

พุทธศาสนากับการแก้ปัญหาปรัชญา

โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์

การพบกันของพุทธศาสนากับปรัชญา และบุคคลสามกลุ่ม

วงการปรัชญาในประเทศไทยปัจจุบันนับได้ว่าตื่นตัวและมีกิจกรรมมากขึ้นและอาจกล่าวได้ว่ามีคุณภาพมากขึ้น และเนื่องจากคนไทยนับถือพุทธศาสนาเป็นส่วนใหญ่ กิจกรรมทางปรัชญาของคนไทยก็หลีกเลี่ยงไม่พ้นที่จะกล่าวถึงแนวคิดของพุทธศาสนาเป็นหลัก^๑ พุทธศาสนาผูกพันอยู่กับชีวิตคนไทยมากเสียจนกระทั่งหลายคนลืมนึกไปว่าพระพุทธเจ้าเป็นคนอินเดีย เกิดในประเทศอินเดีย หรืออาจจะลืมนึกไปว่าคำสอนของพุทธศาสนาเองก็เข้าใจอย่างถ่องแท้ไม่ได้ถ้าไม่ได้พิจารณาคำสอนนี้ภายใต้บริบทของศาสนาพราหมณ์ที่กำหนดสภาพแวดล้อมของกำเนิดของพุทธศาสนา และเป็นกรอบความคิดของศาสนาพุทธตั้งแต่ต้น การมองพุทธศาสนาโดยปราศจากบริบทเช่นนี้เกิดขึ้นควบคู่กับการที่คนไทยหลายคนมักจะยอมรับโดยจะรู้ตัวหรือไม่ก็ตามว่าคำสอนของพุทธศาสนาเป็นจริงโดยไม่คิดสงสัย เนื่องจากไม่มีการมองว่าคำสอนของพุทธศาสนาก็เป็นเพียงข้อเสนอหนึ่งในบรรดาข้อเสนอทางความคิดที่มีอยู่มากมายจริงอยู่คำสอนของศาสนาพุทธอาจเป็นจริงก็ได้ แต่การรับว่าคำสอนทั้งหมดเป็นจริง โดยไม่สงสัยก็เป็นแนวทางไปสู่ความหลงผิดได้ง่าย เพราะเป็นทัศนคติทำนองเดียวกับผู้ที่หลงงมงายในลัทธิของตน และการรับโดยไม่สงสัยเช่นนี้เป็นการปิดกั้นความพยายามในการวิพากษ์วิจารณ์ ถ้าพุทธศาสนาเป็นความจริงจริงๆ ก็ย่อมต้องสามารถพิสูจน์ได้ การยอมรับโดยไม่สงสัยเช่นนี้อาจเหมาะสำหรับผู้ที่ไม่มีจิตประสงค์ในการแก้ปัญหาปรัชญา แต่เมื่อมีการเรียนการค้นคว้าในทางปรัชญากันในประเทศไทยแล้ว ความพยายามในการวิเคราะห์วิจารณ์ในสังคมไทยย่อมไม่สามารถหยุดอยู่กับที่ได้ และก็จะต้องปะทะอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้กับความรู้สึกที่ว่าคำสอนของพุทธศาสนาเป็นความจริงโดยไม่ต้องสงสัย จิตวิพากษ์วิจารณ์ของปรัชญามาปะทะกับแนวคิดหรือทัศนคติทางพุทธศาสนา ซึ่งในสังคมไทยมักเป็นแนวคิดที่แข็งทื่อและอยู่นิ่ง ปราศจากสภาวะที่เอื้อต่อการวิพากษ์วิจารณ์

การปะทะกันเช่นนี้มีมักลงเอยด้วยลักษณะที่ปรากฏตัวเป็นสองรูปแบบใหญ่ๆ รูปแบบแรกคือ ความคิดว่าปรัชญาเป็นเพียงการเสนอความคิดเห็น หรือทรรศนะเท่านั้น ไม่ได้ลงไปสู่ความจริง หรือปรัชญาเป็นเพียงการเล่นสนุกทางความคิด ซึ่งย่อมแสดงว่าไม่มีสาระอะไรควรแก่การลงทุนลงแรงศึกษา การที่ปรัชญายังไม่สามารถหาคำตอบที่แน่ชัดได้ก็ถูกมองว่าเนื่องจากวิธีการศึกษาของปรัชญาไม่ถูกต้อง ความจริงที่แท้มีอยู่แล้ว ซึ่งก็ได้แก่คำสอนของพุทธศาสนานั้นเอง คงไม่มีใครจะปฏิเสธหากจะกล่าวว่าแนวคิดเช่นนี้มีอยู่ในจิตใจของนักคิดหรือนักศึกษาชาวไทยทั่วไป ดังปรากฏได้จากปริมาณงานวิจัยทางปรัชญา ซึ่งเป็นเรื่องของพุทธศาสนาเป็นส่วนใหญ่ ดังกล่าวไว้ข้างต้น ผู้ที่เชื่อมั่นในรูปแบบนี้มักจะรู้สึกดูหมิ่นดูแคลนปรัชญา และหันหลังให้แก่วิชานี้ซึ่งผู้ที่เป็นเช่นนี้ส่วนมากมักไม่ใช่นักปรัชญา หรือไม่ได้มีส่วนเกี่ยวข้องกับปรัชญา หากเป็นผู้ปฏิบัติศาสนาเสียส่วนใหญ่ เพื่อให้ง่ายต่อการจดจำเราจะเรียกท่านที่เชื่อมั่นว่าปรัชญาเป็นสิ่งไร้ประโยชน์ หรือเป็นเพียงการเล่นสนุกทางความคิดเฉยๆ ในขณะที่พุทธศาสนาเท่านั้นที่ให้ความจริงแท้ว่า **"กลุ่มปฏิเสธปรัชญา"**

ส่วนรูปแบบที่สองของการตอบสนองต่อการปะทะกันระหว่างพุทธศาสนากับปรัชญาก็อยู่ที่ความคิดที่ว่าปัญหาปรัชญานั้นก็ยังพอมีคุณค่าอยู่ และควรแก่การพยายามตอบ หากแต่ที่ว่าคำตอบที่ถูกต้องนั้นเชื่อว่ามีอยู่แล้ว เพียงแต่ว่าต้องให้หลักคำสอนของพุทธศาสนาเป็นเครื่องมือหาคำตอบนั้นๆ ผู้ที่ยึดมั่นในแนวทางนี้มักจะเป็นผู้ที่เกี่ยวข้องกับวงการปรัชญา เช่นเป็นผู้สอนวิชานี้ตามสถาบันการศึกษา ดังนั้นจึงเป็นไปได้ที่พวกเขาจะปฏิเสธงานในหน้าที่ของตนเอง แต่จะพยายามจัดให้พุทธศาสนาเป็นปรัชญาแขนงหนึ่ง (เรียกว่า 'พุทธ-ปรัชญา') ซึ่งเชื่อว่ามีฐานะสูงกว่าปรัชญาอื่นๆ ตรงที่เป็นปรัชญาที่เสนอความจริง ในขณะที่ปรัชญาอื่นๆ ก็ยังเป็นเพียงทรรศนะหรือความคิดเห็นเฉยๆ เท่านั้น เราจึงเรียกท่านที่ถือเอาการตอบสนองแบบที่สองนี้ว่าอยู่ใน

"กลุ่มยอมรับปรัชญา" ผลงานการค้นคว้าของกลุ่มยอมรับปรัชญานี้เป็นคุณูปการและเป็นประโยชน์อย่างใหญ่หลวงต่อวงการปรัชญาและพุทธศาสนศึกษา และผลของการปะทะกันระหว่างพุทธศาสนากับปรัชญานี้ก็เห็นได้จากการศึกษาที่พยายามหาแนวคิดหรือจุดยืนของพุทธศาสนาเกี่ยวกับปัญหาปรัชญาต่างๆ ดังนั้นเราจึงเห็นว่ามีการศึกษาพุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์ พุทธศาสนากับญาณวิทยา อภิปรัชญาในพุทธศาสนา ปัญหาเกี่ยวกับความจริงในพุทธศาสนา พุทธศาสนากับปรัชญาสังคมและการเมือง เป็นต้น กล่าวรวมๆ ได้ว่าผลของการปะทะระหว่างพุทธศาสนากับปรัชญาในความคิดของกลุ่มยอมรับปรัชญามักจะปรากฏตัวในรูปพุทธศาสนากับ X โดย 'X' แทนปัญหาหรือประเด็นทางปรัชญาที่ผู้ศึกษาสนใจจะหาทรรศนะ หรือจุดยืนของพุทธศาสนาในประเด็นนั้นๆ

ในหมู่มุขที่ยึดถือรูปแบบที่สองนี้ก็ยังแบ่งได้เป็นพวกย่อยอีกสองพวก ได้แก่พวกที่พยายามแก้ปัญหามปรัชญาอย่างจริงจังๆ จังๆ โดยเชื่อมั่นว่าปัญหาปรัชญานั้นแก้ได้ และคำตอบที่ถูกต้องเป็นจริงสามารถหามาได้โดยอาศัยวิถีทางของพุทธศาสนา ส่วนอีกพวกหนึ่งนั้นทำหน้าที่เป็นเพียงผู้รายงานความคิดเห็นเฉยๆ กล่าวคือท่านเหล่านั้นจะพยายามไม่ผูกมัดความคิดของตนเองเกี่ยวกับปัญหาปรัชญาต่างๆ แต่จะทำหน้าที่บรรยายความสำหรับปัญหาปรัชญาต่างๆ นั้นว่า พุทธศาสนามีคำตอบว่าอย่างไร แต่ท่านเหล่านั้นจะหยุดอยู่เพียงการบรรยายความคิดเห็นเท่านั้นและไม่พยายามแสดงความจริงของคำตอบของพุทธศาสนาที่ตนเสนอ แต่การเสนอแต่เพียงความคิดโดยไม่ผูกมัดตนเองเข้ากับปัญหานั้นๆ ว่า เป็นจริงหรือไม่นั้นเท่ากับว่าผู้เสนอเช่นนี้กำลังถอนตนเองออกจากปรัชญาโดยเบี่ยงลัดแล้ว ท่านเหล่านั้นอาจเชื่อก็ได้ว่าวิชาปรัชญาไม่สามารถให้คำตอบที่แท้จริงได้ หรืออาจจะคิดในทำนองเดียวกับพวกปฏิเสธปรัชญาก็ได้ คือไม่ให้ความสำคัญแก่ปรัชญาเลย เราจะเรียกลักษณะย่อยสองแบบนี้ ดังนี้ คือเรียกแบบแรกว่า **"กลุ่มยอมรับปรัชญาแบบ**

พยายามแก้ปัญหา” หรือ “กลุ่มพยายามแก้ปัญหา” เพื่อให้สั้นและเรียกพวกย่อยพวกที่สองว่า “กลุ่มยอมรับปรัชญาเพียงการบรรยายเท่านั้น” หรือ “กลุ่มบรรยายเท่านั้น”

เพื่อให้เรื่องนี้ง่ายและชัดเจนขึ้นก็ขอแสดงตัวอย่างดังนี้ ปัญหาปรัชญาที่มีชื่อเสียงมากปัญหาหนึ่งได้แก่ปัญหาเกี่ยวกับเจตจำนงเสรี พวกปฏิเสธปรัชญาจะถือว่าปัญหาเจตจำนงเสรีนี้เป็นตัวอย่างอันดีของปัญหาปรัชญาที่แก้ไม่ได้ เรียกว่าปัญหาโลกแตกที่รังแต่จะทำให้สับสนไปทุกที พวกนี้จะคิดว่าการครุ่นคิดแก้ปัญหาเจตจำนงเสรีมีแต่ทำให้เสียเวลาเปล่า ทางที่ดีควรจะเอาเวลาไปแสวงหาทางพ้นทุกข์ดีกว่า ส่วนพวกที่พยายามแก้ปัญหา ก็จะคิดในทำนองว่า ปัญหานี้มีคำตอบที่ถูกต้องและศาสนาพุทธได้ให้คำตอบนี้ไว้แล้ว และก็อาจมีการวิจัยในหัวข้อพุทธศาสนากับปัญหาเจตจำนงเสรี หรืออื่นๆ ในทำนองเดียวกัน เพียงแต่ผู้ศึกษาต้องศึกษาให้ต้องแท้เพื่อเข้าใจว่าความจริงข้อนี้เป็นอย่างไร ส่วนพวกบรรยายเท่านั้นก็มีลักษณะคล้ายคลึงกับพวกพยายามแก้ปัญหา เพียงแต่ว่าพวกนี้ไม่พยายามหาว่าเกี่ยวกับเรื่องเจตจำนงเสรีนั้นจริงๆ เป็นอย่างไร แต่จะหาว่าศาสนาพุทธมีทัศนะเกี่ยวกับเรื่องนี้ว่าอย่างไรและบรรยายไปตามนั้นโดยไม่อ้างว่าสิ่งที่ศาสนาพุทธเสนอนั้นจำเป็นต้องเป็นจริง

