

อัตตานิติกัปปอนัตตา : การวิเคราะห์ในมุมมองของพุทธปรัชญาเถรวาท

The Concept of Autonomy and Anattā : An Analysis in the Viewpoint of Theravada Buddhist philosophy

อิชฎาณิส ตันติชุตติ

Aissadanis Tantichuti

บัณฑิตวิทยาลัย, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

Graduate School, Mahachulalongkorn University

Corresponding Author E-Mail: philosopin@gmail.com

Received July 5, 2021; Revised September 19, 2021; Accepted: September 20, 2021



บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์ที่จะพิจารณาแนวคิดเรื่อง อัตตานิติ (Autonomy) ซึ่งเป็นแนวคิดที่มีที่มาจากปรัชญาตะวันตก คำว่าอัตตานิตินี้หมายถึง การที่บุคคลสามารถจะกำหนดตนเองให้สามารถเลือกคุณค่าที่ตนเห็นว่าดีแล้วได้ เมื่อนำแนวคิดดังกล่าวมาพิจารณาในบริบทของพุทธปรัชญาเถรวาททำให้เกิดคำถามว่า เมื่อพุทธปรัชญาเถรวาทปฏิเสธอัตตาแล้ว อัตตานิติจะมีพื้นที่สำหรับการพิจารณาในพุทธปรัชญาเถรวาทได้หรือไม่ เพราะถ้าไม่มีตัวตน บุคคลจะกำหนดใครกัน

บทความนี้ได้ให้เหตุผลว่า “มี” เพราะ (1) แนวคิดเรื่องอัตตานิติมีความหมายในแง่ของความสามารถในการกำหนดตนเองด้วยคุณค่าที่ตนเองยึดถือ แม้ว่าแนวคิดพื้นฐานในการนิยามตัวตนที่สัมพันธ์กับแนวคิดเรื่องอัตตานิติของแต่ละทัศนะทางปรัชญาตะวันตกจะมีความแตกต่างกัน แต่ทุกทัศนะเหล่านั้นก็สามารถมีแนวคิดเรื่องอัตตานิติในความหมายเดียวกันนี้ได้ (2) พุทธปรัชญาเถรวาทปฏิเสธอัตตาด้วยหลักอนัตตา แต่มิได้ปฏิเสธการใช้คำว่า “อัตตา” ที่เป็นสมมติสังขารซึ่งใช้แทนคำว่า “ตนเอง” เวลาแสดงถึงการเป็นผู้กระทำของมนุษย์ และ (3)

พุทธปรัชญาเถรวาทพิจารณาแนวคิดเรื่องอัตตานิยามในความหมายของอัตตาโดยสมมตินี้เป็นผู้กระทำการกำหนดตนเอง โดยเลือกคุณค่าหรือหลักธรรมที่ตนเองยึดมั่นว่าเป็นคุณค่าที่พึงงามมา กำหนดความประพฤติและการกระทำของตนเอง เพราะฉะนั้น แนวคิดเรื่องอัตตานิยามจึงไม่ขัดแย้งกับแนวคิดเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาทเลย

คำสำคัญ: อัตตานิยาม; อนัตตา; พุทธปรัชญาเถรวาท

Abstract

In this paper, an attempt was purposely made to critically examine the concept of autonomy derived from western philosophy. Etymologically, the word ‘autonomy’ basically embraces the meaning that one is intentionally able to determine and choose the value one thinks good. When the mentioned concept is academically brought to be investigated in Theravada Buddhist contexts and then a question is asked that: is there any room for the examination of such a concept in Theravada Buddhist philosophy since the concept of Attā was obviously repudiated because if there is not Attā, then who else would be determined by one.

In this paper, it argued in favor of ‘yes’ on the grounds that: 1) such a concept means only the ability in determining oneself through the value one attaches to. Although it appears that the different meanings of the concept of self-concerning with autonomy being used by philosophical viewpoints to provide the basic definition are somehow emphasized. In fact, all viewpoints are of the sameness in its meanings, 2) the concept of Attā is denied by the principle of Anattā by Theravada Buddhist philosophy; it does not mean that the usage of the word ‘Attā’ is also rejected, conventionally and rhetorically speaking, it stands for ‘oneself’ referring to agent’s action only, and 3) the examination of the concept of autonomy made by Theravada Buddhist philosophy is in the sense of the conventional meaning of Attā by which one is able to determine oneself through the value or virtue one

thinks good to oneself resulting in certain action. Therefore, the concept autonomy is not contradictory to the concept of Anattā in Theravada Buddhist philosophy at all.

Keywords: Autonomy, Anattā, Theravada Buddhist philosophy

บทนำ

คำว่า อัตตานิธิ (Autonomy) มีความหมายโดยทั่วไปว่า “การกำหนดตนเอง (Self-Determination)”, “การปกครองตนเอง (Self-Government)” และ “การมีเอกราช” (Independence)” (Feinberg Joel., 1989: 27) ปัจจุบันอัตตานิธิในปรัชญาตะวันตกอ้างอิงอยู่ในลักษณะการกำหนดตนเองของบุคคลที่สามารถกำกับความประพฤติของตนเอง ด้วยค่านิยมที่ตนเองยึดมั่นว่าดีงาม ซึ่งการนิยามแนวคิดเรื่องอัตตานิธิในระบบปรัชญาใดก็ย่อมเป็นไปตามแนวคิดเรื่องตัวตน (Self) เจตจำนงเสรี (Free will) และความเป็นอิสระ(Freedom) ของระบบปรัชญานั้น

