทพเจ้า (God) แต่ไม่ได้เชื่อมโยงไปถึงชีวิตหลังความตาย โดย "สวรรค์" ในที่นี้หมายถึงส่วนของพลังทางศีลธรรมในจักรวาล ซึ่งการจะรู้จักหนทางดังกล่าวได้ก็ต่อเมื่อรู้จักรักมนุษย์ โดยเชื่อมโยงกับหลักดังกล่าวเข้ากับ หลี่ (li) ซึ่งเป็นเรื่องประเพณีที่เป็นพื้นฐานทางด้านการศึกษาเรื่องศีลธรรม โดยเกี่ยวข้องกับการฝึกฝนเหตุผลและอารมณ์ เช่นเมื่อพูดถึงความรัก จี๋กั๋งอยากให้ยกเลิกพิธีบูชาโยธูแคะในวันสารท แต่ขงจื๊อกลับตอบว่า "ชื่อเจ้ารักแคะ เรารักหลี่" ซึ่งอธิบายถึงการที่จี๋กั๋งมีความรักต่อสัตว์ อยากให้ยกเลิกการฆ่าสัตว์ แต่ขงจื๊อถือเอาการรักการสืบทอดมากกว่า มิใช่หมายความว่าขงจื๊อไม่ใส่ใจต่อชีวิตสัตว์ แต่ขงจื๊อเห็นว่าความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์นั้นสำคัญกว่าแคะ^{๒๐๒} มุมมองของขงจื๊อในเรื่องหลี่ (li) คล้ายกับแนวคิดของศาสนาพราหมณ์ในอินเดียในเรื่องธรรมะ (dharma) หลี่(li) นั้นโดยพื้นฐานแล้วหมายถึงการเสียสละ ภายหลังจึงหมายถึงประเพณีที่ถูกต้องและหน้าที่ทางศีลธรรมและการเมือง ธรรมะเบื้องต้นถูกนำไปใช้กับ

^{๒๐๑} P.T.Raju, *Introduction to Comparative Philosophy*, (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 2007), p.108.

^{๒๐๒} สุวรรณา สถาอานันท์, *กระแสดารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่อง ธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สยามปริทัศน์, พ.ศ. ๒๕๕๖), หน้า ๔๙.

การเสียสละเช่นกัน แต่สิ่งที่พราหมณ์ผู้บวชใช้ปฏิบัติต่อพิธีกรรมต่างๆ ถือว่าเป็น
ธรรมะ ดังนั้น ธรรมะจึงหมายถึงหน้าที่ โดยธรรมะของคนนั้นก็คือการดูแลตัวเองและ
โลก ขณะที่หลี่ (li) เป็นการดูแลมนุษย รัฐและสังคม เราจึงเรียกหลี่ (li) ว่าหมายถึง
การเสียสละ^{๒๐๓}

ขณะที่ม่อจื่อเห็นว่าการที่ขงจื้อไม่เชื่อในความมีอยู่ของเทพเจ้า (สวรรค์)
และจิตวิญญาณ เพื่อเป็นฐานรองรับพิธีศพที่ซับซ้อน และเพื่อต่อยอดความเชื่อใน
โชคชะตาที่สวรรค์กำหนดมา ทำให้ขงจื้อจะไม่เชื่อในความรักแบบสากล (universal
love) ขงจื้อสอนให้เห็นลำดับขั้นของความรักที่คนๆ หนึ่งจะรักพ่อของตนเองมากกว่า
พ่อของคนอื่น ดังข้อความที่เกิดขึ้นว่าเชอวกงไ้อ๋อวดขงจื้อว่าในรัฐของตนมีพลเมืองที่
ซื่อสัตย์ เมื่อบิดาขโมยแกะ บุตรไปเป็นพยานในศาล ขงจื้อได้ยืนยันอย่างนั้นจึงตอบกลับ
ว่า "ในแคว้นของข้า คนตรงจะต่างออกไป บิดาจะซ่อนความผิดของบุตร บุตรจะ
ซ่อนความผิดของบิดา ความตรงดำรงอยู่ ณ ใจกลางพฤติกรรมเหล่านี้แล้ว"^{๒๐๔} ซึ่ง
แนวคิดนี้ของขงจื้อทำให้เขาถูกวิจารณ์อย่างหนัก แม้แต่ม่อจื่อถือว่าถึงหากตัวเขาจะ
เป็นทหารที่ต้องต่อสู้กับศัตรูในสงคราม แต่ก็ไม่ใช่เพื่อประโยชน์ของฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง
เพราะโลกไม่ควรจะเอาชนะกันด้วยสงครามแต่ควรชนะกันด้วยคุณธรรมและความ
ยุติธรรมแทน^{๒๐๕}

คุณธรรมและความยุติธรรมที่ว่ำนั้นถูกอธิบายภายใต้คำว่า "เหริน" (Jen)
ที่หมายถึงการคำนึงถึงจิตใจมนุษย์ โดยขงจื้อให้ความหมายของคำนี้ไว้ว่า "มนุษย์ธรรม
คือ ให้เกียรติ ใจกว้าง จริงใจ มุ่งมั่น เมตตา เมื่อให้เกียรติผู้อื่นจะไม่ดูแคลน เมื่อใจ
กว้าง จะได้มวลชน เมื่อจริงใจ ผู้คนจะเชื่อถือ เมื่อมุ่งมั่น จะมีผลงาน เมื่อเมตตา

^{๒๐๓} P.T.Raju, Introduction to Comparative Philosophy, p.109.

^{๒๐๔} สุวรรณา สถาอานันท์, กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่อง ธรรมชาติ
อำนาจ และจารีต, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๗๘.

^{๒๐๕} P.T.Raju, Introduction to Comparative Philosophy, p.110.

จะใช้คนได้"^{๒๐๖} และ อี้ (Yi) ที่หมายถึงความชอบธรรม เป็นความชอบธรรมของผู้มีอำนาจ และความเหมาะสมถูกต้องของการกระทำโดยขงจื้อถือว่า "วิญญูชนผูกพันกับความถูกต้องเที่ยงธรรม เสียหวเหรินผูกพันกับผลประโยชน์"^{๒๐๗} ม่อจื๊อนำเรื่องเหล่านี้มาอธิบายให้เห็นว่าเป็นหน้าที่ของผู้ปกครองที่จะต้องตักเตือนประชาชนให้ปฏิบัติตามความรักแบบสากลซึ่งต้องดีและมีประโยชน์ และการที่ม่อจื๊อสั่งสอนคำสอนเรื่องความรักสากล เพราะเขาไม่เชื่อว่ามนุษย์โดยพื้นฐานจะนำธรรมชาติความรักของตนเองไปสู่คนอื่นได้ ม่อจื๊อไม่คิดวามมนุษย์โดยพื้นฐานดีหรือชั่ว แต่วามมนุษย์ก็ควรจะได้รับการศึกษาและคำสอน เพราะธรรมชาติของมนุษย์ก็เหมือนกับล่ำลือที่บริสุทธิ์ซึ่งสามารถเปลี่ยนเป็นสืออะไรก็ได้เมื่อโดนย้อม^{๒๐๘}

ฉะนั้น เมื่อเรานำหลักความรักสากลมาเป็นจุดหมายของชีวิต โดยตั้งอยู่บนฐานของแนวคิดว่ดีและถูกต้องตามหลักศาสนาอันเกิดจากการอยู่กับเทพเจ้าที่เป็นความสุขสูงสุดเป็นแนวคิดแบบนักสุขาภิรมณ์นิยม,รตินิยม (hedonistic)^{๒๐๙} และนักประโยชน์นิยม (utilitarian)^{๒๑๐} เราจะพบว่าทำไมคนจึงต้องสร้างความรักแบบสากลก็เพราะว่เป็นความดีสูงสุด และเป็นรูปแบบที่ดีที่สุดของรัฐและสังคม ม่อจื๊อถือว่า

^{๒๐๖} สุวรรณา สถาอนันท์, หลุนอี่ว : ขงจื้อสนทนา, (กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,๒๕๕๑), หน้า ๒๘๘-๒๘๙.

^{๒๐๗} สุวรรณา สถาอนันท์, หลุนอี่ว : ขงจื้อสนทนา, หน้า ๑๗๖.

^{๒๐๘} Fung Yu-Lan, A History of Chinese Philosophy, tr. by Derk Bodde, (London : George Allen & Unwin Ltd.,1952), p.96.

^{๒๐๙} ทรศนะที่ถือว่า สุขาภิรมณ์ (pleasure) เป็นสิ่งประเสริฐที่สุดหรือเป็นความดีสูงสุดของชีวิต ทรศนะนี้สอนให้บุคคลมุ่งแสวงหาความสุขทางผัสสะ หรือความสุขสบาย หรือโลกียสุขในชีวิตประจำวัน อ้างใน ใน ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย, พิมพ์ครั้งที่ ๓,หน้า ๔๒.

^{๒๑๐} ทรศนะทางจริยศาสตร์ที่ถือเอาประโยชน์สุขเป็นเกณฑ์ตัดสินความผิดถูกชั่วดี กล่าวคือ การกระทำที่ก่อให้เกิดประโยชน์สุขมากที่สุดแก่คนจำนวนมากที่สุด ถือว่เป็นการกระทำที่ดี อ้างใน ใน ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๑๐๑.

กษัตริย์ต้องสร้างประชาชนให้ปฏิบัติตามความรักแบบสากลให้ได้ เพราะกษัตริย์เท่านั้นที่ทำได้ ตามข้อเท็จจริงแล้วความรักแบบสากลจะสร้างรัฐและสังคมแบบอุดมคติได้ แต่ม่อจื่ออาจลืมนึกไว้ในรายละเอียด^{๒๑๑}

หลักการของม่อจื่อได้ถูกวิพากษ์ว่าเป็นเรื่องเฉพาะตนสำหรับการเป็นคนดี โดยตั้งอยู่บนแนวคิดแบบข้างเดียวในการก่อเกิดรัฐ แต่ต้องเข้าใจว่ากฎเกณฑ์ต่างๆ มาจาก ๒ ส่วนคือ เจตจำนงของประชาชน และเจตจำนงของพระเจ้าหรือสวรรค์ ผู้ปกครองต้องสร้างการปกครองที่ดีต่อประชาชน และความดีนั้นก็อ้างไปถึงความรักแบบสากล เพราะว่าผู้ปกครองได้รับการยอมรับให้เป็นบุคคลในอุดมคติ ประชาชนมีเอกลักษณ์แบบเดียวกับผู้นำ แต่เอาเข้าจริงผู้ปกครองและสังคมไม่มีเวลาพอจะสร้างความสมบูรณ์ได้ขนาดนั้นจนสามารถผลิตหลักการที่ดีสมบูรณ์แบบได้ คำสอนของขงจื๊อยังดูดีกว่าและมีความเอียงข้างน้อยกว่าและสามารถปฏิบัติได้มากกว่าของม่อจื่อ^{๒๑๒}

ในประเด็นที่ขงจื๊อและม่อจื่อต้องการนำเสนอในที่นี้ คือการชี้ไปที่เป้าหมายของมนุษย์ที่เกี่ยวข้องกับสวรรค์หรือเทพเจ้า ขณะที่ขงจื๊อมองว่าสวรรค์ก็คือการสร้างมนุษย์ให้มีพลัทธิธรรมขึ้นในโลกนี้ ส่วนแนวคิดของม่อจื่อถือว่าสวรรค์ควรกำหนดทุกสรรพสิ่งรวมถึงมนุษย์ที่ควรมีความรักแบบสากลขึ้นตามแนวทางของสวรรค์ ขณะที่พุทธปรัชญาเถรวาทอาจมองแยกจุดหมายเป็น ๒ แบบคือ จุดหมายแบบมีสวรรค์เป็นที่สุด กับจุดหมายแบบมีนิพพานเป็นที่สุด แต่ทั้งสวรรค์และนิพพานต่างมีสถานะตรงกันคือความดับทุกข์ ถือว่าเป็นแนวคิดแบบโบราณที่มองว่าการดับทุกข์นั้นเป็นเรื่องปัจจุบัน^{๒๑๓} ซึ่งน่าจะตรงกับขงจื๊อ แต่พุทธปรัชญาเถรวาทยังถือว่าการดับทุกข์นั้นไม่ใช่แค่ดับปัจจุบันแต่เป็นการดับหมดทั้งอดีต ปัจจุบันและอนาคตด้วย คุณจะตรงกับหลักความรักแบบสากลของม่อจื่อ แต่ที่ต่างกันคือม่อจื่ออ้างถึงเทพเจ้าใน

^{๒๑๑} Motse, *The Neglected Rival of Confucius*, (London : A.Probsthain,1934), pp.188,192.

^{๒๑๒} P.T.Raju, *Introduction to Comparative Philosophy*, pp.110-111.

^{๒๑๓} อ่านรายละเอียดใน ม.ม. (ไทย) ๑๓/๒๑๖/๒๕๔-๒๕๕.

ลักษณะเป็นผู้ควบคุมทุกอย่าง แต่แนวคิดที่ตรงกันของปรัชญาตะวันออก เราอาจพิจารณาไปที่ข้อสรุปเหล่านี้ คือ

๑) ความสุขคือเป้าหมาย จุดหมายที่มนุษย์เราถือว่าเป็นสิ่งพึงปรารถนา ในตัวมันเองนั้นสรุปลงได้เป็น ๔ อย่างคือ ความดีทางจริยธรรม ความจริง ความงาม และความสุข^{๒๑๔} ตามทรรศนะของม่อจื๊อถือว่าความสุขเป็นเป้าหมายสำคัญ คือการมองไปที่ความสุขสากลที่ทุกคนมีส่วนร่วมกัน ในปรัชญาอินเดียและพุทธศาสนาเองก็มองเรื่องจุดหมายของมนุษย์คือความสุข ดังข้อความที่พระพุทธเจ้าตรัสถามมาคัมภีร์พราหมณ์ว่า ความไม่มีโรคเป็นลาภอันประเสริฐ นิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง เป็นคำกล่าวของอาจารย์ในกาลก่อนคืออะไร? มาคัมภีร์พราหมณ์ตอบว่า "ความไม่มีโรคคืออันนี้ นิพพานคืออันนี้ บัดนี้ข้าพระองค์ไม่มีโรค มีความสุข โรคอะไร มิได้เบียดเบียนข้าพระองค์"^{๒๑๕} คำตอบนี้ชี้ให้เห็นว่าความสุขเป็นสิ่งที่พิสูจน์ได้ถึงคุณค่าแม้แต่ความจริง ความดี และความงามล้วนตั้งอยู่บนฐานแห่งความสุขหรือความพึงพอใจเช่นกัน สอดคล้องกับเป้าหมายของชีวิตในปรัชญาอินเดียคือการดับทุกข์ เช่นเดียวกับขงจื๊อและม่อจื๊อก็มองว่าความสุขที่มีค่าสามารถพิสูจน์ได้อย่างชัดเจน

๒) ความสุขแบบสากล คือทุกคนมีความสุขสงบรวมกัน ไม่ใช่ใครคนใดคนหนึ่งเพียงคนเดียวเท่านั้น ทั้งขงจื๊อและม่อจื๊อต่างถือว่าความสุขสงบรวมกันได้ต้องเกิดจากผู้นำ ขงจื๊อถือว่า "เมื่อผู้ปกครองนั่นเองเที่ยงธรรม ไม่ออกคำสั่ง สิ่งต่างๆ ก็ดำเนิน แต่ถ้าผู้ปกครองนั่นเองไม่เที่ยงธรรม แม้ออกคำสั่งก็ไม่มีใครปฏิบัติตาม"^{๒๑๖} ส่วนพุทธปรัชญาเถรวาทอธิบายแนวคิดนี้ว่า ชีวิตจำเป็นต้องมีกัลยาณมิตร หรือมีตัวอย่างที่ดีในการดำเนินชีวิต ในธัมมิกสูตรได้อธิบายเหตุผลดังกล่าวว่า เมื่อผู้ปกครองไม่ตั้งอยู่ในธรรม คนที่อยู่ในปกครองไม่ว่าจะเป็นใครก็จะไม่ตั้งอยู่เช่นกัน ความเสื่อมจะ

^{๒๑๔} ซี.อี.เอ็ม.โจด, **ปรัชญา (Philosophy)**, แปลโดย วิทย์ วิศทเวทย์, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : โครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, ๒๕๒๑), หน้า ๑๔๔.

^{๒๑๕} อ่านรายละเอียดใน ม.ม. (ไทย) ๑๓/๒๑๖/๒๕๔-๒๕๕.

^{๒๑๖} สุวรรณนา สถาอนันท์, **หลุนอี่ว : ขงจื๊อสนทนา**, หน้า ๒๕๑.

มี เช่นเดียวกันถ้าผู้ปกครองตั้งอยู่ในธรรม คนที่อยู่ในปกครองก็จะต้องอยู่ไปด้วย ความเจริญก็จะปรากฏ^{๒๑๗} ความต่อเนื่องของทุกการกระทำจึงส่งผลต่อเนื่องกันไป ตามลำดับบุคคลที่อยู่บนสุด ฉะนั้น เมื่อความสุขปรากฏขึ้นแก่สังคมหรือโลกนั้นมาจากผู้นำหรือผู้ปกครองที่ม่อจื่อเรียกว่า ผู้ปกครอง (Ruler) ส่วนถ้าความทุกข์เกิดแก่สังคมหรือโลกจึงเป็นผลสะท้อนมาจากผู้นำเช่นกัน การสร้างความสุขสากลจึงเป็นการสร้างผู้ปกครองที่ทำให้ผู้ใต้ปกครองได้รับความสุขในเงื่อนไขที่ว่า ทุกคนต่างได้รับความสุขร่วมกัน

สรุป ธรรมชาติของมนุษย์ เมื่อพิจารณาโดยใช้มนุษย์เป็นหลัก มุ่งไปที่จุดหมายเป็นหลัก โดยจุดหมายคือความสุข เพราะมนุษย์สามารถประเมินค่าดังกล่าวได้ และวัดจากสิ่งที่มีมนุษย์พยายามค้นหาจาก ๔ อย่างในชีวิตคือ ความดี ความจริง ความงาม และความสุข โดยความสุขถือว่าเป็นที่รวมทุกอย่างเข้าด้วยกัน และต้องเป็นสากลคือทุกคนต่างเห็นร่วมกันหรือมีส่วนร่วมในความสุขนั้นร่วมกัน ฉะนั้น ธรรมชาติของมนุษย์จึงอาศัยความสุขเป็นเครื่องยืนยันความเป็นมนุษย์ของตนเองได้ เพราะทราบเท่าที่ยังมีความสุขอยู่ก็เป็นข้อยืนยันถึงความเป็นมนุษย์อยู่ด้วย แต่หากไร้ความสุข สภาวะความเป็นมนุษย์ก็จะน้อยลงไปด้วย ดูได้จากตอนที่เรารู้สึกความหิว เบียดเบียนจนเกิดทุกข์ทำให้เราอาจจะต้องฆ่าบางอย่างมาทำเป็นอาหารให้เรา กินอิ่ม พอเรากินมีความสุขไม่จำเป็นต้องฆ่าหรือทำร้ายสัตว์อื่นและทำให้เรามีความเป็นมนุษย์ที่มีศีลธรรมขึ้นมา แต่ตอนเราทุกข์เพราะความหิวและฆ่าสิ่งอื่นนั้น เราไม่ได้ถูกนับว่าเป็นมนุษย์เพราะไม่มีศีลธรรม เมื่อพิจารณาจากแง่มุมมนุษย์จึงมีความสุขเป็นเครื่องกำหนดสภาวะที่เป็นธรรมชาติอีกที

ข. ประเด็นเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ ธรรมชาติของมนุษย์นั้นเป็นการให้ความหมายจากลักษณะจิตใจของมนุษย์เป็นสำคัญ โดยการศึกษาธรรมชาติส่วนหนึ่งเป็นการเข้าใจถึงพื้นฐานที่ทำให้เกิดกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางธรรมชาติมาสู่ปรากฏการณ์ทางสังคม ฉะนั้น เมื่อเราต้องการอธิบายธรรมชาติของมนุษย์ในปรัชญา

^{๒๑๗} อ่านรายละเอียดใน อด.จตุ. (ไทย) ๒๑/๗๐/๗๔.

ตะวันออกจึงครอบคลุมทั้งเนื้อหาที่เป็นอดีตเกี่ยวข้องกับแนวคิดด้านนี้ และสืบต่อมาจนถึงปัจจุบันในรูปแบบของวิถีชีวิตและสังคมเป็นหลัก โดยธรรมชาติมนุษย์ที่นักปรัชญาตะวันออกมองมี ๒ ลักษณะคือ

๑) **มนุษย์มีธรรมชาติชั่วร้าย** นักคิดในปรัชญาจีนอย่างสวินจื่อ ซึ่งเป็นนักคิดฝ่ายขงจื้อได้กล่าวว่า "ธรรมชาติของมนุษย์นั้นชั่วร้าย ความดีเป็นผลมาจากการกระทำโดยจงใจของมนุษย์ มนุษย์นั้นเกิดมาด้วยความพึงใจในผลประโยชน์โดยธรรมชาติ ถ้ามนุษย์ปรนเปรอตนเองในความพึงใจนี้ก็จะนำมนุษย์ไปสู่ความขัดแย้งต่อสู้กัน ความสำนึกในไมตรี และความอ่อนน้อมจะสูญหายไป มนุษย์เกิดมาพร้อมความรู้สึกลึกซึ้ง เกลียดชัง หากมนุษย์จมปลักในความรู้สึกเหล่านี้ก็จะนำเขาสู่ความรุนแรงและอาชญากรรม" ตามแนวคิดนี้ปัญหาเรื่องความชั่วร้ายของมนุษย์ในทรรศนะของสวินจื่อเป็นความชั่วร้ายทางศีลธรรม ซึ่งถือกำเนิดมาพร้อมกับมนุษย์ที่ควรได้รับการขัดเกลาจากอาจารย์ และการชี้แนะของจารีต ปัญหาเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ไม่ว่าจะดีหรือเลว จึงไม่ใช่เป็นปัญหาแต่อย่างใด เพราะตามแนวคิดของขงจื้อนั้นเน้นที่เราควรให้ความสำคัญกับการปลูกฝังแนวคิดความเป็นส่วนหนึ่งของสังคม เรื่องความสามัคคี และความเสมอภาคลงในจิตใจมนุษย์^{๒๑๘}

ขณะที่หานเฟยจื่อเห็นว่าความชั่วร้ายของมนุษย์มิใช่ปัญหาทางศีลธรรม แต่เป็นธรรมชาติเดิมของมนุษย์ หน้าที่ของนักปราชญ์จึงไม่ใช่พยายามขัดเกลาเปลี่ยนแปลงด้วยคำสั่งสอนหรือหลักแห่งจารีต แต่ต้องสร้างกฎหมายสาธารณะขึ้นควบคุมให้มนุษย์อยู่ภายใต้ระเบียบเดียวกันต่างหาก^{๒๑๙} ฉะนั้น ทั้งขงจื้อและหานเฟยจื่อมองว่าธรรมชาติที่เลวร้ายของมนุษย์ไม่ใช่เรื่องเลวร้ายที่มนุษย์สร้างขึ้น แต่ติดมากับธรรมชาติ โดยหานเฟยจื่ออธิบายแนวคิดนี้บนฐานของการแสวงหาผลประโยชน์ของมนุษย์ว่าไม่ใช่ความชั่วร้ายทางศีลธรรม หน้าที่ของรัฐและสังคมจึงไม่ใช่อยู่ที่การขัดเกลาความชั่วร้าย แต่ต้องจัดระเบียบให้ทุกคนที่เห็นแก่ประโยชน์อยู่ร่วมกันได้ เมื่อ

^{๒๑๘} P.T.Raju, *Introduction to Comparative Philosophy*, 108-109.

^{๒๑๙} สุวรรณ สภาอนันท์, *กระแสปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่อง ธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๖๙-๒๗๐.

ทำได้แบบนี้จึงจะทำให้รัฐมีอำนาจแข็งแกร่งขึ้น^{๒๒๐} หานเพยจื่อจึงตั้งคำถามบนกฎที่ถูกบัญญัติเป็นกฎหมายและกฎตามธรรมชาติ ผู้ปกครองที่มีประสบการณ์จะต้องเข้าใจกฎหมายว่าเป็นสิ่งที่สำคัญกว่ากฎธรรมชาติ ซึ่งแนวคิดแบบหานเพยจื่อเป็นแบบนักกณินิยม (legalism) ที่เน้นไปที่การสร้างกฎหมายมากกว่าจะมาห้วงธรรมชาติเดิมของมนุษย์ว่าเป็นอย่างไร

ซุนจื่อเป็นนักปรัชญาจีนอีกคนที่มีแนวคิดที่ตรงข้ามกับนักกณินิยม (legalism) เขาถือว่าธรรมชาติของมนุษย์นั้นชั่วร้ายและปรารถนาอำนาจ แม้แต่การสร้างกฎหมายขึ้นมาเพื่อทำให้เรื่องชั่วร้ายและความปรารถนาอำนาจเหล่านั้นกลายเป็นเรื่องดีหรือเรื่องที่ถูกไปเสียอีก ซึ่งหานเพยจื่อโต้แย้งว่าคนที่ต้องตกแดดตากลมหรือมีงานทำล้วนแต่เป็นคนสุขภาพดี มีชื่อเสียง ได้อาศัยอยู่ด้วยความสงบสุข ทั้งหมดก็เพราะมีกฎหมายไม่ใช่หรือ

ขณะที่ม่อจื่อและซุนจื่อประณามการทำสงคราม แต่หานเพยจื่อกลับสรรเสริญ ซุนจื่อพูดว่ารัฐควรถูกปกครองด้วยคุณธรรม แต่นักกณินิยมกลับถือว่านั่นคือความคิดของคนเขลา บ้านเมืองต้องปราบสงบด้วยพลังกำลัง สำหรับข้อความนี้ รัฐของใครก็ตามจะต้องสร้างความร่ำรวยและมีวินัยที่เคร่งครัด และทุกคนควรได้ฝึกเป็นทหาร โดยหานเพยจื่อถือว่าแนวคิดที่สำคัญ ๓ อย่างมาจากอดีตคือ ฉี (shih) ได้แก่ กำลังและอำนาจ เป็นหลักปกครอง ฟา (fa) คือกฎหมายที่มีอำนาจสูงสุด และ ฉู (shu) คือความรู้ที่สร้างระบบการบริหารและจัดการมนุษย์^{๒๒๑} มาใช้สร้างเป็นแบบแผนในการปกครอง กล่าวคือ เบื้องต้นธรรมชาติของมนุษย์นั้นผูกพันกับสวรรค์

เมื่อมีสวรรค์จึงเชื่อมั่นในคุณธรรมแบบมนุษยธรรมและความยุติธรรม จากนั้นจึงเกิดการแบ่งหน้าที่ และเกิดมีการกำหนดบทบาท มีอาชีพโดยไม่มีการแทรกแซง แล้วจึงมีการทดสอบและการคัดเลือก ก่อเกิดการตัดสินถูกผิด เกิดการให้รางวัลและการลงโทษ คนโง่กับคนฉลาดจะถูกระบุหน้าที่ๆ เหมาะสมให้ ส่วนผู้มีฐานะ

^{๒๒๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๗๓.

^{๒๒๑} P.T.Raju, Introduction to Comparative Philosophy, pp.131-132.

จะได้รับรางวัลคือสามารถครอบครองพื้นที่ได้เป็นจำนวนมาก และพวกไม่มีคุณค่าใดๆ ก็จะถูกจัดหน้าที่ให้ทำตามธรรมชาติของเขาเหล่านั้น...นี่คือความสงบที่สมบูรณ์ เป็นการปกครองที่ดีที่สุด^{๒๒} ฉะนั้น นักนิตินิยม (legalism) ไม่ได้ปฏิเสธแนวคิดจักรพรรดิ ในอุดมคติแบบโบราณ แต่นั่นเป็นเพียงตัวอย่างเท่านั้น เมื่อเวลาเปลี่ยนไป เราไม่ควร ละเอียดกับหลักการที่เคยประสบความสำเร็จมาก่อนเสียเลยทีเดียว แต่ควรพิจารณา ไปถึงแนวคิดเดิมที่สามารถส่งต่อไปมาสู่ปัจจุบันได้

การอธิบายแบบนี้ถูกเชื่อมโยงกับการอธิบายแบบเหตุผลตามที่พุทธ ปรัชญาเถรวาทที่เรียกว่า "อิทัปปัจจยตา" คือพิจารณาจากเงื่อนไขว่า เมื่อมีสิ่งนี้ สิ่งนี้ก็มี เพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้ก็เกิดขึ้น^{๒๓} เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้ก็ไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ก็ดับ^{๒๔} ด้วยการให้หลักเหตุผลแบบนี้จะช่วยยืนยันกฎของมนุษย์ด้วยหลักการที่เป็นกฎ ทางธรรมชาติไปด้วย และกฎเกณฑ์นี้ต้องใช้ควบคู่กันไป กล่าวคือ เมื่อพิจารณาในแง่ เป็นกฎของมนุษย์ ขณะเดียวกันก็ต้องทำให้เป็นกฎธรรมชาติด้วย เช่นกรณี ที่พระพุทธเจ้าทรงอธิบายถึงการมีความเห็นที่ต่างกันจะนำไปสู่การมีการทู่เถียงกัน เมื่อมีการทู่เถียงกันก็จะมีการทำลายกัน เมื่อมีการทำลายกัน ก็จะมีการเบียดเบียน กัน วิญญูชนนั้นเมื่อมีการพิจารณาการถือผิดกัน การทู่เถียงกัน ทำลายกันและ เบียดเบียนกันจึงละทิ้งเสีย^{๒๕}

การทำให้เป็นกฎของมนุษย์บนฐานของการพิจารณากฎธรรมชาตินั้น กรณีของขงจื้อได้เริ่มต้นที่ว่าบ้านเมืองควรปกครองด้วยมนุษย์ เพราะธรรมชาติของ มนุษย์จะสร้างกฎที่สอดคล้องกับธรรมชาติแห่งมนุษย์ธรรมที่มีอยู่เดิม แต่นักนิตินิยม (legalism) กลับมองว่าถ้าธรรมชาติของมนุษย์เห็นแก่ตัวและชั่วร้าย กฎหมายไม่ได้ หมายความว่าแค่ปกป้องมนุษย์ทั่วไปจากธรรมชาติที่แข็งแกร่งกว่าหรือใช้กฎบังคับแทน

^{๒๒} Fung Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, tr. by Derk Bodde, pp.163-164

^{๒๒๓} ม.ม. (บาลี) ๑๒/๔๔๘/๔๘๐.

^{๒๒๔} ม.ม. (บาลี) ๑๒/๔๕๐/๔๘๓.

^{๒๒๕} อ่านรายละเอียดใน ม.ม. (ไทย) ๑๓/๒๐๔/๒๔๒.

แต่เป็นไปเพื่อประโยชน์ของผู้ปกครองที่จะควบคุมประชาชนต่างหาก นักนิตินิยม (legalism) จึงยกแนวคิดเดิมของเต๋าที่ว่านักปกครองต้องสร้างกฎที่ไม่ใช่กฎ ภายใต้การบริหารจัดการที่มีผู้ปกครองและคณะทำงานแม้ไม่ใช่โดยตรง เช่นกรณีในการเมืองที่ไม่มีทั้งความน่าเชื่อถือ ความกตัญญูและความซื่อสัตย์ มีแต่ความเห็นแก่ตัวเท่านั้น ฉะนั้น การศึกษาจึงไม่มีความจำเป็นต้องสร้างคนให้มีคุณธรรม แต่ควรสร้างคนให้พร้อมที่จะมุ่งความสนใจของตนเองไปในเรื่องใดเรื่องหนึ่งให้เต็มที่ โดยหาหนทางอื่นนั้น ถือว่าความเห็นแก่ตัวไม่ใช่ปัญหา แต่ควรสร้างการแข่งขันเสรี ให้ทุกคนได้ใช้ความเห็นแก่ตัวนั้นเพื่อการแข่งขันที่จะช่วยเพิ่มความเจริญให้แก่รัฐ โดยผู้ปกครองมีหน้าที่ในการสร้างการบริหารจัดการให้เกิดความเป็นปัจเจกของบุคคลนั้นสัมพันธ์กับข้อปฏิบัติที่เป็นหลักการทางด้านกฎหมายที่ทุกคนต้องยึดถือร่วมกัน^{๒๒๖}

เราจะพบว่าแนวคิดแบบนี้แสดงขบวนการจากเหตุไปสู่ผล คือเริ่มจากการธรรมชาติมนุษย์ไปสู่ระบบการดูแล บางคนเชื่อว่ามนุษย์มีทั้งดีและชั่ว จึงเกิดระบบการศึกษาที่ให้คนตีแนะนำวิธีการดำเนินชีวิตแก่ผู้อื่น ขณะที่อีกฝ่ายอาจมองว่ามนุษย์นั้นมีธรรมชาติชั่วร้าย ก็เกิดระบบการศึกษาที่ให้มนุษย์เรียนรู้ระบบกฎหมายแทนว่าตนเองควรปฏิบัติตนอย่างไร โดยไม่จำเป็นต้องพูดถึงมนุษย์มีธรรมชาติเดิมเป็นอย่างไร แต่พูดว่ามนุษย์จะดำเนินชีวิตด้วยการควบคุมความชั่วร้ายตนเองอย่างไร จึงจะเป็นประโยชน์ต่อสังคม

แนวคิดหนึ่งเรื่องการพัฒนาที่ยั่งยืน (sustainable development) มีคำอธิบายหนึ่งว่า "การพัฒนาที่ยั่งยืน คือนโยบายที่สนองความต้องการของประชาชนในปัจจุบัน โดยไม่ต้องทำลายทรัพยากรซึ่งจะเป็นที่ต้องการในอนาคต...สังคมที่ยั่งยืนคือสังคมที่สนองความต้องการของตนได้ โดยทำให้สัตว์จำพวกอื่นและประชาชนรุ่นต่อไป ในอนาคตต้องประนีประนอมยอมลดความต้องการของเขา" โดยสรุปแล้วการพัฒนาที่ยั่งยืนมาจากการประนีประนอมระหว่างความต้องการของคนอื่นและความ

^{๒๒๖} P.T.Raju, Introduction to Comparative Philosophy, p.113.

ต้องการของตนเอง โดยสิ่งเหล่านี้มาจากความพอดีหรือชอบธรรมกับความพึงพอใจกับการสนองความต้องการภายในขอบเขต^{๒๒๗}

เมื่อพิจารณาจากธรรมชาติของมนุษย์นั้นว่าเต็มไปด้วยความอยาก แม้พุทธปรัชญาเถรวาทจะยืนยันว่าจิตเดิมประภัสสร แต่จิตที่ยังไม่หลุดพ้นก็เต็มไปด้วยความอยากเป็นพื้นฐานสำคัญที่ทำให้เกิดความทุกข์และทุกข์นั้นเป็นทั้งสภาพที่เป็นธรรมชาติปกติของชีวิต ขณะเดียวกันก็มีสภาพเป็นสิ่งที่มนุษย์สร้างขึ้น เราจะพบว่ากฎใดก็ตามที่ใช้กับชีวิตต้องสอดคล้องกับกฎธรรมชาติ และกฎแห่งการดับทุกข์ในมนุษย์ที่สอดคล้องกับธรรมชาตிக็คือการลดกิเลสหรือสร้างการประณีประนอมหรือทางสายกลางให้เกิดขึ้นในตนเอง เช่นกรณีภิกษุที่บวชใหม่แล้วต้องท่องกฎเกณฑ์มากมายจนรู้สึกว่ายากที่ตนจะหายจากทุกข์กลับยิ่งทุกข์ยิ่งขึ้น พระพุทธเจ้าจึงทรงแนะนำว่า ถ้าอย่างนั้นเธอจงรักษาเฉพาะจิตของตนไว้ เธออาจพ้นจากทุกข์ได้ เพราะคนมีปัญญาต้องรักษาจิตที่เห็นได้ยาก ละเอียดอ่อน มักตกไปในอารมณ์ตามความใคร่^{๒๒๘}

สรุป การพิจารณาว่ามนุษย์นั้นมีความชั่วเป็นธรรมชาติ แต่หากเราไม่ได้สนใจธรรมชาติเหล่านั้นเท่ากับสนใจในตัวมนุษย์ว่าจะพัฒนาหรืออยู่ร่วมกันอย่างไร จึงทำให้เกิดกฎหมายที่ถูกบัญญัติขึ้นเพื่อประโยชน์แก่ปัจเจกที่จะได้พัฒนาตนเอง และสังคมที่จะได้อยู่ร่วมกันด้วยความปกติสุข และเมื่อดำเนินตามหลักการได้ก็ไม่จำเป็นต้องคำนึงธรรมชาติที่มีมาแต่เดิม หรือว่าตามจริงก็ไม่ต้องสนว่าธรรมชาติของตนเองจะเป็นอย่างไรนั่นเอง

๒) มนุษย์มีธรรมชาติดีงาม ตามแนวคิดแบบเต๋าถือว่าธรรมชาติของสรรพสิ่งคือความสงบ และใครก็ตามที่ครอบครองความสูญญตา (ความว่าง) ได้ก็รักษาความสงบได้ และด้วยธรรมชาติที่ว่างเปล่าที่นั่นล้วนเต็มไปด้วยความดี ดังข้อความว่า

^{๒๒๗} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), การพัฒนาที่ยั่งยืน, พิมพ์ครั้งที่ ๖, (กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๐), หน้า ๖๐-๖๑, ๑๐๑.

^{๒๒๘} อ่านรายละเอียดใน ขุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๑/๔๑๐.

"ผู้ซึ่งรู้กฎเกณฑ์อันไม่แปรเปลี่ยนนี้ย่อมมีความใจกว้าง เมื่อมีความใจกว้าง ย่อมมีความยุติธรรม เมื่อความยุติธรรม ย่อมเป็นสากล เมื่อเป็นสากล ย่อมกลมกลืนกับธรรมชาติโดยไม่ขัดแย้ง เมื่อกลมกลืนกับเต๋าด้วย เมื่อกลมกลืนกับเต๋า ผู้นั้นก็เป็นอมตะ ตลอดชีวิตของท่านจะไม่มีภัยใดๆ มาแผ้วพานได้"^{๒๒๙}

ความดีจึงเป็นธรรมชาติเดิมของมนุษย์ในโลกตามแนวคิดของเต๋า แนวคิดนี้ได้ถูกขยายต่อโดยเมิ่งจื่อ เขาอธิบายถึงธาตุที่ฝังงมในตัวมนุษย์นั้นทำให้เกิดอารมณ์อันเป็นมูลเหตุของคุณธรรมต่างๆ ได้แก่

(ก) อารมณ์ที่รู้จักสะทกสะท้าน คือเห็นว่าความทุกข์ความพินาศความลำบากของเพื่อนมนุษย์เป็นสิ่งที่ไม่ควรให้เกิดขึ้น อารมณ์นี้ทำให้เกิดความอยากช่วยเหลือเกื้อกูลกัน คอยปกป้องคุ้มครองกันและกัน เป็นมูลเหตุให้เกิดคุณธรรมที่เรียกว่า "มนุษยธรรม : เหมิน"

(ข) อารมณ์ที่รู้จักละอายต่อความชั่ว คือเห็นว่าเหตุการณ์บางอย่างไม่ควร ปล่อยให้ดำรงอยู่ต่อไปจึงเกิดจิตสำนึกต้องการจำกัดต่อต้าน มิให้ปรากฏการณ์นั้นดำรงอยู่หรือเกิดขึ้นอีก เป็นมูลเหตุทำให้เกิดคุณธรรมที่เรียกว่า "ครรลองธรรม : อี้"

(ค) อารมณ์ที่รู้จักระงับยับยั้ง คือเห็นว่าสินทรัพย์หรือสถานะบางอย่างไม่ควร ยึดเป็นเจ้าของหรือเข้าครอบครอง จึงก่อให้เกิดจิตสำนึกในการปล่อยวางหรือเสียสละ ไม่ยึดเอาหรือช่วงชิง อารมณ์นี้เป็นมูลเหตุของคุณธรรมที่เรียกว่า "จารีตธรรม : หลี"

(ง) อารมณ์ที่รู้จักผิดชอบชั่วดี คือเห็นว่าทฤษฎี ความเชื่อหรือเหตุผลต่างๆ ที่ใช้อ้างมีความถูกต้องหรือไม่ ก่อให้เกิดจิตสำนึกการวินิจฉัย ตัดสินหรือเลือกที่จะใช้วิถีปฏิบัติ เป็นอารมณ์รู้จักผิดชอบชั่วดี เป็นมูลเหตุคุณธรรมที่เรียกว่า "ปัญญาธรรม : จื่อ"

ฉะนั้น ธรรมชาติของมนุษย์ในแนวทางของเมิ่งจื่อจึงเชื่อว่าธาตุเดิมมนุษย์นั้นดีงาม เป็นการให้ความหวังและกำลังใจบุคคลทั่วไปว่า ทุกคนย่อมมีโอกาสที่จะ

^{๒๒๙} เหลาจื่อ, *วิถีแห่งเต๋า*, แปลโดย พงนา จันทรสันติ, พิมพ์ครั้งที่ ๑๕, หน้า ๗๐.

พัฒนาตนจนถึงเป้าหมายขึ้นอุทิศตน ขณะเดียวกันก็ต้องรู้จักหน้าที่ตนเองว่า จำเป็นต้องบำเพ็ญตนเองให้สูงขึ้นไป ด้วยการตระหนักรู้คุณค่าดังกล่าว แต่การที่มนุษย์เลือกทำเช่นนั้นไม่ใช่เพราะมีธาตุแท้ต่างจากมนุษย์คนอื่น แต่เป็นเพราะการบำรุงเมล็ดพันธุ์แห่งความดีงามในตัวมีข้อบกพร่องมาน้อยกว่ากันเท่านั้นเอง^{๒๓๐}

ที่จริงการมองมนุษย์ว่าดีงามนั้นก็ไม่ได้ต่างจากเรามองมนุษย์ว่าบริสุทธิ์ เช่นเดียวกับที่พุทธปรัชญาเถรวาทและเต๋า มอง โดยความบริสุทธิ์นี้ถือว่ามีความสมบูรณ์ดี เดียวกับความดีงาม เพราะความบริสุทธิ์และความดีนั้นเป็นสิ่งที่ต้องฝึกให้จิตดำรงอยู่ในวิถีที่เข้าใจธรรมชาติดังกล่าวอย่างลึกซึ้งไม่ใช่ปล่อยละเลย ตามที่เม้งจื่อ กล่าวว่า

"มนุษย์ธรรมคือจิตมนุษย์ ครรลองธรรมคือวิถีของมนุษย์หากทอดทิ้งวิถีทางของเขา ไม่ยอมดำเนินตาม หากละเลยจิตของเขาโดยไม่รู้จักจะแสวงหา ย่อมเป็นเรื่องน่าอนาถ คนบางคน เมื่อไถ่หรือสุนัขถูกปล่อยปะละเลยจนหายไปยังรู้จักออกติดตามแสวงหา แต่เมื่อปล่อยปะละเลยจนหายไปยังรู้จักออกติดตามแสวงหา แต่เมื่อปล่อยปะละเลยให้หลงหายไป กลับไม่รู้จักแสวงหาวิถีแห่งการศึกษาเรียนรู้มีอะไรอื่น ก็เพียงแสวงหาจิตที่ถูกปล่อยปะละเลยทั้งเท่านั้นเอง"^{๒๓๑}

แต่ในข้อเท็จจริงบางอย่างจะพบว่า ถ้าธรรมชาติความบริสุทธิ์กับความดี ไม่ใช่สิ่งเดียวกัน มนุษย์อาจเป็นได้ทั้งดีและไม่ดีก็ได้ โดยข้อโต้แย้งนี้ปรากฏในคัมภีร์เม้งจื่อว่า

กงตู่จื่อกล่าวว่า "เก้าจื่อบอกว่าธรรมชาติธาตุแท้ไม่มีดีและไม่ดีไม่มีดี บางคนก็กล่าวว่า ธรรมชาติแท้อาจทำให้ดีก็ได้ อาจทำให้ไม่ดีก็ได้ จึงในยามที่พระเจ้าโจวเหวินหวัง โจวอู่หวังรุ่งเรือง ปวงประชาก็จะชื่นชมในการกุศล แลในยามที่พระเจ้าโจวโยวหวัง โจวลี่หวังเถลิงราชสมบัติ ปวงประชาก็จะนิยมในความหยาบช้ำ

^{๒๓๐} อ่านรายละเอียดใน เม้งจื่อ, คัมภีร์เม้งจื่อ, แปลโดย ปกรณ์ ลิ้มบุญสรณ์, (กรุงเทพมหานคร : โอเพ่น โซไซตี้, ๒๕๕๘), หน้า ๔๐-๔๑.

^{๒๓๑} เรื่องเดียวกัน หน้า ๒๔๕.

แลบางคนกล่าวว่า ธรรมชาติธาตุแท้ที่ดีก็มี ธรรมชาติแท้ที่ไม่ดีก็มี ด้วยเหตุนี้ จึงเกิดมีธรรมราชดั่งเล่นพระเจ้าเหยาในสมัยที่มีเซียงเป็นบริพารชั่ว จึงเกิดผู้มีตบอดโอดเขลาเป็นบิดาของชุ่น จึงเกิดมีทรราชโจ้วเป็นบุตรของผู้พี่ บัดนี้ ท่านกล่าวว่าธรรมชาติธาตุแท้ย่อมดีงาม เช่นนั้นแล้ว คำกล่าวของผู้อื่นทั้งนี้ก็ล้วนไม่ถูกต้องใช่หรือไม่"

เมิ่งจื่อตอบว่า

"โดยอารมณ์แห่งธาตุแท้ในตน แล้วโน้มนำให้ทำความดีได้ นั่นคือนัยของการกล่าวว่าธาตุแท้ย่อมดีงาม หากเขาเลือกที่จะกระทำความไม่ดี ย่อมไม่อาจกล่าวโทษคุณสมบัติแห่งธาตุแท้ได้...ทั้งมนุสสรธรรม ครรลองธรรม จาริตธรรม และปัญญาธรรม ต่างก็ใช้สิ่งที่เราซึมซับรับมาจากภายนอก แต่ล้วนมีอยู่ในตัวเรามาแต่เดิม เพียงได้ไปสำนึกสำเหนียกรู้เท่านั้น"^{๒๓๒}

ฉะนั้น ธรรมชาติความดีมาจากธรรมะ และธรรมะเหล่านี้ก็ไม่ต่างจากต้นไม้ที่เติบโตขึ้นโดยมีลักษณะภายในบางอย่างที่เป็นสิ่งนั้น เช่นเดียวกับเรามองว่าทำไมต้นมะม่วงจึงไม่กลายเป็นต้นทุเรียน ก็เพราะในต้นมะม่วงมีธรรมชาติของมะม่วงอยู่ภายใน แต่การที่ต้นมะม่วงจะมีผลมะม่วงหวานอาจไม่ใช่อาศัยสิ่งที่อยู่ภายในอย่างเดียว แต่อาศัยสิ่งภายนอกเป็นตัวกระตุ้น เช่นถูกรดด้วยน้ำนม หรือมีรสขมนั้นก็อาจเป็นได้ที่มะม่วงนั้นปลูกอยู่ติดกับต้นไม้อื่นเช่นต้นบอระเพ็ด เป็นต้น เช่นเดียวกับธรรมชาติความดีนั้นเป็นธาตุที่มีอยู่ภายใน ไม่ใช่มาจากภายนอก แต่ที่คนเราเกิดไม่ดี ไม่ใช่มาจากธรรมชาติของเขา แต่เพราะไม่เข้าใจกฎเกณฑ์ที่เป็นธรรมชาติเดิมของตน อันเกิดจากการไม่ได้เรียนรู้ หรือศึกษาจากขนบจารีตเดิมของตน เมื่อไม่เข้าใจจึงทำให้สิ่งไม่ดีเกิดขึ้น

สรุป ในปรัชญาตะวันออก ธรรมชาติของมนุษย์นั้นเชื่อว่าธรรมชาติมนุษย์นั้นดีบ้าง ชั่วบ้าง และชั่วอย่างเดียวหรือดีอย่างเดียวก็มี ถ้าเชื่อว่าธรรมชาติมนุษย์นั้นมีทั้งดีและชั่วก็ควรจะให้นักปกครองที่ดีช่วยแนะนำ แต่หากธรรมชาติมนุษย์

นั้นช่วงก็ควรจะมีการสร้างกฎ โดยกฎเกณฑ์นั้นเป็นไปตามประเพณีส่วนหนึ่ง ส่วนอีกด้านหนึ่งต้องมีการปรับเปลี่ยนให้เข้ากับยุคสมัยมากขึ้น และกฎเกณฑ์นั้นต้องมีเหตุผล สัมพันธ์กับกฎทางธรรมชาติ

วิเคราะห์และสรุป :

จากการศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ในปรัชญาตะวันตกมีประเด็นที่น่าสนใจ ๒ เรื่องคือ

๓.๑ เรื่องธรรมชาติมนุษย์ เป็นการวิเคราะห์ธรรมชาติของมนุษย์ในแบบวัตถุนิยม (objectivism) คือมองว่ามนุษย์ที่ประกอบด้วยกายและจิตเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ ทำให้มนุษย์นั้นมีลักษณะทางธรรมชาติที่ไม่เกี่ยวข้องกับความคิดของมนุษย์เอง ลักษณะดังกล่าวนี้ไม่มีปัญหาทางการเข้าใจแต่มีปัญหาทางด้านการตีความว่าใครจะให้ความสำคัญกับธรรมชาติด้านใดมากกว่านั้น ซึ่งก็เป็นปัญหาทางแนวคิดเป็นหลัก

๓.๒ แนวคิดของมนุษย์เกี่ยวกับธรรมชาติมนุษย์ เป็นการวิเคราะห์ธรรมชาติของมนุษย์ในแบบอัตถิวิสัย (Subjectivism) โดยพิจารณาไปที่มนุษย์ มีนักคิดในปรัชญาตะวันตกให้ความหมายของธรรมชาติมนุษย์ทั้งในแง่ดีและชั่ว บางสำนักก็ให้ความหมายว่าธรรมชาติมนุษย์นั้นชั่วร้าย บางสำนักก็เห็นว่าธรรมชาติมนุษย์นั้นดี เมื่อให้ความหมายแบบใดก็มีการโยงเข้ากับระบบจริยธรรมและคุณธรรมที่เป็นการเชื่อมโยงกันระหว่างสวรรค์กับมนุษย์ ระหว่างกฎทางธรรมชาติกับกฎของมนุษย์ และผู้ปกครองกับผู้ใต้ปกครอง โดยทั้งหมดต้องสอดคล้องกันในแง่ของการควบคุมความชั่วสามารถพัฒนาการให้มนุษย์ไปสู่เป้าหมายความเป็นมนุษย์ที่อยู่ร่วมกันเป็นสังคมอย่างมีความสุข ฉะนั้น เมื่อมนุษย์เป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ แม้จะสร้างกฎเกณฑ์ใดก็ตามก็ต้องอิงอาศัยธรรมชาติ ไม่มีกฎเกณฑ์ใดที่เหมาะสมหากกฎเกณฑ์นั้นไม่สอดคล้องกับธรรมชาติ

-ଶେଷ-

๔

ปัญหาเรื่องคุณค่าทางจริยะ

ในยุคสมัยกรีก มีเหตุการณ์เกิดขึ้นที่ศาลในเมือง ชายคนหนึ่งกำลังจะฟ้องพ่อตัวเองในข้อหาฆ่าคนตาย โซเครตีส (Socrates) รู้เข้าสอบถามความจริงได้ทราบวาพ่อของเขาได้ขังลูกจ้างที่ฆ่าลูกจ้างด้วยกันตายไว้ในบ่อน้ำด้วยไม่รู้จะทำอย่างไรจนเขาตาย พ่อชายคนนั้นรู้จึงจะไปฟ้องศาลให้ดำเนินคดีกับพ่อตัวเอง โซเครตีสจึงตั้งคำถามว่า การที่ลูกจะฟ้องพ่อฐานฆ่าคนตายนั้นจะเหมาะสมหรือไม่? เหตุผลหนึ่งที่โซเครตีสพูดถึงคือเรื่องความยุติธรรมที่ลูกชายมองว่าเป็นอันเดียวกับสิ่งที่ทำให้เทพเจ้ารักและชอบใจ กับความยุติธรรมที่เป็นของบริสุทธิ์ไม่เกี่ยวกับความพึงพอใจหรือไม่ แต่สำหรับโซเครตีสแล้ว เรื่องความยุติธรรมนั้นถือว่าเป็นจริงที่เป็นสากลไม่เกี่ยวกับเรื่องความรักที่เป็นเพียงความรู้สึกเท่านั้นจึงเป็นคนละเรื่องกัน^{๒๓๓} ชายคนนั้นให้คุณค่าความถูกต้องอย่างหนึ่ง ส่วนโซเครตีสก็พิจารณาคุณค่าไปอีกแบบหนึ่ง กลายเป็นปัญหาที่ถูกหยิบมาพิจารณาในเรื่องคุณค่าทางจริยะที่เข้ามาช่วยตรวจสอบอีกทีว่าารกระทำใดก็ตามว่าถูกหรือผิดกันแน่ ทั้งหมดนี้อาจไม่ใช่แค่ทฤษฎีการตรวจสอบความถูกต้องเท่านั้น แต่ยังเป็นเกณฑ์สำหรับพิจารณาว่าปัญหาที่เรากำลังตรวจสอบอยู่นั้น มีผู้เสนออะไรไว้บ้าง กว้างแคบอย่างไร

๔.๑ แนวคิดเรื่องคุณค่าทางจริยะ

แนวคิดเรื่องคุณค่าทางจริยะถือเป็นส่วนหนึ่งในการพิจารณาปัญหาด้านจริยศาสตร์ที่สำคัญ ตามที่ไฮเด็กเกอร์ (Martin Heidegger) เสนอว่าอะไรก็ตามที่มี

^{๒๓๓} อ่านรายละเอียดใน เปลโต, **โสกราตีส**, แปลโดย ส.ศิริรักษ์, พิมพ์ครั้งที่ ๘, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๕๓), หน้า ๖๘-๘๗.

