



มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

เอกสารประกอบการสอน

พุทธปรัชญา
(Buddhist Philosophy)



พระมหาขวัณชัย กิตติเมธี,ดร.

เอกสารประกอบการสอน

รายวิชา พุทธปรัชญา (Buddhist Philosophy)

รหัส ๖๐๐ ๑๐๒

๓ หน่วยกิต

หลักสูตรพุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา

หน่วยวิชา วิชาเอก

ภาคการศึกษาที่ ๑ ปีการศึกษา ๒๕๖๐

โดย

พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี, ป.ธ.๙, ดร.

วิทยาลัยสงฆ์พุทธปัญญาศรีทวารวดี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

๒๕๖๐

รายละเอียดของรายวิชา (มคอ.๓)
รายวิชา – ๖๐๐ ๑๐๒ พุทธปรัชญา

ชื่อสถาบันอุดมศึกษา : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
วิทยาเขต/คณะ/ภาควิชา : วิทยาลัยสงฆ์พุทธปัญญาศรีทวารวดี วัดไร่ขิง พระอารามหลวง จังหวัดนครปฐม

หมวดที่ ๑ ข้อมูลทั่วไป

๑. รหัสและชื่อรายวิชา ๖๐๐ ๑๐๒ พุทธปรัชญา	Buddhist Philosophy
๒. จำนวนหน่วยกิต ๓ หน่วยกิต บรรยาย-ปฏิบัติ-ศึกษาด้วยตนเอง : ๓ (๓-๐-๖) ชั่วโมง/สัปดาห์	
๓. หลักสูตรและประเภทรายวิชา : หลักสูตรพุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา) วิชาบังคับแบบนับหน่วยกิต	
๔. อาจารย์ผู้รับผิดชอบรายวิชาและอาจารย์ผู้สอน : พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี ป.ธ.๙, พธ.บ., พธ.ม., พธ.ด.	
๕. ภาคการศึกษา/ ชั้นปีที่เรียน : ภาคการศึกษาที่ ๑ / ชั้นปีที่ ๑	
๖. รายวิชาที่ต้องเรียนมาก่อน (pre-requisite) (ถ้ามี) : ไม่มี	
๗. รายวิชาที่ต้องเรียนพร้อมกัน (co-requisites) (ถ้ามี) : ไม่มี	
๘. สถานที่เรียน : อาคารเรียนวิทยาลัยสงฆ์พุทธปัญญาศรีทวารวดี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วัดไร่ขิง พระอารามหลวง จังหวัดนครปฐม	
๙. วันที่จัดทำหรือปรับปรุงรายละเอียดรายวิชาครั้งล่าสุด : ๑๕ พฤษภาคม พ.ศ.๒๕๖๑	

หมวดที่ ๒ จุดมุ่งหมายและวัตถุประสงค์

๑. จุดมุ่งหมายของรายวิชา ๑. เพื่อศึกษาประวัติและพัฒนาการของแนวคิดในพุทธปรัชญาสำนักต่างๆ ๒. เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญาสำนักต่างๆ ในแง่อภิปรัชญา ญาณวิทยาและจริยศาสตร์ ๓. เพื่อศึกษาเปรียบเทียบแนวความคิดหลักของสำนักพุทธปรัชญาเหล่านี้
๒. วัตถุประสงค์ในการพัฒนา/ปรับปรุงรายวิชา

เพื่อปรับแนวสั้งเขปวิชาให้เหมาะสมกับยุคสมัย, เพิ่มการใช้เทคโนโลยีสารสนเทศ หรือ web based และเปลี่ยนแปลงเนื้อหาของรายวิชาให้สอดคล้องกับผลงานวิจัยใหม่ๆ ในสาขาวิชานี้ และสาขาวิชาที่เกี่ยวข้อง

หมวดที่ ๓ ลักษณะและการดำเนินการ

คำอธิบายรายวิชา วิเคราะห์ประวัติและพัฒนากการของพุทธปรัชญาในพระพุทศาสนายุคต้น เถรวาท สรวาสติวาท เสาตรานติกะ มายะมิกะ โยคจาร สุขาวดีและพุทธตันตระ ทั้งนี้การศึกษาแนวคิดเหล่านั้นจะเน้น การศึกษาวิเคราะห์ในกรอบของแนวคิดทางอภิปรัชญา แนวคิดทางญาณวิทยาและแนวคิดทางจริย ศาสตร์			
๒. จำนวนชั่วโมงที่ใช้ต่อภาคการศึกษา			
บรรยาย	สอนเสริม	การฝึกปฏิบัติ/งาน ภาคนาม/การ ฝึกงาน	การศึกษาด้วยตนเอง
บรรยาย ๓๐ ชั่วโมง ต่อภาคการศึกษา	สอนเสริมตามความ ต้องการของนิสิต เฉพาะราย	ไม่ มี ก า ร ฝึ ก ปฏิบัติงานภาคนาม	การศึกษาด้วยตนเอง ๖ ชั่วโมงต่อสัปดาห์
๓. จำนวนชั่วโมงต่อสัปดาห์ที่อาจารย์ให้คำปรึกษาและแนะนำทางวิชาการแก่นิสิตเป็น รายบุคคล จะให้คำปรึกษาและแนะนำวิชาการแก่นิสิต ที่วิทยาลัยสงฆ์พุทธปัญญาศรีทวารวดี มหาวิทยาลัย มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วัดไร่ขิง พระอารามหลวง จังหวัดนครปฐม ทุกวันอาทิตย์ จันทร์และ วันอังคาร เวลา ๐๙.๐๐-๑๖.๐๐ น. และใช้การสื่อสารผ่านทาง E-mail : kittimete@gmail.com และโทรศัพท์ เบอร์ ๐๘๗-๘๒๙-๖๔๒๓			

หมวดที่ ๔ การพัฒนาผลการเรียนรู้ของนิสิต

เมื่อนิสิตได้ศึกษารายวิชานี้แล้วจะมีความสามารถ ดังต่อไปนี้

๑. มีความรู้เกี่ยวกับวิชานี้เป็นอย่างดี
๒. สามารถใช้ความรู้ที่ได้ให้เป็นประโยชน์ในการวิจัยได้
๓. สามารถทำแบบทดสอบ และผ่านการประเมินต่างๆ ได้เป็นอย่างดี

๑. ด้านคุณธรรม จริยธรรม

๑.๑ คุณธรรม จริยธรรมที่ต้องพัฒนา

๑) ปฏิบัติตนเป็นผู้มีคุณธรรม จริยธรรม เสียสละ

๒) มีวินัย ปฏิบัติตามกฎระเบียบและข้อบังคับ

๓) ซื่อสัตย์ไม่คัดลอกผลงานผู้อื่น

๔) มีภาวะความเป็นผู้นำ

๑.๒ วิธีการสอน

๑) อาจารย์ผู้สอนจะสอดแทรกเรื่องคุณธรรมจริยธรรมในการสอนทุกรายวิชาและยกย่องนิสิตที่ทำความดีมีจิตอาสา

๒) มอบหมายงานรายบุคคล

๓) มอบหมายงานกลุ่ม

๔) ให้นำเสนอข้อมูลผลงานโดยใช้สื่อเทคโนโลยีสารสนเทศ

๑.๓ วิธีการประเมินผล

๑) ประเมินจากการตรงเวลาของนิสิตในการเข้าชั้นเรียน การมีส่วนร่วมปฏิสัมพันธ์ในชั้นเรียน และผลงานด้านจิตอาสา

๒) การมีวินัย ๒ อย่างคือ ๑.วินัยในการเรียน ๒.วินัยในตนเอง นิสิตมีสมุดบันทึกการวางแผนในการเรียน การเขียนวิทยานิพนธ์ และการดำเนินชีวิต

๓) ประเมินจากการนำเสนอผลงาน

๔) ประเมินจากผลงานและการเข้าร่วมกิจกรรมกลุ่มเคารพสิทธิและรับฟังความคิดเห็นของผู้อื่น

๒. ด้านความรู้

๒.๑ ความรู้ที่จะได้รับ

๑) มีความรู้และความเข้าใจอย่างถ่องแท้ ในเนื้อหาสาระหลักของสาขาวิชาพระพุทธศาสนา และประยุกต์ในการเขียนงานวิชาการ

๒) มีความรู้ความเข้าใจในวิธีการพัฒนาวิชาการสมัยใหม่ สามารถประยุกต์ใช้ร่วมกับวิชาพระพุทธศาสนาได้

๓) มีความเข้าใจทฤษฎีการวิจัยทางพระพุทธศาสนา สามารถประยุกต์หลักธรรมมาใช้กับแนวคิดในทางทฤษฎีและการเขียนงานวิจัย

๔) สามารถพัฒนานวัตกรรมหรือสร้างองค์ความรู้ใหม่ สร้างองค์ความรู้จากงานวิจัยเพื่อเชื่อมโยงกับการพัฒนาองค์กรเพื่อตอบสนองความต้องการทางสังคมในด้านวิชาการพระพุทธศาสนา

๒.๒ วิธีการสอน

๑) จัดการเรียนรู้โดยผู้เรียนเป็นศูนย์กลาง และมุ่งเน้นให้บัณฑิตมีความรู้ความเข้าใจสาขาวิชาพระพุทธศาสนา โดยใช้วิธีการเรียนการสอนที่เน้นหลักการทางทฤษฎี และการประยุกต์ทางปฏิบัติ ในสภาพแวดล้อมจริง กระตุ้นให้เกิดการคิด วิเคราะห์ และตัดสินใจด้วยตนเอง

๒) จัดกิจกรรมการเรียนรู้วิชาการศาสตร์สมัยใหม่ควบคู่กับวิชาการพระพุทธศาสนา

๓) จัดให้มีการศึกษาค้นคว้า วิจัยด้วยตนเอง ในการพัฒนานวัตกรรมและองค์ความรู้ใหม่

๔) ส่งเสริมให้มีการวิจัยและค้นคว้าองค์ความรู้ในพระไตรปิฎกและนำองค์ความรู้ที่ค้นพบ มาประยุกต์ใช้ได้เหมาะสม

๒.๓ วิธีการประเมินผล

๑) ประเมินด้วยการสอบวัดผล และ/หรือรายงาน

๒) ประเมินด้วยการนำเสนอรายงาน ในรายวิชา และ/หรือกิจกรรมและประเมินผล

๓) ประเมินด้วยการนำเสนอรายงาน สารนิพนธ์ และ/หรือวิทยานิพนธ์

๔) ประเมินด้วยผลงานวิจัยทางวิชาการและ การพัฒนาเผยแพร่สู่สังคมในสื่อต่างๆ

๓. ด้านทักษะทางปัญญา

๓.๑ ทักษะทางปัญญาที่ต้องพัฒนา

๑) สามารถใช้ความรู้ทางทฤษฎีและปฏิบัติในการคิดวิเคราะห์อย่างเป็นระบบ เพื่อการพัฒนาและสร้างสรรค์องค์ความรู้ใหม่ทางพระพุทธศาสนาอย่างเหมาะสม

๒) สามารถสืบค้นข้อมูลผลงานวิจัย สิ่งตีพิมพ์ทางวิชาการ จากแหล่งข้อมูลที่หลากหลาย การสังเคราะห์ และนำไปใช้ประโยชน์ในการพัฒนาความคิดใหม่ๆ

๓) สามารถประยุกต์ใช้ผลงานวิจัยและองค์ความรู้ทางด้านพุทธศาสนาในการแก้ปัญหาหรือพัฒนางานได้อย่างเหมาะสมและสร้างสรรค์

๔) สามารถตัดสินใจในเรื่องที่ซับซ้อนที่เกี่ยวกับการพัฒนาองค์ความรู้ใหม่ และสามารถผลิตผลงานทางวิชาการและงานวิจัย ในระดับชาติ และ/หรือนานาชาติ

๓.๒ วิธีการสอน

๑) ฝึกทักษะการคิดวิเคราะห์ ตามหลักทฤษฎี การคิดต่อยอดองค์ความรู้และการแก้ไขปัญหา

๒) เน้นการเรียนรู้ด้วยตนเอง และการปฏิบัติงานจริง

๓) เน้นการเรียนรู้ที่สามารถประยุกต์ใช้กับสถานการณ์จริง โดยใช้ปัญหาเป็นตัวกระตุ้นให้เกิดการเรียนรู้

๔) การอภิปราย สัมมนาวิชาการ และการนำเสนอผลงาน

๓.๓ วิธีการประเมินผลทักษะทางปัญญาของนิสิต

๑) วัดผลจากการนำเสนอผลงาน การมีส่วนร่วมในกิจกรรมการนำเสนอผลงานในชั้นเรียน

- ๒) วัดผลการปฏิบัติงานที่ได้รับมอบหมาย
- ๓) การนำเสนอผลงาน การอธิบาย การถามและตอบคำถาม
- ๔) การนำเสนอผลงานวิชาการสู่สาธารณะ

๔. ด้านทักษะความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลและความรับผิดชอบ

๔.๑ ทักษะความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลและความรับผิดชอบที่ต้องการพัฒนา

- ๑) สามารถใช้ความรู้ในศาสตร์มาชี้นำองค์กร แก้ไขปัญหาที่มีความซับซ้อน และเสริมสร้างทัศนคติที่ดีแก่ตนเองและผู้อื่น
- ๒) สามารถทำงานเป็นทีม เคารพสิทธิ รับฟังความคิดเห็นของผู้อื่น และมีปฏิสัมพันธ์อย่างสร้างสรรค์กับผู้ร่วมงาน
- ๓) แสดงภาวะความเป็นผู้นำในองค์กร บริหารการทำงานเป็นทีมได้อย่างเหมาะสมตามโอกาสและสถานการณ์ เพื่อเพิ่มพูนประสิทธิภาพในการทำงานของกลุ่ม
- ๔) มีความรับผิดชอบสามารถตัดสินใจ รวมทั้งวางแผนปรับปรุงตนเองและองค์กรได้อย่างมีประสิทธิภาพ

๔.๒ วิธีการสอน

- ๑) การจัดกิจกรรมในรายวิชาที่เน้นการเรียนการสอนที่มีการปฏิสัมพันธ์ที่ดีระหว่างผู้เรียนและผู้สอน
- ๒) ฝึกฝนภาวะความเป็นผู้นำ ผู้ตาม การแสดงออกถึงภาวะความเป็นผู้นำและผู้ตามที่ดี การมีมนุษยสัมพันธ์ที่ดีกับผู้ร่วมงาน และการรับฟังความคิดเห็นผู้อื่นในการปฏิบัติงานเป็นทีมและการทำงานวิจัย
- ๓) ฝึกฝนการทำกิจกรรมกลุ่ม จัดการประชุม แบ่งหน้าที่ความรับผิดชอบ ติดตามผลและประสานงาน
- ๔) ฝึกสังเกต สรุปรายงานผลงานนำเสนอแนวทางการแก้ไข

๔.๓ วิธีการประเมิน

- ๑) สังเกตพฤติกรรมและการแสดงออกของนิสิตในหลายๆ ด้าน ระหว่างกิจกรรมการเรียนการสอน เช่น พฤติกรรมความสนใจ ตั้งใจเรียนรู้ และพัฒนาตนเอง
- ๒) สังเกตพฤติกรรมการแสดงบทบาทภาวะผู้นำและผู้ตามที่ดี ความสามารถในการทำงานร่วมกับผู้อื่น
- ๓) สังเกตพฤติกรรมความรับผิดชอบในการเรียนและงานที่ได้รับมอบหมาย การนำเสนอผลงาน การทำงานวิจัย และการร่วมทำกิจกรรมเพื่อสังคม
- ๔) สังเกตความสนใจ การแสดงความคิดเห็น เพื่อการแก้ไขปัญหา และพัฒนาตนเอง และกิจกรรมการเรียนรู้ที่เหมาะสม

๕. ทักษะการวิเคราะห์เชิงตัวเลข การสื่อสาร และการใช้เทคโนโลยีสารสนเทศ ๕.๑ ทักษะการวิเคราะห์เชิงตัวเลข การสื่อสาร และการใช้เทคโนโลยีสารสนเทศที่ต้องพัฒนา ๑) สามารถคัดกรองข้อมูลและใช้หลักตรรกะทางคณิตศาสตร์และสถิติ ในการศึกษา ค้นคว้าปัญหา เชื่อมโยงประเด็นปัญหาที่สำคัญและซับซ้อน และเสนอแนะแนวทางการแก้ไขปัญหาในด้านต่างๆ โดยเฉพาะทางด้านพระพุทธศาสนาในเชิงลึกได้เป็นอย่างดี ๒) สามารถสื่อสารด้านการพูด การอ่าน การฟัง การเขียน และการนำเสนอ และสื่อสารกับกลุ่มบุคคลต่างๆ ทั้งในวงวิชาการและวิชาชีพ รวมถึงชุมชนทั่วไปได้อย่างเหมาะสม ๓) สามารถใช้เทคโนโลยีสารสนเทศในการค้นคว้าข้อมูล เพื่อประกอบการศึกษาและการทำวิทยานิพนธ์ รวมทั้งการติดต่อสื่อสาร ๕.๒ วิธีการสอน ๑) จัดการส่งเสริม แนะนำแนวทางการเรียนรู้ เชิงสถิติ และการวิเคราะห์ การใช้เทคโนโลยี การสื่อสารในรายวิชา ๒) จัดกิจกรรมการเรียนการสอนที่มุ่งเน้นให้ผู้เรียนได้ฝึกฝนทักษะการสื่อสาร และการนำเสนอโดยใช้เทคโนโลยีทั้งด้วยตนเองและร่วมกับผู้อื่น ๓) จัดกิจกรรมการเรียนการสอน เพื่อให้ผู้เรียนได้ฝึกทักษะด้านการใช้เทคโนโลยี ประกอบการค้นคว้าและการทำวิทยานิพนธ์ ๕.๓ วิธีการประเมิน ๑) การทดสอบความรู้และเทคนิคการวิเคราะห์และวิจารณ์ทฤษฎีหรือแนวคิดใหม่ ๆ ๒) การทำงานวิจัย ตั้งแต่เริ่มต้นจนถึงขั้นตอนการเขียนรายงาน และการนำเสนอผลงาน ๓) รายงานผล การนำเสนอข้อมูลวิจัย

หมวดที่ ๕ แผนการสอนและการประเมินผล

๑. แผนการสอน				
สัปดาห์ที่	หัวข้อ/รายละเอียด	จำนวน* (ชั่วโมง)	กิจกรรมการเรียนการสอน และสื่อที่ใช้	ผู้รับผิดชอบ
๑	-แนะนำแนวสังเขปรายวิชา -แผนการสอน	๓	เพาเวอร์พ้อยท์ และเอกสาร	พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี ป.ธ.๙,ดร.

	- แนะนำนิ กาย ทาง พระพุทธศาสนาและประเด็น ปัญหาทางปรัชญา			
๒	เรื่อง ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับ พระพุทธศาสนา ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ ตาม วัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๓	เพาเวอร์พอยท์ และเอกสาร	พระมหาขวัญชัย กิต ติเมธี ป.ธ.๙,ดร.
๓	เรื่อง ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับ ปรัชญา ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ ตาม วัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๓	เพาเวอร์พอยท์ และเอกสาร	พระมหาขวัญชัย กิต ติเมธี ป.ธ.๙,ดร.
๔	เรื่อง อภิปรัชญาในพุทธปรัชญา เถรวาท ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ ตาม วัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๓	เพาเวอร์พอยท์ และเอกสาร	พระมหาขวัญชัย กิต ติเมธี ป.ธ.๙,ดร.
๕	เรื่อง ญาณวิทยาในพุทธปรัชญา เถรวาท ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตาม วัตถุประสงค์หลังจากเรียน	๓	เพาเวอร์พอยท์ และเอกสาร	พระมหาขวัญชัย กิต ติเมธี ป.ธ.๙,ดร.

	๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์			
๖	เรื่อง จริยศาสตร์ในพุทธปรัชญา เถรวาท ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตาม วัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๓	เพาเวอร์พ้อยท์ และเอกสาร	พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี ป.ธ.๙,ดร.
๗	เรื่อง พุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาท ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตาม วัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๓	เพาเวอร์พ้อยท์ และเอกสาร	พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี ป.ธ.๙,ดร.
๘	สอบกลางภาค	๓	แบบทดสอบ	พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี ป.ธ.๙,ดร.
๙	เรื่อง พุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะ ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตาม วัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์)	๓	เพาเวอร์พ้อยท์ และเอกสาร	พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี ป.ธ.๙,ดร.
๑๐	เรื่อง พุทธปรัชญามหายาน นิกายมหายมิกะ ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตาม วัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา		เพาเวอร์พ้อยท์ และเอกสาร	พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี ป.ธ.๙,ดร.

	๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์			
๑๑	เรื่อง พุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคจาร ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตาม วัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๓	นิสิตนำเสนอ รายงานที่ได้รับ มอบหมาย	พระมหาขวัญชัย กิต ติเมธี ป.ธ.๙,ดร.
๑๒	เรื่อง พุทธปรัชญามหายาน นิกายสุขาวัตติ ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตาม วัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๓	นิสิตนำเสนอ รายงานที่ได้รับ มอบหมาย	พระมหาขวัญชัย กิต ติเมธี ป.ธ.๙,ดร.
๑๓	เรื่อง พุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยาน ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตาม วัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์	๓	นิสิตนำเสนอ รายงานที่ได้รับ มอบหมาย	พระมหาขวัญชัย กิต ติเมธี ป.ธ.๙,ดร.
๑๔	เรื่อง ปัญหาทางอภิปรัชญา/ ญาณวิทยา/จริยศาสตร์ในพุทธ ปรัชญา ๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตาม วัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๓. ประเด็นสำหรับศึกษา	๓	นิสิตนำเสนอ รายงานที่ได้รับ มอบหมาย	พระมหาขวัญชัย กิต ติเมธี ป.ธ.๙,ดร.

	๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์			
๑๕	สรุปเนื้อหา	๓	เพาเวอร์พอยท์ และเอกสาร	พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี ป.ธ.๙,ดร.
๑๖	ประเมินผล	๓	แบบทดสอบ	พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี ป.ธ.๙,ดร.
* จำนวนชั่วโมงต้องสอดคล้องกับจำนวนหน่วยกิต				
๒. แผนการประเมินผลการเรียนรู้				
ผลการเรียนรู้*	วิธีการประเมิน**	สัปดาห์ที่ประเมิน	สัดส่วนของการประเมิน	
ด้านคุณธรรม จริยธรรม	สังเกต สอบถาม และ แบบสอบถาม	สัปดาห์ที่ ๘	ร้อยละ ๒๐	
ด้านความรู้	สังเกต สอบถาม และ แบบสอบถาม	สัปดาห์ที่ ๑๐	ร้อยละ ๒๐	
ด้านทักษะ ทางปัญญา	สังเกต สอบถาม และ แบบสอบถาม	สัปดาห์ที่ ๑๒	ร้อยละ ๒๐	
ด้านทักษะ ความสัมพันธ์ ระหว่างบุคคล และความ รับผิดชอบ	สังเกต สอบถาม และ แบบสอบถาม	สัปดาห์ที่ ๑๔	ร้อยละ ๒๐	
ด้านทักษะ การวิเคราะห์ การสื่อสาร เทคโนโลยี สารสนเทศ	สังเกต สอบถาม และ แบบสอบถาม	สัปดาห์ที่ ๑๖	ร้อยละ ๒๐	

* ระบุผลการเรียนรู้หัวข้อย่อยตามที่ปรากฏในแผนที่แสดงการกระจายความรับผิดชอบต่อของรายวิชา (Curriculum Mapping) ของรายละเอียดหลักสูตร (แบบ มคอ.๒)

**** วิธีการประเมิน เช่น ประเมินจากการเขียนรายงานหรือโครงการหรือการทดสอบ**

หมวดที่ ๖ ทรัพยากรประกอบการเรียนการสอน

๑. ตำราและเอกสารหลัก

พระศรีคัมภีรญาณ. **พุทธปรัชญา**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙.

สมภาร พรหมทา. **พุทธปรัชญา**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๔๘.

สมัคร บุรวาศ. **พุทธปรัชญา ๒๕ ศตวรรษ**. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๕๔.

๒. เอกสารและข้อมูลสำคัญ

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). **พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย**. พิมพ์ครั้งที่ ๔๖. กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๙.

วัชระ งามจิตรเจริญ. **พุทธศาสนาเถรวาท**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๕๒.

สมัคร บุรวาศ. **ปรัชญาเถรวาท**. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๕.

Phra Brahmapundit. **Common Buddhist text : guidance and insight from the Buddha**. Pra Nakhon Si Ayutthaya : Mahachulalongkornrajavidyalaya University, 2017.

David J. Kalupahana. **A Sourcebook of Early Buddhist Philosophy**. Sri Lanka : Buddhist Cultural Centre, 2007.

๓. เอกสารและข้อมูลแนะนำ

เจษฎา ทองรุ่งโรจน์. **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา**. กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗.

ดร.ธีเรนทรโมฮัน ทัตตะ. **ปรัชญาอินเดีย**. แปลโดย สนั่น ไชยานุกุล. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร

: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙.

ศ.ดร.เค.เอ็น.ชยติลเลเก. **พุทธญาณวิทยา**. แปลโดย ดร.สมหวัง แก้วสุฟอง. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖.

ปรีชา ช่างขวัญยืน. **ปรัชญากับวิถีชีวิต**. กรุงเทพมหานคร : สำนักงานคณะกรรมการการอุดมศึกษา , ๒๕๔๙.

พระราชมุนี (ประยูร ธมฺมจิตฺโต). **ปรัชญากรีก : บ่อเกิดภูมิปัญญาตะวันตก**. พิมพ์ครั้งที่ ๓.

กรุงเทพมหานคร : ศยาม,๒๕๔๐.

พุทธทาสภิกขุ. **ตัวกู ของกู**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๔๘.

..... **พระเจ้าในภาษาธรรมของพุทธบริษัท**. กรุงเทพมหานคร : ดวงตะวัน,๒๕๕๓.

..... **ปฏิเสธสมุปบาท จากพระโอษฐ์**. พิมพ์ครั้งที่ ๘. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๕๔.

พิพัฒน์ สุยะ. **สุวิญญาจารย์ : รวมบทความทางวิชาการเพื่อเป็นเกียรติแด่ ผู้ช่วย**

ศาสตราจารย์เอมอร์ นิรัญราช และอาจารย์เชษฐา พวงหัตถ์ในวาระอายุ

ครบ ๖๐ ปี. นครปฐม : ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร, ๒๕๕๕.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**.

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกพร้อมอรรถกถา แปล ชุด ๙๑ เล่ม**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๒๗.

มิลินทปัญหา. **มิลินทปัญหา**. แปลโดยมหามกุฏราชวิทยาลัย. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓.

ราชบัณฑิตยสถาน. **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**. พิมพ์ครั้งที่ ๓.

กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน,๒๕๔๓.

สมภาร พรหมทา. **พุทธศาสนานิกายเซน : การศึกษาเชิงวิเคราะห์**. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร :

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๖.

สมัคร บุราวาศ. **ปรัชญาพราหมณ์**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ศยาม, ๒๕๕๔.

อดิศักดิ์ ทองบุญ. **ปรัชญาอินเดียร่วมสมัย**. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๕.

Charles Taliaferro, Paul Draper and Philip L. Quinn. **A Companion to Philosophy of Religion**. Second Edition. Oxford : Blackwell Publishing Ltd,2010.

David J. Kalupahana. **The Buddha's Philosophy of Language**. Sri Lanka : A Sarvodaya Vishva Lekha Publication, 1999.

..... **A Path of Morals Dhammapada**. Dehiwala : Buddhist Cultural Centre , 2008

K.N.Jayatilleke. **Early Buddhist Theory of Knowledge**. Delhi : George Allen & Unwin Ltd.,2004.

Micheal B. Wikinson and Hugh N. Cambell. **Philosophy of Religion : An Introduction.** New York : Continuum, 2010.

หมวดที่ ๗ การประเมินและปรับปรุงการดำเนินการของรายวิชา

๑. การประเมินประสิทธิผลของรายวิชาโดยนิสิต

ให้นิสิตมีส่วนร่วมในการประเมินประสิทธิผลของรายวิชา โดยให้พูดแสดงความคิดเห็น และทำแบบประเมิน

๒. การประเมินการสอน

ใช้วิธีการประเมินที่จะได้ข้อมูลการสอน เช่น จากผู้สังเกตการณ์ หรือทีมผู้สอน หรือผลการเรียนของนิสิต โดยใช้เวทีสัมมนา

๓. ปรับปรุงการสอน

ใช้วิธีการปรับปรุงการสอน เช่น การวิจัยในชั้นเรียน การประชุมเชิงปฏิบัติการเพื่อพัฒนาการเรียนการสอน การสัมมนา เป็นต้น อาจใช้วิธีเดียวหรือหลายวิธี

๔. ทบทวนสอบมาตรฐานผลสัมฤทธิ์รายวิชาของนิสิต

มีกระบวนการที่ใช้ในการทบทวนสอบมาตรฐานผลสัมฤทธิ์ของนิสิตตามมาตรฐานผลการเรียนรู้ของรายวิชา เช่น ทวนสอบจากคะแนนข้อสอบ หรืองานที่มอบหมาย ใช้กระบวนการอาจจะต่างกันไปสำหรับรายวิชาที่แตกต่างกัน หรือสำหรับมาตรฐานผลการเรียนรู้แต่ละด้าน มีการตั้งคณะกรรมการดำเนินการเรื่องนี้โดยเฉพาะ

๕. การดำเนินการทบทวนและการวางแผนปรับปรุงประสิทธิผลของรายวิชา

มีกระบวนการในการนำข้อมูลที่ได้จากการประเมินจากข้อ ๑ และ ๒ มาวางแผนเพื่อปรับปรุงคุณภาพ มีการวางแผนร่วมกันในกลุ่มอาจารย์ที่สอนสาขาวิชาที่เกี่ยวข้อง

บทที่ ๑

ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาพัฒนาการของศาสนาด้านสังคม
- ๑.๒ เพื่อศึกษาพัฒนาการของศาสนาทางด้านแนวคิด
- ๑.๓ เพื่อศึกษาพัฒนาการของศาสนาทางด้านภาษา
- ๑.๔ เพื่อศึกษาแนวคิดระหว่างพุทธศาสนากับพุทธปรัชญา

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจพัฒนาการของศาสนาด้านสังคม
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจพัฒนาการของศาสนาด้านแนวคิด
- ๒.๓ นิสิตเข้าใจพัฒนาการของศาสนาทางด้านภาษา
- ๒.๔ นิสิตสามารถวิเคราะห์พุทธศาสนากับพุทธปรัชญา

๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

๓.๑ พัฒนาการทางด้านพระพุทธศาสนา

ตามประวัติศาสตร์ที่ศึกษาต่อยอดกันมานั้นเป็นการเขียนไล่เรียงเหตุการณ์ตามลำดับเวลา ซึ่งบางส่วนก็เรียงร้อยกันเป็นอันเดียวกัน แต่บางเล่มก็ขัดแย้งกัน ไม่เว้นแม้แต่ประวัติศาสตร์ทางด้านศาสนาที่ยังคงอาศัยช่วงระยะเวลาและลำดับเหตุการณ์ที่สอดคล้องกับบริบททางสังคมในการอธิบาย จึงเป็นเรื่องจำเป็นต้องกล่าวถึงระบบการพัฒนารูปแบบทางสังคมทางด้านศาสนาเป็นหลัก ซึ่งจะกล่าวถึง ๓ ด้านด้วยกันคือ

๑.๑ ด้านสังคม สังคมในสมัยพุทธกาลได้ถูกหยิบยกเสนอผ่านสังคมศาสนาเป็นหลัก ทั้งนี้สืบเนื่องมาจากแนวคิดหนึ่งที่มองว่ารูปแบบของคณะสงฆ์ถือว่าเป็นรูปแบบที่เอื้อต่อสังคม สถาบันสงฆ์สามารถเข้าไปมีส่วนร่วมในการจัดการกับปัญหาที่เกิดขึ้นกับสังคมได้^๑ ฉะนั้น ในที่นี้จะศึกษาแนวคิดทางด้านสังคม ดังนี้

อัครัญญสูตร เป็นพระสูตรที่กล่าวถึงระเบียบสังคมที่เกิดขึ้นและพัฒนาสู่ระบบทางด้านการปกครอง โดยพระพุทธองค์ได้ทรงแสดงกับสามเณรว่าเสฏฐะและภราทวาชะเพื่อให้เข้าใจถึงกำเนิดของพราหมณ์ และชี้แจงให้เข้าใจระบบความเชื่อของพราหมณ์ว่ามาจากไหน โดยลำดับเหตุการณ์นั้น เริ่มตั้งแต่

๑) ช่วงแรก เป็นช่วงสมัยเริ่มต้นที่มนุษย์เกิดขึ้นและมีอาหารการกินอุดมสมบูรณ์ ไร้ปัญหากระทบกัน โดยช่วงนี้เล่าว่า สมัยหนึ่ง ครั้นเวลาล่วงเลยมาช้านาน โลกนี้เจริญขึ้น เมื่อโลกกำลังเจริญขึ้นเหล่าสัตว์ส่วนมากจุติจากพรหมโลกชั้นอาภัสสระมาเป็นอย่างนี้ นึกคิดอะไรก็สำเร็จได้ตามปรารถนา มีปิติเป็นภักษา มีรัศมีชานออกจากร่างกาย เทียวสัญจรไปในอากาศ อยู่ในวิมานอันงดงาม สถิตอยู่นานแสนนานความปรากฏแห่งจวันดิน

สมัยนั้น ทิวทั้งจักรวาลนี้แหละเป็นน้ำทั้งนั้น มีตมมณธการ ดวงจันทร์ ดวงอาทิตย์ ดวงดาวนักษัตรทั้งหลายยังไม่ปรากฏ กลางคืน กลางวันยังไม่ปรากฏ เดือนหนึ่ง ครึ่งเดือน ฤดูและปีก็ยังไม่ปรากฏ หญิงชายก็ยังไม่ปรากฏ สัตว์ทั้งหลายปรากฏชื่อแต่เพียงว่า ‘สัตว์’ เท่านั้น

ครั้นเวลาล่วงเลยมาช้านาน เกิดจวันดินลอยอยู่บนน้ำ ปรากฏแก่สัตว์เหล่านั้นดุจน้ำนมที่บุคคลเคี้ยวให้แห้งแล้วทำให้เย็นสนิทจับเป็นผาอยู่ข้างบน จวันดินนั้นสมบูรณ์ด้วยสี สมบูรณ์ด้วยกลิ่น สมบูรณ์ด้วยรส มีสีเหมือนเนยใสหรือเนยข้นอย่างดี และมีรสอร่อยเหมือนน้ำผึ้งมีซึ่งปราศจากโทษ ต่อมา สัตว์ผู้หนึ่งมีนิสัยโลกกล่าวว่า ‘ท่านผู้เจริญสิ่งนี้จะเช่นไร’ แล้วใช้นิ้วช้อนจวันดินขึ้นมาลิ้มดู เมื่อเขาใช้นิ้วช้อนจวันดินขึ้นมาลิ้มดูอยู่ รสจวันดินได้แผ่ชานไป เขาจึงเกิดความอยากในรส แม้สัตว์เหล่าอื่นก็พากันถือแบบอย่างสัตว์นั้น จึงใช้นิ้วช้อนจวันดินขึ้นมาลิ้มดูเมื่อสัตว์เหล่านั้นใช้นิ้วช้อนจวันดินขึ้นมาลิ้มดูอยู่ รสจวันดินก็แผ่ชานไป และสัตว์เหล่านั้นก็เกิดความอยากในรสขึ้นเช่นเดียวกัน

ต่อมา สัตว์เหล่านั้นพากันใช้มือปั้นจวันดินให้เป็นคำๆ เพื่อจะบริโภค เมื่อใด สัตว์เหล่านั้นพากันใช้มือปั้นจวันดินให้เป็นคำๆเพื่อบริโภค เมื่อนั้น รัศมีที่ชานออกจากร่างกายของสัตว์เหล่านั้นก็หายไป เมื่อรัศมีที่ชานออกจากร่างกายหายไป ดวงจันทร์ ดวงอาทิตย์ก็ปรากฏ เมื่อดวง

^๑ ชาญณรงค์ บุญหนุน, “แนวคิดและรูปแบบการปกครองคณะสงฆ์ไทย”, พุทธศาสนศึกษา ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๒-๓ พฤษภาคม-ธันวาคม ๒๕๔๑, หน้า ๘๑.

จันทร์ดวงอาทิตย์ปรากฏ ดวงดาวนักษัตรทั้งหลายก็ปรากฏ เมื่อดวงดาวนักษัตรทั้งหลายปรากฏ กลางคืน กลางวันก็ปรากฏ เมื่อกลางคืน กลางวันปรากฏ เดือนหนึ่งครั้งเดือนก็ปรากฏ เมื่อเดือนหนึ่งครั้งเดือนปรากฏ ฤดูและปีก็ปรากฏ ด้วยเหตุเพียงเท่านั้น โลกนี้ จึงได้กลับฟื้นขึ้นอีก

ครั้นต่อมา สัตว์เหล่านั้นเมื่อบริโภควัณดินมีวัณดินนั้นเป็นภักษา มีวัณดินนั้นเป็นอาหาร ได้ดำรงอยู่นานแสนนาน เมื่อบริโภควัณดิน มีวัณดินนั้นเป็นภักษา มีวัณดินนั้นเป็นอาหาร ได้ดำรงอยู่นานแสนนาน สัตว์เหล่านั้นจึงมีร่างกายหยาบขึ้น ทั้งผิวพรรณก็ปรากฏแตกต่างกันสัตว์บางพวกมีผิวพรรณงาม บางพวกมีผิวพรรณทราม สัตว์เหล่าใดมีผิวพรรณงามสัตว์เหล่านั้นก็ดูหมิ่นสัตว์ที่มีผิวพรรณทรามว่า ‘พวกเราผิวพรรณงามกว่าสัตว์เหล่านั้น สัตว์เหล่านั้นมีผิวพรรณทรามกว่าพวกเรา’ เมื่อสัตว์เหล่านั้นเกิดมีมานะถือตัว เพราะการดูหมิ่นเรื่องผิวพรรณเป็นปัจจัย วัณดินจึงหายไป

เมื่อวัณดินหายไป สัตว์เหล่านั้นจึงประชุมกัน ครั้นแล้วต่างก็พากันโหยหาว่า ‘รสเอ๋ย รสเอ๋ย’ แม้ทุกวันนี้ก็เหมือนกัน พวกมนุษย์ได้ของมีรสดีบางอย่าง มักกล่าวอย่างนี้ว่า ‘รสเอ๋ย รสเอ๋ย’ พวกพราหมณ์พากันนึกได้แต่คำโบราณที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีว่าด้วยต้นกำเนิดของโลกเท่านั้น แต่ไม่รู้เนื้อความแห่งคำนั้นเลย

เมื่อวัณดินของสัตว์เหล่านั้นหายไป สะเก็ดดินก็ปรากฏ สะเก็ดดินนั้นปรากฏลักษณะเหมือนดอกเห็ด สะเก็ดดินนั้นสมบูรณ์ด้วยสี่สมบูรณ์ด้วยกลิ่น สมบูรณ์ด้วยรส มีสีเหมือนเนยใสหรือเนยข้นอย่างดี และมีรสอร่อยเหมือนน้ำผึ้งซึ่งปราศจากโทษ

ครั้งนั้น สัตว์เหล่านั้นได้พากันบริโภคสะเก็ดดิน เมื่อบริโภคสะเก็ดดินนั้น มีสะเก็ดดินนั้นเป็นภักษา มีสะเก็ดดินนั้นเป็นอาหาร ได้ดำรงอยู่นานแสนนาน เมื่อบริโภคสะเก็ดดิน มีสะเก็ดดินนั้นเป็นภักษา มีสะเก็ดดินนั้นเป็นอาหาร ได้ดำรงอยู่นานแสนนาน สัตว์เหล่านั้นจึงมีร่างกายหยาบขึ้น ทั้งผิวพรรณก็ปรากฏแตกต่างกันสัตว์บางพวกมีผิวพรรณงาม บางพวกมีผิวพรรณทราม สัตว์เหล่าใดมีผิวพรรณงาม สัตว์เหล่านั้นก็ดูหมิ่นสัตว์ที่มีผิวพรรณทรามว่า ‘พวกเราผิวพรรณงามกว่าสัตว์เหล่านั้น สัตว์เหล่านั้นมีผิวพรรณทรามกว่าพวกเรา’ เมื่อสัตว์เหล่านั้นเกิดมีมานะถือตัว เพราะการดูหมิ่นเรื่องผิวพรรณเป็นปัจจัย สะเก็ดดินจึงหายไปความปรากฏแห่งเครือดิน

เมื่อสะเก็ดดินหายไป เครือดินก็ปรากฏ เครือดินนั้นปรากฏคล้ายเถาฝักบัว เครือดินนั้นสมบูรณ์ด้วยสี สมบูรณ์ด้วยกลิ่นสมบูรณ์ด้วยรส มีสีเหมือนเนยใสหรือเนยข้นอย่างดี และมีรสอร่อยเหมือนน้ำผึ้งซึ่งปราศจากโทษ

ครั้งนั้น สัตว์เหล่านั้นได้พากันบริโภคเครือดิน เมื่อบริโภคเครือดินนั้น มีเครือดินนั้นเป็นภักษา มีเครือดินนั้นเป็นอาหาร ได้ดำรงอยู่นานแสนนาน เมื่อบริโภคเครือดิน มีเครือดินนั้นเป็นภักษา มีเครือดินนั้นเป็นอาหาร ดำรงอยู่นานแสนนาน สัตว์เหล่านั้นจึงมีร่างกายหยาบขึ้น ทั้งผิวพรรณก็ปรากฏแตกต่างกัน สัตว์บางพวกมีผิวพรรณงาม บางพวกมีผิวพรรณทราม สัตว์เหล่าใดมีผิวพรรณงาม สัตว์เหล่านั้นก็ดูหมิ่นสัตว์ที่มีผิวพรรณทรามว่า ‘พวกเราผิวพรรณงามกว่าสัตว์เหล่านั้น สัตว์เหล่านั้นมีผิวพรรณทรามกว่าพวกเรา’ เมื่อสัตว์เหล่านั้นเกิดมีมานะถือตัว เพราะการดูหมิ่นเรื่องผิวพรรณเป็นปัจจัย เครือดินจึงหายไป

เมื่อเครือดินหายไป สัตว์เหล่านั้นจึงประชุมกัน ครั้นแล้วต่างพากันโหยหาว่า ‘พวกเราเคยมีเครือดิน บัดนี้เครือดินของพวกเราหายไปแล้ว’ ในสมัยนี้ก็เหมือนกันพวกมนุษย์ ถูกทุกข์ระทมบางอย่างกระทบเข้าก็พากันบ่นเพ้อว่า ‘เราเคยมีของสิ่งนี้แต่เดี๋ยวนี้ของของเราหายไปแล้ว’ พวก

พราหมณ์พากันนึกได้แต่คำโบราณที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีว่าด้วยต้นกำเนิดของโลกเท่านั้น แต่ไม่รู้เนื้อความแห่งคำนั้นเลยความปรากฏแห่งข้าวสาลีในที่ที่ไม่ต้องไถ

เมื่อเครื่องดินของสัตว์เหล่านั้นหายไปแล้วข้าวสาลีอันผลิผลในที่ที่ไม่ต้องไถ ไม่มีรำ ไม่มีแกลบ บริสุทธิ มีกลิ่นหอม มีเมล็ดเป็นข้าวสารก็ปรากฏ ที่ที่พวกเขาเก็บเกี่ยวข้าวสาลีไปเพื่อเป็นอาหารเย็นในตอนเย็นก็กลับมีข้าวสาลีงอกสูงขึ้นได้ในตอนเช้า ที่ที่พวกเขาเก็บเกี่ยวข้าวสาลีไปเพื่อเป็นอาหารเช้าในตอนเช้า ก็กลับมีข้าวสาลีงอกสูงขึ้นได้ในตอนเย็น ความพร่องไม่ปรากฏเลย ครั้งนั้นสัตว์ทั้งหลายพากันบริโภคข้าวสาลีซึ่งเกิดสุกเองในที่ที่ไม่ต้องไถมีข้าวสาลีนั้นเป็นภักษา มีข้าวสาลีนั้นเป็นอาหาร ได้ดำรงอยู่นานแสนนานความปรากฏแห่งเพศหญิงและเพศชาย

๒) ช่วงที่ ๒ เป็นช่วงที่ครอบครัว การซื้อขายและแลกเปลี่ยนกัน โดยเล่าว่า เมื่อสัตว์เหล่านั้นบริโภคข้าวสาลี ซึ่งเกิดสุกเองในที่ที่ไม่ต้องไถ มีข้าวสาลีนั้นเป็นภักษา มีข้าวสาลีนั้นเป็นอาหาร ได้ดำรงอยู่นานแสนนาน สัตว์เหล่านั้นจึงมีร่างกายหยบขึ้น ทั้งผิวพรรณก็ปรากฏแตกต่างกัน และอวัยวะเพศหญิงปรากฏแก่ผู้เป็นหญิง อวัยวะเพศชายปรากฏแก่ผู้เป็นชายกล่าวกันว่า หญิงเพ่งดูชาย และชายก็เพ่งดูหญิงนานเกินไป เมื่อชนทั้ง ๒ เพศต่างเพ่งดูกันและกันนานเกินไป ก็เกิดความกำหนัดขึ้น ความเร่าร้อนก็ปรากฏขึ้นในกาย เพราะความเร่าร้อนเป็นปัจจัย ชนเหล่านั้นจึงได้เสพเมถุนธรรม

ก็โดยสมัยนั้น สัตว์เหล่าใดเห็นสัตว์เหล่าอื่นกำลังเสพเมถุนกันจึงขว้างฝุ่นใส่บ้างขว้างขี้เถ่าใส่บ้าง ขว้างมูลโคใส่บ้าง ด้วยกล่าวว่า ‘คนถ่อย เจ้าจงฉิบหาย คนถ่อยเจ้าจงฉิบหาย’ แล้วกล่าวต่อไปว่า ‘ก็ไฉน สัตว์จึงทำกรรมอย่างนี้แก่สัตว์เล่า’ ข้อที่ว่ามานั้น แม้ในขณะนี้ ในชนบทบางแห่ง เมื่อเขานำสัตว์ที่จะถูกฆ่าไปสู่ที่ประหาร มนุษย์เหล่าอื่นก็จะขว้างฝุ่นใส่บ้าง ขว้างขี้เถ่าใส่บ้าง ขว้างมูลโคใส่บ้าง พวกพราหมณ์พากันนึกได้แต่คำโบราณที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีว่าด้วยต้นกำเนิดของโลกเท่านั้น แต่ไม่รู้เนื้อความแห่งคำนั้นเลย

สมัยนั้น การเสพเมถุนธรรมอันเป็นเหตุให้ถูกขว้างฝุ่นใส่เป็นต้นนั้น ถือว่าเป็นเรื่องไม่ดี แต่บัดนี้ถือว่าเป็นเรื่องธรรมดา สมัยนั้นเหล่าสัตว์ผู้เสพเมถุนธรรม ไม่ได้เข้าไปยังหมู่บ้านหรือนิคมตลอด ๑ เดือนบ้าง ๒ เดือนบ้าง เนื่องจากสัตว์เหล่านั้นต้องการเสพสัทธิธรรมเกินเวลา

ต่อมาจึงพากันสร้างเรือนขึ้น เพื่อปกปิดสัทธิธรรมนั้น สัตว์บางคนเกิดความเกียจคร้าน จึงมีความเห็นอย่างนี้ว่า ‘ท่านผู้เจริญ เรานี้ช่างลำบากเสียจริง ที่ต้องนำข้าวสาลีมาเพื่อเป็นอาหารเย็นในตอนเย็น และเพื่อเป็นอาหารเช้าในตอนเช้า ทางที่ดี เราควรนำข้าวสาลีมาครั้งเดียวให้พอเพื่อเป็นอาหารเช้าและอาหารเย็น’

ต่อแต่นั้นมา สัตว์นั้นก็นำข้าวสาลีมาเพียงครั้งเดียว เพื่อเป็นอาหารเย็นและอาหารเช้า ครั้งหนึ่ง สัตว์ผู้หนึ่งเข้าไปหาสัตว์นั้นถึงที่อยู่แล้วได้ชักชวนว่า ‘มาเถิด ท่านผู้เจริญ พวกเราไปเก็บข้าวสาลีกันเถิด’ สัตว์นั้นจึงตอบว่า ‘อย่าเลย ท่านผู้เจริญเรานำข้าวสาลีมาครั้งเดียวพอเพื่อเป็นอาหารเย็นและอาหารเช้าแล้ว’ ต่อมา สัตว์นั้นจึงถือแบบอย่างสัตว์คนแรก นำข้าวสาลีมาครั้งเดียวพอเพื่อเป็นอาหารถึง ๒ วันด้วยกล่าวว่า ‘เออ อย่างนี้ก็ดีเหมือนกันนะท่าน’

เพราะสัตว์ทั้งหลายพากันบริโภคข้าวสาลีที่สั่งสมไว้ ดังนั้น ข้าวสาลีจึงมีรำห่อเมล็ดบ้าง มีแกลบหุ้มเมล็ดบ้าง ต้นที่ถูกเกี่ยวแล้วก็ไม่กลับงอกขึ้นอีกความพร่องได้ปรากฏให้เห็น จึงได้มีข้าวสาลีเป็นหย่อมๆ ...เพราะบาปอกุศลธรรมปรากฏ ข้าวสาลีของพวกเราจึงมีรำห่อเมล็ดบ้างมีแกลบหุ้มเมล็ด

บ้าง ต้นที่ถูกเกี่ยวแล้วก็ไม่กลับออกขึ้นอีก ความพร่องได้ปรากฏให้เห็นจึงได้มีข้าวสาลีเป็นหย่อมๆ ทางที่ดี เราควรแบ่งข้าวสาลีและปักปันเขตแดนกันเถิด’ ครั้งนั้น สัตว์ทั้งหลายจึงพากันแบ่งข้าวสาลีและปักปันเขตแดนกัน

๓) ช่วงที่ ๓ เกิดปัญหากระทบกระทั่งกัน จึงเกิดมีการแก้ปัญหา และเป็นที่มาของการกำหนดภาระหน้าที่ โดยช่วงนี้เล่าว่า ครั้งนั้น สัตว์ผู้หนึ่งมีนิสัยโลก รักษาส่วนของตนไว้แล้ว ถือเอาส่วนอื่นที่เขาไม่ให้มาบริโภค คนทั้งหลายจับเขาได้ จึงกล่าวว่า ‘คุณ คุณทำกรรมชั่วที่รักษาส่วนของตนไว้แล้ว ถือเอาส่วนอื่นที่เขาไม่ให้มาบริโภคคุณอย่าทำกรรมชั่วอย่างนี้อีก’ คนเหล่านี้ ใช้ฝ่ามือบ้าง ก้อนดินบ้าง ท่อนไม้บ้าง ทำร้าย วาเสฏฐะและภารทวาชะในเพราะเรื่องนั้นเป็นเหตุ การถือเอาสิ่งของที่เจ้าของเขาไม่ได้ให้จึงปรากฏ การครหาจึงปรากฏ การพูดเท็จจึงปรากฏ การถือทณหาจุกจึงปรากฏ

ครั้งนั้น สัตว์ทั้งหลายจึงได้ประชุมกันปรึกษากันว่า ‘ท่านผู้เจริญ บาปกรรมปรากฏในหมู่สัตว์แล้ว คือ การถือเอาสิ่งของที่เจ้าของเขาไม่ได้ให้จักปรากฏ การครหาจักปรากฏ การพูดเท็จจักปรากฏ การถือทณหาจุกจักปรากฏ ทางที่ดี พวกเราควรสมมติ(แต่งตั้ง)สัตว์ผู้หนึ่ง ซึ่งจะว่ากล่าวผู้ที่ควรว่ากล่าว ตีเตือนผู้ที่ควรตีเตือน ขับไล่ผู้ที่ควรขับไล่โดยชอบ พวกเราจักแบ่งปันข้าวสาลีให้แก่สัตว์ผู้นั้น

ครั้นแล้ว สัตว์เหล่านั้นจึงเข้าไปหาท่านที่มีรูปงดงามกว่า น่าดูกว่า น่าเลื่อมใสกว่า น่าเกรงขามกว่า แล้วจึงได้กล่าวดังนี้ว่า ‘มาเถิด ท่านผู้เจริญ ขอท่านจงว่ากล่าวผู้ที่ควรว่ากล่าว จงตีเตือนผู้ที่ควรตีเตือน จงขับไล่ผู้ที่ควรขับไล่โดยชอบเถิดและพวกเราจักแบ่งปันข้าวสาลีให้แก่ท่าน’ สัตว์ผู้นั้นรับคำแล้ว ได้ว่ากล่าวผู้ที่ควรว่ากล่าว ตีเตือนผู้ที่ควรตีเตือน ขับไล่ผู้ที่ควรขับไล่โดยชอบ และสัตว์เหล่านั้นก็ได้แบ่งปันข้าวสาลีให้แก่สัตว์ผู้นั้น

เพราะเหตุที่สัตว์นั้นอันมหาชนสมมติ (แต่งตั้ง) ฉะนั้น คำแรกว่า ‘มหาสมมติ มหาสมมติ’ จึงเกิดขึ้น เพราะเหตุที่สัตว์นั้นเป็นใหญ่แห่งที่นาทั้งหลาย ฉะนั้น คำที่ ๒ ว่า ‘กษัตริย์ กษัตริย์’ จึงเกิดขึ้น เพราะเหตุที่สัตว์นั้นให้ชนเหล่านี้ยินดีได้โดยชอบธรรม ฉะนั้น คำที่ ๓ ว่า ‘ราชา ราชา’ จึงเกิดขึ้น ด้วยเหตุดังกล่าวมานี้ จึงได้เกิดมีดวง กษัตริย์นั้นขึ้นแก่สัตว์เหล่านั้นเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์เหล่านั้น มีแก่สัตว์พวกเดียวกันเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์ที่มีเชื้อพวกเดียวกัน มีโดยธรรมเท่านั้น ไม่ใช่โดยอธรรม ตามคำโบราณที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีว่าด้วยต้นกำเนิดของโลก ก็ธรรมเท่านั้นประเสริฐที่สุดในหมู่มนุษย์ทั้งในโลกนี้และโลกหน้าดวงพรหมณ์

ครั้งนั้น สัตว์บางพวกได้มีความคิดอย่างนี้ว่า ‘ท่านผู้เจริญ บาปกรรมเกิดขึ้นในหมู่สัตว์แล้ว คือ การถือเอาสิ่งของที่เจ้าของเขาไม่ได้ให้จักปรากฏ การครหาจักปรากฏ การพูดเท็จจักปรากฏ การถือทณหาจุกจักปรากฏ การขับไล่จักปรากฏ ทางที่ดี พวกเราควรลอยบาปอกุศลธรรมทั้งเสียเถิด สัตว์เหล่านั้นจึงได้พากันลอยบาปอกุศลธรรมนั้นทั้งไป เพราะสัตว์ทั้งหลายพากันลอยบาปอกุศลธรรมทั้งไป ฉะนั้น คำแรกว่า ‘พรหมณ์ พรหมณ์’ จึงเกิดขึ้น

พรหมณ์เหล่านั้นจึงสร้างกระท่อมมุงด้วยใบไม้ไว้ในราวป่าแล้ว บำเพ็ญฌานอยู่ในกระท่อมที่มุงด้วยใบไม้นั้น พรหมณ์เหล่านั้นไม่มีการหุงต้ม ไม่มีการตำข้าว พากันเที่ยวไปยังหมู่บ้านตำบลและเมืองแสวงหาอาหาร เพื่อเป็นอาหารเย็นในตอนเย็นเพื่อเป็นอาหารเช้าในตอนเช้า พวกเขาได้อาหารแล้วก็บำเพ็ญฌานอยู่ในกระท่อมมุงด้วยใบไม้ในราวป่านั้นเที่ยวอีก หมู่มนุษย์พบเขาแล้วจึงกล่าวอย่าง

นี้ว่า ‘ท่านผู้เจริญ สัตว์เหล่านี้สร้างกระท่อมมุงด้วยใบไม้ในราวป่าแล้ว บำเพ็ญทานอยู่ในกระท่อมที่มุงด้วยใบไม้นั้น พวกเขาไม่มีการหุงต้ม ไม่มีการตำข้าว พวกมันเที่ยวไปยังหมู่บ้านตำบลและเมืองแสวงหาอาหาร เพื่อเป็นอาหารเย็นในตอนเย็น เพื่อเป็นอาหารเช้าในตอนเช้า พวกเขาได้อาหารแล้วมาบำเพ็ญทานอยู่ในกระท่อมที่มุงด้วยใบไม้ในราวป่าอีก เพราะพวกเขาบำเพ็ญทานอยู่ คำที่ ๒ ว่า ‘ฉายกา ฉายกา’ จึงเกิดขึ้นในจำนวนสัตว์เหล่านั้น สัตว์บางพวก เมื่อไม่บรรลุทานนั้นในกระท่อมที่มุงด้วยใบไม้ในราวป่า จึงเที่ยวไปยังหมู่บ้านที่ใกล้เคียงกันและนิคมที่ใกล้เคียงกัน พวกมันทำคัมภีรอยู่มนุษย์ทั้งหลายเห็นเขาแล้วจึงกล่าวอย่างนี้ว่า ‘ท่านผู้เจริญ สัตว์เหล่านี้ไม่ได้บรรลุทานนั้นในกระท่อมที่มุงด้วยใบไม้ในราวป่า จึงเที่ยวไปยังหมู่บ้านที่ใกล้เคียงกันและนิคมที่ใกล้เคียงกัน พวกมันทำคัมภีรอยู่ ชนเหล่านี้ไม่บำเพ็ญทาน’ เพราะชนเหล่านี้ ไม่บำเพ็ญทาน ในบัดนี้ คำที่ ๓ ว่า ‘อัชฌายกา อัชฌายกา’ จึงเกิดขึ้นสมัยนั้น คำว่า ‘อัชฌายกา’ นั้นถือกันว่าเป็นคำเลว แต่ในสมัยนี้ คำว่า ‘อัชฌายกา’ นั้นถือกันว่าประเสริฐ ด้วยเหตุดังกล่าวมานี้ จึงได้เกิดมีแวดวงพราหมณ์นั้นขึ้นแก่สัตว์เหล่านั้นเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์เหล่าอื่น มีแก่สัตว์พวกเดียวกันเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์ที่มีใช้พวกเดียวกัน มีโดยธรรมเท่านั้น ไม่ใช่โดยอธรรม ตามคำโบราณที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีว่าด้วยต้นกำเนิดของโลก ก็ธรรมเท่านั้นประเสริฐที่สุดในหมู่ชนทั้งในโลกนี้และโลกหน้า

บรรดาสัตว์เหล่านั้น บางพวกยึดมั่นเมถุนธรรมแล้วแยกประกอบภารงานที่แตกต่างออกไป เพราะเหตุที่สัตว์เหล่านั้นยึดมั่นเมถุนธรรม แล้วแยกประกอบภารงานที่แตกต่างออกไป ฉะนั้น คำว่า ‘เวสสา เวสสา’ จึงเกิดขึ้น ด้วยเหตุดังกล่าวมานี้ จึงได้เกิดมีแวดวงแพศย์นั้นขึ้นแก่สัตว์เหล่านั้นเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์เหล่าอื่น มีแก่สัตว์พวกเดียวกันเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์ที่มีใช้พวกเดียวกัน มีโดยธรรมเท่านั้น ไม่ใช่โดยอธรรม ตามคำโบราณที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีว่าด้วยต้นกำเนิดของโลก ก็ธรรมเท่านั้นประเสริฐที่สุดในหมู่ชนทั้งในโลกนี้และโลกหน้า

บรรดาสัตว์เหล่านั้น สัตว์ที่เลื้อยประพาดดินโหดร้าย ทำงานต่ำต้อย เพราะสัตว์เหล่านั้นประพาดดินโหดร้าย ทำงานที่ต่ำต้อย ฉะนั้น คำว่า ‘ศูทร ศูทร’ จึงเกิดขึ้น ด้วยเหตุดังกล่าวมานี้ จึงได้เกิดมีแวดวงศูทรนั้นขึ้นแก่สัตว์เหล่านั้นเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์เหล่าอื่น มีแก่สัตว์พวกเดียวกันเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์ที่มีใช้พวกเดียวกัน มีโดยธรรมเท่านั้น ไม่ใช่โดยอธรรม ตามคำโบราณที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีว่าด้วยต้นกำเนิดของโลก ก็ธรรมเท่านั้นประเสริฐที่สุดในหมู่ชนทั้งในโลกนี้และโลกหน้า

๔) ช่วงที่ ๔ เกิดศาสนา คือการกำหนดความดี ความชั่ว ผ่านการปฏิบัติตน โดยช่วงนี้เล่าว่า มีสมัยที่กษัตริย์ดิเตียนธรรมของตนจึงออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตด้วยประสงค์ว่า ‘เราจักเป็นสมณะ’ พราหมณ์ดิเตียนธรรมของตนจึงออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตด้วยประสงค์ว่า ‘เราจักเป็นสมณะ’ แพศย์ดิเตียนธรรมของตนจึงออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตด้วยประสงค์ว่า ‘เราจักเป็นสมณะ’ แม้ศูทรกัดิเตียนธรรมของตนจึงออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตด้วยประสงค์ว่า ‘เราจักเป็นสมณะ’ จึงได้เกิดมีแวดวงสมณะจากแวดวงทั้งสิ้นขึ้นแก่สัตว์เหล่านั้นเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์เหล่าอื่น มีแก่สัตว์พวกเดียวกันเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์ที่มีใช้พวกเดียวกัน มีโดยธรรมเท่านั้น ไม่ใช่โดยอธรรม ตามคำโบราณที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีว่าด้วยต้นกำเนิดของโลก ก็ธรรมเท่านั้นประเสริฐที่สุดในหมู่ชนทั้งในโลกนี้และโลกหน้า

แม่กษัตริย์...แม่พราหมณ์ ...แม่แพศย์ ...แม่ศูทร ... แม่สมณะผู้ประพาศกายทุจจริต วจิตุจจริต มโนทุจจริต มีความเห็นผิด และชักชวนผู้อื่นให้ทำกรรมตามความเห็นผิด เพราะการชักชวนผู้อื่นให้ทำกรรมตามความเห็นผิดเป็นเหตุ หลังจากตายแล้วจะไปเกิดในอบาย ทุกคติ วินิบาต นรก

แม่กษัตริย์...แม่พราหมณ์ ...แม่แพศย์ ...แม่ศูทร ... แม่สมณะผู้ประพาศกายสุจจริต วจิตุสุจจริต มโนสุจจริต มีความเห็นชอบและชักชวนผู้อื่นให้ทำกรรมตามความเห็นชอบ เพราะการชักชวนผู้อื่นให้ทำกรรมตามความเห็นชอบ หลังจากตายแล้วจะไปเกิดในสุคติโลกสวรรค์

แม่กษัตริย์...แม่พราหมณ์ ...แม่แพศย์ ...แม่ศูทร ... แม่สมณะผู้ประพาศทั้งกายทุจจริต และกายสุจจริต ทั้งวจิตุจจริตและวจิตุสุจจริต ทั้งมโนทุจจริตและมโนสุจจริต ทั้งมีความเห็นผิดและมีความเห็นชอบ ทั้งชักชวนผู้อื่นให้ทำกรรมตามความเห็นผิดและชักชวนผู้อื่นให้ทำกรรมตามความเห็นชอบ เพราะการชักชวนผู้อื่นให้ทำกรรมตามความเห็นผิดและการชักชวนผู้อื่นให้ทำกรรมตามความเห็นชอบเป็นเหตุ หลังจากตายแล้วเขาจะเสวยทั้งสุขและทุกข์

แม่กษัตริย์...แม่พราหมณ์ ...แม่แพศย์ ...แม่ศูทร ... แม่สมณะผู้สํารวมกาย สํารวมวาจา สํารวมใจอาศัยการเจริญโพธิปักขิยธรรม ๗ หมวดแล้ว จะปรินิพพานในโลกนี้ทีเดียว^๒

ฉะนั้น จากอัครัญญสูตรจึงชี้ให้เห็นว่าศาสนาเกิดจากบริบทของสังคมที่เปลี่ยนไป และมีเป้าหมายเพื่อแก้ปัญหาที่เกิดขึ้นในสังคม และทำให้มนุษย์มีเป้าหมายในการดำเนินชีวิต

๑.๒ ด้านแนวคิด ในสังคมอินเดียนั้นเริ่มต้นด้วยความคิดแบบศาสนาฮินดู ซึ่งถือว่าเป็นต้นแบบของศาสนาที่กลายมาเป็นชาติ โดยถือเป็นศาสนาที่ต้นแบบของรูปแบบชีวิตทางศาสนา (forms of religious life) ซึ่งได้รับอิทธิพลมาจากหนังสือเล่มเดียวกันคือ **พระเวท (Vedas)**^๓

คัมภีร์พระเวทนำเสนอความหลากหลายของการปฏิบัติทางพิธีกรรม, เป็นหนังสือเกี่ยวกับหน้าที่ทางสังคม (social duty) และความสัมพันธ์ทางการเมือง (political obligation) โดยเนื้อหาที่ขยายความเรื่องนี้ปรากฏในหนังสือสำคัญ ๒ เล่ม คือ มหาภารตยุทธ และ ภควคิตา โดยซ่อนคำสอนเรื่องอัตตา (self) ไว้ ฉะนั้น การขยายความเข้าใจเรื่องปรัชญาศาสนาฮินดูจึงเป็นการสร้างความเข้าใจตนเอง (self-understanding) ตรงนี้เป็นความต่างจากแนวคิดปรัชญาศาสนาในยุโรปที่ไม่ต้องการการตีความมากนัก เพราะแนวคิดทางด้านศาสนาฮินดูนั้นมักจะถูกตั้งคำถามและเปลี่ยนแปลงตลอดเวลาตามยุคสมัยมากกว่าจะต้องการปกป้องคำสอนแบบเดิมไว้ จึงทำให้เกิดนักคิดฮินดูที่ปฏิเสธความมีอยู่ของพระเจ้า (พุทธ,เชน) และมีนักคิดฮินดูที่ปฏิเสธความมีอยู่ของชีวิตหลังความตาย (จารวาก) เนื่องจากการศึกษาตัวตนของเรานั้นมีธรรมชาติที่นำเสนอใจที่นำไปสู่ความขัดแย้ง การยืนยัน การประเมินใหม่ หรือการอธิบายใหม่ถึงข้อความทางปรัชญาที่เป็นพื้นฐานเสมอ

คัมภีร์พระเวทได้นำเสนอผ่านนักปรัชญาในอินเดียยุคโบราณถึงสิ่งสูงสุดโดยเชื่อมกับรูปแบบทางพิธีกรรม เช่น"บุคคลผู้ต้องการสวรรค์ควรทำพิธีบูชาไฟ" ต่อมาเมื่อนักคิดทางปรัชญามีางสาได้เสนอแนวคิดในการตรวจสอบด้วยเหตุผล (examination with reasons) โดยแนวคิดแบบมีางสาได้นำเสนอว่าฮินดูเชื่อในหลักการแบบเทวนิยม แต่ก็มีนักศาสนาฮินดูเชื่อในหลักจักรวาลเดียวกันที่

^๒ ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๑๑๙-๑๓๘/๘๘-๑๐๑.

^๓ JONARDON GANERI , 'Hinduism' , In *A Companion to Philosophy of Religion*, Ed. by Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn, Second Edition, (Oxford : Blackwell Publishing Ltd.,๒๐๑๐), p.๖.

