ในความเป็นจริงแล้วเราต่างถูกห้อมล้อมด้วยความสัมพันธ์ทางสังคมและระเบียบทางวัฒนธรรมต่างๆ ซึ่งความสัมพันธ์และระเบียบเหล่านั้นมีส่วนอย่างมากในการให้ความหมายว่าแท้จริงแล้วเราคือใคร เราจำเป็นต้องเข้าใจตัวเราผ่านภาษาซึ่งไม่ใช่สมบัติของเราคนเดียว อีกทั้งปัจจัยที่คอยก่อรูปคุณค่า ความรู้สึกนึกคิด และแรงจูงใจต่างๆ หลายครั้งมาจากปัจจัยที่อยู่นอกเหนือการควบคุมไตร่ตรองของเราเอง การพยายามมองว่าเรามีความเป็นผู้กำหนดตัวเองนั้นแท้จริงแล้ว คือการพยายามปฏิเสธหรือมองข้ามข้อเท็จจริงอันสำคัญเกี่ยวกับตัวตนของเราไปอย่างมากนั่นเอง (ดู Taylor, 1991: p. 33 และ Bell, 1993: pp. 24-54)

ผู้ที่เชื่อว่าอัตลักษณ์ของบุคคลสัมพันธ์กับ เพศ เชื้อชาติ วัฒนธรรม ศาสนา ฯลฯ อย่างแยกไม่ออกนั้น กำลังพูดถึง 'อัตลักษณ์แบบหนา' (thick identities) อยู่ พวกเขาเห็นว่าความเป็นผู้กำหนดตนเองที่เป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลนั้น จริงๆ แล้วมีฐานอยู่บนแนวคิดแบบเสรีนิยม (liberalism) แนวคิดแบบเสรีนิยมมองไม่สนใจอัตลักษณ์ของบุคคล 'แบบหนา' (thick identities) แต่ไปเน้นให้ความสำคัญกับอัตลักษณ์ของปัจเจกที่เป็นนามธรรมแทน อีกทั้งละเลยความสัมพันธ์ระหว่างตัวตนกับวัฒนธรรมที่ตัวตนนั้นดำรงอยู่ ประเด็นสำคัญก็คือความเข้าใจแบบเสรีนิยมดังกล่าวทำให้เราขาดพื้นฐานในการพิทักษ์สิทธิในการปกครอง (หรือกำหนด) ตนเองของกลุ่มวัฒนธรรมต่างๆ (ดู Kymlicka, 1995) ทั้งนี้เพราะมองไม่เห็น 'อัตลักษณ์ของกลุ่ม' เห็นแต่ 'อัตลักษณ์ของปัจเจก' จนได้กันเอาบุคคลและกลุ่มบุคคลซึ่งอัตลักษณ์ของพวกเขามีพื้นฐานผูกพันกับวัฒนธรรม ให้ได้รับการคำนึงถึงและปกป้องคุ้มครองจากหลักการหรือนโยบายแบบเสรีนิยมน้อยกว่าที่ควรจะเป็น เช่น การที่รัฐเสรีนิยม(แบบเน้นปัจเจก) ออกกฎหมายบังคับใช้แบบเป็นสากลโดยอ้างความเสมอภาค อาจทำให้บุคคลบางกลุ่มซึ่งถือหลักการแห่งวัฒนธรรมร่วมกันอย่างเป็นหัวใจของชีวิต จำต้องปฏิบัติตามกฎหมายดังกล่าวโดยฝืนกับหลักการสำคัญนั้น ในแง่นี้ภาระของการต้องปฏิบัติตามกฎหมายอาจไม่เสมอภาคจริงอย่างที่ถูกอ้าง เนื่องจากคนกลุ่มหนึ่งต้องถูกบังคับให้ทิ้งสิ่งที่พวกเขาให้ค่าไป ในขณะที่สิ่งที่มีคุณค่าของคนอีกกลุ่มหนึ่งกลับไม่ได้รับผลกระทบอะไรเลย

คำตอบที่สำคัญของเสรีนิยมต่อข้อวิจารณ์ดังกล่าวก็คือ ความเข้าใจเรื่องความเป็นผู้กำหนดตนเองนั้นไม่ได้เรียกร้องให้บุคคลต้องสลัดทิ้งซึ่งความผูกพันและคุณค่าทั้งหลายที่เขาถืออยู่ หากแต่เรียกร้องให้บุคคลไตร่ตรองเพื่อเลือกกระทำเป็นกรณีๆ หรือเป็นเรื่องๆ ไป แต่ต้องเข้าใจไว้เสมอว่า ไม่มีกฎเกณฑ์ คุณค่า หรือคำสั่งจากวัฒนธรรมใดๆ ที่เราไม่สามารถตั้งคำถามหรือพิจารณาไตร่ตรองดูอีกครั้งได้ (ดู Kymlicka ,1989, p. 50) อย่างไรก็ดีคำตอบทำนองดังกล่าวก็ยังไม่ได้แก้ข้อกล่าวหาที่เสรีนิยมไม่เห็นความสำคัญขององค์ประกอบของตัวตนและอัตลักษณ์ซึ่งมีฐานบนวัฒนธรรม เนื่องจากหลายครั้งเราจะพบว่าองค์ประกอบของตัวตนในลักษณะดังกล่าวไม่ใช่สิ่งที่สามารถนำมาทบทวน เลือกรับ หรือเปลี่ยนแปลงได้ง่ายๆ (ดู Chrisman, 2001)

4.2 บทบาทของความเป็นผู้กำหนดตนเองในการก่อรูปแนวคิดแบบเสรีนิยม

ในที่นี้จะเข้าใจแนวคิดแบบเสรีนิยมอย่างกว้างๆ ว่าเป็นแนวคิดในทางการเมืองและสังคมที่ให้ความสำคัญกับเรื่องของสิทธิ (right) หรือความยุติธรรม (Justice) เป็นต่างหากจากความเข้าใจเรื่อง 'สิ่งที่ดี' (the good) รวมทั้งให้ความสำคัญกับสองเรื่องข้างต้นเหนือเรื่องการแสวงหาสิ่งที่ดีด้วย พูดอีกนัยหนึ่ง พวกเสรีนิยมคิดว่าเราสามารถจะพิจารณาว่าอะไรคือความยุติธรรมและความชอบธรรมในการใช้อำนาจทางการเมืองได้โดยไม่ต้องอ้างถึงหรือไปถกเถียงเพื่อให้ได้คำตอบในเรื่องที่ว่าอะไรคือสิ่งที่มีค่าในทางศีลธรรม หรือศีลธรรมแบบใดถูกต้องที่สุด

มโนทัศน์เรื่องความเป็นผู้กำหนดตนเองนั้นมีบทบาทในการช่วยก่อรูปทางความคิดของแนวคิดแบบเสรีนิยมอย่างสำคัญ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องความยุติธรรมแบบสัญญาประชาคมของจอห์น รอว์ลส์ หรือเป็นตัวแบบในการเข้าใจสิทธิขั้นพื้นฐานของพลเมือง แต่ในที่นี้จะได้กล่าวถึงบทบาทของมโนทัศน์ความเป็นผู้กำหนดตนเองในแนวคิดเสรีนิยมที่สำคัญสองประเด็นด้วยกัน ดังนี้

1. *บทบาทในข้อถกเถียงเรื่องความเป็นกลางของรัฐ* : ตามหลักการของแนวคิดเสรีนิยมโดยทั่วไปนั้น รัฐจะต้องมีความเป็นกลาง (neutrality) ในการเลือกรับเอาหลักการเรื่องความยุติธรรมตามแนวคิดทางศีลธรรมหนึ่งใดมาใช้ กล่าวคือ รัฐไม่ควรถือว่าแนวคิดเรื่องความยุติธรรมของระบบศีลธรรมหนึ่งมีความถูกต้องเหมาะสมที่จะนำมาใช้เป็นหลักแห่งความยุติธรรมในทางการเมือง (คือเกณฑ์ที่จะมาใช้ตัดสินว่าอะไรเป็นสิ่งที่ชอบธรรมหรือไม่ในทางการเมือง) พูดอีกนัยหนึ่งรัฐต้องใช้หลักแห่งความยุติธรรมที่เป็นเอกเทศจากกฎเกณฑ์ของศาสนา วัฒนธรรม และระบบคุณค่าต่างๆ หลักแห่งความยุติธรรมดังกล่าวเป็นหลักที่มีลักษณะเฉพาะตัวและมีที่มาจากแนวคิดแบบเสรีนิยมเอง ทั้งนี้เพื่อจะขจัดความได้เปรียบเสียเปรียบหรือความลำเอียงเข้าข้างระบบคุณค่าระบบหนึ่งในหลายๆ ระบบซึ่งบุคคลยึดถือกันอยู่แตกต่างกัน การคิดอย่างนี้ดูจะสอดคล้องกับการถือว่าบุคคลทั้งหลายในสังคมเสรีนั้นมีสิทธิเสรีภาพและควรได้รับความเคารพอย่างเท่าเทียมกัน

อย่างไรก็ตามมีผู้เสนอว่าปัญหาสำคัญของแนวคิดเรื่องความเป็นกลางของรัฐแบบเสรีนิยมก็คือ ตัวแนวคิดแบบเสรีนิยมเองนั้นถือความเข้าใจพื้นฐานในเรื่องความเป็นผู้กำหนดตนเองที่ไม่เป็นกลาง เนื่องจากเสรีนิยมได้มอบบทบาทสำคัญให้กับความเป็นผู้กำหนดตนเองในการก่อรูปทฤษฎีว่าด้วยความยุติธรรม แต่การให้ความสำคัญกับความเป็นผู้กำหนดตนเองก็อาจถือได้ว่าเป็นการลำเอียงเข้าข้างระบบศีลธรรมที่เชื่อในการกำหนดตนเอง ในขณะที่ยังมีระบบศีลธรรมอีกหลายระบบซึ่งไม่ได้ให้ความสำคัญกับเรื่องดังกล่าว หรือแม้แต่อะไรคือธรรมชาติของความเป็นผู้กำหนดตนเองนั้น ก็ยังสามารถเข้าใจได้แตกต่างกันออกไปอย่างหลากหลาย (ลองทบทวนสิ่งที่ได้พูดถึงไปแล้วในหัวข้อก่อนๆ เกี่ยวกับการเข้าใจความเป็นผู้กำหนดตนเองในเชิงกระบวนการกับในเชิงข้อเท็จจริงดู) ในหมู่ระบบศีลธรรมที่เชื่อในเรื่องความเป็นผู้กำหนดตัวเองด้วยกัน หลักการแห่งความยุติธรรมแบบเสรีนิยมก็ดูเหมือนจะต้องเลือกเข้าข้าง (คิดเห็นตาม) ระบบใดระบบหนึ่งอยู่ดี ผู้วิจารณ์หลายคนจึงบอกว่าแนวคิดแบบเสรีนิยม (โดยเฉพาะแบบดั้งเดิมที่เน้นความเป็นปัจเจกบุคคล) ไม่มีวันที่จะไปถึงซึ่งอุดมคติที่จะไม่ลำเอียงเข้าข้างหรือเป็นกลางจากระบบคุณค่าใดๆ ได้

2. *บทบาทในข้อถกเถียงเรื่อง 'ข้อคำนึงเรื่องการพิจารณารับหลักการ'* : พวกนักคิดเสรีนิยมมีความเข้าใจที่สำคัญร่วมกันประการหนึ่งว่า บุคคลใดจะถือคุณค่าใดได้อย่างชอบควรหรือไม่ ขึ้นอยู่กับว่าคุณค่าดังกล่าวถูกเลือกรับอย่างมีเหตุผลหรือสามารถจะถูกเลือกรับได้อย่างมีเหตุผลโดยบุคคลนั้นๆ หรือไม่ และเมื่อพิจารณาการเลือกรับหลักการในระดับของรัฐแล้ว นักคิดเสรีนิยมอย่างจอห์น รอว์ลส์ (John Rawls) ยังเข้าใจด้วยว่า หลักการที่คอยชี้นำการปฏิบัติงานของสถาบันทางการเมืองใดจะมีความชอบธรรมได้ ก็ต่อเมื่อหลักการนั้นสามารถถูกพิจารณาเลือกรับได้อย่างมีเหตุผลโดยบุคคลผู้อยู่ใต้อำนาจของสถาบันดังกล่าว ข้อคำนึงนี้เองที่พวกเสรีนิยมเรียกว่า 'ข้อคำนึงเกี่ยวกับการพิจารณารับหลักการ' (endorsement constraint) เช่น ในสังคมประชาธิปไตยการกำหนดกติกาหรือหลักปฏิบัติใดๆ ต้องมาจากการเลือกของสมาชิกในสังคม หรือถ้าไม่เช่นนั้นก็ต้องสามารถถูกหยิบยกขึ้นมาถกเถียงว่าควรจะรับหรือไม่รับหลักการดังกล่าวได้ จากสมาชิกทุกคนอย่างใช้เหตุใช้ผล

จะเห็นได้ว่าตัวแบบความเข้าใจความเป็นผู้กำหนดตนเองที่เราได้พูดถึงไปนั้นก็สะท้อนข้อคำนึงดังกล่าวออกมาด้วย กล่าวคือ

เราจะถือว่าบุคคลเป็นผู้กำหนดตนเองในการถือคุณค่าหรือหลักการทางศีลธรรมใด ต่อเมื่อเขาได้ยอมรับมัน เห็นด้วยกับมัน หรือไม่รู้สึกแปลกแยกกับมัน โดยผ่านการพิจารณาไตร่ตรองมาแล้ว เมื่อผนวกกับข้อคำนึงเกี่ยวกับการพิจารณารับหลักการที่เรากำลังพูดถึงอยู่ ย่อมทำให้เรากล่าวได้ว่าแนวคิดเสรีนิยมนั้นมองว่า ต่อเมื่อคุณค่าหรือบรรทัดฐานที่ใช้นำทางสังคมสามารถจะถูกยอมรับจากเหล่าสมาชิกได้อย่างมีเหตุมีผล เราจึงจะถือว่าสังคมดังกล่าวให้ความเคารพต่อความเป็นผู้กำหนดตนเอง ประเด็นดังกล่าวนี้จะเกี่ยวข้องกับทฤษฎีความชอบธรรมแบบเสรีนิยมที่จะได้พูดถึงในหัวข้อต่อไป

4.3 ความเป็นผู้กำหนดตนเองกับแนวคิดเสรีนิยมทางการเมือง

โดยทั่วไปแล้ว การที่แนวคิดแบบเสรีนิยมมีต้นกำเนิดมาจากแนวคิดที่เชื่อในเรื่องสัญญาประชาคม (social contract) ซึ่งวางอยู่บนความคิดเรื่องอธิปไตยของปวงชน (popular sovereignty) เสรีนิยมจึงให้ความสำคัญกับเรื่องความยุติธรรม (ในฐานะเป็นหลักการซึ่งบุคคลที่เป็นเสรีและเท่าเทียมกันเลือกใช้เป็นกติกาในการปกครองร่วมกัน) มากกว่าเรื่องของการแสวงหาสิ่งที่ดีร่วมกัน (collective goods) อธิปไตยของปวงชนก็คือการที่คนทั้งหลายเป็นผู้ปกครองตัวเอง พวกเขามีเสรีในการแสวงหาสิ่งที่ดีสำหรับพวกเขาเอง และดังนั้นจึงเป็นไปได้ที่สิ่งที่ดีซึ่งพวกเขาเลือกจะแตกต่างกัน แนวทางนี้ได้รับอิทธิพลจากความคิดเรื่องการเป็นผู้กำหนดตนเองของคานต์ อย่างไรก็ดีเสรีนิยมอีกแนวหนึ่ง พยายามจะเข้าใจว่าอธิปไตยของปวงชนนั้นโดยพื้นฐานแล้วเป็นเรื่องของการแสดงออกร่วมกันในการตัดสินใจเลือกอย่างเป็นเหตุเป็นผล (collective expression of rational choice) โดยที่กติกาพื้นฐานของสังคมนั้นเป็นเพียงเครื่องมือเพื่อไปสู่ความอยู่ดีกินดีของสังคมโดยรวม (aggregate citizen welfare) ให้ได้มากที่สุดเท่านั้น แนวทางแบบหลังนี้ได้รับอิทธิพลจากฮอบส์ (Thomas Hobbes) และนักปรัชญาสำนักประโยชน์นิยม (Utilitarianism)

ดังนั้นจะต้องเข้าใจเสียให้ชัดว่าเสรีนิยมซึ่งให้ความสำคัญกับเรื่องการเป็นผู้กำหนดตัวเองเป็นอย่างมากนั้น คือเสรีนิยมแบบที่พยายามเดินตามคานต์ ตัวอย่างที่ชัดที่สุดปรากฏในงานเรื่อง *Theory of Justice* (1971) ของจอห์น รอว์ลส์ ซึ่งเข้าใจความยุติธรรมว่าคือหลักการทั้งหลายซึ่งถูกเลือกภายใต้สถานการณ์แห่งการตัดสินใจเลือกที่เป็นเหตุเป็นผล ไม่มีความลำเอียง (unbiased rational decision making) หรือที่เรียกว่าภายใต้ 'ม่านแห่งความไม่รู้' (veil of ignorance) ภายใต้สถานการณ์ดังกล่าว บุคคลจะเลือกกติกาอย่างเป็นอิสระจากแรงโน้มทั้งหลายที่เกิดขึ้นจากสภาพแวดล้อมที่เขาดำรงอยู่ วิธีจะได้คำตอบว่าอะไรคือหลักแห่งความยุติธรรมนั้น รอลส์เสนอให้สมาชิกของสังคมตั้งคำถามกับตนเองว่าถ้าหากเราสลัดเอาสถานภาพทั้งหลายที่เราได้มาด้วยความบังเอิญ (เช่น สภาพร่างกาย ชาติกำเนิด เพศ ฐานะ ตลอดจนคุณสมบัติเฉพาะตัวทั้งหลาย) ทิ้งไปให้หมด เหลือแต่เพียงความเป็นบุคคลคนหนึ่งที่มีเหตุผลและการตัดสินใจเป็นของตนเอง แล้วลองพยายามเลือกกติกาที่จะนำมาบังคับใช้กับทุกคนในสังคม ซึ่งเป็นผู้ที่ตกอยู่ใต้เงื่อนไขในการตัดสินใจเลือกเช่นเดียวกับเรา เราจะเลือกกติกาแบบใด? รอว์ลส์ ให้คำตอบว่าเรา(ในฐานะเป็นผู้มีเหตุผล) จะเลือกตัดสินใจตามหลักคิดที่เรียกว่า 'ให้ได้ประโยชน์มากที่สุดเมื่อเสียเปรียบ' (maximin) เช่นเราอาจจะเกิดมาพิการ จน หรือเป็นชนกลุ่มน้อย ในสถานการณ์ดังกล่าวเราต้องอยากอยู่ในสังคมที่ถือหลักแห่งความยุติธรรมที่คำนึงถึงคนที่เสียเปรียบให้มากที่สุด เราสามารถเข้าใจหลักแห่งความยุติธรรมซึ่งรอว์ลส์คิดว่าเราต้องเลือกภายใต้สถานการณ์ดังกล่าว อย่างคร่าวๆ ได้ว่า สังคมจะต้องแบ่งสรรสิ่งที่มีค่าอย่างเสมอภาค ยกเว้นบางครั้งที่การแบ่งสรรอย่างไม่เสมอภาคจะให้ประโยชน์กับคนทุกกลุ่มในสังคม กล่าวคือไม่ทำให้คนกลุ่มที่เสียเปรียบ (โดยสถานภาพ) ได้ประโยชน์ในสัดส่วนที่น้อยกว่าผู้ที่ได้เปรียบอยู่แล้วโดยสถานภาพ รอว์ลส์เชื่อว่าผู้ที่ตัดสินใจหลัง 'ม่านแห่งความไม่รู้' จะได้คำตอบนี้เหมือนกันทุกคน อย่างไรก็ดี แนวคิดของรอว์ลส์ดังกล่าวถูกโจมตีว่าไม่สามารถจะนำมาปฏิบัติได้จริง ถ้าหากบุคคลไม่สามารถจะเข้าไปอยู่หลัง 'ม่านแห่งความไม่รู้' ดังกล่าวได้จริง จากการที่เขาต้องรับรู้สถานภาพของเขาผ่านวัฒนธรรมที่เขายึดถือ ยิ่งกว่านั้นบางคนยังวิจารณ์ว่าแนวคิดเรื่องม่านแห่งความไม่รู้ของรอว์ลส์ ยังเป็นแนวคิดที่ลำเอียง คือให้ค่ากับ 'การตัดสินใจด้วยเหตุผล' มากกว่าการการตัดสินใจแบบอื่นซึ่งอาจจะเหมาะสมกับสถานการณ์มากกว่า เช่น การตัดสินใจที่ให้ความสำคัญกับข้อคำนึงเรื่องความรู้สึกผูกพัน ความห่วงใย ความเห็นอกเห็นใจ ฯลฯ ดังนั้นจึงไม่ได้เป็นทฤษฎีว่าด้วยความยุติธรรมจริงๆ

ภายหลังรอว์ลส์ได้พัฒนาคำอธิบายทฤษฎีของเขาให้สมบูรณ์ขึ้น โดยขอให้เราเข้าใจว่าข้อเสนอว่าด้วยหลักการเรื่องความยุติธรรมของเขาเป็น 'การเข้าใจเชิงการเมือง' (political conception) ไม่ใช่การเข้าใจแบบอภิปรัชญา (Rawls, 1993) เขาไม่ได้อ้างว่าทฤษฎีความยุติธรรมของเขาเป็น 'ข้อเท็จจริงของโลก' (fact) แต่ควรจะเป็นกติกา ข้อตกลง หรือเครื่องมือบางอย่างที่เรียกว่า 'เครื่องมือในการแสดงตน' (device of representation) ซึ่งเหล่าพลเมืองที่มีความแตกต่างหลากหลายใช้เพื่อแสวงหาคำตอบเกี่ยวกับหลักการแห่งความยุติธรรมร่วมกัน ตามความเข้าใจดังกล่าว ความยุติธรรมจะบังเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อเราได้ 'ฉันทามติส่วนที่มีร่วมกัน' (overlapping consensus) ออกมาจากความเห็นของพลเมืองที่มีทัศนะทางศีลธรรมอันครอบคลุมรอบด้าน (comprehensive) ซึ่งแม้มีความหลากหลาย แต่เป็นทัศนะทางศีลธรรมที่มีเหตุผล กล่าวคือรอว์ลส์เชื่อว่าพลเมืองที่หลากหลายนั้นสามารถจะยืนยัน (affirm) ซึ่งหลักการแห่งความยุติธรรมชุดเดียวกันได้ ภายใต้ทัศนะทางศีลธรรมที่ครอบคลุมรอบด้าน ถึงแม้จะเป็นคนละชุดกัน จะเห็นได้ว่าแนวคิดดังกล่าวพยายามจะเปลี่ยนสถานภาพของความยุติธรรมที่แต่เดิมถูกเข้าใจในเชิงปรัชญาอย่างเป็นนามธรรม ไปสู่ความเข้าใจเชิงปฏิบัติอันเกี่ยวเนื่องกับเรื่องความชอบธรรม (legitimacy) ในการปกครองของรัฐหรือในกติกาของสังคม ซึ่งทำให้เราสามารถค้นพบฐานที่มาทางศีลธรรมของความยุติธรรมดังกล่าวได้จากกรอบคุณค่าที่ต่างกัน หนทางแห่งการไปถึงซึ่งฉันทามติดังกล่าวตามความคิดของรอว์ลส์ ก็คือการที่เราต้องใช้สิ่งที่เรียกว่า 'เหตุผลสาธารณะ' และ 'การร่วมกันไตร่ตรอง' (public reason and deliberation) สำหรับรอว์ลส์แล้ว เราควรจะเข้าใจสถาบันทางการเมืองแบบประชาธิปไตยเสียใหม่ ว่าเป็นองค์ประกอบพื้นฐานในการช่วยให้เราเข้าถึงกติกาหรือหลักการแห่งความยุติธรรม แทนที่จะเป็นกลไกที่มีไว้เพื่อระบุว่าอะไรเป็นสิ่งที่ดีร่วมกันของสังคม

รอว์ลส์เห็นว่า บทบาทของความเป็นผู้กำหนดตนเองในภาพความเข้าใจข้างต้นนั้น มีอยู่อย่างสำคัญที่เดียว เนื่องจากฉันทามติที่เราต้องการแสวงหาจะชอบธรรมหรือไม่ ขึ้นอยู่กับว่ามันถูกสร้างขึ้นภายใต้สถานการณ์ที่เป็นอิสระจริงๆ หรือไม่ พลเมืองทั้งหลายจะต้องเข้าใจว่าตนเองมีความสามารถเต็มที่ที่จะทบทวนเพื่อเลือกรับหรือปฏิเสธมติต่างๆ ได้บนพื้นฐานของการมีวิจารณญาณและได้รับข้อมูลที่เพียงพอ ดังนั้นสภาพแวดล้อมทางสังคมใดที่เหนี่ยวรั้งมิให้พลเมืองมีความสามารถเลือกพิจารณารับหรือปฏิเสธดังกล่าวได้ ก็ย่อมขัดขวางไม่ให้เราไปถึงซึ่งหลักการแห่งความยุติธรรมไปด้วย ในแง่นี้ความเป็นผู้กำหนดตนเอง ในฐานะของการตัดสินใจเลือกอย่างมีวิจารณญาณและเป็นอิสระ (free reflective choice) จึงมีบทบาทเป็นองค์ประกอบพื้นฐานในมโนทัศน์เรื่องความยุติธรรมของจอห์น รอว์ลส์

พฒวิทย์ บุนนาค (ผู้เรียบเรียง)

เรียบเรียงจาก

- Buss, Sarah. 2002. Personal Autonomy. In Edward N. Zalta (ed.). ***The Stanford Encyclopedia of Philosophy***. <URL=http://plato.stanford.edu/entries/personal-autonomy>.

Chrisman, John. 2003. Autonomy in Moral and Political Philosophy. In Edward N. Zalta (ed.). ***The Stanford Encyclopedia of Philosophy***. <URL=http://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral>.

เอกสารอ้างอิง

- Bell, Daniel. 1993. ***Communitarianism and its Critics***. Oxford: Clarendon.
- Christman, John. 2001. Liberalism, Autonomy, and the Self-Transformation. ***Social Theory and Practice*** 27: 185-206.
- Feinberg, Joel. 1989. Autonomy. In John Christman (ed.). ***The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy***. New York: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. 1785. ***Groundwork for the Metaphysics of Morals***. Mary Gregor (Trans. and ed.). Cambridge: Cambridge University Press 2005.
- Korsgaard, Kristine M. 1996. ***The Sources of Normativity***. New York: Cambridge University Press.
- Kymlicka, Will. 1989. ***Liberalism, Community and Culture***. Oxford: Clarendon.
- Kymlicka, Will. 1995. ***Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights***. Oxford: Clarendon.
- Mill, John Stuart. 1859. ***On Liberty***. Currin V. Shields (ed.). New York: Macmillan 1986.
- Rawls, John. 1971. ***A Theory of Justice***. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1993. ***Political Liberalism***. New York: Columbia University Press.
- Taylor, Charles. 1991. ***The Ethics of Authenticity***. Cambridge, MA: Harvard University Press.

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- Berlin, Isaiah. 1969. Two Concepts of Liberty. In ***Four Essays on Liberty***. Oxford: Oxford University Press. (งานคลาสสิกเรื่องความแตกต่างระหว่างเสรีภาพเชิงยืนยันกับเสรีภาพเชิงปฏิเสธ)
- Christman, John. (ed.). 1989 ***The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy***. Oxford: Oxford University Press. (หนังสือรวมข้อเขียนร่วมสมัยเกี่ยวกับประเด็นถกเถียงเรื่องความเป็นผู้กำหนดตนเองในระดับบุคคล เป็นจุดเริ่มต้นที่ดีสำหรับการค้นคว้าเพิ่มเติม ข้อเขียนที่น่าสนใจก็เช่น งานของ Joel Feinberg ที่เสนอข้อวิเคราะห์ที่ชัดเจนเรื่องความหมายต่างๆ ของ 'ความเป็นผู้กำหนดตนเอง')
- Dworkin, Gerald. 1988. ***The Theory and Practice of Autonomy***. Cambridge: Cambridge University Press. (ว่าด้วยธรรมชาติและคุณค่าของความเป็นผู้กำหนดตนเอง)
- Korsgaard, Christine. 1996. ***Creating the Kingdom of Ends***. Cambridge: Cambridge University Press. (รวมบทความว่าด้วยทฤษฎีทางศีลธรรมของคานต์และทฤษฎีทางศีลธรรมร่วมสมัย ซึ่งเกี่ยวข้องกับแนวคิดเรื่องความเป็นผู้กำหนดตนเองในหลายๆ แง่มุม)
- Miller, David. (ed.) 1991. ***Liberty***. Oxford: Oxford University Press. (รวมข้อเขียนเกี่ยวกับเสรีภาพ หลายชิ้นเกี่ยวข้องกับมโนทัศน์เรื่องความเป็นผู้กำหนดตนเอง)
- Rawls, John. 1971. ***A Theory of Justice***. Cambridge, MA: Harvard University Press. (งานจริยศาสตร์และปรัชญาการเมืองระดับคลาสสิก ข้อเสนอสำคัญคือ หลักการว่าด้วยความยุติธรรมนั้นเป็นผลมาจากการตัดสินใจเลือกอย่างมีเหตุผลของบุคคลผู้มีความสามารถกำหนดตนเองได้)
- Rawls, John. 1993. ***Political Liberalism***. New York: Columbia University Press. (ใน Lecture II เป็นข้อภิปรายเกี่ยวกับบทบาทของความเป็นผู้กำหนดตนเองในทฤษฎีว่าด้วยความยุติธรรม)
- Schneewind, J.B. 1993. Modern Moral Philosophy: From Beginning to End? In P. Cook (ed.). ***Philosophical Imagination and Cultural Memory***. Durham, NC: Duke University Press. (ให้ภาพรวมกว้างๆ เกี่ยวกับประวัติของจริยศาสตร์สมัยใหม่ โดยเน้นให้เห็นว่ามโนทัศน์เรื่องความเป็นผู้กำหนดตนเองนั้นถือเป็นมโนทัศน์หลักมโนทัศน์หนึ่ง)

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ

ค้นหา

ความเสมอภาค
Equality

1. บทนำ
2. มโนทัศน์เรื่องความเสมอภาค
3. ความเสมอภาคในด้านกำลังความสามารถ
4. ความเสมอภาคด้านคุณค่าทางจริยธรรม
5. ข้อท้าทายต่างๆ ที่มีต่อมโนทัศน์เรื่องความเสมอภาค
เรียบเรียงจาก
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
ค่าที่เกี่ยวข้อง

1. บทนำ

มโนทัศน์เรื่องความเสมอภาคหรือความเท่าเทียมนั้น เป็นมโนทัศน์ที่ได้รับความสนใจอยู่ในวงการปรัชญา โดยเฉพาะปรัชญาการเมืองมาช้านานแล้ว อย่างน้อยในบทสนทนาชื่อ The Republic ของเปลโต (Plato) ซึ่งเป็นงานปรัชญาการเมืองระดับคลาสสิกเมื่อกว่าสองพันปีที่แล้ว ก็มีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่องความเสมอภาคนี้อยู่ไม่น้อย เท่าที่เข้าใจกันอยู่ทั่วไปนั้น เปลโตพยายามเสนอข้อวิพากษ์ต่อการปกครองแบบประชาธิปไตยของนครรัฐเอเธนส์ในขณะนั้น หลักการพื้นฐานประการหนึ่งของการปกครองแบบประชาธิปไตยก็คือการเคารพในความเสมอภาคกันในหมู่พลเมืองทั้งหลาย ตามหลักการประชาธิปไตยแล้ว ไม่มีเสียงของใครที่ดังหรือควรได้รับความสำคัญมากกว่าเสียงของคนอื่น หลักการ "หนึ่งคนหนึ่งเสียง" ของประชาธิปไตยนี้นี่เองที่ได้ทำให้โสกราตีส (Socrates) ผู้เป็นอาจารย์ของเปลโต ต้องถูกพิพากษาให้ประหารชีวิตด้วยการกินยาพิษ สำหรับเปลโตแล้ว เราไม่ควรจะให้น้ำหนักกับความเห็นของคนทุกคนเท่ากันหมด โดยเสียงที่เราควรฟังที่สุดก็คือเสียงของความจริง และผู้ที่จะเข้าถึงความจริงหรือผู้มีความรู้ได้มีอยู่ไม่กี่คน เสียงของคนเหล่านี้เองที่ควรจะดังกว่าเสียงของคนอื่น การปกครองที่พึงประสงค์ไม่อาจจะเป็นการปกครองของเหล่าบุคคลที่เสมอภาคกันได้ ผู้ที่โดยธรรมชาติแล้วด้อยปัญญาก็ไม่ควรที่จะเข้ามามีสิทธิมีเสียงในการปกครอง กล่าวโดยสรุปการปกครองในอุดมคติตามแนวคิดของเปลโตนั้นดูเหมือนจะไปกันไม่ได้กับหลักการเรื่องความเสมอภาค ถ้าเราสังเกตให้ดี การปกครองแบบดั้งเดิมของหลายสังคมวางอยู่บนแนวคิดซึ่งปฏิเสธความเสมอภาคในฐานะคุณค่าอันควรเคารพของพลเมืองดังที่ได้กล่าวไปนี้

อย่างไรก็ดี การถกเถียงในเชิงปรัชญาว่าเราควรจะถือว่าบรรดาพลเมืองของรัฐนั้น มีความเสมอภาคหรือมีความสำคัญเท่าเทียมกันหรือไม่ เริ่มต้นอย่างจริงจังเมื่อมีการนำเสนอข้อสนับสนุนทางปรัชญาให้กับแนวการปกครองแบบประชาธิปไตยเมื่อประมาณสามสี่ร้อยปีมานี้ โดยเฉพาะจากงานเขียนของนักปรัชญาที่ถือเป็นผู้วางรากฐานให้กับการปกครองแบบประชาธิปไตยในยุโรป อย่างเช่นโธมัส ฮอบส์ (Thomas Hobbes) จอห์น ล็อค (John Locke) และ ฌองฌาค รุสโซ(Jean-Jacques Rousseau) นักคิดเหล่านี้มีความเห็นเกี่ยวกับประชาธิปไตยแตกต่างกันในรายละเอียด แต่พื้นฐานความคิดในส่วนที่เกี่ยวกับความเสมอภาคในหมู่พลเมืองของรัฐนั้นดูจะคล้ายคลึงกัน พวกเขาถือว่ารัฐนั้นเกิดขึ้นมาจากการรวมตัวของบรรดาปัจเจกชน (individuals) ผู้มีความเท่าเทียมหรือเสมอภาคกันในคุณสมบัติที่สำคัญบางประการ แต่ก็มิใช่ว่านักปรัชญาเหล่านี้จะเข้าใจตรงกันว่า 'คุณสมบัติ' ดังกล่าวนั้นว่าคืออะไร ฮอบบส์เชื่อว่าโดยรวมๆ แล้วบรรดาปัจเจกชนมีความเท่าเทียมกันในแง่กำลังความสามารถ และพยายามจะสร้างทฤษฎีการเมืองของเขาขึ้นมาจากฐานคิดดังกล่าว ล็อคมีความเห็นต่างออกไป โดยเสนอว่าถึงแม้ตามข้อเท็จจริงแล้วคนทั้งหลายอาจจะมีสถานภาพในแง่กำลังความสามารถแตกต่างกันได้ แต่เขาเหล่านั้นมีฐานะเป็นมนุษย์ผู้ทรงสิทธิได้เท่าๆ กัน ส่วนรุสโซนั้นดูจะเชื่อมโยงความเสมอภาคของมนุษย์ไว้กับแนวคิดของเขาเรื่องเสรีภาพที่มนุษย์มีอยู่โดยธรรมชาติ อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาเขาโดยรวมๆ แล้ว นักคิดเหล่านี้ให้ความสำคัญกับ 'ความเสมอภาค' ในหมู่พลเมืองไว้เป็นพื้นฐาน และปฏิเสธแนวคิดที่เชื่อว่ามีผู้ที่มีสิทธิมีอำนาจเหนือกว่าผู้อื่นโดยธรรมชาติ อันเป็นความเชื่อที่พบในแนวคิดของเปลโตหรือผู้ที่เชื่อในเรื่องอำนาจอันเป็นเทวสิทธิ (divine rights) ของกษัตริย์

ในปัจจุบัน มโนทัศน์เรื่องความเสมอภาคมีบทบาทสำคัญต่อข้อถกเถียงทางปรัชญาหลายประเด็น ไม่ว่าจะเป็นในเรื่องของการกระจายรายได้หรือผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ การเข้าถึงทรัพยากรและบริการสาธารณะ การกระจายการจ้างงานหรือ

โอกาสการทำงาน รวมถึงประเด็นที่เกี่ยวกับการมีตัวแทนในทางการเมืองของบุคคล กลุ่มทางสังคม หรือการมีตัวแทนแห่งรัฐ อย่างไรก็ตาม มโนทัศน์ดังกล่าวก็เป็นที่ถกเถียงกันเป็นอย่างมากด้วยเช่นกัน ซึ่งหัวข้อสารานุกรมนี้พยายามจะนำเสนอให้เห็นลักษณะของการถกเถียงในประเด็นต่างๆ เป็นลำดับต่อไป

2. มโนทัศน์เรื่องความเสมอภาค

ข้อถกเถียงพื้นฐานเกี่ยวกับมโนทัศน์เรื่องความเสมอภาคนั้นเป็นเรื่องของความหมาย ในแวดวงปรัชญาการเมืองปัจจุบัน มีความเข้าใจเกี่ยวกับมโนทัศน์ดังกล่าวอยู่สามนัยด้วยกัน (1) ความเสมอภาคเป็นคำบรรยายลักษณะของชีวิตมนุษย์ในบางแง่มุม เช่น บางคนอาจบอกว่ามนุษย์โดยทั่วไปมีความเสมอภาคในด้านพลกำลัง (strength) เป็นต้น (2) ความเสมอภาคมีฐานะเป็นหลักการพื้นฐานที่ใช้ในการตัดสินใจเกี่ยวกับวิธีปฏิบัติต่อบุคคลทั้งหลาย นั่นคือ เราควรถือว่าบุคคลทั้งหลายมีค่าในทางจริยธรรม (moral worth) เท่าเทียมกัน และ (3) ความเสมอภาคมีฐานะเป็นสภาวะที่ควรจะสร้างให้เกิดขึ้นในสังคม โดยอาศัยกติกาเรื่อง 'หนึ่งคนหนึ่งคะแนนเสียง' (one person, one vote) หรือใช้วิธีกระจายรายได้ให้เป็นธรรมยิ่งขึ้น เป็นต้น

อย่างไรก็ดี มโนทัศน์เรื่องความเสมอภาคนัยที่ (2) กับ (3) นั้น อาจมีความเกี่ยวข้องกันอยู่ในแง่ที่ว่า หากเราถือเอาความเข้าใจเรื่องความเสมอภาคตามนัยที่ (2) เป็นเหตุผล เราก็อาจสรุปความเสมอภาคตามนัยที่ (3) ออกมาได้ หรืออีกนัยหนึ่ง เราสามารถสรุปได้ว่าสังคมที่พึงปรารถนาควรมีกฎกติกาอะไร อย่างไรก็ตาม แม้ว่าเราควรถือว่ามนุษย์นั้นมีค่าทางจริยธรรมเท่าเทียมกัน กติกาดังกล่าวอาจจะยอมให้มีความไม่เสมอภาคในบางลักษณะได้ในระดับหนึ่ง เนื่องจากอาจเป็นไปได้ที่ความไม่เสมอภาคทางสังคมในบางแง่มุม (เช่น การกระจายผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ หรือทางการเมือง) เป็นสิ่งที่ชอบธรรม

นักคิดบางพวกเสนอว่าที่จริงแล้วเราควรเข้าใจเสมอว่าความเสมอภาคอย่างโดดๆ โดยตัวของมันเองนั้น เป็นสิ่งที่เข้าใจไม่ได้ มโนทัศน์นี้จะเข้าใจได้ในฐานะที่เป็นความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งหรือบุคคลในมิติใดมิติหนึ่งเสมอ กล่าวคือ ถ้าเราพิจารณากันตามข้อเท็จจริงในทุกแง่ทุกมุมแล้ว มนุษย์ทั้งหลายนั้นหาได้มีความเสมอภาคกันไม่ คือ สูง หนัก ฉลาด เก่ง รวย ฯลฯ ไม่เท่ากันสักคน มิหนำซ้ำ ถ้าหากรัฐบาลหนึ่งพยายามจะสร้างความเสมอภาคในบางด้านให้เกิดขึ้นกับพลเมืองทุกคน รัฐบาลนั้นก็มักจะต้องไปทำให้ เกิดความไม่เสมอภาคในด้านอื่นๆ พร้อมกันไปด้วย เช่น ถ้ารัฐบาลจะสร้างความเสมอภาคกันในเรื่องชีวิตความเป็นอยู่ รัฐบาลก็อาจต้องปรับอัตราค่าจ้างแรงงานต่อชั่วโมงของแต่ละคนให้ไม่เท่ากัน

ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่ามโนทัศน์เรื่องความเสมอภาคจะไร้ความหมาย หากพิจารณานอกกรอบทฤษฎีทางสังคมและการเมืองที่กว้างไปกว่าเรื่องความเสมอภาค ไม่มีทฤษฎีทางสังคมและการเมืองใดที่จะพูดถึง ความเสมอภาคอย่างโดดๆ แต่ละทฤษฎีต้องเชื่อมโยงให้เห็นว่าตามกรอบแนวคิดเกี่ยวกับสังคมหรือการเมืองในภาพกว้างนั้น เราจะต้องเข้าใจ "ความเสมอภาค" ว่าคืออะไรและควรจะเป็นไปในลักษณะใด และจึงค่อยให้เหตุผลสนับสนุนทางด้านจริยธรรมหรือด้านการเมืองกับมโนทัศน์ตามความหมายและลักษณะดังกล่าว

3. ความเสมอภาคในด้านกำลังความสามารถ

แนวคิดทางการเมืองที่เรียกว่าเสรีนิยมแบบดั้งเดิม (classical liberalism) นั้น เข้าใจกันว่าเป็นฐานรากสำคัญที่ก่อให้เกิดการเมืองประชาธิปไตยยุคใหม่ การพิทักษ์สิทธิต่างๆ แก่พลเมือง รวมถึงทฤษฎีการเมืองแบบสัญญาประชาคม (social contact theory) แนวคิดดังกล่าวความสำคัญกับเรื่องความเสมอภาค เนื่องจากเห็นว่าความเสมอภาคของบุคคลเป็นเหตุผลพื้นฐานรองรับความจำเป็นที่มนุษย์ทั้งหลายต้องยอมตกอยู่ภายใต้กติกาหรือองค์กรที่มีสิทธิอำนาจ (authority) บางอย่างร่วมกัน กล่าวให้เฉพาะเจาะจงขึ้นก็คือเสรีนิยมแบบดั้งเดิมใช้ความเข้าใจเรื่องความเสมอภาคเป็นเหตุผลสนับสนุนการมีอยู่ของรัฐและการใช้อำนาจอย่างชอบธรรมของรัฐ อย่างไรก็ตาม ความเข้าใจเรื่องความเสมอภาคที่แนวคิดนี้นำมาใช้ค่อนข้างจะมีลักษณะเฉพาะตัว โดยในที่นี้จะขอเรียกว่า "ความเสมอภาคในด้านกำลังความสามารถ"

ประเด็นคำถามสำคัญข้อหนึ่งของการถกเถียงก็คือถ้าหากเรายอมรับว่ามนุษย์นั้นมีความแตกต่างหลากหลายกันอยู่อย่างมากมายแล้ว เราสามารถกล่าวได้ไหมว่าอย่างน้อยก็มีบางเรื่องที่มนุษย์ทั้งหลายนั้นเสมอภาคกัน นักปรัชญาบางคน เช่น โธมัส ฮอบส์ ตอบว่ามีบางเรื่องที่โดยรวมๆ แล้วมนุษย์ทั้งหลายนั้นเสมอภาคกัน ในงานนิพนธ์ทางปรัชญาการเมืองของเขาชื่อ Leviathan (1651) ฮอบส์เสนอว่าถึงแม้คนเราจะมีความแตกต่างกันทางด้านกาย จิตใจ และสติปัญญา แต่มนุษย์ทั้งหลายก็ล้วนเสมอภาคกัน เพราะแต่ละคนนั้นมีศักยภาพพอที่จะทำร้ายผู้อื่นได้เท่าๆ กัน เป็นไปได้เสมอที่ใครคนหนึ่งจะสังหารอีกคนหนึ่งได้ แม้คนจน ตัวเล็ก หรือมีปัญญาน้อย ก็มีพละกำลังพอที่จะสังสารคนที่รวย ตัวใหญ่ หรือฉลาดกว่าได้ แนวคิดดังกล่าวนี้ยังมีนำเสนออีกโดยนักปรัชญาในยุคต่อๆ มา ไม่ว่าจะเป็นเดวิด ฮูม (David Hume) ในศตวรรษที่ 18 หรือ เอช แอล เอ ฮาร์ท (H.L.A. Hart) ในศตวรรษที่ 20

นักคิดในกลุ่มนี้มองว่าความเสมอภาคกันโดยรวมในแง่พละกำลังดังกล่าวทำให้ที่มนุษย์แต่ละคนมีเหตุผลเพียงพอที่จะยินยอมอยู่ภายใต้กฎกติกาบางชุดที่พวกเขาตกลงร่วมกัน ทั้งนี้เพื่อปกป้องตนเองจากโอกาสที่จะถูกผู้อื่นสังหาร ตามวิธีคิดนี้ความเสมอภาคในแง่ของความเท่าเทียมกันภายใต้กฎหมาย จึงเป็นผลของการคำนึงถึงความเสมอภาคกันในด้านพละกำลังดังกล่าว สำหรับฮอบส์แล้ว หากเราจะลองคิดถึงสถานการณ์สมมติก่อนที่จะมีกฎหมาย อันเป็นสภาวการณ์ที่ฮอบส์เรียกว่า 'สภาวะธรรมชาติ' (state of nature) แล้ว การยอมตกอยู่ภายใต้กติกาเดียวกันดังกล่าวไม่ได้เป็นเพียงทางเลือกที่ฉลาดเท่านั้น แต่ยังเป็นทางเลือกที่เป็นธรรม (just) อีกด้วย เนื่องจากเป็นผลของการต่อรอง (bargain) ระหว่างบุคคลที่เสมอภาคกัน ถ้าเราจะถือว่าความคิดของฮอบส์นี้เป็นการเสนอทฤษฎีแห่งความยุติธรรม (theory of justice) ขึ้นมาทฤษฎีหนึ่งด้วยแล้ว เราก็อาจจะเรียกทฤษฎีแบบนี้ได้ว่าเป็นทฤษฎีที่มองความยุติธรรมในฐานะประโยชน์ร่วมกัน (justice as mutual advantage)

อย่างไรก็ดี ผู้ที่เห็นด้วยกับแนวคิดทำนองนี้อาจมองข้ามเรื่องสำคัญบางเรื่องไปก็ได้ กล่าวคือ เป็นไปได้ว่าบางครั้งอาจจะเกิดสถานการณ์ที่คนเราไม่ได้มีความเสมอภาคกันในเรื่องพละกำลัง ในสถานการณ์ดังกล่าว ผู้ที่อ่อนแอกว่าจะตกเป็นฝ่ายเสียเปรียบในการต่อรอง ถ้าเป็นเช่นนี้ แนวคิดดังกล่าวก็อาจจะไม่สอดคล้องกับมโนทัศน์เรื่องความยุติธรรมก็ได้ โดยทั่วไปแล้ว เราเข้าใจกันว่าถ้าหากมีสถานการณ์ที่ได้เปรียบเสียเปรียบกันกระทั่งฝ่ายหนึ่งสามารถบังคับบุกคามอีกฝ่ายหนึ่งจนต้องสูญเสียประโยชน์ขั้นพื้นฐานไป เราก็ไม่ควรยอมให้มีการต่อรองใดๆ ภายใต้สถานการณ์นั้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง ถ้าหากอำนาจทางการเมืองใดไม่ได้ปกป้องผู้ที่อ่อนแอกว่าแล้ว ก็ไม่น่าจะถือว่าเป็นอำนาจทางการเมืองที่ชอบธรรม เราจึงไม่อาจถือว่าทฤษฎีเรื่องความเสมอภาคกันในด้านพละกำลังของมนุษย์เป็นทฤษฎีความยุติธรรมไปด้วยในขณะเดียวกัน ข้อนี้เป็นข้อจำกัด

สำคัญของแนวคิดเรื่องความเสมอภาคแบบฮอบส์ และทำให้มีคนพยายามเสนอความเข้าใจเรื่องความเสมอภาคที่เน้นการเคารพในค่าทางจริยธรรมของบุคคลทุกคน ไม่ว่าจะเป็นฝ่ายที่มีพละกำลังมากกว่าหรือด้อยกว่าก็ตาม

4. ความเสมอภาคด้านคุณค่าทางจริยธรรม

ปัญหาของทฤษฎีความยุติธรรมแบบที่ใช้การต่อรองจนได้ประโยชน์ร่วมกัน ที่มาจากความเข้าใจว่ามนุษย์เสมอภาคกันในด้านพละกำลัง ทำให้เราต้องคำนึงถึงความเสมอภาคที่มีเนื้อหาเชิงจริยธรรมอยู่ในตัวเอง ดังจะเห็นได้จากที่มีผู้เสนอให้เข้าใจเรื่องความเสมอภาคในอีกความหมายหนึ่ง กล่าวคือ "เสมอภาค" หมายความว่าควรเข้าใจว่าบุคคลทุกคนมีค่าในทางจริยธรรมเสมอกัน ดังนั้น จึงสมควรที่จะได้รับการเคารพ (respect) และคำนึงถึงอย่างเท่าเทียมกัน เช่น ในการแบ่งปันผลประโยชน์ทางสังคม