คุณค่าหรือเป็นจริงขึ้นมาก็เพราะเราใส่ใจ (care) สิ่งนั้น^{๒๓๔} หากพิจารณาจากมุมมองนี้ คุณค่าอาจเป็นแค่เรื่องเฉพาะตนไป แต่แนวคิดนี้อาจไม่ได้รวมแค่แนวคิดแบบปัจเจก อย่างเดียว อาจรวมไปถึงทุกคนที่ให้ความสนใจร่วมกัน เหมือนประวัติศาสตร์ที่อาจเกิดขึ้นในช่วงเวลาที่เราหลายคนไม่มีส่วนร่วม และถ้าเราจะหาข้อสรุปต่อเรื่องนั้น เราทุกคนจำต้องสนใจเรื่องนั้นก่อน แล้วจึงร่วมวงกันถกเถียงถึงสิ่งเหล่านั้นว่าอะไรกันแน่ ที่เกิดขึ้นจริง ฉะนั้น ความใส่ใจนี้อาจเป็นเบื้องต้นที่นำไปสู่คุณค่าบางอย่างได้ ความใส่ใจนี้เองเป็นการพัฒนาเรื่องคุณค่าระหว่างแนวคิดตะวันตกกับตะวันออก ตามข้อมูลที่เราจะลองมาค้นหากันต่อไป

๔.๑.๑ แนวคิดเรื่องคุณค่าในปรัชญาตะวันตก การอธิบายเรื่องคุณค่า (value) เริ่มต้นจากความสนใจสิ่งใดสิ่งหนึ่ง กล่าวคือ ถ้าเราเป็นคนชอบหนังสือ หนังสือนั้นก็จะมีคุณค่าสำหรับเรา ส่วนคนที่ไม่ชอบหนังสือ เขาจะมองคุณค่าหนังสือต่างออกไป และคุณค่านั้นไม่ได้เปลี่ยนไปตามความสนใจของผู้คนเท่านั้น แต่ยังขึ้นอยู่กับเวลาอีกด้วย กล่าวคือ อาหารนั้นจะมีคุณค่าก็เวลาเราหิว ณ ขณะใดก็ตามที่เราอิ่มแล้วคุณค่านั้นก็ลดน้อยลง หรือผู้คนไม่ลืงเลจะเข้าร่วมกับกองทัพพันธมิตรเพื่อสู้รบกับเยอรมันในสงครามโลก เมื่อความอดอยากระบดไปทั่ว ดิวอี้ (John Dewey) กล่าวว่า "คุณค่าเชื่อมต่อกับความชอบโดยธรรมชาติ แม้ไม่ใช่กับทุกคนจะชอบเหมือนกัน แต่การตัดสินคุณค่านั้นขึ้นอยู่กับความเห็นชอบของทุกฝ่าย ภายหลังการทดสอบระหว่างความสัมพันธ์กับสิ่งที่ทุกคนเชื่อถือ"^{๒๓๕} คุณค่าจึงเป็นคุณสมบัติที่ได้

^{๒๓๔} Joshua Rothman, *Is Heidegger Contaminated by Nazism*, (online) <http://www.newyorker.com/books/page-turner/is-heidegger-contaminated-by-nazism>, 28 April 2014.

^{๒๓๕} John Dewey, *The Quest for Certainty*, p.264 อ้างใน Ram Nath Sharma, *Problems of Philosophy*, Second Revised Edited, p.376.

จากการประเมินสิ่งใดสิ่งหนึ่ง^{๒๓๖} และสิ่งนั้นเปลี่ยนไปเมื่อเจตจำนงเปลี่ยนไป แนวคิดนี้จึงผสมกันระหว่างเรื่องปัญญาและศรัทธา เพราะมีบางครั้งเมื่อเกิดภัยแล้งขึ้น และมนุษย์ไม่สามารถทำอะไรให้ดีขึ้นได้ พระเจ้าอเล็กซานเดอร์ก็ยอมจะเข้าโบสถ์เพื่อสวดมนต์วิงวอนพระเจ้าให้ช่วยเหลือ^{๒๓๗} การแก้ปัญหาเหล่านี้ขึ้นอยู่กับความสนใจในคุณค่าที่แตกต่างกันไป

นักปรัชญาได้เสนอแนวคิดเกี่ยวกับทฤษฎีคุณค่าผ่านแนวคิด ๓ เรื่อง^{๒๓๘}

ก) คุณค่าทางกาย (Physical value) คือคุณค่าระดับต่ำสุด คุณค่าดังกล่าวสอดคล้องกับความต้องการทางกาย เช่น ความหิว เป็นต้น ถ้าเราเพียงแต่กินเพื่อตอบสนองความต้องการทางกายก็เป็นการให้คุณค่าทางกายเท่านั้น แต่ถ้าเราพิจารณาอาหารเช่นเดียวกับที่พระภิกษุพิจารณาว่าการกินนี้เป็นไปเพื่ออะไร ไม่ใช่เพื่อความเพลิดเพลินสนุกสนาน เป็นต้น จึงเป็นการยกคุณค่าเป็นทางด้านจิตวิญญาณที่สูงขึ้นไปอีก

ข) คุณค่าทางเศรษฐกิจ (Economic value) สุขภาพและเงินทองถือว่าเป็นสิ่งสำคัญที่ชีวิตเราต้องการ ฉะนั้น สิ่งเหล่านี้จึงมีคุณค่าอย่างมากในการเปลี่ยนแปลงคุณค่าต่างๆ ในสังคม เช่นการทำงาน ถ้าเราทำเพื่อเงินก็จะให้คุณค่ากับเงินแค่นั้น แต่ถ้าเราทำเพราะเป็นหน้าที่ ถือว่าเป็นการยกระดับไปสู่คุณค่าทางจิตวิญญาณ

ค) คุณค่าทางด้านจิตวิญญาณ (Spiritual value) คุณค่านี้เป็นคุณค่าสูงสุดที่เกี่ยวข้องกับเรื่องความจริง ความงามและความดี ในการพิจารณาเรื่องความดีทางจริยศาสตร์ กรณีความดีมีคุณค่าทางจริยธรรมหรือไม่ โดยคำว่า "ดี" นั้นเป็นการพูดขึ้นเพื่อยกย่องบางสิ่งบางอย่าง ตรงนี้มีนักปรัชญาบางคนที่ปฏิเสธประโยคที่ว่า "X

^{๒๓๖} ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๑๐๔.

^{๒๓๗} Ram Nath Sharma, *Problems of Philosophy*, Second Revised Edited, p.375.

^{๒๓๘} Ibid., p.380

เป็นสิ่งดี" หรือ "X คือความดีขั้นพื้นฐาน" เป็นคำพูดที่จริงหรือเท็จก็ได้ เช่นเดียวกับวาทกรรมทางจริยศาสตร์แบบอื่นๆ เพราะคำที่เอ่ยออกมานั้นไม่ได้มีคุณค่าที่แท้จริงเป็นแต่บอกถึงทัศนคติทางอารมณ์ที่ต้องการจะสรรเสริญหรือยกย่องบางสิ่งบางอย่างเท่านั้น

ขณะที่นักปรัชญาอีกกลุ่มมองว่าประโยคนี้แม้จะสามารถแสดงข้อเท็จจริงได้ แต่ไม่เห็นด้วยที่จะไปเพิ่มค่าหรือให้ความหมายเชิงคุณค่ากับกับประโยคนั้นว่า "ดีมาก" หรือ "เลวมาก" เพราะคำว่า "ดี" นั้นแค่สื่อไปถึงคำว่า "ง่าย" และคำนี้ก็ไม่ใช่สิ่งที่มาจากรธรรมชาติ แต่ขึ้นอยู่กับบุคคล คำว่า "ดี" หรือ "ง่าย" ขึ้นอยู่กับความถูกต้องของแต่ละคน "ดี" จึงเป็นการแสดงออกอย่างมีเงื่อนไข เพราะ "ดี" จำเป็นต้องสัมพันธ์กับสิ่งอื่นจึงจะเกิดความหมายได้ กรณีที่เราเรียกว่า "คนดี" จำเป็นต้องอ้างถึงการทำความดี เช่น ขับรถถูกกฎจราจร บริจาคทรัพย์ช่วยเหลือคนประสบภัยน้ำท่วม เป็นต้น นักปรัชญากลุ่มนี้ถือว่า "คุณค่าของ X เป็นความดีที่อยู่ภายใน" จึงไม่สามารถวิเคราะห์ได้ด้วยเงื่อนไขทางจริยศาสตร์ แต่ก็มีนักคิดกลุ่มธรรมชาตินิยม (naturalism) ที่ถือว่า "ดีเป็นแค่คุณค่า" หมายถึง "ดีเป็นเพียงวัตถุที่ถูกสนใจ" อธิบายถึงคุณค่านี้ว่า "หากคุณสนใจอะไรว่าดี สิ่งนั้นก็กลายเป็นความดีได้ ไม่ว่าจะเป็นความดีด้านศาสนาและวิทยาศาสตร์" ทั้งหมดนี้ล้วนเป็นไปตามประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสทั้งสิ้น^{๒๓๙}

คุณค่าทางจริยะ (Ethical value) จึงสรุปอยู่ภายใต้เงื่อนไข ๒ ระดับคือ

๔.๑.๑.๑ คุณค่าจริยะแบบอัตวิสัย มาจากแนวคิดแบบสัมพัทธนิยมทางจริยศาสตร์ (Ethical Relativity) ซึ่งนักคิดกลุ่มนี้ เช่น เวสเตอร์มาร์ค (Edward Westermarck) เชื่อว่า จริยศาสตร์ไม่มีกฎเกณฑ์ (Ethics Is Not Normative) เขาพยายามแย้งความคิดของกลุ่มวัตถุวิสัย (objectivity) ที่เชื่อว่าความดีเป็นสิ่งสมบูรณ์ภายนอก เพราะวัตถุวิสัยนั้นเกิดขึ้นจากการค้นพบจึงถูกกำหนดเป็นหลักการทางศีลธรรมหรือกฎระเบียบที่สมเหตุสมผล แต่กลุ่มวัตถุวิสัยกลับมองว่าวัตถุในที่นี่

^{๒๓๙} Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, second edition, p.950.

หมายถึงสิ่งที่มีอยู่จริงนอกเหนือจากการอ้างอิงใดจากจิตใจมนุษย์ โดยวัตถุดังกล่าวถูกเรียกว่า “ดีหรือเลว” “ถูกหรือผิด” ไม่เกี่ยวกับสิ่งที่มนุษย์คิดว่า “ดีหรือเลว” “ถูกหรือผิด” ทำให้เรามองเรื่องคุณธรรมเป็นเรื่องถูกและผิดแตกต่างไปจากความคิดที่เป็นจริงและสมเหตุสมผล หากเชื่ออย่างกลุ่มวัตถุนิยมนี้จะทำให้การตัดสินทางศีลธรรมไม่มีทางจะถูกต้องได้เลย เพราะความเห็นของผู้พิพากษาหรือคนทั่วไปอาจเห็นต่างกันได้ไม่สิ้นสุด เมื่อวิธีทางแห่งความยุติธรรมถูกอ้างผ่านวัตถุนิยมก็ทำให้เหตุผลของมนุษย์ไม่สามารถตัดสินอะไรว่าถูกผิดได้^{๒๔๐}

แนวคิดคุณค่าอัตวิสัยขึ้นไปที “สิทธิ” ที่ทุกคนมีซึ่งเป็นสิทธิทางธรรมชาติที่จะปฏิบัติตามใจของตนเอง และหากมีการขัดขวางการกระทำของเขา นั่นก็คือการละเมิดสิทธิ ฉะนั้น การตัดสินทางคุณธรรมของใครก็ตามจะกระโดดข้ามจากการรับรู้ทางจริยธรรมของบุคคลนั้นไปไม่ได้ โดยใครจะตัดสินการกระทำของคนอื่นได้ต้องมองจากมุมมองของพวกเขาเท่านั้น เพราะการกระทำของใครก็ตามล้วนต่างกันไปในเวลาหรือสถานการณ์ต่างๆ ซึ่งสร้างความพอใจหรือไม่พอใจ พอใจมากหรือน้อยต่างกันไป ถ้าพอใจก็ถือว่าดี ไม่พอใจก็ถือว่าเลว โดยคำทางศีลธรรมหรือคุณค่าทางความประพฤติเป็นเพียงคำที่แสดงให้เห็นถึงความพอใจหรือไม่พอใจ ไม่ได้ระบุถึงคุณค่าที่มีอยู่จริง เพราะคุณค่านั้นไม่มีและระบุไม่ได้ การตัดสินคุณค่าว่าดีหรือชั่วจึงเป็นเพียงคำบรรยายความรู้สึกหรือแสดงความรู้สึกเท่านั้น ฉะนั้น ความเข้าใจว่าคุณค่าทางจริยธรรมมีอยู่จริง และเป็นสิ่งตายตัวเป็นความหลงผิด คุณค่าทางจริยธรรมเป็นอัตวิสัย (subjective) ขึ้นกับอารมณ์ของแต่ละคนเป็นสำคัญ^{๒๔๑}

แต่ก็อาจมีข้อขัดแย้งถึงการตัดสินคุณค่าทางจริยธรรมที่อาจไม่มีข้อยุติได้ นักคิดอัตวิสัยโต้แย้งว่า ที่จริงจิตสำนึกทางคุณธรรมของเราเป็นรัฐธรรมนูญทางจิตใจที่อยู่

^{๒๔๐} Edward Westermarck, “Ethics Are Relative”, in **Introduction to Ethical Studies An Open Source Reader** , Ed. by Lee Archie John G. Archie, August 2003, p.39, [ออนไลน์] , <http://philosophy.lander.edu/ethics/ethicsbook.pdf> (August 2003).

^{๒๔๑} อ่านรายละเอียดใน ปรีชา ช่างขวัญยืน, **ปรัชญากับวิถีชีวิต**, หน้า ๙๓.

ในแต่ละคน หรือพูดง่ายๆ ก็คือ คนเราทุกคนมีจิตสำนึกทางคุณธรรมอยู่แล้ว ความพึงพอใจจึงก่อเกิดจากคุณธรรมเหล่านั้น เช่น เมื่อเกิดไฟไหม้หรืออุทกภัย เรารู้สึกเจ็บปวดและเห็นอกเห็นใจคนเหล่านั้น เป็นต้น ทำให้เราสามารถเชื่อมั่นได้ถึงกฎเกณฑ์ทางศีลธรรมที่ตามมาของนักอัตวิสัยว่าสามารถทำได้สอดคล้องกับข้อเท็จจริงทางสังคมหรือประสบการณ์ได้ โดยเฉพาะกฎหมายที่ใช้ควบคุมคนที่ยังไม่นั่งลงในศีลธรรม หรืออารมณ์อยู่เหนือเหตุผลให้อยู่ในความสงบได้ ฉะนั้นแนวคิดอัตวิสัยจึงอยู่ในทุกสังคมและแนวคิดทางวัฒนธรรมที่ยอมรับร่วมกันว่าอะไรดีหรือเลวนั่นเอง

นักคิดฝ่ายอัตวิสัยเริ่มต้นด้วยการตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับคุณค่าทางศีลธรรมนั้นเป็นแค่ความรู้สึกส่วนตัว เพราะไม่ได้เปลี่ยนแปลงความจริงที่เป็นวิทยาศาสตร์ให้ถูกหรือผิดได้ แต่วิทยาศาสตร์ต่างหากที่สามารถกำหนดคุณค่าบางอย่างได้ และการเอื้อประโยชน์แก่มนุษย์ให้มีความสุข รวมถึงอาจเป็นประโยชน์แก่การปฏิบัติทางศีลธรรมด้วยซ้ำ กล่าวคือ หากไม่มีวิทยาศาสตร์เราอาจไม่มีอาหารสำหรับกินได้ตลอดปี หรือไม่สามารถสร้างวิทยาการทางแพทย์ให้ก้าวหน้าได้ และวิทยาศาสตร์เองก็อาจกลายเป็นส่วนหนึ่งของระบบจริยธรรม โดยศึกษาผ่านหลักจิตวิทยาเพื่อพิสูจน์ความจริงทางใจเราว่าคุณธรรมมีอยู่จริง^{๒๔๒}

นักอัตวิสัยพยายามนำเสนอการไม่ละเลยต่อความรู้อันเป็นเหตุเป็นผลที่มนุษย์คิดค้นขึ้น เพื่อให้สอดคล้องกับสังคมที่เปลี่ยนแปลงไปตลอดเวลา เพราะหากประเมินค่าทางศีลธรรมแล้วก็ล้วนแต่เต็มไปด้วยอารมณ์ความรู้สึก และความรู้สึกมีความแตกต่างกันอาจนำไปสู่ความสงสัยได้ถึงเหตุผลว่าความประพฤติแบบเดียวกันจะทำให้คนสองคนเกิดความรู้สึกเห็นชอบหรือไม่เห็นชอบด้วยในระดับที่เท่ากันได้หรือไม่^{๒๔๓}

^{๒๔๒} Edward Westermarck, “Ethics Are Relative”, in **Introduction to Ethical Studies An Open Source Reader**, Ed. by Lee Archie John G. Archie, August 2003, p.46.

^{๒๔๓} ปรีชา ช่างขวัญยืน, **ปรัชญา กับวิถีชีวิต**, หน้า ๙๕.

๔.๑.๑.๒ คุณค่าจริยะแบบวัตถุนิยม เป็นแนวคิดที่แย้งกับคุณค่าทางอัตวิสัย โดยถือว่า ดีชั่ว ถูกหรือผิด หรือค่าทางจริยะเป็นสิ่งตายตัว เพราะหากคุณค่าเหล่านี้เป็นไปตามความรู้สึกพอใจหรือไม่พอใจของคนหรือของสังคม หรือสภาพแวดล้อม เท่ากับยอมรับว่าไม่มีค่าดี ไม่มีค่าชั่ว เพราะสิ่งที่เราเรียกว่าดีในวันนี้ วันต่อไปอาจกลายเป็นความชั่วก็ได้ ความดีหรือความชั่วจึงไม่ได้ขึ้นกับการกระทำหรือผู้กระทำ เพราะหากความดีชั่วถูกผิดไม่มีความหมายตายตัว คนเราก็ไม่จำเป็นต้องทำดีหรือเป็นคนดี เพราะหากการทำดีเป็นแค่เรื่องความพอใจ หรือทำดีเพื่อให้สังคมยอมรับ ไม่ใช่ทำดีเพราะเป็นสิ่งที่ดี แต่คนที่ทำดีส่วนมากไม่ได้เชื่อเช่นนั้น คนที่ทำดีเพราะคิดว่าเป็นสิ่งดี โดยไม่ได้ปรารถนาสิ่งตอบแทนใดๆ คนเหล่านี้มิใช่ไม่รู้ว่าคุณค่ามีความพอใจไม่พอใจต่างกัน สังคมให้คุณค่าที่ต่างกันไปด้วย แต่เขาไม่เห็นว่าคุณค่าเหล่านี้เพียงพอที่จะยอมรับว่าคุณค่าดีแท้ไม่มีอยู่ หรือความดีเป็นแค่เรื่องสัมพันธ์หรือเป็นอัตวิสัยเท่านั้น^{๒๔๔}

แต่นักคิดฝ่ายวัตถุนิยมได้ตั้งข้อสงสัยว่า "คำถามหนึ่งของนักคิดอัตวิสัยก็คือการกระทำเดียวกันสามารถเป็นไปได้ทั้งถูกและผิดในเวลาเดียวกัน หรือเคยถูกในเวลาหนึ่งและผิดในเวลาอื่น" ซึ่งนักคิดคุณค่าจริยะทางวัตถุนิยมอย่างมัวร์ (G. E. Moore) ได้แสดงถึงปัญหาดังกล่าว โดยอ้างถึงการตัดสินทางจริยะว่าถูกหรือผิดกรณีในศาลจะมีการอ้างถึงการโต้แย้งที่แตกต่างกันซึ่งทั้งสองฝ่ายอาจอ้างว่าตนเองถูก แต่ในหลักสากลจะไม่สามารถตัดสินได้พร้อมๆ กันว่า ถูกต้องทั้งสองฝ่าย ต้องมีแนวคิดหนึ่งถูกและอีกฝ่ายผิดเสมอ และอีกอย่างถ้าการกระทำที่เหมือนกันกลับถูกตัดสินให้เป็นที่ถูกและผิด ก็จะไม่มิลักษณะการกระทำที่ถูกและผิดชัดเจนเช่นกัน

แนวคิดแบบอัตวิสัยจึงทำให้ปัญหาเรื่องการกระทำเดียวกันเป็นได้ทั้งผิดและถูก ทำให้ยากต่อการพิจารณาถึงคำว่า "ถูก" และ "ผิด" แต่หากเราเชื่อมั่นในใจว่ามีความจริงที่แท้อยู่ การกระทำบางอย่างของใครคนใดคนหนึ่งจะอ้างไปถึงความถูกผิดที่อยู่ในความรู้สึกของเขาเอง และเมื่อเรายืนยันว่าการกระทำนั้นถูกต้องจากสิ่งที่อยู่

^{๒๔๔} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๙๕-๙๖.

ภายในใจเรานั้น ย่อมตรงกันกับธรรมชาติของความรู้สึกที่ชัดเจนไม่ใช่อ้างอิงจากสิ่งภายนอกที่บอกว่าถูกแต่อย่างใดทั้งสิ้น ฉะนั้น ทุกการกระทำที่ถูกหรือผิด ดีหรือชั่วได้อ้างถึงความรู้สึกจริงแท้ที่อยู่ในใจผู้กระทำ แม้จะตัดความรู้สึกภายนอกออกไป บทสรุปก็ต้องตรงกันระหว่างความรู้สึกดีกับข้อเท็จจริงที่ปรากฏออกมา แต่หากยอมรับความถูกผิดเป็นเรื่องของแต่ละสิ่งแวดล้อมหรือที่หนึ่งผิดที่หนึ่งถูกจะเกิดการขัดแย้งอย่างรุนแรงทางความคิดเช่นกัน^{๒๔๕}

ข้อโต้แย้งของมัวร์ (G. E. Moore) ช่วยชี้ให้เห็นข้อสรุปว่าการกระทำเดียวกันและเหมือนกันบ่อยครั้งกลายเป็นทั้งถูกและผิดได้ แต่ต้องมีการพิจารณาปัญหานี้อย่างเป็นระบบดังนี้

๑) ถ้าเมื่อใดก็ตามที่เราตัดสินการกระทำผ่านความรู้สึกว่าเป็นจริงและถูกต้อง เราต้องเข้าใจก่อนว่าอะไรคือจริงและถูกต้อง และสิ่งนั้นต้องเป็นจริงหรือถูกต้องสำหรับคนอื่นด้วย ไม่มีอะไรเป็นจริงได้ในความรู้สึกของเราเพียงคนเดียวเท่านั้น เพราะเมื่อมีใครก็ตามมาพิพากษาการกระทำนั้นว่าถูกต้อง เขาก็ตัดสินเพียงความรู้สึกของเขาคนเดียวเช่นกัน แต่ละคนล้วนมีความถูกต้องเป็นมาตรฐานต่างกันไป

ฉะนั้น เมื่อใดก็ตามที่เรามีความรู้สึกต่อการกระทำใดก็ตามว่าถูกต้องนั้น ก็เป็นจริงสำหรับเราคนเดียว แต่เมื่อใดมีคนอื่นรู้สึกรู้ว่าการกระทำนั้นผิด ก็อาจมีข้อสรุปที่ตั้งเป็นข้อสงสัยไว้ก่อนว่า "สิ่งหนึ่งหรือการกระทำอย่างเดียวกันอาจเป็นได้ทั้งถูกหรือผิด" ซึ่งถูกหรือผิดนั้นยังไม่สามารถสรุปได้ว่าจริงหรือไม่ ต้องตรวจสอบด้วยความจริงที่ไม่ขึ้นอยู่กับความพึงพอใจของคนมาช่วยยืนยันว่าความถูกหรือผิดอีกที โดยความจริงนั้นต้องไม่ขึ้นอยู่กับการตัดสินใจหรือความพอใจของใครคนใดคนหนึ่ง

๒) ความจริงแบบอัตวิสัยหรือแบบสัมพัทธ์นี้เป็นความจริงที่เกิดจากการสังเกตอย่างเดียว ซึ่งยากจะปฏิเสธได้ว่าสิ่งเดียวกันที่เกิดจากความรู้สึกของคนแต่ละ

^{๒๔๕} G. E. Moore, "The Objectivity of Moral Judgements" in **Introduction to Ethical Studies An Open Source Reader** by Lee Archie John G. Archie, August 2003, p.50-51, [ออนไลน์] , <http://philosophy.lander.edu/ethics/ethicsbook.pdf> (August 2003).

คนนั้นแตกต่างกัน ทำให้กรณีคนสองคนมีความคิดและความรู้สึกที่แตกต่างกันไปกับการกระทำเดียวกัน ขณะที่คนหนึ่งมีความรู้สึกต่อการกระทำส่วนอีกคนไม่มี แต่ถ้าเรามองความแตกต่างระหว่างมนุษย์ในแต่สังคม การพิจารณาการกระทำซึ่งได้รับการยอมรับว่าถูกหรือผิด ก็อาจเกิดความสงสัยได้ว่าในบางสังคมการกระทำที่ได้รับการยกย่องว่าดี แต่เรากลับมีความรู้สึกไม่พอใจเพราะไม่เข้ากับหลักศีลธรรมที่อยู่ในใจ อาจทำให้เกิดการล้มเหลวต่อการกระทำบางอย่าง เช่น การกระทำที่ผิดต่อหลักศีลธรรมดังกรณีการประหารนักโทษที่ก่อคดี แต่กลับได้รับการอนุญาตว่าถูกต้อง ทั้งที่การฆ่าผิดต่อศีลธรรม แต่นักโทษที่ทำความผิดหนักจะถูกลงโทษหนักเช่นกัน หรือกรณีทหารที่ต้องรับผิดชอบประเทศจำเป็นต้องฆ่าศัตรูก็ถือว่าเป็นความถูกต้องอีกเช่นกัน

ในมุมมองนี้กฎเกณฑ์บางอย่างอาจต้องถูกพิจารณาถึงความถูกหรือผิดที่สอดคล้องกับความจริงที่สังคมยอมรับได้ อยู่ในเกณฑ์ที่พอดีไม่มากจนเกินไป โดยวัดจากตัวสังคมส่วนหนึ่งที่ยอมรับได้ และอาจต้องอ้างอิงความถูกหรือผิดที่จริงแท้ด้วยเพื่อให้เกิดความเหมาะสมและสมดุลยิ่งขึ้น อย่างไรก็ตาม กฎเกณฑ์ทั้งหมดก็ยังไม่อาจละเลยความถูกผิดที่เป็นความจริงสูงสุดที่อาจไม่ขึ้นอยู่กับการตัดสินใจของสังคมด้วยเช่นกัน

นักคิดกลุ่มวัตถุนิยมเชื่อมั่นว่าคนไม่สามารถตัดสินการกระทำว่าถูกหรือผิดได้ เพราะทุกการกระทำล้วนตั้งอยู่บนสมมติฐานของแต่ละสังคมที่ยืนยันว่าการกระทำนั้นถูกต้อง แต่ในสังคมอื่นอาจพิพากษาว่าผิด ส่วนเรื่องความรู้สึกต่อความถูกต้องก็อาจกลายเป็นข้อสงสัยได้ แม้เขาจะรู้สึกว่าการกระทำนั้นผิด แต่สังคมอาจตัดสินไปว่าถูก ทำให้เกิดปัญหาตามมาว่า คนเราไม่อาจตัดสินการกระทำตัวเองได้ว่าถูกหรือผิดและมีสิทธิจะสงสัยในสิ่งที่ตนเองทำว่าอาจถูกก็ได้ ผิดก็ได้ ตราบเท่าที่ยังไม่มีการพิสูจน์ความจริงออกมาทางสังคม^{๒๔๖}

^{๒๔๖} G. E.Moore, “The Objectivity of Moral Judgements”, in **Introduction to Ethical Studies An Open Source Reader**, Ed. by Lee Archie John G. Archie, August 2003, pp.54-55.

ต่อข้อสงสัยดังกล่าวทำให้เกิดข้อถกเถียงถึงผลของการกระทำนั้นอาจเป็นไปได้ในสองแนวทางคือถูกก็ได้หรือผิดก็ได้ ในมุมมองของพุทธปรัชญาเถรวาทถือว่าเรื่องนี้ต้องพิจารณาในแง่ของความเป็นสมมติและปรมาัตถ์ เพราะข้อเท็จจริงหนึ่งของมนุษย์จะเริ่มต้นด้วยความอยาก เช่นอยากได้อาหาร ความเป็นอยู่ที่สุขสบาย ชื่อเสียงเกียรติยศ สิ่งเหล่านั้นถือว่าเป็นสิ่งที่ดี และการกระทำที่ทำให้ได้สิ่งเหล่านั้นมาก็กลายเป็นความดีไปด้วย

ความอยากนั้นทำให้มนุษย์ต้องดิ้นรนทำงานเพื่อแสวงหาสิ่งเหล่านั้นมา เพราะถ้าร่างกายขาดปัจจัย ๔ คืออาหาร เสื้อผ้า ที่อยู่อาศัย ยารักษาโรค ก็จะทำให้เกิดความทุกข์แก่ร่างกายได้ เราจึงต้องทนลำบากเพื่อหาสิ่งเหล่านั้นมา พุทธปรัชญาเถรวาทจะสอนให้คนแสวงหาวัตถุเท่าที่จะไม่ทำให้เกิดความทุกข์ทางกายเท่านั้น แต่ก็ไม่สอนไม่ให้คนบริโภคเกินความจำเป็น เพราะยังมีความสุขทางใจที่ต้องอาศัยการละความสุขทางกายก่อน

เมื่อพิจารณาจากหลักการข้างต้นจะพบลักษณะสิ่งที่ดีหรือชั่ว ๒ เกณฑ์คือ

ก) แ่งสมมติ เป็นการพิจารณาว่าดีหรือชั่วว่าเป็นแค่ชื่อ ไม่ได้มีอยู่แบบวัตถุวิสัยแต่อย่างใด เป็นเพียงสมมติเท่านั้น

ข) แ่งปรมาัตถ์ เป็นการพิจารณาว่าดีหรือชั่วเป็นวัตถุวิสัย มีอยู่แบบนั้น ไม่ใช่สมมติ

เราจะพิจารณาทั้งสองสิ่งนี้ได้ชัดเจนขึ้นผ่านการกระทำ (กรรม) เพราะกรรมนั้นถูกเรียกว่า กรรมนิยาม คือ กฎธรรมชาติเกี่ยวกับพฤติกรรมของมนุษย์ คือ กระบวนการให้ผลของการกระทำ^{๒๔๗} โดยกรรมนั้นมีองค์ประกอบคือกิเลส กรรมวิบาก เป็นกฎเกณฑ์ที่มีอยู่แบบนั้น เป็นความจริงแบบวัตถุวิสัย แต่เมื่อมีบุคคลเข้าทำกรรม จะมีแรงผลักดันทางด้านกิเลสเสมอ และมีวิบาก (ผลกรรม) ติดตามมา แต่

^{๒๔๗} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**, ออนไลน์ http://www.84000.org/tipitaka/dic/d_item.php?i=223 (๙ เมษายน ๒๕๖๐).

สำหรับพระอรหันต์กลับพิจารณาในแง่ของกรรมคือการกระทำเท่านั้น ไม่ได้พิจารณาที่กิเลสและวิบาก ดังกรณีพระจักขุบาล ท่านเป็นพระอรหันต์ แต่มองไม่เห็น วันหนึ่งท่านจงกรมแล้วเหยียบแมลงตายเป็นจำนวนมาก จนพระภิกษุไปถามพระพุทธองค์ว่า “พระจักขุบาลจงกรมเหยียบสัตว์ตายจำนวนมาก” พระพุทธองค์ตรัสว่า “ขึ้นชื่อว่าเจตนาจะฆ่าสัตว์ของพระอรหันต์ไม่มี” “แล้วกรรมอะไรทำให้ท่านตาบอด” พระพุทธองค์จึงเล่ากรรมที่พระจักขุบาลทำในอดีตชาติที่ทำให้ตาบอดจากการรักษา ชาตินี้จึงตาบอดพร้อมตรัสว่า “ภิกษุทั้งหลาย กรรมที่บุตรของเราทำแล้วในกาลนั้น ติดตามเธอไปข้างหลังๆ จริงอยู่ ขึ้นชื่อว่า บาปกรรมนี้ย่อมตามผู้ทำไป เหมือนล้ออันหมุนตามรอยเท้าโค พลีพท์ คือโคที่เขาเทียมเกวียนบรรทุกสินค้า ตัวเข็นธนูจะไปอยู่”^{๒๔๘}

แห่งหนึ่งการที่ท่านเดินเหยียบสัตว์ถือว่าผิดตามหลักกรรม แต่เมื่อโยงกับกิเลสถือว่าไม่มี ทำให้วิบากไม่มี ขณะที่กรรมที่ท่านทำในอดีตมีกิเลส และทำกรรม จึงได้รับวิบากที่ไม่ดีจนทำให้ตาบอด ซึ่งไม่เกี่ยวหรือสัมพันธ์กับสิ่งที่ท่านเป็นพระอรหันต์ แต่สัมพันธ์กับความเป็นปุถุชน ฉะนั้น การกระทำที่ดีหรือชั่วถ้ามองด้วยวิสัยของปุถุชน จะมีการตามบัญญัติผลตามมาเสมอ เช่นที่พระภิกษุเห็นแบบสมมติว่าพระจักขุบาลเดินเหยียบสัตว์ตายต้องได้รับผล เหมือนการที่ท่านตาบอดก็เพราะผลกรรม แต่พระพุทธองค์กลับมองในแง่ของปรมาต্মว่า พระอรหันต์ไม่มีเจตนา จึงไม่มีผล ฉะนั้น การพิจารณาแบบนี้ทำให้พิจารณาได้ว่าดีหรือชั่วนั้นเป็นวัตถุวิสัย มีกฎมีเกณฑ์ที่ดีและชั่วชัดเจนในแง่ปรมาต্ম แต่เมื่อพิจารณาในแง่สมมติที่สัมพันธ์กับปุถุชนก็ดูว่าจะกลายเป็นการตัดสินไปตามที่ปรากฏ

ดูเหมือนว่าการมองแบบนี้จะทำให้สังคมมองดีหรือชั่วในความหมายแบบสัมพัทธนิยม แม้ด้านหนึ่งดีหรือชั่วจะมีการพิจารณาได้ว่าเป็นสิ่งสากลก็จริง แต่ก็อาจไม่ใช่สิ่งสมบูรณ์ตามความคิดของสัมบูรณ์นิยม แต่พิจารณาในแง่ของสิ่งที่ควรหรือไม่

^{๒๔๘} อรรถกถาพุทธทศนิกาย ธรรมบท ยมกวรรค, ออนไลน์

ควรทำเท่านั้น คือ ถ้าทำได้ก็เป็นสิ่งที่ดีในตัว (intrinsic good) พิจารณาในแง่การดำเนินชีวิตไปสู่ความจริงสูงสุดก็เป็นวิถีทาง (means) และเป็นความดีนอกตัว (extrinsic good)^{๒๔๙}

อาจารย์ปรีชา ช้างขวัญยืนนำเสนอว่าค่าทางจริยะเป็นสัมพัทธ์คือค่าทางจริยะไม่ได้มีอยู่จริง เป็นเพียงแต่สมมติขึ้นตามแต่ใจคนหรือสังคมต้องการ ส่วนค่าทางจริยะแบบสัมบูรณ์คือทางจริยะมีอยู่จริง ดีชั่วมีจริง ให้ผลจริง ตัดสินได้จริงอย่างเป็นสากล หากมองในกรอบของสัมพัทธนิยมก็เห็นแต่ตัวอย่างของกรณีที่ดีชั่วเป็นเรื่องส่วนบุคคล เป็นเรื่องแต่ละสังคม บอกไม่ได้ว่าความคิดของใครหรือสังคมใดดีกว่ากัน สังสอนอบรมสืบต่อกันไปในกลุ่มสังคมผ่านกฎหมายและประเพณี

หากมองในกรอบของสัมบูรณ์นิยมจะเห็นกฎเกณฑ์เหล่านี้สามารถเปรียบเทียบ ได้แย้ง ทำให้มีการเลือกได้ว่าอะไรดีกว่ากัน หากใช้เหตุผล ใช้ปัญญาอย่างเต็มที่ก็สามารถเข้าถึงความดีแท้ ๆ หรือความชั่วแท้ ๆ ได้ เราจะเห็นได้การทำแบบนั้นช่วยให้เกิดความเข้าใจเพิ่มขึ้น เห็นทั้งส่วนที่ไม่ถูกต้องและที่ถูกต้องมากขึ้น แม้เราไม่ได้ความเห็นพ้องต้องกันเป็นเอกฉันท์ แต่ความเข้าใจที่เพิ่มขึ้นก็แสดงว่าความเป็นวัตถุวิสัยของค่าทางจริยะมีอยู่^{๒๕๐}

แต่ในมุมมองของนักคิดแบบฟูโกต์ (Michel Foucault) กลับเห็นต่างออกไป โดยเขามองว่าความพยายามในการวิเคราะห์ทางวาทกรรมใดก็ตามช่วยเปิดเผยให้เห็นว่ามนุษย์เป็นเพียงร่างทรงที่ตอกย้ำและผลิตซ้ำกฎเกณฑ์ของสิ่งที่พูด มากกว่าจะสร้างระบบหรือกฎเกณฑ์ใหม่ขึ้นมา โดยลักษณะปัญหานี้เกิดขึ้นในการนำเสนอแนวคิดเรื่องหลักจริยะ (ethics) ในยุคกรีกและโรมันและชาวคริสต์ โดยฟูโกต์ไม่ได้ให้ความสนใจลักษณะคำสอนที่เป็นนามธรรม แต่มุ่งไปที่คำถามทางศีลธรรมโดยแนวคิดของชาวคริสต์กลายเป็นพื้นฐานที่ทำให้เกิดความบกพร่องทางศีลธรรม (Ethical

^{๒๔๙} ศ.ปรีชา ช้างขวัญยืน, **ปรัชญากับวิถีชีวิต**, หน้า ๑๐๑-๑๐๒.

^{๒๕๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๙๘-๙๙.

error)^{๒๕๑} กล่าวคือชาวกรีกจะมุ่งไปที่ความสุขจนขาดศีลธรรมและเสรีภาพ เพราะหลักจริยะควรเป็นการเรียนรู้ด้วยตัวเอง ซึ่งการเรียนรู้เองนั้นต้องการผู้นำ

ส่วนชาวโรมันจะมุ่งไปที่ความสุข แต่พวกเขาจะแสดงให้เห็นถึงอันตรายจากความสุขเหล่านั้นด้วยโดยเฉพาะเรื่องสุขภาพและเรื่องพลังงานชีวิตของคน ต่างจากชาวกรีกที่พวกเขาไม่เชื่อ และการไม่เชื่อนี้เป็นฐานให้ชาวคริสต์พูดถึงในลักษณะเดียวกัน ชาวโรมันดูชัดเจนและจริงจังกว่าการให้ความสำคัญกับการรู้จักตัวเอง การอธิบายถึงตัวเองได้ และการทดสอบด้วยตัวเอง ชาวโรมันจะพูดถึงการแต่งงานคือการเป็นส่วนหนึ่งของการเรียนรู้ตัวเอง เพราะการบริหารอะไรสักอย่าง เช่น ครอบครัว เป็นต้นเป็นการเพิ่มทักษะไปจนสามารถบริหารอย่างอื่นได้ ฉะนั้น การที่เรายึดแนวคิดใดก็ตามโดยไม่ได้อ้างอิงเอาตัวเองเป็นหลัก ทำให้ความหมายในเรื่องนั้นไม่ได้นำไปสู่การเรียนรู้บางอย่างด้วยตนเอง เพราะผู้เขียนหรือผู้สอนไม่ใช่ทั้งหมดของวาทกรรมเหล่านั้น เช่นเดียวกับพระเจ้าก็ไม่ใช่ทั้งหมดของหลักจริยะ ทั้งหมดขึ้นอยู่กับตัวเราว่าได้อะไรเพิ่มเติมจากวาทกรรมนั้นมากน้อยแค่ไหน ขณะเดียวกันคือเข้าใจวาทกรรมนั้นอย่างไรบ้าง

แต่อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาจากคุณค่าจริยะในส่วนของศีลหรือวินัย จะพบว่าศีลหรือวินัยบางข้อเป็นเพียงรูปแบบของชีวิตที่มีลักษณะที่ฟูโกต์ (Michel Foucault) เรียกว่า วาทกรรม คือมีอำนาจและตกอยู่ภายใต้ของสังคมมากกว่าจะสร้างความเป็นอิสระหรือคุณค่าให้กับผู้นั้น สิ่งที่ยืนยันอย่างหนึ่งคือหลักเกณฑ์ที่มากขึ้นนั้นแสดงให้เห็นว่ามีความซับซ้อนมากขึ้น ทำให้ความดีหรือพระสัทธรรมกำลังเลือนหายไป สังเกตได้ว่าสิกขาบทมีมากขึ้น^{๒๕๒} ฉะนั้น นักจริยศาสตร์ควรพิจารณาคุณค่าของศีลนั้นในแง่เป็นสิ่งเสริมแนวคิดเชิงอัตวิสัยหรือวัตถุวิสัยจึงจะแก้ปัญหาความบกพร่องทางจริยะได้

^{๒๕๑} William R. Schroeder, *Continental Philosophy : A Critical Approach*, (UK : Blackwell Publishing Ltd.,2005), pp.279.

^{๒๕๒} ดูรายละเอียดใน ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๕๓๒/๖๓๑.

๔.๑.๒ แนวคิดเรื่องคุณค่าจริยะในปรัชญาจีน ในปรัชญาจีนอาจไม่ได้มองคุณค่าจริยะแบบเดียวกับที่ตะวันตกมอง เพราะปรัชญาจีนนั้นบางสำนักก็มองทั้งคุณค่าแบบอรรถวิสัยและวัตถวิสัยนั้นว่าเป็นไปด้วยกัน แต่บางสำนักก็ถือแต่วัตถวิสัยเต็มๆ ฉะนั้น เมื่อจะนำคุณค่าแบบตะวันตกมาพิจารณาจึงอาจวิเคราะห์ได้ใน ๒ แบบคือ

๔.๑.๒.๑ คุณค่าแบบอรรถวิสัย การยอมรับคุณค่าว่าดีหรือชั่วขึ้นอยู่กับเกณฑ์ที่มนุษย์สร้างขึ้น แต่ขณะเดียวกันก็มองว่าคุณค่านั้นเป็นสิ่งที่มียู่ในตัวมนุษย์ เพียงแต่ต้องการวิธีการฝึกฝนและอบรมให้คุณค่านั้นเกิดขึ้น โดยแนวคิดดังกล่าวนี้ปรากฏในปรัชญาขงจื๊อที่วางแนวคิดเกี่ยวกับโลกนี้ (this-worldly) ไม่ใส่ใจในโลกหน้า (other-worldly) จึงไม่ตั้งคำถามเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของพระเจ้า^{๒๕๓} โดยยึดมั่นในระบบขนบจารีตในสังคมตั้งข้อความว่า "อาจารย์กล่าวว่า ราชนวงศ์โจวเรียนรู้จากสองราชวงศ์ก่อนหน้านั้น วัฒนธรรมช่างสมบูรณ์เสียนี้กระไร เรายึดตามโจว"^{๒๕๔} ในประเด็นนี้อาจมีคำถามว่า ขงจื๊อเชื่อมั่นในระบบใดระบบหนึ่งไม่ใช่ว่าระบบนั้นจะเป็นวัตถวิสัยไปหรือ เพราะในแนวทางแบบอรรถวิสัยนั้น หลักการต่างๆ ต้องเปลี่ยนแปลงได้ตามความเหมาะสมทำให้คุณค่าต่างๆ เป็นสัมพัทธ์มากกว่าจะเป็นแบบสมบูรณ์ ดังข้อความว่า

"อาจารย์โหยวกกล่าวว่า การใช้หลี่ (ขนบจารีต ธรรมเนียม ประเพณี มารยาท พิธีกรรม) ความกลมเกลียว สมดุล เป็นสิ่งสำคัญ วิธีแห่งบูรพกษัตริย์ดงามดีแล้ว เราปฏิบัติตามได้ทั้งเรื่องเล็กและเรื่องใหญ่ ในกรณีที่ไม่ปฏิบัติไม่ได้ รู้ความกลมเกลียวสมดุล และสร้างความกลมเกลียวสมดุลนั้นโดยไม่ใช้หลี่เป็นเกณฑ์ ก็จะปฏิบัติไม่ได้เหมือนกัน"^{๒๕๕}

^{๒๕๓} สุวรรณ สถาอานันท์, กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่อง ธรรมชาติอำนาจ และจารีต, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๔.

^{๒๕๔} สุวรรณ สถาอานันท์, หลุนอี่ว : ขงจื๊อสอนทนา, หน้า ๑๗๐.

^{๒๕๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า๑๕๗-๑๕๘.

ในเกณฑ์นี้มีการวางขนบจารีตหรือหลัเป็นเป็นเกณฑ์ โดยจารีตนั้นสามารถปรับเปลี่ยนได้ ตามคัมภีร์เม่งจื๊อมีตอนหนึ่งกล่าวถึงลักษณะคุณค่าความดีนั้นมาจากการปรับเปลี่ยนพฤติกรรมที่ชั่วด้วยการสร้างกฎเกณฑ์บังคับและกฎเกณฑ์นั้นต้องสอดคล้องกับครรลองคลองธรรม เช่นเดียวกับที่เม่งจื๊อ กล่าวว่า

"สมมติว่า ณ บัดนี้มีคนซึ่งลักขโมยไก่ของเพื่อนบ้านอยู่ทุกวัน แล้วมีคนบอกเขาว่า นั้นไม่ใช่วิถีธรรมของวิญญูชน คนผู้นั้นจึงบอกว่า เราจะลดหย่อนผ่อนการกระทำลง เป็นลักขโมยไก่เดือนละครั้ง คอยปีหน้าที่จะผันผ่านมา แล้วจึงค่อยปรับเปลี่ยนให้สมบูรณ์ หากตระหนักได้ว่ากรณีนี้มีไข่ครรลองคลองธรรมอันงาม ก็ควรจักทำให้สมบูรณ์โดยเร็ว ไยจักต้องคอยปีหน้าให้มาถึงก่อนเล่า"^{๒๕๖}

คุณอีว์คุณกล่าวว่า "ชายหญิงในขณะยืนรับสิ่งของจะไม่ถูกต้องเนื้อตัวกันนี้เป็นจารีตธรรมหรือไม่" เม่งจื๊อตอบว่า "เป็นจารีตธรรม"

"หากสมมติว่า มีสะเก็ดตกน้ำ ชายควรจะยื่นมือออกไปจะต้องช่วยเหลือหรือไม่"

"หากสะเก็ดตกน้ำแล้วไม่ช่วย ก็เป็นการหยาบซ้าอยู่ หญิงชายไม่สัมผัสต้องตัวนั้นเป็นจารีตธรรม แต่กรณีมีสะเก็ดตกน้ำแล้วยื่นมือออกช่วยนั้นเป็นไปตามวิจารณ์ญาณ"

"บัดนี้ทั่วทั้งแผ่นดินกำลังจะจมน้ำ แล้วท่านอาจารย์มียื่นมือออกไปช่วยเป็นเพราะเหตุใดหรือ"

"แผ่นดินจมน้ำจะต้องช่วยโดยอาศัยธรรมวิธี สะเก็ดจมน้ำช่วยโดยอาศัยมือที่ยื่นออกไป ท่านต้องการให้เราช่วยแผ่นดินโดยอาศัยมือหรือ"^{๒๕๗}

^{๒๕๖} เม่งจื๊อ, คัมภีร์เม่งจื๊อ, แปลโดย ปกรณ์ ลิมปนุสสรณ์, หน้า ๑๒๙.

^{๒๕๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๕๕.

และข้อกำหนดนี้จึงสอดคล้องกับชนบจารีตเองก็ไม่ได้ตายตัวหรือเป็นเช่นนั้นตลอด แต่เปลี่ยนแปลงตามลักษณะของวิจารณ์ญาณ โดยวิจารณ์ญาณที่ว่านั้นเป็นสิ่งที่ขงจื้อและเมิ่งจื่อเรียกเหมือนกันว่า "มนุษยธรรม" ดังข้อความว่า

เมิ่งจื่อกล่าวว่า "มนุษย์ล้วนมีจิตซึ่งไม่อาจทนเห็นทุกข์ของมนุษย์ด้วยกันได้ เหล่าบุรพกษัตริย์ก็มีจิตซึ่งไม่อาจทนเห็นทุกข์ของมนุษย์ด้วยกันได้ เหล่าบุรพกษัตริย์ก็มีจิตซึ่งไม่อาจทนเห็นทุกข์ของมนุษย์ด้วยกันได้ จึงเกิดระบอบปกครองอันไม่อาจทนเห็นทุกข์ของมนุษย์ได้ เมื่อใช้จิตซึ่งเห็นทุกข์มนุษย์มิได้ ไปดำเนินระบอบปกครองซึ่งทนเห็นทุกข์ของมนุษย์มิได้ การบารบทั้งโลกหล้าก็เป็นเรื่องที่ย่างดังของเล่นที่อยู่ในมือ...จิตที่รู้จักสะทสะท้านเป็นมูลบทของมนุษยธรรม จิตที่รู้จักละอายต่อความชั่วเป็นมูลบทของครรลองธรรม จิตที่รู้จักรังบัยยังเป็นมูลบทของจารีตธรรม จิตที่รู้จักผิดชอบชั่วดีเป็นมูลบทของปัญญาธรรม"^{๒๕๘}

จากความหมายของมนุษยธรรมนั้นได้วางรูปแบบคุณค่า ที่มีอยู่ในตัวมนุษย์ไม่ได้อิงกับสิ่งภายนอก และไม่ได้เปลี่ยนแปลงไปตามสภาพแวดล้อมทั้งหมด เพราะความไม่สะทสะท้านต่อสิ่งภายนอกจึงทำให้มนุษย์สามารถตัดสินใจอย่างได้ แต่ก็ยังอาศัยระบบชนบจารีตในการฝึกฝนให้มนุษย์เกิดหลักมนุษยธรรมที่อยู่ภายในอีกที ฉะนั้น ทั้งชนบจารีตและมนุษยธรรมจึงเป็นลักษณะการอธิบายด้วยหลักอัตวิสัยในปรัชญาขงจื้อและเมิ่งจื่อ

๔.๑.๒.๒ คุณค่าแบบวัตถวิสัย เป็นคุณค่าที่ปฏิเสธคุณค่าแบบสัมพัทธ์ว่าไม่มีอยู่จริง คุณค่าเหล่านั้นเป็นเพียงแค่สิ่งที่มีมนุษย์จะสร้างขึ้น ไม่มีอยู่จริง โดยจวงจื่อผู้ขยายเนื้อหาคัมภีร์เต๋าเติกแก้มองว่าคุณค่าเป็นเพียงสัมพัทธ์ โดยมีการตีความแนวคิดของจวงจื่อว่า "เท็จ-จริง ถูก-ผิด ดี-ชั่ว ล้วนแล้วแต่เป็นสิ่งที่สัมพัทธ์ ถ้าเลือกข้างใดข้างหนึ่งก็ต้องยึดติดกับกิเลสกับโลกียะ"^{๒๕๙}

^{๒๕๘} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๕-๖๖.

^{๒๕๙} คึกฤทธิ์ ปราโมชเขียนไว้ใน **สยามรัฐ** ฉบับวันที่ ๒๔ สิงหาคม ๒๕๑๖ หน้า ๕ อ้างใน **จวงจื่อ, จวงจื่อ ฉบับสมบูรณ์**, แปลโดย สุรติ ปรีชาธรรม, (กรุงเทพมหานคร : โอเพ่นบุ๊กส์, ๒๕๕๖), หน้า ๒๓.

จงจื่อนั้นไม่ได้ให้ความสำคัญกับหลักการที่มนุษย์สามารถระบุได้ กล่าวคือ ไม่ว่าจะดีหรือเลว น่าพึงใจหรือไม่พึงใจ ทุกอย่างล้วนมีมนุษย์เป็นผู้สร้างขึ้น แต่อย่างไรทุกซึกก็ยังมิอยู่ตามธรรมชาติเช่นเดิม เพราะชีวิตไม่อาจหลีกเลี่ยงทุกซึกได้แค่ เพียงอาศัยหลักการที่มนุษย์สร้างขึ้น ด้วยเหตุนี้ในสายตาของจงจื่อ มนุษย์จึงเป็นผู้ กำหนดสุขทุกข์ขึ้นมาพันนาการตัวเอง แต่สิ่งที่จงจื่อถือว่าสำคัญคือ "อิสราภาพ" ฉะนั้น จงจื่อจึงใช้ถ้อยคำและคำสอนเพื่อให้ทุกคนตระหนักถึงความไร้สาระของ รูปแบบเก่า และปลดปล่อยตัวเองให้มีอิสราภาพ^{๒๖๐}

อิสราภาพจึงเป็นคำที่อยู่เหนือกฎเกณฑ์ใดๆ ไม่ใช่เป็นความสมบูรณ์หรือมี คุณค่าใดๆ อีกเช่นกัน เพราะทุกอย่างล้วนเป็นหนึ่งเดียวกัน ลักษณะดังกล่าวทำให้ มนุษย์ที่แท้ต้องไม่มีอารมณ์แบบมนุษย์ เพราะการไร้อารมณ์ทำให้ความถูกและ ความผิดไม่อาจกลักรายได้ ดังมีเรื่องเล่าว่า ฮุยจื่อถามจงจื่อว่า "มนุษย์นั้นอาจ ปราศจากอารมณ์ได้จริงหรือไม่?"

จงจื่อตอบว่า "ได้สิ"

ฮุยจื่อ "แต่มนุษย์ที่ปราศจากอารมณ์จะเรียกว่ามนุษย์ได้อย่างไร?"

จงจื่อกล่าวว่า "แต่ได้ให้ใบหน้าแก่เขา ฟันได้ให้รูปแก่เขา เหตุใดเราจึง ไม่อาจเรียกเขาว่ามนุษย์เล่า"

ฮุยจื่อถามต่อว่า "แต่เมื่อท่านเรียกเขาว่ามนุษย์แล้ว เขาจะปราศจาก อารมณ์ได้อย่างไร?"

จงจื่อกล่าวว่า "นั่นไม่ใช่อารมณ์อย่างที่ข้ากล่าวถึง เมื่อข้าพูดถึงการ ปราศจากอารมณ์ ข้าหมายถึงว่ามนุษย์จะไม่ปล่อยให้ความชอบและไม่ชอบลวงล้าเข้ามา ทำลาย เขาเพียงแต่ปล่อยให้สิ่งต่างๆ ดำเนินไปตามธรรมชาติ และไม่พยายามที่จะ เข้าไปยุ่งเกี่ยวจัดการกับชีวิต"

ฮุยจื่อ "หากไม่ยุ่งเกี่ยวจัดการกับชีวิตแล้วไซ้ร้ เขาจะมีชีวิตอยู่ได้อย่างไร?"

