

วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

JOURNAL OF PHILOSOPHY AND RELIGION KHON KAEN UNIVERSITY

ISSN 2465 - 5155 ปีที่ 7 ฉบับที่ 2 กรกฎาคม - ธันวาคม 2565

• เจ้าของ

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยขอนแก่น

• ผู้ทรงคุณวุฒิที่พิจารณารวสาร

คณบดีคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

รองคณบดีฝ่ายวิจัยและบริการวิชาการ

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สิทธิ์ บุตรอินทร์

อาจารย์เกษียรธนาชการ

ศาสตราจารย์ ดร.ประยงค์ แสนบุราณ

อาจารย์เกษียรธนาชการ

ศาสตราจารย์ ดร.จำนงค์ อติวัฒนสิทธิ์

อาจารย์เกษียรธนาชการ

ศาสตราจารย์ ดร.โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

• บรรณาธิการ

รองศาสตราจารย์ ดร.พุทธรักษ์ ปราบนอก

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

• กองบรรณาธิการ

ศาสตราจารย์ ดร.วัชรระ งามจิตระเจริญ

มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

รองศาสตราจารย์ ดร.ผจัญ คำชูสังข์

อาจารย์เกษียรธนาชการ

รองศาสตราจารย์ ดร.สำเนียง เลื่อมใส

มหาวิทยาลัยศิลปากร

รองศาสตราจารย์ ดร.ปฐมภ์ บุญศรีตัน

มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

รองศาสตราจารย์ ดร.วรกฤต เตือนช้าง

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

รองศาสตราจารย์ ดร.รัตนะ ปัญญาภา

มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.หอมหวล บัวระภา

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.กรรณิกา คำดี

อาจารย์เกษียรธนาชการ

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ธีระพงษ์ มีโธสง

มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ไกรฤกษ์ ศิลาคม

มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี

• ผู้ตรวจสอบภาษาอังกฤษ

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุธิดา โง่นคำ

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

• ฝ่ายจัดการวารสาร

นางขวัญนคร มุ่งคำภา

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

นางสาวอัมพร รักหนองแขง

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

• วัตถุประสงค์

1. เพื่อส่งเสริมและเผยแพร่การศึกษาค้นคว้าและ

วิจัยด้านปรัชญาและศาสนา

2. เป็นสื่อกลางในการแลกเปลี่ยนความรู้และ

ความคิดทางวิชาการด้านปรัชญาและศาสนา

• กำหนดการออกวารสาร (ปีละ 2 ฉบับ)

ฉบับที่ 1 มกราคม – มิถุนายน

ฉบับที่ 2 กรกฎาคม – ธันวาคม

• พิมพ์ที่ โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ตำบลในเมือง อำเภอเมืองขอนแก่น จังหวัดขอนแก่น

40002

ติดต่อออกวารสาร หรือส่งบทความลงตีพิมพ์

สาขาวิชาปรัชญาและศาสนา

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

เลขที่ 123 หมู่ที่ 16 ถนนมิตรภาพ ตำบลในเมือง

อำเภอเมืองขอนแก่น จังหวัดขอนแก่น 40002

โทร. 043-202861 ต่อ 45820 โทรสาร 043-202050

ส่งบทความออนไลน์

<http://so06.tci-thaijo.org/index.php/jprkku>

JOURNAL OF PHILOSOPHY AND RELIGION KHON KAEN UNIVERSITY

ISSN 2465 - 5155 Vol. 7 No. 2 July - December 2022

- **Publisher**

Faculty of Humanities and Social Sciences
Khon Kaen University

- **Editorial Advisors**

Dean of Faculty of Humanities and Social Sciences
Khon Kaen University

Associate Dean for Research and Academic Services

Faculty of Humanities and Social Sciences
Khon Kaen University

Prof. Dr. Sit Boot-in

Retired government official

Prof. Dr. Prayong Saenpura

Retired government official

Prof. Dr. Jamnong Adivatanasit

Retired government official

Prof. Dr. Soraj Hongladarom

Chulalongkorn University

- **Editor-in-Chief**

Assoc. Prof. Dr. Puttharak Prabnok
Khon Kaen University

- **Editorial Board**

Prof. Dr. Watchara Ngamchitcharoen
Thammasat University

Assoc. Prof. Dr. Pajon Kamshusang
Retired government official

Assoc. Prof. Dr. Samniang Leurmsai
Silpakorn University

Assoc. Prof. Dr. Parud Boonsriton
Chiang Mai University

Assoc. Prof. Dr. Warakrit Thuenchang
Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Assoc. Prof. Dr. Rattana Panyapa
Ubon Ratchathani Rajabhat University

Asst. Prof. Dr. Homhuan Buarabha
Khon Kaen University

Asst. Prof. Dr. Khanika Kamdee

Retired government official

Asst. Prof. Dr. Theerapong Meethaisong
Mahasarakham University

Asst. Prof. Dr. Kraireek Silakhom
Udon Thani Rajabhat University

- **English Language Editor**

Asst. Prof. Dr. Sutida Ngonkum
Khon Kaen University

- **Managing Journal**

Mrs. Kwannakorn Mungkampa
Khon Kaen University

Miss Amporn Ruknongsang
Khon Kaen University

- **Objective**

1. To promote and disseminate academic knowledge and ideas
2. To be the medium of exchanging knowledge and academic idea in philosophy and religion

- **Publication**

Bi-annual

Vol.1; January-June

Vol.2; July-December

- **Printing**

Khon Kaen University Printing, Nai mueang,
Mueang Khon Kaen Distric, Khon Kaen
40002

Inquiries

Department of Philosophy and Religion,
Faculty of Humanities and Social Sciences,
Khon Kaen University 123 moo.16, Mittraphap
18 Alley, Nai Mueng, Mueng Khon Kaen
District, Khon Kaen 40002
Tel. 043-202861 Ext.45820 Fax. 043-202050
<http://so06.tci-thaijo.org/index.php/jprkku>

เกี่ยวกับวารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น เป็นวารสารวิชาการด้านปรัชญาและศาสนา มีวัตถุประสงค์เพื่อส่งเสริมและเผยแพร่การศึกษาค้นคว้าและการวิจัยด้านปรัชญาและศาสนา และเพื่อเป็นสื่อกลางในการแลกเปลี่ยนความรู้และความคิดทางวิชาการด้านปรัชญาและศาสนาในการเผยแพร่ผลงานวิชาการแก่นักวิจัย นักวิชาการ และคณาจารย์ทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศ วารสารมีกำหนดการออกปีละ 2 ฉบับ (ราย 6 เดือน) ทุกบทความที่ตีพิมพ์เผยแพร่ได้ผ่านการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิในสาขาที่เกี่ยวข้องอย่างน้อย 3 ท่าน โดยใช้วิธีการประเมินแบบผู้ทรงคุณวุฒิและผู้เขียนบทความไม่ทราบชื่อแต่ละฝ่าย (Double Blinded Review) เนื้อหาของบทความต้องเกี่ยวข้องกับปรัชญาและศาสนา และประเด็นอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง โดยเปิดรับบทความทั้งภาษาไทยและภาษาต่างประเทศ

บทความที่ส่งมาขอรับการตีพิมพ์ในวารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่นจะต้องไม่เคยตีพิมพ์หรืออยู่ในระหว่างการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิเพื่อตีพิมพ์ในวารสารอื่น ผู้เขียนจะต้องปฏิบัติตามหลักเกณฑ์การเสนอบทความวิชาการหรือบทความวิจัยเพื่อตีพิมพ์ในวารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่นอย่างเคร่งครัด รวมทั้งระบบอ้างอิงต้องเป็นไปตามหลักเกณฑ์ของวารสาร

ทัศนะและความคิดเห็นที่ปรากฏในบทความวารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น ถือเป็นความรับผิดชอบของผู้เขียนบทความนั้น และไม่ถือเป็นทัศนะและความรับผิดชอบของกองบรรณาธิการวารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น และคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ABOUT JOURNAL OF PHILOSOPHY AND RELIGION KHON KAEN UNIVERSITY

Journal of Philosophy and Religion Khon Kaen University is the academic journal in the field of philosophy and religion. Its aims to promote and publicize research in the field of philosophy and religion, and to be the stage of exchanging knowledge and academicians and lectures in Thailand and overseas. This journal is published biannually in hard copies. All the articles published are peer-reviewed by at least two experts (Double Blinded Review). The contents of the article should be related to the field of philosophy and religion.

The article submitted to Journal of Philosophy and Religion Khon Kaen University should not have been previously published or should not be in consideration of other journals for publication, The authors should strictly follow the guidelines (including the referencing format) for the publication of scholarly articles or research articles for publication in Journal of Philosophy and Religion.

Views and opinions expressed in the articles published in Journal of Philosophy and Religion Khon Kaen University are the responsibility of the authors, are not under responsibility of the editors and do not necessarily reflect those of the editorial board.

Unusannakkar

วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น เป็นวารสารวิชาการทางด้านปรัชญาและศาสนา ซึ่งเปิดรับบทความทางด้านปรัชญา ศาสนาและวัฒนธรรม หรือประเด็นที่เกี่ยวข้อง บทความที่ส่งเข้ามาตีพิมพ์และผ่านการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิในวารสารฉบับนี้มีทั้งสิ้นจำนวน 4 บทความ แบ่งออกเป็นบทความวิจัยจำนวน 1 บทความ และบทความวิชาการจำนวน 3 บทความ

บทความแรกนำเสนอภูมิหลังโครงการทางปรัชญาของมิกิ คิโยะชิ ผ่านการแปลบทเกริ่นนำของตรรกะแห่งจินตนาการ พบว่า มิกิ คิโยะชิ พัฒนาแนวคิดทางปรัชญาจากรากฐานของนิชิตะ คิตะโรบนจุดยืนเดียวกัน ที่ต้องการสร้างระบบความคิดในทางปรัชญาเพื่อแสดงถึงเอกภาพของอัตวิสัยและภววิสัย แต่มิกินำเสนอตรรกะแห่งจินตนาการในแนวทางที่แตกต่างจากนิชิตะ คิตะโร ส่งผลให้ปรัชญาสำนักเกียวโตในรุ่นที่สองพัฒนารากฐานไปเชื่อมโยงกับกระบวนการทัศน์ของสังคมศาสตร์บนพื้นฐานของปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ บทความที่สองนำเสนอการพิจารณาตรวจสอบแหล่งความรู้ที่แตกต่างกันสองแหล่ง กล่าวคือ ความรู้ที่ได้มาผ่านกระบวนการทางตรรกะและเหตุผล และความรู้ที่ได้มาผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน พบว่า องค์ความรู้ที่ได้มาจากกระบวนการทำให้เหตุผลไม่ได้มีความน่าเชื่อถือในระดับที่มากกว่า องค์ความรู้ที่ได้มาผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานเสมอไป แต่องค์ความรู้ที่มาจากคำบอกเล่าของประจักษ์พยานสามารถบรรลุความน่าเชื่อถือในระดับที่เทียบเท่า (หรือมากกว่า) องค์ความรู้ประเภทเหตุผลนิยมได้ หากผู้ส่งผ่านองค์ความรู้ประเภทนี้มีคุณสมบัติแห่งความน่าเชื่อถือ บทความที่สามนำเสนอทฤษฎีเรื่องความตายในงานเขียนเรื่อง ด้วยรัก ความตาย และหัวใจสลายของ ฮารุกิ มูราคามิ โดยงานเขียนชิ้นนี้ได้นำเสนอโลกทัศน์ของความตายที่ส่งผ่านออกมาอย่างแตกต่างกันของตัวละครทั้ง 3 คน ได้แก่ นาโอโกะ เป็นภาพของคนที่ไม่อาจก้าวข้ามความทุกข์จากการมีประสบการณ์ของความสูญเสีย มิตรเป็นภาพของคนที่มีมองว่าความตายไม่ได้ต่างจากการเดินทาง ส่วนวาตานาเบะ

เป็นเสมือนตัวแทนของผู้ที่อยู่ตรงกลางแนวคิดมองความตายเป็นทั้งความ
กลมกลืนของชีวิต บทความสุดท้ายนำเสนอความเชื่อเรื่องพญานาคที่ถูกนำมา
พัฒนาเป็นสินค้าทางวัฒนธรรมทำให้เกิดปรากฏการณ์กระแสพญานาคนิยม
หรือนาคคติ พญานาคเป็นความเชื่อที่ผสมระหว่างศาสนาพื้นเมือง ศาสนา
พราหมณ์ และศาสนาพุทธ ถูกนำมาสร้างความหมายใหม่ เพื่อเปลี่ยนความเชื่อ
เป็นต้นทุนการผลิตสินค้าทางวัฒนธรรม และพัฒนาสัญลักษณ์ที่เกี่ยวข้องกับ
พญานาคให้เป็นสินค้าในรูปแบบต่าง ๆ เพื่อเป็นจุดขาย และการแลกเปลี่ยน
ทางเศรษฐกิจที่ก่อให้เกิดรายได้แก่ชุมชน และกระจายไปสู่พื้นที่ภายนอก

พุทธรักษ์ ปราบนอก
บรรณาธิการ

สารบัญ

บทความวิจัย

- 1** ตรกระแห่งจินตนาการของมิกิ คิโยะชิ: การแปลและการสืบสอบ
พัฒนาการของปรัชญา สำนักเกียวโตรุ่นที่สอง 1
- สรายุทธ เลิศปัจฉิมนันท์, รัตนจิต ทองเปรม และ ปาจารย์ หวังรุ่งกิจ

บทความวิชาการ

- 2** คำบอกเล่าของประจักษ์พยานในฐานะองค์ประกอบในอุดมคติ
ที่แท้จริงของปรัชญา 31
- ฮากิเม สุกินปริดา, ฐิติพงศ์ เกตุอมร และ เกริก กี่สวัสดิ์คอน
- 3** ความตายในนวนิยายด้วยรัก ความตาย และใจสลาย 55
- ของฮารูกิ มูราคามิ
- สิรินันทา ทับอาสา
- 4** พญานาค: ความเชื่อสู่การกลายเป็นสินค้าทางวัฒนธรรมอีสาน 80
- วุฒิชัย สว่างแสง

Contents

Research Article

- 1** Miki Kiyoshi's Logic of Imagination: A Translation 1
and Investigation of the Development of Second Generation
of the Kyoto School Philosophy
*Sarayuddha Lhaspajchimanandh, Ratjit Thongprem
and Pajaree Wangrungrakij*

Academic Article

- 2** Testimony as Actual Ideal Element of Philosophy 31
Hakim Sudinpreeda, Thitipong Ketamorn and Krirk Kisawadkorn
- 3** Death in the Norwegian wood of Haruki Murakami 55
Sirinun Thubasa
- 4** Naga: Belief towards become as a cultural product of Isan 80
Wuttichai Sawangsang

**ตรรกะแห่งจินตนาการของมิกิ คิโยชิ: การแปลและการสืบสอบ
พัฒนาการของปรัชญาสำนักเกียวโตรุ่นที่สอง***
**Miki Kiyoshi's Logic of Imagination: A Translation
and Investigation of the Development of Second
Generation of the Kyoto School Philosophy**

สรายุทธ เลิศปัจจุสมิณันท์¹, รัตนจิต ทองเปรม², และ ปาจารย์ หวังรุ่งกิจ³
Sarayuddha Lhaspajchimanandh¹, Ratjit Thongprem², and Pajaree Wangrungkij³
^{1,3}สาขาวิชาสหวิทยาการ, ²สาขาวิชาภาษาญี่ปุ่น
^{1,3}Department of Interdisciplinary Studies, ²Department of Japanese
^{1,2,3}คณะมนุษยศาสตร์
^{1,2,3}School of Humanities
^{1,2,3}มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย
^{1,2,3}University of the Thai Chamber of Commerce

บทคัดย่อ

บทความนี้นำเสนอภูมิหลังโครงการทางปรัชญาของมิกิ คิโยชิ ผ่านการแปลบทเกริ่นนำของตรรกะแห่งจินตนาการ โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อสืบสอบถึงพัฒนาการของปรัชญาสำนักเกียวโตในรุ่นที่สอง ซึ่งทำให้พบว่า มิกิ คิโยชิ พัฒนาแนวคิดทางปรัชญาจากรากฐานของนิชิตะ คิตะโรบนจุดยืนเดียวกัน คือ ต้องการสร้างระบบความคิดในทางปรัชญาเพื่อแสดงถึงเอกภาพของอัตวิสัยและภววิสัย แต่ตรรกะแห่งจินตนาการของมิกินั้นนำเสนอในแนวทางที่แตกต่างจากนิชิตะ คิตะโร ด้วยพยายามก้าวข้ามกรอบความเป็นนามธรรมมาสู่วิธีการที่เป็นรูปธรรมผ่าน

* บทความนี้ได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยมหาวิทยาลัยหอการค้าไทย

มโนทัศน์ที่สำคัญ ได้แก่ มายาคติ ระบบ เทคโนโลยี และประสบการณ์ ทั้งนี้ส่งผลให้
ปรัชญาสำนักเกียวโตในรุ่นที่สองได้พัฒนารากฐานไปเชื่อมโยงกับกระบวนการทัศน์
ของสังคมศาสตร์บนพื้นฐานของปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่

คำสำคัญ: ตรรกะแห่งจินตนาการ, ปรัชญาสำนักเกียวโต, พัฒนาการปรัชญาญี่ปุ่น

Abstract

This article presents the background of Miki Kiyoshi's Philosophical project by translating the introduction of "logic of imagination", with the aim of investigating the development of the second generation of the philosophy of the Kyoto School. It is noted that Miki Kiyoshi developed a philosophical concept, similar to Nishida Kitaro, based on the creation of a philosophical thinking system to show the unity of the subjective and objective. However, Miki's approach to the logic of imagination is presented differently from Nishida, attempting to transcend the abstract to a more concrete approach through key concepts such as 1) Myth, 2) Systems, 3) Technology, and 4) Experience. As a result, the second generation of the philosophy of the Kyoto School developed its foundation to link with the social science paradigm based on modern Japanese philosophy.

Keywords: Logic of Imagination, Philosophy of the Kyoto School, Development of Japanese Philosophy

บทนำ

เมื่อกล่าวถึงปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ (Modern Japanese philosophy) โดยมากจะหมายถึงปรัชญาแห่งสำนักเกียวโต (the philosophy of the Kyoto School) ซึ่งมีนิชิตะ คิตะโร (Nishida Kitaro 1870-1945) เป็นหมุดหมายสำคัญ ในฐานะบิดาแห่งปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ และเป็นผู้ก่อตั้งสำนักปรัชญาแห่งเกียวโต ร่วมกับทานะเบะ ฮาจิเมะ (Tanabe Hajime 1885-1962) ในแง่นี้จึงกล่าวได้ว่า นิชิตะและทานะเบะต่างก็เป็นนักปรัชญาแห่งสำนักเกียวโตในรุ่นที่หนึ่ง ทั้งสองจึงถือเป็นผู้วางรากฐานทางปรัชญาให้แก่ญี่ปุ่นทั้งระบบ ส่งผลให้เกิดการพัฒนาแนวคิดและกระบวนทัศน์ทางปรัชญาในญี่ปุ่นเรื่อยมา จนถึงขั้นมีคำกล่าวที่ว่า “ปรัชญาใหม่ ๆ สำหรับญี่ปุ่นในภายภาคหน้าล้วนแล้วแต่ต้องผ่านการเผชิญกับรากฐานของปรัชญาสายนิชิตะก่อนถึงจะเกิดขึ้นมาได้” (Miki, n.d. cited in Krummel, 2016: 23) โดยคำกล่าวนี้มาจาก มิกิ คิโยชิ (Miki Kiyoshi 1897-1945) ซึ่งต่อมาได้ถูกยอมรับให้เป็นหนึ่งในนักปรัชญาสำนักเกียวโตรุ่นที่สอง

คำกล่าวของมิกินั้นถึงแม้จะฟันสม้ยของเขามาแล้วก็ตาม แต่หากพิจารณาถึงการขยายขยายกระบวนทัศน์ของปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่และร่วมสมัยที่ดำเนินมาถึงปัจจุบันก็ไม่เกินเลยไปนักที่จะยอมรับและเห็นด้วยไปกับคำกล่าวของมิกิ ส่วนในทางกลับกันตัวของมิกิเองก็ได้รับการกล่าวถึงในหมู่นักปรัชญาสำนักเกียวโตเช่นกันว่า “เป็นลูกศิษย์คนสำคัญที่สุดของนิชิตะ” (Krummel, 2016: 13) ดังนั้น หากจะเปรียบนิชิตะเป็นดังหมุดหมายแรกของการศึกษาค้นคว้าปรัชญาสำนักเกียวโตซึ่งเป็นภาพแทนของญี่ปุ่นสมัยใหม่แล้ว การขยับหมุดหมายหรือขยายประเด็นมาสู่การศึกษาปรัชญาสำนักเกียวโตในรุ่นที่สองโดยตั้งต้นจากปรัชญาของมิกิก็ย่อมมีนัยสำคัญอย่างมิอาจปฏิเสธได้เช่นกัน

¹ นอกจากนี้มิกิยังได้ศึกษาร่ำเรียนปรัชญาจากทานะเบะ แล้วยังได้มีโอกาสไปศึกษาร่ำเรียนปรัชญาจากไฮเด็กเกอร์โดยตรงถึงเมืองฟรีบูร์ก (Freiburg) ส่วนประวัติอื่น ๆ โดยสังเขป ดูเพิ่มได้ใน ‘ญี่ปุ่นที่ไร้ซึ่งปรัชญา: บทแปลและบทวิเคราะห์ยุคสมัยในทัศนะของมิกิ คิโยชิ’ (สรายุทธ เลิศปัจจุสมันท์ และ รัตน์จิต ทองเปรม, 2565)

ยิ่งไปกว่านั้น จากการทบทวนองค์ความรู้ด้านปรัชญาญี่ปุ่นในประเทศไทย ผ่านงานวิจัยเชิงสังเคราะห์ได้ทำให้พบว่า สถานภาพของการศึกษาปรัชญาญี่ปุ่นในประเทศไทยตั้งแต่ปี พ.ศ. 2460-2560 นั้นยังไม่มีความก้าวหน้าเท่าใดนัก เนื่องจากปรากฏนักปรัชญาเพียง 6 รายนามเท่านั้นที่ถูกศึกษาในประเทศไทย ได้แก่ โดเจ็น, รินไซ, ชินรัน, ชูสุกิ ดี.ที., ฟุคุซาวะ ยุคิจิ, และ วะสึจิ เทะสึโร (สรายุทธ เลิศปัจฉิมนันท์, 2561: ก) ส่วนปรัชญาของนิชิตะ คิตะโร เพิ่งมีการศึกษาและเผยแพร่ในโลกวิชาการภาษาไทยเป็นครั้งแรกในปี พ.ศ. 2561

อีกทั้งข้อค้นพบดังกล่าว ยังมีความสอดคล้องกับสถานภาพของแวดวงญี่ปุ่นศึกษาในประเทศไทย ซึ่งมีการศึกษาแนวนิยมและความก้าวหน้าผ่านงานวิจัยเชิงสังเคราะห์เช่นกัน โดยผลการวิจัยชี้ให้เห็นว่าองค์ความรู้ในด้านญี่ปุ่นศึกษาของไทยแม้จะมุ่งศึกษาประเด็นที่เกี่ยวกับ ภาษา วัฒนธรรม เศรษฐกิจ สังคม การเมือง และเทคโนโลยี แต่เมื่อพิจารณาอย่างเป็นองค์รวมแล้วกลับพบว่ายังไม่มีการมุ่งเน้นสร้างความรู้ความเข้าใจถึงแนวคิดของญี่ปุ่นที่เกี่ยวข้องกับสังคมวิทยาหรือมานุษยวิทยาในเชิงลึก (สรัญญา คงจิตต์, 2554: 89; 2556: 34-37)

ด้วยเหตุนี้ เมื่อพิจารณาถึงสถานภาพดังกล่าวทั้งในแง่ของปรัชญาญี่ปุ่นและญี่ปุ่นศึกษาด้วยกันจะ พบว่า ในด้านองค์ความรู้ของปรัชญาญี่ปุ่นนั้นไม่เคยปรากฏการศึกษางานของมิกิ คิโยะชิมาก่อน ขณะที่ในด้านญี่ปุ่นศึกษาเองก็มีความต้องการเพิ่มพูนองค์ความรู้ที่จำเป็นต่อการสร้างความเข้าใจถึงแนวคิดของญี่ปุ่นในเชิงลึก การศึกษาปรัชญาของมิกิครั้งนี้จึงถือเป็นการขยายขยายองค์ความรู้ในกลุ่มนักปรัชญาสำนักเกียวโต รวมถึงเป็นการตอบสนองต่อแนวโน้มของญี่ปุ่นศึกษาที่ต้องการศึกษาแนวความคิดของญี่ปุ่นในเชิงลึก โดยการสืบสอบร่องรอยของพัฒนาการที่มิกิได้ทำการปรับกระบวนการตีความจากปรัชญาสำนักเกียวโตรุ่นที่หนึ่งผ่านการพิจารณาภูมิหลังทางความคิดของมิกิตามที่ปรากฏใน 'บทเกริ่นนำตรรกะแห่งจินตนาการ' ซึ่งเป็นบทใหม่โรงโครงการทางปรัชญาที่สำคัญของเขา

ตรรกะแห่งจินตนาการของมิกิ นอกจากจะเป็นการเสนอแนะให้คนสำคัญของเขาแล้ว ยังเป็นโครงการที่พยายามแก้ไขปัญหาคลุมเคลือที่พบในปรัชญาของนิชิตะ คิตะโร โดยพยายามลดทอนความเป็นอภิปรัชญาในปรัชญาของนิชิตะให้มา

สู่ภววิทยาที่วางอยู่บนรากฐานของชีวิตและความเป็นจริงที่จำเป็นต้องเป็นรูปธรรมได้มากขึ้น ซึ่งนับว่าบทบาทของมิกินั้นเป็นไปในทำนองเดียวกับไฮเด็กเกอร์ที่ทำการปรับกระบวนการทัศน์ในปรัชญาตะวันตกแต่เดิมที่วางรากฐานอยู่บนอภิปรัชญาของกรีกให้มาสู่มุมมองของภววิทยาขั้นมูลฐาน (fundamental ontology) อย่างไรก็ดีตามสิ่งที่มิกิทำคือการเชื้อเชิญให้วนกลับไปสำรวจปัญหาที่เกิดขึ้นในปรัชญาของนิชิเดะซึ่งวางกรอบคิดอยู่บนมโนทัศน์ตรรกะของแห่งหน (logic of basho, logic of place) แต่ข้อเสนอเรื่องแห่งหนของนิชิเดะนั้นถึงที่สุดแล้วก็อยู่บนข้อเสนอเรื่องความว่างแห่งหนนั้น ๆ บางครั้งจึงถูกเรียกว่าตรรกะแห่งความไม่มี (logic of nothingness)

ด้วยเหตุนี้จึงมีการตั้งข้อสังเกตว่าแนวคิดทางอภิปรัชญาของนิชิเดะได้ก่อให้เกิดปัญหาในหลายประเด็น โดยเฉพาะอย่างยิ่งปัญหาเรื่องการอุปบัติและดำรงอยู่ของสรรพสิ่ง จากการที่เขาได้เคยเสนอไว้ว่าการอุปบัติและการดำรงอยู่อยู่ในแง่ของความเป็นจริงนั้นไม่ใช่สิ่งที่จะอธิบายผ่านมโนทัศน์ความเป็นสาเหตุหรือจากการพิจารณาคักยภาพของสรรพสิ่ง นั่นเพราะสรรพสิ่งได้อุบัติขึ้นจากวัฏจักรที่ทำให้การอุปัตินั้นเป็นความว่าง ซึ่งทำให้คำอธิบายของนิชิเดะมีลักษณะเป็นข้อเสนอเชิงวิชาการที่มีความใกล้เคียงกับแนวคิดทางอภิปรัชญาในพุทธปรัชญามหายาน (Inagaki, 1993: 299)

อย่างไรก็ดี ข้อสังเกตถึงปัญหาดังกล่าวตามที่ปรากฏในปรัชญาของนิชิเดะไม่ได้เป็นแค่ประเด็นทางอภิปรัชญาที่ถูกนำมาพิจารณาโดยนักวิชาการในยุคหลังเท่านั้น แต่เมื่อย้อนกลับไปในช่วงเวลาที่นิชิเดะยังมีชีวิตอยู่ร่วมสมัยกับมิกิ ตัวของมิกิเองก็ตระหนักได้ถึงความเป็นนามธรรมที่อาจจะเป็นปัญหาในงานของนิชิเดะจึงนำมาสู่ความต้องการสร้างแนวคิดทางตรรกะขึ้นมาใหม่ให้มีความเป็นรูปธรรมมากกว่า 'ตรรกะของแห่งหน' ของนิชิเดะ ซึ่งถึงที่สุดแล้วมิกิจึงกล่อมเกลานแนวคิดของเขามาเป็นโครงการ 'ตรรกะแห่งจินตนาการ' โดยมิกิใช้คำว่า 'ตรรกะ' ในแง่มุมมอง 'ศักยภาพทางความคิด' ส่วนคำว่า 'จินตนาการ' คือ 'ผลรวมของมายาคติที่ถูกประกอบสร้างจากปรากฏการณ์อันเป็นรูปธรรม' อีกทั้งยังเกี่ยวพันกับจิตสำนึกตัวตน สังคม และสภาพแวดล้อม ด้วยเหตุนี้มิกิจึงยืนยันว่าเป็นตรรกะแห่งจินตนาการที่มีความเป็นรูปธรรมและเป็นปรัชญาเชิงปฏิบัติมากกว่าที่จะมีสถานะเป็นอภิปรัชญา

และหากต้องการเข้าใจถึงที่มาที่ไปในปรัชญาของมิกิตลอดจนความพยายามแก้ไข ปัญหาที่สืบเนื่องมาจากปรัชญาสำนักเกียวกโตรุ่นที่หนึ่งด้วยแล้ว การทำความเข้าใจ ถึงภูมิหลังทางความคิดของเขาตามที่ปรากฏให้เห็นใน ‘บทเกริ่นนำตรรกะแห่ง จินตนาการ’ ก็นับว่าเป็นสิ่งจำเป็น

ฉะนั้น จากที่มาและความสำคัญดังกล่าว การวิจัยนี้จะนำเสนอปรัชญา ของมิกิโดยแบ่งเป็นสองภาคส่วน ได้แก่ การทบทวนปรัชญานิพนธ์ของมิกิด้วย การนำเสนอบทแปล เพื่อทำความเข้าใจถึงภูมิหลังโครงการทางปรัชญาที่มิกิดำเนิน การในชื่อ “ตรรกะแห่งจินตนาการ” (『構想力の論理』 หรือ the Logic of Imagination) และส่วนที่สองคือการสืบสอบพัฒนาการของปรัชญาสำนักเกียวกโตรุ่นที่สอง และนำเสนอบทวิเคราะห์การปรับกระบวนทัศน์ ซึ่งการนำเสนอในสองภาคส่วนนี้ นอกจากจะเป็นประโยชน์ต่อการศึกษาประวัติปรัชญาญี่ปุ่นโดยตรงแล้ว ยังช่วย เพิ่มพูนการแปลเอกสารทางปรัชญาชั้นปฐมภูมิที่เป็นประโยชน์ต่อแวดวงญี่ปุ่นศึกษา ด้วยเช่นกัน

วัตถุประสงค์

1. เพื่อทบทวนภูมิหลังทางความคิดของมิกิ คิโยะชิ และนำเสนอการแปลบท เกริ่นนำตรรกะแห่งจินตนาการ
2. เพื่อสืบสอบพัฒนาการของปรัชญาสำนักเกียวกโตรุ่นที่สอง และวิเคราะห์ลักษณะ ของการปรับกระบวนทัศน์ที่เกิดขึ้นในปรัชญาเกียวกโตรุ่นที่สอง

ขอบเขตการวิจัย

การวิจัยนี้มุ่งศึกษารวมนิพนธ์ของมิกิ คิโยะชิ เล่มที่ 8 ว่าด้วยตรรกะแห่ง จินตนาการ โดยกำหนดขอบเขตของการศึกษาวิจัยไว้ที่บทเกริ่นนำ เพื่อนำเสนอ การแปล การสืบสอบพัฒนาการ และการวิเคราะห์ภูมิหลังที่เกี่ยวข้องกับการ ปรับกระบวนทัศน์ของปรัชญาสำนักเกียวกโตรุ่นที่สองจากฐานที่หนึ่งมาสู่ฐานที่สอง

วิธีดำเนินการวิจัย

1. ศึกษาภูมิหลังและความสำคัญของปัญหา
2. ทบทวนและแปลปรัชญานิพนธ์ของมิกิ คิโยะชิ
3. นำเสนอผลการวิจัยผ่านการสืบสอบและวิเคราะห์ด้วยทแปล
4. สรุปและอภิปรายผล

ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับการวิจัย

1. เพิ่มพูนการแปลเอกสารชั้นปฐมภูมิของปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่จากภาษาญี่ปุ่นมาสู่ภาษาไทย
2. ผลการศึกษาวิจัยสามารถสนับสนุนองค์ความรู้ที่จำเป็นต่อการสร้างความเข้าใจถึงแนวคิดของญี่ปุ่นเชิงลึกทั้งในด้านปรัชญาญี่ปุ่นและญี่ปุ่นศึกษา
3. ข้อค้นพบจากการศึกษาวิจัยสามารถนำไปสู่ความเข้าใจเกี่ยวกับการปรับกระบวนการที่เกิดขึ้นในพัฒนาการของปรัชญาสำนักเกียวโต

การทบทวนปรัชญานิพนธ์ของตรรกะแห่งจินตนาการ: บทแปล²

แปลจากต้นฉบับภาษาญี่ปุ่น 「構想力の論理」

บทเกริ่นนำ ใน『三木清全集 第八卷』ฉบับ 岩波書店刊

กรกฎาคม ค.ศ. 1939 มิกิ คิโยะชิ เขียน ณ กรุงโตเกียว

ข้อเสนอเกี่ยวกับตรรกะแห่งจินตนาการที่เผยแพร่สู่บรรณพิภพ ณ ที่นี้ ในเล่มที่หนึ่งนั้น คือสิ่งที่เคยลงตีพิมพ์เป็นบทความชุดต่อเนื่องในวารสาร ‘ความคิด’ (วารสารชิชิ Shisou 『思想』) หลังจากนั้นได้มีเหตุอันน่าปการที่ทำให้ต้องหยุดเขียนลงด้วยความสลดวิสัย เมื่อข้าพเจ้าหมายมั่นจะกลับมาเขียนต่ออีกครั้งจึงรู้สึกถึงความจำเป็นในการรวบรวมบทความสามชิ้นแรกที่เคยตีพิมพ์ไปแล้วก่อนหน้ามารวมพิมพ์เป็นเล่มหนึ่งเพื่อผู้อ่าน แต่ที่ยังไปกว่านั้นก็เพื่อตัวข้าพเจ้าเองด้วยเช่นกัน บทความ

² บทแปลนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยตรรกะแห่งจินตนาการของมิกิ คิโยะชิ โดยคณะผู้วิจัยทำการแปลและจัดเกลาสำนวนจากบทเกริ่นนำใน ‘ตรรกะแห่งจินตนาการ เล่มที่ 1’ ฉบับภาษาญี่ปุ่นตีพิมพ์ครั้งแรกเดือนกรกฎาคม ปีโชวะ 14

เหล่านั้นเดิมแล้วถูกเขียนในรูปแบบของบันทึกการวิจัย แต่กระนั้นข้าพเจ้าก็ตัดสินใจตีพิมพ์เผยแพร่ตามต้นฉบับเดิมโดยปรับปรุงแก้ไขเพียงเล็กน้อยเท่านั้น คำอธิบายที่เสนออย่างเป็นระบบซึ่งมีความสมบูรณ์แบบนั้น จะเริ่มต้นได้ก็ต่อเมื่องานวิจัยนี้ดำเนินจนแล้วเสร็จ ส่วนข้อเสนอ ณ ที่นี้ ในเบื้องต้นจะทำการอธิบายถึงรูปแบบในเชิงปรากฏการณ์วิทยา หลังจากนั้นจึงค่อยทำการอธิบายต่อถึงรูปแบบในเชิงตรรกะที่ถ่องแท้

เพื่อเป็นการวางแนวทางให้แก่ผู้อ่านถึงบรรดาข้อเสนอก่อนข้างซับซ้อนอยู่บ้างในงานเขียนชิ้นนี้ที่ถูกเขียนไว้เป็นบันทึกการวิจัยตั้งแต่แรก ข้าพเจ้าจึงคิดว่าในบทพินัยกรรมควรมีการกล่าวให้เห็นอย่างรวบรัดว่าเจตจำนงของข้าพเจ้านั้นอยู่ที่ไหน แม้ว่านั่นจะเป็นแค่เพียงการกล่าวสรุปภูมิหลังทางความคิดในระยะหลังของข้าพเจ้าเอง แต่แน่นอนว่าจากนี้ไปเมื่อได้เขียนงานนี้ต่อไปเรื่อย ๆ ก็ย่อมมีการพัฒนาเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้นต่อแนวทางของข้าพเจ้า ซึ่งนั่นเป็นเรื่องธรรมดาสำหรับข้าพเจ้าที่มีอุปนิสัยชอบคิดไปเขียนไปมากกว่าที่จะคิดก่อนแล้วค่อยลงมือเขียน

หลังจากที่ก่อนหน้านี้ข้าพเจ้าได้ตีพิมพ์ ‘ปรัชญาประวัติศาสตร์’ (『歴史哲學』 ตีพิมพ์ ค.ศ. 1932) สิ่งทีวนเวียนอยู่ในความคิดของข้าพเจ้าอยู่ตลอดก็คือประเด็นปัญหาระหว่างความเป็นภววิสัยกับความเป็นอัตวิสัย ความเป็นเหตุผลกับความไร้เหตุผล ความรู้กับผัสสะ ในแง่ที่ว่าจะผสานเข้าหากันได้อย่างไร ยามนั้นเองข้าพเจ้าได้กำหนดประเด็นปัญหานี้ให้จำเพาะเป็นปัญหาในเรื่องเอกภาพของตรรกะกับพิชาน (logos and pathos) ซึ่งการวิเคราะห์ห้วงค์ประกอบในทางตรรกะและในทางพิชานในแง่ของประวัติศาสตร์ทั้งหมดโดยอภิปรายถึงเอกภาพในเชิงวิภาษวิธีนั้นถือเป็นการหลักของข้าพเจ้า รวมถึงสถานการณ์ในช่วงนี้ที่ถูกชี้ให้เห็นอย่างมีนัยสำคัญจากรวมบทความของข้าพเจ้าเรื่อง ‘ตำแหน่งแห่งที่ของมนุษย์ในวิกฤตการณ์’ (『危機に於ける人間の立場』 รวมพิมพ์ ค.ศ. 1933) ถึงแม้ข้าพเจ้าจะมุ่งเน้นประเด็นสำคัญไปที่ความเป็นเหตุผลกับสิ่งที่ขึ้นกับตรรกะก็ดี หากแต่อึดภาวะ สภาวะภายใน และสิ่งที่ขึ้นกับพิชานนั้นก็นับเป็นปัญหาที่ยากจะหลีกเลี่ยงสำหรับข้าพเจ้าอยู่เรื่อยมานั้นจึงเป็นเหตุผลว่าเหตุใดที่ปาสคาลยึดโยงกับข้าพเจ้า (การศึกษาวิเคราะห์มนุษย์ในทัศนะของปาสคาล ตีพิมพ์ ค.ศ. 1926) รวมถึงการที่ไฮเดกเกอร์มีอิทธิพลต่อ

ข้าพเจ้าก็เช่นกัน แม้ในตอนที่ข้าพเจ้าหันเหความสนใจแต่เดิมจากปรัชญา ประวัติศาสตร์มาอุทิศให้กับการวิจัยวัตถุนิยมเชิงประวัติศาสตร์ (วัตถุนิยมเชิงประวัติศาสตร์จิตสำนึกร่วมสมัย 『唯物史觀と現代の意識』 ตีพิมพ์ ค.ศ. 1928) และสิ่งเดียวกันนี้ก็เกิดขึ้นภายในจิตใจของข้าพเจ้าเมื่อพยายามแสวงหารากฐานแห่งความเป็นมนุษย์ในวัตถุนิยมเชิงประวัติศาสตร์ ด้วยความต้องการของตัวข้าพเจ้าเองที่จะไม่ละเลยสิ่งที่ขึ้นกับพิชานเพียงเพราะไปสนใจแต่สิ่งที่ขึ้นกับตรรกะ แต่ในอีกทางก็ไม่หลงลืมสิ่งที่ขึ้นกับตรรกะเพียงเพราะไปสนใจแต่สิ่งที่ขึ้นกับพิชาน ซึ่งที่สุดแล้วจึงมาถึงจุดที่ข้าพเจ้าเรียกร้องในรูปแบบที่ยึดมั่นต่อมนุษยนิยม กล่าวคือ เป็นการก้าวจากมานุษยวิทยามาสู่มนุษยนิยม ซึ่งการเผยให้เห็นถึงช่วงเวลานั้นได้ถูกรวบรวมไว้ในบทวิพากษ์ของข้าพเจ้า คือ ‘ทฤษฎีวิวัฒนาการของมนุษยวิทยา’ (『人間學的文學論』 ตีพิมพ์ ค.ศ. 1934)

ดังที่กล่าวไปแล้วนั้น การคิดว่าเอกภาพของตรรกะกับพิชานเป็นเอกภาพในเชิงวิภาษวิธี ในฐานะเอกภาพของสิ่งคู่ตรงข้าม ต่อให้ไม่ใช่ข้อผิดพลาด แต่ตัวข้าพเจ้าเองกลับรู้สึกอยู่เสมอว่ามันเป็นแบบแผนมากเกินไป ข้าพเจ้าก็เป็นคนหนึ่งซึ่งเกิดความรู้สึกเป็นปฏิปักษ์ต่อการที่วิภาษวิธีถูกจัดตั้งโดยมือของคนจำนวนมาก ด้วยการทำให้เป็นรูปแบบนิยม (formalism) ประเภทหนึ่งและกล่าวว่าเป็นตรรกวิทยาแบบแผนใหม่ ซึ่งถือเป็นแนวคิดฉวยโอกาส (opportunism) ถึงแม้สิ่งที่ขึ้นกับตรรกะและสิ่งที่ขึ้นกับพิชานจะถูกรวมเป็นเอกภาพในเชิงวิภาษวิธี ทว่าจะพบเอกภาพดังกล่าวนั้นอย่างเป็นทางการได้ทีไหน การสังเคราะห์ที่ก้าวข้ามโครงสร้างในทางตรรกะทั่วไปเช่นนั้นได้ส่งผลต่อความเป็นจริง ณ ที่ไหน ข้าพเจ้าไขว่คว้าหาคำตอบนี้และตระหนักถึงเรื่องที่คานตียอมรับกระบวนการผสมผสานความรู้และผัสสะให้เป็นพลังแห่งจินตนาการ ซึ่งนำมาสู่แนวคิดเรื่องตรรกะแห่งจินตนาการ ด้วยเหตุนี้ ข้าพเจ้าจึงเริ่มเขียนบันทึกการวิจัยขึ้นนี้ ใน ‘วารสารความคิด’ เดือนพฤษภาคม ค.ศ.1937) โดยสังหรณ์ว่าอาจเข้าใจการไขประเด็นปัญหาที่ค้างคาใจข้าพเจ้ามาตลอดหลายปี แต่สำหรับข้าพเจ้าในช่วงที่กำลังเขียน ‘มายาคติ’ ซึ่งเป็นบทแรกสุดนั้น ข้าพเจ้าครุ่นคิดถึงจินตนาการแค่ในฐานะของความสามารถในการผสมผสานตรรกะกับพิชาน และมีความกังวลว่าจะถูกลดทอนให้เป็นเหตุผลนิยม (irrationalism) หรือ

