

อย่างไรก็ตาม เป็นที่ชัดเจนว่าข้ออ้างที่ 4 ไม่จริง เพราะในความเป็นจริง สิ่งที่เคลื่อนที่เร็วกว่าย่อมต้องไล่ทันสิ่งที่เคลื่อนที่ช้ากว่าได้ในที่สุด และเมื่อพิจารณาจากลำดับการอ้างเหตุผล ข้ออ้างที่ 2 และ 3 ก็ไม่ได้นำไปสู่ข้ออ้างที่ 4 ในความหมายที่ว่าเดาจะนำหน้าอคิลลีสอยู่ *ในทุกช่วงเวลา* เพราะอันที่จริง ข้ออ้างที่ 2 และ 3 เพียงแต่บอกเราว่า เดาจะนำหน้าอคิลลีสอยู่ทุกขณะ *ในช่วงเวลาที่กำลังวิ่งไล่กัน* เท่านั้น ตัวอย่างเช่น ถ้าเดานำหน้าอคิลลีสอยู่ 9 กิโลเมตร และเดาคลานได้ 1 กิโลเมตรต่อชั่วโมง ในขณะที่อคิลลีสวิ่งได้เร็ว 10 กิโลเมตรต่อชั่วโมง นั้นเท่ากับว่าในอีก 1 ชั่วโมงข้างหน้า อคิลลีสจะวิ่งไล่ทันเดาได้พอดี ในระหว่างที่วิ่งไล่กันอยู่นั้น อคิลลีสจะวิ่งตามเดา และเดาจะนำหน้าอยู่เสมอ แต่ขอบเขตของ "เสมอ" ในที่นี้อยู่ในขอบเขตของช่วงเวลาที่ยังวิ่งไล่กันอยู่ ไม่ใช่ "เสมอ" ในแบบที่ไม่มีขอบเขตจำกัดอย่าง "ในทุกช่วงเวลา" ที่ถูกใช้ในข้ออ้างที่ 4 และดังที่กล่าวไปแล้ว ข้อสรุปเชิงปรัชญาของซีโนได้มาด้วยการที่ไม่มีเวลาใดเลยที่อคิลลีสจะวิ่งไล่ทันเดาได้ แต่การอ้างเหตุผลข้างต้น โดยเฉพาะจากข้ออ้างที่ 2 และ 3 ไม่อาจใช้เป็นเหตุผลที่นำมาสู่การสรุปเช่นนี้ได้

3.3 ลูกศรที่พุ่งออกไป (Flying Arrow)

ซีโนเสนอปรัชญาของลูกศรเพื่อแสดงให้เห็นว่าลูกศรที่กำลังพุ่งออกไปนั้นไม่มีการเคลื่อนที่ อริสโตเติลได้สรุปปรัชญาของซีโนไว้ว่า "ถ้าทุกสิ่งหยุดนิ่งเสมอเมื่อมันกินพื้นที่เท่ากับขนาดของตัวเอง และสิ่งที่กำลังเคลื่อนที่เคลื่อนที่อยู่นั้นในแต่ละช่วงขณะเสมอ ลูกศรที่เคลื่อนที่อยู่นั้นก็ย่อมจะไร้การเคลื่อนที่" (*Physics* 239b5) แต่ข้อความเพียงเท่านั้นยังไม่อาจนับเป็นการอ้างเหตุผลที่สมบูรณ์ได้ และการเติมเหตุผลให้สมบูรณ์อาจทำได้หลายรูปแบบ ซึ่งรูปแบบหนึ่งเป็นดังนี้

- 1) ถ้าสิ่งใดๆ กินพื้นที่เท่ากับขนาดของตัวเองแล้ว สิ่งนั้นหยุดนิ่งอยู่กับที่ (เหตุผลจากข้อเขียนของอริสโตเติล)
- 2) ลูกศรที่อยู่ในอากาศกินพื้นที่เท่ากับขนาดของตัวเองในทุกๆ ขณะที่ยังพุ่งออกไป (เหตุผลที่เสริมเข้ามา)
- 3) ดังนั้น ลูกศรจึงหยุดนิ่งอยู่กับที่ในแต่ละขณะที่มันพุ่งออกไป (จากข้ออ้าง 1 และ 2)
- 4) สิ่งที่เคลื่อนที่ เคลื่อนที่ ณ ขณะหนึ่งๆ เสมอ (เหตุผลจากข้อเขียนของอริสโตเติล)
- 5) ดังนั้น ในช่วงเวลาทั้งหมดที่ลูกศรพุ่งออกไป ลูกศรนั้นหยุดนิ่งอยู่กับที่ (จากข้ออ้าง 3 และ 4)

อริสโตเติลโต้แย้งปรัชญาของซีโนว่าเป็นผลมาจากการรับสมมติฐานที่ว่าเวลาประกอบด้วยช่วงขณะต่างๆ (instants) หากไม่มีการรับสมมติฐานนี้แล้ว ก็จะทำให้ไม่สามารถสรุปจากข้อ 4 ไปข้อ 5 ได้ นอกจากนี้ อริสโตเติลยังได้โต้แย้งประเด็นเรื่องการเคลื่อนที่และการหยุดนิ่งด้วย กล่าวคือ การเคลื่อนที่และการหยุดนิ่งอยู่กับที่ เกิดขึ้นได้เมื่อพิจารณาจากช่วงเวลาหนึ่งๆ ไม่ใช่จากช่วงขณะ การเคลื่อนที่เป็นเรื่องของสิ่งที่สิ่งๆ หนึ่งอยู่ในที่ต่างกันในเวลาต่างกัน ไม่มีสิ่งใดที่เคลื่อนที่ได้ในชั่วขณะหนึ่งๆ ในทำนองเดียวกัน การหยุดนิ่งอยู่กับที่ก็สามารถเข้าใจว่าเป็นเรื่องของ การปราศจากการเคลื่อนที่ นั่นคือ สิ่งๆ หนึ่งหยุดนิ่งอยู่กับที่ในช่วงเวลาหนึ่ง (ไม่ใช่ในช่วงขณะ) เมื่อสิ่งนั้นไม่ได้มีการเคลื่อนที่ ในแง่นี้ ข้ออ้างที่ 3 จึงไม่อาจยอมรับได้

ข้อโต้แย้งอีกประการหนึ่งคือ ปัญหาการตีความข้ออ้างที่ 1 ที่บอกว่าทุกสิ่งซึ่งกินพื้นที่เท่ากับขนาดของตัวเอง เป็นสิ่งที่หยุดนิ่งอยู่กับที่ การกล่าวเช่นนี้ย่อมเท่ากับเป็นการบอกว่าบางสิ่งที่เคลื่อนที่ไม่ได้กินพื้นที่เท่ากับขนาดของตัวเอง แต่การไม่กินพื้นที่เท่ากับขนาดของตัวเองนี้ครอบคลุมช่วงเวลาใด ระหว่าง ก) ในช่วงเวลาทั้งหมดของการเคลื่อนที่ของสิ่งนั้น หรือ ข) ในช่วงขณะหนึ่งๆ ในการเคลื่อนที่ของสิ่งนั้น หากเป็นความหมายแรก ก็จะหมายความว่าในช่วงเวลาทั้งหมดที่ลูกศรพุ่งออกไป มันจะอยู่ในตำแหน่งที่ต่างกันในเวลาต่างกัน ซึ่งนั่นทำให้ผลรวมของการกินพื้นที่ของลูกศรที่อยู่ในตำแหน่งต่างๆ ทั้งหมด มีขนาดที่ใหญ่กว่าขนาดของตัวลูกศรที่อยู่ในแต่ละตำแหน่งย่อย ในทางกลับกัน ในระหว่างช่วงเวลาที่ลูกศรหยุดนิ่ง ลูกศรนั้นก็จะกินพื้นที่เท่ากับขนาดของตัวเอง การตีความแบบแรกนี้เป็นที่เข้าใจได้ง่าย แต่จะทำให้การอ้างเหตุผลข้างต้นไม่สมเหตุสมผลขึ้นมา เพราะข้ออ้างที่ 1 นี้จะกลายเป็นเรื่องของ การเคลื่อนที่และการหยุดนิ่งที่ครอบคลุมช่วงเวลาหนึ่งๆ (ไม่ใช่เพียงช่วงขณะ – instant) อันทำให้ไม่สามารถอนุมานไปสู่ข้ออ้างที่ 3 ซึ่งพูดถึงพฤติกรรมของลูกศรในแต่ละช่วงขณะได้

ในขณะที่การตีความแบบ ข. แม้ว่าจะทำให้อนุมานไปสู่ข้ออ้างที่ 3 ได้ เพราะอยู่ในขอบเขตของแต่ละช่วงขณะเหมือนกัน แต่การตีความนี้ไม่อาจหาเหตุผลที่รองรับได้เลยว่าเหตุใดสิ่งต่างๆ จึงเปลี่ยนแปลงขนาดในระหว่างการเคลื่อนที่ได้ (ในแต่ละช่วงขณะ ลูกศรมีขนาดใหญ่กว่าหรือเล็กกว่าขนาดของตัวเองเมื่อหยุดนิ่ง) ดังนั้น เมื่อพิจารณาจากข้ออ้างที่ 1 การอ้างเหตุผลข้างต้นจึงไม่อาจรับได้ เพราะตามการตีความแบบแรก การอ้างเหตุผลนี้จะไม่สมเหตุสมผล ในขณะที่การตีความแบบที่สอง (แม้ว่าจะสมเหตุสมผล) แต่ข้ออ้างดังกล่าวกลับเป็นข้ออ้างที่ไม่อาจยอมรับได้ตั้งแต่ต้น

3.4 ขบวนแถวที่เคลื่อนที่ (Moving Rows)

อริสโตเติลเขียนถึงปรัชญาของซีโนไว้ว่าเป็นข้ออ้างเหตุผลเกี่ยวกับสิ่งที่มีขนาดเท่าๆ กัน เคลื่อนที่ขนานกันไปกับสิ่งที่มีขนาดเท่าๆ กันในทิศทางที่ตรงกันข้าม กลุ่มหนึ่งเคลื่อนมาจากปลายด้านหนึ่ง ในขณะที่อีกกลุ่มเคลื่อนมาจากตรงกลาง และต่างเคลื่อนที่ด้วยความเร็วที่เท่ากัน อันนำไปสู่ข้อสรุปเชิงปรัชญาของซีโนที่ว่า "ครึ่งหนึ่งของเวลาที่ใช้เคลื่อนที่เท่ากับสองเท่าของเวลาครึ่งหนึ่งนั้น" (half the time is equal to its double)

ในที่นี้ เราอาจลองสมมติให้มีวัตถุที่มีลักษณะเป็นขบวนแถว ซึ่งประกอบด้วยส่วนย่อยที่มีขนาดเท่ากัน และให้มีขบวนแถว 3 ขบวน คือ ขบวน A ขบวน B และขบวน C โดยที่ขบวนแถว A หยุดนิ่งอยู่กับที่ ขบวนแถว B เคลื่อนที่ไปทางขวาของ A และขบวนแถว C เคลื่อนที่ไปทางซ้ายของ A ด้วยความเร็วที่เท่ากัน โดย ณ ช่วงเวลาหนึ่งของการเคลื่อนที่นี้ ส่วนขวาสุดของขบวนแถว B และส่วนซ้ายสุดของขบวนแถว C ได้เคลื่อนที่มาเรียงแนวตรงดังนี้

A A A
B B B --->
<--- C C C

และโดยที่ทั้ง rif; FONT-SIZE: 11pt" lang=TH>และโดยที่ทั้ง B และ C เคลื่อนที่ด้วยความเร็วที่เท่ากัน เมื่อส่วนขวาสุดของ B เคลื่อนมาตรงกับส่วนขวาสุดของ A แล้ว ส่วนซ้ายสุดของ C ก็จะเคลื่อนมาดังนี้

A A A
B B B
C C C

ปฏิทรรศน์เกิดขึ้นเมื่อพิจารณาถึงเวลาที่ $lang=TH>$ ปฏิทรรศน์เกิดขึ้นเมื่อพิจารณาถึงเวลาที่ B ใช้ในการเคลื่อนที่ผ่าน A และ C *ภายในช่วงเวลาเดียวกัน* นั่นคือ สมมติให้การที่ส่วนขาสุดของ B (จากที่อยู่ตรงกลางของ A) เคลื่อนที่ไปจนถึงส่วนขาสุดของ A ใช้เวลา T หน่วย แต่*ในช่วงเวลาเดียวกันนั้นเอง* ส่วนขาสุดของ B ก็ได้เคลื่อนผ่านขบวน C ซึ่งมีความยาวเป็น 2 เท่าของที่ B เคลื่อนผ่าน A (เพราะจากแผนภาพข้างต้น ส่วนขาสุดของ B เคลื่อนมาเจอ A อีก 1 ส่วน แต่เคลื่อนมาเจอ C อีก 2 ส่วน) ซึ่งนั่นหมายความว่าต้องใช้เวลาเป็น 2 เท่าของการที่ B เคลื่อนผ่าน A (คือเท่ากับ 2T หน่วย) แต่สถานการณ์ทั้งหมดนี้ เริ่มต้นและจบลงพร้อมกัน จึงทำให้เกิดข้อสรุปที่เป็นปฏิทรรศน์ว่า เวลา T หน่วย เท่ากับเวลา 2T หน่วย

ความบกพร่องของการอ้างเหตุผลนี้ มาจากการสับสนในเรื่องความเร็วโดยสัมพัทธ์ของวัตถุ กล่าวคือ ถ้าแถว B เคลื่อนที่ด้วยความเร็ว S ไปทางขวาเมื่อเทียบกับแถว A และถ้าแถว C เคลื่อนที่ด้วยความเร็ว S ไปทางซ้ายเมื่อเทียบกับแถว A แล้ว นั้นแสดงว่า แถว C กำลังเคลื่อนที่ด้วยความเร็ว $S+S = 2S$ เมื่อเทียบกับแถว B ด้วยเหตุนี้ ระยะเวลา (ซึ่งคือ ระยะทางหารด้วยความเร็ว) ของการที่ส่วนขาสุดของ B เคลื่อนไปตรงกับส่วนขาสุดของ A จึงเป็น T/S และระยะเวลาของการที่ส่วนขาสุดของ B เคลื่อนไปตรงกับส่วนขาสุดของ C จึงเป็น $2T/2S$ นั่นคือ $T/S = 2T/2S$ ซึ่งไม่เป็นปฏิทรรศน์แต่ประการใด

4. สรุป

ปฏิทรรศน์ของซีโนได้รับความสนใจในทางปรัชญาเพิ่มมากขึ้นหลังจากมีการพัฒนามโนทัศน์สมัยใหม่เกี่ยวกับความเป็นอนันต์ โดยเฉพาะจากงานของเบอร์ทรันด์ รัสเซลล์ (Bertrand Russell) และงานของจอร์จ แคนเทอร์ (Georg Cantor) เกี่ยวกับทฤษฎีจำนวนเชิงอนันต์ (theory of transfinite numbers) และเป็นอีกครั้งที่มีการใช้หลักปรัชญารวมสมัยมาแก้ปัญหาปฏิทรรศน์ ดังเช่นที่อริสโตเติลได้ทำในสมัยกรีก รวมถึงข้อท้าทายที่ปฏิทรรศน์ของซีโนมีต่อทัศนะของคนทั่วไปเกี่ยวกับอวกาศ เวลา และการเคลื่อนที่ โดยเฉพาะในปัญหาการแบ่งเป็นสอง อคิลลีสกับเต่า และลูกศรที่พุ่งออกไป นี่จึงอาจกล่าวได้ว่าเป็นพัฒนาการของการถกเถียงปฏิทรรศน์ของซีโนซึ่งก้าวข้ามไปจากสิ่งที่ซีโนเองต้องการเสนอ นอกจากนี้ ความสำคัญของปฏิทรรศน์ของซีโนอีกประการหนึ่งคือ การใช้วิธีการนิรนัยเพื่อชี้ให้เห็นถึงความบกพร่องของการใช้แต่เพียงความเชื่อที่คุ้นเคยที่ปราศจากการตรวจสอบมายืนยันที่ตนเองของตน คุณูปการเหล่านี้ย่อมน่าจะมีน้ำหนักสำคัญที่ช่วยขุดเขยความผิดพลาดของข้ออ้างเหตุผลที่มีอยู่ในปฏิทรรศน์ของซีโนได้ ซึ่งส่วนมากจะพบความผิดพลาดนั้นได้ก็เมื่อมีการไขมโนทัศน์ การแยกแยะ และเทคนิคการพิสูจน์ ซึ่งยังไม่ได้มีการพัฒนาขึ้นมาในยุคสมัยของซีโนนั้น

พรเทพ สหชัยรุ่งเรือง (ผู้เรียบเรียง)

เรียบเรียงจาก

- Huggett, Nick. 2004. Zeno's Paradoxes. In Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <URL=<http://plato.stanford.edu/archives/win2006/entries/paradox-zeno/>>.
- Makin, Stephen. 1998. Zeno of Elea. In Edward Craige (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. CD-Rom Version 1.0.
- McKirahan, Richard. 2006. Zeno of Elea. In Donald M. Bochert (ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. Second edition. New York: Macmillan, Vol. 9: 871-879.

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- Aristotle. 1984. Physics. W. D. Ross. (trans.). In J. Barnes (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press. (เนื้อหาส่วนใหญ่ใน Book VI เป็นการอธิบายและโต้แย้งปฏิทรรศน์ต่างๆ ของซีโน)
- Palmer, John. 2008. Zeno of Elea. Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <URL=<http://plato.stanford.edu/archives/spr2008/entries/zeno-elea/>>. (เป็นการอธิบายและตีความปฏิทรรศน์ของซีโนจากบริบททางประวัติศาสตร์ในยุคสมัยของซีโนเอง ซึ่งต่างจากงานอื่นๆ ที่มีอธิบายปฏิทรรศน์ของซีโนจากข้อโต้ตอบของนักปรัชญา นักคณิตศาสตร์ และนักฟิสิกส์)
- Plato. 1997. Parmenides. M. L. Gill and P. Ryan (trans.) In *Plato: Complete Works*. J. M. Cooper (ed.). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co. Inc. (มีบทสนทนาระหว่างซีโนกับโสเครตีส)
- Russell, Bertrand. 1919. *Introduction to Mathematical Philosophy*. London: George Allen and Unwin Ltd. (อธิบายถึงความคิดทางคณิตศาสตร์ที่อยู่เบื้องหลังการเสนอทางออกต่อปัญหาของซีโนในข้อถกเถียงสมัยใหม่)
- Salmon, W. C. 2001. *Zeno's Paradoxes*. Second edition. Indianapolis: Hackett Publishing Co. Inc. (ตีพิมพ์ครั้งแรกเมื่อปี 1970 เป็นงานที่เหมาะสมแก่การเริ่มต้นค้นคว้าปฏิทรรศน์ของซีโน เพราะได้รวบรวมบทความทางปรัชญาที่สำคัญในช่วงก่อนปี 1970 โดยเฉพาะข้ออ้างเหตุผลที่โต้แย้งเรื่องการเคลื่อนที่)

หน้าแรก | เกี่ยวกับเรา | เชื่อมโยง | ติดต่อเรา


 ค้นหา

ปรัชญาประวัติศาสตร์ Philosophy of History

1. บทนำ
 2. ปรัชญาประวัติศาสตร์เชิงทฤษฎี
 3. ปรัชญาประวัติศาสตร์แบบวิเคราะห์
 4. ศาสตร์แห่งการตีความประวัติศาสตร์และประเด็นที่น่าสนใจอื่นๆ
- เรียนเรียงจาก
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
คำที่เกี่ยวข้อง

1. บทนำ

การจะเข้าใจว่าปรัชญาประวัติศาสตร์คืออะไรได้ คงจะต้องทำความเข้าใจกับความหมายของคำว่า "ประวัติศาสตร์" เสียก่อน คำว่า "ประวัติศาสตร์" มีความหมายอย่างกว้างๆ สองนัยด้วยกัน นัยแรกบ่งถึงชุดของเหตุการณ์ทั้งหลายที่เกิดขึ้นในอดีต ซึ่งอาจจะถอยกลับไปได้ถึงเมื่อครั้งแรกมีสังคมมนุษย์ ส่วนนัยที่สองบ่งถึงกิจกรรมทางวิชาการของสาขาวิชาใหญ่สาขาหนึ่งในทางมนุษยศาสตร์ (บางคนจัดประวัติศาสตร์ว่าเป็นสังคมศาสตร์ก็มี) ซึ่งมีจุดหมายอยู่ที่การพยายามเข้าใจอดีตของมนุษย์ สาขาวิชาดังกล่าวพยายามสร้างหรือหาระเบียบวิธีการศึกษาเพื่อตอบคำถามที่ว่า ในอดีตนั้นอะไรเกิดขึ้นบ้าง สภาพแวดล้อมทางกายและทางความคิดในช่วงเวลาหนึ่งๆ มีลักษณะอย่างไร เกิดขึ้นได้อย่างไร และเปลี่ยนแปลงไปอย่างไร เราอาจกล่าวได้อีกนัยหนึ่งว่า "ประวัติศาสตร์" ในนัยแรกนั้น ในแง่หนึ่งก็คือชุดของเหตุการณ์ซึ่งเป็นเป้าหมายแห่งการเข้าใจของบรรดานักประวัติศาสตร์ ส่วน "ประวัติศาสตร์" ในนัยที่สองก็คือกิจกรรมทางวิชาการต่างๆ ที่นักประวัติศาสตร์กระทำอยู่นั้นเอง หรือหากจะลงใจความหมายของ "ประวัติศาสตร์" โดยเชื่อมโยงกับคำว่า "อดีต" เราก็คงจะกล่าวได้ว่า "ประวัติศาสตร์" ในนัยแรกคือตัว "อดีต" เอง ส่วนนัยที่สองคือ "การศึกษาอดีต"

"ปรัชญาประวัติศาสตร์" คือสาขาหนึ่งของวิชาปรัชญาที่นำวิธีการเชิงปรัชญามาศึกษา "ประวัติศาสตร์" ทั้งสองนัยดังที่กล่าว ดังนั้น เราจึงสามารถจำแนกปรัชญาประวัติศาสตร์ออกได้อย่างกว้างที่สุดเป็นสองแนวด้วยกัน ต่อไปเราจะเห็นว่าปรัชญาประวัติศาสตร์สองแนวดังกล่าว มีความแตกต่างในหลายเรื่องและหลายระดับ แต่ความแตกต่างอันเป็นพื้นฐานที่สุดนั้น ก็คือความต่างกันของเป้าหมายของการศึกษา

เบื้องต้น เราอาจอธิบายปรัชญาประวัติศาสตร์ทั้งสองแนวทางได้ดังนี้ ในแนวทางแรก ปรัชญาประวัติศาสตร์พยายามศึกษาประวัติศาสตร์ในภาพรวมว่า ที่เกิดขึ้นมาทั้งหมดนั้นมีเป้าหมายหรือความหมายอันสำคัญอยู่เบื้องหลังหรือไม่ หรือมีกฎเกณฑ์ที่ตายตัวอยู่เบื้องหลังการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์หรือไม่ เป็นต้น ในแนวทางที่สอง ปรัชญาประวัติศาสตร์มุ่งวิเคราะห์ในเชิงตรรกะ เชิงมโนทัศน์ และเชิงญาณวิทยา เกี่ยวกับการเขียนประวัติศาสตร์ หรือประวัติศาสตร์นิพนธ์ (historiography) เราอาจเปรียบเทียบลักษณะและความแตกต่างของแนวทางทั้งสองว่าเหมือนกับ ความแตกต่างระหว่าง "ปรัชญาธรรมชาติ" (philosophy of nature) กับ "ปรัชญาวิทยาศาสตร์" (philosophy of science) กล่าวคือ ปรัชญาธรรมชาตินุ่งศึกษา ตัวปรากฏการณ์ธรรมชาติต่างๆ อย่างที่ปรากฏต่อเรา ส่วนปรัชญาวิทยาศาสตร์นั้นสนใจพิจารณาการศึกษา ปรากฏการณ์ธรรมชาติ ซึ่งก็คือกิจกรรมที่นักวิทยาศาสตร์ทำกันอยู่

ในวงวิชาการมักจะเรียกการค้นคว้าเชิงปรัชญาประวัติศาสตร์ในแนวทางแรกว่า "ปรัชญาประวัติศาสตร์เชิงคาดคะเน หรือเชิงสาระ" (speculative หรือ substantive philosophy of history) และ เรียกแนวทางที่สอง "ปรัชญาประวัติศาสตร์เชิงวิเคราะห์ หรือเชิงวิพากษ์" (analytical หรือ critical philosophy of history)

อย่างไรก็ตาม การแบ่งปรัชญาประวัติศาสตร์ออกเป็นสองแนวอย่างชัดเจนนั้น อาจเป็นอุปสรรคต่อการเข้าใจสภาพของปรัชญาประวัติศาสตร์อย่างที่เป็นอยู่ในทุกวันนี้ไม่น้อย เนื่องจากในหลายๆ กรณี นักปรัชญาประวัติศาสตร์ในปัจจุบันไม่ได้

จำกัดความสนใจของตนไว้เพียงเฉพาะเรื่องของเป้าหมายหรือความหมายเบื้องหลังของกระบวนการทางประวัติศาสตร์โดยรวม หรือเฉพาะเรื่องการเขียนประวัติศาสตร์อีกแล้ว แต่ยังได้ขยับขยายความสนใจของตนออกไป กระทั่งเชื่อมโยงกับประเด็นหรือความคิดจากสาขาอื่นๆ ในมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ เช่น ประเด็นเรื่อง "ธรรมชาติแห่งการกระทำของมนุษย์" ที่ศึกษาใน "เฮอริเมเนติกส์" (hermeneutics) หรือ "ศาสตร์แห่งการตีความ" ตามแนวที่พัฒนาโดย วิลเฮล์ม ดีลไทห์ (Wilhelm Dilthey) ปัจจุบันดังกล่าวได้ทำให้การถกเถียงของนักปรัชญาประวัติศาสตร์ในสมัยนี้สืบปืหลังมานี้ มีความซับซ้อนเกินกว่าจะแบ่งออกเป็นสองแนวทางได้อย่างเด็ดขาด

กระนั้นการการแบ่งแยกเป็นสองแนวดังกล่าวก็อาจจะมิประโยชน์ในการทำความเข้าใจปรัชญาประวัติศาสตร์ในเชิงพัฒนาการ กล่าวคือ ในยุคแรกเริ่มปรัชญาประวัติศาสตร์เดินตามแนวทางแบบ "ปรัชญาประวัติศาสตร์เชิงทฤษฎี" ในยุคต่อมาแนวทางการศึกษา "ปรัชญาประวัติศาสตร์เชิงวิเคราะห์" จึงเกิดขึ้น และในปัจจุบันเป็นยุคที่มีขอบข่ายของความสนใจกว้างขวางและซับซ้อนขึ้นกว่าเดิม จากนี้จะได้นำเสนอรายละเอียดของปรัชญาประวัติศาสตร์แต่ละแนวทางตามลำดับไป

2. ปรัชญาประวัติศาสตร์เชิงทฤษฎี

บทบาทของนักประวัติศาสตร์ในยุคโบราณอาจแบ่งได้เป็นสองแนวกว้างๆ คือ แนวทางแรกคือนักประวัติศาสตร์ที่ทำงานแบบเฮโรโดตัส (Herodotus) นักประวัติศาสตร์เอกของกรีก หรือชื่อพม่าเจียน (Su-ma Chi'en) นักประวัติศาสตร์เอกของจีน นักประวัติศาสตร์ดูเหมือนกำลังบันทึกสิ่งที่เกิดขึ้นโดยตรงไปตรงมา โดยถือว่าผู้บันทึกสามารถแยกตัวเองออกมาจากเหตุการณ์ที่บันทึกได้ ผู้บันทึกเป็นเพียงผู้สังเกตการณ์เท่านั้น อย่างไรก็ตาม ในสมัยโบราณ การบันทึกประวัติศาสตร์มักเป็นอีกแนวทางหนึ่ง ประวัติศาสตร์ส่วนใหญ่มีการบันทึกเนื่องจากเล็งเห็นประโยชน์บางอย่างที่อาจมีต่อความเข้าใจตนเองของชนชาติของผู้บันทึก การกล่าวถึงอดีตก็เพื่อให้ความหมายกับสิ่งที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน หรือคาดคะเนสิ่งที่เกิดขึ้นต่อไปในอนาคต การเขียนประวัติศาสตร์ในลักษณะนี้ปรากฏออกมาในรูปของตำนานเกี่ยวกับการกำเนิดและความเป็นมาของชนชาติคนละเป็นส่วนใหญ่

ถึงแม้การบันทึกประวัติศาสตร์แบบหลังนี้จะมองว่าประวัติศาสตร์มีความหมายบางอย่าง แต่ก็มีความหมายเฉพาะสำหรับชนชาติคนเท่านั้น หากใช้ "ความหมายโดยรวม" ของประวัติศาสตร์ทั้งหมดอย่างนี้นักปรัชญาประวัติศาสตร์เชิงทฤษฎีแสวงหา รูปแบบที่เก่าแก่ที่สุดของปรัชญาประวัติศาสตร์เชิงทฤษฎี ก็คือความเข้าใจที่ว่าบรรดาเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นมาทั้งหมดและที่จะเกิดขึ้นต่อไปนั้น มีความหมายและเป้าประสงค์ที่อธิบายได้ด้วยศรัทธาทางศาสนา นักประวัติศาสตร์ที่ทำงานบนฐานศาสนาแบบนี้ ได้แก่ บรรดานักประวัติศาสตร์ในศาสนาฮิวและคริสต์ในยุคโบราณ ซึ่งมักจะอธิบายกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ทั้งหมดว่าดำเนินไปในทิศทางที่พระเจ้าเป็นผู้ประสงค์ ประวัติศาสตร์ของมนุษย์จึงไม่ใช่สิ่งที่มนุษย์สร้างขึ้น แต่เป็นสิ่งที่ผู้อื่นสร้างขึ้นเพื่อเป็นหนทางให้มนุษย์ดำเนินไปสู่ความรอดพ้น ประวัติศาสตร์นี้อธิบายผ่านความสัมพันธ์ระหว่างพระเจ้ากับมนุษย์ ซึ่งเป็นสิ่งสร้างของพระองค์ และความหมายของประวัติศาสตร์สามารถค้นพบได้ด้วยศรัทธาและการศึกษาตีความคัมภีร์ทางศาสนา เราอาจเรียก "ประวัติศาสตร์" ตามแนวคิดทางศาสนานี้ได้โดยรวมๆ ว่า "ประวัติศาสตร์อันศักดิ์สิทธิ์" (sacred history) ดังมีแนวคิดทางประวัติศาสตร์ของนักบุญออกัสติน (St. Augustine) เป็นตัวอย่างสำคัญ

ในสมัยต่อมา ด้วยอิทธิพลของแนวคิดมนุษยนิยมหลังยุคกลางและความเชื่อมั่นในเหตุผลของมนุษย์ในยุคแห่งความรุ่งโรจน์ (the Enlightenment) การอธิบายประวัติศาสตร์แบบที่เป็นของนักปรัชญาจริงๆ (ไม่ใช่ นักบวชหรือนักการศาสนา) เริ่มได้รับการยอมรับมากขึ้น อย่างไรก็ตาม ปรัชญาประวัติศาสตร์ตามแนวทางแบบนักปรัชญาดังกล่าวนั้น แม้จะผูกพันกับธรรมเนียมทางปรัชญาที่เกิดขึ้นในภาคพื้นทวีปยุโรป (Continental European philosophy) โดยเฉพาะกับความคิดของพวกนักปรัชญาชาวเยอรมัน แต่ก็อาจจะปฏิเสธไม่ได้ว่ายังคงได้รับอิทธิพลจากศาสนาคริสต์กับยิวอยู่ไม่น้อย กล่าวคือ เช่นเดียวกับนักปรัชญาประวัติศาสตร์แนวศาสนา นักปรัชญาสมัยใหม่เองก็มองประวัติศาสตร์ในฐานะของชุดของเหตุการณ์ต่างๆ ตามลำดับเวลานับแต่อดีต โดยชุดของเหตุการณ์ดังกล่าวเกิดขึ้นหรือดำเนินไปในลักษณะเป็นกระบวนการ คือ มีเป้าหมายและระเบียบแบบแผนบางอย่างอยู่เบื้องหลัง แต่ที่ต่างออกไปคือ ระเบียบแบบแผนเหล่านั้นไม่ในแผนการซึ่งเตรียมไว้โดยพระเจ้าเป็นผู้เป็นเจ้า และเป้าประสงค์นั้นไม่จำเป็นว่าจะต้องเป็นความรอดพ้นทางศาสนา

อย่างไรก็ดี นักปรัชญาที่ยังสนับสนุนศรัทธาทางศาสนาอยู่ พยายามเสนอคำตอบใหม่ที่ตรงตามตัวคัมภีร์น้อยลง ขณะที่ดูเป็นเรื่องของความมีเหตุมีผลมากขึ้น เช่น สิ่งทีไลบ์นิซ (Leibniz) พยายามนำเสนอไว้ในหนังสือเล่มสำคัญของเขาที่ชื่อ *Theodicy* เมื่อปี ค.ศ. 1709 โดยเขาได้เสนอการตีความประวัติศาสตร์ผ่านโมทัศน์สำคัญเรื่อง "ความชั่วร้าย" (evil) และเจตจำนงของพระเจ้าที่จะจัดการกับความชั่วร้ายอย่างเป็นเหตุเป็นผล ความพยายามที่จะเสนอการตีความประวัติศาสตร์จากพื้นฐานทางความคิดแบบเทวนิยมที่เป็นระบบมากขึ้น มีอยู่เสมอมาแม้กระทั่งในศตวรรษที่ 20 แต่โดยรวมแล้วเราจะต้องถือว่ากระแสปรัชญาประวัติศาสตร์ในยุโรบนับแต่ยุคแห่งความรุ่งโรจน์เป็นต้นมานั้น เกิดขึ้นจากนักคิดนอกวงการศาสนา ดังที่กล่าวไปแล้วนักคิดเหล่านี้เชื่อว่ากระบวนการทางประวัติศาสตร์มีการขับเคลื่อนไปในทิศทางที่แน่ชัด แต่ทิศทางดังกล่าวนั้นไม่ใช่พระประสงค์ใดๆ ของพระเจ้า พวกเขาบางคนเชื่อว่ามนุษยชาติกำลังเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงไปในทิศทางที่ดีขึ้น สมบูรณ์แบบมากขึ้น กล่าวคือมี "ความก้าวหน้า" (progress) ซึ่งเราสามารถพบได้ผ่านการศึกษาศาสตร์ประวัติศาสตร์ นักคิดศตวรรษที่ 18 อย่างรุสโซ (Rousseau) และ คานต์ (Kant) อาศัยสมมติฐานบางอย่างในเรื่องความก้าวหน้าและความมีเหตุผลของประวัติศาสตร์มาใช้ในการนำเสนอความคิดทางปรัชญาการเมืองของตน แม้แต่ในงานเขียนทางเศรษฐศาสตร์ของอดัม สมิธ (Adam Smith) ก็ยังแสดงให้เห็นความเชื่อในทิศทางแบบก้าวหน้าของมนุษย์

สิ่งที่ควรตระหนักไว้อีกเรื่องหนึ่งก็คือ เวลาที่นักปรัชญาประวัติศาสตร์เชิงทฤษฎีศึกษาเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์เหตุการณ์ใดก็ตาม เขาย่อมมองด้วยว่าเหตุการณ์ดังกล่าวเป็นเหตุการณ์ย่อยในกระบวนการใหญ่ และสามารถเข้าใจหรือมีความหมายได้ภายในกรอบแห่งกระบวนการนั้นด้วย นักคิดคนสำคัญในกระแสปรัชญาประวัติศาสตร์แบบนี้ก็คือ วิโก (Vico) แฮร์เดอร์ (Herder) และ เฮเกล (Hegel) รวมถึงนักปรัชญาประวัติศาสตร์ยุคหลังๆ อีกจำนวนหนึ่ง โดยจะขอให้รายละเอียดไปตามลำดับสมัยดังนี้

2.1 ปรัชญาประวัติศาสตร์ของวิโกและแฮร์เดอร์

ภายหลังจากยุค "ประวัติศาสตร์อันศักดิ์สิทธิ์" นักปรัชญาประวัติศาสตร์ในยุคใหม่หันมาเชื่อว่าประวัติศาสตร์นั้นเป็นเรื่องของมนุษย์เอง โดยมีประเด็นสำคัญอยู่ที่การถกเถียงว่าจริงๆ แล้วมนุษย์เป็นผู้สร้างประวัติศาสตร์ หรือประวัติศาสตร์ต่างหากที่สร้างมนุษย์ นักปรัชญาที่เห็นวามมนุษย์เองเป็นผู้กำหนดความเป็นไปของประวัติศาสตร์ อาจจะคิดว่าการเปลี่ยนแปลงใน

ประวัติศาสตร์ไม่จำเป็นต้องมีแบบแผนตายตัว ทั้งหมดขึ้นกับปัจจัยแวดล้อมเฉพาะกรณี ทั้งที่เกิดขึ้นกับมนุษย์เองและมนุษย์เองเป็นผู้ก่อให้เกิดขึ้น อย่างไรก็ตาม มีนักปรัชญาบางคนที่คิดว่าถึงแม้มนุษย์เป็นผู้สร้างประวัติศาสตร์ แต่ถ้ามุมนั้นมีธรรมชาติพื้นฐานแบบเดียวกัน การเปลี่ยนแปลงของเหตุการณ์ที่คิดว่าเป็นเรื่องเฉพาะกรณีและเป็นไปได้อย่างหลากหลายนั้น ก็ดูจะเป็นภาพลวงตาเสียมากกว่า งานเขียนชิ้นสำคัญของ จัมบัตติสตา วิโก (Giambattista Vico) นักคิดชาวอิตาลีเมื่อปี ค.ศ. 1725 ที่ชื่อ *New Science* เสนอว่าเราสามารถไขข้อสรุปเกี่ยวกับธรรมชาติที่เป็นหนึ่งเดียวของมนุษย์ได้จากการศึกษาประวัติศาสตร์ เขาคิดว่าประวัติศาสตร์ของมนุษย์นั้นแม้ว่าจะมีรายละเอียดแตกต่างกันไปในแต่ละอารยธรรม หรือในแต่ละยุคสมัย แต่ก็มีรูปแบบพื้นฐานอันเป็นสากลบางอย่างปรากฏอยู่ รูปแบบดังกล่าวเชื่อมโยงกับธรรมชาติพื้นฐานอันเป็นสากลของมนุษย์ มนุษย์มีแนวโน้มที่จะตอบสนองต่อสภาวะการหรือปัญหาที่พวกเขาเผชิญเหมือนๆ กัน (ดูความคล้ายคลึงกับแนวคิดที่เชื่อว่ามักฎทั่วไปเกี่ยวกับพฤติกรรมของมนุษย์ในหัวข้อที่ 3.1)

สำหรับวิโกแล้ว คำอธิบายการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ภายใต้สถานการณ์ที่ดูเหมือนแตกต่างกันทั้งหมดนั้น จริงๆ แล้วเป็นคำอธิบายชุดเดียวกัน ธรรมชาติมนุษย์ซึ่งเป็นสากลทำให้เกิดลำดับขั้นของพัฒนาการที่ตายตัวขึ้น ไม่ว่าจะเป็นที่เกี่ยวกับสังคม กฎหมาย การพาณิชย์ หรือการปกครอง มนุษยชาติต่างต้องเผชิญกับข้อท้าทายทางอารยธรรมที่เหมือนกัน และตอบสนองต่อข้อท้าทายดังกล่าวในทำนองเดียวกัน กล่าวโดยสรุปคือ สำหรับวิโกแล้วประวัติศาสตร์ของมนุษย์ก็คือภาพสะท้อนแห่งธรรมชาติพื้นฐานของมนุษย์ผ่านช่วงเวลาต่างๆ นั้นเอง บางคนเห็นว่าสิ่งที่วิโกพยายามทำนั้นคือการให้คำอธิบายทางประวัติศาสตร์ที่เรียบง่ายขึ้น ผ่านการอธิบายเกี่ยวกับสภาวะอันเป็นสากลเกี่ยวกับตัวมนุษย์เอง ปรัชญาประวัติศาสตร์ของวิโกสะท้อนให้เห็นอิทธิพลของกระแสดวงความคิดแห่งยุคแห่งความรุ่งโรจน์ได้เป็นอย่างดี โดยเฉพาะความเชื่อในเรื่องความเป็นสากลแห่งธรรมชาติของมนุษย์

ในทางตรงกันข้าม นักคิดชาวเยอรมันในยุคหลังจากวิโกชื่อ โจฮันน์ ก็อดต์ฟรีด แฮร์เดอร์ (Johann Gottfried Herder) ได้เขียนหนังสือชื่อ *Ideas for the Philosophy History of Humanity* ไว้เมื่อปี 1791 โดยเสนอปรัชญาประวัติศาสตร์ที่ค่อนข้างจะเป็นแนวตรงกันข้ามกับวิโก ส่วนหนึ่งอาจเป็นเพราะได้รับอิทธิพลจากกระแสนิยมทางความคิดแบบโรแมนติกซึ่งไม่เห็นด้วยกับแนวคิดเรื่องลักษณะอันเป็นสากลของมนุษย์ แต่ให้ความสำคัญกับปัจเจกภาพและความหลากหลายของมนุษย์แทน แฮร์เดอร์ไม่คิดว่าประวัติศาสตร์มาจากธรรมชาติแท้จริงที่มนุษย์มีร่วมกัน ตรงกันข้าม ธรรมชาติของมนุษย์ต่างหากที่เป็นผลผลิตของประวัติศาสตร์ในแต่ละช่วงสมัย ประวัติศาสตร์ของแต่ละยุคหรือแต่ละสังคมมีลักษณะเฉพาะแตกต่างกัน ทำให้มนุษย์ในแต่ละยุคแต่ละถิ่นกระทำการในลักษณะที่แตกต่างกันออกไป และความแตกต่างดังกล่าวก็จะมีผลต่อพัฒนาการของ "ความเป็นมนุษย์" ในแต่ละสังคมในแบบแตกต่างกัน กล่าวอีกนัยหนึ่ง การที่มนุษย์ไม่ได้มีธรรมชาติเป็นสากล ส่วนหนึ่งก็เป็นเพราะมนุษย์ไม่ได้มีประวัติศาสตร์ที่เป็นสากล และการที่ไม่ใช่ประวัติศาสตร์มนุษย์ที่เป็นสากล ส่วนหนึ่งก็เป็นเพราะมนุษย์ไม่ได้มีธรรมชาติที่เป็นสากล

หากจะถามว่าสำหรับแฮร์เดอร์นั้นจริงๆ แล้วประวัติศาสตร์เป็นผลผลิตของสิ่งใดกันแน่ คำตอบที่จะได้ก็คือ ประวัติศาสตร์นั้นเป็นผลของพลังผลักดันสองประเภทที่มีบทบาทเกี่ยวพันกัน พลังผลักดันประเภทแรกคือมาจากสภาพแวดล้อม *ภายนอก* ตัวมนุษย์ ส่วนประเภทที่สองคือพลังกระทำที่อยู่ในจิตใจ (spirit) ของมนุษย์แต่ละคน ซึ่งมีอยู่หลากหลายแบบแตกต่างกัน เนื่องจากมนุษย์แต่ละคนไม่ได้มีจิตใจแบบเดียวกัน ดังนั้น หากจะเข้าใจประวัติศาสตร์ของชาติหรือสังคมหนึ่งๆ สิ่งที่จะต้องนำมาพิจารณาก็จะต้องมีทั้งสภาพแวดล้อมทางกายภาพของสังคม และสภาพแวดล้อมอันเกิดจากพลังทางจิตใจของคนในสังคมนั้นด้วย โดยแฮร์เดอร์เชื่อว่าสภาพแวดล้อมประการหลังจะสะท้อนอยู่ในบรรดาความประพฤติและการกระทำของคนในสังคมนั้น ทั้งนี้ การพิจารณาดังกล่าวนี้น้องคำนึงถึงความพึ่งพาซึ่งกันและกันระหว่างสภาพแวดล้อมทั้งสองประการเสมอ

แนวคิดทำนองดังกล่าวของแฮร์เดอร์นี้เองที่ถือเป็นรากฐานสำคัญอันหนึ่งของทัศนะทางปรัชญาประวัติศาสตร์ที่เรียกว่า "ประวัติศาสตร์นิยม" (historicism) ซึ่งสามารถเข้าใจอย่างกว้างๆ ได้ว่าหมายถึงแนวคิดที่เชื่อว่าการแสวงหาความรู้ความเข้าใจในสิ่งต่างๆ โดยเฉพาะที่เกี่ยวกับตัวมนุษย์และสังคมของมนุษย์นั้น จะต้องกระทำผ่านการพิจารณาศึกษาความเป็นมาและเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ที่เกิดขึ้นก่อนหน้า มนุษย์และการกระทำของมนุษย์ไม่ได้เป็นอิสระจากบริบททางประวัติศาสตร์ในแต่ละยุคแต่ละสมัย อีกทั้งสิ่งต่างๆ ที่เกิดขึ้นในแต่ละยุคแต่ละสมัยเอง ก็ต้องเข้าใจว่าเป็นผลผลิตทางประวัติศาสตร์จากยุคก่อนหน้าเช่นกัน นั่นหมายความว่าเราไม่สามารถจะเข้าใจประวัติศาสตร์ได้โดยไขสิ่งที่ไม่ขึ้นอยู่กับประวัติศาสตร์มาอธิบาย เหมือนที่นักคิดยุคแห่งความรุ่งโรจน์ เช่น วิโก พยายามอธิบายประวัติศาสตร์ด้วย "ธรรมชาติของมนุษย์" ซึ่งไม่ได้ขึ้นประวัติศาสตร์แต่อย่างใด เราอาจเรียกทัศนะยุคแห่งความรุ่งโรจน์ได้ว่าเป็นทัศนะแบบ "ไม่อิงประวัติศาสตร์" (ahistorical)

ถ้าเข้าใจแบบนี้ "ประวัติศาสตร์นิยม" ก็คือทัศนะที่มองว่าสรรพสิ่งล้วนอิงกับประวัติศาสตร์ ประวัติศาสตร์เป็นพื้นฐานที่ขาดไม่ได้ในการทำความเข้าใจสิ่งอื่นๆ และที่สำคัญ ในกระบวนการเพื่อความเข้าใจดังกล่าว จะต้องระลึกไว้เสมอว่าประวัติศาสตร์นั้นเป็นเรื่องที่เฉพาะเจาะจงและไม่ได้ตายตัวเป็นสากล การศึกษาการคลี่คลายตัวหรือพัฒนาการใดๆ ของอารยธรรมมนุษย์ ไม่อาจกระทำแบบเป็นสูตรสำเร็จ หรือวางอยู่บนกฎเกณฑ์ที่เป็นนามธรรมชุดเดียวได้ แต่หากจะถามว่าแฮร์เดอร์ปฏิเสธกฎเกณฑ์ใดๆ ในการศึกษาประวัติศาสตร์หรือไม่ แม้ดูเหมือนคำตอบน่าจะใช่ แต่ในทางตรงกันข้ามแฮร์เดอร์พยายามเสนอกฎเกณฑ์หรือระเบียบวิธีในการศึกษาประวัติศาสตร์ขึ้นมาชุดหนึ่ง ซึ่งอิงอยู่กับความตระหนักในอิทธิพลและบทบาทที่เกี่ยวข้องอย่างใกล้ชิดกันของพลังผลักดันภายนอกและภายในตัวมนุษย์ดังที่ได้กล่าวถึงไปแล้ว ด้วยเหตุนี้ เราจึงยังกล่าวได้ว่าแฮร์เดอร์ก็เป็นนักปรัชญาประวัติศาสตร์เชิงทฤษฎีคนหนึ่ง สำหรับเขาแล้ว ประวัติศาสตร์คลี่คลายตัวไปตามอิทธิพลของปัจจัยที่ประกอบด้วยสภาพแวดล้อมภายนอกและภายใน เราจะไม่สามารถรู้ถึงปัจจัยชุดดังกล่าวโดยอาศัยวิธีการแบบ "ก่อนประสบการณ์" (a priori) เราจะต้องให้ความสำคัญกับการสืบสวนหาข้อเท็จจริงเชิงประสบการณ์ของสภาพแวดล้อมทางกายภาพและทางจิตใจที่เกิดขึ้นจริงในแต่ละสังคมหรืออารยธรรม นอกจากนี้ อิทธิพลอีกประการหนึ่งของแฮร์เดอร์ต่อวงวิชาการในยุคต่อมาก็คือ เรายังอาจมองได้ด้วยว่าแฮร์เดอร์เป็นนักคิดคนแรกๆ ที่พูดถึงเรื่อง "การเป็นสิ่งสร้างทางสังคม" (social construction) ของมนุษย์ ซึ่งแนวคิดที่แพร่หลายเป็นอย่างมากในหมู่นักสังคมศาสตร์ในปลายศตวรรษที่ 20 นี้เอง