จะเห็นได้ว่า ในบรรดาคนทั้งสามกลุ่มนี้ กลุ่มแรกออกจะเป็นกลุ่มที่มีความคิดเห็นสุดโต่งที่สุด ในความคิดของกลุ่มนี้วิชาปรัชญาไม่ควรมีที่อยู่ที่ไหนเลย เพราะไม่สามารถให้ความจริงอะไรได้ ดังนั้นการถกเถียงกับกลุ่มนี้จึงไม่น่าจะเป็นไปได้เท่าใด เนื่องจากแนวคิดพื้นฐานของกลุ่มนี้ตั้งอยู่บนการไม่ยอมรับปรัชญาเสียแล้ว เมื่อเป็นเช่นนี้ นักคิดของกลุ่มนี้จึงอาจไม่ยอมรับสมมติฐานหลักของปรัชญา ซึ่งได้แก่การยอมรับในความสามารถของเหตุผลในการแก้ปัญหาหรือการเข้าถึงความจริงก็ได้ ถ้านักคิดกลุ่มแรกนี้ไม่ยอมรับแม้กระทั่งความสามารถของเหตุผล ก็ดูจะไม่มียุทธวิธีที่นักปรัชญาจะไปโต้เถียงกับเขา นอกเสียจากจะต้องสละความเป็นนัก

ปรัชญาแล้วไปได้เถียงโดยใช้วิธีการเดียวกับกลุ่มนี้ แต่นั่นหมายความว่าวิชาปรัชญาได้ละทิ้งวิธีการของตนไปและการสนทนาก็ไม่ใช่ส่วนหนึ่งของปรัชญาอีกต่อไป ส่วนกลุ่มที่สาม อันได้แก่กลุ่มบรรยายเฉยๆ นั้นก็ไม่เห็นว่าเราจะไปอภิปรายอะไรกับเขาได้ เพราะเขาเพียงแต่บรรยายว่าความคิดต่างๆ เป็นอย่างไรแต่ไม่เสนอว่าความคิดใดที่บรรยายไปนั้นเป็นความจริง ในเมื่อภารกิจของปรัชญาอยู่ที่การหาความจริง หรืออย่างน้อยก็หาว่าเราสามารถรู้อะไรได้จริงหรือไม่ การถกเถียงกับกลุ่มที่สามนี้ก็ออกจะเป็นไปไม่ได้เช่นเดียวกัน เพราะเขาขอมเอาตนเองออกจากปรัชญาตั้งแต่แรก โดยการไม่เสนออะไรเกี่ยวกับเนื้อหาคำบรรยายของเขาตั้งที่ได้เสนอไว้

ดังนั้นการอภิปราย หรือการติดต่อ การปะทะ การสังสรรค์กันระหว่างพุทธศาสนากับปรัชญา จึงเกิดขึ้นได้เฉพาะกับกลุ่มที่สอง และการปะทะกันเช่นนี้ก็มิแนວใ้มองว่าจะเกิดการสร้างสรรค์ความก้าวหน้าใหม่ๆ อย่างมากมาย ทั้งในปรัชญาและในการศึกษาเกี่ยวกับพุทธศาสนาเอง ถ้าจะมีกลุ่มใดในทั้งสามที่ยอมรับสมมติฐานหลักของปรัชญาก็จะเป็นกลุ่มนี้ และข้อเสนอที่ผมตั้งใจจะอ้างเหตุผลสนับสนุนในบทความนี้ก็คือว่าพุทธศาสนาไม่สามารถแก้ปัญหาปรัชญาทุกประการได้ ดังนั้นความพยายามหา “จุดยืน” ของพุทธศาสนาในการวิจัยทางปรัชญาต่างๆ จึงไม่ประสบผล ข้อเสนอที่มุ่งเสนอแก่กลุ่มยอมรับปรัชญาเป็นหลัก และมุ่งวิพากษ์วิจารณ์แนวคิดพื้นฐานของกลุ่มนี้ที่เชื่อว่าพุทธศาสนามีคำตอบให้แก่ปัญหาปรัชญาทั้งหมด แต่ผมเชื่อว่าแนวคิดนี้ผิดพลาด สาเหตุหลักๆ ก็เพราะว่าในประการแรกพุทธศาสนากับปรัชญาแตกต่างกันเป็นอันมากในแง่จุดมุ่งหมาย ในขณะที่พุทธศาสนามุ่งให้คนละความเชื่อว่าเป็นตัวเป็นตน หรือให้ละ “ตัวกู ของกู” ดังที่ท่านพุทธทาสได้สอนไว้ ปรัชญาเป็นการพยายามแก้ปัญหาพื้นฐานหลักๆ ของความคิดและความเข้าใจ ตัวอย่างเช่นปัญหาเจตจำนงเสรี ปัญหาวิมตินิยม ปัญหาต่างๆ

ทางจริยศาสตร์เป็นต้น ซึ่งปัญหาเหล่านี้มีกล่าวไว้ใน พระสูตรว่าเป็นปัญหาที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงพยากรณ์ หรือไม่ทรงเสนอทางออก ด้วยเห็นว่าไม่ใช่วิถีทางที่นำไปสู่ การดับทุกข์ ส่วนอีกสาเหตุหนึ่งก็มาจากว่า ปรชญาเป็น ความพยายามของชุมชนในการทำความเข้าใจกับสิ่ง ต่างๆ ที่ชุมชนเผชิญอยู่ หรือพูดอีกอย่างได้ว่าเป็นการ แสวงหาเป้าหมายหรือคุณค่าร่วมกันของชุมชนโดย อาศัยการใช้เหตุผลและในการพยายามแสวงหาเป้าหมาย เช่นนี้บ่อยครั้งที่เดียวที่เป้าหมายต่างๆ ที่ขัดแย้งกันเอง สามารถสอดคล้องกับเป้าหมายของพุทธศาสนาได้ทั้งสิ้น ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดก็คือว่า ในการถกเถียงของสังคม เกี่ยวกับรูปแบบของรัฐที่พึงปรารถนาในสังคมนั้น อาจมี การโต้เถียงและเสนอทฤษฎีมาแข่งกันว่า รูปแบบการ ปกครองใดดีกว่ากัน หรือจะเหมาะกับสังคมมากกว่ากัน ระหว่างราชาธิปไตยกับประชาธิปไตย ที่นี้ลัทธิทั้งสองนี้ แตกต่างกันมากจนไม่สามารถเกิดขึ้นร่วมกันได้ ราชา- ธิปไตยเป็นการปกครองโดยคนๆ เดียว แต่ประชา- ธิปไตยเป็นการปกครองโดยคนส่วนใหญ่ แต่ทั้งสอง ระบบนี้ก็กลับอยู่ร่วมกับพุทธศาสนาได้อย่างดีทั้งคู่ หมายความว่าทฤษฎีเกี่ยวกับรัฐทั้งสองแบบสามารถอ้าง ได้ว่าสอดคล้องกับคำสอนของพุทธศาสนาได้ทั้งคู่ (ดัง จะเห็นได้จากการปกครองสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช ซึ่ง เป็นแบบราชาธิปไตยเต็มตัวแต่เป็นเมืองพุทธที่เจริญมาก และการปกครองในประเทศไทยปัจจุบันก็พูดได้ว่าเป็น ประชาธิปไตย แต่ศาสนาพุทธก็เรียกได้ว่าเจริญรุ่งเรือง เช่นเดียวกัน)^๒ ทั้งนี้ก็อาจเนื่องจากว่าพุทธศาสนาไม่ได้ กล่าวถึงว่ารูปแบบใดของรัฐเป็นรูปแบบที่พึงประสงค์ของ ศาสนานี้ เมื่อเป็นเช่นนี้การถกเถียงกันระหว่างชาวราชา ธิปไตยนิยมกับชาวประชาธิปไตยนิยมจึงมองได้ว่า ไม่ เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนา และถ้ามีใครคนหนึ่งอ้างว่า ลัทธิใดระหว่างราชาธิปไตยหรือประชาธิปไตยสอดคล้อง กับคำสอนของพุทธศาสนาเพราะฉะนั้นจึงเป็นลัทธิที่ดีกว่า คนผู้นั้นก็กำลังทำอะไรแบบเดียวกับนักคิดกลุ่มยอมรับ ปรชญานั่นเอง คือการรับไว้ก่อนว่าพุทธศาสนาสอน

แต่ความจริง ดังนั้นเมื่อนำเอาพุทธศาสนามาสนับสนุน ความคิดทางปรชญาของตน ก็จะทำให้ความคิดทาง ปรชญาของตนดูดีขึ้นในสายตาชาวพุทธด้วยกัน ทั้งๆ ที่ ถ้าพิจารณาตามหลักตรรกวิทยาอย่างถ่องแท้แล้ว แนวคิดที่เสนอนี้อาจไม่มีน้ำหนักมากเท่าที่รู้สึกกันก็ได้

ด้วยเหตุนี้ แนวคิดของทั้งสามกลุ่มที่กล่าวมาจึง ต่างก็มีข้อบกพร่องด้วยกันทั้งสิ้น ความคิดของกลุ่มแรก ผิดพลาดตรงที่คิดว่า ปรชญาไม่มีประโยชน์อะไรอีกต่อไป ทั้งนี้ก็เพราะว่าประโยชน์ของปรชญาเป็นคนละแบบ กับประโยชน์ของพุทธศาสนา (แต่ถ้าทั้งปรชญา ด้วยเหตุนี้ก็จะต้องละทิ้งวิชาการแขนงอื่นๆ ด้วย เช่นเดียวกับปรชญา นั้นหมายความว่าเราต้องทิ้งวิทยา- ศาสตร์หรือสังคมศาสตร์ต่างๆ ด้วย เพราะวิชาการ เหล่านี้ก็ไม่ได้มุ่งไปสู่ประโยชน์อันเป็นเป้าหมายสูงสุด ของพุทธศาสนาแต่ประการใด กลับยังมองได้ว่าเป็น วิชาการที่เน้นเรื่องที่ตรงข้ามกับเป้าหมายของพุทธ- ศาสนามากเสียกว่าปรชญาเองด้วยซ้ำ) การเสนอว่า พุทธศาสนาไม่สามารถให้คำตอบสุดท้ายแก่ปัญหา ปรชญาได้ไม่ทำให้ปรชญากลายเป็นการเล่นเกม หรือว่า วิธีการของปรชญายอมรับไม่ได้ ทรรศนะของกลุ่ม ที่สามก็เห็นค่อนข้างชัดเจนว่ายอมรับไม่ได้ เนื่องจาก แนวคิดนี้เน้นการหลีกเลี่ยงไม่เผชิญหน้ากับปัญหาปรชญา ซึ่งก็เท่ากับเป็นการทำลายวิชาปรชญา หรือทำให้วิชา ปรชญากลายเป็นวิชาประวัติศาสตร์ความคิด หรือสังคม วิทยาของความคิดไป เมื่อเป็นเช่นนี้กลุ่มที่สองน่าจะ เป็นทรรศนะที่น่าสนใจมากที่สุด แต่แก่นความคิดของ ทรรศนะนี้ซึ่งตั้งอยู่บนพื้นฐานของการยอมรับว่าคำสอน ของพุทธศาสนาเป็นจริงไว้ก่อน ก็เป็นอุปสรรคต่อวิชา ปรชญาอีกเช่นเดียวกัน นอกจากนี้กลุ่มนี้ยังดูเหมือนจะ ถือว่าพุทธศาสนาตอบปัญหาปรชญาได้ทุกปัญหา ซึ่ง เป็นความคิดที่ไม่ถูกต้อง เนื่องจากว่ามีปัญหาหลายปัญหา ที่เราต้องตอบของเราเอง พึ่งพุทธศาสนาไม่ได้ เหตุผล สำคัญก็คือว่าพระพุทธเจ้าเอง 'ไม่ทรงพยากรณ์' ปัญหา เหล่านั้น