สำหรับพุทธปรัชญาเถรวาทที่มีหลักอนัตตาเป็นจุดยืนสำคัญในการปฏิเสธอัตตาที่เที่ยงแท้ถาวร เมื่อพิจารณาถึงความสอดคล้องหรือขัดแย้งกับแนวคิดเรื่องอัตตานิธิที่มีแนวคิดเรื่องตัวตนหรืออัตตาเป็นพื้นฐาน จึงเป็นสาเหตุให้เกิดทัศนะที่ว่า พุทธปรัชญาเถรวาทไม่มีแนวคิดเรื่องอัตตานิธิ แต่พุทธปรัชญาเถรวาทยอมรับในศักยภาพโดย “ธรรมชาติส่วนพิเศษของมนุษย์ คือเป็นสัตว์ที่ฝึกได้หรือเป็นสัตว์ที่พัฒนาได้ ไม่จมอยู่กับที่ แต่เปลี่ยนแปลงได้ในเชิงคุณภาพ” (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), 2544: 44) ดังพุทธพจน์ “ทณฺโต เสฏฺโฐ มนุสฺเสสุ ในหมู่มนุษย์ ผู้ฝึกตนได้แล้ว เป็นผู้ประเสริฐสุด” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 25 ข้อ 33 หน้า 57) เมื่อมนุษย์ฝึกฝนตนได้ด้วยตนเองแล้วก็จะเป็นผู้มีความสามารถในการตั้งตนเอง ให้กระทำแต่สิ่งดีงามอย่างที่ท่านเองตั้งมั่นได้ด้วยตนเองและ ความสามารถในการรู้เท่าทันและเอาชนะกิเลสของตนเองเพื่อควบคุมตนเอง ดังพระพุทธพจน์ว่า “อตตนา โจทยตตนา ปฏิมเสถ อตตนา จงเตือนตนด้วยตนเอง จงพิจารณาคูตนด้วยตนเอง” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 25 ข้อ 379 หน้า 75, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) และพุทธศาสนสุภาษิตว่า “อตตนา หเว ชิตํ เสโย โขณํ ตณฺนํ แหละ ประเสริฐกว่า (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 25 ข้อ 29 หน้า 672, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) ความสามารถของผู้ฝึกฝนตนเองได้ด้วยตนเองที่พุทธปรัชญาเถรวาทยอมรับดังกล่าวข้างต้น สอดคล้องกับลักษณะของผู้มีอัตตานิธิที่หมายถึง บุคคลซึ่งมีความสามารถกำหนดตนเอง กำกับและควบคุมความประพฤติและการกระทำของตนเองด้วยคุณค่าที่ดีงามที่ท่านเองเชื่อถือ ฉะนั้น ในบทความวิชาการนี้ ผู้วิจัยจึงต้องการตอบคำถามที่ว่า “เมื่อพุทธปรัชญาเถรวาทปฏิเสธอัตตาแล้ว อัตตานิธิจะมีพื้นที่ในการ

พิจารณาในพุทธปรัชญาเถรวาทหรือไม่?” ด้วยคำตอบที่ว่า พุทธปรัชญาเถรวาทสามารถ “มี” แนวคิดเรื่องอัตตานิพพานได้ ส่วนจะมีอย่างไรจะได้อธิบายต่อไป

หลักอนัตตาและการปฏิเสธอัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท

ปรัชญาตะวันตกและตะวันออกที่มีกำเนิดก่อนพุทธปรัชญาเถรวาท ต่างยอมรับเรื่องอัตตาหรือตัวตน แต่การมีอยู่ของอัตตาหรือตัวตนนั้นมีความแตกต่างกัน กรณีที่ตัวตนมีอยู่อย่างไรเท่านั้น ดังจะเห็นได้จากศาสนาพราหมณ์มีคำสอนที่เชื่อว่าทุกคนมีอาตมัน เป็นต้น แต่เมื่อพระพุทธเจ้าทรงตรัสรู้และประกาศหลักธรรมเรื่องอนัตตา เพื่อปฏิเสธอัตตาหรือตัวตน ดังพุทธพจน์ “ภิกษุทั้งหลาย สังขารทั้งหลายทั้งปวงไม่เที่ยง สังขารทั้งหลายทั้งปวงเป็นทุกข์ ธรรมทั้งหลายเป็นอนัตตา” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่ม 20 ข้อ 576 หน้า 274, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) หลักอนัตตาจึงเป็นลักษณะพิเศษของพุทธปรัชญาเถรวาทที่ไม่เหมือนระบบปรัชญาอื่นในโลกด้วยการปฏิเสธความเชื่อเรื่องอัตตาที่มีอยู่ในการสอนสมัยนั้นของทุกศาสนาทุกระบบปรัชญา โดยมีแนวคิดสำคัญดังนี้

1. อนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท พระพุทธเจ้าอธิบายอนัตตาด้วยธรรมเทศนาอนัตตลักขณสูตร เพื่อให้เขาใจอนัตตาจากการแยกให้เห็นวารากายของมนุษย์นี้ เป็นการรวมกันของขันธ์ 5 ได้แก่ รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ ด้วยเหตุปัจจัยในรูปของกระแสที่เกิดขึ้นดับอยู่ตลอดเวลาต่อเนื่องกัน ไม่มีอัตตาหรือตัวตนที่เที่ยงแท้ยั่งยืนอยู่ ขอบเขตของอนัตตาจึงครอบคลุมธรรมทั้งมวลที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสรู้แล้วบัญญัติสั่งสอนรวมไปถึง นิพพานซึ่งเป็นอุดมคติสูงสุดของพุทธปรัชญาเถรวาทด้วย ดังธรรมนิยามสูตรว่า “ตถาคตตรัสรู้ เข้าถึงหลักนั้นแล้ว จึงบอกแสดงวางเป็นแบบตั้งเป็นหลักเปิดเผย แจกแจง ทำให้เข้าใจง่ายว่า สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง สังขารทั้งปวง เป็นทุกข์ ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่ม 20 ข้อ 576 หน้า 368, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) หลักอนัตตาเป็นจุดยืนสำคัญของพุทธปรัชญาเถรวาทในการปฏิเสธความมีอยู่ของอัตตาที่มีอยู่อย่างแท้จริงเป็นนิรันดร์ ไม่เปลี่ยนแปลง หรือแตกสลาย แต่การนำคำว่า “อัตตา” มาใช้ในการพูดที่ใช้เรียกแทน สภาวะอันเป็นที่ประชุมแห่งกองสังขารที่เป็นสังขตธรรมนี้ พระพุทธเจ้าทรงนำมาใช้โดยมีเจตนารมณ์เพื่อสั่งสอนให้เข้าใจในอัตตาหรือบุคคลโดยสมมติในภาษาคน

2. อัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท แนวคิดเรื่อง อัตตา (ตัวตน) เป็นแนวคิดสำคัญในพุทธปรัชญาเถรวาท ดังที่คัมภีร์ปกรณ์วิเสส ชื่อว่า มลिनทัญญา ได้อธิบายอัตตาไว้เป็นปฐมวรรค จากการสนทนากันระหว่างพระนาคเสนกับพระยามิลินท์ที่เริ่มต้นว่า “พระยามิลินท์ตั้งคำถามว่า พระผู้เป็นเจ้าชื่อไร (กินนาโมสี) พระนาคเสนตอบว่า เพื่อนพรหมจรรย์เรียกอาตมา

