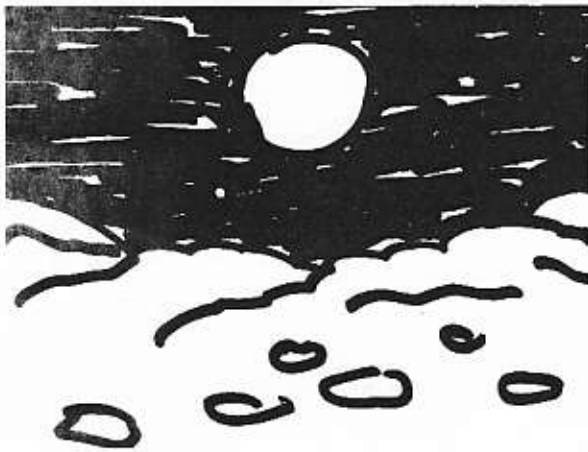




ทำไมคนไทยส่วนใหญ่จึงคิดว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์

สรายุทธ์ ธรรมโชโต



พุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์นั้นอันที่จริงแล้วดูไม่น่าที่จะมาเกี่ยวข้องกันได้เลย เพราะทั้งพุทธศาสนาและวิทยาศาสตร์ล้วนมีแหล่งกำเนิด, ยุคสมัย, องค์ความรู้ หรือแม้กระทั่งจุดมุ่งหมายที่เรียกได้ว่าแตกต่างกันแทบจะสิ้นเชิง แต่อย่างไรก็ตามทั้งพุทธศาสนาและวิทยาศาสตร์ก็ถือกำเนิดจากมนุษย์ ดังนั้นจึงเป็นเรื่องธรรมดาเมื่อมนุษย์มีความสัมพันธ์กัน วิถีชีวิตและวัฒนธรรมจึงย่อมมีการถ่ายทอดส่งต่อกันไปมาอยู่เสมอ และแน่นอนว่าพุทธศาสนาและวิทยาศาสตร์ก็ได้พันกฏเกณฑ์นี้ไปได้ ซึ่งเหตุผลนี้เองจึงนำมาสู่ความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันระหว่างพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์

กล่าวเฉพาะในสังคมไทยปัจจุบัน เรามักจะได้ยินได้ฟังคำพูดที่ว่าพุทธศาสนานั้นเป็นวิทยาศาสตร์อยู่เสมอ ไม่ว่าจะเป็นดูโทรทัศน์ ฟังวิทยุ อ่านหนังสือพิมพ์ หรือแม้กระทั่งหนังสือวิชาการ เรามักจะพบความคิดเห็นว่านี่อยู่ตลอดเวลา การที่คนอย่างครู อาจารย์ นักวิชาการ หรือคนที่อ้างตัวว่าเป็นผู้รู้ในทางพุทธศาสนาบางคน มักจะพูดหรือยืนยันในแนวคิดดังกล่าว จึงยังทำให้คนส่วนใหญ่เชื่อมั่นว่าพุทธศาสนานั้นเป็นวิทยาศาสตร์ ความคิดดังกล่าวถูกถ่ายทอดในสังคมราวกับว่าเป็นสัจจะความจริงจนไม่จำเป็นต้องสงสัยได้ตามกันอีกต่อไป แต่หากเราลองพิจารณาดูความคิดเห็นอย่างพินิจพิเคราะห์ ย่อมอดที่จะตั้งคำถามไม่ได้ว่า พุทธศาสนานั้นเป็นวิทยาศาสตร์จริงหรือไม่?

หากเราลองตั้งคำถามกับคนที่พูดว่าหรือเชื่อว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์คำตอบที่ได้มักจะเป็นว่าพุทธศาสนานั้นมีเหตุผลเหมือนกับวิทยาศาสตร์ แต่หากให้อธิบายต่อไปว่า มีเหตุผลเหมือนกันอย่างไร ก็มักจะอธิบายไม่ได้ ในคำถามเดียวกันนี้อาจมีบางคนตอบว่าทั้งพุทธศาสนาและวิทยาศาสตร์ต่างก็มุ่งแสวงหาความจริงของโลกและชีวิตเหมือนกัน ซึ่งการตอบแบบนี้ก็เหมือนตอบแบบกำปั้นทุบดิน เพราะถ้าเช่นนั้น ศาสนาและความเชื่อ หรือปรัชญาต่างๆ ก็คงเหมือนกันหมด

จะเห็นว่าเบื้องหลังความคิดที่ว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์นั้นไม่มีความชัดเจนเท่าใดนัก

ดังนั้นคำถามสำคัญจึงอยู่ที่ว่ามีอะไรในพุทธศาสนาที่เหมือนกับวิทยาศาสตร์ ความจริง (truth) ความรู้ (knowledge) ความมีเหตุผล (rationality) หรือว่าวิธีการหาความรู้/ญาณวิทยา (Epistemology)?

แน่นอนว่าความคิดหรือแนวคิดใดก็ตามซึ่งเป็นที่ยึดถือกันอยู่ในสังคมใดสังคมหนึ่งย่อมมิได้เกิดมาอย่างลอยๆ หมายความว่าความคิดหรือแนวคิดนั้นย่อมต้องมีจุดเริ่มต้น มีการถ่ายทอดส่งต่อมันจึงดำรงอยู่ได้เพียงแต่เราจะไม่รู้หรือไม่เท่านั้นเอง และความคิดที่ว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์ก็เช่นกัน ย่อมมิได้มีมาแต่สมัยพุทธกาล ดังนั้นแสดงว่ามันก็ต้องมีจุดเริ่มต้น มีการถ่ายทอดและส่งต่อ จนกระทั่งมาถึงในปัจจุบันจึงมีคน (ส่วนใหญ่) เชื่อและยอมรับในความคิดดังกล่าว^๑

ในหนังสือพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์ของ สมภาร พรหมทา ผู้เขียนได้ชี้ให้เห็นว่าพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์นั้นแตกต่างกันตั้งแต่ในระดับรากฐานเลยทีเดียว (ดูสมภาร พรหมทา ๒๕๔๐, ๑๖๐) จากข้อสรุปของสมภารจึงนำมาสู่คำถามที่สำคัญคือ แนวคิดหรือความคิดที่ว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์นั้นเกิดขึ้นมาได้อย่างไร และที่สำคัญแนวคิดหรือความคิดนั้นถูกถ่ายทอดส่งต่อจนกระทั่งมาถึงปัจจุบันได้อย่างไร?

