

พุทธศาสนากับทฤษฎีแบบลดทอน

พิพัฒน์ พสุธารชาติ

บทนำ

เนื่องจากคำว่า “องค์รวม (Holism)” หรือ “ลดทอน (Reductionism)” เป็นแนวคิดที่มาจากปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ด้วยกันทั้งคู่ การอธิบายว่าพุทธศาสนามีแนวคิดเป็นแบบใด? ก็เท่ากับเรากำลังนำนิยามของทางปรัชญาตะวันตก ซึ่งมีประวัติหรือความเป็นมาอย่างหนึ่ง มาใช้ตีความคำสอนของพุทธศาสนา ซึ่งเกิดขึ้นในประเทศอินเดียโบราณ อันมีประวัติและความเป็นมาที่แตกต่างออกไป (ในระบบปรัชญาอินเดียโบราณ ไม่มีการใช้คำว่า “องค์รวม” หรือ “ลดทอน” มาก่อน) การนำนิยามของทางตะวันตกมาใช้ จึงอาจเป็นการตีความคำสอนทางพุทธศาสนาที่ผิดพลาดก็เป็นได้ (เปรียบเทียบง่าย ๆ ได้กับ การแปลคำว่า “เกรงใจ” เป็นภาษาอังกฤษ จะเห็นว่าไม่มีคำอังกฤษใดที่มีความหมายตรงกับคำว่า “เกรงใจ” ในภาษาไทยอย่างสมบูรณ์ ดังนั้นการเข้าใจคำว่า “เกรงใจ” ได้ จำเป็นต้องเข้าใจถึงวัฒนธรรมของคนไทยประกอบไปด้วย) ดังนั้นในเบื้องต้น ผู้เขียนจึงเห็นว่าไม่มีความจำเป็นใดๆที่ปรัชญาพุทธศาสนาจะต้องเป็นแบบองค์รวมหรือลดทอนเพียงอย่างเดียวอย่างหนึ่ง

อย่างไรก็ตามถึงแม้ว่าปรัชญาอินเดียโบราณไม่มีความจำเป็นต้องมีเนื้อหาเหมือนกับปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ ปรัชญาทั้งสองระบบก็จะมีจุดร่วมทางความคิดบางอย่างที่คล้ายคลึงกัน เราอาจเข้าใจเรื่องดังกล่าวได้ง่ายขึ้น โดยการเปรียบเทียบระหว่างคำสอนพื้นฐานทางศาสนาของทั้งตะวันตกและตะวันออก จะเห็นว่าไม่มีศาสนาใดเห็นว่าการทำร้ายผู้อื่นเป็นความดี การใช้ความรุนแรงเป็นสิ่งที่ถูกต้อง ปรากฏการณ์นี้อาจตีความได้ว่า ความแตกต่างระหว่างศาสนาเป็นสิ่งที่ปรากฏในระดับผิวนอก ภายใต้อันนี้มีความคิดบางประการที่เป็นจุดร่วมทางศาสนา ซึ่งอาจารย์สมภาร พรหมทาเรียกว่า “ความคิดที่บริสุทธิ์ภายในตัวมนุษย์” โดยอาจารย์กล่าวไว้ตอนหนึ่งว่า

มนุษย์เราอาจแตกต่างกันในชาติกำเนิด สภาพภูมิศาสตร์ วัฒนธรรมประเพณี แต่ผู้เขียนเชื่อว่าภายในความแตกต่างนี้ มีสาระบางอย่างที่มนุษย์ทุกคนในทุกวัฒนธรรมหรือทุกเชื้อชาติมีอยู่ร่วมกัน สิ่งนี้อาจเรียกว่า “ความเป็นมนุษย์สากล” มนุษย์ในแต่ละวัฒนธรรมจะคิดต่างกัน แต่มนุษย์สากลจะคิดเหมือนกัน และที่ทำให้มนุษย์สากลคิดเหมือนกันก็คือความคิดที่บริสุทธิ์นั่นเอง... พุทธศาสนาสอนเรื่องศีลห้า ศาสนายูดายสอนเรื่องบัญญัติสิบประการ ศาสนาอิสลามสอนเรื่องความสงบสันติ นี่คือตัวอย่างความคล้ายคลึงระหว่างคำสอนในศาสนาต่างๆ

ระหว่างปรัชญาอินเดียและปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ก็เช่นกัน ที่น่าจะมี ความแตกต่างระหว่างกันปรากฏอยู่ในระดับผิวนอก แต่ส่วนที่ลึกลงไปก็น่าจะมี ความคิดบางประการที่มีความคล้ายคลึงกัน ยกตัวอย่างเช่น ในทางตะวันตกเรียกวิชาปรัชญาว่า “Philosophy” ซึ่งแปลว่า ความรักในปัญญา ในขณะที่ทางอินเดียจะเรียกวิชาปรัชญาว่า “ทฤษฎี” ซึ่งแปลว่า ความเห็นคือเห็นความจริงแท้ในเรื่องนั้นๆอย่างไร จะเห็นว่าทั้งตะวันตกและอินเดียต่างถือว่าปรัชญาเป็นเรื่องของการใช้ปัญญาเพื่อค้นหาความจริง อันเป็นเรื่องของการใช้เหตุผล และไม่ได้เป็นเรื่องของการใช้อารมณ์ ดังนั้น “ความคิดที่บริสุทธิ์ภายในตัวมนุษย์” ในทางปรัชญา ซึ่งน่าจะเป็นจุดร่วมระหว่างปรัชญาทั้งสองระบบ จึงน่าจะหมายถึง การให้ความสำคัญต่อการถกเถียง (Argument) เพื่อค้นหาความจริง (Truth) นอกจากนี้เราจะเห็นว่า ทั้งปรัชญาตะวันตกและอินเดียต่างมีโรงเรียนหรือสำนักคิดที่มีความเชื่อที่แตกต่างกัน ยกตัวอย่างเช่น ในยุโรปก็มีพวกเหตุผลนิยมกับพวกประสบการณ์นิยม ในขณะที่อินเดียจะมีสำนักปรัชญาโบราณทั้งหก รวมทั้งปรัชญาพุทธและเซน เป็นต้น สำนักคิดต่างๆเหล่านี้ในยุโรปเอง (หรือในอินเดีย) ก็มีความเชื่อบางอย่างที่คล้ายคลึงกันบ้าง แต่ก็มี ความเชื่อบางอย่าง

* แม้แต่ปรัชญากรีกโบราณเอง ก็ไม่มีการใช้คำว่า Holism หรือ Reductionism

* สมภาร พรหมทา, พุทธปรัชญา, โครงการตำรา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2542.

* พัน ดอกบัว, ปวงปรัชญาอินเดีย, สำนักพิมพ์สยาม, 2545, หน้า 7-8.

ที่แตกต่างกันออกไป โดยที่สำนักคิดเหล่านี้ก็มักจะมีการวิพากษ์วิจารณ์ความเชื่อของสำนักอื่นอยู่เป็นประจำ เราจึงกล่าวได้ว่าการใช้เหตุผลเพื่อใช้ในการโต้เถียงน่าจะเป็นจุดร่วมของปรัชญาทั้งสองระบบ

อย่างไรก็ตามข้อแตกต่างระหว่างปรัชญาอินเดียกับปรัชญาตะวันตกที่เห็นได้ชัด น่าจะอยู่ที่ว่าปรัชญาอินเดียเน้นการปฏิบัติ กล่าวคือคนอินเดียถือว่าปรัชญาเป็นส่วนสำคัญของชีวิต เมื่อลัทธิใดมีปรัชญาอะไรขึ้นมา สาวกของลัทธินั้น ก็จะนำมาเป็นปรัชญาชีวิต เพื่อเป็นประทีปส่องทางให้แก่ชีวิตตน ผิดกับปรัชญาตะวันตกซึ่งส่วนใหญ่เป็นปรัชญาอย่างเดียว จึงเป็นเพียงทฤษฎีและอาหารสมอง เป็นการเรียนเพื่อรู้ แต่ไม่ใช่เรียนเพื่อปฏิบัติเหมือนกับปรัชญาอินเดีย แม้กระนั้นก็ตามเราไม่ควรเข้าไปว่าปรัชญาอินเดียทั้งหมดไม่ให้ความสำคัญต่อการถกเถียงด้วยเหตุผล เพราะจะทำให้เรามองภาพปรัชญาอินเดียผิดพลาดไป

อันที่จริงการที่ชาวตะวันตกส่วนใหญ่(หรือแม้กระทั่งชาวตะวันออกด้วยตนเอง) เชื่อว่าวัฒนธรรมหรือคำสอนทางศาสนาในทางตะวันออกจะเน้นไปทางหัชยภาวะ(Mystic)หรือทางจิตวิญญาณ(Spiritual) ซึ่งเป็นเรื่องที่ไม่ได้เกิดจากการใช้เหตุผลหรือการโต้เถียงทางปรัชญา ในขณะที่แนวคิดของทางตะวันตกจะเน้นไปที่การใช้เหตุผลและการโต้เถียงทางปรัชญา ความเชื่อของชาวตะวันตกดังกล่าวไม่ได้เกิดจากความเข้าใจที่ถูกต้องต่อความเป็นจริงทางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ของชาวตะวันออก(โดยเฉพาะชาวอินเดีย) แต่เกิดมาจากอคติทางเชื้อชาติ หรือที่เรียกว่าความเชื่อแบบยุโรปเป็นศูนย์กลาง(Eurocentricism) กล่าวคือชาวตะวันตกโดยเฉพาะชาวยุโรป มักจะเชื่อว่าอารยธรรมของตนเอง(โดยเฉพาะแนวคิดทางปรัชญาและวิทยาศาสตร์) มีจุดกำเนิดมาจากชนชาติกรีกและโรมัน(Greco-Roman) ซึ่งถือเป็นชนชาติตะวันตกโบราณที่เน้นการโต้เถียงด้วยเหตุผลและเป็นแหล่งที่ให้กำเนิดความรู้ทางวิทยาศาสตร์ โดยพวกชาวยุโรปมักไม่ยอมรับหรือให้ความสำคัญต่ออารยธรรมของชาติอื่นๆที่ไม่ใช่ของตะวันตก ไม่ว่าจะเป็น จีน อินเดีย แอฟริกา ฯลฯ ที่สำคัญก็คือพวกเขาจะไม่ให้ความสำคัญต่อความรู้ทางวิทยาศาสตร์ที่ชนชาติเหล่านี้(เช่น อินเดีย และจีน) ค้นพบ แต่กลับมองชนชาติเหล่านี้เป็นผู้อื่นซึ่งมีความแตกต่างจากตน ยกตัวอย่างเช่น การมองว่าปรัชญาของอินเดียทั้งหมดให้ความสำคัญต่อหัชยภาวะหรือจิตวิญญาณ โดยไม่สนใจต่อการโต้เถียงทางปรัชญาใดๆ ซึ่งความจริงแล้วนักปรัชญาอินเดียโบราณ (โดยเฉพาะสำนักทั้งหก) ได้ให้ความสำคัญต่อการถกเถียงด้วยเหตุผลเป็นอย่างสูง

ดังนั้นถ้าแนวคิดเรื่ององค์รวมและลตทอน เป็นความคิดที่เกิดจากการใช้เหตุผลเพื่อใช้ในการโต้เถียงตามความคิดบริสุทธิ์ที่มีอยู่ภายในตัวมนุษย์ มันก็มีความเป็นไปได้ที่เราจะสามารถปรับแนวคิดของทางตะวันตกดังกล่าว มาใช้ตีความคำสอนทางพุทธศาสนา โดยไม่ทำให้ปรัชญาดั้งเดิมของพุทธศาสนาถูกบิดเบือนหรือถูกเข้าใจผิดไป จะเห็นว่าการศึกษาในเชิงเปรียบเทียบระหว่างปรัชญาอินเดียกับปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ด้วยความรอบคอบ โดยการให้ความสำคัญในรายละเอียดและบริบทของปรัชญาทั้งสองระบบ โดยไม่ด่วนสรุปจนเกินไป น่าจะทำให้เราสามารถตอบคำถามได้ว่า คำสอนของพุทธศาสนาสันับสนุนวรรณกรรมแบบองค์รวมหรือลตทอนกันแน่?

เหตุผลหรืออคติ

อย่างไรก็ตามประเด็นหนึ่งที่เรควรพิจารณาไว้เบื้องต้นร่วมกัน ก่อนที่จะอภิปรายในเรื่องนี้ต่อไป คือ“คำสอนของพุทธศาสนาสันสนับสนุนทัศนะแบบองค์รวมหรือลตทอน?” เป็นคำถามทางปรัชญาซึ่งน่าจะเกี่ยวข้องกับการตีความหมายคำสอนทางศาสนาด้วยเกณฑ์ทางญาณวิทยาหรือเมตาฟิสิกส์ แต่คำถามนี้ไม่ได้เกี่ยวข้องโดยตรงกับประเด็นทางด้านคุณค่าหรือจริยศาสตร์ กล่าวคือคำว่า

¹ ฟีน ดอกบัว, *ปวงปรัชญาอินเดีย*, สำนักพิมพ์สยาม, 2545, หน้า 11-12.

² ดูคำวิจารณ์ต่อความเชื่อดังกล่าวใน *The Revenge of Athena: Science, Exploitation and the Third world*, edited by Ziauddin Sardar.

³ สำนักนยายะ(Nyaya) ซึ่งเป็นหนึ่งในหกสำนักปรัชญาอินเดียโบราณ ที่ให้ความสำคัญกับการโต้เถียงด้วยเหตุผล(Logical Argumentation)เป็นอย่างสูง โดยไม่ให้ความสำคัญกับการบำเพ็ญตบะหรือการบรรลุถึงหัชยภาวะแต่อย่างใด โดยที่คำว่า“นยายะ”อาจแปลได้ว่า “ตรรกศาสตร์” จะเห็นว่าปรัชญาของสำนักนยายะจะมีลักษณะคล้ายกับปรัชญาตะวันตกที่นิยมการโต้เถียงด้วยเหตุผลอยู่มาก

“ลดทอน”ไม่ได้หมายถึงสิ่งที่ไม่ดีอย่างแน่นอน หรือคำว่า “องค์รวม” ก็ไม่ได้หมายความว่าถึงสิ่งที่ดีเสมอไป อย่างไรก็ตามในทางสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ คำว่า “องค์รวม” มักจะถูกมองในแง่บวกตลอดมา และก็มีมักจะถูกจับให้อยู่ตรงกันข้ามกับคำที่มีความหมายในแง่ลบ เช่น แปรแยก(alienation) การแตกแยกเป็นชิ้นส่วน(fragmentation) ความไร้ระเบียบ(disorder) ความขัดแย้ง(conflict) ความเป็นปฏิภาค(contradiction) การดำเนินไปแบบส่วนๆ(serialization) และความเป็นเอกเทศที่ไม่ขึ้นต่อกัน(atomization) ในขณะนั้นแนวคิดแบบลดทอน(Reductionism) ก็กลายเป็นคำในแง่ลบ และถูกตีความให้เหมือนกับการแตกแยกเป็นชิ้นส่วน(fragmentation) หรือความเป็นเอกเทศที่ไม่ขึ้นต่อกัน(atomization) เป็นต้น

ดังนั้นสิ่งแรกที่เรควรตระหนัก ก่อนที่จะทำการศึกษาเพื่อตอบคำถามข้างต้นของเรา ก็คือการทำให้เป็นกลาง กล่าวคือเราไม่ควรมองแนวคิดองค์รวมหรือลดทอนในแง่ดีหรือแง่ร้ายจนเกินไป จนทำให้เราเกิดอคติในการตีความหมายของพุทธศาสนาตามไปด้วย เนื่องจากถ้าแนวคิดลดทอนเป็นความเชื่อในทางปรัชญาอย่างหนึ่งซึ่งเกิดจากการใช้เหตุผล เราก็สามารถเลือกที่จะเชื่อหรือไม่เชื่อในแนวคิดนี้ได้ ซึ่งไม่ใช่เรื่องแปลกทางวิชาปรัชญา เนื่องจากวิชาปรัชญาไม่ได้มีคำตอบสำเร็จรูปให้ผู้ศึกษาต้องเชื่อตามอยู่แล้ว ดังนั้นถ้าเรามองศาสนาพุทธเป็นปรัชญาอย่างหนึ่ง ไม่ว่าจะแบบองค์รวมหรือลดทอนก็ตาม เราก็สามารถเลือกที่จะเชื่อในปรัชญาดังกล่าวหรือไม่ก็ได้ ซึ่งขึ้นอยู่กับการใช้เหตุผลและวิจารณ์ญาณของเรา ดังนั้นถึงแม้ว่าเราจะไม่เห็นด้วยกับแนวคิดแบบลดทอนและเห็นดีกับแนวคิดแบบองค์รวม มันก็ไม่ได้หมายความว่าพุทธศาสนาจะมีแนวคิดแบบลดทอนไม่ได้ รวมทั้งไม่มีความจำเป็นที่พุทธศาสนาจะต้องมีแนวคิดแบบองค์รวมเช่นกัน

เอกนิยม-องค์รวม ความเหมือนหรือความแตกต่าง

ก่อนที่ผู้เขียนจะกล่าวถึงแนวคิดแบบองค์รวม หรือลดทอน ผู้เขียนพบว่ามีความจำเป็นที่เราต้องทำความเข้าใจกับแนวคิดอีกอย่างหนึ่งเสียก่อน นั่นคือ เอกนิยม(Monism) ซึ่งหมายถึง *ทฤษฎีที่ถือว่าสิ่งที่เป็นจริงที่เป็นพื้นฐานของสิ่งทั้งปวงนั้นมีเพียงหนึ่ง* ยกตัวอย่างเช่น พวกสสารนิยม(Physicalism) จะมีความเชื่อว่าสิ่งที่เป็นพื้นฐานของสิ่งทั้งปวงคือ สสาร ในขณะที่ จิตนิยม(Idealism) จะเชื่อว่าแม้แต่จิตเท่านั้นที่เป็นพื้นฐานของสิ่งทั้งปวง เมื่อมองในแง่นี้พวกสสารนิยมหรือพวกจิตนิยมจึงจัดเป็นทฤษฎีแบบเอกนิยมด้วยกันทั้งคู่ เพราะทั้งสองทฤษฎีเชื่อว่าสิ่งที่เป็นจริงซึ่งเป็นพื้นฐานของสิ่งทั้งปวงมีเพียงหนึ่ง ถึงแม้ว่าสิ่งที่ทั้งสองทฤษฎีถือว่าเป็นความจริงพื้นฐานนั้นจะมีความแตกต่างกันก็ตาม ตัวอย่างนักปรัชญาตะวันตกที่มีแนวคิดแบบเอกนิยมก็คือสปิโนซา(Spinoza) เป็นต้น

ส่วนแนวคิดที่อยู่ตรงข้ามกับเอกนิยมน่าจะได้แก่ทวินิยม(Dualism) และพหุนิยม(Pluralism) เนื่องจากทวินิยมคือความเชื่อที่ว่าสิ่งที่เป็นจริงที่เป็นพื้นฐานของสิ่งทั้งปวงนั้นมีเพียงสองอย่าง คือกายและจิต โดยที่ทั้งสองอย่างจะมีความแตกต่างกัน จนเราไม่สามารถแทนกายด้วยจิต หรือแทนจิตด้วยกายได้(ตัวอย่างความเชื่อแบบทวินิยมในทางตะวันตก ก็ได้แก่ปรัชญาของเดสการ์ตส์ เป็นต้น) ในขณะที่พหุนิยมจะเชื่อว่าสิ่งที่เป็นจริงที่เป็นพื้นฐานของสิ่งทั้งปวงนั้นมีอยู่ได้หลายสิ่ง ยกตัวอย่างเช่น พวกที่เชื่อว่าสิ่งที่เป็นพื้นฐานของสิ่งทั้งปวงคือ ดิน น้ำ ลม ไฟ จะเห็นว่าความเชื่อเรื่องธาตุพื้นฐานทั้งสี่ดังกล่าวที่เป็นแนวคิดแบบพหุนิยม (ตัวอย่างความเชื่อแบบพหุนิยมในทางตะวันตก ก็ได้แก่ปรัชญาของ Empedocles ในสมัยกรีกโบราณ เป็นต้น)

จะเห็นว่าเราจะมีเข้าใจในแนวคิดแบบเอกนิยมดีขึ้นถ้าเราเปรียบเทียบกับแนวคิดที่อยู่ตรงข้ามกัน เช่น ทวินิยมหรือพหุนิยม เป็นต้น อย่างไรก็ตามถ้าเรานึกถึงแนวคิดของพวกปรมาณูนิยม(Atomism) อันเป็นความเชื่อว่าทุกสิ่งทุกอย่างล้วนประกอบขึ้นมาจากอะตอม ซึ่งเป็นส่วนที่เล็กที่สุดที่ไม่สามารถแบ่งแยกอีกต่อไปได้ (นักปรัชญาตะวันตกซึ่งเป็นพวกปรมาณูนิยม ก็คือ ดีโมครีตัส (Democritus) คำถามที่ตามมาก็คือเราจะจัดแนวคิดแบบปรมาณูนิยมว่า

¹ Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*, Polity Press, 1984, p. 21. อ้างใน ไชยันต์ ไชยพร, “ข้าง: ความเป็นไปได้ของสหวิทยาการและการศึกษาในแบบองค์รวม,” *วารสารสหวิทยาการ*, ปีที่ 1 ฉบับที่ 2 มกราคม มิถุนายน 2546, หน้า 32.

² ดูใน *พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา ฉบับราชบัณฑิตยสถาน*, 2540.

เป็นกลุ่มเดียวกับเอกนิยมได้หรือไม่? จะเห็นว่าถ้าเอกนิยม(Monism) หมายถึง *ทฤษฎีที่ถือว่าสิ่งที่เป็นจริงที่เป็นพื้นฐานของสิ่งทั้งปวงนั้นมีเพียงหนึ่ง* ในขณะที่พวกปรมาณุนิยมถือว่า *สิ่งที่เป็นจริงที่เป็นพื้นฐานของสิ่งทั้งปวงคืออะตอม* ดังนั้นพวกปรมาณุนิยมก็น่าจะจัดเป็นพวกเอกนิยมด้วยเช่นกัน

ทีนี้เราลองมาดูความหมายของคำว่า *องค์รวม (Holism) คูบัวง* โดยที่คำดังกล่าวจะหมายถึง *ทฤษฎีที่ถือว่าความเป็นจริงของสิ่งใด ย่อมเป็นคุณสมบัติสำคัญเฉพาะตน ซึ่งไม่สามารถเข้าใจได้ โดยการแยกสิ่งนั้นออกเป็นส่วนย่อยๆ แล้วศึกษาจากคุณสมบัติของส่วนย่อยๆนั้น แม้จะเอาคุณสมบัติของส่วนย่อยๆนั้นมารวมกัน ก็ไม่สามารถเทียบความหมายหรือความสำคัญกับคุณสมบัติขององค์รวมเดิมได้*^๑

เราอาจยกตัวอย่างแนวคิดเรื่ององค์รวม ได้จากตัวอย่างของน้ำ กล่าวคือ คุณสมบัติของน้ำ ย่อมเป็นอะไรที่มากกว่าคุณสมบัติของออกซิเจนและไฮโดรเจนรวมกัน ดังนั้นถ้าเราจะศึกษาคุณสมบัติของน้ำ เราจะต้องศึกษาจากส่วนรวม(คือน้ำ) แต่จะศึกษาจากส่วนย่อย (คือไฮโดรเจนหรือออกซิเจน) ไม่ได้ นอกจากน้ำแล้ว เรายังอาจยกตัวอย่างการศึกษาทีมฟุตบอลโดยทฤษฎีองค์รวม กล่าวคือเราอาจเชื่อว่าคุณสมบัติของทีมฟุตบอลย่อมเป็นอะไรที่มากกว่าคุณสมบัติของนักฟุตบอลแต่ละคนรวมกัน สรุปก็คือในทัศนะแบบองค์รวม เราจะไม่สามารถศึกษาจากคุณสมบัติของหน่วยย่อยได้ แต่จะต้องศึกษาจากคุณสมบัติของหน่วยรวมนั่นเอง

ปัญหาที่เกิดขึ้นมาก็คือคำว่า *องค์รวม* กับคำว่า *เอกนิยม* มีความหมายเดียวกันหรือไม่? จะเห็นว่าถ้าดูเพียงผิวเผิน คำทั้งสองน่าจะมีความหมายที่คล้ายกัน เนื่องจากทำให้เราคิดถึงมโนทัศน์เรื่อง *ความเป็นหนึ่งเดียว* หรือ *ความเป็นทั้งหมด(Wholeness)* อย่างไรก็ตามถ้าเราศึกษาในรายละเอียด คำทั้งสองจะมีความหมายที่ต่างกัน เนื่องจากเอกนิยมเป็นความเชื่อในเรื่องสิ่งที่เป็นพื้นฐานของสิ่งทั้งปวง ในแง่ที่ว่า *“เอกนิยม”* จึงไม่ได้หมายถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งอย่างเฉพาะเจาะจง แต่จะมีความหมายครอบคลุมถึงทุกสรรพสิ่ง ยกตัวอย่างเช่น จิตนิยมจะเชื่อว่าทุกสิ่งเกิดจากจิต หรือสสารนิยมจะเชื่อว่าทุกสิ่งเกิดจากสสาร เป็นต้น ในขณะที่องค์รวมจะหมายถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งอย่างเฉพาะเจาะจง เช่น น้ำหรือทีมฟุตบอล เป็นต้น โดยที่น้ำกับทีมฟุตบอลตามแนวคิดแบบองค์รวมย่อมเป็นสองสิ่งซึ่งไม่มีอะไรที่เกี่ยวข้องกัน แต่ถ้าเรากล่าวว่า *สิ่งที่เป็นพื้นฐานของสิ่งทั้งปวงคือ สสาร* จะเห็นว่าคำกล่าวของเราเป็นการกล่าวครอบคลุมถึงทุกสิ่งทุกอย่างโดยไม่มีข้อยกเว้น และถ้าเรานำแนวคิดนี้มาใช้กับน้ำและทีมฟุตบอลบ้าง เราก็อาจกล่าวได้ว่า ทั้งน้ำและทีมฟุตบอลไม่ใช่อะไรอื่น นอกจากเป็นสสาร เมื่อมองในแง่ที่น้ำกับทีมฟุตบอลจึงมีความเกี่ยวข้องกัน เพราะเป็นสสารด้วยกันทั้งคู่ เราจึงกล่าวได้ว่าแนวคิดแบบองค์รวมกับแนวคิดแบบเอกนิยม มีความหมายไม่เหมือนกัน โดยที่เอกนิยมจะมีลักษณะของความจริงแบบทั่วไป แต่องค์รวมจะมีลักษณะของความจริงแบบเฉพาะ

ทีนี้เราลองมาดูแนวคิดที่อยู่ตรงข้ามกับองค์รวมคูบัวง ซึ่งน่าจะเป็นแนวคิดแบบลดทอน(Reductionism) อันหมายความว่า *ความเป็นจริงของสิ่งใด ย่อมสามารถศึกษาได้จากคุณสมบัติของส่วนย่อยของสิ่งนั้นๆ*^๒ ยกตัวอย่างเช่น การที่เราจะศึกษาคุณสมบัติของรถยนต์คันหนึ่ง โดยทฤษฎีแบบลดทอน เราจำเป็นต้องรู้ถึงคุณสมบัติของส่วนประกอบต่างๆของรถยนต์คันนั้น เราจึงจะรู้คุณสมบัติของรถทั้งคันได้ หรือถ้าเราจะศึกษาถึงคุณสมบัติของนาฬิกา เราก็จำเป็นต้องรู้ถึงคุณสมบัติของชิ้นส่วนทุกชิ้นของนาฬิกา เป็นต้น ทีนี้คำถามที่เกิดขึ้นตามมาก็คือ แนวคิดแบบลดทอน(Reductionism) กับแนวคิดแบบพวกปรมาณุนิยม(Atomism) เป็นแนวคิดแบบเดียวกันหรือไม่? อีกเช่นกันถ้าเราดูผิวเผิน แนวคิดทั้งสองก็น่าจะมีความคล้ายคลึงกัน เพราะเกี่ยวข้องกับส่วนย่อยเหมือนกัน อย่างไรก็ตามถ้าเราพิจารณาอย่างลึกซึ้ง ก็จะพบว่าทั้งสองแนวคิดมีความแตกต่างกัน กล่าวคือแนวคิดแบบปรมาณุนิยมมีลักษณะคล้ายกับพวกเอกนิยม คือเป็นแนวคิดที่ครอบคลุมถึงสิ่งทั้งปวง เพราะปรมาณุนิยมเชื่อว่าทุกสิ่งทุกอย่างล้วน

^๑ อ้างในหน้าคำปรารภของผู้เขียน หนังสือ *จุดเปลี่ยนแห่งศตวรรษ* ของ ฟริตซ์ออฟ คาปรา, เล่ม 1: ทัศนะแม่บทเพื่อ การปฏิวัติแบบใหม่, แปลโดย พระประชา ปสนนธมโม, พระไพศาล วิสาโล, สันติสุข โสภณสิริ, รสนา โตสิตระกูล, มูลนิธิอมลคมทองพิมพ์ครั้งที่ 5, พ.ศ. 2544, หน้า 22.

^๒ ในบทความนี้ ผู้เขียนจะไม่กล่าวถึงการลดทอนทางทฤษฎี(Theory reduction) ผู้ที่สนใจสามารถอ่านได้จากบทความ *เพื่อความเข้าใจองค์รวม* ในวารสาร *พุทธศาสนศึกษา*, ปีที่ 10 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม-สิงหาคม 2546.

ประกอบขึ้นมาจากอะตอม ในขณะที่พวกลตทอนจะมีความเชื่อคล้ายกับพวกองค์รวม(ถึงแม้จะเป็นความเชื่อที่อยู่ตรงข้ามกัน) กล่าวคือแนวคิดแบบลตทอนจะหมายถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งอย่างเฉพาะเจาะจง เช่น รถยนต์ นาฬิกา เป็นต้น โดยที่แนวคิดแบบลตทอนไม่ได้เชื่อว่ารถยนต์กับนาฬิกามีความเกี่ยวข้องต่อกัน ในขณะที่พวกปรมาณูนิยมจะเชื่อว่าทั้งรถยนต์และนาฬิกา เกิดขึ้นมาจากอะตอมด้วยกันทั้งคู่ ดังนั้นเราจึงสรุปได้ว่าแนวคิดแบบปรมาณูนิยมจะมีลักษณะของความจริงแบบทั่วไป แต่แนวคิดแบบลตทอนจะมีลักษณะของความจริงแบบเฉพาะ

เราจึงกล่าวโดยสรุปได้อีกครั้งว่า แนวคิดแบบองค์รวมและลตทอน จะมีลักษณะเป็นแบบเฉพาะ คือขึ้นอยู่กับบริบทที่ใช้ ในขณะที่แนวคิดแบบเอกนิยม ปรมาณูนิยม รวมทั้งทวินิยม และพหุนิยม จะมีลักษณะเป็นแบบทั่วไปโดยไม่ขึ้นกับบริบทใดๆ

องค์รวมและลตทอนในบริบทของปรัชญาตะวันตก

ที่นี่เราลองนึกถึงนักปรัชญาตะวันตกที่มีความคิดแบบองค์รวมดูบ้าง เราจะพบว่าปรัชญาของปาร์เมนนิเดส (Parmenides) ซึ่งเป็นนักปรัชญากรีกโบราณ มักจะได้รับการตีความว่าเป็นแบบองค์รวม โดยอาจารย์ ไชยันต์ ไชยพร แห่งรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยได้บรรยายแนวคิดของ Parmenides เอาไว้ตอนหนึ่งว่า

ในความคิดของ Parmenides ปรากฏเนื้อหาที่ว่า อะไรก็ตามที่ดูเหมือนจะ “มีอยู่”(the things which seem) จะต้องมีความหมายบางอย่างที่ทำให้มันดำรงอยู่ ไม่ว่าจะเป็นในทางความคิดหรือไม่ก็ตาม คุณภาพที่ว่านี้จะต้องแทรกซึมดำรงอยู่ในสิ่งต่างๆทั้งหมด อันจะทำให้สิ่งต่างๆที่เราคิดว่า “มีหรือดำรงอยู่” นั้น “มีหรือดำรงอยู่” เงื่อนไขพื้นฐานสำคัญของความคิดดังกล่าวของ Parmenides ก็คือ การเริ่มต้นที่ “ความเป็นหนึ่งเดียว” ที่เป็นสภาวะที่มีอยู่อย่างแท้จริง และไม่สามารถเป็นอย่างอื่นได้ และนี่คือเงื่อนไขสำคัญของสัจธรรมในความคิดของเขา สิ่งที่เราคิด พินิจ ตระหนักถึงย่อมมีส่วนในสภาวะของการมีอยู่ ส่วนสิ่งที่ไม่ตัวคนหรือไม่ดำรงอยู่ เราย่อมคิดถึงมันไม่ได้ ดังนั้น อะไรที่เราคิดถึงได้ ย่อมมีส่วนของสภาวะการมีอยู่ อันเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นหนึ่งเดียวที่ครอบคลุมไปทุกอย่างสมบูรณ์ เพราะเราไม่สามารถรู้สิ่งที่ไม่มีอยู่หรือไม่ดำรงอยู่ได้ และเราก็ไม่สามารถขี้นมันออกมาได้ เพราะอะไรที่เราคิดถึงได้ มันต้องมีอยู่ หรืออะไรที่เราคิดว่ามันมีอยู่จริง มันก็คือสิ่งที่เราคิดว่ามีสภาวะการดำรงอยู่จริงกับสภาวะที่เราคิดมันเป็นเรื่องเดียวกันที่แยกไม่ได้”

อาจารย์ไชยันต์ได้ให้ความเห็นว่าการที่ Parmenides เชื่อว่าสรรพสิ่งทั้งปวงจะต้องมีความหมายที่เหมือนกันบางอย่างที่ทำให้มันดำรงอยู่ ความเชื่อดังกล่าวทำให้เกิดแนวคิดที่ว่าสรรพสิ่งทั้งหลายดำรงอยู่อย่างเป็นองค์รวมหนึ่งเดียวกัน แนวคิดดังกล่าวจึงเป็นแม่แบบของความคิดเรื่ององค์รวมของหลายสำนักคิดในเวลาต่อมา ไม่ว่าจะเป็นความคิดเรื่องแบบ (Form) ของเพลโต ความคิดเรื่องไฟหรือความร้อนที่อยู่ในสรรพสิ่งทั้งหลายของ Epicurus รวมถึงศาสนาบางศาสนาที่เชื่อในการมีอยู่ของพระเจ้าองค์เดียวที่สถิตอยู่ทุกหนทุกแห่ง”

อย่างไรก็ตามเราได้อธิบายไปแล้วว่า ความเชื่อในเรื่องความเป็นหนึ่งเดียวของสรรพสิ่ง น่าจะเป็นแนวคิดเอกนิยมมากกว่าจะเป็นแนวคิดองค์รวม เนื่องจากเอกนิยมมีความหมายครอบคลุมถึงสิ่งทั้งปวง ในขณะที่องค์รวมหมายถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งอย่างเจาะจง ดังนั้นถ้าปรัชญาของปาร์เมนนิเดสเป็นแบบเอกนิยม ปรัชญาดังกล่าวก็ไม่สามารถเป็นแบบองค์รวมได้ (หรือในทางกลับกัน ถ้าปรัชญาของปาร์เมนนิเดสเป็นองค์รวม มันก็ไม่สามารถเป็นแบบเอกนิยมได้เช่นกัน) อันที่จริงเพลโตเองซึ่งเป็นนักปรัชญากรีกรุ่นหลังปาร์เมนนิเดส ได้ชี้ให้เห็นความขัดแย้งระหว่างแนวคิดเอก-นิยมและองค์รวมของปาร์เมนนิเดสไว้ในหนังสือชื่อ Sophist ก่อนหน้านี้นานแล้ว”

แต่การที่ปรัชญาของปาร์เมนนิเดสมักได้รับการตีความจากนักปรัชญาสมัยใหม่ว่าเป็นแบบองค์รวมนั้น ผู้เขียนเชื่อว่าน่าจะเกิดจากความสับสนของความหมายระหว่างเอกนิยมและองค์รวม ตามที่เราได้กล่าวไปแล้วว่าดูผิวเผินแนวคิดทั้ง

“ Parmenides of Elea Fragments, A text and Translation with an introduction by David Gullip, University of Toronto Press, 1984, fragment I: 31-32. อ้างในไชยันต์ ไชยพร, ช้าง: ความเป็นไปได้ของสหวิทยาการและการศึกษาในแบบองค์รวม, อ้างแล้ว.

“ ไชยันต์ ไชยพร, อ้างแล้ว.