ภาพว่า นาคเสน (นาคเสนโณติ สมุทาจรณติ) พระยามิลินท์ถามต่อว่า สมณะผู้นับอยู่ตรงหน้านี้คือนาคเสน พระนาคเสนทูลตอบว่า หามิได้ แล้วพระยามิลินท์ก็ถามต่อว่า เกสา ผมหหรือชื่อนาคเสน, โลมา ขนหรือชื่อนาคเสน, นขา เล็บหรือชื่อนาคเสน ฯลฯ ถามอะไรต่อมิอะไรมากมาย พระนาคเสนได้แต่ทูลตอบว่า หามิได้ มหาบพิตร และทูลตอบเป็นวาจาสุดท้ายว่าทั้งหมดที่กล่าวมาเหล่านี้แหละรวมกันจึงเรียกว่า นาคเสน” (มิลินทปัญหา, 2549: 45-48) แสดงให้เห็นว่าคำว่ายัตตา ในเบื้องต้นว่า เป็นเรื่องของนามที่ต้องอธิบายไปพร้อมกับเรื่องของขันธ 5 จึงจะเข้าใจได้ชัดเจน ซึ่งคำว่า ยัตตา ในพุทธปรัชญาเถรวาท จึงมีความหมายแบ่งออกเป็นความหมายตามคำศัพท์และความหมายตามโวหาร ดังต่อไปนี้

ความหมายของยัตตามตามคำศัพท์ ซึ่งอธิบายตามอรรถทั้ง 8 ของคำว่า ยัตตา ได้ว่า ความยึดมั่นว่าเป็นตัวเรามีความเป็นไปโดยต่อเนื่อง, ยัตตา หมายถึง จิตและกาย (ยัตตภาพ) ที่เวียนว่ายตายเกิด ประกอบด้วยส่วนรูปธรรมและนามธรรม, ยัตตา หมายถึง ภพ หรือ ความเป็นที่สืบเนื่องจากอุปาทาน, ยัตตา หมายถึง ตัวตนในคัมภีร์พระเวทของศาสนาพราหมณ์ ที่ว่า “ยัตตาที่สูงที่สุด ซึ่งเป็นอมตะ ดำรงอยู่ชั่วนิรันดร์” (อติศกดิ์ ทองบุญ, 2546: 196) และยัตตา หมายถึง ความถือตัว กิริยาที่ถือตัว สภาพที่ถือตัว การยกตน การเทิดตน การเชิดชูตนดุจจะความยกตนขึ้น ความที่จิตต้องการเป็นดุจจะ อันใด มีลักษณะเช่นว่านี้ นี้เรียกว่า ความสำคัญว่ามิยัตตา ตัวตน (พระมหาสมปอง มุทิโต, 2542: 143)

ความหมายของยัตตามตามโวหาร ซึ่งเป็นไปตามสังขธรรม 2 ระดับ คือ สมมติสังข (Conventional Truth) และปรมาตถสังข (Ultimate Truth) ยัตตามตามโวหารจึงแบ่งตามสังข 2 ประเภทได้เป็น ยัตตาสมมติโวหารและยัตตาปรมาตถโวหาร ซึ่งอธิบายได้ว่า ยัตตาสมมติโวหาร คือ “ยัตตา” ในระดับสมมติสังขจะเป็นโวหารที่พระพุทธเจ้าตรัสสอนแสดงธรรมมีความหมายถึง สิ่งสมมติที่บัญญัติเรียก สิ่งของ สัตว์ หรือ คน อันเป็นภาพรวมของ “ขันธ 5” และหมายถึงผู้กระทำการที่ต้องรับผลแห่งการกระทำของตน รวมไปถึง “ยัตตา” ที่หมายถึงตัวตนของเราเอง ส่วนยัตตาตามปรมาตถโวหาร คือ ความจริงแท้สูงสุดซึ่งสภาวะของยัตตาที่สมมติขึ้นเรียก ยัตตา ตัวตน เรา เขา นั้นไม่ได้มีอยู่เป็นแต่เพียงสิ่งที่เราเข้าใจผิดหลงยึดไว้เป็นสัญญา ความเข้าใจว่ายัตตามมีอยู่จึงเป็นความ โง่เขลาและการเรียกตนเองในฐานะของ “บุคคล” ว่า ยัตตามตามสมมติโวหารนั้นเป็นการสำคัญผิดจากความเชื่อที่ยึดติดในตัวตนและไม่เท่าทันกฎธรรมชาติ

จากความหมายของยัตตามตามสังขทั้งสองระดับแสดงให้เห็นถึงขอบเขตของความคิดที่เกี่ยวกับยัตตาและสาเหตุที่ยืนยันว่ามี “ยัตตา” ที่เกิดจากการยึดมั่นว่ามีตัวมีตนและสำคัญผิดไปยึดถือความสืบเนื่องในขันธ 5 ว่าเที่ยงแท้ว่าเป็นตัวตนของตน ซึ่งเป็นทิวฏฐิว่ามียัตตาจากบรรดา

มิจาติภูมิจิต คือ เห็นผิดจากคลองธรรมตามหลักกุศลกรรมบถและความเห็นที่ไม่นำไปสู่การพ้นทุกข์ (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่ม 12 ข้อ 104 หน้า 76, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) พระพุทธเจ้าจึงมีเจตนารมณ์ในการสอนเรื่องอิตตาเพื่อเข้าใจให้ถ่องแท้ถึงหลักอนัตตา