ประเด็นสำคัญที่เราควรต้องทำความเข้าใจก็คือ วิธีการมองศาสนานั้นไม่ว่าจะเป็นศาสนาใดก็ตาม ควรจะแยกมองเป็น ๒ ระดับกล่าวคือ ศาสนาในระดับคัมภีร์ (Doctrinal Religion) กับศาสนาในระดับจารีต (Traditional Religion) ศาสนาในระดับจารีตนั้นก็คือศาสนาที่ผ่านการผสมผสานทางวัฒนธรรมแล้ว ส่วนศาสนาในระดับคัมภีร์นั้นอาจถือได้ว่าเป็นตัวศาสนาแท้

พุทธศาสนาเองก็แยกมองได้เป็นสองระดับดังกล่าวเช่นกัน โดยพุทธศาสนาในระดับคัมภีร์ก็คือ พุทธศาสนา

ตามที่ปรากฏในพระไตรปิฎก ส่วนพุทธศาสนาในระดับจารีตก็คือพุทธศาสนาที่คนในสังคมหนึ่งนับถืออยู่โดยอาจจะถูกต้องตามหลักหรือผิดเพี้ยนไปบ้างก็ตามแต่ (ดูประเด็นดังกล่าวได้ใน อภิญาญา เพ็ญพัสกุล, ๒๕๔๒ และสุภาพรรณ ณ บางช้าง, ๒๕๒๕) แน่แน่นอนว่าพุทธศาสนาในสองระดับดังกล่าวไม่ได้แยกขาดจากกันโดยเด็ดขาด พุทธศาสนาในระดับจารีตอาจเปลี่ยนแปลงไปตามบริบทของเวลาและสถานที่ ซึ่งอาจสอดคล้องกับพุทธศาสนาที่ปรากฏในพระไตรปิฎกหรือบางครั้งก็อาจจะไม่ แต่ถึงอย่างไรพระไตรปิฎกก็ยังคงเป็นแหล่งอ้างอิงที่สำคัญเสมอมาให้กับพุทธศาสนาในระดับจารีต^๒

กล่าวเฉพาะในสังคมไทยนับแต่พุทธศาสนาได้เข้ามาเผยแผ่การรับพุทธศาสนาเข้ามาก็ได้ มีการผสมผสานกับความเชื่อดั้งเดิม รวมทั้งการปรับให้เข้ากับวิถีชีวิตของคนไทยอีกด้วย เช่น สังคมไทยแต่โบราณก่อนที่จะรับพุทธศาสนาเข้ามานั้นมีการนับถือผี ดังนั้นเมื่อรับพุทธศาสนาเข้ามาแล้วแทนที่จะเลิกนับถือผีการณกลับกลายเป็นว่า สังคมไทยก็ยังนับถือผีอยู่คือนับถือทั้งพุทธทั้งผีไปพร้อมๆ กัน^๓

การที่ต้องแยกมองพุทธศาสนาออกเป็นสองระดับก็เพราะว่า พุทธศาสนาที่ปรากฏในพระไตรปิฎกนั้นเรากล่าวว่ามีได้มีการเปลี่ยนแปลง^๔ แต่พุทธศาสนาในระดับจารีตนั้นได้มีการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ดังนั้นความคิดที่ว่า พุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์ย่อมเกิดขึ้นในพุทธศาสนาในระดับจารีตนี้เอง เพราะไม่มีที่ใดในพระไตรปิฎกกล่าวถึงคำว่าวิทยาศาสตร์ หรือบอกว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์

จากข้อมูลทางด้านประวัติศาสตร์ทำให้ผู้เขียนทราบว่าแม้กระทั่งก่อนรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ ๔ พุทธศาสนาในระดับจารีตของไทยก็ไม่เคยมีปรากฏมาก่อนว่า ปราชญ์ทางพุทธศาสนาคนใดได้กล่าวเอาไว้ว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์ นั่นแปลว่าความคิดที่ว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์นั้นเกิดขึ้นในราวสมัยรัชกาลที่ ๔ เป็นต้นมา

(ดูประเด็นดังกล่าวได้ในพัฒนา กิตติอาษา, ๒๕๔๒, พระไพศาล วิสาโล ๒๕๔๒ และนิธิ เอียวศรีวงศ์, ๒๕๓๘)

เป็นที่ทราบกันดีว่าความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในสังคมไทยราวครึ่งหลังของพุทธศตวรรษที่ ๒๔ เป็นต้นมานั้นเป็นจุดเริ่มต้นสำคัญของประวัติศาสตร์สมัยใหม่ของสังคมไทย กล่าวคือ ความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวเป็นไปอย่างไพศาลทุกบริบทของวัฒนธรรมไม่ว่าจะเป็น คติ ความเชื่อ ค่านิยม วิถีชีวิต ฯลฯ และไม่ยกเว้นแม้กระทั่งพุทธศาสนามีข้อเสนอมากมายเกี่ยวกับความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวว่าเกิดขึ้นมาจากสาเหตุอะไร * ซึ่งในที่นี้อาจสรุปได้ว่ามีสาเหตุสำคัญอยู่สองกรณีคือ ความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นมาจาก ‘ปัจจัยภายนอก’ กับอีกกรณีคือมาจาก ‘ปัจจัยภายใน’ เอง (ดูประเด็นดังกล่าวในทวีศักดิ์ เมื่อดอกส้ม, ๒๕๓๘) อย่างไรก็ตามผู้เขียนคิดว่า ทั้ง ‘ปัจจัยภายนอก’ และ ‘ปัจจัยภายใน’ ก็ตาม ล้วนแต่มีผลอย่างสำคัญต่อความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นดังกล่าวอย่างไม่ยิ่งหย่อนไปกว่ากัน

ช่วงเวลาก่อนที่สยามจะเผชิญหน้ากับตะวันตกในครึ่งหลังของพุทธศตวรรษที่ ๒๔ นั้น “พุทธศาสนาในประเทศไทยได้ผูกติดกับลัทธิอย่างแน่นแฟ้น ทั้งในความคิดแบบแผนการปฏิบัติ (รวมทั้งศิลปกรรมในบางสมัย) อย่างน้อยก็ตั้งแต่มีการรับเอาลัทธิลังกาวงศ์เข้ามาในสมัยพ่อขุนรามคำแหงมหาราช พุทธศาสนาแบบลังกาก็ได้กลายเป็นแม่แบบหรือต้นตอของจารีตทางพุทธศาสนาในไทย การตีความพระธรรมวินัยของปัญญาชนไทยได้รับอิทธิพลอย่างสูงจากนักปราชญ์ลังกา” (พระไพศาล วิสาโล ๒๕๔๒, ๑) โดยเฉพาะคัมภีร์อรุณกถาต่างๆ ที่แต่งขึ้นโดยปราชญ์ลังกา ไม่เฉพาะการตีความพระธรรมวินัยเท่านั้นที่ปัญญาชนสยามรับมาจากลังกา แต่รวมถึงโลกทัศน์ที่มีต่อจักรวาลวิทยาอีกด้วย ดังปรากฏหลักฐานเป็นหนังสือ *ไตรภูมิพระร่วง* หรือ *เดฎมิภก* ซึ่งแต่งขึ้นโดยพระมหารัชมหาราชาลิไท กษัตริย์แห่งราชวงศ์สุโขทัย “เนื้อเรื่องในไตรภูมิพระร่วงนั้น พระมหารัชมหาราชาลิไท ได้ทรงค้นคว้ารวบรวมจากพระคัมภีร์