เป้าหมายของพุทธศาสนากับของปรัชญา

ในพระสูตรบทหนึ่งที่เป็นที่รู้จักดีมีเนื้อความว่า วันหนึ่งพระพุทธเจ้าประทับอยู่ในสวนป่าแห่งหนึ่งพร้อมด้วยเหล่าภิกษุทั้งหลาย พระพุทธเจ้าทรงหยิบใบไม้ที่หล่นอยู่บนพื้นดินมาไว้ในพระหัตถ์ แล้วทรงถามภิกษุทั้งหลายว่าใบไม้ในพระหัตถ์ของพระองค์กับใบไม้ที่ใดมีมากกว่ากัน เหล่าภิกษุตอบว่าใบไม้ในป่ามีมากกว่า พระพุทธเจ้าจึงตรัสว่า อันความรู้ของบรรดาพระพุทธเจ้าทั้งหลายนั้นมีมากมายดุจใบไม้ในป่า แต่ที่พระพุทธเจ้าทรงสอนให้แก่ภิกษุเหล่านั้น มีจำนวนจำกัดเปรียบเหมือนดังใบไม้ในพระหัตถ์เท่านั้นสาเหตุที่ไม่ทรงสอนความรู้อื่น ๆ นอกจากนี้ก็เพราะว่า ความรู้เหล่านั้นไม่เป็นไปเพื่อการดับทุกข์ ไม่เป็นไปเพื่อเผือกอกกิเลส พุตสัน ๆ ก็คือว่า ความรู้เหล่านั้นไม่เอื้อต่อการทำให้เป้าหมายหลักของพุทธศาสนาบรรลุผลนั่นเอง ความหมายของพระสูตรตามที่เข้าใจกันทั่วไปก็มักเป็นไปตามตัวหนังสือที่เขียนไว้คือพระพุทธเจ้าทรงเป็นสัพพัญญู คำกล่าวที่ว่าพระองค์ทรงรู้ทุกอย่างเป็นจริงตามตัวอักษร และพระองค์ทรงเลือกสอนเฉพาะที่เป็นประโยชน์ในทางศาสนาแก่ภิกษุทั้งหลาย ซึ่งผู้อ่านหรือผู้ศึกษาพระสูตรนี้คงเข้าใจได้ว่า เนื้อหาคำสอนที่พระพุทธเจ้าทรงสอนนั้นคงไม่รวมถึงวิชาปรัชญาเป็นแน่ อย่างไรก็ตาม การอ้างว่าพระพุทธเจ้าทรงรู้ทุกสิ่งทุกอย่างนั้นออกจะไม่ตรงกับจุดมุ่งหมายของพุทธศาสนาเท่าใด เพราะการอ้างว่าพระพุทธเจ้าทรงรู้ทุกอย่างตามตัวอักษรย่อมหมายความว่าพระองค์ทรงรู้ว่าในขณะที่ผมกำลังเขียนงานอยู่นี้ พัดลมข้าง ๆ ตัวผมกำลังหมุนอยู่ด้วยอัตราที่รอบต่อนาที และย่อมรู้ด้วยว่าพัดลมเครื่องนี้กินกำลังไฟฟ้าเท่าใด และก็ย่อมรู้ว่าค่า π อันเป็นอัตราส่วนระหว่างเส้นรอบวงและเส้นผ่าศูนย์กลางของวงกลมมีค่าเท่าใดอย่างแน่นอนตายตัวถึงจุดทศนิยมทุกตำแหน่งไม่ว่าตำแหน่งใด ซึ่งมนุษย์เราธรรมดาไม่มีวันรู้ได้เพราะกลไกในการหาจุดทศนิยมของเราย่อมจำกัดเสมอไม่ว่าในเวลาใด นอกจากนี้ถ้าเราเข้าใจคำพูดนี้ตามตัวอักษรแล้ว ก็จะแสดงว่าพระพุทธเจ้า

ทรงรู้ความเป็นไปในอนาคตทุกอย่าง แต่ถึงเป็นเช่นนั้นจริงก็จะหมายความว่า การเป็นไปของเวลาเป็นสิ่งที่กำหนดไว้ก่อนแล้ว และเป็นสิ่งที่เหมือนกับเกิดขึ้นไปแล้วเพราะมีผู้รู้อย่างถ่องแท้ว่าจะเกิดอะไรบ้าง แต่นั่นย่อมแสดงว่าคน ๆ หนึ่งไม่สามารถเลือกทำอะไรได้เองเลย เพราะไม่ว่าการเลือกจะออกมาอย่างไรก็ถูกกำหนดไว้แล้วทั้งสิ้น ดังนั้นการกระทำการโดยความตั้งใจจะเป็นไปไม่ได้ ซึ่งขัดแย้งกับหลักของพุทธศาสนาอย่างเห็นได้ชัดเมื่อเป็นเช่นนี้การอ้างว่าพระพุทธเจ้าทรงรู้ทุกอย่างตามตัวอักษรนั้นไม่สอดคล้องกับคำสอนของพุทธศาสนาที่มุ่งให้ละวางเรื่องพวกนี้แต่ประการใด

ดังนั้นเราจึงหาทางมองความหมายของพระสูตรนี้ใหม่ ด้วยคำของพระพุทธเจ้าที่ว่าพระองค์ทรงรู้เรื่องราวมากมายดุจใบไม้ในป่านั้น อาจหมายความว่าพระองค์ไม่ได้ทรงรู้ไปหมดทุกอย่าง แต่มีความรู้อย่างกว้างขวางในเรื่องราวต่าง ๆ และที่พระองค์ทรงสอนนั้นก็เพียงส่วนน้อยในความรู้เหล่านั้นที่เอื้อต่อจุดประสงค์ของพุทธศาสนาเท่านั้น ความรู้ส่วนอื่นที่พระองค์ไม่ทรงสอนนั้นก็อาจรวมถึงความรู้ทางปรัชญาเข้าไว้ด้วย พระสูตรที่ยกมานี้มีเนื้อหาคล้ายคลึงกับอีกพระสูตรหนึ่งที่รู้จักกันดีอีกเช่นกัน ได้แก่พระสูตรซึ่งพระพุทธเจ้าตรัสว่ามีปัญหาบางปัญหาที่พระองค์ไม่ทรงพยากรณ์หรือเสนอคำตอบ ได้แก่ปัญหาเกี่ยวกับจิตกับกาย ปัญหาว่าโลกเที่ยงหรือไม่เที่ยงและอื่น ๆ ซึ่งเป็นปัญหาปรัชญาที่ในปัจจุบันก็ยังถกเถียงกันอยู่ทั้งสิ้น ถ้าพระองค์ทรงให้คำตอบแก่ปัญหาปรัชญาต่าง ๆ เหล่านี้ นักปรัชญาคงไม่มีงานทำกันตั้งแต่สมัยพุทธกาลแล้วก็ได้ แต่ในเมื่อพระองค์ไม่ได้ทรงให้คำตอบไว้ก็ย่อมเป็นหน้าที่ของนักปรัชญาที่จะต้องพยายามหาคำตอบถึงแม้ว่าจะไม่มีหนทางที่จะอ้างได้อย่างเป็นความจริงสุดท้ายว่า คำตอบใดเป็นความจริงก็ตาม

อีกพระสูตรหนึ่งที่มีเนื้อหาในทำนองเดียวกันได้แก่พระสูตรที่พระองค์ทรงเปรียบเทียบการแก้ปัญหา

ปรัชญากับคนอุกฤษฏ์ที่มีว่แต่ตามถึงเรื่องที่ไม่จำเป็น ซึ่งคนตามอาจเสียชีวิตเสียก่อนจะช่วยให้ทัน เนื้อความในพระสูตรนี้ก็เน้นหนักประเด็นที่ว่า พุทธศาสนาจิตใจที่ จะละเว้นจากการพยายามแก้ปัญหาปรัชญา การตาม ปัญหาเช่นลัทธินี้ทำจากไม้อะไร หรือคำถามอื่นๆ ในทำนองเดียวกัน ก็เปรียบได้กับการตามปัญหาปรัชญา พุทธศาสนา มองว่าการตามเช่นนี้ไม่ถูกเรื่อง และไม่เป็นการแก้ปัญหที่สำคัญที่สุดอันได้แก่การหาทางดับทุกข์

นี่เองที่เป็นจุดที่พุทธศาสนากับปรัชญาแตกต่างกัน ปัญหาที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงพยากรณ์ เป็นปัญหาปรัชญาที่สำคัญทั้งสิ้น และการที่พระพุทธเจ้ากล่าวแก่เหล่าภิกษุว่าความรู้ของพระองค์มีอยู่มากมายแต่เลือกเอามาสอนแก่ภิกษุเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับการดับกิเลสเท่านั้น จึงหมายความว่าท่าทีของพุทธศาสนากับปรัชญา นั้นอยู่ที่การวางเฉย ไม่ไปยุ่งเกี่ยว เช่นเดียวกับที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงสั่งสอนเกี่ยวกับใบไม้ในป่า หรือไม่ทรงพยากรณ์ปัญหาปรัชญาทั้งหลายที่พระองค์ทรงกล่าวถึงนั่นเอง ด้วยเหตุนี้ความพยายามของนักวิชาการหลายต่อหลายท่านในปัจจุบันที่พยายามหาจุดยืนหรือทฤษฎีของพุทธศาสนาในเรื่องต่างๆ กัน จึงต้องได้รับการตรวจสอบพิจารณา ตัวอย่างอันหนึ่งได้แก่ความพยายามในการรวมเอาพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์เข้าด้วยกัน นักวิชาการมักอ้างว่าพุทธศาสนาสอดคล้องกับวิทยาศาสตร์ ดังนั้นพุทธศาสนาสอนความจริง หรือเสนอว่าคำสอนบางอย่างของพุทธศาสนาตรงกับวิทยาศาสตร์แต่พุทธศาสนาได้ค้นพบสิ่งเหล่านั้นก่อนวิทยาศาสตร์เป็นเวลานาน แต่ถ้าจุดมุ่งหมายหลักของพุทธศาสนาไม่ใช่การแสดงความจริงทุกอย่างทุกประการในธรรมชาติ (เช่นพุทธศาสนาไม่มุ่งแสดงธรรมชาติของเชื้อโรคหรือแมลงเป็นต้น) ดังที่เสนอไว้ข้างต้น ความพยายามที่จะหาจุดยืนของพุทธศาสนาเกี่ยวกับประเด็นต่างๆ เหล่านี้ก็ย่อมเป็นการเดินไม่ถูกทางและยิ่งไปกว่านั้น การที่ปรัชญาดูเหมือนจะถูกตัดจากวงโคจรของพุทธศาสนาด้วยคำสอนจากพระสูตรที่ยกมาข้างต้น ก็น่า

จะแสดงว่าพุทธศาสนาไม่สนใจแก้ปัญหาปรัชญา ปัญหาอย่างเช่นจิตกับกายเป็นหนึ่งเดียวกันหรือไม่ใช่หนึ่งเดียวกันเป็นตัวอย่างที่เห็นได้ชัดที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงพยากรณ์ กล่าวคือพระพุทธเจ้าไม่ตรัสเรื่องจิตกับกายเลย แต่เนื่องจากปัญหานี้เป็นปัญหาปรัชญาพื้นฐาน จึงย่อมแสดงว่าท่าทีของพุทธศาสนาต่อปัญหานี้เป็นการหนีห่างหรือไม่พูดถึง พูดอีกอย่างก็คือว่าเป้าหมายหรือวัตถุประสงค์ของปรัชญากับพุทธศาสนาต่างกัน โดยสิ้นเชิง พุทธศาสนามุ่งไปที่การบรรลธรรมหรือการพ้นทุกข์ แต่ปรัชญามุ่งแก้ปัญหาประเภทที่พระพุทธเจ้าทรงประกาศว่าจะไม่ทรงพยากรณ์ด้วยวิธีการที่มนุษย์ทุกคนใช้ได้เหมือนกัน ได้แก่ภาษากับเหตุผล

การตีความตัวบทและความพยายามทำให้พุทธศาสนา สอดคล้องกับโลกปัจจุบัน

ความพยายามที่จะให้พุทธศาสนาแก้ปัญหาปรัชญาต่างๆ ได้นั้นจะทำได้ก็ต่อเมื่อมีการอ่านตัวบทของคำสอน เช่นพระสูตรหรืออื่นๆ ในแง่มุมใหม่ๆ เพื่อให้ผลของการศึกษาออกมาว่าพุทธศาสนามีทฤษฎีสอดคล้องกับประเด็นทางปรัชญาที่ผู้วิจัยมุ่งศึกษาอยู่ ตัวอย่างเช่น อาจมีงานวิจัยชิ้นหนึ่งศึกษาญาณวิทยาของพุทธศาสนาว่าเป็นประสบการณ์นิยม เพราะมองว่าพุทธศาสนาไม่เห็นด้วยกับการใช้เหตุผลในการเข้าถึงความจริง และผู้ศึกษายอมรับไว้ก่อนว่าทฤษฎีความรู้มีอยู่เพียงสองทฤษฎีเท่านั้นได้แก่ประสบการณ์นิยมกับเหตุผลนิยม (ซึ่งผิดโดยสิ้นเชิง) แต่ก็อาจจะมีอีกชิ้นหนึ่งที่ศึกษาว่าเป็นเหตุผลนิยมก็ได้ เพราะก็อ้างได้ว่าถ้าพุทธศาสนาใช้แต่ประสบการณ์ล้วนๆ ผู้ศึกษาคำสอนของพุทธศาสนาจะไม่วันเข้าใจกฎสากลเช่นกฎไตรลักษณ์หรืออริยสัจสี่ได้เลย เพราะการใช้เพียงประสบการณ์ทำให้เราได้ข้อมูลแต่ที่เป็นเพียงส่วนเฉพาะเท่านั้น แต่ถ้าไม่ใช่เหตุผลกฎสากลก็ไม่วันเข้าใจได้หรือรู้ได้ สิ่งที่เกิดขึ้นในกรณีเช่นนี้ก็คือ นักวิจัยคนหนึ่งพยายามมองหาประเด็นทางปรัชญาตามที่ตนเองต้องการในคำสอนของพุทธ

ศาสนา ซึ่งในเมื่อด้วยบทของคำสอนไม่ได้บ่งไว้ชัดเจนว่า ในกรณีของประเด็นทางปรัชญาประเด็นหนึ่ง พุทธศาสนา มีทรรณะหรือมีจุดยืนตรงไหน การมองหาเช่นนี้ ก็ออกจะเป็นการที่ผู้วิจัยพยายามมองหาสิ่งที่ตนเองสนใจหรือตั้งใจจะมองให้เห็น มากกว่าเป็นการแสวงหาสิ่งที่ มีอยู่ก่อนแล้วในตัวคำสอน ตัวอย่างเกี่ยวกับญาณวิทยา ข้างต้น หรือเกี่ยวกับความขัดแย้งระหว่างราชาธิปไตย นิยมกับประชาธิปไตยนิยมที่กล่าวไว้ในตอนต้นของ บทความนี้เป็นเครื่องยืนยันเรื่องนี้ได้ดี แต่อย่างไร ก็ตาม เพื่อให้ประเด็นนี้ชัดเจนขึ้นโปรดพิจารณาตัวอย่าง ต่อไปนี้

