

# วารสารสมาคมปรัชญา และศาสนาแห่งประเทศไทย



Journal of the Philosophy and Religion Society of Thailand

ปีที่ 7 ฉบับที่ 1-2 2555  
Volume 7 Number 1-2 2012

ISSN 1905 - 4084  
WWW.PARST.OR.TH

# วารสารสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย

ISSN 1905-4084

วารสารสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย เป็นวารสารทางวิชาการสาขาปรัชญาและศาสนาของสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อสร้างสรรค์และพัฒนาองค์ความรู้ด้านปรัชญาและศาสนาในประเทศไทย ส่งเสริมและพัฒนาบุคลากรในวงการวิชาการสาขาปรัชญาและศาสนาให้มีผลงานทางวิชาการในระดับสากล เป็นเวทีสำหรับการสนทนาทางวิชาการด้านปรัชญาและศาสนา และเผยแพร่องค์ความรู้ด้านปรัชญาและศาสนาสู่สาธารณะ ทักษะที่ปรากฏในแต่ละบทความเป็นทักษะและความรับผิดชอบของผู้เขียน มิได้สะท้อนจุดยืนใดของกองบรรณาธิการและวารสาร กำหนดออกปีละ 2 ฉบับ ฉบับที่ 1 เดือนมีนาคม และฉบับที่ 2 เดือนกันยายน

## คณะที่ปรึกษา

- ดร.มารค ตามไท (สถาบันศาสนาคณะธรรมและสันติภาพ มหาวิทยาลัยพายัพ)
- อีรพจน์ ศิริจันทร์ (อาจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์)
- เนื่องน้อย บุญเนตร (รองศาสตราจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)
- ดร.ปาริชาติ สุวรรณบุปผา (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชามนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล)
- ดร.วรยุทธ ศรีวรกุล (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำคณะปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยอัสสัมชัญ)
- ดร.สิริทิพย์ พริยจิตตรกรกิจ (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)
- ดร.สุวรรณมา สดอาพันธ์ (รองศาสตราจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)
- ดร.อุทัย โมวินทะ (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์)

## คณะบรรณาธิการ

- ดร.ปรกรณ์ สิงห์สุรียา (รองศาสตราจารย์ประจำภาควิชามนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล) บรรณาธิการ
- ดร.พัฒนวิทย์ บุญนา (อาจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ) รองบรรณาธิการ
- ดร.เทพทวี โชควคิน (อาจารย์ประจำสาขาวิชาศึกษาทั่วไป มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี) รองบรรณาธิการ
- ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยศิลปากร)
- ธนภณ สมหวัง (ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำสำนักวิชาศึกษาทั่วไป มหาวิทยาลัยศรีปทุม)
- ดร.ศิริประภา ชวะนะญาณ (อาจารย์ประจำภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)

## การส่งบทความเพื่อขอรับการพิจารณาตีพิมพ์

บทความที่จะส่งเพื่อขอรับการพิจารณาตีพิมพ์ต้องเป็นบทความสาขาปรัชญาหรือศาสนาที่ไม่เคยตีพิมพ์ที่ใดมาก่อน เขียนเป็นภาษาไทยหรือภาษาอังกฤษ มีบทความย่อทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ แจ้งชื่อและสถานที่ทำงานหรือสถานศึกษาทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ รวมทั้งที่อยู่ หมายเลขโทรศัพท์ E-mail ที่สามารถติดต่อได้มายัง รองศาสตราจารย์ ดร.ปรกรณ์ สิงห์สุรียา E-mail : pagorn.sin@mahidol.ac.th

## การเป็นสมาชิกวารสารและการสั่งซื้อ

สมาชิกสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทยทั้งสมาชิกสามัญและสมาชิกสมทบเป็นสมาชิกวารสารโดยอัตโนมัติ สำหรับผู้ที่ไม่ได้เป็นสมาชิกสมาคมฯ แต่ประสงค์จะเป็นสมาชิกวารสารฯ โปรดสมัครเป็นสมาชิกวารสารฯ ที่ อาจารย์ ดร. เทพทวี โชควคิน E-mail : thankgod@sut.ac.th

อัตราค่าสมาชิกปีละ 180 บาท หากสั่งซื้อเฉพาะฉบับ ราคาฉบับละ 100 บาท เพิ่มค่าส่งฉบับละ 20 บาท

© 2556 สงวนลิขสิทธิ์ สมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย

# วารสารสมาคมปรัชญาและศาสนาแห่งประเทศไทย

ISSN 1905-4084

www.parst.or.th

ปีที่ 7 ฉบับที่ 1-2 2555

## สารบัญ

	หน้า
<b>บทความพิเศษ</b>	
1. ศรัทธา	1
<b>บทความวิจัย</b>	
1. ปัญหาของนัยเชิงความมีอยู่ในประพจน์แบบจัดประเภท	46
<b>บทความวิชาการ</b>	
1. ข้อพิจารณาเพื่อการอุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนา จากหลักธรรมในมหาปริณีพพานสูตร	91
<b>บทวิจารณ์บทความ</b>	
1. วิจารณ์บทความเรื่อง “The Creative Theory of Art	113

## ศรัทธา

สมภาร พรหมทา

ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

### 1. ผมกำลังจะเขียนเรื่องอะไร

สองสามวันที่ผ่านมา ในห้องเรียนวิชาปรัชญาอินเดีย เรากำลังอ่าน “ภควัทคีตา” กัน การอ่านงานเขียนทางปรัชญาคงไม่ได้มีแบบเดียว แต่ที่ผมและลูกศิษย์ (ที่จริงพวกเขาเป็นผู้ใหญ่แล้ว กำลังเรียนปริญญาเอก) ทำกันก็คือไล่อ่านไปตามเนื้อหา ตรงไหนสมควรหยุดเพื่อทำความเข้าใจ (เนื่องจากข้อความในงานเขียนนั้นไม่ชัด) เราก็หยุด แล้วสนทนากันว่าข้อความตรงนั้นควรเข้าใจว่าอะไร แต่บางที่การหยุดก็ไม่ใช้เพื่อทำความเข้าใจข้อความที่คลุมเครือ เราหยุดอีกแบบ.. หยุดเพื่อใช้เวลา ณ ช่วงนั้น (ที่กำลังถูกปลุกเร้าหรือกระตุ้นด้วยข้อความในงานเขียนที่เรากำลังอ่านกัน เป็นปรากฏการณ์สุดๆที่กำลังเกิดขึ้น) คิดต่อ ซึ่งมีความหมายได้มากมาย เช่น คิดว่าในขณะที่ศาสนาฮินดู (ตามที่ปรากฏใน “ภควัทคีตา”) เขาเสนอความคิดเห็นอย่างนี้ พวกเราชาวพุทธจะว่าอะไร มีอะไรจะเสนอเพื่อแลกเปลี่ยนเขาไหม เป็นต้น

ผมจำได้ว่าวันนั้นเราอ่านไปถึงตอนหนึ่ง ข้อความหลักๆใน “ภควัทคีตา” ตอนนั้นมีว่า อรชุนประกาศว่าเขาเบื่อหน่ายกิเลสมนุษย์ที่ชักนำให้คนที่เขารู้จักที่ตอนนั้นแบ่งเป็นสองก๊กมาประจันหน้ากันในสนามรบ กำลังจะฆ่ากันอยู่แล้ว เขาคิดว่าตนเองไม่ควร “รวม” อยู่ในคนที่ไม่มีความคิดเหล่านี้ เพราะอะไร เพราะที่สุดแล้วชีวิตทุกชีวิตก็ต้องตาย ชีวิตมีความว่างเปล่าเป็นจุดหมาย แล้วจะมาเช่นฆ่ากันเพื่ออะไร ชะนะในสงครามแล้ว ได้ชัยชนะอีกฝ่ายแล้ว ได้อะไรที่ต้องได้เมื่อมีชัยแล้ว.. แล้วยังงี้.. นี่คือนี่ที่กำลังปะทุคุกรุ่นอยู่ในใจของอรชุน เมื่อเบื่อหน่ายขนาดนั้นแล้ว เขาก็จะมีแก่นใจรบกับใครได้กระไร

“ข้าพเจ้าจะไม่รบ!” นี่คำประกาศของเขาต่อหน้าพระกฤษณะที่ทำหน้าที่เป็นสารดี

พวกเราที่เป็นชาวพุทธเมื่อได้อ่านความเห็นของอรชุนย่อมอนุโมทนาในใจว่าคิดชอบแล้ว พ่อเจ้าประคุณเอ๋ย แต่ในทัศนะของผู้แต่ง “ภควัทคีตา” ความคิดแบบนี้มีปัญหา เนื้อหาของ “ภควัทคีตา” ทั้งเล่มอุทิศให้แก่การอธิบายว่าทำไมแนวคิดแบบอรชุนนี้จึงผิด และที่ถูกควรคิดอย่างไร

กล่าวอย่างกว้างๆ จริยธรรมทุกระบบย่อมเริ่มต้นที่ฐานความคิดบางอย่าง พุทธจริยศาสตร์โดยภาพรวมนั้นมอง ‘ดี’ ‘ชั่ว’ ว่าเป็นคุณสมบัติแห่งการกระทำของปัจเจกบุคคล ตำแหน่งหน้าที่หรือสถานะทางสังคมตามที่ถูกสมมติให้เช่นเป็นตำรวจ ทหาร ครู

ประธานาธิบดี พระเจ้าแผ่นดิน เป็นเปลือกนอก เวลาพิจารณาการกระทำของคนในตำแหน่ง หรือสถานะเหล่านี้ พุทธจริยศาสตร์ไม่ได้พิจารณาในฐานะที่เขากำลัง “ทำหน้าที่” อย่างไม่อย่างหนึ่งในทางสังคม เช่นพระเตมีย์สมัยหนึ่งเคยเกิดเป็นกษัตริย์ ต้องตกรอกเพราะในการเป็นกษัตริย์ต้องทำบาปเช่นพิพาทกาประหารชีวิตคน ผู้รับในสงครามเพื่อป้องกันชาติ การฆ่าคนนั้นพุทธจริยศาสตร์เชื่อว่าผิดในตัวเอง ดังนั้นการอ้างว่าที่ฆ่าเพราะทำตามหน้าที่จึงใช้ไม่ได้ เมื่อใช้ไม่ได้ พระเตมีย์จึงต้องตกรอกทั้งที่บาปอันส่งผลให้ตกรอกนั้นทำในฐานะ “คนของสังคม”

ศาสนาฮินดูใช้ฐานความคิดเรื่องหน้าที่ในการพิจารณาการกระทำของบุคคล ดังนั้นการวินิจฉัยการกระทำทางศีลธรรมเดียวกันอาจต่างจากพุทธศาสนาได้ ดังกรณีอรชุน อรชุนนั้นเป็นคนเหมือนคนอื่น ๆ และความเป็นคนนี้ศาสนาฮินดูก็ทราบว่ามีมาก่อนการถูกสมมติให้เป็นนั่นเป็นนี่ แต่เมื่อจะตัดสินการกระทำของบุคคล ศาสนาฮินดูคิดว่าไม่ควรเอาความเป็นปัจเจกบุคคลของเขาเป็นหลัก แต่ควรเอาบทบาทหรือหน้าที่ของเขาในทางสังคมเป็นหลัก การฆ่านั้นศาสนาฮินดูไม่ฟันธงทันทีว่าผิดหรือถูก ต้องถามก่อนว่าคนที่ฆ่านั้นมีหน้าที่ทางสังคมอันถูกมอบหมายมาอย่างถูกต้องหรือไม่ หากใช่เช่นเป็นทหาร และการฆ่านั้นเกิดจากความจำเป็นในการปฏิบัติหน้าที่เพื่อป้องกันชาติ การฆ่านั้นย่อมปราศจากความผิด นอกจากไม่ผิด การฆ่านั้นยังเป็นความดีด้วย เพราะเป็นการรับผิดชอบในหน้าที่

อรชุนนั้นเป็นทหาร การที่เขาไม่รบก็อธิบายได้ในเบื้องต้นว่าเป็นสัญญาณของการไม่รับผิดชอบต่อหน้าที่ แต่ศาสนาฮินดูก็เข้าใจว่า การทำหน้าที่บางอย่างเช่นทหารนั้นคนไม่น้อย โดยเฉพาะที่นับถือศาสนาอื่นเช่นพุทธมองว่าเกี่ยวข้องกับความชั่วร้าย ดังนั้นจึงเป็นภาระของศาสนานี้ที่จะอธิบายว่าจะมีวิธีมองว่าความชั่วร้ายเหล่านี้เมื่อกระทำโดยผู้มีหน้าที่ที่เราไม่ควรมองว่าเป็นความชั่วร้ายได้อย่างไร เนื้อหาของ “ภควัทคีตา” ส่วนใหญ่เป็นการเสนอหลักการทางเมตาฟิสิกส์เพื่ออธิบายจริยศาสตร์เรื่องการทำหน้าที่

พระกฤษณะกล่าวว่า มนุษย์เกิดมาแล้วจะอยู่เฉยๆไม่ต้องตัดสินใจในทางจริยธรรมไม่ได้ ข้อนี้กล่าวได้อีกอย่างหนึ่งว่า ในทัศนะของศาสนาฮินดู มนุษย์เป็นสัตว์ที่ต้องเผชิญหน้ากับความขัดแย้งทางศีลธรรม ไม่อาจหลีกเลี่ยงได้เลย ต่อให้พยายามอย่างใดก็ตาม พระเดินไปตามคันทานาหน้าฝน เห็นงูคาบแก้วในปาก กบร้องขอความช่วยเหลือ พระจะอย่างไร ติงตายเป็นผิด เพราะฆ่าสัตว์ ดีไม่ให้ตายก็ผิดที่ทำร้ายร่างกายเขา (คือดีให้เจ็บ) และทำร้ายเขาในทางโภชนาการเพราะเขากำลังจะกินอาหาร (ขัดขวางเขาไม่ให้กินอาหาร) แต่ถ้าไม่ทำอะไร กบก็ตายต่อหน้าต่อตา ทำให้พระเกิดความรู้สึกที่ว่าไร้เมตตา กลั่นใจเดินหนีไปเฉยๆโดยบอกตัวเองว่าฉันขออุเบกขา ไม่ยุ่งกับใครทั้งนั้น การเดินหนีไปนั้นก็ยังไม่หมดจด เพราะเห็นอะไรมาก่อน

และสิ่งที่เห็นก็รับกวนมโนธรรมข้างใน ต่อให้พยายามสลัดทิ้งก็ตาม นี่คือความน่าสงสารของมนุษย์ในฐานะสัตว์โลกที่ต้องเลือกและพบว่าเลือกข้างไหนก็แย่พอ ๆ กัน

จริยศาสตร์เรื่องการทำตามหน้าที่นั้นศาสนาฮินดูออกแบบมาเพื่อเป็นเครื่องมือในการจัดการกับความขัดแย้งทางศีลธรรม แม้จะใช้งานไม่ได้หมดจดหมดสิ้น ในกรณีที่เรื่องนั้นยากที่จะพิจารณาว่าเรามีหน้าที่ใหม่ มีหน้าที่อะไร และใครมอบหน้าที่นั้นให้ (ดังกรณีกบฏข้างต้น) แต่ก็ทำงานได้ไม่น้อย ดูเหมือนศาสนาฮินดูจะเชื่อว่าจริยศาสตร์แบบของพวกเขาช่วยให้มนุษย์เลือกได้ง่ายขึ้นกว่าจริยศาสตร์ของศาสนาพุทธและเซน ซึ่งเรื่องนี้ผมจะยังไม่อภิปราย ผ่าท่่านผู้อ่านไปตั้งข้อสังเกตเองก่อน

ปัญหาที่ว่า เมื่อเกิดมาเป็นคนแล้วจำเป็นต้อง “เลือกทำ” อะไรสักอย่าง (การไม่เลือกก็รวมอยู่ในการเลือกนะครับ ศาสนาฮินดูเรียกว่า ‘เลือกที่จะอยู่เฉย’ หรือ ‘เลือกที่จะไม่เลือก’) จะมีหลักอะไรใหม่สำหรับเป็นคู่มือ ตรงนี้เองครับที่ “ภควัทคีตา” ได้เสนอหลักโยคะข้อที่หนึ่ง ที่เรียกว่า “กรรมโยคะ” โยคะนั้นแปลว่า หลักการสำหรับใช้ประกอบการตัดสินใจกระทำการอย่างใดอย่างหนึ่ง เปรียบเสมือนคู่มือเช่นคู่มือขับรถ ปกติคู่มือจะมีหลักการกว้าง ๆ เป็นเชิงแนะนำว่าเมื่อเจอเหตุการณ์แบบนี้พึงปฏิบัติอย่างไร ไปจนรายละเอียดปลีกย่อยว่าขณะลงมือจะต้องคำนึงถึงองค์ประกอบที่เป็นรายละเอียดย่อยอะไรอีกบ้าง หลักกรรมโยคะก็เช่นกัน หลักนี้ใจความกว้าง ๆ คือ “คุณต้องเลือกนะ ไม่มีทางที่จะไม่เลือก” เสร็จแล้วก็มีความแนะนำตามมามากมายว่าเมื่อจำต้องเลือกจะเลือกอะไร อย่างไร และระหว่างที่ทำตามทีเลือกพึงบอกตัวเอง หรือบอกใจบอกความคิดของตนเองอย่างไร

การเลือกก็เหมือนกิจกรรมอื่นๆในชีวิตเราคือฝึกมากก็เชี่ยวชาญมาก หรือที่เขาเรียกกันในสมัยนี้มีทักษะดี หลักกรรมโยคะมีเนื้อหาเพียงเป็นการบอกตัวเองเบื้องต้นว่า มนุษย์นั้นน่าสงสารเพราะถูกพระเจ้าสร้างมาให้ต้องเลือก แม้ไม่เลือกก็เป็นการเลือกอย่างหนึ่ง และบางทีการเลือกที่จะไม่เลือกก็สร้างความเจ็บปวดได้พอๆกับที่เลือก พระกฤษณะกล่าวกับอรชุนว่า พันจากหลักกรรมโยคะแล้วมีหลักการอีกสองหลักสำหรับใช้เพื่อให้การเลือกนั้นดีที่สุด ตรงทางที่สุด หลักการประการที่สองเรียกว่า “ชยฺวานโยคะ” ซึ่งในที่นี้ผมขออธิบายสั้น ๆ ว่า หมายถึงการพยายามเข้าใจว่าทำไมเราจึงต้องเลือกเช่นนั้น

เอาตัวอย่างสักหน่อยก็ได้ ผมเป็นตำรวจ ไปจับบ่อน พบแม่ตัวเองอยู่ในนั้น ต้องเลือกว่าจะจับหรือปล่อย ต้องเอาอย่างใดอย่างหนึ่ง (กรรมโยคะ) การจะจับหรือปล่อยแม่ไปเกิดลอยๆไม่ได้ แต่ต้องมาจากความเข้าใจอะไรบางอย่าง จะเข้าใจได้อย่างไร ก็ต้องถามคำถามเป็น เช่นถามว่า ตอนนีตัวเองกำลังสวมบทบาทอะไรระหว่าง “ลูก” กับ “เจ้าหน้าที่รัฐ” คำตอบเรื่องนี้ก็

ไม่ถนัดอะไร ขงจื้อตอบเรื่องนี้อาจไม่ตรงกับศาสนาฮินดู แต่ฮินดูนั้นสอนว่าการตอบคำถามข้างต้นต้องมาจากการซึ่งหน้าหนักจากหลายด้าน อย่าเอาตัวเองในฐานะปัจเจกบุคคลเท่านั้นตัดสิน ระบบจริยศาสตร์ได้ก็ตามที่สอนให้เอาปัจเจกบุคคลเป็นหลัก (เช่นพุทธ หรือแม้แต่ขงจื้อในเรื่องความสัมพันธ์ของคนในครอบครัว) ความเป็นลูกอาจปรากฏเด่นกว่าความเป็นเจ้าหน้าที่รัฐ สำหรับฮินดูนั้นจริยศาสตร์เอาสังคมเป็นหลัก ดังนั้นความเป็นเจ้าหน้าที่รัฐก็ย่อมชัดกว่า เมื่อชัด ความเข้าใจนั้นอันเกิดจากการใช้หลักชฎานโยคะก็จะมันยชี้แนะว่า “แม้ก็ต้องจับ ไม่งั้นเสียความยุติธรรม”

หลักชฎานโยคะนั้นในบางกรณีอาจต้องการการการคิดวิเคราะห์ที่ลึกซึ้งลงไปมาก ถึงขั้นปรมาตม์ เช่นอรชุนเชื่อว่ามีการฆ่าจริง ๆ หมายความว่า เวลาเข่ารบ ดาบหรือธนูที่ยิงออกไปย่อมทำให้คนที่ต้องมันล้มลงตาย เราเห็นต่อหน้าต่อตาว่าเขาตายจริง ๆ และโดยเอาตัวเราเปรียบเทียบ เราทราบว่าเขาไม่อยากตาย ดังนั้นคนที่เราเพิ่งปลิดชีพลงนอนดินกระแฉะๆอยู่นั้นย่อมต้องไม่อยากตายด้วยเช่นกัน วัตถุประสงค์ของชฎานโยคะจึงต้องเลื่อนระดับไปสู่การคิดในระดับปรมาตม์ พระกฤษณะได้เทศนาเสียยืดยาวเพื่อให้อรชุนเห็นว่าการตายเป็นสภาพสมมติ หนีกรบต้องก้าวพ้นสมมตินี้แล้วละลายสนามรบให้เป็นสนามอะไรสักอย่างที่ไม่ใช่บุคคลตัวตนเรา เขา ผมขอพูดเพียงเท่านี้เพราะไม่ประสงค์จะอธิบายหลักโยคะในที่นี้

แต่เอาเข้าจริง หลักปรมาตม์บางทีก็ยิ่งทั้งเศษความรู้ลึกบางอย่างไว้ในใจคน เช่นอรชุนแม้จะรับว่า เวลาที่ใช้ดาบตัดหัวศัตรู ดาบนั้นเพียงแต่ทำให้ร่างของศัตรูขาดเป็นสองท่อน ดังนั้นจึงไม่เหมาะที่เอาตมในร่างนั้นจะอยู่อาศัยต่อไป มันจึงออกไปหาร่างใหม่ ในแง่นี้ก็ไม่มีใครตาย มีเพียง “การย้ายบ้าน” เท่านั้น แต่หลักปรมาตม์ที่ลึกซึ้งเช่นนี้จะมีอนุภาพต่อจิตใจคนน้อยกว่าสภาพที่เห็นคือมีคนตายจริง ๆ ในกรณีที่หลักชฎานโยคะยังไม่สามารถ “ล้างใจ ล้างความคิด” ของคนได้หมดจด “ภควัทคีตา” ก็สอนหลักโยคะที่สามที่เรียกว่า “ภักติโยคะ” เข้ามาเพื่อทำงานต่อ

คำสันสกฤตว่า “ภักติ” นั้นไทยเราใช้ว่าภักดี หมายถึงความรัก ผูกพัน ที่เรามีต่อบางสิ่ง และสิ่งนั้นอยู่สูงกว่าเรา เราจึงไม่สงสัย ไม่ไถ่ถาม ไม่ลังเล ที่จะให้สิ่งนั้นมีอิทธิพลนำทางชีวิตเรา ในศาสนาฮินดู หลักความภักดีนี้ใช้กับพระเจ้าและสิ่งทีเนื่องกับพระเจ้าเท่านั้น และใช้ในกรณีที่มีความรู้จบแล้ว แต่ความรู้นั้นไม่ช่วยให้เราผ่อนคลายความทุกข์ขลังได้หมดจด พระกฤษณะสอนอรชุนว่า “เมื่อใดก็ตามที่เธอท้อถอย คิดแล้ว เข้าใจแล้ว ก็ยังหม่นหมองท้อถอย เมื่อนั้นให้นึก

ถึงเรา เอาเราเป็นแสงนำทางความคิด แล้วเธอจะรู้สึกดีขึ้น” มหาตมา คานธีเขียนไว้ว่าอ่าน “ภควัตคีตา” เสมอ โดยเฉพาะตอนที่อยู่ในคุก และที่อยู่ในคุกได้ด้วยจิตใจที่เข้มแข็งก็น่าจะ เพราะที่ผมเล่ามาข้างต้น

ความในตอนที่เพิ่งเล่านี้เองครับที่นำเราในห้องเรียนไปสู่การหยิบยกเอาแนวคิดของพุทธ ศาสนาเข้ามาเทียบเทียบ ผมตั้งประเด็นว่า ศาสนาเทวนิยมนั้นความศรัทธาเป็นหลักการใหญ่ นำหลักการอื่นๆทั้งหมด ดังที่ปรากฏใน “ภควัตคีตา” เป็นอาทิ ศาสนาพุทธมองเรื่องความ ศรัทธาอย่างไรบ้าง เราอภิปรายกันมาก เริ่มด้วยแนวคิดที่น่าจะเป็นสากลที่สุดในหมู่ชาวพุทธ คือ พุทธศาสนาเน้นปัญญามากกว่าศรัทธา แต่พอผมชวนคุยลึกลงไปเรื่อยๆ เรากลับพบว่าการ พุทธเช่นนั้นไม่ถ่วงเสียแล้ว

นี่คือประเด็นที่ผมจะพูดในข้อเขียนนี้ เราจะใช้เนื้อที่ทั้งหมดต่อจากนี้ไปพิจารณาว่า ศรัทธาหมายความว่าอย่างไร และศาสนาพุทธคิดอย่างไรกับสิ่งที่เรียกว่าศรัทธา จริงไหมที่ ศรัทธามีบทบาทไม่มากในคำสอนของพระพุทธเจ้า

## 2. ศรัทธาแปลว่าอะไร

เราต้องเริ่มที่ความหมายของคำก่อน ไม่อย่างนั้นอาจคุยกันไม่ตรงจุดเพราะใช้คำนี้ในคน ละความหมาย คำหลายคำเราใช้กันมากในชีวิตประจำวัน แต่พอถามหาความหมาย กลับพบว่า ไม่ค่อยที่จะบอกว่าหมายความว่าอะไร การหาความหมายของคำมีหลายวิธี ผมจะใช้วิธีของผม ต่อไปนี้ คือทดลองถามว่า “หมายความว่าอย่างไรใช้ใหม่” หากคำตอบที่ได้มามีปัญหา ไม่เป็นที่ นำพอใจ เราก็จะลองไปเรื่อยๆจนพบที่น่าพอใจ

### ก. ศรัทธาแปลว่าหลงใหล

อันนี้น่าจะเป็นความหมายที่พื้นที่สุดและพวงายที่สุด ในเรื่องต่างๆ เช่น เพื่อนผมบางคน ใช้คอมพิวเตอร์ยี่ห้อหนึ่งเรื่อยมา เมื่อเครื่องเก่าเสีย เปลี่ยนเครื่องใหม่ก็ใช้ยี่ห้อเก่า อาการเช่นนี้ เราอาจเรียกว่าหลงใหลก็ได้ แต่อาจไม่ชัดนักเพราะเกี่ยวข้องกับประสบการณ์อันเป็นความรู้ว่า ที่ผ่านมாதดลองใช้ยี่ห้อนี้แล้ว พอใจ การเลือกเครื่องใหม่โดยยังคงยี่ห้อเดิมอยู่อาจเข้าข่าย วิธีการแบบหนึ่งในการใช้เหตุผลที่เรียกว่า “อุปนัย” คือมีประสบการณ์จำนวนหนึ่งเกี่ยวกับ บางสิ่ง ประสบการณ์นั้นจะมีผลทำให้การตัดสินใจครั้งต่อไปเกี่ยวกับของประเภทนั้นออกมาใน รูปใดรูปหนึ่งเช่น หากที่ผ่านมามีพอใจ ก็ตัดสินใจซื้อยี่ห้อเดิม สมมติเคยใช้มาสองเครื่อง สอง เครื่องนั้นก็คือข้อมูลที่ทำให้สรุปว่าเครื่องต่อไปก็น่าจะดีเหมือนที่เคยใช้ หากประสบการณ์ที่

ผ่านมาไม่ดี เช่นเคยใช้ยี่ห้อนี้แค่เพียงครั้งเดียว ไม่ประทับใจ ซื้อมใหม่ก็ไม่เอายี่ห้อนั้น นี่ก็อุปนิสัย เช่นกัน ต่างเพียงใช้ตัวอย่างน้อย สรุปว่าการใช้หรือเลือกของที่เคยประทับใจไม่ควรจัดว่าอยู่ในอาการที่เรียกว่าศรัทธาในความหมายของหลงใหล เราจะผ่านเรื่องนี้ไป

เวลานี้พระภิกษุบางรูปใช้ไฟสบูค มีคนติดตามและกดชอบสิ่งที่ท่านเขียนจำนวนมาก หากความชอบนั้นมาจากการมีข้อมูลบางอย่างเช่นเคยศึกษางานของท่านมาก่อนพอสมควร และเห็นว่าท่านสอนมีเหตุผล อาการนี้ก็คงไม่เข้าข่ายหลงใหล แต่หากอยู่ไม่เคยศึกษาอะไรเกี่ยวกับท่านเลย เห็นหน้าท่านหล่อดี อดีตเคยเป็นดารามาก่อน ติดตามและกดชอบท่านเพราะเหตุผลทางความรู้สึกนี้ล้วนๆ ก็คงเรียกได้ว่าเป็นคือความหลงใหล

ศรัทธาในแง่ความหลงใหลนี้ผมไม่คิดว่าจะมีศาสนาใดในโลกยอมรับว่าเป็นของดี แม้ศาสนาที่เราเชื่อกันว่าสอนเรื่องศรัทธาเช่นศาสนาเทวนิยมโดยทั่วไปก็ไม่สนับสนุนศรัทธาในความหมายของความหลงใหลเช่นนี้ ในทางอื่นๆเช่นจิตวิทยา ศรัทธาเช่นนี้ก็ถือกันเป็นอันยุติ กระมังครับว่าไม่เป็นผลดีต่อการดำเนินชีวิต เพราะเมื่อหลงใหลแล้วก็ไม่สงสัย เมื่อไม่สงสัยก็เดินตามที่ถูกชักจูงได้ง่าย สิ่งหรือบุคคลที่เราหลงใหลนั้นอาจมีทั้งที่ดีและไม่ดีในแง่คุณภาพ การหลงใหลพระที่บังเอิญดีอาจไม่สร้างปัญหาให้แก่ชีวิตของผู้ที่หลงใหลในแง่ของการถูกชักจูงไปในทางที่ไม่ดี แต่ที่สุดความศรัทธาแบบนี้ก็สมควรละทิ้ง เพราะใช้ต่อไปชีวิตเสี่ยง

### ข. ศรัทธาแปลว่าเลื่อมใส

อันนี้ก็ตองนิยามกันก่อนว่าเลื่อมใสแปลว่าอะไร ในบางสถานการณ์ พฤติกรรมของบุคคลที่เราเรียกว่าเกิดจากความเลื่อมใสก็อาจไม่ต่างจากความหลงใหลที่กล่าวข้างต้น เช่นชายคนหนึ่งบอกว่า “ผมเลื่อมใสพระอาจารย์ท่านนี้” พอถามว่าทำไมจึงเลื่อมใส ก็บอกว่าเพราะมีคนเข้าหาท่านมาก แสดงว่าท่านต้องเป็นพระดี ความเลื่อมใสที่พบในชาวบ้านจำนวนมากในโลก บางทีก็มาจากความเชื่อว่สิ่งนั้นหรือบุคคลนั้นมีอำนาจเหนือธรรมชาติบางอย่างที่ตนไม่มี เช่นเชื่อว่าตนไม่ประหลาดจะทำให้เกิดสิริมงคลหากเอาธูปเทียนไปกราบไหว้ หรือเล่ากันมาว่าพระอาจารย์ท่านนี้ท่านบิณฑบาตกับเทวดา จึงเลื่อมใส

ในบางแง่ ความเลื่อมใสก็ต่างจากความหลงใหล เราจะข้ามความเลื่อมใสที่เอาเข้าจริงก็คือความหลงใหลนั้นแหละมายังส่วนที่อาจแตกต่างกันนี้ ในพระไตรปิฎกมีเรื่องเล่าว่า คนบางคนทันทีที่พบพระพุทธเจ้าก็เลื่อมใส เขาให้เหตุผลว่า บุคลิก ผิวพรรณ อากัปกิริยาที่ทรงแสดงออก ทำให้เขาเชื่อว่าบุคคลที่มีจริยวัตรเรียบร้อยงดงามเช่นนี้จะต้องมีคุณวิเศษบางอย่างข้างใน ในแง่นี้เราจะเห็นความเลื่อมใสแบบนี้ไม่ใช่ความหลงใหล เพราะเกิดจากการคิด

ไตร่ตรองบางอย่างด้วยตนเอง

จะอย่างไรก็ตาม คนเราอาจเสื่อมใสในบุคคลที่เอาเข้าจริงก็ดูดีเพียงภายนอกเท่านั้น ใน “กาลามสูตร” พระพุทธเจ้าตรัสเตือนว่าอย่าเพิ่งปลงใจเชื่อเพียงเพราะเห็นอาการข้างนอกแล้ว ดูดี ดังนั้นความเสื่อมใสแบบนี้แม้จะมีคุณภาพดีกว่าความหลงใหล แต่ศาสนาทั้งหลายก็ไม่คิดว่าเป็นสิ่งสำคัญตั้งถามอะไร ศาสนาน่าจะสอนให้เราข้ามพ้นคือไม่ตกอยู่ภายใต้อิทธิพลของความเสื่อมใสแบบเกิดจากการเห็นรูปลักษณะภายนอกของสิ่งของหรือบุคคลเท่านั้น

มีความเสื่อมใสบางแบบที่ไม่ได้เกิดทันทีทันใดแบบที่กล่าวข้างต้น แต่ค่อยๆสะสมปริมาณ และคุณภาพแล้วจึงเกิดหรือก่อตัวขึ้น คนบางคนเราอาจไม่ค่อยชอบเขาในตอนแรก เพราะได้รับข้อมูลมาในทางที่ไม่ชวนให้เสื่อมใสของเขา แต่พอรู้จักเขามากขึ้น จะโดยการศึกษางานที่เขาทำ หรือความคิดที่เขาแสดงออก ตลอดจนจุดยืนบางอย่างในยามที่เขาต้องแสดงจุดยืน เราพบว่า เขาไม่ใช่อะไรที่เราเข้าใจในตอนแรก อาการเสื่อมใสแบบนี้เกิดจากการศึกษา ไตร่ตรอง หากถือว่าเป็นศรัทธาก็น่าจะเป็นศรัทธาที่มีคุณภาพดีกว่าแบบที่กล่าวมาข้างต้น

จะอย่างไรก็ตาม มนุษย์นั้นบางทีก็เสื่อมใสคนบางคนเพียงเพราะว่าสิ่งที่เขาทำหรือพูด สามารถตอบสนองความต้องการทางจิตวิทยาของตน ยกตัวอย่างเช่น ในช่วงสามสี่ปีที่ผ่านมา สังคมไทยแยกกันเป็นสองสี ในสื่อที่เชื่อมคนจำนวนมากเข้าด้วยกันเช่นเฟสบุ๊คผมพบว่าบางทีคนที่มาขอเป็นเพื่อนก็เพราะเข้าใจว่าผมสีเดียวกับเขา ความเสื่อมใสที่คนจำนวนหนึ่งมีต่อนักวิชาการชื่อดังในบ้านเราไม่ได้มาจากผลงานทางวิชาการของท่านผู้นั้น แต่มาจากข้อมูลในทางจิตวิทยาที่ว่า สิ่งที่ท่านผู้นั้นพูดช่วยให้คนเหล่านั้นรู้สึกว่าเขาดีพวก ความเสื่อมใสแบบนี้ คุณภาพอาจไม่ต่างจากความหลงใหลหรือความเสื่อมใสแบบ “เห็นปุ๊บก็ชอบปั๊บเลย” ที่กล่าวข้างต้น

ดูเหมือนศรัทธาในความหมายของความเสื่อมใสนั้นจะมีบางแบบที่น่าสนใจและมีคุณภาพ คือแบบที่ค่อยๆสะสมขึ้นจากการเรียนรู้สิ่งนั้น หรือบุคคลผู้นั้น อย่างค่อยเป็นค่อยไป และเป็นธรรมชาติ และไม่ได้เอาความรู้สึกในเชิงต้องการเพื่อน ต้องการพวก หรือต้องการสิ่งชดเชยทางจิตวิทยา ส่วนตน เป็นเกณฑ์ ความเสื่อมใสศรัทธาแบบนี้มักเกิดยากและน่าจะมีแก่คนจำนวนน้อย แต่มันคง トラบเท่าที่สิ่งอันเป็นต้นตอของศรัทธานั้นยังรักษามาตรฐานคุณภาพของตนเอาไว้ได้อย่างเสมอต้นเสมอปลาย ความเสื่อมใสแบบหือหวาที่ปรากฏแก่นักวิชาการชื่อดังนั้นมาแล้วก็จากไปง่าย ๆ วันใดก็ตามที่คนที่เสื่อมใสเริ่มได้ยินสิ่งที่ไม่อยากได้ยินจากนักวิชาการผู้นั้น ความศรัทธาก็จะคลายลง และเมื่อถึงจุดหนึ่งเมื่อคนผู้นั้นเห็นว่านักวิชาการท่านนี้ไม่สามารถตอบสนองสิ่งที่เขาต้องการ เช่นช่วยค่าคนที่เขาอยากค่า ช่วยเชียร์

คนที่เขาอยากเชียร์ แต่ตัวเองเชียร์เองอาจไม่มีน้ำหนักเท่าเพราะไม่ได้เป็น “คนดัง” เหมือนท่าน.. เขาก็จะทิ้งท่านไป..

ค. ศรัทธาแปลว่ามั่นใจหลังจากตรวจสอบคุณสมบัติสิ่งนั้นมาระยะหนึ่งแล้วและเห็นว่ามีความดี

ดูเหมือนศรัทธาในความหมายนี้หนักคิดทางด้านพุทธศาสนาเช่นพระพรหมคุณาภรณ์จะใช้เพื่ออธิบายว่าศรัทธาที่พระพุทธศาสนาสอนเป็นอย่างไรและ นักวิชาการทางด้านพุทธศาสนานิกายเถรวาทเห็นคล้ายกันว่า สิ่งที่จะทำให้มนุษย์หลุดพ้นจากความทุกข์ได้คือปัญญา ซึ่งตามหลักไตรสิกขา ปัญญาจะเกิดก็ด้วยการมีศีลและสมาธิ ไม่ปรากฏว่ามีเรื่องของศรัทธารวมอยู่ในหลักปฏิบัติสามอย่างเพื่อการบรรลุนิพพาน (ที่เรียกว่าหลักไตรสิกขาที่กล่าวแล้ว อันประกอบด้วยศีล สมาธิ และปัญญา) มีหนังสือคลาสสิกของนิกายเถรวาทเล่มหนึ่งชื่อ “วิสุทธิมรรค” แต่งโดยพระภิกษุอินเดยันที่เป็นนักคิดคนสำคัญของนิกายเถรวาทคือพระพุทธโฆสาจารย์ เจ้าโคจรของหนังสือนี้คือการอธิบายไตรสิกขา หนังสือแบ่งเป็นสามภาค ตามสิกขาทั้งสาม ภาคแรกว่าด้วยศีล (เรียกว่าศีลนินเทส) ภาคที่สองว่าด้วยสมาธิ (เรียกว่าสมาธินินเทส) และภาคที่สามว่าด้วยปัญญา (เรียกว่าปัญญานินเทส)

นิกายเถรวาทนั้นก็ทราบครับว่า ในชีวิตจริงของคนเรา ความเชื่อหรือศรัทธาย่อมมีบทบาทไม่มากก็น้อย การจะมีใครมายอมปฏิบัติตามหลักไตรสิกขาย่อมต้องมาจากความเชื่อบางอย่างก่อนแน่นอน ไม่อย่างนั้นเขาจะมารักวิชาศีลทำไม ก่อนรักวิชาศีลเขาก็ต้อง “เชื่อ” ว่าศีลเป็นของดี สมาธิและปัญญาก็เช่นกัน ดังนั้นการที่นิกายเถรวาทสอนว่าศีลสมาธิปัญญาเท่านั้นจะพาไปนิพพานเราจึงไม่ควรเข้าใจว่านิกายนี้ไม่รับเรื่องศรัทธาเลย เปรียบง่าย ๆ ก็ได้ครับ เราใช้พรั้าฟันต้นกล้วย พรั้านั่นคือเครื่องมือสำหรับใช้ฟันต้นกล้วย เปรียบเหมือนศีลสมาธิและปัญญาเป็นเครื่องมือใช้ถางความทุกข์ ในตอนต้นของ “วิสุทธิมรรค” นั้นพระพุทธโฆสาจารย์ ท่านยกเรื่องที่มีคนไปทูลถามพระพุทธเจ้าว่า “ชีวิตคนเราถูกรุมเร้าด้วยถาวรียอันเป็นพวงและมีหนามนามว่าทุกข์ ใครกันหนอจะสามารถถางพวงหนามนี้ได้” พระพุทธเจ้าทรงตอบว่า “ศีลสมาธิและปัญญานั้นแลคือพรั้าสำหรับถางพวงหนามแห่งชีวิต” เห็นไหมครับว่า ทรงมองว่าไตรสิกขาเป็นเครื่องมือสำหรับขจัดทุกข์

กลับมาที่พรั้าฟันต้นกล้วยอีกครั้ง พรั้านั้นต้องมีที่มา สมมติเราไปซื้อมาจากร้าน ตอนเลือกซื้อเราก็ลองจับดูว่าเหมาะมือไหม น้ำหนักพอดีไหม เนื้อเหล็กใช้ได้ไหม ราคาสมเหตุสมผลไหม เป็นต้น หลังจากพิจารณารายละเอียดตามที่กล่าวครบ เราก็ตกลงซื้อ การซื้อนี่คือที่มาของการที่เรามีพรั้าไว้ใช้ถางโน่นพั้นนี้ และการตกลงใจซื้อนี้ก็มาจาก “ความเชื่อ” ของ

เราที่ว่าพร้านี้เหมาะสมที่เราจะจ่ายเงินแลก สรุปว่า ความเชื่อหรือความศรัทธาจะต้องมีในชีวิตคนเรา เพราะมันคือเงื่อนไขหนึ่งที่ทำให้เขาเลือกสิ่งใดสิ่งหนึ่ง หากปราศจากความเชื่อคนเราคงไม่เลือกสิ่งนั้น นอกจากจะถูกบังคับ การเลือกเพราะถูกบังคับเราก็อ้อมทราบดีว่าไม่ยั่งยืน หลุดจากการถูกบังคับเมื่อใดเราก็ปล่อยสิ่งนั้นทิ้งไปจากชีวิต

ความเชื่อในเรื่องการเลือกพร้าหรือเครื่องมือสำหรับทำงานเช่นจอบหรือเสียมไม่ซับซ้อน การเลือกของบางอย่างในชีวิตเราซับซ้อนกว่านั้น เช่นการเลือกคู่ครอง แนนอนครับ หญิงสาวหรือชายหนุ่มที่เลือกใครก็ตามเป็นสามีหรือภรรยา เธอหรือเขาจะเชื่อในระดับหนึ่งว่าเมื่อมาอยู่ด้วยกันแล้วชีวิตครอบครัวจะมีความสุข ในแง่ที่ความศรัทธาก็เป็นปัจจัยสำคัญของการเลือก แต่เมื่อเวลาผ่านไปนาน บางคู่อาจพบว่าที่เคยเชื่อนั้นไม่จริง ที่สุดชีวิตคู่อีกล่มสลาย ต้องแยกทางกันเดิน ตรงจุดนี้ผมอยากชี้ให้ท่านผู้อ่านเห็นว่า ศรัทธานั้นมีสิ่งหนึ่งพุ่งมาเสมอคือสมหวังหรือไม่ก็ผิดหวัง ความศรัทธาในแง่หนึ่งคือความคาดหวังว่าสิ่งนั้นจะต้องเป็นอย่างใดอย่างหนึ่ง เช่นตอนที่เลือกจอบยี่ห้อนี้ (เช่นตราจระเข้-สมัยเป็นเด็กบ้านนอกคนแถวบ้านผมเขานิยม) ชาวบ้านเขาจินตนาการเห็นสองสิ่ง ขอเรียกว่า ก. และ ข. ก็แล้วกัน ก. คือภาพของจอบที่คงทนใช้งานได้ดี ภาพนี้เกิดตอนที่จะตัดสินใจเลือก ส่วน ข. ก็คือภาพเดียวกัน แต่อยู่ถัดจาก ก. มาในแง่เวลา เช่นใช้จอบตราจระเข้กันไปสามปี แหมยังแจ๋วเหมือนเมื่อแรกที่ซื้อมา ในแง่นี้ ก. และ ข. ก็มาด้วยกัน สอดคล้องกัน เกี่ยวก้อยกันไป ก็หมายความว่าศรัทธาและความสมหวังมาด้วยกัน

ในบางกรณี ก. กับ ข. ก็ไม่มาด้วยกัน เช่นก่อนแต่งงานเรามีความเชื่อว่าคนที่จะมาเป็นสามีหรือภรรยาเราจะเป็นแบบนี้แบบนั้น ซึ่งทั้งหมดเราเห็นว่าดี เชื่อว่าดี จึงตัดสินใจแต่งงานกับเขา แต่พออยู่ด้วยกันจริงๆก็ไม่เป็นอย่างนั้น อันนี้คือตัวอย่างความเชื่อกับผลที่ตามมาไม่สอดคล้องกัน เมื่อใดก็ตามที่ ข. เบี่ยงเบนออกไปจาก ก. เราจะหมดศรัทธาใน ก. เช่นหย่ากันหรือไม่ใช้จอบตราจระเข้อีกเพราะไม่ติดงี่เง่าตอนแรก

จากที่กล่าวมาข้างต้น เราจะเห็นว่า สิ่งที่มีอนุภาพทำลายศรัทธาได้ก็คือความรู้เกี่ยวกับสิ่งนั้น ซึ่งปกติมักเป็นความรู้ที่บอกเราว่า “คุณศรัทธาผิดแล้ว สิ่งนี้หรือบุคคลนี้ไม่เป็นดังที่คุณศรัทธา”

ขอกลับมาที่ประเด็นเรื่องที่พระพุทธศาสนาเถรวาทไม่บรรจุเรื่องศรัทธาไว้ในฐานะเครื่องมือเพื่อการดับทุกข์ จากที่กล่าวข้างต้น ท่านผู้อ่านคงพอจะมองเห็นว่า เมื่อใดก็ตามที่เรามองศรัทธาว่าเป็น “ที่มาของเครื่องมือ” ไม่ใช่ “ตัวเครื่องมือ” ก็ถูกแล้วว่าพระพุทธศาสนาเถรวาทจะเชื่ออย่างนั้น แต่การบอกว่า “เมื่อศรัทธาไม่มีฐานะเป็นเครื่องมือดับทุกข์ ศรัทธาก็ไม่

สำคัญเท่าใดหรือคุณโยม” อันนี้อาจผิดพลาดใหญ่โตได้ เพราะดังที่เราพิจารณากันมาข้างต้น ก่อนตัดสินใจทำอะไร คนเราต้องขังใจว่าควรหรือไม่ควร การขังใจก็แปลว่าเรามีข้อมูลเพียงบางส่วน จึงต้องเดาเพิ่มเข้าไปด้วย ในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาทนั่นเองก็กล่าวถึงสิ่งที่เรียกว่า “ตถาคตโพธิ์ศรัทธา” อันแปลตามตัวหนังสือว่า “เชื่อในการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า” มิใช่หรือ เราบอกว่าคนจะเป็นชาวพุทธได้ต้องเริ่มต้นที่ศรัทธาตัวนี้มีใช่หรือ ไหนบอกว่าศรัทธาไม่สำคัญ หากไม่เชื่อว่าตราจระเข้ดี ใครจะเลือกจอบตรานั้น แน่หนอนว่าความเชื่อว่าจะจอบตราจะเข้ดีคงไม่เกิดลอยๆ แต่มาจากข้อมูลจำนวนหนึ่ง ซึ่งเป็นข้อมูลบางส่วน ความเชื่อทุกอย่างในโลกเหมือนกันอย่างหนึ่งคือวางอยู่บนพื้นฐานของข้อมูลหรือความรู้บางส่วน เราอาจเรียกความเชื่อว่า “ความรู้ที่ยังไม่สมบูรณ์” ก็น่าจะได้ เพราะไม่สมบูรณ์ใจใคร่ คนเราจึงสิ้นศรัทธาในบางสิ่งได้ เพราะเมื่อหาความรู้จนครบเกี่ยวกับสิ่งนั้นแล้ว ปรากฏว่าที่พบตอนหลังทำลายความเชื่อตอนแรกเสียหมด

เช่นเดียวกันครับ ความเชื่อว่าพระพุทธเจ้าน่าจะทรงรู้จริง คือจุดตั้งต้นของการเป็นชาวพุทธ คำสอนในพระพุทธศาสนาส่วนใหญ่ก็น่าเหมือนคำสอนในทางศาสนาโดยทั่วไปคือพิสูจน์ยากหรือพิสูจน์ไม่ได้เลย ยกตัวอย่างเรื่องกรรม ในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาทเองก็พูดถึงสิ่งที่เรียกว่า “กัมมสัทธา” อันแปลตามตัวหนังสือว่าเชื่อว่าการกรรมมีจริง ไม่มีใครพิสูจน์เรื่องกรรมได้หรือครับ ดังนั้นการรับความเชื่อเรื่องกรรมก็ต้องมาจากความเชื่อที่ว่าผู้ที่สอนเรื่องนี้เป็นอาทิบุคคลคือพระพุทธเจ้าต้องทรงรู้จริง สรุปคือ ก่อนจะมาถึงศีล ทำสมาธิ เจริญปัญญา เพื่อดับทุกข์ เราต้องเชื่อว่า ทุกข์มีจริง และทุกข์ดับได้จริง ความเชื่อนี้ไม่มีใครตรวจสอบได้หรือครับ เพราะหากตรวจสอบได้ก็เป็นอรหันต์แล้ว ดังนั้นความเชื่อเรื่องทุกข์และการดับทุกข์ก็เหมือนความเชื่อเรื่องกรรมและเรื่องอื่นๆที่เป็นหลักความคิดสำคัญในพระพุทธศาสนา คือเป็นความเชื่อเบื้องต้นที่เห็นเค้าร่างๆ ไม่ชัด แต่ที่เราเชื่อเพราะเราเชื่อว่าผู้ที่สอนสิ่งเหล่านี้คือพระพุทธเจ้าน่าจะทรงรู้แจ้งเห็นจริงและไม่โกหกเรา

ผมคิดว่า อย่างไรเสีย พระพุทธศาสนาก็ต้องรับว่าศรัทธาสำคัญ ต่อให้เป็นนิยายที่ถูกมองว่าไม่ค่อยสนใจเรื่องศรัทธาอย่างนิกายเถรวาท เอาเข้าจริงก็หนีเรื่องนี้ไม่พ้นหรือครับ ปราชญ์บางท่านในทางพระพุทธศาสนาเถรวาทแม้จะรับว่าศรัทธาแบบที่ผมชวนสนทนามาข้างต้นก็พอมองเห็นว่าสำคัญหรือคุณ แต่ศาสนาพุทธไม่เคยสอนว่าเมื่อศรัทธาเช่นนั้นแล้วก็จะศรัทธาต่อไป ตรงกันข้าม พระพุทธเจ้าทรงสอนให้เราสงสัยในพระองค์และคำสอนของพระองค์ ดังปรากฏในพระสูตรจำนวนมากและพระสูตรหนึ่งที่เรารู้จักกันดีคือ “กาลามสูตร” ที่ทรงสอนว่าอย่าเพิ่งเชื่อว่าสิ่งนั้นจริงเพราะคนสอนคือครูของเรา เมื่อสงสัยและตรวจสอบพระพุทธเจ้าด้วย

การลองทำตามที่ทรงสอนจนมั่นใจว่า “ถูกต้องแล้ว” ตอนนั้นเองจะเกิดสิ่งหนึ่งขึ้นในใจเรา สิ่งนี้จะเรียกว่าความเลื่อมใสหรือศรัทธาก็ได้ แต่ศรัทธาดังนี้ไม่เหมือนตัวตัน ตัวนี้มันคงไม่คลอนแคลน ตัวตันนั้นอาจคลอนแคลนได้ ก่อนกินของกินอย่างหนึ่งที่เราไม่เคยกินมาก่อน เพื่อบอก “อร่อยมาก” เพื่อนคนนั้นไม่เคยโกหกเรา เราจึงเชื่อว่าสิ่งนั้นน่าจะอร่อยดังที่เพื่อนว่า นี่คือ “ปฐมศรัทธา” ต่อเมื่อลองกินแล้ว อร่อยจริง ก็เกิดความมั่นใจว่าจริงดังที่เพื่อนว่า ความมั่นใจนี้คือ “ปัจฉิมศรัทธา” ปรากฏในทางพระพุทธศาสนาเถรวาทบอกว่า ศีลสมาธิและปัญญาคือเครื่องมือบรรเทาทุกข์ด้วยและใช้ตรวจสอบปฐมศรัทธา (เช่นศรัทธาว่าพระพุทธเจ้าตรัสรู้จริงสิ่งที่ทรงสอนเช่นกรรมมีจริง เป็นต้น) ปฐมศรัทธาที่ผ่านการตรวจสอบแล้วก็จะกลายเป็นปัจฉิมศรัทธา พระอรหันต์คือผู้ที่ตรวจสอบปฐมศรัทธาจนกลายเป็นปัจฉิมศรัทธา

มีคำพูดหนึ่งที่เรามากได้ยินชาวพุทธนิกายเถรวาทพูดเสมอคือ “ศรัทธาต้องมีปัญญากำกับไม่อย่างนั้นก็อาจเป็นศรัทธาที่มีขอบเขตได้” ผมจะยังไม่วิเคราะห์เรื่องนี้ เพราะคิดว่าเราจะพูดถึงเรื่องนี้อย่างละเอียดข้างหน้า ตอนนี้อย่างน้อยก็อยากตั้งข้อสังเกตว่า เมื่อชาวนาเชื่อว่าจอบตราจะเซตี เขาก็คงไม่เชื่ออย่างนั้นตลอดไป ไม่มีมนุษย์คนใดจะเชื่ออย่างมีขอบเขตในสิ่งใดสิ่งหนึ่งไปจนตาย การที่สิ่งนั้นสามารถตรวจสอบได้เป็นเงื่อนไขสำคัญของสิ่งที่คนเราจะคงหรือสิ้นศรัทธาในสิ่งใดสิ่งหนึ่ง จอบตราจะเซตีนั้นเป็นวัตถุที่ธรรมชาติเปิดช่องให้เราตรวจสอบคุณภาพของมันผ่านการใช้งาน ชาวนาเจ้าของจอบไม่ต้องพยายามบีบเค้นปัญญาเพื่อมากำกับศรัทธาของตนดอกครับ ก็ใช้จอบนั้นไปเรื่อยๆ ผ่านไปสิบปี ยังไม่พบปัญหา ก็ใช้มันไป ความรู้สึกว่าคุณค่าเงินที่เพิ่มมากขึ้นคือปัจฉิมศรัทธาในกรณีนี้

ปัญหาที่ว่า เมื่อเราบอกว่าศรัทธาต้องกำกับด้วยปัญญา เรามีทางตรวจสอบสิ่งนั้นใหม่หากไม่มี ผมคิดว่าคนที่เสนอหลักการนี้ต้องทบทวนคำพูดของตนแล้วนะครับ สมมติผมจะตรวจสอบศรัทธาว่านรกสวรรค์มีจริง ผมจะอย่างไรครับจึงจะไม่มีขอบเขต หากท่านที่เสนอเกณฑ์เรื่องศรัทธาต้องมีปัญญากำกับตอบเรื่องนี้ไม่ได้ เกณฑ์ของท่านก็มีปัญหา การใช้ปัญญานั้นเป็นกระบวนการภายในชีวิตมนุษย์ ซึ่งตามหลักความเป็นเหตุปัจจัยที่พระพุทธเจ้าทรงสอน การใช้ปัญญาหากเกี่ยวกับการสำรวจตนส่วนๆก็อาจไม่ต้องการเงื่อนไขภายนอก แต่หากการใช้ปัญญานั้นเป็นการสำรวจของข้างนอก เช่นพระพุทธเจ้า คำสอนของพระองค์ สิ่งที่ศาสนาสอนว่ามีจริงเช่น นรก สวรรค์ กรรม นิพพาน เป็นต้น เงื่อนไขภายนอกจำเป็นครับ เงื่อนไขภายนอกก็คือสภาพที่สิ่งนั้นสามารถตรวจสอบได้ เราจะใช้ปัญญากำกับศรัทธาที่ว่า “มีนรกสวรรค์จริง มีกฎแห่งกรรมจริง มีนิพพานจริง” อย่างไร หากตอบไม่ได้ เหมือนเรื่องจอบตราจะเซตีหรือตราอะไรก็ช่างเถอะ เกณฑ์เรื่อง “จงใช้ปัญญานำศรัทธา นะคุณโยม” ก็เป็นหมัน เพราะไม่รู้จะใช้

อย่างไร

### 3. ความเชื่อกับความรู้อย่างไร

ขอพักเรื่องการวิเคราะห์ความหมายของศรัทธาไว้สักครู่ คิดว่าหากพิจารณาเรื่องต่อไปนี้จะช่วยให้การวิเคราะห์เรื่องศรัทธาง่ายขึ้นและชัดเจน คืออย่างนี้ครับ วิชาปรัชญานั้นมีสาขาหนึ่งว่าด้วยเรื่อง “อะไรคือความรู้” เราเรียกสาขาของปรัชญาที่ว่านี้ว่า “ญาณวิทยา” (epistemology) บ้าง “ทฤษฎีว่าด้วยอะไรคือความรู้” (theory of knowledge) บ้าง ผมขอเล่าสั้นๆถึงที่มาของปรัชญาสาขานี้ดังนี้ มนุษย์เรานั้นอยู่ในโลกมานาน คงหลายล้านปีแล้วหากเราเชื่อทฤษฎีวิวัฒนาการของดาร์วิน แต่มนุษย์ในรูปของสัตว์ที่มีความคิดและสามารถสร้างสรรค์อารยธรรมขึ้นมาได้อย่างชัดเจนปรากฏตนขึ้นในประวัติศาสตร์ราวสองหรือสามหมื่นปีนี่เอง ดูจากอารยธรรมเก่าแก่ที่สุดของมนุษย์ซึ่งเราแยกเป็นสองช่วงคือช่วงก่อนประวัติศาสตร์ กับช่วงประวัติศาสตร์ ก่อนประวัติศาสตร์ก็นิยามจากการที่มนุษย์ยังไม่ได้สร้างอะไรทิ้งเอาไว้ให้คนรุ่นเราทราบว่าเขารู้จักประดิษฐ์ตัวหนังสือแล้ว ภาษาในรูปการเปล่งเสียงคงมีแล้วละ เพราะสัตว์ชนิดอื่นมันก็มี ต่อเมื่อมนุษย์สามารถสร้างตัวหนังสือหรืออะไรที่ทำหน้าที่คล้ายกันนี้ เราก็กำหนดช่วงเวลานั้นเป็นต้นมาว่าเป็นยุคประวัติศาสตร์ ก่อนนั้นเรียกยุคก่อนประวัติศาสตร์

สมัยก่อนประวัติศาสตร์ มนุษย์ก็คงคิดหาความรู้และถ่ายทอดความรู้นั้นแก่ลูกหลานแล้ว อันนี้ก็สันนิษฐานจากการที่สัตว์อื่นมันเป็นอย่างนั้น ความรู้บางอย่างเมื่อถ่ายทอดกันนานๆในหมู่มนุษย์หรือสัตว์ก็กลายสภาพมาเป็นสิ่งที่เราเรียกกันเวลานี้ว่าสัญชาตญาณ ไม่มีใครสอนลูกปลาว่ายน้ำ หรือสอนลูกชะนีให้ห้อยโหน กระจกนั้นได้สายไฟฟ้าได้คล้องแคล้ว คนเราทำอย่างนั้นไม่ได้ เพราะบรรพบุรุษเราไม่ได้สะสมความรู้หรือทักษะในการได้กึ่งไม้หรือเถาว์วัลย์แบบนี้ จึงไม่มีการถ่ายทอดมายังเราในรูปของสัญชาตญาณ

ความรู้ของมนุษย์ในช่วงก่อนประวัติศาสตร์ว่าไปแล้วมักอยู่ในรูปของทักษะ เช่นรู้จักเอาท่อนกระดูกของสัตว์ที่ตายแล้วมาทำเป็นอาวุธ ความรู้แบบนี้ขอเรียกว่า “รู้ทำ” (know how to do) ความรู้แบบนี้เนื่องจากเป็นปัจจัยของการดำรงตนให้รอดของมนุษย์และสรรพสัตว์ จึงเป็นความรู้พื้นฐานที่สุด เวลานี้ผมก็ยังเชื่อว่าความรู้ประเภทนี้ก็คือความรู้จำเป็นพื้นฐานที่สุดของมนุษย์ เราปลูกข้าว ทำอาหาร ขับรถ คิดค้นยารักษาโรค เป็นต้น กิจกรรมเหล่านี้เป็นความรู้แบบนี้ทั้งสิ้น

ต่อมาเมื่อมนุษย์คิดค้นตัวหนังสือขึ้นก็เกิดพัฒนาการบางอย่างขึ้นในสมองหรือใจของ

มนุษย์ที่ผมคิดว่าไม่น่าจะมีในสัตว์ชนิดอื่น คือภาษาของเราซับซ้อนขึ้น ก่อนหน้านั้นภาษาที่ไม่มีตัวหนังสือของเราก็คงซับซ้อนพอสมควร อย่างน้อยก็น่าจะซับซ้อนกว่าภาษาเสียงของสัตว์ชนิดอื่น แต่การเปล่งเสียงอย่างเดียวไม่พอ มนุษย์ถ้าจึงขีดเขียนรูปประกอบการเปล่งเสียงเพื่อสื่อสารความคิดของตนให้คนอื่นรู้ (เช่นชายคนหนึ่งเข้าไปในป่าลึก ไม่มีใครเคยเข้าไปลึกขนาดนั้น ไปเห็นสัตว์ประหลาดที่ไม่เคยเห็นมาก่อน ตกใจกลับมาที่ถ้ำ พยายามเปล่งเสียงเล่า ก็เล่าไม่หมดจด จึงเอาถ่านไฟไปเขียนรูปสัตว์ตัวนั้นที่ผนังถ้ำ ประกอบการเล่าเรื่อง เป็นต้น) รูปประกอบการเล่าเรื่องพวกนี้เองครับที่น่าจะพัฒนามาเป็นตัวอักษรในชนชาติที่รู้จักประดิษฐ์ตัวหนังสือ เมื่อมีตัวหนังสือแล้ว ภาษาเสียงกับภาษาหนังสือก็หลอมเข้าด้วยกัน ทำให้อารยธรรมทางภาษาของมนุษย์ก้าวหน้ามากยิ่งขึ้น คนเก่งบางคนเมื่อตายไปแล้วหากไม่มีตัวหนังสือบันทึกความคิดเขาไว้สิ่งที่มีอยู่ในใจหรือสมองของเขา (ซึ่งมีความมหัศจรรย์) ก็ตายไปด้วย และไม่แน่ว่าอีกนานเท่าใดจึงจะมีคนใหม่คิดได้เช่นนั้นบ้าง ในแง่นี้ ภาษาหนังสือก็เป็นสิ่งช่วยให้สติปัญญาารวมของมนุษย์เกาะกันเป็นปึกแผ่น ดูห้องสมุดเวลานี้เถิดครับ ในนั้นรวมคนที่ตายไปแล้วจำนวนมากไว้ด้วยกัน พระพุทธเจ้า พระเยซู โสกราตีส มาร์กซ์ คานต์ ดาร์วิน นิวตัน ไอน์สไตน์ และอีกหลายคน ยังเดินเห็นไปมาในห้องนั้นอยู่เลย เพื่อเล่าสิ่งที่ทำนองเหล่านี้คิดได้ให้พวกเราฟัง

ภาษาหนังสือนั้นเมื่อสะสมมากเข้า ซับซ้อนมากเข้า ก็ทำให้จิตใจของมนุษย์ค่อย ๆ ก้าวออกจากโลกแห่งประสบการณ์ไปสู่โลกแห่งจินตนาการ และมนุษย์ก็พบว่าโลกที่ตัวหนังสือสร้างขึ้นนั้นงดงามกว่าโลกทางกายภาพ ไม่ต้องเอาอื่นไกลครับ เองงานจิตรกรรมมาค้นพิจารณา ก่อนก็ได้ มีสถานที่หลายแห่งในฝรั่งเศสที่แวนโก๊ะเคยไปอยู่และวาดรูปเอาไว้ก่อนตาย นักท่องเที่ยวเมื่อไปดูสถานที่จริงเทียบกับรูปที่แวนโก๊ะวาด ทุกคนพูดตรงกันว่ารูปสวยกว่าของจริง ที่รูปสวยกว่าของจริงก็เพราะรูปเป็นงานศิลปะที่มี “ตัวตน” ของมนุษย์เข้าไปเกี่ยวข้องด้วย ตัวตนมนุษย์นั้นคือปัจจัยสำคัญที่แปรสภาพโลกกายภาพให้เป็นโลกแห่งจินตนาการ หากเป็นจิตรกร ความคิดอ่านในเรื่องสี แสง และการจัดวางองค์ประกอบ ตลอดจนแนวทางการเขียน เช่นการใช้เส้น แปรอง เป็นต้น คือปัจจัยสำคัญที่แปรสภาพท้องทุ่งธรรมดาๆ ให้เป็นรูปเขียนที่น่าตื่นตาตื่นใจ

เช่นเดียวกันครับ ตัวหนังสือก็มีอำนาจในการแปรสภาพโลกกายภาพให้เป็นโลกที่มีสีสัน บรรยากาศ เหตุการณ์ เป็นต้น ได้ตามที่นักเขียนต้องการ งานประพันธ์ส่วนใหญ่เมื่อทำให้เป็นรูปธรรมเช่นเอามาทำเป็นหนังจะลดความงามลงมาก นี่คือประจักษ์พยานที่แสดงว่าตัวหนังสือมีอำนาจในการสร้างสรรค์โลกอีกโลกหนึ่ง เป็นโลกแห่งศิลปะทางตัวหนังสือ จะ

เรียกว่า “โลกแห่งคำ” (world of words) หรือ “โลกแห่งอักษร” (world of letters) ก็คงได้ โลกนี้มีจริง มีอิทธิพลจริงต่อใจมนุษย์

ผมขอตัดมาที่กำเนิดของคัมภีร์ศาสนาเพื่อจะได้เชื่อมต่อไปยังประเด็นเรื่องความรู้กับความเชื่อที่ตั้งไว้ข้างต้น ศาสนานั้นเกิดในยุคที่มนุษย์มีภาษาทั้งพูดและเขียนเรียบร้อยแล้ว อิทธิพลของภาษาทำให้มนุษย์มีเครื่องมือเสริมต่อจินตนาการของตนเพื่อตอบคำถามเกี่ยวกับปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ เช่น เมื่อเห็นดวงไฟสองดวง ดวงหนึ่งปรากฏตอนกลางวัน และอีกดวงปรากฏตอนกลางคืน เกิดความสงสัยว่ามันคืออะไรหนอ อำนาจของภาษาก็ทำให้มนุษย์บางคนจินตนาการไปมากมาย แล้วบันทึกจินตนาการนั้นไว้ ต่อมาจินตนาการของเขาในรูปบทบันทึกก็ถูกถ่ายทอด ต่อเติม แพร่กระจายไปยังผู้คนภายในชุมชน ความเชื่อทางศาสนาก็เกิด เราอาจใช้ศาสนาฮินดูอันเป็นศาสนาที่เก่าแก่ที่สุดของอินเดียเป็นตัวอย่างศึกษาเรื่องอิทธิพลของภาษาต่อการสร้างงานทางศาสนาขึ้น

ดวงจันทร์และดวงอาทิตย์ตามจินตนาการของคนโบราณนั้นเป็นสิ่งที่ชีวิตพิเศษที่เรียกว่าเทพ เวลานั้นแม้วิทยาศาสตร์จะบอกเราว่าสองสิ่งนี้เป็นอะไร แต่ก็ยังไม่มีผลลบข้างความเชื่อทางศาสนาที่ว่าสองสิ่งนี้เป็นเทพเจ้าที่มีอยู่ในคนจำนวนมากในโลกปัจจุบัน ผมตีความว่า มนุษย์นั้นเป็นสัตว์ที่ต้องการอาหารหลากหลาย และอาหารอย่างหนึ่งคือจินตนาการ รู้ทั้งรู้ว่าดวงจันทร์เป็นดาวบริวารของโลก แต่ดวงจันทร์ก็ยังเป็นสิ่งที่คนจำนวนมากในโลกกราบไหว้ เช่นที่ปรากฏในประเพณีไหว้พระจันทร์ของคนจีน หรือไม่ดวงจันทร์ก็ยังเป็นวัตถุแห่งสุนทรียภาพที่บรรดากวี คีตกวี หรือจิตรกร ใช้เป็นแรงบันดาลใจในการสร้างงานศิลป์ของตนอยู่เช่นนั้น.. วันแล้ววันเล่า..