อย่างไรก็ตาม มีข้อควรตระหนักว่า "ประวัติศาสตร์นิยม" สามารถมีรายละเอียดความหมายต่างออกไป เนื่องจากการนำไปใช้ในหลายๆ ทาง และในหลายๆ ขอบเขต บางครั้งคำนี้อาจหมายถึงความคิดที่มองพัฒนาการทางประวัติศาสตร์แบบมีทิศทางตายตัว เช่น นักปรัชญาประวัติศาสตร์แนวมาร์กซิสต์ ดังนั้น เราควรตระหนักว่าแฮร์เดอร์เป็นผู้อาวุโสให้กับแนวคิดแบบ "ประวัติศาสตร์นิยม" ในความหมายกว้าง นั่นคือ เสนอให้เข้าใจสิ่งต่างๆ โดยอิงกับประวัติศาสตร์ ส่วนตัวประวัติศาสตร์นั้นจะเปลี่ยนแปลงไปในแบบที่ตายตัวเพียงใด รวมทั้งขึ้นอยู่กับปัจจัยที่เป็นนามธรรมหรืออุปสรรคเพียงใดนั้น นักคิดแนว "ประวัติศาสตร์นิยม" แต่ละท่านอาจมีความเห็นแตกต่างกันไปได้หลายทาง ถ้าเข้าใจ "ประวัติศาสตร์นิยม" ในความหมายที่กว้างแบบนี้ ทฤษฎีปรัชญาประวัติศาสตร์ที่เข้าใจธรรมชาติของมนุษย์ในแบบประวัติศาสตร์นิยม สามารถจะพบได้อีกในงานของนักคิดยุคต่อมาอย่าง เกอร์ก วิลเฮล์ม ฟรีดริช เฮเกล (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) ซึ่งเชื่อว่าโลกทัศน์ของมนุษย์

ในยุคหนึ่งๆ เป็นผลผลิตจากการประนีประนอมระหว่างโลกทัศน์สองแนวที่ขัดแย้งกันในยุคก่อนหน้า และเนื่องจากในบรรดาปรัชญาประวัติศาสตร์เชิงทฤษฎีทั้งหมดนั้น ทฤษฎีประวัติศาสตร์ของเฮเกลจะเป็นทฤษฎีที่น่าเสนอไว้อย่างเป็นระบบมากที่สุด จึงสมควรนำมากล่าวแยกไว้เป็นต่างหากในหัวข้อถัดไป

2.2 ปรัชญาประวัติศาสตร์ของเฮเกล

โดยรวมแล้วเฮเกลมองว่าประวัติศาสตร์คือกระบวนการเคลื่อนตัวของจิตสำนึกของมวลมนุษย์สู่สภาวะบางอย่าง เขาเข้าใจว่าสภาวะนั้นคือการบรรลุซึ่งอิสรภาพของมวลมนุษย์ รวมถึงการรู้จักและเป็นหนึ่งเดียวกับตัวตนของตนเอง กระบวนการดังกล่าวนี้เป็นสิ่งที่เข้าใจได้อย่างเป็นเหตุเป็นผล คำอธิบายของเฮเกลเชื่อมโยงอย่างใกล้ชิดกับทฤษฎีทางปรัชญาของเขา และมีลักษณะเป็นแบบประวัติศาสตร์นิยมในความหมายแบบที่กล่าวไปในหัวข้อที่แล้วชัดเจน เฮเกลถือว่าการเข้าใจตัวเองของมนุษย์ชาติซึ่งเป็นเรื่องอัตวิสัย (subjective) นั้นมีเงื่อนไขจากปัจจัยที่มีความเป็นอภิปรัชญา (objective) ซึ่งก็คือประวัติศาสตร์ของโลกที่เกิดขึ้นอย่างเป็นรูปธรรม สำหรับเฮเกลแล้ว โลกภายนอกการรับรู้ของมนุษย์ และโลกภายในการรับรู้ของมนุษย์นั้น เกี่ยวข้องกันอย่างแนบแน่นจนแยกออกจากกันไม่ได้ แนวคิดแบบนี้เองที่เป็นข้อเสนอหลักในงานเขียนทางปรัชญาอันเลื่องชื่อของเขาคือ *Phenomenology of Spirit* ซึ่งตีพิมพ์เมื่อปี 1807 อย่างไรก็ตาม งานนิพนธ์ของเขาที่ว่าด้วยปรัชญาประวัติศาสตร์โดยตรงมีชื่อว่า *The Philosophy of History* ซึ่งตีพิมพ์ในปี 1824

ถ้าอธิบายด้วยคำของเฮเกล ประวัติศาสตร์ก็คือกระบวนการที่จิตสำนึกในระดับองค์รวมของมนุษยชาติ (Spirit) กำลังค้นพบและเข้าใจความหมายของตัวเอง เฮเกลตีความกระบวนการทางประวัติศาสตร์ของมนุษย์ว่าเป็นขั้นตอนต่างๆ ของการแสวงหาอิสรภาพ (freedom) เริ่มตั้งแต่สภาวะที่ไร้เสรีภาพของสังคมโบราณในโลกตะวันออก สู่เสรีภาพของสาธารณชนในนครรัฐกรีก และจากเสรีภาพของพลเมืองในอาณาจักรโรมัน สู่เสรีภาพของปัจเจกชนสมัยปฏิรูปศาสนา และสู่เสรีภาพของอารยชนในรัฐสมัยใหม่ เราควรตระหนักด้วยว่าเฮเกลไม่ได้เข้าใจว่า "ประวัติศาสตร์" นั้นเกี่ยวข้องกับทุกเรื่อง แต่เฉพาะกับเรื่องการเดินทางสู่อิสรภาพอันเป็นหัวใจของประวัติศาสตร์เท่านั้น หากสังคมยังไม่สามารถพัฒนาตัวขึ้นมาจนมีสิ่งที่เรียกว่า "รัฐ" หรือระบบการเมือง ดังเช่นสังคมในอารยธรรมของชนเผ่าโบราณในทวีปอเมริกาและแอฟริกา สังคมนั้นย่อมถือเป็นสังคมก่อนประวัติศาสตร์ หรืออีกนัยหนึ่ง เป็นสังคมที่ไม่มีความเกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์

ตามความเข้าใจแบบนี้ การเปลี่ยนแปลงในประวัติศาสตร์ทั้งหลาย จึงล้วนมีส่วนในการขับเคลื่อนสู่พัฒนาการขั้นสุดท้ายแห่งเสรีภาพมนุษย์ทั้งสิ้น เหตุการณ์ที่โดยผิวเผินแล้วเสมือนไร้เหตุผลหรือเกิดขึ้นจากบุคลิกภาพของปัจเจกบุคคลนั้น แท้จริงแล้วเป็นเหตุการณ์ที่มีส่วนกำหนดทิศทางของประวัติศาสตร์ เช่น ความพยายามยึดครองยุโรปของนโปเลียนนั้น ก็มีผลสำคัญในการสถาปนาระเบียบการปกครองที่เป็นเหตุเป็นผลแบบรัฐสมัยใหม่ขึ้น เฮเกลเชื่อว่าประวัติศาสตร์เป็นกระบวนการที่มีเหตุมีผลเสมอ แต่เราจะต้องพยายามมองหาโครงสร้างเบื้องลึกให้พบ อย่างไรก็ตาม โครงสร้างดังกล่าวจะปรากฏตัวอย่างสมบูรณ์จริงๆ ก็ต่อเมื่อประวัติศาสตร์ได้เดินทางไปถึงจุดสุดท้ายแห่งพัฒนาการแล้ว และเฮเกลก็ดูเหมือนจะเชื่อว่าพัฒนาการของประวัติศาสตร์นั้นได้เดินทางมาถึงจุดสุดท้ายแล้วในสมัยของเขานั่นเอง

ถ้าเราสังเกตให้ดี ปรัชญาประวัติศาสตร์ของเฮเกลไม่ใช่การนำเสนอความคิดด้วยการคาดคะเนเชิงเหตุผลล้วนๆ โดยไม่อิงกับข้อเท็จจริงทางประสมการณ์ใดๆ แต่เป็นความพยายามเชื่อมโยงเหตุผลแบบปรัชญาเข้ากับเงื่อนไขของประวัติศาสตร์ สิ่งที่เฮเกลเสนอให้นักปรัชญาทำคือการแสวงหาความเป็นเหตุเป็นผลจากสิ่งที่เกิดขึ้นจริง ไม่ใช่การรอบคอบเป็นเหตุเป็นผลที่มีอยู่แล้วมาอธิบายความเป็นจริง หรืออีกนัยหนึ่ง นักปรัชญาควรพิจารณาสิ่งที่เกิดขึ้นจริงก่อน แล้วคิดให้ออกว่าสิ่งนั้นสำคัญในการสถาปนาระเบียบการปกครองที่เป็นเหตุเป็นผลแบบรัฐสมัยใหม่ขึ้น เฮเกลเชื่อว่าประวัติศาสตร์เป็นกระบวนการที่มีเหตุมีผลเสมอ แต่เราจะต้องพยายามมองหาโครงสร้างเบื้องลึกให้พบ อย่างไรก็ตาม โครงสร้างดังกล่าวจะปรากฏตัวอย่างสมบูรณ์จริงๆ ก็ต่อเมื่อประวัติศาสตร์ได้เดินทางไปถึงจุดสุดท้ายแห่งพัฒนาการแล้ว และเฮเกลก็ดูเหมือนจะเชื่อว่าพัฒนาการของประวัติศาสตร์นั้นได้เดินทางมาถึงจุดสุดท้ายแล้วในสมัยของเขานั่นเอง

แม้ปรัชญาประวัติศาสตร์ของมาร์กซ์จะมีท่วงทำนองเดียวกับเฮเกล แต่ก็ให้คำตอบเรื่องความหมายและโครงสร้างเบื้องลึกของประวัติศาสตร์ที่แตกต่างออกไปชนิดหน้ามือเป็นหลังมือได้ สำหรับมาร์กซ์แล้ว ประวัติศาสตร์ของมนุษย์คือประวัติของการต่อสู้ทางชนชั้นระหว่างชนชั้นของผู้ที่มี กับชนชั้นของผู้ไม่มีอำนาจหรือทรัพยากร แรงขับให้ประวัติศาสตร์เปลี่ยนแปลงไม่ใช่สิ่งที่เป็นการนามธรรมอย่างจิตสำนึกหรือเหตุผล แต่คือแรงผลักดันทางเศรษฐกิจเพื่อการครอบครองทรัพยากร อย่างไรก็ตาม การตีความประวัติศาสตร์ของมาร์กซ์ก็ยังเป็นการมองเห็นโครงเรื่องใหญ่โครงเรื่องเดียวที่ครอบคลุมและให้ความหมายกับแต่ละเหตุการณ์ย่อยๆ ในกระบวนการเคลื่อนตัวไปของประวัติศาสตร์โลกอยู่นั่นเอง

อย่างไรก็ตาม ตัวอย่างแนวคิดของวิโก้ เฮเกล หรือมาร์กซ์นั้น เป็นเพียงตัวอย่างจำนวนหนึ่งของความพยายามที่จะแสวงหาความหมายโดยรวมหรือโครงสร้างเบื้องลึกของกระบวนการทางประวัติศาสตร์ที่ดูโดยผิวเผินแล้วเหมือนเกิดขึ้นโดยไร้ระเบียบ ต่อไปนี้ในหัวข้อที่ 4 ท่านจะได้เห็นว่าความคิดท่านอดัมสมิธที่กล่าวถึงการจัดเป็นกระแสความคิดแบบเซอร์เมนติกส์ได้ คือเป็นศาสตร์แห่งการตีความแบบหนึ่ง แต่สิ่งที่ตีความนั้นเป็นสิ่งที่มีความซับซ้อนกว้างขวางมาก ไม่ใช่ตัวบทแต่ละเรื่องหรือการกระทำของบุคคลในแต่ละครั้ง แต่ครอบคลุมทั้งกระบวนการทางประวัติศาสตร์ โดยถือเป็นตัวบทชนิดหนึ่งที่มีความซับซ้อน มีโครงเรื่องใหญ่ที่กำหนดความสัมพันธ์ของโครงเรื่องย่อยๆ ไว้

2.3 ปรัชญาประวัติศาสตร์กับการพยายามหาทิศทางโดยรวมของกระบวนการทางประวัติศาสตร์แบบอื่นๆ

ในศตวรรษที่ 20 นั้น แนวคิดเรื่องพัฒนาการที่เป็นขั้นเป็นตอนของประวัติศาสตร์มนุษย์นั้นมีการนำเสนออย่างจริงจังเป็นจริง โดยนักประวัติศาสตร์ที่เน้นพิจารณาประวัติศาสตร์ในภาพกว้างที่สุด เราอาจเรียกพวกเขาได้ว่า "นักอภิปรัชญา" (meta-historian) ซึ่งคนสำคัญก็ได้แก่ ชเป็งเลอร์ (Spengler) ทอยน์บี (Toynbe) และวิทท์โฟเกิล (Wittfogel) นักประวัติศาสตร์เหล่านี้ตีความประวัติศาสตร์โลกว่าเป็นกระแสแห่งความรุ่งเรืองและล่มสลายของอารยธรรม ชนชาติ และวัฒนธรรมต่างๆ ชเป็งเลอร์กับทอยน์บีเสนอภาพของแต่ละอารยธรรมมนุษย์ในฐานะกระบวนการของการเปลี่ยนผ่านจากขั้นตอนที่เรียกว่าวัยเด็ก ไปสู่ขั้นตอนของความเป็นผู้ใหญ่ และไปสู่ภาวะแห่งความชราภาพในที่สุด กระบวนการลักษณะนี้จะเกิดขึ้นอย่างเป็นวัฏจักรกับนานาอารยธรรมของมนุษย์มาทุกยุคทุกสมัย ส่วนวิทท์โฟเกิลนั้นเห็นว่าอารยธรรมของชาวเอเชียว่ามีปัจจัยกำหนดความเป็นไปอยู่เบื้องหลัง เขาชี้ให้เห็นว่าอารยธรรมของชาวจีนนั้นแตกต่างจากของชาวยุโรป โดยที่อารยธรรมของชาวจีนผูกพันอยู่กับสภาวะการต้องพึ่งพิงพลังและทรัพยากรธรรมชาติอย่างน่า ระบบการปกครองที่เกิดขึ้นของจีนจึงวนเวียนอยู่กับการจัดการกับทรัพยากรธรรมชาติดังกล่าวในฐานะเป็นพลังทางการเมืองด้วย วิทท์โฟเกิลเรียกการปกครองลักษณะนี้ว่า "เผด็จการโดยการจัดการน้ำ" (hydraulic despotism) และเขาเสนอว่าความเฉพาเจาะจงของสภาพแวดล้อมทางภูมิศาสตร์ของจีนดังกล่าวในที่สุดแล้วทำให้พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของจีนนั้นมีลักษณะเป็นวงรอบ

(cyclical) มากกว่าจะเป็นแบบเส้นตรงเหมือนอารยธรรมในยุโรป

การอธิบายความหมายของประวัติศาสตร์ในแบบเหมาวมที่ว่านักวิพากษ์วิจารณ์อยู่พอสมควร บางคนวิจารณ์ว่าแนวคิดแบบนี้พยายามจะมองหาความหมายจากสิ่งที่ไม่สามารถจะมีความหมายใดๆ ได้ การตีความจะทำได้จริงๆ ก็ต้องเป็นในระดับการกระทำของปัจเจกบุคคลหรือระดับประวัติศาสตร์ของบุคคล เนื่องจากความหมายต้องเป็นสิ่งทีบุคคลเป็นผู้มอบให้กับสิ่งต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับประสบการณ์ของเขา ทั้งนี้ต้องไม่ลืมเงื่อนไขที่ว่าเราต้องมีฐานในเชิงทฤษฎีของการตีความหรือหาความหมายในชีวิตของปัจเจกบุคคลเสียก่อน จึงจะสามารถตีความได้ “ความหมาย” จึงไม่ใช่สิ่งที่มีหรือหาได้ในระดับเหตุการณ์ (event) ดังนั้น การบอกว่าประวัติศาสตร์มีความหมายจึงถือเป็นความผิดพลาดทางการคิดอย่างที่เราเรียกว่า “การบรรยายผิดประเภท” (category mistake) ทางออกที่อาจจะทำได้ก็คือมองว่ามีคนเขียนประวัติศาสตร์และมอบความหมายให้กับประวัติศาสตร์นั้น ซึ่งผู้นั้นก็คือพระเป็นเจ้า แต่นั่นก็เท่ากับตั้งประวัติศาสตร์ออกจากกำมือของมนุษย์ไปเสียเฉยๆ

ข้อวิจารณ์อีกแนวหนึ่งโจมตีว่าการพยายามหาความหมายจากประวัติศาสตร์โดยรวมนั้น เป็นการยึดยึดคำอธิบายเชิงสาเหตุเพียงแบบเดียวให้กับประวัติศาสตร์ของมนุษย์ที่จริง ๆ แล้วเต็มไปด้วยความซับซ้อน เป็นการยากที่จะหาหลักฐานเชิงประจักษ์ใดๆ มาสนับสนุนสมมติฐานของบรรดานักอภิประวัติศาสตร์ ยิ่งเราพิจารณาประวัติศาสตร์ของมนุษย์ในรายละเอียดเชิงประจักษ์มากเท่าไร เราก็ยิ่งพบว่ามีการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์นั้นขึ้นอยู่กับปัจจัยแวดล้อมที่มีความเฉพาะเจาะจงอย่างมาก ทั้งนี้ ถ้าหากจะมีคำอธิบายในระดับภาพใหญ่จริงๆ แล้ว คำอธิบายดังกล่าว ก็ควรวางอยู่บนฐานของประสบการณ์เชิงประจักษ์ มีนักประวัติศาสตร์หลายคนพยายามอาศัยแนวทางนี้ โดยมุ่งแสวงหาปัจจัยร่วมที่ทำให้เกิดความเปลี่ยนแปลงในประวัติศาสตร์ คำอธิบายเหล่านี้ไม่กว้างขวางและเหมาวมแบบของนักอภิประวัติศาสตร์ และเปิดโอกาสให้พิสูจน์ตรวจสอบได้ในเชิงประจักษ์ เช่น มีข้อเสนอว่าปัจจัยร่วมบางอย่างที่พบได้ในความเปลี่ยนแปลงของบรรดาสังคมยุคที่เริ่มทำการเกษตร หรือมีข้อเสนอว่าปัจจัยร่วมครอบคลุมถึงการเปลี่ยนแปลงของสภาวะแวดล้อม รวมถึงโรคระบาดและสงครามขนาดใหญ่

3. ปรัชญาประวัติศาสตร์แบบวิเคราะห์

บางคนเรียกปรัชญาประวัติศาสตร์แนวนี้ว่าปรัชญาประวัติศาสตร์แบบแองโกล-อเมริกัน (anglo-american) ด้วยเหตุที่นักปรัชญาประวัติศาสตร์ในแนวทางนี้ส่วนใหญ่จะทำงานอยู่ในมหาวิทยาลัยของประเทศมีภาษาอังกฤษเป็นภาษาแม่ สิ่งที่ปรัชญาแนวนี้สนใจเป็นหลักก็คือการสอบทานทางตรรกวิทยาและพื้นฐานที่มาของความรู้ รวมถึงคำอธิบายทางประวัติศาสตร์ที่เหล่านักประวัติศาสตร์บอกเรา อาจถือได้ว่านักปรัชญาในอดีตอย่างเดวิด ฮูม (David Hume) เป็นผู้ให้แรงบันดาลใจกับนักปรัชญาประวัติศาสตร์แบบวิเคราะห์ ผสมกับกระแสความคิดทางปรัชญาแบบวิเคราะห์ (analytic philosophy) ทำให้งานปรัชญาประวัติศาสตร์แนวนี้มีปรากฏออกมาตั้งแต่กลางศตวรรษที่ 20 เป็นต้นมา ลักษณะของงานดังกล่าวจะพบว่ามีการนำเครื่องมือของปรัชญาแบบวิเคราะห์มาใช้พิจารณาเกี่ยวกับการหาความรู้และการอธิบายทางประวัติศาสตร์ในหลายเรื่องหลายประเด็นด้วยกัน เช่น เรารู้ข้อเท็จจริงในอดีตได้หรือไม่ อย่างไร คำอธิบายทางประวัติศาสตร์ที่ดีจะต้องมีคุณสมบัติอย่างไร คำอธิบายดังกล่าวจำเป็นต้องเกี่ยวข้องกับกฎทั่วไป (general law) หรือไม่ เป็นไปได้หรือไม่ที่จริง ๆ แล้วเราไม่อาจจะใช้หลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่เรามีอยู่เพื่อสรุปสู่ความรู้ทางประวัติศาสตร์ได้ ปรัชญาประวัติศาสตร์แบบวิเคราะห์ยังให้ความสำคัญกับการพิจารณาว่าวิชาประวัติศาสตร์นั้นมีสถานภาพเหมือนหรือต่างจากวิทยาศาสตร์ธรรมชาติอย่างไร

นักปรัชญาประวัติศาสตร์แบบวิเคราะห์นั้นไม่ใคร่จะเชื่อมั่นว่าความรู้เกี่ยวกับโลกรวมถึงประวัติศาสตร์ของมนุษย์นั้น จะเข้าถึงได้โดยใช้เหตุผลล้วนๆ ปราศจากมิติเชิงประจักษ์ใดๆ พวกเขาเห็นว่าความรู้เกี่ยวกับโลกจะต้องได้มาจากการค้นคว้าเชิงประจักษ์ร่วมกับการวิเคราะห์ผลของการศึกษาค้นคว้าดังกล่าวในเชิงตรรกะ จากที่กล่าวไปในครั้งแรกของหัวข้อสารานุกรมนี้ ท่านจะเห็นได้ว่านักปรัชญาประวัติศาสตร์ทฤษฎีส่วนใหญ่มีท่าทีที่ตรงกันข้ามคือเชื่อมั่นในพลังของเหตุผลที่สามารถจะตรวจสอบความเข้าใจประวัติศาสตร์ในระดับรากฐาน กระทั่งทำให้เราสามารถได้คำตอบว่าอะไรคือความหมายและโครงสร้างโดยรวมของประวัติศาสตร์มนุษย์ ต่อไปจะขอนำเสนอประเด็นถกเถียงสำคัญ ในวงการปรัชญาประวัติศาสตร์แบบวิเคราะห์ 4 ประเด็นด้วยกัน คือ 1. ประเด็นเรื่องกฎทั่วไปในทางประวัติศาสตร์ 2. ความเป็นวัตถุวิสัยของความรู้ทางประวัติศาสตร์ 3. การเป็นสาเหตุในทางประวัติศาสตร์ และ 4. ประเด็นที่น่าสนใจอื่นๆ ในปัจจุบัน

3.1 กฎทั่วไปในทางประวัติศาสตร์

คาร์ล เฮมเพล (Carl Hempel) เสนอว่าคำอธิบายทางประวัติศาสตร์ที่ยอมรับได้จะต้องอาศัยกฎทั่วไปหรือกฎสากลจำนวนหนึ่งเป็นฐานของการอธิบายเสมอ เช่นเดียวกับรูปแบบคำอธิบายทางวิทยาศาสตร์ที่เรียกว่าคำอธิบายตามกฎ (covering-law model) เช่นเวลาที่นักวิทยาศาสตร์จะอธิบายปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ เช่น ฝนตก เขาจะต้องอธิบายโดยอาศัยกฎทางฟิสิกส์เกี่ยวกับการระเหยเป็นไอของของเหลว การควบแน่นของไอน้ำเมื่ออุณหภูมิเปลี่ยนแปลง และกฎว่าด้วยแรงโน้มถ่วงของโลก สำหรับกฎทั่วไปในทางประวัติศาสตร์ที่เฮมเพลและผู้ที่สนับสนุนความคิดของเฮมเพลเสนอให้นำมาใช้อธิบายเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์นั้นก็คือกฎเกี่ยวกับพฤติกรรมของมนุษย์

ผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับข้อเสนอนี้มักแย้งว่าแท้จริงแล้วการพิจารณาพฤติกรรมของมนุษย์นั้นเป็นเรื่องที่ต้องพิจารณาโดยอาศัยความเป็นกรณีๆ ไป โดยนักวิชาการบางคนเช่น อัลัน โดนาแกน (Alan Donagan) เชื่อว่าการอธิบายสังคมในหลายกรณีจะกระทำได้โดยอ้างถึงความสม่ำเสมอเชิงความน่าจะเป็นหรือสถิติ (probabilistic regularity) ไม่ใช่กฎสากล อีกหลายคนเช่น ไมเคิล สกริเฟน (Michael Scriven) ชี้ให้เห็นว่าบางครั้งเกณฑ์วัดความเหมาะสมของคำอธิบายทางประวัติศาสตร์อาจไม่จำเป็นต้องมีเงื่อนไขเข้มงวดแบบต้องสมเหตุสมผลในทางตรรกะ โดยเราอาจใช้เกณฑ์พิจารณาแบบ “ปฏิบัตินิยม” ที่คำนึงถึงความเหมาะสมแบบอิงตามบริบทก็ได้ อย่างไรก็ตาม โดยรวมๆ แล้วข้อโต้แย้งที่มีต่อความพยายามอธิบายตามกฎแบบเฮมเพลนั้น อาจสรุปได้เป็นสองประเด็นใหญ่ ดังนี้ (1) ดูเหมือนจะไม่มีตัวอย่างชัดเจนของกฎสากลทางประวัติศาสตร์ ไม่ว่าจะเป็นที่เกี่ยวกับพฤติกรรมมนุษย์ และความสัมพันธ์ต่อเนื่องของเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ (2) เราสามารถที่จะใช้กรอบความเข้าใจแบบอื่นมาอธิบายให้เข้าใจการกระทำและผลของการกระทำทั้งหลายในประวัติศาสตร์ได้ โดยไม่ต้องพึ่งวิธีเข้าใจแบบอธิบายตามกฎเลย เช่น การอธิบายผ่านการเข้าใจการกระทำแบบเฉพาะเจาะจงของปัจเจกบุคคล หรือเข้าใจการกระทำที่มีเหตุผลผ่านการตีความในแบบต่างๆ หรือวิธีสืบสาวเหตุปัจจัยที่ไม่ต้องพึ่งกฎสากล

ถ้าเราพิจารณาประเด็นถกเถียงนี้ให้ดี จะเห็นว่าเกิดขึ้นจากความพยายามทำให้วิทยาศาสตร์ทุกสาขานั้นมีความเป็นเอกภาพในวิธีการหาความรู้และอธิบายธรรมชาติ และพยายามที่จะทำให้ศาสตร์อื่นๆ ต้องมีลักษณะเช่นนั้นไปด้วย หลายคนมองว่าเป็นการเริ่มต้นคิดถึงวิชาประวัติศาสตร์แบบผิดทาง การอธิบายการกระทำของมนุษย์อาจทำได้ในแบบเดียวกับอธิบายปรากฏการณ์ฝนตกหรือการเดือดของน้ำ

3.2 ความเป็นภววิสัยของประวัติศาสตร์

คำถามที่สำคัญที่สุดของประเด็นถกเถียงนี้ก็คือ “เป็นไปได้หรือไม่ที่ความรู้ทางประวัติศาสตร์นั้นจะตรงกับข้อเท็จจริงในอดีตจริงๆ” หรือว่าความรู้ทางประวัติศาสตร์นั้นล้วนตั้งอยู่บนอคติ การเลือกสรรคัดออกในบางลักษณะ หรือเป็นความรู้ที่ล้วนต้องผ่านการตีความแล้วไม่ว่าทางใดก็ทางหนึ่ง กล่าวโดยย่อก็คือความรู้ทางประวัติศาสตร์เป็นสิ่งที่ขึ้นกับมุมมองของนักประวัติศาสตร์แต่ละคน และเราอาจเรียกค่านิยมในทางประวัติศาสตร์ทั้งหลายได้ว่า เป็นค่านิยมที่แฝงความคิดเห็นหรือการประเมินค่าเอาไว้ (value-laden) ไม่ใช่ค่านิยมที่เป็นกลางจริงๆ

ประเด็นเกี่ยวเนื่องที่นักปรัชญาประวัติศาสตร์วิเคราะห์สนใจกันมากก็คือประเด็นที่ว่าการกระทำทางสังคมทั้งหลายนั้น ไม่ใช่การกระทำเชิงกายภาพล้วนๆ แต่เป็นการกระทำภายใต้ระบบคุณค่าหนึ่งๆ เสมอ ในทำนองเดียวกัน กิจกรรมของการตีความการกระทำทางสังคมเหล่านั้นของนักประวัติศาสตร์เองก็ดูเหมือนจะกระทำภายใต้ระบบคุณค่าบางอย่างด้วยเช่นกัน ไม่ว่าจะเป็นความเชื่อทางจริยธรรม อุดมการณ์ทางการเมือง หรือระบบชนชั้น ฯลฯ นี่จึงทำให้ความมุ่งหวังที่จะมีค่านิยมทางประวัติศาสตร์ที่เป็นกลางปราศจากอคตินั้นเป็นได้แค่ความฝัน

อีกประเด็นที่สำคัญก็คือคำถามที่ว่าจริงๆ แล้วสิ่งที่เรียกว่า “ความเป็นจริงทางประวัติศาสตร์” (historical reality) รวมทั้ง “ข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์” (historical fact) หรือแม้กระทั่ง “เหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์” (historical event) นั้นมีอยู่อย่างตายตัวและเป็นอิสระจากการนำเสนอของคนในยุคสมัยต่อๆ หรือไม่ หรือจริงๆ แล้วสิ่งเหล่านี้เป็นสิ่งที่ “ถูกสร้างขึ้น” (constructed) ไม่ในทางใดก็ทางหนึ่ง ดังนั้น จึงเป็นไปได้ที่ “การปฏิวัติฝรั่งเศส” หรือ “การเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. 2475” จะไม่ได้บ่งถึงความเป็นจริงหนึ่งโดยสมบูรณ์เลย

มีความพยายามอภิปรายเพื่อแก้ปัญหาข้างต้นอยู่พอสมควรในหมู่นักปรัชญาประวัติศาสตร์แบบวิเคราะห์ เช่นในเรื่องการถกเถียงคุณค่าบางอย่างในการวิจัยนั้น ได้มีความพยายามพิจารณาอีกครั้งว่าจริงๆ แล้วมีอุปสรรคในทางญาณวิทยาใดๆ หรือไม่ที่จะทำให้ให้นักประวัติศาสตร์ไม่สามารถจะเข้าใจระบบคุณค่าของวัฒนธรรมอื่นๆ ในอดีต หลายคนตอบว่าไม่มี โดยตั้งคำถามว่าทำไมการจะเข้าใจหรือประเมินระบบคุณค่าอื่นนั้น จะกระทำจากคนที่ถือระบบคุณค่าแตกต่างออกไปไม่ได้ ความเชื่อมั่นดังกล่าวยังได้รับการสนับสนุนจากข้อเท็จจริงเกี่ยวกับการวิจัยของนักวิทยาศาสตร์และนักประวัติศาสตร์เองด้วย โดยข้อสรุปจากงานวิจัยของพวกเขาในหลายกรณีได้จากการสังเกต สัมภาษณ์ และจากหลักฐาน มากกว่าจากการขึ้นของอุดมการณ์ที่เขาถืออยู่ จริงอยู่ที่นักวิจัยหลายคนทำงานเพื่ออุดมการณ์ แต่ถ้าอุดมการณ์ดังกล่าวนั้นคือความมุ่งหวังที่จะได้ความรู้แบบภววิสัยแล้ว ทำไมยังจะเห็นว่าอุดมการณ์นี้เป็นอุปสรรคอีก

ในประเด็นที่เกี่ยวกับความเป็นภววิสัย (หรือความแน่นอนตายตัว) ของเหตุการณ์ในอดีตเองก็เช่นเดียวกัน นักปรัชญาหลายคนพยายามตอบคำถามของผู้ที่สงสัยว่าเราไม่สามารถจะพูดถึงสิ่งหรือเหตุการณ์ในอดีตได้อย่างเที่ยงตรงโดยอาศัยถ้อยคำเช่น “อาณาจักรโรมัน” “กำแพงเมืองจีน” “ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ของไทย” ฯลฯ ด้วยเหตุที่ว่าถ้อยคำดังกล่าวแสดงถึงการ *เลือกนำเสนอ* เหตุการณ์บางอย่างออกมาในบางแง่ มากกว่าพูดถึงบางสิ่งบางอย่างที่ดำรงอยู่ด้วยตัวของมันเอง หลายคนเชื่อว่าถึงแม้เราจะไม่สามารถบ่งถึงเหตุการณ์ในอดีตได้อย่างชัดเจนตายตัว แต่อย่างน้อย เราอาจจะพูดถึงผลพวงหรือร่องรอยที่เหตุการณ์ในอดีตจำนวนหนึ่งทิ้งให้ปรากฏในปัจจุบันได้อย่างเป็นภววิสัย เช่น เราสามารถเห็นร่องรอยของการที่บุคคลบางคนทำอะไรบางอย่างในอดีต เกิดภัยธรรมชาติขึ้นในตอนไหน ฝ่ายใดเป็นผู้ชนะสงคราม สิ่งประดิษฐ์หนึ่งสร้างขึ้นมาเมื่อใด ฯลฯ เราสามารถจะใช้อรรถาธิบายเหล่านั้น อนุมานไปสู่เหตุการณ์ในอดีตได้ในระดับหนึ่ง

อย่างไรก็ตาม เราอาจจะไม่สามารถอนุมานไปถึงระดับของเหตุการณ์ที่เกี่ยวข้องกับมโนทัศน์ที่เป็นนามธรรมมากๆ อย่างเช่นกำเนิดของนครรัฐกรีก กำเนิดของความเป็นเหตุผลในยุคแห่งความรุ่งโรจน์ (Enlightenment rationality) หรือการปฏิวัติวัฒนธรรมในจีน ฯลฯ เพราะเหตุการณ์เหล่านี้จริงๆ แล้วไม่ใช่เหตุการณ์เดี่ยวโดดๆ แต่เป็นเครือข่ายของเหตุการณ์ที่นักประวัติศาสตร์เลือก เน้น และเชื่อมโยงให้เกิดขึ้น เมื่อกาลเปลี่ยนไป การปรับวิธีเชื่อมโยงว่าอะไรเป็นอะไร ก็อาจเปลี่ยนไปได้เรื่อยๆ นั่นหมายความว่าจริงๆ แล้วเราสามารถเข้าถึงซึ่งความเป็นภววิสัยทางประวัติศาสตร์ได้ แต่ก็เพียงบางเรื่องหรือบางระดับเท่านั้น

3.3 ประเด็นเรื่อง 'สาเหตุทางประวัติศาสตร์'

อีกประเด็นหนึ่งที่กล่าวถึงกันมากก็คือเรื่องของคำถามว่าอะไรเป็นสาเหตุของอะไรในทางประวัติศาสตร์ เช่น เวลาที่บอกว่สงครามกลางเมืองของอเมริกา (American Civil War) เกิดขึ้นจากความขัดแย้งทางเศรษฐกิจระหว่างรัฐทางเหนือกับรัฐทางใต้ นั้น นักประวัติศาสตร์กำลังพยายามยืนยันอะไรกันแน่ การยืนยันดังกล่าวจะต้องอ้างถึงกฎเชิงสาเหตุใดๆ หรือไม่ หรือจะต้องเกี่ยวกับเงื่อนไขจำเป็นหรือพอเพียงบางอย่าง หรือว่าจะต้องยืนยันลำดับเหตุการณ์ที่เป็นเหตุเป็นผลซึ่งกันและกันในระดับที่ย่อยกว่าให้ได้เสียก่อน นอกจากนี้ ประเด็นเรื่องความเป็นสาเหตุนี้ก็จะเกี่ยวกับความคิดเรื่องนัยนิยมในทางประวัติศาสตร์ (determinism) อีกด้วย อาจตั้งคำถามกับแนวคิดนี้ได้ว่าเหตุการณ์หนึ่งจำเป็นต้องเกิดขึ้นในลักษณะหนึ่งด้วยหรือไม่ ถ้ามีเหตุการณ์ในลักษณะหนึ่งได้เกิดขึ้นก่อนหน้า

นักปรัชญาประวัติศาสตร์แบบวิเคราะห์มักจะอาศัยข้ออภิปรายทางทฤษฎีเกี่ยวกับเรื่องความเป็นสาเหตุ (causation) จากงานการปรัชญาวิทยาศาสตร์มาเป็นฐานของการวิเคราะห์เรื่องความเป็นสาเหตุในทางประวัติศาสตร์ด้วย ซึ่งโดยทั่วไปแล้วข้ออภิปรายดังกล่าวเป็นทัศนะต่างๆ ต่อแนวความคิดความเป็นสาเหตุที่เสนอไว้โดยเดวิด ฮูม ตั้งแต่ศตวรรษที่ 18 ซึ่งเข้าใจว่าความเป็นสาเหตุนั้น เป็นเพียงแค่การเกิดขึ้นร่วมกันอย่างสม่ำเสมอของเหตุการณ์ โดยที่จริงๆ แล้วไม่มีกฎเกณฑ์หรือความสัมพันธ์พิเศษที่ผูกพันเหตุการณ์เหล่านี้ไว้ด้วยกัน ปฏิกริยาที่มีต่อข้อเสนอของฮูมนั้น มีอยู่หลายทางด้วยกัน ทั้งที่พยายามจะอธิบายสาเหตุทางประวัติศาสตร์โดยอ้างถึงกฎทั่วไปแบบเดียวกับที่ทำกันในทางวิทยาศาสตร์ แต่อย่างทีกล่าวไว้ในหัวข้อ 3.1 ดูเหมือนเราจะไม่สามารถหากฎดังกล่าวได้ในกรณีของศาสตร์ทางสังคม ทางออกอื่นที่เป็นไปได้ก็คือการพยายามจะเข้าใจ “การเป็นสาเหตุ” ในลักษณะที่ไม่ต้องอิงกับกฎใดๆ เช่น เปลี่ยนไปอธิบายโดยอาศัยความเข้าใจเรื่องเงื่อนไขที่พอเพียง (sufficient condition) หรือไม่มีเงื่อนไขจำเป็น (necessary condition) ในฐานะของปัจจัยที่จะเพิ่มหรือลดความน่าจะเป็นขึ้นของเหตุการณ์หนึ่งๆ บางคนก็หันไปเข้าใจการเป็นสาเหตุโดยใช้เงื่อนไขอีกประเภทที่เรียกว่าเงื่อนไขที่สวนทางกับข้อเท็จจริง (counterfactual condition) กล่าวคือ เหตุการณ์หนึ่งจะถือเป็นสาเหตุของเหตุการณ์ใดได้ ก็ต่อเมื่อเราทราบดีว่า ถ้าเหตุการณ์นั้นไม่เกิดขึ้น อีกเหตุการณ์ย่อมไม่เกิดขึ้น แต่ในเมื่อเราทราบตามข้อเท็จจริงว่าเหตุการณ์หลังที่เราต้องการอธิบายนั้นเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นจริง เราจึงเรียกเงื่อนไขในลักษณะนี้ว่าแบบ “สวนทางกับข้อเท็จจริง” อย่างไรก็ตาม ความพยายามเข้าใจความเป็นสาเหตุในลักษณะนี้ดูจะเป็นที่ถกเถียงกันอยู่พอสมควรว่าไม่ใช่คำอธิบายที่น่าพึงพอใจ

ข้ออภิปรายเกี่ยวกับการเป็นสาเหตุอันเกี่ยวเนื่องกับการกระทำการของบุคคล (agent causation) และที่เกี่ยวกับความ

สัมพันธ์ระหว่างมโนทัศน์เรื่อง "เหตุผล" (reason) กับ "การกระทำ" (action) ของมนุษย์นั้น จะได้รับความสนใจไม่น้อยจากนักปรัชญาประวัติศาสตร์แบบวิเคราะห์ เนื่องจากเข้าใจกันอยู่ว่าผลพวงในทางประวัติศาสตร์หลายอย่างนั้น เกิดขึ้นจากการตัดสินใจกระทำของบุคคล ถ้าเราสามารถระบุว่คืออะไรคือ "เหตุผล" เบื้องหลังการกระทำของบุคคลในประวัติศาสตร์ได้ แล้ว ก็เท่ากับเราระบุได้ส่วนหนึ่งว่คืออะไรคือสาเหตุของเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ที่บุคคลคนนั้นเกี่ยวข้องอยู่ บางครั้งเหตุการณ์หนึ่งเกิดขึ้นจากการกระทำของบุคคลบางคนอย่างชัดเจน ดังนั้น จึงอาจเป็นไปได้ที่คำอธิบายเกี่ยวกับสาเหตุที่แท้จริงของเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์เหตุการณ์นั้น ก็คือตัวเหตุผลที่ผลักดันให้บุคคลกระทำนั้นเอง กระนั้นก็ดี ปัญหาใหญ่ที่สุดที่นักปรัชญาประวัติศาสตร์ที่สนใจประเด็นเรื่องความเป็นสาเหตุต้องขบคิดก็คือ การอธิบายหรือแกะรอยกลไกทางสาเหตุของเหตุการณ์ที่มีความสลับซับซ้อนนั้น สามารถกระทำได้จริงมากน้อยเพียงไร เพราะเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ส่วนใหญ่นั้นไม่ใช่เหตุการณ์เดี่ยวๆ ที่เข้าใจได้ง่ายๆ แต่มักเป็นชุดของเหตุการณ์ที่มีรายละเอียดอันสลับซับซ้อน

4. ศาสตร์แห่งการตีความประวัติศาสตร์และประเด็นที่น่าสนใจอื่นๆ

4.1 ศาสตร์แห่งการตีความประวัติศาสตร์

ปรัชญาประวัติศาสตร์กระแสหลักของวงการปรัชญาในยุโรปภาคพื้นทวีปอีกแนวหนึ่งก็คือแนวที่อาศัยสิ่งที่เรียกว่า "เฮร์เมเนติกส์" (hermeneutics) หรือ "ศาสตร์แห่งการตีความ" เป็นพื้นฐาน อย่างไรก็ตาม แนวทางนี้ทำงานทางปรัชญาประวัติศาสตร์โดยเน้นไปที่การตีความการกระทำในประวัติศาสตร์ของปัจเจกบุคคล แทนที่จะเป็นการตีความเพื่อหาความหมายโดยรวมของกระบวนการทางประวัติศาสตร์ทั้งหมด ต้นเค้าของวิธีการแบบนี้มาจากธรรมเนียมทางวิชาการในการตีความพระคัมภีร์ของศาสนาคริสต์ กล่าวคือ นักคิดแนวดังกล่าวนี้เชื่อว่าเราสามารถที่จะนำเทคนิควิธีของการตีความตัวบท (text) มาใช้ตีความการปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันของมนุษย์ที่กระทำผ่านการใช้ภาษาและสัญลักษณ์เช่นกัน หรืออีกนัยหนึ่ง สิ่งอื่นๆ ที่มนุษย์กระทำหรือผลิตสร้างก็มีฐานะเป็นตัวแทนด้วย นักคิดเฮร์เมเนติกยุคบุกเบิกในแนวนี้นี้คือวิลเฮล์ม ดีลไธม์ (Wilhelm Dilthey) ซึ่งเสนอว่างานของนักค้นคว้าด้านศาสตร์เกี่ยวกับมนุษย์ (human science) นั้นต่างจากงานของนักวิทยาศาสตร์ธรรมชาติตรงที่ศาสตร์เกี่ยวกับมนุษย์เป็นงานซึ่งพยายามจะทำความเข้าใจกับการกระทำที่มีความหมายของมนุษย์ (meaningful human actions) ส่วนงานของนักวิทยาศาสตร์ธรรมชาตินั้นคือการอธิบายความสัมพันธ์ทางสาเหตุระหว่างเหตุการณ์ให้มีความหมาย เราต้องแยกให้ออกว่าส่วนหนึ่งของชีวิตมนุษย์นั้นดำเนินไปด้วยการกระทำที่มีความหมายและการแสดงออกทางสัญลักษณ์ และประวัติศาสตร์ก็คือกระบวนการของการกระทำและการแสดงออกดังกล่าว ดังนั้น จึงเหมาะสมที่สุดที่จะนำศาสตร์แห่งการตีความมาใช้ศึกษาประวัติศาสตร์

ทั้งงานปรัชญาประวัติศาสตร์ซึ่งมีพื้นฐานอยู่บนศาสตร์แห่งการตีความมีอิทธิพลมากขึ้นตั้งแต่กลางศตวรรษที่ 20 มาจนถึง เพราะแนวคิดที่ตีความความประวัติศาสตร์โลกผ่านเรื่องเล่าว่าด้วยความก้าวหน้าชนิดต่างๆ นั้น ถูกท้าทายจากการเกิดขึ้นของสงคราม ความเป็นปฏิปักษ์ระหว่างชาติและเผ่าพันธุ์ รวมถึงเหตุการณ์สังหารหมู่ชาวยิวโดยพวกนาซีในสมัยสงครามโลกครั้งที่สอง เหตุการณ์เหล่านี้ดูเหมือนจะเป็นหลักฐานที่ปฏิเสธการเข้าใจความหมายของประวัติศาสตร์ว่าเป็นพัฒนาการไปสู่ความก้าวหน้า สำนักศาสตร์แห่งการตีความจึงหันหลังให้กับการเล่าเรื่องแบบเหมารวมและเชื่อว่าประวัติศาสตร์มีเป้าหมายบางอย่างในอนาคต มาสู่การมองความหมายของประวัติศาสตร์เสียใหม่ผ่านเรื่องเล่าในความทรงจำ (history as remembrance) นักปรัชญาและนักประวัติศาสตร์ร่วมสมัยหลายคนได้รับแรงบันดาลใจมาจากความพยายามทำความเข้าใจเหตุการณ์อย่างการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ชาวยิว เช่น นักประวัติศาสตร์บางคนสนใจศึกษาบาดแผลในใจ (trauma) จากเหตุการณ์ฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ชาวยิวเป็นพิเศษโดยอาศัยเครื่องมือจากศาสตร์แห่งการตีความ นอกจากนี้ หลายคนหันมาให้ความสำคัญกับการศึกษาประวัติศาสตร์ของชาวบ้านที่ไม่ใช่ข้าราชการ (folk history) โดยเชื่อว่าเป็นสิ่งที่มีส่วนสำคัญอย่างยิ่งในการผลิตสร้างความเข้าใจหรือการตีความร่วมเกี่ยวกับ "อดีต" ของผู้คนในสังคม

มีความเห็นร่วมกันในหมู่นักปรัชญาและนักประวัติศาสตร์แนวนี้นว่ ความทรงจำและการถ่ายทอดภาพของอดีตออกมาในลักษณะใดลักษณะหนึ่งนั้น มีบทบาทอย่างสำคัญในการก่อรูปความเข้าใจว่คืออะไรคือ "อัตลักษณ์" (identity) ทางเชื้อชาติและอัตลักษณ์ของความเป็นชาติขึ้นมา โดยมีที่จะเน้นให้เห็นถึงมิติของความเป็นอัตวิสัย คือไม่ได้เป็นเรื่องของข้อเท็จจริงแบบตายตัวซึ่งเปลี่ยนแปลงไม่ได้ และไม่ขึ้นกับการรับรู้เข้าใจของมนุษย์ โดยมีดีดั่งมุนซึ่งแฝงอยู่ในความทรงจำของคนในชาติผ่านการยอมรับเรื่องเล่าทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับตนเอง มีข้อน่าสังเกตอยู่ประการหนึ่งว่า แม้แต่นักปรัชญาประวัติศาสตร์แบบวิเคราะห์ (จะกล่าวถึงในหัวข้อต่อไป) ซึ่งไม่ได้อยู่ในจารีตทางปรัชญาแบบยุโรปภาคพื้นทวีปบางคน ก็ยังคิดเห็นไปในทำนองเดียวกันกับนักปรัชญาแนวศาสตร์แห่งการตีความ อาร์ จี คอลลิงวูด (R. G. Collingwood) นักปรัชญาชาวอังกฤษในช่วงกลางศตวรรษที่ 20 ก็ยังชี้ให้เห็นว่ประวัติศาสตร์มีองค์ประกอบพื้นฐานคือการกระทำของมนุษย์ และการกระทำของมนุษย์นั้นเป็นผลจากการไตร่ตรอง เจตนาธรรม และ การตัดสินใจเลือก ดังนั้นงานที่นักประวัติศาสตร์ทำได้และต้องทำก็คือการอธิบายกระบวนการทางประวัติศาสตร์จาก "มุมมองภายใน" (from within) กล่าวคือ ต้องพยายามวาดภาพกระบวนการคิดภายในใจของบุคคลผู้กระทำการในประวัติศาสตร์ขึ้นมาใหม่ให้ได้