ต่างๆ ถึง ๓๐ คัมภีร์” (นิรมล ทัพเพช ๒๕๒๔, ๓) ซึ่งส่วนใหญ่แล้วเป็นคัมภีร์ที่แต่งขึ้นโดยปราชญ์ลังกาหรือไม่กี่ล้านนา ซึ่งได้รับอิทธิพลจากลังกา (ดูเพิ่มเติมใน ศ.ดร.นิยะดา เหล่าสุนทร ๒๕๔๐) แทบทั้งสิ้น

ไตรภูมิพระร่วงนั้นได้มีอิทธิพลอยู่ในสังคมไทยมาเป็นเวลาช้านาน โดยเฉพาะความเชื่อในเรื่อง นรก สวรรค์ แต่ทั้งนี้พระธรรมปิฎกได้ตั้งข้อสังเกตว่า “ในเรื่องเกี่ยวกับนรก สวรรค์เกี่ยวกับไตรภูมินั้น อาจจะเป็นเรื่องที่พูดกันมานานแล้วในสมัยนั้น คือ ในสมัยนั้นเขารู้กัน เขาชอบขานนิม ก่อกันในเรื่องนี้อยู่แล้ว พระยาสิทธิเพี้ยแต่ทรงเสริมให้แน่นเข้า” (พระราชวรมณี (ประยูร ปยุตโต) ๒๕๒๔, ๓๘) จะอย่างไรก็ตามไตรภูมิพระร่วงนั้นก็ถือว่ามีอิทธิพลต่อสังคมเป็นอย่างมาก ดังจะเห็นได้ว่า “เมื่อครั้งเสียกรุงใน พ.ศ. ๒๓๑๐ ต้นฉบับ*เดฎมิภก*หายไประลอกไป ดังนั้นเมื่อพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกโปรดฯ ให้รวบรวมสรรพตำราในรัชกาลของพระองค์ จึงได้รับสั่งให้พระสงฆ์ราชาคณะช่วยกันแต่งขึ้นแทนฉบับที่สูญไปด้วย แต่สำนวนยังไม่เป็นที่พอพระทัย จึงโปรดฯ ให้พระยาธรรมปริชา (แก้ว) แต่งขึ้นใหม่อีกฉบับหนึ่งชื่อว่า *ไตรภูมิโลกวิมัจฉัย*” (นิรมล ทัพเพช ๒๕๒๔, ๑)

อาจกล่าวได้ว่าจารีตแบบพุทธศาสนาในประเทศไทยนั้นวางอยู่บนจักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิพระร่วง ตราบจนกระทั่งการเผชิญหน้ากับตะวันตกในครึ่งหลังของพุทธศตวรรษที่ ๒๔ นั้นเอง ที่จักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิพระร่วงได้ถูกล้มคลอน แม้ว่าการเผชิญหน้ากับตะวันตกในช่วงต้นรัตนโกสินทร์นั้นอาจไม่ใช่ครั้งแรกก็ตาม เพราะในสมัยของสมเด็จพระนารายณ์มหาราชก็ได้มีการติดต่อกับชาวตะวันตกมาก่อนแล้ว แต่ทว่าในการเผชิญหน้ากันในครั้งใหม่นี้ชาวตะวันตกที่เข้ามาได้มาพร้อมกับวิทยาการสมัยใหม่อันเป็นผลผลิตของความรู้จากวิทยาศาสตร์ ซึ่งอันที่จริงแล้วแม้ในสังคมตะวันตกเองวิทยาศาสตร์ก็ถือได้ว่าเป็นความรู้ใหม่ที่เพิ่งถือกำเนิดมาได้เพียงไม่นาน แม้ว่าอาจสืบสายย้อนหารากเหง้าของ

วิทยาศาสตร์ไปจนถึงนักปรัชญากรีก อย่างอริสโตเติล (Aristotle) ก็ตามแต่ “คำว่าวิทยาศาสตร์เป็นคำใหม่ที่เริ่มใช้กันเมื่อราว (คริสต์) ศตวรรษที่สิบแปดนี้เอง” (สมภารพรหมทา ๒๕๔๐, ๖) ความรู้จากวิทยาศาสตร์นี้เองที่ได้เสนอจักรวาลวิทยาอีกแบบ ซึ่งขัดแย้งอย่างชัดเจนต่อไตรภูมิพระร่วง พระโศภน วิสาโล (๒๕๔๒, ๖) กล่าวว่า “การล่มสลายของโลกทัศน์หรือจักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิในหมู่ชนชั้นนำไทยตั้งแต่สมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเป็นสัญญาณแห่งความเสื่อมถอยของจารีตแบบลังกา ตะวันตกกำลังจะเข้ามาเป็นบ่อเกิดแห่งสติปัญญาแทนเกาะลังกา” เป็นปกติที่ปัญญาชนสยามในช่วงเวลาดังกล่าวย่อมต้องเกิดคำถามต่อจักรวาลวิทยาทั้งสองแบบที่มาปะทะกันอย่างชัดเจน เพราะการเข้าถึงความรู้จากตะวันตกย่อมเกิดขึ้นกับชนชั้นนำ และปัญญาชนก่อนคนส่วนอื่นๆ ในสังคมอยู่แล้ว

ปัญหาที่เกิดขึ้นต่อปัญญาชนสยามในช่วงเวลาดังกล่าวคงเป็นเรื่องที่รุนแรงและแหลมคมเป็นอย่างมาก จึงจำเป็นที่พวกเขาต้องพยายามหาคำอธิบายที่เหมาะสมในการจัดการกับความไม่แน่นอนที่ตนเองเผชิญ เพราะการที่จะยอมรับความจริง (truth) สองชุดที่ขัดแย้งกันอย่างชัดเจนให้ดำรงอยู่ร่วมกันนั้นคงเป็นเรื่องที่อึดอัดใจไม่น้อย แน่แน่นอนว่าการที่จะให้เลิกนับถือพุทธศาสนานั้นคงเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ ในประเด็นนี้ วอลเตอร์ เอฟ. เวลลา (๒๕๑๔, ๒๔๗) กล่าวว่า “เพราะอิทธิพลของพวกเขาฝรั่งจึงมีความจำเป็นจะต้องทำการสังคายนาพระศาสนาเสียที เพื่อให้ผสมกลมกลืนไปกับวิทยาศาสตร์สมัยใหม่” กล่าวให้ชัดเจนก็คือ “แม้ว่าโลกทัศน์แบบวิทยาศาสตร์จะขัดแย้งอย่างชัดเจนกับจักรวาลวิทยาแบบพุทธตามที่เชื่อกันในเวลานั้นแต่แทนที่ชนชั้นนำไทยจะนำพุทธศาสนาเข้ามาปะทะกับวิทยาศาสตร์เพื่อยืนยันจักรวาลวิทยาแบบพุทธ อย่างที่ปรากฏในประเทศเพื่อนบ้าน ชนชั้นนำไทยเลือกที่จะละทิ้งจักรวาลวิทยาดังกล่าว เพื่อให้พุทธศาสนาประสานเข้ากับวิทยาศาสตร์” (พระโศภน วิสาโล ๒๕๔๒, ๖) ในความเป็น