^{๒๖๐} จวงจื่อ, จวงจื่อ ฉบับสมบูรณ์, แปลโดย สุรติ ปรีชาธรรม, หน้า ๕๘-

จงจื๊อกล่าวว่า "เต๋าได้ให้ใบหน้าแก่เขา ฟาได้ให้รูปแก่เขา เขาจะไม่ปล่อยให้ความชอบและไม่ชอบลวงล้าเข้ามาทำลาย บัดนี้ ท่านปฏิบัติต่อจิตวิญญาณของตนตั้งสิ่งภายนอก ท่านได้ทำให้พลังของตนอ่อนล้า เอนอิงพึ่งต้นไม้อครักษ์อื่นให้ พุบอยู่กับโต๊ะ ง่วงงุน ฟาได้เลือกสรรร่างกายให้แก่ท่าน และท่านก็ได้ใช้มันพูดจาไร้สาระเกี่ยวกับ ความแข็ง และ ความขาว"^{๒๖๑}

ฉะนั้น การหลุดพ้นจากกรอบของความเป็นมนุษย์ผู้เชื่อว่าเป็นผู้สามารถกำหนดทุกสิ่งได้จึงจะถือว่าเป็นอิสระจากตัวเอง เมื่อเป็นอิสระจึงจะเข้าใจทุกอย่าง ทำให้พ้นจากความถูกและผิดซึ่งเป็นเรื่องสัมพัทธ์ มีเพียงสิ่งเดียวเท่านั้นคือความว่างเปล่า ดังข้อความในคัมภีร์จงจื๊อว่า "ตั้งมั่นในความเป็นหนึ่งเดียว ไม่ฟังด้วยหู ฟังด้วยใจ ไม่สี ไม่ฟังด้วยใจ แต่ฟังด้วยจิตวิญญาณ การฟังถูกจำกัดด้วยหู จิตใจถูกจำกัดด้วยความรับรู้ แต่จิตวิญญาณนั้นว่างเปล่า รอรับทุกสิ่ง เต๋าดำรงอยู่ในความว่างเปล่าเท่านั้น"^{๒๖๒}

จากแนวคิดเหล่านี้จึงพอสรุปแนวคิดคุณค่าแบบวัตถุนิยมของปรัชญาจีน ล้วนปรากฏในคำสอนที่สอดคล้องกับหลักเต๋า เมื่อขยายต่อโดยนักคิดอย่างจงจื๊อยิ่งทำให้เห็นชัดว่า คุณค่านั้นต้องไม่ใช่สิ่งที่ใครสร้างขึ้น เพราะหากเป็นสิ่งที่สร้างได้เราก็คงสร้างความสุขหรือทุกข์ได้เอง โดยไม่จำเป็นต้องพึ่งพาธรรมชาติ ดูเหมือนวิทยาศาสตร์จะเชื่อนั้น แต่ความจริงไม่เป็นเช่นนั้น เราไม่อาจกำหนดสิ่งเหล่านี้ได้ เช่นเดียวกับความดีหรือชั่วเราเองก็ไม่ใช่เป็นผู้กำหนด แต่เป็นสิ่งที่ที่มีอยู่เดิมแล้วทั้งสิ้น

๔.๒ ข้อโต้แย้งเรื่องคุณค่าจริยะ

เมื่อชายคนหนึ่งเป็นพ่อ และหญิงคนหนึ่งเป็นแม่ปฏิบัติต่อกันอย่างดีคนหนึ่งเป็นลูก การปฏิบัติต่อกันของเขาเหล่านี้ถือว่ามีคุณค่าทางจริยะหรือไม่? หรือกรณีที่ลูกชายเมื่อเติบโตขึ้นจากการเลี้ยงดูของพ่อแม่จึงเลี้ยงพ่อแม่ตอบแทน ลูกชาย

^{๒๖๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๕๘-๑๕๙.

^{๒๖๒} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๓๖.

คนนั้นจะถือว่าเป็นลูกกตัญญู หรือแค่เรียกว่าเป็นการต่างตอบแทนเท่านั้น? หรือกรณีลูกเป็นตำรวจและจับพ่อที่เล่นการพนันได้แล้วส่งตัวพ่อเข้าคุก เขาจะถือว่าอกตัญญูในสายตาทางศาสนาหรือไม่? ปัญหาเหล่านี้ล้วนต้องการคำตอบในเชิงคุณค่าทั้งสิ้น ในที่นี้เราจะพิจารณาทฤษฎีความเป็นตัวแทนทางศีลธรรม (moral agent) และความเป็นผู้มีศีลธรรม (moral personhood) ดังต่อไปนี้

๔.๒.๑ ประเด็นเรื่องตัวแทนทางศีลธรรม (moral agent) ปัญหานี้เริ่มจากพิจารณาว่าใครคือบุคคลผู้เป็นตัวแทนทางศีลธรรม? มีคำอธิบายแนวคิดนี้ไว้ ๒ แบบคือ แบบแรกเกี่ยวข้องกับความเป็นตัวแทนที่ถูกยอมรับว่ามีศีลธรรมจึงกลายเป็นผู้มีศีลธรรม และแบบที่สองคือข้อโต้แย้งเรื่องความปรารถนาในระดับที่ยังไม่เพียงพอจะเรียกได้ว่าเป็นตัวแทนทางศีลธรรม เพราะตัวแทนทางศีลธรรมจะต้องเป็นอันเดียวกับแนวคิดและการยอมรับคุณธรรมที่สามารถเรียกได้ว่าเป็นคนมีศีลธรรม^{๒๖๓} โดยลักษณะความเป็นตัวแทนและการยอมรับทางศีลธรรมนั้นมีเกณฑ์พิจารณาดังนี้

๔.๒.๑.๑ แรงจูงใจทางศีลธรรม (moral motivation) มีแนวคิดเกี่ยวกับการเป็นตัวแทนทางศีลธรรมบนสมมติฐานผ่านกิจกรรมการให้ค่า โดยตัวแทนทางศีลธรรมเป็นต้นตอของการกระทำทางศีลธรรมซึ่งเกี่ยวข้องกับสิ่งที่ให้ค่าทางศีลธรรม จึงกลายเป็นเหตุผลว่าทำไมตัวแทนทางศีลธรรมจึงต้องร่วมกับการให้ค่าทางศีลธรรม โดยอาศัยแรงจูงใจถึงความมีส่วนร่วมทางศีลธรรม ฉะนั้น ตัวแทนทางศีลธรรมจึงถูกกำหนดด้วยบุคคลที่มีส่วนร่วมทางศีลธรรม และใช้ศีลธรรมเป็นแรงจูงใจ แนวคิดเรื่องแรงจูงใจทางศีลธรรม (moral motivation) และการเอาตัวเองเข้าร่วม (self-intervention) กลายเป็นหลักสำคัญอย่างมากทางจิตวิทยาที่จะถือได้ว่าตนเองมีศีลธรรมอย่างจริงจัง

แรงจูงใจทางศีลธรรมจึงเป็นการนำเอาตัวตนทางศีลธรรมเข้าไปเป็นส่วนรวมในการวิเคราะห์ร่วมกับแนวคิดการเป็นตัวแทนทางศีลธรรม ฉะนั้น เมื่อถาม

^{๒๖๓} R.C.Pradhan, "What is it to be a Moral Agent", In **Persons, Mind and Value**, ed. by S.K.Mohanty, (New Delhi : Decent Books,1999), p.39.

ว่า ใครเป็นตัวแทนทางศีลธรรม? คำตอบก็คือผู้ทำตามหลักศีลธรรมจึงเป็นตัวแทนทางศีลธรรม โดยการกระทำนั้นจะถูกกำหนดหรือเน้นเจตนาเป็นสำคัญ เพราะการกระทำทางศีลธรรมจะต้องแสดงให้เห็นลักษณะความเป็นมนุษย์ที่กำหนดการกระทำนั้นได้ด้วย

การอส โมย่า (Carlos J. Moya) ได้กล่าวว่า "อะไรก็ตามที่เกี่ยวข้องกับการเป็นตัวแทนจะต้องเชื่อมกับแนวคิดเรื่องเจตจำนง (will) และเสรีภาพ (freedom)"^{๒๖๔} โดยการกระทำทางศีลธรรมไม่ใช่การกระทำทั่วไป แต่เป็นการกระทำที่อยู่ภายใต้ความมุ่งหมายทางศีลธรรมคือมีแรงจูงใจและการยอมรับอยู่ภายใน สิ่งเหล่านี้เกิดขึ้นในตัวเองภายใต้หน้าที่ทางศีลธรรม ยกตัวอย่างเช่น ตัวแทน ก พบว่าจุดหมายทางศีลธรรมคือ ข ต้องปฏิบัติตามหลัก ค ในการกระทำของตัวแทน ก จะถูกยอมรับว่าอยู่ภายใต้จุดหมายทางศีลธรรม คือ ข ได้ก็ต่อเมื่อเลือกวิธีการกระทำแบบ ค กล่าวให้ชัดคือ ก ปฏิบัติแบบ ค เพื่อจุดหมาย ข คือ ก เชื่อว่าการบริจาคทรัพย์จะได้ไปสวรรค์ ก มีแรงจูงใจคือสวรรค์ (ข) จึงบริจาคทรัพย์ (ค) ฉะนั้น การกระทำของคนดีจึงต้องการแรงจูงใจและการยอมรับทางศีลธรรมชั้นสูง มีแต่ตัวแทนทางศีลธรรมเท่านั้นจะทำได้

แรงจูงใจทางศีลธรรมจึงเป็นสิ่งที่หายากแต่ไม่ใช่ว่าเป็นไปไม่ได้ในมนุษย์ เช่น กรณีที่มีการตัดสินใจทำบางอย่างทางศีลธรรมจะมีระดับแรงจูงใจที่หลากหลายตามการกระทำ กรณีแม่โกรธแล้วตีลูกก็เพื่อประโยชน์ของลูก หรือเราเห็นเพื่อนตกน้ำจึงกระโดดลงไปเพื่อช่วยชีวิตเพื่อนโดยไม่กลัวความตาย กรณีนี้บ่งบอกถึงการกระทำทางศีลธรรมในระดับสูง บางคนอาจบอกว่าการกระทำเหล่านี้เกิดโดยธรรมชาติมากกว่าจะเกิดจากการตัดสินใจด้วยตัวเอง แต่อย่างไรก็ตามปฏิเสธไม่ได้ว่ามีแรงจูงใจที่ทำให้คนเหล่านั้นตัดสินใจทำบางอย่างลงไปเช่นกัน

^{๒๖๔} Carlos J. Moya, *The Philosophy of Action : An Introduction*, (Cambridge : The Polity Press, 1990), p.10.

ฉะนั้น แม้เราจะมองว่าคนทั่วไปอาจไม่มีแรงจูงใจใดๆ ทั้งสิ้น แต่อย่าลืมว่าคนที่มีความกล้าหาญและทำบางอย่างทางศีลธรรมนั้น เขาอาจรู้ตัวถึงผลลัพธ์ที่ตามมา แต่เขาเลือกจะไม่สนใจว่าชีวิตของเขาจะเป็นอย่างไร เมื่อพิจารณาจากระดับความรู้ตัวนั้นน่าจะมาจากแรงจูงใจทางศีลธรรม ตามที่แอลตัน (Alston) กล่าวว่า "มีภูมิปัญญาการรับรู้ในระดับสูงที่เกี่ยวข้องกับแนวคิดการยอมรับตัวเอง ผ่านการประเมินของแต่ละบุคคลในเรื่องที่ตนเองต้องการจะให้ผู้อื่นนับถือหรือยกย่องตัวเองว่าเป็นคนดี"^{๒๖๕} กล่าวง่ายๆ ในพุทธปรัชญาเถรวาทได้กล่าวถึงอานิสงส์ของผู้ที่ปฏิบัติตามศีลว่าจะมีชื่อเสียงปรากฏ โดยชื่อเสียงนั้นไม่ใช่เกิดจากการที่เขาไปบอกคนอื่นว่าเป็นคนดี แต่เกิดจากการที่คนอื่นชื่นชมเขาว่าเป็นคนดี และผลลัพธ์นี้ไม่ใช่ว่าเขาต้องการเพียงแต่เป็นการประเมินผลที่เกิดขึ้นว่า "สิ่งที่ทำนั้นดีแล้ว และชอบแล้ว" เท่านั้นเอง

ฉะนั้น ตัวแทนทางศีลธรรมจึงขึ้นอยู่กับความรู้จักตัวเองและภูมิใจต่อการกระทำ โดยแรงจูงใจทางศีลธรรมนั้นมี ๒ แบบคือ ๑. ด้านความเข้าใจ (cognitive) ๒. ด้านพฤติกรรม (conative) ซึ่งมีผลคือการยอมรับว่าเป็นผู้มีศีลธรรมจะมีความเข้าใจและยอมรับการกระทำนั้นจึงจะทำให้เกิดพฤติกรรมที่กำหนดค่าทางศีลธรรมได้

เราอาจพูดได้ว่าการยอมรับการกระทำแบบมีศีลธรรมนั้นมาจากการรับรู้คุณค่าหรือหลักการทางศีลธรรมในทุกการกระทำ โดยตัวแทนทางศีลธรรมจะยอมรับโดยการทำตามข้อปฏิบัติทางศีลธรรมที่อยู่นอกเหนือการรับรู้หน้าที่ทางศีลธรรม โดยการเรียนรู้ทางศีลธรรมนั้นเป็นผลกระทบจากคุณค่าหลักการหนึ่งที่อยู่ในการกระทำนั้น ตามแนวคิดของแอลตัน (Alston) ที่พยายามสร้างความแตกต่างระหว่างแรงจูงใจแบบต่ำกับแรงจูงแบบสูงในการกระทำทางศีลธรรม โดยแรงจูงใจเป็นผลกระทบจากความเคร่งครัดทางศีลธรรมสัมพันธ์กับความต้องการของบุคคล เช่น ความอยากจะช่วยเหลือคนกลุ่มหนึ่งที่ตกทุกข์ได้ยากโดยไม่แบ่งชาติ ชั้น วรรณะ ลัทธิและศาสนา เป็นต้น

^{๒๖๕} William P. Alston, "Self-Intervention and the Structure of Motivation", In **The Self**, ed. by Theodore Mischel, (Oxford : Basil Blackwell, 1977), p.75.

แรงจูงใจนี้สร้างการยอมรับทางศีลธรรมด้วยการมองคนอื่นเหมือนพี่น้อง สร้างความเป็นเพื่อนให้ แต่แรงจูงใจแบบตํานั่นช่วยให้เราไม่สร้างความเกลียด ความขัดแย้ง หรือความแตกแยกระหว่างกลุ่มหรือสังคม ในกรณีนี้ เราสามารถพูดได้ว่ามีความแตกต่างกันของแรงจูงใจนั้นขึ้นอยู่กับว่าเรากำลังสนใจคุณค่าแบบใด ขณะที่คุณค่าแบบสูงนั้นเรายกลำดับความเคร่งครัดทางศีลธรรมมากขึ้น

เนื่องจากตัวแทนทางศีลธรรมจะมีความแตกต่างกันจากคนทั่วไปตรงที่ยอมรับเป้าหมายและพื้นฐานทางศีลธรรมทั่วไป ตัวแทนทางศีลธรรมจึงถูกพบว่ามีแรงจูงใจที่เคร่งครัดมากกว่า แต่ในกรณีที่ไม่มีกรยอมรับ ตัวแทนจะไม่มีวามเคร่งครัดเรื่องศีลธรรมเลย ฉะนั้น เป้าหมายทางศีลธรรมทั่วไปจึงถูกระบุผ่านสังคม แต่ศีลธรรมทางสังคมไม่ได้ดีไปกว่าที่นิทเซ่ (Friedrich Nietzsche) กล่าวถึงตัวแทนทางศีลธรรมบางที่อาจลั้วจึงยอมอยู่ภายใต้การยอมรับเป้าหมายทางศีลธรรมทางสังคม นั่นเป็นเหตุผลว่าทำไมนักปรัชญาศีลธรรมจึงถือว่าตัวแทนทางศีลธรรมนั้นควรมีลักษณะปัจเจก ก็เพื่อพิจารณาการกระทำตามทางเลือกทางศีลธรรมได้อย่างอิสระ และไม่ต้องอาศัยการกระทำทางศีลธรรมที่ถูกบัญญัติขึ้นจากสังคมอย่างเดียว

ความฉลาดทางศีลธรรมควรมีแนวทางการจัดการเสียใหม่โดยไม่จำเป็นต้องเรียนรู้มาจากเดิมเลย ตรงนี้เราอาจอธิบายได้ถึงวิธีการของพระพุทธเจ้า พระเยซู หรือมหาตมะ คานธีผู้ถือเป็นต้นแบบของผู้มีความฉลาดทางศีลธรรมได้ว่า ผู้มีความฉลาดทางศีลธรรมจะต้องมีระดับการรู้สึกตอบสนองและมีการรับรู้ทางศีลธรรมไม่ใช่รู้ตามแบบแผนที่มีมาแต่เดิม อย่างไรก็ตามความฉลาดทางศีลธรรมไม่ได้แตกต่างจากการเป็นผู้ที่ยอมรับศีลธรรมแบบมีเหตุผล เพราะนั่นคือแบบอย่างของผู้เป็นตัวแทนทางศีลธรรมที่โมยา (Carlos J. Moya) อ้างว่า "ระดับการตอบสนอง ตามหลักการ และการยอมรับสร้างความแตกต่างกันที่ยกระดับมนุษย์ให้สูงขึ้น โดยตัวแทนสามารถสร้างแรงจูงใจของความปรารถนาต่อการกระทำของเขาเหล่านั้น และการกระทำนั้น

ทำให้เกิดความอิสระและสร้างเป็นแรงปรารถนา"^{๒๖๖} ฉะนั้น ตัวแทนทางศีลธรรมจึงต้องมีแรงจูงใจและยอมรับทางศีลธรรมที่ชัดเจน

๔.๒.๑.๒ เหตุผลทางศีลธรรม (the moral reasons) ตัวแทนทางศีลธรรมจะต้องเป็นตัวแทนทางด้านเหตุผล ซึ่งรับรู้ว่าการยอมรับทางศีลธรรมนั้นมาจากเจตจำนงทางศีลธรรม (the moral will) คือ ลักษณะของตัวแทนทางศีลธรรมที่มีพื้นฐานแตกต่างกันของเหตุผลทางศีลธรรมทั้งสูงและต่ำ กล่าวคือ เจตจำนงทางศีลธรรมตามแนวคิดของคานท์ (Kant) คือต้นเหตุของเสรีภาพทางศีลธรรมทั้งหมดและเป็นสิ่งที่มีอยู่ในหลักการที่เกี่ยวข้องกับจริยธรรม

เจตจำนงทางศีลธรรมจึงเกี่ยวข้องกับเสรีภาพทางศีลธรรมที่ถูกกำหนดโดยตัวแทนทางศีลธรรม ส่วนเหตุผลทางศีลธรรมนั้นมีลักษณะเชื่อมโยงกับตรรกะของเจตจำนงทางศีลธรรมในการรับรู้ที่เจตจำนงทางศีลธรรมจะอ้างถึงเหตุผลของการกระทำทางศีลธรรม ซึ่งเรากำหนดเหตุผลนั้นตามแนวทางนี้ว่า "เหตุผล ก เป็นเหตุผลทางศีลธรรม สำหรับการกระทำแบบ ข ถ้าเหตุผลแบบ ก อธิบายถึงและและเชื่อมโยงถึงการกระทำแบบ ข ได้"^{๒๖๗} โดยเหตุผลทางศีลธรรมนั้นเป็นวัตถุวิสัย (objective) และเป็นสากล (universal) ซึ่งเป็นความดีที่ไม่ขึ้นอยู่กับเรากับใครคนหนึ่ง

ฉะนั้น เหตุผลจะไม่เปลี่ยนแปลงไปเมื่อตัวเราเปลี่ยนไป เช่นเดียวกับเจตจำนงทางศีลธรรมก็จะไม่เปลี่ยนแปลงไปตามตัวแทนทางศีลธรรม โทมัส เนเกล (Thomas Nagel) ได้วางลักษณะบุคคลในระบบเหตุผลทางศีลธรรมว่า "ปัญหาคือการพบรูปแบบซึ่งมีเหตุผลต่อการกระทำนั้นไม่ใช่อะไรที่สามารถอธิบายได้โดยมุมมองเฉพาะ แต่ความรู้ันั้นเริ่มต้นจากเหตุผลซึ่งได้รับมาจากแนวคิดใดแนวคิดหนึ่งซึ่งมีลักษณะเฉพาะ และเมื่อถามว่าแนวคิดไหนดีที่สุด เราก็จะเริ่มจากแนวคิดที่มีอยู่ในโลกก่อน แล้วจึงมุ่งไปที่ความคิดเชิงอูตระ (transcendence) ซึ่งเกี่ยวกับสิ่งที่เราค้นหา

^{๒๖๖} Carlos J. Moya, *The Philosophy of Action : An Introduction*, p.169.

^{๒๖๗} R.C.Pradhan, "What is it to be a Moral Agent", In *Persons, Mind and Value*, ed. by S.K.Mohanty, p.44.

เป็นต้นแบบของทุกสิ่งอีกที"^{๒๖๘} ฉะนั้น เราจึงเริ่มต้นจากเหตุผลที่เป็นปัจเจกซึ่งเรายอมรับก่อน ขณะเดียวกัน เราก็มียุทธศาสตร์ที่เหนือกว่านั้นเป็นเหตุผลที่เป็นหลักการหรือเหตุผลสากล โดยเหตุผลนั้นทำให้การกระทำทางศีลธรรมชัดเจนกว่าเหตุผลที่เป็นปัจเจก

เหตุผลทางศีลธรรมจึงกล่าวถึงตัวตนที่ขึ้นอยู่กับแรงจูงใจและการยอมรับทางศีลธรรม อย่างน้อยผู้ที่ยอมรับกฎทางศีลธรรมจะไม่ทิ้งเหตุผลที่คนหมู่มากยอมรับ เช่น ตัวแทน ๒ คนคือ ก และ ข มีเหตุผลต่างกัน ข ทำเพื่อประโยชน์ตามความรู้ของตัวเอง ขณะที่ ก มีเหตุผลไม่ลืกละเลยปฏิบัติตามที่ตนนั้น ขณะที่ ข มีเหตุผลที่ลึกซึ้งและดีมากกว่า ฉะนั้น เหตุผลของ ข จึงดีกว่าเหตุผลของ ก แต่ตัวแทนทางศีลธรรมจะต้องเลือกจากเหตุผลทั้ง ๒ แบบนี้เพื่อสร้างการประเมินทางศีลธรรมขึ้นมา^{๒๖๙} ฉะนั้น ใครก็ตามที่มีเหตุผลจะสร้างบุคลิกของผู้มีศีลธรรมสูงและต่ำที่ต่างกัน แต่การประเมินทางศีลธรรมจะทำให้ผู้นั้นมีเหตุผลทางศีลธรรมที่ลึกซึ้งยิ่งขึ้น

๔.๒.๑.๓ การประเมินตัวแทนทางศีลธรรม แนวคิดเรื่องการประเมินนี้นำเสนอโดยชาร์ล เทเลอร์ (Charles Taylor)

"การประเมินแบบแข็ง (strong evaluator) จะสามารถสะท้อนให้เกิดความชัดเจนมากยิ่งขึ้นตามความลึกซึ้งของการรับรู้ การประเมินแบบแข็งเริ่มจากสิ่งที่เรารู้คือประเมินความปรารถนาให้ลึกที่สุด เพราะว่าบุคคลมีแรงจูงใจอยู่ลึกๆ ลักษณะที่คนหนึ่งต้องการหรือชอบจะทำให้บางสิ่งมีค่ามากขึ้น ฉะนั้น เมื่อมีการพูดถึงค่าเหล่านี้จึงแสดงให้เห็นคุณค่าของชีวิตซึ่งแสดงออกมาและใช้ในการดำเนินชีวิตต่อไป"^{๒๗๐}

^{๒๖๘} Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, (New York : Oxford University Press, 1986), p.45.

^{๒๖๙} อ่านรายละเอียดใน Charles Taylor, "What is Human Agency?", In *The Self*, ed. by Theodore Mischel, p.103-135

^{๒๗๐} Ibid., p.114.

การประเมินดังกล่าวคือการควบคุมความปรารถนาและแรงจูงใจ ฉะนั้นในการรับรู้แบบลึกของการประเมินความอยากว่าอะไรที่มีค่าล้วนขึ้นอยู่กับการยอมรับศีลธรรมเสียก่อน เทเลอร์สร้างการประเมินที่เป็นลักษณะบุคคลทางศีลธรรมไว้ ๒ อย่างคือ

ก) สัมผัสที่ลึกซึ่งถึงคุณค่าที่เรามี เป็นการแสดงให้เห็นว่าการประเมินทางศีลธรรมแบบแข็งต่างจากการประเมินแบบอ่อนบนพื้นฐานที่ว่าความทุกข์มาจากการขาดการสัมผัสที่ลึกซึ่งในคุณค่า การประเมินแบบอ่อนจะรู้แค่ประโยชน์ของสรรพสิ่ง แต่ไม่รู้คุณค่าของสิ่งเหล่านั้น การขาดความรู้สึกถึงคุณค่านี้เองจึงทำให้การประเมินดูอ่อนลง เช่น เราไม่รู้ประโยชน์ที่แท้จริงของอาหาร เมื่อเรารับประทานอาหารจึงรับประทานเพียงเพื่อให้อิ่มตามที่ร่างกายต้องการเท่านั้น เป็นต้น

ข) แบบอย่างทั้งหมดของชีวิตที่เราวางไว้โดยอาศัยศีลธรรมระดับลึก การรับรู้ถึงลักษณะชีวิตที่มีศีลธรรมนั้นจำเป็นต้องวางระบบทั้งหมดบนคุณค่าและการยอมรับซึ่งนำไปสู่ความลึกซึ่งถึงความเป็นผู้มีศีลธรรมมากยิ่งขึ้น ตามที่เทเลอร์ (Charles Taylor) กล่าวว่า "การประเมินแบบแข็งไม่ใช่แค่การพิจารณาเงื่อนไขที่ชัดเจนเกี่ยวกับความชอบ แต่ยังเกี่ยวข้องกับคุณค่าของชีวิต ซึ่งหมายถึงสิ่งที่เราเป็นหรือต้องการที่จะเป็นซึ่งเป็นความรู้สึกที่อยู่ลึกๆ"^{๒๗๑}

ฉะนั้น คุณค่าของชีวิตจึงขึ้นอยู่กับวิธีที่เราจะเข้าใจมันได้ลึกซึ่งแค่ไหน และเกี่ยวข้องกับว่าเรายอมรับคุณค่านั้นด้วยหรือไม่ ถ้าการประเมินนี้ไม่สัมพันธ์กับคุณค่าระดับสูง รูปแบบชีวิตทั้งหมดก็เป็นแค่อะไรตื้นๆ เท่านั้นเอง ในส่วนของการประเมินแบบแข็งนั้นจึงสรุปได้ ดังนี้

ก) ตัวแทนทางศีลธรรมจะตั้งสมมติฐานบนระบบคุณค่าซึ่งฝึกฝนจนแจ่มแจ้ง และกลายเป็นผู้ตัดสินคุณค่าทุกอย่างเอง

ข) คุณค่านั้นจะต้องเป็นส่วนหนึ่งหรือสัมพันธ์กับคุณค่าอื่นๆ

^{๒๗๑} Ibid.,p.115.

ค) คุณค่าไม่ใช่สิ่งที่มนุษย์สร้างขึ้น แต่คุณค่าเหล่านั้นจะต้องอยู่ในจิตวิญญาณ โดยคุณค่านั้นจะเป็นตัวตัดสิน เช่น คุณค่าเรื่องความไม่รุนแรง และการเคารพต่อชีวิตนั้นจะอยู่ในจิตวิญญาณระดับสูงของมนุษย์ซึ่งเป็นมูลเหตุของความเป็นมนุษย์^{๒๗๒}

จิตวิญญาณในระดับสูงนี้ ศรีอโรพินโท (Sri Aurobindo) เรียกว่า วิญญาณสากลจักรวาล (the universe cosmic consciousness) ความเป็นมนุษย์ที่พัฒนาทางศีลธรรมก็เพื่อจะเป็นวิญญาณสากลนั้น ความอยากกลายเป็นลักษณะของวิญญาณผ산ระหว่างความรู้สึกว่าเป็นตัวองอันเป็นลักษณะเฉพาะเข้ากับความเป็นตัวตนอันเป็นสากล ฉะนั้น การรับรู้ตัวเองและการที่ตัวเองเป็นวิญญาณระดับสูงจึงเป็นความหมายของการมีอยู่ของมนุษย์

ศรีอโรพินโท (Sri Aurobindo) เขียนว่า "มนุษย์มีจิตวิญญาณเฉพาะที่ถูกขังไว้กับปัจจุบัน การรับรู้โลกได้จำต้องอาศัยใจกับสัมผัสของเราต่อโลกนี้ ในปรัชญาโยคะมีความเชื่อว่าเราสามารถทำให้วิญญาณนั้นกลายเป็นหนึ่งเดียวกับโลกได้ เราจึงกลายเป็นผู้เข้าใจสิ่งที่เป็นสากลได้ สถานะของความเป็นสากล และกำลังรวมถึงอำนาจของสิ่งสากล ฉะนั้น ใจและชีวิตที่เป็นสากล ทุกสิ่งและทุกชีวิตล้วนสัมพันธ์กัน จึงพูดได้ว่าเรามีวิญญาณสากลอยู่"^{๒๗๓} วิญญาณที่เป็นสากลจึงเป็นการพัฒนาวิญญาณในตัวเองให้มีคุณค่าสูงขึ้น

สรุปแนวคิดเรื่องตัวแทนทางศีลธรรมได้ว่า^{๒๗๔}

ก) ตัวตนหรือตัวแทนทางศีลธรรมคือการพัฒนาไปสู่วิญญาณที่มีคุณค่าระดับสูงสุด อยู่เหนือการยอมรับคุณค่าในตัวเองอีกที่

^{๒๗๒} R.C.Pradhan, "What is it to be a Moral Agent", In **Persons, Mind and Value**, ed. by S.K.Mohanty, p.50.

^{๒๗๓} Sri Aurobindo, **The Life Divine**, p.290.

^{๒๗๔} R.C.Pradhan, "What is it to be a Moral Agent", In **Persons, Mind and Value**, ed. by S.K.Mohanty, p.59

ข) วิญญาณที่มีค่าระดับสูงจะปรากฏตัวก็ต่อเมื่อมีการประเมินคุณค่าผ่านความเป็นตัวแทนทางศีลธรรม

ค) ตัวแทนทางศีลธรรมเป็นการสร้างคุณค่าให้กับวิญญาณ เพื่อสร้างให้เป็นตัวแทนทางศีลธรรม ตัวตนอันเป็นสากลเป็นการขยายที่พัฒนาคุณค่าให้อยู่เหนือคุณค่าในตัวเอง

แนวคิดนี้มองมนุษย์ว่าเป็นส่วนประกอบของคุณค่าแบบวัตถวิสัย มนุษย์ไม่ได้มีเจตจำนงเสรี มีแต่เจตจำนงที่ดี จึงตั้งอยู่บนฐานความจริงเชิงวัตถวิสัย (objective)

๔.๒.๒ ผู้มีศีลธรรม (moral personhood) ผู้มีศีลธรรมนั้นเป็นการแสดงให้เห็นถึงแนวคิดอื่นที่แตกต่างออกไป เพราะว่าการรักษาความคิดเดียวดูเหมือนจะเป็นอันตรายอย่างมาก เราจึงควรวิเคราะห์แนวคิดต่างๆ บนฐานความเป็นมนุษย์ที่พิจารณาเรื่องศีลธรรม นักคิดทางปรัชญาถือว่า มีแต่ตัวแทนทางศีลธรรมเท่านั้นที่เป็นเรื่องที่ควรนำมาพิจารณา แต่ในการศึกษาเรื่องหน้าที่ (duty) และสิทธิ (right) นั้นสัมพันธ์กับคำขยายอื่นๆ เช่น ตัวแทนทางศีลธรรมจะอ้างถึงเรื่องความมีสิทธิทางศีลธรรม อย่างไรก็ตาม "หน้าที่นั้นบ่งบอกถึงสิทธิ" ที่เราสามารถรับรู้ได้ว่าใครก็ตามที่มีสิทธิต้องมีความรับผิดชอบต่อหน้าที่ ข้ออ้างนี้ช่วยยืนยันว่า สิทธิเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคล ฉะนั้น บุคคลจะต้องมีหน้าที่เสียก่อน ข้ออ้างนี้ตั้งอยู่บนพื้นฐานว่าสิทธิและหน้าที่ต้องอาศัยกันและกัน ถ้าขาดหน้าที่และความรับผิดชอบไปก็ไม่อาจมีสิทธิได้เลย

ตามลักษณะศีลธรรม เราควรเริ่มต้นว่าทุกคนควรมีประโยชน์ร่วมกัน และเราไม่ควรทำลายประโยชน์ของคนอื่น เพราะทุกคนควรอาศัยกัน ฉะนั้น สิ่งที่เราทำนั้นจะย้อนกลับมาหาเรา ทุกอย่างจึงเป็นผลตอบแทนที่เราอ้างถึงศีลธรรม กล่าวคือ ถ้าข้อพิจารณาทางศีลธรรมตั้งอยู่บนพื้นฐานการรับรู้ของทุกคน ฉะนั้น ข้อตกลงทางศีลธรรมจะต้องมีสัดส่วนตามระดับการรับรู้ที่แต่ละคนมี แต่แนวคิดนี้เราไม่ควรรวมเอาเด็กทารกที่ยังไม่รู้จักความเห็นอกเห็นใจ และไม่ควรรวมเอาการตกลงอื่นๆ ในอนาคตเข้ามาร่วมพิจารณา เพราะตอนนี้เด็กเหล่านั้นไม่มีอยู่ที่จะร่วมพิจารณา

เหตุการณ์เหล่านี้ด้วย ฉะนั้น จึงควรมีแต่ผู้ใหญ่ที่มีความเกี่ยวข้องที่จะพิจารณาเรื่องนี้ร่วมกันได้

การพิจารณาแนวคิดของเราจึงสัมพันธ์กับความเห็นอกเห็นใจกันทางศีลธรรม ซึ่งสามารถอธิบายได้ด้วยการเทียบเคียงกับแนวคิดอื่นๆ เพราะแนวคิดของคนๆ หนึ่งไม่ได้พิจารณาในฐานะเป็นความต้องการของใครคนใดคนหนึ่ง แต่พิจารณาในฐานะประโยชน์ที่ทำให้เขาคิดแบบนั้น เหมือนรถและบ้านที่มีเจ้าของ สิ่งเหล่านี้ถือว่ามีคุณค่าบางอย่างสำหรับเรา และในตัวเอง สิ่งเหล่านี้ช่วยสื่อให้เห็นคุณค่าที่มีนั้นว่าเรามีค่าที่ทำให้การเดินทางง่ายขึ้น และบ้างก็ทำให้เราปลอดภัยจากอันตรายต่างๆ แม้มนุษย์จะมีความมากกว่านั้นแต่กลับไม่ได้ใช้ประโยชน์จากคุณค่าทั้งหมดที่มี และสำหรับจุดมุ่งหมายทางศีลธรรมช่วยทำให้บุคคลรู้ถึงคุณค่าผ่านหน้าที่ว่าทุกคนควรมีสติทางศีลธรรม

แต่ปัญหาคือว่า "ทำไมเราจึงควรยอมรับว่ามนุษย์นั้นมีคุณค่าทางศีลธรรม" มีข้อเสนอแนะว่าความเป็นมนุษย์ (personhood) เป็นเบื้องต้นของสถานะทางศีลธรรมแต่ก็ไม่ได้ชัดเจนอะไรมาก เพราะว่าการอธิบายนั้นวนเวียนอยู่เท่านี้ คือเมื่อเรากล่าวว่ามนุษย์มีสติทางศีลธรรมก็เพราะพวกเขาคือมนุษย์ อีกคำถามว่าอะไรทำให้เราเป็นมนุษย์ได้? ถ้าจะตอบว่าก็เพราะเป็นมนุษย์จึงมีคุณค่าโดยธรรมชาติ แนวคิดเรื่องมนุษย์นั้น เป็นกฎเกณฑ์ที่เรากำหนดขึ้น แต่สำหรับนักคิดแบบทฤษฎีคุณค่าแบบวัตถวิสัย (objective values) จะโต้แย้งว่ามนุษย์มีคุณค่าแบบวัตถวิสัย คือข้อกำหนดทางศีลธรรม เพื่อการเป็นมนุษย์ที่ดีต้องตั้งอยู่บนคุณค่าทางวัตถวิสัย ทำให้ทฤษฎีนี้มีข้อจำกัดอย่างยิ่งและถือเป็นรูปแบบของสัจนิยมทางศีลธรรม (moral realism) เหมือนทฤษฎีทางอภิปรัชญา แต่ไม่ใช่ที่เราจะไม่ยอมรับทฤษฎีนี้เสียเลย เพียงแต่ใครบางคนอาจยอมรับทฤษฎีธรรมชาตินิยม (naturalism) มองว่าความเข้าใจผิดเกี่ยวกับการลดทอนคุณค่าไปสู่คุณสมบัติทางธรรมชาติ เพราะในข้อเท็จจริง ทฤษฎีเหล่านี้ก็ยังสนับสนุนความเป็นวัตถวิสัยของคุณค่า ทำให้เกิดแนวคิดคุณค่าแบบสัมพัทธ์

นิยม (relativism) หรืออัตวิสัยของคุณค่า (subjectivity of values) ซึ่งแนวคิดนี้ง่ายกว่าในการเข้าใจทฤษฎีทางศีลธรรม^{๒๗๕}

จากข้อเสนอนี้ทำให้เห็นว่าแนวคิดแบบผู้มีศีลธรรม (moral personhood) กับความเป็นมนุษย์ที่เป็นตัวแทนทางศีลธรรม (moral agent) ต่างกัน กล่าวคือ ความเป็นผู้มีศีลธรรมนั้นมาจากข้อเสนอทางศีลธรรมที่เกี่ยวข้องกับประสบการณ์ที่ทุกคนมีผ่านความรู้สึกเจ็บปวดและยินดี มนุษย์จึงสร้างสังคมที่มีความรู้สึกซึ่งจะทำให้มนุษย์ดีขึ้น ความรู้สึกเป็นสิ่งที่ทำให้ทุกอย่างดีขึ้น เช่น ความเจ็บปวดไม่ใช่สิ่งที่เราปรารถนาและทุกคนที่มีความรู้สึกก็คิดเช่นเดียวกัน เราจึงไม่ควรสร้างความเจ็บปวดให้แก่กัน เป็นต้น ฉะนั้น ความรู้สึกจึงทำให้เรารู้จักคุณค่าของตนเอง และเป็นเหตุผลของการกระทำที่เกี่ยวข้องกับความปรารถนาและความเชื่อ ซึ่งสร้างสังคมทางศีลธรรมและสมาชิกในสังคมนี้อาจยึดถือสิทธิที่ถูกกำหนดความเป็นผู้มีศีลธรรมขึ้น

แต่ตัวแทนทางศีลธรรมนั้น เริ่มจากถือว่าความเป็นมนุษย์ไม่ได้มีคุณค่าบนความเข้าใจของพวกตนอย่างเดียว ยังมีคุณค่าเดิมก่อนหน้านี้ซึ่งอยู่ในความเป็นมนุษย์ก็คือศักดิ์ศรีและเสรีภาพซึ่งเป็นเงื่อนไขแรกที่จะทำให้มนุษย์มีคุณค่า โดยหลักการสากลมอบอำนาจให้มนุษย์เป็นตัวแทนศีลธรรมนั้นเป็นการยอมรับคุณค่าเสมอกันของศักดิ์ศรีและเสรีภาพสำหรับมนุษย์ที่มีเหตุผล

คุณค่าทางศีลธรรมจึงเป็นหลักการของตัวแทนทางด้านเหตุผล มนุษย์จึงเป็นตัวแทนทางศีลธรรมที่สามารถรู้แจ้งตัวเองได้และมีความสามารถที่จะสร้างคุณค่าอื่นๆ ได้ การรู้แจ้งตัวเองนี้สร้างได้ด้วยเหตุผล โดยเหตุผลนั้นทำให้มนุษย์มีสถานะเป็นตัวแทนทางศีลธรรมได้ การเข้าใจว่าทุกสิ่งมีคุณค่าในตัวเองเป็นคุณค่าหนึ่งและคุณค่านั้นถูกสร้างขึ้นด้วยการยอมรับคุณค่าแท้จริงก่อน ฉะนั้น แนวคิดเรื่องความเป็นตัวแทนทางศีลธรรมจึงเป็นพื้นฐานของความเป็นมนุษย์

^{๒๗๕} อ่านรายละเอียดใน S.K.Mohanty, "Moral Personhood", In **Persons, Mind and Value**, ed. by S.K.Mohanty, pp.83-94.

เมื่อพิจารณาจากความต่างที่กล่าวมานี้ เราอาจพบข้อสรุปว่า ความเป็นผู้มีศีลธรรม (moral personhood) เน้นคุณค่าแบบอัตวิสัย (subjective) ส่วนแนวคิดแบบตัวแทนทางศีลธรรม (moral agent) เป็นการเน้นคุณค่าแบบวัตถุวิสัย (objective) ซึ่งเราอาจทำความเข้าใจให้ละเอียดยิ่งขึ้นเมื่อวิเคราะห์ผ่านแนวคิดของปรัชญาจีน

๔.๒.๓ วิเคราะห์ผู้มีศีลธรรมและตัวแทนศีลธรรมในปรัชญาจีน บนความเข้าใจบทบาทของคุณค่าทางจริยะที่เรากำลังพิจารณาผ่านเรื่องศีลธรรมนั้น ทำให้เราพบปัญหาว่า เราเป็นร่างทรงทางศีลธรรมหรือเราเป็นผู้มีศีลธรรมกันแน่ และการวิเคราะห์นี้ต้องการชี้แนะให้เห็นมิติทั้ง ๒ นี้ส่วนที่เหลือก็เป็นเรื่องที่ผู้อ่านจะตกลงและให้เหตุผลว่าเป็นอย่างไรกันแน่

๔.๒.๓.๑ แนวคิดตัวแทนทางศีลธรรม (moral agent) ในคัมภีร์ เต๋า เต็กเก็ง มีข้อความหนึ่งว่า "ผู้ที่เข้าร่วมเป็นหนึ่งในเดียวกับเต๋า เต๋าก็ตอบสนอง ผู้ที่เข้าร่วมกับคุณความดี คุณความดีก็ตอบสนอง ผู้ที่เข้าร่วมกับการละทิ้ง การถูกละทิ้งก็ตอบสนอง"^{๒๗๖} จากข้อความนี้แสดงให้เห็นความเป็นอันเดียวกันระหว่างความดีกับบุคคล โดยบุคคลในที่นี้เป็นเงื่อนไขของความดีเท่านั้น เช่นเดียวกับแนวคิดแบบตัวแทน เพราะความดีนั้นเป็นสิ่งที่ทำให้มนุษย์มีค่าขึ้นมา เนื่องจากมนุษย์ไม่ได้มีค่าในตัวเอง เช่นคำว่า "เราเป็นมนุษย์" เราไม่ได้ให้ความสำคัญที่ตัวเราเอง แต่ให้ความสำคัญไปที่ความเป็นมนุษย์ต่างหาก ในพุทธปรัชญาเถรวาทกล่าวว่า "สัพบุรุษผู้สงบระจับ ประกอบด้วยหิริและโอตตปปะ ตั้งมั่นอยู่ในธรรมอันขาว ท่านเรียกว่าผู้มีธรรมของเทวดาในโลก"^{๒๗๗} เราจะเข้าใจได้ว่าเราเป็นเทวดาเพราะเรามีธรรมที่ทำให้เราเป็นเทวดาอยู่ และข้อความว่า

^{๒๗๖} เหลาจื่อ, *วิถีแห่งเต๋า*, แปลโดย พจนา จันทรสันติ, พิมพ์ครั้งที่ ๑๕, หน้า ๘๒.

^{๒๗๗} ขุ.ชา. (ไทย) ๒๗/๖/๒.

"เหล่าอภุศลธรรมอันลามก อันให้เศร้าหมอง นำให้เกิดในภพใหม่ ให้มีความกระวนกระวาย มีวิบากเป็นทุกข์ ให้มีชาติ ชรา มรณะต่อไป อันภิกษุ นั้นระงับเสียแล้ว อย่างนี้แล ภิกษุชื่อว่า สมณะ...ก็อย่างไร ภิกษุจึงชื่อว่า พราหมณ์? เหล่าอภุศลธรรมอันลามก อันให้เศร้าหมอง นำให้เกิดในภพใหม่ ให้มีความกระวนกระวาย มีวิบากเป็นทุกข์ ให้มี ชาติ ชรา มรณะต่อไป อันภิกษุ นั้นล่อยเสียแล้ว อย่างนี้แล ภิกษุชื่อว่าพราหมณ์"^{๒๒๗๘}

จากข้อความนี้ ความเป็นสมณะ และความเป็นพราหมณ์จึงเป็นลักษณะที่ทำให้เราเป็นแบบนั้น คุณค่าที่ว่าเป็นลักษณะเชิงวัตถุวิสัย (objective) ที่ เป็นความจริงแบบที่เป็นนั้น ไม่ใช่ความเป็นแบบที่เราอยากให้เป็น เราจึงเป็นตามสิ่งที่เราเข้าไปมีส่วนนั้น จวงจื่อเป็นนักปรัชญาที่ชี้ให้เห็นว่าคุณค่าเก่าๆ ทั้งหมดที่มีมานั้นใช้ไม่ได้ ทั้งจารีตแบบเก่าของถ้อยคำนั้น เพราะลักษณะดีชั่ว มีศีลธรรมหรือไม่ไม่ใช่เป็นอัตวิสัยที่มนุษย์ตั้งคำอธิบายกันแต่ขึ้นอยู่กับลักษณะทางวัตถุวิสัยที่เป็นสิ่งภายนอกและมีคุณค่าที่แท้จริง โดยจวงจื่อให้เหตุผลว่า

"เราควรจะต้องเลือกผู้ที่เราเห็นด้วยกับท่านมาตัดสินหรือไม่ แต่หากเขาเห็นด้วยกับท่านแล้ว เขาจะสามารถตัดสินอย่างเที่ยงธรรมได้อย่างไร? หรือว่าเราควรจะต้องเลือกผู้ที่เราเห็นด้วยกับข้า แต่หากเขาเห็นด้วยกับข้าแล้ว เขาจะสามารถตัดสินได้อย่างไร? หรือว่าเราควรจะต้องเลือกผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับเราทั้งสอง แต่หากเขาไม่เห็นด้วยกับเราทั้งสองเสียแล้ว เขาจะตัดสินได้อย่างไร? หรือว่าเราควรจะต้องเลือกผู้ที่เราเห็นด้วยกับเราทั้งสอง แต่หากเขาเห็นด้วยกับเราทั้งสองแล้วเขาจะตัดสินอย่างไร? เห็นได้ชัดแล้วว่า ทั้งท่านตัวข้า และคนอื่นๆ ต่างไม่อาจตัดสินให้กันได้ เรายังจะรอผู้อื่นอีกหรือไม่?...แต่การรออีกเสียงหนึ่งมาช่วยชี้ขาดก็เหมือนไม่ได้รอผู้ใดเลย ประสานกลมกลืนพวกเขาไว้ในความเท่าเทียมแห่งฟ้า ปล่อยเขาไว้ใน

^{๒๒๗๘} ม.ม. (ไทย) ๑๒/๔๗๘/๓๕๗-๓๕๘.

ความแปรเปลี่ยนอันไม่สิ้นสุด และดำเนินชีวิตของท่านไปจนสิ้นอายุขัย การประสานกลมกลืนพวกเขาไว้ในความเท่าเทียมแห่งฟ้าที่ซ้ากล่าวนั้น หมายความว่าอย่างไร?...ถูก มิใช่ ถูก ใช่ มิใช่ ใช่ เพราะหาก ถูก คือ ความถูก อย่างแท้จริงแล้ว มันก็จะแตกต่างอย่างชัดเจนกับ ความไม่ถูก ซึ่งนั่นก็ไม่จำเป็นต้องมีการโต้เถียงกันอีก หาก ใช่ คือ ใช่ มันก็จะแตกต่างอย่างชัดเจนกับ ไม่ใช่ ซึ่งนั่นก็ไม่จำเป็นต้องมีการโต้แย้งกันอีก ลืมวันลืมคืน ลืมความแตกต่าง มุ่งสู่ความไร้ขอบเขต และพำนักอยู่ในนั้น เกิด"^{๒๗๙}

สิ่งที่จวงจื้อให้เหตุผลนั้นเป็นแค่การตั้งทฤษฎีต่อพฤติกรรมมนุษย์ที่ชอบ ตัดสินหรือให้ค่าต่อสิ่งต่างๆ รอบตัว โดยทุกสิ่งนั้นล้วนเป็นเรื่องของธรรมชาติ มนุษย์มี หน้าที่เพียงเข้าใจธรรมชาติด้วยการเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติโดยไม่ตั้งเงื่อนไข ไม่ให้ ค่าต่อสิ่งใดๆ เป็นแค่ตัวแทน (agency) ที่บริสุทธิ์ไม่มีความเป็นตัวเป็นตนเข้าไปผสม เงื่อนไขนี้จึงเน้นที่คุณค่าทางธรรมชาติมากกว่าจะเน้นที่มนุษย์ ทั้งนี้เพราะว่ามนุษย์นั้น ไม่ใช่เงื่อนไขเดียวในธรรมชาติ การระบุชัดว่าตัวเองเป็นผู้มีศีลธรรมจึงรับรู้ถึงประโยชน์ ที่มีต่อตนเอง โดยลืมนึกว่าศีลธรรมนั้นไม่ใช่ตัวกำหนดสิ่งที่เป็นประโยชน์อย่างเดียว แต่ ยังรวมถึงสิ่งที่มีโทษด้วย ดังข้อความของจวงจื้อว่า

"คุณธรรมของเจ้าไยจึงตกต่ำเช่นนี้ อนาคตที่เจ้าไม่อาจรอคอย อดีตที่ เจ้าไม่อาจติดตามไขว่คว้า เมื่อโลกมีเต๋า ปราชญ์ก็บรรลุลผล เมื่อโลกไร้ เต๋า ปราชญ์ก็เพียงดำรงชีวิตอยู่ในยุคปัจจุบัน สิ่งที่เราสามารถกระทำได้ คือการหลีกเลี่ยงโทษทัณฑ์ โชคลาภนั้นบางเบาต้งขนนก แต่ก็ไม่มีใครรู้ ว่าจะจับถือนั่นไว้ได้อย่างไร เคราะห์ร้ายนั้นหนักหน่วงต้งแผ่นดิน แต่ก็ไม่มีใครรู้ว่าจะหลบหนีมันไปได้อย่างไร หยุดเกิด หยุดเกิด หยุดสั่งสอน

^{๒๗๙} จวงจื้อ, จวงจื้อ ฉบับสมบูรณ์, แปลโดย สุรติ ปรีชาธรรม, หน้า ๑๒๑-๑๒๒.

คุณธรรมแก่ผู้คน อันตรายยิ่ง อันตรายยิ่ง...ทุกผู้คนต่างรู้ถึงประโยชน์ของสิ่งมีประโยชน์ แต่ไม่มีใครรู้ถึงประโยชน์ของความไร้ประโยชน์"^{๒๘๐}

ในข้อความดังกล่าว เราจะพบว่าความเป็นตัวแทนทางศีลธรรมที่เน้นค่าของเจตจำนงภายในกับเสรีภาพภายนอกนั้นจึงผสมกันในรูปแบบของมนุษย์นั้นต้องมีความปรารถนาดีเป็นแรงจูงใจ และมีเหตุผลที่สอดคล้องกับเสรีภาพภายนอกคือต้องมีความเป็นสากล จวงจื่อใช้คำว่า "หยุดสั่งสอนคุณธรรมแก่คน" แสดงให้เห็นถึงความไม่จำเป็นของศีลธรรมแบบอัตวิสัย (subjective) หรือมองเรื่องแรงจูงใจและเหตุผลภายในมนุษย์นั้นอาจไม่ใช่สิ่งจำเป็นมากกว่าการมีเสรีภาพคือเข้าถึงเต๋า เพราะจวงจื่อมองว่าความเป็นสากลคือเต๋านั้นบางครั้งก็ไม่มี หรือไม่ปรากฏ เช่น ในยุคที่บ้านเมืองวุ่นวาย หรือโลกอยู่ในยุคเสื่อม พระพุทธศาสนาเรียกว่า ยุคมืดสัณญ์หรือยุคเสื่อมจากศาสนาจะมีแต่คนฆ่ากันไม่ต่างจากฆ่าสัตว์ เป็นต้น ตอนนั้นคนไม่จำเป็นต้องมีแรงจูงใจและอาศัยเหตุผลสากลใดๆ ทั้งสิ้นในการดำเนินชีวิต เพราะตอนนั้นแต่ละคนเพียงแต่ต้องการมีชีวิตรอดเท่านั้น ฉะนั้น การอยู่ในโลกนี้อาศัยเสรีภาพภายนอกเป็นเครื่องชี้นำ ไม่อาศัยเหตุผลภายในใดๆ ทั้งสิ้น ดังข้อความว่า

"เมื่อครูผ่านมาเจ้าเดินอยู่ และตอนนี้กลับยืนนิ่ง เมื่อครูที่ผ่านมาเจ้านั่ง และตอนนี้กลับลุกขึ้นยืน ไฉนจึงไร้การกระทำที่อิสระเช่นนี้...ครั้งหนึ่งจวงจื่อฝันไปว่าตนเป็นผีเสื้อ ขยับกระพือปีกบินไปรอบๆ อย่างสุขสำราญใจ เริงเล่นไปตามใจปรารถนา มันหารู้ไม่ว่ามันคือจวงจื่อ พลันเมื่อตื่นขึ้นและพบว่าตัวเองเป็นจวงจื่ออย่างแน่แท้ แต่เขากลับไม่แน่ใจว่าเป็นจวงจื่อที่ฝันไปว่าตัวเองเป็นผีเสื้อ หรือว่าเป็นผีเสื้อที่ฝันเป็นจวงจื่อ กันแน่ ระหว่างจวงจื่อและผีเสื้อ จะต้องมีความแตกต่างบางอย่าง นี่เรียกว่าการแปรเปลี่ยนของสรรพสิ่ง"^{๒๘๑}

^{๒๘๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๔๗.

^{๒๘๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๒๒-๑๒๓.

การแปรเปลี่ยนก็คือการหลุดลอยออกจากภาพเดิมหรือสิ่งที่ทำให้เราขาดเสรีภาพ นั่นคือความคิดที่เป็นเรา สังคมที่ครอบงำ รวมถึงข้อจำกัดต่างๆ ด้วยหลักการนี้มนุษย์จึงไม่เป็นอะไรนอกจากเสรีภาพ และเป็นตัวแทนของเสรีภาพเท่านั้น จึงไม่ควรมียะไรมากำหนดขีดเส้นให้เราเป็นอย่างที่เราเป็น ฉะนั้น ความเป็นตัวแทนศีลธรรมของจวงจื๊อก็คือตัวแทนของเสรีภาพนั่นเอง

๔.๒.๓.๒ แนวคิดผู้มีศีลธรรม (moral personhood) เป็นหลักการที่เน้นมนุษย์มากกว่าหลักศีลธรรม กล่าวคือศีลธรรมนั้นขึ้นอยู่กับมนุษย์ ตามแนวคิดแบบอัตวิสัย (subjective) มุ่งความเหมาะสมที่มนุษย์จะเป็นผู้กำหนดความมีศีลธรรมดังกล่าวได้ ขงจื๊อกล่าวว่า "มนุษย์สามารถทำให้เต๋ายิ่งใหญ่ ไม่ใช่เต๋าคำทำให้มนุษย์ยิ่งใหญ่"^{๒๘๒} การพิจารณาหลักการของเต๋าก็คือธรรมชาติและวิถีธรรมชาติที่มีอยู่อย่างนั้น เช่นเดียวกับธรรมะในพุทธปรัชญาเถรวาทเป็นสภาวะที่มีอยู่แบบนั้น (ตถตา) เป็นไปตามเหตุปัจจัย (อิทัปปัจจยตา) จึงไม่ได้บอกถึงคุณค่าบางอย่างนอกจากความเป็นกลางเท่านั้น แต่ "ความยิ่งใหญ่" เป็นเรื่องความรู้สึกเชิงคุณค่าที่ขงจื๊อพูดเพื่อประกาศให้เห็นผ่านคำว่า "เต๋า" เพราะที่จริงความยิ่งใหญ่ นั้นหากไม่มีความรู้สึกเชิงคุณค่าก็ไม่อาจพูดได้ว่าสิ่งนี้ยิ่งใหญ่ หรือหากจะสันนิษฐานว่าเราสามารถรับรู้ถึงธรรมชาตินั้นได้จริง ก็ถือเป็นเรื่องธรรมดาไป ไม่มีคุณค่าใดๆ เช่นเดิม

แต่มนุษย์นั้นมองปัญหาเชิงคุณค่ามาแต่ไหนแต่ไร ดังที่ชาร์ลส์ ดาร์วินกล่าวไว้ว่า

"ถ้าคนป่าที่ป่าเถื่อนกระทั่งไม่เคยคิดถึงเรื่องลักษณะที่สืบทอดส่งต่อไปยังรุ่นลูกหลานได้ในสัตว์เลี้ยงของพวกเขาก็ดี แต่หากมีสัตว์ตัวใดมีประโยชน์มากเป็นพิเศษกับพวกเขา ไม่ว่าจะเป็นเป้าหมายพิเศษในเรื่องใดก็ตาม สัตว์เหล่านั้นก็จะได้รับการเก็บรักษาอย่างระมัดระวัง ในระหว่างช่วงเวลาอดอยากหรืออุปถัมภ์ต่างๆ ที่คนป่าต้องเผชิญ และโดยทั่วไปพวกเขาก็ปล่อยให้สัตว์คุณภาพดีเหล่านั้นมีเหล่านั้นมีลูกหลานได้มากกว่า

^{๒๘๒} สุวรรณนา สถาอนันท์, หลุนอี่ว : ขงจื๊อสนทนา, หน้า ๒๗๗.

