

Dumoulin, Heinrich. 1981 *Buddhism and nineteenth-century German philosophy*. *J. of the History of Ideas*, 42(3) July-September 1981, 457-470

แปลและเรียบเรียงเป็นไทย (เพื่อการศึกษา เป็นการส่วนตัว) โดย ดร. บุรชัย สอนชยานนท์

คำแปลรุ่น ๑.๓ วันที่ ๔ มิถุนายน พ.ศ. ๒๕๕๕ (ร่างคำแปลรุ่นก่อนหน้า ๑.๒ วันที่ ๒๕ ธันวาคม พ.ศ. ๒๕๕๖)

Thai translation by Burachai Sonthayanon, Ph.D.,

version 1.3, June, 4, 2016

(previous version, Dec 29, 2013)

มีฟุตโน้ตไว้ท้ายหน้าแรกของบทความว่าแปลเป็นภาษาอังกฤษโดย Julia Ching เข้าใจว่าเดิม Dumoulin เขียนเป็นภาษาเยอรมัน **ตัวอักษรสีเขียว คือคำอธิบายเพิ่มเติมของผู้แปลไทย เพื่อให้ชัดเจนขึ้น**

บทนำ – การแลกเปลี่ยนในเชิงปัญญาและวัฒนธรรมกันอย่างหนักระหว่างตะวันตกและตะวันออก นั้นคือระหว่างยุโรปและเอเชีย เป็นเรื่องที่ถูกบ่งชี้ในอดีตมาหลายศตวรรษแล้ว เป็นพื้นฐานทุกวันนี้ในการแลกเปลี่ยนความคิดต่างตอบแทนต่างๆ อย่างตระหนักรู้. ไม่มีประเทศเอเชียยุคใหม่อื่นใดที่มีกระบวนการรับเอาความคิดใหม่ๆ (จากตะวันตก) เข้ามา (เป็นความรู้ของตน) ด้วยท่วงทีที่ตื่นตาและรวดเร็วอย่างญี่ปุ่น ซึ่งในสมัยเมจิ (1868-1913) ได้เปิดประตูสู่ชาวต่างชาติและต่อความคิดของชาวตะวันตก อย่างไรก็ดี ความคิดต่างๆ ของเอเชียและคุณค่าเชิงวัฒนธรรม ผ่านเข้าไปยุโรปช้ากว่า ซึ่งขึ้นกับงานเขียนและวัสดุอื่นๆ ซึ่งเริ่มมีออกมาในรูปแบบต่างๆ (โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่ผ่านความพยายามจากงานดานกิจการอาณานิคมและมีซันนารี) แล้วก็ได้พบการตอบรับที่น่ายินใจในบรรดาชาวยุโรปทั้งหลาย.

ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ ๑๘ วัฒนธรรมเชิงปัญญาของจีนถูกยอมรับในตะวันตกก่อนวัฒนธรรมอินเดีย และโดยกลุ่มคนในวงกว้างกว่า. ความสนใจในวัฒนธรรมจีนถูกกระตุ้นผ่านจดหมายและรายงานของขบวนการบาดหลวงเยซูอิตซึ่งแสดงมุมมองของโลกในแบบประเพณีดั้งเดิมของจีน และคำสอนในจริยธรรมแบบลัทธิขงจื้อ ภายใต้บรรยากาศที่เอื้ออำนวย. (ชาวยุโรป) บางคนได้จินตนาการว่า พวกเขาพบคำสอนเหล่านั้นเป็นศาสนาที่มีเหตุผล, มีความศรัทธาเป็นพิเศษต่อ (คนใน) ยุค (ปรัชญา) ส่องสว่าง (Age of Enlightenment) นักคิดที่มีอิทธิพลเช่น Leibniz, Christian Wolff, Voltaire, และคนอื่นๆ สนใจเป็นอย่างมากต่อวัฒนธรรมจีน ทำให้เกิดอะไรที่คล้ายกับแฟชั่นซึ่งนิยมสิ่งที่เป็นจีน (*chinoiserie*) อย่างไรก็ตาม พอถึงปลายศตวรรษที่ ๑๘ ความกระตือรือร้นต่อจีนก็หดหายไป ขณะที่ชาวยุโรปเริ่มหันไปสนใจอินเดียว่าเป็นแดนอัจฉริยะแทน

อินเดียได้ปรากฏต่อปัญญาชนชาวยุโรปในความเข้าใจใหม่ที่น่าดึงดูดใจ. ตามที่ J.G. Herder (1744-1803) ได้เขียนไว้, “ในอินเดีย จิตใจของมนุษย์ได้รับรูปแบบแรกของ ปัญญา และ ความดี (wisdom & virtue) พร้อมด้วยความกล้าศึก ความแข็งแกร่ง ด้วยความยิ่งใหญ่ (sublimity) ซึ่ง ... ไม่มีอะไรเปรียบได้ในโลกแห่งปรัชญาของชาวยุโรปที่หนาวเย็น” (อ้างอิง ๑) เขาเป็นคนแรกที่แปลโศลกในของเพลงสวด ภควัดคีตา (Bhagavadgītā) อันศักดิ์สิทธิ์ของอินเดีย จากภาษาสันสกฤตเป็นภาษาเยอรมัน. (อ้างอิง ๑) พี่น้อง Schlegel ก็ได้เรียนภาษาสันสกฤต: (โดยต่อมา) August Wilhelm (Schlegel) (1769-1845) ได้แต่งเก้าอี้ (ตำแหน่งศาสตราจารย์) สันสกฤตของเยอรมันคนแรกที่ (มหาวิทยาลัย) บอนน์ ขณะที่ Friedrich (Schlegel) (1772-1829) ได้เขียนบทนิพนธ์ที่มีชื่อเสียง “ว่าด้วยภาษาและปัญญาของชาวอินเดีย” เป็นหลักฐานถึงความเข้าใจอย่างลึกซึ้งของเขา แมวามันจะให้ข้อมูลน้อย แรกทีเดียว วรรณกรรมโบราณอินเดีย โดยเฉพาะ อุปนิษัท (Upanishads) ได้กระตุ้นเร้าความชื่นชมจากชาวตะวันตกต่อ “ปัญญาแห่งทิศตะวันออก”. ความสนใจในพุทธศาสนา ซึ่งมีอิทธิพลมากที่สุด ในบรรดาศาสนาต่างๆ ของอินเดีย นั้น ก็ได้พัฒนา

ขึ้นบนคลื่นของความกระตือรือร้น ซึ่งได้ให้แรงบันดาลใจแก่จิตใจชาวตะวันตกหลายคน การวิจัยในรูปแบบต่างๆ ของศาสนาพุทธดูเหมือนสำคัญเป็นพิเศษ เพราะว่ามันยังคงแสดงประโยชน์ของมันต่อเนื่องมาจนถึงยุคของเรา หยิบยื่น โอกาสให้มีการพูดจาแลกเปลี่ยนความเห็นที่มีความหมาย กับผู้ที่ถือคำสอนทางศาสนาคริสต์และอื่นๆ. การกล่าวดำรงความรู้สึกรู้สึก(ของคน)ในการต้อนรับ(พุทธศาสนา) อาจให้เราได้รับรู้ คำช่วยบอกใบ้ที่มีประโยชน์ต่อ ความเข้าใจต่อศาสนาพุทธ อย่างถูกต้อง (ของนักวิชาการสมัยนั้น) และเป็นไปได้ว่าเป็นความเข้าใจที่ลึกซึ้ง แต่ทว่าในบทความนี้ เราจะจำกัดตัวเราเองเฉพาะการสำรวจนักปรัชญาเยอรมันในศตวรรษที่ ๑๙ แล ๔ คน ซึ่งเป็นตัวแทนที่ยิ่งใหญ่ของพวกเขา ซึ่งก็คือ Kant, Hegel, Schopenhauer, และ Nietzsche ซึ่งแต่ละคน, ซึ่งในแต่ละแนวทางของเขา, (มีมุมมอง)สำคัญตลอดมา(จากอดีตจนถึงปัจจุบัน)ในการประเมิน(ค่า)พุทธศาสนาในสายตาชาวยุโรป.

การเขาเผชิญกับพุทธศาสนาของนักปรัชญาชาวยุโรป แตกต่างไปจากความพยายามศึกษาของนักวิชาการผู้ศึกษาพุทธศาสนา (Buddhist scholars) อย่างมีนัยสำคัญ ซึ่งพวกเขาเคลื่อนไหว(ศึกษา)เชิงซำกว่ามาก, (โดย)ค่อยๆ ปล่อย ตัวบทยักขระ และ วัสดุต่างๆ (น่าจะหมายถึงบทแปลคัมภีร์และความเห็นทางวิชาการต่างๆ) หลังจากการทำงานหนักอย่างอดทน (ก่อน)นำรูปแบบต่างๆ ของคำสอนและการปฏิบัติแบบพุทธออกมาสู่แสงสว่าง(ให้คนอื่นฯ เข้าใจ). (ทว่าวิธี)การทำวิจัย(โดยละเอียดและซำ)แบบนี้ ไม่อาจคาดหวังได้กับนักปรัชญา. แต่นักปรัชญาเยอรมันดังที่กล่าวมาแล้วข้างต้นได้ทราบ, แมว่าอาจยังไม่ชัดเจนเกินไปนัก, ว่าพุทธศาสนาแบ่งได้เป็นสองสาขาหลัก คือ หินยาน (Hinayana) (ซึ่งตอนนี้เรียกกันว่า เถรวาท Theravada) และ มหายาน (Mahayana) ตลอดจนถึงชื่อที่ต่างๆ ไปอีกมากที่ใช้นามขององค์ผู้ก่อตั้งศาสนาพุทธ. มุมมองต่อโลกซึ่ง(เข้าใจผิดว่า)คู่มืดมิดและมองโลกในแง่ร้าย (dark and pessimistic) ของชาวพุทธ ทำให้พวกเขา(นักปรัชญายุโรป)สนใจพุทธศาสนาอย่างลึกซึ้ง. และแมว่ามีแหล่งความรู้ยังไม่เพียงพอ มุมมอง (perspectives) ของนักปรัชญาเยอรมันต่างๆ และการตัดสินใจค่า (value judgements) ก็ส่งแรงอิทธิพลซึ่งแม่ว่าทุกวันนี้ก็ยังเห็นได้