4.2 ประเด็นทางปรัชญาประวัติศาสตร์ที่น่าสนใจอื่นๆ

ในขณะที่แต่เดิมนักปรัชญาประวัติศาสตร์แบบวิเคราะห์เน้นพิจารณาเปรียบเทียบความรู้ของนักประวัติศาสตร์กับความรู้ของนักวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ และมีเป้าหมายเพื่อช่วยให้ความรู้ทางประวัติศาสตร์นั้นสามารถตรวจสอบยืนยันและให้ข้อสรุปทั่วไปในแบบเดียวกับวิทยาศาสตร์ แต่หลังจากที่เฮย์เดน ไวท์ (Hayden White) เขียนหนังสือชื่อ *Metahistory* ออกมาเมื่อปี 1973 ความสนใจของนักปรัชญาประวัติศาสตร์แบบวิเคราะห์ก็เริ่มเปลี่ยนไป กล่าวคือ หันมาให้ความสนใจมากขึ้นกับแนวทางปรัชญาที่เรียกว่า "เฮร์เมเนติกส์" และทัศนะแบบ "หลังสมัยใหม่" (post-modernism) รวมทั้งทฤษฎีวรรณกรรมสำนักฝรั่งเศส ซึ่งเป็นกระแสความคิดสำคัญของการปรัชญาในยุโรปภาคพื้นทวีป อิทธิพลเหล่านี้ทำให้มุมมองประวัติศาสตร์ในฐานะเป็นงานเขียนประเภทหนึ่ง ข้อเขียนทางประวัติศาสตร์ไม่ได้เป็นแค่การรวบรวมข้อเท็จจริง หากแต่เป็นการเล่าเรื่องชนิดหนึ่ง จึงไม่สามารถจะนำวิทยาศาสตร์ธรรมชาติเป็นต้นแบบของการศึกษาได้ แทนที่จะสนใจคำอธิบายในเชิงสาเหตุ เราควรหันไปให้ความสำคัญกับลักษณะการนำเสนอเรื่องเล่า (narrative) ของนักประวัติศาสตร์มากกว่า

นอกจากนั้น ปรัชญาประวัติศาสตร์วิเคราะห์แนวใหม่นี้ ยังพยายามเน้นให้เห็นว่ งานทางประวัติศาสตร์นั้นมีลักษณะเป็นอัตวิสัย คือ สามารถตีความได้หลายทาง มากกว่าที่จะเป็นภาววิสัยที่แน่นอนตายตัว ถ้าจะกล่าวโดยเชื่อมโยงกับปรัชญาประวัติศาสตร์เชิงทฤษฎี ก็ดูเหมือนว่ปรัชญาประวัติศาสตร์วิเคราะห์แนวใหม่นี้จะมีท่าทีเกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์ไปในแบบประวัติศาสตร์นิยม (historicism) หรือแบบแสร้งเดอร์ มากกว่าสากลนิยม (universalist) แบบของวิโก้ กล่าวคือมองเห็นร่วมกันว่สำนักทั้งหลายของมนุษย์นั้นเป็นผลผลิตของเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ งานสำคัญของนักประวัติศาสตร์จึงคือการรวบรวมข้อมูลเกี่ยวกับความรู้สึกนึกคิดของบุคคลผู้กระทำการทั้งหลายในอดีต และด้วยเหตุนี้ นักประวัติศาสตร์ร่วมสมัยบางคนถึงได้

หันไปให้ความสำคัญกับเครื่องมือในการแสวงหาความรู้ของสาขาวิชาทางมานุษยวิทยาที่เรียกว่า "ชาติพันธุ์วรรณนา" (ethnography) ซึ่งมุ่งหาความเข้าใจเกี่ยวกับวัฒนธรรมของกลุ่มชนในระดับความคิดความเชื่อและจิตสำนึก

งานทางวิชาการของนักประวัติศาสตร์เองหรือนักสังคมศาสตร์บางกลุ่มก็มีส่วนช่วยกำหนดขอบเขตความสนใจทางปรัชญาประวัติศาสตร์ในปัจจุบันอยู่พอสมควร เนื่องจากนักประวัติศาสตร์มักไม่ค่อยสนใจกับปัญหากว้างๆ อย่างเรื่องความหมายของประวัติศาสตร์หรือสถานภาพของความรู้ทางประวัติศาสตร์ แต่จะมีนักประวัติศาสตร์หรือนักสังคมศาสตร์บางกลุ่มที่พยายามเชื่อมโยงงานทางประวัติศาสตร์เข้ากับปรัชญาผ่านประเด็นบางประเด็นในระดับที่เฉพาะเจาะจงกว่า เช่น การวิพากษ์มโนทัศน์หรือสมมติฐานที่ใช้ในการอ้างเหตุผลสนับสนุนจุดยืนของบรรดานักประวัติศาสตร์ที่ต่างก็เสนอข้ออธิบายที่แตกต่างกันต่อเหตุการณ์ในอดีตหนึ่งๆ เราอาจจัดงานในลักษณะนี้ได้ว่าเป็นงานปรัชญาประวัติศาสตร์ระดับกลาง ตัวอย่างของมโนทัศน์ที่ได้รับความสนใจในหมู่นักประวัติศาสตร์เหล่านี้มีเช่น มโนทัศน์เรื่อง "เหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์" (historical event) และ "สิ่งทางประวัติศาสตร์" (historical things) ซึ่งถือได้ว่าเป็นประเด็นในทางภววิทยาของสิ่งที่นักประวัติศาสตร์ใช้พูดจาสนทนากัน บางคนพยายามเสนอการวิเคราะห์มโนทัศน์ "สำนึกทางชนชั้น" (class consciousness) นอกจากนี้ ยังมีที่เสนอให้นักประวัติศาสตร์หันมาสนใจกับการตีความวัฒนธรรม หรือนำเอาความคิดในสาขาวรรณคดีวิจารณ์เข้ามาใช้ในการอ่านเอกสารทางประวัติศาสตร์ด้วย

4.3 ภาพรวมของปรัชญาประวัติศาสตร์ในปัจจุบัน

เราอาจสรุปภาพรวมของปรัชญาประวัติศาสตร์ในปัจจุบันได้ในรูปของชุดคำถามสำคัญ ซึ่งยังถกเถียงกันอยู่อย่างไม่มีข้อยุติ ดังนี้ (1) ธรรมชาติของความ เป็นจริงทางประวัติศาสตร์นั้นคือความเป็นจริงเกี่ยวกับอะไรกันแน่ เวลาที่เราพูดถึงประวัติศาสตร์เกี่ยวกับรัฐ อาณาจักร หรือขบวนการเคลื่อนไหว ฯลฯ เรากำลังสร้างสิ่งที่ไม่มีความจริง? ให้ความจริงขึ้นมาหรือไม่ (2) ธรรมชาติของความสัมพันธ์เชิงสาเหตุระหว่างเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์นั้นเป็นแบบใดกันแน่ ถ้าไม่ใช่ความสัมพันธ์เชิงกฎแบบเดียวกับที่ใช้อธิบายเหตุการณ์เกี่ยวกับวัตถุทางกายภาพแล้ว จะเป็นความสัมพันธ์แบบใด รวมถึงเราจะอธิบายพลังทางสาเหตุระหว่างเหตุการณ์ได้อย่างไร (3) บทบาทของการตีความ "ประสบการณ์ที่บุคคลรับรู้จริง" (lived experience) ของผู้กระทำการในอดีตนั้น ควรจะมีอยู่เพียงน้อยเพียงใดในการเข้าใจประวัติศาสตร์ และนักประวัติศาสตร์จะสามารถยืนยันความรู้เกี่ยวกับประสบการณ์ชนิดดังกล่าวได้อย่างไร เป็นไปได้อย่างไรที่เราจะสามารถตีความหัวใจหรือการกระทำของคนในอดีตได้อย่างน่าเชื่อถือ รวมถึงความรู้เชิงประสบการณ์ดังกล่าว (ถ้ามี) ได้จริง? จะมีความสำคัญเพียงใดกับอธิบายเรื่องการเป็นสาเหตุทางประวัติศาสตร์ (4) มีหนทางที่เราจะมั่นใจร่วมกันได้หรือไม่กับคำตอบเกี่ยวกับอดีต เกี่ยวกับสถาบันในอดีต เกี่ยวกับโครงสร้างทางสังคม เศรษฐกิจ การเมือง ในอดีต เกี่ยวกับบุคคลผู้กระทำการ รวมทั้งคำอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งต่างๆ เหล่านี้ที่นักประวัติศาสตร์เสนอไปในทางต่างๆ กัน หรือไม่ว่าอย่างไรก็ตามการอ้างความรู้ในทางประวัติศาสตร์นั้นก็ สามารถตั้งคำถามได้เสมอ

ปรัชญาประวัติศาสตร์กระแสใหม่ที่ได้เห็นไปในตอนท้ายหัวข้อที่ 2 และ 3 นั้นสามารถให้คำตอบบางอย่างกับคำถามพื้นฐานเหล่านี้ได้ ทั้งปรัชญาประวัติศาสตร์ที่มีพื้นฐานจากธรรมเนียมแบบยุโรปภาคพื้นทวีปและปรัชญาวิเคราะห์แบบแองโกล-อเมริกัน ต่างหันมาเน้นการมองประวัติศาสตร์ในฐานะของเรื่องเล่าและเกี่ยวข้องกับการตีความในบางลักษณะด้วยกันทั้งคู่ ในวงการปรัชญาวิเคราะห์นั้นระเบียบที่เข้มงวดของการแสวงหาความรู้ยังคงถือเป็นหลักอยู่ แต่อธิปไตยของแนวคิดแบบปฏิฐานนิยม (positivism) ซึ่งให้ความสำคัญกับหลักฐานเชิงประจักษ์เท่านั้น เริ่มเสื่อมคลายลงไปเรื่อยๆ นักปรัชญาประวัติศาสตร์จากธรรมเนียมทั้งสองหันมาร่วมมือและอาศัยประโยชน์จากการค้นคว้าของนักประวัติศาสตร์เองและนักสังคมศาสตร์หลายๆ สาขามากขึ้น และถ้าหากเราจะลองมองภาพโดยรวมเกี่ยวกับทัศนคติที่นักปรัชญาประวัติศาสตร์รุ่นใหม่หลายๆ คนมีอยู่ร่วมกันในตอนนี้อย่างไร ก็จะสรุปออกมาได้ดังนี้

นักปรัชญาประวัติศาสตร์มีความเห็นร่วมๆ กันว่า ประวัติศาสตร์นั้นมิอาจประกอบพื้นฐานคือการกระทำทั้งหลายของมนุษย์ และการกระทำดังกล่าวนั้นเข้าใจได้ภายในกรอบของสถาบันและโครงสร้างบางอย่างที่ตัวมนุษย์เองเป็นผู้สร้างขึ้น ไม่มีโครงสร้างแห่งความหมายที่อยู่เหนือระดับของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ขึ้นไป เหตุผลของการกระทำของบุคคลสามารถมีฐานะเป็นสาเหตุในการอธิบายประวัติศาสตร์ในเชิงสาเหตุและผลได้ รวมถึงเราสามารถตีความการกระทำหรือความตั้งใจของบุคคลได้ คำอธิบายทางประวัติศาสตร์จึงเป็นทั้งเรื่องของสาเหตุและผลลัพธ์และเรื่องของการตีความ นักปรัชญาประวัติศาสตร์ในปัจจุบันยังมีแนวโน้มร่วมกันที่จะไม่เชื่อว่ามีกฎที่เป็นสากลที่จะใช้อธิบายการกระทำของมนุษย์ได้ อย่างไรก็ตาม เราสามารถแสวงหาคำตอบเกี่ยวกับการเป็นสาเหตุในสังคมได้ผ่านการพิจารณาการกระทำของมนุษย์ภายใต้ความสัมพันธ์ตามกรอบสถาบันและโครงสร้างต่างๆ ที่ดำรงอยู่ในขณะหนึ่งๆ

ในด้านของการอ้างความรู้ในทางประวัติศาสตร์นั้น นักปรัชญาประวัติศาสตร์ในปัจจุบันมีแนวโน้มให้น้ำหนักกับหลักฐานและการศึกษาค้นคว้าในเชิงประจักษ์ ความเป็นภววิสัยของความรู้ทางประวัติศาสตร์อาจจะเกิดขึ้นได้ในความหมายที่ว่านักประวัติศาสตร์สามารถอาศัยการสืบค้นที่น่าเชื่อถือเกี่ยวกับหลักฐานในบางลักษณะเพื่อจะสร้างทฤษฎีที่น่าเชื่อถือเกี่ยวกับอดีตขึ้นมาได้ ทั้งนี้อาจจะไม่ได้หมายความว่าเราสามารถที่จะหาการตีความทางประวัติศาสตร์ที่ถูกต้องเพียงการตีความเดียวได้ แต่นักประวัติศาสตร์จะต้องใส่ใจเป็นพิเศษกับรูปแบบอันหลากหลายในการนำเสนอความรู้เกี่ยวกับเหตุการณ์ในอดีต ซึ่งอาจจะน่าเชื่อถือได้พอๆ กัน บางการนำเสนอภาพของอดีตอาจเน้นด้านสาเหตุปัจจัย บางการนำเสนออาจเน้นไปที่การบรรยายสภาพแวดล้อมทางกายภาพ และบางการนำเสนออาจเป็นเกี่ยวกับการตีความการกระทำของมนุษย์ออกมาเป็นเรื่องเล่า

พุทธวิทย์ บุณนาค (ผู้เรียบเรียง)

เรียบเรียงจาก

- Dray, W. H. 1967. Philosophy of History. In Paul Edward (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: MacMillan, Vol. 6: 247-254.
- Graham, Gordon. Philosophy of History. In Edward Craig (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy* [CD-Rom Version 1.0].
- Little, Daniel. 2007. Philosophy of History. In Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/history/>>.

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- Collingwood, R. G. 1946. *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press. (งานปรัชญาประวัติศาสตร์ที่พยายามเข้าใจประวัติศาสตร์ผ่านประสบการณ์ที่บุคคลรับรู้เล่มสำคัญที่สุดจากนักปรัชญาแบบบริเตน)
- Danto, A. C. 1965. *Analytical Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge University Press. (งานที่ถือเป็นตัวอย่างที่ดีที่สุดของปรัชญาประวัติศาสตร์แบบบริเตน)
- Dray, W. H. 1957. *Laws and Explanation in History*. Oxford: Clarendon Press. (งานที่เสนอข้อโต้แย้งต่อรูปแบบการอธิบายตามกฎ ('covering law' theory of historical explanation) ที่มีชื่อเสียงที่สุด)
- Hegel, G. W. F. 1837. *Lectures on the Philosophy of World History*. Trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. (บทแปลที่ดีที่สุดของงานปรัชญาประวัติศาสตร์ชิ้นสำคัญของเฮเกล)
- Hempel, C. G. 1942 The Function of General Laws in History. *Journal of Philosophy* 38 (1): 35-48. (งานที่เสนอว่าคำอธิบายทางประวัติศาสตร์ควรมีลักษณะเดียวกับคำอธิบายทางวิทยาศาสตร์ คือเป็นคำอธิบายตามกฎ ('covering law' theory of historical explanation))
- Herder, J. G. 1800. *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. Trans. T. O. Churchill, abridged F. C. Manuel. London: University of Chicago Press, 1968. (งานปรัชญาประวัติศาสตร์ชิ้นสำคัญของแฮร์เดอร์)
- Popper, K. R. 1957. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul. (ยอมรับกันว่าเป็นงานที่เสนอข้อโต้แย้งต่อแนวคิดแบบประวัติศาสตร์นิยมที่มีชื่อเสียงที่สุด)
- Spengler, O. 1918. *The Decline of the West*. Trans. C. F. Atkinson. London: Allen and Unwin, 2 vols., 1926. (อาจจะเป็นงานของนักประวัติศาสตร์ที่คิดเป็นปรัชญาซึ่งมีข้อเสนอที่ทะเยอทะยานที่สุด)
- Vico, G. 1744. *The New Science*. Trans. T. G. Bergin and M. H. Fisch. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1948. (งานปรัชญาประวัติศาสตร์ชิ้นสำคัญของวิโก)
- Walsh, W. H. 1967. *Introduction to Philosophy of History*. London: Hutchinson, 3rd revised edition. (หนังสือแนะนำปรัชญาประวัติศาสตร์ที่ถือเป็นมาตรฐานเล่มหนึ่ง)

คำที่เกี่ยวข้อง

เฮอริเมเนติกส์ / ความเป็นสาเหตุ
Hermeneutics / Causation

หน้าแรก | เกี่ยวกับเรา | เชื่อมโยง | ติดต่อเรา

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ


 ค้นหา

ปรัชญาสำนักขงจื๊อ Confucianism

1. ความเข้าใจเบื้องต้น
 2. จริยศาสตร์สำนักขงจื๊อ
 3. แนวคิดสำคัญในจริยศาสตร์ขงจื๊อ
 - 3.1. เหริน (仁)
 - 3.2. หลี่ (禮)
 - 3.3. อี้ (義) และความสัมพันธ์กับ หลี่ (禮)
 4. มโนทัศน์เรื่องตัวตน
 5. การขัดเกลาตน
 6. การสืบทอดขนบขงจื๊อ
- เรียบเรียงจาก
เอกสารอ้างอิง
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
แหล่งข้อมูลทางอินเทอร์เน็ต
คำที่เกี่ยวข้อง

1. ความเข้าใจเบื้องต้น

โดยพื้นฐานแล้วปรัชญาสำนักขงจื๊อนั้นเน้นแนวคิดทางจริยศาสตร์ แม้หลายคนเข้าใจว่าเป็นศาสนาสำคัญของโลกโดยมีขงจื๊อเป็นศาสดา แต่การศึกษาปรัชญาสำนักขงจื๊อควรแยกออกจากความเป็นศาสนาขงจื๊อ หัวข้อสารานุกรมนี้ให้ข้อมูลเกี่ยวกับแนวคิดทางจริยศาสตร์ขงจื๊อเป็นหลัก โดยมุ่งเน้นอธิบายแนวคิดสำคัญในจริยศาสตร์ขงจื๊อเพื่อสร้างความเข้าใจพื้นฐานมากกว่าเพื่อบอกลักษณะตายตัวของแนวคิดสำคัญเหล่านั้น อีกทั้งได้หยิบยกเนื้อหาทางจริยศาสตร์ขงจื๊อในบางประเด็นมาอธิบายเพิ่มเติม เพื่อให้เห็นลักษณะเด่นของปรัชญาสำนักนี้ นอกจากนี้ แม้ว่าจะครอบคลุมถึงเนื้อหาบางส่วนของสำนักขงจื๊อใหม่ (Neo-Confucianism) ไว้เพื่อให้เห็นพัฒนาการความคิด แต่จะเน้นให้ข้อมูลความคิดของขงจื๊อซึ่งเป็นผู้ริเริ่มวางแนวทางรวมทั้งส่วนที่เมิ่งจื๊อ และสวี่นจื๊ออธิบายเพิ่มเติมต่อจากขงจื๊อเป็นหลัก

ปรัชญาสำนักขงจื๊อกำเนิดขึ้นในยุคสมัยขุนชิวและจั้นกั๋ว (ยุคฤดูใบไม้ผลิ-ฤดูใบไม้ร่วง และยุคสงครามระหว่างรัฐ, 722-221 ก่อนคริสตกาล) ของแผ่นดินจีน สมัยนั้นเป็นยุคที่บ้านเมืองวุ่นวาย แวันแคว้นทั้งหลายต่างรบพุ่งกัน สำนักคิดนี้บร่ำยที่เกิดขึ้นในสมัยนั้นจึงมุ่งหาว่าอะไรคือวิถีที่แท้ในการดำเนินชีวิตและการจัดระเบียบสังคม มากกว่าจะหาคำตอบว่าอะไรคือความจริง คำว่า "Confucianism" ไม่เรียก "หฺรฺเจีย" (儒家 สำนักหฺรฺ) ในภาษาจีน ซึ่งเป็นกลุ่มคนในสังคมที่มีอยู่แล้วตั้งแต่สมัยราชวงศ์ชัง (1600?-1045? ก่อนคริสตกาล) เป็นผู้จารึก พิธีกรรมเป็นอย่างดี อีกทั้งยังเป็นครสอนวิชาความรู้ทั้งหก รวมทั้งดนตรีด้วย ขงจื๊อ (Confucius 孔子, 551-479 ก่อนคริสตกาล) ("จื๊อ" เป็นคำยกย่องว่าอาจารย์) เป็นผู้ก่อตั้งและป็นนักคิดสำคัญที่สุดของสำนักปรัชญานี้ ก็จัดอยู่ในกลุ่มคนดังกล่าว แต่ท่านมิได้เหมือนคนอื่นในสำนักหฺรฺ ตรงที่ท่านเล็งเห็นว่าการที่สังคมไร้ระเบียบเป็นเพราะผู้คนละทิ้งการดำเนินชีวิตตามบรรทัดฐานและคุณค่าตามขนบเดิม ขงจื๊อเชื่อว่าวิถีชีวิตและการปกครองที่อยู่ในระบบจารีตและคุณธรรมเป็นมรรควิธี (เต๋า 道) ที่งดงามเหมาะสมที่สุด (ทั้งนี้ คำว่า เต๋า มิได้ใช้เฉพาะลัทธิเต๋าท่านั้น โดยทั่วไปหมายถึง "วิถี" สำหรับสำนักขงจื๊อหมายถึงอุดมคติทางจริยะด้วย) ความกลมกลืน (เหอ 和) ของสังคมจะเกิดขึ้นได้หากผู้คนในสังคมปฏิบัติจารีตและคุณธรรมตามนามคู่สัมพันธ์ทั้งห้า (ผู้ปกครอง-ผู้ใต้ปกครอง, พ่อแม่-บุตร, พี่-น้อง, สามเณร-ภรรยา, เพื่อน-เพื่อน) หฺรฺเจียในภาษาจีนจึงมิได้มีนัยพิเศษว่าเป็นแนวคิดที่ยึดถือคำสอนของขงจื๊อเหมือนในภาษาอังกฤษเท่านั้น หากแต่หมายถึงสำนักความคิดที่เชื่อในการดำเนินชีวิตตามขนบจารีตในสังคมดั้งเดิม

แม้ว่าขงจื๊อจะประกาศตนว่าเป็นผู้สืบทอดของเก่าและชื่นชมในความเป็นราชาปราชญ์ของบุรพบุรุษที่ยุติและชุ่มนั้จริง แต่ขงจื๊อก็มิได้ยึดตามของเก่าหมดทุกอย่าง ขงจื๊อปรับเปลี่ยนความหมายของคำตามชนบ อย่างเช่น เทียน (天) เหริน (仁) และ จวินจื๊อ (君子) ให้มีความหมายทางจริยะ อีกทั้งท่านยังเชื่อมั่นในศักยภาพของมนุษย์ในการขัดเกลาตนเพื่อแก้ปัญหา

ระดับปัจเจกบุคคลและสังคมด้วยตัวของมนุษย์เอง อันเป็นการยกระดับความเป็นมนุษย์นิยม (humanism) ให้สูงขึ้นอย่างไม่เคยเป็นมาก่อน ขงจื๊อกล่าวไว้ว่า "มนุษย์สามารถทำให้มรรคดียิ่งใหญ่ได้ แต่มรรคดียังไม่อาจทำให้มนุษย์ยิ่งใหญ่ได้" (*หลุนฮิว*: ขงจื๊อสนทนา, 15:28) คำสอนของขงจื๊อมิใช่ทฤษฎีลัทธิขงจื๊อที่แท้จริง แต่ในช่วงชีวิตของท่าน กลับประสบความล้มเหลวในการเผยแพร่คำสอนต่อผู้ปกครอง หลังจากที่ได้เดินทางไปยังรัฐต่างๆ เป็นเวลา 13 ปี ในช่วงบั้นปลายชีวิต ขงจื๊อได้อุทิศตนให้กับการสอนและเป็นบรรณาธิการหนังสือสำคัญในวรรณกรรมจีนที่ภายหลังเรียกว่าคัมภีร์ทั้งห้า (*อู่จิง*) คือ *ซูจิง* (คัมภีร์ประวัติศาสตร์) *ชือจิง* (คัมภีร์ว่าด้วยลัทธิ) *เยว่จิง* (คัมภีร์ว่าด้วยดนตรี) *ยุนฮิว* (บันทึกพงศาวดารและปรากฏการณ์ธรรมชาติต่างๆ) และ *หลี่จิง* (คัมภีร์ว่าด้วยพิธีกรรม) ขงจื๊อไม่ได้มีงานเขียนทางปรัชญาเป็นของตนเอง แต่เราสามารถศึกษาคำสอนของท่านได้จาก *คัมภีร์ขงจื๊อ* หรือ *หลุนฮิว* (論語) ซึ่งบรรดาศิษย์ได้รวบรวมคำพูดและบทสนทนาระหว่างขงจื๊อกับลูกศิษย์เอาไว้

นอกจากขงจื๊อแล้ว นักปรัชญาสำคัญท่านอื่นๆ ได้แก่ เม้งจื๊อ (Mencius 孟子, 372?-289 ก่อนคริสตกาล) กับ สวินจื๊อ (Xunzi 荀子, ปีมรณะอาจอยู่ระหว่าง 298-238 ก่อนคริสตกาล) ทั้งคู่ต่างยึดถือคำสอนของขงจื๊อและโต้แย้งข้อวิพากษ์วิจารณ์ของสำนักคิดอื่นๆ อย่าง หย่งจู (Yang Zhu 楊朱) มั่วจื๊อ (Mozi 墨子) และ เต๋า อีกทั้งยังพัฒนาคำสอนของขงจื๊อจนแตกต่างจากแนวคิดเดิมในบางประเด็น เช่น เม้งจื๊อมองว่าธรรมชาติของมนุษย์ดี การทำตามจารีตจึงเป็นการแสดงความจริงใจและการควบคุมจิตใจ (heart/mind 心) อีกทั้งรัฐที่ดีผู้ปกครองจะต้องปกครองด้วยจิต/ใจแห่งมนุษยธรรม (*เหรินเจิ้ง* 仁政 - เม้งจื๊อเป็นท่านแรกที่ใช้นี้) ในขณะที่สวินจื๊อมองว่าธรรมชาติของมนุษย์ชั่วร้าย หลักการปกครองจึงต้องใช้อำนาจกฎหมาย และการเก็บภาษีควบคุม จารีตจึงเป็นเครื่องมือบังคับทางสังคมภายนอก อิทธิพลความคิดของทั้งคู่ยังคล้ายกันในสมัยจั้นกั๋ว ในสมัยนั้นคำสอนของสวินจื๊อได้รับการยอมรับมากกว่า ดูได้จากลูกศิษย์หลายคนได้รับราชการในรัฐจีน โดยหนึ่งในนั้นคือหานเฟย (Han Fei 韓非 280-233 ก่อนคริสตกาล) ซึ่งนำความคิดเรื่องการปกครองด้วยกฎหมายไปพัฒนาต่อเป็นสำนักนิตินิยม (Legalism 法家) อย่างไรก็ตาม หานฮิว (Han Yu 韓愈 768-824) นักปรัชญาสำนักขงจื๊อในสมัยราชวงศ์ถัง (618-907) ยึดถือว่าเม้งจื๊อเท่านั้นที่เป็นผู้สืบทอดคำสอนของขงจื๊ออย่างแท้จริง ทศวรรษนี้ได้ส่งผลสืบต่อไปยังจูซี (Zhu Xi 朱熹, 1130-1200) นักปรัชญาสำนักขงจื๊อใหม่ ในสมัยราชวงศ์ซ่ง (960-1279) จูซีได้รวบรวม *หลุนฮิว* *คัมภีร์เม้งจื๊อ* *คัมภีร์การรำเรียนอันยิ่งใหญ่* (大學) และ *คัมภีร์จางง* (中庸) ไว้เป็น *คัมภีร์ทั้งสี่* (Sishu *ซือซู่* 四書) ซึ่งต่อมากลายเป็นคัมภีร์หลักของปรัชญาสำนักขงจื๊อ หลังจากจูซี คำสอนของขงจื๊อได้พัฒนาออกไปอย่างต่อเนื่อง เช่น หวังหย่งหมิง (Wang Yangming 王陽明, 1472-1529) ในสมัยราชวงศ์หมิง (1472-1529) และไต้เจิน (Dai Zhen 戴震, 1724-1777) ในสมัยราชวงศ์ชิง (1644-1912) เป็นต้น อย่างไรก็ตาม แม้นักปรัชญาหลังขงจื๊อเหล่านี้จะพัฒนาความคิดทางอภิปรัชญาเพิ่มเติมโดยใช้คำสำคัญพื้นฐานอธิบายทัศนคติของตนเองที่แตกต่างกัน อย่างเช่นคำว่า *เหริน* (仁) และ *ซิน* (心) เป็นต้น แต่ทั้งหมดก็เพื่อตอบปัญหาทางจริยศาสตร์ว่าเราควรจะทำอะไร โดยยึดถือจารีตและคุณค่าตามขนบเป็นบรรทัดฐาน อีกทั้งยังยึดคำสอนของขงจื๊อและ *คัมภีร์ทั้งสี่* เป็นหลัก ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่านักปรัชญาสำนักขงจื๊อทั้งหมดให้ความสำคัญแกจริยศาสตร์เป็นหลักใหญ่

2. จริยศาสตร์สำนักขงจื๊อ

ปรัชญาสำนักขงจื๊อเสนอเนื้อหาทางจริยศาสตร์ที่แจ่มแจ้งชุดคุณธรรม (*เต๋อ* 德) เพื่อเป็นแนวทางปฏิบัติโดยอิงกับมาตรฐานและคุณค่าตามขนบจารีต โดยมีคุณธรรมหลักอย่าง *เหริน* *หลี่* *อี้* เป็นคุณธรรมพื้นฐาน และมีคุณธรรมอย่างความกตัญญู (*เซี่ยว* 孝) ความจงรักภักดี (*จง* 忠) ความจริงใจ (*เหิง* 誠) ความเคารพ (*จิ้ง* 敬) ความกล้าหาญ (*หยิง* 勇) เป็นต้น เป็นคุณธรรมเฉพาะตามบทบาทหน้าที่ของนามตามสถานภาพต่างๆ

ขนบการเขียนปรัชญาในวัฒนธรรมจีนยุคคลาสสิก รวมทั้งนักปรัชญาสำนักขงจื๊อมีได้อธิบายความคิดโดยวิเคราะหณ์โน้ตศัพท์แล้วเสนออธิบายอย่างเป็นสากลและเป็นระบบสำหรับแนวคิดสำคัญทางจริยอย่าง *เหริน* *หลี่* *อี้* หากแต่อธิบายแนวคิดเหล่านี้ในบริบทเฉพาะต่างๆ ทำให้ความหมายมีความเป็นไปได้อย่างกว้างขวางและยืดหยุ่นตามสถานการณ์เฉพาะ ดังที่สำนักขงจื๊อมีหลัก *เจิ้งนาม* (正名) หรือการแก้ไขนามให้ถูกต้อง ซึ่งเน้นแก้ไขการปฏิบัติทางจริยธรรมให้ตรงตามข้อกำหนดจากนามตามสถานภาพ เช่น บุตรพึงกตัญญูต่อบิดามารดา จึงจะสมนาม "บุตร" มากกว่าแก่ที่ระดับนิยามที่เป็นสากลไร้บริบทหรือความสัมพันธ์เฉพาะ เหตุที่เป็นเช่นนี้เพราะสองสมมติฐานด้วยกัน ประการแรก ปรัชญาจีนให้ความสำคัญกับความรู้ทางปฏิบัติมากกว่าทฤษฎี ดังที่ปรากฏในหลัก *จื่อสิงเหออี* (知行合一) ของสำนักขงจื๊อ ที่ชี้ว่าความรู้กับการกระทำต้องกลมกลืนกัน ทำให้การอธิบายเน้นทางปฏิบัติ แทนที่จะพยายามให้กฎเกณฑ์เป็นทฤษฎี ทั้งนี้การเน้นปฏิบัติมิใช่ละเลยความสำคัญของความรู้ในทางทฤษฎี เพียงแต่ "ความรู้" ในทางจริยจะต้องมีผลทางปฏิบัติในการสร้างความกลมกลืนในชุมชน ซึ่งต้องอาศัยการปฏิบัติที่แตกต่างกันในแต่ละสถานการณ์ การอธิบายโดยให้กฎสากลที่ตายตัวจึงไม่เพียงพอและไม่ตรงกับเป้าหมายของปรัชญาสำนักขงจื๊อที่ไม่สนใจ "การเรียนรู้" ที่ไม่นำไปสู่การปฏิบัติ ประการที่สอง เนื่องจากปรัชญาสำนักขงจื๊อเน้นปฏิบัติโดยอาศัยความเข้าใจขนบจารีตและวัฒนธรรมเป็นฉากหลังของการอธิบาย ทำให้การใช้เหตุผล และการอ้างเหตุผลของนักปรัชญาสำนักขงจื๊อมิใช่ลักษณะเป็นสำนวนโวหาร ไม่เน้นการมีบทสรุปชัดเจนเป็นคำตอบเดียว และเป็นการอ้างเหตุผลโดยยกตัวอย่าง ด้วยเหตุนี้ ผู้เริ่มศึกษาจึงอาจประสบปัญหากับการเข้าใจและอธิบายจริยศาสตร์ขงจื๊อ

อย่างไรก็ตาม เนื่องจากจริยศาสตร์ขงจื๊อเน้นการขัดเกลานิสัยและพัฒนาตนจนมีคุณธรรมอย่างวิญญูชนหรือ *จวินจื๊อ* (คำนี้เดิมหมายถึงขุน หรือขุนนาง แต่ขงจื๊อปรับเปลี่ยนความหมายเป็นผู้ที่ถึงพร้อมด้วยคุณธรรมอันสมบูรณ์ ตรงข้ามกับ *เสี่ยวเหริน* (小人) ซึ่งเป็นผู้มีใจคับแคบ ใส่ใจแต่ผลประโยชน์ของตน) จึงทำให้มีการศึกษาจริยศาสตร์ขงจื๊อโดยใช้กรอบการอธิบายของจริยศาสตร์คุณธรรม (ดู *จริยศาสตร์คุณธรรม* เพิ่มเติม) อย่างเช่นการศึกษาของ แอนโดนีโอ เอส กัว ลี เบียร์เลย์ และ เดวิด นิวสัน เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ถึงแม้จริยศาสตร์ขงจื๊อจะเน้นการขัดเกลาคุณธรรมและลักษณะนิสัยของบุคคลซึ่งคล้ายกับจริยศาสตร์คุณธรรม แต่จริยศาสตร์ขงจื๊อก็มีส่วนที่แตกต่าง จึงเป็นการเสี่ยงหากจะด่วนสรุปจริยศาสตร์ขงจื๊อว่าเป็นจริยศาสตร์คุณธรรมโดยละเลยส่วนที่แตกต่างนี้ หลิว (Yuli Liu, 2003: 151-154) ให้ความเห็นว่าจริยศาสตร์ขงจื๊อไม่ได้แยกวิธีที่เป็นสากล (*เต๋อ*) ออกจากคุณธรรมที่เป็นอัตวิสัย (*เต๋อ*) กล่าวคือ มนุษย์ทุกคนสามารถเข้าใจ *เต๋อ* ได้ จากการตระหนักถึงจิต/ใจ แล้วเข้าใจธรรมชาติของมนุษย์ เพราะจิต/ใจเป็นภาพสะท้อนภาพใหญ่ของสวรรค์ อย่างที่เม้งจื๊อกล่าวไว้ว่าหากใครเข้าใจธรรมชาติของมนุษย์ ก็ย่อมเข้าใจสวรรค์ (*Mencius*, 7A:1) ดังนั้น เมื่อ *เต๋อ* กับ *เต๋อรวม* เข้าด้วยกัน สิ่งที่ดี/ใญ่ปรารถนาจึงเป็นอยู่อย่างเดียวกับ *เต๋อ* อย่างที่ขงจื๊อกล่าวไว้ว่าเมื่อท่านอายุ 70 ท่านสามารถทำตามใจได้โดยไม่ละเมิดความถูกต้อง (*หลุนฮิว*: ขงจื๊อสนทนา, 2:4) ในขณะที่อริสโตเติลมีไยดีถือวิธีที่เป็นวัตถุวิสัยเป็นเป้าหมาย หากแต่ยึดถือความสุขซึ่งมาจากการมีชีวิตที่ดีเป็นเป้าหมายของมนุษย์แทน กล่าวคือการขัดเกลาคุณธรรมก็เพื่อการมีชีวิตที่ดีและความสุขดังกล่าวโดยมิได้มีจุดประสงค์เพื่อพบกับ "สิ่งที่ดีสูงสุด" อันใด ด้วยเหตุนี้ จึงเป็นที่ถกเถียงได้ว่าจริยศาสตร์ขงจื๊อเป็นจริยศาสตร์คุณธรรมหรือไม่

3. แนวคิดสำคัญในจริยศาสตร์ขงจื๊อ

3.1 เหริน (仁)

เหริน หมายถึงความเมตตา กรุณา เป็นคำที่ใช้บ่อยแล้วโดยทั่วไปในสมัยขงจื๊อ เป็นคุณธรรมเฉพาะระหว่างผู้ปกครองกับผู้ใต้ปกครอง แต่ขงจื๊อได้ปรับเปลี่ยนความหมายใหม่ให้เป็นคุณธรรมพื้นฐานครอบคลุมถึงคุณธรรมทั้งหมดที่แสดงความรักความเอาใจต่อความเป็นอยู่ของผู้อื่นทั้งในครอบครัวและชุมชน เป็นความรักความเอาใจต่อบุคคลเหล่านี้ในฐานะที่เป็นมนุษย์ *เหริน* จึงแปลเป็นไทยได้ว่า "มนุษยธรรม" ในบางครั้ง *เหริน* ก็มีความหมายเฉพาะ คือ เป็นอารมณ์รักและความเอาใจที่มีต่อพ่อแม่ พี่น้อง หรือเพื่อน เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ในเวลาต่อมา *เหริน* ได้มีความหมายครอบคลุมเฉพาะความเอาใจระหว่างมนุษย์เท่านั้น แม้จะมองว่าความเอาใจจะต้องขยายไปสู่สัตว์บางชนิด ส่วนนักปรัชญาสำนักขงจื๊อในสมัยราชวงศ์ซ่งและหมิงมองว่าจะต้องขยายครอบคลุมถึงทุกสิ่งรวมทั้งพืชพันธุ์และสิ่งไม่มีชีวิตอื่นๆด้วย สิ่งสำคัญประการหนึ่งก็คือไม่ว่าจะเป็นปรัชญาสำนักขงจื๊อในสมัยใด *เหริน* จะต้องมิมีระดับขีดขั้น กล่าวคือ ความรักความเอาใจและการปฏิบัติที่มีต่อพ่อแม่และคนในครอบครัวย่อมมาก่อน และพิเศษกว่าความสัมพันธ์อื่น ในขณะที่การปฏิบัติต่อผู้อื่นย่อมแตกต่างกับการปฏิบัติต่อสิ่งมีชีวิต เช่น ในกรณีที่เรามิ *เหริน* ต่อสัตว์ที่เราเลี้ยงไว้เพื่อเป็นอาหารหรือเป็นสัตว์เลี้ยง เราจะไม่ใช่ประโยชน์อย่างเกินความจำเป็น และไม่ทำทารุณกรรม เป็นต้น

นอกจากนี้ นัยของ *เหริน* มิใช่คุณธรรมที่ทาเพื่อผู้อื่นเท่านั้น แต่มีนัยของการทำเพื่อชีวิตที่ดีของตนเองด้วย อย่างใน *หลุนฮั้ว* 4:15 ซึ่งบันทึกไว้ว่าคุณธรรม จงกับ *ชู่* เป็นแนวทางปฏิบัติสำหรับการมี *เหริน* ขงจื๊อกล่าวกับเจิ้งจื๊อ (หรืออาจารย์เจิ้ง) ว่า "*เขิน คำสอนของเรามีเอกภาพ*" เจิ้งจื๊อตีความว่า "คำสอนอาจารย์ของเราคือให้มุ่งมั่นสัจย์ซื่อ (จง 忠) และเอาใจเข้ามาใส่ใจเรา (ชู่ 恕)" ถึงแม้ความสัมพันธ์ระหว่าง *จง* กับ *ชู่* จะมีปัญหาในการตีความได้หลายประการ แต่บทนี้ก็แสดงให้เห็นได้ว่าจริยศาสตร์ขงจื๊อให้ความสำคัญกับการพัฒนาตนเพื่อการมีชีวิตที่ดีด้วย

ในยุคหลังๆ สำนักขงจื๊อผูกโยงความเข้าใจ *เหริน* ไว้กับฟ้าหรือสวรรค์ (*เทียน* 天) เดิมคำนี้ใช้หมายถึงสิ่งสูงสุดที่สามารถกำหนดชะตากรรมบ้านเมืองได้ แต่ขงจื๊อได้ปรับเปลี่ยนความหมายเป็นชะตากรรมและพันธกิจทางจริยะของปัจเจกบุคคล *เหริน* มีนัยเป็นสิ่งที่สูงสุดและเป็นการแสดงออกซึ่งเป้าหมายบางอย่างของธรรมชาติ โดยมองว่า *เทียน* ให้กำเนิด บำรุงเลี้ยง และมอบพลังชีวิตที่ไม่หมดสิ้นกับร่างกาย การให้กำเนิดและการบำรุงเลี้ยงสิ่งต่างๆนี้เรียกว่า *เหริน* ของ *เทียน* มนุษย์จึงควรมีจิต/ใจ(หรือ *ซิน*)อย่างจิต/ใจของ *เทียน* ด้วยการขัดเกลาพัฒนาตนจนมี *เหริน* อันเป็นการบรรลุสภาวะที่ตระหนักถึงความเป็นหนึ่งเดียวของสรรพสิ่งว่าเกียโยงถึงตัวเรา

3.2 หลี่ (禮)

หลี่ หมายถึงขนบจารีต และพิธีกรรมในบริบทสังคมต่างๆ เช่น พิธีแต่งงาน พิธีศพ การต้อนรับแขก การเข้าเฝ้ากษัตริย์ เป็นต้น รวมถึงเป็นหลักแบบแผนปฏิบัติที่เหมาะสมตามนามคู่สัมพันธ์ต่างๆ เช่น การดูแลพ่อแม่ยามแก่ชรา การเชื่อฟังและเคารพที่เป็นต้น ในความหมายกว้าง *หลี่* จึงเป็นมาตรฐานทางสังคม สอนจื๊อบางครั้งใช้ *หลี่* สลับกับ *หลี่อี้* (禮義) เพื่อสื่อถึงมาตรฐานทางสังคม และมักใช้ *หลี่* ในความหมายเป็นจารีตพิธีกรรม แต่ไม่ว่า *หลี่* จะเป็นจารีตที่เป็นพิธีกรรมหรือไม่ก็ตาม *หลี่* เป็นกฎทางสังคมที่ควรปฏิบัติเพื่อสืบทอดความต่อเนื่องทางวัฒนธรรม และคงความสัมพันธ์ของคนในสังคมเอาไว้ ชุมชนใดที่คงจารีตไว้ได้ จึงคงความเป็นชุมชนมนุษย์ สิ่งสำคัญเหนืออื่นใด การปฏิบัติ *หลี่* จะต้องกระทำอย่างมี *เหริน* ซึ่งออกมาจากจิต/ใจที่มีความเคารพ จริงใจ และจริงจัง มิใช่ทำตามรายละเอียดพิธีกรรมครบถ้วนเพียงเปลือกนอก อย่างที่ขงจื๊อกล่าวไว้ว่า "หากมนุษย์ชาติซึ่งมนุษย์ธรรม เราจะมิอะไรของเกี่ยวกับชนจารีตได้เล่า หากมนุษย์ชาติซึ่งมนุษย์ธรรม เราจะมิอะไรเกี่ยวกับดนตรีได้เล่า?" (*หลุนฮั้ว*: ขงจื๊อสอนทนา, 3:3) นอกจากนี้ การที่สำนักขงจื๊อให้ความสำคัญกับ *หลี่* มิได้หมายความว่าจะเป็นพวกอนุรักษนิยม ใน *หลุนฮั้ว* มีตัวอย่างของการปรับเปลี่ยนจารีตเพราะเหตุผลทางเศรษฐกิจ ส่วนใน *คัมภีร์เม้งจื๊อ* มีตัวอย่างของการไม่ปฏิบัติตามจารีตในกรณีฉุกเฉิน ใน *คัมภีร์สวินจื๊อ* ก็มีการพูดถึงการปรับเปลี่ยนจารีตไปตามสถานการณ์ชีวิตต่างๆที่เปลี่ยนแปลงไป หรือแม้กระทั่งนักปรัชญาสำนักขงจื๊อในยุคต่อมาอย่างหวังหยางหมิงก็ได้อธิบายไว้ว่าสิ่งสำคัญที่สุดของการสืบทอดจารีตคือการรักษา จิตวิญญาณของการทำตามจารีตพิธีกรรมไว้

หลายคนอาจเกิดข้อสงสัยว่ากลไกการทำงานของจารีตเป็นอย่างไร ทำไมการทำตามจารีตพิธีกรรมจึงจัดระเบียบสังคมได้ แอนโตนิโอ เอส. คัว (Antonio S. Cua, 1998) ได้สรุปบทบาทหน้าที่ของ *หลี่* ไว้สามประการด้วยกัน ประการแรก หน้าที่พื้นฐานของ *หลี่* คือป้องกันความขัดแย้งในสังคม เพราะ *หลี่* กำหนดบทบาทหน้าที่ตามนามสถานภาพไว้แล้ว เมื่อปฏิบัติตามนั้นความกลมกลืนย่อมตามมาได้ *หลี่* ในบทบาทนี้อาจจะคล้ายกับกฎจริยธรรมหรือกฎหมายทั่วไปอย่างเช่น ห้ามฆ่าคน หรือห้ามลักขโมย ซึ่งเป็นกฎบังคับควบคุมพฤติกรรมในลักษณะที่ขัดขวางป้องกันความอยากและความปรารถนาที่ไม่เหมาะสม *หลี่* ในหน้าที่นี้จึงมิได้ขึ้นว่าจะต้องมีความอยากความปรารถนาอย่างไรถึงจะเหมาะสม หากแต่บอกว่าเป้าหมายใดที่ไม่ถูกต้องมากกว่า ประการที่สอง *หลี่* ทำหน้าที่ส่งเสริมพฤติกรรมบางอย่าง หมายความว่า *หลี่* ให้เงื่อนไขหรือโอกาสที่จะแสดงออกความคิด ความรู้สึก และความอยากความปรารถนาตามธรรมชาติโดยผ่านรูปแบบพฤติกรรมที่กำหนดหรือตกลงร่วมกันได้ แทนที่จะเก็บกดความรู้สึกเอาไว้ นัยสำคัญของ *หลี่* ในบทบาทหน้าที่นี้ก็คือการยอมรับการแสดงอารมณ์ความรู้สึกตามธรรมชาติของมนุษย์โดยให้ความพอดีพองามและมีคุณค่าทางจริยธรรม ประการที่สาม *หลี่* ทำหน้าที่ขัดเกลาทางวัฒนธรรม ซึ่งเป็นลักษณะโดดเด่นของจริยศาสตร์ขงจื๊อและวัฒนธรรมจีน กล่าวคือ *หลี่* ทำหน้าที่ขัดเกลาอารมณ์ความรู้สึกโดยใช้รูปแบบพฤติกรรมที่เหมาะสม การทำตามจารีตตามแบบที่สามนี้มิใช่มุ่งเน้นการทำหน้าที่ตามนามสถานภาพ หรือควบคุมความอยากความปรารถนา หากแต่เพื่อการแสดงออกในรูปแบบที่สง่างามเพื่อบ่งบอกความมีวัฒนธรรม (*เหวิน* 文) กล่าวอีกอย่างคือเพื่อพัฒนาคุณธรรมในตัวมนุษย์ให้งดงาม (*เหมยเต๋อ* 美德) โดยให้เกิดความสมดุลระหว่างอารมณ์กับรูปแบบที่แสดงออกนั่นเอง เช่น หากลูกต้องการดักเตือนพ่อแม่ แต่แสดงออกอย่างไม่เหมาะสม ก็จะกลายเป็นการก้าวร้าว หากไปพิชิตพแต่แต่งกายไม่เรียบร้อย ก็ถือว่าเป็นการไม่เคารพสถานที่และผู้ตาย เป็นต้น *จวินจื๊อ* หรือวิทยุชนก็คือผู้ที่ขัดเกลาจารีตและคุณธรรมแล้ว ทำให้อารมณ์ความรู้สึกและการแสดงออกมีความกลมกลืนกัน จนมิได้มีความรู้สึกว่าตนถูกบังคับควบคุม การทำตามจารีตของวิทยุชนซึ่งเป็นระดับอุดมคตินี้จึงมีทั้งความงดงาม เป็นอิสระ และปิติยินดีที่ได้ทำ