จริงปรากฏการณ์เช่นว่านี้ไม่ได้เกิดขึ้นกับเฉพาะแต่ในสังคมไทยเท่านั้น เพราะถ้าว่ากันตามจริงจักรวาลวิทยาแบบวิทยาศาสตร์ก็ขัดแย้งกับจักรวาลวิทยาแบบคริสต์ศาสนา อันเป็นรากฐานของสังคมตะวันตกเช่นกัน “นับแต่ยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาการ (la Renaissance) ในคริสต์ศตวรรษที่ ๑๖ เป็นต้นมา เริ่มมีนักคิดจำนวนมากพยายามผละออกจากโลกทัศน์ที่กำหนดโดยคริสต์ศาสนา ในระยะต้นนั้นเกิดมีแนวคิดที่แพร่หลายไปในหมู่พวกที่มีการศึกษาทั่วยุโรปเรียกว่า ‘ลัทธิมนุษยนิยม’ (l’humanisme) ซึ่งเป็นการรื้อฟื้นความรู้ที่มีอยู่ก่อนหน้าคริสต์ศาสนา นั่นคือ สรรพวิทยาการของพวกกรีกโรมัน” (ดร.ปัญญา บริสุทธิ์ ๒๕๒๙, ๑๕) ซึ่งจะเป็นจุดเริ่มต้นที่สำคัญของการค้นพบต่างๆ ในทางวิทยาศาสตร์ต่อไป ด้วยเหตุผลนี้เองแม้แต่ศาสนาคริสต์ ซึ่งเคยเป็นรากฐานของสังคมตะวันตกก็ต้องมีการปรับตัว ดังปรากฏว่านักเทววิทยา โปรเตสแตนต์ ชไลเออร์มาเคอร์ (Friedrich Schleiermacher) ซึ่งมีอายุอยู่ในช่วงปี ค.ศ. ๑๗๖๔-๑๘๓๔ อันเป็นช่วงเวลาที่ร่วมสมัยกับปัญญาชนสยามในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ก็ได้ “พยายามทำศาสนา (คริสต์) ให้เป็นวิทยาศาสตร์ โดยใช้วิธีตีความไบเบิลให้เป็นวิทยาศาสตร์แล้วจะได้ใช้วิธีวิทยาศาสตร์คำประกันความจริงของไบเบิล” (กิริติ บุญเจือ ๒๕๔๓, ๓๒-๓๓) ลักษณะการตีความดังกล่าวก็ไม่ต่างจากที่เจ้าพระยาทิพากรวงศ์ (ขำ บุนนาค) ใช้ในการเขียนหนังสือเรื่องหนังสือแสดงกิจจานุกิจ ซึ่งเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ได้ชี้ว่าพุทธศาสนานั้นเหมือนกับวิทยาศาสตร์โดยอ้างว่าจักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิพระร่วงนั้นมีใช้พุทธศาสนาที่แท้ แต่เป็นการแต่งขึ้นในชั้นหลัง แน่แน่นอนว่าการกล่าวเช่นนี้ก็ต้องการแสดงให้เห็นว่า หนังสือแสดงกิจจานุกิจของท่านนั้นเขียนขึ้นโดยอ้างอิงจากพระไตรปิฎกเป็นสำคัญ นอกจากนี้เจ้าพระยาทิพากรวงศ์ยังกล่าวในทำนองว่าความรู้ว่าโลกกลมของนักคิดสมัยใหม่นี้ตรงกับความคิดของพระพุทธเจ้า (เจ้าพระยาทิพากรวงศ์ ๒๕๑๔, ๙๙) อีกด้วย

ที่กล่าวมาทั้งหมดอาจทำให้เข้าใจผิดไปได้ว่าผู้เขียนนั้นให้ความสำคัญกับ ‘ปัจจัยภายนอก’ เพียงอย่างเดียว ในความเป็นจริงแล้วผู้เขียนค่อนข้างเห็นด้วยกับนิธิ เอียวศรีวงศ์ ว่า ลำพังเพียงปัจจัยภายนอกไม่อาจจะทำให้เราเข้าใจสังคมไทยในช่วงเวลาดังกล่าวได้อย่างรอบคอบ ซึ่งรวมถึงความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับพุทธศาสนาด้วย ในบทความเรื่อง “พระปฐมสมโพธิกถากับความเคลื่อนไหวทางศาสนาในต้นรัตนโกสินทร์” นิธิแสดงให้เห็นว่า จาริตการแต่งพุทธประวัตินั้นเริ่มมีการคลี่คลายมาเป็นลำดับโดยเฉพาะในงานของสมเด็จพระปรมานุชิตชิโนรส ซึ่งทรงพระนิพนธ์ *พระปฐมสมโพธิกถา* หรือ *ปฐมสมโพธิ* ของสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทว) และ *พุทธประวัติ* ของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ซึ่งนิธิชี้ว่าพุทธประวัติทั้งสามเล่มดังกล่าวล้วนแล้วแต่มีลักษณะร่วมกันบางอย่างคือ มีลักษณะสมจริง มีเหตุมีผลและมีลักษณะมนุษยนิยมมากขึ้น กล่าวคือ ได้ตัดเรื่องราวที่ดูเป็นอภิปาฏิหาริย์ต่างๆ ออกไป และทำให้พระพุทธเจ้าดูเป็นคนมากขึ้น ซึ่งพุทธประวัติที่แต่งก่อนหน้านั้นจะแตกต่างจากทั้งสามเล่มนี้อย่างค่อนข้างมาก โดยเฉพาะในแง่ที่ว่าความมีตัวตนอยู่ในประวัติศาสตร์จริงๆ ของพระพุทธเจ้า (ดูรายละเอียดใน นิธิ เอียวศรีวงศ์ ๒๕๓๘) ซึ่งส่วนหนึ่งนั้นคงเป็นเพราะว่าความสำนึกในประวัติศาสตร์ที่เริ่มเปลี่ยนแปลงไป การตระหนักถึงความก้าวหน้าในชีวิตซึ่งอาจพบเห็นได้ในชาตินี้ ซึ่งมาจากการขยายตัวของการค้าดังข้อเสนอของนิธิ ทำให้คนทั่วไปในสังคมที่เคยมองเวลาเป็นวงกลมได้เปลี่ยนมุมมองที่มีต่อเวลามาเป็นเส้นตรง ซึ่งทำให้เห็นความสำคัญของเวลาในปัจจุบันมากขึ้น จากเดิมที่เคยเชื่อกันอย่างแพร่หลายว่าพุทธศาสนาจะเริ่มเรียวลง จึงต้องเร่งทำบุญเพื่อให้เกิดในศาสนายุคพระศรีอริยนั้นก็เริ่มมีความเปลี่ยนแปลงไป (ดูประเด็นเรื่องความเปลี่ยนแปลงสำนึกในเวลาได้ใน อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ ๒๕๕๒) ซึ่งการเปลี่ยนแปลงที่มีต่อสำนึกในประวัติศาสตร์ และเวลาดังกล่าวนี้นี้เองจะเป็น