คานท์ - ครูผู้ยิ่งใหญ่แห่งปรัชญาเยอรมัน หรือ Immanuel Kant (1724-1804) แห่ง Königsberg (สมัยนั้นอยู่ในแคว้นปรัสเซียของเยอรมัน ตอนนี้อยู่ในเขตรัสเซีย- ผู้แปล, บางทีสะกดว่า คานต์), ไม่ได้พูดอะไรเกี่ยวกับปรัชญาอินเดียหรือปรัชญาเอเชียตะวันออกในการบรรยายทางปรัชญาของเขา. ปัญญาแห่งตะวันออก (wisdom of the East) มีพื้นที่น้อยนิดในความคิดเชิงปรัชญาของเขา ว่าเป็นเพียงแคศาสนาต่างๆ ของชาวเอเชียแค่นั้น แต่กระนั้น คานท์ก็สอนวิชา ภูมิศาสตร์กายภาพเป็นเวลานานถึง ๔๐ ปี ซึ่งเป็นครั้งแรกของบรรดาวิชาประเภทนี้ในมหาวิทยาลัยเยอรมัน คานท์ถือว่า ภูมิศาสตร์เป็น “สาขาของการเรียนที่มีประโยชน์ และ นำรื่นรมณ์” ; เป็นเรื่องเกี่ยวกับประเทศและกลุ่มคนที่ห่างไกลออกไป, ซึ่งสำหรับเขา (การเรียนรู้เรื่องพวกนี้), มันก็คืองานอดิเรกและการพักผ่อน เขาพบเอกสารที่เป็นประโยชน์ต่อการบรรยายของเขา จากวรรณกรรมของการเดินทางในศตวรรษที่ ๑๘ ที่มีอยู่จำนวนมาก แมว่าตัวเขาเองนั้นเลี่ยงการเดินทางและเลี่ยงการเรียนภาษาต่างชาติที่นอกเหนือไปจากภาษาอังกฤษและฝรั่งเศส (ถึงกระนั้น)เขาสามารถดึงเอาสิ่งที่น่าตื่นตื้น ที่ให้ข้อสนเทศ และมีประโยชน์จากการดูอย่างกว้างขวางของเขา และคอร์สของเขา ก็เป็นที่นิยม และในช่วงชีวิตของเขา มีการพิมพ์บันทึกคำบรรยายที่นักศึกษาของเขาจด แมว่าจะโดยไม่ได้รับอนุญาตจากเขา อย่างไรก็ดี บทบรรยายฉบับแท้ของคานท์ ที่เรียกกันว่าฉบับบอกจด และจากบันทึกที่เขาเตรียม ก็มีให้เราได้อ่าน คานท์พูดถึงประเทศแต่ละประเทศในเอเชีย ทำให้คนได้เห็นภาพบางส่วนเพียงชั่วครู่ ของ “ประเทศและประชาชน” นำลักษณะเด่นในเรื่องธรรมเนียม และศีลธรรมออกมา ให้ภาพร่างในเรื่องการเมือง และ โครงสร้างเชิงสังคม และรวมถึงส่วนที่พูดถึงศาสนาในประเทศเหล่านั้นอยู่เสมอ เขาได้

พูดถึงพุทธศาสนาในการบรรยายของเขาเกี่ยวกับ ลังกา (Ceylon) ทิเบต อินเดียตอนเหนือ จีน และ ญี่ปุ่น (แต่) เขารู้สึกสนใจกับเรื่องนิกายพุทธแบบหินยานและมหายาน และ (พระ) นามต่างๆ ที่ใช้เกี่ยวกับพระพุทธเจ้าในประเทศต่างๆ ในเอเชีย

(น่าสังเกตว่าคานท์ไม่พูดถึง สยาม คงไม่มีข้อมูลให้เขา ในภาษาเยอรมัน หรือตะวันตกอื่น - ผู้แปล)

การบรรยายของเขาเป็นรายงานข้อเท็จจริงซึ่งเขาพยายามจะแสดงให้เห็นแก่ที่ควรรู้ของแต่ละประเทศที่ศึกษา เขารู้สึกสนใจกับความเชื่อของชาวพุทธในเรื่องการเคลื่อนย้ายของวิญญาณ (transmigration of souls) (ซึ่งเขาก็ไม่เข้าใจนัก) เพราะว่ามันต้องมีสมมุติฐานไว้ก่อนว่า ต้องมีวิญญาณดำรงอยู่ก่อนแล้ว และมีการเวียนว่ายตายเกิด (reincarnation) ในอีกรูปแบบหนึ่งหลังความตาย คุณลักษณะทางศีลธรรมของหลักการทางพุทธประทับใจเขามากเป็นพิเศษ เขาอ้างถึงหนังสือเกี่ยวกับประเทศญี่ปุ่น โดยแพทย์ชาวเยอรมันชื่อ Engelbert Kämpfer ซึ่งได้เดินทางไปเยือนประเทศญี่ปุ่นโดยการจ้างของประเทศฮอลแลนด์ (1690-91) ซึ่งบันทึกความทรงจำของเขายังคงเป็นแหล่งข้อมูลที่สำคัญเกี่ยวกับประเทศญี่ปุ่น (ให้คานท์อ่าน) Kämpfer เล่าเรื่องการบรรยายธรรมโดยพระชาวญี่ปุ่น “ซึ่งหลักการประยุกต์ก็น่าสนใจเรื่องคุณธรรมและความดี ซึ่งเป็นสิ่งที่พวกเราที่บ้าน (ในยุโรป) ต่างใฝ่ฝันให้มีบ้าง” เรื่องนี้ต่อกับสิ่งที่เราได้เรียนรู้มาแล้วจากแหล่งหลายแหล่งของญี่ปุ่น ในเรื่องการปฏิบัติของชาวพุทธในยุคเอโดะ (Edo period 1614-68) พระชาวพุทธ (ญี่ปุ่น) แนะนำชาวบานในเรื่องจริยธรรม บ่อยครั้งก็ในแง่หลักการของขงจื้อ ซึ่งแก่นคำสอนแสดงออกมาในประโยคที่ว่า “กระตุนความดีและทำโทษความชั่ว” คานท์เองก็เชื่อในความจำเป็นที่ต้องให้รางวัล (ตอบแทน) ความดีและทำโทษความชั่ว

วรรณกรรมชิ้นหนึ่งในภาษาเยอรมันที่คานท์อ่านคือ “ประวัติศาสตร์ทั่วไปของการเดินทาง หรือ ชุดคำอธิบายเรื่องการเดินทางทั้งหมด” เป็นหนังสือชุด ๒๑ เล่ม (พิมพ์ที่เมือง ไลบ์ซิก 1747-74) ในเล่ม ๖ เกี่ยวกับประเทศจีน และมีตอนหนึ่งพูดถึงเรื่อง “คำสอนภายใน หรือ คำสอนลับของ Fo” (คำว่า Fo ในภาษาจีนหมายถึง พระพุทธเจ้า ซึ่งในภาษาญี่ปุ่นเรียกว่า บุตซึ (Butsu)) คานท์อ่านจากเอกสารนั้นว่า “ความไม่มีอะไร (nothingness) เป็นจุดกำเนิดและจุดสุดท้ายของสรรพสิ่ง, ไม่มีพระกับ, และการปฏิเสธต่อ, การงานทั้งหมดที่เวลาหนึ่ง ฉะนั้นเป็นสิ่งที่ประเสริฐ (blessed)” เขาแปลมาไว้ที่นี่ จากบทความที่คานท์บอกให้จด ซึ่งก่อนเนื้อความของ “ประวัติศาสตร์ทั่วไป” นี้ (ต่อมา) ก็จะได้รับรู้ (อ่าน) โดย เฮเกล ด้วย และเราจะกลับมาสู่เรื่องนี้อีก เมื่อเราอภิปรายคำอธิบายของเฮเกลในเรื่องพุทธศาสนา

คานท์เขียนความเห็นไว้ด้วยว่า วิธีใหม่โน้ตสน์ (conception) ของชาวพุทธ เรื่องพระผู้สร้าง (God) หรืออะไรเท่าที่เขารู้นั้นยังไม่เพียงพอ คานท์คิดว่า แม้แต่พระพุทธเจ้าเอง ก็ยังต้องเคยเกี่ยวข้องกับการเวียนว่ายตายเกิด (transmigration) (ของวิญญาณ) ตามหลักการของคำสอนศาสนาของท่านเอง. ในบทบรรยายของคานท์เรื่อง ภูมิศาสตร์ตะวันออก แม้ว่าตัวคานท์เองไม่อาจพอใจในมุมมองในเรื่อง the Supreme Being (สิ่งสูงสุด คงหมายถึง พระผู้สร้างโลก God) แต่เขาก็ไม่อนุญาตให้ตัวเองไปแสดงความเห็นวิพากษ์วิจารณ์ในเชิงเทววิทยาหรือในเชิงอภิปรัชญาออกมา. ในภาพใหญ่ ภาพร่างของคานท์ (ในความเข้าใจ) ของเขารู้สึกสนใจ มอบความอบอุ่น และความเขากว้างใจในความเป็นมนุษย์ต่อชาวต่างชาติและต่อประเพณีต่างชาติ และถือว่ามีศีลธรรมสูง โดยแท้จริง (highly moral earnestness) และจริงจังแสวงหาซึ่งความเป็นอมตะ (sincere striving for immortality) ไม่ว่าเขาได้ไปเรียนประเด็นทางจิตวิญญาณของศาสนาพุทธนี้มาจากไหนก็ตาม.