3.3 อี้ (義) และความสัมพันธ์กับ หลี่ (禮)

โดยทั่วไป *อี้* แปลว่าความถูกต้องเที่ยงธรรม เป็นคุณธรรมพื้นฐานที่สำคัญเพราะทำให้การทำตาม *หลี่* มีความสมเหตุสมผล อี้มีความหมายว่าความเหมาะสมด้วย ตามที่ปรากฏใน *คัมภีร์จิงยง* การตัดสินใจอะไรถูกต้องเหมาะสมก็ขึ้นอยู่กับกรณีการตัดสินใจ เหตุผล ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่า *อี้* เป็นคุณธรรมที่แสดงการพิจารณาตัดสินอย่างมีเหตุผลว่าจะไรควรปฏิบัติในสถานการณ์เฉพาะ โดยทั่วไปการทำตาม *หลี่* เป็นสิ่งที่ถูกต้องเหมาะสมอยู่แล้ว แต่ในสถานการณ์เฉพาะที่นอกเหนือจากที่ *หลี่* กำหนดไว้

หรือในกรณีฉุกเฉิน *ฮู่* จะทำหน้าที่ตัดสินว่าควรปฏิบัติอย่างไร ในบางครั้งการทำตาม *ฮู่* มิได้หมายความว่าต้องทำตาม *หลี่* ตัวอย่างเช่นขงจื๊อยอมรับการปรับเปลี่ยนจารีตจากเดิมที่ใช้หมวกป่อในพิธีเช่นไหว้บรรพบุรุษ ก็ให้ใช้หมวกใหม่เนื่องจากสอดคล้องเหมาะสมกับสภาพเศรษฐกิจของประชาชน แต่ขงจื๊อไม่เห็นด้วยกับการเปลี่ยนมาโค้งศีรษะหลังเข้าห้องโถงแล้ว เพราะเห็นว่าทำให้ความหมายของจารีตเดิมเปลี่ยนเป็นการเยอหยิ่ง แม้ว่าการเปลี่ยนมาก็นครึ้นภายหลังจะสอดคล้องกับความนิยมในสังคมที่เปลี่ยนไปก็ตาม (*หลุนฮู่*: ขงจื๊อสนทนา, 9:3) หรือตอนที่ขงจื๊อป่วย เจ้าเมืองมาเยี่ยม ขงจื๊อจะหันศีรษะไปทางทิศตะวันออก เอาชุดเข้าเฝ้ามาคลุมกาย แล้วผูกสายรัดเอาไว้ (*หลุนฮู่*: ขงจื๊อสนทนา, 10:13) เป็นต้น แม้ว่า *หลี่* กับ *ฮู่* จะเกี่ยวข้องกัน แต่มีข้อน่าสังเกตคือในขณะที่ *หลี่* อาจละเว้นไม่ปฏิบัติได้ในบางสถานการณ์ แต่ *ฮู่* อาจละเว้นได้

นอกจากนี้ *ฮู่* ยังเกี่ยวข้องกับความละเอียด (*ฮื่อ 心*) ด้วย คำว่า *ฮื่อ* นี้มิใช่หมายถึงความละเอียดในสิ่งที่ได้ทำไปแล้วเท่านั้น แต่รวมถึงความละเอียดในสิ่งที่อาจจะเกิดขึ้นในอนาคตด้วย กล่าวคือ คนที่มี *ฮู่* จะผูกพันตนกับมาตรฐานทางจริยธรรมที่แน่นอน ทำให้ไม่ทำในสิ่งที่เบี่ยงเบนไปจากมาตรฐานนั้น โดยที่มาตรฐานนั้นมีได้จาเป็นจะต้องเป็นจารีตหรือสิ่งที่สังคมยึดถือปฏิบัติ แต่อาจเป็นสิ่งที่กำหนดศักดิ์ศรีของความเป็นมนุษย์ ด้วยเหตุนี้ คนที่มี *ฮู่* จะเกิดความละเอียดหากเห็นสิ่งที่ละเมิดบรรทัดฐานทางสังคมหรือความเป็นมนุษย์ เช่น ขอบทานที่ทิววนดาลาย แต่ก็ไม่รับอาหารที่คนโยนให้เหมือนให้อาหารสัตว์ก็ถือว่า *ฮู่* เป็นต้น นอกจากนี้ *ฮู่* ยังเกี่ยวข้องกับการยึดถือความถูกต้องแม้ว่าจะได้รับอิทธิพลภายนอกซึ่งไม่อาจควบคุมได้อย่างชะตากรรม (*มิง 命*) เช่น ความพิการ การเจ็บไข้ เชื้อสายฐานะ เป็นต้น คนที่มี *ฮู่* แม้ว่าจะประสบกับชะตากรรมดร้ายอย่างไรก็ยังยึดมั่นในความถูกต้องอย่างสม่ำเสมอ เหมือนอย่างขงจื๊อหันมาทบทวนการสอน หลังจากที่ยอมรับความล้มเหลวในการเผยแพร่คำสอนต่อผู้ปกครองของรัฐต่างๆ เป็นต้น

4. มโนทัศน์เรื่องตัวตน

อย่างที่กล่าวไว้แล้ว ขงจื๊อมองว่าการแก้ปัญหาความไร้ระเบียบของสังคมต้องมาจากการขัดเกลาพัฒนา จริยธรรมของปัจเจกบุคคล เพราะการปกครองและนโยบายที่ดีย่อมมาจากผู้ปกครองที่มีจริยธรรม ก่อนที่จะกล่าวถึงการขัดเกลาตนในหัวข้อต่อไป เราควรเข้าใจก่อนว่าสำนักขงจื๊อมิได้มีทัศนะเกี่ยวกับมนุษย์และตัวตนอย่างไร สำนักขงจื๊อมองว่ามนุษย์ประกอบด้วยส่วนต่างๆ ของร่างกาย (*สือ 體*) โดยอวัยวะส่วนต่างๆ นั้นนอกจากจะทำหน้าที่ของมันแล้ว ยังมีแนวโน้มอันเป็นลักษณะประจำของอวัยวะนั้น เช่น ดานอกจากจะมองเห็นสิ่งต่างๆ แล้ว ยังมีแนวโน้มที่จะชอบดูของสวยงาม ลิ้นก็มีแนวโน้มชอบลิ้มรสของอร่อย เป็นต้น แนวโน้มดังกล่าวก็คือความอยากความปรารถนา (*ฮู่ 欲*) ซึ่งเกี่ยวข้องกับอารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์ (*เฉิง 情*) เช่น รัก เสียใจ โกรธ เป็นต้น นอกจากนี้ มนุษย์ยังประกอบด้วย *ชี่* (*氣*) ซึ่งเป็นพลังประเภทหนึ่งที่ทำให้มนุษย์มีชีวิต (*vital force*) ซึ่งทำหน้าที่ควบคุมประสาทสัมผัส เช่น ทำให้ปากเปล่งวาจา ทำให้ตามองดูสิ่งตรงหน้า ในทางกลับกัน *ชี่* ก็ได้รับผลกระทบจากสิ่งผ่านประสาทสัมผัสเข้ามาได้ เช่น อาหารและรสชาติที่กระทบลิ้น เป็นต้น นอกจากนี้ *ชี่* ยังเกี่ยวข้องกับการรับรู้ความรู้สึก การมีสุขภาพกายและใจที่แข็งแรงจึงมาจากการมีพลัง *ชี่* ที่สมดุล สิ่งที่แสดงผ่านร่างกายและอารมณ์จะสะท้อนถึง *ชี่* ได้ เช่น การเจ็บไข้และความตึงเครียดสะท้อนให้เห็นถึงความแปรปรวนของพลัง *ชี่*

ส่วนที่สำคัญที่สุดอีกอย่างก็คือจิต/ใจ (*heart/mind ชิน 心*) ซึ่งทำหน้าที่ในการคิดและมีอารมณ์ความรู้สึก ดังนั้น *ชี่* จึงเกี่ยวข้องกับความรู้ความปรารถนาและความรู้สึก หน้าที่ของ *ชิน* ที่นักปรัชญาสำนักขงจื๊อมองว่าสำคัญที่สุดคือชี้แนะ และกำหนดทิศทางชีวิตคนนั้นได้ทั้งหมด โดยจิต/ใจที่ชี้แนะได้นั้นจะต้องมีเจตจำนง (*เจ้อ 志*) ในขณะที่ความปรารถนาอาจจะชี้แนะได้แต่ก็อาจอยู่ใต้อิทธิพลของร่างกาย มิใช่จากจิต/ใจ เหตุที่ *ชิน* ทำหน้าที่ดังกล่าวได้เพราะสำนักขงจื๊อมิได้มีทัศนะเกี่ยวกับตัวตนว่ามนุษย์สามารถเรียนรู้ ตรวจสอบและขัดเกลาเปลี่ยนแปลงตนเอง โดยควบคุมจิต/ใจให้อยู่ในทิศทางที่เหมาะสม แล้วปล่อยให้จิต/ใจเป็นตัวชี้แนะ การมองตัวตนในลักษณะเช่นนี้ สะท้อนผ่านภาษาจีนที่มีคำใช้เรียก "ตัวเอง" สองแบบ คือ *เจ้อ* (*自*) ใช้เรียกการกระทำที่เราทำกับตัวเอง เช่น คิดใคร่ครวญถึงตัวเอง ไม่พอใจตัวเอง เป็นต้น กับ *จี* (*己*) ใช้เรียกการกระทำของคนอื่นที่เกี่ยวข้องกับตัวเรา หรือการกระทำของเรามีต่อผู้อื่น หรือความปรารถนาของเรา หรือการมีบางสิ่งเกิดขึ้นกับเรา เช่น มีคุณลักษณะหรือปรากฏการณ์บางอย่างเกิดขึ้นกับเรา ความแตกต่างระหว่างคำทั้งสองคือคำแรกเป็นตัวเราสัมพันธ์กับตัวเราเอง แต่คำหลังเป็นการตระหนักถึงตัวเราเองในลักษณะที่เป็นสิ่งแตกต่างกับผู้อื่น

นักคิดในสำนักขงจื๊อมองแตกต่างกันในประเด็นว่าเราจะควบคุมจิต/ใจให้อยู่ในทิศทางที่เหมาะสมได้อย่างไร เช่น เมื่งจื๊อมองว่าจิต/ใจมีแนวโน้มทางจริยธรรมอยู่แล้ว ซึ่งสามารถพัฒนาเป็นคุณธรรมได้ ส่วนสวินจื๊อมองว่าจิต/ใจไม่ได้มีเจตนาทางจริยธรรมใดๆ จึงต้องขัดเกลาผ่านการรำเรียน แต่ไม่ว่าจะเห็นต่างอย่างไร ทั้งหมดต่างก็เห็นพ้องกันว่าจิต/ใจทำหน้าที่ชี้แนะในกระบวนการขัดเกลาตน สามารถลงความหนักแน่นได้โดยไม่แปรเปลี่ยนไปตามแรงผลักดันภายนอก เช่น เมื่งจื๊อเปรียบเทียบเจตจำนงของจิต/ใจว่าเหมือนผู้บัญชาการศึก ส่วนสวินจื๊อเปรียบเทียบจิต/ใจเหมือนกับผู้ปกครองและเปรียบประสาทสัมผัสเป็นขุนนาง นอกจากนี้ ยังเห็นตรงกันอีกว่าจิต/ใจสามารถคิด ตรวจสอบ และพัฒนาการทำงานของตัวเราได้ว่ามีความเป็นแบบไป จากรั้วแห่งจริยธรรมหรือไม่ ต่อมา นักปรัชญาสำนักขงจื๊อให้ความสำคัญกับการเฝ้าระวัง (*ดู 睹*) ความอยากความปรารถนาที่เห็นแก่ตัวไม่ให้เกิดขึ้น เพราะเป็นสิ่งที่ทำให้จิต/ใจมนุษย์ต้องแปรอะเปื้อน

คำว่าจิต/ใจในที่นี้ไม่ได้มีความหมายอย่างเดียวกับจิตของทางตะวันตกสมัยใหม่ สำนักขงจื๊อไม่ได้แยกจิตกับกายเช่นเดียวกับวิธีคิดแบบทวินิยม กล่าวคือ แม้ว่าสำนักขงจื๊อจะแยกจิต/ใจออกจากส่วนต่างๆ ของร่างกาย แต่การแยกนั้นมีได้แยกกว่าเป็นสสารหรืออสสาร หากแต่แยกโดยดูจากหน้าที่การทำงานซึ่งสัมพันธ์กับส่วนอื่นๆ ของร่างกาย คำว่า *ชิน* จึงรวมทั้งหัวใจซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของร่างกายและจิตที่คิดและรู้สึก ทำหน้าที่ใดระครอง ตรวจสอบตัวเอง ชี้แนะการกระทำให้เหมาะสม และกำหนดความเป็นบางสิ่งของจิต/ใจว่าทั้งหมด การที่ *ชิน* ต้องทำงานเกี่ยวข้องกับส่วนอื่นๆ ของร่างกายด้วย ทำให้สามารถสังเกตการทำงานของ *ชิน* ได้จากภายนอก เช่น จิต/ใจที่มีเจตจำนงสามารถควบคุมกำหนด *ชี่* ได้ ในทางกลับกันถ้า *ชี่* ไม่ได้รับการบำรุงดูแลอย่างเพียงพอ จิต/ใจก็อาจแกว่งได้ ในการขัดเกลาพัฒนาจริยธรรมนั้น แม้ว่าจิต/ใจจะเป็นส่วนสำคัญที่สุด แต่การพัฒนาตนก็ต้องครอบคลุมถึงทุกส่วนทั้งหมดของมนุษย์ เพราะจิต/ใจสัมพันธ์กับทุกส่วนของร่างกาย

อย่างไรก็ตาม เมื่อพูดถึงตัวตน จิต/ใจ และการขัดเกลาตน สำนักขงจื๊อมองเป็นความสัมพันธ์ในสองลักษณะ ประการแรกคือตัวตนที่แยกต่างจากสังคม เป็นตัวตนที่เกิดจากการที่จิต/ใจดึงตัวเองออกมาเพื่อคิดไตร่ตรองถึงตัวจิต/ใจเอง รวมทั้งชีวิตและพฤติกรรมต่างๆ ของเจ้าของจิต/ใจ ในกรณีนี้ ปัจเจกบุคคลสามารถดึงตัวเองออกมาจากสังคมและประเมินตนกับความสัมพันธ์ที่มีต่อผู้อื่น ใน *หลุนฮู่* มีตัวอย่างของคนทั้งหลายที่หลีกตัวเองออกมาเพื่อพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างตนกับสังคม รวมทั้งวิชาชีพการคลังสังคม ใน *คัมภีร์มิ่งจื่อ* และ *สวินจื่อ* การเน้นตัวตนในลักษณะนี้จะปรากฏอย่างโดดเด่นมากกว่าใน *หลุนฮู่* ประการที่สองคือตัวตนที่ไม่แยกจากสังคม สำนักขงจื๊อมองตัวตนว่าไม่อาจแยกออกจากสังคมได้ เพราะสิ่งที่แยกมนุษย์ออกจากสัตว์ได้ คือความสามารถทางสังคมที่แยกแยะได้ว่าอะไรเป็นการปฏิบัติตามที่ และกฎระเบียบของสังคม อีกทั้งตัวตนและการขัดเกลาจารีตและคุณธรรมมีอาจทำแยกจากสังคมได้ เพราะการขัดเกลา *เหริน หลี่ ฮู่* ต้องอยู่ภายในโครงข่ายความสัมพันธ์กับผู้อื่น ตัวตนในความหมายนี้แสดงให้เห็นว่าการเปลี่ยนแปลงชนบัตจะเหมาะสมที่สุด

ผลหรือไม่ ต้องมาจากตัวตนที่มีส่วนร่วมในสังคมนั้นๆ

5. การขัดเกลادن

สำหรับขงจื๊อ กระบวนการขัดเกลادنต้องใช้การรำเรียนจากบทกวี ประวัติศาสตร์ จารีต ดนตรี และต้องใช้การคิดจากการฝึกฝนในสถานการณ์จริง แต่หลังจากสมัยขงจื๊อ นักปรัชญาสำนักขงจื๊อพัฒนาทัศนะเกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์และจิต/ใจแตกต่างกัน ทำให้มองเรื่องการขัดเกลادنแตกต่างกันไป ตัวอย่างเช่นสวินจื๊อมองว่าธรรมชาติของมนุษย์ประกอบด้วยส่วนที่เป็นความอยากความปรารถนาทางกาย ดังนั้น การขัดเกลادنจะต้องให้ความสำคัญกับส่วนนี้ สำหรับสวินจื๊อการขัดเกลาคือการจัดการควบคุมเปลี่ยนแปลงความอยากความปรารถนาของมนุษย์เหมือนกับการตัดไม้ทิ้งอให้ตรง

ในขณะที่เม้งจื๊อมองว่าธรรมชาติของมนุษย์มีแนวโน้มทางจริยอยู่แล้ว เช่น มนุษย์ย่อมรู้สึกเห็นใจทันทีเมื่อเห็นเด็กทารกกำลังจะตกบ่อน้ำ และรู้สึกละอายใจเมื่อเห็นคนโยนอาหารให้ขอทานราวกับเป็นสุนัข เป็นต้น เม้งจื๊อจึงมองว่าจิต/ใจสามารถรู้และรู้สึกได้ว่าอะไรเหมาะสม (อี) และสามารถควบคุมจิต/ใจให้อยู่เหนือความต้องการทางกายได้ สำหรับเม้งจื๊อการขัดเกลادنมิใช่การควบคุมจัดการ แต่คือการพัฒนาและปรางเลี้ยงเชื้อหล่อทางจริยในจิต/ใจให้สมบูรณ์ ดังนั้น มนุษย์ทุกคนจึงสามารถขัดเกลادنจนเป็นปราชญ์ (เซ็งเหริน 聖人) ได้

ส่วนนักปรัชญาสำนักขงจื๊อใหม่อย่างจูซีและหวังหยางหมิงได้พัฒนาทัศนะของเม้งจื๊อจนมีลักษณะที่แตกต่างออกไป กล่าวคือ ในขณะที่เม้งจื๊อมองว่าเชื้อหล่อในจิต/ใจจะต้องปรางเลี้ยงจึงจะเป็นคุณธรรมสมบูรณ์ แต่จูซีและหวังหยางหมิงมองว่าจิต/ใจมีคุณธรรมอยู่แล้วอย่างเต็มรูปแบบ เพียงแต่ความอยากความปรารถนาที่เห็นแก่ตัวได้เข้ามาบดบัง ทำให้คุณธรรมที่มีอยู่แล้วนั้นไม่ได้แสดงออกอย่างเต็มที่ เพราะการเห็นแก่ตัวทำให้ตัวตนแยกออกจากผู้อื่นและสิ่งต่างๆ ทำให้ออกจากมุมมองว่าทุกสิ่งเป็นหนึ่งเดียว ดังนั้น สำหรับนักคิดทั้งสอง การขัดเกลادنก็คือการรื้อฟื้นสภาวะดั้งเดิมของจิต/ใจ เปรียบเหมือนทำการระงับที่เบื่อนุ่นให้ใสสะอาด เพียงแต่จูซีมองว่าต้องใช้การรำเรียน ในขณะที่หวังหยางหมิงมองว่าต้องปรับที่การทำงานของจิต/ใจ

การที่สำนักขงจื๊อให้ความสำคัญกับการขัดเกลادن อาจก่อให้เกิดข้อกังวลใจเรื่องความหลงผิดในการตั้งใจขัดเกลادنได้ สองประการด้วยกัน ประการแรก การขัดเกลادنอาจเกี่ยวข้องกับการใส่ใจความคิดเห็นของผู้อื่นมากเกินไป โดยเฉพาะในกรณีของการขัดเกลาคคุณธรรมอย่างเหริน และ อี ทั้งนี้เป็นเพราะสองคำนี้มาจากบุคคลที่สามใช้บรรยายคุณธรรมที่คนหนึ่งมีมิได้มาจากการพิจารณาตัดสินจากผู้มีคุณธรรมนั่นเอง ดังนั้น การขัดเกลادنให้เหมือน จวินจื๊อซึ่งเป็นแบบอย่างของผู้มีคุณธรรมอันสมบูรณ์ จึงเข้าใจได้ว่าเป็นการขัดเกลาดตามมุมมองของผู้อื่น อย่างไรก็ตาม ประเด็นปัญหานี้อาจไม่ใช่ข้อกังวลแต่อย่างใด เพราะการใช้คำเพื่อบอกว่าปราชญ์มีคุณธรรมเหรินกับอี อาจเป็นมุมมองซึ่งมาจากตัวเราเอง มิใช่เป็นมุมมองเกี่ยวกับเราที่มาจากจากคนอื่นเสมอไป อีกทั้งเวลาที่เรารู้สึกเกลียดตาม จวินจื๊อ เราขัดเกลาเพื่อให้มีลักษณะนิสัยเหมือนปราชญ์ มิใช่ขัดเกลาเพื่อให้เหมือนคำบรรยายที่คนอื่นมองปราชญ์ ประการที่สอง การขัดเกลادنอาจเกี่ยวข้องกับการใส่ใจเกี่ยวกับตัวเองมากเกินไป ซึ่งอาจแบ่งเป็นสองลักษณะด้วยกัน 1) เราอาจมุ่งส่งเสริมภาพลักษณ์ของเราว่าเป็นบุคคลทางจริย 2) เราอาจพิจารณาลักษณะนิสัยของเราว่ามีความสำคัญทางจริยมากกว่าที่คนอื่นมอง ในกรณีการขัดเกลาคคุณธรรมข้อกังวลประการที่สองนี้ไม่เป็นปัญหา เพราะอย่างทีกล่าไว้แล้วว่าการขัดเกลادنเป็นการขัดเกลาลักษณะนิสัยโดยมีปราชญ์เป็นแบบอย่าง แต่ในกรณีของการกระทำเฉพาะ อาจเกิดข้อกังวลได้ว่าเป็นการสร้างภาพลักษณ์หรือเป็นการกระทำที่แสดงความมีคุณธรรมจริงๆ ตัวอย่างเช่นเวลาช่วยเหลือผู้อื่น อันเป็นการทำในสิ่งที่เหริน อาจเกิดคำถามได้ว่าเราทำเช่นนั้นเพราะมีลักษณะนิสัยของผู้มีคุณธรรมเหริน หรือเราทำเช่นนั้นเพื่อรักษาภาพลักษณ์ของเราเองว่าเป็นผู้มีคุณธรรมเหริน อย่างไรก็ตาม นักปรัชญาสำนักขงจื๊อก็มีได้ให้ข้อแนะนำชัดเจนว่าควรจะต้องปฏิบัติอย่างไร อย่างเช่นในกรณีของเด็กที่กำลังจะคลานตกบ่อน้ำ การมีใจสงสารหรือเข้าไปช่วยทันทีที่ได้เห็นเหตุการณ์อาจมาจากลักษณะนิสัยเหรินของคนนั้น หรืออาจจะมาจากการคะเนที่ตนเองของคนอื่นก็ได้ถ้าเข้าไปช่วยจะเป็นการแสดงว่าเราเป็นเหริน แต่ถึงแม้จะเป็นแบบหลังก็มิได้เป็นปัญหาแต่อย่างใด เพราะถือว่าเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการขัดเกลادن ซึ่งการขัดเกลาลักษณะนิสัยอาจมาจากการทำตามมุมมองของคนอื่นร่วมด้วย

6. การสืบทอดชนขงจื๊อ

สำนักขงจื๊อก็เหมือนกับชนบททางจริยและศาสนาที่เก่าแก่อื่นๆของโลก ที่มีกฎวิพากษ์วิจารณ์ว่าล้าสมัย ไม่อาจแก้ปัญหาในปัจจุบันได้ ทั้งนี้ส่วนหนึ่งเป็นเพราะการที่สำนักขงจื๊อให้ความสำคัญกับการสืบทอดชนบจาริต ทำให้ผู้ยึดถือชนบธรรมเนียมขงจื๊อหลายๆ คนต่อต้าน ไม่ยอมรับข้อเสนอในการปรับเปลี่ยนจาริตแม้มีเหตุผลสมควร อย่างไรก็ตาม เราควรแยกแยะระหว่างการให้คุณค่าส่วนบุคคลกับคุณค่าที่มีอยู่ในตัววัฒนธรรมนั่นเอง การทำความเข้าใจชนบธรรมเนียมที่ยังมีชีวิตจำเป็นจะต้องแยกแยะระหว่างโลกทัศน์ของนักคิดและสำนักทางความคิดในประวัติศาสตร์ รวมทั้งความแตกต่างระหว่างชนบธรรมเนียมที่ยังมีชีวิตกับที่เสื่อมสลายและกำลังจะตาย วิถีแห่งสำนักขงจื๊อมิได้เป็นการให้หลักการสูงสุดสำหรับเป็นแบบแผนปฏิบัติตายตัว หากแต่มีลักษณะของการให้มุมมองและแก่นทางอุดมการณ์ในการมีชีวิตที่ดี โดยสามารถยืดหยุ่นตีความได้ตามความแปรเปลี่ยนของสถานที่และยุคสมัย

ประเด็นปัญหาเรื่องการสืบทอดชนบจาริต (เต้าก่ง 道統) อยู่ในความสนใจของนักปรัชญาสำนักขงจื๊ออย่างเช่น สวินจื๊อ และจูซี เป็นต้น อันแสดงให้เห็นว่าข้อวิพากษ์วิจารณ์ข้างต้นเป็นการพิจารณาสำนัก หฺทเพียงบางกลุ่ม สวินจื๊อแบ่งสำนัก หฺท เป็นสามประเภท คือ พวกที่ยึดถือแต่การทำตามประเพณีอย่างเดียว (ฮุน 俗儒) พวกที่ได้รับการขัดเกลาทงจริย (หย่า หฺท 雅儒) และพวกที่เป็น จวินจื๊อหรือปราชญ์ (ต้าหฺท 大儒) ทั้งซุนจื๊อและจูซีให้ความสำคัญกับการสืบทอดจาริตด้วยการศึกษารำเรียนวรรณคดีโบราณ โดยเริ่มจากการศึกษาวรรณคดีก่อนแล้วจึงศึกษาชนบจาริต (หฺล) เพื่อจะได้เป็นปราชญ์ การศึกษาวรรณคดีช่วยในการขัดเกลา อย่างเช่น ซูจิง (ว่าด้วยประวัติศาสตร์) ทำให้เห็นความสำคัญในการกระทำของมนุษย์ เยว้จิง (ว่าด้วยดนตรี) ทำให้เห็นความสัมพันธ์ที่กลมกลืน เป็นต้น แต่ก็จำเป็นต้องอาศัยคำแนะนำจากครู เพราะการศึกษาคัมภีร์ หฺลจิง (ว่าด้วยจาริต) และ เยว้จิง จะได้เพียงแค่รูปแบบเท่านั้น แต่ไม่มีคำอธิบาย เป็นต้น

การศึกษารำเรียนของเก่ามิได้หมายความว่าศึกษาเพื่อท่องจำเท่านั้น แต่ต้องตีความและวิพากษ์วิจารณ์ด้วย อย่างที่สวินจื๊อเองก็ได้โต้แย้งเม้งจื๊อในการโยงจริยธรรมกับธรรมชาติของมนุษย์ไว้ด้วยกัน นอกจากนี้ การสืบทอดจาริตมิใช่เพียงรำเรียนของเก่าและวิพากษ์วิจารณ์แนวคิดในสำนักคิดด้วยกันเท่านั้น แต่มีการวิพากษ์วิจารณ์ความคิดต่างสำนักด้วย อย่างที่สวินจื๊อโต้แย้งโจมตี๋มั่วจื๊อ ฮุยจื๊อ (Hui shi/Huizi 惠子) เหลาจื๊อ (Laozi 老子) และจวงจื๊อ (Zhuangzi 莊子) เป็นต้น

จะเห็นได้ว่าชนบธรรมเนียมขงจื๊อที่สืบทอดมาอย่างต่อเนื่องมีลักษณะของการตีความปรับเปลี่ยนความหมายได้ ซึ่งนอกจากสืบทอดผ่านการศึกษาร่ำเรียนวรรณคดีและจารีตแล้ว ยังผ่านบทบาทหน้าที่ของครูที่เป็นบุคคลต้นแบบอย่าง *จวินจื๊อ* ด้วย กล่าวคือนอกจาก *จวินจื๊อ* จะต้องถึงพร้อมด้วยคุณธรรม *เหวิน หลี่ อี้* และอื่นๆแล้ว จะต้องเป็นแบบอย่างเพื่อสืบทอดมาตรฐาน และเป็นแรงบันดาลใจให้กับผู้อื่น ด้วยเหตุนี้ *จวินจื๊อ* จึงต้องดำรงอยู่ได้ด้วยตนเองอย่างมั่นคง ไม่หวั่นไหว แต่ในขณะเดียวกันก็มีความสามารถในการประเมินและตีความชนบ เพื่อคงไว้ซึ่งเดิมและสร้างเสริมใหม่อย่างต่อเนื่อง

ประเด็นปัญหาที่ถามได้คือหากชนบขงจื๊อสามารถตีความปรับเปลี่ยนความหมายได้ การตีความนั้นจะต้องเป็นอย่างไรจึงจะไม่เป็นการกระทบการรักษาสืบทอดชนบของเดิมไว้ ปัญหานี้เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่าง *จิง* (มาตรฐาน 經) และ *เหวิน* (การประเมินสถานการณ์ 權) *เหวิน* อาจเป็น *จิง* ได้ในกรณีของการประเมินสถานการณ์เฉพาะ กล่าวคือ *จิง* จะกำหนดเป็นหลักเกณฑ์ของพฤติกรรมใดก็ขึ้นอยู่กับ *เหวิน* ในความหมายที่เมื่อพิจารณาปรับใช้ในกรณีเฉพาะแล้วจะไม่ทำให้หลักการเสียไป และการพิจารณาตัดสินนั้นจะต้องเป็นที่ยอมรับตามการตีความของชนบ *จิง* จึงกำหนด *เหวิน* ในทางกลับ *เหวิน* ก็กำหนด *จิง* ขึ้นเดียวกัน การปฏิบัติ *เหวิน* อย่างมีประสิทธิภาพเกี่ยวข้องกับคุณธรรม *อี้* ด้วย ในการประเมินนั้นจะต้องยึดการทำให้สิ่งที่ถูกต้องเป็นหลัก ทั้งนี้ไม่จำเป็นจะต้องเป็นปัญหาจริยธรรมเท่านั้น หากแต่รวมถึงกรณีเหตุการณ์ธรรมดาที่เกิดขึ้นปัญหาการตีความและการปรับใช้ ความสัมพันธ์ระหว่าง *จิง* กับ *เหวิน* จึงมีลักษณะเป็นพลวัตร ไม่ตายตัว ทำให้ชนบจารีตทั้งคงอยู่ (*ฉาง* 常) และเปลี่ยนแปลงได้ (*เหวิน* 變) ในเวลาเดียวกัน

ปรัชญาสำนักขงจื๊อก็เหมือนระบบความคิดอื่น ที่มีปัญหาในการตีความและการประมวลสร้างความเข้าใจอย่างเป็นระบบ บทเรียนเรื่องนี้เพียงแต่เน้นส่วนที่เป็นพื้นฐานความคิด และคัดเลือกประเด็นสำคัญอย่าง มโนทัศน์ตัวตน การขัดเกลادن การเปลี่ยนแปลงและสืบทอดจารีตมาอธิบายพอสังเขปเท่านั้น หากจะเข้าใจปรัชญาสำนักขงจื๊อมากขึ้นจำเป็นต้องพิจารณาเรื่องธรรมชาติของมนุษย์ บทบาทหน้าที่ของอารมณื บทบาทและพื้นที่ของกฎหมายในสังคมอุดมคติ การเมืองการปกครอง และฐานทางอภิปรัชญาของ *เต๋า* โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์และธรรมชาติเพิ่มเติม ทั้งนี้ผู้สนใจควรศึกษาความคู่ไปกับประวัติปรัชญาจีน และเชื่อมโยงกับข้อถกเถียงของปรัชญาตะวันตกที่เกี่ยวข้องด้วย

ศรัญญา อรุณขจรศักดิ์ (ผู้เรียบเรียง)

เรียบเรียงจาก

- Chan, Wing-Tsit. 1972. Confucius. In Paul Edwards (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan, Vol. 2: 189.
- . 1987. Confucian Thought. In Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, Vol. 4: 15-24.
- Cua, A. S. 1998. Confucian Philosophy, Chinese. In Edward Craig (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy* [CD-Rom Version 1.0].
- Liu, Yuli. 2003. Confucianism and Virtue Ethics. In Xinzhong Yao (ed.). *Encyclopedia of Confucianism*. London: Routledge Curzon, Vol. 1: 151-154.
- Shun, Kwong-loi. 2006. Chinese Philosophy: Confucianism. In Donald M. Borchert (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. Second Edition. New York: Macmillan, Vol. 2: 170-180.
- Yao, Xinzhong. 2003. Confucianism. In Xinzhong Yao (ed.). *Encyclopedia of Confucianism*. London: Routledge Curzon, Vol. 1: 1-11.

เอกสารอ้างอิง

- สุวรรณ สภาอานันท์. 2551. *หลุนอู่: ขงจื๊อสนทนา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- Lau, D. C. (ed. and trans.). 1970. *Mencius*. London: Penguin. (บทแปล *คัมภีร์เม้งจื๊อ* ที่ใช้เป็นมาตรฐาน พร้อมให้ความเข้าใจเบื้องต้นที่อ่านง่าย)

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

เอกสารปฐมภูมิ (คัมภีร์สำนวนแปลภาษาไทย และภาษาอังกฤษ)

- ปรกรณ์ ลิมปสุรณ. *คัมภีร์เม้งจื๊อ*. (กำลังจะตีพิมพ์)
- Ames, Roger T. and Henry Rosemont, Jr. 1998. *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*. New York: Ballantine Books. (บทแปล *คัมภีร์ขงจื๊อ* มีภาษาจีนเทียบเคียง พร้อมให้ความเข้าใจเบื้องต้นคำสำคัญในปรัชญาสำนักขงจื๊อ)
- Brooks, E Bruce and A. Taeko Brooks. 1998. *The Original Analects: Saying of Confucius and His Successors*. New York: Columbia UP. (บทแปล *คัมภีร์ขงจื๊อ* โดยเรียบเรียงเล่มและบทตามการตีความหลักฐานทางประวัติศาสตร์ และภาษาศาสตร์ใหม่ พร้อมคำอธิบายในแต่ละบท เหมาะสำหรับผู้ศึกษาในระดับสูง)
- Chan Wing-tsit. 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press. (บทแปลคัมภีร์และตัวบทหลักในปรัชญาจีน โดยคัดเลือกแปลเพียงบางส่วน พร้อมคำอธิบายในแต่ละบท)
- Knoblock, J. (ed. and trans.). 1988-94. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*. Stanford, CA: Stanford University Press. (บทแปล *คัมภีร์ซุนจื๊อ* ฉบับเต็มที่ใช้เป็นมาตรฐานล่าสุด)
- Lau, D.C. (ed. and trans.). 1979. *Confucius: The Analects*. New York: Penguin. (บทแปล *คัมภีร์ขงจื๊อ* ที่ใช้เป็นมาตรฐาน พร้อมให้ความเข้าใจเบื้องต้นที่อ่านง่าย)
- Legge, James. (trans.) 1966. *The Confucian Analects*. Hong Kong: Wei Tung Book Store. (บทแปล *คัมภีร์ขงจื๊อ* ที่ใช้เป็นมาตรฐาน มีภาษาจีนเทียบเคียง)
- Waley, A. (ed. and trans.). 1938. *The Analects of Confucius*. New York: Random House. (บทแปล *คัมภีร์ขงจื๊อ* ที่ใช้เป็นมาตรฐาน ให้ความเข้าใจเบื้องต้นและอธิบายคำสำคัญทางปรัชญาเพิ่มเติมที่อ่านเข้าใจง่าย)

- Watson, B. (trans.). 1963. *Hsun Tzu: Basic Writings*. New York: Columbia University Press. (บทแปล *คัมภีร์ซุนจื๊อ* สิบบทหลัก)

เอกสารวิทยุภูมิ

- ส. สุวรรณ (แปล). 2537. *ปรัชญาจีนจากขงจื๊อ ถึงเหมาเจ๋อตง*. กรุงเทพฯ: ยูโรปาเพลส. (แปลมาจากต้นฉบับของ ศาสตราจารย์ เฟิงอว๋หลิน ให้ข้อมูลเกี่ยวกับประวัติปรัชญาจีนอย่างย่อๆ)
- สุวรรณ ศกานันท์. 2539. *กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่อง ธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. (เหมาะสำหรับผู้เริ่มต้นศึกษาปรัชญาจีน)
- สุวรรณ ศกานันท์ (บรรณาธิการ). 2547. *ความเรียงใหม่หรือสร้างปรัชญาตะวันออก*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. (ในหนังสือมีบทความเกี่ยวกับปรัชญาของขงจื๊อ 6 บทความด้วยกัน ซึ่งเป็นการศึกษาและตีความ *คัมภีร์ขงจื๊อ* ในแง่มุมที่น่าสนใจ อย่างเช่น บทบาทของอารมณโศกเศร้า และการเชื่อมโยงกับข้อถกเถียงทางปรัชญาตะวันตกร่วมสมัยอย่างเรื่อง สิทธิ ความยุติธรรม ความเสมอภาค มโนทัศน์ตัวตน และมโนทัศน์พื้นฐานทางจริยศาสตร์)
- Chan Wing-tsit. 1975. Chinese and Western Interpretation of Jen [ren] (Humanity) *Journal of Chinese Philosophy* 2: 107-29. (ให้ข้อมูลสำรวจเกี่ยวกับการศึกษาและตีความ *เหวิน* ของนักวิชาการปรัชญาจีนในปัจจุบัน เหมาะสำหรับการศึกษาค้นคว้าเพิ่มเติมเกี่ยวกับ *เหวิน*)
- Cua, A. S. 1985. *Ethical Argumentation: A Study in Hsun Tzu's Moral Epistemology*. Honolulu, HI: University of Hawaii Press. (การศึกษา *คัมภีร์ซุนจื๊อ* ขงจื๊อ โดยเน้นประเด็นการสร้างข้อโต้แย้งทางจริยของซุนจื๊อ เหมาะสำหรับผู้สนใจศึกษาปรัชญาของซุนจื๊อเพิ่มเติม)
- -----, 1989. The Concept of *Li* in Confucian Moral Theory. In R. E. Allison (ed.), *Understanding the Chinese Mind: Philosophical Roots*. Hong Kong: Oxford University Press. (สำหรับผู้ที่สนใจค้นคว้าเพิ่มเติมเกี่ยวกับบทบาทหน้าที่สามประการของ *หลี่*)
- -----, 2003. *Yi and Li*: Rightness and Rites. In A. S. Cua (ed.), *The Encyclopedia of Chinese Philosophy*. London: Routledge. (สำหรับผู้ที่สนใจค้นคว้าเพิ่มเติมความหมายของ *อี* ในแง่มุมความถูกต้อง และความสัมพันธ์กับ *หลี่*)
- Fingarette, H. 1972. *Confucius: The Secular as Sacred*. New York: Harper & Row. (การตีความใหม่ต่อทัศนะตามชนบทเกี่ยวกับขงจื๊อ)
- Fung Yu-lan. 1952. *A History of Chinese Philosophy*. D. Bodde (trans.). Princeton, NJ: Princeton University Press. (หนังสือประวัติปรัชญาจีนที่ใช้อ้างอิงกันเป็นมาตรฐาน)
- Graham, A. C. 1989. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court. (ให้รายละเอียดการเชื่อมโยงทางปรัชญาความคิดของสำนักต่างๆ ในยุคคลาสสิก)
- Hall, D. L. and Ames, R. T. 1987. *Thinking Through Confucius*. Albany, NY: State University of New York Press. (เป็นงานรื้อสร้างทางมโนทัศน์ที่สำคัญในปรัชญาของสำนักขงจื๊อ โดยเน้นที่ *คัมภีร์ขงจื๊อ* เป็นหลัก)
- Ivanhoe, Philip J. 2002. *Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Menzi and Wang Yangming*. Indianapolis: Hackett Publishing. (อธิบายจริยศาสตร์ขงจื๊อและพัฒนาการทางความคิดโดยเน้นศึกษาปรัชญาของเม้งจื๊อ และหวาง หยางหมิง)
- Moore, C. (ed.). 1967. *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*. Honolulu, HI: East-West Center Press. (หนังสือเล่มนี้ได้รวบรวมเอกสารประกอบการสัมมนานักปรัชญาตะวันตกและออก ในปี 1938, 1949, 1959 และ 1964 โดยให้ข้อมูลเกี่ยวกับลักษณะทั่วไปของจริยศาสตร์ กระบวนวิธีทางญาณวิทยา ความเป็นวิทยาศาสตร์ และอภิปรัชญาของปรัชญาจีน เป็นต้น)
- Munro, D. J. 1969. *The Concept of Man in Early China*. Stanford, CA: Stanford University Press. (ให้ข้อถกเถียงเกี่ยวกับความเป็นมนุษย์ในทัศนะของสำนักความคิดต่างๆ ในปรัชญาจีนยุคคลาสสิก)
- Schwartz, B. 1985. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (อธิบายปรัชญาของสำนักคิดในปรัชญาจีนยุคคลาสสิกอย่างกว้างๆ และตีความในเชิงวิพากษ์วิจารณ์)
- Shun, Kwong-loi. 1997. *Mencius and Early Chinese Thought in Ancient China*. Palo Alto, CA: Stanford University Press. (ตีความและวิเคราะห์คำสำคัญในจริยศาสตร์ขงจื๊อ และประเด็นเรื่องธรรมชาติของมนุษย์กับการขัดเกลาตน โดยเน้นศึกษา *คัมภีร์เม้งจื๊อ* เป็นหลัก เหมาะสำหรับผู้สนใจศึกษาปรัชญาของเม้งจื๊อเพิ่มเติม)

แหล่งข้อมูลทางอินเทอร์เน็ต

- An English translation of the text by James Legge
- Bibliography of Chinese Philosophy, Maintained by Bryan Van Norden (Vassar College)
- Online English Translation of the Analects, The Internet Classics Archive (MIT)
- The original Chinese text of the Mengzi (Book of Mencius) (Wesleyan University)

คำที่เกี่ยวข้อง

จริยศาสตร์เชิงคุณธรรม / ลัทธิเต๋า
Virtue Ethics / Daoism

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ


 ค้นหา

ปรัชญาสำนักเต๋า Daoism

1. ความเข้าใจเบื้องต้น
 2. มโนทัศน์สำคัญของปรัชญาสำนักเต๋า
 - 2.1 เต๋า (道)
 - 2.2 เต๋อ (德)
 - 2.3 วู่เหวย (無為)
 3. การแปรเปลี่ยน
- เรียบเรียงจาก
เอกสารอ้างอิง
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
คำที่เกี่ยวข้อง

1. ความเข้าใจเบื้องต้น

นอกจากสำนักขงจื๊อแล้ว สำนักเต๋าก็เป็นอีกหนึ่งสำนักความคิดที่มีอิทธิพลต่อปรัชญาและวัฒนธรรมจีน ปรัชญาสำนักนี้ก่อกำเนิดขึ้นในยุคคลาสสิกของจีนเช่นเดียวกับปรัชญาสำนักขงจื๊อคือยุคนั้นชิวและจั้นกั๋ว (ยุคฤดูไม้ผลิ-ฤดูใบไม้ร่วง และยุคสงครามระหว่างรัฐ, 722-221 ก่อนคริสต์ศักราช) สำนักเต๋าริเริ่มอีกอย่างหนึ่งว่าปรัชญาเหลา-จวง (Lao-Zhuang Philosophy 老莊) เพราะอ้างอิงเนื้อหาปรัชญาจากคัมภีร์หลักของสำนักนี้คือ **เต๋าเต๋อจิง** (มักเรียกอีกอย่างว่า **คัมภีร์เหลาจื๊อ**) และ **จวงจื๊อ** อีกทั้งเพื่อแยกแยะความคิดทางปรัชญาออกจากพวกนิตินิยม (Legalism) ในยุคสมัยราชวงศ์ฉินที่นำความคิดของสำนักเต๋ามาปรับใช้ ที่เรียกว่าแนวคิดทาง-เหลา (Huang-Lao 黃老) และแยกออกจากสำนักเต๋าใหม่ (Neo-daoism 玄學) ในยุคสมัยหลังราชวงศ์ฉิน ซึ่งมีลักษณะของความเป็นศาสนาเต๋าและได้รับอิทธิพลจากพุทธศาสนา หัวข้อสารานุกรมนี้จึงเน้นให้ความเข้าใจปรัชญาของสำนักเต๋ายุคคลาสสิกเท่านั้น

คำว่า "สำนักเต๋า" (**เต๋าเจีย** 道家) ไม่ได้มีที่มาจากกรเรียกสำนักความคิดที่มีผู้ก่อตั้งสำนักอย่างชัดเจน เหมือนอย่างสำนักขงจื๊อ **เต๋าเจีย** เป็นคำที่ชื่อหมาเชียน (Sima Qian 司馬遷) นักประวัติศาสตร์จีน (200 ปีก่อนคริสต์ศักราช) ได้จัดกลุ่มสำนักปรัชญาจีนเป็น 6 สำนัก คือ สำนักขงจื๊อ (**หฺรเจีย** 儒家) สำนักเต๋า สำนักมั่วจื๊อ (**มั่วเจีย** 墨家) สำนักหยินหยาง (阴阳家) สำนักนิตินิยม (**ฝ่าเจีย** 法家) และ สำนักหมิง (**หมิงเจีย** 名家) เกณฑ์การแบ่งของ ชื่อหมาเชียนยึดตามข้อเสนอเรื่องศิลปะในการปกครอง มิได้แบ่งตามนักปรัชญาผู้ก่อตั้งสำนัก เนื่องจากในยุคสมัยราชวงศ์ฉินแนวคิดทาง-เหลาซึ่งตีความปรัชญาของเหลาจื๊อในมุมมองของนักนิตินิยม มีอิทธิพลในสมัยนั้น นักประวัติศาสตร์จึงนึกถึงเนื้อหาความคิดของหวง-เหลาเป็นหลัก เมื่อใช้คำว่า **เต๋าเจีย** แต่ทั้งนี้ได้กำหนดให้เหลาจื๊อ (Laozi 老子) (600 ปีก่อนคริสต์ศักราช) และจวงจื๊อ (Zhuangzi 莊子) (ประมาณ 375-300 ปีก่อนคริสต์ศักราช) เป็นนักปรัชญาคนสำคัญของสำนักเต๋า และได้จัด **หฺวายนานจื๊อ** (Huainanzi 淮南子 ประมาณ 140 ก่อนคริสต์ศักราช) และ **เสี่ยจื๊อ** (Liezi 列子 ประมาณคริสต์ศักราช 400) เป็นส่วนหนึ่งของคัมภีร์ในสำนักนี้ด้วย