ตัวรองรับความคิดแบบมีเหตุมีผล และมนุษยนิยมที่จะเริ่มขยายตัวมากขึ้นเป็นลำดับ

หากเรายอมรับว่า ‘ปัจจัยภายใน’ เองก็มีส่วนอย่างสำคัญที่จะเอื้อให้มีการเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้น ดังนั้นอาจสรุปได้ว่าด้วยบรรยากาศทางสังคมในช่วงต้นรัตนโกสินทร์เองบวกกับอิทธิพลของการปะทะกับความรู้จากตะวันตก จึงเอื้อให้ปัญญาชนสยามมองเห็นช่องทางที่จะจัดการความรู้ที่ขัดแย้งกันอยู่ ผลที่ออกมาก็คือ พวกเขาเลือกที่จะตีความพุทธศาสนาให้เป็นวิทยาศาสตร์ได้โดยที่ไม่ตะขิดตะขวงใจนั่นเอง

การที่ปัญญาชนสยามในช่วงเวลาดังกล่าวเลือกที่จะละทิ้งจักรวาลวิทยาแบบไตรภูมิแล้วหันมารับจักรวาลวิทยาแบบวิทยาศาสตร์ ส่วนหนึ่งก็คงเป็นเพราะเข้าใจว่าความรู้ทางจักรวาลวิทยาในวิทยาศาสตร์ย่อมดีกว่าจริงกว่าอย่างยากที่จะปฏิเสธ แต่ทว่า ธงชัย วินิจจะกูล ได้เสนอว่า แท้จริงแล้ว ปัญญาชนสยามมิได้มองเห็นว่าความรู้ในวิทยาศาสตร์นั้นดีกว่า จริงกว่าความรู้/ความจริงในพุทธศาสนาแต่อย่างใด ความรู้ในทางวิทยาศาสตร์ “ล้วนแล้วแต่เป็นการขยายขยายสิ่งที่มีอยู่เดิม ความรู้เดิมรากฐานเดิม ซึ่งอาจผิดเพี้ยนเสื่อมถอยลงไปบ้าง ความรู้ใหม่ไม่ได้หักล้างสัจจะ/ความรู้ที่สำคัญที่สุด(ศาสนาพุทธ) แต่อย่างใด อย่างมากก็แค่จัดความเข้าใจผิดไปจากสัจจะที่รู้อยู่แล้วออกไปเท่านั้น” (ธงชัยวินิจจะกูล ๒๕๓๘, ๔) ผู้เขียนคิดว่าข้อเสนอที่ธงชัย เสนอนั้นน่ารับฟัง แต่กระนั้นผู้เขียนคิดว่าวิธีมองความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับพุทธศาสนา หรือการตีความพุทธศาสนาในช่วงเวลาดังกล่าวนั้น หากเรามองในมุมมองของ ธอมัส คูห์น (Thomas Kuhn) ว่าภายใต้กระบวนทัศน์ (paradigm) ใดก็ตาม ความรู้/ความจริงอื่นใด ย่อมต้องพยายามที่จะดำรงอยู่ในกระบวนทัศน์นั้นอย่างกลมกลืนที่สุด และในความเป็นจริงกระบวนทัศน์ที่ครอบงำโลกมาตลอดช่วงเวลา ๒ ศตวรรษที่ผ่านมาก็คือ กระบวนทัศน์แบบวิทยาศาสตร์นั่นเอง ดังนั้นจึงไม่น่าแปลกใจที่ปัญญาชน

สยามจำเป็นต้องตีความพุทธศาสนาให้เข้ากับวิทยาศาสตร์ เพราะในช่วงเวลาดังกล่าวปัญญาชนสยามก็ตกอยู่ภายใต้ กระบองหนักแบบวิทยาศาสตร์เช่นกัน

แนวการตีความพุทธศาสนาให้เป็นวิทยาศาสตร์ในช่วงต้นรัตนโกสินทร์นั้น ปรากฏในงานของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, เจ้าพระยาทิพากรวงศ์, สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทว) ต่อมาจนถึงสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ซึ่งมีบทบาทเป็นอย่างมากในการจัดการปกครองคณะสงฆ์ในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ ๕ (ดูประเด็นนี้ได้ใน ศรีสฐพร ช่วงสกุล ๒๕๓๐) ผลงานสำคัญของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ที่มีส่วนในการตีความพุทธศาสนาให้เป็นวิทยาศาสตร์ก็คือ หนังสือเรื่อง *มนุษย์วิทยา* หรือแม้กระทั่งหนังสือ *พุทธประวัติ* ที่มีนัยสำคัญที่สามารถกล่าวได้ว่าเป็นความพยายามจะอธิบายประวัติพระพุทธเจ้าอย่างมีเหตุผลเหมือนวิทยาศาสตร์

การปะทะความรู้จากตะวันตกตั้งแต่สมัยต้นรัตนโกสินทร์ โดยเฉพาะกับความรู้จากวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีต่าง ๆ นั้นมิได้เกิดขึ้นเพียงวูบเดียวแล้วเลือนหายไปในประวัติศาสตร์ แต่ในทางตรงกันข้ามการเผชิญหน้ากับความรู้จากตะวันตกในต้นรัตนโกสินทร์นั้น แท้จริงแล้วเป็นเพียงจุดเริ่มต้นเท่านั้น นั่นหมายความว่า ยิ่งการติดต่อสัมพันธ์กับตะวันตกมีมากขึ้น การพยายามปรับตัวให้เข้ากับตะวันตกก็ยิ่งมีมากขึ้นเป็นลำดับ

ดังกล่าวมาตั้งแต่ตอนต้นว่า การตีความว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์นั้นเริ่มขึ้นด้วยเหตุผลของปัญญาชนกลุ่มหนึ่ง ในพื้นที่และเวลาหนึ่ง ด้วยเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ และแรงบันดาลใจส่วนบุคคล จะโดยตั้งใจหรือไม่ก็ตามแต่ความคิดเช่นว่านี้ได้มีอิทธิพลต่อมาในสังคมไทย จะเห็นได้ว่าแม้แต่ปราชญ์ทางพุทธศาสนาอย่างท่านพุทธทาสภิกขุ^๖ ก็ยังมีผลงานบางส่วนที่พยายามจะอธิบายพุทธศาสนาว่า เป็นวิทยาศาสตร์เช่นหนังสือ *กรรมเหนือกรรม : ศึกษากรรมอย่างเป็นวิทยาศาสตร์*