ตัวที่ด้อยกว่า ดังนั้นในกรณีนี้การคัดเลือกแบบไม่รู้ตัวแบบหนึ่งกำลังเกิดขึ้น เราได้เห็นถึงการให้คุณค่าแก่กลุ่มสัตว์ของพวกคนป่าแห่งเตียร์ราเดลพวยโก โดยพวกเขาเลือกสังหารและกินหญิงชราของพวกตนในยามขาดแคลน รวากับมีคุณค่าด้อยเสียกว่าสุนัขของพวกตนเสียอีก"^{๒๘๓}

เมื่อมนุษย์ให้คุณค่ากับสิ่งหนึ่งและไม่ให้อีกสิ่งหนึ่ง ก็กลายเป็นว่า สิ่งหนึ่งยิ่งใหญ่กว่าสิ่งอื่น แต่ไม่ได้หมายความว่าสิ่งนั้นจะยิ่งใหญ่ตลอดไป เช่นเดียวกับ "เต๋า" และ "ธรรมะ" เพราะโดยแง่หนึ่งหากเราจะให้ความยิ่งใหญ่กับธรรมะ ดังคำว่า "ธรรมะย่อมรักษาผู้ประพฤติธรรม ธรรมอันบุคคลประพฤติดีแล้วย่อมนำสุขมาให้"^{๒๘๔} เมื่อธรรมะนั้นให้ผลบางอย่างที่ดึงดูดแก่เขาเหล่านั้นเสมอ แต่หากสิ่งนั้นไม่ได้เป็นอย่างที่รับรู้ คุณค่าดังกล่าวก็เปลี่ยนได้เสมอ ฉะนั้น ทั้งคำว่า "เต๋า" และ "ธรรมะ" จึงเป็นแค่คุณค่าแบบสัมพัทธ์ที่ไม่ได้มีค่าจริง แต่มนุษย์เป็นผู้ให้ค่าเท่านั้น

ต่อมาเมิ่งจื่อได้สนับสนุนแนวคิดดังกล่าวโดยกล่าวว่า "คุณสมบัติที่ทำให้มนุษย์ต่างจากสัตว์เดรัจฉานนั้นเปราะบางยิ่งนัก สามัญชนทั่วไปมักจะทอดทิ้งในขณะทีวิญญูชนจะถนอมไว้ พระเจ้าซุ่นแจ่มแจ้งในธรรมดาของสรรพสิ่ง ถ่องแท้ในพันธภาวะของมนุษย์ จึงให้ครรลองมนุษย์สรรณดำเนิน หาใช่ไปดำเนินครรลองของมนุษย์ธรรมไม่"^{๒๘๕} จากข้อความนี้เราจึงพบว่า มนุษย์จำต้องสร้างทางเลือกขึ้นในการดำเนินเพื่อการเป็นบางอย่าง ดังในที่ใช้คำว่า "ต่างจากสัตว์เดรัจฉาน" แสดงให้เห็นระยะห่างที่ไม่มาก เพราะสัตว์นั้นดำเนินชีวิตด้วยสัญชาตญาณ และหากสัญชาตญาณนั้นถูกมนุษย์ตีความให้สวゆるหว่าคือมนุษย์ธรรมซึ่งมีอยู่เดิมในความเป็นมนุษย์ ก็เท่ากับว่ามนุษย์ก็ไม่ต่างจากสัตว์ที่ไม่จำเป็นต้องฝึกฝนใดๆ อาศัยสัญชาตญาณที่เรียกว่ามนุษย์ธรรมแล้วดำเนินไปเท่านั้น

^{๒๘๓} ชาร์ลส์ ดาร์วิน, กำเนิดสปีชีส์ (The Origin of Species), แปลโดย ดร.นำชัย ชีววิวรรธนและคณะ, พิมพ์ครั้งที่๒, หน้า ๕๑.

^{๒๘๔} ขุ.ธ. (ไทย) ๒๖/๓๓๒/๒๖๙.

^{๒๘๕} เมิ่งจื่อ, คัมภีร์เมิ่งจื่อ, แปลโดย ปกรณ์ ลิมปุนสรณ์, หน้า ๑๗๖.

แต่เมิ่งจื่อถือนั่นไม่เหมาะสมสำหรับการเป็นมนุษย์ เพราะมนุษย์ต้องฝึกฝนเพื่อรู้คุณค่าที่สูงขึ้นไปนั่นคือสร้างมนุษยธรรมขึ้นด้วยตนเอง ดังข้อความต่อมาที่เมิ่งจื่อกล่าวว่

"เมื่อรอยทางแห่งธรรมราชเสื่อมสลายลง บทกวีก็มอดสูญไป เมื่อบทกวีหมดสิ้น ชุนชิวจึงเกิดขึ้น บันทึกชื่อ เชิง ของแคว้นจิ้นก็ดี บันทึกชื่อเถาอู๋ ของแคว้นฉู่ก็ดี บันทึกชื่อ ชุนชิว ของแคว้นหลู่ก็ดี ล้วนเป็นประเภทเดียวกันทั้งสิ้น เรื่องราวที่บันทึกต่างก็เล่าทำนองเนื้อหาของพระยาฉีหวนกงหรือจิ้นเหวินกง ลีลาภาษาต่างก็เขียนเป็นทำนองบันทึกประวัติศาสตร์ หากแต่ท่านขงจื่อกล่าวว่า ความหมายแห่งครรลองธรรมทั้งหลายเหล่านั้น เราได้หยิบฉวยเอาไว้แล้ว"^{๒๘๖}

เก้าจื่อกล่าวว่า "ธาตุแท้มนุษย์เปรียบเสมือนไม้ต้นหลิว ครรลองธรรมเปรียบเสมือนถั่วขาม อาศัยธาตุแท้ในตัวมนุษย์สร้างเป็นครรลองมนุษยธรรมขึ้นมา ก็เปรียบได้เสมือนการอาศัยไม้หลิวสร้างเป็นถั่วขามขึ้นมา"

เมิ่งจื่อกล่าวว่

"ท่านสามารถอาศัยธาตุแท้ในตัวของต้นหลิวมาสร้างเป็นถั่วขามได้โดยตรงเลยกระนั้นหรือ หรือจะต้องลิดตัดดัดแต่งก่อนแล้วจึงกลายเป็นถั่วขามได้ ถ้าแม้ว่าต้องลิดตัดดัดแต่งก่อนแล้วจึงกลายเป็นถั่วขามได้ ก็ย่อมต้องลิดตัดดัดแต่งตัวมนุษย์ก่อนที่จะกลายเป็นครรลองมนุษยธรรมได้ด้วยมิใช่หรือ คำพูดทั้งนี้ของท่านย่อมเป็นเหตุที่ชักนำมนุษย์ในหล้าโลกให้ไปเบียดเบียนครรลองมนุษยธรรมเป็นแน่แท้"^{๒๘๗}

จากข้อความเหล่านี้สะท้อนคุณค่าความเป็นมนุษย์นั้นต้องมีมนุษยธรรมแต่มนุษย์ต้องถูกหล่อหลอมด้วยการเรียนรู้อดีต ไม่ใช่มนุษย์จะมีค่าแบบที่เป็นทันทีโดยไม่มีกรขัดเกลาเสียก่อนด้วยหลักเกณฑ์ที่มากกว่าหนึ่งเดียว เมิ่งจื่อกล่าวว่ "เมื่อทุก

^{๒๘๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๗๗.

^{๒๘๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๓๒.

สิ่งมีกฎเกณฑ์ หากเหล่าประชาประจำอยู่ในเกณฑ์ที่กำหนดมา ก็ย่อมรู้จักที่จะพอใจ
คุณธรรมความดีงามอยู่เสมอ"^{๒๘๘}

ฉะนั้น ภาพของมนุษย์และคุณค่าที่มนุษย์สร้างขึ้นนั้นจะมีอยู่ก็ต่อเมื่อ
มนุษย์ถูกขัดเกลาด้วยกฎเกณฑ์ซึ่งเลือกปฏิบัติได้ตามความเหมาะสม ที่สำคัญเมื่อทุก
คนเคารพเกณฑ์ดังกล่าวก็คือเคารพหน้าที่ และเมื่อเคารพหน้าที่ก็คือสมควรได้รับสิทธิ
ทางศีลธรรมอันเป็นสิ่งที่มนุษย์ผู้มีศีลธรรมควรได้

วิเคราะห์และสรุป :

การพิจารณาปัญหาว่าอะไรคือคุณค่าทางจริยะ? เพื่อตอบคำถามว่าการ
กระทำเช่นใดถึงเรียกว่ามีคุณค่าทางจริยะได้ ซึ่งการพิจารณานั้นเราใช้ ๒ ทฤษฎีคือ

ก. ทฤษฎีตัวแทนทางศีลธรรม (moral agent) ซึ่งเน้นคุณค่าภายนอก
เป็นตัวตัดสิน โดยคุณค่าเหล่านั้นเป็นแรงผลักดันที่มีอำนาจเหนือกว่าความอยาก
ภายในตัวเรา อีกทั้งมีเหตุผลและเจตจำนงที่ตั้งอยู่บนฐานความจริงทางวัตถุวิสัย
(objective) และแนวคิดดังกล่าวในปรัชญาจีนยกแนวคิดของเต๋าที่วางอยู่บนฐานของ
ความดีนั้นต้องไม่ใช่สิ่งที่เราสร้างขึ้นเอง แต่ต้องเป็นสิ่งที่มีความในตัวเอง เช่น นาย ก ให้
ทาน ฉะนั้น นาย ก เป็นคนดี แต่จริงๆ แล้วความเป็นมนุษย์กับความเป็นคนดีนั้นเป็น
อันเดียวกัน เราจึงไม่ได้ยกย่องว่า นาย ก ว่าเป็นคนดี แต่เรายกย่องความเป็นมนุษย์
ต่างหากที่เป็นคนดี ฉะนั้น หากพิจารณาจากแนวคิดของเต๋าจึงสอดคล้องกับทฤษฎี
ตัวแทนทางศีลธรรมที่ไม่ได้พิจารณาที่ปัจเจกชน แต่เป็นการพิจารณาไปที่สถานะของ
สิ่งนั้นซึ่งอยู่เหนือขึ้นไปแทน เพื่อหาข้อสรุปคำว่า "ดี" นั้นต้องไม่ใช่ใครคนใดคนหนึ่ง
เป็นคนตัดสิน และ คำว่า "ดี" นั้นจึงไม่ใช่แค่สมมติ ต้องเป็นความดีที่ไม่ต้องหาอะไร
มาอธิบายเปรียบเทียบ โดยยกเอาคนใดคนหนึ่งมาเป็นเกณฑ์

ข. ทฤษฎีผู้มีศีลธรรม (moral personhood) เน้นไปที่มนุษย์มากกว่า
หลักศีลธรรม กล่าวคือศีลธรรมนั้นขึ้นอยู่กับมนุษย์ ตามแนวคิดแบบอัตวิสัย
(subjective) มุ่งความเหมาะสมที่มนุษย์จะเป็นผู้กำหนดความมีศีลธรรมดังกล่าวได้

^{๒๘๘} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๓๙.

และตามแนวคิดของขงจื๊อที่มองว่า "มนุษย์สามารถทำให้เท่ายิ่งใหญ่ ไม่ใช่เท่าทำให้มนุษย์ยิ่งใหญ่" ทำให้มนุษย์เป็นผู้กำหนดการกระทำมากกว่าการกระทำจะมากำหนดมนุษย์ และดูเหมือนขงจื๊อและเมิ่งจื๊อจะให้ความสำคัญกับมนุษย์อย่างมากในการพัฒนาคุณธรรมความดีในตัวเอง โดยเชื่อเรื่องกฎเกณฑ์ต่างๆ ที่มีมาแต่เดิม เป็นการยกย่องคนดีเป็นองค์ประกอบสำคัญในการสร้างสังคมที่ดี

จากเกณฑ์ทฤษฎีทั้ง ๒ นี้ เราอาจพิจารณาไปถึงหลักการทางพุทธปรัชญาเถรวาทที่อธิบายไว้ด้วยหลักกรรมและผลกรรม โดยกรรมนั้นเป็นเรื่องอัตวิสัยคือตนเองเป็นผู้กำหนดอย่างมีเสรีภาพ และการทำดีหรือไม่ดีล้วนเกิดขึ้นจากเจตนาที่ตนเองเป็นผู้กำหนด แต่ผลกรรมเป็นเรื่องของวัตถุวิสัยคืออยู่นอกเหนือจากการจะระบุด้วยบุคคล ฉะนั้น เมื่อพิจารณาผ่านกรรมและผลกรรมจะพบข้อน่าสนใจที่ต่างกันกรณีเช่น

ก. เราต้องการจะได้ชื่อเสียง เกียรติยศ ข. เราจึงรักษาศีล ค. เรามีชื่อเสียง

การกระทำ ก ทำให้เกิดการกระทำ ข และผลที่ได้คือ ค หากอธิบายตามหลักพุทธปรัชญาเถรวาทจะพบว่า การที่เราต้องการชื่อเสียงถือว่าเราจะมีกิเลสคือความอยากเป็นตัวกระตุ้น ทำให้เกิดการกระทำในข้อ ข จนทำให้เกิดผลคือข้อ ค เกิดขึ้น เมื่ออธิบายด้วยหลักการแบบทฤษฎีผู้มีศีลธรรม (moral personhood) "เขาเป็นคนดี" แต่หากพิจารณาตามทฤษฎีตัวแทนทางศีลธรรม (moral agent) "เขาอาจไม่ใช่คนดี" เพราะยังมีแรงกระตุ้นฝ่ายต่ำทำให้เกิดการกระทำ เพราะการเป็นคนดีต้องเป็นโดยไม่มี ความอยากหรือความต้องการเป็นแรงกระตุ้นให้กระทำบางอย่าง

แต่ดูเหมือนพุทธปรัชญาเถรวาทจะพิจารณาทั้ง ๒ ทฤษฎีนี้ต่างกันไป โดยมองว่าทฤษฎีผู้มีศีลธรรม (moral personhood) เน้นไปกรรมหรือการกระทำเป็นหลักซึ่งสามารถเลือกได้ และการเลือกนั้นอาจเกี่ยวข้องกับประโยชน์บางอย่างเป็นตัวกระตุ้น ตรงนี้ยังมีความเป็นตัวตนอยู่ พุทธปรัชญาเถรวาทจึงมองเรื่องกรรมว่าเป็นเรื่องเฉพาะตนและมีตนเป็นผู้เลือก แต่ก็ทำให้เราเข้าใจได้อีกว่า การเป็นคนดีนั้นเป็นเรื่องของปุถุชนที่อาศัยกิเลสเป็นเครื่องตัดสินความดี เช่นเดียวกับคนที่ทำงานวันนี้ก็

เพราะเข้าใจว่าจะได้รับค่าตอบแทนเป็นรางวัล คนที่ทำดีก็ต้องหวังผลความดีเป็นธรรมดา ไม่อย่างนั้นก็ไม่มีความตั้งใจในการทำความดี

ส่วนทฤษฎีตัวแทนทางศีลธรรม (moral agent) เป็นการวินิจฉัยโดยอาศัยผลของกรรม ซึ่งอยู่เหนือความคาดเดาและมีลักษณะที่เที่ยงแท้แน่นอน โดยไม่มีใครจะห้าม หรือใครก็สามารถทำให้เกิดขึ้นได้ ผลกรรมล้วนเป็นไปตามเหตุปัจจัย การพิจารณาในแง่นี้จึงไม่ได้เกี่ยวข้องกับลักษณะของความอยากหรือไม่อยาก และคนที่ถูกนับว่าเป็นคนดีตามทฤษฎีนี้จะต้องไม่ทรมานทรมาย เมื่อผลกรรมเหล่านั้นเกิดขึ้น ไม่ว่าผลกรรมนั้นจะดีหรือไม่ดีก็ตาม คนที่ชื่อว่าดี ต้องไม่หวังผลทั้งสองอย่าง ซึ่งดูเหมือนจะมีเพียงพระอรหันต์บุคคลเท่านั้นที่เข้าข่ายเป็นผู้มีคุณสมบัติของตัวแทนทางศีลธรรม

-ଗୋଟି-

๕

ปัญหาเรื่องภาษา

สมัยที่ผู้เขียนเรียนบาลีใหม่ๆ อาจารย์ที่สอนจะเน้นให้เราท่องหลักไวยากรณ์ก่อนเลย และการท่องนั้นเน้นว่าต้องจำให้ได้ทุกตัวอักษร ไม่ต่างจากท่องบทสวดมนต์ภาษาบาลีที่เน้นความถูกต้องตามอักขระ เมื่อเข้าใจไวยากรณ์ดีแล้ว ต่อมาคือคำศัพท์ที่อาศัยการจดจำไม่ต่างกันว่ามาจากไหน และที่เป็นเสน่ห์อย่างหนึ่งของภาษาบาลีคือที่มาของคำศัพท์ เช่นคำว่า สามเณร มาจากคำว่า สมณสฺส อปจํ สามเณโร แปลว่า เหล่าก่อนของผู้สงบ ชื่อว่าสามเณร เป็นที่มาของการเข้าใจรากที่มาที่ไปของคำและความหมายเริ่มต้นที่คำนั้นต้องการจะชี้ไปถึง ซึ่งถ้าเราศึกษาลงลึกในคำศัพท์จะพบความหมายซ่อนอยู่ ดูแล้วเหมือนคำจะซ่อนความจริงบางอย่างไว้ แค่เราต้องมีกุญแจไขความหมายนั้นออกมา

นักปรัชญาทั้งตะวันตกและตะวันออกจึงพยายามแสวงหากุญแจสำหรับไขภาษาเรื่องคำศัพท์ตามแนวคิดนิรุกติศาสตร์ (Etymology)^{๒๘๙} และเรื่องโครงสร้างประโยคตามหลักไวยากรณ์ (grammar)^{๒๙๐} ในตะวันตกนี้นักกล่าวถึงนักปราชญ์ทางด้านภาษามี ๒ ระดับคือนิรุกตหรือผู้เชี่ยวชาญด้านศัพท์ และไวยากรณ์หรือผู้เชี่ยวชาญด้านไวยากรณ์^{๒๙๑} และเมื่อเราเดินทางเข้าสู่แวดวงของภาษาแล้วพยายามค้นพบความหมายนำไปสู่ประเด็นคำถามที่ว่า ภาษาทำให้จิตใจของคนค่อยๆ อ่อนโยน

^{๒๘๙} นิรุกติศาสตร์ วิชาว่าด้วยประวัติที่มาของคำ ประวัติของคำ.

^{๒๙๐} David J. Kalupahana, *The Buddha's Philosophy of Language*, (Sri Lanka : A Sarvodaya Vishva Lekha Publication, 1999), p.77.

^{๒๙๑} เค.เอ็น.ชยทิลเลเก, *พุทธญาณวิทยา*, แปลโดย ดร.สมหวัง แก้วสุฟอง, หน้า ๔๐๕.

ลงหรือเข้าถึงความจริงได้จริงหรือไม่ และอีกความคิดที่มองว่า เมื่อเราศึกษาภาษา
มากๆ จะติดอยู่กับสิ่งนั้น เพราะความจริงเป็นอะไรเกินเลยกว่าจะสามารถอธิบายด้วย
ภาษาที่มีอยู่อย่างจำกัดนี้ได้ แต่อย่างไรก็ตามการตอบคำถามทั้งสองนี้ได้ต้องผ่านความ
เข้าใจทางด้านภาษาก่อนอยู่ดี

๕.๑ ปัญหาเรื่องคำ

เมื่อเริ่มต้นศึกษาภาษาจำเป็นต้องเข้าใจการให้ความหมายของคำก่อนสื่อ
ถึงอะไร นักปรัชญาภาษาสนใจไปที่ชื่อตั้งแต่ชื่อเฉพาะ (proper nouns) ซึ่งเป็นชื่อของ
คน สถานที่และสิ่งของ เช่น สรพงษ์ เป็นต้น โดยนักปรัชญาและนักตรรกะจะพูดถึงชื่อ
เฉพาะโดยเชื่อมโยงกับคำเอกพจน์ (singular terms)^{๒๙๒} ซึ่งแสดงถึงความหมาย
เฉพาะของคน หรือสถานที่หรือสิ่งต่างๆ เช่น นักแสดง เป็นต้น กับคำทั่วไป (general
terms)^{๒๙๓} หรือที่เรียกว่าภาคขยาย หรือภาคแสดงลักษณะ เช่น รูปหล่อ เป็นต้น
เมื่อเรานำชื่อเฉพาะมารวมกับข้อความทั่วไปจะได้ว่า สรพงษ์เป็นนักแสดงที่รูปหล่อ
 เป็นต้น

^{๒๙๒} คำซึ่งมีบทบาทในภาษาที่จะแยกแยะ หรือเป็นตัวแทนสิ่งเฉพาะ เช่น เอกพจน์
จูเลียส ซีซาร์ เป็นตัวแทนเฉพาะของคนๆ นั้น ดังมีคำบรรยายว่า ชาวโรมันผู้พิชิตประเทศกอล,
อังกิน ทิม ครอน, "สิ่งสากลกับสิ่งเฉพาะ", พิพัฒน์ สุยะ แพลและเรียบเรียง, ใน **สุวิญญารักษ์ :**
รวมบทความทางวิชาการ, (นครปฐม : ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร
, ๒๕๕๕), หน้า ๒๑๒.

^{๒๙๓} คำทั่วไป (general terms) หรือภาคแสดง (predicate) จะถูกพูดว่า "ใช้กับ
หรือเกี่ยวข้องกับ (apply to) หรือ เป็นจริงกับ (true of) วัตถุ" คือภาคแสดง เช่น สูง นั้นใช้กับ
หรือเกี่ยวข้องกับหรือเป็นเป็นจริงกับทุกสิ่งที่สูง วิธีที่เราจะเข้าใจความคิดเรื่องภาคแสดงได้อย่างไร
ทันทีนั้นคือ ต้องคิดว่าภาคแสดงเป็นสิ่งที่เราจะได้เมื่อเอาชื่อออกจากประโยคทั่วไป เช่น จูเลียส
ซีซาร์สูง เป็นต้น, อังกิน ทิม ครอน, "สิ่งสากลกับสิ่งเฉพาะ", พิพัฒน์ สุยะ แพลและเรียบเรียง, ใน
สุวิญญารักษ์ : รวมบทความทางวิชาการ, หน้า ๒๑๒-๒๑๓.

ในส่วนของนักปรัชญาได้ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับชื่อเฉพาะไว้ คือ ๑. เรื่องคุณค่าของชื่อเฉพาะที่เกิดขึ้นต่อผู้รับสาร เรียกสิ่งนี้ว่า ปัญหาเรื่องการบ่งถึง (the Referring Question)^{๒๙๔} ๒. ชื่อนี้มีความหมายอะไรและอย่างไร? ชื่อทำให้เกิดความหมายของประโยคอะไรตามมา? ระดับนี้เรียกว่า "ปัญหาเรื่องความหมาย" (the Meaning Question)^{๒๙๕} มีนักปรัชญาได้นำเสนอ ๒ แนวคิดที่สำคัญคือ

๕.๑.๑ ทฤษฎีพรรณนา (The Description Theory)

ทฤษฎีนี้อธิบายถึงชื่อหรือคำเฉพาะว่าอ้างถึงสิ่งอื่นได้อย่างไร เบื้องต้นเรามาลองตั้งข้อสังเกตเมื่อเอ่ยถึงชื่อก่อน เช่นคำว่า สรพงษ์ เป็นต้น แล้วพิจารณาว่ามีผู้ชายคนหนึ่งเกิดขึ้นมาบนโลกแล้วได้รับชื่อนี้ ชื่อจึงกลายเป็นของเขาไป พอมีใครเอ่ยคำนี้อันจะไม่ใช่แค่เพียงคำที่เราเอ่ยขึ้นมาเท่านั้น ต้องมีคำอธิบายหรือต้องมีตัวตนของคนๆ นั้นยืนยันชื่อนั้นด้วย เมื่อมีคนถามว่า "เขาเป็นใคร" ก็ต้องมีคำขยายหรืออ้างถึงสิ่งที่เป็นตัวตนหรืออัตลักษณ์ของเขาว่า "เป็นนักแสดง" เป็นต้น ฉะนั้น เมื่อมีการกล่าวคำโดยอ้างไปถึงว่า "ใครหรืออะไร" ต้องสามารถอธิบายได้ รัสเซล (Russell) ได้เสนอว่า ชื่อนั้นจริงๆ แล้วได้ย่อคำอธิบายมากมายไว้ซึ่งอยู่ในใจของผู้พูด^{๒๙๖} ส่วนข้อเท็จจริงที่อยู่ในใจจะช่วยยืนยันคำที่พูดออกมา เมื่อถูกถามถึงชื่อนั้นก็สามารถอธิบายได้ แนวคิดนี้ช่วยแก้ไขไม่ให้ชื่อที่ถูกกล่าวนั้นซ้ำความหมายกัน โดยสร้าง

^{๒๙๔} ปัญหาเรื่องการบ่งถึง คือ ปัญหาเกี่ยวข้องกับถ้อยคำที่แสดงการบ่งถึง (referring expressions) หรือ คำเอกพจน์ที่ถูกเรียกว่า คำที่ใช้เป็นประธาน (subject terms), อ้างใน **เรื่องเดียวกัน**, หน้า ๒๑๓.

^{๒๙๕} William G. Lycan, "Names" , In **The Blackwell Guide to the Philosophy of Language**, etd. by Michael Devitt and Richard Hanley, (UK : Blackwell Publishing Ltd, 2006), p.255

^{๒๙๖} Bertrand Russell, **The Problems of Philosophy**, (London : Oxford University Press. 1952), p. 54.

ความหมายที่ผู้พูดต้องการใช้ชื่อนั้นในโอกาสนั้นเท่านั้น^{๒๙๗} เช่น นายสรพงษ์เป็นนักแสดง ไม่ใช่สรพงษ์ที่เป็นคนขับแท็กซี่ เป็นต้น

ความตรงกันระหว่างคำขยายกับความหมายที่ต้องการจะสื่อ มีผลอย่างมากในการอธิบายคำ เช่น ประโยค ก. อายุสมา สารีบุตรโต^{๒๙๘} แปลว่า พระสารีบุตรผู้มีอายุ ประโยค ข. อโยโย สารีบุตรโต^{๒๙๙} แปลว่า พระสารีบุตรผู้เป็นเจ้า ประโยค ค. สารีบุตรโต ปริพาชโก^{๓๐๐} แปลว่า ปริพาชกชื่อสารีบุตร

ทั้ง ๓ ประโยคล้วนกล่าวถึงคนๆ เดียวกัน การจะรู้ว่าแต่ละประโยคนั้นเกี่ยวข้องกับความหมายใดก็ตาม จำเป็นต้องนึกถึงความมุ่งหมายที่อยู่ภายในใจของผู้สื่อคำนี้ โดยประโยค ก. เป็นการกล่าวของภิกษุผู้มีพรรษามากกว่ากล่าวถึงภิกษุผู้มีพรรษาน้อยกว่าผู้มีอายุ ส่วนประโยค ข. เป็นคำกล่าวของฆราวาสกล่าวกับพระสารีบุตร ส่วนประโยค ค. เป็นคำเรียกพระสารีบุตรตอนเป็นปริพาชก เมื่อเข้าใจความต้องการของผู้สื่อ ก็เข้าใจลักษณะเฉพาะที่เกิดกับชื่อนั้นได้ด้วยเช่นกัน ทฤษฎีนี้ก็ยังมีข้อโต้แย้งต่างๆ เกี่ยวกับข้อที่ใช้แทนวัตถุที่เป็นรูปธรรมผ่านนักปรัชญาต่างๆ ดังนี้^{๓๐๑}

ก. ปัญหาแรก “คำควรมีคำอธิบายมากกว่าหนึ่งเดียว” จอห์น เซิล (John Searle) ได้เสนอว่า ถ้าชื่อเฉพาะ (proper names) อ้างถึงสิ่งและคำอธิบายที่อยู่ในใจก็ยังมีปัญหาอยู่ เพราะมุมมองต่อชื่อเฉพาะทางตรรกะอาจมีความหมายหลากหลาย ทุกคำอธิบายจึงมีความเป็นไปได้ การมองแค่ความหมายเดียวอาจผิดทำให้ชื่อเฉพาะกลายเป็นสิ่งที่ไม่มีความหมาย (unmeaning) เพราะชื่อเหล่านั้นมีการให้ความหมายที่ผิดมาตั้งแต่ต้น^{๓๐๒}

^{๒๙๗} William G. Lycan, "Names", p.256.

^{๒๙๘} วิ.มหา. (บาลี) ๒/๒/๒.

^{๒๙๙} วิ.มหา. (บาลี) ๒/๔๖๑/๒๙๘.

^{๓๐๐} วิ.ม. (บาลี) ๕/๖๔/๗๒.

^{๓๐๑} Ibid., pp.256-257.

^{๓๐๒} John Searle, **Speech Acts**, (Cambridge: Cambridge University Press,

ดังตัวอย่างว่า เมื่อเราพูดว่า "สรพงษ์เป็นนักแสดงดีกว่าเป็นผู้กำกับภาพยนตร์" แล้วเราอยากจะรู้ข้อเท็จจริงเฉพาะที่เกี่ยวกับสรพงษ์ว่า "อะไรคือคำอธิบายที่เกี่ยวข้องกับสรพงษ์มากกว่ากันระหว่างการแสดงหรือการกำกับภาพยนตร์" เราจึงต้องพิจารณาถึงความหมายหนึ่งที่โดดเด่นขึ้นมาเหนือกว่าคำอธิบายอื่น ดังเราจะเห็นได้เวลาที่คนๆ นั้นสามารถอธิบายลักษณะเฉพาะเมื่อถูกแย้งได้ทันที แต่ก็ยากจะอธิบายความหมายที่อยู่ในใจได้ชัดเจนนัก เพราะเมื่อเราถูกถามว่า "ใครคือสรพงษ์" เราจะต้องหาจำนวนคำตอบที่อยู่ในใจ ซึ่งขึ้นอยู่กับการจัดเรียงข้อมูลที่ต้องคาดเดาอีกว่าเขาต้องการคำอธิบายเกี่ยวกับคนๆ นั้นในด้านใด จะเป็นด้านการงาน ด้านศาสนา ด้านครอบครัว ด้านสุขภาพ จึงเป็นไปได้ที่คำตอบจะถูกต้องแม่นยำ เพราะปัญหาสำคัญของคำอธิบายที่หลากหลายที่มีอยู่ในใจคนพูดจะมีทั้งแบบที่พูดโดยรู้จักสรพงษ์จริงๆ หรือยังไม่ได้รู้จักสรพงษ์เลย

เซลจึงได้เสนอการปรับปรุงทฤษฎีพรรณนาขึ้นมา เพื่อออกแบบการพบกันระหว่างการวิเคราะห์แบบเดิมและวัตถุแวดล้อมอื่นๆ ตามทัศนะของรัสเซล เซลแนะนำว่า ชื่อต้องเกี่ยวข้องกับจำนวนคำอธิบายที่หลากหลายซึ่งอาจจะนับชุดไม่ได้ว่าเท่าใด แต่เพื่อยืนยันว่า นี่คือ N ซึ่ง N จะเป็นชื่ออะไรก็ได้ ต้องมีวัตถุยืนยันว่าเป็นสิ่งนี้เท่านั้น อาจไม่จำเป็นต้องให้ความหมายที่เป็นเพียงคำอธิบายทุกๆ ไปที่เฉพาะเจาะจง ดังนั้น เซลจึงพยายามเสนอให้ชื่อและคำอธิบายตรงกัน โดยชื่อต้องมีคำอธิบายเฉพาะอย่างหนึ่งอย่างใดที่แสดงถึงความเกี่ยวข้องกัน แต่เป็นความหมายที่ยังไม่จำเป็นต้องชัดเจนหนึ่งเดียว แต่มีหลายๆ ความหมายแบบครอบคลุมไว้ก่อน เช่น คำว่า สรพงษ์ ก็จะต้องมีสิ่งยืนยันทุกๆ ไปก่อนว่า เป็นคนไทย เป็นนักแสดง เป็นผู้สร้างหลวงพ่อดำ เป็นสามีของดวงเดือน จิไรสงค์ เป็นต้น เพื่อให้ได้ข้อสรุปรวมกันว่า นั่นคือ คนชื่อสรพงษ์ เป็นการอธิบายถึงลักษณะของคำที่เป็นชื่อของคนๆ นั้นเท่านั้น

ในพุทธปรัชญาเถรวาทก็พิจารณาจากคุณสมบัติของชื่อนั้นซึ่งมีหลากหลายเช่นกัน เพื่อแก้ไขปัญหาการระบุบุคคลที่กำลังพูดถึงนั้น เช่น มีคำถามว่าเรากำลังพูดถึงพระพุทธเจ้าหรือเจ้าชายสิทธัตถะกันแน่? เพราะทั้ง ๒ ชื่อนี้ก็เป็นบุคคลเดียวกัน แต่พระพุทโธให้ชัดว่าเรากำลังกล่าวถึงผู้ตรัสรู้ชอบได้โดยพระองค์เอง (สมมาสม

พุทฺโธ) เป็นพระอรหันต์ (อรหัน) เป็นผู้ถึงพร้อมด้วยวิชาและจรณะ (วิชาจรณสมปนโน) ผู้ไปดีแล้ว (สุคโต) ผู้รู้โลกอย่างแจ่มแจ้ง (โลกวิทู) ผู้สามารถฝึกบุรุษที่สามารถฝึกได้อย่างไม่มีใครยิ่งกว่า (อนุตตโร ปุริสทมมสารถิ) เป็นครูผู้สอนของเหล่าเทวดาและมนุษย์ (สตถา เทวมนุสสานัง) เป็นผู้มีโชค (ภควา)^{๓๐๓} เราจึงแน่ใจได้ทันทีที่กำลังกล่าวถึงพระพุทธเจ้า เพราะการอ้างถึงความหมายต่างๆ เพื่อให้คำเฉพาะนั้นชัดเจนยิ่งขึ้นและไม่จำเป็นต้องมีความหมายเดียว

ข. ปัญหาที่ ๒ “คำควรมีคำอื่นเปรียบเทียบความแตกต่าง” ทฤษฎีพรรณนาของรัสเซลล์อ้างถึงคำทั่วไป (common words) แม้แต่ชื่อเฉพาะ (proper names) ทุกชื่อจะเกี่ยวข้องกับการอธิบายที่พูดถึงความคิดที่อยู่ในใจของคนที่ใช้ชื่อเฉพาะนั้นเพื่อแทนที่ของการอธิบายทั่วไป ฉะนั้น การอธิบายที่ต้องการจะเอ่ยถึงความคิดเรียกคนที่แตกต่างกัน หรืออาจเหมือนกันแต่แตกต่างกันที่เวลาจะใช้^{๓๐๔} ฉะนั้น หากเราต้องการใช้ชื่อแทนหญิงคนหนึ่งชื่อ "นางแดง" แล้วปรากฏว่ามีคนชื่อ "นางแดง" มากกว่าหนึ่งคนก็อาจมีปัญหาตามมาได้ จึงต้องหาคำมาเพื่ออธิบายความต่างระหว่างนางแดงที่มีมากกว่าหนึ่งคนนั้น เช่น คำว่า "นายกรัฐมนตรี" หรือ "นางสาวไทย" เป็นต้น ก็จะรู้ได้ทันทีที่เราหมายถึงนางแดงคนไหน

พุทธปรัชญาเถรวาทมีการใช้คำที่อธิบายถึงบุคคล เพื่อไม่ให้เกิดความซับซ้อนกันเรื่องชื่อหรือเข้าใจผิด เช่น การแยกแยะระหว่างพระที่มีคำว่า มหา นำหน้าซึ่งมีมากกว่าหนึ่งรูป คือ พระมหาโมคคัลลานะ เลิศกว่าพวกภิกษุสาวกของเราผู้มีฤทธิ์ พระมหากัสสป เลิศกว่าพวกภิกษุสาวกของเรา^{๓๐๕} หากกำลังพูดถึง ผู้มีฤทธิ์มาก ก็จะรู้ทันทีที่กำลังพูดถึงพระมหาโมคคัลลานะ เป็นต้น

ค. ปัญหาที่ ๓ “คำควรบ่งถึงความรู้สึกบางอย่าง” ทฤษฎีพรรณนານี้ไม่ได้นำไปสู่ความสำเร็จในการกล่าวชื่อ ถ้าไม่ทำให้เกิดความรู้สึกต่อชื่อนั้น ดอนเน

^{๓๐๓} วิ.ม. (บาลี) ๑/๑/๑.

^{๓๐๔} Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, pp.29-30.

^{๓๐๕} อจ.เอก. (บาลี) ๒๐/๑๔๖/๓๑.

ลเลน (Donnellan)^{๓๐๖} เสนอกรณีตัวอย่างเด็กกำลังนอนอยู่แล้วถูกปลุกให้ตื่นตอนดึก เพราะมีเพื่อนเก่าของพ่อมาเยี่ยมและต้องการเจอเด็กๆ พ่อแนะนำให้เด็กๆ รู้ว่า "นี่เพื่อนพ่อชื่อดำ" ดำพูดว่า "สวัสดี เด็กๆ" ตอนนั้น เด็กๆ กำลังงัวเงีย และในตอนเช้า เด็กตื่นมาจำอะไรไม่ได้ แต่จำได้เพียงว่า ดำเป็นคนสุภาพผ่านการพูดจาทักทาย ซึ่งสิ่งที่เด็กๆ รวบรวมเกี่ยวกับดำไม่ใช่แค่เพียงความหมายทั่วไปว่า มีคนชื่อดำมาปลุกเขา ตอนกลางคืนซึ่งเขากำลังครึ่งหลับครึ่งตื่นอยู่

ดอนเนลเลนจึงเสนอว่า เหตุการณ์นั้นไม่ได้ทำให้เด็กเข้าใจอะไรเกี่ยวกับดำว่าเป็นเพื่อนพ่อ แต่กลับทำให้เขาคิดถึงคำว่า "ดำ" ในแง่ที่เป็นคนดี พูดจาไพเราะเท่านั้น นั่นคือการเอ่ยถึงบางสิ่งบางอย่างพร้อมกับความรู้สึกบางอย่างเกี่ยวกับคำ เช่น คำว่า พระสารีบุตร มีคำเฉพาะ ๒ คำคือ พระ เป็นคำทั่วไป (general terms) กับคำว่า สารีบุตร เป็นชื่อเฉพาะ (proper nouns) การได้ฟังคำว่า "พระ" จึงเข้าใจว่ามาจากคำว่า "ภิกขุ" ที่แปลว่า "ผู้ขอหรือผู้ทรงผินผ้าที่ถูกทำลายแล้ว" ^{๓๐๗} ทำให้รู้สึกถึงคำว่า ขอทาน (ยาก) แต่ความรู้สึกหรืออารมณ์เป็นได้ทั้งกุศลและอกุศล เช่น เมื่อได้ยินคำว่า "พระ" จะทำให้เกิดความรู้สึกเชื่อ (สัทธา) และเลื่อมใส (ปสาทะ) หากได้ยินคำว่า "ขอทาน" จะทำให้รู้สึกความสงสารปรารถนาอยากให้พ้นจากความทุกข์ (กรุณา) หรือเมื่อได้ยินคำว่า "พระสารีบุตร" ที่หมายถึงพระอัครสาวกผู้เลิศทางปัญญา สร้างความรู้สึกปรารถนาจะเป็นเลิศด้วยปัญญา เช่นเดียวกับที่พระสารีบุตรในอดีตชาติเป็นสรทดาบสได้ยินชื่อพระนสภเถระจากพระพุทธรูปเจ้าพระนามว่าอินทสิริที่ทรงตรัสว่า พระเถระรูปนี้เป็นผู้มีปัญญา จึงเกิดความปรารถนาจะเป็นพระอัครสาวกผู้เลิศด้วยปัญญา^{๓๐๘} ฉะนั้น ความรู้สึกต่อชื่อจึงเป็นความหมายที่เกิดขึ้นภายในต่อการรับรู้ชื่อนั้น

ทฤษฎีพรรณนาช่วยได้อย่างมากในการอธิบายศัพท์โดยเฉพาะศัพท์เฉพาะที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อเป็นคำเรียกของสิ่งต่างๆ แม้จะไม่อาจจะยืนยันความจริงได้

^{๓๐๖} Donnellan, K., "Proper names and identifying descriptions", in *Synthese*, Vol.21 (1970) : pp. 335–358.

^{๓๐๗} วิ.ม. (บาลี) ๑/๒๖/๔๒.

^{๓๐๘} อจ.เอกก.อ. (ไทย) ๑/๑/๒๖๔-๒๖๕.

ทั้งหมดก็ตาม จึงเกิดนักปรัชญาอีกกลุ่มหนึ่งคือ นักคิดกลุ่มประวัติศาสตร์เชิงสาเหตุ (The Causal-historical Theory) เข้ามาพยายามแก้ปัญหาเรื่องนี้ต่อไป

๕.๑.๒ ทฤษฎีประวัติศาสตร์เชิงสาเหตุ (The Causal-historical Theory)

ปัญหาของการกล่าวชื่อหรือคำเฉพาะเป็นปัญหาเชิงสาเหตุ ดังที่คริปส์ (Kripke) เสนอว่า

"ครอบครัวที่เรียกชื่อลูก พวกเขาจะบอกต่อถึงชื่อนั้นไปยังเพื่อนๆ และคนอื่นๆ และเมื่อมีการเรียกชื่อเด็กคนนี้ซ้ำกันบ่อยๆ จึงจำเป็นต้องอาศัยการเชื่อมโยงกันไปแบบห่วงโซ่ ผู้พูดที่เรียกชื่อนี้คนแรกจะเริ่มไถ่ลอกไปจากห่วงโซ่นั้น เช่น ผู้ที่ฟังคำว่า ริชาร์ด เพย์แมน จะเป็นในตลาดหรือที่ใดก็ตามจะต้องอ้างไปถึงเพย์แมนตัวจริงได้แม้จะจำไม่ได้ว่าใครพูดเป็นคนแรก เขาต้องรู้ว่าเพย์แมนเป็นนักฟิสิกส์ที่มีชื่อเสียง ข้อความสำคัญของการสื่อสารจะต้องส่งต่อไปจนถึงคนๆ นั้น ที่เป็นเพย์แมน ถึงแม้จะไม่สามารถระบุเอกลักษณ์ได้เลยก็ตาม"^{๓๐๙}

ความคิดกับคำพูดที่เกี่ยวข้องกับคำว่า เพย์แมน จะเชื่อมโยงจากห่วงโซ่ของประวัติศาสตร์โดยการนำคำที่เรียกนั้นมาพูดถึงต่อๆ ไป เป็นการเชื่อมโยงไปถึงเหตุการณ์แรกของการมีอยู่ของเพย์แมนตั้งแต่ยังเด็กที่ถูกตั้งชื่อนั้น เราจึงได้รู้จักชื่อนี้จากใครสักคนที่เรียกชื่อนั้นมาเป็นทอดๆ ซึ่งที่มาทั้งหมดของชื่อนี้ย้อนกลับไปได้ตั้งแต่มีการตั้งชื่อ เราไม่ได้มีคำอธิบายเฉพาะหรือสิ่งอื่นใดในใจทั้งสิ้น ทั้งหมดเริ่มมาจากห่วงโซ่ของการสื่อสารทางสังคมจากคนหนึ่งสู่คนหนึ่ง เมื่อย้อนกลับไปแล้วจะพบตัวตนของผู้ชายชื่อเพย์แมนตั้งแต่แรกเริ่ม โดยทฤษฎีประวัติศาสตร์เชิงสาเหตุได้อธิบายรายละเอียดไว้ ดังนี้

^{๓๐๙} Kripke S., **Naming and necessity**, (Cambridge : Harvard University Press, 1980), p.91.

ก. กรณีแรก “การเชื่อมความหมายระหว่างอดีตกับปัจจุบัน” เราต้องออกกฎ “การมีชื่อภายหลังต้องมีปรากฏการณ์ก่อนหน้านั้นด้วย” เช่น เมื่อเราเลี้ยงนกพิราบมาตัวหนึ่งแล้วตั้งชื่อนั้นว่า “ซีเซโร” เหตุการณ์นี้เกิดหลังจากมีนกพิราบชื่อ ซีเซโรในประวัติศาสตร์อยู่ในใจของเราและเราต้องการจะระลึกถึงเขา เราเลยเชื่อมห่วงโซ่ที่เป็นสาเหตุทางประวัติศาสตร์ที่มีเข้าไปในเหตุการณ์นั้น นั่นเพราะว่ามีนกพิราบที่ชื่อ “ซีเซโร” แต่ตอนนั้นนกพิราบก็มีชื่อเหมือนกัน เป็นการเชื่อมโยงที่ผิด คริปคี (Kripke) จึงออกกฎใหม่โดยกำหนดว่า “เมื่อชื่อเชื่อมจากที่หนึ่งไปที่หนึ่ง ผู้ได้ยินชื่อนี้จะต้องใส่ใจในรายละเอียดของชื่อที่มีในอดีตให้ดีกว่าก่อน เมื่อเขาเข้าใจดีแล้วจึงใช้ชื่ออ้างอิงคนคล้ายคลึงกันให้เป็นเหมือนกันกับคนที่เขาได้ยินมา”^{๓๑๐}

ข้อกำหนดนี้เห็นได้ชัดว่าไม่ค่อยพบในปัจจุบัน เพราะเราสนใจเปลี่ยนการอ้างอิงเสียใหม่จากชื่อนักพูดไปเป็นชื่อนก และเราก็อยากให้ทุกคนทราบความหมายของชื่อนั้นแบบนั้น โดยไม่จำเป็นต้องอ้างอิงถึงคนในอดีตแต่อย่างใด เช่นเดียวกับคนที่อ้างว่าชื่อ พระสารีบุตร ในตอนนี้เราคงไม่เชื่อว่าคนๆ นั้นมีความคล้ายคลึงกับพระสารีบุตรในอดีตกาลเป็นแน่ แต่อย่างใดก็ไม่อาจปฏิเสธได้ว่า คำเรียกนี้มีผลมาจากบุคคลในอดีตที่มีอยู่ซึ่งทั้งเราและคนอื่นที่ฟังก็เชื่ออย่างเดียวกัน การยอมรับว่ามีบุคคลนี้ในอดีตทำให้ทฤษฎีเชื่อมโยงเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์มีความน่าเชื่อถือ เพราะไม่อย่างนั้นคงไม่มีใครนำชื่อนี้มากล่าวซ้ำอีก

ทฤษฎีนี้ช่วยให้เห็นคำเดิมที่นำมาใช้ใหม่ เช่น คำว่า “นิพพาน” แต่ใช้ในความหมายเดิมว่า “เย็น” ซึ่งเป็นการอธิบายถึงวัตถุบางอย่าง ดังข้อความว่า ตเมโนปเรน สมเยน สีตํ **นิพพุตํ** ตุลาย ตุเลยย แปลว่า ต่อมาเขาเอาตาซึ่ง ชึ่งเหลืกนั้นซึ่งเย็นสนิทแล้ว^{๓๑๑} แต่เมื่อนำมาใช้อีกพระพุทธเจ้าทรงใช้อธิบายลักษณะบุคคลที่สงบเย็นว่า อหฺลหิ อรหา โลเก อหํ สตถา อนุตฺตรโร เอโกมฺหิ สมมาสมฺพุทฺโธ สีตฺถุโตะสมิ

^{๓๑๐} Kripke S., *Naming and necessity*, p.96

^{๓๑๑} ที.ม. (บาลี) ๑๐/๓๑๓/๓๖๗.

นิพพุโต แปลว่าเพราะเราเป็นพระอรหันต์ในโลก เราเป็นศาสดา หาศาสดาอื่นยิ่งกว่ามิได้ เราผู้เดียว เป็นพระสัมมาสัมพุทธะ เราเป็นผู้เฝ้ายาม ดับกิเลสได้แล้ว^{๓๑๒}

คำทั้งสองมีความหมายเดียวกัน เพียงแต่เปลี่ยนประธานเสียใหม่ ซึ่งคำแรกเป็นชื่อของวัตถุที่เย็น แต่คำที่สองเป็นชื่อของบุคคลที่เย็น ถ้าเป็นไปตามที่คิริปคี (Kripke) เสนอเขาจะเน้นที่ประธานมากกว่าคำขยายส่วนทฤษฎีพรรณนาให้ความสำคัญกับคำขยายมากกว่าประธาน ซึ่งดูเหมือนว่าพุทธปรัชญาเถรวาทเองจะให้ความสำคัญทั้งสองส่วนคือทั้งประธานและคำขยาย เพราะจริงๆ แล้วความหมายเดิมหรือความรู้เดิม (สชาติกปัญญา) ช่วยทำให้คนเข้าใจความหมายได้ทันทีว่าการสร้างความหมายใหม่ทั้งหมด สิ่งที่ไม่ควรเปลี่ยนจริงๆ คือข้อเท็จจริงที่ว่าคำๆ นั้นต้องมีธาตุเดิมที่ชัดเจนเป็นข้อเท็จจริงที่ใช้กันมาก่อน ไม่ใช่เป็นคำที่เปลี่ยนความหมายไปตามอารมณ์ของคนพูดไปตามเวลาและโอกาสต่างๆ ตลอดเวลา

ข. กรณี ๒ “เหตุผลสมมติ” ทฤษฎีนี้อาจสร้างเหตุผลที่เป็นแบบสมมติ ดังที่คิริปคียกตัวอย่างคำว่า "ซานตาครอส" นั้นเป็นความคิดที่เป็นห่วงโซ่เชิงเหตุผลเริ่มตั้งแต่มีการใช้ชื่อนี้ จากคนที่มีอยู่จริงคนหนึ่งชื่อ "นิคครอส" ซึ่งอาศัยอยู่ในยุโรปตะวันออก แต่ไม่มีใครพูดถึงคนๆ นี้แต่อย่างใด เพราะเมื่อเด็กใช้คำนั้น พวกเขาไม่รู้ด้วยซ้ำว่ามีความหมายอ้างไปถึงคนๆ นั้น แต่เด็กๆ มักอ้างถึงคนที่เข้ามาทางปล่องไฟในวันคริสมาสต์ ทำไมเราไม่พูดว่าซานตาครอสมีอยู่จริง เพราะตำนานเกี่ยวกับเขาล้วนเป็นเท็จทั้งหมด แม้เราจะพูดว่าไม่มีซานตาครอส แต่เรายังใช้ชื่อ "ซานตาครอส" เพราะคุณลักษณะที่ชัดเจนของคำว่า "ซานตาครอส" คือเราใช้ชื่อนั้นสัมพันธ์กับเรื่องเล่าที่มีพลานุภาพทางวัฒนธรรมแบบอเมริกันซึ่งมีบทบาททางสังคมที่โดดเด่น ทั้งที่จริงๆ แล้วคำนี้แทบไม่มีคำอธิบายที่จริงเลย ทำให้เห็นว่าคำนี้ได้สร้างห่วงโซ่ประวัติศาสตร์แบบสมมติขึ้น แต่กรณีการสมมตินี้จะปรากฏเรื่องเล่าเป็นส่วนใหญ่ เช่นคำว่า ราหู ซึ่งเป็นชื่อของยักษ์ที่มากินพระจันทร์และพระอาทิตย์ ปรากฏในพระไตรปิฎกว่า

^{๓๑๒} วิ.ม. (บาลี) ๔/๑๑/๑๔.

จันทิมเทพบุตรและสุริยเทพบุตรถูกอสุรินทราหูจับแล้วได้กล่าวคำน้อบน้อมพระพุทธรเจ้าเพื่อขอให้พ้นจากภัย พระพุทธรเจ้าจึงตรัสกับราหูว่า จันทิมเทพบุตรและสุริยเทพบุตรถึงพระพุทธรเจ้า พระพุทธรเจ้าเป็นผู้อนุเคราะห์โลก เท่านั้นเองราหูจึงปล่อยแล้วหนีไปหาอสุรินทเวปจิต อสูรินทเวปจิตได้กล่าวกะอสุรินทราหู ทำไมปล่อยพระจันทร์และพระอาทิตย์หนีมากระหืดกระหอบ ตัวสั้นอย่างนี้ อสูรินทราหูจึงเล่าให้ฟังว่าถ้าไม่ปล่อยจันทิมเทพบุตรและสุริยเทพบุตรอาจศีรษะแตกเจ็ดเสี่ยง ถึงมีชีวิตอยู่ก็ไม่มีความสุข^{๓๑๓}

เรื่องเล่านี้เชื่อมโยงบุคคลว่ามีอยู่จริงคือพระพุทธรเจ้า จึงพิสูจน์ความจริงถึงการมีอยู่ของราหูไปด้วย แต่การเชื่อมโยงกันนี้ก็อาจเป็นเหตุผลสมมติได้ เพราะไม่มีใครพิสูจน์ได้ เป็นเพียงเรื่องเล่าที่มีผลต่อวิถีชีวิตและประเพณีบางอย่างได้ทำให้เป็นการเชื่อมโยงผ่านเหตุการณ์ในอดีตที่อาจสมมติขึ้นซึ่งมีคำอธิบายเป็นแค่เพียงปรากฏการณ์ที่เชื่อมโยงให้เห็นความจริงแบบสมมติ เป็นความเชื่ออีกแบบหนึ่งเท่านั้น

การเชื่อมโยงทางเหตุผลเป็นสิ่งสำคัญในการสร้างค่าแต่ละค่าขึ้นมาใช้ โดยเหตุผลในพุทธปรัชญาเถรวาทไม่ใช่แค่เหตุผลที่ต้องการพิสูจน์ว่าจริงหรือไม่จริงตามข้อเท็จจริงเท่านั้น แต่เป็นเหตุผลที่รองรับความเชื่อต่างๆ ซึ่งเหตุผลในลักษณะนี้ไม่ได้สอดคล้องกับคุณค่าความจริง (truth-value) แต่เป็นคุณค่าทางจริยะ (Ethical Value) คือความดี (กุศล) และความไม่ดี (อกุศล) ดังข้อความว่า "เมื่อใดท่านทั้งหลายพึงรู้ด้วยตนเองว่า ธรรมเหล่านี้เป็นอกุศล ธรรมเหล่านี้มีโทษ ธรรมเหล่านี้ผู้รู้ดีเตยน ธรรมเหล่านี้ใครสมาทานให้บริบูรณ์แล้วเป็นไปเพื่อสิ่งไม่เป็นประโยชน์ เพื่อทุกข์เมื่อนั้น ท่านทั้งหลายควรละธรรมเหล่านั้นเสีย...เมื่อใด ท่านทั้งหลายพึงรู้ด้วยตนเองว่า ธรรมเหล่านี้เป็นกุศล ธรรมเหล่านี้ไม่มีโทษ ธรรมเหล่านี้ท่านผู้รู้สรรเสริญ ธรรมเหล่านี้ ใครสมาทานให้บริบูรณ์แล้ว เป็นไปเพื่อประโยชน์ เพื่อสุข เมื่อนั้น ท่านทั้งหลายควรเข้าถึงธรรมเหล่านั้นอยู่"^{๓๑๔}

^{๓๑๓} ส.ส. (ไทย) ๑๕/๒๔๑-๒๕๐/๖๒-๖๔.