3. เจตนารมณ์การสอนเรื่อง”อิตตา”ของพระพุทธเจ้า พระพุทธเจ้าทรงตรัสสอนโดยใช้คำว่า “อิตตา” ตามความเข้าใจตั้งแต่ระดับพื้นฐานในสภาวะธรรมที่เป็นลักษณะที่แท้จริงของสิ่งต่าง ๆ ในระดับสมมติสัจจะ เพื่อให้เข้าใจตนเองที่แท้จริงว่า ไม่มีอิตตา มุ่งสู่เป้าหมายสูงสุดของเจตนารมณ์แห่งพระพุทธเจ้าในขั้นปรมาตมสัจจะว่า ไม่มีอิตตาในระดับโลกุตระธรรม มีเพียงอนัตตาหรือภาวะความสิ้นไปของความเห็นผิดว่ามีอิตตา เพื่อให้มนุษย์ เข้าใจความจริงแท้ตามกฎธรรมชาติว่า อิตตาที่ตนอ้างถึงตนเองในฐานะของผู้กระทำการนั้น มิได้มีอยู่ให้ยึดมั่นเพียงเพื่อรู้ว่า อิตตา คือ ตนเองที่จะนำพาตนเองไปสู่ทางหลุดพ้นการยึดมั่นในอิตตา ส่วนการนำคำว่า “อิตตา” มาเรียกขานตามสมมตินั้น พระพุทธเจ้าทรงมีเจตนารมณ์ที่จะชี้สภาวะธรรมที่สมมติว่า “อิตตา” นี้ เพื่อยกขึ้นมาปฏิเสธว่า “ไม่มี” หากไม่มีคำว่า “อิตตาโดยสมมติ” หรือไม่มี “อิตตา” เสียตั้งแต่ต้นทางแล้ว จะมีสิ่งใดเรียกว่า “อนัตตา” ที่หมายถึง ไม่มีอิตตา ดังพุทธพจน์ว่า “ธรรมทั้งหลายเป็นอนัตตา”(พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่ม 20 ข้อ 576 หน้า 274) ถ้าเริ่มต้นด้วยการกล่าวว่า อิตตาทั้งหมดทุกความหมาย”ไม่มี” ความรับผิดชอบทางศีลธรรมของอิตตาในฐานะของผู้กระทำความผิดใด ๆ ก็ไม่มีความหมาย การทำความดีหรือความชั่วจะเป็นของใครหรือใช้สิ่งใดมาเป็นผู้กระทำ หากผู้กระทำ คือ อิตตานั่นถูกยืนยันว่า “ไม่มี” มาก่อนแล้ว

จากการศึกษาความหมายและขอบเขตของอิตตา รวมไปถึงเจตนารมณ์ในการสอนอิตตาเพื่อเข้าใจหลักอนัตตาแล้วนั้น แม้ว่า พุทธปรัชญาเถรวาทจะปฏิเสธอิตตาที่หมายถึงตัวตน ตัวฉัน หรือตัวจริงของมนุษย์และสัตว์ทั้งหลายที่อ้างว่า เป็นอมตะ ไม่แตกดับ ในความหมายของตัวตนสมบูรณ์ทางอภิปรัชญาในปรัชญาตะวันตกรวมไปถึงอิตตาทางวัชรทั้งหมด แต่พุทธปรัชญาเถรวาทไม่ได้ปฏิเสธการใช้คำว่า “อิตตา” ในการเรียกขานตัวเองของมนุษย์เป็นสมมติตนเอง เพื่อเป็นการบอกกล่าวว่า ตัวเขานั้นเป็นผู้กระทำการต่าง ๆ โดยตัวของเขาเองในฐานะของผู้กระทำทางศีลธรรม

แนวคิดเรื่องอิตตานิติ

การปกครองตนเองหรือเอกราชในการปกครองตนเองของนครรัฐ (City-state) ในยุคกรีกโบราณ เรียกว่า Autonomia แปลมาเป็นคำในภาษาอังกฤษ คือคำว่า อิตตานิติ (Autonomy) ซึ่งต่อมาได้กลายเป็นแนวคิดที่ได้รับการยอมรับในความหมายของการกำหนด

ตนเองของบุคคลที่พบได้ในจริยศาสตร์ของอิมมานูเอล ค้านท์ (Immanuel Kant) ที่เรียกว่า “จริยศาสตร์ประเภททฤษฎีธรรม (Deontology) ซึ่งถือว่า การกระทำที่ถูกต้องตามศีลธรรมคือการกระทำตามหน้าที่ กล่าวคือ จริยศาสตร์ประเภทนี้ไม่ตัดสินความถูก ความผิด ความดี ความชั่ว โดยใช้ผลของการกระทำเป็นตัวกำหนด แต่จะถือเอาการกระทำตามหน้าที่เป็นหลัก” (พระมหาพรชัย สิริวิโร, 2559: 51) ดังนั้น แนวคิดเรื่องอัตตาณัติ (Autonomy) ทางจริยธรรมของค้านท์จึงมี 2 ลักษณะ ได้แก่ อัตตาณัติในลักษณะของกฎศีลธรรมหรือ “กฎสัมบูรณ์ เป็นกฎของการกระทำที่แสดงถึงคุณค่าทางจริยธรรมของการกระทำ คำถามคือการกระทำแบบใดเป็นการกระทำตามกฎสัมบูรณ์ ในจริยศาสตร์ทฤษฎีธรรมนั้นการกระทำตามกฎสัมบูรณ์ คือ การกระทำที่ไม่ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขหรือผลของการกระทำ” (พระมหาพรชัย สิริวิโร, 2562: 15) ที่เรียกว่ารูปแบบอัตตาณัติ (The Formula of Autonomy) ที่มีหลักการว่า “จงกระทำสิ่งที่เจตจำนงของคุณสามารถถือว่าตัวเองเป็นผู้สร้างกฎสากลผ่านทางคติบทของเจตจำนงนั้นในเวลาเดียวกัน”(Immanuel Kant, 2002: 33) และอีกลักษณะเป็นเจตจำนงอิสระทางศีลธรรมเรียกว่า เจตจำนงอัตตาณัติ (Autonomy of the Will) ตามหลักการที่ว่า “เจตจำนงของสัตว์เหตุผลทั้งหมด เป็นเจตจำนงแห่งการบัญญัติกฎสากล”(Immanuel Kant, 2002: 50) อธิบายได้ว่า เจตจำนงของผู้กระทำทางศีลธรรมอยู่ภายใต้คำสั่งเด็ดขาดของกฎสากลและเจตจำนงนั้นบัญญัติกฎสากลโดยตนเอง จึงเป็นไปได้เลยที่จะมีอำนาจครอบงำจากสิ่งอื่นหรือผลประโยชน์อื่นเข้ามาแทรกแซงความมีอิสระในการกำหนดตนเองในฐานะของกฎศีลธรรม ตรงกันข้ามกับเจตจำนงที่ถูกกำหนดโดยสิ่งอื่น คือ ภาวะอนิสสร (Heteronomy of the Will) ซึ่งเป็น “เจตจำนงไม่ได้ออกกฎแก่ตนเอง แต่เจตจำนงนั้นกลับถูกสิ่งอื่นกำหนด”(Immanuel Kant, 2002: 102) ไม่ว่าสิ่งอื่นจะเป็นสัญชาตญาณหรือผัสสะตามธรรมชาติของตัวมนุษย์เองหรืออิทธิพลจากภายนอกก็ตาม