และ *พุทธพจน์เกี่ยวกับกรรม* ในหนังสือเล่มนี้ ท่านพุทธทาสได้อธิบายกรรมโดยกล่าวว่า สามารถพิสูจน์ได้เหมือนกับวิทยาศาสตร์ (ดูเพิ่มเติมใน พุทธทาสภิกขุ, ม.ป.ป.) แน่แน่นอนว่า อิทธิพลการอธิบายกรรมในแนวทางดังกล่าวได้มีผลไปถึงพุทธศาสนิกชนในวงกว้าง ซึ่งในขั้นต้นอาจเริ่มจากในกลุ่มปัญญาชนก่อนแล้วจึงขยายออกไปในวงกว้าง

นอกจากท่านพุทธทาสแล้วแนวการอธิบายหรือตีความพุทธศาสนาให้เป็นวิทยาศาสตร์ยังปรากฏในงานของ สมัคร บุราวาส ซึ่งถือว่าเป็นนักปรัชญาร่วมสมัยกับท่านพุทธทาส โดยในหนังสือเล่มสำคัญคือ *พุทธปรัชญา : มองด้วยทรรศนะทางวิทยาศาสตร์* สมัครได้อธิบายพุทธปรัชญาโดยใช้มุมมองของวิทยาศาสตร์ ซึ่งนั่นนำไปสู่ข้อสรุปที่ว่าพุทธศาสนานั้นเป็นวิทยาศาสตร์^๗ (ดูประเด็นดังกล่าวใน สมัคร บุราวาส, ๒๕๓๗) ผลงานของสมัครดังกล่าวยังคงมีดีที่พิมพ์อยู่อย่างแพร่หลายในปัจจุบัน ซึ่งย่อมหมายความว่า การมองของสมัครดังกล่าวยังคงมีอิทธิพลต่อสังคมไทยอยู่ไม่น้อย

แม้กระทั่งในปัจจุบันนี้ก็ยังมีหนังสือที่เสนอมุมมองว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์ เช่น *ธรรมวิทยาศาสตร์ : เรื่องของโลก มนุษย์ และจักรวาล* ของนายแพทย์ ประสาน ต่างใจ^๘ ซึ่งนับว่าเป็นอีกคนหนึ่งที่มีความพยายามจะประสานหรือเชื่อมความรู้ระหว่างพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์เข้าหากัน (ดูนายแพทย์ ประสาน ต่างใจ, ๒๕๓๘)

จากที่กล่าวมาทั้งหมดคงพอจะทำให้เรามองเห็นและเข้าใจได้ว่า แนวคิดที่ว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์นั้นเกิดขึ้นมาได้อย่างไร เพราะอะไร และแนวคิดนั้นได้ถ่ายทอดมาจนถึงปัจจุบันได้อย่างไร ดังนั้นการที่คนส่วนใหญ่คิดว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์จึงมีที่มาที่ไป มิได้เกิดขึ้นลอยๆ ดังกล่าวแล้ว

โดยทั่วไปแล้วคนส่วนใหญ่ไม่ได้มีโอกาสศึกษาพุทธศาสนาอย่างลึกซึ้ง เพราะฉะนั้นการรับรู้หรือทำความเข้าใจในเรื่องที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาจึงมัก

เป็นการรับรู้โดยผ่านแนวความคิด ที่แพร่หลายอยู่แล้ว ในสังคม โดยที่มิได้มีการตรวจสอบ ตั้งคำถาม ดังนั้น จึงมักมีแนวโน้มที่จะเชื่ออะไรโดยง่าย โดยเฉพาะยังเป็นความรู้ที่มาจากแหล่งที่ดูน่าเชื่อถือด้วยแล้วการ วิพากษ์วิจารณ์ จึงแทบเป็นไปไม่ได้ อีกเหตุผลที่สำคัญก็คือ ปัจจุบันนี้สังคมไทยเองก็ยังตกอยู่ใต้กระบวนทัศน์ แบบวิทยาศาสตร์ จึงเป็นเรื่องปกติที่เรามองอะไรก็ตาม มักจะมองด้วยสายตาที่ถูกครอบงำจากวิทยาศาสตร์

อย่างไรก็ตามแต่ผู้เขียนเห็นด้วยกับนิธิ เอียวศรีวงศ์ ที่ว่า “ภาระที่จะอธิบายพระธรรมคำสอนให้มีนัยสำคัญ ต่อชีวิตของโลกปัจจุบันเป็นเรื่องใหญ่ ทำไม่ได้ง่าย ๆ

เพียงด้วยการไปเฝ้ามุมมองทางวิทยาศาสตร์หรือมุมมอง ของฝรั่งมาเป็นหลักสำหรับอธิบายพระพุทธศาสนาอย่าง ที่ได้ทำกันมานาน” (นิธิ เอียวศรีวงศ์ ๒๕๔๓, ๔๒) และในความเป็นจริงแล้ว กระบวนทัศน์แบบวิทยาศาสตร์ ที่ครอบงำโลกมานานก็ได้เริ่มถูกท้าทาย สั่นคลอน ตั้ง คำถามเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสังคมตะวันตก ปัจจุบัน ผู้เขียนคิดว่าสังคมไทยเองก็ถึงเวลาแล้วที่จะต้องทบทวน ตั้งคำถามกับความคิดหรือวาทกรรม (Discourse) ต่าง ๆ ที่เคยยึดถือกันอยู่ในสังคม โดยเฉพาะในเรื่องพุทธศาสนาด้วยแล้วเราในฐานะพุทธศาสนิกชน จึงยังควรทำความเข้าใจให้ถูกต้องมากที่สุดเท่าที่จะทำได้

การอ้างอิง

๑. ไม่เฉพาะความรู้หรือความจริงที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาเท่านั้นที่จำเป็นต้องมีการตรวจสอบทบทวนหรือตั้งคำถาม กล่าวได้ว่าในโลกยุคหลังสมัยใหม่ (Post-modern) องค์ความรู้ต่าง ๆ ได้ถูกตรวจสอบ วิพากษ์วิจารณ์หรือแม้กระทั่งรื้อทำลาย (Deconstruction) แทบจะทุกบริบทของวัฒนธรรม ไม่ว่าจะเป็นในแวดวงประวัติศาสตร์ สังคมศาสตร์ มานุษยวิทยา วรรณกรรม การแพทย์ รัฐศาสตร์ รวมทั้งวิทยาศาสตร์ ซึ่งอาจถือได้ว่าเป็นสัญลักษณ์หรืออุดมการณ์หลักของยุคสมัยใหม่ (Modern) นักคิดในกลุ่ม หลังสมัยใหม่ (Postmodernism) นั้นชี้ให้เห็นว่าในยุคสมัยใหม่ ซึ่งมีรากฐานมาจากยุคแห่งการรู้แจ้ง (Enlightenment) นั้นตกอยู่ ภายใต้อิทธิพลของวิทยาศาสตร์เป็นอย่างมาก แม้แต่ศาสตร์อื่นๆ ก็พยายามที่จะทำตัวให้เป็นวิทยาศาสตร์ การถูกครอบงำจาก วิทยาศาสตร์นี้เองที่ทำให้องค์ความรู้อื่นๆ ต้องถูกกดทับ ปิดกั้นหรือถูกผลักให้ไปอยู่บริเวณชายขอบของความรู้ เช่น การแพทย์แผน โบราณจะถูกมองว่าไม่เป็นวิทยาศาสตร์ หรือการศึกษาประวัติศาสตร์ ก็จะถูกมองข้ามปรัมปรา (Myth) ด้านานพื้นบ้าน เพราะถือว่า ไม่สามารถพิสูจน์ได้ตามหลักวิทยาศาสตร์ เป็นต้น

