

ประชาธิปไตยแบบประชาธิปไตยจะกลายเป็นสิ่งไร้ความหมาย ในแง่ที่ว่าทุกคน รวมทั้งผู้ที่เป็ความเสี่ยงส่วนน้อยในสังคม ต่างก็มีโอกาสเท่าๆ กันที่จะแสดงเหตุผลชักจูงใจคนอื่น ให้เห็นด้วยกับข้อเสนอของตน แต่ถึงกระนั้น ความเข้าใจประชาธิปไตยแบบนี้ก็ต้องพบกับคำถามที่ว่าถ้าในที่สุดแล้ว คุณค่าสูงสุดของระบอบการเมืองควรอยู่ที่การกำหนดตนเองของประชาชน และประชาธิปไตยเป็นเพียงเครื่องมือเพื่อนำไปสู่เป้าหมายนั้นเท่านั้น เราสามารถกล่าวได้หรือไม่ว่าประชาธิปไตยแบบร่วมไต่รตรองคือประชาธิปไตยชนิดที่เอื้อต่อการกำหนดตนเองมากที่สุด ผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับความเข้าใจแบบนั้น เช่น ฝ่ายขุมปีเตอร์เรียน หรือนักประชาธิปไตยเสรีนิยมพยายามอ้างเหตุผลว่าประชาธิปไตยแบบร่วมไต่รตรองเป็นแค่คำพูดสวยหรูที่ใช้อ้างเพื่อจำกัดสิทธิเสรีภาพของประชาชนเท่านั้น เพราะภายใต้รูปแบบนี้ ประชาชนแต่ละคนไม่มีโอกาสได้ใช้ชีวิตภายใต้กฎหมายที่แต่ละคนเป็นผู้เลือกเองอย่างแท้จริง ซึ่งต่างไปจากระบอบการปกครองแบบอื่น เช่น รัฐบาลแบบเสรีนิยมที่ส่งเสริมและสนับสนุนให้คนมีอิสรภาพในการกำหนดตนเองอย่างแท้จริง เพราะเปิดโอกาสให้คนทุกคนได้มีส่วนเลือกกฎหมายและนโยบายเพื่อใช้กับตนเองและกลุ่มของตนโดยผ่านการเลือกตั้ง

ผู้สนับสนุนความเข้าใจประชาธิปไตยแบบร่วมไต่รตรองตอบข้อวิจารณ์นี้ว่าผู้วิจารณ์เข้าใจผิดในทัศนเรื่องอัตตาณัติโดยไม่ถูกต้อง เพราะมองไม่เห็นมิติทางการเมืองที่แฝงอยู่ในโนทัศน์นี้ การตัดสินใจเรื่องสำคัญ หลายเรื่องในชีวิตของปัจเจกบุคคลจริงๆ แล้วตกอยู่ภายใต้เงื่อนไขและอิทธิพลจากบริบททางสังคมการเมือง ซึ่งเป็นพื้นที่ที่สถาบันที่ครอบครองอำนาจทางการเมืองอยู่สามารถควบคุมชีวิตมนุษย์ได้ดีที่สุด (ลองนึกถึงบทบาทของรัฐบาลในการออกกฎหมายที่ส่งผลกระทบอย่างกว้างขวางต่อการใช้ชีวิตของบุคคล ไม่ว่าจะเป็นด้านการทำสัญญาการค้ากับต่างประเทศ นโยบายพลังงาน อาหาร สาธารณสุข เป็นต้น) ถ้าคนในสังคมให้ความสนใจเฉพาะกับอำนาจตัดสินใจของปัจเจกบุคคลเหนือชีวิตส่วนตัวของตนเองเท่านั้น ในที่สุดแล้วความสามารถในการกำหนดตนเองของพวกเขาจะถูกทำลายลงเรื่อยๆ กล่าวอีกนัยหนึ่ง ยิ่งปัจเจกบุคคลถูกกีดกันออกจากการมีอำนาจเหนือพื้นที่ทางสังคมมากเท่าใด พวกเขายิ่งจะถูกกลืนรอนการกำหนดตนเองในมิติที่สำคัญ สำหรับชีวิตของพวกเขามากขึ้นเท่านั้น

นักปรัชญาการเมืองบางรายที่พยายามผสมผสานประชาธิปไตยแบบร่วมไต่รตรองเข้ากับคุณค่าแบบเสรีนิยม เช่น เอมี กัทแมน และ เดนนีส ทอมป์สัน (Amy Gutmann & Dennis Thompson) เสนอว่าหลักอัตตาณัติเรียกร้องให้ประชาธิปไตยต้องมิลักษณะพิเศษ คือเป็นการปกครองโดยประชาชนที่ส่งเสริมให้พลเมืองร่วมกันใช้เหตุผลไต่รตรองเกี่ยวกับการตัดสินใจทางการเมือง และกฎแ่งสำคัญของประชาธิปไตยชนิดนี้ไม่ได้อยู่ที่การเข้าไปมีส่วนร่วมโดยตรงในทุกๆ เรื่อง แต่อยู่ที่การมีส่วนร่วมทางการเมืองที่มุ่งสร้างหลักประกันอย่างต่อเนื่องว่าผู้ใช้อำนาจรัฐจะมีความพร้อมรับผิดชอบ (accountability) ต่อการกระทำหรือการตัดสินใจใดๆ ของตนที่ส่งผลกระทบต่อพลเมืองผู้ติดตามหน้าที่รับผิดชอบอยู่ ภายใต้ประชาธิปไตยชนิดนี้ การแบ่งงานกันทำระหว่างนักการเมืองอาชีพกับพลเมืองจึงยังคงมีอยู่ (ซึ่งตรงกับลักษณะของประชาธิปไตยแบบตัวแทนหรือแบบเสรีนิยม) แต่ขณะเดียวกันสถาบันที่มีความรับผิดชอบต่อสาธารณะต้องมีหน้าที่ส่งเสริมให้เกิดการร่วมไต่รตรองในประเด็นสาธารณะที่จะส่งผลกระทบต่อชีวิตของผู้คนมากขึ้นด้วยเช่นกัน

4. ปฏิกิริยา (paradoxes) และปัญหาเชิงปฏิบัติของประชาธิปไตย

ในแง่จุดด้อยของประชาธิปไตยนั้น นอกจากการมีความเข้าใจที่ต่างกันในหมู่นักสนับสนุนประชาธิปไตยเองว่าคำนี้หมายถึงอุดมคติที่แน่ชัดอย่างไรแล้ว ประชาธิปไตยยังประสบกับสิ่งที่ดูเหมือนเป็นความขัดแย้งภายใน หรือที่เรียกกันว่าปฏิกิริยา (paradox) รวมถึงปัญหาเชิงปฏิบัติบางประการที่นักสนับสนุนอุดมคตินี้ทุกรูปแบบต้องเผชิญ ยกเว้นแต่เฉพาะผู้สนับสนุนประชาธิปไตยแบบขุมปีเตอร์เรียน (ดู 3:1) ที่มองประชาธิปไตยอย่างแคบที่สุด คือเป็นแค่กระบวนการเลือกตั้งนักการเมืองที่ไม่มีเนื้อหาสาระภายในอยู่เลยเท่านั้น

4.1 ปฏิกิริยาของประชาธิปไตย (paradoxes of democracy)

ปฏิกิริยาของประชาธิปไตยมีสองข้อ ข้อแรกเสนอโดย ริชาร์ด วอลไฮม์ (Richard Wollheim, 1962: 154-167) ซึ่งมีเนื้อหาดังนี้ สมมติผู้ลงคะแนนเสียงคนหนึ่งเชื่อและมีเหตุผลที่ดีที่จะเชื่อว่าการห้ามล่ากวางเป็นนโยบายที่ถูกต้อง จึงลงคะแนนเสียงสนับสนุนนโยบายนี้ แต่เสียงส่วนใหญ่เห็นว่านโยบายนี้ไม่ดีและลงคะแนนเสียงสนับสนุนให้มีการล่ากวางได้ วอลไฮม์ชี้ว่ากรณีนี้เท่ากับว่าผู้ลงคะแนนเสียงคนแรก ซึ่งเป็นคนมีเหตุผลด้วยและเป็นนักประชาธิปไตยด้วยต้องเชื่อในสิ่งที่ขัดแย้งกัน คือ การห้ามล่ากวางเป็นสิ่งที่มีความผิดอันควรรองรับ (จากวิจารณ์ญาณที่ไต่รตรองดีแล้วของเขาเอง) แต่ขณะเดียวกันก็เป็นสิ่งที่ไม่มีเหตุผลอันควรรองรับ (จากการตัดสินใจโดยเสียงส่วนใหญ่) และสิ่งนี้เป็นปฏิกิริยาที่แสดงว่าต้องมีปัญหาความเข้ากันไม่ได้ทางตรรกะบางอย่างแฝงอยู่ในแนวคิดประชาธิปไตย และเป็นปัญหาซึ่งผู้ให้เหตุผลสนับสนุนโดยพิจารณาผลลัพธ์ (ดู 5.2) ต้องตอบให้ได้

ฮอนเดอร์ริค (Honderich, 1973: 221-226) และเพนน็อก (Pennock, 1974: 88-93) แก้ปฏิกิริยาข้อนี้โดยที่ชี้ว่าจริงๆ แล้วปฏิกิริยาข้อนี้ไม่มีอยู่จริง แต่เกิดจากความเข้าใจผิดของวอลไฮม์เองเกี่ยวกับธรรมชาติของ *ความเชื่อ* ของผู้ลงคะแนนเสียง ความจริงคือเมื่อคนหนึ่งลงคะแนนเสียงสนับสนุนการห้ามล่ากวางเพราะเชื่อว่าการห้ามล่ากวางเป็นทางเลือกเชิงนโยบายที่ดีที่สุดเท่าที่มีอยู่ และพบว่าเสียงส่วนใหญ่ผ่านกระบวนการที่เป็นประชาธิปไตยที่ชอบธรรมไม่ยอมรับนโยบายนี้ เขาก็เพียงยอมรับว่าเสียงส่วนใหญ่ของกระบวนการประชาธิปไตยมีความชอบธรรมที่จะเลือกดำเนินนโยบายที่เขาเห็นว่าผิดได้ โดยไม่จำเป็นต้องมีความเชื่อที่ขัดแย้งกันสองแบบอยู่พร้อมกันว่าการล่ากวางทั้งมีและไม่มีเหตุผลอันควรรองรับ ปฏิกิริยาข้อนี้จึงไม่ได้มีอยู่จริงตั้งแต่แรก

ปฏิกิริยาที่สองอภิปรายไว้โดย แอนโทนี ดาวน์ (Anthony Down, 1957: ch. 14) โดยเรียกว่าเป็นปัญหาสิ่งที่ดีสำหรับส่วนรวม (collective goods) ดาวน์อธิบายว่าผลดีของประชาธิปไตยจัดได้ว่าเป็นสิ่งที่ดีสำหรับส่วนรวม ไม่ว่าจะเป็นผลดีในรูปของประโยชน์โดยรวมของการใช้ระบอบประชาธิปไตย หรือในรูปของประโยชน์จากการเลือกตั้งในแต่ละครั้ง ที่เรียกว่าเป็นสิ่งที่ดีสำหรับส่วนรวมก็เพราะเราไม่สามารถกีดกันใครคนใดคนหนึ่งจากการได้รับผลดีเหล่านั้นได้ ไม่ว่าเขาจะมีส่วนร่วมสร้างประโยชน์หรือไม่ก็ตาม เมื่อเป็นเช่นนั้น จะไม่สมเหตุสมผลกว่าหรือหากคนๆ หนึ่งจะไม่เข้าร่วมกระบวนการนี้และรอรับผลดีอย่างเดียว โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อคิดว่าถ้าคำนวณต้นทุนกันจริงๆ แล้ว การมีส่วนร่วมในกิจกรรมประชาธิปไตยบางอย่าง (เช่น การไปลงคะแนนเสียงในเขตเลือกตั้งที่มีขนาดใหญ่) ไม่คุ้มด้วยประการทั้งปวง เพราะขณะที่ผู้ไปลงคะแนนเสียงต้องเสียทั้งแรง เวลาและค่าใช้จ่ายในการเดินทาง แต่เขากลับมีส่วนในการกำหนดผลการลงคะแนนน้อยมาก แต่ในทางกลับกัน ถ้าทุกคนคิดแบบนี้เหมือนกันหมด นั้นย่อมเป็นผลเสียหายใหญ่หลวงต่อระบอบประชาธิปไตยและความอยู่รอดของระบอบนี้ในระยะยาว และเมื่อระบอบนี้ให้ประโยชน์ในระยะยาวแก่ทุกคนอยู่ไม่ได้ ปัจเจกบุคคลเองจะต้องเสียประโยชน์จากการไม่ไปลงคะแนนเสียง ดังนั้น สรุปง่าย ๆ คือ ประชาธิปไตยเป็นระบอบที่ไม่สมเหตุสมผลที่จะเสียสละมีส่วนร่วม แต่ขณะ

เดียวกัน ถ้าไม่รักษาระบบนี้ไว้ ก็จะเป็นการไม่สมเหตุสมผลอีกเช่นกันเพราะจะทำให้เกิดผลเสียร้ายแรงตามมา

นักประชาธิปไตยที่พยายามแก้ปัญหานี้คนหนึ่งคือ โรเบิร์ต กูดิน (Robert Goodin) โดยชี้ว่าปฏิทรรศน์ข้อนี้เกิดจากการนำทัศนะแบบประโยชน์นิยมที่เชื่อว่าพลเมืองทุกคนเป็นนักคิดเล็งผลเลิศและคอยคิดคำนวณต้นทุนกำไรของการกระทำอยู่ตลอดเวลาทำความเข้าใจพฤติกรรมการณ์ลงคะแนนเสียง จึงคิดว่าคนจะความสมเหตุสมผลที่จะเลือกไปลงคะแนนเสียงก็ต่อเมื่อการกระทำนี้ให้ประโยชน์หรือกำไรกลับคืนมามากกว่าต้นทุนที่เสียไป แต่เมื่อประโยชน์หรือกำไรจากการลงคะแนนเสียง ซึ่งรวมถึงความพอใจจากการได้ทำหน้าที่ทางจริยธรรมของพลเมืองในระบบประชาธิปไตยนั้น ไม่มีทางสูงกว่าต้นทุนที่เสียไปได้เลย การไปลงคะแนนเสียงจึงไม่มีทางเป็นการกระทำที่สมเหตุสมผลได้ แต่กูดินชี้ว่า นักประชาธิปไตยแบบร่วมไตร่ตรองไม่ได้มองพลเมืองที่ไปลงคะแนนเสียงว่าเป็นคนที่คอยคิดคำนวณผลได้ผลเสียตลอดเวลา คนเหล่านี้คือผู้ไปลงคะแนนเสียงเนื่องจากมีความเข้าใจทางจริยธรรมและมุ่งมั่นอุทิศตัวให้แก่การส่งเสริมความยุติธรรมทางสังคม พวกเขาจึงไปลงคะแนนเสียงเพราะตระหนักว่านั่นคือหน้าที่ของตน ไม่ใช่เพราะซึ่งน้ำหนักแล้วพบว่ากำไรที่ได้มากกว่าไม่ไป (Goodin, 1982: 101-115-16) ถ้าเราเห็นว่าปฏิทรรศน์ดังกล่าวมีพื้นฐานความคิดที่ผิดเกี่ยวกับพลเมืองผู้ไปลงคะแนนเสียงเช่นนี้ เราก็จะกล่าวได้ว่าจริงๆ แล้วมันไม่ใช่ปฏิทรรศน์ กระนั้นก็ดี กูดินยอมรับอย่างหนึ่งว่าเมื่อใดก็ตามที่พลเมืองขาดอุดมคติทางสังคม สังคมประชาธิปไตยก็จะเผชิญกับความท้าทาย (ไม่ใช่ปฏิทรรศน์) ว่าควรออกแบบสถาบันทางสังคมให้เป็นแบบใด จึงจะส่งเสริมให้คนมีอุดมคติทางสังคมกันมากขึ้น เพื่อให้เกิดการใช้เหตุผลไตร่ตรองทางจริยธรรมร่วมกันมากขึ้น สิ่งนี้บ่งชี้ว่าปัญหาที่ประชาธิปไตยเผชิญอยู่จริง ๆ แล้วคือความท้าทายเชิงปฏิบัติมากกว่าปฏิทรรศน์ในทางทฤษฎีดังที่กล่าวมา

4.2 ปัญหาเชิงปฏิบัติของประชาธิปไตย: ความไม่กลมเกลียวภายในสังคม

นักทฤษฎีการเมืองที่เห็นว่าประชาธิปไตยไม่ได้ประสบปัญหาปฏิทรรศน์แต่ประสบปัญหาเชิงปฏิบัติ มองว่าปัญหาสำคัญที่สุดสำหรับประชาธิปไตยคือการขาดความกลมเกลียวกันในสังคม ซึ่งเกิดจากที่ประชาธิปไตยในฐานะเครื่องมือหรือกระบวนการสำหรับใช้ในการตัดสินใจร่วมกันของสมาชิกในสังคมการเมือง ไม่สามารถให้แนวทางสำหรับตอบคำถามเชิงจริยธรรมหรือเชิงประจักษ์ได้ ทำให้เมื่อนำกระบวนการนี้มาใช้จึงไม่มีหลักประกันว่าจะได้คำตอบที่ถูกต้องสำหรับทุกๆ ประเด็นปัญหาที่คนต้องตัดสินใจร่วมกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในบริบทที่คนมีข้อจำกัดในด้านความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับปัญหาและขาดข้อมูลที่เพียงพอสำหรับการตัดสินใจ และในบริบทสังคมที่เป็นพหุนิยมทางคุณค่า (value pluralism) ในบริบทดังกล่าว ปัญหาใหญ่ประการหนึ่งที่ทุกคนต้องเผชิญทั้งในชีวิตส่วนตัวหรือในปริบททางการเมือง ก็คือการเลือกระหว่างคุณค่าหรือสิ่งดีงาม (the good) หลายสิ่งที่ไม่อาจไปด้วยกันได้ และซ้ำร้ายยังไม่อาจเปรียบเทียบกันได้ว่าคุณค่าใดดีกว่าอีกคุณค่าหนึ่ง (incomparability) ทำให้ไม่ว่าจะพยายามใช้เหตุผลไตร่ตรองอย่างหนักเพียงใดก็ตาม การเลือกรับคุณค่าหรือสิ่งดีงามอันหนึ่ง จึงหมายถึงการยอมสละคุณค่าหรือสิ่งดีงามอีกอย่างหนึ่งโดยปริยาย ในระดับปัจเจกบุคคล การสละคุณค่าหนึ่งเพื่อรับอีกคุณค่าหนึ่งอาจเป็นสิ่งที่มีเหตุผลยอมรับได้จากภายในระบบคุณค่าที่มีการจัดลำดับไว้แล้วของตนๆ นั้น แต่ในระดับของสังคมการเมือง การสละคุณค่านี้อาจยอมรับได้ยากสำหรับกลุ่มคนที่เป็นผู้สูญเสียจากการเลือกครั้งนั้น ตัวอย่างเช่นประเด็นเรื่องการทำแท้งเสรี มีความขัดแย้งระหว่างกลุ่มคนที่สนับสนุนการเลือกของสตรี (pro-choice) กับกลุ่มคนที่มุ่งปกป้องชีวิตของสิ่งที่อยู่ในครรภ์ (pro-life) ในกรณีนี้ ไม่ว่าจะเลือกรับคุณค่าใดและสละอีกคุณค่าหนึ่ง ย่อมต้องมีผู้สูญเสีย และปัญหาคือประชาธิปไตยไม่มีเครื่องมือสำหรับให้เหตุผลกับฝ่ายที่สูญเสีย นอกจากอ้างคุณค่าของตัวเองโดยอ้างเอง ซึ่งปัญหานี้แม้จะไม่ใช่อุปสรรคที่ฝังอยู่ในโมทัศน์ประชาธิปไตยโดยตรง แต่ในระยะยาวแล้ว มันย่อมอาจทำให้การให้เหตุผลสนับสนุน (justification) ประชาธิปไตยเป็นไปได้ยากขึ้น จนเป็นเหตุให้เกิดความระแวงขึ้นในสังคมได้ในที่สุด โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อพลเมือง โดยเฉพาะที่เป็นเสียงส่วนน้อย ต้องเป็นฝ่ายสูญเสียซ้ำๆ ขณะที่สังคมก็ไม่ได้หลักประกันว่าเมื่อใช้หลักประชาธิปไตยในการตัดสินใจแล้วจะช่วยให้ค้นพบคำตอบที่ถูกต้องสำหรับปัญหาต่างๆ ได้จริง นักปรัชญาการเมืองบางราย เช่น เอ็ม. กัทแมนและเดนิส ทอมป์สันถึงกับกล่าวว่ายิ่งชีวิตทางการเมืองส่งเสริมให้คนกำหนดตนเองมากขึ้นเท่าใด การตัดสินใจทางการเมืองก็นำมาซึ่งความเจ็บปวดมากขึ้นเท่านั้น และหนทางเดียวที่จะลดความเจ็บปวดดังกล่าวลงได้ก็คือการที่พลเมืองต่างเรียนรู้ที่จะเคารพกันและกันในฐานะบุคคลที่ใช้เหตุผลในการตัดสินใจ มิใช่แค่เพียงคนที่เอาแต่ใจหรือมุ่งแสวงหาผลประโยชน์เฉพาะตนหรือเฉพาะกลุ่มของตนเท่านั้น (Gutmann and Thompson, 1990) และหากประชาธิปไตยดำเนินต่อไปในลักษณะนี้และในขอบเขตที่กว้างขึ้นเรื่อยๆ ก็อาจนำไปสู่นโยบายสาธารณะที่มีเหตุผลเป็นที่ยอมรับมากขึ้นสำหรับทุกคนได้ในอนาคตด้วยเช่นกัน

ทั้งกูดิน และกัทแมนและทอมป์สันต่างเป็นนักประชาธิปไตยแบบร่วมไตร่ตรอง และทางออกที่ทั้งคู่เสนอมีลักษณะคล้ายกันคือชี้ให้เห็นว่าทั้งปฏิทรรศน์ของประชาธิปไตยและปัญหาเชิงปฏิบัติเรื่องการขาดความกลมเกลียวภายในสังคมประชาธิปไตยนั้น ต่างมาจากสมมติฐานแบบเดียวกันที่มองว่าพลเมืองในสังคมประชาธิปไตยเป็นคนมีเหตุผลที่เห็นแก่ประโยชน์ของตนเป็นที่ตั้ง (rational and concerned with self-interest) เมื่อเป็นเช่นนี้ การที่จะแก้ปฏิทรรศน์และปัญหาเชิงปฏิบัติจึงกระทำโดยการชี้ให้เห็นว่าสมมติฐานนี้ไม่ถูกต้องตั้งแต่ต้น กล่าวคือ พลเมืองในสังคมประชาธิปไตยไม่จำเป็นต้องเป็นคนมีเหตุผลที่เห็นแก่ตัว แต่สามารถเป็นผู้มีจิตสำนึกทางสังคมและจริยธรรมที่ทำให้การปกครองตนเองโดยประชาชนอย่างกว้างขวางเป็นไปได้ แต่ข้อจำกัดของการอ้างเหตุผลเช่นนี้คือแม้จะหักล้างสมมติฐานของฝ่ายที่ไม่เห็นด้วยได้ในระดับหนึ่ง แต่ก็ยังไม่สามารถชี้แจงอย่างเป็นหลักเป็นฐานว่าพลเมืองในสังคมที่นำระบบประชาธิปไตยมาใช้คือผู้มีจิตสำนึกเพื่อส่วนรวมและอุดมคติอย่างทีนักประชาธิปไตย (โดยเฉพาะแบบมีส่วนร่วมและแบบร่วมไตร่ตรอง) เสนอไว้จริงๆ และทราบได้ทีสมมติฐานข้อนี้ยังไม่ได้รับการพิสูจน์ให้เห็นจริง การให้เหตุผลสนับสนุนประชาธิปไตยแบบอื่นนอกเหนือไปจากระบบเลือกตั้งเช่นที่ทิมบีเดอร์เสนอไว้ ก็ยังคงเป็นเรื่องน่าหนักใจต่อไปสำหรับคนที่เชื่อมั่นในประชาธิปไตยในฐานะอุดมคติสูงสุดของการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมการเมือง

5. การให้เหตุผลสนับสนุนแบบต่างๆ แก่ประชาธิปไตย

การให้เหตุผลสนับสนุน (justification) แก่ประชาธิปไตยมีความหลากหลายไปตามความเข้าใจประชาธิปไตยแบบต่างๆ อย่างไรก็ดี เรายังสามารถแบ่งแนวทางการให้เหตุผลสนับสนุนแก่ประชาธิปไตยได้ในอีกลักษณะหนึ่งคือ

- (5.1) เหตุผลสนับสนุนจากกระบวนการ (proceduralist justification)
- (5.2) เหตุผลสนับสนุนจากผลลัพธ์ (consequentialist justification)
- (5.3) เหตุผลสนับสนุนอื่นๆ

5.1 เหตุผลสนับสนุนจากกระบวนการ (proceduralist justification)

โรเบิร์ต ดาห์ล (Robert Dahl) เป็นหนึ่งในนักทฤษฎีการเมืองคนแรกๆ ที่ให้เหตุผลสนับสนุนเชิงกระบวนการแก่ประชาธิปไตย เขาอ้างว่าถ้ามีผู้คนกลุ่มหนึ่งต้องการมารวมตัวกัน โดยสมาชิกทุกคนต้องร่วมกันตัดสินใจในบางเรื่องที่จะส่งผลกระทบต่อส่วนรวม ทุกคนจะยอมรับในกระบวนการแบบประชาธิปไตยที่มีหัวใจอยู่ที่ความเสมอภาค เสรีภาพและความเป็นธรรม ในรูปของการแต่ละคนมีหนึ่งเสียงเท่ากันในการตัดสินใจ และคนเหล่านี้จะยึดหลักเสียงข้างมากเป็นกระบวนการในการตัดสินใจที่มีความชอบธรรมและมีผลผูกพันทุกคนที่เกี่ยวข้อง (Dahl, 1989, chs. 6 and 7)

เหตุผลสนับสนุนนี้มีข้อโต้แย้งว่าถ้าพลเมืองในสังคมประชาธิปไตยต้องการแค่กระบวนการตัดสินใจที่เป็นธรรม เราสามารถใช้วิธีการอื่นๆ ที่ไม่ใช่ประชาธิปไตยแต่เป็นธรรมได้ เช่น จับสลากหรือทอยลูกเต๋า ซึ่งจะไปแล้วเป็นธรรมยิ่งกว่าการใช้หลักเสียงข้างมากเสียอีก เพราะปฏิบัติกับทุกคนเท่ากันหมด ขณะที่การใช้หลักเสียงข้างมากดูเหมือนเป็นการเข้าข้างเสียงส่วนใหญ่ และกดขี่เสียงข้างน้อย เพราะบังคับให้คนที่อยู่ในฝ่ายเสียงข้างน้อยต้องปฏิบัติตามสิ่งที่เสียงส่วนใหญ่ต้องการ ฝ่ายผู้ไม่เห็นด้วยกับดัลห์ยังแย้งด้วยว่าเมื่อใดก็ตามที่ต้องตัดสินใจในเรื่องที่มีความยุติธรรมเข้ามาเกี่ยวข้อง เช่น การแบ่งทรัพยากร เราจะไม่ใช้วิธีที่เป็นเชิงกระบวนการกล่าวเช่น จับสลาก สิ่งนี้แสดงว่าเราไม่คิดว่าวิธีการเช่นนี้ให้ความยุติธรรมได้ ซึ่งหมายความว่าในการใช้กระบวนการตัดสินใจนั้น เราต้องใช้คุณค่าหรือมาตรฐานอื่นๆ ควบคู่ไปด้วย เช่น เรื่องความยุติธรรม หรือความถูกต้องที่ไม่อาจได้มาจากกระบวนการที่เป็นธรรมเท่านั้น ลำพังกระบวนการที่เป็นธรรมเพียงอย่างเดียวจึงยังไม่ใช่ว่าเหตุผลสนับสนุนที่ดีที่ว่ารัฐควรเป็นประชาธิปไตย [Estlund, 1997: 177] นอกจากนี้ การเน้นกระบวนการที่เป็นธรรมที่ทุกคนเสมอภาคกัน ยังมีจุดด้อยตรงที่ไม่ได้ให้ความสำคัญเท่าที่ควรกับคนที่มีความรู้หรือข้อมูลความรู้เหมาะสมสำหรับการตัดสินใจที่มีประสิทธิภาพ และขณะเดียวกันก็ให้ความสำคัญกับความเห็นของคนที่มีข้อมูลหรือขาดข้อมูลความรู้เทียบเท่ากับคนมีปัญญา ทำให้กระบวนการนี้ไม่น่าจะนำไปสู่ผลการตัดสินใจที่มีประสิทธิภาพ

เจอร์เกน ฮาเบอร์มาส (Jurgen Habermas) เสนอแนวคิดเรื่องประชาธิปไตยเชิงกระบวนการ (procedural democracy) ชนิดที่มีพื้นฐานอยู่บนจริยศาสตร์การสื่อสาร (communicative or discourse ethics) ที่ดูเหมือนจะแก้ปัญหาที่กล่าวมาได้ตามแนวคิดนี้ประชาธิปไตยคือกระบวนการตัดสินใจร่วมกันที่มีหัวใจอยู่ที่การสื่อสารแลกเปลี่ยนความคิดเห็นและการแสวงหาฉันทามติ (consensus) โดยมีเงื่อนไขว่าทุกคนที่อาจได้รับผลกระทบจากการตัดสินใจต้องมีโอกาสแสดงความคิดเห็น และความคิดเห็นนั้นต้องมาจากมุมมองที่สามารถทำให้เป็นสากล (universalizable) ได้ ไม่ใช่จากมุมมองของผลประโยชน์ส่วนตัว นอกจากนี้ ทุกคนที่เข้าร่วมในการแลกเปลี่ยนและแสดงความคิดเห็นจะต้องเปิดใจกว้าง พยายามสวมมุมมองและทำความเข้าใจกับเหตุผลที่ผู้อื่นนำเสนอ ตลอดจนต้องมีพันธะในการมุ่งแสวงหาฉันทามติในเรื่องที่ร่วมกันตัดสินใจอยู่นั้น ฮาเบอร์มาสอ้างว่าหากเงื่อนไขเหล่านี้ได้รับการตอบสนอง ก็สามารถมองได้ว่าผลการตัดสินใจที่ได้รับเมื่อสิ้นสุดกระบวนการมีความชอบธรรมเพราะเป็นที่ยอมรับได้จากทุกคนที่เกี่ยวข้อง โดยแม้แต่คนที่ไม่เห็นด้วยก็ยังมองเห็นว่าผลลัพธ์นั้นมีเหตุผลสนับสนุนที่ดีบางอย่างอยู่ นอกจากนี้ การที่ประชาธิปไตยเชิงกระบวนการชนิดนี้เปิดโอกาสให้ทุกฝ่ายได้แสดงความคิดเห็น ทำให้เชื่อได้ว่าผลการตัดสินใจที่ได้มานั้นจะมีประสิทธิภาพกว่าที่ได้จากกระบวนการที่ไม่มีการแลกเปลี่ยนแสดงความคิดเห็น เพราะช่วยให้เห็นมุมมองใหม่ๆ ทางออกใหม่ๆ ตลอดจนผลประโยชน์ใหม่ๆ ที่อาจมองไม่เห็นหากขาดการสื่อสารแลกเปลี่ยนกัน

อย่างไรก็ตาม ข้อเสนอของฮาเบอร์มาสก็ยังมีข้อวิจารณ์ว่าการเน้นว่าประชาธิปไตยเป็นเรื่องกระบวนการเพียงอย่างเดียว มีนัยว่ากระบวนการประชาธิปไตยเป็นสิ่งที่ตรวจสอบต่อไปไม่ได้อีก แต่ถ้าคิดเช่นนั้นก็จะเกิดปัญหาเรื่องความชอบธรรมตามมา เพราะว่าคนที่มีความเห็นขัดแย้งกันเชิงเนื้อหาสาระ เช่น เรื่องความยุติธรรม ก็มักมีความเห็นขัดแย้งกันเกี่ยวกับกระบวนการด้วย ทำให้กระบวนการแบบประชาธิปไตยเองอาจตั้งข้อสงสัยได้เช่นกัน (Gutmann & Thompson, 2003) ข้อวิจารณ์นี้โดยนัยแล้วก็คล้ายกับข้อวิจารณ์ของเอสลันด์ในแง่ที่ว่าความได้ซึ่งกันและกันยังไม่มีความเห็นเป็นเอกฉันท์ว่าอะไรคือความยุติธรรมที่สังคมการเมืองควรจะมี คำถามเกี่ยวกับกระบวนการก็ยังคงมีต่อไป เช่นคำถามเกี่ยวกับระบบเลือกกว่าดั่งแบบเขตเดียวคนเดียวกับแบบสัดส่วน แบบใดจึงจะยุติธรรมมากกว่า โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกรณีที่มีคนกลุ่มน้อยบางกลุ่มที่จำเป็นต้องได้รับการปกป้องมากกว่าคนกลุ่มอื่น (นั่นคือ ต้องมีตัวแทนมากกว่าเมื่อเทียบกับคนกลุ่มอื่นๆ) หรือมีคำถามว่ารัฐควรให้หลักประกันความเสมอภาคทางเศรษฐกิจ (เช่น เงินอุดหนุนและสวัสดิการต่างๆ) แก่คนยากไร้เป็นพิเศษหรือไม่ เพื่อให้คนเหล่านี้สามารถมีส่วนร่วมทางการเมืองได้อย่างมีประสิทธิภาพแท้จริง (effective participation) หรือคำถามว่าควรมีนโยบายเลือกปฏิบัติต่อคนบางกลุ่มเพื่อแก้ไขความอยุติธรรมย้อนหลังหรือไม่ หรือควรควบคุมค่าใช้จ่ายทางการเมืองแก่ผู้ลงสมัครรับเลือกตั้งหรือไม่ (Michelman, 1997: 163) แต่หากยอมรับว่าประเด็นเหล่านี้ต้องนำมาพิจารณาด้วย นั้นย่อมเท่ากับว่าการสนับสนุนประชาธิปไตยไม่อาจอาศัยเหตุผลเชิงกระบวนการอย่างเดียว แต่ต้องพึ่งพาเนื้อหาหลักการบางอย่าง ซึ่งอาจเป็นคุณค่าหรือมาตรฐานบางอย่างภายนอกกระบวนการประชาธิปไตย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เนื้อหาเกี่ยวกับความยุติธรรม

5.2 เหตุผลสนับสนุนจากผลลัพธ์ (consequentialist justification)

การให้เหตุผลสนับสนุนแบบเน้นผลลัพธ์แบ่งย่อยเป็นหลายแบบ แบบหนึ่งคือประชาธิปไตยแบบผลลัพธ์ถูกต้อง ซึ่งได้รับอิทธิพลมาจากมองศาต รุสโซ ความคิดหลักก็คือกระบวนการประชาธิปไตยสามารถให้ผลลัพธ์ที่ถูกต้องได้ถ้ากระทำในเงื่อนไขที่ถูกต้อง โดยผลลัพธ์ที่ได้นั้นรุสโซเรียกว่าเจตจำนงทั่วไป (general will) และนักประชาธิปไตยสมัยใหม่เรียกว่าผลประโยชน์ของส่วนรวม (common good)

ฝ่ายที่ไม่เห็นด้วยวิจารณ์ว่าความคิดเรื่องเจตจำนงทั่วไปนี้มีความคลุมเครือ คำถามสำคัญคือสิ่งที่เรียกได้ว่าเป็นสวัสดิการสูงสุด (maximum welfare) สำหรับชุมชนการเมืองนั้นมีจริงด้วยหรือไม่ หรืออีกนัยหนึ่ง สิ่งอันเป็นสภาวะที่ดีที่สุดสำหรับคนทุกคน เช่น เจตจำนงทั่วไป ประโยชน์ส่วนรวม หรือผลประโยชน์สาธารณะนั้น มีอยู่จริงหรือไม่

ถ้าตอบว่าจริง ก็ต้องอธิบายต่อไปด้วยว่าสวัสดิการสูงสุดนั้นมีอยู่แบบใดระหว่าง

(ก) มีอยู่ก่อนและไม่ขึ้นกับความต้องการของคนแต่ละคน

(ข) มีอยู่ในฐานะฟังก์ชัน (function) ที่รอการเติมเต็ม หรือมีอยู่ในฐานะผลรวมของความต้องการของคนแต่ละคน

ถ้าเลือกตอบ (ก) ก็ต้องอธิบายต่อไปอีกว่าจะชี้วัดคุณค่าหรือสวัสดิการสูงสุดนั้นได้อย่างไร

(ค) ด้วยกระบวนการประชาธิปไตยเท่านั้น เช่น การลงคะแนนเสียง

(ง) ด้วยวิธีอื่นด้วยที่ไม่ใช่ประชาธิปไตย

คำตอบ (ง) เหตุผลสนับสนุนแบบเน้นผลลัพธ์นี้จะล้มเหลว เนื่องจากเท่ากับเป็นการยอมรับว่าเราสามารถค้นพบคุณค่าหรือสวัสดิการสูงสุดได้โดยไม่ต้องอาศัยกระบวนการประชาธิปไตย แต่คำตอบ (ค) เหตุผลสนับสนุนนี้จะประสบความล้มเหลวเช่นกัน เหตุผลประการแรกคำตอบ (ค) หักล้างคำตอบ (ก) ที่ว่าสวัสดิการสูงสุดมีอยู่ก่อนและไม่ขึ้นกับความต้องการของคนแต่ละคน ทั้งนี้เพราะว่าการยอมรับ (ก) นั้นหมายความว่าเราสามารถค้นพบสวัสดิการสูงสุดภายนอกกระบวนการประชาธิปไตย แต่คำตอบ (ค) แสดงว่าต้องค้นพบผ่านกระบวนการประชาธิปไตยเท่านั้น เมื่อเป็นเช่นนี้ เท่ากับผู้ใช้เหตุผลสนับสนุนแบบเน้นผลลัพธ์ต้องหันไปเลือกคำตอบ (ข) แต่นั่นเท่ากับยอมรับว่าเหตุผลสนับสนุนแบบเน้นผลลัพธ์ มีลักษณะคล้ายกับเหตุผลสนับสนุนเชิงกระบวนการ อีกทั้งยังไม่มีหลักประกันว่าผลลัพธ์ที่ได้จากกระบวนการประชาธิปไตยจะเป็นผลลัพธ์ที่ถูกต้องหรือเป็นสวัสดิการสูงสุดจริง (Coleman & Ferejohn, 1986)

อีกข้อวิจารณ์หนึ่งที่ทำความเสียหายค่อนข้างมากให้แก่ประชาธิปไตยแบบผลลัพธ์ถูกต้องมาจากเคนเนธ แอร์โรว์ (Kenneth Arrow) ผู้พยายามทดสอบทฤษฎีประชาธิปไตยของรูสโซเพื่อหาเงื่อนไขเชิงรูปธรรมที่จำเป็นสำหรับทำให้ระบบประชาธิปไตยสามารถตอบสนองความต้องการหรือแสดงออกถึงเจตจำนงของประชาชนได้ตามที่รูสโซกล่าวอ้าง เขาเริ่มต้นจากสมมติฐานว่า หากให้คนแต่ละคนจัดอันดับความต้องการเลือกที่ตนมีต่อนโยบายสาธารณะไว้คนละหนึ่งชุด ระบบประชาธิปไตยหนึ่งๆ จำเป็นต้องมีเครื่องมือสำหรับเก็บรวบรวม (aggregate) ชุดการจัดอันดับของทุกคนเข้าด้วยกันและจัดทำเป็นอันดับทางเลือกของสังคม (social choice) ออกมาได้จึงจะถือว่าระบบนั้นสามารถตอบสนองความต้องการของประชาชนได้จริง และลงเอยด้วยการพบว่าไม่ว่าจะค้นหาอย่างไรก็ไม่สามารถพบกฎ วิธีปฏิบัติหรือกระบวนการลงคะแนนเสียงแบบใดเลยที่สามารถรวบรวมความต้องการเลือกทั้งหมดเข้าด้วยกันและจัดอันดับออกมาเป็นผลลัพธ์ชุดเดียวที่คนส่วนใหญ่ต้องการมากที่สุดได้ กล่าวให้เฉพาะเจาะจงลงไปคือเขาพบว่าเมื่อคนอย่างน้อยสามคนมาร่วมกันตัดสินใจเลือกทางเลือกนโยบายตั้งแต่สามทางเลือกขึ้นไป การตัดสินใจโดยใช้หลักเสียงข้างมากจะล้มเหลวเสมอ เพราะจะไม่มีทางเลือกใดเลยชนะได้เสียงข้างมากไปแต่เพียงผู้เดียว และแต่ละทางเลือกจะมีเสียงส่วนใหญ่ที่ต้องการทางเลือกอื่นมากกว่าอยู่เสมอ ผลลัพธ์ที่ออกมาจึงลักษณะวนเป็นวงกลม (cycling)

ยกตัวอย่าง คนในอเมริกาสามกลุ่มถูกขอให้ลงคะแนนเสียงเลือกนโยบาย 3 แบบเกี่ยวกับการอุดหนุนด้านการศึกษา

คนสามกลุ่มได้แก่

- (1) คนอเมริกันจากรัฐทางใต้ ซึ่งมีแนวโน้มจะเหยียดผิว
- (2) คนอเมริกันที่ที่เป็นรีพับลิกันซึ่งไม่ต้องการให้รัฐเพิ่มการอุดหนุนเพราะตัวเองจะถูกเก็บภาษี เพิ่ม แต่ก็ไม่เกลียดการเหยียดผิว และ
- (3) คนอเมริกันจากรัฐทางเหนือซึ่งไม่เหยียดผิว

นโยบายสามแบบได้แก่

- (ก) ให้เงินอุดหนุนเพิ่มแก่โรงเรียนรัฐในทุกรัฐสำหรับสร้างตึกเรียน
- (ข) ไม่เพิ่มเงินอุดหนุนแก่โรงเรียน คือ เคยให้เท่าไรก็ให้เท่านั้นต่อไป
- (ค) ให้เงินอุดหนุนเพิ่มเฉพาะโรงเรียนในรัฐที่ไม่เลือกปฏิบัติต่อนักเรียนผิวดำ

แอร์โรว์ชี้ว่าผลลัพธ์ที่ออกมาจะมีโครงสร้างตามตารางข้างล่างนี้

ลำดับที่	คนกลุ่มที่ 1	คนกลุ่มที่ 2	คนกลุ่มที่ 3
1	อุดหนุนทุกรัฐ (ก)	ไม่อุดหนุนเลย (ข)	อุดหนุนเฉพาะรัฐ (ค)
2	ไม่อุดหนุนเลย (ข)	อุดหนุนเฉพาะรัฐ (ค)	อุดหนุนทุกรัฐ (ก)
3	อุดหนุนเฉพาะ รัฐ (ค)	อุดหนุนทุกรัฐ (ก)	ไม่อุดหนุนเลย (ข)

จากตัวอย่างที่ยกมาจะเห็นว่า ถ้าเอาการจัดลำดับทางเลือกของคน 3 กลุ่มนี้มารวมกันเพื่อหาทางเลือกที่คนในสังคมพอใจมากที่สุด จะไม่มีทางเลือกใดเลยที่คนต้องการมากที่สุดจริงๆ ดังจะเห็นว่าเสียงส่วนใหญ่ที่หนึ่ง (คนกลุ่มที่หนึ่งและคนกลุ่มที่สาม) ชอบทางเลือกก. มากกว่าทางเลือกข. ขณะที่เสียงส่วนใหญ่ที่สอง (คนกลุ่มที่หนึ่งและคนกลุ่มที่สอง) ชอบทางเลือกข. มากกว่าทางเลือกค. แต่ก็มีเสียงส่วนใหญ่ที่สาม (คนกลุ่มที่สองและคนกลุ่มที่สาม) ชอบทางเลือกค. มากกว่าทางเลือกก. หรือเขียนเป็นประโยคสัญลักษณ์ได้ดังนี้

ก > ข; ข > ค แต่ ค > ก

ดังนั้น จึงสรุปไม่ได้ว่า ทางเลือกก. หรือ ข. หรือ ค. อย่างใดอย่างใดเป็นทางเลือกที่คนชอบมากที่สุด ภายหลังแอร์โรว์ได้สรุปข้อค้นพบนี้ออกมาเป็นทฤษฎีบททั่วไปที่ชื่อว่าทฤษฎีบทเรื่องความเป็นไปไม่ได้ (impossibility theorem) ที่กล่าวว่า การตัดสินใจแบบประชาธิปไตยไม่สามารถตอบสนองข้อเรียกร้องเรื่องความสมเหตุสมผล (rationality) ความไม่เป็นเผด็จการของทางเลือก (non-dictatorship) อำนาจอธิปไตยของพลเมือง (people sovereignty) ความเป็นเอกฉันท์ (unanimity) การไม่ขึ้นกับทางเลือกอื่นที่ไม่เกี่ยวข้องของพร้อมกันได้ ซึ่งหมายถึงข้อเรียกร้องให้กระบวนการประชาธิปไตยเป็นกระบวนการที่เป็นธรรมขัดแย้งกับความสามารถของสถาบันของการตัดสินใจแบบประชาธิปไตยที่จะให้ผลลัพธ์ของส่วนรวมที่สมเหตุสมผลและไม่ขัดแย้งกันเอง