เมื่อปรัชญาเกิดขึ้น นักปรัชญาส่วนหนึ่งเห็นความจำเป็นที่มนุษย์เราจะต้องแยก “ความเชื่อ” ไว้ข้างหนึ่ง แล้วแยก “ความรู้” ออกไว้อีกข้าง ทำไมเราจึงต้องแยก นักคิดเหล่านี้ตอบว่าสิ่งที่ใช้ผ่านทางชีวิตมนุษย์อาจมีหลายอย่าง ความเชื่อก็เป็นสิ่งหนึ่งที่มนุษย์เราใช้ผ่านทางชีวิตตน และสังคมมาตลอด แต่ความเชื่อนั้นเนื่องจากเป็นความเชื่อในความหมายว่าไม่มีระบบการพิสูจน์ว่าที่เชื่อนั้นจริงเท็จเพียงใด ชีวิตเราอาจตกอยู่ในอันตรายหากใช้ความเชื่อที่ผิดนำทางชีวิต สมัยหนึ่ง ผมยังเป็นเด็กอยู่ชนบท แม่ป่วยนอนติดเตียงลุกไม่ได้ หมอลำทรงอันเป็นหมอผีพื้นบ้านที่รักษาโรคด้วยการร่ายรำรอบคนไข้แล้วชวนคนไข้ลุกขึ้นรำด้วยมาทำการรักษาแม่ แต่ไม่ได้ผล แม่ไม่ลุกเหมือนคนไข้บางคน เพราะลุกไม่ไหว ที่สุดเมื่อพาไปหาหมอสมัยใหม่ที่โรงพยาบาลในเมือง เราจึงทราบว่าแม่มีปัญหาที่กระดูกสันหลัง ต้องผ่าตัด ต่อมาแม่ก็ลุกเดินได้

ลำทรงนั้นเป็นความเชื่อ คือไม่เคยมีการพิสูจน์ในเชิงสาเหตุและผลว่าทำไมการร่ายรำรอบคนไข้จึงมีผลต่อการรักษาโรค เราอาจพอมองเห็นความสัมพันธ์เชิงสาเหตุได้บ้างเช่น มอง

ว่าการร้ายรำโดยหมอผีนั้นให้ผลทางจิตวิทยา ช่วยกระตุ้นให้คนไข้พยายามลุกขึ้นเพื่อมารำแก้โรคบ้าง บางคนลุกขึ้นได้และหายป่วยหลังจากที่รำอยู่สักเดือน เธออธิบายได้ว่าเพราะเขาป่วยไม่มาก แต่แม่ผมป่วยมาก ความเชื่อที่ทำงานได้บ้างในบางเรื่องจึงไม่อาจทำงานได้ในกรณีแบบของแม่ผม ความรู้การแพทย์สมัยใหม่นั้นวางอยู่บนพื้นฐานของการสาเหตุของโรค เมื่อพบก็จัดการที่สาเหตุนั้น การแพทย์แบบนี้ก็เกิดจากปรัชญาสาขาญาณวิทยาที่ตั้งคำถามว่าอะไรคือความรู้ ส่วนอะไรคือความเชื่อนี้แหละครับ

สรุปความว่า ปรัชญาเสนอความคิดว่า เราควรใช้ความรู้นำทางชีวิตที่สุด ที่พูดนี้ไม่ได้แปลว่าอย่างอื่นเช่นความเชื่อใช้ไม่ได้ หมายความว่าเมื่อเทียบกันแล้ว ในบรรดาสิ่งที่มนุษย์เราใช้นำทางชีวิต ความรู้ดีที่สุด ทำไมความรูจึงดีกว่าความเชื่อ ลองดูนิยามของความรู้และความเชื่อต่อไปนี้ แล้วเราจะเข้าใจ

โดยทั่วไป ในวงการปรัชญา เราถือว่าอะไรก็ตามที่จะเป็นความรู้จะต้องมีคุณสมบัติดังนี้

(ก) อยู่ในรูปข้อความ เช่น “โลกกลม”

(ข) ข้อความนี้ตรงกับความเป็นจริงที่อยู่ข้างนอกข้อความ หมายความว่า ข้อความที่ว่า “โลกกลม” นั้นทำหน้าที่ชี้ไปหาของสิ่งหนึ่งในจักรวาลที่เราเรียกว่า “โลก” และโลกที่ว่านั้น “กลม” (กลมก็คือคุณสมบัติที่ตั้งเห็นบนลูกฟุตบอลเป็นต้น)

(ค) คนที่พูดหรือเสนอข้อความ (ก) เชื่อว่า (ก) และ (ข) มาด้วยกัน คือคนพูดเชื่อว่าสิ่งที่ตนเองพูดออกไปนั้นตรงกับสภาพที่เป็นจริงของโลก

(ง) คนพูดมีหลักฐานสนับสนุน

ตัวอย่างที่ผมยกข้างต้นเป็นเรื่องความรู้ที่เราเรียกกันว่า “ความรู้เชิงประจักษ์” (empirical knowledge) อันได้แก่ความรู้ที่กล่าวถึงสิ่งที่มีอยู่ในเชิงกายภาพในจักรวาลนี้ (ความรู้ทางวิทยาศาสตร์เช่นฟิสิกส์ เคมี ชีววิทยา ดาราศาสตร์ เป็นต้นถือว่าจัดอยู่ในหมวดความรู้ประเภทนี้) เมื่อเป็นความรู้แบบนี้ หลักฐานสนับสนุนก็จะเป็นเรื่องเชิงประจักษ์เช่นกัน เช่นนักบินอวกาศบินออกไปนอกโลก มองกลับมาเห็นโลกกลม ถ่ายรูปมาให้พวกเราดูด้วย เมื่อครบสี่ประการเช่นนี้ ข้อความว่า “โลกกลม” ก็เป็นความรู้

นอกจากความรู้ในเชิงประจักษ์ ยังมีความรู้อีกแบบหนึ่งเรียกกันว่า “ความรู้เชิงตรรกะ” (logical knowledge) ความรู้แบบนี้ไม่ได้มีเนื้อหาว่าด้วยสิ่งที่มีอยู่ในโลกกายภาพ แต่ว่าด้วยหลักการคิดในสมองหรือในใจของมนุษย์ว่าจะพึงคิดอย่างไรจึงจะถูกต้อง ไม่ผิดพลาด ตัวอย่างของความรู้แบบนี้ก็เช่นคณิตศาสตร์และตรรกวิทยา หลักฐานสนับสนุนการเป็นความรู้แบบนี้

ไม่ใช่ของที่มีอยู่จริงในโลก แต่เป็นกระบวนการแสดงให้เห็นว่าทำไมจึงกล่าวมาเช่นนั้น ยกตัวอย่างเช่นข้อความว่า “ $2+2 = 4$ ” เพื่อพิสูจน์ว่าข้อความนี้เป็นความรู้ เราไม่ต้องไปหาของ มาสองชิ้นเช่นปากกาสองด้าม เสร็จแล้วก็ไปหาของมาเพิ่มอีกสองชิ้นเช่นปากกาอีกสองด้าม แล้วนับรวมกันว่าได้สี่หรือไม่ ความจริงของข้อความนี้ต้องพิสูจน์ด้วยกระบวนการทาง คณิตศาสตร์ เช่นอธิบายว่าสองก็คือหนึ่งสองตัว ส่วนสี่ก็คือหนึ่งสี่ตัว อันนี้เป็นคำนิยาม สอง บวกสองก็คือหนึ่งสองตัวไปบวกกับหนึ่งอีกสองตัว แน่หนอนยอมต้องได้หนึ่งสี่ตัวแน่ๆ ความรู้เชิง ตรรกะนี้เดิมนั้นเชื่อกันว่ามาก่อนความรู้ทางกายภาพ หมายความว่าการศึกษาที่ปากกาสองด้ามนับ รวมกับอีกสองด้ามแล้วได้สี่นั้นเป็นผลมาจากความจริงทางคณิตศาสตร์อันเป็นนามธรรมที่ว่า สองบวกสองย่อมเป็นสี่ ความจริงทางคณิตศาสตร์ตามความเชื่อนี้จะบังคับให้ความจริงของโลก กายภาพเป็นตามนั้น เช่นนับของในโลกก็ต้องได้ตรงตามที่คำนวณ แต่ต่อมาก็ปรากฏว่ามี ปรากฏการณ์ทางกายภาพบางอย่างที่ไม่ตรงตามที่คณิตศาสตร์หรือตรรกวิทยาคำนวณ ก็เลยมี คนเสนอว่า เราไม่ควรถือว่าความรู้เชิงตรรกะสูงกว่าหรือกำหนดความรู้เชิงประจักษ์ แยกเป็น สองประเภทต่างคนต่างอยู่จะปลอดภัยกว่า แน่หนอน ความรู้ทางตรรกะเช่นคณิตศาสตร์ในบาง ระดับเช่นในระดับนับเงินหรือทอนเงินยังเป็นประโยชน์อยู่ เพราะของทางกายภาพคือเงินยัง เดินตามความจริงทางตรรกะอยู่ แต่เกินไปกว่านี้เราต้องพิจารณาเป็นเรื่องๆไป บางเรื่องอาจใช้ ไม่ได้ เช่นความกลุ้มใจของคนสองคนบวกกันแล้วแปลว่าต้องเป็นสองเท่าใช้ไหม ไม่แน่ นาย เขียวและนายแดงกลุ้มใจทั้งคู่ นั่งกินเหล้าแล้วปรับทุกข์กัน และเล่าเรื่องทุกข์ให้อีกฝ่ายรู้ ก็อาจ จบด้วยต่างคนก็ต่างทุกข์เท่าเดิม ทุกข์อีกฝ่ายไม่มาเติมให้อีกข้าง ปัญหาคือคำว่า “บวก” ในทางคณิตศาสตร์แปลว่าอะไร ใช้กับการเล่าเรื่องให้อีกฝ่ายรู้ไหม บางเรื่องอาจใช้ได้ เช่นสอง คนเล่านิทานคนละเรื่องก็ได้นิทานสองเรื่องเป็นต้น สรุปคือความรู้ทางตรรกะไม่จำเป็นต้อง กำหนดความรู้ทางประจักษ์ เช่นกัน ความรู้เชิงประจักษ์ก็ไม่อาจกำหนดความรู้ทางตรรกะ เห็น พระอาทิตย์ขึ้นทางตะวันออกทุกวันก็ไม่อาจใช้สรุปว่าต้องเป็นเช่นนั้นเสมอไป ต้องดูเป็นวันๆไป ครับ

ความรู้ที่มนุษย์เราสร้างขึ้นสรรคกันขึ้นมาบนโลกใบนี้ในทัศนะของนักปรัชญามีสองอย่าง เท่านี้แหละครับ คือหากไม่เป็นความรู้ประเภทใช้ตาดูหูฟังที่เรียกว่าความรู้เชิงประจักษ์ก็เป็น ความรู้ประเภทตั้งกฎเกณฑ์ในทางความคิดขึ้นแล้วใช้กฎเกณฑ์เหล่านั้นค่อยๆไล่หาความรู้ใหม่ๆ ขึ้นมาเรื่อย ความรู้อย่างหลังนี้เราเรียกว่าความรู้เชิงตรรกะ หากอยากจะทำมันสัก ประชัญาคิดว่ามีเพียงความรู้สองอย่างนี้เท่านั้น ก็ลองพิจารณาดูความรู้ที่เราเรียนและสอนกัน ใน มหาวิทยาลัยทั่วโลกเวลานี้ก็ได้ครับ ความรู้ที่เป็นพื้นฐานที่สุดก็มีวิทยาศาสตร์ธรรมชาติอัน

ได้แก่ฟิสิกส์ เคมี ชีววิทยา และดาราศาสตร์ กับคณิตศาสตร์และตรรกวิทยา วิชาปรัชญานั้นในแง่ที่เป็นตัวความรู้ก็แบ่งเป็นสองสาย คือสายหนึ่งเชื่อว่าความรู้ต้องเกี่ยวข้องกับโลกกายภาพ พวกนี้ก็จะป็นนักคิดในแนวประจักษ์นิยม อีกพวกเชื่อในอำนาจของการคิดด้วยเหตุผลและหลักการที่มนุษย์ต้องวางขึ้นเอง พวกนี้ก็เป็นนักคิดสายเหตุผลนิยม เมตาฟิสิกส์ที่มีเนื้อหาคล้ายศาสนาของนักคิดบางคนนั้นตั้งอยู่บนพื้นฐานของข้อมูลเชิงประจักษ์ ของบางคนอาจมาจากการคิดทางตรรกะล้วนๆ บางคนอาจมาจากการผสมผสานกันระหว่างสองสิ่งนี้ สรุปคือความรู้ของมนุษย์เราในสายตาของนักปรัชญาก็มีเท่านั้นแหละ

ความเชื่อนั้นมีคุณสมบัติสามประการข้างต้น ขาดเพียงการหาหลักฐานสนับสนุนยกตัวอย่างเช่น ข้อความว่า “พระเจ้าสร้างโลก” คนพูดคงเชื่อว่าข้อความนี้ตรงกับความเป็นจริง แต่ที่ข้อความนี้ยังไม่เลื่อนจากความเชื่อเป็นความรู้ก็เพราะหาวิธีพิสูจน์ไม่ได้ มีสองทางครับที่จะพิสูจน์ หากตีความว่าข้อความนี้เป็นความรู้เชิงประจักษ์ก็ต้องหาหลักฐานเชิงประจักษ์มาสนับสนุน เช่นวิดีโอที่ถ่ายเหตุการณ์ตอนพระเจ้าสร้างโลกและวิดีโอั้นต้องมีหลักฐานอื่นสนับสนุนว่าถ่ายไว้ในวันที่พระเจ้าสร้างโลกจริงๆ ไม่มีใครหาหลักฐานเช่นนี้มาได้ดอกครับ แต่หากตีความว่าข้อความข้างต้นแสดงความรู้เชิงตรรกะ ก็ต้องหาวิธีพิสูจน์ทางนั้น มีนักปรัชญาบางคนเลือกทางนี้ ส่วนใหญ่นักปรัชญาแนวนี้มักเป็นนักคณิตศาสตร์และตรรกวิทยาด้วย แต่ปัญหาของการพิสูจน์เรื่องพระเจ้าสร้างโลกแบบนี้อยู่ตรงที่ เวลาศาสนาพูดถึงเรื่องพระเจ้าสร้างโลก เขาหมายความว่าอย่างนั้นจริงๆ ความรู้เชิงตรรกะนั้นสร้างจากความคิดล้วนๆและอยู่ในความคิดล้วนๆ ออกมาใช้กับโลกจริงเมื่อใดก็อาจผิดได้ ดังนั้นต่อให้นักคิดเหล่านี้ประสบความสำเร็จในการสร้าง “นิทานเรื่องพระเจ้าสร้างโลก” ในรูปของข้อความทางคณิตศาสตร์ที่ยืนยันว่าต้องจริงตามนั้น เหมือนสองบวกสองย่อมเป็นสี่ ความรู้นี้ก็คงติดแท็กอยู่ในโลกแห่งตรรกะเท่านั้นแหละครับ เอามาใช้ยืนยันว่าพระเจ้าต้องสร้างโลกจริงแน่ๆเมื่อใดก็ผิดได้ เหมือนความรู้ทางคณิตศาสตร์หรือตรรกวิทยาทั่วไป สรุปคือ ข้อความว่า “พระเจ้าสร้างโลก” ยังไม่มีใครเลื่อนสถานะจากความเชื่อมาเป็นความรู้ได้

ในพระพุทธศาสนาเราก็มีข้อความแบบนี้เยอะนะครับ เช่น “เมื่อจิตเศร้าหมอง ทุกติเป็นอันหวังได้ เมื่อจิตผ่องแผ้ว สุตติจะปรากฏแทน” ข้อความนี้หากเราปรารถนาจะให้ป็นความรู้ก็ต้องมีวิธีพิสูจน์ ที่ตรงไปตรงมาที่สุดก็คือหาหลักฐานคนทำชั่วที่ไปตกนรก และที่ทำดีไปขึ้นสวรรค์มายืนยัน แต่ไม่แน่ว่าจะมีใครหาได้ ข้อความนี้ก็ยังคงเป็นความเชื่ออยู่

#### 4. ชีวิต ความรู้ และความเชื่อ

การแยกความรู้กับความเชื่อออกจากกันนั้นเป็นประโยชน์แก่ชีวิตเราในบางด้าน แต่สำหรับผม ในบางสถานการณ์ การไม่แยกมีประโยชน์กว่า และเอาเข้าจริง ในทางปรัชญานั้นแหละ ผมก็สงสัยว่าเราแยกสองสิ่งนี้ออกจากกันได้เด็ดขาดขนาดนั้นเสียวีริ ความสงสัยนี้เป็นฐานของการที่ผมคิดว่าบางทีไม่แยกประเสริฐกว่า ดังนั้นผมขอเริ่มต้นที่เรื่องความสงสัยนี้ก่อน จะพยายามพูดให้กระชับ

นักปรัชญาวิทยาศาสตร์มีชื่อท่านหนึ่งคือคาร์ล ปอปเปอร์ (Karl Popper) เคยวิจารณ์ทฤษฎีวิวัฒนาการของชาร์ลส์ ดาร์วินว่าไม่ใช่วิทยาศาสตร์ แต่เป็นแนวคิดทางเมตาฟิสิกส์ แต่ภายหลังท่านผู้นี้ก็กลับความคิด ยอมรับว่าเป็นวิทยาศาสตร์ ท่านผู้นี้เป็นเจ้าของทฤษฎีสำหรับตรวจสอบว่าอะไรเป็นความรู้หรือไม่ ทฤษฎีของท่านเรียกชื่อกันในภาษาอังกฤษว่า The Theory of Falsification (ปรากฏในหนังสือเล่มหนึ่งของท่านผู้นี้ที่ชื่อ *The Logic of Scientific Discovery*) ใจความหลักๆของทฤษฎีนี้คือ ความรู้จะต้อง “ตรวจสอบว่าเท็จได้” คำว่า “ตรวจสอบว่าเท็จได้” (falsifiable) เป็นคุณสมบัติของข้อความ ข้อความใดมีคุณสมบัตินี้ ข้อความนั้นก็เป็ความรู้ หากไม่มี ก็ไม่เป็ความรู้ ความรู้ในที่นี้ปอปเปอร์เรียกรวมๆว่า “วิทยาศาสตร์” ข้อเสนอเรื่องการตรวจสอบว่าผิดได้นี้ปอปเปอร์เสนอส่วนหนึ่งเพื่อแยกว่าอะไรคือวิทยาศาสตร์แท้ ส่วนอะไรเป็วิทยาศาสตร์เทียม กล่าวอีกอย่างก็คือเพื่อแยกระหว่างความรู้กับความเชื่อนั้นแหละ

ลองดูข้อความนี้ “มีกลุ่มดาวกลุ่มหนึ่งอยู่ ณ ตำแหน่ง.. ในอวกาศ ไกลออกไปจากโลกเราหนึ่งปีแสง” ข้อความนี้หากเปิดโอกาสให้มีการศึกษาเพื่อพบว่าอาจไม่จริงตามที่กล่าว ก็ถือว่ามีคุณสมบัติเป็นความรู้ สมมติมีคนอยากตรวจสอบ เขาก็ส่งกล้องไปที่ตำแหน่งที่ระบุ หากไม่พบก็แปลว่าเท็จ หากพบก็แปลว่า “ยังไม่เท็จ” ส่วนเรื่องตำแหน่งที่อยู่ห่างจากโลกเราหนึ่งปีแสงก็เช่นกัน หากตรวจสอบด้วยเครื่องมือที่วงการดาราศาสตร์ยอมรับแล้วพบว่าตรงตามนั้น ข้อความนั้นก็ถือว่า “ยังไม่เท็จ”

โปรดสังเกตนะครับว่า นิยามของความรู้แบบปอปเปอร์คือข้อความที่ยังเชื่อถือได้อยู่เพราะยังไม่มื่ออะไรหักล้างว่าเท็จ ความรู้แบบจริงแท้แน่นอนเป็นอมตะนิรันดรกาลนั้นไม่มีในทัศนะของท่านผู้นี้ ท่านผู้อ่านคิดตามน่าจะพอนึกออกกว่าทำไมต้องเป็เช่นนั้น เอาตัวอย่างเรื่องโลกกลมก็ได้ ข้อความว่า “โลกกลม” นั้นเวลานี้เราถือว่าเป็นความรู้เพราะมีหลักฐานสนับสนุนเช่นภาพถ่ายดาวเทียม แต่ความรู้ที่ว่าโลกกลมนั้นวันหนึ่งก็อาจเท็จได้ จะด้วยเหตุผลใดก็ตามแต่อย่างน้อยที่สุดเราก็พอจะมองเห็นว่าความรู้นี้เกี่ยวกับวัตถุก้อนหนึ่งที่เรียกว่าโลก ตอนนี้วัดดูนี้

มันมีหลักฐานกลม ไม่มีใครรับประกันได้ตอกรับว่าโลกจะต้องมีหลักฐานกลมเช่นนี้ตลอดไป ภาษาพุทธศาสนาบอกว่าโลกเป็นอนิจจธรรมอย่างหนึ่ง ดังนั้นเมื่อวันทีโลกเปลี่ยนแปลงมาถึง ความรู้ที่ว่าโลกกลมก็จะเป็นความรู้อีกต่อไป จักรวาลนี้ทุกสิ่งอย่างเป็นอนิจจธรรมหมดแหละ ครับ ดังนั้นความรู้เกี่ยวกับอนิจจธรรมจะยั่งยืนเป็นนิจจธรรมได้อย่างไร ด้วยเหตุนี้ ปอปเปอริ จึงกล่าวว่า ข้อความที่ผ่านการตรวจสอบด้วยหลักการพิสูจน์ว่าเท็จได้จึงมีสถานะเป็น “ความรู้” ภายใต้งื่อนไขที่ว่า “ยังไม่เท็จ” ส่วนจะเท็จเมื่อใดก็ขึ้นกับเงื่อนไขปัจจัย ปกติโลกกายภาพก็ไม่เปลี่ยนของมันง่าย ๆ หรอกครับ ความเป็นอนิจจธรรมของสิ่งต่างๆพระพุทธาน์ก็สอนในแง่ที่เป็นปรากฏการณ์ยาวบ้างสั้นบ้าง ความเปลี่ยนแปลงแบบสั้นๆหรือแบบจุลภาคทีภาษาพระ ท่านเรียกว่าอาการเกิดดับนั้นไม่ส่งผลให้เกิดความเปลี่ยนแปลงในระดับมหภาค ชีวิตผมพระ ท่านว่าเปลี่ยนอยู่ทุกวินาที แต่ทุกวันผมก็ตื่นนอนมาด้วยความรู้สึกรู้ว่าผมเป็นคนเดิม ความเปลี่ยนแปลงข้างในของโลก ดวงดาว พืช สัตว์ ไม่เป็นปัญหาต่อการที่สิ่งเหล่านี้จะดำเนินไปตาม กฎธรรมชาติในระดับมหภาค แมวกียังออกลูกเป็นแมว แม้ในระดับอนุภาคและเซลล์แมวจะเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาก็ตาม ดังนั้นความรู้ที่ผ่านหลักการตรวจสอบแบบของปอปเปอริแล้ว ก็ต้องนับว่าเป็นความรู้ที่มั่นคง แม้จะอยู่ใต้งื่อนไขที่ว่า “ถูกแปลว่ายังไม่ผิดเท่านั้นนะ ไม่ได้แปลว่าจะต้องเป็นอย่างนี้ตลอดไป”

การตรวจสอบความรู้ที่นักปรัชญาวิทยาศาสตร์อย่างเช่นปอปเปอริเสนอนั้นก็คือการใช้ ายตนะ ข้อความใดก็ตามที่ไม่ปรากฏว่าเราจะใช้อายตนะตรวจสอบได้ แม้ชื่อจะเรียกว่าเป็น “วิทยาศาสตร์” แต่เนื้อในยอมไม่ใช่ ใงานเขียนบางชิ้น ปอปเปอริพูดเพิ่มเติมว่า หลักการ ตรวจสอบว่าผิดได้นั้นในแง่หนึ่งท่านผู้นี้เสนอเพื่อแยกวิทยาศาสตร์แท้่ออกจากวิทยาศาสตร์เก้ ทฤษฎีของดาร์วินนั้นแรกปอปเปอริเห็นว่าไม่มีช่องทีเราจะใช้อายตนะไปตรวจสอบได้เลย ดังนั้นทฤษฎีของดาร์วินก็ไม่ใช่วิทยาศาสตร์แท้ เป็นเมตาฟิสิกส์ซึ่งนับรวมอยู่ในของประเภท ไม่ใช่วิทยาศาสตร์ หากมีใครยืนยันว่าเป็นวิทยาศาสตร์ ก็เป็นได้สักแต่เพียงวิทยาศาสตร์เก้ เท่านั้น เพราะตรวจสอบไม่ได้เลย

ต่อมา ปอปเปอริเห็นว่า การค้นพบทางธรณีวิทยาเกี่ยวกับซากสิ่งมีชีวิตดึกดำบรรพ์ใช้ เป็นหลักฐานสำหรับตรวจสอบทฤษฎีของดาร์วินได้ ท่านผู้นี้จึงเปลี่ยนใจมารับว่าแนวคิดของ ดาร์วินเป็นวิทยาศาสตร์ ผมเห็นด้วยว่าหากพิจารณาทฤษฎีวิวัฒนาการของดาร์วินส่วนที่บอก ว่า “ชีวิตบนโลกเวลานี้ครั้งหนึ่งในอดีตไม่เป็นแบบนี้” หลักฐานที่ค้นพบซึ่งแสดงว่าสิ่งมีชีวิตคือ พืช สัตว์ และมนุษย์เปลี่ยนแปลงมาตามกาลเวลาก็ใช้เป็นหลักฐานได้ ก็แปลว่าเรามีทางที่จะ ตรวจสอบว่าที่ดาร์วินเสนอนั้นจริงหรือเท็จ ไม่ต่างจากการตรวจสอบว่าโลกกลมจริงหรือไม่ แต่

ทฤษฎีของดาร์วินยังมีส่วนประกอบอีกส่วนหนึ่งที่สำคัญมาก อาจจะสำคัญกว่าส่วนที่พูดว่า “ชีวิตต่างๆบนโลกครั้งหนึ่งไม่เป็นอย่างที่เห็นนี้” ผมจะใช้เนื้อหาของส่วนนี้ของแนวคิดดาร์วินเพื่อการอภิปรายว่า ทำไมผมจึงสงสัยว่าเรามีเกณฑ์แบ่งที่ชัดเจนเด็ดขาดระหว่างความรู้กับความเชื่อจริงหรือ

เนื้อหาของส่วนนี้ของทฤษฎีดาร์วินปรากฏในหนังสือเรื่อง *The Origin of Species* (บทที่ 6 อันว่าด้วยการเลือกสรรตามธรรมชาติ) ว่าดังนี้ครับ

“How will the struggle for existence, discussed too briefly in the last chapter, act in regard to variation? Can the principle of selection, which we have seen is so potent in the hands of man, apply in nature? I think we shall see that it can act most effectually. Let it be borne in mind in what an endless number of strange peculiarities our domestic productions, and, in a lesser degree, those under nature, vary; and how strong the hereditary tendency is. Under domestication, it may be truly said that the whole organisation becomes in some degree plastic. Let it be borne in mind how infinitely complex and close-fitting are the mutual relations of all organic beings to each other and to their physical conditions of life. Can it, then, be thought improbable, seeing that variations useful to man have undoubtedly occurred, that other variations useful in some way to each being in the great and complex battle of life, should sometimes occur in the course of thousands of generations? If such do occur, can we doubt (remembering that many more individuals are born than can possibly survive) that individuals having any advantage, however slight, over others, would have the best chance of surviving and of procreating their kind? On the other hand, we may feel sure that any variation in the least degree injurious would be rigidly destroyed. *This preservation of favourable variations and the rejection of injurious variations, I call Natural Selection.* Variations neither useful nor injurious would not be affected by natural selection, and would be left a fluctuating element, as perhaps we see in the species called polymorphic.”

ผมขอใช้เรื่องเล่าต่อไปนี้พิจารณาแนวคิดเรื่อง “การเลือกสรรโดยธรรมชาติ” ของดาร์วิน ซึ่งสำหรับผมเป็นหัวใจของความคิดดาร์วิน เรื่องที่สิ่งมีชีวิตบนโลกสมัยหนึ่งไม่เป็นอย่างที่เห็นที่

เรียกว่าทฤษฎีวิวัฒนาการนั้นมีคนอื่นนอกจากดาร์วินเสนอด้วย แต่ของดาร์วินต่างจากของคนอื่นตรงที่ท่านผู้นี้เสนอว่า วิวัฒนาการที่พบในสิ่งต่างๆดำเนินไปภายใต้กลไกธรรมชาติอันหนึ่งซึ่งดาร์วินกำหนดคำขึ้นมาเรียกว่า “Natural Selection” ที่เราแปลเป็นไทยว่า “การเลือกสรรโดยธรรมชาติ” เรื่องเล่าเป็นดังนี้ครับ

เมื่อหลายปีก่อนขณะที่ผมยังสอนหนังสืออยู่ที่วิทยาลัยแสงธรรม อันเป็นวิทยาลัยที่ผู้เรียนคือบราเดอร์หรือเณรคาทอลิก ผมสอนพุทธปรัชญา ปรัชญาอินเดีย และปรัชญาจีน วันหนึ่งผมมีสอนตอนบ่าย ช่วงนั้นกำลังจะเข้าปีใหม่ อากาศหนาว มีลมพัด ระหว่างพัก ผมลงมานั่งกินกาแฟที่สนามหญ้า แวดล้อมด้วยเณรห้าหกเณร ที่สนามหญ้ามืดน่านาชนิดหนึ่ง กำลังออกลูก ลูกต้นยางนาที่ท่านผู้อ่านคงเคยเห็นว่ามีปีกติดอยู่สามหรือสี่ปีก เมื่อลมพัด ลูกยางจะร่วงจากต้น แต่ไม่ร่วงเหมือนลูกไม้อื่นๆเพราะมีปีก ปีกนั้นจะทำหน้าที่เป็นพัดลมหมุนตัว หอบเอาลูกยางล่องไปกับลม ไปตกในที่ไกลๆ

“ทำไมต้นยางมันฉลาด รู้จักออกแบบให้ลูกของมันมีปีก” ผมถามบราเดอร์ที่นั่งกินกาแฟด้วยกัน ที่ถามก็เพราะปีกนั้นทำให้อากาศที่ลูกยางจะเติบโตสูงกว่าลูกไม้ชนิดอื่น คือเมื่อร่วงลงจากต้นอย่างธรรมดาถึงอกภายใต้ร่มเงาของต้นแม่ ได้แดดได้น้ำไม่เต็มที่ แต่หากลอยออกไปไกลๆ ก็อาจไปตกในที่โล่ง ได้แดดและน้ำเต็มที่กว่า ปัญหาคือ ทำไมต้นยางซึ่งเป็นต้นไม้จึงมีปัญญาคิดได้อย่างนั้น

“ต้นยางมันคิดไม่ได้ดอกอาจารย์ พระเจ้าสร้าง ไม่ใช่ต้นไม้มันออกแบบตัวมันเอง” บราเดอร์ท่านหนึ่งตอบคำถามผม

สำหรับท่านที่ตอบคำถามนี้ ไม่ใช่ว่าอยู่ๆเราก็เชื่อเรื่องพระเจ้าขึ้นมาเฉยๆ ความเชื่อนี้ต้องมีมูลอะไรบางอย่าง กล่าวสั้นๆคือ สำหรับคนที่เชื่อในเรื่องพระเจ้าอย่างมีเหตุผลนั้นก่อนจะเชื่อเรื่องนี้ เขาลองตั้งคำถามบางอย่างเพื่อหาคำอธิบายเกี่ยวกับปรากฏการณ์ที่น่าสงสัยก่อน เมื่อพบว่าจากสิ่งที่ปรากฏต่อตาในโลกแห่งสสาร เราไม่สามารถอธิบายเรื่องนั้นได้ แนวคิดเรื่อง “อัสสาร” ที่อยู่เบื้องหลังระเบียบของโลกแห่งสสารจึงเป็นสิ่งที่มนุษย์เราต้องรับเข้ามาอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ ต้นยางนั้นก็เหมือนต้นไม้ชนิดอื่น ต่อให้เราเชื่อว่ามันมี “ความคิด” ในบางแง่ ข้อมูลนี้ก็คงไม่พอจะใช้อธิบายว่าที่ลูกของมันมีปีกเช่นนั้นเป็นเพราะบรรพบุรุษของมันคิดออกแบบขึ้น อย่างไรก็ดีแต่ต้นไม้เลยครับ คนเราที่มีความคิดปานฉะนี้ก็คงไม่มีใครคิดว่าเราออกแบบตัวเราเอง นักวิทยาศาสตร์อย่างดาร์วินก็เชื่อเช่นนั้น เราถูกออกแบบด้วยผู้อื่น นักบุญอะควีนาสถามว่าใครออกแบบเรา.. ไม่รู้.. แต่คนนั้นต้องฉลาดกว่าเรา ต้องมีสิ่งนี้ จะเรียกชื่อว่าอะไรก็ตามแต่

ผมตอบบราเดอร์ไปว่า “เป็นไปได้ไหมครับที่สมัยหนึ่งต้นยางชนิดนี้ลูกของมันก็ไม่ได้มีปีกดอก ต่อมาเกิดการเปลี่ยนแปลงทางพันธุกรรมบางอย่างที่เป็นอุบัติเหตุ (ซึ่งพบได้ทั่วไปในโลกของสิ่งมีชีวิต) ทำให้ต้นยางบางต้นเมื่อออกลูกมาแล้วลูกของมันก็มีปีก เวลานั้นมีต้นยางสองประเภทคือที่มีลูกอย่างไม่มีและมีปีก แรกปริมาณของประเภทแรกก็มากกว่าเพราะเป็นเจ้าเก่า ต่อมาพวกที่มีลูกอย่างมีปีกก็แพร่พันธุ์ได้ดีกว่าเนื่องจากลูกของมันสามารถลอยไปไกลๆได้ นานเข้า.. อาจจะเป็นแสนปี หรือล้านปี.. พวกแรกก็ล้มหายตายจากไปหมด เพราะสู้ภัยตนเองไม่ได้ ตกมาถึงยุคเราก็เหลือเพียงต้นยางประเภทที่สองคือพวกที่มีลูกอย่างมีปีก นี่คือที่มาของต้นยางที่เราเห็นเวลานี้ ไม่มีใครออกแบบใคร มันเป็นเองตามธรรมชาติ” คำอธิบายของผมนั้นมาจากแนวคิดของดาร์วิน ในข้อความภาษาอังกฤษที่ผมยกมาข้างต้น ดาร์วินกล่าวว่า ความเปลี่ยนแปลงใดๆก็ตามที่เกิดแก่สิ่งมีชีวิต แล้วทำให้สิ่งนั้นเหมาะสมจะอยู่รอด เผ่าพันธุ์นั้นก็อยู่รอด ในทางตรงข้าม ความเปลี่ยนแปลงใดๆก็ตามที่เกิดแก่สิ่งนั้น แล้วทำให้สิ่งนั้นไม่เหมาะสมที่จะอยู่รอด สิ่งนั้นก็ค่อยๆตายจากโลกนี้ไป เวลาที่ดาร์วินกล่าวถึงความเปลี่ยนแปลง โปรดเข้าใจนะครับว่าต้นยางประเภทที่มีลูกแบบไม่มีปีกนั้นก่อนจะมีสภาพเช่นนั้นก็เคยเป็นอย่างอื่นมาก่อน การมีลูกแบบไม่มีปีกก็ถือเป็นผลของความเปลี่ยนแปลง และความเปลี่ยนแปลงนี้อาจเคยเป็นผลดีแก่พวกมันมาระยะหนึ่ง แต่ต่อมาความเปลี่ยนแปลง (ที่ตอนนั้นกลายเป็นสภาพปัจจุบัน) นี้กลับไม่ดีกับต้นยาง ที่สุดพวกมันก็เลยสูญพันธุ์ ระบบการเลือกสิ่งมีชีวิตที่เปลี่ยนแปลงมาในลักษณะหนึ่งเอาไว้ (เช่นเลือกต้นยางชนิดมีลูกแบบมีปีก) แต่ไม่เลือกสิ่งมีชีวิตที่เปลี่ยนแปลงมาบางแบบ (เช่นไม่เลือกต้นยางชนิดที่มีลูกแบบไม่มีปีกเอาไว้) ดาร์วินเรียกว่า “การเลือกสรรโดยธรรมชาติ”

บราเดอร์ฟังผมแล้วก็บอกว่า “เป็นไปได้ครับอาจารย์” แต่เราทั้งคู่ก็เห็นคล้ายๆกันว่า คำสองคำนี้คือ “พระเจ้า” หนึ่ง กับ “การเลือกสรรโดยธรรมชาติ” อีกหนึ่ง ในทางปรัชญา ภาษาอาจไม่ต่างกัน คือไม่ทราบว่าจะไปหาอะไร เวลาที่ดาร์วินพูดเรื่องการเลือกสรรโดยธรรมชาติ ผมนึกถึงเวลาที่พระพุทธเจ้าตรัสถึงกฎธรรมชาติที่เรียกว่า “ธรรมจลิตี” หรือ “ธรรมนิยาม” คำเหล่านี้พระพุทธเจ้าไม่น่าจะทรงใช้เพื่อหมายถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งที่เป็นอยู่อย่าง เป็นเอกเทศจากสิ่งอื่นๆ คล้ายพระเจ้าในศาสนาที่นับถือพระเจ้า แต่หมายถึงเหตุปัจจัยที่ซับซ้อนกว้างขวาง ซ้ำซัดลงไปไม่ได้ เพราะไม่เป็นขึ้นเป็นขึ้นก่อนเดี๋ยวนั้นเดียว

แต่ประเด็นเรื่องที่ว่าคำสองคำนี้ชี้ไปหาอะไรสำหรับผมก็ไม่สำคัญเท่ากับการที่สองคำนี้ไม่อาจตรวจสอบว่าเท็จได้ ซึ่งตรงนี้เองที่ผมคิดว่าปอปเปอร์มองข้าม เอาอย่างนี้ก็ได้รับสมมติเราถามว่า “ทำไมเห็บหมาจึงยังมีอยู่ในโลก” คนที่เชื่อในแนวคิดเรื่องการเลือกสรร

โดยธรรมชาติก็จะยิ้มแล้วตอบว่า “เพราะมันถูกเลือกโดยธรรมชาติ” เราถามต่อว่า “ดูอย่างไรครับว่าพวกมันถูกเลือก” คนที่ตอบเมื่อสักครู่นี้ก็จะตอบว่า “ก็ดูจากที่พวกมันยังอยู่รอดเวลานี้ไง”

การตอบแบบนี้ทางปรัชญาเราเรียกว่าตอบแบบวนเป็นงูกินหาง เหมือนหนุ่มเมืองสุรินทร์สองคนนั่งกินเหล้า คนหนึ่งอยู่ๆก็ร้องไห้โฮขึ้นมาว่า

“อยากมีเงินวะ จะได้ไปขอสาวแต่งงานซะที รอมาสามปีแล้ว ฮือๆ”

“ไม่ยากเพื่อน” อีกคนปลอบ “ชายข้างซี้จะได้มีเงิน”

“เออใช่ ทำไมโก่งหยิ่งงี้วะ” คนที่ร้องไห้โฮ แต่พอนึกอะไรได้ก็บอกเพื่อนว่า “ไม่มีข้าง”

“ก็ไปซื้อมาซิวะ โง่ครั้งที่สองอีกแล้วมึง” คนที่แฉะเรื่องชายข้างตอบ

“ไม่มีเงิน”

“ก็ชายข้างซี้”

นี่แหละครั้นการให้เหตุผลแบบงูกินหาง ลองเทียบกับกรณีเห็นหมาดู

“ทำไมเห็นหมายังมีอยู่”

“เพราะพวกมันถูกเลือกโดยธรรมชาติ”

“รู้ได้อย่างไรว่าธรรมชาติเลือก”

“ก็ดูจากที่พวกมันมีอยู่ไง โง่จริง”

การตอบเช่นนี้วนเป็นงูกินหางเพราะตอนแรกบอกว่า การถูกเลือกเป็นสาเหตุ (หรือคำอธิบาย) ของการมีอยู่ แต่ต่อมาก็บอกว่า การมีอยู่นั้นเป็นสาเหตุ (หรือคำอธิบาย) ของการถูกเลือก การตอบแบบนี้เองครับที่ทำให้เราไม่มีทางตรวจสอบแนวคิดเรื่องการเลือกสรรโดยธรรมชาติของดาร์วินว่าเท็จได้ เพราะไม่ว่าจะหาอะไรมาถาม คนตอบก็จะแถไปได้เรื่อย

ที่ผมกล่าวมาทั้งหมดนี้ก็เพื่อจะบอกว่า (1) ในทางการวิเคราะห้อย่างละเอียด (ซึ่งอาจเรียกว่าการวิเคราะห์ในเชิงปรัชญาภาษาก็ได้ แต่ไม่ใช่เรื่องภาษาเท่านั้นที่เราสามารถใช้วิเคราะห์แนวคิดของดาร์วิน) จะเห็นว่าแนวคิดเรื่องการเลือกสรรโดยธรรมชาติของดาร์วินนั้นมีปัญหาเรื่องการเป็นแนวคิดที่กล่าวถึงสองสิ่งในฐานะสาเหตุของอีกสิ่ง แต่แล้วทั้งสองสิ่งนี้ก็วนไปวนมาเลยไม่ทราบว่าจะตกลงอะไรเป็นสาเหตุของอะไรแน่ (2) แต่ข้อบกพร่องอันนี้ก็ไม่มีน้ำหนักพอที่จะใช้แสดงว่าแนวคิดของดาร์วินใช้งานไม่ได้ ตรงกันข้าม การที่แนวคิดแบบของดาร์วิน (ที่เรียกกันว่า Darwinism) ยังคงยืนเด่นเป็นสง่าอยู่ในโลกแห่งวิทยาศาสตร์ ปรัชญา และอื่นๆ อยู่ได้ แสดงว่าแนวคิดเรื่องการเลือกสรรโดยธรรมชาติจะต้องมีพลังในการอธิบายหรือจุดประกายความคิดที่สำคัญๆ ในการเข้าใจโลกธรรมชาติอันรวมมาถึงสังคม

มนุษย์ด้วย มีการใช้งานแนวคิดของดาร์วินที่ขยายออกไปมากจากขอบเขตของชีววิทยา ซึ่งทั้งหมดผมคิดว่าเป็นเรื่องที่น่าสนใจ

หากความรู้พิจารณาจากการที่แนวคิดนั้นพิสูจน์หรือตรวจสอบได้ด้วยอายตนะ แนวคิดของดาร์วินก็อาจไม่เป็นความรู้หรือแม้จะเป็นบ้างก็หาใช้ความรู้ที่สมบูรณ์เพราะเราตรวจสอบไม่ได้ว่าจริงหรือที่ธรรมชาติมีการเลือกสรรสิ่งที่เหมาะสมเอาไว้ แล้วเราจะรู้ได้อย่างไรว่าจะอะไรเหมาะสมหรือไม่เหมาะสม ผมไม่คิดว่าจะมีใครที่เป็นนักคิดสายสกุลดาร์วินจะตอบคำถามที่เจาะจงมาก ๆ ในทางปรัชญาเหล่านี้ได้ เมื่อตอบไม่ได้ แนวคิดของดาร์วินส่วนหนึ่งก็มีสถานะเป็นความเชื่อ เกณฑ์ในการรับว่าอะไรคือความรู้ในทางปรัชญาเน้นเข้มงวดมาก ด้วยความเข้มงวดนี้ แนวคิดบางอย่างในโลกที่ใช้งานได้ อย่างเช่นแนวคิดของดาร์วินก็อาจไม่ผ่านเกณฑ์ ประเด็นที่ผมต้องการเสนอให้คิดกันก็คือ ระหว่างการตั้งเกณฑ์ที่เข้มงวดแล้วผลที่ได้รับคืออาจหาสิ่งที่จัดว่าเป็นความรู้ได้ แต่ทำงานได้แคบมาก กับการไม่ใช้เกณฑ์ที่เข้มงวด ยอมให้สิ่งที่ดูเหมือนเป็นความเชื่อความศรัทธาซึ่งทำงานได้ในแง่ช่วยให้เราเข้าใจโลกที่ปรากฏต่ออายตนะของเรา สองทางนี้เราควรเลือกทางไหน.. สำหรับผม ผมเลือกทางที่สอง..

##### 5. ศรัทธาและปัญญาในคำสอนของพระพุทธเจ้า

ชาวพุทธเถรวาทส่วนใหญ่เชื่อว่าการบรรลุเป้าหมายสูงสุดของชีวิตทางศาสนาแบบพุทธอันได้แก่นิพพาน บุคคลต้องการปัญญา ไม่ต้องการศรัทธา กล่าวให้ชัดกว่านั้นคือ หลักรัตนไตรสิกขาที่สอนกันว่าเป็นเครื่องมือสำหรับเดินไปหาพระนิพพานนั้นมีแต่ศีล สมาธิ และปัญญา ไม่มีศรัทธาเลย ใครที่เคยอ่าน “วิสุทธิมรรค” ย่อมจำได้ว่าท่านผู้ประพันธ์คือพระพุทธโฆสาจารย์ท่านบรรยายเรื่องศีล เรื่องสมาธิ และเรื่องปัญญาเอาไว้ละเอียดลออปานใด ท่านไม่พูดเรื่องศรัทธาเลย ถึงพูดก็พูดในแง่เป็นหลักธรรมปลีกย่อย ท่านเองมีก็ได้ ไม่มีก็ได้ เป็นไร แต่สามอย่างนั้นต้องมี หาไม่ก็เข้าถึงนิพพานไม่ได้

สิ่งที่ผมจะวิเคราะห์และนำเสนอต่อไปนี้จะตรงข้ามกับที่เชื่อกันนี้ โดยผมจะเสนอว่า ศรัทธาต่างหากที่สำคัญกว่าปัญญา ขยายความเพิ่มเติมว่า หากผมสามารถหาหลักฐานในคัมภีร์มาแสดงได้ว่ามีพระสองรูป สมมติชื่อว่า ก. และ ข. ท่าน ก. บรรลุธรรมเป็นพระอรหันต์โดยไม่ต้องใช้ปัญญาเลย ส่วนท่าน ข. ใช้ปัญญาร่วมกับศรัทธา ผมย่อมสามารถสรุปได้ว่า

(ก) ศรัทธาคือเงื่อนไขที่ขาดไม่ได้ เพราะพบในทุกท่านที่บรรลุนิพพาน

(ข) ปัญญาเป็นเงื่อนไขที่ขาดได้ เพราะไม่พบในทุกท่านที่บรรลุนิพพาน

ในพระไตรปิฎกมีพระสาวกสองรูปที่เข้าข่ายนี้ รูปแรกที่บรรลุนิพพานด้วยศรัทธาสั้นๆ คือ พระวัชชี ส่วนรูปที่บรรลุนิพพานด้วยปัญญาและศรัทธาผมขอใช้พระสารีบุตรเป็นกรณีศึกษา เพราะท่านรูปนี้ชาวพุทธมักอ้างว่าเป็นผู้เลิศด้วยปัญญา พระวัชชีนั้นได้รับยกย่องจากพระพุทธเจ้าว่าเป็นเลิศในทางบรรลุนิพพานด้วยศรัทธา (ได้รับเอตทัคคะในแง่เป็นสัทธาธิมุต คือ หลุดพ้นด้วยศรัทธา) ส่วนพระสารีบุตรนั้นได้รับยกย่องจากพระพุทธเจ้าว่าเป็นผู้เลิศด้วยปัญญา (ได้รับเอตทัคคะว่าเป็นผู้มีปัญญามากที่สุด) ผมมีข้อสังเกตเบื้องต้นว่า เอตทัคคะของพระวัชชีนั้นเกี่ยวข้องกับ การบรรลุนิพพาน ส่วนเอตทัคคะของพระสารีบุตรไม่ได้ระบุว่าเป็นปัญญาของท่านนั้นเกี่ยวข้องกับการบรรลุนิพพานหรือไม่ ผมตีความในเบื้องต้นนี้ว่า เกี่ยว แต่จะเกี่ยวแบบไหนเป็นอีกเรื่องหนึ่งและโดยส่วนใหญ่พระอรหันต์ก็น่าจะบรรลุนิพพานโดยใช้ปัญญาร่วมด้วย พระวัชชีนั้นเป็นบุคคลพิเศษที่บรรลุนิพพานด้วยความศรัทธาที่มีต่อพระพุทธเจ้าทุกๆ เลย ไม่มีอะไรอื่นเจือปนเลย ท่านจึงได้รับเอตทัคคะด้านนี้ (เอตทัคคะแปลว่าเป็นเลิศคือมีคุณสมบัติในเรื่องนั้นๆ เป็นพิเศษมากกว่าพระสาวกทั้งหมด)

ต่อไปนี่คือข้อความที่เล่าเรื่องของท่านในคัมภีร์ ผมขอเริ่มด้วยข้อมูลในพระไตรปิฎกก่อน (ข้อความ ก.) และจะตามด้วยข้อมูลจากอรรถกถา (ข้อความ ข.)

ข้อความ ก.

(จากพระไตรปิฎก ภาษาไทย ฉบับหลวง เล่มที่ 17)

[215] สมัยหนึ่ง พระผู้มีพระภาคประทับอยู่ ณ พระวิหารเวฬุวัน กลันทกนิวาปสถาน ใกล้พระนครราชคฤห์ สมัยนั้นแล ท่านพระวัชชีอาพาธ มีทุกข์ เป็นไข้หนัก ได้รับทุกขเวทนา พักอยู่ที่นิเวศน์ของนายช่างหม้อ ครั้งนั้น ท่านพระวัชชี เรียกภิกษุผู้ปฏิบัติจากทั้งหลายมาแล้ว กล่าวว่า มาเถิดอาวุโส ท่านทั้งหลาย จงเข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคถึงที่ประทับ จงถวายบังคมพระยุคลบาทด้วยเศียรเกล้า ตามคำของเราแล้ว ทูลว่า พระเจ้าข้า วัชชีภิกษุอาพาธ เป็นไข้หนัก ได้รับทุกขเวทนา ท่านถวายบังคมพระยุคลบาทของพระองค์ด้วยเศียรเกล้า และพวกท่านจงทูลอย่างนี้ว่า พระเจ้าข้า ได้ยินว่า ท่านขอประทานวโรกาส ขอทูลเชิญพระผู้มีพระภาค

ทรงอาศัยความอนุเคราะห์ เสด็จเข้าไปหาท่านวัชชีถึงที่อยู่เกิด ภิกษุเหล่านั้น รับคำ ท่านวัชชีแล้ว เข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคถึงที่ประทับ ฯลฯ ครั้นแล้ว ได้กราบทูลว่า

พระเจ้าข้า วัฏลิกฤษฏาพาธ เป็นใช้หนัก ได้รับทุกขเวทนา ท่านถวายบังคมพระยุคลบาทของพระองค์ด้วยเศียรเกล้า และทูลอย่างนี้ว่า พระเจ้าข้า ได้ยินว่า ท่านขอประทานพระวโรกาส ขอทูลเชิญพระผู้มีพระภาคทรงอาศัยความอนุเคราะห์ เสด็จเข้าไปหาวัฏลิกฤษฏาซึ่งที่อยู่เถิด พระผู้มีพระภาคทรงรับนิมนต์ด้วยดุขณิणा

[216] ครั้งนั้นแล พระผู้มีพระภาคทรงครองผ้าแล้ว ทรงถือบาตรและจีวร เสด็จเข้าไปหาท่านพระวัฏลิกฤษฏาซึ่งอยู่ ท่านพระวัฏลิกฤษฏา ได้เห็นพระผู้มีพระภาคเสด็จมาแต่ไกล ครั้นเห็นแล้ว ก็ลุกขึ้นจากเตียง ลำดับนั้น พระผู้มีพระภาคได้ตรัสกะท่านพระวัฏลิกฤษฏาว่า ออย่าเลย วัฏลิกฤษฏา เธออย่าลุกจากเตียงเลย อาสนะเหล่านี้ ที่เขาปูลาดไว้มีอยู่ เราจะนั่งที่อาสนะนั้น พระผู้มีพระภาคประทับนั่งบนอาสนะที่เขาปูลาดไว้ ครั้นแล้ว ได้ตรัสถามท่านพระวัฏลิกฤษฏาว่า ดูรวักกสิ เธอพอทนได้หรือ พอยังอดภาพให้เป็นไปได้หรือ ทุกขเวทนานั้น ปราภฏว่าทุเลาลง ไม่กำเริบขึ้นหรือ ท่านพระวัฏลิกฤษฏาตอบทูลว่า ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ข้าพระองค์ทนไม่ไหว ไม่สามารถยังอดภาพให้เป็นไปได้ ทุกขเวทนาของข้าพระองค์แรงกล้า มีแต่กำเริบขึ้น ไม่ทุเลาลงเลย ทุกขเวทนาปราภฏว่ากำเริบขึ้น ไม่ทุเลาลงเลย

พ. ดูรวักกสิ เธอไม่มีความรำคาญ ไม่มีความเดือดร้อนอะไรบ้างหรือ

ว. พระเจ้าข้า ที่แท้จริง ข้าพระองค์มีความรำคาญไม่น้อย มีความเดือดร้อนอยู่ไม่น้อยเลย

พ. ดูรวักกสิ ก็ตัวเธอเอง ไม่ดิเตียนตนเองได้โดยศีลบ้างหรือ

ว. พระเจ้าข้า ตัวข้าพระองค์เอง จะดิเตียนได้โดยศีลก็หาไม่

พ. ดูรวักกสิ ถ้าหากว่า ตัวเธอเองดิเตียนตนเอง โดยศีลไม่ได้ เมื่อเป็นเช่นนั้น เธอจะมีความรำคาญและมีความเดือดร้อนอะไร

ว. พระเจ้าข้า จำเดิมแต่กาลนานมาแล้ว ข้าพระองค์ประสงค์จะเข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาค แต่ว่าในร่างกายของข้าพระองค์ ไม่มีกำลังพอที่จะเข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคได้

พ. ออย่าเลย วัฏลิกฤษฏา ร่างกายอันเปื่อยเน่าที่เธอเห็นนี้ จะมีประโยชน์อะไร ดูรวักกสิ ผู้ใดแล เห็นธรรม ผู้นั้นชื่อว่ายอมเห็นเรา ผู้ใดเห็นเรา ผู้นั้นชื่อว่ายอมเห็นธรรม วัฏลิกฤษฏา เป็นความจริง บุคคลเห็นธรรม ก็ยอมเห็นเรา บุคคลเห็นเราก็มยอมเห็นธรรม วัฏลิกฤษฏา เธอจะสำคัญความข้อนั้นเป็นไฉน รูปเที่ยงหรือไม่เที่ยง

ว. ไม่เที่ยง พระเจ้าข้า

พ. ก็สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์หรือเป็นสุขเล่า

ว. เป็นทุกข์ พระเจ้าข้า

พ. ก็สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ควรหรือหนอ ที่จะตามเห็นสิ่งนั้นว่า นั่นของเรา นั่นเป็นเรา นั่นเป็นตัวตนของเรา

ว. ไม่ควรเห็นอย่างนั้น พระเจ้าข้า

พ. เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ เที่ยงหรือไม่เที่ยง

ว. ไม่เที่ยง พระเจ้าข้า

พ. ก็สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์หรือเป็นสุขเล่า

ว. เป็นทุกข์ พระเจ้าข้า

พ. ก็สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ควรหรือหนอ ที่จะตามเห็นสิ่งนั้นว่า นั่นของเรา นั่นเป็นเรา นั่นเป็นตัวตนของเรา

ว. ไม่ควรเห็นอย่างนั้น พระเจ้าข้า

พ. เพราะเหตุนั้นแล ฯลฯ อริยสาวกเห็นอยู่อย่างนี้ ฯลฯ ย่อมทราบชัดว่า ฯลฯ กิจอื่นเพื่อความเป็นอย่างนี้มิได้มี

ครั้งนั้นแล พระผู้มีพระภาคตรัสสอน ท่านพระวัคคิ ด้วยพระโอวาทนั้นแล้ว ทรงลุกจากอาสนะ เสด็จไปยังภูเขาคิชฌกูฏ

[217] ครั้งนั้นแล พระวัคคิ เมื่อพระผู้มีพระภาคเสด็จหลีกไปแล้วไม่นาน ได้เรียกภิกษุอุปัฏฐากทั้งหลายมาแล้ว กล่าวว่า มาเถิด อาวุโส ท่านจงช่วยอุ้มเราขึ้นเตี้ยงแล้ว หามไปยังวิหารกาฬสิลาข้างภูเขาคิชฌกูฏ ก็ภิกษุผู้เชื่อกับเรา ไฉนเล่า จะพึงสำคัญว่าตนพึงทำกาละ ในละแวกบ้านเล่า ภิกษุอุปัฏฐากเหล่านั้น รับคำท่านวัคคิแล้ว อุ้มท่านพระวัคคิขึ้นเตี้ยง หามไปยังวิหารกาฬสิลา ข้างภูเขาคิชฌกูฏ ครั้งนั้นแล พระผู้มีพระภาคประทับอยู่ที่ภูเขาคิชฌกูฏตลอดราตรีและวันที่ยังเหลืออยู่นั้น ครั้งนั้น เมื่อปฐมยามล่วงไปแล้ว เทวดา 2 องค์ มีฉวีวรรณงดงาม ทำภูเขาคิชฌกูฏให้สว่างทั่วไปทั้งหมดแล้ว เข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคถึงที่ประทับ ฯลฯ ได้ยืนอยู่ ณ ส่วนข้างหนึ่ง ครั้นแล้ว เทวดาองค์หนึ่ง ได้กราบทูลพระผู้มีพระภาคว่า พระเจ้าข้า วัคคิ ภิกษุ คิดเพื่อความหลุดพ้น เทวดาอีกองค์หนึ่ง ได้กราบทูลพระผู้มีพระภาคว่า พระเจ้าข้า ก็วัคคิภิกษุนั้นหลุดพ้นดีแล้ว จักหลุดพ้นได้แน่แท้ เทวดาเหล่านั้น ได้กราบทูลอย่างนี้แล้ว ครั้นแล้ว ถวายบังคมพระผู้มีพระภาค ทำประทักษิณแล้ว ก็หายไป ณ ที่นั่นเอง

[218] ครั้นพอราตรีนั้นผ่านไป พระผู้มีพระภาคตรัสเรียกภิกษุทั้งหลายมารับสั่งว่า มาเถิด ภิกษุทั้งหลาย จงพากันเข้าไปหาวัคคิภิกษุซึ่งที่อยู่ ครั้นแล้วจงบอกวัคคิภิกษุอย่างนี้ว่า อาวุโส วัคคิ ท่านจงฟังพระดำรัสของพระผู้มีพระภาคและคำของเทวดา 2 องค์ อาวุโส ณ ราตรีนี้ เมื่อปฐมยามผ่านไปแล้ว เทวดา 2 องค์ ผู้มีฉวีวรรณงดงาม ทำภูเขาคิชฌกูฏให้สว่างทั่วไปทั้งหมด เข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคถึงที่ประทับ ถวายบังคมพระผู้มีพระภาคแล้ว ยืนอยู่ ณ ที่ควรส่วนข้างหนึ่ง ครั้นแล้ว เทวดาองค์หนึ่ง ได้กราบทูลพระผู้มีพระภาคว่า พระเจ้าข้า วัคคิภิกษุ คิดเพื่อความหลุดพ้น เทวดาอีกองค์หนึ่ง ได้กราบทูลพระผู้มีพระภาคว่า พระเจ้าข้า ก็วัคคิภิกษุ นั้น หลุดพ้นดีแล้ว จักหลุดพ้นได้แน่แท้ อาวุโส วัคคิ แต่ว่าพระผู้มีพระภาคตรัสกะท่านอย่างนี้ว่า อย่างกลัวเลย วัคคิ อย่างกลัวเลย วัคคิ จักมีความตายอันไม่ต่ำช้าแก่เธอ จักมีกาลกิริยาอันไม่เลวทรามแก่เธอ ภิกษุเหล่านั้น รับพระดำรัสของพระผู้มีพระภาคแล้ว เข้าไปหาท่านพระวัคคิถึงที่อยู่ ครั้นแล้ว ได้กล่าวกะท่านวัคคิว่า อาวุโส วัคคิ ท่านจงฟังพระดำรัสของพระผู้มีพระภาค และคำของเทวดา 2 องค์

[219] ครั้งนั้นแล ท่านพระวัคคิเรียกภิกษุอุปัฏฐากทั้งหลายมาแล้วกล่าวว่า มาเถิดอาวุโส ท่านจงช่วยกันอุ้มเรลงจากเตียง เพราะว่า ภิกษุผู้เช่นกับเรานั่งบนอาสนะสูงแล้ว จะพึงสำคัญว่า ตนควรฟังคำสั่งสอนของพระผู้มีพระภาคนั้นอย่างไรเล่า ภิกษุเหล่านั้น รับคำของท่านพระวัคคิแล้ว ก็ช่วยกันอุ้มท่านพระวัคคิลงจากเตียงแล้วกล่าวว่า ณ ราตรีนี้ เมื่อปฐมยามล่วงไปแล้ว เทวดา 2 องค์ ฯลฯ ได้ยืนอยู่ ณ ที่สมควรส่วนข้างหนึ่ง ครั้นแล้ว เทวดาองค์หนึ่งได้กราบทูลพระผู้มีพระภาคว่า พระเจ้าข้า วัคคิภิกษุ คิดเพื่อความหลุดพ้น เทวดาอีกองค์หนึ่ง ได้กราบทูลพระผู้มีพระภาคว่า พระเจ้าข้า ก็วัคคิภิกษุ นั้น หลุดพ้นแล้ว จักหลุดพ้นได้แน่แท้ อาวุโส วัคคิ แต่ว่าพระผู้มีพระภาคได้ตรัสถึงท่านอย่างนี้ว่า อย่างกลัวเลย วัคคิ อย่างกลัวเลย วัคคิ จักมีความตายอันไม่ต่ำช้าแก่เธอ จักมีกาลกิริยาไม่เลวทรามแก่เธอ พระวัคคิกล่าวว่า อาวุโส ถ้าเช่นนั้น ท่านจงช่วยถวายบังคมพระยุคลบาทของพระผู้มีพระภาคด้วยเศียรเกล้า ตามคำของผมหว่า พระเจ้าข้า วัคคิภิกษุอาพาธ เป็นไข้หนักได้รับทุกขเวทนา เธอถวายบังคมพระยุคลบาทของพระผู้มีพระภาคด้วยเศียรเกล้า และยังได้สั่งมากราบทูล อย่างนี้ว่า พระเจ้าข้า ข้าพระองค์ไม่เคลือบแคลงว่า รูปไม่เที่ยง ไม่สงสัยว่า สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ ไม่สงสัยว่า สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ความพอใจก็ดี ความกำหนดก็ดี ความรักใคร่ก็ดี ในสิ่งนั้น

มิได้มีแก่ข้าพระองค์ ข้าพระองค์ไม่เคลือบแคลงว่า เวทนา... สัญญา... สังขาร... วิญญาณไม่เที่ยง ไม่สงสัยว่า สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ ไม่สงสัยว่า สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ความพอใจก็ดี กำหนดก็ดี ความรักใคร่ก็ดี ในสิ่งนั้น มิได้มีแก่ข้าพระองค์ ดังนี้ ภิกษุเหล่านั้นรับคำท่านพระวัคคลีแล้วหลีกไป ครั้งนั้น เมื่อภิกษุเหล่านั้น หลีกไปไม่นาน ท่านพระวัคคลีก็นำเอาศาตรามา

[220] ครั้งนั้นแล ภิกษุเหล่านั้น เข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคถึงที่ประทับ นั่ง ณ ที่ควรส่วนข้างหนึ่ง ครั้นแล้ว ได้กราบทูลพระผู้มีพระภาคว่า ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ วัคคลีภิกษุอาพาธ เป็นไข้หนัก ได้รับทุกข์เวทนา ท่านขอถวายบังคมพระยุคลบาทของ พระผู้มีพระภาคด้วยเศียรเกล้า และยังได้สั่งมากราบทูลอย่างนี้ว่า พระเจ้าข้า ข้าพระองค์ไม่เคลือบแคลงว่า รูปไม่เที่ยง ไม่สงสัยว่า สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ ไม่สงสัยว่า สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ความพอใจก็ดี ความกำหนดก็ดี ความรักใคร่ก็ดี ในสิ่งนั้น มิได้มีแก่ข้าพระองค์ ข้าพระองค์ไม่เคลือบแคลงว่า เวทนา... สัญญา... สังขาร... วิญญาณไม่เที่ยง ไม่สงสัยว่า สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ ไม่สงสัยว่า สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ความพอใจก็ดี ความกำหนดก็ดี ความรักใคร่ก็ดี ในสิ่งนั้น มิได้มีแก่ข้าพระองค์ ดังนี้