อย่างไรก็ตาม เหตุผลหลักของการเรียกแนวคิดนี้ว่า "สำนักเต๋า" เป็นเพราะปรัชญาสำนักนี้ให้ความสำคัญกับมโนทัศน์ **เต๋า** (道) (วิถีหรือมรรควิธีที่แท้) เป็นหลักมากกว่าสำนักอื่น แม้ว่านักปรัชญาจีนยุคคลาสสิกต่างมุ่งหาคำตอบว่าอะไรคือ **เต๋า** หรือมรรควิธีที่แท้ แต่ทั้งขงจื๊อและมั่วจื๊อต่างเน้นให้คำอธิบายตอบมโนทัศน์ **เต๋า** ในเชิงเป็นวิถีมุขยเป็นหลัก ในขณะที่สำนักเต๋ามองมโนทัศน์ **เต๋า** เป็นสามลักษณะคือ 1) **เต๋า** ในฐานะเป็นวิถีมุขยหรือสังคม 2) **เทียนเต๋า** (天道) หรือวิถีธรรมชาติ และ 3) **เต๋าอันยิ่งใหญ่** (Great Dao 大道) หรือสรรพสิ่งที่กำเนิดขึ้นและดำเนินไปในจักรวาลทั้งหมด สำนักเต๋านี้ให้ความสำคัญกับ **เต๋า** ในแบบที่สองและสามซึ่งเป็นความเป็นจริงในเชิงอภิปรัชญา โดยมองว่าการที่มนุษย์จะดำเนินชีวิตได้อย่างสอดคล้องกลมกลืนกับ **เต๋าอันยิ่งใหญ่** จะต้องเข้าใจความเป็นจริงของวิถีธรรมชาติและความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับโลก ในขณะที่สำนักขงจื๊อนั้น **เต๋า** ที่เป็นวิถีมุขยหรือจริยธรรมเป็นหลัก การที่สำนักเต๋าดกเถียงกับสำนักขงจื๊อในเรื่องความหมายของ

เต๋ากับ เต๋อ(德) (คุณธรรมหรือพลัง) นั้น มิได้ถกเถียงกันในการให้ความหมายเชิงภววิทยา แต่ถกเถียงกันในเรื่องว่ามนุษย์ควรจะตอบสนองหรือมีปฏิสัมพันธ์อย่างไรกับมนุษย์ ปรากฏการณ์ และสิ่งอื่นใดในโลกที่เป็นบริบทแวดล้อมและสัมพันธ์กับเรา สำหรับสำนักเต๋า เต๋อจึงมิใช่เป็นเพียงความจริงบางอย่างที่ถูกค้นพบ หากแต่เป็นทั้งทางที่เราเดินตามและทางที่เราถูกปล่อยไปตาม ดังที่จวงจื๊อกล่าวไว้ว่า “อันวิถีทางจะเกิดขึ้นได้ก็เพราะการเดินทาง” (ปรกณ ลิมปยุสนรณ, 2540: หน้า 36)

การที่สำนักเต๋านำเสนอการหวนกลับคืนสู่ธรรมชาติและดูเหมือนมีท่าทีปฏิเสธสังคม พวกอัตถนิยม (egoism) และกลุ่มที่หนักลัทธิสังคมจึงถูกจัดไว้เป็นพวกสำนักเต๋าดำเนิน แต่ทั้งนี้ยังเป็นพวกเต๋าดำเนินซึ่งยังไม่ได้พัฒนาความคิดเกี่ยวกับมรรควิธีอย่างชัดเจน นักปรัชญาของสำนักเต๋าคิดว่าพิจารณาและให้คำตอบเชิงปรัชญาอย่างลุ่มลึกต่อปัญหาการจัดระเบียบสังคม การปกครองและวิถีปฏิบัติในการดำเนินชีวิตซึ่งเป็นปัญหาหลักในปรัชญาจีนยุคคลาสสิก คือ เหลาจื๊อ และจวงจื๊อ แม้ว่าทั้งคู่จะสนใจต่อความเป็นจริงสูงสุดหรือ เต๋อเหมือนกัน แต่มีข้อแตกต่างบางประการที่มีนัยสำคัญต่อการศึกษารัฐธรรมนูญของทั้งสอง คือ ทั้งเหลาจื๊อและจวงจื๊อมี “คู่สนทนา” หรือเป้าหมายในการถกเถียงโต้แย้งแตกต่างกัน การพิจารณาปัญหาเชิงปรัชญาบางประการจึงแตกต่างกันไปด้วย รวมทั้งวิธีการเขียนคำก็แตกต่างกัน เหลาจื๊อเขียนเต๋าเต๋อจึงเป็นบทกวีสั้นๆ ในลักษณะรำพึงรำพันผู้เดียว และมุ่งวิพากษ์วิจารณ์หลักการปกครองของสำนักขงจื๊อที่ให้ความสำคัญกับจารีต วัฒนธรรม และคุณธรรมต่างๆ เป็นหลัก ในขณะที่จวงจื๊อเสนอปรัชญาของตนผ่านเรื่องเล่าที่ในบางบทมีการสนทนาถกเถียงกัน และมีการใช้ภาษาที่เต็มไปด้วยวรรณศิลป์ทั้งอุปมาอุปไมย ปฏิเสธ และเรื่องเล่าในเชิงขบขัน ประชดประชัน อีกทั้งจวงจื๊อมุ่งถกเถียงประเด็นเรื่องภาษา ความรู้ และความจริงกับนักปรัชญาสำนักแห่งนาม (Mingjia หมิงเจีย 名家) อย่างโดดเด่นโดยเฉพาะอย่างยิ่งฮุยจื๊อ (Hui shi/Huizi 惠子)

สิ่งที่ควรพึงระวังอีกประการหนึ่งเมื่อศึกษาปรัชญาสำนักเต๋าคือความคิดที่ว่าสำนักขงจื๊อและสำนักเต๋ามีเนื้อหาความคิดที่ตรงข้ามกันเหมือนขั้วหยิน-หยาง ภาพของสำนักเต๋า หรืออีกนัยหนึ่ง คนมักเข้าใจกันว่าสำนักเต๋าคือเป็นแนวคิดที่วิพากษ์และเป็นส่วนเสริมปรัชญาสำนักขงจื๊อ สำนักเต๋าดำเนินมักถูกมองว่าเป็นแนวคิดที่เน้นการไม่ตอบสนอง ให้ความสำคัญกับเพศหญิง รักความสันโดษ เน้นพัฒนาจิตวิญญาณ มีลักษณะเป็นรหัสลัทธิ และยึดถือวิถีชีวิตเฉกเช่นศิลปิน รวมทั้งมีท่าทีเชิงอนาธิปไตย วัณตินิยม สัมพัทธนิยม และปฏิเสธสังคม ในทางตรงกันข้าม สำนักขงจื๊อมักถูกมองว่าเป็นแนวคิดที่เน้นการสั่งสอนคุณธรรม ยึดถือขนบจารีต และให้ความสำคัญกับการปกครองโดยอำนาจของกษัตริย์และขุนนาง การมีกรอบความคิดว่าสองสำนักนี้มีเนื้อหาความคิดที่ตรงข้ามกันเหมือนขั้วหยิน-หยาง เป็นการทลายความเข้าใจที่ลึกซึ้งและซับซ้อนต่อปรัชญาทั้งสองสำนักนี้ อันที่จริงแล้วทั้งสองต่างมีพื้นฐานความคิดบางอย่างที่มีร่วมกันหรือใกล้เคียงกัน อาทิเช่น ทั้งสองสำนักต่างเน้นเรื่องการขัดเกลาการฝึกฝนตน และมองการดำเนินชีวิตในเชิงสุนทรีย์ นอกจากนี้ ยังให้ความสำคัญกับการแสวงหามรรควิธีที่เกี่ยวข้องกับชีวิตในโลกนี้มากกว่ามุ่งหาความเป็นจริงที่เป็นนามธรรมและอุดมคติ อีกทั้งยังยอมรับลักษณะเฉพาะและความสำคัญพื้นฐานของบุคคลในการมีส่วนร่วมกำหนดโลก โดยเล็งเห็นความสัมพันธ์อย่างแยกไม่ออกระหว่างสิ่งแวดล้อมและบริบทกับปัจเจกบุคคล เดวิด ฮอลล์ และโรเจอร์ เอมส์ (David Hall and Roger Ames, 1998) เสนอว่าทั้งสองสำนักต่างเน้นแนวคิดเรื่อง “ความอ่อนน้อม” (deference) กล่าวคือ สำหรับสำนักขงจื๊อ แนวคิดนี้สะท้อนผ่านคุณธรรม 恕(恕) หรือการเอาใจเขามาใส่ใจเรา ในขณะที่สำนักเต๋านำเสนอแนวคิดเรื่องการอ่อนน้อมจะสะท้อนผ่าน 无(无) หรือการกระทำโดยไม่กระทำ

อย่างไรก็ตาม สำนักเต๋าและสำนักขงจื๊อมีความแตกต่างบางประการที่มีนัยสำคัญเช่นกัน พวกเต๋าดำเนินว่า สำนักขงจื๊อเข้าใจมรรควิธีว่าเป็นวิถีแห่งมนุษย์ ซึ่งเป็นการมองโลกโดยแบ่งแยกมนุษย์กับธรรมชาติออกจากกันอย่างชัดเจน สำนักเต๋าดำเนินโต้แย้งสำนักขงจื๊อว่าไม่ได้ให้ความสำคัญกับโลกธรรมชาติเท่าที่ควร เน้นการขัดเกลาและฝึกฝนตนในบริบทของวัฒนธรรมหรือโลกมนุษย์เป็นหลัก แต่สำหรับสำนักเต๋า การขัดเกลาฝึกฝนตนมิใช่กำหนดอย่างง่ายตายภายในบริบทของโลกมนุษย์ การดำรงอยู่ของมนุษย์ในกระบวนการทั้งหมดมิใช่จะถูกกำหนดโดยลดทอนเป็นเพียงคุณค่าและเป้าหมายของมนุษย์เท่านั้น หากแต่จะต้องถอดถอนมนุษย์จากการเป็นศูนย์กลางในการกำหนดคุณค่า ความหมาย และหลักปฏิบัติต่างๆ แล้วมีชีวิตอย่างกลมกลืนกับกระบวนการของโลกธรรมชาติ

2. มโนทัศน์สำคัญของปรัชญาสำนักเต๋า

2.1 เต๋า (道)

แม้ว่า เต๋าจะเป็นคำที่ใช้ทั่วไปในยุคคลาสสิกเพื่อสื่อถึง “วิถี” “หนทาง” และ “การนำทาง” แต่สำนักเต๋าคิดใช้คำนี้เพื่อสื่อถึงความเป็นจริงสูงสุดที่เป็นกระบวนการอันเป็นพลวัตของโลกทั้งหมด และสื่อถึง “วิถี” ธรรมชาติ สำนักเต๋ามองโลกว่าไร้ระเบียบและเป็นที่รวมความเป็นไปได้ของแบบแผนต่างๆ การเข้าใจโลกจึงมิใช่การเข้าใจผ่านกฎวิทยาศาสตร์ที่สามารถนำไปอธิบายปรากฏการณ์ต่างๆ ซึ่งเป็นตามโลกทัศน์ที่ว่าเบื้องหลังปรากฏการณ์อันหลากหลาย มีความจริงสูงสุดเพียงหนึ่งเดียวเท่านั้น (the One behind the many) การเข้าใจ เต๋าจะต้องเข้าใจผ่านกรอบความคิดเฉพาะบางกรอบ (เต๋อ) เสมอ ทั้งนี้เป็นเพราะสำนักเต๋ารวมทั้งปรัชญาจีนยุคคลาสสิกทั้งหมด ไม่ได้มองจักรวาลในลักษณะที่มีต้นกำเนิดมาจากความว่างเปล่าด้วยอำนาจของพระเจ้าผู้สร้าง (creation ex nihilo) และไม่ได้มองว่าทุกสิ่งทุกอย่างดำรงอยู่และดำเนินภายในกฎเดียว (single-ordered world) หากแต่มองว่าโลกธรรมชาติคือที่รวมสรรพสิ่ง (萬物 萬物) ซึ่งไม่อาจแยกออกจากกันได้ และมีกระบวนการเคลื่อนไหวที่เป็นไปเอง (自然 自然) โดยไม่ต้องมีกฎสากลหรือผู้กระทำภายนอกเป็นตัวกำหนด ด้วยเหตุนี้ ความต่อเนื่องที่ไม่อาจแยกออกจากกันได้ของสรรพสิ่งจึงทำให้ เต๋าเป็น “หนึ่ง” เดียว ส่วนความแตกต่างของสรรพสิ่งในโลกทำให้ เต๋ามีความหลากหลาย และความเปลี่ยนแปลงในโลกทำให้ เต๋าเป็นกระบวนการที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่อง

นอกจากนี้ การที่นักปรัชญาจีนยุคคลาสสิกมองว่าเวลาไม่แยกออกจากปรากฏการณ์หรือสถานการณ์ที่เกิดขึ้นบนโลก ทำให้แนวคิดเรื่องการเป็นอมตะ ไม่ใช่ประเด็นที่นักปรัชญาจีนสนใจ การหาความเป็นจริงที่อยู่เหนือกาลเวลาอย่างพิสดารในโลกของแบบ จึงไม่ปรากฏในปรัชญาจีนยุคคลาสสิก ด้วยเหตุนี้ เต๋าจึงไม่ใช่ความเป็นจริงเหนือกาลเวลาที่แยกต่างหากจากโลก หากแต่เป็นกระบวนการของการกลายเป็นหรือการแปรเปลี่ยนภายในโลกทั้งหมด การที่สำนักเต๋าสอนให้เรากลับสู่ เต๋าหรือต้นกำเนิดของสรรพสิ่งจึงมิใช่การทำตัวให้อยู่เหนือกาลเวลา หากแต่คือการหลอมรวมกับพลังและที่มาของความเปลี่ยนแปลงในโลก

การที่ทั้งเหลาจื๊อและจวงจื๊อมองว่า เต๋าเป็นความเป็นจริงสูงสุดที่ยากจะหยั่งถึงและไม่สามารถให้นามได้ มิใช่หมายความว่ามนุษย์ไม่อาจเข้าใจความเป็นจริงนี้ได้เลย หากแต่เหลาจื๊อและจวงจื๊อต้องการย้ำเตือนว่าเราเข้าใจ เต๋าไม่อาจเข้าใจผ่าน

ภาษาได้ทั้งหมด แม้ว่าทั้งคู่จะเข้าใจข้อจำกัดของภาษาในการสื่อความหมายของ *เต๋าก็จริง* แต่ในเมื่อจำเป็นต้องใช้ภาษาสื่อความ ทั้งสองจึงใช้กลวิธีทางวรรณศิลป์เพื่อให้ผู้คนเข้าใจความเป็นจริงนี้ได้มากที่สุด สำหรับเหล่าจื๊อ *เต๋* จะปรากฏผ่านกระบวนการกลายเป็น (process of becoming) ของการมีสภาวะ (being) และไร้สภาวะ (non-being) กล่าวคือ ทุกสรรพสิ่งจะต้องดำเนินไปสู่ภาวะตรงข้ามเสมอ เช่น จากมืดไปสว่าง จากฤดูร้อนไปสู่ฤดูหนาว เป็นต้น ภาวะตรงข้ามนี้ไม่ใช่ขัดแย้งหากแต่เป็นภาวะที่อิงอาศัยซึ่งกันและกัน ดังเช่นใน *เต๋เต๋จิง* บทที่ 2 กล่าวถึงความน่าเกลียดว่าอุบัติขึ้นเพราะมนุษย์รู้จักความสวย ความชั่วอุบัติขึ้นเพราะมนุษย์รู้จักความดี และบทที่ 11 กล่าวถึงประโยชน์ของ “การไร้สภาวะ” ว่าหากไม่มีความว่าง หม้อย่อมไม่อาจนำไปใส่น้ำได้ ล้อที่ไม่มีช่องรูของดุมล้อ ย่อมไม่อาจใช้งานได้ เป็นต้น การที่เหล่าจื๊อใช้ปฏิบทใน *เต๋เต๋จิง* เช่น รูปที่ไร้รูป สัตว์ที่ไร้ตัวแต่มีอาจได้ยิน เป็นต้น ก็เพื่อสื่อให้เห็นว่าไม่มีสิ่งใดคงอยู่ในสภาวะใดๆ นั้นโดยไม่มีการเปลี่ยนแปลง สิ่งที่มีรูปย่อมมีความเป็นไปได้ที่จะไร้รูปและที่ไร้รูปได้ก็เพราะมีความไร้รูปเกิดขึ้นด้วย การที่สรรพสิ่งดำเนินไปตามกระบวนการกลายเป็นของภาวะ *หยิน-หยาง* ดังกล่าวอย่างต่อเนื่อง เหล่าจื๊อจึงกล่าวถึง *เต๋* ในทำนองว่าเป็นต้นกำเนิดของสรรพสิ่ง ดังที่ใน *เต๋เต๋จิง* บทที่ 42 บันทึกไว้ว่า

ธรรมวิธี (เต๋) ก่อกำเนิดหนึ่ง หนึ่งก่อกำเนิดสอง สองก่อกำเนิดสาม สามก่อกำเนิดสกลสิ่ง สกลสิ่งล้วนแยกไว้ซึ่ง ‘ฮิน’ (หยิน) และก่อกำเนิดไว้ซึ่ง ‘หยาง’ (หยาง) ประกอบด้วย ‘ปรมาณ’ (ชี) จนเกิด ‘ดลยภาพ’

(ปกรณัม ลิมปุนสุรณ, 2547: หน้า 84, คำในวงเล็บเป็นของผู้เรียบเรียง)

อย่างไรก็ตาม การที่เหล่าจื๊อให้ภาพความเข้าใจอาการของ *เต๋* ในเชิงอ่อน เช่น การใช้สัญลักษณ์น้ำทารก และเพศหญิงเพื่อสื่อถึงพลังของ *เต๋* มิได้หมายความว่า *เต๋* คือความเป็นจริงที่เป็นตัว “ไร้สภาวะ” เพียงอย่างเดียว ทั้งนี้เราต้องไม่ลืมว่า “การไร้สภาวะ” ก็ต้องอิงอาศัยกับ “การมีสภาวะ” ด้วย แต่ที่เหล่าจื๊อให้คำกับพลังเชิงอ่อนก็เพราะการ “ไร้สภาวะ” เป็นความจริงพื้นฐานกว่า รุ่มรวยกว่า (ใช้ได้อย่างไม่จำกัด) และมีพลังสร้างสรรค์กว่า “การมีสภาวะ” นั่นเอง นอกจากนี้ ผู้คนมักมองไม่เห็นหรือไม่ให้ความสำคัญกับความเป็นจริงพื้นฐานนี้จนกระทั่งให้คำกับการมีสภาวะบางอย่างมากเกินไป เช่น ชื่อเสียง เกียรติยศ เหล่าจื๊อจึงเสนอให้มนุษย์หันมาหลอมรวมกับ *เต๋* หรือหวนคืนสู่ต้นกำเนิดด้วยการทำตัวให้ “ไร้สภาวะ” หรือให้คำกับภาวะเชิงอ่อน เช่น ลดการกระทำ ลดความอยากความปรารถนา ลดความรู้ฝ่ายโลก เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ สำหรับเหล่าจื๊อ *เต๋* จึงมิได้เป็นเพียงความเป็นจริงเชิงอภิปรัชญาเท่านั้น แต่รวมถึงวิถีปฏิบัติที่อาศัยอาการและพลังของ *เต๋* ที่เป็นวิถีธรรมชาติเป็นแนวทางสำหรับการปฏิบัติของมนุษย์

ส่วนจวงจื๊อมอง *เต๋* เช่นเดียวกับเหล่าจื๊อ แต่จวงจื๊อแสดงความเข้าใจนี้ผ่านทัศนะที่มีต่อความสัมพันธ์ระหว่างภาษา ความรู้ และความจริง กล่าวคือ ความสามารถของมนุษย์ที่จะเอ่ยถึง *เต๋* ในฐานะที่เป็นต้นกำเนิดและวิถีของจักรวาลขึ้นอยู่กับความสามารถของภาษาของมนุษย์ด้วย จวงจื๊อกล่าวไว้ว่า

สรรพสิ่งนานากับตัวข้าก็เป็นหนึ่งเดียวกัน ในเมื่อเป็นหนึ่งเดียวกันแล้ว การเอ่ยวาจาแก่กันจะมีได้สิ่งใด ในเมื่อได้เอ่ยวาจากล่าวว่าเป็นหนึ่งเดียวกันไปแล้ว การมิได้เอ่ยวาจาจะเป็นได้สิ่งใด จำนวน 1 กับการกล่าวก้าวรวมกันได้เป็น 2 2 รวมกับ 1 ย่อมกลายเป็น 3 จากจุดนี้ หากสืบสาวดำเนินไปเรื่อยๆ แม้แต่คณิตกรผู้ปราชญ์ก็ยังมิอาจคำนวณถึงจุดจบได้ อย่างว่าแต่สามัญชนเช่นเราเลย ในเมื่อนับจากความไม่มีไปสู่ความมีอยู่ก็ยิ่งได้จำนวนเป็นถึง 3 เช่นนี้ การนับจากความมีอยู่ไปสู่ความมีอยู่ ก็ยังมีต้องเอ่ยถึง จึงสมควรดำเนินการใดๆ ปล่อยให้ไปตามครรลองธรรมเกิด

(ปกรณัม ลิมปุนสุรณ, 2540: หน้า 44)

คำกล่าวของจวงจื๊อดังกล่าวต้องการย้ำเตือนว่าภาษามีข้อจำกัด และภาษาทำให้เข้าใจคลาดเคลื่อนได้ว่า *เต๋* มีตัวตนหรือมีสภาวะอย่างแท้จริง ทั้งนี้เพราะการให้นาม *เต๋* ว่าเป็นการกำหนดความมีสภาวะให้เกิดขึ้นไปด้วย ดังที่จวงจื๊อกล่าวไว้ว่า “สรรพสิ่งมีขึ้นได้เพราะการขนานเรียก” (ปกรณัม ลิมปุนสุรณ, 2540: หน้า 36) การเข้าใจ *เต๋* อย่างถ่องแท้จึงมิอาจเกิดขึ้นได้ผ่านการใช้ภาษาเท่านั้น

2.2 เต๋อ (德)

เต๋อ มักแปลว่า “คุณธรรม” ทำให้เข้าใจว่ามีความหมายเช่นเดียวกับ “คุณธรรม” (virtue) ในปรัชญากรีก แต่ *เต๋อ* มีนัยเชิงจักรวาลวิทยาที่สัมพันธ์กับ *เต๋* อย่างแนบแน่น *เต๋อ* ยังแปลว่า “พลัง” ที่ทำให้กิจต่างๆ ประสบความสำเร็จ *เต๋อ* จึงเป็นความสามารถที่จะแสดงหรือปฏิบัติตามมรรควิธีอย่างถูกต้องและงดงาม ความสามารถนี้รวมทั้งความสามารถที่ผ่านกระบวนการขัดเกลาตนและที่ไม่ต้องผ่านการเรียนรู้ *เต๋อ* จึงอาจเป็นได้ทั้งสิ่งที่ติดตัวมาแต่กำเนิดหรือเพิ่มพูนได้ภายหลัง นอกจากนี้ *เต๋อ* เป็นมโนทัศน์ที่จะต้องเข้าใจควบคู่กับ *เต๋* เพราะหากมองในภาพใหญ่แล้ว *เต๋* คือกระบวนการที่เป็นพลวัตของโลกทั้งหมดและเป็นที่รวมของสิ่งเฉพาะทั้งหลาย ซึ่งแต่ละสิ่งเหล่านี้ต่างมี *เต๋อ* ของตน แต่หากมองในภาพย่อยผ่านมุมมองของปัจเจกบุคคลแล้ว *เต๋อ* ของคนๆ นั้นจะต้องพัฒนาหรือเพิ่มพูนภายในบริบทหรือสิ่งแวดล้อมที่บุคคลนั้นสัมพันธ์ด้วยเสมอ หากมองในกรอบของปรัชญาสำนักจื๊อแล้ว *เต๋อ* ของปัจเจกบุคคลจะพัฒนาและเพิ่มพูนได้ภายในสิ่งแวดล้อมที่เป็นชุมชนมนุษย์ทั้งดงามเท่านั้น ในขณะที่สำนักเต๋ามองว่า *เต๋อ* ของมนุษย์จะเพิ่มพูนหากพัฒนาในบริบทของโลกธรรมชาติซึ่งยิ่งใหญ่กว่า ภาพความสัมพันธ์ของ *เต๋* และ *เต๋อ* จึงเป็นในลักษณะที่ *เต๋* เป็น “สนาม” หรือ “พื้นที่” (field) ส่วน *เต๋อ* เป็นองค์ประกอบหรือ “มุมมองที่เฉพาะเจาะจง” (focus) ในสนามนั้น

ตัวอย่างข้อความจากตัวบทที่ทำให้เข้าใจความสัมพันธ์ระหว่าง *เต๋* กับ *เต๋อ* ดังกล่าวได้ชัดเจนขึ้นคือ บทสนทนาระหว่างจวงจื๊อและชู่จื๊อ ณ ริมแม่น้ำหวา

จวงจื๊อกับชู่จื๊อกำลังเดินเล่นริมฝั่งแม่น้ำหวา จวงจื๊อกล่าวขึ้นมาว่า ‘ดูปลาชิวโน่นสิ มันแหวกว่ายไปมาตามใจชอบ นี่คือสิ่งปลาชอบจริงๆ’
ชู่จื๊อได้ตอบว่า ‘ท่านมิใช่ปลา ท่านรู้ได้อย่างไรว่าปลาชอบอะไร’

จงจื๊อตอบกลับว่า 'ท่านมิใช่เรา ท่านรู้ได้อย่างไรว่าเราไม่รู้ว่าปลาชอบอะไร'
 ชุยจื๊อตอบว่า 'เรามีไข่ท่าน เราย่อมไม่รู้ว่าท่านรู้อะไร แต่ในขณะที่เดียวกัน ท่านก็มีไข่ปลาอย่างแน่นอน
 ซึ่งย่อมพิสูจน์ว่าท่านก็รู้อาณาเขตปลาชอบอะไร'
 จงจื๊อจึงตอบกลับไปว่า 'เรากลับไปที่คำถามเดิมของท่านดีกว่า ท่านถามเราว่าเรารู้ได้อย่างไรว่าปลา
 ชอบอะไร ดังนั้นแสดงว่าท่านรู้อยู่แล้วว่าเรารู้ เมื่อท่านตั้งคำถามนั้น เรารู้ได้โดยการยืนอยู่ที่นี้ ที่ริมฝั่งแม่น้ำ
 หาว' (สุวรรณา สถาอานันท์, 2539: หน้า 135-136)

ในบทนี้จงจื๊อไม่ได้ต้องการใช้ความกำกวมของภาษาเพื่อโต้แย้งชุยจื๊อ หากแต่ต้องการแสดงให้เห็นข้อจำกัดของวิธีการ
 ทางตรรกะที่ชุยจื๊อใช้ รวมทั้งต้องการปฏิเสธความเป็นภววิสัยของความรู้ที่แยกโลกที่ถูกรู้ (เต๋า) ออกจากตัวผู้รู้ (เต๋า) กล่าว
 คือ ความรู้ที่จงจื๊อมีเป็นความรู้ที่มาจากการสัมพันธ์กับสรรพสิ่งตามกรอบความคิดในแต่ละสถานการณ์ ทั้งจงจื๊อ ปลา และ
 ชุยจื๊อ ต่างเป็นส่วนหนึ่งในสถานการณ์ริมฝั่งแม่น้ำหาว ความรู้ "จากที่นี่" เป็นความรู้ที่จงจื๊อ "สัมผัส" การแบ่งแยกสิ่งที่ถูกรู้
 (คือปลาและชุยจื๊อ) กับผู้รู้ (คือตัวจงจื๊อ) อันเป็นการเชื่อมโยงโลกของปลาและชุยจื๊อเข้ากับโลกของจงจื๊อที่มีกรอบความ
 คิดในการมองโลกตรงริมฝั่งแม่น้ำหาว ด้วยกรอบความคิดนี้เอง จงจื๊อตีความหรือใช้จินตนาการสรุปว่าอาการแหวกว่ายของ
 ปลาแสดงว่าปลากำลังมีความสุข อีกทั้งเชื่อมโยงกับโลกของชุยจื๊อด้วยการใช้วิธีทางตรรกะตอบโต้ จงจื๊อจึงหลอมรวม
 ความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งที่กำลังถูกรู้กับผู้รู้จนไม่มีการแบ่งแยก ทำให้โลกของจงจื๊อกับโลกของปลาและชุยจื๊อสัมพันธ์กันได้
 จงจื๊อจึงได้รื่นรมย์ไปพร้อมกับความสุขของปลา รวมทั้งรื่นรมย์ไปกับการปะทะคารมกับชุยจื๊อ การที่ชุยจื๊อถามจงจื๊อว่ารู้ได้
 อย่างไรว่าปลามีความสุข แล้วจงจื๊อตอบว่ารู้จากที่นี่ ที่ริมฝั่งแม่น้ำหาว จึงเป็นการบอกว่าการรู้เชิงข้อเท็จจริงบางอย่าง
 (ความรู้ที่ว่าปลามีความสุขจริงๆ หรือไม่ และความรู้ที่ว่าจงจื๊อรู้หรือไม่ว่าปลามีความสุข) อาจไม่สำคัญเท่ากับความรู้อื่นๆ
 สัมพันธ์กับสรรพสิ่งตามกรอบความคิดในแต่ละสถานการณ์ ความรู้แบบนี้น่าสนใจหากที่สำคัญในการดำเนินชีวิตได้อย่างรื่นรมย์
 บทสนทนาที่ถึงสะท้อนข้อเสนอของสำนักเต๋าเรื่อง "อู๋จิ๋ว" (無知) หรือการละทิ้งความรู้ฝ่ายโลก (ความรู้ที่มุ่งจัดการและควบคุม
 โลก) และความรู้ที่แบ่งแยกโลกอย่างเป็นภววิสัยด้วย นี่เป็นท่าทีที่สำนักเต๋าเสนอให้มนุษย์มีเมื่อสัมพันธ์กับโลก

2.3 อู๋เหว่ย (無為)

นอกจากจะเสนอให้ละทิ้งความรู้ฝ่ายโลก และความรู้ที่แบ่งแยกผู้รู้ออกจากสิ่งที่ถูกรู้ซึ่งเป็นภววิสัยแล้ว สำนักเต๋ายังมองว่า
 การละทิ้งความรู้ดังกล่าวในที่สุดแล้วจะทำให้มนุษย์ปฏิบัติต่อโลกด้วยการกระทำที่สอดคล้องกลมกลืนกับธรรมชาติที่เรียกว่า
 อู๋เหว่ย เป็นที่ถกเถียงกันมากกว่า อู๋เหว่ย หมายความว่าอย่างไร คำว่า อู๋ (無) ในภาษาจีนหมายถึง "ไม่มี" แต่เมื่อพิจารณา
 ความคู่กันของคำแล้วผู้แปลส่วนใหญ่ก็ตีความในเชิงเป็นข้อกำหนดในการปฏิบัติว่าเป็นการ "หลีกเลี่ยงการกระทำ"
 บางอย่าง ปัญหาจึงอยู่ที่คำว่า เหว่ย (為) ซึ่งอาจหมายถึงให้หลีกเลี่ยงการกระทำที่มีการไตร่ตรองหรือมีจุดมุ่งหมาย
 บางอย่าง หรืออาจจะหมายถึงให้หลีกเลี่ยงการกระทำที่ขัดแย้งกับธรรมชาติ การตีความเช่นนี้อาศัยพิจารณาจากท่าทีของสำนัก
 เต๋าที่ปฏิเสธสังคมและให้ความสำคัญกับโลกธรรมชาติ

ในภาษาไทยมักแปล อู๋เหว่ย ว่า "การไม่กระทำ" ซึ่งอาจทำให้เข้าใจคลาดเคลื่อนได้ว่าอู๋เหว่ยคือการนิ่งเฉยไม่ทำอะไร
 เลย ที่จริงแล้วอู๋เหว่ย คือการกระทำที่ จื่อหฺวาชฺ หรือ "เป็นไปเอง" ซึ่งเป็นการกระทำที่อ่อนน้อม ไม่แทรกแซงบังคับ ไม่ต้อง
 ใช้ความพยายาม และไม่ใช้การกระทำที่ยืนกรานอะไรบางอย่าง (nonassertive) หากมนุษย์ปฏิบัติต่อสรรพสิ่งด้วยท่าที อู๋
 เหว่ย ก็ต่างๆ จะสามารถดำเนินไปได้เอง ดังที่ เต๋าเต๋อจิง บทที่ 37 บันทึกไว้ว่า

ธรรมวิธี (เต๋า) ย่อมประกอบนิรกรรม (อู๋เหว่ย) เป็นนิจ
 โดยมีวิถีใดที่ไม่ประกอบ
 แม้ราชาผู้เป็นเจ้าสามารถผดุงไว้ได้
 สกลสิ่งย่อมผันแปรไปด้วยตนเอง
 (ปกรณัม ลิมปุนสุรณ, 2547: หน้า 74, คำในวงเล็บเป็นของผู้เรียบเรียง)

อู๋เหว่ยจึงเป็นการกระทำที่ตระหนักถึงตัวตนในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งและต้องสัมพันธ์กับสรรพสิ่ง เมื่อเราพัฒนาต่อของเรา
 และดำเนินตามเป้าหมายที่วางไว้ ในขณะที่เดียวกันเราก็ต้องส่งเสริมเกื้อหนุนสิ่งต่างๆ รอบตัวด้วย

ในเต๋าเต๋อจิง จะกล่าวถึง อู๋เหว่ย ในบริบทของการปกครองเป็นหลัก โดยเสนอว่า "การปกครองโดยไม่ปกครอง" ถือเป็น
 ศิลปะแห่งการปกครองสูงสุด ดังในเต๋าเต๋อจิง บทที่ 57 บันทึกไว้ว่า

อริยมมนุษย์จึงกล่าวไว้ว่า 'ข้ามิขอปกครอง ประชาธรรมก็บังเกิดเอง
 ข้ารักนิงสงบ ประชาก็พบครครลงเอง
 ข้าปราศจากกิจ ประชาภิรมรื่นรณเอง
 ข้ามิปรารถนา ประชาภิรมง่ายพอใจเอง'
 (ปกรณัม ลิมปุนสุรณ, 2547: หน้า 114)

โดยทั่วไป "อำนาจ" การปกครองที่รัฐใช้ เป็นอำนาจที่เกิดขึ้นโดยใช้กฎหมายและกำลังบังคับเป็นเครื่องมือควบคุมประชาชน
 แต่สำนักเต๋าสอนให้รัฐลดการใช้อำนาจดังกล่าว แล้วหันมาใช้ "อำนาจ" ที่เป็นพลังเชิงอ่อนแทน กล่าวคือ รัฐควรหยุดการ
 กระทำที่เป็น "อำนาจ" ในเชิงควบคุม คุกคาม ขู่เข็ญ เช่น ลดการออกคำสั่ง กฎหมาย และการทำสงคราม ลดข้อกำหนด
 มาตรฐานคุณค่า การยกย่องเชิดชู การให้รางวัลและลงโทษ ลดการส่งเสริมวิทยาการความรู้ที่ทำลายวิถีชีวิตดั้งเดิมของ
 ประชาชน เป็นต้น สำนักเต๋ามองว่าหากรัฐทำเช่นนี้ได้สังคมและประชาชนทั้งหมดจะค่อยๆ หวนคืนสู่วิถีธรรมชาติดั้งเดิมของ
 คนได้เอง ด้วยหลักการปกครองโดยไม่ปกครองนี้เอง เหล่าจื๊อจึงจัดอันดับให้ผู้ปกครองที่ประชาชนเพียงรู้อยู่เป็นผู้
 ปกครองที่ดีที่สุด ดังเต๋าเต๋อจิง บทที่ 17 บันทึกไว้ว่า

เมืองบนชั้นวิเศษสุด ผู้อยู่เมืองล่างเพียงรู้ว่ามิอยู่
 ระดับถัดมา เมืองล่างรู้สึกสนิทใจ
 ระดับถัดมา เมืองล่างแซ่ซ้องสดดี
 ระดับถัดมา เมืองล่างหวาดหวั่นยำเกรง
 ระดับถัดมา เมืองล่างปรามาสหมิ่นแคลน
 (ปกรณัม ลิมปุนสุรณ, 2547: หน้า 34)

สิ่งที่น่าสังเกตประการหนึ่ง คือ นอกจากสำนักเต๋าสอนให้มนุษย์สัมพันธ์กับโลกโดยการให้ละทิ้ง “ความรู้” และ “การกระทำ” บางอย่างแล้ว ยังให้ลด “ความปรารถนา” (無欲) ด้วย ประโยคที่ว่า “ข้ามิปรารถนา ประชาก็เรียบง่ายพอใจเอง” มิใช่หมายความว่าไม่ให้ปรารถนาสิ่งใด หากแต่เป็นการให้ลดความปรารถนาที่จะครอบครองควบคุมตนเอง

ส่วนใน *จวงจื๊อ* กลุ่มบทในไม่ได้อธิบาย *อุ๋เหว่ย* ในบริบทของการปกครองอย่างโดดเด่นเฉกเช่น *เต๋าเต๋อจิง* แต่จงจื๊อเน้นให้ความเข้าใจ *อุ๋เหว่ย* ในบริบทของปัจเจกบุคคล โดยอธิบายลักษณะและท่าทีของผู้ที่สามารถปฏิบัติ *อุ๋เหว่ย* หรือสามารถสร้างความกลมกลืนระหว่างตัวตน การกระทำ และโลกที่สัมพันธ์ได้อย่างกลมกลืนเป็นธรรมชาติ ผ่านทักษะและลีลาการแลเนื้อของฟอครวติง (*จวงจื๊อ* บทที่ 3) (ปรกรณ์ ลิมปุนสรณ์, 2540: หน้า 60-64) เรื่องราวของฟอครวติงนี้ทำให้เข้าใจมากขึ้นว่า จวงจื๊อมองการกระทำที่กลมกลืนกับธรรมชาติคือการกระทำที่มาจากทักษะซึ่งสามารถ “ลิม” การแยกแยะจนกระทำได้โดยไม่ต้องใช้ความพยายาม

3. การแปรเปลี่ยน

การที่สำนักเต๋าสอนให้มนุษย์สัมพันธ์กับโลกด้วยท่าทีอ่อนน้อมเป็นเพราะสำนักเต๋ามองว่าโลกไร้ระเบียบและสรรพสิ่งต่างแปรเปลี่ยนอย่างต่อเนื่องจนไม่อาจหาจุด “เริ่มต้น” และ “สิ้นสุด” ได้ บทที่มีชื่อเสียงใน *จวงจื๊อ* ที่ทำให้เข้าใจเรื่องความแปรเปลี่ยนอย่างโดดเด่นที่สุดคือ บทที่ว่าด้วยจวงจื๊อฝันว่าเป็นผีเสื้อ

ครั้งหนึ่งจวงจื๊อฝันว่าเป็นผีเสื้อ รื่นเริงล่องลอยด้วยจิตวิญญาณแห่งผีเสื้ออันแท้ จะรู้ว่ามีตัวตนของความเป็นจวงจื๊ออยู่หรือไม่ และโดยพลันทันใดนั้นก็ตื่นตื่นขึ้นมาพบว่ามิใช่จวงจื๊อเป็นตัวนอนอยู่จริง จึงไม่แน่ใจว่าจวงจื๊อฝันเป็นผีเสื้อ หรือผีเสื้อฝันว่าเป็นจวงจื๊อกันแน่ จวงจื๊อกับผีเสื้อนั้นย่อมมีตัวตนแยกต่างหากกัน นี่แลจึงกล่าวว่สรรพสิ่งย่อมแปรเปลี่ยนสภาวะ (ปรกรณ์ ลิมปุนสรณ์, 2540: หน้า 59)

โดยทั่วไป ผู้ที่ตีความว่าจวงจื๊อเป็นวิมตินิยม (scepticism) มักไขว่หนึ่อ้างเหตุผลสนับสนุนความคิดดังกล่าว กล่าวคือ จวงจื๊อกำลังยืนยันถึงการไร้ความสามารถที่จะรู้อะไรเป็นโลกแห่งความจริงและโลกแห่งความฝัน แต่ถ้าพิจารณาอย่างละเอียดแล้ว จะเห็นได้ว่าบทดังกล่าวไม่ได้แสดงท่าทีวิมตินิยม เนื่องจากทั้งจวงจื๊อและผีเสื้อนั้นย่อมแตกต่างกันและมีตัวตนที่แยกแยะออกจากกัน แต่เมื่อทั้งสองมีความสัมพันธ์กันในสถานการณ์ที่ว่าใครเป็นผู้ฝันและผู้ถูกฝัน จวงจื๊อกลับไม่แน่ใจว่าตนเป็นจวงจื๊อจริงๆ ที่เพิ่งเป็นผู้ฝัน หรือว่าผีเสื้อกำลังเป็นผู้ฝันว่าเป็นจวงจื๊อในตอนนี้กันแน่ ตรงนี้เองที่นับเป็น “การตื่น” อย่างแท้จริง เพราะความไม่แน่ใจตรงนี้ทำให้จวงจื๊อตระหนักว่าสรรพสิ่งต่างแปรเปลี่ยนไม่สามารถแบ่งแยกความแตกต่างและความหมายได้อย่างเด็ดขาดชัดเจน แม้กระทั่งตัวตนของเรา เมื่อสัมพันธ์กับสิ่งต่างๆ ก็อาจแยกแยะได้เหมือนกับที่พบในสถานการณ์ของ “ผู้ฝัน” และ “สิ่งที่ฝันถึง” ธรรมชาติและจักรวาลจึงเป็นการคละกันระหว่าง “การมีสภาวะ” กับ “การไร้สภาวะ” ซึ่งทำให้สรรพสิ่งมีความแตกต่างซึ่งมีลักษณะเฉพาะของตน แต่ก็อยู่ร่วมกันสัมพันธ์กันเป็นหนึ่งเดียว การที่มนุษย์แบ่งแยกและให้ความหมายแก่โลกได้ เป็นเพราะข้อกำหนดของมนุษย์เอง แต่มนุษย์มักคิดว่ามีโน้ตชนในทางภาษาสะท้อนความเป็นจริงของโลก ด้วยเหตุนี้ เมื่อมนุษย์กระทำต่อโลกในแต่ละสถานการณ์ จึงทำไปโดยตอบสนองต่อโน้ตชนเหล่านี้ แทนที่จะกระทำโดยสิ้นไหลไปตามสถานการณ์ที่เป็นอยู่ การเข้าไปจัดการ ควบคุม แทรกแซง และแบ่งแยกอย่างเป็นภววิสัยจึงเป็นการทำลายมากกว่าสร้างสรรค์ ดังที่จวงจื๊อกล่าวไว้ในบทสุดท้ายของจวงจื๊อ กลุ่มบทในว่า

เจ้าครองสมุทรทักษิณมีนามว่า ‘สฺ’ (ว่องไว) เจ้าครองสมุทรทางทิศเหนือมีนามว่า ‘ฮฺ’ (ฉับพลัน) ส่วนเจ้ากลางเกษียรสมุทรมีนามว่า ‘หุนตั้น’ (ความไร้ระเบียบ) สุกกับฮฺมักจะไปขมุนมนสำราญกันในอาณาเขตของหุนตั้น และที่ได้รับการต้อนรับดูแลเป็นอย่างดีเสมอ ทั้งสองจึงปรึกษาวาหาริธีที่จะตอบแทนน้ำใจของหุนตั้น ได้ข้อสรุปว่า มนุษย์ทั้งหลายล้วนมีทวารเจ็ดไว้สำหรับพิศมย ดมดอม ดมก้น และสดับฟัง โดยที่หุนตั้นห้ามมิแต่ทวารเดียวไว้ จึงควรที่จะช่วยกันเจาะทวารให้ ดังนั้น สุกกับฮฺจึงช่วยกันเจาะทวารให้หุนตั้นวันละทวาร พอครบเจ็ดวัน หุนตั้นก็ถึงแก่ความตาย (ปรกรณ์ ลิมปุนสรณ์, 2540: หน้า 167, ข้อความในวงเล็บเป็นของผู้เรียบเรียง)

อย่างไรก็ตาม อาจเกิดคำถามได้ว่าแม้โลกจะไร้ระเบียบก็จริง แต่ทำไมสำนักเต๋าสอนให้จัดการกับความไร้ระเบียบนั้น คำตอบคือ โลกที่ “ไร้ระเบียบ” ในที่นี้คือโลกที่รวมสรรพสิ่งซึ่งไม่ได้มีความสอดคล้องแบบที่จะหากฎเกณฑ์หนึ่งเดียวเบื้องหลังได้ หากจะจัดระเบียบแทนที่จะปล่อยให้ไปเองตามธรรมชาติ ก็ต้องคัดเลือกกฎเกณฑ์ของบางสิ่งให้อยู่เหนือสิ่งอื่นๆ แต่สำนักเต๋ามองว่ามนุษย์ไม่ได้มีฐานะทางญาณวิทยาที่จะยืนยันได้ว่าเกณฑ์ของมนุษย์หรือของสรรพชีวิตอื่นใดมีความถูกต้องเหนือกว่ากัน ดังเช่นที่จวงจื๊อตั้งคำถามเพื่อถกเถียงความเป็นศูนย์กลางทางญาณวิทยาของมนุษย์ไว้ว่ามนุษย์ย่อมไม่ชอบอยู่ในที่ขึ้นและและที่สูงตามต้นไม้ แต่ทำไมปลากลับชอบอยู่ในโคลนตมและลึงกลับชอบห้อยโหนบนต้นไม้ ทั้งมนุษย์ ลิง และปลา ต่างมีกรอบความคิดของตน ใครเล่าคือผู้รู้ในการแสวงหาที่อยู่ที่ถูกต้อง เป็นต้น (ปรกรณ์ ลิมปุนสรณ์, 2540: หน้า 49)

การที่จวงจื๊อตั้งคำถามท้าทายต่อกรอบความคิดของมนุษย์ดังกล่าว ทำให้เกิดการถกเถียงว่าจวงจื๊อมีแนวคิดเช่นเดียวกับสัมพัทธนิยม (relativism) หรือไม่ หากเราเข้าใจสัมพัทธนิยมว่าเป็นแนวคิดที่ตรงข้ามกับสัมบูรณ์นิยม (absolutism) ที่ยืนยันว่ามีความจริงแท้เพียงหนึ่งเดียว ก็อาจกล่าวได้ว่าจวงจื๊อห่างไกลจากสัมพัทธนิยมดังกล่าว เพราะแม้จวงจื๊อจะมองว่าการเข้าใจโลกจะต้องมองผ่านกรอบความคิดในบริบทสถานการณ์เฉพาะเสมอ แต่จวงจื๊อก็ยังยอมรับว่ามีความจริงแท้หรือ *เต๋อ* อยู่ ทัศนะของจวงจื๊อจึงอาจจัดเป็นสังคมนิยมเชิงมุมมอง (perspectival realism) นอกจากนี้ ในแง่ของการปฏิบัติ สัมพัทธนิยมก็มิได้ยืนยันให้เราปฏิบัติตามทฤษฎีใดๆ แต่จวงจื๊อเสนอให้มนุษย์มีท่าทีอ่อนน้อม กลมกลืน สิ้นไหลอย่างมีสุนทรีย์ต่อสรรพสิ่ง

ที่ว่า “อย่างมีสุนทรีย์” นั้นมีนัยสำคัญยิ่ง เพราะลักษณะอย่างหนึ่งของท่าที่ที่อ่อนนุ่มต่อสรรพสิ่งคือการมีอารมณ์หรือจิต/ใจ (心) ที่โปร่งเบาและรื่นรมย์ การมีจิต/ใจดังกล่าวเป็นทั้งเครื่องมือช่วยปลดปล่อยเราให้หลุดพ้นจากพันธนาการของความเครียดหรือการแยกแยะทางตรรกะอย่างตายตัว รวมทั้งเป็นเครื่องแสดงว่าเราได้สัมผัสกับโลกอย่างกลมกลืนแท้จริง ตัวอย่างเช่น ท่าที่ต่อความตาย โดยทั่วไปแล้วความตายของบุคคลใกล้ชิดเป็นเรื่องน่าโศกเศร้า แต่จวงจื๊อกลับแสดงให้เห็นว่าความตายมิใช่การสูญเสียและไม่ใช่การสิ้นสุด ความแปรเปลี่ยนของสรรพสิ่งทำให้เรามองความตายได้ว่าเป็นการเริ่มต้นใหม่ตามกระแสแห่งการเปลี่ยนแปลงที่ดำเนินไปตลอดเวลา การตายอาจมิใช่การสูญเสียอย่างแท้จริง การขับร้องเล่นดนตรีของจวงจื๊อในพิธีศพของภรรยาจึงเป็นอาการของผู้ที่เข้าใจความแปรเปลี่ยนของโลกอย่างมีอารมณ์สุนทรีย์

ศรีัญญา อรุณเชรศักดิ์ (ผู้เรียบเรียง)

เรียบเรียงจาก

- ศรีัญญา อรุณเชรศักดิ์. 2547. “ภาษาและความเป็นจริงใน *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* และ *จวงจื๊อ*.” ใน สุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ). *ความเรียงใหม่หรือสร้างปรัชญาตะวันออก*, หน้า 437-519. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- Hall, David and Roger T. 1998. Daoist Philosophy. In Edward Craig (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. CD-Rom Version 1.0.
- Hansen, Chad. 2003. Taoism. In Edward N. Zalta (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available: <http://plato.stanford.edu/entries/taoism/>. (Accessed date: 27/6/2007).
- Hansen, Chad. 2006. Chinese Philosophy: Daoism. In Donald M. Borchert (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. Second edition. New York: Macmillan, Vol. 2: 184-194.
- Shen, Vincent. 2003. Daoism (Taoism): Classical (Dao Jia, Tao Chia). In Antonio S. Cua (ed.). *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, pp. 206-214. London: Routledge.