เรียกว่า พรหมัน และถ้ามีหลักทางศาสนาที่เชื่อว่ามีพระเจ้าหรือเทพเจ้ามากกว่าหนึ่งองค์ เราจะพบข้อเท็จจริงอย่างหนึ่งซึ่งนักเทวนิยมที่เป็นเอกนิยมนั้นถือว่าแม้เราจะเชื่อว่ามีพระเจ้าหรือเทพเจ้ามากกว่าหนึ่งองค์แต่ท้ายที่สุดแล้วเราต้องเลือกพระเจ้าองค์เดียวเพื่อเป็นจุดยืนทางความคิด ซึ่งศาสนาฮินดูเรียกว่า "จุดศูนย์กลาง" (central) (ผู้เขียนลองตั้งสมมติฐานว่า กรณีที่เชื่อในพระเจ้าหลายองค์สุดท้ายต้องเลือกองค์เดียว ก็ไม่ต่างจากเราเดินทางไปสู่จุดหมาย อาจมีหลายทางให้เลือกไปแต่สุดท้ายก็ต้องเลือกทางเดียว เพราะจุดหมายมีแค่จุดหมายเดียว) แนวคิดที่สำคัญตรงนี้คือ "เหตุผล" ซึ่งช่วยทำให้แนวคิดต่างๆ ในศาสนาฮินดูชัดเจนขึ้น โดยมีคำที่ใช้อยู่ ๒ คำ คือ

ก. เหตุ คือ ความมีเหตุผลบนหลักฐาน (evidence-based rationality)

ข. ตรรกะ คือ ความมีเหตุผลบนสมมติฐาน (hypothesis-based rationality)

คัมภีร์พระเวทนำเสนอให้เห็นหลักธรรมว่าด้วยกฎเกณฑ์ทางศีลธรรม หน้าที่ทางสังคม และศาสนา ซึ่งทำให้เกิดลักษณะที่เรียกว่า ตำแหน่งของชีวิต (stations of life) คัมภีร์นี้ชื่อ "ธรรมศาสตร์" ซึ่งถูกเป็นที่มาของความรู้ที่เรียกว่า สมรติ (smṛti) คือ "อะไรที่จดจำต่อกันมา" และและศรุตะ (śruti) คือ "อะไรที่ได้ยินต่อกันมา"^๔ และการที่เราจำต่อกันมานั้นแบบสมรตินั้นแสดงให้เห็นถึงการวิเคราะห์ที่ตั้งอยู่บนฐานของการใช้เหตุผลบนหลักฐาน แต่ก็ยังมีอีกมากที่เราได้ยินต่อกันมาแบบศรุตะซึ่งจำเป็นต้องใช้เหตุผลบนสมมติฐาน ซึ่งการตรวจสอบนั้นจำเป็นต้องอาศัยรูปแบบของเหตุผลที่นำเสนอผ่านหลักการ ๒ แบบคือ

ก. หลักการเลือกกรณีในแต่ละยุคหรือตัวอย่างที่ตรงกัน

ข. หลักการวางความจริงให้เกี่ยวข้องกับยุคสมัยบนพื้นฐานของกฎที่เปลี่ยนแปลงและทดแทนเข้าไปใหม่

ลักษณะการทำแบบนี้เป็นวิธีการให้เหตุผล ไม่ต่างจากการต้องการเปลี่ยนแปลงตำราให้รถคนใหม่ กระบวนการนั้นต้องเริ่มจากการหาวิธีการที่ใช้งานจากรถคันเก่าก่อนแล้วจึงนำมาออกแบบในรถคันใหม่ โดย "รูปแบบและการปรับใช้" ถือว่าเป็นพื้นฐานของทฤษฎีทั่วไปในการให้เหตุผลทางศีลธรรม ทำให้เกิดการตีความพิธีกรรมในยุคต่อมา

แต่เมื่อใช้คำว่า "ศาสนาฮินดู" เราก็คงจะพูดให้รอบด้านและเริ่มต้นด้วยการอธิบายศาสนาฮินดูคืออะไรว่าสาระัตถะ (essence) หรือความเชื่อพื้นฐานต่อความเข้าใจถึงความจริงและสิ่งที่ศาสนานี้ให้ความสนใจ วิตเคนส์ไต้ ได้เสนอวิธีการที่เรียกว่า สมาชิกในครอบครัว (family resemblance) ด้วยการหากลุ่มคำในลักษณะเดียวกันในทางศาสนามาอธิบายเรื่องเดียวกัน เช่น กรณีที่เกิดข้อโต้แย้งกันระหว่างพุทธศาสนากับศาสนาฮินดูต่อเรื่องกรรม, การกระทำทางศีลธรรม และอาตมัน, หรืออตตา สามารถเปรียบเทียบกันได้ทางลักษณะและข้ออ้างทางอภิปรัชญาว่าอาตมัน เป็นสาระัตถะของทุกสิ่ง แต่สิ่งนี้ถูกปฏิเสธโดยพุทธศาสนา นี่ถือว่าเป็นสิ่งสำคัญที่จะช่วยให้เกิดเหตุผลใหม่ๆ ที่ศาสนาฮินดูแต่เดิมนั้นมีคือการเชื่อผ่านวิธีการทางญาณวิทยาเดิมที่ให้พรหมณ์ท่องและจำต่อๆ กันมาแบบไม่มีข้อสงสัย แต่เมื่อมีการให้เหตุผลใหม่ๆ และมีการตั้งคำถามมากขึ้น ก็ต้อง

^๔ สมรติ (smṛti) คือความรู้ที่ได้มาจากการกระทบทระหว่างอายตนะภายในและอายตนะภายนอก และยังหมายถึงความจำความเข้าใจ และการอนุমান และศรุตะ (śruti) หมายถึงความรู้ที่ได้มาโดยอาศัยตำราหรือคำบอกเล่าจากบุคคลผู้ที่ควรเชื่อถือได้ อ้างใน ดร.ธิเรนทรโมฮัน ทัตตะ, **ปรัชญาอินเดีย**, แปลโดย สนัน ไขยานุกุล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙), หน้า ๑๔๔.

สามารถอธิบายให้เห็นเป็นเสียงเดียวกันถึงความเป็นไปได้ที่จะช่วยทำให้ความสงสัยทุกอย่างหมดลง เพราะคำถามทางปรัชญาพื้นฐานทั้งหมดทางศาสนานี้จะกลายเป็นพื้นฐานของคัมภีร์พระเวทต่อไป เช่นคำถามว่า "สิ่งที่เราได้ยินหรืออ่านควรจะเชื่อว่าเป็นจริงทั้งหมดไหม? หรืออะไรเป็นเหตุผลพื้นฐานที่จะทำให้ต้องเห็นด้วย? เกี่ยวกับคุณธรรมที่เราต้องทำตามพระเวทมีเหตุผลอะไรรองรับ? เพราะจะว่าไปแล้วพระเวทอาจถูกจดจำผิดๆ มาตั้งแต่ต้นก็ได้ ถ้าไม่มีการตั้งคำถามและการตั้งข้อสังเกต

ในเกสปุตติสูตรจะอธิบายเรื่องนี้ได้ชัดเจน โดยได้ตั้งข้อสังเกตถึงปัญหาหนึ่งที่เกิดขึ้นในสมัยพุทธกาลที่มีคำสอนจำนวนมาก และคำสอนเหล่านั้นต่างปะทะวาทะกันจนเกิดความสงสัยว่า วาทะของใครน่าเชื่อถือ ใจความพระสูตรว่า

“มีสมณพราหมณ์อีกพวกหนึ่งมายังเกสปุตตนิคม แสดงประกาศวาทะของตนเท่านั้น แต่กระทบกระเทียบบ คูหมิน กล่าวข่มวาทะของผู้อื่นทำให้ไม่น่าเชื่อถือข้าพระองค์ทั้งหลายมีความสงสัยลังเลใจในสมณพราหมณ์เหล่านั้นว่า “บรรดาท่านสมณพราหมณ์เหล่านี้ ใครพูดจริง ใครพูดเท็จ” พระผู้มีพระภาคตรัสว่า “กาลามชนทั้งหลาย ก็สมควรที่ท่านทั้งหลายจะสงสัยสมควรที่จะลังเลใจ ท่านทั้งหลายเกิดความสงสัยลังเลใจในฐานะที่ควรสงสัยอย่างแท้จริง มาเถิด กาลามะทั้งหลาย ท่านทั้งหลาย อย่าปลงใจเชื่อด้วยการฟังตามกันมา อย่าปลงใจเชื่อด้วยการถือสืบๆ กันมา อย่าปลงใจเชื่อด้วยการเล่าลือ อย่าปลงใจเชื่อด้วยการอ้างตำราหรือคัมภีร์ อย่าปลงใจเชื่อเพราะตรรกะ(การคิดเอาเอง) อย่าปลงใจเชื่อเพราะการอนุমান อย่าปลงใจเชื่อด้วยการคิดตรองตามแนวเหตุผล อย่าปลงใจเชื่อเพราะเข้าได้กับทฤษฎีที่พินิจไว้แล้ว อย่าปลงใจเชื่อเพราะมองเห็นรูปลักษณะน่าจะเป็นไปได้ อย่าปลงใจเชื่อเพราะนับถือข้าพเจ้า ท่านสมณะนี้เป็นครูของเรา เมื่อใด ท่านทั้งหลายพึงรู้ด้วยตนเองเท่านั้นว่า “ธรรมเหล่านี้เป็นอกุศล ธรรมเหล่านี้มีโทษ ธรรมเหล่านี้ผู้รู้ติเตียน ธรรมเหล่านี้ที่บุคคลถือปฏิบัติบริบูรณ์แล้วย่อมเป็นไปเพื่อไม่เกื้อกูล เพื่อทุกข์” เมื่อนั้น ท่านทั้งหลายควรละ (ธรรมเหล่านั้น) เสีย”^๕

การพิจารณาข้อสงสัยนี้ทำให้เห็นความหลากหลายของคำสอนและการตรวจสอบเบื้องต้นที่พระพุทธองค์ทรงแนะนำคือการพิสูจน์ด้วยตนเองเท่านั้น โดยเกี่ยวข้องกับสามัญสำนึก (common sense)^๖ ที่ตนเองปฏิบัติตรงกับความจริง ไม่ใช่เราตัดสินหลายอย่างจากศรัทธาเพียงอย่างเดียว ที่เรียกว่า ขาดสามัญสำนึกหรือมีสามัญสำนึกที่ผิดกับคนอื่น (uncommon sense) เช่นคนที่มี common sense จะรู้ว่าถ้าเอามัดแทงคนก็จะได้เลือดและอาจตายได้ ที่รู้อย่างนี้ก็เพราะว่ามีหลักฐานปรากฏชัดเจนเสมอว่าคนโดนมัดแทงแล้วเลือดไหลแน่นอนและอาจตายได้ ส่วนคนที่มี uncommon sense นั้นอาจบอกว่าเมื่อโดนมัดแทงก็จะมีเลือดไหลแต่ไม่ตายแน่นอน เพราะถึงแม้มัดจะมีปลายแหลมและยาวอย่างไรก็ไม่มีทางตาย เขาเชื่ออย่างนี้โดยมิได้คำนึงถึงความเป็นไปได้บนหลักฐานที่เคยเกิดขึ้นในอดีต จะด้วยอะไรก็แล้วแต่ uncommon sense ของเขาทำให้เห็นเช่นนั้น^๗

^๕ อก.ทุก. (ไทย) ๒๐/๖๖/๒๕๖-๒๕๗.

^๖ สามัญสำนึก (common sense) เป็นสัญชาตญาณที่จะไม่เปลี่ยนแปลงโดยการศึกษา โดยความจริงเป็นสามัญสำนึกที่กำหนดให้ใจเชื่อ อ้างใน Robert Audi, **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Second Edition, (New York : Cambridge University Press, ๑๙๙๙), p.๗๕.

^๗ ว ร า ก ร ณ์ ส า ม โ ก เ ศ ศ , อ า ท า ร ส ม อ ง , (อ อ น ไ ล น์) , www.bangkokbiznews.com/blog/detail/๔๘๘๘๘๘ (๒๐ เมษายน ๒๕๖๑).

สิ่งที่เราควรจะใช้สามัญสำนึก (common sense) ตั้งข้อสงสัยต่อคัมภีร์พระเวทเรื่อง ความเท็จ (falsity) เช่นถ้ามีการทรงจำมาจากรูปแบบของคัมภีร์พระเวทถึงการอ้างสมมติฐานว่า "คนที่ปรารถนาจะได้รับผล ข ควรจะทำ ก" ถ้าสมมติฐานนี้ "ผิด" เราต้องอธิบายให้ได้ว่า การกระทำแบบ ก ทำให้ไม่จึงทำให้ไม่ได้รับผล ข เราอาจยกตัวอย่างเช่น "คนที่ปรารถนาสวรรค์ควรบูชาไฟ" เพราะมี ข้อบกพร่อง ๓ อย่างคือ

ก) ข้อบกพร่องทางด้านเหตุผลที่ไม่อาจยืนยันได้ เพราะไม่มีหลักฐานยืนยันทาง ประสบการณ์ได้

ข) เข้ากันไม่ได้กับข้อเท็จจริงที่ปฏิบัติได้ โดยไม่ทำให้ภายในจิตใจขึ้นหรือพัฒนาขึ้น เพราะการบูชาไฟเป็นเรื่องภายนอก

ค) เป็นการรบกวนและทำซ้ำ ซึ่งไม่นำไปสู่การปฏิบัติที่สร้างภูมิปัญญาแต่อย่างใด

แต่หลักการที่จะช่วยสร้างเหตุผลที่จำเป็น (necessary condition) ที่จะทำให้เรา ยอมรับได้ต้องพิจารณาจากฐานทั้ง ๓ นี้คือ มีข้อเท็จจริงยอมรับ, ทำให้เกิดการสัมพันธ์กับภายใน, ทำให้ผู้ปฏิบัติมีสติปัญญามากขึ้น หากสร้างวาทกรรมเหล่านี้ได้จึงจะทำให้เข้าใจได้ และเป็นเหตุผลที่ รองรับได้ว่าจริง

นักปรัชญานายยะได้ตั้งข้อสงสัยต่อคำสอนในพระเวทว่าผิด โดยอาศัยการสังเกตแม้ก็จริง แต่ก็ต้องไม่หยุดการสังเกตแค่นั้น เช่นมีคนตั้งกฎว่า "คนที่ต้องการไฟก็ต้องรู้จักการนำไม้มาเสียดสี กัน" แต่ถ้าบางคนไม่มีกำลังพอจะทำได้ก็ยังไม่ควรจะบอกว่ากฎนั้นผิดพลาด แต่ต้องหาวิธีการใหม่ที่จะ ทำให้สำเร็จ ข้อโต้แย้งของนายยะจึงเป็นสิ่งที่นักคิดบางคนเรียกว่า ข้อผิดพลาดทางการปฏิบัติ (performative misfires) ทฤษฎีนี้ได้ถูกประยุกต์เพื่อสร้างวิธีปฏิบัติทางประเพณี โดยอ้างไปถึงการ แสดงให้เห็นวัตถุประสงค์ของคัมภีร์พระเวทที่ไม่อาจเข้าใจได้ เพราะผิดพลาดทางประสบการณ์ทำให้ ไม่มีข้ออ้างที่ใช้ได้ จึงต้องเสนอให้ทดสอบความเข้าใจต่อหลักการพื้นฐานทั้งทางโลกและทางคัมภีร์ว่า สัมพันธ์กันอย่างไร โดยจะได้ยกแนวทางของนักคิดที่ตีความเรื่องนี้อยู่ ๒ สำนักคือนักคิดกลุ่มนายยะที่ มุ่งไปที่คุณค่าที่ยอมรับได้ทางญาณวิทยา และนักคิดกลุ่มมิมางสาที่ยืนยันถึงคุณค่าที่ยอมรับได้ผ่าน การอ้างอิงถึงสิ่งอันเป็นอมตะ โดยนักปรัชญามิมางสาอ้างถึงข้อมูลเฉพาะของพระเวทว่าไม่ควรได้รับ การปกป้องถ้าไม่มีต้นกำเนิด เพราะไม่มีอะไรเลยที่ถูกแต่งขึ้นใหม่แล้วจะไม่มีผิดพลาด เช่น ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ เป็นต้น แต่ควรจะต้องถือว่าญาณวิทยาทางด้านศาสนานั้นสืบต่อมาจากความรู้ที่ เปลี่ยนแปลงมาจากวัฒนธรรมและความรู้นั้นเป็นคำสอนทางพระเวทที่เกิดขึ้นจากหลักการทางด้าน เหตุผลที่ประยุกต์ขึ้นในขอบเขตเดียวกัน แม้เราจะยืนยันว่าไม่มีอะไรจะทำให้แน่ใจได้ว่าพระเวทมีสิ่งที่เป็นอมตะอยู่ แต่ในทางเดียวกันเราอาจพูดได้ว่าอะตอมเป็นสิ่งอมตะหรือจักรวาลเป็นอมตะ แม้จะมีการยืนยันว่าพระเวทมีข้อผิดพลาด แต่พระเวทก็ช่วยสร้างเหตุผลขึ้น เพราะคนที่ฉลาดขึ้นต้อง ปกป้องข้ออ้างที่ตนเองเห็นด้วย และตามแนวคิดของนักคิดเหล่านี้จะสร้างเหตุผลบนแนวคิดแบบ ญาณวิทยา และอธิบายใน จริยศาสตร์ตามความเชื่อ ฉะนั้น การประยุกต์เอาหลักทั่วไปในคัมภีร์ พระเวทจึงสร้างสิ่งที่ยอมรับได้ และคนฉลาดก็จะหาหลักที่คนทั่วไปเชื่อและพยายามจะอ้างเอาหลัก นั้น ซึ่งหลักการการดังกล่าวนี้ได้อ้างไปถึงความมีเหตุผลที่จะเชื่อในหลักศาสนา โดยเสนอผ่าน แนวคิดต่างๆ และหาข้อยืนยันว่าแนวคิดไหนสมบูรณ์ที่สุด ดังกรณี ติฎฐิ ๖๒ ในพรหมชาลสูตรที่แยก เป็นกลุ่มได้ว่า

(๑) **กลุ่มที่ยึดอดีต อนาคต** ตามข้อความว่า “ภิกษุทั้งหลาย สมณะหรือพราหมณ์พวกที่กำหนดชั้นส่วนอดีต พวกที่กำหนดชั้นส่วนอนาคต และพวกที่กำหนดชั้นทั้งส่วนอดีตและอนาคต ล้วนมีความเห็นคล้อยตามชั้นทั้งส่วนอดีตและอนาคต ประราภชั้นทั้งส่วนอดีตและอนาคต ประกาศวาทะแสดงทฤษฎีต่าง ๆ ทั้งหมดถูกทฤษฎี ๖๒ นี้ซึ่งเป็นจุดตายายปกคลุมเอาไว้ ตกอยู่ในตาข่ายนี้ เมื่อโผล่ขึ้นก็โผล่อยู่ในตาข่ายนี้ ติดอยู่ในตาข่ายนี้ ถูกปกคลุมเอาไว้ เมื่อโผล่ขึ้นก็โผล่อยู่ในตาข่ายนี้เอง เปรียบเหมือนชาวประมง หรือลูกมือชาวประมง ผู้ชำนาญ ใช้แหตักทอดลงหนองน้ำเล็ก ๆ เขาคิดว่า บรรดาสัตว์ตัวใหญ่ในหนองน้ำแห่งนี้ทั้งหมดถูกแหครอบเอาไว้ อยู่ในแหนี้ เมื่อผุดขึ้นก็ผุดอยู่ในแหนี้ ติดอยู่ในแหนี้ ถูกครอบเอาไว้ เมื่อผุดขึ้นก็ผุดอยู่ในแหนี้ ฉะนั้นใด สมณะหรือพราหมณ์ พวกที่กำหนดชั้นส่วนอดีต พวกที่กำหนดชั้นส่วนอนาคต และพวกที่กำหนดชั้นทั้งส่วนอดีตและอนาคต ล้วนมีความเห็นคล้อยตามชั้นทั้งส่วนอดีตและอนาคต ประราภชั้นทั้งส่วนอดีตและอนาคต ประกาศวาทะแสดงทฤษฎีต่าง ๆ ทั้งหมดถูกทฤษฎี ๖๒ นี้ ซึ่งเป็นจุดตายายปกคลุมเอาไว้ ตกอยู่ในตาข่ายนี้ เมื่อโผล่ขึ้นก็โผล่อยู่ในตาข่ายนี้ ติดอยู่ในตาข่ายนี้ ถูกปกคลุมเอาไว้ เมื่อโผล่ขึ้นก็โผล่อยู่ในตาข่ายนี้เอง ฉะนั้น”^๘ จนสร้างกลุ่มนักคิดเหล่านี้ คือ

(ก) นักตรรกะ (ตลก) ผู้ที่ให้เหตุผลตามแนวของตรรกศาสตร์ (Logic) มี ๔ จำพวก คือ

- อนุสสติกะ อนุมานจากข้อมูลที่เป็นประสบการณ์
- ชาติสสระ อนุมานโดยการระลึกชาติ
- ลาภิตักกิกะ อนุมานจากประสบการณ์ภายในตน
- สุทธิตักกิกะ อนุมานโดยใช้เหตุผลล้วน ๆ^๙

(ข) นักอภิปรัชญา (วิมส์) ผู้ที่ให้เหตุผลโดยการคาดคะเนความจริงเอาจากการเทียบเคียงจนพอใจแล้วยึดถือเป็นทฤษฎี เช่น คาดคะเนในเรื่องที่เกี่ยวกับปฐมเหตุของโลกและจักรวาล^{๑๐}

เป็นที่มาของเจ้าลัทธิทั้ง ๖ ซึ่งปรากฏอยู่ในสามัญผลสูตร^{๑๑} ดังนี้

- ปุณณะ กัสสปะ ตอบว่า การกระทำทั้งหลายไม่ว่าจะดีหรือชั่ว ไม่เป็นบุญไม่เป็นบาป เรียกว่า อภิริยทฤษฎี คือเห็นว่าการกระทำไม่มีผล บุญบาปไม่มี
- มัคขลิ โคสาล ตอบว่า ความเศร้าหมองและความหมดจดของคนเรามีขึ้นได้เอง ไม่มีใครทำขึ้นได้และไม่มีใครช่วยใครได้ ไม่มีเหตุปัจจัยอะไรที่จะทำให้สิ้นทุกข์หรือบรรลุนิพพานได้ ไม่ว่าศีลหรือตบะใดๆ ก็ไม่มีพลังให้เกิดการบรรลุธรรมได้ ถึงเวลามันก็เป็นไปเอง เวียนว่ายตายเกิดไปสักวันหนึ่งก็บริสุทธิ์ขึ้นมาเอง เรียกว่า อเหตุกทฤษฎี คือ ทุกสิ่งอย่างไม่มีเหตุไม่มีปัจจัยทำให้เกิด
- อชิตะ เกสกัมพล ตอบว่า อะไรๆ ก็ไม่มีจริง ไม่ว่าจะเป็นทาน การบูชา การทำความดีความชั่วต่างๆ โลกมนุษย์ สัตว์ บิดามารดา สมณพราหมณ์ ชาตินี้ชาติหน้า การทำบุญทำทานเป็นเรื่องของคนโง่คิดกันขึ้น คนเมื่อตายไปก็หมดสิ้นแค่ตายไม่เป็นอะไรต่อไปได้อีก เรียกแนวคิดนี้ว่า นัตถิกทฤษฎีและอจุณาทฤษฎี

^๘ ที.สี.(ไทย) ๙/๑๔๖/๔๕/๔๖.

^๙ ที.สี.อ.๓๔/๙๘.

^{๑๐} ที.สี.อ.๓๔/๙๙.

^{๑๑} ที.สี.(ไทย) ๙/๑๕๐-๒๕๓/๔๘-๘๖.

- ปุรุชะ กัจจายนะ ตอบว่า มีสภาวะ คือธาตุแท้ดั้งเดิมของสิ่งทั้งหลายอยู่ ๗ อย่างที่เป็นอยู่มีอยู่โดยธรรมชาติของมัน ไม่มีใครไปทำอะไรมันได้ คือ ดิน น้ำ ไฟ ลม สุข ทุกข์ และ ชีวะ เมื่อมีการฆ่าชีวิต ก็ไม่มีผลอะไร มีดที่ตัดศีรษะก็สักแต่ว่าเป็นของมีคมอย่างหนึ่งที่แหวกผ่าลงไปสภาวะทั้ง ๗ เท่านั้นเอง เรียกแนวคิดนี้ว่า นัตถิกทิกฺขณฺฐิ

- นิครนถ์ นาฏบุตร ตอบว่า นิครนถ์ มีความสัรวมระวัง ๔ อย่าง (จตุยามสัรวสสุโต) คือ

ก. สพพวาริวาริโต แปลว่า เป็นผู้ห้ามน้ำทั้งปวงก็มี ขัดขวางการทำให้บาปด้วยข้อปฏิบัติสำหรับขัดขวางบาปทุกอย่างก็มี

ข. สพพวาริยุโต แปลว่า เป็นผู้ประกอบด้วยน้ำทั้งปวงก็มี ประกอบในธรรมอันเป็นเครื่องประกอบเพื่อหมดบาปก็มี

ค. สพพวาริธูโต แปลว่า เป็นผู้กำจัดด้วยน้ำทั้งปวงก็มี กำจัดบาปด้วยข้อปฏิบัติอันเป็นเครื่องกำจัดก็มี

ง. สพพวาริฝูโก แปลว่า เป็นผู้ประพรมด้วยน้ำทั้งปวงก็มี เป็นผู้เข้าถึงที่สุดแห่งพรหมจรรย์ด้วยธรรมอันเป็นเครื่องป้องกันบาปก็มี

เรียกแนวคิดนี้ว่า จตุยามสังวรลัทธิ ไม่ปฏิเสธกรรม แต่แนวทางปฏิบัติและความมุ่งหมายต่างจากหลักกรรมของพระพุทธศาสนา

- สัณฺฑิย เวลัฏฐบุตร ตอบว่า ไม่มีอะไรที่เป็นความจริงตายตัว คำตอบว่าใช่หรือไม่ใช่ จึงใช้ไม่ได้ และจะบัญญัติเรื่องอะไรลงไปแบบตายตัวก็ไม่ได้ สรุปว่า ไม่มีคำตอบว่าใช่หรือไม่ใช่สำหรับทุกเรื่อง เรียกแนวคิดนี้ว่า วิกเขปิกลัทธิ คือไม่ชี้ชัดอะไรลงไป

(๒) กลุ่มที่หลุดพ้น และระบุนิพพานถึงแนวคิดไว้ถึงบุคคลเหล่านั้นคือ บุคคลผู้รู้ชัดจึงไม่ยึดมั่นเมื่อไม่ยึดมั่นจึงรู้ความดับด้วยตนเองรู้ความเกิดความดับ คุณ โทษ และอุบายเครื่องสลัดเวทนาออกตามความเป็นจริง ตถาคตจึงหลุดเพราะไม่ยึดมั่นถือมั่น^{๑๒} และพิจารณาได้ว่าทุกอย่างไม่ได้เกิดจากความคิด คือว่าธรรมเหล่านั้นแล ลึกซึ้ง เห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก สงบ ประณีต ใช้เหตุผลคาดคะเนเอาไม่ได้ ละเอียด รู้ได้เฉพาะบัณฑิต ซึ่งตถาคตรู้แจ้งเองแล้วสั่งสอนผู้อื่นให้รู้แจ้งตามอันเป็นเหตุให้คนกล่าวยกย่องตถาคตถูกต้องตามความเป็นจริง^{๑๓}

ฉะนั้น การพัฒนาศาสนาทางด้านแนวคิดจึงเริ่มต้นจากลักษณะที่ถือความจริงมีตัวตนอยู่เบื้องหลัง ขณะที่พระพุทธองค์ทรงปฏิเสธความเป็นตัวตน (อนัตตา) ทำให้เกิดการอธิบายที่เป็นปริมาตร และลักษณะที่เป็นเหตุปัจจัยระหว่างกัน โดยแง่มุมนี้เองทำให้เกิดข้อถกเถียงทางด้านศาสนาขึ้นที่เริ่มต้นกระบวนการสงสัยและหาคำตอบ แต่ด้วยคำตอบนั้นเป็นไปในแง่ของสิ่งที่อยู่เหนือประสบการณ์จึงจำเป็นต้องอาศัยศรัทธา โดยสมภาร พรมหาแยกการเชื่อคือศรัทธาของมนุษย์ออกได้เป็น ๒ ประเภทใหญ่ ๆ คือ ศาสนาที่เชื่อว่ามีพระเจ้ากับศาสนาที่ไม่เชื่อว่ามีพระเจ้า ซึ่งแนวคิดดังกล่าวนี้ ก็นับว่าเป็นปัญหาใหญ่เหมือนกันถ้าตราบใดที่มวลมนุษย์มีความเห็นที่ขัดแย้ง และการเชื่อที่ไม่สอดคล้องกัน อาจจะก่อให้เกิดปัญหาในหมู่มนุษย์ที่อยู่ในสังคมเดียวกันอันมีหลักการเชื่อคือการศรัทธาทางศาสนาที่แตกต่างกัน จะอย่างไรก็ตามศาสนาทุกศาสนาก็จะมีคำสอนเหมือนกันประการ

^{๑๒} ที.สี.(ไทย) ๙/๓๖/๑๖.

^{๑๓} ที.สี.(ไทย) ๙/๓๗/๑๖.

หนึ่ง คือ ทุกศาสนาจะอ้างว่าคำสอนของศาสนาของตนจริง คำสอนใดก็ตามที่ไม่ตรงกับสิ่งที่ศาสนาของตนสอนถือว่าเป็นเท็จ ศาสนาแบบเทวนิยมจะสอนว่าพระเจ้าทรงมีจริง และทรงสร้างจักรวาลและมนุษย์ด้วย ในขณะที่ศาสนาแบบอเทวนิยมจะสอนว่าไม่มีพระเจ้า มีแต่กฎธรรมชาติ และสอนให้เชื่อในกฎแห่งกรรม คือการกระทำของมนุษย์โดยตรง ซึ่งในประเด็นนี้ผู้วิจัยคิดว่ามีความสำคัญที่จะต้องศึกษาว่าเพราะเหตุใดศาสนาต่าง ๆ จึงสอนให้มนุษย์มีความเชื่อความศรัทธาที่แตกต่างกัน และเราก็ควรเข้าใจว่า มนุษย์เป็นผลผลิตของธรรมชาติ โดยธรรมชาติของศาสนานั้น จะมีคำสอนจำนวนหนึ่งในทุกศาสนาที่ไม่สามารถตรวจสอบด้วยประสาทสัมผัส และคำสอนของศาสนาต่าง ๆ ที่ขัดแย้งกันก็มักจะได้แก่คำสอนในส่วนที่ไม่สามารถพิสูจน์ได้^{๑๔} เมื่อไม่สามารถพิสูจน์ได้ เราก็ควรยอมรับว่าคำสอนที่ตรงกันข้ามเหล่านี้มีฐานะเท่าเทียมกันในแง่ที่ว่าไม่สามารถพิสูจน์ได้ว่าจริงเท่า ๆ กัน^{๑๕} แม้จะไม่สามารถพิสูจน์คำสอนบางอย่างได้ แต่ก็สามารถอ้างถึงเหตุผลที่สำคัญในการนับถือศาสนาได้ เช่น ทฤษฎี ๒ การอ้างเหตุผล (Two-argument theory) คือ

๑. การอ้างเหตุผลเกี่ยวกับชีวิตที่ดีกว่า (prudential argument) ซึ่งอ้างว่าเรามีสิทธิที่จะเชื่อความเชื่อทางศาสนา เพราะมันเสนอชีวิตที่ดีกว่าแก่เรา

๒. การอ้างเหตุผลเชิงญาณวิทยา (epistemological argument) ซึ่งอ้างว่าเรามีสิทธิที่จะเชื่อความเชื่อทางศาสนา เพราะเป็นหนทางเดียวที่จะนำไปมีความรู้เกี่ยวกับข้อเท็จจริงที่ใช้ยืนยันความเชื่อ^{๑๕}

การอ้างถึงศรัทธาจึงเป็นหนึ่งในวิธีการแก้ไขข้อสงสัยอันเกิดจากปัญหาเรื่องคำสอนที่ขัดแย้งกัน ต่อจากนั้นจึงจำเป็นต้องอาศัยสามัญสำนึกอันเกิดจากปัญญาที่เริ่มต้นการลงมือปฏิบัติจริง และสอดคล้องกับประสบการณ์ในอดีตที่ผ่านมาเพื่อชี้วัดว่า ชีวิตดีขึ้นมากน้อยเพียงใด

๑.๓ ด้านภาษา ภาษาเป็นสัญลักษณ์ชนิดหนึ่งที่ถูกถ่ายทอดออกมาเพื่อแสดงความหมายบางอย่าง โดยภาษาเริ่มต้นด้วยธรรมชาติของความหมาย (the nature of meaning) ความเข้าใจ (understanding) และ การสื่อสาร (communication) โดยลักษณะการสร้างความหมายทางภาษานั้นเริ่มต้นด้วยการให้ความสำคัญกับความคิดที่อยู่ในใจและภาษาที่แสดงออกมากล่าวคือ^{๑๖}

ก. ทรรศนะที่ถือใจเป็นหลัก (mind-first) ต้องการจะชี้ให้เห็นความเป็นไปได้ที่คุณค่าภายในความคิดเหนือกว่าสาระที่อ้างถึงคือภาษา และความคิดนั้นสามารถสร้างความหมายทางภาษาผ่านการวิเคราะห์หรืออธิบายได้ก่อนจะแสดงภาษานั้นออกมา แต่ก็มีข้อโต้แย้งว่าภาษาและใจเป็นสิ่งที่อาศัยกัน เพราะไม่มีทางที่ความคิดจะมีความหมายเลย หากไม่แสดงออกมาด้วยภาษา ซึ่งนักคิดกลุ่มนี้อาจไม่ได้สนใจเพราะสิ่งที่สำคัญนั้นคือใจเป็นตัวกำหนดภาษา ไม่ใช่ภาษาเป็นตัวกำหนดใจ ใน

^{๑๔} สมภาร พรหมทา, มนุษย์กับศาสนา, (กรุงเทพมหานคร: ศยาม, ๒๕๔๖), หน้า ๑๘๖.

^{๑๕} วิศรุต ภูโหมทอง, “คุณค่ากับสิ่งที่เชื่อว่าเป็นจริง : อ่านใหม่ The Will to Believe ของวิลเลียม เจมส์”, ข้า คำ ข่า : อัตลักษณ์ คุณค่า ความรุนแรง, บรรณาธิการโดย สุวรรณ สถาอานันท์, หน้า ๕๖๙-๖๒๕.

^{๑๖} Martin Davies, "Foundational Issues in the Philosophy of Language", in **The Blackwell Guide to the Philosophy of Language**, edited by Michael Devitt and Richard Hanley, (UK : Blackwell Publishing Ltd., ๒๐๐๖), pp.๒๙-๓๐.

พุทธปรัชญาเถรวาทมองภาษาที่เกิดจากการไตร่ตรองภายในใจ (โยนิโสมนสิการ)^{๑๗} ไม่สามารถอธิบายด้วยภาษาสมมติได้ เป็นแต่นามธรรมโดยสัมพันธ์กับความจริงแบบปรมัตถ์ โดยเป็นภาษาที่สื่อด้วยความหมายที่เกิดขึ้นจากการเข้าใจของแต่ละบุคคล แต่เป็นความจริงเดียวกัน ไม่แยกแยะว่าเป็นของเขาหรือของเรา ไม่มีอัตรา จึงเป็นภาษาที่ไม่มีอาศัยระดับของจิตใจในการเข้าถึง ซึ่งภาษาในระดับนี้เป็นการบรรลุความจริงสูงสุด

ข. ทรรศนะที่ถือภาษาเป็นหลัก (language-first) อธิบายถึงแนวคิดของธรรมชาติ ความหมายทางภาษาไม่จำเป็นต้องนำมาจากภายในความคิด และสิ่งที่เกี่ยวกับความคิดของคนสามารถอธิบายทางปรัชญาได้ในคำที่ถูกใช้ทางภาษา แท้จริง ภาษามีความสำคัญกว่าจิตใจ แต่ว่าใจก็ยังเป็นรากฐานที่เหลื่อมอยู่ของบุคคล ฉะนั้น รูปแบบทางปรัชญาของธรรมชาติความหมายทางภาษาตามมุมมองของนักภาษาไม่มีอะไรที่อยู่ภายในใจเลย จึงไม่น่าแปลกใจที่จะพบว่าแนวคิดเกี่ยวกับจิตใจเป็นแบบแรกนั้นจะถูกนำมาอธิบายความหมายด้านอื่นที่เกี่ยวกับพฤติกรรมมากกว่าจะเป็นเรื่องของภาษาจริงๆ โดยภาษาในพุทธปรัชญาจึงเป็นเรื่องของชื่อ (สมณญา) มีแต่ภาษา (นิรุตติ) โวหาร และบัญญัติที่เกี่ยวข้องกับโลก (โลกียะ) ซึ่งมีความเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา^{๑๘} ทำให้เกี่ยวข้องกับเรื่องสถานที่ เวลาและบริบทที่เกี่ยวข้อง เมื่อพิจารณาจากลักษณะนี้ทำให้ภาษาเกี่ยวข้องกับบริบทภายนอก เป็นภาษาที่เป็นรูปธรรมและสัมพันธ์กับความจริงในแบบสมมติ เป็นภาษาในลักษณะบุคคลาธิฐาน คือ มีบุคคลเป็นที่ตั้ง เกี่ยวข้องกับบุคคลในการแสดง ลักษณะคำอธิบายที่บุคคลเข้าใจได้ เป็นภาษาที่สื่อสารผ่านบุคคลและถือว่าบุคคลสำคัญที่อาจมีความจริงต่างกันไป แต่อาศัยภาษาในการทำความเข้าใจความจริงที่แตกต่างหลากหลายนั้นได้

จากจุดนี้เราจะพบว่า ภาษาที่เราใช้ในทางศาสนานั้นมีวิวัฒนาการมาจาก ๒ ฐานคือ จากใจกับจากสิ่งแวดล้อม กรณีภาษาบาลีหรือภาษามคธนั้น มีหลักฐานแสดงไว้อย่างน่าสนใจ เช่นในบทภาษณีย์แห่งปฐมปาราชิก ในปารชิกกัณฑ์ ท่านแสดงว่า ภิกษุบอกลาสิกขาในสำนักของชนชาวมิถิลยะด้วยอริยภาษา หากชนชาวมิถิลยะไม่เข้าใจ สิกขาไม่เป็นอันบอกลา^{๑๙} คำว่า อริยภาษาในบทภาษณีย์แห่งปฐมปาราชิกในปารชิกกัณฑ์นั้น ไม่ใช่ภาษาอื่นที่ไหน พระอรรถกถาจารย์กล่าวรับรองว่าเป็นภาษามคธที่ชาวอริยะทั้งหลายใช้กันอยู่ในแคว้นมคธนั่นเอง^{๒๐} ฉะนั้น ภาษาบาลีที่เรารู้จักกันในปัจจุบันนี้คือ อริยภาษา คือ ภาษาของชนชาวอริยะ หรือชนผู้ประเสริฐ ส่วนในปฏิสัมภิทามรรค สัมโมหวิโนทนีอรรถกถาและมูลฎีกานั้นได้พบการเรียกภาษาบาลีว่า อัมมนิรุตติบ้าง สภวานิรุตติบ้าง^{๒๑}

^{๑๗} โยนิโสมนสิการ คือ การใช้ความคิดถูกวิธี ความรู้จักคิด คิดเป็น คือ ทำในใจโดยแยบคายมองสิ่งทั้งหลายด้วยความคิดพิจารณา รู้จักสืบสาวหาเหตุผล แยกแยะสิ่งนั้นๆ หรือปัญหานั้นๆออก ให้เห็นตามสภาวะและตามความสัมพันธ์แห่งเหตุปัจจัย, อ้างใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๒๔, (นนทบุรี : บริษัท เอส.อาร์.พรินต์ติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๕๓), หน้า ๖๙.

^{๑๘} ที.สี. (ไทย) ๙/๓๑๒/๒๘๑.

^{๑๙} อริยเกณ มิตกขสส สนติเก สิกข์ ปจจกขชาติ. โส จ น ปฏิวิธานติ. อปจจกขชาติา โหติ สิกขา. (วิ.๑/๓๓).

^{๒๐} อริยกํ นาม อริยกโวหาโร มาคธภาษา. (วิ.อญ. ๑/๒๒๐)

^{๒๑} ตตฺร ธมฺมนิรุตฺตาทิลาเป ญาณ (อภิ.วิ. ๓๐๗) นติ ตสฺมี อตฺเต จ ธมฺเม จ สภวานิรุตฺติ. ตสฺสา อภิลาเป ตํ สภวานิรุตฺติ สทฺทํ อารมฺมณํ กตฺวา ปจฺจเวกฺขนตสฺส ตสฺมี สภวานิรุตฺตาทิลาเป ปภทฺตํ ญาณํ นิรุตฺติปฏิสมฺภิตา. (อภิ.อญ.๒/๓๗๐-๓๗๑) สภวานิรุตฺติติ มาคธภาษา อธิปเตตา. (มูลฎี. ๑/๕)

ในคัมภีร์อรรถกถาและฎีกาอื่นๆ กลับได้พบการเรียกชื่อภาษาบาลีต่างๆ เช่น มคธภาษาบ้าง ตันติภาษาบ้าง แต่ที่พบใช้มากที่สุดคือ มคธภาษา

มีบทความหนึ่งได้นำเสนอแนวคิดพัฒนาทางด้านภาษาในสมัยพุทธกาลได้อย่างน่าสนใจ ดังนี้^{๒๒}

ในสมัยพุทธกาลยังมีอีกภาษาหนึ่งที่คล้ายคลึงกับภาษามคธ ชื่อว่า มาคธี เป็นภาษาของชาวบ้านทั่วไปที่ไม่ได้รับการศึกษา ไม่มีไวยากรณ์กำกับ ไม่มีแบบแผนอย่างถูกต้อง จะเห็นได้ว่า คำสอนของศาสนาทั้ง ๖ ในสมัยพุทธกาล เป็นภาษามาคธีที่ไม่ถูกไวยากรณ์ เช่นคำว่า ทวาสนุญฺญ ปฏิพา (ปฏิพา ๖๒) ถูกใช้เป็น ทวญฺญ ปฏิพา หรือคำว่า สุขํ ทุกฺขํ ถูกใช้เป็น สัตตมวิรัตติวา สุขะ ทุกะ เป็นต้น ต่อมาภายหลังพุทธปรินิพพาน ภาษามาคธีเป็นที่นิยมใช้อย่างแพร่หลายมากกว่าเดิม จะเห็นได้ว่า ศิลาจารึกของพระเจ้าอโศกที่พบทางทิศเหนือและทิศตะวันออกของราชอาณาจักรในรัชสมัยของพระองค์ได้ใช้ภาษามาคธีเป็นหลัก

ภาษามาคธีนี้นับอยู่ในภาษาปรากฤต ซึ่งบาลีใช้เป็น ปากต มีรูปวิเคราะห์ว่า ปกตฺยา ภวํ ปากตํ (ภาษาที่เกิดขึ้นตามธรรมชาติ ชื่อว่า ปากตะ) คือ เป็นภาษาที่วิวัฒน์ขึ้นตามธรรมชาติโดยเป็นภาษาท้องถิ่นของชาวบ้าน แยกประเภทออกไปตามท้องถิ่นนั้นๆ มีอยู่ด้วยกันหลายชนิด แต่ที่สำคัญมี ๔ อย่างคือ

ก. มาคธี (Magadhi prakrit) เป็นภาษาปรากฤตท้องถิ่นแคว้นมคธ ทางตะวันออกเฉียงใต้ของชมพูทวีป

ข. อรธมาคธี (Ardha Magadhi prakrit) เป็นภาษาปรากฤตท้องถิ่นเหมือนมาคธีใช้บันทึกคำสอนของศาสนาเชนซึ่งเป็นศาสนาร่วมสมัยกับพระพุทธศาสนา

ค. เศารเสนี (Sauraseni prakrit) เป็นปรากฤตท้องถิ่นแคว้นสุรเสนะหรือแคว้นมถุรา ทางทิศตะวันตกเฉียงเหนือของชมพูทวีป

ง. มหาราษฏรี (Maharashatri prakrit) เป็นปรากฤตท้องถิ่นแคว้นมหาราษฏร์ ค่อนไปทางทิศตะวันตกของชมพูทวีป

ภาษาปรากฤตหลายรูปแบบเหล่านี้ อุดมคติขึ้นจากภาษาพระเวทในเวลาอันใกล้เคียงกับภาษาสันสกฤต ที่จริงแล้วภาษาปรากฤตก็คือภาษาสันสกฤตแบบพระเวท (VEDIC SANSKRIT หรือ OLD INDO-ARYAN) ที่ได้วิวัฒน์พัฒนาเป็นภาษาใหม่ มีชื่อเรียกรวมๆ ว่าภาษาปรากฤต ทั้งนี้เป็นไปตามกฎธรรมชาติ ดังนั้น พราหมณาจารย์ซึ่งเป็นผู้พิทักษ์รักษาและสืบทอดมรดกทางวัฒนธรรมซึ่งปรากฏอยู่ในคัมภีร์พระเวทจึงเล็งเห็นว่า จะเกิดการสับสนและปะปนกันขึ้นระหว่างภาษาสันสกฤตแบบพระเวทและภาษาสันสกฤตที่ได้แปรรูปไปเป็นภาษาปรากฤต จึงได้จัดการวางรูปแบบของภาษาสันสกฤตเดิมให้รัดกุมและเป็นแบบฉบับยิ่งขึ้น ผลที่ได้รับก็คือได้เกิดภาษาสันสกฤตแบบฉบับ (CLASSICAL SANSKRIT) ขึ้น ซึ่งมีอายุสืบทอดมาจนถึงปัจจุบัน

ศาสนาพราหมณ์เกิดก่อนศาสนาพุทธ มีคัมภีร์ประจำศาสนา คือคัมภีร์พระเวทหรือที่นิยมเรียกว่า ไตรเพท ในยุคแรกพระเวทมี ๓ คือ อุคเวท ยชุรเวท และสามเวท คิดค้นโดยพราหมณ์ ๘

^{๒๒} คณะกรรมการโครงการสัทธานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว, สัทธานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เล่ม ๑, (กรุงเทพมหานคร ประยูรสาส์นไทย การพิมพ์, ๒๕๕๖), หน้า (๒๐)-(๒๓).

ท่านมี อัฐกพรหมณ์ วามกพรหมณ์ เป็นต้น พรหมณ์เหล่านี้เป็นผู้ทรงอภิญญา ได้บรรลุทิพยจักขุ จึงเทียบเคียงกับคำสอนของพระพุทธเจ้าพระองค์ก่อน แล้วประพันธ์คัมภีร์พระเวทขึ้น แต่ต่อมา มีการเพิ่มเติมการบูชาด้วยเป็นต้นที่ขัดแย้งกับคำสอนของพระพุทธศาสนา ภายหลังมีฤๅษีท่านหนึ่งคิดค้นพระเวทอีกคัมภีร์หนึ่งเป็นฉบับที่ ๔ ชื่อว่า อาถัพพณะ ซึ่งก็คือไสยศาสตร์ หรือเวทมนต์นั่นเอง เป็นคัมภีร์เกี่ยวกับการจัดไฟ แล้วร้ายมนตร์ทำร้ายผู้อื่น เป็นต้น ฤๅษีท่านนั้น ชื่อว่า อถัพพะ คัมภีร์พระเวทที่ ฤๅษีอถัพพะบัญญัติขึ้นจึงชื่อว่า อาถรรพณ์เวท โดยมีรูปภาพาบาลีว่า อาถพพณ สันสกฤตใช้เป็น อถรวเวท ถือเป็นคัมภีร์สุดท้ายในคัมภีร์พระเวท

ฉะนั้น ภาษาบาลีจึงเป็นภาษาสำหรับพระพุทธศาสนา ข้อนี้เป็นเหตุให้นักปราชญ์ยุคหลัง เช่น พระพุทธโฆสจารย์ เป็นต้น ยกย่องภาษาบาลีในฐานะที่เป็นปัจจัยให้ได้คุณวิเศษต่างๆ เช่น ปฏิสัมภิทาญาณ เป็นต้น และเมื่อพระไตรปิฎกเข้ามาในประเทศไทยได้ใช้อักษรขอมในการบันทึก ภาษาบาลี ก่อนจะมาประยุกต์ใช้ตัวอักษรไทยในสมัยรัชกาลที่ ๕ ที่น่าสังเกตคือ ภาษาขอมนั้นถูกใช้ประกอบไสยศาสตร์เช่นเดียวกับคัมภีร์อาถรรพเวท จึงอาจมีบางอย่างผสมอยู่ด้วยกันทางภาษา ซึ่งรวมถึงเนื้อหาบางส่วนที่ไม่สอดคล้องกับแนวทางการบรรลุธรรมอย่างที่เราเข้าใจ ซึ่งตรงนี้อาจจำเป็นต้องอาศัยการตรวจชำระเนื้อหา โดยแยกส่วนที่ปะปนอยู่ในด้านเวทมนต์ และศาสตร์ต่างๆ ออกจากภาษาบาลี จึงจะพบคำสอนเดิมที่เรียกว่า สภาวนิรุตติ หรือตันติภาษา อันนำไปสู่ความดับทุกข์ได้ในที่สุด

ที่กล่าวมานี้ทั้งหมด เราอาจเห็นได้ว่า ภาษานั้นล้วนมีรากฐานจากศาสนา และภาษาที่ใช้สำหรับศาสนาจึงอยู่คู่กันมาตั้งแต่ต้น กล่าวคือ ภาษามครก็ถูกกล่าวว่าเป็นภาษามนุษย์ยุคแรกของโลก เมื่อโลกแตกสลาย พรหมโลกมิได้แตกสลายไปด้วย พรหมโลกจึงตั้งอยู่ในสภาพเดิม โดยไม่เปลี่ยนแปลง จึงมีคำอธิบายถึงมนุษย์ที่เกิดในยุคแรกนั้นเป็นผู้จุติจากพรหมโลก และพูดภาษามครซึ่งใช้กันอยู่ในพรหมโลก นักไวยากรณ์จึงเรียกว่า ภาษามครว่า มูลภาษา เป็นภาษาที่มนุษย์ยุคแรกใช้สื่อสารกัน ดังในคัมภีร์ปทฺฐปสฺธิที่ว่า

สา มาคธี มูลภาษา นรา ยายาทิกปปีกา

พรหมาน จสสุตลาปา สมพุทฺธา จาปี ภาสเร

ภาษามาคธี เป็นภาษาดั้งเดิมที่ใช้กัน โดยมนุษย์ต้นกัปปี พวกพรหม พระพุทธเจ้า และบุคคลผู้ที่ยังไม่เคยได้ยินคำพูดจากบุคคลอื่น^{๒๓}

มีการยกว่าภาษามครเป็นสภาวนิรุตติ หมายถึงภาษาธรรมชาติ คือแม้ผู้ที่ไม่เคยได้ยินได้ฟังภาษาอื่นมาก่อน หากมีความสามารถในการคิดและพูดได้ ก็จะพูดภาษามครอันเป็นภาษาที่เขาสนใจเท่านั้น^{๒๔} หมายความว่า ในสังสารวัฏที่นับไม่ถ้วน มีการกำหนดเมล็ดพืชของภาษามครอยู่ โดยผู้ที่เดินทางไกลในสังสารวัฏล้วนเคยพูด เคยท่องบ่นภาษามครมาแล้วนับไม่ถ้วน เมื่อเวลาพูด แม้ไม่เคยพูดภาษามครมาก่อนก็สามารถพูดได้

^{๒๓} คณะกรรมการโครงการสัทธานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว, สัทธานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เล่ม ๑, หน้า (๑๗)

^{๒๔} โยปี อคัมภะ มหารณญะ นิพพตติ ตตถ อยัญญ กเถนโต นาม นตฺถิ โสปี อตฺตโน ธมฺมตฺยา วจฺญิ สมฺภูตฺตาเปนโต มาคธภาสเมว ภาสิสฺสตีฯ (อภิ.อ.ญ. ๒/๓๗๑) อ้างใน คณะกรรมการโครงการสัทธานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว, สัทธานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เล่ม ๑, หน้า (๑๘).

ขณะที่ภาษาปรากฏต อุบัติขึ้นจากภาษาพระเวทในเวลาอันใกล้เคียงกับภาษาสันสกฤต โดยในคัมภีร์สรัสวดีกัณฐาภรณ์ กล่าวถึงภาษาสันสกฤตว่า

“เทวาที สกุกต์ ปาหุ ปากต์ กิณราทโย
เปสาจาที ปิสจาที มาธฺ หินชาตโย

เทวดาเป็นต้นพูดภาษาสันสกฤต กิณร เป็นต้น พูดภาษาปรากฏต ปิสจเป็นต้นพูด ภาษาไปศาจี ส่วนชนชั้นต่ำพูดภาษามคร”^{๒๕}

ที่กล่าวมานี้เพื่อชี้ให้เห็นว่าภาษาทางศาสนาจึงเป็นต้นแบบในการพัฒนาแนวคิดด้าน ต่างๆ ไม่เว้นแม้แต่ความเชื่อทางวิทยาศาสตร์ที่แม้จะพยายามปฏิเสธพระเจ้าแต่อย่าลืมว่าหากไม่มี พระเจ้าอยู่ในฐานะที่ต้องการปฏิเสธแล้วก็คงยากที่วิทยาศาสตร์จะเจริญก้าวหน้าได้ขนาดนี้ ฉะนั้น ภาษาจึงเป็นรูปแบบที่เริ่มต้นจากศาสนาและเจริญก้าวหน้าภายใต้การอธิบายถึงปรากฏการณ์ที่ ประจักษ์

แต่ภาษาที่เกินเลยจากประสบการณ์นั้นถือว่าเป็นภาษาที่สื่อถึงความจริงในทางศาสนา เช่นคำสวด หรือคาถา เป็นต้น เพราะแม้ภาษาจะเกิดขึ้นจากศาสนาก่อน แต่ไม่ได้หมายความว่า การ พิสูจน์ภาษาทางศาสนานั้นจะโยงกับเหตุผลที่มนุษย์คิดได้ เนื่องจากภาษายังคงเป็นสมมติที่มี ข้อจำกัด แต่ความจริงนั้นไม่ได้ขึ้นอยู่กับภาษาเท่านั้น ในพระพุทธศาสนาจึงมีบางสถานการณ์ที่ไม่ จำเป็นต้องใช้ภาษา ดังในจุฬาลงกยสูตรว่า

“ปัญหาอะไรเล่าที่เราไม่ตอบคือ ปัญหาว่า ‘โลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง โลกมีที่สุด โลกไม่มี ที่สุด ชีวะกับสรีระเป็นอย่างเดียวกัน ชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่างกัน หลังจากตายแล้วตถาคตเกิดอีก หลังจากตายแล้วตถาคตไม่เกิดอีก หลังจากตายแล้วตถาคตเกิดอีกและไม่เกิดอีกหลังจากตายแล้ว ตถาคตจะว่าเกิดอีกก็มีใช่ จะว่าไม่เกิดอีกก็มีใช่’ เราไม่ตอบ เพราะเหตุไรเราจึงไม่ตอบ เพราะปัญหานั้นไม่มีประโยชน์ ไม่เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ ไม่เป็นไปเพื่อความเบื่อหน่าย เพื่อคลายกำหนด เพื่อดับ เพื่อสงบระงับ เพื่อรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้และเพื่อนิพพาน เหตุนั้นเราจึงไม่ตอบ ส่วนปัญหาอะไรเล่าที่ เราตอบ คือ ปัญหาว่า ‘นี้ทุกข์ นี้ทุกขสมุทัย นี้ทุกขนิโรธ นี้ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทา’ เราตอบ เพราะ เหตุไรเราจึงตอบ เพราะปัญหานั้นมีประโยชน์ เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ เป็นไปเพื่อความเบื่อ หน่าย เพื่อคลายกำหนด เพื่อดับ เพื่อสงบระงับ เพื่อรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้ และเพื่อนิพพาน เหตุนั้นเราจึง ตอบ”^{๒๖}

แต่อย่างใดก็ตามแม้จะไม่ใช่ภาษาในการตอบปัญหาที่ต้องใช้เหตุผล แต่ก็ยังจำเป็นต้องใช้ ภาษาในการอธิบายเรื่องทุกข์ ที่เป็นอย่างนั้นเพราะเป็นเรื่องที่พิสูจน์ต่อได้ว่าจริงหรือไม่ ส่วนเรื่องที่เป็นความจริง แต่ยังไม่ใช่วิสัยที่จะเข้าใจได้ก็ไม่จำเป็นต้องใช้ภาษาในการอธิบาย เพราะจะยิ่งทำให้เกิด ปัญหามากยิ่งขึ้น

^{๒๕} คณะกรรมการโครงการสัทธานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เฉลิมพระเกียรติ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว, สัทธานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เล่ม ๑, หน้า (๒๑)

^{๒๖} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๒๘/๑๔๑.

๒. พุทธศาสนากับพุทธปรัชญา

พระพุทธศาสนานับเป็นศาสนาที่มีแนวคิดเรื่องทุกข์ และแนวทางปฏิบัติเพื่อความดับทุกข์อย่างชัดเจน แต่ในปัจจุบันการศึกษาพระพุทธศาสนาได้ถูกผูกโยงกับหลายสาขาวิชา หนึ่งในนั้นคือวิชาปรัชญา และกลายเป็นหัวข้อให้โต้แย้งกันถึงประเด็นดังกล่าวว่า พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาหรือปรัชญา? ซึ่งในที่นี้จะได้วิเคราะห์ภายใต้กรอบปัญหา ๒ ด้านคือ

๒.๑ ปัญหาเรื่องการนิยาม (Definition) ปัญหาเรื่องคำและความหมายที่ปรากฏในพระพุทธศาสนาคือการกำหนดขอบเขตว่าเป็นคำแบบใด แล้วจึงกำหนดขอบเขตความหมายอย่างไร เพราะคำศัพท์บางคำในทางพระพุทธศาสนามีสิ่งหนึ่งที่พุทธทาสถือว่าคำนั้นเป็นภาษาคน ส่วนความหมายนั้นเป็นเรื่องภาษาธรรม แต่ถ้าถือเอาความหมายในทางปรัชญาจึงต้องมีการระบุให้ชัดเจนก่อนว่าจะพิจารณาอย่างไร? ซึ่งปัญหาดังกล่าวได้ถูกพูดถึงโดยนักวิชาการทางศาสนา ดังกรณีที่พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ได้เสนอไว้หน้าแรกของหนังสือพุทธธรรมว่า "พระพุทธศาสนานั้นเมื่อมองในทัศนะของคนสมัยใหม่ มักเกิดปัญหาขึ้นบ่อยๆ ว่า เป็นศาสนา (religion) หรือเป็นปรัชญา (philosophy) หรือว่าเป็นเพียงวิถีครองชีวิตแบบหนึ่ง (a way of life) เมื่อปัญหาเช่นนี้เกิดขึ้นแล้ว ก็เป็นเหตุให้ต้องถกเถียงหรือแสดงเหตุผล ทำให้เรื่องยืดเยื้อออกไป อีกทั้งมติในเรื่องนี้ ก็แตกต่างกันลงเป็นแบบเดียวกัน ทำให้เป็นเรื่องพินเฟือ ไม่มีที่สิ้นสุด แม้จะเขียนเรื่องพุทธธรรมไว้ในหมวดปรัชญา ก็ไม่พิจารณาปัญหานี้เลย มุ่งแสดงแต่ในขอบเขตว่า พุทธธรรมสอนว่าอย่างไร มีเนื้อหาอย่างไรเท่านั้น ส่วนที่ว่าพุทธธรรมจะเป็นปรัชญาหรือไม่ ให้เป็นเรื่องปรัชญาเองที่จะมีขอบเขตครอบคลุมหรือสามารถตีความให้ครอบคลุมถึงพุทธธรรมได้หรือไม่ โดยที่ว่าพุทธธรรมก็คือพุทธธรรม และยังคงเป็นพุทธธรรมอยู่นั่นเอง มีข้อจำกัดเพียงอย่างเดียวว่า หลักการหรือคำสอนใดก็ตาม ที่เป็นเพียงการคิดค้นหาเหตุผลในเรื่องความจริงเพื่อสนองความต้องการทางปัญญา โดยมีได้มุ่งหมายและมีได้แสดงแนวทางสำหรับประพฤติปฏิบัติในชีวิตจริง อันนั้นให้ถือว่าไม่ใช่พระพุทธศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่ถือว่า เป็นคำสอนเดิมแท้ของพระพุทธเจ้า ซึ่งในที่นี้เรียกว่า พุทธธรรม"^{๒๗}

อาจารย์วัชร งามจิตระเจริญได้เสนอแนวคิดที่ว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาหรือปรัชญา มาจากการให้คำนิยามเรื่องปรัชญา ฉะนั้น ถ้าถือเอาคำสอนของพระพุทธศาสนาที่พูดถึงความจริงของโลกและชีวิต เป็นต้น ซึ่งเป็นทัศนะหรือโลกทัศน์อย่างหนึ่งในบรรดานานาทัศนะที่ปรากฏอยู่ในโลกนี้ โดยไม่คำนึงว่าคำสอนเหล่านี้เป็นความรู้ที่ได้มาด้วยวิธีใดและมีสถานภาพเป็นอย่างไร พุทธศาสนาก็จัดเป็นพุทธปรัชญาในส่วนที่เป็นคำสอนหรือภาคทฤษฎี ส่วนเรื่องข้อปฏิบัติ เช่น ศีล และภาวนา เป็นต้น ไม่จัดว่าเป็นพุทธปรัชญา ทั้งนี้เพราะถือเอาตามทัศนะของตะวันตกที่เห็นว่า ทัศนะที่จะจัดเป็นปรัชญาต้องไม่ใช่ความรู้ที่พิสูจน์ทดลองจนกลายเป็นศาสตร์ตายตัวอย่างวิทยาศาสตร์ และ

^{๒๗} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม ฉบับขยายความ, พิมพ์ครั้งที่ ๓๓, (กรุงเทพมหานคร : ผลิติมม์, ๒๕๕๕), หน้า ๑.

ไม่ใช่ความรู้ที่มุ่งให้นำไปปฏิบัติ ซึ่งนักคิดอินเดียและไทยต่างเห็นว่าคำสอนของพระพุทธเจ้าเป็นแบบแน่นอนตายตัว จึงน่าจะไม่ใช่พุทธปรัชญา แต่อาจารย์วัชรชัยจึงเสนอแนวทางที่ไม่สุดโต่งคือ ถ้าความรู้ใดพอมีเหตุผลพอก็ควรจะถือว่าเป็นปรัชญาได้ โดยไม่จำเป็นต้องคำนึงถึงความเป็นความรู้ตายตัวอย่างเดียว แต่ไม่ว่าจะศึกษาแบบใดทั้งในแง่การปฏิบัติหรือในแง่วิเคราะห์วิจารณ์ คำสอนในพระพุทธศาสนาก็ยังมุ่งประโยชน์สุขและความดีงามของบุคคลในสังคมทั้งในแง่ปัจเจกและส่วนรวมอยู่เช่นเดิม^{๒๘}

ดูเหมือนนักคิดทางพระพุทธศาสนาจะให้อิสระในการกำหนดขอบเขตของการศึกษาทางด้านปรัชญาว่าจะให้ความหมายถึงแนวคิดทางศาสนาหรือไม่ เพราะไม่ว่าจะเป็นศาสนาหรือปรัชญาล้วนอยู่ภายใต้ขอบเขตเดียวกันคือการแสวงหาความจริงต่อชีวิต ไม่ต่างจากแนวคิดตะวันตกที่พยายามอธิบายศาสนาด้วยแนวคิดทางปรัชญาเช่นกัน และเมื่อนำแนวทางดังกล่าวมากำหนดเป็นค่านิยามจะพบว่าแนวคิดทางศาสนากับปรัชญานั้นอาจพิจารณาแนวทางนี้ได้อีกทางคือ

ประเด็นที่ ๑ ค่านิยามของปรัชญาศาสนา (philosophy of religion) กล่าวคือ เมื่อเราพิจารณาจากแง่มุมของแนวคิดทางด้านปรัชญาศาสนาซึ่งเป็นสาขาปรัชญาที่มุ่งความสนใจศึกษาปรากฏการณ์ทางศาสนา และถึงแม้ศาสนาจะมีความซับซ้อนของระบบทางทฤษฎีและปฏิบัติรวมถึงเรื่องลึกลับและพิธีกรรม แต่นักปรัชญาก็ยังให้ความสนใจที่จะสร้างการประเมินผลต่อข้ออ้างความจริงทางศาสนา ในวัฒนธรรมแบบเทวนิยมหลัก ศาสนายิว คริสต์และอิสลาม โดยอ้างอิงถึงความสำคัญต่อข้ออ้างถึงความมีอยู่ ธรรมชาติและพระเจ้า ตัวอย่างวัฒนธรรมที่เข้าใจเรื่องพระเจ้าว่าเป็นสิ่งนิรันดร์ เป็นอิสระ มีกำลังและความรู้ทุกอย่าง เป็นผู้สร้างและดูแลจักรวาลทั้งหมด และสิ่งที่มนุษย์ควรปฏิบัติคือเชื่อฟังและบูชา คำถามหนึ่งที่สำคัญต่อแนวคิดนี้คือ สิ่งที่มนุษย์จะต้องปฏิบัติทางศาสนานั้นเกี่ยวข้องกับใครหรืออะไรก็ตามที่ต้องมีอยู่จริง นักปรัชญาศาสนาจะค้นหาคำตอบที่มีเหตุผลต่อคำถามเหล่านี้ โดยแนวคิดแบบเทวนิยมจะมีลักษณะเด่นระหว่างความจริงทางศาสนาที่ถูกค้นพบและรู้โดยเหตุผลของมนุษย์ผู้หนึ่งเพียงลำพังและผู้นั้นจะได้รับการเปิดเผยความจริงจากเทพเจ้า

ตามทัศนะของไอควินส์คือ ความมีอยู่ของพระเจ้าและบางสิ่งเกี่ยวกับธรรมชาติของเทพเจ้าที่จะมอบเหตุผลให้กับมนุษย์ผู้หนึ่งเพียงลำพัง ฉะนั้น ความมีอยู่ของพระเจ้าจะมีแต่คำสอนที่นำเสนอโดยเหตุผลของคนเดียวคนเดียว จึงทำให้ขาดหลักฐานอื่นๆ ที่มีเหตุผล ทุกคนต้องอาศัยศรัทธา มากกว่าเหตุผลกลายเป็นที่มาของความลึกลับของศรัทธา นักเทววิทยาไม่ยอมรับเหตุผลใดๆ ที่โต้แย้งศรัทธาเหล่านี้ แนวคิดหนึ่งที่มีชื่อเสียงคือ พวกเขาไปไกลกว่าเรื่องเหตุผล พวกเขาเห็นว่าคำ

^{๒๘} วัชรชัย งามจิตตรเจริญ, **พุทธศาสนาเถรวาท**, (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๕๐), หน้า ๓๑-๓๒.

สอนนั้นอยู่ทรงข้ามกับเหตุผล ที่เข้าใจกันว่ากลุ่มศรัทธานิยม (fideists) โดยมีแนวคิดที่ว่า ฉันเชื่อเพราะได้ถูกسابไว้^{๒๙}

ถ้าเรามองจากนิยามดังกล่าว จะพบว่าการไม่ยอมรับเรื่องศรัทธาแบบเทวนิยม และตั้งคำถามต่อแนวคิดดังกล่าวอาจพบว่าเข้าข่ายตามแนวทางพระพุทธศาสนาที่ปฏิเสธแนวคิดแบบดั้งเดิม และนำเสนอแนวคิดใหม่ ด้วยการล้มระบบดังกล่าวพร้อมชุดเหตุผลที่แตกต่างจากเดิม เช่นกรณีว่าทำไมพระพรหมผู้สร้างสรรพสิ่งจึงไม่มีอยู่จริง? เพราะมีเหตุผลว่า มีสมัยหนึ่ง โดยระยะกาลยืดยาวช้านานที่โลกนี้พิณาศ เมื่อโลกกำลังพิณาศอยู่ โดยมากเหล่าสัตว์ย่อมเกิดในชั้นอาภัสสรพรหม สัตว์เหล่านั้นได้สำเร็จทางใจ มีปิติเป็นอาหาร มีรัศมีชานออกจากกายตนเอง สัญจรไปได้ในอากาศอยู่ในวิมานอันงาม สถิตอยู่ในภพนั้น สิ้นกาลยืดยาวช้านาน เมื่อผ่านไปอย่างช้านาน พอโลกเริ่มเจริญขึ้น วิมานของพรหมปรากฏว่าว่างเปล่า ตอนนั้นเองก็เกิดมีสัตว์ผู้หนึ่งจุติจากชั้นอาภัสสรพรหม เพราะสิ้นอายุหรือเพราะสิ้นบุญ จึงมาเกิดในวิมานพรหมที่ว่างเปล่า แม้สัตว์ผู้นั้นก็ได้สำเร็จทางใจ มีปิติเป็นอาหาร มีรัศมีชานออกจากกายตนเอง สัญจรไปได้ในอากาศ อยู่ในวิมานอันงาม สถิตอยู่ในภพนั้นเป็นเวลานาน พออยู่ในวิมานนั้นแต่ผู้เดียวเป็นเวลานาน จึงเกิดความกระสันดิ้นรนขึ้นว่า โอหนอ แม้สัตว์เหล่าอื่นก็พึงมาเป็นอย่างนี้บ้าง ต่อมาสัตว์เหล่าอื่นก็จุติจากชั้นอาภัสสรพรหม เพราะสิ้นอายุหรือเพราะสิ้นบุญ จึงมาเกิดที่วิมานพรหม มีลักษณะแบบเดียวกัน และสัตว์พวกนั้น ผู้ใดเกิดก่อน ผู้นั้นย่อมมีความคิดเห็นอย่างนี้ว่า เราเป็นพรหม เราเป็น มหาพรหม เป็นใหญ่ ไม่มีใครข่มได้ เห็นถ่องแท้ เป็นผู้กุมอำนาจ เป็นอิสระ เป็นผู้สร้าง เป็นผู้นิรมิต เป็นผู้ประเสริฐ เป็นผู้บงการ เป็นผู้ทรงอำนาจ เป็นบิดาของหมู่สัตว์ผู้เป็นแล้ว สัตว์เหล่านี้เรานิรมิต เพราะเหตุว่า เราได้มีความคิดอย่างนี้ก่อนว่า โอหนอ แม้สัตว์เหล่าอื่นก็พึงมาเป็นอย่างนี้บ้าง ความตั้งใจของเราเป็นเช่นนี้ และสัตว์เหล่านี้ก็ได้มาเป็นอย่างนี้แล้ว แม้พวกสัตว์ที่เกิดภายหลัง ก็มีมีความคิดเห็นอย่างนี้ว่า ท่านผู้เจริญนี้แลเป็นพรหม เป็น มหาพรหม เป็นใหญ่ ไม่มีใครข่มได้ เห็นถ่องแท้ เป็นผู้กุมอำนาจ เป็นอิสระ เป็นผู้สร้าง เป็นผู้นิรมิต เป็นผู้ประเสริฐ เป็นผู้บงการ เป็นผู้ทรงอำนาจ เป็นบิดา ของหมู่สัตว์ผู้เป็นแล้วและกำลังเป็น พวกเราอันพระพรหมผู้เจริญนี้นิรมิตแล้ว เพราะเหตุว่า พวกเราได้เห็นพระพรหมผู้เจริญนี้เกิดในที่นี้ก่อน ส่วนพวกเราเกิดภายหลัง และในบรรดาสัตว์เหล่านั้น ผู้ใดเกิดก่อน ผู้นั้นมีอายุยืนกว่า มีผิวพรรณกว่า มีศักดิ์มากกว่า ส่วนผู้ที่เกิดภายหลังมีอายุน้อยกว่า มีผิวพรรณทรามกว่า มีศักดิ์น้อยกว่า พอสัตว์เหล่านั้นมาเกิดในโลกมนุษย์แล้ววช แล้วปฏิบัติธรรมจนได้ฉานระลึกถึงอดีตชาติตอนที่เคยเกิดเป็นพรหมแต่ก่อนหน้านั้นระลึกไม่ได้ จึงคิดไปว่ามีพระพรหมผู้สร้างโลกจริงๆ^{๓๐}

ประเด็นที่ ๒ คำนิยามของพระพุทธศาสนา (Buddhism) เมื่อพระเจ้าได้ถูกนำเสนอในศาสนาแบบเทวนิยม ซึ่งบอกถึงความมีอยู่ที่เป็นอิสระและเป็นนิรันดร์ พระพุทธศาสนาได้ปฏิเสธสิ่งนั้นและคุณสมบัติของสิ่งนั้นที่อยู่เหนือกาลเวลา โลกทัศน์แบบพุทธศาสนาไม่ถือว่าตัวตนนั้นมี

^{๒๙} Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, (New York : Cambridge University Press, ๑๙๙๙), p. ๖๙๖.