[221] ครั้งนั้นแล พระผู้มีพระภาคตรัสเรียกภิกษุทั้งหลายมารับสั่งว่า มาไปกันเถิดภิกษุทั้งหลาย เราจะพากันไปยังวิหารกาฬสิลา ข้างภูเขาสิลิสิลี ซึ่งเป็นที่ที่วัคคลี กุลบุตรนำเอาศาตรามา ภิกษุเหล่านั้น รับพระดำรัสของพระผู้มีพระภาคแล้ว ลำดับนั้น พระผู้มีพระภาคเสด็จไปยังวิหารกาฬสิลา ข้างภูเขาสิลิสิลี พร้อมด้วยภิกษุเป็นจำนวนมาก ได้ทอดพระเนตรเห็นท่านพระวัคคลีนอนคอบิดอยู่บนเตียงแต่ไกลเที่ยวก็สมัยนั้นแล ปรากฏเป็นกลุ่มควัน กลุ่มหมอก ลอยไป ทางทิศบูรพา ทิศปัจจิม ทิศอุดร ทิศทักษิณ ทิศเบื้องบน ทิศเบื้องต่ำ และอนุทิศ ลำดับนั้นเอง พระผู้มีพระภาคก็ตรัสกะภิกษุทั้งหลายว่า ดูกรภิกษุทั้งหลาย เธอทั้งหลายมองเห็นกลุ่มควัน กลุ่มหมอก ลอยไปทางทิศบูรพา ฯลฯ และอนุทิศหรือไม่ ภิกษุเหล่านั้นกราบทูลว่า เห็น พระเจ้าข้า

พ. ดูกรภิกษุทั้งหลาย นั้นแหละคือมารใจหยาบข้า ค้นหาวิญญาณของวัคคลี กุลบุตรด้วยคิดว่าวิญญาณของวัคคลีกุลบุตร ตั้งอยู่ ณ ที่แห่งไหนหนอ ดูกรภิกษุทั้งหลาย วัคคลีกุลบุตรมีวิญญาณไม่ได้ตั้งอยู่ ปรีณิพพานแล้ว

จบ สูตรที่ 5

## ข้อความ ข. (1)

(จากอรรถกถาวัฏกสิสูตร)

ได้ยินว่า พระเถระเป็นผู้มีมานะจัด ท่านมองไม่เห็นการกลับฟุ้งขึ้นมา (อีก) แห่งกิเลสทั้งหลายที่ข่มไว้ได้ด้วยสมาธิและวิปัสสนา จึงมีความสำคัญว่า เราเป็นพระชีณาสพ แล้วคิด (ต่อไป) ว่า ชีวิตนี้เป็นทุกข์ เราจะอยู่ไปทำไม เราจักเอามิดมาฆ่าตัวตาย ดังนี้แล้ว ได้เอามิดที่คมมาเชือนก้านคอ

ทันใดนั้น ทุกขเวทนาก็เกิดขึ้นแก่ท่าน ขณะนั้น ท่านจึงทราบว่าเป็นตนเองยังเป็นปุถุชนอยู่เลย รีบคว้าเอากัมมัฏฐานข้อเดิมมาพิจารณา เนื่องจากว่าท่านยังไม่ได้ละทิ้งกัมมัฏฐาน (ไม่ช้า) ก็ได้สำเร็จเป็นพระอรหันต์แล้วมรรณภาพ (ทันที)

## ข้อความ ข. (2)

(จากอรรถกถาวัฏกสิเถราปทาน)

วัฏกลินั้นเจริญวัยแล้ว เล่าเรียนไตรเพทจนจบในศิลปศาสตร์ของพวกพราหมณ์ทั้งหมด (วันหนึ่ง) เห็นพระศาสดา มองดูรูปกายสมบัติไม่อ่อม จึงเที่ยวจาริกไปกับพระศาสดา เขาคิดว่า เราอยู่แต่ในบ้านก็จักไม่ได้เห็นพระศาสดาตลอดกาลเป็นนิตย์ ดังนี้ แล้วจึงบวชในสำนักของพระศาสดา เว้นเวลาขบฉันและเวลากระทำสรีริกงานั้น ส่วนเวลาที่เหลือก็จะไปยืนอยู่ในที่ที่สามารถจะเห็นพระทศพลได้ ยอมละหน้าที่อื่นเสีย ไปเฝ้าดูอยู่แต่พระผู้มีพระภาคเจ้าอย่างเดียวเท่านั้น

พระศาสดาทรงคอยความแสรบแห่งญาณของเธอ ถึงเธอจะเที่ยวติดตามไปดูรูปหลายเวลา ก็มีได้ตรัสอะไรๆ จนถึงวันหนึ่งจึงตรัสว่า ดูก่อนวัฏกลี จะมีประโยชน์อะไรด้วยการที่เธอต้องมาดูร่างกายอันเปื่อยเน่านี้ วัฏกลีเอ๋ย ผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นชื่อว่าเห็นเรา ผู้ใดเห็นเราผู้นั้นชื่อว่าเห็นธรรม ก็วัฏกลีเห็นธรรมอยู่ ก็ชื่อว่าเห็นเรา แม้เมื่อพระศาสดาตรัสสอนอยู่อย่างนี้ พระเถระก็ไม่อาจจะละการมองดูพระศาสดาแล้วไปในที่อื่นได้ แต่เห็น พระศาสดาจึงทรงดำริว่า ภิกษุนี้ไม่ได้ความสังเวช จักไม่ได้ตรัสรู้แน่ พอใกล้วันเข้าพรรษา จึงทรงขับไล่พระเถระไปด้วยพระดำรัสว่า วัฏกลี เธอจงหลีกไปเสียเถิด เธอถูกพระศาสดาทรงขับไล่แล้วจึงไม่สามารถจะอยู่ต่อพระพักตร์พระศาสดาได้ คิดว่าเราไม่ได้เห็นพระศาสดา จะมีชีวิตอยู่ไปทำไม ดังนี้แล้วจึงขึ้นไปที่พัก

เหวบนภูเขาศิษณภู พระศาสดาทรงทราบความเป็นไปนั้นของเธอแล้ว ทรงดำริว่า ภิกษุนี้เมื่อไม่ได้รับความเบาใจจากสำนักของเรา ก็จะมีทำให้อุปนิสัยแห่งมรรคและผลพินาศไป ดังนี้แล้วทรงแสดงพระองค์ เปล่งพระโอภาส ตรัสพระคาถาว่า :-

ภิกษุผู้มากไปด้วยความปราโมทย์  
 เลื่อมใสในพระพุทธศาสนา  
 จะพึงบรรลุปุถุณสงบ  
 อันเข้าไปประจักษ์สังขาร อันเป็นสุข ได้

ทรงเหยียดพระหัตถ์ตรัสว่า มาเน่เกิด วัคกลี พระเถระได้เกิดปิติและโสมนัสใจ เป็นกำลังว่า เราจะได้เห็นพระศพแล้ว ความไม่เลื่อมเราได้แล้ว ด้วยพระดำรัสว่า จงมา ดังนี้ แล้วคิดว่า เราจะไปทางไหน แล้วไม่รู้หนทางที่ตนจะไปเฝ้า จึงไปในอากาศ เฉพาะพระพักตร์พระศาสดา โดยเอาเท้าข้างหนึ่งเหยียบบนภูเขา รำพึงถึงพระคาถาที่พระศาสดาได้ตรัสแล้วข่มปิติในอากาศนั้นแล บรรลุพระอรหัตพร้อมด้วยปฏิสัมภิทา 4 แล้ว

ข้อมูลในคัมภีร์ขัดแย้งกัน ซึ่งเรื่องนี้เป็นธรรมดา เพราะผู้แต่งและบันทึกคัมภีร์มีเป็นจำนวนมาก สมัยโบราณไม่มีคอมพิวเตอร์ออนไลน์สำหรับตรวจสอบข้อมูล แต่ความขัดแย้ง เช่นนี้ วงการศึกษาพระพุทธศาสนาเราก็มีทางออกคือให้เอาข้อมูลที่น่าเชื่อถือได้เป็นหลัก พระไตรปิฎกนั้นมาก่อนอรรถกถา โอกาสจะบันทึกเรื่องได้ตรงกว่าย่อมมีมากกว่า เนื้อหาในพระไตรปิฎกข้างบนในเชิงประวัติศาสตร์ก็น่าเชื่อถือกว่าเพราะเหตุการณ์ที่บันทึกมีคนรู้เห็นจำนวนมาก ส่วนข้อมูลในอรรถกถาเล่าเหตุการณ์ที่พระพุทธเจ้ากับท่านวัคกลีเท่านั้นเจรจาตอบโต้กันในที่ลับตา (คืออยู่บนยอดเขา) ก็สงสัยได้ว่าพระอรรถกถาจารย์ไปรู้เห็นเหตุการณ์นี้ได้อย่างไร เราจะให้นำหนักแก่ข้อความ ก. มากกว่า ข. ในกรณีนี้ขัดกัน ส่วนที่คล้ายตามกันก็ไม่มีปัญหาอะไร เราใช้ทั้งคู่ได้

พระไตรปิฎกบันทึกว่าท่านวัคกลีป่วยหนัก และทรมาณจากการป่วยนั้น ท่านเตรียมจะฆ่าตัวตาย (ซึ่งเรื่องการฆ่าตัวตายเพื่อยุติชีวิตที่ทรมาณเรื้อรังด้วยโรคร้ายนี้ก็มิพบหลายกรณีในพระไตรปิฎก ผู้ที่ฆ่าตัวตายหลายท่านเป็นพระเถระผู้ใหญ่) เมื่อเห็นว่าช่วงเวลานั้นคงเป็นวาระสุดท้ายของชีวิตแล้ว ท่านจึงให้ลูกศิษย์ไปเฝ้าพระพุทธเจ้าเพื่อทูลให้ทรงทราบว่าท่านวัคกลีอาพาธหนัก พระพุทธเจ้าเสด็จมาเยี่ยมให้กำลังใจ ตอนนั้นเองที่ท่านวัคกลีได้กราบทูลว่า รู้สึกผิดที่ไม่ค่อยได้ไปเฝ้าพระพุทธองค์ ใจอยากไป แต่สังขารไม่อำนวย พระพุทธเจ้าทรงปลอบว่า “กายตถาคตที่เธอจะไปเยี่ยมฉันไม่นานก็แตกสลายเปื่อยเน่าไปได้ ดังนั้นเธอไม่ได้ไปเยี่ยมมากาย

ตลาคตที่ว่านี่ก็ไม่ใช่ใครเลย ธรรมที่ตลาคตสอนต่างหากที่สำคัญ ใครเห็นธรรม คนนั้นชื่อว่า เห็นเรา” พระพุทธพจน์ที่ว่า “ผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นเห็นเรา” นี้เป็นหนึ่งในพระพุทธพจน์ที่มีชื่อเสียง เราทราบวาทรัสแก่พระวัคกลี แต่ที่มาของพระพุทธพจน์นี้อธิบายต่างๆกัน สำหรับผมที่มาข้างต้นฟังมีเหตุผลที่สุด

เมื่อพระพุทธเจ้าเสด็จกลับมาแล้ว กลางคืนมีเทวดามาทูลว่า เชื่อว่าท่านวัคกลีจะหลุดพ้นได้ รุ่งขึ้นทรงส่งพระภิกษุไปแจ้งท่านวัคกลีว่ามีผู้มาทูลพระพุทธเจ้าว่าเชื่อว่าท่านวัคกลีจะหลุดพ้น พระองค์เองก็เชื่อเช่นนั้น ท่านวัคกลีซาบซึ้งในความห่วงใยของพระพุทธเจ้า แล้วท่านก็ตัดสินใจเชือดคอตาย พระพุทธเจ้าเสด็จมาดูศพ แล้วตรัสว่า ท่านวัคกลีหลุดพ้นแล้ว

อรรถกถาแรกอธิบายว่า ท่านวัคกลียังเป็นปุถุชน เข้าใจว่ากิเลสที่ตนขมไว้ด้วยสมาธิไม่มีแล้ว และเห็นต่อไปว่าในเมื่อตนเป็นพระอรหันต์แล้วจะต้องมีชีวิตอยู่ต่อทำไมเพราะสิ้นภาระแล้ว (ชีวิตนักบวชในพระพุทธศาสนามีภาระหลักคือชำระจิตให้หลุดพ้นจากกิเลส เมื่อบรรลุแล้วก็ถือว่าทำกิจเสร็จสมบูรณ์แล้ว ดังนั้นการประคองชันท์ที่เจ็บปวดไว้จึงไม่มีเหตุผล หากเป็นปุถุชนอยู่ก็ไปอย่างไร เพราะยังไม่เสร็จสิ้นภาระ อาจใช้ชีวิตที่ทรมาณนั้นเป็นประโยชน์ได้บ้างเพื่อบรรลुธรรม) แต่เมื่อลงเมื่อเชือดคอก ก็รู้ว่าตนยังไม่ใช่พระอรหันต์ (อาจจะเพราะรู้สึกกลัวตายขึ้นมา) แต่ยังมีสติ ใช้ช่วงเวลาสั้นๆก่อนสิ้นใจเจริญวิปัสสนาแล้วบรรลุธรรมเป็นพระอรหันต์ไปพร้อมกับวินาทีที่สิ้นใจ

อรรถกถาที่สองให้ข้อมูลแปลกออกไป โดยระบุว่าท่านวัคกลีบวชเพราะติดในรูปของพระพุทธเจ้า คอยติดตามชมโฉมของพระองค์ วันหนึ่งทรงประสงค์จะให้บทรเรียน จึงทรงสอนเรื่องกายของพระองค์ที่เปื่อยเน่าได้ ไม่สำคัญ ธรรมต่างหากที่สำคัญ (พระพุทธพจน์นี้ตรงกับพระไตรปิฎก) แต่ท่านวัคกลีก็ไม่รู้สึกอะไร จนถึงวันจวนจะเข้าพรรษา ทรงไล่พระวัคกลีออกจากอาราม ท่านวัคกลีน้อยใจ เดินขึ้นเขาคิชฌกูฏจะไปกระโดดเขาตาย พระพุทธเจ้าทรงสำแดงฤทธิ์ตามไปปลอม ท่านวัคกลีเกิดปิติ แล้วบรรลุธรรมเป็นพระอรหันต์

ข้อมูลที่ไม่ตรงกันนี้เราข้ามไปก่อนนะครับ เพราะไม่ใช่ประเด็นที่ผมต้องการชี้ให้เห็น สิ่งที่ผมอยากชี้คือ ทั้งพระไตรปิฎกและอรรถกถาให้ข้อมูลตรงกันว่าท่านวัคกลีมีศรัทธาในพระพุทธเจ้า แรกที่บวชศรัทธานี้ก็อาจเรียกได้ว่าเป็นความหลงใหล เหมือนที่เราหลงใหลศิลปินคนโปรดของเรา หลงใหลแล้วเขาพูดอะไรก็ดีหมด น่ารักหมด ไม่สงสัยในความคิดหรือคำพูดของเขาเลย อยากเห็นเขาบ่อยๆ อยากเข้าใกล้ตัว ทั้งหมดนี้อรรถกถาบอกเกิดกับท่านวัคกลี ต่างเพียงคนที่ท่านหลงใหลไม่ใช่ศิลปิน ดารา หรือนักร้อง แต่คือพระพุทธเจ้า

นักคิดในสายเถรวาทส่วนใหญ่เชื่อว่า ศรัทธาเป็นเรื่องของอารมณ์ความรู้สึก ส่วนปัญญาเป็นเรื่องการเหตุผล ความหลุดพ้นจะต้องอาศัยเหตุผล จะอาศัยความรู้สึกไม่ได้เลย แต่กรณีของท่านวักกลี เราก็มองเห็นว่าท่านผู้นี้เข้ามาบวชก็เพราะ “รู้สึก” บางอย่างต่อพระพุทธเจ้า เมื่อบวชแล้วก็ยัง “รู้สึก” เช่นนั้น แม้เมื่อพระพุทธเจ้าทรงสอนด้วยพระพุทธรูปจะเห็นว่า “ผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นเห็นเรา ผู้ใดไม่เห็นธรรม ผู้นั้นไม่เห็นเรา” อันเป็นข้อความที่น่าจะเข้าใจผ่านทางเหตุผล ท่านวักกลีก็ไม่เข้าใจ.. จนเมื่อถึงช่วงหนึ่งของชีวิต.. เมื่อความรู้สึกที่มีต่อพระพุทธเจ้าค่อยๆ เพิ่มพูนปริมาณและคุณภาพของมันถึงจุดที่สมควรเต็มอ้อมเพื่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงแก่ชีวิตจิตใจ ท่านวักกลีก็หลุดพ้น.. *ด้วยความรู้สึกล้วนๆ..* ผมตีความอย่างนั้นตามคัมภีร์นั่นเอง ผมจะใช้เนื้อที่ต่อจากนี้ไปตั้งเป็นหัวข้อใหม่เพื่ออภิปรายว่า เป็นไปอย่างไรที่อารมณ์ความรู้สึกจะเหนี่ยวนำจิตใจของคนให้หลุดพ้นได้เช่นนั้น

6. ศาสนากับความรู้สึก

ผมวาดรูปลงเฟสบุคส่วนตัวเมื่อไม่นานนี้ รูปเป็นอย่างนี้ครับ ผมตั้งชื่อรูปว่า “*Forgive Your Enemies*” เป็นรูปพระเยซูกำลังแบกไม้กางเขนไปสู่ที่ประหาร เราทราบกันดีว่า ก่อนจะสิ้นใจบนไม้กางเขน พระเยซูได้ตะโกนขึ้นดังๆว่า “พระบิดาโปรดยกโทษให้คนเหล่านี้ พวกเขาไม่รู้ว่าจะทำอะไรลงไป” แล้วท่านก็สิ้นใจ



ถามว่า ทำไมเราต้องให้อภัยศัตรู ผมคิดว่าหากตอบด้วยเหตุผล เรื่องนี้ไม่น่าจะตอบได้ อาจพออธิบายได้เลาๆว่าการให้อภัยจะช่วยให้เราสบายใจ และคนที่เป็นศัตรูของเราเมื่อได้รับการให้อภัยแล้วก็อาจกลายมาเป็นมิตรของเรา คำอธิบายด้วยเหตุผลหรือปัญญานี้ไม่ลึก ไม่กินใจ ที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะคำ

สอนของพระเยซูเรื่องการให้อภัยคนที่ทำร้ายเรา เป็นเรื่องที่จะต้องเข้าใจผ่านความรู้สึก ไม่ใช่เหตุผล ท่านพุทธทาสเคยกล่าวว่า เราใช้นาเด้าเกลี้ยงๆจับปลาตุ๊กไม่ได้หรอก ต้องใช้ช่องที่ออกแบบมาเฉพาะเพื่อการนี้เช่นแหหรือเบ็ด เหตุผลหรือปัญญาเปรียบประดุจลูกน้ำเด้า ส่วน

คำสอนทางศาสนา (น่าจะทั้งหมด ในส่วนที่เป็นหัวใจหลักๆของทุกศาสนา) เปรียบได้กับปลา  
ตุก

ก่อนจะไปยั้งรายละเอียดของอารมณ์กับศาสนา ผมใคร่ขอยกตัวอย่างเรื่องง่ายๆว่านั่นที่  
พบได้ในชีวิตประจำวัน สมมติหญิงสาวมีฐานะคนหนึ่ง ตัดสินใจแต่งงานกับชายหนุ่มที่ฐานะ  
ด้อยกว่าเพราะความรัก หลายปีผ่านไป เธอถามสามีว่าตอนที่แต่งงานกันคิดอย่างไร สมมติว่า  
คำตอบมีสองอย่าง ก. สามีตอบว่าการแต่งงานครั้งนั้นเกิดจากการคำนวณด้วยปัญญาแล้วว่าดี  
สำหรับเขา ดีหมายความว่า เขาไม่ต้องผ่อนบ้านผ่อนรถ ผ่ายพ้อตาแม่ยายมีบ้านหลังใหญ่ให้อยู่  
แน่นอน เขารักเธอ แต่สิ่งที่ใช้ตัดสินไม่ใช่ใช้อารมณ์รัก แต่เป็นเหตุผลตามที่กล่าว เขาไม่เลือก  
ผู้หญิงอีกคนที่คบพร้อมกันกับเธอโดยที่เธอไม่รู้เพราะผู้หญิงคนนั้นฐานะไม่ดีเท่าเธอ ข. เขารัก  
เธอ อาจคิดเรื่องฐานะในบางขณะจิต แต่นั่นไม่ใช่สิ่งสำคัญ ความรักสำคัญที่สุด

ผมอยากถามท่านผู้อ่านว่า หากท่านเป็นภรรยาชายคนนั้น ท่านชอบ ก. หรือ ข.

ผมเชื่อว่าส่วนใหญ่หรืออาจจะทั้งหมดจะตอบว่า ข. ดีกว่า ก.แน่นอน น่าคิดว่า หากสิ่งที่  
ผมคาดการณ์ถูกต้อง นี่ก็เป็นตัวอย่างที่แสดงว่า บางสิ่งมีค่าด้อยลงไปเพราะมาจากการคิด  
คำนวณซึ่งนำหนักด้วยเหตุผล ตรงกันข้าม บางสิ่งกลับมีค่าเพราะไม่ผ่านการคิดคำนวณซึ่ง  
นำหนักด้วยเหตุผล แต่มาจากความรู้สึกซื่อๆ ตรงไปตรงมา ล้วนๆ

สมมติว่าเรามีของสองสิ่งวางไว้ซ้ายขวาของเรา ด้านซ้ายนั้นคือวิทยาการต่างๆที่ใช้เหตุผล  
เป็นเครื่องมือหลักในการสร้างสรรค์ขึ้น และเหตุผลนั้นก็เครื่องมือหลักสำหรับการถ่ายทอด  
ไปยังผู้อื่น เมื่อผู้อื่นจะเข้าใจและซาบซึ้งสิ่งนั้นได้ก็ต้องใช้เหตุผลเช่นเดียวกัน ตัวอย่างของ  
วิทยาการที่ว่านี้ก็เช่นวิทยาศาสตร์ คณิตศาสตร์ และปรัชญา (ประเภทที่ใช้เหตุผลในการ  
วิเคราะห์ทำความเข้าใจล้วนๆ) เราจะใช้วิทยาศาสตร์เป็นตัวแทนของสิ่งนี้ และเราก็วางมันลงที่  
ซ้ายมือของเรา ด้านขวามือนั้นเราวางอีกสิ่งลง คือศิลปะ สิ่งนี้ต่างจากสิ่งที่วางไว้ซ้ายมือคือ ไม่  
ใช้เหตุผลในการสร้างสรรค์ แต่ใช้อารมณ์ ความรู้สึก แน่نون ศิลปินต้องมีความคิด แต่  
ความคิดของเขาเป็นสิ่งที่มียารมณ์ละลายอยู่เป็นหลัก ไม่เหมือนความคิดของนักวิทยาศาสตร์  
หรือนักปรัชญาที่มีเหตุผลละลายอยู่เป็นหลัก เมื่อสร้างงานศิลปะออกไปแล้ว คนอื่นจะเข้าใจ รัก  
ซาบซึ้งในงานนั้นก็ต้องใช้เครื่องมือเดียวกับที่ใช้สร้างมันมา คืออารมณ์ความรู้สึก เราวางศิลปะ  
ลงทางขวามือของเรา

สมมติว่าเราจะวางสิ่งที่สามอันได้แก่ศาสนาลงไประหว่างสองสิ่งที่กล่าวมานั้น เราจะวาง  
อย่างไรจึงจะตรงกับความเป็นศาสนาที่สุด เรามีสามที่ครับ

(ก) ตรงกึ่งกลางระหว่างสองสิ่งนั้น ตำแหน่งนี้แปลว่าศาสนาเป็นสิ่งหนึ่งต่างหากจากวิทยาการที่ใช้เหตุผลกับศิลปะที่ใช้อารมณ์ หรือจะแปลความว่าศาสนามีสัดส่วนของเหตุผลและอารมณ์อย่างละครึ่งก็ได้

(ข) วางไว้ค่อนไปทางวิทยาการ ตำแหน่งนี้หมายความว่า ศาสนาอยู่ใกล้วิทยาการมากกว่าศิลปะ ขยายความว่า ศาสนาใช้เหตุผลมากกว่าอารมณ์ แต่เหตุผลนั้นอาจจะไม่เข้มข้นเท่าหรือเป็นคนละแบบกับที่ใช้ในวิทยาการ

(ค) วางไว้ค่อนไปทางศิลปะ ตำแหน่งนี้หมายความว่า ศาสนาอยู่ใกล้ศิลปะมากกว่าวิทยาการ คือใช้อารมณ์มากกว่าเหตุผล แต่อารมณ์นั้นอาจจะไม่เข้มข้นเท่า หรือเป็นคนละแบบ (แต่ก็เป็นเรื่องอารมณ์เหมือนกัน) กับที่พบในงานศิลปะ

ผมเชื่อว่าโจทย์ข้างต้นนี้ไม่ยากที่จะตอบ ผากท่านผู้อ่านไปพินิจพิจารณาด้วยตัวท่านเองสำหรับผม ผมเลือกข้อสุดท้าย

ทำไมผมจึงเลือกเช่นนั้น วานกลับไปดูรูปพระเยซูที่ผมวาดข้างต้น ข้อความที่ว่า “จงให้อภัยแก่คนที่ทำร้ายท่าน” ผมไม่คิดว่าจะสามารถเข้าใจได้ด้วยเหตุผล หากใช้เหตุผลเพื่อเข้าถึงวาระทั้งหลายของพระเยซู ผมเกรงว่าเราจะพลาด เหมือนที่เอาลูกน้ำเต้าเกลี้ยงๆ ไปจับปลาตุ๊กหรือปลาอะไรก็ได้ (ที่พูดถึงปลาตุ๊ก เพราะมีภาพโดยจิตรกรเซนชาวญี่ปุ่น ในช่วงศตวรรษที่สิบห้า ชื่อ Josetsu เขียนเป็นภาพปลาตุ๊ก ตามรูป เราเลยพูดกันต่อๆมาเรื่องน้ำเต้ากับปลาตุ๊ก) ซึ่งผลคือจับไม่ได้ เพราะน้ำเต้าไม่ใช่อุปกรณ์สำหรับจับปลา อุปมาเรื่องจับปลาด้วยน้ำเต้านี้สำคัญมากนะครับ ผมเชื่อว่าพุทธศาสนิกายเซนสนใจศึกษาเรื่อง ‘เหตุผล-อารมณ์-ศาสนา’ มากที่สุดในบรรดากายต่างๆ ของพุทธศาสนาด้วยกัน และผลสรุปก็เป็นดังรูป น้ำเต้านั้นหมายความว่าอย่างไร เราก็ต้องไปดูวิวัฒนาการของพุทธศาสนาโดยรวม วรรณกรรมเซนนั้นลือเลื่องการใช้ปัญญาในแง่การคิดวิเคราะห์เพื่อเข้าใจพุทธธรรมมากปานใด เราทราบกันดี



อาจมีบางคนใช้เหตุผลแล้วแย้งพระเยซูว่า “หากสังคมมีแนวคิดแบบท่านมาก ๆ คนชั่วที่ ล่วงละเมิดคนอื่นก็ลายนวลไม่มีความผิด ไม่มีหลักประกันว่าคนที่ทำร้ายคนอื่นแล้วได้รับการ อกภัยจะกลับตัวกลับใจ เป็นไปได้ที่บางคนอาจเป็นเช่นนั้น แต่สังคมเราจะรอคอยสิ่งที่ไม่แน่นอน เช่นนี้ไม่ได้ เราต้องมีกฎหมายเพื่อเอาผิดคนที่ทำร้ายคนอื่น เราจะให้อภัยไม่ได้ เมื่อผมถูกตบ แก้มซ้าย ผมจะไม่ยอมเอียงแก้มขวาให้มันตบอีก ไม่มีเหตุผลที่ผมจะทำเช่นนั้น คนอื่น ๆ ก็ไม่มี เหตุผลที่จะทำ แน่نون เมื่อสังคมมีกฎหมายที่เข้มงวด ผมไม่จำเป็นต้องตอบโต้คนที่มาตบผม ผมจะแจ้งตำรวจ ด้วยระบบกฎหมายที่เข้มแข็งและการบังคับใช้อย่างแน่นอน คนที่ตบผมต้อง ได้รับผลของสิ่งที่เขาก่อขึ้น เราต้องไม่ให้อภัย เพราะการทำเช่นนั้นเท่ากับปล่อยให้ความชั่วร้าย ลอยนวล ท่านกำลังสนับสนุนความชั่วร้ายด้วยการสอนให้มนุษย์ให้อภัยแก่คนที่ทำชั่ว..”

ผมคิดว่าคำแย้งนี้มีเหตุผล น่าฟัง เราจึงไม่คิดจะปล่อยให้คนทำผิดในสังคมได้รับการให้อภัยในความหมายว่า “ปล่อยมันไป” โลกทั้งโลกคิดเช่นนี้ ปรัชญาสังคมและการเมืองไม่น่าจะมีระบบใดที่วางอยู่บนแนวคิดเรื่องการให้อภัย เราพูดถึงเรื่องความยุติธรรม ความยุติธรรมทาง สังคมและการเมืองก็คือ คนที่ทำร้ายคนอื่นต้องได้รับการปฏิบัติโดยรัฐให้ได้รับโทษานุโทษสม ตามที่ทำร้ายเขา แน่نون อาจให้การศึกษาเพื่อเปลี่ยนคนร้ายเหล่านี้ให้เป็นคนดี แต่การให้ การศึกษานั้นต้องกระทำไปพร้อม ๆ กับการลงโทษเช่นจำคุก การให้อภัยแบบที่พระเยซูสอนคือ ให้อภัยแบบไม่มีเงื่อนไข อาจไม่ช่วยให้คนผิดได้รับการเรียนรู้ อาจมีบางคนเรียนรู้ แต่ไม่ทุกคน สังคมต้องมีมาตรการจัดการกับอาชญากรอย่างเสมอภาค ภายใต้แนวคิดเรื่องความยุติธรรม

สิ่งที่ผมแสดงเป็นตัวอย่างข้างต้นนี้บางท่านอาจแย้งว่าไม่อาจใช้ได้กับการวิเคราะห์คำ สอนของพระพุทธเจ้า เพราะคำสอนของพระพุทธเจ้ามาจากการที่ทรงใช้เหตุผล หนังสือ เกี่ยวกับพุทธศาสนาที่แต่งโดยชาวตะวันตกบางเล่ม ชานานามพุทธศาสนาว่า “The Religion of Reason” ผมไม่ปฏิเสธว่าพระพุทธเจ้าทรงใช้กระบวนการชักใช้ไล่เสียงคนฟังหรือคู่สนทนา เวลาที่ทรงนำเสนอแนวคิดของพระองค์ (คล้าย ๆ กับที่โสกราตีสทำ) ดังที่ปรากฏใน พระไตรปิฎกชนิดที่เรียกได้ว่าเป็นวิธีการของพระพุทธเจ้า แต่เมื่อพิจารณาให้ลึกลงไป เราจะ เห็นว่าเมื่อใดก็ตามที่ใช้เหตุผลแบบเข้มงวดเพื่อเข้าใจคำสอนของพระพุทธเจ้า เราอาจกำลังใช้ ลูกน้ำเต้าจับปลาตกตุ๊กก็ได้ ดังตัวอย่างข้างล่าง

พระพุทธเจ้าทรงสอนว่า “ตัวท่านมิใช่ตัวท่าน” คำสอนนี้เรารู้จักกันดีในนามหลักอนัตตา อยากราบรายละเอียดว่าคำสอนเรื่องอนัตตามีเนื้อหาว่าอะไร ขอแนะนำให้อ่าน “อนัตต ลักขณสูตร”

“ตัวท่าน” แรกทรงอธิบายว่าเป็นข้อห่า ส่วน “ตัวท่าน” ที่สองนั้นเป็นปัญหา หากใช้ตรรกวิทยาแบบที่ถือว่า “ก. ย่อมเท่ากับ ก.” หลักอนัตตาก็มีปัญหาเพราะกำลังพูดว่า “เป็นไปได้ที่ ก. ไม่เท่ากับตัวมันเอง” เมื่อถูกถามเช่นนี้ นักคิดในพระพุทธศาสนากายเถรวาทก็เห็นความจำเป็นที่จะต้องปกป้องพระพุทธพจน์ วิธีปกป้องก็กระทำผ่านการใช้เหตุผล หนังสือมีชื่อเสียงอย่าง “มิลินทปัญหา” นั้นใช้เป็นตัวอย่างที่ดีของความพยายามใช้เหตุผลตอบโต้คนที่วิจารณ์คำสอนของพระพุทธเจ้าผ่านเหตุผล ตกลงมีคนเอาน้ำเต้ามาพยายามจับปลาตุกจับผิด ๆ แล้วก็วิจารณ์ว่าปลานี้แย่มากจับไม่ได้สักที นักคิดเจ้าของปลาแทนที่จะพยายามชี้ว่าปัญหาอยู่ที่น้ำเต้าของท่าน ไม่ใช่ปลา ก็กลับฉวยเอาลูกน้ำเต้าอีกลูกของตนมาแสดงให้เห็นว่าจับได้ ที่สุดก็เหลวทั้งคู่

แนวคิดเรื่องอนัตตานั้นต้องเข้าใจผ่านความรู้สึก รู้สึกอะไร ก็รู้สึกเกี่ยวกับชีวิตของเรานี้แหละ เราทุกคนเกิดมาพร้อมสัญชาตญาณที่ว่าชีวิตนี้เป็นตัวเอง ผมรู้สึกว่าผมคือนายสมภาร คุณทักษิณก็รู้สึกว่าตนเป็นทักษิณ คนอื่นๆก็อย่างเดียวกัน ความรู้สึกนี้ทำให้สรรพสัตว์บนโลกกระทำการต่างๆ เพื่อให้ตนอยู่รอด เวลาเมื่อไรกระทบตนในทางดี ก็เป็นสุข ในทางร้ายก็เป็นทุกข์ เพราะทุกคนอยากได้สุข ไม่อยากได้ทุกข์ ก็เลยเกิดการแก่งแย่งกันในเรื่องพื้นๆคือปัจจัยการดำรงชีพ ไปจนถึงเรื่องที่จะละเอียดประณีตขึ้นไปกว่านั้นเช่นศักดิ์ศรีความเป็นนายสมภาร นายทักษิณ นายแมว นายหนู เป็นต้น สภาพชีวิตตามธรรมชาติเช่นนี้พระพุทธเจ้าทรงมองว่าเขาแต่งตั้งให้มาเป็น “ค่าตั้งต้น” ของระบบโดยรวม แต่มนุษย์แต่ละคนมีความสามารถที่ธรรมชาติอีกนั้นแหละให้มาที่จะตั้งค่าชีวิตใหม่ หนึ่งใน การตั้งค่าชีวิตใหม่เพื่อให้ดีกว่าเดิม (ในแง่ที่จะไม่ลอยไหลไปตามกระแสขาลงของชีวิต แต่สามารถควบคุมบงการชีวิตได้ ให้งั้น ให้สงบ ให้มีความสุข เป็นอาทิ) ก็คือการพิจารณาว่า “ที่จริงเราไม่ใช่เราเลย”

ดูอย่างไรว่าเรามีใช่เรา ในพระสูตรพระพุทธองค์สอนให้เราสังเกตชีวิตทั้งหมดซึ่งเป็นสิ่งที่สังเกตได้ กาย เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ ซึ่งรวมแล้วก็คือร่างกายกับความรู้สึกนึกคิดนั้นเป็นกระแสของธรรมชาติที่เลื่อนไหลไปตามเหตุปัจจัย ธรรมชาติสร้างความรู้สึกว่า “นี่คือฉัน” สำหรับกำกับให้ชีวิตทั้งหมดได้รับการปกป้องเพื่อให้อยู่นานที่สุดเท่าที่จะนานได้ ความรู้สึกนี้ไม่ใช่ประเด็น ไม่ใช่ปัญหา เพราะเราปฏิเสธไม่ได้ เวลาเจ็บป่วย พระพุทธเจ้าก็ทรงเสวยยาเพื่อรักษาชีวิตของพระองค์ให้ยืนยาวไป การเสวยยานั้นอธิบายได้ว่ามาจากความรู้สึกว่าทรงเป็นพระองค์เอง แต่ลึกลงไปในกระแสชีวิตและกระแสความรู้สึกว่าเป็นฉันนี้ ทรงรู้เท่าทันมันว่าจริงๆแล้วไม่มีตรงไหนเลยที่เราจะจึดไปแล้วบอกว่าความรู้สึกว่าเป็นฉันมาจากตรงนี้แหละ เมื่อหาตำแหน่งแน่นอนไม่ได้ ความรู้สึกว่าเป็นฉันก็เป็นเพียงปรากฏการณ์ เมื่อเป็น

ปรากฏการณ์ เราก็ไม่ควรให้มันมีอิทธิพลต่อเรามากเสียจนเป็นทุกข์ เช่นค้าขายขาดทุนก็รู้เท่าทันว่าไม่มีใครเป็นเจ้าของเงินจริงๆนะ พยายามใหม่ เอาใหม่ ที่ผ่านมาก็ถือเป็นบทเรียน และที่พยายามใหม่ก็ไม่ใช่เพื่อให้ตนได้อะไร เพราะจริงๆไม่มีตน

อาศัยความรู้สึกเช่นนี้แหละครับที่หลักองหนัดตาจะค่อยๆปรากฏชัดเจนแก่เรา ไม่ใช่ด้วยการคิดในเชิงเหตุผล แน่หนอนว่าที่ผมเขียนมานี่เป็นการใช้เหตุผล แต่การใช้เหตุนี้ (ซึ่งพ่วงมากับการใช้ภาษา) เป็นเครื่องมือเพื่อให้เข้าใจการทำงานของอารมณ์ ในหัวข้อต่อไป เราจะพิจารณาเรื่องนี้กันอย่างละเอียด การที่ผมบอกว่าศรัทธาคือหัวใจของการเข้าใจพุทธธรรมไม่ได้ แปลว่าผมคิดว่าเราไม่ต้องใช้เหตุผลเลย เราหลีกเลี่ยงการใช้เหตุผลไม่ได้ เพราะเราต้องใช้ภาษา

## 7. ศรัทธาคือเครื่องมือชิ้นหนึ่ง เหตุผลคือเครื่องมือชิ้นสอง

ผมขออภิปรายประเด็นนี้ด้วยชีวิตของท่านพระสารีบุตรที่ได้รับการยกย่องจากพระพุทธเจ้าว่าเป็นสาวกผู้เลิศในทางมีปัญญา ผมจะพยายามเปรียบเทียบท่านกับพระวัคกลิเถระที่ได้พิจารณาผ่านมาแล้ว ท่านวัคกลินั้นได้รับการยืนยันโดยพระพุทธเจ้าว่าเป็นผู้เลิศในทางหลุดพ้นด้วยศรัทธา ซึ่งแปลว่ามีคนจำนวนหนึ่งบรรลุเป็นพระอรหันต์ด้วยศรัทธา แล้วในจำนวนคนเหล่านั้น ท่านวัคกลิเป็นเลิศ คือเป็นตัวอย่างของผู้ใช้ศรัทธาเป็นหนทางพาตนไปสู่ความหลุดพ้นได้อย่างหมดจดที่สุด แปลว่า ศรัทธาของท่านแรงกว่าใครทั้งหมด ท่านพระสารีบุตรนั้นตรงข้าม ท่านเป็นเลิศในทางทรงปัญญา ก็แปลว่านอกจากท่านก็มีคนอื่นที่เป็นเช่นนั้น แต่ท่านยอดเยี่ยมที่สุด

ผมมีคำถามนำเพื่อการอภิปรายว่า

(ก) พระสารีบุตรบรรลุธรรมด้วยอะไรกันแน่ ระหว่างศรัทธากับปัญญา

(ข) ความเป็นผู้มีปัญญามากของท่านหมายความว่าอย่างไร

เพื่อให้ท่านผู้อ่านเข้าใจง่ายขึ้น ผมขอเสนอองว่า

(ก) ท่านบรรลุธรรมด้วยศรัทธา (ตรงนี้ต่างจากที่ผมเกริ่นมาก่อนหน้านี้ว่าท่านน่าจะใช้ทั้งปัญญาและศรัทธา ที่เกริ่นเช่นนั้นเป็นการพูดอย่างผ่านๆ แต่คราวนี้เอาจริง)

(ข) ความเป็นผู้มีปัญญาของท่านไม่เกี่ยวกับการบรรลุธรรม แต่เกี่ยวกับการปรากฏการณ์หลังจากนั้น อันได้แก่ความสามารถในการอธิบายประสบการณ์ทางธรรมของตน

ก่อนอื่นผมขอแสดงหลักฐานในพระไตรปิฎกเกี่ยวกับการบรรลุธรรมของพระสารีบุตรเพื่อประกอบเป็นข้อมูล อยู่ในเล่มที่ 13 ข้อความเล่าว่ามีนักบวชชื่อที่มนชะไปเฝ้าพระพุทธเจ้าที่ถ้ำสุกรชาตา เขาถามอะไรบางอย่าง พระองค์ทรงตอบ ตอนหนึ่งของคำตอบ ตรัสว่า

[272] อัคคิเวสสนะ ก็กายนี้มีรูป เป็นที่ประชุมมหาภูตทั้งสิ้น มีมารดาบิดาเป็นแดนเกิด เจริญด้วยข้าวสุกและขนมสด ต้องอบและขัดสีกันเป็นนิจ มีความแตกกระจัดกระจายเป็นธรรมดา ท่านควรพิจารณาโดยความเป็นของไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นโรคร เป็นดังหัวผี เป็นดังลูกศร เป็นความลำบาก เป็นความเจ็บไข้ เป็นดังผู้อื่น เป็นของทรุดโทรม เป็นของว่างเปล่า เป็นของมิใช่ตน เมื่อท่านพิจารณาเห็นกายนี้ โดยความเป็นของไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นโรค เป็นดังหัวผี เป็นดังลูกศร เป็นความลำบาก เป็นความเจ็บไข้ เป็นดังผู้อื่น เป็นของทรุดโทรม เป็นของว่างเปล่า เป็นของมิใช่ตนอยู่ ท่านย่อมละความพอใจในกาย ความเยื่อใยในกาย ความอยู่ในอำนาจของกาย ในกายได้

[273] อัคคิเวสสนะ เวทนาสามอย่างนี้ คือ สุขเวทนา 1 ทุกขเวทนา 1 อทุกขมสุขเวทนา 1 อัคคิเวสสนะ สมัยใดได้เสวยสุขเวทนา ในสมัยนั้นไม่ได้เสวยทุกขเวทนา ไม่ได้เสวยอทุกขมสุขเวทนา ได้เสวยแต่สุขเวทนาเท่านั้น ในสมัยใดได้เสวยทุกขเวทนา ในสมัยนั้นไม่ได้เสวยสุขเวทนา ไม่ได้เสวยอทุกขมสุขเวทนา ได้เสวยแต่ทุกขเวทนาเท่านั้น ในสมัยใดได้เสวยอทุกขมสุขเวทนา ในสมัยนั้นไม่ได้เสวยสุขเวทนา ไม่ได้เสวยทุกขเวทนา ได้เสวยแต่อทุกขมสุขเวทนาเท่านั้น อัคคิเวสสนะ สุขเวทนาไม่เที่ยง อันปัจจัยปรุงแต่งขึ้น อาศัยปัจจัยเกิดขึ้น มีความสิ้นไป เสื่อมไป คลายไป ดับไป เป็นธรรมดา แม้ทุกขเวทนายก็ไม่เที่ยง อันปัจจัยปรุงแต่งขึ้น อาศัยปัจจัยเกิดขึ้น มีความสิ้นไป เสื่อมไป คลายไป ดับไป เป็นธรรมดา แม้อทุกขมสุขเวทนายก็ไม่เที่ยง อันปัจจัยปรุงแต่งขึ้น อาศัยปัจจัยเกิดขึ้น มีความสิ้นไป เสื่อมไป คลายไป ดับไป เป็นธรรมดา อัคคิเวสสนะ อริยสาวกผู้ได้สดับแล้ว เมื่อเห็นอยู่อย่างนี้ ย่อมหน่ายทั้งในสุขเวทนา ทั้งในทุกขเวทนา ทั้งในอทุกขมสุขเวทนา เมื่อหน่ายย่อมคลายกำหนด เพราะคลายกำหนด ย่อมหลุดพ้น เมื่อหลุดพ้นแล้ว ก็มีญาณหยั่งรู้ว่าหลุดพ้นแล้ว รู้ชัดว่าชาติสิ้นแล้ว พรหมจรรย์อยู่จบแล้ว กิจที่ควรทำสำเร็จแล้ว กิจอื่นเพื่อความเป็นอย่างนี้มิได้มี อัคคิเวสสนะ ภิกษุผู้มีจิตหลุดพ้นแล้วอย่างนี้แล ย่อมไม่วิวาทแก่งแย่งกับใครๆ โวหารใดที่ชาวโลกพูดกัน ก็พูดไปตามโวหารนั้น แต่ไม่ยึดมั่นด้วยทิฐิ

[274] ก็โดยสมัยนั้น ท่านพระสารีบุตรนั่งถวายเป็นอุปัชฌาย์อยู่ ณ เบื้องพระปฤษฎางค์ พระผู้มีพระภาค ได้มีความดำริว่า ได้ยินว่า พระผู้มีพระภาคตรัสการละธรรมเหล่านั้น ด้วยปัญญาอันยิ่งแก่เราทั้งหลาย ได้ยินว่า พระสุคตตรัสการละธรรมเหล่านั้น ด้วยปัญญาอันยิ่งแก่เราทั้งหลาย เมื่อท่านพระสารีบุตรเห็นตระหนกดังนี้ จิตก็หลุดพ้นแล้ว จากอาสวะทั้งหลาย ไม่ถือมั่นด้วยอุปาทาน ธรรมจักขุปราศจากอูฐี ปราศจากมลทิน ได้เกิดขึ้นแล้ว แก่ที่มนชปริพาชกว่า สิ่งใดสิ่งหนึ่งมีความเกิดขึ้นเป็นธรรมดา สิ่งนั้นทั้งหมดมีความดับไปเป็นธรรมดา

ก่อนจะพิจารณาข้อความข้างต้นนี้ ผมขอทบทวนนิดหนึ่งว่า พระสารีบุตรนั้นเป็นสหายนกับ พระโมคคัลลานะ นามเดิมของสองท่านคืออุปติสสะ (พระสารีบุตร) และโกธิตะ (พระโมคคัลลานะ) เป็นหนุ่มเจ้าสำราญ ฐานะดี วันหนึ่งสองหนุ่มรู้สึกไม่สนุกกับการกินดื่มและเที่ยว ก่อนจะยุติและแยกทางชีวิตที่เที่ยวเตร่สนุกสนานร่วมกันนั้นเพื่อให้เวลากับชีวิตสำหรับแสวงหาสิ่งที่มีค่ากว่าการกินดื่มเที่ยวเตร่นั้น สองสหายนตกลงกันว่า หากใครพบสิ่งที่คิดว่าประเสริฐให้ส่งข่าวบอกอีกคนด้วย วันหนึ่งอุปติสสะเห็นพระอัสสชิเที่ยวบิณฑบาต ท่าทางน่าเลื่อมใส จึงเข้าไปถามว่าท่านเป็นนักบวชนิกายหรือศาสนาอะไร ใครเป็นศาสดาของท่าน พระอัสสชิตอบว่า “อาตมาเป็นศิษย์พระสมณะโคดม เพิ่งบวชได้ไม่นาน ไม่สามารถแสดงรายละเอียดคำสอนของพระศาสดาได้ แต่ขอพูดสั้น ๆ ว่า พระศาสดาของอาตมาสอนว่า ธรรมทั้งหลายมาจากสาเหตุ เมื่อดับสาเหตุได้ ธรรมเหล่านั้นก็ดับ”

เชื่อกันว่า อุปติสสะเกิดดวงตาเห็นธรรมด้วยข้อความสั้น ๆ นี้ และได้นำเรื่องนี้ไปเล่าให้สหายนโกธิตะฟัง ข้อความนั้นก็ทำให้โกธิตะเกิดดวงตาเห็นธรรมเช่นกัน และได้ตัดสินใจเข้ามาขอบวชเป็นพระภิกษุในพระพุทธศาสนา ดวงตาเห็นธรรมนี้หรือภคตภาตติความาคือโสดาปัตติผล

ผมมีข้อสังเกตข้อแรกว่า สิ่งชี้ชักนำให้พระสารีบุตร “เลื่อมใสและเข้าใจ” คำสอนของพระพุทธเจ้าคือบุคลิกภาพของพระอัสสชิ ความเลื่อมใสในพระสาวกนั้นต่อมาก็นำมาสู่ความเลื่อมใสในพระศาสดา ทั้งหมดนี้เป็นเรื่องของความรู้สึก และความรู้สึกนั้นต่างจากเหตุผลตรงที่ความรู้สึกจะเข้าคู่กับบุคคล ส่วนเหตุผลไม่จำเป็น เหตุผลมักเข้าคู่กับตัวความคิดมากกว่าตัวบุคคล

คำพูดสั้น ๆ ของพระอัสสชินั้นในแง่ที่เป็น “ตัวความคิด” ไม่น่าจะมีพลังโน้มน้าวใจพระสารีบุตร (เหมือนความเข้าใจความคิดของมาร์กซ์ผ่านเหตุผลไม่ช่วยให้เราศรัทธาในตัวมาร์กซ์ถึงขนาดยอมเป็นสาวก การเป็นมาร์กซิสต์ผมเชื่อว่ามีมาจากการมณเฑาะว์เป็นหลัก แต่เป็นอารมณ์ที่มีตัวข้อมูลความคิดของมาร์กซ์สนับสนุนอยู่) ว่าไปแล้ว ข้อความทำนองนี้ผมเชื่อว่าพระสารีบุตร

น่าจะเคยฟังมาบ้างแล้ว ใครๆก็ทราบว่าจะไร้ก็ตามแต่ที่เราพบในชีวิตประจำวันมันย่อมต้องมีสาเหตุหรือที่มา เมื่อป้องกันหรือดับสาเหตุได้ เราก็จะไม่พบสิ่งนั้น เช่นอ้วนมาจากกินจุ เลิกกินจุกี้จะไม่อ้วน ข้อความเช่นนี้เป็นการพูดถึงสาเหตุผลและผลของสิ่งต่างๆ มีหรือที่อุปนิสัยจะไม่เคยได้ยินมาก่อน อย่างลืมน่าอ้วนเดียเป็นดินแดนที่ศาสนาและปรัชญามีหลากหลายและรุ่งเรืองมาก

ความเลื่อมใสในตัวบุคคลนั้นมีพลังในทางโน้มน้าวใจคน คำพูดที่ออกมาจากปากท่านพุทธทาสสำหรับคนจำนวนไม่น้อยมีความหมายต่อชีวิตเขามาก คำพูดประโยคเดียวกันนี้ที่ออกมาจากปากคนอื่น (เช่น ว. วชิรเมธี) ที่เขาไม่ได้เลื่อมใสจะไม่มีอิทธิพลเช่นนั้น หากเราเข้าใจเรื่องนี้ (ซึ่งจริงๆเข้าใจไม่ยากเลยเพราะเห็นตัวอย่างมากมายในชีวิตประจำวัน) เราก็จะเข้าใจว่าทำไมคำพูดเพียงสั้นๆ ธรรมดาๆ ของพระอัสสชิ จึงทำให้อุปนิสัยสะกิดดวงตาเห็นธรรมได้ เมื่อเอาเรื่องนี้มาพิจารณาข้อความในพระไตรปิฎกที่เล่าเรื่องการบรรลุธรรมเป็นพระอรหันต์ของพระสารีบุตร เราจะเข้าใจมากขึ้นว่า ข้อความที่พระพุทธเจ้าเทศนาแก่ที่ชนชนั้นเมื่อให้ผลในทางศาสนาก็ให้ผลไม่เท่ากัน สำหรับพระสารีบุตรที่ผู้พูดมีความหมายต่อชีวิตตนมาก ผลคือการบรรลุธรรมขั้นสูงสุด ส่วนที่ชนชนที่อาจมีความเลื่อมใสในพระพุทธเจ้าเช่นกันแต่ไม่ลึกซึ้งเท่าพระสารีบุตร ผลก็คือดวงตาเห็นธรรมไม่ถึงขั้นเป็นพระอรหันต์

เนื้อหาของสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงพูดอาจช่วยให้เราเข้าใจประเด็นที่ผมกำลังเสนออยู่นี้มากขึ้น มีเนื้อหาสองตอนในพระพุทธวจนะนั้น ตอนแรกได้ตรัสถึงชีวิตว่าไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ต้องประคับประคอง บัญชาให้เป็นดังที่ต้องการไม่ได้ ดังนั้นชีวิตนี้ก็ไม่ควรคิดว่าเป็นของเรา จากนั้นก็ตรัสถึงความรู้สึกสุข ทุกข์ และกลาง ๆว่าจะเวียนกันเกิดแก่ชีวิตเรา เวทนานี้เป็นผลเชิงประจักษ์ที่เราสามารถสัมผัสได้จากตัวชีวิต จะพิจารณาความไม่เที่ยงแท้แน่นอนของชีวิต ความ เป็นทุกข์ และความไม่ใช่ตัวเราของชีวิตทรงแนะนำให้พิจารณาจากเวทนา หากเป็นเรา เราก็น่าจะสั่งให้มีแต่สุขเท่านั้น ซึ่งเป็นไปไม่ได้เลย สรุปความตอนแรกนี้คือชีวิตไม่สมควรยึดมั่นว่าเป็นของเรา เนื้อหานี้ว่าไปแล้วก็ตรงกับที่ทรงสอนพระปัญจวัคคีย์ (ที่เรียกในภายหลังว่า “อนัตตลักขณสูตร”) อันเป็นพระธรรมที่ทำให้พระปัญจวัคคีย์บรรลุเป็นพระอรหันต์หมด ความที่อนัตตมาได้ทรงแสดงว่าชีวิตมนุษย์จำเป็นต้องอยู่ในภาษา เราอยู่ในชุมชนมนุษย์ เราต้องใช้ภาษาร่วมกับมนุษย์คนอื่นๆ ภาษาเป็นของกลาง เป็นเกมร่วมที่ทุกคนต้องเล่นภายใต้กฎกติกาเดียวกัน เช่นความหมายของคำ โครงสร้างประโยค เป็นต้น ต้องเข้าใจและยอมรับร่วมกันภาษามนุษย์นั้นจำเป็นต้องสมมติอะไรหลายอย่างเช่นสมมติว่ามีคนที่ชื่อนายสมภาร นายทักษิณ นายอภิสิทธิ์ และสมมติต่อไปอีกว่าสามคนนี้มีสภาพเป็น “บุคคล” อันหมายถึงสภาพ

อันเป็นนามธรรมบางอย่างที่เมื่อมีแล้วคนที่มีสิ่งนี้ย่อมจะได้รับการปกป้องคุ้มครองในทางศีลธรรมและกฎหมายเป็นต้น แต่ความจริงของชีวิตไม่มีนายสมภาร และนายอื่น ๆ ที่เอ่ยชื่อนั้น นั้น ตรงให้ลึกลับเห็น ผู้หลุดพ้นแล้วจะรู้ว่าภาษาเป็นเครื่องมือกว้าง ๆ เพื่อการดำรงชีพ ความจริงในระดับลึกของชีวิตไม่ตรงกับภาษาที่เราใช้ มนุษย์นั้นขัดแย้งกันเพราะการสมมติซึ่งภาษามีส่วนมากในการทำให้คนเราติดสมมติ เช่นพอสมมติว่านายสมภารเป็นบุคคล แก้กก็ต้องมีหนึ่งเสียงเท่าคนอื่น ใครมาห้ามมิให้ตะแคงไปเลือกตั้งตะแคงโกโงกรธา เป็นต้น พระอรหันต์เมื่อเห็นว่าภาษาเป็นเรื่องการเล่นละครสมมติ ก็เล่นแต่พองาม ไม่ติดสมมติ จึงไม่ขัดแย้งกับใคร

ถามว่า ตอนที่ไตร่ตรองเนื้อหาของพระธรรมที่ทรงแสดงแก่ที่ฆนชะ ท่านพระสารีบุตรใช้ปัญญาใหม่ ตอบว่าหากปัญญานั้นหมายถึงสมรรถนะที่จะแปลความและคำที่พระพุทธเจ้าทรงเปล่งออกมาให้เกิด “ความเข้าใจ” หรือ “ความหมาย” เป็นเรื่องเป็นราว ท่านต้องชี้แนะ เราทุกคนต้องใช้ปัญญาหรือเหตุผลที่แฝงอยู่ในภาษาเสมอ พระพุทธเจ้าทรงใช้ภาษาอินเดียซึ่งย่อมมีหลักทางภาษาเช่นไวยากรณ์แบบหนึ่ง พระสารีบุตรเมื่อฟังเสียงที่พระพุทธเจ้าเปล่งออกมาก็ใช้สติปัญญาในเรื่องภาษาที่มีอยู่เหมือนคนอินเดียอื่น ๆ แปลเสียงนั้นมาเป็นความหมาย ประเด็นอยู่ที่ว่า คำพูดหรือข้อความเดียวกัน เช่น “ธรรมทั้งหลายไม่ควรที่เราจะยึดมั่น” ที่เปล่งออกมาจากปากของพระพุทธเจ้ากับใครก็ได้ที่เคยได้ยินประโยคนี้ เวลาที่พระสารีบุตรฟัง กระบวนการในการแปลความหมายทางภาษาเพื่อเข้าใจประโยคนี้น่าจะเหมือนกัน คือใช้เหตุผล แต่การแปลความหมายของประโยคนี้ที่พระสารีบุตรรู้วามาจากพระศาสดาที่ตนเคารพรักอย่างสูงไม่จบเพียงเท่านั้น แต่ความหมายนั้นจะส่งต่อไปยังอารมณ์ความรู้สึกของท่าน ทำให้เกิดความอึดอ้อมใจ สว่างไสวในใจ ซึ่งทั้งหมดหากมากพอก็ทำให้ท่านหลุดพ้นได้ ส่วนความเข้าใจข้อความเดียวกันนั้นที่ผู้พูดไม่ใช่พระพุทธเจ้าก็จบเพียงเท่านั้น

นี่คือเหตุผลว่าทำไมพวกเราสมัยนี้อ่านพระไตรปิฎกซึ่งเนื้อหาในนั้นทำให้คนหลุดพ้นมากมาย แต่เราก็ไม่เคยหลุดพ้น

ความหลุดพ้นจะเกิดเมื่อมีบุคคลอันเป็นที่ตั้งแห่งความเลื่อมใสเช่นมีพระพุทธเจ้า พระสารีบุตรอาจจะเป็นคนฉลาดในทางสติปัญญา แต่ความฉลาดนั้นก็ไม่ได้เกี่ยวกับความเข้าใจพระธรรม ดังจะเห็นได้จากท่านบรรลुरुธรรมหลังหมู่คณะ อรรถกถาอธิบายว่าท่านมีปัญหามาก จึงขอใช้เวลาตรวจสอบคำสอนของพระพุทธเจ้าให้ดีก่อน ก่อนที่จะเชื่อ ตามวิสัยปราชญ์ ผมไม่คิดว่าจะเป็นเช่นนั้น ธรรมะที่ทำให้ท่านหลุดพ้นเป็นธรรมะที่พูดถึงชีวิตที่สังเกตได้ง่ายๆ ฟันๆ ไม่ใช่ทฤษฎีทางปรัชญาที่เป็นนามธรรม เช่น *Being and Time* ของ Heidegger ที่จะต้องขอเวลาไตร่ตรองอะไร ท่านบรรลुरुธรรมที่หลังเพื่อนพ้องเพราะท่านยังสะสมความเลื่อมใสศรัทธาได้ไม่

แรงพอ อาจเป็นไปได้ที่ปัญหานี้มาจากการเป็นคนช่างคิด แต่บทบาทของการเป็นคนช่างคิดของพระสารีบุตรตามความเห็นของผมไม่ได้แสดงบทบาทเชิงบวก (positive) ในแง่ที่เป็นสิ่งทำหน้าที่ที่สอบสวนไล่เลียงสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงสอน แบบที่เราใช้เวลาอ่านงานทางปรัชญาเช่น *Being and Time* ข้างต้น แต่ทำหน้าที่เชิงลบ (negative) คือเหนี่ยวรั้งศรัทธาไม่ให้ไหลเชี่ยว แต่ให้ค่อยๆ สะสม เมื่อเต็มแล้วศรัทธาก็รับเอาความหมายของพระธรรมเทศนาที่เหตุผลในสมองของท่านแปลความเสร็จแล้ว ยื่นมาให้แล้ว เพื่อดำเนินการต่อ อารมณ์ความรู้สึกที่ปิด เต็มอ้อมทั้งในแง่ความเลื่อมใสอันไม่สงสัยและเข้าใจว่าเออหนอชีวิตก็เช่นนี้ ขอบพระคุณพระศาสดาที่ชี้แนะ นี่เองครับคือประตูสู่ความหลุดพ้น

### 8. ความคิดปิดท้าย

ผมพาท่านผู้อ่านไปดูนั่นดูนี่ พร้อมวิเคราะห์ให้ฟังว่าผมคิดอย่างไรเกี่ยวกับสิ่งที่ชี้ให้ดู เราพูดกันถึงความศรัทธาและปัญญา ที่พูดกันเรื่องนี้เพราะจารีตพุทธศาสนาอย่างเถรวาทตามที่สอนในบ้านเราและเพื่อนบ้านเช่นพม่าและลังกา เชื่อว่าศาสนาพุทธเป็นศาสนาแห่งปัญญา ไม่ใช่ศาสนาแห่งศรัทธา การจะเข้าใจคำสอนของพระพุทธเจ้าและหลุดพ้นได้ต้องผ่านปัญญาผ่านศรัทธาไม่ได้ ศรัทธาอาจมีบทบาทนิดหน่อยในฐานะมัดคุเทศก์ส่งคนมาทำให้ปัญญาดำเนินการพาเขาไปเข้าใจพระธรรมแล้วหลุดพ้น *สิ่งที่ผมเสนอมานี้ในข้อเขียนนี้สวนทางกับที่กล่าวมานี้หมดเลย* ผมเสนอว่า ศาสนาต้องการอารมณ์ความรู้สึกคล้ายๆ กับศิลปะ เหตุผลหรือปัญญาเป็นพี่เลี้ยง ทำหน้าที่แปลความหมายของพระธรรมให้ “บอกอะไรบางอย่างเกี่ยวกับโลกและชีวิต” จากนั้นความหมายนั้นก็เข้าสู่มิติของอารมณ์ หากศรัทธาเต็มพร้อม ศรัทธานั้นก็นำคนผู้หนึ่งที่เข้าใจคำสอนของพระพุทธเจ้าด้วยปัญญาแล้วไปยังประตูแห่งความหลุดพ้น

เมื่อเราอ่านวรรณคดี สมองเราจะแปลความหมายของคำให้เป็นภาพ เมื่อแปลเสร็จ เหตุผลหรือปัญญาก็ยุติบทบาท อารมณ์ความรู้สึกจะเข้ามารับช่วงต่อว่าจะ “รู้สึก” อย่างไรต่อภาพเหล่านั้น ความรู้สึกที่เราต้องมีงานศิลปะดีๆ บางครั้งก็ทำให้เรา “ปลง” ได้ คือไม่มีแค้นใจจะฆ่าฟันใคร แย่งชิงใคร ศาสนาก็เช่นเดียวกันนั้น เป้าหมายสูงสุดในทางศาสนานั้นผมคิดว่าเหมือนกัน คือพัฒนาอารมณ์ของมนุษย์ไปจนถึงขีดสูงสุดอันหนึ่ง เมื่อมายืนอยู่ ณ ยอดเขาแห่งธรรมนี้แล้ว ความเป็นพุทธ คริสต์ อิสลาม ฮินดู เป็นต้น จะไม่มีความหมายอีกต่อไป ผู้ที่ยืนอยู่ ณ ตำแหน่งนี้คือผู้ที่หลุดพ้นแล้ว

ถามว่าสภาพจิตที่หลุดพ้นแล้วเป็นเช่นใด ผมอยากตอบคำถามนี้ด้วยวาจาของชาลี แซป ลิน จากหนังเรื่อง “The Great Dictator” (1940) ที่ว่า “We think too much and feel too little. More than machinery, we need humanity; more than cleverness, we need kindness and gentleness. Without these qualities, life will be violent and all will be lost.”