^{๓๑๔} อภ.ทก. (ไทย) ๒๐/๕๐๕/๑๘๐-๑๘๑.

ค. กรณีที่ ๓ “คำว่างเปล่า” นักคิดประวัติศาสตร์เชิงสาเหตุเรียกร้องให้มีการนำห่วงโซ่ในอดีตกลับมาใช้ในเวลาปัจจุบันเพื่อนำชื่อของบุคคลที่เป็นเจ้าของชื่อนั้นจริงๆ มาใช้ แต่วิธีการนั้นอาจทำให้เกิดชื่อว่างเปล่า (empty name) ที่ไม่มีคนนำไปใช้จริงๆ ลองสังเกตนักคิดทฤษฎีเชิงพรรณนาประสบผลสำเร็จในเรื่องการให้ความหมายของชื่อที่ว่างเปล่า เหมือนการให้ความหมายคำว่า ซานตาครอส หรือราหูว่าเป็นเพียงคำอธิบายที่สัมพันธ์กับบุคคลที่ไม่มีอยู่จริง

ฉะนั้น ชื่อที่ว่างเปล่าเป็นการนำเสนอการสื่อสารทางภาษาเฉพาะจุดในแต่ละช่วงเวลาไม่ใช่ตลอดเวลา เป็นเรื่องเล่าหรือข้อผิดพลาดอีกประเภทหนึ่ง จากทัศนะดังกล่าวทั้งเดวิทท์ (Devitt) และดอนเนลเลน (Donnellan) ชี้ให้เห็นต่างไปว่าโซ่แห่งประวัติศาสตร์เชิงสาเหตุจะเริ่มเชื่อมต่อไปในอนาคตได้ก็ต่อเมื่อชื่อนั้นนำไปใช้เรียกคนใดคนหนึ่งซึ่งมีอยู่จริง ฉะนั้น การอ้างถึงเรื่องเล่าหรือสิ่งที่ไม่มีอยู่จริงว่าเป็นโซ่ของประวัติศาสตร์ จึงเป็นการเชื่อมต่อโซ่ห่วงแรกที่เริ่มต้นจากความต้องการตั้งชื่อเหตุการณ์สักอย่างมากไปกว่าการตั้งตามคุณสมบัติที่สมมติขึ้นถึงผู้ที่จะใช้ชื่อนั้นซึ่งอาจยังไม่มีอยู่จริง เป็นการแก้ปัญหาอีก ๒ อย่างที่คล้ายกันคือ ๑. ชื่อของบุคคลในอนาคตคือเมื่อใดเราเลือกชื่อเด็กที่กำลังจะคลอด และ ๒. ชื่อของสิ่งที่ยังไม่มีอยู่จริง

ในพุทธปรัชญาเถรวาทอาจใช้คำอธิบายเชิงสาเหตุถึงคำที่ว่างเปล่าดูจะใกล้เคียงกับการอ้างถึงสิ่งที่ไม่มีอยู่จริงหรือมีอยู่จริงโดยความเป็นเหตุปัจจัยเท่านั้น ไม่มีอยู่ชัดเจนจนพิสูจน์ได้ชัดเจน กรณีนี้เห็นได้ชัดขึ้นเมื่อเราเอ่ยคำว่า กรรมและผลกรรม ในการอ้างอิงทางประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับบุคคลนั้น เช่น พระเวททัตที่ประทุษร้ายพระพุทธเจ้าและทำสงฆ์ให้แตกกัน หมู่ภิกษุจึงตั้งคำถามว่าทำไมพระพุทธเจ้าผู้รู้แจ้งทุกสรรพสิ่งจึงยอมให้บวช? คำถามนี้เกิดขึ้นในคัมภีร์อรรถกถาเพื่อแก้ไขปัญหาเรื่องกรรมและผลกรรมที่ยุ้งยากต่อการอธิบาย และคำตอบทำให้เห็นเหตุผล ๒ แบบคือ

๑) คำว่างเปล่า (empty terms) สาเหตุที่ให้บวชเพราะเห็นว่าถึงพระเทวทัตจะทำการฆนัคนั้นคืออนันตริยกรรม^{๓๑๕} แต่ที่พระพุทธเจ้ายอมให้บวชเพราะถ้าไม่บวชเป็นคฤหัสถ์จะทำการฆนักรุนกว่าซึ่งอนันตริยกรรมเป็นกรรมที่หนักมาก เพราะบวชจึงทำให้กรรมนี้ซึ่งหากไม่บวชอาจไม่ทำก็ได้ ขณะเดียวกันหากมองว่าถ้าไม่บวชคงไม่ได้ทำดีด้วยการชมาต่อกรรมคืออนันตริยกรรมที่ตนเองทำกับพระพุทธเจ้าทำให้ภพต่อไปดีขึ้น ก็ทำให้เกิดปัญหาอีกว่าแล้วกรรมหนักที่ทำให้สงฆ์แตกกันก็ได้รับการยกเว้นไปด้วยหรือ? ผู้เขียนถือว่าเหตุผลหรือคำตอบทั้งหมดนั้นยังไม่กระจ่างนัก แต่ก็สร้างความเข้าใจบางอย่างถึงการพิจารณาจากการทำการฆนักรุนของพระเทวทัตนั้นอาจอาศัยหลักการย้อนไปหาห่วงโซ่อื่นๆ ที่เกี่ยวข้องคือ ถ้าไม่บวชจะทำหนักขึ้น ซึ่งอาจเป็นจริงก็ได้ไม่จริงก็ได้ จึงสร้างคำที่ว่างเปล่าขึ้นที่อาจมีความหมายหรือไม่ก็ได้ เป็นลักษณะคำที่เป็นอนิจนโดยคือไม่ควรคิดต่อไปนั่นเอง

๒) ชื่อว่างเปล่า (empty name) การบวชของพระเทวทัตแม้จะทำการฆนักรุนแต่เพราะขอขมาพระพุทธเจ้าจึงทำให้ผลหลังจากรับกรรมในนรกแล้วจะได้เป็นพระปัจเจกพระพุทธเจ้าพระนามว่าอัญญิสสระ^{๓๑๖} ซึ่งชื่อนี้ยังไม่เกิดแต่เป็นการสร้างชื่อขึ้นก่อน การพิสูจน์ว่าจริงเท็จจึงเป็นเรื่องความเชื่อหรือสิ่งที่นักทฤษฎีประวัติศาสตร์เชิงสาเหตุจะเน้นไปที่ชื่อมากกว่าความหมายที่ตามมาว่าเกี่ยวข้องกับใครบ้าง ซึ่งพระพุทธเจ้าตั้งชื่อนี้ขึ้นเพื่อรองรับผลของการทำความดีของพระเทวทัตที่เป็นห่วงโซ่จากปัจจุบันไปถึงอนาคตอีกที

ง. กรณีที่ ๔ “การเปลี่ยนความหมาย” อีแวนส์ (Evans) เริ่มต้นด้วยคำถามว่าชื่อนั้นสามารถเปลี่ยนแปลงการอ้างอิงถึงชื่อเดิมให้เปลี่ยนไปได้หรือไม่ อาศัยข้อผิดพลาดและปัญหาด้านอื่นๆ ตามทัศนะของอีแวนส์ คำว่า “มาดากัสการ์” (Madagascar) ที่ถูกตั้งขึ้นแต่แรก ไม่ใช่เป็นชื่อของเกาะของชาวแอฟริกันอย่างที่เข้าใจ

^{๓๑๕} อนันตริยกรรม คือกรรมหนักมี ๕ คือ ๑. มาตุฆาต ฆ่ามารดา ๒. ปิตุฆาต ฆ่าบิดา ๓. อรหันตฆาต ฆ่าพระอรหันต์ ๔. โลหิตุปบาท ทำร้ายพระพุทธเจ้าจนถึงยังพระโลหิตให้ห้อขึ้น ๕. สังฆเภท ยังสงฆ์ให้แตกจากกัน อ้างใน อภิ.วิ. (ไทย) ๓๕/๔๘๔/๔๖๓.

^{๓๑๖} บว.อ. (ไทย) ๑/๒/๑๔๘-๑๔๙.

แต่อาจเป็นส่วนหนึ่งของแผ่นดินใหญ่ก็ได้ หรืออย่างกรณี "เด็กสองคนเกิดขึ้นมาพร้อมกัน และแม่ก็ตั้งชื่อให้ แล้วพยาบาลสลับชื่อโดยไม่ตั้งใจและเป็นความผิดพลาดที่ไม่ค่อยได้พบ ตั้งแต่นั้นเป็นต้นไปผู้ชายที่ทุกคนทั่วไปรู้จักว่าเป็น "แจ๊ค" จะถูกเรียกขานแบบนั้นเพราะผู้หญิงอีกคนตั้งให้กับเด็กอีกคน"^{๓๑๗}

ฉะนั้น เมื่อเราไม่ต้องการจะถูกบังคับให้เรียกคำว่า "มาดากัสการ์" ว่าเป็นส่วนของแผ่นดินใหญ่มากกว่าจะเป็นเกาะ หรือ คำว่า "แจ๊ค" โดยอ้างถึงเด็กอื่นมากกว่าจะให้กับเจ้าของชื่อที่ถูกเรียกว่า "แจ๊ค" เพื่อแก้ปัญหานี้เดวิทท์ (Devitt) เสนอแนวคิดพื้นฐานหลายด้าน คือ ประเพณีการตั้งชื่อควรเป็นเพียงเหตุหนึ่งที่เป็นฐานของโซ่ประวัติศาสตร์ เมื่อต้องเผชิญกับการรับรู้อื่นๆ ก็สามารถนำมาใช้ได้ คือ แทนที่จะถือว่ามีสิ่งเดียวที่เป็นโซ่สาเหตุซึ่งเริ่มจากคำพูดของคนที่ตั้งชื่อให้ พอคำพูดกลายเป็นโซ่ทางประวัติศาสตร์ตั้งแต่พื้นฐานจนถึงขั้นตอนสุดท้ายของผู้ได้อินคำนี้ เช่น ครั้งหนึ่งเราใช้คำว่า "มาดากัสการ์" เป็นเกาะมากกว่าจะกล่าวว่าเป็นแผ่นดินใหญ่ จึงถูกกำหนดให้เป็นเกาะ เช่นเดียวกับครั้งหนึ่งเราใช้คำว่า "แจ๊ค" เป็นรากฐานที่คนส่วนใหญ่รับรู้เวลาเรียกขานคนหนึ่ง พื้นฐานเหล่านี้จึงเอาชนะห่วงโซ่ที่เริ่มต้นตรงการตั้งชื่อแม้จะเป็นความคลุมเครือ แต่ไม่อาจจะคัดค้านใดๆ ได้เลย เพราะชื่ออาจไม่สำคัญเท่าสิ่งที่เรารับรู้ว่าจะอะไรเป็นพื้นฐานตั้งแต่แรก^{๓๑๘}

ดูเหมือนการแก้ปัญหาเรื่องชื่อที่เราเข้าใจผิดนั้นมาจากคำแรกที่ใครก็ตามตั้งขึ้นจะมีอิทธิพลในทฤษฎีประวัติศาสตร์เชิงสาเหตุนี้มาก เช่นเดียวกับคำว่า "อัตตา" ที่หมายถึงอาตมันแบบศาสนาพราหมณ์ถือว่าเป็นคนตั้งคนแรก แต่พุทธปรัชญาเถรวาทบัญญัติคำใหม่ว่า "อนัตตา" การจะเข้าใจอนัตตาได้จำเป็นต้องย้อนลอยความหมายของคำว่า "อัตตา" จริงๆ แล้วคืออะไรกันแน่ เพื่อจะปฏิเสธอัตตาตรงนั้นได้ตรงและชัดที่สุด ประเด็นที่สำคัญคือคำนั้นใครใช้เป็นคนแรก เพราะการที่ใครอธิบาย

^{๓๑๗} Evans, G., "The causal theory of names", in **Aristotelian Society Supplementary Volume 47**: 1973, p.196.

^{๓๑๘} Devitt, M., **Designation**, (New York: Columbia University Press.,1981), p. 150.

คำนี้ได้พระพุทธเจ้าทรงเรียกคนนั้นว่า "พื" ก็เพราะรู้ความหมายก่อนผู้อื่น ดังข้ออุปมาว่า ฟองไก่อ ๘ ฟอง ๑๐ ฟอง หรือ ๑๒ ฟอง ฟองไก่เหล่านั้น อันแม่ไก่ฟังกกตีแล้ว อบตีแล้ว ฟักตีแล้ว บรรดาลูกไก่เหล่านั้น ลูกไก่ตัวใดทำลาย กะเปาะฟอง ด้วยปลายเล็บเท้า หรือด้วยจะงอยปาก ออกมาได้โดยสวัสดิ์ก่อนกว่าเขา ลูกไก่ ตัวนั้นควรเรียกว่าพื^{๓๑๙}

การบัญญัติคำหรือชื่อจึงจำเป็นต้องอ้างอิงถึงความหมายแรกเสมอเพื่อแก้ไขความเข้าใจผิดในการเชื่อมโยงถึงความหมายต่อไปได้อย่างถูกต้อง ตามลักษณะคำบาลีว่า ปรโตโฆสะ แปลว่า ฟังเสียงผู้อื่น ไม่ใช่ฟังเสียงจากคนอื่นที่เป็นฝ่ายเดียวกัน แต่ต้องเป็นการฟังเสียงของฝ่ายอื่นที่ไม่ใช่ฝ่ายเดียวกัน ดังกรณีที่มีคนยึดหลักอัตตาก็ต้องฟังให้หมดก่อนแล้วจึงได้ตอบด้วยความเข้าใจที่ถูกต้อง วิธีการนี้เป็นการไม่ให้ความสำคัญกับชื่อมากเกินไปกว่าสิ่งที่เป็นการรับรู้จริงๆ

จ. กรณีที่ ๕ “ความหมายทางใจ” เราอาจจะบุพิตพลาตถึงบางคนเกี่ยวกับการตั้งชื่อ โดยพิจารณาอย่างคำว่า "แจ๊ค" คือถ้าเราเข้าไปสถานรับเลี้ยงเด็ก พยาบาลนำเด็กที่ชื่อ "แจ๊ค" ซึ่งพยาบาลตั้งชื่อผิดพลาดทำให้เด็กคนนั้นเป็นชื่อเดียวกับเด็กที่เราต้องการ ในกรณีพยาบาลผิดพลาดแบบนี้ไม่ใช่เกิดขึ้นบ่อย เพราะไม่ค่อยเคยเจอมากนักทำให้ไม่มีใครเอะใจ เราจึงพาเด็กที่ชื่อแจ๊คนี้อกลับบ้าน ทุกคนเรียกชื่อตามพยาบาลที่ตั้งชื่อไว้แล้ว แม้อันหลังเรารู้ว่าเด็กคนนั้นไม่ใช่คนเดียวกันกับที่เราเลือกไว้ แต่จะพยายามเปลี่ยนชื่ออย่างไรก็ไม่สำเร็จ ทุกคนจำชื่อนั้นไว้ตั้งแต่แรก ส่วนเด็กอาจเชื่อฝังใจเลยว่าตนเองมีชื่อนั้น การจะแก้ไขข้อมูลทางทฤษฎีประวัติศาสตร์เชิงสาเหตุจึงต้องแก้ที่ปรัชญาจิตเป็นหลัก คือแก้ที่ความคิดภายใน

ส่วนใหญ่ปัญหานี้มักจะเกิดขึ้นบ่อยครั้งจึงทำให้การเปลี่ยนแปลงความหมายเดิมมีน้อยมากและส่วนใหญ่ที่เกิดก็จะถือว่าเป็นไปตามนั้น ในอรรถกถาธรรมบทก็มีการกล่าวถึงการสื่อสารที่ผิดพลาดนี้ในการตั้งชื่อ เช่นกรณีพระเจ้าวิทูทกะ พระราชาได้ส่งพระราชสาสน์ไปขอชื่อจากพระอัยยิกาว่า "พระนางวาสภขัตติยา ได้

^{๓๑๙} วิ.ม. (ไทย) ๑/๓/๔.

ประสูติพระโอรส ควรจะขนานพระนามว่าอย่างไรอำมาตย์ผู้ถือพระราชสาสน์ไปเป็นคนहु้ติง พอได้ยินพระอัยยิกาตรัสว่า "วัลลภา" ที่หมายถึงเป็นที่โปรดปราน แต่ฟังไม่ค่อยชัด จึงรีบกลับมาทูลพระราชว่า "ขอเดชะ ขอพระองค์จงทรงขนานพระนามพระกุมารว่า วิฑูทกะ" พระราชาจึงได้ทรงขนานพระนามว่า "วิฑูทกะ"^{๓๒๐}

ทุกคนจึงพร้อมใจกันเรียกวิฑูทกะ และชื่อนี้ก็กลายเป็นชื่อเด็กไป โดยทุกคนถือว่าคนตั้งคือพระอัยยิกา ทุกคนจึงเชื่อตามและถือเอาตามนั้น แต่การจะเปลี่ยนเป็นชื่อว่า "วัลลภา" พร้อมกับเหตุผลว่าเป็นการเข้าใจผิด ความรู้สึกขุ่นมัวในใจจะตามมา จึงเป็นเรื่องซับซ้อนที่จะต้องแก้ไขทีไ้ก่อนเพื่อปรับเปลี่ยนชื่อนั้นให้ตรงกับความหมายที่ต้องการ ไม่ต่างจากคนสมัยปัจจุบันพยายามเปลี่ยนชื่อใหม่ ไม่ใช่เพื่อเปลี่ยนพฤติกรรมภายนอก แต่เป็นการเปลี่ยนความรู้สึกในใจให้รู้สึกว่ชื่อใหม่จะทำให้ชีวิตมีอะไรที่ดีขึ้นกว่าเดิม

สรุป สาระสำคัญของคำหรือชื่อที่ถูกใช้แทนชื่อ คน สัตว์ สิ่งของไม่ว่าจะอยู่ในรูปของคำเอกพจน์ หรือคำทั่วไปอาศัยการพรรณนาเนื้อหาที่อยู่ในใจซึ่งครอบคลุมความหมายมากกว่าหนึ่งอย่าง การจะหาความหมายที่ถูกที่สุดจึงจำเป็นต้องอาศัยทฤษฎีการอ้างอิงประวัติศาสตร์ย้อนไปถึงคำแรกที่เคยมีคนกล่าวถึงคำๆ นี้ ดังที่วิทเจนสไตน์ (Ludwig Wittgenstein) กล่าวไว้ว่าการเข้าใจสาระของคำนั้นเกิดขึ้นจากการถามตัวเองก่อนว่า คำที่ถูกใช้จะอยู่ในแนวทางของเกมภาษาซึ่งต้องเป็นคำที่มีมาแต่เดิม^{๓๒๑} กล่าวคือ ถ้าเป็นคำศาสนาก็ต้องใช้กับศาสนาเท่านั้น ถ้าเป็นคำวิทยาศาสตร์ก็ใช้กับวิทยาศาสตร์ อย่าใช้คำศาสนามาอธิบายวิทยาศาสตร์หรือใช้คำวิทยาศาสตร์เพื่ออธิบายศาสนา เพราะต่อให้อธิบายได้ก็ไม่ตรงกับความหมายเดิม

แต่อย่างไรก็ตามทฤษฎีทั้งสองนี้ก็ช่วยผยให้เราหาความหมายของคำบางคำในทางศาสนานั้นอาจสร้างความหมายใน ๒ มิติคือ ๑. ช่วยทำให้คำสมมตินั้นเป็นคำ

^{๓๒๐} ชู.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๒๖๓.

^{๓๒๑} Ludwig Wittgenstein, *Philosophical investigations*, , trans. by G. E. M. Anscombe, (Oxford: Blackwell, 1997), p.48.

ที่มีความหมายได้ต้องอธิบายด้วยประสบการณ์ ๒. ช่วยทำให้คำสมมตินั้นเป็นคำมีความหมายโดยเชื่อมโยงไปหาบางอย่างที่มีเหตุผลรองรับ

๕.๒ ปัญหาเรื่องประโยค

ประโยคที่ใช้ในการสื่อสารจำเป็นต้องมีสิ่งหนึ่งที่สำคัญ ประชญาอินเดียใช้คำว่า "ตรรกะ" (Tarka) มีหลักการหนึ่งยืนยันการใช้เหตุผลปรากฏในคัมภีร์ทางศาสนาพุทธว่า ขณะการบูชากำลังดำเนินไป การให้เหตุผลที่คล่องแคล่วได้ก่อให้เกิดทฤษฎีมากมายที่อิงกับเหตุผล โดยมุ่งปราบอีกฝ่ายให้พ่ายแพ้ จึงเป็นไปได้ว่าพวกพราหมณ์ที่ถูกเรียกในสุดตนิบาตว่า นักไถ้ว่าทะ ในมหานิทเทศเรียกว่า เหตุวาท^{๓๒} และถ้าเราลองสังเกตดูจะรู้ว่า ผู้เป็นใหญ่ทั้งหลายจะมีการใช้ประโยคที่มีเหตุผลได้อย่างรัดกุมจึงสร้างความน่าเชื่อถือให้เกิดตามมา และผู้ที่ก้าวเข้าสู่การเป็นใหญ่ได้ต้องมีการเรียนรู้โครงสร้างไวยากรณ์หรือการใช้ประโยคในการสื่อสารที่ละเอียดอ่อนยิ่งขึ้น โดยลักษณะประโยคที่เราพยายามสร้างด้วยเหตุผลมีลักษณะดังนี้

๑) การประจักษ์ (perception) เป็นการรับรู้ที่ได้จากประสบการณ์โดยตรง โดยข้อมูลทั้งหมดมาจากประสบการณ์แบบทันทีทันใด ไม่ใช่แค่เพียงการรับรู้ผ่านอวัยวะสัมผัสเท่านั้น เช่นนักปรัชญานายะพูดถึงข้อจำกัดของการรับรู้แบบประจักษ์ไว้ว่า เป็นความรู้ที่แน่นอน เพราะสัมผัสกับสิ่งภายนอกได้โดยตรงจึงเป็นจริงและไม่ผิด เช่น เห็นเชือกที่อยู่เบื้องหน้าเพราะตาสัมผัสกับเชือก แต่การสัมผัสก็มีข้อจำกัด เช่นเราอาจเห็นเชือกเป็นงู ทั้งที่จริงไม่ใช่ เป็นแค่เพียงคุณสมบัติทางจิตซึ่งทำให้เกิดลักษณะที่ไม่แน่นอนของประจักษ์แบบทั่วไป^{๓๒๓}

ดังกรณีปรัชญาอินเดียทุกสำนักต่างใช้วิธีประจักษ์เพื่อให้ความหมายแก่คำว่า "พรหมัน" หรือพิจารณาความหมายของความรู้ที่ถูกต้องเกี่ยวกับเรื่องเสรีภาพ โดย

^{๓๒๒} ศ.ดร.เค.เอ็น.ชยติลเลเก, พุทธญาณวิทยา, แปลโดย สมหวัง แก้วสุฟอง, หน้า ๓๖.

^{๓๒๓} ดร.ธีเรนทรโมฮัน ทัตตะ, ปรัชญาอินเดีย, แปลโดย สนั่น ไชยานุกุล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๓๑๑.

เชื่อว่าต้องอาศัยสัมผัสตรงเท่านั้น เป็นการประจักษ์แบบพิเศษในกรณีที่คุณคลบรรลุ
ความสมบูรณ์ของจิตได้ แต่ลักษณะประจักษ์ดังกล่าวจะเชื่อมโยงความรู้ในสรรพสิ่ง
แบบไม่ขาดสาย ฉะนั้น ข้อเสนอพื้นฐานต่อความรู้แบบประจักษ์นี้ เป็นการรับรู้ผ่าน
สัมผัสบางสิ่งโดยตรง เพื่อสร้างความสามารถที่ไม่ถูกจำกัด และมีสภาพอย่าง
สมบูรณ์ โดยการประจักษ์จะอธิบายทุกประสบการณ์ที่เชื่อมโยงกันเพื่อนำไปสู่การ
เข้าใจหรือเป็นอิสระจากข้อสงสัยเหล่านั้น และการใช้เหตุผลนั้นจำเป็นต้องอาศัย
ประจักษ์ในการอธิบายด้วยเสมอ

๒) การอนุมาน (Inference) ด้วยเหตุผลสำคัญที่การประจักษ์ได้มอบ
ความรู้แบบทันที แต่การอ้างอิงกลับเป็นหน้าที่ของความรู้ทางอ้อมหรือการอนุมาน ซึ่ง
ต้องอาศัยการประจักษ์ในหลายๆ รูปแบบ เพราะการตัดสินใจหรือข้อเท็จจริง
บางครั้งไม่อาจตัดสินได้โดยตรง ต้องอาศัยการอนุมาน โดยวิธีดังกล่าวได้เชื่อมโยงไปถึง
รูปแบบของตรรกะแบบทั่วไปหรือตรรกะแบบนิรนัย สมมติว่าผมกับคุณอยู่บนยอดเขา
และมองลงไปในป่าแล้วเห็นมีควันลอยขึ้นมา ผมเลยบอกคุณว่า "มีไฟไหม้ป่า" คุณก็รู้
ว่าเมื่อมีควันก็ต้องมีไฟ เพราะเคยเห็นว่าควันจะมีหลังจากมีไฟเสมอ เหมือนเวลา
ทำอาหารในครัว และไม่เคยเห็นควันเกิดในที่ๆ ไม่มีไฟเช่นในทะเลสาบเป็นต้น เมื่อ
แบ่งเป็นรูปแบบประโยคเป็น ๓ แบบคือ

ข้ออ้าง : ป่ามีไฟ

เหตุผล : เพราะป่านั้นมีควัน

ตัวอย่าง : กรณีที่มีควันต้องมีไฟ เช่น ครัว, กรณีที่ไม่เคยมีควันในที่ที่ไม่มีไฟ
เช่น ทะเลสาบ

การอนุมานในที่นี้คือ ข้ออ้าง (ปฏินุญา), เหตุผล (เหตุ), และตัวอย่าง
ทั้งหมดนั้นเรียกว่า คำ (terms) ซึ่งประกอบด้วยศัพท์และวลีต่างๆ เช่น ป่า หรือไฟ
เป็นต้น แต่นักปรัชญาอินเดียจะพิจารณาการอนุมานไม่ใช่ที่ศัพท์แต่จะเกี่ยวข้องกับสิ่ง
ต่างๆ ที่คำศัพท์เหล่านั้นอ้างถึง โดยคำศัพท์เหล่านั้นจะมีภาพและอ้างถึงสิ่งที่เราอธิบาย
ได้ ฉะนั้น ความสมบูรณ์ของการอนุมานคือสิ่งนั้นจะต้องสมเหตุสมผลเพียงพอ เพราะ
ทุกการโต้แย้งด้วยการอนุมานที่ไม่สมเหตุสมผลจะไม่สร้างความน่าเชื่อถือได้ เช่น ทุก

คนในห้องสูงเกินสองร้อยเซ็นต์เมตร , นาย ก. อยู่ในห้อง ฉะนั้น นาย ก.สูงเกินสองร้อยเซ็นต์เมตร ข้ออ้างนี้อาจดูสมเหตุสมผล ถ้าคนในห้องสูงไม่เกินสองร้อยเซ็นต์เมตร หรือต้องยืนยันได้อีกว่า นาย ก. อยู่ในห้อง จึงทำให้เห็นว่าความสมเหตุสมผลแตกต่างจากรูปแบบทางตรรกะที่ตะวันตกนำเสนอ

เมื่อเราใช้ประโยคในการโต้แย้ง ก็จำเป็นต้องรู้จักการสร้างสูตรการโต้แย้ง (formulating the Argument) ขึ้น ดังนี้

ก) ภาษาสามัญ (ordinary language) เป็นภาษาที่มีลักษณะทั่วไป พอฟังแล้วคนสามารถรับรู้ได้ทันที เช่น คนทุกคนต้องตาย, นายแดงเป็นคน ฉะนั้น นายแดงต้องตาย คำในที่นี่ประกอบด้วย ๑) นายแดง ๒) คน ๓) สิ่งที่ต้องตายได้ ข้ออ้างที่ว่า นายแดงต้องตาย นั้นเป็นส่วนของนายแดง ซึ่งถูกอ้างถึงในประเภทของสิ่งที่ตายได้ ส่วนเหตุผลที่ว่า นายแดงเป็นคน กินความในประเภทของคน ส่วนข้ออ้างหลักว่า "คนทุกคนต้องตาย" ไม่ได้แสดงการอนุมานอะไรถึงรูปแบบใดๆ ถ้าข้อโต้แย้งนี้ไม่ได้ต้องการยืนยันหรือปฏิเสธจริงๆ ทุกคนต้องการอ้างตัวอย่างที่มีอยู่ในใจเพื่อยืนยัน หลักฐานคือข้ออ้างหลัก แต่ในรูปแบบการอนุมานนั้นเรากำลังพิจารณาถึงข้ออ้างที่ยังไม่ถูกกำหนดชัด เช่นเดียวกับการอ้างเหตุผลถึงข้อความที่เป็นนามธรรมด้วยภาษาสามัญดังนี้^{๓๒๔}

(๑) วิญญาณไม่มีที่สิ้นสุด

(๒) เพราะวิญญาณไม่มีใครสร้าง

(๓) อะไรก็ตามที่ไม่มีใครสร้างจะไม่มีที่สิ้นสุด เช่น ท้องฟ้า (ความว่างเปล่า) เป็นต้น

(๔) วิญญาณจึงไม่ได้ถูกใครสร้าง

(๕) ฉะนั้น วิญญาณจึงไม่มีที่สิ้นสุด

แต่ในลักษณะที่วิญญาณมีที่สิ้นสุดก็เป็นไปได้เช่นกัน กล่าวคือ

^{๓๒๔} Bimal Krishna Matilal, **Logic, Language and Reality : Indian Philosophy and Contemporary Issues**, 2nd edition, (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2008), pp.2-3.

- (๑) ถ้าวิญญาณมีที่สิ้นสุด
- (๒) วิญญาณเป็นไปตามการรับรู้
- (๓) อะไรที่เป็นไปตามการรับรู้ได้ต้องมีที่สิ้นสุด เช่น เมื่อหม้อดินแตกก็สิ้นสุด เพราะร่างกายก็คือหม้อดิน เมื่อร่างกายสลายไปวิญญาณก็น่าจะสลายไปด้วย เป็นต้น

(๔) วิญญาณจึงเกี่ยวข้องกับการรับรู้ เพราะเราไม่สามารถรู้ทุกอย่างได้หมด จึงเป็นไปได้ที่วิญญาณมีที่สิ้นสุด

(๔) ดังนั้น วิญญาณจึงมีที่สิ้นสุด

เมื่อพิจารณาจากข้อความนี้ การสร้างเหตุผลจึงเป็นการสร้างการอนุมานบนฐานของการใช้คำที่พยายามยืนยันข้ออ้าง โดยมีประสบการณ์เป็นเครื่องยืนยันความจริงอีกที ฉะนั้น ข้อความทั้งสองนี้จึงสามารถเป็นไปได้ทั้งคู่

ข) ประโยคซับซ้อน ถ้าเรากำลังคุยกันเรื่องการให้เหตุผล สิ่งหนึ่งที่ควรทำความเข้าใจกันคือการสร้างข้อความที่เป็นไปได้ขึ้นมาให้ได้มากที่สุด เช่น ประโยคว่า

“มีฝนตกจึงเกิดสายน้ำ เมื่อน้ำเพิ่มสูงขึ้นจึงเป็นสายน้ำ เช่นเดียวกับแม่น้ำคงคาที่มีได้ก็เพราะฝนตกในภูเขาหิมาลัย แต่หากวันหนึ่งแม่น้ำหลุดไหล ก็เพราะสภาพอากาศบนภูเขาแห้งแล้งอันเกิดจากฝนไม่ตกลงมา”

ทีนี้เรามาพิจารณาถึงสิ่งที่เราใช้เป็นข้ออ้างและเหตุผล ด้วยการตั้งคำถามว่าอะไรเป็นสิ่งที่ยืนยันว่ามีฝนตกทำให้เป็นสายน้ำ และเหตุผลว่าทำไมแม่น้ำมีน้ำไหล?

จะได้ข้อโต้แย้ง (argument) ดังต่อไปนี้

ข้ออ้าง : แม่น้ำมีอยู่ เพราะฝนตกจนเกิดกระแสน้ำทำให้เกิดแม่น้ำ

เหตุผล : สายน้ำมีอยู่ ทำให้แม่น้ำมีน้ำไหล

ตัวอย่าง : (ก) แม่น้ำคงคามีน้ำไหล เพราะมีฝนตกบนภูเขา

(ข) แม่น้ำหลุดไหล เมื่อสายน้ำแห้ง เพราะสภาพอากาศบนภูเขาแห้งแล้ง ฝนไม่ตก

การทดสอบการอนุมานที่สมเหตุสมผล (testing an Inference for Validity) โดยมีเงื่อนไขที่จำเป็น (necessary condition) คือการสร้างเงื่อนไขที่จำเป็น

เพื่อให้เกิดเหตุผลที่เพียงพอ (sufficient condition) ในการอธิบายสิ่งนี้ให้สมเหตุสมผลได้ กล่าวคือการสร้างเหตุผลที่น่าฟังนั้นต้องครอบคลุมเหตุผลความเป็นไปได้อื่นๆ มีภาพตัวอย่างประกอบที่ชัดเจน เพราะกฎต่างๆ ที่พูดไว้นั้นอาจเปลี่ยนแปลงได้ ถ้ามีประสบการณ์อื่นที่จริงกว่า ทำให้ข้อโต้แย้งเป็นไปตามความพึงพอใจที่จะกำหนดกันขึ้นว่าสมเหตุสมผล แต่ไม่จำเป็นต้องเป็นอย่างนั้นเสมอไป เมื่อประสบการณ์เปลี่ยน

ฉะนั้น ในการอธิบายความหมายทางศาสนา เราจะเห็นว่าการอนุมานไปสู่ความจริงด้วยเหตุผลเชิงประจักษ์เสมอ เช่นการยืนยันอนัตตาดด้วยเหตุผลเชิงประจักษ์ว่า ถ้ารูปนี้จักได้เป็นอนัตตาแล้ว รูปนี้ไม่พึงเป็นเพื่ออาหาร และบุคคลพึงได้ในรูปว่า รูปของเราจะเป็นอย่างนี้เกิด รูปของเราอย่าได้เป็นอย่างนั้นเลย เพราะรูปเป็นอนัตตา ฉะนั้นรูปจึงเป็นไปเพื่ออาหาร และบุคคลย่อมไม่ได้ในรูปว่า รูปของเราจะเป็นอย่างนี้เกิด รูปของเราอย่าได้เป็นอย่างนั้นเลย^{๓๒๕}

แต่ในการอธิบายความจริงทางอภิปรัชญานั้นล้วนอยู่เหนือข้อเท็จจริงเชิงประจักษ์ สมภาร พรหมทาเรียกความจริงแบบนี้ว่า speculation หรือความจริงที่เกิดจากการตั้งสมมติฐานหรือการคาดคะเน^{๓๒๖} และการใช้สมมติฐานนี้จำเป็นต้องใช้เหตุผลหรือหลักตรรกะต่างๆ มาช่วยขยายให้เกิดความน่าเชื่อถือ โดยในปรัชญาอินเดียได้ใช้หลักการเหล่านี้ คือ^{๓๒๗}

๑) หลักฐานภายในตน (self-residence) ทุกสิ่งที่เรายกขึ้นมาต้องมีหลักฐาน คือมีบางสิ่งที่เพียงพอจะอธิบายถึงความมีอยู่ (being) การอ้างหลักฐานภายในตนถือว่ามีส่วนในการรับรู้ โดยพูดถึงความซับซ้อนของการอ้างตนเองที่เป็นแหล่งความคิดที่ลึกสุดของนักตรรกะ มีกรณีที่น่าสนใจถึงการเข้าใจผิดต่อการอ้างตนเองที่เกิดขึ้นทางนักภาษาตรรกะในอินเดีย ซึ่งเชื่อว่าทุกสิ่งที่โต้เถียงกันนั้นต้องรับรู้

^{๓๒๕} วิ.มทา. (ไทย) ๔/๒๐/๒๐.

^{๓๒๖} สมภาร พรหมทา, พุทธปรัชญาในอิทธิธรรมปิฎก, (กรุงเทพ : ปัญญาจักร บุ๊คส์ บายดิง จำกัด, ๒๕๕๙), หน้า๘๗.

^{๓๒๗} Karl H. Potter, *Presupposition of India's Philosophy*, pp.56-84.

ได้ แต่คำถามนี้จะอ้างถึงจุดยืนว่าเรามีความสามารถที่จะรู้ได้จริงหรือไม่? บางสำนัก
อย่างน้อยน่าจะบอกได้ว่า แต่วิธีการที่จะทำให้รู้นั้นต้องมีทั้งสองอย่างคือ หนึ่ง การอธิบาย
ปรากฏการณ์นั้น (Explanans) และ สอง ปรากฏการณ์ที่เราต้องการอธิบายถึง
(Explanandum)^{๓๒๘} ถ้าใครสักคนต้องจะปกป้องแนวคิดนี้ จำเป็นต้องอธิบายการ
เชื่อมโยงปรากฏการณ์การรับรู้ของตนเข้ากับทุกคนได้ กล่าวคือเป็นไปได้ที่เราจะ
ยืนยันการรับรู้ของเราว่าเป็นจริงโดยยังมีความขัดแย้งกับการรับรู้ของคนอื่น เช่น
ข้อความว่า “พระพุทธเจ้าเป็นสัพพัญญูคือผู้รู้ทุกอย่าง” แต่ถ้าเป็นผู้รู้ทุกอย่างแล้วมี
อะไรที่พระองค์ไม่ทรงรู้อะไรบ้างหรือไม่ คือถ้าตอบว่าไม่มีหรือมีก็ล้วนแต่แย้งกันเองทั้งสิ้น
ข้อความเหล่านี้เรียกว่าทฤษฎีจัดระดับ (theory of types)^{๓๒๙} ซึ่งเป็นการชี้ไปที่
ข้อความที่ทำให้เกิดการรับรู้ทั้งยืนยันและปฏิเสธอยู่ด้วยกัน ซึ่งเป็นไปไม่ได้ จึงทำให้

^{๓๒๘} เช่น คนๆ หนึ่ง ระบุถึงปรากฏการณ์ที่ตนต้องการอธิบายด้วยการถามว่า "ทำไม
จึงมีควัน?" และคนอื่นอาจให้การอธิบายปรากฏการณ์นั้นด้วยการอ้างว่า "เพราะมีไฟ" ในตัวอย่าง
นี้ "ค วั น " เป็ น Explanandum และ "ไฟ " เป็ น Explanans อ้างใน
<https://en.wikipedia.org/wiki/Explanandum>.

^{๓๒๙} ทฤษฎีนี้รัสเซลล์ (Russell) คิดขึ้นเพื่อแก้ไขปัญหาความขัดแย้งในทฤษฎีเซต
(set theory) คือระบบข้อความสัจพจน์ (axiom) ที่ไม่จำเป็นต้องพิสูจน์ เกี่ยวกับมโนทัศน์
(concept) ของเซตซึ่งใช้เป็นรากฐานของคณิตศาสตร์ เป็นทฤษฎีของคันทอร์ (Cantor) ซึ่งเกิด
จากปฏิกิริยาของรัสเซลล์ (Russell' paradox) คือ เป็นความขัดแย้งที่พบในทฤษฎีของเซตบน
สัจพจน์ข้อหนึ่งว่า "ถ้ามีคุณสมบัติใดอยู่ ก็ต้องมีเซตของสิ่งทั้งหลายที่มีคุณสมบัตินั้น" เช่น จาก
คุณสมบัติของความเป็นม้า ก็มีเซตของม้าทั้งหมด จากคุณสมบัติความไม่ใช่ม้า ก็มีเซตของสิ่ง
ทั้งหลายที่ไม่ใช่ม้า สังเกตได้ว่า เซตแรกไม่ใช่สมาชิกของตัวเอง แต่เซตหลังเป็นสมาชิกของตัวเอง
รัสเซลล์เสนอให้พิจารณา คุณสมบัติความไม่ใช่สมาชิกของตัวเองดังนั้นตามทฤษฎีของคันทอร์ก็
ต้องมีเซตของสิ่งทั้งหลายที่ไม่ใช่สมาชิกของตนเอง สมมติว่า เซตนี้เป็น ก ผลที่ตามมาคือ ก เป็น
สมาชิกของ ก ก็ต่อเมื่อ ก ไม่เป็นสมาชิกของ ก ซึ่งเป็นความขัดแย้งในตัวเอง โดยทฤษฎีจัดระดับนี้
ใช้หลักการพิจารณาประโยคในภาษาของเซต เพื่อดูว่าประโยคใดบ้างที่เรียกได้ว่า เป็นประโยคที่ไร้
ความหมาย อ้างใน ราชบัณฑิตยสถาน, **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย**, พิมพ์ครั้งที่ ๓,
หน้า ๘๗,๘๙,๙๘.

การรับรู้ความหมายนั้นเป็นไปได้ แต่การที่เราจะบอกถึงทุกสิ่งรับรู้ได้ก็ต่อเมื่อเราสามารถสร้างความรู้ที่เป็นฐานการเข้าใจร่วมกันเสียก่อน

๒) การอาศัยเชื่อมโยงต่อกัน (Reciprocal dependence) ทุกข้อความต้องสานต่อความหมายระหว่างกัน เช่น ถ้าเรากำลังอธิบายถึงรากฐานของบางสิ่ง ก็จะต้องเห็นการเชื่อมโยงเหตุผลที่เหมือนกันระหว่างรากฐานเดียวกันว่าเป็นอะไร เป็นการเข้าใจการเชื่อมโยงระหว่างคำ ๒ คำคือ ก และ ข เพื่อสร้างคำใหม่ว่า กข ฉะนั้น คำว่า กข จึงมีความเป็นสาเหตุและในรูปแบบการอธิบายจะต้องต่อเชื่อมเป็นกระแสเดียวกัน เช่นคำอธิบายลูกอมในโหลว่า "ลูกอมของฉันอยู่ที่ไหน" "อยู่ในขวดโหลของคุณ" "ขวดโหลอยู่ไหน" "คุณเห็นลูกอมครั้งสุดท้ายที่ไหน" "ขวดโหลอยู่ที่นั่น" "ขวดโหลอยู่ที่ไหน" "ลูกอมก็อยู่ที่นั่น" เป็นต้น

๓) วงจรอุบาท (Vicious circle) การรวบรวมคำทั้งหมดสร้างเป็นวงเป็นวงจร ในกรณีอย่างนั้นจะได้สมมติฐานของคำเป็น ก,ข,ค.....ก ซึ่งนักปรัชญาอินเดียพบกับปัญหาการอธิบายเรื่องต่างๆ จึงนำทฤษฎีนี้มาใช้ว่าการเข้าใจธรรมชาติตัวตน (self) กับความรู้ ดังนี้

- นักปรัชญาอธิบายว่าตนเองเป็นรากฐานของความรู้ คือเป็นผู้รู้ (knower) แต่เมื่อถามว่าอะไรคือธรรมชาติของความรู้

- เขาจะบอกว่าความรู้เป็นทุกสิ่งซึ่งมีคุณสมบัติตามสภาวะของความรู้ สภาวะ (being) เป็นอย่างไร? ก็คือคุณสมบัติที่เป็นสากล

- เมื่อถูกถามถึงคุณสมบัติที่เป็นสากล เขาจะตอบว่าเป็นรูปแบบที่มีคุณค่าในตัวเอง

- เมื่อถูกถามว่า แล้วคุณสมบัติสากลจริงๆ คืออะไร เขาจะบอกว่าเป็นเงื่อนไขของความรู้

- เงื่อนไขของความรู้คืออะไร ก็คือตัวตน

เขาจะย้อนคำตอบกลับมาเป็นวงกลม การเริ่มต้นอธิบายที่ตัวตน และจบลงที่ตัวตน นี่เป็นวงจรอุบาทอย่างหนึ่ง ซึ่งนักปรัชญาไวเซซิกะชี้ให้เห็นว่า ไม่มีวงจรอุบาทที่จำเป็นสำหรับการอธิบายถึงความรู้ เพราะทุกอย่างล้วนอธิบายได้ เช่นเดียวกับ

วงจรปฏิเสธสมุบัติในพุทธปรัชญาเถรวาทนั้นเริ่มต้นด้วยความรู้ (วิชา) และความรู้ (อวิชา) ในกรณีที่ตัวเรารู้จึงอธิบายความรู้ได้ ขณะที่ตัวเราไม่รู้จะอธิบายความรู้ไม่ได้เช่นกัน

๔) การลตทอนไม่สิ้นสุด (Infinite regress) ข้อเสนอแนะเพิ่มเติมเกี่ยวกับการลตทอนนั้นเกี่ยวกับกรณีที่ซับซ้อนมากเกี่ยวกับหลักฐานในตัวเอง และเมื่อเราจะสร้างวงล้อไม่ว่าจะใหญ่หรือเล็ก วงล้อนั้นอาจไม่ได้ช่วยให้เราสร้างเงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอได้ ยกกรณีที่เรารู้ว่าคนเราทุกข์ และมีเหตุเกิดทุกข์คือตัณหา แต่ต้องเข้าใจว่าไม่ใช่ตัณหาเท่านั้นที่ทำให้เกิดทุกข์ ยังมีเงื่อนไขอื่นๆ อีก เช่น ความโกรธ เป็นต้น ฉะนั้น เราจึงจำเป็นต้องสร้างการลตทอนแบบไม่สิ้นสุดจนกว่าจะมีเหตุผลที่จำเป็นและเพียงพอในการอธิบาย

๕) ความซับซ้อน (complexity) เมื่อเรากำลังพิจารณาความหมายที่ลึกซึ้ง อาจเริ่มด้วยวิธีคิดแบบ "มีดโกนของออคัม" (Occam's razor)^{๓๓๐} ซึ่งเป็นการใช้เหตุผลที่ง่ายและเพิ่มความชัดเจนให้กับเหตุผลนั้นอีกที เช่นกรณีที่พระพุทธเจ้าให้เหตุผลของคำว่านิพพานคือความสุข เป็นคำตอบที่ง่ายที่จะเข้าใจได้ เพราะนิพพานเมื่อถูกอธิบายคู่กับความสุขคือความไม่โรค ก่อนจะขยายความเพิ่มขึ้นด้วยข้อความที่ซับซ้อนว่า “ท่านพึงรู้ความไม่มีโรค พึงเห็นนิพพานได้จากการละความกำหนดด้วยสามารถความพอใจในขันธที่มีอุปาทานทั้งห้าได้ พร้อมกับความเห็นเกิดขึ้นว่า เราถูกจิตนี้ล่อลวงให้หลงมานานแล้วหนอ เราเมื่อยึดมั่นก็ยึดมั่นแต่รูปเท่านั้น เมื่อยึดมั่นก็ยึดมั่นแต่เวทนาเท่านั้น เมื่อยึดมั่นก็ยึดมั่นแต่สัญญาเท่านั้น เมื่อยึดมั่นก็ยึดมั่นแต่สังขารเท่านั้น เมื่อยึดมั่นก็ยึดมั่นแต่วิญญาณเท่านั้น เพราะอุปาทานเป็นปัจจัยภพจึง

^{๓๓๐} ทุกสิ่งไม่จำเป็นต้องเพิ่มความหมายให้มากเกินไปจนเกิดความจำเป็น คือ เมื่อต้องการอธิบายสิ่งใดได้โดยอาศัยสิ่งบางสิ่งแล้ว อย่าอ้างสิ่งอื่นเพิ่มขึ้นมาอีกโดยไม่จำเป็น, อ้างใน Bimal Krishna Matilal, *Logic, Language and Reality : Indian Philosophy and Contemporary Issues*, 2nd edition, p.80.

มีแก่นแก่นนั้น เพราะภพนั้นเป็นปัจจัย จึงมีชาติ เพราะชาติเป็นปัจจัย จึงมีชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส อุปายาส ความเกิดขึ้นแห่งกองทุกข์ทั้งสิ้นนี้”^{๓๓๑}

ที่น่าสังเกตในทางปรัชญาอินเดียทุกสำนักมักไม่ใช้เหตุผล (ตรรกะ) ในการเข้าถึงความจริง ดังเราจะเห็นได้เจ้าลัทธิหลายๆ ๖ ลัทธิ^{๓๓๒} ยืนยันคำสอนของตนโดยอาศัยหลักตรรกะเชิงประจักษ์ในการอธิบายความจริงเท่านั้น กลับไม่สนใจตรรกะเชิงอนุมานที่มีความซับซ้อนกว่าในการอธิบายมากกว่า เพราะความเชื่ออย่างหนึ่งว่าหากสมณะหรือพราหมณ์คนใดในโลกนี้บรรลุธรรมแล้ว คนนั้นไม่ควรสอนคนอื่น เพราะไม่มีใครรับคำสอนเหล่านั้นได้ เปรียบเหมือนคนตัดเครื่องจองจำเก่าออกแล้วสร้างเครื่องจองจำใหม่ ข้อเปรียบเทียบนี้บ่งบอกให้รู้ถึงความโลภอันชั่วร้ายที่คนสอนมีที่หวังจะช่วยผู้อื่นได้^{๓๓๓}

แม้ความเชื่อนี้จะเป็นความเชื่อที่ผิด แต่ก็มีเหตุผลให้เชื่อได้ว่าการใช้ตรรกะมากๆ เท่ากับเพิ่มความยุ่งยากในการเข้าถึงความจริงทางศาสนา แต่ก็อย่าลืมว่าตรรกะเป็นวิธีที่ช่วยอธิบาย เปลี่ยนความเห็นผิดให้ถูก (ทิฐิ) ได้ และช่วยอธิบายแก้ไขปัญหาในเรื่องคำสอนจากฝ่ายที่เห็นต่าง ฉะนั้น ตรรกะจึงถูกปฏิเสธในทางศาสนา เช่นเดียวกับภาษาที่เป็นสมมติ และมายาที่อยู่ตรงข้ามกับความจริง แต่ก็ยังถือว่าสิ่งเหล่านี้เป็นความจริงเช่นกัน เพียงแต่ผลสะท้อนของความจริง เหมือนกระจกที่สะท้อนให้เห็นความจริงนั้นได้ แต่ไม่ใช่ความจริงแท้ และเมื่อคนต้องการสถานะบางอย่างเพื่อยืนยันความจริงที่อธิบายไม่ได้ ตรรกะหรือภาษาหรือสมมติหรือมายาก็คือคำตอบที่ช่วยทำให้ความจริงเป็นสิ่งที่มียุ่่นั่นเอง

^{๓๓๑} ม.ม. (ไทย) ๑๒/๒๘๗-๒๙๑/๒๑๖-๒๒๐.

^{๓๓๒} ปุณณกัสสปะเถระว่า สิ่งที่ทำแล้ว ไม่เป็นอันทำ, มักขลิโคศลเถระว่า มนุษย์ไม่มีเหตุไม่มีปัจจัย ดับสูญไปเอง, อจิตเทสกะมโฬเถระว่า "หลังจากตายแล้วอัตตาขาดสูญ", ปุทฺธกัจจายณะเถระว่า "ไม่มีเหตุไม่มีปัจจัย ข้าไม่เป็นอันข้า, นิครนถ์นาฏบุตรเถระว่า "การทรมานตนเองเป็นการเพาภิเลส", สัญชัยเวลัฏฐบุตรเถระเอวาทาจากหลบเลี่ยงไม่แน่นอน อังใน ที.สี. (ไทย) ๙/๕๓-๖๐/๑๘๑

^{๓๓๓} ดูรายละเอียดใน ที.สี. (ไทย) ๙/๕๐๒-๒๒๑.

๕.๓ ประเด็นโต้แย้งเรื่องภาษา

ก่อนหน้านี้เรากำลังพูดถึงถึงภาษาผ่านคำ และประโยค ตอนนี้เรากำลังจะพิจารณากันถึงประเด็นต่างๆ ที่ได้แย้งกันใน ๒ มิติ คือ ๑. ข้อโต้แย้งเรื่องคำ เป็นการพิจารณาปัญหาเรื่องการนิยามคำที่ว่างเปล่าและคำทางภววิทยา ๒. ข้อโต้แย้งเรื่องประโยค คือปัญหาเรื่องการพิสูจน์ความจริงและทฤษฎีเรื่องเล่า โดยขยายใจความได้ดังนี้

๕.๓.๑ ปัญหาเรื่องการนิยาม

ปัญหาแรกที่เราใช้ในการพิจารณาในที่นี้คือ ข้อโต้แย้งเรื่องคำ ผ่านการพิจารณาว่าการทำความเข้าใจสรรพสิ่งโดยปกติจะเริ่มด้วยประสาทสัมผัส กล่าวคือมีการรับรู้วัตถุภายนอกคือ รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัสผ่าน ตา หู จมูก ลิ้น กาย ที่พระพุทธศาสนาเรียกกันว่าอายตนะ ที่แปลว่า บ่อเกิด แต่มีปัญหาในโลกของปรัชญาว่า "ภาพของโลกที่ปรากฏแก่คนคนหนึ่งจะตรงหรือไม่กับที่ปรากฏแก่ผู้อื่น, หรือปัญหาเรื่องความตรงกันหรือไม่ของภาพที่ปรากฏแก่การรับรู้ของมนุษย์" ปัญหานี้ยังไม่มีที่แน่ชัด แม้แต่พระพุทธศาสนาเองก็ไม่ได้ตอบไว้อย่างชัดเจน^{๓๓๔} การพยายามตอบคำถามนี้เพื่อกำหนดความตรงกันระหว่างภาพกับความหมาย กลายเป็นที่มาของการพูดถึงเรื่องคำและความหมาย หรือที่เราเรียกว่า การนิยาม (Definition)

คำสอนทางศาสนานั้นมีลักษณะการสร้างสอดคล้องกันระหว่างรูปธรรมกับนามธรรมจึงต้องทำความเข้าใจภาษาที่เกี่ยวข้องกับคำที่มีทั้งสมมติและปรมาัตถ์ เช่น สัจจะ สัตว์บุญญัตติ ปฏิสันธิ และปัจฉยาการ ที่มีความซับซ้อนเข้าใจได้ยากและแสดงได้ยาก^{๓๓๕} เพื่อให้เข้าใจได้จึงต้องมีการใช้ภาษากำหนดความหมายของคำเหล่านี้ด้วยวิธีเหตุผลเชิงประจักษ์ ดังนี้

^{๓๓๔} สมภาร พรหมทา, **พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๒๑.