เฮเกิล – เพียงในสมัยของเรานี้เท่านั้น ที่เราพบสิ่งที่สมควรสนใจที่นำไปสู่ความจริงที่ว่า G.F.W. Hegel (1770-1831) ได้ให้พื้นที่อย่างมากกับศาสนาต่างๆ ที่ไม่ใช่คริสเตียนในงาน(เชิงปรัชญา)ของเขา (อ้างอิง ๖) (แต่)นี่ไม่ได้หมายความว่าวัฒนธรรมต่างชาติ หรือภูมิปัญญาแห่งตะวันออกได้รับความเห็นใจจากเขาเป็นพิเศษแต่อย่างใด : “ประวัติศาสตร์โลก เคลื่อนจากตะวันออกสู่ตะวันตก, ยุโรปคือปลายทางของประวัติศาสตร์โลก, เอเชียเป็นจุดเริ่มต้น” เฮเกิลยังคงเชื่อมั่นในในความเชื่อพื้นฐานนี้ตลอดชั่วชีวิตของเขา อินเดียไม่ได้รับคำยกย่องจากเขา และเขาก็พูดถากถางจีนไว้หลายประการ ในปรัชญาของศาสนาของเฮเกิล เขาแสวงหาทางรวมศาสนาต่างๆ ของโลกทั้งหมดเข้าด้วยกันเข้าในแผนยิ่งใหญ่ของระบบทางอภิปรัชญาของเขา แต่โชคไม่ดี เราไม่รู้แน่ชัดว่า เขาจัดวางพุทธศาสนาไว้ตรงไหน. จากเอกสารลายมือเขียนของเฮเกิล ในชุดที่บรรณาธิการคือ Lasson (Lasson edition) ส่วนแรกของขั้นที่สองของ(การไปสู่) “ศาสนาธรรมชาติ” (Natural Religion) ปรากฏเกิดก่อนลัทธิพราหมณ์ หรือลัทธิฮินดู (Brahmanism or Hinduism) ซึ่งเป็น “ศาสนาแห่งจินตนาการ” แต่ต้นฉบับในชุดที่เรียกว่า Jubilee edition (ฉบับพิมพ์ฉลองครบรอบ ?) ลำดับที่ถูกลบอีกทางหนึ่ง. (สันนิษฐานเอาว่า)เฮเกิลคงไม่สามารถจัดลำดับลัทธิได้โดยอาศัยเอกสารทางประวัติศาสตร์เท่าที่เขามี(น้อยนิด)ในมือ กระนั้น นี่ก็ไม่ใช่เพียงคำถามเชิงประวัติศาสตร์ (แต่เป็นเชิงปรัชญา) การจัดลำดับโดยเฮเกิล ย่อมจะให้นัยกับเราถึงการประเมินค่าของเขาคือพุทธศาสนา ในกรณีใดก็ตาม เขาขอมให้พุทธศาสนามีคุณค่าจำกัดอยู่ระดับหนึ่ง จริงๆ แล้ว การเกิดมโนทัศน์พื้นฐานของเขากำหนดคุณค่ากับแต่ละศาสนาในระบบ(ปรัชญา)ของเขา พุทธศาสนาโดนพูดถึงในสองหัวข้อย่อยคือ กลุ่มทั่วไปของ “ศาสนาที่มีความสำคัญ” (the religions of substantiality) และคำจำเพาะว่า “the religion of *Insichsein*” แน่นนอนว่าส่งสัญญาณว่าเป็นกลุ่มศาสนาที่มีคุณค่า. นี้ชัดเจนขึ้นอีกเมื่อเฮเกิลพูดถึงความแตกต่างระหว่างลัทธิเต๋า (อย่างหนึ่ง) ซึ่งเฮเกิลเรียกว่าเป็นลัทธิไส้อัจฉริยะ (religion of magic) ซึ่ง ความตระหนักรู้ (consciousness) ยังคงถูกวางไว้ให้อยู่ติดกับตัวมนุษย์ (located in the immediately human) และ (อีกอย่างหนึ่งคือ) พุทธศาสนาซึ่ง “ความเป็นทั่วไปที่แท้จริง และความเป็นทั่วไปในเชิงประวิสัย (true and objective generality) (หมายถึง) เป็นประวิสัยในเรื่องของเนื้อหา (objective according to content) –เริ่มต้นขึ้น”

เฮเกิลอธิบายลัทธิพุทธ (Buddhism) (ตามที่เขาเข้าใจ) โดยใช้ศัพท์ที่ตั้งขึ้นเองในระบบปรัชญาของเขากว่า ๒๐ หน้า เห็นได้ชัดว่า (ระบบปรัชญาของเขา)แตกต่างจากหลักคิดทางพุทธ(ที่แท้จริง). เพื่อที่(เรา)จะจับใจมั่นว่าเฮเกิลเข้าใจพุทธศาสนาแค่ไหน ย่อมมีประโยชน์เมื่อมองไปคู่มือที่แหล่งต่างๆ (ของข้อมูล)ที่เขาเข้าใจ และ(ตัดแปลง)นำมาใช้งานในแบบของเขา มีส่วนหนึ่งจาก ประวัติศาสตร์ทั่วไป *General History* รายงานไว้ว่า :

“พวกเขา(ชาวพุทธ)กล่าวว่า ความว่าง (Emptiness) หรือ ความไม่มีอะไร (Nothingness) เป็นการเริ่มของทุกสิ่ง และจากความไม่มีอะไรนี้ และ(จาก)การรวมตัวกันของธาตุต่างๆ สรรพสิ่งก็ถูกผลิตขึ้นมา แล้วทุกสิ่งก็ต้องกลับไป (สู่ความไม่มีอะไร), ที่ว่าทุกสิ่ง, (ไม่ว่า) อินทรีย์หรืออนินทรีย์, ต่างจากกันและกัน เพียงในรูป (ฟอร์ม)และคุณลักษณะต่างๆ ทว่ายังคงเป็นหนึ่ง ในมุมมองของสิ่งซึ่งไม่ใช่ *li* พื้นฐาน หรือสสารของสรรพสิ่ง (remains one in the perspective of that which is not the fundamental *li* or matter of all things.)

(วิกิพีเดีย อธิบาย *Li* 理 ว่า เป็นเหตุผลซ่อนอยู่ หรือธรรมชาติ ตามที่สะท้อนออกมาในรูปแบบอินทรีย์ - ผู้แปล)

วัตถุธาตุนี้ (ภาษาเยอรมันเรียกว่า) *Grundstoff* (raw material) พวกเขาพุทธว่ากันว่า, เป็นสิ่งนำอัจฉริยะ. มัน

เป็นสิ่งบริสุทธิ์อย่างสูงมาก ปราศจากความเปลี่ยนแปลงอย่างสิ้นเชิง (entirely free from flux) ละเอียดอ่อน เรียบง่าย และ - ด้วยเหตุที่มันมีความเรียบง่ายในภาวะที่มันดำรงอยู่ (simplicity of its own being) ก็ทำให้กลายเป็น สิ่งที่สมบูรณ์ของสรรพสิ่ง. พุคส์นั้นๆ ก็คือ, มันสมบูรณ์อย่างมาก, ยังคงอยู่ตลอดการ, ปราศจากผลิตภาพ (without productivity), พลัง, หรือ ความฉลาด (intelligence). สิ่งที่ดียิ่งกว่านั้น, ธรรมชาติของมันประกอบใน (คุณสมบัติต่างๆ คือ) ไม่มีทั้งความฉลาด (intelligence) และไม่มีทั้งความเคลื่อนไหว (motion), และไม่มี ความปรารถนา. หากเราปรารถนาจะมีชีวิตอย่างมีความสุข, เราควรทำความพยายาม, ผ่านการนั่งพิจารณา (meditation) และกระทำ บ่อยๆ ซึ่งการเอาชนะตนเอง (self-conquest), เพื่อกลับมาเป็นเหมือนกับวัตรฐานนี้. ดังนั้น เราควรทำให้ตัวเราเอง เคยชินกับการไม่ทำอะไรเลย, ไม่ปรารถนาสิ่งใด, ละเว้นจากความรู้สึกไวกับเรื่องอะไรก็ตาม, และไม่ควรถือเรื่องใด. ความเลวและความดี (vices and virtues), การไหว้รางวัลและการลงโทษ, ความคุ้มครอง และ ความเป็นอมตะ (Providence and immortality) – ไม่มีทั้งหมดในที่นี้.

ความสูงส่ง (Holiness) ประกอบโดยสิ้นเชิงในการหยุดที่จะมีสภาวะ(สัตว์) (ceasing to be), นั่นคือ, การจมอยู่ใน สภาวะที่ไม่มีอะไร. ยิ่งใครเข้าใกล้ธรรมชาติอันสูงสุด (ultimate nature) ของหินก้อนหนึ่ง หรือกิ่งไม้, เขาก็ยอม เข้าใกล้ความสมบูรณ์มากขึ้น. พุคส์คือ ความดี และ ความสุขสดชื่นประกอบอยู่ภายในอย่างสิ้นเชิงใน ความไม่อ่อนไหว ต่อสิ่งใด (insensitivity) และ ความไม่เคลื่อนไหว (motionlessness), ในการหยุดความปรารถนาทั้งหมด, ในการสละการเคลื่อนไหวของร่างกายทั้งหมด, ในการทำลายพลังทั้งหมดของวิญญาณ (the soul) และอยู่ในความนิ่ง ของความคิดทั้งหมด (entire stillness of thought). หากมนุษย์คนใดสามารถบรรลุถึงสภาพที่มีบิตสุขเช่นนี้ได้, การเปลี่ยนแปลงและการก้าวข้ามทั้งหลาย (all change and transformation) จะมาถึงจุดสิ้นสุด, และเขาก็ไม่มี อะไรจะต้องกลัวอีกต่อไป, เนื่องจากว่าเขากลายเป็น, ถ้าจะเรียกตามความเป็นจริง, ไม่เป็นอะไรอีกต่อไป, หรือค่อนข้าง, ถ้าเขายังคงเป็นอะไรบางอย่าง, เขาก็กลายเป็นมีความสุข, และในเพียงคำคำเดียว, (เขาก็จะ)สมบูรณ์เทียบเท่ากับ พระผู้ เป็นเจ้าไฟ (the God Fo) (พระพุทธเจ้า).” อังอิง ๘