การมองความเสมอภาคแบบนี้เป็นทัศนะหลักในแนวคิดทางการเมืองแบบเสรีนิยม ทั้งแบบที่ได้รับอิทธิพลจากอิมมานูเอล ค้านต์ (Immanuel Kant) และที่ได้รับอิทธิพลจากสำนักประโยชน์นิยม (utilitarianism) อีกทั้งยังปรากฏในขนบทางปรัชญาและศาสนาแนวอื่นๆ อีก ไม่ว่าจะเป็นในแนวคิดทางการเมืองแบบยิวและคริสต์ แบบสโตอิก (Stoic) หรือแบบขงจื่อในสำนักเม่งจื๊อ แม้กระทั่งกระแสความคิดในแวดวงศาสนาอิสลามหรือฮินดูยุคปัจจุบัน ก็ยังพัฒนาแนวคิดที่เชื่อในค่าในทางจริยธรรมที่หมู่มนุษย์มีอยู่อย่างเท่าเทียมกันขึ้นมา คำถามที่สำคัญที่เราควรถามก็คือหลักการเรื่องความเสมอภาคซึ่งสำนักทางปรัชญาที่ได้เอ่ยนามไปต่างยอมรับนั้นช่วยให้เราพบรูปแบบการจัดความสัมพันธ์ทางสังคมอย่างเป็นรูปธรรมได้หรือไม่ ถ้าได้ จะเป็นรูปแบบใด

ก่อนที่จะตอบปัญหาดังกล่าวได้ เราจะต้องทำความเข้าใจความคิดเรื่อง "การทำให้เกิดความเสมอภาคมากขึ้น" ให้ชัดเจนในระดับหนึ่งเสียก่อน คำถามสำคัญก็คือสังคมที่มีความเสมอภาคมากขึ้นคือสังคมแบบใด และ สิ่งใดหรือเรื่องใดกันแน่ที่ต้องการให้เกิดความเสมอภาคกัน ทรัพยากร สวัสดิการ หรือว่าด้านอื่นๆ ของชีวิตมนุษย์ อีกคำถามหนึ่งก็คือเราจะใช้เกณฑ์ลักษณะใดมาตรวจวัดว่า "ความเสมอภาค" ในสังคมแง่ต่างๆ นั้นยังพร่องอยู่ หรือเพิ่มมากขึ้นแล้ว ในขณะนี้ คำตอบต่อคำถามชุดดังกล่าวมีอยู่อย่างหลากหลาย

สมมติว่าเราตอบปัญหาชุดข้างต้นได้ เราก็อาจจะต้องพบกับปัญหาอีกชุดหนึ่งในวงการปรัชญาปัจจุบัน กล่าวคือ มีผู้เห็นว่าแนวคิดเรื่อง "ความเสมอภาคในทางจริยธรรม" นั้นควรจะใช้เป็นพื้นฐานในการกำหนดนโยบายสาธารณะในสองแนวทางตามความเข้าใจสองแบบในเรื่องความเสมอภาค แนวทางหนึ่งเน้นเรื่องค่าในทางจริยธรรมที่ทุกคนมีอยู่และควรค่าแก่การเคารพเหมือนกันนั้น โดยมองว่าการเคารพค่าในทางจริยธรรมของบุคคลเป็นเงื่อนไขจำกัดขอบเขตการกระทำของรัฐต่อบุคคลหรือต่อสังคมได้ เช่น เนื่องจากรัฐต้องเคารพทุกคนอย่างเสมอกัน จึงไม่ควรมอบอภิสิทธิ์ให้คนบางกลุ่มโดยทำให้ผู้อื่นต้องเสียสิทธิไปด้วย อีกแนวทางหนึ่งเน้นพิจารณาเรื่องทัศนะเกี่ยวกับคุณค่าของตนเอง (self-worth) ที่บุคคลอาจจะมีอยู่แตกต่างกันได้ ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับสถาบันทางการเมือง สังคม และเศรษฐกิจ ที่บุคคลเหล่านั้นมีส่วนร่วมอยู่ ตามแนวทางแบบหลังนี้ คนแต่ละคนอาจมองว่าตนมีค่ามาก น้อย หรือเท่ากับคนอื่นได้แตกต่างกันไป ขึ้นกับว่าเขาเลือกให้ความสำคัญกับคุณค่าใดในสถาบันทางสังคมต่างๆ เช่น ถ้าคำนึงในด้านเศรษฐกิจแล้ว ผู้ที่ยากจนจะมีทัศนะเกี่ยวกับคุณค่าของตนเองต่ำ ดังนั้น จึงอาจจะเรียกร้องให้ใช้กลไกของรัฐเข้ามาปรับฐานะทางเศรษฐกิจของเขาให้ดีขึ้น ถ้าเราพิจารณาโดยทั่วไปแล้ว แนวทางทั้งสองอันสัมพันธ์กับความเข้าใจสองแบบเกี่ยวกับความเสมอภาค (คือ ความเสมอภาคบนพื้นฐาน "คุณค่าอันควรแก่การเคารพที่บุคคลมีเท่ากัน" กับ ความเสมอภาคบนพื้นฐาน "คุณค่าที่บุคคลมองว่าตัวเองมีอยู่ในบริบทสถาบันทางสังคมต่างๆ") ดูจะมีน้ำหนักน่าเชื่อและควรจะเป็นจริงทั้งคู่ แต่เมื่อพิจารณาโดยรอบคอบแล้ว ความเข้าใจเรื่องความเสมอภาคทั้งสองมีความขัดแย้งกัน

ยกตัวอย่างเช่น ในกรณีที่ถือว่าคุณค่าของบุคคลขึ้นอยู่สถาบันทางสังคมที่เขาเข้าไปมีส่วนร่วมและพบว่าความยากจนและการกีดกันทางสังคมเป็นสิ่งที่ทำให้บุคคลเห็นว่าคุณค่าของตนเองถูกลดทอนลงไป ก็ยังคงไม่มีความชัดเจนว่าเหตุใดจึงควรปรับสภาพทางเศรษฐกิจและสังคมเพื่อให้เกิดความเสมอภาค เพราะการปรับแต่ละครั้งก็จะไปกระทบกับสัดส่วนในการกระจายผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจที่ดำรงอยู่ ซึ่งอาจจะทำให้เกิดการแจกจ่ายผลประโยชน์ที่ไม่เป็นธรรมขึ้นก็ได้ จึงไม่น่าแปลกใจที่จะมีนักคิดกลุ่มที่เรียกว่า "เสรีภาพนิยม" (libertarianism) ที่วิจารณ์ความพยายามในการปรับเปลี่ยนสภาพความไม่เสมอภาคในทางเศรษฐกิจดังกล่าว โดยมองว่าการพยายามสร้างให้เกิดความเสมอภาคทางเศรษฐกิจนั้น เลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องเข้าไปจัดการแบ่งสรรทรัพยากรต่างๆ เสียใหม่ ซึ่งในที่สุดแล้ว คนร่ำรวยก็จะมีฐานะเสมือนตกเป็นเครื่องมือให้สังคมบรรลุเป้าหมายบางอย่างเท่านั้น เช่น การสร้างความเสมอภาคอาจทำให้ต้องนำภาษีที่คนรวยเสียมากกว่าไปช่วยอุดหนุนคนจน ซึ่งอาจจะไม่ได้เสียภาษีเลยด้วยซ้ำ การทำเช่นนี้ย่อมเท่ากับเป็นการกระทำที่อยุติธรรม โดยขัดแย้งหรือไม่สอดคล้องกับความเข้าในเรื่องความเสมอภาคบนพื้นฐานของคุณค่าอันควรแก่การเคารพที่บุคคลมีเท่ากัน

แม้ข้อวิจารณ์จากนักคิดกลุ่มเสรีภาพนิยมที่กล่าวไปนั้นอาจจะดูขาดน้ำหนัก เนื่องจากข้อวิจารณ์ดังกล่าวไม่ได้แสดงให้เห็นว่าเหตุใดการเรียกร้องความเสมอภาคในลักษณะดังกล่าว จึงถือเป็นการไม่เคารพต่อบุคคลในความหมายของการใช้บุคคลเหล่านั้นเป็นเสมือนเครื่องมือ แต่ข้อวิจารณ์ของฝ่ายเสรีภาพนิยมก็มีคุณูปการในแง่ที่ว่าช่วยชี้ให้เราเห็นว่าควรพิจารณาประเด็นเรื่องความชอบธรรมเมื่อต้องการสร้างข้อบังคับหรือกติกาขึ้นมาเพื่อที่จะปรับการแบ่งสรรทรัพยากร รวมทั้งทำให้ตระหนักความสำคัญของหลักการที่ว่าโดยทั่วไปแล้วบุคคลทั้งหลายควรจะได้รับผลตอบแทนจากน้ำพักน้ำแรงของเขาอย่างเป็นธรรม นอกจากข้อวิจารณ์ของเสรีภาพนิยมแล้ว ยังมีผู้ชี้ว่าควรจะต้องตระหนักว่าไปได้ที่บางครั้งประโยชน์โดยรวมจะเกิดขึ้นได้มากกว่าถ้ายอมให้มีความไม่เสมอภาคทางสังคมในบางลักษณะ จอห์น รอลส์ (John Rawls) อธิบายว่าในบางกรณีการที่บุคคลมุ่งหวังแต่จะหาผลประโยชน์ให้กับตนเอง แล้วเลือกรูปแบบการแบ่งสรรทรัพยากรที่เท่าเทียมกัน โดยแบ่งสรรให้แต่ละคนในสัดส่วนที่เท่ากัน) แทนที่จะเลือกรูปแบบการแบ่งสรรอย่างไม่เท่าเทียม จะถือได้ว่าเป็นการเลือกที่ไม่ชอบด้วยเหตุผล (irrational) หรือไม่ยุติธรรม เนื่องจากในกรณีนั้นหากการที่เราเลือกการแบ่งสรรแบบไม่เท่าเทียม จะสามารถช่วยให้คนกลุ่มที่ยากจนที่สุดในสังคมได้รับประโยชน์มากขึ้น

รอลส์ได้เสนอหลักการว่าด้วยความยุติธรรมหลักหนึ่งขึ้นมา โดยอิงอยู่กับแนวคิดพื้นฐานที่ว่าเราต้องมองว่าบุคคลในสังคมการเมืองทั้งหลายนั้นมีคุณค่าเท่าเทียมกันอย่างเสมอภาค โดยที่คุณค่านั้นมาจากความเป็นมนุษย์ที่มีเหตุผล มีความปรารถนาและเป้าหมายในชีวิตเป็นของตนเอง ดังนั้น จึงไม่ควรพิจารณาเรื่องการแบ่งสรรทรัพยากรและสิทธิประโยชน์ต่างๆ ให้แก่บุคคลโดยอาศัยปัจจัยแวดล้อมซึ่งเกิดจากความบังเอิญ เป็นพื้นฐาน อย่างไรก็ตาม ในสภาพที่เป็นอยู่นั้น สมาชิกในสังคมมีสถานภาพและฐานะแตกต่างกันมาก ความแตกต่างดังกล่าวซึ่งเกิดขึ้นด้วยความบังเอิญ (เช่น เกิดในครอบครัวที่มีฐานะต่างกัน มีโอกาสด้านการศึกษา มีโอกาสประกอบอาชีพ มีพรสวรรค์ และความสามารถที่ติดตัวมาแต่กำเนิดต่างกัน เป็นต้น) ดัง

นั้น ถึงแม้แต่ละคนจะได้รับการจัดสรรทรัพยากรหรือสิทธิประโยชน์ต่างๆ ในสัดส่วนที่เท่ากัน ในที่สุดแล้วประโยชน์ที่เขาได้รับจริงๆ ก็จะไม่เท่าเทียมกันอยู่ดี คนจนหรือคนที่เสียเปรียบอยู่ในสังคมย่อมมีโอกาสใช้ประโยชน์จากทรัพยากรและสิทธิประโยชน์ที่ได้รับการแบ่งสรรได้น้อยกว่าคนรวย เช่น เขาอาจจะต้องนำประโยชน์ที่ได้ไปใช้หนี้ แทนที่จะนำไปลงทุนเพื่อแสวงหากำไรเพิ่มขึ้นเหมือนคนที่เป็นนายทุนได้

ดังนั้น ผู้ที่มุ่งแสวงหาหลักการของการจัดสรรทรัพยากรที่ยุติธรรมและเชื่อมั่นในความเสมอภาคทางจริยธรรม จึงควรจินตนาการถึงสถานการณ์ในอุดมคติที่มีการพิจารณาแบ่งสรรทรัพยากรและสิทธิประโยชน์ในหมู่คนที่เสมอภาคกัน แทนที่จะพิจารณาภายในกรอบของข้อเท็จจริงที่เป็นอยู่ ในสถานการณ์อุดมคติดังกล่าว เราจะต้องไม่นำคุณสมบัติที่บุคคลอาจมีไม่เท่ากันโดยบังเอิญ (เช่น ฐานะทางเศรษฐกิจ ตำแหน่งหน้าที่ทางสังคม หรือ ชาติกำเนิด ฯลฯ) มาใช้ในการพิจารณาแบ่งสรรทรัพยากรและสิทธิประโยชน์ สิ่งเดียวที่คำนึงถึงได้คือสถานะของความเป็นมนุษย์ผู้มีเหตุผลและมีเป้าหมายชีวิตเป็นของตนเอง อันเป็นสิ่งที่สมาชิกทุกคนในสถานการณ์อุดมคตินั้นมีอยู่เท่าๆ กัน รอลส์เรียกการตัดสินใจในลักษณะดังกล่าวนี้ว่าการตัดสินใจเบื้องหลัง "ม่านแห่งความไม่รู้" (veil of ignorance)

รอลส์เชื่อว่าเมื่อต้องตัดสินใจเลือกวิธีการแบ่งสรรทรัพยากรและสิทธิประโยชน์เบื้องหลังม่านแห่งความไม่รู้ คนที่มีเหตุผลทุกคนจะต้องตัดสินใจตามหลักการที่เรียกว่า "เมื่อมีน้อยที่สุดจะได้มากที่สุด" (maximin) กล่าวคือ ผู้มีเหตุผลจะเลือกรูปแบบการแบ่งสรรทรัพยากรที่ยอมให้คนที่เสียเปรียบที่สุด (เช่น ยากจนหรือพิการ) มีโอกาสที่จะได้รับการแบ่งสรรทรัพยากรในสัดส่วนที่มากกว่าคนที่ได้เปรียบกว่า เหตุผลก็เพราะเมื่ออยู่เบื้องหลังม่านแห่งความไม่รู้นั้น แต่ละคนจะไม่อาจทราบได้ว่าเมื่อเปิดม่านออกมาแล้ว พวกเขาจะมีสถานภาพจริงเป็นอย่างไร เขาอาจจะบังเอิญเกิดมาเป็นคนจน หรือคนพิการก็ได้ ดังนั้น ตามความเข้าใจของรอลส์แล้วหลักการแห่งความเสมอภาคกันของคุณค่าทางจริยธรรมของบุคคลทั้งหลาย สามารถไปกันได้กับการยอมให้มีความไม่เสมอภาคบางประการในเรื่องของการแบ่งสรรทรัพยากรหรือสวัสดิการในสังคม

อย่างไรก็ตาม คำถามที่อาจจะมีได้กับทัศนะแบบของรอลส์ก็คือ เป็นเรื่องที่มีเหตุมีผลหรือไม่ที่จะมุ่งหาหลักการแห่งความยุติธรรมในการแบ่งสรรทรัพยากร ด้วยความเชื่อมั่นในเรื่องความเสมอภาคกันทางด้านจริยธรรมของบุคคล ทั้งนี้มีเหตุผลจากทัศนะเรื่องความเป็นตัวเป็นตนของแต่ละบุคคล มีนักคิดหลายคนพยายามจะเสนอว่าทัศนะว่าเราเป็นใครนั้นเป็นผลมาจากความผูกพันที่มีกับบุคคลหรือสังคมที่แวดล้อมตัวเราอยู่ ดังนั้น การตระหนักเห็นถึงคุณค่าของตัวเราจึงขึ้นอยู่กับความผูกพันที่มีความหมายเป็นการเฉพาะกับแต่ละบุคคล ข้อนี้ทำให้แต่ละบุคคลแตกต่างกันมากจนทำให้มีข้อจำกัดในการแสวงหาจุดยืนที่เป็นกลาง ปราศจากอคติใดๆ ในการคำนึงถึงผลประโยชน์ของบุคคลอื่น ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดก็คือถ้าหากว่าเราถือว่ามนุษย์ทุกคนมีค่าในทางจริยธรรมเสมอกันแล้ว ก็ควรมีการจัดการแบ่งสรรทรัพยากรเสียใหม่ในระดับนานาชาติ กล่าวคือ เราจะต้องแบ่งสรรทรัพยากรกับคนทั้งโลก ไม่ใช่เฉพาะแต่ในประเทศของเรา แต่ที่การณ์ดังกล่าวไม่เกิดขึ้นก็เป็นเพราะว่าเรามีความผูกพันเป็นการส่วนตัวอยู่กับชุมชนทางการเมืองที่เราเป็นสมาชิกอยู่ พูดอีกนัยหนึ่งคือเราไม่ได้เลือกกติกาของการแบ่งสรรทรัพยากรภายใต้ม่านแห่งความไม่รู้จริงๆ เพราะอย่างน้อยเราเลือกโดยเข้าใจตัวเองเสมอว่าเป็น "ชาว..." อะไรบางอย่าง ดังนั้น คำถามที่ว่าเราสามารถเลือกหลักการแห่งความยุติธรรมเบื้องหลังม่านแห่งความไม่รู้ได้จริงหรือไม่ และควรจะเลือกภายใต้สถานการณ์เช่นนั้นหรือไม่ ก็ยังเป็นคำถามที่ท้าทายให้หาคำตอบอยู่ในทุกวันนี้

เราจะสังเกตได้ว่าทั้งทัศนะของพวกเสรีภาพนิยม ทัศนะของรอลส์ รวมถึงทัศนะของผู้ที่คิดว่าความเป็นตัวตนของบุคคลนั้นผูกพันฝังแน่นอยู่กับชุมชนแวดล้อมนั้น ล้วนไม่ได้พยายามหักล้างหลักการเรื่องความเสมอภาคโดยเสนอให้ใช้หลักในการจัดการสังคมแบบอื่น หากแต่พยายามจะหาทางพัฒนาความเชื่อเรื่องความเสมอภาคทางจริยธรรมของบุคคลไปสู่หลักการเรื่องความยุติธรรม ซึ่งไม่ได้เรียกร้องให้ต้องแจกจ่ายทรัพยากรและสิทธิประโยชน์ในสังคมอย่างเท่าเทียมกัน สิ่งที่ทัศนะเหล่านี้แตกต่างต่างกันจริงๆ ก็คือการพัฒนาหลักการแห่งความเสมอภาคในทางจริยธรรม รวมถึงหลักแห่งความยุติธรรมไปในลักษณะหรือทิศทางที่แตกต่างกัน

จากประเด็นถกเถียงกันดังกล่าว ทางออกที่อาจจะเป็นไปได้ทางหนึ่งก็คือเราจะต้องพยายามลดความเข้มงวดในการหาข้อสรุปจากหลักการเรื่องความเสมอภาคทางจริยธรรมลง เช่น ต้องเข้าใจว่าหลักการดังกล่าวไม่ได้หมายความว่าสิทธิหรือผลประโยชน์ของบุคคลจะต้องเท่ากันทั้งหมด แต่อาจจะหมายความเพียงว่าการแจกจ่ายทรัพยากรและสิทธิประโยชน์จะไม่มีการเลือกที่รักมักที่ชัง (discrimination) จนเกิดการได้เปรียบเสียเปรียบกันอย่างไม่เป็นธรรม หรือในอีกทางหนึ่ง เราอาจจะต้องเข้าใจว่าหลักการเรื่องความเสมอภาคนั้นเรียกร้องเพียงให้บุคคลทั้งหลายได้รับโอกาสอย่างเสมอภาคในการเข้าถึงผลประโยชน์ในทางสังคมและเศรษฐกิจที่มีอยู่อย่างไม่เท่ากัน มีชุดการอ้างเหตุผลที่น่าสนใจอันหนึ่งซึ่งยืนอยู่บนความเข้าใจแบบหลังนี้ โดยมองว่าสิ่งที่เราควรปฏิเสธจริงๆ คือความไม่เสมอภาคชนิดที่มีแนวโน้มว่าจะทำให้ความได้เปรียบเสียเปรียบนั้นสะสมและกระจุกตัวอยู่กับมิติด้านใดด้านหนึ่งของชีวิต หรือกระจุกตัวอยู่กับคนบางกลุ่ม มิใช่ ปฏิเสธความไม่เสมอภาคในทุกด้าน ข้อสรุปประการหนึ่งของการอ้างเหตุผลแนวนี้ก็คือความไม่เสมอภาคซึ่งสังคมควรทำให้ลดลงหรือกำจัดให้หมดไปนั้น มีเพียงบางชนิดหรือบางด้านเท่านั้น เช่น ด้านที่เกี่ยวกับการเข้าถึงบริการทางด้านสาธารณะสุขและการศึกษา เป็นต้น

ประเด็นสำคัญอีกประเด็นหนึ่งก็คือแนวคิดเรื่องพหุวัฒนธรรมที่เห็นว่าในสังคมหรือชุมชนเดียวกัน สามารถจะมีวัฒนธรรม รวมถึงระบบหรือมาตรฐานเกี่ยวกับคุณค่าอย่างแตกต่างหลากหลายได้ โดยไม่มีระบบหรือมาตรฐานใดถูกต้องเหมาะสมกว่าระบบหรือมาตรฐานอื่นๆ หากแนวคิดนี้จริง ก็ย่อมสามารถมองความเสมอภาค ซึ่งเป็นคุณค่าประการหนึ่ง ได้ว่ามีความหมายได้อย่างหลากหลาย กล่าวคือ แต่ละวัฒนธรรมก็อาจเข้าใจได้แตกต่างกันว่าอะไรคือความเสมอภาค และไม่มีความเข้าใจแบบไหนที่ถูกต้องเหมาะสมกว่าแบบอื่น ดังนั้น เราก็อาจจะต้องเข้าใจเสียใหม่ว่าในตัวของคนๆ เดียวกันนั้น สามารถมีจุดยืนในทางการเมืองได้มากกว่าหนึ่งแบบ เนื่องจากเขาอาจจะเป็นสมาชิกของหลายวัฒนธรรมในเวลาเดียวกัน ปัญหาก็คือหากแนวคิดเรื่องความเสมอภาคของแต่ละวัฒนธรรมนั้นมีเนื้อหาต่างกันมาก หรือเรียกร้องให้กระทำบางอย่างไปในทางตรงข้ามกัน บุคคลผู้นั้นควรจะตัดสินใจเช่นไร

ถ้าเรายอมรับแนวคิดเรื่องพหุวัฒนธรรม เราก็ต้องยอมรับด้วยว่าหลักการเรื่องความเสมอภาคที่เป็นสากล หรืออย่างน้อยที่สามารถใช้ได้ร่วมกันในชุมชนทางการเมืองชุมชนเดียวกันนั้น ไม่มีทางจะมีได้ มีผู้พยายามจะแก้ปัญหาดังกล่าวนี้ โดยยอมรับแนวคิดเรื่องพหุวัฒนธรรมของแต่ละบุคคลหรือชุมชน แต่มีเงื่อนไขว่าจุดยืนทางจริยธรรมหรือการเมืองทุกแบบที่แต่ละบุคคลถืออยู่ ต้องยืนอยู่บนหลักการที่คำนึงถึงความเสมอภาคในด้านค่าทางจริยธรรมของมนุษย์เหมือนกัน ส่วนการตัดสินใจเลือกว่าในกรณีใด เราควรจะมีจุดยืนแบบใดนั้น จะต้องอาศัยกรอบการถกเถียงทางสังคมในระดับที่กว้างกว่า อาจจะต้องมาถกเถียงกันว่าการเคารพต่อความเสมอภาคของบุคคลในแง่ของค่าทางจริยธรรมในประเด็นเฉพาะแต่ละเรื่องนั้น มีเงื่อนไขอะไรบ้างที่เราจะต้องนำพิจารณา เช่น ในกรณีที่ต้องมีการปฏิบัติต่อบุคคลอย่างไม่เสมอภาค หรือบางครั้งเราอาจต้องตัดสินใจว่า การให้คุณค่าทางจริยธรรมแก่บุคคลเสมอกันนั้น มีความหมายเน้นไปในทางใดกันแน่ เช่น ระหว่างให้น้ำหนักกับการได้รับผลตอบแทนน้ำพักน้ำแรงของตนอย่างเต็มเม็ดเต็มหน่วยกับการมีสิทธิได้รับส่วนแบ่งจากประโยชน์สาธารณะอย่างเท่าเทียม

การมีข้อคำนึงเหล่านี้ไม่ได้หมายความว่าเราต้องเลือกว่าจะเห็นด้วยหรือไม่เห็นด้วยกับแนวคิดเรื่องความเสมอภาคด้านคุณค่าทางจริยธรรมอย่างเป็นขาวเป็นดำ แต่หมายความว่าการตัดสินใจในทางปฏิบัติยังอาจเป็นไปได้หลายๆ ทางบนพื้นฐานทางคุณค่าร่วมกัน ทั้งนี้ สิ่งที่จำเป็นต้องทำก็คือการสนทนาถกเถียงเพื่อหาทางเลือกในเชิงปฏิบัติที่เหมาะสมที่สุดให้ทั้งแก่ตนเองและผู้อื่นซึ่งก็ล้วนเชื่อมั่นในความเสมอภาคด้านคุณค่าทางจริยธรรมของมนุษย์

5. ข้อท้าทายต่างๆ ที่มีต่อแนวคิดเรื่องความเสมอภาค

มีข้อวิจารณ์หรือการอ้างเหตุผลเพื่อโต้แย้งมโนทัศน์เรื่องความเสมอภาคอยู่จำนวนหนึ่ง ซึ่งจะได้นำเสนอให้เห็นเป็นตัวอย่างคร่าวๆ ในส่วนนี้ ข้อโต้แย้งหนึ่งยกเอาความเชื่อที่ว่าถ้าหากมีการแบ่งสรรทรัพยากรให้เท่าเทียมกันมากขึ้นแล้ว ก็จะทำให้ผู้ที่มีความสามารถและความหมั่นเพียร ขาดแรงจูงใจในการทำงาน เนื่องจากคนที่เก่งกว่าและลงแรงมากกว่าจะได้ผลตอบแทนในอัตราที่เท่ากับคนที่เก่งน้อยกว่าและลงแรงน้อยกว่า ส่วนผู้ที่ขาดความสามารถและความหมั่นเพียร ก็จะจะขาดแรงจูงใจเช่นกัน เพราะไม่จำเป็นจะต้องขยันทำงานขึ้นเพื่อให้ได้ค่าตอบแทนเพิ่มมากกว่าคนอื่น ถ้าเป็นเช่นนี้ ผลเสียงก็จะตกกับสังคมโดยรวม ถ้ามองในแง่หนึ่งแล้ว ปัญหาดังกล่าวนี้เป็นปัญหาในทางปฏิบัติที่ผู้มีอำนาจกำหนดนโยบายจะต้องเลือกชั่งน้ำหนักเพื่อหาจุดที่สมดุลระหว่างประสิทธิภาพในการทำงานและความเสมอภาค หลักการของรอลส์ยอมให้มีความไม่เท่าเทียมกันเกิดขึ้นได้ ถ้าหากว่ามีแล้วจะทำให้ผู้ที่เสียเปรียบที่สุดเป็นฝ่ายได้ประโยชน์มากที่สุด หลักการนี้อาจจะถือเป็นทางเลือกหนึ่งในการประนีประนอมระหว่างประสิทธิภาพและความเสมอภาค หรือบางทีปัญหาเรื่องการขาดแรงจูงใจ อาจจะแก้โดยใช้มาตรการในการจัดเก็บภาษีแบบพิเศษ ซึ่งประเด็นนี้เป็นเรื่องทางเทคนิค

เหตุผลโต้แย้งต่อหลักการเรื่องความเสมอภาคอีกข้อหนึ่งก็คือหลักการว่าด้วยความดีความชอบ (merit) หรือ สิ่งที่บุคคลสมควรที่จะได้รับ (desert) หลักการดังกล่าวขัดแย้งกับหลักการเรื่องความเสมอภาคโดยตรง ตามหลักการนี้ ทรัพยากรและผลประโยชน์ต่างๆ นั้น ควรจะแบ่งสรรตามความสามารถของบุคคลแต่ละคนดังเช่นที่อริสโตเติล (Aristotle) กล่าวไว้ว่า นักเป่าขลุ่ยที่ดีที่สุดก็สมควรได้รับขลุ่ยที่ดีที่สุดด้วย อย่างไรก็ตาม แนวคิดเรื่องสิ่งซึ่งบุคคลสมควรจะได้รับดังกล่าวนี้ก็ใช่ว่าจะไม่มีปัญหาในตัวเอง กล่าวคือ การนำหลักการดังกล่าวนี้ไปใช้จะต้องคำนึงเสมอว่าแต่ละเรื่อง แต่ละชุมชน แต่ละบริบทนั้นก็มีวิธีเข้าใจว่าอะไรเป็นมาตรฐานในการตัดสินความดีความชอบของบุคคลแตกต่างกันออกไป เช่น วงดุริยางค์วงหนึ่งอาจจะมีมาตรฐานที่ใช้ประเมินผลงานของนักดนตรีไม่เหมือนกับวงอื่นก็ได้ ดังนั้น จึงไม่อาจจะใช้หลักการดังกล่าวแบบเหมารวมกับทั้งสังคมหรือทุกสังคมได้

ข้อท้าทายประการสุดท้ายที่จะกล่าวถึงในที่นี้ก็คือข้อท้าทายที่มาจากแนวคิดที่เชื่อในเรื่องความแตกต่าง (difference) โดยแนวคิดแบบนี้เข้าใจว่าหลักการเรื่องความเสมอภาคเรียกร้องให้เราต้องมีรูปแบบการปฏิบัติต่อบุคคลทั้งหลายเป็นแบบฉบับแบบเดียวกัน (uniformity of treatment) ในขณะที่จริงๆ แล้วผลประโยชน์ต่างๆ ที่มีอยู่ในสังคมนั้นมีความสำคัญแตกต่างกันไปสำหรับแต่ละบุคคลหรือกลุ่มคน คนกลุ่มหนึ่งอาจเข้าใจว่าเรื่องๆ หนึ่งเป็นเรื่องของผลประโยชน์ แต่คนอีกกลุ่มอาจไม่เข้าใจเช่นเดียวกัน ดังนั้น การตัดสินใจเกี่ยวกับนโยบายสาธารณะในเรื่องบางเรื่อง แทนที่จะถือหลัก "หนึ่งคน หนึ่งคะแนนเสียง" ก็ควรจะให้น้ำหนักกับเสียงของคนบางกลุ่มมากกว่ากลุ่มอื่นเป็นพิเศษ เช่น การให้สิทธิกับเหล่าสตรีในการมีสิทธิออกเสียงยับยั้ง (veto) กฎหมายที่เกี่ยวกับการทำแท้ง เป็นต้น

ยังเป็นที่ถกเถียงกันอยู่ว่าจะสามารถนำหลักการเรื่องความแตกต่างมาโต้แย้งหลักการเรื่องความเสมอภาคได้มากน้อยเพียงไร เนื่องจากเราจะเห็นได้ว่าข้อเรียกร้องให้คำนึงถึงผลประโยชน์ของทุกคนในสังคมอย่างเสมอภาคนั้น สามารถไปด้วยกันกับการตระหนักว่าผลประโยชน์ของคนกลุ่มบางกลุ่มนั้นมีความเกี่ยวพันกับบางเรื่องหรือบางประเด็นปัญหามากกว่าคนกลุ่มอื่นๆ เช่น เรายอมรับเรื่องการพิทักษ์สิทธิของบางชุมชนที่จะให้สมาชิกชุมชนได้ตัดสินใจในเรื่องที่มีผลกระทบต่อพวกเขาเองเป็นพิเศษ ดังนั้น ถ้าเราทำให้ทั้งสังคมรับรู้เข้าใจร่วมกันถึงหลักการดังกล่าวนี้ได้ และไม่สงวนสิทธิหลักการนี้ไว้สำหรับคนเพียงกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งแล้ว หลักการเรื่องความเสมอภาคก็สามารถไปด้วยกันกับหลักการให้สิทธิให้เสียงเป็นพิเศษกับคนบางกลุ่ม

ถึงแม้ว่าจะมีข้อท้าทายต่างๆ เหล่านี้อยู่ หลักการเรื่องความเสมอภาคก็ยังถือเป็นหลักการที่สำคัญหลักการหนึ่งในแวดวงความคิดทางการเมืองสมัยใหม่ แต่ความสำคัญดังกล่าวก็หมายความด้วยว่าการอภิปรายถกเถียงเกี่ยวกับความหมายที่แท้จริงและนัยยะต่างๆ จะยังคงมีต่อไปอีกเรื่อยๆ ในอนาคต

พุฒวิทย์ บุนนาค (ผู้เรียบเรียง)

เรียบเรียงจาก

- Weale, Albert. Equality. In Edward Craig (ed.). ***Routledge Encyclopedia of Philosophy*** [CD-Rom Version 1.0].

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- Aristotle. ***The Politics***. Trans. H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, London: Heinemann, 1932. (ในเล่มที่ 5 อาริสโตเติ้ลได้เสนอความคิดเรื่องความเสมอภาคและความไม่เสมอภาคในถานะของเหตุแห่งการปฏิวัติทางการเมือง)
- Barry. B. M. 1989. ***Theories of Justice***. London: Harvester Wheatsheaf. (บทอภิปรายขนาดยาวเกี่ยวกับนัยยะต่างๆ ของความเสมอภาค รวมถึงเสนอการอ้างเหตุผลสนับสนุนความยุติธรรมทางสังคมที่วางอยู่บนความเท่าเสมอภาคในด้านกำลังความสามารถของบุคคล และจุดอ่อนต่างๆ ของมัน)
- Dworkin, R. 1981(a). What is Equality? Part 1: Equality of Welfare. ***Philosophy and Public Affairs*** 10 (3): 185-246. (หนึ่งในสองบทความที่พยายามยามจะเสนอว่าความเสมอภาคควรจะเป็นเรื่องของการควบคุมทรัพยากร ไม่ใช่สวัสดิการ)
- Dworkin, R. 1981(b). What is Equality? Part 2: Equality of Resources. ***Philosophy and Public Affairs*** 10 (4): 283-345. (บทความชิ้นที่สองของริชาร์ด ดวอร์กิ้นที่พยายามยามจะเสนอว่าความเสมอภาคควรจะเป็นเรื่อง

ของการควบคุมทรัพยากร ไม่ใช่สวัสดิการ)
- Goodin, R. E. 1985. ***Protecting the Vulnerable***. Chicago, IL, and London: University of Chicago Press. (บทวิเคราะห์ความเข้าใจเบื้องต้นที่ว่า ความไม่เสมอภาคกันในด้านกำลังความสามารถนั้นไม่ควรจะถูกใช้ไปในทางที่ผิด)
- Hart, H. L. A. 1962. ***The Concept of Law***. Oxford: Clarendon Press. (บทที่ 8 เป็นถ้อยแถลงที่ดีที่สุดในยุคใหม่ เกี่ยวกับนัยยะต่างๆ ของทัศนะที่เชื่อในเรื่องความเสมอภาคกันในด้านกำลังความสามารถ ที่ได้พูดถึงไปในหัวข้อที่ 3)
- Hobbes, T. 1651. ***Leviathan***. Ed. M. Oakeshott. Oxford: Blackwell. (เสนอการอ้างเหตุผลที่ว่ามนุษย์นั้นโดยทั่วไปแล้วมีความเสมอภาคกันในด้านกำลังความสามารถ และพยายามดึงเอาข้อสรุปต่างๆ ออกมา)
- Hume, D. 1742. ***Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of* Morals**. Ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 3rd edition, 1975. (แสดงให้เห็นว่าความเสมอภาคกันในด้านกำลังความสามารถนั้นเป็นตัวอย่างหนึ่งความยุติธรรม)
- Kymlicka, W. 1990. ***Contemporary Political Philosophy***. Oxford: Clarendon Press. (เสนอว่าคำอธิบายเรื่องความยุติธรรมแนวหลักๆ ในปัจจุบันนั้น ล้วนเป็นแนวคิดที่มีจุดเน้นอยู่ที่ความเสมอภาค ในแง่ที่มองเห็นว่าบุคคลทุกคนมีสถานะเท่าเทียมกัน)
- Nagel, T. 1979. Equality. In ***Mortal Questions***. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 106-127. (เสนอว่าความเสมอภาคเกี่ยวข้องกับกระบวนการตัดสินใจทางสังคม ที่มุ่งสะท้อนทัศนะของกลุ่มบุคคลผู้ที่ได้รับผลกระทบจากการตัดสินใจนั้นเป็นสำคัญ)
- Nagel, T. 1991. ***Equality and Partiality***. Oxford: Oxford University Press. (เป็นที่มาของแนวการอ้างเหตุผลที่เสนอไปในหัวข้อที่ 4 ที่ว่าความเสมอภาคอาจจะไปขัดแย้งกับการตระหนักว่าความเป็นบุคคลของเรานั้นผูกพันอย่างเป็นการเฉพาะกับชุมชนและเงื่อนไขแวดล้อมต่างๆ)
- Nozick, R. 1974. ***Anarchy, State and Utopia***. Oxford: Blackwell. (บทที่ 2 เป็นการนำเสนอเหตุผลของพวกเสรีภาพนิยม เพื่อโต้แย้งการทำให้เกิดความเสมอภาคในด้านรายได้และผลประโยชน์ โดยวางอยู่บนพื้นฐานความเข้าใจบุคคลในแบบของคานต์)
- Nussbaum, M. and Sen, A. 1993. ***The Quality of Life***. Oxford: Clarendon Press. (เป็นงานรวบรวมทัศนะวิจารณ์ต่างๆ ในประเด็นเกี่ยวกับมาตรการที่ควรจะเป็นในการแบ่งสรรทรัพยากรเสียใหม่)
- Rawls, J. 1972. ***A Theory of Justice***. Oxford: Clarendon Press. (งานปรัชญาการเมืองชิ้นคลาสสิคแห่งศตวรรษที่ 20 อันเป็นที่มาของแนวการอ้างเหตุผลในหัวข้อที่ 4 ที่ว่า ความไม่เสมอภาคสามารถเกิดขึ้นได้อย่างเป็นธรรม ถ้าหากจะทำให้ผู้ที่เสียเปรียบที่สุดนั้นได้ประโยชน์ในสัดส่วนที่มากกว่าผู้อื่น)
- Vlastos, G. 1962. Justice and Equality. In R. B. Brandt (ed.). ***Social Justice***. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall. (ถ้อยแถลงที่ชัดเจนและงดงามของทัศนะที่ให้น้ำหนักกับค่าในทางศีลธรรมที่บุคคลมีอยู่อย่างเสมอภาคกัน)
- Walzer, M. 1983. ***Spheres of Justice***. Oxford: Martin Robertson. (ถ้อยแถลงของทัศนะที่มองว่า สิ่งที่เราควรปฏิเสธคือความไม่เสมอภาคกันซึ่งสะสมและกระจุกตัวอยู่กับคนบางกลุ่ม ไม่ใช่ความไม่เสมอภาคกันในทุกเรื่องทุกมิติ)
- Williams, B. 1962. The Idea of Equality. In P. Laslett and W. G. Runciman (eds.). ***Philosophy, Politics and Society***. Second series. Oxford: Blackwell. (ถ้อยแถลงหนึ่งของทัศนะที่ให้น้ำหนักกับค่าในทางศีลธรรมที่เสมอกันของบุคคล โดยมีข้ออ้างที่น่าสนใจเกี่ยวกับฐานของการปฏิบัติที่ถูกมองว่าเป็นเรื่องซึ่ง 'ไม่เกี่ยวข้อง')
- Young, I. M. 1991. ***Justice and the Politics of Difference***. Princeton, NJ: Princeton University Press. (ถ้อยแถลงของทัศนะที่ตั้งคำถามกับสมมติฐานที่เป็นสากลเรื่องความเสมอภาคของความเป็นพลเมือง จากจุดยืนของผู้ที่เชื่อในเรื่องความแตกต่าง)

คำที่เกี่ยวข้อง

สิทธิ / อัตตาณัติ / ประชาธิปไตย
Rights / Autonomy / Democracy

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ

ค้นหา

จริยศาสตร์เชิงคุณธรรม
Virtue Ethics

1. จริยศาสตร์เชิงคุณธรรมแบบเก่า
2. การฟื้นคืนของจริยศาสตร์เชิงคุณธรรม
3. ลักษณะของคุณธรรม
4. ข้อวิจารณ์
เรียบเรียงจาก
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
คำที่เกี่ยวข้อง

1. จริยศาสตร์เชิงคุณธรรมแบบเก่า

จริยศาสตร์เชิงคุณธรรม (virtue ethics) มีบทบาทสูงมาตั้งแต่สมัยกรีกโบราณ เช่น ในปรัชญาของเพลโตและอริสโตเติล) จนกระทั่งยุคแห่งความรุ่งโรจน์ทางปัญญา (the Enlightenment) เมื่อต้องศึกษาเกี่ยวกับ "คุณธรรม" (virtue) นักปรัชญาคนสำคัญที่มักนึกถึงกันก็คืออริสโตเติล เบื้องต้น จึงควรกล่าวถึงแนวคิดของเขาโดยย่อเพื่อให้เห็นภาพของจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมแบบเก่าก่อนที่จะได้พิจารณาข้อถกเถียงของจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมแบบใหม่ต่อไป

อริสโตเติลเห็นว่าชีวิตที่ดี (หรือ "ความสุข" หรือ "ความเจริญงอกงาม") เป็นสิ่งที่มีค่าในตนเอง และคุณค่าของสิ่งต่างๆ ขึ้นอยู่กับการดำเนินไปตามธรรมชาติของตน ชีวิตที่ดีจึงไม่ใช่ภาวะแต่เป็นกิจกรรม (activity) ที่เกิดจากการปฏิบัติตามธรรมชาติอันเป็นลักษณะเฉพาะของมนุษย์ อันได้แก่ เหตุผล ด้วยเหตุนี้ จึงกล่าวได้ว่าชีวิตที่ดีคือชีวิตที่มีคุณธรรม เนื่องจากคุณธรรมคือความเป็นเลิศ (excellence) ในการนำธรรมชาตินั้นมาปฏิบัติ เนื่องจากเหตุผลของมนุษย์นั้นประกอบด้วยสองส่วนได้แก่ ด้านปฏิบัติ (practical) และด้านทฤษฎี (theoretical) คุณธรรมจึงสามารถแบ่งเป็นสองด้านเช่นกัน อย่างไรก็ตาม คุณธรรมที่เกี่ยวกับกิจกรรมของเหตุผลด้านปฏิบัติอันเรียกว่า "คุณธรรมเชิงจริยธรรม" (moral virtue) นั้นมีลักษณะแตกต่างจากคุณธรรมที่เกี่ยวกับกิจกรรมของเหตุผลด้านทฤษฎี หรือ "คุณธรรมเชิงสติปัญญา" (intellectual virtue) กล่าวคือ คุณธรรมเชิงสติปัญญานั้นสามารถสั่งสอนกันได้โดยตรง แต่การจะเรียนรู้คุณธรรมเชิงจริยธรรมนั้น บุคคลต้องลงมือปฏิบัติด้วยตนเองจนกระทั่งเกิดเป็นคุณลักษณะของตน

ต่อไปจะเห็นว่าในปัจจุบัน คุณธรรมอย่างหลังนี้ก็คือคุณธรรมที่เรามักนึกถึงยามที่กล่าวคำว่า "คุณธรรม" และมักเรียกกันอีกอย่างว่า "คุณธรรมแห่งลักษณะนิสัย" (virtue of character) คุณธรรมนี้เป็นลักษณะแห่งความพอเหมาะพอดี ไม่มากหรือน้อยเกินไป เช่น บุคคลที่มีคุณธรรมด้านความกล้าหาญ ก็คือบุคคลที่ไม่บ้าบิ่นหรือขี้ขลาด การจะมองเห็น "จุดกึ่งกลางอันน่าพึงปรารถนา" (golden mean) นี้ได้ต้องอาศัย "เหตุผลปฏิบัติ" หรือ "ปัญญาปฏิบัติ" (phronesis) นั่นเอง

ทั้งนี้ ผลงานเกี่ยวกับคุณธรรมของอริสโตเติลที่มักอ้างถึงกันมีชื่อว่า ***Nichomachean Ethics*** อย่างไรก็ตาม อริสโตเติลเองมิได้เห็นว่า "จริยศาสตร์" (ethics) ซึ่งเป็นเรื่องของ "คนดี" นั้นแยกอยู่ต่างหากจาก "รัฐศาสตร์" (politics) ซึ่งเป็นเรื่องของ "รัฐที่ดี" เนื่องจากเขาเห็นว่าคุณธรรมเป็นเรื่องของการมีชีวิตที่ดีในชุมชน และการจะพัฒนาคุณธรรมเพื่อมีชีวิตที่ดีเช่นนั้นได้ จำเป็นต้องอาศัยบริบทที่เหมาะสม อันได้แก่ ชุมชน สถาบันทางสังคม หรือรัฐที่ดี ข้อนี้มิได้เพียงแต่จะแสดงให้เห็นถึงการไม่แยกปัจเจกบุคคลออกจากสังคมเท่านั้น แต่ยังแสดงถึงบทบาทของโชคชะตาอีกด้วย กล่าวคือ การที่ปัจเจกบุคคลจะได้อยู่ในบริบทที่เหมาะสมต่อการพัฒนาคุณธรรมหรือไม่นั้น ขึ้นกับปัจจัยมากมายที่อยู่นอกเหนือการควบคุม

เราจะพบองค์ประกอบต่างๆ เหล่านี้ในทฤษฎีของอริสโตเติลเกี่ยวกับคุณธรรมได้อีกในทฤษฎีจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมแบบใหม่ แต่ก็จะมีการตีความแตกต่างกันออกไป ทั้งนี้นอกจากจะเป็นเพราะกรอบการทำงานแบบใหม่ที่มีการเสวนากับจริยศาสตร์สมัยใหม่แล้ว ยังเป็นผลมาจากลักษณะของผลงานของอริสโตเติล โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ***Nichomachean Ethics*** ที่มีความซับซ้อน เปิดโอกาสให้มีการตีความหลากหลาย ตัวอย่างเช่น ในบางตอนก็ดูเหมือนอริสโตเติลจะเห็นว่า "คุณธรรมแห่งรัฐ" หรือ "รัฐที่ดี" นั้นสำคัญกว่า "คุณธรรมของบุคคล" แต่ในบางตอนก็ดูเหมือนว่า "รัฐที่ดี" เป็นเพียงเครื่องมือสำหรับปัจเจกบุคคลในการบรรลุสู่ชีวิตที่ดีเท่านั้น

2. การฟื้นคืนของจริยศาสตร์เชิงคุณธรรม

ในปัจจุบัน ทฤษฎีจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐาน (normative ethics) ต่างๆ แบ่งได้เป็น 3 กลุ่ม ได้แก่ กรณียธรรม (deontology) อันตวิทยา (teleology) และจริยศาสตร์เชิงคุณธรรม สำหรับจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมนั้น หากมองในบริบทปัจจุบันแล้ว กล่าวได้ว่าเป็นการฟื้นคืน เนื่องจากบทบาทของจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมได้หายไปจากจริยศาสตร์สมัยใหม่ (modern ethics) ตั้งแต่ศตวรรษที่ 19 ก่อนจะกลับมาเป็นที่สนใจอีกครั้งในศตวรรษที่ผ่านมา

เบื้องต้นควรกล่าวถึง "อันตวิทยา" และ "กรณียธรรม" ก่อน ลักษณะร่วมของทฤษฎีในกลุ่มอันตวิทยา (เช่น อัตนิยมและประโยชน์นิยม) คือการอาศัยผลการกระทำเป็นมาตรฐานในการตัดสินว่าการกระทำนั้นถูกหรือผิด ขณะที่ลักษณะร่วมของทฤษฎีที่จัดไว้ในกลุ่มกรณียธรรม (เช่น ทฤษฎีของค้านท์) คือการอาศัยลักษณะของตัวการกระทำเป็นมาตรฐานการตัดสินว่าการกระทำนั้นถูกหรือผิด ข้อสำคัญคือทฤษฎีกลุ่มอันตวิทยาจะไม่พิจารณาลักษณะของตัวการกระทำเอง ขณะที่ทฤษฎีกลุ่มกรณียธรรมจะไม่พิจารณาผลการกระทำ ในจริยศาสตร์สมัยใหม่ ทฤษฎีจริยศาสตร์จะจัดอยู่ใน 2 กลุ่มนี้เป็นหลัก โดยมักเรียก "อันตวิทยา" ว่า "กลุ่มทฤษฎีจริยศาสตร์ที่เน้นผลการกระทำ" (consequentialism) และเรียก "กรณียธรรม" ว่า "กลุ่มทฤษฎีจริยศาสตร์ที่ไม่พิจารณาผลการกระทำ" (non-consequentialism) ทฤษฎีทั้ง 2 กลุ่มนี้เรียกได้ว่าเป็น "จริยศาสตร์เชิงหน้าที่" (duty ethics หรือ duty-based ethics) เนื่องจากมุ่งความสนใจไปที่การพิจารณาตัดสินความถูกผิดของการกระทำในฐานะที่การกระทำนั้นเป็นการทำ "หน้าที่" บางอย่าง (เช่นหน้าที่ในการทำตามกฎสากลในทฤษฎีของค้านท์ หรือหน้าที่ในการทำตามหลักมหสุขในทฤษฎีประโยชน์นิยม เป็นต้น) โดยไม่ได้เน้นการพิจารณาความดีเลวของตัวผู้กระทำเอง