“ อันที่จริงแล้วเรากล่าวได้ว่าเพลโตสร้างทฤษฎีเรื่องแบบ(Form) ขึ้นเพื่อเป็นการหลีกเลี่ยงความขัดแย้งที่เกิดขึ้นระหว่างแนวคิดเอกนิยมและแนวคิดองค์รวมนั่นเอง

สองน่าจะเหมือนกัน แต่จริงๆแล้วมีความแตกต่างกัน นอกจากนี้เราจะพบว่าบรรดานักปรัชญาที่มีชื่อเสียงของกรีกโบราณ ล้วนแล้วแต่พยายามสร้างทฤษฎีทางเมตะฟิสิกส์ขึ้นมา เพื่ออธิบายสาระ(Essence) ของสรรพสิ่งทั้งปวง ไม่ว่าจะเป็นเอกนิยม ปริมาณนิยม พหุนิยม หรือ แม้กระทั่งทฤษฎีแบบของเพลโต เป็นต้น ดังนั้นผู้เขียนจึงมีความเห็นว่า ถ้าแนวคิดแบบองค์รวมและลดทอน มีลักษณะเป็นแบบเฉพาะ คือขึ้นอยู่กับบริบทที่ใช้ เราก็คงไม่สามารถพบแนวคิดดังกล่าวจากบรรดานักปรัชญากรีกโบราณส่วนใหญ่ได้อย่างไร

อย่างไรก็ตามเรากลับพบแนวคิดแบบองค์รวมในงานของแพทย์ชาวกรีกที่สำคัญยิ่งซึ่งมีชื่อว่า Galen รวมทั้งสามารถพบแนวคิดแบบชีวนิยม (Vitalism) ซึ่งจัดได้ว่าเป็นแนวคิดที่จะทำให้เกิดแนวคิดแบบองค์รวมในเวลาต่อมาในตำราทางชีววิทยาของอริสโตเติล (Aristotle) อีกด้วย เราอาจตั้งข้อสังเกตได้ว่าแนวคิดแบบองค์รวมตั้งแต่ยุคกรีกโบราณจะมีความเกี่ยวข้องกับวิชาชีววิทยาและการแพทย์ ซึ่งทั้งสองวิชาจะมีลักษณะเป็นแบบเฉพาะ โดยไม่ได้เกี่ยวข้องกับปัญหาทางเมตะฟิสิกส์ที่นักปรัชญากรีกโบราณส่วนใหญ่ร่วมถกเถียงกันแต่อย่างใด

นอกจากนี้คำว่า Holism ถูกใช้เป็นครั้งแรกโดยนักการเมืองชาวแอฟริกาใต้ที่ชื่อ J.C. Smuts (1870 - 1950)¹⁴ ในขณะที่คำว่า Monism ถูกใช้เป็นครั้งแรกโดยนักปรัชญาชาวเยอรมันชื่อ Christian Wolff (1679-1754)¹⁵ จะเห็นว่าแนวคิดเรื่ององค์รวม เป็นแนวคิดใหม่ที่เพิ่งได้รับความสนใจในศตวรรษที่ 19 มาหนึ่ง ในขณะนั้นแนวคิดเรื่องเอกนิยมมีความเก่าแก่กว่าแนวคิดเรื่ององค์รวมอยู่มาก

ผู้เขียนยังมีความเห็นอีกด้วยว่าแนวคิดทางปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ที่จัดได้ว่าเป็นแบบองค์รวม น่าจะเป็นแนวคิดเรื่องการอุบัติ (Emergence)¹⁶ ซึ่งเกิดขึ้นจากความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ โดยเฉพาะจากการศึกษาชีววิทยาหรือเคมี¹⁷ ยกตัวอย่างเช่น นักชีววิทยาชาวเยอรมัน ชื่อเอนสต์ เมย์ร์(Ernst Mayr) เชื่อว่าสิ่งมีชีวิตต่างๆ มีคุณสมบัติพิเศษบางประการที่มีความแตกต่างไปจากคุณสมบัติของสสารหรือวัตถุทั่วไป เมย์ร์เรียกคุณสมบัติพิเศษดังกล่าวว่าการอุบัติ(Emergence) ซึ่งเขาได้อธิบายเอาไว้ว่า

หน่วยต่างๆในระดับที่สูงกว่า เป็นมากกว่าผลรวมของส่วนประกอบของมัน ดังนั้นการแบ่งแยกหน่วยต่างๆออกเป็น ส่วนๆ จะเหลืออยู่แต่สิ่งที่ไม่สามารถเข้าใจได้ ชุดอีกอย่างหนึ่งคือ การอธิบายโดยการแยกส่วนไม่มีทางประสบความสำเร็จ...ระบบต่างๆมักจะมีคุณสมบัติแปลกประหลาดซึ่งเป็นคุณลักษณะของส่วนรวม ซึ่งไม่สามารถ (แม้แต่ในทางทฤษฎี) ที่จะศึกษาจากความรู้ที่สมบูรณ์ที่สุดของส่วนย่อยๆนั้น ไม่ว่าส่วนย่อยนั้นจะแยกจากกันหรือรวมกันเพียงบางส่วน สิ่งปรากฏของคุณลักษณะใหม่ต่างๆของส่วนรวมนี้ เรียกว่าการอุบัติ¹⁸

จะเห็นว่าแนวคิดเรื่องการอุบัติของเมย์ร์ดังกล่าวคือตรรกะขององค์รวมนั่นเอง เนื่องจากเป็นความเชื่อที่เราไม่สามารถอธิบายคุณสมบัติของส่วนรวมจากความรู้ที่ได้จากการศึกษาคุณสมบัติของส่วนย่อยได้ นอกจากวิชาชีววิทยาแล้ว ในวิชาเคมีเราก็สามารถพบแนวคิดเรื่องการอุบัติเช่นกัน ยกตัวอย่างเช่นนักปรัชญาชาวอังกฤษที่ชื่อ John Stuart Mill

¹⁴ Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Herbasmas*.

¹⁵ Hall, Roland, "Monism and Pluralism", in Paul Edwards, ed., *The encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, Macmilan, 1967, pp. 363-365.

¹⁶ ผู้เขียนไม่เห็นด้วยว่าปรัชญาของเฮเกิล (Hegel) เป็นแบบองค์รวม และทำให้ไม่เห็นด้วยอีกว่าแนวคิดของพวกมาร์กซิสต์ (Marxist) เป็นแบบองค์รวมอีกเช่นกัน แต่ประเด็นดังกล่าวต้องอาศัยการอภิปรายอีกมาก อย่างไรก็ตามเราอาจกล่าวได้ง่ายๆว่าปรัชญาของเฮเกิลไม่ได้มีลักษณะเฉพาะ แต่มีลักษณะทั่วไปเหมือนกับนักปรัชญากรีกโบราณ ปรัชญาของเฮเกิลจึงไม่ได้เป็นแบบองค์รวม

¹⁷ แนวคิดเรื่อง Holism ของ Smuts ก็เกิดมาจากความสนใจของเขาในวิชาวิทยาศาสตร์โดยเฉพาะวิชาชีววิทยา โดยจะเห็นได้ชัดจากชื่อหนังสือที่ Smuts แต่งซึ่งมีการใช้คำว่า Holism เป็นครั้งแรก นั่นคือหนังสือ *Holism and Evolution* (1926)

¹⁸ Mayr, Ernst, *The growth of biological thought: diversity, evolution and inheritance*. Harvard University Press, 1982, p. 63; *Towards a new philosophy of biology: observations of an evolutionist*, Belknap, Harvard University Press., 1988, p. 15.

ได้เขียนถึงแนวคิดเรื่องการอุบัติเอาไว้ (Mill ไม่ได้ใช้คำว่า Emergence แต่เขาใช้คำว่า Heteropathic effects) โดย Mill ได้ยกตัวอย่างปฏิกิริยาเคมีของ $\text{NaOH} + \text{HCl} = \text{NaCl} + \text{H}_2\text{O}$ ซึ่งก็คือการที่ต่างผสมกับกรดได้เกลือกับน้ำ โดย Mill เชื่อว่าคุณสมบัติของเกลือกับน้ำ ไม่สามารถเกิดขึ้นจากคุณสมบัติของต่างกับกรดรวมกัน ความเชื่อที่ว่าเกลือกับน้ำมีคุณสมบัติพิเศษที่แตกต่างจากส่วนประกอบย่อยของมันดังกล่าว ก็คือแนวคิดเรื่องการอุบัตินั่นเอง”

จะเห็นว่าแนวคิดเรื่องการอุบัติไม่ได้เป็นทฤษฎีทางเมตะฟิสิกส์ที่ใช้อธิบายสาระ (Essence) ของสรรพสิ่งทั้งปวง แต่แนวคิดเรื่องการอุบัติจะมีลักษณะเฉพาะ เนื่องจากผู้ที่เชื่อในแนวคิดดังกล่าว ก็มักจะนำแนวคิดนี้มาใช้เฉพาะในเนื้อหาของวิชาหรือศาสตร์ที่ตนศึกษาอยู่ โดยไม่ได้นำแนวคิดดังกล่าวไปใช้อธิบายถึงสาระ (Essence) ของสรรพสิ่งเหมือนกับวิชาเมตะฟิสิกส์แต่อย่างใด

ผู้เขียนได้กล่าวไปแล้วว่าแนวคิดแบบองค์รวม (Holism) โดยเฉพาะเรื่องการอุบัติ (Emergence) เป็นแนวคิดใหม่ที่เกิดขึ้นจากความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์โดยเฉพาะวิชาชีววิทยาและเคมี แต่ถ้าแนวคิดลดทอน (Reductionism) เป็นสิ่งที่อยู่ตรงข้ามกับแนวคิดองค์รวม ความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์จะมีความเกี่ยวข้องกับแนวคิดลดทอนด้วยหรือไม่? ผู้เขียนขอเสนอว่าเกี่ยว ดังที่กล่าวไปแล้วว่าถ้าแนวคิดแบบองค์รวมและลดทอน มีลักษณะเป็นแบบเฉพาะคือขึ้นอยู่กับบริบทที่ใช้ เราก็จะไม่สามารถพบแนวคิดดังกล่าวในปรัชญากรีกโบราณแต่อย่างใด แต่คนส่วนใหญ่เมื่อกล่าวถึงแนวคิดลดทอน ก็อดไม่ได้ที่จะนึกถึงทฤษฎีอะตอมของเดโมครีตัส (นอกจากนี้คนส่วนใหญ่ก็จะนึกถึงปรัชญาของเดสการ์ตส์ โดยที่ผู้เขียนจะกล่าวถึงปรัชญาของเดสการ์ตส์ในตอนต่อไป)

อย่างไรก็ตามผู้เขียนขอเสนอว่าแนวคิดลดทอนเป็นแนวคิดใหม่ที่เกิดขึ้นจากความก้าวหน้าของวิชาฟิสิกส์ โดยเฉพาะความสำเร็จของทฤษฎีโครงสร้างของอะตอมรวมทั้งทฤษฎีควอนตัมฟิสิกส์ และการที่นักเคมีฟิสิกส์สามารถใช้ทฤษฎีควอนตัมฟิสิกส์ในการอธิบายทฤษฎีแรงยึดเหนี่ยวทางเคมี(Covalence bond)ของสสารได้ ความสำเร็จดังกล่าวทำให้เกิดความเชื่อที่ว่าความรู้ทั้งหมดทางวิทยาศาสตร์จะสามารถผสมกันเป็นหนึ่งได้(Unity of Science) โดยมีวิชาฟิสิกส์เป็นพื้นฐานของความรู้เหล่านั้น แนวคิดเรื่อง Unity of Science เกิดขึ้นในศตวรรษที่ 20 จากแนวคิดทางปรัชญาที่เรียกว่า Logical Positivism ซึ่งเกิดจากนักคิดชาวออสเตรียกลุ่มหนึ่งที่เรียกตัวเองว่า Vienna Circle” โดยมีนักปรัชญา Rudolf Carnap และนักสังคมวิทยา Otto Neurath เป็นสมาชิกคนสำคัญของกลุ่ม หลังจากนั้นแนวคิดเรื่อง Unity of Science ก็ได้รับการพัฒนาเป็นแนวคิดเรื่องการลดทอนทางทฤษฎี(Theory Reduction) จากงานของ Ernst Nagel ในเวลาต่อมา”

“ แพทย์ชาวกรีกที่ชื่อ Galen อาจเป็นคนแรกที่เสนอแนวคิดเรื่องการอุบัติ จะเห็นว่าการที่แนวคิดเรื่องการอุบัติเกิดจากแพทย์ แต่ไม่ใช่นักปรัชญานั้น (จะยกเว้นก็มีแต่อริสโตเติล แต่อริสโตเติลก็มีแนวคิดแบบนักชีววิทยาอยู่มาก) แสดงให้เห็นว่าแนวคิดดังกล่าวมีลักษณะเฉพาะ ซึ่งก็ตรงกับความหมายของแนวคิดแบบองค์รวม ดูที่ Victor Caston, “Epiphenomenals, Ancient and Modern,” *Philosophical Review*, 106, 1997.

“ แนวคิดเรื่องการแยกส่วนของ Vienna Circle น่าจะได้รับแรงบันดาลใจมาจากงานทางปรัชญาคณิตศาสตร์ของเฟรเก้ (Frege) และรัสเซล(Russell) โดยเฉพาะแนวคิดการลดทอนคณิตศาสตร์ให้กลายเป็นตรรกศาสตร์

“ นอกจากนี้แนวคิดเรื่อง Unity of Science ยังปรากฏต่อมาในบทความทางปรัชญาที่มีชื่อเสียงของ P. Oppenheim, and H. Putnam, “.Unity of science as a working hypothesis.” *Minn. St. Phil. Sci.* vol. II, 1958, pp. 3-36. อนึ่ง สำหรับงานเขียนเชิงวิทยาศาสตร์สำหรับผู้อ่านทั่วไป(Popular Science) ไม่นานมานี้ งานที่มีชื่อเสียงของนักชีววิทยา Edward O. Wilson คือ *Consilience: The Unity of Knowledge*, Little, Brown and Company, 1996. ก็แสดงถึงแนวคิดเรื่อง Unity of Science เช่นกัน อันที่จริงแล้ว นักฟิสิกส์อย่าง Stephen Hawking ก็ได้แสดงความเชื่อในเรื่อง Unity of Science ในหนังสือ *A Brief History of Time* มาก่อนหน้านั้นแล้วคือตั้งแต่ พ.ศ. 2531 โดยเขาได้เขียนไว้ตอนหนึ่งว่า “เป้าหมายสูงสุดของวิทยาศาสตร์ คือการสร้างทฤษฎีที่สามารถใช้อธิบายได้ทั้งหมด” ดูในภาคภาษาไทยของหนังสือเล่มนี้ที่ *ประวัติวิทยาของกาลเวลา*, แปลโดย รอฮีม ปรามาท, สำนักพิมพ์มติชน, 2547, หน้า 33.

อย่างไรก็ตามนักชีววิทยาบางคนเช่น เอินส์ท์ เมเยร์ มีความเห็นว่าวิชาชีววิทยามีความเป็นเอกเทศของตนเอง และไม่สามารถเป็นส่วนหนึ่งของวิชาฟิสิกส์ได้^{๓๓} เหตุผลสำคัญอย่างหนึ่งที่เมเยร์ใช้อ้างความเป็นเอกเทศของวิชาชีววิทยาคือ ความเชื่อของเขาที่ว่าสิ่งมีชีวิตต่างๆ มีคุณสมบัติพิเศษบางประการที่มีความแตกต่างไปจากคุณสมบัติของสสารหรือวัตถุทั่วไป คุณสมบัติพิเศษดังกล่าวเป็นสิ่งที่สามารถพบได้เฉพาะในสิ่งมีชีวิตเท่านั้น โดยเมเยร์เรียกคุณสมบัติพิเศษดังกล่าวว่าการอุบัติ (Emergence)ซึ่งก็คือแนวคิดองค์รวมนั่นเอง

จะเห็นว่าพวกที่มีตรรกะลดทอนจะเชื่อในการผสานเป็นหนึ่งในวิชาวิทยาศาสตร์ทั้งปวง กล่าวคือพวกนี้เชื่อว่าวิชาเคมีหรือชีววิทยาเป็นสาขาหนึ่ง(Province)ของวิชาฟิสิกส์ ในขณะที่พวกองค์รวมจะเชื่อในความเป็นเอกเทศของศาสตร์ตนเอง กล่าวคือพวกนี้เชื่อในความเป็นเอกเทศของศาสตร์ตนซึ่งไม่สามารถเป็นสาขาของศาสตร์อื่นได้^{๓๔}

องค์รวมและลดทอนในบริบทของปรัชญาอินเดีย

เราได้กล่าวไปแล้วว่าถ้าแนวคิดแบบองค์รวมและลดทอน มีลักษณะเป็นแบบเฉพาะ คือขึ้นอยู่กับบริบทที่ใช้ ในขณะที่แนวคิดแบบเอกนิยมและปรมาณูนิยมมีลักษณะเป็นแบบทั่วไป แต่เนื่องจากปัญหาส่วนใหญ่ที่เหล่านักปรัชญากรีกโบราณคิดเป็นปัญหาแบบทั่วไป(คือเป็นการสร้างทฤษฎีทางเมตะฟิสิกส์เพื่ออธิบายทุกสรรพสิ่ง) เราจึงไม่สามารถพบแนวคิดองค์รวมและลดทอนซึ่งมีลักษณะเฉพาะในปรัชญากรีกโบราณแต่อย่างไร มาถึงตรงนี้ถ้าเราหันมาพิจารณาถึงปรัชญาอินเดียโดยใช้คำถามเดียวกันว่า แนวคิดแบบองค์รวม (หรือลดทอน) สามารถพบได้ในปรัชญาอินเดียบ้างหรือไม่?

ก่อนที่ผู้เขียนจะตอบคำถามดังกล่าว เราลองมาทำความเข้าใจกับปรัชญาอินเดียสักเล็กน้อย เพื่อความสะดวกผู้เขียนจะอธิบายปรัชญาอินเดียโดยขออนุญาตนำเนื้อหาบางส่วนจากหนังสือ อินดู-พุทธ จุดยืนที่แตกต่าง^{๓๕} ของ อาจารย์ สุมาลี มหาณรงค์ชัย มาใช้ โดยปรัชญาอินเดียในที่นี้หมายถึงปรัชญาหรือความคิดทุกสำนักหรือทุกระบบที่เกิดขึ้นในอินเดีย เป็นความคิดที่ถูกสร้างสรรค์ไว้โดยศาสนาและเหล่านักคิดที่เคยมีชีวิตอยู่ในอินเดีย โดยที่สำนักที่มีชื่อเสียง ก็ได้แก่ จารวาก เช่น อุปนิษัต และพุทธศาสนา เป็นต้น แต่เนื่องจากปรัชญาอินเดียที่เรารู้จักส่วนใหญ่จะเกิดขึ้นภายหลังยุคพระเวท ดังนั้นการจัดยุคของอินเดียจึงมักใช้ระบบของปรัชญาอินดูเป็นตัวแบ่งโดยที่นักปรัชญาส่วนใหญ่ นิยมแบ่งยุคของระบบความคิดอินเดียเป็นสี่ยุค คือ ยุคพระเวท ยุคมหากาพย์ ยุคสูตร และยุคปราชญ์(โดยที่ผู้เขียนจะให้กล่าวถึงสองยุคแรกก่อน)

คัมภีร์ในยุคพระเวท(ประมาณว่าอยู่ระหว่าง 1,000 ปีถึง 100 ปีก่อนพุทธกาล)จะเป็นเรื่องราวเกี่ยวกับเทพเจ้า รวมทั้งคำอธิบายและระเบียบการประกอบพิธีกรรมสำหรับพราหมณ์เพื่อใช้ในการสรรเสริญเทพเจ้า โดยมีเนื้อหาทางความคิดเชิงปรัชญาปรากฏอยู่ในส่วนสุดท้ายของคัมภีร์พระเวท นั่นคือคัมภีร์ที่เรียกว่า “อุปนิษัต” อย่างไรก็ตามความสำคัญของคัมภีร์ในยุคนี้ไม่ได้อยู่ที่ส่วนที่เป็นปรัชญา แต่อยู่ที่ความเชื่อเรื่องเทพเจ้าหลายองค์(polytheism) ซึ่งพัฒนาต่อมากลายเป็นเทพเจ้าหลักเพียงหนึ่งองค์ที่มีอำนาจเหนือเทพเจ้าองค์อื่นในพื้นที่หนึ่ง และกลายเป็นการนับถือเทพเจ้าองค์เดียว(monotheism) ในที่สุด

ส่วนในยุคมหากาพย์(ประมาณ 100 ปีก่อนพุทธกาลถึง พ.ศ. 700) เป็นยุคของการแต่งมหากาพย์สองเรื่องคือ รามายณะและมหาภารตะ รวมทั้งเนื้อหาส่วนหนึ่งของมหาภารตะได้กลายเป็นคัมภีร์ทางศาสนาที่สำคัญยิ่งของอินเดีย นั่นคือ “ภควัทคีตา” ความสำคัญของยุคนี้คือการพัฒนาความเชื่อจากการนับถือเทพเจ้าองค์เดียวในรูปตัวบุคคล กลายมาเป็นความเชื่อในเรื่องความจริงแบบนามธรรมสูงสุดเพียงหนึ่ง ซึ่งเรียกความจริงนี้ว่า “ปรมพรหม” หรือ “พรหมัน” เป็นช่วงที่คัมภีร์ในยุคนี้เริ่มมีการเปลี่ยนแปลงโดยให้ความสำคัญกับส่วนที่เป็นปรัชญาเพิ่มขึ้น นอกจากนี้ยุคมหากาพย์

^{๓๓} Mayr, E., *The Growth of Biological Thought*, Belnap Press, 1994.

^{๓๔} ดูในหัวข้อ 2.3.2 Autonomism versus provincialism ในหนังสือ *Holism and reductionism in biology and ecology: the mutual dependence of higher and lower level research programmes* ของ Richard Christiaan Looijen, University Library Groningen, 1998. หรือที่: <http://www.ub.rug.nl/eldoc/dis/fil/r.c.looijen/c2.pdf>

^{๓๕} สุมาลี มหาณรงค์ชัย, *อินดู-พุทธ จุดยืนที่แตกต่าง*, สำนักพิมพ์สุภาพใจ, 2004.

ยังเป็นช่วงที่ศาสนารวมทั้งลัทธิความเชื่อสำคัญหลายสำนักได้เกิดขึ้น ไม่ว่าจะเป็น แนวอุปนิษัต พุทธศาสนา และศาสนาเซน เป็นต้น

เราจะเห็นว่าการเปลี่ยนแปลงจากยุคพระเวทจนมาถึงยุคมหากาพย์ ทำให้ความเชื่อเรื่องเทพเจ้าหลายองค์ได้มีการพัฒนาจนกลายเป็นความเชื่อในเรื่องความจริงแบบนามธรรมสูงสุดเพียงหนึ่งคือ“พรหมัน” โดยที่บิลลิงตัน (Billington) ได้อธิบายไว้ว่า “พรหมัน”แปลว่าการขยายหรือการเติบโต ในอุปนิษัตยุคแรกๆ พรหมันหมายถึงแหล่งสร้างสรรค์เริ่มแรกของจักรวาล ซึ่งโลกถูกแสดงออกมา นับนี้พรหมันจึงแทบไม่แตกต่างจากพระผู้สร้างของศาสนาคริสต์ ต่อมาแนวคิดแบบสรรพเทนิยมได้การเผยแพร่ พรหมันจึงได้รับความหมายใหม่ โดยมีความหมายเท่ากับสากลจักรวาล พรหมันสถิตอยู่ในทุกสิ่ง เป็นรากฐานที่สุดของสรรพสิ่ง” จะเห็นว่าแนวคิดเรื่องพรหมันดังกล่าวก็คือแนวคิดแบบเอกนิยม(Monism) ตามที่เราได้อธิบายไปแล้วว่าเอกนิยมหมายถึง *ทรรศนะที่ถือว่าสิ่งที่เป็นจริงที่เป็นพื้นฐานของสิ่งทั้งปวงนั้นมีเพียงหนึ่ง*”

แต่เราได้กล่าวไว้ตั้งแต่ตอนต้นของบทความนี้ว่า แนวคิดแบบองค์รวมกับแนวคิดแบบเอกนิยมมีความหมายไม่เหมือนกัน โดยที่เอกนิยมจะมีลักษณะของความจริงแบบทั่วไป แต่องค์รวมจะมีลักษณะของความจริงแบบเฉพาะ เมื่อเป็นเช่นนั้นแนวคิดเรื่องพรหมันของศาสนาฮินดู ในยุคมหากาพย์ที่เชื่อว่าพรหมันสถิตอยู่ในทุกสิ่ง และเป็นรากฐานที่สุดของสรรพสิ่ง จึงไม่ใช่แนวคิดแบบองค์รวม อย่างไรก็ตามแนวคิดเรื่องพรหมัน(รวมทั้งเนื้อหาในคัมภีร์อุปนิษัต) ยังมีการเปลี่ยนแปลงต่อไปอีกในยุคสูตร เราจะยังไม่กล่าวถึงประเด็นนี้ในตอนี้ แต่จะให้ความสนใจกับระบบปรัชญาของพุทธศาสนาที่เกิดขึ้นในยุคมหากาพย์นี้ก่อน

การกำเนิดของพุทธศาสนา

ชาวอินเดียทั่วไปในปัจจุบันมักจะเชื่อว่าพุทธศาสนาเกิดขึ้นในฐานะเป็นคำสอนที่ใช้ปฏิรูปพระเวท จึงกล่าวได้ว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาที่แยกออกไปจากศาสนาฮินดู” นักปราชญ์ชั้นแนวหน้าของอินเดียหลายท่านมีความเห็นว่า

พระพุทธรองค์เป็นเพียงนักปฏิรูปศาสนาฮินดูที่ยิ่งใหญ่องค์หนึ่ง พระองค์มิได้ทรงประกาศว่าพระองค์ท่านได้ก่อตั้งศาสนาขึ้นใหม่ ทั้งนี้ได้ทรงปฏิเสธศาสนาฮินดู ตลอดจนวัตรปฏิบัติและความเชื่อของศาสนาฮินดู พระองค์ได้ตรัสถึงคัมภีร์พระเวทและฤาษีมุนีฮินดูในคำเทศนาของพระองค์ด้วยความคารวะ พระองค์ทรงให้ความสำคัญแก่การปฏิบัติและการฝึกจิตแบบโยคะ พระองค์ทรงนำหลักคำสอนหลายประการของศาสนาฮินดูมาใช้ในศาสนาของพระองค์ เช่น กฎแห่งกรรม การเวียนว่ายตายเกิด ตลอดจนทฤษฎีเกี่ยวกับจักรวาล คำสอนหลายประการของพระพุทธเจ้าได้มาจากคำสอนในคัมภีร์อุปนิษัต”

นอกจากนี้ศาสตราจารย์สัตการี มุเซอร์จี(Satkari Mukerjaree) อดีตผู้อำนวยการสถาบันบาลีนาสันทาและอดีตคณบดี คณะภาษสันสกฤต มหาวิทยาลัยกัลกัตตา ได้ให้ความเห็นในคำสอนของพระพุทธเจ้าว่า

พระพุทธเจ้าทรงประกาศพระธรรมคำสอนที่มีความละม้ายคล้ายคลึงกับหลักปรัชญาของคัมภีร์อุปนิษัตอยู่หลายประการ แต่ดูเหมือนพระองค์จะไม่ทรงคุ้นเคยช้ำชองกับหลักปรัชญาอันลึกซึ้งของคัมภีร์อุปนิษัตมากนัก พระองค์ทรงประณามความเชื่อถือในเรื่องอาตมันและพระเจ้าว่าเป็นสิ่งเหลวไหลไร้สาระ การที่พระองค์ประณามเช่นนั้นก็เนื่องจากพระองค์ทรงตระหนักถึงผลร้าย อันเกิดจากความรู้สึคว่ามีตัวตนหรือที่เรียกว่าอัตตา พระองค์ทรงกล่าวว่าความรู้สึกลักษณะนี้เกิดจากความสลับซับซ้อนทางจิต ซึ่งไม่มีความจริงแท้แต่ประการใด และการที่พระองค์ทรงย้ำถึงความไม่จริงแท้ของอัตตาเช่นนี้ พระองค์ก็ทรงมิได้บั่นทอนหลักธรรมอันเป็นรากฐานของปรัชญาอุปนิษัตเลย จริงอยู่คัมภีร์อุปนิษัตเน้นถึง

^๓ Ray, Billington, *Understanding Eastern Philosophy*, Routledge, 1997, pp. 32-34. อ้างในสมาลี มหาณรงค์ชัย, *ฮินดู-พุทธ จุดยืนที่แตกต่าง*, หน้า 56.

^๔ ดูในพจนานุกรมศัพท์ปรัชญา ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, 2540.

^๕ คำกล่าวของท่านราชกฤษณะน(S. Radhakrishnan) ใน *2500 Years of Buddhism*, edited by P.V. Bapat, New Delhi Publication Division, 1956. อ้างในสมาลี มหาณรงค์ชัย, *ฮินดู-พุทธ จุดยืนที่แตกต่าง*, หน้า 40.

^๖ คำกล่าวของดร. กาน (P.V.Kane) ซึ่งเป็นปราชญ์ผู้มีชื่อเสียงของฮินดู ใน *History of Dharmasastra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1962. อ้าง ในสมาลี มหาณรงค์ชัย, *ฮินดู-พุทธ จุดยืนที่แตกต่าง*, หน้า 40-41.

ความจริงแท้ในขั้นปลายสุดท้ายของอาดมัน แต่อาดมันที่ว่านี้มีใช้ตัวตน หากเป็นภาวะที่ไม่มีตัวตน หรือสูงกว่าที่มีตัวตน ... ส่วนตัวตนหรืออัตตาเป็นเพียงรูปที่บิดเบือนและการแสดงออกที่เลื่อนรางของหลักความจริงสูงสุดขั้นนี้

ความเห็นข้างต้นดังกล่าวย่อมจะทำให้นักคิดในสายพุทธศาสนาไม่สามารถยอมรับได้ ในหนังสือ “ฮินดู-พุทธ จุดยืนที่แตกต่าง” อาจารย์ สุมาลี มหาณรงค์ชัย จะไม่ยอมรับความเห็นข้างต้นเช่นกัน โดยอาจารย์สุมาลีได้พยายามอธิบายให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างศาสนาฮินดูและศาสนาพุทธในแง่ของรายละเอียดปลีกย่อย โดยเฉพาะการเปรียบเทียบความเหมือนและความแตกต่างระหว่างแนวคิดพรหมันและนิพพาน ซึ่งเป็นความจริงสูงสุดของทั้งสองศาสนา นอกจากนี้อาจารย์สุมาลีได้อธิบายให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงเนื้อหาของคัมภีร์อุปนิษัต โดยกล่าวไว้ตอนหนึ่งว่า

อุปนิษัตเป็นคำสอนในส่วนที่เกี่ยวข้องกับความจริงสูงสุดที่เรียกว่า “พรหมัน” คำสอนหลายส่วนของอุปนิษัตได้รับการตีความจนใกล้เคียงกับหลักความจริงปริมัตถ์ของศาสนาพุทธ หากอุปนิษัตเป็นส่วนต่อของคัมภีร์พระเวท อุปนิษัตก็น่าที่จะมีคำสอนที่เข้าได้และสนับสนุนพระเวท แต่อุปนิษัตกลับมีจุดเน้นที่แตกต่างและดูเหมือนจะตรงข้ามกับพระเวท ในหลายประเด็น ดังนั้นที่มาของอุปนิษัตจึงเป็นสิ่งท้าทายนักคิดผู้สนใจปรัชญาอินเดีย (ไม่ใช่ นักคิดฮินดู) ในทุกยุคทุกสมัย อะไรทำให้พราหมณ์ยุคหลังพระเวทยอมปรับคำสอนที่เอื้อประโยชน์ต่อตนเองและหมู่คณะน้อยลง อะไรคือจุดเปลี่ยนทัศนคติของพราหมณ์ และอุปนิษัตได้รับอิทธิพลจากแหล่งใด คำถามเหล่านี้หากตอบด้วยหลักฐานเท่าที่มีอยู่อย่างเรียบง่ายตรงไปตรงมา คำตอบก็น่าจะอยู่ที่พระพุทธรูปเจ้าและศาสนาพุทธ”

อาจารย์สุมาลีให้ความเห็นว่า การกำเนิดพุทธศาสนาทำให้แนวคิดของอุปนิษัตในเวลาต่อมามีการเปลี่ยนแปลงไปจากเดิม อย่างไรก็ตามในบทความนี้สิ่งที่ผู้เขียนสนใจไม่ใช่เป็นการเน้นให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างพรหมันและนิพพานเหมือนที่อาจารย์สุมาลีทำ แต่ผู้เขียนจะให้ความสนใจไปที่ความแตกต่างระหว่างแนวคิดเรื่องอาดมันในศาสนาฮินดูและหลักชั้น 5 ในพุทธศาสนาในยุคมหากาพย์ซึ่งเป็นช่วงที่พุทธศาสนาถือกำเนิดขึ้น โดยที่เราอาจเรียกความแตกต่างนี้ว่าเป็นปัญหาเรื่องตัวตน (Self) อันเป็นประเด็นที่แสดงให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างศาสนาฮินดูและพุทธศาสนา รวมทั้งเกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่ององค์รวมและลทอนตามมาอีกด้วย

แต่ก่อนที่จะกล่าวถึงหลักชั้น 5 ในพุทธศาสนา เราลองมาทำความเข้าใจคำว่า “อาดมัน” เสียก่อนซึ่งแต่แรกคำว่า “อาดมัน” จะหมายถึงลมหายใจซึ่งทำให้มีชีวิตต่อไปได้ ต่อมาหมายถึงความรู้สึก จิต วิญญาณ เจตมุต และภาวณามธรรมในด้านกรับรู้ต่างๆ ต่อมามีความเชื่อว่าอาดมันหมายถึงสิ่งที่แฝงเร้นและเป็นตัวอยู่ในสิ่งทั้งหลาย อาดมันเป็นตัวรู้และไม่มีวันที่จะถูกรู้ได้ กล่าวคือเป็นรากฐานแห่งการตื่น อาการมัน และอากาทรลัษนินิท อย่างไรก็ตามแม้ว่าจะเป็นรากฐานของแต่ก็อยู่เหนืออากาทรเหล่านั้น อาดมันเป็นอมตะ ดำรงอยู่ในฐานะเดียวตลอดกาล เป็นสากล มีลักษณะเป็นอันตรภาพ (Immanent) และเป็นอุตรภาพ (Transcendent)

จะเห็นว่าในขณะที่แนวคิดเรื่องพรหมันมีพัฒนาการมาจากแนวคิดเรื่องเทพเจ้าเป็นจุดเริ่มต้น ในขณะที่แนวคิดเรื่องอาดมันกลับมีพัฒนาการมาจากตัวมนุษย์ อย่างไรก็ตามหลังจากที่ทั้งสองแนวคิดมีพัฒนาการจนกลายเป็นความเชื่อในเรื่องความจริงแบบนามธรรม ทั้งสองแนวคิดกลับประสานเข้าด้วยกัน กล่าวคือเกิดเป็นความเชื่อที่ว่าพรหมันกับอาดมันโดยแท้จริงก็คือสิ่งเดียวกัน แต่ที่ต่างกันมาจากมุมมอง กล่าวคือถ้ามองในแง่อัตวิสัยหรือในฐานะผู้รู้ ก็เรียกว่าอาดมัน แต่ถ้ามองจากแง่วัตถุวิสัยหรือในฐานะสิ่งที่ถูกรู้ ก็จะเรียกว่าพรหมัน ดังนั้นพรหมันและอาดมันจึงกลายเป็นเรื่องเดียวกัน เป็นสิ่งสมบูรณ์ (The Absolute) เดียวกัน หรือเป็นความจริงสูงสุดหรืออันติมัจจะ (Ultimate Reality) อันเดียวกัน”

มาถึงจุดนี้เราอาจตั้งข้อสังเกตในที่นี้ว่า แนวคิดแบบเอกนิยมแบบพรหมันได้ทำให้ความเชื่อเรื่องอาดมันหรือตัวตน (Self) ของมนุษย์พลอยกลายเป็นสิ่งที่มีลักษณะถาวรหรือกลายเป็นความจริงสากลตามไปด้วย และนี่คือจุดเริ่มต้นที่

๑๗ คำกล่าวของศาสตราจารย์สัตการี มูเซอร์จี ในบทความ พระพุทธศาสนาในชีวิตและความคิดค้ำึงของชาวอินเดีย ในหนังสือ พราหมณ์ พุทธ ฮินดู แปลและเรียบเรียงโดย กรุณา กุศลาลัย, หน้า 72-73.