ผู้อ้างเหตุผลสนับสนุนประชาธิปไตยแบบเน้นผลลัพธ์บางรายพยายามแก้ปัญหานี้โดยปฏิเสธว่าผลการลงคะแนนเสียงไม่ได้แสดง "เจตจำนง" ของประชาชนโดยดูจากการเลือก เราจึงไม่ควรคิดว่าผลการลงคะแนนเสียงคือกิจกรรมสำหรับระบุว่าจะไรคือ

เจตจำนงตั้งแต่ต้น แต่การอ้างเช่นนี้เท่ากับอ้างว่าประชาธิปไตยไม่สามารถบอกเจตจำนงของประชาชน (Coleman & Ferejohn, 1986) ส่วนผู้สนับสนุนประชาธิปไตยรายอื่นๆ เช่น มิลเลอร์ (David Miller) เสนอว่า เราควรเลิกเชื่อว่ามติเจตจำนงทั่วไปที่เป็น "คำตอบที่ถูกต้อง" หนึ่งเดียวสำหรับทุกคน และหันมานิยามการตัดสินใจที่ถูกต้องว่าเป็นการตัดสินใจที่ส่งเสริมผลประโยชน์ของคนแต่ละคนแทน ประชาธิปไตยจึงให้ผลลัพธ์ที่ถูกต้องในแง่ที่สะท้อนผลประโยชน์ส่วนตัวของคนแต่ละคน โดยไม่เกี่ยวข้องกับเจตจำนงทั่วไปของรสนิยม หรือผลประโยชน์ส่วนรวมของนักประชาธิปไตยสมัยใหม่ แต่ถ้าเชื่อเช่นนี้เสียแล้ว ประชาธิปไตยก็จะต้องพบกับปัญหาเรื่องความชอบธรรมในแง่ที่ว่าในการลงคะแนนเสียง ฝ่ายชนะจะไม่สามารถอ้างได้อย่างชอบธรรมได้ว่านโยบายของตนสะท้อนผลประโยชน์ส่วนรวม

การให้เหตุผลสนับสนุนเชิงผลลัพธ์แบบที่สองได้แก่เหตุผลแบบของจอห์น สจวร์ต มิลล์ (John Stuart Mill) ซึ่งเสนอว่าการปกครองด้วยระบอบประชาธิปไตยแบบตัวแทน (representative government) ก่อให้เกิดพัฒนาการทางปัญญา ความรู้ จิตสำนึกและจริยธรรมแก่พลเมือง เมื่อต่างได้เข้ามามีส่วนร่วมในกิจการสาธารณะและเรียนรู้เกี่ยวกับผลประโยชน์ของบุคคลหรือกลุ่มอื่นๆ ในสังคมนอกเหนือจากผลประโยชน์แคบๆ ของตนเอง แต่เหตุผลนี้ต้องประสบปัญหาว่าสามารถใช้ได้โดยอิงผลที่เกิดขึ้นจริงแล้ว (ex post) เท่านั้น นั่นคือ สำหรับสังคมที่เป็นประชาธิปไตยแล้วและเห็นผลแล้ว จึงจะเห็นข้อดีด้านนี้ของประชาธิปไตยได้ แต่ไม่สามารถใช้ได้กับสังคมที่ยังไม่เคยเป็นประชาธิปไตยที่ต้องตัดสินใจว่าจะรับประชาธิปไตยหรือจะรับอุดมคติแบบอื่น เช่น เทวธิปไตย (theocracy) พัฒนาการที่เกิดขึ้นกับพลเมืองเมื่อสังคมเป็นประชาธิปไตยเป็นเพียงผลข้างเคียง (by-products) จากการใช้ระบอบประชาธิปไตย แต่ไม่อาจเป็นเหตุผลสนับสนุนสำหรับการตัดสินใจเลือกใช้ระบอบประชาธิปไตยขณะที่ผลนั้นยังไม่บังเกิดขึ้นได้

5.3 เหตุผลสนับสนุนแบบอื่นๆ

นักทฤษฎีและนักปรัชญาการเมืองบางรายที่ตระหนักถึงข้อจำกัดของเหตุผลสนับสนุนสองแบบข้างต้นได้พยายามนำเสนอเหตุผลแบบอื่นๆ ยกตัวอย่างเช่น เอมี กัทแมนและเดนนิส ทอมป์สันที่เสนอว่าประชาธิปไตยแบบร่วมไตร่ตรองเป็นรูปแบบที่ดีที่สุดเพราะสามารถคลี่คลายหรือแก้ไขความขัดแย้ง (conflict resolution) ได้อย่างมีประสิทธิภาพที่สุด เนื่องจากเปิดโอกาสให้ทุกฝ่ายที่เป็นคู่ขัดแย้งได้มีโอกาสแลกเปลี่ยนและทำความเข้าใจเหตุผลและคุณค่าของกันและกันอย่างผู้มีอารยะแทนที่จะต้องพึ่งพาสถาบันอื่นเป็นผู้ตัดสิน เช่น ศาลยุติธรรม ซึ่งมีน้อยครั้งมากที่จะสามารถคลายความขัดแย้งให้หมดไปได้จริงๆ ขณะที่นักทฤษฎีคนอื่นๆ เช่น จอน เอลสเตอร์ (Jon Elster) อ้างเหตุผลจากทฤษฎีเกม (game theory) ว่า ประชาธิปไตยมีลักษณะเป็นจุดรวมความคิด (focal point) แบบหนึ่ง กล่าวคือหากเราลองมีอุปมาประชาธิปไตยว่าเป็นปัญหาของการประสานงานกันในสังคมระหว่างปัจเจกบุคคลเพื่อประโยชน์ของทุกคนร่วมกัน (ที่ไม่ใช่ประโยชน์ส่วนรวม) นั่นคือพลเมืองที่มีเหตุผลมีแนวโน้มจะคิดถึงประชาธิปไตยมากกว่ารูปแบบการตัดสินใจชนิดอื่นเมื่อต้องทำงานร่วมกัน ขณะที่โจชัว โคเฮน (Joshua Cohen) และจอห์น รอลส์ให้ความสำคัญมากกว่ากับการอ้างเหตุผลสนับสนุนความเป็นไปได้ของประชาธิปไตยแบบร่วมไตร่ตรอง โดยอ้างว่าประชาธิปไตยในความหมายของการให้เหตุผลสนับสนุนนโยบายสาธารณะ (public justification) นั้นจะเป็นไปได้ต่อเมื่อมีบางสิ่งทำหน้าที่คล้ายจุดรวมความคิด โดยทั้งคู่เห็นตรงกันว่าจุดที่ว่านั้นคือ *เสรีนิยมทางการเมือง* (political liberalism) หรือ *ทฤษฎีความยุติธรรมในฐานะความเที่ยงธรรม* ที่รอลส์เสนอไว้ อนึ่ง เหตุผลสนับสนุนเหล่านี้แม้จะยังไม่ได้รับการพัฒนาให้เป็นระบบระเบียบชัดเจนเหมือนการให้เหตุผลสนับสนุนประชาธิปไตยสองแบบแรก แต่อย่างน้อยก็ช่วยชี้ให้เห็นแนวทางใหม่ๆ ในการอ้างเหตุผลสนับสนุนประชาธิปไตย ที่ไม่ยึดกับคู่ตรงข้ามระหว่างกระบวนการและผลลัพธ์ (procedure vs consequences) อีกต่อไป

ปิยฤดี ไชยพร (ผู้เขียนและเรียบเรียง)

เรียบเรียงจาก (เฉพาะหัวข้อ 1-3 ของบทสารานุกรมนี้)

- Gutmann, Amy. 2007. Democracy. In Robert E. Goodin, Philip Pettit and Thomas Pogge, eds. *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, pp. 521-531. Blackwell Publishing.

เอกสารอ้างอิง/เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- Barber, Benjamin. 1984. *Strong Democracy: Participatory Politics for A New Age*. Berkeley, Calif: University of California Press. (นำเสนอทฤษฎีประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วมสำหรับยุคสมัยปัจจุบันภายใต้ชื่อว่า "ประชาธิปไตยเข้มแข็ง")
- Cohen, Joshua. 1998. Deliberation and Democratic Legitimacy. In *The Good Polity*, A. Hamlin and P. Pettit, eds. Oxford : Blackwell. ; *Deliberative Democracy*, Jon Elster, ed. Cambridge: Cambridge University press. ; Gutmann, Amy and Thompson, Dennis 1996. *Democracy and Disagreement: Why Moral Conflict Cannot Be Avoided in Politics and What Can Be Done About It*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (งานสองชิ้นนี้มักถูกนำเสนอแนวคิดประชาธิปไตยแบบร่วมไตร่ตรองเพื่อแก้ปัญหาปฏิทรรศน์และปัญหาเรื่องการให้หลักการแก่ประชาธิปไตย)
- Coleman, Jules and Ferejohn, John. 1986. Democracy and Social Choice. *Ethics* 97: 6-25. ; Cohen, Joshua. 1986. An Epistemic Conception of Democracy. *Ethics* Vol. 97: 26-38. (งานสองชิ้นนี้อภิปรายปัญหาเชิงปรัชญาเรื่องการให้หลักการ (justification) แก่ประชาธิปไตย)
- Dahl, Robert. 1989. *Democracy and its Critics*. New Haven, Conn.: Yale University Press. (นำเสนอข้อวิจารณ์เชิงปฏิบัติ (practical) โดยรวมๆ ต่อประชาธิปไตย)
- Laclau, Ernesto. 2005. *On Populist Reason*. London: Verso. (นำเสนอและอภิปรายแนวคิดหลักของประชาธิปไตยแบบประชานิยม)
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (นำเสนอแนวคิดหลักของประชาธิปไตยแบบเสรีนิยม)
- Rousseau, Jean-Jacques. 1950. *The Social Contract*, G.D.H. Cole, trans. New York: E.P. Dutton, Everyman's Library. (เป็นงานที่มักถูกนำเสนอแนวคิดประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วม)
- Schumpeter, Joseph. 1943. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. London: George Allen & Unwin. (นำเสนอแนวคิดหลักของประชาธิปไตยแบบขุมปีเตอร์เรียน)

- Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books. (นำเสนอแนวคิดหลักประชาธิปไตยแบบสังคม)
- Wollheim, Richard. 1962. A Paradox in the Theory of Democracy. In Peter Laslett and W. G. Runciman eds. *Philosophy, Politics and Society (Second Series)*, pp. 71-87. Oxford: Basil Blackwell. (อภิปรายปทัชทศน์ของประชาธิปไตย)

คำที่เกี่ยวข้อง

สิทธิ / อดทนได้ / ความเสมอภาค
Rights / Autonomy / Equality

[หน้าแรก](#) | [เกี่ยวกับเรา](#) | [เชื่อมโยง](#) | [ติดต่อเรา](#)

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ


 ค้นหา

ปรากฏการณ์วิทยา Phenomenology

ปรัชญาคือกิจกรรมในการแสวงหาความจริง ตามรากศัพท์กรีกเดิมคือ ความรัก (philos) และความรู้ (sophia) หรือที่เราเข้าใจว่า ความรัก (แบบเป็นมิตร) ในความรู้ เมื่อกิจกรรมทางปรัชญาคือการแสวงหาความจริง ย่อมสามารถถามต่อไปได้ว่าความจริงที่ปรัชญาค้นหาคือความจริงแบบใด หากมองย้อนกลับไปที่ปรัชญากรีก หรือปรัชญายุคกลาง เราจะพบว่าความจริงที่ปรัชญาค้นหาคือ ความจริงแบบองค์รวม หรือเป็นความรู้แบบองค์รวม (knowledge of the whole) การกล่าวเช่นนี้เท่ากับเป็นการบอกว่า ความจริงที่เราสามารถหาได้ด้วยประสบการณ์ยังไม่สามารถเป็นความจริงแบบองค์รวมได้ กิจกรรมการหาความจริงของปรัชญายุคโบราณพยายามไปให้พ้นขอบเขตของประสาทสัมผัสเพื่อเข้าถึงความจริงสูงสุด เช่น ความจริงที่มีลักษณะเป็นสากล (universality) เป็นวัตถุวิสัย (objectivity) หรือแม้แต่เป็นอุตรภาวะ (transcendence) ทำให้ปรัชญาเริ่มต้นค้นหาความจริงในเชิงอภิปรัชญาก่อนที่จะไปสู่การถกเถียงเรื่องอื่นๆ ต่อไป เช่น จริยศาสตร์หรือการเมือง

ปรากฏการณ์วิทยาพยายามค้นหาความจริง แต่ความจริงที่ปรากฏการณ์วิทยาแสวงหานั้นอยู่ใน "โลกที่ปรากฏต่อหน้า" (immanence) หาได้ก้าวพ้นผ่านประสบการณ์ ไปสู่โลกของแบบ หรือแม้แต่พระเจ้า อันเป็นความจริงสูงสุดที่รองรับยืนยันโลกปรากฏแต่อย่างใดไม่ ดังชื่อของปรัชญาของสำนักนี้ได้รับไว้ว่า จุดยืนในการหาความจริงวางอยู่บนฐานที่เรียกว่า "ประสบการณ์" ในความหมายที่กว้างที่สุด ในแง่นี้ ปรากฏการณ์วิทยา (phenomenology) คือสำนักทางปรัชญาที่เน้นการหาความจริงในปรากฏการณ์ (phenomena)

พจนานุกรมเชิงสารานุกรมอย่าง *Larousse* อธิบายปรากฏการณ์วิทยาว่า เป็นวิธีการทางปรัชญาที่มีเป้าประสงค์เพื่อศึกษาโครงสร้างเชิงอุดระของสำนึก และสาระของสัจ โดยการย้อนกลับไปที่ข้อมูลที่มีอยู่ในสำนึก แม้ว่าสารานุกรมนี้จะมิใช่สารานุกรมทางปรัชญา แต่หากเราก็อว่าสารานุกรมฉบับนี้เป็นประเด็นแรกสำหรับผู้ที่รู้จักปรัชญา เราก็คงสามารถกล่าวต่อไปได้ว่า การเข้าใจความพยายามทางปรัชญาของปรากฏการณ์วิทยา ย่อมต้องอยู่ในเครือข่ายของการศึกษาเรื่องสำนึกเป็นแกนกลาง

ในที่นี้จะเสนอว่า โดยหลักแล้วความพยายามของปรากฏการณ์วิทยาคืออะไรในกระแสปรัชญาตะวันตก โจทย์หลักคือการหาธรรมชาติของสำนึก อันเป็นโจทย์ที่ออกเงยมาจากบริบททางปรัชญาในสมัยนั้น การศึกษาปรากฏการณ์วิทยา ในรูปแบบนี้จะทำให้เราเข้าใจปรัชญาอย่างต่อเนื่องและมีนัยยะสำคัญ กล่าวคือ การทำปรัชญามีใช่เพียงการหาความคล่องจองทางเหตุผล หรือแม้แต่การหาความสมเหตุสมผลภายในคำอธิบายเชิงเนื้อหา หากแต่ความพยายามทางปรัชญาหนึ่งๆ ต้องถูกอธิบายด้วยบริบท การอธิบายความคิดหนึ่งโดยไม่ละเลยบริบททำให้เราเข้าใจต่อไปได้ว่า ที่มาที่ไปของความคล่องจองทางเหตุผล และเนื้อหาของนักปรัชญาค้นหนึ่งๆ มีที่มาที่ไปอย่างไร

การเสนอความคิดของปรากฏการณ์วิทยานี้ จะเสนอโดยอธิบายความคิดของนักปรัชญาค้นสำคัญในสำนักนี้ เช่น ฮุสเซอร์ล ไฮเดกเกอร์ มาร์โลปต์ และชาร์ด โดยจะอธิบายตามลำดับหัวข้อดังต่อไปนี้

1. ปรากฏการณ์วิทยาคืออะไร
 2. ปรากฏการณ์กับสำนึกในฐานะจุดเริ่มต้นของปรัชญาปรากฏการณ์วิทยา
 3. เอ็ดมันด์ ฮุสเซอร์ล
 - 3.1 การฟื้นฟูโลกแห่งชีวิต (life world)
 - 3.2 การโต้แย้งกับประสบการณ์นิยม
 - 3.3 การโต้แย้งกับเบรนท์โน
 - 3.4 การพุ่งไปของเจตสำนึกในฐานะโครงสร้างของสำนึก (Intentionality)
 - 3.5 การใส่วงเล็บ (bracketing)
 - 3.6 ความหมายผ่านการสำนึก
 4. มาร์ติน ไฮเดกเกอร์
 5. มัวริส มาร์โลปต์
 6. ฌองปอล ชาร์ด
 7. สรุป
- เอกสารอ้างอิงและเอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
คำที่เกี่ยวข้อง

1. ปรากฏการณ์วิทยาคืออะไร

เราไม่อาจนิยามได้อย่างแน่ชัดว่าปรากฏการณ์วิทยาคืออะไรกันแน่ เพราะนักปรัชญาในสายความคิดนี้มีวิธีการมองและวิธีการเข้าหาปัญหาแตกต่างกัน แต่เราสามารถเข้าใจคร่าวๆที่นักปรัชญาแต่ละท่านมีร่วมกันได้ จุดร่วมนี้คือการมองว่าปรากฏการณ์วิทยา คือ การศึกษาสำนึกจากแง่มุมของมนุษย์ในฐานะประธานบุรุษที่หนึ่ง ตัวอย่างเช่น ในช่วงเทศกาลคริสต์มาส เด็กๆ รอคอยของขวัญอย่างใจจดใจจ่อ เด็กๆ สามารถจินตนาการไปว่า อยากได้ของขวัญอย่างโน้นอย่างนี้ อยากพูดคุยกับซานตาคลอส และคิดอยู่เสมอว่าซานตาคลอสมีจริงและใจดี ในแง่ "ประสบการณ์" เรื่องซานตาคลอสเป็นการสำนึกถึงซานตาคลอส ตัวซานตาคลอสเองไม่มีจริงในเชิงประสบการณ์ แต่เด็กสามารถมีความรู้สึกร่วมและรู้สึกถึงได้

จากตัวอย่างนี้เราจะพบว่า ซานตาคลอสในโลกสัมผัสสัมผัสได้มีอยู่จริง หากแต่เด็กๆ ก็สามารถมีความรู้สึกร่วม เข้าใจความหมายและใช้ชีวิตไปกับสิ่งที่เราสำนึกถึงอย่างซานตาคลอสได้ ในแง่ประสบการณ์หรือสำนึกของมนุษย์ที่ทำให้ชีวิตมนุษย์มีความหมายไม่ใช่เพียงประสบการณ์เชิงประจักษ์ หากแต่เป็นทั้งประสบการณ์ ความฝัน อารมณ์ และจินตนาการ ในความหมายที่กว้างที่สุดด้วย

การศึกษาสำนึกในรูปแบบนี้เป็นเป้าหมายในการศึกษาของปรากฏการณ์วิทยา กระนั้นก็ตามการกระทำดังกล่าวมิใช่การศึกษาแบบจิตวิทยา เนื่องจากปรากฏการณ์วิทยามุ่งศึกษาสำนึกจากมนุษย์แบบบุรุษที่หนึ่งไม่ใช่บุรุษที่สาม กล่าวคือ วิทยาศาสตร์ธรรมชาติอย่างจิตวิทยาศึกษาธรรมชาติของจิตที่เป็น "สากล" "เป็นกลาง" โดยลุ่มเอาตัวอย่างในเชิงประจักษ์ แล้วเริ่มต้นกระบวนการศึกษาจากตัวอย่างเชิงประจักษ์นั้น เมื่อได้คำอธิบายที่เป็นกลางแล้วจึงสามารถอธิบายจิตมนุษย์จากคำอธิบายนั้น ในแง่คำอธิบายที่เป็นกลางนี้คือคำอธิบายที่มาจาก "บุรุษที่สาม" ที่ไม่มีอยู่จริง ไม่ใช่ประสบการณ์ในความหมายที่กว้างที่ได้มาจากประสบการณ์บุรุษที่หนึ่ง ที่รวมเอาจินตนาการและอารมณ์เป็นส่วนหนึ่งด้วย

การศึกษาสำนึกนี้มีเงื่อนไขที่สำคัญอย่างหนึ่งคือ เราต้องเข้าใจว่าสำนึกไม่อาจศึกษาได้เดี่ยวๆ กล่าวคือ เราต้องศึกษาสำนึกในฐานะที่สำนึกต้องพุ่งไปสู่อะไรบางอย่าง ดังที่ฮุสเซอร์ลกล่าวไว้ว่า การสำนึกคือการสำนึกถึงอะไรบางอย่าง เราเรียกกระบวนการที่สำนึกพุ่งไปสู่อะไรบางอย่างนี้ว่า "การพุ่งไปของเจตสำนึก" (intentionality) และเรียกรัตถุหรือสิ่งที่เราสำนึกว่า "วัตถุของการพุ่งไปของเจตสำนึก" (intentional object)

โดยสรุป แม้ว่าเราจะไม่สามารถนิยามได้อย่างแน่ชัดว่าปรากฏการณ์คืออะไร แต่เราสามารถเข้าใจปรากฏการณ์วิทยาผ่านความพยายามทางปรัชญาของปรัชญากระแสนี้ กล่าวคือ ปรากฏการณ์วิทยามุ่งเน้นศึกษา "ประสบการณ์" ของมนุษย์ในฐานะประธานบุรุษที่หนึ่งที่หมายรวมจินตนาการ ความฝัน อารมณ์ ความรู้สึกร่วม ไว้กับความหมายของประสบการณ์ด้วย การศึกษาดังกล่าวมุ่งเน้นไปที่สำนึกของมนุษย์ และการพุ่งไปของเจตสำนึก นี่เองคือจุดยืนของปรากฏการณ์วิทยา

2. ปรากฏการณ์กับสำนึกในฐานะจุดเริ่มต้นของปรัชญาปรากฏการณ์วิทยา

คำว่าปรากฏการณ์เริ่มปรากฏครั้งแรกจากข้อคิดของนักปรัชญาคริสตอฟ ฟรีดริค โอททิงเงอร์ (Christoph Friedrich Oettinger, 1702-1782) ผู้ให้ความหมายคำว่า "ปรากฏการณ์" ว่าเป็นการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งต่างๆ ในโลกที่เราเห็นได้ ต่อมาในศตวรรษที่ 18 นักปรัชญาใจฮานน์ ไฮน์ริช แลมเบิร์ต (Johann Heinrich Lambert, 1728-1777) นิยามปรากฏการณ์ว่า เป็นการเคลื่อนย้ายความรู้สู่ประสบการณ์ นักปรัชญาหลังจากนั้นใช้คำนี้ในความหมายที่แตกต่างออกไป ไม่ว่าจะเป็น คานต์ (Kant, 1724-1804) เฮเกิล (Hegel, 1770-1831) ฟิชท์ (Fichte, 1762-1814) จนถึง เบรแทนโน (Brentano, 1838-1917) ผู้มีอิทธิพลอย่างสูงต่อผู้ก่อตั้งปรากฏการณ์วิทยาอย่าง เอ็ดมันด์ ฮุสเซอร์ล (Edmund Husserl, 1859-1938)

สิ่งที่เบรแทนโนได้มอบไว้ให้กับปรากฏการณ์วิทยาคือการแยกสิ่งที่เรียกว่า "จิตวิทยากำเนิด" (genetic psychology) ออกจาก "จิตวิทยาพรรณนา" (descriptive psychology) จิตวิทยากำเนิด เน้นการศึกษาที่มาของลักษณะทางจิตต่างๆ เช่น ผู้ชายคนหนึ่งกลัวงู อาจเป็นเหตุเพราะงูพิษกัดเขาเมื่ออายุน้อย ยังผลให้เขากลัวงูมาจนปัจจุบัน ในขณะที่จิตวิทยาแบบพรรณนามองคำถามว่า เรารับรู้อะไรได้บ้างและพื้นที่ในการรับรู้อยู่ที่ไหนและมีความหมายอย่างไร ในแง่ จิตวิทยาพรรณนามาก่อนจิตวิทยากำเนิด ดังเช่นตัวอย่างเรื่องผู้ชายที่กลัวงู เราอาจต้องเข้าใจก่อนว่า งูสามารถทำอันตรายเราได้ มีพิษ "ประสบการณ์" นี้ที่มีความหมายต่อชายผู้นี้จึงสามารถเป็นเหตุให้เกิดความกลัวในอนาคตได้ ในแง่นี้ จิตวิทยาแบบพรรณนาจึงมาก่อนจิตวิทยากำเนิด

สิ่งที่น่าสังเกตคือ ประสบการณ์ที่เราต้องสามารถหลอกหลอนเราได้ทุกเมื่อ แม้ว่าจะมิได้ปรากฏต่อหน้าเราก็ดังนั้น จึงเป็นสิ่งที่ไม่ได้อยู่จริงในโลกปรากฏ (ต่อหน้า) แต่มีอยู่ "จริง" และสามารถหลอกหลอนเราได้ ใน "จิต" เบรแทนโนเรียกภาพของนี้ว่า "สิ่งที่ไม่ปรากฏแต่สำนึกไปสู่ได้" (intentional in-existence) อันเป็นมโนทัศน์ที่รับมาจากปรัชญาของเพลโตอีกทีหนึ่ง ในแง่นี้ คำอธิบายจิตวิทยาทั้งสองของเบรแทนโนได้ยอมรับสิ่งที่ไม่ปรากฏแต่สำนึกไปสู่ได้เป็นสมมุติฐาน ในทำนองเดียวกัน ตัวอย่างเรื่องซานตาคลอสข้างต้น ก็เป็นการแสดงออกถึงประสบการณ์ของมนุษย์ในรูปแบบ "สิ่งที่ไม่ปรากฏแต่สำนึกไปสู่ได้" เช่นกัน

ฮุสเซอร์ล ในฐานะศิษย์ของเบรแทนโน ก็ได้รับอิทธิพลจากนักปรัชญาอย่างเบรแทนโน กล่าวคือ ในงาน *Logical Investigation* (1900) ฮุสเซอร์ลเสนอว่า เราต้องแยกประสบการณ์ของสำนึกออกจากเนื้อหาของสำนึก กล่าวคือ ประสบการณ์ของสำนึกอาจมีหลายเนื้อหาได้ เช่น หากเรานึกถึงขุนแผน ขุนแผนที่ไม่มีจริงในโลกเป็นวัตถุแห่งสำนึก ในขณะที่ความหมายของขุนแผน อันได้แก่ "ชายเจ้าชู้" "นักรบผู้มีอาคม" "ศัตรูของขุนช้าง" มีได้มากมายหลายแบบ ในแง่นี้ ฮุสเซอร์ลเริ่มต้นปรากฏการณ์วิทยาของตนเองโดยเชื่อมโยงกับแนวคิดทางจิตวิทยาของเบรแทนโน

3. เอ็ดมันด์ ฮุสเซอร์ล

ความพยายามทางปรัชญาของปรากฏการณ์วิทยา คือ การศึกษาโครงสร้างของสำนึก ความพยายามดังกล่าวต้องยอมรับด้วยว่า สำนึกเป็นสิ่งที่พุ่งไปสู่วัตถุบางอย่าง สิ่งที่น่าสนใจคือวัตถุนั้นไม่จำเป็นต้องมีอยู่ "จริง" ในโลกปรากฏเสมอไป หากแต่วัตถุนั้นสามารถดำรงอยู่ในจินตนาการได้ นั่นเองจุดเริ่มต้นประการนี้เป็นของฮุสเซอร์ล และยังคงดำรงอยู่จนถึงนักปรากฏการณ์วิทยารุ่นต่อมาด้วย เหตุใดจุดเริ่มต้นทางปรัชญาปรากฏการณ์วิทยามุ่งเน้นฮุสเซอร์ลต้องเริ่มที่สำนึกโดยอธิบายว่า "สำนึกถึงอะไรบางอย่าง"

การให้คำตอบกับคำถามดังกล่าวมิได้หลายวิธีดังเช่นวิธีของ โรเบิร์ต โซโคโลวสกี (ดู Robert Sokolowski, 2000) ที่มอง การเริ่มต้นเข้าใจสำนักโดยกล่าวว่า การเริ่มต้นด้วยสำนักคือการเริ่มกระบวนการคิดเรื่องประสบการณ์มนุษย์เสียใหม่ เพราะใน ความคิดของฮอบบส์ (Hobbes, 1558-1679) ล็อก (Locke, 1632-1704) หรือแม็แตสการ์ต (Descartes, 1596-1650) การ เริ่มต้นโดยการอ้างว่า การสำนักจะเป็นไปได้เมื่อย้อนกลับเข้ามาสู่เนื้อหาในจิตที่ได้รับการประทับจากโลกภายนอกเท่านั้น สำนักในปรัชญายุคก่อนฮุสเซอร์ลไม่สามารถฟังไปสู่สิ่งใดนอกตัวได้ กระนั้นก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่าการอธิบายดังกล่าวมิได้ผิด พลาดแต่ประการใด แต่ละเลยความพยายามของฮุสเซอร์ลในบริบทอื่นอีก เช่น ฮุสเซอร์ลตระหนักถึงการคุกคามของศาสตร์ที่มี ต่อปรัชญา เป็นต้น

เหตุที่ฮุสเซอร์ลต้องเริ่มต้นปรัชญาของตนด้วยการศึกษาสำนักเป็นเพราะต้องการโต้แย้งกับ (1) วิทยาศาสตร์ธรรมชาติที่อ้าง ตนว่าเป็นปรัชญา (2) ปรัชญาประสบการณ์นิยมที่มองประสบการณ์ของมนุษย์ว่าเป็นรอยประทับจากโลกภายนอก และ (3) แนวคิดจิตวิทยาของเบรนท์โนที่ไม่สามารถอธิบายตัวเองโดยเชื่อมโยงกับโลกภายนอกได้ ความพยายามในการโต้แย้งกับ วิทยาศาสตร์และปรัชญาอีกสองระบบคือ ความพยายามที่จะฟื้นฟูสิ่งที่เรียกว่า "โลกแห่งชีวิต" ให้กลับมาสู่การใคร่ครวญทาง ปรัชญาอีกครั้งหนึ่ง

3.1 การฟื้นฟูโลกแห่งชีวิต (life world)

โลกแห่งชีวิตถูกทำลายอย่างไรและเหตุใดประเด็นนี้จึงมีความสำคัญ เป็นประเด็นที่ต้องอธิบายก่อนเป็นลำดับแรก ในงาน ของฮุสเซอร์ล *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (1954) ฮุสเซอร์ลกล่าวอย่าง ชัดเจนว่า วิทยาศาสตร์ธรรมชาติพยายามทำให้เราออกจากชีวิตของเรา อย่างเช่น หากเราต้องสร้างตึก สิ่งที่เราทำคือ การคำนวณส่วนต่างๆ ของตึก ตูรัสต์ในการก่อสร้าง หรือแม็แตสการ์ตในการรักษาชีวิตคนไข้ เรายึดมั่นที่จะแยกส่วนต่างๆ ของ ร่างกายออกจากกันเพื่อหาการทำงานร่วมกันของส่วนของส่วนที่แยกจากกันนั้น ความรู้ที่ได้ทั้งหมดนี้มีได้หมายความว่าไม่มี ประโยชน์หรือใช้การไม่ได้ หากแต่ความรู้เหล่านี้มีความเฉพาะเจาะจงมากเกินไป โดยเฉพาะอย่างยิ่งวิทยาศาสตร์ที่ใช้ คณิตศาสตร์อธิบายทุกสิ่งจนทำให้เราออกจากโลกแห่งชีวิตที่มีอารมณ์ความรู้สึกจินตนาการเป็นตัวหล่อหุ้มชีวิต กล่าวอีก นัยหนึ่งคือ การอธิบายทุกสิ่งด้วยคณิตศาสตร์ทำลายความหมายของโลก หรือทำลายโลกแห่งชีวิตนั่นเอง ตัวอย่างที่ชัดเจน คือเรื่องดนตรี การอธิบายดนตรีด้วยตัวโน้ตคือการแยกประสบการณ์ที่มีความหมายแล้วทิ้งส่วนนั้นไป แล้วอธิบายดนตรีด้วย การทำงานร่วมกันของตัวโน้ตต่างๆ ในแง่นี้ คนหูหนวกสามารถแต่งเพลงได้อย่างประสานสอดคล้อง โดยมองการทำงานร่วม กันของตัวโน้ต แต่คนหูหนวกไม่สามารถบอกได้ว่าเพลงเพราะหรือไม่ ไม่สามารถบอกได้ว่าเพลงๆ นั้นสามารถให้อารมณ์ความ รู้สึกอย่างไร รวมถึงไม่สามารถบอกได้ว่าเพลงนั้นสามารถให้จินตนาการในรูปแบบใดได้บ้างต่อผู้ฟัง กล่าวโดยย่อคือ สำหรับ ฮุสเซอร์ล การอธิบายโลกด้วยวิทยาศาสตร์ธรรมชาติที่มีคณิตศาสตร์เป็นฐาน มีส่วนทำลายโลกแห่งชีวิต อันเป็นโลกที่มีความ หมาย จินตนาการ อารมณ์ความรู้สึก ห่อหุ้มชีวิตของมนุษย์

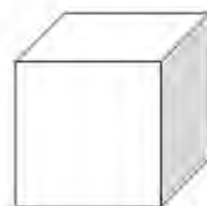
การฟื้นฟูโลกแห่งชีวิตในอีกแง่หนึ่งคือ การเรียกร้องปรัชญาให้กลับมาอธิบายโลกอย่างมีนัยยะสำคัญ กล่าวคือกระแสปรัชญา สมัยใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งปรัชญาของเดส์การ์ตส์ใน *Discours de la Method* (1637) ได้เสนอว่า การเริ่มต้นอธิบายโลก จำเป็นต้องจำแนกโลกออกเป็นส่วย่อย จากนั้นจึงหาการทำงานร่วมกันแล้วจึงตรวจสอบด้วยคณิตศาสตร์ แม้ว่าความพยายาม ดังกล่าวเป็นการตัดความสัมพันธ์กับความจริงสูงสุด แล้วเริ่มต้นคิดปรัชญาด้วยความคิดบริสุทธิ์ของมนุษย์ แต่บ่อยครั้งที่ ความคิดดังกล่าวมิได้ให้ความชอบธรรมต่อสิ่งที่ เป็น "ปรากฏการณ์" อันเชื่อมโยงความซับซ้อนของสิ่งล้อมรอบและห่อหุ้ม มนุษย์อยู่ ในแง่นี้ การคิดปรัชญาแบบที่ฮุสเซอร์ลเสนอคือการเรียกร้องเอา "ชีวิต" กลับคืนมาสู่ปรัชญาโดยไม่ต้องอ้างถึงสิ่ง สูงสุด

3.2 การโต้แย้งกับประสบการณ์นิยม

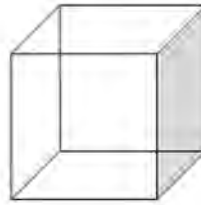
ฮุสเซอร์ลมองเห็นข้อจำกัดของประสบการณ์นิยมที่บ่งว่า โลกที่รายล้อมมนุษย์อยู่เป็นเพียงรอยประทับที่มีต่อจิตของเราเท่านั้น ในแง่นี้ การรับรู้จึงเป็นการรับรู้แบบ "รูปภาพ" ที่ไม่ใช้การรับรู้โลกแบบสามมิติ ฮุสเซอร์ลอธิบายการรับรู้โลกแห่งผัสสะต่างไป จากนักปรัชญาสายประสบการณ์นิยม โดยอธิบายว่า ประสบการณ์ "สามารถทำให้เราก้าวข้าม "ภาพ" ซึ่งสามารถแสดงตนต่อ สำนักโดยตรง ไปตรงมา (อันเป็นความคิดของประสบการณ์นิยม) และสามารถทำให้เราเชื่อมโยง "ภาพ" เหล่านั้นให้เป็น เสมือนภาพวัตถุที่อยู่นอกเหนือสำนัก...การเชื่อมโยงวัตถุแบบอุดระนี้เป็นส่วนหนึ่งและทั้งหมดของสาระแห่งสำนักในทาง ปรากฏการณ์วิทยา" (2001, p.593-594)

เราจะพบว่าสำหรับฮุสเซอร์ล ประสบการณ์สามารถก้าวข้าม "ภาพ" ที่ประสบการณ์นิยมเสนอได้ กล่าวคือ ประสบการณ์ สามารถเชื่อมโยงภาพต่างๆ เข้าไว้ด้วยกัน ทำให้ภาพที่ไม่สามารถเห็นได้เป็นสิ่งที่ "รับรู้" ได้ด้วยจินตนาการ กล่าวอีกนัยหนึ่ง คือ มนุษย์สามารถรับรู้โลกได้จากประสบการณ์ในความหมายที่กว้างกว่าประสบการณ์นิยม การเชื่อมโยงดังกล่าวคือการเชื่อมโยงวัตถุที่เป็นอุดระ (transcendence) หรือวัตถุที่พ้นขอบเขตของผัสสะจริงๆ ให้มีพื้นที่ในการรับรู้ของมนุษย์ และการรับรู้ แบบนี้เองที่เป็นจุดยืนของการรับรู้แบบปรากฏการณ์วิทยา

ตัวอย่างเรื่องลูกเต๋าเป็นตัวอย่างที่ชัดเจน



ในเชิงประสบการณ์เราเห็นได้เพียงสามด้าน



แต่หากเราใช้สำนึกเราจะสามารถเข้าใจว่า ลูกเต๋ามีหกด้านในคราวเดียว

สำหรับประสบการณ์นิยม การรับรู้ลูกเต๋าดังกล่าวคือการรับรู้ที่เป็นไปได้เพียงด้านเดียวหรือสองด้านเท่านั้น ทั้งนี้ เป็นเพราะประสาทสัมผัสสามารถรับรู้ได้เพียงสองด้านเท่านั้น ด้านที่เหลือจึงเกิดจากการอนุมานเอาจากสิ่งที่เราเคยพบแล้วเท่านั้น ในแง่นี้ ฮุสเซอร์ลจึงกล่าวว่า “ภาพ” ที่เรารับรู้ต้องมีมากกว่า หรือก้าวข้าม (transcend) สิ่งที่เรารับรู้โดยตรงไปตรงมาได้ในแง่หนึ่ง การมองประสบการณ์ในแบบรอยประทับหรือการเห็นเป็นภาพ จึงเป็นการมองประสบการณ์ที่แคบและจำกัดกว่า ประสบการณ์จริงของมนุษย์

การจะเข้าใจตัวอย่างนี้ได้ต้องยอมรับว่า อุดรภาวะหมายถึงสิ่งที่เราไม่สามารถรับรู้ได้ แต่ด้วยเหตุผลและจินตนาการทำให้เราสามารถคิดถึงมันได้ ในตัวอย่างข้างต้น จะพบว่าเราไม่สามารถรับรู้ด้านของลูกเต๋ได้ทุกด้าน ทุกครั้งที่เรารับรู้ เราสามารถรับรู้ได้เพียงสองถึงสามด้านได้ในคราวเดียวเท่านั้น แต่ด้านที่เราไม่สามารถรับรู้ได้ เรายังสามารถบอกได้ว่ายังมีอยู่ ทั้งนี้ เพราะด้านของลูกเต๋าคือสิ่งที่เรามองไม่เห็นช่วยให้เราสามารถเข้าใจปรากฏการณ์ของโลกกายภาพที่ปรากฏต่อเราได้นั่นเอง ในแง่นี้เองที่ประสบการณ์ต้องสามารถเชื่อมโยงวัตถุแบบ “อุดระ” ได้ “อุดรภาวะ” สามารถปรากฏได้ในโลกกายภาพที่ปรากฏต่อเรา

ประเด็นที่ฮุสเซอร์ลต้องการโต้แย้งประสบการณ์นิยมคือ การที่ประสบการณ์ไม่สามารถอธิบายการรับรู้อย่างครบถ้วนได้ กล่าวคือ ไม่สามารถอธิบายด้านของลูกเต๋าคือสิ่งที่เราไม่สามารถรับรู้ได้ ในขณะที่ฮุสเซอร์ลเชื่อว่า การรับรู้ของมนุษย์ผ่านการสำนึกสามารถก้าวข้ามข้อจำกัดของประสบการณ์ได้ กล่าวคือ สามารถยืนยันสิ่งที่เห็นเชื่อมโยงกับจินตนาการได้ ดังนั้นการเห็นโลกอย่างครบถ้วนคือสิ่งที่ฮุสเซอร์ลเรียกต่อมาว่า อุดรภาวะในภาวะที่ปรากฏต่อหน้า (transcendence in the immanence)

กล่าวโดยสรุปคือ ประสบการณ์นิยมไม่สามารถอธิบายโลกได้อย่างครบถ้วนเพราะประสบการณ์นิยมเองวางการรับรู้โลกไว้ที่ประสาทสัมผัสเท่านั้น แต่สำหรับฮุสเซอร์ล การเริ่มต้นด้วยประสาทสัมผัสเท่านั้นไม่สามารถอธิบายโลกและการรับรู้ของมนุษย์ ข้างยังสามารถทำลายโลกแห่งชีวิตได้ด้วย การเริ่มต้นด้วยสำนึกที่มีต่อโลกเป็นการเริ่มต้นที่มีทำที่โต้แย้งต่อประสบการณ์นิยมอย่างชัดเจน

3.3 การโต้แย้งกับเบรนท์ฮาโน

เราจะพบว่า การโต้แย้งกับประสบการณ์นิยมของฮุสเซอร์ลได้รับอิทธิพลโดยตรงจากเบรนท์ฮาโนที่เสนอในทัศนะเรื่อง สิ่งที่ไม่ปรากฏแต่สำนึกไปสู่ได้ แต่ในขณะเดียวกัน ฮุสเซอร์ลก็เห็นข้อจำกัดของเบรนท์ฮาโนในการอธิบายโลกไปพร้อมๆ กัน กล่าวคือ สิ่งที่เป็นเบรนท์ฮาโนเสนอไม่สามารถอธิบายสิ่งที่อยู่ในโลกได้ เราจะพิจารณาข้อเสนอของเบรนท์ฮาโนในงาน *Psychology from an Empirical Standpoint* (1874) ที่กล่าวไว้ว่า

“ถ้ามีใครก็ตามคิดถึงอะไรบางอย่าง คนที่กำลังคิดอยู่นั้นต้องมีอยู่จริงอย่างแน่นอน แต่สิ่งที่คิดถึงนั้นต่างหากที่ไม่จำเป็นต้องมีอยู่จริงแต่อย่างใด ในความจริงแล้ว หากเขาส่งนั้นกำลังปฏิเสธอะไรบางอย่าง การมีอยู่ของสิ่งนั้นเองจะถูกเอาออกไปเมื่อใดก็ตามที่การปฏิเสธนั้นถูกต้อง ดังนั้นสิ่งเดียวที่เป็นเงื่อนไขสำคัญสำหรับการระบุถึงสิ่งต่างๆ ของจิตคือตัวคนที่คิด จุดยึดหมายของสิ่งที่เรียกว่าความสัมพันธ์ไม่จำเป็นต้องมีอยู่ในความเป็นจริงแต่อย่างใด” (1995, p.272)

เราจะเห็นว่าสำหรับเบรนท์ฮาโน สิ่งที่เกิดขึ้นภายในสำนึกถือเป็นเรื่องที่สำคัญที่สุด หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือตัวผู้ที่สำนึกต่างหากที่สำคัญ อย่างไรก็ตาม เราสามารถวิจารณ์ข้อเสนอดังกล่าวจากมุมมองของฮุสเซอร์ลได้ว่า เราจะสามารถเข้าใจวัตถุภายในสำนึกได้อย่างไรโดยไม่เชื่อมโยงกับโลกภายนอก กล่าวคือ

“การสำนึกถึงสิ่งที่มีทั้งสามด้านพร้อมกัน เป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ ผู้ที่พยายามจะนำการปรากฏของสิ่งหนึ่งในทุกแง่ทุกมุม ในทุกเวลา ทั้งด้านหน้าและด้านหลัง ทั้งภายในและภายนอกมาสู่ตน ถือได้ว่าเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้” (1997, p.44)

จากข้อวิจารณ์เราจะพบว่า จริงอยู่ที่เราสามารถสำนึกถึงสิ่งที่ไม่มีอยู่จริงในโลกอย่างชานดาคลอส ยูนิคอร์น อย่างไรก็ตาม เราไม่สามารถสำนึกถึงลูกเต๋าดังกล่าวได้ครบทุกด้านในทีเดียว การสำนึกเท่านั้นจึงมีข้อจำกัดในการอธิบายโลก กล่าวคือ การสำนึกถึงสิ่งหนึ่งย่อมต้องได้รับเงื่อนไขจากวัตถุในโลกปรากฏด้วยไม่มากนัก และนี่เองคือข้อจำกัดของสิ่งที่ไม่ปรากฏแต่สำนึกไปสู่ได้ กล่าวคือ เบรนท์ฮาโนไม่สามารถอธิบายโลกในสำนึกได้อย่างครบถ้วนน่าเชื่อถือ เพราะบ่อยครั้งที่การสำนึกถึงสิ่งต่างๆ ต้องยอมรับเงื่อนไขที่มาจากโลกภายนอกด้วย ในแง่นี้ สำหรับฮุสเซอร์ล เบรนท์ฮาโนได้ละเลยความสำคัญของโลกปรากฏที่มีผลต่อการสำนึกนั่นเอง