เอกสารอ้างอิง

- ปกรณ์ ลิมปุนสรณ์. 2540. *คัมภีร์เต๋าของจวงจื๊อ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย.
- ปกรณ์ ลิมปุนสรณ์. 2547. *คัมภีร์เต๋าของเหลาจื๊อ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์.
- สุวรรณา สถาอานันท์. 2539. *กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่อง ธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- Hall, David and Roger T. 1998. Daoist Philosophy. In Edward Craig (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. CD-Rom Version 1.0.

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

เอกสารปฐมภูมิ (คัมภีร์สำนวนแปลภาษาไทย และภาษาอังกฤษ)

- ปกรณ์ ลิมปุนสรณ์. 2540. *คัมภีร์เต๋าของจวงจื๊อ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย. (บทแปล *จวงจื๊อ* เฉพาะกลุ่มบทใน ซึ่งเชื่อกันว่าจวงจื๊อเป็นผู้ประพันธ์)
- ปกรณ์ ลิมปุนสรณ์. 2547. *คัมภีร์เต๋าของเหลาจื๊อ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์. (บทแปล *เต๋าเต๋อจิง* พร้อมภาษาจีน มีการแสดงข้อคิดเห็นของผู้แปลเกี่ยวกับการแปลคำสำคัญต่างๆ ในแต่ละบท และมีภาคผนวกรวบรวม *เต๋าเต๋อจิง* ฉบับภาษาไทยที่ปรากฏในบรรณพิภพไทย)
- พจนา จันทรสันติ. 2539. *วิถีแห่งเต๋า*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เคล็ดไทย. (บทแปล *เต๋าเต๋อจิง* พร้อมบทนำและภาคผนวกเกี่ยวกับปรัชญาเต๋าท่านเข้าใจง่าย)
- Ch'en, Ku-ying. 1977. *Lao Tzu: Text, Notes, and Comments*. Rhett Y. W. Young and Roger T. Ames (trans.). San Francisco, CA: Chinese Materials Center, 1977. (บทแปล *เต๋าเต๋อจิง* ที่ใช้เป็นมาตรฐาน มีการให้ข้อคิดเห็นและแนวทางการตีความในแต่ละบท)
- Graham, Angus (trans.). 1981. *Chuang-tzu: The Inner Chapters*. London: Allen & Unwin. (บทแปล *จวงจื๊อ* ที่ใช้เป็นมาตรฐาน โดยฉบับแปลของแกรมหัมมิงทางปรัชญาไวต์เกอม 85 เปอร์เซนต์)
- Lau, D. C. (trans.). 1963. *Laotzu: Tao Te Ching*. Baltimore: Penguin Books. (บทแปล *เต๋าเต๋อจิง* ที่ใช้เป็นมาตรฐาน พร้อมให้ความเข้าใจเบื้องต้นที่อ่านง่าย)
- Waley, Arthur (trans.). 1934. *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and its Place in Chinese Thought*. London: Allen & Unwin. (บทแปล *เต๋าเต๋อจิง* ที่ใช้เป็นมาตรฐาน และมีการอภิปรายโน้ตที่เกี่ยวกับคัมภีร์)
- Watson, Burton (trans.). 1968. *The Complete Works of Chuang Tzu*. New York: Columbia UP. (บทแปล *คัมภีร์จวงจื๊อ* ที่ใช้เป็นมาตรฐาน มีการใช้ภาษาแปลที่สละสลวย)

เอกสารทุติยภูมิ

- สุวรรณา สถาอานันท์. 2539. *กระแสธารปรัชญาจีน: ข้อโต้แย้งเรื่อง ธรรมชาติ อำนาจ และจารีต*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. (เหมาะสำหรับผู้เริ่มต้นศึกษาปรัชญาจีน)
- ศรีัญญา อรุณเชรศักดิ์. 2547. ภาษาและความเป็นจริงใน *คัมภีร์เต๋าเต๋อจิง* และ *จวงจื๊อ*. ใน สุวรรณา สถาอานันท์ (บรรณาธิการ). *ความเรียงใหม่หรือสร้างปรัชญา*, หน้า 437-519. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. (เน้นอภิปรายเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริงในทัศนะของสำนักเต๋า และถกเถียงว่าสำนักเต๋ามีท่าที่เป็นวิมตินิยมทางภาษาหรือไม่)
- Ames, Roger T. (ed.). 1998. *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. Buffalo New York: SUNY Press. (รวมบทความเกี่ยวกับปรัชญาจวงจื๊อในประเด็นต่างๆ เช่น บทบาทของความขบขันใน *จวงจื๊อ* นัยสำคัญของมิตรภาพระหว่างจวงจื๊อกับฮุยจื๊อ และความรู้ที่แท้ในทัศนะของจวงจื๊อ)
- Chang, Chung-yuan. 1963. *Creativity and Taoism*. New York: Harper & Row. (เป็นงานที่อภิปรายถก

เกี่ยวข้องกับอิทธิพลของปรัชญาสำนักเต๋ามีต่อวัฒนธรรมและสุนทรียศาสตร์ของจีน)

- Graham, A. C. 1989. *Disputers of the Tao*. La Salle, IL: Open Court. (ให้ความเข้าใจปรัชญาสำนักเต๋ารในบริบทของปรัชญาจีนยุคคลาสสิก)
- Kjellberg, Paul and Philip J. Ivanhoe (eds.). 1996. *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*. Buffalo New York: SUNY Press. (รวมบทความเกี่ยวกับประเด็นวิมตินิยม สัมพัทธนิยมในปรัชญาจวงจื่อ)
- Munro, Donald J. 1969. *The Concept of Man in Early China*. Stanford: Stanford University Press. (งานศึกษาปรัชญาสำนักเต๋ารในประเด็นเรื่องธรรมชาติของมนุษย์และจริยศาสตร์)
- Wu, Kuang-ming. 1982. *Chuang Tzu: World Philosopher at Play*. New York: Crossroad Publishing. (งานศึกษาและอภิปรายเนื้อหาปรัชญาที่ปรากฏในบทหลักๆ ของจวงจื่อ)

คำที่เกี่ยวข้อง

ปรัชญาสำนักขงจื่อ / พุทธศาสนานิกายเซ็น
Confucianism / Zen Buddhism

หน้าแรก | เกี่ยวกับเรา | เชื่อมโยง | ติดต่อเรา

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ


 ค้นหา

ปรัชญาอินเดีย Indian philosophy

1. บทนำ: ความเป็นมาของปรัชญาอินเดีย
 2. ลักษณะทั่วไปของปรัชญาอินเดีย
 3. ทรรศนะเรื่องปฐมาภะ (ว่าด้วยเป้าหมายของชีวิต)
 4. ทรรศนะเรื่องปฐมเหตุ
 5. ทรรศนะเกี่ยวกับที่มาของความรู้
- เรียบเรียงจาก
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
คำที่เกี่ยวข้อง

1. บทนำ: ความเป็นมาของปรัชญาอินเดีย

ปรัชญาอินเดียตามความเข้าใจของบุคคลทั่วไปอาจหมายถึงปรัชญาของผู้คนในประเทศอินเดียหรือปรัชญาฮินดู แต่โดยแท้จริงแล้ว เนื่องจากพื้นที่ของอินเดียโบราณที่เรียกว่า อนทริปอินเดียยังไม่ได้แบ่งแยกเป็นประเทศต่าง ๆ อย่างปัจจุบัน คำว่า "ปรัชญาอินเดีย" จึงไม่ได้หมายถึงปรัชญาที่ก่อเกิดในประเทศอินเดียเท่านั้น หากยังหมายถึงปรัชญาที่เกิดขึ้นในดินแดนรอบๆ อันได้แก่ ปากีสถาน บังคลาเทศ ภูฏาน สิกขิม อัฟกานิสถาน เนปาลและศรีลังกาอีกด้วย และปรัชญาอินเดียก็อาจจะหมายถึงเพียงปรัชญาฮินดูเท่านั้น แต่ยักรวมพุทธปรัชญา ปรัชญาเซน และปรัชญาวัดถุนิยมทั้งหมดไว้ด้วย

หากมีคำถามว่าปรัชญาอินเดีย มีความเป็นมาอย่างไร และเริ่มต้นขึ้นเมื่อไร เราคงต้องย้อนกลับไปในเมื่อช่วง 1500 ถึง 700 ปีก่อนคริสตกาล ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่เราอาจเรียกได้ว่าชาวอารยันได้นำภาษาสันสกฤตเข้ามาในดินแดนแถบที่ราบลุ่มแม่น้ำสินธุ บ้างว่าชาวอารยันนั้นอพยพเข้ามาและมีชัยชนะเหนือชาวดราวิเดียนชนพื้นเมืองเดิม บ้างว่าชาวอารยันอยู่ในดินแดนส่วนนี้มานานแล้วเพียงแต่ขึ้นมาอำนาจ ณ ช่วงเวลานี้ ในทางปรัชญาแล้วที่มาของชาวอารยันนั้นไม่สำคัญเท่ากับสิ่งที่พวกเขานำมาด้วย นั่นคือ *คัมภีร์พระเวท* เราจึงเรียกยุคนี้ว่ายุค *พระเวท* (Vedic period)

คัมภีร์พระเวท มี 4 เล่ม ได้แก่ รุคเวท สามเวท ยชุรเวท และอาถรรพเวท ในแต่ละ *พระเวท* นั้นสามารถแบ่งออกได้เป็น 4 ส่วนคือ "สัมหิตา" หรือ "มนตร์" เป็นบทสวดร้อยกรองใช้สำหรับสวดสรรเสริญเทพเจ้า "พราหมณะ" เป็นบทร้อยแก้วที่วาดด้วยระเบียบวิธีในการนำบทสวดที่กล่าวไว้ใน "สัมหิตา" มาใช้ประกอบพิธีกรรม "อาร์ชยณะ" เป็นคู่มือทางศาสนาสำหรับผู้ครองชีวิตอยู่ในป่าโดยตรง และ "อุปนิษัต" เป็นประมวลแนวความคิดทางปรัชญาที่มีอยู่ใน *คัมภีร์พระเวท* ไว้ทั้งหมด และความเชื่อในอินเดียสมัยต่อมา ในทางปรัชญาถือว่า *คัมภีร์พระเวท* ในส่วนอุปนิษัตมีความสำคัญที่สุด เพราะมีการตอบปัญหาสำคัญอันเกี่ยวเนื่องกับความหมายของชีวิต กล่าวคือ อุปนิษัตกล่าวไว้ว่าแก่นแท้หรือตัวตนของมนุษย์ (อาตมัน) นั้นเป็นหนึ่งเดียวกับความจริงแท้สูงสุด (พรมัน) ชีวิตมนุษย์นั้นอยู่ภายใต้กฎแห่งกรรม หากเราต้องการสิ่งดีในชีวิตเราจะต้องทำแต่ความดี และปัญญาสามารถนำมามนุษย์ให้หลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิดได้ "มนตร์" และ "พราหมณะ" แห่ง *พระเวท* รวมเรียกอีกอย่างว่า "กรรมกาลเท" เพราะเป็นส่วนที่วาดด้วยการประกอบพิธีกรรมต่างๆ ส่วน "อาร์ชยณะ" และ "อุปนิษัต" นั้นรวมเรียกว่า "ชฎานกาลเท" เพราะเป็นส่วนที่วาดด้วยความรู้ในสิ่งต่างๆ

พระเวท ถือเป็นคัมภีร์ที่มีความสำคัญทางปรัชญาเนื่องจากคัมภีร์นี้จัดเป็นแหล่งกำเนิดของปรัชญาอินเดีย เราสามารถพบประเด็นคำถามทางปรัชญาอันเกี่ยวกับชีวิตและโลกหลายแห่งใน *คัมภีร์พระเวท* เช่น อะไรคือตัวตนของมนุษย์ อะไรเป็นแหล่งกำเนิดสรรพสิ่ง ลมพัดได้อย่างไร ใครเป็นผู้ควบคุมดวงอาทิตย์ ใครให้ความอบอุ่นและแสงสว่างแก่ดวงดาว โลกก่อกำเนิดสิ่งมีชีวิตจำนวนมากมาได้อย่างไร เป็นต้น

ในระยะแรกการตอบคำถามเหล่านี้จะมีลักษณะเป็นศาสนามากกว่าปรัชญา การตอบคำถามจะอาศัยความเชื่อเรื่องเทพเจ้าที่มีลักษณะเป็นมนุษย์ เช่น เทพที่ชื่อว่าพระอาทิตย์ทรงเป็นผู้ควบคุมดวงอาทิตย์และทำให้เกิดกลางวันกลางคืน แต่จากจุดนี้เองนักคิดต่างๆ ก็ได้พอใจคำตอบเพียงเท่านั้น พวกเขาจึงตั้งคำถามต่อไปอีก เช่น เทพเจ้าคือใคร และมีอะไรหรือไม่ที่อยู่เหนือเหล่าเทพเจ้า อะไรคือเป้าหมายที่แท้จริงของชีวิตและเราจะบรรลุเป้าหมายนั้นได้อย่างไร ลักษณะความคิดเช่นนี้เองถือ

เป็นจุดเริ่มต้นของปรัชญาอินเดีย

เนื่องจากคัมภีร์พระเวทนี้ถือเป็นของศักดิ์สิทธิ์และสงวนไว้สำหรับคนบางกลุ่มบางวรรณะเท่านั้น ผู้ที่มีสิทธิที่จะศึกษาพระเวทได้นั้นจะต้องผ่านพิธีกรรมอย่างหนึ่งที่เรียกว่า "อุปનยนา" (Upanayana) พิธีกรรมนี้จะไม่อนุญาตให้บุตรและสตรีเข้าร่วม สตรีและศุทราจึงไม่มีสิทธิที่จะศึกษาพระเวท แต่ต่อมาเพื่อให้คนจำนวนมากได้มีโอกาสศึกษาและตอบสนองความต้องการของคนเหล่านั้น จึงเกิดมหากาพย์อินเดียสำคัญสองเรื่องได้แก่ มหากาพย์มหาภารตะและมหากาพย์รามายณะ ซึ่งเป็นทั้งวรรณกรรมและคัมภีร์ทางศาสนาที่ทำให้คนทุกวรรณะในสังคมสามารถศึกษาได้ ดังจะดูได้จากในรามายณะของวาลมิกิ ท้ายบทที่ 1 ของ "พาลกัณฑ์" (Balakanda) ที่จารึกไว้ว่า

ผู้ใดอ่านเรื่องรามายณะ ซึ่งศักดิ์สิทธิ์ดุจพระเวท จะพ้นจากบาปทั้งปวงและได้ไปเสวยสุขในสวรรค์กับญาติของตน ถ้าพรหมภักเณร ก็จะถึงความเป็นเลิศทางวาทศิลป์ ถ้าษัตริย์อ่านก็จะเป็นเจ้าเหนือชนทั้งปวง ถ้าไวยาณะอ่าน ก็จะทามาค้าขึ้น และถ้าศุทราได้ฟังก็จะมีความยิ่งใหญ่ (ศรีสุรางค์ พูลทรัพย์, 2545: 67)

ยุคนี้มีความน่าสนใจอยู่ที่มหากาพย์เราจึงเรียกยุคนี้ว่า "ยุคมหากาพย์" (Epic period) เป็นช่วงเวลาประมาณ 800 ปีก่อนคริสตกาลถึง คริสต์ศักราช 200 ในยุคนี้นอกจากจะมีมหากาพย์สำคัญสองเรื่องแล้วยังมีงานวรรณกรรมสำคัญอื่นๆเกิดขึ้นอีกด้วย ได้แก่ คัมภีร์ธรรมศาสตร์ของมนู เป็นคัมภีร์ที่กล่าวถึงการวางระเบียบของมนุษย์และสังคม คัมภีร์อรรถศาสตร์ของเกาฏิลยะ เป็นคัมภีร์ที่อธิบายเรื่องการแสวงหาและความสำคัญของปัจจัยในการดำรงชีวิตโดยเฉพาะอย่างยิ่งอำนาจทางการเมือง

ในช่วงเดียวกับยุคมหากาพย์คือประมาณ 500 ปีก่อนคริสตกาลนั่นเอง ปรัชญาอินเดียได้เริ่มมีการแบ่งออกเป็นระบบ และต่อมาอีก 700 ถึง 800 ปีจึงมีระบบสำนักปรัชญาอย่างชัดเจน เราเรียกยุคนี้ว่า "ยุคแห่งระบบปรัชญา" (period of philosophical systems) ยุคนี้ปรัชญาอินเดียได้แบ่งออกเป็นสองกลุ่มใหญ่กล่าวคือ

1. อาสติกะ (orthodox systems) คือปรัชญาฝ่ายฮินดู 6 สำนักหรือที่เรียกว่าลัทธิศรณะ อันได้แก่ นยายะ ไวเชษิกะ สังขยะ โยคะ มีมามสาและเวทาคะ ปรัชญาทั้ง 6 ระบบเสนอจะมีการอ้างอิงถึงคำสอนในพระเวทมากน้อยแตกต่างกันออกไป ในกลุ่มอัสติกะนี้ นยายะให้ความสำคัญกับเครื่องมือในการแสวงหาความรู้ (ประมาณะ) โดยเฉพาะอย่างยิ่งตรรกวิทยา ไวเชษิกะวิเคราะห์สิ่งต่างๆและเสนอทฤษฎีพหุนิยม (ปารทะ) สังขยะเป็นทวินิยมที่พยายามอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างตัวตนของมนุษย์ (ปุรุษะ) กับโลกภายนอก (ประภฤติ) และอธิบายวิวัฒนาการของโลก โยคะวิเคราะห์ธรรมชาติของมนุษย์และอธิบายวิถีทางในการเข้าถึงตัวตนที่แท้จริงของมนุษย์ มีมามสาเป็นสำนักที่อธิบายความและให้ความสนใจในพระเวททั้งพยายามนำเสนอและพิสูจน์ความจริงในพระเวท เวทาคะให้ความสำคัญกับอุปนิษัต โดยการอธิบายและแสดงความสมเหตุสมผลของคำสอนในอุปนิษัต

2. นาสติกะ (unorthodox systems) ได้แก่ พุทธ เชนและจารวาก เหตุที่จัดให้สามระบบนี้เป็นนาสติกะเพราะทั้งสามระบบล้วนไม่เชื่อว่าสิ่งต่างๆที่จารึกไว้ในพระเวทนั้นเป็นความจริงและเป็นที่สุดโดยไม่จำเป็นต้องพิสูจน์หรือทำลายด้วยหลักการใดๆ ไม่มีสำนักปรัชญาในกลุ่มนาสติกะสำนักใดที่เสนอปรัชญาของตนโดยอ้างอิงถึงสิ่งที่บันทึกไว้ในพระเวทในฐานะที่มาแห่งความจริงสูงสุด

ในกลุ่มนาสติกะ จารวากถือเป็นปรัชญาสำนักเดียวที่มีความแตกต่างจากปรัชญาอินเดียสำนักอื่นอย่างชัดเจนคือมีลักษณะเป็นวัตถุนิยม ในขณะที่ปรัชญาเชนพยายามแสดงถึงหนทางในการหลุดพ้นจากพันธะแห่งกรรมโดยให้ความสำคัญกับหลักอหิงสาคือการไม่เบียดเบียน และพุทธใช้การวิเคราะห์ธรรมชาติของความจริงและเสนออมรรค 8 เป็นทางในการหลุดพ้นจากความทุกข์

คัมภีร์ทางปรัชญาที่สำคัญในยุกระบบปรัชญาก็คือคัมภีร์สูตร คำว่า "สูตร" นั้นหมายถึง "เส้นใยหรือสายความคิด" (Thread) ในทางปรัชญา "สูตร" หมายถึงงานเขียนในลักษณะที่เป็นคติพจน์ หรือคำพังเพย (aphorism) ในสมัยโบราณเน้นการสืบทอดความรู้และแนวคิดนั้นเป็นไปในลักษณะมุขปาฐะ (เล่ากันปากต่อปาก) คำว่า "สูตร" นี้จึงอาจหมายถึงสายใยของความคิดที่ส่งต่อกันมาจากรุ่นสู่รุ่น งานเขียนในลักษณะที่เป็นสูตรนี้จะเป็นข้อความสั้นๆที่สามารถจำได้ง่าย เพื่อที่จะเชื่อมโยงไปสู่ความเข้าใจที่มากขึ้น และมีการจัดระบบเป็นหมวดหมู่เพื่อง่ายต่อการจำหรือสอน งานเขียนที่อยู่ในรูป "สูตร" นี้ทำให้ความคิดทางปรัชญาของอินเดียมีความเป็นระบบ โดยในแต่ละสำนักของปรัชญาอินเดียก็จะมีคัมภีร์สูตรที่สำคัญของตน เช่น

- สำนักนยายะ มี *นยายะสูตร* ท่านเคาตมะ ผู้ก่อตั้งสำนักเป็นผู้รจนานา
- สำนักไวเชษิกะ มี *ไวเชษิกสูตร* ท่านกณาทะ ผู้ก่อตั้งสำนักเป็นผู้รจนานา
- สำนักสังขยะ มี *สังขยสูตร* ท่านกปิละ ผู้ก่อตั้งสำนักเป็นผู้รจนานา (แต่สูญหายไปแล้ว โดยตำราสำคัญที่เก่าแก่ที่สุดของสำนักนี้ คือ *สังขยการิกา* ท่านอัสตรกฤษณะเป็นผู้รจนานา)
- สำนักโยคะ มี *โยคะสูตร* ท่านปตัญชลีเป็นผู้รจนานา
- สำนักมีมามสาแม้จะถือพระเวทเป็นหลักแต่ก็มี *มีมามสาสูตร* ท่านไชมินีเป็นผู้รจนานา
- สำนักเวทาคะ มี *พรหมสูตร* หรือ *เวทาคะสูตร* ท่านพาทรายณะเป็นผู้รจนานา

สูตรเหล่านี้ถือเป็นแหล่งข้อมูลปฐมภูมิ (primary source) ของสำนักปรัชญาแต่ละระบบ เนื่องจากคัมภีร์ประเภทสูตรนั้นเป็นบันทึกสั้นๆที่คงไว้แต่ส่วนที่สำคัญทำให้บางครั้งยากที่จะเข้าใจ ต่อมาช่วงเวลาประมาณคริสต์ศักราชที่ 200 ถึง 1,700 จึงมีงานเขียนมาเขียนงานอธิบายหรือตีความสูตรเหล่านี้ เราอาจเรียกยุคนี้ว่า "ยุคแห่งอรรถกถาอันยิ่งใหญ่" (period of the great commentaries)

งานที่ใช้อธิบายหรือตีความสูตรต่างๆเหล่านี้เรียกว่า "ภาษาชะ" มีหลายครั้งที่สูตรสูตรหนึ่งมีภาษาชะจำนวนมากและตีความไปต่างกัน ตัวอย่างเช่นในกรณีของ *พรหมสูตร* นั้น มีผู้เขียนงานอธิบายความจำนวนมาก เช่น ท่านเคาตปาทะ (ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 6) ท่านคังกระ (ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 8) ท่านภาสกร (ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 9) ท่านยานุนา (ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 10) ท่านรามานูชะ (ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 11) ท่านนิมพารกะ (ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 12) ท่านมธวะ (ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 13) และ ท่านวัลลภ (ช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 15) เป็นต้น ซึ่งทำให้สำนักเวทาคะนั้นแยกย่อยออกไปมากมาย สำนักปรัชญา

อินเดียอื่นๆก็เป็นไปในลักษณะเดียวกัน ภาษาฮินดีเป็นหลักฐานชั้นที่สองและมีความสำคัญรองลงไปจากสูตร นอกจากนี้ก็ยังมียานอีกประเภทหนึ่งที่อธิบายงานจำพวกภาษาฮินดูต่อไปอีก แต่จะไม่ขอกล่าวไว้ในที่นี้

ในยุคแห่งอรรถกถา มีเหตุการณ์สำคัญอีกอย่างหนึ่งที่น่าจะกล่าวไว้คือ การที่ศาสนาอิสลามขึ้นมาอิทธิพลมากขึ้นและปรากฏอย่างชัดเจนช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 13 การปะทะสังสรรค์ระหว่างศาสนาที่มีอยู่ในอินเดียกับศาสนาอิสลามที่เข้ามาในช่วงนั้น ทำให้บรรยากาศทางสังคมและปรัชญาเปลี่ยนแปลงไป หลายท่านกล่าวว่ายุคนี้เป็นสมัยกลาง (mediaeval times) ของอินเดีย หรือ ยุคแห่งระบบภักติ (age of the Bhakti systems) ซึ่งเป็นยุคแห่งศรัทธาและความเชื่อ เนื่องจากอิทธิพลของศาสนาอิสลาม ประกอบกับความเสื่อมภายในของแต่ละศาสนาเองที่มีการผสมปนเปกันทางความเชื่อ ทำให้หลายศาสนาเปลี่ยนแปลงหลักการและคำสอนเพียงเพื่อให้คนกลับมาหันกลับ และในแต่ละศาสนาก็มีความแตกแยกจนเกิดลัทธิย่อยๆมากมาย เช่น ลัทธิตันตระก็ถือกำเนิดในความวุ่นวายนี้ อีกทั้งยังเกิดกลุ่มความเคลื่อนไหวทางศาสนาที่เรียกว่า ขบวนการภักติ (Bhakti movement) ขึ้นในอินเดีย ขบวนการเหล่านี้ส่งเสริมให้ผู้คนเข้าถึงเป้าหมายทางศาสนาด้วยความรัก ความศรัทธาและภักติต่อพระเจ้า ที่เรียกว่าภักติโยคะ และทางตอนใต้ของอินเดียมีสำนักเทวนิยมเกิดขึ้น 4 สำนัก ได้แก่ วิเศษฐาเทโวละ (ของท่านรามานูจา) เทโวละ (ของท่านมธวะ) ไศวะ (ของท่านเมยกาณฑะ) และวีระไศวะ(ของท่านพสวะ) ส่วนทางตอนเหนือก็มีลัทธิที่เชื่อในอวตารของพระรามและพระกฤษณะเกิดขึ้นมากมาย รวมไปถึงการเกิดขึ้นของศาสนาสิกข์ ซึ่งเป็นความพยายามของคุรุนานักที่จะรวมชาวอินเดียทุกวรรณะและทุกศาสนาให้มีความเชื่อไปในทางเดียวกัน แต่ท้ายที่สุดก็กลายเป็นอีกศาสนาหนึ่ง

สิ่งต่างๆเหล่านี้ทำให้บรรยากาศแห่งปัญญาที่เคยมีมาตั้งแต่สมัยของอารยันต้องตกอยู่ภายใต้การครอบงำของศรัทธาทางศาสนาจนเกือบหมดสิ้น จวบจนช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 1800 เป็นต้นมา ลักษณะของปรัชญาอินเดียก็ได้รับอิทธิพลจากแนวคิดตะวันตกและได้เกิดนักคิดที่ต้องการเปลี่ยนแปลงสภาพสังคมขึ้นมาหลายท่าน โดยการหันกลับมาตรวจสอบแนวความคิด ความเชื่อและปรัชญาที่มีอยู่เดิม นักคิดที่สำคัญในช่วงนี้ได้แก่ ท่านราชา รามโมฮันรอย (Raja Ram Mohan Roy) ในช่วงนี้ นักคิดส่วนใหญ่ได้นำหลักการทางศาสนาต่างๆมาใช้แก้ปัญหาทางสังคม เช่น ท่านวิเวกนันท์จะนำศาสนาฮินดูมาปรับใช้, ท่านอิควาล (Iqbal) นำคำสอนอิสลามมาปรับใช้ ท่านกฤษณะมูรติและท่าน ดร.เอมเบคกานำคำสอนพุทธศาสนามาปรับใช้ เราเรียกปรัชญาอินเดียที่เกิดขึ้นในช่วงเวลาตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 1800 เป็นต้นมาว่าปรัชญาอินเดียร่วมสมัย (contemporary Indian philosophy) หรือเรียกว่า "ยุคสมัยใหม่" (modern period)

เราสามารถแยกศึกษาปรัชญาอินเดียได้เป็น 2 ช่วงได้แก่ ปรัชญาอินเดียโบราณ(ancient Indian philosophy) คือปรัชญาอินเดียในช่วงสมัยอารยันซึ่งมีพื้นฐานอยู่ที่ศาสนา และปรัชญาอินเดียร่วมสมัย (contemporary Indian philosophy) คือปรัชญาอินเดียในช่วงรอยต่อของสมัยมุสลิมกับสมัยอาณานิคมซึ่งมีแรงจูงใจอยู่ที่สภาพสังคมและการเมืองของอินเดียในขณะนั้น โดยศึกษาได้จากทั้งคัมภีร์ทางศาสนาเช่น พระเวท พระไตรปิฎก จากสูตรต่างๆ เช่น โยคะสูตร จากมหากาพย์สำคัญเช่น มหาภารตะ จากงานวรรณกรรมสำคัญเช่น ธรรมศาสตร์ อรรถศาสตร์ กามสูตร อีกทั้งงานเขียนของนักปรัชญาอินเดียร่วมสมัย เช่น ศิลาภูชลีของท่านรพินทรนาถ ฐากูร

2. ลักษณะทั่วไปของปรัชญาอินเดีย

สำนักปรัชญาหลักของอินเดียมีทั้งหมด 9 สำนัก เป็นอัสติกะ 6 สำนักและนาสติกะ 3 สำนัก แต่ละสำนักนั้นมีแนวความคิดเรื่องความจริง โลกและชีวิตแตกต่างกันออกไป แต่ยังมีลักษณะบางประการที่สำนักปรัชญาอินเดียเหล่านี้มีร่วมกันในประเด็นต่อไปนี้

2.1 ความสำคัญของภาคปฏิบัติ

ลักษณะสำคัญประการแรกที่ทุกสำนักมีร่วมกันคือการให้ความสำคัญต่อภาคปฏิบัติ(practical necessity) สาเหตุที่ภาคปฏิบัติมีความสำคัญเป็นอย่างยิ่ง ก็เพราะปรัชญาอินเดียทุกสำนักพยายามที่จะค้นหาวาชีวิตควรดำเนินไปอย่างไรไม่ใช่ว่าเพียงหาความรู้เพื่อความพึงพอใจ แต่เป็นการแสวงหาหนทางหรือระเบียบของชีวิตที่จะนำไปสู่จุดหมายที่สูงสุดของชีวิต (ปुरुชาณะ)

2.2 ทัศนคติมองโลกในแง่ร้าย หรือทวินิยม

ลักษณะทั่วไปอีกประการหนึ่งคือทุกสำนักของปรัชญาอินเดียมีความเห็นว่าโลกหรือชีวิตนั้นมีความทุกข์ นี่เป็นลักษณะประการหนึ่งที่ทำให้ชาวตะวันตกหรือคนทั่วไปกล่าวว่าปรัชญาอินเดียมีทัศนคติมองโลกในแง่ร้ายหรือทวินิยม (pessimism) แต่สำหรับชาวอินเดียแล้วการมองโลกเช่นนี้มีใช่การมองโลกในแง่ร้ายหากแต่เป็นการมองโลกตามความเป็นจริง โดยความจริงแล้วถึงแม้ทัศนคติในปรัชญาอินเดียจะมองโลกและชีวิตเริ่มต้นด้วยความทุกข์ แต่ไม่ได้กล่าวว่าชีวิตนั้นจะต้องจบลงด้วยความทุกข์ หรือจะต้องจมอยู่กับความทุกข์นั้นตลอดไป นักปรัชญาอินเดียพยายามที่จะแสวงหาทางออกจากความทุกข์โศกเหล่านี้ ไม่มีสำนักใดที่หยุดอยู่เพียงความทุกข์ และไม่มีแนวความคิดที่ว่ามนุษย์ไม่สามารถพ้นจากความทุกข์ได้ หากมองในทางกลับกัน อาจกล่าวได้ว่าปรัชญาอินเดียมีลักษณะที่มองโลกในแง่ดี (optimism) ก็ได้ เพราะมีทัศนคติที่ว่ามนุษย์นั้นมีความหวัง มีโอกาสที่จะแสวงหาทางที่จะนำไปสู่สภาวะที่ปราศจากความทุกข์โดยสิ้นเชิงและไม่หวนกลับมาทุกข์อีก

2.3 ความเชื่อเรื่องสังสารวัฏ และกฎแห่งกรรม

นอกจากจรรวากซึ่งเป็นพวกวัตถุนิยมแล้ว สำนักปรัชญาอินเดียทุกสำนักมีความเชื่อว่าสังสารวัฏและชีวะหรืออาตมันไม่มีจุดเริ่มต้น (ทฤษฏีอนาถิตะ) ไม่มีพระเจ้า (อัสตว) ที่เป็นจุดเริ่มต้น (ab initio) ของเอกภพหรือสังสารวัฏ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าปรัชญาอินเดียไม่มีความเชื่อเรื่องพระเจ้า บทบาทหน้าที่ของพระเจ้ายิ่งคงมีอยู่ในปรัชญาอินเดียหลายสำนัก

ชีวะหรืออาตมันดำรงอยู่ตลอดเวลา และมีการทำกรรม (กรรมัน) อยู่ตลอดเวลา เมื่อชีวะทำกรรมก็จะก่อให้เกิดร่องรอยแห่งการกระทำที่เรียกว่าสังสการจาริกไว้ในตัวผู้กระทำ (agent) สังสการที่ถูกบันทึกไว้จะส่งผลในเวลาต่อมาซึ่งอาจจะเป็นในชาตินี้หรือชาตินั้น กระบวนการนี้เป็นเหตุทำให้มนุษย์ต้องเวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏเรื่อยไป

ปรัชญาอินเดียมักจะเห็นว่ากฎแห่งกรรมนี้ไม่ใช่เรื่องของพรหมลิขิต ถึงแม้สังสการที่เกิดจากกรรมจะมีอำนาจที่จะส่งผล แต่ก็เชื่อว่าชะตังทั้งไม่ได้ จุดนี้เองเป็นสิ่งที่ปรัชญาอินเดียเข้าไปมีบทบาทสำคัญในการกำหนดวิธีการคิด การกระทำเพื่อมนุษย์ให้หลุดพ้นจากสังสารวัฏซึ่งเต็มไปด้วยทุกข์

3. ทรรศนะเรื่องปุรุષารณะ

คำว่า “ปุรุษารณะ” โดยทั่วไปหมายถึงเป้าหมายชีวิตของมนุษย์ เป็นบางสิ่งที่มนุษย์พยายามที่จะปฏิบัติ แสวงหาเพื่อให้ได้มา หรือพยายามที่จะบรรลุถึง เป็นคุณค่าที่มนุษย์ยึดมั่น สามารถกล่าวได้ว่าทฤษฎีเรื่องปุรุษารณะนี้เป็นทฤษฎีคุณค่าในปรัชญาอินเดีย ปุรุษารณะที่กล่าวถึงในปรัชญาอินเดียมี 4 ประการได้แก่ อรรถะ กามะ ธรรมะ และโมกษะ

อรรถะ หมายถึง ความร่ำรวย หรือความสมบูรณ์พร้อมไปด้วยทรัพย์สินสมบัติ หรือความมั่งคั่งทางวัตถุ (ในความหมายกว้างอาจกินความไปถึงความรู้ด้วยก็ได้)

กามะ ตามตัวอักษรหมายถึงความปรารถนา (desire) แต่ในปุรุษารณะนี้จะหมายถึง ความเพลิดเพลินทางประสาทสัมผัส หรือความพึงพอใจที่เกิดจากการได้ตอบสนองความต้องการ หรือแรงปรารถนา

ธรรมะ หมายถึง การถึงพร้อมด้วยคุณธรรม ความดี

โมกษะ หมายถึง การหลุดพ้นจากความทุกข์ หรือ วัฏสงสารโดยสิ้นเชิง

มนุษย์ไม่จำเป็นต้องยึดมั่นทั้ง 4 ปุรุษารณะพร้อมกันอยู่ตลอดเวลา แต่เมื่อไรก็ตามที่มนุษย์แสดงพฤติกรรมอย่างใดอย่างหนึ่งก็จะเป็นไปเพื่อปุรุษารณะเหล่านี้ไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง ในงานเขียนต่างๆของชาวอินเดีย ได้กล่าวถึงปุรุษารณะไว้หลายรูปแบบ บ้างยอมรับตริวรรค(อรรถะ กามะ ธรรมะ) บ้างยอมรับจักรวรรค(อรรถะ กามะ ธรรมะ และโมกษะ) บ้างก็ยอมรับเพียงหนึ่งหรือสองปุรุษารณะเท่านั้นโดยไม่ให้ความสำคัญกับปุรุษารณะที่เหลือ

ทฤษฎีปุรุษารณะในอินเดียมีอยู่หลายทฤษฎีด้วยกันดังที่กล่าวไปแล้ว คือ บ้างยอมรับเพียงหนึ่ง บ้างก็ยอมรับสอง สามหรือสี่ และทฤษฎีที่ยอมรับปุรุษารณะแบบเดียวกัน ก็ยังให้ความสำคัญกับแต่ละปุรุษารณะแตกต่างกันไป เป็นไปได้ว่าคัมภีร์ศาสตร์ที่ต่างกันหรือสำนักทางปรัชญาที่ต่างกันจะกล่าวถึงองค์ประกอบและโครงสร้างความสัมพันธ์ของแต่ละปุรุษารณะแตกต่างกันออกไป ดังตัวอย่างต่อไปนี้

- จารวากยอมรับอรรถะและกามะเป็นปุรุษารณะแต่ให้ความสำคัญกับกามะมากกว่าอรรถะ เพราะอรรถะมิได้มีค่าในตนเองเป็นเพียงเครื่องมือในการแสวงหากามะเท่านั้น กามะจึงเป็นจุดหมายที่แท้จริงของมนุษย์ตามแนวคิดของจารวาก ส่วนธรรมะกับโมกษะไม่ใช่ปุรุษารณะสำหรับจารวาก หากยอมรับ ก็จะยอมรับในเชิงโลกียวิสัยเท่านั้น เช่น หลักรหัสสาที่จารวากยอมรับว่าเป็นธรรมะที่สำคัญเพราะเป็นธรรมะที่ทำให้สังคมสงบสุข ไม่ใช่ยอมรับในแนวคิดที่ว่าผู้ประพฤติธรรมะจะได้ผลบุญ หรือขึ้นสวรรค์หลังจากสิ้นชีวิตแต่อย่างใด

- คัมภีร์ธรรมศาสตร์ของมनु และปรัชญาอินเดียบางสำนักเช่น ปุรวมีมานสา ให้ความสำคัญกับธรรมะในรูปแบบที่เหนือประโยชน์ (คือมีการให้ผลในเชิงศาสนา) โดยไม่ได้ให้ความสำคัญกับโมกษะเท่าใดนัก มนูกล่าวว่ามนุษย์ควรใช้ธรรมะควบคุมอรรถะและกามะ -“(อรรถกามาเมวสกุตตานาม ธรรมณาน วิชัยเต” -*ธรรมศาสตร์*, 2.13) เช่นเดียวกันใน*ภควัทคีตา* ก็กล่าวว่ากามะควรควบคุมไว้ด้วยธรรมะ แต่ต่างจาก*ธรรมศาสตร์*ตรงที่ธรรมะในที่นี้เป็นหลักของนิษกามกรรมโยคะ อันเป็นเครื่องมือที่จะนำไปสู่โมกษะ ซึ่งกล่าวไว้ว่า “ผู้ที่ละทิ้งความต้องการลง และกระทำโดยปราศจากความปรารถนา ปราศจากความเป็นตัวตน เขาผู้นั้นจะประสบความสงบสุข” (*ภควัทคีตา*, 2.71)

- *อรรถศาสตร์*ของเกาฏิลยะ กล่าวว่าทั้ง 3 ปุรุษารณะคืออรรถะ กามะ และธรรมะล้วนมีความสำคัญ แต่เกาฏิลยะให้ความสำคัญกับอรรถะมากที่สุด เนื่องจากอรรถะเป็นรากฐานของกามะและธรรมะ ผู้ที่มีอรรถะย่อมแสวงหากามะหรือปฏิบัติธรรมะได้ แต่ในขณะเดียวกันกามะก็ควรควบคุมไว้ด้วยธรรมะและอรรถะ

- *กามสูตร*ของवादสายน ให้ความสำคัญกับทั้ง 3 ปุรุษารณะ และกล่าวว่าให้ปฏิบัติอย่างสอดคล้องกัน แต่ให้ความสำคัญกับกามะมากที่สุดโดยให้เหตุผลว่ากามะเป็นผลของทั้งอรรถะและธรรมะ อรรถะและธรรมะเป็นเพียงเครื่องมือของกามะเท่านั้น (*ดูกามสูตร*, ส่วนที่1 บทที่2)

จากศาสตร์ทั้งสาม (*ธรรมศาสตร์ อรรถศาสตร์ และกามสูตร*) ที่กล่าวมาจะเห็นได้ว่า ทั้งสามศาสตร์ต่างก็มีทฤษฎีของปุรุษารณะที่แตกต่างกันในรายละเอียด จะมีลักษณะที่เหมือนกันก็เพียงทั้งสามศาสตร์นั้นเป็นตริวรรค คือ ยอมรับปุรุษารณะ 3 ประการเช่นเดียวกัน

ลักษณะที่ยอมรับตริวรรคนี้เป็นลักษณะของจริยศาสตร์ที่ปรากฏในพระเวทยุคแรกๆ (และจารวากบางกลุ่ม) ภายหลังจากเกิดแนวคิดที่จะรวมเอาโมกษะมาเป็นปุรุษารณะที่ 4 เพื่อให้จริยศาสตร์ของตนมีความสมบูรณ์ยิ่งขึ้น จึงเกิดเป็นทฤษฎีจักรวรรคซึ่งพบได้ใน*พระเวท*ส่วนอุปนิษิตและอัสติกะหลายสำนัก

อีกด้านหนึ่งก็มีหลายทฤษฎีที่กล่าวว่าโมกษะเป็นปุรุษารณะที่สำคัญที่สุด ส่วนอรรถะ กามะ และธรรมะมีความสำคัญน้อยกว่าหรือเป็นเพียงเครื่องมือนำไปสู่โมกษะเท่านั้น ในบางครั้งอรรถะและกามะจะถูกลดค่าลงไปเพราะเป็นอุปสรรคต่อโมกษะ ทรรศนะดังกล่าวจะพบได้ชัดในปรัชญากลุ่มสมณธรรม ได้แก่ พุทธปรัชญา และ ปรัชญาเซน และเวทิกธรรม (กลุ่มปรัชญาที่เชื่อใน*คัมภีร์พระเวท*) ในส่วนของขงยานกานทะโดยเฉพาะอย่างยิ่งอโหวตะ เวทานตะ มีทฤษฎีที่มีโมกษะเป็นศูนย์กลาง (Moksa-centric theories) คือ บางครั้งทฤษฎีนี้อาจขัดแย้งกับกลุ่มตริวรรค ตัวอย่างของทฤษฎีที่มีโมกษะเป็นศูนย์กลางได้แก่

- ดันตระบางสำนัก กล่าวว่าโมกษะคือความสุขสูงสุดที่มนุษย์มีประสบการณ์ในชีวิต โมกษะเป็นการหลุดพ้นในภาวะที่อยู่กับกาย (emancipation in an embody state) การบรรลุถึงโมกษะในตันตระนั้นไม่มีการควบคุมกามะ บางครั้งกามะกลับกลายเป็นเครื่องมือเพื่อให้บรรลุถึงโมกษะ แนวคิดเรื่องปุรุษารณะของลัทธิตันตระจึงแตกต่างจากทฤษฎีที่มีโมกษะเป็นศูนย์กลางอื่นๆ

- อโหวตะ เวทานตะ แสดงทรรศนะว่าโมกษะคือการหลุดพ้นจากทุกข์ทั้งปวง และบรรลุถึงลักษณะอันแท้จริงของอาตมัน จิตเป็นลักษณะหนึ่งของอาตมัน การหลุดพ้นเป็นการหลุดพ้นไปจากการมีอยู่ของร่างกาย อรรถะและกามะเป็นสิ่งที่เกี่ยวเนื่องกับร่างกาย จึงกลายเป็นสิ่งที่เบียดเบียนอุปสรรคต่อการเข้าถึงโมกษะ ส่วนธรรมะนั้นเป็นเครื่องมือไปสู่โมกษะ

โดยทั่วไปแล้วนักวิชาการจะไม่ถือว่าสำนักคิดที่มีโมกษะเป็นศูนย์กลางจะมีลักษณะเดียวกันกับลัทธิตันตระดังที่กล่าวมา ว่าโดยรวมแล้วทฤษฎีที่มีโมกษะเป็นศูนย์กลางมีข้อขัดแย้งกับกลุ่มดริววรรค กล่าวคือ สำนักคิดที่มีโมกษะเป็นศูนย์กลางใช้ธรรมะในฐานะที่เป็นเครื่องมือนำไปสู่โมกษะ โดยมุ่ง *หยุดยั้ง* หรือ *ขจัด* ธรรมะและกามะมากกว่าที่จะใช้ไปในการ *ควบคุม* ธรรมะและกามะอย่างเช่นกลุ่มดริววรรคที่มุ่งใช้ธรรมะในการควบคุมธรรมะและกามะเพื่อไม่ให้เกิดความขัดแย้งกัน

จากที่กล่าวมาจะได้เห็นรูปแบบพระศนะทางจริยศาสตร์กว้างๆ ในแต่ละกลุ่มของปรัชญาอินเดียว่าให้ความสำคัญกับเป้าหมายของชีวิตมนุษย์แตกต่างกันอย่างไร ถึงแม้ปรัชญาอินเดียบางสำนักจะมีความเชื่อเรื่องปุรชาโรคะที่เหมือนกัน เช่น เชื่อว่าโมกษะเป็นเป้าหมายสูงสุดของชีวิต ก็มีได้หมายความว่าสำนักนั้นๆ มีทฤษฎีการเข้าถึงโมกษะและมีคำอธิบายถึงสภาวะของโมกษะในลักษณะเดียวกัน

4. ธรรมะเรื่องปฐมเหตุ

เมื่อมนุษย์พยายามแสวงหาหนทางเพื่อความหลุดพ้นไปจากสังสารวัฏ มนุษย์จำเป็นต้องรู้ว่าอะไรที่เป็นสาเหตุทำให้มนุษย์ติดข้องอยู่ในสังสารวัฏหรือเอกภพแห่งนี้ เพื่อที่มนุษย์จะสามารถจัดการกับต้นเหตุและบรรลุมรรคผลตามที่ต้องการ ปัญหาเรื่องการเวียนว่ายตายเกิดในปรัชญาอินเดียจึงโยงเข้ากับแนวคิดเรื่องการเกิดขึ้นของสรรพสิ่งหรือเอกภพ

ทุกสำนักของปรัชญาอินเดียไม่ว่าจะเป็นฝ่ายอัสติกะหรือนัสติกะล้วนแต่คิดว่าน่าจะมีอะไรบางอย่างที่เป็นสาเหตุแห่งการเกิดขึ้นของเอกภพและสังสารวัฏ โดยแต่ละสำนักได้ให้คำตอบที่แตกต่างกันสามารถสรุปได้เป็น 4 กลุ่มดังนี้

1. สรรพสิ่งเกิดจากปฐมเหตุเพียงอย่างเดียว
2. สรรพสิ่งเกิดจากปฐมเหตุหลายอย่าง
3. สรรพสิ่งเกิดจากปฐมเหตุเพียงอย่างเดียว และหลายอย่าง
4. สรรพสิ่งที่เกิดขึ้นไม่ได้มีปฐมเหตุ