งานวิจัยของนักปรัชญากลุ่มหนึ่งมุ่งศึกษาว่า พุทธปรัชญามีทรรณะคล้ายคลึงกับของอิมมานูเอล คานท์ในทางจริยศาสตร์ (หรืออย่างน้อยก็อ้างว่าจริย ศาสตร์ของพุทธมีส่วนคล้ายกับของคานท์มากกว่าทฤษฎี อื่นๆ) แต่ก็เป็นไปได้ที่จะมีงานวิจัยที่อ้างว่าจริยศาสตร์ ของพุทธศาสนาคล้ายคลึงกับของจอห์น สตวอร์ท มิลล์ มากกว่า เหตุผลหลักๆ ก็คือคานท์ไม่ให้ความสำคัญ แก่ผลของการกระทำ ซึ่งดูจะขัดแย้งกับความเข้าใจหลัก การกระทำของพุทธศาสนา การที่พุทธศาสนายอมรับใน การทำดีเพื่อมุ่งสู่สวรรค์ หรือชีวิตที่ดีขึ้นนั้น เป็นความ คิดที่ขัดแย้งกับคานท์โดยตรง นอกจากนี้ข้อเสนอของ มิลล์ที่ให้พิจารณาผลของการกระทำในการตัดสินใจ คุณค่าทางจริยะของการกระทำนั้นก็ยังตรงกับความ เข้าใจเบื้องต้นเกี่ยวกับคุณค่าของการกระทำในทรรณะ ของพุทธศาสนาทั่วไปด้วย ยิ่งไปกว่านั้นในขณะนี้ก็มี ความพยายามที่จะมองว่าจริยศาสตร์ของพุทธศาสนามี ลักษณะคล้ายกับแนวคิดของอริสโตเติล โดยมีเหตุผล อยู่ว่าอริสโตเติลเน้นที่คุณภาพของตัวบุคคลที่จะตัดสินใจ กระทำการที่มีคุณค่าทางจริยะ มากกว่าที่กฎเกณฑ์ที่อยู่ ภายนอกตัวบุคคลนั้น ซึ่งแนวคิดเช่นนี้ก็มองได้เช่นกัน ว่าตรงกับของพุทธศาสนา เนื่องจากว่าในสายตาของ พุทธศาสนา เมื่อบุคคลพัฒนาตนเองมาดี หรือพัฒนา มาตามอุดมคติของพุทธศาสนา ก็เป็นไปได้ที่เขาจะ

ตกต่ำลงไปและการกระทำใดๆ ของเขาก็ย่อมเป็นกา รทำดี ถึงแม้ว่าอาจจะหากฎใดๆ จากภายนอกมาช่วย เป็นทฤษฎีการกระทำที่ดีไม่ได้ก็ตาม ทางเลือกทางหนึ่ง ระบบเป็นจริงเสมอเหมือนกันหมดเช่นเดียวกับกฎของ ตรีกรวิทยาเนื่องจากระบบจริยศาสตร์ทั้งสามระบบนี้ ต่างก็ขัดแย้งกัน แต่สิ่งที่เป็นไปได้ก็คือมองว่าจริย ศาสตร์ทั้งสามชั้นนี้มีการอ้างอิงต่อบทคำสอนของพุทธศาสนา ทั้งสิ้น และอาจกล่าวได้ว่างานทั้งสามชั้นนี้ต่างก็มีคุณค่า ทางวิชาการทั้งสิ้น ประเด็นหลักก็คือ คำสอนของพุทธ ศาสนาเองมีทั้งที่สนับสนุนทรรณะทางจริยศาสตร์ทั้ง แบบของคานท์ มิลล์และอริสโตเติล ถ้าเป็นเช่นนี้จริง ก็มีความเลือกสองทาง คือหนึ่งต้องยอมรับว่าคำสอนของ พุทธศาสนาขัดกับหลักของตรีกรวิทยากับอีกทางคือถือ ว่าพุทธศาสนาไม่ได้พูดอะไรเกี่ยวกับลักษณะที่ทำให้ ทรรณะทางจริยศาสตร์ทั้งสามนี้แตกต่างกัน แต่ความ แตกต่างที่เกิดขึ้นนี้เกิดจากนักวิจัยมองหรือตีความ ตัวบทกันไปเอง

ทางเลือกทางแรกไม่น่าจะยอมรับได้ เพราะเท่ากับ ว่าพุทธศาสนาไร้เหตุผล ดังนั้นทางเลือกที่เป็นไปได้ทาง เดียวคือต้องยอมรับว่า พุทธศาสนามีท่าทีวางเฉย เกี่ยวกับระบบจริยศาสตร์ว่าระบบใดถูกต้อง ถ้าเป็น เช่นนี้จริงก็แสดงว่า การพยายามหาจุดยืนของพุทธ ศาสนาในการแก้ปัญหาปรัชญา อันที่จริงแล้วอาจเป็น การเสนอความคิดเห็นเชิงปรัชญาของผู้ศึกษานั้นเอง หรือไม่เช่นนั้นผู้ศึกษาก็มีทรรณะเช่นเดียวกับกลุ่มที่ สามข้างต้น กล่าวคือไม่ผูกมัดตนเองว่าจะเข้าข้างใด ซึ่ง เราเห็นกันแล้วว่า ทรรณะเช่นนี้ไม่ช่วยให้วิชาปรัชญา มีชีวิตชีวาขึ้นมาได้ สิ่งที่เกิดขึ้นอาจอยู่ในรูปว่า นักศึกษา หรือนักวิจัยกำลังศึกษาเพื่อหาว่าท่าทีของพุทธศาสนา เกี่ยวกับปัญหาปรัชญาเรื่องใดเรื่องหนึ่ง (เช่นแนวคิด หลักทางจริยศาสตร์) เป็นเช่นไร ถ้านักศึกษาผู้นั้นมี ความเป็นนักปรัชญาอยู่บ้าง ก็ย่อมมีความเชื่ออยู่ใน ใจว่าแนวทางการแก้ปัญหานี้แนวทางใดน่ารับฟังมากที่สุด ทีนี้ก็เป็นไปได้มากกว่าเมื่อผู้วิจัยศึกษาเพื่อหาว่าพุทธ

ศาสนามีหน้าที่เกี่ยวกับเรื่องนี้อย่างไร ความเชื่อในใจของผู้วิจัยนี้ก็ปรากฏตัวออกมาในรูปของการตีความหรือการวิเคราะห์คำสอนของพุทธศาสนาว่าในประเด็นดังกล่าวว่าเป็นอย่างไร ซึ่งเชื่อได้ว่ามันจะตรงกับความเชื่อในใจในการแก้ปัญหาปรัชญาซึ่งเป็นประเด็นที่กำลังวิจัยอยู่นั่นเอง

นักวิจัยที่เปรียบเทียบจริยศาสตร์ของคานท์กับของพุทธศาสนามักจะมีความคิดโน้มเอียงไปในทางเห็นด้วยว่าแนวคิดทั้งสองนี้ใกล้เคียงกัน โดยเฉพาะในประเด็นเกี่ยวกับเจตนาของการกระทำ และมักจะมองว่าทรรคนะแบบของมิลล์มีข้อบกพร่องหรือไม่ตรงกับหลักการของพุทธศาสนาตามที่ปรากฏในงานของวิทย์ วิศทเวทย์^๕ และไพลิน เตชะวิวัฒนาการ^๖ โดยทั้งสองเห็นพ้องกันว่าจริยศาสตร์ของพุทธศาสนาเน้นหนักที่เจตนาในการกระทำ แม้การกระทำหนึ่งๆ จะไม่ให้ผลตามที่คาดหวัง แต่ถ้าทำจากเจตนาดีก็ย่อมเป็นการกระทำที่ดี ในบทความของวิทย์ ผู้เขียนอ้างว่าจริยศาสตร์ของพุทธกับของคานท์มีที่เหมือนกันอยู่สามประการ ประการแรกได้แก่ว่าทั้งสองเป็นระบบแบบสัมบูรณ์นิยมด้วยกัน กล่าวคือทั้งสองสำนักเชื่อว่าการกระทำที่ดีจะดีเสมอไม่ว่าบริบท หรือสภาพแวดล้อมเป็นเช่นใด (หน้า ๕๔) ประการที่สองก็คือทั้งสองฝ่ายเชื่อตรงกันว่า ความดีเกิดจากการลดความสำคัญของตัวตนของผู้กระทำลง (หน้า ๕๕) และประการที่สามได้แก่การที่ทั้งสองเห็นลงรอยกันว่า เกณฑ์การตัดสินการกระทำนั้นดูที่ผลไม่ได้ แต่ต้องดูที่แรงผลักดันหรือแรงจูงใจ ซึ่งในกรณีนี้วิทย์เห็นว่าพุทธศาสนาแตกต่างจากคานท์ ตรงที่พุทธศาสนาไม่เชื่อว่าแรงจูงใจที่เป็นปัญญาความคิดจะขัดแย้งหรือฝืนกับแรงจูงใจที่เป็นเรื่องของอารมณ์หรือความรู้สึกส่วนตัว (หน้า ๕๕-๕๗) แต่จะอย่างไรก็ตามเห็นได้ชัดว่าวิทย์เห็นว่าจริยศาสตร์เชิงพุทธใกล้เคียงกับจริยศาสตร์ของคานท์มากกว่าระบบอื่นโดยเฉพาะของมิลล์ และบทความของไพลินก็มีลักษณะคล้ายคลึงกัน

ในทำนองกลับกัน หนังสือของสมภาร พรหมทา เรื่อง *พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์*^๗ ได้เสนอแนวคิดที่ว่าพุทธศาสนามีส่วนคล้ายคลึงกับประโยชน์นิยมในแง่ที่ให้ความสำคัญแก่ผลของการกระทำ โดยทรรคนะของพุทธศาสนาได้แก่การถือว่า "กุศลมูลย่อมส่งผลที่เป็นสุขเสมอ และอกุศลมูลย่อมส่งผลที่เป็นทุกข์เสมอ" (หน้า ๕๙) ข้อความนี้ตีความได้ว่าการกระทำใดที่ส่งผลที่เป็นสุขเสมอ การกระทำนั้นย่อมเป็นการกระทำดี และในทำนองเดียวกัน การกระทำใดที่เป็นการกระทำดี การกระทำนั้นย่อมส่งผลที่เป็นสุขเสมอด้วย แนวคิดนี้เปรียบเทียบได้กับของมิลล์ที่เสนอว่าการกระทำที่ดีคือการกระทำที่ส่งผลที่เป็นสุขให้แก่คนจำนวนมากที่สุด^๘ ข้อแตกต่างที่อาจจะเกิดขึ้นได้ระหว่างสองแนวคิดนี้อยู่ที่ว่าความสุขที่เกิดขึ้นนั้นเกิดแก่ใคร ในคำอธิบายของสมภาร ดูเขาจะไม่ได้ให้รายละเอียดว่าการกระทำที่ให้ความสุขแก่คนจำนวนมากจะเป็นการกระทำที่ควรทำมากกว่าการกระทำที่ให้ความสุขแก่คนจำนวนน้อยกว่า (ถ้าทุกอย่างอย่างอื่นเท่ากัน) หรือไม่ สมภารเพียงแต่บอกว่ากรณีจริยศาสตร์ว่าการกระทำใดก่อให้เกิดทุกข์หรือสุขในบางกรณีต้องอาศัยความละเอียดซับซ้อน ไม่ใช่ตัดสินกันง่ายๆ แบบเฉพาะหน้า (หน้า ๕๖) แต่จากที่สมภารได้เขียนไว้มีเหตุผลพอที่จะเชื่อได้ว่า ถ้าการกระทำหนึ่งก่อให้เกิดความสุขแก่ทั้งตนเองและผู้อื่น กับอีกการกระทำหนึ่งให้ความสุขหรือผลประโยชน์แก่ผู้ทำฝ่ายเดียว สมภารน่าจะเชื่อว่าหลักของพุทธศาสนาจะให้ความสำคัญแก่การกระทำอย่างแรก และน่าจะเชื่อได้ว่าการกระทำอย่างแรกนั้นดีกว่าอย่างหลัง และถ้าเป็นเช่นนี้จริง ก็มีเหตุผลเพียงพอที่จะสรุปได้ว่าสมภารกำลังมองทรรคนะของพุทธศาสนาเกี่ยวกับประเด็นปัญหาทางจริยศาสตร์ว่ามีลักษณะคล้ายคลึงกับหลักประโยชน์นิยม ซึ่งแตกต่างจากข้อเสนอของวิทย์กับไพลินดังได้เสนอไว้ข้างต้น

นอกจากนี้ในปัจจุบันยังมีงานวิจัยจำนวนหนึ่งที่มุ่งแสดงว่า จริยศาสตร์ของพุทธมีลักษณะคล้ายกับของ