แนวคิดเรื่องอัตตาณัติทางจริยธรรมของค้านท์ได้รับการยอมรับและการโต้แย้งจากทัศนะของนักปรัชญาร่วมสมัยและนักปรัชญาในยุคปัจจุบัน เช่น เจอรัลด์ ดอร์คินน์ (Gerald Dworkin) นักปรัชญากลุ่มค้านท์ยุคใหม่ (Neo-Kantians) ซึ่งยอมรับแนวคิดเรื่องอัตตาณัติของค้านท์และนำมาพัฒนาเป็นทัศนะของเขาที่เรียกว่า แนวคิดเรื่องอัตตาณัติส่วนบุคคล (Personal Autonomy) ให้มีความหมายถึงศักยภาพของบุคคลในการยอมรับหรือเพียรพยายามที่จะเปลี่ยนแปลงทางเลือก ความต้องการ หรือความปรารถนาของตน ไปสู่ทางเลือกที่มีค่านิยมในระดับที่สูงขึ้น บุคคลจะแสดงออกถึงความสามารถจำกัดความธรรมชาติของตนเองด้วยความหมายที่เหมาะสมกับชีวิตในรูปแบบของตนเอง นั่นจึงหมายรวมถึง ความรับผิดชอบที่ตนเองพร้อมรับจากสิ่งที่ตนเองยอมรับว่าตนเองเป็น (Gerald Dworkin, 1989: 20) แต่เสรี

แฟรงค์เฟิร์ต (Harry Frankfurt) เสนอแนวคิดเรื่องอัตตานิยามในทางตรงกันข้ามกับอัตตานิยามทางจริยธรรมของคานท์ โดยละทิ้งบทบาทของกฎศีลธรรมและก้าวข้ามเหตุผลที่มนุษย์จะต้องมี เพื่อแสดงถึงอัตตานิยามที่อธิบายถึงคุณลักษณะเจตจำนงของผู้มีอัตตานิยามเป็นต้นเหตุของความจงใจกระทำการของเขาเอง “การกระทำของผู้มีอัตตานิยามจึงอยู่ภายใต้การควบคุมของตัวเองเท่านั้น” (Harry G. Frankfurt., 1999: 132) การเป็นผู้มีอัตตานิยามในทัศนะของแฟรงค์เฟิร์ตอ้างอิงถึงกระบวนการทบทวนตนเองด้วยเจตจำนงที่แท้จริงของตนเอง

ในยุคปัจจุบันแนวคิดเรื่องอัตตานิยามได้กลายเป็นค่านิยมที่สำคัญของสังคมชาวตะวันตก ซึ่ง ทุกคนต่างถือว่า ตนเป็นผู้มีอัตตานิยามเป็นคุณค่าในการพัฒนาตนด้วยตนเอง ทัศนะทางปรัชญาใดมีแนวคิดเรื่องตัวตน เจตจำนงเสรีและความเป็นอิสระในการกำหนดตนเอง เช่นใด ก็นิยามแนวคิดเรื่องอัตตานิยามในบริบททางปรัชญาของตน จึงเท่ากับว่าไม่มีแนวคิดเรื่องอัตตานิยามของทัศนะหนึ่งทัศนะใดเป็นหลักการให้ระบบปรัชญาอื่นที่มีบริบทแตกต่างในโลกแห่งความคิดที่หลากหลายนี้ แต่อย่างไรก็ตามแนวคิดเรื่องอัตตานิยามในทุกทัศนะทางปรัชญาที่แตกต่างกันล้วนมีความหมายร่วมกันหมายถึง ความสามารถในการกำหนดตนเองจากการเลือกคุณค่าที่ตนเองยึดถือโดยอิสระจากอิทธิพลอื่น แม้ว่าฐานแนวคิดจะมาจากแนวคิดเรื่องตัวตนเจตจำนงเสรีและความเป็นอิสระที่แตกต่างกันสุดขั้วก็ตาม

อนัตตาและอัตตานิยามในมุมมองของพุทธปรัชญาเถรวาท

เมื่อแนวคิดเรื่องอัตตานิยามเป็นแนวคิดที่มุ่งหมายในแง่ของความสามารถของมนุษย์ในการกำหนดตนเอง ด้วยค่านิยมที่ตนเองยึดมั่นว่าดีงามและการนิยามอัตตานิยามในระบบปรัชญาที่มีแนวคิดเรื่องตัวตน เจตจำนงเสรีและความเป็นอิสระในการกำหนดตนเองกันเช่นใด ก็นิยามอัตตานิยามตามทัศนะทางปรัชญาของตนให้ตอบคำถามต่อบรรทัดฐานทางศีลธรรมหรือจริยธรรมตามสิ่งที่ปรากฏฐานของตน จึงมีนักวิชาการทางพุทธปรัชญาที่เชื่อว่า พุทธปรัชญาเถรวาทมีแนวคิดเรื่องอัตตานิยาม แต่ก็มีทัศนะที่มีความเชื่อตรงกันข้าม คือ ปฏิเสธแนวคิดเรื่องอัตตานิยามเนื่องจากคำว่า “Autonomy” นั้น ประกอบขึ้นด้วย “Autos” ที่หมายถึง ตนเอง (Self) และ “Nomos” ที่หมายถึง กฎ (Role) ถูกสั่งโดยกฎ ซึ่งอาจหมายถึง “สิ่งหนึ่งในตัวเราเองสั่งตัวเอง” ในยุคปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่โดยคานท์ ได้นำความคิดนี้มาใช้ตามศัพท์โดยเทคนิคเฉพาะของเขา ในความหมายตรงข้ามกับภาวะอนิสสร (Heteronomy) ซึ่งหมายถึงถูกสั่งโดยสิ่งอื่นๆ แต่แนวคิดเรื่องอัตตานิยาม (Autonomy) ได้ถูกนำมาใช้ในความหมายทั่วไป หมายถึง ความเป็นอิสระ ที่แสดงให้เห็นถึงขอบเขตที่เข้มงวดหรือการแบ่งแยกอย่างเด็ดขาดของการเกิดปรากฏการณ์สองประการระหว่างเกิดขึ้นโดยตนเองและเกิดขึ้นโดยสิ่งอื่น ๆ นอกจากตนเอง