จนกระทั่งปลายทศวรรษที่ 1950 อลิซาเบธ แอนสกอมบ์ (Elizabeth Anscombe) เขียนบทความเรื่อง "Modern Moral Philosophy" โดยพิจารณาความเคลื่อนไหวในจริยศาสตร์สมัยใหม่ที่ทฤษฎีจริยศาสตร์ 2 กลุ่มดังกล่าวมีอิทธิพลครอบคลุมอยู่ และแสดงทัศนะวิพากษ์วิจารณ์ว่าการที่จริยศาสตร์สมัยใหม่สนใจเฉพาะประเด็นความถูกผิดของการกระทำโดยมุ่งแต่จะแสวงหามาตรฐานสากลสำหรับตัดสินความถูกผิดของการกระทำในทุกสถานการณ์นั้น ทำให้ละเลยคำถามอื่นๆ ที่สำคัญทางจริยศาสตร์ โดยเฉพาะคำถาม ที่เกี่ยวกับตัวบุคคล ได้แก่ คุณธรรม ชีวิตที่ดี บทบาทของอารมณ์ความรู้สึก ความรักความผูกพัน ความสุขของชีวิต และจริยศึกษา (moral education) ที่มุ่งสร้างคุณลักษณะทางจริยธรรมในตัวบุคคล เป็นต้น

หากพิจารณาจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานโดยรวม ก็จะเห็นน้ำหนักข้อวิจารณ์ของแอนสกอมบ์อย่างชัดเจน จริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐานซึ่งมุ่งตอบคำถามเกี่ยวกับความถูกผิด/ดีเลวนั้น มีคำถามสำคัญ 2 ประการ คือ "อะไรคือการกระทำที่ถูก" และ "อะไรคือชีวิตที่ดี" คำถามหลังสัมพันธ์กับคำถามอื่นๆ อีกหลายคำถาม ได้แก่ "อะไรควรเป็นเป้าหมายในชีวิต" และ "อะไรคือการเป็นคนดี" เป็นต้น การที่จริยศาสตร์สมัยใหม่ให้ความสำคัญกับการตอบคำถามแรกเกี่ยวกับความถูกผิดของการกระทำ จึงเป็นการละเลยคำถามที่สองเกี่ยวกับชีวิตที่ดี ทั้งๆ ที่คำถามนี้ รวมถึงคำถามอื่นๆ ที่สัมพันธ์กัน ต่างก็มีบทบาทในชีวิตทางจริยธรรมของคน หรืออีกนัยหนึ่ง ยังเป็นคำถามที่เราต่างก็ให้ความสนใจและแสวงหาคำตอบเพื่อการดำเนินชีวิตของเรา รวมถึงเพื่อการสั่งสอนเยาวชนอีกด้วย

หลังจากทศวรรษที่ 1950 ที่แอนสกอมบ์จุดประกายให้แก่การฟื้นคืนของจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมแล้ว ในทศวรรษที่ 1980 ยังมีนักปรัชญาที่สำคัญอีก 2 คนที่มีบทบาทสำคัญในการวิจารณ์จริยศาสตร์สมัยใหม่และเปิดทางให้จริยศาสตร์เชิงคุณธรรม คนแรกคือเบอร์นาร์ด วิลเลียมส์ (Bernard Williams) วิลเลียมส์แยกแยะระหว่าง "ศีลธรรม" (morality) กับ "จริยธรรม" (ethics) "ศีลธรรม" ก็คือทฤษฎีต่างๆ ในจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ข้างต้น หรืออีกนัยหนึ่งเป็นความพยายามตอบคำถาม "อะไรคือการกระทำที่ถูกต้อง" เท่านั้น ขณะที่ "จริยธรรม" คือความพยายามที่จะตอบทั้งคำถาม "อะไรคือการกระทำที่ถูกต้อง" และคำถาม "อะไรคือชีวิตที่ดี" ดังนั้น "จริยธรรม" จึงกว้างขวางกว่า โดยครอบคลุมการพิจารณาองค์ประกอบต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับการมีชีวิตที่ดีตั้งแต่คุณธรรม ความสุข มิตรภาพ ครอบครัว สังคมที่ดีไปจนกระทั่งอุดมคติต่างๆ เช่น ความยุติธรรม

วิลเลียมส์เสนอว่าเราควรที่จะให้ความสนใจ "จริยธรรม" มากกว่า "ศีลธรรม" เนื่องจากการที่ "ศีลธรรม" มุ่งให้ความสนใจเกี่ยวกับความถูกผิดของการกระทำนั้น เป็นการปิดโอกาสบทบาทของ "โชคชะตา" (luck) กล่าวคือ เราเห็นได้ว่าการตัดสินความถูกผิดของการกระทำมีความสัมพันธ์กับความรับผิดชอบของผู้กระทำ ถ้าบุคคลกระทำสิ่งที่ถูกต้อง ก็จะได้รับคำชม แต่หากกระทำสิ่งที่ผิด ก็จะได้รับคำตำหนิ ดังนั้น การมุ่งให้ความสนใจเฉพาะความถูกผิดของการกระทำ จึงเป็นการจำกัดความสนใจอยู่กับสิ่งที่อยู่ในความรับผิดชอบของบุคคล ทั้งนี้เนื่องจากเรามิอาจให้บุคคลรับผิดชอบในสิ่งที่เขามิอาจควบคุมได้ จึงหมายความว่าการจำกัดความสนใจอยู่กับสิ่งที่อยู่ในความรับผิดชอบของบุคคลเป็นการจำกัดความสนใจอยู่กับสิ่งที่อยู่ในความควบคุมของบุคคลเท่านั้น

อย่างไรก็ตาม วิลเลียมส์เห็นว่าโชคชะตามีบทบาทมาก สมมุติว่านาย ก พบเงินจำนวนห้าหมื่นบาทตกอยู่และนำเงินไปคืนเจ้าของ ในกรณีนี้ เราจะกล่าวว่านาย ก กระทำสิ่งที่ถูกต้อง และเราจะชื่นชมนาย ก อย่างไรก็ตาม การที่นาย ก ตัดสินใจกระทำสิ่งที่ถูกอันเป็นสิ่งที่อยู่ในความควบคุมของเขา(คือ จะนำเงินไปคืนหรือไม่ก็ได้) อาจจะเป็นเพราะว่าเขาได้รับอิทธิพลจากปัจจัยอื่นๆ ที่ตนมิอาจควบคุมได้ เช่น นาย ก เป็นคนซื่อสัตย์เนื่องจากบังเอิญเกิดมาในครอบครัวที่มีการอบรมสั่งสอนที่ดี จะเห็นได้ว่าหากเราขยายการพิจารณาให้ครอบคลุมปัจจัยอื่นๆ เช่น ลักษณะของบุคคล หรือครอบครัว เราก็จะเห็นบทบาทของโชคชะตาได้ชัดเจนขึ้น

อลาสแดร์ แมคอินไทร์ (Alasdair MacIntyre) ก็เป็นคนสำคัญอีกผู้หนึ่งที่มีบทบาทสำคัญในการฟื้นคืนของจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมในทศวรรษนี้ ทัศนะของเขาดึงความสนใจมาสู่จริยศาสตร์เชิงคุณธรรมเป็นอย่างมาก ผลงานเรื่องสำคัญของเขาที่รู้จักกันดีก็คือ "After Virtue" แม็คอินไทร์พบว่าคุณธรรมมิได้เหมือนกันทุกกรณีหรือสถานการณ์ ในทางตรงข้าม ในบริบทที่ต่างกัน จะพบชุดของคุณธรรมที่แตกต่างกัน นอกจากนี้คำอธิบายเกี่ยวกับคุณธรรมยังแตกต่างกันออกไปอีกด้วย ความแตกต่างเหล่านี้เนื่องมาจากวิถีชีวิตอันประกอบด้วยการปฏิบัติต่างๆ ที่แตกต่างกัน การจะทำความเข้าใจคุณธรรมได้ จึงต้องพิจารณาควบคู่กับบริบทของคุณธรรมนั้น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง พิจารณาว่าคุณธรรมต่างๆ นั้นมีบทบาทอะไรในบริบทดังกล่าว

ด้วยเหตุนี้ แม็คอินไทร์จึงสรุปว่าคุณธรรมเป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติ อันเป็นกิจกรรมทางสังคมรูปแบบต่างๆ โดยการปฏิบัติเหล่านี้จะมีความเป็นระบบสอดคล้องกลมกลืน และต่างก็มีเป้าหมายบางอย่าง โดยเฉพาะอย่างยิ่งเป้าหมายในการบรรลุถึงสิ่งที่นิยามว่าดีในบริบทของการปฏิบัตินั้น บทบาทของคุณธรรมคือการบรรลุสู่เป้าหมายในการปฏิบัตินั้นๆ ทั้งนี้ กล่าวได้ว่าในที่สุดแล้ว เป้าหมายของการปฏิบัติต่างๆ มุ่งไปหาเป้าหมายที่ใหญ่กว่า อันเป็นเป้าหมายที่ถือว่าหากบรรลุแล้ว จะได้มาซึ่งชีวิตที่ดี หรืออีกนัยหนึ่ง เป็นเป้าหมายของชีวิตโดยรวมของมนุษย์ หากเป็นเช่นนี้ ก็ต้องหมายความว่ามีคุณธรรมบางอย่างที่

ช่วยให้บรรลุถึงเป้าหมายโดยรวมนี้ อาจเรียกได้ว่า "คุณธรรมแห่งความยึดมั่นซื่อตรงต่อตนเอง" (virtue of integrity) หรือ "คุณธรรมแห่งความมั่นคงสม่ำเสมอ" (virtue of constancy) จะเห็นได้ว่าทัศนะของแม็คอินไทร์ไม่เพียงปฏิเสธที่จะจำกัดตนเองอยู่กับการตัดสินคุณค่าในระดับการกระทำเท่านั้น แต่ยังเป็นการท้าทายความมุ่งหมายของจริยศาสตร์สมัยใหม่ในอันที่จะแสวงหามาตรฐานสากลที่อยู่พ้นบริบทอีกด้วย

3. ลักษณะของคุณธรรม

ดังที่ได้กล่าวข้างต้นแล้วว่า จริยศาสตร์เชิงคุณธรรมเคยมีบทบาทสำคัญในสมัยกรีกโบราณ การทำความเข้าใจ "คุณธรรม" ในสมัยการฟื้นคืนนี้จึงอ้างอิงถึงมโนทัศน์ต่างๆ ที่เคยใช้ในสมัยนั้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งของอริสโตเติล ได้แก่

(1) "arête" (ความเป็นเลิศ - excellence หรือ คุณธรรม - virtue)

(2) "phronesis" (ปัญญาเชิงปฏิบัติ หรือ ปัญญาเชิงจริยธรรม - practical or moral wisdom)

(3) "eudaimonia" (ความสุข - happiness หรือ ความเจริญงอกงาม - flourishing)

ทั้งนี้ ในที่นี้ขอเรียก arête ว่า "คุณธรรม" เรียก phronesis ว่า "ปัญญาปฏิบัติ" และเรียก eudaimonia ว่า "ความเจริญงอกงาม" แม้ว่ามโนทัศน์เหล่านี้จะมีบทบาทสำคัญในทฤษฎีต่างๆ ที่จัดไว้ในกลุ่มจริยศาสตร์เชิงคุณธรรม แต่คนก็มักจะสับสนในความหมาย โรสาลินด์ เฮิสท์เฮาส์ (Rosalind Hursthouse) ซึ่งเป็นนักจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมที่สำคัญคนหนึ่งในปัจจุบันได้ให้คำอธิบายไว้เป็นอย่างดีดังต่อไปนี้

ถ้าบุคคลใดมีคุณธรรม จะถือว่าบุคคลนั้นเป็นคนดี เป็นคนที่น่าชื่นชม หรือเป็นคนที่มีความเป็นเลิศทางจริยธรรม เป็นบุคคลที่มีความคิด ความรู้สึกและการกระทำอย่างที่เหมาะที่ควร มีหลายคนที่เห็นว่าคุณธรรมคือความโน้มเอียง (tendency) ที่จะมีพฤติกรรมบางอย่าง เช่น ยามที่กล่าวว่าบุคคลหนึ่งมีคุณธรรมข้อ "ซื่อสัตย์" (honest) ก็หมายความเพียงว่าบุคคลนั้นมีความโน้มเอียงที่จะแสดงพฤติกรรมซื่อสัตย์ ในทำนองเดียวกัน บางคนก็กล่าวว่าคุณธรรมเป็นลักษณะของบุคคล (character trait) นั่นคือ ความโน้มเอียงที่เป็นส่วนหนึ่งของบุคคลอย่างมั่นคง อย่างไรก็ตาม เฮิสท์เฮาส์ชี้ว่าการนิยามเช่นนี้ไม่ถือว่าเพียงพอ เนื่องจากคุณธรรมเป็นมากไปกว่านั้น คุณธรรมหนึ่งๆ อาจนำสู่การกระทำที่แตกต่างหลากหลาย และอาจมีความสัมพันธ์กับภาวะทางจิตวิทยาอื่นๆ มากกว่าหนึ่งอย่าง เช่น ความรู้สึก ความคาดหวัง ทัศนคติ ฯลฯ ผู้ที่เรียกได้ว่า "ซื่อสัตย์" จึงมิได้มีแนวโน้มที่จะมีพฤติกรรมบางอย่างเพียงอย่างเดียว และมิได้มีภาวะทางความคิดความรู้สึกเพียงอย่างเดียว

ผู้ที่มีพฤติกรรมที่เรียกว่า "ซื่อสัตย์" สม่ำเสมอ อาจจะไม่ใช่ผู้ที่มีคุณธรรมแห่งความ "ซื่อสัตย์" จริงๆ ก็ได้ หากเขามีพฤติกรรมเช่นนั้นด้วยความคิดที่ว่าความซื่อสัตย์จะช่วยให้เป็นที่ชื่นชม หรือด้วยความกลัวที่ว่าหากคดโกงแล้วจะถูกลงโทษ บุคคลต้องคิดว่า "หากไม่กระทำเช่นนั้น จะเป็นการไม่ซื่อสัตย์" ไม่เพียงเท่านั้น หากบุคคลคิดว่าตนต้องกล่าวความจริง เพียงเพราะว่า "นี่คือความจริง" (หรือ "หากไม่กล่าวออกไป จะเป็นการไม่ซื่อสัตย์") ก็มิอาจกล่าวได้อย่างเหมาะสมว่าเขาซื่อสัตย์ เนื่องจาก "ซื่อสัตย์" ต่างจาก "ขวานผ่าซาก" หรือ "ไม่รู้จักกาลเทศะ" เฮิสท์เฮาส์เห็นว่าการที่จะกล่าวได้อย่างเหมาะสมว่าเขามีคุณธรรมข้อนี้ บุคคลนั้นต้องคิดเพียงว่า "หากไม่กระทำเช่นนั้น จะเป็นการไม่ซื่อสัตย์" แม้ข้อนี้จะสำคัญที่สุดก็ตาม แต่ในขณะเดียวกัน เขาก็ต้องคิดว่า "หากกระทำเช่นนั้น จะเป็นการซื่อสัตย์" ("หากกล่าวออกไป จะเป็นการซื่อสัตย์") อีกด้วย

ตัวอย่างเช่น แพทย์คนหนึ่งมุ่งมั่นจะมีคุณธรรมแห่งความซื่อสัตย์ แพทย์คนนี้จึงแจ้งให้ผู้ป่วยทุกคนทราบเสมอเมื่อพบว่าผู้ป่วยเป็นโรคร้ายแรง เนื่องจากคิดว่า "หากไม่แจ้ง จะเป็นการไม่ซื่อสัตย์" ในกรณีนี้ คงไม่มีใครยกย่องแพทย์ผู้นี้ว่า "ซื่อสัตย์" หากแต่จะประณามว่า "ไม่รู้ว่าอะไรควรหรือไม่ควร" ถ้าแพทย์ผู้นี้เห็นว่า "หากไม่แจ้ง จะเป็นการไม่ซื่อสัตย์" และเขาต้องการที่จะซื่อสัตย์ ก็แปลว่าจะต้องแจ้ง แต่เท่านั้นยังไม่พอ เนื่องจากเพื่อที่จะมีคุณธรรมอย่างแท้จริง แพทย์คนนี้ต้องคิดต่อไปว่า "หากแจ้งแล้ว จะเป็นการซื่อสัตย์" หรือไม่ ในกรณีที่ผู้ป่วยต้องการทราบเกี่ยวกับโรคของตนจริงๆ เช่น ต้องการข้อมูลการตัดสินใจเพื่อเตรียมตัวให้พร้อม การแจ้งข่าวร้ายก็ถือเป็นความซื่อสัตย์ แต่ในกรณีที่ผู้ป่วยจิตใจอ่อนแอ ไม่สามารถเผชิญความจริงได้ การแจ้งข่าวร้ายจะกลับถือเป็นความไม่มีคุณธรรม เช่น "ไม่รู้จักกาลเทศะ" หรือ "ไม่มีหัวใจ" อย่างไรก็ตาม การที่จะตัดสินได้ว่าเมื่อใดควรหรือไม่ควรแจ้งนั้นมิใช่เรื่องง่าย คุณธรรมจึงต้องอาศัย "ปัญญาปฏิบัติ" ด้วย ดังจะกล่าวถึงต่อไป

นอกจากนี้ คุณธรรมข้อความซื่อสัตย์ยังมิต้องปรากฏเป็นพฤติกรรมเฉพาะในรูปของการไม่กล่าวเท็จหรือการไม่คดโกงเท่านั้น หากแต่ยังปรากฏในรูปอื่นที่สะท้อนทัศนคติที่ให้ความสำคัญแก่คุณค่าของความซื่อสัตย์ด้วย ข้อนี้เห็นได้ชัดจากการตัดสินใจและพฤติกรรมต่างๆ เช่น ผู้ที่เห็นความสำคัญของความซื่อสัตย์จะเลือกทำงานที่ไม่ทำให้ต้องคดโกงหรือหลอกลวงใคร จะเลือกคบเพื่อนที่ซื่อสัตย์เหมือนกัน หรือจะสั่งสอนบุตรหลานให้ซื่อสัตย์ นอกจากนี้ ยังจะแสดงความไม่พึงใจในพฤติกรรมที่ไม่ซื่อสัตย์ ไม่นิยมผู้ที่ประสบความสำเร็จด้วยวิธีคดโกง หรือดูแคลนผู้ที่ไม่เห็นคุณค่าของความซื่อสัตย์

ด้วยเหตุนี้ การจะตัดสินได้ว่าบุคคลมีคุณธรรมใดหรือไม่ จึงไม่เพียงแต่จะต้องรู้ถึงเหตุผลเบื้องหลังการกระทำเท่านั้น หากแต่ยังต้องรู้ถึงทัศนคติและพฤติกรรมอื่นๆ อีกด้วย นอกจากนี้ จะเห็นได้ว่าการเป็นผู้มีคุณธรรมอย่างสมบูรณ์ คือ ถึงพร้อมด้วยความคิด ความรู้สึก ทัศนคติและพฤติกรรมต่างๆ นั้น นับเป็นเรื่องยาก คุณธรรมจึงมีระดับต่างกันออกไป เช่น คนที่เรียกได้ว่าซื่อสัตย์อย่างสมบูรณ์แบบ อาจจะไม่เพียงแต่ยึดมั่นในคุณค่านี้แม้ต้องสละชีวิตเท่านั้น แต่ยังยึดมั่นที่จะดำรงความซื่อสัตย์แม้ในกรณีเล็กน้อย แต่คนทั่วไปๆ ที่เรียกได้ว่าซื่อสัตย์ อาจจะเป็นเช่นนั้นในกรณีส่วนใหญ่ ขณะเดียวกันอาจจะยอมยกเว้นคุณธรรมข้อนี้เมื่อเห็นว่าตนเองจะต้องประสบกับความเดือดร้อนอย่างมาก หรืออาจจะไม่ใส่ใจที่จะนำกรณีเล็กน้อยมาเป็นข้อคำนึง ทำนองเดียวกันคนที่ไร้คุณธรรม ก็ไม่จำเป็นต้องเป็นเช่นนั้นอย่าง "สมบูรณ์แบบ" ในบางกรณีเขาอาจกระทำสิ่งที่ทำให้บุคคลต่างๆ อยากเรียกเขาว่าเป็นผู้มีคุณธรรมก็ได้ การพิจารณาเกี่ยวกับคุณธรรมจึงเป็นเรื่องซับซ้อน

เฮิสท์เฮาส์ชี้ว่าองค์ประกอบหนึ่งที่มีผลต่อระดับคุณธรรมคือความประสานกันของเหตุผลและอารมณ์ ดังที่อริสโตเติลแบ่งผู้มีคุณธรรมเป็น 2 ประเภท คือ ผู้ที่สมบูรณ์แบบ (หรือมีความเป็นเลิศแท้จริง) และผู้ที่ยังต้องอาศัยความเข้มแข็งของเจตจำนง (strength of the will) บุคคลประเภทแรกนั้นไม่ประสบปัญหาจากความขัดแย้งระหว่างเหตุผลและอารมณ์ ขณะที่บุคคลในอีกประเภทหนึ่งต้องอาศัยการข่มใจเพื่อให้สามารถทำสิ่งที่เหตุผลบอกว่าถูกต้องได้ ประเด็นนี้ดูเหมือนจะขัดกับความรู้สึกทั่วไปที่ว่าผู้ที่ "ชนะใจตนเอง" เป็นผู้ที่มีคุณธรรมยิ่ง เพื่อให้เกิดความเข้าใจ จึงควรแยกให้ชัดระหว่างผู้ที่ "ชนะใจตนเอง" อย่างแท้จริงกับผู้ที่ยังมีคุณธรรมบกพร่อง กรณีที่บุคคลยืนยันที่จะซื่อสัตย์ท่ามกลางการขู่เข็ญเอาชีวิตของมาเฟีย กรณีนี้ไม่ถือว่าจัดอยู่ในกลุ่มของคนที่ยังต้อง "ออกแรง" คือ อาศัยความเข้มแข็งของเจตจำนง แต่ในกรณีที่บุคคลตัดสินใจที่จะซื่อสัตย์ (เช่น ไม่คดโกง) หลังจากยื้อยุดกับความปรารถนาในสิ่งที่ไม่ใช่ของตน กรณีนี้จึงกล่าวได้ว่าเขายังไม่สมบูรณ์แบบ หรืออีก

นัยหนึ่ง ยังมีความบกพร่องทางคุณธรรมอยู่

อีกองค์ประกอบหนึ่งที่หากหายไปแล้วจะทำให้เรียกไม่ได้ว่าเป็นบุคคลที่มีคุณธรรมก็คือ "ปัญญาปฏิบัติ" มีคำกล่าวที่ได้ยินบ่อยๆ ทำนองที่ว่าบุคคลมีคุณธรรมบางอย่าง "มากเกินไป" เช่น ซื่อสัตย์มากเกินไป มีน้ำใจมากเกินไป กล้าหาญมากเกินไป หรือไม่ก็มีคำกล่าวทำนองที่ว่า "คุณธรรมก่อโทษ" หรือ "เพราะความมีคุณธรรม เขาจึงทำเลว" หากคุณธรรมเป็นสิ่งที่ดีจริง คำกล่าวเหล่านี้ย่อมจัดได้ว่าไม่ถูกต้อง สาเหตุของความเข้าใจผิดนี้ก็เพราะมีหลายคนมักเข้าใจว่าคุณธรรมเป็นเรื่องของอารมณ์ความรู้สึก มากกว่าที่จะเป็นเรื่องของเหตุผล เช่น คนที่ซื่อสัตย์ก็คือคนที่รู้สึกผิดยามที่คดโกงหรือกล่าวเท็จ คนที่มีน้ำใจก็คือคนที่รู้สึกเห็นอกเห็นใจผู้อื่น คนที่กล้าหาญก็คือคนที่ไม่รู้สึกเกรงกลัวหรือชอบเสี่ยง ถ้าคุณธรรมเป็นเรื่องของแรงผลักดันจากความรู้สึก ก็ไม่น่าแปลกใจที่ "ผู้มีคุณธรรม" อาจถูกความรู้สึกที่รุนแรงผลักดันให้กระทำสิ่งที่เกินพอดี ความรู้สึกเหล่านี้แม้เด็กก็มีกันได้ แต่เราก็มักไม่กล่าวว่าเด็กเหล่านี้มีคุณธรรม อริสโตเติลเรียกความรู้สึกเหล่านี้ว่า "คุณธรรมแบบธรรมชาติ" (natural virtue) ซึ่งยังมิได้เป็นคุณธรรมอย่างแท้จริง เป็นเพียงวัตถุดิบที่จะต้องแปรรูปโดยอาศัยปัญญาปฏิบัติเสียก่อน

เฮิสท์เฮาส์ชี้ว่าปัญญาปฏิบัติเป็นสิ่งที่ยากจะเข้าใจ โดยทั่วไปกล่าวได้ว่าปัญญาปฏิบัติคือความรู้ความเข้าใจที่ทำให้บุคคลสามารถทำสิ่งที่ถูกต้องเหมาะสมได้ แต่ยังไม่มีคำตอบแน่ชัดว่าอะไรคือองค์ประกอบของความรู้ความเข้าใจเช่นนี้ ที่ยอมรับทั่วไปคือปัญญาปฏิบัติได้จากการเรียนรู้ผ่านประสบการณ์ชีวิต ทำให้เข้าใจธรรมชาติของมนุษย์และความเป็นจริง สิ่งนี้ช่วยให้สามารถเข้าใจสถานการณ์ที่เผชิญ รวมถึงคาดเดาผลจากการกระทำต่างๆ ได้ ความสามารถในการเข้าใจสถานการณ์นี้กล่าวถึงกันมากในฐานะองค์ประกอบของปัญญาปฏิบัติ ผู้มีปัญญาย่อมสามารถแยกแยะได้ว่าในสถานการณ์ที่เผชิญ อะไรคือสิ่งที่สำคัญควรแก่การพิจารณา ประเด็นนี้สัมพันธ์กับข้อที่ว่าผู้มีปัญญาย่อมรู้ว่าอะไรคือสิ่งที่สำคัญหรือมีค่าแท้จริง หรืออีกนัยหนึ่ง บุคคลเช่นนี้ย่อมรู้ว่าอะไรคือการมีชีวิตที่ดี อะไรคือความสุขในชีวิต หรืออะไรคือความเจริญงอกงาม จะเห็นได้ว่าถ้าบุคคลที่ถูกผลักดันด้วย "คุณธรรมแบบธรรมชาติ" ที่มีและใช้ปัญญาปฏิบัติกำกับการปฏิบัติตามแรงผลักดันนั้น บุคคลผู้นั้นก็จะไม่เผชิญกับภาวะ "มีคุณธรรมมากเกินไป" หรือภาวะที่ "คุณธรรมน่าสู่โทษ"

แล้วอะไรคือชีวิตที่ดี เฮิสท์เฮาส์กล่าวว่าคำว่า "eudaimonia" เป็นคำกรีกที่แปลยาก บ้างนิยมแปลว่า "เจริญงอกงาม" แต่คำแปลนี้มีปัญหาว่าแม้แต่พืชก็เจริญงอกงามได้ คำนี้จึงดูจะขาดองค์ประกอบที่เกี่ยวกับจิตใจ บ้างก็นิยมแปลว่า "ความสุข" แต่ก็ประสบปัญหาว่าคำนี้มักทำให้คนคิดถึงสิ่งที่เป็นอัตวิสัย (subjective) เสียมาก นั่นคือ เป็นเรื่องของแต่ละบุคคลที่จะตัดสินว่าชีวิตของตนมีความสุขหรือไม่ และเจ้าตัวก็ไม่น่าผิดพลาดในการตัดสินว่าตนมีความสุขหรือไม่ อย่างไรก็ตาม "eudaimonia" เป็นสิ่งที่ผู้อื่นสามารถช่วยตัดสินได้ และเป็นสิ่งที่เจ้าตัวอาจตัดสินผิดได้ เพราะหลอกตนเอง หรือไม่เข้าใจว่าอะไรคือชีวิตที่ดีแท้ ในแง่นี้ การแปลว่า "เจริญงอกงาม" ถือว่ามีข้อดีมากกว่า เพราะผู้อื่นสามารถตัดสินได้ว่าชีวิตของบุคคลหนึ่งเจริญงอกงามหรือไม่ และเจ้าตัวเองก็อาจเข้าใจผิดว่าชีวิตของตนเจริญงอกงามแล้ว ทั้งนี้ ที่กล่าวคือลักษณะเบื้องต้นของ "เจริญงอกงาม" แต่สำหรับรายละเอียดยังเป็นที่ถกเถียงกันอยู่ว่าอะไรคือความเจริญงอกงาม หรืออะไรคือชีวิตที่ดี เช่น บ้างก็เห็นว่าชีวิตที่ดีคือชีวิตที่เปิดรับต่อผู้อื่นและมุ่งสร้างคุณประโยชน์ให้แก่โลก บ้างก็เห็นว่าชีวิตที่ดีคือชีวิตที่สอดคล้องกับสารัตถะแห่งความเป็นมนุษย์ บ้างเห็นว่าแค่เป็นชีวิตที่มีคุณธรรมก็เพียงพอต่อการเป็นชีวิตที่ดีแล้ว

ทฤษฎีต่างๆ ที่จัดไว้ในกลุ่มจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมเห็นร่วมกันว่า "คุณธรรม" มีความสัมพันธ์กับ "ความเจริญงอกงาม" การดำรงชีวิตอย่างมีคุณธรรมจัดเป็นเงื่อนไขจำเป็นของความเจริญงอกงามหรือการมีชีวิตที่ดี อย่างไรก็ตาม ไม่ได้หมายความเพียงว่าคุณธรรมเป็นวิถีทางที่นำสู่ความเจริญงอกงาม แต่หมายความว่าคุณธรรมเป็นส่วนหนึ่งของตัวความเจริญงอกงามเอง สำหรับรายละเอียดของประเด็นนี้ ยังไม่เป็นที่ลงรอยกันทั้งหมด เช่น อริสโตเติลเห็นว่าคุณธรรมเป็นส่วนที่จำเป็นของชีวิตที่ดี แต่ไม่ใช่ทั้งหมด การจะมีชีวิตที่ดีต้องอาศัยสิ่งดีภายนอกอื่นๆ ที่มิอาจควบคุมได้ด้วย ข้อนี้ทำให้ต้องสรุปว่าโชคชะตาเป็นอีกเงื่อนไขหนึ่งของการมีชีวิตที่ดี

การพิจารณาในส่วนก่อนหน้าและในส่วนนี้ช่วยให้เห็นว่าจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมมิได้ปฏิเสธการตอบคำถามว่า "อะไรคือการกระทำที่ถูกต้อง" หากแต่เห็นต่างจากฝ่ายอันตวิทยาและกรณียธรรมว่าการตอบคำถามนี้ต้องอาศัยคำตอบต่ออีกคำถามหนึ่งด้วย นั่นคือ "อะไรคือชีวิตที่ดี" นอกจากนี้ ในขณะที่อันตวิทยาให้ความสำคัญกับผลการกระทำและกรณียธรรมให้ความสำคัญกับลักษณะบางอย่างของตัวการกระทำเอง จริยศาสตร์เชิงคุณธรรมก็ให้ความสำคัญกับคุณธรรมในฐานะสิ่งที่มีค่าในตนเอง ข้อนี้ทำให้เห็นว่าเราไม่อาจกล่าวง่ายๆ ว่าสิ่งหนึ่งเป็นคุณธรรมเพราะทำให้เราทำสิ่งที่ถูกต้อง มิฉะนั้น ก็จะเป็นการลดทอนคุณธรรมอันเป็นเรื่องของคุณลักษณะของบุคคลลงสู่ระดับการกระทำ คำอธิบายของเฮิสท์เฮาส์ข้างต้นได้แสดงความซับซ้อนของคุณธรรมที่ช่วยให้หลีกเลี่ยงการทอนเช่นนี้ได้

นอกจากนี้ เรายังเห็นด้วยว่าจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมนั้นต่างจากอันตวิทยาและกรณียธรรมตรงที่มิได้มุ่งหามาตรฐานสากลที่อยู่เหนือบริบท จริยศาสตร์เชิงคุณธรรมเปิดโอกาสให้พิจารณาความซับซ้อนของบริบทควบคู่กันไป รวมถึงอาศัยแนวคิดเรื่องปัญญาปฏิบัติอีกด้วย สำหรับการตัดสินคุณค่าการกระทำตามแนวจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมนั้น ทฤษฎีของไมเคิล สโลต (Michael Slote) น่าจะช่วยให้เห็นภาพดีที่สุด ตามทฤษฎีนี้ การกระทำจะถูกต้องก็ต่อเมื่อผู้กระทำเป็นผู้มีคุณธรรม หรืออีกทฤษฎีหนึ่งก็น่าจะช่วยให้เห็นภาพได้ นั่นคือ ทฤษฎีจริยศาสตร์แห่งความอาทร (ethics of care) ตามทฤษฎีนี้ การกระทำจะถูกต้องก็ต่อเมื่อกระทำโดยมีพื้นฐานมาจากความเอื้ออาทร ซึ่งเป็นคุณธรรมที่ทฤษฎีนี้ยกย่อง

ทั้งนี้ มีข้อควรระวังว่าจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมนี้ต่างจาก "ทฤษฎีคุณธรรม" (virtue theory) คืออย่างหลังเป็นความพยายามอธิบายเกี่ยวกับคุณธรรมจากจุดยืนของทฤษฎีในกลุ่มอันตวิทยาหรือกรณียธรรม เช่น ประโยชน์นิยมอาจจะอธิบายว่าคุณธรรมคือสิ่งที่หากบุคคลมีแล้วจะนำมาซึ่งมหสุข หรือในทฤษฎีของคานท์เอง ก็มีความพยายามที่จะหาแนวคิดของคานท์เกี่ยวกับคุณธรรมจากงานเขียนเรื่องอื่นๆ นอกเหนือจาก ***Groundwork of the Metaphysics of Morals*** เช่น ***Doctrine of Virtue*** หรือ ***Anthropology From a Pragmatic Point of View*** เป็นต้น

4. ข้อวิจารณ์

มีข้อวิจารณ์ที่สำคัญต่างๆ ต่อจริยศาสตร์เชิงคุณธรรม ประการแรกคือ จริยศาสตร์เชิงคุณธรรมนั้นมิอาจนำมาใช้ได้ เนื่องจากมิได้ให้มาตรฐานกฎเกณฑ์สำหรับการตัดสินความถูกผิดของการกระทำอย่างแน่ชัดดังที่พบได้ในทฤษฎีจริยศาสตร์ในกลุ่มอันตวิทยาและกรณียธรรม แม้บางทฤษฎีในจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมดูเหมือนจะระบุมาตรฐานดังกล่าวชัดเจน เช่น ของสโลต แต่การนำมาใช้ก็ยังต้องพิจารณาสิ่งที่ตัดสินได้ยากหรือไม่มีความแน่ชัด ได้แก่ คุณธรรม ซึ่งครอบคลุมถึงภูมิหลังผู้กระทำ ความรู้สึกนึกคิดขณะกระทำ รวมถึงบริบทของสถานการณ์ หรือแม้กระทั่งปัญญาปฏิบัติ อันเป็นปัจจัยของคุณธรรมที่มีลักษณะยากแก่การระบุตัดสิน

สำหรับข้อวิจารณ์นี้ นักจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมตอบว่าอันที่จริงไม่มีเหตุผลสมควรที่จะเชื่อว่ามีมาตรฐานกฎเกณฑ์ที่แน่ชัดสำหรับการตัดสินทางจริยธรรม กรณีของข้อขัดแย้งเนื่องจากประเด็นจริยธรรมต่างๆ ทางการแพทย์หรือทางชีวภาพที่มีในปัจจุบันนี้เป็นตัวอย่างที่ดี ว่าการตัดสินความถูกผิดของการกระทำ (เช่น การทำแท้ง การอุ้มบุญ การทำสำเนาพันธุกรรม เป็นต้น) เป็นเรื่องซับซ้อนยุ่งยากเกินกว่าที่จะจัดการด้วยมาตรฐานกฎเกณฑ์บางอย่างได้ นอกจากนี้ ปัจจุบัน แม้แต่นักจริยศาสตร์ในกลุ่มอันตวิทยาและกรณียธรรมเอง ต่างก็ยอมรับว่าแม้เราจะตกลงร่วมกันได้ว่าอะไรคือมาตรฐานกฎเกณฑ์สำหรับการตัดสินทางจริยธรรม แต่ก็ยังจะมีปัญหาเกี่ยวกับการนำมาตรฐานกฎเกณฑ์นั้นไปใช้ ข้อนี้สนับสนุนประเด็นที่ว่าในที่สุดแล้ว ปัญญาปฏิบัติ อันช่วยให้มีความอ่อนไหวด้านคุณค่าและเข้าใจสถานการณ์ที่เผชิญ คือปัจจัยที่จะขาดเสียมิได้ในการปฏิบัติทางจริยธรรม

ข้อวิจารณ์อีกประการหนึ่งก็คือว่าจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมไม่อาจแก้ไขปัญหาทางสองแพร่งทางจริยธรรม(moral dilemma) ได้ กล่าวคือ จริยศาสตร์เชิงคุณธรรมดูจะไม่สามารถให้ทางออกได้ในกรณีที่คุณธรรมให้คำตอบที่ขัดแย้งกัน เช่น เราจะตัดสินอย่างไรถ้าพบกรณีที่ความซื่อสัตย์บอกว่าเราต้องพูดความจริง แต่ความกรุณาบอกว่าเราต้องโกหก หรือกรณีที่ความกรุณาบอกว่าเราต้องช่วยหญิงที่ตั้งครรภ์ทำแท้งและความกรุณาเดียวกันนี้บอกว่าเราต้องรักษาเด็กในครรภ์ไว้ นักจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมตอบข้อวิจารณ์นี้ว่าในหลายๆ กรณี ทางสองแพร่งเช่นนี้เป็นเพียงภาพลวง หากบุคคลมีปัญญาปฏิบัติ เขาก็จะสามารถตัดสินได้ว่าควรจะทำอย่างไร

ข้อวิจารณ์ประการต่อไปก็คือว่าคุณธรรมเป็นเรื่องเฉพาะบุคคล ฉะนั้น การที่จริยศาสตร์เชิงคุณธรรมให้ความสำคัญกับคุณธรรมเป็นหลัก จึงเป็นการส่งเสริมให้บุคคลสนใจแต่เฉพาะเรื่องของตนเอง (เช่น ชีวิตที่ดีของตนเอง) นับเป็นลักษณะที่ขัดกับจริยธรรมที่มีจุดสนใจอยู่ที่การกระทำอันมีผลกระทบต่อผู้อื่น ยิ่งไปกว่านั้น บ้างก็วิจารณ์ว่าจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมยกย่องคนที่เห็นแก่ตัว กล่าวคือ คนที่มีคุณธรรมคือคนที่ทำสิ่งต่างๆ ตามลักษณะคุณธรรมนั้นได้โดยไม่ต้องต่อสู้ภายใน คนเช่นนี้จึงเป็นผู้ที่ทำตามใจต้องการอย่างแท้จริง แต่คนที่ทำตามใจตนก็ไม่ต่างไปจากคนเห็นแก่ตัว หรือในทำนองเดียวกันมีที่วิจารณ์ว่าคนมีคุณธรรมทำสิ่งต่างๆ ตามคุณธรรมก็เพื่อให้ตนมีชีวิตที่ดี หรือมีความสุข ข้อนี้ย่อมแสดงชัดว่าเขาทำเพื่อตนเอง ซึ่งไม่ต่างไปจากคนเห็นแก่ตัวเช่นกัน

นักจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมตอบข้อวิจารณ์นี้ว่าโดยรวมแล้ว อยู่บนพื้นฐานความเข้าใจผิดเกี่ยวกับความหมายที่ถูกที่ควรของคุณธรรม (ดังที่เฮิสท์เฮาส์อธิบายข้างต้น) นอกจากนี้ หากพิจารณาข้อเท็จจริง เราจะเห็นได้ว่าผู้มีคุณธรรมคือคนไม่เห็นแก่ตัว เช่น คนที่กล้าหาญยอมเสี่ยงชีวิตของตนเพื่อช่วยเหลือผู้อื่น และหากพิจารณาตัวคุณธรรมเอง ก็จะพบว่าแม้หลายข้อจะเป็นเรื่องที่ให้ประโยชน์ตนเองโดยตรง (self-regarding) (เช่น มีระเบียบวินัย รอบคอบ) หลายข้อก็เป็นเรื่องที่มุ่งให้ประโยชน์แก่คนอื่น (other-regarding) (เช่น เมตตา กรุณา ยุติธรรม) อีกทั้งคำว่า "ชีวิตที่ดี" หรือ "ความสุข" นั้น ก็มิได้มีความหมายว่าเป็นชีวิตที่มีความสุขสบายและเพลิดเพลิน (pleasure) แต่มีความหมายอื่น เช่น หมายถึงชีวิตที่ดำเนินไปอย่างสมค่าความเป็นคน (หรือสารัตถะความเป็นคน)

ข้อวิจารณ์ที่สำคัญประการสุดท้ายคือจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมทำให้จริยธรรมต้องอาศัยปัจจัยเรื่องโชคชะตา ทั้งๆ ที่จริยธรรมควรเป็นเรื่องของสิ่งที่อยู่ในความควบคุมของผู้กระทำ หาไม่แล้วการให้รางวัลหรือลงโทษก็จะหมดความหมายไป ทำไมจึงกล่าวว่าจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมส่งเสริมบทบาทของโชคชะตา หากพิจารณาดูแล้วจะเห็นว่าคุณธรรมเป็นคุณลักษณะของบุคคล แต่การที่บุคคลจะพัฒนามีคุณลักษณะใดขึ้นมา ก็ขึ้นกับปัจจัยหลากหลายมากมายที่ไม่อยู่ในความควบคุม เช่น พันธุกรรม ครอบครัวที่บุคคลบังเอิญมาเกิด สภาพแวดล้อมของชุมชน คุณภาพโรงเรียน สื่อสารมวลชน หรือแม้แต่เหตุการณ์บางอย่างที่บังเอิญเกิดกับบุคคล นอกจากนี้ การมีคุณธรรมหลายข้อก็ขึ้นกับปัจจัยภายนอก เช่น เราจะมีคุณธรรมข้อกัลยาณมิตรไม่ได้ ถ้าเราไม่มีเพื่อนที่มีลักษณะเหมาะสม ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่าคนที่มีคุณธรรมเป็นคนที่โชคช่วย สำหรับข้อวิจารณ์นี้ นักจริยศาสตร์เชิงคุณธรรมส่วนใหญ่จะยอมรับ โดยยืนยันว่านี่คือความซับซ้อนของชีวิตมนุษย์และจริยธรรม

ปกรณ์ สิงห์สุริยา (ผู้เรียบเรียง)

เรียบเรียงจาก

- Annas, J. 1992. Ethics and Morality. In L. C. Becker and C. B. Becker (eds.). ***Encyclopedia of Ethics Vol I***, pp. 329-331. New York: Garland Publishing Inc.
- Athanassoulis, N. 2006. Virtue Ethics. In James Fieser and Bradley Dowden (eds.). ***Internet Encyclopedia of Philosophy***. [Online]. Available: http://www.iep.utm.edu/v/virtue.htm. (Accessed date: 2/4/2009).
- Fieser, J. 2006. Ethics. In James Fieser and Bradley Dowden (eds.). ***Internet Encyclopedia of Philosophy***. [Online]. Available: http://www.iep.utm.edu/e/ethics.htm. (Accessed date: 2/3/2008).
- Garcia, J. L. A. 1995. Virtue Ethics. In Robert Audi (ed.). ***The Cambridge Dictionary of Philosophy***, pp. 840-842. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pojman, L. P. 1997. ***Ethical Theories: Classical and Contemporary Readings***. 3rd Edition. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.
- Rosalind, H. 2007. Virtue Ethics. In Edward N. Zalta (ed.). ***Stanford Encyclopedia of Philosophy***. [Online]. Available: http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/. (Accessed date: 2/4/2009).

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- Anscombe, G.E.M. 1958. Modern Moral Philosophy. ***Philosophy*** 33: 1-19. (เป็นผลงานเรื่องสำคัญที่จุดประกายให้คนกลับมาสนใจจริยศาสตร์คุณธรรมอีกครั้ง)
- Baier, A. 1985. ***Postures of the Mind***. Minneapolis: University of Minnesota Press. (ว่าด้วยทฤษฎีจริยศาสตร์แห่งความเอื้ออาทรแบบหนึ่ง)
- Crisp, R. and Slote, M. 1997. ***Virtue Ethics***. New York: Oxford University Press. (รวมบทความสำคัญๆ เกี่ยวกับจริยศาสตร์คุณธรรม)
- Foot, P. 1978. ***Virtues and Vices***. Oxford: Blackwell. และ Foot, P. 2001. ***Natural Goodness***. Oxford: Clarendon Press. (การพัฒนาทฤษฎีจริยศาสตร์คุณธรรมที่สำคัญแนวหนึ่ง)
- Hursthouse, R., Lawrence, G. and Warren, Q. 1995. ***Virtues and Reasons***. Oxford: Clarendon Press.