ศาสนาคือความรู้สึกอ่อนโยนและอ่อนไหว ข้อเสนอทั้งหมดที่ผมเสนอมานี้ท่านที่เชื่อในแนวทางของเถรวาทน่าจะมีคำถามมากมาย เช่น จะอธิบายบทบาทของไตรสิกขาอันได้แก่ศีล สมาธิ และปัญญา อย่างไร จะอธิบายการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้าและพระปัจเจกพุทธเจ้าโดยโยงไปหาศรัทธาได้อย่างไร พระพุทธเจ้าและพระปัจเจกพุทธเจ้าศรัทธาใครหรือจึงหลุดพ้นได้ เป็นต้น ผมจะไม่ตอบคำถามนี้ในรายละเอียด แต่อยากตั้งข้อสังเกตว่าคำถามเช่นนี้มาจากองค์ความรู้ที่พัฒนาขึ้นหลังสมัยพุทธกาล การตอบคำถามนี้ก็ไม่ว่าครับ กลับไปอ่านพระไตรปิฎกซ้ำ ในนั้นเราจะพบว่า พระอรหันต์ทั้งหลาย (น่าจะทั้งหมด ผมยังไม่มีโอกาสได้สำรวจจริงจัง แต่ก็อ่านมาพอสมควร) บรรลุธรรมด้วยการฟังพระพุทธเจ้า “พูด” ท่านที่เชื่อในเรื่องไตรสิกขาก็ต้องอธิบายว่าอะไรคือบทบาทของศีล สมาธิ และปัญญา ในการฟังแล้วหลุดพ้นของท่านเหล่านี้ บางท่านเป็นนักบวชนอกพุทธศาสนา ตามมาพบพระพุทธเจ้าด้วยความเลื่อมใส ฟังคำพูดสองสามคำของพระองค์ก็ “เต็มอ้อมแล้วหลุดพ้น” ปรากฏการณ์เช่นนี้อธิบายด้วยทฤษฎีผมง่ายกว่า ศีล สมาธิ และปัญญา หากเป็นของเฉพาะในพุทธศาสนา คนอื่นที่ไม่ใช่พุทธก็หลุดพ้นไม่ได้ เราจะยืนยันเช่นนั้นได้อย่างไรเมื่อมีตัวอย่างคนนอกศาสนาที่หลุดพ้น ผมคิดว่าใครก็ได้ที่เชื่อมั่นในพระพุทธเจ้าจะโดยเพราะอะไรก็ตาม เมื่อได้มีโอกาสฟังพระองค์อย่างสงบและเชื่อมั่น เขาก็พร้อมจะรู้สึกและเต็มอ้อมได้

คำว่าปัญญาที่ผมพูดคู่กับศรัทธาในข้อเขียนนี้ผมใช้ในความหมายของสภาพจิตที่เน้นการคิดวิเคราะห์โดยไม่เกี่ยวกับความรู้สึก หากท่านผู้อ่านไม่เห็นด้วยกับความหมายที่ผมให้นี้ โดยคิดว่าสภาพจิตที่เลื่อมใสแล้วรู้สึกในสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงสอนนั้นแหละคือปัญญา ก็ไม่เป็นไรครับ อย่างนี้ผมไม่ถือว่าเราขัดแย้งกัน ประเด็นที่ผมอยากเสนอในงานชิ้นนี้ก็คือ อยากชวนมิตรสหายชาวพุทธมา “รู้สึก” กันมากขึ้น แล้ว “คิด” ให้น้อยลง เท่านั้นเอง ปัญญาในความหมายของศักยภาพที่จะคิดวิเคราะห์แยกแยะในคนเราคงไม่เท่ากัน แต่ศักยภาพที่จะรู้สึก ผมเชื่อว่ามีเท่ากัน ปัญญาของพระสารีบุตรทำให้ท่านอธิบายและแจ่มแจ้งรายละเอียดของพุทธธรรมได้เก่งกว่าคนอื่น แต่ปัญญานี้ไม่ช่วยให้ท่านบรรลุธรรมเก่งกว่าใคร

ปัญญาทำงานคนละระดับกับศรัทธา ศีล สมาธิ ปัญญา หากตีความว่าเป็นวินัยหรือกรอบในการใช้ชีวิตที่จะช่วยให้เราค่อย ๆ รู้สึกกับตนเองและผู้อื่นประณีตขึ้นก็ไม่ขัดกับแนวคิดที่ผม

เสนอมานี้ แต่ศีล สมาธิ และปัญญาแบบที่สอนกันในสำนักวิปัสสนาที่ไม่ช่วยให้สานุศิษย์รู้สึกอะไรกับคนอื่น เอาตนเป็นที่ตั้ง ทำดีเพื่อสะสมบุญแก่ตัวคนเดียว เชื้อกรรมเพื่อจะได้ไม่ต้องรับผิดชอบความหายนะของผู้อื่น แม้เพียงในทางความรู้สึก เป็นต้น ไม่น่าจะช่วยให้ใครหลุดพ้นได้

ผมเชื่อว่าพระพุทธเจ้าเป็นบุคคลที่อ่อนไหวจิตใจละเอียดอ่อน ท่านมีครูและนับถือครู แม้ครูจะไม่ใช้ผู้พาท่านไปสู่ความหลุดพ้น แต่ครูก็ช่วยให้ท่านพัฒนาขัดเกลาตนให้สูงส่งขึ้นเรื่อยๆ หลังจากที่มั่นใจว่าทรง “รู้” แล้ว ทรงคิดถึงใครครับหากไม่ใช่ครูของท่าน เท่านี้เราก็อธิบายได้แล้วว่า เป็นไปได้อย่างไรที่การตรัสรู้ของพระองค์ไม่เกี่ยวกับศรัทธา แม้ตรัสรู้แล้วก็ทรงปรารภกับพระองค์เองว่า คนที่ไม่มีอะไรยึดเหนี่ยวในชีวิตย่อมโหวงเหวงโดดเดี่ยว ทรงถือธรรมที่รู้แจ้งเป็นที่ยึดเหนี่ยว ทำไมครับ ผมตีความว่า เพราะครูของท่านไม่มีแล้ว แต่ธรรมนั้นทำให้ทรงระลึกถึงครู เพราะมีครูหนุนส่งมาเป็นทอดๆ พระองค์จึงขึ้นมาถึงยอดเขาสูงสุดนี้ได้ ที่ทรงเคารพธรรมก็เพราะทรงรู้สึกต่อครูของพระองค์อย่างลึกซึ้ง คิดแบบนี้ผมเชื่อว่าจะช่วยให้เราเห็นความอ่อนไหวและความงามของชีวิตพระพุทธเจ้าและพระธรรมที่ทรงสอนไปในอีกแนวทางหนึ่ง

# ปัญหาของนัยเชิงความมีอยู่ในประพจน์แบบจัดประเภท

## The Problem of Existential Import of Categorical Propositions

เทพทวี ไชควคิน

สาขาวิชาศึกษาทั่วไป สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี

### บทคัดย่อ

งานวิจัยชิ้นนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาเชิงวิเคราะห์ต่อปัญหาที่ทำให้ตรรกวิทยาสมัยใหม่ไม่ยอมรับการตีความประพจน์แบบจัดประเภทตามแนวทางของอริสโตเติล ปัญหาดังกล่าวคือ ปัญหาของนัยเชิงความมีอยู่ซึ่งเกิดขึ้นในการตีความของอริสโตเติลต่อประพจน์แบบจัดประเภท โดยที่ตรรกวิทยาสมัยใหม่ปฏิเสธนัยเช่นนั้นในประพจน์สากล จากการวิจัย ผู้วิจัยได้ข้อสรุปสองประการคือ ประการแรก แนวทางการตีความทั้งสองรูปแบบแม้จะไปด้วยกันไม่ได้ แต่ก็มีความสอดคล้องในระบบของตัวเอง พบว่ามีปัญหายุ่งยากหลายประการในการทำให้การตีความสมัยใหม่กลับไปเข้ากันได้กับการตีความของอริสโตเติล ประการที่สองผู้วิจัยให้ข้อโต้แย้งว่าสาเหตุของการตีความที่ต่างกันนั้นมาจากการเข้าใจธรรมชาติของประพจน์ต่างกัน ในขณะที่การตีความของอริสโตเติลนั้น ประพจน์แบบจัดประเภทอยู่ในรูปภาคประธานและภาคแสดง ทว่าไลบ์นิซตีความประพจน์แบบจัดประเภทว่าประกอบขึ้นจากมโนทัศน์ในขอบเขตของความคิด จากการตีความใหม่ในลักษณะดังกล่าวจากตรรกวิทยาของไลบ์นิซชี้ว่าระบบทั้งสองนี้ไม่ได้ใช้ฐานมโนทัศน์ทางภววิทยาเดียวกัน

This research is aimed at a critical study of why Aristotelian interpretation on categorical propositions is not accepted in modern interpretation. A comparison study between Aristotle's and the modern system of logic reveals that the problem is about 'existential import' in Aristotle's interpretation while modern logicians reject it especially in universal propositions. From the study, I have two conclusions. Firstly, even though the two interpretations are incompatible, it has consistency in their own system. Many difficulties have been found when logicians try to have the modern interpretation compatible with the Aristotelian. Secondly, I assume that the difference in the interpretations is stemmed from how the nature of proposition is conceived. I discover that in Aristotelian interpretation proposition is in subject-predicate form, but Leibniz chooses to interpret proposition as constitution of concepts in a region of ideas. A new interpretation from this characteristic in Leibniz's logic shows that the two systems are not from the same ontological conception.

## 1. บทนำ

ในตรรกบทเด็ดขาด (categorical syllogism) หรือที่ตำราในภาษาไทยเรียกว่า การอ้างเหตุผลแบบจัดประเภทนั้น ความรู้สำคัญอย่างหนึ่งที่ผู้ศึกษาต้องเข้าใจคือการตีความประพจน์แบบจัดประเภท (categorical propositions) โดยอาศัยสองส่วนหลักคือการบ่งถึงประเภทด้วยปริมาณ (quantity) ที่บ่งถึงทุกหน่วยหรือบางหน่วยของสิ่งประเภทใดประเภทหนึ่ง (เช่น ก. ทุกหน่วย / ก. บางหน่วย) และอาศัยการชี้ถึงคุณภาพ (quality) ที่บ่งว่าสิ่งประเภทนั้นมีความสัมพันธ์อย่างไรกับอีกประเภทหนึ่งด้วยการยืนยันหรือปฏิเสธ (เช่น ก. เป็น ข. / ก. ไม่เป็น ข.) ทั้งนี้เพื่อพิสูจน์ความสมเหตุสมผลของตรรกบทเด็ดขาดในระบบตรรกวิทยาแบบนิรนัยประกอบด้วยข้อความสามข้อความ โดยเป็นข้ออ้างสองข้อความ และเป็นข้อสรุปอีกหนึ่งข้อความ โดยที่ข้อความเหล่านี้ เมื่อได้ปรากฏในเป็นประโยคแบบจัดประเภทแล้ว ก็มีฐานะที่ในทางตรรกวิทยาจะเรียกว่าเป็น “ประพจน์” (propositions) นั้นเอง โดยหากจะบ่งให้ชัดเจนยิ่งขึ้นอีก ก็เรียกว่าเป็นประพจน์แบบจัดประเภทในตรรกบทเด็ดขาด

ในการตีความประพจน์แบบจัดประเภทนั้น ผู้วิจัยพบว่าไม่ได้มีเพียงระบบเดียวของการตีความ นั้นเพราะนักตรรกวิทยาสสมัยใหม่ (modern logicians)<sup>1</sup> มีแนวทางของการตีความประพจน์แบบจัดประเภทที่อาจกล่าวได้ว่าต่างออกไปเกือบจะโดยสิ้นเชิงจากอริสโตเติล (Aristotle) ผู้ได้ชื่อว่าเป็นผู้วางรากฐานของตรรกวิทยาระบบดังกล่าว จากการศึกษาในเบื้องต้นมีงานเขียนทางปรัชญาที่ชี้ว่า การระบุถึงความแตกต่างเช่นนั้นเป็นความแตกต่างกันเป็นอย่างมากระหว่างการตีความในตรรกวิทยาแบบอริสโตเติล และตรรกวิทยาสสมัยใหม่แบบรัสเซลล์ ที่ตีความในเรื่องของ “นัยเชิงความมีอยู่” (existential import)<sup>2</sup> สิ่งเหล่านี้ทำให้เกิดคำถามขึ้นในใจของผู้วิจัย กล่าวคือ อะไรเป็นเหตุผลเบื้องหลังที่สำคัญของการเปลี่ยนแปลงการตีความนัยเชิงความมีอยู่ในประพจน์แบบจัดประเภท และอันที่จริงแล้ว การตีความประพจน์แบบจัดประเภทในสมัยใหม่ไม่อาจจะกลับไปหาการตีความของอริสโตเติลได้เลย หรือว่ายังพอจะมีหนทางประนีประนอมกันได้อยู่บ้าง

<sup>1</sup> เมื่อกล่าวถึงตรรกวิทยาสสมัยใหม่ มักจะหมายถึงตรรกวิทยาสัญลักษณ์ (symbolic logic) หรือ ตรรกวิทยาเชิงคณิตศาสตร์ (mathematical logic) ราวศตวรรษที่ 19 หลังที่สก็อตแลนด์โดยจอร์จ บูล (George Boole) จนถึงในปัจจุบัน ซึ่งก็ครอบคลุมการตีความระบบตรรกวิทยาในภายหลัง เช่นของเฟรเก (Gottlob Frege) และรัสเซลล์ (Bertrand Russell)

<sup>2</sup> Wren, Michael. “Existential Import” in *Critica* Vol.16 Issue 47 (1984), p. 59.

อย่างไรก็ดี หากพิจารณาแม้เพียงจากตำราตรรกวิทยาเบื้องต้นในปัจจุบัน ก็พบได้ว่าการกล่าวถึงปัญหานัยเชิงความมีอยู่ไว้ ดังเช่นการกล่าวถึงโดยเออร์วิง เอ็ม โคปี และ คาร์ล โคเฮน (Irving M. Copi and Carl Cohen) ซึ่งเขียนตำราเกี่ยวกับตรรกวิทยาชั้นแนะนำนั้น ก็ชี้ว่านักตรรกวิทยาที่ใช้การตีความประพจน์แบบจัดประเภทตามตรรกวิทยาคลสิกของอริสโตเติลประสบปัญหาเกี่ยวกับประพจน์แบบจัดประเภทที่บ่งถึงทุกหน่วย ด้วยเหตุที่ในบางการอ้างเหตุผลที่ไม่สมเหตุสมผลเพราะมีข้อผูกมัดเกี่ยวกับความมีอยู่จริง (existential commitment) ของประพจน์ในข้อสรุปโดยตามออกมาจากข้ออ้างที่ไม่ได้มีข้อผูกมัดดังกล่าวนั้นแต่กลับตีความว่าสมเหตุสมผลได้ด้วยตรรกวิทยาของอริสโตเติล แต่ปัญหาเช่นนี้ส่งผลให้เกิดความไม่สอดคล้องขึ้นในตรรกวิทยา นักตรรกวิทยาสสมัยใหม่จึงพยายามหาทางแก้ปัญหาของประพจน์แบบบ่งถึงทุกหน่วยนี้โดยกล่าวว่าไม่ได้เป็นประพจน์ที่จำเป็นต้องบ่งว่าประพจน์ที่กล่าวถึงนั้นมีอยู่จริง ซึ่งก็คือประพจน์แบบจัดประเภทที่เป็นประพจน์สากลนั้นไม่จำเป็นต้องมีนัยเชิงความมีอยู่<sup>3</sup>

ทว่าข้อยอมรับใหม่นี้ก็สร้างปัญหาอื่นตามมาด้วย ซึ่งก็คือเป็นข้อยอมรับที่ค่อนข้างขัดกับความเข้าใจปกติ และตรรกวิทยาอาจจะถูกกล่าวหาได้ว่าไม่เกี่ยวข้องกับการหาความรู้ในโลกกายภาพตรงที่มองว่าคำพูดกล่าวถึงสิ่งใดอย่างมีความหมาย สิ่งนั้นก็ควรจะมียุ่จริง อย่างไรก็ตามนักตรรกวิทยาดังเช่นอะลอนโซ เชิร์ช (Alonzo Church) มีคำอธิบายให้ได้ว่า ข้อยอมรับแบบใหม่นี้อาจมีความถูกต้องในบางกรณีได้ เพราะในการพูดถึงโลกด้วยประพจน์แบบจัดประเภทสากลในหลายกรณีที่ยอมรับว่าถูกต้องนั้น หลายครั้งเราไม่ได้กำลังบ่งถึงความมีอยู่จริงของประพจน์ในประพจน์นั้น ด้วยเพราะไม่รู้ล่วงหน้าว่าสมมติฐานที่กล่าวถึงนั้นจะเป็นเทอมว่าง (empty terms) หรืออาจจะเป็นเทอมสากล (universal terms) หรือไม่ ตัวอย่างก็เช่น ‘ผู้บุกรุกสถานที่ราชการทุกคนจะถูกลงโทษ’ หรือ ‘ทุกคนที่ตกลงไปในปล่องภูเขาไฟร่างกายจะถูกหลอมจนเสียชีวิต’ เห็นได้ว่าแต่ละประพจน์ไม่ได้จำเป็นต้องมีนัยเชิงความมีอยู่จริงของ ‘ผู้บุกรุกสถานที่ราชการ’ หรือ ‘ผู้ที่พลัดตกลงไปในปล่องภูเขาไฟ’ ตามลำดับนั้น การตีความประพจน์แบบจัดประเภทในตรรกวิทยาสสมัยใหม่จึงมีจุดต่างที่ชัดเจนที่สุดกับตรรกวิทยาของอริสโตเติลตรงที่มีการตีความประพจน์สากลต่างกัน โดยที่ในขณะที่อริสโตเติลเลือกที่จะตีความในเชิงที่ว่า

<sup>3</sup> Copi, Irving M. & Cohen, Carl. *Introduction to Logic*, tenth edition. (New Jersey : Prentice-Hall 1998), pp.244-246.

<sup>4</sup> Church, Alonzo. “The History of the Question of Existential Import of Categorical Propositions” in *Logic, Methodology and Philosophy of Science*. ed. Yehoshua Bar-Hillel. (Amsterdam: North-Holland 1965), p. 418.

เป็นปริมาณโดยทั้งหมดของประเภทที่ปึงถึง นักตรรกวิทยาสมัยใหม่จะเลือกตีความในเชิงสมมติฐาน (hypothetical reading)

การตีความต่างกันเช่นนั้น ผู้วิจัยมีสมมติฐานว่าน่าจะมาจากมูลเหตุทางภววิทยาที่ยังคงมีการถกเถียงแม้ในปัจจุบันในประเด็นคำถามเกี่ยวกับข้อผูกมัดทางภววิทยา (ontological commitment) ที่ว่า โลกที่มนุษย์ใช้ภาษากล่าวถึงนั้น มีอยู่หรือเป็นอยู่อย่างที่ว่าภาษากล่าวถึงจริงหรือไม่ การตีความที่แตกต่างกันดังกล่าวจึงน่าที่จะมีสาเหตุมาจากความเข้าใจในภววิทยาที่ร่วมไปกับการยืนยันสถานะทางญาณวิทยาของความรู้ที่ว่าสภาพหนึ่ง ๆ มีอยู่จริงหรือไม่ด้วยประพจน์แบบจัดประเภทในตรรกวิทยาของอริสโตเติลที่น่าที่จะมาจากการยอมรับความมีอยู่ของสภาพหนึ่งที่ภาษาพูดถึงอยู่แล้วโดยที่ถ้ารู้อยู่แล้วว่าสิ่งนั้นไม่มีอยู่จริงก็ไม่อาจนำมาพูดถึงอย่างมีความหมายหรือเข้ามาในระบบของตรรกวิทยาได้เลย แต่การเลือกการตีความในเชิงสมมติฐานนั้นเป็นไปในอีกทางหนึ่ง คือไม่เห็นว่าการใช้ภาษาจำเป็นต้องใช้พูดถึงสภาพที่มีอยู่จริงเพื่อการมีความหมายของมันเท่านั้น แต่การใช้ภาษาในเชิงสมมติฐานที่ว่าถ้าสิ่งหนึ่งมีอยู่จริงจะจัดอยู่ในประเภทอะไรโดยไม่ได้ยืนยันไปด้วยว่ามันต้องมีอยู่จริงในสถานะหนึ่ง ๆ นั้นก็มีความเป็นไปได้ด้วย และการใช้ภาษาในหนทางของการตีความแบบนี้ก็ถือว่าเป็นคำพูดที่ไร้ความหมายหรือไร้ประโยชน์ เพราะการหาความรู้ในวิทยาศาสตร์โดยเฉพาะในระดับการสร้างทฤษฎีนั้นแทบจะหลีกเลี่ยงไม่ได้เลยที่จะต้องกล่าวถึงสิ่งที่เรายังไม่อาจแน่ใจได้ว่ามีอยู่จริง

ดังนั้น ผู้วิจัยจึงเริ่มเห็นเค้าลางของการตอบต่อโจทย์วิจัยประการแรกที่ว่าอะไรเป็นเหตุผลสำคัญของการเปลี่ยนแปลงการตีความประพจน์แบบจัดประเภท นั่นก็คือหนีเชิงความมีอยู่ในประพจน์ดังกล่าว แต่คำตอบนี้ก็ยังคงทำให้มีคำถามตามมาอีกหลายประการ เช่น น่าสงสัยว่าจริงหรือไม่ที่อริสโตเติลไม่ได้ระมัดระวังต่อปัญหานัยเชิงความมีอยู่ในการสร้างระบบตรรกวิทยาของเขาเลย และการตีความที่ขัดแย้งกันเช่นนี้ทำให้น่าจะมีการตัดสินใจได้ว่าระบบตรรกวิทยาทั้งสองระบบต้องมีระบบใดระบบหนึ่งที่ตีความผิดหรืออาจมีการค้นพบความไม่สอดคล้องเกิดขึ้นในระบบใช้หรือไม่ รวมทั้งโจทย์วิจัยที่กล่าวไปแล้วข้างต้น นั่นคือความขัดแย้งของตรรกวิทยาทั้งสองระบบนั้นอาจเป็นเพียงภาพลวงตาหรือไม่ การศึกษาคำอธิบายของอริสโตเติลและนักตรรกวิทยาสมัยใหม่ให้ชัดเจนเสียก่อนจึงเป็นสิ่งสำคัญอย่างยิ่งเพื่อที่จะเข้าใจแนวทางของการพูดถึงปัญหานัยเชิงความมีอยู่ในประพจน์แบบจัดประเภท และตอบคำถามที่ตามมาดังกล่าวได้

จากการศึกษาในเบื้องต้น ผู้วิจัยเห็นเหตุผลสำคัญที่จะต้องสร้างความกระจ่างให้กับปัญหาการตีความประพจน์แบบจัดประเภท เนื่องจากตรรกวิทยาเป็นวิชาที่มีการศึกษา

ความสัมพันธ์ระหว่างโครงสร้างในการอ้างเหตุผลหรือก็คือข้ออ้างกับข้อสรุปนั้นว่ามีความถูกต้องหรือไม่ โดยเฉพาะการอ้างเหตุผลแบบนิรนัยที่ต้องการความสมเหตุสมผล (validity) ในความสัมพันธ์ดังกล่าวซึ่งดูจะมีระบบระเบียบที่แน่นอนตายตัวและมีความสอดคล้องกันอย่างเด่นชัด ผู้เรียนตรรกวิทยาโดยเฉพาะแบบนิรนัยจึงมองว่าตรรกวิทยามีคำตอบที่แน่นอนตายตัวต่อการตัดสินความสมเหตุสมผลนั้น ดังนั้น การตีความในตรรกวิทยาในระบบเดียวกันจึงไม่น่าจะมีความไม่สอดคล้องชนิดที่ไม่อาจประนีประนอมกันได้ในระบบเกิดขึ้น ผู้วิจัยจึงมีสมมติฐานในการวิจัยนี้ว่า ระหว่างการตีความประพจน์แบบจัดประเภททั้งสองระบบนั้นก็ไม่น่าจะมีทางประนีประนอมกันได้ด้วย และความพยายามของนักตรรกวิทยาที่ต้องการจะรวมสองระบบเข้าด้วยกันนั้นน่าจะประสบความสำเร็จ แต่ทั้งนี้ทั้งนั้นจะเป็นเพราะปัญหานัยเชิงความมียู่ไม่น่าจะมีเบื้องหลังจากการเข้าใจธรรมชาติของประพจน์แบบจัดประเภท ซึ่งมาจากมูลเหตุทางภววิทยาที่ต่างกันในแต่ละระบบ และเราน่าที่จะต้องค้นหาว่ามูลเหตุเช่นนั้นเริ่มต้นปรากฏอย่างแท้จริงในระบบตรรกวิทยาสมัยใหม่แน่จริงหรือไม่ หรือว่าอาจจะตีความได้ว่ามีมาก่อนหน้านั้น

ด้วยประเด็นของงานวิจัยชิ้นนี้ที่มุ่งไปในเชิงความสัมพันธ์ระหว่างระบบตรรกวิทยากับคำอธิบายในเชิงภววิทยา งานวิจัยชิ้นนี้จึงมีขอบเขตการวิจัยที่จะศึกษาจากงานเขียนของนักตรรกวิทยาและปรัชญาตรรกวิทยาที่พูดถึงปัญหาการตีความประพจน์แบบจัดประเภท โดยดูขอบเขตของปัญหาเฉพาะในกรอบของการศึกษาทางปรัชญาคือศึกษาว่าเป็นคำตอบที่ถูกต้องหรือไม่ และทำให้เกิดความสอดคล้องในระบบตรรกวิทยาหรือไม่ งานวิจัยนี้จะเจาะลึกเฉพาะที่การตีความประพจน์แบบจัดประเภทเท่านั้น ไม่ได้รวมไปถึงการตีความประโยคตรรกหรือประพจน์ในตรรกวิทยาแบบประพจน์ (propositional logic) ด้วยเพราะแม้ว่าจะจะเป็นตรรกวิทยาที่ปรากฏอย่างชัดเจนในตรรกวิทยาสมัยใหม่ แต่ในตรรกวิทยาของอริสโตเติลกลับมีความคลุมเครือ จึงไม่อาจเป็นจุดที่จะตั้งเพื่อเปรียบเทียบกันได้ นักตรรกวิทยาคาดว่าอริสโตเติลไม่ได้สนใจการสร้างตรรกวิทยาแบบประพจน์อาจเพราะมองว่าทุกประพจน์สามารถหอนลงสู่การพูดในรูปแบบของประพจน์แบบจัดประเภท ระบบตรรกวิทยาที่ดูจะซ้ำซ้อนจึงไม่จำเป็น และขอบเขตของการวิจัยจะไม่รวมไปถึงการกล่าวถึงโดยตรงต่อปัญหาในภววิทยาของเทอมที่ไม่มีสิ่งที่ถูกบ่งถึง (nonreferential terms) เพราะแม้ในบางกรณีของการพูดถึงปัญหานัยเชิงความมียู่เทอมดังกล่าวจะมีบทบาทสำคัญก็ตาม แต่การพูดถึงปัญหาของเทอมเช่นนั้นโดยตรงจะต้องเข้าไปสู่การถกเถียงเกี่ยวกับความเป็นไปได้ในเชิงการเป็นสัณฐานมากกว่าที่จะมีบรรยากาศของการถกเถียงในปัญหาของความสมเหตุสมผลในตรรกบทเด็ดขาดอย่างที่งานวิจัยชิ้นนี้สนใจ

รวมทั้งจะจำกัดขอบเขตการวิจัยเกี่ยวกับการตีความนัยเชิงความมีอยู่ในประพจน์แบบจัดประเภทโดยไม่ครอบคลุมไปถึงการพิจารณาปัญหาในกรอบของอรรถศาสตร์ (semantics) ซึ่งศึกษากันในทฤษฎีการบ่งจำนวน (Quantification Theory) ที่เกี่ยวข้องกับตรรกวิทยาสัญลักษณ์ ซึ่งวางรากฐานโดยเฟรเกและรัสเซลล์ในช่วงปลายศตวรรษที่ 19 ถึงต้นศตวรรษที่ 20 และที่ยังคงพบได้ในงานปัจจุบัน ดังตัวอย่างเช่นของ ซาโลม แลปปีน และ แทนญา ไรน์ฮาร์ท<sup>5</sup> ปีเตอร์ เลเซอร์ซอห์น<sup>6</sup> หรือ บาร์ท เกิร์ตส์<sup>7</sup> เพราะถึงแม้ระบบตรรกวิทยาเหล่านี้จะถือได้ว่าเป็นตัวแทนที่เหมาะสมอย่างมากของการเป็นระบบในตรรกวิทยาสมัยใหม่ก็จริง แต่ก็พัฒนาขึ้นที่หลังระบบของบูล ประเด็นคำถามโดยตรงที่ต้องการความกระจ่างในทางภววิทยาอย่างผู้วิจัยต้องการศึกษานั้นจึงควรที่จะต้องเจาะดูในช่วงเริ่มต้นของตรรกวิทยาสมัยใหม่ในระบบตรรกวิทยาของบูลมากกว่า

จากที่ได้กล่าวไป ก็ทำให้บทความวิจัยชิ้นนี้ จะมีโครงสร้างของส่วนต่าง ๆ และเนื้อหา ดังต่อไปนี้

1. บทนำ กล่าวถึงประวัติโดยย่อของปัญหา วัตถุประสงค์และขอบเขตของการวิจัย
2. ตรรกบทเด็ดขาดในอริสโตเติลและสมัยกลาง เน้นการอธิบายของอริสโตเติลและสมัยกลางตอนปลาย
3. การตีความประพจน์แบบจัดประเภทในสมัยใหม่ เน้นการอธิบายของบูล สตรอว์สัน และไลบ์นิซ
4. บทสรุป

## 2. ตรรกบทเด็ดขาดในอริสโตเติลและสมัยกลาง

### 2.1 นัยเชิงความมีอยู่ในประพจน์แบบจัดประเภท

ปัญหาดังกล่าวนี้เกิดขึ้นในตรรกบทเด็ดขาด ซึ่งเห็นได้จากการดูเฉพาะที่ประพจน์แบบจัดประเภทในสี่เหลี่ยมจัตุรัสแห่งความจริงกันข้าม อีกทั้งดูได้จากตอนที่ประพจน์เหล่านี้

<sup>5</sup> Lappin, Shalom & Reinhart, Tanya. “Presuppositional Effects of Strong Determiners: A Processing Account” in *Linguistics* Vol.26 Issue 6 (1988), pp. 1021-1037.

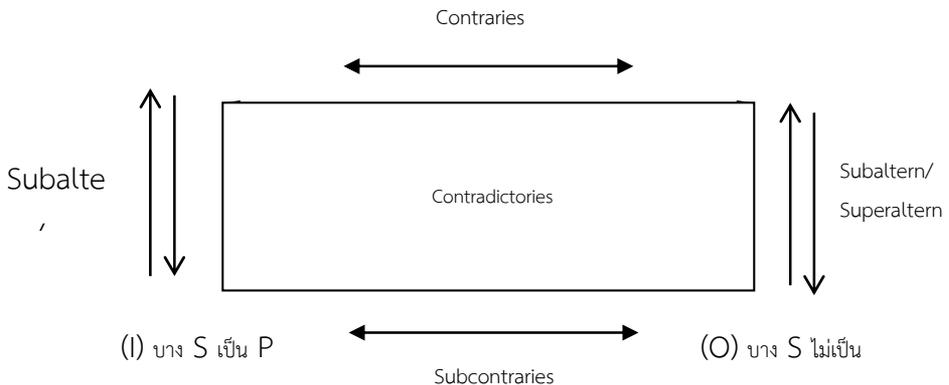
<sup>6</sup> Lasersohn, Peter. “Existence Presuppositions and Background Knowledge” in *Journal of Semantics* Vol.10 Issue 2 (1993), pp. 113-122.

<sup>7</sup> Geurts, Bart. “Existential Import” in *Existence: Syntax and Semantics*. ed. Ileana Comorovski & Klaus von Heusinger. (Dordrecht: Kluwer 2007), pp.253-271.

ปรากฏในตรรกบทเด็ดขาดแล้ว (ซึ่งจะแยกพิจารณาในหัวข้อ 2.2) ประพจน์แบบจัดประเภทในตรรกวิทยาที่อริสโตเติลได้วางระบบในตรรกบทเด็ดขาดไว้ คือการพูดถึงภาคประธาน S ว่ามีความสัมพันธ์กับภาคแสดง P ได้อย่างไรบ้าง (อริสโตเติลใช้ภาคแสดงเป็นความหมายตามในคอลัมน์ที่สาม) ระบุด้วยการบ่งจำนวนว่าทุกหน่วยหรือเฉพาะหน่วย (ปริมาณ) และยืนยันหรือปฏิเสธ (คุณภาพ)<sup>8</sup> ซึ่งเห็นได้ว่าเป็นไปได้สี่รูปของประพจน์แบบจัดประเภท คือ

A	ทุก S เป็น P	P เป็นของทุก S	ประพจน์ยืนยันสากล
E	ทุก S ไม่เป็น P	P ไม่เป็นของ S ใดเลย	ประพจน์ปฏิเสธสากล
I	บาง S เป็น P	P เป็นของบาง S	ประพจน์ยืนยันเฉพาะส่วน
O	บาง S ไม่เป็น P	P ไม่เป็นของบาง S	ประพจน์ปฏิเสธเฉพาะส่วน

และแต่ละประพจน์มีความสัมพันธ์ระหว่างกันตามความสัมพันธ์ในสี่เหลี่ยมจัตุรัสแห่งความตรงกันข้าม (The Square of Opposition)<sup>9</sup> ดังนี้คือ



ในทางตรรกวิทยาจะเรียกความสัมพันธ์เหล่านี้ว่าความสัมพันธ์ในสี่เหลี่ยมจัตุรัสแห่งความตรงกันข้าม ซึ่งแต่ละคู่ความสัมพันธ์นั้น แจกแจงได้ดังนี้

<sup>8</sup> *Prior Analytics* I 1 (24a 15–20) ใน Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*, Revised Oxford Translation Volume 1, ed. Jonathan Barnes. (Princeton, NJ.: Princeton University Press 1984), p. 39.

<sup>9</sup> *De Interpretatione* 6–7 (17a1 25 – 18a1 11) ใน Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*, Volume 1, *ibid.*, pp.27–28. อริสโตเติลเองไม่ได้วาดสี่เหลี่ยมหรือริเริ่มกำหนดรหัสช่วยจำ (mnemonic) รูปประพจน์ A E I O เหล่านี้เอง แต่กำหนดขึ้นในตรรกวิทยาสัมภพกลาง

คู่ขัดแย้ง (Contradictories) - คู่ประพจน์ที่ไม่อาจเป็นจริงพร้อมกันได้ และไม่อาจเป็นเท็จพร้อมกันได้

คู่ขัดกัน (Contraries) - คู่ประพจน์ที่ไม่อาจเป็นจริงพร้อมกันได้ แต่อาจเป็นเท็จพร้อมกันได้

คู่คล้ายขัดกัน (Subcontraries) - คู่ประพจน์ที่ไม่อาจเป็นเท็จพร้อมกันได้ แต่อาจเป็นจริงพร้อมกันได้

คู่แย้งล่าง/แย้งบน (Subalterns/Superalterns) - คู่ประพจน์ที่ถ้าคู่แย้งบนของมันเป็นจริง มันจะเป็นจริงตาม แต่ถ้ามันเป็นเท็จ คู่แย้งบนของมันจะเป็นเท็จตามไปด้วย<sup>10</sup>

นอกจากนี้ยังมีข้อยอมรับย่อย ๆ อีกประการหนึ่งคือการเข้าใจว่าประพจน์ E ซึ่งมีรูปแบบว่า ‘ทุก S ไม่เป็น P’ สามารถอ่านโดยยกภาคแสดงขึ้นมาเป็นภาคประธาน และกลับภาคประธานเป็นภาคแสดงคือ ‘ทุก P ไม่เป็น S’ โดยที่ทั้งสองประพจน์ยังสมมูลกัน (equivalent) ความเข้าใจเช่นนี้มีต่อประพจน์ I ด้วย คือ ‘บาง S เป็น P’ สมมูลกับ ‘บาง P เป็น S’ ข้อยอมรับเช่นนี้อาจให้ชื่อเรียกว่าเป็นการสับเปลี่ยนตรง (simple conversion หรือ convert simply)<sup>11</sup>

ในสี่เหลี่ยมจัตุรัสแห่งความตรงกันข้ามนั้น ดูผิวเผินอาจจะไม่มีปัญหาอะไร แต่ถ้าพิจารณาเทอมอย่างเช่น ‘ยูนิคอร์น’ ซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่ได้อยู่จริง อาจเริ่มเห็นปัญหาบางอย่างที่ขัดแย้งกันที่อยู่ที่เบื้องหลังการเข้าใจประพจน์แบบจัดประเภทและสี่เหลี่ยมจัตุรัสแห่งความตรงกันข้ามได้ ถ้ากำหนดประพจน์ ‘ยูนิคอร์นบางตัวเป็นมนุษย์’ (บาง S เป็น P) ประพจน์ดังกล่าวจะเป็นเท็จเพราะยูนิคอร์นไม่ได้อยู่จริงและไม่อาจมีภาคแสดงเช่นนั้นได้ ตามความสัมพันธ์ในสี่เหลี่ยมจัตุรัสแห่งความตรงกันข้ามแล้ว คู่ขัดแย้งของมันคือ ‘ยูนิคอร์นทุกตัวไม่เป็นมนุษย์’ (ทุก S ไม่เป็น P) ก็ย่อมจะเป็นจริงทันที และในเมื่อประพจน์นี้เป็นคู่แย้งบนของ ‘บาง S ไม่เป็น P’ ก็กล่าวได้ว่า ‘ยูนิคอร์นบางตัวไม่เป็นมนุษย์’ เป็นจริงไปด้วย แต่จะมีค่าความจริงเป็นจริงเช่นนั้นไปได้อย่างไรเพราะไม่ได้มียูนิคอร์นอยู่จริงเลย การจะไม่เกิดปัญหาแบบนี้ขึ้นก็คือต้องยอมรับไว้ก่อนว่าเทอมใด ๆ ที่จะใช้ในประพจน์ทางตรรกวิทยาเช่นนี้ต้องเป็นเทอม

<sup>10</sup> คำแปลของศัพท์ตรรกวิทยาในภาษาไทย ใช้ตามที่แปลใน กิริติ บุญเจือ. *ตรรกวิทยาทั่วไป*, พิมพ์ครั้งที่ 17. (กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช 2542).

<sup>11</sup> *Prior Analytics* I 3 (25a 28-35) ใน Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*, op. cit., p.40.

ที่บ่งถึงสิ่งที่มีอยู่จริง คือไม่เป็นเทอมว่าง ซ้อยอมรับไว้ก่อนเช่นนี้ดูจะเป็นสมมติฐานเบื้องต้นหลังในตรรกบทเด็ดขาดที่วางรากฐานโดยอริสโตเติล<sup>12</sup>

เราจะแก้ปัญหาข้างต้นได้หรือไม่ ลองปรับการพูดถึงประพจน์ยืนยันหรือปฏิเสธเฉพาะส่วนเสียใหม่ว่า ถ้าภาคประธานเป็นเทอมว่าง ประพจน์นั้นก็จะเป็นเท็จทันที เพราะการพูดถึงเฉพาะส่วนของประเภทหนึ่ง ๆ ก็ควรจะเป็นประเภทของสิ่งที่มีอยู่จริง หรือมีอยู่อย่างน้อยหนึ่งตัวอย่าง<sup>13</sup> ดังนั้น ทั้ง ‘ยูนิคอร์นบางตัวเป็นมนุษย์’ และ ‘ยูนิคอร์นบางตัวไม่เป็นมนุษย์’ ก็ย่อมเป็นเท็จทั้งคู่ ซ้อยอมรับใหม่นี้จะขัดแย้งกับหลักการเดิมที่วางไว้ว่าทั้งคู่นี้เป็นคู่คล้ายขัดกันคือเป็นเท็จพร้อมกันไม่ได้ การขัดแย้งกับซ้อยอมรับเดิมเช่นนี้ถ้าบอกว่าไม่ได้เป็นปัญหาสำคัญอะไรนัก แต่ถ้าย้อนกลับไปดูความสัมพันธ์ของคู่อื่น ๆ กลับพบปัญหาที่ยุงยากขึ้นไปอีก นั่นคือถ้า ‘ยูนิคอร์นบางตัวเป็นมนุษย์’ และ ‘ยูนิคอร์นบางตัวไม่เป็นมนุษย์’ หรือประพจน์ I และ O ตามลำดับเป็นเท็จทั้งคู่แล้ว คู่แย้งบนแต่ละตัวของมันก็จะเป็นเท็จตาม นั่นคือ ‘ยูนิคอร์นทุกตัวเป็นมนุษย์’ และ ‘ยูนิคอร์นทุกตัวไม่เป็นมนุษย์’ จะเป็นเท็จทั้งคู่เช่นกัน (A และ E ตามลำดับเป็นเท็จทั้งคู่) แต่ในเมื่อให้ประพจน์ I เป็นเท็จ คู่ขัดแย้งของมันคือ E นั่นก็จะต้องเป็นจริง (ขัดแย้งกับผลวิเคราะห์ข้างต้น) และในเมื่อให้ประพจน์ O เป็นเท็จ คู่ขัดแย้งของมันคือ A นั่นก็จะต้องเป็นจริง (ขัดแย้งกับผลวิเคราะห์ข้างต้นเช่นกัน) เราได้ว่าประพจน์ A และ E เป็นจริงพร้อมกันซึ่งขัดแย้งกับหลักการของอริสโตเติลที่ว่ามันเป็นคู่ขัดกันที่ไม่อาจเป็นจริงพร้อมกันได้นี้คือความขัดแย้งที่เกิดต่อกันเป็นทอด ๆ ตามมาเมื่อเราเปลี่ยนการตีความในสายโซ่ของความสัมพันธ์ระหว่างประพจน์อย่างที่อริสโตเติลได้วางไว้เดิม ดังนั้น เราควรจะหาทางออกจากปัญหาเหล่านี้ได้อย่างไรกันแน่

<sup>12</sup> Kneale, William & Kneale, Martha. *The Development of Logic*. (Oxford: Clarendon Press 1962), pp.55-60.

<sup>13</sup> อย่างไรก็ดี พบว่ามีการตีความของอริสโตเติลเองที่อาจถูกมองได้ว่าไม่แนบเนียนตนเองภายในระบบ หรือยังไม่ชัดเจนเท่าที่ควรว่าตอบได้กับปัญหานัยเชิงความมีอยู่ได้ ดังเช่นตัวอย่างใน *Categories* 10 (13b 10-36) ใน Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*, op. cit., p.21. อริสโตเติลยกตัวอย่างประพจน์ “โสเครตีสสบายดี” กับประพจน์ “โสเครตีสป่วย” ซึ่งตรงกันข้ามกัน หากโสเครตีสมีอยู่จริง จะต้องมิประพจน์ใดประพจน์หนึ่งเป็นจริง แต่หากโสเครตีสไม่มีอยู่จริง จะถือเป็นเท็จทั้งคู่ แต่หากเป็นประพจน์ที่ขัดแย้งกัน เช่น “โสเครตีสป่วย” กับ “โสเครตีสไม่ป่วย” กรณีที่โสเครตีสไม่มีอยู่จริง ให้ถือว่า “โสเครตีสป่วย” เป็นเท็จ ส่วน “โสเครตีสไม่ป่วย” เป็นจริง การไม่แนบเนียนเช่นในข้อความเหล่านี้ มีข้อวิเคราะห์ดังตัวอย่างใน Wedin, Michael V. “Aristotle on the Existential Import of Singular Sentences” in *Phronesis* Vol. 23 Issue 2 (1978), p. 179.

นอกเหนือไปจากข้อยอมรับเกี่ยวกับการสับเปลี่ยนตรงในประพจน์แบบจัดประเภทในตรรกวิทยาของอริสโตเติลแล้ว การอนุมานตรง (immediate inference) ยังอาจมีข้อยอมรับอื่นๆ ได้อีก ซึ่งเรียกได้ว่าเป็นกฎของการสับเปลี่ยน โดยที่มีการสับเปลี่ยนตรงนั้นเป็นหนึ่งในกฎดังกล่าว นอกจากนี้ยังมี การสับเปลี่ยนตัวเชื่อม (obversion) และการสับเปลี่ยนตัวเชื่อมและเทอม (contraposition) ซึ่งอธิบายพอสังเขปได้ดังนี้<sup>14</sup>

- การสับเปลี่ยน (conversion) คือการเปลี่ยนตำแหน่งของภาคประธานและภาคแสดงในประพจน์หนึ่ง แล้วยังได้ความหมายเท่าเดิม หรือก็คือสมมูลกัน ประพจน์ที่มีลักษณะเช่นนี้โดยตรงคือประพจน์ E และ I เรียกว่ามีการสับเปลี่ยนตรง เช่น

(E) นักการเมืองทุกคนไม่เป็นนักอุดมการณ์ = นักอุดมการณ์ทุกคนไม่เป็นนักการเมือง

(I) นักเขียนบางคนเป็นผู้หญิง = ผู้หญิงบางคนเป็นนักเขียน

นอกจากการสับเปลี่ยนตรง ยังมีการสับเปลี่ยนโดยลดจำนวน (accidental conversion, conversion per accidens) คือจำกัดจำนวนของเทอมในประพจน์ จากประพจน์สากลลงมาสู่ประพจน์เฉพาะส่วน แล้วสับเปลี่ยนตำแหน่งของเทอมภาคประธานและเทอมภาคแสดง ซึ่งรูปแบบนี้เกิดได้เฉพาะประพจน์ A ที่สับเปลี่ยนเป็นประพจน์ I เท่านั้นคือ

(A) สุนัขทุกตัวเป็นสัตว์เลี้ยง เป็น (I) สัตว์บางตัวเป็นสุนัข

จะเห็นได้ว่าการสับเปลี่ยนรูปแบบนี้มีขีดจำกัดตรงที่ไม่สามารถเปลี่ยนกลับจากประพจน์ I เพื่ออนุมานประพจน์ A ตามได้เพราะไม่สมเหตุสมผล และการสับเปลี่ยนแบบลดจำนวนนี้จริง ๆ แล้วก็มาจากการเข้าใจในสิ่งที่เหลื่อมจักรัสแห่งความจริงกันข้าม ซึ่งก็คือใช้ความสัมพันธ์ของคู่แย้งบน อนุมานประพจน์ I จากประพจน์ A คือ ‘สุนัขทุกตัวเป็นสัตว์เลี้ยง’ อนุมานได้ว่า ‘สุนัขบางตัวเป็นสัตว์เลี้ยง’ และใช้การสับเปลี่ยนตรงซึ่งเป็นลักษณะของประพจน์ I อีกทีหนึ่งคือสับเปลี่ยนเป็น ‘สัตว์เลี้ยงบางตัวเป็นสุนัข’ อย่างไรก็ตาม การสับเปลี่ยนโดยลดจำนวนนี้จะเกิดปัญหาขึ้นทันทีถ้าเทอมภาคประธานในประพจน์ A เป็นเทอมว่าง เพราะไม่สามารถอนุมานประพจน์ที่มีนัยเชิงความมีอยู่อย่างประพจน์ I ออกมาได้ ดังนั้น หากมองว่าข้อยอมรับเกี่ยวกับการสับเปลี่ยนโดยลดจำนวนนี้เป็นเหมือนกฎการอนุมานอย่างหนึ่งในตรรกวิทยาของประพจน์แบบจัดประเภทแล้ว ก็ต้อง

<sup>14</sup> การอธิบายในหัวข้อการสับเปลี่ยนเหล่านี้ สรุปรมาจาก Copi, Irving M. & Cohen, Carl. *Introduction to Logic*, op. cit., pp.230-237 และใช้คำแปลในภาษาไทยจาก กิรติ บุญเจือ. *ตรรกวิทยาทั่วไป*, อ่างแล้ว, หน้า 37.

สังเกตไว้ด้วยว่าข้อยอมรับนี้อาจทำให้เกิดความไม่สมเหตุสมผลได้นั้นเพราะยังติดกับปัญหานัยเชิงความมีอยู่ ซึ่งทำให้ตรรกวิทยาสมัยใหม่ปฏิเสธข้อยอมรับการสับเปลี่ยนโดยลดจำนวนนี้ไป

- การสับเปลี่ยนตัวเชื่อม (obversion) หากมองว่าเทอมที่ปรากฏในประพจน์แบบจัดประเภทเป็นกลุ่ม (class) หนึ่ง สิ่งอื่นที่อยู่นอกเหนือจากกลุ่มนั้นจะได้ชื่อว่าเป็นคอมพลีเมนต์ (complement) เช่นกลุ่ม S มีคอมพลีเมนต์ของมันคือ non-S การสับเปลี่ยนตัวเชื่อมอาศัยการเข้าใจโมทัศน์ดังกล่าวนั้นด้วย โดยหมายถึงการสับเปลี่ยนประพจน์โดยเปลี่ยนคุณภาพของประพจน์นั้นแล้วเปลี่ยนเทอมในภาคแสดงด้วยคอมพลีเมนต์ของเทอมนั้น (ที่แทนกลุ่มที่เทอมนั้นบ่งถึง) เช่น ‘ทุก S เป็น P’ มีการสับเปลี่ยนตัวเชื่อมได้เป็น ‘ทุก S ไม่เป็น non-P’ เช่น ‘สุนัขทุกตัวเป็นสัตว์’ เปลี่ยนได้เป็น ‘สุนัขทุกตัวไม่เป็นอสัตว์’<sup>15</sup> บาง S เป็น P มีการสับเปลี่ยนตัวเชื่อมได้เป็น ‘บาง S ไม่เป็น non-P’ เช่น ‘ผู้กินเลือดบางคนเป็นมนุษย์’ เปลี่ยนได้เป็น ‘ผู้กินเลือดบางคนไม่เป็นอมมนุษย์’ ลักษณะการสับเปลี่ยนตัวเชื่อมนี้สามารถมีได้ในทุก ๆ ประพจน์ตรรกวิทยาสมัยใหม่ยอมรับลักษณะนี้โดยไม่ได้ยกเว้นประพจน์ใดเลย สังเกตว่าประพจน์ที่เมื่อเปลี่ยนไปแล้วจะอยู่ในประพจน์ที่อยู่ในแนวนอนของกันและกันในสี่เหลี่ยมจัตุรัสแห่งความตรงกันข้าม เช่นประพจน์ A สับเปลี่ยนตัวเชื่อมแล้วอยู่ในประพจน์ E ประพจน์ I สับเปลี่ยนตัวเชื่อมแล้วอยู่ในประพจน์ O และเป็นเช่นนั้นในทางกลับกันของแต่ละคู่

- การสับเปลี่ยนตัวเชื่อมและเทอม (contraposition) ซึ่งหมายถึงการเปลี่ยนที่ของเทอมภาคประธานในประพจน์เดิมด้วยคอมพลีเมนต์ของเทอมภาคแสดง และแทนที่เทอมภาคแสดงในประพจน์เดิมด้วยคอมพลีเมนต์ของเทอมภาคประธาน ส่วนคุณภาพของประพจน์ให้คงไว้อย่างเดิม เช่น ‘ทุก S เป็น P’ สับเปลี่ยนเป็น ‘ทุก non-P เป็น non-S’ ตัวอย่างเช่น ‘สมาชิกทุกคนเป็นผู้ลงคะแนนเสียงได้’ สับเปลี่ยนเป็น ‘ผู้ไม่ได้ลงคะแนนเสียงทุกคนเป็นอสมาชิก’ ซึ่งสมมูลกัน การสับเปลี่ยนตัวเชื่อมและเทอมนี้ไม่เปลี่ยนรูปประพจน์ เช่นในตัวอย่างดังกล่าวยังคงเป็นประพจน์ A ดังเดิม ลักษณะการสับเปลี่ยนเช่นนี้สามารถมีกับประพจน์ O ได้ด้วย เช่น ‘นักเรียนบางคนไม่เป็นผู้มีอุดมการณ์’ สับเปลี่ยนเป็น ‘ผู้ไม่มีอุดมการณ์บางคนไม่เป็นนักเรียน’ ซึ่งก็ไม่ได้เปลี่ยนประพจน์เช่นกัน ลักษณะการสับเปลี่ยนตัวเชื่อมและเทอมนี้ไม่สามารถมีได้เลยในประพจน์ I ส่วนประพจน์ E ก็ไม่สามารถมีได้โดยตรงแต่มีได้โดยลดจำนวน (limitation) เป็นประพจน์ O นำสังเกตว่าการสับเปลี่ยนตัวเชื่อมและเทอมนี้จะเจอกับปัญหาของนัยเชิงความมีอยู่ ถ้าเทอมในประพจน์เป็นเทอมว่าง เช่น ‘มนุษย์ทุกคนเป็นสัตว์ (being)’ ซึ่ง

<sup>15</sup> ตลอดจนบทความวิจัยชิ้นนี้ ขอใช้ *ใช่* หรือ *ไม่ใช่* เป็นคำและวิธีแสดงในภาษาไทยเพื่อแทน non- ในภาษาอังกฤษ

เป็นจริง สับเปลี่ยนเป็น ‘อัสต์ทุกสิ่งเป็นอมมนุษย์’ จะกลายเป็นเท็จ เทอม ‘อัสต์’ เป็นเทอมว่าง เพราะไม่มีอยู่จริง แต่สิ่งที่เป็นอมมนุษย์มีอยู่จริง ปัญหาที่เกิดขึ้นคือ ประพจน์ที่ได้หลังสับเปลี่ยน กลับเป็นเท็จทั้ง ๆ ที่ประพจน์เดิมเป็นจริงอยู่ก่อน<sup>16</sup>

อย่างไรก็ดี ลักษณะการสับเปลี่ยนทั้งสามแบบนี้ไม่ได้ปรากฏอย่างชัดเจนนักว่าเป็นวิธีปฏิบัติของอริสโตเติล แต่ที่ปรากฏอย่างชัดเจนนั้นอยู่ในคัมภีร์ทางตรรกวิทยาของนักตรรกวิทยาสมัยกลาง ซึ่งมีการกล่าวถึงข้อยอมรับเหล่านี้ทั้งในเชิงเห็นด้วยว่าสมเหตุสมผลหรือเชิงปฏิเสธต่าง ๆ กันไป เช่นในงานของวิลเลียมแห่งเชอร์วูด (William of Sherwood) จอห์น บูริตัน (John Buridan) และปีเตอร์แห่งสเปน (Peter of Spain)<sup>17</sup> คาดกันว่าที่นักตรรกวิทยาสมัยกลางหรือในสมัยหลังเห็นว่าลักษณะการสับเปลี่ยนทั้งหมดที่นอกเหนือจากการสับเปลี่ยนตรงอย่างที่อริสโตเติลกล่าวไว้อย่างชัดเจนนั้น อริสโตเติลก็น่าจะเห็นด้วยกับลักษณะการสับเปลี่ยนดังกล่าวเพราะสามารถเห็นได้จากตอนที่อริสโตเติลกล่าวถึงการใช้นิเสธในการสร้างเทอมใหม่ขึ้นมาจากเทอมเดิมโดยไม่ต้องสร้างประพจน์ใหม่ขึ้นมาอีก เช่น ‘มนุษย์’ ก็สามารถสร้างคำนามใหม่ขึ้นมาโดยการใช้นิเสธเป็น ‘อมมนุษย์’<sup>18</sup> จึงน่าจะชี้ได้ว่าแม้แนวปฏิบัติเหล่านี้จะไม่ได้ปรากฏโดยตรงในอริสโตเติลก็ตาม ก็สามารถพัฒนาออกมาได้จากหลักการที่อริสโตเติลเสนอไว้เดิมโดยไม่ได้มีความขัดแย้ง ผู้วิจัยเห็นว่าที่เป็นเช่นนี้ได้ก็เพราะนัยเชิงความมีอยู่ที่ยอมรับอยู่ก่อนในประพจน์แบบจัดประเภทนั้นเป็นจุดสำคัญประการหนึ่งที่ทำให้มีการสับเปลี่ยนบางรูปแบบเกิดขึ้นตามออกมาได้ เห็นได้ชัดก็เช่นการสับเปลี่ยนโดยลดจำนวนซึ่งจำเป็นอย่างยิ่งที่ถ้าประพจน์ก่อนการสับเปลี่ยนเป็นประพจน์สากลแล้ว ประพจน์นั้นจะต้องไม่ให้เทอมของภาคประธานเป็นเทอมว่าง แต่ถ้าหากตีความตามแบบสมัยใหม่ที่ไม่เห็นว่าประพจน์สากลดังกล่าวจำเป็นต้องมีนัยเชิงความมีอยู่โดยไม่มีเทอมว่างนั้น การสับเปลี่ยนในลักษณะดังกล่าวก็จะกลายเป็นไม่สมเหตุสมผลไป

ในหัวข้อถัดไป จะกล่าวถึงการนำประพจน์แบบจัดประเภทเข้าไปใช้ในการอ้างเหตุผลแบบจัดประเภท หรือที่เรียกว่าตรรกบทเด็ดขาด ซึ่งก็จะพบปัญหาของนัยเชิงความมีอยู่เช่นกัน

<sup>16</sup> ปัญหาที่ถูกกล่าวถึงโดยเทเรนซ์ พาร์สัน (Terence Parsons) ว่าพูดไว้โดยนักตรรกวิทยาสมัยกลาง จอห์น บูริตัน (John Buridan) โปรดดูใน Parsons, Terence. “The Traditional Square of Opposition,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (2012). [Available Online]: <http://plato.stanford.edu/entries/square/> (Accessed September 2, 2012).

<sup>17</sup> ดู Kneale, William & Kneale, Martha. *The Development of Logic*. op. cit., ch.4.

<sup>18</sup> *De Interpretatione* 2–3 ใน Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*, op. cit., pp. 25–26.

2.2 ปัญหาของนัยเชิงความมีอยู่ในการพิสูจน์ความสมเหตุสมผลของตรรกบทเด็ดขาด

เป็นที่ทราบกันว่าประพจน์แบบจัดประเภททั้งสี่รูปแบบนั้นนำมาใช้ในตรรกบทเด็ดขาด ซึ่งมีข้ออ้างสองข้อ และมีข้อสรุปหนึ่งข้อ เป็นการอ้างเหตุผลที่มีประเภทสามประเภท ข้อสรุปที่ได้จากตรรกบทเด็ดขาดซึ่งถูกต้องแบบนิรนัยนั้นต้องตามออกมาจากข้ออ้างทั้งสองนั้นอย่างจำเป็น<sup>19</sup> อริสโตเติลเรียกประเภทหรือเทอมทั้งสามตามที่ปรากฏนั้นว่าเป็นภาคประธาน (เทอมโท) และภาคแสดง (เทอมเอก) ของข้อสรุป และเทอมกลางซึ่งไม่ปรากฏในข้อสรุป ตัวอักษรที่อริสโตเติลใช้แทนเป็นสัญลักษณ์ของเทอมเหล่านี้เป็นภาษากรีกซึ่งค่อนข้างยุ่งยากในการเขียน ผู้วิจัยจึงขอใช้ตัวอักษรในภาษาอังกฤษปัจจุบันตามที่นักตรรกวิทยานิยมใช้แทน ดังนี้

‘P’ แทนภาคแสดงของข้อสรุป (เทอมเอก)

‘S’ แทนภาคประธานของข้อสรุป (เทอมโท)

‘M’ แทนเทอมที่ปรากฏในข้ออ้างทั้งสองร่วมกัน แต่ไม่ปรากฏในข้อสรุป (เทอมกลาง)

เช่นถ้าแสดงในประพจน์ M-P ก็อ่านว่าเป็นประพจน์ที่มีภาคแสดงเป็นประธาน และมีเทอมกลางเป็นภาคแสดง (อ่านกลับจากข้างหลังแบบอริสโตเติล) โดยเป็นประพจน์ชนิดใดก็ได้ในทั้งสี่แบบคือ A, E, I, O ซึ่งตรรกวิทยาของอริสโตเติลได้แสดงออกเป็นผัง (figures) โดยยึดตำแหน่งของเทอมกลาง M เป็นหลัก มีทั้งหมดสามผังดังนี้

ผังที่ 1	ผังที่ 2	ผังที่ 3
P-M	M-P	P-M
M-S	M-S	S-M
P-S	P-S	P-S

สิ่งที่น่าสังเกตคือการอ่านทุกประพจน์ของอริสโตเติลนั้นจะอ่านจากข้างหลังมาข้างหน้าโดยความหมายยังคงเดิม เช่น ‘ทุก S เป็น P’ ในภาษาปัจจุบันนั้น อริสโตเติลจะอ่านว่า ‘P เป็นของทุก S’ สิ่งเหล่านี้เป็นวิธีเฉพาะของอริสโตเติลซึ่งไม่เพียงแต่ในภาษาปัจจุบันเท่านั้นที่ไม่ได้เดินตามวิธีการเฉพาะนี้ แม้คนกรีกร่วมสมัยของอริสโตเติลเองก็ไม่ได้เข้าใจประพจน์แบบจัดประเภทด้วยวิธีการนี้ ซึ่งวิธีการเข้าใจของอริสโตเติลเรียกในภายหลังว่าเป็นวิธีเข้าใจประพจน์

<sup>19</sup> *Prior Analytics I* และ *Topics I 100a* ใน Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*, op. cit., pp. 39-84; p.167.

แบบอินเทนชันแนล (intensional) ต่างจากที่ปัจจุบันและตามความเข้าใจของคนทั่วไปที่ใช้วิธีการเข้าใจแบบเอ็กซ์เทนชันแนล (extensional)<sup>20</sup>

จากผังของรูปแบบการจัดประเภท เมื่อใส่ตัวบ่งจำนวนและตัวบ่งชี้การยืนยันหรือปฏิเสธในตรรกบทเด็ดขาดแล้ว ก็จะได้สิ่งที่เรียกว่า ‘รูป’ (mood) เช่น

PaM	ทุก M เป็น P
<u>MaS</u>	<u>ทุก S เป็น M</u>
PaS	ทุก S เป็นP

ซึ่งรูปที่ปรากฏคือ AAA และการเรียงตัวของแต่ละเทอมจัดอยู่ในผังที่ 1 จึงอาจเขียนโดยย่อได้ว่า AAA-1 มีรูปได้มากมายที่จะเกิดได้จากผังทั้งสามนี้ แต่มีเพียงส่วนหนึ่งที่เท่านั้นที่อริสโตเติลจัดว่าเป็นรูปที่สมเหตุสมผล ซึ่งอริสโตเติลได้กล่าวไว้ทั้งหมด 14 รูปคือ

ผังที่ 1	ผังที่ 2	ผังที่ 3
AAA (Barbara)	EAE (Cesare)	AAI (Darapti)
EAE (Celarent)	AEE (Camestres)	EAO (Felapton)
AII (Darii)	EIO (Festino)	IAI (Disamis)
EIO (Ferio)	AOO (Baroco)	AII (Datisi)
	OOA (Bocardo)	
	EIO (Ferison)	

<sup>20</sup> Patzig, Günther. *Aristotle’s Theory of the Syllogism: A Logico-Philosophical Study of Book A of the Prior Analytics*, translated from German by Jonathan Barnes. (Dordrecht: D. Reidel 1968), p.9. การแบ่งวิธีเข้าใจประพจน์แบบจัดประเภทเช่นนั้น อธิบายในภายหลังด้วยศัพท์เทคนิคว่าเป็นแบบอินเทนชันแนล (intensional) กับแบบเอ็กซ์เทนชันแนล (extensional) โดยมักจะกล่าวโยงไปถึงอิทธิพลของระบบตรรกวิทยาของไลบ์นิซ (G. W. Leibniz) ว่าได้สร้างคำอธิบายเอาไว้ชัดเจน ดังเช่นในการศึกษาของ คริส ซวอยเออร์ (Chris Swoyer) ก็ระบุถึงอิทธิพลเช่นนั้นของไลบ์นิซ และอธิบายว่า การเข้าใจแบบอินเทนชันแนลคือ “มโนทัศน์ที่ระบุในภาคแสดงรวมอยู่ในมโนทัศน์ที่ระบุในภาคประธาน” ส่วนแบบเอ็กซ์เทนชันแนลคือ “เซตของสิ่งต่าง ๆ ในเอ็กเทนชันของภาคประธานได้ถูกจัดรวมอยู่ในเซตของสิ่งต่าง ๆ ในเอ็กเทนชันของภาคแสดง” โปรดดูใน Swoyer, Chris. “Leibniz on Intension and Extension” in *Noûs* Vol.29 Issue 1 (1995), p. 96.

ชื่อของแต่ละรูปที่ปรากฏในวงเล็บนั้นเป็นชื่อที่ไม่ใช่ของอริสโตเติลทำขึ้นเอง แต่ทำในสมัยหลัง เพื่อให้จดจำง่ายขึ้นโดยนักตรรกวิทยาสมัยกลางคือปีเตอร์แห่งสเปน ซึ่งปรากฏครั้งแรกในงานเขียนของเขาที่ชื่อ *Summulae Logicales*<sup>21</sup> จุดที่น่าสังเกตคือรูป Darapti และ Felapton ในผังที่ 3 นั้นต่างจากรูปอื่น ๆ ตรงที่มีการสรุปประพจน์เฉพาะส่วนออกมาจากข้ออ้างที่ไม่ได้กล่าวถึงประพจน์เฉพาะส่วนเลย Darapti นั้นอริสโตเติลได้ให้บทพิสูจน์ความสมเหตุสมผลไว้ใน *Prior Analytics* รูปทั้งสองดังกล่าวอาจเข้าใจในการอ้างเหตุผลดังต่อไปนี้<sup>22</sup>

#### Darapti

คนเรียนเก่งทุกคนเป็นคนอ่านหนังสือมาก

คนเรียนเก่งทุกคนเป็นนักปราชญ์

ดังนั้น นักปราชญ์บางคนเป็นคนอ่านหนังสือมาก

#### Felapton

คนเรียนเก่งทุกคนไม่เป็นคนอ่านหนังสือน้อย

คนเรียนเก่งทุกคนเป็นคนสอบทุกวิชาได้คะแนนเต็ม

ดังนั้น คนสอบทุกวิชาได้คะแนนเต็มบางคนไม่เป็นคนอ่านหนังสือน้อย

หากยอมรับว่าประพจน์สากลในข้ออ้างทั้งสองของสองการอ้างเหตุผลข้างต้นนี้มีสมาชิกอยู่จริง ข้อสรุปก็จำเป็นต้องจริงตามไปด้วย แต่ถ้าหากสิ่งที่จะจัดได้ว่าเป็นคนเรียนเก่งไม่มีอยู่จริงเลยนั้น ก็เท่ากับว่าเทอมกลางของทั้งสองการอ้างเหตุผลเป็นเทอมว่าง และจะทำให้การอ้างเหตุผลทั้งคู่ไม่สมเหตุสมผล ซึ่งก็จะกลายเป็นจุดบกพร่องของทั้งสองรูปคือ Darapti และ Felapton ตรงที่ทำให้มีการสรุปการมีอยู่ของสิ่งหนึ่งจากข้ออ้างที่ไม่ได้รับประกันความมีอยู่ของสิ่งเหล่านั้นเลย อย่างไรก็ตาม ข้อสรุปเช่นนั้นจะต้องได้ถ้าเทอมในข้ออ้างมีนัยเชิงความมีอยู่แฝงอยู่ ซึ่งนี้ทำให้ตีความได้ว่าตรรกวิทยาของอริสโตเติลไม่ได้คำนึงถึงการนำเทอมว่างเข้ามาใช้ในตรรกบท

<sup>21</sup> Patzig, Günther. *Aristotle's Theory of the Syllogism*, op. cit., p.13 n.2.

<sup>22</sup> พิสูจน์ Darapti ใน *Prior Analytics* I (6 28a 18–25) และพิสูจน์ Felapton ใน *Prior Analytics* I (6 28a 26–30) ดูใน Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*, op. cit., p.45.