เนื้อความที่คัดมานี้ นำเสนอภาพ, แม้ว่าจะไม่ถูกต้องทั้งหมด, รูปแบบหนึ่งของพุทธศาสนาหายานในจีน. เห็นได้ชัดว่า ผู้เขียนบันทึกการเดินทาง(ยุคโบราณ)นี้ มีงานที่หนักยิ่ง, ภาระหนึ่งซึ่งเขากลับมารับแบก(แต่ พุคส์ถึงกำแพงกั้นการสื่อความหมายระหว่างภาษาก็แยแล้ว) โดย(เรา)ไม่จำเป็นต้องตระหนักถึงความยากอื่นๆ ทั้งหมดอีก (เช่นในเรื่องความล้าลึกของเนื้อหาพระพุทธธรรม). จากบทความนี้, เฮเกลได้มา ๒ ความคิด คือ เรื่อง ความไม่มีอะไร (Nothingness) และ Grundstoff (วัตรฐาน). Glasenapp ชอบใช้คำหลักว่า ความว่าง “Emptiness” มากกว่า ความไม่มีอะไร “Nothingness” - และเพราะเขามีเหตุผล - คือในปรัชญา ของ(พระภิกษุ)นาคราชุน, ใน “หลักการทางสายกลาง”, ซึ่งอภิปรัชญาของสายศึกษาหลักต่างๆ ของพุทธ ศาสนาแบบจีนถูกสร้างขึ้นบนพื้นฐานนี้. เป็นไปไม่ได้เลยสำหรับ เฮเกล, ผู้ซึ่งคงได้อ่านแต่ไม่กี่ย่อหน้าดัง ว่างไวขางบน, จะใดความเข้าใจที่ถูกต้องในมโนทัศน์ของชาวพุทธ - และโดยเฉพาะอย่างยิ่งในพุทธแบบ มหายาน- (ในมโนทัศน์เรื่อง) สุญญตา (Nothingness). ถึงกระนั้นเขา(เฮเกล)ก็ตระหนักว่า, ดูเหมือนว่า อย่างนั้น, ว่า “คำสอนภายใน และคำสอนลึกลับของ Fo” ไม่ใช่ลัทธิสูญนิยมบริสุทธิ์ (pure Nihilism). เขา ได้เข้าใจว่า (ผู้เขียน)แหล่งเอกสารของเขา(ข้างต้น) แลเห็นในความไม่มีอะไรนั้น ซึ่งสิ่งสูงสุดและเป็นอุ ตมะ (the Highest and the Ultimate), (สิ่งที่)เป็น “พื้นฐานอย่างสมบูรณ์” (absolute Foundation), (ก ารเป็น)สิ่งที่ไม่มีความหมาย (the Indeterminate), เป็นสภาวะที่ลบล้างหายไปของสัตว์ทั้งหลาย (the state of annihilation of all particular beings), และสัตว์ต่างๆ ทั้งหมด, และการดำรงอยู่แบบจำเพาะทั้งหมด และความเป็นจริงแบบจำเพาะต่างๆ เป็นเพียงรูป (form) และเพียงแค ความไม่มีอะไร / สุญญตา เท่านั้นที่ ดำรงอยู่ได้ด้วยตนเองอย่างแท้จริง (Nothingness is truly self-subsistent), ในขณะที่ความเป็นจริงต่างๆ แบบอื่นไม่เป็น(เช่นนั้น) ...” (อังอิง ๘). เขา(เฮเกล)พบว่าเป็นเรื่องประหลาด และน่าทึ่ง “ว่าคนควรคิดว่า พระเจ้านั้นคือสุญญตา” (God as Nothingness) แต่รับรู้ความหมายที่แท้จริงในการคิดในแบบนี้ว่า : “นี่

ไม่ได้หมายความว่าพระผู้เป็นเจ้าไม่มีอะไร(สำคัญ), แต่ว่า พระองค์คือสิ่งที่ไม่มีประมาณ (He is Indeterminate) และความไม่มีจิตจำกัดอันอาจประมาณได้นี้ก็คือพระเจ้า” (this Indeterminateness is God) (อ้างอิง ๘), หรือคือ “ความเป็น(สภาพที่ดำรงอยู่อันยิ่งใหญ่) (the Being) ซึ่งไม่อาจกำหนดประมาณไปได้มากกว่านี้ (without further determination)”. เขามองเห็นในคำสอนแบบพุทธว่าไม่ใช่ทั้ง รหัสยลัทธิ (mysticism) และก็ไม่ใช่ เทววิทยาเชิงลบ (negative theology) แต่ว่าเป็น, ในระบบ(ปรัชญา)ของเขา, “ขั้นตอนที่แน่นอนและจำเป็นในการนำเสนอในทางศาสนา” (อ้างอิง ๑๐).

(ข้อสังเกตเพิ่มเติมของผู้แปลเป็นไทย นักปรัชญาฝรั่งในสมัยก่อนจนถึงปัจจุบันไม่ให้ความสำคัญกับฐานะความเป็นพระภิกษุของพระนาคารชุน มักมองเป็นเพียงนักคิดหรือเสมือนเป็นนักปรัชญาคนหนึ่ง เพราะไม่เข้าใจนัยยะที่เป็นพระภิกษุในพุทธศาสนาแฝงอยู่)

เฮเกลระบุมโนทัศน์ที่สองได้ ในรายงานการเดินทางว่าเป็นมโนทัศน์เรื่อง วัตถุธาตุ (Grundstoff). คำนี้ปรากฏในดวบทที่ค่อนข้างน่างง ซึ่งอ้างถึงสิ่งที่เรียกว่า “คำสอนภายใน และลึกลับของ Fo” แต่คำนี้ค่อนข้างแตกต่างจากคำสอนทางพุทธแบบจีนที่เป็นที่รู้จักกัน. จริงที่ว่า เรามักพบว่าในลัทธิพุทธแบบจีนนั้นความคิดและมโนทัศน์โคณอิทธิพลของลัทธิเต๋า (Taoism) หรือแนวตั้งสอนเชิงปรัชญาโบราณของจีนเข้ามา, แต่ว่า the Grundstoff, “สิ่งนำอัสจรรย” นั้น ซึ่งเล่าไว้ในรายงานการเดินทางนั้น, สามารถแค่สื่อถึงสสารที่เป็นวัตถุเท่านั้น (signify a material substance). ในกรณีนี้ บทสะท้อนความคิดของเฮเกลที่นำเสนอมนทัศน์เรื่อง Grundstoff นั้นวางอยู่บนความเข้าใจผิด(ของเขา), ดังนั้นที่เขาจัดกลุ่มพุทธศาสนาไว้เป็น “ศาสนาที่มีความเป็นแก่นสาร” (substantiality) จึงทำให้(คนอ่าน)เขาใจผิดได้. เมื่อเฮเกลเรียก วัตถุธาตุว่าเป็น อะไรบางอย่างที่ปฏิบัติงานได้โดยไม่ต้องมีสติรู้ตัว (operating unconsciously) トラบเท่าที่ตัวมันเองนั้นมีแก่นสาร (substantial) (อ้างอิง ๑๑) เห็นได้ชัดว่าเขาพูดขัดกับแหล่งอ้างอิงของเขา, ซึ่งรับรู้ว่าวัตถุธาตุ เป็น “ไม่ใช่ทั้ง ความมีปัญญา หรือ ความเคลื่อนไหว”. ความคิดเรื่องวัตถุธาตุว่าเป็นสสารนั้น นำเฮเกลไปในทางที่ผิด.

สมควรบันทึกลงไปด้วยว่า เฮเกลสมควรอธิบายคำสอนแบบพุทธในเรื่อง นิรวาณ (Nirvana) ไม่ใช่ในคำอธิบายของเขาอันน่าประทับใจในเรื่อง ความไม่มีอะไร / สุญญตา และความว่าง (Nothingness & Emptiness) แต่ควรไว้ในส่วนของเขาที่อธิบายเรื่องประเพณีความเชื่อ (Cult). สาเหตุภายนอกสำหรับเรื่องนี้ก็คือตรงนี้เขาอาศัยอีกแหล่งข้อมูลหนึ่ง, ระบุนามได้ว่าคือบทความเรื่อง “ว่าด้วยเรื่องศาสนาและวรรณคดีของชาวพม่า” โดย Francis Buchanan ซึ่งมีส่วนหนึ่งว่าด้วย “ศาสนาของพระโคตมะ”. (อ้างอิง ๑๒) ผู้เขียนคนนั้น (หมายถึง บุคานัน) อธิบายเรื่องสภาวะของนิรวาณ ซึ่งในภาษาพม่าใช้คำว่า นิพพาน (ในบทความสะกดภาษาอังกฤษเป็น nieban ไม่ได้สะกดแบบบาลีว่า nibbāna) ในความหมาย การปลดปล่อยจากความทุกข์จากการเป็นสิ่ง(สัตว์)ของโลกนี้ (sasara สังสาระ), ซึ่งเป็นการประยุกต์ใช้ โดยแน่ชัดว่า ในความหมายหลักดั้งเดิมของนิรวาณที่พบได้ในพุทธศาสนายุคแรก. การเข้าถึงสภาวะนี้ได้, คน(ผู้ปฏิบัติ)ต้อง – ตามที่เฮเกลเข้าใจ – “ไม่ทำ .. อะไรเลยเพื่อตัวเอง ... เป้าหมายหลักในลัทธิความเชื่อนี้คือรวมตัวเองเข้ากับความว่าง(สุญญตา)นี้, และหลีกเลี่ยงไปจากการรับรู้ความรู้สึกทั้งหลาย (consciousness) และจากอารมณ์แปรปรวนทั้งหลาย (passions).” (อ้างอิง ๑๓)

ที่นี้เราพบความเชื่อมโยงใกล้ชิดระหว่างการบรรลุถึงนิรวาณ (attainment of Nirvana) และการคิดพิจารณาสู่ภายใน (meditative introspection). เฮเกลเน้นความสำคัญเรื่อง meditation (หรือการคิดพิจารณา) ในพุทธศาสนา. การสะท้อนความคิดของเขาแม้จะขยับแต่ให้คำแนะนำที่ดีในทิศทางนี้, ใน