^{๓๓๕} อภิ.วิ.อ. (ไทย) ๒/๑/๔๓๙.

๑) คำว่างเปล่า (empty terms) การพิจารณาประโยคที่มีคำว่างเปล่า เช่น "พระเจ้าคือ (God is)" การอธิบายความหมายนี้เท่ากับสร้างข้อสนับสนุนไปพร้อมกันคือ "พระเจ้ามียู่เพราะการปฏิเสธการมีอยู่ของพระองค์นั้นเท่ากับยอมรับพระองค์ว่าเป็นพระเจ้าแล้ว" ข้อโต้แย้งนี้มีนัยยะสำคัญ เพราะมีข้อความทั่วไปที่น่าเชื่อถือคือ : เราไม่สามารถปฏิเสธสิ่งที่ไม่มีเอกลักษณ์ได้ เพราะเมื่อเราปฏิเสธเอกลักษณ์ของพระเจ้า เราก็ยอมรับความมีอยู่ในเอกลักษณ์นั้นแล้ว

ฉะนั้น คำว่างเปล่านี (พระเจ้า : God) จำเป็นต้องถูกนำออกจากประโยคก่อน เหมือนกับคำอื่นๆ เช่น เขาระต่าย ม้าบิน เป็นต้น เพราะเกี่ยวข้องกับสิ่งที่ไม่อยู่จริง ซึ่งจะทำให้เกิดปัญหาขึ้นระหว่างคนที่เชื่อกับคนที่ไม่เชื่อ เมื่อต้องให้คุณค่าทั้งสองฝ่ายเท่ากัน จึงต้องเปลี่ยนข้อความยืนยันนั้นให้เป็นปฏิเสธ เมื่อสิ่งที่เราไม่สามารถสัมผัสได้จะต้องให้เหตุผลทางตรรกะก่อนว่า "ไม่มีเขาระต่าย " หรือ "ไม่มีม้าบิน" แต่ก็เกิดคำถามตามมาว่าแล้วสิ่งนี้เราได้ยินมาจากไหน?

นักปรัชญาบางคนไม่ได้ปฏิเสธทั้งหมด แต่ยังยืนยันรูปแบบบางอย่างของความมีอยู่ (existence) เช่น สาระของสิ่งเหล่านี้ คือเขาระต่ายหรือม้าบิน เป็นต้น ยังมีความเป็นไปได้ถึงแม้จะไม่อยู่จริง แต่เมื่อปฏิเสธสิ่งเหล่านี้ทั้งหมดเท่ากับปฏิเสธความจริง คือคุณลักษณะหรือภาคแสดง (predicate) เช่น ความเป็นสีแดง (redness) หรือความกลม (roundness) ที่เราเรียกกันว่า ความมีอยู่ (existence) แต่นักปรัชญาเหล่านี้ก็ถูกตั้งคำถามว่า "อะไรที่ทำให้คิดว่าสิ่งนั้นเป็นไปได้" เพราะเมื่อเราเชื่อในโลกที่เป็นไปได้นั้น หรือจักรวาลที่แปลกประหลาดของสิ่งที่ไม่น่าเป็นไปได้ที่ประกอบกันขึ้นของสิ่งเหล่านี้ ดังนั้นจึงไม่เป็นการทำลายสัมผัสของโลกที่เป็นไปได้ไปหมดหรือ^{๓๓๖} แต่นักคิดเหล่านี้ยังยืนยันสาระของทุกสิ่งต้องมีความชัดเจนในตัวเองไม่ว่าจะกลมหรือจะเหลี่ยม

^{๓๓๖} Bimal Krishna Matilal, *Logic, Language and Reality : Indian Philosophy and Contemporary Issues*, second edition, p.80.

ฝ่ายทัศนะตรงข้ามมีทฤษฎีเกี่ยวกับสิ่งที่แปลกประหลาด เช่น ม้าบิน หรือ เขากระต่าย เป็นการปฏิเสธข้อความที่เกี่ยวข้องกับความหมายของสิ่งเหล่านั้น กล่าวคือ

ก) ทฤษฎีมีดโกนอ็อกคัม (Ockham's razor)^{๓๓๗} คือ เมื่อต้องการอธิบายสิ่งใดได้โดยอาศัยบางสิ่งแล้ว อย่าอ้างสิ่งอื่นเพิ่มขึ้นมาอีกโดยไม่จำเป็น ฉะนั้น เมื่อเราสามารถอธิบายอย่างมีเหตุผลและเนื้อหาหลักเกี่ยวกับความหมายของข้อความว่า "ไม่มีเขากระต่าย" หรือ "โตะตัวนี้สีชมพู" นั้นเราไม่จำเป็นต้องสมมติโลกที่มีสิ่งแปลกๆ เหล่านี้ ยิ่งกว่านั้นตามที่รัสเซลล์ (Bertrand Russell) กล่าวถึงการสมมติความรู้สึกเกี่ยวกับความจริงควรเก็บรักษาไว้ในการศึกษาเกี่ยวกับนามธรรมเท่านั้น^{๓๓๘} ฉะนั้น เราควรมองหาวิธีที่ข้อความเหล่านี้จะมีความหมาย โดยการวิเคราะห์และอธิบายถึงสิ่งเหล่านี้ได้เท่าที่ประสาทสัมผัสจะเคยสัมผัสหรือเห็นมาเท่านั้น ถ้าไม่เคยเห็นก็ไม่ตื่อนนำมาพิจารณา

ข) ทฤษฎีพรรณนา (The Description Theory) รัสเซลล์ถือว่าวิธีการที่เราให้ความหมายต่อชื่อที่ปรากฏ (seeming names) นอกจากสมมติให้กับสิ่งที่มีชื่อตามนั้น ดังข้อความที่ว่า "ไม่มีเขากระต่าย" จึงให้ความหมายได้ว่า "สัตว์บางชนิดมีเขา และไม่มีเขา และกระต่ายไม่มีเขา" ทำให้ง่ายขึ้นที่จะปฏิเสธความหมายของข้อความอื่นๆ ที่แต่งขึ้นต่อมา เช่น ม้าบินปีกาสัส (Pegasus) เป็นต้น โดยชื่อที่ปรากฏอาจประยุกต์เอาสิ่งหนึ่งกับสิ่งหนึ่งเข้าไว้ด้วยกัน ตามการวิเคราะห์แบบรัสเซลล์ต้องใช้วลีที่เป็นคำอธิบายผ่านรูปแบบ อย่างนั้น...และ...อย่างนั้น (so-and-so) รัสเซลล์ยกประโยชน์ว่า "พ่อของชาลีถูกฆาตกรรม" ต้องหาก่อนว่า ใครคือพ่อของชาลี และถูกฆาตกรรม ก็จะได้ข้อความขยายว่า "ลูกชาย...อย่างนั้นและอย่างนั้น" ที่นี่เราก็ต้องหาอัตลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกันระหว่างพ่อกับลูก ก็คือคนที่เป้นพ่อคือผู้ให้กำเนิดลูก ผู้ให้

^{๓๓๗} ทุกสิ่งไม่จำเป็นต้องเพิ่มความหมายให้มากเกินไปจนความจำเป็น, อ้างใน Bimal Krishna Matilal, **Logic, Language and Reality : Indian Philosophy and Contemporary Issues**, 2nd edition, p.80.

^{๓๓๘} Ibid., p.80.

กำเนิดคืออัตลักษณ์ของพ่อ การบอกว่าพ่อของชาลีจึงอาจหมายถึงพ่อบุญธรรมหรือพ่อเลี้ยง หรือพ่อ (บาทหลวง) ก็ได้ แต่ที่ถูกต้องเป็นผู้ให้กำเนิดชาลีถูกฆาตกรรม^{๓๓๙}

การจะได้ข้อความที่ถูกต้องจึงต้องเชื่อมโยงกับความจริงที่สมบูรณ์ กรณีของม้าบินเราอาจพบว่า มีความจริงบางอย่างที่ถูกต้อง เช่น สัตว์บางชนิดเป็นม้า และสัตว์บางชนิดมีปีก และไม่มีม้าที่มีปีก เป็นต้น โดยประธานของข้อความ (statement) ตามการแปลความหมายของรัสเซลล์จะต้องเป็นสิ่งที่รู้จักกัน และเป็นคำที่บอกจำนวน เช่น บางสิ่ง (something) ไม่มีสักสิ่ง (nothing) ทุกสิ่ง (everything) ซึ่งข้อความเหล่านี้ต้องยืนยันหรือปฏิเสธภาคขยายที่อยู่ในสิ่งที่มีอยู่ภายในสิ่งเหล่านั้น ที่นี้เราอาจไม่ต้องสันนิษฐานให้ไกลเกินกว่าความหมายหลักของข้อความหรือสิ่งแปลกๆ เหล่านี้ไม่ต้องอ้างถึงทั้งหมด แต่อ้างสิ่งต่างๆ ไปก็พอ ทฤษฎีพรรณนาของรัสเซลล์เป็นทฤษฎีพรรณนาเชิงเอกพจน์ คืออธิบายตรงไปถึงคำเอกพจน์ (singular terms) จนถึงชื่อเฉพาะ (proper names) เพื่อสร้างประโยคทางตรรกะสำหรับวิเคราะห์ชื่อ และข้อความที่เกี่ยวข้องกับสิ่งที่ไม่มียู่ที่เรียกกันด้วยคำตามประสบการณ์ส่วนตัว เช่น "เขากระต่ายไม่มีอยู่" ก็จะถูกเขียนใหม่ว่า "ทุกสิ่งที่เป็นสัตว์มีเขา ไม่มีที่เป็นกระต่าย"^{๓๔๐}

ค) ทฤษฎีประวัติศาสตร์เชิงสาเหตุ (The Causal-historical Theory) การสร้างความหมายของสิ่งที่ไม่มียู่จริงหรือคำว่าง ที่ไม่มีความหมายจริง นั้นอาจเชื่อมโยงกันระหว่างบุคคลที่มีอยู่จริง เช่น พระพุทธเจ้าที่มีอยู่จริงกับราหูที่ไม่มีจริง เป็นต้น ฉะนั้น การอ้างอิงถึงเรื่องเล่าหรือสิ่งที่ไม่มียู่จริงว่าเป็นชื่อของประวัติศาสตร์ ซึ่งเชื่อมต่อกับบุคคลใดบุคคลนั้นอาจเป็นการตั้งขึ้นเพื่อบอกถึงเหตุการณ์ในอดีตมากกว่าจะเกี่ยวข้องกับคุณสมบัติจริงๆ เป็นการแก้ปัญหาอีก ๒ อย่างคือ ๑. ชื่อของเด็กที่ยังไม่เกิด และ ๒. ชื่อของสิ่งที่ยังไม่มีอยู่จริง

^{๓๓๙} Bertrand Russell, "On Denoting", *Mind*, Vol.14, No.56 (Oct.,1905) : pp.481.482.

^{๓๔๐} Bimal Krishna Matilal, *Logic, Language and Reality : Indian Philosophy and Contemporary Issues*, 2nd edition, pp.80-81.

ในภาษาบาลีมีคำที่ว่างเปล่าที่เรียกว่า "อจินไตย" ที่แปลว่า ไม่ควรคิด เพราะเมื่อคิดจะมีส่วนแห่งความเป็นคัมภีร์ แต่เมื่อวิเคราะห์คำนี้ด้วยทฤษฎีต่างๆ เหล่านี้จะได้ความหมายจากเหตุผลเชิงประจักษ์ที่ต่างกัน ดังนี้

แบบที่ ๑ วิเคราะห์แบบมิตโกนอักษะ การตีความด้วยคำง่ายๆ ไม่เกินความหมายที่มี ทำให้ง่ายต่อการเข้าใจได้ทันที คือ "บุคคลหวนพิชเช่นโดยยอมได้ผล เช่นนั้น คนทำดียอมได้ดี ทำชั่วก็ยอมได้ชั่ว"^{๓๔๑} ประโยคนี้ไม่ได้ให้คำใหม่ที่ซับซ้อนแต่เป็นการทำให้เห็นความชัดเจนของเหตุกับผลที่ตรงกันเท่านั้น

แบบที่ ๒ วิเคราะห์แบบทฤษฎีพรรณนา เมื่อตีความแบบทฤษฎีนี้จะพบความหมายมากกว่าหนึ่งอย่างที่ส่งผลให้เห็นความหมายแรก คือ ประโยคที่ว่า "ผู้ให้ทานยอมเป็นที่รักของชนเป็นอันมาก" การจะพิจารณาความหมายที่ยืนยันมาเสริม คือ เขาดำเนินตามธรรมของสัตบุรุษ (และ) สัตบุรุษผู้สงบผู้สำรวมอินทรีย์ ประกอบพรหมจรรย์ ย่อมคบหาผู้ให้ทานทุกเมื่อ (และ) สัตบุรุษเหล่านั้นย่อมแสดงธรรมเป็นที่บรรเทาทุกข์ทั้งปวงแก่เขา (และ) เขาได้ทราบชัดแล้ว ย่อมเป็นผู้หาอาสวะมิได้นิพพานในโลกนี้"^{๓๔๒} การให้ความหมายยืนยันจึงเป็นการทำให้ข้อความแรกชัดเจนมากยิ่งขึ้น

แบบที่ ๓ วิเคราะห์แบบทฤษฎีประวัติศาสตร์เชิงสาเหตุ แม้ทฤษฎีนี้จะให้ความสำคัญกับคำที่มีความหมายจริงๆ แต่เมื่อกล่าวถึงคำว่าว่างเปล่า ก็จะถือว่าคำเหล่านี้เป็นเพียงเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในอดีตเท่านั้น ไม่ใช่กล่าวถึงคุณสมบัติของสิ่งนั้นแต่อย่างใด แต่ในพุทธปรัชญาเถรวาทได้นำเสนอความคิดเกี่ยวกับเรื่องกรรมโดยยอนความหมายของสิ่งที่เป็นชื่อของคนๆ นั้นโดยเน้นไปที่คุณสมบัติมากกว่าเหตุการณ์ เช่น คนอายุน้อย เพราะฆ่าสัตว์ ฉะนั้น คนฆ่าสัตว์จึงอายุน้อย กรณีเหล่านี้จึงเป็นคุณสมบัติของกรรมแต่ละอย่างที่ทำไว้แล้ว อย่างไรก็ตามทฤษฎีประวัติศาสตร์เชิงสาเหตุกับพุทธปรัชญาเถรวาทเห็นคล้ายคลึงกันเรื่องคำที่ว่างเปล่า เช่น คำว่า กรรมนั้น

^{๓๔๑} ส.ส. (บาลี) ๑๕/๙๐๓/๓๓๓.

^{๓๔๒} อ.ป.ภ.จ (บาลี) ๒๒/๓๕/๔๔.

ต้องเกี่ยวข้องกับบุคคลเป็นหลัก ไม่เช่นนั้นคำนั้นก็ไม่มีคามหมายใดๆ หรือเป็นคำที่ไม่มีความจริง

๒) คำทางภววิทยา (Ontology)^{๓๔๓} รัสเซลล์ได้ตั้งข้อโต้แย้งเกี่ยวกับสิ่งที่ไม่มียู่ ตามหลักของตรรกะนั้นถือว่าเป็นเท็จ^{๓๔๔} ฉะนั้น เมื่อเราพูดว่า ภูเขาทองคำเป็นต้น แม้จะมีการใช้ประโยคที่ถูกต่อนั้นไม่สำคัญเท่ากับผู้รับรู้คือ สิ่งเหล่านั้นเป็นแค่เพียงความจริงทางตรรกะเท่านั้น แต่เมื่ออยู่ในข้อความที่ผู้รับไม่รู้ไม่สามารถเข้าใจได้ สิ่งเหล่านั้นก็จะเป็นความหมายทันที จึงเป็นความผิดพลาดที่เข้าใจว่าข้อความนั้นเป็นความจริงโดยเฉพาะเรื่องนามธรรม^{๓๔๕} เมื่อพิจารณาจากข้อความนี้จะพบว่า ภูเขาทองคำนั้นไม่มีอยู่ ก็เพราะไม่มีอยู่ในฐานะที่เราจะรู้ได้ แต่ถ้าพิจารณาถึงความจริงเกี่ยวกับสิ่งนั้น เราจะเริ่มจากคำขยายหรือองค์ประกอบอื่นๆ ซึ่งเป็นความจริงที่เราสามารถพูดได้ว่าสิ่งนั้นเป็นจริง^{๓๔๖} เช่นพูดว่า ภูเขาที่มีทองคำ ทำให้ได้ข้อความที่ตรงกับข้อเท็จจริงว่าภูเขานั้นมีทองคำ แต่ไม่ใช่ภูเขานั้นเป็นทองคำ การให้เหตุผลแบบเน้นความสำคัญที่คำขยายจึงเป็นการเชื่อมโยงความหมายระหว่างความจริงกับการรับรู้เข้าด้วยกัน

การอธิบายด้วยเหตุผลเชิงประจักษ์นี้ทำให้คำทางศาสนาไม่มีความหมายไป เพราะไม่สามารถยืนยันความมียู่ได้ แต่การยืนยันความมียู่ของคำทางศาสนา

^{๓๔๓} อะไรคือสิ่งเป็นจริง คือ ศีลธรรมชาติของสิ่งที่เป็นจริงในฐานะที่เป็นสากลที่สุด หรือในฐานะที่เป็น สิ่ง ไม่ใช่ฐานะสิ่งนั้นหรือสิ่งนี้โดยเฉพาะ เช่น ไม่ใช่ในฐานะที่เป็นต้นไม้เป็นคน เป็นหิน อ่างใน ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๗๕.

^{๓๔๔} Bertrand Russell, "On Denoting", *Mind*, Vol.14, No.56 (Oct.,1905) : 479-493.

^{๓๔๕} Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, (London : G. Allen and Unwin,1919), p.169.

^{๓๔๖} A.meinong, "theory of Objects", in *Realism and the Background of Phenomenology*, ed. by R.Chisholm, (Illinois : Glencoe,1961), pp.76-117.

อาจจะอยู่นอกเหนือจากเหตุผลเชิงประจักษ์ เช่นกรณีคนตาบอดแต่เกิดไม่รู้ว่าดวงอาทิตย์มีอยู่ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าพระอาทิตย์จะไม่มี เพราะการขาดประสาทสัมผัสหรือการถูกปิดเปิดด้วยเงื่อนไขการรับรู้ไม่ใช่สาเหตุที่จะทำให้สิ่งต่างๆ ไม่มีอยู่ เช่นเดียวกับคนที่ระลึกชาติได้ ๑๐๐ ชาติแล้วเกินกว่านั้นก็คิดว่าไม่มีจึงเกิดแนวคิดเรื่องความขาดสูญหรืออุจเฉทภิกขุขึ้น จึงเป็นคำอธิบายที่ไม่สมเหตุผลเหมือนกัน ฉะนั้นความมีอยู่ของความจริงจึงไม่จำเป็นต้องถูกอธิบายด้วยเหตุผลเชิงประจักษ์อย่างเดียว แต่ยังสามารถอธิบายด้วยเหตุผลต่างๆ เหล่านี้คือ

ก. เหตุผลเชิงจริยศาสตร์ เช่น สวรรค์มีอยู่จริง เพราะเราเชื่อว่าความยุติธรรมมีอยู่ คือ ถ้าทำดีแล้วยังไม่ได้รับผลของการทำดีนั้นในปัจจุบัน ก็ควรจะมียุติธรรมแห่งหลังจากเราตายไปแล้ว เป็นที่งดงาม กว้างใหญ่ เต็มไปด้วยความสุขจากการกินการอยู่และชื่นชมความงาม เพื่อให้เราได้รับผลแห่งความดีนั้น และถ้าคนมีอยู่ก็เพื่อตอบแทนคนทำชั่ว ถือว่าเป็นความเชื่อเรื่องแนวคิดความยุติธรรม

ข. เหตุผลจำเป็น เช่น เราเชื่อในชีวิตที่ดีจะต้องมีสวรรค์ จึงต้องมีภพยอมรับสวรรค์ เพราะความดีจะเป็นเหมือนพระอาทิตย์ คือพระอาทิตย์มีความงดงามในตัวเอง พระจันทร์ก็มีความงดงามที่ต่างออกไป และดวงดาวก็งดงามเช่นกัน และดวงดาวต่างงดงามต่างมีความงามต่างกันออกไป ก็เหมือนกับร่างกายบนสวรรค์จะแสดงให้เห็นบารมีที่ต่างกันออกไป และเหตุผลนี้ถูกมองว่าเป็นการพัฒนาทางด้านจิตวิญญาณสืบต่อจากการพัฒนาร่างกายที่จบสิ้นลงแล้ว จึงต้องมีสวรรค์สำหรับการพัฒนาจิตวิญญาณต่อไป

เหตุผลเหล่านี้ช่วยชี้ให้เห็นความมีอยู่ทางด้านภววิทยาของคำทางศาสนาที่ไม่อาจจะบ่งชี้ได้ด้วยเหตุผลเชิงประจักษ์ แต่ก็สามารถเข้าใจได้ว่าคำเหล่านี้ยังมีเหตุผลเพียงพอจะยืนยันความมีอยู่ของคำเหล่านี้ได้ว่าเป็นจริง

๕.๓.๒ การพิสูจน์ข้อความภาษาศาสนา

คำถามทางภาษาศาสนา (Religious Language) เริ่มต้นจากการมองแนวคิดทางด้านจิตนิยมแบบเฮเกิล (G.W.F.Hegel) ที่มองว่าทุกสิ่งในโลกนั้นล้วนมา

จากรูปแบบสูงสุด (Absolute) ของความเป็นจริงทางจิตวิญญาณ (spiritual reality) โดยเฮเกลถือว่า ประวัติศาสตร์ของโลกไม่ใช่อะไรอื่นนอกจากกระบวนการของการรับรู้ทางจิตวิญญาณ (consciousness) อย่างมีอิสระภาพ (freedom) แต่คำถามของแนวคิดแบบปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะ (Logical Positivism)^{๓๔๗} ที่ตั้งข้อสงสัยเกี่ยวกับจุดหมายทางปรัชญาบนสถานะที่ว่าจักรวาลคืออะไร? การตอบคำถามนี้จำเป็นต้องอาศัยนักวิทยาศาสตร์มากกว่านักปรัชญา เพราะแนวคิดแบบเฮเกลนั้นถูกนักปฏิฐานนิยมมองว่าไม่ได้นำเสนออะไรเกี่ยวกับโลกเลย และไม่ใช่วิธีหาที่นักปรัชญาควรจะพูดถึง เพราะถ้าใครต้องการคำตอบเกี่ยวกับโลกก็ควรถามนักวิทยาศาสตร์แทน^{๓๔๘}

ฉะนั้น คำถามทางภาษาจึงเริ่มต้นจากการพิจารณาเรื่องจักรวาล ซึ่งต้องอาศัยภาษาเป็นเครื่องยืนยันผ่านกระบวนการเชิงประจักษ์ ขณะที่ภาษาศาสนาเน้นไปที่ความเชื่อ (religious beliefs) เป็นหลัก แม้จะพยายามอธิบายเรื่องจักรวาลแต่ก็ไม่ได้เน้นการกระบวนการเชิงประจักษ์ แต่กลับมุ่งไปที่การอธิบายแบบอัม昧ตติก

^{๓๔๗} แนวคิดทางปรัชญาซึ่งนักปรัชญากลุ่มเวียนนา (Vienna circle) เสนอขึ้นในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ ๒๐ มีความคิดหลัก ๒ ข้อ คือ ๑. หลักพิสูจน์ว่าเป็นจริง (verifiability principle) กล่าวคือ ข้อความที่จะถือว่า มีความหมายหรือมีนัยสำคัญทางวิทยาศาสตร์นั้น ต้องเป็นข้อความซึ่งอาจพิสูจน์ว่าเป็นจริงได้ ๒. หลักการคิดที่ว่า ข้อความต่างๆ สามารถเข้าใจได้ชัดเจนยิ่งขึ้น ถ้าใช้ตรรกศาสตร์มาวิเคราะห์โครงสร้างของข้อความนั้นๆ เมื่อประมาณ ค.ศ.๑๙๓๗ (พ.ศ. ๒๔๘๐) ได้มีการปรับปรุงรายละเอียดของความคิดทั้ง ๒ แนวนี้บางประการ เช่น เปลี่ยนจาก การพิสูจน์ว่าเป็นจริง (verification) ซึ่งใช้การนิรนัยเป็นการทดสอบ (test) ที่ใช้การอุปนัย แนวความคิดในช่วงหลังนี้เรียกว่า ประสบการณ์นิยมเชิงตรรก (logical empiricism) อ้างอิง ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๕๗-๕๘.

^{๓๔๘} Micheal B. Wikinson and Hugh N. Cambell, *Philosophy of Religion : An Introduction*, pp.230-231.

ญาณ^{๓๔๙} ทำให้เกิดปัญหาเรื่องความเข้าใจลักษณะภาษาทางศาสนาว่าเป็นเรื่องเฉพาะกลุ่มเท่านั้น

เช่นกรณีที่ว่า “ถ้ามีคนบ้าคนหนึ่งบอกว่ามีคนจะฆ่าเขา” ใครจะมองว่าคำนี้เป็นจริง เพราะไม่มีหลักฐานที่ยืนยันคำพูดของเขาได้ อีกอย่างหนึ่งถ้าคนที่ฆ่าเขานั้นใจดี สุภาพ นุ่มนวล ก็เป็นเรื่องยากจะทำให้ใครเชื่อได้ว่าเขาจะฆ่าจริง เพราะคนบ้าในความหมายของคนปกติก็ไม่น่าเชื่อถืออยู่แล้ว ตรงนี้มีผู้นำไปเปรียบกับความเชื่อทางศาสนาว่าไม่ต่างกันคือ ความเชื่อทางศาสนาอาจถือว่าบ้าเมื่อมองจากมุมมองที่ต่างออกไปจากศาสนา ฉะนั้น เมื่อนำความเชื่อทางศาสนามาอธิบายจักรวาล จึงกลายเป็นว่าคำสอนทางศาสนาเป็นการแสดงถึงความผิดพลาด เพราะเราคงไม่เชื่อว่าคำสอนทางศาสนาจะยืนยันข้อสันนิษฐานเกี่ยวกับจักรวาลจริง เป็นเพียงแค่บริบทที่ยืนยันข้อปฏิบัติทางศาสนาเท่านั้น^{๓๕๐}

แต่ก็อาจมีคนมองประเด็นเดียวกันนี้ต่างออกไปอีกคือ การจะมุ่งอธิบายแนวคิดใดว่าผิดหรือถูก โดยเฉพาะความเชื่อทางศาสนาดูเหมือนว่าการจะอ้างว่าเหมือนคนบ้านั้นดูจะไม่ชัดเท่าไรนัก เพราะถ้าเกิดการแบ่งแยกระหว่างคนปกติ (ถูก) และคนบ้า (ผิด) ก็จะทำให้เกิดกฎว่า ความเชื่อทางศาสนาไม่สามารถพิสูจน์ว่าเป็นจริง (verifiable) และไม่สามารถพิสูจน์ว่าเป็นเท็จได้ (falsifiable) ถ้าเราไม่เคยยอมรับหรือไม่ยอมรับความเชื่อทางศาสนามาก่อน เราจึงไม่สามารถจะพูดได้ว่าสิ่งนั้นผิดหรือถูก ยอมรับได้หรือไม่ได้ ปกติหรือบ้า^{๓๕๑} ฉะนั้น ปัญหาที่ควรพิจารณาจากหลักการ

^{๓๔๙} การรู้เอง คือ การที่จิตเกิดความรู้แจ่มแจ้งชัดเจนโดยตรง ไม่ต้องอาศัยการอ้างเหตุผลหรือความรู้อันเป็นตัวกลาง อ้างใน ราชบัณฑิตยสถาน, **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญาอังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๕๑.

^{๓๕๐} Antony Flew, R.M. Here and Basil Mitchell, "Theology and Falsification", In **New Essays in Philosophical Theology**, ed. by Anthony Flew and Alisdair MacIntyre, (SCM, 1955), pp.100,108.

^{๓๕๑} John Hick, **Philosophy of Religion**, 2nd edition, (Prentice Hall, 1973), pp.88-89.

เหล่านี้ก็คือ การพิจารณาภาษาศาสนาผ่านกระบวนการทางการให้ความหมายแบบปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะที่ได้แย่งหลักการพิสูจน์ว่าจริงและเท็จนี้จึงทำให้ความหมายแตกต่างกันไปอย่างไรได้บ้าง และนำไปสู่ข้อสรุปอย่างไรบ้าง มีหลักการพิสูจน์ความจริงทางข้อความทางศาสนาไว้ดังนี้

๑) **ทฤษฎีการพิสูจน์ความจริง** ปัญหาหนึ่งของการเข้าใจความหมาย คือ ทฤษฎีการพิสูจน์ความจริง (verification theory) โดยนักปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะจะพิสูจน์ผ่านโครงสร้างทางตรรกะของประโยค คือ ประโยคที่มีความหมายอาจเป็นอะไรที่เกินกว่าประสาทสัมผัส เช่นข้อความว่า "ภูเขาหิมาลัยเป็นภูเขาที่สูงที่สุดในโลก" นั้นไม่จริง แต่ไม่ใช่ว่าไร้ความหมาย เพราะลักษณะของข้อความที่มีความหมายคือ

ก) ประพจน์ซ้ำข้อความ (tautology)^{๓๕๒} เป็นการให้คำนิยามตามข้อมูลที่เคยมีมา เช่น ประโยคว่า "สี่เหลี่ยมมีสี่มุม" เป็นจริงอย่างแน่นอน เพราะความหมายของคำว่าสี่เหลี่ยมจะต้องมีสี่มุมแน่นอน แต่ไม่ได้เกี่ยวข้องกับบริบทของโลก เป็นแค่รูปแบบทางภาษาเท่านั้น รวมถึงระบบคณิตศาสตร์ทั่วไป

ข) ประพจน์ที่พิสูจน์ได้เชิงประจักษ์ (empirically verifiable proposition) เป็นประโยคที่บอกถึงบางสิ่งที่อยู่นอกจากสิ่งเหล่านั้น แต่ต้องมีรายละเอียดบางอย่างรองรับไม่ว่าจะโดยตรง เช่น ข้อความว่า ฉันกำลังเขียนหนังสือ หรือโดยอ้อม เช่นข้อความว่า ฉันไม่สามารถยืนยันได้ว่าพระพุทธเจ้ามีจริง แต่ฉันยืนยันผ่านประสบการณ์การอ่านหนังสือ และเคยได้ยินมา เป็นต้น ซึ่งทำให้เกิดความรู้เกี่ยวกับเรื่องนั้นได้

ค) การพิสูจน์ความจริงอย่างแข็งและอ่อน (strong and weak verification) แอร์ (A.J.Ayer) ได้เสนอแนวคิดเรื่องการพิสูจน์ความจริงอย่างแข็งและ

^{๓๕๒} ประพจน์ซ้ำข้อความ คือ ข้อความที่เป็นจริงเสมอ ไม่ว่าข้อความย่อยที่เป็นส่วนประกอบจะจริงหรือเท็จ เช่น "ถ้าปลาช่อนทุกตัวเป็นสัตว์มีเกล็ด ก็ไม่มีปลาช่อนตัวใดเป็นสัตว์ไม่มีเกล็ด" กล่าวอีกอย่างหนึ่ง ประพจน์ซ้ำความก็คือข้อความซึ่งเมื่อปฏิเสธแล้วจะกลายเป็นข้อความขัดแย้งในตัวเอง (contradiction) อ้างใน ราชบัณฑิตยสถาน, **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา** อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๙๖.

อ่อน (strong and weak verification) ไว้ว่า "ประพจน์ที่พูดถึงต้องสามารถพิสูจน์ได้ในการรับรู้อย่างแข็ง คือ ถ้ามันจริงต้องแจ่มชัดผ่านประสบการณ์ แต่ถ้าสามารถพิสูจน์ได้ในการรับรู้อย่างอ่อน อาจใช้ประสบการณ์ไม่ชัดเจน"^{๓๕๓}

เขาถือว่าการพิสูจน์อย่างแข็งนั้นเป็นไปได้ เพราะเราไม่เคยสร้างความแน่ชัดต่อทุกข้อความเกี่ยวกับโลกได้เลย สัมผัสของเราสามารถผิดพลาดได้แม้แต่สิ่งที่อยู่ตรงหน้าเรา เราก็คงจะผิดเมื่อให้เหตุผลต่อสิ่งที่เห็น เช่นประโยคว่า "มีแมวอยู่ตรงหน้า" อาจเป็นจริงอย่างที่เรารู้ แต่เราไม่สามารถจะยืนยันผ่านสัมผัสของเราได้ว่าจริง เพราะข้อความหรือบทสรุปของวิทยาศาสตร์อาจไม่สามารถพิสูจน์อะไรได้เลย กลายเป็นว่าไม่มีประพจน์ใดๆ นอกจากการพูดซ้ำไปซ้ำมาจนเป็นไปได้มากกว่าการตั้งสมมติฐานที่พอเป็นไปได้ ถ้าประพจน์นั้นถูกต้อง หลักการที่ว่าประโยคมีความหมายจริงได้ก็ต่อเมื่อมันแสดงถึงข้อพิสูจน์ที่แน่ชัดโดยไม่ได้หลอกตัวเอง และถ้าประพจน์นั้นนำไปสู่การสร้างข้อความที่มีความหมายสำหรับข้อเท็จจริงได้ทั้งหมด^{๓๕๔}

ฉะนั้น แอร์จึงเลือกรูปแบบอย่างอ่อนในการพิสูจน์ข้อความที่อยู่เหนือขึ้นไปว่ามีข้อยืนยันใดหรือไม่ โดยเริ่มต้นจากประโยคว่า "มีหลุมอยู่ด้านมืดของดวงจันทร์" ไม่มีใครเคยเห็นด้านมืดของดวงจันทร์ และเทคโนโลยีที่จะสร้างยานอวกาศที่จะยืนยันเรื่องนี้ก็ยังมี แต่เป็นไปได้ที่จะยืนยันข้อความนี้ว่าเป็นไปได้ แต่ปัญหาหนึ่งคือว่าข้อความที่ไม่มีประสบการณ์ยืนยันได้ล้วนแต่เป็นประพจน์ที่ว่างเปล่า (empty)

ส่วนข้อความพื้นฐาน (basic statements) จะต้องแสดงถึงบางสิ่งที่มีอยู่ก่อนประสบการณ์ ไม่ใช่ยืนยันว่ามีบางสิ่งปรากฏต่อหน้า เช่น "รถวิ่งอยู่ตรงหน้า" เป็นต้น เพราะความจริงนั้นขึ้นอยู่กับคุณค่าของคำที่มีมาก่อนหน้านี้ เช่นคำว่า "แมว" เราไม่อาจจะยืนยันได้ว่า มีแมวอยู่ตรงนั้นจริง แต่เราอาจยืนยันด้วยข้อความพื้นฐานว่ามีสิ่งที่เกี่ยวข้องกับแมวอยู่ เช่น ถาดอาหาร เป็นต้น

^{๓๕๓} A.J.Ayer, *Language, Truth and Logic*, (USA : Penguin,1946),p.50

^{๓๕๔} Ibid.,51.

ส่วนการให้ความหมาย (Implication) แอร์ปฏิเสธแนวคิดทางด้านศาสนา (จริยศาสตร์และสุนทรียศาสตร์) โดยเขามองว่าอภิปรัชญาไม่มีความหมาย เพราะอยู่นอกเหนือประสบการณ์ทางสัมผัสโดยตรงไม่ว่าจะเป็นพระเจ้าหรือความจริงสูงสุดล้วนอยู่นอกเหนือการให้ความหมายได้ เพราะประสบการณ์ทางด้านศีลธรรมที่ถูกสร้างขึ้นมาจากความรู้ทางด้านศีลธรรม และเราจะแน่ใจได้อย่างไรว่านั่นไม่ได้เกิดจากการหลอกลวงตัวเอง เพราะศีลธรรมและความจริงทางศาสนาล้วนแต่เกี่ยวข้องกับการรับรู้ภายในซึ่งล้วนแต่เป็นเรื่องทางจิตวิทยา เราไม่อาจยืนยันสิ่งเหล่านั้นว่าเป็นความจริงได้ เพราะขาดข้อความที่เป็นข้อพิสูจน์ความจริงที่เชื่อมโยงกับประพจน์เชิงประจักษ์ (empirical proposition)^{๓๕๕}

และยกกลุ่มกลุ่มอาเวคานิยม (emotivists)^{๓๕๖} ที่พิจารณาข้อความทางศีลธรรมว่าเป็นแค่การแสดงออกทางอารมณ์เท่านั้น โดยนักคิดกลุ่มนี้ได้ปฏิเสธข้ออ้างที่ว่า "เจตคติทางความเชื่อเกี่ยวกับการตัดสินทางศีลธรรมว่าเป็นสิ่งที่รับรู้ได้" ด้วยเหตุผลว่าการตัดสินทางศีลธรรมไม่สามารถรับรู้ได้ เพราะไม่ได้สร้างข้อความที่ยอมรับได้

เช่นประโยคว่า "พวกกินเนื้อสัตว์ผิด" แสดงถึงอารมณ์อย่างง่ายๆ แต่ถ้าต่อมาพวกกินผักกลับพูดว่า "พวกกินเนื้อถูก" ถ้าเขาเอาเนื้อนั้นมาผสมกับสมุนไพรรแล้วกิน ฉะนั้น ข้อความนี้เป็นแค่การแสดงทางอารมณ์แต่ไม่รู้สึกรู้สีกว่าถูกหรือผิดจริงๆ เช่นเดียวกับคำที่ชี้ค่าทางศาสนาอื่นๆ เช่น การทำดีหรือทำชั่ว เป็นต้น จึงกลายเป็นแค่การแสดงอารมณ์ว่าชอบหรือไม่ชอบส่วนตัวเท่านั้น จากสมมติฐานนี้ เราอาจพิจารณาคำตอบจากการที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงวิธีการตรวจสอบบางอย่างเกี่ยวกับ

^{๓๕๕} A.J.Ayer, *Language, Truth and Logic*, p.158.

^{๓๕๖} กลุ่มนักคิดที่ถือว่าข้อความทางศีลธรรม เช่น นาย ก เป็นคนดี เป็นเพียงการแสดงออกตามความรู้สึกของผู้พูดเท่านั้น ไม่ใช่เรื่องที่เกี่ยวกับข้อเท็จจริง แต่ข้อความที่ว่า นาย ก เป็นคนสูง ไม่ใช่ข้อความที่แสดงออกตามความรู้สึกของผู้พูด หากเป็นเรื่องของข้อเท็จจริงซึ่งจะต้องเป็นอย่างใดอย่างหนึ่ง อ้างใน ราชบัณฑิตยสถาน, *พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน*, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๓๒.

อารมณ์ที่เรามีต่อเหตุการณ์ใดเหตุการณ์หนึ่งว่าบางทีก็เกิดความชอบใจ ความไม่ชอบใจ หรือทั้งความชอบใจและไม่ชอบใจ^{๓๕๗} ซึ่งทำให้การพิสูจน์ว่าสิ่งนั้นอาจไม่ได้มีค่า เพราะเป็นแค่ความรู้สึกเท่านั้น แต่ถ้าเรายอมรับค่าบางอย่างว่ามีอยู่จริง เช่น พระพุทธเจ้าตรัสว่า "บุรุษที่รักชีวิต ไม่อยากตาย รักสุขเกลียดทุกข์"^{๓๕๘} ถ้าข้อเท็จจริงคือว่า "เราไม่อยากตาย ไม่อยากทุกข์ อยากมีความสุข" เราจึงขยันทำงานหาเงินเพื่อสร้างฐานะ ออกกำลังกายให้แข็งแรงเพื่อป้องกันโรค หรือท่องเที่ยวหาความสุข

ลักษณะเหล่านี้เป็นเครื่องยืนยันข้อความข้างต้นได้ว่า "เรารักสุขเกลียดทุกข์" หรือเมื่อมีใครมาบอกว่า "มีน้ำผสมยาพิษ รสชาติก็ไม่ได้เรื่อง กลิ่นก็เ็น่าเหม็น ใครดื่มก็ต้องเจ็บปวดทรมานจนกว่าจะตาย" เราจะดื่มน้ำนั้นหรือไม่ เราอาจเลือกไม่ดื่มน้ำนั้น เพราะพิสูจน์ได้น้ำนั้นจะทำให้เราต้องทุกข์ ต้องทรมาน เป็นการแสดงให้เห็นว่าเรามีอารมณ์ต่อความรู้สึกว่าอะไรดีหรือไม่ดีได้ พระพุทธเจ้าทรงถือเอาอารมณ์เหล่านั้นมาประกอบในการพิจารณาคุณค่าของสิ่งใดว่าดีหรือชั่ว คือ เมื่อเราไม่ชอบให้คนมาทำร้ายเราและเราชอบคนที่ให้สิ่งของแก่เรา ทำให้เกิดความหมายของคำว่าดี และชั่วได้ผ่านความทุกข์ คือการกินยาพิษหรือการถูกทำร้าย และความดับทุกข์คือการรักษาสุขภาพไม่เสพสิ่งที่ทำให้ทุกข์ และพยายามสร้างความสุขสงบให้กับชีวิต^{๓๕๙}

เขาปฏิเสธสุนทรียศาสตร์ด้วยหลักการพื้นฐานว่า การพูดถึงรูปภาพนี้ว่ามีความงามนั้นไม่ใช่ข้อเท็จจริง แต่แค่แสดงอารมณ์เกี่ยวกับสิ่งนั้น ส่วนคนที่เชื่อว่าเห็นพระเจ้านั้นก็เป็นเพียงแค่ความรู้สึกทางด้านศาสนาจึงทำให้สิ่งที่เป็นอูตรวิสัยนั้นเป็นแค่อารมณ์ของความรู้สึกนี้เท่านั้น ฉะนั้นนั้น เมื่อเขาย้อนไปสู่ความเชื่อทางศาสนา เขาจะโต้แย้งว่า ไม่มีพระเจ้าที่เป็นอูตรวิสัย เพราะไม่มีการให้ความหมายทางภาษา

^{๓๕๗} ม.อ. (ไทย) ๑๔/๘๖๔/๔๑๒.

^{๓๕๘} ม.ม. (ไทย) ๑๒/๕๓๐/๔๐๕.

^{๓๕๙} อ่านรายละเอียดใน พระมหาขวัณชัย กิตติเมธี, "การศึกษาเชิงวิพากษ์ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท", หน้า ๑๗.

ได้^{๓๖๐} แอร์พูดถึงการนับถือว่าไม่ได้เกี่ยวข้องกับการสัมผัสแต่อย่างใด เพราะเมื่อเราพูดว่า "พระเจ้ามี" เป็นคำของพวกที่นับถือเท่านั้น ซึ่งเป็นคำไร้ความหมาย ฉะนั้น แม้จะพูดว่า "พระเจ้าทำให้ไม่มี" ก็ยังทำให้สัมผัสไม่ได้เข้าไปใหญ่ และการสัมผัสไม่ได้ไม่ใช่หมายถึงสัมผัสนั้นจะไม่มี แต่เพราะสิ่งนั้นไม่มีต่างหาก เช่นเดียวกับคำว่า "ฟหกดำสว" นั้นไม่เกี่ยวกับสัมผัส เพราะที่จริงคำว่า "ฟหกดำสว" นั้นไม่มีต่างหาก แอร์ถือว่าพระเจ้าไม่มีความหมาย เพราะถ้าถามว่าพระเจ้านั้นจริงไหม? ไม่มีใครตอบคำถามนี้ได้ จึงเป็นคำถามที่ไร้ความหมาย แม้ศรัทธาในศาสนาก็สัมผัสไม่ได้ ยิ่งประสบการณ์ทางศาสนายังเป็นไปไม่ได้^{๓๖๑}

วัตถุประสงค์หลักคือหลักการพิสูจน์ว่าเป็นจริง (verification principle) ไม่ใช่แค่เพียงผ่านการอธิบายถึงประพจน์ซ้ำข้อความ (tautology) และประพจน์ที่พิสูจน์ได้เชิงประจักษ์ (empirically verifiable proposition) เท่านั้น ความจริงนั้นต้องมีกระบวนการสังเกต และมีกฎเกณฑ์ในตัวเองซึ่งมีความหมาย นักปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะบางคนโต้แย้งโดยอ้างไปถึงกระบวนการทัศน์ทางวิทยาศาสตร์ว่าข้อความเหล่านี้บอกข้อมูลเกี่ยวกับโลกได้ซึ่งเราไม่ควรปฏิเสธ ผิดกับภาษาของกวีมีลักษณะค่านิพพาน (noncognitive)^{๓๖๒} ไม่สามารถรับรู้ได้เช่นเดียวกับภาษาดนตรี แต่มันก็ช่วยทำให้เข้าใจอะไรได้ดีขึ้น ศิลปะชั้นสูงก็ช่วยเปิดเผยให้เราค้นพบแนวทางใหม่ในการสำรวจโลก เหล่านี้ไม่อาจเข้าใจได้โดยตรงหรือเป็นประโยคหรือเป็นประโยคที่เป็นตรรกะสอบได้ว่าจริง

^{๓๖๐} A.J.Ayer, *Language, Truth and Logic*, p.158.

^{๓๖๑} Micheal B. Wikinson and Hugh N. Cambell, *Philosophy of Religion : An Introduction*, pp.233-234.

^{๓๖๒} ค่านิพพาน (noncognitive) ตรงข้ามกับปริชาน (cognitive) โดยปริชานนั้นเป็นกระบวนการรับรู้ซึ่งครอบคลุมถึงสัญชาตญาณ (perception) ความจำ (memory) การพินิจภายใน (introspection) และพินิจยัย (judgment) อ้างใน เจษฎา ทองรุ่งโรจน์, *พจนานุกรมปรัชญา* อังกฤษ-ไทย, กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์โบแดง, ๒๕๔๗, หน้า ๓๖.

นักปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะกลุ่มนี้จึงพยายามจะมุ่งจุดสนใจไปที่ประโยคที่เป็นจริงทางวิทยาศาสตร์คือสามารถตรวจสอบได้ด้วยการสังเกต แต่โคลงของเชคเปียร์ไม่มีข้ออ้างทางวิทยาศาสตร์ ฉะนั้น เราจึงสรุปว่าไม่มีความหมาย เพราะไม่สามารถตรวจสอบได้อย่างนั้นหรือ มีนักปรัชญาศาสนาเป็นจำนวนมากมองว่าประโยคทางศาสนาล้วนมีข้อความต่างจากวิทยาศาสตร์อย่างชัดเจน เมื่อใช้ทฤษฎีการพิสูจน์ว่าจริงนั้นจะยิ่งทำให้เกิดความผิดพลาดในการเข้าใจ "ความสำเร็จของวิทยาศาสตร์ทำให้เกิดผลกระทบต่องานสิ่งรอบตัวเราจนถึงทุกวันนี้ แต่ผลกระทบของความคิดนี้สำหรับความเชื่อทางศาสนาได้ถูกเข้าใจว่าเป็นหายนะ"^{๓๖๓}

บรูมเมอร์ (Vincent Brummer) มุ่งความสนใจว่าถ้าบางสิ่งไม่เป็นวิทยาศาสตร์จะทำให้สิ่งนั้นไม่มีความหมาย แต่ต้องเข้าใจว่า มีการสร้างข้อสันนิษฐานที่ไม่สามารถตรวจสอบได้ มันเป็นความจริงที่ไม่มีหลักฐานยืนยัน หรือยุ่งยากที่จะพิสูจน์หลักฐานนั้นตามแนวคิดสมัยใหม่ว่าถูกต้องได้ จริงๆ แล้วบางขณะเมื่อเราพูดว่าผู้สนับสนุนแนวคิดแบบนักปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะที่ปฏิเสธอภิปรัชญา พวกเขาก็ยังสร้างอภิปรัชญาขึ้นอีกทางที่เป็นของตนเอง เพราะอภิปรัชญาก็คือการพิจารณาถึงสิ่งที่มีอยู่ ไม่จำเป็นจะต้องหมายถึงสิ่งที่เป็นอูตรวิสัยเท่านั้น (transcendent) นักคิดปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะล้มเหลวเกี่ยวกับความเข้าใจธรรมชาติของการคิดทางอภิปรัชญา เพราะเขาเน้นไปที่ความมีอยู่ทางวัตถุเท่านั้น ไม่เชื่ออะไรที่เกินเลยกว่านั้น เอ็มเมท (Dorothy Emmet) ได้แย้งประเด็นเกี่ยวกับความล้มเหลวของแนวคิดดังกล่าวว่า

"การตีความถึงความจริงเป็นอะไรมากกว่าความคิดของเรา กับเหตุผลนั้นทำให้เทววิทยาฟุ้งขึ้นเมื่อกล่าวถึงความเชื่อและการอุปมา โดยอธิบายว่าการอุปมาเป็นสิ่งที่คนแสดงออกถึงความสัมพันธ์กับสิ่งที่เป็นอูตรวิสัย และอธิบายถึงธรรมชาติความสัมพันธ์นี้ว่า เราสามารถพูดได้มากเกี่ยวกับธรรมชาติแบบอูตรวิสัยที่ไม่อาจจะระบุได้โดยตรงในทางอื่นๆ... แต่ภายใต้

^{๓๖๓} Vincent Brummer, *What Are We Doing When We Pray*, (UK : Ashgate, 2008) , pp.141-142.

อิทธิพลทางศรัทธาและนักคิดแบบจิตนิยมเกี่ยวกับอภิปรัชญา และทฤษฎีวิทยาทฤษฎีได้เชื่อมโยงความคิดที่จะแสดงให้เห็นระบบที่เป็นเหตุผลของโลก ซึ่งพระเจ้าและโลกก็ไม่ต่างกันคือสามารถอธิบายได้ด้วยหลักการที่เป็นระบบ พระเจ้ากลายเป็นปฐมเหตุ (First Cause) หรือจิตสมบูรณ์ (Absolute Idea) โดยธรรมชาติและรูปแบบสามารถเข้าใจได้ด้วยคำอธิบายทั่วไปของเรา กล่าวคือถ้าพระเจ้าเป็นสิ่งสมบูรณ์ก็กลายเป็นรูปแบบของความคิดหนึ่งที่เราสามารถจะเข้าใจได้ คำเช่น "อนันต์" (infinite) จะถูกประยุกต์ว่าไม่ใช่เป็นแค่คำกล่าวทางอภิปรัชญาเท่านั้นแต่เป็นสิ่งที่อธิบายให้เข้าใจได้"^{๓๖๔}

ฉะนั้น นักปฏิฐานนิยมจึงล้มเหลวที่จะอธิบายธรรมชาติอภิปรัชญาเชิงอูตรวิสัยว่าไม่มีภาษาที่นำมาได้ กรณีนี้สวินเบิร์น (Richard Swinburne) ได้ยกตัวอย่างประโยคที่ไม่อาจพิสูจน์ความจริงได้แต่ไม่ใช่ไม่มีความหมายว่า "ของเล่นบางอย่างที่อยู่ในตู้ของเล่น ขณะที่คนหลับอยู่และไม่มีใครเห็น มันอาจจะออกมาและเดินตอนเที่ยงคืนหลังจากนั้นก็กลับเข้าตู้อีก การทำแบบนี้ไม่มีหลักฐาน"^{๓๖๕} ตัวอย่างนี้มีปัญหาที่ชวนให้พิจารณา ดังนี้

ก. ความเป็นไปได้ของความจริง คือ ข้อความนี้ไม่ได้พิสูจน์ถึงหลักการตรวจสอบความจริงตามหลักการจริงๆ เพียงแต่ต้องการสร้างความเป็นไปได้ของหลักการพิสูจน์ความจริงเท่านั้น ลองคิดว่าคำเหล่านี้แม้ไม่มีความหมายในการตรวจสอบความจริง แต่ก็ให้ความหมายแบบอื่นได้ สวินเบิร์นต้องการจะบอกถึงทางเลือกที่จำเป็นต้องมี เพราะความจริงของประโยคไม่ใช่จะตรวจสอบได้เพียงประจักษ์เท่านั้น เราไม่สามารถจะยืนยันทุกอย่างได้จากการตรวจสอบด้วยประโยคที่จริงอย่างเดียว

^{๓๖๔} Dorothy Emmet, *The Nature of Metaphysical Thinking*, (London : Macmillan, 1945), pp.118-119.

^{๓๖๕} Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, (New York : Clarendon Press Oxford, 1993), p.28.