^{๓๐} อ่านรายละเอียดใน ที.สี. (ไทย) ๙/๓๑/๑๖-๑๗.

จุดเริ่มต้นหรือสิ้นสุดที่บางสิ่งซึ่งทำลายไม่ได้ บางเวลามีการรับรู้ได้ด้วยตนเองและบางเวลาก็เห็นได้ เมื่อเป็นเป็นวิญญานที่ออกไปจากร่างแล้ว แม้แนวคิดเรื่องสิ่งนั้นจะอยู่เหนือขึ้นไป แต่เป็นทั้งจุดเริ่มต้น หรือสิ้นสุด หรือทั้งสอง พระพุทธเจ้าถือว่าไม่มีความคิดเห็นในเรื่องนั้น และคิดว่าไม่มีประโยชน์ที่จะค้นหาเรื่องเหล่านั้น ไม่ควรถามว่าโลกมีหรือไม่ โลกมีที่สุทธหรือไม่ วิญญานแตกต่างกันหรือเหมือนกัน เหตุผลทางศาสนาจะให้เกิดความวางเฉยต่อเรื่องเหล่านั้น เพราะไม่นำไปสู่การบรรลุธรรม ฉะนั้น เหตุผลทางปรัชญา บางเวลาเหมือนกับพุทธศาสนาอ้างไว้ คือไม่มีเหตุผลอธิบายโลกของพระเจ้าได้จึงไม่มีคำตอบตรงๆ ถึงเรื่องนี้ แต่เมื่อนักปรัชญาถามปัญหาว่าเขากระต่ายมีน้ำหนักรึเปล่า? ก็เมื่อกระต่ายไม่มีเขา แล้วจะมีอะไรละที่หนักหรือเบาได้ การถามเหล่านี้แม้ดูไร้สาระ แต่การตอบอะไรมาก็แล้วแต่ แม้จะตอบปฏิเสธก็ตาม นั่นก็ยังถือว่าได้เสนอแนะอะไรบางอย่างเช่นกัน^{๓๑}

ประเด็นนี้ดูเหมือนพระพุทธศาสนาที่ถือว่าเป็นแนวคิดหนึ่งที่เกิดมาท่ามกลางความเห็นต่างๆ อีกมากมาย ซึ่งรวมๆ เรียกว่า ทิฎฐิ มีมากมายนับได้ ๖๒^{๓๒} และมีสำนักต่างๆ ได้ ๖ สำนัก^{๓๓} โดยคำสอนส่วนใหญ่ของสำนักเหล่านั้นจะพบหลักของการตามแนวทางของสิ่งที่เหนือประสาทสัมผัส เช่นพระเป็นเจ้า ชีวะ อชีวะ เป็นต้น พร้อมให้ตรรกะหรือเหตุผลประกอบ แม้พระพุทธศาสนาจะไม่ได้ต้องการตอบคำถามแบบอภิปรัชญาเรื่อง โลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง โลกมีที่สุทธ โลกไม่มีที่สุทธ ชีพก็อันนั้น สรีระก็อันนั้น ชีพอย่างหนึ่ง สรีระอย่างหนึ่ง สัตว์เบื่องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ สัตว์เบื่องหน้าแต่ตายไปไม่มีอยู่ สัตว์เบื่องหน้า แต่ตายไปมีอยู่ก็มี ไม่มีอยู่ก็มี สัตว์เบื่องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ก็มีใช่ ไม่มีอยู่ก็มีใช่^{๓๔} สาเหตุสำคัญมาจากการที่ปัญหาเหล่านี้ไม่สอดคล้องกับการบรรลุธรรมหรือเป็นไปเพื่อความดับทุกข์ แต่จะกล่าวว่าแนวคิดเหล่านี้ไม่มีประโยชน์ก็คงไม่ถูกต้องนัก ประเด็นดังกล่าวอาจารย์สมภาร พรหมทาได้กล่าวไว้ว่า "การที่พระพุทธศาสนาแสดงท่าทีไม่สนใจปัญหาจำนวนหนึ่งในโลกนั้น เราไม่ควรตีความว่าเป็นเพราะปัญหาเหล่านี้ ไม่สำคัญ...การที่สิ่งใดก็ตามไม่เกี่ยวข้องกับการดับทุกข์นั้น เป็นคนละเรื่องกับการที่สิ่งนั้นอาจถูกแปรสภาพมาเป็นข้อมูลสนับสนุนความเข้าใจชีวิตอันจะพาไปสู่การดับทุกข์ได้"^{๓๕} และอีกหนึ่งเหตุผลก็คือ ธรรมะนั้นไม่ใช่เรื่องที่ขบคิดได้ด้วยเหตุผล แต่จำต้องอาศัยศรัทธาเป็นเหตุ ไม่ใช่ปัญญาหรือเกิดจากการตั้งข้อสงสัยถึงความจริงบางอย่าง ตามที่พระพุทธองค์ตรัสว่า "เราเปิดประตูมตะแก่ท่านแล้ว สัตว์เหล่าใดจะพึงงงปล่อยศรัทธามาเกิด"^{๓๖} การที่ตรัสเช่นนั้นไม่ได้หมายถึงว่าไม่ได้ต้องการปัญญา แต่เป็นการเริ่มต้นด้วยศรัทธาก่อน เนื่องจากธรรมะสูงสุดที่กำลังกล่าวถึงนั้นไม่อาจใช้แค่ลำพังการกำหนดขอบเขตทางภาษาหรือเหตุผลเพื่อยืนยันความมี

^{๓๑} Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, p.๑๐๕.

^{๓๒} อ่านรายละเอียดในพรหมชาลสูตร ใน ที.สี. (ไทย) ๙/๑-๙๐/๑-๔๔.

^{๓๓} อ่านรายละเอียดในสามัญญผลสูตร ใน ที.สี. (ไทย) ๙/๙๔-๙๙/๔๙-๕๖.

^{๓๔} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๔๗/๑๑๗.

^{๓๕} สมภาร พรหมทา, *พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม*, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๘), หน้า ๙๒, ๙๔.

^{๓๖} วิ.ม. (ไทย) ๔/๙/๑๑.

อยู่จริงได้ สิ่งเหล่านี้ขึ้นอยู่กับความเข้าใจหรือเป็นภาษาธรรมอย่างพุทธทาสภิกขุกล่าวไว้ ตรงนี้ พระพุทธศาสนาจึงไม่ต้องการคำอธิบายหรือนิยามถึงความจริงดังกล่าว ขณะที่ปรัชญาก็จะไม่ได้ให้ความสำคัญตรงนี้ เพราะถึงแม้จะไม่มีภาษากล่าวถึงได้หรือไปถึงได้ก็จริงอยู่ แต่เราก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าการบรรลุธรรมก็เกิดขึ้นผ่านการใช้ภาษาเช่นกัน ฉะนั้น การนิยามที่ว่านี่จึงอาจจะระบุให้รู้เหมือนกับป้ายบอกทางเพื่อกำหนดว่าจุดหมายนั้นคืออะไร เป็นมรรคหรือหนทางที่จะเชื่อมโยงไปสู่ความจริงได้เช่นกันตามแนวคิดของพระพุทธศาสนาไม่ว่าจะเถรวาทหรือมหายานก็ตามมองภาษาไม่ต่างจากเหตุแค่นี้

๒.๒ ปัญหาด้านการให้เหตุผล การศึกษาปรัชญากับศาสนานั้นตั้งอยู่บนการพิจารณาถึงข้อโต้แย้งที่เกี่ยวกับความเชื่อในผู้สร้างจักรวาล การรักษาของพระเป็นเจ้า คำอธิบายความหมายของภาษาศาสนาและศรัทธา ความเกี่ยวข้องทางจริยะทางศาสนา ศรัทธา เหตุผล ประสพการณ์และประเพณี และแนวคิดเกี่ยวกับปาฏิหาริย์ ชีวิตหลังความตาย เรื่องลี้ลับ นักบวช และแนวคิดทางศาสนาอื่นๆ แนวคิดนี้รวมเอาทั้งหลักอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ ปรัชญาจิตเข้าไว้ด้วยกัน^{๓๗} การอธิบายแบบนี้เป็นการอธิบายศาสนาผ่านหลักการทางด้านเหตุผล แต่ปัญหาคือการใช้เหตุผลในทางศาสนากับปรัชญานั้นแตกต่างกันหรือไม่? เช่นกรณีคำถามว่า "ประสพการณ์ทางศาสนาไม่สามารถเป็นประสพการณ์ของพระเจ้าได้ เพราะประสพการณ์นั้นเป็นเรื่องของประสาทสัมผัสเท่านั้น และถ้าพระเจ้าไม่มีร่างกาย พระเจ้าก็ไม่สามารถมีประสาทสัมผัสได้" มีคำตอบว่า "ปัญหาที่ว่าประสพการณ์เป็นเรื่องของประสาทสัมผัสเท่านั้น แต่มีบางประสพการณ์ เช่น เมื่อคนที่ไม่สมประกอบพิการก็สามารถแสดงความรู้สึกเศร้า เสียใจได้ เป็นต้น นั่นเป็นฐานของการตอบคำถามด้านประสาทสัมผัสได้"^{๓๘} การโต้แย้งในลักษณะนี้ถือว่าการให้เหตุผลเพื่อลบล้างความเชื่อทางศาสนาหรือว่าเป็นการให้ข้อเท็จจริงเพื่อสร้างการยอมรับศาสนาได้มากขึ้นกว่ากัน อาจารย์สุวรรณ สถาอานันท์ได้แสดงทัศนะต่อเหตุการณ์ดังกล่าวไว้อย่างน่าสนใจว่า "ศรัทธาแบบคับแคบ หลงรูปเคารพต่อต้านการใช้ปัญญา อาการเหล่านี้ไม่ช่วยให้ศาสนางอกเงย งอกงาม...ควรเริ่มต้นด้วยการให้ความเคารพกัน ความเคารพนั้นไม่น่าจะนำไปสู่ความหลีกเลี่ยงที่จะศึกษาวิเคราะห์ ...ความสงสัยท้าทายมิใช่การดูหมิ่นหยามเหยียด ตรงกันข้ามเป็นอาการแห่งความเคารพในสัจธรรมนั่นเอง"^{๓๙} และถ้าจะกล่าวไปแล้วก็น่าเหตุผลมาใช้ในพุทธปรัชญาเถรวาทมีการใช้เหตุผลอยู่แล้ว เช่นในกรณีตอบโต้ว่าท้าวละลิตีเป็นการอ้างเหตุผลเพื่อตอบโต้ว่าท้าวละลิตีที่เห็นต่างกัน อย่างในกรณีที่มีคนกล่าวติพระพุทธรูปเจ้าติพระธรรม ติพระสงฆ์ ก็ให้ตรวจสอบคำที่เขาว่าตินั้นไม่จริงด้วยเหตุอะไร หรือถ้าจะมีคนชมพระพุทธรูปเจ้า ชมพระธรรม หรือชมพระสงฆ์ ก็ให้ตรวจสอบในคำชมนั้นว่า ถ้าคำนั้นจริง จริงเพราะ

^{๓๗} Charles Taliaferro, "Philosophy of Religion", in **The Blackwell Companion to Philosophy**, Edited by NICHOLAS BUNNIN and E. P. TSUI-JAMES, SECOND EDITION, UK : Blackwell Publishers Ltd, ๒๐๐๓ p.๔๕๓

^{๓๘} Charles Taliaferro, "Philosophy of Religion", p.๔๗๓.

^{๓๙} สุวรรณ สถาอานันท์, **ศรัทธากับปัญญา : บทสนทนาทางปรัชญาว่าด้วยศาสนา**, พิมพ์ครั้งที่ ๒ (กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๐), หน้า ๑๒-๑๓.

เหตุนี้^{๔๐} การให้เหตุผลเหล่านี้ดูจะสอดคล้องกับการที่พระพุทธเจ้าทรงสร้างสาวกที่สามารถตอบโต้ทางวาทะได้ ในมหาปริณิพพานสูตรได้กล่าวถึงการที่พระพุทธเจ้าจะไม่ปริณิพพานตราบที่ภิกษุผู้เป็นสาวกของเราจักยังไม่เฉียบแหลม ไม่ได้รับ แนะนำ ไม่แก้แล้วกล้า ไม่เป็นพหูสูตร ไม่ทรงธรรม ไม่ปฏิบัติธรรม สมควรแก่ธรรม ไม่ปฏิบัติชอบ ไม่ประพฤติตามธรรม เรียนกับอาจารย์ของตนแล้ว ยังบอก แสดง บัญญัติ แต่งตั้ง เปิดเผย จำแนก กระทำให้ยุ่งไม่ได้ ยังแสดงธรรมมีปาฏิหาริย์ ข่มขู่ถ้อยคำของลัทธิอื่นที่บังเกิดขึ้นให้เรี่ยบริวโดยสธรรมไม่ได้^{๔๑} เพราะแนวทางการให้เหตุผลในกรณีที่ต้องตอบโต้กับลัทธิอื่นจะทำให้เกิดความน่าเชื่อถือและความยั่งยืนของพระพุทธศาสนาได้อีกประการหนึ่ง เพราะนักบวชในสมัยนั้นจะสนใจการตอบโต้กันระหว่างลัทธิเป็นส่วนใหญ่อย่างในกรณีอุปาลิวาสสูตร^{๔๒}

แต่การให้เหตุผลนั้นก็ยังไม่ใช้ทั้งหมดของพระพุทธศาสนา คือเป็นไปในส่วนของการตอบโต้กับลัทธิอื่นและอธิบายนามธรรมเป็นส่วนใหญ่ แต่ในหลักธรรมบางอย่างพระพุทธศาสนาไม่ได้เชื่อในหลักเกณฑ์ทางการให้เหตุผลหรือตรรกะ ในกรณีที่เป็นหลักธรรมที่ซับซ้อน เช่น หลักปฏิจกสมุปบาทหรือหลักกรรม เป็นต้นพระพุทธองค์ทรงถือว่าธรรมเหล่านั้นเป็นของลึก เห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก เป็นธรรมสงบ ประณีต ไม่หยาบ ลงสู่ความตรึก ละเอียด เป็นวิสัยที่บัณฑิตจะพึงรู้แจ้ง ส่วนหมู่มสัตว์นี้เรจรมย์ด้วยอาลัย ยินดีในอาลัย ชื่นชมในอาลัย ฐานะคือความที่วิชาวเป็นปัจจัยแห่งสังขารเป็นต้นนี้ เป็นสภาพอาศัยปัจจัยเกิดขึ้นนี้ อันหมู่มสัตว์ผู้เรจรมย์ด้วยอาลัย ยินดีในอาลัย ชื่นชมในอาลัยเห็นได้ยาก แม้ฐานะคือธรรมเป็นที่ระงับสังขารทั้งปวง เป็นที่สละคืนอุปธิทั้งปวง เป็นที่สิ้นตัณหา เป็นที่สิ้นกำหนด เป็นที่ดับสนิท หากิเลสเครื่องร้อยรัดมิได้นี้ ก็แสนยากที่จะเห็นได้^{๔๓} ฉะนั้นหลักเหตุผลหรือตรรกะจึงไม่จำเป็นในการบรรลุธรรมกล่าวคือ "ภิกษุผู้มีปัจเจกสัจจะ (ความจริงส่วนตัวหรือความจริงแบบอุปนัย) เช่นเห็นว่าโลกเที่ยงบ้าง โลกไม่เที่ยงบ้าง โลกมีที่สุดบ้าง โลกไม่มีที่สุดบ้าง ชีวะกับสรีระเป็นอย่างเดียวกัน ชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่างกัน หลังจากตายแล้ว ตถาคต^{๔๔} เกิดอีก หลังจากตายแล้วตถาคตไม่เกิดอีก หลังจากตายแล้วตถาคตเกิดอีกและไม่เกิดอีก หลังจากตายแล้วตถาคตจะเกิดอีกก็มีใช่ จะว่าไม่เกิดอีกก็มีใช่ เหล่านั้นทั้งหมดของสมณะและพราหมณ์จำนวนมากอันภิกษุในธรรมวินัยนี้บรรเทาได้ กำจัดได้ สละได้ คลายได้ ปล่อยวางได้ ละได้ สละคืนได้ ภิกษุผู้มีปัจเจกสัจจะอันบรรเทาได้เป็นอย่างนี้แล"^{๔๕}

^{๔๐} ที.สี. (ไทย) ๙/๑/๓.

^{๔๑} ที.มท. (ไทย) ๑๐/๙๕/๘๘.

^{๔๒} เรื่องการตอบโต้ระหว่างอุบาลีคฤหบดีศิษย์นิครนถ์มาโต้แย้งกับพระพุทธเจ้าเรื่องกรรมอะไรสำคัญที่สุด โดยอุบาลีถือว่ากายกรรม (กายวิภังค์) สำคัญ ส่วนพระพุทธเจ้าถือว่า มโนกรรม (มโนวิภังค์) สำคัญกว่า...อ่านรายละเอียดใน ม.ม. (ไทย) ๑๓/๖๒-๘๓/๔๖-๖๓.

^{๔๓} วิ.ม. (ไทย) ๔/๗/๙.

^{๔๔} อตฺตา, อาตมณฺ, สัตว์ อ้างใน ที.สี.อ. (ไทย) ๖๕/๑๐๘.

^{๔๕} อง.จตุ. (ไทย) ๒๑/๓๘/๖๒-๖๓.

พระพุทธศาสนายังปฏิเสธการเชื่อแบบความคิดคาดคะเนเอาเอง เพราะหลักการเช่นนั้นไม่ควรยึดถือ^{๔๖} ตามหลักกาลามสูตรการคิดคาดคะเนเป็นการกะเกณฑ์เอาตามเหตุผลที่มีแต่เดิม ด้วยเหตุผลหรือตรรกะไม่อาจอธิบายความเป็นจริงบางอย่างได้ เช่นเดียวกับการที่เราไม่อาจอธิบายพระจันทร์และพระอาทิตย์แก่คนตาบอดที่ไม่เคยเห็นมาก่อนได้ แม้จะมีคนอ้างว่าสามารถอธิบายผ่านการเปรียบเทียบกับตัวของเย็นและของร้อนก็ตาม แต่นั่นก็ไม่ได้เปลี่ยนความจริงที่ว่าคนตาบอดได้ เพราะหลักของเหตุผลไม่อาจครอบคลุมถึงการมีประสบการณ์ในสิ่งนั้นได้ การที่จะคิดเอาโดยไม่ได้สัมผัสกับสิ่งนั้นมาก่อนจึงเป็นเรื่องที่ยาก กรณีที่คนจะเห็นว่าอะไรคือความทุกข์ และอะไรคือความสุข อะไรคือสิ่งที่ต้องละและอะไรคือสิ่งที่ต้องสมทานจึงตั้งอยู่บนพื้นฐานของการมีประสบการณ์มาก่อนทั้งสิ้น

ฉะนั้น การใช้เหตุผลจึงมีข้อจำกัด แต่ข้อจำกัดนั้นเป็นเรื่องของขอบเขตทางภาษา ก็เหมือนกับการที่เราจะให้เหตุผลว่าทำไมต้นมะม่วงที่ยังไม่ออกผล ใครจะบอกได้บ้างว่าผลมะม่วงอยู่ที่ไหน หรือจะออกตรงไหน ไม่มีใครตอบได้ ขณะเดียวกันก็ไม่มีใครปฏิเสธว่าผลมะม่วงไม่มีจริง ทุกคนต่างรู้ว่าต้นมะม่วงอยู่จริงที่ต้นมะม่วง เราจึงต้องรองจนกว่าผลจะปรากฏออกมาเท่านั้นจึงจะเป็นอันรู้กันว่ามันคือผลมะม่วง แนวทางการใช้เหตุผลจึงสามารถใช้ได้ก็ต่อเมื่อมีสิ่งปรากฏขึ้นแล้วอธิบายสิ่งนั้นว่าเกิดขึ้นเพราะเหตุใดเท่านั้น แต่หากจะอธิบายบางสิ่งที่ยังไม่เกิดจึงไม่อาจทำได้ หรือหากทำได้ก็อาจคาดเคลื่อนได้ ถ้าบุคคลคนนั้นยังไม่เคยประสบกับความจริงอย่างนั้นมาก่อนเลย

ประเด็นคำถามที่เชื่อมโยงกับคำตอบว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาและปรัชญานั้นยังมีประเด็นที่สามารถตอบได้ด้วยทฤษฎีการตีความสมัยใหม่ เช่นเดียวกับที่อรรถกถาตีความพระไตรปิฎก เพราะหลักธรรมก็เช่นเดียวกับวัตถุในโลก หากไม่ใช่หรือนำมาตีความใหม่ความเลือนหายก็อาจมีได้ เช่นเดียวกับการตีความที่ไม่สอดคล้องกับหลักธรรมหรือหลักวินัยก็ยิ่งทำให้เลือนหายเช่นกัน ฉะนั้น จะตีความอย่างไรจึงจะรักษารัศมีไว้ได้ แนวทางของพุทธทาสภิกขุจะเป็นเกณฑ์ศึกษาที่น่าสนใจอย่างยิ่ง

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำบท

๔.๑ พระพุทธศาสนามีพัฒนาการทางด้านสังคมอย่างไร แตกต่างจากศาสนาในยุคนี้
อย่างไร

๔.๒ พระพุทธศาสนามีพัฒนาการทางด้านแนวคิดอย่างไร แตกต่างจากศาสนาในยุคนี้
อย่างไร

๔.๓ พระพุทธศาสนามีพัฒนาการทางด้านภาษาอย่างไร แตกต่างจากศาสนาในยุคนี้
อย่างไร

๔.๔ เรามีเหตุผลอย่างไรในการวิเคราะห์ว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาหรือปรัชญา
อภิปราย

^{๔๖} อก.ติ. (บาลี) ๒๐/๕๐๕/๒๔๔.

๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

ธีเรนทรโมฮัน ทัตตะ. ปรัชญาอินเดีย. แปลโดย สนั่น ไชยานุกุล. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร :

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙.

คณะกรรมการโครงการสหทานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เฉลิมพระเกียรติ

พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว. สหทานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เล่ม ๑.

กรุงเทพมหานคร ประยูรสาส์นไทย การพิมพ์, ๒๕๕๖.

ชาญณรงค์ บุญหนุน. “แนวคิดและรูปแบบการปกครองคณะสงฆ์ไทย”. พุทธศาสนศึกษา ปีที่ ๕

ฉบับที่ ๒-๓ พฤษภาคม-ธันวาคม ๒๕๕๑.

สมภาร พรหมทา. มนุษย์กับศาสนา. กรุงเทพมหานคร: ศยาม, ๒๕๔๖.

_____. พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร:

ศยาม, ๒๕๔๘.

วิศรุต ภูใหม่ทอง. “คุณค่ากับสิ่งที่เชื่อว่าเป็นจริง : อ่านใหม่ The Will to Believe ของวิลเลียม เจมส์”.

ข้า คำ ฆ่า : อัตลักษณ์ คุณค่า ความรุนแรง. บรรณาธิการโดยสุวรรณา สถาอานันท์,

กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๕.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. พิมพ์ครั้งที่ ๒๔.

นนทบุรี : บริษัท เอส.อาร์.พรินต์ติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๕๓.

_____. พุทธธรรม ฉบับขยายความ. พิมพ์ครั้งที่ ๓๓. กรุงเทพมหานคร : ผลิตivism, ๒๕๕๕.

วัชร งามจิตรเจริญ. พุทธศาสนาเถรวาท. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๕๐.

สุวรรณา สถาอานันท์. ศรัทธากับปัญญา : บทสนทนาทางปรัชญาว่าด้วยศาสนา. พิมพ์ครั้งที่ ๒ .

กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๐.

วรากรณ์ สามโกเศศ. อาหารสมอง. (ออนไลน์).

www.bangkokbiznews.com/blog/detail/488818 (๒๐ เมษายน ๒๕๖๑).

Charles Taliaferro. "Philosophy of Religion". in **The Blackwell Companion to**

Philosophy. Edited by NICHOLAS BUNNIN and E. P. TSUI-JAMES, SECOND

EDITION. UK : Blackwell Publishers Ltd, 2003.

JONARDON GANERI. 'Hinduism' . In **A Companion to Philosophy of Religion**. Ed. by

Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn. Second Edition. Oxford:

Blackwell Publishing Ltd., 2010.

Martin Davies. "Foundational Issues in the Philosophy of Language". in **The Blackwell**

Guide to the Philosophy of Language. edited by Michael Devitt and

Richard Hanley. UK: Blackwell Publishing Ltd., 2006.

Robert Audi. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Second Edition. New York :

Cambridge University Press, 1999.

บทที่ ๒

เรื่อง ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับปรัชญา

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาว่าอะไรคือปรัชญา
- ๑.๒ เพื่อศึกษาว่าอะไรคืออภิปรัชญา
- ๑.๓ เพื่อศึกษาว่าอะไรคือญาณวิทยา
- ๑.๔ เพื่อศึกษาว่าอะไรคือจริยศาสตร์

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจว่าอะไรคือปรัชญา
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจว่าอะไรคืออภิปรัชญา
- ๒.๓ นิสิตเข้าใจว่าอะไรคือญาณวิทยา
- ๒.๔ นิสิตเข้าใจว่าอะไรคือจริยศาสตร์

๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

ปรัชญาเป็นการแสดงออกถึงวิธีการดำเนินชีวิตของมนุษย์ได้ดีที่สุด แสดงออกถึงหลักเหตุผลที่ใช้เป็นเครื่องช่วยเหลืตนเองและสังคมให้เป็นไปด้วยดี แต่การที่จะเข้าใจเรื่องเหล่านี้ได้ต้องเข้าใจหลักของจักรวาลเสียก่อน ฉะนั้น ปรัชญาจึงเป็นการรู้จักจักรวาลโดยภาพรวม ในขณะที่วิทยาการต่าง ๆ ให้คำตอบเกี่ยวกับจักรวาลในบางแง่มุม และบ่อยครั้งคำตอบของวิทยาการสาขาหนึ่งก็ขัดแย้งกับคำตอบของสาขาอื่น ปรัชญาทำหน้าที่รวบรวมคำตอบหรือผลสรุปของวิทยาการสาขาต่าง ๆ เข้าด้วยกันโดยเปรียบเทียบหาคำตอบที่มีเหตุผลสนับสนุนมากที่สุด เพื่อเอามาเรียงปะติดปะต่อให้เป็นภาพรวมของจักรวาล ภารกิจส่วนหนึ่งของปรัชญาคือการสังเคราะห์วิทยาการต่าง ๆ เพื่อให้ได้ภาพรวมของความจริง ปรัชญาจึงเป็นศาสตร์สากล (Universal science) ซึ่งมีเนื้อหาครอบคลุมวิทยาการหลายสาขา^๑ ปรัชญาพยายามหาความจริงให้มีสภาพเป็นสากลให้มากที่สุด ดังนั้น ปรัชญาจึงเป็นวิชาที่ใช้ความคิดอย่างบริสุทธิ์ สะอาด และรู้แจ้ง ไร้อคติ นักปรัชญาจึงต้องมีมโนทัศน์ที่ชัดเจน คือ การมองเห็นสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นภาพพจน์ออกมาที่เรียกว่า “วิสัยทัศน์” ดังนั้น ในวิชาปรัชญา จึงไม่มีคำตอบที่ตายตัว จะมีลักษณะที่สงสัยอยู่ในตัวเสมอ เพราะถ้ามีข้อยุติเมื่อไรก็จะหลุดสภาพของปรัชญาไปเป็นศาสตร์อื่นไป

ฉะนั้น ปัญหาทางปรัชญาที่สำคัญ ๆ ที่นักปรัชญาโต้แย้งถกเถียงกันมาตั้งแต่อดีตจนกลายเป็นเรื่องที่น่าสนใจในยุคนั้น ๆ มาให้ความสนใจในการศึกษาแบ่งออกเป็น ๓ แขนงใหญ่ ๆ คือ

๓.๑ อภิปรัชญา (Metaphysics) เป็นปรัชญาที่ว่าด้วยเรื่องเกี่ยวกับโลกหรือจักรวาล อภิปรัชญา มาจากคำว่า อภิ แปลว่า ยิ่งใหญ่ บวกกับคำว่า ปรัชญา แปลว่าปรัชญาอันยิ่ง หรือปรัชญาชั้นสูง เป็นคำที่พลตรีพระเจ้าวรวงศ์เธอ กรมหมื่นนคราธิปพงศ์ประพันธ์ ทรงคิดขึ้นใช้แทนคำว่า metaphysics ซึ่งเป็นคำที่จะแปลตามรูปศัพท์ไม่ได้ เพราะเป็นคำที่นักปรัชญาคืออาริสโตเติลแสดงในเรื่อง หลักมูลแห่งวิชาความรู้ ที่เรียกว่า First Philosophy นั้นบังเอิญอยู่หลังตอนที่แสดงเรื่องฟิสิกส์ โดยทั่วไปถือกันว่า อภิปรัชญาเป็นสาขาหนึ่งของปรัชญา ว่าด้วยปัญหาพื้นฐานเกี่ยวกับสภาพของโลก และฐานะของมนุษย์ แต่อาจเป็นคำนิยามที่กว้างเกินไป จึงมีการเสนอบทนิยามที่แคบกว่านี้ว่า อภิปรัชญา คือการศึกษาเรื่องภาวะหรือสัต (being) และความมีอยู่ (existence) คือศึกษาถึงภาวะทั่วไปอย่างใดอย่างหนึ่งของสิ่งทั้งหลาย นอกเหนือไปจากที่วิทยาศาสตร์แต่ละสาขาศึกษาได้

ตามพจนานุกรมศัพท์ปรัชญาอังกฤษ-ไทย ได้ให้ความหมายไว้ว่า “ปรัชญาสาขาที่ว่าด้วยสิ่งเป็นจริง เช่น พระเป็นเจ้า (God) โลก (world) วิญญาณ (soul) สาระ (substance) เจตจำนงเสรี (free will)”

ประเด็นที่ยกขึ้นมาถกเถียงกันในทางอภิปรัชญา เช่น ปัญหาเกี่ยวกับจิตหรือวิญญาณ (body and mind or soul) คือ พยายามทำความเข้าใจในปัญหาว่า อะไรคือธาตุแท้ของ

^๑ พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมมจิตโต), **ปรัชญากรีก**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์สยาม บริษัทเคสดีไทย จำกัด, ๒๕๓๗), หน้า ๑๐.

มนุษย์ มนุษย์มีจิตหรือไม่ หรือมีอะไรที่ไม่มีตัวตนแต่เป็นส่วนสำคัญของชีวิตเท่า ๆ กับกาย^๒ ซึ่งเราจะพบว่า จิต (mind) กับจิตสำนึก (consciousness) เป็นคนละอย่างกัน โดยจิตคือตัวผู้รู้ ผู้คิด ส่วนจิตสำนึกนั้นคือสภาพที่จิตรับรู้สิ่งต่างๆ หรือมีความรู้สึกต่างๆ คนจึงต้องมีจิตแต่อาจจะไม่มีจิตสำนึกก็ได้ กล่าวอีกนัยหนึ่งจิตสำนึกเป็นอาการหนึ่งของจิต จึงต้องเป็นจิตที่มีการพัฒนาหรือวิวัฒนาการสูงขึ้นจึงจะมีจิตสำนึกเกิดขึ้น ซึ่งนั่นทำให้รู้ว่าจิตของสัตว์ทั่วไปยังไม่ถึงกับระดับของจิตสำนึกได้ โดยนักปรัชญาหลายคนเชื่อว่า จิตนั้นก็คือสมอง เมื่อสมองทำงานแบบใด ก็คือจิตทำงานแบบนั้น ส่วนความรู้สึกต่างๆ นั้นเป็นแค่ส่วนใดส่วนหนึ่งของสมองที่ได้รับการกระตุ้นจากระบบประสาท ซึ่งนักปรัชญาบางกลุ่มไม่เห็นด้วย โดยอ้างว่า มีความแตกต่างเป็นคนละประเภทกันระหว่างความรู้สึกเจ็บกับการที่สมองได้รับการกระตุ้น

นักปรัชญาส่วนใหญ่มองประเด็นคำถามนี้ว่า จิตเป็นหนึ่งเดียวกับร่างกายหรือสสาร หรือว่าจิตเป็นอีกส่วนหนึ่งแยกต่างหาก ไม่ว่าจะคิดอย่างไรก็มีปัญหาทั้งสิ้น เพราะหาว่าจิตเป็นหนึ่งเดียวกับสสาร แต่หากแยกจิตออกมาต่างหากจากสสารจะพบปัญหาว่าจะอธิบายจิตอย่างไร^๓

ในประเด็นปัญหานี้มี การกล่าวถึงทฤษฎีที่สำคัญไว้ ดังนี้

๑) จิตนิยม (idealism) คำว่า จิตนิยม เป็นศัพท์บัญญัติศัพท์หนึ่งของ idealism ที่ใช้ในทางอภิปรัชญา เป็นชื่อเรียกทฤษฎีทางปรัชญาของสำนักปรัชญาหลายสำนักที่มีทฤษฎีร่วมกันว่า จิตหรือสภาวะนามธรรมมีความเป็นจริงสูงสุดและมีความสำคัญกว่าวัตถุ ในปัจจุบันนักปรัชญาบางคนไม่นิยมเรียกปรัชญาแบบนี้ว่าจิตนิยม^๔

วิทย์ วิศทเวทย์ กล่าวถึงจิตนิยมว่า “จิตนิยมมีความหมายหลายนัย แต่ในที่นี้เราจะหมายถึงทัศนะที่ถือว่า นอกจากสสารวัตถุแล้ว ยังมีความเป็นจริงอีกประเภทหนึ่ง ความเป็นจริงอันนี้ไม่มีตัวตนจับต้องไม่ได้ กล่าวคือมีลักษณะเป็นอสสาร (immaterial) เนื้อแท้ของโลกหรือจักรวาลนั้นมีใช้มีแต่เพียงสสารวัตถุเท่านั้น ทั้งยังมีบทบาทในโลกของสสารวัตถุด้วย ตัวอย่างของจิตนิยมก็เช่นศาสนาคริสต์ ซึ่งถือว่านอกเหนือจากโลกของสรรพสิ่งที่เราเห็นและจับต้องได้นี้ ยังมีความจริงอีกอันหนึ่งคือพระเจ้าเป็นเจ้า ซึ่งไม่มีตัวตนที่จะมองเห็นหรือจับต้องได้ พระเจ้ามีบทบาทในโลกของมนุษย์ในแง่ที่ว่าได้สร้างโลกและมนุษย์ขึ้น และเป็นผู้ให้รากฐานแก่ความจริงความดีและความงามที่มีอยู่ในโลกของมนุษย์ นอกจากพระเจ้ายังเป็นจุดหมายปลายทางแห่งความเป็นไปของมนุษย์ด้วย”^๕

โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ กล่าวว่า “จิตนิยมคือทฤษฎีที่ถือว่าทุกสิ่งทุกอย่างรวมทั้งสสารวัตถุ เป็นจิตโดยเนื้อแท้ โดยจิตที่ว่ามันไม่ได้เป็นของใครคนใดคนหนึ่ง เพราะหากเป็นเช่นนั้นจะหมายความว่าจิตของแต่ละคนเป็นคนสร้างความเป็นจริงขึ้นมาได้ ฉะนั้น จิตดังกล่าวจึงหมายถึงจิต

^๒ รัตนา ตันบุญเต็ก,ดร.,**ปรัชญาคืออะไร**, (กรุงเทพมหานคร : อมรินทร์การพิมพ์ , ม.ป.ป.), หน้า ๓๖

^๓ โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ , **ปรัชญาทั่วไป**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย , ๒๕๖๑), หน้า ๕๑.

^๔ ราชบัณฑิตยสถาน , **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : บริษัท เท็กซ์ แอนด์ เจอร์นัล พับลิเคชั่น จำกัด, ๒๕๔๓), หน้า ๔๕-๔๖.

^๕ วิทย์ วิศทเวทย์, **ปรัชญาทั่วไป : มนุษย์ โลก และความหมายของชีวิต**, พิมพ์ครั้งที่ ๘, (กรุงเทพมหานคร : อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๓๑), หน้า ๙.

รวมของทุกคนหรือจิตอันเป็นหนึ่งเดียวกับความเป็นจริงทั้งมวลเท่านั้น คล้ายๆ กับทฤษฎีของเฮเกิล (Hegel) โดยถือว่าความเป็นจริงแท้ันเป็นแก่นรากของสรรพสิ่งเป็นจิต และไม่ใช่วัตถุของใครคนใดคนหนึ่ง แต่เป็นจิตรวมของมนุษยชาติที่มีลักษณะเป็นพลวัตและเป็นทั้งรวมของสภาวะทั้งอัตวิสัยและภววิสัย นอกจากนี้ยังมีทฤษฎีที่ต่างออกไปที่เชื่อว่า ทุกสิ่งทุกอย่างเป็นการแสดงตัวของจิตของปัจเจกบุคคล ไม่ใช่วัตถุรวมใหญ่แบบเฮเกิล แต่ก็เกิดปัญหาว่า เมื่อคนหลายๆ คนมีจิตของตัวเองที่รับรู้และสร้างความเป็นจริงขึ้นมา จะเรียกว่า เป็นจิตหนึ่งเดียวกันได้อย่างไร เพราะเป็นจิตที่ต่างกันไปตามแต่ละคน”^๖

โดยจิตนิยมในทางทางปรัชญาที่สำคัญมีดังนี้

(๑) จิตนิยมแบบเบิร์กลีย์ (Berkeley) เรียกว่า จิตนิยมอัตวิสัย (subjective idealism) คือทฤษฎีที่ถือว่า สิ่งที่เป็นวัตถุเป็นเพียงมโนภาพ (ideas) ซึ่งมีอยู่ในจิตของพระเป็นเจ้า

(๒) จิตนิยมแบบคานท์ (Kant) เรียกว่า จิตนิยมอูตรวิสัย (transcendental idealism) คือทฤษฎีที่ถือว่า สิ่งที่มีมนุษย์รับรู้ นั้น จะต้องผ่านระบบการทำงานของจิตเสียก่อน มนุษย์จะรับรู้ความจริง โดยไม่ผ่านระบบการทำงานของจิตไม่ได้ และระบบการทำงานของจิตนี้อยู่ในระดับที่เหนือกว่าระดับประสบการณ์ เรียกว่า อูตรวิสัยฐานหรือวิสัยฐานอูตรวิสัย (transcendental apperception) หรืออูตรเอกภาพแห่งวิสัยฐาน (transcendental unity of apperception)

(๓) จิตนิยมแบบเฮเกิล (Hegel) เรียกว่า จิตนิยมวัตถุวิสัยหรือจิตนิยมปรวิสัย (objective idealism) หรือจิตนิยมสมบูรณ์ (absolute idealism) คือทฤษฎีที่ถือว่า สิ่งที่มีอยู่จริงนั้นมีอย่างเดียว คือ จิตสมบูรณ์ (absolute mind) สิ่งอื่น ๆ ทั้งที่เป็นวัตถุและไม่เป็นวัตถุ เป็นเพียงการสำแดงของจิตสมบูรณ์ และพัฒนาตามขั้นตอนไปสู่ความเป็นจิตสมบูรณ์

(๔) จิตนิยมแบบเพลโต (Platonic idealism) คือทฤษฎีที่ถือว่า มีสภาพความจริงอีกอย่างหนึ่งซึ่งไม่ใช่วัตถุ เรียกว่า มโนภาพ (Idea) หรือ แบบ (Form) ซึ่งเพลโตถือว่าเป็นจริงและสำคัญกว่าโลกแห่งวัตถุ

๒) สสารนิยม (materialism) ตามความหมายในทางอภิปรัชญา หมายถึง ทฤษฎีที่ถือว่าสสารเท่านั้นที่เป็นจริง สิ่งที่เราเรียกว่าจิตหรือประสบการณ์ทางจิต ไม่มีอยู่จริงเป็นเพียงภาวะอนุพันธ์ คือเกิดจากสสารนั่นเอง หรือเป็นผลมาจากจิต และปรากฏการณ์ในรูปอื่น ๆ สามารถทอนลงได้ว่าเป็นเพียงปรากฏการณ์ของสสาร ในกรณีนี้เรามักเรียกว่า สสารนิยม ซึ่งสสารนิยมมีหลักการสำคัญดังต่อไปนี้^๗

ก) สิ่งและเหตุการณ์ทั้งมวล รวมทั้งชีวิต วิชานและจิต เป็นผลระดับต่าง ๆ ของภาวะเชิงซ้อน และพฤติกรรมทางวัตถุกายภาพ หรือพลังงานเท่านั้น

^๖ โสรัจ หงส์ดารมภ์ , ปรัชญาทั่วไป, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๕๗.

^๗ วิทย์ วิศทเวทย์, ปรัชญาทั่วไป : มนุษย์ โลก และความหมายของชีวิต, พิมพ์ครั้งที่ ๘, หน้า

ข) สิ่งที่เกิดขึ้นใด ๆ ซึ่งรวมถึงสิ่งทัวมวล ทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิต ล้วนเป็นปฏิบัติการระบบรวมแห่งกฎทางวัตถุ

ค) ไม่มีพระเจ้า หรือภาวะเหนือธรรมชาติใด ๆ อื่น ที่จะนำมาใช้อธิบายความมีอยู่ของโลกและสภาพของโลก

ปัจจุบันแนวคิดแบบสสารนิยมได้ถูกนำมานำเสนอในส่วนของปรัชญาจิตจะใช้คำว่ากายภาพนิยม (physicalism) โดยทรรศณะดังกล่าวมีการมองโลกแบบวิทยาศาสตร์ซึ่งวางอยู่บนพื้นฐานความคิดว่า สิ่งต่างๆ เป็นกายภาพและการหาความรู้หรือการจะเชื่ออะไรจะต้องมาจากการตรวจสอบหรือซึ่งตวงวัดได้ นักคิดกายภาพนิยมนั้นจะถือว่าจิตสำนึกจริง แต่ไม่ใช่อะไรที่มีอยู่ต่างหากแยกออกไปจากโลกของสสารวัตถุ โดยจิตสำนึกนี้ต้องอธิบายได้ด้วยหลักการของวิทยาศาสตร์ และต้องมีวิธีการดึงจิตสำนึกลงมาให้เป็นสิ่งที่อธิบายได้และตรวจสอบเชิงประจักษ์ได้เช่นกับสิ่งอื่นๆ ในธรรมชาติ^๔

๓) หน้าที่นิยม (functionalism) เป็นทรรศณะที่กายภาพนิยม ถือว่าสิ่งหรือปรากฏการณ์ที่เป็นเอกลักษณ์กับปรากฏการณ์ทางจิต ไม่จำเป็นต้องเป็นการทำงานของสมองเสมอไป แต่เป็นการทำงานที่เกิดขึ้นในสิ่งอื่นๆ ไม่ต่างกัน และที่ทำงานแบบเดียวกันและแต่ละส่วนของระบบที่ทำงานนั้นล้วนทำตาม หน้าที่ (function) โดยถือว่าสิ่งกายภาพนั้นไม่ใช่สมอง แต่เป็นเอกลักษณ์กับจิต เช่น คอมพิวเตอร์ สามารถทำงานเลียนแบบสมองมนุษย์ได้ แต่ละส่วนทำงานตามหน้าที่หรือองค์ประกอบของการทำงานแบบเดียวกัน ก็ถือว่าการทำงานของคอมพิวเตอร์นั้นเป็นเอกลักษณ์กับปรากฏการณ์ทางจิต

แนวคิดหลักของหน้าที่นิยมนั้นถือเอาสิ่งหรืออุปกรณ์หรือปรากฏการณ์ที่เป็นเอกลักษณ์กับจิต ไม่จำเป็นต้องเป็นสิ่งหรืออุปกรณ์เฉพาะ ขอให้ทำงานร่วมกันได้ก็พอ เหมือนคอมพิวเตอร์ ตัวจิตนั้นคือซอฟต์แวร์ เป็นการทำงานของโปรแกรม และร่างกายคือฮาร์ดแวร์ เมื่อเราเอาวัสดุมาทำคอมพิวเตอร์แต่เดิมใช้อุปกรณ์ที่ไม่เหมือนกับสมัยนี้ ทำให้คอมพิวเตอร์สมัยนี้เล็กลงกว่าแต่ก่อน แต่ไม่ว่าจะใช้วัสดุใดก็ได้ คือปฏิบัติการได้เช่นกัน ฉะนั้น สมองจึงไม่จำเป็นแก่การทำงานของจิต หากมีอุปกรณ์ที่ทำจากวัสดุอื่น ที่ทำหน้าที่ได้แบบเดียวกับสมอง แม้หากจะทำจากแก้วหรือวัสดุอื่นๆ ก็เป็นเอกลักษณ์กับจิตได้เช่นกัน

ประเด็นนี้ก็มีนักธรรมชาตินิยมทางชีววิทยา (biological naturalism) ได้แย้งว่ากระบวนการทางจิตนั้นเป็นกระบวนการทางชีววิทยา และมีแต่สิ่งมีชีวิตทางชีววิทยาเท่านั้นที่จะสร้างกระบวนการแบบนั้นได้ ส่วนสิ่งประดิษฐ์ เช่น คอมพิวเตอร์ไม่มีทางทำได้เลย กรณีระบบย่อยอาหารก็เป็นกระบวนการทางชีววิทยา ประกอบด้วยอวัยวะ เช่น กระเพาะอาหาร ลำไส้ เป็นต้น เช่นเดียวกับการคิดหรือรู้สึกก็ล้วนเป็นกระบวนการทางชีววิทยา แต่แนวคิดนี้ก็ถูกคัดค้านเมื่อมีการประดิษฐ์อุปกรณ์ช่วยร่างกายทำงาน เช่น เครื่องไตเทียม เครื่องช่วยหายใจ เป็นต้น แต่อย่างไรก็ตามอุปกรณ์เหล่านี้ไม่ใช่ว่าเป็นส่วนหนึ่งของจิต เพียงแต่ทำงานกลมกลืนกับสมองเท่านั้น^๕

^๔ โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ , ปรัชญาทั่วไป, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๖๐-๖๑

^๕ โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ , ปรัชญาทั่วไป, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๖๖-๗๒.

๓.๒ ญาณวิทยา (Theory of Knowledge) ทฤษฎีความรู้หรือญาณวิทยา เป็นสาขาปรัชญาที่มุ่งแสวงหาความรู้เกี่ยวกับความจริงว่ามีลักษณะอย่างไร เราสามารถรู้ความจริงได้หรือไม่ ฉะนั้น ญาณวิทยาจึงศึกษาเกี่ยวกับความจริง กล่าวคือ สิ่งไหนที่จัดเป็นความรู้ สิ่งนั้นก็ต้องเกี่ยวข้องกับความจริง และสิ่งไหนที่เป็นจริง สิ่งนั้นก็ต้องเป็นความรู้ที่แท้จริงเช่นกัน การรู้ความจริงจึงเรียกว่าความรู้ ในวิทยานิพนธ์นี้จะได้พิจารณาปัญหาที่สำคัญของญาณวิทยา ตามที่ฮาโรลด์ เอช. ทิตุส (Harold H. Titus) ได้เสนอไว้ ๓ ประการ คือ^{๑๐}

๓.๒.๑ บ่อเกิดของความรู้ (Source of knowledge) เป็นการตอบคำถามถึงบ่อเกิดหรือกำเนิดของความรู้ว่าเกิดขึ้นได้อย่างไร เราจะยืนยันว่ารู้ได้อย่างไร อะไรคือทางที่เราจะเรียนรู้ได้ มั่นกปรัชญาให้ทรรศนะที่แตกต่างกันไป ดังนี้

ก. จอห์น ฮอสเปอร์ (John Hospers) ได้เสนอบ่อเกิดความรู้ไว้ ๗ แหล่ง คือ^{๑๑} ๑) สัมผัส (Perception) การรับรู้ที่เกิดจากประสาทสัมผัส (Sense) ๒) การพินิจภายใน (Introspection) การพิจารณาหรือสังเกตสภาพจิตใจของตน ๓) ความทรงจำ (Memory) ข้อมูลที่ได้ผ่านประสาทสัมผัสแล้วจะบันทึกเก็บไว้ในความทรงจำ ๔) เหตุผล (Reason) ความรู้ที่ผ่านการอธิบายตามหลักเหตุผลหรือตรรกะ ๕) ศรัทธา (Faith) ความรู้ที่เชื่อว่าพระเจ้ามีอยู่ ซึ่งไม่จำเป็นต้องคิดตามหลักฐานหรือเหตุผล ๖) อัชฌัตติกญาณ (Intuition) การที่จิตเกิดความรู้แจ่มแจ้งชัดเจนโดยตรง ไม่ต้องอาศัยการอ้างเหตุผลหรือความรู้เป็นตัวกลาง ๗) หลักฐานที่น่าเชื่อถือหรือประกาศิต (Testimony) ความรู้ที่ไม่ผ่านประสบการณ์ตรงแต่อาศัยหลักฐาน เช่น หนังสือ ตำรา เป็นต้น

ข. ฮาโรลด์ เอช. ทิตุส (Harold H. Titus) ได้เสนอบ่อเกิดความรู้ไว้ ๔ แหล่ง คือ^{๑๒} ๑) หลักฐานที่น่าเชื่อถือหรือประกาศิต (Authority) ๒) การรับรู้ทางประสาทสัมผัสหรือประสบการณ์ (Sense experience) ๓) การคิดหรือเหตุผล (Think or Reason) ๔) อัชฌัตติกญาณ (Intuition) โดยสรุปแล้วมี ๔ ทฤษฎีใหญ่ๆ คือ

๑) เหตุผลนิยม (Rationalism) ทฤษฎีที่ยอมรับว่า มนุษย์สามารถรู้ความจริงได้โดยใช้เหตุผล ไม่ต้องผ่านประสบการณ์ กล่าวคือ เชื่อความรู้ก่อนประสบการณ์ (a priori knowledge) เป็นความจริงที่แน่นอนตายตัวโดยไม่ต้องผ่านประสบการณ์ เป็นความจริงชนิดที่จำเป็น (necessary truth) เช่น หนึ่งบวกหนึ่งเป็นสอง ทุกเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นล้วนมีสาเหตุ เป็นต้น เป็นข้อความเป็นจริงเสมอ ผิดกับความรู้แบบหลังประสบการณ์ (a posteriori) ที่ต้องอาศัยประสบการณ์เป็นเครื่องตัดสินซึ่งไม่เป็นจริงเสมอไป เช่น กรุงเทพฯมีประชากรอยู่ประมาณ ๑๐ ล้านคน แต่พรุ่งนี้อาจจะเพิ่มหรือลดลงอีกก็ได้ ต้องอาศัยประสบการณ์ตัดสินจึงเป็นความรู้ที่เปลี่ยนแปลงได้ (contingent truth)

๒) ประสบการณ์นิยม (Empiricism) ทฤษฎีที่ยอมรับความรู้ที่ผ่านประสบการณ์ (experience) กล่าวคือ ความรู้เกิดขึ้นได้โดยอาศัยผัสสะหรือประสาทสัมผัส แนวคิดนี้จึงไม่ยอมรับ

^{๑๐} Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy*, (New Delhi : Eurasia Publishing House Ltd.,1968), p.21.

^{๑๑} John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, (London : Routledge,1990), p.41-47.

^{๑๒} Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy*, p.27-34.

ความรู้ก่อนประสบการณ์ มีแต่ความรู้หลังประสบการณ์เท่านั้น ส่วนความรู้ระดับเหตุผลเป็นความรู้ที่รองลงมา เหตุผลเป็นเพียงตัวเชื่อมประสบการณ์เข้าด้วยกัน เพราะหากเหตุผลไร้ประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสก็ไม่มีทางเป็นความรู้ได้ นักวิทยาศาสตร์และนักปฏิบัตินิยม (pragmatism) จึงจัดอยู่ในกลุ่มนี้

๓) อัจฉัตติกญาณนิยม (Intuitionism) เป็นทรรศนะที่ถือว่า การรู้เองเป็นบ่อเกิดที่สำคัญของความรู้ เป็นกิจกรรมของจิตโดยตรง กล่าวคือ การรู้สิ่งใดก็ตามทางประสาทสัมผัส เป็นเพียงความรู้ภายนอก แต่ความรู้แบบอัจฉัตติกญาณเป็นการหยั่งรู้เข้าไปภายในสิ่งนั้นทำให้เกิดการรู้สิ่งนั้นทั้งหมด^{๑๓} โดยมีความรู้ดังกล่าวมี ๒ ระดับ คือ ความรู้แบบสามัญที่เรียกว่า สามัญสำนึก (common sense) และความรู้แบบพิเศษที่เกิดจากการบรรลุ (transcendental intuition)

๔) ความรู้วิรูจน์ (Revelation) เป็นความรู้ที่เกิดจากการเปิดเผยของสิ่งเหนือธรรมชาติ (Supernatural manifestation) เป็นความรู้ที่ไม่ต้องผ่านกระบวนการแบบทั่ว ๆ ไป แต่เป็นเรื่องที่อยู่เหนือธรรมชาติ เป็นความรู้ทางศาสนาประเภทเทวนิยม (theism) โดยตั้งอยู่บนความเชื่อเป็นหลัก (dogmas)^{๑๔} ความรู้ดังกล่าวจึงเป็นความรู้ที่ไม่สามารถพิสูจน์ได้ เพราะอาศัยความเชื่อสิ่งที่อยู่เหนือธรรมชาติ เหนือประสาทสัมผัส และการคิด

๓.๒.๒ ธรรมชาติของความรู้ (Nature of knowledge) เป็นการตอบคำถามทางญาณวิทยาที่ว่า ลักษณะของความรู้คืออะไร? มีโลกจริงอยู่ภายนอกจิตใจหรือไม่? และเราจะรู้ได้ไหม? ปัญหาดังกล่าวจึงเป็นปัญหาเรื่องปรากฏการณ์กับความจริงแท้ การตอบปัญหาเหล่านี้ได้ จำต้องเข้าใจต่อปัญหาที่ว่า ความรู้ของเราเริ่มจากอะไร คือ ธรรมชาติของความรู้มีพื้นฐานอยู่บนความจริงทางประสบการณ์ทางผัสสะ (Sense experience) ที่เป็นตัวการรับรู้ความจริงภายนอกได้ และผ่านความคิดหรือจิต ที่มี ๒ ลักษณะ คือ วิธีการคิดตามทฤษฎีหรือความหมายทั่วไป และคิดตามหลักหรือความจริง ด้วยการเปรียบเทียบกับหลักทางตรรกะแล้วนำแนวคิดที่ได้นั้นมาอธิบายหลักการทางผัสสะอีกที^{๑๕} ฉะนั้น การตอบคำถามต่อธรรมชาติความรู้บางทีก็จำเป็นต้องอาศัยประสาทสัมผัส ๒ อย่างคือ สัมผัสภายนอก (outer senses) คือการเห็น การได้ยินการสัมผัสและความคิดของเรารวมถึงวัตถุที่ถูกสร้างขึ้น และสัมผัสภายใน (inner senses) คือประสบการณ์จากความทุกข์, ความสุข, ความรู้สึกรักและเกลียด, ความภูมิใจ และความสำนึกผิด, ประสบการณ์ทางความคิดและเจตนาที่ได้จากการค้นคิดภายในตัวเราเอง ซึ่งความคิดเหล่านี้เป็นประสบการณ์ ๒ ชนิดที่จอห์น ล็อก (John Locke) เรียกว่าอย่างแรกว่า มโนคติแห่งประสาทสัมผัส (ideas of sensation) และ อย่างที่สอง มโนคติแห่งภาพสะท้อน (ideas of reflection)^{๑๖} ที่นี้ต่อประเด็นปัญหาที่ว่า สิ่งต่าง ๆ ที่

^{๑๓} สุจิตรา อ่อนค้อม, **ปรัชญาเบื้องต้น**, พิมพ์ครั้งที่ ๖, (กรุงเทพมหานคร : อักษราพิพัฒน์, ๒๕๔๕), หน้า ๖๓.

^{๑๔} เดือน คำดี, **พุทธปรัชญา**, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์โอเดียนสโตร์, ๒๕๓๔), หน้า ๑๑๘.

^{๑๕} W.V.O.Quine, **Epistemology Naturalized**, ed.by Linda Martin Alcoff, (Massachusetts : Blackwell, 1998), p.254.

^{๑๖} John Hospers, **An Introduction to Philosophical Analysis**, p33.

รับรู้โดยประสาทสัมผัส เป็นความรู้ของเรานั้นเป็นความจริงในตัวเองโดยไม่ได้ขึ้นอยู่กับความรู้จักของคนเราหรือเปล่า ซึ่งทฤษฎีที่ให้การตอบปัญหาเหล่านี้ที่พอสรุปได้ดังนี้^{๑๗}

ก. จิตนิยมแบบญาณวิทยา (Epistemological Idealism) ที่ถือว่า สรรพสิ่งมีอยู่ในจิต โลกเป็นเพียงมโนภาพในจิต ไม่อาจมีอยู่ได้โดยปราศจากจิต สิ่งต่าง ๆ มีอยู่เนื่องจากมันเป็นสิ่งที่ถูกรับรู้ได้ (To be is to be perceived) สิ่งที่เราไม่รู้ไม่ได้ เพราะมันไม่มีอยู่จริง หรือที่เรียกว่า จิตนิยมอัตวิสัย (Subjective Idealism) ที่เบิร์คเลย์ (George Berkeley: 1685-1753) ได้แสดงพรรณนาว่า ถ้าวัตถุภายนอก หมายถึง สิ่งที่มีอยู่นอกตัวเองและเป็นเหตุแห่งประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสแล้วไซ้ ข้าพเจ้าก็ขอยืนยันว่า สิ่งภายนอกเหล่านั้นไม่มีอยู่เลย ทั้งเราก็ไม่สามารถรับรู้ได้ว่ามันมีอยู่ แต่ถ้าวัตถุภายนอก หมายถึงกลุ่มหรือส่วนประกอบที่ซับซ้อนของประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสแล้วละก็ สิ่งเหล่านั้นก็มีอยู่อย่างไม่ต้องสงสัย เนื่องจากเรามีความรู้สึกกับมันทุกขณะแห่งการดำรงชีวิต ทั้งมีประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสในรูปแบบที่เป็นระเบียบอย่างต่อเนื่องด้วย^{๑๘}

ฉะนั้น สิ่งต่าง ๆ ภายนอกอยู่ในฐานะเป็นสิ่งที่จิตรับรู้ ไม่มีอิสระในตัวเองขึ้นอยู่กับจิต สิ่งที่อยู่เหนือการรับรู้ของจิตก็ไม่มี เบิร์คเลย์กล่าวว่า ถึงแม้จะมีสิ่งที่จิตมนุษย์รับรู้ไม่ได้แต่ก็ยังคงอยู่ เพราะยังมีจิตที่ยิ่งใหญ่คือ พระผู้เป็นเจ้าเป็นผู้รับรู้ โลกภายนอกที่เรารับรู้จึงอาศัยประสบการณ์ทางสัมผัสของเราที่ขึ้นอยู่กับจิต เพราะไม่ว่าเราจะคิดถึงคุณลักษณะใด เราก็ต้องคิดถึงมันในลักษณะที่เป็นคุณสมบัติที่เป็นผัสสะที่เกิดกับคนทั้งสิ้น ไม่ว่าจะเป็นรูปร่าง น้ำหนัก ซึ่งเป็นคุณสมบัติที่มีอยู่ในตัววัตถุ หรือสี กลิ่น รส ซึ่งเป็นคุณลักษณะที่ไม่อาจเปลี่ยนแปลงไปตามสถานการณ์ของจิตผู้รู้ก็ไม่อาจพ้นไปจากการรับรู้ของมนุษย์ได้ เพราะวัตถุทั้งหลายไม่มีอยู่โดยตัวมันเอง ถ้าเราจะกล่าวถึงการมีอยู่ก็ต้องกล่าวในฐานะที่มันเป็นสิ่งที่คนเรารับรู้เท่านั้น ฉะนั้น สิ่งที่เราจึงเป็นสภาวะจิตของเราเอง ที่เรียกว่า ความคิด หรือเป็นเพียงภาพสะท้อนของจิต

ข. สัจนิยมแบบญาณวิทยา (Epistemological Realism) ถือว่า สิ่งต่าง ๆ มีอยู่จริงและมีอยู่ได้ด้วยตนเอง ไม่ว่าเราจะรับรู้หรือไม่ก็ตาม คือมีความจริงที่เป็นอิสระของโลกภายนอก นอกจากการรับรู้ของจิต และโลกภายนอกมีอยู่จริงไม่ขึ้นอยู่กับจิต แต่มีอยู่จริงโดยไม่ต้องตรวจสอบว่า โลกและสิ่งต่าง ๆ มีอยู่จริงตามที่เราได้ทางประสาทสัมผัส^{๑๙} ตามพรรณนาของสัจนิยมทั่วไป (Naive Realism) และถูกพัฒนาภายหลังโดยสำนักสัจนิยมใหม่ (Neo-Realism) โดยมี จี.อี.มัวร์ (G.E.Moore:1873-1958) เป็นผู้ก่อตั้ง เขาถือว่า มนุษย์สามารถรับรู้สิ่งต่าง ๆ ได้โดยตรง ไม่ได้ผ่านหรืออาศัยข้อมูลที่เป็นผัสสะ ทางอ้อมมารับผัสสะใด เรารับรู้อย่างไรความจริงก็เป็นอย่างนั้น สี เสียง กลิ่น รส และวัตถุ เป็นคุณสมบัติที่มีอยู่จริง หรือสิ่งที่เรารู้จักได้อาจมีอยู่อย่างอิสระ แต่มโนภาพที่จำได้ ภาพจินตนาการ ความนึกฝัน เป็นต้น ไม่มีอยู่อย่างอิสระ คือ การรู้ไม่จำเป็นต้องอาศัยข้อมูลทางผัสสะหรือการสร้างมโนภาพของวัตถุ ดังที่มัวร์กล่าวว่า “เรารู้สิ่งทั้งสองนี้แตกต่างกัน ในขณะที่ผัสสะทุก ๆ ครั้ง กล่าวคือ ความรู้สึกในสีเขียว เรียกว่า วิญญาณ (Consciousness) และสี

^{๑๗} Harold H. Titus, Living Issues in Philosophy, p.41-51.

^{๑๘} John Hospers, An Introduction to Philosophical Analysis, p.508.

^{๑๙} ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, หน้า ๖๙.

เขียว เรียกว่า วัตถุของวิญญาน หรือวัตถุให้เกิดความรู้ (Object of Consciousness)”^{๒๐} สีเขียวที่เป็นวัตถุให้เกิดความรู้ก็อาจมีอยู่ แม้ความรู้ก็ในสีเขียวอาจจะไม่มีก็ได้ ฉะนั้น ความมีอยู่ของวัตถุกับประสบการณ์ที่เกิดจากวัตถุ เช่นความถูกต้องหรือผิดสละ ความคิด วัตถุมีรูปร่าง มีอยู่แต่อาจไม่สามารถรู้ได้ชัด เพราะบางคนเห็นโดยเอาความคิดของตนใส่เข้าไปด้วยนั่นเอง เช่น โต๊ะตัวหนึ่งคนหนึ่งอาจเห็นเป็นวงกลมอีกคนอาจเห็นเป็นวงรี แต่ทั้งวงกลมและวงรีก็ล้วนเป็นคุณสมบัติของโต๊ะ กล่าวคือ ในการรับรู้วัตถุจึงไม่ได้มีการเพิ่มเติมเนื้อหาทางจิตที่เป็นส่วนตัวของผู้รู้เข้าไปเลย แต่ที่รับรู้ต่างกัน เพราะระบบประสาทของแต่ละคนเลือกลักษณะใดลักษณะหนึ่ง แต่ทุก ๆ ลักษณะก็ล้วนเป็นคุณสมบัติจริงของวัตถุทั้งสิ้น

๓.๒.๓ ความสมเหตุสมผลของความรู้ (Validity of knowledge) เป็นการพิสูจน์ความรู้ว่า จริงแท้หรือไม่? ได้สร้างปัญหาให้กับนักปรัชญาผู้ต้องการเกณฑ์การตัดสินความจริงแท้ เพราะหากข้อพิสูจน์สามารถยืนยันความรู้ได้ก็เป็นข้อยืนยันความเป็นจริงได้เช่นกัน ฉะนั้น ความเป็นจริงจึงเกี่ยวข้องกับความรู้ โดยนักปรัชญาสรุปเกณฑ์การตัดสินไว้อย่างกว้าง ๆ ๓ ทฤษฎี คือ^{๒๑}

ก. ทฤษฎีสমনัย (Correspondence Theory of Truth) เป็นทฤษฎีที่ตัดสินความจริงจากการตรงกันระหว่างข้อความที่เป็นจริงกับข้อเท็จจริง^{๒๒} กล่าวคือ ข้อความหรือความคิดจะถูกตอ้งก็ต่อเมื่อตรงกันกับข้อเท็จจริง เช่น มีคนกล่าวว่า น้ำทะเลเค็ม ข้อความนี้มีความเป็นจริงเพราะเรารู้ได้ไม่ใช่เพราะตรงกับข้อความอื่น ๆ ที่มีมาในอดีต แต่ความรู้นี้ตรงกับความเป็นจริงที่เราสามารถรับรู้ได้ จึงถือว่า ความคิดนั้นเป็นความรู้ที่แท้จริงเนื่องจากตรงตามความเป็นจริง ดังที่สันตยานา (Santayana) ได้วิจารณ์ว่า ความจริงคือการตรงกันระหว่างสารถะ (Essence) กับการมีอยู่ (Existence) ของสิ่งที่ปรากฏให้เห็นเป็นรูปร่างซึ่งเป็นที่รู้จักกัน สารถะเป็นลักษณะของสิ่งที่รู้จักกัน จึงทำให้สิ่งนั้น ๆ เป็นที่รู้จักกันได้ ไม่ใช่สิ่งที่จิตสร้างขึ้น^{๒๓} นักปรัชญาที่อาศัยทฤษฎีนี้คือ กลุ่มสัจนิยม (Realism) เช่น จี.อี.มัวร์ (G.E.Moore) บี.รัสเซลล์ (B.Russell)

ข. ทฤษฎีสหนัย (Coherence Theory of Truth) เป็นทฤษฎีที่ตัดสินความจริงที่ไม่ขึ้นกับสภาพการณ์ในโลก แต่ขึ้นอยู่กับความสอดคล้องกับความรู้เดิมหรือไม่ และข้อความนั้นสอดคล้องกับข้อความอื่นที่เราเชื่อว่าจริง เช่น มีคนในห้องนี้ เป็นข้อความที่จริง ถ้าเรายอมรับข้อความอีก ๒ ข้อ คือ ฉันเห็นคนในห้องนี้ และสิ่งที่ฉันเห็นมักจะมิจริง^{๒๔} นั่นคือ ความรู้จะถูกตอ้งเป็นจริงก็ต่อเมื่อมันสอดคล้องกับความรู้ที่เรามีอยู่เดิม ถ้าหากมันขัดแย้งกัน ก็ถือว่า ความรู้มันไม่ใช่ความรู้ที่ถูกตอ้ง หรือถ้ากล่าวให้ชัดเจนก็อาจกล่าวได้ว่า ความกลมกลืนหรือความสอดคล้องกันตามหลักตรรกศาสตร์เป็นข้อพิสูจน์ถึงความจริง แต่ทฤษฎีทางตรรกะบางทีก็ผิดเช่นกัน ดังตัวอย่างเช่น สุนัขทุกตัวเป็นสัตว์เลี้ยงลูกด้วยนม

^{๒๐} G.E.Moore, *Philosophical Studies*, (London : Arthur Barker Ltd.,1969),p.17

^{๒๑} Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy*, p.56-61.