สรรพสิ่งเกิดจากปฐมเหตุเพียงอย่างเดียว

เราทราบกันโดยทั่วไปว่า โอน้ำและน้ำแข็งนั้นเกิดมาจากน้ำ นมเปรี้ยวนั้นเกิดมาจากน้ำนม ต้นอ่อนหรือหน่อของต้นไม้ขึ้นเกิดมาจากเมล็ด ภาพสะท้อนใบหน้ามากมายบนกระจกเงานั้นเกิดมาจากใบหน้าเราเพียงหน้าเดียว งูที่เราเห็นในที่มืดแท้จริงนั้นเป็นเชือก สิ่งเหล่านี้ได้ถูกนำมาใช้เป็นอุปมาอุปไมย เพื่ออธิบายการเปลี่ยนรูป (transformation) หรือสำแดงตัว (manifestation) ของปฐมเหตุหนึ่งเดียวว่ากลายเป็นสรรพสิ่งต่างๆซึ่งมีจำนวนมาก และมีคุณสมบัติที่แตกต่างกันได้อย่างไร

สำนักasanghaya-โยคะ อธิบายว่าโลกที่ปรากฏต่อเรานั้น เป็นผลมาจากการวิวัฒนาการของสิ่งที่เรียกว่าประภคิต การวิวัฒนาการ ชีวิต ความตาย การเวียนว่าย ประภคิตภาพของจิต อวัยวะ ร่างกาย และประสบการณ์ต่างๆเหล่านี้ล้วนถูกกำหนดไปตามกรรมที่สั่งสมไว้ในวิญญานบรูหฺมของแต่ละบุคคลที่เรียกว่าปุระชะ

สำหรับasanghaya-โยคะ ทั้งประภคิตและปุระชะล้วนเป็นสิ่งจริงแท้ การวิวัฒนาการนี้มีใช่เป็นเพียงภาพมายาแต่เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นจริง สิ่งต่างๆ อันเป็นผลมาจากการวิวัฒนาการของประภคิต จึงเป็นสิ่งที่มียุอยู่จริงและแตกต่างจากสาเหตุของมัน เราไม่สามารถที่จะย้อนวิวัฒนาการกลับไปได้จุดดั่งนมเปรี้ยวที่ไม่สามารถกลับไปเป็นน้ำนมและต้นอ่อนไม่สามารถกลับกลายเป็นเมล็ด

ประภคิตเป็นมูลเหตุเดียวที่ทำให้วิวัฒนาการเกิดขึ้นและดำเนินไปตามขบวนการของกรรมที่สั่งสมไว้ แม้กรรมจะถูกสั่งสมไว้ในปุระชะ แต่ปุระชะก็มีได้เป็นผู้กระทำให้เกิดวิวัฒนาการต่ออย่างใด ปุระชะเป็นแต่เพียงผู้รับรู้และมีประสบการณ์ในขบวนการวิวัฒนาการเท่านั้น การที่จะหลุดพ้นไปจากสังสารวัฏต้องแก้ไขที่ต้นตอแห่งขบวนการวิวัฒนาการเหล่านี้คือกรรมะ โดยอาศัยการฝึกฝน(โยคะ)ทั้งทางร่างกายและจิตใจ

อโหวตะ เวทานตะ เชื่อว่าสิ่งต่างๆนั้นเกิดจากมูลเหตุเพียงประการเดียวเช่นเดียวกับasanghaya-โยคะ อโหวตะ เวทานตะเชื่อว่าเอกภพนี้เป็นการสำแดงตัวของสิ่งที่ไม่สามารถแบ่งแยกได้ เป็นสิ่งที่มีอยู่จริง ดำรงอยู่อย่างไม่เปลี่ยนแปลงและไม่มีคุณลักษณะ เขาเรียกสิ่งนั้นว่าพรหมัน ใน*คัมภีร์อุปนิษद्* พรหมันนี้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับอาดมัน ชาวอโหวตะ เวทานตะเชื่อว่ามียิ่งพรหมันเท่านั้นที่เป็นจริง การที่เราเข้าใจว่าคนผู้นั้นต่างจากคนผู้นี้ เราต่างจากเขา ตลอดจนความหลากหลายของร่างกาย จิตใจและวัตถุนั้นเป็นเพียง(ภาพ)การปรากฏ(การณ) หรือการสำแดงตัวของพรหมันเท่านั้น แท้จริงเราก็คืออันหนึ่งอันเดียวกับพรหมัน ธรรมะที่ว่าสิ่งต่างๆมีความหลากหลาย มีความแตกต่างกันเป็นเพียงมายาที่เกิดขึ้น หากมนุษย์ปรารถนาที่จะบรรลุมอกษะมนุษย์ต้องหยุดยั้งมายาที่เกิดขึ้น

ความหลากหลาย การแบ่งแยก ความแตกต่าง สิ่งเหล่านี้เกิดจากความไม่รู้(อวิทยา)ของมนุษย์ เหมือนเชือกที่เราเข้าใจผิดว่าเป็นงู เหมือนภาพสะท้อนในกระจกที่เราอาจจะหลงไปว่าเป็นตัวเรา สิ่งต่างๆเหล่านี้มนุษย์สามารถหยุดยั้งได้ด้วยการตระหนักถึงมายาที่เกิดขึ้นผ่านการทำสมาธิ ซึ่งช่วยให้ชีวิตดำเนินเข้าสู่ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพรหมันซึ่งเป็นธรรมชาติที่แท้จริง

วิศษฐาโหวตะ เวทานตะ เป็นอีกสำนักที่เชื่อว่าโลกนี้เกิดจากปฐมเหตุเพียงอย่างเดียว โดยสิ่งนั้นคือพรหมัน สำนักวิศษฐาโหวตะ เวทานตะนี้เกิดขึ้นในช่วงสมัยกลาง หรือ ยุคแห่งระบบภคิต รามานุขะปราชญ์เจ้าลัทธิได้ตีความพรหมันว่าเป็นเทพเจ้าที่มีตัวตน ซึ่งในที่นี้คือพระวิษณุ สำนักวิศษฐาโหวตะ เวทานตะจึงถือว่าเป็นไวษณพนิกาย รามานุขะเชื่อว่าพระเจ้าจะต้องมีคุณสมบัติ และมีแต่คุณสมบัติที่ดีเท่านั้น สิ่งต่างๆที่เกิดขึ้นล้วนกำเนิดมาจากพระเจ้า(พรหมัน) และเป็นเพียงร่างกายส่วนหนึ่งของพระเจ้าเท่านั้น มนุษย์นั้นมีความสัมพันธ์กับพระเจ้าเหมือนส่วนย่อยกับส่วนรวม มนุษย์จึงไม่อาจแยกเป็นอิสระจากพระเจ้าได้ เมื่อมนุษย์มีความภักดีสูงสุดต่อพระเจ้า ยอมมอบกายถวายชีวิตต่อพระองค์ มีความจงรักภักดีอันแน่วแน่มั่นคง และระลึกถึงพระองค์อยู่ตลอดเวลา ความรู้ที่แท้จริงก็เกิดขึ้น ทำให้มนุษย์ผู้นั้นหลุดพ้นจากสังสารวัฏชั่ววิรันดร์

สรรพสิ่งเกิดจากปฐมเหตุหลายอย่าง

แนวคิดกลุ่มนี้เชื่อว่าสรรพสิ่งไม่ได้เกิดจากมูลเหตุเพียงอย่างเดียว แต่เห็นว่ามีหลายปัจจัยและองค์ประกอบที่ทำให้เกิดสิ่งต่างๆขึ้นมาได้ เหมือนกับการประกอบอาหารจะต้องอาศัยส่วนผสมมากมาย จะต้องมีการปรุงรส อุปกรณ์และผู้ประกอบอาหาร

มีมามสา และนยายะ-ไวเศษิกะ มีทฤษฎีทางอภิปรัชญาที่ใกล้เคียงกัน กล่าวคือ เชื่อว่าสิ่งทำให้เกิดเอกภพ สรรพสิ่ง ตลอดจนสังสารวัฏนั้นมีหลายองค์ประกอบ เช่นเดียวกับการเติบโตของพืช ที่จะต้องอาศัยความชื้น เมล็ดพันธุ์ ดิน อุณหภูมิที่เหมาะสม และไม่มีปัจจัยแทรกแซงที่เป็นอุปสรรคต่อการเจริญเติบโต ดังนั้น การที่จะหยดวงจรรแห่งสังสารวัฏนี้เราจำเป็นต้องจัดปัจจัยบางประการออกไป เหมือนการป้องกันมิให้พืชมีการเจริญเติบโต

ทั้งมีมามสา และนยายะ-ไวเศษิกะได้จัดหมวดหมู่ของปัจจัยต่างๆที่ทำให้เกิดเอกภพ หรือสังสารวัฏเป็นประเภท หรือที่เรียกกันว่า **ปารทกะ** ปัญหาที่สํานักเหล่านี้สนใจคือการจัดประเภทเหล่านี้จะมีความครบถ้วน(adequacy) แม่นยำ(accuracy) สมํานัย(consistency) และเรียบง่าย(simplicity) เพียงพอหรือไม่ที่จะมาอธิบายหนทางแห่งการหลุดพ้น สํานักเหล่านี้ให้รายละเอียดในเรื่องปารทกะที่แตกต่างกันออกไป

วิชญานวาท หรือโยคอาจารย์ (พุทธปรัชญาฝ่ายมหายานสำนักหนึ่ง) ยึดหลักปฏิสุมปบาทอธิบายขบวนการดำเนินไปของสิ่งต่างๆโดยถือว่าเหตุย่อมมีผลหรือผลย่อมมาแต่เหตุ ผลทั้งหลายที่ว่่านั้นปรากฏต่อเราและรวมถึงตัวของเรา ถ้าพูดโดยกว้างสังสารวัฏนี้ย่อมมาจากเหตุ เหตุที่ว่านั้น นักปรัชญาฝ่ายโยคอาจารย์เรียกว่าพีชะ พีชะนั้นอยู่ในอาลยวิญญาน ซึ่งเป็นจิตรูปแบบหนึ่งและเนื่องจากสิ่งต่างๆ ในโลกมีหลายสภาพหลายลักษณะ พีชะจึงมีมากมายหลากหลายตามไปด้วย พีชะเหล่านี้เกิดดับเป็นขณะสืบต่อกันไปเป็นกระแส เมื่อทุกอย่างเกิดจากจิต การที่จะหลุดพ้นไปจากวัฏสงสารนั้นจึงจำเป็นต้องจัดการกับจิต โดยจะต้องฝึกฝนอบรม(โยคะ) เพื่อให้ตระหนักรู้ว่าวัตถุภายนอกนั้น เป็นเพียงอารมณ์ของจิตเท่านั้นมิได้มีอยู่อย่างแท้จริง

ทไวอะ เวทานตะ เป็นสำนักปรัชญาที่เกิดขึ้นในสมัยกลาง หรือ ยุคแห่งระบบภักติ และเป็นไวษณพนิกายเช่นเดียวกับวิดิษฐาทไวอะ เวทานตะของรามานูชะ มีท่านมธวจารย์เป็นนักปรัชญาที่สำคัญของสำนักนี้ ท่านมธวจารย์เชื่อว่า พรหมนั้น ีวาทมัน ตลอดจนวัตถุอื่นๆ ส่วนเป็นจริง พรหมนั้นเป็นสิ่งที่หนึ่ง ชีวาทมันและโลกภายนอกก็เป็นอีกสิ่งหนึ่ง ดังนั้น สิ่งต่างๆจึงไม่ใช่เป็นส่วนหนึ่งหรือแห่งหนึ่งของพรหม แต่กระนั้นก็เป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับพรหมและอยู่ภายใต้การบังคับบัญชาของพรหม ลักษณะเช่นนี้สามารถเปรียบได้กับลักษณะของพระเจ้าในคริสต์ศาสนา ที่ชะดากรมของมนุษย์นั้นขึ้นอยู่กับพระประสงค์ของพระเจ้า หนทางแห่งการบรรลุก็คือการภักติดต่อพระองค์

สรรพสิ่งเกิดจากปฐมเหตุเพียงอย่างเดียวและหลายอย่าง

ทรรศนะที่เชื่อว่าสรรพสิ่งเกิดจากปฐมเหตุเพียงอย่างเดียวและหลายอย่างนี้ เห็นปัญหาของทั้ง 2 กลุ่มที่กล่าวมาข้างต้น สำหรับทรรศนะที่เชื่อว่าสรรพสิ่งเกิดจากปฐมเหตุเพียงอย่างเดียว ประสบปัญหาว่าสิ่งๆ เดียวกันนี้ จะสามารถปรากฏหรือสำแดงออกมาเป็นสิ่งที่หลายๆ สิ่งที่มีคุณสมบัติที่แตกต่างกันได้อย่างไร ส่วนทฤษฎีที่ว่ามีปฐมเหตุหลายประการสร้างสรรพสิ่งต่างๆ ขึ้น ประสบปัญหาที่ว่าสิ่งต่างๆ ที่มีคุณสมบัติที่แตกต่างกันนี้สามารถมาเชื่อมต่อกันหรือสัมพันธ์กันได้อย่างไร

ปรัชญาเซนเห็นว่าทรรศนะที่ว่าสรรพสิ่งเกิดจากปฐมเหตุเพียงอย่างเดียวและทรรศนะที่ว่าสรรพสิ่งเกิดจากปฐมเหตุหลายอย่างเป็นทรรศนะที่มองโลกเพียงด้านเดียวเท่านั้น(เอกานตวาท) ไม่ได้มองครบทุกด้าน ปรัชญาเซนกล่าวว่าความจริงนั้นมีหลายแง่มุม หลายด้าน(อนกานตวาท) ปรัชญาเซนเชื่อว่าสิ่งๆ หนึ่งสามารถมองได้จากหลายมุมต่างกัน แง่มุมต่างๆ ที่อธิบายนั้นเป็นความจริงทั้งสิ้น หากแต่เป็นเพียงความจริงที่ยังไม่สมบูรณ์ เป็นความจริงเพียงส่วนเดียวเหมือนนิทานเรื่องดาบอดคาล้าง เมื่อคนดาบอดคาลูกถูกฆ่าข้างก็อธิบายข้างไปในทางหนึ่ง หากคาลูกถูกฆ่าข้างก็อธิบายข้างไปอีกทางหนึ่ง

ปฐมเหตุตามทรรศนะปรัชญาเซนจึงสามารถมองได้จากหลายแง่มุม หากมองมุมหนึ่ง ปฐมเหตุก็มีเพียงหนึ่งเดียว หากมองอีกมุมหนึ่ง ปฐมเหตุก็มีจำนวนมากมาย หากมองอีกแห่งหนึ่ง ปฐมเหตุอาจเป็นทั้งหนึ่งเดียวและมีจำนวนมากมายพร้อมๆ กัน หรืออีกแห่งหนึ่ง ปฐมเหตุอาจจะไม่ใช่ทั้งมีเพียงหนึ่งเดียวและมีจำนวนมากมายก็ได้ ผู้ที่รู้ความจริงได้ทุกแง่มุมคือผู้ที่มิเกวลญาณหรือสัพพัญญูเท่านั้น คุณธรรมดาไม่สามารรู้ได้เช่นนี้ นอกเสียจากจะสามารถกำจัดกรรมที่บดบังธรรมชาติอันบริสุทธิ์ (ชีวะ) ของมนุษย์ได้จนหมดสิ้นมนุษย์ผู้นั้นก็จะหลุดพ้นจากสังสารวัฏและรู้ความจริงอันเป็นอนเนกอนันต์นี้

สรรพสิ่งที่เกิดขึ้นไม่ได้มีปฐมเหตุ

มารยมิกะหรือศูนยดวาท (พุทธปรัชญาฝ่ายมหายานสำนักหนึ่ง) ปฏิเสธแนวความคิดที่ว่ามีแก่นหรือสภาวะบางสิ่งบางอย่างทำให้เกิดการเวียนว่ายตายเกิด หรือเป็นสาเหตุของเอกภพ แท้จริงมนุษย์เข้าใจผิดไปเองว่ามนุษย์เวียนว่ายหรือติดข้องอยู่ในสังสารวัฏ โดยความเป็นจริงแล้วมนุษย์เป็นอิสระไม่ได้มีพันธะใดๆ การติดข้องเป็นเพียงความเข้าใจผิดไปเท่านั้น

ท่านนาคารชุนกล่าวว่า "สาระสำคัญของสิ่งทั้งหลายคือ **ศูนยตา** ตามความหมายสองประการคือ วัตถุที่เราประสบในบัดนี้ เป็นศูนยตาในอดีตและเป็นศูนยตาในอนาคต สิ่งทั้งหลายมีลักษณะเป็นศูนยตา อวิชานั่นเองทำให้เราเห็นสิ่งทั้งหลายที่เป็นศูนยตาเหมือนสิ่งที่มีอยู่จริง เหมือนสิ่งที่เที่ยงแท้ถาวร การรู้แจ้งว่าสิ่งทั้งหลายเป็นศูนยตานั้นเรียกว่า **มหาริทยา** ซึ่งตรงข้ามกับอริทยา"(อดิศักดิ์ ทองบุญ, 2546: 153)

โดยทั่วไปแล้วประสบการณ์ทำให้เราเข้าใจว่ามีเหตุที่แน่นอนบางอย่างทำให้เกิดผลที่แน่นอนบางอย่าง เช่น ผล(x)จะเกิดขึ้นเมื่อและก็ต่อเมื่อมีเหตุ(y)เกิดขึ้น ถ้าเหตุ(y)ไม่เกิดขึ้นแล้วผล(x)ย่อมไม่เกิดขึ้น แต่เมื่อผล(x)เกิดขึ้นย่อมแสดงว่าต้องมีเหตุ(y) ดังนั้น เราจึงสรุปว่าเหตุ(y)จะต้องเป็นจริง ถ้าเหตุ(y)ไม่เกิดขึ้นจริงแล้วผล(x)ย่อมจะเกิดขึ้นไม่ได้ อย่างไรก็ตาม ถ้าเหตุ(y)ที่กล่าวถึงไม่ได้เป็นความจริงก็ต้องมีสาเหตุอื่น(z)ที่เป็นจริงมารองรับการเกิดขึ้นของผล(x) นี่อีกที การเข้าใจเช่นนี้อาจนำไปสู่ความเข้าใจที่ว่าสิ่งจริงสมบูรณ์บางอย่างนอก/เหนือโลกรธรรมชาติที่เป็นมูลเหตุให้เกิดสิ่งต่างๆ ขึ้นมา ทั้งนี้เพราะการอธิบายเช่นนี้ทำให้เราไม่สามารถให้คำอธิบายตามธรรมชาติแก่สาเหตุแรกเริ่มของสรรพสิ่งได้ และทางที่จะปฏิเสธว่ามีสิ่งจริงสมบูรณ์คือต้องบอกว่าไม่มีอะไรเกิดขึ้นเลย หรือไม่มีอะไรที่มีอยู่เลย แต่แนวคิดเช่นนี้ถือเป็นอุจเจทวาท ซึ่งพุทธศาสนาถือว่าเป็นมิฉาปฏิ

สำหรับมารยมิกะแล้ว ความคิดที่ว่ามิสภาวะสมบูรณ์บางอย่างเป็นปฐมเหตุของโลกและความคิดที่ปฏิเสธว่าไม่มีอะไรเกิดขึ้นเลยหรือไม่มีอะไรที่มีอยู่เลยล้วนไม่ถูกต้อง

หนังสือ **มารยมิกะ การิกา** ตอนที่ 24:7 และ 24:13 ท่านนาคารชุนกล่าวว่า "คนทั้งหลายเข้าใจว่า ศูนยตาหมายถึงความไม่มีอะไร จึงกล่าวโงมั่วว่าเราสอนเรื่องความไม่มีอะไร แต่ความจริงศูนยตานั้นปฏิเสธทฤษฎีทั้งหมด และศูนยตาเองก็ไม่มีทฤษฎีหนึ่งต่างหาก" "ถ้าทุกสิ่งทุกอย่างเป็นอศูนยะมันก็เป็นอิสระแก่กันและกัน เมื่อเป็นอิสระแก่กันและกัน ก็ต้องเป็นภาวะสมบูรณ์ เมื่อเป็นภาวะสมบูรณ์ ก็ต้องไม่มีทางทำลาย และเมื่อไม่มีทางทำลายก็ย่อมไม่มีสังสาร ไม่มีนิพพาน ไม่มีอริยสัจ ไม่มีสังข์ ไม่มีศาสนา ไม่มีพระพุทธเจ้า ถ้าทุกอย่างเป็นจริง จะเป็นสิ่งถาวรคงที่ไม่

เปลี่ยนแปลง และถ้าเป็นเช่นนั้นก็คงไม่มีโลก”(อดิศักดิ์ ทองบุญ, 2546: 158)

ในหนังสือ *มหายมิกะ การิกา* ตอนที่ 25:1 และ 24:40 ท่านกล่าวต่อไปว่า "ถ้าทุกสิ่งทุกอย่างเป็นศูนย์ ในความหมายปฏิเสธโดยสิ้นเชิง โลกก็ไม่มี แม้ปรากฏการณ์ก็ไม่มี จะเป็นเช่นหนวดเตาเขากระต่ายทั้งนั้น เพราะฉะนั้น ศูนย์ในความหมายปฏิเสธโดยสิ้นเชิงจึงเป็นไปไม่ได้" "มหายมิกะถือว่า ศูนย์ตามีความหมายสองอย่าง คือ เราเห็นว่าปรากฏการณ์เป็นเพียงสมมุติ จึงไม่ใช่ของแท้ คือ ไม่สมบูรณ์ในตัวเอง และเราเห็นว่าความจริงแท้เป็นภาวะสมบูรณ์ เป็นหนึ่งไม่มีสอง”(อดิศักดิ์ ทองบุญ, 2546: 159)

ท่านนาคารชุนได้กล่าวไว้ในหนังสือ *รัตนาวลิมบท* ที่ 57 ว่า "การปฏิเสธโดยสิ้นเชิงไปเสียทุกอย่าง (nihilism) ย่อมนำไปสู่ทุกคติ การยืนยันย่อมนำไปสู่สุดคติ (ซึ่งไม่ใช่แนวทางพ้นทุกข์) ความจริงที่ไม่มีสองอยู่เหนือยืนยัน และปฏิเสธ (เหนือทวิภาวะ) ย่อมนำไปสู่นิพพานคือการหลุดพ้น" (นาสติโก ทุรคตี ยาคี, สุตตี ยาคี จาสตีกะฯ ยถาภูตปริชฌานาน, โมกษมทวยนิสริตะ ฯ) ความจริงในทรรศนะของท่านนาคารชุนจึงอยู่เหนือภาวะบัญญัติทั้งหลาย (อดิศักดิ์ ทองบุญ, 2546: 160 – 161, ปรับคำแปลโดย ผู้เรียบเรียง)

5. ทรรศนะเกี่ยวกับที่มาของความรู้

ปรัชญาอินเดียหลายสำนักเช่น นยายะ กล่าวว่าความรู้ที่ถูกต้องเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับการบรรลุโมกษะซึ่งเป็นเป้าหมายสูงสุด (summatum bonum) ของมนุษย์ อีกทั้งประกอบกับทำให้สงสัยที่นักปรัชญากลุ่มนาสติกะโดยเฉพาะพุทธปรัชญามีต่อพระเวท เป็นแรงผลักดันให้นักปรัชญาอินเดียสำนักต่างๆต้องพัฒนาทฤษฎีทางญาณวิทยาของตนขึ้นมาจนเกิดทฤษฎีที่เรียกว่า "ประมาณะวาหะ" ซึ่งว่าด้วยเครื่องมือแห่งการรับรู้ที่ถูกต้อง เนื้อหาส่วนใหญ่ในทฤษฎีนี้กล่าวถึงความรู้ที่ถูกต้องว่าสามารถได้มาได้อย่างไร ความรู้ที่ถูกต้อง(ประมาณ)ที่กล่าวถึงในปรัชญาอินเดียมีทั้งหมด 6 ประเภทได้แก่

1. ประจักษ์ (perception) หมายถึง ความรู้ที่เกิดจากการกระทบกันระหว่างวัตถุกับประสาทสัมผัสหรืออายตนะอย่างใดอย่างหนึ่ง อาจรวมถึงความรู้โดยตรงที่ไม่ต้องอาศัยประสาทสัมผัส เช่น ความรู้จากทิพย์จักขุ
2. อนุมาน (inference) หมายถึง ความรู้ภายหลัง คือความรู้ที่ตามมาจากรู้อื่น เช่น เมื่อเห็นควันไฟอยู่ในบ้าน เราสามารถอนุมานได้ว่าต้องมีไฟอยู่ในบ้าน ความรู้ที่ว่า "มีไฟอยู่ในบ้าน" เป็นสิ่งที่เราไม่ได้รับรู้โดยตรง แต่เรารู้ได้จากความรู้อื่น คือ การเห็นควันไฟ
3. ศัพทะ (testimony) หมายถึง ความรู้จากตำราหรือคำบอกเล่าจากแหล่งที่มีความน่าเชื่อถือ เช่น ความรู้จากคัมภีร์พระเวท ความรู้จากการบอกเล่าของฤษีหรือเทพ
4. อุปมานะ (comparison) หมายถึง การเปรียบเทียบ เป็นความรู้ที่เกิดจากการรับรู้ความคล้ายคลึงกันระหว่างสิ่งสองสิ่ง เช่น เด็กที่ไม่เคยเห็นเสือ แต่รู้ว่าเสือนั้นมีลักษณะหลายๆอย่างเหมือนแมว และต่างจากแมวตรงที่ขนาด เมื่อเด็กคนนั้นได้พบกับสัตว์ตัวหนึ่งซึ่งมีลักษณะคล้ายแมว แต่ขนาดใหญ่กว่า จึงรู้ว่าสัตว์ตัวนี้เองที่เรียกว่าเสือ
5. อรรถาปัตติ (postulation) หมายถึง ความรู้ที่เกิดขึ้นเมื่อข้อเท็จจริง(X)ชุดหนึ่งจะไม่สามารถเป็นไปได้ หากปราศจากข้อเท็จจริงหรือคำอธิบาย(Y)อีกชุดหนึ่ง เราจึงต้องสร้างข้อเท็จจริงหรือคำอธิบาย(Y)ขึ้นมาเพื่อรองรับข้อเท็จจริง(X)ชุดแรกนั้น เช่น เรามีข้อเท็จจริง(X)ว่า "เพื่อนเราเป็นคนอ้วนแต่เขาไม่เคยรับประทานอาหารระหว่างวัน" ข้อเท็จจริง(X)ที่เรารับรู้มาที่มีความขัดแย้งกันอยู่ คือความอ้วนกับการไม่รับประทานอาหาร คนที่ไม่รับประทานอาหารไม่สามารถอ้วนได้ คนอ้วนนั้นต้องรับประทานอาหาร ข้อเท็จจริง(X)จะเป็นความจริงได้ต้องอาศัยข้อเท็จจริงหรือคำอธิบาย(Y)ที่ว่า "เพื่อนเรานั้นต้องรับประทานอาหารตอนกลางคืนอย่างแน่นอน" ข้อเท็จจริงหรือคำอธิบาย(Y)ที่ว่า "เพื่อนเรานั้นต้องรับประทานอาหารตอนกลางคืน" เป็นความรู้แบบอรรถาปัตติที่เกิดขึ้นจากข้อเท็จจริง(X)ที่ฟังดูขัดแย้ง
6. อนุปัลลภี (non-perception) หมายถึง ความรู้เกี่ยวกับการไม่ปรากฏของสิ่งใดสิ่งหนึ่ง หรือความรู้เกี่ยวกับสิ่งที่ไม่ปรากฏ เช่น เมื่อเรามองไปในขามอาหารที่วางเปล่า แล้วเราไม่พบอาหารอยู่เลยภายในขามใบนั้น ทำให้เราทราบว่าในขามนั้นไม่มีอาหาร ความรู้ที่ว่าไม่มีอาหารอยู่ในขาม หรือ รู้ความไม่มีอยู่ของอาหารในขามใบนั้น เป็นความรู้ที่เรียกว่าอนุปัลลภี

ปรัชญาอินเดียแต่ละสำนักจะให้ความหมาย คำจำกัดความ และมีการจัดกลุ่มของเครื่องมือและแหล่งความรู้เหล่านี้แตกต่างกันออกไป เช่น จารวากเชื่อว่าประจักษ์เป็นแหล่งความรู้เดียวที่สามารถให้ความรู้ที่ถูกต้องแก่มนุษย์ได้ พุทธปรัชญาและไวเชษิกะยอมรับเพียงประจักษ์และอนุมาน สางขะยอมรับประจักษ์ อนุมาน และศัพทะ นยายะยอมรับประจักษ์ อนุมาน ศัพทะ และอุปมานะ ปรากฏาจารย์รุ่นหลังของสำนักมิมามสาฯ ยอมรับประจักษ์ อนุมาน ศัพทะ อุปมานะ และอรรถาปัตติ ฤมาลี ภักฐะ(อาจารย์รุ่นหลังของสำนักมิมามสาฯ)และอทโตะเวททานตะ ต่างก็ยอมรับแหล่งความรู้ทั้งหมด

การที่แต่ละสำนักยอมรับแหล่งของความรู้ที่ต่างกัน นั้นมิได้หมายความว่าปฏิเสธแหล่งความรู้ที่ไม่ได้กล่าวถึงเสมอไป หากแต่อาจจัดอยู่ในหมวดของแหล่งความรู้อย่างอื่นก็ได้ เช่น บางสำนักอาจกล่าวว่า อรรถาปัตติแท้จริงแล้วก็คือการอนุมานอย่างหนึ่ง หรือบางสำนักอาจจะจัดอนุปัลลภีไปอยู่ในกลุ่มของประจักษ์ ขณะที่อีกสำนักไปจัดอยู่ในส่วนของอนุมาน เป็นต้น

นอกจากเรื่องของแหล่งที่มาของความรู้และเครื่องมือหาความรู้แล้วทฤษฎีประมาณะวาหะยังได้กล่าวถึง "ปรามาณยะ" (ความจริง , truth) ว่าด้วยเรื่องคำจำกัดความของความจริง (definition of truth) ต้นกำเนิดของความจริง (origin of truth) และการรับรู้ความจริง (cognition of truth) ทฤษฎี "อปรมะนา" (not-valid) ว่าด้วยชนิดของการรับรู้หรือความรู้ที่ไม่ถูกต้อง (ในที่นี้จะรวมไปถึงการรับรู้ที่ไม่ใช่ถูกและไม่ใช่ผิดด้วย เช่น ความสงสัย ที่ไม่สามารถบอกได้ว่าถูกหรือผิด) และทฤษฎี "ชยาตีวาหะ" (theory of error or false cognition) ว่าด้วยเรื่องของการรับรู้ที่ผิดพลาด

เรียบเรียงจาก

- ศรีสุรางค์ พูลทรัพย์. 2545. *ประวัติศาสตร์ภูมิปัญญาอินเดีย*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- อติศักดิ์ ทองบุญ. 2546. *ปรัชญาอินเดีย*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน.
- Bhelke, S. E. and P. P. Gokhale (eds.). *Studies in Indian Moral Philosophy: Problems, concepts and Perspectives*. India: Pune.
- Koller, John M. 2002. *Asian Philosophies*. Fourth Edition. New Jersey: Prentice Hall.
- Mohanty, J. N. 2004. A History of Indian Philosophy. In Eliot Deutsch and Ron Bontekoe (eds.). *A Companion to World Philosophies*. Oxford; Blackwell, pp. 34-37.
- Potter, Karl H. 2003. Knowledge and Reality in Indian Philosophy. In Brain Carr and Indira Mahalingam (eds.). *Companionn Encyclopedia of Asian Philosophy*. London and New York: Routledge, pp. 251-265.
- Potter, Karl. 2006. Indian Philosophy. In Donald M. Borchert (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. Second Edition. New York: Macmillan, pp. 623-624.
- Sharma, Chandradhar. 2000. *A Critical Survey of Indian Philosophy*. Motilal Banarsidass: Delhi.

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- สุนทร ณ รั้งษ์. 2545. *ปรัชญาอินเดีย ประวัติและลัทธิ*. สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย: กรุงเทพฯ. (เป็นหนังสือที่กล่าวถึงปรัชญาอินเดียโบราณโดยอธิบายแยกแต่ละสำนัก)
- Chatterjee, S. C. 1965. *The Nyaya Theory of Knowledge*. Calcutta: Calcutta University Press. (เป็นหนังสือที่กล่าวถึงญาณวิทยาของปรัชญาอินเดียโดยเน้นที่สำนักนैयाยะพร้อมทั้งเปรียบเทียบกับสำนักอื่นๆ)
- Dasgupta, S. N. *A History of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass. (เป็นหนังสือชุดมี 5 เล่ม ในเล่มมีเนื้อหาของพุทธปรัชญา ปรัชญาเซน ปรัชญาฮินดู 6 ระบบ เวทานตะสำนักต่างๆ รวมไปถึงปรัชญาไศวะที่อยู่ทางตอนใต้ของอินเดีย)
- Datta, D. M. 1960. *The Six ways of knowing*. Calcutta: Calcutta University Press. (เป็นหนังสือที่กล่าวถึงญาณวิทยาของปรัชญาอินเดียโดยเน้นที่สำนักทิวะเวทานตะ)
- Lal, Basant Kumar. 1978. *Contemporary Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass. (เป็นหนังสือที่มีปรัชญาของนักปรัชญาอินเดียร่วมสมัย 7 ท่าน ได้แก่ ท่านสวามีวีกานันทะ ท่านรพินทรนาถ ดากอร์ ท่านมหาตมา คานธี ท่านศรีอรพินโท ท่านกฤษณะเงินทะระ ภักฏาจารย์ ท่านราธกฤษณะ ท่านโมฮัมหมัด อิกบัล)
- O'Flaherty, Wendy Doniger (ed.). 1999. *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Delhi: Motilal Banarsidass. (เป็นหนังสือที่รวบรวมบทความที่เกี่ยวข้องกับเรื่องกรรมในปรัชญาอินเดีย ทั้งพุทธปรัชญา ปรัชญาเซน และพระเวท)
- Sharma, Chandradhar. 2000. *A Critical Survey of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass. (เป็นหนังสือมีเนื้อหาของพุทธปรัชญา ปรัชญาเซน ปรัชญาฮินดู 6 ระบบ)

คำที่เกี่ยวข้อง

ตรัสรู้ / โพธิญาณ
Enlightenment / Awakening

หน้าแรก | เกี่ยวกับเรา | เชื่อมโยง | ติดต่อเรา

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ

- Bijker, W. E., Hughes, T.P. and Pinch, T.J. (eds.). 1987. *The Social Construction of Technological System: New Directions in Sociology and History of Technology*. MA: MIT Press. (รวมบทความสังคมวิทยาของเทคโนโลยีอันเป็นจุดเริ่มของทัศนะอุปโลกน์นิยม)
- Bijker, W. E. and Low, J. (eds.). 1992. *Shaping Technology Building Society: Studies in Socio-technical Change*. MA: MIT Press. (รวมบทความของทัศนะอุปโลกน์นิยม)
- Bijker, W. E. 1997. *Of Bicycles, Bakelites and Bulbs: Toward a Theory of Sociotechnical Change*. Massachusetts: The MIT Press. (หนังสือขยายทัศนะแบบอุปโลกน์นิยมของไบจเคอร์ให้รายละเอียดของกรณีศึกษาที่สมบูรณ์มากขึ้น)
- Feenberg, A. 1991. *Critical Theory of Technology*. New York: Oxford University Press.
- -----, 1995b. *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*. Berkley: University of California Press.
- -----, 2002. *Transforming Technology: A Critical Theory Revisited*. Oxford: Oxford University Press.
(ทั้งสามเล่มเป็นผลงานของนักปรัชญาเทคโนโลยีคนสำคัญอีกคนหนึ่งทีเสนอ ทฤษฎีวิพากษ์ทางเทคโนโลยี (critical theory of technology) ซึ่งนำทัศนะอุปโลกน์นิยมมาสนับสนุนการวิเคราะห์ปรากฏการณ์เทคโนโลยีจากทฤษฎีวิพากษ์ (critical theory) โดยนำเสนอความคิดที่สำคัญว่าขบวนการพัฒนาการของเทคโนโลยีคือสิ่งที่สนับสนุนและทำให้สังคมสมัยใหม่เป็นประชาธิปไตยโดยตัวของมันเอง)
- Klein, H. K. and Klein, D. L. 2002. The Social Construction of Technology: Structural Considerations. *Science, Technology and Human Values* 27: 28-52. (บทความวิจารณ์วิธีวิทยาของสังคมวิทยาเทคโนโลยี)
- Latour, B. 1992. Where are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts. In W. E. Bijker and J. Law (eds.). *Shaping Technology Building Society: Studies in Socio-technical Change*, pp. 225-258. MA: MIT Press. (อีกทัศนะหนึ่งในฝ่ายอุปโลกน์นิยมแบบอ่อนที่เรียกกันว่า ทฤษฎีโครงข่ายผู้กระทำ (actor-network-theory) ที่ยอมให้สิ่งประดิษฐ์แสดงบทบาทของผู้กระทำในกระบวนการพัฒนาของสังคม-เทคโนโลยีได้)
- MacKenzie, D. and Wajeman, J. (eds). 1999. *The Social Shaping of Technology*. Second edition. Philadelphia: Open University Press. (รวมบทความของทัศนะอุปโลกน์นิยมแบบอ่อน)
- Radder, H. 1992. Normative Reflexions on Constructivist Approaches to Science and Technology. *Social Studies of Science* 22: 141-173.
- Sismondo, S. 1993. Some Social Constructions. *Social Studies of Science* 23: 515-553.
- Woolgar, S. 1991. The Turn to Technology in Social Studies of Science. *Science, Technology and Human Values* 16: 20-50.
(ทั้งสามชิ้นเป็นบทความสำคัญวิจารณ์จุดยืนอุปโลกน์นิยม)

แหล่งข้อมูลทางอินเทอร์เน็ต

Techné: Research in Philosophy and Technology
<http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/SPT/spt.html>

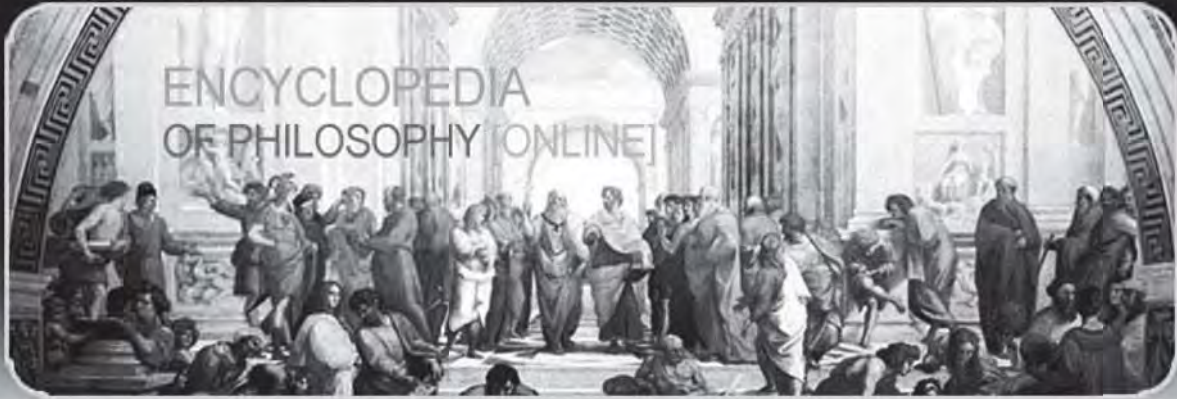
คำที่เกี่ยวข้อง

การศึกษาวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี, จริยศาสตร์ของเทคโนโลยี, ปรัชญาวิทยาศาสตร์, สังคมวิทยาของวิทยาศาสตร์, ความเป็นสมัยใหม่, สำนักทฤษฎีวิพากษ์, สำนักปรากฏการณ์วิทยา, นิยัตินิยม, สาระดณนิยม, อุปโลกน์นิยม

Science and Technology Studies-STS, Ethics of Technologies, Philosophy of Science, Sociology of Science, Modernity, Critical Theory, Phenomenology, Determinism, Essentialism, Constructivism

หน้าแรก | เกี่ยวกับเรา | เชื่อมโยง | ติดต่อเรา

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
 สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ


 ค้นหา

ประชาธิปไตย Democracy

1. บทนำ
 2. ความหมายของมโนทัศน์ "ประชาธิปไตย"
 3. ความเข้าใจ (Conception) แบบต่างๆ เกี่ยวกับประชาธิปไตย
 - 3.1 ประชาธิปไตยแบบชัมปีเตอร์เรียน (Shumpeterian Democracy)
 - 3.2 ประชาธิปไตยแบบประชานิยม (Populist Democracy)
 - 3.3 ประชาธิปไตยแบบเสรีนิยม (Liberal Democracy)
 - 3.4 ประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วม (Participatory Democracy)
 - 3.5 ประชาธิปไตยแบบสังคม (Social Democracy)
 - 3.6 ประชาธิปไตยแบบร่วมไตร่ตรอง (Deliberative Democracy)
 4. ปฏิทรรศน์ (Paradoxes) และปัญหาเชิงปฏิบัติของประชาธิปไตย
 - 4.1 ปฏิทรรศน์ของประชาธิปไตย (Paradoxes of Democracy)
 - 4.2 ปัญหาเชิงปฏิบัติของประชาธิปไตย: ความไม่กลมเกลียวภายในสังคม
 5. การให้เหตุผลสนับสนุนแบบต่างๆ แก่ประชาธิปไตย
 - 5.1 เหตุผลสนับสนุนจากกระบวนการ (Proceduralist justification)
 - 5.2 เหตุผลสนับสนุนจากผลลัพธ์ (Consequentialist justification)
 - 5.3 เหตุผลสนับสนุนแบบอื่นๆ
- เรียบเรียงจาก
เอกสารอ้างอิง/เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
คำที่เกี่ยวข้อง

1. บทนำ

ถ้าจะมีมโนทัศน์ทางปรัชญาการเมืองใดที่ใช้กันอย่างแพร่หลายโดยผู้ใช้อย่างมีระดับถึงความหมายที่แตกต่างหลากหลาย หนึ่งในมโนทัศน์ที่ว่าคือ "ประชาธิปไตย" หัวข้อสารานุกรมนี้จะครอบคลุมมิติสำคัญเกี่ยวกับมโนทัศน์ประชาธิปไตย อันได้แก่ ความหมาย ความเข้าใจ ปฏิทรรศน์และปัญหาเชิงปฏิบัติ เหตุที่ต้องเริ่มต้นจากความหมายของประชาธิปไตย ก็เพื่อแสดงให้เห็นว่ามโนทัศน์นี้มีความหมายดั้งเดิมที่ครอบคลุมกว้างขวาง ทำให้เมื่อมีความพยายามตีความให้เฉพาะเจาะจงลงไป จะก่อให้เกิดความเข้าใจมโนทัศน์ (conception) และการให้เหตุผลสนับสนุน (justification) ที่แตกต่างหลากหลาย เมื่อพิจารณาแบบการให้เหตุผลสนับสนุนที่แตกต่างกันเหล่านี้ จะพบว่ามีบางรูปแบบที่ดูเหมือนกับปฏิทรรศน์และปัญหาเชิงปฏิบัติของประชาธิปไตยได้ดีกว่าแบบอื่นๆ ซึ่งชวนให้คิดว่าความเข้าใจประชาธิปไตยแบบนั้นๆ น่าจะเป็นความเข้าใจที่ดีที่สุดเท่าที่เรามีอยู่ในปัจจุบัน

2. ความหมายของมโนทัศน์ "ประชาธิปไตย"

คำว่า "ประชาธิปไตย" (democracy) มีรากเหง้ามาจากคำภาษากรีกว่า "demokratia" ซึ่งหมายถึง "การปกครองโดยประชาชน" (popular rules หรือ rule of the people) เมื่อกล่าวถึงระบอบการเมือง คำนี้มีทฤษฎีถึงระบอบที่ประชาชนซึ่งเป็นสมาชิกของสังคมการเมืองร่วมกันตัดสินใจในเรื่องที่เกี่ยวข้องกับสังคมส่วนรวม โดยทุกคนมีอำนาจการตัดสินใจที่เท่าเทียมกัน (equal power) อย่างไรก็ตาม ถ้าจะนำประชาธิปไตยมาใช้เป็นอุดมคติทางการเมือง ความหมายที่ว่ามานี้ยังไม่เพียงพอด้วยเหตุผลที่จะได้กล่าวต่อไป

เมื่อพูดถึงการปกครองโดยประชาชน (popular rule) เราสามารถคิดถึงการปกครองที่ประชาชนมีส่วนร่วมในความหมายแบบแคบ (narrow meaning) หรือความหมายแบบกว้าง (broad meaning) ก็ได้ กล่าวคือ สำหรับความหมายแบบแคบ การ

ปกครองโดยประชาชนคือการยึดหลักในการตัดสินใจโดยเสียงข้างมาก (majority rule) กล่าวอีกนัยหนึ่ง สังคมการเมืองจะเลือกดำเนินนโยบายหรือออกกฎหมายโดยรับฟังความต้องการของประชาชนที่เป็นเสียงส่วนใหญ่ เชื่อกันว่าหลักเสียงข้างมากเป็นกระบวนการวิธี (procedure) ในการตัดสินใจที่ดีและสมเหตุสมผลที่สุดในกรณีที่เราเชื่อว่าประชาชนทุกคนมีอำนาจตัดสินใจเท่ากัน หรือเสียงของประชาชนทุกคนต่างนับเป็นหนึ่งเสียงเท่ากัน อย่างไรก็ตาม ข้อจำกัดของการเข้าใจการปกครองโดยประชาชนในความหมายแบบแคบอยู่ที่หลักเสียงข้างมากโดยตัวของมันเองไม่สามารถตอบคำถามต่างๆ เกี่ยวกับประชาธิปไตย เช่น ภายใต้ประชาธิปไตย ใคร ควรเป็นผู้ปกครอง (who rules) ควรใช้กระบวนการวิธีใดในการปกครอง (by what procedures) กระบวนการวิธีที่จำเป็นหรือไม่ที่ควรเป็นหลักเสียงข้างมาก และหลักเสียงข้างมากควรใช้ภายในขอบเขตแค่ไหน (within what limits) หรือใช้กับเรื่องใดบ้าง (over what matters) รวมถึงระดับของการมีส่วนร่วมโดยตรงเพื่อการตัดสินใจที่เหมาะสมควรเป็นเท่าใด (with what degree of deliberation) คำถามที่สะท้อนแง่มุมอันเป็นเนื้อหาสาระเหล่านี้ จะช่วยให้เราเห็นภาพที่ชัดเจนมากขึ้นว่าประชาธิปไตยจริงๆ แล้วคืออะไร แต่ในเมื่อความหมายแบบแคบไม่ได้ให้คำตอบอะไรไว้ ก็เท่ากับว่าความหมายที่ว่านี้ยังไม่ใช่ความหมายที่ดีพอ ประชาธิปไตยที่เป็น “การปกครองโดยประชาชน” น่าจะมีความหมายที่กว้างไปกว่าการยึดหลักเสียงข้างมากในการตัดสินใจ

ในความหมายแบบกว้าง การปกครองโดยประชาชนหมายถึงการปกครองที่นำไปสู่สิ่งดีงามอย่างครบถ้วนบริบูรณ์สำหรับมนุษย์ ซึ่งถ้าพิจารณาจากความสามารถในการตอบคำถามเชิงเนื้อหาสาระของประชาธิปไตยแล้ว ความหมายนี้จะได้เปรียบกว่าความหมายแบบแคบ เพราะชี้ชัดลงไปว่าการปกครองโดยประชาชนต้องเป็นไปเพื่อสิ่งที่ดีสำหรับมนุษย์ (the good) เสมอ อย่างไรก็ตาม ความหมายแบบกว้างก็ยังมิใช่ข้อจำกัดที่รัดกุมพอที่จะทำให้ความกระจ่างว่าสิ่งที่ดีสำหรับมนุษย์ที่พูดถึงนั้นหมายถึงอะไร ทั้งที่ประเด็นนี้นับวันจะยิ่งเป็นข้อขัดแย้งที่รุนแรงมากขึ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ระหว่างกลุ่มผู้ที่เห็นด้วยและผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับประชาธิปไตย ความขัดแย้งดังกล่าวเกิดจากคำถามว่าจริงหรือไม่ที่ระบอบการปกครองที่ดีสำหรับมนุษย์ควรเป็นแบบที่ส่งเสริมสนับสนุนให้ประชาชนระดับรากหญ้าเป็นผู้ตัดสินใจเกี่ยวกับประเด็นปัญหาที่มีผลกระทบต่อพวกเขา แม้จะเป็นปัญหาที่มีความสลับซับซ้อนเกินไปกว่าความรู้ความเข้าใจที่พวกเขามี? หรือระบอบการปกครองที่ดีควรให้ผู้เชี่ยวชาญในประเด็นปัญหาเหล่านั้นเป็นผู้ตัดสินใจแทนประชาชน โดยให้กระทำอย่างยึดผลประโยชน์ที่ดีที่สุดของประชาชนเป็นตัวตั้ง? นอกจากนี้ ยังมีคำถามว่าควรปฏิบัติอย่างไรต่อผู้ที่เป็เสียงส่วนน้อย (minority) ในสังคม เสียงส่วนใหญ่สามารถจำกัดหรือลิดรอนสิทธิเสรีภาพของเสียงส่วนน้อยหรือไม่?