อัตวิสัยนิยม (subjectivism) แบบใดแบบหนึ่ง ทว่าสิ่งที่คำจูนข้าพเจ้าจากความกังวลนี้คือความเป็นเหตุผลในเชิงภววิสัยที่เรียกว่า 'เทคโนโลยี' (「技術」) ซึ่งทำให้กล่าวได้ว่า โดยเนื้อแท้ทั่วไปนั้น [การผสมผสานตรรกะกับพิชาน] ไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่ามุมมองเอกภาพของความเป็นอัตวิสัยกับความเป็นภววิสัย แต่ในที่สุดเมื่อข้าพเจ้าเริ่มศึกษาลึกลงไปถึง 'ระบบ' (「制度」) ตรรกะแห่งจินตนาการที่ข้าพเจ้าครุ่นคิดก็ค่อย ๆ เปลี่ยนไปอย่างชัดเจนว่าความจริงแล้วคือ "ตรรกะแห่งแบบ" (logic of form) สิ่งนี้ผลักดันให้ความคิดของข้าพเจ้ารุดหน้าในประเด็นดังกล่าว นั่นคือปรัชญากรีก โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเชื่อมโยงกับอริสโตเติลในช่วงหลังมานี้ (อภิปรัชญาของอริสโตเติล ตีพิมพ์ ค.ศ. 1935, อริสโตเติล ตีพิมพ์ ค.ศ. 1938)

ตรรกะแห่งจินตนาการหรืออีกนัยหนึ่งคือการสำแดงออกเชิงอัตวิสัย ที่นำไปสู่การค้นพบตรรกะแห่งแบบซึ่งคือการสำแดงออกเชิงภววิสัย ได้ทำให้ความคิดของข้าพเจ้า ณ ตอนนี้นำไปถึงจุดที่แน่ชัดในระดับหนึ่ง ในแง่นี้เอง ข้าพเจ้าจึงขยับขยายตนเองออกจากประเด็นปัญหามนุษยภาวะ พร้อมกันนั้นยังเห็นว่าขอบเขตความเข้าใจของข้าพเจ้าเองก็เริ่มขยับเข้าใกล้ปรัชญาของนิชิตะในจุดที่เป็นปัจจุบัน แม้ในงานวิจัยของข้าพเจ้าจะมีปรัชญาของนิชิตะคอยชี้นำมาตลอด ไม่ว่าจะโดยผู้ตัวหรือไม่ก็ตาม แต่ที่สำคัญก็คือความเกี่ยวพันกันระหว่างตรรกะแห่งจินตนาการตามที่ข้าพเจ้ากล่าวถึงกับตรรกะในปรัชญาของนิชิตะนี้ย่อมมีประเด็นปัญหาที่ควรพิจารณาอย่างแยกออกจากกัน เพื่อหลีกเลี่ยงความเข้าใจผิดเกี่ยวกับความตั้งใจในงานเขียนชิ้นนี้ รวมถึงเพื่อให้เห็นภาพรวม ก่อนอื่นจึงมีอยู่สองหรือสามประเด็นที่จะต้องขอล่าวเอาไว้ ดังต่อไปนี้

สิ่งที่ข้าพเจ้าพยายามครุ่นคิดเกี่ยวกับตรรกะแห่งจินตนาการคือปรัชญาเชิงปฏิบัติ เมื่อเอ่ยถึงจินตนาการ ตลอดเวลาที่ผ่านมามักจะคิดเพียงว่าเป็นกิจกรรมในทางศิลปะ และถ้าพูดถึงแบบ ที่ผ่านมามักมักถูกพิจารณาว่าเป็นจุดยืนทางทัศนะไปโดยสิ้นเชิง บัดนี้ข้าพเจ้าได้ปลดปล่อยจากข้อจำกัดนั้นและผูกโยงจินตนาการเข้ากับความธรรมดาสามัญของพฤติกรรม สิ่งที่สำคัญต่อกรณีเช่นนั้นคือการเข้าใจพฤติกรรมที่ก่อร่างสร้างสิ่งต่าง ๆ ขึ้น ซึ่งไม่ใช่แค่เจตจำนงในทางนามธรรม ดังเช่นที่อัตวิสัยนิยมทำกันอย่างที่ผ่านมา พฤติกรรมทั้งปวงคือการสร้างสิ่งที่มีความ

หมายอันไพศาลซึ่งนั่นคือความหมายของการสร้างสรรค์ ตรรกะแห่งจินตนาการก็คือ ตรรกะแห่งการสร้างสรรค์ดังกล่าวนั่นเอง สิ่งที่ถูกสร้างขึ้นทั้งมวลล้วนมาพร้อมกับแบบ สิ่งที่เราเรียกว่าพฤติกรรมคือปฏิบัติการที่มีต่อสิ่งที่ถูกสร้างโดยเปลี่ยนแบบ (transform) ของสิ่งนั้นแล้วจึงสร้างแบบขึ้นใหม่ แบบคือสิ่งที่ เป็นประวัติศาสตร์ ในฐานะของสิ่งที่ถูกสร้างสรรค์ และเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแบบไปในเชิงประวัติศาสตร์ แบบดังกล่าวไม่ได้เป็นแค่ความเป็นภววิสัย แต่เป็นเอกภาพของความเป็นภววิสัยกับความเป็นอัตวิสัย ตลอดจนมโนคติกับความจริงแท้ การดำรงอยู่กับการอุบัติขึ้น รวมถึงกาลและเทศะ ตรรกะแห่งจินตนาการจึงเป็นตรรกะแห่งแบบในเชิงประวัติศาสตร์ แต่ที่สำคัญ แม้จะกล่าวว่าพฤติกรรมคือการสร้างบางสิ่ง ทว่าหากการสร้างนั้น (ποίησις) ปราศจากความหมายของการก่อเกิด (γένεσις) อยู่ในที่ ก็ย่อมไม่อาจพิจารณาถึงประวัติศาสตร์ได้ [เว้นแต่] เมื่อการรังสรรค์ (poiesis) มีความหมายของการอุบัติขึ้น (genesis) อยู่ในที่ เมื่อนั้นย่อมพิจารณาถึงประวัติศาสตร์ได้ ตรรกะแห่งจินตนาการเป็นตรรกะแห่งแบบและการเปลี่ยนแปลงแห่งแบบ แต่ปรัชญาแห่งแบบ (philosophy of form) ที่ข้าพเจ้ากล่าวถึงนี้ไม่เหมือนกับบวจิวิภาค (morphology) อย่างที่เคยมีมา บวจิวิภาคเป็นปรัชญาในทางอรรถปริวรรต ไม่ใช่ปรัชญาเชิงปฏิบัติ อีกทั้งบวจิวิภาคโดยส่วนใหญ่ยังเป็นแนวคิดที่ขาดความเป็นเหตุผล แต่ปรัชญาแห่งแบบที่ข้าพเจ้ากล่าวถึง กลับเป็นเอกภาพของแก่นสารวิทยา (Eidologie 形相學) กับ บวจิวิภาค (Morphologie 形態學) และยิ่งไปกว่านั้นยังมีความมุ่งหมายต่อสิ่งดังกล่าวในแง่มุ่งของการปฏิบัติ

ตรรกวิทยาอย่างที่มีกันมากเช่นกัน หากไม่ใช่ตรรกวิทยาที่เป็นการร่วมแสวงหาแก่นแก่นในวิทยาศาสตร์สมัยใหม่แล้ว ก็อาจกล่าวได้ว่านอกนั้นทั้งหมดเป็นตรรกะแห่งแบบ ตรรกวิทยาของอริสโตเติลที่ถูกยกย่องว่าเป็นตรรกวิทยาเชิงแบบแผน ที่สมบูรณ์แบบนั้นแต่เดิมก็เป็นตรรกะแห่งแบบที่เชื่อมโยงกับภววิทยาแบบกรีกโบราณที่มองว่าแก่นสาร (ideal [มโนคติ หรือแบบในปรัชญาของเพลโต], eidos [มโนมัย หรือแบบในปรัชญาของอริสโตเติล]) คือความจริงแท้ อย่างไรก็ตาม กรณีที่แบบถูกพิจารณาว่าเป็นความไม่เปลี่ยนแปลงนั้นก็จะไม่สามารถพิจารณาได้นั้น คือความเป็นประวัติศาสตร์ ตรรกะของเฮเกิลที่กล่าวขานกันว่าประสบความสำเร็จ

เป็นอย่างสูงในเรื่องวิชาวิธี โดยรากฐานแล้วก็เป็นครกะแห่งแบบเช่นกัน ซึ่งเฮเกลเองก็เฝ้ามองเชิงประวัติศาสตร์ลงไปนั้น แต่กระนั้นเขาก็ยังอยู่ในท่าที่เดียวกับภววิทยาของกรีกโบราณคือหยุดท่าไว้ที่การครุ่นคิดโดยไม่วางท่าที่อยู่นพฤติการณ์ วิชาวิธีของเขาจึงเป็นตรกะของการไตร่ตรอง (reflection) หรือไม่ก็เป็นตรกะของการใคร่ครวญ (reconsider) ซึ่งไม่ใช่ทั้งตรกะแห่งพฤติการณ์และตรกะแห่งการรังสรรค์ ตรกะแห่งจินตนาการเชื่อมโยงกับตรกะของอริสโตเติลและเฮเกลในฐานะตรกะแห่งแบบ แต่กระนั้นก็ยังยึดโยงกับแบบในจุดยืนที่มีต่อพฤติการณ์เชิงประวัติศาสตร์ ทว่าตรกะแห่งจินตนาการไม่ได้ตัดขาดจากตรกรวิทยาเชิงแบบแผน หรือแม้แต่วิชาวิธีของเฮเกลโดยสิ้นเชิง แต่ในทางตรงกันข้ามกลับครอบคลุมถึงสิ่งต่าง ๆ เหล่านี้เข้าด้วยกัน ตรกะแห่งจินตนาการเป็นประหนึ่งตรกรวิทยาดั้งเดิม (Urlogik) ที่ดึงเอาสิ่งเหล่านั้นออกมาจากภายในของตัวตนในฐานะแบบแผนการไตร่ตรองของตนเอง

ตรกะแห่งจินตนาการยึดมั่นในจุดยืนของอัสมัตติกญาณทางพฤติการณ์ ซึ่งอาจต้องยอมรับว่า ในทางปรัชญาอย่างที่แล้วมานั้น ความหมายชั้นมูลฐานที่มาจากอัสมัตติกญาณเองก็ถูกละเลยอย่างไม่ไยดีมาตลอด แต่นั่น [ตรกะแห่งจินตนาการ] ก็ไม่ได้เป็นแค่อัสมัตติกญาณนิยมเท่านั้น อัสมัตติกญาณที่แท้จริงคือสิ่งที่ถูกใช้เพื่อสื่อกลางอยู่บ่อยครั้งโดยขึ้นอยู่กับการไตร่ตรอง นั่นคือหมุดหมายหนึ่งของปัจจุบันที่จะรุดเข้าสู่อนาคตโดยหมายรวมอดีตอันเป็นอนันต์เข้าไว้ด้วยกัน แต่ไม่ว่าจะอย่างไรก็ตามตรกะแห่งจินตนาการก็ได้เป็นเพียงสิ่งที่เรียกว่าตรกะของสื่อกลาง ตรกะของสื่อกลางนั้นถึงที่สุดแล้วก็จบลงที่เป็นตรกะของการไตร่ตรอง จึงไม่สามารถเป็นตรกะแห่งพฤติการณ์ได้อย่างแน่แท้ นั่นคือจุดที่โนท้ายที่สุดนั้นสื่อกลางทั้งหมดล้วนถูกทำให้เป็นสิ่งนามธรรม อีกทั้งทำให้สื่อกลางทั้งหมดที่ถูกรวมศูนย์อยู่ในรูปแบบเดียวนั้นพลาดหมุดหมายสำคัญในการรุดไปข้างหน้าอย่างยิ่งยวด เรื่องดังกล่าวนั้นเห็นได้ชัดในการสร้างสรรค์ผลงานทางศิลปะ ซึ่งอาจรวมถึงการอุปติขึ้นโดยทั่วไปของเทคโนโลยี อีกทั้งพฤติการณ์ทั้งหมดทั้งมวลของมนุษย์ในยามที่มองว่านี่คือการปรับตัวโดยปฏิบัติตนให้เข้ากับสภาพแวดล้อมก็ยิ่งกล่าวได้ว่าทุกอย่างล้วนเป็นเรื่องในทางเทคนิค แนวคิดพื้นฐานของเทคโนโลยีคือแบบ

หากพิจารณาตรรกะแห่งจินตนาการโดยผูกโยงกับเทคโนโลยีในแง่นี้ ย่อมเข้าใจความสัมพันธ์ของตรรกะแห่งแบบที่เกี่ยวข้อกับวิทยาศาสตร์ เทคโนโลยีอาศัยวิทยาศาสตร์เป็นรากฐาน และการพัฒนาอันน่าทึ่งของเทคโนโลยีสมัยใหม่ที่สามารถเกิดขึ้นมาได้นั้นก็เนื่องมาจากความก้าวหน้าของวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ จากจุดนั้นเองที่ทำให้พิจารณาได้เช่นกันว่า ตรรกะแห่งจินตนาการย่อมสามารถพัฒนาให้เป็นตรรกะแห่งความเป็นจริงได้โดยอาศัยตรรกะแห่งวิทยาศาสตร์เป็นสื่อกลาง

แนวคิดของวิทยาศาสตร์ในความหมายจำเพาะคือสิ่งที่เกิดขึ้นในยุคสมัยใหม่ แต่สำหรับเทคโนโลยีแล้วเดิมนั้นถือเป็นสิ่งที่มีมาตั้งแต่ก่อนหน้า ซึ่งนั่นก็มีอยู่แล้ว แม้กระทั่งในโลกตะวันออกที่ว่ากันว่าวิทยาศาสตร์ไม่เบ่งบาน เทคโนโลยีคือสิ่งที่เก่าแก่และมีความเป็นสากลซึ่งมาพร้อมกับวัฒนธรรมของมนุษยชาติ วิทยาศาสตร์สมัยใหม่เองก็ถือกำเนิดขึ้นจากความต้องการในทางเทคนิค อีกทั้งยังถูกทำให้ครอบคลุมถึงวัตถุประสงค์ในทางเทคโนโลยีอยู่เป็นนิจ ดังนั้นแนวคิดทางวัฒนธรรมซึ่งวางตำแหน่งแห่งที่อยู่บนมโนทัศน์แห่งแบบในแง่ที่เป็นกรอบคิดทางเทคโนโลยีจึงมีความเป็นสากลเสียยิ่งกว่าแนวคิดทางวัฒนธรรมซึ่งวางตำแหน่งแห่งที่อยู่บนกรอบคิดทางวิทยาศาสตร์ โดยที่วิทยาศาสตร์เองก็คือสิ่งที่ถูกหมายรวมอยู่ในองค์ประกอบนั้นด้วยในที่ แนวคิดทางวัฒนธรรมในเชิงสังคม (ゲマインシャフト, gesellschaft, society) ก่อนหน้าชุมชน (ゲゼルシャフト, gemeinschaft, community) ที่มีความเป็นสมัยใหม่นั้นสามารถมองได้ว่าเคยเป็นมโนทัศน์แห่งแบบ มาว่านี่นี้เป็นนามธรรมของวัฒนธรรมในด้านชุมชนสมัยใหม่จึงถูกชี้ให้เห็นตำแหน่งแห่งที่ซึ่งวางอยู่บนกรอบคิดทางวิทยาศาสตร์ และในตอนทีวัฒนธรรมในเชิงสังคมใหม่ ๆ ถูกทำให้เป็นที่ต้องการนั้น ตรรกะแห่งจินตนาการอาจสามารถเป็นรากฐานทางปรัชญาในการรังสรรค์วัฒนธรรมขึ้นใหม่ ทว่าสังคมใหม่นี้ในทางนามธรรมแล้วไม่ได้เป็นปฏิปักษ์ต่อชุมชน แต่ในทางตรงกันข้ามกลับเป็นสิ่งที่ช่วยรักษาสິงนั้นไว้เช่นเดียวกับตรรกะแห่งแบบซึ่งในทางนามธรรมแล้วก็ได้ไม่ได้เป็นปฏิปักษ์ต่อวิทยาศาสตร์ แต่กลับต้องถูกใช้เป็นสื่อกลางแก่สิ่งนี้ไปโดยปริยาย

ตรรกะแห่งแบบไม่ได้เป็นแค่ตรรกะของความเป็นสากลในทางวัฒนธรรมเท่านั้น หากแต่เป็นสิ่งที่ผูกโยงธรรมชาติเข้ากับวัฒนธรรม และผูกโยงประวัติศาสตร์แห่งธรรมชาติเข้ากับประวัติศาสตร์แห่งมนุษย์ ธรรมชาติเองก็เป็นสภาพทางเทคโนโลยี และธรรมชาติก็สร้างแบบขึ้นมา เทคโนโลยีของมนุษย์สืบสานผลงานของธรรมชาติอย่างต่อเนื่อง ด้วยมุมมองเชิงนามธรรมที่แบ่งแยกธรรมชาติออกจากวัฒนธรรมหรือแยกออกจากประวัติศาสตร์ ตรรกะแห่งจินตนาการจะทำให้สามารถเข้าใจทั้งสองแง่มุมได้อย่างเป็นเอกภาพผ่านทางทัศนะเรื่องการเปลี่ยนแปลง (transformation) ของแบบ ซึ่งไม่ใช้การพิจารณาประวัติศาสตร์จากธรรมชาติ แต่เป็นการพิจารณาธรรมชาติจากประวัติศาสตร์จากแง่มุมดังกล่าวนั้น ตรรกะแห่งจินตนาการอาจทำให้เกิดการยอมรับในจุดยืนที่เหมาะสมแก่วิทยาศาสตร์เชิงพรรณนา [หมายถึงสังคมศาสตร์หรือมานุษยวิทยา เป็นต้น] ซึ่งเกี่ยวข้องกับธรรมชาติและวัฒนธรรม อีกทั้งยังถูกดูแลจนมาจนบัดนี้เพียงเพราะแตกต่างไปจากวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ [ซึ่งมีวิธีวิทยา] ในเชิงคณิตศาสตร์

อาจกล่าวได้ว่าแนวคิดในทางวัฒนธรรมตะวันออกก็ถือเป็นแบบ เช่นเดียวกับวัฒนธรรมในทางสังคมโดยทั่ว ๆ ไป แต่กระนั้นก็ตาม ในแง่ของกรีกโบราณ ‘แบบ’ จะถูกมองว่าเป็นภาวีสัย ซึ่งได้กลายมาเป็นความหมายของคำว่า “มโนทัศน์” ในแง่นี้จึงขัดแย้งกับการถูกนำไปผสมผสานกับวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ [ในโลกตะวันออก] เพราะ ‘แบบ’ ในแง่ของตะวันออกจะถูกยึดโยงกับความเป็นอัตวิสัย ด้วยเหตุนี้จึงถูกมองว่าเป็นสิ่ง [ที่มีความหมาย] ในทางสัญญาะ สิ่งที่เราเรียกว่าแบบคือเงาของสิ่งที่ปราศจากแบบ ซึ่งมุมมองเชิงอัตวิสัยนั้นถ่วงท่วงอยู่ในความคิดเรื่อง ‘แบบอันปราศจากแบบ’ ความคิดเช่นนี้ย่อมสำคัญสำหรับเรา

แบบคือแบบที่นำไปสู่แบบ ซึ่งแบบแต่ละอันนั้นเป็นอิสระต่อกัน และสิ่งที่อยู่ในการากฐานของแบบดังกล่าวและผูกโยงเข้ากับสิ่งเหล่านั้นคือสิ่งที่คล้ายกับกฎที่ถูกทำให้เป็นทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ ซึ่งก็ไม่ใช่สิ่งที่สามารถยึดโยงกับความ เป็นภาวีสัยใด ๆ แต่ในทางตรงกันข้ามกลับต้องเป็นแบบที่ก้าวพ้นแบบและ เป็น ‘แบบอันปราศจากแบบ’ แม้จะกล่าวว่าแบบคือเอกภาพของความเป็นอัตวิสัยกับภาวีสัยก็ตาม แต่ตรรกะแห่งจินตนาการก็ไม่ได้อยู่ในตำแหน่งแห่งที่ของการผสม

เป็นหนึ่งในระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ ทว่าตรงกันข้ามก็กลับเป็นสิ่งที่พิจารณาได้จากจุดที่ก้าวข้ามความเป็นอัตวิสัยและภาววิสัยไปแล้ว ด้วยเหตุนี้ นับแต่แรกแล้วสิ่งดังกล่าว นั้นจึงได้เป็นตรรกะแห่งพฤติกรรมและตรรกะแห่งการรังสรรค์ ทว่าถึงแม้จะกล่าวว่า ตรรกะแบบตะวันออกจะวางตำแหน่งแห่งที่ไว้กับอัสมัตติกญาณทางพฤติกรรมก็ตาม แต่ท้ายที่สุดแล้วก็ไปติดอยู่ที่มุมมองเชิงจิตวิทยา ซึ่งเทคโนโลยีนั้น [จิตวิทยา] เป็นเทคโนโลยีของจิต โดยไม่ได้เป็นการปฏิบัติจริงในแง่ที่จะกล่าวได้ว่าเป็นการสร้างแบบขึ้นใหม่จากการเปลี่ยนแปลงแบบของสิ่งต่าง ๆ ที่กระทำกับวัตถุนั้นจริง ๆ ดังนั้น ถึงที่สุดแล้วจึงต้องระมัดระวังในกรณีที่มีแนวโน้มว่าจะจบลงด้วยการอนุมานอย่างง่าย ๆ ในที่นี้จึงมีความจำเป็นที่สิ่งดังกล่าวนั้นจะถูกทำให้เป็นสื่อกลางโดย มโนทัศน์ของวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีของวัตถุ

แน่นอนว่า แนวคิดที่กล่าวไปแล้วนั้นจะต้องถูกพัฒนาอย่างเพียงพอ งานวิจัยของข้าพเจ้าในขณะนี้เป็นงานเชิงปรากฏการณ์วิทยา ซึ่งถึงที่สุดแล้วนั้นก็แค่แค่เพียงการเริ่มต้น ก่อนอื่นข้าพเจ้าได้หยิบยกมาในสามประเด็น ได้แก่ มายาคติ ระบบ และเทคโนโลยี แต่เนื่องจากว่าจุดประสงค์ของข้าพเจ้าคือการอาศัย มุมมองของตรรกะแห่งจินตนาการเข้ามาจัดแจงกับประเด็นเหล่านั้นเป็นหลัก ฉะนั้น ย่อมไม่อาจหลีกเลี่ยงความไม่สมบูรณ์ในแต่ละส่วนของข้อเสนอที่ว่าด้วยมายาคติ ระบบ และเทคโนโลยี ถึงแม้จะกล่าวจากจุดประสงค์ของข้าพเจ้าเอง แต่คงมีอีกหลายประเด็นปัญหาที่ควรพิจารณาอย่างถี่ถ้วนต่อประเด็นเหล่านั้น แต่ในจุดที่ยังบกพร่องข้าพเจ้าคิดว่าจะค่อย ๆ เพิ่มเติมไปในระหว่างแสดงข้อคิดเห็น

ผลการวิจัย

การวิจัยครั้งนี้ได้ทำการสืบสอบพัฒนาการและวิเคราะห์การปรับกระบวนการทัศน์จากภูมิหลังทางความคิดของมิกิ คิโยชิ ตามที่ปรากฏในบทเกริ่นนำตรรกะแห่งจินตนาการ โดยสืบสอบเฉพาะเจาะจงไปที่พัฒนาการของปรัชญาสำนักเกียวโด ซึ่งผ่องถ่ายกระบวนการทัศน์จากนิชิตะ คิตะโร ผู้ก่อตั้งในรุ่นที่หนึ่งมาสู่รุ่นที่สองคือมิกิ

คิโยะชิ³ โดยนับหมุดหมายแรกจากงานชิ้นเอกของนิชิตะ คือ ‘การศึกษาวិเคราะห์ความดี’ (善の研究 หรือ An Inquiry into the Good ตีพิมพ์เผยแพร่ครั้งแรก ค.ศ. 1911) มาสู่งานชิ้นเอกของมิกิที่นับเป็นหมุดหมายสำคัญในปรัชญาสำนักเกียวโตรุ่นที่สอง คือ ‘ตรรกะแห่งจินตนาการ’ (構想力の論理 หรือ The Logic of Imagination ตีพิมพ์เผยแพร่ครั้งแรก ค.ศ. 1939) รวมถึงวิเคราะห์การปรับกระบวนการทัศน์จากนิชิตะ มาสู่มิกิ ทั้งในแง่มุมมองที่สอดคล้องและในแง่มุมมองที่แตกต่างตามลำดับ ดังนี้

1) การสืบสอบพัฒนาการ

เมื่อเอ่ยถึงปรัชญาญี่ปุ่นในลักษณะที่เป็นปรัชญาเชิงวิชาการ (academic philosophy) ตามแบบแผนเดียวกับปรัชญาตะวันตกแล้ว ถือได้ว่าปรัชญาแห่งสำนักเกียวโต (Kyoto-gakuha, Kyoto School) คือภาพแทนของปรัชญาญี่ปุ่นในลักษณะดังกล่าวอย่างเต็มรูปแบบ ซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากการเปิดรับเอาความคิดตะวันตกเข้ามาอย่างรอบด้านในสมัยแห่งการปฏิรูปเมจิ โดยรับเอาแนวคิดปรัชญาตะวันตกเข้ามาสู่ญี่ปุ่นเพื่อพัฒนาคนไปพร้อม ๆ กับเป้าหมายที่จะขับเคลื่อนประเทศไปสู่ความเป็นสมัยใหม่ด้วยวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีของโลกตะวันตก

กระทั่งนิชิตะ คิตะโร มีความมุ่งมั่นที่จะสร้างระบบปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ เขาจึงได้วางหมุดหมายสำคัญในงานชิ้นแรกสุดโดยเสนอระบบคิดทางปรัชญาที่มีอัตลักษณ์เฉพาะในแบบญี่ปุ่น ซึ่งต่อมาได้เป็นรากฐานของปรัชญาสำนักเกียวโตอย่างแนบแน่น ได้แก่ มโนทัศน์เรื่อง (1) ประสบการณ์พิสุทธ์แท้ (純粹経験, truly pure experience), (2) อัตถิภาวะ (実在, existence), (3) ความดี (善, the good), และ (4) ศาสนา (宗教, religion) ซึ่งแนวคิดทั้งหมดของนิชิตะนี้ถือว่าใกล้เคียงกับปรัชญาบริสุทธิ์ (pure philosophy) ของตะวันตกเพราะมีทั้งแง่มุมของอภิปรัชญา ภาววิทยา ญาณวิทยา และคุณวิทยาอย่างครบถ้วน ในขณะที่มิกิเองก็เสนอมนทัศน์สำคัญของเขาผ่านระบบคิดของตรรกะแห่งจินตนาการ ได้แก่ (1) มายาคติ (神話, myth), (2) ระบบหรือสถาบัน (制度, system or institute), (3) เทคโนโลยีหรือเทคนิค

³ นักปรัชญาสำนักเกียวโตรุ่นที่สองนอกจากมิกิ คิโยะชิแล้ว ยังประกอบด้วย นิชิทะนิ เคจิ (Nishitani Keiji) และ ฮิซามะสึ ชิโนอิจิ (Hisamatsu Shin'ichi) แต่งานวิจัยชิ้นนี้จะกล่าวถึงเฉพาะในส่วนของมิกิ เท่านั้น

วิธี (技術, technology or technics), และ (4) ประสบการณ์ (經驗, experience) ซึ่งแนวคิดของมิกิจะมุ่งประเด็นทางสังคมที่เป็นรูปธรรมมากกว่าปรัชญาของนิชิตะ

กล่าวโดยรวบรัดถึงแนวคิดของนิชิตะในช่วงต้น โดยพื้นเพแล้วมีรากฐานมาจากความต้องการก้าวพ้นกรอบคิดแบบปรากฏการณ์วิทยาของฮุสเซอร์ล (Edmund Husserl 1859-1938) ซึ่งวางแก่นแกนไว้กับประสบการณ์ที่ขึ้นกับอัตวิสัยเป็นประการหลัก นิชิตะจึงอาศัยประกายความคิดที่ได้จากการสืบสอบแนวคิดเรื่องประสบการณ์บริสุทธิ์ (pure experience) จากงานของเจมส์ (William James 1842-1910) มาต่อยอดเป็นแนวคิดเรื่องประสบการณ์พิสุทธิ์แท้ (truly pure experience) ของเขา โดยนำเสนอในแง่มุมมองที่แตกต่างไปจากเจมส์ ด้วยการย้อนกลับไปประยุกต์กับความเชื่อเดิมที่วางอยู่บนฐานคติทางพุทธศาสนานิกายเซ็นของโดเจน (Dogen Kigen 1200-1253) เพื่อสร้างแบบแผนทางปรัชญาที่ก้าวพ้นความเป็นอัตวิสัยและภววิสัยไปสู่สภาวะอันถ่องแท้ภายในประสบการณ์ดั้งเดิมของมนุษย์ และเป็นกรอบตั้งต้นให้นิชิตะได้นำเสนอแนวคิดอื่น ๆ ตามมา อาทิ อัตถิภาวะและตัวตน หรือแนวคิดทางจริยศาสตร์ในประเด็นของความคิดดีและศาสนา เป็นต้น⁴

อย่างไรก็ตาม เมื่อแนวคิดของปรัชญาสำนักเกียวโตดำเนินมาสู่รุ่นที่สอง แบบแผนทางปรัชญาที่ริเริ่มไว้โดยนิชิตะเองก็ถูกวิพากษ์โดยมิกิว่ายังมีความเป็นนามธรรมมากเกินไป แต่กระนั้นตัวของมิกิเองก็ไม่ได้ปฏิเสธแนวคิดทั้งหมดของนิชิตะ ในทางกลับกันเขายอมรับอย่างเปิดเผยว่าปรัชญาของนิชิตะมีอิทธิพลต่อรากฐานทางความคิดของเขาเป็นอย่างสูง โดยเฉพาะอย่างยิ่งแนวคิดเรื่องจิตสำนึกเชิงประวัติศาสตร์ที่ตัวของมิกิเองได้พยายามพัฒนาต่อจากนิชิตะ เพื่อปรับกระบวนการทัศน์จากแบบแผนที่มีความเป็นนามธรรมมาสู่ระบบคิดที่จับต้องได้มากขึ้น จึงเป็นเหตุผลที่มิกิพยายามอย่างยิ่งยวดที่จะผนวกรวมเอารากฐานจากนิชิตะให้เข้ามาสู่มิติทางสังคมศาสตร์ โดยอาศัยระบบปรัชญาที่มุ่งประเด็นไปสู่ปรากฏการณ์ที่เป็นรูปธรรมมากขึ้น (Nakamura, 1995 cite in Krummel, 2016: 22)

⁴ ดูประเด็นนี้เพิ่มใน 'ประสบการณ์พิสุทธิ์แท้: จุดกำเนิดปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ของนิชิตะ คิตะโร' (สรายุทธ เลิศปัจจิมนันท์ และ คำแหง วิสุทธางกูร, 2562) ส่วนกรอบคิดเชิงภววิทยาเรื่องอัตถิภาวะ ความคิด และศาสนา ดูเพิ่มได้ใน 'การศึกษาวิเคราะห์ภววิทยาของความสูงและสภาวะที่ดีในมิตินิตินทางปรัชญาว่าด้วยโคฟูกุของ นิชิตะ คิตะโร (รายงานการวิจัย)' (สรายุทธ เลิศปัจจิมนันท์ และ รัตนจิต ทองเปรม, 2565)

ด้วยความมุ่งหมายที่มิกิต้องการแผ้วถางให้ปรัชญาสำนักเกียวโตพัฒนาไปสู่แนวทางที่เป็นรูปธรรมจึงนำมาสู่ข้อเสนอเรื่องตรรกะแห่งจินตนาการ ซึ่งประกอบด้วยประเด็นเกี่ยวกับมายาคติ ระบบสังคม เทคโนโลยี และประสบการณ์ ทั้งหมดนี้ มิกิมองว่าเป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์ที่หล่อหลอมทุกสิ่งทุกอย่างขึ้นเป็นตัวเราและโลกที่รายล้อมชีวิตเรา โดยการปรับกระบวนทัศน์ครั้งนี้ มิกิได้อาศัยภูมิหลังทางปรัชญาที่แตกต่างไปจากนิชิตะ กล่าวคือ ในช่วงต้นมิกิมีความสนใจในปรัชญาของมาร์กซ์ (Karl Marx 1818-1883) เป็นพื้นฐาน แต่ด้วยปัญหาการเมืองในญี่ปุ่นขณะนั้นที่อ่อนไหวกับแนวคิดระบอบคอมมิวนิสต์จึงทำให้เขาหันมาศึกษาปรัชญาของปาสคาล (Blaise Pascal 1623-1622) รวมถึงบริบทของกระแสปรัชญาในโลกตะวันตกขณะนั้นมีไฮเด็กเกอร์ (Martin Heidegger 1889-1976) เป็นศูนย์กลางซึ่งทำให้ตัวของมิกิเองก็เคยได้มีโอกาสศึกษาปรัชญากับไฮเด็กเกอร์โดยตรง ทั้งหมดจึงได้หล่อหลอมเข้ากับประกายความคิดที่จะเชื่อมโยงกับตรรกะของอริสโตเติล (Aristotle 384-322 ปีก่อนคริสต์ศักราช) และเฮเกล (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1831) ให้มาอยู่ในระบบเดียวกันจนเกิดเป็นข้อเสนอเรื่องตรรกะแห่งจินตนาการขึ้นในที่สุด

นอกจากนี้จะเห็นได้ว่าพัฒนาการของปรัชญาสำนักเกียวโตจากรุ่นที่หนึ่งมาสู่รุ่นที่สองนั้นคือความพยายามนำปรัชญาบริสุทธิ์ที่วางรากฐานโดยนิชิตะไปประยุกต์สู่การเป็นวิธีวิทยาสำหรับใช้ในศาสตร์เชิงพรรณนาอย่างสังคมศาสตร์หรือมานุษยวิทยา โดยมีเป้าหมายปลายทางคือการยกระดับสถานะของศาสตร์ดังกล่าวให้เป็นที่ยอมรับทัดเทียมกับวิทยาศาสตร์ (ภายใต้บริบทของญี่ปุ่นขณะนั้น) ทั้งหมดนี้จึงเป็นที่มาของการที่มิกิพยายามเสนอตรรกะแห่งจินตนาการในฐานะวิธีวิทยาของศาสตร์เชิงพรรณนา เพื่อใช้เป็นเครื่องมือวิเคราะห์และอธิบายปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมหรือสถานการณ์ทางสังคม ดังที่เขากล่าวว่า “ตรรกะแห่งจินตนาการอาจทำให้เกิดการยอมรับในจุดยืนที่เหมาะสมแก่วิทยาศาสตร์เชิงพรรณนาซึ่งเกี่ยวข้องกับธรรมชาติและวัฒนธรรม” (Miki, 1967: 10)

2) การวิเคราะห์การปรับกระบวนทัศน์

ในด้านกระบวนทัศน์นั้น แต่เดิมกระบวนทัศน์ปรัชญาญี่ปุ่นที่ริเริ่มโดยนิชิตะ จะอยู่บนท่าทีของตะวันตกพบตะวันออก กล่าวคือ อาศัยวิธีการของปรัชญาตะวันตก เข้ามาผสมผสานกับรากฐานเดิมของตะวันออก (เช่น ปรัชญาจีน ปรัชญาอินเดีย และ พุทธปรัชญานิกายเซ็น เป็นต้น) จนเกิดเป็นสกุลความคิดทางปรัชญาที่จำเพาะ เจาะจงคือปรัชญาสำนักเกียวโต ขณะที่กระบวนทัศน์ของมิกิในฐานะปรัชญาสำนัก เกียวโตรุ่นที่สองคือการอาศัยความดั้งเดิมของนิชิตะมาต่อยอดโดยอาศัยกรอบคิด ใหม่ ๆ ของปรัชญาตะวันตกเข้ามาประยุกต์เป็นแนวทางปรัชญาญี่ปุ่นในแง่มุมที่ แตกต่างไปจากเดิม ซึ่งในที่นี้ก็คือตรรกะแห่งจินตนาการตามข้อเสนอของมิกิ

อย่างไรก็ตาม ในแง่ของการปรับกระบวนทัศน์นั้นถือว่ามิกิยังอยู่ในประเด็น ปัญหาเดียวกับนิชิตะ คือ ความพยายามจะสร้างกรอบแนวคิดในการผสมผสาน อัศวิสัยและภาวิสัยเข้าไว้ในระบบเดียวกัน แม้ว่านิชิตะจะทำสำเร็จไปแล้วในปรัชญา ของเขา⁵ แต่มิกิก็ยังยืนยันถนัดจุดยืนของตนเองว่า “สิ่งที่วนเวียนอยู่ในความคิด ของข้าพเจ้าอยู่ตลอดก็คือประเด็นปัญหาระหว่างความเป็นภาวิสัยกับความเป็น อัศวิสัย ความเป็นเหตุผลกับความไร้เหตุผล ความรู้กับผัสสะ ในแง่ที่ว่าจะผสาน เข้าหากันได้อย่างไร” (Miki, 1967: 4) ซึ่งทำให้มิกิสืบสอบกระบวนทัศน์ย้อนกลับ ไปในทิศทางที่ตรงกันข้ามกับนิชิตะ กล่าวคือ ปรัชญาของนิชิตะอาศัยวิธีการปฏิเสธ ต่อสภาวะของการมีอยู่ ความคิด และอารมณ์ความรู้สึก เพื่อแสดงให้เห็นถึง ประสบการณ์พิสุทธ์แท้ แต่ในทางตรงกันข้ามมิกินั้นเลือกที่จะเชื่อเชิญให้วนกลับ มาตระหนักถึงความสำคัญของสิ่งที่เรียกว่าความคิดและอารมณ์ความรู้สึก ซึ่งในงาน ของมิกิมีการใช้คำอย่างเฉพาะเจาะจงว่าสองสิ่งนั้นคือตรรกะและพิชาน (logos and pathos) เนื่องจากทั้งสองสิ่งนี้ไม่ควรถูกลดทอนออกไปจากปรากฏการณ์ที่มนุษย์ ได้เกี่ยวข้อง ดังที่มิกิได้ไตร่ตรองต่อตนเองว่าเขาจะอย่างไรในตอนທີ່คิดจะหา แนวทางมาผสมผสานอัศวิสัยและภาวิสัยเข้าไว้ในเอกภาพเดียวกัน และเขาพบ จุดมุ่งหมายว่า “ยามนั้นเองข้าพเจ้าได้กำหนดประเด็นปัญหานี้ให้จำเพาะเป็นปัญหา

⁵ ดูประเด็นนี้เพิ่มใน ‘การลดทอนเชิงอภิวิทยาในปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ของนิชิตะ คิตะโร’ (สรายุทธ เลิศปัจจุจิมนันท์ และ คำแหง วิสุทธางกูร, 2561)

ในเรื่องเอกภาพของตรรกะกับพินาน ซึ่งการวิเคราะห์ห้องค์ประกอบในทางตรรกะและในทางพินานในแง่ของประวัติศาสตร์ทั้งหมดโดยอภิปรายถึงเอกภาพในเชิงวิภาษวิธีนั้นถือเป็นงานหลักของข้าพเจ้า” (Miki, 1967: 4)

ยิ่งไปกว่านั้น ถึงแม้มิกิจะได้รับอิทธิพลมาจากปรัชญาของนิชิตะมาก็ตาม แต่แนวทางที่เขาจะนำมาใช้กับตรรกะแห่งจินตนาการก็มีความแตกต่างไปจากปรัชญาของนิชิตะอย่างแน่นอน ดังที่เขายืนยันชัดเจนว่า “ขอบเขตความเข้าใจของข้าพเจ้าเองก็เริ่มขยับเข้าใกล้ปรัชญาของนิชิตะในจุดที่เป็นปัจจุบัน [...] แต่ที่สำคัญก็คือความเกี่ยวพันกันระหว่างตรรกะแห่งจินตนาการตามที่ข้าพเจ้ากล่าวถึงกับตรรกะในปรัชญาของนิชิตะนี้ย่อมมีประเด็นปัญหาที่ควรพิจารณาอย่างแยกออกจากกัน” (Miki, 1967: 6) แต่ถึงอย่างนั้นมิกิก็ยังยอมรับปรัชญาของนิชิตะในบางส่วน โดยเฉพาะส่วนที่เป็นปรากฏการณ์วิทยาเพื่อมาใช้กับงานของตนเอง พร้อมกับสร้างตรรกะรูปแบบใหม่ด้วยการกลับไปสืบสอบถึงความเป็นไปได้ที่จะเชื่อมโยงเข้ากับปรัชญาของอริสโตเติลและเฮเกลเพื่อขยับกระบวนทัศน์ไปสู่ตรรกะแห่งจินตนาการดังที่เขากล่าวไว้ว่า

ในเบื้องต้นจะทำการอธิบายถึงรูปแบบในเชิงปรากฏการณ์วิทยา หลังจากนั้นจึงค่อยทำการอธิบายต่อถึงรูปแบบในเชิงตรรกะที่ถ่องแท้ [...] สิ่งที่สำคัญที่สุดคือให้ความคิดของข้าพเจ้าหลุดพ้นในประเด็นดังกล่าว นั่นคือปรัชญากรีก โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเชื่อมโยงกับอริสโตเติลในช่วงหลังมานี้ [...] ตรรกะแห่งจินตนาการเชื่อมโยงกับตรรกะของอริสโตเติลและเฮเกลในฐานะตรรกะแห่งแบบ แต่กระนั้นก็ยังยึดโยงกับแบบในจุดยืนที่มีต่อพฤติกรรมเชิงประวัติศาสตร์ (Miki. 1967: 3, 6, 8)

เมื่อพิจารณาถึงจุดนี้ ตรรกะแห่งจินตนาการของมิกิจึงมีเป้าหมายเพื่อผสานแบบแผนและระบบตรรกะในทางปรัชญาที่สำคัญ ๆ ให้เข้ามาสู่กระบวนทัศน์เดียวกัน โดยหวังว่าจะสามารถก้าวผ่านข้อจำกัดของมุมมอง (perspectives) ที่ขึ้นกับอัตวิสัย