^{๒๒} ราชบัณฑิตยสถาน, *พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน*, หน้า ๒๓.

^{๒๓} พระมหาหรรษา วิฑูรย์ (ไกรยสพันธ์). “การศึกษาเปรียบเทียบทฤษฎีความรู้ของพุทธปรัชญาเถรวาทกับเบอร์ทรันด์ รัสเซลล์”, *วิทยานพนธ์พุทธศาสนมหาบัณฑิต*, (บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๔), หน้า ๓๐.

^{๒๔} ราชบัณฑิตยสถาน, *พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน*, หน้า ๑๘.

แมวทุกตัวเป็นสัตว์เลี้ยงลูกด้วยนม

ฉะนั้น สุนัขทุกตัวจึงเป็นแมว^{๒๕}

ทฤษฎีความจริงแบบสหนัยจึงเป็นอาศัยหลักเหตุผล ซึ่งเหตุผลบางทีก็ไม่ตรงกับความเป็นจริงจึงอาจเป็นไปได้ทั้งถูกและผิด นักปรัชญาที่ใช้ทฤษฎีนี้ตัดสินอยู่ในกลุ่มจิตนิยม (Idealism) อาทิเช่น เอฟ.เอช.แบรดลีย์ (F.H.Bradley) บี.เบลนชาร์ด (B.Blanshard) อี.เอส.ไบรท์แมน (E.S.Brightman) รูดอล์ฟ คาร์แนพ (Rudolf Carnap)

ข. ทฤษฎีปฏิบัตินิยม (Pragmatic Theory of Truth) คือทฤษฎีที่ถือว่า ความรู้นั้นต้องเป็นสิ่งที่นำมาใช้ปฏิบัติได้ กล่าวคือ ความรู้ใดที่ปฏิบัติไม่ได้หรือปฏิบัติแล้วไม่เกิดประโยชน์ ถือว่าไม่ใช่ความรู้ที่แท้จริง ดังที่เจมส์ (James) ได้กล่าวว่า ความจริงถูกสร้างขึ้นโดยประสบการณ์ความคิด และการพิเคราะห์ยังไม่เป็นความจริง トラบเท่าที่ยังไม่ได้รับการพิสูจน์ว่าเป็นจริงโดยผลที่เต็มไปด้วยประโยชน์ เมื่อบรรลุถึงกิจกรรมอันสำเร็จประโยชน์นั้นก็เป็นจริง^{๒๖} นักปรัชญาที่นำทฤษฎีมาใช้คือกลุ่มปฏิบัตินิยม คือ เพียซ (Pierce) เจมส์ (James) และดิวีย์ (Dewey) สรุปแนวคิดที่นักปฏิบัตินิยมจะต้องคำนึงถึงดังนี้

๑) ความคิด ทฤษฎีหรือสมมติฐานฐานใดเป็นจริง ความคิด ทฤษฎีหรือสมมติฐานนั้นต้องสร้างความพอใจแก่ความต้องการหรือความประสงค์ของมนุษย์

๒) ความคิด ทฤษฎีหรือสมมติฐานใดเป็นจริง ความคิด ทฤษฎีหรือสมมติฐานนั้นต้องพิสูจน์ได้โดยการทดลองทางวิทยาศาสตร์

๓) ความคิด ทฤษฎีหรือสมมติฐานใดเป็นจริง ความคิด ทฤษฎีหรือสมมติฐานนั้นต้องมีส่วนช่วยในการต่อสู้เพื่อการดำรงอยู่ของชีวิต คือนำไปใช้ให้เกิดประโยชน์และรอดปลอดภัยและประสบความสำเร็จได้จริง^{๒๗} ฉะนั้น การตัดสินความจริงตามหลักของปฏิบัตินิยมก็ยังมีจุดบกพร่องเพราะว่ายังมีความเชื่อมากมายที่ไม่เป็นจริงเลย แต่มีผลลัพธ์ที่น่าพอใจ ทำให้จิตใจสบาย การตัดสินด้วยเพียงการปฏิบัติจึงไม่อาจเข้าใจได้ทั้งหมด

๓.๓ จริยศาสตร์ (ethics) ปรัชญาสาขาหนึ่งที่ว่าด้วยการแสวงหาความดีสูงสุดของชีวิตของมนุษย์ แสวงหาเกณฑ์ในการตัดสินความประพฤติของมนุษย์ว่าอย่างไรถูก ไม่ถูก ดีไม่ดี ควรไม่ควร และพิจารณาปัญหาเรื่องสถานภาพของค่าทางศีลธรรม^{๒๘} จริยศาสตร์จึงเป็นการศึกษาที่ศึกษาความประพฤติของมนุษย์และตัดสินว่าอย่างไรดี อย่างไรชั่ว โดยมีการใช้คำว่า “จริยธรรม” โดยคำว่า จริยธรรม แยกออกเป็นจริย+ธรรม คำว่า จริยะ หมายถึงความประพฤติหรือกิจที่ควรประพฤติ ส่วนคำว่า ธรรม มีความหมายหลายอย่าง เช่นคุณความดี หลักคำสอนของศาสนา เมื่อนำมารวมกันเป็น “จริยธรรม” มีความหมายว่า “หลักแห่งความประพฤติ” หรือ “แนวทางของการ

^{๒๕} John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, p.128-129.

^{๒๖} Jidunath Sinha, *Introduction to Philosophy*, (Calcutta : Sinha Publishing House, 1968), p.115.

^{๒๗} พระมหาพน พกวิโส (นักการศึกษา), “การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องญาณวิทยา ในพุทธปรัชญา”, *วิทยานิพนธ์ศาสนศาสตรมหาบัณฑิต*, (สภาการศึกษามหาจุฬาราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕), หน้า ๒๔-๒๕.

^{๒๘} ราชบัณฑิตยสถาน, *พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน*, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๓๔.

ประพจน์” มีนักปราชญ์หลายท่านให้คำจำกัดความไว้หลายอย่างเช่น วิทย์ วิศทเวทย์ และเสฐียรพงษ์ วรรณปก ให้คำนิยามว่า จริยธรรม หมายถึง หลักคำสอนว่าด้วยความประพฤติเป็นหลักสำหรับให้บุคคลยึดถือในการปฏิบัติตน^{๒๙}

จะเห็นได้ว่าจริยธรรมนั้นเป็นข้อปฏิบัติ หรือเป็นแนวทางปฏิบัติโดยอิงอาศัยคำสอนทางศาสนาเพียงอย่างเดียว ดังที่พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต) กล่าวว่า “แท้ที่จริงนั้นจริยธรรมหยั่งรากอยู่บนขนบธรรมเนียมประเพณี อันเนื่องมาจากคำสอนทางศาสนาว่า ศีลธรรม และเรียกหลักแห่งความประพฤติอันพัฒนามาจากแหล่งอื่น ๆ ว่าจริยธรรม ศีลธรรมเป็นหลักคำสอนศาสนาที่ว่าด้วยความประพฤติปฏิบัติชอบ ส่วนจริยธรรมหมายถึงหลักแห่งความประพฤติปฏิบัติชอบอันวางรากฐานอยู่บนหลักคำสอนของศาสนาปรัชญาและขนบธรรมเนียม”^{๓๐}

ความสัมพันธ์ระหว่างทั้งจริยศาสตร์กับจริยธรรมก็คือ จริยศาสตร์มุ่งเสนอเฉพาะทฤษฎีที่น่าจะเป็นประกอบกับหลักการเพื่อเป็นการเสริมเหตุผลทางจริยธรรม กล่าวอีกนัยหนึ่ง จริยศาสตร์ให้เหตุผล จริยธรรมให้วิธีการ กล่าวโดยสรุปก็คือทั้งจริยศาสตร์และจริยธรรมล้วนเกี่ยวข้องกับเรื่องความประพฤติ ความต่างแต่เพียงจุดที่มุ่งเน้นเท่านั้น คือ จริยศาสตร์เน้นทฤษฎี ส่วนจริยธรรมเน้นวิธีปฏิบัติ

สรุปได้ว่า จริยธรรมคือแนวทางของการประพฤติหรือข้อปฏิบัติตนเป็นคนดีเพื่อประโยชน์สุขของตนเองและส่วนรวม ข้อปฏิบัติเหล่านั้นมาจากขนบธรรมเนียม ประเพณี วัฒนธรรม ศาสนา และปรัชญา จริยธรรมเป็นข้อปฏิบัติที่ชักจูงให้คนทำตามโดยไม่ต้องตั้งคำถามหาเหตุผลว่าทำไมต้องทำ ทั้งนี้เพราะจริยศาสตร์ได้ให้เหตุผลสนับสนุนข้อปฏิบัติอยู่แล้ว จริยศาสตร์ทำหน้าที่เสนอทฤษฎีแห่งความประพฤติ ส่วน จริยธรรมได้ประมวลหลักปฏิบัติที่ควรทำตาม^{๓๑} หรือจะเรียกให้ง่าย ๆ ก็คือจริยศาสตร์เสนอเหตุผลและหลักการแห่งความดีให้กับระบบจริยธรรม อย่างไรก็ตามความรู้ในจริยศาสตร์อาจช่วยให้เข้าใจหลักการของจริยธรรม

ปัจจุบันจริยศาสตร์กลายเป็นข้อถกเถียงที่มีความจำเป็นในการตัดสินใจปัญหาที่ไม่สามารถตัดสินได้ นักจริยศาสตร์จึงพยายามหาคำตอบเกี่ยวกับมาตรการหรือกฎเกณฑ์ตัดสินคุณค่าในการกระทำของมนุษย์ ว่าการกระทำใดดี การกระทำใดไม่ดี การกระทำใดควรยกย่อง การกระทำใดควรตำหนิ จึงเป็นการควรอย่างยิ่งในการจะต้องกล่าวถึง ๓ ประเด็นเหล่านี้คือ^{๓๒}

๑) เรื่องอุดมคติของชีวิต เป็นการศึกษาเพื่อหาจุดมุ่งหมายสูงสุดของชีวิตว่าต้องการอะไรและอะไรคือสิ่งประเสริฐที่สุด สำหรับมนุษย์ควรแสวงหา บางพวกต้องการความสุข มนุษย์ทุกคนย่อมต้องการในสิ่งที่พึงประสงค์ เพื่ออยู่ได้ในสังคมและเพื่อความสุภาพ จึงควรแสวงหาความต้องการในสิ่งเหล่านี้ คือ

^{๒๙} วิทย์ วิศทเวทย์ และ เสฐียรพงษ์ วรรณปก,หนังสือเรียนสังคมศึกษา รายวิชา ส. ๔๐๒, (กรุงเทพมหานคร : อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๓๐), หน้า ๒.

^{๓๐} พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), พุทธศาสนากับปรัชญา, (กรุงเทพมหานคร : บริษัทอมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊ป จำกัด, ๒๕๓๓), หน้า ๘๒-๘๓.

^{๓๑} พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), พุทธศาสนากับปรัชญา, หน้า ๙๐.

^{๓๒} บุญมี แทนแก้ว,พศ.,พระพุทธศาสนากับปรัชญา, (กรุงเทพมหานคร : ว.เพ็ชรสกุล,๒๕๔๐), หน้า ๒๘-๓๑.

ก. ความต้องการทางชีววิทยา เป็นความต้องการทางร่างกายอันได้แก่ปัจจัย ๔ คือ อาหาร เครื่องนุ่งห่ม ที่พักอาศัย และยารักษาโรค

ข. ความต้องการทางสังคม เนื่องจากมนุษย์อยู่กันเป็นสังคม ไม่สามารถอยู่คนเดียว การกระทำจึงเป็นไปเพื่อชุมชนของตนบ้าง เพื่อร่วมชีวิตกัน เพื่อสืบสายสัมพันธ์และสืบตระกูล เพื่อมิให้มนุษย์สูญพันธุ์ไปจากโลก บางทีก็ต้องการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ เพื่อสร้างอำนาจความยิ่งใหญ่ของตนเอง

๒) เกณฑ์การตัดสินจริยะ การตัดสินคุณค่าทางจริยะ คือการตัดสินคุณค่าทางจริยะของคำว่า “ดี” เพราะแสดงออกถึงสัจธรรมที่เป็นความจริง ความแท้ ซึ่งเป็นสากล ทุกคนสามารถยอมรับได้ นั่นคือเป็นความดีที่เป็นจริง เป็นสัจธรรมที่ทุกชาติ ทุกชนชั้นไม่ว่าชาติใดภาษาใดก็ยอมรับเป็นเสียงเดียวกัน แนวคิดของนักคิดทางจริยศาสตร์จึงแบ่งไปต่าง ๆ ตามแนวคิดของตน โดยแบ่งเป็น ๓ ยุค คือ^{๓๓}

(๑) **ยุคโบราณ** บางกลุ่มมีความเชื่อในเรื่องศาสนาวางมาตรการความประพฤติจากพื้นฐานของศาสนา เช่นนับถือศาสนายูดาห์ ศาสนาพราหมณ์ ศาสนาพุทธ เป็นต้น บางกลุ่มยึดถือประโยชน์ในโลกนี้ หรือเรียกอีกอย่างว่า กลุ่มสุขนิยม คือ กลุ่มผู้แสวงหาความสุขในโลกนี้ เช่น ลัทธิโซฟิสต์ (Sophism) ลัทธิฮิโดนิซึม (Hedonism) ลัทธิเอพิคูรัส (Epicureanism) ลัทธิสโตอา (Stoicism) ลัทธิคิโน (Cynism) อีกกลุ่มหนึ่งก็เป็นประเภทหาความรู้ ถือมาตรการว่า “คุณธรรมคือ ความรู้” คนมีความรู้จึงจะมีความสุขได้อย่างแท้จริง นักปรัชญากลุ่มนี้ คือ โซคราตีส (Socrates) พลาโต (Plato) อริสโตเติล (Aristotle)

(๒) **ยุคกลาง** มีการนำศาสนาคริสต์และอิสลามมาเป็นเครื่องตัดสิน เซนต์เอากุสตินุส (St. Augustinus) เริ่มคำพบบทใหม่เป็นการเริ่มใช้โดยใช้ปรัชญากรีกมาอธิบายคริสตศาสนาเสียเลย ในที่สุดพวกเขาก็สามารถเกลี้ยกล่อมให้นารยชนเห็นคุณค่าของความรู้ได้สำเร็จ แต่ระบบความคิดทางปรัชญาก็ไม่แผ่หลาย กิรีติ บุญเจือได้เสนอข้อคิดว่า เรื่องนี้ขึ้นอยู่กับความสนใจ เรื่องวิทยาศาสตร์เป็นเรื่องของชีวิต (living) แต่เรื่องศาสนาเป็นเรื่องความเป็นอยู่ (being) คนเราจะสนใจเรื่องชีวิตได้ก็ต่อเมื่อแก้ปัญหาเรื่องความเป็นอยู่ให้ตกเสียก่อน มิฉะนั้นชีวิตก็ไร้ความหมาย จึงเป็นเรื่องธรรมดาเหลือเกินที่มนุษย์ทุกกลุ่มทั่วโลกจะแสวงหาความมั่นใจเรื่องศาสนา^{๓๔}

(๓) **สมัยใหม่** ได้คิดหาหลักการสำหรับให้มนุษย์อยู่ร่วมกันได้อย่างสันติ โดยไม่คำนึงถึงศาสนา แต่คำนึงถึงการให้เหตุผล โดยมีแนวคิดสำคัญ ดังนี้

ก. **หน้าที่นิยม (Deontologism)** เชื่อว่า สังคมจะสุขสงบมาจากมนุษย์มีความสำนึกในหน้าที่ด้วยกันทุกคน นักปรัชญาที่สำคัญ คือ คานท์ (Kant, ๑๗๒๔-๑๘๐๔) คานท์ ถือว่า การกระทำที่เรียกได้ว่า ดี จริง ๆ นั้นจะต้องไม่ทำเพราะเหตุผลใดเลย ทั้งนี้เพราะเหตุผลเป็นโครงสร้างของมนัสมีคุณค่าเฉพาะในแง่วิชาการ อาจอธิบายได้แต่เพียงในระดับปรากฏการณ์เท่านั้น คุณค่าที่แท้จริงของความประพฤติจะต้องเป็นผลจากความสำนึกในหน้าที่ คือ กระทำเพราะสำนึกว่าเป็น

^{๓๓} กิรีติ บุญเจือ, ศ., **จริยศาสตร์สำหรับผู้เริ่มเรียน**, (กรุงเทพมหานคร : ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๔๒) , หน้า ๒๘-๓๑

^{๓๔} กิรีติ บุญเจือ, **แก่นปรัชญายุคกลาง**, (กรุงเทพมหานคร : ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๓), หน้า ๓๔๐

หน้าที่ การกระทำเช่นนี้เรียกว่า การกระทำโดยมีเจตนาดี (good will) เพราะไม่คำนึงว่า ผลที่ได้รับจะเป็นอย่างไร การคำนวณถึงผลได้ผลเสียย่อมเกิดจากโครงสร้างของมนัส จึงไม่ให้คุณค่าทางศีลธรรมแต่ประการใด รวมความว่ามาตรการจริยะ คือ การกระทำโดยมีเจตนาจะกระทำตามความสำนึกในหน้าที่ หากจะมีเหตุผลอื่นประกอบด้วยก็เป็นเพียงเหตุผลติดตามโดยบังเอิญ ไม่ใช่เหตุผลที่บังคับหรือกำหนดการตัดสินใจเลือกการกระทำนั้น ๆ ปัญหาที่สำคัญในการตัดสินปัญหาทางจริยธรรมของค่านท์ เริ่มจากความคิดเรื่อง การตัดสินก่อนประสบการณ์ (A Priori Judgement)

การตัดสินก่อนประสบการณ์ (A Priori Judgement)

ค่านท์เชื่อว่า การตัดสินก่อนประสบการณ์ (A Priori Judgement) เป็นการตัดสินหรืออ้างเหตุผลที่มีรากฐานมาจากความรู้ที่มาก่อนประสบการณ์ (A Priori Knowledge) โดยไม่ได้ผ่านหลักการแห่งเหตุผลในสมองแต่อย่างใด ซึ่งค่านท์เชื่อว่า เป็นความรู้ที่แท้จริง ในทุกเวลา ทุกสถานที่ แน่นนอน และเป็นสากล เมื่อมนุษย์เกิดความรู้ขึ้นมนุษย์จะยอมรับโดยตรง ไม่ต้องมีการพิสูจน์หรือใช้เหตุผลอื่นมาตรวจสอบและมนุษย์จะสามารถตัดสินได้ว่า ควรทำหรือไม่ควรทำการใด ๆ การตัดสินนี้ทำให้มนุษย์เกิดสำนึกต่อสิ่งที่ เป็นสากลและเห็นว่าเป็นหน้าที่ที่จะต้องทำตามโดยไม่มีเงื่อนไข^{๓๕} กฎจริยธรรมของค่านท์ตัดสินคุณค่าของการกระทำของมนุษย์ว่า การกระทำของมนุษย์ดีในแง่ศีลธรรมได้ ไม่ใช่เพราะเป็นการกระทำจากแรงกระตุ้นของอารมณ์ หรือเพราะเป็นการกระทำเพื่อหวังในประโยชน์ส่วนตัว แต่เพราะเป็นการกระทำที่ปฏิบัติโดยหน้าที่^{๓๖} ความสำนึกในหน้าที่จะสั่งด้วยคำสั่งเด็ดขาด (Categorical Imperative) ไม่เสนอเงื่อนไขหรือเหตุผลใด ๆ ทั้งสิ้น จึงไม่ใช่คำสั่งโดยมีเงื่อนไข (Conditional Imperative) ซึ่งไม่ผูกมัดผู้ใดนอกจากผู้ต้องการเงื่อนไขนั้น ผู้มีเจตนาดีจะตัดสินใจกระทำตามความสำนึกในหน้าที่ทันทีโดยไม่รอชั่งดูทางได้ทางเสีย

คำสั่งเด็ดขาดจะกำชับให้กระทำภายใต้หลักการดังต่อไปนี้ ซึ่งก็เป็นคำสั่งเด็ดขาดด้วยในตัว

จงกระทำโดยความสำนึกว่าเป็นกฎสากล หมายความว่า สิ่งที่ถูกนั้น คือ สิ่งที่เป็นสากลและจงทำสิ่งที่คุณอื่นอาจทำตามได้โดยไม่ก่อความเดือดร้อนแก่สังคม

จงกระทำโดยความสำนึกว่า บุคคลเป็นจุดหมาย ไม่ใช่วิถีไปสู่จุดหมายอื่น “จงปฏิบัติต่อเพื่อนมนุษย์เช่นเดียวกับปฏิบัติต่อตนเองและอย่าทำคนอื่นให้เป็นเครื่องมือแต่จงคำนึงถึงจุดหมายร่วมกัน” “จงพยายามอยู่เสมอที่จะทำตนให้สมบูรณ์และจงพยายามก่อให้เกิดความสุขแก่ผู้อื่น โดยการก่อให้เกิดสถานการณ์อันน่าพึงพอใจแก่ผู้อื่น เพราะท่านไม่สามารถทำผู้อื่นให้สมบูรณ์ได้”

จงกระทำโดยความสำนึกว่า ตนมีเสรีภาพ และมนุษย์ทุกคนต่างก็มีเสรีภาพ “จงทำในฐานะเป็นสมาชิกของอาณาจักรแห่งจุดหมาย” กล่าวคือ จงปฏิบัติต่อตนเองและคนอื่นทุกคนในฐานะเป็นผู้มีคุณค่าภายในเสมอกัน จงประพฤติตนในฐานะเป็นสมาชิกของประชาคมที่มีอุดมคติ ซึ่งในประชาคมนี้ทุกคนเป็นทั้งผู้ปกครองและถูกปกครอง

^{๓๕} พระมหากันต์ วุฑฒโนวโส, “การศึกษาเปรียบเทียบแนวความคิดเรื่องเกณฑ์ตัดสินทางจริยธรรมในจริยศาสตร์ของค่านท์กับในพุทธจริยศาสตร์ตามทรรศนะของพระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต)”, **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตร์มหาบัณฑิต**, (มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕), หน้า ๒๑.

^{๓๖} Immanuel Kant, **The Moral Law**, tr. By H.J. Paton, (London : Hutchison University Library, 1969) , p.19

ซึ่งจะเห็นได้ว่า ปรัชญาของค่าน้ำที่แตกต่างจากประโยชน์นิยมโดยสิ้นเชิง ค่าน้ำที่มีความเห็นว่า ศีลธรรมจะต้องเป็นเรื่องแน่นอนตายตัวปราศจากข้อแม้ ถ้าสิ่ง ๆ หนึ่งดี ความดีย่อมเป็นลักษณะที่ติดตัวสิ่งนั้นอยู่เสมอ เช่นการพูดจริง ซึ่งค่าน้ำถือว่า เป็นการกระทำที่ถูก การพูดความจริงย่อมถูก กล่าวคือ ย่อมเป็นคุณงามความดีเสมอไม่ว่าพูดสิ่งใด เมื่อไหร่กับใครในสถานการณ์อย่างไร การพูดจริงอาจทำให้ตนเองเดือนร้อน อาจทำให้ประโยชน์สุขของคนทั่วไปลดน้อยลงอาจก่อให้เกิดเหตุร้าย แต่สำหรับค่าน้ำที่ผลที่เกิดขึ้นจากการพูดความจริงมิได้ทำให้น้ำกลับกลายเป็นสิ่งที่ผิดศีลธรรมหรือเป็นสิ่งเลว^{๓๗}

ความถูกต้องอยู่ที่เจตนา^{๓๘}

ค่าน้ำตัดสินปัญหาความถูกต้องอยู่ที่เจตนา ถ้ามีเจตนาดี (Good Will) ไม่ว่าผลจะเกิดขึ้นอย่างไรต้องนับว่าเป็นการกระทำที่ถูกต้อง เช่น ผู้มีเจตนาจะขับรถเร็วเกินอัตราเพื่อช่วยชีวิตผู้ป่วยนับว่ามีเจตนาดี อุบัติเหตุที่เกิดขึ้นเป็นเรื่องของความบังเอิญสุดวิสัย ทำให้ผู้ป่วยต้องตายลงโดยมิได้เจตนา เขาควรได้รับคำสรรเสริญว่าเป็นคนดี ทำถูกต้องแล้ว ส่วนผู้ที่ขับรถเร็วเพื่ออวดศักดิ์ศรี ควรได้รับคำตำหนิว่า ไม่ร่วมมือรักษาความปลอดภัยบนท้องถนน ค่าน้ำจะเชื่อว่าความดีเป็นสิ่งที่แฝงอยู่ในตัวเจตนา โดยปราศจากเงื่อนไขใด ๆ ค่าน้ำเห็นว่าการกระทำที่มีแรงจูงใจที่มาจากอารมณ์ ความรู้สึก สัญชาตญาณ หรือผลบางอย่าง แม้แต่มาจากหน้าที่ เป็นการกระทำที่ไม่มีคุณค่าทางจริยธรรม^{๓๙}

ในขณะที่ฝ่ายยกย่องผล อย่างเป็นทัมและสัจจัต มลลคิดว่า เจตนาเป็นเรื่องที่มองเห็นกันยาก และเชื่อได้ยากที่สุด แม้เจตนาของเราเองในการกระทำหลายต่อหลายครั้งเรายังกำหนดไม่ถูกเลยว่าเราทำไปโดยมีเจตนาอย่างไรแน่ เพราะบางครั้งเจตนาเกิดขึ้นร่วมกันหลายอย่างเหลือเกิน จนไม่รู้ว่าจะเจตนาใดมีส่วนอยู่มากน้อยเพียงใด เช่น เราสนใจดูแลพ่อแม่ในวัยชราโดยที่ใจหนึ่งก็คิดว่า เป็นหน้าที่ แต่ก็มีความรู้สึกอยากได้มรดกมาก ๆ ปนอยู่ด้วย จะรู้ได้อย่างไรว่าเราทำถูกต้องหรือไม่ มาตรการที่รู้ได้อย่างเด็ดขาดก็คือผลของการกระทำ ใครจะมีเจตนาดีช่วยอย่างไรไม่ต้องไปขบคิดให้เสียเวลา เพราะรู้ได้ยากและรู้ไปก็ไม่มีประโยชน์อันใด

ลองยกกรณีศึกษาขึ้นมาพิจารณากันในเรื่องนี้ สมมติว่าท่านเป็นเจ้าของร้านที่รับบุคคลเข้าทำงานในหน่วยราชการ ในผู้สมัครนั้นมีญาติของท่านอยู่ด้วย ถ้าท่านพิจารณาโดยใช้ความรู้สึกท่านก็จะเห็นแก่ผลประโยชน์ของพวกพ้อง และรับญาติเข้ามาโดยที่ท่านรู้อยู่แก่ใจว่าผู้อื่นไม่ได้ ถ้าท่านพิจารณาโดยใช้เหตุผลท่านก็จะทำตามหน้าที่คือใช้หลักเกณฑ์ตัดสินว่าใครเหมาะสมที่สุด ค่าน้ำบอกว่ามนุษย์อยู่กึ่งกลางระหว่างแรงจูงใจ ๒ อย่างคือเหตุผลกับอารมณ์ความรู้สึก^{๔๐} ดังนั้น การกระทำที่ถูกต้องของค่าน้ำที่ต้องก่อให้เกิดผล ๒ ประการคือ

- ๑) ถูกต้องตามหลักศีลธรรมที่มีเหตุผล
- ๒) บุคคลควรจะต้องทำด้วยความบริสุทธิ์ใจเพื่อกฎแห่งศีลธรรม

^{๓๗} วิทย์ วิศทเวทย์, ปรัชญาทั่วไป, หน้า ๑๕๖.

^{๓๘} กิรติ บุญเจือ, จริยศาสตร์สำหรับผู้เริ่มเรียน, หน้า ๖๘.

^{๓๙} พระมหากันต์ วุฒินวโส, “การศึกษาเปรียบเทียบแนวความคิดเรื่องเกณฑ์ตัดสินทางจริยธรรมในจริยศาสตร์ของค่าน้ำกับในพุทธจริยศาสตร์ตามพระคัมภีร์ของพระพุทธเจ้า (ประยุทธ์ ปยุตโต)”, หน้า ๒๔.

^{๔๐} วิทย์ วิศทเวทย์, ปรัชญาทั่วไป, หน้า ๑๕๗.

เหตุผลกับความสุข

ความคิดของค่าน้ำ การกระทำที่ดี คือ การกระทำตามเหตุผล การทำตามเหตุผล คือ การทำตามหลักการที่ว่า จงอย่าใช้มนุษย์เป็นเครื่องมือเพื่อการใด ๆ ค่าน้ำถือว่ามนุษย์เป็นสิ่งที่มีค่าในตัวเอง เป็นจุดหมายในตัวเอง ดังนั้น การใช้มนุษย์เป็นเครื่องมือเพื่อบรรลุเป้าหมายใด ๆ ย่อมเป็นสิ่งที่ไม่ดีศีลธรรมเสมอ ไม่ว่าเป้าหมายนั้น จะเป็นไปเพื่อตัวเองหรือผู้อื่นก็ตาม การโกหกผิดก็เพราะว่า เป็นการใช้น้ำที่พูดโกหกเป็นเครื่องมือเพื่อบรรลุวัตถุประสงค์อย่างใดอย่างหนึ่ง ถ้าโกหกหลอกลวงเอาทรัพย์สินของผู้อื่นก็เท่ากับใช้น้ำที่ถูกหลอกเป็นเครื่องมือของเรา หลักการของค่าน้ำเข้มงวดมาก ถ้าผิดศีลธรรมก็ถือว่าเป็นการกระทำที่ไม่ดีทันที ไม่ว่าทำแล้วจะเกิดผลที่มากน้อยแค่ไหนต่อใครก็ตาม

สรุปความเห็นของค่าน้ำก็คือ คือ

- ๑) การกระทำที่ถูกต้อง คือ การกระทำที่เกิดจากเจตนาดี
- ๒) การกระทำที่เกิดจากเจตนาดี คือ การกระทำที่เกิดจากการสำนึกในหน้าที่
- ๓) การกระทำที่เกิดจากการสำนึกในหน้าที่ คือ การกระทำที่เกิดจากเหตุผล
- ๔) การกระทำที่เกิดจากกฎศีลธรรม คือ การกระทำตามกฎสากล
- ๕) กฎสากลคือ กฎที่ทุกคนในสังคมยอมรับและเห็นด้วย
- ๖) สังคมเป็นคนละสิ่งกับความสุข การกระทำที่ไม่ดีศีลธรรมแม้จะก่อให้เกิดประโยชน์สุขต่อมนุษย์มากเพียงใดก็ยังเป็นการกระทำที่เลว ดังนั้น หลักการจึงสำคัญกว่าผลได้มนุษย์ไม่ได้เกิดมาเพื่อแสวงหาความสุข แต่เกิดมาเพื่อเป็นที่มีศีลธรรม
- ๗) ค่าน้ำ เห็นว่า การกระทำที่ดี คือ การกระทำตามหลักการที่ว่า “จงอย่าใช้มนุษย์เป็นเครื่องมือเพื่อการใด” เพราะมนุษย์เป็นสิ่งที่มีค่าในตัวเองเป็นจุดหมายในตัวเอง การลดฐานะมนุษย์ลงโดยใช้เป็นเครื่องมือเพื่อบรรลุเป้าหมายใด ๆ ย่อมเป็นสิ่งที่ไม่ดีศีลธรรม.

ข. ประโยชน์นิยม (Utilitarianism) ซึ่งตั้งเป้าหมายไว้ว่า สังคมต้องแสวงหาความสุขมากที่สุดให้กับประชาชนจำนวนมากที่สุด (Greatest happiness of the greatest number) เพราะการใช้ความสำนึกในหน้าที่อาจแสดงออกไม่ตรงกัน จึงควรใช้หลักการที่ตรงกันกับความต้องการของมนุษย์และต้องมีกฎหมายควบคุมความอยากรู้เพื่ออยู่ร่วมกันอย่างมีความสุข ผู้ริเริ่มความคิดนี้ได้แก่เบ็นทัม (Bentham, ๑๗๔๘-๑๘๓๒) ต่อมาจอห์น สจิวต์ มิลล์ (John Stuart Mill 1806-1873) เป็นนักปรัชญาจริยธรรมชาวอังกฤษที่มีความเห็นเช่นเดียวกับเบ็นทัมว่า มาตราการจริยยะ คือ การแสวงหาความพึงพอใจมากที่สุดแก่คนจำนวนมากที่สุด แต่ไม่เห็นด้วยที่ว่ามากที่สุดได้แก่เข้มข้นที่สุดและนานที่สุด มิลล์เห็นว่า “ความมากทางปริมาณรู้ความมากทางคุณภาพไม่ได้ เช่น โสกราตีสจะไม่โอ้อวดสุขที่มีความพึงพอใจเข้มข้นกว่าตน เพราะรู้ว่าความพึงพอใจของตนมีคุณภาพสูงกว่า รัฐจึงมีหน้าที่จัดการให้พลเมืองได้รับความพึงพอใจที่มีคุณภาพสูงอย่างกว้างขวางที่สุด”^{๔๑} มิลล์ได้อธิบายให้เราทราบว่า ประโยชน์นิยม ต้องการให้มนุษย์เป็นคนมีใจไม่ลำเอียง อย่างแท้จริงระหว่างความสุขและความทุกข์ของผู้อื่นและให้มีจิตเมตตาต่อเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน คือ “หลักมหัสย สุ่มหาชน” นั่นเองที่มิลล์ได้ตั้งขึ้นมา ซึ่งมิลล์ได้เสนอกรอบความคิดของประโยชน์นิยม

^{๔๑} กิริติ บุญเจือ, จริยศาสตร์สำหรับผู้เริ่มเรียน, หน้า ๔๙-๕๐.

ของเขาไว้ว่า "เป็นลัทธิซึ่งยอมรับประโยชน์นิยม หรือหลักความสุขเป็นรากฐาน ถือว่าการกระทำที่ถูกต้อง คือการกระทำที่มีแนวโน้มจะก่อให้เกิดความสุข และการกระทำที่ถือว่าผิด ก็คือการกระทำที่มีแนวโน้มที่จะก่อให้เกิดสิ่งที่ไม่ดีกับความสุข ความสุขคือ ความรื่นรมย์และปราศจากความเจ็บปวด ความทุกข์ (Unhappiness) คือความเจ็บปวด และภาวะไร้ความพึงพอใจ"

จุดมุ่งหมายสูงสุดของลัทธิมิลล์ก็คือความพึงพอใจหรือความสุข เพราะจุดมุ่งหมาย ที่นำไปสู่ความหลุดพ้นจากความเจ็บปวดทั้งมวลก็คือความสุข แต่ถึงแม้ว่า มิลล์จะยอมรับ ว่าความสุขคือเป้าหมายของชีวิตแต่ความสุขนั้นไม่เหมือนกับความสุขทั่วไป แต่มิลล์เน้น ไปที่ความสุขที่สร้างให้กับผู้อื่นให้มากที่สุดโดยไม่ได้นั่นที่ตนเองแต่อย่างใด

ตามทัศนะของมิลล์แล้ว มิลล์ไม่เห็นด้วยกับเบ็นทัมคือ มิลล์ไม่ต้องการให้แต่ละคน กอบโกยหาประโยชน์ใส่ตน เพราะจะทำให้เกิดการแข่งขันชิงดีกัน โดยเหตุที่คนเรามีพลังต่อรองไม่เท่ากัน คนมีพลังสูงย่อมจะได้เปรียบคนมีพลังต่อรองต่ำกว่าตามลำดับ ประโยชน์ที่หวังจะได้อาจจากการแข่งขันนี้จะกลายเป็นทุกข์เสียมากกว่า เพราะความเสียสละเห็นใจต่อกันที่มนุษย์เรามีความโน้มเอียงที่จะปฏิบัติต่อกันอยู่แล้ว^{๔๒} มาตรฐานของประโยชน์นิยม มิใช่อยู่ที่ความสุขอันยิ่งใหญ่ ที่สุดของปัจเจกบุคคล แต่หมายถึงความยิ่งใหญ่ของส่วนรวม ระหว่างความสุขของตน และความสุขของผู้อื่นนั้น ประโยชน์นิยมแสดงทัศนะไว้ว่า ควรได้รับประโยชน์ด้วยกันเท่า ๆ กัน ดังนั้นจึงจะเห็นว่า ประโยชน์นิยมนั้นไม่ได้สอนให้คนเห็นแก่ตัว แต่สอนให้เล็งเห็น ประโยชน์ส่วนรวมมากที่สุด

มิลล์ได้เสนอว่า สาเหตุที่ทำให้คนเราทำประโยชน์เพื่อผู้อื่นหรือสังคมนั้น ก็คือ พันธะทางศีลธรรม ซึ่งผูกพันกับบุคคลที่อยู่ในสังคมและทำไมเราจึงต้อง สนับสนุนความสุขทั่วไป มิลล์ได้ตอบว่ามีเหตุผลอยู่ ๒ ประการก็คือ

๑. เหตุผลภายนอก หมายถึง พลังสนับสนุนให้ทำตาม ได้แก่ความหวังจะได้สร้างประโยชน์ และความกลัวต่อ ความไม่พอใจของเพื่อนมนุษย์ หรือความไม่พอใจต่อจักวาล หรือความรัก ความกลัวต่อ พระเจ้า ซึ่งทำให้เราทำตามเจตจำนงของพระองค์ โดยปราศจากผลประโยชน์ส่วนตน เพราะปัจจัยเหล่านี้ เป็นพื้นฐานของความกลัว ความรัก ความคาดหวังสิ่งที่ได้รับตอบแทน จากธรรมชาติ สังคม สิ่งแวดล้อม และศาสนา จึงเป็นปัจจัยที่ทำให้มนุษย์ทำตามหน้าที่ และกฎเกณฑ์ทางศีลธรรม โดยไม่มีเหตุผลส่วนตัวเข้าไปเกี่ยวข้องของกฎจริยธรรม หรือศีลธรรมที่สังคมได้วางไว้ก็กลายเป็นสิ่งที่ควรปฏิบัติ

๒. เหตุผลภายใน หมายถึง พลังสนับสนุนให้ทำตาม หน้าที่ คือ มโนธรรมอันได้แก่เมตตากรุณา ความรู้สึกเห็นอกเห็นใจ ผู้อื่น ความรู้สึกเห็นแก่ประโยชน์ของสังคม และมนุษยชาติ เราจะเห็นได้ว่า มิลล์ มีความคิดเห็นทางจริยศาสตร์ ก้าวหน้าไปไกลกว่าเบ็นธัมม์ ที่ยอมรับเพียงเหตุผลภายนอก เท่านั้น ซึ่งเหตุผลเหล่านี้เป็นไปเพื่อประโยชน์ส่วนตัว ของปัจเจกชนเท่านั้น มิลล์ จึงได้เพิ่มเหตุผลภายในเข้าไปอีกอย่างหนึ่ง คือ มโนธรรม (Conscience) ซึ่งประกอบด้วย ความเห็นอกเห็นใจ (Sympathy) ความรัก (Love) และความกลัว (Fear) อันเป็นสิ่งที่ทำให้เราต้องทำหน้าที่

การโยนโยทางศีลธรรมเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมา ล้วน ๆ เมื่อวัฒนธรรมทางปัญญาเจริญก้าวหน้า ทำให้การวิเคราะห์หรือออกเป็นส่วนย่อย ในระดับต่าง ๆ เป็นไปได้ ถ้าไม่มีส่วนสำคัญใดใน

^{๔๒} กิริติ บุญเจือ, จริยศาสตร์สำหรับผู้เริ่มเรียน, หน้า ๕๐.

ธรรมชาติของเรา ไม่มีประเภทความรู้สึกใด ที่มีพลัง ที่การโยงโยนนี้จะมาทำให้กลมกลืนได้ ที่จะทำให้เรารู้สึกว่ามันเข้า กับธรรมชาติ ของเราได้ และทำให้เรามีแค่จะสนับสนุนให้เกิดในผู้อื่นเท่านั้น แต่ยังไม่รักษามันไว้ใน ตัวเราเองด้วย ถ้าไม่มีรากฐานทางธรรมชาติของความรู้สึกที่เห็นด้วยกับศีลธรรม แบบประโยชน์นิยมแล้วละก็ อาจเป็นไปได้ที่การโยงโยนนี้ แม้จะหลังที่ถูกปลูกฝังโดยการศึกษา แล้วก็ตาม จะถูกวิเคราะห์ให้หายไปได้ จะเห็นได้ว่าเหตุจูงใจหรือเหตุผลภายนอก และภายในนั้นเป็นสิ่งที่ทำให้มนุษย์รู้สึกมีพันธะที่จะต้องทำตามและทำหน้าที่ร่วมกันในสังคม เมื่อมีความเข้าใจ และมุ่งประสาน ประโยชน์ร่วมกันแล้วก็กลายเป็นพันธะสังคมจนกลายมา เป็นรากฐาน ความรู้สึกทางสังคม ในที่สุด ซึ่งจะเอื้อต่อระบบศีลธรรมแบบประโยชน์นิยมเป็นอย่างยิ่ง

หลักการที่สำคัญในการแสวงหาประโยชน์

หลักการเบื้องต้นของลักษณะธรรมดาทิ้งหลาย ไม่ว่าจะเป็น ข้ออ้างแรกเกี่ยวกับความรู้ของคนเรา หรือเป็นความประพฤติของคนเราก็คงตาม ไม่มีทางพิสูจน์ได้ว่าเป็นความรู้สึกทางผัสสะหรือแม้แต่สมรรถภาพอื่นใดของคนเราที่จะมา เป็นเครื่องพิสูจน์ หลักการดังกล่าวนี้มีลัทธิกล่าวหาว่าเป้าหมาย (The Ends) หรือจุดหมายนี้เป็น ปัญหาเกี่ยวกับว่าอะไรเป็นสิ่งที่พึงปรารถนา ลัทธิประโยชน์นิยมถือว่า ความสุขเป็น สิ่งที่น่าพึงปรารถนา และเป็นสิ่งเดียวเท่านั้นที่น่าพึงปรารถนา ในฐานะเป็นจุดหมาย สิ่งอื่นน่าพึงปรารถนาในฐานะเป็นวิถีไปสู่จุดหมาย

มิลล์ได้แสดงอีกว่า วัตถุเป็นสิ่งที่เห็นได้ ก็เพราะคนเห็นมันจริง ๆ ข้อพิสูจน์เดียวที่ว่าเสียงเป็นสิ่งที่สามารถได้ยินได้ ก็คือ คนได้ยินมัน จึงสรุปได้ว่า อะไรก็ตามเป็นสิ่งที่น่าปรารถนาก็เพราะว่าแต่ละคนจะปรารถนาความสุขของตนเอง ในฐานะที่เขาเชื่อมั่นว่าจะเอามาได้ และมิลล์ยังกล่าวต่อไปว่า กรณีที่ยกตัวอย่างมาอาจ จะไม่ใช่ข้อพิสูจน์ทั้งหมดที่มีแต่พอจะเป็นเครื่องพิสูจน์ได้ว่า

๑. ความสุขเป็นสิ่งที่ดี

๒. ความสุขของแต่ละคนเป็นสิ่งที่ดีสำหรับเขาแต่ละคน

๓. ความสุขของคนทั่วไปเป็นสิ่งที่ดีสำหรับผลรวมของทุกคน

นอกจากเขาจะยอมรับว่าความสุขเป็นสิ่งที่น่าปรารถนาในฐานะจะเป็นจุดหมายสูงสุดเพียงอย่างเดียวแล้ว เขายังปฏิเสธปัจจัยอื่นที่เห็นว่าจะน่าจะเป็นเป้าหมายที่น่าปรารถนา เหมือนกับ ความสุขก็คือคุณธรรม ว่าคุณธรรมนั้นไม่ได้อยู่ในฐานะที่เป็นเป้าหมายแต่ประการใด แต่ก็อาจจะเป็นส่วนหนึ่งของจุดหมายได้ แม้ถึงอย่างนั้นไม่ใช่จุดหมายอย่างแท้จริง ดังที่มิลล์ได้แสดงทศนะไว้ว่า

ดังนั้นเราก็จะได้คำตอบของคำถามที่ว่า หลักประโยชน์นิยม มีข้อพิสูจน์ประเภทใด แล้วถ้าความเห็นที่ข้าพเจ้าเพิ่งกล่าวไปเป็นความจริงทางจิตวิทยาแล้ว ถ้าธรรมชาติ มนุษย์มีลักษณะ ที่จะปรารถนาสิ่งอื่นไม่ได้นอกเสียจากว่ามันเป็นส่วนหนึ่งของ ความสุขหรือวิถีไปสู่ความสุขแล้ว เราก็ไม่อาจมีข้อพิสูจน์อื่นได้อีก และเราก็ไม่จำเป็น ต้องพิสูจน์อื่นได้อีกเพื่อ แสดงว่าสิ่งเหล่านี้เป็นสิ่งที่เดียวที่น่าพึงปรารถนา ถ้าเช่นนั้น ความสุขก็เป็นจุดหมายเดียวเท่านั้นของการกระทำของมนุษย์

ลักษณะของความสุข

มิลล์ยอมรับความแตกต่างทางคุณภาพและปริมาณของความสุข และชี้ให้เห็นว่าความสุขมีคุณภาพที่แตกต่างกัน โดยเน้นให้เห็นความแตกต่างระหว่าง ความสุขของมนุษย์ และสัตว์ รวมถึงความพึงพอใจอื่น ๆ ที่แสดงให้เห็นว่าความสุขของสัตว์และ มนุษย์ไม่ใช่สิ่งเดียวกัน เพราะความสุขแบบสัตว์ดิรัจฉานไม่สามารถ ทำให้มนุษย์รู้สึก เป็นสุขได้ เพราะมนุษย์มีความรับรู้สูงกว่า

ความหิวกระหายของสัตว์ เพราะหากความสุข หรือความรื่นรมย์ของมนุษย์กับสัตว์ไม่ต่างกัน ความ เป็นมนุษย์กับสัตว์ก็ไม่ต่างกัน

มิลล์ได้แยกความสุขออกเป็น ๒ ด้าน คือ ด้านปริมาณ และด้านคุณภาพ โดยมิลล์ถือว่า คุณภาพของความสุขให้ค่าความพึงพอใจแก่คนเรามากกว่า เพราะเป็นความสุขที่ยาวนานและถาวร และได้อธิบาย ลักษณะของความสุขและ ความแตกต่างระหว่าง ความสุขและความแตกต่าง ระหว่าง ความสุขของมนุษย์และสัตว์ ไว้อย่างน่าฟังว่า "คงมีคนไม่กี่คนที่จะยอมลดตัวลงมีชีวิตแบบสัตว์ เจริญฉาน แม้จะได้รับคำมั่นสัญญาว่าจะได้มีชีวิตที่รื่นรมย์ เต็มอัมแบบสัตว์ ไม่มีคนฉลาดคนใดที่จะ ยอมกลายเป็นคนโง่ ไม่มีบัณฑิตใดที่จะยอมกลายเป็นคนเขลา ไม่มีคนที่ก่อปรด้วยมโนธรรม และ จิตสำนึกคนใด ที่จะยอมกลายเป็นคนสฤล และเห็นแก่ตัว แม้เขาจะยอมรับว่าเป็นคนโง่ คนเขลาและ คนพาล มีความพอใจในชีวิตมากกว่าตน ในการจะได้รับความสุขผู้ที่จะสามารถมีความสุข ได้สูงกว่า ย่อมต้องการอะไรต่ออะไรมากกว่าผู้ที่สามารถน้อยกว่า และเขามีโอกาสที่จะได้ รับความเจ็บปวด มากกว่าด้วย แต่แม้ว่าเขาจะอยู่ในภาวะที่จะต้องเสี่ยงอย่างนี้ เขาก็จะไม่ยอม ลดตัวลงมาอยู่ในสภาพ ชีวิตที่ต่ำกว่า เป็นมนุษย์ที่ไม่สมอยากดีกว่าเป็นสุกรที่เอนอ้อม เป็นโสกราตีสที่ไม่เป็นสุขดีกว่าเป็นเจ้าเง่ง ที่เปรมปรีดิ์".

สรุปทฤษฎีของมิลล์ มาตรการหาความบันเทิงก็เดินตามธรรมชาติเหมือนกัน แต่เดิน ตามธรรมชาติฝ่ายต่ำเท่านั้น เป็นอีกกรอบหนึ่งสำหรับเลือกวิถีปฏิบัติ ซึ่งปัญหาในข้อว่ามนุษย์ ปรารถนาแต่ความสุขเท่านั้น ประโยชน์จึงเน้นผลการกระทำ หรือความสุข มิได้เน้นความถูกต้อง ของวิถีที่จะได้มาซึ่งความสุข และปัญหาที่ว่าประโยชน์นิยมใช้มนุษย์เป็นวิถีไปสู่จุดหมาย

อาจพอสรุปแนวคิดของมิลล์ เกี่ยวกับทฤษฎีทางศีลธรรม และทฤษฎีประโยชน์นิยมได้ว่า มิลล์คล้ายกับค่าน้ำคือ เชื่อว่าทฤษฎีทางศีลธรรมจะต้องบอกได้ว่าเราควรทำอะไร หรือการกระทำ อะไรที่ถูกต้องชอบธรรมทางศีลธรรม หรือหน้าที่ทางศีลธรรมของเราคืออะไร และการจะบอกเช่นนี้ ได้เราจะต้องบอกให้ได้ว่าก่อนว่าหลักการแรกทางศีลธรรมคืออะไร กฎศีลธรรมจะต้องเข้ากันได้กับ ความจริงทางจิตวิทยาของมนุษย์ นอกจากนี้ตามความคิดของมิลล์นั้น แม้ประโยชน์นิยมจะยอมรับ ว่าแรงจูงใจก็มีความสำคัญ กระนั้นหัวใจของการตัดสินคุณค่าทางศีลธรรมอยู่ที่การตัดสินตัวการ กระทำและผลของการกระทำ และมีใช้อยู่ที่การตัดสินค่าของคนเช่นที่เห็นในความคิดของค่าน้ำ^{๔๓}

(๒) สมัยปัจจุบัน กล่าวคือ เมื่อล่วงถึงศตวรรษที่ ๑๘ และ ๑๙ นักวิชาการได้เริ่มมีการ ใช้วิธีทางวิทยาศาสตร์มาใช้ศึกษาพฤติกรรมมนุษย์ในสังคม และพยายามแยกตัวศาสตร์ต่างๆ ทาง สังคมออกจากปรัชญา จึงทำให้การแสวงหาความจริงเกี่ยวกับธรรมชาติไม่ใช่เรื่องของปรัชญาอีกต่อไป ฉะนั้น ในศตวรรษที่ ๒๐ เป็นต้นมา ปรัชญาจึงไม่มีหน้าที่แสวงหาความจริง เพราะนั่นเป็นหน้าที่ของ วิทยาศาสตร์ธรรมชาติที่จะหาความจริงเรื่องสสารวัตถุ ส่วนวิทยาศาสตร์สังคมก็หาในเรื่องพฤติกรรม มนุษย์ ทำให้เกิดสำนัก “ภาษาวิเคราะห์” คือปรัชญามีหน้าที่วิเคราะห์ภาษา นักปรัชญากลุ่มนี้เห็นว่า ปัญหาที่นักปรัชญาได้แย้งกันนั้นไม่เกิดขึ้นถ้าคำที่นักปรัชญาแต่ละคนใช้นั้นมีความหมายตรงกัน จึง เป็นหน้าที่ของนักปรัชญาที่จะชี้ให้เห็นว่าปัญหาบางปัญหาของวิทยาการแขนงต่างๆ นั้นอาจแก้ได้ด้วย

^{๔๓} เนื่องน้อย บุญเนตร, **จริยศาสตร์ตะวันตก : ค่าน้ำ มิลล์ ฮอบส์ รัสเซลล์ ชาร์ลส์** , (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๙), หน้า ๑๓๒-๑๓๓.

การวิเคราะห์ภาษาที่ใช้สื่อความหมายกัน เพราะความกำกวมทางภาษาก่อให้เกิดการโต้แย้งที่ไม่จำเป็น^{๔๔}

และแนวคิดสำนักภาษวิเคราะห์ พบว่าความดีของความจริงมาจากการเลือกรางในการใช้ภาษา มิได้เป็นคุณค่าที่มีจริง เพราะเป็นความเข้าใจผิดในการใช้ภาษาของมนุษย์ คนเราจึงควรเลิกยึดถือคุณค่าเหล่านี้ แล้วปัญหาสังคมก็จะหมดไป แบ่งกันกินกันใช้ ไม่ยึดมั่นใด ๆ ทั้งสิ้น ผู้ริเริ่มความคิดนี้ ได้แก่ แอร์ (Ayer) และจริยศาสตร์ที่ทำการค้นคว้าแบบนี้ได้ชื่อว่าอภจริยศาสตร์ (Meta-ethics) โดยมีนักปรัชญาดังนี้

ก. ทฤษฎีบัญญัตินิยมของแอร์ แอร์ได้เสนอจุดยืนว่า บรรดาข้อตัดสินทางจริยธรรมล้วนไม่ใช่ข้อความที่มีความหมายเชิงประจักษ์ หากแต่เป็นเชิงอารมณ์ ข้อตัดสินเหล่านั้น เปิดเผยถึงอารมณ์ของผู้พูด โดยไม่ได้ระบุอะไรเกี่ยวกับสิ่งที่หมายถึง นอกจากแสดงว่าสิ่งนั้นเป็นเป้าของความรูสึก^{๔๕} แอร์ กล่าวถึงสิ่งจะอันสำคัญที่สุดสามประการ เกี่ยวกับข้อตัดสินทางจริยธรรมคือ

(๑) ข้อตัดสินเหล่านี้เป็นข้อตัดสินแบบบัญญัติ

(๒) มีลักษณะที่สามารถทำให้เป็นสากลได้

(๓) มีระเบียบวิธีที่มีเหตุผลในการคิดเรื่องจริยธรรม เพราะมีความสัมพันธ์เชิงตรรกะระหว่างบรรดาข้อตัดสินแบบบัญญัติ

แอร์คิดว่าในเบื้องต้นนั้นศัพท์เหล่านี้ถูกใช้เพื่อให้ข้อเสนอแนะหรือคำแนะนำ หรือโดยทั่วไปก็เพื่อแนะทางเลือก เช่น แนะนำลูกค้า, สาธิตแนะนำนักเรียน และเสนอทางเลือก สำหรับตัดสินใจ

สำหรับแอร์ ข้อตัดสินทางจริยธรรมมีหน้าที่ขึ้นเบื้องต้นเป็นการ ไขยกย่องหรือ การกระทำอย่างใดอย่างหนึ่ง และจุดประสงค์ของการยกย่องนี้ก็เพื่อแนะนำ ทางเลือกให้แก่ผู้มีปัญหา เช่น ภาพใดเป็นภาพที่ดี หรือในทางจริยธรรม เช่น จะทำอะไรดี นอกจากนี้ข้อตัดสินทางจริยธรรมยังมีลักษณะเป็นคำสั่งด้วย

แอร์คิดว่า ทฤษฎีบัญญัตินิยมของเขาได้นิยามข้อตัดสินเชิงคุณค่า (หรือจริยธรรม) อย่างสอดคล้องตรงกับการใช้ตามปกติ กล่าวคือ คนทั่วไปใช้เพื่อบอกว่า "ควร" เลือกอะไร หรือ "ควร" ทำอะไรมากกว่าอย่างอื่น แอร์คำนึงถึงการที่บางคนอาจยอมรับข้อตัดสินที่ว่า "ฉันควรทำ" แต่ไม่ยอมรับคำสั่งที่ว่า "จงทำ"

แอร์คิดว่าประโยคหรือ ข้อตัดสินทางจริยธรรมไม่ได้มีความหมายเพียงประโยคคำสั่งเท่านั้น แต่ยังมีคามหมาย อีกอย่างหนึ่ง คือ จะต้องสามารถทำให้เป็นสากลได้ บรรดาข้อตัดสินทางจริยธรรมทั้งหลายเหล่านั้น นอกจากจะมีหน้าที่เพื่อการบัญญัติแล้วยังมีความหมายเชิงพรรณนาอยู่ด้วย เราสามารถทำให้ประโยคเชิงพรรณนาเป็นสากลได้เนื่องจากความหมายของศัพท์เชิงพรรณนานั้นต้องใช้ให้เป็นไปตามกฎความหมายที่เป็นสากล

^{๔๔} วิทย์ วิศทเวทย์, ปรัชญาการศึกษา, (กรุงเทพมหานคร : โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๕), หน้า ๖.

^{๔๕} เฉลิมเกียรติ ผิวนวล, อภจริยศาสตร์, (กรุงเทพมหานคร : เจริญวิทยการพิมพ์, (ม.ป.ป.), หน้า ๖๙-๗๐.

สัจจะประการที่สามเกี่ยวกับข้อตัดสินทางจริยธรรมก็คือว่า มีระเบียบวิธีที่เหตุผล ในการคิดเรื่องจริยธรรม เพราะมีความสัมพันธ์เชิงตรรกะระหว่างบรรดา ข้อตัดสินแบบบัญญัติต่าง ๆ นี่เป็นจุดสำคัญอันเด่นชัดที่ทำให้ทฤษฎีของ แฮร์แตกต่างจากแบบอารมณ์นิยม

ในประเด็นแรก เราอาจจะสรุปการอ้างเหตุผลทางจริยธรรมของแฮร์ ได้ตามตัวอย่างนี้

(๑) จงจับลูกหนี้ที่ไม่ใช้หนี้คือ เข้าคุก (ประโยคคำสั่ง)

(๒) นายเอ เป็นลูกหนี้ที่ไม่ใช้หนี้ (ประโยคบอกเล่า)

(๓) จงจับนายเอ เข้าคุก (ประโยคคำสั่ง)

การที่ปรากฏข้อสรุปเป็นประโยคคำสั่งเพราะแฮร์ถือว่า ถ้าในข้ออ้างมีประโยคคำสั่ง อยู่ อย่างน้อยสุดหนึ่งประโยค ประโยคสรุปสามารถเป็นประโยคคำสั่งได้อย่างสมเหตุสมผล

กล่าวโดยสรุปในตอนนี้นี้ก็คือ ในการคิดเรื่องจริยธรรม มีระเบียบวิธีที่มีเหตุผลตาม วิธีนิรนัย ซึ่งสามารถใช้ได้กับประโยคคำสั่ง เช่นเดียวกับประโยคบอกเล่า โดยยังคงลักษณะเชิงบัญญัติอันเป็นแก่นของข้อตัดสินทางจริยธรรม

ข. ทฤษฎีอารมณ์นิยม (Emotivism) ของ ซี แอล สตีเวนสัน (C.L. Stevenson)

สตีเวนสันต้องการตอบปัญหาทางจริยศาสตร์เชิงวิเคราะห์ เพื่อจะได้เข้าใจ ศัพท์ และวิธีการต่าง ๆ ในจริยศาสตร์เชิงดีค่าได้อย่างกระจ่างแจ้งขึ้น กล่าวคือปัญหาที่ สตีเวนสันสนใจไม่ใช่ปัญหาที่ว่าเราคิด สิ่งใดสิ่งหนึ่งอย่างไร แต่คือปัญหาที่ว่า การดีค่าสิ่งหนึ่งว่าดีหรือเลวนั้น จะต้องเข้าใจความหมายของ ปัญหาให้ชัดเจนก่อน เขากล่าวว่า จุดมุ่งหมายแรกที่สุด อธิบายลักษณะวิธีการต่าง ๆ ที่ใช้ในการ พิสูจน์หรือสนับสนุนการ ตัดสินค่าทางจริยะ วิธีการของเขาก็คือ พิจารณาปัญหาทางจริยะจากแง่ของการ ศึกษาภาษาและความหมายของคำ นอกจากนั้นแล้วยังใช้วิธีการรวบรวมข้อเท็จจริงจากการ สังเกตพฤติกรรมของคนเราในกิจกรรมต่าง ๆ แล้วนำมาใช้เป็นข้อมูลพื้นฐาน หรือสรุปง่าย ก็คือวิธีการ ของนักปรัชญาประจักษ์วาพนั่นเอง

จุดเริ่มต้นของความคิดของสตีเวนสันเริ่มด้วยการวิเคราะห์การดีค่าทางจริยะ เรียกว่า “การสังเกตการณ์สนทนาโต้ตอบกันเรื่องจริยธรรมในชีวิตประจำวัน”^{๔๖} โดยยกประเด็นเรื่องการนิยาม คำว่า "ดี" มาเป็นประเด็นหลัก เพราะเป็นพื้นฐานสำหรับประเด็นอื่นต่อไป โดยมีทรรศนะว่า ความหมายของคำนิยามว่า "ดี" จะต้องตรงกับความหมายของ "ดี" ในแง่ที่ว่า เมื่อเราเข้าใจ ความหมายของคำนิยามแล้วสามารถนำคำว่า "ดี" ไปใช้ในความหมายที่นิยามไว้ โดยได้ใจความตรงกับ ที่เราต้องการที่จะพูดและเป็นความหมายที่ชัดเจน ในบางครั้งศัพท์ที่เราต้องการนิยามมีความหมาย กำกวมและคลุมเครือจนเราจำเป็นต้องให้คำนิยาม หลายชุดด้วยกัน ในกรณีเช่นนี้เราเรียกว่าคำนิยาม แต่ละชุดว่ามีความหมายตรงกับ ความหมาย ตรงกับศัพท์ที่ต้องการนิยามทุกประการ

เนื่องจากสตีเวนสันคิดว่า มีการใช้ศัพท์จริยธรรมในการสนทนาโต้ตอบกัน อยู่ ๓ ลักษณะ จึงมีทรรศนะว่า ความหมายที่เป็นแบบอย่างของ "ดี" ต้องเป็นไปตาม กฎ ๓ ลักษณะ คือ^{๔๗}

^{๔๖} C.L.Stevenson, **Ethics and Language** , (New York : Yale University Press,1944) ,p.13

^{๔๗} C.L.Stevenson, “ The Emotive Meaning of Ethical Term 1937”, **Facts and Values : Studies in Ethical Analysis** , (New York : Yale University Press,1963) , p.15.