เด็ดขาด ไม่ได้มีคำถามเกี่ยวกับนัยเชิงความมีอยู่ในใจของอริสโตเติลเลย แต่ทุกเทอมที่ใช้มีนัยเชิงความมีอยู่แฝงอยู่แล้ว<sup>23</sup>

จากการดูผังของตรรกบทเด็ดขาด เห็นได้ว่าอริสโตเติลพูดถึงไว้สามผัง แต่ในตำราตรรกวิทยาหลาย ๆ เล่มจะพบว่า มีเพิ่มขึ้นมาอีกผังหนึ่งซึ่งเรียกชื่อว่า ผังที่สี่ของตรรกบทเด็ดขาด (the fourth figure) ผังนี้ค่อนข้างเป็นปัญหาถกเถียงกันว่าทำไมไม่ปรากฏในงานของอริสโตเติลทั้ง ๆ ที่เห็นได้ชัดเจนมากกว่าถ้าจะสลบที่เทอมภาคประธาน เทอมภาคแสดง และเทอมกลางดังที่อริสโตเติลได้ทำในทั้งสามผังนั้น ก็ยังมีความเป็นไปได้ที่จะมีอีกหนึ่งผังซึ่งการวางตำแหน่งของเทอมต่าง ๆ จะไม่ซ้ำกับทั้งสามผัง ผังทั้งสี่นี้จะเขียนต่างออกไปจากเดิม<sup>24</sup> คือเริ่มเขียนโดยใช้การตีความประพจน์จัดประเภทแบบเอ็กซ์เทนชันแนลแทนที่จะเป็นอินเทนชันแนลอย่างที่อริสโตเติลใช้ เช่น ‘ทุก S เป็น P’ อริสโตเติลจะเข้าใจแบบอินเทนชันแนลเป็น ‘PaS’ ส่วนการเข้าใจแบบเอ็กซ์เทนชันแนลจะเขียนเป็น ‘SaP’ ซึ่งก็มีความหมายคงเดิม ดังนั้นในทั้งสี่ผังต่อไปนี้จะเขียนตามการตีความแบบเอ็กซ์เทนชันแนลทั้งหมด ซึ่งก็ต้องเปลี่ยนตำแหน่งของเทอมในผังที่หนึ่งถึงผังที่สามด้วย โดยที่ยังคงความหมายเดิมทั้งหมด คือ<sup>25</sup>

<u>ผังที่ 1</u>	<u>ผังที่ 2</u>	<u>ผังที่ 3</u>	<u>ผังที่ 4</u>
M-P	P-M	M-P	P-M
<u>S-M</u>	<u>S-M</u>	<u>M-S</u>	<u>M-S</u>
S-P	S-P	S-P	S-P

เมื่อเพิ่มผังที่สี่เข้ามาและนักตรรกวิทยาสหยุคกลางต้องการหารูปที่สมเหตุสมผลให้ครบทั้งหมด ก็ต้องเติมรูปที่สมเหตุสมผลในผังที่หนึ่งถึงผังที่สามให้ครบทั้งหมด ซึ่งรูปที่สมเหตุสมผลที่เติมเข้าไปก็สมเหตุสมผลโดยอาศัยนัยเชิงความมีอยู่ รวมกับรูปที่สมเหตุสมผลทั้งหมดในผังที่สี่ จาก

<sup>23</sup> ดูเพิ่มเติมใน Smith, Robin. “Logic” in *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. Jonathan Barnes. (New York: Cambridge University Press 1995), pp. 43-44. และใน Church, Alonzo. “The History of the Question of Existential Import of Categorical Propositions”, op.cit., p. 417.

<sup>24</sup> อี เจ แอชเวิร์ธ (E. J. Ashworth) ซึ่งว่าปัญหาของผังที่สี่นั้นอยู่ที่การกำหนดเทอมกลางในข้ออ้างทั้งสอง โดยหากไม่ได้แยกแยะระหว่างข้ออ้างเอกกับข้ออ้างโท ก็จะจัดได้เป็นสามผัง แต่หากแยกแยะ ก็จัดได้เป็นสี่ผัง ดูใน Ashworth, E. J. *Language and Logic in the Post-Medieval Period*. (Dordrecht: D. Reidel 1974), p. 226.

<sup>25</sup> Copi, Irving M. & Cohen, Carl. *Introduction to Logic*. op. cit., p.259.

ความเป็นไปได้ที่จะเกิดรูปของตรรกบทเด็ดขาดทั้งหมด 256 รูป แต่จะมีเพียง 24 รูปแบบเท่านั้นที่จะจัดว่าสมเหตุสมผล ดังนี้<sup>26</sup>

ผังที่ 1	ผังที่ 2	ผังที่ 3	ผังที่ 4
AAA (Barbara)	EAE (Cesare)	AAI (Darapti)	AAI (Bramantip)
EAE (Celarent)	AEE (Camestres)	EAO (Felapton)	AEE (Camenes)
All (Darii)	EIO (Festino)	IAI (Disamis)	IAI (Dimaris)
EIO (Ferio)	AOO (Baroco)	All (Datisi)	EAO (Fesapo)
AAI (Barbari)	EAO (Cesaro)	OAO (Bocardo)	EIO (Fresison)
EAO (Celaront)	AEO (Camestrop)	EIO (Ferison)	AEO (Camenop)

หนทางหนึ่งที่จะอธิบายได้ว่าทำไมอริสโตเติลจึงไม่สนใจที่จะเติมผังที่สี่เข้าไปตั้งแต่แรก ก็อาจอธิบายได้ว่าเพราะรูปที่สมเหตุสมผลที่มีอยู่ก่อนแล้วสามารถพิสูจน์รูปอื่น ๆ ที่ไม่ได้กล่าวถึงได้ ผังทั้งสามนั้นก็เพียงพอแล้ว หรืออาจจะใช้เพียงแต่ผังที่หนึ่งเพียงผังเดียวรวมกับการใช้ลักษณะการอนุมานตรงแบบต่าง ๆ รวมเข้าไปก็จะได้รูปที่สมเหตุสมผลรูปอื่น ๆ ออกมา จึงน่าจะอธิบายข้างต้นได้ว่าทำไมอริสโตเติลไม่ได้กังวลที่จะต้องมีผังที่สี่ตั้งแต่ต้น อย่างไรก็ตาม นักประวัติศาสตร์ตรรกวิทยาสองท่าน คือ วิลเลียม นีล และมาร์ธา นีล สันนิษฐานว่าน่าจะเป็นเพราะเหตุผลอื่น อาจเป็นเพราะอริสโตเติลไม่ได้สนใจความแตกต่างระหว่างการวางตำแหน่งของเทอมภาคประธานและเทอมภาคแสดงที่เป็นไปได้ทั้งหมดแบบที่นักตรรกวิทยาสัมัยกลางเห็น เพราะถ้าอริสโตเติลเห็นว่าจะต้องวางให้ครบทุกความเป็นไปได้จริง ก็ย่อมต้องมีสี่ผังด้วย เหตุผลดังกล่าว แต่นี้อริสโตเติลน่าจะให้ความสำคัญกับข้อสรุปที่เทอมภาคประธานกับเทอมภาคแสดงทำหน้าที่ของมันมากกว่า เพราะเห็นได้ว่าผังที่สี่มีความแปลกออกไปตรงที่ในข้ออ้างนั้น ทั้งสองเทอมทำหน้าที่สลับกับที่มันทำให้ข้อสรุป คือเทอมภาคประธานกลับไปเป็นเทอมภาคแสดงในข้ออ้างหนึ่ง และเทอมภาคแสดงกลับไปเป็นเทอมภาคประธานในข้ออ้างอีกข้อหนึ่ง ซึ่งเกิดความแปลกในฐานะที่เป็นผังที่ ‘ไม่เป็นธรรมชาติ’ เพราะทั้งสองเทอมทำหน้าที่สลับกัน<sup>27</sup>

อย่างไรก็ดี การเพิ่มผังที่สี่เข้ามาก็ยังไม่ได้ช่วยตอบปัญหาที่เรากำลังอภิปรายอยู่นี้คือ ปัญหาของนัยเชิงความมีอยู่ เราพบได้ว่ารูปที่สมเหตุสมผลทั้งหมด 24 รูปนั้น มีอยู่ 9 รูปที่มี

<sup>26</sup> Bird, Otto. *Syllogistic and its Extension*. (New Jersey: Prentice-Hall 1964), pp. 22-23.

<sup>27</sup> Kneale, William & Kneale, Martha. *The Development of Logic*. op. cit., pp. 100-101.

ข้อสรุปเป็นประพจน์เฉพาะส่วนโดยออกมาจากข้ออ้างทั้งสองที่เป็นประพจน์สากล รูปที่สมเหตุสมผลเหล่านี้จึงต้องการนัยเชิงความมีอยู่อย่างแน่นอน ซึ่งถ้าตีความตามแบบสมัยใหม่ทั้ง 9 รูปนี้ก็กลายเป็นไม่สมเหตุสมผล รูปเหล่านี้มาจากผังที่หนึ่ง 2 รูป (Barbari, Celaront) ผังที่สอง 2 รูป (Cesaro, Camestrop) ผังที่สาม 2 รูป (Darapti, Felapton) และผังที่สี่ 3 รูป (Bramantip, Fesapo, Camenop) ทั้ง 9 รูปนี้เมื่อตัดออกไปก็จะเหลือรูปตรรกบทเด็ดขาด 15 รูปที่ตรรกวิทยาสสมัยใหม่ถือว่าสมเหตุสมผล เรียกว่าเป็นรูปแบบมาตรฐาน<sup>28</sup> ซึ่งน่าสังเกตว่าแม้ส่วนใหญ่จะไม่ได้เป็นรูปที่อริสโตเติลได้กล่าวถึงไว้โดยตรงก็ตาม ก็ยังมีรูป Darapti และ Felapton ที่อริสโตเติลกล่าวถึงไว้อย่างชัดเจนนั้นถูกตัดออกไปด้วย

จากการอภิปราย น่าที่จะเสี่ยงไม่พ้นที่จะสรุปว่า การตีความของอริสโตเติลนั้นไม่ได้คิดถึงนัยเชิงความมีอยู่อย่างในการตีความสมัยใหม่เลย หากใช้การตีความสมัยใหม่เป็นเกณฑ์ก็จะพบแต่ความไม่สมเหตุสมผลในการตีความของอริสโตเติลในจุดต่าง ๆ มากมาย และต้องเริ่มตั้งคำถามถึงความชอบธรรมของการตีความข้ามระบบเช่นนี้ อาจเป็นไปได้ที่ในระบบของอริสโตเติลเองมีความสอดคล้องภายใน แต่การใช้การตีความในสมัยใหม่เข้ามาเป็นสิ่งที่ไม่อาจเข้ากันได้ตั้งแต่ต้น ไม่ใช่จะทำให้เห็นข้อบกพร่องในการตีความของอริสโตเติลได้

ตำราวิชาการทางตรรกวิทยาบางเล่มก็ไม่ได้ตระหนักถึงปัญหาที่ว่ารูปของตรรกบทเด็ดขาดที่ต้องการนัยเชิงความมีอยู่อย่างนั้นจะสมเหตุสมผลหรือไม่ แต่จะยอมรับไปโดยทันทีว่าสมเหตุสมผล (เช่น เห็นว่าสามารถอนุมาน Barbari ได้ทันทีจาก Barbara) แต่ก็ยังมีบางเล่มที่ยอมรับการตีความแบบสมัยใหม่ โดยกล่าวถึงเหตุผลว่า ประพจน์เฉพาะที่ยืนยันความมีอยู่จริงของเทอมที่กล่าวถึง ไม่สามารถอนุมานออกมาได้จากข้ออ้างที่อยู่ในประพจน์สากลซึ่งไม่ได้ยืนยันความมีอยู่จริงของเทอมที่กล่าวถึงเลย เช่นในภาควิชาปรัชญา ที่เห็นว่าตรรกบทเด็ดขาด (หรือที่ใช้คำเรียกว่า การอ้างเหตุผลแบบจัดประเภท) นี้ ไม่สมเหตุสมผลด้วยเหตุดังกล่าว<sup>29</sup>

นิสิตที่สอบวิชาตรรกวิทยาได้คะแนนเต็มจัดอยู่ในประเภทคนที่ฉลาดที่สุด

ไม่มีนิสิตคนใดในห้องนี้จัดอยู่ในประเภทคนที่ฉลาดที่สุด

ดังนั้น มีนิสิตบางคนที่สอบวิชาตรรกวิทยาได้คะแนนเต็มและไม่อยู่ในห้องนี้

<sup>28</sup> ตามคำเรียกของ Copi, Irving M. & Cohen, Carl. *Introduction to Logic*. op. cit., p. 283.

<sup>29</sup> ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. *การใช้เหตุผล: ตรรกวิทยาเชิงปฏิบัติ*, พิมพ์ครั้งที่ 5. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2541), หน้า 35-36.

ตีความใหม่ในรูปประพจน์แบบจัดประเภท โดยย้ายข้ออ้างสลับกันเพื่อให้เทอมเอก (ภาคแสดง) กับเทอมกลางอยู่ในข้ออ้างเอก ก็จะได้ว่า

นิสิตในห้องนี้ (P) ทุกคนไม่เป็นคนที่ฉลาดที่สุด (M)

นิสิตที่สอบวิชาตรรกวิทยาได้คะแนนเต็ม (S) ทุกคนเป็นคนที่ฉลาดที่สุด (M)

ดังนั้น นิสิตที่สอบวิชาตรรกวิทยาได้คะแนนเต็ม (S) บางคนไม่เป็นนิสิตในห้องนี้ (P)

ซึ่งก็คือ

PeM

SaM

SoP / EAO-2 : Cesaro

เห็นได้ว่าภาควิชาปรัชญา ตีความตามตรรกวิทยาสัมัยใหม่เพราะรูป Cesaro ที่ปรากฏนั้นก็ เป็นหนึ่งในรูปตรรกบทเด็ดขาดที่นักตรรกวิทยาสัมัยใหม่ไม่ยอมรับว่าสมเหตุสมผล

### 2.3 คอนสแตนเซียในตรรกวิทยาสัมัยกลาง

แม้จะดูเป็นที่แน่ชัดว่าในการตีความประพจน์แบบจัดประเภทของอริสโตเติลนั้น อริสโตเติลไม่ได้ระมัดระวังปัญหาของนัยเชิงความมีอยู่ที่จะเกิดขึ้นกับประพจน์แบบจัดประเภท ที่มีเทอมว่าง ต่างจากนักตรรกวิทยาสัมัยใหม่ แต่นี่หมายความว่าด้วยหรือไม่ว่าในช่วงระยะเวลา ตั้งแต่อริสโตเติลจนมาถึงสมัยใหม่นั้น ไม่ได้มีนักตรรกวิทยาที่ตระหนักถึงปัญหาของนัยเชิงความมีอยู่เลย คำตอบดูจะเป็นไปในทางปฏิเสธ เพราะปัญหานัยเชิงความมีอยู่เริ่มพุดถึงกัน แล้วตั้งแต่ในสมัยกลาง<sup>30</sup> ซึ่งแม้จะมีการยอมรับการตีความประพจน์แบบจัดประเภทของ อริสโตเติล ก็ได้มีอีกหลายจุดที่ปรับปรุงให้สมบูรณ์ยิ่งขึ้น เช่นการเติมผังที่สี่ การอนุมานตรง แบบอื่น ๆ และการตั้งชื่อรูปที่สมเหตุสมผลในตรรกบทเด็ดขาด นักตรรกวิทยาสัมัยกลางที่ ตระหนักถึงปัญหาดังกล่าวค่อนข้างมากก็คือ วิลเลียมแห่งออกคัม (William of Ockham) ที่ตั้ง หลักการตีความประพจน์แบบจัดประเภทเพิ่มจากอริสโตเติล โดยมีแนวทางว่า ประพจน์ยืนยัน A และ I ต้องมีนัยเชิงความมีอยู่ หากเทอมภาคประธานเป็นเทอมว่าง ประพจน์จะมีค่าเป็นเท็จ

<sup>30</sup> จากการศึกษา มีข้อมูลที่พอจะสันนิษฐานได้ว่านักปรัชญาอย่างเช่นโบเธียส (Boethius) และอะเบลลาร์ด (Peter Abelard) ได้เริ่มตระหนักถึงปัญหาของนัยเชิงความมีอยู่กันแล้ว ดูใน Kneale, William & Kneale, Martha. *The Development of Logic*. op. cit., pp. 201–211.

ส่วนประพจน์ปฏิเสธ E และ O หากเทอมในภาคประธานไม่ได้มีอยู่จริง ในประพจน์ปฏิเสธนั้น จะมีค่าเป็นจริงได้ทันที นั่นคือประพจน์ปฏิเสธไม่จำเป็นต้องมีนัยเชิงความมีอยู่ แต่ประพจน์ยืนยันจะต้องมีนัยดังกล่าว<sup>31</sup>

จากการตีความของออกคัม ประพจน์ที่มีเทอมว่างอย่างเช่น ‘ซานตาคลอสใส่ชุดแดง’ จะเป็นเท็จ และ ‘ซานตาคลอสไม่ใส่ชุดแดง’ จะเป็นจริง<sup>32</sup> แต่ข้อยอมรับของออกคัมนี้กลับทำให้เกิดปัญหาต่อลักษณะบางประการในการอนุมานตรงที่ยอมรับกันในสมัยกลาง นั่นคือการสับเปลี่ยนตัวเชื่อม และการสับเปลี่ยนตัวเชื่อมและเทอม เห็นได้จากการสับเปลี่ยนตัวเชื่อมเช่น ‘ทุก S ไม่เป็น P’ สับเปลี่ยนได้เป็น ‘ทุก S เป็น non-P’ ทำให้เห็นได้ว่า ‘ยูนิคอร์นทุกตัวไม่เป็นมนุษย์’ สับเปลี่ยนได้เป็น ‘ยูนิคอร์นทุกตัวเป็นอมมนุษย์’ ประพจน์แรกออกคัมจะตีความว่าเป็นจริงเพราะเทอมในภาคประธานเป็นเทอมว่าง แต่เมื่อสับเปลี่ยนตัวเชื่อมแล้วกลายเป็นประพจน์สากล ซึ่งการที่เทอมภาคประธานเป็นเทอมว่างเช่นนั้นก็ทำให้ประพจน์ดังกล่าวเป็นเท็จตามการตีความของออกคัม แต่ตรงนี้จะอธิบายได้อย่างไรในเมื่อทั้งสองประพจน์มีความหมายเดียวกันแต่กลับมีค่าความจริงคนละอย่าง ดังนั้น ข้อยอมรับของออกคัมเกี่ยวกับการตีความนัยเชิงความมีอยู่ในประพจน์แบบจัดประเภทจึงสร้างปัญหาต่อการอนุมานตรงบางลักษณะไปโดยปริยาย

การแก้ไขปัญหาลักษณะข้างต้นจะอย่างไร มีการกล่าวถึงว่านักตรรกวิทยาในสมัยกลางนิวตันที่เรียกได้ว่าเป็น ‘ข้ออ้างพิเศษ’ (extra premise) หรือก็คือ ‘คอนสแตนเชีย’ (constantia) ตัวอย่างหนึ่งที่ชัดเจนก็เห็นได้จากงานเขียนของนักตรรกวิทยาสมัยกลางตอนปลายคนหนึ่งคือ จอห์นแห่งเซนต์โธมัส (John of St. Thomas) ที่ใช้ข้ออ้างพิเศษเช่นนี้เพื่อรักษาความสมเหตุสมผลในการตีความประพจน์แบบจัดประเภท<sup>33</sup> คอนสแตนเชียคือประพจน์ที่แสดง

<sup>31</sup> ออกคัมเรียกนัยเชิงความมีอยู่ โดยใช้คำใกล้เคียงที่พอจะเทียบกันได้ว่า *supposita* ดูใน Normore, Calvin G. “Some Aspects of Ockham’s Logic”. in *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. Paul Vincent Spade. (Cambridge: Cambridge University Press 1999), p. 39.

<sup>32</sup> ข้อความจากการยกตัวอย่างใน Ashworth, E. J. “Existential Assumptions in Late Medieval Logic” in *American Philosophical Quarterly* Vol.10 Issue 2 (1973), p. 144.

<sup>33</sup> เช่นใน John of St. Thomas. *John of St. Thomas, Outlines of Formal Logic*, tr. Francis C. Wade. (Milwaukee: Marquette University Press 1955), p. 71. โดยที่ อี เจ แอชเวิร์ธ ตีความจากที่โธมัสพูดถึงปัจจัย (suffix) อย่างเช่น ‘ibile’ ในคำลาติน ‘risibile’ (risible) ที่ปรากฏในงานดังกล่าวของโธมัสคือประโยค “สัตว์บางตัวซึ่งเป็นสัตว์ที่มีเหตุผลสามารถหัวเราะได้” (Some animal which is rational is risible) กำลังกล่าวถึงความสามารถของภาคประธานในประโยคนี้ว่ามีความสามารถกระทำกร ซึ่งก็เท่ากับว่าต้องยอมรับอยู่ก่อนซึ่งความมีอยู่ของเทอมที่ภาค

ข้อยอมรับอยู่ก่อนถึงความมีอยู่ของเทอมที่กล่าวถึง ปรากฏเป็นข้ออ้างพิเศษเพิ่มเติมขึ้นมาในการอนุมานตรง เช่น ‘มนุษย์ทุกคนมีผิวขาว’ อนุมานด้วยการใช้ลักษณะการสับเปลี่ยนตัวเชื่อมและเทอมได้ว่า ‘สิ่งที่ไม่ใช่ขาวทุกสิ่งเป็นอมนุษย์’ และเติมคอนสแตนต์เปลี่ยนที่ว่า ‘สิ่งที่ไม่ใช่ขาวมีอยู่จริง’ ซึ่งเป็นข้ออ้างพิเศษซึ่งเติมเข้าไปก่อนจะยอมรับความสมเหตุสมผลของการอนุมานตรงโดยใช้การสับเปลี่ยนดังกล่าว<sup>34</sup>

ข้ออ้างพิเศษที่เรียกว่าคอนสแตนต์เปลี่ยนนี้จะเป็นตัวรับประกันความสมเหตุสมผลของการอนุมานได้ เช่นถ้ามีข้ออ้างว่า ‘ทุก A เป็น B’ และเติมคอนสแตนต์เปลี่ยนที่ว่า ‘มี non-Bs อยู่จริง’ ทั้งสองข้ออ้างก็เป็นเงื่อนไขให้สรุปได้ว่า ‘ทุก non-B เป็น non-A’ คอนสแตนต์เปลี่ยนดังกล่าวถ้ามีค่าความจริงเป็นจริงก็ทำให้การอนุมานสมเหตุสมผล แต่ถ้ามันเป็นเท็จก็จะทำให้ตัวเงื่อนไขเป็นเท็จทันที ซึ่งก็ยิ่งทำให้การอนุมานทั้งหมดสมเหตุสมผลได้ทันทีด้วยเพราะไม่มีโอกาสที่ตัวเงื่อนไขเป็นจริงและได้ตัวตามเป็นเท็จซึ่งเป็นโอกาสที่การอนุมานจะไม่สมเหตุสมผลในงาน ‘ข้อสันนิษฐานเกี่ยวกับความมีอยู่ในตรรกวิทยาสัมัยกลางตอนปลาย’ (Existential Assumptions in Late Medieval Logic) จากการศึกษาโดย อี เจ แอชเวิร์ธ (E.J. Ashworth) ได้สรุปว่า การใช้คอนสแตนต์เปลี่ยนในการสับเปลี่ยนตัวเชื่อม และการสับเปลี่ยนตัวเชื่อมและเทอมสำหรับประพจน์ปฏิเสธเฉพาะส่วนนั้น ให้ยืนยันความมีอยู่จริงของสมาชิกของกลุ่มภาคประธานที่เป็นตัวเงื่อนไขตัวเดิมก่อนสับเปลี่ยน และในกรณีของประพจน์ยืนยันสากลให้ยืนยันความมีอยู่จริงของสมาชิกของกลุ่มภาคประธานที่เป็นตัวตามตัวเดิมก่อนสับเปลี่ยน หรือแสดงได้ว่า (เน้นคอนสแตนต์เปลี่ยนด้วยตัวพิมพ์เอียงโดยผู้วิจัย)

กฎของการสับเปลี่ยนตัวเชื่อมและเทอม

1. ทุก A เป็น B, มี non-Bs อยู่จริง, ดังนั้น ทุก non-B เป็น non-A

ประธานบ่งถึง นี่คือการยอมรับความมีอยู่โดยนัยซึ่งเป็นแนวคิดของการนำคอนสแตนต์เปลี่ยนเข้ามาใช้ในตรรกวิทยาสัมัยกลางตอนปลาย ทว่าการใช้มันในทศวรรษดังกล่าวก็เชื่อว่าไม่มีปัญหาใด ๆ แอชเวิร์ธยกตัวอย่างจากการวิจัยของเธอที่พบว่านักตรรกวิทยาเหล่านั้นเองก็ยังถกเถียงกันในเรื่องความมีเหตุผลหนักแน่นของจริงหรือไม่การยอมรับความมีอยู่ด้วยข้ออ้างพิเศษเช่นคอนสแตนต์เปลี่ยนนี้ โปรดดู Ashworth, E. J. *Language and Logic in the Post-Medieval Period*. op.cit., p. 91.

<sup>34</sup> Church, Alonzo. “The History of the Question of Existential Import of Categorical Propositions”. op. cit., p. 420. อย่างไรก็ตาม เชิร์ชเห็นว่าคำว่าคอนสแตนต์เปลี่ยนซึ่งแปลจากคำที่จอห์นแห่งเซนต์โธมัสใช้โดย F. C. Wade เป็นผู้แปลนั้น ควรที่จะใช้คำว่า “ข้ออ้างเชิงยืนยัน” (confirming premise) จะตรงความหมายที่สุด แม้อิธมัสเองไม่ได้ตั้งใจเรียกว่ามันเป็นข้ออ้างก็ตาม ดูใน Church, Alonzo. “Book Review: *John of St. Thomas, Outline of Formal Logic* by Francis C. Wade” in *The Journal of Symbolic Logic* Vol.24 Issue 1 (1959), p. 82.

2. บาง A ไม่เป็น B, มี As อยู่จริง, ดังนั้น บาง non-B ไม่เป็น non-A

กฎของการสลับเปลี่ยนตัวเชื่อม

1. ทุก A ไม่เป็น B, มี As อยู่จริง, ดังนั้น ทุก A เป็น non-B
2. บาง A ไม่เป็น B, มี As อยู่จริง, ดังนั้น บาง A เป็น non-B
3. ทุก A ไม่เป็น non-B, มี As อยู่จริง, ดังนั้น ทุก A เป็น B
4. บาง A ไม่เป็น non-B, มี As อยู่จริง, ดังนั้น บาง A เป็น B<sup>35</sup>

น่าสังเกตว่า หน้าที่หนึ่งของคอนสแตนเซียที่มันทำก็คือช่วยรับประกันความคงเส้นคงวา (consistency) ของการตีความ ซึ่งก็คือรับประกันว่าการตีความที่คงเส้นคงวานี้เป็นเงื่อนไขที่สำคัญของความสมเหตุสมผลของการอนุมาน และทำให้ประพจน์ที่มีการบ่งจำนวนกับประพจน์ที่บ่งเฉพาะหน่วยนั้นมีลักษณะของการอนุมานซึ่งกันและกัน เช่น ‘มนุษย์ทุกคนเป็นสัตว์’ ย่อมอนุมานซึ่งกันและกันกับประพจน์ที่บ่งเฉพาะส่วนที่มนุษย์แต่ละคนคือ มนุษย์คนนี้เป็นสัตว์ชนิดนี้ และมนุษย์คนนั้นเป็นสัตว์ชนิดนี้ และบ่งแต่ละหน่วยไปเรื่อย ๆ ส่วน ‘ไคเมียร์่าทุกตัวเป็นสัตว์’ ด้วยเพราะไม่สามารถมีสิ่งใดมาทำให้ยืนยันว่าเป็นจริงได้ว่า สิ่งนี้เป็นไคเมียร์่า และสิ่งนั้นเป็นไคเมียร์่า ประพจน์ที่บ่งเฉพาะส่วนเหล่านี้จึงเป็นเท็จและอนุมานได้ว่าประพจน์ที่มีการบ่งจำนวนทุกหน่วยของมันจะเป็นเท็จไปด้วย<sup>36</sup>

ถึงแม้แนวทางของการใช้คอนสแตนเซียจะช่วยให้ตรรกวิทยาในสมัยกลางสอดคล้องกันได้กับการตีความประพจน์แบบจัดประเภทโดยออกคัม และก็เป็นเครื่องมืออย่างหนึ่งที่ชี้ได้ว่าตรรกวิทยาสมัยกลางตระหนักถึงปัญหาของนัยเชิงความมีอยู่ แต่จะกล่าวได้ไปด้วยจริงหรือไม่ว่านักตรรกวิทยาสมัยกลางก็เริ่มที่จะเห็นเหมือนนักตรรกวิทยาสมัยใหม่คือพยายามวางระบบตรรกวิทยาของตรรกบทเด็ดขาดให้เข้ากันได้กับการที่ต้องยุ่งเกี่ยวกับเทอมว่าง มีการชี้ว่า การตระหนักเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่าความแต่อย่างใดว่าการวางระบบในตรรกวิทยาให้เข้ากับการพูดถึงเทอมที่ไม่มีสิ่งที่ถูกบ่งถึง (non-denoting terms) นั้น มีในระบบที่วางตั้งแต่สมัยกลางแล้ว เพราะน่าจะตีความได้เพียงแค่ว่านักตรรกวิทยาสมัยกลางรู้จักปัญหาดังกล่าว และมีวิธีที่จะจัดการกับประพจน์แบบจัดประเภทที่มีข้อสันนิษฐานเชิงความมีอยู่กับที่ไม่มีข้อสันนิษฐานเชิง

<sup>35</sup> Ashworth, E. J. “Existential Assumptions in Late Medieval Logic”, op. cit., p. 146.

<sup>36</sup> Ashworth, E. J. “Existential Assumptions in Late Medieval Logic”, op. cit., pp. 146–147.

ความมีอยู่หรือประพจน์ที่มีเทอมว่างกับที่ไม่มีเทอมว่างให้แยกออกจากกันเท่านั้น การมองว่าประพจน์ปฏิเสธที่ประกอบด้วยเทอมว่างสามารถมีความสมเหตุสมผลได้จึงไม่ใช่สมเหตุสมผลในความหมายของนักตรรกวิทยาสมัยใหม่ เพราะตรรกวิทยาสมัยกลางยังคงใช้การตีความจากภาษาธรรมชาติแบบอริสโตเติล ไม่ใช่การตีความในระบบสัญลักษณ์อย่างที่ตรรกวิทยาสมัยใหม่ทำ<sup>37</sup>

ผู้วิจัยเห็นว่า การตีความประพจน์แบบจัดประเภทในตรรกวิทยาสมัยกลางดังกล่าวก็ยังมีจุดหนึ่งที่เกิดขึ้นตามการตีความของอริสโตเติล ซึ่งก็คือการตีความตัวบ่งจำนวนในรูปแบบของปริมาณที่แอชเวิร์ธได้ให้ข้อสังเกตเกี่ยวกับความสอดคล้องกันของการอนุมานซึ่งกันและกันของประพจน์ที่บ่งจำนวนกับประพจน์ที่บ่งเฉพาะแต่ละส่วน ไม่ได้ตีความในแบบสมมติฐานอย่างที่เห็นในการตีความสมัยใหม่ ทว่างานที่แอชเวิร์ธศึกษานี้ก็ไม่ได้จะมีข้อสรุปที่ว่าตรรกวิทยาสมัยกลางเริ่มมีลักษณะบางประการที่ออกห่างจากตรรกวิทยาของอริสโตเติล แต่แอชเวิร์ธเพียงต้องการชี้ให้เห็นว่านักตรรกวิทยาสมัยกลางก็ไม่ได้ถึงกับไม่ได้มองเห็นปัญหาของโอกาสที่เทอมว่างจะเข้ามาบดบังในตรรกวิทยาและไม่ได้ถึงกับไม่ได้จะเตรียมวิถีทางที่จะรับมือกับปัญหาดังกล่าวอย่างที่นักตรรกวิทยาสมัยใหม่เข้าใจแต่อย่างใดเท่านั้น<sup>38</sup> ผู้วิจัยจึงได้ข้อสรุปจากจุดนี้ว่า เบื้องหลังของปัญหานัยเชิงความมีอยู่ในประพจน์แบบจัดประเภทที่ตีความแตกต่างออกไปในตรรกวิทยาสมัยใหม่นั้น ไม่น่าที่จะพบคำตอบได้จากตรรกวิทยาสมัยกลาง นั่นเพราะจุดเด่นของตรรกวิทยาสมัยกลางคือการพยายามหาวิธีการตีความตรรกบทเด็ดขาดให้สอดคล้องกันกับตรรกวิทยาของออคแคมและสอดคล้องกันกับหลักการการอนุมานตรงใหม่ ๆ ที่เกิดขึ้นในสมัยกลางเสียมากกว่า ซึ่งเครื่องมือหนึ่งที่สำคัญคือข้ออ้างพิเศษหรือคอนสแตนต์เซียนนั้นก็แสดงบทบาทนี้ได้มากพอสมควร

### 3. การตีความประพจน์แบบจัดประเภทในสมัยใหม่

#### 3.1 ตรรกวิทยาแบบพีชคณิตของจอร์จ บูล

จอร์จ บูล (George Boole 1815-1864) ได้ชื่อว่าเป็นบิดาของตรรกวิทยาสัญลักษณ์ด้วยเพราะแนวคิดของการทำตรรกวิทยาให้เป็นคณิตศาสตร์ซึ่งมีอิทธิพลสำคัญต่องานของนักตรรกวิทยารุ่นหลังเช่นเฟรเกหรือรัสเซลล์ แนวทางการวิเคราะห์ประพจน์แบบจัดประเภท

<sup>37</sup> Ashworth, E. J. “Existential Assumptions in Late Medieval Logic”, op. cit., p. 141.

<sup>38</sup> Ashworth, E. J. “Existential Assumptions in Late Medieval Logic”, op. cit., p. 147.

โดยบูลในงานสำคัญสองเล่มออกจะแตกต่างกันอยู่บ้างในรายละเอียด<sup>39</sup> นักตรรกวิทยาสมัยใหม่ยกย่องให้บูลเป็นผู้นำทางตรรกวิทยาสัญลักษณ์ซึ่งเป็นคนละระบบกับของอริสโตเติล แต่ก็น่าแปลกที่บูลเองนั้นในตอนแรกที่เสนองานเขียนทั้งสองชิ้นของตนนั้นเขามีจุดยืนที่ชัดเจนว่าต้องการจะคงการตีความในระบบของอริสโตเติลไว้เพียงแต่ปรับโฉมหน้าของตรรกวิทยาให้อยู่ในรูปแบบของพีชคณิตเท่านั้น ทว่าแม้ในภาพรวมงานเขียนทั้งสองชิ้นจะเป็นไปในทางเดียวกันคือการใช้วิธีการแบบพีชคณิตเพื่อตีความตรรกวิทยาของตรรกบทเด็ดขาดแบบเดิม แต่เริ่มมีจุดที่ทำให้ต่างออกไปอย่างสิ้นเชิงเมื่อบูลปฏิเสธนัยเชิงความมีอยู่ในการตีความประพจน์แบบจัดประเภทตรงที่บูลกล่าวว่าประพจน์แบบจัดประเภทไม่ได้จำเป็นต้องรวมความมีอยู่ของกลุ่มรวมใด ๆ (compound classes) แต่ละกลุ่มไม่ได้มีสมาชิกที่จะต้องร่วมกับกลุ่มอื่น<sup>40</sup> ประพจน์แบบจัดประเภทสามารถตีความได้ด้วยการมีเพียงแค่อัฒนนิษฐานว่ามียูนิเวิร์ส (universe) ของมโนทัศน์ (conceptions) โดยแต่ละมโนทัศน์ในยูนิเวิร์สนั้นถูกจัดอยู่ในกลุ่มหนึ่งหรือไม่ถูกจัดอยู่ในกลุ่มหนึ่ง ยูนิเวิร์สดังกล่าวมีลักษณะเป็นยูนิเวิร์สเชิงสมมติฐาน (hypothetical universe) ซึ่งบูลให้มีค่าเท่ากับ 1 เต็ม<sup>41</sup> จึงเป็นการตีความเชิงสมมติฐาน (hypothetical reading) ที่ทำให้มีกฎนิรนัยแบบเดียวกันระหว่างตรรกบทเด็ดขาดและการอ้างเหตุผลแบบเงื่อนไข (hypotheticals)

แนวคิดของบูลนั้นสามารถประยุกต์ใช้สัญลักษณ์ที่มีอยู่แล้วในพีชคณิตได้ซึ่งทำให้สัญลักษณ์เหล่านั้นข้ามจากการใช้กับจำนวนมาสู่การวางรูปแบบสิ่งต่าง ๆ เข้าสู่กลุ่มโดยอาศัยคุณสมบัติของมันนั่นเอง สัญลักษณ์  $x$  หรือ  $y$  ทั้งหลาย บูลเรียกว่าเป็นสัญลักษณ์อิเล็กทีฟ (elective symbols) นั่นคือ  $x$  เป็นสัญลักษณ์แทนการเลือกสิ่งที่เป็น  $x$  ทั้งหมดออกจากกลุ่มของ

<sup>39</sup> งานเขียนของบูลที่มีความสำคัญในประเด็นนี้ คือ ‘บทวิเคราะห์เชิงคณิตศาสตร์ต่อตรรกวิทยา’ ปี ค.ศ. 1847 ในที่นี้ศึกษาจาก Boole, George. *The Mathematical Analysis of Logic: Being an Essay Towards a Calculus of Deductive Reasoning*, reprinted version. (Oxford: Basil Blackwell 1951). และ ‘กฎของความคิด’ ปี ค.ศ. 1854 ในที่นี้ศึกษาจาก Boole, George. *An Investigation of the Laws of Thought : On Which are Founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities*. (London: Walton and Maberly 1854).

<sup>40</sup> Boole, George. *The Mathematical Analysis of Logic*, *ibid.*, p. 77.

<sup>41</sup> Boole, George. *The Mathematical Analysis of Logic*, *ibid.*, p. 49. ส่วนใน Boole, George. *An Investigation of the Laws of Thought*, *ibid.* p. 42. บูลใช้คำว่า “ยูนิเวิร์สของวาทกรรม” (universe of discourse) หรือที่เรียกกันภายหลังด้วยคำว่า “ปริมณฑล” (domain)

มัน และ  $y$  ก็เป็นสัญลักษณ์ในแนวทางเดียวกันนั้น  $x$  ในยูนิเวอร์สมีค่าเท่ากับตัวมันเองจึงได้หลักการแรกที่ว่า

$$x=x$$

และการปฏิบัติการด้วยการเลือก  $x$  ทั้งหมดจากกลุ่มต่อด้วยการเลือก  $y$  ก็มีค่าเท่ากับการปฏิบัติการด้วยการเลือก  $y$  ก่อนแล้วต่อด้วยการเลือก  $x$  จึงได้อีกหลักการหนึ่งคือ

$$xy = yx$$

การเลือก  $x$  ทั้งหมดออกจากกลุ่มและตามด้วยขั้นตอนการทำซ้ำ ก็เท่ากับว่ายังได้  $x$  ทั้งหมดในจำนวนเท่าเดิม และไม่ว่าจะทำซ้ำกี่ครั้งก็จะได้จำนวนเท่าเดิม ดังนั้นได้หลักการที่ว่า

$$xx=x$$

หรือก็คือ  $xn=x$

การใช้สัญลักษณ์อเล็กทีฟเหล่านี้ก็มีลักษณะเดียวกับในคณิตศาสตร์ ในเมื่อ  $x=x$  แล้ว ก็มีสมการที่แสดงถึงความเท่ากันในคุณสมบัติแบบอื่นแบบเดียวกับคณิตศาสตร์เช่นคุณสมบัติการกระจายเข้าไปในวงเล็บเช่นสมการ

$$x(u+v) = xu+xv$$

หลักการพวกนี้บูลถือว่าเป็นหลักการแรก<sup>42</sup> ซึ่งนำไปสู่การตีความประพจน์แบบจัดประเภทที่ปรากฏในตรรกบทเด็ดขาดทั้งหลาย เช่น

ทุก  $x$  เป็น  $y$

ทุก  $y$  เป็น  $z$

ดังนั้น ทุก  $x$  เป็น  $z$

บูลจะตีความข้ออ้างแรกว่าหมายถึง ถ้าเลือก  $x$  ทั้งหมดที่มีออกจากกลุ่มและเลือก  $x$  เหล่านี้ออกจากกลุ่มที่ไม่มี  $y$  อยู่เลย หรือก็คือเลือกจากยูนิเวอร์สที่ไม่มี  $y$  ผลลัพธ์ที่ได้จะเป็น 0 ดังนั้นข้ออ้างแรกแทนได้ด้วยสมการ

$$x(1-y) = 0 \quad (1)$$

<sup>42</sup> Boole, George. *The Mathematical Analysis of Logic*, ibid., pp. 15-19.

ข้ออ้างที่สองก็เป็นไปในทางเดียวกัน นั่นคือการเลือก  $y$  ออกจากกลุ่มที่ไม่มี  $z$  อยู่เลย ผลลัพธ์จะเท่ากับ 0 จึงได้สมการ

$$y(1-z) = 0 \quad (2)$$

สมการ (1) สามารถเขียนใหม่โดยให้  $x$  กระจายเข้าไปในวงเล็บคือ

$$x-xy = 0 \quad (3)$$

แต่ละข้างของสมการ (3) ยังคงเท่ากันถ้าคูณด้วยค่าที่เท่ากัน เช่นคูณด้วย  $1-z$  ซึ่งจะได้

$$x(1-z) - xy(1-z) = 0 \quad (4)$$

กลับไปทีสมการ (2) จะพบว่าถ้าคูณทั้งสองข้างด้วย  $x$  ผลลัพธ์ที่ได้ก็ยังคงเท่าเดิม ซึ่งก็คือ

$$xy(1-z) = 0 \quad (5)$$

พิจารณาที่สมการ (4) กับ (5) เราพบแล้วว่าค่าของสมการ  $xy(1-z) = 0$  จากสมการ (5) ดังนั้น สมการ (4) จะได้ผลลัพธ์คือ

$$x(1-z) = 0 \quad (6)$$

ซึ่งตีความสมการนี้ได้ว่า ถ้าเลือก  $x$  ออกจากกลุ่มโดยเลือกจากกลุ่มที่ไม่มี  $z$  อยู่เลยนั้น ผลลัพธ์ที่ได้จะเท่ากับ 0 ซึ่งหมายถึง ทุก  $x$  เป็น  $z$  โดยตามออกมาจากข้ออ้างทั้งสองที่ตีความได้เป็นสมการ (1) และ (2) ตามลำดับ<sup>43</sup>

ประพจน์อื่น ๆ ทั้งหมดก็ได้รับการตีความให้เป็นสมการเช่นกัน ซึ่งเรียกว่าเป็นรูปแบบมาตรฐานของประพจน์แบบจัดประเภท คือ

A ทุก  $x$ s เป็น  $y$ s  $x(1-y) = 0$

E ทุก  $x$ s ไม่เป็น  $y$ s  $xy = 0$

I บาง  $x$ s เป็น  $y$ s  $v = xy$

O บาง  $x$ s ไม่เป็น  $y$ s  $v = x(1-y)$

<sup>43</sup> Prior, Arthur N. “Categoricals and Hypotheticals in George Boole and his Successors” in *Australasian Journal of Philosophy* Vol.27 Issue 3 (1949), pp. 174-175.

สัญลักษณ์  $v$  ที่เพิ่มขึ้นมาในการใช้ตีความประพจน์เฉพาะส่วนนั้น ในที่นี้หมายถึงเทอมบางเทอมที่มีร่วมกันระหว่าง  $x$ s กับ  $y$ s ให้เทอมเหล่านั้นเป็นกลุ่มที่แยกต่างหากเรียกว่า  $v$  ดังนั้น  $v=xy$  หมายถึงมีกลุ่ม  $v$  ที่เลือกจากกลุ่ม  $x$  และที่เลือกจากกลุ่ม  $y$  ส่วน  $v=x(1-y)$  หมายถึงมีกลุ่ม  $v$  บางกลุ่มที่ได้จากกลุ่ม  $x$  ที่เลือกจากกลุ่มที่ไม่ได้มี  $y$  อยู่เลย ซึ่งก็คือกลุ่มของบาง  $x$ s ที่ไม่ได้เป็น  $y$ s<sup>44</sup>

ด้วยแนวคิดของบูลเกี่ยวกับยูนิเวอร์สเชิงสมมติฐานและการเปลี่ยนโฉมหน้าของตรรกวิทยาเป็นพีชคณิตนี้เองที่ทำให้เกิดการตีความแบบบูล (Boolean Interpretation) ซึ่งต่างออกไปอย่างชัดเจนจากการตีความของอริสโตเติลตรงที่ไม่มีข้อยอมรับไว้ก่อนเกี่ยวกับความมีอยู่ (existential presupposition) ที่แฝงในประพจน์จัดประเภท การไม่มีข้อยอมรับไว้ก่อนดังกล่าวหรือก็คือไม่ยอมรับว่าประพจน์แบบจัดประเภทต้องมีนัยเชิงความมีอยู่นั้นอาจฟังดูขัดแย้งกับสามัญสำนึก แต่ก็มีเหตุผลชี้ได้ว่าทำไมการตีความแบบบูลจึงเข้ากับวิธีการพูดถึงโลกในภาษาได้ โดยมีสามเหตุผล<sup>45</sup> คือ

1. มีบางประพจน์ที่เราปฏิเสธว่าสมาชิกในเทอมที่กล่าวถึงนั้นไม่ได้มีอยู่จริง หากยังยอมรับว่าทุกเทอมที่กล่าวถึงต้องมีนัยเชิงความมีอยู่ ก็จะไม่สามารถกล่าวถึงประพจน์เหล่านั้นได้อย่างมีความหมาย

2. ในภาษาปกติเรามีการพูดโดยใช้ประพจน์ที่ไม่ได้ต้องสมมติว่ามีสมาชิกในกลุ่มที่แทนด้วยเทอมที่เราใช้พูดถึงนั้นอยู่จริง เช่น ‘ผู้บุกรุกทุกคนจะถูกลงโทษ’ ไม่ได้สมมติว่ามีสมาชิกของกลุ่มผู้บุกรุกอยู่จริง หรือกลุ่มของสิ่งที่เราเห็นได้อย่างชัดเจนว่าไม่มีสมาชิกอย่างแน่นอน แต่การพูดถึงกลุ่มนั้นในประพจน์เรายอมรับว่าเป็นจริง เช่น ‘นักคณิตศาสตร์ทุกคนไม่ใช่ผู้ที่ทำสี่เหลี่ยมให้กลม’ ซึ่งเห็นได้ชัดว่ากลุ่มที่แทนด้วยเทอม ‘ผู้ที่ทำสี่เหลี่ยมให้กลม’ นั้นไม่มีสมาชิกอยู่จริง แต่ประพจน์ดังกล่าวก็เป็นจริงด้วย

3. ในวิทยาศาสตร์มีการพูดถึงสภาพบางอย่างที่ยอมรับกันอยู่ในขอบเขตของทฤษฎีโดยไม่มีสมมติฐานว่ามีอยู่จริงไปด้วย เช่นในกฎข้อที่หนึ่งของนิวตันที่กล่าวถึงวัตถุที่ไม่ได้รับแรงกระทำจากภายนอกเลยว่าเป็นวัตถุที่อยู่หนึ่งคงที่ ซึ่งนักฟิสิกส์ไม่ได้จะปกป้องทฤษฎีนั้นของตนไปด้วยว่าวัตถุที่ไม่ได้รับแรงกระทำจากภายนอกเลยนั้นมีอยู่จริง

<sup>44</sup> Boole, George. *The Mathematical Analysis of Logic*, op. cit., pp. 20–22.

<sup>45</sup> Copi, Irving M. & Cohen, Carl. *Introduction to Logic*. op. cit., p. 244.

การตีความแบบบูลทำให้เกิดความแตกต่างจากการตีความของอริสโตเติลอยู่หลายแง่มุม แต่ก็มีบางข้อยอมรับที่การตีความแบบบูลยอมรับ ทั้งหมดนี้กล่าวได้โดยสังเขป 9 ข้อ<sup>46</sup> ดังนี้

1. เฉพาะประพจน์ I และ O เท่านั้นที่ยังมีนัยเชิงความมีอยู่

2. คู่ขัดแย้งในสี่เหลี่ยมจัตุรัสแห่งความตรงกันข้ามยังคงไว้ตามเดิม คือประพจน์ A กับ O ขัดแย้งซึ่งกันและกัน และประพจน์ E กับ I ขัดแย้งซึ่งกันและกัน

3. ประพจน์สากลไม่มีนัยเชิงความมีอยู่ ถ้าเทอมภาคประธานของประพจน์เป็นเทอมว่างก็จะทำให้ประพจน์เป็นจริง ดังนั้น ‘ยูนิคอร์นทุกตัวมีเขา’ กับ ‘ยูนิคอร์นทุกตัวไม่มีเขา’ สามารถเป็นจริงพร้อมกันได้ แต่ประพจน์ ‘ยูนิคอร์นบางตัวมีเขา’ กับ ‘ยูนิคอร์นบางตัวไม่มีเขา’ ถือว่าเป็นเท็จทั้งคู่

4. ประพจน์สากลในภาษาปกติที่มีนัยเชิงความมีอยู่นั้นก็ยังสามารถมีนัยดังกล่าวได้ในการตีความแบบบูล แต่ให้หมายถึงการมีสองประพจน์ด้วยกันคือ ประพจน์เฉพาะส่วนที่บ่งถึงแต่ละส่วน กับประพจน์สากลที่ไม่มีนัยเชิงความมีอยู่

5. คู่ของประพจน์ A และ E ไม่เป็นคู่ขัดกันตามการตีความของอริสโตเติลอีกต่อไป เพราะสามารถเป็นจริงพร้อมกันได้ อธิบายได้จากสมการของบูลที่แทนประพจน์ทั้งสอง โดยให้กลุ่มที่แทนด้วยเทอมประธาน x ไม่มีอยู่จริง ดังนั้น

$(A) x(1-y) = 0$  อ่านว่า การหากกลุ่ม x (ซึ่งไม่มีอยู่จริง) ในยูนิเวอร์สที่ไม่มีกลุ่ม y นั้น ผลลัพธ์ที่ได้คือความไม่มีอะไรเลย ซึ่งเป็นจริง เพราะการหาสิ่งที่ไม่มีอยู่จริงในยูนิเวอร์สใด ๆ ย่อมได้แต่ความไม่มีอะไรเลย

$(E) xy = 0$  อ่านว่า การหากกลุ่ม x (ซึ่งไม่มีอยู่จริง) และเป็นสมาชิกของกลุ่ม y นั้น ผลลัพธ์ที่ได้คือความไม่มีอะไรเลย ซึ่งเป็นจริง เพราะสิ่งที่ไม่มีอยู่จริงย่อมไม่อาจกล่าวพร้อมกันไปด้วยว่ามีการเป็นสมาชิกในกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง การหาสิ่งที่มีความขัดแย้งกันเองเช่นนี้ย่อมไม่ได้อะไรเลย

ดังนั้น ประพจน์ A และ E สามารถเป็นจริงพร้อมกันได้ในการตีความข้างต้น

6. คู่ของประพจน์ I และ O ไม่เป็นคู่คล้ายขัดกันตามการตีความของอริสโตเติลอีกต่อไป เพราะสามารถเป็นเท็จพร้อมกันได้ถ้าเทอมที่กล่าวถึงในภาคประธานเป็นเทอมว่าง อธิบายได้

<sup>46</sup> Copi, Irving M. & Cohen, Carl. *Introduction to Logic*. op. cit., pp. 244-246.

จากสมการของบูลที่แทนประพจน์ทั้งสอง โดยให้กลุ่มที่แทนด้วยภาคประธาน  $x$  ไม่มีอยู่จริง ดังนั้น

(I)  $v = xy$  อ่านว่า มีกลุ่ม  $v$  ซึ่งพบได้ในกลุ่ม  $x$  (ซึ่งไม่มีอยู่จริง) ที่รวมกับกลุ่ม  $y$  ซึ่งเป็นเท็จ เพราะไม่มีกลุ่มใด ๆ ที่เป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่จริงและกล่าวในเวลาเดียวกันว่าเป็นสิ่งที่รวมกับอีกกลุ่มหนึ่งได้

(O)  $v = x(1-y)$  อ่านว่า มีกลุ่ม  $v$  ซึ่งพบได้ในกลุ่ม  $x$  (ซึ่งไม่มีอยู่จริง) ที่รวมกับกลุ่มยูนิเวอร์สที่ไม่มี  $y$  อยู่เลย ซึ่งเป็นเท็จด้วยเหตุผลเดียวกันในการพิสูจน์ประพจน์ I ข้างต้น

ดังนั้น ประพจน์ I และ O สามารถเป็นเท็จพร้อมกันได้ในการตีความข้างต้น

7. คู่แย้งบนกับคู่แย้งล่างไม่สมเหตุสมผลเพราะถ้าประพจน์ A มีเทอมว่างก็ไม่อาจอนุมานประพจน์ I ได้ และถ้าประพจน์ E มีเทอมว่างก็ไม่อาจอนุมานประพจน์ O ได้ หรือก็คือประพจน์ที่ต้องการนัยเชิงความมีอยู่ไม่อาจอนุมานได้จากประพจน์ที่ไม่ได้มีนัยดังกล่าว

8. การตีความแบบบูลยังคงรักษาการอนุมานตรงบางอย่างไว้ เช่นการสับเปลี่ยนตรงของประพจน์ E และ I การสับเปลี่ยนตัวเชื่อมและเทอมของประพจน์ A และ O การเปลี่ยนตัวเชื่อมของทุกประพจน์ ยกเว้นการสับเปลี่ยนโดยลดจำนวนและการสับเปลี่ยนตัวเชื่อมและเทอมโดยลดจำนวน ซึ่งไม่สมเหตุสมผลในกรณีที่ประพจน์ก่อนการสับเปลี่ยนไม่มีนัยเชิงความมีอยู่

9. ในการตีความสี่เหลี่ยมจัตุรัสแห่งความตรงกันข้าม การตีความแบบบูลยังคงเก็บไว้เฉพาะความสัมพันธ์ของคู่ขัดแย้งบนเส้นทแยงมุม ส่วนความสัมพันธ์ในด้านอื่น ๆ ที่เหลือตัดทิ้ง

ดังที่ได้เห็นจากการตีความแบบบูล ก็จะได้เห็นว่า การตีความประพจน์แบบจัดประเภทนั้น ประพจน์สากล A และ E ไม่จำเป็นต้องมีนัยเชิงความมีอยู่ ในขณะที่ประพจน์เฉพาะ I และ O ยังคงมีนัยดังกล่าว<sup>47</sup> การตีความแบบนี้ทำให้ต้องปรับการตีความสี่เหลี่ยมจัตุรัสแห่งความตรงกันข้ามเกือบจะโดยทั้งหมด คือคงไว้เฉพาะการตีความคู่ขัดแย้งในสี่เหลี่ยมเท่านั้น ความสัมพันธ์ระหว่างแต่ละประพจน์แบบอื่น ๆ ก็ไม่ได้มีความจำเป็นต้องสมเหตุสมผลอย่างที่อริสโตเติลมองอีกต่อไป ประพจน์เหล่านี้เมื่อมาเข้ารูบของตรรกบทเด็ดขาดแล้ว รูบที่มีข้อสรุปเป็นประพจน์เฉพาะจากข้ออ้างทั้งสองซึ่งเป็นประพจน์สากลทั้งคู่อย่างรูป Darapti และ Felapton นั้นก็จะขาดความสมเหตุสมผลไปเมื่อประพจน์สากลในข้ออ้างไม่มีนัยเชิงความมีอยู่ ใน

<sup>47</sup> Kneale, William & Kneale, Martha. *The Development of Logic*. op. cit., p. 411.

ตรรกวิทยาสมัยใหม่จะถือว่ารูปเหล่านี้มีข้อบกพร่องเชิงรูปแบบที่ชื่อ ข้อบกพร่องเชิงความมีอยู่ (existential fallacy)<sup>48</sup> และรูปของตรรกบทเด็ดขาดที่อริสโตเติลได้ทำเอาไว้มิยอมลดจำนวนลงไปได้โดยปริยาย<sup>49</sup> ตำราตรรกวิทยาสมัยปัจจุบันจึงต้องระมัดระวังในการพูดถึงการตีความประพจน์แบบจัดประเภทเพื่อให้ผู้เรียนเข้าใจว่าไม่ได้มีการตีความที่เป็นไปได้เพียงรูปแบบเดียวและการตีความแต่ละแบบก็มีความแตกต่างเป็นอย่างมากในการตัดสินความสมเหตุสมผลของตรรกบทเด็ดขาดที่นำมาพิจารณาด้วย<sup>50</sup>

แนวของความเข้าใจตรรกวิทยากับพีชคณิตของบูลีน มีอิทธิพลอย่างสูงต่อนักตรรกวิทยา รุ่นหลังโดยเฉพาะที่พัฒนาตรรกวิทยาในรูปของตรรกวิทยาสัญลักษณ์ (symbolic logic) ผู้วิจัยได้ศึกษาฐานคิดบางประการเช่นในตรรกวิทยาของเฟรเก ซึ่งก็ได้ชื่อว่าเป็นส่วนหนึ่งของตรรกวิทยาสมัยใหม่หลังจากสมัยของบูล พบว่าเราอาจจะตีความได้ว่าเฟรเกก็มีลักษณะบางประการที่คล้ายกับบูล สังเกตเห็นได้จากการตีความในเชิงสมมติฐานที่มีต่อประพจน์ในตรรกวิทยาสามารถเข้ากันได้กับคณิตศาสตร์ รวมทั้งการตีความประพจน์ในลักษณะปริมาตรของวาทกรรม ทว่าเฟรเกเองก็พัฒนาไปไกลกว่าที่บูลทำเอาไว้ในแง่ของการไม่ได้ตีความประพจน์แบบจัดประเภทในรูปภาคประธาน-ภาคแสดงอีกต่อไป<sup>51</sup> ในจุดนี้จะได้อธิบายอีกครั้งในหัวข้อ 3.3 เพื่อชี้ให้เห็นว่าการจะอธิบายเช่นนี้ได้เราต้องเจาะดูที่เบื้องหลังของความเข้าใจในธรรมชาติของประพจน์ที่นักตรรกวิทยาสมัยใหม่เข้าใจว่ามีแนวคิดอย่างไรกันแน่

### 3.2 ความพยายามของสตรอว์สัน

ในงาน *Introduction to Logical Theory* โดยสตรอว์สัน (P.F. Strawson) โดยเฉพาะในบทที่ 6 หัวข้อ ภาคประธานและภาคแสดง (subjects and predicates) นั้น สตรอว์สันได้หาทางประนีประนอมการตีความประพจน์แบบจัดประเภทของอริสโตเติลและของตรรกวิทยาสมัยใหม่เข้าด้วยกัน คือสตรอว์สันเห็นว่าสามารถมีการเข้าใจประพจน์แบบจัดประเภท A, E, I,

<sup>48</sup> Copi, Irving M. & Cohen, Carl. *Introduction to Logic*. op. cit., p. 279.

<sup>49</sup> Bird, Otto. *Syllogistic and its Extension*. Op. cit., pp. 75-76.

<sup>50</sup> เช่นในตำราของ Copi, Irving M. & Cohen, Carl. *Introduction to Logic*. op. cit. ; รวมทั้งในตำราของ Fogelin, Robert J. & Sinnott-Armstrong, Walter. *Understanding Arguments: An Introduction to Informal Logic*, sixth edition. (Fort Worth: Hartcourt College Publishers 2001), pp. 205-215.

<sup>51</sup> ดูคำอธิบายการตอบรับของเฟรเกที่มีต่อบูลแบบคร่าว ๆ ได้ใน Klement, Kevin C. “Gottlob Frege (1848 – 1925)”, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*. (n.d.). [Available Online] <http://www.iep.utm.edu/frege/> (Accessed June 7, 2012).

O ตามที่อริสโตเติลเข้าใจร่วมไปกับการยอมรับแนวความคิดเกี่ยวกับค่าความจริงของประพจน์ โดยมีการนิยามใหม่ต่อความสัมพันธ์เชิงตรรกของความสมเหตุสมผลได้ สิ่งแรกที่สตรอว์สันทำคือให้มีข้อยอมรับไว้ก่อน (presupposition) ว่าประพจน์ที่เทอมของภาคประธานเป็นเทอมว่างนั้นให้จัดเป็นประพจน์ที่ไม่มีค่าความจริงใด ๆ เลย ไม่ว่าจะจริงหรือเท็จ ต่อเมื่อเทอมของภาคประธานไม่ใช่เทอมว่างแล้ว (หรือมีข้อสันนิษฐานความมีอยู่ของสมาชิกที่เทอมนั้นบ่งถึงไว้ก่อน) ก็จะกล่าวได้ว่ามีค่าความจริงอย่างใดอย่างหนึ่งได้ แต่ประพจน์ที่เทอมของภาคประธานเป็นเทอมว่างแล้วยังไม่มีค่าความจริงใด ๆ เลยนั้น ไม่ใช่จะบอกไปด้วยว่าเป็นประพจน์ที่ไร้ความหมาย เช่นประพจน์ “ลูก ๆ ของจอห์นทุกคนหลับหมดแล้ว” เป็นประพจน์ที่มีนัยทางความหมายได้แม้จอห์นจะไม่มีลูกเลยสักคน แต่การพยายามหาค่าความจริงของประพจน์นั้นว่าเป็นจริงหรือเป็นเท็จต่างหากที่เป็นสิ่งที่ไร้ความหมาย<sup>52</sup> ต่อมาเขาได้หาการตีความที่ช่วยรักษาทุกความสัมพันธ์ของแต่ละคู่ประพจน์ไว้ให้ได้โดยใช้คำว่า ‘บ่งชี้’ (entailment) เช่นคู่ขัดแย้งนั้นหมายถึงแต่ละประพจน์บ่งชี้ในเสถียรของประพจน์ที่ขัดแย้งกับมัน เช่นประพจน์ A บ่งชี้ในเสถียรของประพจน์ O และประพจน์ O ก็บ่งชี้ในเสถียรของประพจน์ A ด้วยในทางกลับกัน การตีความเช่นนี้ก็ใช้ได้เช่นเดียวกับความสัมพันธ์ของการเป็นคู่ขัดแย้งระหว่างประพจน์ E และ I คู่แย้งล่าง/แย้งบนก็คงไว้ตามเดิมคือประพจน์ A บ่งชี้ประพจน์ I และประพจน์ E บ่งชี้ประพจน์ O ส่วนประพจน์ E และ I ที่มีจุดที่เหมือนกันอย่างหนึ่งคือสามารถมีการสับเปลี่ยนตรง ได้นั้น ก็คงไว้อย่างเดิมเป็นการตีความที่ไม่เกิดความไม่แน่นอนใด ๆ<sup>53</sup>

อย่างไรก็ดี กลับมีการค้นพบว่าการอธิบายของสตรอว์สันข้างต้นมีปัญหา สไมลีย์ (T.J. Smiley) ได้ชี้ให้เห็นปัญหาของการสับเปลี่ยนตรงของประพจน์ E อย่างประพจน์ที่ว่า ‘ทุก A ไม่เป็น B’ นั้น สามารถกลับเทอมได้เป็น ‘ทุก B ไม่เป็น A’ โดยความหมายยังคงเดิม แต่ถ้าสมมติว่าเทอม A มีสมาชิกอยู่จริง แต่เทอม B เป็นเทอมว่าง ประพจน์ ‘ทุก A ไม่เป็น B’ จะมีค่าความจริงเป็นจริง ในขณะที่ประพจน์ ‘ทุก B ไม่เป็น A’ ไม่มีค่าความจริงใดเลย เพราะภาคประธาน B เป็นเทอมว่างซึ่งสตรอว์สันให้มีข้อยอมรับไว้ก่อนว่าไม่มีค่าความจริง ในเมื่อทั้งคู่เป็นประพจน์ที่มีความหมายเหมือนกัน แต่ทำไมกลับไม่อาจพูดถึงค่าความจริงได้ในแบบเดียวกัน ซึ่งกล่าวได้ว่าการเข้าใจคำว่า ‘บ่งชี้’ ของสตรอว์สันนั้นไม่ใช่ว่าไม่มีปัญหาอะไรเลย เช่นถ้าบอกว่า ‘S1 บ่งชี้ S2’ ควรจะหมายความว่า ‘ถ้า S1 เป็นจริง S2 จะต้องไม่เป็นเท็จ’ แต่ถ้า S2 ไร้ค่าความจริงก็

<sup>52</sup> Strawson, Peter F. *Introduction to Logical Theory*. (London: Methuen 1952), pp. 174-175.

<sup>53</sup> Strawson, Peter F. *Introduction to Logical Theory*. *ibid.*, pp. 176-178.

เท่ากับว่ามีความเป็นไปได้ที่ข้อความที่เป็นจริงจะบ่งชี้อีกข้อความหนึ่งซึ่งไม่มีค่าความจริง แล้ว เช่นนี้การตีความคำว่า ‘บ่งชี้’ ของสตรอว์สันหมายความว่าอย่างไรกันแน่ และเป็นที่น่ายอมรับจริงหรือไม่ ถ้ายอมรับผลลัพธ์ดังกล่าวก็แสดงว่าสตรอว์สันเห็นว่าการบ่งชี้กับการมีค่าความจริงนั้นเป็นคนละเรื่อง ซึ่งก็จะแสดงว่าที่สตรอว์สันอ้างว่าตนกำลังปกป้องการตีความประพจน์แบบจัดประเภทในสี่เหลี่ยมจัตุรัสแห่งความตรงกันข้ามของอริสโตเติลนั้นเป็นคำกล่าวอ้างที่เกินจริง เพราะผลลัพธ์ที่ออกมาเช่นนั้นไม่ได้ตรงกับการตีความของอริสโตเติลแต่อย่างใด นั่นเพราะในตรรกวิทยาของอริสโตเติลนั้นเน้นการพูดถึงค่าความจริงของแต่ละคู่ประพจน์ที่สัมพันธ์อย่างใดอย่างหนึ่งในสี่เหลี่ยมจัตุรัสแห่งความตรงกันข้ามมากกว่าที่จะตีความในเชิงการบ่งชี้อย่างที่สตรอว์สันทำ<sup>54</sup>

หากความพยายามของสตรอว์สันประสบความสำเร็จจริงก็หน้าที่จะมีรูปแบบการตีความประพจน์แบบจัดประเภทที่ช่วยให้ตรรกวิทยาของอริสโตเติลในเรื่องตรรกบทเด็ดขาดยังคงอยู่ ร่วมกับการตีความในตรรกวิทยาสมัยใหม่ได้ แต่ข้อโต้แย้งของสโลว์ลีข้างต้นก็ทำลายความคาดหวังดังกล่าว ซึ่งก็อาจจะเป็นไปได้ที่จะสรุปว่าแนวทางการตีความประพจน์แบบจัดประเภทในตรรกวิทยาของอริสโตเติลและตรรกวิทยาสมัยใหม่นั้นไม่ได้จะมีทางประนีประนอมกันได้ ตั้งแต่แรกแล้วเพราะมีฐานการยอมรับที่ต่างกันในเรื่องนัยเชิงความมีอยู่ จากการศึกษาผู้วิจัยมีแนวโน้มที่จะเชื่อว่าการไม่สามารถหาทางที่จะประนีประนอมกันได้นั้นเป็นจุดยืนที่ถูกต้องแล้ว และน่าจะมาจากเหตุผลเบื้องหลังบางอย่างที่อริสโตเติลมีต่างจากนักตรรกวิทยาสมัยใหม่ ซึ่งนี่เป็นหัวข้อต่อไปที่จะพูดถึง

### 3.3 แนวทางการเข้าใจธรรมชาติของประพจน์ในระบบตรรกวิทยาของไลบ์นิซ

จากการศึกษาโดยเปรียบเทียบนี้ ผู้วิจัยเริ่มมีแนวโน้มที่จะสรุปว่าตรรกวิทยาของอริสโตเติลและตรรกวิทยาสมัยใหม่น่าจะจัดได้ว่ามีความแตกต่างกันอยู่มากจนไม่สามารถหาทางประนีประนอมเข้าหากันได้ บางคนอาจจะสนับสนุนแนวคิดเช่นนี้โดยอ้างเหตุผลที่ว่าตรรกวิทยาสมัยใหม่มีความสอดคล้องในระบบสูงกว่ามากและสามารถจัดการกับเทอมที่ไม่มีสมมติฐานเชิงความมีอยู่ได้ แต่ผู้วิจัยไม่เห็นด้วยกับเหตุผลดังกล่าวซึ่งมีนัยตามออกมาที่ว่าตรรกวิทยาสมัยใหม่มีความเป็นระบบระเบียบมากกว่า แล้วกล่าวหาตรรกวิทยาของอริสโตเติลกับในสมัยกลางว่าพบปัญหายุ่งยากมากกว่าเพราะไม่ได้ทำให้ระบบตรรกวิทยาเป็นระบบ

<sup>54</sup> Smiley, T. J. “Mr. Strawson on the Traditional Logic” in *Mind* Vol.76 Issue 301 (1967), pp. 118-120.