(รวมบทความสำคัญๆ เกี่ยวกับจริยศาสตร์คุณธรรม)
- Hursthouse, R. 1999. ***On Virtue Ethics***. Oxford: Oxford University Press. (การพัฒนาทฤษฎีจริยศาสตร์คุณธรรมที่สำคัญแนวหนึ่ง)
- MacIntyre, A. 1985. ***After Virtue***. London: Duckworth. (ผลงานเรื่องสำคัญที่ทำให้คนหันมาสนใจจริยศาสตร์คุณธรรมเป็นอย่างมาก รวมถึงการพัฒนาทฤษฎีจริยศาสตร์คุณธรรมที่สำคัญแนวหนึ่ง)
- Slote, M. 1992. ***From Morality to Virtue***. New York: Oxford University Press. และ Slote, M. 2001. ***Morals from Motives***. Oxford: Oxford University Press. (การพัฒนาทฤษฎีจริยศาสตร์คุณธรรมที่สำคัญแนวหนึ่ง)
- Statman, D. 1997. ***Virtue Ethics***. Cambridge: Edinburgh University Press. (การพัฒนาทฤษฎีจริยศาสตร์คุณธรรมที่สำคัญแนวหนึ่ง)
- Swanton, C. 2003. ***Virtue Ethics***. New York: Oxford University Press. (การพัฒนาทฤษฎีจริยศาสตร์คุณธรรมที่สำคัญแนวหนึ่ง)
- Williams, B. 1985. ***Ethics and the Limits of Philosophy***. London: Fontana. (ผลงานเรื่องสำคัญที่เปิดทางสู่จริยศาสตร์คุณธรรม)

คำที่เกี่ยวข้อง

กลุ่มทฤษฎีจริยศาสตร์ที่เน้นพิจารณาผลการกระทำ / อันตวิทยา / จริยศาสตร์เชิงกรณียธรรม / อัตนิยมและปรัตถนิยม
Consequentialism / Teleology / Deontological Ethics / Egoism and Altruism

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ
หน้าแรก | เกี่ยวกับเรา | เชื่อมโยง | ติดต่อเรา
กลุ่มไทยทำปรัชญา ผู้จัดทำ

ค้นหา

จริยศาสตร์เชิงหน้าที่
Deontological Ethics

1. ความหมายของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่
2. จริยศาสตร์เชิงหน้าที่ของ อิมมานูเอล คานต์ (Immanuel Kant)
3. การอธิบายทฤษฎีจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ของนักจริยศาสตร์ร่วมสมัย
4. ปัญหาและข้อโต้แย้งที่สำคัญ
เรียบเรียงจาก
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
แหล่งข้อมูลทางอินเตอร์เน็ต
คำที่เกี่ยวข้อง

จริยศาสตร์เชิงหน้าที่ (Deontological Ethics) คือ ทฤษฎีจริยศาสตร์ที่อธิบายว่าการตัดสินความถูกต้องของการกระทำไม่ขึ้นอยู่กับผลของการกระทำ แต่ขึ้นอยู่กับการกระทำนั้นเอง หรืออธิบายว่า การกระทำที่มีคุณค่าทางจริยธรรมคือการกระทำที่มีลักษณะทำตามหน้าที่ (duty) นักจริยศาสตร์ที่เสนอทฤษฎีจริยศาสตร์ในลักษณะนี้คือ อิมมานูเอล คานต์ (Immanuel Kant) ดับบลิว ดี รอสส์ (W. D. Ross) และโธมัส อี ฮิลล์ จูเนียร์ (Thomas E. Hill Jr.) เป็นต้น ในที่นี้จะนำเสนอคำอธิบายจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ดั้งที่ปรากฏอยู่ในทฤษฎีจริยศาสตร์ของอิมมานูเอล คานต์ และการอธิบายจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ในทัศนะของนักจริยศาสตร์ร่วมสมัย รวมทั้งจะนำเสนอปัญหาและข้อโต้แย้งที่สำคัญของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ในตอนท้าย

1.ความหมายของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่

คำว่า deontology เป็นคำที่ปรากฏในงานเขียนของ เจเรมี เบนธัม (Jeremy Bentham) ซึ่งใช้กล่าวในความหมายกว้างๆ เกี่ยวกับการศึกษาเรื่องหน้าที่ คำว่า "deontology" มีที่มาจากคำในภาษากรีก 2 คำคือ คำว่า deon (หรือ dei) ที่หมายถึง หน้าที่ (duty) หรือสิ่งที่ต้องกระทำ และคำว่า logos หมายถึง วาทะ ปัญญา หรือความรู้ ดังนั้นคำว่า "deontology" จึงหมายถึง ความรู้หรือปัญญาเกี่ยวกับเรื่องหน้าที่ ภายหลังคำๆ นี้ใช้ในความหมายเฉพาะเพื่อบ่งถึงทฤษฎีจริยศาสตร์หรือกฎศีลธรรมที่มีรากฐานอยู่บนมโนทัศน์เรื่อง "หน้าที่" (Richardson, 2006: 713) ซึ่งความหมายของคำว่าหน้าที่ในทฤษฎีจริยศาสตร์เชิงหน้าที่จะหมายถึง การกระทำที่ควรกระทำ มีลักษณะจำเป็น หรือกระทำโดยปราศจากเงื่อนไข (Richardson, 2006: 713) เช่น การอธิบายถึงการกระทำที่ถูกหรือผิดว่ามีลักษณะเป็นกฎคำสั่งแบบเด็ดขาด (Categorical Imperative) ในทฤษฎีจริยศาสตร์ของคานต์ เป็นต้น

การอธิบายความหมายของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่อีกวิธีหนึ่งคือ การอธิบายโดยเปรียบเทียบกับทัศนะแบบผลลัพธ์นิยม (Consequentialism) หรือประโยชน์นิยม (Utilitarianism) เนื่องจากจริยศาสตร์เชิงหน้าที่เป็นแนวคิดที่ปฏิเสธทัศนะแบบผลลัพธ์นิยม ความแตกต่างที่ชัดเจนระหว่างทั้ง 2 ทฤษฎีคือ จริยศาสตร์เชิงหน้าที่ปฏิเสธการตัดสินความถูกต้องของการกระทำโดยพิจารณาที่ผลของการกระทำ การกระทำที่ถูกต้องตามทฤษฎีจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ จะต้องพิจารณาจากเจตนาของการกระทำ นั่นคือ คุณค่าของการกระทำจะไม่ขึ้นกับสิ่งอื่น หรือไม่มีเจตนาจะกระทำเพื่อผลลัพธ์ใดๆ คุณค่าทางจริยธรรมของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่จึงไม่ขึ้นอยู่กับประสบการณ์ บุคคล สถานการณ์ หรือไม่สามารถนำเอาเงื่อนไขของแต่ละบุคคลมาใช้ในการตัดสินคุณค่าทางจริยธรรมได้ จึงกล่าวได้ว่าจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ต้องการให้หลักการตัดสินคุณค่าทางจริยธรรมมีลักษณะเป็นภววิสัย (objective) หรือมีการตัดสินคุณค่าทางจริยธรรมแยกออกจากผู้กระทำ โดยการตัดสินคุณค่าของการกระทำจะอาศัยกฎศีลธรรมที่เป็นกฎสากล ซึ่งหมายถึงกฎศีลธรรมเป็นกฎที่สามารถใช้ได้กับมนุษย์ทุกคนในทุกสถานการณ์ โดยไม่ต้องคำนึงถึงลักษณะเฉพาะตัวของบุคคลหรือสถานการณ์นั้นๆ แต่อย่างใด ตัวอย่างเช่น หากการกล่าวเท็จเป็นสิ่งที่ผิดกฎศีลธรรมในรูปแบบนี้ การกล่าวเท็จก็จะเป็นการกระทำที่ผิดเสมอไม่ว่าผู้ใดเป็นผู้กระทำหรือกระทำในสถานการณ์ใด

2. ทฤษฎีจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ของ อิมมานูเอล คานต์ (Immanuel Kant)

คานต์อธิบายกฎศีลธรรมในทฤษฎีจริยศาสตร์ของเขาโดยใช้มโนทัศน์ "หน้าที่" เป็นแกนหลัก เห็นได้จากการที่เขามักจะกล่าวถึงกฎศีลธรรมโดยใช้คำว่า "หน้าที่" (duty) แทนเสมอ คานต์กล่าวว่า "ฉะนั้นหลักข้อแรกของศีลธรรมก็คือการกระทำที่จะมีค่าทางศีลธรรมจะต้องเกิดจากหน้าที่ หลักข้อสองก็คือค่าทางศีลธรรมของการกระทำที่เกิดจากหน้าที่นั้นมิได้อยู่ที่จุดหมายที่ต้องการจะบรรลุ แต่อยู่ในคติ (maxim) ที่ก่อให้เกิดการกระทำนั้น" (อ้างถึงใน เนื่องน้อย บุณยเนตร, 2539: 19-20) แนวคิดทางจริยศาสตร์ที่สำคัญที่สุดของคานต์ปรากฏใน ***Groundwork of the Metaphysic of Morals*** (1785) ***Critique of Practical Reason*** (1788) และ ***Metaphysics of Morals*** (1797) ในส่วนนี้จะกล่าวถึงลักษณะของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ที่ปรากฏอยู่ในทฤษฎีจริยศาสตร์ของคานต์ และลักษณะที่สำคัญอื่นๆ ของกฎศีลธรรมของคานต์ที่สำคัญต่อการอธิบายความหมายของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่

คานต์อธิบายว่า การกระทำที่มีคุณค่าทางจริยธรรมหรือการกระทำที่ถูกต้องเป็นการกระทำที่ทำด้วย เจตนาดี (good will) เขากล่าวว่า "เป็นไปไม่ได้ที่เราจะเข้าใจทุกอย่างในโลกนี้ และแม้กระทั่งนอกโลก เป็นความดีโดยปราศจากคุณสมบัติอื่นใดนอกจากเจตนาดี" (อ้างถึงใน เนื่องน้อย บุณยเนตร, 2539: 19-20) คุณธรรมใดๆ ก็ตาม เช่น สติปัญญา ไหวพริบ ความกล้าหาญ และความเด็ดเดี่ยว อาจกลายเป็นสิ่งที่ไม่ดีได้หากไม่ได้มีเจตนาดีประกอบ (Kant, 1964: 59-68) ตัวอย่างเช่น การตัดสินใจช่วยคนที่กำลังจะจมน้ำ หากเป็นการตัดสินใจเลือกกระทำเพราะเห็นว่าเป็นสิ่งที่ถูกต้อง และผู้กระทำต้องการทำสิ่งนั้นเพราะมีเจตนาที่จะทำสิ่งที่ถูกต้อง ถึงแม้การกระทำนั้นจะล้มเหลว (เช่น ผู้ที่ลงมือกระทำว่ายน้ำได้ไม่ดีพอจึงทำให้ช่วยคนๆ นั้นไม่ได้) ความล้มเหลวดังกล่าวก็ไม่ได้ทำให้คุณค่าของการกระทำลดลงแต่อย่างใด ในทางตรงข้ามหากเขากระโดดน้ำลงไปช่วยคนที่กำลังจะจมน้ำโดยมีเจตนาที่จะได้รับผลตอบแทนจากการช่วยคนผู้นั้น เช่น เงินรางวัล หรือแม้แต่คำชมเชย การกระทำนั้นก็จะไม่มีคุณค่าทางจริยธรรม เจตนาดีจึงเป็นเงื่อนไขจำเป็นของการกระทำตามหน้าที่ในทฤษฎีจริยศาสตร์ของคานต์

คานต์อธิบายว่า เจตนาดีหมายถึงการกระทำที่ตัดสินใจเลือกกระทำตามแรงโน้มแห่งเหตุผล (inclination) หรือมาจากเหตุผลบริสุทธิ์ (pure reason ในที่นี้หมายถึง เหตุผลที่ไม่ขึ้นกับประสบการณ์) แต่ถ้าเป็นการเลือกกระทำตามแรงโน้มแห่งความปรารถนาให้ได้มาซึ่งความสุข หรือเป็นแรงโน้มทางด้านอารมณ์และความรู้สึก เช่น ความรู้สึกพึงพอใจหรือผลประโยชน์ส่วนตัว การกระทำนั้นจะไม่มีคุณค่าทางจริยธรรม คานต์จำแนกกฎศีลธรรมเป็น 2 ชนิด คือ (1) กฎคำสั่งแบบเด็ดขาด (Categorical Imperative) คือ กฎศีลธรรมที่สั่งให้กระทำสิ่งที่มีค่าในตัวเองโดยปราศจากเงื่อนไข และไม่ขึ้นกับสิ่งอื่น อาทิ ผลลัพธ์ของการกระทำ ตัวอย่างเช่นการกล่าวเท็จเป็นสิ่งที่ไม่ดีในตัวเอง ไม่ว่าผู้ใดเป็นผู้กล่าว หรือกล่าวในสถานการณ์ใด (2) กฎคำสั่งแบบเงื่อนไข (Hypothetical Imperative) คือกฎศีลธรรมที่สั่งให้กระทำสิ่งใดสิ่งหนึ่งเพราะการกระทำนั้นก่อให้เกิดผลอย่างใดอย่างหนึ่ง คานต์เห็นว่าการกระทำที่มีคุณค่าทางจริยธรรมคือ การกระทำตามกฎคำสั่งแบบเด็ดขาดซึ่งมีลักษณะเป็นกฎสัมบูรณ์ (Absolute Law) ตัวอย่างเช่น อย่าฆ่าผู้บริสุทธิ์ อย่ากล่าวเท็จ คานต์กำหนดหลักการทางศีลธรรมในรูปแบบของกฎคำสั่งเด็ดขาดไว้ 2 ข้อหลัก คือ

(ก) จงกระทำในสิ่งที่สามารถทำให้เป็นกฎสากลได้ เขาอธิบายว่าการกระทำที่ถูกต้องคือการกระทำตามคติ (maxim) ที่ผู้กระทำสามารถทำให้เป็นกฎสากลได้ (universalizable) นั่นคือเป็นการกระทำที่ทุกคนสามารถปรารถนาอย่างมีเหตุผลให้ผู้อื่นเลือกกระทำได้ ตัวอย่างเช่น การขอยืมเงินผู้อื่นโดยให้สัญญาว่าเราจะคืนเงินที่ยืมให้เขา โดยผู้ที่ยืมรู้ดีว่าไม่สามารถคืนเงินนั้นได้ หากพิจารณาการกระทำดังกล่าวตามหลักการของคานต์ การผิดสัญญาเป็นการกระทำที่ไม่สามารถทำให้เป็นกฎสากลได้ เนื่องจากเป็นการกระทำที่ทุกคนไม่สามารถจงใจอย่างมีเหตุผลให้ผู้อื่นเลือกกระทำได้ หากการกระทำนี้เป็นกฎสากล คือทุกคนเลือกที่จะผิดสัญญา การทำสัญญาก็จะไม่สามารถเกิดขึ้นได้เนื่องจากจะไม่มีใครยอมทำสัญญากับใคร เพราะทุกคนจะตระหนักถึงความเป็นไปได้ที่ว่าหากทำสัญญาก็จะถูกละเมิดสัญญา เหมือนกับที่ตนเองตั้งใจจะผิดสัญญา การกระทำดังกล่าวจึงเกิดปัญหาความขัดแย้งในตัวเองขึ้น ดังนั้นการผิดสัญญาจึงเป็นการกระทำที่ผู้กระทำต้องการให้ตนเองทำได้เพียงคนเดียว หรือต้องการให้ตนเป็นผู้ได้รับการยกเว้นจากการทำตามคำสั่งทางศีลธรรม เป้าหมายของคานต์ในการยืนยันหลักการข้อนี้คือเพื่อหลีกเลี่ยงอคติในการตัดสินเลือกกระทำ และเพื่อที่กฎศีลธรรมจะมีลักษณะเป็นกฎสากล

(ข) จงปฏิบัติต่อผู้อื่นในฐานะที่เขาเป็นจุดหมายในตัวเอง และไม่ใช่เป็นวิถีไปสู่เป้าหมายใดๆ กฎคำสั่งในข้อแรกกำหนดหลักการพื้นฐานของจริยศาสตร์ของคานต์ ส่วนกฎข้อที่สองนี้เป็นหลักการในเชิงปฏิบัติที่กำหนดให้ปฏิบัติต่อมนุษย์ผู้อื่นในฐานะมนุษย์ที่มีเกียรติศักดิ์ศรี และมีคุณค่าในตัวเอง ต่างจากวัตถุสิ่งของต่างๆ และไม่ปฏิบัติต่อมนุษย์ในฐานะเป็นเครื่องมือไปสู่เป้าหมายใดๆ การปฏิบัติต่อมนุษย์ในฐานะผู้ที่มีคุณค่าในตัวเองในที่นี้รวมถึงการที่ตัวผู้กระทำเองมีหน้าที่จะต้องปฏิบัติต่อตัวเองในฐานะจุดหมายด้วย คานต์อธิบายว่ามนุษย์ทุกคนมีคุณค่าในตัวเองเนื่องจากมนุษย์มีเหตุผลในการตัดสินเลือกกระทำและมีเป้าหมายเป็นของตนเอง อลัน โดแนแกน (Alan Donagan) อธิบายถึงลักษณะของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่โดยเปรียบเทียบกับผลลัพธ์นิยมว่า จริยศาสตร์เชิงหน้าที่ทำให้เรื่องจริยธรรมเป็นสิ่งที่เลวร้ายน้อยกว่าผลลัพธ์นิยม ที่จะไม่ทำให้การลงมือฆ่าคนบริสุทธิ์ 1 คนเพื่อความอยู่รอดของคนอีก 100 คนเป็นสิ่งที่สามารถเกิดขึ้นได้ (Davis, 1971: 17) หรือหลีกเลี่ยงการใช้ผลลัพธ์ที่เป็นประโยชน์ของคนส่วนใหญ่มาเป็นเงื่อนไขในการทำร้ายและรังแกคนส่วนน้อย

จากลักษณะต่างๆ ของกฎศีลธรรมของคานต์ดังที่ได้กล่าวไปข้างต้น ทำให้มีการอธิบายว่ากฎศีลธรรมของคานต์มีลักษณะเป็นกฎสัมบูรณ์ (Absolute Law - กฎที่เป็นจริงโดยตัวเองหรือไม่ขึ้นกับสิ่งอื่น เช่นการตัดสินว่าการกล่าวเท็จเป็นสิ่งที่ไม่ดีในทุกสถานการณ์ เป็นต้น) และอาจมีปัญหาด้านการประยุกต์ใช้ในสถานการณ์จริง ตัวอย่างเช่น ปัญหาเรื่องการทำแท้ง ซึ่งทฤษฎีจริยศาสตร์ของคานต์มักเห็นว่าเป็นการฆ่าคนบริสุทธิ์และเป็นการกระทำที่ไม่ถูกต้อง เนื่องจากเป็นการกระทำที่ขัดกับกฎ (ก) นั่นคือไม่สามารถทำให้คติที่ว่า "จงฆ่าผู้บริสุทธิ์" เป็นกฎสากลได้ หรือไม่สามารถยอมรับให้ผู้ใดอยู่ภายใต้สถานการณ์เดียวกันกระทำได้เหมือนกันอย่างเป็นสากล และเป็นการกระทำที่ขัดกับกฎ (ข) นั่นคือผู้เป็นแม่ใช้ชีวิตของทารกในครรภ์เป็นเครื่องมือไปสู่เป้าหมายในการรักษาชีวิตของตนเอง หรือเพื่อผลประโยชน์ด้านอื่นๆ ของตัวเอง แต่สาเหตุของการทำแท้งก็อาจเกิดได้จากสถานการณ์ที่หลากหลาย อาทิเช่น การทำแท้งเนื่องจากถูกข่มขืน หรือการทำแท้งเนื่องจากปัญหาสุขภาพ หากตัดสินการทำแท้งว่าเป็นสิ่งที่ไม่ถูกต้องในทุกกรณีก็อาจทำให้ทฤษฎี ตลอดจนคุณค่าด้านจริยศาสตร์แบบของคานต์ก็ไม่สามารถนำไปสู่การแก้ปัญหาที่เกิดขึ้นจากการทำแท้งได้

ในกรณีตัวอย่างอื่นๆ เช่น การฆ่าผู้บริสุทธิ์หนึ่งคนเพื่อช่วยชีวิตของคนทั้งโลก ทฤษฎีจริยศาสตร์ของคานต์ก็ไม่สามารถยอมให้ฆ่าผู้บริสุทธิ์โดยพิจารณาจากผลของการกระทำได้ หรือในกรณีที่มีความขัดแย้งระหว่างหน้าที่สองหน้าที่ เช่นในสถานการณ์ที่ต้องตัดสินใจเลือกระหว่างการกระทำที่ถูกต้องตามทฤษฎีจริยศาสตร์เชิงหน้าที่สองการกระทำ หรือที่เรียกว่าเป็นปฏิทรรศน์ของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ (Paradox of Deontology) ตัวอย่างเช่น ในการตัดสินใจเลือกระหว่างการขับรถบรรทุกไปชนคนหนึ่งคน กับการหักหลบคนๆ นั้นแล้วมีผลทำให้คนอีก 5 คนเสียชีวิตแทน ในกรณีนี้ การกระทำที่ถูกต้องหรือการกระทำที่ควรกระทำจะต้องตัดสินโดยไม่นำผลของการกระทำมาพิจารณา และผู้กระทำมีหน้าที่ปฏิบัติกับมนุษย์เสมือนเป็นจุดหมายในตนเอง ซึ่งในทั้งสองกรณีไม่ขึ้นอยู่กับผลใดๆ ทั้งสิ้น กรณีเหล่านี้ทฤษฎีจริยศาสตร์ของคานต์จะไม่มีคำตอบเพื่อคลี่คลายปัญหาความขัดแย้งทางศีลธรรมได้

ดับบลิว ดี รอสส์ (W. D. Ross) พยายามอธิบายวิธีแก้ปัญหาที่เกิดจากการอธิบายหน้าที่ในลักษณะที่เป็นกฎสัมบูรณ์ในทฤษฎีจริยศาสตร์ของคานต์ โดยการจำแนกหน้าที่เป็นสองชนิด คือ หน้าที่ในขั้นต้น (a *prima facie* duty) กับหน้าที่ในความเป็นจริง (an actual duty) หน้าที่ในขั้นต้นหมายถึงหน้าที่ที่เป็นหลักการขั้นต้นที่ใช้ชี้นำการกระทำ แต่หากเผชิญกับสถานการณ์เฉพาะที่เป็นปัญหาความขัดแย้งระหว่างสองหน้าที่ เช่น ในกรณีที่ไม่ว่าจะทำอย่างไรก็เป็นการกระทำที่ผิดกฎศีลธรรมเสมอ (เช่น ตัวอย่างที่ปรากฏในย่อหน้าที่แล้ว) รอสส์เสนอว่าให้ตัดสินเลือกหน้าที่ที่มีความสำคัญมากกว่าคือหน้าที่ในความเป็นจริง หรือหมายถึงสิ่งที่ต้องกระทำในสถานการณ์ที่เกิดขึ้นจริง ตัวอย่างเช่น ผู้กระทำสามารถละเมิดหน้าที่ในขั้นต้นได้ หากต้องเลือกกระทำตามหน้าที่ในความเป็นจริงตามสถานการณ์ที่กำลังเผชิญอยู่ รอสส์เสนอว่าหน้าที่ในขั้นต้นที่ผู้กระทำควรยึดถือมีอยู่ 7 ข้อ คือ (1) ความซื่อสัตย์ (fidelity) (2) ความรับผิดชอบ (reparation) (3) การรู้คุณ (gratitude) (4) ความเที่ยงธรรม (justice) (5) ความเสียสละ (beneficence) (6) การพัฒนาตนเอง (self-improvement) (7) การไม่ทำร้ายผู้อื่น (nonmalficence)โดยไม่ได้กำหนดให้หน้าที่ใดเป็นหน้าที่สูงสุด ข้อเสนอของรอสส์ถูกโจมตีว่าเป็นสิ่งที่ขัดแย้งกับหลักการของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่เนื่องจากจริยศาสตร์เชิงหน้าที่อธิบายว่าหน้าที่มีลักษณะเป็นกฎสัมบูรณ์ การอธิบายว่าหน้าที่มีข้อยกเว้น (เช่นหน้าที่ในขั้นต้นในทัศนะของรอสส์) จึงเป็นสิ่งที่ขัดแย้งกับจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ที่ภายใต้บรรทัดฐาน (norm) ทางจริยธรรมที่ไม่ควรจะมีข้อยกเว้นใดๆ

3. ทฤษฎีจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ของนักจริยศาสตร์ร่วมสมัย

นอกจากการอธิบายจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ของคานต์แล้ว นักจริยศาสตร์ร่วมสมัยได้อธิบาย ตีความ และขยายความลักษณะของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ ซึ่งส่วนใหญ่จะพยายามหลีกเลี่ยงลักษณะของกฎสัมบูรณ์ เพื่อพยายามแก้ปัญหาที่เกิดจากการอธิบายกฎศีลธรรมในลักษณะดังกล่าว ในส่วนนี้จะนำเสนอการอธิบายจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ของนักจริยศาสตร์ร่วมสมัยในบางทัศนะ

นักจริยศาสตร์ร่วมสมัยส่วนหนึ่งอธิบายกฎศีลธรรมแบบจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ว่าเป็นกฎกำหนดล่วงหน้า (prerogatives) เพื่อใช้ควบคุมระงับการกระทำผิดก่อนที่ผู้กระทำจะกระทำ กฎเหล่านี้มีลักษณะเป็นกฎเกณฑ์ กฎหมาย หรือบรรทัดฐาน (norms) ต่างๆ (ข้อเสนอเรื่องหน้าที่ในขั้นต้นของรอสส์ อาจจัดว่านำเสนอกฎจริยธรรมเชิงหน้าที่แบบนี้) ซึ่งแตกต่างจากผลลัพธ์นิยม ที่จะต้องอาศัยประสบการณ์ของผู้กระทำในการพิจารณาสถานการณ์ที่จะต้องตัดสินใจเลือกกระทำ ฟรานเซส แคมม์ (Frances Kamm) อธิบายว่าการกำหนดล่วงหน้าของกฎศีลธรรมมีอยู่สองลักษณะ คือ (1) การกระทำที่ไม่ได้กระทำเพื่อให้เกิดผลดีสูงสุด และ (2) การกระทำที่เลือกกระทำโดยอาศัยการใช้เหตุผลของผู้กระทำที่มีลักษณะเป็นสากล แคมม์อธิบายว่ากฎกำหนดล่วงหน้าเป็นการคาดการณ์ถึงการกระทำที่ยังไม่ได้เกิดขึ้น เพื่อจะสามารถตัดสินใจเลือกกระทำตามกฎศีลธรรมหรือไม่ (Kamm, 2000: 207) นักจริยศาสตร์ร่วมสมัยจึงอธิบายกฎศีลธรรมของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ในลักษณะของการเป็นกฎที่ใช้ควบคุม (constrain) การกระทำ หรือมีลักษณะที่เป็นข้อห้าม (prohibition) ไม่ให้กระทำสิ่งที่เห็นว่าไม่ถูกต้องขณะที่การกระทำนั้นยังไม่ได้เกิดขึ้น มากกว่าเป็นกฎที่กำหนดให้กระทำสิ่งใด

แนนซี่ แอน เดวิส (Nancy Ann Davis) นักจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ร่วมสมัยอีกท่านหนึ่งสรุปว่ากฎคำสั่งของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่มีลักษณะสำคัญ 3 ประการ (Davis, 1971: 208) คือ

(1) กฎคำสั่งของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ เป็นกฎเชิงปฏิเสธ (negatively formulated) หรือเป็นการปรับให้กฎศีลธรรมมีลักษณะเชิงปฏิเสธมากกว่าเชิงยืนยัน (positively formulated) ตัวอย่างเช่น การปรับเปลี่ยนกฎคำสั่งว่า "จงกล่าวความจริง" เป็น "จงอย่ากล่าวเท็จ" หรือ "จงช่วยเหลือผู้ที่ต้องการความช่วยเหลือ" เป็น "จงอย่าทำร้ายผู้บริสุทธิ์" การอธิบายกฎศีลธรรมในจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ว่าเป็นกฎเชิงปฏิเสธมีนัยที่สำคัญมาก เนื่องจากทำให้กฎศีลธรรมมีความยืดหยุ่นและหลากหลายมากขึ้น ตัวอย่างเช่น หากพิจารณากฎศีลธรรมที่ว่า "จงกล่าวความจริง" กับ "จงอย่ากล่าวเท็จ" จะพบว่าการยึดกฎสองข้อนี้มีผลต่อการตัดสินเลือกกระทำที่แตกต่างกัน ภายใต้สถานการณ์บางประการ เช่น เมื่อแพทย์ถูกคนไข้โรคหัวใจที่มีอาการหนักถามถึงอาการของตนเอง หากแพทย์ยึดกฎจริยธรรมในลักษณะยืนยัน เช่น "จงพูดความจริง" อาจทำให้คนไข้เสียชีวิตได้เนื่องจากความกลัวหรือตกใจ แต่หากยึดกฎในเชิงปฏิเสธก็อาจจะให้ผลที่แตกต่างออกไป เช่น แพทย์อาจปฏิเสธหรือเลี่ยงที่จะตอบคำถามผู้ป่วยเพื่อจะไม่ต้องกล่าวเท็จได้ เป็นต้น ตัวอย่างที่น่าสนใจอีกตัวอย่างหนึ่งคือ การปล่อยให้ตาย (letting die) ซึ่งอาจเป็นการกระทำที่ยอมรับได้หากมองกฎศีลธรรมเป็นกฎเชิงปฏิเสธ ("จงอย่าฆ่าผู้บริสุทธิ์") แทนที่จะเป็นกฎเชิงยืนยัน ("จงรักษาชีวิตผู้บริสุทธิ์") (Kamm, 2000: 208) การมองกฎศีลธรรมในเชิงปฏิเสธจึงส่งผลให้การกระทำที่เป็นไปตามกฎศีลธรรมหรือการกระทำที่ถูกต้องแบบจริยศาสตร์เชิงหน้าที่มีลักษณะยืดหยุ่นและหลากหลายมากขึ้น

(2) นอกจากกฎศีลธรรมแบบจริยศาสตร์เชิงหน้าที่จะมีลักษณะในเชิงปฏิเสธแล้ว เดวิสอธิบายเพิ่มเติมถึงกฎศีลธรรมแบบจริยศาสตร์เชิงหน้าว่ามีขอบเขตแคบและจำกัด (narrowly framed and bounded) กล่าวคือจำกัดเฉพาะการควบคุมทางจริยธรรมที่มีผลต่อพันธกรณีทางจริยธรรมในเชิงสังคมเท่านั้น (การกระทำที่มีผลกระทบต่อผู้อื่นในวงกว้าง) หรือเฉพาะการกระทำที่เป็นข้อห้ามที่แคบและเชื่อมโยงกับลักษณะของกฎคำสั่งในข้ออื่นๆ เช่น การห้ามกระทำสิ่งที่ไม่ถูกต้องในข้อ (1) ซึ่งจำกัดเฉพาะกฎในเชิงปฏิเสธ หรือป้องกันการมีความจงใจที่มุ่งหวังผลของการกระทำ หรือเป็นความจงใจที่จะกระทำผิดกฎ (ในข้อต่อไป) เป็นต้น ขอบเขตเฉพาะในที่นี้จึงหมายถึงการห้ามไม่ให้ตัดสินเลือกกระทำการกระทำ เช่น การไม่ฆ่าผู้บริสุทธิ์ การไม่กล่าวเท็จ มากกว่าจะเป็นกฎคำสั่งเพื่อกำหนดให้ทำสิ่งใดสิ่งหนึ่ง

(3) กฎคำสั่งของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่จะระบุถึงความจงใจเฉพาะ (narrowly directed) เดวิสอธิบายว่า กฎศีลธรรมของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่อธิบายความจงใจของผู้ที่กระทำว่าจะไม่ตัดสินเลือกกระทำสิ่งที่ไม่ถูกต้อง มากกว่าต้องการให้ครอบคลุมหรือกำหนดการเลือกกระทำทั้งหมดของผู้กระทำ ในกรณีที่เป็นปัญหา เช่น การไม่ฆ่าผู้บริสุทธิ์ 1 คน ซึ่งส่งผลให้ผู้บริสุทธิ์อีก 5 คนต้องเสียชีวิตแทนนั้น การทำตามกฎในลักษณะนี้จะหมายความว่าผู้กระทำควรตัดสินเลือกที่จะไม่ทำร้ายผู้ใดไม่ว่าการกระทำดังกล่าวจะก่อให้เกิดผลใดๆ ก็ตาม กล่าวได้อีกอย่างหนึ่งว่าการกระทำตามกฎคำสั่งของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่จะระบุถึงความจงใจที่จะไม่มุ่งหวังผลของการกระทำ และความจงใจที่จะไม่กระทำผิดกฎศีลธรรมเท่านั้น

ลักษณะในข้อที่ (3) นี้ เป็นการระบุถึงความจงใจที่แตกต่างจากการอธิบายของแนวคิดแบบผลลัพธ์นิยม และไม่ได้เป็นการอธิบายว่าจริยศาสตร์เชิงหน้าที่เป็นการกระทำที่ให้ความสำคัญที่วิธีการ (mean) มากกว่า จุดหมาย (end) เนื่องจากการกระทำในแบบผลลัพธ์นิยมเป็นการกระทำที่มาจากความจงใจที่ตั้งอยู่บนผลที่เกิดขึ้นของการกระทำ หรือเป็นการนำวิธีการและจุดหมายมาเปรียบเทียบกัน แต่การกระทำในแบบจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ไม่ได้มีความจงใจในลักษณะเช่นนั้น ในความหมายนี้จริยศาสตร์เชิงหน้าที่เป็นเพียงกฎที่ระบุถึงความจงใจที่ไม่มุ่งหวังถึงผลของการกระทำ และความจงใจที่จะไม่กระทำผิดกฎศีลธรรม โดยจริยศาสตร์เชิงหน้าที่อธิบายว่ามีความแตกต่างระหว่างการกล่าวเท็จกับการไม่กล่าวความจริง นั่นคือการกล่าวเท็จเป็นการกระทำที่ประกอบด้วยความจงใจในการกระทำผิดกฎศีลธรรม แต่การไม่กล่าวความจริงผู้ที่กระทำไม่ได้มีความจงใจที่จะละเมิดกฎศีลธรรม หรือในกรณีการเลือกฆ่าคนบริสุทธิ์ 1 คน เพื่อช่วยชีวิตคนอีก 5 คน ย่อมมีความจงใจที่

แตกต่างจากการเลือกไม่ฆ่าคนบริสุทธิ์แล้วมีผลทำให้อีก 5 คนเสียชีวิต เนื่องจากผู้ที่กระทำไม่มีความจงใจที่จะทำผิดกฎศีลธรรม (เดวิสอธิบายว่า การกระทำนี้ตัดสินว่าเป็นเพียงความผิดพลาดที่จะรักษาชีวิตคนอีก 5 คนเท่านั้น)

4. ปัญหาและข้อโต้แย้งที่สำคัญ

การอธิบายลักษณะของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ในลักษณะของกฎสัมบูรณ์ หรือเป็นหน้าที่สัมบูรณ์ (Absolute Duty) มีข้อโต้แย้งโดยทั่วไปว่า ทำให้การอธิบายลักษณะของการกระทำที่ถูกต้องเป็นไปได้ยาก และเป็นกฎที่มีลักษณะแข็งเกินไปเมื่อนำไปตัดสินในสถานการณ์ที่เกิดขึ้นจริง เนื่องจากมีลักษณะเป็นกฎเกณฑ์ตายตัว หรือเป็นกฎสัมบูรณ์ โดยเฉพาะลักษณะจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ของคานต์ จริยศาสตร์เชิงหน้าที่จึงมีปัญหาและข้อโต้แย้งหลักที่สำคัญสองประการ คือ (1) ปัญหาการอธิบายถึงชนิดของการกระทำที่ผิด และ (2) ปัญหาการอธิบายการตัดสินโดยใช้กฎศีลธรรมในจริยศาสตร์เชิงหน้าที่มีลักษณะสัมบูรณ์ การอธิบายลักษณะจริยศาสตร์เชิงหน้าที่โดยนักจริยศาสตร์ร่วมสมัยในหัวข้อที่ผ่านมา เป็นความพยายามบางส่วนในการแก้ปัญหาสองข้อนี้ของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ หรือเป็นการปรับให้ลักษณะของกฎคำสั่งมีลักษณะแคบลง ซึ่งส่งผลให้จริยศาสตร์เชิงหน้าที่มีความเป็นไปได้มากขึ้นในเชิงปฏิบัติ อย่างไรก็ตาม ยังคงมีปัญหาและข้อโต้แย้งต่อคำอธิบายลักษณะของกฎจริยธรรมในแบบจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ ในที่นี้จะนำเสนอข้อโต้แย้งที่น่าสนใจในบางประเด็น โดยแบ่งเป็น 2 หัวข้อตามประเด็นปัญหาหลักของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ที่กล่าวถึง

(1) จริยศาสตร์เชิงหน้าที่จะมีปัญหาในการอธิบายถึงชนิดของการกระทำที่ผิด เนื่องจากการกล่าวถึงชนิดของการกระทำที่ผิดมีความหมายคลุมเครือ และปราศจากหลักฐานสนับสนุน ตัวอย่างเช่น หากตั้งคำถามว่า ทำไมการกล่าวเท็จหรือการฆ่าผู้บริสุทธิ์จึงเป็นสิ่งผิด จริยศาสตร์เชิงหน้าที่ก็จะไม่มีหลักฐานใดที่นำมาสนับสนุนกฎคำสั่งในข้อนี้ ซึ่งอาจอธิบายว่า การกระทำผิดเป็นกฎศีลธรรมขั้นพื้นฐานที่ยอมรับกันโดยทั่วไป หรือเป็นการกระทำที่โดยทั่วไปยอมรับว่าเป็นสิ่งผิด เช่น การไม่กล่าวเท็จ การไม่ฆ่าหรือไม่ทำร้ายผู้บริสุทธิ์ เป็นต้น

โธมัส เนเกิล (Thomas Nagel) อธิบายถึงชนิดของการกระทำที่ผิดว่า ควรเป็นการกระทำที่โดยทั่วไปยอมรับว่าผิดมาเป็นเวลานาน เช่น หลักคำสอนในศาสนายูดาย ในศาสนาคริสต์ หรือเหมือนกับทฤษฎีจริยศาสตร์ของคานต์ ที่นำหลักศีลธรรมที่มีลักษณะเช่นนี้มาใช้ (การให้ความเคารพกับผู้อื่นในฐานะที่เป็นจุดหมายในตัวเอง) แต่หลักศีลธรรมลักษณะนี้ของเนเกิลก็สามารถตั้งคำถามต่อไปได้ว่า ทำไมการไม่ให้เกียรติผู้อื่น (การปฏิบัติต่อผู้อื่นในฐานะเป็นจุดหมายในตัวเองในรูปของกฎคำสั่งเชิงปฏิเสธ) จึงเป็นสิ่งที่ผิด อีกทั้งการอธิบายว่า การกระทำที่ไม่ถูกต้องเป็นการกระทำที่โดยทั่วไปยอมรับ หรือการเป็นหลักการทางศาสนา ก็ยิ่งทำให้มีความน่าเชื่อถือหรือมีน้ำหนักในการเป็นทฤษฎีจริยศาสตร์ลดลง เนื่องจากในท้ายสุดจริยศาสตร์เชิงหน้าที่จะกลายเป็นส่วนเกินในการเป็นทฤษฎีทางจริยศาสตร์ เนื่องจากสามารถใช้กฎศีลธรรมทางศาสนาและวัฒนธรรมประเพณีมาทดแทนกฎศีลธรรมแบบจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ได้ ดังนั้นจึงยังไม่มีคำตอบที่ชัดเจนว่า เพราะเหตุใดการกระทำที่ผิดกฎศีลธรรมแบบจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ จึงเป็นการกระทำที่ไม่ถูกต้อง (Davis, 1971: 211-212)

การอธิบายจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ในลักษณะที่แคบลง (ดังที่อธิบายในหัวข้อที่ผ่านมา ข้อ (2) และ (3)) ก็ไม่ทำให้เกิดความชัดเจน ในการแก้ปัญหาการอธิบายลักษณะของการกระทำที่ผิดว่า เพราะเหตุใดการไม่กระทำผิดจึงผิดกฎศีลธรรมในแบบจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ การอธิบายว่าหากเลือกจะไม่ละเมิดคนๆ หนึ่งแล้วมีผลร้ายต่อคนอีก 5 คนแทน เป็นความผิดพลาดที่จะช่วยชีวิตของคนอีก 5 คน หรือการอธิบายว่าการไม่กล่าวเท็จเป็นการเก็บงำความจริงเอาไว้ ก็ยังสามารถตั้งคำถามต่อไปได้ว่า ทำไมการพลาดที่จะช่วยชีวิตคน 5 คน หรือการเก็บงำความจริงเอาไว้ จึงไม่ใช่สิ่งที่ผิด เพราะหากจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ไม่สามารถอธิบายชนิดของการกระทำที่ไม่ถูกต้องว่าคืออะไร การกระทำต่างๆ นี้ก็ไม่สามารถอธิบายได้ว่าเป็นการกระทำที่ไม่ถูกต้องอย่างไร และการตั้งคำถามกับลักษณะของกฎกำหนดล่วงหน้าในเรื่องนี้ว่า หากผู้กระทำรู้ล่วงหน้าว่า จากการกระทำของเขาคือการปฏิเสธที่จะฆ่าผู้บริสุทธิ์ 1 คนจะมีผลทำให้ผู้บริสุทธิ์เสียชีวิตอีก 2 คนแทน จะถือว่าผู้กระทำไม่มีความจงใจกระทำในสิ่งผิดได้อย่างไร ในท้ายที่สุด ทฤษฎีจริยศาสตร์เชิงหน้าที่อาจเป็นเพียงกฎศีลธรรมที่กำหนดไม่ให้กระทำผิดในสิ่งที่คนส่วนใหญ่ยอมรับร่วมกันเท่านั้น เช่น การไม่ฆ่าผู้บริสุทธิ์ ไม่กล่าวเท็จ หรือเป็นได้แต่เพียงหลักประกันขั้นต่ำสุดของการมีจริยธรรมทางสังคม ที่ไม่สามารถหาคำอธิบายที่ชัดเจนได้

(2) ปัญหาการอธิบายว่า กฎคำสั่งแบบจริยศาสตร์เชิงหน้าที่มีลักษณะเป็นกฎสัมบูรณ์ หรือคุณค่าของการกระทำมีคุณค่าในตัวเองโดยไม่ขึ้นกับสิ่งอื่นในทุกกรณี เช่น การห้ามไม่ให้ผู้กระทำตัดสินเลือกกระทำสิ่งต่างๆ โดยพิจารณาจากผลลัพธ์ ถึงแม้จะรู้ดีว่าการกระทำนั้นก่อให้เกิดผลร้าย ผู้กระทำก็ไม่สามารถนำมาพิจารณาได้ การห้ามในลักษณะนี้มีผลทำให้จริยศาสตร์เชิงหน้าที่มีลักษณะจำกัดในการอธิบายการตัดสินเลือกกระทำในสถานการณ์ที่หลากหลาย

มีการตั้งคำถามว่า ในกรณีที่ผู้กระทำรู้ล่วงหน้าว่าจะเกิดผลอะไรจากการกระทำของตนแล้วไม่ได้นำมาพิจารณา จะถือว่ามีความจงใจที่จะก่อให้เกิดผลร้ายหรือไม่ ตัวอย่างเช่น ในกรณีของรถบรรทุกที่กำลังพุ่งเข้าชนคนๆ หนึ่ง การตัดสินใจที่จะไม่ฆ่าโดยการหักหลบทั้งๆ ที่รู้อยู่แล้วว่า การหักหลบจะทำให้คนอีก 5 คนเสียชีวิตแทน ในกรณีเช่นนี้จะอธิบายว่าผู้ที่กระทำไม่มีความจงใจทำในสิ่งที่ผิดได้อย่างไร ดังนั้น ในกรณีเช่นนี้ ไม่ว่าผู้กระทำจะตัดสินเลือกกระทำอย่างไร การกระทำนั้นก็จะเป็นการกระทำที่ไม่ถูกต้องเสมอ ชาร์ล ฟรายด์ (Charles Fried) กล่าวถึงการตัดสินเลือกกระทำในกรณีอื่น เช่น กรณีการกล่าวเท็จเพื่อช่วยเหลือมนุษยชาติว่า ระหว่างการทำผิดกฎจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ (การกล่าวเท็จ) กับการปล่อยให้คนจำนวนมากต้องเสียชีวิต กรณีเช่นนี้เป็นเรื่องยากในการตัดสินเลือกกระทำในสิ่งที่ถูกหรือผิดกฎของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ และหลีกเลี่ยงได้ยากที่จะไม่นำเอาผลมาพิจารณา และในอีกหลายๆ กรณีที่ไม่สามารถนำกฎศีลธรรมที่มีลักษณะสัมบูรณ์แบบจริยศาสตร์เชิงหน้าที่มาใช้ในการตัดสินการกระทำได้ (Davis, 1971: 215)

เดวิสวิจารณ์ว่า การพยายามตีกรอบของกฎศีลธรรมแบบจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ให้มีลักษณะแคบ ทำให้จริยศาสตร์เชิงหน้าที่เป็นกฎศีลธรรมที่มีลักษณะเหมือนกับกฎหมาย ที่มุ่งเน้นการควบคุมหรือระงับการกระทำ (ตามลักษณะ 3 ข้อ ที่เดวิสกล่าวถึง) หรือเป็นเพียงหลักประกันขั้นต่ำของการอยู่ร่วมกันในสังคมเท่านั้น ซึ่งทำให้ข้อดีของจริยศาสตร์เชิงหน้าที่หายไป เช่น การกระทำที่เคารพในศักดิ์ศรีของมนุษย์ เป็นการเปลี่ยนแปลงจากกฎที่ให้ความสำคัญกับศักดิ์ศรีของมนุษย์ ไปเป็นการให้ความสำคัญกับการเป็นกฎที่ใช้ห้ามไม่ให้กระทำสิ่งที่ผิดเท่านั้น เหมือนกับการบัญญัติหรือกฎเกณฑ์โดยทั่วไปที่อาจจะไม่มีผลต่อการสร้างสรรค์จริยธรรมให้เกิดขึ้นในตัวบุคคล และเป็นได้เพียงแต่กฎเกณฑ์ที่กำหนดการเลือกกระทำสิ่งต่างๆ เพื่อไม่ให้ผิดหรือเพื่อเลี่ยงไม่ให้ทำผิดกฎศีลธรรมเท่านั้น ตัวอย่างเช่น การไม่ฆ่าผู้บริสุทธิ์เนื่องจากเป็นการกระทำที่ผิดกฎศีลธรรม การกระทำเช่นนี้ย่อมมีความแตกต่างจากการไม่ฆ่าคน เนื่องจากเราควรปฏิบัติต่อผู้อื่นในฐานะของการเคารพในเกียรติและศักดิ์ศรี และให้ความช่วยเหลืออย่างสุดกำลัง หรือการไม่กล่าวเท็จโดยเลือกที่จะเก็บงำความจริงเอาไว้ ซึ่งไม่สามารถยอมรับได้ว่าคนผู้นั้นเป็นผู้ที่มีจริยธรรมเท่ากับการเลือกกล่าวความจริง (ความแตกต่างของกฎเชิงปฏิเสธและกฎเชิงยืนยัน)

ถึงการอธิบายจริยศาสตร์เชิงหน้าที่มีปัญหาและข้อโต้แย้งในการอธิบาย แต่จริยศาสตร์เชิงหน้าที่ก็เป็นทฤษฎีที่มีความน่าสนใจหลายประการในทางจริยศาสตร์ เดวิด แมคนอร์ตัน (David McNaughton) สรุปถึงประเด็นที่น่าสนใจทางจริยศาสตร์หลายประเด็น อาทิเช่น (1) ทฤษฎีจริยศาสตร์แบบจริยศาสตร์เชิงหน้าที่เป็นตัวอย่างการพยายามค้นหาหลักการการอธิบายการกระทำที่มีคุณค่าทางจริยธรรม ท่ามกลางความหลากหลายซับซ้อนของสถานการณ์ที่ปรากฏ และ (2) เป็นความพยายามแสวงหาคุณค่าของการกระทำที่การกระทำนั้นเอง มากกว่าจะพยายามแสวงหาคุณค่าทางจริยธรรมจากสิ่งอื่น เช่น ผลที่เกิดขึ้นของการกระทำนั้นเอง รวมถึงอิทธิพลของทฤษฎีจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ได้ส่งผลต่อความคิดในเรื่องความยุติธรรมในทฤษฎีจริยศาสตร์แบบพันธสัญญาของรอลส์คือ ความพยายามในการแสวงหาหลักการทางจริยธรรมที่อธิบายถึงคุณค่าทางจริยธรรมโดยไม่ขึ้นกับตัวบุคคล ผลของการกระทำ หรือบริบทที่เป็นเงื่อนไขต่างๆ เช่น ในทฤษฎีความยุติธรรม (Theory of Justice) ของรอลส์ เป็นต้น

วรเทพ ว่องสรรพการ (ผู้เรียบเรียง)

เรียบเรียงจาก

- เนื่องน้อย บุณยเนตร. 2539. ***จริยศาสตร์คะวันตก: คันท์ มิลล์ ฮอบส์ รอลส์ ซาร์ทร์***. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- Davis, Nancy (Ann). Contemporary Deontology. In Peter Singer (ed.). ***A Companion to Ethics***, pp. 205-218 Oxford: Blackwell.
- Hill, Thomas E., Jr. 2000. Kantianism. In Hugh LaFollette (ed.). ***The Blackwell Guide to Ethical Theory***, pp. 227-246. Massachusetts: Blackwell.
- Johnson, Robert. 2008. Kant's Moral Philosophy. In Edward N. Zalta (ed.). ***Stanford Encyclopedia of Philosophy***. <URL=http://plato.stanford.edu/entries/kant-moral>
- Kamm, F. M. 2000. Nonconsequentialism. In Hugh LaFollette (ed.). ***The Blackwell Guide to Ethical Theory***, pp. 205-226. Massachusetts: Blackwell.
- Kant, Immanuel. 1969. ***Groundwork of the Metaphysic of Morals***. H.J. Paton (trans, analysed). London: Hutchinson University Library.
- McNaughton, David. 1998. Deontological Ethics. In Edward Craig (ed.). ***Routledge Encyclopedia of Philosophy*** [CD-Rom Version 1.0].
- Richardson, Henry S. 2006. Deontological Ethics. In Donald M. Borchert (ed.). ***Encyclopedia of Philosophy***. Second edition. New York: Macmillan, Vol. 2: 712-715.