๒. จะเห็นได้ว่าเมื่อเกิดความขัดแย้งในการเข้าใจพุทธศาสนาไม่ตรงกันต่างฝ่ายก็ล้วนอ้างอิงพระไตรปิฎกเป็นสำคัญ ยกตัวอย่างในสังคมไทยร่วมสมัยก็เช่น กรณีวัดพระธรรมกาย ในการตีความเรื่องนิพพาน หรือสันติอโศก กรณีการตีความเรื่อง ศิล และวินัยสงฆ์ เป็นต้น

๓. ไม่เฉพาะสังคมไทย และศาสนาพุทธเท่านั้นที่ตกอยู่ในเงื่อนไขดังกล่าว “ในญี่ปุ่นมีการผสมผสานพุทธมหายานเข้ากับ ลัทธิชินโต คนญี่ปุ่นบางครั้งก็เข้าวัดที่ผสมผสานความเชื่อทั้งสองอย่าง บางครั้งก็ไปวัดที่แยกเป็นของแต่ละศาสนา” หรือ “ศาสนา คริสต์ในยุคก่อนกำเนิดมีกลิ่นไอของศาสนาฮินดูอยู่มากเพื่อแพร่ขยายไปในจักรวรรดิไบแซนไทน์ซึ่งเป็นดินแดนรอยต่อระหว่างวัฒนธรรม ตะวันออกและตะวันตก ก็รับอิทธิพลลัทธิบูชารูปเคารพ (iconoclasm) ซึ่งเป็นที่นิยมในไบแซนไทน์ และชนเผ่าสลาม” (อภิญา เพ็ชร์สุกุล ๒๕๔๑, ๑๑-๑๒)

๔. พระไตรปิฎกนั้นโดยส่วนใหญ่แล้วเชื่อว่าไม่มีการเปลี่ยนแปลงเลยโดยเฉพาะในฝ่ายเถรวาทหรือหากมีก็น้อยมาก เมื่อ เทียบกับส่วนที่เปลี่ยนแปลง แต่ทั้งนี้อาจมีบางคนตั้งข้อสงสัยเกี่ยวกับประเด็นที่ว่าพระไตรปิฎกอาจถูกแต่งเติมเพิ่มขึ้นในภายหลัง ซึ่งอย่างไรก็ตามผู้เขียนคงไม่ถกเถียงประเด็นดังกล่าวในที่นี้

๕. ความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในสังคมไทยราวครึ่งหลังของพุทธศตวรรษที่ ๒๔ เป็นต้นมานั้น ได้มีผลอย่างกว้างขวาง และลึกซึ้งตราบนานถึงปัจจุบัน แม้ว่าจะมีข้อถกเถียงหลายประการในแวดวงประวัติศาสตร์ว่า ความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในสังคมไทยในช่วงเวลาดังกล่าวนั้นความจริงแล้วเกิดขึ้นจากสาเหตุใด มีข้อเสนอมากมายจากนักประวัติศาสตร์ซึ่งนำไปให้เหตุผลในเรื่องดังกล่าว สมเด็จพระมหาธีรราชเจ้าทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้ให้เหตุผลว่าเป็นเพราะอิทธิพลของลัทธิล่าอาณานิคม (Colonialism) เหตุผลเดียวกันนี้ได้อธิบายต่อมาในงานของพระองค์เจ้าธานีนิวัติ และนักประวัติศาสตร์ในสกุลดำรงราชานุภาพอย่างต่อเนื่อง กระนั้นข้อเสนอดังกล่าวก็ได้ถูกตั้งคำถามเป็นอย่างมากในงานของนิธิ เอียวศรีวงศ์ โดยนิธิ ได้เสนอว่า การมองเพียง 'ปัจจัยภายนอก' เพียงอย่างเดียวไม่น่าจะทำให้เราเข้าใจความเปลี่ยนแปลงได้อย่างลึกซึ้ง ดังนั้นในงานเล่มสำคัญของเขา คือ *ปากไก่และใบเรือ* นิธิจึงได้พยายามอธิบายถึง 'ปัจจัยภายใน' ที่เอื้อต่อการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในสังคมไทย กล่าวคือ นิธิพยายามอธิบายว่า การค้าที่เริ่มขยายตัวอย่างรวดเร็วได้ก่อให้เกิดชนชั้นใหม่ขึ้นในสังคม ซึ่งจะมีโลกทัศน์ที่แตกต่างไปจากชนกลุ่มอื่นในสังคมจะเป็นชนชั้นสูงหรือไม่ใช่ จะเป็นไพร่ก็ไม่เชิง นิธิเรียกชนกลุ่มนี้ว่า กระฎุมพี หรือชนชั้นกลางนั่นเอง (ดูเพิ่มเติมใน นิธิ เอียวศรีวงศ์, ๒๕๓๔) แนวการอธิบายของนิธิได้แพร่หลายไปในหมู่นักวิชาการของเขา ไม่ว่าจะเป็น สายชล วรรณรัตน์, อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์หรือนครินทร์ เมฆไตรรัตน์

นอกจากข้อเสนอของนักประวัติศาสตร์ในสกุลดำรงราชานุภาพ และนิธิ เอียวศรีวงศ์ และสานุศิษย์ของเขาที่ให้เหตุผลต่อการเปลี่ยนแปลงของสังคมไทยในช่วงหลังของพุทธศตวรรษที่ ๒๔ แล้ว ยังมีข้อเสนอที่น่าสนใจในงานของ จิตรทิพย์ นาดสุภา และธงชัย วินิจจะกูล ซึ่งคงไม่อาจนำมากล่าวในที่นี้ได้ (ดูข้อถกเถียงดังกล่าวในวิทยานิพนธ์ของ ทวีศักดิ์ เมื่อกทม, ๒๕๔๐)