เราจะพบว่าประสบการณ์นิยมและจิตวิทยาแบบเบรนท์ฮาโนมีข้อจำกัดด้วยกันทั้งคู่ จนทำให้ฮุสเซอร์ลต้องเริ่มด้วยคำถามเกี่ยวกับสำนึกอันเกี่ยวเนื่องกับอุดรภาวะในโลกที่ปรากฏต่อหน้าด้วย กล่าวคือ สำหรับฮุสเซอร์ล ประสบการณ์นิยมเชื่อมั่นในประสบการณ์ที่มีผัสสะเป็นฐานมากเกินไป จนไม่มีพื้นที่ให้กับแง่มุมอื่นๆ ที่แฝงอยู่ในโลกปรากฏ ในขณะที่เบรนท์ฮาโนเองก็ไม่สามารถอธิบายข้อจำกัดของสำนึกได้เช่นกัน ดังนั้นแนวคิดเรื่องอุดรภาวะในโลกที่ปรากฏต่อหน้า จึงถือว่าเป็นเรื่องสำคัญอย่างยิ่งยวด เพราะสามารถยืนยันการมีอยู่ของสิ่งที่ซ่อนเร้นในเชิงประสบการณ์ได้ และในขณะเดียวกันก็สามารถอธิบายได้ว่าสำนึกมีความเชื่อมโยงกับโลกปรากฏอย่างไร ในแง่นี้ อุดรภาวะในโลกที่ปรากฏจึงถือได้ว่า “จริง” และหากเรายอมรับ “ความจริง” ดังกล่าว ก็เท่ากับว่าคำถามแรกที่เราจะต้องตอบก่อนคือ แก่นแกนของสำนึกคืออะไรกันแน่ และนี่เองเป็นจุดเริ่มต้นสำหรับปรากฏการณ์วิทยาแบบฮุสเซอร์ล

3.4 การพุ่งไปของเจตสำนึกในฐานะโครงสร้างของสำนึก

เมื่อจุดเริ่มต้นของสูลเชิร์ลคือการสำรวจธรรมชาติของสำนึก แต่การสำรวจธรรมชาติดังกล่าวมิใช่การศึกษาแบบจิตวิทยาที่ตั้งใจได้กล่าวมาแล้ว สิ่งทีสูลเชิร์ลกำลังศึกษาคือการที่สำนึกพุ่งไปสู่อะไรบางอย่าง กระบวนการนี้เรียกว่า "การพุ่งไปของเจตสำนึก" (intentionality) ทฤษฎี "การพุ่งไปของเจตสำนึก" นี้ เป็นทฤษฎีแทนที่สามารถให้ความเข้าใจปรากฏการณ์วิทยาแบบสูลเชิร์ลอย่างชัดเจน เราอาจกล่าวในเมืองต้นได้ว่า "การพุ่งไปของเจตสำนึก" หมายถึง การสำนึกถึงอะไรบางอย่าง ดังนั้นในเมืองต้นนี้ เราอาจจะศึกษา "การพุ่งไปของเจตสำนึก" ได้จากการศึกษาเนื้อหาและขั้นตอนดังต่อไปนี้

"ผู้ช่วยคนหนึ่งกำลังเล่นแบดมินตันในสนามหญ้าของเขา มีลมตอนเย็นพัดอ่อนๆ คู่แข่งของเขาตีลูกชนไก่อย่างแรง และลูกชนไก่นั้นพุ่งมาทางเขา ลูกชนไก่หมุนวนอยู่กลางอากาศ ลมพัดลูกชนไก่ออกจากทิศทางที่ควรจะเป็นไปเล็กน้อย และกำลังจะตกอยู่ใกล้ๆ ขาของเขา"

จากขั้นตอนข้างต้นเราสามารถแจกแจงโครงสร้างของ "การพุ่งไปของเจตสำนึก" ได้อย่างเป็นขั้นตอนดังนี้

บริบทเบื้องหลัง (background)---มนุษย์ในฐานะประธาน (subject)---การกระทำสำนึก (act)---เนื้อหา (content)--->วัตถุ (object) (ขอบฟ้าความเป็นไปได้ของวัตถุ (horizon))

(1) การกระทำของสำนึก ถือได้ว่าเป็นความสามารถของสำนึกในการเลือกเฟ้นประสบการณ์ ในที่นี้คือ ลูกชนไก่ เมื่อมีคนตีลูกชนไก่มาทางเรา สำนึกของเราจะเลือกว่า ลูกชนไก่นั้นไม่ใช่ลูกชนไก่ที่ลอยมาอย่างไม่มีจุดหมาย หากแต่พุ่งมาที่เรา ลมที่พัดลูกชนไก่อาจทำให้ลูกชนไก่พุ่งไปทางอื่นได้

(2) วัตถุของประสบการณ์ เราในฐานะของประธานต้องยอมรับว่าวัตถุนั้นๆ มีอยู่จริง ไม่ใช่การคิดไปเองหรือเป็นภาพลวงตา ในที่นี้คือการยอมรับว่ามีลูกชนไก่นั้นเอง

(3) มนุษย์ในฐานะประธาน เป็นมนุษย์ที่มีประสบการณ์มีบริบทเบื้องหลัง ไม่ใช่มนุษย์ที่ถูกลดทอนเป็นเพียงสัตว์ที่มีเหตุผล มนุษย์ผู้หนึ่งต้องรู้จัก กติกา ของการเล่น และรวมถึงวิธีการตีเพื่อให้เกมสการเล่นเป็นไปได

(4) เนื้อหา ในที่นี้คือเนื้อหาแห่งสำนึก กล่าวอย่างชัดเจนคือเนื้อหาที่ห่อหุ้มวัตถุที่เราสำนึก ในกรณีนี้คือลูกชนไก่ลูกนี้ไม่ใช่ลูกอื่น ลูกชนไก่นั้นเมื่อตกลงในพื้นที่หนึ่งเราอาจเป็นผู้แพ้หรือผู้ชนะก็ได้

(5) ขอบฟ้าความเป็นไปได้ของวัตถุ ในที่นี้คือการที่มนุษย์สามารถเดาทิศทางของลูกได้ กล่าวคือ มนุษย์สามารถจินตนาการความเป็นไปได้ของทิศทางของลูกนั่นเอง สิ่งนี้ทำให้ผู้เล่นที่เก่งสามารถเล่นเกมสได้อย่างต่อเนื่อง

จากคำอธิบายข้างต้นเราจะเห็นว่า สำนึกเป็นแกนกลางในการวิเคราะห์ทั้งหมด สำนึกสามารถอธิบายมนุษย์ (คนดี) พร้อมๆไปกับเนื้อหาของมนุษย์ (เป็นนักกีฬา รู้จักกติกา) สำนึกสามารถยืนยันการมีอยู่ของวัตถุ (ลูกชนไก่มีอยู่จริง ไม่ใช่การสมมุติของจิต) เนื้อหาของวัตถุ (ลูกชนไก่ที่กำลังพุ่งมา และต้องการการตีกลับถ้าอยากชนะ) และขอบฟ้าของความเป็นไปได้ของวัตถุ (ลมพัดไม่แรงมาก ดังนั้นต้องเตรียมรับลูกอีกแบบหนึ่ง) กระบวนการทั้งหมดนี้คือการอธิบายประสบการณ์ของมนุษย์อย่างครบถ้วนและไม่แยกออกจากกัน หรือที่เรียกว่า "การพุ่งไปของเจตสำนึก"

ในแง่นี้ คำอธิบายที่ประสบการณ์นิยมให้แก่เราไม่สามารถอธิบายปรากฏการณ์ได้ครบถ้วน เพราะประสบการณ์เป็นเรื่องที่ซับซ้อนเกินกว่าที่จะเป็นเพียงรอยประทับจากโลกภายนอกได้ และในขณะเดียวกัน "การพุ่งไปของเจตสำนึก" เอง ก็ไม่จำเป็นต้องพุ่งไปสู่วัตถุที่ไม่มีอยู่จริงในโลกตามอย่างที่เบรนท์โนเสนอ การสำนึกแท้จริงแล้วดำรงอยู่ในชีวิตประจำวัน เป็นเนื้อหาของการรับรู้ของมนุษย์ที่มีต่อโลกปรากฏ

โดยสรุปมโนทัศน์ "การพุ่งไปของเจตสำนึก" ได้ถูกสร้างขึ้นเพื่อตอบปัญหาเรื่องโครงสร้างของสำนึกอันเป็นคำถามหลักของปรากฏการณ์วิทยาแบบสูลเชิร์ล มโนทัศน์เรื่อง"การพุ่งไปของเจตสำนึก" อาจถือได้ว่าเป็นปฏิกิริยาต่อข้อจำกัดของประสบการณ์นิยมและจิตวิทยาในการอธิบายโลก สิ่งทีสูลเชิร์ลตอบโต้ต่อประสบการณ์นิยมคือ โลกแห่งผัสสะและการรับรู้ของมนุษย์ต้องเข้าใจแบบ "อรรถภาวะ" หรือการก้าวข้ามประสบการณ์ของตนเองด้วยสำนึก และในขณะเดียวกันการสำนึกอย่างทีจิตวิทยาแบบเบรนท์โนเสนอ ก็ย่อมต้องได้รับเงื่อนไขจากสิ่งที่ปรากฏต่อเราด้วยเช่นกัน ในแง่นี้ ปรากฏการณ์วิทยาแบบสูลเชิร์ลพยายามแก้ปัญหาข้อจำกัดของประสบการณ์นิยมและจิตวิทยาแบบเบรนท์โนเพื่อสร้างฐานทางปรัชญาของตนอันเป็นผลทำให้พื้นที่ของโลกแห่งชีวิตสามารถมีชีวิตโลดแล่นอยู่ในคำอธิบายทางปรัชญา

3.5 การใ้แสงเลื้บ

เมื่อความพยายามของปรากฏการณ์วิทยาการศึกษาสำนึกเป็นหลัก วิธีวิทยาในการได้มาซึ่งธรรมชาติของสำนึกจึงถือได้ว่าเป็นเรื่องที่จำเป็นอย่าง และวิธีวิทยาของสูลเชิร์ลคือ การ "ใ้แสงเลื้บ" ให้กับโลกภายนอกเพื่อศึกษาประสบการณ์บริสุทธิ์ของสำนึก

สิ่งที่ต้องระวังในการเข้าใจ "การใ้แสงเลื้บ" ของสูลเชิร์ลคือ สูลเชิร์ลมิได้ปฏิเสธว่าโลกภายนอกไม่มีอยู่ ทั้งยังมีได้กล่าวอีกด้วยว่าเราต้องลดทอนโลกภายนอกเพื่อสำรวจสำนึก แท้จริงแล้ว การใ้แสงเลื้บคือการเปลี่ยนทัศนคติในการมองโลก จากเดิมทีมองไปที่วัตถุเป็นมองไปที่สำนึกแทน วูดรอฟ (Woodruff) นักวิชาการปรัชญาสายปรากฏการณ์วิทยา อธิบายประเด็นการใ้แสงเลื้บไว้อย่างน่าสนใจว่า

(1) ทัศนะในธรรมชาติที่เราม่ี มีความหมายเป็นนัยว่ามีโลกภายนอกอยู่รอบตัวเรา และมนุษย์รวมถึงกิจกรรมต่างๆสามารถเกิดขึ้นภายในโลกนั้นได้

(2) เพื่อที่จะเปลี่ยนจุดสนใจจากสิ่งรอบตัวมาสู่สำนึก เราจำต้องใ้แสงเลื้บให้กับโลกภายนอก

(3) จากนั้นเราจึงสามารถเปลี่ยนจุดสนใจในการศึกษาเรื่องสำนึกได้

(4) จากความพยายามทั้งหมดนี้ เราจะสามารถเข้าใจรายละเอียดทางปรากฏการณ์วิทยาอันเกี่ยวเนื่องกับประสบการณ์หลากหลายชนิดได้ และประสบการณ์เหล่านี้ถือได้ว่ามีความหมายต่อเรา

คำถามที่เราสามารถถามได้ทันทีคือ โลกที่เราเห็นเมื่อมีการใ้แสงเลื้บแล้วจะเป็นเหมือนหรือต่างกับโลกที่ยังไม่ได้ใ้แสงเลื้บอย่างไรบ้าง คำตอบอยู่ที่ งานของสูลเชิร์ลอย่าง *IDEA 1* (1913) ที่ว่า

“ใน” การรับรู้ที่ได้รับการทอนลงแล้ว เราพบว่าสิ่งที่ถูกรับรู้จะได้รับการรับรู้อย่างที่มีนัยเป็นอย่างนั้น...ต้นไม้มรรดา หรือสิ่งในธรรมชาติ ไม่ใช่สิ่งใดนอกจากต้นไม้มันรับรู้เช่นนั้น ซึ่งดำรงอยู่อย่างไมแยกออกจากความหมายทางผัสสะ ต้นไม้มรรดาสามารถแตกสลายได้ หรือแยกออกเป็นส่วนประกอบทางเคมีได้ แต่ความหมายอันติดกับการรับรู้ยังคงอยู่ เป็นสิ่งที่เปี่ยมแก่นแท้จริงๆ ของมัน ไม่สามารถแตกสลายได้ ไม่สามารถแยกออกเป็นส่วนประกอบทางเคมี ไม่มีกำลัง และไม่มีความสัมพันธ์ที่แท้จริง” (1963, p. 312)

โลกในสำนักมิใช่โลกที่คล่องจ่องอย่างเหมาะสมกับโลกภายนอกเสมอไป โลกในสำนักหรือโลกที่ได้รับการใส่ใจแล้ว เป็นโลกที่สำนักทำงานอยู่ตลอดเวลา แม้ว่าโลกภายนอกจะเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลาแต่โลกที่อยู่ในสำนักมิได้เปลี่ยนแปลง ตัวอย่างเช่น ผู้หญิงคนหนึ่งอกหักเนื่องจากผู้ชายทอดทิ้ง วันหนึ่งผู้ชายคนนั้นตายจากไป แต่การอกหักของผู้หญิงคนนั้นยังคงมีอยู่ต่อเนื่อง เราจะพบว่าจากตัวอย่างนี้ ผู้ชายคนรักของผู้หญิงคนนี้จะมียุหรือไม่มีสำคัญ แต่สำนักจะทำหน้าที่ของมันตามเท่าที่ยังสามารถฟังไปหาสิ่งใดสิ่งหนึ่งได้ ในที่นี้ ผู้ชายคนนั้นแตกสลายไปตามกาลเวลาแต่ความหมายของผู้ชายคนนั้นยังคงอยู่ โดยสรุปโลกในสำนักต่างจากโลกภายนอกอย่างมาก ในแง่ที่ว่า โลกภายนอกมีการเปลี่ยนแปลงอย่างเข้มข้น ในขณะที่โลกในสำนักเป็นโลกที่สำนักหรือ “จินตนาการ” ทำงานอยู่ตลอดเวลา โดยสำนักฟังไปสู่วัตถุหนึ่งๆ ตลอดเวลา แม้ว่าวัตถุนั้นจะไม่มีอยู่จริงในโลกภายนอกก็ตาม ดังตัวอย่างของผู้หญิงอกหักดังที่ได้กล่าวไปแล้ว

ในแง่นี้ คำตอบของคำถามที่ว่าโลกที่เราเห็นเมื่อมีการใส่ใจแล้วจะเหมือนหรือต่างจากโลกที่ยังไม่ใส่ใจแล้วอย่างไร คำตอบคือ โลกที่ไม่ได้มีการใส่ใจคือโลกที่รอให้มนุษย์อย่างนักปรัชญาหรือนักวิทยาศาสตร์ไปศึกษา ขุดค้น ทดลอง และหาความจริงแบบวัตถุวิสัยอันเป็นสากล และตัดขาดจากเนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับชีวิตมนุษย์ ในขณะที่โลกที่ใส่ใจแล้วคือโลกที่สำนักไปใส่ใจและให้น้ำหนักกับความจริงแบบวัตถุวิสัยในระดับที่น้อยกว่า กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ การใส่ใจแล้วให้โลกคือ การหันเหความสนใจของศาสตร์ต่างๆ ที่ต้องการขุดค้นความจริงจากโลกภายนอกกลับมาไว้ที่สำนักและวัตถุของสำนักนั่นเอง อันเป็นหนทางที่จะฟื้นฟูโลกแห่งชีวิต

นี่คือธรรมชาติของสำนักโดยได้มาจากวิธีวิทยา “การใส่ใจแล้ว” กล่าวคือ การใส่ใจแล้วคือการวาง หรือ “แขวน” คำถามของการมีอยู่ของโลกภายนอกไว้ แล้วมุ่งสำรวจดูปรากฏการณ์ของสำนักเท่านั้น หากมองจากตัวอย่างเรื่องผู้หญิงอกหัก เราจะพบว่าความรู้สึกของผู้ชายคนรักได้ถูกใส่ใจแล้ว กล่าวคือ ในโลกแห่งความเป็นจริงหรือโลกนอกสำนัก ชายคนรักจะมีอยู่หรือไม่สำคัญ คำถามเรื่องการมีอยู่ของผู้ชายคนรักจึงมิได้สำคัญที่สุด แต่การอกหักของผู้หญิงต่างหากที่สุสเซอร์ลสนใจ กล่าวคือ ปรากฏการณ์และสำนักต่างหากที่ทำให้ผู้หญิงอกหักได้ ทั้งนี้เพราะสำนักของผู้หญิงฟังไปสู่วัตถุแห่งสำนัก และนี่เองคือสิ่งที่วิธีวิทยาการใส่ใจแล้วของปรากฏการณ์วิทยาได้มอบไว้ให้กับปรัชญา กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ โลกของมนุษย์ไม่ใช่โลกของประสบการณ์ชนิดแบบประสบการณ์นิยม หากแต่เต็มไปด้วยอารมณ์ความรู้สึก และจินตนาการอันเป็นปรากฏการณ์ของสำนัก

โดยสรุปเราจะพบว่า ความพยายามของปรากฏการณ์วิทยาคือการสำรวจธรรมชาติของสำนัก สำนักต้องฟังไปสู่อะไรบางอย่าง สุสเซอร์ลเรียกกระบวนการนี้ว่า “การฟังไปของเจตสำนัก” ในแง่นี้ เราอาจกล่าวได้ว่า “การฟังไปของเจตสำนัก” คือรูปร่างลักษณะของสำนัก ในแง่นี้การได้มาซึ่งธรรมชาติของสำนักจึงต้องมีวิธีวิทยาเฉพาะของตนเอง และวิธีวิทยานี้ต้องเป็นวิธีการที่จะให้ได้มาซึ่งความหมายอันมาจากมนุษย์ในฐานะมนุษย์หนึ่งด้วย และวิธีนี้คือการใส่ใจแล้ว แต่การใส่ใจแล้วนี้มิใช่การลบเอาโลกภายนอกออกไป หากแต่เป็นการวางจุดสนใจไปที่สำนักแทน การใส่ใจแล้วแท้จริงแล้วคือการหลีกเลี่ยงสมมุติฐานทั้งมวลที่อาจมีต่อการสำนัก เช่น สมมุติฐานทางวิทยาศาสตร์ เทววิทยา หรือแม้แต่ทางตรรกศาสตร์ เพื่อสำรวจว่าแท้จริงแล้วประสบการณ์บริสุทธิ์ของมนุษย์เป็นอย่างไรกันแน่ ดังนั้นเราจึงอาจกล่าวได้ว่า สำหรับสุสเซอร์ลแล้ว ปรากฏการณ์วิทยาคือการวิเคราะห์ “แก่นแท้” ของประสบการณ์หลากหลายชนิดและหลากหลายรูปแบบ (“eidetic” analysis of various forms and types of experience) ทั้งหมดนี้ทำให้โลกในสำนักมีความหมายต่อมนุษย์ แม้ว่าตัวของวัตถุจะไม่ได้อยู่จริงแล้ว แต่ความหมายของวัตถุนั้นๆ ยังคงอยู่ในสำนักได้ ในแง่นี้ โลกที่รายล้อมเราอยู่จะเป็นโลกปรากฏต่อหน้าเราหรือไม่ก็ได้ หากแต่ความทรงจำอันเป็นผลมาจากสำนักก็มีความหมายต่อมนุษย์ไม่น้อย

3.6 ความหมายผ่านการสำนัก

ในตอนต้นเราได้สำรวจแล้วว่า ข้อเสนอหลักของสุสเซอร์ลในการอธิบายปรากฏการณ์วิทยา คือ การเสนอว่าการรับรู้ของเราไม่ใช่เพียงการรับรู้โลกภายนอกเท่านั้น หากแต่เป็นการรับรู้ความหมายที่ซ่อนทับสิ่งที่เรารับรู้เชิงกายภาพด้วย การรับรู้ดังกล่าวจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อ เราเริ่มการวิเคราะห์ที่ตัวสำนักของมนุษย์เสียก่อน แล้วใส่ “วงเล็บ” ให้กับความจริงที่อยู่ภายนอก เพื่อสำรวจตรวจสอบดูว่า แท้จริงแล้วสำนักของมนุษย์มี “ธรรมชาติ” อย่างไร

คำตอบที่ได้จากคำถามข้างต้นคือ ธรรมชาติของสำนักต้องได้รับการศึกษาผ่านการฟังไปของเจตสำนัก อันหมายถึงกระบวนการการสำนักถึงอะไรบางอย่างนั่นเอง กระนั้นก็ตาม เราพึงต้องระลึกไว้เสมอว่า ความหมายคือแก่นแท้ของการเข้าใจ มโนทัศน์เรื่องการฟังไปของเจตสำนักดังเช่นการที่เราสำนักถึงขุนแผน แยกไม่ออกจากความหมายที่ติดตัวของขุนแผนมา อันได้แก่ “วีรบุรุษชายไทย” “ชายเจ้าหญิง” “ทหารผู้มีเวทย์มนต์” เป็นต้น ในแง่นี้ ความหมายจึงเป็นตัวกลางในการเข้าใจการฟังไปของเจตสำนัก อันหมายความว่า ความหมายต่อไปว่า เป็นเงื่อนไขในการเข้าใจสำนักอีกทอดหนึ่ง

ในส่วนนี้เราจะศึกษาว่าการรับรู้หรือการสำนักมีรายละเอียดอย่างไร และรายละเอียดดังกล่าวจะสามารถให้ความชัดเจนต่อการฟังไปของเจตสำนักอย่างไร ในข้างต้นนี้ หากเรายอมรับว่าประสบการณ์ของมนุษย์มีด้วยกันสองระดับ แต่ทั้งสองระดับนี้ก็มีได้แยกออกจากกันในความเป็นจริง หากแต่สามารถแยกแยะได้ในช่วงมโนทัศน์เท่านั้น ประสบการณ์สองระดับที่ว่านี้คือการรับรู้ข้อมูลหรือวัตถุทางผัสสะ และการรับรู้ความหมายของข้อมูลนั้นๆ สุสเซอร์ลเรียกวัตถุที่เรารับรู้โดยยังไม่มี ความหมายนี้ว่า ฮีเล (hyle) และเรียกวัตถุที่มีความหมายโดยผ่านสำนักว่า มอร์เฟ (morphé)

จะเห็นได้ว่า สุสเซอร์ลปรับใช้คำอธิบายดังกล่าวจากคำอธิบายของอริสโตเติลที่ว่า เรารับรู้วัตถุหนึ่งๆ ผ่านผัสสะ และรูปแบบ เช่น การที่เราเห็นรูปปั้นปลาทองคำ เราจะสามารถทราบได้ทันทีว่ารูปปั้นดังกล่าวมีวัสดุประกอบคือทองคำ และมีรูปแบบคือสิ่งคล้ายปลา เป็นต้น ในแง่นี้ สำหรับสุสเซอร์ล การรับรู้โลกที่ไม่มี ความหมายคือ การรับรู้แบบผัสสะที่ยังไม่ได้จัดเป็นรูปแบบบางอย่าง ในขณะที่การรับรู้ผ่านแบบสร้างความหมายคือการรับรู้ “รูปแบบ” หรือความหมายนั่นเอง

เมื่อเป็นเช่นนั้น การรับรู้แบบแรกจึงเป็นการรับรู้โลกอย่างตรงไปตรงมาแต่ยังไม่มี ความหมาย หรือ noesis กระนั้นการรับรู้แบบแรกมิได้เป็นการรับรู้ชนิดที่โลกภายนอกมาประทับลงในจิตแต่อย่างใด หากแต่เป็นการรับรู้ที่โลกมีชีวิตเคลื่อนไหวไปมาได้ เพียงแต่ยังไม่มี ความหมายเท่านั้น

การรับรู้ของมนุษย์มิได้หยุดอยู่เพียงระดับ noesis หากแต่ยังดำเนินต่อไปในระดับความหมายหรือที่สุสเซอร์ลเรียกว่า noema

อีกด้วย สุลเชิร์ลกล่าวว่า

“ประสบการณ์ไม่วรรณแบบฮิลและโนเอซิสนั้น แตกต่างจากประสบการณ์แบบมวลรวมแบบโนเอมาที่
เกิดโดยการมีสำนึกไปแต่ละต้อง... ซึ่งก็คือ (สำนึก) ที่สร้าง (ความหมาย) โดยก้าวข้ามประสบการณ์แบบโนเอซิสที่
เป็นฐาน...” (2001, 432)

การรับรู้ในแบบที่สอง หรือที่เรียกว่าการรับรู้แบบโนเอมาคือการรับรู้ความหมายที่ห่อหุ้มวัตถุ (ดิบ) หรือฮิลนั่นเอง การรับรู้ใน
แบบหลังนี้คือการรับรู้แบบอรรถะ หมายถึงการ “ก้าวข้าม” สิ่งที่เป็นและเป็นอยู่ต่อหน้า ในแง่นี้ ประเด็นหนึ่งที่สามารถนิยาม
ความเป็นปรากฏการณ์วิทยาได้ การหาอรรถะภายในขอบเขตของสิ่งที่ปรากฏต่อหน้านั้นเอง อย่างไรก็ตาม การรับรู้แบบโน
เอมาในที่สุดแล้วจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อมีความรู้แบบโนเอซิสเป็นฐาน ในแง่นี้ความรู้ทั้งสองแบบจึงไม่สามารถแยกขาดออก
จากกันได้ในช่วงประสบการณ์ หากแต่สามารถวิเคราะห์ออกจากกันได้ในช่วงโนทีส และนี่เองเป็นเหตุให้สุลเชิร์
ลต้องกล่าวว่า การรับรู้หรือการสำนึกถึงสิ่งใดๆ ของมนุษย์คือ การรับรู้แบบโนเอมาโนเอติกไปพร้อมๆ กันในคราวเดียว

โดยสรุป เราจะพบว่าคำถามแรกอันเป็นจุดเริ่มต้นของปรัชญาการณวิทยาคือคำถามเรื่องธรรมชาติของสำนึก เหตุผลที่สุลเชิร์
ลถามคำถามนี้คือ วิทยาศาสตร์ธรรมชาติ ประสบการณ์นิยม และจิตวิทยานิยามโลก ในลักษณะที่สุลเชิร์ลเห็นว่ามีความจำกัด
มาก สุลเชิร์ลเสนอให้เริ่มต้นด้วยสำนึกเพื่อให้โลกที่เห็นและเป็นอยู่เป็นโลกที่มีชีวิตและความหมาย เมื่อเป็นเช่นนี้ การรับรู้
โลกอย่างมีความหมายจึงต้องถูกอธิบายจากตัวมนุษย์ในฐานะมนุษย์หนึ่ง ที่สำนึกโลกอย่างมีความหมายเฉพาะตัว การสำนึก
ถึงอะไรบางอย่างนี้เองที่เราเรียกว่าการฟังไปของเจตสำนึก ทั้งนี้ การที่เราจะสามารถยืนยันความหมายจากประสบการณ์ของเรา
เราได้ เราต้องยอมรับต่อมาด้วยว่า การรับรู้สามารถมีสองแบบ แบบแรกคือแบบโนเอซิส ซึ่งเป็นการรับรู้โลกอย่างตรงไปตรง
มาแต่ไร้ความหมาย ในขณะที่การรับรู้โลกแบบที่สองเป็นการรับรู้แบบมีความหมาย ที่ต้องมีการรับรู้แบบแรกมาเป็นฐาน จาก
ที่กล่าวมาทั้งหมดเราจะพบว่าในที่สุดแล้ว สิ่งที่สำคัญสำหรับสุลเชิร์ลคือการหาความหมายของ “ประสบการณ์” มนุษย์ที่ไม่
อาจจะเลยจินตนาการ ความหวัง ความฝัน อาภรณ์ความรู้สึกได้ และสิ่งนี้เองที่อาจเรียกต่อไปได้อีกคือการหา “อรรถะ”
หรือความหมายในสิ่งที่ปรากฏต่อหน้า อันสามารถฟื้นฟูชีวิตให้กับโลกที่ “สูญเสีย” ชีวิตไปแล้ว

4. มาร์ติน ไฮเดกเกอร์

ปรัชญาการณวิทยาสำหรับ มาร์ติน ไฮเดกเกอร์ (Martin Heidegger, 1889-1938) เริ่มต้นจากการถกเถียงกับความชอบธรรม
ในการเป็นปรัชญาของศาสตร์เช่นเดียวกันกับสุลเชิร์ล แต่ไฮเดกเกอร์พิจารณาปัญหาเรื่องศาสตร์ต่างๆ ในแง่มุมที่ต่างออกไป
กล่าวคือ ศาสตร์ต่างๆ นั้นมีฐานคิดมาจากรากฐานในการเข้าใจปรัชญาในบางลักษณะซึ่งไฮเดกเกอร์เรียกว่า “เทวภาพ
วิทยา” (ontotheology) เทวภาพวิทยาคือความเชื่อมั่นในสิ่งหนึ่งที่เป็นฐานให้กับอีกสิ่งหนึ่งโดยตัวของมันเองไม่ขึ้นอยู่กับ
สิ่งใด ตัวอย่างเช่น การอธิบายโธเอนในบริบทของปรัชญากรีกอย่างเพลโตจะต้องอธิบายผ่าน “แบบ” ของโธเอน “แบบ” ดังกล่าว
ไม่ขึ้นอยู่กับสิ่งใดนอกจากตัวของมันเอง และสามารถอธิบายตัวมันเองและสิ่งอื่นที่ไม่ใช่ตัวมันเองได้ (ในที่นี้คือโธเอนในโลก
แห่งความเป็นจริง) ในขณะที่ปรัชญายุคกลาง การอธิบายโธเอนสามารถอธิบายว่าเป็นสิ่งสร้างของสิ่งที่มีสมบูรณ์สูงสุดอย่าง
“พระเจ้า” ในแง่ของการอธิบายโลกจะต้องอธิบายผ่านสิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลง อย่าง “แบบ” และพระเจ้า เป็นต้น นี่เองคือสิ่งที่
ไฮเดกเกอร์เรียกว่า เทวภาพวิทยา

ข้อสังเกตของไฮเดกเกอร์เกี่ยวกับเทวภาพวิทยาคือ ลักษณะของการหาความจริงในทางอภิปรัชญา ไม่ว่าจะเป็นการแสวงหา
“แบบ” ของเพลโตและอริสโตเติล พระเจ้าของเทววิทยา “จิต” (Spirit) ของเฮเกล ล้วนต่างอยู่บนฐานคิดแบบเทวภาพ
วิทยาทั้งสิ้น

เมื่ออภิปรายในปรัชญาตะวันตกวางรากฐานอยู่บนสิ่งที่ไฮเดกเกอร์เรียกว่าเทวภาพวิทยา คำถามต่อไปคือ การสำรวจว่าคำ
ถามนี้แท้จริงแล้วมีธรรมชาติอย่างไร ไฮเดกเกอร์กล่าวว่า แท้จริงแล้วคำถามนี้คือการถามคำถามเรื่องสัจ (being) และผู้ที่
ถามคำถามนี้ย่อมต้องคาดหวังว่ามีคำตอบอยู่บ้างไม่มากนักน้อย ที่สำคัญคำถามนี้เป็นของมนุษย์เท่านั้น จากข้อสังเกตดัง
กล่าว ไฮเดกเกอร์ได้ตีความหมายของสัจให้มาอยู่ที่การมีอยู่ของมนุษย์ หรือที่ไฮเดกเกอร์เรียกว่า “ดาไซน” (dasein) อัน
เป็นการอธิบายมนุษย์ที่ไม่แยกตัวเองออกจากโลกที่รายล้อมมนุษย์อยู่

เมื่อเชื่อมโยงกับเรื่องธรรมชาติของสำนึกเราจะพบว่าสิ่งที่ไฮเดกเกอร์เสนอคือ “การฟังไปของเจตสำนึกอย่างสมบูรณ์ มิใช่
สิ่งใดนอกจากเป็นการฟังไปของเจตสำนึกภายใต้ลักษณะทางภววิทยาของชีวิตที่มีความเป็นจริง โอบอุ้ม การฟังไปของเจต
สำนึกมีลักษณะของปรากฏการณ์อยู่ในเบื้องต้น...” (1985, p.17) เราจะพบว่าคำถามใดๆ ก็ตามย่อมต้องมีความเป็นจริง
หรือ “โลก” โอบอุ้มอยู่ด้วย จึงจะเป็นการสำนึกที่สมบูรณ์แบบ ในแง่นี้ ดาไซนสามารถสำนึกได้โดยไม่แยกแยะตนเองออก
จากโลก

ความพยายามดังกล่าวของไฮเดกเกอร์ถือได้ว่าเป็นการเปลี่ยนทิศทางของการถามคำถามทางอภิปรัชญา กล่าวคือ ไฮเดก
เกอร์ได้ “ปฏิวัติ” ประวัติปรัชญาตะวันตกด้วยวิธีคิดเรื่องภาวะของดาไซน กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ การคิดเรื่องความเป็นมนุษย์
ในงาน Letter on Humanism (1977) ไฮเดกเกอร์เสนอว่า ตั้งแต่อริสโตเติลเป็นต้นมาจนถึงนิตยเช ปรัชญาตะวันตกมักจะ
มองมนุษย์เป็นอะไรบางอย่าง เช่น เป็นสัตว์การเมือง เป็นสัตว์ที่มีเหตุผล นาย ก เป็นอาจารย์ปรัชญา เป็นต้น การกล่าวเช่นนี้
เท่ากับยอมรับว่า มนุษย์มีแก่นแกนความเป็นมนุษย์บางอย่างอยู่เสมอ แต่สิ่งที่ไฮเดกเกอร์ทำคือถามว่าคำว่า “เป็น” สำหรับ
มนุษย์หมายความว่าอะไร มนุษย์สามารถเป็นอะไรก็ได้ไม่เหมือนโธเอนหรือแมวที่เป็นอย่างนั้นอยู่ตลอดเวลา เพราะฉะนั้น “เป็น”
สำหรับมนุษย์คือการทำให้ปรัชญามองภาวะของมนุษย์ไม่ใช่แก่นแกนของมนุษย์อีกต่อไป แต่มนุษย์เป็นมนุษย์ตรงที่มี
ภาวะปลายเปิดต่อการตีความเฉพาะที่หลากหลาย

ในแง่นี้เราจะพบว่า การเข้าใจมนุษย์ผ่านศาสตร์อาจเป็นการเข้าใจที่ผิดประเด็น เพราะในที่สุดแล้วมนุษย์ไม่อาจมีแก่นแกนที่
ตายตัวได้ และนี่เองคือการตั้งเอาปรัชญาการณวิทยาเข้าสู่การมีอยู่ของมนุษย์เป็นครั้งแรก ไฮเดกเกอร์ได้เสนอต่อไปว่า การ
เข้าใจมนุษย์ในฐานะดาไซน ต้องยอมรับว่า ดาไซน อยู่-ใน-โลก (being-in-the-world) การอธิบายดังกล่าวแสดงให้เห็นจุด
ยืนที่แตกต่างระหว่างไฮเดกเกอร์และปรัชญาสมัยใหม่ที่พยายามแยกโลกออกเป็นส่วนๆ เพื่อเป็นวัตถุในการศึกษา
ไฮเดกเกอร์เพิ่มเติมอีกว่า การที่เราอยู่-ใน-โลกแสดงถึงการที่เราอยู่รวม-กับ-ผู้อื่น (being-with-others)

คำอธิบายข้างต้นทำให้มนุษย์ต้องอยู่ในโลกแบบที่มีวัตถุถูกล้อม และวัตถุเหล่านี้เป็นวัตถุที่พร้อมใช้ (ready-to-hand) ไม่
ใช่วัตถุที่ปรากฏต่อหน้าเราเฉยๆ ในแง่นี้เอง ที่เราสามารถสำนึกโลกในรูปแบบของการมีอยู่ได้ ดังนั้นโลกสำหรับมนุษย์จึงไม่
แยกออกจากกันอย่างเด็ดขาด กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ เราสามารถรับรู้โลกแบบที่เราเป็นผู้ตีความความสัมพันธ์ของเราที่มีต่อ
โลกวัตถุภายนอก สิ่งที่สำคัญสำหรับไฮเดกเกอร์คือ ความสัมพันธ์เชิงบริบทที่เรามีต่อโลกที่ห่อหุ้มเราอยู่

ตัวอย่างที่ชัดเจนคือความแตกต่างระหว่างมนุษย์คนหนึ่งที่มีนิกายศาสนาและมีความเชื่ออย่างเหนียวแน่น กับคนที่ไม่มีเชื่อในศาสนา เมื่อทั้งสองเห็นคัมภีร์ทางศาสนาจะมีท่าทีที่แตกต่างกัน กล่าวคือ คนที่มีนิกายศาสนาจะเคารพคัมภีร์โดยการกราบไหว้และบูชา ในขณะที่อีกคนหนึ่งจะมองคัมภีร์เป็นเพียงหนังสือธรรมดาเล่มหนึ่งเท่านั้น มิได้มีความศักดิ์สิทธิ์แต่อย่างใด ในแง่นี้มนุษย์มิได้รับรู้โลกโดยตรงไปตรงมา หากแต่รับรู้โดยการตีความ การที่มนุษย์รับรู้โลกโดยการตีความดังกล่าวสะท้อนว่าเรามีความสัมพันธ์กับโลกอย่างมีความหมายซ่อนหีบ ในแง่นี้ การ "อยู่-ใน-โลก" จึงถือว่ามีความหมายอย่างยิ่งยวดในการเข้าใจมนุษย์และโลกของมนุษย์

อย่างไรก็ตาม ดาไซน์ยังไม่สามารถบรรลุความเป็นตัวเองที่เที่ยงแท้ (authenticity) ได้ ทั้งนี้ เพราะตัวของดาไซน์เองต้องอยู่กับคนอื่น ดังที่ไฮเดกเกอร์กล่าวไว้ว่า

"เรามีความสุขและสนุกอย่างที่เราชอบ เราอ่านเห็นและดีว่ารรคคืออย่างที่เราเห็นและดีว่า เราถอยออกจาก "มวลชน" อย่างที่เราชอบ เราพบว่าสิ่งต่างๆ น่าตกใจแบบเดียวกับที่เราชอบว่าน่าตกใจ พวกเขาเหล่านี้... ให้ชีวิตที่เป็นประจำวัน" (1967, p.164)

ความไม่เที่ยงแท้ของมนุษย์เกิดขึ้นเพราะมนุษย์ทำในสิ่งที่คนอื่นในสังคมทำ เชื่อในสิ่งที่คนอื่นในสังคมเชื่อ ตัดสินเหมือนกับคนอื่นในสังคมตัดสิน ในแง่นี้ มนุษย์จึงมีตัวเองอยู่ในชีวิตประจำวันและไม่ได้รับรู้ถึงภาวะสัจของตนเองที่เป็นปลายเปิด ชีวิตของมนุษย์จึงไม่ "แท้จริง" เพราะไม่สามารถเลือกทำสิ่งที่ตนเองต้องการได้ ดังนั้น สิ่งที่มีมนุษย์ไม่ควรหลงลืมคือภาวะปลายเปิดของมนุษย์นั่นเอง

คำถามที่เราสามารถถามได้ทันทีคือ อะไรที่จะทำให้มนุษย์รู้สึกสำนึกภาวะปลายเปิดของตัวเอง คำตอบที่ไฮเดกเกอร์ให้ไว้คือ สิ่งที่จะทำให้มนุษย์สามารถสำนึกถึงภาวะปลายเปิดของตัวเองได้คือ ความตาย ความตายคือสิ่งที่ทำให้มนุษย์รู้สึกตัวว่าตนเองเป็นสิ่งที่มีความจำกัดจำเขี่ยสูงในแง่เวลา เมื่อเวลาของมนุษย์จำกัด มนุษย์จะเกิดภาวะ "กลัวกังวล" (anxiety) ที่จะผลึกใหม่มนุษย์ทำในสิ่งที่ตนเองไม่ทำ รู้สึกในสิ่งที่ไม่รู้สึก หรือแม้แต่เข้าใจในสิ่งที่ไม่เข้าใจ ความรู้สึกเหล่านี้กระชากเราออกจากการใช้ชีวิตที่เราใช้อยู่ในทุกๆ วัน เช่น หากเรารู้ว่าตัวเราเป็นมะเร็งและกำลังจะตาย เราคงไม่ใช้ชีวิตอย่างที่เคยเป็น เราอาจไปเที่ยวเพื่อรับรู้ความสุขก่อนตายโดยไม่ทำงาน เราอาจออกมาเพื่อเข้าใจความตาย เราอาจกอดคนที่เรารักให้แน่นกว่าที่เคย ในแง่นี้ มนุษย์เป็นสัตว์ที่มุ่งสู่ความตาย (Being-towards-death) และความตายนี้เองที่ทำให้มนุษย์สำนึกถึงความเที่ยงแท้ของตน

โดยสรุป เราจะพบว่าจุดเริ่มต้นของปรัชญาการณวิทยาแบบไฮเดกเกอร์คือการตั้งคำถามกับความชอบธรรมของศาสตร์ในการอธิบายสัจ เพื่อเริ่มต้นการคิดประเด็นใหม่ ไฮเดกเกอร์ มองมนุษย์ในฐานะดาไซน์ที่เป็นภาวะปลายเปิดเพื่อให้การเข้าใจสัจ (being) เป็นสัจภาวะ (Being) มองในแง่นี้ มนุษย์จึงมิได้มีแก่นแกนหรือสาระเดียวอย่างที่เห็นในระบบอภิปรัชญาที่วางตนอยู่ที่เทพารพวิทยาอีกต่อไป ไฮเดกเกอร์อธิบายต่อไปว่าเราต้องเข้าใจมนุษย์ในฐานะสิ่งที่อยู่-ใน-โลกเพื่อค้นหาสิ่งที่จริงแท้ของชีวิตมนุษย์ อันได้แก่ภาวะปลายเปิดที่ทำให้เราเลือกมีชีวิตที่ไม่เหมือนคนอื่นได้ ในแง่นี้ ความตายคือเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้เราสำนึกถึงภาวะปลายเปิดของเรา ความตายสามารถทำให้มนุษย์ในฐานะดาไซน์ ดึงตนเองออกจากโลกที่มีคนส่วนใหญ่ครอบครองไว้ และเลือกกำหนดตัวเองอย่างที่เราต้องการ นี่เองคือความต่างระหว่างฮุสเซอร์ลและไฮเดกเกอร์ กล่าวคือ ไฮเดกเกอร์ได้นำประเด็นเรื่องการสำนึกที่มีความหมายผูกโยงมาสู่ประเด็นเรื่องการมีอยู่ของมนุษย์

5. มัวริส เมร์โลปงตี

จากที่ผ่านมาระยะพบว่าฮุสเซอร์ลและไฮเดกเกอร์มองปรัชญาการณวิทยาในแง่มุมที่ต่างกัน กล่าวคือ แม้ว่าทั้งคู่จะเริ่มต้นโดยการไม่เห็นด้วยต่อความชอบธรรมของศาสตร์ในการอธิบายโลก แต่ฮุสเซอร์ลเลือกที่จะมองการสำนึกและการพุ่งไปของสำนึกเป็นหลัก ในขณะที่สำหรับไฮเดกเกอร์คำถามเรื่องสัจภาวะ (Being) เป็นจุดเริ่มต้นในการถกเถียงกับสัจ (being) ในฐานะที่เป็นฐานทางอภิปรัชญา

เมื่อกระแสดความคิดดังกล่าวมาถึงนักปรัชญาฝรั่งเศสอย่าง มัวริส เมร์โลปงตี (Maurice Merleau-Ponty, ค.ศ. 1908-1961) แนวคิดเรื่องสำนึกและดาไซน์ก็ได้รับการพัฒนาไปอีกขั้นหนึ่ง กล่าวคือ ในงาน *Phenomenology of Perception* (1996) เมร์โลปงตียอมรับว่าสำนึกต้องถูกเข้าใจแบบดาไซน์ที่อยู่-ใน-โลก โดยได้กล่าวไว้ตั้งแต่หน้าแรกของ *Phenomenology of Perception* ว่า

"ปรัชญาการณวิทยาคือการศึกษาระยะ อันหมายถึง สาระของการรับรู้ สาระของสำนึกเป็นต้น แต่ปรัชญาการณวิทยายังเป็นปรัชญาที่นำเอาสาระกลับมาสู่การมีอยู่ และไม่ได้อาศัยหวังว่าจะมาถึงความเข้าใจที่มีต่อมนุษย์และโลกจากแง่มุมอื่นๆ นอกจากแง่มุมของความเป็นจริงที่เรายอมรับอยู่ (facticity)...ปรัชญาการณวิทยายังเป็นปรัชญาซึ่งอธิบายว่าโลกนั้นยังคง "อยู่ที่นี้" ก่อนที่การคิดคำนึงใดๆ จะเกิดขึ้น เหมือนดังกับการมีอยู่นั้นไม่แปลกแยกแต่อย่างใด และความพยายามทั้งหมดของปรัชญาการณวิทยาคือ ให้ความใส่ใจต่อการที่มนุษย์มีความสัมพันธ์โดยตรงกับโลก..." (1996, viii)