อริสโตเติลมากกว่าคานท์หรือมิลล์ ในที่นี้จะกล่าวถึงงานของเดเมียน คีโอน^๙ และเจมส์ ไวท์ฮิลล์^{๑๐} ซึ่งทั้งสองมีความเห็นพ้องกันว่าจริยศาสตร์ของพุทธศาสนามีส่วนคล้ายคลึงกับของอริสโตเติล จริยศาสตร์ของอริสโตเติลเน้นหนักที่การพัฒนาลักษณะของบุคคลมากกว่าที่จะแสวงหากฎเกณฑ์ที่กำหนดคุณค่าทางจริยะของการกระทำ และเหตุผลหลักๆ ของคีโอนกับไวท์ฮิลล์ก็คือ ระบบจริยศาสตร์ของพุทธศาสนามีลักษณะที่เน้นหนักที่การพัฒนาบุคคล และให้ความสำคัญแก่ความสัมพันธ์ของบุคคลในชุมชนมากกว่าปัจเจกชนแต่เพียงประการเดียว แนวคิดทำนองนี้ได้รับการสนองตอบค่อนข้างมากโดยนักวิชาการชาวตะวันตกหลายคน ซึ่งเห็นพ้องกันว่าแนวทางเช่นนี้ของจริยศาสตร์เชิงพุทธจะทำให้พุทธศาสนาเองได้รับการยอมรับในโลกตะวันตกได้ดียิ่งขึ้น^{๑๑}

เป็นที่น่าสังเกตว่าเหตุใดการตีความคำสอนของพุทธศาสนาของนักปรัชญาทั้งสามนี้จึงแตกต่างกันมาก และในท้ายที่สุดแล้วการไม่ลงรอยเช่นนี้จะหมดไปได้อย่างไร อันที่จริงเราอาจคิดต่อไปได้ว่า พุทธจริยศาสตร์อาจไม่ได้คล้ายคลึงกับแต่เพียงจริยศาสตร์ของคานท์มิลล์ หรือแนวคิดแบบจริยศาสตร์ที่เน้นคุณธรรมแบบของอริสโตเติลเท่านั้น แต่อาจคล้ายคลึงกับระบบจริยศาสตร์อื่นๆ ที่แพร่หลายกันอยู่ เช่นของเฮเกลหรือฮาเบอร์มัสก็ได้ เป็นที่ทราบกันดีว่าเฮเกลได้วิพากษ์วิจารณ์แนวคิดทางจริยศาสตร์ของคานท์ไว้อย่างรุนแรง โดยเฉพาะในประเด็นที่ว่าจริยศาสตร์ของคานท์เป็นเพียงเรื่องของรูปแบบล้วนๆ และไม่มีความสัมพันธ์ที่เป็นจริงเป็นจังกับสิ่งที่เป็นอย่างอยู่^{๑๒} หรือสิ่งที่เกิดขึ้นจริงโดยสำหรับเฮเกลแล้วสิ่งที่เขาเรียกเป็นภาษาเยอรมันว่า "Sittlichkeit" หรือแปลเป็นไทยได้ว่า "ชีวิตทางจริยะ" มีความสำคัญมากกว่าหลักจริยศาสตร์แบบของคานท์ที่เป็นเรื่องของกฎเกณฑ์ทางแบบแผนล้วนๆ^{๑๓} เราอาจมองก็ได้ว่าจริยศาสตร์ของพุทธศาสนาน่าจะคล้ายคลึงกับแนวคิดนี้ของเฮเกลมากกว่าของคานท์เพราะพุทธ

ศาสนาน่าจะให้ความสนใจแก่สิ่งที่เป็จริงแท้มากกว่าเพียงรูปแบบของเหตุผลล้วนๆ แบบที่คานท์เสนอ นอกจากนี้นักวิชาการทางพุทธศาสนาหลายท่านยังเชื่อว่าพุทธศาสนาไม่ให้ความสำคัญแก่เหตุผลมากเท่ากับนักปรัชญาเหตุผลนิยมเช่นคานท์ (ซึ่งเชื่อมั่นว่าเหตุผลเท่านั้นที่บอกเราได้ว่ากรกระทำใดมีหรือไม่มีคุณค่าทางจริยะ) ดังนั้นการเสนอว่าจริยศาสตร์ของพุทธคล้ายคลึงกับคานท์จึงต้องอธิบายให้ได้ว่าเหตุใดจริยศาสตร์ของพุทธจึงเป็นเหตุผลนิยม ทั้งๆ ที่ในกรณีอื่นเช่นทฤษฎีความรู้ส่วนมากมักเชื่อว่าท่าทีของพุทธศาสนาไม่ไปทางเหตุผลนิยม นอกจากนี้เราก็อาจมองได้ว่าพุทธจริยศาสตร์อาจมีส่วนคล้ายคลึงกับหลักการทางจริยศาสตร์แนวใหม่ที่ฮาเบอร์มัสเสนอก็ได้ ฮาเบอร์มัสเสนอหลักการที่เรียกเป็นภาษาอังกฤษว่า discourse ethics (แปลเป็นไทยไว้ก่อนได้ว่า 'จริยศาสตร์วาทกรรม') ซึ่งมีแนวคิดหลักว่าการติดต่อสื่อสารระหว่างปัจเจกบุคคลมีส่วนสำคัญยิ่งต่อระบบจริยศาสตร์ แทนที่การตัดสินคุณค่าทางจริยะจะเป็นแบบที่คานท์เสนอ คือใช้การใคร่ครวญตามหลักของเหตุผลโดยคนๆ เดียว แต่ฮาเบอร์มัสเสนอว่าการโต้เถียงกันระหว่างบุคคลหลายๆ คนน่าจะมีบทบาทมาแทนที่หลักการของคานท์ได้^{๑๔} การเน้นหนักที่การติดต่อสื่อสารและการใช้เหตุผลระหว่างปัจเจกบุคคลนี้ก็อาจมองได้ว่าสอดคล้องกับคำสอนของพุทธศาสนาที่เน้นหนักที่การสอนหรือการติดต่อสื่อสารระหว่างครูกับศิษย์ หรือระหว่างศิษย์ด้วยกันเอง คำสอนต่างๆ ของพระพุทธเจ้าดูจะสนับสนุนข้อนี้ได้^{๑๕}

นอกจากนี้สมภารยังเสนอว่า จริยศาสตร์ของพุทธไม่เชื่อว่าปัญหาทางจริยะจะเป็นปัญหาที่ลงรอยกันไม่ได้^{๑๖} แต่สิ่งที่ปรากฏขึ้นให้ประจักษ์กันก็คือว่า มีความไม่ลงรอยกันในการทำความเข้าใจคำสอน และมีมากเสียจนผู้ที่ศึกษาประวัติของพุทธศาสนาทุกคนตระหนักถึงความจริงข้อนี้ได้เป็นอย่างดี ถ้านักปรัชญาหรือนักวิชาการทั้งหมดที่ผมยกมาอ้างอิงมาข้างต้น เป็นผู้ที่เชื่อถือได้

และเป็นผู้ที่ได้รับการยอมรับว่าเป็นนักวิชาการทางพุทธศาสนาในระดับนำแล้ว การที่ความคิดเห็นของท่านเหล่านี้ไม่ลงรอยกันก็น่าจะเป็นสัญญาณแสดงว่า คำสอนของพุทธศาสนาเองถ้าไม่มีความชัดเจน ก็จะต้องเป็นคำสอนที่ในตัวเองไม่มีลักษณะใดที่บ่งชัดได้ว่า ตัวคำสอนนี้เป็นไปตามทรรคนะทางปรัชญาทรรคนะใด กล่าวคือคำสอนของพุทธศาสนานั้นเอง เป็นกลาง ต่อทรรคนะทั้งหลายที่ยกมานั้นเอง

การที่พุทธศาสนาเป็นกลางหมายความว่า คำสอนของพุทธศาสนาสามารถตีความไปได้หลายแง่มุม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการพยายามตีความเพื่อเปรียบเทียบพุทธศาสนากับหลักปรัชญาแล้วยังเห็นได้ว่าการตีความมีความหลากหลายมาก จนเราคิดว่าคำตอบสุดท้ายไม่สามารถหามาได้ แต่ถ้าเป็นเช่นนี้จริงก็ย่อมแสดงว่าการพยายามหาจุดยืนของพุทธศาสนาต่อปัญหาปรัชญา เช่นปัญหาทางจริยศาสตร์ดังที่ได้ยกตัวอย่างมานี้ แท้จริงเป็นเพียงการเข้าร่วมกิจกรรมทางปรัชญาของเหล่านักวิชาการประเภทยอมรับปรัชญาต่างหาก กล่าวคือนักวิชาการเหล่านี้พยายามเสนอทางแก้ปัญหาลักษณะนี้โดยผ่านทาง การตีความคำสอนของพุทธศาสนา และเนื่องจากมีการยอมรับอยู่ก่อนว่าคำสอนของพุทธศาสนาเป็นจริง การเสนอแนวทางความคิดเช่นนี้จึงเป็นการพยายามโน้มน้าวใจให้เชื่อ ซึ่งทั้งหมดนี้เป็นกระบวนการของปรัชญาอย่างแท้จริง เมื่อเกิดการปะทะกันระหว่างจิตวิญญาณในการวิพากษ์วิจารณ์ของปรัชญากับคำสอนของพุทธศาสนา ผลลัพธ์ประการหนึ่งก็คือมีแนวทางการศึกษาวิจัยที่มุ่งแสดงเนื้อหาคำสอน และในขณะที่เดียวกันก็เสนอว่าคำสอนตามที่ตนเสนอหรือตามที่ตนตีความนั้น ควรแก่การเชื่อถือ เมื่อแนวทางในการแก้ปัญหามาแต่ละฝ่ายแตกต่างกัน ก็ย่อมเป็นที่ประจักษ์ว่า คำสอนของพุทธศาสนาเองมีลักษณะที่เอื้ออำนวยให้มีการตีความไปในประเด็นทางปรัชญาที่หลากหลาย หรือแม้แต่ขัดแย้งกันเองได้ (เช่นทฤษฎีของคานท์กับของมิลล์) ด้วยเหตุนี้ สมภารจึงเสนอว่าคำสอนควร

ได้รับการตีความใหม่ ที่สอดคล้องกับยุคสมัยมากขึ้น เพื่อให้คำสอนนั่นเองสามารถมีบทบาทที่ตรงกับความต้องการของผู้คนในสังคมสมัยใหม่มากขึ้น ประการที่สำคัญก็คือ ถ้าเป็นความจริงที่ว่าการเล่นหลักคำสอนแท้จริงเป็นการตีความคำสอน โดยผู้วิจัยมุ่งตีความเพื่อให้ตรงกับที่ตนเองเชื่อแล้ว ก็ย่อมแสดงว่าการตีความนั้นห่างไกลจากตัวบทดั้งเดิมพอสมควร การบอกว่าการตีความห่างไกลจากตัวบทดั้งเดิมไม่ได้หมายความว่า การตีความนี้ต้องผิดพลาดเสมอไป ตรงกันข้าม การตีความที่ห่างไกลอาจให้แง่คิดมุมมอง หรือตรงกับ 'วัตถุประสงค์' ของตัวบทนั้นได้มากกว่าการตีความที่ยึดติดกับตัวอักษรของตัวบทมากกว่า^๕ การที่พระเถระผู้ใหญ่เช่นพระธรรมปิฎกหรือท่านพุทธทาส พยายามตีความคำสอนโดยโยงเข้ากับพัฒนาการทางวิชาการหรือทางสังคมในโลกสมัยใหม่นั้น ก็เป็นเพราะว่าท่านทั้งสองประสงค์จะให้คำสอนของพุทธศาสนาเป็นที่ยอมรับได้ในสังคมปัจจุบัน หรือพูดให้ตรงมากขึ้นก็ได้ว่า จุดประสงค์นั้นอยู่ที่การพยายามทำให้คำสอนเองเป็นที่เข้าใจได้ในหมู่มนุษย์รุ่นใหม่ที่ไม่มีความรู้ที่ให้แก่การศึกษาพระศาสนาเหมือนในอดีต และเมื่อผู้ตีความเป็นนักปรัชญาหรือได้รับการศึกษาทางปรัชญามาอย่างเป็นทางการและเป็นระบบ ก็เป็นธรรมดาอยู่เองที่จะมองหรือตีความคำสอนให้มีลักษณะเป็นทรรคนะหรือข้อเสนอทางปรัชญาแขนงหนึ่ง ทั้งๆ ที่มีหลักฐานว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธรูปธรรมดังที่ได้ยกพระสูตรเกี่ยวกับอวยากตปัญหา หรือเรื่องคนถูกลูกธนูไว้ข้างต้นแล้ว

ข้อที่ควรสังเกตประการหนึ่งต่อเนื่องจากประเด็นที่เสนอมานี้ข้างต้นก็ได้แก่ว่า การที่คำสอนของพุทธศาสนาสามารถตีความไปได้หลากหลายดังที่เสนอมานี้ จะไม่เป็นจริงตามไปด้วยหรือที่ว่าความจริงนั้นเองจะอยู่ในรูปของความหลากหลายเช่นนี้ กล่าวคือจะเป็นจริงหรือไม่ว่าตัวความเป็นจริงเองมีลักษณะที่หลากหลายและขัดแย้งกันเองในตัว ที่ตามเช่นนี้ก็เนื่องจากว่า ถ้าคำสอนของพุทธศาสนาถือเป็นการตีความจริงแท้ดังที่เข้าใจกัน ความ