สัญลักษณ์ล้วน การกล่าวหาเช่นนี้ไม่ถูกต้องแต่อย่างใด การจะชี้ว่าตรรกวิทยาทั้งสองระบบไม่น่าจะประนีประนอมกันได้ อาจจะมาจากรูปแบบของเหตุผลหนึ่งได้คือ ทั้งสองระบบมีความสอดคล้องในระบบเท่า ๆ กันมากกว่าที่จะให้เหตุผลว่าเพราะระบบใดระบบหนึ่งดีกว่า จุดนี้ผู้วิจัยเห็นด้วย เพราะจากการที่ได้ศึกษาการอนุมานตรงทุกลักษณะในสี่เหลี่ยมจัตุรัสแห่งความตรงกันข้ามนั้นก็เห็นได้ว่าการพยายามเปลี่ยนความสัมพันธ์ระหว่างประพจน์และการตีความความจริงของแต่ละประพจน์ด้วยเงื่อนไขที่ต่างออกไปนั้นจะกระทบสายโซ่ของความสัมพันธ์ทั้งหมดที่อริสโตเติลวางไว้แต่ต้น จุดนี้ทำให้ดูเหมือนว่าในระบบของอริสโตเติลน่าจะมีความสอดคล้องกันอยู่ในตัวระบบและการตีความอยู่แล้ว<sup>55</sup> เหตุผลอื่นที่ช่วยสนับสนุนว่าระบบตรรกวิทยาของอริสโตเติลมีความสอดคล้องในตัวเองนั้นก็พบได้ในแนวคิดที่เสนอโดย จอห์น คอร์คอรัน (John Corcoran) ซึ่งได้ทุ่มเทเวลาศึกษาของอริสโตเติลอยู่นานและพบว่าในตัวระบบเองมีความสอดคล้องที่สมบูรณ์มากพอ ๆ กับระบบตรรกวิทยาของบูลในสมัยใหม่ คอร์คอรันเรียกเป็นระบบนิรนัยแบบธรรมชาติ (natural deduction system) ซึ่งคอร์คอรันพบว่านักตรรกวิทยามีความสับสนในการแยกแยะระหว่างทฤษฎีนิรนัยแบบธรรมชาติและทฤษฎีนิรนัยแบบสัจพจน์ (axiomatic) ซึ่งมีจุดแยกออกจากกันได้ตรงที่นิรนัยแบบสัจพจน์นั้นใช้สัจพจน์เชิงตรรกตั้งไว้ก่อนเพื่อให้มีข้อสรุปอื่น ๆ ตามออกมาจากสัจพจน์นั้นได้ ส่วนนิรนัยแบบธรรมชาติไม่ได้ใช้สัจพจน์แบบนี้แต่ใช้กฎ (rules) เป็นจุดตั้งต้นที่จะนำไปปรับใช้พิจารณาการใช้เหตุผลต่าง ๆ ซึ่งปรากฏในวิทยาการสาขาใด ๆ ก็ได้ ระบบตรรกวิทยาในตรรกบทเด็ดขาดก็เป็นไปในแนวทางนี้ ซึ่งคอร์คอรันเรียกว่าเป็น ตรรกวิทยาฐานล่าง (underlying logic) ซึ่งไม่ใช่ทฤษฎีเชิงสัจพจน์อย่างที่นักตรรกวิทยาสสมัยใหม่เข้าใจอริสโตเติล ความเข้าใจผิดที่เกิดจากการไม่แยกแยะสิ่งต่าง ๆ เหล่านี้ทำให้ตรรกวิทยาของอริสโตเติลถูกเข้าใจผิดมาตลอด ซึ่งถ้ามองให้เป็นธรรมแล้วจะพบได้ว่าระบบของอริสโตเติลก็มีความสอดคล้องอย่างสมบูรณ์<sup>56</sup>

แนวคิดดังกล่าวของคอร์คอรันทำให้ผู้วิจัยมีเหตุผลที่จะเชื่อว่า ไม่ใช่ว่าตรรกวิทยาของอริสโตเติลจะมีแต่ความบกพร่องและเริ่มได้รับการปรับปรุงจนสมบูรณ์ยิ่งขึ้นเมื่อเข้าสู่สมัยใหม่ แต่น่าจะถือว่าเป็นคนละระบบกับสมัยใหม่และก็น่าจะมีความสอดคล้องในระบบเองได้จริง การ

<sup>55</sup> มีแนวคิดที่แสดงถึงความสอดคล้องในระบบการตีความแบบอริสโตเติลต่อสี่เหลี่ยมจัตุรัสแห่งความตรงกันข้าม เช่นใน Parsons, Terence. “Things That are Right with the Traditional Square of Opposition” in *Logica Universalis* Vol.2 Issue 1 (2008), pp. 3–11.

<sup>56</sup> Corcoran, John. “Aristotle’s Natural Deduction System” in *Ancient Logic and its Modern Interpretations*, ed. John Corcoran. (Dordrecht: D. Reidel 1974), pp. 85–131.

ที่พบว่าตรรกวิทยาของตรรกบทเด็ดขาดที่อริสโตเติลวางระบบไว้ นั้นพบกับปัญหายุ่งยากจากนัยเชิงความมีอยู่ นั้น จึงน่าจะมองได้ว่าเป็นการชี้ถึงปัญหาอย่างหนึ่งในระบบหนึ่งซึ่งในตัวระบบนั้นเองปัญหานั้นไม่ได้เป็นปัญหาอะไรเลยเพราะความสอดคล้องในระบบยังคงมีอยู่ได้ ผู้วิจัยจึงพบคำตอบที่ว่าแม้สองระบบมีจุดขัดแย้งในเรื่องการยอมรับนัยเชิงความมีอยู่ แต่จุดนี้ไม่ใช่จุดที่จะตัดสินได้ว่าตรรกวิทยาระบบใดถูกต้องกว่ากัน จึงน่าจะตั้งคำถามในประเด็นอื่นที่น่าสนใจมากกว่านี้ ซึ่งผู้วิจัยเห็นว่าควรจะดูในประเด็นที่ว่าอะไรเป็นเหตุผลทางภววิทยาเบื้องหลังของการยอมรับหรือไม่ยอมรับนัยเชิงความมีอยู่มากที่สุด

งานวิจัยทางภววิทยาในปัจจุบันที่กล่าวถึงความสัมพันธ์ของการใช้ภาษากับโลกนั้น ได้รับอิทธิพลจากการค้นพบทางวิทยาศาสตร์ใหม่ ๆ มากขึ้น เช่นที่วิทยาศาสตร์อธิบายว่าทุกสิ่งประกอบขึ้นจากอนุภาคอย่างอะตอม และอะตอมนี้ก็เป็นสิ่งที่มีอยู่อย่างแท้จริง เช่นนั้นแล้วสภาพปกติทั้งหลายเช่น ‘โต๊ะ’ ก็ไม่น่าที่จะมีฐานะทางภววิทยาเท่ากับอะตอมได้ หรืออาจต้องถึงกับปฏิเสธความมีอยู่ทางภววิทยาของโต๊ะไปเลย ปัญหาที่กล่าวถึงนี้เป็นส่วนหนึ่งในงาน ‘ข้อผูกมัดทางภววิทยาและการสร้างใหม่นิยม’ (Ontological Commitment and Reconstructivism) โดยคาร์ราราและวารทซี (Massimiliano Carrara and Achille C. Varzi) ซึ่งชี้ให้เห็นปัญหาของนัยเชิงความมีอยู่อย่างชัดเจนมากตรงที่ประเด็นที่ว่า เราจะแน่ใจได้อย่างไรว่าประพจน์ในภาษาที่เราใช้ยืนยันหรือปฏิเสธความมีอยู่ของสภาพหนึ่ง ๆ นั้นตรงกับที่โลกภายนอกเป็นอย่างนั้นจริง หรือมีโลกภายนอกอยู่จริงให้ภาษาพูดถึงได้หรือไม่ด้วย<sup>57</sup> ปัญหานัยเชิงความมีอยู่ในการตีความประพจน์แบบจัดประเภทก็เป็นปัญหาในแนวทางที่คล้ายกันนี้ เพราะในประพจน์แบบจัดประเภทโดยเฉพาะประพจน์สากล ‘ทุก S เป็น P’ หรือ ‘ทุก S ไม่เป็น P’ นั้น เรามีคำถามที่กำลังพิจารณาอยู่ว่าทอมในประพจน์เหล่านั้นจำเป็นต้องมีนัยเชิงความมีอยู่ไปด้วยหรือไม่ในขณะที่เรากำลังใช้ประพจน์ในภาษาพูดถึงสภาพอย่างหนึ่งว่าเป็นอย่างนั้นอย่างนี้ อย่างไรก็ดีที่คาร์ราราและวารทซีพูดนั้น แม้จะเกี่ยวข้องกับนัยเชิงความมีอยู่ แต่ก็เริ่มไปไกลกว่าประเด็นที่เราากำลังพิจารณาอยู่นี้ เพราะทั้งสองกำลังมองถึงปัญหานัยเชิงความมีอยู่ที่อยู่ในทุกประพจน์ในภาษา ไม่ใช่แต่เพียงประพจน์แบบจัดประเภทที่กำลังอภิปราย

อริสโตเติลมองประพจน์แบบจัดประเภทในฐานะที่เป็น ‘ประพจน์’ (หรืออาจใช้อีกคำที่แปลในภาษาไทยคือ ประโยค) ว่าอย่างไร นอกจากพูดถึงประพจน์ว่ากล่าวถึงสิ่งหนึ่ง ๆ อย่าง

<sup>57</sup> Carrara, Massimiliano & Varzi, Achille C. “Ontological Commitment and Reconstructivism” in *Erkenntnis* Vol.55 Issue 1 (2001), p. 33.

นั้นอย่างนี้ เขามีการยอมรับอยู่ก่อนด้วยใช่หรือไม่ว่าสิ่งเหล่านั้นที่พูดถึงมีอยู่จริง จะเห็นได้ว่า จากที่กล่าวถึงประพจน์แบบจัดประเภทของอริสโตเติลมาทั้งหมดแล้วก็ต้องตอบว่าเป็นเช่นนั้นจริง ซึ่งชี้ได้ว่าอริสโตเติลยอมรับนัยเชิงความมีอยู่ ธรรมชาติของประพจน์ที่อริสโตเติลเข้าใจนั้น คือเป็นสิ่งที่มีความหมาย มีค่าความจริงเป็นจริงหรือเป็นเท็จอย่างใดอย่างหนึ่งได้ ประพจน์เป็น สิ่งที่แสดงความสัมพันธ์ของภาคประธานกับภาคแสดงในเชิงการยืนยันหรือปฏิเสธโดยมุ่งไปสู่ สิ่งใดสิ่งหนึ่ง ความเข้าใจที่อริสโตเติลมีต่อประพจน์เหล่านี้พบได้ตั้งแต่ในช่วงต้นของงาน *On Interpretation* ซึ่งเห็นได้ว่าการเข้าใจประพจน์โดยอริสโตเติลนั้น มีความเกี่ยวข้องกับโลก ภายนอกด้วย

การเข้าใจประพจน์แบบจัดประเภทในหนทางที่ต่างออกไปจากอริสโตเติลนั้นเป็นไปได้ หรือไม่ จะเห็นได้ว่าไลบ์นิซ (G.W Leibniz) มีแนวทางการตีความที่ต่างออกไป และน่าจะได้รับการพูดถึง เช่นลองดูตอนที่ไลบ์นิซตีความประพจน์ยืนยันสากลในตอนหนึ่งคือ ‘มนุษย์ทุกคน เป็นสัตว์’ นั้น เขาตีความว่าหมายถึงมโนทัศน์ (concept) ของสัตว์เข้าไปเกี่ยวข้องกับมโนทัศน์ ของมนุษย์ นั่นเพราะมโนทัศน์ของมนุษย์นั้นคือสัตว์ที่มีเหตุผล และเมื่อกล่าวว่า ‘ผู้มีศาสนา ธรรมทุกคนมีความสุข’ ก็หมายถึงผู้ที่เข้าใจธรรมชาติของศาสนาธรรมย่อมเข้าใจว่าความสุขที่ แท้จริงรวมอยู่แล้วในสิ่งนั้น”<sup>58</sup> สิ่งหนึ่งที่น่าสังเกตคือไลบ์นิซก็ใช้วิธีการเข้าใจประพจน์แบบจัด ประเภทในเชิงอินเทนชันแนล<sup>59</sup> คือเน้นพูดจากภาคแสดงเข้าหาภาคประธานเช่นเดียวกับอริส โตเติล แต่สิ่งที่ไลบ์นิซทำต่างออกไปจากอริสโตเติลคือเขาใช้คำว่า ‘มโนทัศน์’ เข้ามาพูดถึง เทอมในประพจน์แบบจัดประเภทโดยไม่พะวงตำแหน่งในผังของภาคประธานหรือภาคแสดง

<sup>58</sup> อ้างถึงใน Parkinson, G. H. R. *Logic and Reality in Leibniz’s Metaphysics*. (Oxford: Clarendon Press 1965), p. 10.

<sup>59</sup> ฮิเดชิ อิชิคุโร ให้บทวิเคราะห์ที่ชี้ว่าการเข้าใจในเชิงอินเทนชันแนลของไลบ์นิซนี้ เกี่ยวข้องกับการที่ไลบ์นิซ ไม่ได้พะวงปัญหาของนัยเชิงความมีอยู่ในประพจน์แบบจัดประเภทเลย เพราะการมองว่ามโนทัศน์ใด ๆ ก็เป็นมโนทัศน์ สากลได้ จึงไม่จำเป็นต้องมองว่ามโนทัศน์เหล่านั้นกำลังแทนสิ่งเฉพาะที่ต้องมีอยู่จริงด้วยเพราะเป็นการตีความในเชิง สมมติฐาน ตัวอย่างเช่น ‘เซนต์ปีเตอร์ สาธุศิษย์แห่งพระเยซู ได้ปฏิเสธพระอาจารย์ของตนเอง’ ตีความในเชิงมโนทัศน์ สากลว่า ‘ผู้ใดก็ตามที่ได้ชื่อว่าเป็นเซนต์ปีเตอร์ผู้เป็นสาธุศิษย์แห่งพระเยซู ได้ปฏิเสธพระอาจารย์ของตนเอง’ หรือ ‘รูป สี่เหลี่ยมจัตุรัสเป็นรูปสี่เหลี่ยมมุมฉาก’ ก็หมายถึง ‘สิ่งใดที่เป็นรูปสี่เหลี่ยมจัตุรัสย่อมเป็นรูปสี่เหลี่ยมมุมฉาก’ ดูเพิ่มเติม ใน Ishiguro, Hidé. *Leibniz’s Philosophy of Logic and Language*. second edition. (Cambridge: Cambridge University Press 1990), p. 179–180.

อย่างที่อริสโตเติลทำ<sup>60</sup> อีกประการหนึ่ง มโนทัศน์ของไลบ์นิซในที่นี้ไม่ได้มีความหมายอย่างเดียวกับคำพูด เพราะมีบางที่ที่ไลบ์นิซบอกว่าพระเจ้ามีมโนทัศน์ได้โดยไม่ต้องเป็นผู้ใช้คำพูด แต่มนุษย์ไม่สามารถคิดหรือใช้เหตุผลได้โดยปราศจากสัญลักษณ์อย่างเช่นคำในภาษาได้ ไลบ์นิซจึงกล่าววาทว่ามนุษย์คนหนึ่งมีมโนทัศน์ก็เท่ากับพูดว่าเขาเข้าใจคำพูดบางคำที่ใช้อยู่ว่าหมายความว่าอย่างไร<sup>61</sup> และไลบ์นิซเห็นว่าในประพจน์ที่เป็นจริงทั้งหมดหมายถึง มโนทัศน์ของภาคแสดงถูกจัดรวมเข้าในมโนทัศน์ของภาคประธาน ส่วนประพจน์ที่เป็นเท็จก็คือมโนทัศน์ของภาคแสดงไม่ได้เป็นเช่นนั้น หรืออย่างเช่นต้องการรู้ว่า ทองทุกชนิดเป็นโลหะหรือไม่ สิ่งที่ต้องเข้าใจก็คือมโนทัศน์ของโลหะถูกจัดเข้าไว้ในมโนทัศน์ทั่วไปของทองหรือไม่ ส่วนประพจน์เช่น ‘คนที่มีประสบการณ์ชีวิตมากบางคนเป็นคนระมัดระวัง’ เห็นได้ว่ามโนทัศน์ของตัวอย่างบางตัวอย่างหรือชนิดบางชนิดของภาคประธานต้องรวมเข้ากับมโนทัศน์ของภาคแสดง ซึ่งก็คืออ่านได้ว่าชนิดบางชนิดของคนที่มีประสบการณ์ชีวิตมากมีมโนทัศน์ซึ่งได้รวมมโนทัศน์ของคนที่มีระมัดระวังเข้าไว้<sup>62</sup>

ความเข้าใจต่อธรรมชาติของประพจน์เช่นนี้สะท้อนให้เห็นความเข้าใจในแบบอินเทนชันแนลแบบเดียวกับกับอริสโตเติล แต่ก็ด้วยการตีความเชิงสมมติฐานซึ่งต่างออกไป เช่น ‘มนุษย์ทุกคนเป็นสัตว์’ ไลบ์นิซจะมองว่าหมายถึงมโนทัศน์ของสัตว์ถูกรวมเข้าไว้กับมโนทัศน์ของมนุษย์ หรืออ่านว่ามโนทัศน์ของมนุษย์รวมเอามโนทัศน์ของสัตว์เอาไว้ อย่างไรก็ตาม ไลบ์นิซจะรับวิธีเข้าใจธรรมชาติของประพจน์จากอริสโตเติลโดยทั้งหมด นั่นเพราะจุดหนึ่งที่ต่างออกไปอย่างชัดเจนก็คือ มโนทัศน์นั้นไลบ์นิซไม่เห็นว่าจะต้องขึ้นอยู่กับความมีอยู่ของปัจเจกวัตถุ ตรงนี้อาจฟังดูขัดแย้งกับงานเขียนบางชิ้นของไลบ์นิซเองที่ดูเหมือนยอมรับว่าประพจน์แบบจัดประเภทนั้นน่าจะมีการพูดถึงความมีอยู่ของสิ่งใดสิ่งหนึ่งหรือมีนัยเชิงความมีอยู่ได้ เช่น ไลบ์นิซเห็นว่า ‘ทุก A เป็น B’ สามารถอนุมานประพจน์ ‘บาง A เป็น B’ และประพจน์สลับเปลี่ยนตรงของมันคือ ‘บาง B เป็น A’ ได้ แต่จุดนี้ทำให้นักตรรกวิทยาบางคนเช่นนีลและนีลด่วนสรุปด้วยเข้าใจผิดว่าไลบ์นิซยอมรับนัยเชิงความมีอยู่<sup>63</sup> การที่นัยดังกล่าวน่าจะมีอยู่ในประพจน์

<sup>60</sup> งานอื่นของไลบ์นิซก็ปรากฏแนวทางเช่นนี้เช่น Elements of a Calculus (1679) อ้างอิงจาก Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Logical Papers: A Selection*, translated and edited with an introduction by G. H. R. Parkinson. (Oxford: Clarendon Press 1966), pp. 17–24.

<sup>61</sup> Parkinson, G. H. R. *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*. op. cit., p. 12.

<sup>62</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Logical Papers: A Selection*. op. cit., pp. 22–23.

<sup>63</sup> Kneale, William & Kneale, Martha. *The Development of Logic*. op. cit., p. 323.

แบบจัดประเภทนั้นไม่ได้บอกไปด้วยว่าไลบ์นิซเห็นว่าต้องมีอยู่ไปด้วย ซึ่งจะเห็นได้ชัดในงาน “A Paper on ‘Some Logical Difficulties’” (ต้นฉบับเผยแพร่ปี ค.ศ. 1690) ซึ่งไลบ์นิซชี้ว่านัยเชิงความมีอยู่นั้นไม่ได้จำเป็นต้องมี เช่นที่กล่าวว่า ‘ผู้หัวเราะทุกคนเป็นมนุษย์’ ประพจน์นี้สามารถเป็นจริงได้แม้ไม่มีมนุษย์คนใดหัวเราะเลย แต่ ‘มนุษย์บางคนเป็นผู้หัวเราะ’ จะเป็นจริงได้ต่อเมื่อมีมนุษย์ที่หัวเราะอยู่จริง ประพจน์แรกเป็นการพูดถึงสิ่งที่เป็นไปได้ แต่ประพจน์หลังพูดถึงสิ่งที่มีอยู่จริง อย่างไรก็ดี แม้ประพจน์เฉพาะส่วน ‘มนุษย์บางคนเป็นผู้หัวเราะ’ นี้ หากได้รับการพิจารณาเฉพาะในขอบเขตของความคิด (region of ideas) ก็สามารเป็นจริงได้โดยมองว่า ‘ผู้หัวเราะ’ นี้เป็นชนิดใดชนิดหนึ่งของสิ่งที่เป็นไปได้ (species of possible things) โดยไม่มองว่าเป็นสัตภาพ (entity) ซึ่งต้องบ่งถึงว่ามีอยู่จริงด้วย<sup>64</sup> ดังนั้น ประพจน์แบบจัดประเภททั้งหลายถ้าพิจารณาว่าเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ในขอบเขตของความคิดแล้วก็ไม่ได้จำเป็นต้องมีนัยเชิงความมีอยู่ จะมีหรือไม่มีก็ได้<sup>65</sup>

ในประเด็นนี้มีข้อสังเกตโดยพาร์คินสัน<sup>66</sup> เขาชี้ว่า นี่เป็นจุดชี้ถึงความแตกต่างเป็นอย่างมากระหว่างไลบ์นิซและนักปรัชญาตรรกวิทยาทั้งหลายรุ่นก่อนหน้าเขา นั่นเพราะไลบ์นิซเลือกที่จะเข้าใจธรรมชาติของประพจน์ในแบบอินเทนชันแนลที่ต่างออกไปจากนักปรัชญารุ่นก่อนตรงที่เห็นว่าประพจน์นั้นหมายถึงการที่มโนทัศน์ของภาคแสดงนั้นรวมอยู่แล้วในมโนทัศน์ของภาคประธาน อีกทั้งเข้าใจว่าการรวมอยู่แล้ว (inclusion) เช่นนี้เป็นแง่มุมอย่างหนึ่งของการนิยาม “ความจริง” (truth) เช่นเป็นความจริงที่ว่า ‘ทองทั้งหมดเป็นโลหะ’ นั่นก็หมายถึงว่ามโนทัศน์โลหะเป็นหนึ่งในกลุ่มมโนทัศน์ที่สร้างมโนทัศน์ของทอง และทำให้เห็นว่ามโนทัศน์ของทองนั้นกว้างกว่ามโนทัศน์ของโลหะ ส่วนการเข้าใจประพจน์ที่เป็นปฏิเสธเช่น ‘ไม่มีคนพาลคนไหนมีความสุข’ ก็หมายถึงว่ามโนทัศน์ไม่มีความสุข (non-happiness) เป็นหนึ่งในกลุ่มของมโนทัศน์ที่ประกอบขึ้นเป็นมโนทัศน์ของคนพาล ถ้าเป็นจริงที่ว่ามโนทัศน์ของภาคแสดงเหล่านั้นจัดอยู่แล้วในมโนทัศน์ของภาคประธานก็แสดงว่าประพจน์นั้นเป็นจริง พาร์คินสันเห็นด้วยกับที่รัสเซลล์ซึ่งตีความไลบ์นิซ<sup>67</sup> ว่านี่เป็นการตีความธรรมชาติของสสาร (substance) ของไลบ์นิซใน

<sup>64</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Logical Papers: A Selection*. op. cit., pp. 115–116.

<sup>65</sup> Parkinson, G. H. R. *Logic and Reality in Leibniz’s Metaphysics*. op. cit., p. 21.

<sup>66</sup> Parkinson, G. H. R. “Philosophy and Logic” in *The Cambridge Companion to Leibniz*, ed. Nicholas Jolley. (Cambridge: Cambridge University Press 1995), pp. 199–202.

<sup>67</sup> Russell, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, second edition. (London: George Allen & Unwin 1971). เดิมตีพิมพ์ปี ค.ศ. 1937 ในที่นี้อ้างอิงจากฉบับปรับปรุงแก้ไขในปี ค.ศ. 1971

รูปแบบของโมนาดวิทยา (monadology) ซึ่งต่างออกไปจากปรัชญาเดิม ๆ เพราะเป็นการสร้างระบบปรัชญาของเขาโดยอาศัยกฎทางตรรกวิทยาเป็นจุดตั้งต้น<sup>68</sup> ซึ่งทำให้เห็นได้ว่าในขณะที่ตรรกวิทยาแบบเดิมเป็นเรื่องเกี่ยวกับทฤษฎีการอนุมานหรือการหาโครงสร้างของการอ้างเหตุผลที่สมเหตุสมผลนั้น ตรรกวิทยาของไลบ์นิชกลับกลายเป็นแหล่งที่มาของความจริงและการเข้าใจประพจน์ในภาษา หรือก็คือมนุษย์จะสามารถเข้าใจความจริงและนึกคิดเกี่ยวกับโลกได้อย่างไร่นั้นก็สะท้อนให้เห็นอยู่แล้วในกฎทางตรรกวิทยา

จากแนวทางการทำความเข้าใจข้างต้นทำให้เห็นได้ว่า การเข้าใจประพจน์แบบจัดประเภทในเชิงมโนทัศน์ล้วน ๆ ในขอบเขตของความคิดตามที่ไลบ์นิชกล่าวถึงนี้ทำให้ไม่ต้องผูกมัดกับความมีอยู่จริงของสิ่งที่เทอมในภาคประธานและภาคแสดงบ่งถึงเหมือนกับการเข้าใจของอริสโตเติล ซึ่งก็เป็นแนวทางการตีความแบบเดียวกันกับบูลซึ่งเห็นได้ชัดในงาน ‘กฎของความคิด’ ที่บูลเห็นว่าตรรกวิทยาไม่ได้จำเป็นต้องใส่ใจกับความมีอยู่จริง แต่เป็นเรื่องที่อยู่ในขอบเขตของความคิดในจิต (mental)<sup>69</sup> เพื่อให้มีที่อยู่ให้กับการพูดถึงความเป็นไปได้เชิงตรรกของสัจภาพที่ไม่ได้มีอยู่จริงในยูนิเวอร์สของวาทกรรมปกติ บูลจึงต้องเปลี่ยนการตีความใหม่เป็นยูนิเวอร์สเชิงสมมติฐานซึ่งหมายถึงที่รวมของกรณีหรือสถานการณ์ทั้งหมดที่มีความเป็นไปได้เชิงตรรก<sup>70</sup> ซึ่งนี่ก็สอดคล้องกับการพูดถึงโลกที่เป็นไปได้ (possible worlds) ในปรัชญาของไลบ์นิช และเห็นได้ชัดว่าไลบ์นิชมีอิทธิพลอยู่ไม่น้อยต่อระบบตรรกวิทยาของบูล หรือแม้กระทั่งการพัฒนาาระบบตรรกวิทยาในภายหลังของเฟรเก ในเมื่อต้องการให้ระบบของตรรกวิทยากับคณิตศาสตร์เดินไปด้วยกันได้ การทำให้ภาษาในประพจน์ใด ๆ เป็นภาษาเชิงรูปแบบ (formalized language) ก็เป็นแนวคิดที่สำคัญ นั่นคือการกล่าวถึงสิ่งใด ๆ และใช้

<sup>68</sup> Russell, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. ibid.

<sup>69</sup> Dummett, Michael. “Review of Boole” in *A Boole Anthology: Recent and Classical Studies in the Logic of George Boole*, ed. James Gasser. (Dordrecht: Kluwer 2000). p. 80.

<sup>70</sup> Nambiar, Sriram. “The Influence of Aristotelian Logic on Boole’s Philosophy of Logic: The Reduction of Hypotheticals to Categoricals” in *A Boole Anthology: Recent and Classical Studies in the Logic of George Boole*, ed. James Gasser. (Dordrecht: Kluwer 2000). p. 231.

สัญลักษณ์เชิงคณิตศาสตร์แทนสิ่งนั้น ๆ แล้ว ก็มีลักษณะเป็นสัญลักษณ์บริสุทธิ์ในระบบของความความคิด<sup>71</sup>

การเข้าใจแบบมโนทัศน์นี้ใกล้เคียงกับที่นักตรรกวิทยาสมัยใหม่เช่นตรรกวิทยาสัญลักษณ์ที่ได้อุตสาหกรรมการพูดประพจน์แบบจัดประเภทให้เป็นระบบสัญลักษณ์ล้วน ทำให้ตรรกวิทยามีโฉมหน้าของการศึกษาการโยงใยของมโนทัศน์ต่าง ๆ ในเชิงวากยสัมพันธ์โดยไม่จำเป็นต้องใส่เนื้อหาเชิงความหมาย ไลบ์นิซเองไม่ใช่ว่าจะไม่ได้ทำตรรกวิทยาสัญลักษณ์เลย เพราะเขาก็จัดอยู่ในกลุ่มของผู้บุกเบิกตรรกวิทยาแบบพีชคณิตอย่างที่นักตรรกวิทยาสมัยใหม่ นับตั้งแต่บูลคันทันเคย ทว่าสิ่งที่ไลบ์นิซทำในตรรกวิทยาสัญลักษณ์ของเขานั้นก็ใช่ว่าจะวางระบบทั้งหมดไว้อย่างถูกต้องและมีอิทธิพลอย่างเต็มที่กับนักตรรกวิทยารุ่นหลัง เพราะนักตรรกวิทยาสมัยใหม่ก็ไม่ยอมรับแนวทางของไลบ์นิซบางประการ เช่นไม่ยอมรับวิธีการเข้าใจประพจน์แบบจัดประเภทในเชิงอินเทนชันแนลของไลบ์นิซเพราะมองว่ามีกลิ่นอายของตรรกวิทยาโบราณของอริสโตเติล และการใช้วิธีการเข้าใจเช่นนั้นเองก็ขัดขวางให้ไลบ์นิซไม่ประสบความสำเร็จในการสร้างแคลคูลัสของตรรกวิทยา<sup>72</sup> และของความสัมพันธ์ (calculus of relations) ซึ่งต้องอาศัยวิธีการเข้าใจในเชิงเอ็กซ์เทนชันแนลอย่างที่นักตรรกวิทยาสมัยใหม่ทำ<sup>73</sup> อย่างไรก็ตาม การไม่ยอมรับนัยเชิงความมีอยู่ในประพจน์แบบจัดประเภทของตรรกวิทยาสมัยใหม่นั้น ก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าเริ่มเห็นเค้าลางของการไม่ยอมรับดังกล่าวจากงานของไลบ์นิซแล้ว ซึ่งชี้ได้ว่าการตีความ

<sup>71</sup> ดังที่ปรากฏแนวคิดนี้ใน *Begriffsschrift* ของเฟรเก ดู Frege, Gottlob. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. second edition. ed. Peter Geach and Max Black. (Oxford: Basil Blackwell 1960), pp. 1-4.

<sup>72</sup> Kneale, William & Kneale, Martha. *The Development of Logic*. op. cit., p. 323. อย่างไรก็ตาม พบว่าก็ยังมียกข้อยกเว้นในประเด็นนี้เช่นกัน นั่นคือมีงานวิจัยที่วิเคราะห์ว่าไลบ์นิซน่าจะมีคุณภาพการสูงต่อตรรกวิทยาสมัยใหม่อย่างที่หลายคนอาจจะมองข้าม ดังเช่นวูล์ฟกัง เลนเซน (Wolfgang Lenzen) ได้แสดงการศึกษาคุณค่าของเขาไว้ในบทความ “Leibniz’s Logic” ซึ่งพบว่ามโนทัศน์ตรรกวิทยาหลายคนไม่เห็นด้วยกับข้อโต้แย้งนี้จากนั้นและนั่น อีกทั้งนักตรรกวิทยาบางคนยังมองเสียอีกว่าเราควรจะยอมรับกันใหม่ว่าตรรกวิทยาสมัยใหม่นั้น แท้จริงแล้วน่าจะเริ่มมาตั้งแต่ไลบ์นิซก่อนสมัยของบูลแล้ว ดูใน Lenzen, Wolfgang. “Leibniz’s Logic” in *The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege, Handbook of the History of Logic Volume 3*, ed. Dov M. Gabbay and John Woods. (Amsterdam, Elsevier B.V. 2004), pp. 6-9.

<sup>73</sup> Parkinson กล่าววิเคราะห์ใน Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Logical Papers: A Selection*. op. cit., pp. xix-xxi, lxii. ดูแนวทรวินิจฉัยที่คล้ายคลึงได้ใน Hailperin, Theodore. “Algebraic Logic: Leibniz and Boole” in *A Boole Anthology: Recent and Classical Studies in the Logic of George Boole*, ed. James Gasser. (Dordrecht: Kluwer 2000), p. 130.

ธรรมชาติของประพจน์โดยต่างออกไปจากอริสโตเติลนั้นมีส่วนสำคัญเพียงใดต่อการละทิ้งนัยเชิงความมีอยู่ออกไปด้วย

#### 4. บทสรุป

จากการวิจัยทำให้ผู้วิจัยได้ข้อสรุปว่าการตีความประพจน์แบบจัดประเภทในตรรกวิทยาของอริสโตเติลและในตรรกวิทยาสมัยใหม่นั้นมีความแตกต่างกันอยู่อย่างที่ไม่สามารถประนีประนอมกันได้ ด้วยเหตุผลสำคัญคือความแตกต่างกันในประเด็นของการยอมรับนัยเชิงความมีอยู่ และการพยายามตีความเกี่ยวกับนัยเชิงความมีอยู่ในระบบของอริสโตเติลให้ต่างออกไปจากที่อริสโตเติลทำไว้ก็จะพบแต่ปัญหายุ่งยาก แม้จะเห็นต่างกันในเรื่องข้อยอมรับดังกล่าว ในตัวระบบของแต่ละระบบเองก็เห็นได้ว่ามีความสอดคล้อง หากจะดูในประเด็นของเบื้องหลังของการยอมรับหรือไม่ยอมรับนัยเชิงความมีอยู่นั้น ผู้วิจัยเสนอว่าน่าจะพบได้ในการเข้าใจต่างกันต่อธรรมชาติของประพจน์แบบจัดประเภทระหว่างอริสโตเติลกับไลบ์นิซซึ่งมีความเข้าใจทางภววิทยาต่อการตีความเทอมในประพจน์แบบจัดประเภทต่างกัน คือตีความในฐานะเทอมภาคประธานกับเทอมภาคแสดงกับตีความว่าเป็นมโนทัศน์ในขอบเขตของความคิดตามลำดับ การเข้าใจแบบมโนทัศน์นี้เองที่น่าจะมีอิทธิพลต่อการทำให้ระบบในตรรกวิทยาสมัยใหม่มีรูปแบบของการเป็นตรรกวิทยาสัจลักษณ์ได้

ด้วยงานวิจัยชิ้นนี้ แม้จะไม่ได้ทำเพียงการบรรยายความแตกต่างของระบบการตีความประพจน์แบบจัดประเภททั้งสองระบบในเชิงการประยุกต์ใช้ตามความแตกต่างของแต่ละระบบ<sup>74</sup> แต่ก็ยังจำกัดเฉพาะในประเด็นที่ลึกกว่าซึ่งเป็นการค้นหามโนทัศน์พื้นฐานในทางภววิทยาเท่านั้น จึงยังไม่ครอบคลุมไปถึงประเด็นที่อยู่นอกเหนือแต่ก็มีความสำคัญที่น่าจะได้รับการศึกษาหรืออภิปรายต่อไปได้ โดยเฉพาะในเชิงอรรถศาสตร์ (semantic) ซึ่งผู้วิจัยเห็นว่าน่าจะมียุ่สองประเด็นสำคัญที่เกี่ยวข้องคือ

ประเด็นแรก - ถึงแม้ว่าเทอมว่างหรือเทอมที่ไม่มีสิ่งที่ถูกบ่งถึงจะมีบทบาทที่สำคัญในการอภิปรายในงานวิจัยชิ้นนี้ แต่ขอบเขตของงานวิจัยจำกัดอยู่เพียงบทบาทของมันกับทฤษฎีการอนุมานตรงซึ่งเป็นจุดสำคัญในตีความประพจน์แบบจัดประเภท โดยไม่ได้ครอบคลุมไปถึง

<sup>74</sup> ตัวอย่างเช่นการวิเคราะห์ใน ปกรณ์ คีวะพรประเสริฐ. “ปัญหาการแสดงนัยยะของการมีอยู่ของประพจน์จัดประเภทต่อความสมเหตุสมผลของซิลลोजิสม์ในตรรกะบูลีนและตรรกะอริสโตเติล” ใน ไพรินทร์ กะทิพรมาราช, บรรณาธิการ. *ครุมีคิษย์: คิษย์มีครุ.* (กรุงเทพฯ: ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ 2555), หน้า 59-77.

การถกเถียงกันในประเด็นของทฤษฎีที่เกี่ยวข้องกับทอแมว้างนั้นโดยตรงซึ่งก็คือทฤษฎีว่าด้วยคำบรรยาย (Theory of Descriptions) ที่ถกเถียงในประเด็นความเป็นไปได้ของการเป็นสัจภาพของทอแมว้างหรือทอแมที่ไม่มีสิ่งที่ถูกบ่งถึง<sup>75</sup> ซึ่งผู้วิจัยพบว่าประเด็นเหล่านี้แม้มีนักวิชาการที่พูดถึงมามากแล้วก็จริงแต่ก็ยังมีที่น่าสนใจในการอภิปรายอยู่เสมอแม้ในปัจจุบัน ซึ่งเป็นความพยายามที่จะสร้างเนื้อที่ให้การพูดถึงสิ่งที่ไม่ได้อยู่จริง ไม่ว่าจะมียุติเฉพาะในจินตนาการหรือมียุติในวาทกรรมเชิงเรื่องแต่ง (fictional discourse)<sup>76</sup>

ประเด็นที่สอง - คือการถกเถียงในระดับที่เกินออกไปจากนัยเชิงความมียุติในการตีความประพจน์แบบจัดประเภทซึ่งได้กล่าวถึงไปบ้างแล้วในงานวิจัย ซึ่งก็คือการถกเถียงในประเด็นของข้อผูกมัดทางภววิทยาของภาษา ซึ่งน่าจะได้มีการศึกษาในส่วนที่ลึกยิ่งขึ้นว่าเราสามารถมีข้อตัดสินใด ๆ หรือไม่ว่า ภาษาที่เราใช้พูดถึงโลกนั้นสื่อสารกับโลกอย่างไรตรงไปตรงมา นั่นคือโลกเป็นอย่างไรที่เราพูดถึงมันหรือไม่ และมันมีอยู่จริงให้เราพูดถึง บรรยายถึงมันใช่หรือไม่ หรือเราจะยอมรับว่าภาษาไม่ได้จำเป็นต้องมีข้อผูกมัดดังกล่าว ประเด็นนี้เป็นประเด็นทางภววิทยาโดยอาจจะเริ่มศึกษาได้จากงานที่มีชื่อเสียงเช่นของควีน (W. V. O. Quine)<sup>77</sup> ผู้วิจัยเห็นว่าการตอบปัญหานี้ให้กระจ่างน่าจะช่วยการหาคำตอบได้ว่าจริง ๆ แล้วภาษาของมนุษย์นั้นมีความสัมพันธ์กับโลกอย่างไร คำตอบที่ได้ถ้าเป็นคำตอบที่ถูกต้องก็จะช่วยในการตัดสินไปด้วยในตัวว่า ในประพจน์แบบจัดประเภทนั้นต้องมีนัยเชิงความมียุติหรือไม่แน่ เพราะในเมื่อประพจน์แบบจัดประเภทเป็นส่วนหนึ่งของภาษา คำตอบที่ได้จากการถามถึงประเด็นของความสัมพันธ์ของภาษากับโลกนั้นก็ครอบคลุมประพจน์แบบจัดประเภทซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของภาษาไปโดยปริยาย

<sup>75</sup> ดูเพิ่มเติมในงานของรัสเซลล์ คือ Russell, Bertrand. *The Principle of Mathematics*, second edition. (London: Routledge 1937); รวมถึงบทความ “The Existential Import of Propositions (1905)” in *Essays in Analysis*, ed. Douglas Lackey. (New York: Braziller 1973); และบทความ “On Denoting (1905)” in *Essays in Analysis*. *ibid.*, pp. 103-119. สตรอนวสันก็เสนอแนวคิดของตนไว้ใน Strawson, Peter F. “On Referring” in *Mind* Vol.59 Issue 235 (1950), pp. 320-344.

<sup>76</sup> ดูใน Parsons, Terence. *Nonexistent Objects*. (New Haven: Yale University Press 1980). และ Chakrabarti, Arindam. *Denying Existence: The Logic, Epistemology and Pragmatics of Negative Existentials and Fictional Discourse*. (Dordrecht: Kluwer 1997).

<sup>77</sup> เช่นในงาน Quine, Willard Van Orman. *Word and Object*. (Cambridge: MIT Press 1960).; อีกทั้งใน Quine, Willard Van Orman. “Ontological Relativity,” *Journal of Philosophy* Vol.65 Issue 7 (1968), pp. 185-212.

## รายการอ้างอิง

### ภาษาไทย

กীরติ บุญเจือ. *ตรรกวิทยาทั่วไป*, พิมพ์ครั้งที่ 17. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช, 2542.

ปกรณ์ ศิวะพรประเสริฐ. “ปัญหาการแสดงนัยยะของการมีอยู่ของประพจน์จัดประเภทต่อความสมเหตุสมผลของซิลลोजิสม์ในตรรกะบูลีนและตรรกะอริสโตเติล” ใน *ครุมีศึกษ์: ศิษย์มีครู*, ไพรินทร์ กะทิพรมราช(บรรณาธิการ). หน้า 59-77. กรุงเทพฯ: ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์, 2555.

ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. *การใช้เหตุผล: ตรรกวิทยาเชิงปฏิบัติ*, พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2541.

### ภาษาอังกฤษ

Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*, Revised Oxford Translation Volume 1, edited by Jonathan Barnes. Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1984.

Ashworth, E. J. “Existential Assumptions in Late Medieval Logic,” *American Philosophical Quarterly*. Vol.10 Issue 2 (1973): 141-147.

Ashworth, E. J. *Language and Logic in the Post-Medieval Period*. Dordrecht: D. Reidel, 1974.

Bird, Otto. *Syllogistic and its Extension*. New Jersey: Prentice-Hall, 1964.

Boole, George. *An Investigation of the Laws of Thought: On Which are Founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities*. London: Walton and Maberly, 1854.

Boole, George. *The Mathematical Analysis of Logic: Being an Essay Towards a Calculus of Deductive Reasoning*, reprinted version. Oxford: Basil Blackwell, 1951.

Carrara, Massimiliano & Varzi, Achille C. “Ontological Commitment and Reconstructivism,” *Erkenntnis*. Vol.55 Issue 1 (2001): 33-50.

Chakrabarti, Arindam. *Denying Existence : The Logic, Epistemology and Pragmatics of Negative Existentials and Fictional Discourse*. Dordrecht: Kluwer, 1997.

Church, Alonzo. “Book Review: *John of St. Thomas, Outline of Formal Logic* by Francis C. Wade,” *The Journal of Symbolic Logic*. Vol.24 Issue 1 (1959): 81-83.

- Church, Alonzo. “The History of the Question of Existential Import of Categorical Propositions” in *Logic, Methodology and Philosophy of Science*. edited by Yehoshua Bar-Hillel. pp.417-424. Amsterdam: North-Holland, 1965.
- Copi, Irving M. & Cohen, Carl. *Introduction to Logic*, tenth edition. New Jersey: Prentice-Hall, 1998.
- Corcoran, John. “Aristotle’s Natural Deduction System” in *Ancient Logic and its Modern Interpretations*, edited by John Corcoran. pp. 85-131. Dordrecht: D. Reidel, 1974.
- Dummett, Michael. “Review of Boole” in *A Boole Anthology: Recent and Classical Studies in the Logic of George Boole*, edited by James Gasser. pp.79-85. Dordrecht: Kluwer, 2000.
- Fogelin, Robert J. & Sinnott-Armstrong, Walter. *Understanding Arguments: An Introduction to Informal Logic*, sixth edition. Fort Worth: Hartcourt College Publishers, 2001.
- Frege, Gottlob. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, second edition. edited and translated by Peter Geach and Max Black. Oxford: Basil Blackwell, 1960.
- Geurts, Bart. “Existential Import” in *Existence: Syntax and Semantics*. edited by Ileana Comorovski & Klaus von Heusinger. pp.253-271. Dordrecht: Kluwer, 2007.
- Hailperin, Theodore. “Algebraic Logic: Leibniz and Boole” in *A Boole Anthology: Recent and Classical Studies in the Logic of George Boole*, edited by James Gasser. pp.129-138. Dordrecht: Kluwer, 2000.
- Ishiguro, Hidé. *Leibniz’s Philosophy of Logic and Language*. second edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- John of St. Thomas. *John of St. Thomas, Outlines of Formal Logic*, Mediaeval Philosophical Texts in Translation Series. translated by Francis C. Wade. Milwaukee: Marquette University Press, 1955.
- Klement, Kevin C. “Gottlob Frege (1848 – 1925),” in *Internet Encyclopedia of Philosophy*. (n.d.). [Available Online] <http://www.iep.utm.edu/frege/> Accessed June 7, 2012.

- Kneale, William & Kneale, Martha. *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Lappin, Shalom & Reinhart, Tanya. “Presuppositional Effects of Strong Determiners: A Processing Account,” *Linguistics*. Vol.26 Issue 6 (1988): 1021–1037.
- Laserson, Peter. “Existence Presuppositions and Background Knowledge,” *Journal of Semantics*. Vol.10 Issue 2 (1993): 113–122.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Logical Papers: A Selection*, translated and edited with an introduction by G. H. R. Parkinson. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- Lenzen, Wolfgang. “Leibniz’s Logic” in *The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege, Handbook of the History of Logic Volume 3*, ed. Dov M. Gabbay and John Woods. pp. 1–83. Amsterdam: Elsevier B.V., 2004.
- Nambiar, Sriram. “The Influence of Aristotelian Logic on Boole’s Philosophy of Logic: The Reduction of Hypotheticals to Categoricals” in *A Boole Anthology: Recent and Classical Studies in the Logic of George Boole*, edited by James Gasser. pp.217–239. Dordrecht: Kluwer, 2000.
- Normore, Calvin G. “Some Aspects of Ockham’s Logic” in *The Cambridge Companion to Ockham*, edited by Paul Vincent Spade. pp.31–52. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Parkinson, G. H. R. *Logic and Reality in Leibniz’s Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- Parkinson, G. H. R. “Philosophy and Logic” in *The Cambridge Companion to Leibniz*, edited by Nicholas Jolley. pp.199–223. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Parsons, Terence. *Nonexistent Objects*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Parsons, Terence. “Things That are Right with the Traditional Square of Opposition,” *Logica Universalis*. Vol.2 Issue 1 (2008): 3–11.
- Parsons, Terence. “The Traditional Square of Opposition,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (2012). [Available Online]: <http://plato.stanford.edu/entries/square/> Accessed September 2, 2012.

- Patzig, Günther. *Aristotle's Theory of the Syllogism: A Logico-Philosophical Study of Book A of the Prior Analytics*, translated from German by Jonathan Barnes. Dordrecht: D. Reidel, 1968. originally published as Gunther Patzig. *Die Aristotelische Syllogistik: Logisch-Philologische Untersuchungen über das Buch A der "Ersten Analytiken*. second edition. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.
- Prior, Arthur N. “Categoricals and Hypotheticals in George Boole and his Successors,” *Australasian Journal of Philosophy*. Vol.27 Issue 3 (1949): 171-196.
- Quine, Willard Van Orman. *Word and Object*. Cambridge: MIT Press, 1960.
- Quine, Willard Van Orman. “Ontological Relativity,” *Journal of Philosophy*. Vol.65 Issue 7 (1968): 185-212.
- Russell, Bertrand. *The Principle of Mathematics*, second edition. London: Routledge, 1937.
- Russell, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, second edition. London: George Allen & Unwin, 1971.
- Russell, Bertrand. *Essays in Analysis*, edited by Douglas Lackey. New York: Braziller, 1973.
- Smiley, T. J. “Mr. Strawson on the Traditional Logic,” *Mind*. Vol.76 Issue 301 (1967): 118-120.
- Smith, Robin. “Logic” in *The Cambridge Companion to Aristotle*, edited by Jonathan Barnes. pp. 27-65. New York: Cambridge University Press, 1995.
- Strawson, Peter F. “On Referring,” *Mind* Vol.59 Issue 235 (1950): 320-344.
- Strawson, Peter F. *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen, 1952.
- Swoyer, Chris. “Leibniz on Intension and Extension,” *Noûs* Vol.29 Issue 1 (1995): 96-114.
- Wedin, Michael V. “Aristotle on the Existential Import of Singular Sentences,” *Phronesis*. Vol. 23 Issue 2 (1978): 179-196.
- Wreen, Michael. “Existential Import,” *Critica*. Vol.16 Issue 47 (1984): 59-64.

ข้อพิจารณาเพื่อการอุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนา  
จากหลักธรรมในมหาปรินิพพานสูตร  
Consideration for Supporting and Protecting Buddhism  
Based on Mahaparinibbana Sutta

วีรยุทธ เกิดในมงคล

ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ

**บทคัดย่อ**

ในมหาปรินิพพานสูตรมีการแสดงการให้เหตุผลในลักษณะที่เป็นเงื่อนไข เพื่อยืนยันให้ความมั่นใจและให้แนวทางว่า แม้พระพุทธเจ้าจะเสด็จดับขันธปรินิพพานไปแล้ว แต่พระพุทธศาสนาจักเจริญ พឹងตั้งอยู่ได้นาน และดำรงอยู่ได้นาน โดยหลักธรรมต่างๆ ที่ปรากฏในพระสูตรนี้ มีความเชื่อมโยงสอดคล้องกัน ในแง่ความเป็นเหตุเป็นผลระหว่างหลักธรรม ซึ่งสนับสนุนท่าทีอันสามารถป้องกันการทำให้เหตุแห่งความเจริญของพระพุทธศาสนาให้เสื่อมไป ความเข้าใจที่ได้จากการพิจารณาหลักธรรมต่างๆ ในพระสูตรนี้ น่าที่จะมีส่วนสร้างความเข้าใจพื้นฐานต่อการให้เหตุผลเพื่อการอุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนาให้มีความเจริญมั่นคง

In Mahaparinibbana Sutta, conditional arguments are offered to reassure and provide guidance for the long-lasting flourishing of Buddhism even after the Buddha passed away. The teachings in the Sutta are rationally interrelated, which puts forward attitudes that can prevent Buddhism from deterioration. Insights gained from consideration of these teachings should play a part in building basic understanding that provides reasons for supporting and protecting Buddhism.

**ความนำ**

การให้เหตุผลว่าในปัจจุบันพุทธศาสนิกชนห่างเหินจากศาสนธรรมทำให้ขาดความเข้าใจหลักพุทธศาสนาอย่างถูกต้องและเพื่อให้ฝ่ายฆราวาสร่วมกันดูแลรับผิดชอบต่อความเจริญรุ่งเรืองของพระพุทธศาสนาตามหลักธรรมขององค์สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ในร่าง พ.ร.บ.อุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นศาสนาที่ประชาชนส่วนใหญ่นับถือ มาช้านานเป็นเหตุผลเพื่อสนับสนุนให้มีกฎหมายว่าด้วยการคุ้มครองและส่งเสริม

## พระพุทธศาสนา

คำถามที่เกิดขึ้นเมื่อได้พิจารณาหลักการและเหตุผลดังกล่าวไว้ในเบื้องต้นคือ การมีกฎหมายดังกล่าวจะทำให้พุทธศาสนิกชนไม่รู้สิทธิทางเห็นจากพระพุทธศาสนาได้จริงหรือ ความเข้าใจในหลักพุทธธรรมที่ถูกต้องจะเกิดขึ้นด้วยกฎหมายนี้ได้อย่างไร และกฎหมายนี้จำเป็นต่อการสนับสนุนให้ฝ่ายฆราวาสร่วมกันดูแลรับผิดชอบต่อความเจริญรุ่งเรืองของพระพุทธศาสนาหรือไม่ แนนอนว่าผู้เขียนตระหนักถึงความสำคัญของรัฐในการที่จะมีส่วนสำคัญในการอุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนาให้เจริญมั่นคง และเพื่อให้เกิดผลที่จะนำไปสู่ความเจริญของพระพุทธศาสนา จึงจะนำเสนอให้พิจารณาหลักธรรมจากมหาปริณิพพานสูตร ไม่ว่าจะม.ร.บ. อุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนาเกิดขึ้นหรือไม่ก็ตาม ความเข้าใจที่ได้จากการพิจารณาหลักธรรมต่างๆ ในพระสูตรนี้หน้าที่จะมีส่วนสร้างความเข้าใจพื้นฐานต่อการให้เหตุผลเพื่อการอุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนาให้มีความเจริญมั่นคง

## มหาปริณิพพานสูตร

มหาปริณิพพานสูตร แปลว่า พระสูตรว่าด้วยมหาปริณิพพาน หมายถึงการดับขันธของพระผู้มีพระภาคซึ่งเป็นเหตุการณ์ที่สำคัญที่สุดสำหรับพุทธศาสนิกชนทั้งหลาย ชื่อนี้ตั้งตามเนื้อหาของพระสูตร ในบทนำของพระไตรปิฎก ฉบับมหาจุฬาลงกรณฯ ให้ข้อสันนิษฐานว่าพระสูตรนี้พระธรรมสังคหาคารยครั้งปฐมสังคายนาจัดทำขึ้น มีรูปแบบเป็นบันทึกเล่าเรื่องโดยประมวลเหตุการณ์ และพระธรรมเทศนาทั้งหมดที่เกิดขึ้นในขบวนเสด็จจาริกแสดงธรรมครั้งสุดท้าย พระสูตรเริ่มต้นด้วยเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในสมัยที่พระผู้มีพระภาคประทับอยู่ที่ภูเขาคิชฌกูฏ เขตกรุงราชคฤห์ ต่อเนื่องไปตลอดจนถึงเหตุการณ์ในวันเสด็จดับขันธปรินิพพาน การถวายพระเพลิง การแจกพระบรมสารีริกธาตุ และการสร้างพระสถูปบรรจุพระบรมสารีริกธาตุ โดยสิ่งที่เหล่าพุทธศาสนิกชนทั้งหลายคุ้นเคยเมื่อมีการกล่าวถึงมหาปริณิพพานสูตรนี้ก็คือ พระปัจฉิมวาจา ที่ว่า “ภิกษุทั้งหลาย บัดนี้เราขอเตือนเธอทั้งหลาย สังขารทั้งหลายมีความเสื่อมไปเป็นธรรมดา เธอทั้งหลายจงทำหน้าที่ให้สำเร็จด้วยความไม่ประมาทเถิด”<sup>1</sup> หน้าที่จะนำมาซึ่งความเข้าใจแต่เพียงว่า ในมหาปริณิพพานสูตรมีแต่เพียงข้อความที่เป็นเสมือนคำสั่งเสียของพระพุทธองค์เป็นคำสอนให้ชนทั้งหลายทำสิ่งต่างๆ ด้วยความไม่ประมาทเพียงเท่านั้น

ทั้งนี้โดยภาพรวมของพระสูตรนี้ที่ถือว่าเป็นพระสูตรที่มีความยาวมากพระสูตรหนึ่ง มี

<sup>1</sup> พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค เล่มที่ 10 ข้อที่ 218.

หลักธรรมสำคัญสอดคล้องสอดคล้องตามเหตุการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้น เช่น ในตอนต้นของพระสูตรเริ่มต้นการเล่าเรื่องที่วัสสการพราหมณ์มาอำมาตย์แคว้นมคธ เข้าเฝ้าพระเจ้าผู้มีพระภาคเจ้า แล้วกราบทูลตามรับสั่งของพระเจ้าอชาตศัตรูเรื่องที่จะเสด็จไปปราบแคว้นวัชชี อันเป็นที่มาของการเทศนาหลักธรรมเรื่องราขอปริหานิยธรรม อันหมายถึงหลักธรรมที่ว่าด้วยการไม่ทำเหตุแห่งเจริญให้เสื่อมสำหรับผู้ปกครอง หลังจากนั้นพระพุทธเจ้าทรงอธิบายอปริหานิยธรรมสำหรับพระสงฆ์เป็นภิกษุอปริหานิยธรรมในแง่ที่เป็นหลักธรรมที่ว่าด้วยการไม่ทำเหตุแห่งเจริญให้เสื่อมสำหรับพระภิกษุ ทั้งนี้ได้แสดงการจำแนกหลักธรรมเรื่องภิกษุอปริหานิยธรรม แยกออกเป็นหมวดต่างๆ ได้ถึง 6 หมวด ซึ่งหากได้พิจารณาในพระสูตรจะเห็นได้ว่าในช่วงการอธิบายเรื่องอปริหานิยธรรมนี้จะมีขนาดยาวมากตอนหนึ่ง ต่อจากนั้นก็เล่าเหตุการณ์ต่างๆ ต่อเนื่องไป เช่น ท่านพระสารีบุตรบ้นลือสีหนาท คำอธิบายเรื่องโทษของคนทุศีล อาณิสงส์ของคนมีศีล เรื่องความสำคัญขงอริยสัง 4 เรื่องคติและภพหน้า หลักธรรมเรื่องแวนธรรม เรื่องนางอัมพปาลีศณิกา หลักธรรมเรื่องสติปัฏฐาน 4 เรื่องมารกราบทูลให้ปริณิพพาน หลักธรรมที่เป็นอภิญาเทสิตธรรม หลักธรรมเรื่องมหาปเทศ 4 ตลอดจนพระปัจฉิมวาจาของพระตถาคต และหลักธรรมอีกหลายเรื่อง ที่ได้มีการนำเสนอควบคู่ไปกับเหตุการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นตลอดการเดินทางไปในที่ต่างๆ ของพระพุทธองค์จนถึงกรุงกุสินารอันเป็นสถานที่ที่พระพุทธเจ้าเสด็จดับขันธปริณิพพาน

## ที่มาของการพิจารณาหลักธรรมในมหาปริณิพพานสูตร

การพิจารณาหลักธรรมต่างๆ ในมหาปริณิพพานสูตรนำมาซึ่งข้อสงสัยที่ว่า หลักธรรมต่างๆ และเหตุการณ์ต่างๆ ที่ถูกบันทึกไว้เหล่านี้มีความสัมพันธ์สอดคล้องกันหรือไม่ อย่างไร เหตุใดด้วยเหตุที่ดูเหมือนจะต้องมีความสำคัญมากเพราะจะต้องบันทึกเหตุการณ์ที่เป็นการสูญเสียที่ยิ่งใหญ่ของศาสนาพุทธ คือ การเสด็จดับขันธปริณิพพานจึงต้องเล่าเรื่องความปรารถนาที่จะทำลายแคว้นวัชชีของพระเจ้าอชาตศัตรู ถ้าหากพิจารณาตามด้วยบท การเสด็จดับขันธของพระพุทธเจ้าน่าจะเริ่มต้นที่พระยามารมาทูลเชิญให้เสด็จดับขันธปริณิพพาน ผู้เขียนเชื่อว่าการเริ่มต้นบทด้วยความปรารถนาของพระเจ้าอชาตศัตรูน่าจะมึนัยบางอย่างที่มีความสำคัญต่อเป้าหมายของการบันทึกพระสูตรมหาปริณิพพานนี้

เมื่อพิจารณาชื่อของพระสูตรนี้ คือ มหาปริณิพพาน ซึ่งหมายถึง การเสด็จดับขันธปริณิพพานของพระพุทธองค์ อะไรคือสิ่งที่จะเกิดขึ้นเมื่อไม่มีพระพุทธเจ้าแล้ว พระพุทธศาสนาจะเป็นอย่างไร พระธรรมจะเป็นอย่างไร พระสงฆ์จะเป็นอย่างไร คำตอบต่อคำถามนี้ย่อมอาจจะ

ตอบได้ไม่ยากนักหากทราบเรื่องหลักไตรลักษณ์นั่นเอง กล่าวคือสิ่งหลาย เมื่อเกิดขึ้น ตั้งอยู่ แล้วย่อมมีการดับไปเป็นธรรมดาเช่นนั้นเอง แจกเช่นเดียวกับพระพุทธศาสนานั้นเอง แต่ความเข้าใจดังกล่าวนี้ไม่ใช่สิ่งที่บันทึกไว้ในพระสูตรนี้

เมื่อได้ศึกษาพระสูตรนี้ โดยพิจารณาความเป็นไปได้ถึงความเกี่ยวโยงกันของหลักธรรมต่าง ๆ พิจารณาความเป็นเหตุเป็นผลของตัวบท ทำให้เห็นถึงความพยายามในการที่จะรักษาพระพุทธศาสนาไว้ไม่ให้เสื่อมไป ในลักษณะของการเข้าใจตามหลักอภิปัจจยการ โดยมีเงื่อนไขสำคัญตามตัวบทคือ เมื่อไม่ทำเหตุแห่งความเจริญให้เสื่อม ก็พึงหวังได้แต่ความเจริญอย่างเดียว ผู้เขียนเชื่อว่า พระสูตรนี้มีนัยสำคัญประการหนึ่งคือ การยืนยันและให้ความมั่นใจในลักษณะที่เป็นเงื่อนไขว่า **แม้สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าจักเสด็จดับขันธปรินิพพานไปแล้วก็ตาม แต่พระพุทธศาสนาจักเจริญตั้งอยู่ได้ด้วยเหตุผลที่เป็นเงื่อนไขในหลายประการดังที่จะได้แสดงในลำดับต่อไปและการพิจารณาหาปริณิพพานสูตรด้วยความพยายามหาเหตุผลดังกล่าวนี้ น่าที่จะเป็นท่าทีพื้นฐานสำหรับพุทธศาสนิกชนเพื่อความเจริญของพระพุทธศาสนา**

### **อุปทานิยธรรม คือ หลักธรรมที่ว่าด้วยการไม่ทำเหตุแห่งเจริญให้เสื่อม**

เมื่อพูดถึงแคว้นวัชชีซึ่งเป็นแคว้นใหญ่ที่มีพระราชอาหลายองค์ช่วยกันปกครอง หลายคนอาจจะนึกได้ถึงเรื่องราวที่เคยเรียนมาในวิชาภาษาไทย ที่เล่าเรื่องราวของความแตกสามัคคีของเจ้าวัชชีเพราะการยุยงของวัสสการพราหมณ์ ผู้ที่พระเจ้าอชาตศัตรูส่งเป็นไส้ศึกเพื่อบ่อนทำลายภายใน เมื่อพระเจ้าอชาตศัตรูยกกองทัพมายึดเมืองจึงสามารถยึดได้โดยง่าย เพราะไม่มีเจ้าวัชชีองค์ใดต่อสู้เพราะขัดแย้งกันเอง ทำให้แคว้นวัชชีล่มสลาย การยกเรื่องวัสสการพราหมณ์มหาอำมาตย์ของพระเจ้าอชาตศัตรูต้นมาในตอนต้นบทของมหาปริณิพพานสูตรนำมาซึ่งการชี้เห็นความสำคัญของราชูปทานิยธรรมที่ช่วยรักษาความเจริญของหมู่คณะ และเป็นอุปมานำไปสู่การเห็นความสำคัญของภิกษุอุปทานิยธรรม ในแง่ที่ว่า การที่แต่ละบุคคลไม่ทำเหตุแห่งความเจริญให้เสื่อมก็พึงหวังได้แต่ความเจริญอย่างเดียว

หากพิจารณาเรื่องการพยายามให้ความมั่นใจว่าพุทธศาสนาจักเจริญสืบต่อไปเป็นสิ่งที่พระสูตรนี้ต้องการยืนยัน และแสดงให้เห็นเป็นแนวทางการปฏิบัติ ก็ จะเห็นความสอดคล้องกันกับการตั้งต้นพระสูตรนี้ด้วยเรื่องราวของพระเจ้าอชาตศัตรูที่พยายามทำลายแคว้นวัชชี แต่ไม่

สามารถทำได้เนื่องจากพวกเจ้าแห่งแคว้นวัชชียังคงยึดมั่นในหลักแห่งความเจริญ ทั้ง 7

ประการ ที่พระพุทธองค์เคยแสดงให้พวกเจ้าวัชชีฟัง

ราขอปรีหานิยธรรม 7 ที่พวกเจ้าวัชชียึดมั่น ได้แก่

- 1) หมั่นประชุมกันเนื่องนิตย์ ประชุมกันมากครั้ง
- 2) พร้อมเพรียงกันประชุม พร้อมเพรียงกันเลิกประชุม และพร้อมเพรียงกันทำกิจที่จะพึงทำ
- 3) ไม่บัญญัติสิ่งที่มีได้บัญญัติไว้ ไม่ล้มล้างสิ่งที่บัญญัติไว้แล้ว ถือปฏิบัติมั่นตามวัชชีธรรมที่วางไว้เดิม
- 4) สักการะ เคารพ นับถือ บูชา ผู้มีพระชนมายุมาก และสำคัญถ้อยคำของท่านเหล่านั้นว่าเป็นสิ่งควรรับฟัง
- 5) ไม่จุดคร่าขึ้นใจกุลสตรี หรือกุลกุมารี ให้อยู่ร่วมด้วย
- 6) สักการะ เคารพ นับถือ บูชาเจตีย์ในแคว้นวัชชีของชาววัชชีทั้งในเมืองและนอกเมือง และไม่ละเลยการบูชาอันชอบธรรมที่เคยให้เคยกระทำต่อเจตีย์เหล่านั้นให้เสื่อมสูญไป
- 7) จัดการรักษา คุ้มครอง ป้องกัน พระอรหันต์ทั้งหลายโดยชอบธรรมด้วยตั้งใจว่า ‘ทำอย่างไร พระอรหันต์ที่ยังไม่มาพึงมาสู่แคว้นของเรา ท่านที่มาแล้วพึงอยู่อย่างผาสุกในแคว้น’

และโดยที่พวกเจ้าวัชชียังมีและใส่ใจในอปรีหานิยธรรมทั้ง 7 ประการนี้อยู่ พระพุทธเจ้าทรงตรัสยืนยันกับวัสสการพราหมณ์ว่า พวกเจ้าวัชชีพึงหวังได้แต่ความเจริญอย่างเดียวไม่มีเสื่อมเลย

เมื่อพระผู้มีพระภาคตรัสอย่างนี้ วัสสการพราหมณ์มหาอำมาตย์แคว้นมคธที่ได้มาเข้าเฝ้าพระพุทธเจ้าตามรับสั่งของพระเจ้าอชาตศัตรู ได้กราบทูลตั้งหน้าว่า “ข้าแต่ท่านพระโคตม พวกเจ้าวัชชีมีอปรีหานิยธรรมแม้เพียงข้อเดียวก็พึงหวังได้แต่ความเจริญอย่างเดียวไม่มีความเสื่อมเลย ไม่จำเป็นต้องกล่าวว่า มีครบทั้ง 7 ประการ ข้าแต่ท่านพระโคตม พระราชาแห่งแคว้นมคธพระนามว่า อชาตศัตรู เวเทหิบุตร ไม่ควรทำสงครามกับพวกเจ้าวัชชี นอกจากจะใช้วิธี ประองตองทางการทูต หรือไม่ก็ทำให้แตกสามัคคีกัน แล้ววัสสการพราหมณ์ก็ทูลลากลับ

เมื่อวัสสการพราหมณ์จากไป พระผู้มีพระภาครับสั่งเรียกท่านพระอานนท์ ให้ไปนิมนต์ภิกษุที่เข้ามาพักอยู่ในกรุงราชคฤห์ทูลอุปฐากให้มาประชุมกันที่หอนั้น

แล้วตรัสแสดงว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราจะแสดงอภิธานิยธรรม 7 ประการแก่ภิกษุทั้งหลาย

ภิกษุพึงหวังได้แต่ความเจริญอย่างเดียว ไม่มีความเสื่อมเลย ตราบเท่าที่

- 1) ภิกษุยังหมั่นประชุมกันเนื่องนิตย์ ประชุมกันมากครั้ง
- 2) ภิกษุพร้อมเพรียงกันประชุม พร้อมเพรียงกันเลิกประชุม และพร้อมเพรียงกันทำกิจที่สงฆ์จะพึงทำ
- 3) ภิกษุยังไม่บัญญัติสิ่งที่เรามิได้บัญญัติไว้ ไม่ล้มล้างสิ่งที่เราได้บัญญัติไว้แล้ว ถือปฏิบัติมันตามสิกขาบทที่เราบัญญัติไว้แล้ว
- 4) ภิกษุยังสักการะ เคารพ นับถือ บูชาภิกษุผู้เป็นเถระ เป็นรัตตัญญู บวชมานาน เป็นสังฆบิดร เป็นสังฆปริณายก และสำคัญถ้อยคำของท่านเหล่านั้นว่าเป็นสิ่งควรรับฟัง
- 5) ภิกษุยังไม่ตกอยู่ในอำนาจแห่งตณฺหาก่อให้เกิดภพใหม่ ที่เกิดขึ้นแล้ว
- 6) ภิกษุยังเป็นผู้มุ่งหวังเสนาสนะป่า
- 7) ภิกษุยังตั้งสติไว้ในภายในว่า ทำอย่างไร เพื่อน พรหมจารีทั้งหลายผู้มีศีลงามที่ยังไม่มา พึงมา ท่านที่มาแล้วพึงอยู่อย่างผาสุก”<sup>2</sup>

จะเห็นได้ว่า หมวดแรกของภิกษุอภิธานิยธรรมนี้ มีลักษณะที่สามารถเทียบเคียงความสอดคล้องได้กับราชอภิธานิยธรรมที่เจ้าวัชชีทั้งหลายยึดปฏิบัติกันอยู่ โดยมีข้อที่น่าสังเกตประการหนึ่งคือ ในราชอภิธานิยธรรม มีข้อธรรมอย่างน้อยสองข้อ คือข้อที่ 6 และ 7 ที่แสดงบทบาทของรัฐในการอุปถัมภ์พระศาสนาและการอุปถัมภ์ในแง่ที่น่าจะกล่าวได้ว่าเป็นเงื่อนไขในทางกลับกันว่า ความเจริญมั่นคงของรัฐก็ขึ้นกับการอุปถัมภ์พระศาสนาด้วย และในขณะเดียวกันอภิธานิยธรรมอีก 5 หมวดที่ตามมาจำแนกคุณลักษณะที่ภิกษุพึงมีทั้งในด้านศีล ด้านสมาธิ ด้านปัญญา ด้านจริยธรรมที่แสดงถึงคุณธรรมที่ภิกษุพึงมีต่อกัน ช่วยส่งเสริมการปฏิบัติธรรม เป็นเหตุนำมาซึ่งความเลื่อมใสศรัทธาในฝูงชนที่ช่วยให้เกิดการอุปถัมภ์พระพุทฺธศาสนา

ในอภิธานิยธรรม 7 ประการ หมวดที่ 2 กำหนดให้ค่ากับบทบาทที่พระภิกษุพึงละเว้นในฐานะที่เป็นการไม่ทำเหตุแห่งเจริญให้เสื่อมไป ดังนี้

<sup>2</sup> หลักธรรมเรื่อง อภิธานิยธรรมทั้ง 6 หมวด รวมทั้งราชอภิธานิยธรรม ในที่นี้อธิบายโดยเก็บความจากพระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค เล่มที่ 10 ตั้งแต่ข้อที่ 134-141.