หรือภววิสัยอย่างใดอย่างหนึ่งไปสู่มุมมองที่มีความเป็นเอกภาพได้ หากพิจารณาบทบาทของมิกิจากแง่มุมนี้ก็ถือได้ว่าเป็นพันธกิจที่สำคัญในประวัติศาสตร์ของปรัชญาญี่ปุ่น ซึ่งเป็นไปในทำนองเดียวกับการปรับกระบวนทัศน์ในโลกปรัชญาตะวันตกอย่างทีอิมมานูเอล คานต์ (Immanuel Kant 1724-1804) ได้นำเอาเหตุผลนิยมกับประสบการณ์นิยม (rationalism and empiricism) เข้ามาเชื่อมโยงเป็นญาณวิทยาแบบแผนเดียว หรือเช่นที่ไฮเดกเกอร์เองก็ปรับกระบวนทัศน์ทางภววิทยาเพื่อทลายข้อจำกัดของอัตถิภาวะไปสู่ข้อเสนอเรื่องสิ่งที่เป็นอยู่ในโลก (Being-in-the-World) เป็นต้น

ดังนั้น การสืบสอบภูมิหลังของตรรกะแห่งจินตนาการจึงมีความสำคัญต่อการศึกษาวិเคราะห์ร่องรอยที่เกิดขึ้นในการปรับกระบวนทัศน์ของปรัชญาสำนักเกียวโต ซึ่งทำให้พบอีกว่าปรัชญาสำนักเกียวโตเดิมของนิชิตะให้ความสำคัญกับนัตถิภาวะสัมบูรณ์ (absolute nothingness) ในฐานะเป็นมูลฐานดั้งเดิมและเป็นความแท้จริงของสรรพสิ่ง แก่นแกนของปรัชญาสำนักเกียวโตรุ่นที่หนึ่งจึงมุ่งที่จะลดทอนความคิดและอารมณ์ความรู้สึกเพื่อหวนกลับไปสู่สภาวะธรรมชาติเดิมแท้ของจิตคือความว่าง

แต่ในทางตรงกันข้าม มิกิได้ขยับขยายกระบวนทัศน์ต่อจากความว่างดังกล่าวโดยเสนอว่า ณ ความว่างนั้นมีการอุบัติขึ้นของสภาวะการณ์ที่สมานกายเราเข้าสู่โลก (our embodied situatedness in the world) ซึ่งเป็นการแสดงให้เห็นว่าอัตถิภาวะของมนุษย์ (human existence) เป็นสภาวะการณ์รูปธรรม (concrete situatedness) ที่มีตำแหน่งแห่งที่อยู่บนนัตถิภาวะ (nothingness) และความเป็นรูปธรรมนั้นมีแก่นแกนอยู่ที่จินตนาการของอัตบุคคลที่จะรังสรรค์สภาวะต่าง ๆ ขึ้นจากความว่าง ซึ่งจำเป็นต้องอาศัยทั้งตรรกะและพิชานในการกำหนดขอบเขตของความเป็นจริงให้เกิดเป็นรูปธรรม (Krummel, 2016: 14) อีกทั้งการที่มิกิต้องการยืนยันว่าแก่นรากของจินตนาการโดยเนื้อแท้ก็คือปรากฏการณ์รูปธรรม ในแง่นี้ยังแสดงถึงความพยายามที่จะปรับกระบวนทัศน์และการนิยามของคำว่าจินตนาการไปด้วยในพร้อมกัน ดังเจตนารมณ์ของมิกิ ความว่า

สิ่งที่ข้าพเจ้าพยายามครุ่นคิดเกี่ยวกับตรรกะแห่งจินตนาการ คือปรัชญาเชิงปฏิบัติ เมื่อเอ่ยถึงจินตนาการ ตลอดเวลาที่ผ่านมามคน มักจะคิดเพียงว่าเป็นกิจกรรมในทางศิลปะ และถ้าพูดถึงแบบ ที่ผ่าน มากก็มักถูกพิจารณาว่าเป็นจุดยืนทางทัศนะไปโดยสิ้นเชิง บัดนี้ข้าพเจ้า ได้ปลดเปลื้องจากข้อจำกัดนั้นและผูกโยงจินตนาการเข้ากับ ความ ธรรมดาสามัญของพฤติกรรม สิ่งที่สำคัญต่อกรณีเช่นนั้นคือการเข้าใจ พฤติการณ์ที่ก่อร่างสร้างสิ่งต่าง ๆ ขึ้น ซึ่งไม่ใช่แค่เจตจำนงในทาง นามธรรมดังเช่นที่อรรถวิสัยนิยมทำกันอยู่อย่างที่ผ่านมา (Miki, 1967: 6–7)

จากฐานคิดดังกล่าว ทำให้พิจารณาได้ว่ามิกิพยายามนำเสนอกระบวนการทัศน์ ใหม่ของจินตนาการในฐานะเป็นสัจภาวะ (real) ที่เกิดจากปฏิบัติการของจิตซึ่งคอย รังสรรค์จินตภาวะ (imaginary) ให้ปรากฏเป็นรูปธรรม จินตนาการจึงเป็น ปรากฏการณ์เชิงสัจภาวะที่ประกอบสร้างขึ้นจากอัตภาวะและปรภาวะ (subjectivity and objectivity) รวมถึงเป็นจุดที่อุดมคติ (ideality) เข้ามาบรรจบกับความเป็นจริง (reality) ดังนั้นการประกอบสร้างจินตนาการจึงเท่ากับเป็นการเปิดเผยสภาวะภายใน กับสภาวะภายนอก (interiority and exteriority) ที่สะท้อนจากปัญญา อารมณ์ สังคม และโลกที่ดำรงชีวิตอยู่ โดยทั้งหมดนี้สำหรับมิกิแล้ว จินตนาการจึงเป็นตรรกะของ กิจกรรมการประกอบสร้างความเป็นจริงในเชิงปฏิบัติ (Krummel, 2016: 16)

โดยกิจกรรมเชิงปฏิบัติดังกล่าวตามข้อเสนอของมิกินั้นประกอบด้วย กระบวนการรังสรรค์ของมายาคติ ระบบสังคม เทคโนโลยี และประสบการณ์⁶ ซึ่ง กล่าวอย่างรวบยอดตามทัศนะของมิกิได้ดังนี้ (1) มายาคติ คือ กิจกรรมที่คอยทำให้ สภาวะภายนอกสามารถเป็นจริงได้จากการกำหนดจินตนาการของสภาวะภายในซึ่ง เกี่ยวข้องกับระบบสัญลักษณ์ที่คอยชี้นำพฤติกรรมให้ดำเนินไปสู่สัจภาวะ (2) ระบบ สังคม คือ กิจกรรมการเข้าสัญญา (signify) ผ่านกระบวนการทางวัฒนธรรมที่ทำให้ การจินตนาการถึงโครงสร้างสมมติหรือระบบระเบียบของสถาบันทางสังคมนั้น ๆ

⁶ อันที่จริงนอกจากประเด็นของมายาคติ ระบบสังคม เทคโนโลยี และประสบการณ์แล้ว มิกิมีโครงการที่ จะขยายขยายกระบวนการทัศน์ให้ครอบคลุมไปถึงกระบวนการทางภาษาของมนุษย์ด้วย แต่เป็นที่น่าเสียดาย เนื่องจากเขาประสบเคราะห์กรรมที่ทำให้ดวงเสียชีวิตก่อนวัยอันควร

เกิดเป็นแบบแผน (เช่น ขนบธรรมเนียม ประเพณี หรือ ค่านิยม) ขึ้นมาได้อย่างเป็นจริง (3) เทคโนโลยี คือ กิจกรรมของการประดิษฐ์สร้างและสร้างสรรค์สิ่งใหม่ ๆ ซึ่งเกิดจากแรงขับเคลื่อนคือตรรกะและพิชานที่ปรารถนาจะทำให้จินตนาการเกิดเป็นสิ่งที่รูปธรรม แต่ถึงกระนั้นเทคโนโลยีก็ยังเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับกฎธรรมชาติ กล่าวคือ เป็นสภาวะทางเทคนิคที่มนุษย์ขยายผลจากกฎของธรรมชาติเดิม และ (4) ประสบการณ์ คือ กิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับอำนาจการตัดสิน (power of judgment) ของจินตนาการที่เชื่อมโยงกับกระบวนการทางภาษา ตรรกะ และพิชาน⁷

เมื่อพิจารณาทั้งหมดจะเห็นได้ว่า พัฒนาการของปรัชญาสำนักเกี่ยวโตจากรุ่นที่หนึ่งซึ่งมีภาพตัวแทนคือนิชิเดมาสุรุ่นที่สองในแง่มุมมองของมิกิ นั้น มีจุดที่ชัดเจนว่า อิทธิพลของปรัชญาตะวันตกมีส่วนสำคัญต่อรูปแบบการพัฒนาของปรัชญาญี่ปุ่น สำนักเกี่ยวโตเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งวิธีปรากฏการณ์วิทยาถือว่าเป็นแนวทางที่มีบทบาทเป็นอย่างสูงต่อปรัชญาสำนักเกี่ยวโตทั้งสองรุ่น อีกทั้งในส่วนของการพัฒนาการต่อมาในปรัชญาของมิกิเองก็เป็นการขับเคลื่อนในประเด็นที่ไม่ปรากฏในปรัชญาของนิชิเดมาก่อนเช่นกัน อาทิ ความพยายามที่จะเชื่อมโยงกับมิติทางสังคมศาสตร์และมานุษยวิทยา รวมถึงประเด็นของเทคโนโลยีที่มีกินมาเสนอในแง่มุมมองของปรัชญาญี่ปุ่นก็เป็นสิ่งที่ใหม่เป็นอย่างมาก ณ เวลานั้น ถึงแม้ในส่วนของการบวบทศน์จะยังหมกมุ่นอยู่กับปัญหาเรื่องความเป็นเอกภาพของอัตวิสัยและภววิสัยก็ตาม แต่ก็แสดงให้เห็นถึงการปรับกระบวนทัศน์จากเดิมที่มีความเป็นนามธรรมในรุ่นที่หนึ่งมาสู่กระบวนวิธีที่เป็นรูปธรรมมากขึ้นในรุ่นที่สองต่อไป

⁷ ดูประเด็นทั้งหมดเพิ่มได้ในเอกสารปฐมภูมิฉบับภาษาญี่ปุ่น ‘รวมนิพนธ์ของมิกิ คิโยชิ เล่มที่ 8 ว่าด้วยตรรกะแห่งจินตนาการ’ (Miki, 1967) หรือดูสรุปภาพรวมได้จากเอกสารทุติยภูมิฉบับภาษาอังกฤษ ‘Introduction to Miki Kiyoshi and his Logic of Imagination’ (Krummel, 2016)

สรุปและอภิปรายผล

ข้อสรุปจากการแปลและการสืบสอบพัฒนาการของปรัชญาสำนักเกี่ยวโตรุ่นที่สองผ่านภูมิหลังตรรกะแห่งจินตนาการของมิกิ คิโยะชิ ได้ทำให้พบว่า 'ตรรกะแห่งจินตนาการ' เป็นข้อเสนอทางปรัชญาที่เกิดมาจากการจะผสมผสานปรากฏการณ์วิทยากับทฤษฎีแบบของอริสโตเติลและกรอบคิดเชิงตรรกะของเฮเกลเข้าไว้ด้วยกัน ซึ่งทำให้ในอีกด้านหนึ่งมิกิเองก็เรียกตรรกะแห่งจินตนาการนี้ว่าเป็น 'ตรรกะแห่งแบบ' โดยมีเป้าหมายเดียวกับปรัชญาสำนักเกี่ยวโตรุ่นก่อนคือเพื่อแก้ปัญหาเรื่องความเป็นเอกภาพของอัตวิสัยและภววิสัย แต่ภายใต้เป้าหมายเดียวกันนี้ มิกิได้วางปลายทางของข้อเสนอไว้ที่กระบวนการของปรากฏการณ์รูปธรรม จึงทำให้แตกต่างไปจากปรัชญาของนิติตะที่เน้นกระบวนการนามธรรมในเชิงอภิปรัชญา ทว่ามิกิมุ่งเน้นที่การเป็นปรัชญาเชิงปฏิบัติ

อีกทั้งยังพบว่า มิกิได้เปิดเผยถึงนักปรัชญาที่มีอิทธิพลต่อเขาโดยตรงไปตรงมา ซึ่งทำให้พิจารณาได้ถึงมูลเหตุในการผสมผสานแนวคิดต่าง ๆ เข้าสู่กระบวนการตรรกะแห่งจินตนาการ รวมไปถึงความต้องการยกระดับศาสตร์เชิงพรรณนาให้มีความทัดเทียมกับวิทยาศาสตร์ ซึ่งหมายความว่า มิกิมุ่งมั่นจะทำให้ตรรกะแห่งจินตนาการเป็นวิธีวิทยาที่สำคัญสำหรับการวิเคราะห์ปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมหรือสถานการณ์ทางสังคมจากมุมมองที่เป็นเอกภาพโดยปราศจากทัศนคติที่โน้มเอียงไปยังอัตวิสัยหรือภววิสัยไม่ว่าทางใดก็ทางหนึ่ง ตรรกะแห่งจินตนาการของมิกิจึงเกี่ยวข้องไปถึงมโนทัศน์เรื่องจิตสำนึก ความเป็นจริง สังคม และการประกอบสร้างบรรทัดฐานขึ้นจากจินตนาการ รวมถึงการประกอบสร้างความปรารถนาที่มนุษย์ต้องการขยับขยายตนเองออกจากธรรมชาติมาสู่เทคโนโลยี โดยทั้งหมดนี้จึงก่อให้เกิดพัฒนาการและการปรับกระบวนการทัศน์จากปรัชญาสำนักเกี่ยวโตรุ่นที่หนึ่งมาสู่รุ่นที่สองและเป็นคุณูปการต่อแวดวงปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ แต่ถึงกระนั้นก็น่าเสียดายที่โครงการทางปรัชญาของมิกิไม่สามารถดำเนินไปได้จนถึงที่สุด เนื่องจากเขาต้องมาด่วนจากไปก่อนวัยอันควร ซึ่งในปีที่มิกิถึงแก่กรรมนั้นคือ ค.ศ. 1945 เป็นปีเดียวกับที่สงครามโลกครั้งที่สองสิ้นสุดลง แล้วยังเป็นปีเดียวกับที่นิติตะผู้เป็นอาจารย์ของเขาเองก็ถึงแก่กรรมเช่นเดียวกัน ถือเป็นการปิดฉากสองหมุดหมาย

สำคัญแห่งปรัชญาสำนักเกียวโตลงในพร้อมกัน แต่ถึงกระนั้นปรัชญาสำนักเกียวโตก็ยังได้รับการสืบทอดสกลความคิดมาสู่รุ่นที่สาม คือ อุเอะดะ ชิชิเทะรุ (Ueda Shizuteru 1926-2019) และ นิชิมูระ เออิชิน (Nishimura Eishin 1933-) ที่ยังสืบสานกระบวนทัศน์ปรัชญาสำนักเกียวโตเรื่อยมาถึงปัจจุบัน

อย่างไรก็ดี นอกจากข้อสรุปที่พบจากการสืบสอบในด้านพัฒนาการแล้วยังพบอีกว่าในส่วนของกระบวนทัศน์ยังมีข้อค้นพบซึ่งเป็นประเด็นสำคัญที่ต้องอภิปรายถึง เนื่องจากเป็นสิ่งที่ปรากฏในปรัชญาของมิกิอย่างเฉพาะเจาะจง และเป็นจุดที่ทำให้ปรัชญาสำนักเกียวโตรุ่นที่สอง (ของมิกิ) มีความแตกต่างไปจากรากฐานเดิมคือการเสนอกระบวนทัศน์ปรัชญาเทคโนโลยีของมิกิในตรรกะแห่งจินตนาการ กล่าวคือ แนวคิดเรื่องเทคโนโลยีของมิกินั้นไม่ใช่เทคโนโลยีตามนิยามของวิทยาศาสตร์ แต่เทคโนโลยีตามทัศนะของมิกิคือสภาวะการณ์ของชีวิตที่มนุษย์ทำการปรับเปลี่ยนแบบของธรรมชาติให้สอดคล้องกับชีวิตและวัฒนธรรม ดังข้อเสนอของเขาความว่า “เทคโนโลยีคือสิ่งที่เก่าแก่และมีความเป็นสากลซึ่งมาพร้อมกับวัฒนธรรมของมนุษยชาติ [...] ธรรมชาติเองก็เป็นสภาพทางเทคโนโลยี และธรรมชาติก็สร้างแบบขึ้นมา เทคโนโลยีของมนุษย์สืบสานผลงานของธรรมชาติอย่างต่อเนื่อง” (Miki, 1967: 9–10)

สอดคล้องกับข้อสังเกตของที่ว่าเทคโนโลยีตามทัศนะของมิกิ คือ “สภาวะทางเทคนิคของธรรมชาติ (technics of nature)” โดยที่ Krummel (2016: 20-21) ได้ขยายความทัศนะของมิกิเพิ่มเติมเพื่อสนับสนุนให้เห็นเป็นรูปธรรมว่า “ชีวิตมีวิวัฒนาการผ่านการเผชิญต่อสภาพแวดล้อม โดยการปรับตัวเข้าหามันผ่านเทคโนโลยีในแบบของตัวเอง กิจกรรมทั้งหมดของชีวิตในแง่นี้จึงล้วนเป็นสภาวะทางเทคนิค [...] เทคนิคที่ขยับขยายความหมายให้กว้างขวางขึ้นเช่นนี้เป็นสภาวะธรรมชาติในทางชีวภาพโดยทั่วไป” และยิ่งไปกว่านั้น มิกิไม่ได้พิจารณาโน้ตทัศน์ของเทคโนโลยีว่าเป็นแค่สิ่งที่ปรากฏต่อธรรมชาติของโลกภายนอกแต่เพียงอย่างเดียว ทว่าสภาวะภายในของมนุษย์เองก็มีสิ่งที่เรียกว่าเทคโนโลยีด้วยเช่นกัน เพราะมนุษย์เองก็เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ในโลกธรรมชาติ ดังนั้นเทคโนโลยีที่อยู่คู่กับสภาวะภายในของมนุษย์มาอย่างช้านานก็คือ “เทคโนโลยีของจิต” (Miki, 1967: 11) ซึ่งมองได้ว่าเป็น

เทคนิควิธีในทางจิตวิทยาที่มนุษย์ได้มาจากการบ่มเพาะทางวัฒนธรรมโดยพัฒนาจากแนวคิดเรื่องจิตวิญญาณให้กลายเป็นระเบียบวิธีในการศึกษาเกี่ยวกับจิต

แต่ถึงกระนั้นต้องเข้าใจว่ามิกิเองก็เน้นย้ำถึงข้อจำกัดของจิตวิทยาด้วยเช่นกัน กล่าวคือ “...เทคโนโลยีนั้น [จิตวิทยา] เป็นเทคโนโลยีของจิตโดยไม่ได้เป็นการปฏิบัติจริง” (Miki, 1967: 11) ซึ่งแตกต่างไปจากตรรกะแห่งจินตนาการที่มีวิภาษฐานให้เป็นปรัชญาเชิงปฏิบัติ ส่งผลให้ทัศนะของมิกิในแง่นี้สอดคล้องกับข้อค้นพบของ Muramoto (2010: 11) ที่ชี้ให้เห็นว่าตัวของมิกิเองก็ไม่ได้พึงพอใจต่อระเบียบวิธีของจิตวิทยามากนัก เพราะเขาคาดหวังว่าจิตวิทยาที่แท้จริงต้องไม่เป็นแค่การศึกษาคิดในเชิงวิชาการหรือในเชิงวิทยาศาสตร์เท่านั้น แต่อันที่จริงจิตวิทยาต้องมีความเกี่ยวข้องกับกิจกรรมของมนุษย์ซึ่งรวมไปถึงเรื่องการศึกษาวรรณกรรมของมนุษย์อยู่ในที่

เมื่ออภิปรายถึงจุดนี้จะพบว่า นิยามของเทคโนโลยีตามทัศนะของมิกิจะมนัยทางวัฒนธรรมมากกว่าในทางวิทยาศาสตร์ และแม้แต่วตัวของมิกิเองก็ยังยืนยันว่าเทคโนโลยีตามมโนทัศน์ของเขาก็คือสิ่งที่เกี่ยวข้องกับธรรมชาติ ซึ่งหากใช้มโนทัศน์ของคนยุคสมัยปัจจุบัน (ที่นำวัดกรรมและเทคโนโลยีแบ่งบานอย่างเต็มที่) เข้าไปตัดสินนิยามของมิกิย่อมต้องพบกับความแปลกในมุมมองของมิกิ จากการที่เขาเน้นย้ำว่าเทคโนโลยีเป็นสิ่งที่มีความรู้มาจากรวมชาติมากกว่าที่จะเป็นวัตถุหรือนวัตกรรมทางวิทยาศาสตร์ อย่างไรก็ตาม อย่างไรก็ดี เรายังสามารถเข้าใจทัศนะของมิกิในเรื่องนี้ได้จากข้อค้นพบของ Inutsuka (2022: 235) ที่ได้ทำการสืบสอบพัฒนาการเชิงประวัติศาสตร์ของนิยามและมโนทัศน์เกี่ยวกับคำว่า ‘เทคโนโลยี’ ที่ถูกใช้ในประเศญี่ปุ่นอย่างเป็นทางการเฉพาะเจาะจง ซึ่งทำให้พบว่าคำว่าเทคโนโลยีหรือที่ในภาษาญี่ปุ่นใช้คำว่า gijutsu (技術 : จิ-จุกุ-ชิ) แต่เดิมเป็นคำที่หยิบยืมมาจากวัฒนธรรมจีนซึ่งแรกเริ่มเลยนั้นมีความหมายกว้าง ๆ โดยหมายถึง ‘ศิลปะ’ หรือ ‘เทคนิค’

กระทั่งเข้าสู่ศตวรรษที่ 19 ญี่ปุ่นเริ่มมีการแปลเอกสารตำราที่เป็นภาษาตะวันตกมาสู่ภาษาญี่ปุ่น แต่ก็ยังไม่มีความชัดเจนว่าจะใช้คำใดเทียบเคียงกับคำว่าเทคโนโลยีของตะวันตก (Western technology) ต่อมาในศตวรรษที่ 20 ได้มีการโต้แย้งกันในประเด็นของเทคโนโลยีอย่างเป็นวงกว้าง และเป็นเหตุให้บรรดานักคิด

นักปรัชญาต่างก็สรรคำมาใช้เทียบเคียงกับคำว่าเทคโนโลยี และทำให้คำว่า gijutsu เริ่มกินความไปถึงนิยามของเทคโนโลยีตะวันตก ยิ่งไปกว่านั้น ด้วยข้อค้นพบเพิ่มเติมของ Inutsuka (2022: 242-243) ยังชี้ให้เห็นถึงนิยามของคำว่าเทคโนโลยีตามนัยของมิกิโดยยืนยันว่า เทคโนโลยีตามทัศนะของมิกิ คือ *มนุษยเทคโนโลยี* (human technology) ที่อยู่บนรากฐานของเทคโนโลยีแห่งธรรมชาติ (technology of nature) และตัวเขาเองก็ใช้คำว่าเทคโนโลยีในมิตินี้อย่างเคร่งครัดในงานเขียนชิ้นสำคัญของเขา คือ ตรรกะแห่งจินตนาการ

ทั้งนี้ โดยข้อค้นพบจากการสืบสอบทั้งประวัติศาสตร์การพัฒนานวัตกรรมและนิยามของคำว่าเทคโนโลยีในประเทศญี่ปุ่นได้นำมาสู่ข้อสรุปของ Inutsuka ที่พบว่า ตั้งแต่อดีตจนถึงศตวรรษที่ 18 นั้น คำว่าเทคโนโลยีเดิมหมายถึงศิลปะและเทคนิควิธีเชิงศิลป์ที่ญี่ปุ่นได้นำเข้ามาจากจีน ต่อมาในศตวรรษที่ 19 และ 20 เมื่อมีการรับเอาวัฒนธรรมและวิทยาศาสตร์ตะวันตกเข้ามาอย่างเข้มข้น จึงเริ่มใช้คำว่าเทคโนโลยีในแง่ของวิทยาศาสตร์และนวัตกรรมตามนิยามเดียวกับโลกตะวันตก แต่ในส่วนของมิกินั้นพบว่าเขาใช้คำว่าเทคโนโลยีอย่างจำเพาะเจาะจงในฐานะศัพท์เฉพาะทางปรัชญาตามข้อเสนองานเขียนของเขา โดยข้อสรุปนี้ถือเป็นชิ้นส่วนสำคัญที่ทำให้ตอบข้อสงสัยได้ว่าเหตุใดมิกิจึงตีความคำว่าเทคโนโลยีว่ามีแก่นแกนอยู่ที่มนุษย์กับธรรมชาติ นั่นเพราะบริบททางประวัติศาสตร์ของญี่ปุ่นในช่วงเวลาของมิกินั้นเป็นรอยต่อระหว่างวิถีชีวิตที่อยู่กับธรรมชาติของวัฒนธรรมตะวันออก (ญี่ปุ่น) ที่ยังไม่ผสมกลมกลืนกันดีกับโลกแห่งนวัตกรรมและเทคโนโลยีที่มาจากตะวันตก

ฉะนั้น กล่าวโดยสรุปจากผลการสืบสอบพัฒนาการและวิเคราะห์การปรับกระบวนการทัศน์ผ่านภูมิหลังทางความคิดใน ‘บทเกริ่นนำตรรกะแห่งจินตนาการ’ ของมิกิได้ทำให้พบว่า ประเด็นสำคัญที่เป็นความพยายามของมิกิคือการอาศัยรากฐานเดิมจากปรัชญาของนิชิตะมาพิจารณาในอีกแง่มุมที่แตกต่างออกไป กล่าวคือ นิชิตะมุ่งเน้นให้ความสำคัญกับกระบวนการนามธรรมในทางอภิปรัชญาที่มีตรรกะของความว่างเป็นแก่นแกน ขณะที่มิกิเชื่อเชิญให้วนกลับมาพิจารณาประเด็นที่มีความเป็นรูปธรรมมากขึ้น ซึ่งยังหมายรวมไปถึงประเด็นของธรรมชาติสังคม และเทคโนโลยี โดยทั้งหมดนี้เป็นสิ่งที่มิกิได้แสดงให้เห็นถึงบทบาทของเขา

ที่มีต่อการพัฒนาปรัชญาญี่ปุ่น ตลอดจนแสดงให้เห็นร่องรอยของการปรับกระบวนการทัศน์ไปตามบริบทของยุคสมัยใหม่ที่ผ่องถ่ายมาสู่ปรัชญาสำนักเกียวโตรุ่นที่สองได้เป็นอย่างดี

เอกสารอ้างอิง

- สรัญญา คงจิตต์. (2554). **สถานภาพความรู้และความเข้าใจ “ญี่ปุ่น” ของสังคมไทย: ศึกษาจากวิทยานิพนธ์ญี่ปุ่นศึกษา**. (รายงานการวิจัย). เชียงใหม่: คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สรัญญา คงจิตต์. (2556). “สถานภาพความรู้และความเข้าใจ ‘ญี่ปุ่น’ ของสังคมไทย: ศึกษาจากวิทยานิพนธ์ญี่ปุ่นศึกษา.” *วารสารเครือข่ายญี่ปุ่นศึกษา* 3(1), 34–48.
- สรายุทธ เลิศปัจฉิมนันท์. (2561). **การสังเคราะห์ห้วงค์ความรู้ด้านปรัชญาญี่ปุ่นในประเทศไทย**. (รายงานการวิจัย). กรุงเทพฯ: คณะมนุษยศาสตร์และประยุกต์ศิลป์ มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย.
- Inagaki, B. R. (1993). “The Concept of Creation in the Philosophy of Kitaro Nishida.” pp. 291–301 in *Contemporary Philosophy: A New Survey*. Vol. 7, edited by G. Fløistad. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Inutsuka, Y. (2022). “The Historical Development of the Concept of Technology in Japan.” *Mechane* 0, 235–45.
- Krummel, J. (2016). “Introduction to Miki Kiyoshi and His Logic of Imagination.” *Social Imaginaries* 2(1), 13–24.
- Miki, K. (1967). *Miki Kiyoshi Complete Collection (Vol. 8): The Logic of Imagination* [三木清全集〈第八卷〉構想力の論理]. Tokyo: Iwanami Shoten.
- Muramoto, S. (2010). “Kiyoshi Miki (1897-1945) : Age, Life, Works and Implications for Jungian Psychology.” *Journal of Foreign Studies* 61(6), 7–29.

เอกสารดูเพิ่มเติม

สรายุทธ เลิศปัจจิมนันท์ และ คำแหง วิสุทธางกูร. (2561). “การลดทอนเชิง
อภาววิทยาในปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ของนิชิตะ คิตะโร.” **วารสาร
มนุษยศาสตร์ สังคมศาสตร์** 35(3), 39–65.

สรายุทธ เลิศปัจจิมนันท์ และ คำแหง วิสุทธางกูร. (2562). “ประสบการณ์พิสุทธ์แท้:
จุดกำเนิดปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ของนิชิตะ คิตะโร.” **วารสารมหาวิทยาลัย
ศิลปากร** 39(2), 31–39.

สรายุทธ เลิศปัจจิมนันท์ และ รัตน์จิต ทองเปรม. (2565). **การศึกษาวิเคราะห์
ภาววิทยาของความสุขและสุขภาวะที่ดีในมโนทัศน์ทางปรัชญาว่าด้วย
โคฟูกุ ของ นิชิตะ คิตะโร**. (รายงานการวิจัย). กรุงเทพฯ: คณะมนุษยศาสตร์
มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย.

สรายุทธ เลิศปัจจิมนันท์ และ รัตน์จิต ทองเปรม. (2565). “ญี่ปุ่นที่ไร้ซึ่งปรัชญา:
บทแปลและบทวิเคราะห์ยุคสมัยในทัศนะของมิกิ คิโยะชิ.” **วารสารปรัชญา
และศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น** 7(1), 24–41.

คำบอกเล่าของประจักษ์พยานในฐานะองค์ประกอบ ในอุดมคติที่แท้จริงของปรัชญา

Testimony as Actual Ideal Element of Philosophy

ฮาгим สูดินปรีดา¹, ฐิติพงศ์ เกตุอมร² และ เกริก กิ่วสวัสดิ์คอน³
Hakim Sudinpreeda¹, Thitipong Ketamorn² and Krirk Kisawadkorn³
^{1,2,3}สาขาภาษาอังกฤษ วิทยาลัยนานาชาติดิษยศรีน

English Department, Didyasarin International College
มหาวิทยาลัยหาดใหญ่
Hatyai University

บทคัดย่อ

บทความนี้พิจารณาตรวจสอบแหล่งความรู้ที่แตกต่างกันสองแหล่ง กล่าวคือ ความรู้ที่ได้มาผ่านกระบวนการทางตรรกะและเหตุผล (Rationalism) และความรู้ที่ได้มาผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน (Testimony) ผลจากการพิจารณาพบว่า องค์ความรู้ที่ได้มาจากการกระบวนการการให้เหตุผลไม่ได้มีความน่าเชื่อถือในระดับที่มากกว่าองค์ความรู้ที่ได้มาผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน เสมอไป ในขณะที่องค์ความรู้ที่ได้มาจากการบอกเล่าของประจักษ์พยานสามารถบรรลุความน่าเชื่อถือในระดับที่เทียบเท่า (หรือมากกว่า) องค์ความรู้ประเภทเหตุผลนิยมได้ หากผู้ส่งผ่านองค์ความรู้ประเภทนี้มีคุณสมบัติแห่งความน่าเชื่อถือ และดังนั้น นอกจากศาสตร์แห่งสาขาวิชาปรัชญาต้องไม่ละเลยองค์ความรู้ประเภทนี้แล้ว ยังต้องให้ความสำคัญกับการศึกษาอัตชีวประวัติของผู้ส่งสารอีกด้วย บทความนี้เสนอว่า เมื่อเป็นเช่นนี้ ศาสตร์แห่งวิชาปรัชญาจะไม่ตกอยู่ในสภาพที่เป็นนามธรรม แต่จะมีลักษณะนำมาใช้งานจริงได้ ส่งผลให้จุดประสงค์ของวิชาปรัชญามีลักษณะไม่ผิดแผกไปจากความตั้งใจเดิม

คำสำคัญ: ปรัชญา, การได้มาซึ่งความรู้, ความรู้ที่มาจากการบอกเล่าของประจักษ์พยาน

Abstract

This article examines two different sources of knowledge acquisition namely rational knowledge and testimonial knowledge. It reveals that rational knowledge does not always have more credibility than testimonial knowledge. Meanwhile, testimonial knowledge may be as reliable as (or greater than) rationalist knowledge if the messenger is qualified with trustworthiness. In addition to cherishing this type of knowledge, philosophy should also place emphasis on the study of autobiography. The article claims that, if this conditioned is met, philosophical epistemology will not fall into being abstract. Rather, it shall be implemented practically in everyday life, making its key objective completely homologous with its intended origin.

Keywords: Philosophy, knowledge acquisition, testimonial knowledge

บทนำ

องค์ประกอบและคุณลักษณะของความเป็นมนุษย์ ไม่ได้มีเฉพาะส่วนที่เกี่ยวข้องกับความคิด/จิตใจ หรือร่างกายเท่านั้น มนุษย์ยังมีความสามารถทางด้านจิตวิญญาณ ดังนั้น เราไม่ควรปฏิเสธข้อเท็จจริงที่ว่า มนุษย์มีสัจธาตุญาณทางจิตวิญญาณ ซึ่งเป็นองค์ประกอบแห่งความเป็นมนุษย์ที่ถูกแสดงออกผ่านแรงกระตุ้น (impulse) ที่ทำหน้าที่ในการเตือนมนุษย์ว่า ยังมีบางสิ่งที่ยิ่งใหญ่กว่าการดำรงอยู่ของมนุษย์โดยมีผลทำให้มนุษย์มีแรงปรารถนาที่จะเดินทางไปสู่ความเป็นจริงอีกชุดหนึ่งนอกเหนือจากมิติด้านโลกกายภาพ นี่จึงเป็นการย้ำเตือนถึงข้อเท็จจริงที่ว่ามนุษย์ถูกโน้มน้าวให้ไปสู่ดินแดนเหนือธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้ วัตถุประสงค์ข้อหนึ่งของวรรณกรรมมนุษย์ เชกเชน บทกวี ตำนาน พิธีกรรมและประเพณีทางจิตวิญญาณรูปแบบอื่นๆ (เช่น การสวดมนต์) ก็คือ การนำเสนอความพยายามของมนุษย์ในการพัฒนาจิตวิญญาณ ซึ่งมนุษย์ได้ให้พยายามอย่างมากในการคิด อธิบาย และสร้างประสบการณ์โดยตรงกับจิตวิญญาณ แน่นอนว่า ความพยายามเหล่านี้มีลักษณะที่ “ยิ่งใหญ่กว่า” ความพยายามที่ถูกกระตุ้นมาจากการเพ้อฝัน (illusion) ดังนั้น ความพยายามในการพัฒนาจิตวิญญาณ จึงไม่ควรถูกปฏิเสธได้ง่ายๆ ยิ่งไปกว่านั้น “การค้นพบ” องค์ความรู้ด้านจิตวิทยาโดยมนุษยชาติ เป็นผลลัพธ์ที่เห็นได้ชัดว่าปรากฏขึ้นอันเนื่องมาจากความพยายามเหล่านี้¹ อันที่จริง การให้ความสำคัญกับพัฒนาการด้านจิตวิญญาณนั้น ถือได้ว่าเป็นหัวใจสำคัญของศาสตร์วิชาปรัชญาเลยก็ว่าได้ ครั้งหนึ่ง Socrates ได้กล่าวก้องประกาศ จนเป็นคำพูดติดหูจนถึงทุกวันนี้ว่า “ชีวิตที่ไม่ใช้ปัญญาตรวจสอบตนเองไม่มีค่าควรแก่การดำรงชีวิต” (An unexamined life is not worth living.) ซึ่งเราสามารถอธิบายข้อกล่าวอ้างนี้ว่า Socrates กำลังรณรงค์ให้เพื่อนร่วมพลเมืองของเขาได้ตั้งคำถามเกี่ยวกับความเชื่อและวิถีชีวิตของพวกเขา Socrates ไม่ได้ต้องการให้พวกเขาให้ความพยายามกับการเงิน หรือการบริหารทรัพย์สิน หรือการเมือง แต่เป็นการชักชวน

¹ C. G. Jung, W. S. Dell, and Cary F. Baynes, *Modern Man in Search of a Soul* (Eastford, CT: Martino Fine Books, 2017), 205.

ให้พวกเขาตั้งคำถามกับสิ่งที่พวกเขาเป็นมากกว่าสิ่งที่พวกเขามี ด้วยความสำคัญในการ “ดูแลตัวเอง” (care of oneself) ผ่าน “วิวัฒนาการ กระบวนการ ธรรมเนียมปฏิบัติ และสูตรสำเร็จ” ขึ้นตั้งแต่นั้น²

หากเปรียบเทียบสาขาวิชาปรัชญาให้เหมือนกับสาขาวิชาแพทยศาสตร์แล้ว อุปมาความเป็นนักปรัชญา ก็อุปมาไม่ได้กับความเป็นแพทย์ที่ให้การรักษาดิจิตวิญญาณ ผู้ซึ่งรักษาเราให้หายจากความเชื่อที่ผิดๆ หรือความกลัวที่ไม่มีเหตุผล หรือกระทั่งแรงกระตุ้นที่ไร้ค่า ซึ่งมีต้นตอที่มาจากกิเลสตัณหา หรือพูดง่าย ๆ ก็คือ นักปรัชญา กำลังให้ความพยายามกับการทำปรัชญาให้เป็น *ยารักษาโรค*³ ด้วยเหตุนี้ ปรัชญาจึงถูกมองว่า สามารถเปลี่ยนแปลงปัจเจกทั้งทางกายภาพและจิตวิญญาณได้⁴ ในปัจจุบันนี้ นักปรัชญาและนักจิตวิทยาเชกเช่น Sam Harris ได้พยายามรณรงค์กรอบคิดแห่งการมีส่วนร่วมในการทำสมาธิเพื่อให้เข้าถึงมิติด้านจิตวิญญาณท่ามกลางที่เขาเองกล่าวอ้างว่าไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกับศาสนา ดังความว่า “การแยกจิตวิญญาณออกจากศาสนาเป็นสิ่งที่สมเหตุสมผลอย่างยิ่งที่ควรทำ”⁵ อีกทั้ง Robert Emmons ได้ให้ความสำคัญกับการบูรณาการองค์ความรู้ด้านจิตวิญญาณให้เข้าไปอยู่ในโครงสร้างรายวิชาจิตวิทยาด้วย เนื่องจากมันจะช่วยให้เราสามารถเข้าใจปราชญ์วิทยา หรือสมอง/จิตของมนุษย์ได้มากขึ้น และยังพิจารณาความสามารถทางด้านจิตวิญญาณให้เป็นความอัจฉริยะประเภทหนึ่งด้วย⁶ ความสำคัญข้างต้น

² Michel Foucault and Robert Hurley, *The Care of the Self* (New York: Vintage Books, 1986), 44-45.

³ ทั้ง Cicero (106 - 43 ก่อน ค.ศ.) และนักปรัชญากลุ่ม Epicureanism รวมทั้ง Skeptics และ Stoics ต่างก็มีความเห็นที่ลงรอยกันว่า กิเลส (passions) เป็นแหล่งที่มาหลัก (principle source) แห่งความทุกข์ และสิ่งที่จะให้ความทุกข์เหล่านั้นทุเลาลงได้ (relieved) นั้น ก็คือ ปรัชญา โดยที่ในทรรศนะของ Cicero เองนั้น การรักษาดูใจ (soul) จะเกิดขึ้นไม่ได้เลยหากปราศจากการประยุกต์ใช้ปรัชญา (ดู Jack Shereffkin, “Philosophy as a Way of Life”).

⁴ Jack Shereffkin, “Philosophy as a Way of Life”.

⁵ Sam Harris, *Waking up: A Guide to Spirituality without Religion* (New York: Simon & Schuster, 2014), 6.

⁶ Robert A. Emmons, “Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern,” *International Journal for the Psychology of Religion* 10, no. 1 (2000): pp. 3-26.

สอดคล้องกับมุมมองที่ว่า แม้ว่าการแพร่หลายของแนวคิดวัตถุนิยม ธรรมเนียม หรือสุนิยม กำลังกระจายไปเป็นที่ต้องการอย่างมาก แต่อย่างไรก็ตาม ความต้องการพัฒนามิติด้านจิตวิญญาณของมนุษย์ก็ยิ่งเพิ่มระดับขึ้นเช่นกัน ด้วยเหตุนี้ การที่ปรัชญาสมัยใหม่ละทิ้งกิจกรรมด้านการพัฒนาจิตวิญญาณไป จึงถือได้ว่าเป็นความขาดสน (poverty) ของสาขาวิชานี้⁷

ผลจากการละเลยมิติด้านจิตวิญญาณทำให้ในปัจจุบันนี้การเรียนการสอนปรัชญาอยู่ในสภาพที่เป็นนามธรรม (abstract) และนำมาใช้งานจริงไม่ได้ ปรัชญาจึงเป็นเพียงทฤษฎีเชิงทฤษฎีหนึ่งในบรรดาวิชาอื่นๆ ที่อยู่ในหมวดเดียวกันเท่านั้น⁸ ด้วยเหตุนี้ การคาดหวังคำตอบหรือวิธีแก้ปัญหาก็กับปัญหา/คำถามใดๆ ในเชิงปฏิบัติจากนักปรัชญานั้น จึงเป็นสิ่งที่ผิดพลาด หารใดก็ดี เราอาจจะพบว่า คำตอบหรือวิธีการที่เราได้จากนักปรัชญานั้น ก็คือ คำถามต่อเนื่องมากกว่าคำตอบที่หลากหลาย นี่เป็นเพราะว่า นักปรัชญามักจะให้คุณค่ากับการตรวจสอบอย่างมีเหตุผล (rational examination) และการวางตนให้เป็นอิสระจากข้อจำกัดทั้งปวง ด้วยความสามารถในการใช้ตรรกะและเหตุผล นักปรัชญาคนหนึ่งสามารถเผยแพร่ทรรศนะของเขาเองได้โดยปราศจากการคำนึงถึงข้อจำกัดทางด้านค่านิยมจารีต ธรรมเนียมปฏิบัติ หรือความเชื่อ/ข้อกำหนดทางศาสนา ในแง่นี้เราสามารถพูดได้ว่า นักปรัชญาคือนักเหตุผลนิยม (rationalists) ซึ่งหมายถึง กลุ่มคนที่สร้างอุดมการณ์ (a man-made ideology) ที่อาจจะเข้าข่ายการยึดมั่นในความเพ้อฝันและอารมณ์ปรารถนาของตัวเอง (subjectivism) ด้วยเหตุนี้ ความเป็นไปไม่ได้ที่นักปรัชญาจะสามารถบรรลุถึง “ความจริง” ของชีวิตนั้น จึงมีอยู่มาก

⁷ Jack Sherefkin, “Philosophy as a Way of Life”.