หลากหลายของการตีความนั้นก็ย่อมน่าจะสะท้อนให้เห็นถึงสภาพธรรมชาติของความเป็นจริงดังได้แสดงไว้นี้ ถ้าศาสนาพุทธเสนอความจริงจริงๆ ความเป็นจริงนั่นเอง ก็ย่อมมีธรรมชาติหลากหลายและย่อมขัดกันเองได้ และด้วยข้อมูลที่ขัดแย้งกันดังที่ปรากฏในการตีความที่หลากหลายและในหลายกรณีขัดกันนั้น ก็ย่อมมีส่วนในความจริงนั้นทั้งสิ้น การตีความหรือความเข้าใจทั้งหมดที่ปรากฏขึ้นนี้อาจเป็นช่องทางต่างๆ ที่เราอาจเลือกเดินตามช่องใดก็ได้ แต่ถ้าเราทำเช่นนั้นก็ต้องตอบคำถามให้ได้ว่า เหตุใดธรรมชาติของความเป็นจริงจึงเป็นเช่นนั้น เนื่องจากคำสอนของพุทธศาสนานั้นเรายอมรับกันว่าเป็นความจริงทั้งสิ้น การศึกษาลักษณะธรรมชาติของคำสอนซึ่งไม่ใช่การศึกษาตัวเนื้อหาของคำสอนโดยตรง จึงเป็นการศึกษาลักษณะธรรมชาติของความเป็นจริงนั่นเอง และถ้าเป็นจริงที่ว่าคำสอนของพุทธศาสนา ย่อมให้มีการตีความที่หลากหลายเช่นนี้ก็ไม่ใช่เป็นการแสดงหรือว่าลักษณะธรรมชาติของความเป็นจริงนั้น มีการเอื้อต่อการตีความ หรือความเข้าใจที่หลากหลาย โดยที่ความหลากหลายนั้นไม่ทำลายซึ่งกันและกัน (คือไม่ทำให้ฝ่ายที่ขัดแย้งกันต้องพังทลายกันไปข้าง เหลือแต่ข้างที่ 'เป็นจริง' เท่านั้น) ทั้งหมดนี้อาจหมายความว่า ความเป็นจริงมีสภาพเป็นปฏิปักษ์หรือเป็นวิภาชวิธอยู่ในตัวอยู่แล้ว และถ้าเป็นเช่นนี้จริงก็นับว่าทฤษฎีความจริงของศาสนาพุทธน่าสนใจมาก และอาจเป็นข้อเสนอมุมใหม่ที่สำคัญในการวิจัยเกี่ยวกับทฤษฎีความจริงก็ได้

อย่างไรก็ตาม ถ้ามองในอีกมุมหนึ่งก็อาจเป็นไปได้ว่าการที่มีการตีความคำสอนที่หลากหลายไปเช่นนี้ อาจเป็นเพราะว่าศาสนาพุทธเองมีท่าทีที่วางเฉยไม่สนใจว่าจะอะไรจริงอะไรเท็จเกี่ยวกับประเด็นต่างๆ อันซับซ้อนนี้ ดังนั้นเมื่อมีการเปรียบเทียบคำสอนกับทฤษฎีทางปรัชญาต่างๆ จึงได้ผลว่าทฤษฎีที่ต่างกันสามารถใช้อธิบายคำสอนได้เหมือนกันทั้งสิ้น พุดง่าย ๆ ก็คือว่าพุทธศาสนาจะวางจากปัญหาว่าจะอะไรจริงอะไรเท็จในทาง

ปรัชญา คือทั้งไม่ยืนยันและไม่ปฏิเสธว่าในบรรดาทรรศนะทางปรัชญาต่างๆ ที่หลากหลายนั้น ทรรศนะใดจริงและทรรศนะใดเท็จ ความจริงการละวางเช่นนี้ก็ตรงกับจุดประสงค์ของพุทธศาสนาเองและน่าจะเป็นความหมายที่พระพุทธเจ้าต้องการสื่อเมื่อพระองค์ทรงสอนไว้ในพระสูตรว่า พระองค์จะไม่ทรงพยากรณ์หรือเข้าร่วมในกระบวนการโต้แย้งในปัญหาปรัชญาเช่นปัญหาว่าจิตกับกายเป็นหนึ่งเดียวกันหรือแยกจากกัน หรือว่าโลกเที่ยงหรือไม่เที่ยงดังที่ได้เสนอไว้แล้ว

พุทธปรัชญา?

ถ้าเรายอมรับว่าท่าทีของพุทธศาสนาเดิรว่าดั้งเดิม มีแนวโน้มในการปฏิเสธปรัชญา จะหมายความว่าการศึกษา 'พุทธปรัชญา' ในประเทศไทยที่ดูเหมือนจะหายใจเข้าออกเป็นพุทธศาสนาจะเป็นไปไม่ได้ใช่หรือไม่ มองในแง่หนึ่งก็ไม่ได้จริงๆ เพราะถ้าพุทธศาสนาปฏิเสธปรัชญา การพูดอะไรเกี่ยวกับ 'พุทธปรัชญา' ก็ขัดกันอยู่ในตัวจากที่ได้ย้ำไว้ตั้งแต่ต้นของบทความนี้ ปรัชญาเป็นความพยายามแก้ปัญหาต่างๆ ที่อาจจะแก้ไม่ได้เลย แต่มนุษย์ก็ยังสนใจแก้ด้วยเหตุผลอะไรก็ตาม แต่พุทธศาสนากลับสอนให้ละทิ้งปัญหาดังกล่าวเสีย และมุ่งหาทางออกในเชิงปฏิบัติให้แก่ชีวิต ถ้าเป็นเช่นนี้จริง การใช้คำว่า 'พุทธปรัชญา' กันทั่วไปในวงวิชาการ (ที่มักปฏิเสธปรัชญา คือปฏิเสธว่าทุกสิ่งทุกอย่างสามารถคิดได้และสามารถถูกวิจารณ์ได้^{๒๖}) จึงน่าจะมีความหมายที่แปลกออกไปจากที่กำลังใช้อยู่ในที่นี้ และก็ไม่ใช่เรื่องยากที่จะหาความหมายเบื้องหลังการใช้คำๆ นี้ ซึ่งก็ยอมได้แก่ หลักคำสอนของพุทธศาสนานั้นเอง เมื่อคนทั่วไปใช้หรือเข้าใจคำว่า 'พุทธปรัชญา' พวกเขา มักจะไม่มองว่าพุทธปรัชญาแตกต่างจากหลักคำสอน หรือหลักการของพุทธศาสนา และการเรียนรายวิชาพุทธปรัชญาในสถาบันการศึกษาที่มีสอนวิชานี้ แท้จริงก็เป็นการสอนหลักการคำสั่งสอนของศาสนา โดยอาจจะมีการเปรียบเทียบกับปรัชญา หรือมีการใช้

ศัพท์ทางปรัชญาประกอบการบรรยายหรือการสอนด้วยเท่านั้น แต่ดังที่เราได้อภิปรายกันมาแล้ว การบรรยายคำสอนเฉยๆ ไม่อาจนับเป็นกิจกรรมของปรัชญาได้เพราะจะเป็นกิจกรรมของกลุ่มบรรยายเฉยๆ ดังที่ได้เสนอไว้ซึ่งเห็นกันแล้วว่าไม่ใช่ภารกิจหลักของปรัชญา จริงอยู่กิจกรรมทางปรัชญาในหลายกรณีหลีกเลี่ยงการบรรยายเช่นนี้ไม่พ้น เพราะเราจะไปวิจารณ์แนวคิดของใครได้อย่างไรถ้าไม่เข้าใจแนวคิดนั้นอย่างถ่องแท้เสียก่อน ทั้งนี้มิได้หมายความว่า เราไม่ควรศึกษา 'พุทธปรัชญา' ในแง่นี้ อันที่จริงการศึกษาทำนองนี้จำเป็นอย่างยิ่ง และมีความเข้มข้นทางวิชาการไม่แพ้วิชาการแขนงใดๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการตีความแนวคำสอนของศาสนา ซึ่งนักวิชาการแต่ละท่านย่อมตีความไปต่างๆ นานา การตีความเช่นนี้เป็นเรื่องน่ายินดี เพราะทำให้วิชาการก้าวหน้าออกไป อย่างไรก็ตามคงไม่มีใครปฏิเสธหากจะพูดว่าการบรรยายเฉยๆ ไม่ใช่ปรัชญา ดังที่ได้เสนอเหตุผลง่าย ๆ ไว้ก่อนแล้ว ก็คือถ้าปรัชญาเป็นการบรรยายเฉยๆ ปรัชญาก็ไม่ต่างจากวิชาเช่นประวัติศาสตร์ความคิด ที่มุ่งบรรยายแนวคิดของผู้คนในยุคสมัยต่างๆ เป็นหลัก^{๑๓} ถ้าเป็นเช่นนี้ปรัชญามีที่อยู่ที่ไหนเหลืออยู่บ้างที่เป็นของตนเองจริงๆ และถ้าไม่มี สถาบันการศึกษาทั้งหลายจะมีเหตุผลอะไรในการเลี้ยงดูผู้สอนวิชานี้ได้ การยุบภาควิชาปรัชญาไปเลยจะไม่ใช่ทางเลือกที่ตรงกับเหตุผลมากกว่าหรือ

สิ่งที่นักปรัชญาควรจะต้องแสดงให้เห็นชัดคือปรัชญาไม่ใช่ทั้งการบรรยายความคิดเพียงเท่านั้น และก็ไม่ใช่การหาความรู้ตามระเบียบวิธีที่วางไว้ก่อนแล้วเช่นวิทยาศาสตร์ การมองปรัชญา เป็นการบรรยายความคิดเป็นความเห็นผิดที่มองว่ากระบวนการของปรัชญาไม่สามารถหาความจริงอะไรได้ ดังนั้นจึงไม่ควรไปหา และกิจกรรมของปรัชญาควรจำกัดตัวเองอยู่ที่การบรรยายความคิดของนักปรัชญาในอดีต อันที่จริงการวิจัยเกี่ยวกับ 'พุทธปรัชญา' ส่วนใหญ่ในประเทศก็มักจะเป็นไปในทำนองนี้ คือมุ่งที่จะตีแผ่แนวคิดแนวคำสอนของพุทธ

ศาสนาเป็นหลัก ส่วนอีกแนวทางหนึ่งนั้นมุ่งที่จะทำให้ปรัชญากลายเป็นศาสตร์แขนงหนึ่ง หรือพูดให้ถูกก็คือว่าทำให้ปรัชญากลายเป็นวิทยาศาสตร์แขนงหนึ่งตรงที่มีระเบียบวิธีโดยเฉพาะ ตัวอย่างเช่นการใช้สถิติ หรือการใช้วิธีการเชิงประจักษ์อื่นๆ ที่เชื่อกันว่าให้ความมั่นใจได้ในเรื่องของความรู้ แต่การทำเช่นนี้ทำให้จิตวิญญาณในการวิพากษ์วิจารณ์ของปรัชญาต้องเสียไป เพราะมีการยอมรับไว้ก่อนว่าระเบียบวิธีเหล่านั้นคือหนทางที่ถูกต้องในการเข้าถึงความจริง การยึดมั่นในระเบียบวิธีเช่นนี้ไม่ต่างอะไรจากการยึดมั่นในระเบียบวิธีของผู้ปฏิบัติศาสนาที่เชื่อว่าวิธีของตนสามารถเข้าถึงความจริงได้ เพียงแต่นักวิทยาศาสตร์เชื่อว่าวิธีการทางวิทยาศาสตร์เข้าถึงความจริงได้ แต่ผู้ปฏิบัติศาสนาเชื่อว่าวิธีการต่างๆ เช่นการนั่งสมาธิหรือวิธีการอื่นใดในทำนองเดียวกันจะช่วยให้เราเข้าถึงความจริง ปรัชญามีท่าทีต่อต้านแนวคิดที่ยึดมั่นในระเบียบวิธีเหล่านี้ ยิ่งไปกว่านั้นหน้าที่สำคัญประการหนึ่งของปรัชญาก็คือการวิพากษ์วิจารณ์ความยึดมั่นในระเบียบวิธีแบบนี้นั่นเอง

เมื่อพุทธศาสนามีท่าทีวางเฉยต่อปรัชญา จะหมายความว่าการศึกษา 'พุทธปรัชญา' ที่ทำๆ กันอยู่นั้นเป็นเรื่องไม่ควรทำหรือไม่ คำตอบคือไม่ใช่เช่นนั้นแน่นอน การศึกษาวิจัยเพื่อหาแนวความคิดในแง่มุมมองต่างๆ ของพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่มิผู้กระทำกันมาตลอดและมีงานวิจัยชิ้นเอกมากมายที่ให้ประโยชน์แก่วงการวิชาการพุทธศาสนาเป็นอันมาก อันนับเป็นคุณูปการอย่างใหญ่หลวง ดังตัวอย่างเช่นงานของเดวิด คาลูปานานา^{๑๔} หรือชัยยะดิลเลเก^{๑๕} ซึ่งเป็นหนังสือเรียนมาตรฐานกันทั่วไปในรายวิชาพุทธปรัชญา โดยเฉพาะในโลกตะวันตก งานของทั้งสองท่านนี้โดดเด่นเป็นพิเศษในแง่ที่ว่าทั้งสองเล่มประกาศตนอย่างชัดเจนว่าจะแสดงแนวคิดทางปรัชญาของพุทธศาสนา ซึ่งย่อมแสดงว่าพุทธปรัชญานั้นมีอยู่จริง และแสดงออกมาได้อย่างชัดเจน อย่างไรก็ตามงานทั้งสองนี้มิได้มุ่งหาเหตุผลมาแสดงว่าคำสอนของพุทธศาสนาตามที่ถูกเขียนเสนอนั้น เหตุใด