“ภิกษุทั้งหลาย ภิกษุพึงหวังได้แต่ความเจริญอย่างเดียว ไม่มีความเสื่อมเลย トラบเท่าที่

...

- 1) ภิกษุยังเป็นผู้ไม่ชอบการงาน ไม่ยินดีการงาน ไม่หมั่น ประกอบความเป็นผู้ชอบการงาน
- 2) ภิกษุยังเป็นผู้ไม่ชอบการพูดคุย ไม่ยินดีการพูดคุย ไม่หมั่นประกอบความเป็นผู้ชอบการพูดคุย
- 3) ภิกษุยังเป็นผู้ไม่ชอบการนอนหลับ ไม่ยินดีการนอนหลับ ไม่หมั่นประกอบความเป็นผู้ชอบการนอนหลับ
- 4) ภิกษุยังเป็นผู้ไม่ชอบการคลุกคลีด้วยหมู่ ไม่ยินดีการคลุกคลีด้วยหมู่ ไม่หมั่นประกอบความเป็นผู้ชอบการคลุกคลีด้วยหมู่
- 5) ภิกษุยังเป็นผู้ไม่มีความปรารถนาชั่ว ไม่ตกไปสู่อำนาจ ของความปรารถนาชั่ว
- 6) ภิกษุยังไม่มีมิตรชั่ว มีสหายชั่ว มีเพื่อนชั่ว
- 7) ภิกษุยังไม่ถึงความหยุดชะงักในระหว่างเพียงเพราะบรรลुकุณวิเศษชั้นต่ำ”

ในหมวดนี้เป็นการหลีกเลี่ยงเหตุปัจจัยที่เหตุให้ขัดขวางความเพียรในการปฏิบัติธรรม ซึ่งสามารถเทียบเคียงได้กับ ความในเสขสูตร (อังคุตตรนิกาย สัตตกนิบาต ปฐมปัณณาสก์ เสขสูตร) ที่กล่าวถึงธรรม 7 ประการที่นำมาซึ่งความเสื่อมแก่ภิกษุ คือ 1. ความเป็นผู้ชอบการงาน 2. ความเป็นผู้ชอบคุย 3. ความเป็นผู้ชอบหลับ 4. ความเป็นผู้คลุกคลีด้วยหมู่คณะ 5. ความเป็นผู้ไม่คุ้มครองทวารในอินทรีทั้งหลาย 6. ความเป็นผู้ไม่รู้ประมาณในโภชนะ 7. กิจที่สงฆ์จะพึงทำมีอยู่ในสงฆ์ ภิกษุสำเนียงในกิจนั้นอย่างนี้ว่า ก็พระเถระผู้รัตตัญญู บวชมานาน เป็นผู้รับภาระ มีอยู่ในสงฆ์ ท่านเหล่านั้นจะรับผิดชอบด้วยกิจนั้น ดังนี้ ไม่ต้องชวนชวยด้วยตนเอง

หมวดต่อมา คืออภิธานิยธรรม 7 ประการ หมวดที่ 3 ได้แสดงไว้ว่า “ภิกษุทั้งหลาย ภิกษุพึงหวังได้แต่ความเจริญอย่างเดียว ไม่มีความเสื่อมเลย トラบเท่าที่

- 1) ภิกษุยังมีศรัทธา
- 2) ภิกษุยังมีหิริ
- 3) ภิกษุยังมีโอตตปปะ
- 4) ภิกษุยังเป็นพหุสูต
- 5) ภิกษุยังปรารถนาความเพียร
- 6) ภิกษุยังมีสติตั้งมั่น

### 7) ภิกษุยังมีปัญญา”

อธิปไตยธรรม 7 ประการ หมวดที่ 3 นี้ใกล้เคียงกับหลักธรรมเรื่อง อริยทรัพย์ 7 หรือ ทรัพย์อันประเสริฐที่เป็นคุณธรรมประจำใจที่จะช่วยเป็นกำลังหนุนช่วยส่งเสริมในการบำเพ็ญคุณธรรมต่างๆ แต่มีรายละเอียดในหลักธรรมที่ไม่เหมือนกัน สองประการ คือ ศีล และจาคะในอริยทรัพย์ 7 ถูกแทนที่ด้วยการปรารภความเพียร และสติในอธิปไตยธรรม 7 (ทั้งนี้ พากุลสังขมในอริยทรัพย์ 7 อาจเทียบได้กับ ความเป็นพหูสูตรในอธิปไตยธรรม 7) แม้ว่าจะมีองค์ธรรมที่แตกต่างกันสองประการ แต่ก็พอให้เข้าใจได้ว่าการมีองค์ธรรมทั้ง 7 ประการนี้ก็หน้าจะให้ผลเป็นกำลังหนุนให้ภิกษุเจริญในการบำเพ็ญคุณธรรมต่างๆ ด้วยเช่นกัน

หมวดต่อมา คือ อธิปไตยธรรม 7 ประการ หมวดที่ 4 เป็นธรรมที่ส่งเสริมความเจริญในด้านปัญญา

ดังนี้

“ภิกษุทั้งหลาย ภิกษุพึงหวังได้แต่ความเจริญอย่างเดียว ไม่มีความเสื่อมเลย ตราบเท่าที่

- 1) ภิกษุยังเจริญสติสัมโพชฌงค์ (ธรรมที่เป็นองค์แห่งการตรัสรู้คือความระลึกได้)
- 2) ภิกษุยังเจริญธัมมวิจยสัมโพชฌงค์ (ธรรมที่เป็นองค์แห่งการตรัสรู้คือการเพียรธรรม)
- 3) ภิกษุยังเจริญวิริยสัมโพชฌงค์ (ธรรมที่เป็นองค์แห่งการตรัสรู้คือความเพียร)
- 4) ภิกษุยังเจริญปิติสัมโพชฌงค์ (ธรรมที่เป็นองค์แห่งการตรัสรู้คือความอิ่มใจ)
- 5) ภิกษุยังเจริญปัสสัทธิสัมโพชฌงค์ (ธรรมที่เป็นองค์แห่งการตรัสรู้คือความสงบกายสงบใจ)
- 6) ภิกษุยังเจริญสมาธิสัมโพชฌงค์ (ธรรมที่เป็นองค์แห่ง การตรัสรู้คือความตั้งจิตมั่น)
- 7) ภิกษุยังเจริญอุเบกขาสัมโพชฌงค์ (ธรรมที่เป็นองค์แห่งการตรัสรู้คือความวางใจเป็นกลาง)”

หลักธรรมในหมวดนี้คือ โพชฌงค์ 7 ซึ่งหมายถึงองค์ธรรมแห่งการตรัสรู้ 7 ประการ เพราะธรรมทั้ง 7 ประการนี้เมื่อเจริญแล้ว ทำให้มากแล้ว ย่อมเป็นไปเพื่อกระทำให้แจ้งซึ่งผลคือ วิชาและวิมุตติ

ต่อมา คืออปริหานิยธรรม 7 ประการ หมวดที่ 5 แสดงคุณธรรมที่พระภิกษุพึงปฏิบัติในด้านสมาธิ ดังนี้ “ภิกษุทั้งหลาย ภิกษุพึงหวังได้แต่ความเจริญอย่างเดียว ไม่มีความเสื่อมเลย ตราบเท่าที่...

- 1) ภิกษุยังเจริญนิจจสัญญา (กำหนดหมายความไม่เที่ยงแห่งสังขาร)
- 2) ภิกษุยังเจริญอนัตตสัญญา (กำหนดหมายความเป็นอนัตตาแห่งธรรมทั้งปวง)
- 3) ภิกษุยังเจริญสุกสัญญา (กำหนดหมายความไม่งามแห่งกาย)
- 4) ภิกษุยังเจริญอาทิวาสสัญญา (กำหนดหมายทุกขโทษของกายอันมีความเจ็บไข้ต่าง ๆ)
- 5) ภิกษุยังเจริญอุปปหานสัญญา (กำหนดหมายเพื่อละอกุศลวิตกและบาปธรรมทั้งหลาย)
- 6) ภิกษุยังเจริญวิราคสัญญา (กำหนดหมายวิราคะว่าเป็นธรรมละเอียดประณีต)
- 7) ภิกษุยังเจริญนิโรธสัญญา (กำหนดหมายนิโรธว่าเป็นธรรมละเอียดประณีต)”
- 8) อปริหานิยธรรม หมวดที่ 5 นี้ คือ สัญญา 7 ประการแรกที่มาจากธรรมในหมวดสัญญา 10 หมายถึงสิ่งที่ควรกำหนดหมายไว้ในใจ สำหรับใช้ในการเจริญกรรมฐาน(สัญญา 10 อีกสามข้อที่ไม่ได้รวมไว้ในอปริหานิยธรรมหมวดนี้ได้แก่
8. สัพพโลเก อนภิรตสัญญา กำหนดหมายความไม่น่าเพลิดเพลินในโลกทั้งปวง
9. สัพพสังขารेषु อนิภฺฐสัญญา กำหนดหมายความไม่น่าปรารถนาในสังขารทั้งปวง
10. อานาปานัสสติ สติกำหนดลมหายใจเข้าออก)

อปริหานิยธรรม หมวดที่ 5 หมวดนี้จำแนกไว้ 7 ประการ กำหนดบทบาทในด้านจริยธรรมที่แสดงถึงคุณธรรมที่ภิกษุพึงมีต่อกัน ดังนี้ “ภิกษุทั้งหลาย ภิกษุพึงหวังได้แต่ความเจริญอย่างเดียว ไม่มีความเสื่อมเลย ตราบเท่าที่

- 1) ภิกษุยังตั้งมั่นเมตตาทายกรรมในเพื่อนพรหมจรรย์ทั้งหลาย ทั้งในที่แจ้งและในที่ลับ (เมตตาทายกรรม)
- 2) ภิกษุยังตั้งมั่นเมตตาวิจิตรกรรมในเพื่อนพรหมจรรย์ ทั้งในที่แจ้งและในที่ลับ(เมตตาวิจิตรกรรม)
- 3) ภิกษุยังตั้งเมตตาโมกกรรมในเพื่อนพรหมจรรย์ ทั้งในที่แจ้งและในที่ลับ(เมตตาโมกกรรม)
- 4) ภิกษุยังมีการบริโภคโดยไม่แบ่งแยกภพทั้งหลายอันประกอบด้วยธรรม ได้มาโดยธรรม โดยที่สุดแม้เพียงบิณฑบาต (อาหารในบาตร) บริโภคร่วมกับเพื่อนพรหมจรรย์ทั้งหลายผู้มีศีล(สาธารณโภคิตา)

- 5) ภิกษุยังมีศีลที่ไม่ขาด ไม่ทะลุ ไม่ต่าง ไม่พร้อย เป็นไท ท่านผู้รัฐสรรเสริญ ไม่ถูก ตัดหาและทิวฏฐิครอบงำ เป็นไปเพื่อสมาธิ เสมอกันกับเพื่อนพรหมจารีทั้งหลายทั้ง ในที่แจ้งและในที่ลับ(สี่สัจธรรม)
- 6) ภิกษุยังมีอริยทิวฏฐิอันเป็นธรรมเครื่องนำออกเพื่อความสิ้นทุกข์โดยชอบแก่ผู้ทำ ตาม เสมอกันกับเพื่อนพรหมจารี ทั้งหลายทั้งในที่แจ้งและในที่ลับ(ทิวฏฐิสัจธรรม)

อุปทานียธรรม หมวดที่ 5 หมวดนี้จำแนกไว้ 7 ประการ ซึ่งเนื้อหาของหลักธรรมตรงกับหลักธรรมเรื่อง สาราณียธรรม 6 ซึ่งเป็นธรรมที่เป็นเหตุให้ระลึกถึงกัน ทำให้มีความเคารพ กัน ช่วยเหลือกัน และสามัคคีพร้อมเพรียงกัน อุปทานียธรรมในหมวดนี้จึงเป็นหลักธรรมเพื่อความ เป็นเอกภาพของหมู่คณะ ตอกย้ำเรื่องความสามัคคีในหมู่พระภิกษุสงฆ์ ทั้งนี้หากระลึกถึง คำของวัสสการพราหมณ์ที่กล่าวสรุปหลังจากฟังธรรมของพระผู้มีพระภาคถึงแนวทางที่จะใช้ การแตกความสามัคคีมาทำลายพวกเจ้าวัชชี ย่อมเห็นและเข้าใจถึงความสำคัญของความ สามัคคีของหมู่คณะ แม้ภิกษุจะมีอุปทานียธรรมหมวดอื่นๆ อันนำมาซึ่งความเสื่อมใสศรัทธา จากฝูงชน มีความเจริญด้วยการปฏิบัติธรรมแล้วก็ตาม แต่หากไม่มีความสามัคคีกันก็ย่อม นำไปสู่ความเสื่อมของหมู่คณะ การใส่ใจในอุปทานียธรรมในหมวดนี้ที่เป็นสาราณียธรรม ย่อมเป็นไปเพื่อการป้องกันความแตกสามัคคีของหมู่สงฆ์และนำมาซึ่งความเจริญให้กับ พระพุทธศาสนาอย่างแน่นอน

ทั้งนี้ การเข้าใจภิกษุอุปทานียธรรมหมวดต่างๆ ที่กล่าวมาแล้วนี้ เป็นข้อธรรมพื้นฐานที่มี ลักษณะอิงอาศัยกัน ในอันที่จะรักษาความเจริญของพระพุทธศาสนาไว้ในฐานะที่เป็นเงื่อนไข ที่เป็นข้อปฏิบัติสำหรับพระสงฆ์ ท่าทีของพระพุทธเจ้าที่ปรากฏในมหาปริณิพพานสูตรนี้เป็นท่า ที่ที่แสดงถึงความห่วงใยที่มีต่อความเจริญมั่นคงของพระพุทธศาสนา ที่ให้ความสำคัญต่อ พระภิกษุ กล่าวคือ ถ้าภิกษุเจริญ พระศาสนาก็จักเจริญต่อเนื่องไป นอกจากนี้ในดับบทเรื่อง มหาปริณิพพานยังได้มีการแสดงหลักธรรมอีกหลายส่วนไว้เป็นแนวทางในการสร้างเหตุปัจจัย เพื่อดำรงพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งเงื่อนไขในด้านพระธรรมวินัย ที่จะมิบเทาบท สำคัญอย่างยิ่งหลังจากที่พระพุทธทรงปรินิพพาน

### ความเจริญของพระพุทธศาสนาในสมัยพุทธกาล

ก่อนที่จะแสดงการให้เหตุผลพื้นฐานที่เป็นเหตุปัจจัยแห่งความเจริญของพระพุทธศาสนา ตามที่พระสูตรนี้ยืนยันถึงความสำคัญของพระธรรมวินัยต่อไป ความเข้าใจที่เกิดขึ้นอย่างหนึ่ง

เมื่อตั้งคำถามอันเนื่องมาจากการพิจารณาหลักอปริหานิยธรรม ก็คือ เมื่อตั้งคำถามว่าแล้ว ความเจริญคืออย่างไร ถ้าความเจริญของศาสนาเกิดจากความเจริญของหมู่คณะ ถ้าความเจริญที่ภิกษุหวังได้จากการปฏิบัติตามอปริหานิยธรรมคือการดำเนินไปในแนวทางที่เป็นไปเพื่อความหลุดพ้นจากความทุกข์ทั้งหลาย ตามหลักปฏิบัติอันนำไปสู่เป้าหมายของภิกษุตามหลักการของพระพุทธศาสนา การคุ้มครองและอุปถัมภ์พระพุทธศาสนาก็ควรดำเนินไปในแนวทางดังกล่าวนี้เป็นเป้าหมายสำคัญ ถ้าคำว่า “พระพุทธศาสนา” หมายถึง คำสั่งสอนของพระพุทธเจ้า และโดยเหตุที่ ภิกษุจะเจริญได้ก็ด้วยคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้าและเจริญตามคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้า ดังนั้นการคุ้มครองและอุปถัมภ์พระพุทธศาสนาก็น่าจะหมายถึงการคุ้มครองและอุปถัมภ์ให้เกิดมีเหตุปัจจัยต่างๆ ตามคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้า

ในหนังสือเรื่องความสำคัญของพระพุทธศาสนา ในฐานะศาสนาประจำชาติ พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต) อธิบายคำว่า “พระพุทธศาสนาเสื่อม” หมายความว่า พุทธศาสนาที่หมู่ชนนั้นเชื่อถือและปฏิบัติอยู่ในเวลานั้น เสื่อมลงและห่างเหินจากหลักการที่แท้จริง คือจากธรรมวินัยไกลออกไปมากขึ้น ความรู้ความเข้าใจและการปฏิบัติตามธรรมวินัย จาง คลาย และลดน้อยลงไปจากวิถีชีวิตของหมู่ชนนั้นและอธิบายคำว่า “พระพุทธศาสนาเจริญ” หมายความว่า พุทธศาสนาที่หมู่ชนนั้นเชื่อถือและปฏิบัติอยู่ในเวลานั้น หนักแน่น หรือใกล้เคียงมากขึ้นในทางที่เป็นไปตามหลักการที่แท้จริง คือธรรมวินัย ความรู้ความเข้าใจและการปฏิบัติตามธรรมวินัยนั้นเพียงพอ และซึมแทรกเข้าไปอยู่ในวิถีชีวิตของหมู่ชนนั้นมากขึ้น<sup>3</sup> ความเจริญและความเสื่อมตามที่พระพรหมคุณาภรณ์อธิบายในที่นี้อธิบายโดยใช้พระธรรมวินัยอันหมายถึง คำสั่งสอนเป็นที่ตั้งในการอธิบาย และเพื่อที่จะชี้ให้เห็นว่าพระธรรมวินัยมีบทบาทสำคัญเป็นเงื่อนไขประการหนึ่งของความเจริญของพระพุทธศาสนา ในมหาปริณิพพานสูตรนี้ก็ได้นำแสดงถึงความเจริญของพระศาสนาในครั้งพุทธกาลเช่นกัน โดยมีเหตุการณ์อย่างน้อย 3 เหตุการณ์ที่มีลักษณะอันแสดงถึงความเจริญของพระพุทธศาสนาได้

**เหตุการณ์ที่ 1** เมื่อพระผู้มีพระภาคทรงจำพรรษาที่เวฬุคาม กรุงเวสาลี ได้เกิดอาการพระประชวร อย่างรุนแรงมีทุกขเวทนาอย่างแสนสาหัสจนเจียนจะปรินิพพาน พระองค์ทรงมีสติสัมปชัญญะ อดกลั้นไม่พรั่นพริ้ง ใช้ความเพียร ขบไล่อาพาธนี้ และเมื่อพระผู้มีพระภาคทรง

<sup>3</sup> พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). ความสำคัญของพระพุทธศาสนา ในฐานะศาสนาประจำชาติ (นครปฐม: วัดญาณเวศกวัน, 2556), หน้า 108

หายจากพระประชวร หายจากพระอาการไข้ไม่นานท่านพระอานนท์เข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาค ได้กราบทูลพระผู้มีพระภาค แสดงความท่วงใยในอาการที่ได้เห็นพระพุทธองค์อดทนต่อทุกขเวทนา แต่ก็รู้สึกเบาใจอยู่ว่า “พระผู้มีพระภาคจะยังไม่ปรินิพพาน トラบเท่าที่ ยังไม่ได้ปรารภภิกษุสงฆ์แล้วตรัสพระพุทธพจน์อย่างใดอย่างหนึ่ง”

พระผู้มีพระภาคจึงตรัสว่า “อานนท์ ภิกษุสงฆ์ยังจะหวังได้อะไรในเรา อีกเล่า ธรรมที่เราแสดงแล้วไม่มีในไม่มีนอก ในเรื่องธรรมทั้งหลาย ตถาคตไม่มีอภริยมุญฺหิ”<sup>4</sup> ในแง่นี้มีคำอธิบาย “ไม่มีในไม่มีนอก” ว่าหมายถึง การที่พระพุทธเจ้าแสดงธรรมโดยไม่แบ่งธรรมหรือแบ่งผู้ฟัง กล่าวคือ ผู้ที่เรียนรู้หลักธรรมของพระองค์ได้เรียนรู้เหมือนกันหมด ไม่มีการแบ่งแยก และที่สำคัญการที่พระพุทธองค์ยืนยันว่า ตถาคตไม่มีอภริยมุญฺหิ คือไม่มีธรรมที่เก็บงำไว้ในมือ ดังเช่นอาจารย์ภายนอกพระพุทธศาสนาที่หวงวิชาไว้ไม่บอกแก่ศิษย์ขณะที่ตนเองยังหนุ่ม แต่จะบอกแก่ศิษย์ที่ตนรักขณะที่ตนใกล้ตายเท่านั้น นั่นก็คือ พระพุทธองค์ได้สอนทุกสิ่งทุกอย่างไปหมดแล้ว เหตุการณ์นี้แสดงให้เห็นว่า ทรงแสดงธรรมทั้งหลายทั้งปวงสมบูรณ์แล้วไม่มีอะไรที่ปิดบังไว้ เสมือนว่า ถ้าภารกิจของพระองค์คือการนำความจริงอันประเสริฐที่ทรงรู้มาแสดงต่อชาวโลกนี้ ภารกิจของพระองค์ในส่วนนี้ก็ได้สำเร็จเสร็จสิ้นแล้ว

**เหตุการณ์ที่ 2** เมื่อมารมากราบทูลให้พระผู้มีพระภาคเจ้าปรินิพพาน พระผู้มีพระภาคได้ตรัสตอบมารว่า มารผู้มีบาป เราจะยังไม่ปรินิพพานตราบเท่าที่ ภิกษุทั้งหลาย ภิกษุณีทั้งหลาย อุบาสกทั้งหลาย อุบาสิกา ผู้เป็นสาวก สาวิกาของเรายังไม่เฉียบแหลม ไม่ได้รับการแนะนำ ไม่แก่แล้วกล้า ไม่เป็นพหูสูต ไม่ทรงธรรม ไม่ปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม ไม่ปฏิบัติชอบ ไม่ปฏิบัติตามธรรม เรียนกับอาจารย์ของตน แต่ยังไม่บอก แสดง บัญญัติ กำหนด เปิดเผย จำแนก ทำให้ง่ายไม่ได้ ยังแสดงธรรมมีปาฏิหาริย์ปราบปรามวาท ที่เกิดขึ้นให้เรียบร้อยโดยชอบธรรมไม่ได้ มารจึงได้ยืนยันว่า ในเวลานี้ภิกษุทั้งหลาย ภิกษุณีทั้งหลาย อุบาสกทั้งหลาย อุบาสิกาทั้งหลาย ผู้เป็นสาวก สาวิกา ของพระผู้มีพระภาคเป็นผู้เฉียบแหลม ได้รับการแนะนำ แก้วกล้า เป็นพหูสูต ทรงธรรม ปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม ปฏิบัติชอบ ปฏิบัติตามธรรม เรียนกับอาจารย์ของตนแล้วก็บอก แสดง บัญญัติ กำหนด เปิดเผย จำแนก ทำให้ง่ายได้ แสดงธรรมมีปาฏิหาริย์ปราบปรามวาทที่เกิดขึ้นให้เรียบร้อยโดยชอบธรรมได้

และพระผู้มีพระภาคจึงได้ตรัสกับมารว่า “มารผู้มีบาป เราจะยังไม่ปรินิพพานตราบเท่าที่ พรหมจรรย์(ศาสนา)ของเรายังไม่บริบูรณ์ กว้างขวาง แพร่หลาย รู้จักกันโดยมาก มันคงดี

<sup>4</sup> พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค เล่มที่ 10 ข้อที่ 165.

กระทั่งเทวดาและมนุษย์ทั้งหลายประกาศได้ดีแล้ว” มารจึงยืนยันว่า พรหมจรรย์(ศาสนา)ของ พระผู้มีพระภาคบริบูรณ์ กว้างขวาง แพร่หลาย รู้จักกัน โดยมาก มันคงดี กระทั่งเทวดาและ มนุษย์ทั้งหลายประกาศได้ดีแล้ว<sup>5</sup>

เหตุการณ์โดยย่อที่ยกมานี้ เพื่อแสดงให้เห็นลักษณะที่ถือได้ว่าเป็นความเจริญของ พระพุทธศาสนา กล่าวคือความเจริญอันเนื่องด้วย ลักษณะของพุทธบริษัทที่เป็นผู้เฉียบแหลม ได้รับการแนะนำ แก่ล้ากล้า เป็นพหูสูต ทรงธรรม ปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม ปฏิบัติชอบ ปฏิบัติตามธรรม เรียบกับอาจารย์ของตนแล้วก็บอก แสดง บัญญัติ กำหนด เปิดเผย จำแนก ทำให้ง่ายได้ แสดงธรรมมีปาฏิหาริย์ปราบปรามที่เกิเกิดขึ้นให้เรียบร้อยโดยชอบธรรมได้ และ พุทธศาสนาในขณะนั้นก็บริบูรณ์ กว้างขวาง แพร่หลาย รู้จักกัน โดยมาก มันคงดี กระทั่งเทวดา และมนุษย์ทั้งหลาย ประกาศได้ดีแล้ว เหตุการณ์ในตอนนี้นี้ยกมาก็เพื่อแสดงให้เห็นว่า ธรรม วินัยทั้งหลายที่พระพุทธองค์ทรงสั่งสอน ก็ได้รับการเผยแพร่อไปอย่างกว้างขวางเกิดผลสำเร็จ

**และเหตุการณ์สุดท้าย** ในตอนก่อนที่จะพระผู้มีพระภาคเสด็จดับขันธ สิ้นชีพิตักษัย พระผู้มีพระภาครับสั่งเรียกภิกษุทั้งหลายมาตรัสว่า “ภิกษุทั้งหลาย ถ้าภิกษุแม้เพียงรูปเดียวพึงมี ความสงสัยหรือความเคลือบแคลงในพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์ มรรค หรือในปฏิปทา (ข้อ ปฏิบัติ) เธอทั้งหลายจงถามเถิด จะได้ไม่เสียใจในภายหลังว่า พระศาสดายังอยู่ต่อหน้า เราไม่ กล่าวทูลถามในที่เฉพาะพระพักตร์”<sup>6</sup> แต่ภิกษุเหล่านั้นได้นิ่งเงียบ แม้พระผู้มีพระภาคจะตรัสถึง 3 ครั้ง ภิกษุเหล่านั้นก็นิ่งเงียบ พระผู้มีพระภาครับสั่งกับภิกษุทั้งหลายว่า “ภิกษุทั้งหลาย ถ้า เธอทั้งหลายไม่กล่าวถามเพราะความเคารพในศาสดา ก็ขอให้ภิกษุผู้เป็นเพื่อนบอก (ความ สงสัย) แก่ภิกษุผู้เป็นเพื่อนให้(ถาม) ก็ได้ แต่เมื่อพระผู้มีพระภาคตรัสอย่างนี้ ภิกษุเหล่านั้นก็ ยังคงนิ่งเงียบ ตามเนื้อความในตวับทในตอนนี พระอานนท์จึงกล่าวยืนยันว่า แม้ภิกษุเพียงรูป เดียวก็ไม่มี ความสงสัยหรือความเคลือบแคลงในพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์ มรรค หรือใน ปฏิปทา ซึ่ง ตรงนี้พระผู้มีพระภาคอธิบายว่า เพราะในจำนวนภิกษุ 500 รูปนี้ ชั้นต่ำก็มีฐานะ เป็นพระโสดาบัน ดังนั้นจึงไม่มีความสงสัยหรือความเคลือบแคลงในพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์ มรรค หรือในปฏิปทา (และพระโสดาบันในที่นี้ก็หมายถึงพระอานนท์นั่นเอง)

เนื้อหาในตอนนีในแง่หนึ่งอาจเป็นการแสดงถึงผลของการปฏิบัติตามพระธรรมวินัยที่ทำให้ สามารถบรรลุเป็นพระอรหันต์ได้ คือทำให้สามารถพ้นทุกข์ได้จริงโดยปราศจากความเคลือบ

<sup>5</sup> โปรดดูรายละเอียดใน พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค เล่มที่ 10 ข้อที่ 168.

<sup>6</sup> พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค เล่มที่ 10 ข้อที่ 217.

แคลงสงสัย ทั้ง ๓ เหตุการณ์ที่ยกมานี้ เพื่อแสดงให้เห็นว่า ในมหาปริณิพพานสูตรนี้ให้ภาพของพระพุทธศาสนาในครั้งพุทธกาลที่ได้ตั้งมั่น เจริญโดยดีแล้ว ทั้งด้วยความครบถ้วนสมบูรณ์ขององค์ธรรมทั้งปวง ทั้งด้วยความเป็นไปของความสามารถปฏิบัติตามหลักธรรมของสาวกและสาวิกาทั้งหลาย และด้วยความชัดเจนปราศจากข้อที่น่าเคลือบแคลงสงสัยของหลักธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงสั่งสอน

### ความสำคัญและบทบาทของพระธรรมวินัย

ความเจริญของพระพุทธศาสนาที่ยกมาทั้ง 3 เหตุการณ์นี้ เกี่ยวเนื่องกับพระธรรมวินัยอย่างเห็นได้ชัด ความเจริญของพระพุทธศาสนาเจริญได้ด้วยพระธรรมวินัย โดยเฉพาะในภาณวารที่ 6 ยิ่งแสดงให้เห็นถึงความสำคัญของพระธรรมวินัยนี้สอดคล้องกับการยืนยันเพื่อตัดความกังวลว่าหากไม่มีพระพุทธเจ้าแล้วจะเป็นอย่างไร พระสูตรนี้แสดงให้เห็นบทบาทของพระธรรมวินัยที่จะมาแทนที่พระพุทธองค์ เมื่อพระผู้มีพระภาครับสั่งเรียกท่านพระอานนท์มาตรัสว่า “อานนท์ บางทีพวกเขาอาจจะคิดว่า “ปาพจน์มีพระศาสดาล่วงลับไปแล้ว พวกเราไม่มีพระศาสดา”<sup>7</sup> ข้อนี้พวกเขาไม่เพียงเห็นอย่างนั้น ธรรมและวินัยที่เราแสดงแล้วบัญญัติแล้วแก่เธอทั้งหลาย หลังจากเราล่วงลับไป ก็จะเป็นศาสดาของเธอทั้งหลาย

กล่าวคือ แม้สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าจักเสด็จดับขันธปรินิพพานไปแล้วก็ตาม แต่พระพุทธศาสนาจักเจริญตั้งอยู่ได้ด้วยเหตุที่ว่า ธรรมและวินัยจะเป็นศาสดา นัยยะที่ตามมาในที่นี้ คือ การย้อนกลับไปตั้งคำถามว่า การมีหรือไม่มีพระศาสดาเป็นปัญหาอย่างไร บทบาทที่พระศาสดาดำรงอยู่ในแง่ตัวบุคคลสามารถแทนที่ได้ด้วยพระธรรมวินัยเช่นนั้นหรือ เป็นเช่นนั้นได้อย่างไร

ณ ที่นี้ อาจจะยังไม่อาจตอบคำถามได้ทั้งหมด แต่สิ่งที่ต้องการจะยกมาอธิบายเพื่อความเข้าใจบทบาทของพระธรรมวินัยในที่นี้ได้ คือ ในเมื่อพระธรรมวินัยเป็นศาสดา สิ่งที่พุทธสาวกต้องปฏิบัติ ก็คือการบูชา และการบูชาที่พระพุทธองค์เห็นว่า ยอดเยี่ยมกว่าการบูชาทั้งปวงก็คือ การปฏิบัติบูชา ดังที่

ครั้งนั้น พระผู้มีพระภาครับสั่งเรียกท่านพระอานนท์มาตรัสว่า “อานนท์ ...ตถาคตจะชื่อว่าอันบริษัทสักการะ เคารพ นับถือ บูชา นอบน้อม ด้วยเครื่องสักการะเพียงเท่านี้ก็หาไม่

<sup>7</sup> พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค เล่มที่ 10 ข้อที่ 216.

ผู้ใดไม่ว่าจะเป็นภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก หรืออุบาสิกา เป็นผู้ปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม ปฏิบัติชอบ ปฏิบัติตามธรรมอยู่ ผู้นั้นชื่อว่าสักการะ เคารพ นับถือ บูชา นอบน้อม ด้วยการบูชาอย่าง ยอดเยี่ยม ฉะนั้น อานนท์ เธอทั้งหลายพึงสำเหนียกอย่างนี้ว่า “เราจะเป็นผู้ปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม ปฏิบัติชอบ ปฏิบัติตามธรรมอยู่” อานนท์ เธอทั้งหลายพึง สำเหนียกอย่างนี้แล”<sup>๘</sup>

การเป็นผู้ปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม ปฏิบัติชอบ ปฏิบัติตามธรรมอยู่ มีพระธรรมวินัยเป็นหลักในการปฏิบัติเป็นการบูชาอันยอดเยี่ยมนี้ เน้นย้ำให้เห็นความสำคัญของการปฏิบัติเป็นการปฏิบัติโดยมิได้เป็นไปด้วยการยึดถือพระผู้มีพระภาคเจ้าเป็นสำคัญ ด้วยเหตุที่ว่าพระพุทธองค์ทรงสอนสิ่งที่ทรงต้องสอนจนหมดสิ้นแล้ว และโดยที่ทรงรู้อัจฉริยะที่จะปริณิพพานแล้ว เพราะได้เกิดอาการพระประชวรอย่างรุนแรงแล้ว พระพุทธเจ้าทรงเตือนพระอานนท์ว่า

“...แต่ตถาคตไม่คิดว่า เราเท่านั้น จักเป็นผู้บริหารภิกษุสงฆ์ต่อไป หรือว่า ภิกษุสงฆ์จะต้องยึดเราเท่านั้นเป็นหลัก แล้วทำไมตถาคตจะต้องปรารภภิกษุสงฆ์กล่าวอย่างใดอย่างหนึ่งอีกเล่า บัดนี้ เราเป็นผู้ชรา แก่ เฒ่า ล่วงกาลมานาน ผ่านวัยมามาก เรามีวัย 80 ปี ร่างกายของตถาคตประหนึ่งแซมด้วยไม้ไผ่ ยังเป็นไปได้ ก็เหมือนกับเกวียนเก่าที่ซ่อมแซมด้วยไม้ไผ่ ฉะนั้น ร่างกายของตถาคตสลายขึ้นก็เพราะในเวลา ที่ตถาคตเข้าเจโตสมาธิอันไม่มีนิमित เพราะไม่ใส่ใจนิमितทุกอย่าง และ เพราะดับเวทนาบางอย่างได้เท่านั้น

อานนท์ เพราะเหตุนี้แล พวกเธอจงมีตนเป็นเกาะ มีตนเป็นที่พึ่ง ไม่มีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่ง มีธรรมเป็นเกาะ มีธรรมเป็นที่พึ่ง ไม่มีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่งอยู่

ภิกษุมีตนเป็นเกาะ มีตนเป็นที่พึ่ง ไม่มีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่ง มีธรรมเป็นเกาะ มีธรรมเป็นที่พึ่ง ไม่มีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่งอยู่ อย่างไร

คือ ภิกษุในธรรมวินัยนี้

1. พิจารณาเห็นกายในกายอยู่ มีความเพียร มีสัมปชัญญะ มีสติ กำจัดอภิชฌาและโทมนัสในโลกได้

<sup>๘</sup> พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค เล่มที่ 10 ข้อที่ 199.

2. พิจารณาเห็นเวทนาในเวทนาทั้งหลายอยู่ ฯลฯ
3. พิจารณาเห็นจิตในจิตอยู่ ฯลฯ
4. พิจารณาเห็นธรรมในธรรมทั้งหลายอยู่ มีความเพียร มีสัมปชัญญะ มีสติ กำจัดอภิชฌาและโทมนัสในโลกได้

ภิกษุมีตนเป็นเกาะ มีตนเป็นที่พึ่ง ไม่มีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่ง มีธรรมเป็นเกาะ มีธรรมเป็นที่พึ่ง ไม่มีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่งอยู่ อย่างนี้แล

อาหนที ภิกษุเหล่าใดเหล่าหนึ่ง ไม่ว่าจะในบัดนี้หรือเมื่อเราล่วงไปแล้ว จะเป็นผู้มีตนเป็นเกาะ มีตนเป็นที่พึ่ง ไม่มีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่ง มีธรรมเป็นเกาะ มีธรรมเป็นที่พึ่ง ไม่มีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่งอยู่ ภิกษุเหล่านั้นจักอยู่ในความเป็นผู้เลิศกว่าเหล่าภิกษุผู้ใคร่ต่อการศึกษา”<sup>9</sup>

พระสูตรที่ยกมาข้างต้นนี้ สอดคล้องกับการยกให้พระธรรมวินัยเป็นศาสดา ไม่ว่าจะเมื่อไรก็ตามจะมีหรือไม่มีพระพุทธเจ้าก็ตาม ภิกษุมีตนเป็นเกาะ มีธรรมเป็นเกาะ ตรงที่นี้ อรรถกถาอธิบายว่า พวกเขาจงทำตนให้เป็นที่พึ่งอาศัยเหมือนเกาะกลางมหาสมุทรอยู่โดยมี ธรรมเป็นที่พึ่ง เนื้อหาในส่วนนี้ผูกไว้กับสติปัฏฐาน 4 ในความหมายที่ต้องการให้มีสติปัฏฐาน 4 เป็นอารมณ์ เช่นเดียวกับในตอนหลังจากที่พระพุทธองค์ทรงตรัสตอบ มารซึ่งได้ทูลอาราธนาให้ปริณิพพานแล้ว พระผู้มีพระภาคได้ยืนยันให้ “ภิกษุทั้งหลาย(เพราะฉะนั้น) ธรรมที่เราแสดงแล้ว เพื่อความรู้ยิ่ง เธอทั้งหลายพึงเรียน เสพ เจริญ ทำให้มาก ด้วยดีโดยวิธีที่พรหมจรรย์นี้จะพึงตั้งอยู่ได้นาน ดำรงอยู่ได้นาน”<sup>10</sup> ข้อนี้พึงเป็นไป เพื่อเกื้อกูลแก่คนหมู่มาก เพื่อสุขแก่คนหมู่มาก เพื่ออนุเคราะห์ชาวโลก เพื่อประโยชน์ เพื่อเกื้อกูล เพื่อสุขแก่เทวดาและมนุษย์ทั้งหลาย

ธรรมที่พระพุทธองค์กล่าวถึงในที่นี้คือ อภิญญาเทสิตธรรม หรือ ธรรมที่พระพุทธเจ้าแสดงแล้วเพื่อความรู้ยิ่ง อันหมายถึง โปธิปักขิยธรรม 37 หรือธรรมที่เกื้อกูลแก่การตรัสรู้ เกื้อหนุนแก่อริยมรรค 37 ประการ ซึ่งได้แก่

- 1) สติปัฏฐาน 4
- 2) สัมมัปปธาน 4
- 3) อิทธิบาท 4

<sup>9</sup> พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค เล่มที่ 10 ข้อที่ 165.

<sup>10</sup> พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค เล่มที่ 10 ข้อที่ 184.

- 4) อินทรีย์ 5
- 5) พละ 5
- 6) โพชฌงค์ 7
- 7) อริยมรรคมีองค์ 8

สิ่งที่พระพุทธเจ้าตรัสในที่นี้ เกิดขึ้นในดับบมมหาปริณิพพานสูตร ยืนยันให้ ภิกษุทั้งหลาย ฟังเรียน เสพ เจริญ ทำให้มากด้วยดี และโดยวิธีนี้ที่พรหมจรรย์(พระพุทธศาสนา)นี้จะฟังตั้งอยู่ ได้นาน ดำรงอยู่ได้นาน แม้ว่าสมเด็จพะสัมมาสัมพุทธเจ้าจักเสด็จดับขันธปริณิพพานไปแล้วก็ตาม แต่พระพุทธศาสนาจักเจริญตั้งอยู่ได้ด้วยด้วยความสำคัญของพระธรรมวินัย ที่ไม่เพียงแต่ภิกษุ เท่านั้นที่ “ฟังเรียน เสพ เจริญ ทำให้มาก” พุทธบริษัททั้งหลาย ทั้งภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก อุบาสิกา ก็มีหน้าที่ที่จะ “ฟังเรียน เสพ เจริญ ทำให้มาก” ซึ่งจะทำให้สามารถ “ปฏิบัติธรรม สมควรแก่ธรรม ปฏิบัติชอบ ปฏิบัติตามธรรม” ซึ่งจะทำให้ “พรหมจรรย์(ศาสนา)ของพระผู้มีพระภาคบริบูรณ์ กว้างขวาง แพร่หลาย รู้จักกัน โดยมาก มั่นคงดี กระทั่งเทวดาและมนุษย์ทั้งหลายประกาศได้ดีแล้ว”

### การตรวจสอบพระธรรมวินัย

ในส่วนที่กล่าวมาแล้วนี้ เพียงพอที่จะทำให้ตระหนักถึงความสำคัญของการพิจารณา มหาปริณิพพานสูตรในฐานะที่เป็นแนวทางในการปกป้องคุ้มครองพระพุทธศาสนาให้เสื่อมไป และอุปถัมภ์ให้เจริญมั่นคงด้วยเพราะมหาปริณิพพานสูตรชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของพระธรรมวินัย โดยเฉพาะบทบาทในฐานะที่เป็นหลักในทางปฏิบัติ และ “...ด้วยธรรมวินัยนี้ มีอริยมรรคมีองค์ 8 ในธรรมวินัยที่มี อริยมรรคมีองค์ 8 ย่อมมีสมณะที่ 1 ย่อมมีสมณะที่ 2 ย่อมมีสมณะที่ 3 ย่อมมี สมณะที่ 4 สุกัททะ ในธรรมวินัยนี้มีอริยมรรคมีองค์ 8 สมณะที่ 1 มีอยู่ในธรรมวินัยนี้ เท่านั้น สมณะที่ 2 มีอยู่ในธรรมวินัยนี้เท่านั้น สมณะที่ 3 มีอยู่ในธรรมวินัยนี้เท่านั้น สมณะที่ 4 ก็มีอยู่ในธรรมวินัยนี้เท่านั้น ...ถ้าภิกษุเหล่านี้เป็นอยู่โดยชอบ โลกจะไม่พึงว่างจากพระอรหันต์ทั้งหลาย”<sup>11</sup>

ความเป็นอยู่โดยชอบของภิกษุ ที่จะทำให้บรรลุพระอรหันต์ ตลอดจนอาการปฏิบัติที่จะดำเนินไปให้สอดคล้องกับการเป็นผู้ปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม ปฏิบัติชอบ ปฏิบัติตามธรรม อยู่ จำเป็นที่จะต้องเข้าถึงธรรมวินัยที่ถูกต้อง ในแง่นี้ มหาปริณิพพานสูตรให้หลักธรรมหมวดหนึ่ง

<sup>11</sup> พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค เล่มที่ 10 ข้อที่ 214.

สำหรับการตรวจสอบพระธรรมวินัย ที่ได้สตั้รับมา เพื่อความถูกต้องต่อการปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม ปฏิบัติชอบ ปฏิบัติตามธรรมอยู่ถือว่าเป็นการบูชาด้วยการปฏิบัติ หลักธรรมนั้นคือ มหาปเทศ 4 ประการ ซึ่งได้แก่

- 1) หากมีภิกษุกล่าวว่า ข้าพเจ้าได้สตั้รับมาเฉพาะพระพักตร์พระผู้มีพระภาคว่า “นี่เป็นธรรม นี่เป็น วินัย นี่เป็นสัตตสุสาน์” (การยกเอาพระพุทธเจ้าขึ้นอ้าง)
- 2) หากมีภิกษุกล่าวว่า ในอวาสชื่อโน้นมีสงฆ์อยู่พร้อมด้วยพระเถระ พร้อมด้วยปาโมกข์ ข้าพเจ้าได้สตั้รับมาเฉพาะหน้าสงฆ์นั้นว่า “นี่เป็นธรรม นี่เป็นวินัย นี่เป็นสัตตสุสาน์” (การยกเอาคณะสงฆ์ขึ้นอ้าง)
- 3) หากมีภิกษุกล่าวว่า ในอวาสชื่อโน้นมีภิกษุผู้ เป็นพระเถระอยู่จำนวนมาก เป็นพหูสูต เรียนคัมภีร์ ทรงธรรม ทรงวินัย ทรงมาติกา ข้าพเจ้าได้สตั้รับมาเฉพาะหน้าพระเถระ เหล่านั้นว่า “นี่เป็นธรรม นี่เป็นวินัย นี่เป็นสัตตสุสาน์” (การยกเอาพระเถระจำนวนมากขึ้นอ้าง)
- 4) หากมีภิกษุกล่าวว่า ในอวาสชื่อโน้นมีภิกษุผู้ เป็นเถระอยู่รูปหนึ่งเป็นพหูสูต เรียนคัมภีร์ ทรงธรรม ทรงวินัย ทรงมาติกา ข้าพเจ้าได้สตั้รับมาเฉพาะหน้าพระเถระรูปนั้นว่า “นี่เป็นธรรม นี่เป็นวินัย นี่เป็นสัตตสุสาน์” (การยกเอาพระเถระรูปหนึ่งขึ้นอ้าง)<sup>12</sup>

เมื่อเกิดการอ้างในลักษณะดังกล่าวขึ้น มหาปเทศในที่นี้ คือ หลักในการตรวจสอบการอ้างด้วยข้ออ้างใหญ่ 4 ประเภทที่กล่าวมาข้างต้นนี้ด้วยอาการที่ “...เธอทั้งหลายยังไม่ ฟังขึ้นชมยังไม่ฟังคิดค้ำค่างกล่าวของผู้นั้น ฟังเรียนบทและพยัญชนะเหล่านั้นให้ดีแล้ว ฟังสอบดูในสูตรเทียบดูในวินัย ถ่าบทและพยัญชนะเหล่านั้น สอบลงในสูตรก็ได้ เทียบเข้าใน วินัยก็ได้ ฟังลงสันนิษฐานว่า “นี่มิใช่พระดำรัสของพระผู้มี พระภาคพระองค์นั้นแน่นอน และพระเถระรูปนั้นรับมาผิด” เธอทั้งหลายฟังทั้งเสีย ถ่าบทและพยัญชนะเหล่านั้น สอบลงในสูตร ก็ได้ เทียบเข้าในวินัยก็ได้ ฟังลงสันนิษฐานว่า “นี่เป็นพระดำรัสของพระผู้มีพระภาคพระองค์นั้นแน่นอน และพระเถระรูปนั้นรับมาด้วยดี” นี้อาจทำให้เห็นว่าแม้ว่าสมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าจักเสด็จดับขันธปริณิพพานไปแล้วก็ตาม แต่พระพุทธศาสนาจักเจริญตั้งอยู่ได้ เพราะเราสามารถสอบเทียบสิ่งที่รับมาด้วยดีออกจากสิ่งที่รับมาผิดได้ด้วยหลักมหาปเทศ ซึ่งเรียกร้องให้ “ฟังเรียนบทและ

<sup>12</sup> โปรดดูรายละเอียดใน พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวารค เล่มที่ 10 ข้อที่ 165.

คำอธิบายในที่นี้ยกมาจากพจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม ข้อที่ 166.

ข้อพิจารณาเพื่อการอุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนา

จากหลักธรรมในมหาปริณิพพานสูตร

วิริยุต เกิดในมงคล

พญชชนะเหล่านั้นให้ดีแล้ว พึงสบดูในสูตร เทียบดูในวินัย” ข้อความในวรรคนี้ชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของการศึกษาพระธรรมวินัยในแง่ปริยัติ พุทธบริษัทพึงศึกษาพระไตรปิฎกเพื่อให้เข้าถึงอรรถของตัวบท เมื่อได้ยินได้ฟังข้ออ้างใดๆ ก็สามารถที่จะเทียบข้อความที่ได้ยินได้ฟังมาว่ามีความหมายสอดคล้องตรงกันกับพระธรรมวินัยหรือไม่

ดังนั้นเพื่อความเจริญมั่นคงของพระพุทธศาสนา หน้าที่หรือบทบาทที่พุทธบริษัทพึงมีต่อพระธรรมวินัย ในฐานะที่เป็นศาสนาดำเนินไปให้เป็นที่ประจักษ์ชัดว่าเป็นการปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม ปฏิบัติชอบ ปฏิบัติตามธรรมอยู่ และเป็นการบูชาพระศาสดาอันยอดเยี่ยม ถือเป็นเงื่อนไขสำคัญอีกประการหนึ่งที่พุทธบริษัทจะต้องกระทำ คือ มีหน้าที่ที่จะต้องศึกษาพระไตรปิฎกอันเป็นที่รวบรวมคำสอนพระธรรมวินัยของพระพุทธเจ้า การตระหนักในความสำคัญและปฏิบัติในหน้าที่ดังกล่าวนี้ ผู้เขียนเชื่อว่าจะทำให้พุทธศาสนิกชนไม่ห่างเหินไปจากพระศาสนา ด้วยเป็นสิ่งที่พุทธศาสนิกชนสามารถทำได้ตลอดเวลาหากมีการดำเนินการที่จะช่วยส่งเสริมสร้างช่องทางให้พุทธบริษัทสามารถเข้าถึงตัวบทพระไตรปิฎกได้อย่างหลากหลายด้วยเทคโนโลยีสมัยใหม่ในปัจจุบัน

## การตรวจสอบตนเองและเครื่องมือสำหรับการตรวจสอบตนเอง

การเรียนรู้หลักในการตรวจสอบธรรมวินัยได้เป็นแนวทางหนึ่งในการกำจัดเหตุแห่งความเสื่อมของพระพุทธศาสนา แต่ทั้งหมดที่กล่าวมานี้ตั้งแต่ต้น อาจจะไม่เกิดขึ้นได้ เหตุแห่งความเสื่อมทั้งหลายอาจจะดำเนินไป ชัดแย้งกับหลักอภิธานิยธรรมได้ตั้งแต่ต้น นำมาซึ่งความเสื่อมแก่หมู่คณะได้หากแม้เพียงทำเหตุแห่งความเจริญให้เสื่อมเพียงข้อเดียว หากไม่เข้าใจเงื่อนไขสำคัญที่กล่าวถึงนี้ คือเงื่อนไขในด้านความเสื่อมใสศรัทธา

เงื่อนไขในด้านความเสื่อมใสศรัทธาเป็นหัวข้อสุดท้ายที่ผู้เขียนจะนำเสนอให้พิจารณาเพื่อให้เกิดประโยชน์ต่อการอุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนา ซึ่งดูเหมือนว่าจะเป็นเงื่อนไขที่จะสำคัญที่สุดต่อความเจริญมั่นคงของพระพุทธศาสนา ที่ทำหน้าที่เชื่อมโยงระหว่างความสัมพันธ์ระหว่างเงื่อนไขในด้านพระธรรมวินัยเข้ากับเงื่อนไขในด้านคุณสมบัติของภิกษุตามหลักอภิธานิยธรรมไว้เข้าด้วยกัน ในแง่ที่ว่าหลักอภิธานิยธรรมนั้นดำเนินไปด้วยความเสื่อมใสศรัทธา และก่อให้เกิดความเสื่อมใสศรัทธา การปฏิบัติธรรมอันถือเป็นการบูชาสูงสุด มีฐานอยู่บนปริยัติ มีปฏิเวธเป็นผลแห่งการศึกษาพระธรรมวินัย นำมาซึ่งปัญญาเข้าถึงความจริงของสิ่งทั้งหลาย ก็ดำเนินไปด้วยศรัทธาและน้อมนำให้เกิดความเสื่อมใสศรัทธา และความเสื่อมใสศรัทธานี้เองที่ชักนำมาซึ่งความตระหนักในคุณค่าของพระพุทธศาสนาของพุทธศาสนิกชน

ทั้งหลาย ซึ่งผู้เขียนเชื่อว่า เป็นเหตุปัจจัยสำคัญที่ควรพิจารณาเพื่อความเข้าใจต่อการอุปถัมภ์ และคุ้มครองพระพุทธศาสนา

ในมหาปริณิพพานสูตร ได้กล่าวถึงหลักธรรมข้อหนึ่ง ที่เสนอให้ใช้ความเลื่อมใสเป็นเกณฑ์ในการพยากรณ์ตนเอง เป็นเครื่องมือสำหรับตรวจสอบตนเอง หลักธรรมที่ชื่อว่าแว่นธรรม ซึ่งจัดว่าเป็น โสตาปัตตติยังคะ หรือ คุณสมบัติที่ทำให้เป็นพระโสดาบัน

“หลักธรรมที่ชื่อว่าแว่นธรรม เป็นเครื่องมือให้อริยสาวกมีไว้ เมื่อประสงค์ ก็จะมีพยากรณ์ตนได้ด้วยตนเองว่า “เราหมดสิ้นเหตุที่ให้ไปเกิดในนรก หมดสิ้นเหตุที่ให้ไปเกิดในกำเนิดสัตว์ดิรัจฉาน หมดสิ้นเหตุที่ให้ไปเกิดในแดนเปรต หมดสิ้นเหตุที่ให้ไปเกิดในอบาย ทุกคติ และวิเนบาตแล้ว เราเป็นพระโสดาบัน ไม่มีทางตกต่ำ มีความแน่นอนที่จะสำเร็จสัมโพธิในวันข้างหน้า” คืออะไร

คือ พระอริยสาวกในธรรมวินัยนี้ ประกอบด้วย

1. ความเลื่อมใสอันไม่หวั่นไหวในพระพุทธเจ้าว่า “แม้เพราะเหตุนี้ พระผู้มีพระภาคพระองค์นั้นเป็นพระอรหันต์ ตรัสรู้ ด้วยพระองค์เองโดยชอบ เพียบพร้อมด้วยวิชาและจรณะ เสด็จไปดี รู้แจ้งโลก เป็นสารถีฝึกผู้ที่ควรฝึกได้อย่างยอดเยี่ยม เป็นศาสดาของเทวดาและมนุษย์ทั้งหลาย เป็นพระพุทธเจ้า เป็นพระผู้มีพระภาค”

2. ความเลื่อมใสอันไม่หวั่นไหวในพระธรรมว่า “พระธรรม เป็นธรรมที่พระผู้มีพระภาคตรัสไว้ดีแล้ว ผู้ปฏิบัติจะพึงเห็นชัดด้วยตนเอง ไม่ประกอบด้วยกาล ควรเรียกให้มาดู ควรน้อมเข้า มาในตน อำนวยปัญญาชนพึงรู้เฉพาะตน”

3. ความเลื่อมใสอันไม่หวั่นไหวในพระสงฆ์ว่า “พระสงฆ์ สาวกของพระผู้มีพระภาค เป็นผู้ปฏิบัติดี ปฏิบัติตรง ปฏิบัติ ถูกต้อง ปฏิบัติสมควร ได้แก่ อริยบุคคล

4 คู่ คือ 8 บุคคล พระสงฆ์สาวกของพระผู้มีพระภาคนี้ เป็นผู้ควรแก่ของที่เขานำมาถวาย ควรแก่ของต้อนรับ ควรแก่ทักษิณา ควรแก่การทำอัญชลี เป็นนาบุญอันยอดเยี่ยมของโลก”

4. ประกอบด้วยศีลที่พระอริยะชอบใจ ที่ไม่ขาด ไม่ทะลุ ไม่ต่าง ไม่พร้อย เป็นไท ท่านผู้รู้สรรเสริญ ไม่ถูกต้อนหาและทักขณิ ครองงำ เป็นไปเพื่อสมาธิ”<sup>13</sup>

<sup>13</sup> พระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค เล่มที่ 10 ข้อที่ 159.

หลักการเรื่องแวนธรรมในที่นี้ หากว่าได้พิจารณาดูในเนื้อหาแล้วจะพบว่า แม้ว่าตัวบทจะบอกว่าเป็นเครื่องมือให้ปริยสาวกมีไว้ใช้ในการพยากรณ์ ตรวจสอบตนเองว่าหมดสิ้นเหตุที่ให้ไปเกิดในนรก หมดสิ้นเหตุที่ให้ไปเกิดในกำเนิดสัตว์ดิรัจฉาน หมดสิ้นเหตุที่ให้ไปเกิดในแดนเปรต หมดสิ้นเหตุที่ให้ไปเกิดในอบาย ทุกคติ และวิเนิบาตแล้ว จะได้เป็นพระโสดาบัน โดยที่ แวนธรรมที่ใช้ไม่ได้เป็นไปโดยอำนาจแห่งอิทธิปาฏิหาริย์หรือเป็นไปเพื่อการตรวจสอบอิทธิปาฏิหาริย์ที่เกิดขึ้นจากการปฏิบัติอันใด แต่เป็นการตรวจสอบตนเองโดยการพิจารณาศรัทธาความเลื่อมใสศรัทธาที่มีต่อพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์ และพิจารณาศีลของตนเอง ว่า เป็นผู้ปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม ปฏิบัติชอบ ปฏิบัติตามธรรมอยู่หรือไม่นั่นเอง ในแง่นี้ โดยที่เราอาจจะยังไม่หวังซึ่งการบรรลุถึงพระโสดาบัน หากหวังเพียงแค่การอุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนา ก็หน้าที่จะสามารถนำมาประยุกต์ใช้กับตนเองได้ตามหลักเรื่องแวนธรรม

- 1) โดยตรวจสอบความเลื่อมใสที่ตนมีต่อพระพุทธเจ้า พิจารณาว่า เราได้ฝึกตนตามแนวทางของพระพุทธเจ้าหรือไม่
- 2) โดยตรวจสอบความเลื่อมใสที่ตนมีต่อพระธรรม พิจารณาว่า เราได้ศึกษาพระธรรมที่พระพุทธเจ้าได้ตรัสไว้ดีแล้ววิริย ใต้น้อมนำพระธรรมเข้ามาในตน นำมาปฏิบัติทุกเวลาทุกโอกาส หรือไม่
- 3) โดยตรวจสอบความเลื่อมใสที่มีต่อพระสงฆ์ พิจารณาว่า เราได้ปฏิบัติถูกต้องต่อพระสงฆ์หรือไม่
- 4) โดยตรวจสอบศีลของตนว่าเป็นไปโดยปกติหรือไม่

การพิจารณาตนเอง 4 ข้อนี้เป็นแนวทางตรวจสอบความเลื่อมใสศรัทธาว่า ได้มีผลนำไปปฏิบัติที่สอดคล้องกับพุทธธรรมหรือไม่ โดยเทียบเคียงกับหลักเรื่องแวนธรรม ผู้เขียนเชื่อว่าความเลื่อมใสศรัทธาที่พุทธศาสนิกชนมีต่อพุทธศาสนา ควรดำเนินไปด้วยการปฏิบัติที่สอดคล้องกับหลักพุทธธรรม เช่นเดียวกับกับท่าที่ที่พุทธศาสนิกชนต้องการอุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนาก็ควรที่จะต้องอิงกับพระธรรมวินัยดังที่ได้เสนอให้พิจารณาความสอดคล้องของธรรมต่างๆ ที่ปรากฏในมหาปริณิพพานสูตรเป็นตัวอย่างในการพิจารณา

## สรุป

การวิเคราะห์ความสอดคล้องของหลักธรรมในมหาปริณิพพานสูตร ในประเด็นเรื่องเหตุแห่งความเจริญของพระพุทธศาสนาในที่นี้ เมื่อได้ศึกษาแล้วทำให้ผู้เขียนยิ่งตระหนักในความสำคัญของการศึกษาพระไตรปิฎก ทั้งในแง่ที่ว่าเพื่อให้เกิดความเข้าใจถ่องแท้ในพระธรรม

ข้อพิจารณาเพื่อการอุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนา

จากหลักธรรมในมหาปริณิพพานสูตร

วิริยอุตสาหะ เกิดในมโน

คำสั่งสอน รวมทั้งในแง่ที่สอดคล้องกับงานที่ได้ศึกษาในครั้งนี้คือ เมื่อได้ศึกษาให้เกิดความเข้าใจต่อแง่ที่สามก็นำไปสู่การปฏิบัติที่ถูกต้องโดย เทียบเคียงได้ว่าข้อธรรมวินัยที่ได้สั่งสอนมาหลายนั้นสิ่งที่รับมาดีแล้วหรือไม่ นำไปสู่การปฏิบัติดีปฏิบัติชอบหรือไม่ ผู้เขียนตระหนักดีว่า การศึกษาในครั้งนี้อาจจะมีข้อบกพร่องบางประการ ทั้งนี้แง่มุมหนึ่งที่เกิดขึ้นจากการศึกษาในครั้งนี้ก็คือ มีเงื่อนไขในหลายด้านที่ต้องพิจารณาอย่างรอบด้าน การศึกษาในครั้งนี้ก็เพียงเฉพาะในมหาปริณิพพานสูตรเท่านั้น ควรมีการศึกษาจากตัวบทอื่นด้วยเพื่อให้เห็นความสอดคล้องจากแง่มุมอื่นๆ ด้วยความหลากหลาย และทำที่ที่ควรดำเนินไปในการคุ้มครองพระพุทธศาสนานั้นอาจมิได้มีสูตรสำเร็จที่จะให้ผลได้อย่างมีประสิทธิภาพตายตัว ทั้งนี้สิ่งที่ยืนยันได้อย่างแน่นอนในครั้งนี้ก็คือ การพิจารณาเงื่อนไขที่กล่าวมาทั้งหมดในบทความนี้ น่าที่จะเป็นประโยชน์ต่อการอุปถัมภ์และคุ้มครองพระพุทธศาสนา ด้วยความร่วมมือกันของพุทธบริษัททั้งหลายที่ตระหนักในคุณค่าของพระพุทธศาสนา และโดยอภัยคุณพระธรรมวินัย ก็จะมีหวังได้ซึ่งความเจริญในพระพุทธศาสนาสืบต่อ

### บรรณานุกรม

พระพรหมคุณาภรณ์(ป.อ. ปยุตฺโต). ความสำคัญของพระพุทธศาสนา ในฐานะศาสนาประจำชาติ.