⁸ ผู้เขียนอาศัยเหตุผลประการหนึ่งของการพยายามลดความสำคัญของภาควิชาปรัชญาให้เป็นเพียงสาขาวิชา ก็คือ ศาสตร์วิชาปรัชญาเป็นศาสตร์ที่ “ไม่ทำเงิน” และไม่สามารถตอบสนองนโยบายของรัฐได้ เมื่อเทียบกับศาสตร์วิชาสายวิทยาศาสตร์ (ดู มติชน, “อจ.คิดปากร โพลต์จ่อถูกยุบภาควิชาปรัชญา ลดความสำคัญสายมนุษยศาสตร์-อักษรฯ,” มติชนออนไลน์, March 20, 2018, https://www.matichon.co.th/education/news_884134.)

⁹ Jack Sherefkin, “Philosophy as a Way of Life”.

เหตุผลนิยม: การสร้างองค์ความรู้ผ่านความเชื่อมโยงคล้อยตามระหว่างข้อตั้ง

สำหรับนักเหตุผลนิยม (Rationalists) แล้ว เหตุผลเป็นแหล่งที่มา (เดียว) ของความรู้ทั้งหมด กล่าวได้ว่า องค์ความรู้ที่จัดว่ามีสถานะเป็น*ความจริง*นั้น ก็คือ กลุ่มวิชาตรรกะบริสุทธิ์ (Pure logic) และคณิตศาสตร์ เพราะเป็นสาขาวิชาที่มีรากฐานแห่งเหตุผล อย่างไรก็ตาม การได้มาของความรู้ชนิดนี้ต้องอาศัยการสังเกตสถานะที่แท้จริงของปรากฏการณ์นั้นๆ และการสังเกตการณ์เช่นนั้นจะเกิดขึ้นไม่ได้ หากผู้สังเกตการณ์ขาดคุณสมบัติ เจกเช่น ประสาทสัมผัสที่ใช้งานได้ (healthy sense) ที่ไม่เพียงแต่สามารถตระหนักถึง “ความเป็นไปได้ที่เป็นจริง” (probabilistically true) เท่านั้น แต่ตระหนักถึงข้อเท็จจริงบางอย่างที่มีคุณสมบัติ “จำเป็น” ต้องเป็นจริง (necessary truth) ด้วย ไม่ว่าจะเป็นเกิดจากความจริงที่ประจักษ์แจ้งในตัวเอง (self-evident) ซึ่งมีลักษณะเป็น*ความรู้*ที่ได้มาโดยการสำนึกเอง (intuitive) หรือเป็น*ความรู้*ที่ได้มาโดยการสรรหา (acquired knowledge) ที่เกิดจากการอนุมาน (inferencing) ได้ ไม่ว่าจะเป็นการอนุมานแบบอุปนัย (inductive) หรือการอนุมานแบบนิรนัย (deductive) โดยที่คุณลักษณะสำคัญแห่งความสามารถในการให้เหตุผลของเรานั้น ก็คือ ความสามารถในการ*ได้มาซึ่งข้อสรุป* (conclusion/claim) ที่ถูกต้องตามหลักการตรรกะ (logic) นั่นเอง ดังนั้น เมื่อเราให้เหตุผลอย่างมีตรรกะ (logically reasoning) แล้ว ข้อสรุปที่ได้จึงจัดได้ว่า เป็นข้อสรุปที่อาศัย*ความลึกซึ้ง*ในการให้เหตุผล (rational insight)

การพิจารณากระบวนการได้มาซึ่งความรู้ผ่านการใช้ตรรกะและเหตุผลข้างต้น ทำให้เข้าใจว่า ภายในสมอง/จิตของเรานั้น มีการไหลเวียนกันของข้อมูลเพื่อสร้างข้อสรุป กล่าวง่ายๆ ก็คือว่า ข้อสรุปที่เราได้มานั้น เป็นข้อสรุปที่*ขึ้นอยู่กับ*ความสัมพันธ์เชิงตรรกะระหว่างข้อตั้ง (premises) อย่างน้อยๆ 2 ชุด ซึ่งความสัมพันธ์เชิงตรรกะในลักษณะนี้เป็นความสัมพันธ์ที่ไม่สามารถถูกอธิบายเชิงกายภาพได้ กล่าวคือ เราไม่สามารถตอบคำถามได้ว่า เหตุใดข้อสรุปมันจึง*คล้อยตาม*ข้อตั้งที่ถูกยกมาก่อนหน้านี้? หรือทำไมข้อตั้งเหล่านั้นจึงเชื่อมโยงกันเป็นข้อสรุปได้?

ความสัมพันธ์ระหว่างข้อตั้งกับข้อสรุปในแง่นี้ จึงมีลักษณะเป็นความสัมพันธ์เชิงสัญลักษณ์ (symbolic connection) เท่านั้น¹⁰

การให้เหตุผลแบบนิรนัย (deductive reasoning) สามารถอธิบายความสำคัญของความสัมพันธ์เช่นนี้ได้ดี กล่าวคือ ข้อตั้งทำหน้าที่ในการ “รับรอง” ความถูกต้องของข้อสรุป (conclusion) ด้วยหลักการที่ว่า การอ้างเหตุผล (argument) หนึ่ง ๆ จะ “สมเหตุสมผล” (valid) ได้ก็ต่อเมื่อข้อสรุปของมันจำเป็นต้องคล้อยตามข้อตั้ง แม้ว่าข้อตั้งบางข้อจะเป็นเท็จก็ตาม และการอ้างเหตุผลจะสมบูรณ์ (sound) ได้ หากข้อตั้งทั้งหมดเป็นจริง หมายความว่า ไม่จำเป็นที่การอ้างเหตุผลแบบนิรนัยจะสมเหตุสมผลแล้วจะสมบูรณ์ได้ จึงพิจารณาตัวอย่างการให้เหตุผล ดังต่อไปนี้

- (1) ทหารพรานทุกคนใส่เครื่องแบบสีดำ --- ข้อตั้ง
- (2) สะมะแอเป็นทหารพราน --- ข้อตั้ง
- (3) ดังนั้น สะมะแอใส่เครื่องแบบสีดำ --- ข้อสรุป

เราจะเห็นได้ว่า ข้อสรุป (3) จำเป็นต้องคล้อยตามข้อตั้ง (1) และข้อตั้ง (2) เมื่ออ้างอิงวิจารณ์ญาณของเรา แต่อย่างไรก็ตาม ไม่มีสิ่งใดในโลกทางกายภาพที่สามารถพิสูจน์ได้ว่า เหตุใดที่ข้อสรุป (3) มันจึงเชื่อมโยงกันกับข้อตั้งทั้งสองก่อนหน้านี้ ในอีกแง่หนึ่ง ทำไมมันจึงเป็นไปตามหลักตรรกะ? เหตุที่ข้อสรุป (3) มันจำเป็นต้องได้รับ “การประกัน” ความสมเหตุสมผลนั้น ไม่ได้เนื่องจากความหมายของคำที่ระบุไว้ในข้อตั้งเป็นสาเหตุ¹¹ แต่เนื่องจากความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นระหว่างนั้น¹² และแน่นอนว่า ความสัมพันธ์เช่นนี้ ไม่สามารถที่จะถูกอธิบายในทางมิติกายภาพได้นั้นหมายความว่า เหตุผลมีคุณสมบัติที่จัดอยู่ในประเภท “ที่เหนือ” กว่าปกติ

¹⁰ Terry Rankin, “Terry Rankin's Answer to ‘What Is the Relation between Premises and Conclusions? Do Premises ‘Cause’ Their Conclusion to Be True?’,” [www.quora.com](https://www.quora.com/What-is-the-relation-between-premises-and-conclusions-Do-premises-cause-their-conclusion-to-be-true) (Quora, June 1, 2017), <https://www.quora.com/What-is-the-relation-between-premises-and-conclusions-Do-premises-cause-their-conclusion-to-be-true>.

¹¹ Laurence Bonjour, *In Defense of Pure Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 100-102.

¹² Laurence Bonjour, “Toward a Moderate Rationalism,” *Philosophical Topics* 23, no. 1 (1995): pp. 47-78, <https://doi.org/10.5840/philtopics199523124>.

จงพิจารณาการอ้างเหตุผล (แบบนิรนัย) อีกชุดหนึ่ง ดังต่อไปนี้

- (A) อัมณียกินลูกจอกเาะแจแเกาะไปแล้ว 5 ลูก --- ข้อตั้ง
- (B) ลูกจอกเาะแจแเกาะที่อัมณียกินไปแล้วนั้นมีเปลือกสีฟ้า --- ข้อตั้ง
- (C) ดังนั้น ลูกจอกเาะแจแเกาะบางลูกต้องมีเปลือกสีฟ้า --- ข้อสรุป

การอ้างเหตุผลชุดนี้มีความสมเหตุสมผล เนื่องจากว่าข้อสรุป (C) มันจำเป็นต้องคล้อยตามข้อตั้งทั้งสองชุด (A และ B) อัมณียได้กินลูกจอกเาะแจแเกาะที่มีเปลือกสีฟ้าไปแล้ว 5 ลูก ดังนั้น มันจำเป็นที่ อย่างน้อยๆ แล้วลูกจอกเาะแจแเกาะบางลูกต้องมีเปลือกสีฟ้า ถ้าข้อตั้ง (A) และ (B) เชื่อมโยงกัน ข้อสรุป (C) จำเป็นต้องคล้อยตาม อย่างไรก็ตาม ยังมีคำถามว่าด้วยสาเหตุการยอมรับเกิดขึ้น เจกเซน เหตุใดที่เราจำเป็นต้องยอมรับความเชื่อมโยงของข้อสรุป (C) ที่ทำให้เกิดการคล้อยตามผ่านข้อตั้งทั้งสอง? หรือคำถามที่ว่า ทำไมเราถึงเชื่อในความถูกต้องทางตรรกะของข้อสรุปต่างๆ ที่เราไม่รู้และไม่เข้าใจด้วยซ้ำว่าลูกจอกเาะแจแเกาะคืออะไร?¹³ ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่าอิทธิพลของ “ความลื่นไหลทางตรรกะ” (logical flow) มักจะส่งผลให้สมอง/จิต (mind) ของเรา “มองข้าม” การพิจารณาความหมายประโยคที่ถูกระบุไว้ในข้อตั้งแต่ละข้อหรือไม่ให้พิจารณาประสบการณ์ส่วนตัวของเรามาสร้างการอนุมานอื่นแทน กล่าวคือ แทนที่ที่เราสังเกตเห็น (recognize) การเชื่อมต่อระหว่างความสัมพันธ์ของข้อตั้งและข้อสรุปแล้ว เรามีแนวโน้มที่จะยอมรับข้อสรุปโดยปริยาย ทั้งๆ ที่การบรรลุข้อมูลเชิงลึกนั้นต้องเกิดจากองค์ความรู้อื่นๆ ประกอบด้วย เช่น องค์ความรู้ว่าด้วยความหมาย ผ่านประสบการณ์ที่เราได้เคยสัมผัสกับสิ่งนั้นๆ จากตัวอย่างข้างต้นแสดงว่า เรายอมรับข้อสรุปที่ว่า “ลูกจอกเาะแจแเกาะบางลูกต้องมีเปลือกสีฟ้า” ทั้งๆ ที่เราไม่ทราบว่าคุณหมายมันคืออะไร ยิ่งไปกว่านั้น ถ้าคำว่า “สีฟ้า” ถูกแทนที่ด้วยคำว่า “สีบลากอ” (ซึ่งเป็นคำที่เพิ่งจะคิดค้นขึ้นมาอีกคำ) แล้ว แน่นอนว่า ข้อสรุปก็ยังคงต้องคล้อยตาม เจกเซน “ดังนั้น ลูกจอกเาะแจแเกาะบางลูกต้องมีเปลือกสีบลากอ”

¹³ ลูกจอกเาะแจแเกาะ ไม่มีอยู่จริงด้วยซ้ำ

การให้เหตุผลแบบอุปนัย: การสร้างองค์ความรู้ใหม่ผ่านการอ้างอิงประสบการณ์เดิม

องค์ประกอบสำคัญที่มนุษย์ใช้ในการทำความเข้าใจความเป็นเหตุเป็นผลหรือปัจจัยเชิงสาเหตุและผลลัพธ์ (cause and effect) ก็คือ ประสบการณ์ หรือในอีกแง่หนึ่งก็คือ ศักยภาพความเข้าใจในความเป็นเหตุเป็นผลของแต่ละคนเป็นผลมาจากประสบการณ์การเรียนรู้ที่ผ่านมา ด้วยเหตุนี้ความเข้าใจของเราจึงนำไปสู่ความแน่นอน (certainty) ไม่ได้ สอดคล้องกับทฤษฎีของ David Hume (1711-1776) ที่เสนอว่า การใช้ประสบการณ์ (ซึ่งมีอยู่อย่างจำกัด) ไปสร้างข้อสรุปให้กับประสบการณ์ที่ซึ่งไม่สามารถสังเกตได้ (unobserved experience) หรือ สิ่งซึ่งยังไม่สังเกต (not yet observed) นั้น ไม่สามารถก่อให้เกิดความแน่นอนได้¹⁴ กล่าวคือ Hume กำลังจะอธิบายว่า การที่คนๆ หนึ่งอ้างว่าเขาสามารถสร้างข้อสรุป/องค์ความรู้ว่าด้วยสิ่งซึ่งเขาเองก็ไม่สามารถสังเกตได้หรือยังไม่ได้สังเกตนั้น มันเป็นการอ้างที่เชื่อถือไม่ได้

ประเด็นว่าด้วยการให้เหตุผลแบบอุปนัย มีความเกี่ยวเนื่องกับองค์ความรู้ว่าด้วยสิ่งซึ่งสังเกตไม่ได้หรือสิ่งซึ่งยังไม่ได้ถูกสังเกตโดยอาศัยข้อเท็จจริงที่ว่า องค์ความรู้ของมนุษย์ไม่ควรถูกจำกัดให้อยู่เฉพาะกรอบ/ขอบเขตแห่งสิ่งซึ่งสังเกตได้เท่านั้น ในอีกแง่หนึ่ง องค์ความรู้ที่มนุษย์อ้างว่าได้มาโดยประสบการณ์นั้น เป็นเพียงองค์ความรู้ที่ได้มาผ่านการสังเกตเท่านั้น และมนุษย์ต้องไม่ลืมว่า ยังมีองค์ (entity) อีกหลายประการที่ไม่สามารถใช้ญาณแห่งการสังเกตได้ และดังนั้น มนุษย์จึงไม่ควรมั่นใจในความถูกต้องขององค์ความรู้ที่ถูกสร้างขึ้นบนพื้นฐานข้อมูลที่ได้มาโดยการสังเกตมากจนเกินไป ตัวอย่างการให้เหตุผลแบบอุปนัยที่พบได้ทั่วไป สามารถจำแนกตามกาลอดีต ปัจจุบัน และอนาคต ได้ดังดังนี้

¹⁴ Hume ได้ยืนยันถึงกระบวนการสร้างองค์ความรู้รูปแบบนี้ผ่านการยกตัวอย่างประกอบว่า หากวัตถุที่ถูกนำมาเสนอ มีลักษณะใหม่ล้วน (entirely new) แม้ว่าผู้ที่ทำการพิจารณาวัตถุดังกล่าวจะมีความสามารถในการให้เหตุผลเพียงใด เขาก็จะไม่สามารถวินิจฉัยวัตถุชนิดนี้ด้วยผลลัพธ์ที่แม่นยำได้ (ดู David Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding," in *Epistemology: Contemporary Readings* (New York: Routledge, 2002), pp. 298-310, 299.)

1. ใช้กับเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในอดีต

ข้อตั้ง: ปีที่แล้วสมชายเป็นโควิด พอเขากินฟ้าทะลายโจรเข้าไป เขาก็หายจากการเป็นโควิด

ข้อสรุป: คนที่เป็นโควิดแล้วหายทุกคนนั้น พวกเขา กินฟ้าทะลายโจรกัน

2. ใช้กับเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน

ข้อตั้ง: ลูกสาวผู้อำนวยการโรงเรียนข้างบ้านมีนิสัยดี

ข้อสรุป: สาวๆ คนไหนที่มีพ่อเป็นผู้อำนวยการโรงเรียนล้วนมีนิสัยดีหมดทุกคน

3. ใช้กับเหตุการณ์ที่อาจจะเกิดขึ้นในอนาคต

ข้อตั้ง: ตอนนี้พรรคการเมืองทุกพรรคหาเสียงโดยใช้นโยบายต่อต้านการคอร์รัปชัน

ข้อสรุป: พรรคที่ได้เป็นรัฐบาลทุกพรรคจะกำจัดปัญหาคอร์รัปชันได้ในอนาคต

เราสังเกตได้ว่า ข้อสรุปทั้งหมดทุกข้อที่ถูกยกมาข้างต้น เรายังไม่สามารถรับประกันถึงขั้นระดับความแน่นอนที่แท้จริงได้ กล่าวคือ มันไม่จำเป็นต้องลงเอยตามที่สรุปไว้ได้ เจกเซน คนที่เป็นโควิดแล้วหาย พวกเขาอาจจะกินยา*ฟาวิพิราเวียร์*ก็ได้ เหตุเพราะยาฟ้าทะลายโจรไม่สามารถป้องกันไวรัสเข้าสู่เซลล์ได้ หรือสาว ๆ ที่นิสัยดีไม่จำเป็นว่าพ่อต้องเป็นผู้อำนวยการโรงเรียน หรือไม่จำเป็นว่า ทุกพรรคที่ได้รับเลือกเป็นรัฐบาลแล้วจะสามารถแก้ปัญหาคอร์รัปชันได้ ตัวอย่างเหล่านี้แสดงให้เห็นว่า การให้เหตุผลแบบอุปนัยนั้น สร้างข้อสรุปโดยการพาดพิงถึงกรณีเฉพาะไปสู่กฎทั่วไป (from particular to general) กล่าวได้ในอีกแง่หนึ่ง ก็คือ เป็นการนำองค์ความรู้ที่เกิดจากประสบการณ์ (อันจำกัดเฉพาะกรณี) ไปสร้างองค์ความรู้ใหม่ ว่าด้วยสิ่งที่ไม่เคยได้ประสบมาก่อน ทำให้เกิดการสร้างองค์ความรู้ว่าด้วยสิ่งที่เราสังเกตไม่ได้หรือยังไม่ได้สังเกตโดยอาศัยประสบการณ์จากการที่เราใช้สังเกตสิ่งซึ่งสังเกตได้ ดังนั้น การให้เหตุผลชนิดนี้ จึงไม่มีความถูกต้องในแบบการให้เหตุผลแบบนิรนัยได้ เพราะไม่จำเป็นว่าข้อสรุปจะต้องลงเอยคล้อยตามข้อตั้ง

การขาดการพิจารณาจุดอ่อนของการให้เหตุผล มีความเสี่ยงต่อการเข้าใจบทบาทแห่งความเป็นวิทยาศาสตร์แบบผิดๆ ไปด้วย เจกเซน การยอมรับว่าวิทยาศาสตร์คือ “ความจริง” ที่ถาวร ซึ่งการยอมรับความถาวรของวิทยาศาสตร์ย่อมเท่ากับการยอมรับความถาวรของการแต่งงาน¹⁵ จากข้อกล่าวอ้างนี้อธิบายได้ว่าเนื่องจากวิทยาศาสตร์มักมีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา¹⁶ ดังนั้น ทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์จึงเป็นเพียงชุดอธิบายที่ดีที่สุดในขณะนั้นๆ เท่านั้น และแน่นอนว่า ทฤษฎีที่ว่านี้ก็ถูกกำหนดขึ้นโดยอาศัยประสบการณ์ที่มีอยู่อย่างจำกัดเท่านั้น และดังนั้น สิ่งที่เป็นคำอธิบายทางวิทยาศาสตร์จึงไม่ควรได้รับการพิจารณาว่าเป็น “ข้อเท็จจริงที่สมบูรณ์” (absolute) ด้วยเหตุนี้ การยึดมั่น (adherence) ว่า ความจริงแท้ของสรรพสิ่งต้องสามารถพิสูจน์ได้โดยวิทยาศาสตร์เท่านั้นนั้น จึงเผยให้เห็นถึงการขาดความเข้าใจในหลักการพื้นฐานแห่งองค์ความรู้วิทยาศาสตร์ แม้ว่าผู้กล่าวอ้างจะมีหน้าที่เป็นนักวิทยาศาสตร์ก็ตาม กล่าวคือ นักวิทยาศาสตร์ที่เชี่ยวชาญในด้านการทดลองทางวิทยาศาสตร์ ไม่ได้หมายความว่าเขาอาจจะมองเห็นข้อจำกัดทางวิทยาศาสตร์เช่นนี้ได้ แต่อย่างไรก็ตาม นั้นไม่ได้หมายความว่าเราควรปฏิเสธข้อค้นพบทางวิทยาศาสตร์ทั้งหมดไป เนื่องจากว่า ข้อค้นพบทางวิทยาศาสตร์หลายประการมีลักษณะที่ไม่ควรค่าแก่การต้องสงสัย¹⁷ เพียงแต่ว่าข้อค้นพบทางวิทยาศาสตร์ จำเป็นต้องอาศัยหลักฐานอ้างอิงที่ไม่ใช่การให้เหตุผลแบบอุปนัยในการรับประกันความแน่นอน ในทางกลับกัน หากข้อค้นพบทางวิทยาศาสตร์ที่อาศัยเหตุผลแบบอุปนัยถูกมองว่าเป็นเพียงสมมุติฐานตั้งแต่แรก ข้อพิพาทว่าด้วยความแน่นอนจึงไม่เกิดขึ้นได้โดยง่าย จริงที่อาจมีการตอบโต้ได้

¹⁵ Naomi Oreskes, “If You Say ‘Science Is Right,’ You’re Wrong.” *Scientific American*, July 1, 2021. <https://www.scientificamerican.com/article/if-you-say-science-is-right-youre-wrong/>

¹⁶ กล่าวคือ ผลจากการสังเกตการณ์ครั้งใหม่อาจจะขัดแย้งกับผลจากการสังเกตการณ์ครั้งก่อนหน้านี้ได้

¹⁷ เจกเซน ข้อค้นพบที่ว่า ความแตกต่างทางด้านอุณหภูมิ ความเค็ม ความเข้มและความหนาแน่นของน้ำทะเลเมดิเตอร์เรเนียน ทำให้เกิดการแบ่งแยกแนวกันชนาเขตกับน้ำทะเลมหาสมุทรแอตแลนติกเอาไว้ ซึ่งมีความอุ่น ความเค็ม และความหนาแน่นที่น้อยกว่า (ดู Richard A. Davis, *Principles of Oceanography*, Reading: Addison Wesley, 1972, 92-93.)

ว่า สมมติฐานบางอย่างไม่จำเป็นต้องถูกอธิบายหรือถูกพิจารณาเพราะถูกกำหนดว่าเป็นจริงโดยไม่จำเป็นต้องมีหลักฐาน เช่น ความจริงที่ประจักษ์แจ้งในตัวเอง (self-evident truth)

ความไม่มีเหตุผลของเหตุผล

จากการอธิบายข้างต้น เราสามารถเข้าใจได้ว่า ข้อเสนอ(หรือองค์ความรู้) ที่ถูกสร้างขึ้นผ่านกระบวนการให้เหตุผลทั้งสองประเภทนั้น เป็นข้อเสนอที่ไม่พึ่งพาลักษณะภายนอก (external evidence) อันใดเลย นอกจากความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงกันภายในระหว่างข้อตั้งทั้งสองชุด กล่าวในอีกแง่หนึ่งก็คือ มีการกำหนดมาล่วงหน้าแล้วว่า ข้อเสนอต้องคล้อยตามข้อตั้ง 1 และข้อตั้ง 2 หรือพูดได้ว่า สมมติ/จิตใจของเรานั้น ตั้งใจใช้ความเชื่อมโยงกันของข้อตั้งที่ 1 และ 2 มานำทางให้จิตได้สำนึกสร้างข้อเสนอขึ้นมา ซึ่งเมื่ออาศัยทฤษฎีธรรมชาติวิทยา (philosophical naturalism) มาใช้วิเคราะห์กระบวนการนี้แล้ว เราจะพบว่า องค์ความรู้ชนิดนี้ไม่สมควรถูกพิจารณาว่าเป็นองค์ความรู้ที่ถูกต้องได้ เนื่องจากปราศจากคุณลักษณะของกระบวนการทางกายภาพ¹⁸ หรือกล่าวได้ว่า เนื่องจากองค์ความรู้ประเภทนี้ ไม่สามารถถูกนำมาอธิบายโดยการให้หลักฐานทางกายภาพหรือหลักฐานเชิงประจักษ์ได้ ดังนั้นเราจึงไม่สามารถใช้กระบวนการทางกายภาพมาใช้อ้างความสามารถของเราในการบรรลุข้อสรุปได้ เหตุเพราะกระบวนการทางกายภาพนั้น มันมีลักษณะไร้ทิศทาง อีกทั้งยังเกิดขึ้นด้วยความบังเอิญ และไม่มีเจตนาที่จะผลักดันไปในทิศทางใดทิศทางหนึ่งได้

¹⁸ ลัทธิธรรมชาติวิทยา(philosophical naturalism) เชื่อว่า ปรากฏการณ์ทั้งหมดภายในจักรวาลสามารถอธิบายได้ผ่านกระบวนการทางกายภาพ โดยที่ทุกสิ่งทุกอย่างเกิดขึ้นตาม “หลักการจัดเรียงของสสาร” (rearrangement of matter) ผ่านกระบวนการที่ตาบอด ไร้สติ และไม่มีสาเหตุ กล่าวคือ ไม่มีสิ่งใดที่ถูกออกแบบมาหรือสร้างขึ้นด้วยความจงใจ ทุกสิ่งทุกอย่างล้วนเกิดขึ้นด้วยกระบวนการทางกายภาพ โดยความบังเอิญ ไร้ชีวิตชีวา และไม่รู้สึกรู้ส

ประการต่อมา เนื่องจากความคิดเชิงเหตุผลถูกกำหนดขึ้นบนข้อเท็จจริงที่ว่า เราไว้วางใจตัวเองผ่านความเชื่อที่ว่าเรามีความคิด ซึ่งเป็นองค์ประกอบที่สามารถทำให้เราก้าวหน้าต่อไปได้ ดังนั้นจึงหมายความว่า กระบวนการการให้เหตุผลของเรานั้น มีลักษณะเป็น “สมมติฐาน” ที่ซึ่งไม่สามารถนำมาใช้ยืนยันถึงข้อเท็จจริงได้ ดังนั้น จึงทำให้กิจกรรมทางวิทยาศาสตร์ของมนุษย์ทั้งหมดก็ถูกตั้งอยู่บนสมมติฐานที่ว่า “เราสามารถให้เหตุผลได้” นั่นหมายความว่า การมีอยู่ของเหตุผลไม่สามารถถูกพิสูจน์ได้อย่างสมบูรณ์ด้วยคำอธิบายทางวิทยาศาสตร์ได้ สังเกตได้จากปรากฏการณ์ที่ว่า ทุกครั้งที่นักวิทยาศาสตร์ให้ความพยายามกับการแก้ปัญหาหรือทดลอง หรือตอบคำถามให้กับคำถามใดๆ นั้น พวกเขาจะมีการตั้งสมมติฐานขึ้นก่อนว่า พวกเขาสามารถทำผลลัพธ์ให้มีลักษณะเป็นเหตุเป็นผลได้ ประจวบกับพวกเขาเองก็ยังยอมรับด้วยว่า พวกเขามีความสามารถในการประเมินความถูกต้องเชิงตรรกะแห่งคำอธิบายทางวิทยาศาสตร์ได้แน่นอนว่าปรากฏการณ์นี้ชี้ให้เห็นว่า นักวิทยาศาสตร์เชื่อว่าพวกเขาสามารถใช้ความสามารถในการให้เหตุผลของพวกเขา ก่อนที่พวกเขาจะลงมือปฏิบัติการทางวิทยาศาสตร์ใดๆ เสียอีก

อย่างไรก็ตาม หากไม่มีการตั้งสมมติฐานเช่นนี้ การเข้าใจแก่นแท้ของความจริงบางอย่างก็เกิดขึ้นไม่ได้ และทั้งนี้ไม่ได้หมายความว่า ความสามารถของมนุษย์ในการใช้เหตุผลเพื่อประกอบการอธิบายนั้นไม่มีความน่าเชื่อถือเอาเสียเลย เพียงแต่ว่าการพยายามแสดงให้เห็นถึงการเกิดขึ้นของเหตุผลผ่านกระบวนการทางกายภาพบางอย่าง (เช่น วิทยาศาสตร์) นั้น ไม่ได้ไปอธิบายความเป็นเหตุผลในมิติอื่นที่อยู่ “เหนือกว่า” เลย เช่นเดียวกันกับการพยายามอธิบายการเกิดขึ้นของความสามารถของเราในการได้มาซึ่งข้อสรุปที่ถูกต้องตามหลักตรรกะ ผ่านกระบวนการทางกายภาพ ซึ่งถูกกำหนดขึ้นโดยญาณภายใต้จิตสำนึกของบุคคล ด้วยเหตุนี้ กล่าวได้ว่าการพึ่งพาคำอธิบายทางวิทยาศาสตร์ (หรือผ่านเหตุผล) เพียงอย่างเดียว นั้น ยังคงไม่เพียงพอต่อการได้รับความน่าเชื่อถือได้ เหตุเพราะข้อสรุปเชิงตรรกะที่เราบรรลุนั้นหาได้เป็นอย่างอื่นไม่ นอกจากผลพวงจากความสามารถของเราในการสร้างความสัมพันธ์เชื่อมโยงระหว่างข้อตั้งทั้งสองนั่นเอง อันที่จริงเราสามารถที่จะสร้างข้อสรุปอย่างสมเหตุสมผลได้ โดยที่เราไม่จำเป็นต้องทราบและเข้าใจคานียามของศัพท์

เฉพาะ (keywords) ที่ถูกกำหนดขึ้นในข้อตั้งทั้งสองเลยด้วยซ้ำ ดังนั้น การพยายามที่จะเอาวิทยาศาสตร์มาใช้อธิบายยืนยันการมีอยู่หรือความน่าเชื่อถือของเหตุผลนั้น นับว่าเป็นความพยายามที่ *เวียนอยู่กับที่* เนื่องจากความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงที่คล้อยตามกันระหว่างข้อสรุปและข้อตั้งทั้งสองมันมีลักษณะที่มองไม่เห็น (invisible) และวิทยาศาสตร์นั้น ก็สามารถพิสูจน์ให้เห็นถึงข้อเท็จจริงของบางอย่างได้ด้วยเงื่อนไขที่ว่าสิ่งนั้นต้องมีลักษณะที่มองเห็นได้ (visible) เท่านั้น ที่อ้างเช่นนี้ ผู้เขียนไม่ได้หมายความว่า วิทยาศาสตร์หาได้มีประโยชน์อะไรเลยไม่ ในทางกลับกัน วิทยาศาสตร์เป็นเครื่องมือที่มีประโยชน์ต่อการเข้าใจธรรมชาติ เพียงแต่ว่าวิทยาศาสตร์เองก็มี *จุดอ่อน* (limitations) อยู่ไม่น้อย

คำบอกเล่าของประจักษ์พยาน: องค์ขาดทางปรัชญา

การได้มาซึ่งความรู้อีกประเภทหนึ่งที่เกือบจะถูกละเลยจากสาขาวิชาปรัชญาตะวันตกไป นั่นก็คือ องค์ความรู้ที่ได้มาด้วยคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน (Testimony) โดยที่มีสาเหตุหลักแห่งการถูกละเลยก็เพราะว่า เกิดข้อถกเถียงกันว่าด้วยเหตุผลสนับสนุนที่ทำให้องค์ความรู้ประเภทนี้นำไปสู่ความน่าเชื่อถือ โดยมี David Hume เป็นตัวตั้งตัวตีในการกระตุ้นให้เกิดข้อถกเถียงประเภทนี้ขึ้น¹⁹ องค์ความรู้ชนิดนี้ได้รับการถ่ายทอดมายังผู้รับฟังโดยผู้ส่งสาส์น (messenger) ซึ่งได้รับการยกย่องนับถือในสังคม (trustworthiness) ดังนั้น การถ้อยทอดองค์ความรู้ประเภทนี้ จึงถือได้ว่าเป็นการถ่ายทอดที่จริงจัง (truthful reports) ซึ่งสามารถจำแนกออกได้เป็นสองประเภท ประเภทที่หนึ่ง คือ การถ่ายทอดที่สร้างความรู้อย่างจำเริญ เนื่องจากความชัดเจนที่เห็นได้ชัดในตัวบทเอง และประเภทที่สอง คือ การถ่ายทอดที่สร้างองค์ความรู้ผ่านการให้เหตุผลแบบนิรนัยอย่างอิงหลักฐาน (evidence-based deduction) หรือ

¹⁹ เตนพงษ์ แสนคำ และพุทธรักษ์ ปราบนอก. “ทฤษฎีการให้เหตุผลสนับสนุนคำบอกเล่าของประจักษ์พยานในพุทธศาสนาเถรวาท.” *วารสารปริทัศน์* 17, ฉบับที่ 1 (2021): 25–60. [https://doi.org/https://so05.tci-thaijo.org/index.php/srj/article/view/242592](https://doi.org/https://doi.org/https://so05.tci-thaijo.org/index.php/srj/article/view/242592), 28.

อาศัยเงื่อนไข “ถ้า...แล้ว” เป็นข้อตั้งชุดหนึ่ง เชกเซน องค์ความรู้ที่ถูกถ่ายทอดมาด้วย บรรดาศาสนทูต (prophets) ผู้ซึ่งความเป็นศาสนทูตของพวกเขาได้รับการยืนยันเชิงหลักฐานด้วยอนินหารที่เกิดขึ้นกับพวกเขา และมักจะได้รับการบันทึกให้อยู่ในรูปเล่มพระคัมภีร์ทางศาสนา องค์ความรู้ประเภทนี้ ประกอบขึ้นด้วยองค์ความรู้ที่ได้มาด้วยการวิจรรณจากฟากฟ้า (Divine revelation) และเป็นแหล่งที่มาหลักแห่งความรู้ที่นำมาซึ่งข้อมูลเกี่ยวกับสิ่งเร้นลับ (the unseen) เชกเซน เทวทูต โลกหลังความตาย นรก สวรรค์ หรือวันแห่งการพิพากษา วิธีการได้มาซึ่งองค์ความรู้ประเภทนี้ได้รับการยกย่องว่าเป็นวิธีการที่นำมาซึ่งองค์ความรู้ให้กับมนุษย์ได้อย่างหลากหลายมากที่สุด (เมื่อเทียบกับวิธีการได้มาซึ่งองค์ความรู้วิธีการอื่นๆ) เหตุเพราะมันครอบคลุมถึงการเล่าเรื่องทุกประเภท (ordinary tellings)²⁰ อย่างไรก็ตาม นักปรัชญามีข้อถกเถียงกันในประเด็นที่ว่า คำบอกเล่าของประจักษ์พยานแบบใดเป็นคำบอกเล่าที่เชื่อถือได้และไม่ได้²¹

ในแง่นี้ กลุ่มคนที่ขาดความเข้าใจเกี่ยวกับจุดอ่อนของความสามารถในการให้เหตุผลของมนุษย์ อาจจะอ้างต่อได้ว่า องค์ความรู้ชนิดนี้เป็นองค์ความรู้ที่ไม่มีเหตุผล เพียงแค่เพราะเหตุผลเข้าไม่ถึง การกล่าวอ้างดังกล่าว ทำให้เกิดการกำหนดคุณสมบัติอีกประการหนึ่งให้กับคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน นั่นก็คือ จะต้องไม่นำเสนอสิ่งที่ขัดแย้งกับเหตุผล แต่นำเสนอองค์ความรู้ (matters) เรื่องที่ไม่สามารถเข้าถึงได้โดยเหตุผลเพียงลำพัง

การหวนกลับไปยึดเหตุผลในลักษณะนี้ ย่อมหมายความว่า การที่นักคิดคนหนึ่งจะมีสภาพความเป็นอยู่ที่ดี (well-being) ได้นั้น เขาจะต้องสร้างความสมดุลที่เหมาะสมให้เกิดขึ้นระหว่าง “การวิจรรณและวิทยาศาสตร์” เสมือนว่า องค์ความรู้อันยิ่งใหญ่ทั้งประจักษ์พยาน (Testimony) และเหตุผล (Reason) ต่างก็ทำหน้าที่ในการสร้างสรรค์ผลงานกันอย่างสามัคคีกัน ท่ามกลางการรณรงค์ขึ้นว่า เหตุผลอย่างเดียวยังไม่เพียงพอ อุปมาอุปมัยของเหตุผลเปรียบได้กับดวงตา ซึ่งแม้ว่ามีความสามารถ

²⁰ Benjamin McMyler, *Testimony, Trust, and Authority* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 11.

²¹ เดนพงษ์ แสนคำ, และพุทธรักษ์ ปราบนอก. “ทฤษฎีการให้เหตุผลสนับสนุนคำบอกเล่าของประจักษ์พยานในพุทธศาสนาเถรวาท.”, 31.

ในการ “มองเห็น” แต่ต้องเป็นการมองไปยังที่สว่างเท่านั้น หมายความว่า ดวงตาต้องการแสงสว่างในการมองเห็นฉันใด เหตุผลก็ต้องการคำบอกเล่าของประจักษ์พยานฉันนั้น²² หากเหตุผลถูกทิ้งไว้ให้ทำงานโดยปราศจากประจักษ์พยาน เปรียบได้กับดวงตาที่มองเข้าไปในความมืด ซึ่งไม่ก่อให้เกิดผลลัพธ์อะไรเลยนอกจากสิ่งที่ดวงตาเห็นได้ในความมืดเท่านั้น กล่าวคือ ไม่สามารถเข้าถึงเรื่องทีนอกเหนือจากความสามารถของเหตุผลเองเข้าถึงได้

อย่างไรก็ดี ท่าทีของนักปรัชญาไม่ได้มีแค่ประณามการยึดเหตุผลนิยม (และละทิ้งประจักษ์พยาน) เท่านั้น แต่กลับมีการประณามการยึดเอาประจักษ์พยาน (และละทิ้งการใช้เหตุผล) ด้วย ทำให้เข้าใจได้ว่า ข้อกล่าวอ้างใดๆ ที่ปฏิเสธและขัดแย้งกับเหตุผล เป็นข้อกล่าวอ้างที่บกพร่อง (และเป็นเท็จ) เป็นข้อกล่าวอ้างที่เปรียบเสมือนการมองไปยัง “แสงสว่าง” ด้วยดวงตาที่ไม่มีความสามารถในการมองเห็น ในหลักคำสอนศาสนาบางศาสนา เช่น อิสลาม มีการมองว่า การละทิ้งการใช้เหตุผล (ซึ่งเป็นของขวัญที่ถูกระทาน) นั้น เป็นสิ่งต้องได้รับการถูกตำหนิอย่างแรง โดยที่บรรดาผู้ที่ละทิ้งตรรกะและข้อเท็จจริง เมื่อความจริงเป็นปฏิปักษ์ต่อความปรารถนาของพวกเขา นั้น ถูกพิจารณาให้เป็นผู้คนที่เลวร้ายที่สุด²³ เหตุเพราะความไม่เป็นเหตุเป็นผลนั้น มันไปขัดขวางความสามารถของผู้คน (ผู้ติดตาม) ไม่ให้ตระหนักถึงคุณค่าของความจริง (โดยเฉพาะความจริงที่ถูกจัดให้อยู่ในประเภทอภิปรัชญา) อันเป็นองค์ประกอบหลักของวิถีการดำเนินชีวิต หรือเป็นเหตุให้ผู้คนใช้ความจริงเช่นนี้ไปในทางที่ผิด เช่น เพื่อจุดประสงค์การค้ากำไรในทางโลก และยังมีผลกระทบเชิงลบอีกมากมายอันเกิดจากการละทิ้งการให้ความสำคัญในการใช้เหตุผล เช่น การกระทำผิด ความรุนแรง การรบรฆ่าฟัน การขูดรีดข่มเหง ตลอดจนการก่ออาชญากรรมต่อมวลมนุษยชาติ ดังที่ การฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ชาวยิวโดยกองกำลัง

²² “How the Eyes Work,” National Eye Institute (U.S. Department of Health and Human Services, November 2021), <https://www.nei.nih.gov/learn-about-eye-health/healthy-vision/how-eyes-work>.

²³ Abu Amina Elias, “Reason and Science in Islam,” Faith in Allah *للاب نامي* “The foundation of a man is his intellect,” November 8, 2021, <https://www.abuaminaelias.com/reason-science-islam/>.

นาซีเยอรมันนั้น เป็นผลพวงมาจากความคิดที่ไร้เหตุผลของผู้นำ²⁴ กล่าวโดยสรุป การละทิ้งอย่างใดอย่างหนึ่งไป อาจจะนำมาซึ่งความเชื่อที่ไร้เหตุผล อันจะนำมาซึ่งความงมงาย (superstitions) หรือการยืนยันยึดอยู่บนเหตุผลเพียงอย่างเดียว นั้น อาจจะนำมาซึ่งสถานะหาข้อสรุปไม่ได้ (confusions)

ในทฤษฎีของ Benjamin McMyler องค์ความรู้ที่เราได้รับจากคำบอกเล่าของประจักษ์พยานนั้น มีลักษณะเป็นที่แพร่หลาย ตัวอย่างเช่น องค์ความรู้เกี่ยวกับพืชพื้นเมืองในแต่ละท้องถิ่น รวมถึงองค์ความรู้ว่าด้วยสถานที่สำคัญของแต่ละเมือง หรือผู้ชนะและผู้แพ้สงครามในประวัติศาสตร์ หรือแม้แต่องค์ความรู้ว่าด้วยขนาดของดาวเคราะห์แต่ละดวงในระบบสุริยะ หรือราคาน้ำมัน²⁵ หรือองค์ความรู้ว่าด้วยการเกิดของเด็กทารก หรือการไหลเวียนของเลือด หรือภูมิศาสตร์ที่แท้จริงของโลก หรือความเป็นธรรมชาติของกฎหมายของแผ่นดิน หรือองค์ความรู้ว่าด้วยการเดินทางของแสงไปบนท้องฟ้า²⁶ อย่างไรก็ตาม องค์ความรู้ชนิดนี้จะได้รับการยอมรับมาน้อยเพียงใดนั้นขึ้นอยู่กับความน่าเชื่อถือของแหล่งที่มา จะเห็นได้ว่า องค์ความรู้ที่ว่าเชลยศึกชาวปัตตานีจำนวนหนึ่งถูกขนส่งขึ้นเหนือไปยังประเทศสยามพร้อมด้วยเส้นเอ็นหลังเท้าของพวกเขาถูกถักร้อยเข้าด้วยกันโดยหวายเส้นเดียว (เพื่อป้องกันไม่ให้กระโดดออกจากเรือ)²⁷ นั้น เป็นตัวอย่างแห่งความรู้ที่มีลักษณะโดดเด่นที่เป็นที่ยอมรับในหมู่ชาวมลายูในภาคใต้ของไทย ความเชื่อชุดนี้ไม่ได้เป็นความเชื่อที่เกิดจากผลการวิจัยเชิงวิทยาศาสตร์ แต่เป็นความเชื่อที่เป็นผลมาจากการศึกษาเอกสารประวัติศาสตร์ เฉกเช่น พงศาวดารของอิบราฮิม ซูกรี (Ibrahim Shukri) ในฐานะแหล่งที่มาหลัก แม้ว่าจะมีการนำคำบอกเล่าของประจักษ์พยานชุดนี้มาเผยแพร่ต่อยุทธวิธีการที่หลากหลาย

²⁴ David F. Lindenfeld, "The Prevalence of Irrational Thinking in the Third Reich: Notes toward the Reconstruction of Modern Value Rationality," *Central European History* 30, no. 3 (1997): pp. 365-385, <https://doi.org/10.1017/s0008938900014485>, 365.