(๑) มีการเห็นด้วยและไม่เห็นด้วยเกิดขึ้นจริงในวาทะกรรม คือจากคำนิยามของ "ดี" เราต้องสามารถมีความเห็นขัดแย้งกันได้เกี่ยว กับว่าสิ่งหนึ่งดีหรือไม่

(๒) ศัพทจริยธรรมมี “แรงดึงดูด” กล่าวคือ คิดว่า เป็นสิ่งที่ดี ย่อมมีแนวโน้มอันแข็งขันที่จะปฏิบัติตามนั้น มากกว่าผู้ที่ไม่คิดเช่นนั้น คือ "ความดี" จะต้องมีความหมายที่ดึงดูดหรือโน้มน้าวจิตใจ คือผู้ที่ยอมรับว่าสิ่งหนึ่งดีจะต้องมีจิตใจโน้มเอียงที่จะกระทำเพื่อสิ่งนั้น หรือมุ่งสู่สิ่งนั้น

(๓) วิธีการตรวจสอบความหมายเชิงวิทยาศาสตร์หรือเชิงประจักษ์ไม่เพียงพอสำหรับจริยศาสตร์ ในเรื่องนี้ เขาคิดว่า เมื่อเราไม่สามารถใช้ “สิ่งธรรมชาติ” อันมีคุณสมบัติเชิงวิทยาศาสตร์มานิยาม “ความดี” ได้ ก็หมายความว่า วิธีการทางวิทยาศาสตร์ไม่เพียงพอสำหรับจริยศาสตร์ คือ ความดีของสิ่งใดก็ตามต้องไม่เป็นสิ่งที่ทดสอบได้โดยวิธีการทาง วิทยาศาสตร์ ทั้งนี้เพราะวิธีการทางวิทยาศาสตร์ไม่พอเพียงสำหรับ ที่จะมาใช้ในวิชา จริยศาสตร์ โดยมีทฤษฎีว่าสิ่งหนึ่งไม่ว่าจะมีคุณสมบัติชนิดใดก็ตามที่ทดสอบ ได้ด้วยวิธีทางวิทยาศาสตร์ เราก็สามารถถามได้เสมอว่าสิ่งที่มีคุณสมบัติเช่นนั้นดีหรือไม่ นั่นก็หมายความว่า เราใช้ "ดี" ในความหมายที่นิยามไม่ได้ว่าคุณสมบัติที่ทดสอบ ได้ด้วยวิธีการทางวิทยาศาสตร์ และวิธีการทางวิทยาศาสตร์ไม่ใช้การตัดสิน ขึ้นสุดท้าย ว่าสิ่งหนึ่งดีหรือไม่

ข้อกำหนดทั้ง ๓ นี้ สตีเวนสันอ้างว่าเป็น "...ข้อกำหนดซึ่งชวนให้สามัญของเราคล้อยตามด้วยอย่างมาก" เป็นข้อกำหนดที่ "...มีเหตุผลอย่างสมบูรณ์" หมายความว่า สตีเวนสันเชื่อว่าข้อกำหนดเหล่านี้เป็นสิ่งที่ทุก ๆ คนยอมรับตรงกันเพราะเป็นข้อกำหนด ที่ได้จากสามัญสำนึก แต่ความจริงแล้วข้อกำหนดเหล่านี้เป็นเพียง ความเชื่อของสตีเวนสัน เท่านั้น มีฐานะเป็นเพียงข้อยอมรับของเขา และไม่จำเป็นว่าคนอื่นจะต้อง เห็นพ้องด้วย เป็นข้อกำหนดที่ถกเถียงกันได้

ในการดำเนินตามข้อกำหนดข้อแรก สตีเวนสัน เสนอทฤษฎีเกี่ยวกับว่าคนเรา ไม่ลงรอยกันในเรื่องการตีค่าทางจริยะได้เป็นอย่างไร และความไม่ลงรอยนี้มีลักษณะ อย่างไรไว้ดังนี้

สตีเวนสันกล่าวถึงลักษณะของความไม่ลงรอยและความไม่ลงรอยกัน ทั่วไปเสียก่อน เขาเน้นวิเคราะห์เฉพาะความไม่ลงรอยกันเท่านั้น เพื่อความสะดวกและหลีกเลี่ยงความซับซ้อน เพราะถ้าเข้าใจลักษณะของความไม่ลงรอยกันแล้วก็จะสามารถ เข้าใจลักษณะของความลงรอยกันได้เช่นกัน โดยแบ่งความไม่ลงรอยออกเป็น ๒ ชนิด คือ

(๑) ความไม่ลงรอยกันในเรื่องของความเชื่อ

(๒) ความไม่ลงรอยกันในเรื่องทัศนคติ

สตีเวนสันได้พิสูจน์ให้เห็นจากการตีค่าทางจริยะที่เราทำกันอยู่ในชีวิตประจำวันว่า เมื่อมีการโต้เถียงกันทางจริยะ การเถียงกันนั้นจะต้องประกอบไปด้วยความไม่ลงรอย 2 ชนิดมิใช่จะมีแต่ความไม่ลงรอยกันเพียงความเชื่อเพียงอย่างเดียว ทฤษฎีจริยศาสตร์ส่วนใหญ่มองข้ามความไม่ลงรอยกันในเรื่องทัศนคติจึงมีข้อบกพร่องไม่สามารถ อธิบายลักษณะบางอย่างของการตีค่าได้

ในกรณีของข้อกำหนดข้อที่ 2 ทฤษฎีของสตีเวนสันเป็นไปตามข้อกำหนดนี้ โดยให้คำอธิบาย ลักษณะการใช้ศัพท์ทางจริยะไว้ ดังนี้ เกี่ยวกับหน้าที่และความหมายของศัพท์ทางจริยะนั้น จัดว่าเป็นทฤษฎีผล ประโยชน์นิยมทฤษฎีหนึ่ง กล่าวคือ เป็นทฤษฎีที่อธิบายความหมายและหน้าที่ของของศัพท์ ทางจริยะด้วยอารมณ์ ความรู้สึก หรือทัศนคติ ซึ่งขัดแย้งต่อทฤษฎีผลประโยชน์อื่นซึ่งเสนอว่า ข้อความทางจริยะบรรยายสภาพของทัศนคติหรือให้ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับทัศนคติ สตีเวนสัน

กล่าวว่า เป็นความจริงที่ว่าข้อความทางจริยะมีความหมาย เชิงบรรยายสอยด้วย ส่วนหนึ่ง แต่ไม่ได้หมายความว่าข้อความทางจริยะมีความหมายเชิงบรรยาย หน้าที่หลักของข้อความทางจริยะไม่ใช่การบรรยายข้อเท็จจริงเกี่ยวกับทัศนคติ แต่เป็นการสร้างอิทธิพลต่อทัศนคติ

ทฤษฎีสติเวนสัน ดำเนินตามข้อกำหนดข้อที่สาม โดยอาศัยทัศนคติเรื่องความไม่ลงรอยกันทั้งสองชนิด กล่าวคือ ในเมื่อความไม่ลงรอยกันในเรื่องความเชื่อเป็นความไม่ลงรอยกันที่ปรากฏในศาสตร์ต่าง ๆ เมื่อเรามีความเชื่อที่ขัดแย้งกันวิธีการทางวิทยาศาสตร์จะเป็นเครื่องตัดสินว่าความเชื่อใดถูกต้องเป็น วิธีการที่นำไปสู่ความขัดแย้งในเรื่องความเชื่อ ถ้าความไม่ลงรอยกันใน เรื่องทัศนคติ ได้ทางอ้อม โดยให้เกิดความไม่ลงรอยกันในเรื่องความเชื่อซึ่งจะเป็นสาเหตุให้เกิดความลงรอยกันในเรื่องทัศนคติโดยอัตโนมัติ แต่ถ้าไม่ลงรอยกันในเรื่องทัศนคติไม่มีรากฐาน อยู่บนความไม่ลงรอยกันในเรื่องความเชื่อ วิธีการทางวิทยาศาสตร์ก็ไม่สามารถนำไปสู่ความลงรอยกันในเรื่องทัศนคติได้

ตามทฤษฎีของสติเวนสัน ความหมายแบ่งออกเป็น ๒ ชนิดคือ ความหมายเชิงบรรยายและความหมายเชิงอีโมติฟ

(๑) ความหมายเชิงบรรยาย สติเวนสันชี้ให้เห็นปัญหาสองข้อด้วยกัน ข้อแรกก็คือกระบวนการทางจิตวิทยาที่คำ ที่มีความหมายเชิงบรรยาย ทำให้เกิดขึ้นในตัวของผู้ฟังนั้นมีลักษณะเฉพาะอย่างไร ข้อที่สองก็คือ ความหมายเชิงบรรยายคงความชัดเจนแน่นอนพอที่จะใช้เป็นประโยชน์ ในการติดต่อสื่อสารได้อย่างไร สิ่งที่ทำให้ความหมายเชิงบรรยายมีความแน่นอนชัดเจนได้ก็คือกฎทาง ภาษาศาสตร์ ซึ่งมีหน้าที่นำสัญลักษณ์ต่าง ๆ มาสัมพันธ์กัน เช่น หากมีคนถามเราว่า "ทวดของเรายัง มีชีวิตอยู่หรือไม่" เราก็ต้องทบทวนในสมองเสียก่อนว่า ทวดคือพ่อของปู่เรา เพื่อให้เข้าใจ ปัญหาให้ชัดเจนและสามารถตอบคำถามได้

(๒) ความหมายเชิงอีโมติฟ ความหมายเชิงอีโมติฟเป็นความหมายชนิดหนึ่งจะเป็นชนิดหนึ่งของความพร้อม อีก อย่างหนึ่ง ก็ต่อเมื่อสิ่งกระตุ้นหรือการตอบสนอง หรือทั้งสิ่งกระตุ้นและการตอบสนองของ ความพร้อมอย่างแรก อยู่ในขอบเขต ของสิ่งกระตุ้นหรือการตอบสนอง ของความพร้อมอย่าง หลัง เนื่องจากอารมณ์ความรู้สึกเป็นชนิดหนึ่งของกระบวนการทางจิตวิทยาที่เกิด จากความพร้อมที่เป็นความหมาย

ความหมายเชิงอีโมติฟนอกจากจะแตกต่างจากความหมายเชิงบรรยายในแง่ที่ทำให้เกิดกระบวนการ ทางจิตวิทยาคนละชนิดกันแล้ว ยังมีความแตกต่างอีกอย่างหนึ่งที่ สติเวนสันมิได้ยืนยัน แต่แนะไว้เป็นนัย นั่นก็คือ ความหมายเชิงบรรยายมีความชัดเจนและ คงที่อยู่ในระดับหนึ่งเพราะอาศัยกฎทางภาษาศาสตร์ แต่ความหมายเชิงอีโมติฟไม่ได้ อาศัยกฎทางภาษาศาสตร์มา เป็นเครื่องมือ ทำให้ความหมายชัดเจนคงที่

การวิเคราะห์ศัพท์ของสติเวนสัน

สติเวนสันได้แบ่งรูปแบบสำหรับวิเคราะห์ความหมายของคำว่า "ดี" เป็นหลัก แบ่งออกเป็น ๒ รูปแบบ

(๑) จัดความคลุมเครือของความหมายของ "ดี" โดยชี้ให้เห็นว่าความเป็นไปได้อย่างหนึ่ง ในการใช้คำ "ดี" ก็คือ ผู้ใช้ภาษาให้คำ ๆ นี้มีความหมายเชิงบรรยายเกี่ยวกับทัศนคติของผู้พูด ส่วนความเชื่ออื่น ๆ ที่คำ "ดี" ทำให้เกิดขึ้นในตัวผู้ฟังเป็นเพียงความเชื่อที่ "ดี" แนะนำ ไม่ใช่ความหมายเชิงบรรยาย ผู้ใช้ภาษาใช้คำ "ดี" เพื่อยืนยันข้อเท็จจริงเกี่ยวกับทัศนคติ ของตน และปล่อยให้ผู้ฟังรับรู้

ข้อเท็จจริงอื่น ๆ ที่เกี่ยวกับคุณสมบัติของสิ่งที่ตนยกย่อง โดยอาศัยการแนะของความหมายเชิงอิมิตีฟ ในการวิเคราะห์รูปแบบนี้ สติเวนสันให้คำนิยาม โดยคร่าว ๆ ของ "ดี" ไว้ดังนี้ "สิ่งนี้ดี" หมายความว่า "ฉันเห็นชอบด้วยกับสิ่งนี้ ท่านจึงเห็นชอบด้วยเช่นกัน สรุปแล้วข้อความที่เป็นคำนิยามคร่าว ๆ นี้ก็พอเพียงที่จะถ่ายทอดความหมายที่เป็นการแสดงและกระตุ้นทัศนคติ และดังนั้นในกรณีนี้ คนสองคนเถียงกัน เช่น ก บอกว่าสิ่งนี้ดี ข บอกว่า สิ่งนี้ไม่ดี เมื่อถอดความออกมาตามนิยามก็จะได้

ก. ฉันเห็นชอบด้วยกับสิ่งนี้ท่านจึงเห็นชอบด้วยกับสิ่งนี้เช่นกัน

ข. ฉันไม่เห็นชอบด้วยกับสิ่งนี้ท่านจึงไม่เห็นชอบด้วยกับสิ่งนี้เช่นกัน

ข้อความส่วนแรกนั้นอย่างน้อยที่สุดก็พอเพียงที่จะชี้ให้เห็นว่าคนทั้งสองที่มีทัศนคติ ที่ตรงข้ามกัน และส่วนหลังของคำนิยามก็แสดงให้เห็นว่าแต่ละฝ่ายพยายามเปลี่ยน ทัศนคติของอีกฝ่ายหนึ่ง คำนิยามนี้จึงสามารถแสดงให้เห็นความลงรอยกัน และไม่ลงรอยกันในเรื่องทัศนคติ ซึ่งเป็นลักษณะแก่นของการตีค่าทางจริยะได้ เพราะความไม่ลงรอยกันในเรื่องทัศนคติของอีกฝ่ายหนึ่ง

ความหมายเชิงอิมิตีฟ ของ "ดี" คือ "ท่านจึงเห็นชอบด้วยกัน" นั้น เป็นประโยคคำสั่ง ดังนั้นจึงไม่สามารถแสดงลักษณะของความหมายเชิงอิมิตีฟของ "ดี" ได้อย่างถูกต้องทุกประการ เนื่องจากข้อความทางจริยะและประโยคคำสั่ง มีวิธีการสร้างอิทธิพลต่อทัศนคติของผู้ฟังที่แตกต่างกัน สติเวนสัน เชื่อว่าเราไม่สามารถ หาคำนิยามที่มีความหมายของ เชิงอิมิตีฟตรงกับความหมายเชิงอิมิตีฟของ "ดี" ทุกประการได้

(๒) รูปแบบนี้เสนอวิธีการอีกวิธีหนึ่งในการจัดความคลุมเครือของความหมายของ "ดี" โดยการชี้ให้เห็นว่า ความเป็นไปได้อีกอย่างหนึ่งของการใช้คำ "ดี" ก็คือ ผู้ใช้ภาษากำหนดให้คำ "ดี" มีความหมายเชิงบรรยายเกี่ยวกับคุณสมบัติของสิ่งที่ผู้พูดยกย่อง และให้ความเชื่อเกี่ยวกับทัศนคติของผู้พูดเป็นเพียงสิ่งที่คำ "ดี" เน้น ดังนั้นตามรูปแบบ การวิเคราะห์ที่สอง "ดี" มีความหมายเชิงบรรยายที่ซับซ้อนและหลากหลาย ในขณะที่ตามรูปที่หนึ่ง "ดี" มีความหมายเชิงบรรยายที่จำกัดกว่ามาก

สรุปได้ว่า การให้คำนิยามแบบชักจูงนั้นต้องอาศัยการ ใช้ความหมายทั้งสองชนิด ร่วมกัน คือ ผู้ใช้ภาษาใช้ความหมายเชิงอิมิตีฟในการยกย่องหรือตำหนิ และใช้ความหมาย เชิงบรรยายในการ บ่งถึงคุณสมบัติที่ต้องการให้ผู้อื่นยกย่องหรือตำหนิ สติเวนสันกล่าวว่า "ถ้าปราศจากความหมายทั้งสองชนิดมากระทำการร่วมกัน การชักจูงใจก็จะขาด กำลังสนับสนุนหรือไม่ก็ขาดทิศทาง เงื่อนไขที่จะทำให้ผู้ใช้ภาษาใช้ความหมาย ทั้งสองชนิดร่วมกันอย่างได้ผลก็คือ ความหมายเชิงอิมิตีฟจะต้องเป็นอิสระบางส่วน และความหมายเชิงบรรยายจะต้องคลุมเครือ

สรุปแล้วการใช้ "ดี" มีอยู่สองแบบ ตามรูปแบบที่หนึ่งผู้ใช้ภาษาใช้ "ดี" ในความหมาย เชิงบรรยายเกี่ยวกับความเห็นชอบของตน และปล่อยให้ความหมาย เชิงอิมิตีฟของ "ดี" เน้นให้ผู้ฟังเกิดความเชื่อเกี่ยวกับคุณสมบัติของสิ่งที่ได้รับการยกย่อง ตามรูปแบบที่สอง ผู้ใช้ภาษากำหนดให้ "ดี" มีความหมายเชิงบรรยายเกี่ยวกับคุณสมบัติของสิ่งที่ตนยกย่อง และปล่อยให้ความหมาย เชิงอิมิตีฟของคำนี้เน้นให้ผู้ฟังเกิดความเชื่อ เกี่ยวกับความเห็น ชอบของตน อนึ่งความหมายเชิงอิมิตีฟของ "ดี" ในทั้งสองรูปแบบมีลักษณะอย่างเดียวกัน

สรุปทฤษฎีของสติเวนสัน

สติเวนสันเห็นว่า คำพูดทางจริยะมีความหมายทางจิตวิทยา คือ สามารถสร้างอารมณ์ พร้อมกับการบรรยาย เช่น คำว่าดี ต้องแสดงออกมาทางความรู้สึกกล่าว คือถ้า ดีใช้ในเรื่องอื่นที่ไม่

เกี่ยวกับจริยธรรม จะไม่มีความหมายทางอารมณ์ เช่น ถนนดี หมายความว่า ใช้การได้สมประสงค์ ไม่กระตุ้นให้เกิดอารมณ์ชกแจง หรือหันเหออกแต่ประการใด ฉะนั้น ทฤษฎีความหมายของสติเวณสันมีความสำคัญต่อทฤษฎีจริยศาสตร์ เชิงวิเคราะห์ของเขาสองประการด้วยกัน

(๑) เป็นเหตุผลสนับสนุนว่าสิ่งที่เขาเรียกว่าความหมาย เชิงอิมิตีฟมีสถานะเป็นความหมาย ไม่เป็นเพียงผลพลอยได้ที่เกิดจากความหมายเชิงบรรยาย และดังนั้นจึงมีความสำคัญทางภาษา

(๒) เป็นการเตรียมเครื่องมือสำหรับวิเคราะห์ความหมายของศัพท์ทาง จริยะให้ละเอียดลงไป เป็นการพยายามสร้างพื้นฐานทางภาษาที่มั่นคงสำหรับ การวิเคราะห์ความหมายทางศัพท์จริยะ เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบกับทฤษฎี อิมิตีฟในสมัยแรกแล้ว กล่าวได้ว่าทฤษฎีของสติเวณสันได้พัฒนาทฤษฎีอิมิตีฟ ไปในแนวทางที่เสริมสร้าง รากฐานทางภาษาของทฤษฎีนี้ให้มั่นคง ทำให้ทฤษฎีนี้มีความน่าเชื่อถือเพิ่มมากยิ่งขึ้น

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจําบท

๔.๑ อะไรคือปรัชญา และศึกษาเรื่องอะไรบ้าง แต่ละเรื่องศึกษาประเด็นอะไร

๔.๒ ปัญหาอภิปรัชญาเรื่องจิตกับกาย มีรายละเอียดอย่างไร และแต่ละสำนักให้ความเห็นประเด็นดังกล่าวอย่างไร ท่านเห็นด้วยหรือไม่ลองอภิปราย

๔.๓ ปัญหาญาณวิทยาเรื่องการตัดสินความรู้ มีรายละเอียดอย่างไร และแต่ละสำนักให้ความเห็นประเด็นดังกล่าวอย่างไร ท่านเห็นด้วยหรือไม่ลองอภิปราย

๔.๔ ปัญหาจริยศาสตร์เรื่องความดี มีรายละเอียดอย่างไร โดยเฉพาะในยุคใหม่และยุคปัจจุบันให้ความเห็นประเด็นดังกล่าวอย่างไร ท่านเห็นด้วยหรือไม่ลองอภิปราย

๕. บรรณานุกรม

กิริติ บุญเจือ. จริยศาสตร์สำหรับผู้เริ่มเรียน. กรุงเทพมหานคร : ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๔๒.

กิริติ บุญเจือ. แก่นปรัชญายุคกลาง. กรุงเทพมหานคร : ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๗.

เฉลิมเกียรติ ผิวฉนวน. อภิจริยศาสตร์. กรุงเทพมหานคร : เจริญวิทย์การพิมพ์, (ม.ป.ป.).

พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมมจิตโต). ปรัชญากรีก. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร :

สำนักพิมพ์สยาม บริษัทเคล็ดไทย จำกัด, ๒๕๓๗.

..... พุทธศาสนากับปรัชญา. กรุงเทพมหานคร : บริษัท อมรินทร์ พรินต์ติ้งกรุ๊ป จำกัด, ๒๕๓๓.

บุญมี แทนแก้ว. พระพุทธศาสนากับปรัชญา. กรุงเทพมหานคร : ว.เพ็ชรสกุล, ๒๕๔๐.

เดือน คำดี. พุทธปรัชญา. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์โอเดียนสโตร์, ๒๕๓๔.

เนืองน้อย บุญเนตร. จริยศาสตร์ตะวันตก : ค้านท์ มิลล์ ฮอบส์ รอลส์ ชาร์ลส์. กรุงเทพมหานคร :

สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

รัตนา ต้นบุญเต็ก. ปรัชญาคืออะไร. กรุงเทพมหานคร : อมรินทร์การพิมพ์ , ม.ป.ป.).

ราชบัณฑิตยสถาน. พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : บริษัท

เทีกซี แอนด์ เจอร์นัล พับลิเคชั่น จำกัด, ๒๕๔๓.

วิทย์ วิศทเวทย์. **ปรัชญาทั่วไป : มนุษย์ โลก และความหมายของชีวิต**. พิมพ์ครั้งที่ ๘.

กรุงเทพมหานคร : อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๓๑.

..... **ปรัชญาการศึกษา**. กรุงเทพมหานคร : โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะ
อักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๕.

วิทย์ วิศทเวทย์ และ เสฐียรพงษ์ วรรณปก. **หนังสือเรียนสังคมศึกษา รายวิชา ส. ๔๐๒**.

กรุงเทพมหานคร : อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๓๐.

สุจิตรา อ่อนค้อม. **ปรัชญาเบื้องต้น**. พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพมหานคร : อักษราพิพัฒน์, ๒๕๔๕.

โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์. **ปรัชญาทั่วไป**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,
๒๕๖๑.

พระมหากันต์ วฑฒนวิโส. “การศึกษาเปรียบเทียบแนวความคิดเรื่องเกณฑ์ตัดสินทางจริยธรรมใน
จริยศาสตร์ของค่านท์กับในพุทธจริยศาสตร์ตามทรรศนะของพระเทพเวที (ประยุทธ์
ยุตโต)”. **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต**. มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,
๒๕๓๕.

พระมหาระวี ดิคุปญโญ (ไกรยะพันธ์). “การศึกษาเปรียบเทียบทฤษฎีความรู้ของพุทธปรัชญาเถร
วาทกับเบอร์ทรันด์ รัสเซลล์”. **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต**. บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๔.

พระมหามานพ กวีวิโส (นักการเรียน). “การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องญาณวิทยา ในพุทธปรัชญา”,
วิทยานิพนธ์ศาสนศาสตรมหาบัณฑิต. สภาการศึกษามหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย , ๒๕๓๕.

C.L.Stevenson. **Ethics and Language**. New York : Yale University Press,1944.

C.L.Stevenson. “The Emotive Meaning of Ethical Term 1937”, **Facts and Values :
Studies in Ethical Analysis**. New York : Yale University Press,1963.

Immanuel Kant. **The Moral Law**. tr. By H.J. Paton. London : Hutchison
University Library, 1969.

G.E.Moore. **Philosophical Studies**. London : Arthur Barker Ltd.,1969.

Harold H. Titus. **Living Issues in Philosophy**. New Delhi : Eurasia Publishing
House Ltd.,1968.

Jidunath Sinha. **Introduction to Philosophy**. Calcutta : Sinha Publishing
House,1968.

John Hospers. **An Introduction to Philosophical Analysis**. London :
Routledge,1990.

W.V.O.Quine. **Epistemology Naturalized**. ed.by Linda Matin Alcoff. Massachusetts :
Blackwell, 1998.

บทที่ ๓

พุทธปรัชญาเถรวาท

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องอภิปรัชญาในพุทธปรัชญาเถรวาท
- ๑.๒ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องญาณวิทยาในพุทธปรัชญาเถรวาท
- ๑.๓ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องจริยศาสตร์ในพุทธปรัชญาเถรวาท

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องอภิปรัชญาในพุทธปรัชญาเถรวาท
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องญาณวิทยาในพุทธปรัชญาเถรวาท
- ๒.๓ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องจริยศาสตร์ในพุทธปรัชญาเถรวาท

๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

การศึกษาพุทธปรัชญาเถรวาทนั้นอาศัยหลักฐานที่ปรากฏในพระไตรปิฎกเป็นหลัก และโดยเนื้อหา นั้นอิงกับแนวทางการดำเนินชีวิตของพระพุทธองค์ที่ถูกบันทึกไว้ผ่านการบอกเล่าของพระอูบาสีและพระ อานนท์ เมื่อมองจากข้อเท็จจริงนี้จะพบว่าหลักฐานในพระไตรปิฎกนั้นเกิดขึ้นจากสาวกและต่อยอดทาง ความคิดนั้นจากความทรงจำของพระเถระในยุคต่อๆ มา ซึ่งการจะเข้าใจความคิดหลักของพระพุทธองค์ได้ จำเป็นต้องอาศัยการตีความในบริบทต่างๆ โดยเฉพาะแนวคิดทางปรัชญา ซึ่งในที่นี้จะได้ตีความในประเด็น ดังนี้

๓.๑ อภิปรัชญาในพุทธปรัชญาเถรวาท

แนวคิดทางอภิปรัชญานั้นเริ่มต้นจากการตั้งข้อสงสัยต่อความเป็นจริง (reality) หรือสภาวะที่เป็น ภาววิสัย (objective)^๑ ว่ามีลักษณะเป็นอย่างไร ซึ่งตรงนี้เราอาจพบว่าพระพุทธองค์ไม่ทรงตอบความเป็นจริงใน ลักษณะนี้ในลักษณะที่มุ่งหมายเพื่อเข้าใจเพียงความเป็นจริงนั้นด้านเดียว ดังในจุฬาลงกยสูตรว่า

“ปัญหาอะไรเล่าที่เราไม่ตอบคือ ปัญหาว่า ‘โลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง โลกมีที่สุด โลกไม่มีที่สุด ชีวะ กับสรีระเป็นอย่างเดียวกัน ชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่างกัน หลังจากตายแล้วตถาคตเกิดอีกหลังจากตายแล้ว ตถาคตไม่เกิดอีก หลังจากตายแล้วตถาคตเกิดอีกและไม่เกิดอีกหลังจากตายแล้วตถาคตจะว่าเกิดอีกก็มีใช่ จะ ว่าไม่เกิดอีกก็มีใช่’ เราไม่ตอบ เพราะเหตุไรเราจึงไม่ตอบ เพราะปัญหานั้นไม่มีประโยชน์ ไม่เป็นเบื้องต้นแห่ง พรหมจรรย์ ไม่เป็นไปเพื่อความเบื่อหน่าย เพื่อคลายกำหนด เพื่อดับ เพื่อสงบระงับ เพื่อรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้และเพื่อ นิพพาน เหตุฉะนั้นเราจึงไม่ตอบ”^๒

สาเหตุที่ไม่ตอบก็เข้าใจได้เพราะว่าความเป็นจริงหรือความจริงแบบปรมาณูนั้นมีลักษณะที่เข้าใจ ได้ยาก ดังข้อความว่า “ธรรมเหล่านี้แล ลึกซึ้ง เห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก สงบ ประณีต ใช้เหตุผลคาดคะเน เอาไม่ได้ ละเอียด รู้ได้เฉพาะบัณฑิต ซึ่งตถาคตรู้แจ้งเองแล้วสั่งสอนผู้อื่นให้รู้แจ้งตามอันเป็นเหตุให้คนกล่าว ยกย่องตถาคตถูกต้องตามความเป็นจริง”^๓

แต่เราจะพบว่ายังมีสิ่งที่พระพุทธองค์ทรงตอบ ตามข้อความว่า “ส่วนปัญหาอะไรเล่าที่เราตอบ คือ ปัญหาว่า ‘นี้ทุกข์ นี้ทุกข์สมุทัย นี้ทุกข์นิโรธ นี้ทุกข์นิโรธคามินีปฏิปทา’ เราตอบ เพราะเหตุไรเราจึงตอบ เพราะปัญหานั้นมีประโยชน์ เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ เป็นไปเพื่อความเบื่อหน่าย เพื่อคลายกำหนด เพื่อดับ เพื่อสงบระงับ เพื่อรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้ และเพื่อนิพพาน เหตุฉะนั้นเราจึงตอบ”^๔

การที่ไม่ทรงตอบความเป็นจริงนั้น ไม่ใช่หมายความว่า ไม่มีข้อมูลต่อเรื่องนั้นๆ แต่เป็นเพราะว่าไม่ เกี่ยวข้องกับเรื่องความดับทุกข์ที่เป็นเรื่องของปัจเจกบุคคล แต่หากว่าความเป็นจริงนั้นเกี่ยวข้องกับบุคคลจะ พบคำอธิบายเรื่องความเป็นจริงอยู่เป็นจำนวนมาก เราอาจพิจารณาเรื่องนี้ในฐานะที่พุทธปรัชญาเถรวาทนั้น เอาบุคคลเป็นจุดเชื่อม (link) ในการศึกษาเรื่องความเป็นจริงแบบอภิปรัชญา ฉะนั้น อภิปรัชญาในมุมมอง ดังกล่าวจึงโยงในกันระหว่างความเป็นจริงกับบุคคล ดังต่อไปนี้

^๑ การมีลักษณะของวัตถุจริงที่ดำรงอยู่อย่างอิสระจากจิตที่รู้ หรือการตรึงตรอง การรับรู้ ความเข้าใจ จินตนาการของผู้ใด อ้างใน เจษฎา ทองรุ่งโรจน์, พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย, (กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๓), หน้า ๖๓๕.

^๒ ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๒๘/๑๔๑.

^๓ ที.สี.(ไทย) ๙/๓๗/๑๖.

^๔ ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๒๘/๑๔๑.

๓.๑.๑ ความเป็นจริงตามกฎธรรมชาติ ความเป็นจริงนี้พูดให้ชัดก็คือความเป็นจริงตามกฎเกณฑ์ที่เป็นเช่นนั้น (ตถตา) โดยเราอาจพิจารณาความเป็นจริงตรงกับคำว่า "สภาวะ" คือ ความเป็นเอง, สิ่งที่เป็นเอง, ธรรมดา^๔ ตรงกับความจริงแบบวัตถุวิสัย (objectivism) ซึ่งเกี่ยวข้องกับความเป็นจริงภายนอกว่ามีอยู่จริง เมื่อพิจารณาในแง่นี้ความเป็นจริงนี้จึงตรงกับสภาวะที่ปรากฏในการอธิบายธรรมต่างๆ เช่น "ปัจจัยแห่งสภาวะธรรมอันเป็นที่อาศัยกันเกิดขึ้น (ปฏิจลสมุบาท) ยากที่จะเห็นได้ คือนิพพาน"^๖ หรือ "นิพพานอันเป็นสภาวะเยือกเย็นไม่มีชราและมรณะ"^๗ เป็นต้น พระพุทธเจ้าทรงถือว่าการเข้าใจสภาวะคือการเข้าใจความเป็นจริง เช่นกรณีภิกษุที่พระพุทธเจ้าตรัสถามว่า "วิญญูณนั้นเป็นอย่างไร" สาคติภิกษุตอบว่า "วิญญูณคือสภาวะที่พูดได้ รับรู้ได้ ย่อมเสวยวิบากของกรรมทั้งหลาย ทั้งส่วนดี ทั้งส่วนชั่วในทีนั้นๆ นั่นเป็นวิญญูณ" พระพุทธเจ้าตรัสว่า "เธอมีทิฏฐิอันลามกเห็นปานนี้ วิญญูณอาศัยปัจจัยประชุมกันเกิดขึ้น เรากล่าวแล้วโดยปริยายเป็นอนณภูมิใช่หรือ ความเกิดแห่งวิญญูณ เว้นจากปัจจัยมิได้"^๘ การเข้าใจสภาวะของสาคติภิกษุไม่ถูกต้องจึงทำให้การเข้าใจความเป็นจริงไม่ถูกต้องตามไปด้วย โดยสภาวะความเป็นจริงของสรรพสิ่งไม่ได้เกิดขึ้นเอง แต่มีเหตุปัจจัยทำให้เป็นไป ยกเว้นสภาวะที่ไม่มีเหตุปัจจัย คือ นิพพาน และสภาวะที่เป็นเหตุปัจจัยเหล่านี้ถือว่าคือความเป็นจริงที่เป็นธรรมชาติเดิม ไม่เกี่ยวกับใครจะรับรู้หรือพูดด้วยภาษาอะไรก็ตาม ความเป็นจริงนั้นก็ไม่เปลี่ยนแปลงตามหลักฐานที่ว่า

"พระตถาคตทั้งหลายเสด็จอุบัติขึ้นก็ตาม ไม่เสด็จอุบัติขึ้นก็ตาม ธาตุอันนั้นคือ อัมมฐิติ อัมมนิยาม อิทปปัจจัย ก็ยังดำรงอยู่ พระตถาคตย่อมตรัสรู้ ย่อมตรัสรู้ทั่วถึงซึ่งธาตุอันนั้น ครั้นแล้วย่อมตรัสบอก ทรงแสดง บัญญัติ แต่งตั้ง เปิดเผย จำแนกกระทำให้ตื่น และตรัสว่า ท่านทั้งหลายจงดู ดังนี้ เพราะอริชาเป็นปัจจัยจึงมีสังขาร ภิกษุทั้งหลาย ความจริงแท้ ความไม่คลาดเคลื่อน ความไม่เป็นอย่างอื่นมูลเหตุอันแน่นอนในธาตุอันนั้น เราเรียกว่าปฏิจลสมุบาท ชราและมรณะเป็นของไม่เที่ยง อันปัจจัยประชุมแต่ง อาศัยกันเกิดขึ้นมีความสิ้นไป เสื่อมไปคลายไป ดับไปเป็นธรรมดา ชาติ ... ภพ ... อุปาทาน ... ตัณหา ... เวทนา ... ผัสสะ ... สหายนะ ... นามรูป ... วิญญูณ ... สังขาร ... อริชา เป็นของไม่เที่ยง อันปัจจัยประชุมแต่ง อาศัยกันเกิดขึ้น มีความสิ้นไปเสื่อมไป คลายไป ดับไปเป็นธรรมดา เหล่านี้เรียกว่าธรรมอาศัยกันเกิดขึ้น"^๙

ความเป็นปัจจัยกันดังกล่าวจึงเป็นสภาวะความเป็นจริงที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้ มีข้อสังเกตอย่างหนึ่งว่าสภาวะดังกล่าวไม่ได้เกี่ยวข้องกับบุคคล กล่าวคือ พระพุทธเจ้าไม่ได้ถือว่าพระองค์เป็นเจ้าของและควบคุมได้ แต่สภาวะเหล่านี้เป็นไปด้วยตัวเอง ทุกอย่างจึงตรงกับสภาวะที่ไม่มีบุคคลหรือไม่มีใครบังคับให้อยู่ในอำนาจได้ แต่การที่พระพุทธเจ้าบัญญัติความเป็นจริงนี้ขึ้นอาจทำให้คนเข้าใจผิดว่าพระองค์เป็นเจ้าของได้ โดยแห่งหนึ่งความเป็นจริงนี้จะต้องมีฐานที่สภาวะของสิ่งนั้น โดยความเป็นจริงดังกล่าวเป็นความจริงขั้นปฐมภูมิ (primary matter) ซึ่งเป็นเนื้อแท้ของความเป็นจริงเหล่านี้ ตรงกับคำว่า "ธรรมะ" เราสามารถพิจารณาความเป็นจริงนี้ผ่านธรรมะ ๒ แบบ คือ

^๔ พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), **พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์**, พิมพ์ครั้งที่ ๑๕, (กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๓), หน้า ๓๙๗.

^๖ ที.ม. (ไทย) ๑๐/๔๔/๓๐.

^๗ พุ. พุทธ. (ไทย) ๓๓/๑๕๕/๑๙๑.

^๘ ม.ม. (ไทย) ๑๒/๔๔๒/๓๓๒.

^๙ ส.น. (ไทย) ๑๖/๖๑-๖๒/๒๓.

๓.๑.๑.๑ สังขตธรรม คือความเป็นจริงที่มีเหตุปัจจัยปรุงแต่ง โดยมีการพิจารณาภาวะของสังขตธรรม ดังนี้

ก. ลักษณะสังขตธรรม พระพุทธเจ้าทรงแสดงความเป็นจริงแบบสังขตธรรมนั้นว่ามีลักษณะ ๓ แบบคือ ๑. มีความเกิดขึ้น ๒. ความเสื่อมไป ๓. เมื่อตั้งอยู่มีความแปรปรวน^{๑๐} พระพุทธเจ้าได้กล่าวถึงลักษณะความเป็นจริงนั้นว่าเป็นไปตามกฎแห่งธรรมหรือธรรมนิยาม หรืออิทัปปัจจยตาผ่านข้อที่พระพุทธเจ้าได้นำมาพิจารณาโดยเกี่ยวข้องกับคำ ๒ คำคือ "สังขารกับธรรม" ตามข้อความว่า

"เพราะตถาคตอุบัติขึ้นก็ตาม ไม่อุบัติขึ้นก็ตาม ธาตุนั้น คือ ความตั้งอยู่ตามธรรมดา (ธรรมฐิติ) ความเป็นไปตามธรรมดาก็คงตั้งอยู่อย่างนั้นเอง (ธรรมนิยาม) ตถาคตตรัสรู้ บรรลุธาตุนี้ว่า สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง...สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์...ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา ครั้นแล้วจึงบอก แสดงบัญญัติ แต่งตั้ง เปิดเผย จำแนก ทำให้เข้าใจง่ายว่าสังขารทั้งปวงไม่เที่ยง...สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์...ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา"^{๑๑}

จากข้อความข้างต้นจะพบว่า

๑) คำว่า "สังขาร" ในไตรลักษณ์นั้นเกี่ยวข้องกับชั้น ๕ คือ รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ทั้ง ๕ นี้ล้วนมีอยู่ภายใต้เงื่อนไขของความไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ตามคำอธิบายที่พระพุทธเจ้าแสดงไว้ในอนัตตลักษณะสูตรว่า

ถาม "พวกเธอสำคัญความนั้นเป็นไฉน รูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ เที่ยงหรือไม่เที่ยง"

ตอบ "ไม่เที่ยง"

ถาม "ก็สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์หรือเป็นสุขเล่า"

ตอบ "เป็นทุกข์"

ถาม "ก็สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ควรหรือจะตามเห็นสิ่งนั้นว่า นั่นของเรา นั่นเป็นเรา นั่นเป็นตนของเรา"

ตอบ "ข้อนั้น ไม่ใช่เลย"^{๑๒}

ฉะนั้น การระบุความเป็นจริงของสังขารได้ต้องอาศัยคำอธิบายที่เชื่อมโยงไปสู่สภาวะที่เป็นสากล คือไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ไม่ใช่ตัวตน พระพุทธเจ้าไม่ได้ระบุถึงสิ่งเฉพาะว่ามีจริงหรือเป็นจริงได้ด้วยตัวเอง แต่มีสภาวะที่เป็นจริงอยู่ภายใน เช่นเรากล่าวว่า นาย ก.ประกอบด้วยชั้น ๕ โดย นาย ก.ในที่นี้เป็นเพียงสมมติ แต่ชั้นนั้นต่างหากที่เป็นความเป็นจริง ฉะนั้น การระบุถึงความเป็นจริงจึงขึ้นอยู่กับว่าสิ่งนั้นเป็นสภาวะ (being) หรือเป็นการเปลี่ยนสภาวะ (becoming) โดยสภาวะนั้นคือชั้น ๕ ที่มีการเกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไป เป็นตัวการเปลี่ยนสภาวะนั้นสิ่งใดเป็นจริง เพราะเมื่อเรารับรู้ว่าชั้น ๕ มี เราก็รับรู้ว่ามีชั้น ๕ นั้นเกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไปด้วยเช่นกัน ซึ่งทำให้เราจำเป็นต้องเข้าใจว่า "จริง" ระหว่าง ๒ อย่างนี้แบบไหน "จริง" ซึ่งแนวทางดังกล่าวทำให้เกิดการพิจารณาถึงคำว่า "สิ่ง" จากคำว่า "เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี เพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้จึงเกิดขึ้น เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ"^{๑๓} โดยนักคิดอย่างคาลุปาฮานะ (David J. Kalupahana) ไม่ได้ใช้คำว่า "สิ่ง" แต่ใช้คำว่า "ภูต" หมายถึงสิ่งที่กลายมาเป็นโดยอ้างถึงความจริงคือหลักฐานที่ปรากฏแต่

^{๑๐} อ.ด.ก. (ไทย) ๒๐/๔๘๖/๑๔๔.

^{๑๑} อ.ด.ก. (บาลี) ๒๐/๕๗๖/๓๖๘.

^{๑๒} วิ.ม. (ไทย) ๑/๒๐-๒๑/๒๐-๒๒

^{๑๓} ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๑๕๓/๖๘.

ไม่ได้แสดงแบบนักสัมบูรณ์นิยม (absolutism)^{๑๔} หรือนักสารัตถนิยม (substantialist)^{๑๕} คำว่า "ภูต" (become) จึงเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นความเปลี่ยนแปลง ความจริงจึงไม่มีสิ่ง (entity) หรือสารัตถะอยู่ภายใน มีแต่สิ่งที่เปลี่ยนแปลง ฉะนั้น คำว่า "ภูต" จึงเป็นสิ่งที่แสดงความสมบูรณ์ของความเปลี่ยนแปลงเท่านั้น เพราะความจริงเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลง ซึ่งการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวทำให้เกิดสิ่งใหม่ที่เรียกว่า "การเกิดขึ้น" (ภว)^{๑๖} โดยคำอธิบายนี้เป็นการอธิบายให้เห็นวงจรปฏิเสธสมุบาทที่เกิดขึ้นแล้วส่งต่อไปถึงสิ่งใหม่ ทำให้เกิดความเห็นว่าไม่ใช่ตัวตนขึ้น (อนัตตา) โดยความเป็นจริงเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงได้ เพราะอยู่ภายใต้ลักษณะสังขตธรรมที่กล่าวถึงข้างต้น ฉะนั้น เราจึงพบว่าสิ่งที่เปลี่ยนแปลงได้ปรากฏอยู่ในเฉพาะสังขตธรรมเท่านั้น เพราะยังเป็นสิ่งที่ปัจจัยปรุงแต่งได้ ในที่นี้หมายถึงขั้น ๕ ซึ่งตรงกับคำว่า "สังขาร" ที่ถูกปัจจัยปรุงแต่งให้ปรากฏในลักษณะรูปธรรมคือ รูป และนามธรรมคือ เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ สิ่งเหล่านี้เป็นสิ่งที่ต้องเปลี่ยนแปลงหรือเป็นสิ่งที่กลายมาเป็นจริง ส่วนสภาวะของสิ่งนั้นจะเป็นลักษณะว่า ไม่เที่ยง เปลี่ยนแปลงและทนสภาพเดิมไม่ได้

๒) คำว่า "ธรรม" หมายถึงสภาพที่เกี่ยวข้องทั้งในแบบภูต (อดีต, เหตุ) และภว (ปัจจุบัน, ปัจจัย) คือเป็นทั้งผลของเหตุในอดีตและเป็นเหตุให้เกิดผลต่อในอนาคต) ซึ่งอธิบายผ่านสังขารคือขั้นทั้งรูปและนามที่เป็นไปในฝ่ายสังขตธรรม โดยมีปัจจัยปรุงแต่งให้เกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไป ซึ่งเป็นความหมายรวมของคำว่า ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ จึงทำให้ไม่ใช่ตัวตน หรือบังคับให้อยู่ในอำนาจไม่ได้ ส่วนกรณีสังขตธรรมซึ่งหมายถึงสภาพที่ไม่มีปัจจัยปรุงแต่งคือนิพพาน เป็นโลกุตตรภูมิ ไม่ควรนำมาพิจารณาพร้อมกับคำว่า "ธรรม" ที่กล่าวถึงในข้อว่า "ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา" เพราะคำว่า "ธรรม" นั้นควรเป็นการอธิบายถึงรูปแบบความจริงที่สัมพันธ์กับการเกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไปซึ่งเกี่ยวข้องกับเวลาทั้งอดีตและปัจจุบันและอนาคต แต่นิพพานอยู่เหนือโลกเป็นอสังขตธรรมที่ไม่มีอะไรปรุงแต่งหรือไม่มีอะไรเป็นเหตุปัจจัยทำให้เกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไปอีก ไม่เช่นนั้นจะเกิดความเข้าใจผิดและยึดว่า นิพพานเป็นอัตตาได้ เช่นกรณีการกล่าวนิพพานในปัจจุบันจึงบัญญัติว่า นิพพานปัจจุบันเป็นธรรมอย่างยิ่งของสัตว์ผู้ปรากฏอยู่^{๑๗} และจะเห็นการอธิบายนี้ในอรรถกถาว่า คำว่า "ธรรม" นี้ในความหมายว่า "ธรรมทั้งหลายทั้งปวงไม่ใช่ตัวตน" อธิบายถึงธรรมอันเป็นไปในภูมิ ๔^{๑๘} แม้ทั้งหมดเป็นอนัตตา แต่ในที่นี้ท่านชี้ว่าควรถือเอาเฉพาะธรรมอันเป็นไปในภูมิ ๓ เท่านั้น^{๑๙} ซึ่งธรรมเหล่านั้นพึงพิจารณาเห็นว่าเป็นสูญญะว่างเปล่า เพราะไม่มีแก่นสาร เพราะไม่เป็นไปในอำนาจ และชื่อว่าเป็นอนัตตา เพราะปฏิเสธอัตตา^{๒๐} และในอรรถกถาที่อธิบายถึงบทบาทที่เกี่ยวข้องกับคำว่า "ธรรม" ในข้อความว่า สัพเพ ธมมา นาลิ อภินิเวสยา แปลว่า ธรรมทั้งปวงไม่ควรยึดมั่นว่า

^{๑๔} สัมบูรณ์นิยม ถือว่า มีสิ่งที่มีอยู่เอง เป็นอยู่เอง มีอยู่ เป็นอยู่ด้วยตนเอง เป็นอิสระไม่ขึ้นกับเหตุปัจจัยอื่นใด อ้างใน ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๓), หน้า ๑.

^{๑๕} สารัตถนิยม ถือว่า มีสิ่งที่สามารถดำรงอยู่ตามลำพังโดยไม่พึ่งสิ่งอื่น อ้างใน เรื่องเดียวกัน, หน้า ๙๓.

^{๑๖} David J. Kalupahana, The Buddha's Philosophy of Language, (Sri Lanka : A Sarvodaya Vishva Lekha Publication, 1999), pp.79-80.

^{๑๗} ที.ลี้. (ไทย) ๙/๕๐/๓๕.

^{๑๘} ๑. กามาวจรภูมิคือ ชั้นที่ท่องเที่ยวในกาม ๒. รูปภูมิคือชั้นท่องเที่ยวในรูป จิตใจมีรูปธรรมเป็นอารมณ์ ๓. อรูปภูมิ ชั้นท่องเที่ยวในอรูป ถืออรูปธรรมเป็นอารมณ์ จัดเป็นโลกียภูมิ ส่วนโลกุตตรภูมิ คือชั้นพ้นจากโลก.

^{๑๙} กามาวจรภูมิ รูปภูมิ อรูปภูมิ.

^{๒๐} ชุ.เถร.อ. (ไทย) ๒/๓/๓/๔๙๙.

"ขั้น ๕ อายุตะ ๑๒ ธาตุ ๑๘ ชื่อว่าธรรมทั้งปวง ธรรมแม้ทั้งหมดเหล่านั้น ไม่ควร คือไม่เรียน ไม่ปรารถนา ไม่ประกอบได้ด้วยความยึดมั่นด้วยอำนาจแห่งตัณหาและทิฏฐิ เพราะเหตุไร เพราะไม่ดำรงอยู่โดยอาการที่บุคคลจะถือเอาได้ จจริงอยู่ ธรรมทั้งหลายมีขั้น ๕ เป็นต้นนั้น แม้จะถือว่าเป็นของเที่ยง ความไม่เที่ยงเท่านั้นย่อมเกิดขึ้น แม้จะถือว่าเป็นสุข ความทุกข์เท่านั้นย่อมถึงพร้อม แม้จะถือว่าเป็นอัตตา อนัตตาเท่านั้นย่อมปรากฏ เพราะฉะนั้น บุคคลจึงไม่ควรเพื่อยึดมั่น"^{๒๑}

จากคำอธิบายข้างต้น คำว่า "ธรรม" จึงเป็นการระบุถึงสังขารที่มีความจริงที่ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และเป็นบทสรุปของความจริงที่เป็นสังขตธรรมทั้งหมดคือ "สิ่ง" (สังขาร) กับ "ความเป็นจริง" (ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ไม่ใช่ตัวตน)

ข. แนวคิดเกี่ยวกับสังขตธรรม การพิจารณาสังขตธรรมนั้นเกี่ยวข้องกับขั้นเป็นหลัก เมื่อเราพิจารณาอีกแนวคิดหนึ่งในยุคหลังอย่างคาลุปาฮานะ (David J. Kalupahana) ที่ตั้งข้อสังเกตว่าความจริงระดับสมมตินั้นเกี่ยวข้องกับบุคคล ส่วนความจริงแบบปรมาตมเป็นความจริงแท้ ไม่เกี่ยวกับบุคคล แต่เป็นการอธิบายสภาวะของสิ่งนั้นมีลักษณะไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และไม่ใช่ตัวตน ในคัมภีร์ภิกขุวัตถุได้นำเสนอเรื่องสมมติสัจจะและปรมาตมสัจจะไว้ จึงเป็นเหตุผลว่าทำไมนักวิชาการชาวพุทธยุคใหม่จึงเข้าใจความหมายแบบสมมติซึ่งไม่ใช่ความหมายที่ตรงกับความจริงนั้นว่าเป็นความหมายตรง หรือความหมายทางสัญลักษณ์ (นามธรรม) ว่าเป็นความหมายทางภาษาที่เป็นรูปธรรมได้ จนมีการใช้เหตุผลที่ผิดต่อๆ กันไป เพราะคำว่าสมมติและปรมาตมนี้ไม่เคยใช้ในคำสอนเกี่ยวกับเรื่องสัจจะที่กล่าวไว้เลย^{๒๒} ฉะนั้น การพูดถึงความเป็นจริงที่ปรมาตมสัจจะที่ปรากฏในพระสูตรต้นตปิฎกล้วนเกี่ยวข้องกับ ๑. อัตตา กับ ๒. ไม่ใช่อัตตา (อนัตตา) มากกว่าดังคำอธิบายว่า

"ศาสนาที่บัญญัติอัตตาโดยความเป็นของจริง โดยความเป็นของแท้ ทั้งในปัจจุบัน ทั้งในสัมปรายภพ นี้เรียกว่า สัสสวาท ศาสนาที่บัญญัติอัตตา โดยสัมปรายภพ นี้เรียกว่า สัสสวาท ศาสนาที่บัญญัติอัตตา โดยความเป็นของจริง โดยความเป็นของแท้ แต่ในปัจจุบัน ไม่บัญญัติเช่นนั้นในสัมปรายภพ นี้เรียกว่า อุกเลทวาท ศาสนาที่ไม่บัญญัติอัตตาโดยความเป็นของจริง โดยความเป็นของแท้ ทั้งในปัจจุบันทั้งในสัมปรายภพ นี้เรียกว่า สัมมาสัมพุทธะ"^{๒๓}

จากข้อสังเกตนี้ จะพบว่าพระพุทธเจ้าทรงอธิบายเรื่องความเป็นจริงเกี่ยวกับอัตตาไว้อย่างไร มีอยู่ตอนหนึ่งพระพุทธเจ้าได้ทรงแสดงวิธีการอธิบายความเป็นจริงด้วยการยืนยันและปฏิเสธอัตตาของบุคคล โดยเกี่ยวข้องกับเรื่องภพและเวลาไว้ ๒ จำพวก คือ^{๒๔} ๑) พวกที่ยืนยันอัตตา ยืนยันว่า "เมื่อบัญญัติอัตตา มีรูปเป็นกามาวจรภพ ย่อมบัญญัติว่าอัตตาของเราเป็นรูปเป็นกามาวจรภพ ย่อมบัญญัติในกาลบัดนี้มีความเห็นว่าเรายังสภาพอันไม่เที่ยงแท้ที่มีอยู่ให้สำเร็จ เพื่อเป็นสภาพที่เที่ยงแท้" เป็นต้น และ ๒) พวกที่ปฏิเสธอัตตา ยืนยันว่า "เมื่อไม่บัญญัติอัตตามีรูปเป็นกามาวจร ย่อมไม่บัญญัติว่า อัตตาของเราเป็นรูปเป็นกามาวจร ย่อมไม่บัญญัติในกาลบัดนี้ หรือไม่บัญญัติซึ่งสภาพที่เป็นอย่างนั้น หรือไม่มีความเห็นว่า เรายังสภาพอันไม่เที่ยงแท้ที่มีอยู่ให้สำเร็จ เพื่อเป็นสภาพที่เที่ยงแท้" เป็นต้น โดยพระพุทธองค์ถือว่าวิธีการยืนยันและปฏิเสธ

^{๒๑} ม.ญ.อ. (ไทย) ๑/๓/๑๕๗.

^{๒๒} David J. Kalupahana, *The Buddha's Philosophy of Language*, pp.82-83.

^{๒๓} อภิ.ก. (ไทย) ๓๗/๑๘๘/๙๒.

^{๒๔} ที.ม. (ไทย) ๑๐/๖๑-๖๒/๕๘-๕๙.

ความเป็นจริงเกี่ยวกับอดีตและปฏิเสอดีต (นิรัตตา) นี้ไม่สามารถนำไปสู่การเข้าใจสภาวะหรือความเป็นจริงได้ เพราะมีข้อสงสัยว่า

๑) ถ้าบัญญัติว่ามีสภาวะที่เป็นอดีตในปัจจุบันเท่ากับยืนยันถึงอดีตว่าเป็นสภาพจริงแท้ กลุ่มนี้ถืออดีตว่าเที่ยง ยอมรับอดีตที่เป็นปัจจุบันจะต้องเป็นอยู่อย่างนั้นไม่เปลี่ยนแปลง

๒) ถ้าบัญญัติว่ามีสภาวะที่ไม่มีอดีตในปัจจุบันก็เท่ากับไม่สามารถระบุความเป็นจริงเรื่องความไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ไม่เชื่อว่ามีตัวตน (นิรัตตา)^{๒๕}

การบัญญัติทั้งสองแบบนี้ไม่ถูกต้องตามข้อเท็จจริง เพราะอดีตไม่อาจถูกระบุลงในช่วงเวลาใดเวลาหนึ่งได้ แต่ไม่ได้หมายความว่าอดีตนั้นสูญหรือไม่มีแบบที่กลุ่มนิรัตตาเข้าใจ เพราะสิ่งที่เรียกว่า “ตัวตน” นั้นมีอยู่ในสถานะเป็นเหตุปัจจัยที่ส่งต่อกันไป การจะกล่าวถึงตัวตนในอดีตหรือปัจจุบันหรืออนาคตจึงไม่อาจเป็นไปได้ เพราะ “ตัวตน” เป็นเครื่องหมายของ “ภาพ” และ “เวลา” ที่มีอยู่แค่ช่วงใดช่วงหนึ่งแล้วก็สลายไปตามลักษณะของธรรมที่มีลักษณะเกิดขึ้น ตั้งอยู่ ดับไป^{๒๖} เช่นเดียวกับกรณีคำว่า “นมสด” เราไม่อาจเรียกได้ตลอดไป เพราะสมัยใดเป็นนมสด สมัยนั้น ไม่นับว่านมสด เป็นต้น^{๒๗}

ฉะนั้น สภาวะของ “อดีต” จึงตรงกับสภาวะแบบสังขตธรรมที่เป็นเพียงเหตุปัจจัยเท่านั้น ไม่ใช่ยั่งยืนหรือเที่ยง แต่มีความเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา และสิ่งที่เปลี่ยนแปลงตลอด สิ่งนั้นจึงเป็นทุกข์ โดยทุกชั้นที่เราอาจพิจารณาได้ ๒ ลักษณะ คือ ๑. แบบทฤษฎีสังขจะที่มองเรื่องทุกข์กับความเป็นดับทุกข์นั้นสัมพันธ์กันไม่แยกจากกัน ๒. แบบปรมัตถสังขจะ คือมองทุกข์ตามสภาวะไม่ขึ้นอยู่กับบุคคล เช่นที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงว่า

“สิ่งที่เชื่อกันดีทีเดียว แต่สิ่งนั้นเป็นของว่างเปล่าเป็นเท็จไปก็มี ถึงแม้สิ่งที่ไม่เชื่อด้วยดีทีเดียว แต่สิ่งนั้น เป็นจริงเป็นแท้ ไม่เป็นอื่นก็มี อนึ่ง สิ่งที่ชอบใจดีทีเดียว...สิ่งที่พึงตามกันมาด้วยดีทีเดียว...สิ่งที่ตรึกไว้ด้วยดีทีเดียว ... สิ่งที่เพ่งแล้วด้วยดีทีเดียว เป็นของว่างเปล่าเป็นเท็จไปก็มี ถึงแม้สิ่งที่ไม่ได้เพ่งด้วยดีทีเดียว แต่สิ่งนั้นเป็นจริงเป็นของแท้ ไม่เป็นอื่นก็มี บุรุษผู้รู้แจ้ง เมื่อจะตามรักษาความจริง ไม่ควรจะต้องถึงความตกลงในข้อนั้นโดยส่วนเดียวว่า สิ่งนี้แหละจริง สิ่งอื่นเปล่า”^{๒๘}

จากสมมติฐานข้างต้น ความเห็นแบบทฤษฎีสังขจะนั้นถือว่าทุกชั้นนั้นเกิดจากการยึดติดความเห็นแบบใดแบบหนึ่งจึงต้องมีความดับทุกข์ประกอบกัน เพื่อจะได้ไม่ถือเอาว่าทุกชั้นนั้นแบบสุดโต่งกลายเป็นทุกข์แบบสัสสตทฤษฎีหรืออุจเฉททฤษฎีไป ขณะที่ทุกข์แบบปรมัตถสังขจะนั้นมีลักษณะเป็นสภาวะตามเหตุปัจจัย เมื่อมองแบบทฤษฎีสังขจะจะเกิดลักษณะที่เป็นตัวตน แต่เป็นตัวตนในลักษณะที่ไม่สามารถบังคับให้อยู่ในอำนาจได้ (อนัตตา) กล่าวคือ

“สิ่งที่ยึดถือย่อมไม่มีแก่บุคคลใด สิ่งที่พึงปล่อยวางก็ไม่มีแก่บุคคลนั้น สิ่งที่พึงปล่อยวางย่อมไม่มีแก่บุคคลใด สิ่งที่พึงยึดถือก็ไม่มีแก่บุคคลนั้น บุคคลนั้นผู้เป็นพระอรหันต์ก้าวล่วงความถือและปล่อยวางแล้ว ล่วงเลยความเจริญและความเสื่อมแล้ว บุคคลนั้นอยู่จบแล้ว มีจรรณอันประเสริฐแล้ว ฯลฯ ภาพใหม่ บุตร ปศุสัตว์ ไร่นา และที่ดิน ย่อมไม่มีแก่บุคคลนั้น”^{๒๙}

^{๒๕} จ.ม. (ไทย) ๒๙/๔๒๘/๒๓๐.

^{๒๖} คูรายละเอียดใน ม.อ. (ไทย) ๑๔/๑๕๕/๙๑.

^{๒๗} ที.สี. (ไทย) ๙/๓๑๒/๒๘๑.

^{๒๘} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๖๕๕/๔๕๒.

^{๒๙} จ.ม. (ไทย) ๒๙/๔๒๘/๒๓๐.

พระพุทธเจ้าจึงทรงแสดงลักษณะความเป็นจริงแบบอนัตตาว่าไม่ใช่การปฏิเสธอัตตาแบบถอนรากถอนโคน แต่เป็นการยอมรับว่ามีตัวตนแต่มีอยู่ในฐานะที่ควรปล่อยวาง เป็นความว่างจากการยึดถือ เพราะการพิจารณาคำว่า "อัตตา" ในลักษณะที่เป็นทุกข์ตามปรมัตถสัจจะจะมีสภาวะแบบสังขตธรรมที่หมายเอาทุกอย่างว่าเป็นทุกข์ตามธรรมชาติ แต่การระบุดัตตาในที่นี้เป็นการระบุด้วยความเห็นแบบทิฐิวิสัยที่จะที่มองเป็นเห็นว่าเป็น "ความทุกข์ของบุคคล" เกิดจากตัณหา มีวิธีการดับทุกข์ (มรรค) และดับทุกข์ได้ ไม่ได้มองว่าเป็นแค่ความเปลี่ยนแปลงตามสภาวะแบบปรมัตถสัจจะเท่านั้น ฉะนั้น คำว่า "ทุกข์" จึงอยู่ในสถานะที่บ่งบอกด้วยความดับทุกข์จึงเกิดคำว่า "ไม่ใช่ตัวตน" (อนัตตา) ขึ้นเพื่ออธิบายว่าเราจะปล่อยวางจากทุกข์นั้นได้ด้วยวิธีการไม่ยึดติด หรือไม่ถือว่ามันเป็นเรา เป็นของเราเพื่อให้สอดคล้องกับความเป็นจริงแบบปรมัตถสัจจะที่ถือว่าทุกอย่างมีเพียงเหตุปัจจัยไม่มีตัวมีตน

๓.๑.๑.๒ อสังขตธรรม คือความเป็นจริงที่ไม่มีปัจจัยปรุงแต่ง โดยมีเนื้อหาที่จะนำเสนอในที่นี้ดังนี้

ก. ลักษณะอสังขตธรรม พระพุทธเจ้าได้ทรงแสดงลักษณะความเป็นจริงที่ไม่มีปัจจัยปรุงแต่งว่ามีลักษณะ ๓ ประการ คือ ไม่ปรากฏความเกิด ไม่ปรากฏความเสื่อม และเมื่อตั้งอยู่ไม่ปรากฏความแปรปรวน^{๓๐} เป็นธรรมเหนือโลก (โลกุตตรธรรม) ได้แก่ นิพพาน โดยจะเห็นจากสภาวะที่เรียกว่า นิพพานนั้นตรงกับ ความหมายว่า

“มีสภาวะอันหนึ่ง ซึ่งไม่มีความเกิด ไม่มีเบื้องต้น ไม่มีผู้สร้าง ไม่มีปัจจัยปรุงแต่ง.... ถ้าหากว่าไม่มีสภาวะอันไม่มีความเกิด ไม่มีเบื้องต้น ไม่มีผู้สร้าง ไม่มีปัจจัยปรุงแต่งนี้ การออกไปจากสภาวะอันมีความเกิด มีเบื้องต้น มีผู้สร้าง มีปัจจัยปรุงแต่งนี้ ก็ไม่ได้ เนื่องจากมีสภาวะอันไม่มีความเกิด ไม่มีเบื้องต้น ไม่มีผู้สร้าง ไม่มีปัจจัยปรุงแต่ง การออกไปจากสภาวะ อันมีความเกิด มีเบื้องต้น มีผู้สร้าง มีปัจจัยปรุงแต่งจึงมีได้”^{๓๑}

และว่า

“สภาวะ (อายตนะ) อันหนึ่งมีอยู่ แต่ไม่มีดิน น้ำ ลม ไฟ ไม่ใช่สภาวะแห่งอวกาศอันหาที่สุดมิได้ ไม่ใช่สภาวะแห่งวิญญาณอันหาที่สุดมิได้ ไม่ใช่สภาวะแห่งความว่างเปล่า ไม่ใช่สภาวะแห่งสัญญาหรือความไม่มีสัญญา ไม่ใช่โลกนี้ ไม่ใช่โลกหน้า ไม่ใช่ทั้งโลกนี้และโลกหน้า ไม่ใช่พระอาทิตย์ ไม่ใช่พระจันทร์ ไม่มีการมา ไม่มีการไป ไม่มีการคงอยู่ ไม่มีการหาย ไม่มีการปรากฏ ไม่มีเครื่องรองรับ ไม่มีการกระทำ ไม่มีรากฐาน นี่แหละคือที่สุดแห่งทุกข์ (นิพพาน)”^{๓๒}

นิพพานจึงเป็นสภาวะไม่ใช่สถานที่ ไม่ใช่ภพ ไม่มีการเกิด ไม่มีบุคคล ไม่มีสิ่งเฉพาะที่อยู่ภายในลักษณะของการอธิบายแบบนี้เพื่อแก้ไขปัญหว่า เมื่อนิพพานไม่มีสภาวะที่เกี่ยวข้องกับจิต เจตสิกและรูปที่เป็นความจริงแบบสังขตธรรมที่อธิบายด้วยข้อเท็จจริงได้ แต่นิพพานไม่มีข้อเท็จจริงที่พิสูจน์ได้จึงจำเป็นต้องอาศัยวิธีปฏิเสธ กล่าวคือ นิพพานว่าเป็นความสิ้นราคะ สิ้นโทสะ สิ้นโมหะ^{๓๓} นิพพานคือความสิ้นตัณหา^{๓๔} แม้มีคำอธิบายนิพพานนี้จะเกี่ยวข้องกับจิต แต่การจะเข้าใจนิพพานได้ต้องปฏิเสธว่า นิพพานไม่ได้เกิดจากจิตหรือจิตไม่ได้เกิดจากนิพพาน จิตกับนิพพานนั้นแยกกัน เพราะจิตเป็นสังขตธรรม ส่วนนิพพานเป็นอสังขต

^{๓๐} อ.จ.ด.ก. (ไทย) ๒๐/๔๘๖/๑๔๔.

^{๓๑} ช.อ. (ไทย) ๒๕/๑๕๙/๑๗๖.

^{๓๒} ช.อ. (ไทย) ๒๕/๑๕๘/๑๗๕.

^{๓๓} ส.ส. (ไทย) ๑๘/๔๙๗/๓๑๐.

^{๓๔} ส.ช. (ไทย) ๑๗/๓๖๗/๒๓๓.

ธรรม กล่าวคือจิตเมื่อมาถึงนิพพานก็ดับหายไป นิพพานจึงเป็นเพียงสภาวะหนึ่งที่เกิดขึ้นเองเป็นเองไม่มีอะไรปรุงแต่งและไม่ปรุงแต่งอะไร จึงเป็นสภาวะที่ตรงข้ามกับสิ่งที่ปรุงแต่งได้ทั้งหมด

ข. แนวคิดเรื่องอสังขตธรรม ความเป็นจริงแบบอสังขตธรรมคือนิพพานได้อธิบายถึงความดับทุกข์ เป็นสภาพที่ไม่เกี่ยวข้องกับการเกิด แต่จะพูดถึงความดับในส่วนของจิต เจตสิกและรูป อาจทำให้คนเข้าใจไปได้ว่านิพพานในที่นี้คือ การตาย ซึ่งความจริงต้องอธิบายนิพพานนั้นตรงกับคำว่าอสังขตธรรมคือไม่มีปัจจัยปรุงแต่ง แต่การจะเข้าใจว่าการไม่มีปัจจัยปรุงแต่งเป็นอย่างไร ก็ต้องเข้าใจลักษณะของสังขตธรรมคือขั้น ๕ นั่นว่า "มีความเกิดขึ้น,ความเสื่อมไป, เมื่อตั้งอยู่มีความแปรปรวน" และลักษณะที่ตรงข้ามกันจะมีความหมายว่า "ไม่ปรากฏความเกิด ไม่ปรากฏความเสื่อม และเมื่อตั้งอยู่ไม่ปรากฏความแปรปรวน" การปฏิเสธแบบนี้จะพบในลักษณะธรรมที่ตรงข้ามกันเช่นกรณีอดีตกับอนัตตา "ก็สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ควรหรือจะตามเห็นสิ่งนั้นว่า นั่นของเรา นั่นเป็นเรา นั่นเป็นตนของเรา"^{๓๕} ข้อความทั้งหมดเราอาจสรุปได้ว่า

- ๑) การยอมรับว่าสรรพสิ่งที่ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ไม่ใช่ตัวตน เป็นสังขตธรรมหรือขั้น
- ๒) การยอมรับว่ามีสิ่งที่เที่ยง เป็นสุข มีตัวตน เป็นอสังขตธรรมหรือนิพพาน

จากสันนิษฐานทั้งสองข้อนี้ คือ การยอมรับ ๑) อาจเท่ากับยอมรับข้อ ๒) แต่ข้อเท็จจริงนั้นข้อ ๒) เป็นสิ่งที่เราสันนิษฐานขึ้น เพราะความจริงแท้ (ปรมาตมสัจจะ) ที่เรากำลังตรวจสอบมี ๒ ลักษณะคือ ๑. สังขตธรรมกับ ๒. อสังขตธรรม โดยความจริงแบบอสังขตธรรมมีการอธิบายโดยโยงกับข้อความเชิงปฏิเสธ แต่การยืนยันว่าอสังขตธรรมเป็นสิ่งเที่ยง เป็นสุข และมีตัวตนนั้นเป็นแค่ข้ออุปมา (Metaphor) ในลักษณะสังขตธรรมเท่านั้น โดยคำสำคัญที่ถูกใช้ในการอุปมานี้คือ "มีตัวตน" กับ "ไม่ใช่ตัวตน" เพราะเมื่อเราปฏิเสธลักษณะที่ไม่ใช่ตัวตนแบบสังขตธรรมจึงเท่ากับยืนยันว่า "นิพพานเป็นตัวตน" ข้อนี้สามารถอนุมานจากความเป็นจริงได้ เพราะต้องเข้าใจว่า คำว่า "ตัวตน" กับ "ไม่ใช่ตัวตน" เป็นแค่ข้ออุปมาแบบสังขตธรรมเท่านั้น โดยความเป็นจริงคำว่า "ตัวตน" แบบสังขตธรรมคือลักษณะที่เป็นบุคคล แต่ลักษณะที่เป็นตัวตนในอสังขตธรรมไม่มีตั้งแต่ต้น เป็นเพียงสภาวะ คำอธิบายนี้ชัดเจนขึ้นเมื่อเราเทียบเคียงกับความหมายของความเป็นจริงที่ไม่มีตัวตน ที่ปรากฏในความเป็นจริงในเรื่องธาตุ และนิยาม คือว่า

ก. ธาตุ คือสิ่งที่ทรงสภาวะของตนอยู่เอง คือมีอยู่โดยธรรมดา เป็นไปตามเหตุปัจจัย ไม่มีผู้สร้าง ไม่มีอดีต มิใช่สัตว์ มิใช่ชีวะ^{๓๖} โดยเราจะพบได้ว่าธาตุนั้นคือลักษณะเดิมที่มีอยู่ในวัตถุที่เราสามารถสัมผัสหรือรับรู้ได้ ดังคำอธิบายในธาตุคือ

๑) ปฐวีธาตุ คือสภาวะที่แผ่ไปหรือกินเนื้อที่ สภาพอันเป็นหลักที่ตั้งที่อาศัยแห่งสหชาตรูป เรียกสามัญว่า ธาตุแผ่นดินแข็ง หรือธาตุดิน

๒) อาโปธาตุ คือ สภาวะที่เอิบอาบหรือดูดซึม หรือซ่านไป ขยายขนาด ผนึก พูนเข้าด้วยกัน เรียกสามัญว่า ธาตุเหลว หรือธาตุน้ำ

๓) เตโชธาตุ คือ สภาวะที่ทำให้ร้อน เรียกสามัญว่า ธาตุไฟ

๔) วาโยธาตุ คือ สภาวะที่ทำให้สั่นไหว เคลื่อนที่ และค้ำจุน เรียกสามัญว่า ธาตุลม^{๓๗}

^{๓๕} วิ.ม. (ไทย) ๑/๒๐--๒๑/๒๐-๒๒

^{๓๖} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๓๖, (กรุงเทพมหานคร : ๒๕๕๙), หน้า ๑๑๗.

^{๓๗} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๓๖, หน้า ๓๙.