(Self and Other)” (David J. Kalupahana., 1995: 160) ดังเช่นทัศนะของ ชาร์ลส กูดแมน (Charles Goodman) นักวิชาการทางพุทธปรัชญา ชาวตะวันตกที่ยืนยันความเชื่อที่ว่า เมื่ออัตตา “autos” (Self) ไม่มี ก็ไม่สามารถที่จะมีกฎ “nomos” (Rule) มากำหนดตนเองได้ พุทธปรัชญาจึงไม่มีอัตตาณัติ (Charles Goodman., 2009: pp. 149-150) ซึ่งสอดคล้องกับทัศนะของ จอร์จ ทัสเค (Joerg Tuske) ที่ว่า “การมีอยู่หรือการดำรงอยู่ (Existence) ของตัวตนอัตตาณัติ (Autonomous Self) แสดงถึงการเป็นผู้กำหนดการกระทำโดยตนเอง ซึ่งตัวตน (Self) ที่มีอยู่ส่วนลึกสุดในตนเองนั้นจะวิเคราะห์ทางเลือกแห่งการกระทำโดยอิสระไม่ถูกกำหนดโดยสาเหตุอื่นใด ที่ตัวตนควบคุมไม่ได้ ถ้ากล่าวถึงอัตตาณัติในพุทธปรัชญาก็จะต้องถูกมองไปในภาพเดียวกันกับปรัชญาตะวันตก (Joerg Tuske., 2013: 426)

เดวิด เจ. คลูปาหะนา (David J. Kalupahana) ได้อธิบายให้เข้าใจถึงการปฏิเสธอัตตาจากแนวคิดเรื่องอัตตาณัติที่อ้างอิงตัวตนของปรัชญาตะวันตกว่า “พระพุทธเจ้าทรงเผชิญหน้ากับสถานการณ์ของความศรัทธาระหว่างจารีตนิยมในปรัชญาพระเวทของพราหมณ์กับลัทธิจริยนิยม (Amoralism) ของเหล่าฤๅษี พระพุทธเจ้าทรงยืนอยู่ในจุดกึ่งกลางระหว่างความสุดโต่งของทั้งสองขั้วนี้ พระองค์ปฏิเสธความเชื่อเรื่องตัวตนหรืออัตตาที่เป็นอิสระ แต่การปฏิเสธของพระพุทธเจ้าดังกล่าวมิได้หมายถึงพระองค์ยอมรับความบังเอิญหรือโชคชะตา ทัศนะของพระองค์อยู่กึ่งกลางระหว่างอัตตาณัติสมบูรณ์หรือการกำหนดตนเองแบบสมบูรณ์ (Absolute autonomy) กับอเหตุปัจจัยวาทหรือความเชื่อเรื่องการเป็นไปโดยไร้เหตุปัจจัย (Accidentalism) (David J. Kalupahana., 1995: 48)

ข้อสังเกตก็คือ ทัศนะที่แสดงเหตุผลปฏิเสธแนวคิดเรื่องอัตตาณัติในพุทธปรัชญามาจากการมองอัตตาณัติแบบปรัชญาตะวันตกด้วยวิธีแห่งการปฏิเสธอัตตาของพระพุทธเจ้า แต่ทุกทัศนะมิได้ปฏิเสธการอธิบายอัตตาณัติในแง่ของคุณลักษณะของบุคคลที่มีความสามารถที่จะเลือกกำหนดคุณค่าหรือวิธีแห่งตนเองด้วยตนเองอย่างเป็นอิสระ เช่น กามา ซีซี ฉาง (Garma C.C. Chang) ซึ่งแสดงทัศนะไว้ว่า “เมื่อพุทธปรัชญาปฏิเสธอัตตาที่เที่ยงแท้ถาวรและการยึดมั่นในอัตตาว่าเป็นของตนแล้ว พุทธปรัชญาต้องไม่ยอมรับอัตตาที่กำหนดตนเองหรืออัตตาณัติโดยปริยายเช่นนั้นหรือ?” เพราะการปฏิเสธการมีอยู่ของอัตตาในพุทธปรัชญาเป็นการปฏิเสธอัตตาในระดับปรมัตถสัจจะ (Paramartha Satya) ซึ่งเป็นจุดยืนคนละระดับกับอัตตาณัติในฐานะของผู้กำหนดและตัดสินใจตนเอง การมองอยู่บนระดับความจริงสูงสุดของอัตตาแล้วยืนปฏิเสธจากจุดที่สูงที่สุดของสัจจะแล้วจะหมายถึงอัตตาณัติไม่มีเช่นนั้นหรือ” (Garma C. C. Chang, 1986: 79-80) เหตุผลจากคำถามดังกล่าวยืนยันว่า แม้ว่าฐานความคิดเรื่องตัวตน (Self) จากอัตตาณัติในปรัชญาตะวันตก จะทำให้เกิดทัศนะที่ไม่ยอมรับแนวคิดเรื่องอัตตาณัติ

แต่จุดยืนการปฏิเสธอรรถาด้วยหลักอนัตตาของพุทธปรัชญาเถรวาท ก็เป็นฐานความคิดในการพิจารณาแนวคิดเรื่องอรรถาณัติที่มีสาระสำคัญของการละวางอรรถาหรือมีหลักอนัตตาเป็นพื้นฐานของอรรถาณัติได้ ด้วยความหมายของการกำหนดอรรถาสมมติที่จะเลือกหลักอนัตตาเป็นคุณค่ากำกับความประพัตติและการกระทำของตน เพื่อเพียรพยายามปลดพันนาการตนเองออกจากความยึดมั่นในตัวตนมุ่งสู่อิสระที่แท้จริง