²⁵ Benjamin McMyler, *Testimony, Trust, and Authority* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 10.

²⁶ C. A. Coady, *Testimony: A Philosophical Study* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 82.

²⁷ อาลี เสือสมิง, "สงครามประเพณีระหว่างสยาม-ปัตตานี," alisuasaming.org (AliSuasaming, October 21, 2009), <https://alisuasaming.org/main/war-in-history-siam-pattani/>.

เช่น งานเขียนเชิงประวัติศาสตร์ หรือภาพถ่ายในอดีต หรือการบอกเล่าต่อๆ กันด้วยวิธีการที่แตกต่างกันเพียงใด แต่มันก็พยายามบ่งชี้ให้เห็นถึงความเชื่อที่ว่า เซลยศึกษิตตานีได้รับการปฏิบัติที่ไม่ดี หรือด้วยวิธีการปฏิบัติที่ไร้ความศรัทธา โดยที่สาเหตุที่สังคมมลายูให้การยอมรับคำบอกเล่าชุดนี้ หรือพิจารณาความเห็นของนักวิชาการฝ่ายตรงข้ามสยามว่าเป็นผู้มีอำนาจในการกำหนดขอบเขตองค์ความรู้ว่าด้วยสภาพแห่งการขนย้ายเซลยศึกษาในครั้งนั้น นั้นก็เพราะว่า องค์ความรู้ชุดนี้มีแหล่งที่มาที่มีคุณสมบัติแห่งความน่าเชื่อถือ (หมายถึง อิบราฮิม สุกกรี) ข้อเท็จจริงข้อนี้ครอบคลุมถึงคำบอกเล่าที่ถูกถ่ายทอดผ่านคำพูดของนักการศาสนาที่สังคมให้การยอมรับนับถือด้วย แม้ว่าองค์ความรู้ (หรือความเชื่อ) ว่าด้วยเซลยศึกษาิตตานีถูกทวารุณกรรมด้วยทหารสยามนั้น ไม่ได้มีระบุไว้ในหนังสือเรียนที่ออกโดยกระทรวงศึกษาธิการของไทยก็ตาม²⁸

คุณลักษณะของความซื่อตรง/จริงใจ (truthfulness) ของผู้ส่งสาส์น

แม้ว่าองค์ความรู้ที่ได้จากการวิवरณ์จากฟากฟ้ามีอิทธิพลอย่างมากต่อการสร้างองค์ความรู้ปรัชญาในสมัยศตวรรษที่ 1900 (ซึ่งต่อมาก็สร้างองค์ความรู้สาขาจิตวิทยาและประสาทวิทยาสมัยใหม่) แต่ทว่า นักปรัชญาบางท่านก็ปฏิเสธที่จะยอมรับแหล่งข้อมูล/องค์ความรู้ดังกล่าวไม่ว่าในด้านทฤษฎีหรือปฏิบัติ โดยจะเห็นได้จากทฤษฎีของ David Hume ซึ่งปฏิเสธ “รายงานอภินิหาร (miracle reports)” ด้วยเหตุเพราะ “มันไม่สามารถเข้ากันได้ (accomodated) กับประสบการณ์ที่เกี่ยวข้องของปัจเจก ซึ่งมีคุณสมบัติการอุปมา (analogical) ที่ขยายตัวอยู่ตลอดเวลา โดยเป็นหลักการประการเดียวที่ถูกใช้เป็นพื้นฐานการสร้างความสำเร็จว่าด้วยสิ่งที่ไม่รู้จัก (the unknown) ให้ดำเนินต่อไปอย่างสมเหตุสมผลได้”²⁹ นั้นหมายความว่า

²⁸ คำว่า “นักการศาสนา” ในที่นี้ สามารถอ้างถึงคำว่า “นักปรัชญา” ที่ถูกระบุไว้ในย่อหน้าก่อนหน้านี้นี้ได้ เนื่องจากว่าในทฤษฎีของอัลมอซาลี (1056-1111) แล้ว นักปรัชญากับนักการศาสนานั้น แทบจะแยกกันไม่ออกเลย (ดู Alparslan Acikgenc, “The Relevance of the Ibn Sina and Ghazali Debate: An Evaluation and a Reassessment,” *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* 1 (2010): 254-267)

²⁹ Joseph Houston, *Reported Miracles: A Critique of Hume* (Cambridge (UK) etc.: Cambridge University Press, 2007), 51.

การพยายามนำเหตุผลมาสร้างความสมเหตุสมผลให้กับ “ความเชื่อ” หนึ่งๆ นั้น มันไม่สามารถทำให้ความเชื่อนั้น มีความสมเหตุสมผลขึ้นมาได้

ในทางกลับกัน หากอภินิหารถูกพิจารณาให้อยู่ในสถานะที่ทำให้เกิดความมหัศจรรย์ที่มีความน่าทึ่งในตัวเอง ซึ่งไม่สามารถนำมาอธิบายได้ด้วยมาตรฐานปกติแล้ว เราสามารถพิจารณาอภินิหารบนพื้นฐานของความซื่อตรง/จริงใจ (*trustworthy/honesty*) ของผู้ที่สามารถแสดงอภินิหารในฐานะที่เป็นหลักฐานพิสูจน์ได้ หมายความว่า คนที่จะเป็นแหล่งที่มาแห่งองค์ความรู้การวิจรณ์ได้นั้น นอกจากจะต้องสามารถแสดงอภินิหารได้แล้ว เขาผู้นั้นจะต้องมีคุณลักษณะของความซื่อตรง/จริงใจด้วย³⁰ ในแง่นี้ ความจริงใจ (*truthfulness*) ของผู้ส่งสารหรือที่มา (*source of authority*) แห่งองค์ความรู้ประเภทนี้ จึงถูกพิจารณาว่าเป็นปัจจัยสำคัญมากในการประกอบเข้าด้วยกัน เพื่อสร้างความน่าเชื่อถือให้กับองค์ความรู้ประเภทนี้ กล่าวคือ เมื่อเรายอมรับคุณลักษณะข้อนี้ของผู้ส่งสารแล้ว เราต้องเชื่อในสิ่งที่เขาบอก แม้ว่าเราไม่สามารถเข้าใจมันได้ทั้งหมดก็ตาม

ในประเด็นดังกล่าวนี้ เดนพงซ์ แสนคำและพุทธรักษ์ ปรานนอก ได้เสนอวิธีการวิเคราะห์ความน่าเชื่อถือให้กับคำบอกเล่าของประจักษ์พยานไว้ 2 ประการ ก็คือ ให้พิจารณาคุณลักษณะของผู้พูด และเหตุผลสนับสนุน³¹ ในแง่นี้ เมื่อพิจารณาลักษณะข้อจำกัดของเหตุผลดังที่ได้อภิปรายไว้ข้างต้นแล้ว แสดงว่าการมีความสมเหตุสมผลขององค์ความรู้ชุดหนึ่ง ไม่ได้มีความน่าเชื่อถือมากกว่าองค์ความรู้ที่ได้มาด้วยประจักษ์พยาน ที่ผู้ซึ่งส่งผ่านองค์ความรู้นั้น มีคุณลักษณะที่ไว้วางใจได้ หรือกล่าวได้ในอีกแง่หนึ่งก็คือว่า แม้ว่าองค์ความรู้ที่ได้มาด้วยประจักษ์พยานชุดหนึ่งจะไม่มีความเป็นเหตุเป็นผล แต่ถ้าเมื่อผู้ส่งผ่านองค์ความรู้นั้นมีคุณลักษณะที่ไว้วางใจได้ ก็ทำให้ความรู้ชุดนั้นมีความน่าเชื่อถือได้ สอดคล้องกับทฤษฎีของ Reinard & Reynolds (1976) ที่ว่า ความน่าเชื่อถือของการอ้างใดๆ ขึ้นอยู่กับคำรับรองของ

³⁰ ทั้งนี้ ไม่ใช่ทุกคนที่สามารถแสดงอภินิหารได้แล้วจะได้รับความเชื่อถือ

³¹ เดนพงซ์ แสนคำ, และพุทธรักษ์ ปรานนอก. “ทฤษฎีการให้เหตุผลสนับสนุนคำบอกเล่าของประจักษ์พยานในพุทธศาสนาเถรวาท.”, 28.

ผู้เชี่ยวชาญ ดังความว่า “แหล่งข้อมูลที่มีระดับความน่าเชื่อถือปานกลางหรือต่ำกว่า สามารถเพิ่มระดับความน่าเชื่อถือให้สูงขึ้นได้โดยการอ้างถึง “คำให้การจากผู้เชี่ยวชาญ” (expert sources)³² ตัวอย่างองค์ความรู้ว่าด้วยการมีอยู่ของสิ่งเร้นลับ (the unseen) นับว่าเป็นองค์ความรู้สำคัญประการหนึ่งที่เป็นผลพวงขององค์ความรู้ที่ได้มาจากการบอกเล่าของประจักษ์พยาน

จากการอภิปรายข้างต้น สามารถสรุปได้ว่า หากองค์ความรู้ประเภทคำบอกเล่าของประจักษ์พยานมีคุณลักษณะที่ผ่านกฎเกณฑ์หรือเงื่อนไขแห่งความน่าเชื่อถือแล้ว ดังนั้น ศาสตร์วิชาปรัชญาจึงควรมีการรับพิจารณาความน่าเชื่อถือขององค์ความรู้และวิธีการได้มาซึ่งองค์ความรู้ชุดนี้ว่ามีสถานะเทียบเท่า (หรือมากกว่า) องค์ความรู้ประเภทที่ได้จากเหตุผลนิยมด้วย³³ ในทำนองเดียวกัน หากองค์ความรู้ที่ถูกอ้างว่าได้รับการวิจารณ์จากฟากฟ้า (ซึ่งมักจะอยู่ในรูปเล่มคัมภีร์ศาสนา) ถูกส่งผ่านด้วยแหล่งที่มาที่ผ่านกฎเกณฑ์หรือเงื่อนไขเดียวกันนี้แล้ว ดังนั้นศาสตร์วิชาปรัชญาจึงควรมีการรับพิจารณาองค์ความรู้ชุดนี้ว่ามีความน่าเชื่อถือมากกว่าหรือพอๆ กับองค์ความรู้ที่ได้มาด้วยวิธีการทางเหตุผลนิยมด้วย เมื่อเป็นเช่นนั้น ศาสตร์แห่งวิชาปรัชญาจึงไม่เพียงแต่เป็นเพียงศาสตร์ที่ให้ความสำคัญกับการพัฒนาศักยภาพความเป็นมนุษย์ด้านสติปัญญาหรือทักษะการให้เหตุผลด้านเดียวอีกต่อไป แต่จะเป็นศาสตร์วิชาที่ให้ความสำคัญกับพัฒนาการด้านจิตวิญญาณไปพร้อมๆ กัน ทำให้จุดประสงค์แห่งศาสตร์วิชาปรัชญาไม่ผิดแผกไปจากความตั้งใจเดิม อย่างไรก็ตาม องค์ความรู้ที่สมควรต้องได้รับความสนใจจากนักปรัชญาในลำดับถัดมา ก็คือ องค์ความรู้ว่าด้วยอัตชีวประวัติของผู้ส่งสาสน์ (Biography)

³² Reinard, J. C., & Reynolds, R. A. (1976, November). An experimental study of the effects of Toulmin spatternfor argument development on attitude change. Paper presented at the annual meeting of the Western Speech Communication Association, San Francisco. (ERIC Document Reproduction Service No. ED 133 782)

³³ ดู การอภิปรายว่าด้วยข้อจำกัดแห่งความน่าเชื่อถือของเหตุผลนิยมข้างต้น

บทสรุป

การเล็งเห็นถึงความสำคัญของการพัฒนาองค์ประกอบความเป็นมนุษย์ด้านจิตวิญญาณ ได้นำมาซึ่งการพิจารณาศาสตร์วิชาปรัชญาให้อยู่ในฐานะ “ยารักษา”³⁴ อย่างไรก็ดี อิทธิพลการให้ความสำคัญกับศาสตร์วิชาปรัชญาในลักษณะนี้ (ซึ่งพบได้ทั่วไปในโลกสมัยใหม่) นอกจากจะส่งผลให้เกิดการให้ความสำคัญมากเกินไปกับองค์ความรู้และวิธีการได้มาซึ่งองค์ความรู้ประเภทเหตุผลนิยมแล้ว ยังละทิ้งความสำคัญของวิธีการได้มาซึ่งองค์ความรู้ในรูปแบบประจักษ์พยานด้วย ในแง่นี้ ทำให้การเรียนการสอนปรัชญาจึงมีไว้เพื่อฝึกฝนศักยภาพด้านการใช้เหตุผลเท่านั้น

อันที่จริงแล้ว การอภิปรายข้างต้นแสดงให้เห็นว่าองค์ความรู้ที่ได้มาด้วยเหตุผลนิยมนั้น ย่อมมีข้อจำกัดอยู่มาก และดังนั้นการละทิ้งองค์ความรู้ที่ได้มาด้วยประจักษ์พยานไป จึงเป็นการบั่นทอนความสามารถของหลักวิชาปรัชญาในการเข้าถึงความเป็นจริงในที่สุด ในแง่นี้ พุดได้ว่าวัตถุดิบประสงค์แห่งวิชาปรัชญาสมัยใหม่ กำลังอยู่ในสภาพที่ผิดแผกไปจากความตั้งใจเดิม อนึ่ง หากเราพิจารณาคุณลักษณะขององค์ความรู้ที่ได้มาด้วยประจักษ์พยาน เช่น องค์ความรู้ที่จัดอยู่ในรูปเล่มคัมภีร์ศาสนา เราจะพบว่าองค์ความรู้เหล่านี้ (เช่น ที่เกี่ยวข้องกับคุณงามความดี) เป็นองค์ความรู้ที่สามารถนำมาใช้ประกอบการพัฒนาศักยภาพด้านจิตวิญญาณของมนุษย์ได้ แม้ว่ามันจะเป็นไปได้ที่จะเกิดการเห็นแย้งในบางประเด็นเมื่อพิจารณาผ่านกรอบคิดแห่งเหตุผลนิยมก็ตาม เนื่องจากองค์ความรู้บางอย่างที่ได้มาจากประจักษ์พยานนั้น ไม่สามารถอธิบายด้วยเหตุผลได้ และเมื่อเป็นเช่นนั้น ข้อบกพร่องเดิมแห่งหลักวิชาปรัชญาก็จะไม่ได้ถูกเติมเต็มได้

อย่างไรก็ดี บทความขึ้นนี้ได้เสนอว่า เมื่อเรายอมรับในคุณลักษณะความน่าเชื่อถือของแหล่งที่มาแห่งองค์ความรู้ประจักษ์พยานแล้ว เราจะพบว่าประเด็นปัญหาการคัดค้านด้วยเหตุผลก็จะเป็นอุปสรรคอีกต่อไป โดยอาศัยเงื่อนไขที่ว่าผู้ส่งสาส์นจะต้องมีคุณลักษณะที่ครบถ้วนตามเงื่อนไขผ่านการศึกษาอัตชีวประวัติ และ

³⁴ ดู เจริญธรรมที่ 3

เมื่อเป็นเช่นนั้น ความเป็นได้ในการใช้วิชาปรัชญาในการพัฒนาศักยภาพความเป็นมนุษย์ทั้งสติปัญญาและจิตวิญญาณก็จะมีมากขึ้น

เอกสารอ้างอิง

- เด่นพงษ์ แสนคำ, และพุทธรักษ์ ปราบนอก. (2021) “ทฤษฎีการให้เหตุผลสนับสนุน คำบอกเล่าของประจักษ์พยานในพุทธศาสนาเถรวาท.” **วารสารปณิธาน**, 17(1) : 25–60. <https://doi.org/https://doi.org/https://so05.tci-thaijo.org/index.php/srj/article/view/242592>.
- เสื่อสมิง อาลี. (2009). **สงครามประเพณีระหว่างสยาม-ปัตตานี**. alisuasaming.org. AliSuasaming, October 21, 2009. <https://alisuasaming.org/main/war-in-history-siam-pattani/>.
- มติชน. (2018). “อจ.ศิลปากร โพสต์จ้อถูกยุบภาควิชาปรัชญา ลดความสำคัญสายมนุษยศาสตร์-อักษรฯ.” **มติชนออนไลน์**, March 20, 2018. https://www.matichon.co.th/education/news_884134.
- Alparslan Acikgenc. (2010). **The Relevance of the Ibn Sina and Ghazali Debate: An Evaluation and a Reassessment**. Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook, 1: 254-267
- Bonjour, Laurence. (1995). Toward a Moderate Rationalism. **Philosophical Topics**, 23(1): 47–78. <https://doi.org/10.5840/philtopics199523124>.
- BonJour, Laurence.(1998). **In Defense of Pure Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Coady, C. A. (1992). **Testimony: A Philosophical Study**. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Elias, Abu Amina. (2021). “Reason and Science in Islam.” Faith in Allah **الإيمان بالله** "The foundation of a man is his intellect," November 8, 2021. <https://www.abuaminaelias.com/reason-science-islam/>.

- Emmons, Robert A. (2000). "Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern." **International Journal for the Psychology of Religion**, 10(1) : 3–26.
- Foucault, Michel, and Robert Hurley. (1986). **The Care of the Self**. New York : Vintage Books.
- Harris, Sam. (2014). **Waking up: A Guide to Spirituality without Religion**. New York: Simon & Schuster.
- Houston, Joseph. (2007). **Reported Miracles: A Critique of Hume**. Cambridge (UK) etc.: Cambridge University Press.
- "How the Eyes Work. (2021). **National Eye Institute**. U.S. Department of Health and Human Services, November 2021. <https://www.nei.nih.gov/learn-about-eye-health/healthy-vision/how-eyes-work>.
- Huemer, Michael, and David Hume. (2002). "An Enquiry Concerning Human Understanding." Essay. *In Epistemology: Contemporary Readings*, 298–310. New York: Routledge.
- Jung, C. G., W. S. Dell, and Cary F. Baynes. (2017). **Modern Man in Search of a Soul**. Eastford, CT: Martino Fine Books, 2017.
- Lindenfeld, David F. (1997). "The Prevalence of Irrational Thinking in the Third Reich: Notes toward the Reconstruction of Modern Value Rationality." **Central European History**, 30(3) : 365–85. <https://doi.org/10.1017/s0008938900014485>.
- McMyler, Benjamin. (2011). **Testimony, Trust, and Authority**. Oxford: Oxford University Press.
- Oreskes, Naomi. (2021). "If You Say 'Science Is Right,' You're Wrong." *Scientific American*, July 1, 2021. <https://www.scientificamerican.com/article/if-you-say-science-is-right-youre-wrong/>

- Rankin, Terry. (2017). **"Terry Rankin's Answer to 'What Is the Relation between Premises and Conclusions? Do Premises 'Cause' Their Conclusion to Be True?'"** www.quora.com. Quora, June 1, 2017. <https://www.quora.com/What-is-the-relation-between-premises-and-conclusions-Do-premises-cause-their-conclusion-to-be-true>.
- Reinard, J. C., & Reynolds, R. A. (1976, November). **An experimental study of the effects of Toulmin pattern for argument development on attitude change**. Paper presented at the annual meeting of the Western Speech Communication Association, San Francisco. (ERIC Document Reproduction Service No. ED 133 782)
- Sherefkin, Jack. (2017). **"Philosophy as a Way of Life."** The New York Public Library. The New York Public Library, September 28, 2017. <https://mobile.nypl.org/blog/2017/09/13/philosophy-way-life>.

ความตายในนวนิยายด้วยรัก ความตาย และใจสลาย
ของฮารุกิ มูราคามิ
Death in the Norwegian wood of Haruki Murakami

สิรินันทา ทับอาษา

Sirinun Thubasa

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

Faculty of Humanities and Social Sciences

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

Khon Kaen University

Sirinun.t@kkumail.com

บทคัดย่อ

บทความนี้ผู้ศึกษาได้ศึกษาความตายในงานเขียน ด้วยรัก ความตาย และหัวใจสลาย ของ ฮารุกิ มูราคามิ มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาแนวความคิดเรื่องความตายในนวนิยาย ด้วยรัก ความตาย และหัวใจสลาย และเปรียบเทียบแนวความคิดของตัวละครหลัก แม้ว่าจะเป็นประเทศในกลุ่มร่ำรวยแต่กลับมีอัตราการฆ่าตัวตายที่สูงคิดโดยเฉลี่ยมีการฆ่าตัวตายอยู่ที่ 70 คนต่อวัน อะไรคือปัจจัยอันมีผลเป็นสิ่งที่เร้าในปรากฏการณ์เช่นนี้ ซึ่งมีอาจปฏิเสธได้ว่าปัจจัยภายในอันเป็นโลกทัศน์นั้นมีผลต่อการตัดสินใจโดยตรง เป็นสิ่งที่ไม่ควรละเลยการศึกษาครั้งนี้จึงเลือกศึกษาปรากฏการณ์ที่น่าสนใจในงานเขียน ใช้วิธีการศึกษาวรรณกรรมในแนวตั้ง (close reading) เพื่อค้นหาแนวคิดเรื่องความตายในนวนิยาย ด้วยรัก ความตาย และหัวใจสลาย ของฮารุกิ มูราคามิ ศึกษาโดยการมองรายละเอียดการนำเสนอแนวคิด อารมณ์ และตัวละครหลักในเรื่องที่มีประสบการณ์ทางอ้อมกับความตาย เช่น วาตานาเบะ, นาโอโกะ, มิโคริ และเรโกะ

การศึกษาพบว่า ตั้งแต่ช่วงยุคเมจิเป็นต้นมา โลกทัศน์ของชาวญี่ปุ่น มีลักษณะของการกระทบกันทางด้านความคิดอยู่เสมอ ๆ และเกิดจากปัจจัยหลายด้าน ไม่ว่าจะเป็นศาสนาพื้นเมือง ศาสนาชินโต ศาสนาพุทธ ลัทธิเต๋า ลัทธิขงจื๊อ รวมกระทั่งถึงปรัชญาแบบตะวันตก และปรัชญาขงจื๊อใหม่ ที่รวมเอาแนวคิดแบบตะวันตกและตะวันออกเข้ามาอธิบายแนวคิดทางปรัชญา จากความไหลเข้าทางความคิดนี้ส่งผลให้ชาวญี่ปุ่น ต้องปรับตัวให้เข้ากับกลุ่มแนวคิดที่หลากหลาย จนเกิดภาวะกระอักกระอ่วนใจ และพยายามถ่ายทอดความรู้สึกนั้นผ่านงานเขียน และในงานเขียนชิ้นนี้ได้นำเสนอโลกทัศน์ของความตายที่ส่งผ่านออกมาอย่างแตกต่างกันของตัวละครทั้ง 3 คน ได้แก่ นาโอโกะ เป็นภาพของคนที่ไม่อาจก้าวข้ามความทุกข์จากการมีประสบการณ์ของความสูญเสีย ส่วนมิโคริ เป็นภาพของคนที่มีมองว่าความตายไม่ได้ต่างจากการเดินทาง ส่วนวาตานาเบะ เป็นเสมือนตัวแทนของผู้ที่อยู่ตรงกลางแนวคิดมองความตายเป็นทั้งความกลมกลืนของชีวิต

คำสำคัญ : ความตาย, วรรณกรรม, สังคมญี่ปุ่น

Abstract

In this article, researchers studied death in Haruki Murakami's writing about love, death, and heartbreak. The purpose of this article is to study the notions of death and compare them with the concepts of the main characters. Even though the country is rich, the average suicide rate is 70 people per day. Although external factors are triggered by a variety of pressures, it cannot be denied that internal factors have a direct influence on decision-making. This study used the approach of closed reading to find the idea of death in the novel by studying the presentations of ideas and emotions and the main characters in the story who have indirect experiences with death, such as Watanabe, Naoko, Midori, and Reiko.

Studies have found that since the Magic period, Japanese concepts have always been characterized by conflicting ideas and originated from a wide range of aspects, including native religions, Shinto, Buddhism, Taoism, Western philosophy, and new philosophies that incorporate Western and Eastern concepts to describe philosophical concepts. From this influx of ideas, the Japanese people have adapted to a wide variety of concepts until excitement arises and have tried to convey those feelings through writing. And in this work they have presented a worldview of the different passages of the three characters, This influx of ideas resulted in the Japanese having to adapt to a diverse set of concepts. Until the state of embarrassment and try to convey that feeling through writing. And in this writing, the perspective of death is presented differently for the three characters, including Naoko, as a picture of someone who cannot overcome the suffering of having the experience of suffering. loss, and Midori is an image of someone who sees death as no different from a journey. Watanabe represents the person who is at the center of the concept of death as the harmony of life.

Keyword : Death, Literature, Japanese Society

บทนำ

ในปี 2561 World population Review ได้มีการจัดอันดับประเทศที่มีอัตราการฆ่าตัวตายสูงที่สุดในโลกประจำปี 2018 จากการเก็บรวบรวมข้อมูลการฆ่าตัวตายใน 117 ประเทศทั่วโลก ผลสำรวจพบว่าประเทศในทวีปเอเชียติด 6 อันดับแรก ประเทศที่มีการฆ่าตัวตายสูง ในขณะที่ประเทศญี่ปุ่นมีอัตราการฆ่าตัวตายสูงกว่าประเทศไทยคืออยู่ในอันดับที่ 18 มีอัตราการฆ่าตัวตายอยู่ที่ 19.7 คนต่อประชากร 1 แสนคน (ณรงค์กร มโนจันทร์เพ็ญ, 2561, The standard) นับเป็นอัตราที่สูงมากสำหรับกลุ่มประเทศที่มีความร่ำรวย หากย้อนกลับไปในปี 2558 มีรายงานข่าวจากบีบีซีไทยว่าถึงข้อมูลการฆ่าตัวตายในปี 2557 มีชาวญี่ปุ่นฆ่าตัวตายกว่า 25,000 คน คิดโดยเฉลี่ยมีการฆ่าตัวตายต่อวันอยู่ที่ 70 คน ถือว่ามีการฆ่าตัวตายสูงเป็นอันดับ 3 ของโลก แม้ว่าการฆ่าตัวตายในญี่ปุ่นจะมีตัวเลขที่เป็นรองเกาหลีใต้และฮังการี แต่ก็นับว่าเป็นอัตราที่สูงมากสำหรับกลุ่มประเทศร่ำรวย และจำนวนตัวเลขที่ลดลงเมื่อเปรียบเทียบกับอันดับจากปี 2557 แต่อันดับการฆ่าตัวตายของชาวญี่ปุ่นยังเป็นตัวเลขที่สูงอยู่

สำหรับศาสนานับเป็นส่วนหนึ่งที่อยู่คู่กับวิถีชีวิตมนุษย์มาเป็นระยะเวลายาวนาน มนุษย์ให้ความสำคัญกับศาสนาว่าเป็นเรื่องของความศรัทธา ความเชื่อ และแนวทางปฏิบัติอันจะนำไปสู่เป้าหมายสูงสุดตามหลักคำสอนของศาสนานั้น ๆ ถึงแม้ว่าในโลกจะมีศาสนาอยู่เป็นจำนวนมาก แต่มีศาสนาใหญ่ ๆ โดยนับจากจำนวนผู้นับถือได้ดังนี้ มากที่สุดเป็นจำนวนผู้ที่นับถือศาสนาคริสต์มีผู้นับถือจำนวน 32% ของประชากรโลก อันดับสองคือศาสนาอิสลามซึ่งมีผู้นับถือจำนวน 23% ของประชากรโลก รองลงมาคือศาสนาฮินดูมีผู้นับถือประมาณ 15% ของประชากรโลก ส่วนศาสนาพุทธมีผู้นับถือประมาณ 7% ของประชากรโลก ในขณะเดียวกัน แม้ตัวเลขของผู้นับถือศาสนาจะมีอยู่เป็นจำนวนมาก แต่องค์กรพิว (The Pew Research Center's Forum on Religion and Public Life) ซึ่งเป็นหน่วยงานวิจัยสำรวจความคิดเห็นของสาธารณชนเกี่ยวกับประเด็นศาสนา ที่สำคัญในสหรัฐอเมริกา ได้เผยแพร่ผลสำรวจในหัวข้อ “ภูมิทัศน์ในการนับถือศาสนาของคนทั่วโลก” และได้นำเสนอประเด็นเกี่ยวกับจำนวนคนที่ไม่นับถือศาสนาทั่วโลกว่ามีจำนวนมากถึง 1,100

ล้านคนหรือประมาณ 16% ของประชากรโลกร่วมด้วย ซึ่งตัวเลขดังกล่าวทำให้ทราบว่ามีจำนวนคนที่ไม่นับถือศาสนาากเป็นอันดับ 3 และประเทศที่มีผู้ไม่นับถือศาสนา มากที่สุดอยู่ที่ประเทศจีนเป็นจำนวน 700 ล้านคน ส่วนตัวเลขจากบริษัทสำรวจ วิน-แกลลอป อินเตอร์เนชั่นแนล มีผลปรากฏว่า ประเทศที่มีสัดส่วนประชาชนที่ ไม่นับถือศาสนาสูงที่สุดในโลก ได้แก่ จีน ญี่ปุ่น สาธารณรัฐเช็ก ฝรั่งเศส และเกาหลีใต้ จีนมีประชากรที่ไม่นับถือศาสนาถึง 47% ในขณะที่ญี่ปุ่นมี 31% และฝรั่งเศสมี 29% โดยการสำรวจพบว่ามียุคกลุ่มคนผู้ไม่นับถือศาสนาเพิ่มขึ้นในช่วง 100 ปีที่ผ่านมา โดยเฉพาะในประเทศที่ปกครองด้วยระบอบคอมมิวนิสต์ ส่วนในไทยเพิ่มขึ้นอยู่ที่ 20% จากตัวเลขดังกล่าวทำให้เห็นว่าจำนวนคนไม่มีศาสนามีมากกว่าคนนับถือ ศาสนาฮินดู ศาสนาพุทธ ศาสนาซิกข์ และศาสนายิว (ชานาญ จันทรเรือง, 2556 : ชาวออนไลน์)

จากสถิติการฆ่าตัวตายของประเทศญี่ปุ่นที่สูงเป็นอันดับต้นของโลก และ ตัวเลขของผู้ไม่นับถือศาสนาที่เพิ่มจำนวนขึ้นเรื่อย ๆ เป็นที่น่าสนใจว่าสาเหตุสำคัญ ที่ทำให้ชาวญี่ปุ่นคิดฆ่าตัวตายนั้น เพราะขาดสิ่งยึดเหนี่ยวจิตใจตามรูปแบบของ ศาสนาหรือไม่ หรือเป็นมโนทัศน์เกี่ยวกับโลกหลังความตายเป็นเช่นไร เพราะถึงแม้ว่า ศาสนาบนโลกจะมีอยู่จำนวนมาก แต่ศาสนาใหญ่ ๆ มักจะให้ความสำคัญกับการ สอนมนุษย์เกี่ยวกับโลกหลังความตายทั้งสิ้น แม้ในรายละเอียดการอธิบายเกี่ยวกับ ความตายอาจจะมีความแตกต่างกันก็ตาม ทั้งนี้แม้ว่าผู้เชี่ยวชาญจะระบุว่าปัจจัย สำคัญที่มีผลต่อการฆ่าตัวตายนั้นส่วนใหญ่มาจาก ความโดดเดี่ยวของคนในสังคม อันเป็นสาเหตุในการเกิดภาวะซึมเศร้าจนเป็นเหตุให้ฆ่าตัวตาย และสาเหตุรองลงมา ของการตัดสินใจก็เนื่องมาจากระบบจารีตที่เรียกว่า “เซปปุกุ” ตามวิถีชินโต ซึ่งเป็นวิธีการฆ่าตัวตายเป็นวิธีการหนึ่ง โดยเชื่อว่าเป็นการกระทำที่มีเกียรติ และ เป็นการแสดงความรับผิดชอบต่อสังคม แม้ชาวญี่ปุ่นจะมีวิถีที่ได้รับอิทธิพลจาก ศาสนาคริสต์ แต่ชาวญี่ปุ่นกลับไม่ได้มีความเชื่อที่ว่า การฆ่าตัวตายเป็นบาป ตาม แนวคิดของคริสต์ศาสนา จากจำนวนตัวเลขของการฆ่าตัวตายที่สูงของสังคมญี่ปุ่น เป็นผลให้ให้ผู้ที่ศึกษาเกิดความสนใจความตายในมุมมองของชาวญี่ปุ่น ซึ่งครั้งนี้

ผู้ศึกษาได้เลือกศึกษาความหมายของความตายผ่านงานเขียนหรือวรรณกรรมประเภทนวนิยาย

ฮารุกิ มูราคามิ นักเขียนชาวญี่ปุ่น ในยุคปัจจุบันนี้มูราคามิจัดว่าเป็นหนึ่งในนักเขียนที่ได้รับการพูดถึงในวงกว้างคือ ไม่ใช่แค่สังคมญี่ปุ่นเท่านั้น แต่มูราคามิยังเป็นนักเขียนชาวญี่ปุ่นที่รู้จักกันในระดับโลก “มูราคามิ นักเขียนชาวญี่ปุ่นที่มีชื่อเสียงโด่งดังไปทั่วโลก เขาเกิดที่เมืองเกียวโตเมื่อ ค.ศ. 1949 พ่อแม่ของเขาเป็นครูสอนนิชาววรรณกรรมญี่ปุ่นทั้งคู่ มูราคามิได้รับอิทธิพลจากวัฒนธรรมตะวันตกมาตั้งแต่เด็กโดยเฉพาะดนตรีและวรรณกรรม มูราคามิจบการศึกษาด้านการละครกรีกจากมหาวิทยาลัยวาเซดะ และเริ่มเขียนนวนิยายเล่มแรกเมื่อ ค.ศ. 1974 Hear the Wind Sing หลังจากนั้นเขาก็เขียนงานอีกหลายเล่ม... และยังแปลงานเขียนของนักเขียนตะวันตกอีกด้วย มูราคามิเขียนหนังสืออย่างสม่ำเสมอ เขาได้รับรางวัลมากมาย เช่น รางวัลทานิซาคิ รางวัลโยมิอูริ เป็นต้น ผลงานของเขาได้รับความนิยมอย่างมากและได้รับการแปลกว่า 40 ภาษาทั่วโลก” (เชษฐภิกษา ชาติวิทยา, 2556, น. 3) มูราคามิได้รับการกล่าวถึงว่า ผลงานของเขาเป็นงานเขียนแนวสัจนิยมมหัศจรรย์ (Magical Realism) คือ มีลักษณะต่อต้านวิธิตดแนวสัจนิยม งานเขียนแนวต่อต้านสัจนิยมนั้นผู้สร้างงานได้นำเสนอออกมาในรูปแบบต่าง ๆ ในช่วงปลายยุคเมจิ เป็นต้นมา ไม่ว่าจะเป็น แนวแฟนตาซี (Fantasy) แฟนตาสติก (Fantastic) ลัทธิเหนือจริง (Surrealism) และแนวสัจนิยมมหัศจรรย์ ในขณะเดียวกัน Smith กล่าวว่างานเขียนของมูราคามิเป็นงานที่มีอิทธิพลของวัฒนธรรมตะวันตกผสมผสานอยู่ในขณะเดียวกันก็เป็นงานเขียนที่เน้นความงามตามแบบญี่ปุ่นทั้งด้านภาษา ประกอบกับการสะท้อนภาพเมืองอย่างเป็นสากล เป็นผลให้งานของมูราคามิมีความโดดเด่นและเข้าถึงนักอ่านหลายประเทศทั่วโลก ผลงานของเขาเป็นที่ยอมรับว่าเต็มไปด้วยจินตนาการแปลกประหลาด มีอารมณ์ขัน มีความเหนือจริง (เชษฐภิกษา ชาติวิทยา, 2556, น. 3) นอกจากนี้ประเด็นสำคัญที่งานเขียนของมูราคามิ ได้รับการกล่าวถึงก็คือ ความตาย ความโดดเด่นของตัวละครของมูราคามิมักมีสภาพที่เกี่ยวข้องกับความตาย เช่น การฆ่าตัวตาย การกล่าวถึงความตาย และการเผชิญกับความตาย ดังนั้นการศึกษาค้นคว้าความหมายของความตายจากทัศนะของมูราคามิจึงเป็นที่น่าสนใจ

อย่างยิ่ง ดังตัวอย่างจากนวนิยายเรื่อง ด้วยรัก ความตาย และหัวใจสลาย (Norwegian wood)

แม้ว่านวนิยายเรื่องด้วยรัก ความตาย และหัวใจสลายจะได้รับการพูดถึง และนำมาศึกษาวิเคราะห์วิพากษ์วิจารณ์อย่างมากไม่ว่าจะเป็น การศึกษาในรูปแบบงานวิจัย หรือการเขียนบทความขนาดสั้นในสื่อออนไลน์ แต่ก็เหมือนกับว่าจะได้รับการวิเคราะห์ในมุมอย่างกว้าง เช่น ในปี 2556 ปราชญ์มีการศึกษา การมรณ ความรัก และความตาย : ลักษณะเหนือจริงในสังคมทุนนิยมหลังสมัยใหม่ในนวนิยายของฮารุกิ มูราเคะ ของ เซซุชิโกะ ซาโตวียา สำหรับการศึกษาดังกล่าวเป็นการศึกษาแนววรรณคดีเปรียบเทียบ กับแนวคิดทางปรัชญา เพราะงานวรรณกรรมกับแนวคิดทางปรัชญายังเป็นสิ่งที่ไม่สามารถแยกขาดจากกันได้ดังที่ Jing Hu (2018. p. 2) กล่าวว่า ลัทธิขงจื๊อใหม่กำลังสร้างความสนใจทางปรัชญามากขึ้นในโลก แต่มีผลงานน้อยมากเกี่ยวกับงานประเภทวรรณกรรม การสูญเสีย ชุมชนปรัชญา

ตามที่กล่าวมาข้างต้น ประเด็นที่น่าสนใจคือ จากการมีข้อสันนิษฐานว่าปัจจัยสำคัญที่มีผลต่อการฆ่าตัวตายนั้นส่วนใหญ่มาจาก ความโดดเดี่ยวของคนในสังคม อันนำไปสู่ภาวะซึมเศร้าจนเป็นเหตุให้ฆ่าตัวตาย และอีกสาเหตุมาจากระบบจารีตตามวิถีชินโต และถึงแม้ว่าชาวญี่ปุ่นจะไม่ได้นับถือศาสนาอย่างจริงจังจนนำไปสู่ความเคร่งครัดต่อการปฏิบัติต่อชีวิต มองคุณค่าชีวิตจนไปสู่สภาวะเกรงกลัวความตาย แต่ก็ไม่ใช่ว่าสังคมญี่ปุ่นขาดการไหลวนของศาสนา แต่กลับพบว่าในญี่ปุ่นมีทั้ง แนวคิดแบบพุทธ แนวคิดแบบคริสต์ รวมไปถึงแนวคิดแบบปรัชญาสมัยใหม่ และขงจื๊อใหม่ (Neo-Confucianism) ที่ไหลวนอยู่ จนมีคำกล่าวว่า สำหรับชาวญี่ปุ่นแล้ว เกิดแบบชินโต ใช้ชีวิตแบบคริสต์ และตายแบบพุทธ หากมองในแง่ของปรากฏการณ์วิทยาเป็นไปได้ที่คนญี่ปุ่นรับเอาแนวคิดแบบศาสนาเข้าไว้ในการปฏิบัติในชีวิตประจำวัน แต่ไม่ได้สนใจในรูปแบบของพิธีกรรมหรือไม่ ฉะนั้นแล้วความตายของมูราคามิในฐานะคนหนึ่งในสังคมมองความตายไว้แบบใด ทั้งนี้ผู้ศึกษาได้ศึกษาผ่านงานวรรณกรรมประเภทนวนิยายของมูราคามิที่ได้รับการแปลเป็นภาษาไทยทั้งหมด ณัฏฐา วาสิงหน (2541) กล่าวถึงความตายว่า เมื่อกล่าวถึงความตายอย่างไรก็ตามการศึกษาเรื่องความตายนอกจากจะเป็นส่วนหนึ่งที่ช่วยให้มนุษย์เข้าใจ

ชีวิต เพราะความตายเป็นสิ่งที่มนุษย์ทุกคนจะต้องเผชิญอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ อย่างแน่นอน เป็นเสมือนการกำกับชีวิตให้มีรูปแบบการใช้ชีวิตอย่างแน่นอนไม่เลื่อนลอย เพราะสิ่งที่มนุษย์ควรตระหนักไม่ใช่แค่เพียงเฉพาะการหยุดทุกสิ่งหลังความตาย แต่เป็นสิ่งที่มนุษย์ควรคำนึงต่อการดำรงอยู่ของชีวิต และอนุมานต่อความสิ้นสุดของตนเองได้ การมีความเข้าใจเกี่ยวกับความตายเป็นสิ่งที่สำคัญสำหรับมนุษย์ แต่อย่างไรเสียความตายก็ยังคงเป็นเรื่องลึกลับและแปลกแยกออกจากความเข้าใจของมนุษย์อยู่มาก แต่อย่างไรมนุษย์ก็จำเป็นต้องมีแนวโน้มที่จะต้องมีความเข้าใจเกี่ยวกับความหมายอย่างใดอย่างหนึ่ง ฉะนั้นในการศึกษาคำนี้เพื่อต้องการทราบความหมายของความตายของมูราคามิในฐานะนักเขียนผู้มีชื่อเสียงอันดับต้นของญี่ปุ่นว่า มูราคามิมีมุมมองต่อการมีอยู่ของความตายอย่างไร และความตายเหล่านั้นมีความหมายที่แตกต่างไปจากความหมายในรูปแบบอื่นหรือไม่ ทั้งนี้ความหมายของความตายตามทัศนะของมูราคามิ ยังมีต่อการมีบทบาทในสังคมญี่ปุ่นอย่างไร อันเป็นตัวอย่างในการศึกษาทัศนคติของชาวญี่ปุ่น การศึกษาความหมายของความตายในครั้งนี้ผู้ศึกษาจะได้ทำการศึกษาผ่านนวนิยายของมูราคามิฉบับแปลภาษาไทย ด้วยรัก ความตาย และหัวใจสลาย (Norwegian Wood) โดยมองผ่านแนวคิดปรัชญาที่ปรากฏในญี่ปุ่นช่วงยุคเมจิเป็นต้นมา