บรรดาสิ่งที่เขาเขียนขึ้นมาเกี่ยวกับพุทธศาสนา, ได้มีอิทธิพลที่เข้มแข็งที่สุดต่อความเข้าใจของ(ปัญญาชน)ชาวตะวันตกต่อพุทธศาสนา. เขาอธิบายและประเมินอย่างตรงไปตรงมาและชัดเจนในเรื่องที่ชาวพุทธ (พิจารณา) “จมลงไปในความเป็นตัวตนของตัวเอง (หรืออัตตา)” (sinking into the self). มีสองจุดที่สำคัญที่นี่: เฮเกลเน้นความเงียบสงบ, ความนิ่ง (stillness), การละถอยอัตตาตัวตนลงไปในความวิเวกที่ครุ่นคิด (pensive solitude), นั่นคือ, แง่ซึ่งรับรู้แบบเฉยเมย (passive) และหนีไปจากโลก (world-fleeing) ในการพยายามทำการพิจารณา, ซึ่งนำไปสู่นิรวาณ. “คน(ผู้ปฏิบัติ)ต้อง ... ไขความพยายามเพื่อไม่มีเจตนา (to will nothing), โดยปราศจากความปรารถนาต่างๆ, โดยปราศจากการกระทำต่างๆ.” (อ้างอิง ๑๔) ดังนั้นคนจะบรรลุสภาวะที่ความรู้สึกหลุดแยกออกไปอย่างสมบูรณ์ (perfect detachment). คำอธิบายเกี่ยวกับสภาพจิตวิญญาณแบบตะวันออกนี้ (Eastern spirituality) นี้ได้นำความไม่เห็นพ้องด้วยมาสู่ศาสนาพุทธในเรื่องความรู้แบบเฉยเมย (passivity), การขาดความรู้สึก (feeling), การไม่กระตือรือร้น ไม่สนใจ (apathy).

กระนั้นการทำการคิดแบบพุทธ (meditation) – และนี่เป็นอีกประเด็นหนึ่ง – นั้นสำคัญต่อนักปรัชญา(ตะวันตก)ของเรา, ไม่ใช่เป็นการฝึกในเชิงศาสนาแต่ทว่าเป็นการปรับสภาพก่อน (precondition) และเป็นการแสดงออกของขั้นตอนที่เกี่ยวข้องในเชิงอภิปรัชญาสู่ การน้อมเข้าสู่ภายใน (inwardness ที่ภาษาเยอรมันเรียกว่า Insichsein). ที่ตรงนี้ เฮเกลอาศัยภาพ(วาดในพระบฏของ)องค์พุทธะ, ซึ่งเขาเขียนบรรยายไว้ดังนี้ว่า: “ภาพของ(องค์)พุทธะอยู่ในท่าที่กำลังคิดอยู่นี้, แขนทั้งสองและขาทั้งสองวางอยู่ทับกันในทางที่ปลายนิ้วเท้าสอดใส่เข้าไปที่โอบอุ้ม(ปาก) – นี่เป็นการย้อนกลับไปสู่ตนเอง, นี่เป็นการดูกลับตัวเอง.” (อ้างอิง ๑๕) ก็ไม่รู้ว่าเฮเกลเคยไปเห็นภาพแบบนี้ของพระพุทธรูปที่ไหน. (อ้างอิง ๑๖) เห็นได้ชัดว่าเขาคิดว่าการอธิบายลักษณะของการกระทำสมาธิแบบดังกล่าว (ภาษาเยอรมันใช้ว่า Versenktsein) เป็นการย้อนกลับไปสู่อัตตาของตนเอง (return into one's self). ดังนั้นการทำสมาธิ (หรือ การคิดพิจารณา) (meditation) จึงถูกนำไปรวมไว้เป็นส่วนหนึ่งของความคิดเชิงปรัชญาของเฮเกล.

ความเข้าใจ(แบบ)ของเฮเกลต่อพุทธศาสนา(มหายาน)ตอกย้ำความเห็นของกลุ่มคนที่เป็นนักวิพากษ์ซึ่งคือ คิงต่อวิถีทางจิตวิญญาณแบบเอเชีย ผู้ซึ่งเห็นสิ่งที่พวกเขาเชื่อว่าเป็นการปฏิบัติสมาธิแบบเก็บตัวเองอย่างสุดโต่ง (radically introverted), และเป็นอันตรายอันแท้จริงต่อชาวตะวันตก. แต่คนที่รักปัญญาจากตะวันออกพยายามค้นหาอย่างสิ้นหวังใน(งานของ)เฮเกลว่ามีความพยายามอย่างหนักอย่างจริงจังเพื่อให้เข้าใจศาสนาของพระพุทธเจ้าอย่างที่เป็นจริง หรืออย่างที่ชาวตะวันออกใช้ชีวิตอิงอาศัยอยู่. Glasnapp ตัดสินว่าเฮเกลนั้น “ในฐานะเป็นต้นแบบของบรรดาชาวตะวันตก, มองเห็นใน(มุมมอง)ความคิดตะวันตกซึ่งวัด(ประเมินคุณค่า)สิ่งหรือสภาพที่อยู่จักรวาลทั้งหมด (all universality) ซึ่งโอบอุ้มโลกทั้งโลกเอาไว้.” (อ้างอิง ๑๗)

โซเปนเฮาเออร์ – ขณะที่เฮเกลแสวงหา(ทาง)ที่จะบีบ(มนัสนัก)พุทธศาสนา(มหายาน)เข้าไปในระบบปรัชญาของเขา, ทว่า Arthur Schopenhauer (1788-1860) พบว่าความคิดพื้นฐานของปรัชญาของเขาถูกตอกย้ำ(ว่าเขาถูกต้อง)ในความคิดจากตะวันออก, โดยเฉพาะอย่างยิ่งในอุปนิษัต และในพุทธศาสนา. เขาพบปัญญาตะวันออกครั้งแรกในปี 1813 ขณะอยู่ที่เมือง Weimar ผ่านการแนะนำของผู้รู้เรื่องตะวันออกคือ Friedrich Maier ผู้มอบบทคัดสรร(บางส่วน)ของคัมภีร์อุปนิษัตซึ่งแปลเป็นภาษาละติน (อ้างอิง ๑๘) ให้เขาและกระตุ้นให้ชายหนุ่มผู้นี้เกิดความตื่นเต้นเป็นอย่างมาก. ขณะโดนทรมานทวนด้วย(อิทธิพลของอารมณ์)อาเวคของเขา, เขาเขียนไว้ว่า “ผมขอสารภาพ .. ว่าผมไม่เชื่อว่าการสอน(ปรัชญาให้นักศึกษา)ของ

ผมจะสามารถเกิดขึ้นได้ก่อน(ผมอ่าน)อุปนิษัท ; (แต่) เฟลโต และ กานท์ เป็นสองคนแรกที่(งานของพวกเขา)ฉายแสงสว่างให้กับจิตใจของคนๆ หนึ่ง(ผม).” (อ้างอิง ๑๕) แต่กระนั้น ความคิดจากตะวันออกไม่ได้มีอิทธิพลแบบชี้ขาดกับแนวคิดพื้นฐานของ Schopenhauer (ตามที่เขาเขียน)ในงานหลักของเขาที่ชื่อ “โลกนี้ในฐานะเป็นเจตนาและความคิด” (*The World as Will and Idea*, Vol I, written 1814-1818, published 1819). เราเป็นหนึ่งต่อคำรับรองของเขาในเรื่องนี้ในจดหมายที่เขาเขียนส่งไปถึง Adam Ludwig van Doss: “ข้อตกลงเรื่องการสอนของผมเองนั้นน่าอัศจรรย์เป็นพิเศษ เนื่องจากว่าผมเขียนเล่มที่หนึ่งในปี 1814-1818 และไม่ได้รู้อะไรเลยเกี่ยวกับเรื่องพวกนั้นทั้งหมด, ยังไม่อาจได้มาซึ่งความรู้ทั้งหมด(ถึงตอนที่เขียนจดหมายนี้)” (อ้างอิง ๒๐). ความกระตือรือร้นต่อภูมิปัญญาตะวันออกมีต่อไปไม่ลดถอย, ขณะที่ความรู้ของเขาเพิ่มพูนขึ้นเรื่อยๆ เมื่อเขาอ่านหนังสือเล่มใหม่ๆ เกี่ยวกับพุทธศาสนา ซึ่งตกมาอยู่ในมือของเขา. เขาอ่านหนังสือเหล่านั้นด้วยมุมมองของเขาที่ไม่เคลื่อนไปไหน ในทัศนะต่อโลก ซึ่ง(มุมมองนี้)ได้ก่อรูปขึ้นมาก่อนแล้ว(ในใจ)เขา และไม่เคยได้ปลุกปล้ำต่อสู้กับตะวันออกศึกษาในแง่ปรัชญาหรือในแง่ประวัติศาสตร์ : สำหรับเขานั้นเป็นการเพียงพอแล้วที่ผู้รู้ทั้งหลายแห่งเอเชียได้ให้การตอบอย่างประทับใจในงานของเขา.