เราจะพบว่าคู่ต่อสู้ทางปรัชญาของเมร์โลปงตีคือศาสตร์ต่างๆ ดังนั้นปรัชญานี้กล่าวว่า การคิดปรัชญาต้องเริ่มต้นที่สิ่งที่เรายอมรับอยู่ ต้องมองไปที่สาระ สำนึกและการรับรู้ สิ่งที่เราศรัทธาต่างๆ ทำคือการแยกแอมมนุษย์ออกจากโลก และมองโลกอย่างแบ่งแยก และ "แปลกแยก" เมร์โลปงตีต้องการนำปรัชญากลับมาสู่โลกอีกครั้งหนึ่ง โดยมองประสบการณ์บริสุทธิ์ที่มนุษย์มีต่อการแบ่งแยก เมร์โลปงตีเสนอต่อไปว่า สิ่งที่เราไม่ควรหลงลืมคือการนำเอาจิตกลับมาสู่กายอีกครั้งหนึ่ง (*Primacy of Perception*, p.4) อันเป็นการคิดเรื่องดาไซน์ในฐานะร่างกาย การเข้าใจดาไซน์ในฐานะร่างกายก็เท่ากับเป็นการบอกว่า สำนึกแยกไม่ออกจากร่างกาย หรือแม้แต่จิตก็แยกไม่ออกจากร่างกาย กล่าวอย่างกระชับคือ สำนึกต้องคิดแบบดาไซน์และยังต้องคิดอย่างแนบแน่นไปพร้อมกับร่างกายด้วย

ทำไมเมร์โลปงตีจึงมองร่างกายเป็นประเด็นหลัก ที่มาที่ไปของของประเด็นนี้คืออะไร คำตอบอยู่ที่ประเด็นเรื่องการที่กายไม่อยู่ในโลกของความคิดสมัยใหม่แบบเดส์คาร์ตกล่าวคือสำหรับเดส์คาร์ตแล้วจิตกับกายสามารถแยกออกจากกันได้ การบอกว่า "ฉันคิด ฉันจึงมีอยู่" เท่ากับเป็นการบอกว่าปริมาณของความจริงอยู่ที่จิตไม่ใช่ร่างกาย ร่างกายเป็นเพียงเครื่องกลอย่างหนึ่งเท่านั้น เราเพียงแต่มีร่างกายเท่านั้น แต่สำหรับเมร์โลปงตีนั้นเมื่อมนุษย์เป็นดาไซน์ที่อยู่-ใน-โลกนั้นเท่ากับการเป็นการบอกว่า การแยกร่างกายออกจากจิตเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ในทางภววิทยา กล่าวคือ เมื่อมนุษย์เป็นดาไซน์ที่อยู่ในโลก สิ่งที่ทำให้ประสบการณ์ของเราเป็นไปได้และเป็นฐานให้กับความคิดคือ "ร่างกายเบียดชีวิต" (lived body) ในความหมายที่ไม่แยกออกจากจิต ในแง่นี้ เราไม่ได้มีร่างกาย แต่เราเป็นร่างกาย ร่างกายจึงเป็นพื้นที่ให้กับสำนึกของดาไซน์ ร่างกายเป็นพื้นที่ในการอยู่-ใน-โลก ร่างกายเป็นพื้นที่ในการรับรู้ความหมายของโลก ร่างกายเป็นพื้นที่ของการเข้าใจปรากฏการณ์

มองในแง่นี้ ปรัชญาการณสำหรับแมร์โลปงต์ คือประสบการณ์ของมนุษย์ที่มาพร้อมกับร่างกาย “ภาพลักษณ์แห่งกาย” (body image) จึงมีความสำคัญมาก ประเด็นที่แมร์โลปงต์สนใจในงานเขียนของเขา คือ พื้นที่ของการรับรู้ การเคลื่อนไหวของร่างกาย ร่างกายกับเวลา ร่างกายและอิสรภาพ เป็นต้น กล่าวโดยสรุปคือ คำถามเรื่องโครงสร้างของสำนึก การพุ่งไปของสำนึก และวัตถุแห่งการสำนึก ล้วนต้องคิดผ่านร่างกายทั้งสิ้น ร่างกายเป็นพื้นที่ในการเข้าใจโลกและรับรู้ปรัชญาการณทั้งหมด

แน่นอนการเข้าใจโลกและร่างกายอย่างแมร์โลปงต์เสนอ ย้อนนำเราไปสู่การเข้าใจโลกอย่างมีความหมายด้วย กล่าวคือ ในโลกกายภาพเราจะพบว่า สำหรับแมร์โลปงต์ร่างกายคือพื้นที่ในการสื่อแ่งมุนที่ไม่สามารถรับรู้ได้ตรงๆ ความหมายที่ซ่อนเร้นหรืออรรถภาวะ กล่าวคือ ความหมายที่ซ่อนอยู่แบบที่ไฮเดกเกอร์เสนอ ล้วนแต่ต้องเข้าใจโดยท่าทางต่างๆ ของร่างกายทั้งสิ้น เช่น ในวัฒนธรรมหนึ่งการแลบลิ้นปลิ้นตา อันเป็นท่าทางหนึ่งของร่างกาย มีความหมายว่าเป็นการท้าทาย แต่ในอีกวัฒนธรรมหนึ่งคือการล้อเลียนไม่สุภาพ จากตัวอย่างนี้ความหมายของร่างกายที่มีปฏิสัมพันธ์กับโลกไม่ได้มีความหมายเดียว หากแต่เมื่อโลกหรือปรัชญาการณเปลี่ยนท่าทางของร่างกายก็เท่ากับเป็นการเปลี่ยนความหมายตามไปด้วย ในแง่นี้ความหมายของร่างกายเองก็มีพลวัติไม่ตายตัว

โดยสรุปหากไม่มีร่างกายความหมายต่างๆ ในโลกหรืออรรถภาวะก็จะไม่เกิดขึ้น กระนั้นก็ตาม ความหมายต่างๆ ของร่างกายก็ไม่สามารถมีความหมายเดียวได้ การอยู่-ใน-โลกของด่าไซน์ ทำให้ร่างที่มีชีวิตและประสบการณ์เป็นพื้นที่ในการพูดถึงอรรถภาวะหรือความหมายซ่อนเร้นในโลกกายภาพได้หลากหลายไม่จำกัดตายตัว และนี่เองคือสิ่งที่แมร์โลปงต์มอบให้กับปรัชญาปรัชญาการณวิทยา

6. ฌองปอล ซาทร์

ฌองปอล ซาทร์ (Jean-Paul Sartre, 1905-1980) เสนอใน *Being and Nothingness* (1992) ว่า นอกจากสำนึกจะพุ่งสู่สิ่งที่อยู่ภายนอกสำนึกแล้ว สำนึกยังสำนึกตัวเองได้ด้วย การเสนอเช่นนี้ส่งผลต่อวิธีคิดแบบปรัชญาการณวิทยาสองประเด็นใหญ่ คือ เรื่องที่หนึ่ง คำว่า “ฉัน” กลายเป็นเพียงจากอันต่อเนื่องของสำนึก ตัวฉันไม่มีแก่นแกนหรือแก่นสารแต่อย่างใด ฉันเป็นเพียง “ความว่างเปล่า” (néant หรือ nothingness) เท่านั้น ไม่มีจิตไม่มีแก่นสารใดๆ ทั้งสิ้น ซาทร์ พูดอย่างชัดเจนว่า ด่าไซน์คือสิ่งที่สามารถ “กระชาก” ตนเองออกจากสิ่งที่ตัวเองเป็น การดึงตัวเองในลักษณะดังกล่าวทำให้เกิดช่วงว่างหรือ “ความว่างเปล่า” ทางภววิทยาขึ้นระหว่างตัวเราที่เป็นอยู่และตัวเราในอนาคต ในแง่นี้ ซาทร์ สืบทอดความคิดเรื่องภาวะต่อจากไฮเดกเกอร์ มนุษย์แบบด่าไซน์ต้องทำความเข้าใจผ่านภาวะหรือ “ความว่างเปล่า” เท่านั้นมิใช่ผ่านการแสวงหาแก่นแกนความเป็นมนุษย์อีกต่อไป

เราจะพบว่าคำอธิบายดังกล่าวของซาทร์ ได้รับอิทธิพลโดยตรงจากไฮเดกเกอร์ การเข้าใจอัตลักษณ์ของมนุษย์ในประวัติศาสตร์ปรัชญาตะวันตกวางอยู่บนสิ่งที่เรียกว่าสัจ แต่สิ่งที่ไฮเดกเกอร์กำลังเสนอคือการมองมนุษย์แบบสัจภาวะ กล่าวคือ มองว่าธรรมชาติมนุษย์คือการที่มนุษย์มีความหมายของชีวิตที่ปลายเปิด สำหรับซาทร์ คำอธิบายที่ว่ามนุษย์เป็นอะไรบางอย่าง เช่น เป็นสัตว์การเมือง ถือได้ว่ามนุษย์มีความ “เต็ม” ไม่ว่างเปล่า อันหมายความว่ามนุษย์ไม่มีภาวะปลายเปิดและเป็นอะไรบางอย่างที่ตายตัว ในขณะที่การเข้าใจมนุษย์ในฐานะที่เป็นภาวะปลายเปิดถือได้ว่าเป็นการวางมนุษย์ไว้ที่ความว่างเปล่า กล่าวอีกนัยหนึ่งคือเมื่อ “แก่นแกน” ของมนุษย์คือความว่างเปล่า มนุษย์มีภาวะปลายเปิดที่จะนิยามตนเองให้เป็นสิ่งใดก็ได้ และนี่เองที่ทำให้ซาทร์ กล่าววามมนุษย์มองเห็นความว่างเปล่าที่ปรากฏผ่านการสำนึกตนเอง เช่น นาย ก เป็นคนขี้เกียจ แต่ต่อมาก็คำนึงได้ว่า การเป็นคนขี้เกียจจะทำให้ตนเองมีอนาคต การสำนึกตนเองในลักษณะนี้ทำให้เกิดช่องว่างขึ้นระหว่าง นาย ก ที่ขี้เกียจกับนาย ก ที่มีอนาคต ซาทร์ มองเห็นช่องว่างตรงนี้ และเรียกสิ่งนี้ว่าความว่างเปล่าอันเป็น “แก่นแกน” ของมนุษย์ และช่องว่างตรงนี้เองที่ทำให้มนุษย์มีภาวะปลายเปิด

ประการต่อมา การสำนึกตัวเองดังกล่าวนอกจากจะทำให้ความเป็นมนุษย์ว่างเปล่าแล้ว ยังเท่ากับการบอกด้วยว่าความเป็นมนุษย์คืออิสรภาพ ที่เป็นเช่นนี้เพราะอิสรภาพโดยตัวของมันเองไม่มีแก่นสาร และด้วยความสามารถของสำนึกที่มีต่อตัวเอง มนุษย์สามารถนิยามให้ค่าตนเองได้อย่างอิสระไร้ขอบเขต

ประเด็นเรื่องความว่างเปล่าและอิสรภาพแบบสัมบูรณ์นี้เอง ที่ทำให้ซาทร์ เรียกมนุษย์ในฐานะด่าไซน์ว่าสัจเพื่อตัวเอง (être pour-soi หรือ being-for-itself) โดยนิยามว่า สัจเพื่อตัวเองสามารถสำนึกตัวเองได้ อันหมายความว่า มีอิสระไร้ขอบเขตที่จะนิยามตัวเองให้เป็นอะไรก็ได้ด้วยความสามารถของสำนึก และเนื่องจากสัจเพื่อตัวเองเป็นเพียง “ความว่างเปล่า” ดังนั้นสัจเพื่อตัวเองจึงเป็นสิ่งที่ตัวเองไม่เป็น และไม่ใช่ว่าตัวเองเป็น

ตัวอย่างเช่น นาย ก มองเห็นตัวเองในกระจกและพบว่า ตัวเองมีรอยเหี่ยวย่น รินาที่นั่นเองที่นาย ก ไม่พอใจ และตัดสินใจที่จะทำศัลยกรรมเอารอยเหี่ยวย่นออก การตัดสินใจเช่นนั้นเท่ากับทำให้ร่างกายซึ่งในที่นี้คือรอยเหี่ยวย่น “ว่าง” แล้วจึงนิยามตัวเองที่ไม่มียรอยเหี่ยวย่นขึ้นมาแทนที่ ในแง่นี้ นาย ก เป็นสิ่งที่ไม่มี เป็นร่างที่ไม่มีรอยเหี่ยวย่น และไม่ใช่ว่าตัวเองเป็น คือตัดสินใจไม่มียรอยเหี่ยวย่นนั้น การที่จะเป็นเช่นนี้ได้ย่อมเท่ากับว่า นาย ก สามารถสำนึกให้ความหมายได้ทุกสิ่งแม้แต่กับตัวของตัวเอง ที่สำคัญเมื่อสำนึกตัวเองก็เท่ากับมีช่องว่างระหว่างตัวเองที่มีรอยเหี่ยวย่นและไม่มียรอยเหี่ยวย่น ในแง่นี้เองที่สัจเพื่อตัวเองคือ สัจที่นำความว่างเปล่ามาสู่โลกและตัวเอง หรือกล่าวให้ชัดคือ นำ “ระยะห่าง” ระหว่างสิ่งที่เป็นและสิ่งที่จะเป็นมาสู่โลก เป็นสัจที่สำนึกตัวเอง เป็นสัจที่เป็นสิ่งที่ตนเองไม่เป็น และไม่ใช่ว่าตัวเองเป็น

ส่วนสิ่งที่ตรงข้ามกับสัจเพื่อตัวเองคือ สัจในตัวเอง (être en-soi หรือ being-in-itself) ที่สำนึกตัวเองและโลกไม่ได้ นำเอาความว่างเปล่ามาสู่มนุษย์ไม่ได้ เป็นสิ่งที่ตัวมันเองเป็น และไม่ใช่ว่าตัวเองไม่เป็น เช่น โต๊ะ เป็นสัจเพื่อตัวเองที่ไม่สามารถสำนึกได้เป็นโต้อยู่วันยังค่ำ และไม่สามารถเป็นสิ่งที่อื่นได้นอกจากโต๊ะ

เราจะพบว่าซาทร์ ได้ตีความเรื่องภาวะของด่าไซน์ของไฮเดกเกอร์และนำมาใช้ในปรัชญาของตน กล่าวคือ สำหรับไฮเดกเกอร์นั้น มนุษย์เป็นเพียงภาวะ ไม่มีแก่นแกน แต่ซาทร์ ไปไกลว่าไฮเดกเกอร์ในแง่ที่สามารถให้คำภาวะว่าเป็นอิสระแบบสัมบูรณ์ และสิ่งนี้คือ “แก่นแกน” ของความเป็นมนุษย์ ความว่างเปล่าหรืออิสระแบบสัมบูรณ์ที่ซาทร์ เสนอในที่นี้เท่ากับเป็นการบอกเป็นนัยยะว่ามนุษย์มีความสามารถที่จะ “ก้าวข้าม” (transcend) ข้อจำกัดของตนเองได้อย่างไร้ข้อจำกัด

โดยสรุปเราไม่ได้สำนึกโลกภายนอกเท่านั้นแต่เราสำนึกตัวเองด้วย และการสำนึกตัวเองนี้เองที่มนุษย์ได้นำความว่างเปล่ามาสู่ตนและโลก จากนั้นมนุษย์ก็จะสามารถสร้างตัวเองต่อไปไม่รู้จบสิ้น มนุษย์จึงเป็นสัจเพื่อตัวเอง เพราะสำนึกถึงตัวเองเพื่อที่ตัวเองจะได้เป็นอะไรบางอย่างต่อไปอย่างไม่รู้จบสิ้น ในขณะที่โต๊ะและแมวไม่ใช่สัจเพื่อตัวเองเพราะสำนึกไม่ได้ ไม่สามารถนำความว่างเปล่ามาสู่โลกเพื่อที่จะสร้างตัวเองต่อไปได้ ดังนั้นจึงเป็นสัจในตัวเองที่มีความสำคัญแก่ความสามารถในการสำนึกตัวเองและสิ่งรอบข้างได้ ความสามารถนี้ทำให้มนุษย์เป็นสิ่งที่ไม่มีสภาพโดยสมบูรณ์

7. สรุป

โดยหลักการทั่วไป จุดเริ่มต้นของปรัชญาการณวิทยาคือการไม่เห็นด้วยกับคำอธิบายด้านเดียวของศาสตร์ต่างๆ ที่มุ่งอธิบายโลกด้วยวิธีวิทยาบางประเภทที่จะนำมาซึ่งข้ออธิบายที่เป็น "สากล" และ "เป็นกลาง" นอกจากนี้ ยังต่อสู้กับความคิดของประสบการณ์นิยมที่มองประสบการณ์ของมนุษย์ในมิติเดียว ทั้งสองกระแสนี้ทำให้โลกแห่งชีวิตหายไปจากการใคร่ครวญทางปรัชญา ความพยายามของปรัชญาการณวิทยาในเมืองต้นคือการเรียกร้องเอาชีวิตของโลกกลับคืนมาสู่ปรัชญาอีกครั้งหนึ่ง

สิ่งที่ฮุสเซอร์ลได้ทำเพื่อเรียกร้องโลกแห่งชีวิตกลับมามีชีวิตคือการอธิบายโลกใหม่ด้วยประสบการณ์จากมนุษย์ในฐานะมนุษย์หนึ่ง ความพยายามประการนี้เรียกร้องให้เราต้องตอบคำถามเรื่องธรรมชาติของการสำนึก เพราะการสำนึกถึงสิ่งต่างๆ สามารถเรียกสิ่งที่เป็นชีวิตกลับมามีชีวิตได้ สิ่งเหล่านี้ได้แก่ "ประสบการณ์" ในความหมายที่กว้างที่สุด อันหมายรวมถึง อารมณ์ความรู้สึก จินตนาการ ความฝัน ความหวัง ความเชื่อ เป็นต้น คำตอบของคำถามเรื่องธรรมชาติของการสำนึกคือ การมุ่งความสนใจไปที่การพุ่งไปของเจตสำนึก การสำนึกไม่จำเป็นต้องพุ่งไปที่สิ่งที่มีอยู่ในโลกกายภาพเท่านั้น หากแต่สามารถพุ่งไปสู่สิ่งที่มีอยู่ในจินตนาการ และความทรงจำด้วย การสำนึกในรูปแบบนี้เองที่ทำให้สิ่งที่เราสำนึกมีความหมายต่อเรา และด้วยเหตุนี้เอง ปรัชญาการณวิทยานับเป็นเรื่องความหมายเป็นแกนกลางในการอธิบายสำนึก

สำหรับไฮเดกเกอร์สำนึกที่สมบูรณ์จะเป็นไปได้เมื่อเรารู้ว่าตัวเราเองอาศัยอยู่ในโลกและมีฐานะเป็นดาไซน์อันมีโลกห่อหุ้มเอาไว้ การสำนึกดังกล่าวสามารถโต้แย้งกับศาสตร์ต่างๆ ได้อย่างมีประสิทธิภาพ เพราะทำให้การเข้าใจเรื่องสลับเปลี่ยนไป กล่าวคือ ไฮเดกเกอร์เปลี่ยนประเด็นเรื่องสำนึกให้เป็นประเด็นเรื่องสำนึกภาวะ อันมีผลทำให้มนุษย์มีธรรมชาติเป็นภาวะปลายเปิด ที่มีแต่ตัวมนุษย์เองเท่านั้นที่นิยามและให้ความหมายแก่ตนเองได้

ในทำนองเดียวกัน แมร์โลปงต์เลือกอธิบายสำนึกผ่านร่างกาย นักปรัชญาผู้นี้เสนอว่า การมีร่างกายจะทำให้มนุษย์รู้สึกแนบแน่นกับโลก หากไม่มีร่างกายความหมายต่างๆ ในโลกหรือ "อุดรภาวะ" ก็จะไม่เกิดขึ้น กระนั้นก็ตาม ความหมายต่างๆ ของร่างกายก็ไม่ว่าจะมีความหมายด้วยได้ การอยู่-ใน-โลกของดาไซน์ ทำให้ร่างที่มีชีวิตและประสบการณ์เป็นพื้นที่ในการหลุดถึงอุดรภาวะหรือความหมายซ้อนทับในโลกกายภาพได้หลากหลายไม่ยิ่งยวดตัว ร่างกายจึงเป็นเงื่อนไขที่สำคัญในการเข้าใจประสบการณ์ของมนุษย์ ในฐานะมนุษย์หนึ่ง และในฐานะดาไซน์

ชาร์ต มองปรัชญาการณวิทยาในอีกรูปแบบหนึ่ง สำหรับชาร์ต ปรัชญาการณวิทยามุ่งเป็นนัยยะถึงอิสรภาพอันสมบูรณ์ กล่าวคือ การสำนึกสามารถย้อนกลับมามีตัวของตัวเองได้และทำให้เกิดช่องว่างในตัวเอง หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ สำนึกสามารถดึงเรออกจากตัวเองและทำให้เกิดช่องว่างขึ้น ช่องว่างตรงนี้ทำให้มนุษย์สามารถนิยามตนเองได้อย่างอิสระไร้ขอบเขต ในแง่นี้ ปรัชญาการณจึงสามารถเป็นฐานให้กับอัตถิภาวะนิยมได้นั่นเอง

รชฏ สาดราวุธ (ผู้เรียบเรียง)

เอกสารอ้างอิงและเอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

งานต้นฉบับ

- Brentano, F. 1995. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Trans. Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, and Linda L. McAlister. London and New York: Routledge. (งานชิ้นนี้เป็นงานที่อ่านไม่ยากมากของเบเรนท์โน ความสำคัญของงานนี้คือการเปิดตัวการปูทางสู่แนวความคิดเรื่อง การพุ่งไปของเจตสำนึก (intentionality) โดยมองควบคู่ไปกับ โครงสร้างของสำนึก)
- Heidegger, M. 1967. *Being and Time*. Trans. J. Macquarrie and E. Robinson. Oxford: Basil Blackwell.
- Heidegger, M. 1997. Letter on humanism. In *Basic Writings*. D. F. Krell (ed.). New York: Harper and Row. (งานชิ้นนี้อ่านไม่ยากเมื่อเทียบกับ *Being and Time* "Letter on humanism" เป็นจดหมายที่ ไฮเดกเกอร์ เขียนถึง Jean Beaufret ซึ่งเป็นนักปรัชญาชาวฝรั่งเศสที่นำเอาความคิดของไฮเดกเกอร์เข้ามาสู่วงการปรัชญาฝรั่งเศส "จดหมาย" ฉบับนี้เขียนขึ้นเพื่อโต้แย้งกับชาร์ตโดยเฉพาะหลังจากที่ชาร์ตปรากฏในเรื่อง *Existentialism and Humanism* สิ่งที่ไฮเดกเกอร์เสนอในงานชิ้นนี้คือเราควรคิดเรื่องภาวะมนุษย์แทนที่จะคิดเรื่องแก่นแกนเมื่อจะตอบปัญหาเรื่องอัตถิภาวะของมนุษย์)
- Heidegger, M. 1982. *The Basic Problems of phenomenology*. Trans. Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press. (งานชิ้นนี้ให้ภาพกว้างของปรัชญาการณวิทยาในฐานะที่เป็นฐานทางภววิทยา และในงานนี้เองที่ไฮเดกเกอร์ได้สำรวจมโนทัศน์เรื่องภาวะนับแต่ริสไดเตล)
- Heidegger, M. 1921-2. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. W Bröcker and K. Bröcker-Oltmanns (eds.), GA 61, 1985.
- Husserl, E. 1963. *Ideas: A General Introduction to Pure Phenomenology*. Trans. W.R. Boyce Gibson. New York: Collier Books. (ในงานนี้ ฮุสเซอร์ลได้เสนอโนทัศน์เรื่อง noema เป็นครั้งแรก นับได้ว่าเป็นงานที่ฮุสเซอร์ลพัฒนาความคิดเรื่องปรัชญาการณอย่างเต็มที่)
- Husserl, E. 1997. *Thing and Space: Lecture of 1970*. Translated and edited by Richard Rojcewicz. Dordrecht and Boston, Massachusetts: Kluwer Academic Publishers. (งานนี้เป็นบันทึกการสอนของฮุสเซอร์ล เรื่องการมีอยู่สิ่งต่างๆ ในพื้นที่หนึ่ง งานนี้มุ่งตอบคำถามว่าพื้นที่และสำนึกมีความเกี่ยวข้องกันอย่างไร)
- Husserl, E. 2001. *Logical Investigation*, vols. 1 and 2, Translated by J.N. Findlay. Edited and revised by Dermot Moran. London and New York: Routledge. (งานนี้เป็นงานในยุคแรกของฮุสเซอร์ล และเป็นการเริ่มต้นเปิดจากการพูดถึงสำนึกอย่างเป็นทางการ)
- Merleau-Ponty, M. 1996. *Phenomenology of Perception*. Trans. Colin Smith. London and New York: Routledge. (ในงานชิ้นนี้ แมร์โลปงต์ได้เสนอทฤษฎีเรื่องโครงสร้างของสำนึกโดยผ่านการวิเคราะห์ประสบการณ์ที่มีจากร่างกาย งานชิ้นนี้ถือว่าไม่ยากเท่าใดนักสำหรับผู้เริ่มสนใจปรัชญาการณวิทยา)
- Merleau-Ponty, M. 1964. *The Primacy of perception and Other essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. James M. Edie (ed.). (ในงานชิ้นนี้ แมร์โลปงต์ได้เชื่อมโยงประเด็นเรื่องปรัชญาการณวิทยากับประเด็นทางจิตวิทยา ประวัติศาสตร์ และการเมือง โดยที่ไม่ลืมนิยามเรื่องร่างกายในฐานะแกนกลางในการวิเคราะห์ งานนี้อ่านไม่ยากมากเพราะเป็นการปรากฏภาษาธรรมชาติของแมร์โลปงต์)
- Sartre, J-P. 1992. *Being and Nothingness*. Trans. Hazel Barnes. New York: Washington Square Press. (สำหรับผู้ที่เรียนปรัชญาแล้ว *Being and Nothingness* เป็นงานทางภววิทยาที่มีความสำคัญอย่างยิ่งยวด แม้

ว่าจะมีความยากไม่แพ้ *Phenomenology of Perception* ของ แมร์โลปงตี แต่การอ่านนี้ถือได้ว่าเป็นอย่าง
ยิ่งในการเข้าใจชาร์ตร์)

- Sartre, J-P. 1975. ***Existentialism and Humanism***. Trans. Philip Mairet. London: Eyre Methuen Ltd. (งานนี้เป็นการแปลภาษาสาธารณะของชาร์ตร์เพื่อปกป้องความคิดของเขา โดยผนวกความคิดแบบปรากฏการณ์วิทยา
กับมนุษยนิยม งานชิ้นนี้อ่านง่ายไม่ซับซ้อนแต่ลึกซึ้ง จึงเป็นงานแรกๆ ที่แนะนำสำหรับผู้สนใจศึกษาศาตร์

งานที่ทำการศึกษางานต้นฉบับ

- Dreyfus, H. with Hall, H. (eds.). 1982. ***Husserl, Intentionality and cognitive Science***. Cambridge, Massachusetts: MIT Press. (ผลงานทางวิชาการเล่มนี้เป็นการศึกษาทฤษฎีเรื่องการพุ่งไปของเจตสำนึก
(intentionality) ของฮุสเซอร์ล โดยเชื่อมโยงกับกับวิทยาศาสตร์ นอกจากนี้ ยังมีเสนอการถกกันเรื่อง
methodological solipsism อีกด้วย)
- Kearney, Richard. 2003. ***Continental Philosophy in 20th Century***. New York, Routledge. (ผลงาน
ทางวิชาการเล่มนี้เป็นงานรวมบทความทางปรัชญาสายยุโรปที่น่าสนใจ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการอธิบายปรัชญาสาย
ยุโรปอย่างมีมิติกาลเวลา)
- Moran, D. 2000. ***Introduction to Phenomenology***. London and New York: Routledge. (หนังสือเล่มนี้
เป็นงานที่เขียนเกี่ยวกับความรู้เบื้องต้นทางปรากฏการณ์วิทยา โดยมองไปทั้งงานเขียนหลักๆ ที่ "ต้องอ่าน" ของ
ปรัชญาสำนักนี้)
- Sokolovski, R. 2000. ***Introduction to Phenomenology***. Cambridge and New York: Cambridge
University Press. (งานเขียนเล่มนี้เป็นงานเขียนเบื้องต้นโดยไม่มองบริบททางประวัติศาสตร์ของปรัชญา
ปรากฏการณ์นิยม)

คำที่เกี่ยวข้อง

เฮร์เมเนอติกส์ / อรรถกถาวิทยา / ปรัชญาประวัติศาสตร์
Hermeneutics / Existentialism / Philosophy of History

หน้าแรก | เกี่ยวกับเรา | เชื่อมโยง | ติดต่อเรา

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ



ปัญหาความชั่วร้าย The Problem of Evil

ค้นหา

1. ประเภทของความชั่วร้าย
 2. การอ้างเหตุผลจากประเภทของความชั่วร้าย
 - 2.1 การอ้างเหตุผลจากความไม่บริบูรณ์
 - 2.2 การอ้างเหตุผลจากความชั่วร้ายทางธรรมชาติ
 - 2.3 การอ้างเหตุผลจากความชั่วร้ายทางศีลธรรม
 3. ข้อถกเถียงเกี่ยวกับปัญหาความชั่วร้าย
 - 3.1 ปัญหาความชั่วร้ายทางตรรกะ
 - 3.2 ปัญหาความชั่วร้ายแบบใช้หลักฐานเชิงประจักษ์
 4. การแก้ไขปัญหาความชั่วร้าย
 - 4.1 ทัศนะที่พยายามแก้ไขข้อกล่าวหาเกี่ยวกับความดีของพระเจ้า
 - 4.1.1 การแก้ไขปัญหาความชั่วร้ายของออสติน
 - 4.1.2 การแก้ไขปัญหาความชั่วร้ายของโลปนิช
 - 4.1.3 การแก้ไขปัญหามาแบบไอเรเนียน
 - 4.2 ทัศนะที่มุ่งปกป้องความดีงามของพระเจ้าโดยอาศัยมโนทัศน์เจตจำนงเสรี
- เรียบเรียงจาก
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
คำที่เกี่ยวข้อง

ความชั่วร้ายเป็นปัญหาสำคัญที่สุดปัญหาหนึ่งสำหรับศาสนาแบบเอกเทวนิยมซึ่งเชื่อในความสมบูรณ์ของพระเจ้าองค์เดียว เพราะการมีอยู่ของความชั่วร้ายขัดแย้งกับธรรมชาติของพระเจ้า กล่าวคือ พระเจ้าเป็นผู้ทรงสรรพฤทธิ์ (omnipotent) มีอำนาจที่เด็ดขาดสมบูรณ์ มีความดีสูงสุด มีความรัก ความเมตตา (benevolence) อีกทั้งยังทรงเป็นสัพพัญญู (omniscience) คือ มีความรู้ในสรรพสิ่งที่สมบูรณ์ การที่พระเจ้าทรงสรรพฤทธิ์ พระองค์จึงน่าจะทรงสร้างจักรวาลให้ปราศจากความชั่วร้ายได้ ด้วยความที่พระเจ้าทรงกอบประถัยความดีสูงสุด พระเจ้าย่อมทรงรักและเมตตาต่อมนุษย์ ดังนั้น พระองค์จึงมีหน้าที่ที่จะทรงปรารถนาให้มนุษย์เผชิญความทุกข์ใดๆ ในฐานะที่พระองค์ทรงเป็นสัพพัญญู พระองค์ย่อมทรงรู้ล่วงหน้าว่ามนุษย์จะกระทำความบาปต่อพระองค์ อันเป็นเหตุให้มนุษย์ต้องเผชิญกับความทุกข์ยากลำบากในภายหลัง พระองค์จึงน่าจะทรงสามารถหาทางป้องกันมิให้มนุษย์ทำบาปได้ ดังนั้นในฐานะที่จักรวาลและมนุษย์ถูกสร้างโดยพระเจ้าผู้ทรงสรรพฤทธิ์ ผู้ทรงความดีสูงสุด และผู้ทรงเป็นสัพพัญญู จักรวาลนี้จึงน่าที่จะปราศจากความชั่วร้าย และมนุษย์ก็สมควรจะต้องเผชิญกับความชั่วร้ายใดๆ แต่ในความเป็นจริงไม่ได้เป็นเช่นนั้น มนุษย์ยังต้องเผชิญกับความชั่วร้าย

ข้อความข้างต้นสามารถเขียนเป็นรูปแบบการอ้างเหตุผลทางตรรกวิทยาได้ดังนี้

- สมมติฐานที่ 1 พระเจ้าดำรงอยู่และทรงอำนาจสูงสุด ทรงเป็นสัพพัญญูและทรงความดีสูงสุด
สมมติฐานที่ 2 ความชั่วร้ายดำรงอยู่

- (ก) สิ่งที่ทรงความดีสูงสุดควรที่จะกำจัดความชั่วร้ายออกไปเท่าที่จะเป็นไปได้
 - (ข) สัตว์ที่เป็นสัพพัญญูควรรู้ทุกอย่างเกี่ยวกับความชั่วร้าย
 - (ค) ไม่มีสิ่งใดที่สัตว์ที่ทรงอำนาจสูงสุดทำไม่ได้
- จาก (ก) – (ค) แสดงให้เห็นว่า สมมติฐานที่ 1 หรือ สมมติฐานที่ 2 ผิด ซึ่งน่าสู
(ง) ถ้าสมมติฐานที่ 2 จริง สมมติฐานที่ 1 น่าจะเป็นเท็จ กล่าวคือ ถ้าความชั่วร้ายมีอยู่จริง พระเจ้าไม่น่ามีอยู่

ความชั่วร้ายเป็นปัญหาสำคัญทางเทววิทยา ซึ่งไม่ได้ต้องการคำตอบเพียงว่าทำไมมนุษย์ต้องเผชิญกับความชั่วร้าย แต่ทว่าปัญหานี้มีนัยว่า ทำไมมนุษย์ต้องเผชิญกับความชั่วร้ายทั้งๆที่พระเจ้าผู้ทรงสร้างจักรวาลและมนุษย์เป็นผู้ทรงสรรพฤทธิ์ เป็น

ผู้ทรงความดีสูงสุด และเป็นทรงเป็นสัพพัญญู จากความขัดแย้งดังกล่าวได้นักปรัชญาเสนอวิธีแก้ไขปัญหามากมาย ไม่ว่า จะเป็นทัศนะที่พยายามแก้ต่างให้กับความดีของพระเจ้า (Theodicy) หรือทัศนะที่มุ่งปกป้องความดีงามของพระเจ้าโดย อาศัยในทัศนะเรื่องเจตจำนงเสรี (Free-will defenses) ถึงแม้ว่าแต่ละแนวทางจะมีคำอธิบายแตกต่างกัน แต่สิ่งที่มีร่วมกัน คือ ทุกแนวความคิดยอมรับการดำรงอยู่ของพระเจ้าโดยพยายามไม่ปฏิเสธความชั่วร้าย โดยพยายามอธิบายว่าคุณลักษณะ ของพระเจ้ากับความชั่วร้ายสามารถดำรงอยู่ด้วยกันได้อย่างไร

ในปัจจุบัน นักปรัชญาศาสนา [อย่างเช่น วิลเลียม โรว์ (William Rowe), วิลเลียม อัลสัน (William Alston), ปีเตอร์ แวน อินวากอน (Peter Van Inwagen) และสตีเฟน ไวสดรา (Stephen Wykstra)] มองว่าปัญหาสำคัญของปัญหาความชั่วร้าย ไม่ใช่เรื่องของข้อโต้แย้งเรื่องความขัดแย้งทางตรรกวิทยา (logical argument) แต่เป็นเรื่องของข้อโต้แย้งแบบอุปนัยหรือ ข้อโต้แย้งที่ไข่หลักฐานเชิงประจักษ์ (inductive argument หรือ evidential argument) นักปรัชญากลุ่มนี้กำลังเสนอว่า คุณสมบัตินางอย่างของความชั่วร้ายปฏิเสธการดำรงอยู่ของพระเจ้า (ตามความหมายของเทววิทยาแบบดั้งเดิม) หรือกล่าว ได้ว่า ข้อโต้แย้งที่ไข่หลักฐานเชิงประจักษ์เป็นปัญหาเกี่ยวกับความไม่สัมพันธ์กันระหว่างข้ออ้างที่ 1 (พระเจ้าดำรงอยู่และ ทรงอำนาจสูงสุด ทรงเป็นสัพพัญญูและทรงความดีสูงสุด) และ ข้ออ้างที่ 2 (ความชั่วร้ายดำรงอยู่) กล่าวคือ พระเจ้าผู้ทรง เป็นสัพพัญญู ทรงอำนาจสมบูรณ์และความดีสูงสุดควรที่จะป้องกันไม่ให้เกิดความชั่วร้ายแบบไม่เจาะจง หรือความชั่วร้ายที่ ปราศจากเจตจำนงหรือเป้าหมายที่นำไปสู่สิ่งที่ดี (actual evil หรือ pointless evil) เช่น ความเจ็บปวดที่ผู้ป่วยต้อง ทรมานอย่างยาวนานก่อนตาย ไฟไหม้ป่าที่เกิดจากฟ้าผ่า เป็นต้น สิ่งที่ดีสูงสุดไม่น่าจะยอมหรือเป็นสาเหตุให้เกิดสิ่งเหล่านี้ ได้

1. ประเภทของความชั่วร้าย

ความชั่วร้ายแบ่งออกเป็น 3 ประเภท ดังนี้

1.1 ความชั่วร้ายทางศีลธรรมหรือบาป (Moral evil or sin)

ความชั่วร้ายทางศีลธรรมหรือบาป หมายถึง ความชั่วร้ายที่เกิดจากการกระทำของมนุษย์ ซึ่งศาสนาคริสต์เรียกว่า "บาป" อัน เป็นความชั่วร้ายทางความประพฤติที่ไม่น่าปรารถนา หรือเป็นความประพฤติที่ไม่ดี ไม่ควรปฏิบัติ นอกจากนี้ยังหมายถึง การไม่เชื่อฟังพระเจ้าด้วย

1.2 ความชั่วร้ายทางธรรมชาติ (Natural evil)

ความชั่วร้ายทางธรรมชาติคือ ปรากฏการณ์ที่มีสาเหตุมาจากธรรมชาติ และก่อให้เกิดความเจ็บปวดทรมาน ความสูญเสียชีวิต รวมทั้งชีวิตผู้มีศีลธรรมผู้เชื่อฟังพระเจ้า เช่น แผ่นดินไหว ภูเขาไฟระเบิด น้ำท่วม เป็นต้น

1.3 ความชั่วร้ายทางอภิปรัชญา (Metaphysical evil)

ความชั่วร้ายอันเนื่องมาจากธรรมชาติของมนุษย์ในฐานะที่เป็นสิ่งที่ถูกสร้าง กล่าวคือ ในฐานะที่มนุษย์เป็นสิ่งที่ถูกสร้าง มนุษย์จึงไม่มีความสมบูรณ์และเต็มไปด้วยข้อจำกัด เมื่อมนุษย์มีลักษณะที่จำกัด จึงทำให้บางครั้งมนุษย์ไข่เจตจำนงเสรีไป ในทางที่ผิด อันเป็นเหตุให้มนุษย์ทำบาป

2. การอ้างเหตุผลจากประเภทของความชั่วร้าย (Argument from evil)

รูปแบบการอ้างเหตุผลจากประเภทของความชั่วร้ายมี 3 แบบคือ การอ้างเหตุผลจากความไม่บริบูรณ์ (Argument from imperfection) การอ้างเหตุผลจากความชั่วร้ายทางธรรมชาติ (Argument from natural evil) การอ้างเหตุผลจากความชั่วร้ายทางศีลธรรม (Argument from moral evil)

2.1 การอ้างเหตุผลจากความไม่บริบูรณ์ (Argument from imperfection)

การอ้างเหตุผลจากความไม่บริบูรณ์ เป็นหนึ่งในข้อโต้แย้งที่สำคัญในปัญหาความชั่วร้าย กล่าวคือ การดำรงอยู่ของความชั่วร้ายไม่เพียงเป็นข้อพิสูจน์สำหรับการปฏิเสธการดำรงอยู่ของพระเจ้า แต่คุณสมบัตินางอย่างของความชั่วร้ายทำลาย ธรรมชาติของการดำรงอยู่ของพระเจ้าผู้ทรงความดีสูงสุดและทรงอำนาจสูงสุด ในขณะที่การอ้างเหตุผลจากความไม่บริบูรณ์ เน้นที่ความไม่บริบูรณ์ของจักรวาล ดังการอ้างเหตุผลต่อไปนี้

- (ก) ถ้าพระเจ้าดำรงอยู่ พระองค์เป็นสัพพัญญู ทรงอำนาจสูงสุดและทรงความดีสูงสุด
- (ข) ถ้าพระเจ้าเป็นสัพพัญญู ทรงอำนาจสูงสุดและทรงความดีสูงสุดแล้ว ย่อมไม่จริงว่าจักรวาลประกอบไปด้วยความไม่บริบูรณ์
- (ค) จักรวาลประกอบไปด้วยความไม่บริบูรณ์
- (ง) ฉะนั้น พระเจ้าไม่ดำรงอยู่

ข้อสนับสนุนแรกในที่นี้คือ ถ้าพระเจ้าสร้างจักรวาลแล้ว จักรวาลก็ควรจะเป็นบริบูรณ์ด้วยเพราะเป็นสิ่งก่อสร้างมาจากความบริบูรณ์ ของพระองค์ กล่าวคือ ความดีงามของผู้สร้างเป็นองค์ประกอบของความดีงามของสิ่งที่ถูกสร้าง

ข้อสนับสนุนที่สองคือ จักรวาลไม่บริบูรณ์ มีหลายแนวทางที่คิดในลักษณะที่ว่า จักรวาลควรดีกว่านี้ เช่น มีสงครามน้อยกว่านี้ โรคภัยน้อยกว่านี้ มหันตภัยต่างๆน้อยกว่านี้ เป็นต้น ฉะนั้นจักรวาลตามการอ้างเหตุผลจากความไม่บริบูรณ์มีที่มาจากความไม่บริบูรณ์ของผู้สร้าง

2.2 การอ้างเหตุผลจากความชั่วร้ายทางธรรมชาติ (Argument from natural evil)

กลุ่มนี้มองว่า ความชั่วร้ายมี 2 แบบ คือ ความชั่วร้ายทางธรรมชาติเป็นผลมาจากกระบวนการทางธรรมชาติ เช่น แผ่นดินไหว ไฟไหม้ป่า สึนามิ ฯลฯ ปัญหาความชั่วร้ายทางธรรมชาติเป็นปัญหาที่น่าสับสนสงสัยว่าเหตุใดพระเจ้าจึงยอมให้ความชั่วร้ายทางธรรมชาติเกิดขึ้นได้

แม้ว่าจะมีเหตุผลที่สนับสนุนการดำรงอยู่ของพระเจ้าโดยไม่ปฏิเสธการมีอยู่ของความชั่วร้าย เช่น ทัศนะที่มุ่งปกป้องความดี

งามของพระเจ้าโดยอาศัยโมทัศน์เรื่องเจตจำนงเสรี ที่มองว่าพระเจ้าสร้างมนุษย์มีอิสระ และความชั่วร้ายเป็นผลมาจากการใช้เจตจำนงเสรีที่ผิด ฉะนั้นความชั่วร้ายจึงไม่ใช่ความผิดของพระเจ้า แต่เป็นความผิดของมนุษย์เอง แต่ข้อโต้แย้งลักษณะนี้จะใช้ได้แต่เฉพาะความชั่วร้ายทางศีลธรรมเท่านั้น ความชั่วร้ายทางธรรมชาติที่ไม่ได้เป็นผลมาจากการกระทำของมนุษย์ จึงไม่อาจถูกปฏิเสธได้โดยโมทัศน์เรื่องเจตจำนงเสรี ในแง่นี้ ความชั่วร้ายทางธรรมชาติจึงเป็นปัญหาใหญ่สำหรับความเชื่อในการมีอยู่ของพระเจ้า มากกว่าปัญหาที่มาจากความชั่วร้ายทางศีลธรรม

2.3 การอ้างเหตุผลจากความชั่วร้ายทางศีลธรรม (Argument from moral evil)

รูปแบบการอ้างเหตุผลทางตรรกวิทยามีดังนี้

- (ก) ถ้าพระเจ้าดำรงอยู่ พระเจ้าย่อมเป็นสัพพัญญู ทรงอำนาจสูงสุด และทรงความดีสูงสุด
- (ข) ถ้าพระเจ้าเป็นสัพพัญญู ทรงอำนาจสูงสุด และทรงความดีสูงสุด ย่อมไม่จริงที่ว่าจักรวาลประกอบไปด้วยความชั่วร้ายทางศีลธรรม
- (ค) จักรวาลประกอบไปด้วยความชั่วร้ายทางศีลธรรม
- (ง) ฉะนั้น พระเจ้าไม่ได้ดำรงอยู่จริง

ข้อโต้แย้งที่มีต่อการอ้างเหตุผลข้างต้นคือ ข้อโต้แย้งจากทัศนะที่มุ่งปกป้องความดีงามของพระเจ้าโดยอาศัยโมทัศน์เจตจำนงเสรีของมนุษย์ ทัศนะนี้มองว่าความชั่วร้ายทางศีลธรรมเป็นผลมาจากการเลือกของ มนุษย์ผู้มีอิสระที่ดำรงอยู่ภายใต้การดำรงอยู่ของพระเจ้า โดยมีประเด็นหลัก 2 ประเด็นคือ

- (1) เนื่องจากความชั่วร้ายทางศีลธรรมเป็นผลมาจากการเลือกของผู้กระทำศีลธรรมที่เป็นอิสระ ฉะนั้น พระเจ้าจึงไม่ต้องรับผิดชอบต่อความชั่วร้ายทางศีลธรรม
- (2) พระเจ้าได้สร้างทุกอย่างไว้ดีแล้ว แม้ว่าพระองค์จะทราบว่าจะใช้เสรีภาพไปในทางที่ผิดก็ตาม ฉะนั้น พระเจ้าจึงไม่ต้องรับผิดชอบต่อความชั่วร้ายทางศีลธรรมที่เกิดขึ้น