ข. นิยาม คือกำหนดอันแน่นอน, ความเป็นไปอันมีระเบียบแน่นอนของธรรมชาติ, กฎธรรมชาติ

๑) อุดุนิยาม คือ กฎธรรมชาติเกี่ยวกับอณูหภูมิ หรือปรากฏการณ์ธรรมชาติต่างๆ โดยเฉพาะดินน้ำ อากาศ และฤดูกาล อันเป็นสิ่งแวดล้อมสำหรับมนุษย์

๒) พีชนิยาม คือ กฎธรรมชาติเกี่ยวกับการสืบพันธุ์ มีพันธุกรรมเป็นต้น

๓) จิตตนิยาม คือ กฎธรรมชาติเกี่ยวกับการทำงานของจิต

๔) กรรมนิยาม คือ กฎธรรมชาติเกี่ยวกับพฤติกรรมของมนุษย์ คือ กระบวนการให้ผลของการกระทำ

๕) ธรรมนิยาม คือ กฎธรรมชาติเกี่ยวกับความสัมพันธ์และอาการที่เป็นเหตุเป็นผลแก่กันแห่งสิ่งทั้งหลาย^{๓๘}

ความเป็นจริงทั้ง ๒ นั้นไม่มีตัวตน ไม่มีอะไรทำให้เป็นแบบนั้น เป็นเช่นนั้นเอง (ตถตา) และการไม่มีตัวตนบังคับให้เป็นแบบนั้นคือสถานะที่เป็นจริงของสิ่งเหล่านั้น หรือตามฐานะของความจำเป็นในแง่ของเหตุผลที่พิจารณาให้เห็นว่ามีบางสิ่งที่ไม่มีความเป็นตัวตน เมื่อเราจำเป็นต้องอธิบายบางอย่าง เพราะเป็นไปได้ที่เราจะอธิบายถึงสิ่งใดโดยไม่อ้างอิงถึงสิ่งอื่น และว่าตามจริงแล้วข้อจำกัดทางด้านภาษาทำให้การอธิบายถึงนิพพานหรือความเป็นจริงอื่นๆ นั้นแทบจะเป็นไปไม่ได้ที่จะไม่อ้างอิงถึงหรือเทียบเคียงกับสิ่งอื่น เช่นเดียวกับข้อความว่า

"เปรียบเทียบผู้มีบุรุษ ๒ คน คนหนึ่งไม่ฉลาดในหนทาง คนหนึ่งฉลาดในหนทาง บุรุษคนที่ไม่ฉลาดในหนทางนั้นจึงถามทางบุรุษผู้ฉลาดในหนทาง บุรุษผู้ฉลาดในหนทางนั้น พึงบอกอย่างนี้ว่า ท่านจงไปตามทางนี้แหละสักครูหนึ่งแล้ว จักพบทาง ๒ แพร่ง ในทาง ๒ แพร่งนั้น ท่านจงละทางซ้ายเสีย ถี้อเอาทางขวาไปตามทางนั้นสักครูหนึ่งแล้ว จักพบราวป่าอันทึบ ท่านจงไปตามนั้นสักพักหนึ่งแล้ว จักพบที่กลุ่มใหญ่มีเปือกตม จงไปตามทางนั้นสักครูหนึ่งแล้ว จักพบหนองบึง จงไปตามทางนั้นสักครูหนึ่งแล้วจักพบภูมิภาคอันราบรื่น เรากระทำอุปมานี้แล เพื่อให้เข้าใจเนื้อความในข้อนี้มี อธิบายอย่างนี้ คำว่าบุรุษผู้ไม่ฉลาดในหนทางนี้แล เป็นชื่อแห่งปุถุชน คำว่าบุรุษผู้ฉลาดในหนทางนี้แล เป็นชื่อแห่งตถาคตอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้า คำว่าทาง ๒ แพร่งนี้แล เป็นชื่อแห่งวิจิตรจินา คำว่าทางซ้ายนี้แล เป็นชื่อแห่งมรรคผิดอันประกอบด้วยองค์ ๘ คือ มิจฉาทิฎฐิ ฯลฯ คำว่าทางขวานี้แล เป็นชื่อแห่งอริยมรรคอันประกอบด้วยองค์ ๘ คือ สัมมาทิฎฐิ ฯลฯ คำว่าราวป่าอันทึบนี้แล เป็นชื่อแห่งอวิชชา คำว่าที่กลุ่มใหญ่มีเปือกตมนี้แลเป็นชื่อแห่งกามทั้งหลาย คำว่าหนองบึงนี้แล เป็นชื่อแห่งความโกรธและความคับแค้น คำว่าภูมิภาคอันราบรื่นนี้แล เป็นชื่อแห่งนิพพาน"^{๓๙}

ฉะนั้น ความเป็นจริงแบบอสังขตธรรมจึงเป็นความเป็นจริงแท้ ที่พิจารณาในแง่ของสถานะความเป็นจริงชนิดนั้นๆ โดยตรง ไม่เกี่ยวข้องกับบุคคลในการให้ความหมาย เมื่อพิจารณาสถานะแบบนิพพานนั้นตรงตัวคือคำว่า “ดับ” เป็นการดับทุกอย่างที่โยงใยกับความเป็นตัวตนหรือการนำตัวตนเข้าไปมีส่วนในการทำให้เกิดความเป็นจริงในแง่ต่างๆ ตามมา ซึ่งว่าตามแนวทางนี้นิพพานจึงเป็นปลายทางแห่งการดับสภาวะทุกอย่างขณะที่ตัวตนเป็นจุดเริ่มต้นของการเกิดสภาวะต่างๆ เช่นกัน

^{๓๘} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๓๖, หน้า ๑๖๖.

^{๓๙} ส.ชนธ. (ไทย) ๑๗/๑๙๗/๑๐๖.

๓.๑.๒ ความเป็นจริงตามเงื่อนไขของบุคคล ความเป็นจริงโดยอาศัยเงื่อนไขหรือเหตุปัจจัย มีลักษณะแบบอัตวิสัย (Subjectivism) มีการรับรู้บางอย่างที่สอดคล้องกับบุคคล โดยเราสามารถพิจารณาความเป็นจริงในแง่ของความสัมพันธ์กัน ตามหลักไตรลักษณ์ หลักหรือมีสิ่งนี้เป็นปัจจัย เรียกว่า อิทัปปัจจยตา ปฏิจจสมุปบาท เป็นความจริงแบบทุติยภูมิ (secondary matter) เป็นความจริงที่มีตัวตนเข้าไปมีส่วนร่วม โดยความจริงลักษณะนี้เรียกว่า สมมติสัจจะ ความจริงโดยสมมติ ในความหมายแบบพุทธปรัชญาเถรวาทนั้น ได้พิจารณาสมมติสัจจะนั้นในแง่ของความเห็นที่เรียกว่า **ทิฐิ** สัจจะ คือความจริงทางความเห็นที่เป็นไปตามมุมมองที่เกิดขึ้นจากการเข้าใจความจริงของแต่ละบุคคล โดยจะได้พิจารณาดังนี้

๓.๑.๒.๑ ลักษณะทิฐิ ในการพิจารณาความจริงนั้นมาจากความเห็นที่ตั้งไว้ว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นจริง เช่น แนวคิดที่เห็นว่าทุกอย่างเที่ยง (สัสสตทิฐิ) และความเห็นที่ว่าทุกอย่างขาดสูญ (อุจเฉททิฐิ) จึงทำให้เกิดความเห็นที่โลกเที่ยงหรือโลกไม่เที่ยง โลกมีที่สุดหรือโลกไม่มีที่สุด, ชีวะอันนั้น สรรพก็อันนั้น หรือชีวะอย่างหนึ่ง สรรพอย่างหนึ่ง, สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไป มีอยู่ หรือสัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไป ไม่มีอยู่ สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไป มีอยู่ก็มี ไม่มีอยู่ก็มี หรือสัตว์ เบื้องหน้าแต่ตายไป มีอยู่ก็มี ไม่ได้อยู่ก็มี^{๔๐} พระพุทธเจ้าปฏิเสธที่จะแสดงความเห็นต่อปัญหาเหล่านี้ เพราะไม่เป็นไปเพื่อทำให้เข้าใจความเป็นจริงได้ แต่ที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้สามารถตรวจสอบได้ด้วยความเห็นที่ถูกต้องหรือชอบแบบสัมมาทิฐิ เช่นข้อความว่า ถ้าเราเชื่อว่าการละกรรมชั่วแล้วทำกรรมดีเท่านั้นเป็นสิ่งที่ควรปฏิบัติ เพราะแม้เราจะไม่รู้ว่ามีโลกหน้าหรือไม่มีก็ตาม ถ้าโลกหน้ามีอยู่จริง เมื่อเป็นอย่างนี้ ท่านบุรุษบุคคลนี้ เมื่อตายไป จักเข้าถึงสุคติ โลกสวรรค์ อนึ่ง โลกหน้าไม่มีจริง เขาก็เป็นผู้อันวิญญูชนสรรเสริญในปัจจุบันว่าเป็นบุรุษบุคคลมีศีล มีสัมมาทิฐิ เป็นอติภิกขุ ถ้าโลกหน้ามีจริง ความยึดถือของท่านบุรุษบุคคลนี้ อย่างนี้ เป็นความมีชัยในโลกทั้งสอง คือในปัจจุบัน วิญญูชนสรรเสริญ เมื่อตายไป จักเข้าถึงสุคติ โลก สวรรค์^{๔๑} การอธิบายนี้เป็นการโยงความเห็นเรื่องโลกหน้าที่ไม่อาจรับรู้ได้ แต่มีข้อเท็จจริงที่พิสูจน์ได้ว่าถ้าทำดีแล้วจะมีคนยกย่องในโลกนี้ ถึงแม้จะไม่มีโลกหน้า หรือถ้ามีโลกหน้าเขาก็จะได้ไปเกิดในที่ๆ ดีขึ้น ฉะนั้น พระพุทธเจ้าจะแสดงความจริงผ่านข้อเท็จจริง โดยข้อเท็จจริงนั้นจะต้องรับรู้ได้ ซึ่งในที่นี้คือเรื่องทุกข์และความดับทุกข์ ซึ่งปรากฏตามที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้ผ่านทิฐิต่างๆ เหล่านี้ดังนี้

ก. กลุ่มสัสสตทิฐิ คือความเห็นทุกอย่างเที่ยงแท้จากการพิจารณาตัวเองว่าเที่ยงแท้ ทุกสิ่งเป็นตัวตนของเรา โดยพิจารณาจากข้อเท็จจริงที่ปรากฏแก่ขั้น^{๔๒} หรือตัวเราว่า

"เมื่อรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญูชน มีอยู่ เพราะถือมั่นรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญูชน เพราะยึดมั่นรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญูชน ทิฐิจึงเกิดขึ้นอย่างนี้ว่า ลมย่อมไม่พัด แม่น้ำย่อมไม่ไหล สตรีมีครรภ์ย่อมไม่คลอดพระจันทร์และพระอาทิตย์ย่อมไม่ขึ้นหรือย่อมไม่ตก เป็นของตั้งอยู่มั่น...นั่นของเรา นั่นเป็นเรา นั่นเป็นตัวตนของเรา...ตนก็อันนั้น โลกก็อันนั้น เรา นั่นละโลกไปแล้ว จักเป็นผู้เที่ยง ยั่งยืน มั่นคง มีความไม่เปลี่ยนแปลงเป็นธรรมดา"^{๔๓}

^{๔๐} ที.สี. (ไทย) ๙/๒๙๒-๒๙๕/๒๗๐-๒๗๑.

^{๔๑} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๐๙/๘๔.

^{๔๒} ขั้นหรือเบญจขันธ์ คือ ๑. รูปขันธ์ คือ กองรูป, ร่างกาย ๒. เวทนาขันธ์ คือ กองเวทนา, เสวยอารมณ์, ความรู้สึก ๓. สัญญาขันธ์ คือ กองสัญญา, การกำหนดจำอารมณ์นั้น ๔. สังขารขันธ์ คือ กองสังขาร, ส่วนที่เป็นความปรุงแต่ง ๕. วิญญูชนขันธ์ คือ กองวิญญูชน, ส่วนที่เป็นความรู้แจ้งอารมณ์, การรู้อารมณ์ทางอายตนะ เช่น ได้เห็น ได้ยิน เป็นต้น อังในพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๑๓, (กรุงเทพมหานคร : บริษัท เอส.อาร์.พรินต์ติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๔๘), หน้า ๑๖๒.

^{๔๓} ส.ชิน (ไทย) ๑๗/๔๑๗, ๔๑๘, ๔๒๑/๒๑๑, ๒๑๓, ๒๑๔-๒๑๕.

ข. กลุ่มนัตถิกทิกฏฐิ คือความเห็นที่ว่าทุกอย่างไม่มี เห็นว่าทุกอย่างไม่เป็นอันทำ เห็นว่าไม่มีสิ่งที่มี เหตุ ไม่มีปัจจัย และเห็นทุกอย่างไม่มีใครทำขึ้น ไม่มีอะไรเป็นแบบ ทุกอย่างมารวมตัวกันเองพอถึงเวลาก็แตกสลายไป โดยพิจารณาจากข้อเท็จจริงที่ปรากฏแก่ขั้นหรือตัวเรา ดังนี้

"เมื่อรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณมียอยู่ เพราะถ้อมันรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ เพราะยึดมันรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ จึงเกิดทิกฏฐิอย่างนี้ว่าเราไม่พึงมี และบริวารของเราไม่พึงมี เราจักไม่มี และบริวารของเราจักไม่มี...ทานไม่มีผล การเช่นสรวงไม่มี ผล ฯลฯ เพราะกายสลาย ทั้งพาลทั้งบัณฑิตย่อมขาดสูญพินาศสิ้น หลังจากตายไปย่อมไม่มี...เมื่อบุคคลทำเอง ใช้ผู้อื่นทำให้ ให้ทาน บูชาเอง ใช้ผู้อื่นให้บูชา บุญที่มีการทำเช่นนั้นเป็นเหตุ ย่อมไม่มี แก่เขา ไม่มีบุญมาถึงเขา บุญที่เนื่องด้วยการให้ทาน การฝึกฝนอินทรีย์ ความสාරวม การกล่าวคำ สัตย์ ไม่มีแก่เขา ไม่มีบุญมาถึงเขา...ไม่มีเหตุ ไม่มีปัจจัย เพื่อความเศร้าหมองแห่งสัตว์ทั้งหลาย สัตว์ทั้งหลายหาเหตุมิได้ หาปัจจัยมิได้ ย่อมเศร้าหมองเอง ไม่มีเหตุ ไม่มีปัจจัย เพื่อความบริสุทธิ์ แห่งสัตว์ทั้งหลาย สัตว์ทั้งหลายหาเหตุมิได้ หาปัจจัยมิได้ ย่อมบริสุทธิ์เอง ไม่มีกำลัง ไม่มีความ เพียร ไม่มีเรี่ยวแรงของบุรุษ ไม่มีความบากบั่นของบุรุษ สัตว์ทั้งปวง ปาณะทั้งปวง ภูตทั้งปวง ชีวะ ทั้งปวง ล้วนไม่มีอำนาจ ไม่มีกำลัง ไม่มีความเพียร แปรไปตามภาวะแห่งความแน่นอนและความไม่แน่นอน ย่อมเสวยสุขเสวยทุกข์ในอภิสชาติทั้ง ๖^{๔๔} เท่านั้น...สภาวะ ๗ กองเหล่านี้คือ กองดิน กองน้ำ กองไฟ กองลม สุข ทุกข์ ชีวะ ไม่มีใครทำ ไม่มีแบบอย่าง อันใครทำ ไม่มีใคร เนิรมิต ไม่มีแบบอย่างอันใครเนรมิต เป็นสภาพยั่งยืน ตั้งอยู่มั่นคงดุจ ยอดภูเขา ตั้งอยู่มั่นคง สภาวะ ๗ กองนั้น ไม่หวั่นไหว ไม่แปรปรวน ไม่เปื่อยดเบียนกันและกัน ไม่อาจให้เกิดสุขหรือทุกข์แก่ กันและกัน. แม้ผู้ใดจะเอาศีลศราอย่างคมตัดศีระะกัน ไม่เชื่อว่าใครปลงชีวิตใคร เป็นแต่ศีลศรา สอดเข้าไปตามช่องระหว่าง ๗ กองเท่านั้น ฯลฯ พาลและบัณฑิตเร่ร่อนไป เสวยสุขและทุกข์เอง เหมือนกลุ่มด้ายที่บุคคลขว้างไป ย่อมคลี่หมดไปเอง"^{๔๕}

จากทิกฏฐิทั้งสองแบบที่พระพุทธเจ้าทรงนำมาแสดง เราจะพบว่าทิกฏฐิทั้งหมดเริ่มต้นจาก ข้อเท็จจริงที่เกี่ยวข้องกับตัวเราหรือขั้น ต่อแต่นั้นจึงนำข้อเท็จจริงที่สัมผัสได้นั้นไปอธิบายถึงความเป็นจริง (Reality) เรื่องโลก ชีพ สรีระ การเกิดว่ามีลักษณะเป็นไปตามนั้นว่า

"เมื่อรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณมียอยู่ เพราะถ้อมันรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ เพราะยึดมันรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ จึงเกิดทิกฏฐิขึ้นอย่างนี้ว่า โลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง โลกมีที่สุด โลกไม่มีที่สุด ชีพกับสรีระเป็นอันเดียวกัน ชีพกับสรีระเป็นคนละอย่าง สัตว์ตายแล้วเกิดอีก สัตว์ตายแล้วไม่เกิดอีก สัตว์ตายแล้วเกิดอีกก็มีไม่เกิดอีกก็มี สัตว์ตายแล้ว ย่อมเกิดอีกก็หามิได้ ย่อมไม่เกิดอีกก็หามิได้"^{๔๖}

^{๔๔} ตามคำอธิบายของอาจารย์มักขลิโคสาล กล่าวถึงอภิสชาติ ๖ คือ ๑. อภิสชาติดำ ได้แก่พวกฆ่าสัตว์ฆ่าคนหรือ พวกทำงานหนัก ๒. อภิสชาติเขียว ได้แก่พวกภิกษุ ๓. อภิสชาติแดง ได้แก่พวกนิกครณที่มีผ้าผืนเดียวและขาวกว่า ๒ พวกที่ กล่าวมา ๔. อภิสชาติเหลือง ได้แก่พวกคฤหัสถ์สูงนางสาวกของนักบวชเปลือยกาย เพราะคนเหล่านี้เป็นผู้ให้ปัจจัยแก่ภิกษุ โคสาลจึงประเสริฐกว่าทั้ง ๓ จำพวกที่กล่าวมา ๕. อภิสชาติขาว ได้แก่พวกนักบวชอาชีวกขายและหญิง ๖. อภิสชาติขาวยิ่ง ได้แก่นักบวชเหล่านี้คือ นันทะ วัจฉะ กิสะ สังกัจจะ เป็นนักบวชที่ขาวกว่าทุกคน อ้างใน ที.สี.อ. (ไทย) ๑/๑/๓๘๓.

^{๔๕} ส.ชนธ (ไทย) ๑๗/๔๒๓,๔๒๕,๔๒๗,๔๒๙,๔๓๑/๒๑๖,๒๑๘,๒๒๐,๒๒๒,๒๒๔-๒๒๕.

^{๔๖} ส.ชนธ (ไทย) ๑๗/๔๓๕-๔๔๔/๒๒๘-๒๓๒.

แต่การอธิบายความเป็นจริง (Reality) บนฐานของความจริง (Truth) ด้านทฤษฎีนี้ทำให้เราเข้าใจว่าขั้นนั้นตรงกับข้อเท็จจริง (fact) ที่พระพุทธเจ้าสร้างบททดสอบเรื่องดังกล่าวผ่านคำถาม-ตอบ ดังนี้

คำถาม ๑ : รูปเที่ยงหรือไม่เที่ยง คำตอบ : ไม่เที่ยง

คำถาม ๒ : กิเลสใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ความแปรปรวนเป็นธรรมดา เพราะไม่ถาวรในสิ่งนั้น จะพึงเกิดทฤษฎีต่างๆ เช่นว่า ทุกอย่างเที่ยง หรือไม่มี หรือโลกเที่ยง ไม่เที่ยง หรือสัตว์เบื้องหน้าแต่ตายแล้ว ย่อมเกิดอีกก็หาไม่ได้ ย่อมไม่เกิดอีกก็หาไม่ได้ เป็นต้นได้ไหม คำตอบ : ไม่พึงมีทฤษฎีแบบนั้น

คำถาม ๓ : สิ่งใดที่ได้เห็นแล้ว ได้ยินแล้ว ได้ทราบแล้ว รู้แจ้งแล้ว บรรลุแล้ว แสวงหา แล้วค้นคว้าแล้วด้วยใจ แม้สิ่งนั้นเที่ยงหรือไม่เที่ยงเล่า คำตอบ : ไม่เที่ยง

คำถาม ๔ : กิเลสใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์หรือเป็นสุขเล่า คำตอบ : เป็นทุกข์

คำถาม ๕ : กิเลสใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา เพราะไม่ถาวรในสิ่งนั้น จะพึงเกิดทฤษฎีขึ้นแบบนั้นได้ไหม คำตอบ : ไม่พึงมีทฤษฎีแบบนั้น

สรุป : เมื่อใดแล อริยสาวกละความสงสัยในเรื่องโลกเที่ยง ไม่เที่ยง เป็นต้น เชื่อว่าเป็นอันละความสงสัยแม้ในทุกข์ แม้ในทุกขสมุทัย แม้ในทุกขนิโรธ แม้ในทุกขนิโรธคามินีปฏิปทา เมื่อนั้น อริยสาวกนี้เราเรียกว่า เป็นพระโสดาบัน มีความไม่ตกต่ำ เป็นธรรมดา เป็นผู้เที่ยงที่จะตรัสรู้เป็นเบื้องหน้า^{๔๗}

จากข้อพิสูจน์ข้างต้น เป็นการสร้างข้อยืนยันว่า ความเป็นจริงนั้นสัมพันธ์กับความจริงในฐานะที่เป็นข้อสงสัยเดียวกัน เมื่อหาคำตอบเรื่องชีวิตหรือขั้นใดก็จะตอบปัญหาเรื่องความเป็นจริงหรือสภาวะของสรรพสิ่งได้เช่นกัน ซึ่งความสัมพันธ์ดังกล่าวเราสามารถตรวจสอบได้ผ่านพระธรรมเทศนาของพระพุทธเจ้าที่ทรงแสดงผ่านเรื่องทุกข์และความดับทุกข์ตามหลักอริยสัจ ๔ คือ^{๔๘}

ก. ทุกขอริยสัจ คือ ความเกิดก็เป็นทุกข์ ความแก่ก็เป็นทุกข์ ความเจ็บไข้ก็เป็นทุกข์ ความตายก็เป็นทุกข์ ความประจวบด้วยสิ่งที่ไม่เป็นที่รัก ก็เป็นทุกข์ ความพลัดพรากจากสิ่งเป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ปราศจากสิ่งใดไม่ได้สิ่งนั้นก็เป็นทุกข์ โดยย่ออุปาทานขันธ์ ๕ เป็นทุกข์

ข. ทุกขสมุทัย คือ ต้นหาอันทำให้เกิดอีก ประกอบด้วยความกำหนัดด้วยอำนาจความเพลิน มีปกติเพลิดเพลินในอารมณ์นั้นๆ คือ กามตัณหา ภวตัณหา วิภวตัณหา

ค. ทุกขนิโรธอริยสัจ คือ ตัณหานั้นแลดับ โดยไม่เหลือด้วยมรรคคือวิราคะ สละ สละคืน ปล่อยไปไม่พัวพัน

ง. ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาอริยสัจ คือ อริยมรรคมีองค์ ๘ คือ ปัญญาอันเห็นชอบ, ความดำริชอบ, เจรจาชอบ, การงานชอบ, เลี้ยงชีวิตชอบ, พยายามชอบ, ระลึกชอบ, ตั้งจิตชอบ

การพิจารณาความจริง (สัจจะ) นี้จึงเกี่ยวกับชีวิตซึ่งสัมพันธ์กันระหว่างความทุกข์และความดับทุกข์ เมื่อพิจารณาควบคู่ไปกับวิถีชีวิตของแต่ละบุคคล จะพบว่าเราสามารถเข้าใจความหมายของทุกข์ได้ทันทีผ่านข้อพิสูจน์ทางข้อเท็จจริงที่ผ่านมา แต่การพิจารณาความหมายของความดับทุกข์อาจซับซ้อนกว่านั้น โดยเฉพาะเมื่อแสดงผ่านความเห็น (ทฤษฎี) ที่แต่ละคนล้วนต่างกันไป จึงต้องเน้นไปที่วิธีการเข้าใจความเป็นจริงมากกว่า คือทำตรงข้ามกับสิ่งที่ทำให้ทุกข์ ก็คือไม่ยึดถือความเห็นใดความเห็นหนึ่งนั่นคือทางสายกลาง ซึ่งเราอาจพิจารณาผ่านวิธีการอธิบายดังต่อไปนี้

ก. ระดับฆราวาส เป็นการสร้างความหมายที่เป็นกลางระหว่างสุขกับทุกข์ ผ่านความสัมพันธ์ระหว่างความสุขกับความทุกข์และความดับทุกข์ โดยสังเกตได้จากพระพุทธเจ้าแสดงอนุปพิภพีกา คือ ๑.ทาน

^{๔๗} ส.ชนธ (ไทย) ๑๗/๔๓๕-๔๔๔/๒๒๘-๒๓๒.

^{๔๘} วิ.ม. (ไทย) ๔/๑๔/๑๖.

กถา กล่าวเรื่องทาน ๒. ศีลกถา กล่าวเรื่องศีล ๓. สัคคกถา กล่าวเรื่องสวรรค์ ๔. โทษแห่งกามอันต่ำทราม เศร้าหมอง ๕. อาณิสสสีในเนกขัมมะ เพื่อทำให้มีจิตควร มีจิตอ่อน มีจิตปราศจากนิเวรณ มีจิตสูง มีจิตผ่องใส แล้วจึงแสดงเรื่องทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค เปรียบเหมือนผ้าขาวสะอาดปราศจากความสกปรกจะย้อมได้ง่าย^{๔๙} เราจะพบว่า อนุปพิทธานั้น ๓ ข้อต้นนั้นเป็นการกล่าวถึงเหตุให้เกิดสุข (โลกียสุข) ข้อ ๔ เป็นการกล่าวถึงทุกข์ ข้อ ๕ คือทางดับทุกข์ เป็นการเชื่อมโยงระหว่างความจริงที่สัมผัสได้ก่อนคือความสุขแบบโลก ก่อนจะชี้ให้เห็นถึงทุกข์เพราะความไม่ยั่งยืนของสรรพสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไป แล้วนำไปสู่การดับทุกข์ โดยคำอธิบายนั้นเป็นการเชื่อมโยงตามลักษณะอริยสัจ ๔ ซึ่งมีลักษณะโยงกันทางความหมายของทุกข์กับความดับทุกข์เป็นหลัก แต่ที่ไม่แสดงอริยสัจทันทีเพราะความเข้าใจต่อความจริงของฆราวาสเกี่ยวข้องกับความสุขกับความทุกข์เป็นหลัก เมื่อเข้าใจความหมายของทั้งสองได้ชัดแล้ว ก็จะไม่ยึดติดต่อสิ่งนั้น และเมื่อไม่ยึดติดสิ่งนั้นก็เข้าใจลักษณะที่เป็นกลาง และเข้าใจวิธีปฏิบัติแบบสายกลางนั้น (มัชฌิมาปฏิปทา) ฉะนั้น ความหมายของความจริงแบบฆราวาสจึงอยู่กลางระหว่างความสุขกับความทุกข์ ถ้าละความสุขและเข้าใจความทุกข์ได้ ก็จะปล่อยวางและเข้าใจความเป็นกลางไม่สุดโต่งไปข้างสุขและทุกข์ได้

ข. ระดับภิกษุหรือนักบวช เป็นการเข้าใจความหมายที่ตรงกว่าฆราวาส คือจากความสุขสู่ความดับทุกข์โดยตรงไม่ต้องผ่านเรื่องโลกียะ แต่เน้นไปที่สภาวะของทุกข์และความดับทุกข์โดยตรง เช่นข้อความที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงอัมมจักกัปปวัตตนสูตรกับพระปัจจุวัคคีย์ว่า

"ข้อนี้แลเป็นทุกข์อริยสัจ คือ ความเกิดก็เป็นทุกข์ ความแก่ก็เป็นทุกข์ ความเจ็บไข้ก็เป็นทุกข์ ความตายก็เป็นทุกข์ ความประจวบด้วยสิ่งที่ไม่เป็นที่รัก ก็เป็นทุกข์ ความพลัดพรากจากสิ่งเป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ปราณาสสิ่งใดไม่ได้สิ่งนั้นก็เป็นที่รัก โดยย่นย่อ อุปาทานขันธ์ ๕ เป็นทุกข์...ข้อนี้แลเป็นทุกข์สมุทัยอริยสัจ คือ ตัณหาอันทำให้เกิดอีก ประกอบด้วยความกำหนดด้วยอำนาจความเพลิน มีปกติเพลิดเพลินในอารมณ์นั้นๆ คือ กามตัณหา ภวตัณหา วิภวตัณหา...ข้อนี้แลเป็นทุกข์นิโรธอริยสัจ คือ ตัณหานั้นแลดับ โดยไม่เหลือ ด้วยมรรคคือวิราคะ สละ สละคืน ปล่อยไป ไม่พัวพัน...ข้อนี้แลเป็นทุกข์นิโรธ คามินีปฏิบัติทาอริยสัจ คือ อริยมรรคมีองค์ ๘ นี้แหละ คือปัญญานันเห็นชอบ ความดำริชอบ เจรจาชอบ การงานชอบ เลี้ยงชีวิตชอบ พยายามชอบ ระลึกชอบ ตั้งจิตชอบ"^{๕๐}

ฉะนั้น ลักษณะการแสดงความจริงแบบภิกษุนี้ทำให้เข้าใจความสุดโต่งระหว่างความทุกข์ที่เกิดจากการเข้าใจว่ามีตัวตนแบบเที่ยงกับไม่มีตัวตนแบบขาดสูญ ซึ่งทางสายกลางจะอยู่ระหว่างความหมายว่ามีอยู่แต่ไม่สามารถบังคับให้อยู่ในอำนาจได้

สรุป ความจริงแบบทฤษฎีเป็นการสร้างความเข้าใจต่อความเป็นจริงที่เกิดจากข้อเท็จจริงของแต่ละคน ซึ่งล้วนแล้วแต่สัมพันธ์กันระหว่างทุกข์กับความดับทุกข์ พระพุทธเจ้าอธิบายความเป็นจริงผ่านความจริงที่มีอยู่ในชีวิตเป็นหลัก โดยความจริงเหล่านั้นเราต้องรับรู้ได้ผ่านข้อเท็จจริง แต่เมื่อจะเข้าใจความจริงที่สูงขึ้นไปได้จึงต้องปฏิเสธข้อเท็จจริงทั้งสุขหรือทุกข์ หรือสิ่งที่ทำให้ทุกข์ซึ่งเกิดจากความเห็นที่ สุดโต่ง และการจะทิ้งความเห็นที่ สุดโต่งได้ต้องยึดถือทางสายกลาง (มัชฌิมาปฏิปทา) ที่ทำให้ปล่อยวางจากทฤษฎีที่เป็นเรื่องของตัวตนเสีย และเข้าใจความเป็นจริงตามสภาวะที่ไม่เกี่ยวข้องกับความหมายที่เราสร้างขึ้น

๓.๑.๒.๒ แนวคิดทฤษฎีสัจจะ ความจริงแบบความเห็นนั้นเกี่ยวข้องกับความสุขกับความดับทุกข์ หรือที่รับรู้ทั่วไปว่า "ทุกข์และสุข" โดยมีการพิจารณาเรื่องนี้ผ่านข้อเท็จจริงที่ต่างกันทำให้เกิดความเชื่อที่

^{๔๙} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๗๔/๕๖.

^{๕๐} วิ.ม. (ไทย) ๔/๑๔/๑๖.

ต่างกัน แม้แต่ในพุทธปรัชญาเถรวาทยุคหลังก็มีนักคิดพยายามจะวิพากษ์เรื่องนี้อยู่ เช่นดันโต้ (A.C.Danto) ที่พยายามตอบข้อสงสัยที่ว่า "เมื่อทุกข์และความเจ็บปวดทางกายและใจเป็นเรื่องความทุกข์ทั่วๆ ของมนุษย์ ทำไมเราจึงต้องให้พระพุทเจ้าค้นพบก่อนเรา" เขาอธิบายว่า

"ทุกคนมีวิธีจะรู้หรือสัมผัสข้อแรกได้ แต่ในความเป็นจริงเราไม่ฉลาดพอที่จะรู้ว่าเป็นความจริงอย่างที่พระพุทเจ้ารู้ ทุกคนทุกข์ก็จริง แต่ไม่มีสักคนที่รู้ว่าเขาทุกข์...อะไรที่พระพุทเจ้ายอมรับว่าเป็นความรู้ข้อเท็จจริงจะนำไปสู่การบรรเทาความทุกข์ได้ อันดับแรก สำหรับคนที่ป่วยก็จะต้องรู้ก่อนว่าตนเองป่วย"^{๕๑}

คำตอบนี้อาจตรงไปตรงมาเกินไป และทำให้เข้าใจความทุกข์นั้นไปในทางอ้อม ไม่ตรงกับ ความทุกข์ที่พระพุทเจ้ามุ่งหมายมากนัก ซึ่งไม่น่าพึงพอใจสำหรับพระภิกษุที่เข้าใจความหมายของความทุกข์ได้โดยตรง เพราะคำตอบลักษณะนี้ทำให้ความหมายของความทุกข์เน้นไปตัวตนมากกว่าอธิบายสภาวะของความทุกข์จริงๆ ซึ่งอาจทำให้เกิดคำถามว่า "ทำไมทุกสิ่งต้องเป็นทุกข์" และ "ทำไมจะต้องสนใจแต่เรื่องความทุกข์เท่านั้น" ลองย้อนไปพิจารณาจากเนื้อหาที่พระพุทเจ้าทรงแสดงเกี่ยวกับความทุกข์ไว้นั้นจะพบว่าล้วนเป็นทุกข์ที่เกิดจากทางกายและทุกข์ที่เกิดทางใจ แต่หากพิจารณาไปที่ทุกข์ ๓ แบบคือ ๑. ทุกข์ในทุกข์ เป็นความทุกข์เกี่ยวกับสิ่งที่ไม่ชอบและสิ่งที่ไม่สุขใจ ๒. ปริณามทุกข์ ทุกข์คือความเปลี่ยนแปลงของสังขาร ๓. สังสารทุกข์ ทุกข์จากการเวียนว่ายตายเกิด^{๕๒} ความทุกข์ ๒ ข้อแรกนั้นเป็นฐานในการเข้าใจความทุกข์อย่างที่ว่า ๓ เพราะสิ่งที่สำคัญที่ทำให้ทุกข์ ๒ ข้อแรกเกิดขึ้นมาจากสังสารทุกข์ที่มาจากกิเลสที่สะสมไว้ภายใน ฉะนั้น การยอมรับว่ามีความทุกข์หรือสนใจเรื่องทุกข์อาจไม่ใช่สนใจความทุกข์จริงๆ แต่เป็นทำความเข้าใจเรื่องความดับทุกข์ที่ทำให้เป็นอิสระไม่เวียนว่ายตายเกิดอีก ดังที่บีมา (Bimal Krishna Matilal) นำเสนอว่า "ทุกข์ในอริยสัจอาจไม่ใช่ทั้งทุกข์ทางกายหรือทุกข์ทางใจ ไม่ใช่เรื่องของสิ่งที่เราที่ไม่สามารถบังคับได้ แต่เป็นเรื่องของการรู้ตัวหรือการรู้แจ้งถึงการมีอยู่ของเราที่เวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏ ความดับทุกข์ได้จึงเปรียบสถานะที่ไม่มีเงื่อนไขเป็นความอิสระที่เรียกว่า นิพพาน"^{๕๓} จากข้อความนี้ทุกข์จึงเป็นสิ่งที่ควรทำให้แจ้ง ไม่ใช่แค่รู้ว่าเป็นทุกข์เท่านั้น แต่ต้องทำให้เป็นอิสระจากความทุกข์ไม่ใช่ยึดถือว่าเราเป็นทุกข์ เพราะการยึดถือว่าเราเป็นทุกข์แบบที่ดันโต้เข้าใจจะกลายเป็นอัตตาที่เป็นสิ่งที่พระพุทเจ้าทรงสอนให้ละ ให้ปล่อยวางเสีย

ขณะที่การดับทุกข์ (นิโรธ) นั้นก็มีข้อโต้แย้งว่า "นิพพานมีอยู่ไม่ใช่ทั้งความเป็นจริงที่ยืนยันหรือปฏิเสธ" ทำให้ต้องแก้ปัญหาดังตรรกะ เพราะเมื่อเราอธิบายถึงสิ่งหนึ่งว่าไม่ใช่ทั้งยืนยันและปฏิเสธพร้อมกันได้อย่างไร โดยเราต้องเข้าใจก่อนว่าปัญหาดังตรรกะคือการปฏิเสธว่านิพพานไม่มีอะไรหรือมีลักษณะปฏิเสธทุกอย่าง นั่นคือปฏิเสธว่านิพพานเป็นบางสิ่ง ตามความเป็นจริงทางภววิทยาได้ปฏิเสธว่านิพพานเป็นทั้งยืนยันและปฏิเสธ เพราะนิพพานเป็นความจริงที่ไม่อาจพรรณนาได้จึงอยู่เหนือกระบวนการยืนยันและปฏิเสธ แต่ก็ยังไม่น่าพอใจเท่าไรนัก เพราะนิพพานเป็นผลที่สร้างความสมบูรณ์ในตัวเอง การอธิบายทางภววิทยาเท่ากับเป็นลดคุณค่าของนิพพานลงไป และปัญหาอีกอย่างหนึ่งที่นักศาสนาให้ความสนใจคือปัญหาทางเทววิทยาที่เราอาจมองว่าไม่ใช่สิ่งสำคัญ เพราะพุทธศาสนาไม่เชื่อว่าพระเจ้ามีอยู่จริง แต่เมื่อพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาย่อมต้องมีการแลกเปลี่ยนกันทางความคิดทางศาสนา ดังมีหลายครั้งในสมัยพุทธกาลที่พระพุทเจ้า

^{๕๑} Danto, A.C., **Mysticism and Morality**, (New York : PenGuin Books,1972), p.68.

^{๕๒} ข.จ. (ไทย) ๓๐/๑๔๙/๕๖.

^{๕๓} Bimal Krishna Matilal, **Logic, Language and Reality : Indian Philosophy and Contemporary Issues**, 2 nd edition, (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2008), pp.347-348.

ตอบได้ว่าเท่ากับนักบวชลัทธิอื่น เมื่อพิจารณาจากการโต้ตอบเหล่านี้ทำให้เราเข้าใจปัญหาด้านภววิทยาได้ชัดเจนขึ้น เช่นเดียวกับกรณีนิพพานหรือความดับทุกข์ก็ไม่ต่างอะไรกัน คือไม่มีใครสามารถอธิบายถึงสภาวะนั้นได้ว่ามีอยู่ในลักษณะไหน แต่ก็มี การตีความทางภาษาว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาที่น่าเอาความแตกต่างระหว่างทุกข์กับความดับทุกข์มานำเสนอ แล้วพูดถึงความมีอยู่ของทุกข์ว่าเป็นการมีอยู่อย่างมีเงื่อนไขที่ต้องมีสิ่งตรงข้ามคือนิพพานที่เป็นความดับเงื่อนไขนั้น การมองเรื่องนี้ว่าเป็นเรื่องศาสนาจึงสามารถมองไปที่ความเป็นจริงอีกอย่างหนึ่งคือ ทางปฏิบัติให้ถึงทางดับทุกข์นั้น (มรรค) และสร้างความเข้าใจนิพพานว่าเป็นเป้าหมายของข้อปฏิบัติ นั้น เพื่อพิจารณาถึงความแตกต่างระหว่างการคิดว่าความดับทุกข์หรือนิพพานมีอยู่จริงกับความคิดว่าสิ่งนั้นไม่มีอยู่จริง เพราะการคิดถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งแสดงว่าสิ่งนั้นต้องมี แต่หากไม่มีก็ไม่สามารถคิดถึงได้ ในกรณีนิพพานนั้นเราอาจคิดจากข้อปฏิบัติ (มรรค) เมื่อมีข้อปฏิบัติก็ต้องมีผลของการปฏิบัติ แต่ในกรณีที่คิดว่าสิ่งที่ไม่มีนั้นอาจไม่มีอยู่จริง ก็เท่ากับไม่ยืนยันอะไรได้เลยแม้แต่ตัวผู้คิดเอง^{๕๔} จากมุมมองนี้นิพพานหรือความดับทุกข์ (นิโรธ) จึงเป็นการยืนยันความเป็นจริงหรือสัจจะอีก ๒ คือ ทุกข์และมรรค โดยทุกข์นั้นเราสามารถสัมผัสได้ว่ามีอยู่ และมรรคก็สามารถปฏิบัติได้ จึงเป็นการยืนยันตรรกะว่ามีสิ่งที่ตรงข้ามกับทุกข์ หรือมีผลของการปฏิบัติตามมรรคคือนิพพาน

จากข้อวิพากษ์ดังกล่าว มีข้อน่าสังเกตเกี่ยวกับความเห็นเรื่องทุกข์และความดับทุกข์ที่ปุถุชนมีความเห็นว่าเป็นความสุข ผู้วิจัยถือว่าความเห็นของทั้งสองท่านนั้นเป็นการพิจารณาที่ความสัมพันธ์ระหว่างความจริงทั้งทุกข์และความดับทุกข์ ถ้าเรายอมรับความจริงด้านใดด้านหนึ่ง เช่น หากเชื่อว่าทุกข์มีจริงก็จะเข้าใจว่าความดับทุกข์ก็มีด้วยเช่นกัน โดยความทุกข์นั้นอยู่ในสถานะที่ทำให้เรารู้ถึงความดับทุกข์ได้ หรือเราอาจเห็นว่ามรรคหรือทางสายกลางมีอยู่เพื่อเข้าใจว่าเป็นข้อปฏิบัติเพื่อจุดมุ่งหมายคือความดับทุกข์ แต่เราไม่อาจปฏิเสธได้ว่าความเห็นเรื่องทุกข์นั้นเป็นการระบุด้วยอัตตาที่อาจทำให้เกิดความเห็นสุดโต่งคือการยืนยันว่าอัตตานั้นเที่ยงหรือขาดสูญ ซึ่งถ้าระบุว่าเที่ยงก็เท่ากับว่าไม่มีทั้งความทุกข์และความดับทุกข์ซึ่งขัดกับความ เป็นจริง แต่ถ้าระบุว่าขาดสูญก็เท่ากับปฏิเสธอัตตาหรือความทุกข์ เมื่อไม่มีทุกข์ก็เท่ากับปฏิเสธความดับทุกข์ว่าไม่มีอยู่จริงไปด้วย ฉะนั้น ความเห็นที่ถูกระบุด้วยอัตตานั้นจึงต้องมีความเป็นกลาง ไม่สุดโต่งไปด้านใดด้านหนึ่ง และวิธีจะทำให้อัตตาเป็นกลางได้คือสร้างความเห็นที่ถูกต้อง (สัมมาทิฐิ) ตามข้อปฏิบัติแบบมรรค จึงจะรู้ความมีอยู่ของทุกข์กับความดับทุกข์ได้ เพราะทางสายกลางต้องอาศัยทั้งอัตตาและอนัตตาเพื่อเข้าใจความหมายดังกล่าวได้ ซึ่งการอธิบายแบบปรมาณูจะเข้าใจความหมายได้ชัดเจนกว่า

๓.๒ ญาณวิทยาในพุทธปรัชญาเถรวาท

พุทธปรัชญา มีรูปแบบของการแสวงหาความรู้โดยอาศัยการกระทำเป็นหลัก แต่ในกรณีที่จะสามารถปฏิบัติได้ถูกต้อง และถูกทางนั้นต้องอาศัยความเข้าใจที่ถูกต้องเสียก่อนกล่าวคือ เบื้องต้นของสรรพวิทยาการต่าง ๆ ล้วนต้องเริ่มต้นที่ความเชื่อ (ศรัทธา) ที่มีต่อวิทยาการนั้น ๆ แต่พุทธปรัชญามองว่า อาศัยเพียงความเชื่อเพียงอย่างเดียวย่อมไม่สามารถทำให้ถึงจุดสูงสุด คือ นิพพานได้ ยังต้องอาศัยความรู้ที่ทางพุทธปรัชญาเรียกว่า ปัญญา จึงจะสามารถเข้าถึงนิพพานได้ดังพระพุทฺพทพจน์ว่า “ฉาน ย่อมไม่มีแก่ผู้ไม่มีปัญญา ปัญญาย่อมไม่มีแก่ผู้ไม่มีฉาน ผู้มีทั้งฉานและปัญญานั้นแล จึงนับว่าอยู่ใกล้นิพพาน”^{๕๕} ฉะนั้นพื้นฐานของญาณวิทยาในพุทธปรัชญาเถรวาท คือ ปัญญา ที่ถูกฝึกฝนและอบรมดีแล้ว แต่คำว่า “ปัญญา” เป็นคำกลาง เพราะความรู้มีหลายชั้นหลายระดับ เช่นที่แบ่งเป็นโลกียปัญญา โลกุตตรปัญญา เป็นต้น มี

^{๕๔} Ibid., pp.349-350.

^{๕๕} พุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๓๓๒/๑๔๙.

คำศัพท์หลายคำ ที่ใช้ในความหมายจำเพาะ เช่น ญาณ วิชา วิปัสสนา สัมปชัญญะ ปริญญา อภิญญา ปฏิสัมภทา เป็นต้น ในที่นี้จึงมีความจำเป็นในการแจกแจงคุณลักษณะของความรู้ต่อไปนี้

๓.๒.๑ ธรรมชาติความรู้

ตามหลักญาณวิทยาโดยทั่วไปของปรัชญาอินเดีย ได้กล่าวถึงวิธีการเข้าถึงความจริงไว้อย่างกว้าง ๆ ๒ วิธี ได้แก่ การเข้าถึงความจริงด้วยความรู้ เรียกว่า ชญาณมรรค และการเข้าถึงความจริงด้วยการอุทิศตนด้วยความภักดี เรียกว่า ภักติมรรค ส่วนการประกอบการทำงานต่าง ๆ (กรรมมรรค) นั้น ถือว่าเป็นพื้นฐานขั้นต้นของทั้งสองวิธีดังกล่าว^{๕๖} พุทธปรัชญาจัดไว้ในจำพวกที่หนึ่ง คือเข้าถึงความจริงด้วยความรู้ (ปัญญา) ซึ่งลักษณะของความจริงในที่นี้คือ นิพพาน ด้วยการทำลายอวิชชา (ความไม่รู้แจ้ง) และยังอวิชชา (ความรู้แจ้ง) ให้เกิด ปัญญาหรือความรู้ในทางพุทธปรัชญา จึงเป็นไปเพื่อความหลุดพ้นและวิธีทางนำไปสู่ความหลุดพ้นจากกิเลสตัณหาซึ่งเป็นตัวทำให้เกิดอวิชชา คือความไม่รู้แจ้งเห็นจริง ส่วนต้นตอของความรู้ทั้งหมด ก็คือ “โพธิญาณ” เมื่อบุคคลได้รู้แจ้งแทงตลอดแล้ว ย่อมรู้สิ่งทั้งปวงได้ด้วย เหมือนการปรากฏขึ้นแห่งดวงอาทิตย์ ลักษณะที่แสดงให้เห็นถึงปัญญาในทางพุทธปรัชญาจะปรากฏก็ต่อเมื่อเราพิจารณาเห็นสภาพตามความเป็นจริงโดยสังเกตได้จากลักษณะของปัญญาที่เกิดขึ้น คือ

ก. ปัญญามองสิ่งทั้งหลายตามที่มันเป็น เริ่มตั้งแต่การรับรู้อารมณ์ทางอายตนะ ด้วยจิตใจที่มีท่าที่เป็นกลางและมีสติไม่หวั่นไหวถูกชักจูงไปตามความชอบใจ ไม่ชอบใจ สามารถตามดูรู้เห็นอารมณ์นั้น ๆ ไปตามสภาวะของมันตั้งแต่ต้นจนตลอดสาย กล่าวคือ เห็นอาการที่มันเกิดตามเหตุปัจจัยอาศัยกันและกันจึงมีขึ้น ก็เข้าใจโลกและชีวิตตามเป็นจริง เรียกว่าเกิดมีโลกทัศน์และชีวิตทัศน์ที่ถูกต้อง ความยึดถือ ทิฏฐิ ทฤษฎีทั้งหลายในทางอภิปรัชญา รวมทั้งความสงสัยในปัญหาต่าง ๆ ที่เรียกว่าอัปายาคตปัญหา (ปัญหาที่พระพุทเจ้าไม่ทรงพยากรณ์) เช่นว่า โลกเที่ยง หรือไม่เที่ยง เป็นต้น ก็พลอยหายหมดไปด้วยพร้อมกันอย่างเป็นไปเอง ดังพระบาลีว่า “ภิกษุทั้งหลาย เพราะอวิชชาจางหายดับไปไม่เหลือด้วยวิราคะ ทิฏฐิอย่างใดอย่างหนึ่ง ที่เป็นข้าศึกอันบุคคลเสพผิด ที่ดินรนไปว่า สังขารทั้งหลายเป็นอย่างไร และสังขารเหล่านี้เป็นของใคร หรือว่าสังขารทั้งหลายเป็นอย่างอื่น และสังขารเหล่านี้เป็นของผู้อื่น ชีวะกับสรีระเป็นอย่างเดียวกัน หรือว่าชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่างกัน ทิฏฐิเหล่านั้นทั้งหมดอันพระอรียสาวกนั้นละได้เด็ดขาดแล้ว...”^{๕๗} และเมื่อภิกษุรูปหนึ่งทูลถามว่า “อะไรเป็นเหตุเป็นปัจจัย ให้อรียสาวกผู้ได้เล่าเรียนแล้ว ไม่เกิดความสงสัยในเรื่องที่พระองค์ไม่ทรงพยากรณ์?” พระพุทเจ้าตอบว่า “เพราะทิฏฐิดับไป อรียสาวกผู้ได้เล่าเรียนแล้วจึงไม่เกิดความสงสัยในเรื่องที่เราไม่พยากรณ์...บุณชนผู้มีได้เล่าเรียน ย่อมไม่รู้ชัดซึ่งทิฏฐิ ไม่รู้ชัดเหตุเกิดแห่งทิฏฐิ ไม่รู้ชัดการดับทิฏฐิ ไม่รู้ชัดปฏิบัติที่ดำเนินไปสู่ความดับแห่งทิฏฐิ ทิฏฐินั้นจึงพอกพูนแก่เขา เขาย่อมไม่พ้นจากชาติ ชรามรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส อุปายาส”^{๕๘}

ข. ปัญญารู้เท่าทันสังขาร ธรรมดาว่าสังขารมีทั้งที่ประกอบด้วยสังขารที่ถูกปรุงแต่งและไม่ถูกปรุงแต่ง สังขารดังกล่าวหากเราพิจารณาด้วยปัญญา ย่อมรู้สามัญลักษณะที่เป็นอนิจจัง ทุกขัง อนัตตารู้เท่าทันสมมติบัญญัติในสังขารที่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง ไม่ถูกหลอกให้หลงไปตามรูปลักษณ์ภายนอกของสิ่งทั้งหลาย และยอมรับความจริงทุกด้าน มิใช่ติดอยู่เพียงแง่ใดแง่หนึ่ง ความรู้เห็นตามที่มันเป็น เช่น ผู้เข้าถึงพุทธธรรมย่อมรู้ว่า ชันธ ๕ มิใช่เป็นทุกข์หรือเป็นสุขแต่เพียงอย่างใดอย่างหนึ่ง โดยเข้าใจว่า “ความอยากยอมใจเกิดจากความนึกคิดของคน (ต่างหาก) เป็นกาม, อารมณ์อันวิจิตรทั้งหลายในโลกหาชื่อว่ากามไม่...

^{๕๖} ทองหล่อ วงษ์ธรรมมา, ปรัชญาอินเดีย, (กรุงเทพมหานคร : โอเดียนสโตร์, ๒๕๓๕), หน้า ๒๖๒.

^{๕๗} ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๓๕/๗๗.

^{๕๘} อ.ส.ต.ด.ก.(ไทย) ๒๓/๕๑/๖๙.

อารมณ์อันวิจิตรทั้งหลายในโลก ย่อมตั้งอยู่ตามสภาพของมันอย่างนั้นเอง ดังนั้น อารมณ์ทั้งหลายจึงจำกัด (แต่เพียง) ตัวความชอบใจ ในอารมณ์เหล่านั้น”^{๕๙} เมื่อเข้าใจสังขารได้ ย่อมทำให้เข้าใจทุกสิ่งตามความเป็นจริง และมองทุกอย่างว่าเกิดจากการคิดปรุงแต่งจากอารมณ์ภายในเป็นหลัก ปัญญาที่พัฒนาผ่านกระบวนการแยกแยะจึงจะสามารถรู้เท่าทันสังขารได้ดีขึ้น

ค. ปัญญารู้เท่าทันสมมติบัญญัติ ปัญหาในเรื่องสมมติบัญญัติเป็นปัญหาที่สร้างความสับสนให้การยึดติด ฉะนั้น การรู้เข้าใจวิธีทางแห่งภาษาที่เรียกว่าโวหารโลก รู้จักใช้ภาษาเป็นเครื่องมือความหมายโดยไม่ยึดติดในสมมติของภาษา ดังพระพุทธพจน์ที่ว่า “ภิกษุผู้มีจิตหลุดพ้นแล้วย่อมไม่กล่าวเข้าข้างกับใคร ไม่กล่าวทู่หมัดกับใคร อันใดเขาพูดกันในโลก ก็กล่าวไปตามนั้น ไม่ยึดถือ”^{๖๐} รวมทั้งเข้าใจถึงหลักการพูดและใช้ไปในทางที่มุ่งความเป็นจริงเท่านั้น ดังพระพุทธพจน์ที่อธิบายไว้ว่า “ภิกษุผู้เป็นอรหันตชินาสพ...จะพึงกล่าวว่า ฉันทุดังนี้ก็ดี เขาพูดกับฉันดังนี้ก็ดี เขาเป็นผู้ฉลาด รู้ถ้อยคำที่เขาพูดกันในโลก ก็พึงกล่าวไปตามโวหารเท่านั้น”^{๖๑} และอีกอย่างหนึ่งปัญญาที่พัฒนาผ่านศึกษาจากการศึกษาวิเคราะห์จึงจะสามารถเข้าใจสมมติบัญญัติได้ดีขึ้น

ปัญญาในพุทธปรัชญาจึงเป็นไปตามหลักของการปฏิบัติที่เห็นผลได้ และมุ่งความเปลี่ยนแปลงที่ผู้ปฏิบัติเป็นสำคัญ หรือเป็นไปตามหลักจิตวิทยาแห่งการศึกษา การเรียนรู้ย่อมก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในตัวผู้รู้ กล่าวคือ เป็นการเปลี่ยนแปลงในอารมณ์, ทัศนคติ และพฤติกรรม ส่วนความเปลี่ยนแปลงจะมากหรือน้อยแล้วแต่ชนิดของความรู้ ความรู้ระดับความจำ ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงเพียงเล็กน้อย ความรู้ระดับทฤษฎี ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงมาก ดังพระพุทธพจน์ที่ว่า “เราไม่เห็นธรรมอื่นที่เป็นเหตุให้กุศลธรรมที่ยังไม่เกิดขึ้นก็เกิดขึ้น หรือที่เกิดขึ้นแล้วก็เป็นไปเพื่อความเจริญไพบูลย์ยิ่งขึ้นเหมือนสัมมาทิฐิ (ความเห็นชอบ) นี้ เมื่อเป็นสัมมาทิฐิ กุศลธรรมที่ยังไม่เกิดขึ้นก็เกิดขึ้น และที่เกิดขึ้นแล้วก็เป็นไปเพื่อความเจริญไพบูลย์ยิ่งขึ้น”^{๖๒} ตัวอย่างเช่น เจ้าชายสิทธัตถะเกิดความรู้ระดับทฤษฎีเห็นทุกข์แล้ว พระองค์ก็หมดอาลัยในโลกียสุข มีทัศนคติใหม่ต่อชีวิต และมีพฤติกรรมใหม่ คือการสละขรवासวีสัยออกบวช แสวงหาสัจธรรมในที่สุด ความรู้ระดับญาณ ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างสิ้นเชิง จากปุถุชนกลายเป็นพระอริยเจ้า ฉะนั้น ลักษณะหรือธรรมชาติของความรู้ในพุทธปรัชญาเมื่อพิจารณาแล้ว จะเห็นว่า มีจุดมุ่งหมายเพื่อดับอวิชชา และทำวิชชา (ความรู้) ให้เกิดขึ้น ดังพระพุทธพจน์ที่ว่า “มหาบพิตร อุบาสกในธรรมวินัยนี้เป็นผู้มีปัญญา ประกอบด้วยปัญญาเป็นเครื่องพิจารณาเห็นทั้งความเกิดและความดับ อันเป็นอริยะ ข้าแแรกกิเลส ให้ถึงความสิ้นทุกข์โดยชอบ ด้วยเหตุเพียงเท่านี้ อุบาสกจึงเชื่อว่าเป็นผู้ถึงพร้อมด้วยปัญญา”^{๖๓} หรือเพื่อพัฒนาตัวเองให้พ้นจากความไม่รู้ไปสู่ความรู้ แต่ความรู้ทั้งหมดนั้นล้วนอยู่บนการเข้าใจตัวเองเป็นหลัก ดังพระพุทธพจน์ว่า “อนึ่งเราบัญญัติโลก ความเกิดขึ้นแห่งโลก ความดับแห่งโลก และข้อปฏิบัติให้ถึงความดับแห่งโลก ในร่างกายที่มีประมาณวาหนึ่ง มีสัญญา มีใจนี้เอง”^{๖๔} และที่ว่า “ไม่ว่าในเวลาไหน ที่สุดแห่งโลก ใครก็ถึงไม่ได้ด้วยการไป และเมื่อยังไม่ถึง

^{๕๙} อ.จ.น.ก. (ไทย) ๒๒/๓๓๔/๔๖๐.

^{๖๐} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๒๗๓/๒๖๘.

^{๖๑} ส.ส. (ไทย) ๑๕/๖๕/๒๑.

^{๖๒} อ.จ.น.ก. (ไทย) ๒๐/๒๙๙/๓๘.

^{๖๓} ส.ม. (ไทย) ๑๙/ ๑๐๓๓/๕๕๕.

^{๖๔} อ.จ.น.ก. (ไทย) ๒๑/๔๕/๗๔.

ที่สุดแห่งโลก ย่อมไม่มีการเปลี่ยนแปลงจากทุกซ์ เพราะเหตุนั้นแล ผู้รู้แจ้งโลก มีปัญญาดี ถึงที่สุดแห่งโลก อยู่จบพรหมจรรย์ สงบระงับ รู้ที่สุดแห่งโลก ย่อมไม่หวังทั้งโลกนี้และโลกหน้า”^{๖๕}

๓.๒.๒ บ่อเกิดแห่งความรู้

ความรู้หรือปัญญาในพุทธปรัชญามีหลายระดับ การพัฒนาปัญญาจึงมีระดับแตกต่างกันออกไป เช่นกัน โดยเริ่มจากความรู้ระดับเบื้องต้น (โลกิยะ) จึงถึงความรู้สูงสุด (โลกุตตระ) เช่น หลักของคนมีความรู้ (ปัญญา) ดังพระบาลีที่ว่า “ในอภิมรรคนั้น ธรรมนี้คือ ความสำรวมอินทรีย ความสันโดษ และความสำรวมในปาฏิโมกข์ เป็นเบื้องต้นของภิกษุผู้มีปัญญา(ความรู้)ในศาสนานี้”^{๖๖} หรือหลักของการเกิดความรู้ อย่างเช่นในคัมภีร์วิมุตติมรรคได้กล่าวถึงปัญญาหรือความรู้จะเกิดขึ้นได้เพราะความดี ๑๑ อย่างนี้ คือ^{๖๗} (๑) การศึกษาความหมายของคัมภีร์ (๒) การทำความดีต่าง ๆ (๓) การมีศีลบริสุทธิ์ ตามพระบาลีที่ว่า “ปัญญา ต้องมีศีลช่วยชำระให้บริสุทธิ์ ศีลก็ต้องมีปัญญาช่วยชำระให้บริสุทธิ์ ปัญญาต้องมีในที่ที่มีศีล ศีลต้องมีในที่ที่มีปัญญา ปัญญาต้องมีแก่ผู้มีศีล ศีลต้องมีแก่ผู้มีปัญญา นักปราชญ์ยกย่องศีลและปัญญาว่า เป็นสิ่งล้ำเลิศในโลก”^{๖๘} (๔) สมณะและวิปัสสนา (๕) อริยสัจ ๔ (๖) ศิลปศาสตร์ (๗) การทำจิตให้สงบ (๘) การอยู่ใน ฌานตลอดกาลทุกเมื่อ (๙) ทำจิตให้ปราศจากนิวรณ์ (๑๐) การไม่คบคนพาล (๑๑) การคบบัณฑิต เป็นต้น เบื้องต้นของการรับรู้ตามทฤษฎีของพุทธปรัชญาเถรวาทอาศัยจิตเป็นพื้นฐาน โดยจิตมีความสำคัญในการรับรู้อารมณ์ภายนอก ดังในอภิมรรคตถวิภาวิณีฎีกาแปลความหมายของจิตไว้ว่า “ธรรมชาติที่ชื่อว่าจิต เพราะ อรรถว่า ย่อมคิด อธิบายว่า รู้อารมณ์ (จินตตติ จิตตํ อารมณํ วิชาณาตติ อตฺโถ)”^{๖๙} จิตจึงเป็นธรรมชาติ รู้อารมณ์ (อายตนะ) ทั้ง ๖ คือ รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส ธรรมารมณ์ ด้วยอาศัยทวารหรืออายตนะ ภายใน ๖ คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ เมื่อใดจิตกระทบอารมณ์ที่ผ่านเข้ามาทางอายตนะ เมื่อนั้นผัสสะ เกิดขึ้น และผัสสะนี้เองเป็นจุดเริ่มของความรู้-พินาน-วิญญาน (consciousness) เพราะพุทธปรัชญาเถรวาท ไม่เชื่อว่า “สิ่งข้างนอก” (The objective world) เป็นมโนภาพ (Idea) หรือจิตสร้างขึ้น แต่เป็นสิ่งที่มียู่ เองนอกจิตของคนเรา (Exists by itself outside the human mind) แม้พินาน (หรือวิญญาน) ก็ได้เป็นสิ่งเดิม หรือเป็นสิ่งอันถือว่าอยู่เหนือผัสสะแต่อย่างใดกลับถูกถือว่าเกิดที่หลังผัสสะ ในที่สุดจิตมนุษย์ก็ได้ ถูกถือว่ามียู่อย่างเป็นเอกในตัวเอง และอยู่เหนือพินานเลย กลับถูกถือเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นจากพินาน ดังคำอธิบายว่า “เพราะผัสสะ (ตา หู ฯลฯ รูป เสียง ฯลฯ + วิญญาน) เป็นปัจจัย การเสวยอารมณ์ (เวทนา) จึงมี บุคคลเสวยอารมณ์ใด ย่อมหมายรู้อารมณ์นั้น (สัญญา) หมายรู้อารมณ์ใด ย่อมตรัสรู้อารมณ์นั้น (สังขาร)”^{๗๐} ฉะนั้น เบื้องต้นของความรู้จึงเกิดจากผัสสะกระทบกับอารมณ์ภายนอกเกิดวิญญาน (รู้แจ้งอารมณ์) จึงสร้างเวทนา นำไปสู่ความรู้อารมณ์ ความรู้อารมณ์นำไปสู่การคิดตรัสรู้ถึงอารมณ์นั้น ดังจะ เขียนแผนผังได้ดังนี้

อายตนะภายใน+อารมณ์+วิญญาน = → ผัสสะ → เวทนา → สัญญา → สังขาร

^{๖๕} อ.จตุกก. (ไทย) ๒๑/๔๕/๗๕.

^{๖๖} พ.ธ. (ไทย) ๒๕/๓๗๕/๑๔๙.

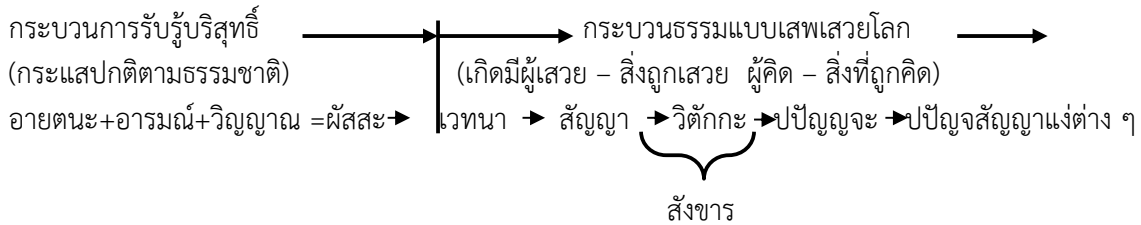
^{๖๗} พระอุบติสสเถระ , วิมุตติมรรค แปลโดย พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต) และคณะ , (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย , ๒๕๓๘) , หน้า ๒๑๑.

^{๖๘} ที.สี. (ไทย) ๙/๓๑๑/๑๒๒.

^{๖๙} สงคห. (ไทย), หน้า ๒๐.

^{๗๐} ม.ม. (ไทย) ๑๒/๒๔๘/๒๒๕.

กระบวนการนี้เป็นระบบการรับรู้ โดยมีผัสสะเป็นจุดเชื่อมต่อระหว่างการรับรู้บริสุทธิ์กับกระบวนการสังสารวัฏ คือหมุนวนไปไม่สามารถก้าวต่อไปสู่ผลอันสูงสุดที่สามารถเข้าถึงได้ เพราะกระบวนการตั้งแต่เวทนาไป จะนำไปสู่ระดับการเสวยอารมณ์ กล่าวคือ เวทนาเป็นเหตุแห่งการคิดปรุงแต่ง เพราะมนุษย์ไม่ได้หยุดแค่เพียงรับรู้อารมณ์ภายนอกเท่านั้น แต่ต้องก้าวไปสู่การคิดปรุงแต่งอันเป็นไปในการเสพอารมณ์ (โลก) เหล่านั้น ดังข้อความที่กล่าวอธิบายถึงบ่อเกิดความรู้ผ่านผัสสะในมรุตปิณฑิกสูตรว่า^{๗๑} “จักขุวิญญาณ (ความรู้ทางตา) เกิดขึ้นเพราะอาศัยจักขุ (ตา) และรูปารมณ์ (อารมณ์คือรูป) ... โสตวิญาณ (ความรู้ทางหู) เกิดขึ้นเพราะอาศัยโสตะ (หู) และสัททารมณ์ (อารมณ์คือเสียง) ... ฆานวิญาณ (ความรู้ทางจมูก) เกิดขึ้นเพราะอาศัยฆานะ (จมูก) และคันธารมณ์ (อารมณ์คือกลิ่น) ... ชิวหาวิญาณ (ความรู้ทางลิ้น) เกิดขึ้นเพราะอาศัยชีวหา (ลิ้น) และรสารมณ์ (อารมณ์คือรส) ฯลฯ กายวิญาณ (ความรู้ทางกาย) เกิดขึ้นเพราะอาศัยกาย และโผฐัพพารมณ์ (อารมณ์คือโผฐัพพะ) ... มโนวิญาณ (ความรู้ทางใจ) เกิดขึ้นเพราะอาศัยธรรมารมณ์ (อารมณ์คือธรรม) ความประจวบกันแห่งธรรมทั้ง ๓ เป็นผัสสะ เพราะผัสสะเป็นปัจจัย เวทนาจึงเกิด บุคคลเสวยอารมณ์ใด ย่อมหมายรู้อารมณ์นั้น บุคคลหมายรู้อารมณ์ใด ย่อมตรึกอารมณ์นั้น บุคคลตรึกอารมณ์ใด ย่อมคิดปรุงแต่งอารมณ์นั้น บุคคลคิดปรุงแต่งอารมณ์ใด เพราะความคิดปรุงแต่งอารมณ์นั้นเป็นเหตุ แ่งต่าง ๆ แห่งปัญจสัญญา ย่อมครอบงำบุรุษในธรรมารมณ์ทั้งหลายที่จะพึงรู้แจ้งทางใจที่เป็นอดีตอนาคต และปัจจุบัน” กระบวนธรรมนี้ เขียนเป็นแผนผังได้ดังนี้^{๗๒}



กระบวนธรรมการเสพสวโลกนี้เริ่มต้นตั้งแต่เวทนา พุทธปรัชญาจึงนำกระบวนธรรมนี้ไปสู่กระบวนการทางญาณทัศนะ อันเป็นกระบวนการเข้าใจทุกอย่างตามความเป็นจริง ที่เรียกว่า กระบวนธรรมแบบวิวิธน์ เพื่อสร้าง สัญญาที่บริสุทธิ์ เพื่อแก้ปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นจากการปรุงแต่งอารมณ์ด้วยอำนาจสัญญา ที่สร้างความคิดนึกที่อาศัยต้นหา มานะ และทิฐิเป็นเครื่องผลักดันทำให้เกิดการปรุงแต่งอารมณ์ให้เกิดเป็นนั่นเป็นนี่ ที่เรียกว่า ปัญจสัญญา และยึดมั่นถือมั่นต่ออารมณ์เหล่านั้น ฉะนั้น สัญญาจึงมีส่วนสำคัญในการกำหนดความรู้ที่เกิดขึ้นว่า ชีวิตจะดำเนินไปในทางใด ดังเขียนเป็นแผนผังได้ดังนี้



^{๗๑} ม.ม. (ไทย) ๑๒/๒๐๔/๒๑๓-๒๑๔.

^{๗๒} พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), **พุทธธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๙, (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓), หน้า ๔๐.