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- Darwall, Stephen L. 2002. ***Deontology***. Oxford: Basil Blackwell Publishers. (มีเนื้อหารวบรวมคำอธิบายหลักการพื้นฐานของทฤษฎีจริยศาสตร์เชิงหน้าที่แบบดั้งเดิมและร่วมสมัย)
- Kant, Immanuel. 1969. ***Groundwork of the Metaphysic of Morals***. H.J. Paton (trans, analysed). London: Hutchinson University Library. (สำหรับทำความเข้าใจทฤษฎีจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ของอิมมานูเอล คานต์เกี่ยวกับแนวคิดพื้นฐานทางอภิปรัชญาและญาณวิทยา)
- Ross, W. D. 1930. ***The Right and the Good***. Oxford: The University Press. (ทัศนะจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ของ ดับบลิว ดี รอส นักจริยศาสตร์เชิงหน้าที่ร่วมสมัย)

แหล่งข้อมูลทางอินเตอร์เน็ต

- Bibliography of secondary literature on Kant's Ethics Maintained by Jorg Schroth
- Ethics Updates: Kantian Ethics Home Page Maintained by Lawrence ed by Lawrence Hinman
- Notes on Deontology A Convenient Summary of Deontology with a Focus on Kant

คำที่เกี่ยวข้อง

ทฤษฎีอผลลัพธ์นิยม, จริยศาสตร์ของคันท์, สัมบูรณ์นิยม, กฎคำสั่งเด็ดขาด
Non-Consequentialism, Kantian Ethics, Absolutism, Catagirical Imparative

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ

ค้นหา

ญาณวิทยาศาสนา
Epistemology of Religion

1. ลักษณะของความเชื่อทางศาสนา
2. แนวคิดแบบหลักฐานนิยม
3. แนวคิดแบบฟีเดอีสม์ของ ลุดวิก วิตเกนสไตน์
4. ข้อเสนอเรื่องการปฏิรูปทางญาณวิทยาของ อัลวิน แพลนติงก้า
5. แนวคิดเรื่องการรับรู้ประสบการณ์ทางศาสนาของ วิลเลี่ยม พี. อัลสตัน
เอกสารอ้างอิง
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
คำที่เกี่ยวข้อง

ญาณวิทยาศาสนามุ่งการพิจารณาปัญหาเกี่ยวกับความเชื่อทางศาสนาในประเด็นทางญาณวิทยา โดยเฉพาะในศาสนาแบบเทวนิยม (ยูดาย คริสต์ อิสลาม) อาทิเช่น ปัญหาเกี่ยวกับสถานะของความรู้ทางศาสนา เช่น ความรู้ในเชิงรหัสยะ (mystical knowledge) ถือเป็นความรู้หรือไม่ ความรู้ที่ได้จากการเผยแสดง (revelation) หรือวิธีการแบบเทววิทยาธรรมชาติ (natural theology) สามารถยอมรับได้หรือไม่ การมีประสบการณ์ทางศาสนา การมีอยู่ของพระเจ้า การรับรู้คุณสมบัติต่างๆ ของพระเจ้า (เช่น การหยั่งรู้ทุกอย่าง (omniscience) การมีอำนาจสูงสุด (omnipotence) หรือการดำรงอยู่ไม่จำกัด (omnipresence) เป็นต้น) อย่างไรก็ดีปัญหาหลักที่ญาณวิทยาศาสนาให้ความสนใจคือ ปัญหาเรื่องความมีเหตุมีผล (rationality) ของความเชื่อทางศาสนา การรับประกัน (warrant) หรือการให้หลักการ (justification) กับความเชื่อทางศาสนา ที่เป็นการพิจารณาการมีอยู่ของพระเจ้าในฐานะที่เป็นความเชื่อหนึ่ง หรือเป็นการพิจารณาถึงปัญหาเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้าในเชิงญาณวิทยา

การอธิบายเนื้อหาญาณวิทยาศาสนาในที่นี้จะเป็นการอธิบายในประเด็นปัญหาหลัก คือ การพิจารณาเรื่องการให้หลักการกับความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้า หรือประเด็นคำถามว่า ความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้าเป็นความเชื่อที่สามารถทำให้ถูกหลักการได้หรือไม่ แนวคิดและทฤษฎีต่างๆ ที่เกี่ยวกับการให้หลักการกับความเชื่อทางศาสนา รวมถึงข้อโต้แย้งของแต่ละแนวคิดโดยสังเขป อาทิเช่น แนวคิดแบบหลักฐานนิยม (evidentialism) แนวคิดแบบฟีเดอีสม์ของวิตเกนไตน์ (Wittgenstein Fideism) และแนวคิดที่พยายามปฏิรูปหลักการทางญาณวิทยาเพื่อใช้แก้ปัญหาการให้หลักการกับความเชื่อทางศาสนาที่เรียกว่าแนวคิดเรื่อง "การปฏิรูปทางญาณวิทยา" (reformed epistemology) เช่น แนวคิดของ อัลวิน แพลนติงก้า และวิลเลี่ยม พี อัลสตัน เป็นต้น ในการกล่าวถึงญาณวิทยาทางศาสนาในที่นี้ จะเป็นการกล่าวถึงลักษณะของความเชื่อศาสนาในบริบทของศาสนาคริสต์ ซึ่งเป็นลักษณะของความเชื่อทางศาสนาที่มีผู้ศึกษาในเชิงญาณวิทยา หรือกล่าวได้ว่ามีลักษณะเป็นการศึกษาญาณวิทยาในศาสนาคริสต์เป็นหลัก

1. ลักษณะของความเชื่อทางศาสนา

โดยทั่วไปความเชื่อทางศาสนาจะมีสถานะแตกต่างจากความเชื่ออื่น คือเป็นความเชื่อที่ถือว่าจริงโดยไม่ต้องมีการอ้างหลักฐานสนับสนุน หรือเป็นความเชื่อที่ไม่สามารถพิจารณาด้วยเหตุผล ในทางศาสนาสิ่งที่ใช้รับประกันว่าความเชื่อชนิดนี้ว่าเป็นความจริงคือการมี "ศรัทธา" ต่อความเชื่อ ด้วยทัศนะเช่นนี้จึงทำให้ความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้ามีสถานะพิเศษกว่าความเชื่ออื่น ดังที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์ไบเบิ้ล เช่น "ศรัทธาเป็นเครื่องประกันแห่งความหวัง เป็นการเชื่อมั่นในสิ่งที่ไม่ได้เห็น" (ฮิบรู 11:1) "หากปราศจากศรัทธาแล้วเป็นไปไม่ได้ที่จะเป็นที่พอพระทัยของพระเจ้า เพราะว่าผู้ที่จะมาเฝ้าพระเจ้าได้นั้นต้องเชื่อว่าพระองค์มีอยู่ และเป็นผู้ประทานบำเหน็จให้แก่ผู้ที่แสวงหาพระองค์" (ฮิบรู 11: 6) ศรัทธาจึงเป็นสิ่งที่ใช้รับประกันความเชื่อทางศาสนา และทำหน้าที่เป็นเสมือนกับเสาหลักในการสนับสนุนความเชื่อทางศาสนา

ความจริงของความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้าเป็นความจริงในระดับที่เรียกว่า "ความจริงระดับอุตรภาวะ"(transcendental truth) ที่หมายถึงความจริงในระดับเหนือธรรมชาติ หรือเป็นความจริงที่มีลักษณะเหนือกว่า หรือเกินไปกว่าการรับรู้โดย

ประสบการณ์ปรกติ มีความเชื่อว่าการรับรู้ความจริงในเชิงอุดรภาวะเป็นการรับรู้ได้เฉพาะในรูปแบบพิเศษ เช่น การรับรู้ผ่านการเผยแสดงของพระเจ้าที่เรียกว่า "วิวรณ์" (revelation) มนุษย์จะสามารถรับรู้ความจริงลักษณะนี้ได้ก็ต่อเมื่อพระเจ้ามีประสงค์จะให้มนุษย์รับรู้เท่านั้น การรับรู้การมีอยู่ของพระเจ้าในความหมายนี้จึงมีลักษณะลึกลับ เหนือธรรมชาติ หรือดังที่เรียกว่าเป็นการรับรู้ในเชิง "รหัสยะ" (mystical) จอห์น คาลแวง (John Calvin) นักเทววิทยาคนสำคัญกล่าวถึงลักษณะของความรู้ทางศาสนาว่า "เมื่อพวกเรากล่าวถึงความรู้ เราไม่ได้หมายถึงความเข้าใจโดยทั่วไปเกี่ยวกับสิ่งที่อยู่ภายใต้การรับรู้ของมนุษย์ เพราะว่าศรัทธาเป็นสิ่งที่อยู่เหนือกว่าการรับรู้ที่จิตของมนุษย์จะสามารถบรรลุถึงได้ และพัฒนาถึงระดับนั้นได้ หรือถึงแม้ว่าจิตจะรับรู้ก็ไม่สามารถเข้าใจสิ่งที่รับรู้นั้น" (Konyndyk, 1986: 93)

จากแนวคิดดังกล่าวจึงมีข้อโต้แย้งว่า หากความเชื่อทางศาสนาเป็นเพียงความเชื่อที่จริงสำหรับผู้ที่มีศรัทธา หรือเฉพาะกับผู้ที่มีความเชื่ออยู่แล้ว ซึ่งเป็นความเชื่อที่จริงในเชิงอัตวิสัย (subjective truth) เท่านั้น แล้วความเชื่อนี้จะมีความแตกต่างอย่างไรกับความเชื่อของเด็กๆ ที่มีความเชื่อว่า ซานตาคลอสหรือนางเงือกมีจริง หรือจะสามารถแยกแยะความแตกต่างได้อย่างไรระหว่างความเชื่อของคนทั่วไปกับคนที่มีจิตผิดปรกติ แนวคิดเรื่องการสนับสนุนความเชื่อทางศาสนาในรูปแบบนี้จึงอาจจะมีความเหมาะสมกับผู้ที่มีความเชื่อในทางศาสนาอยู่ก่อน แต่จะมีปัญหาในการตอบข้อสงสัย หรืออธิบายกับผู้ที่ไม่มีความเชื่ออยู่ก่อนให้สามารถเข้าใจและยอมรับได้

นอกจากการเข้าใจความหมายของศรัทธาในรูปแบบที่กล่าวถึง ยังมีแนวคิดที่เกี่ยวข้องกับความหมายของศรัทธาในอีกรูปแบบหนึ่งที่ไม่ได้แยกความเชื่อทางศาสนาจากเรื่องการใช้เหตุผลโดยสิ้นเชิง หรือความหมายของศรัทธาไม่ได้มีนัยถึงการเชื่อมั่นแน่ใจโดยปราศจากความสังเลสงสัยต่อความจริงของความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้าเท่านั้น ตัวอย่างเช่น แนวคิดเรื่องศรัทธาของนักบุญออกัสติน (St. Augustine) ที่เห็นว่า การใช้เหตุผลเป็นกระบวนการที่ต่อเนื่อง หรือเชื่อมโยงกับ "แรงดลใจทางศาสนา" (religious impulse) ในขั้นต้นผู้เชื่อจะต้องมีศรัทธาต่อการเปิดเผยความจริงในคัมภีร์ของศาสนา หรือในประวัติศาสตร์ของชนชาติยิวว่าเป็น "ความจริง" ก่อน (เช่น ความเชื่อเกี่ยวกับการเนรมิตสร้างโลก บาปกำเนิด การฟื้นคืนชีพ หรือการไถ่บาป ซึ่งถือว่าเป็นความรู้ที่จำเป็นสำหรับการช่วยให้รอด) หลังจากนั้นเหตุผลจะเป็นกระบวนการที่ช่วยให้มนุษย์สามารถทำให้เข้าใจความจริงทางศาสนาได้ ลำพังเพียงแต่การใช้เหตุผลอย่างเดียวจึงไม่สามารถพิสูจน์การมีอยู่ของพระเจ้าได้

แนวคิดแบบเทววิทยาธรรมชาติ (natural theology) ของนักบุญโธมัส อไควนัส (St. Thomas Aquinas) เป็นตัวอย่างที่สำคัญของแนวคิดในรูปแบบนี้ เขาอธิบายว่าความเชื่อทางศาสนาไม่ได้แยกออกอย่างเด็ดขาดจากการใช้เหตุผล และได้นำการใช้เหตุผลแบบปรัชญามาพิสูจน์ความจริงของความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้า รวมถึงทัศนะทางปรัชญาที่มีอยู่ เช่น ทัศนะทางปรัชญาของ อริสโตเติล (Aristotle) มาประยุกต์เพื่อใช้สนับสนุนความเชื่อทางศาสนา ที่รู้จักกันคือข้อพิสูจน์การมีอยู่ของพระเจ้า 5 วิธี (โปรดดู การอ้างเหตุผลยืนยันการมีอยู่ของพระเจ้า/ Arguments for the Existence of God) อไควนัสอธิบายถึงศรัทธาว่า ลำพังแต่เพียงการใช้เหตุผลของมนุษย์นั้นสามารถรับรู้ได้แต่ความจริงในระดับธรรมชาติ (natural truth) ซึ่งเป็นความจริงที่เข้าใจได้โดยสภาวะการรับรู้อันจำกัดของมนุษย์ แต่หากมนุษย์ไม่ได้รับการเปิดเผยจากพระเจ้าก็จะไม่สามารถรับรู้ความจริงในระดับที่สูงขึ้นไปได้ เช่น ความจริงเกี่ยวกับลักษณะอันไม่จำกัด หรือความจริงเกี่ยวกับการมีอยู่ของพระเจ้า ศรัทธาจึงทำหน้าที่เป็นเหมือนกับ "เครื่องมือนำทาง" ให้กับการใช้เหตุผลของมนุษย์ซึ่งมีสภาวะที่จำกัด ให้สามารถรับรู้ความจริงในระดับที่เหนือธรรมชาติ (supernatural truth) ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่า โดยทั่วไปกลุ่มของผู้ที่ยอมรับความเชื่อทางศาสนาว่าเป็นความจริงจะนิยมใช้ข้ออ้างที่เกี่ยวกับวิธีการในลักษณะของศรัทธาสนับสนุนความเชื่อทางศาสนาเป็นสำคัญ แม้แต่ในทัศนะของเทววิทยาธรรมชาติก็ยังต้องถือว่าศรัทธาเป็นเงื่อนไขสำคัญที่สุดสำหรับการยืนยันความจริงของความเชื่อทางศาสนา

2. แนวคิดแบบหลักฐานนิยม

แนวคิดแบบหลักฐานนิยม (evidentialism) เป็นแนวคิดที่ท้าทายประเพณีความคิดเรื่องการมีศรัทธาในแบบของคาลแวงและอไควนัส หรือต่อความหมายของศรัทธาที่คริสตศาสนิกชนส่วนมากเข้าใจ แนวคิดแบบหลักฐานนิยมมีความเห็นว่า ความเชื่อใดๆ ก็ตามหากปราศจาก "การอ้างหลักฐานสนับสนุนที่เพียงพอ" ก็จะถือว่าเป็นความเชื่อที่บกพร่อง วิลเลี่ยม คลิฟฟอร์ด (William Clifford) ได้นำเสนอแนวคิดแบบนี้ เขาได้กล่าวประโยคที่เป็นเสมือนกับสัญลักษณ์ของแนวคิดแบบหลักฐานนิยมว่า "เป็นสิ่งที่ผิดเสมอไม่ว่าในที่ใด หรือกับใครก็ตามที่จะเชื่อในสิ่งที่ตั้งอยู่บนหลักฐานที่ไม่เพียงพอ" (Clifford, *1998: 403*) *ความเชื่อที่มีเหตุผลตามแนวคิดแบบหลักฐานนิยมจึงหมายถึงความเชื่อที่มีหลักฐานสนับสนุนเพียงพอ* ความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้าที่ไม่มีหลักฐานในลักษณะดังกล่าว จึงต้องถือว่าเป็นความเชื่อที่บกพร่อง

มีข้อโต้แย้งว่า หลักการเชื่ออย่างมีเหตุผลที่คลิฟฟอร์ดเสนอเป็นสิ่งที่กำหนดขึ้นอย่างหยาบๆ ไม่สามารถเป็นไปได้จริงในทางปฏิบัติและเป็นหลักการที่ค่อนข้างคลุมเครือ เนื่องจากไม่ได้อธิบายอย่างชัดเจนว่าหลักฐานอย่างไรจึงจะถือได้ว่าเป็น "หลักฐานที่เพียงพอ" หรือเป็นหลักฐานให้กับความเชื่อที่มีเหตุผลได้ ในกรณีของนักเทววิทยาก็อาจมีการอ้างหลักฐานในลักษณะหนึ่งที่ทำให้เกิดความเชื่อมั่นว่าสิ่งที่เชื่อเป็นความเชื่อที่มีเหตุผลเช่นเดียวกัน ตัวอย่างเช่น การรับรู้ประสบการณ์ทางศาสนา การอ้างอิงถึงข้อความที่ปรากฏในพระคัมภีร์ หรือการมีอยู่ของตัวผู้เชื่อเอง (ที่เชื่อว่าเป็นผลงานของพระเจ้า) ซึ่งสิ่งเหล่านี้ล้วนแล้วแต่เป็นหลักฐานสำหรับผู้เชื่อเช่นกัน ในกรณีเช่นนี้จะตัดสินว่าความเชื่อใดเป็นความเชื่อที่มีเหตุผลหรือไม่มีเหตุผลได้อย่างไร

นอกจากแนวคิดแบบหลักฐานนิยมที่คลิฟฟอร์ดเสนอ ยังมีแนวคิดแบบหลักฐานนิยมในรูปแบบอื่นที่เสนอหลักการให้กับความหมายของความเชื่อที่มีเหตุผลและมีความชัดเจนมากขึ้น ตัวอย่างเช่น "หลักฐานนิยมแบบล็อค" (Lockean evidentialism) จอห์น ล็อค (John Locke) อธิบายถึงลักษณะของหลักการในการตัดสินความเชื่อที่มีเหตุผลว่าหมายถึง "การไม่ยอมรับประพจน์ใดๆ โดยความเชื่อมั่นที่มากเกินไปกว่าการพิสูจน์ที่สร้างขึ้นบนสิ่งที่รับประกันได้" (Konyndyk, 1986: 103) นั่นคือล็อคเห็นว่า *การตัดสินความมีเหตุผลของความเชื่อใดๆ* จะเป็นไปโดยระดับที่ขึ้นอยู่กับน้ำหนักความน่าเชื่อถือของหลักฐานที่สนับสนุน ดังนั้น ลักษณะของศรัทธาซึ่งเป็นลักษณะของการให้หลักฐานที่ไม่เป็นที่ยอมรับหรือมีระดับความน่าเชื่อถือในระดับที่ต่ำ จึงต้องถือว่าเป็นความจริงที่ไม่มีความน่าเชื่อถือ หรือมีความน่าเชื่อถือในระดับที่ต่ำตามไปด้วย

จากแนวคิดแบบหลักฐานนิยม ความเชื่อทางศาสนาจึงไม่ใช่ความเชื่อที่มีสิทธิพิเศษที่ไม่ต้องการการอ้างเหตุผลสนับสนุน แต่เป็นความเชื่อที่มีความเกี่ยวข้องกับความมีเหตุผลเหมือนกับความเชื่ออื่นเช่นกัน ซึ่งอาจจะสรุปข้ออ้างเหตุผลของแนวคิดแบบหลักฐานนิยมในการอธิบายถึงความบกพร่องของความมีเหตุผลของความเชื่อทางศาสนาได้ดังนี้

P.1 ความเชื่อทางศาสนาจะเป็นความเชื่อที่มีเหตุผลได้ก็ต่อเมื่อตั้งอยู่บนหลักฐานที่เป็น "ความเชื่อที่มีเหตุผล

เพียงพอ" ในการสนับสนุนเท่านั้น
P.2 ไม่มี "ความเชื่อที่มีเหตุผลเพียงพอ" ใช้เป็นหลักฐานสนับสนุนความเชื่อทางศาสนา
สรุป ความเชื่อทางศาสนาเป็นความเชื่อที่ไม่มีเหตุผลเพียงพอ

ถึงแม้ความเชื่อที่มีหลักฐานเพียงพอจะยังมีความหมายที่คลุมเครือว่าหมายถึงความเชื่อในลักษณะอย่างไร แต่ก็อาจกล่าวได้ว่า หลักเกณฑ์ของแนวคิดแบบหลักฐานนิยมเป็นความหมายของความเชื่อที่มีเหตุผลที่มีความเข้าใจกันอยู่โดยทั่วไป ท่าทีของผู้ที่มีแนวคิดในลักษณะนี้จึงมีแนวโน้มที่จะปฏิเสธความมีเหตุผลของความเชื่อทางศาสนา หรือปฏิเสธการมีอยู่ของพระเจ้า เนื่องจากความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้าไม่สามารถมีหลักฐาน หรือไม่เป็นที่ยอมรับว่าเป็นความเชื่อที่มีเหตุผลได้ตามทัศนะนี้ ในขณะที่ฝ่ายผู้ที่มีความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้ามีแนวโน้มที่จะปฏิเสธการพิจารณาความเชื่อทางศาสนาด้วยแนวคิดเรื่องการใช้เหตุผลในรูปแบบนี้ มากกว่าจะพยายามหาหลักฐานเพื่อสนับสนุนความมีเหตุผลของความเชื่อทางศาสนา

3. แนวคิดแบบฟิเดอิสม์ของ ลุดวิก วิตเกนสไตน์

กลุ่มแนวคิดที่ปฏิเสธทัศนะแบบหลักฐานนิยม (anti-evidentialism) หรือที่เรียกว่า แนวคิดแบบฟิเดอิสม์ (fideism) เป็นแนวคิดที่อยู่ตรงข้ามกับแนวคิดแบบหลักฐานนิยม แนวคิดนี้เห็นว่าไม่ควรพิจารณาความเชื่อทางศาสนาในเชิงเหตุผล และความเชื่อทางศาสนาควรตั้งอยู่บนพื้นฐานของศรัทธา เนื่องจากเห็นว่าความเชื่อในการมีอยู่ของพระเจ้าเป็นความเชื่อที่อยู่เหนือกว่า ตรงกันข้าม หรือไม่เกี่ยวข้องกับการใช้เหตุผล นักปรัชญาที่นำเสนอแนวคิดในรูปแบบนี้ ได้แก่ เบลส ปาสคาล (Blaise Pascal) โซเรน คีร์เกการ์ด (Soren Kierkegaard) ลุดวิก วิตเกนสไตน์ (Ludwig Wittgenstein) และดี ซี ฟิลิปส์ (D. Z. Philips) เป็นต้น ในที่นี้จะอธิบายแนวคิดแบบฟิเดอิสม์จากแนวคิดเรื่องแบบของชีวิตในทฤษฎีเกมภาษาของวิตเกนสไตน์ ที่เป็นแนวคิดสำคัญของกลุ่มนี้เพื่อเป็นตัวอย่างในการทำความเข้าใจแนวคิดแบบฟิเดอิสม์

ความคิดเรื่องเกมภาษา (language game) เป็นแนวคิดที่ปรากฏอยู่ในหนังสือ ***Philosophical Investigations*** วิตเกนสไตน์เปรียบเทียบกระบวนการการทำหน้าที่ของภาษาว่าเป็นเหมือนกับเกม หรือเรียกว่า "เกมภาษา" เขาอธิบายว่าการใช้ภาษาเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นจากการเข้าใจร่วมกันในกฎเกณฑ์หนึ่งๆ ที่จะกำหนดการทำหน้าที่ของคำในสถานการณ์ต่างๆ ว่ามีความหมายอย่างไร ดังนั้นกฎเกณฑ์จึงเป็นสิ่งที่ไม่ตายตัวเปลี่ยนแปลงไปตามสถานการณ์ในการใช้ภาษา คำๆ เดียวกันหากอยู่ในเกมภาษาหรือสถานการณ์ที่แตกต่างกันก็อาจจะมีความหมายที่ต่างกัน การเข้าใจความหมายของภาษาจึงเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับสถานการณ์หรือบริบทที่แวดล้อมการใช้คำๆ นั้นอย่างแยกไม่ออก ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่า ความหมายมีความหลากหลายเป็นไปตามสิ่งที่วิตเกนสไตน์เรียกว่า "บริบทของชีวิต" (context of life) หรือ "แบบของชีวิต" (form of life) ที่อาจจะหมายถึงบริบทของวัฒนธรรม การเมือง ประวัติศาสตร์ การศึกษา ฯลฯ หรืออาจหมายถึงบริบทต่างๆ ที่เป็นสภาพแวดล้อมของชีวิตมนุษย์ ดังนั้นตามแนวคิดของวิตเกนสไตน์ การกำหนดความหมายที่แน่นอนตายตัวให้กับภาษาจึงไม่สามารถทำได้ เพราะความหมายของคำแต่ละคำเป็นเพียงความหมายที่ขึ้นอยู่กับบริบทหนึ่งๆ เท่านั้น

วิตเกนสไตน์เห็นว่าความหมายของข้อความทางศาสนาก็มีลักษณะเช่นเดียวกัน ถึงแม้ว่าจะไม่สามารถระบุถึงข้อเท็จจริงในการมีอยู่ของพระเจ้าได้ก็ตาม ความหมายของข้อความทางศาสนาเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับบริบทของการใช้ หรือแบบของชีวิตของคนที่มีชีวิตในรูปแบบหนึ่ง ด้วยลักษณะเช่นนี้ การให้หลักการกับความเชื่อทางศาสนาจึงไม่สามารถทำได้ การเปรียบเทียบกันระหว่างแบบของชีวิตที่มีความแตกต่างกันเป็นสิ่งที่อาจจะทำได้ในบางแง่ที่มีความคล้ายคลึงกันเท่านั้น แต่การเปรียบเทียบเรื่องความจริงของแต่ละแบบของชีวิต แบบใดเป็นแบบที่ถูกต้องมากกว่ากันเป็นสิ่งที่ไม่สามารถทำได้ ตัวอย่างเช่น เป็นไปไม่ได้ที่จะพิสูจน์ความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้าโดยประสบการณ์ เป็นต้น ด้วยแนวคิดในลักษณะเช่นนี้จึงทำให้แนวคิดของวิตเกนสไตน์และผู้ที่ตีความแนวคิดของเขาว่าเป็นแนวคิดที่ปฏิเสธการพิจารณาความเชื่อทางศาสนาด้วยกระบวนการการใช้เหตุผล ดังที่เป็นท่าทีของแนวคิดแบบฟิเดอิสม์

ดี ซี ฟิลิปส์ เป็นบุคคลสำคัญที่นำแนวคิดของวิตเกนสไตน์มาใช้อธิบายลักษณะของความเชื่อทางศาสนาในแบบของฟิเดอิสม์ เขาใช้ทฤษฎีเกมภาษาของวิตเกนสไตน์ในการอธิบายการมีความหมายของข้อความทางศาสนาว่า ความหมายของข้อความทางศาสนาเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับแต่ละแบบของชีวิตที่มีความแตกต่างกัน รวมถึงความเชื่อที่อยู่กันคนละแบบของชีวิตก็ไม่สามารถนำมาเปรียบเทียบตัดสินกันได้ หรือไม่สามารถมีมาตรฐานใช้ในการตัดสินความถูกผิดของความเชื่อในแบบของชีวิตที่แตกต่างกันได้ ดังนั้นการพยายามหาหลักเกณฑ์ที่เป็นสากลในการตัดสินความจริงของความเชื่อทางศาสนาจึงเป็นสิ่งที่เป็นไปไม่ได้ ความหมายของความเชื่อทางศาสนาเป็นสิ่งที่มีความหมายโดยการให้ความหมายจากภายใน (internal) แบบของชีวิตหนึ่งๆ มากกว่าที่จะเป็นความหมายที่มีอยู่ของสิ่งที่อยู่ภายนอกแบบของชีวิต เขาจึงปฏิเสธลักษณะของการให้หลักการกับความเชื่อในแบบของการเป็นหลักการภายนอก (external) หรือเห็นว่าไม่มีหลักการในเชิงภววิสัยที่ใช้เป็นหลักการสนับสนุนความจริงให้กับความเชื่อทางศาสนาซึ่งอยู่ภายนอกแบบของชีวิต เพราะฉะนั้นการให้หลักการกับความเชื่อซึ่งเป็นแนวคิดที่พยายามค้นหาหลักประกันเรื่องมาตรฐานการตัดสินความถูกต้องให้กับความเชื่อได้จึงเป็นสิ่งที่ไม่สามารถทำได้

ไค นิลสัน (Kai Nielson) สรุปแนวคิด "ฟิเดอิสม์แบบวิตเกนสไตน์" (Wittgenstein fideism) ว่ามีลักษณะที่สำคัญ 3 ข้อ คือ

(ก) การอธิบายถึงพื้นฐานของเรื่องราวต่างๆ ทางศาสนาว่าเป็นสิ่งที่จำแนกโดยแบบของชีวิตที่มีระบบเหตุผล หรือมีระบบตรรกะเป็นของตัวเอง
(ข) แบบของชีวิตทั้งหมดไม่เปิดโอกาสให้มีการวิพากษ์วิจารณ์ระหว่างกันได้ แต่ละแบบของชีวิตมีสิ่งที่เป็นบรรทัดฐานหรือมีหลักเกณฑ์เป็นของตัวเองที่จะสามารถใช้เข้าใจเรื่องการเป็นความจริง หรือไม่จริง ความมีเหตุผลหรือไม่มีเหตุผลสำหรับแบบของชีวิตแต่ละแบบโดยตัวมันเอง
(ค) มีความเชื่อว่าไม่มีจุดยืนในลักษณะที่เป็นจุดอาคิมีเดียนในความหมายของการเป็นจุดยืนที่สามารถใช้เป็นหลักการในการวิพากษ์วิจารณ์ตัดสินแบบของชีวิตแบบต่างๆได้ทั้งหมดร่วมกัน หรือเป็นการปฏิเสธการมีจุดยืนพิเศษที่จะใช้เป็นหลักเกณฑ์สากลให้กับทุกแบบของชีวิตได้ เพราะทุกครั้งที่เราใช้หลักเกณฑ์ต่างๆ มาตัดสินก็จะมาจากหลักเกณฑ์ของแบบของชีวิตแบบใดแบบหนึ่งเสมอ (Stiver, 1996: 69)

แนวคิดเรื่องเกมภาษาเป็นแนวคิดที่มีอิทธิพลต่อแนวคิดแบบมุมมองนิยมแบบแข็ง (hard perspectivist) ที่อธิบายว่าระหว่างบริบทของผู้เชื่อที่มีความแตกต่างกันจะกำหนดความหมายให้กับสิ่งต่างๆ ที่ต่างกัน โดยที่แต่ละบริบทของความเชื่อนั้นไม่สามารถนำมาใช้ในการตัดสินเปรียบเทียบความถูกผิดระหว่างกันได้ และไม่สามารถมีจุดยืนภายนอกในการวิพากษ์วิจารณ์ตัวเองของแบบของชีวิตแต่ละแบบได้ (มุมมองนิยม หรือ perspectivism คือ แนวคิดที่อธิบายว่ามโนทัศน์เกี่ยวกับสิ่งต่างๆ ของมนุษย์เป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับความเชื่อเบื้องหลังของผู้เชื่อ เช่น ข้อมูลจากประสบการณ์ ความเชื่อที่ยอมรับก่อนหน้า ภาพประทับต่างๆ หรือเงื่อนไขที่เกี่ยวข้องในการเชื่อ สิ่งเหล่านี้อาจจะเรียกรวมๆ กันว่าเป็น "กรอบ

มโนทัศน์" (conceptual frameworks) ซึ่งทำหน้าที่กำหนดมุมมอง ตีความ และให้ความหมายกับสิ่งต่างๆ)

ประเด็นสำคัญประเด็นหนึ่งในการโต้แย้งแนวคิดของกลุ่มนี้คือการโต้แย้งว่า ความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้ามนุษย์สามารถรับรู้ได้หรือไม่ หรือเป็นปัญหาการอธิบายว่า ความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้านอกจากจะถือว่าเป็นความเชื่อที่มีความหมายแล้ว ความเชื่อนี้เป็นความเชื่อที่มีข้อเท็จจริงในโลก หรือมีการมีอยู่จริงของพระเจ้ารองรับหรือไม่ นักปรัชญากลุ่มหนึ่ง หรือเรียกว่าเป็นกลุ่มที่มีแนวคิดแบบ cognitive มีความเห็นว่า การรับรู้ความจริงของความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้ามีความเป็นไปได้ และการมีความหมายของความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้ามีข้อเท็จจริงในโลกรองรับ เพียงแต่ลักษณะการมีอยู่ของพระเจ้าดังกล่าวมีลักษณะที่แตกต่างออกไป สำหรับฟิลิปส์แล้ว เขาไม่เห็นด้วยกับแนวคิดดังกล่าว เขามีความเห็นว่า ตามแนวคิดของวิตเกนสไตน์ มนุษย์ไม่มีกระบวนการการรับรู้ความจริงในลักษณะนี้ได้ หรือเรียกว่าเป็นแนวคิดแบบ non-cognitive ถึงแม้ในแนวคิดของวิตเกนสไตน์จะอธิบายว่าความเชื่อทางศาสนาเป็นความเชื่อที่มีความหมายภายในเกมภาษาหรือแบบของชีวิตแบบหนึ่ง และข้อความทางศาสนาเป็นการกล่าวถึงอย่างมีความหมายก็ตาม แต่ความเชื่อทางศาสนาก็ยังคงเป็นความเชื่อที่มนุษย์ไม่มีกระบวนการรับรู้ หรือเกินไปกว่ากระบวนการรับรู้ของมนุษย์จะสามารถรับรู้ได้ สิ่งที่มนุษย์สามารถรับรู้ได้เป็นสิ่งที่จำกัดอยู่เฉพาะข้อเท็จจริงในโลกเท่านั้น สำหรับฟิลิปส์ ความเชื่อในการมีอยู่ของพระเจ้าจึงเป็นเรื่องที่อยู่เหนือกว่าข้อเท็จจริงที่เราสามารถรับรู้ได้ และไม่ใช่เรื่องที่เราจะเข้าไปกำหนดตัดสินว่าถูกผิดหรือระบุลักษณะที่แน่นอน สิ่งที่มนุษย์มีความสัมพันธ์กับความเชื่อทางศาสนาได้คือ การใช้ชีวิตให้เป็นไปอย่างกลมกลืนกับความเชื่อนั้น โดยถือว่าเป็นความเชื่อที่มีความแน่นอนชัดเจนโดยไม่ต้องสงสัยเลยสงสัย แต่การระบุอย่างชัดเจนว่าความเชื่อทางศาสนาหมายถึงสิ่งใด หรือเป็นความจริงหรือไม่ อย่างไร ถือว่าเป็นสิ่งที่เกินไปกว่ากระบวนการการรับรู้ของมนุษย์จะสามารถทำได้

ถึงแม้แนวคิดแบบฟิเดอิสม์จะมีแนวทางในการปฏิเสธการใช้เหตุผลกับความเชื่อทางศาสนา แต่แนวคิดนี้ก็ไม่ได้ปฏิเสธเรื่องการใช้เหตุผลโดยสิ้นเชิง นั่นคือมีการสนับสนุนความเชื่อทางศาสนาด้วยหลักฐานในอีกรูปแบบหนึ่ง ตัวอย่างเช่น มนุษย์มีความเชื่อทางศาสนาเพราะมีความรู้สึกกลัว ความรู้สึกไม่มีความแน่ใจในชีวิต หรือความรู้สึกต้องการความหวังในชีวิต หรือตามทฤษฎีเกมภาษาและคำอธิบายเรื่องแบบของชีวิตที่วิตเกนสไตน์อธิบาย จึงกล่าวได้ว่า แนวคิดแบบฟิเดอิสม์ไม่ได้ปฏิเสธการใช้เหตุผลกับความเชื่อทางศาสนาในความหมายของการปฏิเสธการอ้างหลักฐานในการเชื่อของผู้เชื่อ หรือดังที่โรเบิร์ต ออดี้ (Robert Audi) กล่าวถึงแนวคิดแบบฟิเดอิสม์ว่าเป็นการให้หลักการกับความเชื่อทางศาสนาโดยการใช้ศรัทธา (Audi, 1986: 139) สิ่งที่แนวคิดแบบฟิเดอิสม์ปฏิเสธน่าจะหมายถึงลักษณะของหลักฐานที่ใช้อ้าง หรือหลักเกณฑ์ที่ใช้เป็นบรรทัดฐานเรื่องลักษณะของหลักฐานมากกว่า ดังนั้นปัญหาที่แท้จริงของการโต้แย้งกันระหว่างแนวคิดแบบหลักฐานนิยมกับแนวคิดที่ปฏิเสธหลักฐานนิยมที่ควรให้ความสนใจ จึงอยู่ที่ความหมายของหลักฐาน และลักษณะของหลักเกณฑ์ที่เหมาะสมสำหรับการให้หลักการกับความเชื่อทางศาสนา

4. ข้อเสนอเรื่องการปฏิรูปทางญาณวิทยาของ อัลวิน แพลนติงก้า

โดยทั่วไป เมื่อตั้งคำถามถึงความเชื่อหนึ่งๆ ว่ามีเหตุผลหรือไม่ ผู้ที่เชื่อก็จะทำการอ้างอิง (reference) ถึงความเชื่ออื่นที่เชื่อว่ามีความน่าเชื่อถือหรือมีความเป็นพื้นฐานมากกว่า เพื่อใช้เป็นหลักประกันให้กับความเชื่อนั้นๆ ได้ แต่การอ้างหลักฐานที่เป็นความเชื่ออื่นต่อไปเรื่อยๆ ไม่สามารถยอมรับได้ว่าเป็นการให้หลักการกับความเชื่อ ดังที่เรียกปัญหานี้ว่า "ปัญหาการถอยกลับแบบอนันต์" (infinite regression problem) ทฤษฎีมูลฐานนิยม (foundationalism) เป็นทฤษฎีการให้หลักการกับความเชื่อที่อธิบายถึงการอ้างหลักฐานสนับสนุนที่ถอยกลับไปยุติลงบนความเป็นพื้นฐานที่มั่นคง หรือความเชื่อที่เป็นหลักการ เรียกว่า "ความเชื่อพื้นฐาน" (basic belief) ที่มีลักษณะสำคัญคือ ไม่ต้องการการอ้างหลักฐานจากความเชื่ออื่น และทำหน้าที่เป็นพื้นฐานให้กับความเชื่ออื่นได้ มูลฐานนิยมโดยทั่วไปอาจถือว่า ความเชื่อพื้นฐานอยู่ในรูปประพจน์ (proposition) หรือในรูปของประพจน์พื้นฐาน (basic proposition)

ทฤษฎีการให้หลักการกับความเชื่อทางญาณวิทยาเป็นทฤษฎีที่อธิบายถึงหลักการและวิธีการการให้หลักการกับความเชื่อและอาจมีนัยยะถึงความเป็นมาตรฐานในการตัดสินความรู้ด้วย เช่น มีความเข้าใจว่าการทำให้ถูกหลักการทำหน้าที่เป็น "เครื่องนำไปสู่ความจริง" (truth-conducive) ให้กับความเชื่อ และลักษณะของหลักฐานที่สนับสนุนความเชื่อหนึ่งว่าเป็นความเชื่อที่มีเหตุผลในแบบที่หลักฐานนิยมยอมรับคือ หลักฐานที่ต้องการความมั่นคง แน่นอน น่าเชื่อถือ หรือมีความเป็นพื้นฐานสามารถใช้เป็นหลักประกันให้กับความเชื่อได้ ทฤษฎีมูลฐานนิยมจึงเป็นทฤษฎีที่โดยทั่วไปจะยอมรับว่าเป็นทฤษฎีที่ให้หลักการกับความเชื่อ หรือสามารถทำหน้าที่ในการเป็นหลักประกันให้กับความเชื่อได้ แต่แนวคิดนี้ก็มีปัญหาที่สำคัญคือ ไม่สามารถหาความเชื่อที่มีลักษณะของความเป็นพื้นฐาน และเชื่อมโยงเพื่อให้หลักการกับความเชื่ออื่นได้ โดยเฉพาะสำหรับความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้าที่ไม่สามารถตั้งอยู่บนพื้นฐานที่มีลักษณะดังกล่าว หรือสามารถสืบสาวไปถึงความเชื่อพื้นฐานในลักษณะนี้ ดังนั้นจึงไม่สามารถให้หลักการกับความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้าได้ หรือตัดสินว่าเป็นความเชื่อที่ไม่มีพื้นฐาน (groundless belief) ดังที่เป็นปัญหาเรื่องการเป็นความเชื่อที่ไม่มีเหตุผลตามแนวคิดแบบหลักฐานนิยม ซึ่งกล่าวได้ว่า แนวคิดที่เกี่ยวข้องกับลักษณะของหลักฐานในแนวคิดแบบหลักฐานนิยม มีความเชื่อมโยงกับลักษณะความเป็นพื้นฐานของทฤษฎีการให้หลักการกับความเชื่อแบบมูลฐานนิยม ฝ่ายผู้ที่ไม่เห็นด้วยจึงตั้งคำถามเกี่ยวกับความเหมาะสม และความถูกต้องของหลักเกณฑ์ของทฤษฎีการให้หลักการกับความเชื่อในรูปแบบนี้

อัลวิน แพลนติงก้า (Alvin Plantinga) เห็นว่า นอกจากการให้หลักฐานตามทัศนะแบบหลักฐานนิยมจะเป็นไปไม่ได้แล้ว หลักเกณฑ์ว่าความเชื่อหนึ่งจะเป็นความเชื่อที่มีเหตุผลก็ต่อเมื่อมีหลักฐานที่เพียงพอในการสนับสนุน ก็เป็นหลักเกณฑ์ที่มีความบกพร่องเช่นกัน เพราะปัญหาเรื่องความมีเหตุผลของความเชื่อทางศาสนานั้นอยู่ที่ทฤษฎีทางญาณวิทยาที่ใช้ในการให้หลักการกับความเชื่อมากกว่า แพลนติงก้าเรียกรูปแบบทฤษฎีการให้หลักการกับความเชื่อของเขาว่าเป็น "การปฏิรูปทางญาณวิทยา" (reformed epistemology, นักปรัชญาที่นำเสนอแนวคิดรูปแบบนี้ท่านอื่น เช่น ริชาร์ด สวินเบิร์น (Richard Swinburne) วิลเลี่ยม พี อัลสตัน (William P. Alston ซึ่งจะกล่าวถึงในหัวข้อต่อไป) หรือแนวคิดแบบฟิเดอิสม์แบบวิตเกนสไตน์ในส่วนที่ 3 ก็อาจจัดอยู่ในกลุ่มนี้ด้วย)

ข้อเสนอของแพลนติงก้าตั้งอยู่บนพื้นฐานของการวิพากษ์วิจารณ์ทฤษฎีมูลฐานนิยม ซึ่งเขามีความเห็นว่าเป็นพื้นฐานของแนวคิดเรื่องลักษณะของหลักฐานที่นำมาใช้ในการอธิบายความเชื่อที่มีเหตุผลในแนวคิดแบบหลักฐานนิยม ทฤษฎีมูลฐานนิยมที่เขาหมายถึงคือ ทฤษฎีมูลฐานนิยมแบบดั้งเดิมที่มีลักษณะสำคัญคือ ความเชื่อพื้นฐานเป็นความเชื่อที่สนับสนุนตัวเองเป็นความเชื่อที่ไม่สามารถเป็นเท็จได้ และการเป็นหลักฐานต่อการรับรู้ของผู้เชื่อ (evidence to the self) หรือหมายถึง

> **นิยาม 1** "ประพจน์ p เป็นพื้นฐานที่เหมาะสมสำหรับ S เมื่อและต่อเมื่อ p เป็นทั้งหลักฐานที่สนับสนุนตัวเองของ S หรือไม่สามารถแก้ไขได้สำหรับ S หรือเป็นหลักฐานต่อประสาทสัมผัสสำหรับ S"

ตัวอย่างของประพจน์ความเชื่อพื้นฐานที่สนับสนุนตัวเองที่มูลฐานนิยมยอมรับ เช่น ประพจน์ความเชื่อ "2 + 1 = 3" หรือประพจน์ที่เป็นความจริงเชิงตรรกะ เช่น "ไม่มีคนโสดคนใดที่แต่งงานแล้ว" ซึ่งมีความเชื่อว่าประพจน์นี้เป็นความจริงตามเงื่อนไขของประพจน์พื้นฐานตามแนวคิดของมูลฐานนิยมคือ มีลักษณะเป็นจริงโดยตัวเองและไม่ต้องการการสนับสนุน แพลนติงก้าเห็นว่า ประพจน์เหล่านี้ไม่ได้มีลักษณะดังกล่าว ประพจน์ความเชื่อเหล่านี้สำหรับบางคนอาจจะไม่ได้เป็นความเชื่อที่สนับสนุนตัวเอง ตัวอย่างเช่น สำหรับเด็กเล็กๆ ที่ไม่เข้าใจ หรือไม่สามารถรู้ถึงความแตกต่างระหว่างคนโสดกับคนที่แต่งงานได้ในทันที ในกรณีนี้ก็ไม่สามารถถือได้ว่าประพจน์ดังกล่าวเป็นประพจน์พื้นฐาน หรือในตัวอย่างของประพจน์ที่มีความซับซ้อนมากขึ้น เช่น 17 + 18 = 35 ก็ไม่ได้เป็นประพจน์ความเชื่อที่เป็นไปตามเงื่อนไขการเป็นหลักฐานโดยตัวเอง (นิยาม 1) สำหรับทุกคน ประพจน์ความเชื่อนี้ต้องการการสนับสนุนจากการคำนวณ หรือต้องมีการเรียนรู้ก่อนหน้าเป็นพื้นฐานในระดับหนึ่ง และไม่ใช่ความรู้ที่สามารถรับรู้ได้โดยทันทีหรือรับรู้ได้โดยตรง (immediate knowledge) เพราะความเชื่อเหล่านี้ต้องอ้างอิงถึงความเชื่ออื่นหรือสิ่งอื่นด้วยเสมอ

"พื้นฐานที่เหมาะสม" (properly basic) ที่หมายถึงความเชื่อพื้นฐานตาม นิยาม 1 และเพิ่มเงื่อนไขของการเป็นหลักฐานสู่การรับรู้ที่เน้นความสัมพันธ์ของความเชื่อนั้นกับผู้เชื่อเข้าไปด้วย หลักการของการเป็นพื้นฐานที่เหมาะสมจึงควรหมายถึง

> **นิยาม 2** "A เป็นพื้นฐานที่เหมาะสมสำหรับฉันก็ต่อเมื่อ A สนับสนุนตัวเอง หรือไม่สามารถเป็นเท็จได้ หรือเป็นหลักฐานต่อประสาทสัมผัสสำหรับฉัน"

การเป็นหลักฐานต่อประสาทสัมผัสของผู้รู้เป็นลักษณะสำคัญของพื้นฐานที่เหมาะสม เขาอธิบายว่า ภายในโครงสร้างของความเชื่อ (noetic structure) ที่ประกอบขึ้นด้วยความเชื่อต่างๆ ของแต่ละบุคคล ความเชื่อในระบบที่มีลักษณะตาม นิยาม 2 จะเป็นพื้นฐานที่เหมาะสมสำหรับแต่ละคนใช้เป็นหลักการให้กับความเชื่ออื่นๆ ซึ่งแตกต่างจาก นิยาม 1 คือ ความเป็นพื้นฐานนี้เป็นสิ่งเฉพาะกับแต่ละบุคคลที่ไม่ใช่บุคคลในความหมายที่เป็นสากล หรือมีลักษณะในเชิงภววิสัย ความหมายของการเป็นความเชื่อที่ไม่ต้องการการสนับสนุนด้วยความเชื่ออื่น เป็นเท็จไม่ได้ หรือเป็นหลักฐานต่อประสาทสัมผัส จึงขึ้นอยู่กับสถานะของความเชื่อนั้น ภายใความเชื่อของผู้เชื่อ ดังที่เขายกตัวอย่างลักษณะการเป็นพื้นฐานที่เหมาะสมตามแบบของมูลฐานนิยมแบบสมัยใหม่ (modern foundationalism) ว่า มีลักษณะของพื้นฐานที่เหมาะสมในแบบที่เขาอ้าง เช่น ประพจน์ "ข้างหน้าของฉันมีต้นไม้ต้นหนึ่ง" "ฉันกำลังสวมรองเท้า" หรือเป็นประพจน์ที่มีการกล่าวถึงอย่างรัดกุมมากขึ้น เช่น "มันดูเหมือนว่าฉันเห็นต้นไม้ต้นหนึ่ง" หรือประพจน์ "ฉันมีประสบการณ์เขียว" เป็นต้น ประพจน์ความเชื่อเหล่านี้จะมีลักษณะของการรับประกันความถูกต้องโดยตัวเอง ที่ไม่สามารถโต้แย้งว่าการรับรู้ประพจน์ความเชื่อนี้ของผู้ที่รับรู้ไม่เป็นความจริง ความเป็นพื้นฐานที่เหมาะสมของแพลนติงก้าจึงไม่ได้ขึ้นอยู่กับความจริงของประพจน์ความเชื่อนั้นเท่านั้น แต่ขึ้นอยู่กับตัวผู้เชื่อว่าประพจน์ความเชื่อใดจะเป็นพื้นฐานที่เหมาะสมสำหรับแต่ละบุคคล

สำหรับแพลนติงก้า ความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้าเป็นความเชื่อที่เป็นพื้นฐานที่เหมาะสมในความหมายดังกล่าว เขาอธิบายว่า "การเชื่อในการมีอยู่ของพระเจ้า" (belief in existence of God) แตกต่างจาก "การเชื่อในพระเจ้า" (believe in God) แบบแรกเป็นการเชื่อที่อาจต้องการหลักฐานในการเชื่อ แต่การเชื่อในแบบหลังหมายถึงการเชื่อที่มีความเชื่อมั่นในความเชื่อนั้นโดยไม่ต้องการหลักฐานและไม่มีความลังเลสงสัย ดังที่เขายกตัวอย่างความแตกต่างของการมีความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้าสำหรับบีศาจคือ บีศาจเองก็มีความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้าในระบบความเชื่อของตัวเองเหมือนกับคนทั่วไป แต่มีความแตกต่างกันที่บีศาจมีความเชื่อว่าพระเจ้า แต่ไม่มีความรู้สึกถึงการยอมรับในพระเจ้า หรือไม่มีความต้องการจะดำเนินชีวิตของตัวเองให้เป็นไปตามพระประสงค์ของพระเจ้า (Plantinga, Alvin, 1998: p. 416.) สำหรับผู้ที่มีความเชื่อในพระเจ้าจะเป็นการเชื่อที่ไม่ต้องการการสนับสนุนจากความเชื่ออื่นๆ และการเชื่อในลักษณะเช่นนี้ก็มีความหมายเดียวกับการมีศรัทธาในพระเจ้าของชาวคริสต์ ซึ่งเป็นลักษณะของพื้นฐานที่เหมาะสม

ข้อสนับสนุนสำคัญอีกข้อที่แพลนติงก้าใช้สนับสนุนแนวคิดนี้ คือ แนวคิดของคาลแวง ที่อธิบายถึงความเชื่อในการมีอยู่ของพระเจ้าว่า เป็นความเชื่อที่ไม่ต้องการการสนับสนุนด้วยหลักฐานใดๆ นอกจากการมีศรัทธาในพระเจ้า เนื่องจากการมีความเชื่อทางศาสนาไม่ใช่การพิสูจน์ด้วยหลักฐานหรือเหตุผล แต่ความเชื่อในลักษณะนี้เป็นความเชื่อที่จริงโดยตัวของผู้เชื่อเอง ที่ถือว่าเป็นความเชื่อที่สูงส่งกว่าการพิจารณาด้วยเหตุผลของมนุษย์ และไม่ต้องการการสนับสนุนจากความเชื่ออื่นๆ แพลนติงก้ามีความเห็นว่า แนวคิดของคาลแวงสนับสนุนว่าความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้าไม่จำเป็นต้องมีพื้นฐาน หรือประพจน์ความเชื่อใดๆ ทำหน้าที่สนับสนุนอีกในแบบที่นักหลักฐานนิยมหรือดังที่นักเทววิทยาธรรมชาติเข้าใจ และเป็นไปตามความหมายของพื้นฐานที่เหมาะสมที่แพลนติงก้ากล่าวถึง โดยสรุปจึงกล่าวได้ว่า ด้วยลักษณะของความเป็นพื้นฐานที่เหมาะสม คือความเชื่อที่เป็นไปตาม นิยาม 2 และความเชื่อในการมีอยู่ของพระเจ้าถือว่าเป็นความเชื่อที่มีลักษณะของการเป็นพื้นฐานที่เหมาะสม หรือเป็นความเชื่อที่ถูกหลักการในความหมายของการปฏิรูปทางญาณวิทยา

มีข้อโต้แย้งว่า การปฏิรูปทางญาณวิทยาของแพลนติงก้าเป็นการให้ความหมายกับความเชื่อที่ถูกหลักการในลักษณะที่เป็นอัตวิสัยเกินไป (Martin Michael, 1998: pp. 479-481) เพราะมีความเป็นไปได้ว่า ความเชื่อที่ถูกหลักการของเขาอาจจะเป็นเพียงหลักประกันความเชื่อเฉพาะของแต่ละบุคคลหรือเฉพาะกลุ่มเท่านั้น หากนำไปเปรียบเทียบกับบริบทความเชื่อที่แตกต่างออกไป เช่น ในระบบความเชื่อของศาสนาแบบอเทวนิยม ความเชื่อว่าพระเจ้าไม่มีอยู่กลับจะเป็นความเชื่อที่เป็นพื้นฐานที่เหมาะสมสำหรับเขามากกว่าความเชื่อว่าพระเจ้ามีอยู่ รวมทั้งความเชื่ออื่นๆ เช่น ความเชื่อทางโหราศาสตร์ หรือความเชื่อของพวกฟอมดหมอผี ก็อาจจะสามารถถือได้ว่าเป็นพื้นฐานที่เหมาะสมตามความหมายของเขาได้ทั้งหมด