๑๘ สุมาลี มหาณรงค์ชัย, ฮินดู-พุทธ จุดยืนที่แตกต่าง, หน้า 121-122.

๑๙ ฟีน ดอกบัว, ปวงปรัชญาอินเดีย, สำนักพิมพ์สยาม, 2545, หน้า 30.

แนวคิดเรื่องชั้น 5 ของพุทธศาสนาได้เกิดขึ้นเพื่อเป็นการปฏิเสธแนวคิดเรื่องอาตมันหรือตัวตนที่ถาวรดังกล่าว ผู้เขียนจะขอใช้บทความของศาสตราจารย์ ดร. วิทย์ วิศทเวทย์ แห่งภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เรื่อง “ทัศนะทางอภิปรัชญาในพุทธศาสนาเถรวาท” ซึ่งเขียนลงไว้ในวารสาร “พุทธศาสนศึกษา” มาใช้อธิบายในเรื่องหลักชั้น 5 โดยอาจารย์วิทย์ได้เขียนไว้ตอนหนึ่งว่า

ศาสนาพุทธจึงได้ให้ทรรศนะเกี่ยวกับเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ว่า มนุษย์ประกอบขึ้นด้วยส่วนต่างๆ 5 ส่วนดังกล่าว (คือชั้น 5 อันได้แก่ รูป วิญญาณ เวทนา สัญญา และสังขาร) ทั้งห้าส่วนนี้ทำงานผสมผสานเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน มีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกันอย่างแนบแน่นดูประหนึ่งว่าเป็นการกระทำของสิ่งๆเดียว ทำให้เกิดความรู้สึกว่าเป็นตัวตนขึ้นมา คล้ายๆกับว่ามีอะไรบางอย่างนอกเหนือจากส่วนประกอบทั้ง 5 นี้ ซึ่งเป็นเจ้าของส่วนประกอบทั้ง 5 นี้ แต่โดยแท้จริงแล้วไม่มีส่วนอื่นเลย มีแต่ปรากฏการณ์ที่เกิดจากกลุ่มทั้ง 5 นี้ เกิดขึ้นแล้วก็ดับไป ส่งผลทยอยต่อไปยังขณะถัดไป เหมือนระลอกน้ำ แต่ละระลอกที่ส่งพลังของมันไปยังระลอกถัดไป

ในเรื่องนี้พระพุทธเจ้าทรงเปรียบเทียบไว้ว่า รถคันหนึ่งย่อมประกอบขึ้นจากส่วนต่างๆหลายส่วน ถ้าแยกส่วนประกอบเหล่านี้ออกจากกันรถก็ไม่มี ทั้งนี้ก็เพราะนอกจากส่วนประกอบแต่ละส่วนแล้วไม่มีอะไรเลย รถเป็นเพียงชื่อที่ใช้เรียกการรวมตัวของส่วนประกอบเหล่านั้น “เมื่อมีองค์ประกอบอยู่ครบ ก็มีการเอ่ยคำว่า รถคันใด เมื่อชั้นทั้งหลายอยู่พร้อมกัน การเอ่ยว่ามีสัตว์ บุคคลก็เกิดขึ้นฉับนั้น” การเรียก “รถ” ก็ดี การเรียกชื่อคนก็ว่า “นายแดง” ก็ดี เป็นไปเพื่อความสะดวก แต่ชวนให้เกิดความเข้าใจผิดว่ามีสิ่งหนึ่งซึ่งจริงๆยังยิบ และเข้าใจผิดว่ามีอะไรบางอย่างในตัวตนแดง นอกเหนือไปจากกลุ่มก้อนของปรากฏการณ์เหล่านั้น”

นอกจากนี้ในวรรณกรรมทางพุทธศาสนาที่สำคัญชื่อ “ปัญหาพระยามิลินท์” ก็ได้ให้คำอธิบายแนวคิดเรื่องชั้น 5 ไว้อย่างชัดเจน โดยอาจารย์ สมภาร พรหมทาได้ให้ความเห็นในเรื่องนี้ว่า

สำหรับผู้ที่เคยอ่าน “มิลินทปัญหา” มาแล้ว จะพบว่าในตอนต้นๆของหนังสือ ท่านพระยามิลินท์ได้เรียนถามท่านพระนาคเสนว่า “ที่เรียกว่านาคเสนนั้นคือตรงไหน” คำถามของพระยามิลินท์นี้ในทางปรัชญาเราถือว่ากำลังถามหาสิ่งที่เรียกว่า “แก่นสาร” ของความเป็นมนุษย์ ซึ่งก็เป็นคำถามที่นักปรัชญาโดยทั่วไปเราถามกัน คำตอบของพระนาคเสนคือ “บอกไม่ได้ว่าตรงไหนคือนาคเสน” แล้วท่านพระนาคเสนก็อุบมาว่า เมื่อเสด็จมานั้นพระยามิลินท์ท่านนั่งราชรถมา ถามว่าตรงไหนคือราชรถ ล้อโซ่ไหม ไม่ใช่ งอนโซ่ไหม ไม่ใช่ เพลาล้อไหม ไม่ใช่.. คำว่ารถเป็นคำสมมติเรียกส่วนประกอบต่างๆที่คูกันเข้า คนเราก็เช่นกัน หัวโซ่คือนาคเสนหรือ ไม่ใช่ แขนคือนาคเสนหรือ ไม่ใช่ เท้าคือนาคเสนหรือ ไม่ใช่.. ตามทัศนะของท่านพระนาคเสน คำว่าคนก็เหมือนคำว่ารถ คือเป็นคำสมมติเรียกส่วนต่างๆที่คูกันเข้า คำตอบของพระนาคเสนในเรื่องนี้โดยสาระสำคัญก็คือการยืนยันว่า พุทธศาสนาไม่คิดว่ามีแก่นสารอะไรดำรงอยู่ในชีวิตมนุษย์ เราทุกคนที่เดินเห็นไปมา ทำอะไรได้ในแต่ละวันนั้น เมื่อเอามาทอนดูองค์ประกอบก็จะได้ ๕ ส่วน คือ รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ เหมือนกัน เหมือนรถที่ทอนลงเป็นล้อ เพลา งอน คุม เป็นต้น”

โดยที่แนวคิดเรื่องชั้น 5 เป็นการสอนให้มนุษย์เลิกยึดมั่นถือมั่นในอัตตาหรือตัวตน(Self)นั่นเอง การปฏิเสธดังกล่าวทำให้พลอยเป็นการปฏิเสธไปด้วยว่าความรู้สึก จิต วิญญาณ เจตภูต และภาวะนามธรรมในด้านการรับรู้ต่างๆ รวมถึงสิ่งที่แผ่เร้นและเป็นตัวอยู่ในสิ่งทั้งหลายว่าเป็นสิ่งสากลหรือมีอยู่ถาวร เราอาจกล่าวได้ว่าแนวคิดทางพุทธศาสนาเรื่องชั้น 5 เป็นการปฏิเสธแนวคิดเรื่องอาตมันหรือตัวตนของคัมภีร์อุปนิษัทในยุคมหากาพย์นั่นเอง ส่วนการที่ศาสตราจารย์สัตถการี มุขอร์จิ ให้ความเห็นว่าอาตมันที่ว่านี้มีใช่ตัวตน หากเป็นภาวะที่ไม่มีตัวตน หรือสูงกว่าที่มีตัวตน เราอาจกล่าวแย้งศาสตราจารย์สัตถการีได้ว่าอาตมันในความหมายที่ท่านเข้าใจ มีความแตกต่างไปจากความหมายดั้งเดิมของอาตมันในคัมภีร์อุปนิษัทยุคมหากาพย์ ตามที่กล่าวไปแล้วว่าเนื้อหาในอุปนิษัทมีการเปลี่ยนแปลงจนทำให้คำสอนหลายส่วนในยุคต่อมามีลักษณะคล้ายคลึงกับคำสอนทางพุทธศาสนา (ตามข้อสังเกตของอาจารย์สุมาลี) ดังนั้น

“ วิทย์ วิศทเวทย์, “ทัศนะทางอภิปรัชญาในพุทธศาสนาเถรวาท,” วารสารพุทธศาสนศึกษา, ปีที่ 4 ฉบับที่ 1, มกราคม-เมษายน 2540, หน้า 45-46. นอกจากนี้ดูในสมฤดี วิศทเวทย์, “ภาษากับความจริงในพุทธศาสนาเถรวาท,” วารสารพุทธศาสนศึกษา, ปีที่ 10 ฉบับที่ 1 มกราคม-เมษายน 2546, หน้า 10-11.

“ กรมศิลปากร, ปัญหาพระยามิลินท์ ฉบับหอสมุดแห่งชาติ, ศิลปบรรณาการ, 2500, หน้า 6-7.

“ สมภาร พรหมทา, “บทบรรณาธิการ,” วารสาร พุทธศาสนศึกษา, ปีที่ 10 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม-สิงหาคม 2546.

ผู้เขียนจึงเชื่อว่าแนวคิดเรื่องอาตมันในคัมภีร์อุปนิษัทยุคมหากาพย์ยังคงเป็นความเชื่อในเรื่องตัวตนที่ถาวรของมนุษย์อยู่ นอกจากนี้ถึงแม้ว่าแนวคิดเรื่องพรหมนั้นจะมีการเปลี่ยนแปลงในเวลาต่อมาจนทำให้มีความหมายคล้ายกับนิพพาน แต่เราจะไม่พบแนวคิดทำนองเดียวกับหลักชั้น 5 ในคัมภีร์อุปนิษัทแต่อย่างใด ที่สำคัญในยุคสูตรซึ่งเกิดขึ้นต่อจากยุคมหากาพย์ เทียบทางพุทธคือ พ.ศ. 700 อันเป็นยุคที่เกิดปรัชญาฮินดู 6 สำนักซึ่งยึดถือคัมภีร์พระเวทเป็นหลัก ได้แก่ ณะยยะ ไวเศษิกะ สางชยะ โยคะ มีมามสา และเวทานตะ ในขณะที่ยุคพุทธศาสนายุคนี้ก็เกิดการแตกแยกออกเป็นสำนักต่างๆเช่นกัน โดยที่ในยุคสูตรนี้เราจะพบการโต้แย้งแนวคิดเรื่องชั้น 5 ของพุทธศาสนาจากสำนักณะยยะอันอาจแสดงให้เห็นว่าปรัชญาฮินดูบางสำนักไม่ยอมรับแนวคิดเรื่องตัวตนจากหลักชั้น 5

เราจะเห็นว่าหลักชั้น 5 เป็นแนวคิดแบบลดทอน (Reductionism) อย่างหนึ่ง เนื่องจากเป็นเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ จึงทำให้มีลักษณะเป็นแบบเฉพาะ โดยที่พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงสั่งสอนว่าสรรพสิ่งทั้งมวลประกอบขึ้นมาจากชั้น 5 เท่านั้น ซึ่งจะทำให้แนวคิดดังกล่าวกลายเป็นประเด็นทางเมตะฟิสิกส์ไป แต่ดูเหมือนว่าพระองค์จะเน้นหลักดังกล่าวไปที่ตัวมนุษย์โดยเฉพาะ เพื่อวัตถุประสงค์ในการพ้นทุกข์ของมนุษย์

การเปรียบเทียบหลักชั้น 5 ในพุทธศาสนากับแนวคิดเรื่องลดทอนนั้น พาร์ฟิต (Parfit) จะเป็นนักปรัชญาตะวันตกคนแรกที่เสนอความเชื่อดังกล่าว^{๑๖} โดยประเด็นที่พาร์ฟิตสนใจคือปัญหาเรื่องเอกลักษณ์ (Identity) ของบุคคล นั่นคืออะไรที่ทำให้บุคคลคนหนึ่งเป็นคนๆ เดียวกันตลอดเวลาที่ผ่านมา? พาร์ฟิตเชื่อว่าเอกลักษณ์ (Identity) ไม่มีอยู่จริง โดยเขาได้เสนอทฤษฎีกลุ่มก้อน (Bundle Theory) ซึ่งเป็นแนวคิดแบบลดทอนอย่างหนึ่ง กล่าวคือจากการแยกส่วนประกอบของมนุษย์ออกเป็นส่วนๆ จะทำให้เอกลักษณ์กลายเป็นคำที่ไม่มีมีความหมายแต่อย่างใด พาร์ฟิตอ้างว่าแนวคิดเรื่องลดทอนของเขาเป็นอย่างเดียวกันกับหลักชั้น 5 ทางพุทธศาสนา ข้อเสนอของพาร์ฟิตได้ก่อให้เกิดการโต้เถียงกันในวารสารทางปรัชญาคือ *Philosophy East and West*^{๑๗} มีทั้งผู้ที่เห็นด้วยกับผู้ไม่เห็นด้วย โดยผู้ไม่เห็นด้วยจะให้ความเห็นว่าหลักชั้น 5 ไม่ใช่เป็น Reductionism แบบทั่วไป แต่เป็นแบบพิเศษที่เรียกว่า Eliminativism Reductionism ในขณะที่ผู้ไม่เห็นด้วยบางคนก็จะเสนอว่าหลักชั้น 5 เป็น Non Reductionism อย่างไรก็ตาม Mark Siderit ได้เขียนบทความเรื่อง *Buddhist reductionism*^{๑๘} โดยเสนอว่าความเชื่อที่ว่าหลักชั้น 5 เป็นแนวคิดแบบ Eliminativism เป็นความเชื่อที่ไม่เป็นความจริง

ผู้เขียนจะไม่กล่าวถึงรายละเอียดของการโต้เถียงดังกล่าว แต่ขอตั้งข้อสังเกตว่าข้อถกเถียงต่างๆ ของนักปรัชญาชาวตะวันตกเหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงปัญหาทางปรัชญาที่เกิดตามมาจากหลักชั้น 5 (ซึ่งก่อให้เกิดการถกเถียงอย่างไม่รู้จบ ระหว่างพระสงฆ์ในพุทธศาสนาด้วยกันเอง รวมทั้งการโต้เถียงจากพราหมณ์ในศาสนาฮินดูอีกด้วย) ที่สำคัญคือปัญหาที่ว่าถ้าตัวตน (Self) ของมนุษย์ไม่มีอยู่จริง แล้วเราจะอธิบายเรื่องการเวียนว่ายตายเกิด ซึ่งเป็นความเชื่อที่สำคัญอีกอย่างของทั้งพุทธศาสนาและศาสนาฮินดูได้อย่างไร นี่ยังไม่นับถึงเรื่องนิพพานซึ่งเป็นความจริงสูงสุดของพุทธศาสนา กล่าวคือถ้าตัวตนไม่มีอยู่จริง แล้วมนุษย์จะไปถึงพระนิพพานได้อย่างไร?

อย่างไรก็ตามจุดมุ่งหมายหลักของบทความนี้ไม่ได้เป็นการแก้ความขัดแย้งที่เกิดขึ้นในระบบปรัชญาของพุทธศาสนา ผู้เขียนจึงจะไม่ขอกกล่าวถึงประเด็นนี้อีกต่อไป แต่ขอให้เป็นหน้าที่ของนักปรัชญาทางพุทธศาสนาเป็นผู้ตอบแทน อย่างไรก็ตามก่อนที่จะกล่าวถึงประเด็นทางพุทธศาสนากับแนวคิดองค์รวม/ลดทอนต่อไป ผู้เขียนขอตั้งข้อสังเกตในที่นี้ถึงความแตกต่างอย่างหนึ่งระหว่างปรัชญากรีกโบราณและปรัชญาอินเดีย ตามที่กล่าวไปแล้วตั้งแต่ตอนต้นว่าปรัชญาอินเดียเน้นการปฏิบัติ กล่าวคือคนอินเดียถือว่าปรัชญาเป็นส่วนสำคัญของชีวิต เมื่อลัทธิใดมีปรัชญาอะไรขึ้นมา สวาก

^{๑๖} Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1984.

^{๑๗} ดู Jim Stone, "Parfit and the Buddha: Why There Are No People." *Philosophy and Phenomenological Research* 48, 1988, pp. 519-532. ดู James Giles, "The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity." *Philosophy East and West* 43, 1993, pp. 175-200. รวมทั้ง Mark Siderit, "Buddhist reductionism," *Philosophy East and West*, 47, 1997, pp. 455-478.

^{๑๘} Mark Siderit, *Ibid.*

ของลัทธินั้น ก็จะนำมาเป็นปรัชญาชีวิต เพื่อเป็นประทีปส่องทางให้แก่ชีวิตตน ผิดกับปรัชญาตะวันตกซึ่งส่วนใหญ่เป็นปรัชญาอย่างเดียว จึงเป็นเพียงทฤษฎีและอาหารสมอง เป็นการเรียนเพื่อรู้ แต่ไม่ใช่เรียนเพื่อปฏิบัติเหมือนกับปรัชญาอินเดีย” เมื่อเป็นเช่นนั้นจึงไม่เป็นเรื่องแปลกที่คนอินเดียโบราณจะให้ความสนใจต่อปัญหาเรื่องตัวตนของมนุษย์ จนทำให้เกิดแนวคิดเรื่องหลักชั้น 5 ขึ้นมาได้ ในขณะที่ปรัชญากรีกโบราณในยุคก่อนโสเครติส (Pre-Socrates) นักปรัชญาของกรีกจะให้ความสนใจไปที่ปัญหาทางเมตะฟิสิกส์ แต่ไม่ได้สนใจในปัญหาเรื่องจริยศาสตร์หรือมุ่งตอบคำถามว่าชีวิตที่ดีนั้นเป็นอย่างไร? ในขณะที่ปรัชญาอินเดียโบราณจะแสวงหาคำตอบของชีวิต ว่าชีวิตที่ดีนั้นเป็นอย่างไรมาตั้งแต่ต้น อันทำให้เกิดแนวคิดเรื่องโมกษะทางฮินดูและนิพพานทางพุทธตามมา โดยที่ในยุโรปแนวคิดเรื่องตัวตนจะเริ่มปรากฏขึ้นภายหลังคือเกิดจากการปฏิรูปทางศาสนา (Reformation) ติดตามมาด้วยแนวคิดแบบโรแมนติก จนทำให้แนวคิดเรื่องปัจเจกชนหรือตัวตนกลายเป็นปัญหาสำคัญของนักปรัชญายุโรป”

พุทธศาสนาเป็นองค์รวมหรือไม่?

อย่างไรก็ตามมีนักวิชาการทางสังคมศาสตร์และมนุษย์ศาสตร์ของไทยบางท่านไม่เห็นด้วยกับการจัดปรัชญาพุทธศาสนาเป็นแบบลดทอน พวกท่านให้เหตุผลว่าการวิเคราะห์ด้วยหลักชั้น 5 นั้น เป็นการวิเคราะห์ในภาวะสถิต ซึ่งไม่สอดคล้องกับการวิเคราะห์แบบพุทธ ซึ่งมีลักษณะเป็นองค์รวม และมีความเป็นพลวัต เหตุผลหลักที่นักวิชาการกลุ่มนี้มักจะนำมาใช้อ้างความเป็นองค์รวมและความเป็นพลวัตของพุทธศาสนา ก็คือหลักการอีกข้อหนึ่งทางพุทธศาสนาที่ชื่อว่า หลักปัจจุสมุปบาท (Dependent origination or conditioned arising) ซึ่งอาจเรียกได้ว่าเป็นหลักการเกิดขึ้นโดยอาศัยกันและกัน หรืออาการที่สิ่งต่างๆอาศัยกันและกันแล้วเกิดขึ้นต่อเนื่องกันไป เราอาจเรียกหลักนี้อีกอย่างว่า “หลักอิทัปปัจจยตา” ผู้เขียนขอนำคำอธิบายของอาจารย์ เนื่องน้อย บุณยเนตร แห่งภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ที่อธิบายหลักปัจจุสมุปบาทเอาไว้ว่า

ปัจจุสมุปบาท ถือเป็นกฎธรรมชาติในความหมายที่ว่า มีความจริงแบบภววิสัย (objective) มิได้เป็นสิ่งที่จิตมนุษย์สร้างขึ้นมา แม้ไม่มีมนุษย์ กฎดังกล่าวก็ยังคงมีอยู่ นอกจากนั้นกฎสาเหตุเป็นกฎที่ดำเนินอยู่ในทุกสิ่ง ไม่มีข้อยกเว้นและกฎสาเหตุก็ดำเนินต่อไปในลักษณะที่ว่าหากมีเงื่อนไข ก เกิดขึ้น ผลที่ตามมาจะต้องเป็น ข และมีใช่ ค หรือ ง ฯลฯ สมมติฐานนี้เป็นสมมติฐานที่สำคัญในกฎสาเหตุสากล เพราะกฎเหตุสากลจะต้องอธิบาย

ปรากฏการณ์อย่างไม่มีข้อยกเว้น...สมมติฐานดังกล่าวจึงทำให้สามารถอธิบายปรากฏการณ์ได้ทุกปรากฏการณ์ แม้กระทั่งปรากฏการณ์ที่ดูเหมือนไม่มีสาเหตุ กล่าวคือปรากฏการณ์ที่ดูเหมือนไม่มีสาเหตุ นั้น ที่จริงแล้วมีสาเหตุ เพียงแต่เพราะความรู้ของเราเกี่ยวกับลักษณะความสัมพันธ์ทางสาเหตุลักษณะต่างๆมีจำกัด จึงทำให้คิดว่าปรากฏการณ์นั้นไม่มีสาเหตุ”

จากคำอธิบายเรื่องหลักปัจจุสมุปบาทดังกล่าว จึงทำให้นักวิชาการไทยบางท่านเชื่อว่าวิถีคิดของพุทธศาสนาเป็นแบบองค์รวม และเป็นพลวัต พวกท่านอธิบายว่าหลักการนี้แสดงให้เห็นว่าพุทธศาสนา มองทุกสิ่งเชื่อมโยงเกี่ยวพันกันสัมพันธ์กันอย่างแยกกันไม่ออก ดังนั้นการที่จะเข้าใจสิ่งต่างๆได้ ต้องไม่มองแบบลดทอนหรือเฉพาะส่วน แต่ต้องเห็นภาพทั้งหมดก่อน และนี่แสดงให้เห็นว่าวิถีคิดแบบพุทธศาสนาเป็นแบบองค์รวม”

อย่างไรก็ตามผู้เขียนไม่เห็นด้วยกับความเชื่อดังกล่าว เนื่องจากการมองเห็นทุกสิ่งเชื่อมโยงเกี่ยวพันกันดูจะเป็นแนวคิดแบบเอกนิยมมากกว่าจะเป็นแบบองค์รวม นอกจากนี้การใช้วิถีคิดแบบลดทอนไม่ได้หมายความว่าเราจะมองไม่เห็นความสัมพันธ์ของส่วนประกอบต่างๆที่ประกอบขึ้นมาเป็นหน่วยที่ใหญ่กว่า ยกตัวอย่างเช่น เวลาที่วิศวกรเครื่องกลศึกษาการทำงานของเครื่องยนต์ที่ติดตั้งในรถยนต์ ถึงแม้ว่าเครื่องยนต์ดังกล่าวจะมีส่วนประกอบมากมายนับเป็นพันๆ

“ ฟั้น ดอกบัว, *ปวงปรัชญาอินเดีย*, หน้า 11-12.

“ Ame'lie Oksenberg Rorty, ed., *The identities of Persons*, University of California Press, 1976,

“ ดูอภิชัย พันธเสน, *พุทธเศรษฐศาสตร์*, สำนักพิมพ์อัมรินทร์, 2544, หน้า 365-366.

“ เนื่องน้อย บุณยเนตร, *จริยศาสตร์สภาวะแวดล้อม: โลกทัศน์ในพุทธปรัชญาและปรัชญาตะวันตก*, สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2537, หน้า 151.

“ ยุค ศรีอาริยะ, *ภูมิปัญญาบูรณาการ*, วิถีธรรม์ชนิตภูมิปัญญา ลำดับที่ 15, สำนักพิมพ์อัมรินทร์, 2545, หน้า 31.

ขึ้น แต่เพื่อที่จะเข้าใจในการทำงานของเครื่องยนต์ดังกล่าว นอกจากวิศวกรเครื่องกลจะต้องทราบหน้าที่หรือคุณลักษณะของส่วนประกอบแต่ละชิ้นของเครื่องยนต์แล้ว เขายังจะต้องทราบถึงความสัมพันธ์ระหว่างส่วนประกอบต่างๆ เหล่านั้นด้วย กล่าวคือเขาจะต้องทราบถึงกระบวนการ (Process) หรือการทำงานร่วมกันของส่วนประกอบต่างๆ ในขณะที่เครื่องยนต์ทำงานหรือรอกำลังเคลื่อนที่ เขายังจะต้องทราบถึงการเปลี่ยนแปลงคุณสมบัติของชิ้นส่วนใดๆ ที่อาจเกิดขึ้นได้เนื่องจากการทำงานร่วมกับชิ้นส่วนอื่นๆ เมื่อเป็นเช่นนั้นความเชื่อที่ว่าการศึกษาด้วยวิธีคิดแบบลัดทอนเป็นการศึกษาที่ไม่ให้ความสนใจต่อความสัมพันธ์ของส่วนประกอบย่อยต่างๆ ของหน่วยรวมที่ใหญ่กว่า จึงเป็นความเชื่อที่ไม่เป็นความจริง”

เมื่อเป็นเช่นนั้นถึงแม้ว่าหลักปรัชญาสมุบัติจะเป็นการมองทุกสิ่งเชื่อมโยงเกี่ยวพันกันสัมพันธ์กันอย่างแยกกันไม่ออก หลักการดังกล่าวยังคงเข้ากันได้กับวิธีคิดแบบลัดทอนอยู่ดี ผู้เขียนขอคัดข้อเขียนตอนหนึ่งของอาจารย์ สมภาร พรหมทา ซึ่งเขียนถึงหลักปรัชญาสมุบัติเอาไว้ตอนหนึ่งว่า

ผม(อาจารย์ สมภาร พรหมทา)เข้าใจว่าต้นตอของความเชื่อที่ว่าพุทธศาสนามีแนวคิดแบบองค์รวมนั้นน่าจะมาจากหลักธรรมอีกชุดหนึ่งของพุทธศาสนา คือชุดที่พูดถึงความสัมพันธ์เกี่ยวโยงกันระหว่างสิ่งต่างๆ ในจักรวาลและในชีวิตมนุษย์ หลักธรรมที่พูดถึงความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งต่างๆ ในแง่มหภาคคือหลักอภิปัจจยตา ส่วนหลักธรรมที่พูดถึงความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งต่างๆ ในระดับจุลภาคคือในชีวิตของคนคนหนึ่งคือปรัชญาสมุบัติ ในแง่หลังนี้พุทธศาสนาก็มีลักษณะของความเป็นลัทธิที่มองสิ่งต่างๆ อย่างรวมๆ ด้วย ปัญหาที่ว่าลักษณะสองประการนี้ขัดแย้งกันหรือไม่ ผมคิดว่าไม่ขัด มนุษย์ตามทัศนะแบบลัดทอนก็คือองค์ประกอบ ๕ ส่วน และทำส่วนนี้ก็สัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ออกตามทัศนะแบบมองรวม คือมองอย่างเกี่ยวโยงกันตามหลักอภิปัจจยตาหรือปรัชญาสมุบัติ

การที่หลักธรรมสองส่วนนี้(หมายถึงขั้น 5 กับหลักอภิปัจจยตาหรือปรัชญาสมุบัติ)ไม่ขัดกันก็เพราะจริงๆ แล้วหลักความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งต่างๆ ที่พุทธศาสนาสอนก็ยังเป็นส่วนหนึ่งของทัศนะแบบแยกแยะอยู่นั่นเอง อันที่จริงแนวคิดแบบลัดทอนโดยทั่วไป (เช่นที่ถือกันในการฟิสิกส์) จะมีเนื้อหาส่วนหนึ่งที่กล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างองค์ประกอบย่อยเหล่านั้นอยู่แล้ว ดังนั้นการที่พุทธศาสนาพูดถึงความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งต่างๆ จึงไม่จำเป็นต้องตีความว่านั่นคือการมองสรรพสิ่งอย่างเป็นองค์รวม ในคัมภีร์อภิธรรมนั้นมีบางเล่มซึ่งเป็นหนังสือขนาดใหญ่ที่มาอย่างไม่น่าเชื่อ (คือ “ปิฎกาน” ดูพระไตรปิฎกเล่มที่ ๔๐-๔๕) ว่าด้วยเรื่องความเกี่ยวข้องของสิ่งต่างๆ เพียงเรื่องเดียว นี่ก็แสดงว่าตามทัศนะของฝ่ายอภิธรรม หลักอภิปัจจยตาเป็นส่วนหนึ่งของหลักการลัดทอน”

ดังนั้นเราจึงไม่สามารถสรุปจากหลักปรัชญาสมุบัติหรือหลักอภิปัจจยตาได้ว่าพุทธศาสนาเป็นแบบองค์รวมได้

เอกนิยม องค์รวม กับรหัสยภาวะ

นอกจากนี้นักคิดบางท่านได้เสนอว่าภาวะทางจิตที่เรียกว่า “รหัสยภาวะ” ซึ่งปรากฏอยู่ในแนวคิดเรื่องการเจริญวิปัสสนาทางพุทธศาสนา เป็นการแสดงให้เห็นว่าพุทธศาสนามีแนวคิดแบบองค์รวม โดยที่รหัสยนิยม(Mystic)“ หมายถึงความเชื่อที่ถือว่าภาวะบางอย่างที่บุคคลผู้มีสมรรถนะพิเศษเท่านั้นจะเข้าถึงได้ ซึ่งเรียกว่า “รหัสยภาวะ” โดยมากจะหมายถึงประสบการณ์ทางศาสนา เช่น การบรรลุญาณ การภาวนาเพื่อเข้าถึงพระผู้เป็นเจ้า เป็นต้น โดยที่วิลเลียม เจมส์(William James) นักจิตวิทยาชาวอเมริกันได้อธิบายความหมายของ “รหัสยภาวะ” ว่าเป็นภาวะที่ผู้เข้าถึงไม่สามารถใช้คำพูดมาอธิบายประสบการณ์ดังกล่าวของตนได้(Ineffable)“

อย่างไรก็ตามประสบการณ์ทางรหัสยภาวะที่ทำให้ผู้ปฏิบัติรู้สึกถึงความเป็นหนึ่งเดียวของสรรพสิ่งนั้น ไม่น่าจะเป็นแนวคิดแบบองค์รวม แต่เป็นแบบเอกนิยม เนื่องจากเป็นความตระหนักถึงการเชื่อมโยงระหว่างตัวตนและสิ่งที่อยู่ภายนอกตัว ยกตัวอย่างเช่น บางสำนักของศาสนาฮินดู จะเชื่อว่าการนั่งภาวนาหรือการบำเพ็ญตบะอันมีจุดมุ่งหมาย

“ D. C. Phillips, *Holistic Thought in Social Science*, Macmillan Press, 1976, pp. 12-13.

“ สมภาร พรหมทา, “บทบรรณาธิการ,” วารสาร *พุทธศาสนศึกษา*, ปีที่ 10 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม-สิงหาคม 2546.

“ คำว่า “Mystical” มาจากภาษาละตินว่า “Mysticus” หรือภาษากรีกว่า “Mustikos” ซึ่งหมายถึงการปิดปาก (close the mouth)

“ William James, *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, 1902.

เพื่อให้อาตมมัน(Self) ของตนเป็นหนึ่งเดียวกับพรหมัน เมื่อเป็นเช่นนั้นการบำเพ็ญตบะดังกล่าวก็นับว่าเป็น ประสบการณ์ทางรหัสนิยมแบบเอกนิยม แต่สิ่งนี้เป็นคนละเรื่องกับแนวคิดองค์รวม(Holism)ซึ่งเราอภิปรายมา ทั้งหมดในบทความนี้ โดยที่ศาสตราจารย์ ประเวศ วะสี ได้บรรยายถึงการเข้าถึงความจริง ไว้ตอนหนึ่งว่า

เมื่อสามารถเรียนรู้ได้ด้วยความเป็นไทก็เข้าถึงความจริงได้ ตระหนักรู้ธรรมชาติทั้งในตัวและนอกตัวตามความเป็นจริง ธรรมชาติทั้งในตัวและนอกตัวเชื่อมโยงเป็นหนึ่งเดียวและใหญ่โตไม่สิ้นสุดทั้งสากลจักรวาลและยิ่งกว่านั้น

เมื่อมนุษย์เข้าถึงความจริงอันยิ่งใหญ่นี้มากเท่าไร จิตยิ่งออกจากความคับแคบในตัวเองไปเชื่อมกับธรรมชาติที่ยิ่งใหญ่ เป็นไทหรือมีอิสระยิ่งขึ้น เกิดความรู้สึกสัมผัสอันประณีต ซึ่งอธิบายไม่ถูก เป็นทิพย์สัมผัส เกิดการเรียกขานว่าเข้าถึง พระเป็นเจ้า เพราะพระผู้เป็นเจ้าคือธรรมชาติที่ยิ่งใหญ่ ทางพุทธเรียกว่าวิมุติหรือปัญญา หรือการหลุดพ้นจากอวิชชาหรือ ความไม่รู้”

ที่อาจารย์หมอประเวศ บรรยายมาก็คือประสบการณ์ทางรหัสนิยมแบบเอกนิยมอย่างหนึ่งนั่นเอง อย่างไรก็ตาม ประสบการณ์ที่อาจารย์หมอประเวศบรรยายดังกล่าว ไม่ได้เป็นเรื่องเดียวกับปัญญาหรือการบรรลุถึงพระนิพพานที่เกิดขึ้นจากการเจริญวิปัสสนาตามคำสอนของพุทธศาสนาแบบเถรวาท เนื่องจากการเจริญภาวนา(หรือการนั่งวิปัสสนา) ของชาวพุทธแบบเถรวาท ไม่ได้เป็นกิจกรรมที่มีจุดหมายในการรวมตัวตนเข้าไปเป็นหนึ่งเดียวกับความจริงสูงสุดแบบ นามธรรม(เช่น พรหมัน)หรือความจริงสูงสุดแบบรูปธรรม (เช่นพระเจ้า) แต่อย่างไรก็ตาม การเจริญภาวนาของพุทธ- ศาสนาเป็นกิจกรรมที่มีจุดมุ่งหมายในการสร้างปัญญาเพื่อบรรลุถึงความจริงของธรรมชาติหรือเพื่อการดับทุกข์” เนื่องจากพุทธศาสนาแบบเถรวาทเน้นบทบาทของปัญญาเป็นหลักในการค้นหาความจริงแท้เพื่อใช้ในการดับทุกข์ ประสบการณ์ที่ได้จากการเจริญภาวนาหรือการนั่งวิปัสสนา จึงไม่ได้เป็นประสบการณ์ทางรหัสนิยมแบบเอกนิยม จะ เห็นว่าแม้แต่รหัสนิยมทางศาสนา ก็ไม่จำเป็นต้องเป็นแบบเอกนิยม(Monism)เสมอไป ที่สำคัญพระพุทธเจ้าทรง ปฏิเสธแนวคิดเรื่องอาตมมันหรือตัวตน(Self) กล่าวคือการที่พระองค์ทรงสอนแนวคิดเรื่องขันธ์ ห้า เพื่อแสดงให้เห็น ว่าตัวตนนั้นไม่มีอยู่จริง การปฏิเสธของพุทธศาสนาในเรื่องดังกล่าวน่าจะตีความได้ว่าปรัชญาของพุทธศาสนาไม่ได้สอน ในเรื่องการเป็นหนึ่งเดียวของอาตมมัน(หรือตัวตน)กับพรหมัน เพราะพุทธศาสนาเชื่อว่าทั้งอาตมมันหรือพรหมันไม่ได้ เป็นสิ่งที่มีอยู่จริงอย่างถาวรนั่นเอง

W.T. Stace นักปรัชญาชาวอังกฤษได้เขียนหนังสือเล่มสำคัญเกี่ยวกับรหัสนิยมนั้นคือ *Mysticism and Philosophy* โดย Stace ให้ความเห็นว่าการเข้าถึงพระนิพพานของพระพุทธเจ้าตามที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์ฉบับภาษา บาลีของพุทธศาสนานิกายหินยาน สามารถตีความได้ว่าเป็นประสบการณ์แบบรหัสยภาวะอย่างหนึ่ง(โดยที่ Stace จัด ภาวะนิพพานดังกล่าวว่าเป็น *Introvertive Mysticism*) แต่ Stace เห็นว่าการปฏิเสธตัวตนแนวคิดเรื่องหลักขันธ์ 5 ในพุทธศาสนา ก็ได้ก่อให้เกิดความขัดแย้งต่อภาวะของพระนิพพานเสียเอง เนื่องจากถ้าเราเปรียบเทียบรหัสยภาวะที่ บรรยายไว้ในศาสนาอื่น ไม่ว่าจะเป็นของนักบวชบางองค์ในศาสนาคริสต์ หรือแม้แต่แนวคิดเรื่องพรหมันในศาสนา ฮินดูเอง รหัสยภาวะเหล่านี้จะมีความเกี่ยวข้องกับตัวตนของผู้เข้าถึงรหัสยภาวะนั้นด้วยเสมอ แต่การที่พุทธศาสนา ปฏิเสธเรื่องตัวตน เราจะกล่าวได้หรือไม่ว่าภาวะนิพพานยังเป็นรหัสยภาวะอยู่ อย่างไรก็ตาม Stace ก็ยังคิดว่าพระ นิพพานยังเป็นรหัสยภาวะด้วย เราอาจตั้งข้อสังเกตประการหนึ่งว่าความขัดแย้งที่ Stace กล่าวถึงดูจะมีความคล้ายคลึง กับความขัดแย้งเรื่องหลักขันธ์ 5 ตามที่เราได้กล่าวไปแล้วคือ ถ้าตัวตน(Self)ของมนุษย์ไม่มีอยู่จริง แล้วมนุษย์จะไป ถึงพระนิพพานได้อย่างไร?