ข้อโต้แย้งจากความชั่วร้ายทั้ง 3 แนวทางแม้จะมีคำอธิบายต่างกันแต่ก็มีส่วนที่เหมือนกัน คือ แต่ละข้ออ้างเริ่มจากการมองว่า ถ้าพระเจ้าดำรงอยู่ จักรวาลจะต้องเป็นจักรวาลที่ดีที่สุดและแต่ละข้ออ้างมองว่าความชั่วร้ายคือความไม่สมบูรณ์ ด้วยเหตุนี้ความชั่วร้ายทางธรรมชาติ ความชั่วร้ายทางศีลธรรมและความไม่รู้จึงไม่น่าจะดำรงอยู่ในจักรวาลที่พระเจ้าสร้างขึ้น ในทางกลับกัน เมื่อในความเป็นจริง ความชั่วร้ายเหล่านี้ปรากฏขึ้นอยู่ทั่วไป นี่จึงเป็นข้อพิสูจน์ว่าพระเจ้าไม่ได้ดำรงอยู่จริง

3. ข้อถกเถียงเกี่ยวกับปัญหาความชั่วร้าย

ในการถกเถียงเกี่ยวกับปัญหาความชั่วร้ายในปัจจุบัน ปัญหาที่ถกเถียงกันอย่างกว้างขวางและมากที่สุดคือ ข้ออ้างเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของความชั่วร้าย โดยการอ้างเหตุผลเกี่ยวกับความ ชั่วร้ายถูกใช้ในการโต้แย้งความเชื่อเกี่ยวกับพระเจ้า กล่าวคือ การดำรงอยู่ของความชั่วร้ายไม่ได้เป็นข้อพิสูจน์ในการปฏิเสธการดำรงอยู่ของพระเจ้า แต่คุณลักษณะบางอย่างของความชั่วร้ายขัดแย้งกับธรรมชาติของพระเจ้าที่ทรงไว้ซึ่งความดีสูงสุดและทรงอำนาจสูงสุด

ข้อถกเถียงเกี่ยวกับปัญหาความชั่วร้ายแบ่งออกเป็น 2 แนวทาง คือ

- 1 ปัญหาความชั่วร้ายทางตรรกวิทยา (Logical problem of evil)
- 2 ปัญหาความชั่วร้ายแบบใช้หลักฐานเชิงประจักษ์ (Evidential problem of evil)

ปัญหาความชั่วร้ายทางตรรกวิทยาเสนอว่า ปัญหาการดำรงอยู่ของความชั่วร้ายในโลกมีความขัดแย้งทางตรรกวิทยากับการดำรงอยู่ของพระเจ้าตามความเข้าใจของนักเทววิทยา ในขณะที่ปัญหาความชั่วร้ายแบบใช้หลักฐานเชิงประจักษ์เสนอว่า ภายใต้การดำรงอยู่ของความชั่วร้ายในโลก บางทีอาจไม่ได้มีความขัดแย้งทางตรรกวิทยาต่อการดำรงอยู่ของพระเจ้าตามความเข้าใจของนักเทววิทยา แต่การมองปัญหาในลักษณะนี้ทำให้เกิดเหตุผลสนับสนุนแนวคิดแบบอเทวนิยม (Atheism) ที่เชื่อว่า พระเจ้าตามความเข้าใจแบบเทววิทยาดำรงอยู่

3.1 ปัญหาความชั่วร้ายทางตรรกวิทยา (Logical problem of evil)

ความชั่วร้ายเป็นปัญหาสำหรับนักเทววิทยาในแง่ที่ว่าความชั่วร้ายขัดแย้งกับการดำรงอยู่ของพระเจ้าผู้ทรงอำนาจสูงสุด ทรงความดีสูงสุด และทรงเป็นสัพพัญญู

แม็กกีและแม็กคอสกี (Mackie and McCloskey) เห็นว่าเป็นไปไม่ได้ที่ข้อความต่อไปนี้จะเป็นจริงในเวลาเดียวกัน

- (1) พระเจ้าทรงอำนาจสูงสุด
- (2) พระเจ้าทรงเป็นสัพพัญญู
- (3) พระเจ้าทรงความดีสูงสุด
- (4) ความชั่วร้ายดำรงอยู่

ในที่นี้อาจเป็นได้ว่า (1) – (3) เป็นจริงพร้อมกันในเวลาเดียวกันได้แต่ไม่มีทางที่ (1) - (4) จะเป็นจริงพร้อมกันได้ในเวลาเดียวกัน หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ จาก (1) ถึง (4) เป็นชุดของความขัดแย้งทางตรรกวิทยา กลุ่มที่ไม่นักเทววิทยาอ้างว่าจาก (1) ถึง (4) แสดงให้เห็นถึงความขัดแย้งทางตรรกวิทยา โดยให้เหตุผลว่า

- (5) ถ้าพระเจ้าทรงอำนาจสูงสุด พระองค์ก็ควรจะปกป้องโลกจากความชั่วร้ายและความเจ็บปวด
- (6) ถ้าพระเจ้าทรงเป็นสัพพัญญู พระองค์น่าจะรู้เกี่ยวกับความชั่วร้ายและความเจ็บปวดและพระองค์น่าจะรู้วิธีการกำจัดหรือปกป้อง
- (7) ถ้าพระเจ้าทรงความดีสูงสุด พระองค์น่าจะอยากที่จะปกป้องโลกไม่ให้เกิดความชั่วร้ายและความเจ็บปวด

จะเห็นได้ว่าจาก (5) ถึง (7) แสดงให้เห็นว่า ถ้าพระเจ้าที่สมบูรณ์ตามความเข้าใจของนัก เทววิทยาดำรงอยู่จริง ก็ไม่น่าจะมีความชั่วร้ายและความเจ็บปวด หรืออาจกล่าวได้ว่า ถ้าพระเจ้ารู้เกี่ยวกับความชั่วร้ายและความเจ็บปวดบนโลก รู้วิธีกำจัดหรือ

ปกป้องโลกจากความชั่วร้ายและความเจ็บปวด และพระองค์ทรงมีอำนาจมากพอที่จะกำจัดแต่พระองค์ไม่ทรงกระทำ ฉะนั้น จึงน่าจะหมายความว่า พระองค์ไม่ได้ทรงความดีสูงสุด พระองค์ไม่ได้ทรงอำนาจสูงสุด พระองค์ไม่ได้เป็นสัพพัญญู

โดยสรุป ปัญหาของความชั่วร้ายในทางตรรกวิทยาจึงอยู่ที่ว่า พระเจ้าผู้ทรงอำนาจสูงสุด ผู้ทรงเป็นสัพพัญญูและผู้ทรงความดีสูงสุด จะต้องปฏิเสธความเป็นไปได้ของการมีความชั่วร้าย ในขณะที่นักเทววิทยาเสนอว่าพระเจ้าอาจมีพระประสงค์ที่ดีสำหรับการยอมให้มีความชั่วร้ายและความเจ็บปวด นักปรัชญาศาสนาเรียกเหตุผลเช่นนี้ว่า "เหตุผลที่เพียงพอทางศีลธรรม" (morally sufficient reason) ขอให้อลองพิจารณาตัวอย่างต่อไปนี้

- (8) อาจเป็นไปได้ว่า พระเจ้ามีเหตุผลที่เพียงพอทางศีลธรรมสำหรับการยอมให้มีสิ่งชั่วร้าย ถ้าพระเจ้ามีเหตุผลที่เพียงพอทางศีลธรรม อาจเป็นไปได้ว่าพระเจ้าทรงอำนาจสูงสุด แต่ยังคงมีความชั่วร้ายและเจ็บปวดได้
- (9) ถ้าพระเจ้ารู้เกี่ยวกับความชั่วร้ายและความเจ็บปวดในโลก และรู้วิธีกำจัดหรือปกป้อง และมีอำนาจมากพอในการปกป้อง แต่การที่พระองค์ไม่ทรงกระทำก็ไม่ได้หมายความว่า พระองค์ไม่ได้ทรงความดีสูงสุด แต่เป็นเพราะพระองค์มีเหตุผลที่เพียงพอทางศีลธรรมในการยอมให้มีความชั่วร้าย
- (10) ถ้าพระเจ้ารู้เกี่ยวกับความชั่วร้ายและความเจ็บปวด วิธีการกำจัดหรือปกป้องและต้องการที่จะปกป้อง แต่การที่พระองค์ไม่ทรงกระทำก็ไม่ได้หมายความว่า พระองค์ไม่ทรงเป็นสัพพัญญู แต่เป็นเพราะพระองค์มีเหตุผลที่เพียงพอทางศีลธรรมในการยอมให้มีความชั่วร้าย
- (11) ถ้าพระเจ้าทรงมีอำนาจมากพอที่จะปกป้องโลกจากความชั่วร้ายและความเจ็บปวดและต้องการจะทำเช่นนั้น แต่การที่พระองค์ไม่ทรงกระทำก็ไม่ได้หมายความว่า พระองค์ไม่ได้ทรงอำนาจสูงสุด แต่เป็นเพราะพระองค์มีเหตุผลที่เพียงพอทางศีลธรรมในการยอมให้มีสิ่งชั่วร้าย
- (12) ถ้าความชั่วร้ายดำรงอยู่ ก็หมายความว่า (ก) พระเจ้าไม่ทรงอำนาจสูงสุด ไม่ทรงเป็นสัพพัญญู หรือไม่ทรงความดีสูงสุด หรือ (ข) พระเจ้ามีเหตุผลที่เพียงพอทางศีลธรรมในการยอมให้มีความชั่วร้าย

จะเห็นได้ว่าจาก (9) – (12) สรุปได้ว่า พระเจ้าไม่ดำรงอยู่ หรือพระเจ้ามีเหตุผลที่เพียงพอทางศีลธรรมในการยอมให้มีความชั่วร้าย นักเทววิทยาได้อธิบายว่า ปัญหาที่แท้จริงของปัญหาความชั่วร้ายในทางตรรกวิทยานี้ อาจเป็นเพราะพระเจ้ามีเหตุผลที่เพียงพอทางศีลธรรมในการยอมให้มีความชั่วร้าย หากเป็นเช่นนั้น ปัญหาความชั่วร้ายทางตรรกวิทยาจะล้มเหลวในการพิสูจน์การไม่ดำรงอยู่ของพระเจ้า

ณ จุดนี้ อาจมีคนตั้งคำถามว่า พระเจ้าที่มีเหตุผลที่เพียงพอทางศีลธรรมเป็นอย่างไร เราอาจพิจารณาจากตัวอย่างเหตุการณ์ที่เราพบเห็นโดยทั่วไป เช่น วันหนึ่งเพื่อนบ้านข้างถนนของคุณมาเล่าว่า คุณปรารถนาให้คนอื่นมาทำให้ลูกของคุณเจ็บปวด ที่แรกคุณอาจตกใจ แต่เมื่อคุณได้รู้ความจริงว่า ความเจ็บปวดที่คนอื่นกระทำต่อลูกของคุณปรารถนาคือการฉีดวัคซีนกันโรคโปลิโอ ถึงตอนนี้คุณอาจไม่คิดว่าคุณปรารถนาเป็นคนอันตรายต่อลูกของตนเองหรืออาจเป็นอันตรายต่อสังคมด้วย

ฉะนั้นสำหรับการฉีดวัคซีนกันโรคโปลิโอ คุณปรารถนาเหตุผลที่เพียงพอทางศีลธรรมในการยอมให้เกิดความเจ็บปวดกับลูกของคุณ ในกรณีของพระเจ้าก็เช่นเดียวกันกับคุณปรารถนาคือ พระเจ้ามีเหตุผลเพียงพอทางศีลธรรมในการยอมให้มีความชั่วร้ายเกิดขึ้น

3.2 ปัญหาความชั่วร้ายแบบใช้หลักฐานเชิงประจักษ์ (Evidential problem of evil)

แนวคิดนี้พิจารณาจากสิ่งชั่วร้ายเฉพาะ (particular evil) ที่อยู่ในโลกเช่น ความเจ็บปวดแสนสาหัสของมนุษย์และสัตว์ ถึงแม้ว่านักเทววิทยานางกลุ่มมองว่าความเจ็บปวดแสนสาหัสจะนำไปสู่ความดีที่ยิ่งใหญ่บางประการ แต่ในความเป็นจริง ความเจ็บปวดแสนสาหัสในมนุษย์และสัตว์โดยตัวมันเองเป็นสิ่งไม่ดี ถึงแม้ว่าในบางครั้งจะยอมรับได้ว่าสิ่งชั่วร้ายเป็นส่วนหนึ่งนำไปสู่ความดีบางอย่างที่ไม่สามารถเป็นไปได้ถ้าไม่มีความชั่วร้าย

แนวคิดนี้ตั้งคำถามกับข้อเสนอของนักเทววิทยานางกลุ่มที่มองว่าความชั่วร้ายสามารถมีขึ้นได้ในฐานะที่นำไปสู่ความดีบางอย่าง ตัวอย่างเช่น ลูกสาวที่ถูกไฟป่าเผาและเจ็บปวดทรมานแสนสาหัสอยู่ 5 วันก่อนจะตายจะสามารถนำไปสู่ "ความดี" อะไรได้ ทว่าไม่ว่าพระเจ้ายอมให้เกิดความชั่วร้ายที่นำไปสู่ความดี ถ้าพระองค์ดำรงอยู่ พระองค์น่าจะปกป้องเรื่องเหล่านี้ได้อย่างง่ายดาย

ตัวอย่างข้อโต้แย้งที่มาจากความเข้าใจทั่วไปที่ว่า ความชั่วร้ายเกิดขึ้นทุกวันในโลก เช่น

- (1) อาจเป็นไปได้ว่ามีความชั่วร้ายที่ไม่มีเป้าหมายนำไปสู่ความดี (pointless evil) เช่น ความเจ็บปวดของลูกกวาง
- (2) ถ้าพระเจ้าดำรงอยู่ ความชั่วร้ายที่ไม่มีเป้าหมายนำไปสู่ความดีย่อมไม่อาจมีอยู่ได้ ฉะนั้น
- (3) อาจเป็นไปได้ว่า พระเจ้าไม่ดำรงอยู่

จากตัวอย่างนี้จะเห็นได้ว่า โดยทั่วไป เราไม่สามารถนึกภาพความดีที่ยิ่งใหญ่ได้โดยอาศัยการยอมให้ลูกกวางเจ็บปวดทรมานแสนสาหัสของพระเจ้า และเป็นการยากที่เราจะนึกถึงเหตุผลสนับสนุนว่ามีความชั่วร้ายที่ยิ่งใหญ่บางอย่างที่พระเจ้าจะไม่สามารถปกป้องได้

วิลเลียม เวิร์ เสนอข้อโต้แย้งต่อการดำรงอยู่ของพระเจ้า ดังนี้

- (1) มีความเจ็บปวดดำรงอยู่ที่สัตว์อันมีอำนาจสูงสุดและเป็นสัพพัญญูสามารถปกป้องไม่ให้เกิดขึ้นได้โดยไม่ต้องสูญเสียสิ่งที่ดีหรือยอมให้มีความชั่วร้าย
- (2) สัตว์ที่เป็นสัพพัญญูและมีความดีสูงสุดจะป้องกันไม่ให้เกิดมีความเจ็บปวด เว้นแต่จะไม่สามารถกระทำได้โดยปราศจากการสูญเสียสิ่งที่ดีหรือยอมให้มีความชั่วร้าย
- (3) (ฉะนั้น) ไม่มีสัตว์ที่มีอำนาจสูงสุดที่เป็นสัพพัญญูและมีความดีสูงสุด

จากข้อเสนอข้างต้น เป็นแนวคิดที่ตั้งข้ออ้างทางศีลธรรมเฉพาะมาสรุปเป็นคุณค่าทางศีลธรรมทั้งหมด ฉะนั้นการดำรงอยู่ของสิ่งชั่วร้ายจึงถือว่าเป็นสถานการณ์ที่ทำให้เห็นว่าพระเจ้าไม่ได้ทรงความดีสูงสุด ไม่ได้เป็นสัพพัญญู และไม่ทรงสรรพฤทธิ์

จะเห็นได้ว่าปัญหาความชั่วร้ายแบบใช้หลักฐานเชิงประจักษ์ยอมรับว่า ความชั่วร้ายอาจดำรงอยู่คู่กับการดำรงอยู่ของพระเจ้า

ได้ในเชิงตรรกวิทยา ถ้าเรานึกถึงความชั่วร้ายแบบไม่เจาะจง (ตัวอย่างเช่น ลูกกวาดถูกเผาไหม้เกิดไฟไหม้ป่า การทบทวนทรมานอย่างเจ็บปวดหลายวันก่อนจะเสียชีวิต หรือการที่เด็ก 5 ขวบถูกข่มขืน ทำร้าย เป็นต้น) การกล่าวเช่นนี้ดูเหมือนเป็นการยอมรับว่าสิ่งต่างๆ เหล่านี้อยู่ภายใต้ความรับผิดชอบของพระเจ้า ผู้ทรงสรรพฤทธิ์ เป็นลัทธิปัญญาและทรงความดีสูงสุด แต่อะไรเป็นเหตุอันควรให้พระเจ้ายอมให้มีความชั่วร้ายเหล่านี้ เมื่อเราพยายามเผชิญหน้ากับสิ่งที่ได้ เราอาจจะพบว่ามีความเป็นไปได้ที่ พระเจ้าดำรงอยู่ (ถ้าพระองค์ดำรงอยู่) และยอมให้มีความชั่วร้ายเกิดขึ้น ในที่นี้เราจะเผชิญกับปัญหาดังนี้ (1) เป็นที่แน่ชัดว่า สิ่งที่ดีทั้งหลายที่เราประสบไม่มีน้ำหนักมากพอที่จะทำให้เชื่อได้ว่าพระเจ้ามีเหตุอันควรที่จะยอมให้เกิดความชั่วร้าย และ (2) เมื่อเราประสบสิ่งที่ดีก็ดูเหมือนว่าสิ่งที่ดีนั้นมีน้ำหนักมากกว่าความชั่วร้าย

สำหรับข้อโต้แย้งข้างต้น นักเทววิทยามากลุ่มอธิบายว่า พระเจ้ามีพระประสงค์บางอย่างสำหรับความชั่วร้ายแบบไม่เจาะจงที่มนุษย์ไม่อาจเข้าใจได้ เช่นเดียวกับเด็กที่ไม่สามารถเข้าใจจุดประสงค์ที่ดีของพ่อแม่ที่บางครั้งก็ต้องปล่อยให้ลูกเจ็บปวด ฉะนั้นมนุษย์ซึ่งมีความคิดอันจำกัดจึงอาจไม่เข้าใจในสิ่งที่ดีตามพระประสงค์ของพระเจ้าได้ ซึ่งในที่นี้คือความชั่วร้าย นอกจากนี้นักเทววิทยามากลุ่ม เช่น แพลนทิงก์ เห็นว่าสาเหตุที่พระเจ้ายอมให้มีความชั่วร้ายก็เพื่อรักษาเจตจำนงเสรีของมนุษย์ กล่าวคือ ต่อเมื่อมนุษย์มีอิสระในการเลือกกระทำความดีกับความชั่วร้าย จึงจะสามารถนำไปสู่การพัฒนาการเป็นมนุษย์ที่มีศีลธรรม ฉะนั้นอาจเป็นไปได้ว่า นักเทววิทยาอาจยอมรับว่าข้อโต้แย้งเรื่องความชั่วร้ายแบบใช้หลักฐานเชิงประจักษ์ ทำให้การดำรงอยู่ของพระเจ้ามีความสำคัญน้อยกว่าที่ผ่านมา

4. การแก้ไขปัญหาคความชั่วร้าย

ทัศนะที่พยายามแก้ปัญหาคความชั่วร้ายมี 2 ทัศนะสำคัญ ดังนี้

- (1) ทัศนะที่พยายามแก้ข้อกล่าวหาเกี่ยวกับความดีของพระเจ้า (Theodicy) เป็นทัศนะที่พยายามให้เหตุผลอธิบายว่าทำไมพระเจ้ายอมให้มีสิ่งชั่วร้ายเกิดขึ้น นักเทววิทยาใช้ทัศนะนี้ในการตอบโต้ข้อกล่าวหาของปัญหาความชั่วร้ายแบบใช้หลักฐานเชิงประจักษ์
- (2) ทัศนะที่มุ่งปกป้องความดีงามของพระเจ้าโดยอาศัยในทัศนะเจตจำนงเสรี (Free -will defenses) เป็นทัศนะที่พยายามเสนอให้เห็นคำอธิบายที่เป็นไปได้ว่าทำไมพระเจ้ายอมให้มีสิ่งชั่วร้ายเกิดขึ้น นักเทววิทยาใช้ทัศนะนี้ในการตอบโต้ข้อกล่าวหาของปัญหาความชั่วร้ายทางตรรกวิทยา

4.1 ทัศนะที่พยายามแก้ข้อกล่าวหาเกี่ยวกับความดีของพระเจ้า (Theodicy) [คำว่า Theodicy มาจากคำว่า theos หมายถึง พระเจ้า (God) และคำว่า dike หมายถึง ความยุติธรรม (justice)]

4.1.1 การแก้ไขปัญหาคความชั่วร้ายของอ็อกส์ตัน

อ็อกส์ตัน (ค.ศ. 354-430) พยายามแก้ไขปัญหาคความชั่วร้ายโดยมองว่าจักรวาลที่พระเจ้าทรงสร้างคือจักรวาลที่ดี กล่าวคือ พระเจ้าทรงมีอำนาจอันไม่จำกัดและทรงไว้ซึ่งความดีสูงสุด ดังนั้นไม่ว่าพระองค์จะกระทำสิ่งใด สิ่งที่ดีของพระองค์ทรงกระทำต้องเป็นสิ่งที่ดี หรือกล่าวได้ว่า พระเจ้าไม่อาจกระทำสิ่งเลวร้ายได้ ฉะนั้นจักรวาลในฐานะเป็นสิ่งที่ดีที่พระเจ้าสร้างเป็นจักรวาลที่ดี จึงไม่มีสิ่ง (being) ชั่วร้ายในจักรวาลที่พระเจ้าสร้าง อย่างไรก็ตาม อ็อกส์ตันก็ไม่ได้ปฏิเสธการมีอยู่ของความชั่วร้าย แต่ได้อธิบายการมีอยู่ของความชั่วร้ายว่า ความชั่วร้ายคือการขาดความดีของสัตว์ อนึ่งการขาดในที่นี้ไม่ได้หมายความว่า เป็นการขาดธรรมชาติที่ไม่ใช่ธรรมชาติของตน แต่การขาดความดีของสัตว์นั้นหมายถึงขาดธรรมชาติอันพึงมีของสัตว์ ซึ่งก็คือความดีนั่นเอง

นอกจากการอธิบายว่าจักรวาลที่พระเจ้าสร้างเป็นจักรวาลที่ดีและความชั่วร้ายคือการขาดธรรมชาติที่ดีของสัตว์แล้ว อ็อกส์ตันยังได้อธิบายต่อไปว่า จักรวาลจำเป็นต้องเป็นสิ่งที่ดีเพราะจักรวาลถูกสร้างโดยพระเจ้าผู้ทรงความดีสูงสุด และทุกสิ่งในจักรวาลเป็นความดี แต่จักรวาลมีหลายสิ่งหลายอย่างที่ยากจนลักษณะที่ดี อย่างไรก็ตาม อ็อกส์ตันมองว่า ด้วยความหลากหลายนั้นเองที่ทำให้จักรวาลสมบูรณ์ หรือกล่าวได้ว่า จักรวาลที่ซับซ้อนหลากหลายก็ถือเป็นความดีอย่างหนึ่งเพราะเป็นการสะท้อนให้เห็นธรรมชาติแห่งความดี ธรรมชาติแห่งอำนาจของพระเจ้า และธรรมชาติแห่งความรักของพระเจ้าอันไม่จำกัด ดังนั้นการที่พระเจ้าสร้างจักรวาลให้มีความหลากหลายก็เพราะความรักและความดีของพระองค์ กล่าวคือ พระองค์ทรงอนุญาตให้ทุกสิ่งทุกอย่างที่เป็นไป ปรากฏขึ้นในจักรวาล จักรวาลจึงมีความหลากหลาย และเพราะความรักอันไม่จำกัดของพระองค์ พระองค์ทรงรักสัตว์ทั้งหลายไม่ว่าจะเป็นสัตว์ที่สูงค่าหรือเป็นสัตว์ที่ต่ำต้อย ฉะนั้นแม้แต่ความชั่วร้ายก็ถือได้ว่าเป็นสิ่งจำเป็นที่ทำให้จักรวาลสมบูรณ์เช่นกัน

สำหรับความชั่วร้ายทางศีลธรรมนั้น อ็อกส์ตันเห็นว่า เมื่อมนุษย์ทำบาป ซึ่งในที่นี้คือการใช้เจตจำนงเสรี (free will) ของมนุษย์ พระเจ้าก็สมควรลงโทษมนุษย์สำหรับบาปที่มนุษย์ได้ก่อไว้ การที่มนุษย์ได้รับความทุกข์ทรมานกับสภาพที่ไม่พึงปรารถนา ไม่ว่าจะเป็นความชั่วร้ายทางธรรมชาติ หรือความชั่วร้ายที่มนุษย์กระทำต่อมนุษย์ด้วยกันเอง หรือความชั่วร้ายทางอภิปรัชญา เช่น ความไม่สมบูรณ์ของมนุษย์ (ความไม่เป็นอมตะของมนุษย์) เป็นการลงโทษจากพระเจ้าที่เป็นไปเพื่อรักษาระเบียบทางศีลธรรมอันดีงามของจักรวาล

จะเห็นได้ว่า สำหรับอ็อกส์ตันนั้น ความชั่วร้ายไม่ใช่สิ่งที่พระเจ้าทรงสร้างหรือทรงต้องมีส่วนในการรับผิดชอบ แต่ความชั่วร้ายที่เกิดขึ้นเป็นเพราะมนุษย์ใช้เจตจำนงเสรีที่พระเจ้าประทานให้ไปในทางที่ผิด ด้วยเหตุนี้ ความชั่วร้ายจึงเกิดขึ้นจากน้ำมือมนุษย์ อย่างไรก็ตาม อ็อกส์ตันก็ยอมรับว่าความชั่วร้ายก็มีแต่ดีคือ ความชั่วร้ายทำให้จักรวาลอยู่ในสภาพที่ดีกว่าไม่มีความชั่วร้าย

4.1.2 การแก้ไขปัญหาคความชั่วร้ายของไลบ์นิซ

ไลบ์นิซ (ค.ศ. 1646 - 1716) ได้รับอิทธิพลการแก้ปัญหาแบบอ็อกส์ตัน ไลบ์นิซมองว่า จักรวาลที่พระเจ้าทรงสร้างเป็นจักรวาลที่ดีที่สุดในที่ที่เป็นไปได้ (Best Possible World) และความหลากหลายทำให้จักรวาลสมบูรณ์ ไลบ์นิซมีทัศนะว่าธรรมชาติแห่งความดี ธรรมชาติแห่งปัญญา และธรรมชาติแห่งอำนาจ ทำให้พระเจ้าทรงสร้างจักรวาลที่ดีที่สุดในมาดด้วยความดีของพระองค์ ด้วยปัญญาของพระองค์ ทรงเล็งเห็นว่าจักรวาลแบบใดจึงจะเป็นจักรวาลที่ดีที่สุด และด้วยอำนาจแห่งพระองค์ ทรงสามารถสร้างจักรวาลที่ดีที่สุด ถึงแม้ว่าจักรวาลนั้นจะมีความชั่วร้ายก็ตาม ไลบ์นิซมองว่าจักรวาลที่ดีที่สุดในได้เป็นจักรวาลที่ปราศจากความชั่วร้าย ทั้งนี้เพราะความชั่วร้ายนั้นเองที่สามารถนำมาซึ่งความดี

นอกจากนี้ จักรวาลจะสมบูรณ์ได้ จักรวาลจะต้องมีความหลากหลาย ไม่ว่าจะเป็นความหลากหลายทางด้านปริมาณ

และชนิดของสัตว์ รวมถึงสัตว์ที่มีความหลากหลายทางคุณค่าอีกด้วย อย่างไรก็ตาม เบื้องหลังความหลากหลายที่ทำให้จักรวาลเป็นระเบียบ ความกลมกลืนของจักรวาลที่ทำให้จักรวาลเป็นระบบ จะเห็นได้ว่า ความหลากหลาย ความไม่เป็นระบบระเบียบและความกลมกลืนถือว่าเป็นความดีของจักรวาล และถ้าหากจักรวาลสูญเสียระบบระเบียบ ความหลากหลายไป ก็เท่ากับว่าจักรวาลสูญเสียความดี ฉะนั้นการที่พระเจ้าไม่เข้าไปแทรกแซง (ในที่นี้หมายถึงขจัดความชั่วร้าย) ในการดำเนินไปของจักรวาลนั้น เป็นเพราะพระองค์ไม่ต้องการให้ความดีของจักรวาลสูญเสียไปนั่นเอง

สำหรับเรื่องความชั่วร้ายทางศีลธรรมหรือบาปกำเนิดนั้น โลกนิยมมองว่า บาปเกิดจากการใช้เจตจำนงเสรีที่ผิดของมนุษย์ ดังนั้นการลงโทษของพระเจ้า (ความทุกข์ที่มนุษย์ได้รับ) จึงเป็นสิ่งที่ยุติธรรม กล่าวคือ พระเจ้าได้ทรงสร้างมนุษย์ และทรงให้อิสราภาพแก่มนุษย์ มนุษย์สามารถเลือกกระทำการใดๆ ก็ได้ หากมนุษย์เลือกกระทำชั่ว มนุษย์ก็ต้องรับผิดชอบต่อการกระทำของตน ดังนั้นบาปที่เกิดขึ้นจึงเป็นเพราะการใช้เสรีภาพที่ผิดของมนุษย์ โลกนิยมได้อธิบายว่าการใช้เสรีภาพที่ผิดของมนุษย์ เป็นเพราะความไม่รู้ของมนุษย์ ด้วยเหตุเพราะมนุษย์เป็นสิ่งที่ถูกสร้างทำให้มนุษย์มีลักษณะที่จำกัด แต่สิ่งที่ได้อธิบายว่า พระเจ้าได้ทรงสร้างจักรวาลและได้ปล่อยให้จักรวาลดำเนินไปตามธรรมชาติ ฉะนั้นจึงไม่จำเป็นที่พระเจ้าจะต้องรับผิดชอบต่อการทำบาปของมนุษย์ นอกจากนี้ บาปหรือความชั่วร้ายที่เกิดขึ้นก็ถือว่าเป็นองค์ประกอบของความดีของจักรวาล

สำหรับโลกนิยม พระเจ้าทรงเป็นสาเหตุของความจริงของสรรพสิ่ง สรรพสิ่งทั้งหลายจึงเป็นสิ่งจริงแท้ที่มีลักษณะเชิงบวก อย่างไรก็ตาม สิ่งจริงแท้ก็สามารถขาดความสมบูรณ์ หรือเกิดความชั่วร้ายได้ ทั้งนี้เนื่องมาจากสาเหตุดังนี้คือ

1. สรรพสิ่งไม่ได้มีลักษณะเชิงบวกเพียงประการเดียวเท่านั้น แต่มีลักษณะเชิงลบเสริมด้วย ลักษณะเชิงลบเสริมในที่นี้ก็คือ การขาดความสมบูรณ์และมีข้อจำกัดอันเนื่องมาจากสรรพสิ่งเป็นสิ่งถูกสร้าง ฉะนั้นความชั่วร้ายถือเป็นคุณลักษณะเชิงลบเสริมของสรรพสิ่ง และ
2. เนื่องจากสรรพสิ่งมีลักษณะเชิงลบเสริม ซึ่งก็คือความขาดสมบูรณ์อันเนื่องมาจากสิ่งที่ถูกสร้าง จึงยังให้เกิดความชั่วร้ายแก่สรรพสิ่งอื่นได้

ถึงแม้ว่าความชั่วร้ายทางอภิปรัชญาจะเป็นพื้นฐานแห่งการก่อเกิดการกระทำที่ชั่วร้าย หรือสิ่งที่ชั่วร้าย แต่ก็ถือได้ว่าเป็นส่วนหนึ่งของความดีของจักรวาล ฉะนั้นจึงไม่สามารถกล่าวโทษพระเจ้าได้ว่าทำไมพระเจ้าจึงไม่ทรงขจัดความชั่วร้ายออกไปถ้าหากว่าพระองค์ทรงอยู่จริง

4.1.3 การแก้ปัญหาแบบไอเรเนียน (The Irenaean Type of Theodicy)

แนวคิดแบบไอเรเนียน (ไอเรเนียน ค.ศ. 130-210) มีมาก่อนนักบุญออกัสติน แนวคิดที่แตกต่างอย่างมีนัยสำคัญคือ เรื่องการถูกขับออกจากสวนเอเดนของอดัม ในขณะที่ออกัสตินมองว่าก่อนการถูกขับออกจากสวนเอเดนของอดัม อดัมอยู่ในสถานะของความยุติธรรมแรกเริ่ม แต่อดัมเลือกที่จะไม่เชื่อฟังพระเจ้า ซึ่งถือเป็นบาปแรกที่ทำให้สัตว์ที่มีความดีสูงสุดเปลี่ยนเป็นความชั่วร้าย แต่กลุ่มไอเรเนียนมองว่าภาวะของอดัมก่อนการถูกขับออกจากสวนเอเดนเป็นเหมือนเด็กมากกว่าจะเป็นผู้ใหญ่ อดัมได้ถูกสร้างตาม "พระฉายาของพระเจ้า" แต่ไม่ได้มี "ความเหมือน" อย่างพระเจ้า การถูกขับออกจากสวนเอเดนของอดัมจึงถูกมองว่าเป็นการชะลอและการลอกเลียนจากความเป็นพระฉายาไปสู่ความเหมือนของผู้สร้าง ฉะนั้นมนุษย์จึงไม่ได้อยู่ในสภาวะของการตกจากสิ่งที่ยิ่งใหญ่ของความยุติธรรมดั้งเดิม

ในช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 ถึงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 20 นักเทววิทยาชาวอังกฤษที่มีอิทธิพลมากคือ เฟรดเดอริช ชไลมาเคอร์ (Friedrich Schleiermacher) ได้โต้เถียงเกี่ยวกับเรื่องความชั่วร้ายโดยมองว่า การถูกขับออกจากสวนเอเดนเป็นคุณธรรมที่ไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ในการพัฒนาของมนุษย์ในฐานะบุตรของพระเจ้า ถ้ามนุษย์เข้าสู่ความสัมพันธ์ที่แท้จริงระหว่างมนุษย์กับพระเจ้า มนุษย์จะต้องมีประสบการณ์เกี่ยวกับเสรีภาพและอำนาจในการกำหนดตัวเอง (autonomy) ภายใต้ความสัมพันธ์ที่เป็นอิสระ สัตว์สามารถเข้าสู่ความสัมพันธ์ของความรักและความไว้วางใจต่อพระเจ้า วิถีคิดแบบนี้ถูกมองว่าเป็นฐานของการคิดของเทววิทยาสสมัยใหม่ นั่นคือ การถูกขับออกจากสวนเอเดนไม่ได้เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์หรือก่อนประวัติศาสตร์ แต่เป็นเรื่องในเชิงหัตถ์ (mystic) กล่าวคือ มนุษย์ไม่เคยดำรงอยู่จริงในภาวะก่อนการการถูกขับออกจากสวนเอเดน แต่เรื่องราวการถูกขับออกจากสวนเอเดนเป็นการวิเคราะห์ภาวะการดำรงอยู่ของมนุษย์ในเงื่อนไขของความห่างเหินจากพระเจ้า แต่ไม่ใช่เรื่องราวว่าทำไมมนุษย์ต้องเข้ามาอยู่ในเงื่อนไข จากความรู้ของเราเกี่ยวกับภาวะของมนุษย์ชาติ เราอาจกล่าวได้ว่า มนุษย์ในฐานะที่มาจากแบบชีวิตที่ต่ำกว่า เป็นการแสดงให้เห็นเพียงเงาและความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับแก่นในทัศน์เรื่องพระเจ้า

1) การแก้ไขปัญหาความชั่วร้ายของไอเรเนียน

ไอเรเนียนมองว่ามนุษย์ขาดความสมบูรณ์เพราะมนุษย์มีลักษณะเป็นเพียงฉายาของพระเจ้า (The image of God) และมนุษย์มีเจตจำนงเสรีแต่กลับเข้าไปในทางที่ผิด คือ มนุษย์ไม่ได้เลือกที่จะอยู่ข้างพระเจ้า หรือไม่ได้เลือกที่จะมีความสัมพันธ์ที่ถูกต้องกับพระเจ้า บาปจึงเกิดขึ้น

ไอเรเนียนเปรียบมนุษย์เหมือนเด็กที่ขาดวุฒิภาวะที่มักทำอะไรผิดอยู่เสมอ มนุษย์ที่อยู่ในสภาพขาดความสมบูรณ์ก็เหมือนเด็กที่ขาดวุฒิภาวะ ซึ่งทำให้มนุษย์ใช้เสรีภาพไปในทางที่ผิด จึงสามารถกระทำบาปด้วยการไม่เลือกที่จะมีความสัมพันธ์ที่ถูกต้องกับพระเจ้า อย่างไรก็ตาม ไอเรเนียนมองว่า ในหนึ่งการกระทำบาปของมนุษย์ถือเป็นการเรียนรู้ของมนุษย์อย่างหนึ่ง ในแง่ที่ว่ามนุษย์ได้เรียนรู้จากความผิดบาปและพัฒนาตนเองไปสู่ความเป็นสัตว์ที่สมบูรณ์ยิ่งขึ้น ซึ่งในสภาวะที่สมบูรณ์นี้ มนุษย์จะมีความเหมือนพระเจ้า (The Likeness of God)

จะเห็นได้ว่าหลักการแก้ปัญหาความชั่วร้ายของไอเรเนียนแตกต่างจากออกัสตินในข้อนี้คือ ออกัสตินมองว่า บาปเกิดจากเจตจำนงเสรีของมนุษย์ ดังนั้นการลงโทษของพระเจ้าจึงเป็นสิ่งที่ยุติธรรม โดยที่ในภาวะเริ่มแรกมนุษย์มีชีวิตที่สมบูรณ์ แต่เพราะมนุษย์ไม่เชื่อฟังพระเจ้าโดยใช้เจตจำนงเสรีละเมิดข้อห้ามของพระเจ้า ดังนั้นมนุษย์จึงถูกพระเจ้าลงโทษโดยให้มนุษย์เผชิญกับความชั่วร้าย ความชั่วร้ายนี้ถือได้ว่าเป็นภาวะที่ตกต่ำของมนุษย์ ความสมบูรณ์จึงเป็นสิ่งที่มีมนุษย์ต้องแสวงหาในอนาคต

นอกจากนี้ ไอเรเนียนมองว่า จักรวาลที่พระเจ้าสร้างเป็นจักรวาลที่ดีที่สุด การที่จักรวาลที่พระเจ้าสร้างมีทั้งความดีและความชั่วอยู่นั้นเป็นเพราะพระเจ้าต้องการให้มนุษย์มีโอกาสฝึกใช้เสรีภาพไปในทางที่ถูกต้อง โดยที่มนุษย์สามารถเลือกสิ่งที่มีคุณค่าดีหรือไม่ได้โดยเจตจำนงเสรีของตนเอง ด้วยเหตุนี้การมีความชั่วร้ายในจักรวาลที่พระเจ้าทรงสร้างจึงเป็นสิ่งจำเป็นในแง่ที่ทำให้มนุษย์พัฒนาตนเองไปสู่ความสมบูรณ์ได้

2) การแก้ไขปัญหาคำถามชั่วร้ายของจอห์น ฮิค

จอห์น ฮิค (Hick ค.ศ. 1922) รับอิทธิพลความคิดมาจากไอเรเนียส โดยมองว่ามนุษย์ขาดความสมบูรณ์แต่มีเจตจำนงเสรี ฮิคมองว่าองค์ประกอบที่มนุษย์จะทำได้จะต้องมี 3 ประการ คือ (1) มนุษย์มีชีวิตที่ไม่สมบูรณ์และขาดความสมบูรณ์ เพราะไม่รับพระเจ้าและไม่ได้อิทธิพลของพระเจ้า (2) มนุษย์อยู่ในสภาพแวดล้อมที่เลวร้าย และ (3) มนุษย์มีเสรีภาพ จะนั้นการแก้ปัญหาความชั่วร้ายแบบออกัสตินเรื่องเสรีภาพของมนุษย์จึงนำมาซึ่งความขัดแย้ง เพราะฮิคมองว่าความตกต่ำของมนุษย์นั้นไม่ได้เกิดขึ้นมาภายหลัง แต่มนุษย์ถูกสร้างให้อยู่ในสภาพที่ขาดความสมบูรณ์แต่แรก และเสรีภาพมีความสำคัญในแง่ที่ว่าเสรีภาพจะช่วยให้มนุษย์สามารถพัฒนาตนเองไปสู่ความสมบูรณ์แบบที่ถูกต้องระหว่างมนุษย์กับพระเจ้า โดยที่มนุษย์จะต้องเลือกที่จะมีความสัมพันธ์อันถูกต้องกับพระเจ้าด้วยตัวเอง ซึ่งถือได้ว่าเป็นความสัมพันธ์ที่แท้จริง

สำหรับฮิค การที่จักรวาลมีสิ่งชั่วร้ายก็เป็นเพราะพระเจ้าต้องการเปิดโอกาสให้มนุษย์ไปเสรีภาพในการเลือกได้อย่างเต็มที่ การที่จักรวาลมีความหลากหลายจึงเป็นจักรวาลที่ดีที่สุดที่เป็นไปได้ เพราะจักรวาลเป็นเครื่องมือที่จะทำให้มนุษย์สามารถพัฒนาตนเองไปสู่ความสมบูรณ์แบบที่ถูกต้องระหว่างพระเจ้ากับมนุษย์ด้วยตนเอง

4.2 ทัศนะที่มุ่งปกป้องความดีงามของพระเจ้าโดยอาศัยโมโนทัศน์เจตจำนงเสรี

แม็กกี้ (J.L. Mackie) เป็นผู้ที่เสนอแนวคิดที่มุ่งปกป้องความดีงามของพระเจ้าโดยอาศัยโมโนทัศน์เจตจำนงเสรี เขาได้เสนอผลงานในปี ค.ศ. 1955 เรื่อง "Evil and Omnipotence" โดยมีประเด็นสำคัญคือ ความชั่วร้ายเป็นผลมาจากเสรีภาพของมนุษย์ แม็กกี้มองว่าถ้าเจตจำนงเป็นอิสระจริง ก็เป็นไปได้ในทางตรรกะว่าทุกคนจะมีเสรีภาพในการเลือกสิ่งที่ดีเสมอ ฉะนั้นจากเหตุผลดังกล่าว แม็กกี้จึงอ้างว่า พระเจ้าจำเป็นต้องเลือกกระหว่างโลกแห่งหุ่นยนต์ที่ปราศจากบาป หรือโลกแห่งผู้กระทำที่มีอิสระที่จะทำบาป

นอกจากนี้ยังมีนักปรัชญาสำคัญอีกคนหนึ่งคือ แพลนทิงกา (Alvin Plantinga) ผู้ได้เสนอทัศนะที่มุ่งปกป้องความดีงามของพระเจ้าโดยอาศัยโมโนทัศน์เจตจำนงเสรีว่า การดำรงอยู่ของความชั่วร้ายไม่ขัดแย้งกับการดำรงอยู่ของพระเจ้า เพราะมีความเป็นไปได้บางอย่างที่แม้แต่พระเจ้าก็ไม่สามารถทำให้เป็นจริงได้ ตัวอย่างเช่น พระเจ้าไม่สามารถทำให้ $2 + 2 = 5$ ได้ หรือสร้างคนโสดที่แต่งงานแล้วได้

แพลนทิงกาเสนออีกว่า มีความจริงทางตรรกะของคำอธิบายเรื่องเสรีภาพโดยอาศัยแนวคิดเรื่องเงื่อนไขที่ตรงกันข้ามกับข้อเท็จจริง (Counterfactual of freedom) เกี่ยวกับการเลือกที่เป็นอิสระของมนุษย์ในหลายๆ สถานการณ์ที่เป็นไปได้ในลักษณะที่การเลือกหนึ่งกำหนดทุกสถานการณ์ที่ตามมา

ตัวอย่างสถานการณ์ (ก) คนสันมีอิสระในการยอมรับหรือปฏิเสธคู่แต่งงาน โดยที่อาจเป็นจริงได้ว่า "ถ้าคนสันมีอิสระในสถานการณ์ (ก) แล้วเขาจะยอมรับคู่แต่งงาน" หรืออาจเป็นไปได้ว่า "ถ้าคนสันมีอิสระในสถานการณ์ (ก) แล้วเขาจะปฏิเสธคู่แต่งงาน"

จากที่กล่าวมา ถ้าข้อความแรกเป็นจริง (และคนสันยอมรับคู่แต่งงาน) พระเจ้าก็ไม่สามารถทำให้เกิดโลกที่เป็นไปได้ที่คนสันจะปฏิเสธคู่แต่งงาน พระเจ้าทำได้แค่เพียงทำให้เกิดสถานการณ์ (ก) และเผด็จว่า คนสันจะเลือกอย่างมีอิสระอย่างไร