แพลนติงก้าปกป้องแนวคิดของเขาว่า ที่เราไม่สามารถยอมรับความเชื่อทางโหราศาสตร์ หรือความเชื่อของพวกฟอมดหมอผีเป็นพื้นฐานที่เหมาะสมได้เหมือนกับความเชื่อในพระเจ้า เนื่องจากความเชื่อเหล่านี้ไม่ได้เป็น "พื้นฐานที่เหมาะสมในสถานการณ์ที่แน่นอน" (Plantinga, 1998: pp. 473-475.) ที่ทำให้ยอมรับเป็นความเชื่อที่มีลักษณะพื้นฐานที่เหมาะสมได้ แต่ข้ออ้างนี้ไม่สามารถตอบปัญหาว่า ทำไมศาสนาคริสต์จึงเป็นสถานการณ์ที่แน่นอนสำหรับผู้ที่มีความเชื่อได้เพียงสถานการณ์เดียว ในขณะที่ความเชื่อของศาสนาอื่นไม่สามารถเป็นได้ หรือหากศาสนาอื่นจะใช้ข้ออ้างเดียวกันนี้สนับสนุนความเชื่อของศาสนาตัวเองก็ไม่สามารถโต้แย้งได้ รวมถึงจากการอ้างเหตุผลเรื่องพื้นฐานที่เหมาะสมในสถานการณ์ที่แน่นอนก็อาจมีข้อโต้แย้งอีกว่า แม้แต่ในสถานการณ์ที่แน่นอนดังกล่าว เช่น ภายในกลุ่มของชุมชนชาวคริสต์ด้วยกันเองก็มีความเป็นไปได้ว่าสถานการณ์ที่แน่นอนหนึ่งๆ อาจจะนำไปสู่ความเชื่อที่แตกต่างกัน

ข้อโต้แย้งอีกข้อหนึ่งจากข้อเสนอของแพลนติงก้าคือ ข้อโต้แย้งที่มาจากปัญหาในการนำทฤษฎี มูลฐานนิยมมาใช้เป็นต้นแบบในการปฏิรูปทางญาณวิทยาของเขา ลักษณะการสนับสนุนความเชื่อที่ทฤษฎีมูลฐานนิยมเสนอเป็นสถานะทางญาณวิทยาที่มีความแน่นอน เป็นสากล และเชื่อว่าทำให้ตรงกับข้อเท็จจริงในโลก แต่สำหรับข้อเสนอของแพลนติงก้า ความเชื่อที่ถูกหลักการไม่มีหลักเกณฑ์ที่แน่นอน หรือไม่มีลักษณะดังกล่าว พื้นฐานที่เหมาะสมจะเป็นได้ก็แต่เพียงสิ่งที่ผู้เชื่อหรือกลุ่มของผู้เชื่อยอมรับเท่านั้น และหากยอมรับหลักเกณฑ์เช่นนี้จริงก็อาจทำให้ความจริงทางศาสนามีลักษณะเชิงอัตวิสัยในท้ายที่สุด

ถึงแม้ข้อเสนอของแพลนติงก้าจะมีข้อบกพร่องในการให้หลักการกับความเชื่อทางศาสนาด้วยลักษณะของความเป็นพื้นฐานดังกล่าว แต่สิ่งที่น่าสนใจในแนวทางการพิจารณาปัญหาของแพลนติงก้า ซึ่งทำให้แนวคิดของเขาได้รับความสนใจก็คือ การนำเสนอเรื่องความมีเหตุผลของความเชื่อในการมีอยู่ของพระเจ้า ในแนวทางการพิจารณาความมีเหตุผลของความเชื่อที่มีพื้นฐานอยู่บนลักษณะใกล้เคียงกับการมีความเชื่อทางศาสนาโดยเรื่องศรัทธา ในขณะเดียวกันก็ไม่ได้ปฏิเสธการใช้เหตุผลกับความเชื่อทางศาสนา ตัวอย่างเช่น แนวคิดเรื่องพื้นฐานที่เหมาะสม ที่เป็นการนำลักษณะพื้นฐานของการยืนยันความเชื่อทางศาสนามาใช้ในโครงสร้างของทฤษฎีการให้หลักการกับความเชื่อแบบมูลฐานนิยม จากข้อเสนอการปฏิรูปทางญาณวิทยาของแพลนติงก้า แสดงให้เห็นว่ามีความเป็นไปได้ที่จะพิจารณาความเชื่อทางศาสนา ว่าเป็นความเชื่อที่มีเหตุผลในรูปแบบที่มีเหตุมีผลมากขึ้น โดยไม่จำเป็นต้องปฏิเสธพื้นฐานรูปแบบการเชื่อของผู้ที่มีความเชื่อทางศาสนา ข้อเสนอดังกล่าวจึงถือได้ว่า เป็นการตั้งคำถามถึงความมีเหตุผลเรื่องความมีหลักการของความเชื่อทางศาสนาในแง่มุมทางญาณวิทยาที่มีความชัดเจนมากยิ่งขึ้น

5. แนวคิดเรื่องการรับรู้ประสบการณ์ทางศาสนาของ วิลเลี่ยม พี อัลสตัน

วิลเลี่ยม พี อัลสตัน อธิบายถึงการให้หลักการกับความเชื่อทางศาสนาว่า ความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้ามีพื้นฐานการให้หลักการอยู่บนประสบการณ์ของผู้เชื่อ ที่เรียกว่า "ประสบการณ์การรับรู้พระเจ้า" (experiential awareness of God) หรือ "การรับรู้พระเจ้า" (perceiving God) การรับรู้พระเจ้าที่อัลสตันหมายถึงคือ การมีประสบการณ์ทางศาสนา เช่น การรับรู้ถึงพลังอำนาจ ความรัก ความเมตตา ความสงบสุข ที่มาจากพระเจ้า หรือการมีประสบการณ์ที่เกิดขึ้นจากการสวดภาวนาหรือการอธิษฐาน ข้อเสนอของอัลสตันใน ***Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*** มีจุดประสงค์ที่สำคัญคือ การให้หลักการกับการรับรู้พระเจ้า หรือเพื่ออธิบายว่า ความเชื่อที่มาจากการรับรู้พระเจ้าของแต่ละบุคคลเป็นความเชื่อที่ถูกหลักการ

อัลสตันอธิบายการรับรู้พระเจ้าว่าเป็นการรับรู้ที่เหมือนกับการรับรู้ผ่านประสาทสัมผัสอื่นๆ หรืออาจเรียกว่าเป็น "การรับรู้ของชาวคริสต์" (Christian perception) คือเป็นการรับรู้เชิงผัสสะที่ผ่านการสนับสนุนจากการมีประสบการณ์ของผู้เชื่อเช่นเดียวกัน และการรับรู้เช่นนี้เป็นการให้หลักการกับความเชื่อโดยทันทีของผู้เชื่อเอง ตัวอย่างเช่น สำหรับผู้หนึ่งที่รับรู้ว่า "วัตถุหนึ่งมีสีฟ้า" การรับรู้นี้จะเป็นการให้หลักการกับความเชื่อในทันที การให้หลักการในลักษณะเช่นนี้ เขาเรียกว่า "การให้หลักการกับความเชื่อในขั้นต้น" (prima facie justification) ที่หมายถึงการให้หลักการที่เกิดขึ้นพร้อมกับการรับรู้ของผู้ที่รับรู้โดยไม่อาศัยกระบวนการใดๆ มาอ้างอิง หรือไม่ต้องนำไปวิเคราะห์ตีความ (Alston, 1992: 68) อัลสตันอธิบายว่า การรับรู้นี้ว่าเป็นการให้หลักการในขั้นต้น หรือเป็นการให้หลักการกับการรับรู้พระเจ้าที่เป็นไปตามนิยามว่า

"ถ้าคนๆ หนึ่งเชื่อว่าพระเจ้าคือ P (ตัวอย่าง เช่น ความรัก) บนพื้นฐานของประสบการณ์ที่คนโดยปรกติจะถือว่า พระเจ้าปรากฏกับบุคคลในฐานะ P ความเชื่อนี้ก็เป็นความเชื่อที่ถูกหลักการในขั้นต้น" (Alston, 1992: 68)

เขาอธิบายว่า การให้หลักการในลักษณะนี้แตกต่างจากการให้หลักการที่ขาดคุณสมบัติ" (unqualified justification) ที่เป็นการให้หลักการกับความเชื่อโดยผู้เชื่อไม่มีความสัมพันธ์ใดๆ กับสิ่งที่รับรู้ แต่เป็นการรับรู้และการให้หลักการกับความเชื่อที่เป็นไปโดย "อัชฌัตติกญาณ" (intuition) หรือการรู้เองโดยตรง เกิดขึ้นจากเงื่อนไขในการรับรู้และการให้หลักการกับความเชื่อเป็นส่วนหนึ่งของผู้เชื่อและกลุ่มของผู้เชื่อ ดังเช่น ตัวอย่างของคริสตศาสนิกชนที่มีความเชื่อในพระเจ้า จะถือว่าความเชื่อของตนเป็นความเชื่อที่มีเหตุผลหรือถูกหลักการ ถึงแม้ว่าจะไม่สามารถแจกแจงรายละเอียดเรื่องของหลักฐานหรือหลักเกณฑ์ในการเชื่ออย่างรัดกุมได้ก็ตาม

อัลสตันเรียกสิ่งสำคัญที่ทำหน้าที่เป็นพื้นฐานในการรับรู้ประสบการณ์ทางศาสนาของแต่ละปัจเจกบุคคลว่า "แนวปฏิบัติเกี่ยวกับการเชื่อ" (doxastic practice) ที่หมายถึงรูปแบบการปฏิบัติที่สร้างสรรค์ความเชื่อต่างๆ นั้นขึ้นมา หรือทำหน้าที่กำหนดการรับรู้ต่างๆ ของผู้เชื่อในทางปฏิบัติว่ามีความเชื่ออย่างไร (Alston, 1992: 73) และอาจหมายถึงรูปแบบของประสบการณ์แนวทางการปฏิบัติในชุมชน หรือบริบทต่างๆ ที่แวดล้อม ตัวอย่างเช่น ประเพณี วัฒนธรรม ประวัติศาสตร์ หรือรูปแบบการดำเนินชีวิตแต่ละชุมชนที่เป็นพื้นฐานให้กับความเชื่อ อัลสตันอธิบายว่าแนวปฏิบัติเกี่ยวกับการเชื่อจะทำหน้าที่กำหนดการรับรู้และการให้หลักการในขั้นต้นของผู้เชื่อ การพิจารณาการมีหลักการของความเชื่อจึงต้องพิจารณาจากแหล่งที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อนั้นๆ (source of relevance) และแหล่งที่มาในการให้หลักการกับความเชื่อที่แตกต่างกันก็ไม่สามารถให้หลักการกับความเชื่อที่แตกต่างกันได้

ในเฉพาะกรณีของการให้หลักการกับความเชื่อทางคริสตศาสนา อัลสตันสรุปถึงลักษณะของการให้หลักการกับความเชื่อว่าตั้งอยู่บนเสาหลัก (pillar) ที่ทำหน้าที่สนับสนุน 2 อย่าง คือ (1) แนวคิดแบบเทววิทยาธรรมชาติ (natural theology) ซึ่งเป็นตัวอย่างของแนวคิดที่คริสตศาสนิกชนโดยทั่วไปใช้ในการสนับสนุนความมีเหตุผลของความเชื่อในการมีอยู่ของพระเจ้าสำหรับตัวเอง ถึงแม้จะมีข้อโต้แย้งว่าแนวคิดในลักษณะนี้มีข้อบกพร่อง แต่แนวคิดในลักษณะนี้สามารถใช้ได้อย่างมีประสิทธิภาพในเชิงปฏิบัติของศาสนิกชน ซึ่งอัลสตันอธิบายว่า ในข้อนี้อาจมีความหมายถึงข้ออ้างเหตุผลเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้าในรูปแบบอื่นด้วย เช่น ข้ออ้างเหตุผลจากการออกแบบ (Argument from Design หรือ Teleological Argument) ข้ออ้างเหตุผลเชิงจักรวาลวิทยา (Cosmological Argument) หรือความรู้ทางเทววิทยาต่างๆ ที่คริสตศาสนิกชนมีอยู่ในเชิงปฏิบัติ และ (2) ประสบการณ์ของผู้เชื่อ เช่น การมีประสบการณ์เกี่ยวกับการรับรู้การมีอยู่ของพระเจ้า หรือสิ่งที่เกี่ยวข้องกับพระเจ้าที่อยู่ในการดำเนินชีวิตของแต่ละบุคคล ประสบการณ์จากการศึกษาพระคัมภีร์ ประสบการณ์จากการมีปฏิสัมพันธ์กับชุมชนหรือคนอื่นๆ รวมถึงการมีประสบการณ์ในการรับรู้แนวคิดต่างๆ ใน (1) ด้วย ซึ่งอัลสตันถือว่าข้อสนับสนุนโดยประสบการณ์ของผู้เชื่อเป็นสิ่งที่สำคัญมากในการให้หลักการกับความเชื่อทางศาสนา และเห็นว่าหากเราไม่ยอมรับว่าประสบการณ์เป็นพื้นฐานให้กับการรับรู้ความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้าได้ เราก็จะไม่สามารถที่จะยอมรับได้ว่า ความเชื่อต่างๆ ในชีวิตประจำวันเป็นความเชื่อที่ถูกหลักการได้ เนื่องจากการรับรู้สิ่งต่างๆ ของมนุษย์มีพื้นฐานอยู่บนประสบการณ์ที่มีอยู่ของผู้เชื่อในลักษณะเช่นนี้ทั้งสิ้น

จากข้อเสนอของอัลสตันอาจมีข้อโต้แย้งว่า การให้หลักการในขั้นต้นเป็นการมองข้ามเงื่อนไขที่เพียงพอของการให้หลักการกับความเชื่อ (Trigg, 1998: 131-132) เนื่องจากความเชื่อที่ถูกหลักการโดยเป็นเพียงการรับรู้ของผู้เชื่อ ซึ่งอาจเป็นเพียงสิ่งที่เกิดขึ้นจากอาการทางจิต ประสาทหลอน การจินตนาการขึ้นเอง หรือเป็นเพียงการเชื่อในสิ่งที่ผิดเท่านั้น จะสามารถถือได้ว่าเป็นสิ่งที่รับประกันต่อความเชื่อได้อย่างไร และการให้หลักการโดยแนวปฏิบัติเกี่ยวกับการเชื่อ ในกรณีที่เป็นการให้หลักการที่มีพื้นฐานมาจากแนวปฏิบัติเกี่ยวกับการเชื่อ น่าจะเป็นสิ่งที่ขาดลักษณะของการเป็นพื้นฐานที่เพียงพอที่จะถือได้ว่าเป็นการให้หลักการกับความเชื่อ ในประเด็นนี้อัลสตันอธิบายว่า ความหมายของพื้นฐานที่เพียงพอสำหรับเขาเป็นเพียงการอธิบายถึงความพอเพียงที่ขึ้นอยู่กับผู้เชื่อในการที่จะมีความสัมพันธ์กับสิ่งที่อยู่ภายนอกที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อนั้น ความเชื่อที่ถูกหลักการจึงมีลักษณะในเชิงอัตวิสัยมากกว่าความหมายในเชิงภววิสัยที่มีอยู่โดยไม่ขึ้นกับผู้เชื่อ ดังที่เขาอธิบายว่า

เป็นลักษณะของการให้หลักการพื้นฐานในแบบ "เท่าที่บุคคลสามารถบอกได้" (Alston, 1992: 75) อัลสตันกล่าวว่า เขาต้องการแสดงว่าการรับรู้พระเจ้าเป็นสิ่งที่ให้หลักการได้ หรือไม่ได้เป็นการเชื่อโดยปราศจากเหตุผลเท่านั้น ดังนั้นความเชื่อที่ถูกหลักการในความหมายของอัลสตันจึงหมายถึงความเชื่อที่มีเงื่อนไขเพียงพอของผู้เชื่อในการเชื่อ มากกว่าการเป็นความเชื่อที่จริงในความหมายของความเชื่อที่ไม่สามารถผิดพลาดได้ และการให้หลักการกับความเชื่อก็ไม่ได้เป็นความหมายของเครื่องกำหนดความจริง ดังที่เขากล่าวว่า "แนวปฏิบัติเกี่ยวกับการเชื่อเป็นที่มาประการหนึ่งของการให้หลักการกับความเชื่อและความมีเหตุผล กล่าวคือ แนวปฏิบัติเกี่ยวกับการเชื่อไม่ได้กำหนดความจริงหรือความเป็นจริง กล่าวอีกแบบหนึ่งก็คือ สำหรับข้าพเจ้า แนวปฏิบัติเกี่ยวกับการเชื่อมีความสำคัญยิ่งยวดในเชิงญาณวิทยา ไม่ใช่ในเชิงอภิปรัชญา" (Alston, 1991:165)

จากแนวคิดดังกล่าว จึงถือได้ว่าอัลสตันได้แยกความเชื่อที่ถูกหลักการกับความเชื่อที่จริงในเชิงข้อเท็จจริงออกจากกันเป็นคนละความหมาย แต่ความเชื่อที่ถูกหลักการสามารถแยกออกจากความเชื่อที่จริงได้หรือไม่ เป็นปัญหาสำคัญที่เกิดขึ้นตามมา อัลสตันกล่าวว่า เขาจำกัดการพิจารณาความหมายของความเชื่อที่ถูกหลักการของเขาว่า หมายถึงความจริงที่อยู่บนพื้นฐานของการปฏิบัติเท่านั้น แต่กระนั้นอัลสตันก็มีความเห็นว่า การกล่าวถึงพระเจ้าโดยขาดข้อเท็จจริงในเชิงประจักษ์หรือโดยที่พระเจ้าไม่มีอยู่จริงเป็นสิ่งที่ไม่สามารถยอมรับได้ หรือเป็นเหมือนกับการกล่าวถึงพระเจ้าอย่างไร้ความหมาย แต่เขาเห็นว่าข้อสรุปของเขาไม่ได้นำไปสู่การยืนยันเรื่องการปฏิเสธการมีอยู่ของพระเจ้าในเชิงข้อเท็จจริง เขาเปรียบเทียบว่าเป็นเหมือนกับการสืบสวนคดี ตราบใดที่ยังหาหลักฐานมาสนับสนุนความผิดของผู้ต้องหาไม่ได้ ก็จะต้องถือว่าผู้ต้องหาเป็นผู้บริสุทธิ์ เช่นเดียวกับความเชื่อเรื่องการมีอยู่ของพระเจ้า ตราบใดที่ยังไม่สามารถหาหลักฐานในเชิงข้อเท็จจริงมาสนับสนุนว่าพระเจ้าไม่มีอยู่จริง ย่อมไม่สามารถสรุปได้ว่าพระเจ้าไม่มีอยู่ และในทางกลับกันการสนับสนุนว่าพระเจ้ามีอยู่ก็ไม่สามารถกระทำได้ เนื่องจากไม่มีหลักฐานในเชิงข้อเท็จจริงมาสนับสนุนได้เช่นกัน เพราะฉะนั้นข้อเสนอของอัลสตันจึงไม่ได้ตัดสินโดยเด็ดขาดว่าไม่มีพระเจ้าในเชิงข้อเท็จจริง เนื่องจากเขาถือว่าการให้หลักการของเขามีขอบเขตจำกัดอยู่ที่การกล่าวถึงการให้หลักการกับความเชื่อที่เป็นเพียงความหมายของการให้หลักการกับความเชื่อ ที่ไม่สามารถสรุปถึงความจริงหรือความรู้ได้

วรเทพ ว่องสรรพการ (ผู้เรียบเรียง)

เอกสารอ้างอิง

- วรเทพ ว่องสรรพการ. 2546. *การอ้างเหตุผลสนับสนุนการมีอยู่ของพระเจ้าตามทฤษฎีสหนัยนิยม.* วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- Alston, William P. 1991. ***Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience***. New York: Cornell University Press.
- Alston, William P. 1992. The Autonomy of Religious Experience. ***Philosophy of Religion*** 31: 67-87.
- Audi, Robert. 1986. Direct Justification, Evidential Dependence, and Theistic Belief. In Robert Audi and William J. Wainwright (eds.). ***Rational Religious Belief, & Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion***, pp. 139-166. New York: Cornell University Press.
- Clifford, William K. 1998. The Ethics of Belief. In Louis P. Pojman (ed.). ***Philosophy of Religion: Anthology***. Third edition, pp. 399-403. New York: Wadsworth.
- Konyndyk, Kenneth. 1986. Faith and Evidentialism. In Robert Audi and William J. Wainwright (eds.). ***Rational Religious Belief, & Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion***, pp. 82-108. New York: Cornell University Press.
- Martin, Michael. 1998. A Critique of Plantinga's Religious Epistemology. In Louis P. Pojman (ed.). ***Philosophy of Religion: Anthology***. Third edition, pp. 475-483. New York: Wadsworth.
- Plantinga, Alvin. 1998. Religious Belief without Evidence. In Louis P. Pojman (ed.). ***Philosophy of Religion: Anthology***. Third edition, pp. 461-475. New York: Wadsworth.
- Stiver, Dan R. 1996. ***The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story***. Cambridge: Blackwell Published.
- Trigg, Roger. 1998. ***Rationality and Religion: Does Faith Need Reason?*** Oxford: Blackwell.

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- Alston, William P. 1991. ***Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience***. New York: Cornell University Press. (คำอธิบายของ วิลเลี่ยม พี. อัลสตัน เรื่องทฤษฎีความรู้กับประสบการณ์ทางศาสนา)
- Audi, Robert and Wainwright, William J. (eds.). 1986. ***Rational Religious Belief, & Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion***. New York: Cornell University Press. (รวมบทความนำเสนอประเด็นเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างเหตุผลกับความเชื่อทางศาสนาที่สำคัญ)
- Plantinga, Alvin. 2000. ***Warranted Christian Belief***. New York & Oxford: Oxford University Press. (การนำเสนอแนวคิดเรื่องการปฏิรูปทางญาณวิทยา และการประยุกต์กับการให้หลักการกับความเชื่อทางเทววิทยาของศาสนาคริสต์)

คำที่เกี่ยวข้อง

การอ้างเหตุผลยืนยันการมีอยู่ของพระเจ้า, การให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อ
Arguments for the Existence of God, Epistemic Justification

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ

ค้นหา

ตรัสรู้ / โพธิญาณ
Enlightenment / Awakening

1. ความเข้าใจเบื้องต้น
2. พุทธะ 3 จำพวก
3. โพธิปักขิยธรรม: ธรรมอันเป็นฝักฝ่ายแห่งการตรัสรู้ 37 ประการ
4. การบรรลุธรรม (ตรัสรู้) ในพระพุทธศาสนามหายาน นิกายเซ็น
5. ตัวอย่างการบรรลุธรรม (ตรัสรู้) ที่น่าสนใจ
   5.1 ตัวอย่างการบรรลุธรรมในพระพุทธศาสนาเถรวาท
   5.2 ตัวอย่างการบรรลุธรรมในพระพุทธศาสนามหายาน นิกายเซ็น
อธิบายศัพท์
อักษรย่อชื่อคัมภีร์พระไตรปิฎกที่ใช้อ้างอิง
เรียบเรียงจาก
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
คำที่เกี่ยวข้อง

1. ความเข้าใจเบื้องต้น

คำว่า "ตรัสรู้" หรือ"โพธิญาณ" เป็นศัพท์ทางพระพุทธศาสนา หมายถึง "การรู้แจ้ง" (รู้อย่างแจ่มแจ้ง รู้อย่างชัดเจน) เป็นอาการของการเข้าถึงความจริง ใน "ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร" พระพุทธเจ้าทรงตรัสอธิบายไว้อย่างชัดเจนถึงความหมายและเงื่อนไขของ "การตรัสรู้สัมมาสัมโพธิญาณ" ว่าคือการรู้แจ้งซึ่งความจริงที่เรียกว่า "อริยสัจ 4" (วินย.4/14 , สัง.ม.19/1665 , อภิ.วิ.35/145) กล่าวคือ ความจริงอันประเสริฐ 4 ประการ ได้แก่

1. ทุกข์ คือ ความไม่สบายกาย ไม่สบายใจ
2. สมุทัย คือ เหตุแห่งทุกข์ ได้แก่ ตัณหา ความอยากได้ในรูป รส กลิ่น เสียง(กามตัณหา) ความอยากเป็นนั่นเป็นนี่ (ภวตัณหา) ความไม่อยากเป็นนั่นเป็นนี่ (วิภวตัณหา)
3. นิโรธ คือ ความดับทุกข์
4. มรรค คือ วิถีปฏิบัติเพื่อไปสู่การดับทุกข์มี 8 ขั้น เรียกว่า "มรรค 8"

การรู้อริยสัจ Tahoma','sans-serif'; FONT-SIZE: 11pt" lang=TH>การรู้อริยสัจ 4 นี้ มีเงื่อนไขต้องประกอบด้วย ญาณ 3 จึงจะเรียกได้ว่าเป็นการตรัสรู้ กล่าวคือ ต้องเป็นการรู้อริยสัจแต่ละข้อครบทั้ง 3 รอบ (ปริวัฏ

1. สัจญาณ การหยั่งรู้สัจจะหรือความจริงของอริยสัจแต่ละข้อตามที่มันเป็นจริง คือ รู้ว่าทุกข์คือเช่นนี้ สมุทัยคือเช่นนี้ นิโรธคือเช่นนี้ และมรรคคือเช่นนี้
2. กิจญาณ การหยั่งรู้กิจหรือหน้าที่ที่ต้องทำในอริยสัจแต่ละข้อ คือ รู้ว่าทุกข์นี้ควรกำหนดรู้ สมุทัยนี้ควรละเสีย นิโรธนี้ควรทำให้แจ้ง และมรรคควรปฏิบัติ
3. กตญาณ การหยั่งรู้สิ่งอันทำแล้วในอริยสัจแต่ละข้อ คือ รู้ว่าทุกข์นี้ได้กำหนดรู้แล้ว สมุทัยนี้ได้ละเสียแล้ว นิโรธนี้ได้ทำให้แจ้งแล้ว และมรรคนี้ได้ปฏิบัติอย่างถึงพร้อมแล้ว

เมื่อได้รู้แจ้งจนครบทั้ง ns-serif'; FONT-SIZE: 11pt" lang=TH>เมื่อได้รู้แจ้งจนครบทั้ง 12 รายการดังนี้แล้ว จึงทรงปฏิญาณพระองค์เองว่าได้ตรัสรู้อนุตรสัมมาสัมโพธิญาณบรรลุเป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้าแล้ว (วินย.4/14-17)

ส่วนใหญ่เราจะใช้คำว่า "ตรัสรู้" เฉพาะสำหรับพระสัมมาสัมพุทธเจ้าผู้เป็นศาสดา ในกรณีของพระสงฆ์สาวกโดยทั่วไปเราจะใช้คำว่า "บรรลุธรรม" เท่านั้น แต่อย่างไรก็ตามโดยสภาวะหรือตัวกระบวนการนั้น อาจจะยังพอเทียบหรือใช้แทนกันได้ แต่ "การบรรลุธรรม" อาจหมายเพียงแค่ "การบรรลุโสดาบัน" หรือระดับสูงสุดคือ "การบรรลุอรหันต์" ก็ได้ ซึ่งทั้งสองประการนี้ย่อมแตกต่างจากความหมายของ "การตรัสรู้" ที่ใช้สำหรับพระสัมมาสัมพุทธเจ้าในแง่ตัวขอบเขตของความรู้ หรือ "ความจริง" ที่บรรลุ รวมทั้งผลที่ตามมาจากการบรรลุนั้น ๆ ด้วย เช่น การได้ฌาน อภิญญา ปฏิสัมภิทา (ดูอธิบายศัพท์)

ความเชื่อเรื่อง "การรู้แจ้ง" หรือการเข้าถึงความจริงสูงสุด หาใช่มีแต่ในพระพุทธศาสนาเท่านั้น หากแต่ศาสนาหรือระบบปรัชญาอื่นๆ ที่ถือกำเนิดขึ้นในอินเดีย ยกเว้นสำนักจารวาก (ดูอธิบายศัพท์) ซึ่งเป็นปรัชญาสสารนิยม (materialism) ของอินเดียก็ล้วนแต่มีความเชื่อในทำนองนี้ด้วยกันทั้งสิ้น แต่อาจแตกต่างกันไปในรายละเอียดของวิธีปฏิบัติเพื่อการรู้แจ้ง ผลอันเกิดจากการรู้แจ้ง และศัพท์เฉพาะที่ใช้เรียกเท่านั้น ตัวอย่างเช่น "โมกษะ" (Moksa) ของศาสนาพราหมณ์-ฮินดู "ไกวัลย์" (kaivalya) ของศาสนาเชนหรือแม้แต่ในพระพุทธศาสนาต่างนิกาย เช่น พระพุทธศาสนานิกายเซ็นในญี่ปุ่นก็มีศัพท์เฉพาะเรียกว่า "ซาโตริ" (satori) เป็นต้น ที่เป็นเช่นนี้ก็ด้วยเหตุที่ว่าศาสนาทุกศาสนา หรือระบบปรัชญาทุกระบบที่มีต้นกำเนิดอยู่ในอินเดีย (ยกเว้นจารวาก) ล้วนแล้วแต่เป็นปรัชญาที่เกิดมาจากรากฐานความเข้าใจที่ว่า "ชีวิตที่เวียนว่ายตายเกิดอยู่ในวัฏฏสงสารนั้นเป็นทุกข์" และความทุกข์ที่ว่านี้ก็มีสาเหตุมาจากความไม่รู้ในความเป็นจริงของสิ่งต่างๆ (อวิชชาหรืออวิทยา) สิ่งที่ปิดกั้นทำให้มนุษย์ไม่รู้ความจริงที่ว่านี้ก็คือกิเลสที่นอนเนื่องอยู่ในจิตของมนุษย์นั่นเอง ปรัชญาอินเดียเป็นระบบปรัชญาที่เกิดมาจากความไม่พอใจต่อชีวิตที่เป็นทุกข์ของมนุษย์ ด้วยเหตุนี้นักปรัชญาหรือศาสดาทั้งหลายของอินเดียจึงได้พยายามคิดค้นแสวงหาวิธีหรือกระบวนการในการปฏิบัติเพื่อให้หลุดพ้นจากทุกข์อันเป็นสภาพชีวิตที่ไม่พึงปรารถนานี้และนำไปสู่สภาพชีวิตที่ดีกว่า ซึ่งนั่นก็คือสภาวะแห่งความสุขนิรันดร ไม่เปลี่ยนแปลง การศึกษาเพื่อค้นหาความจริงของปรัชญาอินเดียจึงไม่ใช่เป็นแต่เพียงเพื่อต้องการสนองความอยากรู้เท่านั้น หากแต่เป็นการศึกษาที่มุ่งเน้นเรื่องการปฏิบัติในชีวิตควบคู่ไปด้วย

ถึงแม้วิธีปฏิบัติและความจริงสูงสุดที่แต่ละสำนักอ้างว่าเข้าถึงนั้นจะมีรายละเอียดที่แตกต่างกันออกไป เช่น นิพพานในพระพุทธศาสนาและพรหมันในศาสนา แต่ปรัชญาอินเดียทุกสำนักต่างก็เชื่อในหลักวิถีปฏิบัติที่มุ่งเน้นการมองเข้าไปในตนเองเพื่อให้เกิด "การรู้แจ้ง" หรือก็คือการเข้าถึงสัจธรรมอันเกี่ยวเนื่องอยู่กับชีวิตของผู้รู้เอง แล้วโยงไปถึงชีวิตของผู้อื่นและสัตว์อื่นด้วย การรู้แจ้งจึงเป็นสิ่งเดียวกันกับการทำลายความทุกข์ให้สิ้นไปไม่ต้องกลับมาเวียนว่ายตายเกิดอีกต่อไป อุปมาได้กับการจุดคบไฟขึ้นในที่มืด การเกิดขึ้นของไฟนั้นได้ทำหน้าที่สองประการไปพร้อมกัน ประการแรกคือให้แสงสว่างแก่เรา ประการที่สองคือขจัดความมืดให้สิ้นไป การตรัสรู้หรือโพธิญาณในพุทธศาสนาก็เช่นเดียวกัน เมื่อเกิดขึ้นแล้ว ความสว่างในใจกล่าวคือวิชชา หรือความรู้แจ้งในความเป็นจริงก็ย่อมเกิดมีขึ้น พร้อมกันนั้นความมืด กล่าวคือ กิเลศ ตัณหาและอวิชชาอันเป็นสาเหตุแห่งทุกข์ในชีวิตก็จะถูกทำลายไปด้วย ดังนั้น การตรัสรู้ โพธิญาณหรือความรู้แจ้งกับความสิ้นไปของทุกข์จึงเป็นกระบวนการเดียวกัน (ม.มู.12/352) สภาวะเช่นนี้พระพุทธศาสนามีศัพท์เฉพาะเรียกว่า "นิพพาน" ซึ่งเป็นสิ่งที่รู้ได้เฉพาะตนและอยู่พ้นจากภาษาที่มนุษย์จะบรรยายได้ การเข้าถึงจึงต้องใช้จิตเข้าไปสัมผัสโดยตรงด้วยการฝึกฝนปฏิบัติตามกระบวนการบางอย่าง

ความหมายและลักษณะของคำว่า "ตรัสรู้" หรือ "โพธิญาณ" ดังกล่าวนี้ หากจะมองในกรอบของญาณวิทยา (epistemology) ตะวันตก พระพุทธศาสนาอาจจะจัดอยู่ในกลุ่มเดียวกันกับสำนักปรัชญาที่เรียกว่า "อัชฌัตติกญาณนิยม" (intuitionism) กล่าวคือ เป็นพวกที่เชื่อว่าการหยั่งรู้โดยตรงเป็นบ่อเกิดที่สำคัญที่สุดของความรู้ ความรู้แบบอัชฌัตติกญาณ (intuition) นี้เป็นความรู้จากภายใน กล่าวคือ เป็นความรู้แจ่มแจ้งชัดเจนด้วยการที่จิตเข้าไปสัมผัสหรือแทงทะลุกับสิ่งที่รู้นั้นโดยตรง แต่อย่างไรก็ตามประเด็นปัญหาว่าจริงๆ แล้วญาณวิทยาของพุทธปรัชญาเป็นแบบใดนั้น ก็ยังคงเป็นที่ถกเถียงกันอยู่ของเหล่านักวิชาการตามการตีความที่แตกต่างกันออกไป บ้างก็ว่าเป็นแบบประสบการณ์นิยม (empiricism) เช่น ทัศนะของชยาติลเลเก (K.N. Jayatilleke) และลักษณ์วัต ปาละรัตน์ บ้างก็ว่าเป็นแบบปฏิบัตินิยม (pragmatism) เช่นทัศนะของ เดวิด คลุปหานะ (David Kalupahana) และ แสง จันทร์งาม หรือบ้างก็ว่าเป็นแบบเหตุผลนิยม (rationalism) เช่น ทัศนะของ ราธกฤษณัน (S. Ramakrishnan) เป็นต้น

ชยาติลเลเก และลักษณ์วัต ปาละรัตน์ เชื่อว่าพื้นฐานที่สำคัญของญาณวิทยาแบบพุทธอยู่ที่การรับรู้หรือการประจักษ์ความจริงด้วยประสบการณ์ของตนเองโดยตรงที่เรียกว่าอัตตปัจจักษ์ ดังนั้น ญาณวิทยาของพุทธปรัชญาจึงมีแนวโน้มเป็นแบบประสบการณ์นิยม (ทัศนะของ ชยาติลเลเก ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ในหนังสือ ***Early Buddhism Theory of Knowledge*** ส่วนทัศนะของ ลักษณ์วัต ปาละรัตน์ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน ***ญาณวิทยาในพุทธปรัชญาเป็นประสบการณ์นิยมหรือไม่***) "การหยั่งรู้" (intuition) ของฝ่ายพุทธนั้นต่างจากการหยั่งรู้ตามความหมายที่ใช้กันทั่วไปในทางตะวันตก เพราะไม่ได้เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นเองในลักษณะที่ไม่สามารถอธิบายได้ แต่เป็นไปตามเหตุปัจจัย ในแง่ที่ว่าการรับรู้นั้นเป็นผลของการสะสมประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสร่วมกับกระบวนการวิเคราะห์ สังเคราะห์จนถึงระดับหนึ่งที่จะทำให้เกิดความเข้าใจอย่างถ่องแท้ลึกซึ้ง และเกิดความรู้แบบเห็นแจ้งแทงตลอด เป็นการเข้าถึงและสัมผัสความจริงโดยตรง แต่ในแง่ที่การรับรู้ทางจิตนี้มีประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสเป็นที่มา และเป็นเงื่อนไขสำคัญ จึงเป็นเหตุผลที่สำคัญที่ทำให้จัดการหยั่งรู้แบบพุทธนั้นเป็นประสบการณ์ด้วย (ลักษณ์วัต ปาละรัตน์, 2535: 322-323)

เดวิด คลุปหานะ และแสง จันทร์งาม จัดให้ญาณวิทยาของพุทธอยู่ในพวกปฏิบัตินิยม (ทัศนะของเดวิด คลุปหานะ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน ***A History of Buddhist Philosophy : Continuities and Discontinuities*** ส่วนทัศนะของแสง จันทร์งาม ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน ***พุทธศาสนวิทยา***) หลักย่อๆ ของปฏิบัตินิยมมีอยู่ว่า ความคิดใดๆ จะมีความหมายหรือไม่ ต้องขึ้นอยู่กับผลในทางปฏิบัติของความคิดนั้นๆ ถ้ามีผลในทางปฏิบัติ ความคิดนั้นก็มีความหมาย...ความคิดและความเชื่อถือที่ดีนั้นควรจะนำมาปฏิบัติได้ ควรจะอำนวยผลประโยชน์ให้แก่มนุษย์... ความเชื่อมายาศาสตร์ สิ่งศักดิ์สิทธิ์ จัดเป็นความเชื่อที่ไม่ถูกต้องตามหลักปฏิบัตินิยม พุทธศาสนาก็ปฏิเสธสิ่งเหล่านี้เช่นเดียวกันซึ่งต่างจากชาวอินเดียส่วนใหญ่ในสมัยพุทธกาลที่ต่างก็เชื่อมั่นในอำนาจของดวงดาว ฤกษ์ยาม สถานที่ พิธีกรรม แม่น้ำบางแห่ง (แสง จันทร์งาม, 2535: 21-22)

ส่วนราธกฤษณันตีความต่างออกไปว่าญาณวิทยาของพุทธเป็นแบบเหตุผลนิยม (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน ***Indian Philosophy, Vol. I***) พระพุทธเจ้าทรงเป็นนักเหตุผลนิยมในแง่ที่ว่า พระองค์ศึกษาความเป็นจริงหรือประสบการณ์โดยไม่อ้างอิงถึงสิ่งที่เป็นวิวรณ์เหนือธรรมชาติและยังมองในแง่ที่ว่าพุทธปรัชญานั้นเป็นเหตุผลนิยมตามความหมายทางปรัชญาที่ตรงข้ามกับประสบการณ์นิยม จากการที่พระพุทธองค์ตรัสว่าต้องการที่จะประดิษฐานศาสนาที่มีเหตุผล (ลักษณ์วัต ปาละรัตน์, 2535: 269)

2. พุทธะ 3 จำพวก

บุคคลผู้ตรัสรู้จะเรียกว่า แปลว่า ผู้รู้ ผู้ตื่น ผู้เบิกบาน พระพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทยังจำแนกลงไปได้อีกเป็น 3 ประเภท ได้แก่

1. พระสัมมาสัมพุทธะ
2. พระปัจเจกพุทธะ
3. พระอนุพุทธะหรือพระสาวกพุทธะ

ถึงแม้ผู้ตรัสรู้ (พุทธะ) ทั้ง 3 ประเภทจะรู้แจ้งในอริยสัจ 4 เหมือนกัน ส่งผลนำไปสู่การดับทุกข์และเข้าสู่นิพพานเช่นเดียวกัน แต่ด้วยการบำเพ็ญสั่งสมบารมีธรรมมาในอดีตที่แตกต่างกัน ในรายละเอียดของคุณสมบัติปลีกย่อยอื่นๆ จึงมีลักษณะบางอย่างที่แตกต่างกันตามไปด้วย กล่าวคือ จึงมีลักษณะบางอย่างที่แตกต่างกันตามไปด้วย กล่าวคือ พระสัมมาสัมพุทธะหรือที่เรียกกันสั้นๆ ว่า "พระพุทธเจ้า" นั้นจะทรงตรัสรู้ด้วยพระองค์เอง และสามารถสอนให้ผู้อื่นตรัสรู้ตามได้ด้วย ถือเป็นภาวะแห่งการตรัสรู้ที่สูงสุดในพระพุทธศาสนา ในโพธิราชกุมารสูตร (ม.ม.13/505) มีบันทึกเล่าถึงเรื่องราวการตรัสรู้ของพระสมณโคดมสัมมาสัมพุทธเจ้า (ดูอธิบายศัพท์) ไว้ว่าเมื่อพระองค์มีพระชนมายุ 35 พรรษา ภายหลังการบำเพ็ญเพียรมาด้วยวิธีการต่างๆ เป็นเวลาถึง 6 ปี ในคืนวันเพ็ญขึ้น 15 ค่ำ เดือน 6 พระองค์ประทับนั่งใต้ต้นพระศรีมหาโพธิ์หันพระพักตร์ไปทางทิศตะวันออก ทรงตั้งพระทัยอย่างแน่วแน่ว่าจะบรรลุโพธิญาณให้จงได้ แล้วจึงทำสมาธิจนบรรลุรูปฌานทั้ง 4 ขั้น (ดูอธิบายศัพท์) เมื่อจิตตั้งมั่นดีแล้วด้วยอำนาจแห่งสมาธินั้น พระองค์จึงน้อมจิตไปสู่การใช้สติปัญญาพิจารณา (วิปัสสนาญาณ) จนเกิดความรู้แจ้งไปเป็นลำดับขั้น กล่าวคือ ในช่วงเวลาปฐมยาม ทรงได้ปุพเพนิวาสานุสติญาณ คือ ความรู้เป็นเหตุให้ระลึกชาติได้ เวลามัชฌิมยาม ทรงได้จุตูปปาตญาณ (ทิพยจักษุญาณ) คือรู้เรื่องเกิด-ตายของสัตว์ทั้งหลายว่า เป็นไปตามกรรมที่ตนกระทำไว้ และเวลาปัจฉิมยาม ทรงได้อาสวักขยญาณ คือ ความรู้ที่ทำให้สิ้นอาสวะหรือกิเลส นำไปสู่การตรัสรู้ "อริยสัจ 4"

ดังที่กล่าวแล้วว่าในบรรดาพุทธะทั้ง 3 จำพวกนี้ ถึงแม้จะเป็นการตรัสรู้เช่นเดียวกันก็ตาม พระสัมมาสัมพุทธะถือว่าเป็นภาวะแห่งการตรัสรู้ที่สูงที่สุด มีปัญญามากที่สุด มีขอบเขตของความรู้หรือ 1. อินทริยโรปริยัตตญาณ คือ ญาณหยั่งรู้อินทรีย์อันยิ่งหย่อนของสัตว์ หมายถึง การหยั่งรู้ภาวะทางจิตใจของสัตว์ทั้งหลายว่ามีลักษณะที่แตกต่างกัน ทั้งในเรื่องแนวความคิด ความรู้ ความสามารถ ความมีกิเลสมาก กิเลสน้อย ความเป็นคนสอนง่าย สอนยาก ฯลฯ

2. อาสยานุสยญาณ คือ ญาณหยั่งรู้ภาวะที่แฝงอยู่ในกมลสันดานของสัตว์ทั้งหลาย ซึ่งมีทั้งภาวะที่ดีงาม (อาสยะ) และภาวะที่ชั่ว (อนุสัย) มีกามราคะ เป็นต้น

3. ยมกปาฏิหาริยญาณ คือ ญาณอันทำให้สามารถแสดงปาฏิหาริย์ได้ คือปาฏิหาริย์เนื่องด้วยธาตุน้ำและธาตุไฟแสดงออกพร้อมกัน

4. มหากรุณาสมาบัติญาณ คือ ญาณในการเข้าสมาบัติ มีมหากรุณาเป็นอารมณ์ ไปสำรวจภาวะทางจิตของผู้ที่พร้อมจะตรัสรู้ตาม ทำให้หมู่สัตว์ได้รับประโยชน์จากการตรัสรู้ของพระองค์

5. สัพพัญญุตญาณ คือ ญาณหยั่งรู้สิ่งทั้งปวง ทั้งที่เป็นอดีตปัจจุบันและอนาคต

6. อนาวรญาณ คือ ญาณอันไม่มีความข้องขัดไม่มีเครื่องกั้น (ขุ.ปฏิ.31/269-290)

ในบรรดาความรู้เฉพาะของพระสัมมาสัมพุทธะทั้ง 6 ประการนี้ สัพพัญญุตญาณ น่าจะถือได้ว่าเป็นข้อที่ถูกหยิบยกขึ้นมาอภิปรายถกเถียงกันมากที่สุด ไม่ว่าจะในประเด็นเรื่องของความหมาย หรือขอบเขตของความรู้แบบนี้ ตัวอย่างเช่น ข้อถกเถียงของพระยามิลินท์และพระนาคเสนในมิลินทปัญหา (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ในหนังสือ (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ในหนังสือ***มิลินทปัญหา*** ตอนที่ 18 ปัญหาที่ 8 ถามเรื่องสำเร็จสัพพัญญุตญาณ)

ในกรณีของพระปัจเจกพุทธะก็จะบรรลุการตรัสรู้ได้ด้วยตัวท่านเองเช่นเดียวกันกับพระสัมมาสัมพุทธะ แต่จะต่างออกไปก็ตรงที่เป็นการรู้เฉพาะตน ไม่สามารถสั่งสอนแนะนำให้ผู้อื่นรู้ตามได้ ถือเป็นภาวะแห่งการตรัสรู้ที่มีลำดับรองลงมาจากสัมมาสัมพุทธะ แต่ก็ยังสูงกว่าพระอนุพุทธะ ในพระไตรปิฎกของฝ่ายเถรวาทมีพุทธพจน์ตรัสยืนยันการมีอยู่จริงของพระปัจเจกพุทธะด้วยกันหลายแห่ง เช่น ในปัจเจกพุทธปาทาน (ขุ.อป.32/2) ได้มีบันทึกเล่าไว้ว่า ในขณะที่พระพุทธเจ้าประทับอยู่พระเชตวันวิหาร พระอานนท์เถระเกิดความสงสัยอย่างแรงกล้าในเรื่องพระปัจเจกพุทธเจ้า จึงได้เข้าไปทูลถามพระพุทธองค์ว่า พระปัจเจกพุทธเจ้ามีจริงหรือไม่ ถ้ามีจริงท่านทั้งหลายจะเป็นเช่นไร เกิดขึ้นได้อย่างไร และเพราะใดจึงได้เป็นพระปัจเจกพุทธเจ้า พระพุทธองค์ตรัสตอบพระอานนท์พอสรุปความได้ว่า พระปัจเจกพุทธเจ้านั้นเป็นผู้สร้างบุญญาธิการไว้ในพระสัมมาสัมพุทธเจ้าทั้งหลาย แต่ยังไม่ได้ตรัสรู้ในศาสนาอันเป็นสมัยของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าเหล่านั้น แต่ท่านก็เป็นผู้มีปัญญาแก่กล้าพร้อมที่จะตรัสรู้ได้เองโดยไม่ต้องรับฟังคำสั่งสอนจากพระสัมมาสัมพุทธเจ้า และนอกจากนั้น ท่านจะยังไม่บังเกิดขึ้นมาในโลกพร้อมกับการอุบัติขึ้นของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าอีกด้วย แต่เมื่อตรัสรู้แล้วนั้น ด้วยความจำกัดของการบำเพ็ญบารมีบางประการ ท่านจะดำรงชีวิตอยู่ในลักษณะของบุคคลผู้เดียวเที่ยวไป (เอโก จเร) ไม่สามารถสั่งสอนให้ผู้หนึ่งผู้ใดตรัสรู้ตามได้