“ ประเวศ วะสี, *วิถีไทย ทางรอดของประเทศไทย*, สำนักพิมพ์หมอชาวบ้าน, 2545, หน้า 7-8.

“ การภาวนาในพุทธศาสนาแบบเถรวาท ซึ่งทำให้เกิดภาวะทางจิตที่คล้ายๆกับรหัสยภาวะนั้น แบ่งออกเป็น 2 ประเภท อย่าง แรกคือการนั่งสมาธิ อย่างที่สองคือการเจริญวิปัสสนา การนั่งสมาธินั้นมีมาในประเทศอินเดียตั้งแต่สมัยก่อนพุทธกาล แต่การ เจริญวิปัสสนานั้นพระพุทธเจ้าเป็นคนค้นพบวิธีดังกล่าว อย่างไรก็ตามพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธว่าการนั่งสมาธิจะทำให้มนุษย์ ค้นพบสัจธรรมหรือบรรลุนิพพานได้ แม้ว่าการนั่งสมาธิจะทำให้เกิดความภาวะของความปิติสุขต่อผู้ปฏิบัติ แต่ไม่ถือว่าเป็นการ หลุดพ้นจากความทุกข์

“ W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, J.B. Lippincott, 1960, pp. 124-127.

ในขณะที่ Bimal Krishna Matilal นักปรัชญาชาวอินเดียกลับมีความเห็นที่แตกต่างออกไป โดยเขาเชื่อว่าการเจริญภาวนา (หรือการนั่งวิปัสสนา) ของชาวพุทธแบบเถรวาท อาจไม่นับเป็นประสบการณ์ทางรหัสยานัย เพราะถ้าเรานิยามให้รหัสยานัยคือประสบการณ์ที่ผู้บรรลุถึงไม่สามารถใช้คำพูดอธิบายถึงภาวะของจิตตนเองในตอนนั้นได้ (Ineffable) การนั่งวิปัสสนาจนบรรลุถึงพระนิพพานนั้น ไม่ได้หมายความว่า ผู้ที่บรรลุภาวะดังกล่าวจะพูดไม่ได้ ดังนั้นภาวะของพระนิพพานตามพุทธศาสนาแบบเถรวาทจึงไม่ใช่รหัสยานัย^{๑๑}

อย่างไรก็ตามถึงแม้ว่าภาวะนิพพานในพุทธศาสนาจะมีส่วนเกี่ยวข้องกับรหัสยานัยจริง แต่พุทธปรัชญาเถรวาทยังเป็นที่ยึดมั่นในอีกชื่อหนึ่งว่า “วิภังชวาท” เพราะพระพุทธรูปเจ้าทรงประกาศพระองค์เองเป็น “วิภังชวาท”^{๑๒} โดยที่ “วิภังชวาท” แปลว่า ลัทธิที่บอกว่าสิ่งต่างๆ สามารถแบ่งได้เป็นส่วนๆ^{๑๓} ในขณะที่ “วิภังชวาท” หมายถึง ผู้กล่าวจำแนกหรือผู้แยกแยะพูด เป็นคุณบทหรือคำแสดงคุณลักษณะอย่างหนึ่งของพระพุทธรูปเจ้า หมายความว่า ทรงแสดงธรรมแยกแยะแจกแจงออกไป ให้เห็นว่าสิ่งทั้งหลายเกิดจากส่วนประกอบย่อยๆ มาประชุมกันได้อย่างไร เช่น แยกแยะกระจายนามรูปออกเป็นชั้น 5 อายตนะ 12 เป็นต้น^{๑๔}

เพื่อให้เห็นภาพพจน์ในคุณบทหรือคุณลักษณะวิภังชวาทของพระพุทธรูปเจ้าได้ดีขึ้น ผู้เขียนขอนำบทความตอนหนึ่งในหนังสือ *กามนิต-วาสิฏฐี* ซึ่งเป็นตอนที่บรรยายถึงเหตุการณ์ที่พระพุทธรูปเจ้าทรงสั่งสอนพระธรรมต่อกามนิต ณ บ้านของช่างปั้นหม้อผู้หนึ่ง ดังว่า

เมื่อพระศาสดามีพระพุทธรูปบรรพชาด้วยอริยสังข์เป็นเบื้องต้นปานว่าได้ประดิษฐานหลักศิลาขึ้นล้อมด้วยประการดังนี้แล้ว ก็ทรงยกพระธรรมทั้งมวลขึ้นตั้งประกอบ โดยอุบายให้เป็นตั้งเรือนยอด สำหรับเป็นที่อาศัยแห่งดวงจิตผู้สาวก ทรงจำแนกแกกกรองออกเป็นตอนเนื้อความ แล้วทรงชี้แจงกำกับกันไป เสมือนตั้งบุคคลตัดแต่งศิลาออกเป็นชิ้นๆ แล้วขัดเกลาลงนั้น ทรงเชื่อมตอนเนื้อความต่อเนื้อความ เสมือนบุคคลได้ลำดับซ้อนแต่งศิลาเหล่านั้นผจงจัดคูดเป็นรากให้รับกันเองแน่นหนา มีความสัมพันธ์เนื่องถึงกันตลอดเรียบร้อยทรงนำหลักความเห็นแจ้ง ว่าสิ่งทั้งปวงย่อมแปรปรวนเข้าประกอบกับหลักความเห็นแจ้งว่าสิ่งทั้งปวงเป็นทุกข์ แล้วเชื่อมหลักทั้งสองนี้เป็นตั้งขุมทวารด้วยเครื่องประสาน คือมนสิการอันแน่นแฟ้นที่ว่า สภาวะธรรมทั้งปวงล้วนเป็นอนัตตา เลือกเอาไม่ได้ ทรงนำสาวกเข้าทวารอันมั่นคงนี้ คราวละชั้นเป็นลำดับไป แล้วย่นลงย่นขึ้นหลายครั้งหลายครา โดยชั้นบันไดอันสร้างมั่นคงแล้ว คือปฏิจสมุขบาท หลักธรรมอันมีเหตุผลอาศัยกันเองเกิดขึ้นเป็นชั้นๆ สืบไปเนื่องดังลูกโซ่ ซึ่งมีมั่นคงเต็มที่อยู่ทั่วไป^{๑๕}

ถึงแม้ว่ากามนิตจะเป็นเพียงนิยายที่แต่งขึ้น แต่การบรรยายดังกล่าวน่าจะช่วยให้เราเห็นภาพพจน์ได้ชัดเจนขึ้นว่าวิธีการแสดงธรรมของพระพุทธรูปเจ้าจะมีลักษณะเป็นแบบวิเคราะห์ กล่าวคือทรงแยกแยะแจกแจงออกไป ให้เห็นว่าสิ่งทั้งหลายเกิดจากส่วนประกอบย่อยๆ มาประชุมกันได้อย่างไร เป็นต้น จะเห็นว่าลักษณะการอธิบายของพระพุทธรูปเจ้าดังกล่าวทำให้ผู้ฟังธรรมของพระองค์เกิดขึ้นตอนการคิดที่มีความชัดเจน ไม่มีความคลุมเครือ นอกจากนี้ลักษณะการอธิบายของพระพุทธรูปเจ้าดังกล่าวยังมีลักษณะตรงกันข้ามกับ “รหัสยานัย” อีกด้วย เนื่องจากรหัสยานัยเป็นภาวะที่ผู้เข้าถึงไม่สามารถใช้คำพูดมาอธิบายประสบการณ์ของตนได้ แต่เราจะเห็นว่าพระพุทธรูปเจ้าทรงอธิบายพระธรรมของพระองค์ด้วยภาษา(ไม่ว่าจะเป็นภาษาสมมติหรือภาษาปรมาตม์) ความเป็นวิภังชวาทของพระองค์ จึงเป็นการแสดงให้เห็น

^{๑๑} ดูบทความ “Mysticism and Reality: Ineffability” ใน *Mind, language and world : the collected essays of Bimal Krishna Matilal*, edited by Jonardon Ganeri, Oxford University Press, 2002, pp. 8-9.

^{๑๒} ม.ม.13/711/651 อ้างใน พระมหาประยูร ธมฺมจิตโต, “พุทธปรัชญาเถรวาท,” ในหนังสือ *มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย: ปรัชญาบูรพทิศ*, ทรงวิทย์ แก้วศรี บรรณาธิการ, มหาจุฬาลงกรณมหาวิทยาลัยในพระบรมราชูปถัมภ์ จัดพิมพ์ในงานฉลองครบรอบ 100 ปี แห่งการสถาปนา 8-12 พฤศจิกายน 2532.

^{๑๓} *พจนานุกรมของท่านพุทธทาส*, ธรรมสภา จัดพิมพ์เผยแพร่เนื่องในมงคลกาล 100 ปีพุทธทาส พุทธศักราช 2449-2549, หน้า 235.

^{๑๔} พระเทพเวที, *พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์*, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2531, หน้า 27.

^{๑๕} *กามนิต-วาสิฏฐี*, แปลโดย เสถียรโกเศศ-นาคะประทีป, สำนักพิมพ์สยาม, 2540, หน้า 164-165.

เห็นถึงความเป็นเหตุเป็นผลในคำสอนของพระองค์ซึ่งสามารถใช้สื่อสารกับผู้ฟังธรรมจนสามารถยอมรับคำสอนดังกล่าวได้

พุทธศาสนาแบบมหายานกับแนวคิดเรื่องเอกนิยม

ฟริตจ็อฟ คาปรา(Fritjof Capra) ผู้แต่งหนังสือ จุดเปลี่ยนแห่งศตวรรษ (The Turning Point) ซึ่งทำให้เกิดแนวคิดแบบองค์รวมในประเทศไทย(ดังที่จะอธิบายต่อไป) ได้เขียนไว้ในหนังสืออีกเล่มก่อนหน้านั้นที่ชื่อ “เต๋าแห่งฟิสิกส์” ตอนหนึ่งว่า

ในทางตรงกันข้ามกับทัศนะในเชิงกลของตะวันตก โลกทัศน์ของตะวันออกเป็นแบบ “องค์รวม” (Organic) ในสายตาของปราชญ์ชาวตะวันออก สรรพสิ่งและเหตุการณ์ทั้งหมดซึ่งรับรู้ด้วยประสาทสัมผัสต่างเชื่อมโยงสัมพันธ์กัน และเป็นเพียงการแสดงออกในหลายแง่มุมของสัจธรรมเดียวกัน แนวโน้มของเราในการแบ่งแยกโลกออกเป็นปัจเจกชนและสิ่งต่างๆที่แยกจาก และความรู้สึกว่าเรามีตัวตนของเราแตกต่างหากจากโลกนี้นั้น ล้วนเป็นภาพลวงตาของความคิดในการวัดและจัดระบบของเรา ในพุทธศาสนาเรียกภาวะนี้ว่าอวิชชาซึ่งเป็นความมืดบอดของจิต และเป็นสิ่งที่ต้องเอาชนะให้ได้”

ถึงแม้ว่าศาสนาต่างๆดังที่อธิบายในบทที่แล้วๆมา(ได้แก่ ฮินดู พุทธ เต๋า เซน) จะแตกต่างกันในรายละเอียดหลายประการ อย่างไรก็ตาม โดยแก่นแท้แล้วโลกทัศน์ของแต่ละศาสนาเป็นสิ่งเดียวกัน นั่นคือ ต่างตั้งอยู่บนพื้นฐานของประสบการณ์ในทางจิตใจ ซึ่งเป็นประสบการณ์โดยตรงต่อสัจจะ และไม่เป็นฝักฝ่ายของความนึกคิด โดยที่ประสบการณ์เช่นนี้มีลักษณะพื้นฐานหลายประการซึ่งไม่ขึ้นต่อภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์ และวัฒนธรรมของบุคคลนั้นๆ...ลักษณะที่สำคัญที่สุดหรือแก่นแท้ของโลกทัศน์แบบตะวันออกก็คือการตระหนักรู้ในเอกภาพและความสัมพันธ์เนื่องกัน ของสรรพสิ่งและเหตุการณ์ทั้งหมด คือประสบการณ์แห่งการหยั่งรู้ว่าปรากฏการณ์ทั้งหลายในโลกล้วนเป็นการปรากฏแสดงความเป็นหนึ่งเดียว สิ่งทั้งหลายล้วนแต่เป็นส่วนประกอบของเอกภาพ ซึ่งต้องอิงอาศัยกันอย่างไม้อาจแยกจากกันได้ สรรพสิ่งเป็นการปรากฏแสดงในแง่มุมต่างๆของสัจจะสูงสุดอันเดียวกัน”

จะเห็นว่าสิ่งที่คาปราบรรยายมาเป็นประสบการณ์ที่สยบภาวะแบบเอกนิยม นอกจากนี้เราควรเข้าใจว่าคำสอนทางพุทธศาสนาที่คาปราอ้างถึงในหนังสือ “เต๋าแห่งฟิสิกส์” เป็นคำสอนของพุทธศาสนานิกายมหายาน(โดยเฉพาะเซ็น) แต่ไม่ใช่ของนิกายเถรวาท โดยอาจารย์สมภาร ได้ให้ความเห็นในเรื่องนี้ว่า

ที่พุทธศาสนามหายานที่พัฒนาขึ้นในจีนอย่างเช่นนิกายเซ็นนั้นปรับตัวจากการเป็นลัทธิลัดทอนอย่างพุทธศาสนาแบบอินเดียมาเป็นพุทธแบบไม่ลัดทอน ก็เพราะผลของการปะทะกันกับแนวคิดแบบเต๋านั้นเอง ฝรั่งบางคนเขียนหนังสือ (เช่น The Tao of Physics) เป็นทำนองว่าพุทธศาสนามองจักรวาลอย่างเป็นเครือข่าย โดยที่เครือข่ายนี้มีสภาพเป็นสนาม สนามนั้นมีจริง สิ่งต่างๆที่อยู่ในสนามนั้นเป็นส่วนหนึ่งของสนาม สนามสำคัญกว่าเพราะสนามจะเป็นสิ่งกำหนดบทบาทของสิ่งเฉพาะ (เหมือนทฤษฎีสถานความโน้มถ่วงของไอน์สไตน์ที่บอกว่าเพราะสนามนั้นแหละ โลกเราจึงโคจรรอบดวงอาทิตย์แบบนี้ ไม่เป็นแบบอื่น สนามนี้มีจริง) ตามการตีความนี้ พุทธศาสนาก็เป็นลัทธิองค์รวม แต่ถ้าจะสังเกตให้ดีๆจะเห็นว่าพุทธศาสนาที่ถูกใช้เป็นกรณีศึกษาในหนังสือพวกนี้คือพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน โดยเฉพาะอย่างยิ่งเซ็น (ผมขอแนะนำให้อ่าน “คำสอนของชวงโป” ท่านผู้อ่านจะเห็นว่าฝ่ายมหายานมีแนวคิดที่โน้มไปทางมองสิ่งต่างๆอย่างเป็นสนามอย่างไร) หาใช่เถรวาทแต่อย่างใดไม่”

เราอาจมองเห็นความแตกต่างระหว่างพุทธศาสนาแบบเถรวาทกับมหายานได้ดีขึ้น ถ้านึกถึงคำสอนของเซ็นเป็นตัวอย่าง(ตามที่อาจารย์สมภารกล่าวถึง) เนื่องจากสำนักเซ็นมีความเชื่อในเรื่องการฝึกอบรมจิตใจเพื่อบ่มเพาะตัวเองให้สูงงอม เพื่อให้บรรลุถึงสภาวะที่เรียกว่า “ซาโตริ” หรือการบรรลุโดยฉับพลัน ประสบการณ์แบบซาโตริดังกล่าวจึงเป็นรูปแบบหนึ่งของรหস্যภาวะ ซึ่งเกิดจากการที่สมาชิกของเซ็นได้รับการฝึกอบรมเป็นเวลานาน จนทำให้บางคนสามารถ

“ ฟริตจ็อฟ คาปรา, เต๋าแห่งฟิสิกส์, วเนช แพล, สำนักพิมพ์ดอกหญ้า, 2536, หน้า 27.

“ อ้างแล้ว.

“ สมภาร พรหมตา, “บทบรรณาธิการ,” วารสาร พุทธศาสนศึกษา, ปีที่ 10 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม-สิงหาคม 2546. อนึ่ง ประเด็นด้านปรัชญาของพุทธศาสนาแบบมหายานเป็นเรื่องที่มีความยุ่งยาก ผู้สนใจสามารถอ่านได้จากงานของอาจารย์ สมภาร พรหมตา และอาจารย์ สุมาลี มหาณรงค์ชัย

เข้าใจความหมายสุดท้ายของตน และเกิดการหยั่งรู้ (Insight) ได้ในที่สุด^๑ อย่างไรก็ตามเราก็ควรเข้าใจว่าประสบการณ์แบบชาโตริตังกล่าวไม่ใช่เรื่องเดียวกับการบรรลุถึงพระนิพพานที่พุทธศาสนาแบบเถรวาทเชื่อ

นอกจากนี้หลักคำสอนที่สำคัญอีกอย่างของเซ็นคือ “จิตเดิมแท้” โดยที่สำนักเซ็นเชื่อว่าผู้หลุดพ้นจะต้องเห็นจิตบริสุทธิ์ของตนเองทั้งในแง่มุมที่เป็นความส่องสว่าง และในแง่มุมของความว่าง จิตว่างจะแผ่ซ่านไปทั่ว และแทรกซึมอยู่ทุกหนแห่ง กล่าวได้ว่าจิตของคนๆหนึ่งอยู่ในจิตของคนอื่นๆ และเนื่องจากจิตทุกดวงล้วนว่าง มันจึงมีเนื้อหาเดียวกัน เมื่อมองในแง่นี้คำสอนเรื่องจิตว่างของเซ็นจึงเป็นแนวคิดแบบเอกนิยม ที่เชื่อว่าความจริงสูงสุดมีเพียงหนึ่งเดียว^๒

ดี ที ซูซูกิ (D.T. Suzuki) อาจารย์ใหญ่ฝ่ายเซ็นหรือมหายานผู้มีอิทธิพลอย่างใหญ่หลวงต่อความคิดของชาวพุทธญี่ปุ่นและในต่างแดน (ซึ่งเป็นผู้ที่คาปรู้จัก) ก็มีความเชื่อว่าพุทธศาสนาไม่ได้ปฏิเสธความจริงของสิ่งสูงสุดบางอย่างและความจริงสูงสุดนั้นก็แผ่ซ่านแทรกซึมอยู่ทุกหนแห่งในทุกๆที่ที่เราอาศัยอยู่^๓ ความเชื่อที่อาจารย์ซูซูกิดังกล่าวก็คือ วรรณกรรมแบบเอกนิยมอย่างหนึ่งนั่นเอง เมื่อเป็นเช่นนั้นอาจารย์ซูซูกิจึงเชื่อว่าคำสอนของพุทธศาสนา (โดยเฉพาะเรื่องธรรมกาย) มีความคล้ายคลึงกับแนวคิดเรื่องพรหมันของศาสนาฮินดู อย่างไรก็ตามเราควรตระหนักว่าความเชื่อแบบเอกนิยมดังกล่าวว่าเป็นของเซ็นซึ่งเป็นพุทธศาสนาแบบมหายาน แต่ไม่ได้เป็นของเถรวาทแต่อย่างไร

ฟริตซ์ จ็อบ คอปรั กับแนวคิดองค์รวมในประเทศไทย

ผู้เขียนได้เขียนบทความ “เพื่อความเข้าใจเรื่ององค์รวม” ลงในวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ฉบับที่ ๒ พฤษภาคม-สิงหาคม ๒๕๔๖ โดยที่เนื้อหาของบทความดังกล่าวไม่ได้เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนศึกษา แต่มุ่งไปที่การเปรียบเทียบระหว่างแนวคิดแบบองค์รวมและแนวคิดแบบลตทอน โดยที่อาจารย์สมภาร พรหมทา บรรณาธิการของวารสารได้กล่าวถึงบทความนี้ไว้ตอนหนึ่งว่า

โดยที่เนื้อหาของลตทอนเน้นไปที่การวิพากษ์ความเชื่อของนักคิดไทยจำนวนหนึ่งที่คุณพิชณน์เห็นว่ากำลังนำเสนอแนวคิดไปในทำนองว่าโลกเวลานี้กำลังมีปัญหาเพราะภูมิปัญญาที่เราใช้สำหรับแก้ปัญหาในโลกเป็นภูมิปัญญาแบบแยกส่วน ท่านนักคิดเหล่านี้เช่นอาจารย์หมอบุระเวศ วะสี ท่านอาจารย์เสน่ห์ จามริก ท่านพระไพศาล วิสาโล ท่านเจ้าคุณพระธรรมปิฎก หรือแม้แต่ท่านอาจารย์ สลักพันธ์ ศิวรักษ์ เป็นต้น เป็นผู้มีส่วนอย่างมากในการวิพากษ์วิจารณ์ความคิดแบบแยกส่วน โดยที่ท่านเหล่านี้เข้าใจว่าแนวคิดแบบนี้มาจากโลกตะวันตก พร้อมกันนี้ท่านเหล่านี้ก็ได้นำเสนอแนวคิดแบบหนึ่งขึ้นมาเป็นแม่แบบสำหรับทดแทนสิ่งที่ท่านวิพากษ์วิจารณ์ แนวคิดนี้คือแนวคิดแบบองค์รวม และดูเหมือนว่าท่านเหล่านี้จะมีสมมติฐานในใจว่าพระพุทธศาสนานั้นมีความคิดแบบองค์รวม ดังนั้นการวิพากษ์วิจารณ์แนวคิดแบบแยกส่วนโดยท่านเหล่านี้ เราสามารถเข้าใจได้ในฐานะการวิพากษ์ภูมิปัญญาตะวันตกจากฐานของภูมิปัญญาตะวันออก โดยมีความคิดแบบพุทธเป็นตัวแทนของฝ่ายตะวันออก^๔

อันที่จริงการวิพากษ์วิจารณ์ทั้งหมดในบทความของผู้เขียนดังกล่าว ไม่ได้มุ่งไปที่ความเชื่อแบบองค์รวมของนักคิดไทยจำนวนหนึ่งโดยตรง เนื่องจากแนวคิดแบบองค์รวมของนักคิดไทยแต่ละท่านจะมีความแตกต่างกัน และแปรเปลี่ยนไปตามบริบทต่างๆ^๕ แต่บทความนี้ต้องการวิจารณ์ความเชื่อที่ว่าแนวคิดแบบองค์รวมทำให้เกิดความรู้แบบบูรณาการ (Interdisciplinary) นั้น เป็นความเชื่อที่น่าเชื่อถือเพียงใด?

สำหรับในบทความนี้ผู้เขียนคิดว่า แทนที่เราจะศึกษาว่าแนวคิดแบบองค์รวมของนักคิดไทยแต่ละท่านมีลักษณะเป็นอย่างไร? มันเป็นเรื่องง่ายกว่าถ้าเราจะสืบค้นดูว่าแนวคิดองค์รวมของนักคิดไทยดังกล่าวได้รับอิทธิพลมาจากอะไร? อันที่จริงแล้วเราไม่ต้องอาศัยความพยายามมากมายในการสืบค้น เนื่องจากคำนำการพิมพ์ครั้งที่ ๒ ของสำนักพิมพ์มูลนิธิ

^๑ ดี ที ซูซูกิ, *พุทธแบบเซ็น*, แปลโดย โคมุที ปวัตนา, สำนักพิมพ์สมิต, 2533, หน้า 9 และ 121.

^๒ สุมาลี มหณรงค์ชัย, *พุทธศาสนามหายาน*, สำนักพิมพ์สยาม, 2546, หน้า 346-349.

^๓ D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, Schocken Books, 1973, pp. 224-231. อ้างในหนังสือ *ฮินดู-พุทธ จุดยืนที่แตกต่าง* ของอาจารย์ สุมาลี มหณรงค์ชัย หน้า 102-104.

^๔ สมภาร พรหมทา, “บทบรรณาธิการ,” วารสาร *พุทธศาสนศึกษา*, ปีที่ 10 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม-สิงหาคม 2546.

^๕ ที่เห็นได้ชัดคือ ท่านเจ้าคุณพระธรรมปิฎก รวมทั้งท่านพระไพศาล วิสาโล ก็ไม่ได้ปฏิเสธประโยชน์ของแนวคิดแบบแยกส่วน

โกมลคิมทองในหนังสือแปลชื่อ *จุดเปลี่ยนแห่งศตวรรษ* (The Turning Point) ซึ่งมีฟริตจ็อฟ คาปรา (Fritjof Capra) เป็นผู้แต่ง ก็ได้เขียนไว้อย่างชัดเจนแล้วว่า หนังสือเล่มนี้ก่อให้เกิดกระแสแนวคิดเรื่ององค์รวมขึ้นในประเทศไทย ผู้เขียนขอนำบางส่วนของคำนำดังกล่าวมาลงไว้ที่นี้กล่าวคือ

ในช่วงเวลาที่ผ่านมามี (คือตั้งแต่ที่หนังสือเล่มนี้ได้ถูกตีพิมพ์เป็นภาษาอังกฤษในปี พ.ศ. 2524 และถูกแปลเป็นภาษาไทยครั้งแรกในปี พ.ศ. 2529 จนถึงการตีพิมพ์ครั้งที่ 2 ในปี พ.ศ. 2534) หนังสือเล่มนี้ทั้งภาคไทยและภาคอังกฤษเป็นที่กล่าวขวัญ หรือถูกอ้างอิงในงานเขียนหลายชิ้น พร้อมกันนั้นแนวคิดหลักในหนังสือเล่มนี้ก็ได้มีส่วนหนุนเสริมให้เกิดกระแสใหม่ในการดำรงชีวิต ซึ่งหันมาให้ความสนใจแก่การมองแบบ “องค์รวม” ไม่ว่าจะเป็นวงการการศึกษา วงการแพทย์ วงการเกษตร หรือแม้แต่วงการรัฐศาสตร์ ทั้งนี้ไม่จำเป็นต้องพูดถึงแนวคิดทางนิเวศวิทยาซึ่งมีความหมายมากกว่าความห่วงใยในเรื่องธรรมชาติแวดล้อม”^{๑๑}

ในขณะที่ผู้เขียนกำลังเขียนบทความนี้อยู่ หนังสือจุดเปลี่ยนฯ เล่มนี้ในภาคภาษาไทยปัจจุบันมีการตีพิมพ์ไปทั้งหมด 5 ครั้ง โดยพิมพ์ครั้งล่าสุดในปี 2544 รวมยอดการพิมพ์ทั้งหมดเป็น 12,200 เล่ม นับได้ว่าเป็นหนังสือที่ได้รับความนิยมจากผู้อ่านชาวไทยเป็นจำนวนมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งถ้าพิจารณาจากเนื้อหาที่ค่อนข้างหนักของหนังสือเล่มดังกล่าว และถ้าเราดูรายชื่อของคณะผู้แปลหนังสือจุดเปลี่ยนฯ นี้เป็นภาษาไทย ก็จะพบว่าพระไพศาล วิสาโล เป็นหนึ่งในคณะผู้แปลของหนังสือเล่มนี้ โดยมีอาจารย์หมอประเวศ วะสี เป็นผู้ให้คำปรึกษาต่อคณะผู้แปลเกี่ยวกับศัพท์ทางการแพทย์^{๑๒}

ส่วนในหนังสือหนังสือ บทวิเคราะห์ว่าด้วย “การศึกษา กับ ปัญหาสถานะความรู้มนุษย์” ของศาสตราจารย์ เสน่ห์ จามริก หนังสือของอาจารย์เสน่ห์ดังกล่าวมีการอ้างอิงถึงงานเขียนของคาปราทั้งหมด 10 แห่ง โดยเฉพาะในบทที่ 3 ที่ชื่อว่า “มนุษย์กับสถานะความรู้” อันเป็นบทที่อาจารย์ เสน่ห์ อธิบายถึงพัฒนาการทางความคิดแบบวิทยาศาสตร์ในโลกตะวันตก เราจะเห็นว่าเนื้อหาเกือบทั้งหมดในบทที่ 3 นี้ อาจารย์เสน่ห์นำมาจากหนังสือจุดเปลี่ยนฯ ของคาปรานั่นเอง

การเมืองเรื่ององค์รวม

ในหนังสือ “จุดเปลี่ยนแห่งศตวรรษ” ของฟริตจ็อฟ คาปรา อาจารย์ สลักษณ์ ทิวัรักษ์ เป็นผู้เขียนคำนำให้ตั้งแต่การพิมพ์เป็นภาษาไทยครั้งแรกเมื่อปี พ.ศ. 2528 ผู้เขียนคิดว่าเนื้อหาส่วนหนึ่งในคำนำดังกล่าว นับเป็นจุดตั้งต้นที่ดีในการสืบค้นว่า ทำไมความเชื่อของคาปราที่เสนอในหนังสือเล่มนี้ที่ว่า “วิถีคิดแบบตะวันตกเป็นแบบแยกส่วน ในขณะที่วิถีคิดแบบตะวันออกเป็นแบบองค์รวม” จึงเป็นความเชื่อที่ได้รับการยอมรับจากสังคมไทยอย่างกว้างขวาง ผู้เขียนจึงขอคัดเอาบางส่วนของคำนำดังกล่าวมาไว้ที่นี้ โดยอาจารย์ สลักษณ์ได้เริ่มคำนำของท่านว่า

จำเดิมแต่ที่ฝรั่งเรืองอำนาจขึ้นมา ในสมัยที่เรียกว่า “อภินิพัตติ” (Renaissance) หรือยิ่งในสมัยที่เรียกว่าเกิดการปฏิวัติทางอุตสาหกรรมขึ้นนั้น พวกเขาถือตนว่ายิ่งใหญ่ มีอารยธรรมเหนือเขตแดนอื่น ๆ ของโลกหมดทั้งสิ้น ทั้งนี้เพราะสิ่งที่เขาถือเอาคือวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีเป็นตัวกำหนดความวิเศษมหัศจรรย์ของผู้ที่คิดค้น และเป็นเจ้าของวิทยาการดังกล่าว ยิ่งวิทยาการนั้นๆ เป็นดังเวทย์มนต์อันศักดิ์สิทธิ์ที่สามารถบันดาลให้เกิดการขยายอำนาจของฝรั่งออกไป โดยอาศัยการค้าและการเมืองเป็นปัจจัย จนเกิดลัทธิทุนนิยมและจักรวรรดินิยมอย่างแพร่หลายด้วย พวกเราชาวเอเชีย ทั้งๆ ที่เคยขึ้นกระแสนอารยธรรมของฝรั่งมาก่อน โดยเห็นว่าวัฒนธรรมของเราเองลุ่มลึกไกลเลิศกว่า ต่อมาก็ค่อยๆ สยบยอม จนถึงเสื่อมใสศรัทธาแนวความคิดและนฤมิตรกรรมของฝรั่งไปตามๆ กัน โดยเฉพาะก็ทางด้านการบริหาร และทางวัฒนธรรม และที่ร้ายก็คือการตกอยู่ใต้อาณานิคมทางปัญญา อันมีระบบการศึกษาและสื่อมวลชนชนิดโฆษณาชวนเชื่อ เป็นพันธมิตรการที่สำคัญ

เมื่อฝรั่งได้มาตั้งตัวเป็นนายอยู่ในเอเชียนั้น ชนชั้นปกครองยอมอดถูกวัฒนธรรมพื้นเมืองและคนพื้นเมืองอย่างไม่ต้องสงสัย ส่วนหนึ่งมาจากความโง่เขลา ตลอดจนชอบเขตอันจำกัดและอัตนิยมของเขาเอง แต่ก็มีจำนวนมากขึ้น ก็ได้แลเห็น

^{๑๑} ฟริตจ็อฟ คาปรา, *จุดเปลี่ยนแห่งศตวรรษ*, เล่ม 2 , แปลโดย พระประชา ปสนุนธมโม, พระไพศาล วิสาโล, สันติสุข โสภณสิริ, รสนา โตสิตระกูล, มูลนิธิโกมลคิมทอง, 2534, หน้า 5.

^{๑๒} อ้างแล้ว.

ลึกซึ้งยิ่งขึ้น ดังคนเหล่านี้บางคนได้กลายเป็นปราชญ์ชั้นนำในการเผยแพร่พุทธวิทยาและภารตวิทยา ตลอดจนจีนวิทยา ออกสู่โลกตะวันตก โดยที่เริ่มแรกเดิมทีก็มีคนสนใจจำนวนน้อยแล้วค่อยๆแผ่ขยายกว้างขึ้นเรื่อยๆ ทั้งนี้เพราะของแท้ย่อมชนะของที่ด้อยกว่า แม้จะถูกบดบังและมีอคติครอบงำอยู่ก่อนอย่างไรก็ตาม

ข้อความนี้ ศาสตราจารย์ คาล ยุง ได้กล่าวไว้ว่ากึ่งศตวรรษมาแล้วว่า ตะวันตกจะชนะตะวันออกได้โดยทาง แสตนยานภาพและกลไกทางวัตถุ หากตะวันออกที่ตกอยู่ใต้การปกครองของตะวันตกนั่นเอง กลับแผ่คุณธรรมและ ศาสนธรรม ตีตลาดเข้าทางหลังบ้าน จนจักมีอิทธิพลเหนือชาวตะวันตกยิ่งๆขึ้นทุกที^{๖๖}

จากคำนำข้างต้นนี้ จะเห็นว่าอาจารย์ สลักษณ์ได้ให้ความหมายของอัตลักษณ์ (Identity) ความเป็นตะวันตกว่าอยู่ที่ วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ในขณะที่เดียวกันก็ให้ความหมายอัตลักษณ์ของความเป็นตะวันออกว่าอยู่ที่วัฒนธรรม โดยเฉพาะด้านศาสนาวิทยา อาจารย์ สลักษณ์ยังเปรียบเทียบให้ชาวตะวันตกมีความเหนือกว่าชาวตะวันออกทางด้าน วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ในขณะที่ให้ชาวตะวันออกก็มีความเหนือกว่าชาวตะวันตกทางด้านวัฒนธรรมและศาสนา การเปรียบเทียบแบบเหมารวม (Generalization) ดังกล่าวทำให้ดูเหมือนว่าฝ่ายตะวันออกที่ผ่านมาจะไม่มี ความสามารถในการสร้างสรรค์วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีของตนเองได้เลย (ผู้ที่สนใจประวัติของความเจริญด้าน วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีในประเทศเอเชีย ให้ดูตัวอย่างจากงานเขียนของ Joseph Needham ในหนังสือ “Science and Civilization in China”^{๖๗}) ในขณะที่เดียวกันทางฝ่ายตะวันตกก็ไม่ได้สร้างสรรค์วัฒนธรรมโดยเฉพาะศาสนา วิทยาให้ตีเลิศเท่ากับที่ฝ่ายตะวันออกทำได้เช่นกัน

จากคำนำของอาจารย์ สลักษณ์ดังกล่าว เราจะเห็นได้อย่างชัดเจนว่า ไม่ว่าคาปรัจะมีเป้าหมายในการเขียนหนังสือ “จุดเปลี่ยนฯ” นี้อย่างไร หนังสือเล่มนี้ได้ถูกตีความจากปัญญาชนไทยในสมัยปีพ.ศ. 2528 ให้กลายเป็นหนังสือทาง การเมืองไป กล่าวคือเป็นหนังสือที่ก่อให้เกิดการเปรียบเทียบความเป็นตะวันออก-ตะวันตก โดยมีประเด็นของ วิทยาศาสตร์และศาสนาเข้ามาเกี่ยวข้อง

เราลองมาดูคำนำหนังสือเล่มนี้ที่ตีพิมพ์เป็นครั้งที่สามในปีพ.ศ. 2539 (ห่างจากการพิมพ์ครั้งแรกอยู่ 11 ปี) การ พิมพ์ครั้งนี้ศาสตราจารย์ ดร.ชัยอนันต์ สมุทวณิช เป็นผู้เขียนคำนำให้ โดยท่านได้เขียนตอนหนึ่งว่า

ชาติตะวันตกครอบงำโลก ควบคุมโลก ทำลายล้างโลก และกำลังถึงทางตัน แม้วิธีการเลี้ยงลูกที่นิยมปฏิบัติกันใน สังคมตะวันตกหลายแห่ง ที่ปล่อยให้เด็กร้องจนเหนื่อยไปเอง ไม่กอดอุ้ม กล่อมจนหลับไปเหมือนที่คนตะวันออกทำ ก็ ได้ส่งผลทำให้ครอบครัวฝรั่งขาดความอบอุ่น สิ่งที่คนตะวันออกกระทำให้การเลี้ยงดูถูก ถูกนักวิชาการด้านจิตวิทยา คำทำนายทำให้เด็กโตขึ้นไม่มึระเบียบวินัย อาจกล่าวได้ว่าที่ชนะแม่บทตะวันตกโดยองค์รวมแล้ว ส่งผลสะท้อนอย่าง รุนแรงต่อความเชื่อมั่นในตัวเองของชนชั้นนำและชนชั้นกลางในสังคมตะวันออก ในนามของ “ความทันสมัย” และ “การพัฒนา” ที่ชนะแม่บทและความคิดต่างๆที่ผลิตขึ้นในสังคมตะวันตกและส่งออกเป็นสินค้า-บริการทางวัฒนธรรม ได้มี ส่วนทำให้สังคมตะวันออกหลายสังคมต้องตกอยู่ในวิชาขามาเป็นเวลาช้านาน

ความคิดของตะวันออกมิใช่ความคิดเชิงครอบงำ หากเป็นความคิดที่มุ่งให้มนุษย์อยู่ร่วมกับโลกและสรรพสิ่งทั้งหลาย ทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิตอย่างสงบสุข ไม่เบียดเบียนซึ่งกันและกัน มีความรักเมตตาต่อกัน ความคิดนี้เป็นความคิดของ การอยู่ร่วมกัน (Cohabitation) และวิวัฒนาการไปด้วยกัน (co-evolution) ความคิดตะวันออกจึงให้ทางเลือกในการอยู่รอด และอยู่ดีมากกว่าที่จะมีอำนาจเหนือ และควบคุมครอบงำส่วนที่ด้อยกว่าหรือส่วนที่ไม่อาจโต้ตอบได้^{๖๘}

^{๖๖} อ้างแล้ว, หน้า 11.