ที่พุทธศาสนาเป็นที่รู้จักในเยอรมนีและยุโรป(ในต้นคริสต์ศตวรรษที่ ๑๘) ในมุมมองที่ว่าเป็นศาสนาซึ่งมองโลกในแง่ร้ายนั้น คงต้องกล่าวหาว่าเป็นเพราะการเขียนแนะนำโดย โซเปนเฮาเออร์ ผู้การคิดของชาวตะวันตก, ซึ่งจากมุมมองเชิงลบของเขาเองนั้นมีรากอยู่ในบุคลลิกภาพของเขาและลักษณะนิสัย. เรื่องเศร้าในวัยเด็ก, เช่นการตายของบิดาเขาอย่างกระทันหัน และความสัมพันธ์อันตึงเครียดกับมารดาซึ่งนิสัยไม่เหมือนคนอื่นๆ นำเขาให้ออกเดินทางรอบโลก, ซึ่งให้ออกาสเขาเห็นความทุกข์และความไม่มีสุขในทุกแห่ง, และดังนั้นมีส่วนให้เขามีมุมมองโลกในเชิงร้าย. ทำนองเดียวกับพระพุทธองค์ได้พบเห็นขณะที่ยังทรงพระเยาว์ เมื่อทรงเห็นความเจ็บป่วย, ความชรา, ความทุกข์ และความตาย, ดังนั้น โซเปนเฮาเออร์ก็เรียนรู้ด้วยเช่นกันว่าชีวิตของมนุษย์ในโลกเติบโตใน “สถานที่ที่คร่ำครวญ”, และ “หุบเขาแห่งน้ำตา” (*Vale of tears* ภาษาเยอรมันโบราณเรียกว่า *Jammertal* ที่เขาชอบระลึกถึงคำนี้). (อ้างอิง ๒๑)

ในงานของเขา, “โลกนี้ในฐานะเป็นเจตนาและความคิด” (*The World as Will and Idea*), โซเปนเฮาเออร์อธิบายการดำรงอยู่ของมนุษย์อย่างวัฏจักรมรณมุกแรกของพุทธศาสนาเอาไว้, ว่าอยู่ในสภาวะทุกข์อันไม่อาจดับได้. ในข้อแรกแห่งอริยสัจสี่ของพุทธศาสนา, ที่ว่าชีวิตของคนเต็มไปด้วยประสบการณที่เต็มไปด้วยทุกข์, ถูกสะท้อนไว้ตลอดงานเขียนต่างๆ ของโซเปนเฮาเออร์ แต่ความคล้ายคลึงกันกับพุทธศาสนา ลดลงไปอีกกว่านี้, อย่างเช่นเมื่อโซเปนเฮาเออร์เห็นเหมือนกับพระพุทธองค์ในเรื่องความละโมภที่ไม่รู้จักพอ อันจะเป็นเหตุของความทุกข์ทรมานทั้งหลาย. (และ)จากอิทธิพลความเห็นของกานท์, โซเปนเฮาเออร์ยืนยันความเป็นเบื้องปฐมแห่งเจตนาที่มีคบอด (*primacy of the blind will*), ดังนั้นก็เขาใกล้กับคำสอนทางศาสนาของพระเจ้า : (ที่ว่า) ความโลภ หรือความปรารถนา เป็นสาเหตุของความทุกข์. ความทุกข์และความโลภผูกเกี่ยวพันกันและกันอยู่อย่างแกะไม่ออก, ตามที่ โซเปนเฮาเออร์พูดถึงการปรากฏของเจตนาอัน “เป็นการดำรงอยู่ที่หายไป, ลดน้อยลงไปอยู่เรื่อย, ต้องหยุดหงิดขวนขวายอยู่เสมอ, และโลกนี้ซึ่งให้กับเรานั้นเต็มไปด้วยความทุกข์”. (อ้างอิง ๒๒)

สอดคล้องกับ เรื่องปรัมปราของอินเดียในยุคก่อนพุทธศาสนา, พุทธศาสนาเชื่อว่าความปรารถนาเป็นตัวขับเคลื่อนสัตว์ที่มีชีวิตไปในวัฏจักรของการดำรงอยู่ (*a cycle of existences*), เป็นความคิดหนึ่งซึ่งก็พบได้ต่อมาในความคิดของตะวันตก, แม้ว่าความคิดนี้น่าจะมาจากโซเปนเฮาเออร์ผ่านการสัมผัสกับความ

คิดจากตะวันออก. ใน(หนังสือ)เล่มแรกของงานของเขา ซึ่งเขาพูดถึงเรื่องปรัมปราของการก้าวข้ามภพ (transmigration) เขาระบุชัดไปถึงคัมภีร์พระเวท (the Vedas) (ของพราหมณ์). แกมมที่เป็นเรื่องน่าเศร้าใจของเรื่องปรัมปรานี้เป็นสิ่งแจ่มชัดในใจเขาทันที; เขาระบุชื่อขั้นตอนต่างๆ ที่ทรมานแห่งวัฏจักร เพื่อฉายแสงความเข้าใจไปยังความสัมพันธ์กับการดำรงอยู่ของมนุษย์. เมื่อแรกที่โซเปนเฮาเออร์กล่าวถึงเรื่องปรัมปราในประเด็นการก้าวข้ามภพนั้นนั้น เขาเสนอเรื่องพุทธศาสนา, แม้ว่าเขาจะพูดถึงลัทธิพุทธว่าเป็นศาสนาหนึ่ง. ต่อมา เขาได้ศึกษามากขึ้น ในแนวคิดในเรื่องการก้าวข้ามภพแบบพุทธ และการเกิดใหม่. อย่างไรก็ตาม ขณะที่เขาศึกษาพุทธศาสนายุคแรก เขาไม่เคยเข้าคลุกคลีแน่นอนอย่างพอใจกับแนวคิดเรื่องเวียนว่ายตายเกิด (metempsychosis) ซึ่งพบว่ามีความเวียน(กล่าวถึงอยู่เสมอ)อยู่อย่างกว้างขวางที่สุดในศาสนาที่สำคัญของชาวเอเชียนี้(ซึ่งเขาหมายถึงพุทธศาสนา).

ในสัจจะ ๓ ประการต้นของอริยสัจ ๔ ของพระพุทธเจ้า ซึ่งพูดถึงความทุกข์ของมนุษย์, ด้วยโลกะเป็นสาเหตุของความทุกข์, และด้วยความจำเป็นที่ต้องทำลายความปรารถนา - พบได้ว่ามีสาเหตุอยู่ใน(ประวัติ)ชีวิตของ โซเปนเฮาเออร์เอง และในมุมมองเกี่ยวกับโลก (Weltanschauung) ของเขา. เมื่อมองดูจากด้านบนด้วยการตระหนักในความเป็นจริงอย่างไม่หลงมัวเมา, ชีวิตมนุษย์ก็มองเห็นได้ว่าประกอบไปด้วยความทุกข์และความปรารถนา, และ โซเปนเฮาเออร์ ก็ได้ข้อสรุปซึ่งเป็นการเชื่อมั่นว่าเจตนาต่อชีวิต (will to life) ต้องถูกทำลายและถูกปฏิเสธ. ที่นี้อีกเช่นกัน ที่ความคิดของเขาได้รับการยืนยันจาก(คำสอนใน)ศาสนาตะวันออก. สิ่งที่เขาเรียกว่า “การปฏิเสธเจตนาต่อชีวิต” นั้น, พุทธศาสนาทำให้เป็นเป้าหมายและเรียกขานนิรวาณ. แต่ทว่าก่อนที่จะรับการเกิดมโนทัศน์ของโซเปนเฮาเออร์ในเรื่องนิรวาณ เราจะมาอธิบายย่อๆ แต่แรกก่อนว่า นักปรัชญาผู้นี้ให้ความสำคัญลักษณะวิถีที่ปฏิเสธเจตนาในอย่างไร. เขาพูดไว้สองทาง, ทั้งสองทางสามารถพบได้ในพุทธศาสนา, อย่างน้อยที่สุดก็ในบางส่วนของคำสอนในนั้น: (ซึ่ง)เป็นทาง(เดียว)ของ “ความทุกข์ที่เป็นกุศล/ มีประโยชน์” (wholesome suffering) และเป็นทางของพรตนิยม (ลัทธินิยมชีวิตแบบฤาษีชีไพร) (asceticism).

ตลอดชีวิตของคน คนต่างอยู่ภายใต้(อิทธิพลของ) “ความทุกข์ที่เป็นกุศล”. เขาวางตัวเขาเองในทางที่ถูกต้องสู่จุดหมาย(นั้น) เมื่อเขาขยันปฏิบัติในสิ่งดีต่างๆ ราววัน อย่างเช่น (มี) ความเป็นมิตร, ความกรุณา, ความเห็นอกเห็นใจ. แล้วเขาก็มาถึง “จุดเปลี่ยนกลับของเจตนา(ต่อชีวิตนั้น)และการหลุดพ้น (salvation) ซึ่งถูกทำให้บรรลุได้โดย(รู้สึก)ทุกข์บ่อยๆ ในชีวิตนี้”. ดังนั้น โซเปนเฮาเออร์ พูดว่า “เพราะนี่เป็นทาง(เดียว)ของคนบาปทั้งหลาย (sinners), ซึ่งเราทั้งหมดเป็น”. (อ้างอิง ๒๓)

ที่สูงเหนือกว่าทางแห่ง “ความทุกข์ที่เป็นกุศล” คือวิถีทางของ “ฤาษีชีไพร, ผู้ซึ่งเลือกนำชีวิต(ของแต่ละคน)ที่ประกอบไปด้วยความจน, ความลำเค็ญ, และ ความวิเวก เพราะพวกเขาทรงไว้ในใจซึ่งจุดปลายทางที่เป็นอันติมะและเป็นสัจจะ.” (อ้างอิง ๒๔) ในทางปรัชญาถือว่ามีวิธีที่นำจากความดีไปสู่การเป็นพรตนิยมสิ้นสุดที่จุดซึ่งเจตนาของการเป็นนักพรตนั้นปฏิเสธสภาพความเป็น(สัตว์มีชีวิต)ของตนเองในโลกแห่งการปรากฏ: “โดยพื้นฐานแล้ว ก็ไม่ใช่ว่าสิ่งใดอื่นอีกนอกเหนือไปจากการปรากฏของเจตนา(ต่อชีวิต), นักพรตจึงหยุดปรารถนาสิ่งใดๆ, และไม่แสวงหาเพื่อยึดติดเจตนาของเขาเกี่ยวกับสิ่งใด, ในขณะที่พยายามรักษาตัวเองในสถานะที่ไม่ยึดระต่อการคิดยึดในสิ่งใดๆ”. (อ้างอิง ๒๕) โซเปนเฮาเออร์ให้ความนับถือในพวกนักพรตเป็นอย่างมาก ในกลุ่มคนซึ่งเขาเห็นว่าประชาคมของจิตใจกลายเป็นความเป็นจริง: “นักพรตไม่ว่าเป็นชาวอินเดีย, ชาวคริสต์, ชาวมุสลิม แตกต่างกันทั้งหมด, ไม่เพียงในความหมายภายในของพวกเขา และในเนื้อหาของคำสอนพวกเขา.” (spirits of their teachings) แต่สิ่งที่เหมือนกันในพวกเขา คือ “การปฏิเสธอย่าง