จึงควรแก่การเชื่อถือ ท่านทั้งสองมิได้วางทรรคนะของ พุทธศาสนา มาเปรียบเทียบกับทรรคนะทางปรัชญาอื่น ๆ แล้วหาว่าทรรคนะใดมีน้ำหนักน่าเชื่อถือกว่ากัน แต่มุ่ง แสดงเนื้อหาคำสอนตามความเข้าใจของผู้เขียนเอง ต่างหาก อันที่จริงถ้าเราไปกล่าวหาท่านทั้งสองนี้ว่า เหตุใดจึงไม่เสนอทรรคนะต่าง ๆ ของพุทธศาสนาและ อ่างเหตุผลมาสนับสนุนทรรคนะเหล่านั้นว่าน่าเชื่อถือ หรือไม่เพียงใดหรือเหตุใดจึงไม่เสนอทางแก้ปัญหาปรัชญา โดยอาศัยพุทธศาสนาเป็นเกณฑ์ ท่านทั้งสองคงตอบว่า จุดมุ่งหมายของหนังสือทั้งสองเล่มนี้ไม่ได้จะทำเช่นนั้น แต่มุ่งแสดงเนื้อหาคำสอนเป็นหลักตามทรรคนะหรือ ตามการตีความของแต่ละท่านเอง ตามความคิดของท่าน ทั้งสองนี้ (และคงเป็นแนวคิดของคนส่วนใหญ่ในเรื่องนี้ ด้วย) 'พุทธปรัชญา' ได้แก่เนื้อหาคำสอนของศาสนา แต่ตามที่เรารู้ได้ก็ปรากฏกันมาตั้งแต่ต้น ถ้าอะไรจะเป็นปรัชญาได้จะต้องประกอบด้วยการอ้างเหตุผลเพื่อ สนับสนุนแนวทางแก้ปัญหา การที่หนังสือสองเล่มนี้มีความโดดเด่นเป็นพิเศษในแง่มุมมองหนึ่ง มิได้หมายความว่า จะต้องโดดเด่นในแง่มุมมองอื่นด้วย ซึ่งแง่มุมนั้นก็ย่อมได้แก่ การเกิดกิจกรรมทางปรัชญาที่ผู้คนหลากหลายให้ความสนใจเข้าร่วม และเป็นกิจกรรมที่ประกอบไปด้วยจิตใจที่ วิพากษ์วิจารณ์ไปทั้งหมด ไม่เว้นแม้แต่การวิพากษ์ว่า หลักคำสอนต่าง ๆ ของพุทธศาสนาสำหรับชาวพุทธแล้ว เหตุใดจึงเป็นจริงมีอะไรมาพิสูจน์ หรือถ้าไม่เช่นนั้นก็ยก เอาประเด็นทางพุทธศาสนาไว้ไม่พูดถึง (เพราะถ้าพูด แล้วพิสูจน์ไม่ได้ และขัดต่อหลักศรัทธา) แต่ไปพูดถึง ประเด็นปัญหาปรัชญาต่าง ๆ โดยไม่ต้องคำนึงถึงว่าพุทธ- ศาสนามีทรรคนะเกี่ยวกับเรื่องเหล่านี้ว่าอย่างไร งาน ของนักวิชาการทั้งสองท่านที่เอ่ยนามมานี้ อันที่จริงก็อยู่ในฐานะกลุ่มบุคคลประเภทที่สอง ได้แก่กลุ่มบรรยาย คำสอน โดยอ้างอิงกับหลักการของปรัชญา แต่ในสังคม วิชาการของเมืองไทยสิ่งสำคัญที่ยังขาดอยู่นั้น ไม่ใช่ การบรรยายทรรคนะของพุทธศาสนา เพราะเรามี เรื่องราวเช่นนี้อยู่มากมายมหาศาล จนบางครั้งอาจคิด

ได้ว่ามีเกินพอ แต่สิ่งที่ยังขาดอยู่มาก ๆ ก็คือ การสงสัย ว่าเพราะเหตุใด คำสอนต่าง ๆ ของพุทธศาสนาจึงเป็น จริง หรือสงสัยว่าเป็นจริงหรือไม่ หรือสงสัยแบบอื่น ๆ ใน ทำนองเดียวกันในรายละเอียดปลีกย่อยอื่น ๆ ถ้าเรา เชื่อว่าปรัชญาเป็นกิจกรรม และไม่ใช่ตัวเนื้อหาความคิด ที่หยุดนิ่งอยู่กับที่ เราก็พอจะมองเห็นว่า ในความหมาย นั้นนั้น ถ้าจะมี 'พุทธปรัชญา' ก็จะต้องหมายความว่า หลักการของพุทธศาสนาจะต้องมีสภาพเป็นทรรคนะ ปรัชญาเพียงแขนงหนึ่งในบรรดาทรรคนะต่าง ๆ อัน หลากหลายที่กำลังแข่งขันกันอยู่ เราไม่สามารถยกเอา พุทธศาสนาไว้เหนือกว่าทรรคนะปรัชญาต่าง ๆ เหล่านี้ได้ หรือถ้าเราไม่ทำเช่นนั้น ทางเลือกอีกเพียงทางเดียวที่ยัง เหลืออยู่ก็คือว่า เราต้องมองว่าพุทธศาสนาไม่พูดถึงและ ไม่เข้าร่วมวงกับปรัชญา ซึ่งทางเลือกหลังนี้ดูจะมีน้ำหนัก มากกว่าดังได้เสนอไว้แล้ว ซึ่งถ้าจะสรุปก็ได้ว่า เหตุ ผลประการสำคัญก็คือ พระพุทธเจ้าตรัสไว้เช่นนั้นเองว่า บรรดาอวyakตปัญหาทั้งหลาย ซึ่งมีลักษณะเป็นปัญหา ปรัชญาอย่างชัดเจนนั้น พระองค์ไม่ทรงพยากรณ์

สรุป

จะเห็นได้ว่ากลุ่มทั้งสามกลุ่มที่อ้างถึงตั้งแต่ต้น บทความนี้ต่างก็มีข้อบกพร่องในแง่ความสัมพันธ์ระหว่าง พุทธศาสนากับปรัชญา กลุ่มแรกปฏิเสธปรัชญาโดยสิ้นเชิง ซึ่งถ้าทุกคนคิดเช่นนั้นปัญหาปรัชญาก็คงไม่มีใครสนใจจะแก้ แต่มนุษย์ก็จะไปพันทุกข์กันหมด นั่นอาจเป็นเรื่องดีจริง ๆ ก็ได้ แต่ตราบดีที่มนุษย์ยังสนใจโลกและสนใจที่จะยังอยู่ในโลก เมื่อนั้นมนุษย์หนีปรัชญาไปไม่พ้น นั่นคือมนุษย์ ยังหนีไม่พ้นการสงสัย การถามคำถาม และการวิพากษ์ วิจารณ์ที่ไม่มีที่สิ้นสุด กลุ่มที่สองจะเป็นกลุ่มที่น่าสนใจ ที่สุด แต่การอ้างเหตุผลด้วยการอ้างอิงคำสอนของพุทธ ศาสนาเพื่อเข้าร่วมในกระบวนการปรัชญานั้น มีช่องให้ วิจารณ์ได้ตรงที่ว่า การอ้างเหตุผลเช่นนี้ผู้อ้างจำต้อง อ้างด้วยว่า เพราะเหตุใดการอ้างอิงคำสอนของพุทธ

ศาสนาในประเด็นปัญหาปรัชญาต่างๆ จึงทำให้ประเด็นเหล่านี้ควรแก่การเชื่อถือ ปัญหาหลักอยู่ที่ว่าอะไรเป็นพื้นฐานที่ลึกกว่ากันระหว่างพุทธศาสนากับหลักการของปรัชญา ท่านผู้อ่านอาจนึกย้อนไปถึงคำถามของโสกราตีสที่มีต่อยูโทโฟว่า การกระทำที่ชอบนั้น เป็นเช่นนั้นเพราะเทพพอใจ หรือว่าเนื่องจากการกระทำนี้ชอบ เทพจึงพอใจกับกรกระทำนั้น ในท้ายที่สุดยูโทโฟก็ยอมรับว่าการกระทำที่ชอบนั้นจะทำให้เทพพอใจแทนที่จะเป็นในทางกลับกัน นั่นคือ ความชอบธรรมมาก่อนความพึงพอใจของเทพ ดังนั้นในทำนองเดียวกันกลุ่มที่สองก็ต้องตอบคำถามว่า ข้อเสนอทางปรัชญาที่กลุ่มนี้เสนอนั้นเป็นจริงเพราะตรงกับคำสอนของพุทธศาสนา หรือว่าเนื่องจากข้อเสนอนี้เป็นจริง คำสอนของพุทธศาสนาจึงตรงกับข้อเสนอนี้ การอ้างแบบแรกดูจะขัดแย้งกับเหตุผลและไม่น่าเชื่อว่าพุทธศาสนาจะมีพระคัมภีร์เช่นนี้ ดังนั้นเราจึงเหลือแต่ทางเลือกแบบหลัง นั่นคือ เราต้องยอมรับว่าความจริงแท้ของข้อเสนอทางปรัชญามาก่อนหรือเป็นหลักให้แก้คำสอนของพุทธศาสนา แต่ถ้าเป็นเช่นนั้นจริงก็แสดงว่า ความพยายามของกลุ่มที่สองในการอ้างว่าข้อเสนอต่างๆ ทางปรัชญาของกลุ่มนี้เป็นจริง เนื่องจาก ตรงกับพุทธศาสนาจึงกลับกับที่ควรจะเป็น แต่การอ้างอีกแบบหนึ่งก็ต้องแสดงเช่นกันว่า เหตุใดข้อเสนอเหล่านั้นจึงเป็นจริงโดยไม่อ้างพุทธศาสนา และนี่ก็เป็นการเข้าร่วมกระบวนการทางปรัชญาตามปกตินั่นเอง นอกจากนี้ กลุ่มที่สามก็เรียกได้ว่าเป็นกลุ่มปฏิเสธปรัชญาเช่นเดียวกับกลุ่มแรก เพียงแต่ว่ากลุ่มนี้ยังพูดถึงปรัชญาอยู่แม้จะไม่อ้างว่าพระคัมภีร์ปรัชญาใดเป็นจริง แต่ผมได้พยายามแสดงแล้วว่าถ้าปรัชญาเป็นเช่นนั้นจริง ปรัชญาก็จะไปแย้งงานวิชาอื่นทำโดยเฉพาะประวัติศาสตร์ความคิดและมานุษยวิทยา ซึ่งน่าสงสัยว่าปรัชญาจะทำงานของวิชาเหล่านี้ได้ดีกว่าวิชาเหล่านี้เองหรือไม่ และจุดนี้เป็นจุดอ่อนสำคัญของกลุ่มที่สาม

เมื่อทั้งสามกลุ่มมีข้อให้วิพากษ์วิจารณ์ได้เช่นนี้ ทางออกน่าจะอยู่ที่มีกลุ่มอีกกลุ่มหนึ่งเป็นกลุ่มที่สี่ ซึ่งคิดว่าพุทธศาสนาเป็นกลางต่อปัญหาปรัชญาต่างๆ กล่าวคือไม่เข้าไปร่วมในกระบวนการโต้เถียงโต้แย้งอันเป็นลักษณะของปรัชญา กลุ่มนี้เชื่อว่ามีปัญหาปรัชญามากมายหลายด้านที่พุทธศาสนาไม่มีพระคัมภีร์ เพราะว่าเป็นปัญหาที่ไม่นำไปสู่จุดหมายปลายทางของพุทธศาสนาเอง เหตุผลต่างๆ ที่สนับสนุนแนวคิดนี้ผมได้เสนอไว้แล้วบ้างในบทความนี้ และยังมีเหตุผลสั้นๆ อีกประการหนึ่งคือ ปัญหาปรัชญานั้นมีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา ปัญหาหนึ่งอาจอยู่ในความนิยมในช่วงระยะเวลาหนึ่ง แต่เมื่อเวลาผ่านไปนักปรัชญาอาจเริ่มเบื่อปัญหานี้ และเมื่อมีคนคิดปัญหาใหม่มาให้ถกเถียง นักปรัชญาก็หันมาสนใจปัญหาใหม่นี้และทิ้งปัญหาเก่าไปทิ้งๆ ที่ยังแก้ไม่ได้ (อันที่จริงไม่มีปัญหาปรัชญาใดแก้ได้สำเร็จ เพราะถ้าสำเร็จก็หมายความว่ามีความสำเร็จเฉพาะมาแก้ นั่นคือปัญหานั้นไม่ใช่ปัญหาปรัชญาอีกต่อไป) และถ้าเป็นเช่นนี้ก็แสดงว่าปัญหาใหม่ๆ เหล่านี้ไม่จำเป็นต้องผูกพันอยู่กับพุทธศาสนาเลยก็ได้