^{๖๗} Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, 1954. อันนี้จะเห็นว่า แนวคิดของอาจารย์ ส. ศิวรักษ์ ในเรื่องตะวันออก-ตะวันตกดังกล่าว (ซึ่งอ้างอิงจากความเห็นของนักจิตวิทยาชาวเยอรมันที่ชื่อ คาล ยุง) ก็คือการยอมรับแนวคิดแบบยุโรปเป็นใหญ่ (Eurocentricism) ของชาวตะวันตกตามที่เรารู้จักกันไปแล้วในบท ศาสนากับองค์รวมนั่นเอง จะเห็นว่าเป็นเรื่องที่เกิดกลับตาลปัตร (Irony) อยู่พอสมควร ที่นักคิดไทยที่ต่อต้านความเป็นตะวันตก และยกย่องความเป็นไทยนั้น ก็พลอยยอมรับแนวคิดแบบยุโรปเป็นใหญ่ตามไปด้วย (ไม่ว่าจะรู้ตัวหรือไม่ก็ตาม)

^{๖๘} ฟริตจอฟ คาปรั, จุดเปลี่ยนแห่งศตวรรษ, เล่ม 1, แปลโดย พระประชา ปสนนธมฺโม, พระไพศาล วิสาโล, สันติสุข โสภณ-สิริ, รสนา ไลติชเรกุล, มูลนิธิโกมลคีมทอง พิมพ์ครั้งที่ 5, พ.ศ. 2544, หน้า 6. นอกจากนี้อาจารย์ชัยอนันต์ยังได้เปรียบเทียบ

ถึงแม้ว่าจะผ่านมาเป็นเวลากว่า 10 ปี คำนำที่เขียนขึ้นใหม่ในหนังสือเล่มนี้ก็ยังคงเป็นการเปรียบเทียบความเป็น ตะวันออก-ตะวันตกอยู่อย่างไม่เปลี่ยนแปลง กล่าวคืออาจารย์ ชัยอนันต์ได้ให้ความหมายของ อັตลัษณะความเป็น ตะวันตก คือการครอบงำโลก ควบคุมโลก ทำลายล้างโลก และข้อเสียอื่นๆอีกมากมาย แล้วก็ให้ อັตลัษณะความเป็น ตะวันออก คือการไม่ครอบงำ มุ่งให้มนุษย์อยู่ร่วมกับโลกและสรรพสิ่งทั้งหลายอย่างสงบสุข ไม่เบียดเบียนซึ่งกันและ กัน รวมทั้งข้อดีอื่นๆอีกมากมาย การเปรียบเทียบแบบเหมารวมดังกล่าวทำให้ความเป็นตะวันตกดูเหมือนจะเป็นสิ่งที่ เลวร้าย ในขณะที่ความเป็นตะวันออกกลายเป็นสิ่งที่ดีงาม(อย่างเหลือเชื่อ!)

จะเห็นว่าหนังสือจุดเปลี่ยนฯ เล่มนี้ ไม่ใช่เป็นเพียงหนังสือวิทยาศาสตร์นำรู้(Popular Science)ที่มุ่งให้ความรู้ทาง วิทยาศาสตร์แก่ผู้อ่านทั่วไป แต่หนังสือเล่มนี้ได้ถูกตีความจากปัญญาชนไทยกลุ่มหนึ่งตลอดระยะเวลาที่ผ่านมา ให้ กลายเป็นหนังสือทางการเมืองที่มุ่งก่อให้เกิดการเปรียบเทียบความแตกต่างระหว่างตะวันออก-ตะวันตก

การปะทะสังสรรค์ทางวัฒนธรรม^{๒๔}

ในคำนำหนังสือของจุดเปลี่ยนฯ อาจารย์ สุลักษณ์ได้เรียกสิ่งเลวร้ายที่ชาวตะวันออกรับมาจากชาวตะวันตกว่า “แนวความคิดและนฤมิตรกรรมของฝรั่ง ทางด้านการบริหารและทางวัฒนธรรม” ในขณะที่อาจารย์ชัยอนันต์ ก็จะเรียก สิ่งเลวร้ายนั้นว่า “ความทันสมัยและการพัฒนา” แต่ไม่ว่าจะนฤมิตรกรรมหรือความทันสมัยดังกล่าวจะเป็นสิ่งที่เลวร้ายใน สายตาของอาจารย์ทั้งสองท่านเพียงใด จากการศึกษาทางประวัติศาสตร์หรือไทยศึกษานั้น เราจะพบว่าการที่ชนชั้นนำ ของไทยในสมัยรัตนโกสินทร์รับเอาความรู้และเทคโนโลยีสมัยใหม่มาจากตะวันตกนั้น ไม่ได้เกิดจากการถูกบังคับให้ รับ (เพราะประเทศไทยไม่เคยตกเป็นเมืองขึ้นของตะวันตกมาก่อน) แต่เป็นการเลือกรับมาอย่างสมัครใจหรือเลือกการ รับมาอย่างคัดสรรแล้ว หมายความว่าวัฒนธรรมทางตะวันตกที่ชาวไทยรับเข้ามานั้น จะต้องเป็นสิ่งที่เข้ากันได้กับ วัฒนธรรมดั้งเดิมของทางชาวไทยด้วย (ดูรายละเอียดเรื่องนี้ในงานของอาจารย์ Craig J. Reynolds^{๒๕} และอาจารย์ ธงชัย วินิจจะกูล^{๒๖})

ในปรากฏการณ์เรื่อง “ศึกษาเรื่องไทยในแดนเนรมิต” เมื่อเดือนสิงหาคม พ.ศ.2539 อาจารย์ธงชัย วินิจจะกูล ได้ เสนอว่าสิ่งที่เรียกว่า “การเปลี่ยนแปลงหันมารับความรู้และเทคโนโลยีสมัยใหม่จากตะวันตก” ในสายตาของชนชั้นนำ ไทยร่วมสมัยนั้น ถึงที่สุดแล้วก็ไม่ได้เป็นสิ่งที่ยิ่งใหญ่อะไรนัก เพราะความรู้ที่ดีกว่า จริงกว่า สมบูรณ์กว่า และ เหนือกว่าคือความรู้ทางพุทธศาสนา ความรู้จากตะวันตกเป็นความรู้ในทางโลกย์เท่านั้น สิ่งที่อยู่เหนือกว่าความรู้แบบ โลกียาสาธาณคือความรู้ในทางธรรม ซึ่งเป็นความรู้ในทางพุทธศาสนา^{๒๗}

อาจารย์ ทวีศักดิ์ เมื่อกสม ได้กล่าวถึงเรื่องเดียวกันนี้ว่า “การแบ่งโลกย์กับธรรมออกจากกันมีผลต่อวิถีคิดของคน ไทยในช่วงรัตนโกสินทร์เป็นอย่างมาก เรื่องทางโลกย์เป็นเรื่องที่สำคัญสำหรับชีวิตในโลกนี้โดยแวดล้อมอยู่ใน

ความเป็นตะวันออกกับตะวันตกไว้ ใน “ทฤษฎีใหม่มิติที่ยิ่งใหญ่ทางความคิด” ปรากฏในฐานะผู้แทนของราชบัณฑิตสถาน การสัมมนาโครงการปราชญ์เพื่อแผ่นดิน ครั้งที่ 1 เรื่อง “ปรัชญาการพัฒนา : ทฤษฎีใหม่ตามแนวพระราชดำริ” 6 พฤศจิกายน 2541 ดูได้ที่ <http://www.anamai.moph.go.th/advisor/214/21401.html>

^{๒๔} ในทางมานุษยวิทยา เรียกการรับและการผสมผสานทางวัฒนธรรมว่า “Acculturation”

^{๒๕} Craig J. Reynolds, “Buddhist Cosmology in Thai History, With Special Reference to Nineteenth-Century Culture Change”, *Journal of Asian Studies*, 35, 1967, pp. 203-220, อ้างใน โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์, *วิทยาศาสตร์ในสังคมและวัฒนธรรมไทย*, สถาบันพัฒนาคุณภาพวิชาการ, 2545, หน้า142.

^{๒๖} ธงชัย วินิจจะกูล, “ประวัติศาสตร์การสร้างตัวตน,” ใน *อยู่เมืองไทย*, บรรณาธิการโดย สมบัติ จันทรวงศ์ และชัยวัฒน์ สถาอานันท์, สำนักพิมพ์ธรรมศาสตร์, 2530.

^{๒๗} ธงชัย วินิจจะกูล, “ศึกษาเรื่องไทยในแดนเนรมิต,” ปรากฏการณ์การสัมมนา “นวัตกรรมเชิงกระบวนทัศน์ด้านไทยศึกษา” จัด โดย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย ณ โรงแรมอิมพีเรียล ถนนวิทญู 13-14 สิงหาคม 2539. อ้างใน ทวีศักดิ์ เมื่อกสม, “การทำตะวันตกให้เป็นตะวันออกของสยาม: การตอบโต้รับมือกับวาทกรรมความเป็นอื่นของมิชชันนารีตะวันตกโดยปัญญาชน สยามในช่วงต้นศตวรรษที่ 19,” *วารสาร รัฐศาสตร์สาร มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์*, 2541, หน้า 255-256.

ชีวิตประจำวันของมนุษย์ และถือได้ว่าเป็น “โลกยาสาธารณ์” แต่เรื่องทางธรรมเป็นเรื่องของโลกหน้า เป็นอุดมคติ และเป็นสิ่งที่ไม่สามารถเข้าถึงได้ในโลกนี้...

ความคิดที่ว่าสามารถจัดการกับความทุกข์เกี่ยวกับวัตถุได้ และตัวความรู้เกี่ยวกับโลกวัตถุนั้นไม่ใช่เป้าหมายสุดท้าย ทำให้ความรู้เกี่ยวกับโลกไม่ว่าจะซับซ้อนเปลี่ยนแปลงอย่างไรก็ไม่ใช่อะไรที่สำคัญ การที่โลกวัตถุไม่ใช่สิ่งสำคัญ มนุษย์จึงสามารถเลือกที่จะรับและใช้ความรู้เกี่ยวกับโลกวัตถุอย่างไรก็ได้ ที่เห็นว่าทำให้ตนได้ประโยชน์สูงสุด...

วิถีคิดแบ่งโลกออกเป็นโลกย์กับธรรมนั่นเองที่ทำให้สังคมไทยหรือชนชั้นนำไทยในช่วงต้นรัตนโกสินทร์รับความรู้และเทคโนโลยีสมัยใหม่จากตะวันตกได้โดยไม่ตะขิดตะขวงใจ เพราะเป็นแค่โลกวัตถุที่ไม่จริงจังยั่งยืน การรับเช่นนี้ไม่ได้แตกต่างจากการรับปืนไฟในสมัยอยุธยา แต่เมื่อเผชิญหน้ากับศาสนาคริสต์ซึ่งเป็นเรื่องทางธรรม ความรู้ในพุทธศาสนาต่างหากที่ถูกถือว่าเป็นความจริงสูงสุดและสมบูรณ์สูงสุด ความผิดพลาด ไร้เหตุผล และไสยศาสตร์ที่ปรากฏอยู่ในพุทธศาสนาถูกอธิบายว่าเกิดจากความเข้าใจผิด ไม่ใช่สิ่งที่อยู่ในพุทธศาสนาอย่างแท้จริง ...

สยามใช้ความเป็นสมัยใหม่ของตะวันตกที่สยามกระหายที่จะรับเข้านั้นเองเป็นเงื่อนไขที่จัดการให้ความเป็นตะวันตก แม้ว่าเจ้าข้าหน้าสยามในทางวัตถุแต่กลับล่าช้ากว่าทางจิตวิญญาณ การจำแนกระหว่างศาสนาที่เกี่ยวข้องกับจิตวิญญาณกับความรู้สมัยใหม่ที่เกี่ยวกับโลกวัตถุ ตัดขาดออกจากกันนั้นทำให้สยามมีทางเลือกใหม่ที่เจาะตัวเค้าโครงที่จะทำให้สังคม-รัฐ พัฒนาไปสู่ความเป็นสมัยใหม่โดยไม่จำเป็นต้องเปิดรับความเป็นตะวันตกในทุกด้าน กล่าวให้ถึงที่สุดแล้ว นี่ความอยากที่จะอยู่ในโลกสมัยใหม่(Modernity) และอยากที่จะทันสมัยโดยไม่จำเป็นต้องเป็นตะวันตก ความเป็นตะวันตกไม่ได้สูงกว่าหรือเหนือกว่าสยามไปทุกด้าน แต่ในทางจิตวิญญาณแล้ว ความเป็นไทยและความเป็นตะวันออกต่างหากที่อยู่เหนือกว่า สูงกว่า และน่าพึงปรารถนามากกว่าความเป็นตะวันตก”

นอกจากนี้อาจารย์ Charles F. Keynes ได้กล่าวถึงพุทธศาสนาในประเทศไทยว่า คนไทยส่วนใหญ่ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันไม่ยอมเปลี่ยนจากการนับถือพุทธศาสนาเป็นคริสต์ศาสนา ถึงแม้ประเทศไทยมีการติดต่อกับชาวตะวันตกมาช้านาน รวมทั้งมีบาทหลวงของคริสต์ศาสนาไม่ว่าจะเป็นโรมันคาทอลิกหรือโปรเตสแตนต์เข้ามาเผยแผ่ศาสนาในประเทศไทยนับถอยหลังได้ถึงสมัยของสมเด็จพระนารายณ์มหาราช แห่งกรุงศรีอยุธยาทีเดียว แต่การเผยแผ่คริสต์ศาสนาในประเทศไทยดังกล่าวได้รับผลความสำเร็จน้อยมาก กล่าวคือมีคนไทยจำนวนน้อยมากที่ยอมเปลี่ยนจากการนับถือพุทธศาสนาเป็นคริสต์ศาสนา” จากข้อสังเกตของอาจารย์ Keynes เราอาจสามารถอธิบายสาเหตุของความยากลำบากนั้นได้ว่า เกิดจากการที่คำสอนและโลกทรรศน์ของศาสนาทั้งสองเป็นสิ่งที่เข้ากันไม่ได้ง่าย ๆ นั้นเอง “

จะเห็นว่าการรับเอาความรู้และเทคโนโลยีสมัยใหม่ของไทยจากตะวันตกนั้น ไม่ได้เกิดจากการถูกบังคับให้รับ แต่เป็นการเลือกรับมาอย่างสมัครใจหรือเลือกการรับมาอย่างคัดสรรแล้ว หมายความว่าวัฒนธรรมทางตะวันตกที่ชาวไทยรับเข้านั้น จะต้องเป็นสิ่งที่เข้ากันได้กับวัฒนธรรมดั้งเดิมของทางชาวไทยด้วย โดยที่ในทางวิชามานุษยวิทยา เรียกการรับและการผสมผสานทางวัฒนธรรมนี้ว่า “Acculturation”

* ทวีศักดิ์ เมื่อนสม, อ้างแล้ว, หน้า 255-259.

** Charles F. Keynes, “Why the Thai Are Not Christians: Buddhist and Christian Conversion in Thailand,” in *Conversion to Christianity...Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, edited and with an introduction by Robert W. Hefner, University of California Press, 1993, pp. 259-284.

*** ดูช้อยกเว้นกรณีการเปลี่ยนศาสนาของคนกลุ่มน้อยในประเทศไทย จาก ชวีญชีวัน บัวแดง, “การเปลี่ยนศาสนา ความซับซ้อนของการแสดงตัวตนของคนกระเหลียงทางภาคเหนือของประเทศไทย,” ใน *อัตลักษณ์ ชาติพันธุ์ และความเป็นชายขอบ*, บินแก้ว เหลืองอร่ามศรี บรรณาธิการ, หนังสือรวมบทความจากการประชุมประจำปีมานุษยวิทยาครั้งที่ 1 คนมองคนนานาชีวิตในกระแสการเปลี่ยนแปลง เอกสารวิชาการลำดับที่ 34, ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2546, หน้า 174-201.

**** รองศาสตราจารย์ ศรีศักร วัลลิโภดม ได้ถึงลักษณะการรับวัฒนธรรมจากขอมในสมัยอยุธยาไว้ตอนหนึ่งว่า “การรับประเพณีและวัฒนธรรมจากขอมเมืองพระนครนั้น ก็หาได้อามาแทนที่ของที่มีมาแต่เดิมอย่างชนิดไล่ของเก่าไปเอาของใหม่มาทั้งหมด

นอกจากนี้อาจารย์ วินัย พงศ์ศรีเพียร นักวิชาการด้านประวัติศาสตร์ได้เขียนเรื่องการรับวัฒนธรรมของไทยจากตะวันตกไว้ตอนหนึ่งว่า

ไทยมีทัศนคติเปิดกว้างในการติดต่อกับฝรั่งนับตั้งแต่สมัยรัชการที่ 4 เป็นต้นมา และมีความยืดหยุ่นในการรับวัฒนธรรมและความคิดแบบตะวันตก เมื่อเทียบกับประเทศเพื่อนบ้านซึ่งตกเป็นอาณานิคมของชาติยุโรปแล้ว ดูเหมือนว่าไทยชื่นชม เลียนแบบ และภาคภูมิใจในวัฒนธรรมแบบตะวันตกมากกว่าประเทศเพื่อนบ้าน และบางครั้งมองประเทศเพื่อนบ้านด้วยสายตาพวกฝรั่งที่มองไทย หรือ ความมี “คิวิไล” หรือไม่ เช่น พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวรัชการที่ 4 ทรงมองว่าจีนล้าหลัง ทั้งที่ก่อนหน้านี้ ชนชั้นนำของไทยยังเพิ่งชื่นชมสิ่งที่เป็นแบบจีนๆอยู่ หรือ เมื่อครั้งเสด็จประพาสชวาและทรงทราบข่าวเกี่ยวกับการก่อการจลาจลของชาวพื้นเมืองผู้ต่อต้านการปกครองของเจ้าอาณานิคมชาวดัชต์ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ก็ทรงวิพากษ์วิจารณ์กลุ่มคนที่ไม่อยู่ในความสงบ ทัศนคติของชนชั้นนำไทยที่มองตะวันตกที่มองตะวันออกอย่างแท้จริงซึ่งที่ไทยเองก็ได้รับผลกระทบแทบเอาตัวไม่รอดจากลัทธิจักรวรรดินิยม

ทัศนคติของชนชั้นนำไทยสะท้อนให้เห็นการ “สวมเสื้อฝรั่ง คิดอย่างไทย” ส่วนที่สวมเสื้อฝรั่งคือ การเอารูปแบบมาเพื่อให้แม่แบบมองว่า เลียนแบบได้สนิทแล้ว คำว่า *civilised* หรือเขียนอย่างไทยว่า คิวิไล ยังมีอิทธิพลอยู่ในสังคมไทย ตัวอย่าง เช่น บัตรโดยสารของการรถไฟไทยสมัยปัจจุบัน ยังขอร้องให้ผู้โดยสารงดสูบบุหรี่ในขบวนเพื่อให้เหมือนประเทศที่ “คิวิไล” แล้ว ในที่นี้คำว่า คิวิไล ในที่นี้มีนัยว่าให้ทำตามแบบฝรั่ง เพราะฉะนั้นการเลียนแบบฝรั่งจึงไม่ได้จำกัดอยู่ที่การเลียนแบบการปกครอง แต่ครอบคลุมไปถึงวิถีชีวิตทั้งหมด เช่น การท่องเที่ยวแบบฝรั่งของชนชั้นสูงตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 เป็นต้นมา”

จากการศึกษาประวัติศาสตร์ในสมัยรัตนโกสินทร์ เราจะพบว่าตั้งแต่สมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ในหลวงรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา ชนชั้นนำของสยามได้ลอกเลียนและรับความเป็นตะวันตกเข้ามาอย่างมากมาย(ตามที่อาจารย์ วินัย กล่าวถึง) เพื่อสร้างความเป็นคิวิไลซ์ที่เหนือกว่าความเป็นไพร่(ของคนไทยด้วยกัน) โดยที่พวกตนมิได้รู้สึกว่าการทำเช่นนี้จะเป็นการยอมเป็นทาสของชาวตะวันตกแต่อย่างใด (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมจากหนังสือของ Maurizio Peleggi ชื่อ “Lords of Things”) ในสมัยที่จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เป็นนายกรัฐมนตรี ก็เช่นกันที่มีความมุ่งมั่นในการดำเนินนโยบายพัฒนาประเทศ ตามคำแนะนำของคณะที่ปรึกษาจากประเทศสหรัฐอเมริกา(ดูในงานของทักษ์ เฉลิมเตียรณ) เราจะกล่าวโทษนโยบายสร้างความทันสมัยของในหลวงรัชกาลที่ 5 รวมทั้งกล่าวโทษนโยบายพัฒนาประเทศของจอมพลสฤษดิ์ ว่าเกิดจากวัฒนธรรมของชาวตะวันตกแต่เพียงอย่างเดียวอย่างนั้นหรือ?

แม้กระทั่งปัจจุบันชนชั้นนำกลางจำนวนไม่น้อยพยายามเลียนแบบฝรั่ง ด้วยการแสวงหาที่อยู่แบบฝรั่งท่ามกลางหาชื่อเก๋อิ้อลยส์ เป็นต้น นี้ยังไม่นับกระแสบริโภคนิยมที่เกิดขึ้นไปทั่วแม้กระทั่งในกลุ่มผู้ใช้แรงงานในสังคมไทย ถ้าเรามองสิ่งที่รับจากตะวันตกเหล่านี้ว่าความเลวร้าย เราจะควรระดมมองพวกเรากันเองบ้างว่า พวกเราชาวตะวันออกนี่เองที่

ไม่ หากเลือกเฟ้นแต่สิ่งที่เข้าด้วยกันได้กับของเดิมมาปรุงแต่งผสมผสานกันขึ้นเท่านั้นเอง” ตามความเห็นของอาจารย์ศรีศักรจะเห็นว่าแม้แต่คนไทยในสมัยโบราณ การรับวัฒนธรรมจากคนต่างชาติก็จะมีลักษณะเป็นการเลือกรับอย่างสมัครใจหรือเลือกการรับมาอย่างคัดสรรแล้วเช่นกัน ดูใน ศรีศักร วัลลิโภดม, *กฎหมายตราสามดวงกับความเชื่อของคนไทย*, สำนักพิมพ์เมืองโบราณ, 2545, หน้า 38.

“ วินัย พงศ์ศรีเพียร, *ฝรั่งในทัศนะไทย, เอเชีย-ยุโรปศึกษา ปรัชญาและแนวทาง*, ธีระ นุชเปี่ยม บรรณาธิการ, โครงการเอเชีย-ยุโรปศึกษา ภายใต้การสนับสนุนของสกว., 2545, หน้า 160-161.

“ M. Peleggi, *Lords of Things: The fashioning of the Siamese Monarchy's Modern Image*, University of Hawaii Press, 2003. อ้างในประวิทย์ โรจน์พุดกซ์, “ข้อสังเกตต่อความคิด “หลังตะวันตก”ของธีรยุทธ บุญมี,” *วารสารปาจารยสาร* ฉบับที่ 1, ปีที่ 30, กรกฎาคม-ตุลาคม 2546, หน้า 42. นอกจากนี้ดู *รสนิยม...ภาษาในสังคมไทยยุคบริโภคนิยม* ของ สมรักษ์ ชัยสิงกานานนท์(2544) โครงการหนังสือเล่ม สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

“ ทักษ์ เฉลิมเตียรณ, “ความคิดทางการเมืองของจอมพล สฤษดิ์ ธนะรัชต์,” ใน *หนังสือรวมบทความวิชาการทางรัฐศาสตร์* พ.ศ.2516-2525 , หน้า 124-132, คณะรัฐศาสตร์, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, พ.ศ. 2542.

เป็นคนเลือกรับเอาความเป็นตะวันตกเหล่านี้เข้ามา การกล่าวโทษสิ่งเลวร้ายทั้งหมดเหล่านี้ว่าเกิดจากน้ำมือของชาวตะวันตกแต่เพียงอย่างเดียว จะเป็นการกล่าวโทษผู้อื่นอย่างยุติธรรมแล้วกระนั้นหรือ?”

ความไม่เป็นเนื้อเดียวกันทางวัฒนธรรม

จากที่ผู้เขียนอธิบายปรัชญาตะวันตกและอินเดีย เราจะเห็นว่าวิชาปรัชญาในที่ต่างๆ ในโลกนี้ล้วนแต่มีความสลับซับซ้อน(Hybrid) และไม่เป็นเนื้อเดียวกัน(Heterogeneous) การใช้วิธีคิดแบบเหมารวม(Generalization) มาจับสิ่งที่มีความสลับซับซ้อนและไม่เป็นเนื้อเดียวกันดังกล่าว จึงเป็นการด่วนสรุปและทำให้เรามีความเข้าใจในเรื่องดังกล่าวคลาดเคลื่อนไป สำหรับในเรื่องวัฒนธรรมก็เช่นเดียวกัน การที่เราจะเหมาว่าตะวันออกหรือตะวันตกมีวัฒนธรรมเป็นแบบใด? หรือวัฒนธรรมของใครมีความสูงส่งกว่ากัน? ก็เหมือนกับการที่เรากำลังจะนำความคิดแบบเหมารวมของเรามาใช้กับเรื่องที่มีความสลับซับซ้อน เนื่องจากวัฒนธรรมในส่วนต่างๆ ของโลกล้วนแล้วแต่มีลักษณะที่เป็นพลวัต(Dynamic)หรือเปลี่ยนแปลงได้ รวมทั้งไม่มีความเป็นเนื้อเดียวกัน(Heterogeneous) ที่สำคัญผู้คนในทางตะวันออกและตะวันตก ก็มีการติดต่อสื่อสาร มีการเดินทางไปมาหาสู่กัน มีการแลกเปลี่ยนสินค้า รวมทั้งมีการเรียนรู้วัฒนธรรมต่อกันมาเป็นเวลาช้านาน จึงเป็นเรื่องยากลำบากที่เราจะกำหนดเส้นแบ่งที่ชัดเจนเพื่อจัดว่าสิ่งนี้เป็นของตะวันออกหรือสิ่งนั้นเป็นของตะวันตก

คุณประวิตร ไรจนพุกษ์ แห่งหนังสือพิมพ์กรุงเทพธุรกิจ ได้เขียนบทความอธิบายเส้นแบ่งที่ไหลลื่นไม่คงที่ระหว่างตะวันตกกับตะวันออก เอาไว้อย่างน่าสนใจตอนหนึ่งว่า

สังคมตะวันตกเมื่อ 600 ปีที่แล้วมีความแตกต่างจากปัจจุบัน แดมเส้นแบ่งว่าอะไรเป็นตะวันตกไม่เป็นตะวันตกก็ไม่คงที่ ในเมื่อความเป็นตะวันตกหรือตะวันออกไม่อยู่นิ่งแน่ชัด แดมเส้นแบ่งยังเป็นเส้นสมมติ(ขอยกตัวอย่างอุษาคเนย์หรือ South East Asia ซึ่งมีอายุไม่ถึง 50 ปี)... ในความเป็นตะวันตกใน พ.ศ. 2546 หรือปัจจุบันนั้น มีความเป็นตะวันออกอยู่ไม่ใช่น้อย ไม่ว่าจะเป็วิทยาศาสตร์ เทคโนโลยี (เช่นการผลิตกระเบื้องดินเผาที่ยังเรียกว่า China ware ในภาษาอังกฤษ) การดื่มชา กาแฟ พัฒนาการของระเบิด ฯลฯ

จริงอยู่กระแสหลักหนึ่งในตะวันตกมองตะวันออกว่าเป็นสังคมล้าหลัง ด้อยทางจริยธรรมและไม่สามารถพึ่งตนเองได้อย่างที่เรียกว่า โอเรียนทัลลิซึม(Orientalism) แต่อีกกระแสหนึ่งในตะวันตกก็เข้มักขมื่นกับการเรียนรู้ศาสตร์และศาสนา เช่น พุทธศาสนา(โดยเฉพาะนิกายเซ็นและวัชรยานแบบทิเบต) ศาสตร์ขงจื๊อ โยคะ ลัทธิเต๋า อาวุธเวชศาสตร์ รวมถึงการเรียนรู้ผสมผสานการทำอาหารแบบไทย จีน ญี่ปุ่น อินเดีย หรือแม้แต่การฟังเพลงของระวี ชังการ์ การอ่านการ์ตูนอะนิเมของญี่ปุ่น ร้องเพลงคาราโอเกะ ฯลฯ

ในเมื่อสิ่งเหล่านี้กำลังถูกดูดซึมเข้าไปส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมตะวันตก เราจะจับจุดการแบ่งตะวันตกจากตะวันออกอย่างขาดสะบั้นได้อย่างไร? แล้วมันควรแล้วหรือ?”

นอกจากนี้อาจารย์ ไชยยันต์ รัชชกุล ก็ได้เขียนถึงเรื่อง “ความเป็นตะวันตก” ไว้เช่นกันว่า

“วัฒนธรรมตะวันตก” ก็อาจมิใช่“ตะวันตกแท้ๆ” ความเป็นตะวันตกหรือความเป็นยุโรปก็เปลี่ยนแปลงไปเสมอตามบริบทประวัติศาสตร์ เรามีจำเป็นถึงต้องย้อนยุคกลับไปถึงสมัยที่ศูนย์กลางยุโรปเคยอยู่ที่กรุงคอนสแตนติโนเปิลในศตวรรษที่ 4 และสมัยจักรวรรดิออตโตมัน แม้กระทั่งประวัติศาสตร์ร่วมสมัย ความเป็นยุโรปก่อนและหลังสงครามเย็นก็เปลี่ยนแปลงไปมาก ตัวอย่างหนึ่งๆ เช่น วัฒนธรรมการดื่มชาซึ่งดูเหมือนเป็นกิจวัตรของชาวอังกฤษ ก็มีใช้วัฒนธรรม

“ อันที่จริงแนวคิดในเรื่องการโทษชาวต่างชาติว่าทำให้เกิดความเสียหายแก่วัฒนธรรมไทยนั้น เป็นเรื่องที่นักคิดไทยนิยมทำกันมานานแล้ว ยกตัวอย่างเช่น หลวงหลวงวิจิตรวาทการเคยสร้างคำอธิบายว่าการที่กษัตริย์รุ่นหลังๆ ของสุโขทัยไม่สามารถรักษาและสร้างวัฒนธรรมสุโขทัยให้รุ่งเรืองดังแต่ก่อนได้ เป็นเพราะกษัตริย์ต่อๆ มาของไทยไปรับการศึกษาวิชาการของขอมมากเกินไป ดูในธนศ อภรณ์สุวรรณ, “ทาสศึกษาหรือปัญหาในการศึกษาประวัติศาสตร์ทาส,” ใน ลิมโคตรหง่างก็เผาแผ่นดิน, รวมบทความเนื่องในวาระครบรอบ 60 ปีชาญวิทย์ เกษตรศิริ, บรรณาธิการ กาญจน์ ละอองศรี, ธนศ อภรณ์สุวรรณ, สำนักพิมพ์มติชน, พ.ศ. 2544.

“ ประวิทย์ ไรจนพุกษ์, “ข้อสังเกตต่อความคิด “หลังตะวันตก” ของธีรยุทธ บุญมี,” วารสาร ปาจารย์สาร ฉบับที่ 1, ปีที่ 30, กรกฎาคม-ตุลาคม 2546, หน้า 42.