การพัฒนาความรู้เพื่อดำเนินตามกระบวนการแบบวิถีภูมุนั้น พุทธปรัชญาเถรวาทสร้างข้อปฏิบัติไว้ เช่น โยนิโสมนสิการ ไตรสิกขา เป็นต้น เพื่อดับทุกข์และเข้าใจชีวิตตามความเป็นจริง ดังจะเห็นได้จากข้อประพจน์อบรมที่ใช่เพื่อพัฒนาปัญญา ๒ ข้อ คือ

๑) การฝึกศีลที่อาศัยความเคยชินและศรัทธา เป็นวิธีที่เน้นหนักในด้านระเบียบวินัย ได้แก่การจัดสรรสภาพแวดล้อมให้เป็นกรอบกำกับความประพฤติ และจัดระเบียบความเป็นอยู่เช่น กิจวัตร เป็นต้น

๒) การฝึกศีลที่ใช้โยนิโสมนสิการกำกับ เป็นวิธีที่เน้นความเข้าใจในความหมายของการกระทำหรือการปฏิบัติทุกอย่าง คือปฏิบัติการด้วยโยนิโสมนสิการนำและคุมพฤติกรรม ตามวิธีนี้ กัณยาณมิตรจะช่วยให้โดยแนะแนวความคิดให้เห็นช่องทางพิจารณา และเข้าใจความหมายของพฤติกรรมนั้น ๆ ไว้ก่อน แต่เมื่อถึงเวลาปฏิบัติผู้ปฏิบัติจะต้องทำใจพิจารณาเอาเองทุกกรณีไป

ส่วนกระบวนการพัฒนาความรู้ พุทธปรัชญาถือว่ามีแหล่งที่มาแห่งความรู้หรือปัญญาอยู่ ๓ คือ^{๗๓}

ก. สุตมยปัญญา ความรู้ที่เกิดจากการศึกษาเล่าเรียน หรือได้รับถ่ายทอดสืบต่อกันมา

ข. จินตามยปัญญา ความรู้ที่เกิดจากการคิดพิจารณาใคร่ครวญอย่างมีเหตุผล

ค. ภวานามยปัญญา ความรู้ที่ได้จากการฝึกฝนอบรมลงมือปฏิบัติจนเกิดประสบการณ์การรู้แจ้งด้วยตัวเอง

การอบรมหรือพัฒนาปัญญาในทางพุทธปรัชญา เป็นไปเพื่อสร้างความเข้าใจต่อความจริงแท้เห็นทุกอย่างตามความเป็นจริง มุ่งขจัดความไม่รู้ (อวิชชา) เพื่อเข้าถึงความจริงสูงสุด คือนิพพาน ความรู้ที่เกิดจากการพัฒนาแล้วจึงไม่ได้มุ่งความรู้ที่เกิดจากการฟัง หรือการรับการถ่ายทอด (ศัพทประมาณ) หรือคิดเอาทางหลักเหตุผลอนุมานและการคาดคะเน (อนุมานประมาณ) แต่ให้ความสำคัญความรู้ที่ได้รับการตรวจสอบ ยืนยันจากประสบการณ์ตรง (ประจักษ์ประมาณ) หรือความรู้ที่ผ่านการอบรมหรือลงมือปฏิบัติแล้วด้วยตนเอง ดังพุทธพจน์ในสังคารวสุต^{๗๔} ที่ว่า

๑) สมณพราหมณ์พวกหนึ่งเป็นผู้ฟังตามกันมา เพราะการฟังตามกันมานั้นจึงเป็นผู้มีบารมีขั้นสุดท้าย เพราะรู้อยู่ในปัจจุบันจึงปัญญาอาทิพรหมจรรย์เหมือนพราหมณ์ทั้งหลายผู้ทรงไตรเพท (อนุสสาวิกา)

๒) สมณพราหมณ์พวกหนึ่งเป็นผู้มีบารมีขั้นสุดท้าย เพราะรู้อยู่ในปัจจุบันจึงปัญญาอาทิพรหมจรรย์เพราะเพียงแต่ความเชื่ออย่างเดียว เปรียบเหมือนพราหมณ์ทั้งหลายผู้เป็นนักตรกะ เป็นนักอภิปรัชญา (ตฤกั วิมสี)

๓) สมณพราหมณ์พวกหนึ่งผู้รู้ธรรมด้วยปัญญาอันยิ่งเองในธรรมทั้งหลายที่ไม่เคยฟังมาก่อน มีบารมีขั้นสุดท้าย เพราะรู้อยู่ในปัจจุบันจึงปัญญาอาทิพรหมจรรย์ ... เรา (พระพุทธเจ้า) ก็คนหนึ่ง (สามเวยธมม อภิณฺเญย)

พุทธปรัชญานับพระองค์เองเข้าในกลุ่มที่สาม คือกลุ่มผู้เข้าถึงความรู้แท้จากประสบการณ์ตรงของตนเอง ความรู้นี้จัดเป็นภวานามยปัญญา เพราะวิธีการสร้างความรู้ในทางพุทธปรัชญามุ่งการอบรมจิตและปัญญาเป็นหลัก เนื่องจากเป็นขบวนการในส่วนแห่งความรู้ (วิชาภาคิยะ) ตามพระพุทธพจน์ว่า “ภิกษุทั้งหลาย ธรรมอันเป็นไปในส่วนแห่งวิชา ๒ อย่างเหล่านี้ คือ สมถะ (ความสงบ) ๑ วิปัสสนา (ความเห็นแจ้ง) ๑ สมถะ อันบุคคลเจริญแล้ว ย่อมทำให้จิตได้รับการอบรม จิตได้รับการอบรมแล้ว ย่อมทำให้ละระคะ (ความกำหนดยินดี หรือความติดอกติดใจ) ได้ วิปัสสนา อันบุคคลเจริญแล้ว ย่อมทำให้

^{๗๓} ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๓๐๕/๑๙๖.

^{๗๔} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๔๗๔/๖๐๐.

ปัญญาได้รับการอบรม ปัญญาได้รับการอบรมแล้ว ย่อมทำให้ละอวิชชา (ความไม่รู้ตามความจริง) ได้”^{๗๕} ภาวนามยปัญญาจึงเป็นความรู้ที่ผ่านการลงมือปฏิบัติ ทดสอบด้วยประสบการณ์ของตนเอง เพื่อแสวงหาความจริงและทำให้หลุดพ้นจากความทุกข์ด้วยการมองผ่านประสบการณ์ที่รู้แจ้งนั้น ความรู้ในลักษณะนี้จึงเป็นความรู้ที่พุทธปรัชญายอมรับ

ส่วนความรู้ของกลุ่มแรกเป็นสุตมยปัญญา และความรู้ของกลุ่มที่สองเป็นจินตามยปัญญา แม้พุทธปรัชญาจะให้ความสำคัญกับประสบการณ์ แต่ก็ไม่ได้ทรงทิ้งทั้ง ๒ วิธี เพราะเป็นเครื่องมือในการพัฒนาความรู้ให้เป็นไปในทางที่ถูก กล่าวคือ ความรู้ที่ผ่านกระบวนการความคิดไตร่ตรองแล้วย่อมรวมเอาความเชื่อ ความเห็น ทฤษฎี แนวความคิดและค่านิยมต่าง ๆ ที่เรียกว่า ความเห็น (ทิฐิ) ความเห็นนี้เป็นตัวกำหนดพฤติกรรมทั่ว ๆ ไปของบุคคล ความเป็นไปในชีวิตของบุคคลและคติของสังคมทั้งหมด เมื่อเชื่อเมื่อเห็น หรือนิยามอย่างไร ก็คิดการ พุดจากสั่งสอนชักชวนกัน และทำการต่าง ๆ ไปตามที่เชื่อที่เห็นที่นิยามอย่างนั้น ถ้าเป็นมิชฌาทิฐิ การคิด การพุดและทำก็ดำเนินไปทางผิด ถ้าเป็นสัมมาทิฐิ ก็คิด พุดและทำการก็ดำเนินไปทางถูกต้อง สำหรับพุทธปรัชญา มีเป้าหมายเพื่อสร้างปัญญาหรือสัมมาทิฐิ คือความเห็นถูกต้องตามข้อเท็จจริง ตามพระพุทธรูปที่ว่า “ข้อที่ภิกษุจักทำลายอวิชชา ยังอวิชชาให้เกิด ทำให้แจ้งซึ่งนิพพานได้ด้วยทิฐิที่ตั้งไว้ชอบ (สัมมาทิฐิ) ด้วยมรรคภาวนาที่ตั้งไว้ชอบ นี่เป็นสิ่งที่เป็นไปได้ นั่นเป็นเพราะเหตุใด? ก็เพราะตั้งทิฐิไว้ชอบแล้ว”^{๗๖} สำหรับความเห็นถูก (สัมมาทิฐิ) นั้น เกิดจากแหล่งความรู้ที่สำคัญ ๒ ประการคือ ปรโตโฆสะ และโยนิโสมนสิการตามพระพุทธรูปที่ว่า “ภิกษุทั้งหลาย ปัจจัยเพื่อความเกิดขึ้นแห่งสัมมาทิฐิ มี ๒ ประการดังนี้ คือ ปรโตโฆสะ และโยนิโสมนสิการ”^{๗๗} กล่าวคือ

ก. ปรโตโฆสะ (inducement by others) แปลตามรูปศัพท์คือ เสี่ยงผู้อื่นซึ่งได้แก่ประสบการณ์ภายนอก เป็นการกระตุ้นจากภายนอก โดยการมีผู้แนะนำชักจูงสั่งสอนอบรมที่ได้ผลดีที่สุด กล่าวคือดำเนินตามหลักที่เรียกว่า กัลยาณมิตตตา* กล่าวคือ อาศัยการเสวนากับสัตบุรุษย่อมได้ฟังคำสั่งสอนชี้แนะไปในทางที่ดีงาม ทั้งโดยตรง และโดยอ้อม นำไปสู่ความเห็นชอบ (โลกียสัมมาทิฐิ) จากนั้นจึงนำไปใช้ปฏิบัติ ดังพระพุทธรูปที่ว่า “มาคณฺธิยะ ถ้าเช่นนั้น ท่านจงคบสัตบุรุษ เพราะเมื่อใดท่านคบสัตบุรุษ เมื่อนั้นท่านจะได้ฟังธรรมของสัตบุรุษ เมื่อใดท่านได้ฟังธรรมของสัตบุรุษ เมื่อนั้นท่านก็จักปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรมเมื่อใดท่านปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม เมื่อนั้นท่านก็จักรู้เอง เห็นเองว่า โรค ไข้ ลูกศร คืออันนี้ โรค ไข้ ลูกศร จะดับไปได้โดยไม่เหลือ ในที่นี้ เพราะอุปาทานของเรานั้นดับ ภพจึงดับ เพราะภพดับ ชาติดีจึงดับ เพราะชาติดับ ขรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส อุปายาสะ จึงดับ ความดับแห่งกองทุกข์ทั้งสิ้นนี้ ย่อมมีด้วยประการฉะนี้”^{๗๘}

ข. โยนิโสมนสิการ (Systematic attention) ได้แก่การคิดอย่างถูกต้องในขั้นต้นเป็นการขบคิดสิ่งต่าง ๆ ตามหลักเหตุผล หรือตรรกศาสตร์ ส่วนในระดับสูงหมายถึงการฝึกฝนอบรมจิตให้เกิดสมาธิและปัญญาจนรู้ตามความเป็นจริง โดยเริ่มจากการฝึกให้คิดอย่างถูกต้อง คิดอย่างมีระเบียบ รู้จักคิดวิเคราะห์

^{๗๕} อ.ท. (ไทย) ๒๐/๗๘.

^{๗๖} ส.ม. (ไทย) ๑๙/๔๓/๑๓.

^{๗๗} ม.ม. (ไทย) ๑๒/๔๙๗/๕๓๙.

* ความมีกัลยาณมิตร กล่าวคือ บุคคลผู้เปรียบพร้อมด้วยคุณสมบัติที่จะสั่งสอน แนะนำ ชี้แจง ช่วยบอกช่องทาง หรือเป็นตัวช่วยให้ผู้อื่นดำเนินไปในมรรคาแห่งการฝึกฝนอบรมอย่างถูกต้อง ในคัมภีร์วิสุทธิมรรค ท่านยกตัวอย่างเช่น พระพุทธเจ้า พระอรหันตสาวก ครู อาจารย์ และท่านผู้เป็นพหูสูตรทรงปัญญา สามารถสั่งสอนแนะนำเป็นที่ปรึกษาได้ แม้จะอ่อนวัยกว่า.

^{๗๘} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๒๒๑/๒๕๘.

เป็นขั้นสำคัญในการสร้างปัญญาที่บริสุทธิ์เป็นอิสระ ดังพระพุทธพจน์ที่ว่า “เราไม่เล็งเห็นธรรมอย่างอื่น แม้สักข้อหนึ่ง ซึ่งเป็นเหตุให้สัมมาทิฐิที่ยังไม่เกิดได้เกิดขึ้น หรือให้สัมมาทิฐิที่เกิดขึ้นแล้ว เจริญยิ่งขึ้น เหมือนโยนิโสมนสิการ เมื่อมีมนสิการ สัมมาทิฐิที่ยังไม่เกิด ย่อมเกิดขึ้น และสัมมาทิฐิที่เกิดขึ้นแล้ว ย่อมเจริญยิ่งขึ้น”^{๗๙} และโยนิโสมนสิการนี้เองที่เป็นตัวกำจัดอวิชชาเสียได้ ดังพระพุทธพจน์ว่า “เราไม่เล็งเห็นธรรมอื่นแม้สักข้อหนึ่ง ที่จะเป็เหตุให้ความสงสัยที่ยังไม่เกิด ก็ไม่เกิดขึ้น หรือที่เกิดขึ้นแล้วก็ถูกกำจัดได้ เหมือนโยนิโสมนสิการเลย”^{๘๐}

เมื่อนำปรัโตโฆสะ มาพิจารณาเทียบเคียงกับแหล่งกำเนิดของความรู้ที่ยอมรับกันในปัจจุบันก็ได้แก่หลักฐาน (testimony) ซึ่งทำหน้าที่เป็นต้นตำรับ (authority) และประสบการณ์ทางอินทรีย์ (sense-perception) ทั้งสองประการนี้ย่อมครอบคลุมสิ่งที่เรียกกันว่า สามัญสำนึกชนบธรรมนิยมประเพณี และแนวคิดเชิงประจักษ์นิยมได้หมดสิ้น ส่วนโยนิโสมนสิการ ก็ย่อมเทียบได้กับระบบความคิดแบบเหตุผลนิยม (rationalism) และการหยั่งรู้ (intuition) หรือการเข้าฌาน (mysticism) และเมื่อว่าโดยแหล่งกำเนิดความรู้แล้วปรัโตโฆสะ เป็นความรู้แบบสุตมยปัญญา ส่วนโยนิโสมนสิการ เป็นความรู้แบบจินตามยปัญญา ที่พุทธปรัชญาเถรวาทถือว่า เป็นเพียงความรู้ขั้นประสาทสัมผัสเท่านั้น ยังไม่จัดว่าสามารถหลุดพ้นจากทุกข์หรือถึงความจริงสูงสุดได้ เป็นความคิดแค่เพียงระดับทิฐิ ที่ยังมีการเปลี่ยนแปลงได้เสมอ เพราะยังต้องอาศัยสื่อกลาง ไม่ได้เกิดขึ้นจากประสบการณ์ตรงของตนเอง จึงเป็นความรู้โดยอ้อมเท่านั้น ส่วนภาวนามยปัญญา เป็นความรู้โดยตรง ผ่านการปฏิบัติและรู้แจ้งด้วยประสบการณ์ของตนเอง จึงสามารถสร้างความรู้ที่ประจักษ์แจ้งได้ เป็นความรู้ที่ทำให้หลุดพ้นจากความทุกข์ได้อย่างสิ้นเชิง ความรู้ลักษณะนี้จึงเป็นความรู้ที่พุทธปรัชญายอมรับว่าเป็นความรู้สูงสุด

๓.๒.๓ เกณฑ์ที่ใช้ตัดสินความรู้

ตามทรรศนะของพุทธปรัชญาเถรวาท ความรู้ที่จัดถูกต้องนั้น ต้องสามารถทำให้ผู้รู้นั้นหลุดพ้นจากความทุกข์ อันเป็นไปตามหลักของอริยสัจ ๔ คือ รู้ทุกข์ รู้เหตุเกิดทุกข์ รู้ความดับทุกข์ รู้วิธีปฏิบัติให้ถึงความดับทุกข์ ส่วนวิธีการพิจารณาความรู้ว่าจะดำเนินตามลักษณะอริยสัจหรือไม่? ขึ้นอยู่กับการปฏิบัติให้เข้าใจด้วยตนเอง แต่เมื่อพิจารณาในส่วนของความคิดหรือทฤษฎีต่าง ๆ ที่เป็นไปในโลกนี้มีค่อนข้างมาก การหาเกณฑ์ตัดสินว่า ความคิดหรือทฤษฎีใดบ้างที่น่าเชื่อถือจึงเป็นเรื่องจำเป็น ในพุทธปรัชญาเถรวาทมีเกณฑ์ในการตัดสินว่าแนวคิดใดควรเชื่อถือและไม่ควรเชื่อ ตามหลักทฤษฎีที่ประกอบด้วยเหตุผลที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้ในกาลามสูตร ๑๐ ประการคือ

- ๑) มา อนุสสaven อย่าปลงใจเชื่อด้วยการฟังตามกันมา
- ๒) มา ปรมปราย อย่าปลงใจเชื่อด้วยถือสืบกันมา
- ๓) มา อติกราย อย่าปลงใจเชื่อด้วยเล่าลือ
- ๔) มา ปิฎกสมปทาเนน อย่าปลงใจเชื่อด้วยการอ้างตำราหรือคัมภีร์
- ๕) มา ตกฺกเหตุ อย่าปลงใจเชื่อเพราะตรรกะ
- ๖) มา นยเหตุ อย่าปลงใจเชื่อเพราะการอนุมาน
- ๗) มา อาการปริวิตกเณน อย่าปลงใจเชื่อด้วยการตรึกตรองตามแนวเหตุผล
- ๘) มา ทิฎฐินิชฌมานกฺขนติยา อย่าปลงใจเชื่อเพราะเข้ากันได้กับทฤษฎีที่พึงใจไว้
- ๙) มา ภพฺพรูปตาย อย่าปลงใจเชื่อ เพราะมองเห็นรูปลักษณะว่าน่าเป็นไปได้

^{๗๙} อัง.เอกก.(ไทย) ๒๐/๑๘๖/๔๑.

^{๘๐} อัง.เอกก.(ไทย) ๒๐/๒๑/๕.

๑๐) มา สมโน โน ครุ อย่าปลงใจเชื่อ เพราะนับถือของท่านสมณะนี้เป็นครูของเรา

เมื่อใดท่านทั้งหลายรู้ด้วยตนเองว่า ธรรมเหล่านี้เป็นอกุศล ธรรมเหล่านี้มีโทษ ธรรมเหล่านี้วิญญูชนติเตียน ธรรมเหล่านี้โดยยัตถิปฏิบัติถึงที่แล้วจะเป็นไปเพื่อมิใช่ประโยชน์เกื้อกูล เพื่อความทุกข์ เมื่อนั้น ท่านทั้งหลายพึงละเสีย... เมื่อใด ท่านทั้งหลายรู้ด้วยตนเองว่า ธรรมเหล่านี้เป็นกุศล ธรรมเหล่านี้ไม่มีโทษ ธรรมเหล่านี้วิญญูชนสรรเสริญ ธรรมเหล่านี้โดยยัตถิปฏิบัติถึงที่แล้ว จะเป็นไปเพื่อประโยชน์เกื้อกูล เพื่อความสุข เมื่อนั้น ท่านทั้งหลายพึงถือปฏิบัติบำเพ็ญ (ธรรมเหล่านั้น)^{๘๑} จากพระสูตรนี้จะเห็นว่า ในกรณี ที่ผู้ฟังยังไม่รู้ไม่เข้าใจและยังไม่มี ความเชื่อในเรื่องใด ไม่ใช่ไม่ให้เชื่อในเรื่องนั้น แต่ก็ไม่ควรเชื่อก่อน หากยังไม่พิจารณาหาเหตุผลด้วยสติปัญญาของตนเองเป็นหลัก และอาศัยประสบการณ์ในการปฏิบัติด้วยตนเองเป็น หลักอีกทางหนึ่ง

ลักษณะการพิจารณาทฤษฎีด้วยความรู้ทางด้านเหตุผล พุทธปรัชญาได้วางวิธีการแห่งโยนิโส มนสิการ (การทำไว้ในใจโดยแยบคาย) คือ ทฤษฎีที่ใช้วิเคราะห์ความรู้ว่าถูกต้องตามหลักเหตุผลหรือไม่ไว้ ๔ ประการคือ^{๘๒}

ก. อุบายมนสิการ แปลว่า คิดหรือพิจารณาโดยอุบาย คือคิดอย่างมีวิธี หมายถึงคิดถูกวิธีที่จะ ให้เข้าถึงความจริงที่ทำให้หยั่งรู้สภาวะลักษณะ และสามัญลักษณะของสิ่งทั้งหลาย

ข. ปณมนสิการ แปลว่า คิดเป็นทาง หรือคิดถูกทาง คือคิดได้ต่อเนื่องเป็นลำดับ หรือมีลำดับ มีขั้นตอน หมายถึง ความคิดเป็นระเบียบตามแนวเหตุผลเป็นต้น

ค. การณมนสิการ แปลว่า คิดตามเหตุ คิดค้นเหตุ คิดตามเหตุผล หรือคิดอย่างมีเหตุผล หมายถึง การคิดสืบค้นตามแนวความสัมพันธ์สืบต่อกันแห่งเหตุปัจจัย

ง. อุปาทกมนสิการ แปลว่า คิดให้เกิดผล คือใช้ความคิดให้เกิดผลที่พึงประสงค์ หมายถึง การคิดการพิจารณาที่ทำให้เกิดกุศลธรรม เช่น ปลุกเร้าให้เกิดความเพียร การรู้จักคิดในทางที่ทำให้หาย หวาดกลัว ให้หายโกรธ การพิจารณาที่ทำให้มีสติ เป็นต้น

แต่ความรู้ที่ผ่านการพิจารณาด้วยเหตุผลแต่เพียงอย่างเดียว พุทธปรัชญาเถรวาทถือว่า อาจ เป็นได้ทั้งถูกและผิด ดังพระพุทฺธพจน์ในสันทกสูตรว่า “ศาสดาบางคนในโลก เป็นผู้ใช้ความตรึก เป็นผู้ใช้ ความพิจารณา ศาสดานี้จึงแสดงธรรมตามปฏิภาณของตน เทียบเหตุตามที่ตนตรึก คล้อยตามความที่ตน พิจารณา ดูก่อนสันทกะ ก็เมื่อศาสดาใช้ความตรึก ใช้ความพิจารณา ก็ย่อมตรึกดีบ้าง ตรึกชั่วบ้าง เป็น อย่างนั้นบ้าง เป็นอย่างนี้บ้าง”^{๘๓} เพราะเหตุผลมีข้อจำกัดเนื่องจากเหตุผลผ่านกระบวนการคิดแต่ยังไม่ได้ลง มือปฏิบัติ การคิดด้วยเหตุผลจึงเป็นเพียงแต่การคาดคะเน ดังพระพุทฺธพจน์ว่า “ธรรมที่พระพุทฺธเจ้าตรัสรู้ แสดงว่า ลึกซึ้ง เห็นได้ยาก รู้ตามยาก สงบประณีต จะคาดคะเนเอาไม่ได้”^{๘๔} ความรู้ตามลักษณะของพุทธ ปรัชญาเถรวาทจึงมิใช่เป็นสิ่งที่นั่งคิดพิจารณาเหตุผลแล้วได้มา แต่ต้องค้นหาโดยการลงมือปฏิบัติด้วยตัวเอง ตามหลักไตรสิกขาหรือมรรค ๘ ทำให้เกิดการประจักษ์แจ้งด้วยตัวเอง ฉะนั้น ความรู้ผ่านกระบวนการ ทางด้านเหตุผล พุทธปรัชญาไม่ใช่ไม่ยอมรับเพียงแต่ต้องมีการตรวจสอบผ่านกระบวนการพิจารณาความรู้ นั้น เสียก่อนตามขั้นตอน ๓ อย่างคือ

^{๘๑} อัง.ติก.(ไทย) ๒๐/๖๖/๑๘๕-๑๘๖.

^{๘๒} พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), **พุทธธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๙, หน้า ๖๗๐.

^{๘๓} ม.ม.(ไทย) ๑๓/๒๓๑/๒๐๗.

^{๘๔} ที.สี.(ไทย) ๙/๒๘/๑๒-๑๓.

๑) ความรู้ที่เกิดจากความสัมพันธ์กับข้อปฏิบัติ เช่น ความดับทุกข์ สัมพันธ์กับมรรคเป็นข้อปฏิบัติให้ดับทุกข์

๒) ความรู้ที่เกิดจากข้อปฏิบัติตรงข้ามกัน เช่น ความดับทุกข์ ต้องปฏิบัติตรงข้ามกับการให้เกิดทุกข์

๓) ความรู้ที่สนับสนุนข้อปฏิบัติ คือแสวงหาวิธีการที่สนับสนุนกับวิธีของการปฏิบัติให้ดำเนินไปตามขั้นตอนได้

การพิจารณาความรู้ในพุทธปรัชญาเถรวาทมุ่งที่ความเข้าใจทุกอย่างด้วยปัญญาของตนเอง ไม่ใช่ลำพังแต่เพียงความเชื่อที่เกิดจากการได้ยินได้ฟังคนอื่นมาเท่านั้น (ปรโตโฆสะ) แต่อาศัยความเชื่อเป็นขั้นตอนในการสร้างการคิดพิจารณาตามวิธีทางที่ถูกต้อง (โยนิโสมนสิการ) จนเกิดความรู้ความเข้าใจทุกอย่างตามเป็นจริง (สัมมาทิฐิ) ทำให้เห็นแนวทางการปฏิบัติชัดเจนยิ่งขึ้น แล้วจึงปฏิบัติตามแนวทางนั้น เพื่อยืนยันความรู้ที่คิดพิจารณามาก่อนหน้านั้นจริงหรือไม่ ฉะนั้น ความรู้ที่ผ่านประสบการณ์หรือปฏิบัติด้วยตนเองจนกลายเป็นความรู้ที่เกิดจากประสาทสัมผัสหรืออินทรีย์โดยตรง จัดเป็นความรู้ระดับญาณ เมื่อบำเพ็ญปฏิบัติจนเข้าถึงโพธิญาณ (ญาณเป็นเครื่องตรัสรู้) ความรู้ที่เกิดขึ้นจากโพธิญาณนั้นจึงเป็นความรู้ที่ถูกต้อง แต่หากยังไม่ผ่านกระบวนการดังกล่าวมาความรู้ชนิดนั้นคงเป็นแต่เพียงความรู้ที่ถูกก็ได้ไม่ถูกก็ได้

๓.๓ จริยศาสตร์ในพุทธปรัชญาเถรวาท

จริยศาสตร์คือวิชาที่อธิบายถึงคุณค่าของการทำบางอย่าง โดยมีเกณฑ์ที่ใช้วัดว่าอะไรดีหรือไม่ดี ในทางพุทธปรัชญาเถรวาทก็วางรูปแบบของการปฏิบัติไว้เช่นเดียวกันบนฐานของการตัดสินว่าอะไรคือความดีและความชั่ว อีกทั้งได้วางเป้าหมายของการปฏิบัติตนไว้อย่างชัดเจน โดยในที่นี้จะได้พิจารณาไปตามลำดับดังนี้

๓.๓.๑ แนวคิดเรื่องธรรมชาติของพุทธจริยศาสตร์

ปรัชญาอินเดียเริ่มต้นจากฐานแนวคิดทางด้านจักรวาล เพราะจักรวาลนั้นศึกษาโลกทางกายภาพ (physical world) จนทำให้เกิดระบบคุณค่าต่างๆ ขึ้น ต่อเนื่องไปสู่การบูชาอัยและกฎทางศีลธรรมในโลก^{๘๕} พุทธจริยศาสตร์ก็เป็นส่วนหนึ่งของปรัชญาอินเดียที่มีลักษณะการพิจารณาระบบคุณค่าทางศีลธรรมนั้นโดยเริ่มต้นจากพิจารณาปัญหาทางอภิปรัชญาที่แสดงผ่านคำถามเรื่องโลกทางกายภาพว่ามีอยู่จริงหรือไม่มีอยู่ในอปณณสูตรได้กล่าวถึงแนวคิดของพราหมณ์ ๒ กลุ่มโดยกลุ่มหนึ่งเชื่อว่าโลกหน้าไม่มี (นัตถิกทิฐิ) อีกกลุ่มเห็นต่างออกไปว่าโลกหน้ามี (อัตถิกทิฐิ) ทั้งสองกลุ่มนั้นกลุ่มแรกจะทำให้ไม่เชื่อว่าทำดีจะได้ผลดีจึงทำให้เว้นจากสิ่งดี (กุศลธรรม) และทำสิ่งไม่ดี (อกุศลกรรม) เพราะเชื่อว่าไม่ต้องรับโทษ ความเห็นนั้นถือว่าเป็นความเห็นผิด (มิจฉาทิฐิ) ขณะที่กลุ่มที่สองนั้นเชื่อว่าโลกหน้ามีจริงทำให้เว้นจากอกุศลกรรม และทำกุศลธรรม เพราะเชื่ออานิสงส์ในชาติหน้า ความเห็นนั้นถือว่าเป็นความเห็นถูก (สัมมาทิฐิ) แต่พุทธปรัชญาเถรวาทยังมีข้อพิสูจน์ว่าไม่ว่าโลกหน้าจะมีหรือไม่มี แต่หากได้ทำดีหรือชั่วก็ตามย่อมได้รับการสรรเสริญและติเตียนในปัจจุบัน แต่หากว่ามีเขาเหล่านั้นย่อมได้รับอานิสงส์และโทษตามสิ่งที่ตนเองได้ทำไปแล้ว^{๘๖} ฉะนั้น การพิจารณาปัญหาทางด้านจริยศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับปัญหาเรื่องความดีและความชั่วจึงพิจารณาจากรากฐาน

^{๘๕} Samiran Chandra Chakrabarti, *The concept of Purusarthas*, (Delhi : Maharshi Sandipani Rashtriya Ved Vidya Pratishthan, 2003), p.vii.

^{๘๖} อ่านรายละเอียดใน ม.ม. (ไทย) ๑๓/๙๔-๙๖/๙๗-๑๐๐.

ทางอภิปรายผ่านเรื่องโลกภายนอกก่อน เมื่อมีท่าทีต่อโลกแบบใดก็จะสร้างการปฏิบัติตนหรือวิธีการกำหนดคุณค่าต่างๆ ทางศีลธรรมที่สอดคล้องกับแนวคิดนั้น

ส่วนโลกในอีกความหมายหนึ่งคือบุคคลหรือสัตว์ โดยลักษณะของบุคคล (person) หรือสัตว์นั้น ถูกพิจารณาว่าเป็นที่เชื่อมต่อ (Link)^{๘๗} ระหว่างใจ ตามข้อความว่า “เราบัญญัติโลก ความเกิดแห่งโลก ความดับแห่งโลก และข้อปฏิบัติให้ถึงความดับแห่งโลก ในร่างกายที่มีประมาณวาหนึ่ง มีสัญญา มีใจนี้เอง”^{๘๘} กับโลกภายนอกว่า “ไม่ว่าในเวลาไหน ที่สุดแห่งโลกใครก็ถึงไม่ได้ด้วยการไป และเมื่อยังไม่ถึงที่สุดแห่งโลก ย่อมไม่มีการเปลี่ยนตนจากทุกข์”^{๘๙} จากข้อความทั้งสองนี้ โลกคือบุคคลหรือสัตว์ในความหมายที่เกี่ยวข้องกับใจนั้นถือว่าสำคัญกว่าโลกภายนอก เพราะสัมพันธ์กับการพัฒนาใจไปสู่จุดหมายสูงสุดก็คือความดับทุกข์ (นิพพาน) เป็นหลัก ฉะนั้น พุทธจริยศาสตร์จึงไม่ใช่แค่การวิเคราะห์ทางจิตวิทยาซึ่งเป็นเรื่องของร่างกายภายนอก ไม่ใช่แค่ค้นหาหลักการทางจริยศาสตร์ หรือกำหนดคุณค่าใดๆ แต่เน้นที่การควบคุมจิตใจเป็นหลัก ท่าทีดังกล่าวจะพบได้จากกฎต่างๆ ที่เป็นเครื่องมือส่งเสริมให้ตนเองอยู่กับโลกภายนอกด้วยมีเงื่อนไขคือ นิพพานเป็นจุดสูงสุด และมีศีลเป็นเบื้องต้น^{๙๐} ข้อความที่อธิบายได้ชัดอีกอันคือว่า “นรชนผู้มีปัญญา เห็นภัยในสังสารวัฏ ดำรงอยู่ในศีลแล้ว เจริญจิตและปัญญา มีความเพียร มีปัญญาเครื่องบริหารพึงแก้ความยุ่งนี้ได้ บุคคลเหล่าใดกำจัดราคะ โทสะ และอวิชชาได้แล้ว บุคคลนั้นสิ้นอาสวะแล้ว เป็นพระอรหันต์ พวกเขาแก้ความยุ่งได้แล้ว”^{๙๑} เราจะพบว่าข้อความเหล่านี้เน้นการพัฒนาใจไปสู่เป้าหมาย แต่ข้อสังเกตหนึ่งที่เราไม่อาจปฏิเสธได้ก็คือว่า ปัญหาที่เกิดขึ้นกับใจนั้นเป็นเรื่องความสัมพันธ์กับโลกภายนอกทั้งสิ้น แม้หากจะบอกว่าใจมีความขัดแย้งกับตัวเองอยู่แล้วก็จริง แต่ไม่ใช่ปัญหาที่จะต้องถือเป็นเรื่องจะต้องถกเถียงกันในปัญหาทางจริยศาสตร์ เพราะปัญหาจริงๆ นั้นอยู่บนพื้นฐานที่ใจสัมพันธ์กับโลกภายนอกอย่างไรต่างหาก โดยปัญหาดังกล่าว พุทธจริยศาสตร์อ้างอิงถึงแนวคิดแบบสัมพัทธนิยมและสัมบูรณ์นิยมเป็นหลัก^{๙๒} ในที่นี้จะได้ธรรมชาติแนวคิดทางพุทธจริยศาสตร์ผ่านแนวคิดเหล่านี้คือ

๓.๓.๑.๑ กลุ่มสัมพัทธนิยม (Relativism) ตามทรรศนะของปรัชญาอินเดียถือว่าจริยศาสตร์นั้น สอดคล้องกับเรื่องเป้าหมายในชีวิต (the aim of life) ๔ อย่างด้วยกันคือ ๑. อัตถะ (Artha) คือการเจริญขึ้นทางวัตถุหรือความมั่งมีเงินทองและอำนาจโดยชอบธรรมที่ทำให้ใช้ชีวิตเป็นไปในสังคมได้ ๒. กามะ (kama) คือความสัมพันธ์ทางด้านความรู้สึกแบบคฤหัสถ์และคุณค่าทางอารมณ์ต่างๆ ๓. ธรรมะ (dharma) คือหน้าที่ๆ ตนจะต้องทำต่อครอบครัวและสังคม และ ๔. โมกษะ (moksha) คือความมีอิสระจากความทุกข์ทั้งปวง^{๙๓} ในแง่สัมพัทธนิยมนั้นพิจารณาใน ๓ อย่างข้างต้นคือพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างตนเองกับสิ่งรอบข้าง ส่วนอย่าง ที่ ๔ ถูกนำเสนอในแง่สัมบูรณ์นิยมซึ่งจะกล่าวถึงต่อไป

^{๘๗} "บุคคล" ในที่นี้พูดถึงความเกี่ยวข้องหรือความสัมพันธ์ เหมือนความสัมพันธ์ระหว่างไฟกับเชื้อไฟ โดยไฟเป็นสิ่งที่มาจากสิ่งที่ถูกเผาไหม้ บุคคลจึงเป็นผลรวมของทุกอย่าง เช่น นม เป็นผลรวมทุกสิ่งประกอบกันเข้า บุคคลจึงไม่ได้ถูกสร้างหรือไม่ได้ถูกสร้าง ไม่เป็นทั้งสิ่งที่เป็นอมตะหรือสิ่งที่ไม่เป็นอมตะ เป็นกลาง อ้างใน Peter Harvey, *The Selfless Mind*, (UK : Curzon Press, 1995), p.35.

^{๘๘} อัง.จตุ. (ไทย) ๒๑/๔๕/๗๔.

^{๘๙} อัง.จตุ. (ไทย) ๒๑/๔๕/๗๕.

^{๙๐} Damien Kneown, *The Nature of Buddhist Ethics*, (New York : PALGRAVE, 2001), p.12.

^{๙๑} ส.ส. (ไทย) ๑๕/๒๓/๒๖-๒๗.

^{๙๒} Damien Kneown, *The Nature of Buddhist Ethics*, p.12.

^{๙๓} Karl H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophy*, (Delhi : Motilal Banarsidass, 2002), p.

พุทธจริยศาสตร์พิจารณาเรื่องศีลธรรม โดยโยงกับ “อัตตะ” ที่ถือเอาความสัมพันธ์ระหว่างบางสิ่งบางอย่างรอบตัวเราที่ใช้สำหรับดำเนินชีวิต โดยส่วนใหญ่แนวคิดนี้จะพิจารณาในแง่ของความสัมพันธ์ที่เรามีความสัมพันธ์กับสิ่งอื่นอย่างไร ไม่ว่าจะเป็นกับสัตว์หรือเพื่อนที่ใกล้ชิด แต่หากเราไม่มีความสัมพันธ์กับสิ่งอื่นๆ ก็จะไม่สนใจสิ่งใดนำไปสู่ปัญหาการฆ่าตัวตายได้^{๙๔} ขณะที่ “กามะ” เป็นการเกี่ยวข้องกับการยึดติดและการแสดงออกทางอารมณ์ เช่น อาการทางกายที่เป็นผลมาจากการไม่ได้สิ่งที่ต้องการซึ่งเป็นพื้นฐานของความพอใจและตอบสนองความต้องการทางด้านชีววิทยา เป็นต้น ฉะนั้น อารมณ์อันเป็นลักษณะของ “อัตตะ” ที่เชื่อมโยงตนเองสิ่งแวดล้อมกับสิ่งแวดล้อม และ “กามะ” สร้างความรู้สึกเชื่อมโยงกับสิ่งเหล่านั้นในความรู้สึกผูกพัน^{๙๕} ในลักษณะของความสัมพันธ์ทางอารมณ์ดังกล่าวสอดคล้องกับวัฒนธรรมแบบพระเวทที่วางรากฐานบนความสุขของมนุษย์ แต่รากฐานนั้นไม่ใช่เป็นการมองที่ตนเองว่าจะต้องได้ความสุขและความพอใจอย่างเดียวนั่น แต่ต้องไม่สร้างความรุนแรง ไม่ใช่แค่มนุษย์แม้แต่สิ่งมีชีวิตทุกอย่างด้วย^{๙๖} ฉะนั้น เมื่อคนมีเป้าหมายไปตามอัตตะและกามะจะต้องวางความสัมพันธ์และความรู้สึกระหว่างตนเองกับสิ่งอื่นอย่างถูกต้อง ในพุทธจริยศาสตร์วางลักษณะพื้นฐานความสัมพันธ์ดังกล่าวว่าเป็นเรื่องของศีล เช่นกรณีศีลข้อ ๑ ที่ว่าห้ามฆ่าสัตว์นั้น ไม่ให้คนเบียดเบียนกัน ถ้าคนเบียดเบียนกันเป็นผลมาจากการไม่ใส่ใจความสัมพันธ์หรือมีท่าทีต่อความสัมพันธ์ในลักษณะที่ไม่ถูกต้อง เช่น “บุคคลผู้โกรธฆ่าบิดาก็ได้ ฆ่ามารดาาก็ได้ ฆ่าพราหมณ์ก็ได้ ฆ่าปุถุชนก็ได้ แม้แต่ตนเองที่เป็นที่รักยิ่ง ผู้โกรธหมกมุ่นในรูปต่างๆ^{๙๗} ย่อมฆ่าตนเองเพราะเหตุต่างๆ ย่อมฆ่าตนเองเพราะเหตุต่างๆ”^{๙๘} ขณะที่คนที่ใช้อารมณ์ในการดำเนินชีวิตจะการเข้าใจความรู้สึกของคนอื่นด้วยว่า “บุรุษรักชีวิต ไม่อยากตาย รักสุขเกลียดทุกข์”^{๙๙} เมื่อเราคำนึงถึงเงื่อนไขของศีลจะพบว่าธรรมชาติที่สอดคล้องกับเรื่องความสัมพันธ์และอารมณ์ซึ่งปรากฏในการวางเป้าหมายชีวิตตามแนวคิดปรัชญาอินเดีย ดังจะพบได้ในกรณีอัครคัมภีร์สุตว่า เมื่อมนุษย์ผู้โลกเกิดขึ้นจากการกินจวนดินก็ค่อยมีพัฒนาการทางร่างกายที่ค่อยๆ หยิบขึ้นต่อมาก็ปรากฏเป็นเพศชายและหญิง พอมองดูกันก็เกิดความกำหนัด ความเร่าร้อนขึ้นจึงเสพเมถุนธรรมกัน หลังจากนั้น เมื่อคนเริ่มทำบาปอกุศลธรรมมากขึ้น ข้าวปลาอาหารก็เริ่มหายากจึงเริ่มมีการขโมย เมื่อมีการขโมยก็มีการทำร้ายกันด้วยสิ่งของต่างๆ^{๑๐๐} ฉะนั้น ธรรมชาติการกระทำของมนุษย์ซึ่งกลายเป็นปัญหาทางจริยศาสตร์ส่วนหนึ่งมาจากการกระตุ้นทางด้านความสัมพันธ์โดยความสัมพันธ์นั้นผูกพันกับสิ่งที่ตนเองก็จริง แต่ลักษณะเท่าที่การควบคุมอารมณ์ที่มีต่อความสัมพันธ์นั้นเป็นเรื่องที่กลายเป็นปัญหา จึงต้องมีการวางหน้าที่ว่าจะช่วยแก้ปัญหาดังกล่าว เป็นที่มาของการวางเป้าหมายชีวิตในเรื่อง “ธรรมะ”

ธรรมะในปรัชญาอินเดียนั้นหมายถึงหน้าที่ (duty) ในปรัชญาอินเดียถือเอาตามแนวคิดพระเวทที่แบ่งหน้าที่คนตามลำดับขั้นคือกษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ ศูทร^{๑๐๑} ในการพิจารณาเรื่องธรรมะนั้นไม่ได้พิจารณาโดยความสัมพันธ์ (อัตตะ) และความรู้สึก (กามะ) ต่อสิ่งอื่น โดยธรรมะนั้นเป็นการโยงกันระหว่างบุคคลกับการทำตามหน้าที่ จารวากิจาจารย์ว่า “ธรรมะ” นั้นไม่มีหลักฐานทางการรับรู้ได้ที่ยืนยันได้ว่าการที่เราปฏิบัติตาม

^{๙๔} Karl H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophy*, pp.6-7.

^{๙๕} Karl H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophy*, p.11.

^{๙๖} Bijayananda Kar, *The Philosophy of Lokayata : A Review and Reconstruction*, (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 2013), p.63.

^{๙๗} รูปต่างๆ ในที่นี้หมายถึงอารมณ์ต่างๆ อ้างใน งาม.ส.ต.ค.อ. ๒/๖๔/๑๙๗.

^{๙๘} งาม.ส.ต.ค. (ไทย) ๒๓/๖๔/๑๒๙.

^{๙๙} ม.มู., (ไทย) ๑๒/๔๘๒/๕๒๓.

^{๑๐๐} อ่านรายละเอียดใน ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๑๒๐-๑๒๙/๘๙-๙๖.

^{๑๐๑} Samiran Chandra Chakrabarti, *The concept of Purusarthas*, p.xiv.

ธรรมหรือหน้าที่แล้วจะทำให้เรากลายเป็นคนมีเมตตาหรือไม่มีเมตตาไปได้ เพราะความเข้าใจหนึ่งของมนุษย์นั้นต้องมาจากการรับรู้ (perception) ลองจินตนาการว่าถ้าเราได้รับความดีมาจากการปฏิบัติตามหน้าที่ด้วยการปิดหูหรือตาเสีย เราก็จะพบกับความดีเป็นผลตอบแทนในอนาคตได้ก็จริง แต่นั่นเท่ากับว่าเราไม่รู้อะไรเพิ่มมากขึ้นเลย ฉะนั้น คนที่มีธรรมะคือคนที่รับผิดชอบต่อสิ่งอื่น แต่ก็ไม่ได้เป็นนายตัวเองยังถูกรอบงำด้วยกฎเกณฑ์บางอย่างทำให้คนที่มีความดีธรรมในปรัชญาอินเดียเป็นแค่ผู้เฝ้ามองตนเอง เป็นทาสของความคิดและขาดการสร้างสรรค์ชีวิตที่ตนเองเป็นผู้กำหนดรูปแบบและศีลธรรมด้วยตนเอง^{๑๐๒} ในกรณีดังกล่าวพุทธจริยศาสตร์ถือว่าหน้าที่นั้นต้องสอดคล้องกับเรื่องศีลเป็นพื้นฐานกล่าวคือ กษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ ศูทรผู้เว้นขาดจากการฆ่าสัตว์ เว้นขาดจากการถือเอาสิ่งของที่เจ้าของไม่ได้ให้ เว้นขาดจากการประพฤติดิฉันในกาม เว้นขาดจากการพูดเท็จ เว้นขาดจากการพูดส่อเสียด เว้นขาดจากการพูดคำหยาบ เว้นขาดจากการพูดเพ้อเจ้อ ไม่เพ่งเล็งอยากได้ของของเขา มีจิตไม่พยายาบท...หากดำรงอยู่ในธรรมชาแบบนี้ได้วิญญูชนจะสรรเสริญ แต่หากยังคงฆ่าสัตว์ เป็นต้นอยู่ก็จะอยู่ในธรรมคำที่ถูกติเตียน^{๑๐๓} สถานะของคนมีธรรมในพุทธจริยศาสตร์จึงชี้ไปที่การมีศีลเป็นพื้นฐานและซึ่งถูกเรียกว่าเป็นธรรมชา เพราะไม่ตกเป็นทาสความอยากของตนเองที่ว่างทำที่ทางด้านความสัมพันธ์กับสิ่งต่างๆ รอบตัวที่แตกต่างกันไป และอีกแง่หนึ่งการมีธรรมจะมีคนสรรเสริญหรือยกย่อง ซึ่งสถานะของการยกย่องนั้นกลายเป็นลักษณะลักษณะที่สำคัญของคนมีศีล^{๑๐๔} และมีข้อสังเกตหนึ่งระหว่างสถานะทางพื้นฐานของศีลจะถูกอ้างถึงลักษณะของผู้ที่ทุศีลหรือคนที่ทำผิดก่อน เพราะสิ่งที่ถูกพิจารณาว่าเป็นพื้นฐานของสิ่งใดก็ตามต้องเริ่มต้นจากการเห็นสิ่งที่ผิดปกติก่อนแล้วจึงค้นหาวิธีการที่จะทำให้เป็นปกติ^{๑๐๕} ซึ่งพุทธจริยศาสตร์ก็วางแนวคิดเรื่องศีลนั้นไว้ในลักษณะที่ถือความปกติเป็นหลัก เช่นกรณีการฆ่าสัตว์เพื่อกินอาจมองได้ว่าเป็นเรื่องปกติก็ได้ ผิดปกติก็ได้ เพราะตามธรรมชาติของชีวิตต้องกินและสัตว์นั้นก็อาจตกอยู่ใต้กลไกของนิเวศวิทยาที่หากสัตว์ไม่ถูกกินโดยมนุษย์ก็จะล้นโลก เช่นเดียวกับสัตว์กินกันเอง หรือสัตว์กินพืชทั้งหมดเป็นกลไกทางธรรมชาติ^{๑๐๖} ถ้ามองมุมนี้การฆ่าก็กลายเป็นเรื่องปกติไป ขณะที่การฆ่าสัตว์อีกมุมหนึ่งกลายเป็นเรื่องศีลธรรม เพราะเป็นเรื่องการเบียดเบียนในกรณีนี้พุทธจริยศาสตร์มองว่าเป็นเรื่องการฆ่าด้วยความเจازง เช่นเลี้ยงสุกรและเนื้อเป็นต้นไว้ขายอย่างนี้ถือว่าผิด^{๑๐๗} การระบุมุมความสัมพันธ์ของสัตว์และท่าทีของมนุษย์จึงกลายเป็นเรื่องที่พุทธจริยศาสตร์ให้ความสำคัญ หากท่าทีนั้นเป็นเรื่องเจازงการเบียดเบียนจะถูกพิจารณาว่าเป็นปัญหาทางจริยศาสตร์ทันทีเพราะเป็นเรื่องที่ผิดปกติ ซึ่งท่าทีดังกล่าวนี้พุทธจริยศาสตร์ถือว่าอยู่บนฐานของการกำหนดท่าทีทางสังคม

สรุป แนวคิดสัมพัทธนิยมแบบพุทธจริยศาสตร์เริ่มต้นจากการเข้าใจว่าชีวิตนั้นคือใจที่ต้องการพัฒนาไปสู่เป้าหมายซึ่งเกี่ยวข้องกับสิ่งต่างๆ รอบตัว ซึ่งแนวคิดนี้ไม่จำเป็นต้องอธิบายภายใต้การถูกควบคุมด้วยอำนาจทางธรรมชาติใดๆ ทั้งสิ้น แต่เป็นเรื่องของเงื่อนไขที่ยอมรับว่าตนเองหรือปัจเจกบุคคลเป็นศูนย์กลางที่มี

^{๑๐๒} Karl H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophy*, pp.14.15

^{๑๐๓} อ่านรายละเอียดใน ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๑๑๕/๑๑๖/๘๕-๘๗.

^{๑๐๔} ที.ม. (ไทย) ๑๐/๑๕๐/๙๔.

^{๑๐๕} คำว่า ปกติ เป็นความหมายหนึ่งของศีล ดังข้อความในอรรถกถาว่า ชื่อว่า ศีล ด้วยอรรถว่า ปกติ อธิบายว่าความเป็นผู้มีกายกรรมเป็นต้นเรียบร้อย ด้วยสามารถแห่งความเป็นผู้มีศีลบริสุทธิ์ อ้างใน พ.อิต.อ. (ไทย) ๑/๔/๖๐๖.

^{๑๐๖} สมภาร พรหมทา, กิน : มุมมองของพุทธศาสนา, (กรุงเทพมหานคร : โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๗), หน้า ๑๒๔.

^{๑๐๗} การค้าขายสัตว์ (มังสวณิชชา) เป็นหนึ่งในการค้าขายที่ไม่ควรทำ อ้างใน อ.ปญจก.อ. (ไทย) ๓/๓๗๗.

ความรับผิดชอบต่อสังคมองค์ประกอบ^{๑๐๘} ศีลธรรมจึงถูกนำมาพิจารณาภายใต้กรอบแนวคิดดังกล่าว โดยโยงกันแบบมีเงื่อนไข กล่าวคือถ้าเราต้องการมีสังคมที่เต็มไปด้วยความสงบ ทุกคนสามัคคีกัน มีความสุขนั้นมาจากผลของความที่ทุกคนมีหลักศีลธรรมเป็นพื้นฐาน ฉะนั้น พุทธจริยศาสตร์นั้นพิจารณาภายใต้แนวคิดของกรรมนี้จึงสัมพันธ์กันและมีลักษณะที่เปลี่ยนแปลงได้เมื่อพิจารณาความดีทางจริยธรรมบนรากฐานของศีล^{๑๐๙} การพิจารณาตามเงื่อนไขนี้พุทธจริยศาสตร์จึงถูกมองว่ามีธรรมชาติเป็นสัมพัทธนิยม เพราะวางหลักการประพจน์หรือจริยธรรมว่าต้องสอดคล้องกับสิ่งต่างๆ ที่ตนเองเข้าไปเกี่ยวข้อง และเมื่อทำบางอย่างไปแล้วทำให้เกิดผลตามมา ฉะนั้น สัมพัทธนิยมที่พุทธจริยศาสตร์นำมาพิจารณาจึงวางไว้เป็นกฎแบบวินัยแบบพระภิกษุและศีลของฆราวาส

๓.๓.๑.๒ กลุ่มสัมบูรณ์นิยม (Absolutism) ในปรัชญาอินเดียที่วางเป้าหมายสูงสุดเรื่องของโมกษะคือเป็นการหลุดพ้นพันธะที่มีต่อร่างกายว่าเป็นความตื้นสูงสุด เป็นการตระหนักแนวทางการกระทำจะชั่วหรือดีก็ตาม ถ้าทำไปด้วยต้องการความสนุกเพลิดเพลินในวัตถุก็จะก่อให้เกิดอีกอย่างไม่มีที่สิ้นสุดเมื่อคนเข้าใจว่า ความเพลิดเพลินทางโลกทั้งหมดนั้นคลุกเคล้าไปด้วยความทุกข์ เลยทำให้เป้าหมายชีวิตในโลกนี้ เขาจะพยายามควบคุมความอยากของตน งดเว้นการกระทำที่ต้องห้ามและทำแต่สิ่งที่จะก่อให้เกิดความเพลิดเพลินในอนาคต ฉะนั้น โอกาสแห่งการเกิดอีกและความผูกมัดต่างๆ ก็จะถูกขจัดออกไป^{๑๑๐} ในพุทธจริยศาสตร์เองพิจารณาความจริงสูงสุดคือนิพพานหรือความดับทุกข์ว่าเป็นการจัดเงื่อนไขในการเกิดอีกซึ่งหลักดังกล่าวถูกอธิบายด้วยเงื่อนไขในแง่ของสภาวะที่เป็นจริง (ตถตา) คือความจริงที่ไม่ขึ้นกับเงื่อนไขใดๆ เป็นเช่นนั้นเอง เมื่อบุคคลถึงความจริงดังกล่าวจะพบว่าเป็นสิ่งไม่มีเงื่อนไขใดๆ ทั้งสิ้น ดังคำถาม-ตอบเรื่องสภาวะของพระอรหันต์ถามว่า ก็ภิกษุผู้มีจิตพ้นวิเศษแล้วอย่างนี้ จะเกิดในที่ไหน? ตอบว่า คำว่าจะเกิดดังนี้ ไม่ควรเลย ถามว่า ถ้าเช่นนั้น จะไม่เกิดขึ้นหรือ? ตอบว่า คำว่า ไม่เกิดดังนี้ ก็ไม่ควร ถามว่าถ้าเช่นนั้น เกิดก็ไม่เกิดก็มีหรือ? ตอบว่า คำว่าเกิดก็มี ไม่เกิดก็มี ดังนี้ ก็ไม่ควร ถามว่า ถ้าเช่นนั้น เกิดก็มีใช่ ไม่เกิดก็มีใช่หรือ? ตอบว่าคำว่าเกิดก็มีใช่ ไม่เกิดก็มีใช่ ดังนี้ ก็ไม่ควร เปรียบเหมือนไฟที่ลุกต่อหน้านี้ต้องอาศัยเชื้อคือหญ้าและไม้ ถ้าไฟจะดับไปต่อหน้าจะบอกได้ไหมว่า ไฟไปอยู่ที่ไหนกัน ไม่มีใครบอกได้ เพราะไฟที่ดับนั้นก็แค่เชื้อไม่มีเท่านั้น^{๑๑๑}

การระบุสภาวะแบบตถตาเป็นการแสดงให้เห็นลักษณะของนิพพานเช่นกัน โดยเกี่ยวข้องทั้งในแง่อภิปรัชญาและจริยศาสตร์ คืออธิบายสภาวะนิพพานว่ามีกับไม่มีตามหลักความเป็นจริง และอธิบายในแง่เกี่ยวกับบุคคลก็คือความดับทุกข์เป็นไปตามหลักจริยะ ฉะนั้น พุทธจริยศาสตร์จึงมีอธิบายควบคู่กันระหว่างความจริงกับจริยะ ดังจะเห็นได้ว่าหลักนิพพานนั้นปรากฏในหลักของอริยสัจ ๔ คือ

๑. ทุกขอริยสัจ คือ ความเกิดก็เป็นทุกข์ ความแก่ ก็เป็นทุกข์ ความเจ็บไข้ก็เป็นทุกข์ ความตายก็เป็นทุกข์ ความประจวบด้วยสิ่งที่ไม่เป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ความพลัดพรากจากสิ่งเป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ปราณาสสิ่งใดไม่ได้สิ่งนั้นก็เป็นทุกข์ โดยย่อ ๘ อรูปาทานชั้น ๕ เป็นทุกข์

๒. ทุกขสมุทัยอริยสัจ คือต้นเหตุอันทำให้เกิดอีก ประกอบด้วยความกำหนดด้วยอำนาจความเพลิน มีปกติเพลิดเพลินในอารมณ์นั้นๆ คือ กามตัณหา ภวตัณหา วิภวตัณหา

^{๑๐๘} Bijayananda Kar, *The Philosophy of Lokayata : A Review and Reconstruction*, (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 2013), pp.57-58.

^{๑๐๙} Damien Kneown, *The Nature of Buddhist Ethics*, p.12.

^{๑๑๐} ดร.ธเรศพรโมฮัน ทัตตะ, *ปรัชญาอินเดีย*, แปลโดย สนั่น ไซยานุกุล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๕๑๘-๕๑๙.

^{๑๑๑} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๒๔๙-๒๕๑/๑๙๐-๑๙๒.

๓. ทุกขนิโรธอริยสัง คือ ตัณหานันต์ดับ โดยไม่เหลือ ด้วยมรรคคือวิราคะ สละ สละคืน ปล่อยไป ไม่พัวพัน

๔. ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาอริยสัง คือ อริยมรรคมองค์ ๘ นี้แหละ คือ ปัญญาอันเห็นชอบ ความดำริชอบ เจรจาชอบ การงานชอบ เลี้ยงชีวิตชอบ พยายามชอบ ระลึกชอบ ตั้งจิตชอบ^{๑๑๒}

เมื่อว่าโดยย่อแล้วหลักทั้ง ๔ นั้นเหลือเพียงแค่ทุกข์กับความดับทุกข์ แต่ทุกข์และความดับทุกข์นั้นเป็นสถานะที่เนื่องกับแนวคิดทางด้านความมีอยู่และไม่มีอยู่ตามเหตุปัจจัยโดยนัยยะนี้ดูจะสัมพันธ์กันในแง่ทางอภิปรัชญา แต่ธรรมชาติของพระพุทธเจ้าเป็นทั้งข้อฝึกปฏิบัติและบ่งบอกถึงการพัฒนา เป็นการผสมกันระหว่างศาสนาและจริยศาสตร์ที่แยกกันไม่ได้ สิ่งสุดท้ายไม่ใช่จุดจบในตัวเอง แต่หมายถึงการนำไปสู่สถานะที่สูงขึ้นซึ่งเป็นสถานะสมบูรณ์^{๑๑๓} แนวคิดดังกล่าวพระพรหมคุณาภรณ์เรียกกฎธรรมชาติดำรงว่า มัชฌิมาปฏิปทา โดยอธิบายว่า "วิธีปฏิบัติของมนุษย์จะต้องสอดคล้องกับกระบวนการของธรรมชาติ หรือการปฏิบัติของมนุษย์จะต้องให้ผลเกิดขึ้นตามกระบวนการของธรรมชาติ วัตถุประสงค์ที่ต้องการจึงจะสำเร็จหลักการในเรื่องนี้ คือ เรียนรู้เข้าใจกระบวนการของธรรมชาติ แล้วปฏิบัติตามวิธีการของมนุษย์ ให้เป็นไปตามความรู้ความเข้าใจนั้น"^{๑๑๔} ฉะนั้นพุทธจริยศาสตร์จึงตั้งอยู่บนฐานการพิจารณาสิ่งที่เกี่ยวข้องกับบุคคลทั้งในฐานะความจริงและจริยะคือความเป็นกลาง เช่นกรณีการพิจารณาเรื่อง "อาหาร" อาหารไม่ใช่เป้าหมาย แต่อาหารเกี่ยวข้องกับบุคคลในแง่ของความดับทุกข์ เราจึงพิจารณาอาหารนั้นในฐานะเป็นกลางที่เรียกว่า "โภชนา มัตตัญญูตา" คือความรู้จักประมาณในการบริโภค ด้วยการพิจารณาอาหารนั้นว่ามีใช้เพื่อจะเล่น มีใช้เพื่อจะมัวเมา มีใช้เพื่อจะตกแต่งร่างกายเลยบริโภคเพียงเพื่อร่างกายดำรงอยู่ เพื่อให้ชีวิตเป็นไป เพื่อบรรเทาความลำบากเพื่ออนุเคราะห์พระพรหมจรรย์เท่านั้น ด้วยอุบายนี้ เราจะป้องกันเวทนาเก่า ไม่ให้เวทนาใหม่เกิดขึ้น และความเป็นไปแห่งชีวิตความไม่มีโทษ ความอยู่สบายจักมีแก่เรา^{๑๑๕} การพิจารณาแบบนี้ทำให้ความทุกข์ในแง่กายภาพหมดไป ทั้งทำให้ความทุกข์ในแง่ของจิตใจหมดไปด้วย วิธีการดังกล่าวจึงเป็นการดับเงื่อนไขของเหตุที่จะทำให้เกิดความทุกข์

แต่เมื่อมองในลักษณะของผลที่เกิดขึ้นคือทุกข์นั้นดับไปก็สามารถพิจารณาได้อีกว่าการปฏิบัติตามทางสายกลางทำให้เกิดการเข้าใจสถานะคือเป็นกลางระหว่างความมีกับไม่มีไปด้วย โดยโยงความหมายระหว่างการใช้ปฏิบัติกับสถานะความเป็นจริงนั้นว่าเป็นอันเดียวกัน ฉะนั้น เมื่อกล่าวพุทธจริยศาสตร์ในแง่ของสัมบูรณ์นิยมจึงเป็นการพิจารณาว่าความเป็นจริงกับการปฏิบัติไม่ได้แยกจากกัน และไม่ได้ยืนยันลักษณะตัวตนของผู้ปฏิบัติในนั้น เพียงแต่ยืนยันลักษณะที่เป็นกลางเท่านั้นที่เกิดขึ้น

สรุป พุทธจริยศาสตร์ในแง่ของสัมบูรณ์นิยมจึงอธิบายถึงลักษณะนิพพานว่าหลุดถึงสถานะที่มีอยู่และไม่มีอยู่ในลักษณะที่เป็นอภิปรัชญาโดยเชื่อมโยงกับหลักจริยะเป็นอันเดียวกันคือความเป็นกลาง เมื่อกล่าวถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งก็เป็นอันเชื่อมโยงไปสู่หลักการทั้ง ๒ นี้ควบคู่กันไปด้วย ฉะนั้น ธรรมชาติของพุทธจริยศาสตร์จึงมีปรากฏทั้งในแง่ของสัมพัทธนิยมที่วางฐานบนความสัมพันธ์และการแสดงอารมณ์ต่อสิ่งภายนอก กฎ

^{๑๑๒} วิ.ม. (ไทย) ๔/๑๔/๑๖.

^{๑๑๓} Damien Kneown, *The Nature of Buddhist Ethics*, p.12-13.

^{๑๑๔} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), *พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย*, พิมพ์ครั้งที่ ๓๓, (กรุงเทพมหานคร : ผลิตัณม์, ๒๕๕๕), หน้า ๕๑๔.

^{๑๑๕} ม.อ. (ไทย) ๑๔/๙๖/๖๓.

นี้ถูกอธิบายด้วยเรื่อง "ศีล" หรือ "วินัย" กับข้อปฏิบัติที่เกี่ยวข้องกับหลักความจริงสูงสุดคือนิพพาน กฎนี้ถูกอธิบายด้วย "มัชฌิมาปฏิปทา" หรือข้อปฏิบัติที่เป็นกลาง

๓.๓.๒ ความดีในทัศนะของพุทธจริยศาสตร์

ความดีในพุทธจริยศาสตร์อธิบายไว้โดยตรงกับคำว่า กุศล, สุกต, สัมมา โดยความดีเป็นเรื่องของเหตุในโลกคือกุศล และผลคือทั้งเป็นปัจจุบันและอนาคต รวมถึงข้อปฏิบัติที่จะทำให้เกิดความดีแบบโลกุตระด้วย โดยมีรายละเอียดดังนี้

๓.๓.๒.๑ ความดีในสถานะที่เป็นเหตุเรียกว่า กุศล ซึ่งกุศลนั้นส่วนหนึ่งของคำว่า ศีลธรรม หรือ ธรรมจริยา ซึ่งเป็นลักษณะการปฏิบัติตามหลักเกณฑ์ที่เป็นทั้งข้อห้ามและข้อควรปฏิบัติไปพร้อมกัน ซึ่งกุศลในที่นี้แบ่งได้เป็น ๑๐ อย่างเรียกว่ากุศลกรรมบถ คือ

- ก. ปาณาติปาตา เวรมณี เจตนาเครื่องเว้น จากการยังสัตว์มีชีวิตให้ตกลงไป
- ข. อทินนาทานา เวรมณี เจตนาเครื่องเว้น จากการถือเอาสิ่งของที่เจ้าของมิได้ให้
- ค. กาเมสุมิฉฉาจารา เวรมณี เจตนาเครื่องเว้น จากการประพฤติดิฉินในกาม
- ง. มุสาวาทา เวรมณี เจตนาเครื่องเว้น จากการพูดเท็จ
- จ. ปิสุณาย วาจา เวรมณี เจตนาเครื่องเว้น จากการพูดส่อเสียด
- ฉ. ผรุสยา วาจา เวรมณี เจตนาเครื่องเว้น จากการพูดคำหยาบ
- ช. สัมผัสปปลาปา เวรมณี เจตนาเครื่องเว้น จากการพูดเพ้อเจ้อ
- ซ. อนภิชชา ความไม่โลภอยากได้ของเขา
- ฌ. อพยาบาท ความไม่ปองร้ายเขา
- ญ. สัมมาทิฐิ ความเห็นชอบ^{๑๑๖}

ความดีเป็นองค์ประกอบของการกระทำซึ่งสัมพันธ์กับหลักศีล กล่าวคือ เมื่อบุคคลนั้นไม่ว่าจะเป็นใครเป็นผู้เว้นขาดจากการฆ่าสัตว์ เป็นผู้เว้นขาดจากการลักทรัพย์ เป็นผู้เว้นขาดจากการประพฤติดิฉินในกาม เป็นผู้เว้นขาดจากการพูดเท็จ เป็นผู้เว้นขาดจากการพูด ส่อเสียด เป็นผู้เว้นขาดจากการพูดคำหยาบ เป็นผู้เว้นขาดจากการพูดเพ้อเจ้อ ไม่ละโมภมาก ไม่คิดปองร้ายผู้อื่น มีความเห็นชอบ จึงเข้าใจว่าธรรมเหล่าใดเป็นกุศล นับว่าเป็นกุศล เป็นธรรม ไม่มีโทษ นับว่าเป็นธรรมไม่มีโทษ เป็นธรรมที่ควรเสพ นับว่าเป็นธรรมที่ควรเสพ ควรเป็นอริยธรรม ควรนับว่าเป็นอริยธรรม เป็นธรรมขาว มีวิบากขาว วิญญูชนสรรเสริญ^{๑๑๗} กุศลจึงเป็นการปฏิบัติตนตามหลักศีลซึ่งมีลักษณะไม่ล่วงละเมิดผู้อื่น แต่ลักษณะการล่วงละเมิดดังกล่าวเป็นเรื่องของจิตใจเป็นอันดับแรก กล่าวคือกุศลกรรมบถ ๗ ข้อต้นล้วนมีเจตนาเป็นพื้นฐาน ส่วน ๓ ข้อท้ายนั้นเป็นเรื่องใจที่ประกอบด้วยกุศลมูล ๓ คือ โมหะ (อโลภะ) โมหะ (อโทสะ) และโมหะ (อโมหะ) ซึ่งประกอบกับในทำให้เจตนาตั้งอยู่บนฐานแห่งความดี (กุศล)

เจตนาเป็นฐานของความดีและความรู้สึกว่าดีในการทำกรรมแต่ละอย่าง กล่าวคือ เจตนาว่าเป็นกรรม เพราะบุคคลคิดแล้วจึงกระทำการด้วยกาย ด้วยวาจาด้วยใจ^{๑๑๘} ฉะนั้น พุทธจริยศาสตร์พิจารณาความดีในแง่ของเหตุอันสั่งสมเจตนาที่เป็นกุศล แต่ที่น่าสังเกตคือว่า ความดีนั้นไม่ใช่การทำดีแต่เป็นการสร้างเจตนาที่ดีด้วยการละเว้นจากความชั่ว เพราะหลักเกณฑ์การอธิบายความดีนั้นต้องสอดคล้องกับการฝึกฝนใจให้หลักหนีความชั่วก่อน วิธีการนี้ปรากฏดังคำอธิบายดังคำอธิบายของพระสิริมงคลาจารย์ในมังคลัตถ

^{๑๑๖} ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๓๖๐/๒๔๖.

^{๑๑๗} ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๕๓/๖๓.

^{๑๑๘} อัง.ฉก. (ไทย) ๒๒/๓๓๔/๓๖๙.