นครปฐม : วัดญาณเวศกวัน, 2556.

พระพรหมคุณาภรณ์(ป.อ. ปยุตฺโต). พระไตรปิฎกสิ่งที่ชาวพุทธต้องรู้. นครปฐม : วัดญาณเวศกวัน, 2554.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย. เล่มที่ 10. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539.

# วิจารณ์บทความเรื่อง “The Creative Theory of Art” A Review of "The Creative Theory of Art"

พจนานุกรม บุนนาค

ภาควิชาปรัชญาและศาสนา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ

## บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งวิพากษ์ทฤษฎีว่าด้วยศิลปะที่เรียกว่า “ทฤษฎีว่าด้วยศิลปะเชิงการสร้างผลงาน” ซึ่งเสนอไว้โดย นิค แซงวิลล์ โดยบทความได้เสนอข้อโต้แย้งชุดหนึ่งต่อเนื้อหาของสาระของตัวทฤษฎีดังกล่าว สาระสำคัญของการวิพากษ์คือการพยายามแสดงให้เห็นว่า ทฤษฎีว่าด้วยศิลปะที่แซงวิลล์เสนอนั้นไม่มีความเหมาะสมเพียงพอที่จะเรียกว่าเป็น “ทฤษฎี” ว่าด้วยศิลปะได้ เมื่อพิจารณาถึงคุณสมบัติสำคัญสามประการซึ่งทฤษฎีว่าด้วยศิลปะที่ดีพึงจะมี คือ ความสามารถในการอธิบาย ความสามารถในการนำไปใช้ได้จริง และ ความสามารถทดสอบได้ของตัวทฤษฎี

This paper aims to critique the creative theory of art proposed by Nick Zangwill. Arguing against the theory, the critique shows that what Zangwill proposes is not qualified as a theory of art for its lack of the three properties that a good theory of art should possess i.e. explanatory power, applicability and verifiability.

## 1

กระผมประสงค์จะเสนอข้อวิพากษ์ต่อบทความหนึ่งของ นิค แซงวิลล์ (Nick Zangwill) ซึ่งเขาได้เสนอทฤษฎีว่าด้วยศิลปะแนวใหม่ที่เขาเรียกว่า “creative theory of art” เอาไว้ โดยเราอาจเรียกชื่อทฤษฎีดังกล่าวเป็นภาษาไทยได้ว่า “ทฤษฎีว่าด้วยศิลปะเชิงการสร้างผลงาน” ทฤษฎีดังกล่าวมีรายละเอียดอย่างที่เขาส่งไว้เป็นข้อๆ ดังนี้

วัตถุ (object) หนึ่งใด หรือ เหตุการณ์ (event) หนึ่งใดจะถือเป็นงานศิลปะ (a work of art) เมื่อและต่อเมื่อ

- 1) บุคคลหนึ่งมีการหยั่งเห็น (the insight) ว่าคุณสมบัติเชิงสุนทรีย์ (aesthetic property) กลุ่มหนึ่งสามารถที่จะถูกกำหนดให้เกิดมีขึ้น (be determined) ได้โดยคุณสมบัติที่ไม่เป็นเชิงสุนทรีย์ (nonaesthetic) กลุ่มหนึ่ง

- 2) บุคคลหนึ่งตั้งใจที่จะทำให้คุณสมบัติเชิงสุนทรียะดังกล่าวเกิดขึ้น (realize) ในวัตถุหรือเหตุการณ์หนึ่งโดยการทำให้คุณสมบัติที่ไม่เป็นเชิงสุนทรียะเกิดขึ้นในวัตถุหรือเหตุการณ์นั้น
- 3) ความตั้งใจกระทำที่ถูกต้องต้องมีสาเหตุอย่างเหมาะสม (in the right way) มาจากการหยั่งเห็นข้างต้น
- 4) โดยข้อเท็จจริงแล้ว (in fact) คุณสมบัติเชิงสุนทรียะของวัตถุหรือเหตุการณ์นั้นถูกทำให้เกิดมีขึ้นโดยคุณสมบัติที่ไม่เป็นเชิงสุนทรียะของวัตถุหรือเหตุการณ์นั้น
- 5) คุณสมบัติเชิงสุนทรียะซึ่งถูกทำให้เกิดมีขึ้นโดยคุณสมบัติที่ไม่เป็นเชิงสุนทรียะข้างต้นต้องมีสาเหตุอย่างเหมาะสมมาจากบุคคลผู้มุ่งหวังที่จะทำให้คุณสมบัติเชิงสุนทรียะดังกล่าวเกิดขึ้นจากการทำให้คุณสมบัติที่ไม่เป็นเชิงสุนทรียะเกิดขึ้น (Zankwill, p. 311-312)

เพื่อให้ความหมายของทฤษฎีที่ถูกเสนอนี้ชัดเจนขึ้น ก่อนอื่นเราต้องทำความเข้าใจต่อสิ่งที่ถูกบ่งถึงโดยคำสำคัญบางคำในเนื้อหาทฤษฎีของแซงวิลเสียก่อน กล่าวคือในบรรดาคุณสมบัตินั้น แซงวิลถือว่าเป็น “คุณสมบัติเชิงสุนทรียะ” เช่น ความสง่างาม (elegance) ความน่ารัก (daintiness) ความสมดุล (balance) ความตื่นเต้น (frenzy) ความสวยงาม (beauty) เป็นต้น นั้น เขาจัดคุณสมบัตินี้ว่าเป็น “คุณสมบัติเชิงสุนทรียะโดยแก่นสาระ” substantive aesthetic properties ส่วนคุณสมบัติเชิงสุนทรียะอีกจำพวกหนึ่งนั้นเขาจัดว่าเป็นคุณสมบัติเชิงประเมินคุณค่า (verdictive หรือ evaluative) ตัวอย่างเช่น ความทรงค่าทางสุนทรียะ (aesthetic merit) หรือ ความด้อยค่าทางสุนทรียะ (aesthetic demerit) ส่วนตัวอย่างของคุณสมบัติอื่นๆ ที่ไม่เป็นเชิงสุนทรียะนั้นก็มีเช่น คุณสมบัติเชิงกายภาพต่างๆ เช่น รูปร่าง ขนาด สี เสียง รวมถึงคุณสมบัติเชิงอรรถศาสตร์ (semantic properties) และคุณสมบัติเชิงแสดงแทนต่างๆ (representational properties) ด้วย (Zangwill, p. 307)

สำหรับความหมายของการถูกกำหนดให้เกิดมีขึ้น (be determined) ของคุณโดยคุณสมบัตินั้นเขาได้นำเอาอานโทนิคส์เรื่อง “การบังเกิดแบบงอกเงย” (supervenience) ในปรัชญาจิตมาใช้เพื่อสร้างความเข้าใจ อานโทนิคส์ดังกล่าวเข้าใจเรื่องการเกิดมีขึ้นของคุณสมบัติหนึ่งจากความเพียงพอ (ของความซับซ้อน) ในบางลักษณะของอีกคุณสมบัตินั้น ซึ่งในท้ายที่สุดแล้วจะทำให้เราเข้าใจได้ว่า ถ้าวัตถุสองอย่างมีคุณสมบัตินิดหนึ่งตรงกันทุกประการแล้ว จะต้องมีความสัมพันธ์อีกชนิดหนึ่งตรงกันด้วย โดยไม่ได้เป็นอย่างเดียวกันในทางตรงกันข้าม

(กระผมจะไม่ขอให้ความสำคัญมากนักกับการพิจารณารายละเอียดของแนวคิดเรื่องการบังเกิดแบบงอกเงยในที่นี้)

ในการเสนอทฤษฎีเกี่ยวกับศิลปะแนวใหม่ของเขา นั้น ส่วนใหญ่แล้วแสวงวิไลได้สร้างความน่าเชื่อถือให้กับทฤษฎีดังกล่าวด้วยการปกป้องทฤษฎีของเขาจากข้อโต้แย้งที่อาจมีได้หลายแนวทางด้วยกัน ซึ่งกระผมนั้นไม่ได้ข้องใจกับการปกป้องตัวทฤษฎีอย่างที่เขาได้กระทำไปในบทความของเขา อีกทั้งบทวิพากษ์นี้จะไม่สนับสนุนข้อโต้แย้งหนึ่งใดที่แสวงวิไลได้พูดถึงไว้แล้วในงานของเขา แต่จะขอเสนอข้อโต้แย้งอีกชุดหนึ่งต่อเนื้อหาสาระของตัวทฤษฎีที่เขาเสนอ โดยมีสาระสำคัญคือพยายามจะแสดงให้เห็นว่าทฤษฎีว่าด้วยศิลปะที่แสวงวิไลเสนอนั้น ไม่มีความเหมาะสมอย่างเพียงพอ ที่จะเรียกว่าเป็น “ทฤษฎีว่าด้วยศิลปะ” ได้

สิ่งที่จะเรียกว่า “ทฤษฎี” ได้อย่างเต็มปากนั้นอาจต้องมีคุณสมบัติที่เป็นเงื่อนไขจำเป็นหลายๆ ประการด้วยกัน ในบรรดาคุณสมบัติเหล่านั้นคุณสมบัติที่น่าจะถือเป็นหัวใจที่สุดก็คือความสามารถในการอธิบาย (เพราะถ้าเราไม่ต้องการคำอธิบายเพื่อความเข้าใจต่อบางสิ่งให้ดีขึ้นแล้วเราจะต้องมีทฤษฎีไปทำไมกัน?) และกระผมคิดว่าทฤษฎีว่าด้วยศิลปะแบบใหม่ที่แสวงวิไลเสนอนั้นไม่ได้มีคุณสมบัติที่สำคัญอย่างเพียงพอ คุณสมบัตินี้ที่ผมคิดว่ามีความสำคัญไม่ยิ่งหย่อนไปกว่ากันซึ่งทฤษฎีที่ดีควรจะมีก็คือ ทฤษฎีดังกล่าวจะต้องสามารถนำมาใช้ได้จริง ทั้งนี้ต้องเข้าใจเสียก่อนว่า “ความสามารถใช้ได้” นั้นไม่จำเป็นที่ทุกทฤษฎีต้องมี จะจำเป็นหรือไม่นั้นย่อมขึ้นอยู่กับว่าทฤษฎีนั้นๆ เป็นทฤษฎีที่เสนอขึ้นมาเพื่อมุ่งหวังอะไร บางทฤษฎีมีจุดมุ่งหมายอยู่เพียงแค่การให้คำอธิบายต่อปรากฏการณ์อย่างหนึ่งเท่านั้นไม่ได้มีความมุ่งหวังอย่างอื่น กระผมเชื่อว่าสำหรับทฤษฎีว่าด้วยศิลปะที่ดีนั้น (ด้วยธรรมชาติบางอย่างของศิลปะเอง) เรียกร้องให้ตัวทฤษฎีต้องสามารถนำไปใช้ได้ด้วย ไม่ใช่เพียงเพื่อให้คำอธิบายเท่านั้น ซึ่งเมื่อพิจารณาในแง่นี้แล้วกระผมเชื่อว่าทฤษฎีใหม่ของเขาแสวงวิไลนั้นไม่สามารถที่จะตอบสนองได้

คุณสมบัติอีกประการหนึ่งที่กระผมคิดว่าถึงแม้ทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์จำเป็นต้องมี แต่ทฤษฎีทางด้านอื่นไม่จำเป็นต้องมีก็ได้ ก็คือความสามารถทดสอบได้ของทฤษฎี โดยกระผมจะไม่เสียเวลาถกเถียงในประเด็นนี้ แต่จะขอเสนอว่าคุณสมบัติดังกล่าวนั้นเป็นเสมือนส่วนเพิ่มเติมที่จะทำให้ทฤษฎีหนึ่งนั้นเป็นทฤษฎีที่ดี (ขึ้น) คือถ้ามีแล้วก็จะดีกว่าไม่มี ในประเด็นนี้กระผมจะพยายามแสดงว่าทฤษฎีว่าด้วยศิลปะของแสวงวิไลนั้นไม่มีคุณสมบัติดังกล่าว ในขณะที่มีทฤษฎีว่าด้วยศิลปะทฤษฎีอื่นที่มีคุณสมบัติดังกล่าว ดังนั้นถึงแม้จะพยายามเข้าใจให้ทฤษฎีของเขาเป็น “ทฤษฎี” ได้แต่กระนั้นก็ยังด้อยกว่าทฤษฎีอื่นอยู่ดี

กล่าวโดยสรุป ข้อพิจารณาทั้งสามที่กระผมมุ่งหวังนำเสนอ นั้นมีจุดประสงค์เพื่อแสดงว่า ทฤษฎีว่าด้วยศิลปะของแซงวิลมีข้อบกพร่อง ไม่ได้มุ่งหวังที่จะเสนอทฤษฎีใหม่ที่น่าเชื่อถือกว่า แต่อย่างใด การยกความได้เปรียบของทฤษฎีว่าด้วยศิลปะอื่นๆ ที่มีอยู่ขึ้นเปรียบเทียบก็เพื่อแสดงความเหนือกว่าของทฤษฎีนั้นๆ ต่อทฤษฎีของแซงวิล ไม่ได้แปลว่ากระผมกำลังสนับสนุนหรือปกป้องทฤษฎีดังกล่าวให้เป็นทฤษฎีว่าด้วยศิลปะที่เหมาะสมที่สุด การจะสรุปอะไรจากสิ่งที่กระผมกระทำ อย่างมากที่สุดก็คือทฤษฎีดังกล่าวเหล่านั้นมีความเหมาะสมที่จะเรียกได้ว่าเป็น “ทฤษฎีว่าด้วยศิลปะ” มากกว่าทฤษฎีของแซงวิลเท่านั้น

ในอีกสามส่วนต่อไปของบทความนี้คือ ข้อวิจารณ์ของกระผมต่อทฤษฎีของแซงวิลในรายละเอียดตามลำดับที่ได้กล่าวนำมาข้างต้น

## 2

ประเด็นสำคัญที่ทำให้ทฤษฎีว่าด้วยศิลปะของแซงวิลไม่มีพลังในการอธิบายนั้นก็คือ ลักษณะที่มีความววนเป็น “วงกวน” ในการนำเสนอเนื้อหาของตัวทฤษฎี กล่าวคือ หากคุณสมบัติประการหนึ่งของคำนิยามที่ได้นั้นคือที่ว่า คำนิยามดังกล่าวไม่ควรถูกแสดงด้วยคำที่มีความหมายเดียวกันกับคำที่กำลังถูกนิยามแล้วละก็ คำอธิบายที่ดี (ซึ่งย่อมต้องมีอะไรมากกว่าแค่การให้คำนิยาม) ก็ไม่ควรมีถ้อยคำที่มีความหมายเดียวกันอยู่แล้วกับสิ่งที่ต้องการคำอธิบาย ปะปนอยู่ในคำอธิบายนั้น สิ่งที่กำลังทำหน้าที่เป็นตัวให้คำอธิบายควรจะเป็นคนละสิ่งกับสิ่งที่กำลังถูกอธิบาย กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ เราไม่ควรเอาตัวของสิ่งที่เรากำลังจะอธิบายมาอธิบายตัวของมันเอง ถ้าเป็นเช่นนั้นเสียแล้วเราก็จะไม่ได้ความเข้าใจใดๆ เพิ่มขึ้นจากคำอธิบายที่เราให้ เนื่องจากการเข้าใจคำอธิบายที่ได้นั้นได้สะท้อนว่าเราต้องเข้าใจสิ่งที่เราต้องการอธิบายอยู่แล้ว (แล้วจะอธิบายไปทำไม!) เราจะเรียกการนิยามหรือการอธิบายในลักษณะดังกล่าวว่าเป็นการนิยามหรืออธิบายแบบววนเป็นวงกวน (circular) อันถือเป็นความคลุมเครือซึ่งจะทำให้พลังในการสร้างความเข้าใจหรือการอธิบายนั้นสูญหายไปหรือไม่ก็ลดน้อยลงไปอย่างสำคัญ (ดูน่าจะเป็นไปในทางแรกมากกว่า)

ทฤษฎีว่าด้วยศิลปะของแซงวิลมีส่วนสำคัญอยู่ที่การบอกว่างานศิลปะคืออะไร โดยเสนอชุดของเงื่อนไขจำเป็นขึ้นชุดหนึ่ง ซึ่งเมื่อรวมกันทั้งชุดก็จะกลายเป็นเงื่อนไขที่เพียงพอของ “งานศิลปะ” การให้คำอธิบายของเขานั้นอาจจะเข้าใจได้ว่าเป็นการให้คำอธิบายโดยอาศัยการดูที่มาของวัตถุหรือเหตุการณ์ที่จะถูกพิจารณาว่าเป็นงานศิลปะหรือไม่ กระผมขบขันใจตรงที่ในคำอธิบายนั้นมีสมมติฐานสำคัญโดยรวมอยู่ที่การไปคิดว่ามีคุณสมบัติที่เรียกว่า “คุณสมบัติเชิง

สุนทรียะ” (aesthetic properties) ซึ่งอาจเกิดขึ้นได้ในวัตถุหนึ่ง ๆ โดยมีที่มาที่เหมาะสม บางอย่าง ถ้าเราจะหันกลับไปดูคำอธิบายคุณสมบัติประเภทนี้ที่เขาได้นำเสนออย่างที่ได้พูดถึง ไปบ้างแล้วในต้นบทความ เราจะพบตัวอย่างของคุณสมบัติเหล่านั้นหลายอย่างเช่น ความสง่างาม ความสมดุล หรือคุณสมบัติที่เขายกมาเป็นตัวอย่างในบทความของเขามากที่สุด นั่นคือ ความงาม (beauty) ซึ่งเขาได้แยกแยะมันไว้เป็นต่างหากจากคุณสมบัติ “ทรงค่าทางสุนทรียะ” และ “ด้อยค่าทางสุนทรียะ” ซึ่งเขาถือว่าเป็นคุณสมบัติอีกประเภทหนึ่งที่เรียกว่า “คุณสมบัติเชิงประเมินค่า” ทำให้กระผมอดสงสัยไม่ได้ว่าคุณสมบัติเชิงสุนทรียะประเภทแรกนั้นไม่ได้เป็นเชิงประเมินค่าหรือ? เราคิดหรือว่าเวลาเรายืนยันว่าสิ่งหนึ่งมีความสง่างาม ความสมดุล และความสวยงามแล้ว เราเพียงแต่กำลังบรรยายมันอยู่โดยไม่ได้มอบคุณค่าใดๆ ให้กับมัน? หรือถ้า มันจะให้ลองยอมรับว่าคุณสมบัติเหล่านั้นไม่มีอะไรเกี่ยวข้องกับประเมิน ก็ยังจะเหลือปัญหาอีกประการหนึ่ง คือ ความสง่างาม ความสมดุล และความสวยงามที่เรามอบให้กับสิ่งต่างๆ นั้น มีความหมายไปได้หลายๆ ทาง ไม่ได้มีแนวความหมายที่เป็นเอกภาพ จึงไม่น่าจะถูกจัดให้อยู่ภายในประเภทเดียวกันแบบเหมารวมว่าเป็น “คุณสมบัติเชิงสุนทรียะ” เหมือนกันหมด

บางครั้งนักคณิตศาสตร์กล่าวชมการพิสูจน์ทางคณิตศาสตร์บางชิ้นว่ามีความ “สง่างาม” (ซึ่งที่จริงแล้วมันมีนัยยะของการประเมินค่าอยู่ด้วย คือ “สง่างามเมื่อเปรียบเทียบกับการพิสูจน์อื่น” แต่ในที่นี้เราจะลองเข้าใจตามเชิงวิไลไปก่อนว่าการกล่าวชมดังกล่าวนั้นไม่ใช่การประเมินค่า) ความสง่างามดังกล่าวเป็นคุณสมบัติเชิงสุนทรียะอย่างเดียวกับเมื่อเรากล่าวชมดนตรีของ บาค (Bach) ว่า “สง่างาม” หรือไม่? ดูเหมือนว่าหากเราถามผู้กล่าวคำชมดังกล่าวว่าทำไมถึงใช้คำว่า “สง่างาม” ในสองกรณีดังกล่าว เราคงพบเกณฑ์คำตอบอยู่สองเกณฑ์ด้วยกัน คือ เกณฑ์ทางคณิตศาสตร์และเกณฑ์ทางดนตรี แต่กระนั้นเชิงวิไลก็อาจจะตอบกลับมามีว่า ถึงแม้คณิตศาสตร์และดนตรีจะมีเกณฑ์ที่บอกว่าอะไรคือ “ความสง่างาม” กันคนละเกณฑ์ แต่ทั้งสอง “ความสง่างาม” ต่างก็เป็นคุณสมบัติเชิงสุนทรียะด้วยกันทั้งคู่ แต่ที่หมายความว่าหากผู้สร้างงานศิลปะเช่น ดนตรี หยั่งเห็นว่าจะทำให้เกิดคุณสมบัติเชิงสุนทรียะ “สง่างาม” ขึ้นในดนตรีของเขาเขาก็อาจจะเลือกทำให้คุณสมบัติ “สง่างาม” ในความหมายของนักคณิตศาสตร์เกิดขึ้นก็ได้ เพราะอย่างไรก็เป็นคุณสมบัติเชิงสุนทรียะเหมือนกัน คำถามคือ คำอธิบายที่เชิงวิไลให้ไว้ นั้นสนับสนุนความเข้าใจในลักษณะข้างต้นจริงๆ อย่างนั้นหรือ? หรือจริงๆ แล้วเขาน่าจะต้องเพิ่มเติมรายละเอียดเกี่ยวกับคุณสมบัติเชิงสุนทรียะที่บุคคลมุ่งหวังให้เกิดขึ้นเพื่อให้สิ่งที่เขาสร้างจะถือได้ว่าเป็นงานศิลปะได้อย่างเหมาะสมเข้าไปด้วย

อย่างไรก็ดี เพียงแค่การชี้ว่าทฤษฎีของแซงวิลประสบปัญหาในย่อหน้าที่แล้วก็ยังไม่ใช่ การแสดงว่าทฤษฎีของเขาประสบปัญหาในด้านพลังการอธิบายอย่างที่เราจะคิดว่ามี แต่เราจะต้องแสดงให้เห็นด้วยว่า ถึงแม้แซงวิลจะแก้ปัญหาดังกล่าวด้วยการเติมรายละเอียดเกี่ยวกับการจำแนกประเภทของคุณสมบัติเชิงสุนทรีย์ว่าต้องเป็นไปตามประเภทของวัตถุหรือเหตุการณ์ที่ต้องการสร้างให้เกิดคุณสมบัติดังกล่าวให้มีขึ้นแล้ว (ซึ่งจริงๆ แล้วเขายังไม่ได้ทำ เช่นนั้น) ทฤษฎีของเขาก็ยังไม่มีพลังในการอธิบายอยู่ดี การระบุว่าคุณสมบัติ “สง่างาม” นั้นต้องแบ่งเป็น “สง่างามทางดนตรี”, “สง่างามทางจิตรกรรม”, “สง่างามทางภาพยนตร์” ฯลฯ ตามแต่ประเภทของวัตถุที่พิจารณาให้เป็นงานศิลปะ ก็ยังคงประสบปัญหาทำนองเดียวกันกับเมื่อไม่ได้มีการแบ่งแยกดังกล่าวได้อยู่ คุณสมบัติสง่างามทางดนตรีนั้นไม่ได้ถูกรับรู้ได้อย่างชัดเจน ศิลปินทางดนตรีคนหนึ่งอาจจะเห็นว่าผลงานที่ศิลปินอีกคนหนึ่งคิดว่ามีคุณสมบัติเชิงสุนทรีย์ “สง่างามทางดนตรี” นั้นไม่ได้เป็นเช่นนั้นจริงๆ ก็ได้ ดูเหมือนว่าเราจะต้องแยกคุณสมบัติ “สง่างามทางดนตรี” ดังกล่าวออกเป็นคุณสมบัติหน่วยย่อยๆ ลงอีกระดับหนึ่ง เช่น “สง่างามทางดนตรีตามทฤษฎีดนตรีอินเดีย”, “สง่างามทางดนตรีตามทฤษฎีตะวันตก” และอื่นๆ ออกไปเรื่อยๆ และแม้แต่ในประเภทของดนตรีตะวันตกเองก็อาจจะ “สง่างาม” ได้เป็นหลายสิบแบบ

ปัญหาที่เพิ่งกล่าวไปอาจแก้ได้อีกในทำนองเดิม ซึ่งจะทำให้รายละเอียดของตัวทฤษฎีนั้นต้องซับซ้อนขึ้นเป็นอย่างมาก แต่กระนั้นแซงวิลก็อาจบอกว่าเขาพร้อมที่จะยอมรับความซับซ้อนดังกล่าวได้ อย่างที่เขาเองก็พยายามจะบอกไว้ในบทความของเขาว่า ทฤษฎีของเขานั้นสามารถที่จะไปกันได้กับแนวคิดแบบ “บริบทนิยม” (contextualism) [ซึ่งอาจถือได้ว่าเป็นแนวคิดในเชิงสัมพัทธนิยม] เมื่อพูดถึงเรื่องของคุณสมบัติเชิงสุนทรีย์ กล่าวคือ ทั้งคุณสมบัติเชิงสุนทรีย์และที่ไม่มีเป็นเชิงสุนทรีย์นั้น คุณสมบัติเหล่านี้สามารถที่จะเป็นคุณสมบัติเชิงสัมพัทธ์ได้ (Zangwill, p.313)

ถ้าเป็นเช่นนั้น ดูเหมือนแซงวิลจะไม่ได้ตระหนักว่าความยืดหยุ่นของตัวทฤษฎีของเขาในแง่ที่เราเพิ่งพูดถึงไปนั้น ในท้ายที่สุดแล้วจะทำให้เกิดความขัดแย้งขึ้นภายในตัวคำอธิบายของทฤษฎีดังกล่าวเอง กล่าวคือ ถ้าเราพิจารณารายละเอียดของทฤษฎีในข้อที่ (4) อย่างที่แสดงไว้ต้นส่วนที่ 1 ของบทความนี้แล้ว จะเห็นว่าข้อเรียกร้องให้เราต้องทราบว่าคุณสมบัติเชิงสุนทรีย์นั้นจำเป็นต้องถูกกำหนดให้เกิดขึ้นจริงๆ คำว่า “โดยข้อเท็จจริง” นั้นจะเข้าใจได้ อย่างไรก็ตามถ้าคุณสมบัติทางสุนทรีย์ดังกล่าวอาจเป็นสิ่งสัมพัทธ์ตามข้อพิจารณาที่ได้ดูมาแล้ว ความคลุมเครือของตัวทฤษฎีแบบนี้เป็นเครื่องแสดงว่าแม้แซงวิลจะพยายามอธิบายว่าอะไรคือ

งานศิลปะ แต่การเข้าใจตามคำอธิบายนั้นได้จริง ๆ คุณจะมีปัญหา เพราะต้องขึ้นอยู่กับทั้งความเข้าใจในธรรมชาติของความเป็นคุณสมบัติเชิงสุนทรียะ และทั้งการยืนยันความจริงของมัน ซึ่งถือเป็นปัญหาขึ้นไปอีกระดับหนึ่ง จริง ๆ แล้วปัญหาที่เกิดขึ้นจากการพิจารณาข้างต้นนี้อาจจะถูกนำไปรวมกับปัญหาเรื่องความไม่สามารถใช้ได้จริงของตัวทฤษฎีที่กระผมจะพูดถึงในส่วนต่อไปก็ได้ แต่จริง ๆ แล้วในส่วนนั้นกระผมจะพยายามเสนออีกแง่มุมหนึ่งของปัญหาที่เพิ่งพูดถึงไป

อย่างไรก็ตาม ปัญหาเรื่องพลังในการอธิบายที่มีในทฤษฎีของแสวงวิลนี้อาจสามารถแสดงได้ในอีกทางหนึ่งซึ่งเกี่ยวเนื่องในบางแง่มุมกับขั้นตอนการพิจารณาที่เราได้กระทำไป ขอให้เราย้อนกลับไปดูการแก้ปัญหาที่แสวงวิลอาจจะเลือกทำได้อีกทางหนึ่งเพื่อแก้ปัญหาที่เรายกไป ที่ว่าคุณสมบัติเชิงสุนทรียะของคณิตศาสตร์และดนตรีนั้นน่าจะเป็นคุณสมบัติเชิงสุนทรียะที่ต่างชนิดกัน โดยวิธีหาทางออกอื่นที่แสวงวิลอาจเลือกกระทำได้นอกจากการยอมให้จำแนกแยกย่อยประเภทของคุณสมบัติเชิงสุนทรียะออกเป็นชนิดต่างๆ ไปเรื่อยๆ ก็คือการปฏิเสธว่าคุณสมบัติที่เรียกว่า “สง่างาม” ในบทพิสูจน์ทางคณิตศาสตร์เป็นคุณสมบัติเชิงสุนทรียะ อีกทั้งบอกว่าคุณสมบัติ “สง่างาม” ไม่จำเป็นต้องถูกแยกย่อยออกไปตามประเภทของวัตถุหรือเหตุการณ์ที่จะพิจารณาว่าเป็นงานศิลปะหรือไม่ นอกจากนั้นแท้ที่จริงแล้ว “สง่างาม” ที่ใช้กับดนตรี ภาพเขียน รูปปั้น หรือภาพยนตร์ ล้วนมีคุณสมบัติบางอย่างร่วมกันที่ทำให้เรียกมันได้ว่าเป็นคุณสมบัติเชิงสุนทรียะ (ซึ่งดูเหมือนว่านี่จะเป็นทางออกที่ Zangwill มีแนวโน้มที่จะเลือกทำมากกว่าแนวแรกเสียด้วยซ้ำไป เพราะดูเหมือนว่าการยกตัวอย่างคำแทนคุณสมบัติ อย่าง “ความสุข” หรือ “ความสง่างาม” ที่ไม่มีระดับนั้นสะท้อนแนวคิดที่จะเชื่อในความมีอยู่ของสิ่งนามธรรม (abstract entities) บางอย่าง เช่น แบบของความงามตามแนวคิดเพลโต)

ถึงจุดนี้ปัญหาก็จะมาอยู่ที่ว่า สิ่งใดกันที่ทำให้เราเรียกคุณสมบัติเหล่านั้นได้ว่าเป็น “คุณสมบัติเชิงสุนทรียะ” ร่วมกัน? ดูเหมือนแสวงวิลจะมีทัศนคติว่าคุณสมบัติดังกล่าวอาจมีอยู่ในวัตถุหรือเหตุการณ์ที่ไม่ได้เป็นงานศิลปะก็ได้ แต่อย่างไรที่เราได้พูดถึงไปในตัวอย่างเรื่องบทพิสูจน์ทางคณิตศาสตร์ ว่ามีคนคิดว่ามีบทพิสูจน์ทางคณิตศาสตร์ที่มีคุณสมบัติที่เรียกว่า “สง่างาม” ได้จริง ๆ ดังนั้นเราก็ยังถามอีกได้ว่าเราจะเลือกกันเอาคุณสมบัติ “สง่างาม” ที่เป็นเชิงสุนทรียะไว้เฉพาะแต่กับของจำพวกหนึ่งได้อย่างไร ในกรณีนี้แสวงวิลจะไม่สามารถอธิบายได้ว่าทำไมบทพิสูจน์ทางคณิตศาสตร์ถึงไม่อาจจะมีคุณสมบัติเชิงสุนทรียะได้ เพราะนั่นเท่ากับเรียกร้องให้อธิบายลักษณะเฉพาะบางอย่างของคุณสมบัติดังกล่าวนั้นออกมา ปัญหาจริง ๆ น่าจะอยู่ที่สิ่งซึ่งแสวงวิลเองยืนยันมาตลอด คือมีคุณสมบัติดังกล่าวอยู่และเขาถือว่าคุณสมบัติเหล่านั้นเป็นสิ่งมูลฐาน (primitive) ซึ่งไม่จำเป็นต้องได้รับคำอธิบายเพิ่มเติมใดๆ เขาจึงไม่ได้

ให้คำอธิบายว่ามันคืออะไร การยกตัวอย่างต่างๆ ของมันเพื่อสร้างความเข้าใจจริงๆ แล้วไม่ได้ลดความเป็นสิ่งมูลฐาน (ทางความเข้าใจ) ดังกล่าวลงไปได้ พลังการอธิบายของทฤษฎีของเขา จึงต้องถือว่ามันซับซ้อน ซึ่งสำหรับกระผมแล้วถือว่าเป็นข้อจำกัดที่มากเกินไป เมื่อเราไม่ทราบว่าคุณสมบัติเชิงสุนทรียะต่างๆ มีอะไรที่ร่วมกันอยู่นอกจากชื่อเรียกร่วมกัน ดังนั้นเราก็จำเป็นที่จะต้องกลับไปบอกว่าบทพิสูจน์ทางคณิตศาสตร์ของคุณสมบัติเชิงสุนทรียะได้ ซึ่งในที่สุดก็จะทำให้ทฤษฎีศิลปะของแซงวิลนั้นประสบปัญหายุ่งยากอย่างที่เราจะมาแบบเดิมอีก

### 3

อย่างที่บอกไปบ้างแล้วว่าส่วนนี้ของบทความจะสนใจวิจารณ์ทฤษฎีว่าด้วยศิลปะของแซงวิลในเรื่องความสามารถนำไปใช้ได้ของทฤษฎี โดยทั้งนี้แซงวิลได้กล่าวออกตัวไว้ในบทความของเขาว่าสิ่งที่เขาพยายามค้นหาก็คือ “คำจำกัดความที่แท้จริง” (real definition) ของงานศิลปะ (Zangwill, p. 314) เราได้เห็นไปในส่วนแรกแล้วว่าสิ่งที่เขาพยายามที่จะค้นหาประสบปัญหาอย่างไรบ้าง แต่หากเราจะตั้งคำถามว่า ทฤษฎีว่าด้วยศิลปะที่เพียงให้คำนิยาม “งานศิลปะ” โดยที่ไม่สามารถนำคำนิยามที่ให้ไปใช้อะไรได้เลย กับทฤษฎีซึ่งมุ่งหมายเพื่อนำไปใช้ในขณะเดียวกันกลับไม่ได้ให้คำอธิบายว่าอะไรคืองานศิลปะ ทฤษฎีไหนจะถือว่าเป็นทฤษฎีที่ดีกว่ากัน? คำตอบที่กระผมคิดว่าน่าพอใจที่สุดก็คือทฤษฎีว่าด้วยศิลปะที่ดีกว่าแน่ๆ คือทฤษฎีที่ทำได้ทั้งสองอย่าง อย่างไรก็ตามหากต้องเลือกระหว่างสองทฤษฎีข้างต้นนั้น กระผมเห็นว่าแท้ที่จริงแล้วทฤษฎีว่าด้วยศิลปะที่นำไปใช้ได้จริงดูจะมีภาษีดีกว่า ถ้ามองเอาไปใช้ได้ทุกอย่างคำตอบจะมีได้เป็นสองทาง คือ หนึ่ง นำคำนิยามนั้นไปใช้เพื่อจัดประเภทว่าอะไรเป็นงานศิลปะและอะไรไม่ใช่งานศิลปะอย่างได้ผล กล่าวคือต้องสามารถอธิบายได้ว่าทำไมสิ่งหนึ่งจัดเป็นงานศิลปะโดยที่อีกสิ่งหนึ่งไม่ใช่ได้อย่างชัดเจนไม่คลุมเครือ ซึ่งงานดังกล่าวนี้นั้นเองที่ทฤษฎีว่าด้วยศิลปะของแซงวิลมุ่งหวังที่จะทำ และเราก็เห็นไปแล้วว่าทฤษฎีดังกล่าวนี้ไม่น่าจะนำไปใช้ในทางดังกล่าวได้สำเร็จ

ส่วนทางนำไปใช้ทางที่สองนั้นก็คือ ให้คำอธิบายที่สามารถจะแยกงานศิลปะที่ได้ออกจากงานศิลปะที่ไม่ดีได้ กล่าวคือเป็นทฤษฎีที่ใช้ประเมินคุณค่าทางศิลปะได้ มีคำถามว่าถ้าในตัวทฤษฎีเองไม่ได้ให้คำจำกัดความว่างานศิลปะคืออะไรเสียแล้ว จะทำงานอย่างหลังนั้นได้อย่างไร? กระผมเห็นว่างานสองอย่างนี้สามารถที่จะแยกจากกันได้ เราสามารถที่จะมีทฤษฎีที่ใช้ประเมินคุณค่าทางศิลปะที่ไม่ได้ให้คำนิยามความหมายของ “งานศิลปะ” ที่แน่ชัดเป็นของตัวเองก็ได้ โดยทฤษฎีดังกล่าวอาจจะพึงพิงคำนิยามว่าอะไรคืองานศิลปะหนึ่งที่มีผู้ให้ไว้แล้ว

เช่น คำนิยามที่ว่า “ศิลปะเป็นผลผลิตของบุคคลที่เราเรียกกันว่าศิลปิน” หรือ “ศิลปะคือสิ่งที่นักวิชาการด้านศิลปะลงความเห็นว่าน่าจะเรียกว่างานศิลปะ” ส่วนตัวอย่างของทฤษฎีว่าด้วยศิลปะสองทฤษฎีใหญ่ ซึ่งมีลักษณะเป็นทฤษฎีที่มุ่งประเมินคุณค่า แต่มีความด้อยในด้านการให้คำนิยามที่เหมาะสมแก่ “งานศิลปะ” ก็คือทฤษฎีที่เรียกว่ากันว่า “ลัทธิสำแดงอารมณ์นิยม” (expressionism) ซึ่งมีเนื้อหาสำคัญอยู่ที่การบอกงานศิลปะที่มีคุณค่ามากกว่าก็คืองานศิลปะที่มีความสามารถในการสื่อแสดงอารมณ์ได้ดีกว่า กับทฤษฎีที่เรียกกันว่า “พุทธิปัญญานิยมเชิงสุนทรียะ” (aesthetic cognitivism) ซึ่งมีเนื้อหาสำคัญอยู่ที่การบอกว่าศิลปะที่มีคุณค่ามากกว่าคือศิลปะที่มีความสามารถในการทำให้ความเข้าใจต่อความเป็นมนุษย์ของเรามีมากขึ้น อย่างไรก็ตามทฤษฎีทางศิลปะทั้งสองก็ไม่ได้ให้คำนิยามศิลปะเอาไว้ว่าสิ่งที่สื่อแสดงอารมณ์หรือสิ่งที่ช่วยเพิ่มความเข้าใจของเราแต่อย่างใด เพราะมีอีกหลายสิ่งที่ทำเช่นนั้นได้แต่ไม่ถูกเรียกว่าเป็นงานศิลปะ

มีบทความบางชิ้นที่พยายามแสดงว่าสิ่งที่มนุษย์เรียกว่า “งานศิลปะ” นั้นมีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาในประวัติศาสตร์ที่ผ่านมา ซึ่งถ้าเป็นเช่นนั้นจริง ก็จะเป็นหลักฐานที่อาจลดทอนความน่าเชื่อถือและความเหมาะสมของความพยายามที่จะนิยาม “งานศิลปะ” ให้ได้อย่างแน่ชัดว่าคืออะไรในอีกโศดหนึ่งด้วย ดังนั้นทฤษฎีว่าด้วยศิลปะแท้จริงแล้วอาจจะไม่สามารถทำงานสองอย่างให้สำเร็จไปพร้อมๆ กันได้ และในเมื่องานแบบแรกดูจะกระทำให้สำเร็จได้ยากกว่า สาระที่สำคัญจริงๆ ของทฤษฎีว่าด้วยศิลปะจึงตกมาอยู่ที่การทำหน้าที่ให้เกณฑ์ประเมินคุณค่าทางศิลปะ

ถึงแม้เราจะเห็นไปแล้วว่าทฤษฎีว่าด้วยศิลปะของแซงวิลนั้นทำงานอย่างไรก็ไม่สำเร็จ แต่ก็ยังอาจเป็นไปได้ว่าทฤษฎีดังกล่าวยังสามารถเป็นทฤษฎีว่าด้วยคุณค่าทางศิลปะได้อยู่ โดยจะขอยกตัวอย่างเปรียบเทียบเพื่อให้เข้าใจประเด็นที่กระผมกำลังจะนำเสนอได้ง่ายขึ้นดังนี้ ทฤษฎีที่ให้คำนิยามความสูงของสิ่งหนึ่งโดยให้วัดสิ่งนั้นกับไม้บรรทัด ทฤษฎีดังกล่าวสามารถเข้าใจว่าเป็นทฤษฎีของการประเมินค่าได้ โดยถ้าวัดสิ่งนั้นแล้วมีระดับความสูงมากกว่าจากตัวเลขแสดงบนไม้บรรทัดก็ต้องถือว่ามีความสูงมากกว่าอีกสิ่งหนึ่งที่วัดได้ตัวเลขน้อยกว่า หากเข้าใจทำนองนี้ ทฤษฎีที่มุ่งให้คำนิยามเป็นหลักอย่างทฤษฎีของแซงวิล ก็ยังสามารถจะมีฐานะเป็นทฤษฎีเชิงประเมินคุณค่าด้วย ปัญหาก็คือทฤษฎีของแซงวิลดังกล่าวมีความสามารถจะทำหน้าที่เช่นนั้นได้จริงๆ หรือไม่?

จากตัวอย่างของทฤษฎีศิลปะสองทฤษฎีใหญ่ที่ยกมา คือ “ลัทธิสำแดงอารมณ์นิยม” และ “พุทธิปัญญานิยมเชิงสุนทรียะ” นั้นเราจะเห็นได้ว่าทั้งสองทฤษฎีสามารที่จะให้หลัก

ประเมินคุณค่าบางอย่างเพื่อแยกแยะงานศิลปะที่ดี ออกจากงานศิลปะที่แยได้ รวมถึงยังสามารถแยกได้อีกว่าในหมู่ที่เรียกว่า “ดี” นั้นชิ้นไหนดีกว่าชิ้นไหนและเป็นเพราะอะไร ผมเห็นว่าความสามารถดังกล่าวไม่อาจหาได้จากทฤษฎีศิลปะแบบใหม่ที่แสวงวิลเสน่อขึ้นมาเลย แม้ว่าทฤษฎีของเขานั้นจะถือว่าในหมู่คุณสมบัติเชิงสุนทรียะนั้นมีคุณสมบัติที่เรียกว่าเป็นเชิงประเมินคุณค่า (verdictive หรือ evaluative) อยู่ด้วย ซึ่งทำให้เมื่อแรกเห็นก็อาจจะนึกไปได้ว่าในตัวทฤษฎีเองมีเกณฑ์ประเมินคุณค่าอยู่ แต่เราต้องไม่ลืมว่าทฤษฎีเชิงประเมินคุณค่านั้นต้องบอกได้ด้วยว่างานชิ้นที่มีคุณค่ามากกว่านั้นมีคุณค่ามากกว่าเพราะเหตุใดด้วย ลัทธิสำแดงอารมณ์นิยมนั้นบอกได้ว่างานศิลปะที่ดีกว่าคืองานที่มีความสามารถในการแสดงสื่ออารมณ์ความรู้สึก (ซึ่งอาจจะคือความรู้สึกของศิลปินหรือดึงความรู้สึกให้เกิดขึ้นในตัวผู้สัมผัสงานศิลปะนั้นแล้วก็ตาม) จากตัวงานนั่นเองได้มากกว่า ส่วนทฤษฎีแบบพุทธิปัญญานิยมเชิงสุนทรียะบอกได้ว่างานศิลปะที่ดีกว่าคืองานที่สามารถสร้างความเข้าใจในแง่มุมหนึ่งของความเป็นมนุษย์ให้เกิดขึ้นในตัวผู้สัมผัสจากตัวงานนั่นเองได้มากกว่า การเน้นคำว่า “จากตัวงานนั่นเอง” แสดงให้เห็นว่าคำอธิบายในทฤษฎีดังกล่าวให้ความสำคัญกับการตอบคำถาม “อย่างไร?” เป็นสำคัญ กล่าวคือคุณค่าดังกล่าวต้องเป็นผลมาจากคุณสมบัติบางอย่างที่อยู่ในตัวงานเอง ไม่ใช่สิ่งที่สามารถเกิดขึ้นโดยบังเอิญได้

แสวงวิลอาจบอกเราได้ว่า ก็เพราะคุณสมบัติเชิงสุนทรียะแบบประเมินคุณค่า (verdictive) ที่มีอยู่ในงานต่าง ๆ นั้นเอง ที่ทำให้เราสามารถประเมินได้ว่างานศิลปะใดดีหรือด้อยกว่ากัน เช่น หากมีคุณสมบัติ “ทรงค่าทางสุนทรียะ” (aesthetic merit) อยู่มากกว่าก็คือดีมากกว่านั่นเอง คำตอบดังกล่าวมีปัญหาสองประการด้วยกัน ประการแรก การตอบแบบดังกล่าวดูเหมือนเป็นการตอบที่ไม่ให้ความเข้าใจอะไรที่มากกว่าเดิม เสมือนกับที่วงการแพทยยุคโบราณอธิบายว่าที่ผีนั้นทำให้คนหลับก็เพราะมีคุณสมบัติในการทำให้คนหลับอยู่ในผี ในทำนองเดียวกันการอธิบายคุณค่าทางศิลปะว่า ที่งานศิลปะชิ้นหนึ่งมีคุณค่ามากกว่าอีกชิ้นหนึ่งเพราะมันมีคุณสมบัติที่เรียกว่า “ทรงค่าทางสุนทรียะ” มากกว่าอีกชิ้นหนึ่งนั้น แม้คำว่า “สุนทรียะ” อาจมีความหมายไม่เหมือนกับ “ศิลปะ” แต่จากการที่คำดังกล่าวก็ไม่ได้มีคำอธิบายใดที่ชัดเจนไปกว่าคำ “ศิลปะ” ความเข้าใจใดๆ ย่อมจะไม่เพิ่มขึ้นเลยในกรณีนี้ มีหน้าซ้ำยังสร้างความน่าเวียนหัวให้กับการอธิบายมากขึ้นไปอีก

ปัญหาอื่นๆ อาจเกิดขึ้นตามมาได้อีก หากแสวงวิลพยายามอธิบายให้ได้ว่าเหตุใดงานศิลปะที่มีคุณค่าทางศิลปะมากกว่าคืองานที่มีคุณสมบัติ “ทรงค่าทางสุนทรียะ” มากกว่า โดยเขาอาจพยายามอธิบายว่า ระดับความทรงค่าทางสุนทรียะของงานแต่ละชิ้นขึ้นขึ้นอยู่กับระดับ

ความมุ่งหมายที่จะให้งานนั้นทรงค่าทางสุนทรียะของผู้สร้างงานแต่ละคน คำตอบดังกล่าวขัดแย้งกับสามัญสำนึกที่เรามุ่งต่อการสร้างงานศิลปะของบุคคลหนึ่งเป็นอย่างมาก กล่าวคือ เมื่อบุคคลตัดสินใจสร้างงานศิลปะ เขาย่อมมุ่งหวังให้งานศิลปะชิ้นนั้นมีคุณค่าในทางศิลปะสูงที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ กล่าวคือไม่ได้มุ่งหวังให้เกิดคุณค่าทางศิลปะชิ้นแตกต่างกันไป แสงวิลอาจจะตอบข้อสงสัยของเราไปในทำนองที่ว่า จริงอยู่ผู้สร้างงานอาจมุ่งหวังที่จะให้งานของตนมีคุณสมบัติ “คุณค่าทางสุนทรียะ” มากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้เท่ากันทุกคน แต่อย่างไรก็ตามเขาย่อมไม่อาจทำสำเร็จได้เท่ากันทุกคน

ถ้าดูเผินๆ แล้วก็อาจเห็นได้ว่าคำตอบข้างต้นนั้นเป็นคำตอบที่เข้าท่าดี แต่หากลองพิจารณากันอย่างเคร่งครัดตามเนื้อหาทฤษฎีที่เขาเสนอไว้แล้ว จะเห็นว่าเขาไม่สามารถทำให้คำอธิบายดังกล่าวได้เลย เพราะตามข้อ (4) ในทฤษฎีของเขานั้น อะไรจะเป็นงานศิลปะได้จริง คุณสมบัติที่ถูกมุ่งหวังให้มีขึ้นนั้นต้องถูกกำหนดให้เป็นไปจริงอย่างที่มุ่งหวังด้วย การตอบว่าที่มีคุณค่าไม่เท่ากันเพราะมุ่งหวังเหมือนกันแต่สำเร็จต่างกันนั้น เท่ากับบอกว่าสิ่งซึ่งกำลังได้รับการเปรียบเทียบกันอยู่นั้นเป็นผลผลิตของความมุ่งหวังที่ประสบความสำเร็จแตกต่างกัน ซึ่งตามทฤษฎีที่เขาเสนอแล้วงานศิลปะต้องประสบความสำเร็จจริงตรงตามที่ยมุ่งหวัง และถ้าเข้าใจเช่นนั้น หากโดยข้อเท็จจริงแล้วงานศิลปะทุกชิ้นถูกสร้างขึ้นโดยหวังให้ทรงค่าทางสุนทรียะสูงสุดเหมือนกัน งานศิลปะทุกชิ้นก็ย่อมไม่สามารถจะแตกต่างกันในคุณค่าทางศิลปะได้

อย่างน้อยข้อสรุปในทางลบต่อทฤษฎีของแสงวิลที่เพิ่งพิจารณาไป คงพอทำให้เราเห็นถึงความไม่ชอบมาพากล หรือไม่สอดคล้องกับสภาพที่เกิดขึ้นทั่วไปในการสร้างงานศิลปะ ที่มีอยู่ในทฤษฎีว่าด้วยศิลปะของเขา กล่าวคือ โดยทั่วไปเราคิดกันว่างานศิลปะแต่ละชิ้นนั้นเกิดจากการมุ่งหวังของผู้สร้างที่จะให้มีคุณค่าทางศิลปะสูงสุด แต่ในเมื่อผลงานที่ออกมาไม่ได้ประสบความสำเร็จอย่างมุ่งหวังไปเสียหมด เราจึงสามารถที่จะเปรียบเทียบคุณค่าของงานแต่ละชิ้นได้ นอกจากนั้น ตัวผู้สร้างผลงานเองก็บ่อยไปที่ผิดพลาดกับงานที่ตนเองสร้างขึ้นมา แต่เราก็น่าจะประเมินได้ว่างานชิ้นที่ผู้สร้างผิดพลาดนั้นยังคงถือได้ว่าเป็นงานศิลปะอยู่ หรือบางครั้งอาจได้รับการประเมินโดยบุคคลอื่นว่ามีคุณค่าทางศิลปะมากกว่างานที่ผู้สร้างพอใจด้วยซ้ำไป และนี่คือปัญหาหนึ่งที่เกิดขึ้นจากการพยายามให้คำจำกัดความที่ตายตัวของ “งานศิลปะ” จนละเลยธรรมชาติอื่นของความเป็นศิลปะไป เช่น ธรรมชาติของการเป็นสิ่งที่ตีความได้และไม่ตายตัว ธรรมชาติของการสามารถมีข้อบกพร่องได้และที่สำคัญที่สุด ธรรมชาติของการมีระดับของคุณค่าทางศิลปะที่สามารถถูกประเมินได้

ดังนั้นเราจึงสรุปได้ว่าทฤษฎีว่าด้วยศิลปะของแซงวิลนั้น ไม่มีคุณสมบัติที่ดีเพียงพอให้เราเรียกมันว่าเป็น “ทฤษฎี” ว่าด้วยศิลปะได้อย่างเต็มปาก โดยจำเป็นไม่ต้องพูดถึงเรื่องที่ว่าเราควรจะพิจารณาว่ามันเป็นทฤษฎีทางศิลปะที่ถูกต้องหรือไม่

#### 4

หากเราลองยกข้อพิจารณาที่กระทำมาทั้งหมดออกไปก่อน และลองสมมุติว่าทฤษฎีศิลปะแบบที่แซงวิลนำเสนอั้นสามารถเรียกได้อย่างเต็มปากว่า “ทฤษฎีว่าด้วยศิลปะ” แล้ว ยังจะหลงเหลือปัญหาโดยอยู่อีกหรือไม่ซึ่งทฤษฎีดังกล่าวอาจมีมากกว่าทฤษฎีอื่นจนไม่มีความน่าเชื่อถือพอที่จะใช้แทนทฤษฎีที่มีอยู่ได้? อย่างที่บอกไปตั้งแต่ต้นแล้วว่าข้อพิจารณาสุดท้ายที่กระผมจะกระทำในที่นี้ก็คือการแสดงให้เห็นว่า “ทฤษฎีว่าด้วยศิลปะเชิงการสร้างสรรค์ผลงาน” นั้นถึงแม้จะน่ายอมรับในแง่มุมมองใดก็ตามแล้วแต่ แต่อย่างไรเสียก็จะขาดคุณสมบัติที่ “ทฤษฎีที่ดีที่สุด” จำเป็นต้องมีอยู่ดี คุณสมบัติที่ว่าก็คือการเป็นทฤษฎีที่สามารถที่จะตรวจสอบความน่าเชื่อถือได้

ทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ที่น่าเชื่อถือคือทฤษฎีที่สามารถอธิบายปรากฏการณ์ต่างๆ ที่ดูเหมือนจะปรากฏแก่เราได้อย่างสอดคล้องกลมกลืน ด้วยเหตุนี้จึงเป็นธรรมดาที่ทฤษฎีที่อธิบายเรื่องที่ยับยั้งได้ และสอดคล้องกับประสบการณ์ของเรามากกว่า เช่นทฤษฎีว่าด้วยไอน้ำ ดูจะเป็นที่ถกเถียงกันว่าสมควรยอมรับว่าเป็นจริงแค่ไหน มากกว่าทฤษฎีฟิสิกส์อนุภาค แต่ถ้าพูดถึงทฤษฎีทางสุนทรียศาสตร์แล้วอะไรคือเกณฑ์ที่ใช้ตรวจสอบความน่าเชื่อถือของมัน? ก่อนอื่นเราจะต้องดูสิ่งที่ทฤษฎีดังกล่าวมุ่งหวังที่จะกระทำเสียก่อน ทฤษฎี “พุทธิปัญญานิยมเชิงสุนทรียะ” (aesthetic cognitivism) มุ่งหวังที่จะเป็นเครื่องมือหรือเกณฑ์เพื่อประเมินคุณค่าของงานศิลปะต่างๆ ไม่มีทางอื่นในการตรวจสอบทางทฤษฎีดังกล่าวนอกจากการที่พิจารณาดูว่าคำอธิบายที่ทฤษฎีดังกล่าวให้มันขัดแย้งกับความเชื่อหรือความเข้าใจซึ่งชัดเจนที่สุดหลายๆ กรณีที่เรามีหรือไม่ ถ้ามีจำนวนของความขัดแย้งกับสิ่งที่เราเชื่ออยู่และทฤษฎีดังกล่าวไม่สามารถจะให้คำตอบที่น่าพอใจได้มากขึ้นเรื่อยๆ ความน่าเชื่อถือของทฤษฎีดังกล่าวก็ย่อมน้อยลง

ในกรณีของทฤษฎีศิลปะของแซงวิลซึ่งมุ่งหวังเสนอคำจำกัดความของงานศิลปะเป็นสิ่งสำคัญนั้น เราจะต้องตั้งคำถามว่าทฤษฎีดังกล่าวสามารถจะทำให้สิ่งซึ่งเราคิดว่ามีสถานะเป็นงานศิลปะแน่ๆ นั้นถูกปฏิเสธให้ตกไปหรือไม่ รวมถึงทำให้สิ่งที่เราคิดว่ามันไม่ใช่งานศิลปะเลย กลับกลายเป็นงานศิลปะได้หรือไม่ ในทางแรกนั้น ขอให้ลองพิจารณากรณีที่เราเองเป็นผู้สร้างงานหนึ่งขึ้นเอง จากการหยั่งเห็นและความตั้งใจตามที่บรรยายไว้ในทฤษฎีของแซงวิลทุกประการ โดยในกรณีดังกล่าวเราสามารถบรรยายว่าคุณสมบัติเชิงสุนทรียะใดเกิดขึ้นจากการ

กำหนดของคุณสมบัติที่ไม่ได้เป็นเชิงสุนทรียะใด คำถามคือ ถ้าหากโดยข้อเท็จจริงแล้วไม่มีใครอื่นเลยสักคน (นอกจากตัวเราเอง) ที่เห็นว่ามันเป็นงานศิลปะ วัตถุที่มีคุณสมบัติตรงตามเงื่อนไขในทฤษฎีของแซงวิลทุกข้อนั้นยังถือว่าเป็นงานศิลปะได้อยู่หรือไม่? ในกรณีดังกล่าวใครเป็นฝ่ายถูกกันแน่? ตัวเราเองหรือคนอื่นทั้งหมด? อย่างที่พูดไปแล้วว่าทฤษฎีของแซงวิลนั้นในที่สุดแล้ว มีแนวโน้มที่จะทำให้คุณสมบัติเชิงสุนทรียะนั้นกลายเป็นสิ่งสัมพัทธ์ไป กล่าวคือแต่ละคนก็อาจจะแน่ใจในการหยั่งเห็นใดๆของเขาไปได้ต่าง ๆ กัน แต่เราจะไม่คิดสงสัยความมั่นใจอันนี้ของเราบ้างเลยหรือถ้าทุกคนปฏิเสธการยืนยันของเราทั้งหมด? และนี่คือลักษณะสำคัญประการแรกที่ทำให้เราไม่สามารถตรวจสอบทฤษฎีของแซงวิลได้

ในอีกทางหนึ่งนั้น ทฤษฎีของแซงวิลอาจจะทำให้สิ่งที่เราคิดว่าไม่ใช่งานทางศิลปะอย่างสิ่งที่เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติ เช่น ภูเขา ทะเล ต้นไม้ กลายเป็นงานศิลปะขึ้นมาได้ ถ้าเพียงแต่มีผู้เสนอว่าสิ่งดังกล่าวมีผู้สร้างขึ้นจากการหยั่งเห็น ตั้งใจ และพยายามตามทฤษฎีไว้ทุกประการ ซึ่งผู้สร้างดังกล่าว นั้นอาจจะเข้าใจกันว่าเป็น พระผู้เป็นเจ้า ภูตผีปีศาจ หรือ มนุษย์ต่างดาวก็ได้ สิ่งที่เป็นปัญหาก็คือ ทฤษฎีของแซงวิลนั้นไม่อำนวยความสะดวกตรวจสอบความถูกต้องของข้ออ้างดังกล่าวได้เลย กล่าวคือ เราไม่มีทางรู้แน่นอนหรือมั่นใจได้เลยว่าวัตถุหรือเหตุการณ์ดังกล่าวเป็นหรือไม่เป็นงานศิลปะ เนื่องจากตัวทฤษฎีเองมุ่งเน้นให้ความหมายโดยอาศัยสิ่งที่ตัวมันเองก็ยังคงมีความคลุมเครือไม่ชัดเจนมาเป็นองค์ประกอบ

ถ้าเปรียบเทียบกับทฤษฎีของลัทธิสำแดงอารมณ์นิยม หรือของพุทธิปัญญานิยมเชิงสุนทรียะแล้ว สถานการณ์ที่เป็นปัญหาประการแรกนั้นจะไม่สามารถเกิดขึ้นได้เลย เนื่องจากไม่อาจมีสิ่งที่เรามั่นใจได้ว่าคืองานศิลปะอย่างแน่นอน กล่าวคือตัวทฤษฎีเองไม่ได้เรียกร้องให้มีนิยามที่ตายตัวว่าอะไรคืองานศิลปะ หรือจะไม่เกิดกรณีที่ทำให้เราต้องไปสรุปว่างานศิลปะชิ้นหนึ่งนั้นมีความค่ามากกว่าอีกชิ้นหนึ่งแน่ๆ จากการที่มันสามารถสร้างหรือดึงให้เราเกิดอารมณ์ความรู้สึกบางอย่างได้มากกว่าอีกชิ้นหนึ่ง ที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะเราไม่สามารถสรุปสิ่งที่ประจักษ์แจ้งแก่เราออกไปสู่ข้อสรุปที่ว่างานชิ้นดังกล่าวมีความสามารถในการดึงอารมณ์ หรือสร้างความเข้าใจได้มากกว่าชิ้นหนึ่ง ข้อสรุปดังกล่าวจะต้องมาจากการพิจารณาอย่างเป็นทั่วไปว่าบุคคลอื่นๆ นั้นเกิดความรู้สึกหรือความเข้าใจแบบเดียวกันหรือไม่ ถ้าเกิดความรู้สึกแบบเดียวกันอย่างเป็นทั่วไปจริงๆ จึงน่าเชื่อว่าวัตถุ หรือ เหตุการณ์นั้นมีความสำคัญดังกล่าวจริงๆ ไม่ใช่เป็นเพียงความบังเอิญที่มาเกิดขึ้นเฉพาะกับตัวเราเท่านั้น

ในการทำงานเดียวกัน สถานการณ์ยุ่งยากประการหลังก็ไม่น่าจะเกิดขึ้นกับทฤษฎีทั้งสอง (ลัทธิสำแดงอารมณ์นิยม กับ พุทธิปัญญานิยมเชิงสุนทรียะ) ด้วย เนื่องจากวัตถุหรือเหตุการณ์

ทางธรรมชาตินั้น ไม่ว่าจะมีส่วนสร้างขึ้นมาด้วยวิธีใด ๆ จริงหรือไม่จริง ก็ไม่อาจยอมรับว่าเป็นงานศิลปะได้ ถ้า สังคม (ทั้งทางวัฒนธรรม หรือทางวิชาการ) นั้นไม่ยอมรับว่ามันมีสิทธิ์ที่จะให้เราพิจารณามันได้ในเชิงศิลปะเสียก่อน ทั้งนี้เราจะเห็นว่าการที่ทฤษฎีอื่นไม่มีปัญหาหนักอึ้งทำให้เราสงสัยต่อความเหมาะสมที่จะเรียกว่ามันว่าทฤษฎีศิลปะได้นั้น ก็มาจากสาเหตุสำคัญที่ชัดเจนประการหนึ่งคือ ในเมื่อ “ศิลปะ” นั้นโดยพื้นฐานแล้วเป็นเรื่องของ คุณค่า และคุณค่าก็มีความสัมพันธ์อยู่กับการ ประเมินค่า โดยมนุษย์ การที่ทฤษฎีของแซงวิลไปให้ความสำคัญกับคำจำกัดความที่ตายตัว ซึ่งมีสาระสำคัญอยู่ที่คุณสมบัติบางอย่างที่อาจเกิดมีขึ้นได้ด้วยสาเหตุเชิงอภิปราย จึงยากที่จะถูกเข้าใจได้อย่างไรปัญหา

# Journal of the Philosophy and Religion Society of Thailand

ISSN 1905-4084

www.parst.or.th

The Journal of the philosophy and Religion Society of Thailand is published by the Philosophy and Religion Society of Thailand. The journal aims to encourage and develop a body of knowledge in Thailand of issues that concern philosophy or religion, promote high quality articles, foster discussion of the issues, and distribute the body of knowledge to the public. The journal is issued twice a year, March and September.

## Advisory Board

- *Dr. Mark Tamthai* (The Institute of Religion, Culture and Peace, Payap University)
- *Nuangnoi Boonyanate* (Associate Professor at Department of Philosophy, Chulalongkorn University)
- *Dr. Parichart Suwanbubbha* (Assistant Professor at Department of Humanities, Mahidol University)
- *Dr. Siriphen Piriya-chittakornkit* (Assistant Professor at Department of Philosophy, Chulalongkorn University)
- *Dr. Suwanna Satha-Anand* (Associate Professor at Department of Philosophy, Chulalongkorn University)
- *Theerapoj Sirichan* (Lecturer at Department of Philosophy, Thammasat University)
- *Dr. Utong Kovindha* (Assistant Professor at Department of Philosophy, Thammasat University)
- *Dr. Warayuth Sriwarakuel* (Assistant Professor at Faculty of Philosophy and Religion, Assumption University)

## Editorial Board

- *Dr. Pagorn Singsuriya* (Associate Professor at Department of Humanities, Mahidol University) Editor
- *Dr. Puttawit Bunnag* (Lecturer at Department of Philosophy, Srinakharinwirot University) Assistant Editor
- *Dr. Theptawee Chokvasin* (Lecturer at School of General Education, Suranaree University of Technology) Assistant Editor
- *Dr. Channarong Boonnoon* (Assistant Professor at Department of Philosophy, Silpakorn University)
- *Dhanapon Somwang* (Assistant Professor at Institute of General Education, Sripatum University)
- *Dr. Siraprapa Chavanayarn* (Lecturer at Department of Philosophy, Chulalongkorn University)

## Contributions

Articles on any aspect of philosophy or religion are welcome. Submissions must be in Thai or English, including abstract in English and Thai versions, footnotes and references. All submissions should be sent to Assoc. Prof. Dr. Pagorn Singsuriya E-mail: pagorn.sin@mahidol.ac.th

## Subscriptions

Membership in the Philosophy and Religion Society of Thailand includes the journal. Non-members of the society wishing to subscribe should contact Dr. Theptawee Chokvasin E-mail: thankgod@sut.ac.th

© Copyright 2013 Philosophy and Religion Society of Thailand

# Journal of Philosophy and Religion Society of Thailand

ISSN 1905-4084

www.parst.or.th

Volume 7 Number 1-2 2012

## Contents

---

### Special Article

- |          |   |
|----------|---|
| 1. Faith | 1 |
|----------|---|

### Research Article

- |  |    |
|--|----|
| 1. The Problem of Existential Import of Categorical Propositions | 46 |
|--|----|

### Academic Article

- |   |    |
|---|----|
| 1. Consideration for Supporting and Protecting Buddhism<br>Based on Mahaparinibbana Sutta | 91 |
|---|----|

### Article Review

- |   |     |
|---|-----|
| 1. A Review of "The Creative Theory of Art" | 113 |
|---|-----|
-