ดั้งเดิมของชาวเกาะซึ่งภูมิภาคนี้เอื้ออำนวยต่อการเจริญของต้นชา ทำนองเดียวกันการดื่มกาแฟในภาคพื้นยุโรป และ การสูบบุหรี่ ก็ไม่ใช่วัฒนธรรมยุโรปมาแต่ไหนแต่ไร”

นอกจากการแลกเปลี่ยนทางวัฒนธรรมในแง่ความเป็นอยู่ระหว่างชาวตะวันออกและชาวตะวันตกแล้ว ความคิดทางปรัชญาระหว่างสองวัฒนธรรมก็มีการแลกเปลี่ยนระหว่างกันมาช้านานเช่นกัน ยกตัวอย่างเช่น คัมภีร์อุปนิษัตของฮินดู ได้มีการแปลเป็นภาษาเยอรมันมาตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 18” คัมภีร์ดังกล่าวยังมีผลกระทบต่อแนวคิดของนักปรัชญาชั้นนำของเยอรมันหลายคน ยกตัวอย่างเช่น พี่น้องตระกูล Schlegel และ Schopenhauer เป็นต้น นอกจากนี้วรรณกรรมของประเทศอินเดียโบราณ(เช่น *ศกุนตลา*)ยังได้รับการแปลเป็นภาษาเยอรมัน และมีความสำคัญต่อการเคลื่อนไหว(Movement)ทางวรรณกรรมในยุคโรแมนติกของเยอรมันอีกด้วย”

ตะวันออก-ตะวันตก: มายาแห่งอัตลักษณ์

ในบทความ “สงครามระหว่างอวิชชา(The Clash of Ignorance)” เอ็ดเวิร์ด ซาอิด(Edward W. Said) ผู้แต่งหนังสือ “Orientalism” ได้เขียนโต้ตอบบทความ “The Clash of Civilization”(ซึ่งเป็นบทความที่เสนอทฤษฎีการปะทะกันระหว่างอารยธรรมอิสลามกับอารยธรรมตะวันตก) ของแซมมวล ฮันติงตัน(Samuel Huntington) นักรัฐศาสตร์ชาวอเมริกัน โดยซาอิดได้เขียนไว้ว่าการทำให้คำว่า “อิสลาม” รวมทั้งคำว่า “ตะวันตก” กลายเป็นอัตลักษณ์(Identity)ที่มีลักษณะตายตัว ไม่เปลี่ยนแปลง รวมทั้งการนำสองอัตลักษณ์ที่สร้างขึ้นมาเปรียบเทียบให้เห็นความแตกต่าง มีแต่จะนำมาซึ่งความรุนแรงและความขัดแย้ง โดยซาอิดได้เขียนไว้ตอนหนึ่งว่า

สมมติฐานของผมนั้นก็คือ รากเหง้าของความขัดแย้งในโลกยุคใหม่จะไม่ใช่อุดมการณ์หรือเศรษฐกิจเป็นพื้นฐานอีกแล้ว ความแตกแยกอย่างใหญ่หลวงในมนุษยชาติและต้นตอความขัดแย้งที่สำคัญที่สุดจะเกิดมาจากพื้นฐานทางวัฒนธรรม รัฐชาติจะยังคงมีบทบาทสำคัญที่สุดในความเป็นไปของโลก แต่ความขัดแย้งหลักในการเมืองโลกจะเกิดขึ้นระหว่างชนชาติและกลุ่มอารยธรรมที่แตกต่างกัน การปะทะของวัฒนธรรมจะครอบงำการเมืองโลก เส้นแบ่งระหว่างอารยธรรมต่าง ๆ จะกลายเป็นแนวสนามรบในอนาคต ข้ออ้างเหตุผลส่วนใหญ่ในหน้าต่อ ๆ ไปของบทความนั้น(หมายถึงบทความของฮันติงตัน) ตั้งอยู่บนแนวคิดอันคลุมเครือของสิ่งที่ฮันติงตันเรียกว่า “อัตลักษณ์ทางอารยธรรม” และ “การกระทบกระทั่งระหว่างอารยธรรมใหญ่ ๆ เจ็ดหรือแปดอารยธรรม [เขาเขียนไว้อย่างนี้จริง ๆ]” โดยเขาให้ความสนใจสูงสุดต่อความขัดแย้งระหว่างสองอารยธรรม คืออิสลามกับตะวันตก ความคิดประเภทชนวนหาเรื่องของเขานี้ มีที่มาส่วนใหญ่จากบทความในปี 1990 ของอดีตทหารผ่านศึกผู้เชี่ยวชาญด้านตะวันออกศึกษาชื่อ เบอร์นาร์ด ลูว์อิส (Bernard Lewis) ซึ่งบรรยายถึงอุดมการณ์ไว้นั้นชัดในบทความชื่อว่า “The Roots of Muslim Rage” ในบทความทั้งสองชิ้นนี้ มีการสร้างบุคคลิขฐาน (personification) ของสิ่งใหญ่โตมหึมาที่เรียกว่า “ตะวันตก” และ “อิสลาม” อย่างไม่ยั้งคิด ราวกับเรื่องที่ซับซ้อนอย่างอัตลักษณ์และวัฒนธรรมดำรงอยู่ในโลกการ์ตูน โลกที่บิบบอยกับบลูโตพาดหัวกันไม่ยั้งมือและ

“ไชยยันต์ รัชชกุล, “วิพากษ์ “Orientalism” โดยเอ็ดเวิร์ด ซาอิด,” เอกสารประกอบการสัมมนาเรื่อง “เอ็ดเวิร์ด ซาอิด กับ Postcolonialism Debate”, ที่ศูนย์มนุษยวิทยาสรีนทร วันที่ 8 สิงหาคม 2546. นอกจากนี้ให้ดูงานของ Ajun Appadurai, *Modernity at Large*, University of Minnesota press, 1996. โดยอัปปาดูรายเสนอให้มองวัฒนธรรมในลักษณะของคำคุณศัพท์ ซึ่งใช้ขยายนาม(the adjectival use “cultural”) หรือมองวัฒนธรรมว่าเป็น “มิติของปรากฏการณ์”(a dimension of phenomena)มากกว่าการมองวัฒนธรรมว่าเป็นคุณสมบัติหรือสภาวะของบุคคลหรือกลุ่มคน อ้างในมาลี จันทรโรจน์, “ปรากฏการณ์ “วัฒนธรรม”สมัยใหม่,” ในหนังสือ *ทะเลกรอบคิดของทฤษฎี*, อานันท์ กาญจนพันธ์ บรรณาธิการ, เอกสารวิชาการลำดับที่ 30, ศูนย์มนุษยวิทยาสรีนทร, พ.ศ.2546, หน้า 124.

“ ตำราบางเล่มถึงกับกล่าวว่ายุคทองของเดโมคริตุสเป็นแนวคิดที่ได้รับอิทธิพลมาจากแนวคิดแยกส่วนของสำนักนยาเย

“ ดูในหนังสือ *ภารตวิทยา : ความรู้เรื่องอินเดียทางวัฒนธรรม*, กรุณา-เรื่องอุไร กุศลาลัย, สำนักพิมพ์สยาม, 2537. นอกจากนี้ Raymond Schwab นักประวัติศาสตร์ชาวฝรั่งเศสได้ให้ความเห็นว่าเราไม่สามารถเข้าใจยุโรปตะวันตกของชาวยุโรปได้ ถ้าไม่มีความเข้าใจถึงความสำคัญของการที่ชาวยุโรปค้นพบภาษาและวรรณกรรมของชาวอินเดีย ดูใน Schwab, Raymond, *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, trans. by G. Patterson-Black and V. Reinking, Columbia University Press, 1984.

พ่อนักมวยฝ่ายธรรมะย่อมเอาชนะประจักษ์ได้เสมอ เห็นได้ชัดว่าทั้งฮันติงตันและลูว์อิสต่างก็ไม่ให้เวลามากพอที่จะสนใจพลวัตภายในและความหลากหลายของแต่ละอารยธรรม หรือสนใจข้อเท็จจริงที่ว่า ข้อถกเถียงใหญ่ ๆ ในวัฒนธรรมสมัยใหม่ส่วนมากอยู่ที่ประเด็นการนิยามหรือตีความแต่ละวัฒนธรรม หรือแนวโน้มที่ไม่น่านิยมนักก็คือ ในการพูดเหมา รวมถึงศาสนาหรืออารยธรรมใด ๆ ก็ตาม มันต้องอาศัยการปลุกปั่นและอวิชชาอย่างบัดชบอยู่มากทีเดียวถึงจะทำได้เปล่าเลย ตะวันตกก็คือตะวันตก อิสลามก็คืออิสลาม... แท้ที่จริงฮันติงตันเป็นนักอุดมการณ์ เขาคือคนที่ต้องการปั้นแต่งให้ “อารยธรรม” และ “อัตลักษณ์” กลายเป็นอะไรบางอย่างที่มันไม่ได้เป็นจริง ๆ นั่นคือกลายเป็นสิ่งที่ปิดตายผนึกตรา ตัดขาดจากกระแสหลักกระแสทวนหลากหลายมิติที่ชีวิตแก่ประวัติศาสตรมนุษย์ ตลอดเวลาหลายศตวรรษที่ผ่านมา ประวัติศาสตร์มิได้มีเพียงสงครามศาสนาและการรุกรานของจักรวรรดินิยม แต่ยังมีการแลกเปลี่ยน การผสมผสานข้ามวัฒนธรรมและการแบ่งปันซึ่งกันและกัน ประวัติศาสตร์ด้านที่ไม่ค่อยมีใครมองเห็นนี้ถูกละเลยไปด้วยความมั่งง่าย บีบคั้นข้อส่วนทุกอย่างทุกอย่างจนเลอะเทอะ เพียงเพื่อชูสงครามขึ้นมาเป็นจุดเด่น แล้วอ้างว่า “สงครามระหว่างอารยธรรม” คือความเป็นจริง...

นี่คือปัญหาอันน่าสมเพชของการพยายามตีป้ายฉลากตีขลุม เช่นอย่าง “อิสลาม” กับ “ตะวันตก” นี้ มันทำให้ความคิดของเราไขว้เขวและสับสน ทั้ง ๆ ที่เราพยายามทำความเข้าใจกับความเป็นจริงอันยุ่งเหยิง ซึ่งไม่มีทางตีกรอบหรือขีดเส้นง่าย ๆ แบบนั้นได้ ผมอดไม่ได้ที่จะระลึกถึงเหตุการณ์ครั้งหนึ่งในปี 1994 หลังจากเสร็จสิ้นการบรรยายที่มหาวิทยาลัยเวสต์แบงก์ มีผู้ชายคนหนึ่งผุดลุกขึ้นจากกลุ่มผู้ฟังและเริ่มต้นโจมตีแนวความคิดของผมว่าเป็น “ตะวันตก” เกินไป กล่าวหาว่ามันขัดแย้งกับแนวความคิดทางศาสนาอิสลามเคร่งครัดที่เขายึดถือ ผมช็อคคอเขาไปว่า “แล้วทำไมคุณใส่สูทผูกเน็คไทล่ะ?” นี่คือการตอบโต้ประโยคแรกที่ผุดขึ้นมา “มันก็ตะวันตกเหมือนกัน” เขานั่งลงด้วยรอยยิ้มเจื่อน...

แน่นอน เราไม่มีทางขีดเส้นแบ่งได้ง่าย ๆ การตีป้ายฉลาก การตีขลุมและการขีดเส้นแบ่งทางวัฒนธรรม ช่างเป็นวิถีคิดที่ตื่นเขินเสียนี้กระไร ยกตัวอย่างเช่น สัญชาตญาณดิบเถื่อนและความเชี่ยวชาญทางด้านเทคนิคขั้นสูงมาบรรจบกันกลายเป็นข้อพิสูจน์ให้เห็นความเท็จของเส้นแบ่งที่คิดว่าชัดเจน ไม่เพียงระหว่าง “ตะวันตก” กับ “อิสลาม” แต่รวมไปถึงระหว่างอดีตกับปัจจุบัน พวกเรากับพวกเขา นี้ยังไม่ต้องพูดถึงแนวความคิดเกี่ยวกับอัตลักษณ์และความเป็นชาติ ซึ่งเป็นเรื่องที่มีความคิดเห็นไม่ตรงกันและวิวาทะกันได้ไม่รู้จักจบ การตัดสินใจฝ่ายเดียวที่จะขีดเส้นลงบนผืนทราย ที่จะทำสงครามครูเสด ต่อด้านความชั่วของพวกนั้นด้วยความดีของเรา ขูดรากถอนโคนการก่อการร้าย หรือในศัพท์ทำลายล้างของพอล วูล์ฟโฟวิทซ์ (รัฐมนตรีช่วยกระทรวงกลาโหมของสหรัฐฯ) ที่ว่า ทำลายให้สิ้นทั้งประเทศ ก็ไม่ได้ทำให้มองเห็นศัตรูที่สมมติขึ้นมาชัดขึ้นกว่าเดิม แต่กลับแสดงให้เห็นว่า การใช้ถ้อยคำกระตุ้นยู่แท้เพื่อจุดประสงค์ในการปลุกเร้าความรู้สึกรุนแรงของมวลชนขึ้นมา เป็นสิ่งที่ย่ำกว่าการไตร่ตรอง พิจารณา แยกแยะว่าจริง ๆ แล้ว เรากำลังเผชิญหน้ากับอะไรแน่ รวมไปถึงความเกี่ยวพันซึ่งกันและกันของชีวิตจำนวนนับไม่ถ้วน ทั้งชีวิต “ของพวกเรา” เช่นเดียวกับชีวิต “ของพวกเขา”

นอกจากนี้อาจารย์ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์ นักวิชาการด้านรัฐศาสตร์ ได้เขียนบทความเรื่อง “ความรุนแรงและมายาการอัตลักษณ์” เอาไว้ตอนหนึ่งว่า

นักปรัชญาอินเดียชื่อท่านกฤษณะมูรติเสนอทัศนะว่า การที่มนุษย์เข้าใจว่าตนเองตัดขาดและแยกตัวเองจากมนุษย์และสิ่งอื่น ๆ นั้นก็เป็นการรุนแรงอยู่แล้ว... การที่มนุษย์แยกตัวเองออกจากผู้อื่นได้ก็เพราะมนุษย์สร้าง “อัตลักษณ์” ขึ้นมาเป็นชุดๆ ภายใต้มายาแห่งอัตลักษณ์นี้มนุษย์สามารถใช้ความรุนแรงต่อ “ผู้อื่น” ได้ไม่ยากหากเกิดความขัดแย้งขึ้น อัตลักษณ์ไม่ว่าจะเป็นระดับใดคือ ชาติอันมีกฎหมายและภูมิศาสตร์เป็นกรอบ เชื้อชาติอันมีสีผิวและลักษณะโครงกระดูกเป็นกรอบ ศาสนาอันมีความเชื่อและการปฏิบัติเป็นกรอบ หรือชนชั้นอันมีการครอบครองปัจจัยการผลิตเป็นกรอบส่วนหนึ่งก็ตาม มนุษย์จะรู้สึกมั่นคงด้วยอัตลักษณ์เหล่านี้ เพราะสภาพของอัตลักษณ์คือลักษณะที่จะบ่งบอกว่า “เรา” เป็นใครมาแต่ไหน ในกระบวนการดังกล่าว อัตลักษณ์ย่อมชี้ด้วยว่าใครไม่ใช่ “พวกเรา” แต่เป็น “คนอื่น” ในแง่นี้อัตลักษณ์เปรียบประดุจกำแพงซึ่งปกป้องพิทักษ์ “พวกเรา” ไว้ภายใน แต่ในขณะเดียวกัน “กำแพง” นั้นมีคุณสมบัติอื่นด้วย

“ เอ็ดเวิร์ด ซาอิด, สงครามระหว่างอวิชา, ปาจารย์สาร ฉบับที่ 3, ปีที่ 29, มีนาคม-มิถุนายน 2546, หน้า 42-47.

“ J. Krishnamurti, *Beyond Violence*, Harper & Row, 1973. อ้างในชัยวัฒน์ สถาอานันท์, *อาวุธมีชีวิต แนวคิดวิพากษ์ว่าด้วยความรุนแรง*, สำนักพิมพ์ฟ้าเดียวกัน, 2546, หน้า 38.

กล่าวคือทำให้ “พวกเรา” ไม่อาจมองเห็นและอาจไม่สามารถเข้าใจจากแง่มุมของเขาได้ และ “กำแพง” ยังเป็นตัวปิดกั้นมิให้พวกเขามองเห็นสถานการณ์จากแง่มุมของเราเช่นกัน”

จากบทความต่างๆที่ยกมาดังกล่าว ผู้เขียนขอตั้งคำถามทิ้งท้ายตรงนี้ว่า คำว่า “ตะวันออก-ตะวันตก” ในความหมายที่บรรยายไว้ในคำนำทั้งสองของหนังสือ “จุดเปลี่ยนแห่งศตวรรษ” นั้น เป็นคำที่ก่อให้เกิดความรู้ความเข้าใจต่อผู้อื่น รวมทั้งตัวเราเองมากขึ้น หรือเป็นเพียง “กำแพง” ที่ถูกสร้างขึ้นจนทำให้เราไม่อาจเห็นพวกเขา รวมทั้งทำให้พวกเขาไม่เห็นพวกเขา?

จะเห็นว่าหนังสือจุดเปลี่ยนฯของคาปร้าได้ถูกตีความจากปัญญาชนไทยกลุ่มหนึ่งตลอดระยะนับสิบปีที่ผ่านมา ให้กลายเป็นหนังสือทางการเมืองที่มุ่งก่อให้เกิดการเปรียบเทียบความแตกต่างระหว่างตะวันออก-ตะวันตก และนี่เป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้ความเชื่อของคาปร้าที่เสนอไว้ในหนังสือ “จุดเปลี่ยนแห่งศตวรรษ” ว่าวิถีคิดแบบตะวันตกเป็นแบบแยกส่วน ในขณะที่วิถีคิดแบบตะวันออกเป็นแบบองค์รวม จึงเป็นความเชื่อที่ได้รับการยอมรับจากนักวิชาการสายสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ของไทยอย่างกว้างขวาง เนื่องจากเป็นชุดความรู้ที่ถูกสร้างขึ้นจากอัตลักษณ์ของความ เป็นตะวันออก เพื่อใช้ต่อต้านความเป็นตะวันตก เราอาจกล่าวได้ว่า “ความเป็นตะวันออกนิยม” ดังกล่าว เป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้เกิดกระแสแนวคิดเรื่อง “องค์รวม” ในประเทศไทยตั้งแต่การพิมพ์หนังสือเล่มนี้เป็นครั้งแรกจนถึงปัจจุบัน

พุทธศาสนา วิทยาศาสตร์ และการเมือง

ในประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์ในสังคมไทยนั้น คุณสรายุทธ์ ธรรมโชโต ได้เขียนบทความหนึ่งชื่อว่า “ทำไมคนส่วนใหญ่จึงคิดว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์” ผู้เขียนคิดว่าประเด็นที่คุณสรายุทธ์ตั้งไว้ เป็นเรื่องที่น่าสนใจ รวมทั้งมีความเกี่ยวข้องกับเรื่องที่เราพยายามหาคำตอบอยู่ โดยคุณสรายุทธ์เขียนไว้ตอนหนึ่งว่า

ในสังคมไทยปัจจุบันเรามักได้ยินได้ฟังคำพูดที่ว่าพุทธศาสนานั้นเป็นวิทยาศาสตร์อยู่เสมอ ไม่ว่าจะดูโทรทัศน์ ฟังวิทยุ อ่านหนังสือพิมพ์ หรือแม้กระทั่งอ่านหนังสือวิชาการ เรามักจะพบข้อเสนอนี้ว่านี่อยู่ตลอดเวลา การที่คนอย่างปณฺฑิต อาจารย์ นักวิชาการหรือคนที่อ้างว่าเป็นผู้รู้ในทางพุทธศาสนาบางคนมักจะพูดหรือยืนยันในแนวคิดดังกล่าว จึงยิ่งทำให้คนส่วนใหญ่เชื่อมั่นว่าพุทธศาสนานั้นเป็นวิทยาศาสตร์ ความคิดดังกล่าวถูกถ่ายทอดในสังคมราวกับว่าเป็นสิ่งจะความจริงจนไม่จำเป็นต้องสงสัยโต้ถามกันอีกต่อไป แต่หากเราพิจารณาดูความคิดเช่นนี้อย่างพิถีพิถันจะตั้งคำถามไม่ได้ว่า พุทธศาสนานั้นเป็นวิทยาศาสตร์หรือไม่?

หากเราลองตั้งคำถามกับคนที่พูดว่าหรือเชื่อว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์ คำตอบที่ได้มักจะเป็นว่าพุทธศาสนานั้นมีเหตุผลเหมือนวิทยาศาสตร์ แต่หากให้อธิบายต่อว่า มีเหตุผลเหมือนกันอย่างไร ก็มักจะอธิบายไม่ได้ ในคำถามเดียวกัน อาจมีบางคนตอบว่าทั้งพุทธศาสนาและวิทยาศาสตร์ต่างก็มุ่งแสวงหาความจริงของโลกและวิทยาศาสตร์เหมือนกัน ซึ่งการตอบแบบนี้ก็เหมือนตอบแบบกำปั้นทุบดิน เพราะถ้าเช่นนั้น ศาสนาและความเชื่อ หรือปรัชญาต่างๆ ก็คงเหมือนกันหมด จะเห็นว่าเบื้องหลังความคิดที่ว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์นั้นไม่มีความชัดเจนเท่าใดนัก”

ในหนังสือ “พุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์” อาจารย์สมภาร พรหมทา ได้ชี้ให้เห็นว่า พุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์นั้นแตกต่างกันมากตั้งแต่ระดับรากฐานเลยทีเดียว (ท่านที่สนใจในเรื่องดังกล่าวสามารถอ่านได้จากงานเล่มนี้ของ อาจารย์สมภาร พรหมทา”)

นอกจากนี้เราได้อธิบายถึงทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์แบบอุปกรณนิยม (Instrumentalism) ซึ่งเป็นทฤษฎีของสำนักโคเปนเฮเกนไปแล้วว่าเป็นทฤษฎีที่เข้ากันไม่ได้กับความรู้ในทฤษฎีทางศาสนา เนื่องจากทฤษฎีแบบอุปกรณนิยมมีความเชื่อว่า ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่จริงในธรรมชาติ แต่เป็นความรู้เกี่ยวกับสิ่งที่ปรากฏแก่ประสาทสัมผัส เมื่อนักวิทยาศาสตร์ใช้ประสาทสัมผัสของตนในการวัดปริมาณต่างๆที่ตนทำงานอยู่ ถ้อยคำ หรือ

“ อ่างแล้ว.

“ สรายุทธ์ ธรรมโชโต, “ทำไมคนส่วนใหญ่จึงคิดว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์,” วารสาร พุทธศาสนศึกษา, ปีที่ 7, ฉบับที่ 3, กันยายน-ธันวาคม 2543, หน้า 26-27.

“ สมภาร พรหมทา, พุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์, สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2540.

มโนทัศน์ที่นักวิทยาศาสตร์ใช้เพื่อหมายถึงสิ่งในทฤษฎี ถ้าเป็นมโนทัศน์ที่พ้นไปจากประสาทสัมผัสโดยตรง ก็จะเป็นเพียงถ้อยคำที่มีบทบาทในเชิงทฤษฎี แต่ไม่มีบทบาทในการบ่งถึงสิ่งที่มีอยู่จริงในธรรมชาติ กล่าวสั้นๆ ได้ว่าวรรณกรรมนี้ไม่เชื่อว่ามโนทัศน์ต่างๆ ในทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์จำเป็นต้องมีอยู่จริง อย่างไรก็ตามเราจะเห็นว่าความรู้ในทางศาสนาไม่ใช่เป็นเพียงถ้อยคำที่เป็นจริงเพียงทฤษฎี กล่าวคือความรู้ต่างๆ ในทางศาสนาได้รับการยอมรับจากผู้ที่น่าเชื่อถือศาสนาต่างๆ โดยทั่วไปว่าจะต้องเป็นจริงอย่างไม่มีทางผิดไปได้ อย่างที่ภาษาทางพุทธศาสนาเรียกว่า “อกาลิก” คือไม่ขึ้นกับเวลาที่เปลี่ยนไป เมื่อเป็นเช่นนั้น “ความจริง” ตามทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์แบบอุปกรณนิยมจึงเข้ากันไม่ได้กับ “ความจริง” ตามความรู้ทางพุทธศาสนา

อย่างไรก็ดีผู้เขียนไม่ประสงค์เข้าไปร่วมถกเถียงในที่นี้ว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์หรือไม่? แต่สิ่งที่ผู้เขียนให้ความสนใจก็คือประเด็นด้าน “การเมือง” กล่าวคือทำไมจึงได้เกิดความพยายามของคนกลุ่มหนึ่งในการอธิบายให้คนอื่นในสังคมไทยเชื่อว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์? พุดง่ายๆ ได้ว่าอะไรคือแรงจูงใจให้มีความพยายามที่จะทำเรื่องเช่นนั้น?

ในการเสวนาเรื่อง “พุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์” บทเสวนาว่าด้วยอิทธิพลของวิทยาศาสตร์ต่อพุทธศาสนา เมื่อวันที่ 10 มกราคม 2537 ณ ธรรมสถาน จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ซึ่งมีอาจารย์ ระวี ภาวิไล อาจารย์ มารด ตามไท และอาจารย์ สมภาร พรหมทา ร่วมในการเสวนาครั้งนั้น ผู้เขียนคิดว่าบางส่วนของบทเสวนาดังกล่าวได้บอกใบ้คำตอบแก่ประเด็นที่ผู้เขียนต้องการค้นหาอยู่ จึงขอคัดเนื้อหาของการเสวนาครั้งนั้นส่วนหนึ่งมาลงไว้ที่นี่

สมภาร: ปัญหาที่ผมกำลังจะถามคืออย่างไรครับ ผมว่ามันน่าประหลาดที่ภายในสังคมเรามีความรู้ตั้งหลายอย่างหลายระบบ วิทยาศาสตร์ก็เป็นความรู้ระบบหนึ่ง แต่นอกจากวิทยาศาสตร์ยังมีความรู้สาขาอื่น ทำไมเมื่อเราเลือกเปรียบเทียบพุทธศาสนากับความรู้ระบบอื่นที่ไม่ใช่พุทธศาสนา เราจึงมักเลือกวิทยาศาสตร์ ไม่ค่อยเลือกความรู้สาขาอื่น?

มารด: ถ้าจะให้ผมเดาใจคนที่เลือกเปรียบเทียบพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์ ผมอยากจะเดาอย่างนี้ เท่าที่อ่านงานประเภทนี้ผมพบว่า พวกแรกเป็นพวกทำงานทางวิทยาศาสตร์โดยเฉพาะวิชาฟิสิกส์ พวกนี้คล้ายกับจะมองว่าวิชาที่ตัวเองทำงานอยู่ถึงจุดตัน เมื่อถึงจุดตันก็อยากแสวงหาวิธีมองหรือประสบการณ์แบบใหม่ พวกนี้อาจเห็นว่าเมื่อเปรียบเทียบวิทยาศาสตร์กับพุทธศาสนา อาจช่วยให้เกิดมุมมองใหม่จากพุทธศาสนา เพื่อนำไปแก้ปัญหาทางตันในวิทยาศาสตร์ นี่คือพวกหนึ่ง อีกกลุ่มหนึ่งคือคนที่ทำงานด้านพุทธศาสนา พวกนี้ดูเหมือนว่าจะเกรงว่าถ้าหากไม่แสดงให้คนสมัยนี้เห็นได้ว่าพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์เข้ากันได้ คนก็อาจจะเชื่อถือนวิทยาศาสตร์มากกว่าพุทธศาสนา ความคิดแบบนี้เกิดในศาสนาอื่นด้วย พวกนี้เปรียบเทียบพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์ไม่ชัดกัน ไปกันได้ เราสามารถเชื่อวิทยาศาสตร์โดยไม่กระทบกับความเชื่อในพุทธศาสนา

ระวี: ผมอยากเสริมอาจารย์มารด ผมคิดว่ามีนักศึกษาทางพุทธศาสนาหรือนักคิดทางสายศาสนาจำนวนหนึ่งเห็นว่าคุณคนมีศรัทธาในความสำเร็จของวิทยาศาสตร์ วิทยาศาสตร์ทำให้เกิดเทคโนโลยี แล้วเทคโนโลยีก็สร้างสิ่งอำนวยความสะดวกให้เรามากมาย ท่านเหล่านี้ก็เลยคิดว่ามันน่าจะมีส่วนอยู่ในวิทยาศาสตร์ เมื่อเห็นเป็นเช่นนั้นก็พยายามอธิบายพุทธศาสนาให้เห็นว่าสอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ด้วยความหวังว่าเมื่อคนทั้งหลายเห็นว่าพุทธศาสนาสอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ก็จะเกิดศรัทธาในพุทธศาสนา ความเข้าใจเช่นนี้เกิดจากการไม่รู้พุทธศาสนาลึกซึ้งพอ

จากคำสนทนาข้างต้นนี้ ผู้เขียนจะขออนุญาตเสริมอาจารย์มารดเพิ่มเติมว่า พวกแรกที่เลือกเปรียบเทียบศาสนากับวิทยาศาสตร์ซึ่งเป็นพวกทำงานทางวิทยาศาสตร์โดยเฉพาะวิชาฟิสิกส์นั้น เราสามารถพบตัวอย่างของนักฟิสิกส์ชาวตะวันตกเหล่านี้ได้หลายคน โดยเฉพาะนักฟิสิกส์ซึ่งเป็นผู้บุกเบิกทฤษฎีควอนตัมตั้งแต่เริ่มแรก ไม่ว่าจะเป็นไอน์สไตน์(Einstein) โชรดิงเจอร์(Schrödinger) หรือ โอปเปินไฮม์เมอร์(Oppenheimer) เป็นต้น (เป็นที่น่าสังเกตว่า โชรดิงเจอร์กับโอปเปินไฮม์เมอร์จะให้ความสนใจต่อแนวคิดทางปรัชญาของศาสนาฮินดูเป็นพิเศษ ในขณะที่ไอน์สไตน์ซึ่งเป็นชาวยิว จะให้ความสนใจกับปรัชญาของ Spinoza ซึ่งเป็นชาวยิวเช่นกัน)

“ ระวี ภาวิไล มารด ตามไท, เสวนาเรื่อง พุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์ บทเสวนาว่าด้วยอิทธิพลของวิทยาศาสตร์ต่อพุทธศาสนา, วารสารพุทธศาสนศึกษา ปีที่ 1 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม-สิงหาคม 2537, หน้า 10.

ที่นี่เรามาดูกลุ่มที่สองที่พยายามเปรียบเทียบพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์ ซึ่งก็คือคนที่ทำงานด้านศาสนา อาจารย์มารคให้ความเห็นว่า พวกนี้ดูเหมือนจะเกรงว่าถ้าหากไม่แสดงให้คนสมัยนี้เห็นได้ว่าศาสนากับวิทยาศาสตร์เข้ากันได้ คนก็อาจจะเชื่อถือวิทยาศาสตร์มากกว่าศาสนา ซึ่งก็ตรงกับความเห็นของอาจารย์ ระบุว่าการพยายามอธิบายพุทธศาสนาให้เห็นว่าสอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ ก็ด้วยความหวังว่าเมื่อคนทั้งหลายเห็นว่าพุทธศาสนาสอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ก็จะเกิดศรัทธาในพุทธศาสนา

ถ้าความเห็นของอาจารย์มารค กับอาจารย์ ระบุ เป็นจริง เราจะกล่าวได้หรือไม่ว่า แรงจูงใจที่ทำให้คนทำงานด้านศาสนาบางกลุ่ม(ซึ่งจัดอยู่ในกลุ่มที่สอง) พยายามให้คำอธิบายว่าพุทธศาสนาเข้ากันได้กับวิทยาศาสตร์ อาจเกิดจากเหตุผลทางด้านการเมือง กล่าวคือถ้าคนส่วนใหญ่ในสังคมเกิดคิดว่าพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์ไปด้วยกันไม่ได้ พวกเขาจะไม่นับถือพุทธศาสนาอีกต่อไป เพื่อที่จะตอบปัญหาดังกล่าว เราลองมาพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับความรู้ด้านอื่น(ที่ไม่ใช่วิทยาศาสตร์)ในสังคมไทยบ้าง การเปรียบเทียบดังกล่าวอาจจะช่วยให้เรามองเห็นภาพที่ชัดเจนยิ่งขึ้นได้

พุทธศาสนา-ปรัชญา ในสังคมไทย

ในขณะที่สังคมไทยมีคำอธิบายมากมายว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์ เรากลับไม่ค่อยพบว่ามีคนทำงานด้านศาสนาพยายามอธิบายพุทธศาสนาให้เป็นปรัชญาเท่าไร (ยกเว้นแต่อาจารย์ภาควิชาปรัชญา ตามมหาวิทยาลัยต่างๆ โดยที่วิชาพุทธปรัชญาก็เป็นวิชาที่เปิดสอนทั้งในระดับปริญญาตรี โท และเอก ในจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย รวมทั้งเปิดสอนในมหาวิทยาลัยอื่นบางแห่ง^๑) งานที่อธิบายว่าพุทธศาสนาเป็นปรัชญา ถ้าจะมีก็คงเป็นงานจำนวนน้อยมากเมื่อเทียบกับงานที่อธิบายว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์ ปราชญ์ชาวพุทธในประเทศไทยคนสำคัญอย่างท่านพุทธทาสภิกขุ กิติ ท่านเจ้าคุณอาจารย์ พระธรรมปิฎก(ประยุทธ์ ปยุตโต)กิติ ต่างชี้ให้เห็นว่าการศึกษาพุทธศาสนาในเชิงปรัชญานั้น ไม่ได้ให้อะไรที่เป็นมรรคเป็นผล และพุทธศาสนาเองก็ไม่ได้สนใจโลกถึงปัญหาเชิงอภิปรัชญา^๒ พวกท่านให้คำอธิบายว่าพุทธศาสนาให้ความสนใจต่อ “การบรรลุ” ความจริงมากกว่าการค้นหา “ความหมาย” ของความจริง หรือการถามว่า “ความจริง” คืออะไร? ในขณะที่ปรัชญาเป็นศาสตร์ที่พยายามศึกษาในเรื่องดังกล่าว

ความเห็นดังกล่าวของปราชญ์ชาวพุทธทั้งสองย่อมจะสร้างความอึดอัดใจให้กับบรรดาอาจารย์ที่สอนวิชาพุทธปรัชญาในมหาวิทยาลัย จึงทำให้เกิดการเขียนบทความทางวิชาการจำนวนหนึ่งเพื่อพยายามอธิบายว่าพุทธศาสนาก็เป็นปรัชญาด้วยเหมือนกัน ยกตัวอย่างเช่น บทความเรื่อง “ทัศนะทางอภิปรัชญาในพุทธศาสนาเถรวาท(2540)” ของ อาจารย์วิทย์ วิศทเวทย์^๓ บทความเรื่อง “ความจริงและความเป็นจริงในทัศนะของพุทธศาสนาเถรวาท(2542)” ของอาจารย์ชาญณรงค์ บุญหนุน และบทความเรื่อง “ความสัมพันธ์ระหว่างปรัชญากับศาสนา(2545)” ของอาจารย์สุวรรณ สดาอานันท์^๔ เป็นต้น

รองศาสตราจารย์ ดร.โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ แห่งภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ได้เสนอความเห็นในเรื่องพุทธศาสนากับปรัชญาในสังคมไทยเอาตอนหนึ่งว่า

^๑ ดูใน สมภาร พรหมทา, คำนำในหนังสือ *พุทธปรัชญา*, โครงการตำรา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2542. รวมทั้งบทบรรณาธิการ ของอาจารย์ สมภาร พรหมทา ในวารสาร*พุทธศาสนศึกษา*, ปีที่ 8 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม-สิงหาคม 2544.

^๒ อ้างจาก ชาญณรงค์ บุญหนุน, “ความจริงและความเป็นจริง ในทัศนะของพุทธศาสนาเถรวาท,” วารสาร*อักษรศาสตร์*, ปีที่ 21, ฉบับที่ 2, ธันวาคม 2541- พฤษภาคม 2542, หน้า 132-133.

^๓ วิทย์ วิศทเวทย์, “ทัศนะทางอภิปรัชญาในพุทธศาสนาเถรวาท,” วารสาร*พุทธศาสนศึกษา*, ปีที่ 4 ฉบับที่ 1, มกราคม-เมษายน 2540.

^๔ สุวรรณ สดาอานันท์, “ความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับปรัชญา,” ในหนังสือ *ศรัทธากับปัญญา* บทสนทนาทางปรัชญาว่าด้วยศาสนา, สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2545, หน้า 1-16.

ปัญหาที่น่าพิจารณาในที่นี้ก็คือ ทัศนะของพุทธศาสนาที่ว่าปรัชญาเป็นเพียงการโต้เถียงที่ไม่ได้ประโยชน์ และไม่ใช่วิธีเข้าถึงความจริงที่ถูกต้องนั้น เป็นทัศนะที่มีรากฐานสนับสนุนเพียงใด? อันที่จริงเนื่องจากปรัชญาเป็นกระบวนการโต้แย้งหรือถกเถียงที่ไม่ยอมให้มีรากฐานหรือความเชื่อใดๆ ที่รับไว้โดยไม่ต้องพิจารณา เมื่อพุทธศาสนาเสนอทัศนะทำนองนี้เกี่ยวกับปรัชญา ก็ย่อมจะแสดงว่าพุทธศาสนากำลังเข้าร่วมในกระบวนการทางปรัชญาด้วย แต่ถ้าพุทธศาสนาทำเช่นนี้ก็ควรมีเหตุผลสนับสนุนอย่างเป็นระบบ ซึ่งทำให้พุทธศาสนาเป็นทัศนะทางปรัชญาทั่วไป และเมื่อเป็นเช่นนี้การโจมตีปรัชญาของพุทธศาสนาก็เป็นการโจมตีตนเอง อย่างไรก็ตามการที่พุทธศาสนามีทัศนะในทำนองนี้ อาจหมายความว่ากระบวนการของปรัชญาไม่มุ่งไปสู่อุดมคติของพุทธศาสนาเอง ซึ่งมีวิธีเข้าถึงอุดมคตินี้ด้วยวิธีอื่น

อย่างไรก็ตาม สิ่งที่จะต้องชี้แจงก็คือการที่พุทธศาสนามีทัศนะเช่นนี้ ทำให้ผู้คนทั่วไปมองปรัชญาว่าไม่มีประโยชน์จริงๆ หรือเป็นเพียงการเล่นคำหรือใช้เหตุผลหักล้างกัน ซึ่งไม่ใช่วิธีเข้าถึงความจริงที่ถูกต้อง ทัศนะเช่นนี้เป็นอันตรายพอสมควร เพราะจะเอื้อให้ผู้คนไม่เห็นด้วยกับการใช้เหตุผลโต้เถียงกันอย่างเอาจริงเอาจัง ด้วยความมุ่งมั่นที่จะหาความเข้าใจร่วมกันดังที่ปรัชญาทำอยู่ ทัศนะของพุทธศาสนาที่มีต่อปรัชญาเช่นนี้ ก็อาจเป็นสาเหตุของการที่ปรัชญาในประเทศไทยไม่เจริญก้าวหน้ามากเท่ากับในต่างประเทศก็เป็นได้^{๑๑}

อีกเช่นกันที่ผู้เขียนจะไม่เข้าไปร่วมถกเถียงว่าพุทธศาสนาเป็นปรัชญาหรือไม่?^{๑๒} (อันที่จริงการที่มีผู้รูปร่างท่านกล่าวว่าคำสอนทางพุทธศาสนาเป็นแนวคิดแบบองค์รวม(ไม่ว่าจะถูกหรือผิด) ก็บ่งบอกอยู่ในตัวเองชัดเจนแล้วว่าคำสอนทางพุทธศาสนาจะต้องมีส่วนที่เป็นปรัชญาอยู่ด้วย เพราะการตีความคำสอนในทางพุทธศาสนาเช่นนี้ ไม่ใช่เป็นเรื่องของการปฏิบัติ แต่เป็นการการตีความแนวคิดทางปรัชญาที่มีอยู่ในคำสอนทางพุทธศาสนานั้นเอง) แต่ผู้เขียนขอตั้งข้อสังเกตว่า ท่านพุทธทาสภิกขุก็ ท่านเจ้าคุณ พระธรรมปิฎก(ประยูร ปยุตโต) ก็ดี ล้วนแล้วแต่มีผลงานที่เกี่ยวข้องกับวิทยาศาสตร์ด้วยกันทั้งคู่ ยกตัวอย่างเช่นท่านพุทธทาสฯ ได้อธิบายว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์ในหนังสือ “กรรมเหนือกรรม: ศึกษากรรมอย่างเป็นวิทยาศาสตร์และพุทธพจน์เกี่ยวกับกรรม” ในหนังสือเล่มนี้ ท่านพุทธทาสได้อธิบายกรรมโดยกล่าวว่า สามารถพิสูจน์ได้เหมือนวิทยาศาสตร์^{๑๓} ในขณะที่ท่านเจ้าคุณ อาจารย์ พระธรรมปิฎก(ประยูร ปยุตโต) ได้เคยแสดงปาฐกถาที่คณะวิทยาศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ในหัวข้อ “พุทธศาสนา ในฐานะเป็นรากฐานของวิทยาศาสตร์” ซึ่งต่อมาได้ถูกตีพิมพ์เป็นหนังสือที่ใช้ชื่อเดียวกัน^{๑๔} ในการปาฐกถาดังกล่าว ท่านเจ้าคุณอาจารย์พระธรรมปิฎกไม่ได้เสนอว่าพุทธศาสนาเป็นรากฐานของวิทยาศาสตร์ ท่านเพียงแต่บรรยายว่าควรจะมีอง

^{๑๑} โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์, *ขอบฟ้าแห่งปรัชญา ความรู้ ปรัชญา และสังคมไทย*, งานวิจัยโดยได้รับการสนับสนุนจากสภาวิจัยแห่งชาติ ปีงบประมาณ พ.ศ. 2536.