ข. ข้อความมีความหมาย จากข้อเท็จจริงนี้เราจะเข้าใจเนื้อหาได้ก็เพราะเราเข้าใจคำทั้งหมดในประโยคนั้น การเข้าใจคำนั้นเป็นพื้นฐานของการสร้างแนวคิดเกี่ยวกับสิ่งนั้น เช่นคำว่า ของเล่น ความรู้สึก เป็นต้น การเข้าใจนั้นเป็นพื้นฐานของโลกจะช่วยให้เรามีแนวคิดเกี่ยวกับสิ่งนั้น และยังเป็นพื้นฐานของแนวคิดจะช่วยสร้างความหมายต่อทุกคำในประโยคที่เกี่ยวกับของเล่น ถ้าเราสามารถเข้าใจความหมายของทุกคำ นั่นก็เพราะเราได้เรียนรู้ความหมายของคำ เราจึงจะสามารถสร้างการรับรู้ประโยคที่สร้างขึ้นจากคำนั้นได้ เช่นประโยคว่า "เรากำลังนั่งอยู่ในรถไฟ" เป็นข้อความที่เป็นไปได้ตามข้อเท็จจริง และตรงข้ามจากรูปแบบว่า "รถไฟกำลังนั่งอยู่ในเรา" ถึงแม้เราจะเข้าใจคำทุกคำในประโยค แต่ประโยคนั้นต้องเป็นจริงตามข้อเท็จจริงด้วยเมื่อแอร์ใช้ประโยคว่า "พระเจ้ามีอยู่จริง" เขาไม่ได้ปฏิเสธว่าเราไม่ใช่ไม่รู้ความหมายของคำ เพียงแต่ประโยคทั้งหมดนั้นต้องพิสูจน์ได้ด้วย

แม้สวินเบิร์นอาจจะถูกที่ว่าประโยคเกี่ยวกับตุ๊กตานี้มีความหมาย แต่ก็ไม่ได้นำไปสู่การเข้าใจว่าประโยคเกี่ยวกับพระเจ้าจะมีความหมายไปด้วย เพราะว่าพระเจ้าไม่เหมือนกับของเล่น เหมือนกรณีที่ได้กัณถึงประโยคว่า "พระเจ้าเป็นผู้สร้างและรักษาโลก" เป็นประโยคที่ตรงข้ามกับ "น้ำนั้นสร้างขึ้นจากไฮโดรเจนและออกซิเจน" ประโยคแรกมีโครงสร้างคล้ายประโยคที่สอง แต่ต่างกันมาก พระเจ้าไม่ได้สร้างทุกสิ่งเหมือนกับช่างปั้นที่เป็นผู้ออกแบบเหยือกจากดินเหนียว พระองค์ก็ไม่ได้เป็นธาตุเช่นไฮโดรเจน อย่างไรก็ตามพระเจ้ายังมีอยู่ แต่ไม่ใช่อะไรที่เหมือนกับสิ่งต่างๆ ในจักรวาล ที่น่าสนใจคือการค้นหาพระเจ้าเป็นศาสนามากกว่าเป็นการค้นหาทางวิทยาศาสตร์ ฉะนั้น ข้ออ้างที่ตั้งคำถามว่าอะไรคือความหมายของการค้นหาทางศาสนา คำถามจะต้องมีเหตุผลที่ต่างออกไปจากวิทยาศาสตร์

ชุดเหตุผลที่ได้แย้งกันนี้คือ พระเจ้าคือความลึกลับที่เกิดจากสมมติฐานทางวิทยาศาสตร์ การบอกว่าพระเจ้าสร้างโลกกับการกล่าวว่า บิ๊กแบงส์สร้างโลกนั้นต่างกัน อีกอย่างประโยคทางวิทยาศาสตร์ใช้คำว่า "สร้าง" โดยอ้างถึงกระบวนการที่ตรวจสอบได้ทางวิทยาศาสตร์ แต่การสร้างโลกของพระเจ้าไม่เหมือนกัน เพราะพระเจ้าไม่ใช่สิ่งที่มีรู้ได้หรือสามารถรู้ได้เหมือนวิทยาศาสตร์

ลองคิดแบบอื่นดูบ้าง เมื่อเราใช้การค้นหาแบบวิทยาศาสตร์ เราจะเข้าใจ
๒ แบบคือประโยคที่มีประธานและกรรมยกตัวอย่างเช่น

๑. ฉันกำลังค้นหาพญานาคในแม่น้ำโขง

๒. นักวิทยาศาสตร์กำลังค้นหการรักษามะเร็ง

ในประโยคทั้ง ๒ เราเข้าใจได้เพราะประโยคสมบูรณ์ตามหลักไวยากรณ์มี
ทั้งประธาน กริยาและกรรม เรารู้ถึงเงื่อนไขและการทดสอบที่สามารถพูดได้ว่า "เราได้
ค้นพบพญานาคในแม่น้ำโขง" เราสามารถระบุได้ถึงความแม่นยำว่าคำพูดนี้แค่ชวนให้
เชื่อเรื่องพญานาค เพราะเราสามารถตรวจสอบได้ว่าพวกเขาพูดผิด ขณะที่ข้อความที่
๒ แม้นักวิทยาศาสตร์จะยังไม่สามารถรู้วิธีการรักษามะเร็งได้อย่างสำเร็จ แต่เราก็รู้ได้
อย่างแน่นอนถึงผลจากการรักษาที่เป็นไปตามลำดับได้ตามขบวนการที่นักวิทยาศาสตร์
สร้างขึ้น

ทีนี้ลองพิจารณาประโยคว่า "ฉันกำลังค้นหาพระเจ้า"

ประโยคนี้น่าเหมือนโครงสร้าง ๒ ประโยคที่ผ่านมาที่พูดถึงการรักษามะเร็ง
และพญานาค แต่กลับแตกต่างกันมาก เราไม่สามารถอธิบายคำที่เป็นกรรมใน
ประโยคคือ "พระเจ้า" ได้ในแนวทางนี้ และเราก็ไม่สามารถจะพิสูจน์เพื่อยืนยันว่าเรา
ได้ค้นพบพระเจ้าจริงๆ เพราะเราไม่รู้ว่าพระเจ้าที่เราค้นหาคืออะไร คำว่า "พระเจ้า"
จึงแสดงบางอย่างที่แตกต่างไปและไม่สามารถเข้าใจได้ เราจึงไม่สามารถอธิบายได้
เพราะไม่มีอะไรเหมือนพระเจ้า เมื่อไม่รู้จักคำว่า "พระเจ้า" ก็ไม่สามารถสร้างประโยค
ที่น่าเชื่อถือได้

ประโยคของสวินเบิร์นเกี่ยวกับของเล่นในตู้จึงไม่เหมือนกับประโยคที่มี
พระเจ้า ในกรณีของสวินเบิร์น เราสามารถเข้าใจได้ว่าทุกคำในประโยคต้องการแสดง
แนวคิดจากประสบการณ์ทางผัสสะ เรารู้ว่าอะไรคือของเล่น อะไรคือตู้ จากบริบท
อื่นๆ ได้ ทำให้คำเหล่านี้มีความหมาย แต่พระเจ้าไม่เป็นวัตถุที่ผ่านประสบการณ์ทาง
ผัสสะใดๆ เลย และไม่สามารถยืนยันได้ด้วยวิธีการทางวิทยาศาสตร์ ฉะนั้น จึงไม่มี
วิธีการตรวจวัดพระเจ้าที่เป็นไปได้ ความหมายของพระเจ้าจึงเป็นไปได้ กลายเป็น
ว่าอาจเป็นการเข้าใจผิดได้ถ้าจะเอาข้อความว่า ของเล่นในตู้มีความหมายเช่นเดียวกับ

พระเจ้าก็มีความหมายแบบเดียวกัน ฉะนั้น การใช้ภาษานั้นแตกต่างกันไปตามแต่ละชนิดของความหมายที่เราต้องการ^{๓๖๖}

จากข้อความทางศาสนาจะไม่เน้นการตรวจสอบความจริงเชิงประจักษ์ แต่ยังมีวิธีการพิสูจน์ความจริงอย่างอ่อน (weak verification) ที่แอร์นาเสนอ เป็นการใช้เหตุผลอย่างอ่อนที่ช่วยให้เราเข้าใจความจริงเชิงอรรถวิสัยได้ผ่าน “ความเป็นไปได้” ที่เชื่อมโยงด้วยศรัทธาและการอนุมาน แต่อย่างใดก็ตาม ข้อความทางศาสนานั้นไม่ได้พิสูจน์แบบเดียวกับข้อความทางวิทยาศาสตร์ แต่ก็ยังคงให้ความหมายบางอย่างที่เป็นไปได้ หรือให้ข้อเท็จจริงบางอย่างอยู่ดี

๒) การพิสูจน์ความเป็นเท็จ (falsification) ทฤษฎีการพิสูจน์ความจริงมุ่งไปที่การพิสูจน์ข้อความทางวิทยาศาสตร์ว่าจริง อาจมีการตั้งคำถามได้ว่า ถ้าเราเชื่อว่าวิทยาศาสตร์สามารถพิสูจน์แนวคิดของเราได้ว่าจริง เราก็ไม่สามารถพัฒนากระบวนการอะไรได้เลย เพราะเมื่อเราทดลองสิ่งที่จริงก็ต้องจริงอยู่แล้ว ทั้งที่จริงแล้วเรากำลังหาความผิดของสิ่งนั้นอยู่ต่างหาก ในกระบวนการทางวิทยาศาสตร์เราจำแนกวิเคราะห์ ชี้ถึงจุดอ่อนในทฤษฎีนั้น นำจุดอ่อนนั้นออกและพยายามแก้ไขให้ดีขึ้น ฉะนั้น ถ้าเราสร้างการทดสอบขึ้นบนข้อสันนิษฐานที่ผิดเพื่อยืนยันว่าทฤษฎีของเราว่าถูก เราก็ต้องอธิบายถึงความผิดปกติและข้อคัดค้านซึ่งนั่นเป็นการบอกเราให้รู้ว่ามี ความผิดเกี่ยวกับทฤษฎีนั้นอย่างไร นี่คือการพิสูจน์ความเป็นเท็จ (falsification) ซึ่งพยายามโต้แย้งประพจน์ทางวิทยาศาสตร์ที่ตั้งอยู่บนฐานของความผิด^{๓๖๗}

เมื่อพิจารณาจากเหตุผลข้างต้นนี้ อาจพูดได้ว่าไม่มีทฤษฎีใดและไม่มีประพจน์ใดถูกนับว่าเป็นวิทยาศาสตร์ได้ถ้ายังมีสิ่งที่เท็จอยู่ คือ ไม่มีทฤษฎีใดและไม่มีประพจน์ใดที่ถูกเสนอเกี่ยวข้องกับวิทยาศาสตร์โดยขาดการแสดงหรือนำเสนอให้เห็นว่า

^{๓๖๖} Micheal B. Wikinson and Hugh N. Cambell, *Philosophy of Religion : An Introduction*, pp.232-240.

^{๓๖๗} Micheal B. Wikinson and Hugh N. Cambell, *Philosophy of Religion : An Introduction*,p.243

เกิดอะไรขึ้นบ้างหรือทำไมจึงเกิดทฤษฎีนี้ และสิ่งเหล่านั้นล้วนเป็นสิ่งที่ผิด หรือแสดงให้เห็นถึงความผิดบางอย่างเสมอ^{๓๖๘}

ฉะนั้น ความรู้ทางวิทยาศาสตร์จึงไม่ใช่การพิสูจน์ความจริง แต่เป็นการพิสูจน์ความเท็จต่างหาก ยิ่งเป็นวิทยาศาสตร์เท่าไรยิ่งมีความเท็จมากเท่านั้น ถ้าไม่พิสูจน์ความเท็จก็ไม่ใช่ข้อมูลที่เชื่อถือได้ สังเกตได้จากนักอุนิยามวิทยาที่ต่างคาดการณ์จากความผิด เช่นกล่าวว่า "ฝนจะตกเป็นหย่อมๆ" ซึ่งดูเหมือนเป็นจริง แต่ที่จริงเขาไม่ได้บอกกับเราว่าให้เตรียมร่มไปด้วย เพราะพຽงนี้ฝนจะตกตรงนั้นแน่นอน นักพยากรณ์อากาศแม้จะมีข้อมูลมากแต่ส่วนใหญ่จะเป็นข้อมูลจากความผิดปกติที่มารวมกันกลายเป็นการคาดการณ์ถึงความเป็นไปได้บางอย่าง คือ ถ้าเราให้ข้อมูลมากๆ ทฤษฎีของเราจะมีความเป็นไปได้มากขึ้น ฉะนั้น ข้อมูลที่เราบันทึกส่วนใหญ่จึงเกิดจากข้อมูลเท็จ ที่ยังตีความไม่ได้หรือบางทีอาจมีความหมายหรือไม่ก็ได้ เพราะการอ้างหลักการพิสูจน์ความเท็จไม่เหมือนกับการอ้างหลักการพิสูจน์ความจริงของนักปฏิญาณนิยมเชิงตรรกะ ไม่ใช่เป็นการเพิ่มเกณฑ์ของการให้ความหมาย แต่เป็นการเพิ่มเกณฑ์ทางวิทยาศาสตร์

ในส่วนของศาสนานั้น อาจเริ่มต้นด้วยกรณีตัวอย่างเช่น ในโลกนี้ มี นักสำรวจอยู่ ๒ แบบคือ นักสำรวจป่า เขาเดินไปพร้อมความคิดว่าอยากสำรวจและดูแลป่าไปด้วย กับอีกคนหนึ่งไม่คิดแบบนั้น เขาเป็นเช่นเดียวกับนักวิทยาศาสตร์ที่พยายามตั้งข้อสมมติฐานบนความบกพร่องของหลักเทววิทยาว่าเป็นการหลอกลวงทั้งเรื่องปีศาจหรือภาษาทางเทววิทยา เช่นคำว่า "พระเจ้ามีแผน พระองค์สร้างโลก พระองค์รักเราเหมือนพ่อรักลูก พระองค์มองไปที่แสงและจักรวาลเพื่อยืนยันว่ามีพระองค์" แต่กลายเป็นว่าคำเหล่านี้เป็นการยืนยันที่พิสูจน์ความเป็นจริงในจักรวาลและเป็นการศึกษาบนฐานะปฏิเสธพระเจ้าทั้งสิ้น โดยเฉพาะว่าการศึกษานั้นไม่ใช่แค่เรื่องศีลธรรม แต่มุ่งไปถึงความมีเหตุผลและถูกต้องด้วย ฉะนั้น เราจึงสร้างสมมติฐานต่อ

^{๓๖๘} Antony Flew, R.M. Here and Basil Mitchell, "Theology and Falsification", In *New Essays in Philosophical Theology*, ed. by Anthony Flew and Alisdair MacIntyre, p.482.

คำถามง่ายๆ ว่า “ถ้าไม่มีอะไรเกิดขึ้นแล้วเราจะพิสูจน์เรื่องความรักหรือความมีอยู่ของพระเจ้าได้อย่างไร” มีนักคิดบางคนไม่ได้ถือเรื่องศรัทธาเป็นแค่ความมีเดบอด ถ้าเรามีเหตุผลที่ดีพอ ซึ่งเป็นความเชื่อของแต่ละคน เช่นเดียวกับคนที่เห็นร่วมกันต่างยอมรับว่าทุกสิ่งนั้นล้วนนับว่าเป็นไปตามความเชื่อ ในกรณีคนบ้าไม่ถูกยอมรับว่าเป็นคนดีนั้นเพราะทุกคนต่างเห็นมีเหตุผลว่าเรารู้จักตัวเองดี แต่คนบ้าไม่รู้จักรักตัวเองจึงไม่มีเหตุผลที่จะอธิบายเรื่องศรัทธาในศาสนา นั้นพิสูจน์ว่าคนที่ดีจะต้องรู้จักหาเหตุผลหรือข้อบกพร่องหรือผิดพลาดบนความเชื่อของตนเอง^{๓๖๙} กลายเป็นว่า การหาเหตุผลบนข้อบกพร่องและความเชื่อทางศาสนาเป็นฐานในการคิดทางวิทยาศาสตร์อีกที อาจกล่าวได้ว่า ศาสนาเป็นพื้นฐานความคิดทางวิทยาศาสตร์ก็ได้ หรืออาจกล่าวได้ว่า วิทยาศาสตร์ยังไม่เป็นวิทยาศาสตร์ที่สมบูรณ์แต่ต้องอาศัยศาสนาในการหาคำตอบ^{๓๗๐}

แต่ก็อาจมีผู้โต้แย้งว่าแนวคิดเรื่องการพิสูจน์ความเท็จนั้นอาจเป็นความผิดพลาดก็ได้ หากพิจารณาเรื่องความตายและการเชื่อประสบการณ์หลังความตายที่ยังคงเป็นปัญหาไม่ว่าจะพิสูจน์ความจริงและความเท็จ เพราะว่าสมมติฐานดังกล่าวเป็นการพิสูจน์ความมีอยู่ของชีวิตหลังจากตายแล้วว่าจะมีความรู้สึกหรือไม่ เป็นเครื่องยืนยันประสบการณ์หลังความตาย แต่เราไม่อาจยืนยันความจริงนี้ได้ว่าเป็นจริงหรือเป็นเท็จ เพราะไม่มีใครเคยยืนยันผ่านประสบการณ์ได้^{๓๗๑} เมื่อยืนยันไม่ได้จึงเป็นความล้มเหลวในการอ้างเหตุผลแบบวิทยาศาสตร์ แต่พิสูจน์ตามทฤษฎีความเป็นเท็จของนักศาสนาได้ผ่านศรัทธาเท่านั้น

ฉะนั้น ปัญหาที่เรากำลังโต้แย้งกันนี้จึงเป็นเรื่องความเชื่อทางศาสนาไม่ใช่ความเชื่อทางวิทยาศาสตร์ จึงต้องอธิบายด้วยลักษณะทางศาสนาไม่ใช่ลักษณะทาง

^{๓๖๙} Antony Flew, R.M. Here and Basil Mitchell, "Theology and Falsification", In **New Essays in Philosophical Theology**, ed. by Anthony Flew and Alisdair MacIntyre, pp.98-99.

^{๓๗๐} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), **พุทธศาสนาในฐานะเป็นรากฐานของวิทยาศาสตร์**, พิมพ์ครั้งที่ ๑๑, (นครปฐม : วัดญาณเวศกวัน, ๒๕๕๖), หน้า ๕๐.

^{๓๗๑} John Hick, **Philosophy of Religion**, 2nd edition, p.91.

วิทยาศาสตร์ที่พยายามอธิบายว่า “พระเจ้าไม่ได้ปฐมเหตุของสรรพสิ่ง” ความยุ่งยากจากการอธิบายนี้จึงมาจากเราพยายามจะอ้างถึงเหตุทางกายภาพมาอธิบายเป็นข้อเปรียบเทียบ แต่เราไม่อาจสร้างประโยคเกี่ยวกับความเชื่อบางอย่างในศาสนาได้ และไม่สามารถจะอุปมาได้ด้วยซ้ำ เช่นคำว่า พระเจ้า, นิพพาน เป็นต้น เพราะความจริงสูงสุดทางศาสนาเป็นเรื่องลึกลับอยู่เหนือการเข้าใจได้ของมนุษย์และการวิเคราะห์ทางตรรกะ เราจึงไม่ควรจะเอาความจริงนี้ไปรวมกับธรรมชาติของวัตถุ

ส่วนข้ออ้างทางอภิปรายเกี่ยวกับความมีอยู่และธรรมชาติของพระเจ้า ไม่ได้เปิดด้วยการพิสูจน์ความจริงเชิงประจักษ์หรือการพิสูจน์ความเท็จ เพราะพระเจ้าไม่ใช่วัตถุที่รองรับสัมผัส แต่ในเรื่องศรัทธาเราจะมีประสบการณ์ต่อโลกที่แสดงให้เห็นความยิ่งใหญ่ของพระเจ้าหรือบริบทที่เราเรียกว่าพระประสงค์ของพระเจ้า^{๓๗๒} หากพิจารณาจากแง่มุมนี้ ข้อความเกี่ยวกับพระเจ้าไม่สามารถรับรู้ได้ และเป็นไปได้ที่จะเป็นทั้งจริงและเท็จ แต่ถ้าพูดด้วยภาษาศาสนาจะไม่ถูกยืนยันด้วยวิทยาศาสตร์ว่าพวกเขาพูดนั้นจริงหรือเท็จ

๓) การพิสูจน์ข้อความภาษาศาสนาในปรัชญาอินเดีย ในการพิสูจน์ความหมายทางภาษาของความจริงสูงสุด ในที่นี้จะได้ยกทฤษฎีของปรัชญาอินเดียดังนี้

ก) ทฤษฎีความสัมพันธ์ (theory of the relationship) อโหวตะเวทานตะได้พัฒนาวิธีการเข้าใจความหมายของคำว่า "พรหมัน" กล่าวคือตามแนวคิดของอโหวตะเวทานตะถือว่าพรหมันไม่สามารถรับรู้ได้ผ่านภาษา เพราะลักษณะของพรหมันเป็นสิ่งเดียว เป็นสิ่งสากลและเป็นความจริงสูงสุด แต่คำเป็นแค่คำระบุถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่ง รูปแบบหรือการกระทำซึ่งแตกต่างกันไป

ภาษาเป็นส่วนหนึ่งในโลก แม้คำในเอกสารคัมภีร์สูงสุดต่างๆ ในโบราณก็นับว่าเป็นคำเช่นกัน เมื่อวิญญานเข้าใจความจริงที่เป็นพรหมัน ทุกสิ่งที่อยู่ในโลกทั่วไปก็จะสูญหายไป เป็นประสบการณ์ต่อโลกสูงสุดซึ่งอยู่เหนือทั้งตรรกะ ทฤษฎี

^{๓๗๒} Vincent Brummer, *What Are We Doing When We Pray*, p.171.

ความรู้และภาษาทุกอย่าง อโหวตะเวทานตะได้พัฒนาวิธีการเข้าใจความหมายดังกล่าวด้วยทฤษฎีความสัมพันธ์ระหว่างความหมายหลัก (primary meaning) และความหมายที่สอง (secondary meaning) โดยมุ่งที่ไปเวลาที่เรารู้ถึงพรหมัน ทุกอย่างจะต้องย้อนไปสู่พรหมันเสมอ ซึ่งมีกรณีศึกษาดังนี้

(๑) กรณีความหมายที่สองจะช่วยทำให้ความหมายแรกสมบูรณ์ยิ่งขึ้น เช่นข้อความว่า "ไม่มีหมู่บ้านที่โหนดตั้งอยู่บนยอดสุดของแม่น้ำคงคา" ในข้อความหลักว่า "หมู่บ้านบนยอดสุดของแม่น้ำคงคา" ความหมายที่สองแสดงให้เห็นว่า "มีหมู่บ้านอยู่บนฝั่งแม่น้ำคงคา แต่ไม่ใช่อยู่บนยอด" ถ้าไม่มีข้อความที่สองจะทำให้ข้อความหลักสับสนได้ จึงจำเป็นต้องมีข้อความที่สองเพื่อขยายข้อความหลัก

(๒) ความหมายหลักรวมอยู่ในความหมายที่สอง เช่นข้อความว่า "หอกอยู่ในห้อง" ไม่ได้ทำให้มีความหมายที่สองเท่านั้นว่า "นักรบนำหอกมาไว้ในห้อง" แต่ยังหมายถึงความหมายหลักด้วยว่า "หอกถูกนำเข้ามาโดยใครสักคน" โดยการซ่อนความหมายที่สองไว้ เป็นการอ้างผ่านการตั้งข้อสงสัยในข้อความหลักและเชื่อมโยงไปหาเหตุผลที่เป็นไปได้

(๓) ความหมายรวมและแยก อโหวตะเวทานตะได้วางความหมายที่สองไว้ในความหมายหลักโดยทั้งรวมและแยกออกจากกันในข้อความ เช่นในข้อความว่า "หมู่บ้านโดนเผา" ความหมายที่สองจะบอกถึงภัยพิบัติซึ่งรวมเอาความหมายหลักของสิ่งปลูกสร้างในหมู่บ้านกำลังไหม้อยู่ แต่ไม่ได้มีแต่ความหมายหลักคือสิ่งปลูกสร้างเท่านั้นที่ถูกเผา ยังมีสิ่งอื่นๆ อีกที่ถูกเผาไปด้วย คือ ของในบ้านก็ต้องถูกเผไปด้วย เช่น โต๊ะ เก้าอี้ เสื้อผ้า เป็นต้น

อโหวตะเวทานตะได้แย้งข้อความว่า "พรหมัน" ในหลักการข้อ (๓) ที่พยายามแยกและรวมทุกอย่างไว้ด้วยกัน ดังในข้อความว่า "ฉันเป็นพรหมัน" ข้อความนี้กล่าวถึงความจริงสองอย่างระหว่างวิญญาณแบบปัจเจกกับวิญญาณแบบสากล ความหลายหลัคนั้นเป็นแบบสากล แต่สิ่งที่เรียกว่า "ฉัน" โดยชื่อคือวิญญาณบริสุทธิ์ แต่บางครั้ง "ฉัน" โดยชื่อเป็นบุคคลที่เข้าใจความจริงนั้น ด้วยข้อจำกัดนี้ทำให้การมีอยู่ของร่างกายนั้นถูกแยกออก และจะกลายเป็นสิ่งสูงสุดเมื่อบรรลुพรหมัน อย่างไรก็ตาม

ตามข้อความในคัมภีร์อุปนิษัทเกี่ยวกับพรหมนั้นก็แสดงให้เห็นความหมายหลัก และมีการยืนยันว่าพรหมคือวิญญาณที่มีอยู่จริงและเป็นสิ่งสูงสุดและอยู่เหนือภาษา

ข้อความที่พูดถึงพรหมจึงเป็นการรวมความหมายของพรหมว่าเป็นทุกสิ่ง แม้ข้อความทั้งหมดเกี่ยวกับพรหมจะแสดงให้เห็นคุณค่าของสิ่งที่อยู่เหนือภาษา แต่ข้อความก็เป็นส่วนหนึ่งของพรหมและไม่ได้ทำให้พรหมสูญเสียความเป็นพรหมไป ฉะนั้น ข้อความจึงเพียงพอที่จะสอนคนให้เข้าใจแนวคิดเรื่องนี้ได้ โดยการพูดถึงสิ่งที่พูดถึงไม่ได้นั้นเป็นข้อจำกัดของภาษา แต่ก็สามารถเชื่อมโยงโดยอ้อมหรือความเกี่ยวข้องกันระหว่างความหมายหลักและความหมายรอง^{๓๗/๓}

ลักษณะการอธิบายดังกล่าว พุทธปรัชญาเถรวาทถือว่าเป็นภาษาที่มีความหมายเดียวหรือเอกัตถะ (univocal language) โดยพุทธปรัชญาเถรวาทพิจารณาภาษาในลักษณะตรงตามจริง (truth) มากกว่าจะแยกย่อยตามสภาวะหรือความเป็นจริง (Reality)^{๓๗/๔} เช่นข้อความว่า "ฉันทุกข์", "ต้นไม้ทุกข์" หรือ "ฉันดับทุกข์" นั้นถือว่าตรงกับความจริงแบบ truth แต่ไม่ตรงตามความเป็นจริงแบบ reality ส่วนข้อความว่า "ฉันเป็นทุกข์", "เหตุปัจจัยดับ" เป็นข้อความที่ตรงกับความเป็นจริง ฉะนั้น ความจริงแบบ truth จึงเป็นการสร้างความหมายแบบองค์รวมคือสิ่งเดียวกัน ไม่แบ่งแยก และไม่หลากหลาย เพื่อไม่ให้เกิดความเข้าใจผิดและเกิดข้อโต้แย้งได้ วิธีนี้ใช้อธิบายความจริงทางศาสนาที่อาศัยความเชื่อเป็นพื้นฐานในการเข้าใจได้เป็นอย่างดี

แต่เมื่อพยายามหาเหตุผลมาอธิบายความเป็นจริงทางอภิปรัชญา ได้ใช้การวิเคราะห์แบบแยกทอน (reduction) อันเป็นวิธีการทางวิทยาศาสตร์โดยเฉพาะอย่างยิ่งฟิสิกส์และเคมีที่พยายามศึกษาโลกธรรมชาติด้วยการแยกทอน พระอภิธรรมปิฎกอันเป็นคัมภีร์สำคัญทางพุทธปรัชญาเถรวาทก็พยายามศึกษาโลกธรรมชาติด้วย

^{๓๗/๓} Chakravatthi Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, pp.170-171.

^{๓๗/๔} ความจริงทางญาณวิทยา (truth) เป็นคุณสมบัติของข้อความ (proposition) ส่วนความเป็นจริงทางอภิปรัชญา (reality) เป็นคุณสมบัติของสิ่งของ (thing) อ่านรายละเอียดเพิ่มเติมใน สมภาร พรหมทา, *พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก*, (กรุงเทพมหานคร : ปัญญาจักร บัณฑิต บายดิง, ๒๕๕๙), หน้า ๕๖.

การแยกทอนเช่นกัน^{๓๗๕} เมื่อทุกอย่างถูกลดทอนลงตามแนวคิดแบบวิทยาศาสตร์ทำให้ความเป็นจริงไม่ตรงกับประสบการณ์ที่เราสามารถรับรู้ได้ เช่นกรณีที่แบ่งร่างกายประกอบด้วยธาตุ ๔ คือ

“ชื่อว่าปฐวี เพราะมีความหมายว่าเป็นที่รองรับ อธิบายว่าปฐวีธาตุย่อมปรากฏคือเข้าไปตั้งอยู่โดยเป็นที่อาศัยของรูปที่เกิดร่วมกัน เหมือนปฐพีปกติเป็นที่อาศัยของต้นไม้และภูเขาเป็นต้น ปฐวีนั่นชื่อว่าปฐวีธาตุเพราะเป็นธาตุ คือเพราะทรงลักษณะของต้นไม้เป็นต้น เพราะไม่ใช่สัตว์ ไม่ใช่ชีวะ และเพราะเป็นเช่นกับธาตุอันเป็นส่วนแห่งสรีระและภูเขา ชื่อว่าอาโปด้วยความหมายว่าเอิบอาบ คือซึมซาบรูปที่เกิดร่วมกัน หรือด้วยความหมายว่าเพิ่มพูนคือพอกพูนให้เจริญ ชื่อว่าเตโชด้วยความหมายว่าให้ร้อน คือให้อบอุ่น หรือให้เข้มแข็ง คือให้ภูตรูปทั้ง ๓ ที่เหลืออันอยู่โดยภาวะเป็นสภาพแรงกล้า ชื่อว่าวาโยด้วยความหมายว่าเคลื่อนไหว คือให้ประชุมแห่งภูตรูปเคลื่อนที่โดยเป็นเหตุเกิดปรากฏในที่อื่น พึงเข้าใจว่า ธาตุทั้ง ๔ นี้มีลักษณะเป็นความแข็งเป็นความเหลวเป็นความอบอุ่นและเป็นอาการเคลื่อนไหวตามลำดับ”^{๓๗๖}

ฉะนั้น การใช้ภาษาที่ตรงกับความจริงจึงมีความหมายเดียวหรือเอกัตถะ ไม่แบ่งแยก แต่การแบ่งแยกนั้นเป็นเรื่องที่อยู่เหนือการรับรู้ เป็นคุณสมบัติทางอภิปรัชญา เช่น คำว่า “ตัวตน” ดังคำถามว่า “ความทุกข์นั้นตนเองทำหรือผู้อื่นทำ, หรือไม่ใช่ทั้งตนเองทำหรือผู้อื่นทำ หรือบังเกิดขึ้นเองโดยไม่ใช้ตนเองทำและไม่ใช้ผู้อื่นทำ” พระพุทธเจ้าตอบว่า “ความทุกข์ไม่ใช่ไม่มี แต่มีอยู่โดยสถานะที่ไม่มีผู้สวดยความทุกข์ เพราะถ้าพูดว่ามีผู้กระทำ ผู้นั้นสวดย ก็เป็นสัสสตทิฐิ ถ้ากล่าวว่าผู้หนึ่งกระทำ อีกผู้หนึ่งสวดย ก็เท่ากับยอมรับว่าทุกข์คนอื่นกระทำให้ก็เป็นอุจเฉททิฐิ ฉะนั้น พระพุทธเจ้าปฏิเสธความเชื่อสุดโต่งนั้นจึงแสดงทางสายกลาง คือทุกข์เท่านั้นที่มีและไม่มีความตามหลักปฏิจจสมุปบาท^{๓๗๗} คำว่า ตัวตน ในที่นี้ เป็นการบอกผ่านลักษณะของความทุกข์ ที่ผสมกันระหว่างทั้งจริงและเท็จได้ในเวลาเดียวกัน คือ ทั้งมีและไม่มี ทั้งยืนยง

^{๓๗๕} สมภาร พรหมตา, พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก, หน้า ๘๓.

^{๓๗๖} วิกิาวินี ๑๙๒.

^{๓๗๗} ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๔๙-๕๐/๑๗-๑๘.

และปฏิเสธ คือ ความจริงนั้นเมื่อพิจารณาผ่านข้อความได้ทั้งสองนัยยะ คือ ทั้งทางตรงและทางอ้อม ทางตรงคือความจริงอันได้แก่ “ความทุกข์มีแก่เรา” และทางอ้อมคือการเข้าใจความเป็นจริง ได้แก่ “ความทุกข์นั้นเป็นไปตามเหตุปัจจัยคือมีตัวตนก็ทุกข์ เมื่อไม่มีก็ไม่ทุกข์” เป็นการอธิบายถึงความสัมพันธ์กันระหว่างความจริงของข้อความกับความเป็นจริงทางอภิปรัชญา

ข) พิสูจน์ความเท็จด้วยทฤษฎีปฏิเสธ ในปรัชญาอินเดียนั้นมีแนวคิดหนึ่งที่ว่า "ถ้ามีใครต้องการยืนยันบางสิ่งที่ไม่มียะไรสามารถยืนยันได้ว่ามีอยู่ เพราะไม่มีสถานะบางอย่างรองรับ ต้องอาศัยการโต้แย้งความจริงเกี่ยวกับสิ่งนั้นว่าถูกต้องผ่านการปฏิเสธบางสิ่งที่พยายามอธิบายว่าสิ่งนั้นว่าไม่มี"^{๓๗๘} โดยวิธีปฏิเสธ (negative way) ในพุทธปรัชญาเถรวาทที่สัมพันธ์กับความจริง ๒ แบบคือ

(๑) แบบทิวฐิสัจจะ คือพระพุทเจ้าอธิบายความหมายที่ไม่สุดโต่งไปข้างใดข้างหนึ่ง โดยภาษาที่พระพุทเจ้าตรัสจะต้องมีลักษณะยืนยันความเป็นจริงแบบเป็นกลาง ตามที่ชยาติลละเก (K.N.Jayatilleke) ได้พิจารณาความเป็นจริงผ่านภาษาตามหลักมัชฌิมาปฏิปทาว่า

(ก) เมื่อโลกหน้ามีอยู่จริง ความเห็นของผู้เห็นว่าโลกหน้าไม่มี ความเห็นของเขาเป็นมิจฉาทิวฐิ คือเป็นความเชื่อที่ผิด

(ข) เมื่อโลกหน้ามีอยู่จริง แต่เขาคิดว่า โลกหน้าไม่มี ความดำริของเขานั้นเป็นมิจฉาสังกัปปะ คือ เป็นมโนทัศน์ที่ผิด

(ค) เมื่อโลกหน้ามีอยู่จริง แต่เขากล่าวคำว่า โลกหน้าไม่มี คำของเขานั้นเป็นมิจฉาวาจาเป็นภาษาที่ผิด^{๓๗๙}

^{๓๗๘} Claus Oetke, "The Meaning Verse 25 of the Sambandha-Samuddesa and its Context", In **Essay in Indian Philosophy, Religion and Literature**, Ed. by Piotr Balcerowicz & Marek Mejer ,(Delhi : Motilal Banarsidass,2004), p.175.

^{๓๗๙} K.N.Jayatilleke, **Early Buddhist Theory of Knowledge**, (Delhi : George Allen & Unwin Ltd.,2004), p.354.

ความเข้าใจผิด (มิจฉาทิฏฐิ) หรือความเป็นเท็จนี้เกิดจากการปฏิเสธข้อเท็จจริง เพราะเป็นการขัดต่อความเชื่อที่ถูกต้อง (สัมมาทิฏฐิ) แนวคิดที่ถูกต้อง (สัมมาสังกัปปะ) และการกล่าวที่ถูกต้อง (สัมมาวาจา) เพราะคำว่าถูก (สัมมา) นั้นตรงข้ามกับคำว่า ผิด (มิจฉา) ที่ขัดต่อหลักความจริง เพราะหากข้อเท็จจริงว่ามีโลกหน้าจริง ก็ควรเชื่อว่าความเชื่อนั้นจริง ไม่อย่างนั้นจะนำไปสู่การปฏิเสธโลกหน้าทันที เพราะความจริงนั้นต้องสมนัยกับข้อเท็จจริงหรือเชื่อมโยงกับเกณฑ์ตัดสินความจริง คือหากมีข้อความ ๒ ข้อความที่ขัดแย้งกัน ข้อความทั้งสองจะเป็นจริงทั้งสองไม่ได้ เช่น ถ้า ก. เป็นจริง, ไม่ใช่ ก. ก็เป็นเท็จ" และ "ถ้าไม่ใช่ ก. เป็นจริง, ก. ก็เป็นเท็จ"

แต่การใช้คำนั้นไม่ว่าจะปฏิเสธหรือยืนยันจึงต้องตรงกัน ยิ่งถ้ามีการอ้างถึงจำนวนคำตอบที่มากมายของเจ้าลัทธิต่างๆ ทั้งที่ความจริงไม่ได้มีมากขนาดนั้นแต่ความจริงมีเพียงสิ่งเดียวเท่านั้น แต่เมื่อต้องโต้แย้งแนวคิดที่ตรงข้ามกับข้อความนี้จึงต้องแสดงให้เห็นถึงความขัดแย้งกันเองก่อน เช่น ในการโต้ตอบสังกนิครนถ์ที่วางข้อความไว้ตอนต้นว่า "รูปเป็นตัวตน เป็นของเรา เวทนา เป็นตัวตน เป็นของเรา สัญญาเป็นตัวตน เป็นของเรา สังขารทั้งหลายเป็นตัวตน เป็นของเรา วิญญาณเป็นตัวตน เป็นของเรา"

แต่พอถูกพระพุทธเจ้าทรงซักถามว่า "ท่านจะสำคัญความข้อนั้นเป็นไฉน ท่านกล่าวอย่างนี้ว่า รูปเป็นตัวตน เป็นของเรา ดังนี้ อำนาจของท่านเป็นไปในรูبنั้นว่า รูปของเรางเป็นอย่างนั้นเกิด อย่าได้เป็นอย่างนี้เลย ได้หรือ" สังกนิครนถ์ก็ตอบว่า "ข้อนี้นั้นเป็นไปไม่ได้เลย" พระพุทธเจ้าจึงทรงเถื่อนั้นไม่มีความสมเหตุสมผล เพราะคำหลังกับคำก่อน หรือคำก่อนกับคำหลังไม่เชื่อมตรงกัน^{๓๘๐} ฉะนั้น ภาษาแบบชยาติลละเกจึงต้องการตรวจสอบความจริงแบบทิฏฐิ (ทิฏฐิสัจจะ) ว่าต้องตรงกับความเห็นแบบสัมมาทิฏฐิหรือไม่

แนวคิดของชยาติลละเกที่เห็นว่าภาษาไม่อาจสื่อความเป็นจริง (สภาวะ) ได้โดยตรง แต่ก็สามารถตรวจสอบข้อเท็จจริงได้ด้วยธรรมที่เป็นกลาง (มัชฌิมนธรรม)

^{๓๘๐} ม.มู. (บาลี) ๑๒/๓๙๖-๓๙๗/๔๒๗.

ด้วยการอธิบายความจริงตามความเห็นที่ถูก (สัมมาทิฐิ) ด้วยการตรวจสอบความผิด คือความเห็นสุดโต่งทั้งสัสสตทิฐิและอุจเฉททิฐิที่เกี่ยวข้องกับบุคคลที่เป็นตัวตนใน ลักษณะที่มีอยู่แต่บังคับให้อยู่ในอำนาจไม่ได้ (อนัตตา) นั่นเอง

(๒) แบบปรมาณูสัจจะ ความเป็นจริงตามสภาวะนั้นถูกอธิบายด้วยภาษา ปฏิเสธ ตามที่ กาลุปาฮานะ (David J. Kalupahana) ถือว่าภาษาที่พระพุทธเจ้าทรง แสดงเป็นการปฏิเสธภาษาที่เป็นอดีตก่อนพุทธศาสนาว่าได้รับอิทธิพลภาษาของการมี อยู่ (language of existence) ซึ่งสร้างความสุดโต่งทางความคิดระหว่างทฤษฎี แบบสัสสตทิฐิกับอุจเฉททิฐิ โดยพระพุทธเจ้าสร้างภาษาแบบสภาวะลักษณะ คือ ภาษาของ "อิทัปปัจจยตา" หรือ "ปฏิจจสมุปบาท" เป็นภาษาที่อธิบายถึงสิ่งทั่วไปที่พบ ได้โดยเชื่อมโยงกับความจริงทั่วไปได้ เรียกว่า "ภาษาของการแปรสภาพ" (language of becoming) อันได้แก่ สภาวะความเป็นจริงที่อยู่เบื้องหลังเป็นความจริงแบบ ปรมาณู เพื่อใช้แก้ไขภาษาเดิมที่ถูกสมมติขึ้นว่าเป็นตัวตน

แต่ภาษาของการแปรสภาพไม่ใช่การแทนที่ภาษาของการมีอยู่ แต่เป็น การสร้างความหมายที่โยงกับความเป็นจริงที่ไม่มีตัวตน ซึ่งไม่ขัดแย้งกับคำที่ใช้อยู่แล้ว เช่น สุนัข, ไก่, ชาวนา, พระราชา เป็นต้น สามารถนำคำบางอย่างที่มีใช้ทั่วไปมา อธิบายเพิ่ม เช่นคำว่า นิพพาน, พรหม, อัตตา เป็นต้น เมื่อเรากล่าวคำว่า "พรหม" ก็ จะต้องรู้ความหมายหรืออธิบายได้ว่ามาจากอะไร เพื่อจะได้เข้าใจฐานะความเกี่ยวข้อง กันแบบปฏิจจสมุปบาทคือการอาศัยเหตุปัจจัยเกิดขึ้นและไปจบที่ไหน ไม่เช่นนั้นภาษา จะตกอยู่ภายใต้ข้อจำกัดที่ไม่สามารถอธิบายความจริงได้จนถึงที่สุด^{๓๘๑} แม้พุทธทาส ภิกขุได้ตั้งข้อสังเกตว่า "ธรรมะที่แท้จริงนั้นถ่ายทอดกันไม่ได้ทางเสียงหรือทาง ตัวหนังสือ แต่ว่าวิธีปฏิบัติเพื่อให้ธรรมปรากฏแก่ใจเรานั้นเรากล่าวกันได้ทางเสียง หรือทางตัวหนังสือ"^{๓๘๒}

^{๓๘๑} David J. Kalupahana, *The Buddha's Philosophy of Language*, pp.i-iv.

^{๓๘๒} พุทธทาสภิกขุ, *ตัวกู-ของกู*, พิมพ์ครั้งที่ ๒, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๒๔.

ภาษาจึงเป็นแต่มรรคหรือวิธีการสร้างความเห็นที่ถูกต้องกล่าวคือ "ภาษาอาจเป็นมรรคหรือวิธีการเท่านั้น เพราะภาษาเป็นเรื่องสำคัญรองลงมาจากความจริง เพราะถ้าจิตใจของคนไม่อยู่ในฐานะที่จะรู้จักหรือเข้าใจอย่างซึ้งซาบต่อสิ่งที่เรียกว่าทุกข์แล้ว แม้จะมีการถ่ายทอดกันทางเสียงหรือตัวหนังสือให้มากมายสักเท่าไร เขาก็ไม่สามารถถือเอาได้ และเสียงหรือตัวหนังสือยังกลายเป็นอุปสรรคต่อการเข้าใจความจริงเสียอีกด้วย"^{๓๘๓}

พุทธทาสภิกขุถือว่าแม้ภาษาจะเป็นแค่เครื่องมือเท่านั้น แต่ก็ป็นวิธีทำให้เข้าใจความเป็นจริงได้ เพราะภาษานั้นมีการใช้ทั้งในแบบที่เป็นภาษาคนคือใช้ภาษาแบบสอนศีลธรรมก็ไม่ควรเอามาปนกับปรมาตตสัจจะซึ่งเป็นภาษาธรรม โดยการใช้ภาษาธรรมแบบปฏิจจสมุปบาทเป็นมัชฌิมาปฏิปทาฝ่ายปรมาตตธรรม เพราะได้ระบุถึงสัมมาทิฐิสูงสุดหรือที่เป็นโลกุตตรตะคือเป็นทิฐิที่ไม่เอียงไปทางสัสสตทิฐิและอุจเฉททิฐิ ด้วยอำนาจความรู้ปฏิจจสมุปบาท และปฏิจจสมุปบาทเป็นเรื่องอยู่ระหว่างกลาง ระหว่างตัวตนกับความขาดสูญตัวตนเป็นไปในหลักของ เพราะสิ่งนี้มีสิ่งนี้จึงมี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ^{๓๘๔}

จากสมมติฐานข้างต้น ภาษาแบบปฏิจจสมุปบาทที่กาลุสาฮานะเรียกว่า ภาษาของการแปรสภาพ (language of becoming) พุทธทาสภิกขุเรียกว่า ภาษาธรรม ได้ถูกนำมาใช้เพื่อปฏิเสธความคิดแบบสุดโต่งคือสัสสตทิฐิกับอุจเฉททิฐิ เพื่อสร้างความหมายที่เป็นกลางไม่ระบุตัวตน เป็นไปตามเหตุปัจจัย โดยความหมายดังกล่าวนั้นพยายามหลีกเลี่ยงข้อจำกัดทางภาษาที่ทำให้สิ่งที่อธิบายนั้นมีอยู่ในลักษณะที่เป็นตัวตน แต่ไม่ใช่ว่าสิ่งที่เป็ตัวตนนั้นไม่มีอยู่จริง เพราะเมื่อคำอธิบายถึงสิ่งใดก็ตามสิ่งนั้นก็มือยู่ การใช้วิธีปฏิเสธนี้จึงทำให้เห็นว่านิพพานที่มีสภาวะไม่มีอยู่ตามเหตุปัจจัย แต่มีอยู่ได้ด้วยเงื่อนไขเดียวกับการมีอยู่ได้ด้วยลักษณะทางภาษาที่ใช้ ทำให้นิพพานมีอยู่ชั่วคราวตามสมมติของภาษา ฉะนั้น ภาษาที่อธิบายความเป็นจริงนี้จึง

^{๓๘๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๔-๒๕.

^{๓๘๔} พุทธทาสภิกขุ, **ปฏิจจสมุปบาท จากพระโอษฐ์**, พิมพ์ครั้งที่ ๘, (กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๕๔), หน้า (๓๓)

ปฏิเสธภาวะสุดโต่งของสิ่งที่มี และยืนยันสภาวะที่ไม่มีอยู่ (นิพพาน) ว่ามีอยู่ จึงเป็นภาษากลางที่มีทั้งปฏิเสธและยืนยันไปพร้อมกัน^{๓๘๕}

๕.๓.๓ ทฤษฎีเรื่องเล่า

ทฤษฎีเรื่องเล่า (Narrative Theory) เป็นหนึ่งในปัญหาทางภาษา โดยจัดแบ่งเป็นยุคต่างๆ ได้ดังนี้

ก. ยุคนิทาน เริ่มต้นมาจากแนวคิดของนักคิดชาวรัสเซียใน ค.ศ. ๑๙๒๐ หลายคนอย่างชลือบกี (Viktor Shklovsky) ที่ให้ความสนใจในสิ่งที่โดดเด่นทางภาษาของนิทานที่ใช้ภาษาสามัญ (ordinary language) และพยายามที่จะแสดงอัตลักษณ์ของภาษาที่เหมือนกัน การเปลี่ยนแปลงความจริงให้กลายเป็นเรื่องเล่าด้วยการเขียนให้คนอ่านสนใจ เขามุ่งความสนใจรูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างคนกับคน ระหว่างการมีชีวิตอยู่ที่ต่างกันทางจิตวิญญาณ โดยความเกี่ยวพันนั้นจะอธิบายในรูปแบบของเนื้อหา

บัคติน (M. M. Bakhtin) โต้แย้งถึงแนวคิดเรื่องเล่าในนิทานว่าเป็นแค่การเล่าสืบๆ กันมา ทำให้รูปแบบเป็นไปตามเงื่อนไขของความหลากหลาย (heteroglossia) โดยแนวคิดของบัคตินทำให้เกิดการแบ่งแยกวาทกรรมในเรื่องเล่าจากสิ่งเดียวที่เรายอมรับจากผู้เล่าเรื่องที่เข้าใจทุกอย่างดีไปสู่รูปแบบที่ถูกเพิ่มเข้าไปของตัวละคร จนถึงภาษาถิ่นและภาษาเฉพาะที่ใช้กันจนกลายเป็นตัวละครต่างๆ แนวคิดของเขาเป็นวาทกรรมหรือประเพณีของชนชั้นสูงที่กลายมาสู่การใช้ในภาษาทั่วไป แสดงให้เห็นว่าเหตุของความสมดุลทางสังคม และช่วยทำให้ทั้งคนเขียนและคนอ่านมีอิสระจากข้อจำกัดของสังคมและผู้พยายามรักษาวรรณกรรม ดังเราจะพบการเล่าเรื่องแบบนี้ได้ในการขยายประวัติศาสตร์ผ่านเล่าต่างๆ เช่น ผู้ชนะสิบทิศ โดยเล่าเรื่องพระเจ้าบุเรงนองในแบบนิทาน เป็นต้น

^{๓๘๕} อ่านรายละเอียดใน พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี, "การศึกษาเชิงวิพากษ์ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท", *วิทยานิพนธ์ดุษฎีบัณฑิต*, (บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖), หน้า ๑๑๙-๑๒๙.

บุคคลผู้เป็นหลักอีกคนคือพร็อบ (Vladimir Propp) เขาได้ย้อนไปถึงแนวคิดแบบโครงสร้างแบบฝรั่งเศส (French Structuralists) เขาถือว่า นิทานพื้นบ้านถูกสร้างขึ้นด้วยรูปแบบเรื่องเล่าเฉพาะ เช่น การเดินทางจากบ้าน, เพชฌฆาตกับอันตรายเป็นกำมือของวายร้าย, การขาดความสมจริง, การต่อสู้ระหว่างพระเอกกับคนร้าย, การแต่งงานกับพระเอก เป็นต้น เป็นรูปแบบของการสร้างตัวละคร ที่อธิบายให้เห็นประเด็นหลักของลักษณะที่กลายเป็นแนวทางของการดำเนินเรื่อง^{๓๘๖} ต่อมาได้มีการวิเคราะห์รูปแบบเหล่านี้ผ่านลักษณะต่างๆ ของตัวละครซึ่งถูกขับเคลื่อนด้วยความปรารถนาของผู้แต่งเรื่อง ซึ่งแนวทางนี้ทำให้เห็นมิติการดำเนินชีวิตของสังคมนั้นๆ ว่าสัมพันธ์หรือเกี่ยวข้องกับเรื่องใดบ้าง เช่น เรื่องขุนช้าง ขุนแผน ที่มีตัวละครอาศัยวิชาอาคมจนประสบความสำเร็จในชีวิต เป็นต้น

ต่อมามีนักคิดชื่อเกรมาส (A. J. Greimas) มองว่า ในยุคคลาสสิกนักปรัชญาปรารถนาอยากให้เรื่องเล่าเหล่านั้นช่วยเสริมความรู้ด้านต่างๆ เข้าไปทำให้เกิดเรื่องราวเสมือนจริง ซึ่งส่วนใหญ่ปรากฏในเรื่องเล่าทางศาสนา โดยจะอธิบายถึงโลกโดยมีตัวละครต่างๆ คือ ผู้เดินเรื่องคือ พระเจ้า และผู้รับสารก็คือมนุษยชาติ ศัตรูคือ "วัตถุ" และผู้ช่วยชีวิตก็คือ จิตใจ^{๓๘๗} ถ้าพิจารณาไปแล้ว นักคิดทั้งพร็อบและเกรมาสจะให้ความสำคัญกับความหมายและรูปแบบของตัวละคร และสนใจในส่วนของการเล่าเรื่องอย่างมาก ขณะที่บาร์ท (Roland Barthes) ถือว่าวาทกรรมของนิทานต้องโดดเด่น

^{๓๘๖} Propp, Vladimir, **Morphology of the Fairy Tale**, Trans. by Laurence Scott, 2nd rev. ed., (Austin : University of Texas Press, 1968),p.21.

^{๓๘๗} Greimas, A. J., **Structural Semantics: An Attempt at a Method**, Trans. Daniele McDowell, Ronald Schleifer, and Alan Velie, (Lincoln: University of Nebraska Press, 1983),pp.209-210.

เด่น คือต้องการจัดลำดับให้ดี มีการนำเสนอเป็นขั้นตอน และต้องสร้างปรากฏการณ์บางอย่างให้กับเราได้^{๓๘๘}

ฉะนั้น ยุคนิทานนี้จึงเป็นการแสดงให้เห็นพัฒนาการบางอย่างของการเล่าเรื่องที่มีตัวละคร มีการดำเนินเรื่องให้เห็นวิถีชีวิตและความเชื่อบางอย่าง ก่อนจะมีการพัฒนาแนวคิดของเรื่องเล่าให้ดูจริงจังและสร้างความรู้สึกที่แปลกใหม่ยิ่งขึ้นในยุคต่อมา

ข. ยุควรรณกรรม ในปี ค.ศ.๑๙๗๐-๑๙๘๐ บาล (Bal) ได้อธิบายแบ่งรูปแบบโครงสร้างของเรื่องเล่าในยุคนี้นี้ไว้ ๓ แบบคือ ๑. เนื้อหาเรื่องเล่าต้องไล่เรียงตามลำดับเหตุการณ์ โดยเหตุการณ์นั้นต้องมีเหตุผลและสัมพันธ์กับประสบการณ์ของตัวละคร ๒. ประเด็นหลักของเรื่องต้องสัมพันธ์กันทั้งเนื้อเรื่อง, เหตุการณ์ และแนวทางในเหตุการณ์ที่จะต้องถูกแสดงให้เห็นชัดเจน ๓. เหตุการณ์นั้นต้องอ้างถึง ๒ อย่างคือความขัดแย้งบางอย่าง และความรู้สึกสะเทือนใจบางอย่าง^{๓๘๙}

เกเน็ต (Genette) ได้ขยายทฤษฎีเรื่องเล่าในยุควรรณกรรมนี้ว่ามีความแตกต่างระหว่างเนื้อเรื่อง คือความคิดหรือบริบทของเรื่องเล่า, ระดับของเนื้อหา, วาทกรรมหรือข้อความ, การเล่าเรื่อง และการวางเนื้อหาเรื่องเล่าหรือเหตุการณ์ โดยเกเน็ตเน้นถึงเวลาของการเล่าเรื่อง ซึ่งสำคัญอย่างมากไม่ใช่แค่ระบุถึงเนื้อเรื่องในเวลาที่กำลังเล่าเรื่องเท่านั้น แต่จำเป็นที่จะต้องเล่าเรื่องให้สอดคล้องกับเวลาว่าเป็นปัจจุบัน อดีตหรืออนาคตด้วย^{๓๙๐} นอกจากนั้นต้องมีการแสดงให้เห็นความขัดแย้งระหว่างอารมณ์ (mood) ซึ่งอ้างถึงตัวละครที่กำลังแสดงผ่านเรื่องเล่า และน้ำเสียง (voice)

^{๓๘๘} Barthes, Roland, "Introduction to the Structural Analysis of Narrative", In **Image-Music-Text**, Trans. Stephen Heath, (New York: Hill and Wang, 1977), p.86.

^{๓๘๙} Bal, Mieke, **Narratology: Introduction to the Theory of Narrative**, (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1985), p.175

^{๓๙๐} Genette, Gérard, **Narrative Discourse**, Trans. Jane E. Lewin, (Ithaca: Cornell University Press, 1980), p.215.