นอกจากนี้แพลนทิงกายังได้อธิบายเกี่ยวกับความเป็นไปได้ของคนที่กระทำบาปอย่างน้อยหนึ่งครั้งไม่ว่าจะเป็นสถานการณ์ใดก็ตาม คนเหล่านั้นจะได้รับความทุกข์ทรมานจากการถูกขับออกจากสวนเอเดน แม้ว่าอาจเป็นไปได้ว่าคนผู้นั้นอาจเลือกกระทำในสิ่งที่ดีในแต่สถานการณ์ อย่างไรก็ตาม เป็นความจริงว่าคนผู้นั้นก็อาจเลือกทำบาปก็ได้ ทั้งนี้เนื่องมาจาก คำอธิบายเรื่องเสรีภาพโดยอาศัยแนวคิดเรื่องเงื่อนไขที่ตรงกันข้ามของคนผู้นั้นเอง ซึ่งพระเจ้าไม่สามารถทำให้เกิดโลกที่เป็นไปได้ที่ปราศจากบาป เพราะขึ้นอยู่กับผู้ที่ทำบาปเป็นผู้เลือก ฉะนั้นถึงแม้พระเจ้าจะไม่สามารถสร้างโลกที่ยุติธรรมและปราศจากบาปตามแนวคิดของแม็กกี้โดยที่พระเจ้าเป็นผู้ทรงสรรพฤทธิ์ แต่พระองค์ก็ไม่สามารถเปลี่ยนแปลงความจริงที่มนุษย์มีอิสระในการกระทำในสิ่งที่ตนเลือก และถ้ามนุษย์จะเลือกในสิ่งที่ไม่ดีและโลกที่เป็นไปได้นั้นก็เป็นสิ่งที่พวกเขาเลือกซึ่งนอกเหนือจากการกำหนดของพระเจ้า ด้วยเหตุนี้ (ผลจากการเลือกที่เป็นอิสระ) ทุกคนย่อมได้รับความทุกข์จาก การถูกขับออกจากสวนเอเดน และอยู่ในโลกที่เป็นจริง (actual world) ไม่ใช่โลกที่เป็นไปได้ และนี่จึงเป็นสิ่งที่ดีที่สุดที่พระเจ้าทำให้เกิดขึ้นได้ (โดยที่พระเจ้าเคารพการเลือกที่เป็นอิสระของมนุษย์) ส่วนที่เกี่ยวกับความชั่วร้ายทางธรรมชาติ นักคิดกลุ่มนี้มองว่าเป็นผลมาจากการกระทำบาปของสิ่งที่ไม่มองไม่เห็น เช่น ปีศาจ

โดยสรุป แนวทางการแก้ไขปัญหาคำถามชั่วร้ายตามทัศนะที่มุ่งปกป้องความดีงามของ พระเจ้าโดยอาศัยโมโนทัศน์เจตจำนงเสรี เริ่มจากการปฏิเสธการอ้างเหตุผลจากความชั่วร้ายทางศีลธรรม โดยมองว่าเจตจำนงเสรีที่ถูกสร้าง (created free will) เป็นสิ่งที่ดีที่สุดในฐานะที่เป็นจุดประสงค์หลักในการทรงสร้างของพระเจ้า และพระเจ้าไม่สามารถเต็มเต็มพระประสงค์ของพระองค์กับสิ่งสร้างที่เป็นเสรี (free creature) โดยปราศจากการยอมรับความเป็นไปได้ที่อาจมีการใช้เสรีภาพที่ผิด ด้วยเหตุนี้จึงเกิดความชั่วร้ายบนโลก นักคิดในฝ่ายนี้มองว่า ไม่จำเป็นว่า ถ้าพระเจ้าดำรงอยู่ และเป็นผู้ทรงอำนาจสูงสุด ทรงเป็นลัทธิปัญญา และมีเมตตาที่บริบูรณ์แล้ว จักรวาลนี้จะประกอบไปด้วยความชั่วร้ายทางศีลธรรม นอกจากนี้ นักคิดกลุ่มนี้เห็นว่า ความชั่วร้ายทางศีลธรรมเกิดจากการเลือกอย่างอิสระของผู้กระทำ โดยอ้างว่าผู้กระทำที่เป็นอิสระเป็นสิ่งที่ดี จักรวาลประกอบไปด้วยผู้กระทำที่เป็นอิสระเป็นจักรวาลที่ดีกว่าจักรวาลที่มีเพียงหุ่นยนต์ (automata) หรือจักรวาลที่มีสิ่งไร้สติสำนึก (no conscious beings) ฉะนั้นพระเจ้าผู้เปี่ยมไปด้วยอำนาจ ความดี ปัญญาและความเมตตา จึงสร้างโลกที่มีผู้กระทำที่เป็นเสรี แต่ในการกระทำเช่นนี้อาจเสี่ยงให้เกิดความชั่วร้ายทางศีลธรรมในจักรวาลได้ ในแง่ของความชั่วร้ายทางศีลธรรมไม่ได้มาจากพระเจ้า แต่ความชั่วร้ายทางศีลธรรมมาจากผู้กระทำที่เป็นอิสระ ฉะนั้นพระเจ้าจึงไม่ใช่ผู้กระทำความชั่วร้ายทางศีลธรรม และไม่จำเป็นต้องรับผิดชอบต่อความชั่วร้ายทางศีลธรรมด้วย

ข้อสรุปนี้ถูกวิจารณ์ว่า แม้ว่าความชั่วร้ายทางศีลธรรมจะมาจากผู้กระทำที่เป็นอิสระอันเป็นหน้าที่รับผิดชอบโดยตรงของผู้กระทำที่เป็นอิสระ แต่พระเจ้าก็ไม่ควรจะยอมให้เกิดการรับผิดชอบแม้จะเป็นเพียงทางอ้อมแก่ผู้กระทำที่เป็นอิสระ ทั้งนี้เพราะพระเจ้าก็เป็นผู้สร้างผู้กระทำที่เป็นอิสระ พระองค์น่าจะรู้ว่าจะเกิดความเสียหายขึ้นถ้าพระองค์ปล่อยให้เกิดการกระทำเช่นนี้ขึ้น ดังนั้นอย่างน้อยพระองค์ก็น่าจะดัดแปลงการใช้เสรีภาพที่ผิดของผู้กระทำที่เป็นอิสระเหล่านั้น

สิ่งที่นักคิดกลุ่มนี้ทำคือ ให้เหตุผลอันชอบธรรมต่อการดำรงอยู่ของความชั่วร้ายทางศีลธรรมโดยให้เหตุผลอันชอบธรรมแก่พระเจ้าในการสร้างผู้กระทำที่เป็นอิสระ นักคิดกลุ่มนี้มองว่า การดำรงอยู่ของความชั่วร้ายทางศีลธรรมเป็นผลจากการดำรงอยู่ของความดีที่ยิ่งใหญ่ (a greater good) ซึ่งก็คือ เจตจำนงเสรี ถ้าปราศจากเจตจำนงเสรี ก็จะไม่มีความดีเชิงศีลธรรม (moral goodness) จักรวาลที่ปราศจากผู้กระทำที่เป็นอิสระจะทำให้ศีลธรรมไร้ความหมาย หรือกล่าวได้ว่าความดีดีเป็นการดำรงอยู่ของผู้กระทำที่เป็นอิสระมีน้ำหนักที่สำคัญมากกว่าความไม่ดีของการดำรงอยู่ของความชั่วร้ายทางศีลธรรม การที่พระเจ้า

เจ้าได้สร้างผู้กระทำที่เป็นอิสระถือเป็นสิ่งที่ดี แม้ว่าพระองค์จะรู้ว่าผู้กระทำที่เป็นอิสระบางคนอาจกระทำความชั่วร้ายทางศีลธรรม

มัธยา นิรัตติยภูติ (ผู้เรียบเรียง)

เรียบเรียงจาก

- Adams, Marilyn McCord. 1998. Evil, problem of. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. [CD-ROM Version 1.0].
- Hick, John. 1967. Evil, the problem of. In Donald M. Bochert (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. Second Edition. New York: Macmillan, Vol. 1: 471-477.
- Holt, Tim. The Problem of Evil. [Online]. Available: <http://www.philosophyofreligion.info/problemofevil.html> (Accessed Date: 23/5/2007)
- Tooley, Michael. *The Problem of Evil*. [Online]. Available: <http://plato.stanford.edu/entries/evil/> (Accessed Date: 25/5/2007)

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- Adams, Marilyn McCord & Robert M. Adams. 1991. *The Problem of Evil*. Oxford University Press. (ข้อถกเถียงเกี่ยวกับปัญหาความชั่วร้าย)
- Adams, R. M. 1985. Plantinga on the Problem of Evil. In J. E. Tomberlin and P. van Inwagen (eds.). *Profiles: Alvin Plantinga*. Dordrecht: Reidel, pp. 225-255. (ข้อเสนอของแฟลนทิงก์ต่อปัญหาความชั่วร้าย)
- Mackie, J. L. 1955. Evil and Omnipotence. *Mind* 64: 200-212. (ข้อถกเถียงเกี่ยวกับปัญหาความชั่วร้ายกับการดำรงอยู่ของพระเจ้า)
- Rowe, William L. 2002. *God and the Problem of Evil*. Blackwell Publishers (ข้อถกเถียงเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของพระเจ้ากับปัญหาความชั่วร้าย)

คำที่เกี่ยวข้อง

การอ้างเหตุผลพิสูจน์การมีอยู่ของพระเจ้า / ศาสนากับญาณวิทยา

God (Arguments for the Existence of) / Religion and Epistemology

หน้าแรก | เกี่ยวกับเรา | เชื่อมโยง | ติดต่อเรา

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ


 ค้นหา

พุทธปรัชญาเซ็น Zen Buddhism

1. ความเป็นมา
 2. การบรรลุธรรม
 3. วิธีการบรรลุธรรม
 - 3.1 ชาเซ็น
 - 3.2 ชันเซ็น
 - 3.3 มนโด
 4. ปรัชนาธรรม
 - 4.1 ความหมาย
 - 4.2 ความเป็นมา
 - 4.3 จุดหมาย
 5. เซ็นกับจริยศาสตร์
- เอกสารอ้างอิง
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
คำที่เกี่ยวข้อง

1. ความเป็นมา

พุทธศาสนิกายเซ็นเป็นพุทธศาสนิกายหนึ่งที่เกิดขึ้นในดินแดนจีนช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 7 และ 8 โดยการผสมผสานแนวคิดของพุทธศาสนาฝ่ายมหายานจากอินเดียและปรัชญาเต๋าในจีน คำว่า "เซ็น" (Zen) นี้มีรากศัพท์มาจากภาษาสันสกฤตว่า "ธยานะ" (dhyana) และภาษาบาลีว่า "ฌานะ" (jhana) ที่แปลว่า "สมาธิ" เมื่อพุทธศาสนาเผยแพร่อุบัติขึ้นในดินแดนจีน ชาวจีนออกเสียงคำนี้ว่า "ฉาน" (Ch'an) ต่อมาจึงพัฒนาเป็นพุทธศาสนิกายฉาน และดินแดนญี่ปุ่นได้รับอิทธิพลของแนวคิดนี้เข้ามา แต่ที่เรียกเป็นพุทธศาสนิกายเซ็นก็เพราะชาวญี่ปุ่นออกเสียงคำว่า "ฉาน" เป็น "เซ็น" ต่อมาพุทธศาสนิกายนี้ได้พัฒนาออกไปเป็นหลายสำนัก แต่มีแนวคิดหลักร่วมกัน คือเป็นพุทธศาสนาที่เน้นการปฏิบัติสมาธิ

จุดกำเนิดของแนวคิดนี้กายเซ็นมีมาแต่ครั้งพุทธกาลจากพระสูตรสัมมัตตปริยัติสูตรที่ว่าด้วยปัญหาที่ ท้าวมหาพรหมทูลถามพระพุทธองค์ ดังเนื้อความต่อไปนี้

สมัยหนึ่ง พระผู้มีพระภาคเจ้าประทับ ณ ภูเขาชิลิกฏ ท้าวมหาพรหมได้มาถวายดอกไม้เป็นพุทธบูชา แล้วนั่งลงกราบ ทูลให้ทรงแสดงธรรม พระศาสดาจึงได้ทรงแสดงโดยการชูดอกไม้ขึ้น ณ ท่ามกลางสันนิบาต แล้วมิได้ตรัสอะไร ในขณะนั้น ปวงเทพและมนุษย์ทั้งหลายต่างไม่เข้าใจในความหมาย มีแต่พระมหากัสสปะยิ้มน้อยๆ อยู่ พระโลกนาถเจ้าจึงตรัสว่า ตถาคตมีธรรมจักขุอันถูกตรึงพระนิพพานและจิตที่เยี่ยม ภาวะที่แท้จริงย่อมไม่มีลักษณะ มอบให้แก่มหา กัสสปะแล้ว (ทวิวิมุตติ สุตตันตปิฎก มหาวรรคที่ 1, 2530: 9-10)

การที่พระมหากัสสปะผู้มีความเป็นเลิศในทางปัญญาได้รับสังฆาภิวัตน์ของพระพุทธองค์ ทำให้เกิดธรรมเนียมการส่งมอบ จีวรสังฆาภิวัตน์ และบาตร ซึ่งถือเป็นสัญลักษณ์ในการสืบทอดตำแหน่งพระสังฆปริณายกของนิกายเซ็น ถ้าถือตามพระสูตรสัมมัตตปริยัติสูตรนี้จะถือได้ว่าพระมหากัสสปะเป็นพระสังฆปริณายกองค์ที่ 1 ในอินเดียและมีการสืบทอดกันมาจนกระทั่งถึงพระสังฆปริณายกองค์ที่ 28 ซึ่งก็คือ พระโพธิธรรม (Bodhidharma) ท่านได้นำพุทธธรรมเข้ามาเผยแพร่อุบัติในดินแดนจีน โดยสังสรณ

ธรรมให้กับท่านฮุยเคอ (Hui c'o) พุทธศาสนิกายเซ็นในดินแดนจีน จะนับพระโพธิธรรมว่าเป็นพระสังฆปริณายกองค์ที่ 1 จากนั้นได้มีการสืบทอดตำแหน่งเรื่อยมา จนถึงสมัยของพระสังฆปริณายกองค์ที่ 6 คือ ท่านฮุยเน้ง (Hui – neng) หรือ ท่านเว่ยหลง (Wei Lang, ค.ศ. 638 - 713) หลังจากนั้นพุทธศาสนิกายเซ็นได้แตกออกเป็น 5 สาขาใหญ่ ได้แก่ เว่ยหยาง (Wen – Yang) หยุนเหมิน (Yun – Men) ฟาเหยน (Fa – Yen) เจาตัง (Ts'ao – Tung) และ หลินฉี (Lin – Chi) สาขาที่สำคัญและได้รับการสืบทอดมาจนทุกวันนี้ มีเพียง 2 สาขา คือ เจาตัง และ หลินฉี พุทธศาสนาทั้ง 2 สาขานี้เองที่ติดดินแดนญี่ปุ่นรับเข้ามาในสมัยคะมูกะ (Kamakura, ค.ศ. 1185 - 1333) ท่านเอะอิไซ (Eisai, ค.ศ. 1141 - 1215) เป็นผู้ก่อตั้งโดยนำแนวคิดจากสายหลินฉีมาเผยแพร่ เรียกว่านิกาย "รินไซเซ็น" (Rinzai Zen) สำนักนี้เน้นการรู้แจ้งอย่างฉับพลันโดยอาศัยปริศนาธรรมเพื่อให้เกิดความสงสัยอย่างต่อเนื่องในจิต จนกระทั่งถึงที่สุดก็จะบรรลุสู่ความรู้แจ้งอย่างฉับพลัน กล่าวคือ การปฏิบัติธรรมกับผลที่ได้จากการปฏิบัติธรรมเป็นคนละส่วนกัน โดยอาศัยปริศนาธรรมเป็นวิธีที่นำไปสู่การบรรลุธรรม ต่อมาท่านโดเก็น (Dogen, ค.ศ. 1200 - 1253) ได้นำแนวคิดจากสายเจาตังมาเผยแพร่ เรียกว่านิกาย "โซโดเซ็น" (Sōtō Zen) สำนักนี้เน้นที่การปฏิบัติสมาธิ (zazen) หรือ การทำสมาธิเป็นสำคัญ ทั้งนี้เพื่อพัฒนาความสงบและมั่นคงแห่งจิตเพื่อแสดงให้เห็นว่าความรู้แจ้งอยู่ในประสบการณ์แห่งสมาธิจิตอยู่แล้ว คำสอนของสำนักโซโดเซ็นจะเน้นว่าการปฏิบัติธรรมกับผลที่ได้จากการปฏิบัติธรรมเป็นหนึ่งเดียวกัน โดยที่การปฏิบัติธรรมมิใช่ "วิธี" สู่การบรรลุเป้าหมายบางอย่างภายนอก แต่ประสบการณ์ที่แท้ในการปฏิบัติธรรมนั่นเอง คือ การบรรลุธรรม

พระสูตรสำคัญในพุทธศาสนิกายเซ็น

ถึงแม้ว่าหลักสำคัญของพุทธศาสนิกายเซ็น คือ การสืบทอดพิเศษนอกคัมภีร์ (special transmission outside the scripture) ไม่ต้องอาศัยคำพูดและตัวอักษร (no dependence on words and letters) ชี้ตรงไปยังแก่นแท้ของมนุษย์ให้เห็นแจ้งในธรรมชาติของตนเองและบรรลุความเป็นพุทธะ (seeing into one's nature and the attainment of Buddhahood) แต่ไม่ได้หมายความว่าเซ็นปฏิเสธคัมภีร์หรือตัวอักษร ในทางตรงข้าม อาจารย์เซ็นทั้งหลายต่างได้สร้างวรรณกรรมมากมายดังปรากฏเป็นปริศนาธรรม บทกวี เป็นต้น พุทธศาสนิกายเซ็นเป็นพุทธศาสนิกายหนึ่งซึ่งได้รับอิทธิพลทางความคิดจากจีนและอินเดียที่ได้รับสืบทอดจากพระสูตรสำคัญ ๆ ดังนี้ *มหาปรัชญาปารมิตาสูต* (Prajāpāramitā Sūtra) *สัทธรรมปุณฑริกสูตร* (Lotus Sūtra) *สูตรเว่ยหลง* (The Platform Sūtra of Patriarch Hui-Neng) *วัชรสูตร* (Diamond Sūtra) แต่พระสูตรที่สำคัญคือ *สังกาวดารสูตร* (Lankāvatāra Sūtra) ดังมีประวัติเล่าว่าท่านโพธิธรรมได้นำ *สังกาวดารสูตร* ให้กับผู้ที่สืบทอดตำแหน่งสังฆปริณายกเป็นธรรมเนียมปฏิบัติสืบต่อกันมา

2. การบรรลุธรรม

การบรรลุธรรมในพุทธปรัชญานิกายเซ็น (禅 Zen) เรียกว่า "ซาโดริ" (悟 じ satori) หมายถึงการรู้แจ้งแห่งสภาวะความจริงสูงสุด กล่าวคือ ซาโดริ เป็นประสบการณ์การรับรู้ความจริงว่าสรรพสิ่งในจักรวาลล้วนเป็นหนึ่งเดียวกัน หรือกล่าวได้ว่าประสบการณ์ซาโดรินี้เป็นการทำลายความยึดมั่นถือมั่นที่ทำให้เกิดความแบ่งแยก เป็นการได้มาซึ่งความเข้าใจที่แท้แล้วทุกสรรพสิ่งล้วนเป็นหนึ่งเดียว กล่าวคือ เป็นเพียงความว่าง หรือความเป็นเช่นนั้นเอง (Suchness) มีวิธีการหลักเพื่อการบรรลุธรรม 3 วิธีด้วยกัน คือ ซาเซ็น (坐禅 zazen) หรือการนั่งสมาธิ ซันเซ็น (参禅 sanzen) หรือการขบคิดปริศนาธรรม (公案 kōan) และ มนโด (問答 mondō) หรือ การถามตอบอย่างฉับพลัน

ท่านเซ็นได ชิบายามะ (Zenkai Shibayama) ได้อธิบายปรัชญาเซ็นไว้ดังนี้

เซ็นมิใช่ข้อสรุปทางความนึกคิด ที่เข้าถึงได้ด้วยเหตุผลและการคิดใคร่ครวญ วิธีแห่งเซ็นนั้นมิอาจพบได้โดยความรู้แบบแบ่งแยกของเรา และมิใช่เพียงเท่านั้น แม้ความรู้และความคิดของเราทั้งหมด ซึ่งเป็นผลผลิตของจิตสำนึกก็จำเป็นจะต้องขจัดออกอย่างสิ้นเชิงด้วย หากทำได้สำเร็จแล้วจะเข้าถึงสัจจะแห่งประสบการณ์โมริสซุทธี ซึ่งจะช่วยให้เราตื่นขึ้นสู่ความว่างหรือสุญญตาและในประสบการณ์ภายในอันลึกซึ้งนี้แหละที่เซ็นดำรงอยู่ ถ้าพูดในแง่จุดหมายแล้วประสบการณ์แห่งเซ็นก็คือ การตระหนักรู้ถึงรากฐานแห่งการดำรงอยู่ ถ้าพูดในแง่มุมมองส่วนตัวแล้วก็อาจอธิบายได้ว่า เซ็น คือ การตื่นขึ้นสู่จิตอันล้ำลึกของมนุษย์ ซึ่งโดยภาษาแห่งเซ็น เราเรียกการตื่นขึ้นนี้ว่า 'ซาโดริ' ซึ่งแปลว่า การตรัสรู้ เพื่อหมายถึงสัจจะแห่งประสบการณ์ทางศาสนา (เซ็นได ชิบายามะ, 2526: 59)

นิกายเซ็นมองว่าสรรพสิ่งคือความว่าง เซ็นมองว่ามนุษย์มีตัวตนกลางแห่งจักรวาล สรรพสิ่งล้วนต้องอิงอาศัยซึ่งกันและกัน และเชื่อว่าสรรพสิ่งมีพุทธภาวะอยู่ในตัวอยู่แล้ว การบรรลุซาโดริก็คือการเห็นตามความเป็นจริงของโลกและชีวิตโดยที่โลกและชีวิตนั้น คือ ความว่าง ในเมื่อว่างจากตัวตนแล้ว ก็ว่างจากการยึดติด เมื่อว่างจากการยึดติดก็จะประจักษ์ถึงศูนย์ธรรมในที่สุด

จะเห็นได้ว่าสภาวะของซาโดริดังที่กล่าวมานั้นเป็นสภาวะที่ยากแก่การเข้าใจด้วยเหตุผลธรรมดาทั่วไป ทั้งนี้เพราะซาโดริไม่อาจแสดงออกมาในรูปของตรรกะหรือภาษาใดๆ หากไม่มีประสบการณ์ตรง ถึงแม้จะมีประสบการณ์ตรงก็ยังเป็นเรื่องยากในการสื่อสาร เพราะซาโดริเป็นสภาวะแห่งการรู้แจ้งอย่างฉับพลันที่ก้าวพ้นสามัญสำนึกแห่งทวินิยม เช่น การแยกแยะเชิงมโนทัศน์ ภายนอกกับจิต ดึกกับสว่าง ผู้รับรู้กับสิ่งที่ถูกรับรู้ โลกภายนอกกับโลกภายใน เป็นต้น สำหรับผู้ที่บรรลุซาโดริแล้ว จะไม่ยึดติดกับสมมติบัญญัติต่างๆ เพราะสมมติบัญญัติเหล่านี้มีลักษณะสัมพัทธ์ กล่าวคือ ในบริบทหนึ่ง สมมติบัญญัติชุดหนึ่งอาจเข้ากับบริบทหนึ่งนั้นได้ เมื่อบริบทเปลี่ยน ชุดของสมมติบัญญัติที่เคยใช้อาจต้องเปลี่ยนตามไปด้วย แต่ผู้ปฏิบัติเซ็นจะดำรงชีวิตตามความเป็นจริง คือ มองโลกตามที่เป็นและไม่ไปยึดมั่นกับโลก กล่าวคือ บุคคลสามารถมองตนเองว่าเป็นตนเองอยู่ได้ แต่ทั้งนี้จะต้องอยู่ภายใต้กรอบความจริงที่ว่าความเป็นตนเองไม่มี มีแต่ความว่างอันเป็นหนึ่งเดียว

แนวคิดและหลักปฏิบัติของเซ็นวางอยู่บนหลักแห่งความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวแห่งสรรพสิ่ง ซึ่งทำลายความรู้สึกนึกคิดของคนทั่วไปที่คุ้นเคยกับกรอบแห่งความยึดมั่นถือมั่น กรอบแห่งความยึดมั่นสำหรับเซ็นล้วนแต่เป็นเรื่องที่มนุษย์สมมติขึ้น อันเป็นอุปสรรคต่อการบรรลุธรรม คือ การเห็นตามความเป็นจริงของโลกและชีวิตที่ว่างจากกรอบมโนทัศน์ใด ๆ เราอาจทำความเข้าใจประเด็นนี้มาจากการพิจารณาปริศนาธรรมดังต่อไปนี้

ก่อนฝึกเซ็น แม่น้ำก็เป็นแม่น้ำ ขุนเขาก็คือขุนเขา [การรับรู้ตามปกติของคนทั่วไป] แต่เมื่อปฏิบัติเซ็นแล้ว ฉันเห็นว่า

แม่น้ำก็ไม่ใช่แม่น้ำ ขุนเขาก็มิใช่ขุนเขาอีกต่อไป [การรับรู้ของผู้บรรลุธรรม] มาบัดนี้ ฉันกลับเห็นแม่น้ำก็ยังเป็นแม่น้ำ และขุนเขาก็ยังเป็นขุนเขาอยู่ดังเดิม [การรับรู้ของผู้บรรลุธรรมแล้วแต่ก็ยังสามารถสื่อสารกับคนปกติได้] (ดิช นัท ฮันท์, 2532: 74, ข้อความในวงเล็บเป็นของผู้เรียบเรียง)

จะเห็นว่าในการรับรู้ตามปกติของคนทั่วไปจะมีลักษณะที่ยึดถือตามความหมายที่กำหนดไว้ จึงทำให้มองว่า แม่น้ำก็คือแม่น้ำ ขุนเขาก็คือขุนเขา ตามความหมายและความเข้าใจในระดับปกติ แต่เมื่อเกิดการรู้แจ้งแล้วการยึดมั่นถือมั่นต่าง ๆ ก็ได้ออกทำลายสิ้น ภาพการมองภูเขาและแม่น้ำจะเปลี่ยนไป แม่น้ำจึงไม่ใช่แม่น้ำและขุนเขาจึงไม่ใช่ขุนเขาอีกต่อไป หลังจากทีรู้แจ้งแล้วก็กลับมามีสภาวะปกติดังเดิม แม่น้ำจึงเป็นแม่น้ำ ภูเขาก็คือภูเขา แต่ภาพของภูเขาและแม่น้ำสำหรับผู้บรรลุธรรมแล้วจะเป็นคนละอย่างกับผู้ยังไม่บรรลุธรรม คือไม่ยึดติดกับความหมายเดิมของคนทั่วไป ผู้บรรลุธรรมยังดำรงอยู่ในโลกตามความเป็นจริง กล่าวคือผู้ที่บรรลุซาโดริจะสามารถมีชีวิตอยู่อย่างธรรมดาโดยไม่ถูกสิ่งอื่นครอบงำ อยู่กับปัจจุบันขณะ คือ ไม่ไปทวนรำลึกถึงอดีต และไม่วิตกกังวลกับอนาคต แต่จะมองทุกอย่างตามที่เป็นในปัจจุบันขณะ

แม้การบรรลุธรรมจะทำให้เห็นแจ้งตามความเป็นจริงอันเป็นหนึ่งเดียวกันของสรรพสิ่งที่ปราศจากความคิดแบ่งแยก แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าผู้ที่บรรลุซาโดริแล้วจะไม่สามารถดำรงชีวิตอยู่กับคนทั่วไปในชีวิตประจำวัน ผู้ที่บรรลุซาโดริจะเข้าใจและรู้เท่าทันกับความเป็นจริงที่เกิดขึ้นต่อหน้าของเขาในขณะที่คนทั่วไปอาจไม่รู้ ในทางตรงข้าม จิตของมนุษย์มักถูกครอบงำด้วยกิเลสต่าง ๆ ทำให้เห็นภาพบิดเบือนไปจากความเป็นจริงแล้วไปยึดติดกับภาพสมมติที่มนุษย์บัญญัติขึ้น ทำให้ไม่เข้าใจการกระทำหรือการพูดของอาจารย์เซ็นซึ่งพ้นไปจากสมมติบัญญัติ เช่น กรณีพระเซ็นอุ่มผู้หญิงข้ามแม่น้ำ เรื่องมีอยู่ว่าวันหนึ่งอาจารย์ต้นซานกับอาจารย์เอโดเกิเดินทางไปตามถนนและแวะเพราะฝนกำลังตกหนัก และได้พบหญิงสาวสวยกำลังร้องจะข้ามแม่น้ำ อาจารย์ต้นซานจึงเข้าไปอุ้มเธอข้ามฝั่ง อาจารย์เอโดเกิตกใจมาก แต่ไม่กล้าปริปากพูด จนกระทั่งตอนกลางคืน อาจารย์เอโดเกิจึงถามอาจารย์ต้นซานว่า “พระเราจะต้องผู้หญิงไม่ได้ โดยเฉพาะสาวสวยเช่นนั้นยิ่งอันตราย ทำไมท่านกล้าทำถึงขนาดนั้น” อาจารย์ต้นซานตอบว่า “ผมวางเธอไว้ที่นั่นตั้งนานแล้ว คุณยังอุ้มเธออยู่หรือนี่” (เสฐียรพงษ์ วรรณปก, 2540: 28) เรื่องพระอุ่มผู้หญิงข้ามแม่น้ำนี้แสดงให้เห็นว่า วิธีคิดของอาจารย์ต้นซานได้ก้าวข้ามพ้นจากการแยกแยะของสมมติบัญญัติ ซึ่งในที่นี้คือพระวินัยไปสู่แก่นแท้ของหลักธรรมคือการช่วยเหลือเพื่อนมนุษย์ ในขณะที่อาจารย์เอโดเกียังคงยึดติดกับสมมติบัญญัติอยู่ หรือกล่าวได้ว่าอาจารย์ต้นซานได้ปลดปล่อยตัวเองจากบัญญัติทางโลกในขณะที่อาจารย์เอโดเกินั้นยังติดอยู่ในบัญญัติ

3. วิธีการบรรลุธรรม

การบรรลุซาโดริคือการรู้แจ้งแห่งสัจธรรม กล่าวคือ เป็นการทลายอวิชชา ตัณหา และอุปทาน ก้าวพ้นทวิลักษณ์ มองเห็นสรรพสิ่งเป็นหนึ่งเดียว ไม่มีการแบ่งแยกแต่อย่างใด เป็นแต่ความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวกัน แนวการปฏิบัติเพื่อบรรลุซาโดริของทั้งสำนักโซโดและรินไซ มี 3 ประการ ดังนี้

3.1 ซาเซ็น (Zazen)

ซาเซ็นหมายถึงการนั่งสมาธิอันเป็นพื้นฐานในการเตรียมจิตเพื่อการขบคิดพิจารณาสภาวะธรรมและปริศนาธรรมต่าง ๆ เพื่อบรรลุซาโดริ เพราะหากไม่มีการฝึกซาเซ็นเพื่อพัฒนาจิตให้แข็งแกร่งแล้วก็จะเป็นการยากยิ่งในการขบคิดปริศนาธรรมให้กระจ่างแจ้งได้และเมื่อไม่สามารถขบคิดปริศนาธรรมได้สภาวะซาโดริก็จะเกิดขึ้นได้ยาก ในการบรรลุซาโดรินั้น มักต้องอาศัยการขบคิดปริศนาธรรมอย่างต่อเนื่องเพื่อให้เกิดความงุนงงสงสัยคุกรุ่นเต็มเปี่ยมอยู่ในจิตแล้ว “ระเบิดออก” สู่การรู้แจ้งอย่างทันทีทันใด

ในการปฏิบัติซาเซ็นนี้ ท่านโดเก็นได้อธิบายไว้ดังนี้

ณ ที่นั่งประจำของท่าน ปุเลื้อยหนา ๆ แล้ววางหมอนลงบนเสื่อ นั่งขัดสมาธิเพชร หรือสมาธิดอกบัว ในท่าสมาธิเพชรให้วางเท้าขวามือซ้ายและเท้าซ้ายบนขาขวา ในท่าสมาธิดอกบัว ท่านเพียงวางเท้าซ้ายบนขาขวาเท่านั้น ท่านควรหมั่นจู้วและคาดรัดประคดแต่หลวม ๆ แต่เข้าที่ให้เรียบร้อย แล้ววางมือขวามือซ้ายและวางฝ่ามือซ้ายในท่าหงายขึ้นบนฝ่ามือขวาโดยให้ปลายนิ้วโป้งจรดกัน นั่งตรงในท่าที่ถูกต้อง อย่าเอียงไปทางซ้ายหรือขวา อย่าเอียงไปข้างหน้าหรือข้างหลัง...เมื่อทำนั่งเรียบร้อยแล้ว สุดลมหายใจลึก ๆ หายใจเข้าออก โคลงร่างไปทางซ้ายที่ขวาทีแล้วปล่อยให้หยุดนิ่งสมดุลในท่านั่ง คิดถึงการไม่คิด จะคิดถึงการไม่คิดได้อย่างไร โดยปราศจากการคิด สิ่งนี้เองคือหัวใจแห่งศิลปะการนั่งซาเซ็น (สุวรรณ สภาอนันท์, 2534: 49 - 50)

การนั่งซาเซ็นนี้เป็นปัจจัยที่เกื้อหนุนให้จิตหลุดพ้นจากกรอบอ้างอิงเดิมที่เคยคิด เคยเชื่อ เคยยึดมั่นถือมั่น ไปสู่การปราศจากการคิดซึ่งหมายถึงการที่จิตพ้นไปจากการแบ่งแยกเชิงทวิลักษณ์ เพื่อก้าวเข้าสู่ความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวกับจิตเดิมแท้ ประเด็นเรื่องปราศจากการคิดนี้ อาจารย์คาสึส (T. P. Kasulis, 1981: 71 - 77) ได้อธิบายไว้ว่า “การคิด” คือ การกำหนดมโนทัศน์ต่าง ๆ อันเป็นกิจกรรมทางจิตให้กับสิ่ง ๆ หนึ่ง ซึ่งรวมถึงการตัดสินใจด้วยว่า ชอบ ไม่ชอบ เชื่อ ไม่เชื่อ เป็นต้น เช่น การรับรู้ว่าอะไรคือโต๊ะ อะไรคือเก้าอี้ “การไม่คิด” คือ การปฏิเสธที่จะยอมรับสิ่งที่เกิดขึ้นภายในจิตใจ หรือกล่าวได้ว่าการไม่คิดคือการปฏิเสธกระบวนการรับรู้สิ่งต่าง ๆ ทั้งหมด แต่การจงใจปฏิเสธการคิดนี้ในแง่หนึ่งก็เป็นตัวการคิดนั่นเอง คือมีกรอบกำหนดเพื่อการปฏิเสธ ส่วน “การปราศจากการคิด” แตกต่างจากการคิดและการไม่คิดในแง่ที่ว่าปราศจากการคิด จิตไม่มีความมุ่งหมายใด (intentionality) ไม่ใช่ทั้งการยืนยันและปฏิเสธ ไม่ใช่ทั้งเชื่อและไม่เชื่อ ไม่ใช่มุ่งปฏิเสธอย่างเดียวกับการไม่คิด แต่เป็นการปล่อยให้สิ่งต่างๆ ปรากฏอย่างที่มีนัยเป็น (pure presence of things as they are) หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือเป็นสภาวะก่อนการแยกแยะเชิงมโนทัศน์ การปราศจากการคิดนี้อาจเปรียบได้กับการที่เราหยุดความงามของธรรมชาติบนยอดเขา โดยเราจะไม่ชมเชยและชื่นชมความงามจนอยู่ในสภาวะที่ปราศจากคำพูดหรือคำบรรยายใดๆ

การปฏิบัติซาเซ็นจึงมิใช่การนั่งสมาธิแบบปฏิเสธการรับรู้ แต่เป็นการนั่งสมาธิที่เต็มไปด้วยการรับรู้ แต่เป็นการรับรู้โลกและประสบการณ์ตามอย่างที่เป็นโดยปราศจากความจงใจใด ๆ การรับรู้นี้เป็นการรับรู้ที่ตัวผู้รับรู้กับสิ่งที่ถูกรับรู้ได้หลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกัน เป็นการดำรงอยู่ภายใต้สภาวะนั้นๆ การปฏิบัติซาเซ็นเป็นฐานของการฝึกใช้ปัญญาในการพิจารณาพิจารณาธรรมและปริศนาธรรม แต่สำหรับโดเก็น ตัวซาเซ็นเองก็คือปริศนาธรรมมิใช่เป็นฐานสำหรับการฝึกใช้ปัญญาเพื่อขบคิดปริศนา

ธรรม

3.2 ซันเซ็น (Sanzen)

แนวการปฏิบัติแบบซันเซ็น หรือวิธีการแห่งปริศนาธรรมนี้ ศิษย์จะเข้าไปพบอาจารย์เพื่อรับปริศนาธรรมมาขบคิดพิจารณา ทั้งนี้ ปริศนาธรรมเป็นเพียงเครื่องมือในการกระตุ้นให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางชีวิตทัศน์แก่ผู้ฝึกฝนเท่านั้น หาใช่ความจริงไม่ รูปแบบหรือคำตอบของปริศนาธรรมจะแตกต่างกันออกไป แม้ว่าจะเป็นปริศนาธรรมชนิดเดียวกัน แต่ถ้าถามกับคนต่างกัน ก็จะได้คำตอบที่แตกต่างกัน ขึ้นกับสภาพจิตที่ผ่านการฝึกฝนมาและอุปนิสัยของแต่ละคน อาจารย์จะเป็นผู้ตัดสินว่าคำตอบของศิษย์ที่มีต่อปริศนาธรรมนั้น เกิดจากการตระหนักรู้อะไร ๆ หรือเป็นเพียงการจำหรือลอกเลียนแบบมาจากคนอื่น

ตัวอย่างของปริศนาธรรม

ศิษย์: พระพุทธเจ้าคืออะไร?

อาจารย์: ป่านหนักสามตำลึง (*Mumonkan*, Case 18)

ศิษย์: พระพุทธเจ้าคืออะไร?

อาจารย์: ไม่มีจิต ไม่มีพุทธะ (*Mumonkan*, Case 33)

ศิษย์: อะไรคือความหมายของท่านโพธิธรรมที่เดินทางมาจากทางตะวันตก?

อาจารย์: โอ! กอไฟต้นนี้ข้างสูงตระการเสียงจริง! (*Mumonkan*, Case 37)

จากตัวอย่างปริศนาธรรมข้างต้นจะเห็นได้ว่าลักษณะการตอบแสดงให้เห็นถึงภาวะแห่งการบรรลุธรรมของผู้ตอบ ในแง่ที่ว่าสรรพสิ่งล้วนรวมเป็นหนึ่งเดียวกัน คำตอบไม่จำเป็นต้องเป็นคำตอบที่มีลักษณะของการอธิบายตามความเข้าใจทั่วไป (เช่น คนทั่วไปอาจอธิบายว่าหลักสำคัญแห่งพุทธศาสนา ได้แก่ หลักการเวียนว่ายตายเกิด กรรม อริยสัจสี่) แม้จะอธิบายเช่นนี้ แต่ก็ยังอาจพบกับข้อสงสัยได้ว่าจะแยกแยะคำตอบของคนทีบรรลุธรรมออกจากคำตอบของคนที่ไม่ได้บรรลุธรรมได้อย่างไร สำหรับประเด็นนี้ ผู้เรียบเรียงเห็นว่าวิธีที่ใช้แยกแยะการตอบของผู้บรรลุธรรมจากคนอื่น ๆ สามารถพิจารณาจากตัวคำตอบนั่นเอง และการใช้ชีวิตประจำวันที่มีความเข้าใจและดำรงอยู่ในแก่นแท้แห่งเซ็น ทั้งสองข้อนี้ต้องได้รับความเห็นชอบจากอาจารย์เช่นผู้บรรลุธรรมอีกต่อหนึ่ง แต่ถ้าพิจารณาในอีกทางหนึ่ง ลักษณะการตอบของผู้บรรลุธรรมเป็นการตอบจากสิ่งที่เกิดขึ้นในปัจจุบันขณะ ซึ่งป้องกันการตระหนักรู้ถึงปัจจุบันขณะอยู่ตลอดเวลา และเป็นการแสดงให้เห็นถึงการไม่อาศัยเหตุผลในการไตร่ตรองคำตอบ การตอบอย่างฉับพลันเป็นการสะท้อนประสบการณ์ปัจจุบันขณะตามคติปรัชญาเซ็นที่เน้นการมองโลกตามความเป็นจริงปราศจากการแบ่งแยก ดังตัวอย่างของปริศนาธรรมที่ถามเกี่ยวกับเหตุผลหรือความหมายของการเดินทางมาจากทิศตะวันตกของท่านโพธิธรรม คำตอบสำหรับคำถามนี้คนส่วนใหญ่คาดหวังว่าน่าจะเป็นการอธิบายเหตุผลเกี่ยวกับทำไมและอย่างไร แต่ผู้ตอบกลับให้คำตอบซึ่งดูเหมือนจะไม่เป็นที่เข้าใจได้ว่า "โอ! กอไฟต้นนี้ข้างสูงตระการเสียงจริง!" ในที่นี้คำตอบนี้อาจไม่เป็นที่เข้าใจได้หรือเป็นคนละเรื่องกับคำถาม แต่ถ้าพิจารณาให้ดีจะพบว่าถ้อยคำของการสอนธรรมะของท่านโพธิธรรมเป็นไปเพื่อการเห็นว่สรรพสิ่งล้วนดำรงอยู่เป็นหนึ่งเดียวกันโดยปราศจากการคิดแบ่งแยกโดยอาศัยการพิจารณาและอยู่กับปัจจุบันขณะ ก็จะเห็นได้ว่าการตอบในลักษณะดังกล่าวแสดงว่าผู้ตอบนั้นเข้าใจจุดหมายของการสอนธรรมะของท่านโพธิธรรมคือเข้าใจว่าตนเป็นหนึ่งเดียวกับสรรพสิ่ง

จะเห็นได้ว่าลักษณะของการใช้ภาษาในปริศนาธรรมของอาจารย์เซ็นเป็น "ภาษาแห่งการรู้แจ้ง" (ดิล นัท ฮันท์, 2522: 86) คือเป็นภาษาที่ปลูกฝังให้ศิษย์ตื่นสู่โลกแห่งความเป็นจริง กล่าวคือ อาจารย์เซ็นใช้ภาษาในฐานะเครื่องมือเพื่อให้เกิดประสบการณ์ทางศาสนา มิได้ใช้ภาษาเพื่อบรรยายความเป็นจริง

3.3 มนโด (Mondō)

มนโด คือ การถามตอบอย่างฉับพลัน โดยไม่ผ่านการใช้ความคิดพิจารณาปริศนาธรรมอย่างต่อเนื่อง ทั้งนี้เพราะการไขมนโดจะเป็นการบังคับให้เราตอบในทันทีโดยไม่ผ่านการคิดหรือเหตุผลใดๆ เพื่อให้หลุดพ้นจากกรอบความคิดแบบเดิมไปสู่การรับรู้โลกตามความเป็นจริง ไม่ผ่านการปรุงแต่งหรือการครอบงำของอวิชชาและกิเลสอัน

ตัวอย่างของมนโด

พระรูปหนึ่งถามท่านอาจารย์โจชูว่า: "กระผมเพิ่งมาถึง ณ สถานที่ปฏิบัติธรรมนี้ โปรดให้คำชี้แนะด้วย"

ท่านอาจารย์โจชูตอบว่า: "เธอกินข้าวแล้วหรือยัง"

พระรูปนั้นตอบว่า: "กระผมทานแล้ว"

ท่านอาจารย์โจชูตอบว่า: "งั้นก็ไปล้างจานเสียสิ" (*Mumonkan*, Case 7)

จากตัวอย่างมนโดข้างต้น พระที่ขอคำชี้แนะอาจารย์โจชูได้สัมผัสว่าแท้ที่จริงแล้วหลักคำสอนแห่งพุทธะเป็นเรื่องของการปฏิบัติธรรมที่มีอยู่ในทุกขณะจิตของชีวิตประจำวัน บทสนทนาของอาจารย์โจชูเป็นการเตือนพระรูปนั้นว่าอย่าได้แสวงหาธรรมะที่อยู่นอกตัว หรืออย่าถามหาหลักคำสอนที่แยกออกจากริถีชีวิตปกติ แต่ให้หันกลับมาพิจารณาประสบการณ์แห่งพุทธะในตนเอง

ทั้งปริศนาธรรมและมนโดต่างก็เป็นปัจจัยที่ทำให้เกิดการบรรลุธรรมได้ ปริศนาธรรมเป็นปัญหาที่อาจารย์ใช้ถามลูกศิษย์เพื่อเป็นการตรวจสอบว่าลูกศิษย์ของตนมีความก้าวหน้าทางจิตเพียงใด เมื่อศิษย์ได้รับปริศนาธรรมมาแล้วก็ต้องพยายามขบคิดปริศนาธรรมที่ได้รับมาเพื่อเป็นการทดสอบประสบการณ์ทางจิตของตน ในขณะที่มนโดเป็นระบบการถามตอบอย่างปัจจุบันทันด่วนโดยไม่ผ่านการขบคิดพิจารณาอย่างต่อเนื่องอย่างปริศนาธรรม กล่าวคือ ในบางครั้งอาจารย์เซ็นอาจมอบปริศนาธรรมแก่ศิษย์ไปขบคิด แต่ในบางครั้งอาจารย์เซ็นอาจถามปริศนาธรรมในกระบวนการของมนโด โดยที่การตอบในกระบวนการมนโดจะเป็นการตอบอย่างฉับพลัน ไม่ปล่อยให้ใช้ระบบคิดหรือเหตุผลในการไตร่ตรองคำถาม คำตอบที่ได้จากริธีการมนโดนี้เป็นคำตอบที่มาจากจิตที่บริสุทธิ์ปราศจากกรอบมโนทัศน์ใด ๆ ที่อาจบิดเบือนโลกแห่งความเป็นจริง