การทำความเข้าใจอรรถาณัติในบริบทของพุทธปรัชญาเถรวาท สามารถอธิบายได้ด้วยการเทียบเคียงกับหลักธรรม ดังทัศนะของ เทพทวี โชควะสิน นักวิชาการทางพุทธปรัชญาแสดงทัศนะไว้ว่า “หลักธรรมคำสอนในพระพุทธศาสนาที่ชาวพุทธจะสามารถทำความเข้าใจเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องอรรถาณัติหรือการกำหนดตนเองหรือการปกครองตนเอง ไม่ใช่การทำความเข้าใจจากคำว่า “อรรถา” ในลักษณะของตัวตน (Self) แต่แนวคิดเรื่องอรรถาณัติ เข้าใจได้จากการเป็นคุณลักษณะของคนดีที่ตั้งตน(ควบคุมตน) ด้วยคุณธรรมและนำคุณธรรมที่ตน(เลือก)กำหนดไว้ในตน มาชี้้นำความประพัตติและดำเนินชีวิตตามทำนองคลองธรรมเช่นเดียวกับ หลักอรรถาธรรมปณิธิ (Theptawee Chokvasin, 2007: 78)

จากสองกลุ่มทัศนะของนักวิชาการทางพุทธปรัชญาที่มีความแตกต่างกันในแนวคิดเรื่องอรรถาณัติ พบว่า ทัศนะปฏิเสธการพิจารณาแนวคิดเรื่องอรรถาณัติในพุทธปรัชญาเถรวาทเนื่องจากยึดติดมุมมองอรรถาณัติที่มาจากอรรถาสมบูรณ์และเจตจำนงเสรีของปรัชญาตะวันตก แต่ไม่ได้ปฏิเสธคุณลักษณะของบุคคลที่มีความสามารถที่จะเลือกกำหนดคุณค่าหรือวิถีแห่งตนเองด้วยตนเองอย่างเป็นอิสระ ซึ่งกลุ่มทัศนะที่ยืนยันว่าพุทธปรัชญาเถรวาทเชื่อว่า อรรถาณัติในแง่ดังกล่าวนิยามได้ในบริบทของพุทธปรัชญาเถรวาทโดยเทียบเคียงได้จากหลักธรรมที่นำพาชีวิตไปสู่ความดีงามและความเป็นอิสระทางจิตจากอรรถา

บทสรุป

แนวคิดทางปรัชญาตะวันตกเรื่องอรรถาณัติที่มีรากความคิดจากการปกครองตนเองของนครรัฐอิสระในยุครีก ถูกนิยามขึ้นเป็นอรรถาณัติของปัจเจกบุคคลที่แสดงถึงพัฒนาการทางศีลธรรมของบุคคลในระดับสูงสุดตามจริยศาสตร์ของคานท์ ต่อมาได้ถูกนำไปใช้จนพัฒนาขึ้นใหม่ในหลากหลายบริบททางปรัชญาจนกลายเป็นค่านิยมที่สำคัญของสังคมชาวตะวันตกในปัจจุบัน ด้วยความหมายทั่วไปที่ว่า ความสามารถของบุคคลในการเลือกกำหนดตนเองด้วยคุณค่าที่ตนเองเชื่อมั่น โดยใช้คุณค่านั้นเป็นแนวทางในการพัฒนาตนด้วยตนเอง ในทุกทัศนะทางปรัชญาที่แตกต่างกันสามารถนิยามอรรถาณัติในความหมายเดียวกันนี้ได้ แม้จะมีแนวคิดเรื่องตัวตน เจตจำนงเสรีและความเป็นอิสระแตกต่างกัน

พุทธปรัชญาเถรวาทมีหลักอนัตตาเป็นจุดยืนสำคัญในการปฏิเสธความเชื่อเรื่องอัตตาที่มีอยู่ในการสอนศาสนาและปรัชญาในยุคก่อนพระพุทธเจ้าตรัสรู้ทุกสำนัก รวมไปถึงมีลักษณะปฏิเสธเรื่องตัวตนหรืออัตตาสัมบูรณ์ตามแนวคิดของนักปรัชญาตะวันตกเช่นเดียวกัน ดังนั้นแนวคิดเรื่องอัตตาดังกล่าวตามแบบอย่างปรัชญาตะวันตกย่อมไม่มีในพุทธปรัชญาเถรวาท แต่พุทธปรัชญาเถรวาทไม่ได้ปฏิเสธ ศักยภาพหรือความสามารถของมนุษย์ที่จะเลือกคุณค่าที่พึงงามมากำหนด กำกับและควบคุมความประพฤติของตนเองตามลักษณะของผู้มีอัตตาดังกล่าว อีกทั้งพุทธปรัชญาเถรวาทยังยอมรับในธรรมชาติของมนุษย์ในแง่ของผู้ฝึกฝนตนเองและพัฒนาตนเองอย่างสูงสุดได้ด้วยตนเอง เช่นเดียวกับพระพุทธเจ้าซึ่งใช้ศักยภาพของมนุษย์นี้ตระหนักในตนเอง พึงพาตนเอง กำกับ ควบคุมพัฒนาตนเองด้วยความตั้งใจจนได้ตรัสรู้ด้วยพระองค์เอง ดังพุทธพจน์ “อตตา หิ อตตโน นาโถ ตนแลเป็นที่พึ่งของตน เป็นหลักการสำคัญประการหนึ่งที่แสดงให้เห็นว่า พุทธปรัชญาเถรวาทเชื่อมั่นในศักยภาพของมนุษย์ที่มีตนเองเป็นที่พึ่งพาในการพัฒนาชีวิตของตนเองได้อย่างสูงสุด การเป็นผู้ฝึกตนได้ย่อมประกอบด้วยความสามารถ 2 ประการ คือความสามารถในการตัดถอนตนเอง ให้กระทำแต่สิ่งดีงามอย่างที่ตนเองตั้งมั่นได้ด้วยตนเอง ดังพระพุทธพจน์ว่า “อตตนา โจทยตตานํ ปิภิมฺเมสเส อตตนา จงเตือนตนด้วยตนเอง จงพิจารณาตนด้วยตนเอง” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 25 ข้อ 379 หน้า 75, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) และความสามารถในการรู้เท่าทันและเอาชนะกิเลสของตนเองเพื่อควบคุมตนเอง ดังพุทธศาสนสุภาษิตว่า “อตตา หเว ชิตํ เสโย ชนชนนํนั้นแหละประเสริฐกว่า” (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่มที่ 25 ข้อ 29 หน้า 672, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) ความสามารถทั้ง 2 ประการ ก็เป็นองค์ประกอบของการเป็นผู้มีอัตตาดังกล่าวในพุทธปรัชญาเถรวาทด้วยเพราะเป็นความสามารถที่แสดงถึง การกำหนดตนเอง กำกับและควบคุมความประพฤติและการกระทำของตนเองด้วยคุณค่าที่พึงงามที่ตนเองเชื่อถือเช่นเดียวกันกับมนุษย์ผู้ตั้งตนไว้ชอบด้วยหลักอัตตสัมมาปณิธิ (พระไตรปิฎกภาษาไทยเล่มที่ 21 ข้อ 31 หน้า 41, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) เป็นธรรมกำหนดตนเองหรือตั้งไว้เป็นมงคลแห่งชีวิต โดยตั้งจิตมุ่งนำตนไปสู่ทางที่ถูกต้องและดีงามด้วยตนเอง จึงเป็นไปได้ที่พุทธปรัชญาเถรวาทจะนิยามอัตตาดังกล่าวในเชิงคุณค่าที่เกิดจากความสามารถในการเลือกกำหนดตนเองของมนุษย์ได้บนฐานความคิดปฏิเสธอัตตา