การมองว่าพุทธศาสนาเป็นกลางต่อปัญหาปรัชญาหมายความว่า ในการศึกษาวิจัยเพื่อหาพระคัมภีร์ของพุทธศาสนาในประเด็นต่างๆ เช่นพุทธศาสนากับสิทธิมนุษยชน หรือพุทธศาสนากับประชาธิปไตย หรือมโนทัศน์อื่นๆ ในทำนองเดียวกัน ผลการศึกษามีแนวโน้มจะเป็นการแสดงความคิดเห็นของผู้เขียนเองมากกว่าเป็นการบรรยายตามความเป็นจริงว่าพุทธศาสนามีพระคัมภีร์ในประเด็นทำนองนี้อย่างไร พูดสั้นๆ ก็คือความพยายามทำนองนี้เป็นลักษณะของนักวิชาการกลุ่มที่สองที่พูดถึงในบทความนี้ แต่เราเห็นแล้วว่าความพยายามแบบนี้ น่าจะมีข้อบกพร่อง เราควรคำนึงว่าในเมื่อพระพุทธเจ้าทรงเปิดช่องให้นักปรัชญาได้ใช้เหตุผลโต้เถียงกันอย่างเต็มที่ โดยพระองค์ทรงปล่อย

วางไม่ทรงพวยการณปัญหาเหล่านี้ นักปรัชญาชาวพุทธ การอ้างอิงแต่เพียงหลักการของตรรกวิทยาหรือวิธีการ ในสังคมไทยก็ไม่ควรอ้างว่าทรรคนะของตนถูกต้อง เชิงประจักษ์ตามที่ใช้กันโดยทั่วไปเท่านั้นในการแก้ เนื่องจากตรงกับพุทธศาสนา และควรจะเข้าร่วมใน ปัญหาปรัชญา กระบวนการปรัชญาอย่างเต็มตัวและเต็มรูปแบบ ได้แก่

การอ้างอิง

๑. สุวรรณ สดาอานันท์ได้ทำการวิจัยเกี่ยวกับกิจกรรมทางปรัชญาในประเทศไทย และพบว่าเกือบทั้งหมดของการวิจัย เป็นการศึกษาเรื่องราวและแง่มุมต่าง ๆ ของพุทธศาสนา โปรดดูสุวรรณา สดาอานันท์, 'ภูมิทัศน์ปรัชญาไทย' เอกสารยังไม่ตีพิมพ์
๒. ปรีชา ช้างขวัญยืนกำลังจะตีพิมพ์หนังสือชื่อว่า *ทรรคนะทางการเมืองของพระพุทธศาสนา* (กรุงเทพฯ : โครงการตำรา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๐) ซึ่งเกี่ยวข้องกับประเด็นนี้โดยตรง อย่างไรก็ตามในขณะที่เขียนบทความ ฉบับนี้หนังสือเล่มนี้ยังไม่ออกวางตลาด ดังนั้นผมจึงไม่สามารถอ้างอิงหนังสือเล่มนี้ได้ จึงไม่สามารถแสดงได้ว่าปรีชามีทรรคนะ ใดๆเกี่ยวกับทรรคนะทางการเมืองของพุทธศาสนา
๓. วิทย์ วิศทเวทย์, 'พุทธจริยศาสตร์เดรวาท,' *วารสารพุทธศาสนศึกษา* (ปีที่ ๒ ฉบับที่ ๑ มกราคม-เมษายน ๒๕๓๔) : ๔๗-๖๑.
๔. ไพลิน เตชะวิวัฒนาการ, 'เกณฑ์ตัดสินความดีในพุทธปรัชญาเดรวาทเปรียบเทียบกับปรัชญาของคานท์,' *วารสารพุทธศาสนศึกษา* (ปีที่ ๒ พฤษภาคม-สิงหาคม ๒๕๓๔) : ๓๐-๔๒.
๕. สมภาร พรหมทา, *พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์: ทิศนะของพุทธศาสนาเกี่ยวกับปัญหาโสภณีย์ ทำแท้งและ การอุณยฆาต* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์พุทธชาติ, ๒๕๓๕)
๖. John Stuart Mill, 'Utilitarianism,' ใน E. M. Albert, T. C. Denise และ S. P. Peterfreund eds., *Great Traditions in Ethics*, 6th ed. (Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1984), หน้า ๑๔๔-๒๑๗.
๗. Damien Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, (New York: St. Martin's Press, 1992). โปรดดูบทที่ ๑ ('The Study of Buddhist Ethics') และบทที่ ๘ ('Buddhism and Aristotle.') อ้างถึงใน James Whitehill, 'Buddhist Ethics in Western Context: The 'Virtues' Approach,' *Journal of Buddhist Ethics* 1(1994) ตีพิมพ์บนอินเทอร์เน็ตที่ http://www.cac.psu.edu/jbe/1/white_1.html (หน้าแรกของวารสาร *Journal of Buddhist Ethics* อยู่ที่ <http://www.cac.psu.edu/jbe/jbe.html>).
๘. James Whitehill, 'Buddhist Ethics in Western Context: The 'Virtues' Approach,' *Journal of Buddhist Ethics* 1(1994).
๙. ไวท์ฮิลล์เป็นผู้เสนอแนวคิดนี้ใน 'Buddhist Ethics in Western Context: The 'Virtues' Approach,' *Journal of Buddhist Ethics* 1(1994).

๑๐. รายละเอียดเกี่ยวกับเรื่องนี้โปรดดู Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), หน้า ๓๖๕-๓๘๙.

๑๑. Taylor, *Hegel*, หน้า ๓๗๖-๓๗๗ เฮเกลแยกความแตกต่างระหว่าง *Moralitaet* กับ *Sittlichkeit* โดยอย่างแรก หมายถึงการที่ผู้กระทำมีภาระหน้าที่ต่ออุดมคติซึ่งไม่มีอยู่จริง (ตัวอย่างเช่นกฎทางจริยศาสตร์ของคานท์) แต่ *Sittlichkeit* หมายถึงภาระหน้าที่ที่ผู้กระทำมีต่อชุมชนที่ผู้กระทำนั้นเป็นสมาชิก การมีอยู่ของชุมชนของผู้กระทำขึ้นอยู่กับภาระการกระทำนั้น ๆ ของผู้กระทำเอง กล่าวคือในจริยศาสตร์แบบของเฮเกล ไม่มีความแตกต่างหรือการแบ่งแยกระหว่างสิ่งที่ควรกับสิ่งที่เป็นอย่างจริง

๑๒. Juergen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen แปล (Cambridge, MA: MIT Press, 1990).

๑๓. ฮาเบอร์มัสกล่าวว่า "จริยศาสตร์วาทกรรมจะอยู่หรือจะไปที่ขึ้นอยู่กับข้อกำหนดพื้นฐานสองข้อ ได้แก่ (ก) ข้ออ้างเชิงปรัชญาที่อ้างถึงความสมเหตุสมผลมีความหมายในเชิงความรู้ความคิด และเราสามารถปฏิบัติต่อข้ออ้างเหล่านี้ได้ *ราวกับว่า* ข้ออ้างเหล่านี้อ้างความจริง (ข) การให้หลักการแก่ปรัชญาและคำสั่งต่าง ๆ จำเป็นต้องมีการติดต่อสัมพันธ์หรือวาทกรรมที่เกิดขึ้นจริง และด้วยเหตุนี้จึงไม่สามารถเกิดขึ้นได้ในรูปแบบของการพูดคนเดียว ซึ่งได้แก่รูปแบบของกระบวนการเชิงสมมติของการใช้เหตุผลที่เกิดขึ้นในจิตของปัจเจกบุคคลคนหนึ่ง" (Juergen Habermas, 'Discourse Ethics: Notes on a Program on Philosophical Justification' ใน Juergen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, หน้า ๖๔). จากข้อเขียนนี้ทำให้เรามองเห็นว่า ระบบจริยศาสตร์แบบนี้จำเป็นต้องประกอบไปด้วยการใช้เหตุผลหรือการใช้เหตุผลที่เกิดขึ้นระหว่างบุคคลมากกว่าหนึ่งขึ้นไป และแนวทางวิจัยแนวหนึ่งก็คือการเปรียบเทียบระบบจริยศาสตร์แบบนี้กับจริยศาสตร์เชิงพุทธ ส่วนที่คล้ายคลึงกันก็มีเช่นการที่พุทธศาสนาสอนให้ไม่เชื่อ 'การตรึงเอาตามเหตุผล' ซึ่งน่าจะเป็นเรื่องของความคิดเองคนเดียวตามหลักการที่มีอยู่ก่อน มากกว่าเป็นการติดต่อสื่อสารและโต้เถียงกันแบบที่ฮาเบอร์มัสเสนอ

๑๔. สมภาร พรหมทา, *พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์*, หน้า ๖๕-๖๙.

๑๕. แนวคิดเรื่องวัตถุประสงค์ของตัวบท ซึ่งแตกต่างกับวัตถุประสงค์ของผู้เขียนตัวบทนั้นมาจากบทความของ Umberto Eco นักปรัชญาและนักภาษาศาสตร์ชาวอิตาลี รายละเอียดโปรดดูใน Umberto Eco, *Interpretation and Overinterpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) Eco ถือว่าในการตีความหมายของตัวบท สิ่งที่ควรพิจารณาไม่ใช่ผู้เขียนตัวบทนั้นหรือผู้สร้างตัวบทนั้นขึ้น (โดยการบอกปากเปล่าแล้วมีผู้จดลงภายหลัง) แต่ควรพิจารณาที่ตัวความหมายของตัวบทนั้นเอง โดยไม่อ้างถึงจุดประสงค์ของผู้สร้างตัวบทนั้นในการสร้างตัวบทนั้นขึ้นมา เหตุผลโดยสรุปก็คือ การตีความโดยอาศัยจุดประสงค์ของผู้เขียนหรือผู้สร้างตัวบทนั้น ไม่อาจยืนยันได้ว่าความหมายที่ดีได้เป็นความหมายที่ผู้เขียนตั้งใจไว้จริง ๆ ทั้งนี้ก็เพราะผู้เขียนได้ตายจากไปแล้ว หรือบางทีก็เป็นไปได้ที่ความตั้งใจของผู้เขียนไม่ตรงกับความหมายที่ปรากฏอยู่ในตัวบทเอง งานวิจัยเกี่ยวกับประเด็นเหล่านี้สามารถสืบค้นต่อได้ใน Gregory Currie, 'Interpretation and Objectivity,' *Mind* 102(1993): 413-428 และ Anthony Seville, 'Instrumentalism and the Interpretation of Narrative,' *Mind* 105(1996): 553-576.

๑๖. ผมกำลังอยู่ในระหว่างการพัฒนาการอ้างเหตุผลเพื่อสนับสนุนแนวคิดนี้ และผลของความพยายามนี้ก็ได้นำปรกฏมาแล้วบ้างในบทความที่ผมเสนอในการประชุมทางวิชาการของชมรมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย เมื่อเดือนตุลาคม ๒๕๓๙ ที่ผ่านมา บทความชื่อ 'เดส์การ์ตส์ รอร์ตี และอนาคตของปรัชญา'

๑๗. สถานการณ์เช่นนี้เหมือนกับการศึกษาประวัติของปรัชญากับปรัชญาโดยตรง มีปัญหาอยู่ว่าการศึกษาประวัติของปรัชญา เช่นศึกษาแนวคิดในแง่ใดแห่งหนึ่งของนักปรัชญาในอดีตแล้วบรรยายหรือตีความแนวคิดนั้นออกมาเป็นปรัชญาหรือไม่ มีนักปรัชญาหลายคนเชื่อว่าการศึกษาเช่นนี้ถือได้ว่าเป็นปรัชญา เนื่องจากการทำความเข้าใจแนวคิดของนักปรัชญาย่อมต้องอาศัยแนวคิดเกี่ยวกับความเป็นประวัติศาสตร์ของปรัชญา ซึ่งเป็นทรรคนะทางปรัชญาแขนงหนึ่งในตัวเอง ผมเห็นด้วยกับเหตุผลท่านเองนี้ แต่

สิ่งที่อยากจะเน้นในบทความนี้ก็คิดว่าการศึกษาประวัติความคิดจะไม่มีคามหมายอะไรมาก ถ้าเป็นแต่เพียงการบรรยายล้วนๆ โดยไม่มีการตีความ หรือการถกเถียงในแง่ของการตีความ การถกเถียงในแง่นี้อาจถือได้ว่าเป็นกระบวนการทางปรัชญา (โปรดดู Richard Rorty, J.B. Schneewind and Quentin Skinner, eds., *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) แต่สิ่งที่ยังขาดอยู่มากในวงการวิชาการปรัชญาในประเทศไทยคือ การที่นักปรัชญาพยายามหาความเข้าใจหรือความจริง ซึ่งจะเป็นคำตอบของปัญหาปรัชญาต่างๆ โดยนักปรัชญาเหล่านั้นมีการอ้างเหตุผลสนับสนุนแนวคิดที่ตนเสนอด้วยตนเอง ความพยายามในแง่ที่เกี่ยวกับพุทธศาสนานี้เอง ที่ยังขาดอยู่ในวงการวิชาการของเรา

๑๘. David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis* (Honolulu, HI: The University Press of Hawaii, 1976).

๑๙. K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (London: George Allen & Unwin, 1963).