ผลการศึกษา

1. แนวคิดวรรณกรรม สังคม และปรัชญา

ยุคหลังสมัยใหม่ (Post Modern) วรรณกรรมไม่ใช่เพียงภาพแทนของสังคมดังเช่นอดีต หากแต่เป็นเครื่องมือสถาปนาความจริงของสังคมขึ้นมามากกว่า การสะท้อนสังคมอย่างตรงไปตรงมา ในยุคสมัยที่ความหลากหลายทางแนวคิดยังไม่ชัดเจนการเปลี่ยนแปลงรูปแบบงานเขียนในครั้งนั้นเป็นต้นมา ส่งผลให้รูปแบบวรรณกรรมมีลักษณะที่ต่างไปจากเดิมมาก โดยเฉพาะวัตถุประสงค์ของงานคือ งานวรรณกรรมยุคก่อนหน้านี้นี้มีไว้เพื่อจัดระเบียบสังคมให้เป็นไปในมาตรฐานเดียวกัน คุณค่าชนิดเดียวกันและสร้างระบบ ความเชื่อ ความศรัทธา

ต่อบางสิ่งบางอย่าง ให้เป็นไปในทิศทางเดียวกัน นับว่าเป็นความพยายามชนิดเดิม ๆ ที่ต้องการจะจัดการกับสภาพสังคมแห่งความขัดแย้งของมนุษย์ แต่ความพยายามเช่นนั้นยังไม่ปรากฏเป็นรูปธรรมตามแนวคิดสังคมอุดมการณ์ อย่างที่นักสร้างสรรค์สังคมต้องการ หากแต่ยังเป็นสังคมแห่งความขัดแย้งรูปแบบใหม่ ในยุคสมัยใหม่ที่ยังมีลักษณะคล้าย ๆ อย่างเดิม ยุคสมัยแห่งความสงสัยต่อระบบคุณค่าความดีงามของสังคมที่ถูกยกมานำเสนอผ่านรูปแบบงานวรรณกรรม เกิดขึ้นในลักษณะการสนับสนุนให้มนุษย์แสวงหาคุณค่าใหม่ให้กับตนเองในเชิงอัตวิสัย (Subjective) การค้นหาคุณค่านั้นมนุษย์จำเป็นต้องแยกตัวเองออกจากสังคมที่พยายามลดทอนคุณค่าตัวตนภายใต้คำกล่าวที่สวຍหรืออย่างอารยธรรมหรือการพัฒนา ฯลฯ จากที่กล่าวข้างต้นนับเป็นการนำเสนอให้เห็นความเป็นไปของขบวนการทางความคิดและพัฒนาการทางความรู้ของมนุษย์จนมาถึงยุคสมัยของระบบปรัชญาในฝั่งตะวันตก งานเขียนที่เกิดขึ้นในช่วงนี้มีลักษณะท่อนปัญหาของมนุษย์เป็นสำคัญ งานเขียนที่เกิดขึ้นนอกจากจะได้รับการยกย่องในฐานะเรื่องราวสะท้อนสังคม ในยุคสมัยต่อมงานเขียนทั้งหลายนี้กลับมีส่วนในการสร้างสรรค์สังคมแบบใหม่ขึ้น ดังที่มีการกล่าวว่า วรรณกรรมถือเป็นการจดบันทึกเรื่องราวที่เกิดขึ้นในสังคมไว้ 2 แบบคือความเห็นเกี่ยวกับโชคชะตาของมนุษย์ ทำที่ ทศณะ การแต่งกาย ปรัชญาชีวิต และงานวิจัยเชิงวิชาการ เช่น งานจิตวิทยา สังคมวิทยา มานุษยวิทยา และชาติพันธุ์ ความเฉพาะของโลกทัศน์เหล่านั้นมีความจำกัดอยู่ในช่วงแห่งกาลเวลาที่แตกต่างกันของการสร้างงาน ด้วยบทบาทที่เพิ่มขึ้นงานเขียนจึงไม่ใช่เพียงแค่เครื่องมือสนองอารมณ์บันเทิงเท่านั้น หากแต่เป็นสิ่งที่ถ่ายทอดอุดมการณ์และเป็นรากฐานการสร้างสรรค์สังคมและการเมืองแนวใหม่ได้อีกด้วย (สุชาติ สวัสดิ์ศรี, 2517, น. 43) จากที่กล่าวข้างต้นสรุปได้ว่า ความสำคัญของงานเขียนมีทั้งที่เป็นปัญหาว่าด้วยวรรณกรรมมีไว้เพื่ออะไรในส่วนนี้มักจะไม่ได้ตั้งใจพิจารณาอย่างจริงจัง และพินิจวิเคราะห์ว่าวรรณคดีคืออะไร โดยกลุ่มนี้มองว่าวรรณกรรมเป็นส่วนหนึ่งของกิจกรรมของมนุษย์โดยทั่วไป ส่วนกลุ่มที่สนใจว่าวรรณกรรมคืออะไร มักพิจารณาอย่างจริงจังและพินิจวิเคราะห์ว่าวรรณกรรมมีไว้เพื่ออะไร กลุ่มนี้จะให้ความสนใจเป็นพิเศษกับบทบาทเฉพาะของวรรณกรรม โดยมองวรรณกรรมเป็นกิจกรรมสมบูรณ์

ในตัวเอง มีวิธีการจุดมุ่งหมายเฉพาะตนเอง ฉะนั้น สำหรับผู้เขียนงานเป็นเสมือน การประเทืองอารมณ์ ไม่ว่าจะเป็นอารมณ์สุข อารมณ์เศร้า ถ่ายทอดเหตุการณ์ สถานการณ์ รวมไปถึงโลกทัศน์ของผู้เขียน เพื่อนำเสนอมุมมองของตัวผู้เขียนเอง สำหรับนักคิดงานเขียนเปรียบเสมือนเครื่องมือที่ใช้เพื่อถ่ายทอดอุดมการณ์บางอย่าง ดังนั้น จึงไม่อาจปฏิเสธได้ว่า นวนิยายกับสังคมเป็นสองสิ่งที่สำคัญในการขับเคลื่อน ให้เกิดความเคลื่อนไหว ทั้งนวนิยายก็เกิดการพัฒนา และสังคมก็เกิดการปรับเปลี่ยน

วรรณกรรมกับสังคมญี่ปุ่นก็เช่นกันในช่วงยุคสมัยเมจิ (ค.ศ. 1868 - 1912) นับเป็นช่วงเวลาที่อารยธรรมตะวันตกไหลเข้ามาในพื้นที่ญี่ปุ่น ส่งผลให้เกิดการ ตื่นตัวต่อวัฒนธรรมใหม่ไปทั่วสังคมญี่ปุ่น ความต้องการที่จะปรับตัวของชาวญี่ปุ่น จากความเชื่อที่ว่า ความเจริญเข้ามาสู่สังคมญี่ปุ่นและก้าวสู่ความทัดเทียม ในอารยประเทศ ความพยายามนี้กินเวลาจนกระทั่งในปลายยุคสมัยยุคเมจิ ญี่ปุ่นได้ ก้าวเข้าสู่สังคมแบบตะวันตกอย่างเต็มตัว ส่งผลให้สังคมญี่ปุ่นเกิดการเปลี่ยนแปลง ในระดับโครงสร้างสังคมไม่ว่าจะเป็นการเปลี่ยนจากสังคมชนบทสู่สังคมอุตสาหกรรม ขนาดใหญ่ที่มีโครงสร้างอย่างซับซ้อน ผลจากการผสมผสานกันกับวัฒนธรรม แบบใหม่แต่ไม่สามารถประนีประนอมให้เข้ากับวัฒนธรรมเดิมได้ สภาวะดังกล่าว ได้นำไปสู่ความโหยหาอดีตและความรู้สึกขัดแย้งของผู้คน ที่รับรู้ผ่านการสะท้อน ออกมาผ่านงานเขียนในช่วงสมัยลักษณะดังกล่าวเป็นแนวโน้มที่พบได้ในงาน วรรณกรรมญี่ปุ่นอันเป็นผลจากวัฒนธรรมยุคสมัยใหม่ที่ไหลเข้าสู่สังคมในช่วงเวลา ดังกล่าว แม้ว่าในช่วงเวลาต่อมาในสังคมญี่ปุ่นจะเกิดการปรับตัวและเปลี่ยนแปลง เข้าสู่ความเป็นสังคมสมัยใหม่อย่างเต็มตัว ความไม่ลงรอยกันระหว่างวัฒนธรรมเก่า และวัฒนธรรมใหม่ในช่วงรอยต่อนั้นค่อย ๆ หายไป ความรู้สึกแปลกแยกที่ผู้คนได้ รับจากการปรับเปลี่ยนสังคมเลือนหายไป แต่ความรู้สึกอึดอัด คับข้องภายในใจ ที่ผู้คนได้รับอันเป็นผลกระทบจากการข้ามผ่านช่วงยุคสมัยดังกล่าว ได้กลายเป็น ประเด็นที่นักเขียนนำมาเสนอเป็นปรากฏการณ์มหัศจรรย์ในรูปแบบ “ต้านสัจนิยม” (Anti-realistic) เป็นวิธีการที่นำเสนอปัญหาที่ซับซ้อนอันเกิดขึ้นภายในสังคมและ เข้าใจว่าเป็นสภาวะความวุ่นวายของโลก (กัญญา วัฒนกุล, 2550, น. 2-3) นับได้ ว่า วรรณกรรมในยุคสมัยใหม่มีลักษณะของการถ่ายทอดความคิด ความรู้สึก

ของมนุษย์ออกมาผ่านงานวรรณกรรมอย่างมีนัยแฝงอยู่อย่างซับซ้อน แตกต่างจากงานวรรณกรรมญี่ปุ่นในยุคก่อนที่เน้นอธิบายถึงความมหัศจรรย์ของโลก คติความเชื่อที่ไหลวนอยู่ในสังคมในช่วงเวลาที่แตกต่างกัน วรรณกรรมในยุคก่อนจึงเน้นหนักไปที่ลักษณะของการสะท้อนให้เห็นวิถีชีวิตไปจนถึงความเชื่อของสังคม ซึ่งมีลักษณะที่แตกต่างจากปัจจุบัน

2. อิทธิพลจากแนวคิดตะวันออกที่มีต่อสังคมญี่ปุ่น

ในขณะที่ช่วงกลางศตวรรษที่ 18 ถึง 19 เป็นระยะเวลาที่เกิดการปฏิรูปสังคมเข้าสู่ระบบอุตสาหกรรมไม่ว่าจะเป็นการเปลี่ยนแปลงระบบการผลิตไปจนกระทั่งวิธีการผลิตการขยายตัวทางการค้าอย่างรวดเร็ว เป็นเหตุให้สังคมโลกที่กว้างใหญ่เกิดการเชื่อมโยงเข้าหากัน แต่ทั้งนี้กลับเป็นการเชื่อมโยงเข้าด้วยระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมอุตสาหกรรมนิยม (capitalism - industrialism) กล่าวได้ว่าทั้งหมดที่เกิดขึ้นส่งผลกระทบต่อการดำรงชีวิตของคนทั้งสิ้น และผลจากการเปลี่ยนแปลงฐานะทางเศรษฐกิจครั้งนี้ยังนำไปสู่ความวุ่นวายทางสังคมและการเมืองด้วยเช่นกัน เพราะผลจากการความเสียหายจึงเกิดการพยายามสร้างแนวคิดชาตินิยม เพื่อก่อให้เกิดความเชื่อในความยิ่งใหญ่ของชาติหรือการสถาปนา ไปจนถึงความยิ่งใหญ่ของประวัติศาสตร์ตนเอง แต่ถือว่าเป็นการสถาปนาคุณค่าแนวใหม่ที่เห็นผลอย่างชัดเจน (ธีรยุทธ บุญมี, 2547, น. 59-60, 74-81) จากการสังเกตช่วงเวลาจะพบความซ้อนทับกันของตะวันออกและตะวันตก ดังที่ได้ตั้งการสังเกตในเบื้องต้นว่า ในช่วงยุคเวลาดังแต่ยุคเมจิเป็นต้นมานั้น องค์ความคิดที่ไหลเข้าไหลออกในพื้นที่ญี่ปุ่นมีความหลากหลาย เพราะสาเหตุหนึ่งคือความต้องการของรัฐบาลญี่ปุ่นที่พยายามส่งเสริมคนในรัฐให้เกิดองค์ความรู้ วิทยาการใหม่ ๆ เช่น วิทยาศาสตร์ และเทคโนโลยีจากโลกตะวันตก ในขณะที่หลักแนวคิดที่ทรงอิทธิพลในพื้นที่ตะวันออกคือ ขงจื้อ เป็นเหตุให้คำสอนทางปรัชญาลัทธิขงจื้อใหม่ (Neo-Confucianism) ซึ่งเคยทรงอิทธิพลทางความคิดในญี่ปุ่นต้นยุคเอโดะมาก่อน ไม่ว่าจะเป็นสายจูซี (Zhu Xi's Learning / Shushi-gaku) หรือสายหวัง หยั่งหมิง (Wang Yangming's Learning / Oyomeiga-ku) ซึ่งถือเป็นปรัชญาขงจื้อ “กระแสหลัก” ของญี่ปุ่นในเวลานั้น ได้รับ

การรื้อฟื้นคำสอนของขงจื๊อดั้งเดิม จากแนวคิดที่เชื่อว่าพวกเขาเหล่านั้นถือว่าเป็นนักปราชญ์ (The Sage) ที่แท้จริง การพยายามกลับไปค้นคว้าศึกษาด้วยบทหรือคำสอนในลัทธิขงจื๊อที่ “เก่ากว่า” ในยุคราชวงศ์ซ่งหรือหมิง (ธีรวัฒน์ อธิการโกวิทย์, 2015, น. 70)

3. ปรัชญาขงจื๊อใหม่

ลัทธิขงจื๊อใหม่ขยายแผ่ไปทั่วภูมิภาคเป็นรูปแบบทั่วไปของการเรียนรู้ระดับสูงที่ถ่ายทอดแนวทางโลก อย่างมีเหตุผล และเน้นที่สามัญสำนึกในการแก้ไขปัญหาเชิงปรัชญามากกว่าที่มีลักษณะเฉพาะ ผู้บุกเบิกขงจื๊อใหม่มีหลายท่าน Zhou Dunyi (1017–1073), Zhang Zai (1020–1077), Cheng Hao (1032–1085) และ Cheng Yi (1033–1107) ซึ่งแต่ละคนได้พัฒนาความเข้าใจเชิงพัฒนาขั้นสูงเกี่ยวกับลัทธิขงจื๊อ ข้อความใหม่จะถูกเขียนขึ้นหรือข้อความเก่าๆ ปรับปรุง ฉะนั้นลัทธิขงจื๊อใหม่ เริ่มต้นขึ้นในช่วงต้นศตวรรษที่ 20 ในสาธารณรัฐจีนและพัฒนาต่อไปในยุคหลังเหมา และจีนร่วมสมัย ลัทธิขงจื๊อสมัยใหม่เป็นขบวนการของกลุ่มอนุรักษ์นิยมสมัยใหม่ของประเพณีจีนที่หลากหลายและได้รับการยกย่องว่ามีความหรรษาทางศาสนา และสนับสนุนองค์การของสังคมลัทธิขงจื๊อบางประการ เช่น การประสานกลมกลืนของสังคม ระบบนิเวศวิทยา และการเมือง เพื่อนำมาประยุกต์ใช้ในการสังเคราะห์กับปรัชญาตะวันตกในบริบทใหม่ เช่น เหตุผลนิยม (Rationalism) และ มนุษยนิยม (Humanism) ด้วยเหตุนี้หลักการของขงจื๊อจึงกลายเป็นปรัชญา และเป็นจุดรวมของการถกเถียงกันระหว่างนักวิชาการ ผู้บุกเบิกที่แท้จริงคนแรกของลัทธิขงจื๊อใหม่เน้นไปที่อภิปรัชญา โดยมีปรัชญาเต๋าเป็นกรอบสำหรับปรัชญาทางจริยธรรม ปรับปรุงให้สอดคล้องกับค่านิยมทางสังคม จากการเผชิญความท้าทายของปรัชญาตะวันตก ศาสนาพุทธและลัทธิเต๋าซึ่งเกิดขึ้นในสมัยราชวงศ์โจวและฮั่น แม้ว่าขงจื๊อจะประณามอภิปรัชญาของพุทธศาสนา แต่ก็หยาบยืมแนวคิดลัทธิเต๋าและแนวคิดทางพุทธศาสนามาใช้ ฉะนั้นการพูดถึงธรรมชาติของมนุษย์ในลัทธิขงจื๊อใหม่จึงเป็นไปได้ว่ามีลักษณะผสมผสานกันจากหลากหลายหลักการลัทธิขงจื๊อใหม่มักจะเน้นย้ำ อภิปรัชญาทั้งในจีน ญี่ปุ่น และเกาหลี Analects และ Mencius ก็ได้พัฒนาอภิปรัชญาที่เป็น

ระบบซึ่งยกระดับความคิดของเขาเกี่ยวกับพลังกำเนิดของ Monistic (การดำรงอยู่แบบเป็นหนึ่งเดียว)

ปรัชญาขงจื๊อ มีลักษณะเน้นไปที่ชุดความคิด ตำรา แนวปฏิบัติ และรูปแบบต่าง ๆ ของการปลูกฝังตนเองที่แสดงออกอย่างหลายมิติ เช่น ปรัชญา ศาสนา วรรณกรรม ประวัติศาสตร์ อุดมการณ์ และประวัติศาสตร์ทางปัญญา โดยเน้นหลักศีลธรรม จริยธรรม และอภิปรัชญาในปรัชญาจีน (Tucker, A., 2020, p. 273) โดยที่ปรัชญาขงจื๊อ (Confucianism) เริ่มต้นอยู่ในประเทศจีนในยุคชุนชิว (771-476 ก่อนคริสต์ศักราช) เป็นยุคสมัยจีนโบราณ โดยพัฒนาขึ้นมาจากหลักคำสอนของ Kongfuzi (ขงจื๊อ) และคำสอนเหล่านั้นได้กลายเป็นลัทธิอุดมการณ์ทางสังคมและการเมืองหลัก และขยายไปสู่พื้นที่ประเทศใกล้เคียงไม่ว่าจะเป็น เกาหลี ญี่ปุ่น และเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ จากนั้นจึงเริ่มก่อตัวขึ้นเป็นวัฒนธรรมและอารยธรรมของเอเชียตะวันออก ลัทธิขงจื๊อนี้ได้กลายเป็นหลักการทางการเมืองการปกครองในรูปแบบของรัฐบาลจารีต แนวคิดสำคัญทางจริยธรรมของลัทธิขงจื๊อ อย่างเช่น ren (มนุษยชาติ ความมีมนุษยธรรม) li (ความเหมาะสม) และ yi (ความชอบธรรม) และยังคงเข้ากับปัจจุบันได้ แม้ว่าจะมีรากฐานขงจื๊ออาจถูกลืมไปตามกาลเวลาและถูกวิพากษ์วิจารณ์อย่างมากในช่วงแรก ๆ ช่วงระหว่างการเปลี่ยนแปลงยุคสมัย ลัทธิขงจื๊อยังคงเป็นรากฐานที่ทรงพลังของแนวคิด และแนวทางการปฏิบัติ รวมถึงจริยธรรมในระดับปัจเจก สังคม และการเมือง

ความต้องการของขงจื๊อจึงอยู่ที่ความพยายามจะเปลี่ยนแปลงรูปแบบการปกครองในช่วงเวลานั้น ไม่ว่าจะเป็น ผู้ปกครอง บัณฑิต นักการเมือง จากการศึกษา แม้ว่าจะเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ในเวลานั้น แต่นับว่าเป็นสาเหตุที่ทำให้ขงจื๊อได้รับการยอมรับในฐานะผู้ที่ตระหนักรู้ว่าเปลี่ยนแปลงไม่ได้ แต่ต้องการที่จะทำ “the one who knows a thing cannot be done and still wants to do it. (Liu, J., 2006, p. 47 - 48) ดังนั้นปรัชญาสำนักขงจื๊อจึงมีเนื้อหาทางแนวคิดที่เน้นไปทางจริยศาสตร์ (Ethics) เพื่อเป็นแนวทางปฏิบัติโดยอิงกับมาตรฐานและคุณค่าตามขนบจารีต โดยมีคุณธรรมหลักสำคัญคือ เหริน (ren) หลี่ (li) อี้ (yi) ซึ่งเป็นคุณธรรมพื้นฐานที่ลัทธิขงจื๊อได้นำเสนอไว้ โดยภารกิจและคำสอนของขงจื๊อที่สำคัญจะมีรูปแบบเป็น

บทสนทนาระหว่างขงจื๊อกับสานุศิษย์และบุคคลทั่วไป ซึ่งเป็นบทสนทนาที่สะท้อนให้เห็นแนวคิดสำคัญทั้ง การเมืองการปกครอง การศึกษา คุณธรรมและหลักการ ในการสร้างสังคมที่ดี ซึ่งคัมภีร์ที่ใช้บันทึกนั้น คือ คัมภีร์หลุนอืว (论语- Analects of Confucius) (ปานทิพย์ ศุภนคร, 2554, น. 17) คัมภีร์หลุนอืวถือเป็นหลักคุณธรรมที่ขงจื๊อพยายามนำเสนอโดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อการสร้างสังคมที่ดีในทุก ๆ มิติ หลักการสำคัญในคัมภีร์หลุนอืวจึงเป็นอุดมการณ์สำคัญที่จะสร้างความเสมอภาคให้เกิดขึ้นในสังคม หรือเปรียบเสมือนหลักการที่ใช้เพื่อจัดการกับระเบียบทางสังคม หรือการสร้างเป็นบรรทัดฐานในสังคม เช่น หลักแนวคิดเรื่อง เหริน

เหริน (仁) หมายถึง ความเมตตากรุณา เป็นคำที่ใช้อยู่แล้วโดยทั่วไปในสมัยขงจื๊อ เป็นคุณธรรมเฉพาะระหว่างผู้ปกครองกับผู้ใต้ปกครอง แต่ขงจื๊อได้ปรับเปลี่ยนความหมายใหม่ให้เป็นคุณธรรมพื้นฐานครอบคลุมถึงคุณธรรมทั้งหมดที่แสดงความรักความอาทรต่อความเป็นอยู่ของผู้อื่นทั้งในครอบครัวและชุมชน เป็นความรักต่อบุคคลในฐานะที่เป็นมนุษย์ เहरินจึงได้ว่า “มนุษยธรรม” ในบางครั้งเหรินก็มีความหมายเฉพาะ คือ เป็นอารมณ์รักและความอาทรต่อพ่อแม่ พี่น้อง หรือเพื่อน อย่างไรก็ตาม ในเวลาต่อมาเหรินมิได้มีความหมายครอบคลุมเฉพาะความอาทรระหว่างมนุษย์เท่านั้น เมื่ขงจื๊อมองว่า ความอาทรจะต้องขยายไปสู่สัตว์บางชนิด ส่วนนักปรัชญาสำนักขงจื๊อในสมัยราชวงศ์ซ่งและหมิงมองว่า จะต้องขยายครอบคลุมถึงทุกสิ่งรวมทั้งพืชพันธุ์และสิ่งไม่มีชีวิตอื่น ๆ ด้วย สิ่งสำคัญประการหนึ่งก็คือไม่ว่าจะเป็นปรัชญาสำนักขงจื๊อในสมัยใด เहरินจะต้องมีระดับขีดขึ้น กล่าวคือ ความรัก ความอาทรและการปฏิบัติที่มีต่อพ่อแม่และคนในครอบครัวย่อมมาก่อนและพิเศษกว่าความสัมพันธ์อื่น ในขณะที่การปฏิบัติต่อผู้อื่นย่อมแตกต่างกับการปฏิบัติต่อสิ่งมีชีวิต เช่น ในกรณีที่เรามีเหรินต่อสัตว์ที่เราเลี้ยงไว้เพื่อเป็นอาหารหรือเป็นสัตว์เลี้ยง เราจะไม่ใช้ประโยชน์อย่างเกินความจำเป็น และไม่ทำทารุณกรรม เป็นต้น นอกจากนี้ นัยของเหรินมิใช่คุณธรรมที่ทำเพื่อผู้อื่นเท่านั้น แต่มีนัยของการทำเพื่อชีวิตที่ดีของตนเองด้วย อย่างในหลุนอืว 4:15 ซึ่งบันทึกไว้ว่าคุณธรรมจงกับฐ เป็นแนวทางปฏิบัติ สำหรับการมีเหริน ขงจื๊อกล่าวกับเจิ้งจื๊อ (หรืออาจารย์เจิง) ว่า “เซิน คำสอนของเรามีเอกภาพ” เจิงจื๊อตีความว่า “คำสอนอาจารย์ของเราคือให้มุ่งมั่นสัตย์ซื่อ (จง 忠)

และเอาใจเขามาใส่ใจเรา (恕)” ถึงแม้ความสัมพันธ์ระหว่างจง กับ ชู่ จะมีปัญหาในการตีความได้หลายประการ แต่บทนี้ก็แสดงให้เห็นได้ว่าจริยศาสตร์ขงจื้อให้ความสำคัญกับการพัฒนาตนเพื่อการมีชีวิตที่ดีด้วย

4. แนวคิดมนุษย์และความตาย

ความตายเป็นหนึ่งในสถานการณ์ในชีวิตมนุษย์ เป็นสถานการณ์สุดท้ายของชีวิตที่มีความสามารถที่ใช้ชีวิตหมดสิ้นความเป็นมนุษย์ (non - human) เพราะมันเป็นสถานการณ์ที่ทำให้ชีวิตมนุษย์มีสภาพการหยุดอย่างสมบูรณ์ ความตายนำพาชีวิตไปสู่ความว่างเปล่า (nothingness) อีกครั้ง มนุษย์จะไม่สามารถสร้างสรรค์สิ่งใดได้อีก เพราะในความตายมนุษย์จะไม่มีความสัมพันธ์กับสิ่งใดอีก ภายหลังจากสถานการณ์ความตายทำให้มนุษย์มีสภาพที่ไม่มีความสามารถรับรู้ว่าชีวิตจะเป็นเช่นไรจากมุมมองทางคริสต์ศาสนาความตายเป็นสภาวะภายนอกตัวมนุษย์ คริสตชนมีทัศนะต่อความตายว่า เป็นสภาวะของการรอคอยและเชื่อมั่นว่าเป็นสถานการณ์ที่ต้องมาถึงทุกคนอย่างไม่อาจปฏิเสธ ความตายเป็นสถานการณ์แห่งการรับโทษทัณฑ์ของมนุษย์ อันเป็นผลสืบเนื่องมาจากการกระทำของมนุษย์ คู่แรกที่เกิดต่อคำมั่นสัญญากับพระเจ้า ดังนั้นชีวิตของคริสตชนทั้งหลายคือความปรารถนาที่จะได้รับอภัยโทษจากพระเจ้าในวันพิพากษาโลก ฉะนั้นการฆ่าตัวตายในทางศาสนาตามที ดนุลดา จามจรี (2554) ศึกษาปรากฏการณ์ฆ่าตัวตายในนักเรียน นักศึกษาไทย มุมมองด้านสังคมศาสตร์ โดยใช้กรอบแนวคิดทฤษฎีทางสังคมเกี่ยวกับการฆ่าตัวตายของเอมิล เดอร์ไคม์ (Emile Durkheim 1858- 1917) ร่วมกับประเด็นที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาของไทย โดยวิเคราะห์ความสัมพันธ์ในการฆ่าตัวตายว่าเป็นความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลกับสังคม กฎระเบียบ บรรทัดฐาน และระบบการให้คุณค่าของสังคมไทย รวมไปถึงระบบการศึกษากับบุคคล และสังคมกับการให้คุณค่าต่อระบบการศึกษา สาเหตุสำคัญที่อันเนื่องมาจากระบบคุณค่าในสังคมเริ่มเปลี่ยนไป คนในสังคมให้ความสำคัญกับระบบคุณค่าเชิงวัตถุ (Materialism) สิ่งของจนนำไปสู่การละเลยการให้ความสำคัญต่อเรื่องคุณค่า (Value) ของชีวิต ในขณะที่นักคิดมองว่า มนุษย์เป็นโครงสร้างที่เป็นความจริงชนิดหนึ่งของชีวิต ความตายเป็นสภาวะที่มีอยู่กับมนุษย์ทุกคน แต่มันมีอยู่อย่างเป็นเรื่องของ

ปัจเจกบุคคล (Individua) มนุษย์ทุกคนจะมีความตายเป็นเงื่อนไขของชีวิตเช่นเดียวกัน ความตายเป็นสภาพที่ปราศจากความดีและความไม่ดี ไม่มีอำนาจในตัวเอง ขึ้นอยู่กับการเลือกให้ความสำคัญของมนุษย์ เพื่อให้ความตายนั่นเป็นความตายของตัวเอง ตัวเขาจากสถานการณ์แห่งความตายทั้งหลาย มนุษย์สามารถเลือกความตายหนึ่ง ๆ ให้เป็นจุดหมายของชีวิตได้เช่นกันเหมือนกับการเลือกจุดหมายอื่นในชีวิตของเขา เมื่อตัวเขาได้เลือกความตายหนึ่งแล้วตัวเขาก็ต้องรับผิดชอบต่อมันเช่นเดียวกับการเลือกจุดหมายทั้งหลายด้วย ในส่วนของ อัลแบร์ กามูส์ (Albert Camus 1913-1960) นักคิดนักเขียนชาวฝรั่งเศส ได้นำเสนอมุมมองเกี่ยวกับความตายที่ใกล้เคียงกันว่า สำหรับความตายนั่นในช่วงเวลาที่มนุษย์ดำเนินชีวิตอยู่และมีจิตสำนึกนั้น มนุษย์จะเป็นผู้ที่ไม่เคยมีประสบการณ์เกี่ยวกับความตายโดยตรง แต่ทั้งหมดที่มนุษย์กล่าวถึงความตาย มันหมายความว่าพวกเขาพูดถึงมันในลักษณะที่เป็นประสบการณ์ทางอ้อมเกี่ยวกับความตายของบุคคลอื่น สำหรับความหมายและเงื่อนไขของความตายที่มนุษย์ที่ยังดำรงชีวิตอยู่รับรู้และเข้าใจนั้น มันเป็นแต่เพียงความตายที่เกิดจากการที่มนุษย์พยายามสร้างความหมายและความรู้สึกหนึ่งขึ้นมาแทนที่สิ่งที่เป็สิ่งแท้จริง (Reality) เท่านั้น และเป็นเรื่องที่เลวโหล่มากที่มนุษย์เชื่อมั่นอย่างยิ่งว่าความรู้สึกเหล่านั้นคือความเป็นจริงของความตาย ความคิดเหล่านั้นที่มีต่อความตายชักจูงให้มนุษย์เชื่อมั่นว่านั่นคือความจริงเกี่ยวกับความตาย และความรู้สึกเหล่านั้นได้ชักนำมนุษย์ไปสู่ความหวาดกลัวต่อความตายที่แท้จริง (พินิจรัตน์กุล, 2555, น. 25) จากงานเขียนที่เน้นถึงการอธิบายความหมายของความตายของ กามูส์ สิริจิตต์ ปันเงิน (2542) ได้ศึกษา ความตายในทัศนะของกามูส์ เพื่อศึกษาแนวคิดเกี่ยวกับความหมายของความตาย ท่าทีต่อความตาย ตลอดจนผลกระทบของแนวคิดที่มีต่อระบบจริยธรรม ทั้งนี้ได้มีการศึกษาจากงานเขียนของกามูส์ได้แก่นิยาย บทละคร เรื่องสั้นและความเรียงทางปรัชญา พบว่า แนวคิดเกี่ยวกับความตายของกามูส์แตกต่างจากแนวคิดความตายที่เป็นกระแสหลักของตะวันตก คือ แนวคิดแบบจิตนิยม (Idealism) ความตายคือ สภาวะของการเปลี่ยนแปลงไปสู่สภาวะของจิตวิญญูณ และสสารนิยม (Materialism) ความตายคือ การยุติหน้าที่ของอวัยวะทุก ๆ ส่วน ของชีวิต ขณะที่กามูส์มองว่าความตายคือ ส่วนหนึ่งและ

เป็นส่วนสำคัญของชีวิต ความหมายของความตายและคุณค่าของชีวิต ความหมายที่สำคัญของความตายมีอยู่ก่อนปรากฏการณ์ของความตายคือมีอยู่ในทุกช่วงชีวิต ทั้งนี้การมูส้อม ความตายเป็นสถานการณ์ที่ยิ่งใหญ่ของชีวิต การเข้าใจความหมายของความตายย่อมเข้าใจความหมายของชีวิต เพราะชีวิตและความตายเป็นสิ่งเดียวกัน ฉะนั้น มนุษย์ทุกคนสามารถสร้างความหมายของความตายของตนเองได้ ในช่วงขณะที่เขาเหล่านั้นยังดำรงชีวิตอยู่ เพราะมนุษย์มีเสรีภาพที่จะให้ความหมายแก่ชีวิตและความตายของตัวเอง

งานวรรณกรรมทางด้านตะวันตกผู้ที่มีชื่อเสียงในอดีตอย่าง อาคิระ คุโรซาวา ที่ได้รับความนิยม ผลงานที่มีชื่อเสียงคือ ราโชมอน อันนำไปสู่การศึกษาแนวคิดทางปรัชญาในงานวรรณกรรมของคุโรซาวา โดย สุพิชชา ศรีหงส์ (2545) ศึกษาแนวคิดเรื่องมนุษย์ในภาพยนตร์ของอาคิระ คุโรซาวา โดยศึกษาแนวคิดเรื่องมนุษย์ในภาพยนตร์ 30 เรื่องของอาคิระ คุโรซาวา ดังนี้ มนุษย์คืออะไร มนุษย์เป็นอย่างไร มนุษย์ควรดำรงอยู่อย่างไร พบว่า คุโรซาวามองมนุษย์เป็นกลาง ๆ สามารถพัฒนาและเปลี่ยนแปลงไปเป็นแบบใดก็ได้ ขึ้นอยู่กับการเลือกของมนุษย์ในแต่ละสถานการณ์และมนุษย์มีคุณค่าในตัวเอง ฉะนั้น มนุษย์ตามแนวคิดของคุโรซาวา จึงเป็นผู้ที่มีอิสระในการตัดสินใจต่อการเลือกและการกระทำของเขาเอง และในขณะที่เดียวกันก็ต้องยอมรับต่อผลของการตัดสินใจด้วย การดำรงอยู่ของมนุษย์ตามแนวคิดของคุโรซาวาจึงสัมพันธ์กับการค้นหาความหมายของชีวิต การแสวงหาคูณค่าด้วยตัวเองการเผชิญหน้ากับอุปสรรคและการก้าวผ่าน ดังนั้น งานของคุโรซาวาจึงเน้นนำเสนอให้เห็นความเข้มแข็งของสภาพจิตใจ วิถีปฏิบัติที่เน้นความอดทนตามวิถีทางของซามูไรหรือ ลัทธิบูชิโด ในงานของนักเขียนในอดีตอย่าง คุโรซาวา จะเน้นไปที่คุณค่าของชีวิตเป็นสำคัญ เน้นการปฏิบัติหน้าที่ด้วยความอดทนและใช้ความอดทนเข้มแข็งเพื่อปกป้องเผ่าพันธุ์ของตนเอง

ในขณะปัจจุบันนักเขียนที่เป็นผู้โด่งดังและมีลักษณะงานเขียนที่เป็นเอกลักษณ์คือ ฮารูกิ มูราคิ ผลงานของมูราคามีได้เน้นให้เห็นถึงภาพของความตาย จนนำไปสู่การศึกษาของ เซซฐกัญญา ชาตวิทยา (2556) กามารมณ์ ความรัก และความตาย ลักษณะเหนือจริงในสังคมทุนนิยมหลังสมัยใหม่ในนวนิยายของ

ฮารุกิ มูราคามิ วัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์การอารมณ์ ความรัก และความตาย ในนวนิยายของฮารุกิ มูราคามิที่ปรากฏผ่านลักษณะเหนือจริง เพื่อวิเคราะห์ผลกระทบที่ตัวละครได้รับจากสังคมทุนนิยมหลังสมัยใหม่ การศึกษาแสดงให้เห็นว่า ตัวละครล้วนได้รับผลกระทบจากการอยู่ในสังคมทุนนิยมหลังสมัยใหม่ทั้งสิ้น ลักษณะเหนือจริงทำให้เห็นว่าพื้นที่ในสังคมแบบทุนนิยมสมัยใหม่มีความเลือนไหล ทับซ้อนกันระหว่างปัจเจกชนและสังคม จนเป็นเหตุให้ตัวละครประสบกับวิกฤตทางอัตลักษณ์ ในขณะที่พื้นที่ในความฝันหรือจิตไร้สำนึกเป็นสถานที่ให้ทำความเข้าใจกับอัตลักษณ์ของตัวละคร การอารมณ์และความรักในโลกความเป็นจริงตัวละครพบว่าเขาถูกทรมานจากการมอบคำมั่นสัญญาให้กับสังคม ดังนั้น การอารมณ์และความรักในลักษณะเหนือจริงจึงเป็นส่วนที่ยังคงอัตลักษณ์ของตัวละครเอาไว้ได้ ส่วนความตายในลักษณะเหนือจริงของตัวละครเป็นความพยายามปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ของตนเพื่อการดำรงอยู่ในสังคมทุนนิยมหลังสมัยใหม่ ทั้งนี้งานวิจัยดังกล่าวได้มองภาพของความตายเป็นสภาวะที่เหนือจริงและตัวละครใช้เพื่อให้หลุดพ้นจากภาวะการณ์บีบบังคับของสังคมแบบทุนนิยมหลังสมัยใหม่เท่านั้น

5. ความตายในนวนิยายด้วยรัก ความตาย และใจสลาย

พบว่าตัวละครที่ปรากฏในนวนิยายของมูราคามิเป็นตัวละครที่ได้รับผลกระทบจากสังคมทุนนิยมหลังสมัยใหม่ทั้งสิ้น มีการทับซ้อนกันระหว่างพื้นที่ของปัจเจกและพื้นที่ของสังคมที่ปรากฏในตัวละคร อันเป็นผลให้ตัวละครประสบกับวิกฤตอัตลักษณ์และความพยายามหาพื้นที่ของการปลดปล่อยความปรารถนาระดับปัจเจก เช่น พื้นที่ในความฝัน พื้นที่จิตไร้สำนึก อันเป็นวิธีการที่จะนำพาตัวละครกลับมาใช้ชีวิตในสังคมทุนนิยมได้ โดยสรุปการศึกษานี้เป็นการศึกษาโดยการนำทฤษฎีทางสังคมวิทยาเพื่อมาวิเคราะห์วิกฤตการณ์ที่เกิดขึ้นกับตัวละครของมูราคามิ การดิ้นรน ความแปลกแยกที่ตัวละครเผชิญทั้งต่อตนเองและสังคม ความต้องการ พื้นที่ในการปลดปล่อยวิกฤตที่ตัวละครได้รับจากการเปลี่ยนแปลงโครงสร้างระบบในเชิงสังคม นอกจากนี้ความตายที่ตัวละครประสบทางอ้อมนั้นส่งผลให้ตัวละครพยายามปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์ตนเพื่อความสามารถในการดำรงอยู่ได้ในสังคมสมัยใหม่ อันมีแนวคิดแนวความเชื่อที่แตกต่างหลากหลายกันออกไป และความเชื่อเก่า

ก็ถูกพังทะลายลงในขณะเดียวกัน รวมไปถึงการให้ความเห็นเกี่ยวกับด้วยรัก ความตาย และหัวใจสลายในสื่อออนไลน์มีลักษณะการกล่าวถึงว่าเป็นงานเขียนที่มีความเศร้า การนำผู้อ่านให้จมดิ่งลงไปพร้อมกับความรู้สึกของตัวละคร ดังข้อความที่นาโอโกะกล่าวกับวาทานาเบะว่า

“...ฉันเล่าให้คุณฟังในจดหมายแล้วไม่ใช่หรือว่า ฉันบอกพร่อง
ว่าแห่งมากกว่าที่คุณจะทราบได้ ความป่วยไข้ของฉันยิ่งรากลึกกว่า
ที่คุณจะเดาได้ เพราะเหตุนี้ฉันถึงอยากให้คุณก้าวรุดหน้าต่อไปโดยไม่
ฉัน ไม่ต้องรอฉัน...”

(นาโอโกะ, 2561, น. 192)

ตัวละครในด้วยรัก ความตาย และหัวใจสลายได้นำเสนอความบกพร่อง
ว่าแห่งของชีวิต เป็นเหมือนการนำเสนอให้เห็นความบกพร่องอันเป็นความรู้สึก
พื้นฐานของคน ความพยายามนำเสนอให้เห็นความพร่องที่อยู่ภายในของคนเหมือน
จะมีความสอดคล้องกับแนวคิดของ มาร์ติน ไฮเด็กเกอร์ (Martin Heidegger
1889- 1976) นักปรัชญาชาวเยอรมัน ไฮเด็กเกอร์ นำเสนอคำว่า ดาซาเยน (Dasein)
เพื่อเสนอว่าแท้จริงแล้วคนมักมีความหวาดกลัว (dread) ความกังวลใจ (anxiety)
ความสิ้นหวัง (forlornness) ความตาย (death) อันเป็นอารมณ์พื้นฐาน นอกจากนี้
ประเด็นสำคัญที่มีการกล่าวถึงอย่างมากใน ด้วยรัก ความตาย และหัวใจสลาย คือ
การมองสภาวะของความตายและการครุ่นคิดเกี่ยวกับความตายในเรื่องได้นำเสนอ
ให้เห็นว่าตัวละครในเรื่องได้พยายามนิยามความหมายของความตาย

ในขณะที่ยุคหลัง ๆ สำนักขงจื้อผูกโยงความเข้าใจเหวิน ไว้กับฟ้าหรือสวรรค์
(เทียน 天) เดิมคำนี้ใช้หมายถึงสิ่งสูงสุดที่สามารถกำหนดชะตากรรมบ้านเมืองได้
แต่ขงจื้อได้ปรับเปลี่ยนความหมายเป็นชะตากรรมและพันธกิจทางจริยะของ
ปัจเจกบุคคล เทียนมีนัยเป็นสิ่งสูงสุดและเป็นการแสดงออกซึ่งเป้าหมายบางอย่าง
ของธรรมชาติ โดยมองว่าเทียนให้กำเนิด บำรุงเลี้ยง และมอบพลังชีวิตที่ไม่หมดสิ้น
กับร่างกาย การให้กำเนิดและการบำรุงเลี้ยงสิ่งต่าง ๆ นี้เรียกว่าเหวินของเทียน มนุษย์

จึงควรมีจิต/ใจ(หรือชิน)อย่างจิต/ใจของเทียน ด้วยการขัดเกลาพัฒนานานจนมีเหริน อันเป็นการบรรลุสภาวะที่ตระหนักถึงความเป็นหนึ่งเดียวของสรรพสิ่งที่เกี่ยวข้องถึงตัวเรา ความเข้ากันได้ของแนวความคิดตะวันตกสมัยใหม่เกี่ยวกับความดีและความถูกต้องกับแนวความคิดของจีนโบราณเรื่อง ren and love (Yong H., 1996, p. 215) เช่น เมื่อวาทานาเบะเผชิญกับความตายของคิซึกิเพื่อนสนิท แนวคิดเกี่ยวกับความตายใน ของเขาก็เปลี่ยนความหมายไปดังนี้

“ในคำคืนที่คิซึกิเสียชีวิต ผมไม่เหลือความคิดแจ่มชัด ไม่อาจแยกแยะชีวิตกับความตายให้แยกกันอยู่อย่างหมดจดอีกต่อไปแล้ว ความตายมิใช่ภาคตรงข้ามของชีวิต หากแต่เป็นส่วนหนึ่งของชีวิต ความตายแฝงอยู่ในร่างผมแล้วขณะนี้ความตายดำรงอยู่ที่นี้ อยู่ในชีวิตของผมตั้งแต่แรกเริ่มแล้ว...”