ซึ่งอ้างถึงปัญหาว่า ตัวละครตัวนี้คือใคร?^{๓๙๑} โดยเน้นไปที่รูปแบบของเรื่องเล่า ๓ อย่างคือ ๑. รูปแบบเรื่องเล่า (narrative function) คือ ส่วนไหนของการเล่าเรื่องที่สำคัญ ๒. รูปแบบหลัก (directing function) คือส่วนไหนของข้อความในเรื่องเล่าที่มีความสำคัญที่เรียกว่า อภิธานเรื่องเล่า (metanarrative) ๓. รูปแบบการสื่อสาร (function of communication) ส่วนไหนที่สำคัญที่เชื่อมโยงกันระหว่างนักเล่าเรื่องกับคนอ่าน

โครงสร้างทั้ง ๓ ส่วนนี้เป็นการเน้นย้ำให้เห็นความแตกต่างระหว่างเรื่องเล่าแบบวรรณกรรมจะมีข้อความที่นักอ่านสามารถนำไปใช้ได้จริง เพราะสิ่งสำคัญของวรรณกรรมจะต้องเป็นมากกว่าแค่งานเขียนทั่วไป เพราะงานวรรณกรรมจะมีคุณธรรมมากกว่าความจริง หรือไม่ใช่แค่อ้างแต่หลักเหตุผลอย่างเป็นรูปธรรม แต่ต้องนำเสนอความเป็นไปได้ทางเนื้อหาซึ่งมีลักษณะที่ทำให้งานวรรณกรรมมีตัวตนปรากฏเป็นส่วนหนึ่งที่ถูกนำเสนออย่างจริงจัง

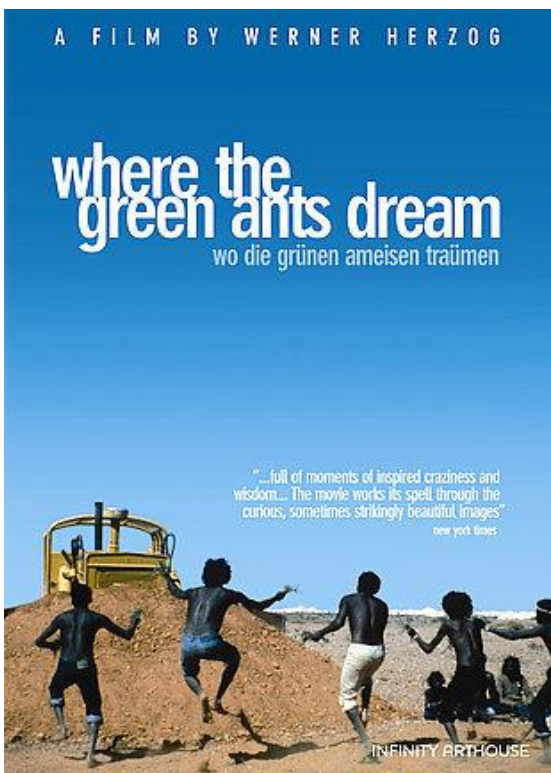
ทฤษฎีเรื่องเล่าเชิงโครงสร้าง (Structuralist narrative) ยังคงถือว่าสำคัญสำหรับการค้นหาคำสอนในระดับสูง ลูคัส (Georg Lukács) ได้เริ่มต้นทฤษฎีใหม่ด้วยการมองว่า โลกเป็นสิ่งที่กว้างขวางเกินกว่าชีวิตจะมีความเข้าใจได้ทั้งหมด แต่ความหมายเป็นสิ่งที่อยู่ภายในใจที่สะท้อนผ่านวรรณกรรมได้ส่วนหนึ่ง^{๓๙๒} ส่วนปัญหาของวรรณกรรมก็คือปัญหาของโลกที่มีความคิดเดิมๆ ทางศาสนาและสังคมที่ไม่ได้ทำให้เราสภาพจิตดีขึ้น การหันเข้าหาวรรณกรรมจึงเป็นความเชื่อมโยงกันทางด้านจิตวิญญาณอย่างหนึ่ง ทฤษฎีแบบ Anglo-American มองถึงความสมจริงของวรรณกรรมที่สะท้อนถึงการค้นพบจิตวิญญาณของมนุษย์และแรงจูงใจที่จะทำความดีอย่างหนึ่ง

ค. ยุคเรื่องเล่า ตั้งแต่ปี ค.ศ.๑๙๘๐ ทฤษฎีทางวรรณกรรมได้ถูกพิจารณาเป็นหลักเกี่ยวกับการนำเสนอทางประวัติศาสตร์แบบวัตถุนิยม ซึ่งเจเมสัน (Fredric

^{๓๙๑} Genette, Gérard, *Narrative Discourse*, Trans. Jane E. Lewin, p.186.

^{๓๙๒} Lukács, Georg, *The Theory of the Novel*, Trans. Anna Bostock, (Cambridge, MA: M.I.T. Press, 1971. pp.56-88.

Jameson) ได้โต้แย้งถึงวรรณกรรมแบบใหม่ปิดบังโครงสร้างเรื่องเล่าที่บริสุทธิ์ไว้อย่างลึกซึ้งด้วยแนวคิดเชิงมโนคติ ขณะที่เลียวตาร์ด (Jean-François Lyotard) ได้ประยุกต์แนวคิดเชิงมโนคติทางสังคมและวัฒนธรรม บรรทัดฐาน คุณค่า โดยเขาวิเคราะห์สถานะของอภิมหาเรื่องเล่าและความเป็นไปได้ของรูปแบบที่หลากหลายของเรื่องเล่าพื้นฐาน^{๓๙๓} และมองว่าตอนนี้เรื่องเล่าขนาดใหญ่กำลังล่มสลายเป็นช่องทางให้เรื่องเล่าขนาดย่อมได้เผยตัวตนมากขึ้น เลียวตาร์ดใช้คำว่า “ความต่าง” (the differend) โดย



บิล รีด ดิงส์ (Bill Readings)^{๓๙๔} นักวิชาการด้านวรรณคดีเปรี๊ยะียบที่ Université de Montreal ได้ยกตัวอย่างภาพยนตร์เรื่อง Where Green Ants Dream ของ Werner Herzog โดยภาพยนตร์เรื่องนี้นำเสนอความขัดแย้งระหว่างความคิดเรื่องสิทธิเหนือที่ดินในแบบของชาวอะบอริจินกับบริษัททำเหมืองแร่

บริษัทเหมืองแร่อ้างกรรมสิทธิ์ที่ดินผ่านกฎหมายและเอกสารสิทธิ์ ส่วนชาวอะบอริจิน

อ้างถึงวัตถุศักดิ์สิทธิ์ที่ถูกฝังไว้ในดิน ความขัดแย้งนี้ไม่ใช่เรื่องที่จะตัดสินได้ง่ายๆ ว่าใคร

^{๓๙๓} Gregory Castle, *The Blackwell Guide to Literary Theory*, (Oxford : Blackwell Publishing Ltd., 2007) pp.115-120.

^{๓๙๔} Bill Readings, *Introducing Lyotard : Art and Politics*, (London : Routledge, 1991), p.118. อ้างใน ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, *แนะนำสกุลความคิดหลังโครงสร้างนิยม*, (กรุงเทพ : สำนักพิมพ์สมมติ, ๒๕๕๔), หน้า 108-109.

คือเจ้าของที่ดิน แต่เป็นเรื่องของ “ความคิด” เกี่ยวกับสิ่งที่เรียกว่า “ทรัพย์สิน” มากกว่า บริษัทเหมืองแร่เรียกร้องให้ชาวอะบอริจินแสดงหลักฐานเรื่องสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ฝังอยู่ในดิน แต่ชาวอะบอริจินบอกว่าทำไม่ได้ เพราะนอกจากการมองวัตถุศักดิ์สิทธิ์นี้จะบาปแล้ว ยังมีผลให้ถึงคนที่มองถึงแก่ความตายได้

มีชาวอะบอริจินคนหนึ่งชื่อ “ความเงียบ” เข้าให้การต่อศาล ผู้พิพากษากล่าวถามชายคนนั้นว่า ทำไมถึงชื่อ “ความเงียบ” ทั้งๆ ที่พูดได้ ซึ่งก็ได้รับตอบจากคำถามว่า ชายคนนี้ได้ชื่อว่าความเงียบ เพราะสมาชิกในเผ่าของเขาถูกฆ่าตายหมด ทำให้ไม่มีใครพูดภาษาของเผ่าเขาอีกต่อไป ขณะเดียวกัน ชายคนนี้ก็พูดภาษาของเผ่าอื่นไม่ได้ ชีวิตเขาจึงมีแต่ความเงียบ ผู้พิพากษาแสดงความเห็นอกเห็นใจชายคนนี้ แต่ก็ตัดสินว่า ชาวอะบอริจินไม่ได้เสนอหลักฐานอะไรต่อศาลเพื่อพิสูจน์สิทธิในที่ดิน ในกรณีเช่นนี้ ชาวอะบอริจินจึงไม่ใช่คู่ความหรือคู่กรณี แต่ถูกทำให้เป็นเหยื่อของความขัดแย้ง คนเหล่านี้ต้องทนทุกข์ทรมานในความผิดพลาดของระบบที่กีดกันไม่ให้ชาวอะบอริจินสามารถพิสูจน์ตัวเองต่อศาลในแบบของชาวอะบอริจิน ไม่มีใครสามารถแก้ปัญหาความขัดแย้งนี้ได้โดยไม่ทำให้ฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งกลายเป็นเหยื่อของระบบ บทสรุปของเลียวตาร์ดต่อแนวคิดนี้ก็คือ ในโลกหลังยุคใหม่ สังคมจะดำรงอยู่ได้ด้วยการเปิดพื้นที่ให้กับเรื่องเล่าแบบต่างๆ และเพิ่มพื้นที่ให้กับความแตกต่างหลากหลาย ในขณะเดียวกัน ความคิดในเรื่องความแตกต่างหลากหลายก็แสดงให้เห็นถึงการไม่มีเอกภาพ ไม่มีองค์กรรวมหรือศูนย์กลางที่เป็นหนึ่งเดียวอีกต่อไป นั่นคือ ความคิดแบบที่เลียวตาร์ดต้องการทำให้ความแตกต่างหลากหลายกลายเป็นส่วนสำคัญของความยุติธรรม แต่ความแตกต่างหลากหลายที่เวลานี้กลับทำงานบนระนาบเดียวกับเอกภาพและองค์กรรวม

ฉะนั้น เรื่องเล่าที่ถูกนำเสนอในยุคใหม่จึงเป็นการเสนอเนื้อหาความต่างที่ถูกกดทับไว้ด้วยเรื่องเล่าขนาดใหญ่ เช่น วิทยาศาสตร์ เป็นต้น เผยให้เห็นแนวความคิดและความเชื่ออื่นๆ ที่ที่แตกต่างกัน และเรื่องเล่านี้ยังได้พยายามตีความรูปความเชื่อเดิมที่ต่างออกไป เป็นการมองว่าทุกอย่างไม่ควรมียะไรที่อยู่เหนือกว่ากัน แต่ทุกอย่างต้องสามารถเล่าได้ นำเสนอได้ ตีความได้ ไม่ถูกปิดกั้นอีกต่อไป

ง. ตัวอย่างการวิเคราะห์ทฤษฎีเรื่องเล่าในคัมภีร์ธรรมบท การศึกษาคำสอนในทางพระพุทธศาสนาเริ่มต้นจากคัมภีร์พระไตรปิฎกซึ่งบรรจุเนื้อหาเนื้อหาหลักธรรมที่พระพุทธเจ้าและเหล่าสาวก แต่เนื้อความนั้นอาจยังไม่เด่นชัดเมื่อผ่านยุคสมัยจึงจำเป็นต้องอาศัยการอธิบายเพิ่มเติมที่ปรากฏในคัมภีร์อรรถกถาซึ่งเนื้อหาในอรรถกถานั้นเป็นทั้งคำอธิบาย และแฝงไว้ด้วยเรื่องเล่าทั้งในรูปของชาดกและคัมภีร์ธรรมบท การวิเคราะห์เรื่องเล่าเหล่านี้ทำให้เห็นรูปแบบของระบบจริยศาสตร์ในพระพุทธศาสนา^{๓๙๕} ในที่นี้จะได้อธิบายประเด็นที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีเรื่องเล่า ซึ่งทฤษฎีนี้ถูกนำเสนอในราวปีคริสต์ทศวรรษที่ ๑๙ โดยเหล่านักคิดในยุโรปที่เริ่มหันมาสนใจแนวคิดทางภาษากันมากขึ้น และเริ่มมีการศึกษาภาษาของนิทานและวรรณกรรมวลาดิเมียร์ พรอปป์ (Vladimir Propp) ได้พิจารณาเรื่องเล่าผ่านนิทานพื้นบ้านที่ถูกสร้างขึ้นด้วยรูปแบบเรื่องเล่าเฉพาะ เช่น การเดินทางจากบ้าน การเผชิญหน้ากับอันตรายในกำมือของวายร้าย การจินตนาการที่ขาดความสมจริง การต่อสู้กันระหว่างพระเอกกับคนร้าย และการแต่งงานกับพระเอก ถือเป็นรูปแบบของการสร้างตัวละครที่อธิบายให้เห็นประเด็นหลักของลักษณะที่กลายเป็นแนวทางของการดำเนินเรื่อง^{๓๙๖} ซึ่งในยุคนั้นนิทานส่วนใหญ่จะเน้นการเล่าแบบมีโครงเรื่องชัดเจน กลายเป็นที่มาของทฤษฎีเรื่องเล่าเชิงโครงสร้าง (Structuralist narrative theory)

แต่หลังจากนั้นก็มีการพิจารณาเรื่องเล่าว่าเป็นการนำเสนอทางประวัติศาสตร์และลักษณะแบบวัตถุนิยมมากขึ้น ซึ่งเจมส์สัน (Fredric Jameson) ได้เสนอว่าวรรณกรรมแบบใหม่นั้นได้ปิดบังโครงสร้างเรื่องเล่าไว้ได้อย่างลึกซึ้ง โดยประยุกต์แนวคิดเชิงมโนคติทางสังคมและวัฒนธรรม บรรทัดฐาน คุณค่า ภายใต้ทฤษฎี

^{๓๙๕} คุรยาละเอียดใน ชาญณรงค์ บุญหนุน, "พุทธศาสนากับอารมณ์", ใน อารมณ์กับจริยศาสตร์, (กรุงเทพมหานคร : วิชาษา, ๒๕๕๔) , หน้า ๓๘-๑๓๑.

^{๓๙๖} Propp, Vladimir, *Morphology of the Fairy Tale*, Trans. by Laurence Scott, 2nd rev. ed., (Austin : University of Texas Press, 1968),p.21.

อภิมหาเรื่องเล่า (Metanarrative Theory)^{๓๙๗} ฉะนั้น ทฤษฎีเรื่องเล่าแบบโครงสร้าง จึงเป็นสร้างเรื่องเล่าที่มีโครงสร้างชัดเจน ส่วนทฤษฎีอภิมหาเรื่องเล่านั้นได้ซ่อนมโนคติทางสังคมหรือคุณค่าบางอย่างเอาไว้ภายในอีกทีหนึ่ง

ในการวิเคราะห์เรื่องเล่าในคัมภีร์ธรรมบทผ่านทฤษฎีโครงสร้างเรื่องเล่าว่า ประกอบด้วยรูปแบบใดบ้าง กับแนวคิดทางทฤษฎีอภิมหาเรื่องเล่าว่าคัมภีร์ธรรมบทนั้นมี แนวความเชื่อหรือมโนคติอะไรวางซ่อนอยู่ภายในโครงสร้างอีกทีหนึ่ง ทั้งนี้เพื่อชี้ให้เห็นคุณค่าของคัมภีร์ธรรมบทและการเข้าใจบริบทของสังคมในยุคสมัยอรรถกถาได้ชัดเจนยิ่งขึ้น

๑) วิเคราะห์โครงสร้างเรื่องเล่าในคัมภีร์ธรรมบท ในคัมภีร์ธรรมบทนั้นมีการดำเนินเรื่องของคนที่ใช้ชีวิตที่มีศีลธรรม (moral life) อย่างที่จอห์น บอร์ก (John Brough) วิเคราะห์ว่า "คำสอนมากมายไม่ได้มีความหมายแปลกใหม่ไปจากในพระไตรปิฎก ทุกคำสอนยังเป็นคำสอนธรรมดาง่ายๆ ที่จะทำให้ไม่害人หรืออึดอัด เพราะว่าผู้เขียนมุ่งความสนใจไปที่หลักจริยธรรมจึงไม่มีอะไรมากไปกว่าการนำเสนองานวรรณกรรมทางศาสนา แม้จะมีคนพยายามเสนองานเขียนเรื่องเล่าแบบนี้ก็ไม่ได้ช่วยให้งานเขียนชิ้นนั้นดีเลิศได้ เพราะผู้ที่เขียนไม่ว่าจะพยายามเขียนให้ดีอย่างไรก็ไม่มีใครสามารถทำให้เกิดคุณค่าทางวรรณกรรมที่ลึกซึ้งไปกว่าในสมัยพุทธกาลได้ เพราะเขาไม่ได้มีชีวิตอยู่ในช่วงเวลาที่มีพระพุทธเจ้ายังทรงพระชนชีพอยู่ ทำให้ธรรมะนั้นกลายเป็นแค่เรื่องเล่าไป"^{๓๙๘}

การวิเคราะห์ของจอห์น บอร์กช่วยให้เราเห็นว่าชาวพุทธนั้นพิจารณา คัมภีร์ธรรมบทในฐานะที่ไม่มีอะไรมากไปกว่าข้อความที่นำเสนอคุณค่าทางศีลธรรมโดยไม่มีอะไรพิเศษไปมากกว่านั้น ส่วนเอ็ดวิน เบิร์ต (Edwin Burt) ได้พิจารณาโครงสร้างของเนื้อหาในคัมภีร์ธรรมบทว่าประกอบด้วยส่วนสำคัญ ๓ อย่างคือ

^{๓๙๗} Gregory Castle, *The Blackwell Guide to Literary Theory*, (Oxford : Blackwell Publishing Ltd.,2007)pp.115-120.

^{๓๙๘} David J.Kalupahana, *A Path of Morals Dhammapada*, (Dehiwala : Buddhist Cultural Centre ,2008), pp.2-3.

ก) เนื้อหาประกอบด้วยข้อความที่กระชับและวางรูปแบบของบทสนทนา อันสามารถนำไปสู่ความเข้าใจการสอนธรรมะ กรณีเรื่องบัณฑิตสามเณร^{๓๙๙} สามเณรเดินไปปิตุฆาตกับพระอุปัชฌาย์ เห็นอะไรก็ถามไปพบพวกช่างครกกำลังเอาลูกครกชนไฟแล้วเล็งด้วยหางดาตัดให้ตรง จึงเรียนถามพระอุปัชฌาย์ว่า "พวกนี้เป็นใครครับ" พระเถระตอบว่า "เขาเป็นช่างลูกครกนะเณร" "ก็พวกเขาทำอะไรกันครับ" "เขาลนไม้ที่ไฟเพื่อตัดลูกครกให้ตรง" "ลูกครกนั้นมีจิตไหมครับ" "ไม่มีจิตหรอกเณร" สามเณรจึงคิดในใจว่า "ถ้าคนทั้งหลายถือเอาลูกครกอันไม่มีจิตชนไฟแล้วตัดให้ตรงได้ เพราะเหตุไร แม้คนมีจิตจึงจักไม่อาจเพื่อทำจิตของตนให้เป็นไปในอำนาจ แล้วบำเพ็ญสมณธรรมเล่า"

ข) คำสอนทั้งหมดตั้งอยู่บนเรื่องจิตเป็นพื้นฐาน อันเป็นหลักในคำสอนของพระพุทธเจ้า กล่าวคือ เป็นการสร้างความรู้เรื่องจิตและเป็นส่วนของการเข้าใจตนเอง สร้างการกระตุ้นเตือนในเหตุการณ์เฉพาะหน้า เป็นการสร้างการตัดสินใจที่กระตือรือร้นโดยไม่ให้อะไรมาเป็นอุปสรรคต่อการบรรลุผลได้ในที่สุด^{๔๐๐} กรณีพระปิโกลติเถระ^{๔๐๑} ตอนเป็นเด็กนั้นนุ่งผ้าเก่าเที้ยวขอทาน พระอานนท์จึงชวนมาบวชแล้วให้ปฏิบัติธรรม พอได้บวชได้ห่มจีวรเนื้อดีๆ และบริโภคอาหารอย่างดีจนร่างกายอ่อนขึ้นก็เกิดอยากสึก แต่พอเดินไปเจอผ้าเก่าที่ตนเองเคยนุ่งก่อนจะมาบวชก็คิดว่าแต่ก่อนนุ่งห่มแต่ผ้าเก่าๆ อาหารก็ไม่พอจะกินในแต่ละวัน จึงนำผ้านั้นมาแล้วสอนตัวเองว่า "เจ้าผู้ไม่มีhiri หมดยางอายุ เจ้ายังปรารถนาเพื่อจะละการนุ่งห่มผ้าจีวรกลับไปนุ่งผ้าท่อนเก่านี้ มีมือถือกระเบื้องเที้ยวขอทานอีกหรือ" พอท่านสอนตนเองอย่างนี้ จิตก็เริ่มผ่องใสขึ้น พอคิดจะสึกอีกก็สอนอีก จนกระทั่งท่านบรรลุธรรมในที่สุด

ค) ความขัดแย้งทางศีลธรรม กาฬุปาฮานะ (David J.Kalupahana) ได้อธิบายถึงลักษณะเรื่องเล่าในคัมภีร์ธรรมบทว่าเป็นการแสดงให้เห็นความขัดแย้งกัน

^{๓๙๙} อ่านรายละเอียดใน ขุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๒/๓๓๔.

^{๔๐๐} Edwin Burtt, The Teaching of the Compassionate Buddha, p.51, อ้างใน David J.Kalupahana, A Path of Morals Dhammapada, pp.3-4.

^{๔๐๑} อ่านรายละเอียดใน ขุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๓/๑๒๑-๑๒๒.

ภายในจิต ทำให้เห็นว่าคัมภีร์ธรรมบทนั้นเริ่มต้นด้วยการวิเคราะห์ถึงเงื่อนไขของพฤติกรรมมนุษย์ซึ่งค้นหาความจริงสูงสุดเช่นเดียวกับลักษณะของตัวตนหรืออัตมัน โดยอาศัยประสบการณ์ทางใจเป็นแหล่งค้นหาผ่านความคิดของเรา ส่วนจุดมุ่งหมายนั้นแสดงให้เห็นสิ่งที่ตรงข้ามกับความขัดแย้งที่เกิดขึ้นจากการกระทำตามหน้าที่กับกฎเกณฑ์ความเป็นจริงที่ไม่ขึ้นกับตัวตนของเรา^{๔๐๒} โดยลักษณะความขัดแย้งทางศีลธรรมนั้นมี ๒ แบบคือ ก. ขัดแย้งกับตัวเอง คือ และ ข. ขัดแย้งกับสังคม กรณีเรื่องนายมาลาการ^{๔๐๓} ต้องการจะบูชาพระพุทธเจ้าด้วยดอกไม้ แต่เผอิญว่าดอกไม้จะต้องนำไปมอบให้พระราชา เขาจึงคิดในใจ เป็นการขัดแย้งกับตัวเองว่า "ดอกไม้เหล่านี้เป็นดอกไม้สำหรับบำรุงพระราชา พระราชาเมื่อไม่ทรงได้ดอกไม้เหล่านี้พึงให้จงจำเราบ้าง พึงให้มาเราบ้าง พึงขับไล่เสียจากแคว้นแคว้นบ้าง เราจะทำอะไรหนอแล" ต่อมาก็ยอมสละชีวิตตนเพื่อบูชาพระศาสดา พอบูชาเสร็จก็มาบอกกับภริยา ภริยาเป็นหญิงอันธพาล ไม่เลื่อมใสต่อเขาต่างๆ นานา แล้วทิ้งเขาไป เป็นความขัดแย้งกับสังคม เพราะถือนายมาลาการไม่ได้ทำหน้าที่ของตนที่ต้องนำดอกไม้ไปมอบให้พระราชา ขณะเดียวกันไม่ได้ทำหน้าที่ของสามีที่ต้องคำนึงด้วยว่าไม่ว่าตนเองทำอะไรก็ต้องนึกถึงผลที่จะตามมาแก่ภริยาด้วย

การที่ภริยาทิ้งไปจึงเป็นเหตุผลที่ฟังได้ในทางโลก แต่ในธรรมบทจบด้วยการที่พระราชาไม่กริ้วแถมยังมอบสมบัติให้ในฐานะที่พระราชาที่เลื่อมใสพระพุทธเจ้าเลยเลื่อมใสนายมาลาการไปด้วย คำถามคือว่า ถ้าพระราชาไม่เลื่อมใส นิทานธรรมบทเรื่องนี้จะจบด้วยการที่นายมาลาการได้ผลแห่งความดีนั้นหรือไม่ หรือเป็นอย่างไร? และการที่ภริยาทิ้งเขาไปอาจถูกยกย่องว่าทำถูกต้องก็ได้

ฉะนั้น ลักษณะที่เชื่อมโยงเรื่องเล่านี้จึงผสมกันระหว่างข้อเท็จจริงทางสังคมกับข้อเท็จจริงทางศีลธรรม แง่หนึ่งวิถีชีวิตของปุถุชนนั้นอธิบายข้อเท็จจริง (fact) โดยระบุความดีและชั่วผ่านการปฏิบัติที่ถูกต้องตามหน้าที่เป็นหลัก แต่ในวิถีชีวิตแบบ

^{๔๐๒} David J. Kalupahana, A Path of Morals Dhammapada, p.88.

^{๔๐๓} อ่านรายละเอียดใน ชุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๒๐๕-๒๑๐.

อริยบุคคลอาศัยความเป็นจริง (Reality) เป็นหลัก ซึ่งในคัมภีร์ธรรมบทนั้นเน้นไปที่ศีลธรรมแบบพระอริยบุคคลซึ่งมีความดีที่ชัดเจนและตายตัวอยู่แล้ว เพราะการที่คนเราจะตัดสินใจทำบางอย่างที่แตกต่างออกไปจากนี้จึงดูเป็นการไม่สอดคล้องกับหลักความดีหรือศีลธรรมดังกล่าว คนๆ นั้นจะถูกมองว่าเป็นคนอันธพาลหรือคนชั่วทันทีขณะที่คนทำตามแบบนี้จะถือว่าเป็นบัณฑิต โดยทั้งหมดพิจารณาบนฐานของความมีตัวตนแบบคนดีที่ตั้งอยู่บนกุศลและคนชั่วที่ตั้งอยู่บนอกุศลตามแนวทางแห่งความเป็นจริงเท่านั้น

๒) การวิเคราะห์โนคติทางสังคมที่ปรากฏในคัมภีร์ธรรมบท การวิเคราะห์งานวรรณกรรมนั้นเราเชื่อมโยงกับลักษณะทางสังคมในแต่ละยุคสมัย และเมื่อพิจารณาจากทฤษฎีอภิมหาเรื่องเล่าจะพบแนวคิดเชิงมโนคติที่สำคัญในนิทานธรรมบทดังนี้

ก) มโนคติเรื่องกรรม ในคัมภีร์ธรรมบทจะพบว่ามี การโต้แย้งปัญหาเชิงหลักกรรมเป็นหลัก ซึ่งหลักดังกล่าวปรากฏในพระไตรปิฎกว่าเป็นหลักอจินไตย ไม่ควรคิด^{๔๐๔} ฉะนั้น การอธิบายนี้สนับสนุนในเรื่องหลักกรรมและผลกรรมอันเป็นเรื่องยุ่งยากและซับซ้อน กรณีเรื่องนางปติบุชิกา มีนางเทพธิดาคนหนึ่งจุติมาเกิดแล้วจดจำได้ว่าตนเองเป็นภริยาของมัลลการีเทพบุตร นางทำบุญพร้อมตั้งจิตปรารถนาว่า ส่วนแห่งบุญนี้ จงเป็นปัจจัยเพื่อประโยชน์แก่อันบังเกิดในสำนักสามีของเรา ในวันหนึ่ง นางถวายทาน ทำการบูชา ฟังธรรม รักษาสิกขาบท ในเวลาเป็นที่สุดแห่งวัน ก็ทำกาลละด้วยโรคชนิดใดชนิดหนึ่ง ซึ่งบังเกิดขึ้นในขณะนั้น แล้วบังเกิดในสำนักสามีเดิมของตน พอเทพบุตรถามว่าหายไปไหนมา นางจึงบอกว่าไปจุติ เทพบุตรจึงเกิดความสังเวชเป็นอันมากพอทราบข่าว พวกมนุษย์ถือเอาอายุประมาณ ๑๐๐ ปีเกิดแล้วประมาณนอนหลับอยู่ เมื่อไรหนอจึงจักพ้นจากทุกข์ได้ หลังจากนางปติบุชิกาเสียชีวิตก็เกิดคำถามขึ้นในหมู่ภิกษุภิกษุณีว่า "นางปติบุชิกาไปเกิดที่ไหน" พระพุทธเจ้าจึงทรงตรัสว่า "ภิกษุทั้งหลาย นางปรารถนาถึงสามีคือมัลลการีเทพบุตร ในดาวดึงส์พิภพ นางเคลื่อนจาก

^{๔๐๔} อัง.จตุ. (ไทย) ๒๑/๗๗/๗๙.

ที่ประดับดอกไม้ของสามีนั่นแล้ว ไปบังเกิดในสำนักของสามีนั่นนั่นแลอีก" และตรัสสอนว่า "มัจจุผู้ทำซึ่งที่สุดกระทำนระผู้มิใจข้องในอารมณ์ต่างๆ เลือกเก็บดอกไม้อยู่เดียว ผู้ไม่เฝ้าในกามทั้งหลายนั้นแลสู่อ่านาจ"^{๔๐๕}

ลักษณะการเวียนว่ายตายเกิดนี้เชื่อมโยงกับลักษณะคำสอนเรื่องกรรมและผลกรรมเป็นคำถามทางปรัชญาเช่นเดียวกับเรื่องโลกที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบแต่ในคัมภีร์ธรรมบทกลับมีการโต้แย้งเรื่องกรรมและผลกรรมอย่างกว้างขวาง เพราะเรื่องเวียนว่ายตายเกิดเป็นปัญหาที่คนในสมัยนั้นให้ความสนใจ และอีกแง่หนึ่งเป็นฐานสำคัญที่จะทำให้คนนับถือศาสนาหรือไม่ ฉะนั้น การดำเนินเรื่องเล่าในคัมภีร์ธรรมบทโดยอาศัยพระพุทธเจ้าผู้เป็นสัพพัญญูคือรู้แจ้งทุกอย่างเป็นผู้ไขข้อข้องใจจะยิ่งช่วยให้เกิดศรัทธามากยิ่งขึ้น ตามคำอธิบายเรื่องศรัทธา ๔ คือ

(๑) กัมมสัทธา เชื่อกรรม กฎแห่งกรรม กรรมมีอยู่จริง คือ เชื่อว่าเมื่อทำอะไรมิเจตนา คือ จงใจทำทั้งรู้ ย่อมเป็นกรรม คือ เป็นความชั่วความดีมีขึ้นในตนเป็นเหตุปัจจัยก่อให้เกิดผลดีผลร้ายสืบเนื่องต่อไป การกระทำไม่วางเปล่าและเชื่อว่าผลที่ต้องการจะสำเร็จได้ด้วยการกระทำ มิใช่ด้วยอำนาจหรืออนอนคอยโชค เป็นต้น

(๒) วิปากสัทธา เชื่อวิปาก ผลของกรรม ผลของกรรมมีจริง คือ เชื่อว่ากรรมที่ทำแล้วต้องมีผล และผลต้องมีเหตุ ผลดีเกิดจากกรรมดี ผลชั่วเกิดจากกรรมชั่ว

(๓) กัมมัสสกตาสัทธา เชื่อความที่สัตว์มีกรรมเป็นของตน เชื่อว่าแต่ละคนเป็นเจ้าของ จะต้องรับผิดชอบเสวยวิบากเป็นไปตามกรรมของตน

(๔) ตถาคตโพธิสัทธา เชื่อความตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า, มั่นใจในองค์พระตถาคต ว่าทรงเป็นพระสัมมาสัมพุทธะ ตรัสธรรม บัญญัติวินัยไว้ด้วยดี ทรงเป็นผู้นำทางที่แสดงให้เห็นว่า มนุษย์คือเราทุกคนนี้ หากฝึกตนด้วยดี ก็สามารถเข้าถึงภูมิธรรมสูงสุด บริสุทธิหลุดพ้นได้ ดังที่พระองค์ได้ทรงบำเพ็ญไว้เป็นแบบอย่าง

ข้อที่มาในบาลีพระไตรปิฎกคือข้อ ๔ ข้อเดียวเท่านั้น แต่ก็รวมเอาอีก ๓ ข้อเข้าไว้ทั้งหมดแล้ว^{๔๐๖}

^{๔๐๕} อ่านรายละเอียดใน ขุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๒/๔๓-๔๗.

ข) มโนคติเรื่องชีวิตประเสริฐ (Noble life) เป็นชีวิตที่มีศีลธรรมแบบสมบูรณ์ ไม่มีความโลภอยากได้ของใคร ไม่มีความพยาบาทเบียดเบียนกัน และไม่มีความเห็นผิดอีกต่อไป กรณีเรื่องพระติสสเถระ^{๔๐๗} พระเถระได้เข้าไปในบ้านของนายช่างเจียรไนอัญมณี ตอนนั้นช่างกำลังนั่งหันเนื้ออยู่พอดี ลักพักก็มีคนมาอบแก้วมณีให้พร้อมกับแจ้งว่าเป็นคำสั่งของพระเจ้าปเสนทิโกศลให้ช่างด้วยเจียรไนแล้วส่งกลับคืนมา ช่างก็เอามือที่เปื้อนเลือดนั้นหยิบแก้วแล้ววางลงบนเขียงก่อนจะเดินออกไปล้างมือพอดีกับที่นกกระเรียนที่เลี้ยงไว้ได้กินเลือดจึงกลืนกินแก้วมณีลงท้องไป พอนายช่างมาไม่เจอก็ถามลูกและภริยาว่าไม่มีใครเอาไปก็เหลือเพียงพระเถระ แต่พระเถระก็ปฏิเสธด้วยความกลัวราชภัยจึงกล่าวโทษพระเถระ และลงมือทรมานพระเถระด้วยการเอาเชือกมากพันรอบศีรษะ ชันด้วยท่อนไม้ จนจนเลือดออกทางหู จมูกพระเถระ ท่านเจ็บปวดมากจนล้มไปกับพื้น นกกระเรียนได้กินจึงมาดื่มเลือด นายช่างเห็นจึงเตะนกจนตาย พระเถระพอเห็นจึงถามว่านกตายหรือยัง นายช่างก็ตอบว่าตายแล้ว พระเถระจึงบอกความจริงว่า “นกนั้นกลืนแก้วมณีไป แต่ถ้านกนี้ยังไม่ตาย แม้เราจะตายก็ไม่บอก” นายช่างจึงแหวะท้องนกออกก็พบกับแก้วมณีจริงตามคำพระเถระ เขาจึงขอขมาโทษพระเถระ ส่วนพระเถระก็จากมาก่อนจะเสียชีวิต ฉะนั้น การเป็นพระอรหันต์จึงเป็นผู้มีชีวิตที่มีศีลธรรมสมบูรณ์แม้หากจะตายก็ไม่ล่วงละเมิดทำผิดอีก

ฉะนั้น มโนคติเรื่องชีวิตประเสริฐคือชีวิตแบบพรหมจรรย์ โดยวิถีชีวิตแบบนี้อธิบายไว้ในมหาโควินสูตรว่าด้วยเรื่องวิธีการประพฤติพรหมจรรย์นั้นไม่ว่าจะเป็นปุถุชนหรือพระอริยบุคคลล้วนต้องดำเนินชีวิตด้วยหลักพรหมวิหาร ๔ คือ เมตตา กรุณา มุทิตา และอุเบกขา กับอริยมรรค^{๔๐๘} จึงชื่อว่ามีชีวิตที่ประเสริฐ ซึ่งเนื้อหาในคัมภีร์ธรรมบทนั้นได้วางมโนคติเรื่องนี้ไว้อย่างแยบยลเพื่อให้ผู้คนที่ใช้ชีวิตแบบฆราวาสหรือพระภิกษุได้มีการดำเนินชีวิตและแก้ปัญหาด้วยหลักธรรม

^{๔๐๖} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๓๑, (กรุงเทพมหานคร : ผลิติมม์, ๒๕๕๘), หน้า ๑๔๐.

^{๔๐๗} ชุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๓/๕๐-๕๓.

^{๔๐๘} อ่านรายละเอียดใน ที.ม. (ไทย) ๑๐/๓๑๙/๒๔๗.

สรุป การวิเคราะห์เรื่องเล่าในคัมภีร์ธรรมบทประกอบไปด้วยเนื้อหาสำคัญ ๒ ส่วนคือ

ก) โครงเรื่องเล่า ประกอบด้วยเนื้อหาประกอบด้วยข้อความที่กระชับและวางรูปแบบของบทสนทนา คำสอนทั้งหมดอาศัยแนวคิดเรื่องจิตเป็นพื้นฐาน และความขัดแย้งทางศีลธรรม โดยโครงเรื่องเล่านี้จะพบว่ามีอยู่ทุกเรื่องในคัมภีร์ธรรมบท และใช้ความขัดแย้งเป็นตัวดำเนินเรื่อง โดยมีบทสรุปคือจิตจะได้รับการพัฒนาให้สูงขึ้นด้วยธรรมะ และด้วยรูปแบบการเล่าเรื่องที่มีโครงเรื่องชัดเจนทำให้เรื่องเล่าในคัมภีร์ธรรมบทมีรูปแบบของการวางเรื่องแบบนิทาน คือ มีการเล่าว่าใคร ทำอะไร ที่ไหน และปัญหาที่เกิดขึ้นนั้นสัมพันธ์การตัดสินใจทางศีลธรรมบางอย่าง โดยต้องอาศัยคนแนะนำคือพระพุทธเจ้า ก่อนจะจบด้วยคติธรรม หรือคำคมในรูปแบบของคาถา และที่ไม่ทิ้งคือผลที่เกิดขึ้นจากการฟังธรรม ซึ่งปรากฏกลายเป็นโครงสร้างสำคัญไม่ว่าจะอยู่ในคัมภีร์หลักคือพระไตรปิฎก และในคัมภีร์ธรรมบทก็นำมาประกอบไว้ เพื่อชี้ผลของเรื่องเล่านั้นจะเกิดผลของการปฏิบัติตามศีลธรรมนั้นเสมอ

ข) มโนคติของเรื่องเล่า ประกอบด้วยมโนคติเรื่องกรรม และมโนคติเรื่องชีวิตประเสริฐ โดยกรรมนั้นเป็นฐานของความเชื่อในยุคนั้น การที่พระพุทธเจ้าอธิบายย่อมทำให้เกิดความน่าเชื่อถือมากที่สุด และกฎของการดำเนินชีวิตที่มีประเสริฐในพระพุทธศาสนาถูกวางไว้เป็นเนื้อหาหลักที่ทำให้เราเห็นรูปแบบศีลธรรมสากลที่เราเองต้องไม่มีกิเลสเป็นเครื่องดำเนินชีวิต และด้วยแนวคิดแบบอภิมหาเรื่องเล่าที่พยายามนำเสนอแนวคิดใดแนวคิดหนึ่งไว้เป็นหลักเหนือความคิดอื่นอาจจะทำให้เกิดข้อถกเถียงได้ไม่มีที่สิ้นสุดโดยเฉพาะเรื่องกรรม และเรื่องวิถีชีวิตที่ล้วนแตกต่างกันไป แต่ด้วยลักษณะเรื่องเล่าในคัมภีร์ธรรมบทนั้นเป็นการขยายหลักบางอย่างที่ยากให้ง่ายขึ้นด้วยเรื่องเล่า และใช้ตัวอย่างประกอบเพื่อสร้างการรับรู้วิถีชีวิตที่เป็นอุดมคติ ไม่สามารถนำเสนอเนื้อหาเหล่านั้นได้โดยตรง เช่น ปฏิจจสมุปบาท, กรรม และนิพพาน เป็นต้น และแนวคิดเหล่านี้พระพุทธเจ้าก็ทรงแนะนำว่าเป็นสิ่งที่รู้ยาก และไม่อาจขบคิดได้ด้วยทฤษฎี แต่อย่าลืมว่าเราอาจใช้วิธีการเรื่องเล่าเพื่อสอนธรรมแก่คนเหล่านี้ได้ เช่นเดียวกับการที่ได้ก็จะเรียนรู้ธรรมะที่ลึกซึ้งได้ก็ควรจะเริ่มต้นด้วยของเล่นก่อน และ

ของเล่นนั้นก็ควรเป็นสิ่งที่จับต้องได้ การสอนธรรมในคัมภีร์ธรรมบทจึงอาจมี
วัตถุประสงค์ในการสร้างศรัทธาและความเห็นที่ถูกต้องชอบธรรมตามหลักสัมมาทิฐิ
และการปลูกฝังวิถีชีวิตที่วางเป็นกรอบไว้เพื่อเดินทางไปสู่จุดหมายอีกทีหนึ่ง ฉะนั้น อภิ
มหาเรื่องเล่าในคัมภีร์ธรรมบทที่โยงถึงเรื่องกรรมและชีวิตพรหมจรรย์จึงอาจทำให้เข้า
ในธรรมะอีกมากมายภายในเนื้อหานั้นได้อย่างชัดเจนยิ่งขึ้นไปด้วย

บรรณานุกรม

- จวงจื่อ. **จวงจื่อ ฉบับสมบูรณ์**. แปลโดย สุรติ ปรีชาธรรม. กรุงเทพมหานคร : โอเพ่นบุ๊กส์, ๒๕๕๖.
- เจษฎา ทองรุ่งโรจน์. **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา**. กรุงเทพมหานคร: แสงดาว, ๒๕๕๗.
- ชาร์ลส์ ดาร์วิน. **กำเนิดสปีชีส์ (The Origin of Spicies)**. แปลโดย ดร.นำชัย ชีววิวรรธนและคณะ. พิมพ์ครั้งที่๒. กรุงเทพมหานคร : สารคดี, ๒๕๕๘.
- ซี.อี.เอ็ม.โจด. **ปรัชญา (Philosophy)**. แปลโดย วิทย์ วิศทเวทย์. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร: โครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, ๒๕๒๑.
- ดร.ธีเรนทรโมฮัน ทัตตะ. **ปรัชญาอินเดีย**. แปลโดย สนั่น ไชยานุกุล. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙.
- ศ.ดร.เค.เอ็น.ชยติลเลเก. **พุทธญาณวิทยา**. แปลโดย ดร.สมหวัง แก้วสุฟอง. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖.
- ประทุม อังกูโรหิต. **การศึกษาเชิงวิเคราะห์ความคิดของวิตต์เกนสไตน์ เกี่ยวกับความหมายของปรัชญา**.วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร์มหาบัณฑิต แผนกวิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. ๒๕๑๙.
- ปรีชา ช่างขวัญยืน. **ปรัชญากับวิถีชีวิต**. กรุงเทพมหานคร : สำนักงานคณะกรรมการการอุดมศึกษา, ๒๕๔๙.
- เปลโต. **โสกราตีส**. แปลโดย ส.ศิริรักษ์. พิมพ์ครั้งที่ ๘.กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๕๓.
- พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ). "การศึกษาเชิงวิพากย์ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท". **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตร์ดุญฺญิบัณฑิต**. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,

๒๕๕๗.

พระราชวรมนี (ประยูร ธมมจิตโต). **ปรัชญากรีก : บ่อเกิดภูมิปัญญาตะวันตก**. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๐.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต). **การพัฒนาที่ยั่งยืน**. พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๐.

..... **พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์**. พิมพ์ครั้งที่ ๑๕. กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๓.

พระพุทธโฆษาจารย์. **วิสุทธิมรรค ภาค ๒ ตอน ๑**. แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหาวิทยาลัย. พิมพ์ครั้งที่ ๑๐. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๘.

พระมหาสมปอง จนทวโส (ยุ้งรัมย์) . "ธรรมชาติของมนุษย์ในพุทธปรัชญาเถรวาทกับปรัชญาของอริสโตเติล" . **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตร์มหาบัณฑิต**. บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย , ๒๕๔๘.

พุทธทาสภิกขุ. **ตัวกู ของกู**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๔๘.

..... **พระเจ้าในภาษาธรรมของพุทธบริษัท**. กรุงเทพมหานคร : ดวงตะวัน, ๒๕๕๓.

..... **ปฏิเสธสมุปปาท จากพระโอษฐ์**. พิมพ์ครั้งที่ ๘. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๕๔.

พิพัฒน์ สุขะ. **สวัสดียามเช้า : รวมบทความทางวิชาการเพื่อเป็นเกียรติแด่ ผู้ช่วยศาสตราจารย์เอมอร นิรัญราช และอาจารย์เชษฐา พวงหัตถ์ในวาระอายุครบ ๖๐ ปี**. นครปฐม : ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร, ๒๕๕๕.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

มหาวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกพร้อมอรรถกถา แปล ชุด ๙๑ เล่ม**.

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๒๗.

มิลินทปัญหา. **มิลินทปัญหา**. แปลโดยมหามกุฏราชวิทยาลัย. พิมพ์ครั้งที่ ๒.

กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓.

เม็งจื่อ. **คัมภีร์เม็งจื่อ**. แปลโดย ปกรณ์ ลิ้มปณฺสรณ์. กรุงเทพมหานคร : โอเพ่น โซไซตี้, ๒๕๕๘.

ราชบัณฑิตยสถาน. **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**.

พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๓.

เหลาจื่อ. **วิถีแห่งเต๋า**. แปลและเรียบเรียงโดย พจนา จันทรสันติ. พิมพ์ครั้งที่ ๑๕.

กรุงเทพมหานคร : เคล็ดไทย, ๒๕๔๔.

สมภาร พรหมทา. **พุทธศาสนานิกายเซน : การศึกษาเชิงวิเคราะห์**. พิมพ์ครั้งที่ ๓.

กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๖.

..... **กิน : มุมมองของพุทธศาสนา**. กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๗.

..... **พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๒.

กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๘.

สุวรรณา สถาอานันท์. **หลุนอวี่ : ขงจื้อสนทนา**. กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๑.

..... **กระแสดารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่อง ธรรมชาติ อำนาจ และจารีต**.

พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สยามปริทัศน์, พ.ศ. ๒๕๕๖.

อดิศักดิ์ ทองบุญ. **ปรัชญาอินเดียร่วมสมัย**. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๕.

อมรา ศรีสุขชาติ. "อุปนิษัท : อุปนิษัทที่สอดคล้องกันและที่สอดคล้องกับทฤษฎีวิทยาศาสตร์เรื่องกำเนิดและการสิ้นสุดของจักรวาล โลก สรรพสิ่งและชีวิต". **วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต**. บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยศิลปากร, ๒๕๔๑.

A.J.Ayer. **Language, Truth and Logic**. USA : Penguin, 1946.

- Arthur L.Herman. **The Problem of Evil and Indian Thought**. 2nd Edition. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers,1993.
- Basant Kumar Lal. **Contemporary Indian Philosophy**. 9th Reprints. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers,2013.
- Bijayananda Kar. **The Philosophy of Lokayata : A Review and Reconstruction**. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers,2013.
- Bimal Krishna Matilal. **Logic, Language and Reality : Indian Philosophy and Contemporary Issues**. 2nd edition. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited,2008.
- Charles Taliaferro, Paul Draper and Philip L. Quinn. **A Companion to Philosophy of Religion**. Second Edition. Oxford : Blackwell Publishing Ltd,2010.
- Chakravarthi Ram-Prasad. **Eastern Philosophy**. London : Weidenfeld & Nicolson, 2005.
- Christopher Shields. **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**. Oxford : Blackwell Publishing Ltd.,2003.
- D.Z.Philips. **Death and Immortality**. London : Macmillan,1970.
- David J. Kalupahana. **The Buddha's Philosophy of Language**. Sri Lanka: A Sarvodaya Vishva Lekha Publication, 1999.
- **A Path of Morals Dhammapada**.Dehiwala : Buddhist Cultural Centre , 2008
- Georgios Anagnostopoulos. **A Companion to Aristotle**. Oxford : Blackwell Publishing Ltd.,2009.
- Gregory Castle. **The Blackwell Guide to Literary Theory**. Oxford : Blackwell Publishing Ltd.,2007.
- John R.Burr and Milton Goldinger. **Philosophy and Contemporary**

- Issues.** Ninth Edition. New Delhi: Private Limited., 2008.
- Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall. **A Companion to Phenomenology and Existentialism.** Oxford : Blackwell Publishing Ltd.,2006.
- Karl H. Potter. **Presupposition of India's Philosophy.** Delhi : Motilal Banarsidass Publishers,2002.
- K.N.Jayatilleke. **Early Buddhist Theory of Knowledge.** Delhi : George Allen & Unwin Ltd.,2004.
- Micheal B. Wikinson and Hugh N. Cambell. **Philosophy of Religion : An Introduction.** New York : Continuum, 2010.
- Michael Devitt and Richard Hanley. **The Blackwell Guide to the Philosophy of Language.** UK : Blackwell Publishing Ltd,2006.
- N.N.Bhattacharyya. **Jain Philosophy : Historical Outline.** 2nd revised. New Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd.,1999.
- P.T.Raju. **Introduction to Comparative Philosophy.** Delhi : Motilal Banarsidass Publishers,2007.
- Piotr Balcerowicz & Marek Mejer. **Essay in Indian Philosophy, Religion and Literature.** Delhi : Motilal Banarsidass,2004.
- Ramakrishna Puligandla. **Fundamentals of Indian Philosophy.** Fourth impression. New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008.
- Ram Nath Sharma. **Problems of Philosophy.** Second Revised Edited. Meerut : Kedar Nath Ram Nath & Co.
- Raja Ram Dravid. **The Problem of Universals in Indian Philosophy.** 2nd revised, Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 2001.
- Robert Audi. **The Cambridge Dictionary of Philosophy.** Second Edition. New York : Cambridge University Press,1999.
- S.K.Mohanty. **Persons, Mind and Value.** New Delhi : Decent Books,1999.

Sri Aurobindo. **The Life Divine**. India : Pondicherry, 2005.

Swami Vivekananda. **Jnana Yoga**. 4th edition. Mayavati, Almora : Advaita ashrama, 1930.

..... **Complete Work of Swami Vivekananda**. Mayavati, Almora : Advaita ashrama, 1963.

William R. Schroeder. **Continental Philosophy : A Critical Approach**. UK: Blackwell Publishing Ltd., 2005.

St. Thomas Aquinas. **The Summa Theologica**. tr. by Fathers of the English Dominican Province. online
<http://www.microbookstudio.com>.

ภาคผนวก



สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาสังฆปริณายก

โปรดให้มีการสอบพระปริยัติธรรมสนามหลวง

พระมหาวิญชัย ฉายา กิตติเมธี นามสกุล เทมประไพ อายุ ๓๑ ปี พรรษา ๑๐
วัด บพิตรพิมุข สำนักเรียน วัดบพิตรพิมุข จังหวัด กรุงเทพมหานคร
สอบไล่ได้เปรียญธรรม เก้า ประโยค

พุทธศักราช ๒๕๕๐

จึงให้ปริญาบัตรฉบับนี้เป็นสำคัญ

ขอให้เจริญในธรรมเป็นนิตย์ เทอญ

ให้ไว้ ณ วันที่ ๓๐ เดือน พฤษภาคม พุทธศักราช ๒๕๕๐





มหาวิทยาลัยมหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

โดยอนุมัติสภามหาวิทยาลัย ให้ปริญญาบัตรนี้แก่

พระมหาธวัชชัย กิตติเมธี (เทพประไพ)

(เกียรตินิยมอันดับสอง)

เพื่อแสดงว่าสำเร็จการศึกษาเป็นพุทธศาสตรบัณฑิต

คณะ พุทธศาสตร์ วิชาเอก ปรัชญา

มีศักดิ์และสิทธิแห่งปริญญานี้ทุกประการ

ตั้งแต่วันที่ ๓๐ เดือน มีนาคม พุทธศักราช ๒๕๕๒

อธิการบดี

นายกสภามหาวิทยาลัย

คณบดี



มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

โดยอนุมัติสภามหาวิทยาลัย ให้ปริญญาบัตรนี้แก่

พระมหาวัณชัย กิตฺติเมธี (เทพประไพ)

เพื่อแสดงว่าสำเร็จการศึกษาเป็นพุทธศาสนศาสตรมหาบัณฑิต

สาขาวิชา ปรัชญา

มีศักดิ์และสิทธิแห่งปริญญาบัตรทุกประการ

ตั้งแต่วันที่ ๗ เดือน เมษายน พุทธศักราช ๒๕๕๘

อธิการบดี

นายกสภามหาวิทยาลัย

คณบดี



มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

โดยอนุมัติสภามหาวิทยาลัย ให้ปริญญาบัตรนี้แก่

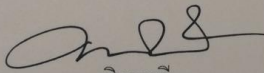
พระมหาวัณชัย กิตฺติเมธี (เทพประไพ)

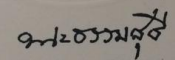
เพื่อแสดงว่าสำเร็จการศึกษาเป็นพุทธศาสตรมหาบัณฑิต

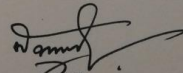
สาขาวิชา ปรัชญา

มีศักดิ์และสิทธิแห่งปริญญานี้ทุกประการ

ตั้งแต่วันที่ ๒๗ เดือน สิงหาคม พุทธศักราช ๒๕๕๗


อธิการบดี


นายกสภามหาวิทยาลัย


คณบดี



คำสั่งมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ที่ ๑๕๖๖/๒๕๖๓

เรื่อง แต่งตั้งผู้ทรงคุณวุฒิพิจารณาผลงานวิชาการ
ประเภท หนังสือ

เพื่อให้การพิจารณาผลงานวิชาการประเภท หนังสือ ของอาจารย์ประจำภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์ ดำเนินไปด้วยความเรียบร้อย มีประสิทธิภาพ บรรลุวัตถุประสงค์ และนโยบายของมหาวิทยาลัย

อาศัยอำนาจตามความในมาตรา ๒๗ (๑) และ (๔) แห่งพระราชบัญญัติมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ. ๒๕๔๐ จึงแต่งตั้งให้ผู้มีรายนามดังต่อไปนี้ เป็นผู้ทรงคุณวุฒิพิจารณาผลงานวิชาการประเภท หนังสือ ชื่อ “ปัญหาปรัชญา” ของ พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี ป.ธ.๙, ดร. อาจารย์ประจำภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์ ประกอบด้วย: -

- | | |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| ๑. พระมหามหาวินทร์ ปุริสุตตโม ผศ.ดร. | มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย |
| ๒. รองศาสตราจารย์ ดร.กฤต ศรียะอาจ | มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย |
| ๓. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาตรี ชุมแสน | มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี |

ทั้งนี้ตั้งแต่บัดนี้เป็นต้นไป

สั่ง ณ วันที่ ๓๐ ธันวาคม พ.ศ. ๒๕๖๓

(พระราชปริยัติกวี, ศ.ดร.)

อธิการบดีมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ประวัติผู้เขียน

ชื่อ-นามสกุล ภาษาไทย : พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ) ป.ธ.๙,ดร.

วัน/เดือน/ปีเกิด : วันจันทร์ ที่ ๑ ธันวาคม พ.ศ.๒๕๑๘

ภูมิลำเนา : จังหวัดอ่างทอง

ประวัติการศึกษา :

- พ.ศ. ๒๕๔๒ สำเร็จ พุทธศาสตรบัณฑิต สาขาปรัชญา จากมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย กรุงเทพมหานคร (ส่วนกลาง)

- พ.ศ.๒๕๔๘ สำเร็จ พุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาปรัชญา จากมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย กรุงเทพมหานคร (ส่วนกลาง)

- พ.ศ.๒๕๕๐ สอบได้เปรียญธรรม ๙ ประโยค จากสำนักเรียนวัดบพิตรพิมุข วรวิหาร กรุงเทพมหานคร

- พ.ศ.๒๕๕๙ สำเร็จ พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาปรัชญา จากมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ปี ๒๕๕๗ (ส่วนกลาง)

ประวัติการทำงาน

- อาจารย์บรรยายพิเศษบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
- อาจารย์วิทยาลัยสงฆ์พุทธปัญญาศรีทวารวดี

เกียรติคุณ : รางวัลผู้ทำคุณประโยชน์ (เสมอธรรมจักร) ประเภทส่งเสริมการศึกษา พระพุทธศาสนา สาขาการแต่งหนังสือทางพระพุทธศาสนา

สังกัด : คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

สถานที่ทำงาน : ภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์
อาคารเรียนรวม มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
ตำบลลำไทร อำเภอบางบาล จังหวัดพระนครศรีอยุธยา

๑๓๑๗๐

ที่อยู่ปัจจุบัน: วัดบพิตรพิมุขวรวิหาร ถนนจักรวรรดิ เขตสัมพันธวงศ์

กรุงเทพมหานคร ๑๐๑๐๐