^{๑๒} อันที่จริงการที่พระพุทธเจ้าปฏิเสธคำสอนของพวกพราหมณ์ในขณะที่พระองค์มีพระชนชีพอยู่ ได้ทำให้ศาสนาพราหมณ์ (ต่อมาเรียกว่าฮินดู) เกิดการตั้งโรงเรียนขึ้นมาหกล้านปี เพื่อโต้เถียงคำสอนของพระองค์(โดยเฉพาะ สำนักนยายะ) โดยที่สำนักทั้งหกจัดเป็นระบบปรัชญาของศาสนาฮินดูที่มีความสำคัญที่สุด ดังนั้นการที่ผู้ใดปฏิเสธที่จะยอมรับว่าศาสนาพุทธเป็นปรัชญา ก็เท่ากับว่าผู้นั้นปฏิเสธว่าศาสนาฮินดูไม่มีแนวคิดทางปรัชญาตามไปด้วย ดูใน *Indian Philosophy - Volume II* (1927) ของ Sarvepalli Radhakrishnan, Oxford. นอกจากนี้ภาษาสันสกฤตมีการใช้คำว่า “ทัศนะ” ซึ่งมีความหมายใกล้เคียงกับคำว่า Philosophy ของภาษากรีก ในขณะที่ภาษาจีนจะไม่มีคำที่มีความหมายใกล้เคียงกับ Philosophy ดังกล่าวเรื่องนี้แสดงให้เห็นชัดเจนว่าวัฒนธรรมกรีกและอินเดียเน้นการถกเถียงด้วยเหตุผลด้วยกันทั้งคู่ ในขณะที่วัฒนธรรมของจีนจะไม่เน้นหนักในเรื่องการถกเถียงในทางปรัชญาแบบนั้น ดูประเด็นนี้ใน Ben-Ami Scharfstein, *A comparative history of world philosophy : from the Upanishads to Kant*, Albany, State University of New York Press, 1988.

^{๑๓} พุทธทาสภิกขุ, *กรรมเหนือกรรม ศึกษากรรมอย่างเป็นวิทยาศาสตร์และพุทธพจน์เกี่ยวกับกรรม*, อตัมมิโย, ม.ป.ป. อ้างใน สราวุธ ธรรมโชโต, “ทำไมคนส่วนใหญ่จึงคิดว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์,” *วารสารพุทธศาสนศึกษา*, ปีที่ 7, ฉบับที่ 3, กันยายน-ธันวาคม 2543.

^{๑๔} พระเทพเวที(ประยูร ปยุตโต), *พุทธศาสนาในฐานะเป็นรากฐานของวิทยาศาสตร์*, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่, 2536.

วิทยาศาสตร์ภายในกรอบของพุทธศาสนาอย่างไร? “อย่างไรก็ตามเราจะเห็นว่าปราชญ์ชาวพุทธทั้งสองล้วนแล้วแต่ให้ความสำคัญกับวิชาวิทยาศาสตร์ด้วยกันทั้งคู่

ผู้เขียนได้กล่าวไปแล้วว่าแรงจูงใจที่ทำให้คนทำงานด้านศาสนาบางกลุ่ม พยายามให้คำอธิบายว่าพุทธศาสนาเข้ากันได้กับวิทยาศาสตร์ อาจเกิดจากเหตุผลทางด้านการเมือง กล่าวคือถ้าคนส่วนใหญ่ในสังคมเกิดคิดว่าพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์ไปด้วยกันไม่ได้ พวกเขาจะไม่นับถือพุทธศาสนาอีกต่อไป(ตามความเห็นของอาจารย์มารค กับอาจารย์ระวี) เมื่อเป็นเช่นนั้นเราจะกล่าวได้ไหมว่า คำอธิบายว่าพุทธศาสนาไม่เกี่ยวข้องกับปรัชญานั้น อาจเกิดจากการที่สังคมไทยไม่ได้ให้ความสำคัญกับวิชาปรัชญาเหมือนกับที่ให้ความสำคัญกับวิทยาศาสตร์? ถ้าหากเป็นเช่นนั้นจริง คนที่ทำงานด้านพุทธศาสนาส่วนใหญ่จึงไม่จำเป็นต้องหาคำอธิบายทางพุทธศาสนาให้กับวิชาปรัชญา เพราะถึงแม้ว่าคนส่วนใหญ่ในสังคมไทยจะคิดว่าพุทธศาสนากับปรัชญาไปด้วยกันไม่ได้ คนส่วนใหญ่ก็คงไม่ถึงกับเลิกนับถือพุทธศาสนา

นอกจากนี้เป็นไปได้ไหมว่าสังคมไทยยังไม่ได้ให้ความสำคัญกับความเห็นของนักปรัชญา? กล่าวคือความเห็นของนักปรัชญาไทยไม่ค่อยมีผลทางการเมือง (ดูคำอธิบายทางประวัติศาสตร์ของอาจารย์ Reynolds^{๓๓}) การที่นักปรัชญาไทยส่วนใหญ่ไม่ค่อยออกมาแสดงความคิดเห็นร่วมในการตัดสินใจต่างๆทางสาธารณะ แต่ชอบเก็บตัวอยู่ในสถาบัน จึงทำให้ประชาชนทั่วไปไม่ค่อยได้มีโอกาสรับฟังความเห็นของนักปรัชญาไทย เมื่อเป็นเช่นนั้นสังคมไทยก็เลยไม่ได้ให้ความสำคัญกับความเห็นของนักปรัชญาไปโดยปริยาย (ถ้าเราลองถามคนทั่วไปว่าเขารู้จักนักปรัชญาไทยโดยอาชีพท่านไหนบ้าง? ผู้เขียนคิดว่าส่วนใหญ่ก็คงจะตอบว่าไม่รู้จัก หรืออาจจะบอกชื่อนักวิชาการบางคนแก่เรา โดยที่คนๆนั้นไม่ใช่ นักปรัชญาโดยอาชีพ)^{๓๔}

จุดเปลี่ยนแห่งศตวรรษ: พุทธศาสนา วิทยาศาสตร์ และการเมือง

จากการเปรียบเทียบความแตกต่างระหว่างความสัมพันธ์ของพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์ และความสัมพันธ์ของพุทธศาสนากับปรัชญาในสังคมไทยดังกล่าว เราพอจะยอมรับได้หรือไม่ว่าแรงจูงใจที่ทำให้คนทำงานด้านศาสนาบางกลุ่ม พยายามให้คำอธิบายว่าพุทธศาสนาเข้ากันได้กับวิทยาศาสตร์ เป็นแรงจูงใจที่เกิดจากเหตุผลทางด้านการเมือง นั่นคือการสร้างศรัทธาในหมู่ประชาชนทั่วไปต่อพุทธศาสนา

คุณสรายุทธ ธรรมโชโต ได้เขียนไว้ในบทความ “ทำไมคนส่วนใหญ่จึงคิดว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์” ตอนหนึ่งว่า

แน่นอนว่าความคิดหรือแนวคิดใดก็ตามซึ่งเป็นที่ยึดถือกันอยู่ในสังคมใดสังคมหนึ่ง ย่อมมิได้เกิดมาอย่างลอยๆ หมายความว่าความคิดหรือแนวคิดนั้นย่อมต้องมีจุดเริ่มต้น มีการถ่ายทอดส่งต่อ มันจึงดำรงอยู่ได้ เพียงแต่เราไม่รู้หรือไม่เท่านั้นเอง และความคิดที่ว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์ก็เช่นเดียวกัน ย่อมมิได้มีมาแต่สมัยพุทธกาล(หมายความว่า สมัยที่พระพุทธเจ้าทรงมีพระชนชีพอยู่ ยังไม่ได้เกิดสิ่งที่เรียกว่า“วิทยาศาสตร์”ในสังคมอินเดียสมัยนั้น) ดังนั้นแสดงว่า มันจะต้องมีจุดเริ่มต้น มีการถ่ายทอดและส่งต่อมาจนถึงปัจจุบัน จึงมีคนส่วนใหญ่เชื่อและยอมรับในความคิดดังกล่าว^{๓๕}

^{๓๓} โดยท่านเจ้าคุณอาจารย์พระธรรมปิฎกได้เสนอเอาไว้ว่าชื่อเรื่องปรากฏตามที่มีผู้จัดตั้งไว้ อาจจะชวนให้คนฟังเข้าใจว่าเป็นการอวดตัวของฝ่ายพุทธศาสนา ท่านเสนอให้เปลี่ยนเรื่องว่า “วิทยาศาสตร์ที่มีพุทธศาสนาเป็นรากฐานควรเป็นอย่างไร” อ้างจากเชิงอรรถที่ 6 ใน ระวี ภาวิไล มารค ตามไท, เสวนาเรื่อง พุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์ บทเสวนาว่าด้วยอิทธิพลของวิทยาศาสตร์ต่อพุทธศาสนา, วารสารพุทธศาสนศึกษา, ปีที่ 1 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม-สิงหาคม 2537, หน้า 28.

^{๓๔} Craig J. Reynolds, “Buddhist Cosmology in Thai History, With Special Reference to Nineteenth-Century Culture Change”, *Journal of Asian Studies* 35, 1967, หน้า 220, อ้างใน ไสร้จรั หงส์ลลารมภ์, *วิทยาศาสตร์ในสังคมและวัฒนธรรมไทย*, สถาบันพัฒนาคุณภาพวิชาการ, หน้า 144.

^{๓๕} นอกจากนี้ดูประเด็นปัญหาของพัฒนาการวิชาปรัชญาของประเทศไทย ในบทที่ 5 การรับวิทยาศาสตร์สมัยใหม่จากตะวันตก ไสร้จรั หงส์ลลารมภ์, *วิทยาศาสตร์ในสังคมและวัฒนธรรมไทย*, หน้า 128-132.

^{๓๖} สรายุทธ ธรรมโชโต, “ทำไมคนส่วนใหญ่จึงคิดว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์,” วารสารพุทธศาสนศึกษา, ปีที่ 7 ฉบับที่ 3, กันยายน-ธันวาคม 2543, หน้า 26-27.

คุณสรายุทธได้กล่าวถึงการปะทะกันระหว่างความคิดทางวิทยาศาสตร์กับพุทธศาสนาที่สำคัญในประวัติศาสตร์ไทย โดยอ้างถึงหนังสือเรื่อง “หนังสือแสดงกิจจานุกิจ” ของเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ ถึงแม้ว่างานเขียนดังกล่าวของเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ ซึ่งเป็นข้าราชการไทยในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น จะมีความเกี่ยวข้องกับประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับอุดมการณ์รัฐและการดำรงอยู่ของระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ ซึ่งน่าจะเป็นเรื่องที่มีความแตกต่างออกไปจากงานเขียนที่แสดงความสัมพันธ์ระหว่างวิทยาศาสตร์กับพุทธศาสนาในยุคปัจจุบันซึ่งไม่เกี่ยวข้องโดยตรงกับการดำรงอยู่ของระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์อีกต่อไป อย่างไรก็ตามเราอาจมองเห็นความคล้ายคลึงของเหตุการณ์ในสมัยรัตนโกสินทร์กับเหตุการณ์ในสมัยปัจจุบันได้ กล่าวคือพุทธศาสนายังคงเป็นเกราะหรือเป็นแนวคิดในการสร้างเอกลักษณ์แบบไทยเพื่อใช้ต่อสู้กับความเป็นตะวันตก เราอาจกล่าวได้อีกอย่างว่าคำสอนทางพุทธศาสนายังคงถูกตีความเพื่อสร้างเป็นวาทกรรมโดยนักคิดไทยในการต่อสู้กับวาทกรรมแบบตะวันตก(ซึ่งก็ถูกนักคิดไทยตีความและสร้างขึ้นเช่นกัน) โดยที่การตีความคำสอนทางพุทธศาสนาจะมีการเปลี่ยนแปลงไปตามการตีความเอกลักษณ์ของความเป็นตะวันตกที่นักคิดไทยในยุคหนึ่งเขาใจ” (ผู้ที่สนใจในเรื่องการปะทะกันระหว่างความคิดทางวิทยาศาสตร์กับพุทธศาสนาในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น สามารถอ่านประเด็นดังกล่าวได้จากบทความของคุณสรายุทธและงานของอาจารย์ ทวีศักดิ์ เผือกสม^{๓๓})

ตามที่เรากล่าวไปในบทที่แล้วว่าสิ่งที่เรียกว่า”การเปลี่ยนแปลงหันมารับความรู้และเทคโนโลยีสมัยใหม่จากตะวันตก” ในสายตาของชนชั้นนำไทยในสมัยรัตนโกสินทร์นั้น ถึงที่สุดแล้วก็ไม่ได้เป็นสิ่งที่ยิ่งใหญ่อะไรนัก เพราะความรู้ที่ติกว่า จริงกว่า สมบูรณ์กว่า และเหนือกว่าคือความรู้ทางพุทธศาสนา ความรู้จากตะวันตกเป็นความรู้ในทางโลกย์เท่านั้น สิ่งที่อยู่เหนือกว่าความรู้แบบโลกียาสาธาณคือความรู้ในทางธรรม ซึ่งเป็นความรู้ในทางพุทธศาสนา” การรับความรู้และเทคโนโลยีสมัยใหม่จากตะวันตกจึงไม่ทำให้ชนชั้นนำยุคนี้เกิดความตะขิดตะขวงใจ เพราะเป็นแค่โลกวัตถุที่ไม่จริงยั่งยืน การรับเช่นนี้ไม่ได้แตกต่างจากการรับปืนไฟในสมัยอยุธยา แต่เมื่อเผชิญหน้ากับศาสนาคริสต์ซึ่งเป็นเรื่องทางธรรม ความรู้ในพุทธศาสนาต่างหากที่ถูกถือว่าเป็นความจริงสูงสุดและสมบูรณ์สูงสุด ในขณะที่ความผิดพลาด ความไร้เหตุผล และไสยศาสตร์ที่ปรากฏอยู่ในพุทธศาสนาถูกอธิบายใหม่ว่าเกิดจากความเข้าใจผิด และไม่ใช่อะไรที่อยู่ในพุทธศาสนาอย่างแท้จริง ในขณะที่ชนชั้นนำในสมัยรัตนโกสินทร์ได้วิจารณ์คำสอนทางคริสต์ศาสนาซึ่งเป็นเรื่องทางธรรมว่า อธิบายไม่ได้ด้วยเหตุผล หรือมีปัญหาในเรื่องการพิสูจน์ไม่ได้ด้วยวิถีคิดเชิงประจักษ์เกี่ยวกับการดำรงอยู่ของพระเจ้า ชนชั้นนำในสมัยนั้นยังได้อธิบายความเป็นเหตุเป็นผลในพุทธศาสนาเพื่อแสดงว่าคำสอนในทางพุทธศาสนามีเหตุผลกว่าคำสอนทางคริสต์ศาสนา ความเชื่อทางศาสนาของชาวตะวันตกจึงจัดเป็นพวก “มิจาทธิ”^{๓๔}

อย่างไรก็ตามเมื่อประเทศไทยปรับเปลี่ยนมาสู่ยุคใหม่ สังคมไทยก็มีการเปลี่ยนแปลงไปในทิศทางที่มุ่งความมีเหตุผล หรือที่ Max Weber นักสังคมวิทยาชาวเยอรมันเรียกกระบวนการนี้ว่า “Rationalization of Society”

^{๓๓} ดูการตีความคำสอนทางพุทธศาสนาในประเทศไทยยุคต่างๆจาก ดร.ทวีวัฒน์ ปุณทริกวิวัฒน์, “พุทธศาสนากับสังคมไทยปัจจุบัน,” วิทยารศน์ ชุติโลกาภิวัฒน์ 11, พุทธวิบัติ? วิกฤติศาสนายุคธนาธิปไตย, หน้า141-176. รวมทั้งดูจาก Peter Jackson, *Buddhism, Legitimation, and Conflict : The political functions of Urban Thai Buddhism*, Chapter 6, Institutes of Southeast Asian Studies, Singapore. นอกจากนี้ผู้เขียนคิดว่าหนังสือจุดเปลี่ยนของคาปรา ก็มีส่วนสำคัญที่ทำให้ให้นักคิดไทยจำนวนหนึ่งมีความเข้าใจเอกลักษณ์ของความเป็นตะวันตก ตามที่คาปราบรรยายแนวคิดของนักปรัชญาตะวันตกคนต่างๆไว้ในหนังสือเล่มนี้ อันเป็นความคิดแบบยุโรปเป็นศูนย์กลางนั่นเอง

^{๓๔} ทวีศักดิ์ เผือกสม, *การปรับตัวทางความรู้ ความจริง และอำนาจของชนชั้นนำสยาม พ.ศ. 2325-2411* วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2540.

^{๓๕} ธงชัย วินิจจะกูล, “ศึกษาเรื่องไทยในแดนเนรมิต,” ปาฐกถานำการสัมมนา “นวัตกรรมเชิงกระบวนการทัศน์ด้านไทยศึกษา” จัดโดย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย ณ โรงแรมอิมพีเรียล ถนนวิบูลย์ 13-14 สิงหาคม 2539. อ้างใน ทวีศักดิ์ เผือกสม, “การทำตะวันตกให้เป็นตะวันออกของสยาม: การตอบโต้รับมือกับวาทกรรมความเป็นอื่นของมิชชันนารีตะวันตกโดยปัญญาชนสยามในช่วงต้นศตวรรษที่ 19,” วารสาร *รัฐศาสตร์สาร* มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2541, หน้า 255-256.

^{๓๖} ทวีศักดิ์ เผือกสม, “การทำตะวันตกให้เป็นตะวันออกของสยาม...” หน้า 258.

ในแง่นี้สังคมไทยจึงปรับเปลี่ยนตัวเองภายใต้กระแสหลักของความทันสมัย และการเปลี่ยนแปลงระบบเศรษฐกิจเพื่อมุ่งไปสู่สังคมอุตสาหกรรม นอกจากนี้ Weber ยังเสนอว่าระบบทุนนิยมยังทำให้ความไม่แน่นอนต่างๆของการดำรงชีวิตของมนุษย์ในสังคมลดลงไปด้วย มนุษย์ในสังคมสามารถทำนายหรือควบคุมชีวิตตนเองได้มากขึ้น เมื่อเป็นเช่นนั้นความเชื่อในเรื่องอิทธิปาฏิหาริย์หรือไสยศาสตร์ก็จะค่อยๆลดลง^{๓๓} โดย Weber เรียกกระบวนการนี้ว่า การทำให้เป็นทางโลก(Secularization)^{๓๔} การเปลี่ยนแปลงทางสังคมในลักษณะดังกล่าวทำให้การให้ความสำคัญในคำสอนทางพุทธศาสนาในทางธรรมไม่ได้มีมากเหมือนเมื่อก่อนอีกต่อไป จะเห็นได้จากกรณีที่ผู้นำของไทยยุคใหม่จะให้ความสนใจในความรู้ในทางโลกย์แทนที่จะเป็นความรู้ทางธรรม ยกตัวอย่างเช่น จอมพล สฤษดิ์ ธนะรัชต์ อดีตนายกรัฐมนตรีของไทยได้เคยขอร้องให้พระสงฆ์ในเวลานั้นไม่ให้เทศน์เรื่อง “สันโดษ” เพราะเป็นการขัดขวางพัฒนาของประเทศ

...เป็นเรื่องที่ทางรัฐบาลและกรมร้องขอ เพราะเหตุว่าพระธรรมคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้ามีอยู่หลายทาง ที่สามารถจะเลือกเอามาสอนหรือจูงใจให้คนประพฤติปฏิบัติ มีคำสอนให้คนมักน้อย สันโดษ ไม่อยากทำอะไร อย่างที่เคยสอนกันว่า ไม่จำเป็นต้องขวนขวาย คายแล้วก็เอาไปไม่ได้ คำสอนเช่นนี้อาจเหมาะสำหรับสมัยหนึ่ง แต่ไม่เหมาะสำหรับกรปฏิบัติ ซึ่งต้องการชวนชวนหาทางก้าวหน้า จำต้องเลือกสรรเอาธรรมะที่สอนคนให้มีวิริยะอุตสาหะขยันหมั่นเพียร ประกอบสัมมาอาชีพ...จึงใคร่ขอร้องคณะสงฆ์ให้พยายามสอนคนไปในทางนี้ จะเป็นการช่วยแผนการเศรษฐกิจ และงานทุกอย่างที่รัฐบาลปฏิบัติกำลังทำอยู่ โดยมุ่งความวัฒนาถาวรของประเทศชาติ ซึ่งเป็นความวัฒนาถาวรของศาสนาเอง...^{๓๕}

ในยุคสมัยใหม่นี้คำสอนทางพุทธศาสนาจึงต้องมีการปรับตัวให้เข้ากับความรู้ในทางโลกย์อันได้แก่วิชาวิทยาศาสตร์มากขึ้น ยกตัวอย่างเช่น ท่านพุทธทาสภิกขุ(พ.ศ.2449-2536) นักปฏิรูปพุทธศาสนาที่สำคัญของไทย ได้อธิบาย “สวรรค์” และ “นรก” ที่กล่าวในคัมภีร์ทางศาสนาว่า เป็นเพียงการอุปมาอุปไมยของความสุขและความทุกข์ในทางจิตใจ นอกจากนี้ท่านยังตีความสวรรค์ชั้นต่างๆและภพภูมิที่ต่ำ ว่ามิได้หมายถึงรูปธรรมที่มีอยู่เหนือธรรมชาติ แต่หมายถึงประสบการณ์ทางจิตใจของมนุษย์ ที่อาจเป็นสุขเหมือนอยู่ในสวรรค์ชั้นต่างๆ หรือความทุกข์ที่เหมือนกับตกขุมนรกชั้นต่างๆ^{๓๖} จะเห็นว่าการศึกษาความคำสอนทางพุทธศาสนาของท่านพุทธทาสภิกขุตามแนวจิตวิทยาดังกล่าวเกิดจากอิทธิพลของความรู้ในทางโลกย์อันได้แก่วิชาวิทยาศาสตร์นั่นเอง^{๓๗}

^{๓๓} อาจารย์ ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์ ให้ความเห็นว่า เมื่อสังคมอยู่ในภาวะปกติ ความคาดหวังของประชาชนจะดำเนินไปตามกฎเกณฑ์และระเบียบแบบแผนของสังคม บทบาทของไสยศาสตร์จึงไม่สู้เด่นชัด เพราะประชาชนมีความหวังและทางออกโดยผ่านสถาบันต่างๆในสังคม แต่เมื่อสังคมเกิดวิกฤตการณ์โดยเฉพาะวิกฤตการณ์ทางเศรษฐกิจ สถาบันต่างๆไม่ว่าจะเป็นสถาบันทางการเมืองหรือสถาบันทางเศรษฐกิจ ไม่อาจให้ทางออกหรือเป็นที่พึ่งต่อประชาชนได้ ประชาชนส่วนหนึ่งก็จะหันไปพึ่งไสยศาสตร์ ดังนั้นในยุคที่เศรษฐกิจตกต่ำที่สุดจึงเกิดปรากฏการณ์ของไสยศาสตร์บ่อยครั้งที่สุด ดูในทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์, “ไสยศาสตร์ ปรากฏการณ์ของสังคมไทย,” *ไสยศาสตร์ครองเมือง*, มูลนิธิวิถีธรรม, 2545, หน้า 94.

^{๓๔} ดูที่ <http://www.faculty.rsu.edu/~felwell/Theorists/Weber/Whome.htm>

^{๓๕} *ประมวลสุนทรพจน์ของจอมพล สฤษดิ์ ธนะรัชต์ พ.ศ. 2502-2504*, โรงพิมพ์สำนักทำเนียบนายกรัฐมนตรี, พ.ศ. 2507, หน้า 208.

^{๓๖} ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์, “พุทธศาสนากับสังคมไทยปัจจุบัน” *วิถีธรรม* ชุดโลกาภิวัตน์ 11, *พุทธวิบัติ? วิกฤติศาสนายุคธนาธิปไตย*, 2542, หน้า141-176.

^{๓๗} พระไพศาล วิสาโล(2542), *พระธรรมปิฎกกับอนาคตของพุทธศาสนา*, กองทุนมูลนิธิธรรมเพื่อการศึกษาและปฏิบัติธรรม หนึ่งในหนังสือเล่มนี้พระไพศาลพยายามอธิบายให้เห็นความแตกต่างว่า แม้พุทธทาสภิกขุจะโยงพระพุทธศาสนาเข้ากับวิทยาศาสตร์อยู่เสมอ (คล้ายพยายามจะผ่อนตามอิทธิพลของวิทยาศาสตร์) แต่พุทธทาสภิกขุก็ได้นิยาม “วิทยาศาสตร์” ใหม่เพื่อให้เข้ากับพระพุทธศาสนา โดยวิทยาศาสตร์ในทัศนะของท่านพุทธทาสหมายถึงความเป็นเหตุเป็นผลตามกระบวนการของธรรมชาติ ซึ่งสามารถพิสูจน์ให้ประจักษ์แก่ทุกคนได้โดยไม่จำกัดเวลาและสถานที่ ตรงกันข้ามกับการกะเง็งคิดคำนึงในเชิงปรัชญา อย่างไรก็ตามผู้เขียนมีคำถามต่อทัศนะของท่านพุทธทาส(จากการตีความของพระไพศาล)ดังกล่าวว่า การบรรลุถึงพระนิพพานนั้นสามารถพิสูจน์ให้ประจักษ์แก่ทุกคนได้จริงหรือ? ตามที่ได้กล่าวไปแล้วในบทก่อนๆว่าการเห็นในแบบ “รหัสลับ” ซึ่งเป็นความสามารถพิเศษที่มนุษย์ธรรมดาไม่น่าจะมีได้นั้น จะก่อให้เกิดคำถามมากมายในทางญาณวิทยาตามมา โดยเฉพาะประเด็น

นอกจากนี้ในคำบรรยายเรื่อง “แก่นพระพุทศาสนา” เนื่องในการประชุมทางวิชาการพระพุทศาสนา ของชมรมพุทศาสนากระดับอุดมศึกษา ครั้งที่ 6 วันที่ 25 สิงหาคม พ.ศ.1527 ณ ลานหินโค้ง สวนโมกขพลาราม อ.ไชยา ท่านพุททาสได้กล่าวถึงหัวข้อ “สภาวะอันแท้จริงของพระพุทศาสนา” โดยท่านได้กล่าวถึงแนวคิด Creationist คือความเชื่อในเรื่องการสร้างสิ่งต่างๆของพระเจ้า และแนวคิด evolutionist ซึ่งน่าจะหมายถึงทฤษฎีวิวัฒนาการของคาร์วิน แต่ท่านพุททาสได้บรรยายแนวคิด evolutionist ว่า “ถือว่าวิวัฒนาการขึ้นมาเอง ตามกฎธรรมชาติ” หลังจากนั้นท่านก็ให้ความเห็นว่าพุทศาสนาเป็นพวก evolutionist

พวกที่ถือว่าเป็นไปตามกฎวิวัฒนาการนี้ จะมีแต่พระพุทศาสนาเท่านั้นที่เป็นจริงจัง นอกนั้นก็โดยอ้อม ศาสนาบางศาสนาในอินเดีย เช่น ศาสนาไชนะก็ไม่ได้ว่ามีพระเจ้าสร้าง มีว่าเป็นไปตามกฎของธรรมชาติ...ศาสนาพวก creationist ต้องมีศรัทธาที่เรียกว่า faith บางทีก็เป็นพวกหลบลูบลูตาด้วยซ้ำไป เป็นกำลัง พวกที่ถือ evolutionist-วิวัฒนาการตามกฎธรรมชาติ นี่เห็นด้วยปัญญา เป็นอย่างสันตฎิริโก...”

หลังจากนั้นท่านพุททาสก็เปรียบเทียบคำสอนทางคริสต์ศาสนาและพุทศาสนาด้วยความรู้ทางวิทยาศาสตร์ โดยท่านกล่าวว่า

ถ้าพูดไปมันก็กลายเป็นดูหมิ่นผู้อื่น แต่ไม่ได้เจตนาจะดูหมิ่นว่า ผู้ที่ยังจะต้องถือศาสนาชนิดมีพระเจ้ายิ่งมีมาก แต่ดูเอาเถิด จะเห็นได้ว่าเมื่อวิทยาศาสตร์ก้าวหน้ามากขึ้นเท่าไร ความเชื่อถือในพระเจ้าผู้สร้าง ก็ลดลงไปเท่านั้น จนเกิดปัญหาขึ้นมาว่า ไม่มีพระเจ้าแล้วจะถืออะไรกัน จะเอาอะไรมาแทนพระเจ้า ให้ลูกเด็กๆนับถือแทนพระเจ้า นี่พวกฝรั่งมีปัญหาตัวนี้ เมื่อวิทยาศาสตร์มันพิสูจน์ความไม่มีพระเจ้าอย่างบุคคล ก็เท่ากับพระเจ้าได้ตายไปแล้ว แล้วจะให้เด็กเขาถืออะไร ยึดถืออะไรแทนพระเจ้า นี่เขามีปัญหาอย่างนี้

ส่วนชาวพุทเรา ไม่มีปัญหาอย่างนี้ เพราะยึดถือกฎของธรรมชาติ แล้วก็เห็นได้ รู้สึกได้ และพิสูจน์ได้ ด้วยตนเอง จึงเป็นสิ่งที่ไม่รู้จักตาย ถ้าวิทยาศาสตร์ยิ่งก้าวหน้ายิ่งเจริญใน

โลก พุทศาสนายังมีรากฐานอันมั่นคง ความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ ก้าวหน้าไปเท่าใด ยิ่งเป็นเครื่องสนับสนุนรับรองพระพุทศาสนา ให้เข้มแข็งมั่นคงยิ่งขึ้นเท่านั้น”

สุดท้ายท่านพุททาสได้สรุปแก่นของพุทศาสนาโดยโยงเข้ากับความรู้ทางวิทยาศาสตร์ว่า

ทั้งหมดนี้เป็นแก่นของพุทศาสนาหรือไม่ใช่? ขอให้ท่านนักศึกษาทั้งหลายลองพิจารณาดู เพียงแต่ว่าโลกนี้มันแบ่งเป็น 2 พวก เป็นพวก creationist กับพวก evolutionist 2 พวกเท่านั้น นี่เป็นแก่นของพุทศาสนาอย่างยิงอยู่แล้ว”

ของความเป็นภววิสัย(Objective) ของการมองเห็นในลักษณะดังกล่าว กล่าวคือเราจะตัดสินได้อย่างไรว่าภาพหรือการรับรู้ที่เกิดจากการมองสิ่งต่างๆในแบบ “รหัสยนิยม” จะเป็นความจริงที่น่าเชื่อถือ? ไม่ว่าจะมองเห็นนี่จะเป็นของผู้อื่น หรือแม้กระทั่งเป็นของตัวเองก็ตาม เช่นเดียวกับการบรรลุถึงพระนิพพานซึ่งเป็นความสามารถพิเศษที่มนุษย์ธรรมดาไม่มี ก็ประสบการณ์ในเชิงญาณวิทยาเช่นกัน การบรรลุถึงพระนิพพานจึงไม่จำเป็นเป็นเรื่องที่สามารถพิสูจน์ให้เห็นในเชิงประจักษ์ได้ง่ายๆ (ดูเรื่องดังกล่าวในบทบรรณาธิการของอาจารย์ สมภาร พรหมทา ในวารสารพุทศาสนาศึกษา, ปีที่ 10 ฉบับที่ 1 มกราคม-เมษายน 2546, หน้า 4) เมื่อเป็นเช่นนั้นคำถามที่เกิดขึ้นตามมาก็คือ การเชื่อในเรื่องพระนิพพานนั้น ไม่ได้มีส่วนของการกระแ่งหรือการคิดคำนึงในเชิงปรัชญาเจือปนอยู่ด้วยจริงหรือ? นอกจากนี้จริงหรือที่วิทยาศาสตร์หมายถึง ความเป็นเหตุเป็นผลตามกระบวนการของธรรมชาติ ซึ่งสามารถพิสูจน์ให้ประจักษ์แก่ทุกคนได้โดยไม่จำกัดเวลาและสถานที่ ดูเรื่องนี้ในบทที่ 1 (วิทยาศาสตร์คืออะไร?) ในโสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์, วิทยาศาสตร์ในสังคมและวัฒนธรรมไทย.

... คำบรรยายเนื่องในการประชุมทางวิชาการพระพุทศาสนา ของชมรมพุทศาสนากระดับอุดมศึกษา ครั้งที่ 6 วันที่ 25 สิงหาคม พ.ศ.1527 ณ ลานหินโค้ง สวนโมกขพลาราม อ.ไชยา อ้างในหนังสือ “พระพุทศาสนา” ของ พุททาสภิกขุ, หนังสือชุดลลอปทุม, ธรรมทานมูลนิธิ, หน้า 39-46.

... อ้างแล้ว.