(วาทานาเบะ, 2561, น. 37)

หากมองตาม อภิปรัชญาในลัทธิขงจื้อใหม่มีลักษณะที่กำกวม Zhu Xi เกิดขึ้นจากความไม่ชัดเจนในบางครั้งเกี่ยวกับความสัมพันธ์ของหลักการ และพลังกำเนิดเป็นโครงสร้างที่มีเหตุผลและจริยธรรมสู่ความเป็นจริง เพียงหนึ่ง หรือ อภิปรัชญาที่มองไม่เห็นในระดับเชิงประจักษ์แต่รับรู้ได้และเข้าใจได้ด้วยจิตใจผ่านการไตร่ตรองอย่างเข้มข้น โครงสร้างนี้ เรียกทั่วไปว่า “หลักการ” มีลักษณะเป็นมิติในอุดมคติ ซึ่งบางครั้งเมื่อเทียบกับรูปแบบของเพลโต (eidos) ถึงแม้ว่ามักจะพูดถึงสิ่งเดียวโดยอ้างอิงถึงสิ่งเดียวที่แยกจากกัน Zhu Xi ยืนยันว่าด้วยการทำความเข้าใจหลักการหนึ่งข้อเราสามารถเข้าใจหลักการทั้งหมดที่แจ้งความเป็นจริงได้ และกระบวนการของการเป็นของมัน นอกจากนี้ Zhu ยังระบุหลักการด้วยธรรมชาติของมนุษย์และสวรรค์ ซึ่งบ่งบอกถึงความผูกพันที่ใกล้ชิดระหว่างผู้คนและจักรวาล หลักการไม่เพียงแต่ให้เอกภาพแก่จักรวาลเท่านั้น แต่ยิ่งไปกว่านั้น ความดีที่สำคัญของมันกล่าวอย่างมีจริยธรรม ได้ตอกย้ำหลักการของ Mencian ที่ว่าธรรมชาติของมนุษย์นั้นดี และสนับสนุนให้ทัศนะว่าจักรวาลก็เช่นกัน ในการตระหนักถึงมิติทางวัตถุ

ที่สำคัญ Zhu Xi ได้วาง “พลังกำเนิด” (มักจะแปลว่ากำลังทางวัตถุ) ว่าเป็นวัตถุแห่งความเป็นจริง ซึ่งเมื่อส่งล่วงหน้าในรูปแบบแล้ว ถือเป็นธรรมชาติที่สำคัญของสิ่งต่าง ๆ ขึ้นอยู่กับความชัดเจนหรือความขุ่นของพลังกำเนิด หลักการคือ โปร่งใส และประสิทธิภาพในระดับมากหรือน้อยเมื่อเทียบกับพลังกำเนิด ทำให้เกิดการตระหนักรู้ที่ดีที่สุดเท่าที่เป็นไปได้ของอย่างหลังหรืออันที่บิดเบี้ยวอันเนื่องมาจากเมฆครึ้ม ความสัมพันธ์ที่ไม่ชัดเจนระหว่างหลักการทั่วไปและแรงกำเนิดการเปลี่ยนแปลง แม้ว่า Zhu Xi ไม่ต้องการหาหรือเกี่ยวกับหลักการและพลังกำเนิดในแง่ของสถานะหรือลำดับญาติ แต่เมื่อสาวกของเขากดดันให้ทำเช่นนั้น เขาก็ยอมให้หลักการนั้นปรากฏก่อนและพลังกำเนิดรอง Zhu เสริมว่าลักษณะดังกล่าวไม่ควรสับสนระหว่างความสัมพันธ์ระหว่างสาระสำคัญกับหลักการและกำลังกำเนิด อย่างไรก็ตาม หลังจากที่ยอมรับหลักการนั้นในความหมายบางอย่างก่อนหน้านี้ ปรัชญาของ Zhu ถูกเรียกว่า “โรงเรียนแห่งหลักการ” มากขึ้นเรื่อย ๆ ซึ่งถือเป็นสิทธิพิเศษในความคิดของหลายๆ คน ซึ่งเป็นอุดมคติเหนือหลักการที่แท้จริงเหนือเนื้อหา มุมมองต่อความตายของวาทานาเบะจึงเป็นเสมือนความคิดที่อยู่กึ่งกลางระหว่างหลาย ๆ สิ่ง การดำรงอยู่ที่ควบคู่กับกับความตาย การมองอย่างคู่ตรงข้าม ซึ่งมีลักษณะที่สอดคล้องไปกับแนวคิดเชิงอภิปรัชญาของขงจื๊อใหม่ที่มีอิทธิพลมาจากเต๋า เพราะลัทธิขงจื๊อยุคใหม่จะยอมรับว่ามีการเปลี่ยนแปลงบางอย่างที่จำเป็นการสั่งสอนตัวตนทางกายและทางอารมณ์ของเรา จากขงจื๊อคลาสสิกที่มองกาย จิต และใจเป็นไปอย่างต่อเนื่องซึ่งกันและกัน (stephen c. A., 2012, p. 185)

นอกจากนี้การนำเสนอความตายจากมุมมองของนาโอโกะ หญิงสาวที่เผชิญกับการตายของพี่สาวฆ่าตัวตายและคิซึกิแฟนของเธอ โดยทั้งพี่สาวและคิซึกิทั้งคู่ฆ่าตัวตายเมื่อพวกเขาอายุ 17 ปี

“...หลังจากที่พี่สาวเสียชีวิต ฉันได้ยืนพ่อแม่ด้วยกันถึงอาซาวา ตั้วตาเหมือนกัน อาซังตั้วอยู่ในห้องคนเดียวสี่ปีเต็ม ๆ นับจากอายุ 17 ปีถึง 21 ปี อยู่มาวันหนึ่งก็ออกจากห้อง กระโดดให้รถไฟชนตาย พ่อบอกว่าอาจเป็นกรรมพันธุ์ก็ได้...จากฝ่ายของพ่อ...”

(นาโอโกะ, 2561, น. 192)

การเผชิญหน้ากับความตายของคนรอบข้างส่งผลให้นาโอะโกะมีภาวะซึมเศร้า ซึ่งแตกต่างออกไปจากมิโดริ หญิงสาวอีกคน มิโดริเป็นผู้หญิงที่มีบุคลิกที่แตกต่างจากมิโดริ มีลักษณะเป็นหญิงสมัยใหม่ในตัว มิโดริเผชิญความตายของแม่ และพ่อ แต่มุมมองต่อความตายของเธอแตกต่างออกไป

“...พ่อเพิ่งเสียชีวิตเมื่อครู่นี้เอง เสียมิโดริราบเรียบ
ผมสอบถามว่ามีเรื่องราว ไດให้ผมช่วยได้หรือไม่...ขอบคุณค่ะ แต่ไม่มี
อะไรจริง ๆ เราชินกับการจัดงาน ศพ ฉันเพียงอยากจะทำอะไรมาแจ้ง
ให้คุณทราบ...

ไม่ต้องมางานศพนะค่ะ ฉันเกลียดเรื่องแบบนั้น ฉันไม่อยาก
เห็นหน้าคุณในงานศพ...”

(มิโดริ, 2561, น. 260-261)

สำหรับ Albert Camus นักเขียนชาวฝรั่งเศส กามูส ได้นำเสนอมุมมองเกี่ยวกับความตายว่า สำหรับความตายนั้นในช่วงเวลาที่คนดำเนินชีวิตอยู่และมีจิตสำนึก คนจะเป็นผู้ที่ไม่เคยมีประสบการณ์เกี่ยวกับความตายโดยตรง แต่การนึกถึงความตายทั้งหมดและกล่าวถึงความตายนั้นจากประสบการณ์ทางอ้อมเกี่ยวกับความตายของคนอื่นเท่านั้น การพยายามสร้างความหมายและความรู้สึกหนึ่งขึ้นมาแทนที่สิ่งที่เป็นสิ่งแท้จริงเท่านั้นและมันเป็นเรื่องที่เหลวไหลมากที่คนเชื่อมั่นอย่างยิ่งว่าความรู้สึกเหล่านั้นคือความเป็นจริงของความตาย (พินิจรัตนกุล , 2555, น. 25) แต่อย่างไรก็ตามแม้ว่าการพยายามสร้างความหมายของความตายจะไม่ใช่ว่าสิ่งที่เรารับรู้โดยตรงจากการมีประสบการณ์ตรง แต่ความตายก็เป็นเงื่อนไขหนึ่งของคนตามแนวคิดของ Jean-Paul Sartre (ซาร์ตร์) นักปรัชญาชาวฝรั่งเศส และแน่นอนว่า ความตาย เป็นสิ่งหนึ่งที่ปรากฏอยู่ในเนื้อเรื่องความรัก ความตาย และหัวใจสลาย ทั้งยังสำคัญเพราะเป็นสถานการณ์ที่ปรากฏอยู่ตลอดทั้งเรื่อง นอกจากนี้ยังถูกผูกปมให้เข้ากับตัวละครทุกตัว เพื่อให้เผชิญกับสภาวะความตายของคนรอบข้าง ความตายจึงปรากฏในเรื่องไปพร้อม ๆ กับการดำเนินเรื่องจากต้นจนจบ อย่างไรก็ตาม

ก็ตามแม้ว่าผู้จะให้ความเห็นเกี่ยวกับนวนิยายด้วยรัก ความตาย และหัวใจสลายว่ามีเนื้อหาที่น่าเสนอความโศกเศร้า เว้าแหว่ง เพียงใด แต่ยังไม่ได้ปรากฏว่ามีผู้ใดที่สนใจแนวคิดความตายที่ปรากฏในเนื้อเรื่องอย่างจริงจัง

ดังนั้นภาพของตัวละครเอกทั้ง 3 วาดานาเบะ, นาโอโกะ, มิโดริ จึงได้รับการถ่ายทอดออกมาในลักษณะที่แตกต่างกัน แม้ว่าจะอยู่ร่วมสังคมเดียวกันวาดานาเบะ เป็นเหมือนภาพของคนที่อยู่กึ่งกลางระหว่างแนวคิดใหม่ และแนวคิดดั้งเดิม นาโอโกะ เป็นภาพของคนที่ยึดกับแนวคิดช่วงยุคดั้งเดิม มีลักษณะของหญิงที่เป็นไปตามขนบนิยม อ่อนไหว และเว้าแหว่งได้ง่าย ในขณะที่ มิโดริ มีลักษณะของหญิงที่เป็นหัวสมัยใหม่ และมองภาพของความตายเป็นเพียงการเดินทาง หรือการจากลา การถ่ายทอดโลกทัศน์ที่แตกต่างกันผ่านตัวละครทั้งสามที่มีชีวิตช่วงยุคเวลาเดียวกัน อายุใกล้เคียงกัน สิ่งนี้ผู้เขียนอาจจะกำลังถ่ายทอดให้เห็นถึงโลกทัศน์ที่แตกต่างกันของวัยรุ่นในช่วงยุคนั้น (หรือแม้แต่การเลือกนำเสนอผ่านวัยรุ่นก็มีนัยสำคัญ คือเป็นช่วงวัยที่อาจจะรับ และเรียนรู้สิ่งใหม่ ๆ ได้ ในขณะที่ทำเป็นช่วงวัยที่อายุอื่น ๆ อาจจะยากหากจะเกิดการเปลี่ยนแปลง)

เอกสารอ้างอิง

- กัญญา วัฒนกุล. (2550). **สังนิมมหัสจรรย์และสหบทในนวนิยายเรื่อง คาฟกา ออน เดอะ ชอร์ ของ ฮารุกิ มูราคามิ**. [วิทยานิพนธ์ปริญญาการศึกษามหาบัณฑิต สาขาวิชาวรรณคดีเปรียบเทียบ]. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ชำนาญ จันทร์เรือง. (2556). **ไม่มีศาสนา**. ค้นเมื่อ 30 มีนาคม 2562, จาก <http://www.bangkokbiznews.com/blog/detail/518907>
- เชษฐกัญญา ชาตวิทยา. (2556). **กามารมณ์ ความรัก และความตาย: ลักษณะเหนือจริงในสังคมนิยมหลังสมัยใหม่ในนวนิยายของฮารุกิ มูราคามิ**. [วิทยานิพนธ์ปริญญาการศึกษามหาบัณฑิต สาขาวิชาวรรณคดีเปรียบเทียบ]. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

- ณรงค์กร มโนจันทร์เพ็ญ. (2561). **อันดับประเทศที่มีอัตราการฆ่าตัวตายสูงที่สุดในโลกประจำปี 2018 (The standard)**. ค้นเมื่อ 30 มีนาคม 2562, จาก <https://thestandard.co/world-population-review-suicide-stat-2018/>
- ณัญญา วาสิน. (2541). **ความหมายของความตาย: การตีความตามพุทธปรัชญา**. [วิทยานิพนธ์ปริญญาการศึกษามหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา]. มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- ดนุลดา จามจุรี (2554). **ปรากฏการณ์ฆ่าตัวตาย ในนักเรียน นักศึกษาไทย มุมมองด้านสังคมศาสตร์และการศึกษา**. วารสารวิจัยและพัฒนาหลักสูตรบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ปีที่ 1 ฉบับ
- ปานทิพย์ สุภนคร. (2554). **ปรัชญาจีน**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง.
- พินิจ รัตนกุล. (2555). **ปรัชญาแห่งความไร้เหตุผล อัลแบร์ กามูส์**. กรุงเทพฯ: สามัญชน.
- สิริจิตต์ ปันเงิน. (2542). **ความตายในทัศนะของกามูส์**. [วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา]. เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สุชาติ สวัสดิ์ศรี. (บรรณาธิการ). (2517). **ฆ่า วรรณกรรมเอกซิสตองเซียลลิสม์: ระหว่าง ชาร์ลส์ กับ กามู**. กรุงเทพฯ: ปู่ชุน.
- สุพิชชา ศรีหงส์. (2545). **แนวคิดเรื่องมนุษย์ในภาพยนตร์ของอาคิระ คูโรซาวา**. [วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา]. เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- Jing H., (2018). Between Nature and Person: What the Neo-Confucian Wang Fuzhi Can Teach Us About Ecological Humanism. *Comparative and Continental Philosophy*. 10(3) : 1-12.
- Paolo S., (1990). The Origin of Good and Evil in Human Nature According to Neo-Confucianism Some Aspects of the Question. *JSTOR, East and West*. 40(1/4) 231-259

- Stephen c., A. (2012). A Productive Dialogue : Contemporary Moral Education and Zhu Xi' s Neo-Confucian Ethics. **Journal of Chinese Philosophy**. 38(2011) : 183–203.
- Yong H., (1996). Zhu Xi on Ren (Humanity) and Love : A Neo Confucian Way Out of The Liberal Communitarian Impasse. **Journal of cremes Philosophy**. 23(19) : 213-235
- Yong H., (2006). A neo-Confucian conception of wisdom: Wang Yangming on the innate moral knowledge (Liangzhi). **Journal of Chinese Philosophy**. 33(3) : 393-408.

พญานาค: ความเชื่อสู่การกลายเป็นสินค้าทางวัฒนธรรมอีสาน

Naga: Belief towards become as a cultural product of Isan

วุฒิชัย สว่างแสง

Wuttichai Sawangsang

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

Faculty of Humanities and Social Sciences

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

Khon Kaen University

บทคัดย่อ

พญานาคเป็นความเชื่อของคนอีสานถูกนำมาพัฒนาเป็นสินค้าทางวัฒนธรรม ทำให้เกิดปรากฏการณ์กระแสพญานาคนิยม หรือนาคคิตี บทความนี้มีวัตถุประสงค์ เพื่อศึกษาการประกอบสร้างทางความเชื่อเกี่ยวกับพญานาคที่นำไปสู่การกลายเป็นสินค้าทางวัฒนธรรมอีสาน โดยใช้วิธีการศึกษาเชิงเอกสารพบว่า พญานาคในวัฒนธรรมอีสานเป็นความเชื่อผสมระหว่างศาสนาพื้นเมือง ศาสนาพราหมณ์ และศาสนาพุทธ ถูกนำมาสร้างความหมายใหม่ เพื่อเปลี่ยนความเชื่อเป็นต้นทุนการผลิตสินค้าทางวัฒนธรรม โดยใช้ความโหยหาอดีตเป็นสำนึกที่มีร่วมกันมาผลิตซ้ำ และพัฒนาสัญลักษณ์พญานาคให้เป็นแบรนด์ของสินค้า เพื่อเป็นจุดขาย และการแลกเปลี่ยนทางเศรษฐกิจ ที่ก่อให้เกิดรายได้แก่ชุมชน และกระจายไปสู่พื้นที่ภายนอก

คำสำคัญ: พญานาค, การกลายเป็นสินค้า, สินค้าวัฒนธรรม

Abstract

Naga is the belief of Isan people that was developed a cultural product causes the phenomenon popular Naga or ideal Naga. This article aims to study the construction of beliefs about the Naga towards the becoming cultural products of Isan by the documentary research method. It was found that Naga in Isan culture is a mixed belief between native religions, Brahmanism and Buddhism. It was to create a new meaning for change beliefs into the cost of producing cultural products. Using the nostalgia of the past as a common sense to reproduce and develop the Naga symbol to be a brand of the product to be a selling point and economic exchange that resulting in income generation for the community and spread to outside areas.

Keywords: Naga, Commoditization, Cultural product

บทนำ

พญานาคเป็นความเชื่อที่อยู่คู่กับสังคมอีสานมาตั้งแต่อดีต มีการถ่ายทอดและผลิตซ้ำทางความเชื่อจนทำให้เกิดปรากฏการณ์การบูชาพญานาคอย่างแพร่หลาย มีการสร้างมูลค่า และการผลิตสินค้าที่เกี่ยวกับพญานาค ซึ่งเป็นที่นิยมของประชาชนที่สนใจ หรือผู้ที่ศรัทธา ทำให้เกิดการสร้างรายได้ให้แก่ชุมชน หรือพื้นที่ที่มีความเชื่อเกี่ยวกับพญานาค เช่น การท่องเที่ยว การจำหน่ายสินค้า และการให้บริการโดยอาศัยการเชื่อมโยงระหว่างความเชื่อทางศาสนาเข้ากับบริบทของชุมชน เพื่อส่งเสริมความสำคัญของวัฒนธรรมให้มีความจำเป็นต่อการดำเนินชีวิตของมนุษย์กลายเป็นกระแสพญานาคนิยม หรือนาคคคิ

พญานาคตามความเชื่อของคนอีสานมีลักษณะเป็นพญางูใหญ่มีหางอน มีอิทธิฤทธิ์ สามารถจำแลงรูปเป็นมนุษย์ได้ มีฐานะกึ่งเทพกึ่งเดรัจฉาน เป็นความเชื่อที่ผสมผสานกันระหว่างศาสนาพื้นบ้าน ศาสนาพราหมณ์ และศาสนาพุทธ (วรเดช มีแสงอรุณกุล, 2562) ในปัจจุบัน นิยมนับถือเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ สามารถขอพร และประทานโชคลาภ เช่น ความเชื่อเรื่องพญานาคในบริเวณพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์คำชะโนด ที่มีนักท่องเที่ยวนิยมไปขอพร และเสี่ยงโชค ก่อให้เกิดการสร้างวัดอุททางวัฒนธรรมที่ตอบรับการเสี่ยงทายในรูปแบบต่าง ๆ ซึ่งส่งผลโดยตรงต่อเศรษฐกิจของชุมชน (มัทธมา วีรศิลป์, 2564) นอกจากนี้ ยังมีการสร้างสัญลักษณ์พญานาคขนาดใหญ่ ในบริเวณที่มีเรื่องราว หรือตำนานเกี่ยวกับพญานาค เช่น พญาศรีสัตตนาคราช จังหวัดนครพนม พญาศรีภุชงค์มุกดานาคราช และพญาศรีมุกดามหานีนิลปาลนาคราช จังหวัดมุกดาหาร รวมถึงการนำเอาตำนานเรื่องพญานาคมาส่งเสริมสถานที่ท่องเที่ยวทางธรรมชาติ ซึ่งสถานที่ดังกล่าวมานี้ มักมีการสร้างสินค้าทางวัฒนธรรมที่เกี่ยวกับความเชื่อ และเป็นที่นิยมของนักท่องเที่ยว ทำให้เกิดการหมุนเวียนทางเศรษฐกิจ นำไปสู่การตั้งคำถามว่า ความเชื่อเรื่องพญานาค มีการประกอบสร้างทางความเชื่ออย่างไร จึงสามารถกลายเป็นสินค้าทางวัฒนธรรมที่นำไปสู่การจัดสรรเชิงเศรษฐกิจของพื้นที่ภาคอีสาน

พลวัตทางความเชื่อเรื่องพญานาคที่นำไปสู่การกลายเป็นสินค้าทางวัฒนธรรม ทำให้เกิดการกระตุ้นทางเศรษฐกิจของชุมชนต่าง ๆ ในพื้นที่ภาคอีสาน ได้แสดงภาพลักษณะของความสัมพันธ์ใหม่ระหว่างความเชื่อกับการกลายเป็นทรัพยากรหลักที่ทำให้เกิดการแลกเปลี่ยนทางเศรษฐกิจ ดังนั้น ในบทความนี้ จึงมีวัตถุประสงค์ เพื่อศึกษาการประกอบสร้างทางความเชื่อเกี่ยวกับพญานาค ที่นำไปสู่การพัฒนาเป็นสินค้าทางวัฒนธรรมอีสาน โดยในการศึกษครั้งนี้ ใช้วิธีการศึกษาเชิงเอกสารมาวิเคราะห์ปรากฏการณ์กระแสพลวัตพญานาคนิยม เพื่อแสดงให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงทางความเชื่อเรื่องพญานาค เชื่อมโยงความสัมพันธ์สู่การกลายเป็นสินค้าทางวัฒนธรรม ที่ก่อให้เกิดการแลกเปลี่ยนทางเศรษฐกิจในพื้นที่ภาคอีสาน

ความเชื่อเรื่องพญานาคในวัฒนธรรมอีสาน

พญานาคเป็นที่รู้จักโดยทั่วไปในสังคมอีสาน โดยเชื่อว่ามีลักษณะเป็นงูตัวใหญ่ มีหงอน อาศัยอยู่ในแม่น้ำ และได้พื้นพิภพ หรือที่เรียกว่าวังบาดาล พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน (2542) ได้นิยามคำว่า นาค หมายถึง งูใหญ่ที่มีหงอน เป็นสัตว์ในนิยาย ซึ่งก็มีความหมายในลักษณะเดียวกัน นอกจากนี้ ตามบริเวณศาสนสถานวัดวาอารามก็นิยมสร้างรูปพญานาคไว้ตามราวบันได หลังคา และลวดลายประดับต่าง ๆ ซึ่งเป็นงานศิลปกรรมที่สร้างขึ้นตามจินตนาการ คำบอกเล่า หรือตำนานเทพนิยาย ก็ล้วนแล้วแต่มีลักษณะที่ใกล้เคียงกัน เป็นอุดมคติที่มีร่วมกันของคนอีสานเมื่อกล่าวถึงพญานาค ความเชื่อเรื่องพญานาคในวัฒนธรรมอีสานปัจจุบันได้รับอิทธิพลจาก 3 ศาสนา ได้แก่

1. ศาสนาพื้นเมือง

ศาสนาพื้นบ้าน คือ ศาสนาที่ต่างจากศาสนาสถาบัน เช่น ศาสนาพุทธ ศาสนาคริสต์ ศาสนาอิสลาม แต่มีความเชื่อ และประเพณีต่าง ๆ ที่มีแนวปฏิบัติมากมาย และใกล้ชิดกับวิถีชีวิตประจำวัน เป็นความเชื่อที่เป็นรากฐานทางวัฒนธรรม (ยุพา คลังสุวรรณ, ลักษณะ ก่อวานิชกุล และปิยาภรณ์ จันทร์สว, 2546) พญานาคเป็นสัตว์ศักดิ์สิทธิ์เก่าแก่ของคนที่ปรากฏอยู่ในตำนาน และเรื่องเล่าพื้นบ้าน

มีอิทธิพลต่อความเชื่อ และวัฒนธรรมอีสาน เช่น พิธีกรรมขอฝน พิธีกรรมเกี่ยวกับน้ำ เป็นต้น พญานาคในอีสานมีชื่อเรียกต่างกันไป เช่น ลง (มหาสิลา วีระวง, 2540: 14) นาคู หรือเงี้ยว ซึ่งมีความหมายโดยรวมว่างูใหญ่ หรือราชาแห่งงู ยกย่องพญานาคในฐานะดวงวิญญาณของผู้สร้างสรรค์ ผู้ให้กำเนิดแม่น้ำ ชุนเขา ที่ลุ่มหนอง และนครมิตบ้านเมืองจนเกิดเป็นแคว่นแคว้น (อนุชิต สิงห์สุวรรณ และทวีศักดิ์ เผือกสม, 2563: 160) พญานาคจึงเป็นสัญลักษณ์ศักดิ์สิทธิ์ทำหน้าที่ปกป้อง คุ้มครอง ดูแลผู้คน และทรัพยากรแม่น้ำ ให้มีความอุดมสมบูรณ์ และเป็นกลไกควบคุมสังคมให้ดำรงอยู่อย่างปกติสุข (เอนก รักเงิน, 2555) พญานาคในศาสนาพื้นบ้านมีความสัมพันธ์แน่นแฟ้นกับคนอีสานสามารถสรุปที่มาเป็น 2 ด้านสำคัญ คือ

1.1 ด้านความเชื่อ พญานาคในด้านนี้ มีการนับถือเป็นเหมือนเทพเจ้า หรือเทวดา ผู้นำพาความอุดมสมบูรณ์ ผู้ดูแลแม่น้ำ และสายฝน สามารถรับรู้ผ่านวรรณกรรมพื้นบ้าน วิถีชีวิต และวัฒนธรรมอีสาน โดยเฉพาะความเชื่อที่เกี่ยวกับน้ำสายฝน ซึ่งสอดคล้องกับวิถีชีวิตของคนอีสานที่ดำรงชีพด้วยการทำการเกษตรทำนาปลูกข้าว เช่น คนอีสานเชื่อว่าการที่ฝนตก เพราะพระยาแถนมีบัญชาให้เหล่านาคลงไปเล่นน้ำที่หนองกระแสน้ำ ทำให้ฝนตกมายังโลกมนุษย์ (ประสพสุข ฤทธิเดช, 2544: 93) พิธีไหลเรือไฟบูชานาค เพื่อให้ฝนตกตามฤดูกาล เนื่องจากเรือไฟที่ลอยอยู่ตามลำน้ำจะทำให้นาคในแม่น้ำร้อนระอุจึงหนีขึ้นฟ้าแบกน้ำไปด้วย ในเดือนหกประชาชนจึงจุดบั้งไฟในพิธีขอฝนขอให้แถนสั่งให้นาคส่งน้ำคืน (Klangprapan, 2014: 90) พญานาคตามความเชื่อของคนอีสานจึงมีความผูกพันกับแม่น้ำ สายฝน และความอุดมสมบูรณ์

1.2 ด้านประวัติศาสตร์ คนอีสานนับถือนาคเป็นบรรพบุรุษ มเหศักดิ์ หรืออารักษ์ เป็นสัตว์ศักดิ์สิทธิ์ที่คอยคุ้มครองปกป้องคนอีสาน มีปรากฏผ่านวรรณกรรมและตำนานเชิงประวัติศาสตร์ เช่น เรื่องพญานาคช่วยสร้างเมือง และสัญลักษณ์แทนความหมายของกษัตริย์ล้านช้าง (เอนก รักเงิน, 2555: 24) ตำนานพื้นเมืองขอมโบราณเชื่อว่าพญานาคเป็นวิญญาณบรรพบุรุษ และสัตว์ศักดิ์สิทธิ์ของชนชาติขอมเขมร และกัมพูชาในปัจจุบัน (สุริยา คลังฤทธิ์, 2560: 203) พญานาคจึงเป็นสิ่งที่มีความสัมพันธ์โดยตรงกับคนอีสาน มีการไปมาหาสู่กัน และช่วยเหลือกัน

พญานาคในศาสนาพื้นเมือง นอกจากจะเป็นความเชื่อที่แน่นแฟ้นอยู่กับคนอีสานแล้ว ยังเกี่ยวข้องกับความเชื่ออื่นทางวัฒนธรรมอีสาน เช่น ความเชื่อเรื่องสัตว์สี่เผือกซึ่งเป็นลักษณะแทนสัญลักษณ์ของนาค (อนันต์ ลากุล และอุมารินทร์ ตูลารักษ์, 2560) สะท้อนมุมมองเชิงนิเวศเกี่ยวกับสัตว์แปลก ซึ่งเป็นหัวใจสำคัญของความเชื่อเรื่องพญานาคในศาสนาพื้นเมือง ที่มีลักษณะของความเชื่อที่สัมพันธ์อยู่กับบริบทของพื้นที่ วิถีชีวิต และวัฒนธรรมท้องถิ่นอีสาน

2. ศาสนาพราหมณ์

พญานาคปรากฏในหลายคัมภีร์ของศาสนาพราหมณ์ เช่น คัมภีร์มหาภารตะ อาทิมรรพ บทที่ 59 กล่าวว่านาคกำเนิดมาจากนางกัทรู อุทโยคบรรพ บทที่ 101 กล่าวว่านาคกำเนิดมาจากพระนางสุรสาเทวี คัมภีร์อัคินปุราณะกล่าวว่า นาคกำเนิดมาจากพระนางกัทรูกับพระฤๅษีคยปะมุณี คัมภีร์ครุฑปุราณะกล่าวว่า นาคกำเนิดมาจากนางกัทรู ฐใหญ่กำเนิดมาจากพระนางสุรสาเทวี คัมภีร์วิษณุปุราณะกล่าวว่า นาคกำเนิดมาจากพระนางกัทรู ฐใหญ่พันตนกำเนิดมาจากพระนางสุรสาเทวี คัมภีร์หริวงค์กล่าวว่า พระนางสุรสาเทวีเป็นผู้ให้กำเนิดฐใหญ่ที่มีพิษร้ายพันตน นาคพันตนกำเนิดมาจากพระนางกัทรู คัมภีร์เทพปรณัมกล่าวถึงที่อยู่ของนาค คัมภีร์วิษณุปุราณะกล่าวถึงรูปร่างของนาค (กันเตยภัทร สิวงค์ดี, 2565)

อิทธิพลความเชื่อเรื่องพญานาคในศาสนาพราหมณ์เข้ามาสู่พื้นที่ภาคอีสานในรูปแบบของตำนานเทพปรณัม โดยปรากฏในคัมภีร์ทางศาสนาพราหมณ์กล่าวว่า พญานาคมีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับเทพเจ้า หรือเหล่าเทพ เช่น พญานาคเป็นสังวาลของพระศิวะ พญานาคเป็นแท่นบรรทมของพระนารายณ์ พญานาคเป็นเทพพาหนะของพระวรุณ พญานาคเป็นสร้อยสังวาลของพระคเณศ เป็นต้น (กัญญรัตน์ เวชชศาสตร์, 2559: 1105) ความเชื่อเรื่องพญานาคมีกำเนิดตั้งแต่ยุคพระเวท เชื่อมโยงกับลัทธิบูชาของคนในชมพูทวีป ก่อนที่จะผสมผสานความเชื่อเข้ากับเผ่าอารยัน โดยมีการกล่าวถึงพญานาคไว้ในคัมภีร์ฤคเวทว่า อหิ เพื่อกล่าวถึงฐใหญ่มองเห็นได้จากเรื่องราวของวฤตราสูร นอกจากนี้ ในวรรณกรรมมหาภารตะได้อธิบายกำเนิดของพญานาคว่า เป็นบุตรของพระกัศยปพรหมฤๅษี กับนางกัทรู พญานาคที่มีอำนาจมากตามปรณัมเทพของศาสนาพราหมณ์คือ พญานาคันตนาคราช

ซึ่งเป็นต้นกำเนิดตำนานนารายณ์บรรทมสินธุ์ และพญานาคवासกรี จากตำนานกวนเกษียรสมุทร (ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ, 2546)

พญานาคที่ได้รับอิทธิพลของศาสนาพราหมณ์มีความสัมพันธ์กับตำนานเทพเจ้า พญานาคจึงได้รับการนับถือในความเป็นเทพเจ้าด้วย นอกจากนี้อิทธิพลการนับถือพญานาคในความเป็นเทพเจ้าแล้ว ยังมีการสร้างงานศิลปกรรมที่เกี่ยวกับพญานาคตามคติของศาสนาพราหมณ์ ซึ่งพบเห็นได้มากตามปราสาทหินที่ได้รับอิทธิพลจากวัฒนธรรมขอม และเขมรโบราณ ซึ่งแฝงไว้ด้วยแนวคิดทางศาสนาปรัชญา และสัญลักษณ์ของความยิ่งใหญ่ เช่น พญานาคเป็นเทพเจ้าที่เชื่อมโยงสวรรค์และโลกมนุษย์ จึงนิยมสร้างรูปพญานาคไว้ที่บันได หรือสะพานของเทวสถาน พญานาคเป็นผู้รักษาสมดุลแห่งจักรวาล ซึ่งเป็นที่มาของตำนานพญานาคพลิกตัวทำให้เกิดแผ่นดินไหว เป็นต้น

3. ศาสนาพุทธ

พญานาคมีเนื้อหาปรากฏในพระไตรปิฎก และวรรณกรรมสำคัญของศาสนาพุทธมีรายละเอียดค่อนข้างมาก (จำนง คันธิก และรวม อวาทธ รอย, 2558) โดยคำว่า นาค ในคัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาทอาจหมายถึง ช้าง ม้า โค งู ต้นไม้ หรือมนุษย์ (ศิริศักดิ์ อภิศักดิ์มนตรี, 2563) แต่ในบทความนี้จะเจาะจงเฉพาะนาคผู้ที่มีชาติเชื้อแห่งงู หรือเจ้าแห่งงูที่เรียกว่า อหิชาติ หรืออูรคชาติ เป็นผู้ประเสริฐกว่างูทั้งหลาย (ช.ทุก.อ.(ไทย) 3/3/22)

คัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาทได้อธิบายรายละเอียดเกี่ยวกับพญานาคไว้หลายประเด็น เช่น ข้อมูลทางกายภาพ มูลเหตุการณเกิด ผู้ปกครอง ถิ่นที่อยู่อาศัย นาคพิภพ อุปนิสัย อาหาร และอายุขัย (สุรชาติ บุษย์ชญาณนท์, 2560) นอกจากนี้อดีตชาติของพระพุทธรูปเจ้าขณะบำเพ็ญเป็นพระโพธิสัตว์ก็ได้เสวยพระชาติเป็นพญานาคอยู่ 3 ชาติ ซึ่งปรากฏเรื่องราวในจัมเปยยชาดก สังขปาลชาดก และภุริทัตตชาดก (กัญญรัตน์ เวชชาศาสตร์, 2559: 1105) สถานะภาพของพญานาคในศาสนาพุทธแม้จะเป็นสัตว์เดรัจฉานแต่ก็มีฐานะพิเศษ เป็นสัญลักษณ์ของผู้ประสงค์ที่จะหลุดพ้นจากการเกิดเป็นสัตว์ มีศรัทธาเลื่อมใสในศาสนา รักษาศีล และพึงธรรม ท้ายที่สุดก็หลุดพ้นจากการเป็นสัตว์ และกลายเป็นเทพ (นพพล จันทร์กระจำจั่ง และ ศิริวรรณ เรืองศรี, 2563)

อิทธิพลของศาสนาพุทธนับว่ามีบทบาทอย่างมากต่อมุมมองของพญานาคในวัฒนธรรมอีสาน ทำให้พญานาคมีฐานะเป็นสัตว์ศักดิ์สิทธิ์ เป็นพระโพธิสัตว์ เทพเจ้า หรือเทวดาผู้บำเพ็ญบุญบารมี และปกป้องคุ้มครองศาสนา จึงนิยมสร้างรูปพญานาคไว้ที่บันได ชุ่มประตู่ และหลังคาโบสถ์วิหารสำคัญของศาสนา นอกจากนี้ยังเรียกผู้ที่จะบวชในศาสนาว่า นาค ซึ่งความเชื่อนี้เป็นต้นกำเนิดของประเพณีที่เรียกว่า ทำขวัญนาค ขานนาค และบวชนาค (สุจิตต์ วงษ์เทศ, 2543: 10) แต่ประเด็นสำคัญที่ทำให้เกิดกระแสบูชาพญานาคในปัจจุบันคือ การบูชาเพื่อขอโชคลาภ เพราะเชื่อว่าพญานาคเป็นผู้ดูแลสมุททรัพย์ และมีสมบัติมาก ซึ่งเป็นอุปนิสัยอย่างหนึ่งของพญานาค นั่นคือชอบสะสมสมบัติ (พระมหาคาวี สร้อยสาคำ และไกรฤกษ์ ศิลาคม, 2559: 88) จึงเป็นที่นิยมของผู้ที่ศรัทธาที่ต้องการขอพร ขอบารมีพญานาคเพื่อให้เกิดความโชคดี และมีโชคลาภกับตนเอง

ความน่าสนใจของความเชื่อเรื่องพญานาคในวัฒนธรรมอีสาน คือการประกอบสร้างทางความเชื่อขึ้นมาใหม่โดยการผสมผสานความเชื่อทั้ง 3 เข้าด้วยกัน แม้ว่าจะมีความเชื่อต่างที่ต่างกัน หรือในบางช่วงเวลาก็มีการแย่งชิงพื้นที่ ซึ่งก็เป็นเรื่องปกติของความต่างทางศาสนา แต่สาระสำคัญคือ พญานาคเป็นความเชื่อที่ถูกยอมรับรวมกัน และไม่ถูกปฏิเสธจากความเชื่อทั้ง 3 ศาสนา ซึ่งเป็นศาสนาที่มีอิทธิพลต่อกัน และวัฒนธรรมของคนอีสาน ทำให้พญานาคเป็นที่รู้จัก และมีการนับถือเรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน แต่ก็มีลักษณะ และบทบาทเฉพาะของความเชื่อ เป็นแบบพญานาคินิยมที่ยึดเอาพื้นฐานความเชื่อจากทั้งสามศาสนามาประกอบสร้างใหม่เพื่อให้สอดคล้องกับความต้องการของสังคมในสมัยปัจจุบัน

ความเชื่อสู่การกลายเป็นสินค้าทางวัฒนธรรม

สินค้าวัฒนธรรม คือ สินค้า และบริการ ที่มีวัฒนธรรมฝังตัวเป็นส่วนหนึ่งของสินค้า และบริการนั้น การที่ผู้บริโภคซื้อสินค้า และบริการใดมาบริโภคก็ตามสิ่งที่ผู้บริโภคได้รับมาไม่ใช่เฉพาะตัวสินค้า แต่ยังได้วัฒนธรรมที่ฝังตัวในสินค้า และบริการนั้นมาด้วย (รังสรรค์ ธนะพรพันธุ์, 2539) สินค้าวัฒนธรรมพัฒนามาจากทุนวัฒนธรรม ซึ่งเป็นสินทรัพย์ที่มีการฝังตัว และให้คุณค่าทางวัฒนธรรมนอกเหนือจาก

มูลค่าทางเศรษฐกิจของสินทรัพย์ พุทธวัฒนธรรมอาจเป็นวัฒนธรรมที่สัมผัสได้ หรือวัฒนธรรมที่สัมผัสไม่ได้ เมื่อสินค้าและบริการมีการฝังตัวของวัฒนธรรม จะเรียกสินค้านั้นว่าสินค้าวัฒนธรรม (ไกรฤกษ์ ปิ่นแก้ว, 2544)

พญานาคถือว่าเป็นพุทธวัฒนธรรมสำคัญอย่างหนึ่งที่ถูกระดมสร้างจากฐานความเชื่อที่ได้รับจากศาสนาที่มีอิทธิพลต่อวิถีชีวิต และวัฒนธรรมของคนอีสาน กลายเป็นสัญลักษณ์ศักดิ์สิทธิ์ที่สำคัญทั้งในบริบทของความเชื่อ อุดมคติ และรูปสัญลักษณ์ที่มนุษย์สร้างขึ้น หรือมีคุณวิเศษในตนเองภายใต้การมีสำนึกร่วมกันที่สั่งสมมาจากอดีต จะเห็นได้จากความเชื่อเรื่องนาคที่มีอยู่แต่เดิม เกี่ยวพันอย่างลึกซึ้งกับประวัติศาสตร์ชนชาติ แม้ว่าหลังจากศาสนาพราหมณ์ และศาสนาพุทธ จะเผยแผ่เข้ามาก็ไม่ได้ทำให้ความเชื่อเรื่องพญานาคหายไป แต่กลับยอมนับการมีอยู่ของพญานาค และยังช่วยส่งเสริมบทบาทของพญานาค ซึ่งเป็นผีถิ่นให้ถูกยกระดับขึ้นเป็นเทพเจ้า หรือเทวดาตามความเข้าใจของศาสนา

การนับถือพญานาคในปัจจุบันมีความแตกต่างจากความเชื่อดั้งเดิม ซึ่งเป็นแบบการประกอบสร้างทางความเชื่อด้วยการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างศาสนา ทั้งแบบการแย่งชิงพื้นที่ดังที่ปรากฏในตำนานพระเจ้าเลียบโลก และอุรังคินทาน ที่ได้กล่าวถึง พระโคตรมเสวยชาติเป็นนาคชื่อสุวรรณนาคสู้กับพระปรเมศวร นาคจึงมีการนับถืออยู่ก่อนการเกิดขึ้นของศาสนาพุทธ หรือถูกดึงมาเข้ากับศาสนาพุทธเพื่อสู้กับศาสนาพราหมณ์ (พระปรเมศวรเป็นชื่อของพระเจ้าในศาสนาพราหมณ์) ลำดับต่อมาก็กล่าวถึงการอุปติขึ้น และการเสด็จมาของพระพุทธเจ้า พญานาคทั้งหลายจึงขอรอยพระพุทธรูป เป็นการแสดงออกถึงการยอมรับศาสนาพุทธ (อุดร จันทวัน, 2555) และแบบผสมผสานความคติความเชื่อท้องถิ่นกับศาสนา ดังเช่น พญาศรีสุทโธนาคราชฐานะเป็นพระโพธิสัตว์ ซึ่งเป็นลักษณะเฉพาะของศาสนาพื้นบ้านในพื้นที่คำชะโนด โดยมีความเชื่อเรื่องพญานาค เป็นรากฐานทางความคิดของคนท้องถิ่นในการปรับเปลี่ยนอุดมการณ์ทางศาสนาแบบใหม่ให้สอดคล้องกับคติดั้งเดิม (อนุชิต สิงห์สุวรรณ และทวีศักดิ์ เผือกสม, 2563) การนับถือพญานาคในวัฒนธรรมอีสานจึงอยู่ในรูปแบบของการประกอบสร้างทางความเชื่อ ทั้งในรูปความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับศาสนา และความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับ

ชุมชน เพื่อให้ความเชื่อเรื่องพญานาคดำรงอยู่ และสามารถนำมาใช้ประโยชน์ได้ในลักษณะความสัมพันธ์แบบพึ่งพาอาศัยกัน

ความสัมพันธ์แบบพึ่งพาอาศัยกันนี้มีมาตั้งแต่อดีต เช่น คนอีสานนับถือพญานาคเป็นที่พึ่งทางใจในเรื่องน้ำ ฟ้าฝน และการเพาะปลูก หรือแม้แต่ประวัติศาสตร์เชิงตำนานที่เกี่ยวกับพญานาคช่วยสร้างเมือง ซึ่งมีนัยยะของการก่อร่างสร้างตัวของคนอีสาน แต่ในปัจจุบันคนอีสานมีความมั่นคงในระดับหนึ่ง ความสัมพันธ์แบบพึ่งพาอาศัยจึงมีความต่างไปจากเดิม นั่นเป็นเพราะปัจจัยในการดำรงอยู่แตกต่างกัน พญานาคแม้จะอยู่ในสำนึกด้านความเชื่อ แต่ก็ต้องปรับบทบาทใหม่หรือสร้างความหมายใหม่ เพื่อให้สอดคล้องกับความต้องการปัจจัยในการดำรงชีพของยุคปัจจุบัน พญานาคจึงถูกปรับเปลี่ยนจากความเชื่อเข้าสู่กระบวนการกลายเป็นสินค้าในลักษณะของการโยยหาอดีต ผ่านการสร้าง และผลิตซ้ำของความทรงจำร่วมกันในอดีต ทำให้กลายเป็นสินค้า และสร้างความหมายขึ้นมาใหม่ เพื่อรื้อฟื้นวิถีชีวิต วัฒนธรรม และประเพณีดั้งเดิม ให้สามารถกลายเป็นจุดขายเชิงพาณิชย์ที่จะก่อให้เกิดการสร้างรายได้ให้กับท้องถิ่น (สกวรัตน์ บุญวรรณ, เกิดถาวร บุญปรการ และวันชัย ธรรมจักร, 2561)

พญานาคเมื่อถูกประกอบสร้างความหมายใหม่ ก็พัฒนาเข้าสู่กระบวนการการกลายเป็นทรัพยากร หรือต้นทุนในการสร้างสินค้าทางวัฒนธรรม โดยอาศัยพื้นฐาน และเรื่องราวทางความเชื่อ ที่มีอยู่ในสำนึกร่วมเป็นแรงสนับสนุนพญานาคในความหมายใหม่ และสินค้าที่สร้างขึ้นมาจากความเชื่อ ทั้งแบบที่เป็นการอนุรักษ์คุณค่า และการสร้างใหม่ หรือวัฒนธรรมประดิษฐ์ เพื่อให้ตอบโจทย์การดำรงอยู่ของความเชื่อ ในความเป็นสิ่งจำเป็นเพื่อการดำรงอยู่ของมนุษย์ กระแสพญานาคในปัจจุบันจึงถูกสร้างตามความนิยมที่ถูกกับอุปนิสัยของคนในสังคม เช่นความนิยมบูชาพญานาคเพราะเชื่อว่า พญานาคเป็นสัตว์ศักดิ์สิทธิ์ เป็นผู้รักษาสมบัติทั้งหมดบนโลก สามารถประทานโชคลาภ และความอุดมสมบูรณ์ให้แก่ผู้ที่ศรัทธา จึงมีการสร้างสัญลักษณ์รูปพญานาคขนาดใหญ่ให้เป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ หรือการอ้างตำนานพญานาคเพื่อสนับสนุนการท่องเที่ยว ซึ่งปรากฏการณ์ดังกล่าว เป็นการนำเอาตำนานและบทบาทของพญานาคที่มีอยู่แล้วในความเชื่อดั้งเดิม มาทำให้มีความโดดเด่น

มากขึ้น เพื่อให้ตอบรับกับความต้องการของคนในสังคม ทั้งทางด้านการเป็นที่พึ่งทางใจ และการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม ซึ่งเป็นตัวกระตุ้นให้เกิดการสร้างสินค้าในรูปแบบต่าง ๆ ตามมา นอกจากนี้ พญานาคยังมีความเชื่อที่ไม่ขัดแย้งกับศาสนาหลัก นิยมสร้างกันมากในศาสนาเถรวาท เป็นสัญลักษณ์เชิงศาสนาที่คุ้นตา พญานาคจึงได้รับการสนับสนุนให้เป็นสัญลักษณ์ศักดิ์สิทธิ์จากมุมมองทางศาสนาด้วย

พญานาคถูกสร้างให้เป็นสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่มีความหมายเฉพาะ ใช้สำหรับเป็นต้นทุนสำคัญในการสร้างสินค้าทางวัฒนธรรม ที่สร้างตามความชอบใจของกลุ่มคนที่มีส่วนร่วมกัน มีลักษณะเฉพาะของความเป็นสินค้าเชิงศาสนาที่ถูกประกอบสร้างขึ้นจากความเชื่อ แล้วดึงเอาบทบาท หรือความเชื่อสำคัญที่ถูกต้องกับอุปนิสัย และความต้องการของคนในสังคม ออกมาทำให้โดดเด่น หรือสร้างความหมายใหม่ให้เป็นที่นิยม ก่อให้เกิดการสร้างแหล่งวัฒนธรรม และจุดขายเชิงพาณิชย์ เช่น การระดมทุนสร้างสัญลักษณ์ทางความเชื่อเกี่ยวกับพญานาค การสนับสนุนการท่องเที่ยว การผลิตและจำหน่ายสินค้า และการบริการด้านความเชื่อ นอกจากนี้ ยังมีการโฆษณาทางสื่อต่าง ๆ รวมถึงการบอกเล่าประสบการณ์ทางความเชื่อ ทำให้สินค้าพญานาคเป็นที่ต้องการของคนในสังคม แต่ถึงอย่างไรก็ตาม พญานาคก็เป็นเพียงสินค้าในเชิงศาสนา คือ เอาศรัทธา หรือความพอใจของกลุ่มคนมาเป็นปัจจัยในการสร้าง และหารายได้ ซึ่งต่างจากสินค้าอุปโภค บริโภคอย่างอื่นที่สร้างขึ้นจากปัจจัยจำเป็นในการดำรงชีพ ระดับการผลิต และจำหน่ายสินค้า วัฒนธรรมพญานาค จึงเป็นสิ่งที่ไม่แน่นอนขึ้นอยู่กับกระแส ค่านิยม และฤดูกาลการท่องเที่ยว

สินค้าวัฒนธรรมเกี่ยวกับพญานาค

ความเชื่อเรื่องพญานาคถูกทำให้กลายเป็นสินค้า เป็นลักษณะความสัมพันธะระหว่างความเชื่อกับขั้นตอนการเปลี่ยนแปลง และความหมายใหม่ที่สามารรถนำไปสู่การซื้อขายแลกเปลี่ยนได้ในทางเศรษฐกิจ (ปริญทร์ นาคสิงห์ และอังกร หงส์คณา นุเคราะห์, 2561: 166) โดยการนำเอาสำนึกร่วมในอดีตเกี่ยวกับพญานาคมาเป็นจุดขาย มีอัตราแลกเปลี่ยนซึ่งอาจแตกต่างกันตามบริบทของพื้นที่ ที่มีทุนทางวัฒนธรรม

หรือความสามารถในการสร้างจดขาย มาเป็นกลยุทธ์ ในการสร้างรายได้เข้าสู่ห้องถิ่น สินค้าวัฒนธรรมเกี่ยวกับพญานาคที่พบมากในปัจจุบัน สามารถสรุปเป็นประเภทได้ ดังนี้

1. สัญลักษณ์พญานาค

พญานาคถูกสร้างให้เป็นสัญลักษณ์ที่มีความหมายเฉพาะ โดยอาศัยข้อมูลการสร้างจากความเชื่อทางศาสนา ตำนานท้องถิ่น นำมาสร้างเป็นผลงานด้านศิลปกรรมที่สะท้อนจินตนาการ และประสบการณ์ด้านความเชื่อของผู้สร้าง ซึ่งมักอยู่ในรูปลักษณะของพญางูตัวใหญ่มีหงอน รูปร่างเทวดาทรงอาภรณ์ประดับสัญลักษณ์รูปพญานาค และรูปของเทวดากึ่งพญานาคก็มี ซึ่งการสร้างนั้นมักอิงอยู่กับความเชื่อในแต่ละพื้นที่นั้น จึงต้องสร้างให้แสดงถึงบริบทนั้น จะเห็นว่ากายภาพของพญานาคนั้นมีลักษณะแตกต่างจากสัตว์ประเภทอื่น มีอำนาจ มีพลัง มีความขลังลึกลับ น่าเกรงขาม และมีอิทธิพลต่อผู้ที่พบเห็น การที่พญานาคผูกพันอยู่ในวิถีการดำรงชีวิตของคนอีสาน จึงปรากฏเป็นสัญลักษณ์ทั้งในด้านพิธีกรรม ศิลปะ และสถาปัตยกรรมในภาคอีสาน (พระณัฐวุฒิ พันทะลี, พระมหาวีรฐ วิโรจโน, อานันท์ กรมน้อย และบุญเสริม อาจดวงดี, 2565)

สัญลักษณ์พญานาคแม้จะถูกสร้างขึ้นตามวัตถุประสงค์ของผู้สร้าง แต่ทั้งมวลล้วนต้องการสร้างสัญลักษณ์ที่สื่อถึงพญานาค สัญลักษณ์พญานาคนิยมสร้างให้มีขนาดใหญ่ หรือลักษณะเฉพาะ มีความโดดเด่น และสะดุดตา เพื่อใช้เป็นจุดศูนย์กลางความเชื่อ และเป็นจดขายที่นำไปสู่การสร้างสินค้าทางวัฒนธรรมอื่น ๆ การสร้างสัญลักษณ์พญานาคมีลักษณะเช่นเดียวกับการสร้างแบรนด์สินค้าที่เกิดจากการระดมทุน และการบริจาค จากผู้ที่ศรัทธา หรือผู้ที่มีความต้องการร่วมกันร่วมกันสร้างขึ้น สัญลักษณ์พญานาคจึงมีความหมายโดยตรงต่อกลุ่มคนที่ร่วมกันสร้าง พักดันให้เกิดเป็นแหล่งวัฒนธรรม และการท่องเที่ยว ซึ่งมีความแตกต่างกันไปตามทรัพยากร และทุนทางวัฒนธรรมของแต่ละพื้นที่ เช่น รูปเคารพปู่ศรีสุทโธยาศรีปทุมมา ณ วังคำชะโนด จังหวัดอุดรธานี พญาศรีสัตตนาคราช จังหวัดนครพนม พญาศรีภุชงค์มุกดานาคราช และพญาศรีมุกดามหามนีนีลปาลนาคราช จังหวัดมุกดาหาร นอกจากนี้ ยังมีการอธิบายวัตถุประสงค์ทางธรรมชาติ ที่มีลักษณะ

คล้ายพญานาคโดยการเชื่อมโยงเข้ากับตำนานท้องถิ่น เพื่อสร้างให้มีความหมายเชิงสัญลักษณ์ เช่น ลักษณะทางธรรมชาติที่ถ้านาคา จังหวัดบึงกาฬ มีลักษณะคล้ายพญานูใหญ่ ทำให้เกิดการสร้างเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ที่เป็นที่สนใจของผู้ที่ศรัทธาและนักท่องเที่ยว กลายเป็นจุดขายสำคัญที่ทำให้เกิดการสร้างรายได้ให้แก่ชุมชน

2. การท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม

พญานาคกลายเป็นจุดขายที่เป็นที่นิยมของคนในสังคม ผ่านสำนักที่มีร่วมกัน และการประกอบสร้างใหม่ ทำให้เกิดการสร้างแหล่งวัฒนธรรม และการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม เช่น สถานที่ศักดิ์สิทธิ์ แหล่งประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม ประเพณี และศิลปกรรมสำคัญเกี่ยวกับพญานาค ถูกผลักดันให้เป็นจุดสนใจของนักท่องเที่ยว โดยการนำเอาความเชื่อเกี่ยวกับพญานาคมาสร้างเป็นจุดขาย และเป้าหมายของการท่องเที่ยว ด้วยการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม ในลักษณะของการท่องเที่ยวเชิงอนุรักษ์แบบบูรณาการ เพื่อการรักษา และดำรงอยู่ของความเชื่อให้สอดคล้องกับการดำเนินชีวิตของคนในสังคมปัจจุบัน การท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมจึงเป็นความต้องการของชุมชนท้องถิ่น ในการมีส่วนร่วมในการพัฒนาการท่องเที่ยวเพื่อเป็นหลักประกันให้การพัฒนาการท่องเที่ยวเป็นไปในทิศทางที่ถูกต้อง และชุมชนท้องถิ่นยอมรับในผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจที่จะได้รับ เพื่อให้เกิดการกระจายรายได้ที่เหมาะสม (บุญเลิศ จิตตั้งวัฒนา, 2548)

พญานาคถูกทำให้เป็นเป้าหมายหลักทางวัฒนธรรม เพื่อทำให้เกิดการท่องเที่ยวโดยคนในพื้นที่ อาศัยความเป็นอัตลักษณ์ของวัฒนธรรมท้องถิ่น ประกอบกับการโฆษณาที่ดี สร้างภาพลักษณ์ของวิถีวัฒนธรรมให้เป็นจุดขายเชิงพาณิชย์ นอกจากนี้ การท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมยังเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้เกิดการขยายตัวของการท่องเที่ยวนานาชาติ หรือจากภูมิภาคหนึ่งไปยังภูมิภาคอื่น ๆ ทั่วโลกอย่างรวดเร็ว และต่อเนื่อง (นุชนารถ รัตนสุวรรณชัย, 2554: 33) อีกทั้งยังอาจก่อให้เกิดการสร้างเครือข่ายขนาดใหญ่ในการผลิตสินค้า และการให้บริการ ทั้งใน และนอกชุมชน เพราะเมื่อสถานที่ท่องเที่ยวมีผู้สนใจจำนวนมาก สิ่งที่มาตามคือความต้องการสินค้า และการให้บริการในรูปแบบต่าง ๆ อย่างครอบคลุม จึงทำให้เกิดความต้องการปัจจัยการผลิตสินค้า และแรงงานจำนวนมาก ซึ่งกำลังผลิต

ในชุมชนอาจไม่เพียงพอ จึงจำเป็นต้องมีการเชื่อมโยงไปยังผู้ผลิต และแรงงานจากภายนอก กลายเป็นเครือข่ายทางเศรษฐกิจที่มีขนาดใหญ่ขึ้น แต่ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับแหล่งท่องเที่ยวแต่ละแห่งว่าจะมีจำนวนนักท่องเที่ยวให้ความสนใจมากน้อยเพียงใด และปัจจัยการผลิตในชุมชนมีเพียงพอหรือไม่

3. การผลิตสินค้า

สัญญาะรูปพยานาค และการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมก่อให้เกิดการดึงดูดผู้ที่ศรัทธา และนักท่องเที่ยวจำนวนมากให้เข้ามาในพื้นที่ ทำให้เกิดการผลิตสินค้าขนาดย่อมเกี่ยวกับพยานาค ที่ถูกผลิตขึ้นมาเพื่อความพึงพอใจ และค่านิยมตามความหมายที่ประกอบสร้างขึ้นใหม่ เพื่อทำให้เกิดการแลกเปลี่ยน ซึ่งมีกระบวนการผลิต และองค์ประกอบสำคัญ ได้แก่ ผู้ผลิต หรือผู้สร้าง คือกลุ่มนายทุนซึ่งอาจเป็นคนในพื้นที่ หรือนอกพื้นที่ที่ต้องการแสวงหามูลค่าเพิ่มจากความเชื่องบประมาณ คือ เงินทุนในการจัดสร้าง วัตถุประสงค์ คือ ทุนทางวัฒนธรรมเป็นวัตถุประสงค์สำคัญในการสร้างภายใต้ฐานความคิดทางความเชื่อเกี่ยวกับพยานาคที่สืบทอดต่อกันมา และการจัดการ คือ การวางแผนการผลิต โฆษณา และจัดจำหน่าย (พลธรรม์ จันท์คำ, 2551)

สินค้าจากสัญญาะรูปพยานาคสามารถแบ่งเป็นออกเป็น 2 ประเภท ได้แก่ (1) สินค้าประเภทวัตถุมงคล คือ การนำเอาสัญญาะ และความหมายเรื่องพยานาคมาสร้างเป็นสินค้า โดยผ่านพิธีกรรมทางความเชื่อ และศาสนา เพื่อเพิ่มคุณค่าทางจิตใจให้แก่ผู้เลือกซื้อ หรือสะสม เช่น รูปเคารพจำลอง เหรียญตรา และเพชรพยานาค เป็นต้น มีความเชื่อว่าจะสามารถนำความโชคดี โชคลาภ ความสุข ความเจริญมาให้ หรือช่วยปกป้องคุ้มครองให้พ้นภัย และ (2) สินค้าประเภทของที่ระลึก คือ การนำเอาสัญญาะ และความหมายเรื่องพยานาคมาสร้างเป็นสินค้าเพื่อเก็บสะสม หรือเป็นเครื่องเตือนความทรงจำให้ระลึกถึงสถานที่ และเหตุการณ์ที่เกี่ยวข้อง เช่น ภาพถ่าย กำไล สร้อย เสื้อผ้าที่เกี่ยวกับพยานาค เป็นต้น การแยกประเภทสินค้าทั้งสองไม่มีเกณฑ์ตายตัว หากพิจารณาจากวัตถุประสงค์ในการสร้างสามารถแยกได้ชัดเจนตามการสร้าง แต่หากพิจารณาจากบุคคลที่เลือกซื้อ หรือสะสมไม่อาจแยกได้ชัดเจน เพราะนักท่องเที่ยวมีทั้งผู้ที่มีความเชื่ออยู่ก่อนแล้วยอมเชื่อว่า

สินค้านั้นเป็นวัตถุมงคล ส่วนนักท่องเที่ยวที่ไม่ได้มีความเชื่อย่อมมองว่าสินค้านั้นเป็นของที่ระลึก แต่อย่างไรก็ตาม สินค้าทั้งสองประเภทล้วนมีปัจจัย และวัตถุประสงค์ในการผลิต เพื่อการแลกเปลี่ยนซื้อขายเชิงพาณิชย์ ทำให้เกิดการหมุนเวียนทางเศรษฐกิจทั้งภายใน และนอกชุมชน

4. สินค้าบริการ

สินค้าบริการ เป็นผลิตภัณฑ์รูปแบบหนึ่งที่สร้าง และนำออกขาย เพื่อก่อให้เกิดความน่าสนใจ และความพึงพอใจแก่ผู้ซื้อสินค้า โดยมีวิธีการให้บริการเป็นขั้นตอน ดำเนินงานของกิจการ (Armstrong & Kotler, 2009) โดยการออกแบบการให้บริการ และจัดสรรทรัพยากรในท้องถิ่นให้สามารถสร้างประโยชน์ และรายได้ให้แก่ผู้ให้บริการ เป็นการออกแบบ และผลิตสินค้าขึ้นมาเพื่อสนองความต้องการของผู้บริโภคประเภทของสินค้าวัฒนธรรมเกี่ยวกับพญานาค จะมีประเภทสินค้าที่มีการผูกขาดกับการให้บริการ ซึ่งต่างจากการผลิตสินค้าชนิดอื่นที่ผู้บริโภคสามารถเลือกซื้อ หรือสะสมตามความสมัครใจโดยไม่ต้องผูกมัดกับการใช้บริการ สินค้าประเภทนี้มักเป็นสินค้าที่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรม ซึ่งเป็นสินค้าทางวัฒนธรรมที่ประดิษฐ์ขึ้นมาเพื่อสร้างความหมายในทางพิธีกรรม มีการผลิตสินค้าให้มีลักษณะเฉพาะตามความหมายในการใช้ประโยชน์ในทางความเชื่อแล้วผูกมัดกับการให้บริการทางพิธีกรรม เช่น สินค้าเครื่องบูชา สินค้าเครื่องถวาย บายศรีขอพรพญานาค เป็นต้น สินค้าประเภทดังกล่าวนี้ต้องใช้การจัดเตรียมเฉพาะ และวิธีการทำที่ยุ่งยาก ผู้ที่ศรัทธาหรือนักท่องเที่ยวที่ไม่มีความชำนาญจึงนิยมเลือกซื้อ และใช้บริการจากผู้ผลิต ซึ่งส่วนใหญ่มีฐานการผลิต และผู้ให้บริการเป็นคนในพื้นที่ ซึ่งมีความรู้ความเข้าใจในการผลิต และการให้บริการ นอกจากนี้ ยังมีสินค้า และการบริการที่เป็นผลพลอยได้จากการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม เป็นสินค้าบริการโดยอ้อม เช่น การบริการร้านอาหาร การขายสินค้าประจำท้องถิ่น การแสดงศิลปวัฒนธรรมถิ่น เป็นต้น สินค้าบริการเป็นประเภทสินค้าที่สามารถสร้างรายได้ให้แก่คนในชุมชนได้โดยตรง เพราะคนในชุมชนสามารถผลิต และจัดสรรการให้บริการตนเอง เป็นการสร้างฐานเศรษฐกิจเพื่อเอื้อประโยชน์ให้แก่คนในพื้นที่ ให้ได้รับผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจได้อย่างเหมาะสม

สินค้าวัฒนธรรมเกี่ยวกับพญานาคเป็นการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อกับการผลิตเป็นสินค้า เพื่อทำให้เกิดการแลกเปลี่ยนทางเศรษฐกิจ โดยใช้ความเชื่อเกี่ยวกับพญานาคเป็นจุดขาย ให้เกิดการผลิต และสร้างกิจกรรมต่าง ๆ ทางวัฒนธรรม เพื่อดึงดูดให้นักท่องเที่ยวเดินทางเข้ามาบริโภค และใช้บริการ ทำให้มีส่วนร่วมและเรียนรู้ในกิจกรรมทางวัฒนธรรม ตลอดจนซึมซับในบรรยากาศที่เกิดขึ้นด้วย สินค้าวัฒนธรรมเกี่ยวกับพญานาคยังสะท้อนปัจจัยและแรงงานในการผลิตสินค้า และการให้บริการ ในลักษณะของการกระจายออกของเครือข่ายทางเศรษฐกิจ ที่มีจุดเริ่มต้นจากแหล่งวัฒนธรรมพญานาค สู่ความต้องการปัจจัย และแรงงานในการผลิตจากคนชุมชน และกระจายออกไปสู่พื้นที่ภายนอก ทำให้เกิดเป็นโครงสร้างทางเศรษฐกิจภายใต้รูปแบบพญานาคนิยม นอกจากนี้ การที่สินค้าวัฒนธรรมเกี่ยวกับพญานาคมีความหลากหลายของประเภทสินค้า และการให้บริการ ทำให้สามารถครอบคลุมความต้องการของผู้บริโภค ซึ่งส่วนใหญ่เป็นนักท่องเที่ยวที่เดินทางเข้ามาในพื้นที่ ทั้งประเภทนักท่องเที่ยวที่มีความเชื่อ และนักท่องเที่ยวธรรมดาที่ต้องการมาท่องเที่ยวชมวิถีวัฒนธรรม และความแปลกใหม่ของสถานที่ก็สามารถเลือกซื้อสินค้า และใช้บริการได้ตามความชอบใจ ก่อให้เกิดผลประโยชน์ทั้งทางด้านการสืบทอดทางความเชื่อ และการพัฒนาเศรษฐกิจในชุมชนให้สามารถดำเนินไปในทิศทางเดียวกันได้

สรุป

พญานาคในวัฒนธรรมอีสานมีลักษณะเป็นพญานูใหญ่มีหงอน อาศัยอยู่ในแม่น้ำ และได้พื้นพิภพที่เรียกว่าวังบาดาล มีสถานะเป็นสัตว์ศักดิ์สิทธิ์กึ่งเทพ กึ่งเดรัจฉาน มีอิทธิฤทธิ์สามารถบันดาลความโชคดี โชคร้าย และความอุดมสมบูรณ์ ซึ่งมีที่มาจากการประกอบสร้างทางความเชื่อจากศาสนาพื้นเมือง ศาสนาพราหมณ์ และศาสนาพุทธ เป็นสำนึกร่วมด้านความเชื่อของคนอีสานที่สืบทอดมาจากอดีตจนถึงปัจจุบัน เพียงแต่บทบาทของความเชื่อเกี่ยวกับพญานาคต่างไปจากเดิม เพราะปัจจัยในการดำเนินชีวิตของคนในสังคมอีสานมีการเปลี่ยนแปลงไปจากอดีต จึงทำให้ความเชื่อเกี่ยวกับพญานาคต้องมีการปรับตัว พัฒนาจากการเป็นความเชื่อ

สู่กระบวนการกลายเป็นสินค้า เป็นการประกอบสร้างความเชื่อในความหมายใหม่ เพื่อให้สอดคล้องกับความต้องการปัจจัยในการดำรงชีพของคนในยุคปัจจุบัน โดยการรื้อฟื้น และประกอบสร้างความเชื่อเรื่องพญานาค ให้กลายเป็นจุดขายเชิงพาณิชย์ ขยายไปสู่การผลิตสินค้าทางวัฒนธรรม ชนิดต่าง ๆ ได้แก่ สัญลักษณ์พญานาค การท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม การผลิตสินค้า และสินค้าบริการ ซึ่งสินค้าดังกล่าวอยู่ภายใต้การมีน้ำสีกว่ร่วมที่ส่งต่อกันมา และพัฒนาจนกลายเป็นสินค้าพญานาค ที่ทำให้เกิดการแลกเปลี่ยน และการหมุนเวียนทางเศรษฐกิจ สามารถสร้างรายได้ให้แก่คนในชุมชน และกระจายไปสู่พื้นที่ภายนอกอย่างเหมาะสม ก่อให้เกิดความร่วมมือ และโครงข่ายทางเศรษฐกิจภายใต้กระแสพญานาคนิยม หรือนาคคิต

บรรณานุกรม

- กัญญรัตน์ เวชศาสตร์. (2559). มโนทัศน์เรื่องนาคของชนชาติไท. *Veridian E-Journal, Silpakorn University, (ฉบับภาษาไทย)*. 9(1). 1099-1116.
- กันตยภัทร สิวคิตี. (2565). การศึกษาเปรียบเทียบนาคในศาสนาพราหมณ์-ฮินดู และพระพุทธศาสนาเถรวาท. *วารสารมหาวิทยาลัยราชภัฏ*. 9(3). 276-288.
- ไกรฤกษ์ ปิ่นแก้ว. (2544). เศรษฐกิจสร้างสรรค์ ทุนวัฒนธรรมและโอกาสทางธุรกิจ. *วารสารนักบริหาร*. 31(1). 32-37.
- จำนง คันธิก และราม อวาธส รอย. (2558). นาคในคัมภีร์พระพุทธศาสนา : บ่อเกิดและอิทธิพลที่มีต่อวัฒนธรรมไทย. *วารสารสถาบันวิจัยญาณสังวร*. 6(1). 25-30.
- นพพล จันทรกระจ่างแจ้ง และศิริวรรณ เรืองศรี. (2563). การเปรียบเทียบพญานาค กับมังกรในมุมมองของศาสนาและความเชื่อ. *วารสารวไลยอลงกรณ์ปริทัศน์ (มนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์)*. 10(3). 165-179.
- นุชนาวร รัตนสูงค์ชัย. (2554). กลยุทธ์การพัฒนาการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม. *วารสารมนุษยศาสตร์*. 18(1). 31-50
- บุญเลิศ จิตตั้งวัฒนา. (2548). การพัฒนาการท่องเที่ยวแบบยั่งยืน. กรุงเทพฯ: เพรส แอนด์ ดีไซน์.

- ประสพสุข ฤทธิเดช. (2544). แถลง : ฟาไซประตุน้ำ. **วารสารภาษาและวัฒนธรรม**. 20(1). 92-97.
- ปฐินทร์ นาคสิงห์ และอังกูร หงส์คณานุเคราะห์. (2561). การทำให้สงกรานต์กรุงเทพฯ เป็นสินค้าวัฒนธรรมในอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว. **วารสารมานุษยวิทยา**. 1(1). 159-189.
- พระณัฐภูมิ พันทะลี, พระมหาวิรุฬ วิโรจโน, อานันท์ กรมน้อย และบุญเสริม อาจดวงดี. (2565). ภูวนาค: ความเชื่อของคนในสังคมอีสานเขตลุ่มน้ำโขง. **วารสารวิชาการพระพุทธศาสนาเขตลุ่มน้ำโขง**. 5(2). 32-47.
- พระมหาดาวิ ศรีอัยสาคำ และไกรฤกษ์ ศิลาคม. (2559). พินิจนาถในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท. **วารสาร มจร พุทธปัญญาปริทรรศน์**. 1(3). 81-90.
- พลธรรม์ จันทรคำ. (2551). ภูวนาค: จากอุดมการณ์ที่เมืองคำชะโนดสู่กระบวนการทำให้เป็นสินค้า. **วารสารสำนักบัณฑิตอาสาสมัคร**. 5(1). 1-21.
- มหาวิทยาลัยราชภัฏวไลยอลงกรณ์ (ม.ป.ป.). พระสูตรตันตปิฎก ขุททกนิกาย ทุกนิบาตชาดก เล่ม 3 ภาค 3. **พระไตรปิฎกและอรรถกถาแปล ฉบับมหาวิทยาลัยราชภัฏวไลยอลงกรณ์**. [ไฟล์ PDF]. จาก file:///C:/Users/User/Downloads/Tri91_57.pdf
- มหาสิลา วีระวง. (2540). **ศิลปวัฒนธรรม ฉบับพิเศษ: ประวัติศาสตร์ลาว**. (สมหมาย เปรมาจิตต์, ผู้แปล). กรุงเทพฯ: มติชน.
- มัทธมา วีระศิลป์. 2564. ความเชื่อภูวนาคกับการเสี่ยงทายในพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์คำชะโนด. **วารสารบัณฑิตแสงโคมคำ**. 6(1). 165-180.
- ยุพา คลังสุวรรณ, ลักษณะ ก่อวาณิชกุล และปิยาภรณ์ จันทรสว. (2546). ศาสนาพื้นบ้าน. **วารสารญี่ปุ่นศึกษารวมศาสตร์**. 20(1). 175-190.
- รังสรรค์ ธนะพรพันธุ์. (2539). ปาฐกถา "ทุนวัฒนธรรม". พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: มูลนิธิไชยยัง ลิมทองกุล.
- ราชบัณฑิตยสถาน. (2542). **พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน**. กรุงเทพฯ: นานมีบุ๊คส์ จำกัด.
- วรเดช มีแสงอรุณกุล. (2562). นาคและบาดาลโลก: พัฒนาการทางความเชื่อในโลกทัศน์ของชาวพุทธ. **วารสารวิชา การ มจร บุรีรัมย์**. 4(2). 104-114.

ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ. (2546). นาค: การศึกษาเชิงสัญลักษณ์ตามคติอินเดีย.

วารสารดำรงวิชาการ. 2(4). 148-158

ศิริศักดิ์ อภิศักดิ์มนตรี. (2563). ตำนานอุรังคธาตุ: นาคอยู่ในสุวรรณภูมิ ไม่มีนาค
ที่พระธาตุพนม. **วารสารปณิธาน**. 16(2). 149-183.

สการวัฒน์ บุญวรรณ, เกิดถวา บุญปรากฏ และวันชัย ธรรมสังการ. (2561).
การโยกย้ายติดกับการกลายเป็นสินค้าในมิติการท่องเที่ยวของสังคมไทย.

วารสารวิชาการและวิจัยสังคมศาสตร์. 13(39). 1-14.

สุจิตต์ วงษ์เทศ. (2543). **นาคในประวัติศาสตร์อุษาคเนย์**. กรุงเทพฯ: มติชน.

สุรชาติ บุญชัยนันท. (2560). พลวัตกระแสพญานาคนิยมในยุคโลกาภิวัตน์.

วารสารวามมืองแหรพทศศตรปรทรศน. 4(2). 43-61.

สุริยา คลังฤทธิ์. (2560). เนืเยะเรียด (นาคราช): มิติแห่งความสัมพันธ์เชิงสัญลักษณ์
ชาติพันธุ์. **วารสารหาดใหญ่วิชาการ**. 15(2). 197-207.

อนันต์ ลากุล และอุมารินทร์ ตูลารักษ์. (2560). แบบเรื่องและอนุภาคสัตว์สี่เท้า
ในตำนานเมืองลุ่มภาคอีสาน. **วารสารภาษา ศาสนา และวัฒนธรรม**.

6(2). 37-50.

อนุชิต สิงห์สุวรรณ และทวีศักดิ์ เผือกสม. (2563). จาก “เจ้าปู่” ถึง “พญาศรีสุทโธ
โพธิสัตว์”: การปรับเปลี่ยนจักรวาลวิทยาในความเชื่อเรื่องพญานาคของผู้คน
คำชะโนด. **วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัย
อุบลราชธานี**. 11(1). 146-175.

อุดร จันทวัน. (2555). **นิทานอุรังคธาตุ ตำนานพญานาคลุ่มน้ำโขง**[นิทานอุรัง
คธาตุ]. พิมพ์ครั้งที่ 6. (ปริวรรตจากอักษรลาว). ขอนแก่น: คลังน่านาวิทยา.

เอนก รักเงิน. (2555). นาค : สำเนักร่วมทางสังคมของกลุ่มคนอาณานิเวณลุ่มน้ำโขง.

วารสารวิชาการ มหาวิทยาลัยราชภัฏบุรีรัมย์. 4(2). 20-29.

Armstrong, G. & Kotler, P. (2009). **Marketing : An introduction**. (9th ed.).
New Jersey :Pearson Prentice Hall.

Klangprapan, M. (2014). Mekong river without the Naga: People without
power. **Journal of Lao Studies**, 5(1), 85-93.

**ผู้ทรงคุณวุฒิพิจารณาบทความวารสาร
ประจำปี 7 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม 2565)**

- | | |
|--|---|
| 1. ศาสตราจารย์ ดร.โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ | จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย |
| 2. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.หอมหวล บัวระภา | มหาวิทยาลัยขอนแก่น |
| 3. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.กรรณิกา คำดี | มหาวิทยาลัยขอนแก่น |
| 4. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สยาม ราชวัตร | มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ |
| 5. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สมหวัง แก้วสุฟอง | มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ |
| 6. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.เทพพร มั่งธานี | มหาวิทยาลัยบูรพา |
| 7. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อภิภูวัฒน์ โพธิ์सान | มหาวิทยาลัยมหาสารคาม |
| 8. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน | มหาวิทยาลัยศิลปากร |
| 9. พระมหาฉัตรชัย สุธตฺตชโย
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.) | มหาวิทยาลัยมหามกุฏ
ราชวิทยาลัย |
| 10. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุวิน ทองปั้น | มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณ
ราชวิทยาลัยวิทยาเขตขอนแก่น |
| 11. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ปัญญา คล้ายเดช | มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณ
ราชวิทยาลัยวิทยาเขตขอนแก่น |
| 12. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อาทิตย์ ผ่านพูล | มหาวิทยาลัยมหามกุฏ
ราชวิทยาลัยวิทยาเขตอีสาน |

หลักเกณฑ์การเสนอบทความวิชาการ วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

1. ต้องเป็นบทความหรือผลงานวิจัยด้านปรัชญา ศาสนาและวัฒนธรรม
2. เป็นภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ในกรณีเป็นภาษาอังกฤษต้องผ่านการตรวจสอบความถูกต้องจากผู้เชี่ยวชาญก่อนส่งกองบรรณาธิการ
3. ต้นฉบับบทความต้องมีความยาวไม่เกิน 15 หน้ากระดาษ A4
โดยจัดส่งบทความออนไลน์ที่ <https://so06.tic-thaijo.org/index.php/jprkku>
4. หน้าปก (Cover) ประกอบด้วย
 - 4.1 ชื่อบทความ (Title) ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ
 - 4.2 ชื่อผู้เขียน (Authors) (ระบุเฉพาะชื่อและนามสกุลโดยไม่ต้องมีคำนำหน้าชื่อตำแหน่ง คุณวุฒิ) พร้อมทั้งรายละเอียดเกี่ยวกับผู้เขียน (Author Affiliation) หากต้องการเพิ่มเติมรายละเอียดเกี่ยวกับผู้เขียนให้ระบุตอนท้ายของบทความ
 - 4.3 บทคัดย่อ (Abstract) ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ความยาวไม่ควรเกินหนึ่งหน้ากระดาษ A4
 - 4.4 คำสำคัญ (Keyword) กำหนดคำสำคัญที่เหมาะสมสำหรับการนำไปใช้ทำคำค้นในระบบฐานข้อมูลทั้งคำในภาษาไทยและภาษาอังกฤษ จำนวน 3-5 คำ
5. เกณฑ์การพิจารณา กองบรรณาธิการจะเป็นผู้รับผิดชอบการพิจารณา
6. บทความที่ไม่ผ่านการพิจารณาให้ตีพิมพ์ ทางกองบรรณาธิการจะแจ้งให้ผู้เขียนทราบ แต่จะไม่ส่งต้นฉบับคืนผู้เขียน
7. ส่วนเนื้อหา (Body of the Context) ประกอบด้วย
 - 7.1 บทนำ (Introduction) ครอบคลุมความสำคัญและที่มาของปัญหาการวิจัย วัตถุประสงค์การวิจัยและวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง บทนำควรเขียนในรูปเรียงความให้รวมเป็นเนื้อเดียวกัน
 - 7.2 วิธีการวิจัย หรืออุปกรณ์และวิธีวิจัย หรือระเบียบวิธีวิจัย (Research Methodology) อธิบายวิธีการดำเนินการวิจัยซึ่งอาจจะประกอบด้วยหัวข้อย่อย ๆ เช่น ประชากรและกลุ่มตัวอย่าง เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัย การเก็บรวบรวมข้อมูล การทดลอง การวิเคราะห์ข้อมูล ซึ่งสอดคล้องตามวิธีการวิจัยแต่ละสาขาวิชา
 - 7.3 สรุปและอภิปรายผล/วิจารณ์ผลการวิจัย

7.4 ข้อเสนอแนะ (Recommendation) เสนอแนะแนวทางการนำผลการวิจัยไปใช้

7.5 กิตติกรรมประกาศ (Acknowledgement) ระบุแหล่งทุนหรือผู้มีส่วนสนับสนุน
ในการทำวิจัย เอกสารอ้างอิง (References) ให้ใช้ตามแบบที่กำหนด คือ

7.5.1 การอ้างอิงในเนื้อเรื่อง ให้วงเล็บชื่อผู้แต่ง (สำหรับคนไทย) หรือชื่อสกุล
(สำหรับชาวต่างประเทศ) หรือชื่อนิติบุคคลที่เป็นผู้จัดทำเอกสารและปีที่พิมพ์
ของเอกสารที่อ้างถึงนำหน้าหรือต่อท้ายข้อความที่อ้าง ดังตัวอย่าง

มันทนา และอุษา (2535) กล่าวว่า.....หรือ (มันทนาและอุษา, 2535)

Miller (1993) กล่าวว่า.....หรือ.....

(Miller, 1993)

จากรายงานของ WHO (1999).....หรือ.....

(WHO, 1999)

7.5.2 การอ้างอิงท้ายเรื่อง

อ้างอิงหนังสือ

พรจันทร์ สุวรรณชาติ. (2539). **มาตรฐานการพยาบาลเชิงโครงสร้าง.**

กรุงเทพฯ : เจ.เอส.การพิมพ์.

Dye Thomas R. (1966). *Politics, Economics and the Public.*

Chocago:Rand McNally.

การอ้างอิงจากบทความ

รัตนา จันทร์เทาว์. (2553). อุปลักษณะเกี่ยวกับแหล่งน้ำของคนขอนแก่น.

มนุษยศาสตร์สังคมศาสตร์, 27(3),71-85.

Wenden, A.L. (2002). Learner Development in Language Learning,

Applied Linguistics, 23(1), 12-36.

การอ้างอิงจากเว็บไซต์

สมคิด พุทธิศรี. (2555). โลกาภิวัตน์ปะทะเทคโนโลยี : นัยต่อการปรับ
โครงการสร้างทางเศรษฐกิจ. สืบค้นเมื่อวันที่ 1 พฤศจิกายน 2555,
จาก [http://thaipublica.org/2012/08/impact-of-globalization-
of-technology/](http://thaipublica.org/2012/08/impact-of-globalization-of-technology/)

Bontas, E.P. (2005). Practical experiences in building Ontologybased
Retrieved systems. Retrieved January 20,2006, from [http://
userpage.fu-berlin.de/~paslaru/papers/swcase2005.pdf](http://userpage.fu-berlin.de/~paslaru/papers/swcase2005.pdf).

การสัมภาษณ์

สุวิทย์ คุณกิตติ. การควบคุมดูแลสิ่งแวดล้อมลุ่มน้ำพอง [สัมภาษณ์]. รัฐมนตรี
กระทรวงวิทยาศาสตร์ เทคโนโลยีและสิ่งแวดล้อม 20 สิงหาคม 2541.

Tapparangsi K. AIDS situation in Thailand [Interview]. The Minister,
Ministry of Public Health; 17 July 1999.

8. ตารางและภาพประกอบ (Tables and Illustrations) จัดเรียงตามลำดับหรือ
หมายเลขที่อ้างถึงในบทความโดยวิธีเขียนควรระบุชื่อตารางไว้เหนือตารางและ
ระบุชื่อหรือคำอธิบายภาพ

ชื่อเรื่องภาษาไทย (ขนาด 18 ตัวหนา)

English Title (Font size 18 bold)

ชื่อผู้แต่ง¹, ชื่อผู้แต่ง², ชื่อผู้แต่ง³ (ขนาด 14)

Author¹, Author², Author³ (ขนาด 14)

^{1,2,3} สาขาวิชา.....(ขนาด 12)

^{1,2,3} Program in.....(ขนาด 12)

^{1,2,3} คณะ.....(ขนาด 12)

^{1,2,3} Faculty of.....(ขนาด 12)

^{1,2,3} มหาวิทยาลัย.....(ขนาด 12)

^{1,2,3}University (ขนาด 12)

บทคัดย่อ

เนื้อหาบทคัดย่อภาษาไทย.....
เนื้อหาบทคัดย่อภาษาไทย.....
เนื้อหาบทคัดย่อภาษาไทย.....
.....

คำสำคัญ: คำสำคัญ1, คำสำคัญ2, คำสำคัญ3

Abstract

เนื้อหาบทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....
เนื้อหาบทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....
เนื้อหาบทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....
.....

Keywords: Keywords1, Keywords2, Keywords3

บทนำ (Introduction)

เนื้อหาบทความ.....

เนื้อหาบทความ.....

เนื้อหาบทความ.....

.....

.....

กิตติกรรมประกาศ (ถ้ามี)

รายละเอียดเกี่ยวกับผู้เขียน

เอกสารอ้างอิง (References, Bibliography)

APA Style