เป็นทางการ และการละทิ้งสิ่งที่ชั่วคราวทั้งหมด. (อ้างอิง ๒๖) ... ชีวิตที่น่าอิจฉาของบรรดาชายผู้ศักดิ์สิทธิ์ และมีดวงวิญญาณที่สวยงามเหล่านี้ในบรรดาชาวคริสต์ และยังมีมากขึ้นไปอีกในบรรดาชาวฮินดูและชาวพุทธ, และก็ในบรรดาผู้เคร่งศาสนาอื่นๆ ด้วย,” แสดงให้เห็นว่า “ธรรมชาติภายในของความศักดิ์สิทธิ์, การปฏิเสธตัวเอง, การบำเพ็ญทุกรกิริยาต่อเจตนารมณ์ของตนเอง, นักพรตแสดงออกมาในรูปของการปฏิเสธต่อเจตนานั้น ...”. (อ้างอิง ๒๗)

ศัพท์เฉพาะของโซเปนเฮาเออร์(ในภาษาเยอรมัน)คือ quietiv (ภาษาอังกฤษมีคำว่า quietude แปลว่าความสงบเงียบ), หมายถึงสภาพสภาวะของจิตเช่นนั้นว่าเป็นการการละทิ้ง, (เป็น)การปฏิเสธของเจตนารมณ์ของตน, การประกาศสละสิ่งซึ่งมีสภาพชั่วคราว, ไม่ใช่ดี (indifference) - คำศัพท์นี้ก็มีปรากฏในวรรณกรรมทางพุทธศาสนา – และ โซเปนเฮาเออร์ ได้อธิบายถูกต้องถึงจิตวิญญาณตะวันออกของชาวฮินดูและชาวพุทธทั้งหลาย. ในคัมภีร์บาลีของพุทธศาสนา, มีศัพท์ว่า อูปกขา (สันสกฤตคือ อูปกศา) ที่เห็นได้ชัดเป็นพิเศษ : มันอ้างถึง “สภาพที่ไม่สนใจโดยสิ้นเชิง” ในขั้นที่สี่ของฌาน (จิตตถ्यान) (Dhyana). บางทีความหมายนี้ของอูปกขามาไกลที่สุดกับสิ่งที่โซเปนเฮาเออร์เรียกว่า “quietude”. ในกรณีใดก็ตาม, คำนี้ก็มีความเข้าเรื่องกันที่ไม่ใช่ในเชิงปรัชญาแต่เป็นในเชิงจิตวิญญาณ, ในเชิงศาสนา, และเชิงจิตวิทยา. โซเปนเฮาเออร์ก็ยังได้พบความเข้าใจอันลึกซึ้งของปรัชญาของเขาในงานเขียนของ มาตาม de Guyon ผู้เป็นที่ยกย่องกัน. เขาอาจจากอัตตชีวประวัติของ “ดวงวิญญาณซึ่งสวยงามและยิ่งใหญ่ดวงนี้” : “ทุกสิ่งกลายมาเป็นสิ่งที่คุณไม่เห็นว่าคุณแตกต่างกัน : ฉันไม่อาจปราณาสังใดได้อีก. บ่อยครั้งฉันไม่รู้ว่าคุณอยู่ที่นั่นหรือเปล่า” (อ้างอิง ๒๘) การต้อนรับพุทธศาสนาผ่านโซเปนเฮาเออร์ บ่อยครั้งนำไปสู่ชาวตะวันตกนำคำสอนของพวกเขาไปบอกให้ไม่ใส่ใจไม่กังวลว่าเป็นพุทธศาสนา. ผู้คน(ตะวันตกในศตวรรษที่ ๑๙) คิดว่าชาวพุทธปราศจาก(ความแปรปรวนของอารมณ์)อาเวคและอยู่ในสภาพ(จิต)ที่ไม่ยึดหรืออย่างสมบูรณ์. แต่กระนั้นการตัดสินใจเห็นนี้ปรากฏอยู่ในเพียงพุทธศาสนาแบบ(นิกาย)หนึ่งเท่านั้น, และแม้ในในแบบนั้นก็มีจิตจำกัด.

ทางไปสู่การหลุดพ้นของ(ที่)โซเปนเฮาเออร์(เข้าใจ) นั้นเริ่มจากความรู้อันเจตนารมณ์ของคนและความเจ็บปวดร้าวร้าวของโลกนำไปสู่การปฏิเสธเจตนาและการหลุดพ้นจากความทุกข์ของการดำรงอยู่ของคน. ในพุทธศาสนา, สภาวะการหลุดพ้นนี้จากโลกและความทุกข์เรียกว่านิรวาณ. โซเปนเฮาเออร์เขาปลุกปล้ำลึกลับอย่างหนักกับความหมายของนิรวาณ. เห็นได้ชัดว่า เขาสังเกตเห็นนัยสำคัญแง่ลบเป็นพิเศษของคำศัพท์นี้. เขาได้เห็นวิถีทางตรงจากการสร้าง(ความเข้าใจ)ในเชิงลบของเขาเองสู่นิรวาณแบบพุทธ :

“เอกลักษณ์ของคนทีละออก(ไปจากชีวิตที่มีแต่เรื่องปรารถนาทางโลก) ก็คือจะตายอย่างเต็มใจและยินดีและอย่างมีความสุข, เพราะว่าเขา(ผู้นั้น)จะยอมละและปฏิเสธเจตนารมณ์ต่อ(การมี)ชีวิต. เขาเพียงแค่มุ่งใจจะตายจริง และไม่เพียงแสวงหาแค่ให้เห็นภายนอกเท่านั้น, เพราะว่าเขาไม่ต้องการและไม่ปรารถนาการมีชีวิตรอดของตนเอง. การดำรง(ชีวิต)อยู่ของมนุษย์นี้อย่างที่เรารู้, เขา(ผู้นั้น)ยอมสละอย่างเต็มใจ. อะไรที่เกิดกับเขาแทน ไม่ปรากฏในสายตาของพวกเขา(ที่เผ่าคู่), เพราะว่าการดำรง(ชีวิต)อยู่ของมนุษย์ในแสง(แห่งปัญญา)ของมันไม่มีอะไรเลย. ในหลักทางพุทธ สิ่งนี้เรียกว่านิรวาณ, นั่นคือ, ความดับสูญ (extinction).” (อ้างอิง ๒๙)

ในฟุตบอลของเขา, โซเปนเฮาเออร์อธิบาย “ความดับสูญ, ตัวอย่างเช่น, (การดับ)ของไฟ”

อย่างไรก็ตาม โซเปนเฮาเออร์ไม่ได้เป็นตัวแทนของมุมมองแบบสูญญานิยมแบบสุดโต่ง (radical nihilistic) ต่อนิรวาณ. เขาเข้าใจความหมายแบบสัมพัทธ์ของศัพท์(ที่มีนัย)เชิงลบ. สิ่งที่ถูกปฏิเสธคือโลกแห่งสังสาระ (Samsara), โลกแห่งความเป็น(สัตว์): “ถ้านิรวาณถูกนิยามว่าเป็นความไม่มีอะไร (nothingness), นี้ก็สามารถหมายความเพียงได้ว่าสังสาระนั้นไม่มีธาตุใดๆ อยู่ ซึ่งอาจรับหน้าที่เป็นนิยาม

Nirvana) - และไม่มีอะไรอื่นมากไปกว่านี้” (อ้างอิง ๔๐) นี้ไม่ได้หมายความว่านิรวาณถูกมองว่าเป็นจุดสูงของรหัสลับที่แท้จริง. การเขารวมตัวเชิงรหัส (กับพระเจ้า กิติ) และ นิรวาณ (กิติ) ทั้งคู่ถูกนิทเชื่อถือว่าเป็นสูตรสำเร็จที่ว่างเปล่า (empty formulas); เขาได้พบกับสิ่งที่ตรงกันข้ามกับนิรวาณในการย้อนกลับมาปรากฏซ้ำอีกอย่างไม่มีการสิ้นสุดของสรรพสิ่ง. (eternal recurrence) ในการสร้างมโนทัศน์เชิงสัญญนิยมของนิทเชื่อ เขาเชื่อว่าเขาได้ค้นพบ “สูตรที่สูงที่สุด (highest formula) ที่ควรค่ากับการยอมรับ (วาดี) ในระดับจักรวาล (universal approval), ซึ่งอาจบรรลุได้ ที่ไหนก็ได้.” (อ้างอิง ๔๑)

ทัศนคติที่ต่างกันเป็นหลักการพื้นฐานของนักปรัชญาทั้งสองต่อพุทธศาสนา ปรากฏในการประเมินคุณค่าที่ต่างกันของทั้งสองคนในเรื่องนิรวาณ, (ซึ่งเป็น) คำศัพท์ของชาวพุทธที่ใช่เรียกการปฏิเสธเจตนาต่อชีวิต. ในขณะที่โซเปนฮาวเออร์นับถืออย่างสูงและกล่าวชมพุทธศาสนา, นิทเชื่อเห็นว่าเป็นศาสนาสำหรับคนอ่อนแอ, พวกคนซึ่งยังไม่โตพอสำหรับชีวิตและการคืนรนต่อสู, เป็น(การทำให้) คนป่วยมี “สุขภาพดี” โดยที่อาการป่วยนั้นก็เป็นเรื่อง “การหงุดหงิดไม่พอใจ” (ressentiment) ซึ่งเกิดมาจากความอ่อนแอ : “พุทธศาสนาเป็นศาสนาสำหรับมนุษย์ที่เติบโตแล้วเป็น(คน)กรรณา, อ่อนโยน, (เป็นพวก) เผ่าพันธุ์ที่มีปัญญาล้นเกิน ซึ่งรู้สึกถึงความเจ็บปวดงายคายเกินไป ... (อ้างอิง ๔๒) ขอความที่ยังเอาไวเหมือนๆ กันนี้ ก็ถูกสะท้อนในคำพังเพย (aphorism) ในงานของเขายังเขียนไม่เสร็จ (opus postumum) : “พุทธศาสนา เมื่อเทียบกับ(ศาสนาของ)ผู้ที่โคตรจริงกางเขน : ในบรรดาศาสนาแบบสัญญนิยม, คน(อ่าน)ต้องแยกความแตกต่างให้ชัดเจนเสมอ ระหว่างศาสนาของชาวคริสเตียน และชาวพุทธ. ศาสนาของชาวพุทธแสดงภาพยามสนธยาที่สวยงาม, เป็นความอ่อนหวานที่สมบูรณ์ และความนุ่มละมุน ...”