๖. พระไพศาล วิสาโล กล่าวว่า ท่านพุทธทาสภิกขุนี้ได้รับอิทธิพลบางส่วนมาจากสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส (ดูพระไพศาล วิสาโล, ๒๕๔๒) อาจเป็นไปได้ว่าท่านพุทธทาสเติบโตมาในช่วงที่คำอธิบายพุทธศาสนาของพระมหาสมณเจ้าฯ มีผลอยู่มาในสังคมไทย จึงทำให้ซึมซับความเห็นบางส่วนของท่านมหาสมณเจ้าฯ มาบ้างพอสมควร เช่น การมองพุทธศาสนาว่าเป็นวิทยาศาสตร์

๗. นอกจากหนังสือ *พุทธปรัชญา : มองด้วยทรรศนะทางวิทยาศาสตร์* แล้ว หนังสืออีกหลายเล่มของสมัคร เช่น *ปัญญา : จุดกำเนิดและกระบวนการพัฒนาทางปัญญาของมนุษยชาติ* หรือ *ปัญญาวิวัฒน์* ก็มีการอธิบายที่แสดงว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์ ผู้เขียนคิดว่าเหตุผลหนึ่งนั้นสมัครเรียนจบมาจากต่างประเทศ และมีความเชื่อมั่นในความรู้จากวิทยาศาสตร์เป็นอย่างมาก แต่อีกส่วนหนึ่งนั้นก็มีความศรัทธาในพุทธศาสนา ดังนั้นในงานหลายชิ้นสมัครจึงได้พยายามอธิบายให้พุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์

๘. ในหนังสือเรื่อง *มนุษย์กับความคิด : เพื่อเข้าถึงความรู้ ความจริงของชีวิต โลกและจักรวาล* นายแพทย์ประสาน ก็มีคำอธิบายในนัยว่าพุทธศาสนาเป็นวิทยาศาสตร์ เช่นกัน (ดูรายละเอียดใน นายแพทย์ประสาน ต่างใจ, ๒๕๓๔)

บรรณานุกรม

- กิริติ บุญเจือ. ๒๕๔๓. จากนวยุคภาพสู่หลังนวยุคภาพ. *วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยรังสิต* ๑, ๒ (พฤษภาคม-สิงหาคม) : ๒๗-๔๒.
- ทวีศักดิ์ เมื่อกทม. ๒๕๔๐. *การปรับตัวทางความรู้ ความจริง และอำนาจของชนชั้นนำสยาม พ.ศ. ๒๓๒๕-๒๔๑๑*. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร์มหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ทิพากรวงศ์, เจ้าพระยา. ๒๕๑๔. *หนังสือแสดงกิจจานุกิจ*. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์คุรุสภา.
- ธงชัย วินิจจะกูล. ๒๕๓๐. *ประวัติศาสตร์การสร้างตัวตน. ในอยู่เมืองไทย*. บรรณาธิการโดยสมบัติ จันทรวงศ์ และชัยวัฒน์ สถาอานันท์. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- _____. ๒๕๓๘. *ศึกษาเรื่องไทยในแดนเนรมิต*. นวกรรมเชิงกระบวนการค้นคว้าด้านไทยศึกษา จัดโดย สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) โรงแรมอิมพีเรียล กรุงเทพมหานคร, ๑๓-๑๔ สิงหาคม.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. ๒๕๓๘. ปากไก่และใบเรือ. ๓,๐๐๐ เล่ม. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : บริษัท อมรินทร์พริ้นติ้ง แอนด์ พับลิชชิ่ง.

_____. ๒๕๔๓. พุทธศาสนาในความเปลี่ยนแปลงของสังคมไทย. ๒,๕๐๐ เล่ม. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง.

นิรมล ทัพเพช. ๒๕๒๕. การวิเคราะห์เชิงปรัชญา เรื่อง ไตรภูมิพระร่วง. วิทยานิพนธ์ อักษรศาสตรมหาบัณฑิต. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ประยุทธ์ ปยุตโต, พระราชวรมุนี. ๒๕๒๙. ไตรภูมิพระร่วง อธิภทตต่อสังคมไทย. ๓,๐๐๐ เล่ม. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง.

ประสาน ต่างใจ, นายแพทย์. ๒๕๓๘. ธรรมวิทยาศาสตร์ : เรื่องของโลภมนุษย์ และจักรวาล. กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิภูมิปัญญา.

_____. ๒๕๓๘. มนุษย์กับความคิด : เพื่อเข้าถึงความรู้ ความจริงของชีวิตโลกและจักรวาล. กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิภูมิปัญญา.

ปัญญา บริสุทธิ. ๒๕๒๙. วรรณกรรมเชิงปรัชญาของฝรั่งเศสในคริสต์ศตวรรษที่ ๑๘. ๑,๐๐๐ เล่ม. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

พุทธทาสภิกขุ. ม.ป.ป. กรรมเหนือกรรม ศึกษากรรมอย่างเป็นวิทยาศาสตร์และพุทธพจน์เกี่ยวกับกรรม. กรุงเทพมหานคร : อตมมโย. พัฒนา กิตติอาษา. ๒๕๔๒. วาทกรรมของความมั่งงาย : ความคิดคำนึงว่าด้วยคนทรงและนักมนุษยวิทยา. วารสารสังคมศาสตร์ ๑๒, ๑ (กรกฎาคม ๒๕๔๒ - มีนาคม ๒๕๔๓) : ๑๕๕-๑๖๘.

ไพศาล วิสาโล, พระ. ๒๕๔๒. พระธรรมปฏิภักกับอนาคตของพุทธศาสนา. กรุงเทพมหานคร : กองทุนวัฒนธรรมเพื่อการศึกษาและปฏิบัติธรรม.

วอลเตอร์ เอฟ. เวลลา. ๒๕๑๔. แผ่นดินพระนั่งเกล้าฯ. แปลโดย นิจ ทองโสภิต. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย.

สมภาร พรหมทา. ๒๕๔๐. พุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์. ๒,๐๐๐ เล่ม. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สมิตร บุราวาส, พ.อ. ๒๕๒๕. ปัญญาวิวัฒน์ ภาค ๑. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์แพร่พิทยา.

_____. ๒๕๓๗. พุทธปรัชญา : มองด้วยทรรศนะทางวิทยาศาสตร์. ๒,๐๐๐ เล่ม. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์คิยาม.

สุภาพรณ ณ บางช้าง. ๒๕๓๕. พุทธธรรมที่เป็นรากฐานสังคมไทย ก่อนสมัยสุโขทัยถึงก่อนเปลี่ยนแปลงการปกครอง. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ศรีสุพร ช่างสกุล. ๒๕๓๐. ความเปลี่ยนแปลงของคณะสงฆ์ : ศึกษากรณีอยุธยา (พ.ศ. ๒๓๖๔ - พ.ศ. ๒๔๖๔). วิทยานิพนธ์ อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, ภาควิชาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์. ๒๕๓๘. การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชนชั้นผู้นำไทย ตั้งแต่รัชกาลที่ ๕ - พ.ศ. ๒๔๗๕. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.