เมื่อเป็นเช่นนี้ เราจึงพบว่าเราไม่สามารถเข้าใจโมทัศน์ “ประชาธิปไตย” ได้โดยดูที่ความหมายของโมทัศน์เพียงอย่างเดียว เพราะดังที่ได้เห็นแล้วว่าความหมายทั้งแบบแคบและแบบกว้างยังทิ้งคำถามไว้ให้เราอีกมากมายว่าจริงๆ แล้วอุดมคติทางการเมืองที่ว่ามีลักษณะเช่นไรกันแน่ นอกเหนือไปจากการเป็น “การปกครองโดยประชาชน” และนี่เองได้ทำให้การถกเถียงเกี่ยวกับประชาธิปไตยกลายเป็นเรื่องของ “ความเข้าใจ” (conception) หรือการตีความ (interpretation) ประชาธิปไตยแบบต่างๆ

3. ความเข้าใจ (Conception) แบบต่างๆ ของโมทัศน์ประชาธิปไตย

ความเข้าใจโมทัศน์ (conception) เรื่องประชาธิปไตยนั้นเป็นความพยายามที่จะแสวงหาแก่นแท้หรือหัวใจของโมทัศน์นี้ โดยอาศัยกรอบความคิด (framework) ที่ใหญ่กว่าอันครอบคลุมถึงความคิดทางเศรษฐกิจ สังคม การเมือง วัฒนธรรมและจริยธรรม กล่าวอีกนัยหนึ่ง เป็นการวิเคราะห์โมทัศน์เรื่องประชาธิปไตยภายในบริบทความคิดที่ใหญ่และครอบคลุมกว่า ซึ่งทำให้เรามองเห็นภาพชัดเจนขึ้นว่าโมทัศน์นี้ประกอบด้วยคุณค่าหลัก คุณค่ารอง รวมถึงรูปแบบและกระบวนการในการตัดสินใจ เงื่อนไขและกลไกเชิงสถาบัน ตลอดจนเงื่อนไขที่จำกัดการใช้อำนาจหรือเสรีภาพ (constraints) อะไรบ้างที่ทำให้โมทัศน์นี้แตกต่างไปจากโมทัศน์ทางการเมืองการปกครองแบบอื่นๆ

ความเข้าใจประชาธิปไตยแต่ละแบบให้คำตอบที่แตกต่างกันแก่คำถามเชิงเนื้อหาสาระ อย่างไรก็ตาม สิ่งหนึ่งที่ทุกความเข้าใจมีร่วมกันคือความเชื่อที่ว่าประชาชนที่ใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันในสังคมจำเป็นต้องมีกระบวนการ (process) บางอย่างสำหรับตัดสินใจเพื่อหาข้อสรุปที่จะมีผลผูกพันให้ทุกคนต้องปฏิบัติตามเหมือนๆ กัน โดยกระบวนการที่ว่าการให้ความสำคัญกับผลประโยชน์ของคนทุกคนที่เกี่ยวข้องอย่างเท่าเทียม ในแง่นี้ ความเข้าใจทุกแบบจึงเห็นตรงกันว่าประชาธิปไตยคือ กระบวนการสำหรับการใช้ในการตัดสินใจร่วมกันโดยสมาชิกของสังคมการเมืองหนึ่งๆ ขณะที่มีความแตกต่างระหว่างความเข้าใจเหล่านี้จะเป็นเรื่องของรายละเอียดประเด็นอื่นๆ ดังที่จะได้แสดงให้เห็นต่อไป

เราสามารถแบ่งความเข้าใจเกี่ยวกับประชาธิปไตยออกเป็น 6 แบบกว้างๆ คือ

3.1 ประชาธิปไตยแบบชัมปีเตอร์เรียน (Schumpeterian Democracy)

ในบรรดาความเข้าใจประชาธิปไตยแบบต่างๆ คนมองกันว่าวิธีทำความเข้าใจโมทัศน์เรื่องประชาธิปไตยแบบนี้มีขอบเขตครอบคลุมน้อยที่สุดและให้แรงบันดาลใจน้อยที่สุด แต่ขณะเดียวกันก็จะเป็นวิทยาศาสตร์มากที่สุดด้วย ผู้เสนอความเข้าใจประชาธิปไตยชนิดนี้คือ โจเซฟ ชัมปีเตอร์ (Joseph Schumpeter) ซึ่งวิเคราะห์ว่าประชาธิปไตยหมายถึง “การจัดแจงเชิงสถาบันที่มีจุดประสงค์เพื่อให้ได้มาซึ่งการตัดสินใจทางการเมือง อันเป็นการตัดสินใจที่ให้อำนาจแก่ปัจเจกบุคคลที่จะตัดสินใจผ่านการต่อสู้แข่งขัน [ของผู้สมัครรับเลือกตั้งทั้งหลาย] ในการช่วงชิงคะแนนเสียงของประชาชน” (Schumpeter, 1943: 269) กล่าวให้เข้าใจง่ายขึ้นคือความเข้าใจแบบนีมองว่าประชาธิปไตยมีหัวใจอยู่ที่การแข่งขันกันของผู้สมัครรับเลือกตั้งเพื่อเข้ามาเป็นผู้นำทางการเมือง และประชาชนมีบทบาทเป็นเพียงผู้เลือกบุคคลเหล่านี้โดยพิจารณาจากนโยบายที่แต่ละฝ่ายนำเสนอ และเมื่อเลือกตั้งไปแล้ว ก็ต้องปล่อยให้บรรดาผู้ได้รับเลือกเหล่านี้ใช้อำนาจแทนตนในการตัดสินใจทางการเมือง ประชาชนจะกลับมามีโอกาสได้ใช้อำนาจอีกครั้งก็ต่อเมื่อครบกำหนดเลือกตั้งคราวหน้า ซึ่งทุกคนมีอิสระที่จะมอบอำนาจให้กับผู้สมัครรับเลือกตั้งรายเดิมที่ทำผลงานได้ดี หรือเปลี่ยนไปมอบอำนาจให้กับผู้สมัครรับเลือกตั้งรายใหม่แทนก็ได้ตามความเข้าใจแบบนี้ ประชาธิปไตยไม่ใช่อะไรทั้งนั้นนอกจากกระบวนการตัดสินใจสำหรับคนหมู่มากและไม่มีคุณค่าทางจริยธรรมใดๆ นอกเหนือไปจากนั้น

มีข้อวิจารณ์ว่าถ้าความเป็นประชาธิปไตยเป็นเพียงแค่กระบวนการตัดสินใจร่วมกันแบบหนึ่งเท่านั้น ก็เท่ากับเราต้องยอมรับว่ารัฐบาลมีระบบเลือกตั้งใดๆ ไม่ว่าจะเป็นรัฐบาลที่ปกครองโดยคนผิวขาวในประเทศแอฟริกาใต้ในปีค.ศ.1993 หรือพรรคคอมมิวนิสต์ของรัสเซียในยุคสตาลิน ต่างก็จัดเป็นรัฐบาลในระบอบประชาธิปไตยทั้งสิ้นใช่หรือไม่ แต่การยอมรับเช่นนี้ขัดกับความเข้าใจทั่วไปเกี่ยวกับประชาธิปไตยในฐานะอุดมคติทางการเมืองของเรา รวมทั้งขัดแย้งกับประวัติศาสตร์ในอดีตที่คนจำนวนมากยอมพลีชีพเพื่อเรียกร้องประชาธิปไตยในฐานะอุดมคติอันสูงส่ง การรับความเข้าใจประชาธิปไตยแบบนี้ “ทำให้เราไม่เหลือเหตุผลแม้แต่ข้อเดียวที่จะถามว่าระบอบการเมืองหนึ่งเป็น “ประชาธิปไตย” หรือไม่ อันที่จริงแล้วหากประชาชน (people) สามารถหมายถึงแค่นั่นเพียงกลุ่มเล็กๆ ที่ใช้อำนาจเผด็จการอย่างโหดร้ายต่อประชาชนที่เหลือจำนวนมาก

“ประชาธิปไตย” ย่อมแทบจะไม่ต่างอะไรจากระบอบอัตตาธิปไตย ทั้งในทางจริยธรรมและในเชิงประจักษ์เลย” (Dahl, 1998) ฝ่ายที่เห็นว่าความเข้าใจแบบนี้ไม่สอดคล้องกับความเข้าใจทั่วไปและฐานะความเป็นอุดมคติของประชาธิปไตยในความเข้าใจของคนส่วนใหญ่ จึงเสนอว่าต้องมองประชาธิปไตยว่าเป็นมากกว่ากระบวนการทางการเมืองตามความเข้าใจแบบขุมปีเตอร์เซียนนี้

3.2 ประชาธิปไตยแบบประชานิยม (Populist democracy)

นักทฤษฎีการเมืองจำนวนมากเชื่อเหมือนขุมปีเตอร์ว่าความสำคัญอันดับแรกของประชาธิปไตยคือการเป็นกระบวนการสำหรับใช้ตัดสินใจทางการเมือง แต่เห็นต่างออกไปว่าประชาธิปไตยมิได้เป็นแค่กระบวนการเท่านั้น หากแต่มีเนื้อหาสาระและคุณค่าทางจริยธรรมด้วย คุณค่าดังกล่าวมีที่มาจากการเป็นระบอบที่ปกครองโดยประชาชน ซึ่งทำให้ประชาธิปไตยต่างไปจากระบอบอื่นๆ ที่ประชาชนไม่มีอำนาจปกครอง นักทฤษฎีการเมืองในกลุ่มนี้บางคนเชื่อว่าควรเข้าใจประชาธิปไตยแบบประชานิยม โดยมีแรงบันดาลใจมาจากความคิดที่ว่าในฐานะที่ประชาชนทุกคนต่างเป็นบุคคลที่เสรีและเสมอภาค พวกเขาจึงไม่ควรตกอยู่ภายใต้การปกครองโดยอำนาจภายนอกหรือโดยคนกลุ่มเล็กๆ ที่คัดเลือกมาทำเอง แต่ควรมีสติที่จะปกครองตนเองในระดับที่มากที่สุดที่จะเป็นไปได้ ตามความเข้าใจแบบที่สองนี้ คุณค่าสูงสุดของประชาธิปไตยจึงอยู่ที่การเป็นระบอบของการปกครองตนเองโดยประชาชนที่เสรีและเสมอภาค

นักทฤษฎีกลุ่มนี้เห็นว่าเสรีภาพและความเสมอภาคคือคุณค่าสำคัญของประชาธิปไตย จะเป็นรองก็แต่กับคุณค่าแห่งการปกครองตนเองเท่านั้น นอกจากนี้ เสรีภาพและความเสมอภาคยังเป็นประโยชน์ต่อประชาธิปไตยในระยะยาวด้วย เนื่องจากเอื้อให้ประชาชนสามารถก่อรูปเจตจำนงของตนได้อย่างเป็นเอกเทศ ดังนั้น เราจึงเห็นนักทฤษฎีกลุ่มนี้สนับสนุน หรือถึงขั้นเรียกร้องให้มีการวางเงื่อนไขเพื่อจำกัดการใช้อำนาจในการควบคุมการแสดงออกถึงเจตจำนงของประชาชนให้อยู่ในขอบเขตที่เหมาะสม เงื่อนไขจำกัดเหล่านี้ได้แก่หลักประกันแก่เสรีภาพในการสื่อสารและแสดงออก เสรีภาพของสื่อและเสรีภาพในการรวมกลุ่ม ซึ่งล้วนจำเป็นต่อการมีและใช้สิทธิทางการเมือง นอกจากนี้ยังมีเงื่อนไขแห่งการปกครองโดยหลักนิติรัฐ (rule of law) และสิทธิในการลงคะแนนเสียงที่เท่ากันสำหรับพลเมืองทุกคน

ความเข้าใจประชาธิปไตยแบบนี้มีการให้ความสำคัญกับคุณค่าสองแบบคือ *คุณค่าหลัก* ได้แก่ การปกครองตนเองโดยบุคคลที่เสรีและเสมอภาค และ *คุณค่ารอง* อันได้แก่ผลลัพธ์ที่ถูกจริยธรรม เช่น การที่เจตจำนงของประชาชนเกิดจากความต้องการเลือกที่แท้จริงภายใต้กรอบของนิติรัฐและเป็นเอกเทศในแง่ที่ว่าไม่ได้เป็นผลจากการครอบงำ ปลุกปั่นหรือควบคุมทางจิตวิทยาแบบใดแบบหนึ่ง อย่างไรก็ตาม ประเด็นเรื่องคุณค่านี้กลับกลายเป็นสาเหตุที่ทำให้ความเข้าใจประชาธิปไตยแบบนี้ขาดความชัดเจน กล่าวคือ มีคำถามว่าจะทำอย่างไรในกรณีที่คุณค่ารองขัดกับคุณค่าหลัก หรืออีกนัยหนึ่ง ผลลัพธ์ที่ถูกจริยธรรมขัดแย้งกับเจตจำนงที่เป็นจริงของประชาชน ผู้ที่ยึดความเข้าใจแบบนี้ต้องยอมรับว่าเราจำเป็นต้องสละผลลัพธ์ที่ถูกจริยธรรมใช่หรือไม่? ถ้าคำตอบคือใช่ ก็จะเท่ากับว่ามีความเป็นไปได้ที่ประชาธิปไตยที่มีคุณค่าหลักคือการปกครองตนเองโดยบุคคลที่เสรีและเสมอภาคนั้น จะก่อให้เกิดผลลัพธ์ที่ไม่ถูกจริยธรรมตามมา ซึ่งเป็นข้อสรุปที่สร้างความอึดอัดใจแก่ผู้รักในอุดมคติประชาธิปไตย

ด้วยเหตุนี้ ผู้ที่ยึดความเข้าใจแบบนี้จึงมักหาทางออกโดยอ้างว่าเจตจำนงของประชาชนที่ไม่ถูกจริยธรรมไม่ใช่เจตจำนงแบบประชาธิปไตยที่แท้จริง เพราะไม่เชิดชูเงื่อนไขที่จำเป็นต่อการได้มาซึ่งเจตจำนงที่แท้จริงในระยะยาว แต่คำตอบแบบนี้เน้นเองที่ชี้ว่าความเข้าใจแบบนี้บกพร่อง เนื่องจากถ้าอ้างตั้งแต่ต้นว่าคุณค่าสูงสุดของประชาธิปไตยคือการที่ประชาชนที่เสรีและเสมอภาคได้ปกครองตนเอง เงื่อนไขจำกัดใดๆ ย่อมต้องมีความสำคัญน้อยกว่าคุณค่าสูงสุดนี้เสมอ ไม่เช่นนั้นย่อมไม่อาจเรียกว่าเป็นคุณค่าสูงสุด ดังนั้น หากเงื่อนไขเรื่องความถูกต้องทางจริยธรรมหรือเงื่อนไขอื่นใดมาจำกัดขอบเขตการใช้เจตจำนงของประชาชน เงื่อนไขนั้นย่อมต้องสละทิ้งไปแม้จะดูมีเหตุผลสนับสนุน (justified) ให้รักษาไว้ก็ตาม ตัวอย่างเช่น ระบบการกลั่นกรองโดยตุลาการ (judicial review) ที่แม้จะเป็นเครื่องมือที่ดีในการให้หลักประกันสิทธิเสรีภาพพื้นฐานของปัจเจกบุคคล แต่ระบบนี้ดูจะมีลักษณะที่จำกัดขอบเขตการแสดงออกของเจตจำนงของประชาชน เพราะมีนัยว่ากฎหมายที่ออกโดยประชาชนสามารถระงับ ยับยั้งหรือแม้แต่เปลี่ยนแปลงแก้ไขได้ โดยคณะตุลาการอันเป็นคนเพียงไม่กี่คนที่ไม่ได้ผ่านการเลือกตั้งโดยประชาชน ดังนั้น ตามหลักของความเข้าใจประชาธิปไตยแบบที่สองนี้ ระบบนี้จึงไม่ควรนำมาใช้

3.3 ประชาธิปไตยแบบเสรีนิยม (Liberal democracy)

มีผู้ที่เสนอความเข้าใจประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมขึ้นมาแทนที่ความเข้าใจประชาธิปไตยแบบประชานิยม เนื่องจากเห็นว่าประชาธิปไตยต้องเคารพสิทธิเสรีภาพพื้นฐานของปัจเจกบุคคลเป็นอันดับแรก คนกลุ่มนี้เห็นว่าควรมีเงื่อนไขจำกัดการใช้อำนาจของประชาชน เช่น ระบบการกลั่นกรองโดยตุลาการ เพื่อปกป้องสิทธิเสรีภาพพื้นฐานเหล่านี้ ตามความเข้าใจนี้ การปกครองตนเองของประชาชนเป็นคุณค่ารอง ขณะที่คุณค่าสูงสุดทางการเมืองคือเสรีภาพพื้นฐาน (a set of basic liberties) ที่เท่าเทียมกันสำหรับพลเมืองทุกคน ในหนังสือ *A Theory of Justice* จอห์น รอลส์ (John Rawls) ระบุไว้อย่างชัดเจนว่าเสรีภาพพื้นฐานต้องประกอบด้วยเสรีภาพทางความคิด เสรีภาพในการสื่อสารและการแสดงออก เสรีภาพของสื่อ เสรีภาพในการรวมกลุ่ม เสรีภาพในการนับถือศาสนา เสรีภาพในการครอบครองทรัพย์สิน เสรีภาพในการลงคะแนนเสียงและดำรงตำแหน่งทางการเมือง เสรีภาพในการไม่ถูกจับกุมหรือยึดทรัพย์สินอย่างไม่ชอบด้วยเหตุผล และหลักนิติรัฐ (Rawls: 1971: 32, 201-3) การให้ความสำคัญแก่เสรีภาพพื้นฐานชุดที่กล่าวมาในฐานะคุณค่าหลักของประชาธิปไตย ทำให้ประชาธิปไตยตามความเข้าใจแบบที่สองนี้ต้องเปิดช่องทางไว้ค่อนข้างมากเพื่อการตรวจสอบและถ่วงดุล โดยอาศัยการแบ่งแยกอำนาจ การตรวจสอบฝ่ายบริหารและฝ่ายนิติบัญญัติโดยสถาบันตุลาการ และกลไกแบบอื่นเช่น วุฒิสภา ที่อาจเข้าไปเปลี่ยนแปลงแก้ไขเจตจำนงของประชาชน กลไกเหล่านี้พบได้ทั่วไปในระบอบประชาธิปไตยแบบรัฐธรรมนูญในโลกตะวันตก

อย่างไรก็ดี ปัญหาของความเข้าใจประชาธิปไตยแบบนี้ก็คือเงื่อนไขเชิงสถาบันใดๆ ที่ออกแบบมาเพื่อปกป้องเสรีภาพพื้นฐานของปัจเจกบุคคลอาจถูกนำไปใช้เพื่อปกป้องหรือส่งเสริมความได้เปรียบแก่คนกลุ่มน้อยบางกลุ่มอย่างไม่เป็นธรรม จนเป็นเหตุให้เกิดความไม่เสมอภาคทางอำนาจขึ้นระหว่างพลเมืองในสังคมประชาธิปไตยได้ ตัวอย่างเช่นเสรีภาพในการถือครองทรัพย์สิน ในหลายกรณีพบว่าเสรีภาพดังกล่าวทำให้ความมั่งคั่งกระจุกตัวอยู่ในกลุ่มคนจำนวนน้อย ขณะที่คนส่วนใหญ่ยังคงยากจนข้นแค้นและจำต้องอยู่ในภาวะพึ่งพิงคนกลุ่มแรก สิ่งนี้ขัดแย้งกับพื้นฐานของประชาธิปไตยที่เรียกร้องให้มีอำนาจที่เท่าเทียมกันระหว่างพลเมืองที่มาทำการตัดสินใจร่วมกัน ผู้สนับสนุนความเข้าใจประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมบางรายพยายามหาทางออกให้แก่ปัญหานี้โดยเสนอว่าถ้าให้การศึกษากับประชาชนอย่างเพียงพอโดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อให้ความรู้เหล่านี้มีขีดความสามารถทางความรู้และจริยธรรมที่จำเป็นที่ช่วยให้ได้มาซึ่งมติดำรงที่สะท้อนความเคารพในสิทธิเสรีภาพซึ่งกันและกัน ในระยะยาวสังคมประชาธิปไตยก็อาจดำเนินไปได้โดยไม่จำเป็นต้องอาศัยเงื่อนไขจำกัดเชิงสถาบันและกลไกต่างๆ เพื่อควบคุมการปกครองตนเองของประชาชนอีกต่อไป (Waldron, 1990: 56) แต่ปัญหาก็คือจนถึงบัดนี้ก็ยังไม่เคยพบว่ามีโครงการให้การศึกษาระดับนี้ดำเนินการและประสบความสำเร็จอย่างแท้จริงจนสามารถให้ความขัดแย้งระหว่างสิทธิเสรีภาพพื้นฐานกับความเป็นธรรมทางสังคมหมดไปได้แต่อย่างใด

มีบางคนตั้งข้อสงสัยเกี่ยวกับความเป็นจริง ความเข้าใจประชาธิปไตยแบบที่สองกับแบบที่สามต่างกันแค่นั้นในเชิงหลักการเท่านั้น แต่ในทางปฏิบัติแล้ว ไม่แตกต่างกันมากนัก เพราะประชาธิปไตยแบบประชาธิปไตย แม้จะยกให้เจตจำนงของประชาชนเป็นคุณค่าหลัก และถือเงื่อนไขจำกัดอำนาจซึ่งโดยหลักๆ ก็คือสิทธิและเสรีภาพขั้นพื้นฐานเป็นคุณค่ารอง แต่ในที่สุดแล้วฝ่ายนี้ก็ต้องยอมรับว่าผลลัพธ์ของเจตจำนงค่านั้นจำเป็นต้องถูกจริยธรรมด้วย กล่าวคือ เจตจำนงของประชาชนจำเป็นต้องเคารพในเสรีภาพในการสื่อสารและแสดงความคิดเห็น เสรีภาพของสื่อ และการรวมกลุ่มที่จำเป็นสำหรับการก่อรูป แสดงออกและรวบรวมความพอใจเลือกทางการเมือง (political preference) ซึ่งก็ตรงกับความเข้าใจประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมนั่นเอง แต่ความเข้าใจสองแบบนี้จะแตกต่างกันก็ต่อเมื่อมีความขัดแย้งระหว่างการปกครองตนเองของประชาชนกับเสรีภาพพื้นฐานที่ *ไม่ใช่* เงื่อนไขจำเป็นของการเป็นประชาธิปไตย เช่น เสรีภาพในการเสพสื่อลามกที่เข้าข่ายอนาจาร (hard-core pornography) และไม่ได้สื่อความคิดทางการเมืองใดๆ เลย ทำให้ไม่อาจจัดอยู่ในกลุ่มของเสรีภาพที่จำเป็นสำหรับการก่อรูป แสดงออกและรวบรวมความพอใจเลือกทางการเมืองได้ ในกรณีแบบนี้ นักประชาธิปไตยจะส่งเสริมให้ใช้มาตรการจำกัดเสรีภาพในการเสพสื่อดังกล่าว (เช่น ห้ามเผยแพร่ไม่เช่นนั้นจะถูกลงโทษตามกฎหมาย) หากการดำเนินการนั้นได้รับการสนับสนุนจากเสียงส่วนใหญ่ของประชาชน ขณะที่นักประชาธิปไตยเสรีนิยมจะคัดค้านการใช้มาตรการดังกล่าว ด้วยเหตุผลที่ว่า เป็นการจำกัดสิทธิและเสรีภาพของปัจเจกบุคคลที่นิยมเสรีชนิตที่ว่าเป็นการส่วนตัว โดยไม่ไปทำร้ายหรือสร้างความเดือดร้อนแก่ผู้อื่น

อีกกรณีหนึ่งที่มีความเข้าใจสองแบบนี้จะเห็นต่างกันคือ เมื่อเสรีภาพส่วนบุคคลขัดแย้งกับสิ่งที่ดีทางสังคมประเภทอื่นเช่น ความยุติธรรมหรือความสมานฉันท์ในชุมชน โดยในกรณีนี้นักประชาธิปไตยแบบประชาธิปไตยจะถือว่าเสียงส่วนใหญ่ควรเป็นผู้ตัดสินใจในเรื่องที่กระทบต่อชุมชนของตน ขณะที่นักประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมจะย้อนถามว่า ถ้าคิดกันตามจริงแล้ว คนมีเหตุผลไม่น่าให้หันมาเน้นกับการปกครองโดยเจตจำนงของประชาชนมากนัก เพราะเหตุว่าในการตัดสินใจร่วมกันจริงๆ นั้น ปัจเจกบุคคลแต่ละคนแทบไม่มีอิทธิพลใดเลยต่อผลลัพธ์ที่จะเกิดขึ้น เปรียบเหมือนหยดน้ำในทะเลที่เพียงหยดสองหยดไม่อาจทำให้ทะเลเค็มมากขึ้นหรือน้อยลงได้ ดังนั้น ถ้าเทียบกันแล้ว คนมีเหตุผลจึงน่าจะเลือกระบอบการปกครองที่ให้อำนาจแก่ปัจเจกบุคคลตัวกว้างขวางที่สุด มากกว่าจะเลือกการระบอบประชาธิปไตยที่ให้อำนาจในการเลือกหรือกำหนดเพียงหนึ่งเสียงเท่านั้นท่ามกลางเสียงของคนอื่นๆ อีกนับแสนนับล้านที่ต้องมาตัดสินใจร่วมกันในเรื่องที่จะส่งผลกระทบต่อทุกคน และจะว่ากันไปแล้วคนที่นิยมชมชอบกิจกรรมทางการเมืองจริงๆ คือคนบางส่วนของสังคมเท่านั้น ดังนั้นในการเลือกตั้งบางครั้ง คนส่วนใหญ่เลือกที่จะไม่มาลงคะแนนด้วยซ้ำ เมื่อเป็นเช่นนี้การเลือกรับประชาธิปไตยเมื่อต้องแลกกับสิทธิเสรีภาพพื้นฐานจึงเป็นการเลือกที่ไม่สมเหตุสมผล และเมื่อคิดตามจริงแล้ว ไม่ยินยอมชมชอบกิจกรรมทางการเมืองแต่ถูกกดดันให้ต้องเข้ามามีส่วนร่วมทางการเมืองเพื่อปกป้องเสรีภาพส่วนบุคคลของตนด้วยแล้ว นี่ย่อมเป็นการสูญเสีย (และความสำเร็จ) ถึงสองต่อทีเดียว

3.4 ประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วม (participatory democracy)

ความเข้าใจประชาธิปไตยแบบที่สี่คือปฏิบัติกริยาท้าทายต่อความเข้าใจแบบที่สามที่ให้น้ำหนักแก่การคุ้มครองเสรีภาพส่วนบุคคลมากกว่าการมีส่วนร่วมในทางการเมือง ผู้สนับสนุนความเข้าใจแบบที่สี่เห็นว่าเมื่อเทียบกับต้นกำเนิดของประชาธิปไตย.กรีกยุคโบราณแล้ว ประชาธิปไตยในยุคปัจจุบันให้คุณค่าแก่การมีส่วนร่วมทางการเมืองน้อยเกินไป และทำให้เกิดเป็นรูปแบบการปฏิบัติที่ไม่เอื้อแก่การมีส่วนร่วมในทางการเมืองได้อย่างมีความหมายแท้จริง ทั้งที่หากสังคมประชาธิปไตยเปิดโอกาสให้พลเมืองสามารถสะท้อนทัศนะทางการเมืองของตนได้อย่างอิสระ พลเมืองเหล่านี้ย่อมฉวยโอกาสนี้แสดงความคิดเห็นของตนและเข้าร่วมทำการตัดสินใจทางการเมืองด้วยตนเองมากกว่าจะยอมมอบอำนาจให้แก่ผู้แทนดังที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน (Barber, 1984)

ผู้ที่สนับสนุนความเข้าใจประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วมนี้ ส่วนใหญ่ยึดตัวแบบของสังคมเอเธนส์ในยุครีกโบราณว่าเป็นตัวแบบที่ชัดเจนและมีชีวิตชีวาที่สุดของประชาธิปไตย เนื่องจากพลเมืองส่วนใหญ่ของเอเธนส์ต่างมีบทบาทในการตัดสินใจทางการเมืองโดยตรง และมักถูกดูแลคนบางประเภทที่วันๆ สนใจแต่กับการใช้ชีวิตส่วนตัวไว้ได้ โดยไม่แยแสหรือคิดช่วยแก้ไข ปัญหาของสังคมส่วนรวม ซึ่งผู้สนับสนุนเหล่านี้เห็นว่าเป็นสิ่งที่สอดคล้องกับทัศนะทางการเมืองแบบเสรีนิยม (liberalism) และความเข้าใจประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมที่เน้นการใช้อำนาจทางการเมืองผ่านตัวแทน (representation) แทนที่จะเปิดโอกาสให้ประชาชนได้มีส่วนร่วมทางการเมืองโดยตรง ผู้สนับสนุนความเข้าใจแบบที่สี่นี้เห็นว่าการปกครองโดยตัวแทน ก่อให้เกิดผลลัพธ์ที่ไม่พึงปรารถนาหลายประการด้วยกัน อาทิเช่น การทุจริตฉ้อราษฎร์บังหลวงและการละเมิดหลักความรับผิดชอบทางประชาธิปไตยของตัวแทนทางการเมืองและเจ้าหน้าที่รัฐ การขาดความเข้าใจทางการเมือง ขาดข้อมูลที่เพียงพอสำหรับการตัดสินใจทางการเมืองของประชาชนส่วนใหญ่ รวมไปถึงระดับการมีส่วนร่วมทางการเมืองที่นับวันจะยิ่งดกต่ำลงจนน่าตกใจ ซึ่งฝ่ายนี้เห็นว่าเป็นทั้งหมดล้วนเกิดจากการที่ประชาชนขาดการมีส่วนร่วมทางการเมืองในประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมหรือประชาธิปไตยแบบที่มีนักการเมืองเป็นผู้แทนประชากรขนาดใหญ่เกินไป เมื่อพลเมืองที่เป็นคนธรรมดาทั่วไปไม่มีความเข้าใจและผลประโยชน์ทางการเมืองที่จำกัด ความพยายามที่จะแสวงหาหลักเชิงสถาบันเพื่อปกป้องการใช้อำนาจในทางที่ผิดโดยตัวแทนทางการเมืองและเจ้าหน้าที่ของรัฐก็จะพลอยจำกัดไปด้วย เมื่อเป็นเช่นนี้ ทางแก้จึงอยู่ที่การเชิญชวนพลเมืองให้เข้ามามีส่วนร่วมในการตัดสินใจทางการเมืองโดยตรง เพื่อกะตุ้นให้มีความเข้าใจมากขึ้นเกี่ยวกับการเมืองและมองเห็นประโยชน์ของการมีส่วนร่วมชัดเจนขึ้น อันจะเป็นแรงจูงใจให้ต่อการเข้ามามีส่วนร่วมมากยิ่งขึ้นต่อไปในอนาคต

ข้อจำกัดของความเข้าใจประชาธิปไตยแบบนี้คือต้องอาศัยสมมติฐานเกี่ยวกับพลเมืองว่ามีความพร้อมและยินดีเสียสละประโยชน์ส่วนตัวเพื่อเข้ามามีส่วนร่วมในการตัดสินใจทางการเมือง ขณะที่นักประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วมยุคคลาสสิก เช่น ฌองฌาคส์ รูสโซ (Jean-Jacques Rousseau, 1762) ถึงขนาดคาดหวังไว้ใน *The Social Contract* (Book 3, ch. 15) ว่าถ้าได้รับโอกาสแล้ว พลเมืองจะรีบโผล่ไปยื่นสมัครเข้าเมืองเพื่อทำหน้าที่ของตน นักประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วมยุคปัจจุบันลดความคาดหวังลงมาเหลือเพียงแค่ว่าพลเมืองจะเข้ามามีปฏิสัมพันธ์และร่วมกันตัดสินใจปัญหาสาธารณะโดยการลงประชามติผ่านระบบทวิแบบเคเนล (Barber, 1984) กระนั้นก็ดี ความคาดหวังเหล่านี้ก็ยังคงจะไม่สอดคล้องกับความเป็นจริงที่การตัดสินใจสาธารณะหลายๆ ครั้งใช้เวลาและทรัพยากรมากเสียจนกระทั่งคนที่ยินดีเข้ามามีส่วนร่วมไปจนเสร็จสิ้นกระบวนการจริงๆ นั้นมีจำนวนน้อยมาก ผู้สนับสนุนความเข้าใจประชาธิปไตยแบบที่สี่นี้ พยายามแก้ข้อจำกัดนี้ด้วยการอ้างเหตุผลสองข้อ คือ 1) การมีส่วนร่วมทางการเมืองคือองค์ประกอบที่ขาดไม่ได้สำหรับชีวิตที่ดีของมนุษย์ นี่คือข้อเท็จจริงที่มนุษย์จะตระหนักกันรู้ดี ถ้าอยู่ในเงื่อนไขทางสังคมการเมืองที่เหมาะสม และ 2) การมีส่วนร่วมทางการเมืองในวงกว้างเป็นสิ่งจำเป็นในการป้องกันไม่ให้ตัวแทนทางการเมืองและเจ้าหน้าที่รัฐใช้อำนาจที่ได้รับมอบจากประชาชนไปในทางที่ผิด ถ้าเหตุผลสองข้อนี้ถูกต้อง ก็เท่ากับว่าการมีส่วนร่วมเป็นทั้งส่วนประกอบที่ขาดไม่ได้ของชีวิตที่ดีและเป็นเครื่องมือที่จำเป็นเพื่อบรรลุถึงสังคมที่ดีไปด้วยพร้อมกัน อย่างไรก็ตาม เราสงสัยว่าเหตุผลสองข้อนี้สนับสนุนความเข้าใจประชาธิปไตยแบบที่สี่นี้จริงหรือไม่ นั่นคือ เหตุผลข้อแรกไม่ว่าจะมีนัยเชิงบรรทัดฐาน (การมีส่วนร่วมทางการเมือง *ควร* เป็นองค์ประกอบของชีวิตที่ดีสำหรับมนุษย์ทุกคน) หรือนัยเชิงประจักษ์ (การมีส่วนร่วมทางการเมือง *เป็น* องค์ประกอบของชีวิตที่ดี) ส่วนใดอย่างใดที่สืบจากมุมมองของคนมีเหตุผล (rational man) ที่ไม่ต้องการมีส่วนร่วมทางการเมือง ส่วนเหตุผลข้อที่สองก็ไม่ได้เปิดโอกาสที่จะมีรูปแบบการปกครองแบบอื่นที่สามารถป้องกันการใช้อำนาจในทางที่ผิดได้พอๆ กันแต่ประชาชนไม่ต้องมีส่วนร่วมอย่าง

แข่งขัน เช่น การมีกลไกตรวจสอบและถ่วงดุลระหว่างสถาบันตามรัฐธรรมนูญที่เข้มแข็งในแบบที่ความเข้าใจแบบเสรีนิยมเสนอ เป็นต้น

3.5 ประชาธิปไตยแบบสังคม (Social democracy)

ความเข้าใจประชาธิปไตยแบบสังคมเป็นอีกรูปแบบหนึ่งของปฏิกิริยาท้าทายต่อความเข้าใจประชาธิปไตยแบบเสรีนิยม ความเข้าใจนี้ขยายปริมณฑลของประชาธิปไตยออกไปสู่พื้นที่ที่นักเสรีนิยมดั้งเดิมมองว่าเป็นพื้นที่ส่วนตัวที่ไม่ควรอยู่ภายใต้หลักการประชาธิปไตย เช่น ชีวิตครอบครัวและธุรกิจกิจการต่างๆ โดยเห็นว่าควรต้องเปลี่ยนพื้นที่เหล่านี้ให้กลายเป็นประชาธิปไตยด้วย แม้จะแคบบางส่วนก็ตาม แต่ทั้งนี้เราต้องไม่สับสนความเข้าใจประชาธิปไตยแบบนี้กับความเข้าใจประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วม เพราะประชาธิปไตยแบบสังคมไม่ได้มีแรงผลักดันจากความเชื่อที่ว่าความร่วมมือเป็นสิ่งที่มีคุณค่าในตัวเองหรือเป็นคุณค่าหลักของประชาธิปไตย แต่หาว่ามีแรงผลักดันจากความต้องการที่จะหลีกเลี่ยงภัยคุกคามในระบบทระราชย์ที่เข้ามาครอบงำชีวิตด้านต่างๆ ของปัจเจกบุคคล อันเป็นภัยที่เกิดขึ้นเมื่อระบอบที่เป็นอยู่ปล่อยให้อำนาจกระจุกตัวอยู่ที่ใดที่หนึ่งมากเกินไป (Walzer, 1983) ภัยแบบนี้เชื่อกันว่าเป็นข้อหวงของประชาธิปไตยแบบเสรีนิยม ตัวอย่างเช่นบนพื้นฐานความเคารพในสิทธิในการถือครองทรัพย์สิน นักประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมเห็นว่าเจ้าของธุรกิจควรเป็นผู้มีอำนาจในการปกครองสั่งการภายในธุรกิจของตน แต่ในสภาพเช่นนี้ นักประชาธิปไตยสังคมเห็นว่าอาจนำไปสู่ระบบทระราชย์ที่แอบแฝงอยู่ในรูปของการที่เจ้าของและผู้จัดการธุรกิจขนาดใหญ่มีอำนาจสูงเกินไปและสามารถกำหนดเงื่อนไขสภาพแวดล้อมในการทำงานให้เป็นไปตามที่ตนต้องการ รวมถึงกำหนดอัตราค่าจ้างหรือแม้แต่สวัสดิการสังคมให้แก่ลูกจ้างของตนอย่างไม่เป็นธรรมได้

ผู้สนับสนุนประชาธิปไตยเสรีนิยมอาจตอบได้ว่าในความเป็นจริงมีนักประชาธิปไตยเสรีนิยมน้อยรายที่คิดว่าภายในธุรกิจไม่ควรมีความเป็นประชาธิปไตยเลย เพราะส่วนใหญ่ล้วนตระหนักว่าเหตุผลรองรับสิทธิในการถือครองทรัพย์สินส่วนบุคคลหลายข้อ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เหตุผลที่ว่าสิทธินี้เป็นเงื่อนไขที่จำเป็นสำหรับการมีอัตตาณัติ (autonomy) เหตุผลนี้ชี้ว่าเจ้าของกิจการไม่สามารถอ้างสิทธิเพื่อที่จะควบคุมธุรกิจของตนในทุกๆ ด้านอย่างเบ็ดเสร็จได้ หากการทำเช่นนั้นจะส่งผลกระทบต่อเสรีภาพของลูกจ้าง แม้แต่หลักการของจอห์น ล็อก (John Lock) ที่กล่าวว่าคนแต่ละคนมีสิทธิในผลผลิตจากแรงงานของเขา ก็ไม่ได้มีนัยว่า "ผู้ลงทุนมีสิทธิที่จะปกครองบริษัทที่พวกเขาได้ลงทุนไว้" (Dahl, 1989: 330) การได้มาซึ่งเงื่อนไขที่จำเป็นสำหรับการมีอัตตาณัติหรือการกำหนดตนเองสำหรับสมาชิกทุกคนของสังคม ซึ่งเป็นเหตุผลสนับสนุนเบื้องหลังสิทธิในการถือครองทรัพย์สิน จึงเรียกร้องธุรกิจมีความเป็นประชาธิปไตยกับลูกจ้างด้วย

ข้อจำกัดของความเข้าใจประชาธิปไตยแบบที่ให้น้ำหนักตรงข้อเท็จจริงที่ว่าโดยส่วนใหญ่ลูกจ้างมักไม่มีความสามารถที่จะตัดสินใจในเรื่องราวต่างๆ ที่จำเป็นสำหรับการทำให้ธุรกิจมีกำไรและการบริหารจัดการมีประสิทธิภาพได้ และความเป็นไปได้ที่รัฐจะเข้าแทรกแซงธุรกิจเพื่อบังคับให้เป็นประชาธิปไตยเพื่อหลีกเลี่ยงการเป็นทระราชย์ของเจ้าของธุรกิจนั้น ก็ประสบกับปัญหาเดียวกัน คือ การเข้าควบคุมมากเกินไปจนขอบเขตของรัฐอาจก่อให้เกิดภัยคุกคามในรูปของการเป็นทระราชย์โดยรัฐเสียเอง ซึ่งมีแนวโน้มจะก่อให้เกิดผลเลวร้ายเสียยิ่งกว่าการเป็นทระราชย์ของเจ้าของธุรกิจเสียด้วยซ้ำ สองเรื่องนี้ชี้ให้เห็นว่าความเข้าใจประชาธิปไตยประเภทนี้ไม่สามารถอาศัยในทัศนคติเรื่องสิทธิในทรัพย์สินส่วนบุคคลอย่างที่ใช้กันอยู่ จึงจำเป็นต้องมีวิเคราะห์สิทธิเหล่านี้ให้เห็นชัดเจนลงไปเลยว่าส่วนใดบ้างที่ควรทำให้เป็นประชาธิปไตย ส่วนใดบ้างที่ต้องอาศัยเจ้าหน้าที่รัฐที่ต้องรับผิดชอบต่อสาธารณะ และส่วนใดบ้างที่ควรปล่อยให้ใช้อย่างเต็มที่ของเจ้าของธุรกิจและผู้จัดการที่จะบริหารจัดการกันเองเพื่อป้องกันการแทรกแซงเกินขอบเขตของรัฐที่อาจนำไปสู่การเป็นทระราชย์ของรัฐเองในที่สุด

นอกจากนี้ การทำให้สถาบันครอบครัวกลายเป็นประชาธิปไตยก็เป็นอีกเรื่องหนึ่งที่มีความซับซ้อนและความสำคัญมากไม่แพ้กัน แต่ด้วยเหตุผลที่ต่างออกไป กล่าวคือ ความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปกครองกับบุตรหลานนั้นเป็นที่ยอมรับกันทั่วไปว่ามีลักษณะแบบบิดาธิปไตย (paternalism) ที่มีเหตุผลที่ตีรองรับ การเรียกร้องให้สถาบันครอบครัวต้องอยู่ภายใต้หลักการประชาธิปไตยจึงเป็นข้อเรียกร้องที่ค่อนข้างอ่อนไหวเนื่องจากกระทบต่อโครงสร้างความสัมพันธ์ภายในครอบครัวโดยตรง นอกจากนี้ ความคิดหลักของประชาธิปไตยแบบสังคมเน้นจัดผลลัพธ์ที่ไม่เป็นประชาธิปไตย อันเป็นผลกระทบจากความอยุติธรรมเชิงโครงสร้าง (structural injustice) เช่น ความไม่เสมอภาคทางเศรษฐกิจและสังคมระหว่างชายหญิง ด้วยเหตุนี้จึงเรียกร้องให้มีการปฏิรูปในหลายๆ ด้าน เช่น ออกกฎหมายให้เงินอุดหนุนแก่สตรีสำหรับการดูแลเด็กและกฎหมายลงโทษการล่วงละเมิดต่อสตรี แม้เหล่านี้จะให้หลักประกันความเสมอภาคทางเศรษฐกิจสังคมและโอกาสที่เท่าเทียมกันแก่สตรีมากขึ้น แต่ก็นำมาซึ่งข้อกังวลใหม่ถึงขอบเขตอำนาจหน้าที่ที่ใหญ่โตมากขึ้นของรัฐ ในแง่ที่ว่ารัฐสามารถเข้ามาแทรกแซงในกิจการบางเรื่องที่เคยเป็นการตัดสินใจของสมาชิกในครอบครัวเท่านั้น เช่น เรื่องการแบ่งภาระหน้าที่ในการดูแลบุตรระหว่างสามี ภรรยา หรือ การใช้ดุลยพินิจในการจัดการกับรายได้อาจจ่ายของครัวเรือน ซึ่งเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องและมีอิทธิพลอย่างลึกซึ้งต่อเสรีภาพส่วนบุคคลและความเสมอภาคทางการเมืองของพลเมืองในสังคมประชาธิปไตย

3.6 ประชาธิปไตยแบบร่วมไตร่ตรอง (deliberative democracy)

เมื่อเปรียบเทียบกับความเข้าใจประชาธิปไตยแบบประชาธิปไตยที่ให้คุณค่าสูงสุดแก่การปกครองโดยประชาชนกับความเข้าใจประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมที่ให้คุณค่าสูงสุดแก่สิทธิเสรีภาพส่วนบุคคล ความเข้าใจประชาธิปไตยแบบร่วมไตร่ตรองให้ความสำคัญกับคุณค่าทั้งสองนี้เท่าๆ กัน โดยถือว่าทั้งคู่ต่างจำเป็นสำหรับอัตตาณัติของบุคคล ที่แสดงออกในรูปที่ทุกคนมาร่วมกันไตร่ตรองอย่างมีเหตุผลเมื่อต้องทำการตัดสินใจในเรื่องที่จะส่งผลกระทบต่อทุกคนที่เป็นสมาชิกของสังคมการเมืองนั้นๆ อันแสดงถึงความยินยอมพร้อมใจและความสามารถของแต่ละคนที่จะกำหนดชีวิตของตนเองให้เป็นไปในทางใดทางหนึ่ง (Cohen and Rogers, 1983) ตามความเข้าใจแบบนี้อัตตาณัติหรือการกำหนดตนเองของบุคคลจึงเป็นคุณค่าสูงสุด และการปกครองโดยประชาชนในรูปการแสดงออกถึงเจตจำนงร่วมกันและสิทธิเสรีภาพขั้นพื้นฐานต่างก็เป็นเครื่องมือที่จำเป็นสำหรับส่งเสริมให้เกิดการร่วมไตร่ตรองที่เป็นสาธารณะซึ่งเป็นหลักประกันถึงการกำหนดตนเองดังกล่าวนี้เอง (Cohen, 1997:72)

ตามความเข้าใจประชาธิปไตยแบบนี้ คนทุกคนล้วนเกี่ยวข้องกับสัมพันธ์กันไม่ใช่แค่ในรูปที่ต่างคนต่างยืนยั่นเจตจำนงเฉพาะ (particular will) ของตน หรือต่างต่อสู้เพื่อปกป้องผลประโยชน์ส่วนตัวที่มีมาก่อนกระบวนการร่วมไตร่ตรอง หากแต่ทุกคนสัมพันธ์กันในรูปที่ต่างฝ่ายต่างมีอิทธิพลต่อกันผ่านกระบวนการร่วมไตร่ตรอง อันเป็นการถกเถียงแลกเปลี่ยนความคิดเห็นร่วมกัน โดยอาศัยหลักฐานข้อมูลที่เที่ยงตรง ประเมินและชักจูงซึ่งกันและกันอย่างชอบด้วยเหตุผล กระบวนการนี้ต้องเป็นกระบวนการที่ทุกคนยอมรับ ประชาธิปไตยแบบร่วมไตร่ตรองนี้ถือว่าประชาชนจะเป็นผู้ร่วมกันกำหนดรูปร่างให้แก่การเมืองของตนเองผ่านกระบวนการใช้เหตุผลแลกเปลี่ยนและจูงใจซึ่งกันและกัน (Fishkin, 1991: 1-13) ผู้สนับสนุนความเข้าใจประชาธิปไตยแบบนี้เห็นว่าการใช้เหตุผลเพื่อชักจูงเป็นรูปแบบของการใช้อำนาจทางการเมืองที่มีเหตุผลรองรับมากที่สุด เพราะสอดคล้องที่สุดกับการเคารพในความสามารถในการกำหนดตนเองและขีดความสามารถ (capacity) ในการปกครองตนเองของทุกคน ตามความเข้าใจประชาธิปไตยแบบนี้ ปัญหาทระราชย์ของเสียงข้างมากซึ่งเป็นปัญหาสำคัญสำหรับ