ทัศนคติที่คู่สองจิตสองใจของนิทเชื่อต่อพุทธศาสนายังคงมีอยู่ในตะวันตกด้วยอิทธิพลที่มากยิ่งขึ้นของเขา. พระพุทธเจ้าผู้ทรงเป็นเอกเทศ (the autonomous Buddha) ผู้ซึ่งนิทเชื่อเห็นภาพ(ความเข้าใจ)จากระยะไกลนั้น ประทับใจเขาเหนือบรรดาจิตอิสระและเสรีทั้งหลายของเหล่าปัญญาชนตะวันตก(ในศตวรรษที่ ๑๙). การแพร่กระจายใน(ยุโรป)ตะวันตกเรื่องการประเมินค่าพุทธศาสนาว่าเป็นศาสนาของคนอ่อนแอ และคนที่มักยอมรับโดยไม่ทำอะไร (passive) มีหลายสาเหตุ, ทว่าในบรรดาเหตุเหล่านั้นก็แน่นอนว่าเป็นเพราะงานของนิทเชื่อ(ด้วย). แต่นิทเชื่อก็ไม่เคยใส่ใจที่จะเรียนรู้มากนักเรื่องพุทธศาสนา. ถ้าเขาพูดถึงพุทธศาสนาและศาสนาคริสต์ในฐานะเป็น “ศาสนาแบบสัญญนิยม”, เขาก็ไม่ได้พิจารณาว่าจำเป็นต่ออภิปรายเรื่องราวต่อไปอีก. ปัญญาตะวันออกไม่ได้สัมผัสหัวใจของเขาอย่างที่ทำต่อโซเปนฮาวเออร์, ผู้ซึ่งพบความแข็งแกร่งภายในและการปลอบประโลมตราบช่วงท้ายของชีวิตของเขาในบทอักษรที่เขาชอบ (นั่นคือบทแปลเป็นภาษาละตินของอุปนิษัตที่เรียกว่า) the *Oupekhnat*.

ตราบเท่าที่พุทธศาสนาถูกพิจารณาโดยคนจำนวนมากในตะวันตกว่าเป็นศาสนาของการมองโลกในแง่ร้ายหรือกระทั่งว่าเป็นศาสนาแบบสัญญนิยม, การพูดจากันเชิงวัฒนธรรมระหว่างตะวันออกและตะวันตกจะยังคงเป็นเรื่องยากต่อไป. ความเข้าใจผิดนี้ สามารถถูกไขย้อนกลับไปได้ยังศตวรรษที่ ๑๙, แต่ความผิดนี้ก็สมควรเหมาไปให้เฉพาะกับพวกนักคิดและนักคนควาในยุคนั้น. พวกเขา(ในยุคนั้น) ได้เห็น, อย่างที่โซเปนฮาวเออร์แสดงให้เราเห็น, หลายๆ สิ่งได้ชัดเจนมากกว่าคำที่เขียนหนังสือ(ในยุคก่อนหน้าให้พวกเขาอ่านเสียอีก). การทำให้เป็นที่นิยม(ของประชาชน)ในเรื่องวิทยานิพนธ์เชิงวิชาการและความเห็นต่างๆ นำมาซึ่งการทำให้ง่ายเข้ว่าแบบประหลาดๆ. โซคไม่ดี, ปรัชญาและวิทยาศาสตร์เชิงบวกถูกศึกษาอย่างกว้างขวางกว่า, และวิถีการมองสิ่งต่างๆ ในแนวทางศาสนาหรือจิตวิญญาณ แทบไม่ค่อยโดนพิจารณา. การละเลยนี้, แม้ทุกวันนี้, นำไปสู่ความล้มเหลวในการทำความเข้าใจพุทธศาสนา. ถ้าหากว่าจุดกำเนิดของการตีความผิดๆ บาง

แม้ว่าไม่มีความสุข และ อคติต่างๆ ได้ถูกแสดงให้เห็นแล้วอย่างประสบความสำเร็จ (ดัง)ใน(บทความ)การศึกษา(วิจัยฉบับ)ปัจจุบันนี้, การวิจัยใหม่(ในอนาคต)อาจจะยิ่งให้ความเข้าใจที่ดีกว่า.

(เขียนที่) มหาวิทยาลัยโซเฟีย กรุงโตเกียว.

อ้างอิง จากฟุตโน้ต

๑ โดย H. von Glasenapp, *Das Indienbild deutscher Denker* (Stuttgart, 1960), 14 f.

๒ ดูแหล่งต่อไปนี่ด้วย H. von Glasenapp, *Kant und die Religionen des Ostens* (Kitzingen, 1954).

๓ อ้างโดย Glasenapp, *Kant ...*, 116.

๔ ชื่อเรื่องในภาษาเยอรมันคือ *Allgemeine Historie der Reisen oder Sammlung aller Reisebeschreibungen*.

๕ ดู Glasenapp, *Das Indienbild ...*, 10 f.

๖ ดู R. Leuze, *Die ausserchristlichen Religionen bei Hegel* (Göttingen, 1975), on Buddhism, 61-75.

๗ ส่วนนี้ถูกอ้างทั้งฉบับ โดย Leuze, 64, และ โดย Glasenapp, *Kant ...*, 105f

๘ แปลจากภาษาเยอรมัน, *Philosophie der Religion*, ed. Lasson, I, 2: 124.

๙ อ้างแล้วข้างตน (*ibid.*), 125.

๑๐ อ้างแล้วข้างตน (*ibid.*),

๑๑ อ้างแล้วข้างตน (*ibid.*), 126 f.

๑๒ “On the Religion and Literature of the Burmas,” *Asiatic Researches*, 6; cf. Leuze, loc. cit., 65.

๑๓ *Philosophie der Religion*, I, 2; 134.

๑๔ อ้างแล้วข้างตน (*ibid.*), 133.

๑๕ อ้างแล้วข้างตน (*ibid.*), 122.

๑๖ ตามที่ Glasenapp คิด, Hegel อาจจะเข้าใจภาพของพระกฤษณะว่าเป็นภาพพระพุทธรเจ้า, ดู *Das Indienbild ...*, 56.

๑๗ อ้างแล้วข้างตน (*ibid.*), 59.

๑๘ ชูคนี่ซึ่งปรากฏในชื่อ *Oupnekhat* ประกอบด้วย ๕๐ อูปนียัท และถูกแปลโดยนักตะวันออกศึกษาชาวฝรั่งเศส A.H. Anquetil-Duperron (1731-1805), ไม่ได้มาจากต้นฉบับเดิมภาษาสันสกฤต แต่มาจากฉบับแปลภาษาเปอร์เซีย.

๑๙ อ้างโดย Glasenapp, *Das Indienbild ...*, 68.

๒๐ อ้างแล้วข้างตน (*ibid.*), 92.

๒๑ ดู A. Hübscher, *Denker gegen den Strom, Schopenhauer: gestern heute-morgen* (Bonn, 1973), 11.

The terms stems from psalm 84 (*vallis lacrimarum*) and was familiar to the Pietists. The pietistic movement influenced Schopenhauer, as Hübscher points out in his standard work.

๒๒ *The World as Will and Idea*, I, p. 68

๒๓ อ้างแล้วข้างตน (*ibid.*), II, ch. 49.

๒๔ อ้างแล้วข้างตน (*ibid.*)

๒๕ อ้างแล้วข้างตน (*ibid.*), I, p. 68.

๒๖ อ้างแล้วข้างตน (*ibid.*), II, ch. 48.

๒๗ อ้างแล้วข้างตน (*ibid.*), I, p. 68.

๒๘ งาม โดย Hübbscher, 47.

๒๙ *The World as Will and Idea*, II, ch. 41.

๓๐ งาม แลว างตน (*ibid.*), II, ch. 48.

๓๑ งาม แลว างตน (*ibid.*)

๓๒ งาม แลว างตน (*ibid.*), I, p 71

๓๓ งาม แลว างตน (*ibid.*), II, ch. 44.

๓๔ งาม แลว างตน (*ibid.*), II, ch. 48

๓๕ ดู Hübbscher, loc. cit., 46 ff.; cf. *The World as Will and Idea*, II, ch. 48,

๓๖ Cf. D. Watanabe Dauer, "Richard Wagner and Buddhismus," *The Eastern Buddhist*, New Series, IX, 2 (Oct" 1976), 115-28. See also G.R. Welbon, *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters* (Chicago, 1968), 171 ff.

๓๗ *Genealogy of Morals*, III, 26.

๓๘ งาม แลว างตน (*ibid.*)

๓๙ *Dawn*, I, 96

๔๐ *Genealogy of Morals*, I, 6.

๔๑ *Ecce Homo*, On Zarathustra No. 1.

๔๒ *Antichrist*, No. 22

งานที่นำไปใช้โปรดอ้างอิงข้อความเดิม แล้วเพิ่มชื่อผู้แปลไทย และอ้างแหล่งที่มาออนไลน์ไว้ด้วย
ตัวอย่างการอ้างอิงคือ

Dumoulin, Heinrich. 1981 Buddhism and nineteenth-century German philosophy. *J. of the History of Ideas*, 42(3) July-September 1981, 457-470, translated into Thai (from English text of Julia Ching), by Burachai Sonthayanon (2016). URL ...