ส่วนพระอนุพุทธะหรือพระสาวกพุทธะนั้นก็คือผู้ที่สามารถตรัสรู้ได้ด้วยการปฏิบัติตามคำแนะนำสั่งสอนของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า หรือก็คือพระอริยสาวกของพระสัมมาสัมพุทธเจ้านั่นเอง ตัวอย่างเช่น พระสารีบุตร พระโมคคัลลานะ พระมหากัสสปะ พระอานนท์ หรือที่เป็นเพศหญิง เช่น พระมหาปชาบดีเถรี พระอุบลวรรณาเถรี เป็นต้น ท่านผู้เป็นพระอนุพุทธะหรือพระสาวกพุทธะทั้งหลายเหล่านี้เมื่อตรัสรู้ได้ตามพระสัมมาสัมพุทธะแล้วนั้น ยังสามารถสั่งสอนให้ผู้อื่นรู้ตามได้อีกด้วย แต่อย่างไรก็ตามเมื่อเทียบกับพระสัมมาสัมพุทธะ ความสามารถในการสั่งสอนผู้อื่นนี้ก็ยังนับว่าห่างกันไกลอยู่มากเลยทีเดียว พระพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทได้มีระบุลำดับการบรรลุธรรมหรือการรู้แจ้งของพระอนุพุทธะไว้อย่างเป็นขั้นเป็นตอนตามความสามารถในการละกิเลสที่เรียกว่าสังโยชน์ (ส.ม.19/349 , อัง.ทสก.24/13 , อภิ.วิ.35/976-977) ซึ่งผูกมัดใจสัตว์ไว้กับความทุกข์ มี 10 ประการ ได้แก่ 1. สักกายทิฏฐิ คือ ความเห็นว่าขันธ์ห้าที่ประกอบกันขึ้นเป็นตัวของเราหรือของคนอื่น ไม่ได้เห็นตามความเป็นจริงปรมัตถ์ว่า นั่นเป็นแต่เพียงการเรียกกันตามที่สมมติกันขึ้นมาเท่านั้น 2. วิจิกิจฉา คือ ความลังเลสงสัยในการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า ในหลักพระธรรมคำสอน และพระสงฆ์สาวกของพระองค์ ก่อให้เกิดความไม่มั่นใจในการปฏิบัติธรรมเพื่อให้พ้นจากทุกข์ 3. สีลัพพตปรามาส คือ ความยึดถือแต่เพียงพิธีกรรมของศาสนาอันเป็นแต่เพียงเปลือกนอกโดยไม่เข้าใจในเนื้อแท้ของสิ่งที่ตนนับถือและปฏิบัติอยู่ 4. กามราคะ คือ ความยินดีในกามคุณห้า ได้แก่ รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัสทางกาย ที่น่ารักน่าพอใจ 5. ปฏิฆะ คือ ความคับแค้นขุ่นเคืองใจ เมื่อความยินดีความปรารถนานั้นไม่ได้ดังใจ 6. รูปราคะ คือ ความติดใจยินดีในความสุขของรูปฌานอันเป็นรูปธรรมที่ปราณีตละเอียดอ่อนมากกว่ากาม 7. อรูปราคะ คือความติดใจยินดีในความสุขของอรูปฌานซึ่งละเอียดอ่อนมากกว่ารูปฌาน 8. มานะ คือ ความถือตัวว่าเป็นนั่นเป็นนี่โดยการเปรียบเทียบกับคนอื่น 9. อุทธัจจะ คือ ความฟุ้งซ่าน หงุดหงิด รำคาญใจ 10. อวิชชา คือ ความไม่รู้เท่าทันความจริงของโลกและชีวิต หรือก็คือการไม่รู้ในอริยสัจ 4 นั่นเอง

1. พระโสดาบัน เป็นผู้ละสักกายทิฏฐิ วิจิกิจฉา และสีลัพพตปรามาสได้
2. พระสกิทาคามี เป็นผู้ละสังโยชน์ 3 อย่างได้เช่นเดียวกับที่พระโสดาบันละได้ แต่ในขณะเดียวกันก็สามารถทำราคะ โทสะ และโมหะให้เบาบางลงไปได้อีก
3. พระอนาคามี เป็นผู้ละสังโยชน์เพิ่มขึ้นได้อีก 2 อย่าง (จากที่พระโสดาบันและพระสกิทาคามีละได้) ได้แก่ กามราคะ และปฏิฆะ รวมเป็น 5 อย่าง
4. พระอรหันต์ เป็นผู้ละสังโยชน์ทั้ง 10 อย่างได้โดยสมบูรณ์ (อภิ.วิ.35/837)

ขอให้สังเกตว่าพระอริยบุคคลขั้นพระโสดาบันและพระสกิทาคามีนี้ยังคงละกามราคะไม่ได้ ดังนั้น พระอริยบุคคลทั้งสองประเภทนี้จึงยังคงมีครอบครัวและเกี่ยวข้องกับกามอยู่ แต่เป็นการเกี่ยวข้องภายใต้กรอบของศีลธรรม จะไม่มีการประพฤติผิดศีลเป็นอันขาด ตัวอย่างเช่น นางวิสาขามหาอุบาสิกา ผู้บรรลุโสดาบันตั้งแต่อายุได้ 7 ขวบ มีลูกชาย หญิง ถึง 20 คน เป็นต้น

ส่วนพระอานาคามีและพระอรหันต์ ด้วยเหตุที่สามารถละกามราคะได้แล้ว จึงไม่มีการยุ่งเกี่ยวกับกามอีกต่อไป อย่างไรก็ตาม พระอนาคามีก็ยังคงสามารถดำเนินชีวิตอยู่ในเพศฆราวาสหรือมีครอบครัวได้อยู่ (ในกรณีที่ท่านแต่งงานก่อนที่จะบรรลุพระอานาคามี) เป็นแต่เพียงจะไม่มีการยุ่งเกี่ยวทางเพศกับคู่สมรสต่อไปอีกแล้วเท่านั้น ดูสมรสต่อไปอีกแล้วเท่านั้น

การแบ่ง "พุทธะ" ออกเป็น 3 ประเภทดังกล่าวข้างต้นนี้ เป็นการแบ่งโดยใช้ระดับของผู้บรรลุตามระดับความจริง หรือความรู้ที่บรรลุถึงเป็นเกณฑ์ นอกจากการแบ่งแบบนี้แล้ว ในคัมภีร์ของพระพุทธศาสนาก็ยังมีวิธีการแบ่งแบบอื่น ๆ ไว้อีก เช่น การแบ่งโดยใช้รายละเอียดของวิธีปฏิบัติที่เน้นแตกต่างกัน เป็น "ปัญญาวิมุติ" และ "เจโตวิมุติ" (อัง.ทุก.20/276) ประเภทแรกคือผู้หลุดพ้นด้วยปัญญาหรือด้วยการเจริญวิปัสสนาโดยมิได้อรูปสมาบัติมาก่อน ส่วนประเภทหลังคือผู้หลุดพ้นด้วยอำนาจการฝึกจิตหรือด้วยกำลังสมาธิ

กล่าวโดยสรุป ในทัศนะของพุทธศาสนาเถรวาท การตรัสรู้มีหลายลักษณะ ในแง่ของปัญญา ความรู้ที่เพียงพอหรือจำเป็นต่อการดับทุกข์การตรัสรู้ทุกลักษณะมีเท่ากัน ส่วนปัญญา ความรู้ที่อยู่นอกเหนือความจำเป็นในการดับทุกข์ในลักษณะต่างๆ อาจมีไม่เท่ากัน เช่น ความรู้ที่นำไปสู่ความสามารถในการสั่งสอนให้ผู้อื่นได้รู้ตาม เป็นต้น ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับการบำเพ็ญบารมีสั่งสมมาในอดีตที่แตกต่างกัน

3. โพธิปักขิยธรรม: ธรรมอันเป็นฝักฝ่ายแห่งการตรัสรู้ 37 ประการ

โพธิปักขิยธรรม (ขุ.อิติ.25/277 , ส.ม.19/1023 และ 1070-1081 , อภิ.วิ.35/611) คือ ธรรมที่เกื้อกูลแก่การตรัสรู้ มีทั้งหมด 37 ประการ ความหมายของ "โพธิปักขิยธรรม 37" นี้เมื่อพิจารณาให้ดีแล้ว น่าจะหมายถึงแนวปฏิบัติเพื่อเข้าสู่การบรรลุความจริงสูงสุด (การตรัสรู้) ซึ่งเมื่อดูแล้วคล้ายกับว่ามีหลายวิธีที่จะนำไปสู่การตรัสรู้ ธรรมทั้ง 37 ประการนี้สามารถแบ่งออกได้อีกเป็น 7 หมวดธรรม ในฐานะเป็นข้อธรรมที่เกี่ยวข้องกับการตรัสรู้โดยตรงและเพื่อเป็นประโยชน์ในการสืบค้นต่อไป จึงจะขอนำมากล่าวไว้ในที่นี้พอให้เห็นความหมายและลักษณะแต่เพียงสังเขป ดังนี้

1. สติปัฏฐาน 4 คือการตั้งสติกำหนดพิจารณาสิ่งทั้งหลายให้เห็นตามความเป็นจริงที่สิ่งนั้นๆ เป็น มี 4 ประการ ได้แก่ 1) กายานุปัสสนาสติปัฏฐาน เป็นการตั้งสติกำหนดพิจารณากาย ให้เห็นตามความเป็นจริงว่า มันเป็นแต่เพียงกาย หาใช่สัตว์บุคคลตัวตนเราเขาแต่อย่างใดไม่ 2) เวทนานุปัสสนาสติปัฏฐาน เป็นการตั้งสติกำหนดเวทนา (ความรู้สึกเป็นสุข เป็นทุกข์ หรือเฉยๆ) ให้เห็นตรงตามความเป็นจริงว่าเป็นแต่เพียงเวทนา ไม่ใช่สัตว์บุคคลตัวตนเราเขา และรู้ชัดว่าเวทนาที่กำลังเกิดขึ้นนั้นเป็นอย่างไร กล่าวคือ เป็นสุข เป็นทุกข์หรือเฉยๆ 3) จิตตานุปัสสนาสติปัฏฐาน เป็นการตั้งสติพิจารณาจิตให้เห็นตามความเป็นจริงว่าเป็นแต่เพียงจิต ไม่ใช่สัตว์บุคคลตัวตนเราเขา และรู้ชัดว่าจิตของตนเป็นไปอย่างไรในขณะนั้นๆ กล่าวคือ มีหรือไม่มี ราคะ โทสะ โมหะ เศร้าหมองหรือผ่องใส เป็นต้น 4) ธัมมานุปัสสนาสติปัฏฐาน เป็นการตั้งสติกำหนดพิจารณาธรรมให้เห็นตรงตามที่มันเป็นจริงว่า มันเป็นแต่เพียงธรรม ไม่ใช่สัตว์บุคคลตัวตนเราเขา และรู้ชัดตรงตามเป็นจริงว่าธรรมเหล่านั้นคืออะไร เป็นอย่างไร เกิดขึ้น เจริญขึ้นหรือดับอย่างไรในตน เป็นต้น (ที.ม.10/273-300 , ม.มู.12/131-152)

2. สัมมัปปธาน 4 คือธรรมหมายถึงความเพียร ประกอบด้วย 1) สังวรปหาน เป็นการเพียรระวังยับยั้งบาปหรืออกุศลที่ยังไม่เกิดขึ้นมิให้เกิดขึ้น 2) ปหานปธาน เป็นการเพียรละบาปอกุศลที่เกิดขึ้นแล้วให้ลดลงหรือหมดไป 3) ภาวนาปธาน เป็นการเพียรกระทำบุญอันเป็นกุศลที่ยังไม่มีให้เกิดมีขึ้น 4) อนุรักขสัมปหาน เป็นการเพียรรักษาบุญอันเป็นกุศลที่มีอยู่แล้วให้ดั่งมั่นและเจริญยิ่งๆ ขึ้นไป (อัง.จตุกก.21/13 , 14 และ 69)

3. อิทธิบาท 4 คือ คุณธรรมที่นำไปสู่ความสำเร็จ (ในที่นี้หมายถึงการตรัสรู้) ได้แก่ 1) ฉันทะ คือ ความพอใจ ต้องการที่จะทำสิ่งนั้นอยู่เสมอ 2) วิริยะ คือ ความพยายามยาม ขยัน หมั่นเพียรที่จะทำสิ่งนั้น 3) จิตตะ คือ การเอาใจใส่ อุทิศตัวอุทิศใจให้แก่สิ่งที่ทำนั้น 4) วิมังสา คือ การใช้ปัญญาพิจารณาไตร่ตรองในสิ่งที่ทำนั้น (ที.ปา.11/231 , อภิ.วิ.35/505)

4. อินทรีย์ 5 คือ ธรรมที่เป็นใหญ่ในกิจของตน หมายความว่าเป็นใหญ่ในการกระทำหน้าที่แต่ละอย่างของตน

5. พละ 5 คือ ธรรมอันเป็นกำลัง หมายความว่าเป็นกำลังหรือพลังทำให้เกิดความมั่นคง

อินทรีย์ 5 และ พละ 5 จริงๆ แล้วเมื่อจำแนกลงไปก็คือธรรมอย่างเดียวกัน เพียงแต่เรียกชื่อแต่งกันออกไปเท่านั้น ได้แก่ 1) ศรัทธา คือ ความเชื่อมั่น 2) วิริยะ คือ ความเพียรพยายาม 3) สติ คือ ความระลึกได้ 4) สมาธิ คือ ความตั้งจิดมั่น 5) ปัญญา คือ ความรู้ทั่วชัด (ที.ปา.11/300 , อัง.ปัญจก.22/13 , อภิ.วิ.35/844)

6. โพชฌงค์ 7 คือ ธรรมที่เป็นองค์แห่งการตรัสรู้หรือองค์ของผู้ตรัสรู้ ได้แก่ 1) สติสัมโพชฌงค์ คือ ความระลึกได้ 2) ธัมมวิจยะสัมโพชฌงค์ คือ ความเฟ้นธรรม ความสอดส่องสืบค้นธรรม 3) วิริยะสัมโพชฌงค์ คือ ความเพียรพยายาม 4) ปีติสัมโพชฌงค์ คือ ความอิ่มใจ 5) ปัสสัทธิสัมโพชฌงค์ คือ ความสงบกาย สงบใจ 6) สมาธิสัมโพชฌงค์ คือ ความมีใจตั้งมั่น 7) อุเบกขาสัมโพชฌงค์ คือ ความมีใจเป็นกลางเพราะเห็นตามจริง (ที.ปา.11/327,434 , อภิ.วิ.35/542)

7. มรรค 8 เรียกอีกอย่างหนึ่งได้ว่า "อริยอัฏฐังคิกมรรค" คือ ธรรมอันเป็นทางมีองค์ 8 ประการอันประเสริฐ เป็นข้อปฏิบัติที่เป็นทางสายกลาง(มัชฌิมาปฏิปทา)นำไปสู่การตรัสรู้ ไม่ติดข้องใน กามสุขัลลิกานุโยค และอัตตกิลมถานุโยค ประกอบด้วย 1) สัมมาทิฏฐิ คือความเห็นชอบ 2) สัมมาสังกัปปะ คือความดำริชอบ 3) สัมมาวาจา คือการเจรจาชอบ 4) สัมมากัมมันตะ คือการกระทำชอบ 5) สัมมาอาชีวะ คือการเลี้ยงชีพชอบ 6) สัมมาวายามะ คือความพยายามชอบ 7) สัมมาสติ คือการระลึกชอบ 8) สัมมาสมาธิ คือการตั้งมั่นชอบ (ที.ม.10/299 , ม.มู.12/149 , ม.อุ.14/704 , อภิ.วิ.35/569)

4. การบรรลุธรรม (ตรัสรู้) ในพระพุทธศาสนามหายาน นิกายเซ็น

จากหัวข้อที่ 2 และ 3 ที่ผ่านมา เราจะเห็นได้ว่าในพระพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาท การตรัสรู้หรือการบรรลุธรรมหรือการรู้แจ้งนั้นเป็นกระบวนการที่ดำเนินไปอย่างเป็นระบบชัดเจน สามารถจำแนกเป็นขั้นตอนจากต่ำไปหาสูงตามความมากน้อยของกิเลสที่แต่ละขั้นตอนละได้ การบรรลุธรรมจึงเป็นสิ่งที่มิได้เกิดขึ้นมาลอยๆ ด้วยความบังเอิญ หากแต่ต้องเกิดมาจากการฝึกฝนตนเองอย่างหนักด้วยกระบวนการบางอย่าง ความเข้าใจเช่นนี้สำคัญมากในพระพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาท แต่เมื่อนำไปเปรียบเทียบกับพระพุทธศาสนาฝ่ายมหายานจะพบว่า พระพุทธศาสนาฝ่ายหลังนี้กลับมิได้ให้ความสำคัญหรือพูดถึงการบรรลุธรรมอย่างเป็นขั้นเป็นตอนนี้ไว้มากนัก ถึงแม้ในบางพระสูตรเช่น วัชรเฉทิกาสูตร สุขาวดีวยูหสูตรและอมิตายุรธยานสูตร เป็นต้น

จะมีการกล่าวถึงพระอริยบุคคลสี่จำพวกอยู่บ้างก็ตาม แต่การกล่าวถึงนั้นก็มิได้มุ่งเพื่อชักชวนให้เกิดการปฏิบัติตาม (สมภาร พรมทา, 2540: 211) ในเบื้องต้นนี้มโนทัศน์เรื่องการตรัสรู้ธรรมของพระพุทธศาสนาฝ่ายมหายานจึงดูเหมือนจะมีแบบฉบับเป็นของตนเองแตกต่างออกไปจากฝ่ายเถรวาทจนอาจเกิดปัญหาได้ว่า หากมองด้วยมุมมองของเถรวาทแล้ว แท้จริงนั้นการตรัสรู้ธรรมของฝ่ายมหายานจะยังคงเป็นคำสอนที่อยู่ในกรอบของพระพุทธศาสนาหรือไม่อย่างไร

การตรัสรู้ธรรมตามแบบฉบับของพระพุทธศาสนาฝ่ายมหายานนิกายเซ็นมีศัพท์เฉพาะภาษาญี่ปุ่นเรียกว่า "ซาโตริ" (satori) ดี. ที. ซุสุกิ (D. T. Suzuki) นักวิชาการด้านพระพุทธศาสนานิกายเซ็นคนสำคัญของญี่ปุ่นได้กล่าวถึงลักษณะของซาโตริพอสรุปเป็นข้อๆ ได้ดังนี้

1. วิถีชีวิตของคนเราตามปกตินั้นจะเรียนว่ายไปตามจิตสำนึกแบบหนึ่ง ซุสุกิ เรียกจิตสำนึกแบบที่ว่านี้ว่าจิตสำนึกแบบแบ่งแยกโลกออกเป็นสองส่วน (dualistic view) คนที่มองโลกด้วยทัศนะแบบนี้ย่อมเห็นว่าสรรพสิ่งในโลกนี้ คู่ที่ตรงกันข้ามกัน เช่น มีความดี ความเลว มีความน่ารัก น่าเกลียด เป็นต้น

2. สรรพสิ่งที่เรามองผ่านจิตสำนึกแบบแบ่งแยกออกเป็นสองนั้นจะมีอยู่สองส่วนด้วยกันคือ ส่วนหนึ่งเราพอใจ อยากได้ อยากให้สิ่งเหล่านั้นมาเป็นของเรา และเมื่อได้ครอบครองแล้วก็ไม่อยากให้สิ่งเหล่านั้นจากไป และอีกส่วนหนึ่งเราเกลียดขยะแขยง กลัว ไม่ต้องการเข้าใกล้ ไม่ต้องการให้เกิดกับตน และหากว่าเกิดแล้วก็อยากให้สิ่งเหล่านี้หนีไปให้พ้นตัวเรา สิ่งแรกนั้นเราอาจเรียกตามศัพท์พุทธศาสนาว่าโลกธรรม ส่วนที่เป็นอิฏฐารมณ์ สิ่งหลังคือโลกธรรมส่วนที่เป็นอนิฏฐารมณ์

3. ชีวิตถูกฉุดดึงไปตามอำนาจของโลกธรรม สองส่วนนี้ย่อมเป็นชีวิตที่เร่าร้อน ปราศจากความสงบ แม้ว่าบางครั้งเราอาจปลื้มใจ ปีติ เป็นสุข เพราะได้ครอบครองโลกธรรมฝ่ายที่น่าปรารถนา เช่น ลาภ ยศ ชื่อเสียง ทรัพย์สิน เป็นต้น แต่เนื่องจากว่าสิ่งเหล่านี้ล้วนเป็นอนิจจัง เมื่อมาได้ก็สูญสลายไปได้ วันหนึ่งเมื่อสิ่งเหล่านี้สูญสลายไป เราจะเศร้าโศกเสียใจและเป็นทุกข์ ชีวิตที่ยังสลัดความยึดติดในโลกธรรมไม่ได้จึงจะยังเวียนว่ายและขึ้น ๆ ลง ๆ ไปตามคลื่นสองคลื่น คลื่นแรกคือคลื่นความเอิบอิ่ม ปีติ สุขใจ ฟูใจ คลื่นที่สองคือคลื่นความเศร้าโศก หดหู่ จิตใจฟุบแฟบ สองคลื่นนี้จะชัดพาชีวิตของเราสลับสับเปลี่ยนกันไป วนแล้ววันเล่า ตราบเท่าที่เรายังไม่สามารถสลัดความยึดมั่นในโลกธรรมได้

4. หากว่าเราเห็นว่าวิถีชีวิต แบบที่กล่าวมาข้างต้นเป็นสิ่งที่เร่าร้อน น่าเบื่อหน่าย ควรหลีกเร้น เซ็นก็สอนให้เราแก้ที่ต้นตอของมัน ต้นตอที่ว่านี้ก็คือทัศนะที่มองสรรพสิ่งอย่างแยกเป็นสอง โลกธรรมนั้นเป็นสิ่งที่คนเราไม่สามารถหลีกเว้นได้ มนุษย์ทุกคนที่เกิดมาต้องประสบทั้งสิ่งที่น่าพอใจและไม่น่าพอใจด้วยกันทั้งสิ้น ไม่มีใครสามารถบังคับให้ชีวิตประสบแต่สิ่งที่น่าพอใจได้ ชีวิตเราทุกคนต้องพบทั้งสิ่งที่นำความยินดีมาให้และนำความเดือดร้อนใจมาให้คละเคล้ากันไป แต่นั่นก็ไม่ใช่ปัญหา เซ็นสอนว่า เพียงแต่เราเลิกมองสิ่งต่าง ๆ ด้วยทัศนะเดิมเสียเท่านั้น โลกธรรมก็ไม่อาจก่อทุกข์ให้เกิดแก่เราได้ คนที่ไม่มองโลกด้วยทัศนะแบบแบ่งแยกสรรพสิ่งเป็นสองจะไม่เป็นทุกข์เพราะโลกธรรม

5. ซุสุกิกล่าวว่า เมื่อเกิดซาโตริ สิ่งที่จะเป็นผลตามมาก็คือการเปลี่ยนทัศนะที่มีต่อสิ่งต่าง ๆ อย่างหน้ามือเป็นหลังมือ ซาโตริคือจุดเปลี่ยนจากการมองสิ่งต่าง ๆ แบบแบ่งเป็นคู่ตรงกันข้ามมาเป็นการมองแบบไม่แบ่งแยกเช่นนั้น ดังนั้นหากมองตามทัศนะของท่านผู้นี้ เมื่อนายเขียวยังไม่บรรลุซาโตริ นายเขียวก็เหมือนคนทั่วไปที่มีชีวิตล่องลอยไปตามกระแสโลกธรรม บางครั้งเขาจะปลื้มปีติ บางครั้งเขาจะเศร้าเสียใจ เป็นเช่นนี้คละเคล้ากันไปไม่รู้จบสิ้น ต่อเมื่อบรรลุซาโตริแล้ว จะเกิดความเปลี่ยนแปลงอย่างใหญ่หลวงในชีวิตของเขา นายเขียวยังมีชีวิตเกี่ยวข้องกับลาภยศชื่อเสียงความเสื่อมลาภ เสื่อมเกียรติ และความล้มเหลวอันอาจจะเกิดในชีวิตเหมือนคนทั้งหลาย แต่เขาจะไม่ปลื้มใจ ฟูใจจนหลงเมื่อได้ลาภ ยศ และเกียรติอย่างคนอื่น และเมื่อประสบความล้มเหลว เสื่อมเกียรติ ยศ และทรัพย์สิน เขาก็ไม่กังวลกลัดกลุ้มอย่างคนทั่วไป นี่คือความเปลี่ยนแปลงในชีวิตอันเป็นผลมาจากซาโตริ (อ้างถึงใน สมภาร พรมทา, 2540: 221-222)

สมภาร พรมทา ได้ให้ข้อสังเกตไว้ว่า สิ่งที่เรียกว่าซาโตริตามทัศนะของซุสุกิในข้างต้นนี้ แท้จริงแล้วดูจะไม่ต่างจากการบรรลุธรรมในพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมเท่าไหร่นัก จริงอยู่ที่ในการบรรลุซาโตริ ท่านไม่พูดเอาไว้ชัดเจนว่ากิเลสภายในใจของคนผู้นั้นได้ถูกทำลายลงไป แต่พฤติกรรมของบุคคลผู้เข้าถึงซาโตริกับพระอริยบุคคลในพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมดูจะไม่ต่างกันเลย ชีวิตของท่านเหล่านี้เป็นชีวิตที่สงบเยือกเย็น แม้จะอยู่ท่ามกลางโลกที่เร่าร้อนก็ตาม (สมภาร พรมทา, 2540: 223)

ต่อประเด็นปัญหานี้ท่านพุทธทาสภิกขุเองก็ได้ให้ความคิดเห็นไว้ค้อนข้างสอดคล้องกับ สมภาร พรมทาเช่นเดียวกัน โดยท่านได้กล่าวว่า การตรัสรู้มีเพียงอย่างเดียว ผู้บรรลุความหลุดพ้นตามแบบเซ็นนี้เมื่อเทียบกับของเถรวาทแล้วต้องจัดให้เป็นพวก "ปัญญาวิมุติ" ไม่ใช่ "เจโตวิมุติ" อย่างแน่นอน เหตุเพราะว่าวิธีการปฏิบัติของเซ็นนั้นเป็นแบบวิปัสสนากัมมฐานล้วนๆ ส่วน สมถกัมมฐานซึ่งเป็นบุพพภาคของวิปัสสนากัมมฐาน (ซึ่งนิกายนี้เรียกว่าการทำ "ซาเซ็น") นั้นมีเพียงเพื่อเป็นเครื่องช่วยเล็กน้อยเท่านั้น ไม่ต้องการถึงสมาบัติ (พุทธทาสภิกขุ, ม.ป.ป.: 43-60)

5. ตัวอย่างการบรรลุธรรม (ตรัสรู้) ที่น่าสนใจ

5.1 ตัวอย่างการบรรลุธรรมในพระพุทธศาสนาเถรวาท

ในพระไตรปิฎกมีบันทึกเหตุการณ์การบรรลุธรรมหรือ การตรัสรู้ หรือการรู้แจ้งของบุคคลต่างๆ ไว้ด้วยกันมากมาย ส่วนใหญ่แล้วก็มักจะเป็นขั้นเป็นตอนให้มองเห็นได้ชัดเจนว่าการบรรลุธรรมในกรณีนั้นๆ เป็นผลจากการฝึกฝนตนเองด้วยความตั้งอกตั้งใจอย่างยากลำบากของผู้ปฏิบัติ แต่อย่างไรก็ตามในบรรดาเหตุการณ์เหล่านั้นมีอยู่จำนวนหนึ่งซึ่งดูคล้ายกับว่าจะเป็นการบรรลุธรรมที่เกิดขึ้นอย่างบังเอิญและง่ายดาย การบรรลุธรรมในกรณีเช่นนี้จึงมีลักษณะพิเศษที่น่าสนใจ และมักจะมีการอ้างอิงถึงอยู่เสมอ ดังนั้นจึงจะขอนำมากล่าวไว้ในที่นี้เพื่อให้เป็นตัวอย่างและเพื่อประโยชน์ในการสืบค้นต่อไป

กรณีที่ 1 การบรรลุธรรมของพระอานนท์ มีเรื่องเล่าอยู่ว่าภายหลังที่พระพุทธเจ้าปรินิพพานได้ไม่นาน พระมหากัสสปะซึ่งเป็นพระเถระที่มีอาวุโสมากในขณะนั้นได้ปรารภกับเหล่าพระภิกษุถึงเรื่องการทำสังคายนา โดยท่านได้ยกการกระทำของพระสุภัททวุฑฒบรรพชิต (พระสุภัททะผู้บวชเมื่อแก่) ที่ได้กล่าวจ้วงจาบพระพุทธเจ้าและพระธรรมวินัยของพระองค์ ทั้งๆ ที่พระพุทธเจ้าปรินิพพานไปได้เพียง 7 วันเท่านั้น มาเป็นเหตุสมควรให้มีการทำสังคายนา ด้วยเหตุนี้ปฐมสังคายนาในพุทธศาสนาจึงได้มีกำหนดจะจัดขึ้น ณ กรุงราชคฤห์ เมืองหลวงแห่งแคว้นมคธ ในการนี้จะมีพระภิกษุร่วมทำสังคายนาทั้งสิ้น 500 รูป มีพระมหากัสสปะเป็นประธานและองค์ปุจฉา พระอุบาลีเป็นองค์วิสัชนาพระวินัย พระอานนท์เป็นองค์วิสัชนาพระธรรม พระภิกษุที่จะเข้าร่วมทั้งหมดล้วนแล้วแต่เป็นพระอรหันต์ทั้งสิ้น ยกเว้นพระอานนท์คนเดียวเท่านั้นที่ยังคงเป็นแต่เพียงพระโสดาบันอยู่ พระอานนท์เกิดความละอาย จนต้องเร่งรีบปฏิบัติธรรมเพื่อให้บรรลุพระอรหันต์ทันวันทำสังคายนา แต่ไม่ว่าพระอานนท์จะคร่ำเคร่งอยู่กับการบำเพ็ญเพียรสักปานใดก็ไม่มีทีท่าว่าจะบรรลุตามที่ได้ตั้งใจไว้ จนกระทั่งถึงวันสุดท้ายก่อนสังคายนา พระ

อานนท์เห็นว่าตนเองคร่ำเคร่งปฏิบัติธรรมมาแล้วหลายวันจนทำให้ร่างกายรู้สึกอ่อนเพลีย ท่านจึงคิดจะพักผ่อน ขณะที่ท่านกำลังเอนตัวลงนอน หัวยังไม่ทันถึงหมอน ท่านก็ได้บรรลุธรรมในท่ากึ่งนั่งกึ่งนอนนั่นเอง (วินย.7/617)

กรณีที่ 2 การบรรลุธรรมของท่านพาหิยะ มีเรื่องเล่าว่าท่านเป็นนักบวชนอกศาสนาผู้นุ่งเปลือกไม้ ท่านได้ดำเนินชีวิตท่านองนี้เรื่อยมาเป็นเวลานาน จนกระทั่งวันหนึ่งท่านได้ยินกิตติศัพท์ของพระพุทธเจ้า ท่านจึงได้เดินทางเพื่อมาเฝ้าพระพุทธเจ้าเป็นระยะทางถึง 120 โยชน์(192 ก.ม) ทั้งวันทั้งคืนด้วยความเร่งรีบ จนในที่สุดท่านก็ได้มาพบกับพระพุทธเจ้า ตอนนั้นเป็นเวลาเช้าขณะที่พระองค์กำลังเสด็จบิณฑบาตอยู่ ท่านพาหิยะได้ขอร้องให้พระองค์แสดงธรรมให้ฟัง พระองค์ตรัสว่าเวลานั้นไม่เหมาะ แต่ท่านพาหิยะได้ทูลอ้อนวอนอยู่ถึง 3 ครั้ง พระพุทธองค์จึงได้ทรงแสดงธรรมอย่างสั้นๆ ไม่กี่คำว่า "พาหิยะ เธอจงสำเหนียกอยู่เสมอว่าเมื่อเห็นก็สักแต่ว่าเห็น" เพียงคำตรัสสั้นๆ เท่านี้เอง ท่านพาหิยะก็ได้บรรลุเป็นพระอรหันต์ในทันทีภายหลังจากบรรลุแล้วท่านได้ทูลลาพระพุทธเจ้าเข้าไปในเมืองเพื่อหาบาตรและจีวรนำมาใช้ในการอุปสมบท แต่ในระหว่างที่ท่านกำลังหาอยู่นั้น ท่านก็ถูกวัวบ้าขวิดตายเสียก่อน จากการที่ท่านบรรลุธรรมได้ด้วยความรวดเร็วเช่นนี้ ท่านจึงได้รับยกย่องจากพระพุทธเจ้าให้เป็นเอตทัคคะ คือเป็นผู้เลิศกว่าภิกษุทั้งหลาย ในทางขิปปาภิญญา คือ ตรัสรู้เร็วพลัน (ขุ.ขุ.25/4750)

กรณีที่ 3 การบรรลุธรรมของพระโคธิกะ ท่านพระโคธิกะเป็นภิกษุผู้ได้ฌาณบวชอยู่ในพระพุทธศาสนา แต่เนื่องด้วยสุขภาพของท่านไม่ค่อยดีจึงทำให้ฌานของท่านเสื่อมอยู่บ่อยๆ จนท่านรู้สึกเบื่อหน่ายกับชีวิตอันเต็มไปด้วยความทุกข์ที่เกิดจากโรคภัยไข้เจ็บนี้ ในที่สุดท่านจึงตัดสินใจฆ่าตัวตายโดยการใช้มีดโกนเชือดคอ ก่อนที่ท่านจะตาย ท่านได้ใช้โอกาสในช่วงเวลาสั้นๆ ก่อนสิ้นชีวิตเจริญวิปัสสนาจนบรรลุเป็นพระอรหันต์ (สัง.ส.15/488-495)

กรณีที่ 4 การบรรลุธรรมของพระจูฬปันถกะ ตามประวัติท่านได้เข้ามาบวชเป็นภิกษุอยู่ในพระพุทธศาสนาตามคำชักชวนของพี่ชาย คือ พระมหาปันถกะ ผู้ซึ่งมาบวชและตั้งใจปฏิบัติธรรมจนบรรลุเป็นพระอรหันต์อยู่ก่อนแล้ว เมื่อแรกบวชท่านพระจูฬปันถกะเป็นภิกษุที่มีปัญญาทึบมาก พี่ชายสอนอย่างไรก็ไม่ได้ผล จึงดุว่าแล้วขับไล่ให้ออกไปเสียจากสำนักของท่าน พระจูฬปันถกะเกิดความน้อยอกน้อยใจไปยืนร้องไห้อยู่ที่หน้าประตูสังฆารามด้วยความอาลัยในพระศาสนา ขณะนั้นพระพุทธองค์ได้เสด็จมา เมื่อทรงตรัสถามจนทราบเรื่องทั้งหมด จึงได้ใช้พระหัตถ์ลูบศีรษะและทรงจับแขนของพระจูฬปันถกะพาไปสู่ที่ประทับของพระองค์ เมื่อถึงที่ประทับพระองค์ทรงประทานผ้าขาวอันบริสุทธิ์ให้พระจูฬปันถกะนั่งลูบคลำ เวลาผ่านไปไม่นานผ้านั้นก็หม่นหมองลง พระจูฬปันถกะเกิดความคิดว่าผ้านี้แต่เดิมเคยเป็นของขาวบริสุทธิ์อย่างยิ่ง แต่เมื่อถูกกระทำเช่นนี้จึงละภาวะเดิมเสียกลายเป็นผ้าที่หม่นหมองไป สังขารทั้งหลายก็เช่นเดียวกันคือไม่เที่ยงหนอ พระพุทธเจ้าทรงทราบวาระจิตของท่านพระจูฬปันถกะ จึงตรัสสั่งสอนด้วยพระคาถาและเมื่อจบพระคาถา ท่านพระจูฬปันถกะก็ได้บรรลุเป็นพระอรหันต์ขณะที่ยังลูบคลำผ้าอยู่นั่นเอง (ขุ.เถร.26/373)

กรณีที่ 5 การบรรลุธรรมของพระวักกลิ มีบันทึกไว้ว่าท่านพระวักกลิเมื่อครั้งยังถือเพศคฤหัสถ์อยู่นั้นได้มีโอกาสพบเห็นพระพุทธเจ้า ทำให้ท่านเกิดความเลื่อมใสในพระรูปโฉมของพระองค์ อยากจะดูอยากจะเห็นอยู่ทุกเมื่อ ไม่รู้จักอิ่มหรือเบื่อหน่าย จึงตัดสินใจบวชเป็นภิกษุอยู่ในพระพุทธศาสนา เพื่อที่จะได้มีโอกาสเห็นพระพุทธองค์ทุกๆ วัน เมื่อบวชแล้วท่านก็ได้แต่ตั้งหน้าตั้งตาตามดูพระรูปโฉมของพระพุทธเจ้า ไม่เป็นอันที่จะได้ปฏิบัติธรรมแต่อย่างใด ในช่วงแรกพระพุทธองค์เองก็ยังทรงนิ่งอยู่ไม่ว่าอะไร ครั้นต่อมานานวันเข้าพระพุทธองค์จึงทรงตรัสสอนแก่พระวักกลิว่า เธอต้องการดูกายที่เปื่อยเน่านี้เพื่อประโยชน์อะไร ผู้ใดแลเห็นธรรม ผู้นั้นชื่อว่า เห็นเรา ผู้ใดเห็นเรา ผู้นั้นชื่อว่าเห็นธรรม แต่อย่างไรก็ตามถึงแม้พระพุทธองค์จะทรงตรัสสอนอย่างนี้แล้ว พระวักกลิก็ยังไม่ลดละการกระทำเช่นนี้แล้วหันไปสนใจศึกษาปฏิบัติธรรมแต่อย่างใด จนในที่สุดพระพุทธองค์จึงทรงประกาศท่ามกลางที่ประชุมสงฆ์ให้ขับไล่พระวักกลิออกไปเสียจากสำนักของพระองค์ ท่านพระวักกลิเกิดความเศร้าโศกเสียใจอย่างมาก แล้วคิดว่าเราจะมีชีวิตอยู่ต่อไปเพื่อประโยชน์อะไร สู้กระโดดภูเขาตายไปเสียเลยจะดีกว่า เมื่อคิดเช่นนั้นแล้ว จึงขึ้นไปสู่ยอดเขาคิชกูฏ ขณะที่กำลังจะกระโจนลงมา พระพุทธองค์ซึ่งล่วงรู้วาระจิตของพระวักกลิว่าพร้อมแล้วที่จะรับการสั่งสอนจากพระองค์ จึงทรงปรากฏให้พระวักกลิได้เห็นในที่เฉพาะหน้า และตรัสสอนด้วยธรรมกถามีประการต่างๆ ส่งผลให้พระวักกลิเกิดความปีติปราโมทย์อย่างมาก พร้อมกับการตั้งจิตพิจารณาไปตามพระโอวาทที่พระพุทธองค์ตรัสสอน จนได้บรรลุเป็นพระอรหันต์ต่อหน้าพระพักตร์ของพระบรมศาสดาในขณะเดี๋ยวนั้นเอง ภายหลังพระพุทธองค์จึงได้ทรงตั้งท่านพระวักกลิไว้ในตำแหน่งเอตทัคคะ คือ เป็นผู้เลิศกว่าภิกษุทั้งหลาย ในด้านสัทธาวิมุตติหรือการตรัสรู้พ้นจากกิเลสได้ด้วยศรัทธา (ขุ.อป.33/122)

5.2 ตัวอย่างการบรรลุธรรมในพระพุทธศาสนามหายาน นิกายเซ็น

กรณีที่ 1 การบรรลุธรรมของท่านเคียวเงน (ออกเสียงตามสำเนียงญี่ปุ่น ถ้าเป็นสำเนียงจีนจะออกเสียงว่า "เสี่ยงเหยินฉีเสี้ยน") ท่านรูปนี้เป็นพระภิกษุชาวจีนปลายสมัยราชวงศ์ถัง มีชื่อเสียงตั้งแต่ยังอยู่ในวัยหนุ่มในฐานะผู้มีความแตกฉานด้านปริยัติ สามารถอธิบายเนื้อหาของคัมภีร์ต่างๆ ในนิกายเซ็นสมัยนั้นได้อย่างชำนาญ แต่ต่อมาท่านกลับรู้สึกว่าความรู้ด้านปริยัตินี้มิใช่สิ่งที่จะช่วยให้ความทุกข์ความเดือดร้อนในใจของท่านหมดสิ้นไปได้ ท่านจึงละทิ้งการศึกษาด้านปริยัตินี้เสียแล้วไปฝากตัวเป็นศิษย์ขอเรียนวิชาเซ็นกับท่านอิซัน ด้วยความหวังว่าจะได้ฟังเทศนาธรรมอันเป็นประโยชน์แก่การปฏิบัติธรรมจากท่านอิซัน แต่แล้วท่านเคียวเงนก็ต้องผิดหวังเหตุเพราะในช่วงแรกที่ไปอยู่ศึกษานั้นปรากฏว่าท่านอิซันไม่ได้สนใจที่จะเทศนาธรรมเพื่อเป็นการสั่งสอนใดๆ แก่ท่านเคียวเงนเลยแม้แต่น้อย ในช่วงต่อมาเมื่อถูกรบเร้าให้สอนมากเข้าๆ ท่านอิซันจึงให้ปริศนาธรรมเพื่อให้ท่านเคียวเงนได้นำไปขบคิดหนึ่งข้อมีใจความว่า "อะไรคือตัวตนที่แท้ของเธอ ก่อนหน้าที่เธอจะคลอดจากครรภ์มารดาและก่อนที่เธอจะรู้จักสิ่งต่างๆ จากตะวันออกจรดตะวันตก"

ท่านเคียวเงนได้ใช้เวลาอยู่หลายวันเพื่อขบคิดปริศนาธรรมนี้ แต่คิดเท่าไรก็ไม่สามารถขบปริศนาธรรมนี้ให้แตกได้ เมื่อคิดว่าตนเองคงตอบไม่ได้แน่จึงไปหาท่านอิซันอีกครั้งเพื่อให้ช่วยอธิบายปริศนาธรรมนี้ ท่านอิซันปฏิเสธที่จะอธิบายโดยให้เหตุผลว่าหากตอบ คำตอบนั้นก็จะเป็นของท่านไม่ใช่เป็นของเคียวเงน ท่านเคียวเงนกลับมาพยายามลองคิดใหม่อีกครั้งด้วยความรู้สึกผิดหวังและกระวนกระวายใจ จนในที่สุดก็คิดว่าตลอดชีวิตนี้ของตน คงไม่มีวันคิดออกแน่แล้ว ท่านจึงตัดสินใจเลิกสนใจเซ็นแล้วลาท่านอิซันไปทำหน้าที่ดูแลหลุดฝังศพของท่านเอะขุแทน ตลอดเวลาที่ท่านพำนักอยู่ที่นี้ ท่านได้มีโอกาสใช้ชีวิตอยู่ท่ามกลางธรรมชาติ จิตใจปลอดโปร่ง สงบร่มเย็นอย่างยิ่ง ผิดกับเมื่อตอนพยายามขบปริศนาธรรมอยู่กับท่านอิซัน แต่แล้ววันหนึ่งขณะที่ท่านกำลังกวาดลานดิน ไม้กวาดของท่านบังเอิญไปปัดเอาก้อนหินกระเด็นไปโดนต้นไผ่จนเกิดเสียงดังขึ้น จากเสียงนั้นเองท่านก็ได้บรรลุธรรม เกิดความรู้แจ้งขึ้นอย่างฉับพลันทันที (สมภาร พรมทา, 2540: 211-213)

กรณีที่ 2 การบรรลุธรรมของท่านอิคคิว หรือที่เรารู้จักกันดีในนามอิคคิวซังเณรน้อยเจ้าปัญญา ท่านเป็นพระอาจารย์เซ็นชาวญี่ปุ่น ตามประวัติกล่าวกันว่าท่านมีนิสัยชอบพายเรือเพื่อไปนั่งสมาธิปฏิบัติธรรมอยู่กลางทะเลสาบในเวลากลางคืน จนกระทั่งใกล้รุ่งของคืนหนึ่งขณะที่ท่านกำลังนั่งสมาธิอยู่นั้น ด้วยบรรยากาศที่เงียบสงัดท่านก็ได้ยินเสียงอีกาตัวหนึ่งร้องขึ้นมา ทันใดนั้นท่านก็บรรลุธรรม (สมภาร พรมทา, 2540: 213)

กรณีที่ 3 การบรรลุธรรมของท่านไปฉาง ท่านเป็นพระอาจารย์เซ็นชาวจีนในสมัยราชวงศ์ถังผู้ซึ่งบรรลุธรรมเพราะถูกอาจารย์ข
ท่านหม่าจือบิดจมูกอย่างแรง กล่าวกันว่าตอนที่ท่าน ยังเป็นพระบวชใหม่อยู่นั้น ท่านได้ติดตามอาจารย์ของท่านไปทำธุระในช่
ระหว่างเดินทางมีห่านป่าฝูงหนึ่งได้บินผ่านพวกท่านไป อาจารย์หม่าจือจึงเอ่ยถามลูกศิษย์ว่า "พวกมันจะบินไปไหนกัน" ท่านไ
ดังนั้นก็ตอบว่า "พวกมันไปกันหมดแล้วขอรับ" อาจารย์หม่าจือได้ยินดังนั้นก็ตรงเข้าไปบิดจมูกท่านไปฉางอย่างแรง พร้อมกับ
"ใครเป็นคนพูดว่าพวกมันบินไปกันหมดแล้ว" เพียงเท่านี้เองท่านไปฉางก็บรรลุธรรม (สมภาร พรมทา, 2540: 213-214)

สมภาร พรมทาได้วิเคราะห์การบรรลุธรรมทั้งสามกรณีข้างต้นนี้โดยนำไปเปรียบเทียบกับการบรรลุธรรมของพระพุทธศาสนาฝ่
อย่างน่าสนใจ (ผู้ที่สนใจรายละเอียดของประเด็นการเปรียบเทียบดังกล่าวนี้สามารถดูเพิ่มเติมได้ในหนังสือของ สมภาร พรมท
"พุทธศาสนามหายานนิกายหลัก") พอสรุปได้ดังนี้

กรณีของท่านเคียวเงนนั้นอาจเทียบได้กับการบรรลุธรรมของพระอานนท์ ทั้งสองท่านเริ่มต้นปฏิบัติธรรมด้วยความเคร่งเครียดจ
แล้วก็ไม่เกิดผลใดๆ ขึ้น ต่อเมื่อปล่อยวางจากการหักโหมปฏิบัติธรรม ทั้งสองท่านจึงได้บรรลุธรรม

กรณีของท่านอิคคิวก็เช่นเดียวกัน การบรรลุธรรมของท่านอาจเทียบได้กับกรณีท่านพาหิยะ หากผู้ฟังมีปัญญา การได้ยินเสียงก
ท่านอิคคิวก็อาจไม่ต่างกับการได้ยินเสียงพุทธวจนะเพียงไม่กี่คำของท่านพาหิยะ สิ่งที่แฝงอยู่ในเสียงการ้องกับที่อยู่ในพุทธว
พลังผลักดันให้คนบรรลุธรรมได้เช่นเดียวกัน

กรณีสุดท้าย คือ กรณีของท่านไปฉางที่ถูกอาจารย์บิดจมูกแล้วบรรลุธรรม ก็อาจไม่ต่างจากการที่ท่านโคธิกะเชือดคอตนเองแ
ทั้งสองท่านต่างอาศัยความรู้สึกเจ็บปวดในช่วงเวลาสั้นๆ นั้นเป็นอุปกรณ์ในการพิจารณาจนเกิดความรู้แจ้งขึ้นในทันที

ดังนั้น ตามทัศนะของ สมภาร พรมทา การบรรลุธรรมของพุทธศาสนามหายานที่ตอนแรกอาจดูแตกต่างจากของเถรวาท แท้จ
จะไม่แตกต่างกันก็ได้ ท่านผู้เขียนวรรณกรรมเซ็นอาจบรรยายถึงการบรรลุธรรมของพระเซ็นไว้อย่างรวบรัด ทำให้ผู้อ่านรู้สึกว่า
หมดนั้นเกิดขึ้นอย่างง่ายดายและบังเอิญ แต่หากจะย้อนกลับไปสืบสาวดูที่มาของการบรรลุธรรมในนิกายเซ็น เราจะเห็นได้ว่า
เรียกว่าการบังเอิญและไม่มีเหตุผล การรู้แจ้งของพระเซ็นอาจดูเหมือนง่ายดาย แต่กว่าที่ท่านเหล่านั้นจะผ่านมาสู่จุดนี้ได้ ทุกท
ฝึกฝนตนเองมาอย่างหนักและเป็นระบบ (สมภาร พรมทา, 2540: 219)

ไพรินทร์ กะทิพรมราช

อธิบายศัพท์

1. "อภิญญา" คือ ความรู้ยิ่ง, ความรู้เจาะตรงยวดยิ่ง, ความรู้ชั้นสูง มี 6 ประการ ได้แก่ 1. อิทธิวิธิ แสดงอิทธิ์ต่างๆ ได้ 2. ทิพ
3. เจโตปริยญาณ ญาณที่ให้ทายใจคนอื่นได้ 4. ปุพเพนิวาสานุสติ ญาณที่ทำให้ระลึกชาติได้ 5. ทิพพจักขุ ตาทิพย์ 6. อาสา
ญาณที่ทำให้อาสวะสิ้นไป (พระธรรมปิฎก, 2543 :380)

"ปฏิสัมภิทา" คือ ความแตกฉาน ความรู้แตกฉาน ปัญญาแตกฉาน มี 4 ประการคือ 1. อัตถปฏิสัมภิทา ปัญญาแตกฉานในอรร
มปฏิสัมภิทา ปัญญาแตกฉานในธรรม 3. นิรุตติปฏิสัมภิทา ปัญญาแตกฉานในนิรุกติ คือ ภาษา 4. ปฏิภาณปฏิสัมภิทา ปัญญา
ปฏิภาณ (พระธรรมปิฎก, 2543 :146)

2. "จารวาก" เป็นปรัชญาสสารนิยม (materialism) สำนักเดียวของอินเดีย ที่เชื่อว่าสิ่งจริงแท้ของโลกหรือจักรวาลมีสิ่งเดียวเ
นั้นก็คือสสาร มนุษย์ก็คือกลุ่มก้อนของสสาร ไม่ได้มีอะไรมากไปกว่านี้ มนุษย์เกิดหนเดียวตายหนเดียว จิตวิญญาณ การเวียน
ชาติภพหน้า นรก สวรรค์ เทพเจ้า บาปบุญ สิ่งนามธรรมเหล่านี้ไม่ได้มีอยู่จริง

3. "ญาณวิทยา" (Epistemology) คือปรัชญาสาขาหนึ่งที่ว่าด้วยเรื่องของบ่อเกิด ลักษณะหน้าที่ ประเภท ระเบียบวิธีการของ
ดูรายละเอียดเพิ่มเติมในคำว่า ญาณวิทยา(Epistemology)

4. เป็นพระนามของพระพุทธเจ้าองค์ปัจจุบัน ที่เรียกตามชื่อตระกูล(โคตมโคตร)ของพระองค์ บางครั้งก็เรียกว่า พระโคดม หรื
มะ หรือ พระศากยมุนีโคดม

5. "รูปฌาน 4" คือ ฌาน (ความสงบ) ที่มีรูปธรรมเป็นอารมณ์ มี 4 ขั้น ได้แก่ 1.ปฐมฌาน มีองค์ 5 คือ วิตก (ตรึก) วิจาร (ตรอ
ใจ) สุข (สบายใจ) เอกัคคตา (จิตมีอารมณ์เป็นหนึ่ง) 2.ทุติยฌาน มีองค์ 3 คือ ปีติ สุข เอกัคคตา 3.ตติยฌาน มีองค์ 2 คือ สุ
คตา 4.จตุตถฌาน มีองค์ 2 คือ อุเบกขา (การวางเฉย) และเอกัคคตา

อักษรย่อชื่อคัมภีร์พระไตรปิฎกที่ใช้อ้างอิง

การอ้างใช้ระบบ เล่ม / ข้อ ตัวอย่างเช่น ม.ม.13/505 = มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่มที่ 13 ข้อที่ 505

อัง.จตุกก.	อังคุตตรนิกาย จตุกกนิบาต
อัง.ทสก.	อังคุตตรนิกาย ทสกนิบาต
อัง.ทุก.	อังคุตตรนิกาย ทุกนิบาต
อัง.ปัญจก.	อังคุตตรนิกาย ปัญจกนิบาต
อภิ.วิ.	*อภิธรรมปิฎก วิภังค์* ม.ม.
ขุ.อป.	ขุททกนิกาย อปทาน
ขุ.อิติ.	ขุททกนิกาย อิติวุตตก
ขุ.ขุ.	ขุททกนิกาย ขุททกปาฐ
ขุ.เถร.	ขุททกนิกาย เถรคาถา
ขุ.ปฏิ.	ขุททกนิกาย ปฏิสัมภิทามรรค

ที.ปา.	ทีฆนิกาย ปาฏิกวรรค
ที.ม.	ทีฆนิกาย มหาวรรค
ม.อุ.	มัชฌิมนิกาย อุปริปัณณาสก์
ม.มู.	มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์
วินย.	วินัยปิฎก
สัง.ม.	สังยุตตนิกาย มหาวารวรรค
สัง.ส.	สังยุตตนิกาย สคาถวรรค

เรียบเรียงจาก

- กรมการศาสนา. 2521. ***พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับหลวง***. 45 เล่ม. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา.
- พระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). 2535. ***พจนานุกรมพุทธศาสน์ฉบับประมวลธรรม***. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). 2546. ***พุทธธรรมฉบับขยายความ***. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). 2543. ***พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมาลศัพท์***.พิมพ์ครั้งที่ 9. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พุทธทาสภิกขุ. 2546. ***พุทธประวัติจากพระโอษฐ์***. พิมพ์ครั้งที่ 13. กรุงเทพฯ : ธรรมทานมูลนิธิ.
- พุทธทาสภิกขุ. ม.ป.ป. ***เซ็นและวิธีทำชาเซ็น มหายาน-หินยาน ปุจฉา-วิสัชนา พุทธศาสนาต่างนิกาย***. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- ลักษณ์วัต ปาละรัตน์. 2535. ***ญาณวิทยาในพุทธปรัชญาเป็นประสบการณ์นิยมหรือไม่***. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต, ภาควิชาปรัชญา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช. 2541. ***พระพุทธเจ้าตรัสรู้อะไร?***. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- สมภาร พรมทา. 2540. ***พุทธศาสนามหายานนิกายหลัก***. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- แสง จันทร์งาม. 2535. ***พุทธศาสนวิทยา***. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์บุ๊คส์.
- Gimello, Robert M. 2004. "Bodhi (Awakening)." In Robert E. Buswell, ed. ***Encyclopedia of Buddhism***, Vol.2: pp. 50-53. New York: Macmillan.