ในขณะที่กระบวนการแห่งปริศนาธรรมเป็นการอาศัยการคิดไตร่ตรองด้วยเหตุผลจนเกิดความงุนงงสงสัยอย่างต่อเนื่อง จากการตระหนักรู้ว่าเหตุผลไม่สามารถทำความเข้าใจปริศนาธรรมได้จนเกิดการระเบิดออกสู่การรู้แจ้งอย่างฉับพลัน กระบวนการ

มนโดเป็นการถามตอบอย่างฉับพลันที่เป็นการตัดกระแสการคิดเชิงตรรกะไปในตัว ทำให้เข้าใจความจริงแท้ที่อยู่เหนือการคิด เหตุผล และการแยกแยะต่าง ๆ ฉะนั้น ไม่ว่าจะป็นวิธีการแห่งมนโดหรือวิธีการแห่งปรัชญาธรรมนั้นต่างก็พยายามตัดกระแสสำนักแห่งเหตุผลที่เป็นตัวบดบังการเข้าถึงความจริงแท้

4. ปรัชญาธรรม

ปรัชญาธรรมในสายรินไซเซ็นเป็นปัจจัยช่วยทำให้พุทธศาสนิกายเซ็นดูมีความโดดเด่น รินไซเซ็นเน้นการปฏิบัติเพื่อการบรรลุธรรมอย่างฉับพลัน โดยจะเน้นหนักไปทางการใช้ปัญญาในการขบคิดปรัชญาธรรม ในขณะที่สายโซโดเซ็นจะเน้นการปฏิบัติซาเซ็นเป็นสำคัญ

4.1 ความหมาย

ปรัชญาธรรม หรือ โคอัน (Koan) ในอดีตสมัยปลายราชวงศ์ถังหมายถึง "เอกสารสาธารณะ" หรือ "พระราชบัญญัติ" แต่ต่อมามีความหมายถึงเรื่องราวหรือบทสนทนาระหว่างอาจารย์กับศิษย์ หรือปัญหาที่อาจารย์หยิบยกขึ้นมาแสดงแก่ศิษย์

อาจารย์ซะซะกิ (Sasaki, 1965: 4 - 9) เสนอว่าคำว่า "โค" หมายความว่า "สาธารณะ" (public) นอกจากนี้ยังมีความหมายแฝง คือ การสิ้นสุดลงแห่งความคิดความเข้าใจอันเป็นส่วนตัวที่เต็มไปด้วยความยึดมั่นถือมั่นในลักษณะทวินิยม ส่วน "อัน" มีความหมายว่า "บันทึกหรือเอกสาร" (records) ซึ่งแฝงนัยว่าเป็นการยืนยันสภาวะแห่งพุทธะที่แสดงออกมา ฉะนั้น โคอันจึงมีความหมายแฝงว่าเป็นการแสดงออกแห่งธรรมะอันแท้จริงสูงสุด

ท่านฮาคุอิน (Hakuin, ค.ศ.1685-1768) ได้รวบรวมปรัชญาธรรมตามที่ปรากฏไว้อยู่ในสำนักนี้ประมาณ 1,700 บท เช่น

- จงแสดงใบหน้าที่แท้จริงของท่านก่อนท่านเกิด
- อะไรคือเสียงของการตบมือข้างเดียว
- ถาม: อะไรคือหลักธรรมของพุทธศาสนา
- ตอบ: ข้าพเจ้าเห็นภูเขาไม่ใช่ภูเขา เห็นแม่น้ำไม่ใช่แม่น้ำ

4.2 ความเป็นมา

เราสามารถสืบสาวความเป็นมาของปรัชญาธรรมไปถึงครั้งสมัยที่พระพุทธองค์ยังคงดำรงพระชนม์ชีพอยู่ กล่าวคือ พระพุทธองค์ได้แสดงคำสอนต่าง ๆ เพื่อการรู้แจ้ง ดังเห็นได้จากตอนที่พระพุทธองค์ทรงแสดงธรรมแก่พระมหากัสสปะ อย่างไรก็ดี รูปแบบปรัชญาธรรมที่ชัดเจนนั้นเริ่มมีปรากฏขึ้นในสมัยราชวงศ์ถังตอนปลาย อาจารย์หนานหยวน ฮุยหย่ง (Nan-yuan Hui-yung ค.ศ.? - 930) หรือ ท่านนันอิน เอเกียว (Nan'in Egyo) เป็นผู้ริเริ่มรวบรวมปรัชญาธรรมต่าง ๆ ที่เหล่าอาจารย์ในอดีตใช้สั่งสอนศิษย์ตามสถานการณ์และความเหมาะสม แต่ด้วยขาดแคลนอาจารย์ที่จะสร้างสรรค์ปรัชญาธรรมใหม่ ๆ และจำนวนศิษย์ที่เพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ ปรัชญาธรรมใหม่ ๆ จึงไม่ค่อยมี ปรัชญาธรรมซึ่งหมายถึง "บันทึกสาธารณะ" (public records) จึงสื่อนัย "คำสอนที่สืบทอดมาแต่ครั้งอดีต" (words of ancients) ด้วย

การเก็บรวบรวมปรัชญาธรรมได้สำเร็จลุล่วงในช่วงคริสต์ศตวรรษที่10 แต่ในช่วงเวลาเดียวกันนี้ได้มีอาจารย์บางท่านพยายามสร้างปรัชญาธรรมขึ้นใหม่ โดยการใช้คำถามจากปรัชญาธรรมเดิม แต่ให้คำตอบใหม่ เช่น ท่านเฟิ่นหยัง ชานเจ้า (Fen-yang Shan-chao, ค.ศ. 947-1024) หรือ ท่านฟุนโย เซ็นโซ (Fun'yo Zencho) ต่อมาท่านเซตโซ จูเก็น (Setcho Juken, ค.ศ. 980-1052) ได้รวบรวมปรัชญาธรรมอีกครั้งหนึ่งโดยผนวกอีก 18 ปรัชญาธรรมจากสำนักอวินเหมิน (Yun-men) ของท่านเอง ต่อมาท่านหยวนหวู โค่วจิ้น (Yuan-wu K'och'in, ค.ศ.1063-1135) หรือท่านเอ็นโก โคคุกอน (Engo Kokugon) ได้นำบันทึกของท่านฮุยโก มารวบรวมเรียบเรียงและนำไปสั่งสอนศิษย์ ในตำราชื่อว่า *ปี่เยินลุ* (Pi-yen lu) ในสมัยนี้เองที่มีการวิเคราะห์วิจารณ์ปรัชญาธรรมอย่างแพร่หลายโดยอาศัยเหตุผลและทฤษฎีต่าง ๆ มากมาย แต่ท่านต้าฮุยจงเกา (Ta-hui Tsung-kao ค.ศ. 1089-1163) หรือ ท่านไดเอะ โซะโคะ (Daie Soko) มองว่าการพิจารณาปรัชญาธรรมที่แท้มิใช่การให้เหตุผลหรือทฤษฎี แต่ต้องเป็นการรวบรวมจิตในการ

4.3 จุดหมาย

จุดหมายแห่งปรัชญาธรรมมิใช่การอธิบายแก่นแท้แห่งพุทธธรรม แต่เป็นไปเพื่อผลในเชิงปฏิบัติ มีผู้เปรียบเทียบการใช้ปรัชญาธรรมว่าเป็นดัง "นิ้วชี้สุดดวงจันทร์" หมายความว่า จุดมุ่งหมายของปรัชญาธรรมไม่ได้อยู่ที่การพยายามหาความหมายภายในตัวปรัชญาธรรมนั่นเอง ทั้งนี้เพราะปรัชญาธรรมไม่ใช่จุดหมายปลายทางแต่เป็นเพียงวิธีการเท่านั้น ถ้าเรายังคงยึดติดอยู่ที่ปรัชญาธรรมแล้วจะไม่สามารถก้าวพ้นไปสู่สภาวะอันแท้จริงได้ เปรียบได้กับการมองเพียงนิ้วชี้ไปสุดดวงจันทร์ ซึ่งถ้ามองเพียงแต่นิ้วเราก็คงไม่อาจมองเห็นดวงจันทร์ได้ กล่าวคือ สิ่งที่ต้องต้องการคือไม่ใช่การมองเพียงที่นิ้ว แต่เป็นการมองดูดวงจันทร์อันเป็นเป้าหมายของการชี้นิ้วสุดดวงจันทร์

การขบปรัชญาธรรมมีเป้าหมายให้บรรลุสภาวะแห่งซาโดริอันอยู่พ้นจากกรอบของภาษาและเหตุผลธรรมดาทั่วไป ปรัชญาธรรมมักแสดงออกในลักษณะที่เป็นปฏิทรรศน์ (paradox) ในการทำความเข้าใจจุดหมายแห่งปรัชญาธรรมนี้ เราจำเป็นต้องทราบถึงลักษณะและประเภทของปรัชญาธรรมก่อน การแบ่งประเภทของปรัชญาธรรมนี้ อาจารย์จุง-อิง-เจง (Chung-ying Cheng, 1973: 87 - 90) ได้แบ่งปรัชญาธรรมตามลักษณะความเป็นปฏิทรรศน์ไว้ 3 ประเภท ได้แก่

ประเภทที่ 1 ปรัชญาธรรมที่มีความขัดแย้งภายในอยู่ในลักษณะของคำสั่งง่าย ๆ หรืออยู่ในคำถามเพียงคำถามเดียว เช่น

"จงแสดงใบหน้าที่แท้จริงของท่านก่อนท่านเกิด" หรือ "อะไรคือเสียงของมือข้างเดียว"

ประเภทที่ 2 ปรัชญาธรรมที่มีความขัดแย้งภายในอยู่ความสัมพันธ์ระหว่างคำถามและคำตอบ โดยที่คำถามหรือคำ

ตอบอย่างใดอย่างหนึ่งจะมีลักษณะขัดแย้งกันเองภายในตัว เช่น

คำถาม: อะไรคือหลักธรรมของพุทธศาสนา

คำตอบ: ข้าพเจ้าเห็นภูเขาไม่ใช่ภูเขา เห็นแม่น้ำไม่ใช่แม่น้ำ

ประเภทที่ 3 ปริศนาธรรมที่มีความขัดแย้งภายในอยู่ในความสัมพันธ์ระหว่างคำถามและคำตอบ แต่ในที่นี้ตัวคำถามและคำตอบไม่ได้มีความขัดแย้งกันภายใน เช่น

คำถาม: อะไรคือความหมายของการที่ท่านโพธิธรรมเดินทางมาจากทางตะวันตก

ตอบ: มีต้นสนอยู่หน้าลานวัด

ในประวัติศาสตร์นิกายเซ็น สถานการณ์การใช้ปริศนาธรรมนั้นจะเกิดขึ้นในเฉพาะระหว่างอาจารย์กับศิษย์ อาจารย์เซ็นใช้ปริศนาธรรมเป็นเครื่องมือตรวจสอบความเข้าใจและความรู้แจ้งของศิษย์ และอาจารย์เซ็นจะมีบทบาทสำคัญไม่น้อยไปกว่าปริศนาธรรม อาจารย์เซ็นเป็นผู้ใช้ปริศนาธรรมเพื่อตรวจสอบสภาพจิตของศิษย์ว่าอยู่ในระดับใด โดยอาจารย์เซ็นจะพิจารณาจากคำตอบหรือการแสดงออกของศิษย์ นอกจากปริศนาธรรมจะสามารถใช้เป็นเครื่องทดสอบประสบการณ์ทางจิตของผู้ปฏิบัติธรรมแล้ว บทบาทสำคัญของปริศนาธรรมอีกประการหนึ่งคือเข้าไปทำลายความคิดและการใช้ภาษาในระดับปกติ จุดมุ่งหมายแห่งปริศนาธรรมคือการพยายามทำให้เกิดการแสดงออกของความจริงแท้ โดยการทำลายความคิดปรุงแต่งต่าง ๆ ที่เกิดจากกิเลสตัณหาและอวิชชา ทำให้ผู้ฝึกปฏิบัติเข้าไปมีประสบการณ์ตรงกับความจริงแท้ที่ปราศจากการคิด เหตุผล การแยกแยะในโลกแห่งสมมติบัญญัติ หนทางแห่งปริศนาธรรมคือกระตุ้นให้เกิดอาการงุนงงภายในจิตของผู้ปฏิบัติธรรม ในกระบวนการขบคิดปริศนาธรรม แม้ว่าจะเป็นการพยายามขบคิดอย่างต่อเนื่อง โดยในตอนแรกผู้ฝึกอาจพยายามใช้เหตุผลในการขบคิดปริศนาธรรม แต่เมื่อพยายามคิดด้วยเหตุผลมาในระดับหนึ่ง จะพบว่าเหตุผลไม่สามารถให้คำตอบแก่ปริศนาธรรมได้ เนื่องจากพบกับความเป็นปฏิทรรศน์ในปริศนาธรรม ในที่สุด กรอบความยึดมั่นเชิงทวิทัศน์ก็จะถูกทำลายลงอย่างสิ้นเชิง และมีการรู้แจ้ง

นอกจากนี้ ปริศนาธรรมยังใช้เป็นเครื่องมือในการตัดสินหาผู้เหมาะสมกับตำแหน่งสังฆปริณายกองค์ต่อไป กล่าวคือ ผู้ที่ได้รับการยอมรับจากอาจารย์เซ็นในการสืบทอดตำแหน่งสังฆปริณายกจะต้องผ่านการตรวจสอบโดยอาศัยปริศนาธรรมและกระบวนการต่าง ๆ อย่างเข้มงวด นอกจากจะมีความเป็นเลิศทางธรรมแล้ว ยังต้องเป็นผู้ถึงพร้อมด้วยสภาพจิตที่เปี่ยมด้วยความรู้แจ้งความสามารถในการสั่งสอนแนวทางแห่งเซ็น

5. เซ็นกับจริยศาสตร์

สมมติฐานเกี่ยวกับโลกในปรัชญาตะวันตกกระแสหลักเห็นว่าเป็นความจริงบางอย่างอยู่ก่อนการรับรู้ของมนุษย์ สมมติฐานนี้นำไปสู่การมองโลกในเชิงทวิลักษณ์ เช่น ผู้รับรู้กับสิ่งที่ถูกรับรู้ กายกับจิต เหตุผลกับประสบการณ์ เป็นต้น และถ้าพิจารณาในบริบทของจริยศาสตร์ตะวันตก เราจะพบว่าจริยศาสตร์เชิงบรรทัดฐาน (normative ethics) ซึ่งเป็นเรื่องของการใช้เหตุผลในการแสวงหาว่าอะไรคือ "สิ่งที่ควร" สำหรับทุกคน โดยพิจารณาว่าอะไรควรเป็นเกณฑ์ในการตัดสินการกระทำว่าเป็นการกระทำที่ถูกต้อง การแสวงหานี้มีนัยของการแยกแยะว่าอะไรถูก อะไรผิด อะไรควร อะไรไม่ควร นอกจากนี้ ยังมีนัยว่าการกระทำที่ควรอยู่ในขอบเขตความสามารถที่จะกระทำได้ของมนุษย์ จริยศาสตร์ตะวันตกจึงมองจากกรอบการแยกแยะเชิงทวิทัศน์ ซึ่งอาจทำให้ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับมนุษย์และสิ่งอื่นแยกขาดจากกันโดยสิ้นเชิง

พุทธปรัชญานิกายเซ็นเลือกที่คำถามทางจริยศาสตร์ว่า "เราควรเป็นอย่างไร" มากกว่าคำถามว่า "เราควรทำอะไร" นิกายเซ็น การเรียกร้องให้มนุษย์กลับไปสู่ประสบการณ์ดั้งเดิมที่ปราศจากการแยกแยะเชิงมนิทัศน์ เพราะความเป็นจริงสำหรับเซ็นคือการปรากฏขึ้นของความเป็นหนึ่งเดียวของมนุษย์ โลก และการรับรู้ กล่าวคือ ความเป็นจริงมีในโลกภายนอกที่ต้องแสวงหา แต่เป็นเรื่องภายในตัวมนุษย์เอง จริยศาสตร์สำหรับนิกายเซ็นจึงไม่ใช่เรื่องของ "ควร" แต่เป็นเรื่องของ "เป็น" กล่าวคือ ผู้ฝึกปฏิบัติเซ็นคือผู้ที่รับรู้โลกตามอย่างที่เป็น ปราศจากการแยกแยะระหว่างตัวตนหนึ่งกับอีกตัวตนหนึ่ง แต่เป็นการตระหนักรู้ในตนเอง

สำหรับพุทธปรัชญาแล้ว ข้อเสนอของนิกายเซ็นจึงเป็นอีกข้อเสนอหนึ่งที่นำารับฟังในเรื่องของ "อนัตตา" กล่าวคือ สำหรับนิกายเซ็นตัวตนหนึ่งดำรงอยู่ภายในความสัมพันธ์กับตัวตนอื่น กล่าวได้ว่าผู้อื่นดำรงอยู่ในตัวเรา อันที่จริงแล้วความเป็นตัวเราซึ่งดำรงอยู่อย่างเป็นเอกเทศ ไม่เปลี่ยนแปลงและไม่ขึ้นต่อสิ่งอื่นนั้นหาไม่มี ส่วนต่อไปจะเป็นการเสนอทัศนะเกี่ยวกับจริยศาสตร์ในปรัชญาเซ็นโดยอาศัยปริศนาธรรมต่อไปนี้

ไปฉางกับห่านป่า

ครั้งหนึ่งอาจารย์เซ็นหมาจือ (Ma-tsu, ? – 788 A.D.) เดินไปกับศิษย์ชื่อไปฉาง (Pai-Chang, 720 – 814 A.D.) ท่านสังเกตเห็นห่านป่าฝูงหนึ่งบินผ่านหน้าไป ท่านจึงถามไปฉางว่า "ห่านป่าพวกนี้กำลังบินไปไหน?" ไปฉางตอบว่า "พวกมันบินลับตาไปแล้ว" อาจารย์หมาจือได้ยินดังนั้นก็ตรงเข้าไปจับฉกนกตกอย่างแรง เมื่อไปฉางร้องว่า "เจ็บครับเจ็บ ท่านอาจารย์!" ท่านก็ตะคอกด้วยเสียงอันดังว่า "ใครกันที่บอกว่าพวกมันบินลับตาไปแล้ว!" (*The Blue Cliff Record*, Case 53)

กรณีนั้นชวนฆ่าแมว

นั้นชวนเห็นเหล่าศิษย์ทะเลาะกันแย่งลูกแมว นั้นชวนจึงจับลูกแมวตัวนั้นขึ้นมาแล้วพุดขึ้นท่ามกลางเหล่าศิษย์ว่า "ใครก็ตามที่สามารถอธิบายปรัชญาเซ็นได้ผู้นั้นจะได้แมว แต่ถ้าไม่ เราจะฆ่าแมวนั้นเสีย" ไม่มีใครตอบได้ ดังนั้นนั้นชวนจึงตัดแมวออกเป็นสองท่อน ต่อมาเมื่อโจชูกกลับมา นั้นชวนก็ได้เล่าสิ่งที่เกิดขึ้น โจชูได้ฟังดังนั้นก็ถอดรองเท้าออกแล้ววางบนศีรษะแล้วเดินจากไป นั้นชวนเห็นดังนั้นจึงพุดขึ้นว่า "ถ้าเจ้าอยู่ ณ ที่นั้น เจ้าคงช่วยแมวตัวนั้นไว้ได้" (*Mumonkan*, Case 14)

ปรัชญาธรรมทั้งสองข้างต้นทำให้เกิดคำถามว่าเซ็นมีท่าทีทางจริยธรรมอย่างไร เพราะพฤติกรรมของอาจารย์หมาจิ้งจอกที่ใช้ความรุนแรงบีบบังคับหรือของอาจารย์นันทันชวนที่ฆ่าแมว ทำให้มองได้ว่าเซ็นไม่มีกฎเกณฑ์ทางจริยธรรม เพราะแนวคิดแบบเซ็นอยู่เหนือการแบ่งแยกเชิงทวิลักษณ์(ความดี-ความชั่ว) กฎเกณฑ์ทางจริยธรรมใช้สำหรับผู้ที่ยังไม่บรรลุธรรม แต่อาจารย์เซ็นเป็นผู้บรรลุธรรมแล้ว ดังนั้น กฎเกณฑ์ทางจริยธรรมจึงไม่สามารถใช้กับอาจารย์เซ็นได้ นอกจากนี้อาจเป็นไปได้ว่าการยึดติดในการพิจารณาการกระทำใดเป็นการกระทำที่ถูกต้อง การกระทำใดเป็นการกระทำที่ผิด ในทางหนึ่งอาจเป็นอุปสรรคขัดขวางการบรรลุธรรมได้ หรืออาจกล่าวได้ว่า การแสวงหากฎเกณฑ์ทางจริยธรรมอาจเป็นอุปสรรคต่อการบรรลุธรรม

แต่หากเราหันกลับไปมองคำสอนในปรัชญาเซ็นเกี่ยวกับการปฏิบัติ-การบรรลุธรรมเราจะพบว่าความสัมพันธ์ของการปฏิบัติ-บรรลุธรรมในแง่หนึ่งมีมิติแห่งจริยธรรมในปรัชญาเซ็นแฝงอยู่เพราะในห้วงของการปฏิบัติเซ็นนั้น ผู้ปฏิบัติมีสติระลึกรู้อยู่ตลอดเวลา ซึ่งทำให้ผู้ปฏิบัติอยู่ภายในกรอบของความถูกต้องอยู่ตลอดเวลา กล่าวอีกนัยหนึ่ง จริยศาสตร์สำหรับเซ็นผูกโยงกับจิตสำนึกของผู้ปฏิบัติธรรม ซึ่งเป็นการแสดงออกโดยธรรมชาติอย่างเป็นไปเอง (spontaneous) ดังปรัชญาธรรมนี้

ศิษย์: อะไรคือมรรค

นันทัน: จิตที่ปกติมันเองคือมรรค (*Mumonkan*, Case 19)

จากที่กล่าวมา การรู้ (knowing) ก็คือ การดำรงอยู่ (being) เพราะความจริงทำให้ผู้ฝึกเซ็นรู้เกี่ยวกับความจริงว่าตัวเขาคือความจริงและกำลัง "ทำความจริง" ซึ่งเป็นอิสระจากสิ่งชั่วร้ายไปโดยปริยาย และหากจะเปรียบเทียบวิธีคิดระหว่างเซ็นและพุทธปรัชญาแบบเถรวาทแล้ว จะเห็นได้ว่าทัศนะทางจริยศาสตร์ของเถรวาทให้ความสำคัญเรื่องศีลหรือนิยสำหรับเป็นฐานในการพัฒนาสมาธิและปัญญา(ศีล-สมาธิ-ปัญญา) แต่ในนิกายเซ็นนั้น ปัญญาช่วยทำให้ศีลไม่เป็นเพียงกรอบหรือข้อวัตรปฏิบัติเท่านั้น แต่เป็นวัตรปฏิบัติที่เป็นไปเองภายในวิถีแห่งเซ็น(ปัญญา-สมาธิ-ศีล) หรือก็คือจิตปกติมันเอง

ฉะนั้นหากจะกล่าวถึงจริยศาสตร์แบบเซ็นแล้วคงจะไม่ใช่วิทยาศาสตร์เชิงบรรทัดฐานที่เป็นเรื่องของ "ควร" "ไม่ควร" แต่จริยศาสตร์แบบเซ็นคือจริยศาสตร์แห่งการค้นหาในหน้าตั้งเดิม กล่าวคือ เป็นการทำลายความแตกต่างระหว่างผู้รับรู้และสิ่งที่รับรู้ โดยอาศัยการรู้ตระหนักในตนเอง พิจารณาในแง่นี้จะเห็นได้ว่าไม่ว่าจะเป็นกรณีของนันทันชวนหรือการตบตีบีบบังคับของอาจารย์นั้น ก็คือการทำให้ผู้ฝึกเซ็นกลับไปสู่ภาวะดั้งเดิมก่อนการแยกแยะความแตกต่างระหว่างผู้รับรู้และสิ่งที่รับรู้ นั่นเอง

มัลยา นีรัตติยภุติ (ผู้เรียบเรียง)

เอกสารอ้างอิง

- เซนได ชินยามะ. 2526. *ดอกไม้นิรันดร์*. แปลโดย พจนา จันทรสันติ. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโกลมคิมทอง.
- ดิช นัท ฮันท์. 2532. *กัญแจเซ็น*. แปลโดย พจนา จันทรสันติ. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโกลมคิมทอง.
- ทวีวัฒน์ ปุณฺทกรวิวัฒน์. 2530. *ประทีปแห่งเซ็น*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- สุวรรณ สภาอนันท์. 2534. *ภูมิปัญญาวิชาเซ็น บทวิเคราะห์คำสอนปรมาจารย์โดเก็น*. กรุงเทพฯ: ศยาม.
- Cheng, Chung-ying. 1973. On Zen (Ch'an) Language and Zen Paradoxes. *Journal of Chinese Philosophy* 1: 77-102.
- Kasulis, T. P. 1981. *Zen Person Zen Action*. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- Sasaki, Ruth Fuller. 1965. *The Zen Koan: Its History and Use in Rinzai Zen*. New York: Harcourt, Brace & World.

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- Abe, Masao. 1985. Dōgen on Buddha Nature. In *Zen and Western Thought*. Hong Kong: The Macmillan Press. (เปรียบเทียบแนวคิดของพุทธปรัชญาโดเก็นกับปรัชญาตะวันตก)
- Hee-Jin, Kim. 1985. The Reason of Words and Letters: Dōgen and Kōan Language. In William R. Lafleur (ed.). *Dōgen Studies*. Honolulu: University of Hawaii Press. (อธิบายกลวิธีการใช้ภาษาของโดเก็น)
- Heine, Steven and Dale S. Wright. 2000. *The Kōan texts and contexts in Zen Buddhism*. New York: Oxford University Press. (ประวัติและบริบทของโคอันในพุทธปรัชญาเซ็น)
- Kasulis, T. P. 1985. The Incomparable Philosopher: Dōgen on how to Read the Shōbōgenzō. In William R. Lafleur (ed.). *Dōgen Studies*. Honolulu: University of Hawaii Press. (ข้อเสนอในการอ่านงานโชโบเก็นโซของโดเก็น)
- Kraft, Kenneth. 1988. *Zen Tradition and Transition*. New York: Grove Press. (ประวัติพุทธปรัชญาญี่ปุ่น)
- Suzuki, D. T. 1972. *An Introduction to Zen Buddhism*. London: Anchor Press. (ประวัติพุทธปรัชญาญี่ปุ่น)
- Waddell, Norman and Abe Masao (trans.). 1972. Shōbōgenzō Genjō kōan. In *The Eastern Buddhist*. (NS III No. 2). (งานแปล โชโบเก็นโซ เก็งโจ โคอัน จากภาษาญี่ปุ่น)

คำที่เกี่ยวข้อง

ดรัสร์ / โพธิญาณ
Enlightenment / Awakening

[หน้าแรก](#) | [เกี่ยวกับเรา](#) | [เชื่อมโยง](#) | [ติดต่อเรา](#)

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ



ค้นหา

ศาสนากับจริยธรรม Religion and Morality

1. บทนำ
 2. ศาสนากับจริยธรรมในสังคม
 3. แนวการพิจารณาเชิงปรัชญา
 4. แนวการพิจารณาเชิงทฤษฎี
- เรียบเรียงจาก
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
คำที่เกี่ยวข้อง

1. บทนำ

“ศาสนา” เป็นเรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับความเป็นจริงที่ “อยู่พ้นออกไป” (transcendent) เช่น นิพพาน พระเป็นเจ้า ปรมาตมัน ในขณะที่ “จริยธรรม” เป็นเรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ด้วยกันเอง ไม่ว่าจะในระดับปัจเจกบุคคลหรือในระดับกลุ่มคน คำว่า “ศาสนา” และ “จริยธรรม” ดูเหมือนจะไปในกันได้ แต่อันที่จริง ทั้งสองเป็นประเด็นที่มีแรงเสียดทานบางอย่างในตนเอง ในทางหนึ่ง คนบางกลุ่มก็มองไม่เห็นว่าการศาสนาจะสามารถแยกออกจากจริยธรรมได้ แต่ในอีกทางหนึ่ง คนอีกกลุ่มก็เห็นว่าทั้งสองไม่จำเป็นต้องเกี่ยวข้องกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง คนกลุ่มหลังนี้จะเห็นว่าเราสามารถมีจริยธรรมได้โดยไม่จำเป็นต้องอาศัยศาสนา และนี่ก็คือกรอบสำคัญสำหรับการพิจารณาประเด็นนี้

ในปัจจุบันโลกมีความเปลี่ยนแปลงไปมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง บังคับจากความเคลื่อนไหวทางจริยธรรมในสังคม รวมถึงความตระหนักในลักษณะพหุวัฒนธรรม ซึ่งต่างก็ส่งผลกระทบต่อทัศนะที่ไม่เห็นว่าศาสนาและจริยธรรมแยกจากกัน ก่อนที่จะพิจารณาแนวทางการตอบคำถามเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาและจริยธรรม จึงควรพิจารณาเกี่ยวกับบริบทสังคมปัจจุบันเป็นเบื้องต้นก่อน

2. ศาสนากับจริยธรรมในสังคม

บทสนทนาของเพลโตเรื่อง “ยูโทโฟร” (Euthyphro) เป็นตัวอย่างที่ดีของแรงเสียดทานที่มีในประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาและจริยธรรม ในบทสนทนานี้ ไสกราตีสทำให้ยูโทโฟรงงงวยด้วยการถามว่า “x เป็นการกระทำที่ดีเพราะพระเป็นเจ้าทรงรัก x” หรือ “พระเป็นเจ้าทรงรัก x เพราะ x เป็นการกระทำที่ดี” เหตุหนึ่งที่ทำให้ยูโทโฟรต้องงงงวยก็เนื่องจากเขามีฐานคิดว่า “การเป็นสิ่งที่พระเป็นเจ้าทรงรัก” กับ “การเป็นการกระทำที่ดี” นั้น เป็นเรื่องเดียวกัน มีอาจแยกออกจากกันได้ ฐานคิดนี้ถูกไสกราตีสทำลายด้วยการแยกทั้งสองออกจากกันและนำมาจัดวางบนความสัมพันธ์เชิงเหตุและผล ทั้งนี้ แม้ “ยูโทโฟร” จะเป็นงานที่มีมานานนับศตวรรษแล้ว แต่ก็ยังมีผู้ตั้งข้อสงสัยว่าการไม่แยกจริยธรรมออกจากศาสนานี้ มักเป็นมุมมองของคนแบบสมัยใหม่ การแยกจริยธรรมออกจากศาสนานี้สามารถสืบสาวย้อนไปได้ไกลถึงยุคความรุ่งโรจน์ทางปัญญา (the Enlightenment) คนมักยกโลกทัศน์แบบ “secular” มาเป็นเครื่องมือบรรยายคนสมัยใหม่ โลกทัศน์ดังกล่าวอาจอธิบายได้คร่าวๆ ว่าเป็นการให้ความหมายและจัดการสิ่งต่างๆ ในโลกรวมถึงมิติทางจริยธรรม โดยไม่อาศัยความเชื่อในความเป็นจริงที่อยู่พ้นออกไป ข้อสังเกตที่ว่าเป็นประโยชน์สำหรับการศึกษาในสังคมไทยที่มีมุมมองอันทับซ้อนกันอยู่ ทั้งมุมมองที่ไม่ได้รับอิทธิพลจากแนวคิดแบบสมัยใหม่ และมุมมองแบบสมัยใหม่

ทั้งนี้ เวลาที่กล่าวถึงแนวคิดก่อนยุคสมัยใหม่นั้น ก็อาศัยบริบทอารยธรรมตะวันตกเป็นสำคัญ คือมุ่งหมายถึงยุคกลางซึ่งศาสนาที่มีอิทธิพลสูงต่อการมองโลก แต่ข้อสังเกตดังกล่าวก็ยังนำมาใช้ทำความเข้าใจศาสนาในบริบทอื่นๆ ที่ศาสนามีอิทธิพลสูงต่อการมองโลกได้ ในกรณีที่ศาสนาเหล่านั้นเป็นศาสนาที่ไม่ใช่แบบปฐมบรรพ (non-primal) เช่น พุทธศาสนา ศาสนาอิสลาม ศาสนายูดาห์ เป็นต้น ศาสนาเหล่านี้ยึดโยงระบบจริยธรรมของตนเข้ากับคำสอนเกี่ยวกับความเป็นจริงทาง

ศาสนา เช่น พระประสงค์ของพระเป็นเจ้า หรือ “กฎธรรมชาติ” เหตุที่ต้องเป็นศาสนาที่ไม่ใช่แบบปฐมบรรพ (non-primal) ก็เนื่องจากว่าการแยกศาสนาจากจริยธรรมนั้นมิใช่เป็นเรื่องเฉพาะของยุคสมัยใหม่ แต่เคยมีมาก่อนแล้วใน “ศาสนาปฐมบรรพ” (primal religion) เช่น ศาสนาของเผ่าออร์จิน (Aborigin) อย่างไรก็ตาม “ศาสนา” ที่พิจารณาในที่นี้เน้นศาสนาที่ไม่ใช่แบบปฐมบรรพเป็นหลัก เนื่องจากเป็นสิ่งที่คนคิดถึงเวลาทีกล่าวถึง “ศาสนา” และเห็นกันว่ามิมีบทบาทและอิทธิพลอยู่ในปัจจุบัน

อาจมีแนวคิดที่เราสามารถหาคำตอบเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาและจริยธรรมได้โดยอาศัยความรู้ความเข้าใจที่ทันสมัยจากวิชาการสาขาที่ศึกษาศาสนาในปัจจุบัน กล่าวคือ เราสามารถทำความเข้าใจ “ศาสนา” ได้โดยอาศัยงานทางปรากฏการณ์วิทยาทางศาสนา ซึ่งมีอิทธิพลในการศึกษาศาสนาตั้งแต่สมัยแรกๆ ที่เพิ่งมีการศึกษาศาสนาอย่างเป็นวิชาการดังที่เห็นกันในปัจจุบันและยังคงอิทธิพลอยู่แม้ถูกท้าทายด้วยกระแสความคิดหลังสมัยใหม่ ทฤษฎีปรากฏการณ์ทางศาสนาที่มีอิทธิพลสูงในปัจจุบันเป็นของ นิเนียน สมาร์ท (Ninian Smart) ซึ่งเสนอว่าศาสนาประกอบด้วยมิติต่างๆ 7 ประการ ได้แก่ (1) มิติเชิงการปฏิบัติและพิธีกรรม (2) มิติเชิงประสบการณ์และอารมณ์ความรู้สึก (3) มิติเชิงเรื่องเล่าและเทพปกรณัม (4) มิติเชิงแนวคิดคำสอนและปรัชญา (5) มิติเชิงจริยธรรมและกฎหมาย (6) มิติเชิงสังคมและสถาบัน และ (7) มิติเชิงวัตถุสถาน

หากพิจารณาตามกรอบทฤษฎีนี้ ก็ดูเหมือนว่าจะได้คำตอบเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาและจริยธรรมแล้ว นั่นคือจริยธรรมเป็นส่วนหนึ่งของศาสนา เนื่องจากเป็นหนึ่งในเจ็ดมิติดังกล่าวนี้ อย่างไรก็ตาม “จริยธรรม” ที่ว่านี้คือจริยธรรมของศาสนาเฉพาะหนึ่งๆ ดังนั้น ตามนัยยะนี้ จริยธรรมก็จะมีหลากหลายไปตามแต่ละศาสนา กล่าวได้ว่ามุมมองเช่นนี้เองที่ทำให้มีข้อวิจารณ์ว่าทำให้เกิดความคิดแบบสัมพัทธนิยมเชิงจริยศาสตร์ได้ง่าย เนื่องจากทำให้เห็นว่ามิได้มีจริยธรรมอยู่อย่างเป็นเอกเทศ มีแต่จริยธรรมที่ขึ้นแก่ศาสนาอันหลากหลายผืนแปรไป ซึ่งมีเพียงแต่จะผืนแปรแตกต่างกันระหว่างศาสนาเท่านั้น แต่ยังผืนแปรไปในหมู่ศาสนาเดียวกันที่อยู่ในต่างวัฒนธรรมอีกด้วย กระนั้นก็ดี ยังมีคำถามว่ามีเหตุผลใดที่ทำให้ควรคิดว่ามีจริยธรรมที่เป็นเอกเทศไปจากศาสนา การพิจารณาความหมายอันซับซ้อนของ “จริยธรรม” น่าจะให้คำตอบได้ระดับหนึ่ง

“จริยธรรม” ในที่นี้แปลจากคำภาษาอังกฤษว่า “morality” ในสังคมไทยซึ่งพุทธศาสนามีอิทธิพล มักมีแรงกดดันจากฝ่ายศาสนาให้ใช้คำว่า “ศีลธรรม” อย่างไรก็ตาม คำนี้ไม่เหมาะสม เนื่องจากเป็นการดึงหรือจำกัดความคิดให้อยู่ในกรอบความคิดด้านศีลธรรมของพุทธศาสนาซึ่งมีกำหนดไว้อย่างชัดเจน เช่น ศีล 5 สิ่งนี้จึงขัดขวางมุมมองที่พิจารณาจริยธรรมในฐานะที่เป็นความเป็นเอกเทศ ทั้งนี้แม้ว่าจะเห็นกันว่าจริยธรรมในสังคมไทยได้รับอิทธิพลจากพุทธศาสนา แต่ก็มีทัศนะที่แสดงให้เห็นว่าความเป็นเอกเทศของจริยธรรมนี้จำเป็น นั่นคือ คงปฏิเสธไม่ได้ว่าความเชื่อและประสบการณ์ที่สั่งสมมามีอยู่ รวมถึงความเชื่อและประสบการณ์ด้านจริยธรรม นับเป็นฐานสำคัญที่ศาสนาต้องอาศัยในการเผยแผ่คำสอน ดังนั้น หากสังคมมิได้มีจริยธรรมเองอยู่ก่อนที่ศาสนาจะเข้ามามีอิทธิพลแล้ว ก็จะเป็นเรื่องยากยิ่งที่ระบบจริยธรรมของศาสนาจะเข้าเชื่อมโยงสู่สังคมได้ อันที่จริง ระบบจริยธรรมของศาสนานั้น จะแทรกซึมสู่สังคมได้ก็ผ่านทางจริยธรรมที่สังคมมีอยู่แต่เดิม

ยิ่งไปกว่านั้น จริยธรรมของสังคมนี้เองก็มีความเข้มแข็งมิใช่น้อย มีแรงพลที่จะคัดสรร กัดตั้น และ จัดรูปคำสอนทางศาสนา ร่องรอยที่เห็นได้ชัดก็คือการนำศาสนามาสนับสนุนความคิดเรื่องคุณค่าในสังคมที่มีอยู่ก่อน เช่น การใช้คำสอนเรื่องกรรมเพื่อสนับสนุนระบบการประเมินค่าของสังคมที่อิงอยู่กับระบบชนชั้น นอกจากนี้ ระบบประเมินค่าของสังคมก็แทรกซึมเข้าสู่สถาบันทางศาสนาพร้อมๆ ไปกับระบบความคิดของสังคมนั้น ดังปรากฏให้เห็นในสิ่งที่เรียกว่า “ขุนนางพระ” หรือ ในปรากฏการณ์ที่แนวคิดชาตินิยมมีความเป็นหนึ่งเดียวกับสถาบันทางพุทธศาสนาในไทย เป็นต้น ความล้มเหลวในการมองเห็นจริยธรรมของสังคมที่ดำรงอยู่ต่างหากและมีวิธีการดำเนินไปของตัวเองนี้ เป็นเหตุหนึ่งที่ทำให้ฝ่ายศาสนาซึ่งติดอยู่กับกรอบความคิดของตน ไม่อาจตามทันประเด็นทางจริยธรรมที่เกิดขึ้นในสังคมแต่ไม่อาจจัดให้เข้ากับเกณฑ์และประเภททางจริยธรรมที่มีสอนในศาสนาได้ อีกทั้งยังทำให้ฝ่ายศาสนาปฏิบัติตนเป็นผู้ปกป้องระบบของสังคมที่มีอยู่โดยไม่รู้ตัวในหลายๆ กรณี

อีกคำหนึ่งที่ควรพิจารณาเมื่อกล่าวถึง “จริยธรรม” (morality) ก็คือคำว่า “จริยศาสตร์” (ethics) โดยรากศัพท์แล้วทั้งสองคำนี้คล้ายคลึงกัน นั่นคือ หมายถึง “character” โดย “morality” มาจากภาษาละติน (“mores”) และ “ethics” มาจากภาษากรีก (“ethos”) (ทั้งนี้ “mores” ยังหมายถึง “custom” และ “habit” ด้วย) แต่ปกติในปรัชญา ทั้งสองคำมีความหมายแตกต่างกัน จริยธรรมเป็นเรื่องของการตัดสินประเมินค่าประเภทหนึ่ง ซึ่งครอบคลุมถึงการตัดสินค่าการกระทำว่าถูกหรือผิด และการตัดสินค่าเป้าหมายชีวิตและบุคคลว่าดีหรือเลว หากกล่าวจากมุมมองพื้นฐานแล้ว จริยธรรมคือการตัดสินประเมินค่าที่มีอยู่ในชีวิตประจำวันหรือในสังคม ในขณะที่จริยศาสตร์คือการไขเหตุผลไตร่ตรองเกี่ยวกับจริยธรรม จัดเป็นสาขาหนึ่งของปรัชญา โดยเรียกได้อีกอย่างว่า “จริยปรัชญา” (moral philosophy)

ทั้งนี้มิใช่อะไรที่เพิ่มเติมอีกประการหนึ่งที่เกี่ยวข้อง นั่นคือ จริยศาสตร์กระแสหลักปัจจุบันเน้นไตร่ตรองเกี่ยวกับการประเมินค่าการกระทำ นักปรัชญาบางส่วนจึงนิยมใช้คำว่า “morals” มากกว่าคำว่า “morality” เนื่องจากคำหลังนี้อาจหมายถึง “ความมีจริยธรรม” หรือ “ความดี” (goodness) ก็ได้ ทำให้ความหมายจะโน้มเอียงไปทาง “คุณธรรม” (virtue) อันเป็นเรื่องลักษณะของบุคคลมากกว่าจะเป็นเรื่องการตัดสินประเมินค่าการกระทำ แต่ทั้งนี้ทั้งนั้น ก็ยังใช้คำว่า “จริยศาสตร์” ในความหมายของ “จริยปรัชญา” อยู่เช่นกัน

อย่างไรก็ตาม มีบางกรณีที่คำว่า “ethics” ควรแปลว่า “จริยธรรม” การพิจารณาประเด็นนี้จะช่วยให้เห็นความเป็นเอกเทศของระบบการตัดสินคุณค่าที่มีใช้อยู่ในสังคมได้ชัดเจนยิ่งขึ้น กรณียกเว้นมีในบริบทของปรัชญาเอง เช่น ในความเคลื่อนไหวของนักปรัชญาที่ฟื้นคืนจริยศาสตร์เชิงคุณธรรม (virtue ethics) ในปัจจุบัน มีการใช้คำว่า “ethics” ในระนาบเดียวกับ “morality” คือ มิได้ใช้ “ethics” ในฐานะทวิเคราะห์ใดที่ตรงเกี่ยวกับ “morality” อย่างไรก็ตาม สิ่งนี้มีข้อจุดสนใจ ณ ที่นี้ กรณีที่จะพิจารณาเกี่ยวพันกับความเคลื่อนไหวในบริบทสังคมปัจจุบัน มีลักษณะพิเศษหนึ่งที่สังเกตได้ในเวลานี้ กล่าวคือ ปกติจริยธรรมในสังคมจะเกิดขึ้นเอง แต่ขณะนี้มีการสร้างระบบจริยธรรมเพื่อบังคับใช้อย่างจริงจัง อาจเรียกได้ ณ ที่นี้ว่าเป็น “จริยธรรมประดิษฐ์” เช่น จริยธรรมของวิชาชีพต่างๆ หรือ ข้อบัญญัติอย่างเป็นทางการต่างๆ เกี่ยวกับสิทธิมนุษยชน จะเห็นได้ว่าในสมัยปัจจุบัน การปฏิบัติงานด้วยความรู้ความเชี่ยวชาญพิเศษ เช่น แพทย์ พยาบาล วิศวกร นักกฎหมาย ต่างก็มีความบทบาทมากในสังคม จึงมีผลกระทบต่องานสังคมมากตามไปด้วย จึงจำเป็นต้องกำหนดและบังคับใช้หลักปฏิบัติทางจริยธรรมร่วมกัน อีกทั้ง ยังมีความเคลื่อนไหวที่จะทำให้องค์กร “เคารพสิทธิมนุษยชน” ซึ่งไม่เพียงแต่จะเป็นหลักจริยธรรมที่อาจมิได้มีอยู่อย่างชัดเจน (หรือมิได้มีอยู่ในรูปภาษาแห่ง “สิทธิ”) ในหลายๆ สังคมเท่านั้น แต่ในสังคมที่มีแนวคิดนี้ปรากฏชัดก็มิได้มีความเข้าใจที่ตรงกันด้วย ด้วยเหตุนี้จึงมีการกำหนดกรอบและแนวทางการปฏิบัติต่างๆ ขึ้นมาอย่างจริงจังเพื่อเป็นแนวทางร่วมกัน สิ่งเหล่านี้ต่างแสดงความเคลื่อนไหวทางจริยธรรมที่กล่าวได้ว่าเป็นเอกเทศจากศาสนา