อัตตาในคำว่าอัตตาดังกล่าวที่สามารถนิยามขึ้นใหม่ได้ในพุทธปรัชญาเถรวาท จึงเป็นคำว่า “อัตตา” ในการเรียกขานตัวเองของมนุษย์หรือ “อัตตตามสมมติสังขะโวหาร” ในฐานะของผู้กระทำการโดยตัวของเขาเองในฐานะของผู้กระทำทางศีลธรรมที่เรียกตัวเองว่า อัตตาแทน “ข้าพเจ้า” เป็นผู้กระทำโดยเจตนาในการเลือกคุณค่าที่พึงงามสูงสุดที่ตัว “ฉัน”, “ข้าพเจ้า” นั้น

12 วารสาร มจร ปรัชญาปริทรรศน์ ปีที่ 4 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม 2564)

นำมากำหนดตนเอง ในแง่ของคุณธรรมประจำชีวิตประการหนึ่งที่คุณค่าของคุณธรรมดังกล่าว นั้น จะนำพาชีวิตของผู้มีอัตตาคติในพุทธปรัชญาเถรวาทให้บรรลุถึงอนัตตาสันไปซึ่งอัตตาที่ยึดมั่นอย่างสิ้นเชิง

เมื่อวิเคราะห์ “อนัตตากับอัตตาคติ” ในมุมมองของพุทธปรัชญาเถรวาทครบถ้วนทุก ประเด็นแล้ว สรุปผลการวิจัยของบทความนี้ สามารถตอบคำถามที่ว่า “เมื่อพุทธปรัชญาเถรวาท ปฏิเสธอัตตาแล้ว อัตตาคติจะมีพื้นที่ในการพิจารณาในพุทธปรัชญาเถรวาทหรือไม่?” คำตอบ คือ “มี” ด้วยเหตุผลที่ว่า (1) แนวคิดเรื่องอัตตาคติมีความหมายร่วมกันในทุกะบบปรัชญาในแง่ของความสามารถในการกำหนดตนเองด้วยคุณค่าที่ตนเองยึดมั่น โดยคุณค่าที่เลือกนั้นจะเป็นวิธีแห่งการพัฒนาตนเอง แม้ว่า ระบบปรัชญาที่แตกต่างกันก็สามารถนิยามอัตตาคติในความหมายเดียวกันนี้ได้ แม้จะมีแนวคิดเรื่องตัวตน เจตจำนงเสรีและความเป็นอิสระแตกต่างกัน (2) พุทธปรัชญาเถรวาทปฏิเสธอัตตาดำรงหลักอนัตตาดำรงวิธีการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า แต่ยังใช้คำว่า “อัตตา” เรียกขานตนเอง เพื่อแสดงถึงการเป็นผู้กระทำของมนุษย์เป็นสมมติสัจจะโฆหาร (3) อัตตาคติในพุทธปรัชญาเถรวาทนิยามได้ในความหมายของอัตตาสมัตตินี้เป็นผู้กระทำการเลือกคุณค่าหรือหลักธรรมที่ดั่งามุ่งสู่อัตตาคติที่กำหนดความประพฤติและการกระทำของตนเอง เพื่อให้ความเป็นผู้มีอัตตาคติในบริบทของพุทธปรัชญาเถรวาทนี้ นำพาตนเองไปสู่คุณค่าที่ตนเองเลือกหรือการสละไปของอัตตาที่ยึดมั่น

เอกสารอ้างอิง

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต). (2544). *แก่นแท้ของพระพุทธศาสนา*. กรุงเทพมหานคร: บริษัทธรรมสาร จำกัด.

พระมหาพรชัย สิริวิโร. (2559). พุทธจริยศาสตร์เป็นจริยศาสตร์ประเภทอันตวิทยาหรือกรณีธรรม. *วารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์* 12(2), 49-63.

พระมหาพรชัย สิริวิโร. (2562). พุทธจริยศาสตร์เป็นจริยศาสตร์ประเภทอันตวิทยาหรือกรณีธรรม. นนทบุรี: นิติธรรมการพิมพ์

พระมหาสมปอง มุทิโต. (2542). *คัมภีร์อภิธานวรรณนา*. กรุงเทพมหานคร: ธรรมสภา.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*.

กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มิลินทปัญหา. (2549). *มิลินทปัญหา*. กรุงเทพมหานคร: โสภณการพิมพ์.

อดิศักดิ์ ทองบุญ. (2546). *ปรัชญาอินเดีย*. พิมพ์ครั้งที่ ๓ กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน

- Charles Goodman. (2009). *Consequences of Compassion: An Interpretation & Defense of Buddhist Ethics*. New York: Oxford University Press.
- David J. Kalupahana. (1995). *Ethics in Early Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Feinberg Joel. (1989). "Autonomy". In *The inner citadel: Essays on Individual Autonomy*. ed. by Christman John. New York: Oxford University Press.
- Garma C. C. Chang. (1986). *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa- Yen Buddhism*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Gerald Dworkin. (1989). *Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harry Frankfurt. (1999). *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Immanuel Kant. (2002), *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. ed. and tr. by Allen W. Wood. New Haven, CT: Yale University Press.
- Joerg Tuske. (2013) "The Non-Self Theory and Problems". In *A Companion to Buddhist Philosophy*. ed. by Steven M. Emmanuel. London: John Wiley & Sons.
- Theptawee Chokvasin. (2007). "Mobile Phone and Autonomy". In *Information Technology Ethics: Cultural Perspectives*. eds by S. Hongladarom & C. Ess, Hershey PA: Idea Group.