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- ซูสุกิ, ดี.ที. 2547. ***เซนกับวัฒนธรรมญี่ปุ่น***. แปลโดย จำนงค์ ทองประเสริฐ. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน. (เป็นหนังสือที่กล่าวถึงพระพุทธศาสนานิกายเซนของประเทศญี่ปุ่นว่า เซนคืออะไร เซนสัมพันธ์กับศิลปะ วัฒนธรรมอื่นๆ ของญี่ปุ่น เช่น ศิลปะการชงชาอย่างไร เป็นต้น)
- Hoover, Thomas. 1980. ***The Zen Experience***. New York: New American Library. (เป็นหนังสือที่อธิบายถึงประสบการณ์ทางศาสนาของพระพุทธศาสนาฝ่ายมหายานนิกายเซน)
- Jayatilleke, K. N. 1963. ***Early Buddhism Theory of Knowledge***. London: George Allen & Unwin. (เป็นหนังสือที่กล่าวถึงญาณวิทยาของพุทธปรัชญายุคเริ่มต้น โดยตีความว่ามีแนวโน้มเป็นแบบประสบการณ์นิยม)
- Kalupahana, David J. 1992. ***A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities***. Honolulu: University of Hawaii Press. (เป็นหนังสือที่ตีความว่าญาณวิทยาของพุทธปรัชญามีแนวโน้มเป็นแบบปฏิบัตินิยม)
- Radhakrihnan, S. 1977. ***Indian Philosophy Volume I***. London: George Allen & Unwin Ltd. (เป็นหนังสือที่กล่าวถึงปรัชญาอินเดียสำนักต่างๆ ในส่วนของพุทธปรัชญามีการตีความว่าญาณวิทยาของพุทธปรัชญามีแนวโน้มเป็นแบบเหตุผลนิยม)

คำที่เกี่ยวข้อง

พุทธศาสนานิกายเซ็น / ปรัชญาอินเดีย
Zen Buddhism / Indian philosophy

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ

ค้นหา

ปฏิทรรศน์ของซีโน
Zeno's Paradoxes

1. บทนำ
2. ปฏิทรรศน์ของความหลากหลาย
3. ปฏิทรรศน์ของการเคลื่อนที่
4. สรุป
เรียบเรียงจาก
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

1. บทนำ

"ปฏิทรรศน์" เป็นคำแปลของคำว่า "paradox" รากศัพท์ของคำนี้ประกอบด้วย "para" ซึ่งแปลว่า "ตรงกันข้าม" (contrary to) และ "dox" ซึ่งแปลว่า "ความเชื่อ" (belief) ปฏิทรรศน์ใช้กันในความหมายของข้อความที่ตรงกันข้ามหรือขัดแย้งกับความเชื่อที่คนทั่วไปมี หรือยอมรับว่าเป็น "สามัญสำนึก" ซีโนแห่งอีเลีย (Zeno of Elea, 490-430 BCE) เป็นนักปรัชญาคนสำคัญที่ออกชุดการอ้างเหตุผลเพื่อเสนอปฏิทรรศน์มากมายหลากหลาย เป็นที่เชื่อกันว่า ซีโนเสนอปฏิทรรศน์เหล่านี้เพื่อปกป้องฐานคิดทางอภิปรัชญาของปาร์เมนิเดส (Parmenides) ที่เชื่อว่าทุกสิ่งเป็นความจริงหนึ่งเดียวกันที่ไม่อาจแบ่งแยกได้ และไม่มีการเปลี่ยนแปลง ภาพปรากฏที่ทำให้เห็นต่างไปจากนี้เป็นเพียงภาพมายาเท่านั้น แม้คนส่วนใหญ่อาจเห็นว่านี่เป็นแนวคิดที่ไร้สาระอย่างสิ้นเชิง แต่ซีโนกลับชี้ให้เห็นในมุมกลับกันว่าแนวคิดที่ตรงข้ามกับของปาร์เมนิเดสต่างหากที่นำไปสู่ผลซึ่งไร้สาระเสียยิ่งกว่า ตัวอย่างเช่น ซีโนแสดงให้เห็นว่าถ้าเราเชื่อว่ามีสิ่งต่างๆ อยู่อย่างหลากหลายแล้ว เราก็จะต้องสรุปว่าทุกสิ่งนั้นเป็นสิ่งที่ทั้งมีขนาดที่ใหญ่อย่างไม่จำกัดและเล็กอย่างไม่จำกัด หรือถ้าเราเชื่อว่าการเคลื่อนที่สามารถแบ่งแยกได้อย่างไม่สิ้นสุด สิ่งที่ตามมาก็คือข้อสรุปที่บอกว่าไม่มีสิ่งใดเลยที่เคลื่อนที่ได้ อย่างไรก็ตาม ไม่ว่าเราจะเห็นด้วยหรือไม่กับข้อสรุปดังกล่าวนี้ แต่อย่างน้อยที่สุดปัญหาที่ซีโนยกขึ้นมา ทำให้เราต้องตระหนักว่าการจะยอมรับและเชื่อในการมีอยู่ที่หลากหลายและการเคลื่อนที่ ซึ่งเป็นสิ่งที่เราทุกคนเห็นกันอยู่ทุกเมื่อเชื่อวันนั้น ไม่ใช่สิ่งที่จะทึกทักเอาได้โดยง่ายอีกต่อไป

มีการถกเถียงในหมู่นักวิชาการว่าเป้าหมายที่ซีโนต้องการโจมตีนั้นเป็นใครหรือแนวคิดแบบใดกันแน่ บางคนเชื่อว่ากลุ่มเป้าหมายคือนักปรัชญาสายปีทาโกรัส (Pythagorean) ที่เห็นว่าความเป็นจริงมีพื้นฐานอยู่บนตัวเลขและจำนวนทางคณิตศาสตร์ บางคนเชื่อว่าน่าจะเป็นเพียงกลุ่มเป้าหมายที่อาจเป็นไปได้ แต่ไม่ได้มีอยู่จริง ที่อาจจะเสนอทฤษฎีทางเลือกอื่นๆ ขึ้นมาขัดแย้งกับหลักปรัชญาของปาร์เมนิเดส แต่การตีความทั้งสองนี้ก็ไม่เป็นที่ยอมรับเท่าใดนัก เพราะขาดหลักฐานสนับสนุนที่ชัดเจน สิ่งที่น่าจะเป็นไปได้มากที่สุดจึงน่าจะเป็นการตีความที่เห็นว่าซีโนต้องการหักล้างทัศนะของคนทั่วไปที่คิดว่าแนวคิดของปาร์เมนิเดสเป็นสิ่งที่ผิดอย่างชัดเจนเพียงเพราะขัดกับสามัญสำนึกเกี่ยวกับความเป็นจริงของโลกที่คนส่วนใหญ่เชื่อกัน

ปฏิทรรศน์ของซีโนที่สำคัญและเป็นที่ถกเถียงอย่างมีนัยสำคัญในทางปรัชญา อาจแยกได้เป็น 2 กลุ่มหลัก คือ ปฏิทรรศน์ของความหลากหลาย และปฏิทรรศน์ของการเคลื่อนที่ แม้ซีโนจะเขียนงานที่แสดงชุดการอ้างเหตุผลต่างๆ ทั้งหมดของตนเองไว้ แต่น่าเสียดายที่งานเหล่านั้นสูญหายไปเกือบทั้งหมด มีเพียงถ้อยคำบางส่วนที่ยังหลงเหลือมาจนถึงปัจจุบัน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในส่วนที่เกี่ยวกับเรื่องความหลากหลาย ข้อเสนอส่วนใหญ่ของซีโนที่เรารับรู้กันมีบอกเล่าผ่านงานเขียนของเพลโต (Plato) และอริสโตเติล (Aristotle) เป็นหลัก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในส่วนที่เกี่ยวกับเรื่องการเคลื่อนที่

2. ปฏิทรรศน์ของความหลากหลาย

ทัศนะที่เชื่อว่าความเป็นจริงคือทุกสิ่งเป็นหนึ่งเดียวกัน (monism) ตามที่ปาร์เมนิเดสเสนอนั้น ดูไม่น่าจะมีความเป็นไปได้มากนักเมื่อเทียบกับทัศนะแบบพหุนิยม (pluralism) ที่สอดคล้องกับสามัญสำนึกของเรามากกว่า นั่นคือ ทัศนะที่บอกว่าโลกประกอบด้วยสิ่งต่างๆ หลากหลาย เช่น มนุษย์ ก้อนหิน ต้นไม้ ฯลฯ แต่ซีโนเสนอข้ออ้างเหตุผลที่แสดงว่าการเชื่อในพหุนิยมเช่นนี้จะนำไปสู่ความขัดแย้งในตัวเอง กล่าวคือ ถ้ามีสิ่งต่างๆ ที่หลากหลายอยู่จริง สิ่งต่างๆ นั้นจะมีอยู่อย่างจำกัดและไม่จำกัด และสิ่งต่างๆ นั้นจะมีขนาดเล็กจนไม่มีขนาดและใหญ่จนมีขนาดที่ไม่จำกัด ซึ่งนี่ทำให้ต้องสรุปว่าทัศนะแบบพหุนิยมเป็นสิ่งที่ไปไม่ได้

2.1 ข้ออ้างเหตุผลเรื่องสิ่งที่จำกัดและสิ่งที่ไม่จำกัด

ข้อเขียนของซีโนที่ใช้อธิบายเรื่องนี้ ยังคงหลงเหลือมาจนถึงปัจจุบัน โดยซีโนกล่าวไว้ว่า

> A: "ถ้ามีสิ่งต่างๆ อยู่มากมาย ย่อมจำเป็นที่สิ่งเหล่านั้นจะมีมากเท่าที่พวกมันมีอยู่ และมีไม่มากหรือไม่น้อยไปกว่านั้น แต่ถ้าหากพวกมันมีมากเท่ากับที่พวกมันมีอยู่ พวกมันก็ย่อมมีจำกัด"
>
> B "ถ้ามีสิ่งต่างๆ อยู่มากมาย สิ่งที่มีอยู่เหล่านั้นจะมีอยู่อย่างไม่จำกัด เพราะย่อมจะต้องมีสิ่งอื่นที่อยู่ระหว่างสิ่งต่างๆ ที่มีอยู่นั้นเสมอ และก็จะมีสิ่งอื่นที่อยู่ระหว่างสิ่งเหล่านี้ต่อไปอีก และดังนั้นสิ่งต่างๆ ที่มีอยู่นั้นจึงมีอยู่อย่างไม่จำกัด"

จากข้ออ้างเหตุผล A ย่อมเป็นที่ชัดเจนว่า ผลรวมของสิ่งต่างๆ ที่มีอยู่ (ซึ่งในที่นี้สมมติให้เป็น T) จำเป็นต้องมีอยู่มากเท่ากับ T และ T จะต้องมีจำนวนไม่มากไปกว่า T+ (หมายถึงผลรวมที่ประกอบไปด้วยทุกสิ่งที่อยู่ใน T บวกกับสิ่งอื่นที่นอกเหนือจากนั้น) และไม่น้อยไปกว่า T- (หมายถึงผลรวมของเกือบทุกสิ่งที่อยู่ใน T แต่ไม่ใช่ทั้งหมด) แต่ปัญหา ณ จุดนี้คือ ข้ออ้างเหตุผลนี้จำเป็นต้องมีข้อสมมติฐานที่ว่า ถ้า T* ประกอบด้วยทุกสิ่งที่อยู่ใน T และมีสิ่งอื่นเพิ่มเข้ามาด้วยแล้ว T* จะประกอบด้วยสิ่งต่างๆ ที่มากกว่า T และ T จะประกอบด้วยสิ่งต่างๆ ที่น้อยกว่า T* อย่างไรก็ตาม ข้อสมมติฐานเช่นนี้ไม่เป็นจริงเสมอไป เพราะในกรณีที่ T และ T* ต่างประกอบด้วยสิ่งต่างๆ ที่มีอยู่อย่างไม่จำกัดแล้ว (เช่น เซตของจำนวนเต็ม) เราจะไม่สามารถบอกได้ว่า T ประกอบด้วยสิ่งต่างๆ ที่น้อยกว่า T*

กรณีของข้ออ้างเหตุผล B เป็นประเด็นของการเพิ่มสิ่งอื่นเข้ามาได้อย่างไม่จำกัด หากมีสิ่งต่างๆ มากมายจริงดังที่ทัศนะแบบพหุนิยมอ้าง นั่นย่อมมีนัยว่าสิ่งต่างๆ นั้นสามารถแยกแยะให้ต่างออกจากกันได้ เช่น สามารถแยกแยะให้เห็นได้ว่าคนแตกต่างไปจากม้า และวิธีหนึ่งที่จะจำแนกสองสิ่งนี้ให้ต่างกันออกไปก็คือการระบุถึงสิ่งอื่นที่ขั้นอยู่ระหว่างสองสิ่งนี้ เช่น อานม้า แต่ถ้าเช่นนั้นอะไรที่ทำให้อานม้ากับม้าแยกต่างกันออกไป คำตอบอาจเป็นไปได้ใน 2 รูปแบบ หนึ่งคือการชี้ไปที่สิ่งอื่นที่อยู่ระหว่างสองสิ่งนั้น และเป็นเช่นนี้เรื่อยไป อันจะทำให้ได้ข้ออ้างเหตุผล B ตามมา สองคือการบอกว่าสองสิ่งนี้ต่างจากกันแม้จะสัมผัสกันก็ตาม แต่นี่กลับทำให้เกิดการแบ่งแยกอื่นที่เป็นไปได้ต่อไป เช่น ระหว่างตัวม้าด้านขวากับตัวม้าด้านซ้าย (ซึ่งเป็นสองสิ่งที่สัมผัสกันอยู่) อันทำให้ผลรวมของสิ่งต่างๆ คือ T นั้น สามารถถูกขยายออกไปสู่ผลรวมแบบอื่นที่มีสมาชิกเพิ่มขึ้นมาได้อย่างไม่จำกัด ด้วยเหตุนี้ หากเราเชื่อว่าโลกประกอบด้วยสิ่งต่างๆ มากมายหลากหลาย อะไรที่จะเป็นตัวแบ่งแยกระหว่างสิ่งต่างๆ โดยไม่ทำให้เกิดความขัดแย้งกันอย่างที่ซีโนเสนอมาได้ ประเด็นสำคัญ ณ จุดนี้คือ สามัญสำนึกเพียงอย่างเดียว (ดังที่คนทั่วไปส่วนใหญ่มักใช้กัน) ไม่เพียงพอที่จะเป็นเหตุผลสนับสนุนได้

ในการตอบข้ออ้างเหตุผลของซีโนนี้ อาจจำเป็นต้องคิดให้เกินเลยไปจากแนวคิดพหุนิยมแบบที่คนทั่วไปเชื่อกัน (simple pluralism) ซีโนเสนอข้อโต้แย้งโดยมีสมมติฐานว่าทัศนะที่ตรงข้ามกับสิ่งที่เขาเสนอจะมองว่าโลกประกอบด้วยสิ่งต่างๆ ซึ่งมีคุณสมบัติที่เป็นเนื้อเดียวกันและมีความต่อเนื่องกัน (homogeneous and continuous mass of exiting things) และเมื่อไม่มีพื้นฐานที่แน่นอนสำหรับการแยกความแตกต่างระหว่างสิ่งต่างๆ นี้ วิธีเดียวที่จะแยกแต่ละสิ่งได้ก็คือการพิจารณาความสัมพันธ์ที่สิ่งต่างๆ นี้มีระหว่างกัน เช่น พิจารณาจากการที่มันอยู่ห่างจากกัน ในแง่นี้จึงทำให้ข้ออ้างเหตุผล B มีความสมเหตุสมผลสำหรับการโต้แย้งทัศนะเช่นนี้ การตอบข้อโต้แย้งนี้จึงอาจทำได้โดยการปฏิเสธสมมติฐานเรื่องความเป็นเนื้อเดียวกัน เช่นที่นักปรัชญาสมัยกรีกอย่างดิโมคริตัส (Democritus) แยกแยะสิ่งต่างๆ ได้เพราะมองว่าโลกประกอบด้วยหน่วยย่อยที่ต่างประเภทกันสองแบบ นั่นคือ อะตอม (atom) และที่ว่าง (void) โดยอะตอมสองอะตอมใดๆ แยกขาดจากกันด้วยที่ว่าง ส่วนอะตอมและที่ว่างที่ติดกันเป็นสิ่งที่แยกจากกันอยู่แล้วเพราะเป็นสิ่งคนละประเภทกัน อย่างไรก็ตาม การโต้แย้งข้อเสนอของซีโนในรูปแบบนี้ เท่ากับเป็นการปฏิเสธแนวคิดพหุนิยมแบบที่คนทั่วไปเชื่อกัน เพราะโลกแบบดิโมคริตัสนี้ไม่ได้ประกอบสิ่งที่หลากหลายอย่าง มนุษย์ ก้อนหิน ต้นไม้ ฯลฯ แต่เป็นโลกที่ประกอบไปด้วยอะตอมต่างๆ ข้อโต้แย้งอีกแนวหนึ่งที่มีความซับซ้อนในการคิดแบบพหุนิยมมากขึ้นไปอีกคือแนวทางแบบของอริสโตเติล ที่แยกความแตกต่างระหว่างสิ่งต่างๆ เช่น มนุษย์และม้า ออกจากกันด้วยการจัดองค์ประกอบเชิงหน้าที่ (functional organization) ของแต่ละสิ่งนั้น

2.2 ข้ออ้างเหตุผลเรื่องสิ่งที่ใหญ่และสิ่งที่เล็ก

ข้ออ้างเหตุผลอีกชุดหนึ่งที่ซีโนใช้เพื่อแสดงให้เห็นถึงความขัดแย้งในตัวเองของทัศนะแบบพหุนิยมคือ ถ้ามีสิ่งต่างๆ ที่หลากหลายอยู่จริง สิ่งต่างๆ นั้นจะมีขนาดที่ใหญ่อย่างไม่จำกัด และเล็กจนไม่มีขนาด ซีโนกล่าวว่า

> "ไม่มีสิ่งใดที่มีขนาด เพราะแต่ละสิ่งในสิ่งต่างๆ ที่มีมากมายนั้นเป็นสิ่งเดียวกันกับตัวมันเองและเป็นหนึ่งเดียว"

เนื่องจากการสูญหายของข้อเขียนส่วนใหญ่ของซีโน จึงยังไม่ชัดเจนในจุดนี้ว่าทำไมเพียงเพราะแต่ละสิ่งเป็นสิ่งเดียวกันกับตัวมันเองและเป็นหนึ่งเดียว จึงทำให้สิ่งนั้นเป็นสิ่งที่ไม่มีขนาด แต่ซีโนก็ได้ชี้ให้เห็นปัญหาต่อจากจุดนี้ว่า ถ้าเป็นเช่นนี้แล้ว สิ่งที่ไม่มีขนาดนั้นย่อมไม่มีอยู่จริง เพราะ

> "ถ้าสิ่งนั้นถูกเพิ่มเข้าไปในสิ่งอื่นที่มีอยู่ มันจะไม่ทำให้สิ่งอื่นนั้นใหญ่ขึ้น เพราะถ้ามันไม่มีขนาดและถูกใส่เพิ่มเข้าไป สิ่งที่ถูกมันเพิ่มเข้ามาก็ไม่สามารถมีขนาดที่เพิ่มขึ้นได้ จึงสรุปได้ทันทีว่าไม่มีสิ่งใดที่ถูกเพิ่มเข้าไป แต่หากเมื่อมันถูกแยกออกมา สิ่งอื่นนั้นก็ไม่ได้มีขนาดเล็กลง และสิ่งอื่นนั้นก็จะไม่มีขนาดเพิ่มขึ้นเมื่อถูกมันเพิ่มเข้ามา จึงเป็นที่ชัดเจนว่าไม่มีสิ่งใดที่ถูกเพิ่มเข้าไปหรือแยกออกมา"

ข้ออ้างเหตุผลของซีโนนี้ใช้ได้กับวัตถุในโลกสามมิติ (แต่ไม่อาจใช้ได้กับสิ่งประเภทอื่น เช่น เราไม่ได้ตัวใหญ่ขึ้นด้วยการที่มีความสุขมากขึ้น แม้อาจจะกล่าวได้ว่าตัวเรามีความสุขเพิ่มเข้ามา) จึงอาจกล่าวได้ว่า ซีโนกำลังอ้างเหตุผลโจมตีรูปแบบของพหุนิยมที่เห็นว่ามีวัตถุทางกายภาพต่างๆ ที่หลากหลาย ในอีกทางหนึ่ง สำหรับสิ่งต่างๆ ที่มีอยู่นั้น

> "ถ้ามันมีอยู่ แต่ละสิ่งก็จะต้องมีขนาดและความหนา และชิ้นส่วนหนึ่งของมันก็จะต้องแยกออกจากชิ้นส่วนอื่นที่เหลือได้ และการให้เหตุผลลักษณะเดียวกันนี้ก็ใช้กับชิ้นส่วนของสิ่งนั้นที่อยู่ด้านหน้าได้ ซึ่งตัวมันเองจะต้องมีขนาดและส่วนของมันก็จะมีด้านหน้า การพูดเช่นนี้ครั้งหนึ่งจึงไม่ต่างจากการพูดเช่นเดียวกันนี้ต่อๆ ไป ไม่มีชิ้นส่วนใดเลยที่จะเป็นชิ้นส่วนสุดท้าย และไม่มีชิ้นส่วนใดเลยที่จะแยกขาดจากส่วนอื่น ดังนั้น ถ้ามีสิ่งต่างๆ อยู่มากมายแล้ว พวกมันย่อมต้องทั้งใหญ่และเล็ก นั่นคือ เล็กจนถึงขั้นไร้ขนาด แต่ใหญ่จนมีขนาดที่ไม่จำกัด"

การอ้างเหตุผลของซีโนวางอยู่บนข้อสมมติที่ว่าวัตถุใดๆ สามารถถูกแบ่งแยกลงไปเป็นชิ้นส่วนต่างๆ ที่แยกจากกันได้ ซึ่งแต่ละชิ้นส่วนนั้นเองก็ถือเป็นวัตถุอันหนึ่งเช่นกัน จึงนำไปสู่การแบ่งแยกที่ไม่มีที่สิ้นสุด กระบวนการแบ่งแยกย่อยนี้ดำเนินไปได้อย่างไม่มีจุดจบ ดังนั้น ชิ้นส่วนต่างๆ จึงมีขนาดที่ใหญ่อย่างไม่จำกัด

นักวิชาการส่วนใหญ่เชื่อว่าข้ออ้างเหตุผลนี้เป็นการอ้างว่าขนาดของผลรวมของชิ้นส่วนต่างๆ มีขนาดใหญ่อย่างไม่จำกัด ซึ่ง

ถ้าเป็นเช่นนี้ ข้อเสนอของซีโนจะเป็นการใช้เหตุผลที่บกพร่อง เพราะแม้จำนวนของชิ้นส่วนต่างๆ จะมีได้อย่างไม่จำกัด แต่ผลรวมของชิ้นส่วนย่อยที่ไม่จำกัดนี้ไม่จำเป็นต้องมีความไม่จำกัดตามไปด้วย (ดังที่ลำดับของ 1/2 + 1/4 + 1/8 + ... จะดำเนินต่อไปได้อย่างไม่สิ้นสุด แต่ผลรวมของทั้งหมดจะมีค่าเป็น 1) ในกรณีของการแบ่งสิ่งต่างๆ ข้างต้น ผลรวมของชิ้นส่วนต่างๆ ของสิ่งๆ หนึ่งจะยังคงเท่ากับขนาดดั้งเดิมของสิ่งนั้น อย่างไรก็ตาม หากเราเข้าใจการตีความในอีกรูปแบบหนึ่ง ก็อาจทำให้เห็นความสมเหตุสมผลของข้ออ้างเหตุผลนี้ได้ กล่าวคือ จุดสนใจของปัญหาไม่ได้อยู่ที่ผลรวมของชิ้นส่วนย่อยต่างๆ แต่อยู่ที่กระบวนการและผลผลิตของการแบ่งแยกย่อยนั้น คือให้พิจารณาที่ความเป็นไปได้ของการทำให้กระบวนการแบ่งแยกนั้นเสร็จสมบูรณ์ ซีโนกำลังชี้ให้เห็นว่าในเมื่อคนทั่วไปมักคิดถึงวัตถุต่างๆ ในลักษณะที่สามารถแบ่งแยกย่อยและมีการกินที่ และไม่มีเหตุผลที่จะทึกทักเอาได้ว่าการแบ่งแยกย่อยนี้จะต้องมีขีดจำกัดขั้นต่ำ จึงย่อมเป็นผลตามมาว่าวัตถุต่างๆ สามารถแบ่งแยกย่อยลงไปได้อย่างไม่จำกัด

จากข้ออ้างเหตุผลในส่วนนี้ทำให้เห็นได้ว่าเหตุใดซีโนจึงอ้างได้ว่าสิ่งซึ่งมีขนาดเท่ากับตัวมันเองและเป็นหนึ่งเดียว เป็นสิ่งที่ไม่มีขนาด ทั้งนี้เพราะการเป็นหนึ่งเดียวหมายถึงการที่สิ่งนั้นไม่มีชิ้นส่วนย่อย มิเช่นนั้นแล้วมันจะกลายเป็นสิ่งหลายสิ่ง (จากการที่แบ่งได้เป็นหลายชิ้นส่วน) และเนื่องจากว่าสิ่งใดก็ตามที่มีขนาดจะสามารถแบ่งแยกเป็นชิ้นส่วนย่อยได้ สิ่งที่ไม่มีขนาดเท่านั้นจึงไม่มีชิ้นส่วน และนี่จึงเป็นเหตุผลรองรับข้ออ้างเหตุผลแรกที่แสดงว่าถ้ายอมรับมีอยู่อย่างหลากหลายของสิ่งต่างๆ แล้ว ต้องยอมรับด้วยว่าสิ่งเหล่านั้นเล็กจนถึงขั้นไม่มีขนาด

3. ปฏิทรรศน์ของการเคลื่อนที่

สำหรับอริสโตเติล ข้ออ้างเหตุผล 4 รูปแบบของซีโนที่โต้แย้งเรื่องการเคลื่อนที่ ถือเป็นข้ออ้างเหตุผลที่หักล้างได้ยาก แต่อริสโตเติลก็ได้สรุปข้ออ้างเหตุผลทั้งสี่พร้อมเสนอทางออกไว้ดังนี้

3.1 การแบ่งเป็นสอง (Dichotomy)

ปฏิทรรศน์นี้โต้แย้งว่าการเคลื่อนที่ไม่อาจมีอยู่จริงได้ เพราะในการเคลื่อนที่นั้น จำเป็นต้องทำบางสิ่งที่เป็นไปไม่ได้ให้เกิดขึ้นเสียก่อน ตัวอย่างเช่น ในการที่เราจะเคลื่อนที่จากจุดเริ่มต้น A ไปถึงจุดหมาย B ได้ เราจะต้องเคลื่อนที่ไปให้ถึงจุด A1 ซึ่งเป็นครึ่งทางของระยะ A – B เสียก่อน และจากนั้นเราก็จะต้องเคลื่อนที่ไปให้ถึงจุด A2 ซึ่งเป็นครึ่งทางของระยะ A1 – B และเป็นเช่นนี้เรื่อยไป แต่ละครั้งที่เราเคลื่อนที่ไปถึงระยะครึ่งทาง ยังคงเหลือระยะทางอีกครึ่งหนึ่งของระยะทางที่เหลือที่เราจะต้องให้ไปถึงก่อนอีกเสมอ ซึ่งระยะทางที่ต้องเคลื่อนที่ไปให้ถึงดังกล่าวมีจำนวนที่ไม่สิ้นสุด และเป็นสิ่งที่เป็นไปไม่ได้ที่จะทำการกระทำที่ไม่สิ้นสุดเช่นนั้นให้เสร็จสิ้นในระยะเวลาที่จำกัดได้ ดังนั้น เราจึงไม่สามารถเคลื่อนที่ไปถึงจุดหมายที่ต้องการได้

ในอีกทางหนึ่ง อาจมีการแสดงถึงปฏิทรรศน์ของการแบ่งเป็นสองนี้ในอีกรูปแบบหนึ่ง โดยเริ่มต้นปัญหาตั้งแต่จุดเริ่มต้นของการเคลื่อนที่ (แทนที่จะกำหนดให้เคลื่อนที่ไปครึ่งทางและมีระยะอีกครึ่งทางที่เหลือซึ่งต้องเคลื่อนที่ต่อไป ดังที่กล่าวไปข้างต้น) กล่าวคือ ในการเคลื่อนที่จากจุดเริ่มต้น A ไปถึงจุดหมาย B จำเป็นที่เราจะต้องเคลื่อนที่ไปให้ถึงครึ่งทางเสียก่อน คือ 1/2 (A – B) แต่ก่อนหน้านั้นเราจะต้องเคลื่อนที่ไปให้ถึงครึ่งทางของระยะครึ่งทางแรกนั้น คือ 1/4 (A – B) และก่อนหน้านั้นอีกเป็นระยะ 1/8 (A – B) และเป็นเช่นนี้เรื่อยไป ซึ่งนั่นหมายความว่าทุกครั้งที่เราคิดถึงระยะทางที่สั้นที่สุดที่เราจะต้องเคลื่อนที่ไปให้ได้เป็นลำดับแรกก่อน ย่อมจะต้องมีระยะทางที่สั้นกว่านั้นอยู่อีกเสมอ ซึ่งมีอยู่เป็นจำนวนที่ไม่สิ้นสุด และเป็นสิ่งที่เป็นไปไม่ได้ที่จะทำการกระทำที่ไม่สิ้นสุดเช่นนั้นให้เสร็จสิ้นในระยะเวลาที่จำกัดได้ ดังนั้น เราจึงไม่สามารถเคลื่อนที่ได้เลย

อย่างไรก็ตาม ข้อโต้แย้งต่อปฏิทรรศน์การแบ่งเป็นสองในทั้งสองรูปแบบ ไม่ได้มีความแตกต่างกันแต่อย่างใด ในที่นี้เพื่อความกระชับ จึงขอพิจารณาจากรูปแบบแรกเป็นหลัก ซึ่งเราอาจสรุปเป็นขั้นตอนการอ้างเหตุผลได้ดังนี้

1) ในการเคลื่อนที่ไปสู่จุดหมายใดๆ เราต้องเคลื่อนที่ผ่านระยะครึ่งทางก่อนเสมอ

2) มีระยะครึ่งทางอยู่เป็นจำนวนที่ไม่จำกัด

3) เป็นไปไม่ได้ที่จะทำการกระทำซึ่งมีจำนวนไม่จำกัดในเวลาที่จำกัด

4) ดังนั้น จึงเป็นไปไม่ได้ที่จะเคลื่อนที่ไปสู่จุดหมายใดๆ

การอ้างเหตุผลของตันมีความสมเหตุสมผลในทางรูปแบบ นั่นคือ ถ้าการทำ X จะต้องทำ Y ก่อน และการทำ Y เป็นไปไม่ได้ ดังนั้น การทำ X จึงเป็นไปไม่ได้ด้วยเช่นกัน การหาทางออกจากปฏิทรรศน์จึงต้องพิจารณาจากค่าความจริงของข้ออ้างแต่ละข้อว่ามีข้ออ้างใดที่ไม่อาจยอมรับได้ อันจะทำให้เราสามารถปฏิเสธข้อสรุปเชิงปฏิทรรศน์นี้ได้

ทั้งนี้ สิ่งที่เราต้องไม่ลืมคือ การปฏิเสธปฏิทรรศน์นี้ด้วยการใช้สามัญสำนึกเพียงอย่างเดียว เช่นการบอกว่า เราทุกคนต่างมีประสบการณ์เห็นสิ่งต่างๆ เคลื่อนที่อยู่ตลอดเวลา ดังนั้น ข้ออ้างเหตุผลของซีโนจึงต้องผิดอย่างไม่ต้องสงสัย ย่อมเป็นการโต้แย้งที่ไม่เพียงพอ เพราะดังที่กล่าวไปแล้ว ทัศนะแบบของปาร์เมนิเดสที่ซีโนต้องการปกป้องนั้น กำลังบอกเราว่าสิ่งต่างๆ ไม่ได้เป็นอย่างที่มันปรากฏต่อเรา เราอาจเห็นสิ่งต่างๆ เคลื่อนที่อยู่จริง แต่นั่นอาจเป็นเพียงภาพมายา และซีโนได้ทำการพิสูจน์เชิงตรรกะให้เห็นแล้วว่าสิ่งต่างๆ นั้นไม่อาจมีการเคลื่อนที่ได้ การจะปฏิเสธข้อเสนอเช่นนี้จึงจำเป็นต้องชี้ให้เห็นให้ได้ว่าในข้ออ้างเหตุผลที่กล่าวมามีข้อใดที่เป็นปัญหา อันจะทำให้เราไม่จำเป็นต้องยอมรับข้อสรุปเชิงปฏิทรรศน์ที่ตามมา

อริสโตเติลปฏิเสธข้ออ้างที่ 3 โดยการชี้ให้เห็นว่า เวลาที่ใช้ในการเคลื่อนที่ไม่ได้มีจำกัด หากแต่เป็นสิ่งที่ไม่จำกัดเช่นเดียวกับการมีระยะครึ่งทางเป็นจำนวนที่ไม่จำกัด ทั้งนี้มิได้หมายความว่าการเคลื่อนที่ทุกครั้งต้องใช้เวลาที่ไม่จำกัด แต่หมายความว่าเวลาที่ใช้ในการเดินทางสามารถแบ่งให้น้อยลงได้เรื่อยๆ อย่างสัมพันธ์กับระยะทางที่สั้นลงเรื่อยๆ เช่น ถ้าเราใช้เวลา 1/2 นาที สำหรับการก้าวข้ามระยะทางครึ่งแรก เราก็จะใช้เวลา 1/4 นาทีสำหรับระยะทางครึ่งที่สอง และ 1/8 นาทีสำหรับระยะทางครึ่งถัดไป และเป็นเช่นนี้เรื่อยไป ด้วยเหตุนี้ ในขณะที่ระยะทางสั้นลงเรื่อยๆ เวลาที่จะใช้ในการก้าวข้ามระยะทางเหล่านั้นก็จะน้อยลงด้วยเช่นกัน ในแง่นี้ เราไม่ได้มีเวลาที่จำกัดในการเคลื่อนที่ไปสู่จุดหมายที่ต้องการ ข้ออ้างที่ 3 จึงไม่จริง การอนุมานไปสู่ข้อสรุปเชิงปฏิทรรศน์ของการอ้างเหตุผลข้างต้นจึงไม่สมเหตุสมผล

อย่างไรก็ตาม อริสโตเติลเห็นว่าทางออกข้างต้นยังไม่ได้ตอบคำถามสำคัญที่เกี่ยวโยงกับปฏิทรรศน์นี้ นั่นคือ เป็นไปได้หรือไม่ที่จะทำการกระทำที่มีจำนวนไม่จำกัดให้เสร็จสิ้นได้ แนวทางแก้ปัญหาที่อริสโตเติลเสนอ วางอยู่บนฐานของการแยกแยะมโนทัศน์เรื่องความไม่จำกัดออกเป็น "ความไม่จำกัดที่เกิดขึ้นจริง" (actual infinite) และ "ความไม่จำกัดที่อาจเกิดขึ้น

ได้" (potential infinite) อริสโตเติลเห็นว่าเป็นไปไม่ได้ที่จะทำการกระทำที่มีจำนวน "ไม่จำกัดที่เกิดขึ้นจริง" ให้สำเร็จ แต่การทำการกระทำที่มีไม่จำกัดในความหมายที่สองนั้น เป็นสิ่งที่เป็นไปได้ อริสโตเติลอธิบายว่า ระยะทางหรือช่วงเวลาประกอบด้วยจุดต่างๆ (points) หรือช่วงขณะต่างๆ (instants) ที่มีจำนวนไม่จำกัดที่อาจเกิดขึ้นได้ จุดหรือช่วงขณะหนึ่งๆ ถูกทำให้เกิดขึ้นจริงก็ด้วยการหยุดอยู่ที่ตรงนั้นหรือหยุด ณ เวลานั้น การก้าวข้ามระยะทางหนึ่งด้วยการเคลื่อนที่อย่างต่อเนื่องไม่ได้ทำให้จุดใดๆ ระหว่างทางนั้นเกิดเป็นจริงขึ้นมา ดังนั้น การเคลื่อนที่ย่อมเป็นไปได้เพราะมันไม่ได้เกี่ยวข้องกับการทำการกระทำที่มี "ไม่จำกัดที่เกิดขึ้นจริง"

กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ อริสโตเติลได้ชี้ให้เห็นว่าการอ้างเหตุผลข้างต้นมีความบกพร่องในแง่ของการใช้คำที่คลุมเครือ หากเราแยกแยะความหมายของความจำกัดให้ดีแล้ว จะทำให้เราเข้าใจข้ออ้างที่ 2 และ 3 ในการอ้างเหตุผลข้างต้นได้เป็นสองทาง คือ

2a) มีระยะครึ่งทาง ***ที่เกิดขึ้นจริง*** อยู่เป็นจำนวนที่ไม่จำกัด

3a) เป็นไปไม่ได้ที่จะทำการกระทำซึ่งมีจำนวนไม่จำกัด ***ที่เกิดขึ้นจริง*** ในเวลาที่จำกัด

2b) มีระยะครึ่งทาง ***ที่อาจเกิดขึ้นได้*** อยู่เป็นจำนวนที่ไม่จำกัด

3b) เป็นไปไม่ได้ที่จะทำการกระทำซึ่งมีจำนวนไม่จำกัด ***ที่อาจเกิดขึ้นได้*** ในเวลาที่จำกัด

และจากการแยกแยะความไม่จำกัดตามที่อริสโตเติลเสนอ ระยะทางที่แท้จริงสำหรับการเคลื่อนที่นั้น ถูกทำให้เกิดขึ้นจริงก็ด้วยการที่เราเริ่มต้นเคลื่อนที่และหยุดเคลื่อนที่ในแต่ละครั้ง ไม่ใช่ระยะทางที่อาจเกิดขึ้นได้ด้วยการแบ่งในจินตนาการ ข้ออ้าง 2a จึงไม่เป็นจริง ส่วนข้ออ้าง 3b ก็ไม่จริงเช่นกัน (ด้วยเหตุผลที่กล่าวไปแล้ว) นี่จึงทำให้ข้ออ้างที่ 2 และ 3 ในการอ้างเหตุผลดังกล่าวไม่สามารถเป็นจริงพร้อมกันได้ (ไม่ว่าจะถูกตีความแบบใด) และทำให้ไม่นำไปสู่ข้อสรุปเชิงปฏิทรรศน์ข้างต้น

3.2 อคิลลิส (Achilles) กับเต่า

ปฏิทรรศน์เรื่องอคิลลิสของซีโนนี้ยังคงเป็นข้อโต้แย้งต่อความเป็นไปได้ของการเคลื่อนที่ ในที่นี้สมมติให้อคิลลิส (Achilles) ที่วิ่งได้เร็วมาก มาวิ่งแข่งกับเต่า โดยอคิลลิสต่อให้เต่าออกนำหน้าไปก่อนระยะหนึ่ง แต่สุดท้ายอคิลลิสจะไม่สามารถวิ่งไล่ทันเต่าได้ เพราะในการที่จะวิ่งไล่ทันเต่า เขาจะต้องไปถึงจุด A ที่เต่าเริ่มออกวิ่งเสียก่อน ซึ่งในขณะเดียวกันนั้น เต่าก็ได้เคลื่อนที่ต่อไปอยู่ที่จุด A1 แล้ว จากนั้นเขาก็จะต้องไปให้ถึงจุด A1 ที่ซึ่งในขณะนั้น เต่าได้เคลื่อนที่ไปสู่จุดต่อไปแล้ว และเป็นเช่นนี้เรื่อยไป กล่าวโดยสรุปคือ ในแต่ละช่วงขณะที่อคิลลิสวิ่งไปถึงจุดที่เต่าออกวิ่ง เต่าจะไม่ได้อยู่ที่นั่นแล้ว ดังนั้น อคิลลิสจึงไม่มีทางวิ่งไล่ทันเต่าได้

ดูเหมือนว่าปฏิทรรศน์นี้จะเป็นการอ้างเหตุผลแบบเดียวกันกับปฏิทรรศน์ของการแบ่งเป็นสอง หากแต่ต่างกันที่ไม่ได้มีการแบ่งสิ่งต่างๆ ออกเป็นครึ่งหนึ่ง โดยรูปแบบข้ออ้างเหตุผลของปฏิทรรศน์นี้จะเป็นดังนี้

1) ในการที่จะวิ่งไล่ทันเต่าได้ อคิลลิสต้องไปให้ถึงจุดที่เต่าเริ่มต้นออกตัวก่อนเสมอ

2) จุดเริ่มต้นที่เต่าออกตัวมีจำนวนที่ไม่จำกัด

3) เป็นไปไม่ได้ที่จะทำการกระทำที่มีจำนวนไม่จำกัดในเวลาที่จำกัด

4) ดังนั้น อคิลลิสไม่สามารถวิ่งไล่ทันเต่าได้

แม้ข้ออ้างเหตุผลข้างต้นจะไม่ได้นำไปสู่ข้อสรุปเดียวกับปฏิทรรศน์ของการแบ่งเป็นสองที่ว่าการเคลื่อนที่เป็นไปไม่ได้ อย่างไรก็ตาม เนื่องจากธรรมชาติของการเคลื่อนที่ย่อมมีนัยว่า สิ่งที่เคลื่อนที่ได้เร็วกว่าจะเคลื่อนที่ไล่ทันสิ่งที่เคลื่อนที่ได้ช้ากว่าในที่สุด ข้อสรุปของซีโนข้างต้นที่ว่าอคิลลิสไม่สามารถวิ่งไล่ทันเต่าได้ จึงสามารถสรุปไปสู่การบอกว่าการเคลื่อนที่ไม่มีอยู่จริงได้เช่นเดียวกัน และตามการวิเคราะห์ในแบบของอริสโตเติล ซึ่งยังคงเป็นการตีความที่มีอิทธิพลอยู่จนปัจจุบัน ปฏิทรรศน์อคิลลิสนี้จะเป็นการอ้างเหตุผลที่บกพร่อง ด้วยเหตุผลเดียวกับที่กล่าวไว้ในปฏิทรรศน์ของการแบ่งเป็นสองข้างต้นแล้ว

อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาในข้อเขียนของอริสโตเติลให้ดี (***Physics*** 239b14) จะพบว่าการตีความข้างต้นไม่ถูกต้อง อริสโตเติลกล่าวไว้เพียงว่า "ผู้ที่วิ่งช้ากว่าจะไม่มีทางถูกไล่ทันได้โดยผู้ที่วิ่งเร็วที่สุด เพราะในลำดับแรกผู้ที่ไล่ตามจะต้องไปให้ถึงจุดที่ผู้ถูกตามจากไปเสียก่อน อันทำให้ผู้ที่วิ่งช้ากว่านำหน้าอยู่เสมอ" ทั้งนี้โดยไม่มีการกล่าวถึงจำนวนที่ไม่จำกัดของจุดเริ่มต้นออกตัว หรือความเป็นไปไม่ได้ของการทำการกระทำที่มีจำนวนไม่จำกัดแต่อย่างใด หัวใจสำคัญของปฏิทรรศน์จึงอยู่ที่คำว่า "เสมอ" (always) และ "ไม่มีทาง" (never) ซึ่งจะนำไปสู่ข้ออ้างเหตุผลในรูปแบบที่ต่างไปจากเดิม ดังนี้

1) อคิลลิสวิ่งไล่ทันเต่าเมื่อเขาไปถึงจุดที่เต่าอยู่

2) ในแต่ละครั้ง ก่อนที่จะวิ่งไล่ทันเต่าได้ อคิลลิสต้องไปให้ถึงจุดที่เต่าเริ่มต้นออกตัวก่อน

3) เมื่ออคิลลิสไปถึงจุดที่เต่าเริ่มต้นออกตัว เต่าก็ได้เคลื่อนที่นำหน้าไปแล้ว

4) ดังนั้น เต่าจึงอยู่ในระยะที่นำหน้าอคิลลิสอยู่ ***เสมอ*** (จากข้ออ้าง 2 และ 3)

5) *ดังนั้น อคิลลิสจึง* ***ไม่มีทาง*** *วิ่งไล่ทัน*เต่าได้ (จากข้ออ้าง 4)

รูปแบบการอ้างเหตุผลนี้แตกต่างไปจากการอ้างเหตุผลของการแบ่งเป็นสอง และทำให้ข้อโต้แย้งเดิมไม่อาจนำมาใช้ได้ ในขณะที่ปฏิทรรศน์การแบ่งเป็นสองอยู่บนฐานของความเป็นไปไม่ได้ของการทำการกระทำที่มีจำนวนไม่จำกัด ปัญหาในปฏิทรรศน์อคิลลิสจะอยู่ที่ความหมายของคำว่า "เสมอ" และ "ไม่มีทาง" ทั้งนี้ การที่ปฏิทรรศน์อคิลลิสจะโต้แย้งเรื่องความมีอยู่ของการเคลื่อนที่ได้นั้น ข้ออ้างที่ 5 ต้องมีความหมายที่เป็นการยืนยันว่า ***ไม่มีช่วงเวลาใดเลย*** ที่อคิลลิสจะไปถึงจุดที่เต่าอยู่ได้ (ซึ่งแน่นอนว่านี่เป็นความเข้าใจโดยทั่วไปต่อข้ออ้างดังกล่าวอยู่แล้ว) และนั่นย่อมต้องหมายความว่าข้ออ้างที่ 4 จะต้องเป็นการยืนยันว่า ***ในทุกช่วงเวลา*** เต่าจะนำหน้าอคิลลิสเสมอ (เพื่อที่จะนำไปสู่ข้อสรุปที่ 5 ในความหมายตามที่กล่าวมาได้)