อนึ่ง ที่กล่าวว่า “ethics” ควรแปลว่า “จริยธรรม” นี้ยังมีได้เป็นที่สิ้นสุด ยังคงมีความไม่ลงรอยกันอยู่ กล่าวคือ บางส่วนเห็น

ว่าในกรณีนี้ก็ยังควรแปล "ethics" ว่า "จริยศาสตร์" อยู่ เนื่องจากการสร้างระบบอย่างจริงจังน่าจะแสดงถึงองค์ประกอบของการไตร่ตรองเกี่ยวกับจริยธรรม (morality) ได้ชัดเจน แต่บางส่วนก็เห็นว่าควรแปลว่า "จริยธรรม" เนื่องจากกลุ่มบุคคลหลายกลุ่มใช้ระบบที่สร้างขึ้นนี้จนกระทั่งมีลักษณะใกล้เคียงจริยธรรม (morality) ในสังคมแล้ว โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในแง่ของการมีอิทธิพลต่อทัศนคติ ตัวอย่างที่ชัดเจนคือเรื่อง "สิทธิมนุษยชน" ที่มีหลายคนรับไว้ใช้โดยหลีกเลี่ยงการไตร่ตรองความหมายให้ชัดเจน มุ่งใช้ตามความรู้สึกของคนและใช้ด้วยความศรัทธาแรงกล้า อีกตัวอย่างที่แสดงความไม่ลงรอยก็คือในสังคมไทย มีบางกลุ่มที่แปล "ethics" ว่า "จรรยา" (เช่น "จรรยาข้าราชการ") โดยแปลอย่างสอดคล้องกันไปว่า "code of ethics" ก็คือ "จรรยาบรรณ" (นั่นก็คือ "จรรยา" ที่มีการเขียนบัญญัติเพื่อบังคับใช้ ทั้งนี้คำว่า "บรรณ" มีความหมายเกี่ยวกับหนังสือนั่นเอง เช่นที่ปรากฏใน "สารบรรณ" "บรรณานุกรม") อย่างไรก็ตาม มีบางกลุ่มไม่เห็นด้วยเนื่องจากเห็นว่าคำว่า "จรรยาบรรณ" ควรมีความหมายถึงจริยธรรมวิชาชีพของผู้ที่ทำงานเกี่ยวกับ "หนังสือ" เช่น นักหนังสือพิมพ์ กระนั้นก็ดี ไม่ว่าจะมิชอบถกเถียงอย่างไร ตัวอย่างเหล่านี้ก็ช่วยแสดงถึงความเคลื่อนไหวในสังคมได้เป็นอย่างดี

ที่กล่าวมาข้างต้น แสดงให้เห็นได้ว่าศาสนาเองก็มีระบบจริยธรรมของตน และในขณะเดียวกันสังคมเองก็มีระบบจริยธรรมของตนเช่นกัน ข้อนี้จริงโดยทั่วไปแม้ว่าจะดูไม่ชัดในสังคมไทยซึ่งยังคงมีลักษณะมุมมองก่อนสมัยใหม่อยู่ ดังจะเห็นได้จากกรณีที่มีคนกลุ่มใหญ่ไม่อาจแยก "ถูก/ผิด" ออกจาก "บุญ/บาป" ได้ แต่ก็ยังคงต้องยืนยันว่าสังคมไทยมีระบบจริยธรรมของตนเอง ด้วยเหตุผลที่กล่าวมาแล้ว คือ (ก) มีร่องรอยชัดเจนของการนำคำสอนทางศาสนามาปรับใช้ระบบการประเมินค่าของสังคม รวมถึงการแทรกซึมของระบบประเมินค่านั้นเข้าสู่สถาบันทางศาสนา และ (ข) มีความเคลื่อนไหวของ "จริยธรรมประดิษฐ์" ในสังคม

3. แนวการพิจารณาเชิงประจักษ์

แนวทางหนึ่งที่ยอมรับใช้ในการตอบปัญหาเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาและจริยธรรมก็คือการยกตัวอย่างแย้ง (counterexample) โดยเฉพาะอย่างยิ่งต่อข้อสรุปที่ว่าศาสนาและจริยธรรมแยกจากกันไม่ได้ ตัวอย่างแย้งที่ว่าอยู่ในรูปข้อเท็จจริงเชิงประจักษ์

ข้อโต้แย้งต่อข้อสรุปที่ว่าศาสนาและจริยธรรมแยกจากกันไม่ได้นั้น มี 3 ประการที่สำคัญ ได้แก่ (1) ความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาและจริยธรรมจะขึ้นอยู่กับชนบ (convention) หรือแม้กระทั่งภูมิหลังของศาสนิกมากกว่า ศาสนิกบางส่วนเห็นว่าจริยธรรมนั้นจะแยกจากศาสนาไม่ได้ ยกตัวอย่าง เช่น บางคนเห็นว่าการยืนยันว่าสิ่งใดดีเลวนั้นจำเป็นต้องอ้างถึงพระประสงค์ของพระเป็นเจ้าเสมอ ในขณะที่ศาสนิกอีกส่วนหนึ่งเห็นว่าแม้จะศรัทธาในพระเป็นเจ้า แต่บุคคลก็จำเป็นต้องสามารถตัดสินใจว่าสิ่งใดดีเลวได้ด้วยตนเอง ทั้งนี้ก็เพื่อให้ศรัทธานั้นไม่มีมอด

ในศาสนาคริสต์ ศาสนายูดาห์ หรือศาสนาอิสลาม แม้มีกรณีที่คนมักสนับสนุนความเชื่อที่ว่ากระทำบางอย่างนั้นเรียกว่าดีด้วยเหตุผลที่ว่ากระทำนั้นเป็นสิ่งที่พระเป็นเจ้าทรงบัญญัติ แต่ก็เป็นที่ชัดเจนว่ามีศาสนิกที่ตระหนักว่าเป็นการไม่เพียงพอที่จะตอบคำถามที่อาจจะถามต่อไปได้ว่า "ทำไมจึงควรเชื่อฟังพระบัญญัติของพระเป็นเจ้า" ด้วยคำตอบว่า "เพราะพระองค์ทรงไว้ซึ่งความดี" เนื่องจากเห็นว่าคำตอบนี้เป็นการทวนคำถาม นั่นคือ ยังทำให้ถามซ้ำได้อีกว่า "แล้วความดีของพระเป็นเจ้าที่ว่านั้น ทำไมจึงเรียกว่าดี" การจะตอบคำถามนี้ได้จำเป็นต้องอาศัยสิ่งอื่นนอกเหนือจากการอ้างถึงพระเป็นเจ้า ซึ่งศาสนิกเหล่านี้เชื่อว่าต้องอาศัยเหตุผลหรือในธรรมชาติของตนเอง ทั้งนี้ ความเชื่อในเหตุผลหรือในธรรมชาติของตนเองนี้ไม่จำเป็นต้องขัดกับศรัทธา เนื่องจากศาสนิกเหล่านี้อาจอธิบายว่าสมรรถนะดังกล่าวเป็นสิ่งที่พระเป็นเจ้าทรงประทาน

แม้ในพุทธศาสนาเองก็มีปรากฏการณ์ที่คล้ายคลึงกัน เป็นที่ชัดเจนว่าพุทธศาสนาสอนว่าพระพุทธองค์ทรงบัญญัติสิ่งต่างๆ ตามที่มันเป็น ตรงข้ามกับศาสนาเทวนิยมข้างต้นที่มีความเชื่อว่าสิ่งต่างๆ เป็นเช่นที่เป็นอยู่ก็ด้วยพระเป็นเจ้าทรงบัญญัติ อย่างไรก็ตาม ในความเป็นจริงเมื่อมีคำถามว่าการกระทำหนึ่งๆ ควรหรือไม่ควร ไม่ว่าจะเป็นการกระทำของพระภิกษุหรือฆราวาส ฝ่ายศาสนิกมักอ้างพระพุทธรูป พระวินัย หรือไม่ก็อ้างเรื่องราวต่างๆ ในพระสูตร ในขณะที่มีศาสนิกชนหลายคนเห็นว่าการตัดสินใจกระทำหลายกรณีไม่จำเป็นต้องอ้างพระพุทธรูป บุคคลต่างๆ สามารถเห็นได้เองว่าควรหรือไม่ ตัวอย่างที่ง่ายที่สุดคือกรณีของพระภิกษุ มีปรากฏการณ์ที่ทำให้เกิดคำถามว่า "พระควรทำงานสังคมสงเคราะห์หรือไม่" หรือ "พระสมควรเดินขบวนเคลื่อนไหวทางการเมืองหรือไม่" ศาสนิกบางส่วนเห็นว่าควรที่จะศึกษาหาคำตอบจากพระวินัย ในขณะที่ศาสนิกบางส่วนก็เห็นว่าสามารถตัดสินใจด้วยตัวเองว่าควรหรือไม่ควร (เช่น อาศัยเหตุผลเกี่ยวกับเป้าหมายการบวช หรือหน้าที่สถาบันทางศาสนาในสังคม)

(2) ข้อโต้แย้งต่อข้อสรุปที่ว่าศาสนาและจริยธรรมแยกจากกันไม่ได้ประการต่อไปก็คือข้อสังเกตที่ว่า แม้ว่าศาสนาต่างๆ จะมีคำสอนแตกต่างกันออกไป แต่ไม่ว่าศาสนาใดก็จะมีบทบัญญัติทางจริยธรรมพื้นฐานร่วมกัน เช่น ห้ามฆ่า ห้ามทำร้าย ห้ามขโมย ห้ามโกหก ห้ามประพฤติผิดทางเพศ ข้อนี้ น่าจะแสดงว่ามีจริยธรรมพื้นฐานสากลบางอย่างที่ไม่ขึ้นกับศาสนาที่แตกต่างกันไป

(3) ในอีกทางหนึ่งมีข้อสังเกตว่าศาสนาต่างๆ มีความหยุ่นตัว สามารถปรับเปลี่ยนไปตามบริบท มาตรฐานทางจริยธรรมของศาสนานั้นก็ปรับเปลี่ยนไปตามบริบทและยุคสมัยเช่นกัน เช่น ศาสนาคริสต์ก็เคยเป็นศาสนาของชนเผ่าฮีบรู (Hebraic tribalism) อมาตยาธิปไตยของกรีก (Hellenistic aristocracy) จักรวรรดิโรมัน (Roman imperial monarchy) ระบบราชการของคอนสแตนติน (Constantinian bureaucracy) อาณาจักรไรช์ที่สาม (the Third Reich) หรือแม้กระทั่งระบอบทุนนิยมสาธารณรัฐแบบอเมริกัน (American republican capitalism) ระบบเหล่านี้ก็มีมุมมองด้านจริยธรรมแตกต่างกันโดยสิ้นเชิง แต่ศาสนาคริสต์ก็เข้ากลมกลืนและมีบทบาทได้เป็นอย่างดี

ประเด็นในข้อ (3) นี้สามารถขยายความต่อเพื่อแสดงความแยกจากกันระหว่างศาสนาและจริยธรรม นั่นคือ แม้จริยธรรมพื้นฐานจะค่อนข้างคงที่ดังที่กล่าวในข้อ (2) แต่หลายกรณีก็มีการนำศาสนามาบิดเบือนจริยธรรมนั้น ตัวอย่างเช่น การที่อาณาจักรไรช์ที่สามสังหารหมู่ชาวยิวโดยชี้ว่าไม่ผิดข้อห้ามฆ่าคนเนื่องจากยิวไม่ใช่คน หรือในประเทศไทยเอง ก็เคยมีพระสอนว่า "ฆ่าคอมมิวนิสต์ไม่บาป" ก่อนที่จะเกิดเหตุการณ์สังหารหมู่นักศึกษาในบริเวณมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ในปีพ.ศ. 2519 เป็นต้น ลักษณะเช่นนี้ของศาสนาทำให้เกิดข้อวิจารณ์ว่าศาสนานั้นมีบทบาทในการรับใช้ฝ่ายที่มีอำนาจในสังคม ผู้วิจารณ์ที่มีชื่อเสียงในเรื่องนี้คือ คาร์ล มาร์ก (Karl Marx) นั่นเอง

ข้อความอมตะของมาร์กก็คือ "ศาสนาคือกัญชาของมวลชน" ("Religion is the opium of the people.") เขาเห็นว่าสังคมสร้างศาสนาขึ้นมาเพื่อรักษาโครงสร้างเดิมไว้ อันเป็นโครงสร้างที่อำนาจให้ชนชั้นบนสามารถแสวงหาประโยชน์และกดขี่ชน

ชั้นล่างได้ มารู้เห็นว่าศาสนาเป็นภาพกลับหัวของสภาพความเป็นจริง สวรรค์ในอนาคตที่ศาสนาสัญญาคือภาพด้านกลับของความทุกข์ยากที่ต้องเผชิญในปัจจุบัน คนที่เชื่อในคำสัญญาของศาสนาจึงมุ่งมั่นหวังวันหน้า ทำให้มองข้ามความเป็นจริงวันนี้ อีกทั้งความหวังนั้นก็เปื้อนทางออกหลายๆ ต่อความหมดหวังในชีวิตปัจจุบัน ด้วยเหตุทั้งสองนี้ พวกเขายังไม่สนใจที่จะลุกขึ้นต่อสู้เพื่อเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางสังคมที่ไม่เป็นธรรม ศาสนาจึงมีบทบาทในการสร้างความเข้าใจผิดแก่ประชาชน ทำให้ประชาชนยอมรับสภาพสังคมที่เป็นอยู่

ทั้งนี้ มีประเด็นหนึ่งที่เกี่ยวข้องกันและนำมาใช้เพื่อชี้ว่าศาสนาจำเป็นต้องจริยธรรม นั่นคือ ศาสนามีอิทธิพลในการจูงใจคนมาก สามารถกำหนดความเชื่อและพฤติกรรมทางจริยธรรมของผู้คนได้ ดังจะเห็นว่าเราสามารถแม้กระทั่งทำให้คนเชื่อมั่นได้ว่าการฆ่าผู้อื่นเป็นเรื่องไม่ผิด หรือแม้กระทั่งเป็นเรื่องที่ต้อง ดังนั้น บนฐานคติที่ว่าสังคม (หรือรัฐ) มีแนวคิดทางจริยธรรมที่ถูกต้อง สังคมก็ควรที่จะใช้ศาสนาเพื่อช่วยส่งเสริมให้สมาชิกมีจริยธรรม แม้เพลโตเองก็เสนอประเด็นนี้ไว้ในบทสนทนา "อุดมรัฐ" (Republic) ศาสนาของกรีกสมัยนั้นอยู่ในเรื่องเล่าและบทกวีของโฮเมอร์ (Homer) และฮิซียอด (Hesiod) เป็นต้น เพลโตเห็นว่าเรื่องราวเหล่านี้ไม่เหมาะสมสำหรับการศึกษาแก่เยาวชนในอุดมรัฐ เนื่องจากเล่าถึงเทพเจ้าที่เอาแต่ใจ ไร้จริยธรรม หรือแม้กระทั่งเทียมโอด เพลโตเห็นว่าเทพเจ้าควรมีธรรมชาติที่ทรงไว้ซึ่งความดี นอกจากนี้ เพลโตยังเสนอเรื่องเล่าใหม่มาแทน โดยมีเนื้อหาเกี่ยวกับการที่ผู้ปกครอง (ruler) ทหาร(guardian) และคนงาน (worker) ต่างก็เกิดมาจากแม่ธรณี (mother earth) ซึ่งคอยค้ำจุน สร้างสรรค์ และให้การศึกษากับคนเหล่านี้ เป้าหมายในการเล่าเรื่องนี้ก็เพื่อผูกพันคนทั้งหลายไว้กับผืนแผ่นดินและผูกพันคนทั้งหลายไว้ด้วยกัน ดังนั้น จึงเห็นได้ว่าเพลโตเชื่อว่าเรื่องราวทางศาสนาเกี่ยวกับการกำเนิดของสรรพสิ่งจะช่วยยึดโยงมนุษย์ไว้ด้วยกันเป็นชุมชนและจูงใจให้เขาเหล่านั้นปฏิบัติตามหลักจริยธรรม

กระนั้นก็ดี จะเห็นได้ว่าความสามารถของศาสนาในการจูงใจนี้ก็มิได้นำมาใช้วิจารณ์ว่าศาสนาทำลายจริยธรรมเช่นกัน ดังตัวอย่างเรื่องการใช้ศาสนาสนับสนุนการฆ่าคนข้างต้น หรืออาจยกตัวอย่างอื่นๆ เช่น การก่อการร้ายหรือการกดขี่กลุ่มคนในนามของศาสนา แต่คาร์ล จาร์นทานอนน์ไปไกลกว่านั้น ซิกมุนด์ ฟรอยด์ (Sigmund Freud) เป็นนักจิตวิทยาที่เป็นที่รู้จักกันดีว่าเสนอความคิดว่าศาสนาขัดขวางพัฒนาการทางจริยธรรมของผู้คนในสังคม ศาสนาทำให้ผู้คนขาดความรับผิดชอบทางจริยธรรม เนื่องจากทำให้คนทำตามจริยธรรมด้วยความกลัวการถูกลงโทษ หรือความคาดหวังจะได้รับรางวัลจากพระเป็นเจ้า (หรือตามกฎแห่งกรรม) ฟรอยด์เห็นว่าบุคคลที่มีจริยธรรมเพียงเพราะกลัวหรือโลภนั้นไว้วางใจไม่ได้ เนื่องจากหากความกลัวหรือความโลภนั้นหมดกำลังไปเสียแล้ว คนเหล่านั้นพร้อมที่จะเปลี่ยนเป็นคนไร้จริยธรรมทุกเมื่อ นอกจากนี้ คำสัญญาของฝ่ายศาสนาเกี่ยวกับการไถ่บาปก็ทำให้บุคคลขาดความรับผิดชอบทางจริยธรรม ประเด็นนี้มองได้ว่าครอบคลุมถึงพุทธศาสนาในสังคมไทยได้ เพราะแม้มีได้มีเป็นพุทธศาสนิกชนแล้ว แต่ก็มีการที่บุคคลหลายคนอาศัยการทำบุญทำสังฆทาน สร้างวัดสร้างโบสถ์ หรือแม้กระทั่งบวช หลังจากทำบาปอย่างจงใจ เช่น เจ้าพ่อที่สั่งฆ่าคน ด้วยเหตุผลเหล่านี้ ฟรอยด์จึงเสนอให้คนละทิ้งความเชื่อในศาสนาและทำความเข้าใจจริยธรรมด้วยเหตุผลเพื่อที่จะพัฒนาสู่สังคมใหม่อันเป็นสังคมของผู้ที่มีวุฒิภาวะทางจริยธรรม รู้ผิดรู้ชอบด้วยเหตุผลของตนเอง หรืออีกนัยหนึ่ง มีความเป็นตัวของตัวเองทางจริยธรรม (moral autonomy)

4. แนวการพิจารณาเชิงทฤษฎี

แนวทางการตอบคำถามข้างต้นเป็นแนวทางเชิงประจักษ์ นั่นคือ มีพื้นฐานอยู่บนข้อเท็จจริงเกี่ยวกับปรากฏการณ์อันเกี่ยวเนื่องกับศาสนาต่างๆ เราอาจแสวงหาแนวทางการตอบคำถามในระดับที่เป็นนามธรรมมากกว่านี้ วิธีการนี้จะมีจุดยืนแบบการทำงานเชิงทฤษฎี มากกว่าที่จะมุ่งตอบคำถามว่าศาสนาและจริยธรรมสัมพันธ์กันหรือไม่ หรืออีกนัยหนึ่ง เป็นแนวทางที่มุ่งพิจารณาว่าศาสนาจะเข้าสัมพันธ์กับจริยธรรมได้อย่างไร กล่าวได้ว่าแนวทางนี้เป็นงานหนึ่งของจริยศาสตร์ศาสนา (religious ethics) จุดสำคัญของวิธีการนี้คือการแยกแยะองค์ประกอบเชิงสถาบันออกมาให้ชัดเจน ซึ่งในที่นี้จะเริ่มต้นด้วยการอาศัยทฤษฎีของฟรีดริช เฮเลอร์ (Friedrich Heiler, 1892-1967)

ในบรรดานักปรากฏการณ์วิทยาทางศาสนาทั้งหลาย เฮเลอร์มีความโดดเด่นตรงที่นำความคิดของ รูดอล์ฟ ออดโต (Rudolf Otto) มาสังเคราะห์เข้ากับงานของนักปรากฏการณ์วิทยาทางศาสนาอีกแนวทางหนึ่งที่ต่างไปจากออดโต นั่นคือ แนวที่เน้นการวิเคราะห์โครงสร้างของศาสนา (เช่น นิเวียน สมาร์ท ข้างต้น) ออดโตเห็นว่าหัวใจของศาสนาคือ "สิ่งที่อยู่เหนือเหนือเหตุผล" (the non-rational) เป็นประสบการณ์เฉพาะต่อบางสิ่งที่อยู่พ้นออกไป อาจเรียกสิ่งนี้ว่า "สิ่งศักดิ์สิทธิ์" (the holy) ประสบการณ์ทางศาสนานี้เป็นสิ่งที่มีความหมายอันลึกซึ้งและเป็นเหตุเป็นผลอันเกิดจากความพยายามอธิบายประสบการณ์นั้น

เฮเลอร์เห็นว่าโครงสร้างของศาสนาต่างๆ นั้นมีประสบการณ์ทางศาสนานี้เป็นหัวใจ เขาเสนอโครงสร้างเป็นวงแหวน 2 ชั้น ล้อมรอบสิ่งนี้ วงแหวนรอบแรกซึ่งอยู่ติดกับประสบการณ์ทางศาสนาที่สรุปประกอบด้วย 5 องค์ประกอบ คือ ความคิดเกี่ยวกับพระเป็นเจ้า (concept of deity) ความคิดเกี่ยวกับต้นกำเนิดของสรรพสิ่ง (idea of creation) การวิวรณ์ (revelation) ความรอดพ้น (salvation) และ สิ่งสุดท้ายทั้งปวง (the last things) วงแหวนรอบถัดมาประกอบด้วย 7 องค์ประกอบ ได้แก่ วัตถุศักดิ์สิทธิ์ (sacred object) สถานที่ศักดิ์สิทธิ์ (sacred space) เวลาศักดิ์สิทธิ์ (sacred time) การกระทำที่ศักดิ์สิทธิ์ (sacred action) คำศักดิ์สิทธิ์หรือจารีตที่สืบต่อมาด้วยการเล่า (sacred word or oral tradition) บุคคลศักดิ์สิทธิ์ (sacred person) และชุมชนศักดิ์สิทธิ์ (sacred community)

จะเห็นได้ว่าโครงสร้างนี้มีสิ่งที่เป็นนามธรรมที่สุดอยู่ตรงกลาง ซึ่งค่อยๆ เพิ่มความเป็นรูปธรรมเมื่อผ่านวงแหวนรอบแรกและมีความเป็นรูปธรรมชัดเจนที่สุดเมื่อมาถึงวงแหวนรอบที่สองอันอยู่นอกสุด ทฤษฎีของเฮเลอร์จึงมีข้อดีกว่าของสมาร์ทตรงที่ช่วยให้เห็นตำแหน่งความสำคัญขององค์ประกอบต่างๆ อย่างไรก็ตาม สำหรับมิติทางจริยธรรมในทฤษฎีของเฮเลอร์นั้นจะไม่ชัดเจนเท่าของสมาร์ท เนื่องจากมีอยู่กระจ่ายไปในองค์ประกอบต่างๆ เช่น "การวิวรณ์" "ความรอดพ้น" "คำศักดิ์สิทธิ์" หรือ "ชุมชนศักดิ์สิทธิ์"

อนึ่ง ทฤษฎีของเฮเลอร์นี้ดูเหมือนไม่ครอบคลุมทุกศาสนา แต่ในอันที่จริงไม่ใช่เช่นนั้น เช่น ในส่วนของ "ความคิดเกี่ยวกับพระเป็นเจ้า" ดูเหมือนจะไม่มีในพุทธศาสนา แต่สำหรับการนำทฤษฎีไปใช้นั้น จะครอบคลุมถึงการปฏิเสธองค์ประกอบด้วย ดังนั้น พุทธศาสนาที่ปฏิเสธความสำคัญของพระเป็นเจ้า ก็นับได้ว่ามีความคิดบางอย่างเกี่ยวกับพระเป็นเจ้า นอกจากนี้ คำต่างๆ แม้ดูจะมีกลิ่นอายของศาสนาคริสต์ เช่น "วิวรณ์" หรือ "รอดพ้น" แต่คงต้องไม่ลืมว่าทฤษฎีนี้มีไว้สำหรับศึกษาศาสนาอย่างเป็นทางการ คำที่ใช้จึงเป็น "ศัพท์เทคนิค" ที่มีความหมายเฉพาะ ไม่ได้มีความหมายคงเดิมอย่างที่เคยมีในบริบทของศาสนาที่นับถือพระเป็นเจ้า ดังนั้น "วิวรณ์" จึงครอบคลุมถึงการสั่งสอนธรรมของพระพุทธองค์ได้ เป็นต้น การขัดเกลาเพื่อไม่ให้มีกลิ่นอายเช่นนี้ปรากฏชัดแล้วในทฤษฎีของสมาร์ทซึ่งเป็นนักปรากฏการณ์วิทยาทางศาสนาในยุคหลัง คือ ยุคร่วมสมัยนี้

โครงสร้างที่เฮเลอร์เสนอนี้ช่วยให้เห็นว่าศาสนามีส่วนที่เป็นแก่นแท้ อันได้แก่ ประสบการณ์ทางศาสนา หากจะกล่าวในภาษาเฉพาะของศาสนาต่างๆ ก็อาจเรียกได้ว่าเป็นการเข้าถึงพระเป็นเจ้า หรือการบรรลุธรรม เป็นต้น ความพยายามที่จะ “จัดการ” กับประสบการณ์เช่นนี้ปรากฏเป็นคำสอนต่างๆ อันเป็นวงแหวนรอบแรกและความพยายามที่จะรักษาความเชื่อมโยงกับความเป็นจริงที่เคยมีประสบการณ์และจัดระบบเป็นคำสอนนี้ ก็ปรากฏเป็นวงแหวนรอบสองซึ่งเรียกได้ว่าเป็นสถาบันหรือองค์กร ศาสนาในฐานะแก่นแท้และศาสนาในฐานะองค์กรจึงมองได้ว่าเป็นคนละส่วนกัน ส่วนของคำสอนอันเป็นวงแหวนอยู่ตรงกลางนั้นอยู่ท่ามกลางแรงดึงระหว่างการเข้าถึงความเป็นจริงทางศาสนาอันเชื่อว่าเป็นสากลและองค์กรทางศาสนาอันยึดโยงอยู่กับบริบทของเวลาและสถานที่ ความติดกับบริบทนี้เห็นได้ง่ายจากองค์ประกอบ “วัตถุศักดิ์สิทธิ์” หรือ ศาสนวัตถุ ตัวอย่างเช่น พระพุทธรูปซึ่งมีรูปแบบแตกต่างกันไปตามยุคสมัยและพื้นที่

ข้อวิจารณ์ที่ว่าศาสนานับทอนจริยธรรมในรูปแบบต่างๆ ไม่ว่าจะชักจูงให้คนทำผิดจริยธรรมหรือขัดขวางพัฒนาการทางจริยธรรมของบุคคล ก็ล้วนมองได้ว่ามีเป้าหมายอยู่ที่ศาสนาในฐานะองค์กรเป็นสำคัญ ดังนั้น การเพ่งพิจารณาศาสนาในฐานะองค์กรในความสัมพันธ์กับส่วนแก่นแท้และคำสอนในศาสนาของตนจึงเป็นสิ่งสำคัญ ทั้งนี้เนื่องจากศาสนาในฐานะองค์กรนั้นเป็นส่วนหนึ่งของสังคม ได้รับอิทธิพลต่างๆ จากสังคม หรือแม้กระทั่งถูกสังคมเข้าแทรกซึมเพื่อใช้อำนาจจากฝ่ายศาสนา การก่อรูปองค์กรจึงย่อมบิดผันจากหลักคำสอนดั้งเดิมไปได้ด้วยอำนาจการเมือง เศรษฐกิจและสังคมนี้ การเพ่งพิจารณานี้ไม่อาจทำได้อย่างสมบูรณ์ จึงต้องอาศัยท่าทีเชิงวิพากษ์ตรวจสอบตนเองอย่างต่อเนื่อง การวิพากษ์ตนเองนี้ไม่ใช่เรื่องใหม่ในศาสนาแต่มีปรากฏอยู่ในสถาบันศาสนาตลอด อาจกล่าวได้ว่าเป็นองค์ประกอบที่ทำให้สถาบันศาสนาดำรงอยู่และมีพัฒนาการ และการวิพากษ์ตนเองนี้ไม่ใช่เรื่องง่าย นอกจากแรงกดดันจากสังคมและการเมืองที่เข้ามาใช้ประโยชน์จากศาสนาแล้ว ก็ยังมีแรงต้านจากผู้ที่อยู่ในสถาบันศาสนาเอง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง นักบวชหรือพระสงฆ์ ที่ได้รับประโยชน์จากโครงสร้างองค์กรในเวลานั้น

อย่างไรก็ตาม การศึกษาการปฏิสัมพันธ์ระหว่างบริบททางสังคมและวัฒนธรรมกับศาสนานี้ ไม่จำเป็นต้องมองในแง่การตรวจสอบตนเองเสมอไป ในหลายกรณี การศึกษาการปฏิสัมพันธ์ดังกล่าว โดยเฉพาะอย่างยิ่งการศึกษาเชิงข้ามวัฒนธรรม (cross-culture) ก็ช่วยให้เข้าใจศักยภาพเชิงความหมายของคำสอนที่ปรากฏเป็นจริงในลักษณะต่างๆ ในบริบทที่แตกต่างกัน ไม่ว่าจะเป็นเชิงเวลาหรือสถานที่ เป็นมุมมองที่ช่วยให้เห็นว่าการศึกษาปฏิสัมพันธ์กับบริบททางสังคมวัฒนธรรมนั้นก็มีบทบาทช่วยให้ศาสนางอกงามเช่นกัน

หากมองศาสนาในฐานะคำสอนเป็นสำคัญ ก็จะได้แนวทางการพิจารณาอีกแบบซึ่งมุ่งในเชิงทฤษฎีมากกว่าเรื่องข้อเท็จจริง อนึ่ง แนวทางนี้จำเป็นต้องดำเนินไปพร้อมกับการเพ่งพิจารณาตนเองของฝ่ายศาสนาดังกล่าวข้างต้น มิฉะนั้น ก็จะเกิดความสับสนปนเป่าอิทธิพลทางสังคมที่เข้ามาแทรกซึมอยู่คือความคิดของศาสนาเสียเอง ศาสนาจะเข้าสัมพันธ์กับจริยธรรมได้อย่างไร ประการแรก แม้จะยอมรับว่าศาสนานอกมนุษย์เกี่ยวกับความถูกต้องทางจริยธรรม แต่คงยืนยันไม่ได้ว่าศาสนาบอกให้มนุษย์รู้เกี่ยวกับความถูกต้องทางจริยธรรมทั้งหมดทุกประเภท มีคุณค่าทางจริยธรรมบางอย่างเท่านั้นที่ศาสนาสั่งสอนและตรงกับที่มีอยู่ในสังคม จุดที่ทั้งสองซ้อนทับกันนี้เองที่อาจเป็นโอกาสที่จะพิจารณาว่าศาสนาจะให้ความลุ่มลึก ขยายความเข้าใจให้ชัดเจนหรือลำดับความสำคัญแก่คุณค่าทางจริยธรรมที่มีบทบาทอยู่ในสังคมอย่างไร คำอธิบายที่ศาสนาให้แก่คุณค่าทางจริยธรรมนั้นย่อมมีความชัดเจนและเป็นระบบในระดับหนึ่ง อีกทั้งยังสามารถสืบสาวสู่ความคิดทางศาสนาในฝ่ายอภิปรัชญาหรือญาณวิทยาได้ ประการต่อไป จริยธรรมส่วนที่มีได้ซ้อนทับกันนั้น ศาสนาจะนำเสนอคำสอนของตนเพื่อตอบสนองสถานการณ์ทางสังคมอย่างไร (เช่น กรณีของสังคมที่เห็นความรุนแรงเป็นวิถีปฏิบัติ ในขณะที่ศาสนาในสังคมมีแนวคิดเรื่องอหิงสา) และศาสนาจะเข้าสัมพันธ์กับแนวคิดทางจริยธรรมที่ไม่ปรากฏในศาสนาอย่างไร (เช่น เรื่อง “สิทธิมนุษยชน”) แน่นนอนพื้นที่การทำงานของศาสนาอีกแห่งหนึ่งก็คือการร่วมสร้างคุณูปการในการค้นหาความเข้าใจหรือทางออกทางจริยธรรมที่สังคมเผชิญ (เช่น เรื่องความตายและการตายที่เป็นประเด็นทางการแพทย์ ในปัจจุบัน)

หากกระทำเช่นนี้ได้ ศาสนาก็จะมีพลังสามารถตอบข้อวิจารณ์ที่ตั้งมาก่อนได้เกี่ยวกับ “ความเป็นตัวของตัวเองทางจริยธรรม” การนำคำสอนทางศาสนาเข้ามามีส่วนร่วมกับความเคลื่อนไหวทางจริยธรรมของสังคมมีข้อดีประการหนึ่งตรงที่ช่วยให้ศาสนิกซึ่งคุ้นเคยกับระบบคิดของศาสนา มากกว่าที่จะเป็นระบบคิดแบบจริยศาสตร์ตะวันตกนั้น สามารถได้ตรองเกี่ยวกับประเด็นทางจริยธรรมต่างๆ ได้อย่างเข้าอกเข้าใจ มีความมั่นใจและมีส่วนร่วมมากขึ้น การมีพื้นฐานสำหรับได้ตรองได้เองนี้ ก็เป็นเงื่อนไขหนึ่งซึ่งส่งเสริมความเป็นตัวของตัวเองทางจริยธรรม นอกจากนี้ ศาสนายังมีเรื่องเล่าต่างๆ มีตัวอย่างมากมายเกี่ยวกับการรับมือสถานการณ์ทางจริยธรรม เรื่องเล่ามีอำนาจในการสื่อความหมายและกระตุ้นการได้ตรองทางจริยธรรมเป็นอย่างดี การใช้เรื่องเล่าควบคู่กับการได้ตรองบนพื้นฐานคำสอนทางศาสนาตามกรอบการเข้าสัมพันธ์กับจริยธรรมที่มีชีวิตอยู่ในสังคมตามที่เสนอข้างต้น จึงเป็นอีกทางหนึ่งในการปฏิสัมพันธ์กับความเข้าใจทางจริยธรรมของผู้คนในสังคม

จุดแข็งของแนวทางนี้ก็คือช่วยให้ความมั่นใจว่าจริยธรรมมีรากฐานอยู่บนความเป็นจริงบางอย่างที่เป็นสากล เช่น พระประสงค์ของพระเป็นเจ้า หรือกฎแห่งกรรม แต่จุดแข็งนี้ก็เป็จุดอ่อนในเวลาเดียวกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในปัจจุบันที่มีความตระหนักสูงในเรื่องความเป็นพหุลักษณะของสังคม ทั้งนี้เพราะว่าแม้ศาสนาต่างๆ จะกล่าวอ้างถึงความเป็นสากล แต่เมื่อศาสนาต่างๆ มาอยู่ร่วมกัน ก็จะเห็นได้ชัดว่าจริยธรรมที่มีรากฐานมาจากคำสอนของศาสนาหนึ่งก็จะมี “ป้ายชื่อ” ติดไว้ชัดเจนเป็นของศาสนานั้น มิใช่ศาสนาอื่น จริยธรรมที่ทำให้ลุ่มลึกแล้วหรือแง่มุมใหม่ทางจริยธรรมที่เสนอโดยอาศัยคำสอนของศาสนาหนึ่งจึงดูจะมีความหมายก็เฉพาะกับศาสนิกเท่านั้น อย่างไรก็ตาม มิใช่จะเป็นเรื่องของการปิดกั้นตนเองไปจากศาสนาอื่นทั้งหมด เนื่องจากศาสนาต่างๆ ในสังคมเดียวกัน อาจใช้การเข้าสัมพันธ์กับจริยธรรมในสังคมเดียวกันนี้เพื่อเป็นตัวกลางสำหรับส่งเสริมการเสวนาระหว่างกัน อันจะเพิ่มความเข้าใจศาสนาอื่น ความเข้าใจตนเอง รวมถึงความตื่นตัวทางจริยธรรมในสังคม

ปรภรณ์ สิงห์สุริยา (ผู้เรียบเรียง)

เรียบเรียงจาก

- Annas, J. 1992. Ethics and Morality. In L. C. Becker and C. B. Becker (eds). *Encyclopedia of Ethics*. New York: Garland Publishing Inc., Vol. I: 329-331.
- Green, R. M. 1987. Religion and Morality. In M. Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company, Vol. 10: 92-106.
- Helm, P. 1992. Religion. In L. C. Becker and C. B. Becker (eds). *Encyclopedia of Ethics*. New York: Garland Publishing Inc., Vol. II: 1080-1083.
- Jones III, J. F. 1995. Religion. In J. K. Roth (ed.). *International Encyclopedia of Ethics*. London:

- Fitzroy Dearborn Publishers, 734-738.
- MacKenzie, P. R. 1994. Otto, Wach and Heiler: Towards a Systematic Phenomenology of Religion. *Diskus 2* (1): 29-24.
- Michael, R. 1998. Marx, Karl (1818-83). In Edward Craig (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. [CD-Rom Version 1.0].
- Mouw, R. J. 1998. Religion and Morality. In Edward Craig (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. [CD-Rom Version 1.0].

เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม

- สุวรรณ สภาอานันท์. 2536. *ปรัชญาพุทธศาสนิกกับมหายานธรรม*. กรุงเทพฯ : โครงการเผยแพร่ผลงานวิจัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. (มีกรอบแนวคิดสำคัญเกี่ยวกับการแบ่งแยกระหว่าง "พุทธธรรม" และ "พุทธวัฒนธรรม" เป็นจุดเริ่มต้นที่ดีสำหรับนักวิชาการชาวพุทธ)
- สมภาร พรหมทา. 2541. *พุทธศาสนากับปัญหาจริยศาสตร์: โสภณีย์ ท่าแห่ง และการอุเบกขา*. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. (เป็นแบบอย่างที่ดีของการปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับประเด็นจริยธรรมต่างๆ ในสังคม)
- Cogley, J. 1968. *Religion in the Secular Age*. New York: New American Library. (ว่าด้วยสถานะโดยรวมของศาสนาในยุคสมัยใหม่ ช่วยให้เห็นบริบทของมุมมองแบบ "secular " ได้ชัดเจน)
- Hauerwas, S. and MacIntyre, A. (eds.). 1983. *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. (รวมบทความสำคัญๆ ที่ศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาและจริยธรรมในบริบทสมัยใหม่ ซึ่งครอบคลุมถึงภาวะหลังสมัยใหม่)
- Niebuhr, H. R. 1951. *Christ and Culture*. New York: Harper. (ว่าด้วยแม่แบบต่างๆ ของการปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนาและวัฒนธรรม แม้จะมุ่งศึกษาคริสต์ศาสนาและมีได้เจาะจงที่เรื่องจริยธรรม แต่สามารถช่วยให้กรอบความคิดได้ดี)
- Otto, R. 1936. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. Translated by John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press. (เป็นงานดั้งเดิมที่มีความริเริ่มและยังเป็นที่ยกย่องว่าด้วยบทบาทของประสบการณ์ทางศาสนาที่ถูกบังคับไว้ด้วยระบบคำสอนที่พัฒนาด้วยหลักเหตุผล)
- Plato. 1963. *Collected Dialogues*. Edith Hamilton and Huntington Cairns (eds.). Princeton: Princeton University Press. (มีบทสนทนาของเพลโตเรื่อง "Euthyphro" และ "The Republic" ซึ่งเป็นงานดั้งเดิมและยังคงให้แนวพิจารณาเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาและจริยธรรม)
- Smart, N. 1995. *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall. (เป็นบทนำที่ดีสู่การทำความเข้าใจศาสนาในมิติต่างๆ ตามทฤษฎีของสมาร์ท รวมถึงการทำความเข้าใจศาสนาในบริบทหลังคัมภีร์วัฒนธรรม)

คำที่เกี่ยวข้อง

จริยศาสตร์ / จริยศาสตร์ศาสนา / ปรัชญาศาสนา

Ethics / Religious Ethics / Philosophy of Religion

หน้าแรก | เกี่ยวกับเรา | เชื่อมโยง | ติดต่อเรา

สารานุกรมปรัชญาออนไลน์ฉบับสังเขป
สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) สนับสนุนโครงการ


 ค้นหา

สิทธิ Rights

1. บทนำ
 2. ที่มาของมโนทัศน์เรื่องสิทธิ
 3. องค์ประกอบของการมีสิทธิ
 4. การวิเคราะห์มโนทัศน์เรื่องสิทธิ
 - 4.1 รูปแบบของสิทธิ: การวิเคราะห์ของโฮห์เฟลด์
 - 4.2 บทบาทของสิทธิ: ทฤษฎีทางเลือกและทฤษฎีผลประโยชน์
 5. การอ้างเหตุผลสนับสนุนต่อการมีสิทธิ
 6. มโนทัศน์เรื่องสิทธิในแนวคิดทางการเมือง
- เรียบเรียงจาก
เอกสารค้นคว้าเพิ่มเติม
คำที่เกี่ยวข้อง

1. บทนำ

มโนทัศน์เรื่องสิทธิเป็นสิ่งที่เราค้นพบในสังคมปัจจุบัน ดังเห็นได้ว่า "สิทธิ" เป็นคำที่เราอ้างถึงอยู่เสมอเพื่อแสดงถึงความชอบธรรมในสิ่งที่เราทำ เช่น เรามีสิทธิในการแสดงความคิดเห็นทางการเมือง นอกจากนี้ เรายังอ้างถึง "สิทธิ" เพื่อแสดงถึงความชอบธรรมในการเรียกร้องผู้อื่นและสังคม เช่น เรามีสิทธิที่จะได้รับความปลอดภัยในการดำรงชีวิต เห็นได้ว่าการอ้างถึง "สิทธิ" มีนัยว่าเราเรียกร้องให้ผู้อื่นต้องเคารพและปฏิบัติตาม

อย่างไรก็ตาม แม้มโนทัศน์เรื่องสิทธิเป็นสิ่งที่เราค้นพบ แต่ก็เป็นที่น่าสงสัยว่าเราเข้าใจมโนทัศน์นี้ดีหรือไม่ เช่น เราหรือไม่ว่าแนวคิดเรื่องสิทธิเกิดขึ้นเมื่อใด "สิทธิ" หมายถึงอะไร อะไรเป็นลักษณะสำคัญของสิทธิ อะไรเป็นเหตุผลที่ทำให้เราอ้างได้ว่าเรามีสิทธิต่างๆ และ การที่สังคมให้ความสำคัญต่อบรรยากาศกับสิทธินั้นเหมาะสมหรือไม่

2. ที่มาของมโนทัศน์เรื่องสิทธิ

คำว่า "สิทธิ" แปลมาจากคำในภาษาอังกฤษว่า "right" ที่นอกจากจะแปลได้ว่า "สิทธิ" แล้วยังมีอีกความหมายหนึ่งคือ "ถูกต้อง" ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าเป็นความหมายดั้งเดิมของ "right" ดังเห็นจากการที่ "right" นั้นมีรากศัพท์มาจากคำว่า "ius" หรือ "jus" ในกฎหมายโรมัน ซึ่งเป็นคำที่มีความหมายเชิงยืนยันว่าสิ่งบางสิ่งหรือการกระทำบางอย่างนั้นถูกต้องหรือยุติธรรม ความหมายนี้บ่งถึงความถูกต้องแบบวัตถุวิสัย (objective) ของการกระทำโดยอิงจากหลักจริยธรรมหรือกฎหมาย

ต่อมาในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 13 จนถึงคริสต์ศตวรรษที่ 17 งานเขียนบางเรื่องของนักปรัชญาหลายท่าน เช่น โทมัส อควีนาส (Thomas Aquinas) ในคริสต์ศตวรรษที่ 13 วิลเลียมแห่งออกคัม (William of Ockham) ในคริสต์ศตวรรษที่ 14 ฟรานซิสโก ซัวเรซ (Francisco Suarez) และฮิวโก โกรเทียส (Hugo Grotius) ในคริสต์ศตวรรษที่ 16 ปรากฏการใช้คำว่า "right" หรือ "ius" ในความหมายที่คลุมเครือระหว่างความหมายเดิมที่บ่งถึงความถูกต้องแบบวัตถุวิสัยกับความหมายที่เกิดขึ้นใหม่ซึ่งบ่งถึงความถูกต้องในแบบอัตวิสัย (subjective) โดยความหมายอย่างหลังนี้เป็นความหมายพื้นฐานของคำที่หมายถึง "สิทธิ" ตามความเข้าใจในปัจจุบันที่ว่า "สิทธิ" หมายถึงสิ่งที่บุคคลสามารถเป็นเจ้าของหรือถือครอง โดยช่วยให้บุคคลผู้ถือสิทธินั้นมีอำนาจชอบธรรม หรือมีอำนาจที่ถูกต้องตามหลักจริยธรรมหรือกฎหมาย การใช้คำว่า "right" ในความหมายที่บ่งถึงความถูกต้องแบบอัตวิสัยหรือสิทธิอย่างชัดเจนนั้นพบได้ใน *Leviathan* (ค.ศ.1651) ของโทมัส ฮอบส์ (Thomas Hobbes)