... เพิ่งอ้าง

คาดว่าแก่นแท้ของพุทธศาสนาที่ท่านพุทธทาสกล่าวถึง น่าจะหมายถึงการที่คำสอนทางพุทธศาสนาเป็นพวกเดียวกับ Evolutionist นั่นเอง จะเห็นว่าท่านพุทธทาสเชื่อว่าความจริงของกฎธรรมชาติในทางพุทธศาสนามีความสอดคล้องกับความจริงของทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ อย่างเช่น ทฤษฎีวิวัฒนาการของดาร์วิน ความเชื่อในลักษณะดังกล่าวจึงน่าจะเป็นปัจจัยข้อหนึ่งที่ส่งผลให้แนวคิดแบบนิยัตินิยมทางวิทยาศาสตร์ไม่ได้รับการต่อต้านจากนักคิดทางสายพุทธศาสนาในประเทศไทย เนื่องจากความเชื่อที่ว่ากฎเกณฑ์ทางวิทยาศาสตร์ไปด้วยกันได้กับกฎธรรมชาติในพุทธศาสนานั้นเอง

จะเห็นว่าในยุคสมัยใหม่นี้คำสอนทางพุทธศาสนาต้องมีการปรับตัวให้เข้ากับความรู้ทางวิทยาศาสตร์ โดยจากการบรรยายของท่านพุทธทาสดังกล่าวน่าจะแสดงให้เห็นว่าท่านพุทธทาสเองมีความเชื่อของทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์แบบสังคมนิยม กล่าวคือท่านเชื่อว่าความรู้ทางวิทยาศาสตร์คือความจริงที่ไม่มีทางผิดไปได้ ดังจะเห็นได้จากการที่ท่านเปรียบเทียบคำสอนทางคริสต์ศาสนาและพุทธศาสนา ว่าคำสอนของใครถูกต้องกว่าด้วยการอ้างถึงความรู้ทางวิทยาศาสตร์เป็นเกณฑ์ในการตัดสิน(คือทฤษฎีวิวัฒนาการของดาร์วิน ไม่ว่าท่านจะมีความเข้าใจในทฤษฎีดังกล่าวมากน้อยเพียงใด?) จากทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์แบบสังคมนิยมดังกล่าวจึงทำให้เกิดเป็นแรงจูงใจในการตีความคำสอนทางพุทธศาสนาว่ามีความสอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ในสมัยปัจจุบัน เนื่องจากเมื่อคนทั้งหลายเห็นว่าพุทธศาสนาสอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ก็จะเกิดศรัทธาในพุทธศาสนา^{๓๓}

ที่นี้เราลองดูข้อเสนอนี้ในหนังสือของคาปรั้าเรื่องการประสานสอดคล้องกันระหว่างฟิสิกส์สมัยใหม่และศาสนาของตะวันตก (ไม่ว่าคาปรั้าจะมีความรู้ในศาสนาของตะวันตกรวมทั้งฟิสิกส์สมัยใหม่ถูกต้องเพียงใด?) ข้อเสนอนี้ของคาปรั้าดังกล่าวย่อมจะเป็นสิ่งที่คนบางกลุ่มซึ่งทำงานด้านศาสนา(รวมทั้งผู้เลื่อมใสในศาสนานั้นๆ)รับฟังด้วยความตื่นเต้น เนื่องจากความเห็นของคาปรั้าดังกล่าวเป็นการแสดงให้เห็นว่าในที่สุดแล้ว สิ่งที่อยู่ในคำสอนทางศาสนาก็เป็นสิ่งที่ถูกต้อง ฟิสิกส์สมัยใหม่ความจริงแล้วมีรากฐานมาจากคำสอนทางศาสนานั้นเอง เมื่อเป็นเช่นนั้นเราจึงกล่าวได้ว่าข้อเสนอนี้ของคาปรั้าดังกล่าวมีความสอดคล้องกับความรู้สึกแบบ “ศาสนานิยม” นั่นเอง โดยเราอาจเข้าใจความรู้สึกดังกล่าวได้ดีขึ้นจากที่อาจารย์ชยอนันต์ สมุทวณิช ได้เขียนไว้ในคำนำการพิมพ์ครั้งที่ 3 ของหนังสือจุดเปลี่ยนฯ ตอนหนึ่งว่า

นักคิดกลุ่มหนึ่งของสังคมตะวันตกได้ “ค้นพบ” ปรัชญาและความคิดตะวันตก และได้นำไปสำรวจประเมินสังคมของเขารอบด้าน พวกเขาพบว่าปรัชญาความคิดของตะวันตกนั้น แท้ที่จริงกลับเป็นวิทยาศาสตร์ยิ่งไปเสียกว่าวิทยาศาสตร์แบบเก่า ฟิสิกส์แนวใหม่กับปรัชญา ฮินดู พุทธ เต๋า เช่น สอดคล้องกันมากในการอธิบายและวิเคราะห์ปรากฏการณ์ของสรรพสิ่งที่มองไม่เห็นด้วยตาเปล่า และไม่ปรากฏแม้จะอาศัยกล้องจุลทรรศน์^{๓๔}

ไม่เฉพาะประเทศไทยที่ข้อเสนอนี้ของคาปรั้าดังกล่าวจะได้รับการตอบรับจากกลุ่มคนที่ทำงานด้านพุทธศาสนาเป็นอย่างดี^{๓๕} แม้กระทั่งในประเทศอินเดีย ในปีค.ศ. 1980 คาปรั้าก็ได้ถูกเชิญโดย University Grants Commission

^{๓๓} ดูการตีความคำสอนของท่านพุทธทาสภิกขุของ Peter A. Jackson, ใน *Buddhadasa, Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand*, Silkworm Books, 2003. รวมทั้งงานของอาจารย์ สุวรรณา สถาอานันท์, *ปรัชญาพุทธทาสภิกขุกับมหาชนธรรม*, กรุงเทพฯ : โครงการเผยแพร่ผลงานวิจัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2536. และบทความของอาจารย์ ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์ ที่ http://www.buddhadasa.org/html/articles/1_bdb/bdb_in_thai_soc.html อนึ่งผู้เขียนเชื่อว่าท่านผู้รู้ทางพุทธศาสนาของไทยหลายท่านจะต้องไม่เห็นด้วยกับการตีความคำสอนของท่านพุทธทาสภิกขุในเรื่องความสัมพันธ์ทางวิทยาศาสตร์ของผู้เขียน อันที่จริงการใช้ตัวอย่างงานเพียงหนึ่งชิ้นของท่านพุทธทาส เพื่อสรุปลักษณะคำสอนของท่านทั้งหมด ดูจะเป็นการด่วนสรุปจนเกินไป อย่างไรก็ตามผู้เขียนต้องการแสดงให้เห็นว่าความรู้ทางวิทยาศาสตร์นำมาซึ่งผลกระทบต่อคำสอนของท่านพุทธทาส แต่จะมากน้อยเพียงใด คงต้องอาศัยการวิจัยและการถกเถียงกันต่อไป

^{๓๔} ฟริตจีฟ คาปรั้า, *จุดเปลี่ยนแห่งศตวรรษ*, เล่ม 1 ทัศนะแม่บทเพื่อการปฏิวัติวัฒนธรรมใหม่, แปลโดย พระประชาปสนุนธมโม, พระไพศาล วิสาโล, สันติสุข โสภณสิริ, รสนา โตสิตระกูล, มูลนิธิโกลดิมทอง, 2544, หน้า 6.

^{๓๕} ถ้าดูรายชื่อคณะแปลของหนังสือ “จุดเปลี่ยนแห่งศตวรรษ” เป็นภาษาไทยดู เราจะเห็นได้ว่าคณะแปลดังกล่าวก็คือคนกลุ่มหนึ่งที่ทำงานด้านพุทธศาสนานั้นเอง ที่เห็นได้ชัดก็คือ พระประชา ปสนุนธมโม และพระไพศาล วิสาโล นอกจากนี้อาจารย์

(UCG) เพื่อให้ไปบรรยายในงาน Sri Aurobindo Memorial Lecture ซึ่งเป็นการปาฐกถาที่จัดขึ้นเพื่อเป็นเกียรติแก่ปราชญ์ของศาสนาฮินดูผู้ล่วงลับชื่อ ศรีอโรพินโท จะเห็นว่านักทำงานกลุ่มศาสนาฮินดูในอินเดียเองก็พลอยตื่นเดินไปกับแนวคิดของคาปรัเช่นกัน^{***}

อย่างไรก็ตามนักปรัชญาชาวอินเดียส่วนใหญ่กลับไม่ได้ให้ความสนใจกับหนังสือ “เต๋าแห่งฟิสิกส์” ของคาปรัมากนัก เนื่องจากนักปรัชญาฮินดูมีความเห็นว่าการตีความปรัชญาฮินดูของคาปรันั้น เป็นการตีความที่ไม่ถูกต้อง^{****} (ตามที่ผู้เขียนได้อธิบายไปแล้วว่าคาปรัไม่ใช่ผู้มีความเชี่ยวชาญทางด้านปรัชญาและศาสนาของตะวันออก) เราจะเห็นว่านักทำงานกลุ่มศาสนามักจะให้ความสนใจกับความเห็นดังกล่าวของคาปรั ในขณะที่นักปรัชญาทางศาสนาจะไม่ได้ให้ความสนใจงานของคาปรัมากขนาดนั้น

ในบทความเรื่อง “การคิดในกระบวนทัศน์ใหม่ เรามาที่นี่ก่อนแล้ว (New Paradigm Thinking: We Have Been Here Before)” คลอดด์ อวาเรส(Claude Alvares) ซึ่งเป็นบรรณาธิการวารสารฉบับหนึ่งในประเทศอินเดีย ได้วิจารณ์หนังสือ “เต๋าแห่งฟิสิกส์” ของคาปรัว่า

มันเหมือนกับว่าพวกเรา(ชาวตะวันออก) ได้ถูกรางวัลอย่างไม่คาดหมาย จากล็อตเตอรี่ที่พวกเราซื้อไว้เมื่อหลายศตวรรษที่แล้ว คาปรัได้บอกกับเราว่า นักทฤษฎีฟิสิกส์จากโลกตะวันตกที่ก้าวหน้า หลังจากที่ได้ประสบกับความพิศวงงงงวยจากเขตแดนที่แปลกประหลาดและไม่คุ้นเคยของโลกทางควอนตัมแล้ว ในขณะที่พวกเขาพยายามแสวงหาคำพูดเพื่อใช้อธิบายดินแดนแห่งใหม่นี้อยู่ พวกนักฟิสิกส์ก็ได้พบกับทางออกที่น่าพิศมิตีโดยการกลับไปหาโมโนทัศน์หรือภาพลักษณ์จากคัมภีร์ของศาสนาฮินดูและลัทธิเต๋าของจีน พวกผู้นำของปัญญาชนในเอเชียก็กลับนั่งเฉยกับเรื่องดังกล่าว (หมายความว่าผู้รู้ด้านศาสนาของทางเอเชีย ก็ไม่ได้แสดงความเห็นต่อการตีความคำสอนทางศาสนาของคาปรั ว่ามีความถูกต้องเพียงใด?) อันเป็นเสมือนการยอมรับ(ความเห็นของคาปรั)ต่อความสำคัญของภูมิปัญญาที่มีมาแต่โบราณว่า ในที่สุดแล้วคัมภีร์ทางศาสนาก็เป็นฝ่ายถูก ตำนานเรื่องการเดินรำของพระศิวะได้สะท้อนให้เห็นพฤติกรรมและการเคลื่อนที่ที่แท้จริงของอนุภาคพื้นฐานผ่านช่องว่าง^{****}

การทำพุทธศาสนาให้กลายเป็นตะวันออก

เราจะเห็นได้ว่าข้อเสนอในหนังสือ “จุดเปลี่ยนฯ” ของคาปรัได้ก่อให้เกิดการตีความโลกทัศน์ทางพุทธศาสนาขึ้นใหม่ว่าเป็นแนวคิดแบบองค์รวม โดยเราอาจเปรียบเรื่องนี้ได้กับ “ความเป็นตะวันออก” ที่ถูกสร้างขึ้นใหม่จากคนตะวันตกซึ่งในที่นี้ก็คือตัวคาปรันั่นเอง (เหมือนกับที่ชาวตะวันตกได้สร้างภาพลักษณะของชาวตะวันออกขึ้นมาให้เป็นความเป็นอื่น(Other) ตามที่เอ็ดเวิร์ด ซาอิดได้อธิบายไว้ในหนังสือ “Orientalism”^{****}) อย่างไรก็ตาม “ความเป็นตะวันออก” ที่ถูกสร้างขึ้นในกรณีของหนังสือจุดเปลี่ยนฯดังกล่าว ไม่ได้เกิดขึ้นเพื่อใช้ในการครอบงำชาวตะวันออกของชาวตะวันตกแต่ประการใด แต่มันกลับเข้ากันได้กับความต้องการของนักคิดไทยกลุ่มหนึ่งซึ่งนิยมใช้คำสอนทางพุทธศาสนาเพื่อสร้างเป็นวาทกรรมสำหรับต่อสู้กับวาทกรรมแบบตะวันตก(ตามที่ J.J. Clarke เขียนไว้ในหนังสือ

สุลักษณ์ ศิวรักษ์ อาจารย์ วีระ สมบูรณ์ รวมทั้งนายแพทย์ ประเวศ วะสี ซึ่งมีความเกี่ยวข้องกับการแปลหนังสือเล่มนี้ ก็จัดว่าเป็นนักคิดทางด้านพุทธศาสนาที่สำคัญของประเทศไทย นอกจากนี้ประเด็นที่น่าสนใจก็คือ แนวคิดของท่านพุทธทาสภิกขุและของท่านเจ้าคุณพระธรรมปิฎก มีผลอย่างไรต่อการรับแนวคิดองค์รวมของคาปรัในประเทศไทย ประเด็นนี้น่าจะมีการทำวิจัยกันต่อไป

^{***} Claude Alvares, *New Paradigm Thinking: We Have Been Here Before, The Revenge of Athena: Science, Exploitation and the Third World*, edited by Ziauddin Sardar, Mansell Publication, 1988, p. 219.

^{****} Ibid.

^{****} Ibid.

^{****} Edward Said, *Orientalism: Western conception of the Orient*, Penguin Books, 1995.

Oriental Enlightenment กล่าวคือชาวตะวันออกเองก็ได้สร้างวาทกรรมขึ้นมาเพื่อต่อต้านความเป็นตะวันตกเช่นกัน โดยที่ความเป็นตะวันตกที่ถูกคนตะวันออกสร้างขึ้นก็ได้กลายเป็นความเป็นอื่น(Other)ไปอีกเช่นกัน^๓)

จะเห็นว่าความเชื่อที่ว่าตะวันตกมีแนวคิดแบบแยกส่วนและตะวันออกมีแนวคิดแบบองค์รวม ได้กลายเป็นวาทกรรมที่สร้างขึ้นคล้ายกับวาทกรรมในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ ซึ่งเกิดจากการที่ชนชั้นนำของไทยพยายามตีความคำสอนทางพุทธศาสนาให้เห็นถึงความมีเหตุผล ส่วนความผิดพลาด ไร้เหตุผล และไสยศาสตร์ที่ปรากฏอยู่ในพุทธศาสนาถูกอธิบายว่าเกิดจากความเข้าใจผิด ไม่ใช่สิ่งที่อยู่ในพุทธศาสนาอย่างแท้จริง ในขณะที่เดียวกันชนชั้นนำในสมัยนั้นก็ได้ตีความคำสอนทางคริสต์ศาสนา ว่าไม่มีเหตุผล เป็นความเชื่อแบบมิจาหิรี เป็นต้น เมื่อมาถึงยุคปัจจุบันนักคิดไทยกลุ่มหนึ่งก็จะตีความว่าวิถีคิดของตะวันตกเป็นแบบแยกส่วน ในขณะที่วิถีคิดของไทยในอดีตหรือคำสอนของพุทธศาสนาเป็นแบบองค์รวม เนื่องจากพวกท่านมีความเชื่อว่าแยกส่วนคือความเลวร้าย ในขณะที่องค์รวมคือความดีงามนั่นเอง

จะเห็นว่าการตีความคำสอนทางพุทธศาสนา รวมทั้งการตีความความเป็นตะวันตกตลอดระยะเวลาที่ผ่านมาของประวัติศาสตร์ชาติไทยนับตั้งแต่สมัยที่ไทยรับเอาความรู้และเทคโนโลยีของชาวตะวันตกเข้ามานั้น ได้กลายมาเป็นอุดมการณ์(Ideology)ในความหมายของมาร์กซ์(Karl Marx) หรือที่ซาอิด(Said)เรียกว่า “ระบบระเบียบของนิยายเชิงอุดมการณ์(System of ideological fiction)” โดยคำว่า Ideology ในที่นี้จะหมายถึง ความบิดเบือน(Distortion) [โดยที่นักคิดคนอื่นๆอาจเรียกว่า นิยาย(Myth), ความศรัทธาแบบผิดๆ(Bad Faith) สำนึกผิด(False Conscious) ฯลฯ] อุดมการณ์ในความหมายนี้จึงเป็นความเข้าใจที่ถูกบิดเบือนไปจากความจริง หรือเป็นการนำความจริงเพียงบางส่วนมาอุปโลกน์ให้เป็นความจริงทั้งหมด เราอาจเปรียบเทียบอุดมการณ์นี้เป็นเหมือนน้ำที่มีลักษณะขุ่นไม่ใสกระจ่าง

โดยสรุปข้อเสนอในหนังสือจุดเปลี่ยนฯ ได้ถูกตีความโดยปัญญาชนกลุ่มหนึ่งให้กลายเป็นวาทกรรมสองชุด ซึ่งจะให้ข้อสรุปเดียวกัน กล่าวคือ

วาทกรรมชุดที่ 1

1. ตะวันตกเป็นสิ่งเลวร้าย, วิถีคิดแบบแยกส่วนเป็นของตะวันตก, ดังนั้นวิถีคิดแบบแยกส่วนคือสิ่งเลวร้าย
2. ตะวันออกคือสิ่งดีงาม, วิถีคิดแบบองค์รวมเป็นของตะวันออก, ดังนั้นวิถีคิดแบบองค์รวมคือสิ่งดีงาม
3. พุทธศาสนาเป็นของตะวันออกและเป็นสิ่งดีงาม, ดังนั้นพุทธศาสนาจึงเป็นวิถีแบบองค์รวม

วาทกรรมชุดที่ 2

1. พิสิกส์สมัยใหม่สอดคล้องกับศาสนาทางตะวันออก, ศาสนาพุทธเป็นศาสนาทางตะวันออก, ดังนั้นพิสิกส์สมัยใหม่ย่อมสอดคล้องกับพุทธศาสนาด้วย
2. พิสิกส์สมัยใหม่เป็นวิถีคิดแบบองค์รวม, ดังนั้นพุทธศาสนาจึงเป็นวิถีคิดแบบองค์รวม

จากวาทกรรมทั้งสองชุดนี้ จึงทำให้คำอธิบายว่า “วิถีคิดของพุทธศาสนาเป็นแบบองค์รวม” ได้รับการเผยแพร่จนเป็นที่ยอมรับอย่างแพร่หลาย จนกลายเป็นวาทกรรมหลักอย่างหนึ่งของชุมชนนักวิชาการของไทยไป ในขณะที่คำอธิบายว่าวิถีคิดของพุทธศาสนาเป็นแบบแยกส่วน จะไม่มีโอกาสได้ส่งเสียงรูดออกไปให้ใครได้ยินเลย หรือแม้กระทั่งคิดในใจก็เป็นไปไม่ได้ เนื่องจากถ้าหากเรามีความเชื่อแล้วว่าวิถีคิดแบบแยกส่วนเป็นของตะวันตกและเป็นสิ่งเลวร้าย รวมทั้งเชื่อว่าวิถีคิดแบบแยกส่วนมีความไม่สอดคล้องกับพิสิกส์สมัยใหม่ ดังนั้นถ้ามีใครอธิบายว่าวิถีคิดของพุทธศาสนาเป็นแบบแยกส่วน ก็เท่ากับว่าคนๆนั้นกำลังอธิบายว่า พุทธศาสนาเป็นของตะวันตกและเป็นสิ่งที่เลวร้ายตามไปด้วย นอกจากนี้

^๓ J.J. Clarke, *Oriental Enlightenment: The encounter between Asian and Western thought*, Routledge, 1997. อนึ่ง Clarke ได้กล่าวถึงงานเขียนของคาปรัเอาไว้ในหนังสือเล่มนี้ด้วย แต่จะเป็นไปในทางบวกว่าก่อให้เกิดความสนใจในหมู่ชาวตะวันตกต่อคำสอนทางศาสนาของชาวตะวันตก อย่างไรก็ตาม Clark คงนึกไม่ถึงว่าหนังสือของคาปรัเอนอกจากจะไม่ทำให้ชาวตะวันตกมีความเข้าใจในศาสนาของตะวันออกเป็นอย่างดีแล้ว ยังพลอยทำให้ชาวตะวันออกมีความเข้าใจในศาสนาของตนคลาดเคลื่อนไปอีกด้วย

ความเชื่อที่ว่าฟิสิกส์สมัยใหม่เป็นวิธีคิดแบบองค์รวมจะทำให้เราไม่สามารถอธิบายว่าพุทธศาสนาเป็นวิธีคิดแบบแยกส่วนได้ เพราะการอธิบายเช่นนั้นก็เท่ากับเรากำลังกล่าวหาว่าพุทธศาสนาไม่ใช่รากฐานของฟิสิกส์สมัยใหม่!

สรุป

ผู้เขียนได้เสนอความเห็นเพื่ออธิบายว่า ทำไมความเชื่อของคาปรัที่เสนอไว้ในหนังสือ “จุดเปลี่ยนแห่งศตวรรษ” ว่าวิธีคิดแบบตะวันตกเป็นแบบแยกส่วน ในขณะที่วิธีคิดแบบตะวันออกเป็นแบบองค์รวม จึงเป็นความเชื่อที่ได้รับการยอมรับจากปัญญาชนไทยอย่างกว้างขวาง จนทำให้เกิดเป็นกระแสของแนวคิดเรื่ององค์รวมในประเทศไทยมาจนถึงปัจจุบัน จะเห็นว่าการที่หนังสือของคาปรัได้รับความนิยมในประเทศไทยนั้น มีความเกี่ยวข้องกับความคิดทางการเมืองเรื่องความเป็นตะวันออก-ตะวันตก

อย่างไรก็ตามในที่นี้ ผู้เขียนต้องการเสนอความเห็นเพิ่มเติมว่า นอกจากประเด็นเรื่องตะวันออก-ตะวันตกแล้ว ข้อเสนอในหนังสือของคาปรัเรื่องการประสานสอดคล้องกันระหว่างฟิสิกส์สมัยใหม่และศาสนาของตะวันออก ยังมีผลกระทบต่อความคิดของกลุ่มคนที่ทำงานทางศาสนาในเรื่องศรัทธาของประชาชนทั่วไปที่มีต่อพุทธศาสนาอีกด้วย

นอกจากนี้เราจะสามารถมองเห็นแรงขับเคลื่อนทางการเมืองและศาสนานิยมของวิธีคิดแบบองค์รวมในสังคมไทยได้อย่างเด่นชัด โดยการจับประเด็นจากสิ่งที่นักคิดไทยในปัจจุบัน (โดยเฉพาะกลุ่มที่ทำงานเขียนของคาปรั) พูดหรือเขียนเกี่ยวกับวิธีคิดแบบองค์รวม (หรือแบบบูรณาการ) แบบไทยๆ นั่นคือเวลาที่พวกเขาพูดหรือเขียนในเรื่องดังกล่าว พวกเขาเหล่านั้นมักจะโยงเอาประเด็นเรื่องตะวันออก-ตะวันตก รวมทั้งประเด็นเรื่องวิทยาศาสตร์-พุทธศาสนา เข้ามาเกี่ยวข้องด้วยเสมอ

วิธีคิดแบบ “องค์รวม” สำหรับสังคมไทย จึงไม่ใช่ประเด็นที่เกี่ยวข้องกับหลักตรรกะหรือความถูกต้องของวิธีคิดวิธีนี้ แต่เพียงอย่างเดียว แต่กลับเกี่ยวข้องกับประเด็นทางการเมืองเรื่องความเป็นตะวันออกนิยม รวมทั้งเรื่องศาสนานิยมอย่างแนบแน่น (เราอาจเปรียบเทียบวิธีคิดแบบองค์รวมกับวิธีคิดในแนวข้าง (Lateral Thinking) ของ Edward de Bono ก็จะได้ภาพได้ชัดเจนยิ่งขึ้น กล่าวคือถ้าจะมีคนไทยคนใดเอาวิธีคิดแนวข้างมาใช้ มันก็ไม่ได้มีความเกี่ยวข้องกับเรื่องการเมืองหรือศาสนาในประเทศไทยแต่อย่างใด)

นอกจากนี้เราจะเห็นว่าความเชื่อที่ว่าพุทธศาสนาไม่เกี่ยวข้องกับปรัชญานั้นดูจะกลับมาก่อให้เกิดผลเสียต่อพุทธศาสนาเสียเอง เนื่องจากถ้าคำสอนทางพุทธศาสนาแบบเถรวาทเป็นแบบแยกส่วนจริง ก็หมายความว่าการศึกษาการได้เอียงกันด้วยเหตุผลอย่างเอาจริงจึงในบรรดาผู้รู้ทางพุทธศาสนาของไทย ด้วยความมุ่งมั่นที่จะหาความเข้าใจร่วมกันดังที่วิชาปรัชญาทำอยู่ (ตามที่อาจารย์โสรัจจ์ได้วิจารณ์ไว้) ได้ทำให้คำสอนทางพุทธศาสนาไม่โอกาสที่จะถูกตีความอย่างผิดพลาดเสียเอง แน่แน่นอนผู้เขียนไม่ได้หมายความว่าความเชื่อที่ว่าคำสอนทางพุทธศาสนาเป็นแบบองค์รวมจะเป็นความผิดพลาดที่ร้ายแรง อันที่จริงแล้วความเชื่อของพวกเราทุกคนไม่ว่าจะเป็นเรื่องใดๆ ก็ล้วนแล้วแต่มีโอกาสที่จะผิดพลาดได้ทั้งนั้น แต่การถกเถียงทางปรัชญาคือการตรวจสอบความเชื่อของเราว่ามีความถูกต้องเพียงใดโดยการเปรียบเทียบกับความเชื่อของผู้อื่น ซึ่งจะทำให้เราสามารถแก้ไขข้อผิดพลาดต่างๆ ของเราได้ มนุษย์มีความสามารถในการแก้ไขข้อผิดพลาดของตนด้วยการถกเถียงและเรียนรู้จากผู้อื่น ความคิดเห็นที่ผิดๆ ย่อมจำนนต่อข้อเท็จจริงและข้อโต้แย้งอย่างทีละน้อย เมื่อเป็นเช่นนั้นจากการตีความคำสอนทางพุทธศาสนาให้เป็นแบบองค์รวมดังกล่าว ทำให้ผู้เขียนมีความเห็นว่า “คำอธิบายที่ว่าพุทธศาสนาไม่เกี่ยวข้องกับปรัชญานั้น” เป็นสิ่งที่ได้ทำให้คนไทยไม่สนใจโต้เถียงกันในเรื่องยากๆ ด้วยเหตุผลอย่างเอาจริงเอาจัง (ตามที่อาจารย์ โสรัจจ์ ได้วิจารณ์ไว้) ซึ่งนอกจากจะทำให้วิชาปรัชญาในประเทศไทยไม่เจริญก้าวหน้าแล้ว ยังจะทำให้พุทธศาสนาในประเทศไทยไม่เจริญก้าวหน้าเองอีกด้วย”

*** เป็นที่น่าสังเกตว่าพุทธศาสนาแบบเถรวาทในประเทศไทย มักให้ความสำคัญต่อพระวินัย แต่กลับไม่ให้ความสำคัญต่อการตีความพระธรรม ดู Peter A. Jackson, *Buddhadasa, Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand*, Silkworm Books, pp. 11-24. นอกจากนี้ดูประเด็นปัญหาของพัฒนาการวิชาปรัชญาของประเทศไทย ในบทที่ 5 การรับวิทยาศาสตร์สมัยใหม่จากตะวันตก โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์, *วิทยาศาสตร์ในสังคมและวัฒนธรรมไทย*, สถาบันพัฒนาคุณภาพวิชาการ, หน้า 128-132.

สุดท้ายผู้เขียนขอใช้บทบรรณาธิการของวารสารสหวิทยาการ ปีที่ 1 ฉบับที่ 1 ซึ่งเขียนเกี่ยวกับแนวคิดองค์รวมและแยกส่วนเอาไว้ว่า

“ทฤษฎีขององค์รวมเคยดำรงอยู่โดยธรรมชาติในสังคมไทยในอดีตที่ประชาชนอยู่ร่วมกันเป็นชุมชนขนาดเล็ก โดยไม่มีความซับซ้อน คนในชุมชนเป็นเครือญาติกัน รู้จักซึ่งกันและกัน ช่วยเหลือพึ่งพากัน คนในชุมชนรู้ว่าชุมชนของตนมีปัญหาอะไร และจะแก้ปัญหาได้อย่างไร แต่เมื่อสังคมไทยรับแนวคิดการพัฒนาแบบตะวันตกเข้ามา ก็รับเอาแนวคิดวิทยาศาสตร์แบบแยกส่วนเข้ามาด้วย ความทันสมัยซึ่งเป็นแนวคิดการพัฒนาแบบตะวันตก ทำให้ชุมชนขยายใหญ่ สังคมโดยรวมมีปัญหาที่สลับซับซ้อนมากขึ้น วิถีชีวิตและทฤษฎีของคนไทยก็เปลี่ยนแปลงไปตามกระแสการพัฒนา คนรุ่นใหม่มีทฤษฎีแบบแยกส่วน ไม่รู้ว่าทฤษฎีแบบขององค์รวมว่าเป็นอย่างไร”

การที่บทบรรณาธิการข้างต้นกล่าวว่า “ทฤษฎีขององค์รวม” เคยอยู่ดำรงอยู่ในสังคมไทยในอดีต ซึ่งมีลักษณะเป็นชุมชน นั้น คำว่า “องค์รวม” ดังกล่าวหมายถึงอะไร? ในขณะเดียวกันการกล่าวว่า “แนวคิดการพัฒนาแบบตะวันตก ซึ่งเป็นแนวคิดวิทยาศาสตร์แบบแยกส่วน อันทำให้เกิดการพัฒนาความทันสมัยแบบตะวันตก จนทำให้ชุมชนขยายใหญ่ จนทำให้เกิดปัญหาต่างๆตามมา” คำว่า “แยกส่วน” ดังกล่าวหมายถึงอะไร?

จะเห็นว่าเราไม่อาจแน่ใจว่า “ทฤษฎีขององค์รวม” ดังกล่าวหมายถึงอะไรกันแน่? เพราะไม่แน่ใจว่าผู้เขียนบทความดังกล่าวกำลังกล่าวถึงเกณฑ์ทางญาณวิทยา ภาววิทยา หรือวิธีการ กันแน่? แต่เราก็รู้สึกว่ามันน่าจะเป็นสิ่งที่ตั้งแบบไทยๆ ในขณะที่เราก็ไม่ทราบเช่นกันว่า “แยกส่วน” ดังกล่าวหมายถึงอะไรเช่นกัน? แต่มันน่าจะเป็นสิ่งชั่วร้ายที่มาจากตะวันตก ดูเหมือนคำว่า “องค์รวม” กับ “แยกส่วน” ได้ถูกจับให้อยู่คู่กันเพื่อทำให้กลายเป็นความแตกต่างระหว่างความเป็นไทยกับความเป็นตะวันตก การจับคู่ดังกล่าวจึงทำให้เกิดการสร้างความหมายของคำ “องค์รวม/แยกส่วน” ด้วยการอุปมาอุปมัย (a concept metaphor) จากการเปรียบเทียบระหว่างความตั้งแบบไทยกับความเลวร้ายจากความทันสมัยแบบตะวันตก เป็นการอุปมาอุปมัยที่นักวิชาการชาวอเมริกันเชื้อสายอินเดีย ชื่อกายาตรี จักรวาทิสปีวัค (Gayatri Chakravorty Spivak) เรียกว่า “Catagoresis” ซึ่งหมายถึง การเปรียบเทียบหรือใช้ถ้อยคำอุปมาอุปไมยที่เผลอไปบิดเบือน เป็นการผลิตภาษาสำหรับการอธิบายความแต่กระบวนการ แต่มันทำให้ความหมายที่เกิดขึ้น ผิดเพี้ยนบิดเบือนไปจากความหมายที่ถูกต้องเหมาะสม”

สุดท้ายผู้เขียนคิดว่าความเห็นของศาสตราจารย์ ดร. ธงชัย วินิจจะกุล เกี่ยวกับลักษณะเฉพาะของความเป็นไทยในปัจจุบัน จะทำให้เราสามารถทำความเข้าใจถึงความเชื่อพื้นฐานที่อยู่เบื้องหลังบทบรรณาธิการดังกล่าวได้ดีขึ้น โดยอาจารย์ธงชัยกล่าวว่า

“ชาติไทยเพิ่มกำเนิดขึ้นมาเมื่อร้อยกว่าปีนี่เอง ท่ามกลางความขัดแย้งระดับรากฐานระหว่างความอยากทันสมัยเพียงอย่างเดียว ศูนย์กลางโลกทั้งหลายกับความอยากเป็นไทยในแบบหมู่บ้าน อุดมคติและครอบครัวอุดมคติ ความขัดแย้งนี้คือ

*** จตุรงค์ บุญยรัตนสุนทร, วารสาร สหวิทยาการ (สหวิทยาการกับทางเลือกในการพัฒนา) ปีที่ 1 ฉบับที่ 1 มกราคม-มิถุนายน 2545, บทบรรณาธิการ หน้า 5.

*** ดูความเห็นเรื่อง “ชุมชนนิยม” ใน ยุคตี มุกดาวิจิตร, การก่อตัวของกระแสวัฒนธรรมชุมชนในสังคมไทย พ.ศ. 2520-2537, วิทยานิพนธ์มหาบัณฑิต คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา สาขามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2538. รวมทั้งดูเรื่อง ขบวนการวัฒนธรรมชุมชน/ท้องถิ่น ในหนังสือ “วาทกรรมการพัฒนา” ของ ดร. ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร หน้า 105-127.

*** Chakravorty Gayatri Spivak, Outside in the Teaching Machine, Routledge, 1993, pp. 60-61. อ้างในมาลี จันทรโรธรณ์, ปรากฏการณ์ “วัฒนธรรม” สมัยใหม่, ในหนังสือ ทะลุกรอบคิดของทฤษฎี, อานันท์ กาญจนพันธ์ บรรณาธิการ, หน้า 115 อนึ่งจักรวาทิสให้ความเห็นว่าเป็นชายขอบหรือที่เรียกว่า Subaltern (อันหมายถึงกลุ่มคนที่มีสภาพด้อยกว่า อันได้แก่ กลุ่มชนชั้นชาวนา ผู้อพยพ แรงงานข้ามถิ่น ฯลฯ) ไม่เคยเป็นพื้นที่ที่เราจะสามารถค้นพบแหล่งอ้างอิงที่สามารถเป็นรากฐานทางประวัติศาสตร์หรือปรัชญาได้เลย เราอาจกล่าวได้ว่า ความเป็นชายขอบ ไม่ใช่พื้นที่แบบปฏิฐานนิยม (a positive space) ที่สามารถค้นพบความจริงในเชิงประจักษ์ได้ เราอาจพบว่ามีกรอ้างอิงถึงคนกลุ่มนี้ซ้ำแล้วซ้ำเล่า แต่การกล่าวอ้างนี้ มักขาดแหล่งอ้างอิงทางประวัติศาสตร์ที่พอเพียง ประเด็นสำคัญที่เกิดขึ้นตามมาสำหรับสังคมไทยก็คือ สิ่งนักวิชาการไทยบางคนเรียกว่า “ชุมชนของไทยในอดีต” จะจัดอยู่ในความเป็นชายขอบหรือ Subaltern นี้ด้วยหรือไม่?

จิตวิญญาณของความเป็นไทย ด้านหนึ่ง สังคมไทยจึงเดินหน้าอย่างคึกคัก แต่ไม่ใช่เลือกสิ่งที่ดีต่อสังคมไทย เท่ากับเลือกสิ่งที่แสดงว่า เราทันสมัยอยู่แถวหน้าของประชาคมโลก แต่อีกด้านหนึ่งเราพอใจที่จะเพ้อฝันกับตัวเองแบบอุดมคติ เพื่อสร้างตัวตนของเราทางจิตวิญญาณว่า เรายังคงเป็นคนไทยอยู่เช่นเดิมไม่เปลี่ยนแปลงในส่วนลึก เพราะความหวั่นเกรงหรือความรู้สึกไม่มั่นคงในจิตวิญญาณของความเป็นไทย ไม่ใช่เรื่องการถูกคุกคามจากฝรั่งหรือคอมมิวนิสต์ เท่ากับความรู้สึกไม่มั่นใจในอนาคต”

บางทีการกล่าวถึงแนวคิดแบบองค์รวมโดยการอ้างอิงถึงความดีงามของชุมชนไทยในอดีต(ไม่ว่าแนวคิดดังกล่าวจะเคยมีอยู่จริงหรือไม่) อาจแสดงให้เห็นถึงความเพ้อฝันกับตัวเองแบบโรแมนติคสไตล์ไทยๆรวมทั้งความไม่มั่นคงในจิตวิญญาณของความเป็นไทยตามที่อาจารย์ธงชัยกล่าวถึงก็เป็นได้ ©

ธงชัย วินิจจะกุล, “ชาติไทย เมืองไทย และนิธิ เอียวศรีวงศ์” คำน่าใน ชาติไทย เมืองไทย แบบเรียน และอนุสาวรีย์ โดย นิธิ เอียวศรีวงศ์ สำนักพิมพ์ มติชน, 2538, อ่างในเชิงอรุณที่ 16, จามะรี เชียงทอง, การศึกษาความสัมพันธ์ทางสังคมและไทยศึกษา, สถานภาพไทยศึกษา: การสำรวจเชิงวิพากษ์, บรรณาธิการ ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และคณะ, SILKWORM BOOKS, 2543