ที่ป็นเรื่องราวทำไมในมงคลสูตรจึงกล่าวถึงการไม่เสพคนพาลก่อนการเสพบัณฑิต เพราะถ้าพระพุทธรเจ้าตรัสถึงการเสพบัณฑิตก่อน ความหมายของคนพาล คนทั่วไปจะไม่เข้าใจ พระพุทธรเจ้าทรงประสงค์จะให้คนทั่วไปเข้าใจการเสพคนพาลก่อน เพราะเมื่อเข้าใจการไม่เสพคนพาลก็จะเข้าใจการเสพบัณฑิตไปด้วย^{๑๑๙} ฉะนั้นความดีจึงเป็นเรื่องของใจที่สั่งสมเจตนาที่เป็นกุศลด้วยการเว้นจากความชั่วหรือการทำชั่ว

๓.๓.๒.๒ ความดีในสถานะที่เป็นผล เรียกว่า สุกติ พุทธจริยศาสตร์ได้อธิบายความหมายของความดีด้วยผลที่เกิดขึ้นในภพที่เกี่ยวข้องกับโลกและสวรรค์ ๒ แบบ คือ

ก. ความดีเป็นผลของปัจจุบันในโลก การกระทำกุศลนั้นมีผลร่วมในปัจจุบัน กรณีผู้มีศีลจะได้รับผลทันทีในปัจจุบันคือ คนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีล จะได้รับผลที่เป็นปัจจุบันคือ ได้รับกองโภคะใหญ่ อันมีความไม่ประมาทเป็นเหตุ มีเกียรติศัพทอันงามของคนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีล ย่อมขจรไป คนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีล จะเข้าไปสู่บริษัทใดๆ คือ ขัตติยบริษัท พราหมณบริษัท คฤหบดีบริษัท หรือสมณบริษัท ย่อมมองอาจ ไม่เก้อเขิน^{๑๒๐} ข้อสังเกตหนึ่งของการได้รับผลในปัจจุบันคือลักษณะความดีนั้นจะสัมพันธ์กับสิ่งที่เรียกว่า โลกธรรม ซึ่งประกอบด้วยลักษณะสิ่งที่ตรงข้ามกัน ๘ อย่าง ๔ คู่ คือ มีลาภ ไม่มีลาภ มียศ ไม่มียศ นิทานา สรรเสริญ สุข ทุกข์^{๑๒๑} โดยโลกธรรมเป็นการระบุถึงลักษณะการได้รับได้รับผลที่เป็นปัจจุบัน เป็นเรื่องที่รับรู้ได้ผ่านประสาทสัมผัสและเป็นเงื่อนไขที่ทำให้รู้ว่าเป็นความดีเกิดขึ้น

ข. ความดีมีเวทนาในอนาคต สวรรค์เป็นเครื่องยืนยันของการกระทำดีเนื่องจากการผลของเวทนา กรณีผู้มีศีลจะได้รับผลต่อเนื่องจากเวทนา กล่าวคือคนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีล ย่อมไม่หลงทำกาลละคนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีล เบื้องหน้าแต่ตายเพราะ กายแตก ย่อมเข้าถึงสุคติโลกสวรรค์^{๑๒๒} ข้อความนี้ได้รับการอธิบายเปรียบเทียบว่าเหมือนบุรุษคนหนึ่งทำความชอบไว้แก่พระเจ้าแผ่นดิน จนได้พระราชทานบำเหน็จ และเพราะบำเหน็จนั้นทำให้เขาอ้อมเอมบริบูรณ์เป็นผลที่เป็นปัจจุบัน แต่หลังจากนั้นเมื่อเขาได้คำนึงถึงว่า เราได้ทำความชอบไว้แก่พระเจ้าแผ่นดิน ในกาลก่อนแล้วพระเจ้าแผ่นดินทรงยินดีแล้วพระราชทานบำเหน็จให้เรา เราได้เสวยเวทนานี้มีการได้ทำความชอบนั้นเป็นเหตุ หรือเหมือนกับบุรุษคนหนึ่งได้ทำกุศลไว้แล้ว ครั้นสิ้นชีพแล้วก็ได้ไปเกิดในสุคติโลกสวรรค์ บุรุษนั้นก็บำเรอตนให้อ้อมเอมบริบูรณ์ด้วยสมบัติอันเป็นทิพย์ ต่อมาบุรุษนั้นมาคำนึงถึงว่า ตนได้ทำกุศลกรรมไว้ในปางก่อน จึงได้เสวยเวทนานี้ เพราะมีการได้ทำกุศลกรรมนั้นเป็นเหตุ เวทนามีลักษณะรู้สึกและมีลักษณะเสวยแบบนี้^{๑๒๓}

ฉะนั้น ความดีในพุทธจริยศาสตร์จึงพิจารณาาร่วมกันกับภพที่เป็นสุคติคือโลกและสวรรค์ โดยพิจารณาผลที่เป็นปัจจุบันในโลก และเวทนาต่อสิ่งที่ได้รับว่าเป็นสุขนั้นในอนาคต โดยพิจารณาจากความสุขในสวรรค์สืบเนื่องจากความคิดคำนึงถึงความดีที่ได้ทำไปแล้ว

๓.๓.๒.๓ ความดีในสถานะข้อปฏิบัติที่เชื่อมระหว่างเหตุคือกุศลกับผลคือสุคติ เรียกว่า สัมมา แปลว่า ชอบ ซึ่งประกอบในหลักการดังนี้ ๑. สัมมาทิฐิ เห็นชอบ ๒. สัมมาสังกัปปะ ดำริชอบ ๓. สัมมาวาจา เจรจาชอบ ๔. สัมมากัมมันตะ การงานชอบ ๕. สัมมาอาชีวะ เลี้ยงชีพชอบ ๖. สัมมาวายามะ พากเพียรชอบ

^{๑๑๙} สิริมงคลจารย์, **มังคลัตถที่ปนี แปล เล่ม ๑**, แปลโดย คณะกรรมการแผนกตำรามหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย, พิมพ์ครั้งที่ ๑๐, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐), หน้าที่ ๗๙.

^{๑๒๐} ที่.ม. (ไทย) ๑๐/๘๐/๗๖.

^{๑๒๑} ที่.ปา. (ไทย) ๑๑/๓๔๗/๒๓๔.

^{๑๒๒} ที่.ม. (ไทย) ๑๐/๘๐/๗๖.

^{๑๒๓} มหามกุฏราชวิทยาลัย, **มิลินทปัญหา**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓),

๗. สัมมาสติ ระลึกชอบ ๘. สัมมาสมาธิ ตั้งจิตมั่นชอบ ทั้งหมดนี้รวมเรียกว่า มัชฌิมาปฏิปทา แปลว่าข้อปฏิบัติแบบสายกลาง โดยทางสายกลางเป็นข้อปฏิบัติที่เชื่อมโยงระหว่างกุศลจิตนำไปสู่การปฏิบัติดีที่เรียกว่าสุจริต^{๑๒๔} และเมื่อความดีเป็นสิ่งที่ประกอบด้วยความเห็นชอบจึงเชื่อมโยงไปสู่ผลคือสุคติโลกสวรรค์ กล่าวคือ ผู้ประพฤติกายสุจริต วาสุจริต มโนสุจริต เป็นสัมมาทิฐิ ยึดถือการกระทำด้วยอำนาจสัมมาทิฐิ เพราะยึดถือการกระทำด้วยอำนาจสัมมาทิฐิ เป็นเหตุ เบื้องหน้าแต่ตายเพราะกายแตก ย่อมเข้าถึงสุคติโลกสวรรค์^{๑๒๕} ความดีในลักษณะสัมมาทิฐินี้ยังต่อเชื่อมไปสู่การดับต้นตอของธรรมชาติที่มนุษย์มีคือกรรมที่ต้องกระทำอยู่ตลอดเวลาผ่านกาย วาจาและใจ ไม่สามารถปฏิเสธความเป็นจริงดังกล่าวได้ และความทุกข์ที่เป็นลักษณะเปลี่ยนแปลงประจำสังขาร โดยเงื่อนไขเหล่านี้เป็นความจริงที่มนุษย์มีแต่เดิม การจะทำให้ทั้งสองอย่างนี้ไม่มีอิทธิพลต่อจิตใจที่เป็นบ่อเกิดอกุศลคือความไม่ดีขึ้นจึงต้องมีการปฏิบัติที่ชอบมากขึ้นตามองค์ทั้ง ๘ ให้ครบ คือ อริยมรรคอันประกอบด้วยองค์ ๘ ประการนี้แล คือ สัมมาทิฐิ ฯลฯ สัมมาสมาธิ เป็นปฏิปทาให้ถึงความดับแห่งกรรม อริยมรรคอันประกอบด้วยองค์ ๘ ประการนี้แล คือ สัมมาทิฐิ ฯลฯ สัมมาสมาธิ เป็นปฏิปทาให้ถึงความดับแห่งทุกข์^{๑๒๖} ฉะนั้น ความดีในลักษณะของความชอบ (สัมมา) ต่อเชื่อมระหว่างเหตุและผลนั้นจึงเป็นเรื่องของความเห็นว่าชอบ (สัมมาทิฐิ) จะช่วยป้องกันตัวเองจากอกุศลมูลที่เป็นต้นตอของความไม่ดีทั้งหมดจนนำไปสู่เวทนาที่ชอบด้วยการระลึกถึงความชอบนั้นเป็นกุศลทำให้เป็นผลที่เป็นสุคติ และเมื่อปฏิบัติแนวทางที่ชอบนั้นต่อไปจะเกิดเป็นทางสายกลางที่ช่วยดับธรรมชาติของมนุษย์ที่ต้องทำกรรมตลอดเวลาผ่านทางกาย วาจาและใจ และมีความเปลี่ยนแปลงทนอยู่สภาพเดิมไม่ได้ตามหลักของทุกข์ซึ่งเป็นต้นตอที่ทำให้ทำกรรมต่างๆ การดับธรรมชาติเหล่านี้ได้จึงเป็นความดีในลักษณะที่พุทธจริยศาสตร์ประสงค์ไว้

๓.๓.๓ เกณฑ์การตัดสินความดี

ความดีในทางพุทธจริยศาสตร์พิจารณาจากเรื่องของ “กุศลธรรม” หรือธรรมอันเป็นฝ่ายแห่งความดีเน้นไปที่หลักกรรมเป็นหลัก โดยหลักเกณฑ์เรื่องกรรมนั้นประกอบด้วย ๓ ส่วน คือ กิเลส กรรม วิบาก เมื่อกิเลสนั้นคือเจตนาที่ประกอบด้วยกุศลธรรมเป็นเหตุให้ทำกรรมต้องมีผลตามมาเสมอ กล่าวคือ กุศลธรรมอันเป็นเหตุเพื่อให้เกิดกรรม ๓ อย่าง คือ อโลภะ อโทสะ อโมหะ โดยอธิบายถึงกุศลในแง่ของกรรม กล่าวคือ กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความไม่โลภ เกิดแต่ความไม่โลภ มีความไม่โลภเป็นเหตุ มีความไม่โลภเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นกุศลกรรมนั้นไม่มีโทษ กรรมนั้นมีสุขเป็นผล กรรมนั้นเป็นไปเพื่อความดับกรรมกรรมนั้นไม่เป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความไม่โกรธ เกิดแต่ความไม่โกรธ มีความไม่โกรธเป็นเหตุ มีความไม่โกรธเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นกุศล กรรมนั้นไม่มีโทษ กรรมนั้นมีสุขเป็นผล กรรมนั้นเป็นไปเพื่อความดับกรรมกรรมนั้นไม่เป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความไม่หลง เกิดแต่ความไม่หลง มีความไม่หลงเป็นเหตุ มีความไม่หลงเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นกุศล กรรมนั้นไม่มีโทษ กรรมนั้นมีสุขเป็นผล กรรมนั้นเป็นไปเพื่อความดับกรรมกรรมนั้นไม่เป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป ธรรมชาติ ๓ อย่างนี้เป็นเหตุให้เกิดกรรม^{๑๒๗} การอธิบายเรื่องกรรมจึงต้องสอดคล้องกับลักษณะการเข้าใจความหมายด้วยว่า อะไรคือความดี

^{๑๒๔} สุจริต คือ ความประพฤติชอบ ได้แก่ กายสุจริต ได้แก่ ปาณาติปาตา เวรมณี อทินนาทานา เวรมณี กาเมสุมิถาจารา เวรมณี ส่วนวจีสุจริต ได้แก่ มุสาวาทา เวรมณี ปิสุณาย วาจา เวรมณี ผรุสย วาจา เวรมณี สัมผัสปลลาปา เวรมณี ส่วนมโนสุจริตได้แก่ อนภิชชา อภัยบาท สัมมาทิฐิ

^{๑๒๕} ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๖๘/๗๓.

^{๑๒๖} อง.ฉก. (ไทย) ๒๒/๓๓๔/๓๖๘-๓๖๙.

^{๑๒๗} อง.ติก. ๒๐/๕๕๑/๒๔๙-๒๕๐.

อะไรคือความชั่ว ดังคำถามตอบในกาลามสูตรว่า ถ้าม ความไม่โลภเมื่อเกิดขึ้นในภายในบุรุษ ย่อมเกิดเพื่อประโยชน์หรือเพื่อสิ่งไม่เป็นประโยชน์ ตอบ เพื่อประโยชน์ พระเจ้าข้า

ถาม ก็บุคคลผู้ไม่โลภ ไม่ถูกความโลภครอบงำมีจิตไม่ถูกความโลภกลุ้มรุมนี้ ย่อมไม่ฆ่าสัตว์ ไม่ลักทรัพย์ ไม่คบชู้ ไม่พูดเท็จ สิ่งใดย่อมเป็นไปเพื่อประโยชน์เกื้อกูล เพื่อความสุข สิ้นกาลนาน บุคคลผู้ไม่โลภ ย่อมชักชวนผู้อื่นเพื่อความเป็นอย่างนั้น

ถาม จริงอย่างนั้น พระเจ้าข้า

ถาม ท่านทั้งหลายจะสำคัญความข้อนั้นเป็นไฉนความไม่โกรธ เมื่อเกิดขึ้นในภายในของบุรุษ ย่อมเกิดขึ้นเพื่อประโยชน์หรือเพื่อสิ่งไม่เป็นประโยชน์

ตอบ เพื่อประโยชน์ พระเจ้าข้า

ถาม บุคคลผู้ไม่โกรธ ไม่ถูกความโกรธครอบงำมีจิตไม่ถูกความโกรธกลุ้มรุมนี้ ย่อมไม่ฆ่าสัตว์ ไม่ลักทรัพย์ ไม่คบชู้ ไม่พูดเท็จ สิ่งใดย่อมเป็นไปเพื่อประโยชน์เกื้อกูล เพื่อความสุข สิ้นกาลนาน บุคคลผู้ไม่โกรธ ย่อมชักชวนผู้อื่นเพื่อความเป็นอย่างนั้น

ตอบ จริงอย่างนั้น พระเจ้าข้า

ถาม ท่านทั้งหลายจะสำคัญความข้อนั้นเป็นไฉนความไม่หลง เมื่อเกิดขึ้นในภายในของบุรุษ ย่อมเกิดขึ้นเพื่อประโยชน์หรือเพื่อสิ่งไม่เป็นประโยชน์

ตอบ เพื่อประโยชน์ พระเจ้าข้า

ถาม ก็บุคคลผู้ไม่หลง ไม่ถูกความหลงครอบงำมีจิตไม่ถูกความหลงกลุ้มรุมนี้ ย่อมไม่ฆ่าสัตว์ ไม่ลักทรัพย์ ไม่คบชู้ ไม่พูดเท็จ สิ่งใดย่อมเป็นไปเพื่อประโยชน์เกื้อกูล เพื่อความสุข สิ้นกาลนาน บุคคลผู้ไม่หลง ย่อมชักชวนผู้อื่นเพื่อความเป็นอย่างนั้น

ตอบ จริงอย่างนั้น พระเจ้าข้า^{๑๒๘}

ลักษณะกุศลธรรมในที่นี้ก็คือ ไม่มีโทษ ผู้รู้สรรเสริญ ใครสมาทานทำให้บริบูรณ์แล้ว เป็นไปเพื่อประโยชน์เกื้อกูล เพื่อความสุข ฉะนั้น การเข้าใจว่าความดี คืออะไร จึงต้องประกอบด้วย ๓ ส่วนคือ กิเลสที่เป็นเจตนาต้องประกอบด้วยกุศลธรรมคือ อโลภะ อโทสะ อโมหะ กรรมที่ทำก็จะเป็นกุศลกรรมบถ และมีผลคือ ความสุข

ส่วนพุทธทาสภิกขุเสนอแนวการตัดสินใจตัดสินความดีนั้นว่าผ่านเกณฑ์ที่พิจารณาจากลักษณะการกระทำของปุถุชนกับพระอริยบุคคล ทำให้ฐานความดีนั้นต่างกัน กล่าวคือ

ก. ความดีแบบโลกียะ เป็นการกระทำของปุถุชน เป็นไปตามวิสัยของโลกคืออยู่ดี กินดีด้วยอาศัยธรรมะที่เราเรียกกันว่า มนุษยสมบัติ สวรรคสมบัติ ตราบเท่าที่ยังอยู่ในวิสัยโลก ก็ยังอยู่ภายใต้อำนาจของความโลภ ความโกรธ ความหลง แม้ไม่ทำผิด ทำชั่ว แต่ทำดีอยู่ก็ตาม หากสิ่งต่างๆ ไม่เป็นไปตามปรารถนา เช่นความตายมาถึงก็ร้องไห้อย่างนี้เป็นต้น แปลว่า เขาเป็นคนดี มีความสุขตามวิสัยโลก

ข. ความดีแบบโลกุตระ เป็นการกระทำของพระอริยเจ้า เป็นไปเพื่อประโยชน์ที่อยู่เหนือวินัยคือ มรรคผล นิพพาน มีจิตใญ่อยู่เหนือเรื่องโลก มีจิตใญ่ว่างจากความรู้สึกว่าตัวกู ของกู มีจิตใญ่ที่อิสระสูงสุด เข้าอยู่เป็นสิ่งเดียวกับความว่าง คือ ไม่เปลี่ยนแปลง ไม่เป็นไปตามกาลเวลา หรือตามเหตุปัจจัย^{๑๒๙}

^{๑๒๘} อัง.ติก. (ไทย) ๒๐/๕๐๕/๑๙๑-๑๙๒.

^{๑๒๙} พุทธทาสภิกขุ, พุทธทาสแนวจริยธรรมร่วมสมัย ชุดที่ ๓ : จุดหมายปลายทาง และตัวแท้ของจริยธรรม, หน้า ๑๕๓-๑๕๔.

ฉะนั้น ความดีของพุทธศาสนิกขุจึงพิจารณาจากเกณฑ์ของบุคคลเป็นสำคัญ แม้บุคคลนั้นจะมี กุศลธรรมเหมือนกัน แต่หากบุคคลหนึ่งเป็นบุคคลธรรมดา กับอีกบุคคลหนึ่งเป็นพระอริยบุคคล กรรมและผลที่เกิดขึ้นย่อมต่างกันออกไป กรณีภริยาพรานกุกกุฎมิตรที่บรรลุโสดาบันตั้งแต่เด็ก แต่ทุกวันนางจะรับคำสั่งจากสามีให้เตรียมธนู ลูกศร นำหอก นำหลาว นำข่าขามา สามีที่เป็นนายพรานก็จะใช้ของที่นางมอบให้ไปฆ่าสัตว์ทุกวัน หากเป็นปุถุชนจะถือว่าเรื่องนี้เป็นบาป เพราะเจตนาของนางที่มอบของให้สามียอมนำไปสู่การฆ่า แต่กรณีของนางนั้นพระพุทเจ้าให้ทรงพิจารณางานในฐานะของพระโสดาบันที่ไม่มีจิตว่า จะให้สามีนำของเหล่านี้ไปฆ่าสัตว์ เมื่อแผลในฝ่ามือไม่มี ยาพิษนั้นก็ไม่ว่าจะให้โทษแก่ผู้ถือยาพิษได้ เพราะยาพิษยอมนำไม่ซึมเข้าสู่ฝ่ามือที่ไม่มีแผล ชื่อว่าบาปย่อมไม่มีแก่ผู้ไม่ทำบาป แม้นำเครื่องประหารทั้งหลายมีธนูเป็นต้นออกไป เพราะไม่มีอกุศลเจตนา^{๓๓๐} การพิจารณาความดีนี้จึงเป็นเงื่อนไขของบุคคลเป็นหลัก แต่ในแง่ที่เรากำลังพิจารณาอยู่นี้ปัญหาของเจตนาของพระอริยเจ้าอาจถูกสงสัยจากปุถุชนได้ เมื่อเรานำเกณฑ์เรื่องกรรมแบบ ปุถุชนไปตีความหมาย เพราะปุถุชนต้องตรวจสอบความดีทั้ง ๓ ส่วนคือกิเลสหรือเจตนา กรรม วิบาก แต่พระอริยบุคคลไม่จำเป็นต้องตรวจสอบเจตนาเพราะล้วนเป็นกุศลอยู่แล้ว ฉะนั้น การทำความดีก็เพียงสักแต่ทำเท่านั้น

ในส่วนของพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต) ได้ให้เกณฑ์การตัดสินความดีที่ครอบคลุมทั้งระบบ คือทั้งในแง่ตนเองและผู้อื่น อีกทั้งบริบทที่เกี่ยวข้อง เพื่อกำหนดสถานะที่เรียกว่า กุศลหรือความดี ไว้ว่า

ก. ว่าโดยคุณโทษต่อชีวิต หรือต่อจิตใจและบุคลิกภาพ คือ เป็นสถานะที่เกื้อกูลแก่ชีวิตจิตใจ หรือไม่เอื้อหรือไม่ต่อคุณภาพชีวิต ส่งเสริมหรือบั่นทอนคุณภาพและสมรรถภาพของจิต ทำให้กุศลธรรมทั้งอัน ลดถอย ช่วยสร้างเสริมบุคลิกภาพที่ดีงามหรือไม่

ข. ว่าโดยคุณโทษต่อบุคคล คือ เป็นการเบียดเบียนตนหรือไม่ ทำให้ตนเดือดร้อนหรือไม่ เป็นไปเพื่อทำลายหรืออำนวยความสะดวกสุขที่แท้จริงแก่ตน

ค. ว่าโดยคุณโทษต่อสังคม คือ เป็นการเบียดเบียนผู้อื่นหรือไม่ ทำผู้อื่นให้เดือดร้อนหรือไม่ เป็นไปเพื่อทำลายหรืออำนวยความสะดวกแก่ผู้อื่น และแก่ส่วนรวม

ง. ว่าโดยมโนธรรม หรือโดยสำนึกอันมีตามธรรมชาติของความเป็นมนุษย์ คือ พิจารณาเห็นด้วย ความรู้สึกผิดชอบชั่วดีของตนเองว่า การนั้นเมื่อทำแล้ว ตนเองดีเตียนหรือกล่าวโทษตนเองได้หรือไม่

จ. ว่าโดยมาตรฐานทางสังคม คือ ตามบัญญัติทางศาสนา วัฒนธรรมประเพณี และสถาบัน ต่างๆ ทางสังคม เช่น กฎหมาย เป็นต้น ซึ่งขึ้นต่อการใคร่ครวญตรวจสอบกลั่นกรองของวิญญูทั้งหลาย ตาม กาลสมัยที่จะมีให้ถือกันไปด้วยมโนธรรมหรือผิดพลาดคลาดเคลื่อน ตลอดจนการใคร่ครวญแล้วยอมรับหรือไม่ ของวิญญูเหล่านั้นในแต่ละกรณี^{๓๓๑}

ฉะนั้น ผลของการกระทำจึงเป็นเกณฑ์วัดความดี โดยเกณฑ์นี้ทำให้เห็นบริบทที่เชื่อมโยงระหว่าง ความหมายของคุณและโทษอันเป็นผลของการกระทำนั้นเป็นหลัก เพราะการคำนึงถึงผลที่จะเกิดตามมาจะเป็นการกำหนดการทำความดีหรือไม่ดี ดังข้อความในคณาธรรมบทว่า

"บุคคลทำกรรมใดแล้วย่อมเดือดร้อนในภายหลัง กรรมนั้นทำแล้วไม่ดี บุคคลมีหน้าซุมด้วยน้ำตา ร้องไห้อยู่ ย่อมเสพผลของกรรมใดกรรมนั้นทำแล้วไม่ดี บุคคลทำกรรมใดแล้ว ย่อมไม่เดือดร้อนใน ภายหลัง กรรมนั้นแลทำแล้วเป็นดี บุคคลอันปิติโสมนัสเข้าถึงแล้ว ย่อมเสพผลแห่งกรรมใด กรรม

^{๓๓๐} พุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๓/๔๐.

^{๓๓๑} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงขยาย, พิมพ์ครั้งที่ ๓๓, หน้า ๒๖๒.

นั่นทำแล้วเป็นดี คนพาลย่อมสำคัญบาปประดุจน้ำหวาน ตลอดกาลที่บาปยังไม่ให้ผลแต่บาปให้ผลเมื่อใด คนพาลย่อมเข้าถึงทุกข์เมื่อนั้น"^{๑๓๒}

แต่ตราบที่ยังไม่แสดงผล บุคคลอาจจะไม่ได้

ส่วนอาร์วี (Peter Harvey) ได้นำเสนอเกณฑ์การตัดสินในพุทธจริยศาสตร์ว่าการกระทำได้ดี (กุศล) หรืออะไรไม่ดี (อกุศล) มาจาก ๓ หลักการคือ^{๑๓๓}

ก. แรงจูงใจหรือเจตนาของการกระทำ เจตนาหรือแรงจูงใจที่เป็นกุศลคือว่าดี ที่ประกอบด้วย อกุศลถือว่าไม่ดี พุทธจริยศาสตร์ได้อำนาจความดีว่าคือกุศลมูลที่ประกอบด้วยความไม่โลภ ไม่โกรธ และไม่หลง

ข. ผลกระทบโดยตรงของการกระทำในรูปแบบของผลที่เป็นทุกข์หรือความสุข โดยลักษณะหนึ่งคือความสอดคล้องจากผลกรรมอันนำไปสู่ทุกข์ คือการเกิดในอบาย ทุกติ วินิบาต นรก และสุข และสุขคือการได้เกิดในสุคติโลกสวรรค์ พุทธศาสนจริยศาสตร์ได้แยกความสุขไว้ ๓ ระดับ คือ

๑) กามสุข เป็นความสุขทั่ว ๆ ไปที่นับว่ายังหยาบและไม่ยั่งยืน เป็นความสุขทางสังขมเป็นเรื่องทางกายหรือทางวัตถุ คือเป็นความสุขโสมนัสที่เกิดขึ้นเพราะอาศัยกามคุณ ๕ ประการ (รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส) ที่น่าใคร่ น่าพอใจ ชวนให้รัก ชัดให้ใคร่ พาใจให้กำหนัด^{๑๓๔} พุทธศาสนาจึงสอนในเรื่องการเสพกามสุขจะเป็นไปได้ด้วยดีต้องมี “ศีล” เป็นหลักปฏิบัติ และให้มีสติอยู่เสมอไม่มัวเมาประมาท

๒) ฌานสุข เป็นความสุขที่เกิดจากการที่จิตบรรลุสมาธิถึงระดับหนึ่ง มิได้เกิดจากประสาทสัมผัสทั้ง ๕ (ตา หู จมูก ลิ้น กาย) ที่เสพเสวยกับกามคุณทั้ง ๕ (รูป รส กลิ่น เสียง สัมผัส) แต่เป็นการรับรู้จากจิตเป็นความนึกคิด มโนภาพ หรือสภาวะอะไรบางอย่าง ที่เกิดจากการบรรลุรูปฌาน ๔ และอรุปรฌาน ๔^{๑๓๕} ฌานสุขนี้แม้จะมีใช้ความสุขเกิดจากวัตถุ แต่ก็ยังต้องการบางสิ่งมาสนอง จึงเป็นเหตุให้เกิดความยึดมั่นหรืออุปาทานดังนั้นจึงไม่มีความสุขขั้นสูงสุด กล่าวคือ เป็นความสุขที่ปราณีตกว่ากามสุขแต่ยังมีสุขที่เหนือกว่า

๓) นิพพานสุข เป็นความสุขขั้นสูงสุด เรียกอีกว่า สัญญาเวทิตินิโรธ^{๑๓๖} (สมาบัติที่ดับสัญญาและเวทนา เป็นสมาบัติสูงสุดที่พระอนาคามีกับพระอรหันต์เท่านั้นทำให้เกิดขึ้น) เป็นประสบการณ์ที่รู้ได้เฉพาะตน เป็นสภาวะที่สิ้นราคะ โทสะ โมหะ หรือเป็นการเห็นโลกตามที่มันจริง มิใช่เห็นโลกตามที่เรายากให้เป็น การควบคุมกิเลสตัณหาไว้ได้ จะทำให้คนเห็นโลกตามจริง

ค. การกระทำนั้นทำให้จิตใจพัฒนาขึ้นจนกระทั่งถึงนิพพาน ความดีที่พัฒนาตนเองไปสู่ความหลุดพ้นได้นั้นเกิดจากการผ่านแนวคิดที่ “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยงหนอ มีความเกิดขึ้นและเสื่อมสลายไปเป็นธรรมดา เกิดขึ้นแล้วย่อมดับไป ความสงบวางแห่งสังขารเหล่านั้น เป็นสุข”^{๑๓๗} ซึ่งเป็นเกณฑ์กำหนดลักษณะการกระทำดีตามหลักพุทธจริยศาสตร์ตามศีลและกรรมบถอาศัยมัชฌิมาปฏิปทานำไปสู่ผลทั้งในโลกนี้และโลกหน้า รวมถึงเหนือโลก (โลกุตตระ) คือพระนิพพานในที่สุด ดังข้อความว่า "ก็สัมมากัมมันตะที่ยังเป็นสาสวะเป็นส่วนแห่งบุญ ให้ผลแก่ขันธ (ในชาตินี้และชาติหน้า) คือ เจตนาจวนจากปาณาติบาต จตเวณ

^{๑๓๒} พ.ธ. (ไทย) ๒๕/๑๕/๑๗.

^{๑๓๓} Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics* ,(UK : Cambridge University press,2000),p.46.

^{๑๓๔} ส.ส. (ไทย) ๑๘/๒๖๗/๒๙๖.

^{๑๓๕} ส.ส. (ไทย) ๑๘/๒๖๗/๒๙๖-๒๙๙.

^{๑๓๖} ส.ส. (ไทย) ๑๘/๒๖๗/๒๙๙.

^{๑๓๗} ที.ม. (ไทย) ๑๐/๑๘๖/๒๒๘.

จากอภินาทาน งดเว้นจากกาเมสุมิฉฉาจาร นี่สัมมากัมมันตะที่ยังเป็นสาสวะเป็นส่วนแห่งบุญ ให้ผลแก่ชั้นธ ...สัมมากัมมันตะของพระอริยะที่ไม่มีกิเลส (อนาสวะ) เป็นโลกุตระ คือ ความงดความเว้น เจตนางดเว้น จาก กายทุจริตทั้ง ๓ ของภิกษุผู้มีจิตไกลข้าศึก มีจิตหาอาสวะมิได้ พรั่งพร้อมด้วยอริยมรรค เจริญอริยมรรคอยู่ นี้แล สัมมากัมมันตะของพระอริยะที่เป็นอนาสวะ เป็นโลกุตระ เป็นองค์มรรค^{๑๓๘} ในส่วนของศีลและ กรรมบถข้ออื่นๆ ก็อาศัยมัชฌิมาปฏิปทาเป็นองค์ประกอบด้วยจำนำไปสู่ผลที่เป็นทั้งในโลกนี้และโลกหน้า รวมถึงเหนือโลก (โลกุตระ) คือพระนิพพานในที่สุด

ส่วนการทำไมตรีในที่นี้ก็คือการทำที่ขัดขวางต่อการรู้แจ้ง ซึ่งในมัชฌิมาปฏิปทาก็คือการหมกหมุ่น ในกาม (กามสุขัลลิกานุโยค) และการปฏิบัติให้ตนเองทุกข์ (อัตตakilมัตถานุโยค) เพราะการประกอบตนให้ พัวพันด้วยกามสุขในกาม เป็นธรรมอันเลว เป็นของชาวบ้าน เป็นของปุถุชน ไม่ใช่ของพระอริยะ ไม่ ประกอบด้วยประโยชน์ และการประกอบความเห็นตื้นเขินแค้น เป็นความลำบาก ไม่ใช่ของพระอริยะ ไม่ ประกอบด้วยประโยชน์ ส่วนการจะปฏิบัติให้ถูกต้องก็คือ มัชฌิมาปฏิปทาที่ ไม่เข้าไปใกล้ที่สุดสองอย่างนั้น นั่นพระตถาคตได้ ตรัสรู้แล้วด้วยปัญญาอันยิ่ง ทำดวงตาให้เกิด ทำญาณให้เกิด ย่อมเป็นไปเพื่อความสงบ เพื่อ ความรู้ยิ่ง เพื่อความตรัสรู้ เพื่อนิพพาน^{๑๓๙}

สรุปแล้ว การการทำดีหรือทำถูกเป็นเครื่องมือให้บรรลุความดีสูงสุดได้ แต่ก็เกิดปัญหาที่ว่า วิธีการไม่ดีหรือ เพราะดูเหมือนว่าวิธีการที่เราใช้ไปถึงเป้าหมายก็จะมีสิ่งที่ดีครบถ้วน แต่ก็อาจมีผู้โต้แย้งว่า เราจะบรรลุถึงเป้าหมายที่ดีได้ก็ด้วยการใช้วิธีการที่ดีครบถ้วนเท่านั้น แต่ความจริงแล้วเราไม่มีความดีครบถ้วน เพราะถ้าเรามีความดีครบถ้วนก็ไม่จำเป็นต้องบรรลุความดีอีก ฉะนั้น เมื่อเราไม่มีดีครบถ้วนและไม่มีความ เข้าใจอย่างแจ่มแจ้งในเป้าหมาย เราจึงไม่สามารถกระทำการซึ่งเป็นการกระทำที่สมบูรณ์ได้ เพราะการ กระทำดีจริงนั้นๆ ก็คือการทำให้ใกล้สิ่งที่ดีหรือสมบูรณ์เข้าไปเรื่อยๆ นั่นก็คือเราจะค่อยๆ ดีขึ้นและเกิดความ เข้าใจเป้าหมายสูงสุดนั้นได้ในที่สุด^{๑๔๐} ซึ่งตรงนี้แตกต่างทั้งคุณค่าแบบปริยัติอย่างชัดเจน แต่ก็ยังอธิบายถึง ความจริงที่สมบูรณนั้นมีอยู่จริง แต่ผู้จะไปถึงความจริงนั้นได้ต้องผ่านการปฏิบัติความดีทางสังคัมก่อน ซึ่งอาจ ไม่ใช่คุณค่าทางอัตตวิสัยเช่นกัน ต้องเป็นความดีที่ยกคุณค่าทางจิตใจเป็นสำคัญ และประโยชน์ที่เกิดขึ้น ดัง ข้อความว่า

"เมื่อใด ท่านทั้งหลายพึงรู้ด้วยตนเองว่า ธรรมเหล่านี้เป็นอกุศลธรรมเหล่านี้มีโทษ ธรรมเหล่านี้ ผู้รู้ดีเตียน ธรรมเหล่านี้ใครสมาทานให้บริบูรณ์แล้วเป็นไปเพื่อสิ่งไม่เป็นประโยชน์ เพื่อทุกข์เมื่อนั้น ท่านทั้งหลายควรละธรรมเหล่านั้นเสีย...เมื่อใด ท่านทั้งหลายพึงรู้ด้วยตนเองว่า ธรรมเหล่านี้เป็น อกุศล ธรรมเหล่านี้ไม่มีโทษ ธรรมเหล่านี้ท่านผู้รู้สรรเสริญ ธรรมเหล่านี้ ใครสมาทานให้บริบูรณ์ แล้ว เป็นไปเพื่อประโยชน์ เพื่อสุข เมื่อนั้น ท่านทั้งหลายควรเข้าถึงธรรมเหล่านั้นอยู่"^{๑๔๑}

๓.๓.๔ ความซึ้งในพุทธจริยศาสตร์

ความซึ้งในพุทธจริยศาสตร์มีความหมายตรงกับคำว่า อกุศล,ทุกข์,มิฉฉา ในแง่ของลักษณะของ ความซึ้งนั้นตรงกับกรกระทำที่สอดคล้องกันระหว่างเหตุที่เป็นอกุศล กับผลที่เป็นทุกข์ และข้อปฏิบัติที่ผิด หรือตรงข้ามกับความดี เพราะเมื่อมีการกล่าวถึงความซึ้งก็ต้องกล่าวถึงความดีไปด้วยเสมอ เช่นข้อความว่า "เมื่อใดอริยสาวกผู้รู้ชัดซึ่ง อกุศลและรากเหง้าของอกุศล รู้ชัดซึ่งกุศลและรากเหง้าของกุศล แม้ด้วยเหตุเพียงเท่านั้น อริย

^{๑๓๘} ม.อ. (ไทย) ๑๔/๒๗๒-๒๗๓/๑๔๘.

^{๑๓๙} วิ.ม. (ไทย) ๔/๓๒/๑๖.

^{๑๔๐} ดร.เค.เอ็น.ชยติลเลเก, จริยศาสตร์แนวพุทธ, แปลโดยสุเชาว์น พลอยชุม, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๔๒-๔๓.

^{๑๔๑} อง.ติก. (ไทย) ๒๐/๕๐๕/๑๘๐-๑๘๑.

สาวกชื่อว่า เป็นสัมมาทิฐิ มีความเห็นดำเนินไปตรงแล้วประกอบด้วยความเลื่อมใสอันแน่วแน่ในธรรม มาสู่พระสัทธรรมนี้^{๑๔๒} ฉะนั้น ความชั่วเมื่อพิจารณาในแง่ของสภาวะที่สอดคล้องกับเรื่องกรรมเป็นหลัก โดยโยงกับลักษณะที่ตรงข้ามกับความดี มีรายละเอียดดังนี้

๓.๓.๔.๑ ความชั่วในสถานะที่เป็นเหตุ คือ อกุศล ความหมายของอกุศลนั้นคือลักษณะที่ตรงข้ามกับกุศล คือ เป็นสภาพจิตที่มีโรค ไร้สุขภาพ มีโทษ มีตำหนิ มีข้อเสียหาย เกิดจากอวิชชา และมีทุกข์เป็นวิบาก พุทธสันๆ อีกนัยหนึ่งว่า เป็นสภาพที่ทำให้จิตเสียคุณภาพและเสื่อมสมรรถภาพ^{๑๔๓} โดยแง่หนึ่งอกุศลนั้นเป็นกรรมที่ครอบคลุมระดับกาย วาจา และใจทั้งหมด เมื่อขยายแล้วจะพบว่า เจตนาที่ก่อให้เกิดความชั่วนั้นเกี่ยวข้องกับอกุศลกรรมบถ ๑๐ อย่าง คือ

- ก. ปาณาติบาต การยั้งสัตว์มีชีวิตให้ตกลงไป
- ข. อทินนาทาน การถือเอาสิ่งของที่เจ้าของมิได้ให้
- ค. กาเมสุมิฉฉาจาร การประพฤติดิในกาม
- ง. มุสาวาท พูดเท็จ
- จ. ปิสุณาวาจา พูดส่อเสียด
- ฉ. ผรุสวาจา พูดคำหยาบ
- ช. สัมผัปปาลาป พูดเพ้อเจ้อ
- ซ. อภิขมา ความโลภอยากได้ของเขา
- ฌ. พยาบาท ความปองร้ายเขา
- ญ. มิจฉาทิฎฐิ ความเห็นผิด^{๑๔๔}

อกุศลนั้นเป็นพื้นฐานหรือเหตุที่ประกอบกับใจ เราจึงทำชั่วโดยไม่มีเจตนาที่ไม่ชั่วได้ยาก เพราะใครก็ตามที่เกิดคนมาในโลกมีปรกติฆ่าสัตว์ มีปรกติดลักทรัพย์ มีปรกติประพฤติดิในกามทั้งหลาย มีปรกติพูดเท็จ พูดส่อเสียด พูดคำหยาบ พูดเพ้อเจ้อ ละโมบมาก คิดปองร้ายผู้อื่น มีความเห็นผิด ธรรมเหล่านี้เป็นอกุศล นับว่าเป็นอกุศล เป็นธรรมมีโทษ นับว่าเป็นธรรมมีโทษ เป็นธรรมไม่ควรเสพ นับว่าเป็นธรรมไม่ควรเสพ ไม่ควรเป็นอริยธรรม นับว่าไม่ควรเป็นอริยธรรม เป็นธรรมดำ มีวิบากดำ วิญญูชนดิเตยณ อกุศลธรรมเหล่านั้น มีปรากฏอยู่ในคนเหล่านั้น^{๑๔๕} ฉะนั้น ความชั่วจึงมีเหตุแห่งความชั่วเป็นพื้นฐานแต่ขณะที่คนที่ไม่มีความชั่วหรืออกุศลเป็นพื้นจะปราศจากการกระทำชั่วตามไปด้วย ดังข้อความว่า เหตุที่เขากล่าวหาเราว่า พระสมณะโคตมกล่าวการไม่ทำ ชื่อว่ากล่าวถูก เพราะเรากล่าวการไม่ทำกายทุจริต วจีทุจริต มโนทุจริต เรากล่าวการ ไม่ทำสิ่งที่เป็นบาปอกุศลหลายอย่างนี้^{๑๔๖}

๓.๓.๔.๒ ความชั่วในสถานะที่เป็นผล คือ ทุกคติ ลักษณะของทุกคตินั้นสัมพันธ์กับใจหรือจิต โดยลักษณะของใจหรือจิตที่เศร้าหมองและไม่เศร้าหมอง คือเมื่อจิตเศร้าหมองแล้ว ทุกคติเป็นอันหวังได้ ถ้าจิตไม่เศร้าหมองแล้ว สุขที่เป็นอันหวังได้ โดยจิตนั้นจะเศร้าหมองเพราะกิเลสเหล่านี้คือ ละโมบไม่สมำเสมอคือความเพ่งเล็ง (อภิขมาวิสมโลภะ) ความปองร้ายเขา (พยาบาท) ความโกรธ (โกธะ) ความผูกโกรธ (อุปนาหะ) ความลบหลู่คุณท่าน (มักขะ) การยกตนเทียบเท่า (ปาลาสะ) ความริษยา (อิสสา) ความตระหนี่ (มัจฉริยะ) มายา

^{๑๔๒} ม.ม. (ไทย) ๑๒/๑๑๑/๖๓.

^{๑๔๓} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงขยาย, พิมพ์ครั้งที่ ๓๓, หน้า ๒๔๗

^{๑๔๔} ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๒๕๙/๒๔๕-๒๔๖.

^{๑๔๕} ดูรายละเอียดใน ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๕๒-๕๓/๖๒-๖๔.

^{๑๔๖} อ่านรายละเอียดใน วิมหา. (ไทย) ๑/๒/๒-๓.

ความโอ้อวด (สาธุยะ) หัวดี (อัมละ) แข่งดี (สารัมละ) ถือตัว (มานะ) ดูหมิ่นท่าน (อติมานะ) มัวเมา (มทะ) เลินเล่อ (ปมาทะ)^{๑๔๗} การกำหนดสถานะของความชั่วจึงเป็นผลของใจที่เศร้าหมองด้วยอำนาจกิเลสต่างๆ จนทำให้เกิดการทำชั่วคือกายทุจริต วาจทุจริต มโนทุจริต ตีเตียนพระอริยเจ้า เป็นมิจฉาทิฎฐิ ยึดถือการกระทำด้วยอำนาจมิจฉาทิฎฐิ เบื้องหน้าแต่ตายเพราะกายแตก เขาย่อมเข้าถึงอบาย ทุกคติ วินิบาต นรก^{๑๔๘} ผลที่เกิดตามมาจึงเป็นสภาวะของความชั่วที่สอดคล้องกันกับเหตุ กล่าวคือ เมื่อคนทุศีล มีศีลวิบัติแล้วในโลกนี้ ย่อมเข้าถึง ความเสื่อมแห่งโลกะอย่างใหญ่อันมีความประมาทเป็นเหตุ เกียรติศัพท์อันชั่วของคนทุศีล มีศีลวิบัติแล้วย่อมกระฉ่อนไป จะเข้าไปสู่บริษัทใดๆ คือ ชัตติยบริษัท พราหมณบริษัท คฤหบดีบริษัท หรือสมณบริษัท ย่อมครั่นคร้าม ก่อเขิน ย่อมหลงระเหิดกาลละ เบื้องหน้าแต่ตายเพราะกายแตก ย่อมเข้าถึงอบาย ทุกคติ วินิบาต นรก^{๑๔๙} ฉะนั้น ความชั่วในพุทธจริยศาสตร์จึงอธิบายไว้โดยควบคู่กับจิตที่ประกอบด้วยกิเลสจะระบุผลของการกระทำ ผลดังกล่าวเป็นการระบุชัดเจนถึงการกระทำนั้นว่าต้องชั่วจึงจะได้ผลที่ชั่ว ไม่มีการกระทำดีไม่ว่าทางกาย วาจาหรือใจที่ได้ผลที่ชั่วตามมา

๓.๓.๔.๓ ความชั่วในสถานะข้อปฏิบัติที่เชื่อมระหว่างเหตุคืออกุศลกับผลคือทุกคติ เรียกว่า มิจฉา ความชั่วนั้นยังสามารถพิจารณาในของความผิด เช่นกรณีความเห็นที่ผิด (มิจฉาทิฎฐิ) โดยความเห็นที่ผิดนั้นมาจากการเหตุเข้าใจว่าการกระทำที่ผิดมาก่อน กล่าวคือคนในโลกที่ประพฤติกายทุจริต วาจทุจริต มโนทุจริต เป็นมิจฉาทิฎฐิ ยึดถือการกระทำด้วยอำนาจมิจฉาทิฎฐิ เพราะยึดถือการกระทำด้วยอำนาจมิจฉาทิฎฐิ เป็นเหตุเบื้องหน้าแต่ตายเพราะกายแตก ย่อมเข้าถึงอบาย ทุกคติ วินิบาต นรก ทั้งสิ้น^{๑๕๐} จนถึงกระทั่งการกระทำที่ผิดต่างๆ ผ่านความไม่รู้ (อวิชชา) เป็นเหตุให้เกิดอกุศล^{๑๕๑} และอกุศลนี้ทำให้เกิดความเห็นผิด ความดำริผิด เจริจาผิด การงานผิด เลี้ยงชีพผิด พยายามผิด ระลึกผิด ตั้งใจผิด รู้ผิด พันผิด ซึ่งเมื่อละความผิดเหล่านี้ได้ก็จะพบกับความดี ความเจริญ ความบริบูรณ์ได้^{๑๕๒} ฉะนั้น ความชั่วตามสภาวะที่เป็นความผิดนี้จึงเป็นเครื่องกำหนดท่าทีบางอย่างต่อการปฏิบัติที่ถูกต้อง เมื่อปฏิบัติถูกต้องจึงเป็นเครื่องยืนยันความดีทั้งในส่วนที่เป็นเหตุและเป็นผลในเวลาเดียวกัน

๓.๓.๕ เกณฑ์ตัดสินความชั่วในพุทธจริยศาสตร์

ความชั่วในพุทธจริยศาสตร์นั้นมีความหมายที่ตรงข้ามกับความดี เมื่อจะตัดสินความชั่วจึงต้องตัดสินด้วยเงื่อนไขที่ตรงข้ามกับความดี ขณะเดียวกันเกณฑ์การตัดสินความชั่วนั้นไม่ได้แยกออกจากกันจากเรื่องกรรมซึ่งประกอบด้วยเกณฑ์กิเลส กรรม วิบาก โดยกรรมชั่วนั้นไม่ได้แยกออกจากกันเลยระหว่างแรงจูงใจ การกระทำ และผลกระทบบ มีรายละเอียดดังนี้

๓.๓.๕.๑ แรงจูงใจ ในการทำกรรมนั้นแรงจูงใจคือเจตนาที่ประกอบด้วยกิเลสอันก่อเกิดจากอกุศล ๓ อย่างคือ โลภะ โทสะ และโมหะ กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความโลภ เกิดแต่ความโลภ มีความโลภ เป็นเหตุมีความโลภเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นอกุศล กรรมนั้นมีโทษ กรรมนั้นมีทุกข์เป็นผล กรรมนั้นเป็นไป

^{๑๔๗} อ่านรายละเอียดใน ม.ม. (ไทย) ๑๒/๙๒-๙๓/๔๘-๔๙.

^{๑๔๘} ที.ส. (ไทย) ๙/๓๓๕/๓๐๓.

^{๑๔๙} ที.ม. (ไทย) ๑๐/๗๙/๗๖.

^{๑๕๐} ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๖๗/๗๓.

^{๑๕๑} อวิชชาเป็นหัวหน้าในการยังอกุศลธรรมให้ถึงพร้อม เกิดร่วมกับความไม่ละอายบาป ความไม่สะดุ้งกลัวบาป ความเห็นผิดย่อมเกิดมีแก่ผู้ไม่รู้แจ้ง ประกอบด้วยอวิชชา ความดำริผิดย่อมเกิดมีแก่ผู้มีความเห็นผิด เจริจาผิดย่อมเกิดมีแก่ผู้มีความดำริผิด การงานผิดย่อมเกิดมีแก่ผู้เจริญผิด การเลี้ยงชีพผิดย่อมเกิดมีแก่ผู้ทำการงานผิด พยายามผิดย่อมเกิดมีแก่ผู้เลี้ยงชีพผิด ระลึกผิดย่อมเกิดมีแก่ผู้พยายามผิด ตั้งใจผิดย่อมเกิดมีแก่ผู้ระลึกผิด อ้างใน ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๒/๒๘๗-๒๘๘.

^{๑๕๒} อ่านรายละเอียดใน ส.ม.หา. (ไทย) ๑๙/๔๗๔/๑.

เพื่อเกิดกรรมต่อไป กรรมนั้นไม่เป็นไปเพื่อความดับกรรม กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความโกรธ เกิดแต่ความโกรธ มีความโกรธเป็นเหตุ มีความโกรธเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นอกุศลกรรมนั้นมีโทษ กรรมนั้นมีทุกข์เป็นผล กรรมนั้นเป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป กรรมนั้นไม่เป็นไปเพื่อความดับกรรม กรรมใดซึ่งบุคคลทำด้วยความหลง เกิดแต่ความหลง มีความหลงเป็นเหตุ มีความหลงเป็นแดนเกิด กรรมนั้นเป็นอกุศล กรรมนั้นมีโทษ กรรมนั้นมีทุกข์เป็นผล กรรมนั้นเป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป กรรมนั้นไม่เป็นไปเพื่อความดับกรรม”^{๑๕๓} เมื่อมนุษย์มีแรงจูงใจตามธรรมชาติ แต่แรงจูงใจนั้นเป็นผลมาจากร่างกายก่อนที่ต้องการเสพเสวยวัตถุ เช่น อากาศหิว ร้อนหนาว เป็นต้น จึงต้องเกิดการบำบัดความทุกข์ดังกล่าว พุทธจริยศาสตร์ได้มองอาการทุกข์จากการหิวและการกระทบอากาศรอบตัวแล้วร้อนหรือหนาวนั้นล้วนเป็นปกติ แต่แรงจูงใจที่จะบำบัดความทุกข์เหล่านี้ต่างหากที่นำไปสู่การต้องการที่เรียกว่า ตัณหา ซึ่งเป็นอาการของคนที่ยึดสุข เกลียดทุกข์^{๑๕๔} การกำหนดแรงจูงใจที่ผูกพันกับตัณหาเพื่อดับความทุกข์ที่เกิดขึ้นจึงเป็นการสร้างเงื่อนไขของความชั่วแบบอกุศลกรรม

๓.๓.๕.๒ การกระทำ พุทธจริยศาสตร์มองว่าการกระทำชั่วนั้น เป็นลักษณะที่ขัดแย้งทั้งหลักธรรมและวินัยหรือศีลอันเป็นสภาวะทางสังคม ดังคำพูดของพระจกขุบาลที่กล่าวกับสามเณรที่ทำผิดศีลด้วยการอยู่ร่วมกับสตรีว่า คฤหัสถ์ชั่วก็ดี สมณะชั่วก็ดี ก็ชั่วทั้งนั้น เธอแม้อยู่ในความเป็นสมณะแล้ว ไม่อาจเพื่อทำคุณเพียงแต่ศีลให้บริบูรณ์ เป็นคฤหัสถ์ จักทำความดีงามชื่ออะไรได้”^{๑๕๕} การตัดสินความชั่วของพระจกขุบาลนั้นเป็นการตัดสินที่การกระทำเป็นหลัก เพราะหากคนที่ทำยังไม่รู้ว่าอะไรผิดหรือถูกก็ยากจะทำได้ โดยศีลนั้นเป็นฐานของความเป็นคนดีในทางพุทธจริยศาสตร์ การรักษาศีลจึงเป็นเบื้องต้นในการกระทำทุกอย่าง เช่นเดียวกับกรณีที่คนคนรักขามะม่วงได้ถวายผลมะม่วงแก่ภิกษุทั้งหลายซึ่งพากันรังเกียจอยู่ว่า คนพวกนี้มีหน้าที่รักษา ไม่มีหน้าที่จะให้ จึงไม่รับ แล้วกราบทูลเรื่องนั้นแด่พระผู้มีพระภาค พระผู้มีพระภาค ตรัสว่า ภิกษุทั้งหลาย ไม่ต้องอาบัติ เพราะคนรักขากวายน^{๑๕๖} ภิกษุเหล่านั้นรู้วินัยว่าอาจเป็นอาบัติที่รับของโจร เมื่อตนเองรู้จึงไม่รับ เป็นการรักษาศีลจนกว่าจะได้รับการพิจารณาว่าไม่ผิดจึงปฏิบัติได้จึงถือว่าเป็นความดีเพราะถูกต้องตามหลักวินัยหรือศีลที่ถูกบัญญัติขึ้น ซึ่งตรงข้ามกับลักษณะความชั่วทั้งหลายจะเริ่มจากการผิดศีลก่อน เพราะพวกที่เป็นคนทุศีลมีธรรมอันเลวทรามนั้นเป็นคนปฏิบัติผิด^{๑๕๗} การพิจารณาความชั่วจากการทำผิดศีลหรือวินัยก่อนเช่นนี้สะท้อนให้เห็นว่าพุทธจริยศาสตร์ได้คำนึงถึงคนที่ปฏิบัติตามหลักศีลหรือวินัยก่อน แต่หากทำผิดศีลแล้วคนนั้นถือว่าเป็นคนชั่วหรือคนที่ไม่รู้ถึงสิ่งที่ตนเองได้ทำไปนั้นว่าชั่วนั่นเอง

๓.๓.๕.๓ ผลกระทบ ความชั่วนั้นมีผลคือความทุกข์ เมื่อไม่มีความทุกข์จึงเป็นความสุข ฉะนั้นความสุขจึงเป็นผลของความดี ในพุทธจริยศาสตร์ได้พิจารณาความทุกข์และสุขนั้นผ่านทางกายและใจคือ "ความไม่มีโรคเป็นลาภอย่างยิ่ง นิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง”^{๑๕๘} เมื่อพิจารณาโดยสิ่งที่ตรงข้ามก็คือความมีโรคเป็นทุกข์กาย ความรู้สึกว่ามีทุกข์ก็เป็นทุกข์ใจ สิ่งเหล่านี้มาจากการการที่คนมีอกุศลธรรมที่เป็นฝ่ายผูกพัน ตัณหาเอาไว้ไม่ว่าจะเห็นรูป ได้ฟังเสียง ลิ้มรส จมูกได้กลิ่น ถูกต้องสัมผัสล้วนนำไปสู่ความเสื่อม^{๑๕๙} แต่เมื่อเราพิจารณาในแง่ของผลจะพบว่า คนที่รู้ว่าจะได้รับความทุกข์จากการทำชั่วจะมีพฤติกรรมต่างออกไป เพราะคน

^{๑๕๓} อัง.ติก. ๒๐/๕๕๑/๒๔๙-๒๕๐.

^{๑๕๔} อ่านรายละเอียดใน ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๒๔๓/๙๗-๙๘.

^{๑๕๕} พุ.ธ.อ. (ไทย) ๑/๒/๑/๒๗.

^{๑๕๖} วิ.ม. ๑/๑๖๖/๒๘๒.

^{๑๕๗} ส.ส. (ไทย) ๑๘/๖๖๐/๓๕๓.

^{๑๕๘} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๒๘๗/๒๑๖.

^{๑๕๙} อ่านรายละเอียดใน ส.ส. (ไทย) ๑๘/๑๔๐/๗๘.

เหล่านี้จะกลัวการทำชั่ว แต่จะหันมาทำความดีแทน กรณีพระเตมีย์ที่กล่าวมาแล้วก็เช่นกัน ส่วนกรณีของความชั่วนั้นเป็นตรงข้ามคือเกิดจากความไม่รู้ถึงผลกระทบของความชั่ว ฉะนั้น การไม่รู้ถึงผลคือความทุกข์ที่จะเกิดขึ้นจึงเป็นความชั่วแบบหนึ่งที่จะสะท้อนผลกระทบดังกล่าวทำให้ต้องเวียนว่ายตายเกิด กล่าวคือทราบที่ยังมีชีวิตที่อยู่ในอำนาจของไตรลักษณ์คือไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และไม่ใช่ว่าตนอยู่ ก็ยังเป็นผลกระทบของความชั่วคือความไม่รู้นั่นเอง

๓.๓.๖ ข้อถกเถียงในพุทธจริยศาสตร์

ข้อถกเถียงในพุทธจริยศาสตร์เป็นการขยายความหมายที่เกี่ยวข้องกับความดีและความชั่วเป็นหลัก โดยในที่นี้จะเสนอประเด็นเหล่านี้คือ

๓.๓.๖.๑ พุทธจริยศาสตร์เป็นเชิงปฏิเสธ นักคิดตะวันตกเข้าใจไปได้ว่า พุทธจริยศาสตร์เป็นเรื่องการปฏิเสธ (negative) คือ สอนให้ละเว้นความชั่วฝ่ายเดียวซึ่งเป็นการทำชั่วด้วยอำนาจความอยาก ไม่ได้สอนให้ขังใจแรงรัดให้พุทธศาสนิกชนช่วยทำความดี (positive) ไม่ได้แนะนำว่า เมื่อเว้นชั่วนั้นๆ แล้ว จะพึงทำความดีอย่างไรต่อไป มีคำสอนเป็นอัตตวิสัย (subjective) เป็นไปเพียงจริยธรรมแห่งความคิด (an ethic of thoughts) เป็นคำสอนแบบถอนตัวและเฉื่อยเฉย (passive) ทำให้พุทธศาสนิกพอใจแต่เพียงแค่งดเว้นทำความชั่ว คอยระวังเพียงไม่ได้ตนต้องเข้าไปเกี่ยวข้องกับพัวพันกับบาป ไม่เอาใจใส่ชวนช่วยช่วยเหลือเพื่อนมนุษย์ ด้วยการลงมือกระทำการปลดปล่อยความทุกข์ และสร้างเสริมประโยชน์สุขอย่างจริงจัง พุทธศาสนาแม้จะสอนให้มีเมตตากรุณา ก็เพียงโดยตั้งความหวังความปรารถนาดีแผ่ออกด้วยใจอย่างเดียว ปัญหาเรื่องกรรมกับการเกิดใหม่ เพราะเมื่อคนเชื่อเรื่องการเกิดใหม่ก็จะทำเปิดโอกาสให้คนผิดผ่อนไม่เร่งทำความดี ปัญหาเรื่องการถอนตัว ไม่ยุ่งเกี่ยวกับกิจการของโลกที่แสดงให้เห็นคุณสมบัติของผู้หลุดพ้นที่เน้นด้านความเป็นอิสระ และการมีความสุขด้วยสินะซึ่งเป็นความยึดติดส่วนตัว^{๑๖๐} แนวคิดดังกล่าวจึงมุ่งเน้นไปว่าการเว้นความชั่วเป็นหัวใจว่ากรรมเริ่มที่ใจ การไม่ให้ใจคิดชั่วก่อนจึงเป็นการเริ่มต้นทำความดีได้ต่อไป

พระพรหมคุณาภรณ์ตอบประเด็นนี้ไว้อย่างชัดเจนว่า คุณสมบัติของผู้หลุดพ้นแล้วได้เน้นไปด้านความเป็นอิสระ และการมีความสุขอย่างอิสระ ไม่ติดพันส่วนตัวด้วยเสนาหา มีแต่เมตตาที่ไร้เขตแดน ดังนั้น เมื่อจิตใจเป็นอิสระ มีความสุขที่ไร้ทุกข์ ไม่ห่วงใยติดพันในอะไรๆ ที่จะขัดถ่วงแล้ว ชีวิตทั้งหมดก็เปิดโล่งเต็มที่ที่จะดำเนินไปกับเมตตากรุณา มุ่งหน้าบำเพ็ญกิจเพื่อประโยชน์สุขแก่ชาวโลกเพียงอย่างเดียว โดยชีวิตที่ดี มีจิตใจที่เข้มแข็งดังมีความสุขเป็นสำคัญ ระบบจริยธรรมต้องประสานต่อเนื่องกันโดยตลอด ทั้งด้านจิตใจภายในและความประพฤติทางกายวาจาภายนอก และถือว่าจิตใจเป็นจุดเริ่มต้น จึงกำหนดที่เจตนาในใจเป็นหลัก เพราะกรรมอยู่ที่เจตนา ซึ่งเป็นตัวตัดสินให้การกระทำความดีต่างๆ เป็นไปด้วยความจริงใจอย่างแนบเนียน มิใช่แต่เพียงไม่หลอกลวงคนอื่นเท่านั้น แต่หมายถึงการไม่หลอกลวงตนเองด้วย ช่วยสร้างสภาพจิตที่ผ่องใส และตัดหนทางไม่ให้เกิดปัญหาทางจิตในด้านความขัดแย้งของความประพฤติ^{๑๖๑}

๓.๓.๖.๒ พุทธจริยศาสตร์กับความมีอยู่ของโลภะ ปัญหาหนึ่งที่ทำให้การทำความดีและชั่วนั้นมาจากการอธิบายเรื่องโลภะและการเวียนว่ายตายเกิด กล่าวคือหากคำอธิบายที่เกี่ยวข้องกับโลภะนั้นนั้นคือ สวรรค์ หรือ นรก เป็นต้น เป็นผลที่ทำให้คนชอบและคนกลัวจึงมีผลต่อการทำดีและทำชั่ว กรณีที่โยงความมีอยู่ของโลภะนั้นเข้ากับปฏิจจสมุปบาทอันเป็นหลักการแสดงความเห็นเหตุปัจจัยของชีวิตที่ถูกกระตุกด้วยหลักของ

^{๑๖๐} Joseph L. Sutton, *Problems of Politics and Administration In Thailand*, (Bloomington : Indiana University, 1962) pp.2-8, อ้างใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), *พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย*, พิมพ์ครั้งที่ ๓๓, หน้า ๗๑๔.

^{๑๖๑} พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), *พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย*, พิมพ์ครั้งที่ ๓๓, หน้า ๗๑๔-๗๑๕.

กรรมซึ่งพระพุทธโฆสาจารย์ได้อธิบายว่าเวียนอยู่ในลักษณะของวัฏฏะ หรือ ไตรวัฏฏ์ คือ สภาพที่วนเวียนในปฏิจจสมุปบาท เพราะมีความสัมพันธ์ทั้งในแง่เกิดและดับเป็นวงจร วัฏฏะ หรือ วงจรแห่ง ปฏิจจสมุปบาท นิยมเรียกว่า “ภวัฏจักร” (วงล้อแห่งภพ) คือ วงล้อแห่งสังสารวัฏ มี ๓ วง แยกจากเหตุปัจจัย ๑๒ องค์ธรรมตามหน้าที่ ดังนี้^{๑๖๒}

ก. กิเลสวัฏ คือ วนเวียนในเครื่องเศร้าหมอง เร่าร้อน ได้แก่ อวิชชา ตัณหา และอุปาทาน เป็นกิเลสตัวสาเหตุผลักดันให้บุคคลคิดปรุงแต่งกระทำต่าง ๆ

ข. กรรมวัฏ คือ วนเวียนในการกระทำตามอำนาจของกิเลส ได้แก่ สังขาร (กรรม) และภพ เป็นกระบวนการกระทำหรือกรรมทั้งหลายที่ปรากฏปรุงแต่งชีวิตในรูปลักษณะต่าง ๆ

ค. วิปากวัฏ คือ วนเวียนในวิบากที่เป็นผลของกรรม ได้แก่ วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ และเวทนา เป็นวิปาก ซึ่งเป็นสภาพชีวิตที่เกิดขึ้นเป็นผลจากการกระทำกรรม (กรรมวัฏ) และกลับเป็นปัจจัยเสริมสร้างให้บุคคลกลับปรุงแต่งได้อีก (กิเลสต่าง ๆ) จะเห็นได้ว่ากิเลสเป็นเหตุให้ทำกรรม

จากความสัมพันธ์ของการเกิดใหม่กับปฏิจจสมุปบาท แสดงให้เห็นถึงกระบวนการดับลงของชีวิตมนุษย์ที่มีปัจจัยต่าง ๆ อาศัยกันและกันหมุนเวียนเป็นสังสารวัฏ トラバโดที่มนุษย์ยังมีอวิชชา มนุษย์ย่อมต้องเกิดใหม่หมุนเวียนอยู่ในสังสารวัฏแห่งความทุกข์อันกำหนดเบื้องต้นและเบื้องปลายที่สุดมิได้ และทั้งนี้เราสามารถพิจารณาความสัมพันธ์ของการเกิดใหม่กับปฏิจจสมุปบาทพร้อมกับสังสารวัฏได้ว่า กิเลส คือ ความไม่รู้ไม่เข้าใจในสภาพชีวิตตามที่ เป็นจริง (อวิชชา ตัณหา อุปาทาน) เป็นเหตุให้เกิดกรรม คือ การกระทำ การคิด ปรุงแต่ง

กระบวนการเกิดใหม่เป็นไปต่อเนื่องเพราะชนกรรมหล่อเลี้ยง เมื่อมีพลังกรรมที่เรียกว่าผลบุญและบาปอุปถัมภ์อยู่ชีวิตก็เกิดสืบต่อไปได้ เพราะกรรมมีส่วนให้กำเนิดปฏิสนธิจิต เหตุฉะนั้นพระอนุรุทธาจารย์จึงกล่าวไว้ในอภิธัมมัตถสังคหะว่า “ในที่สุดแห่งจิตจิตอันดับไปแล้วนั้น จิตที่เรียกว่าปฏิสนธิวิญญาณเพราะเชื่อมต่อกับภพ (ชาติ) ใหม่ ที่มีอารมณ์และไม่มีอารมณ์ก็ตามปรารถนาอารมณ์ที่ตนยึดเอาแล้ว อย่างนั้น อันสังขาร (กรรม) ที่อวิชชาอนุสัยห้อมล้อมและมีตัณหาอนุสัยเป็นมูลรากก่อให้เกิดขึ้นตามสมควร อันสัมปยุตธรรมประคับประคองไว้พอเกิดขึ้นเท่านั้นที่ตั้งอยู่ในภพ (ชาติ) ใหม่ต่อจากจิตจิตนั้นเอง”^{๑๖๓}

แต่ท่านพุทธทาสภิกขุถือว่าการอธิบายปฏิจจสมุปบาทนี้เป็นความเข้าใจผิด เพราะไม่ต้องรอให้ตายแล้วเกิดก่อนอย่างที่เข้าใจ ที่แท้ในวันหนึ่งๆ เรามีปฏิจจสมุปบาทเกิดขึ้นตั้งหลายหน เมื่อใดมีเวทนามิ ตัณหา อุปาทาน เมื่อนั้นมีรอบของปฏิจจสมุปบาทแล้วมิภพมิชาติ ทำให้เห็นได้ว่ามันมีในชีวิตประจำวัน ดังข้อความว่า “ถ้ามีความรู้มากพอ สามารถควบคุมไม่ให้เกิดชาติทำนองนี้แล้วก็ว่างไปเลย คือไม่มีชาติหมายความว่า ไม่มีตัวตน จะเกิด จะแก่ จะเจ็บ จะตาย นี่คือ ปฏิจจสมุปบาท ที่แท้ก็คือเรื่องที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวันแก่คนทุกคนและทุกเวลา แม้แต่ฝันก็ยังเป็นเรื่องอย่างนี้ได้”^{๑๖๔}

การอธิบายถึงโลกหน้ากับปัจจุบันนั้นได้ปฏิเสธว่าโลกหน้าไม่มี แต่อย่างไรก็ตามก็มีผลต่อการทำ เช่นกันหากบุคคลเชื่อว่าทำแล้วเกิดในโลกนี้และเกิดในโลกหน้า เพราะสิ่งที่จำเป็นในการอ้างถึงโลกหน้าไม่ควรปฏิเสธสิ่งที่เกิดในโลกนี้ด้วย ดังคำอธิบายในหลายๆ รูปแบบ เช่น

^{๑๖๒} วิสุทธิ. (ไทย) ๓/๑/๓๙๑-๓๙๒.

^{๑๖๓} มหามกุฏราชวิทยาลัย, อภิธัมมัตถสังคหบาลีและฎีกา, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย , ๒๕๓๐), หน้า ๓๑.

^{๑๖๔} พุทธทาสภิกขุ, แนวแนวจริยธรรมร่วมสมัย ชุดที่ ๓ จุดหมายปลายทาง และตัวแท้ของจริยธรรม, (กรุงเทพมหานคร : ดวงตะวัน, ๒๕๕๓), หน้า ๕๖.

กรณีถ้าเราเชื่อว่าการละกรรมชั่วแล้วทำกรรมดีเท่านั้นเป็นสิ่งที่ควรปฏิบัติ เพราะแม้เราจะไม่รู้ว่าโลกหน้าจะมีอยู่จริงหรือไม่ก็ตาม ถ้าโลกหน้ามีอยู่จริง เมื่อเป็นอย่างนี้ ท่านบุรุษบุคคลนี้ เมื่อตายไป จักเข้าถึงสุคติ โลกสวรรค์ หนึ่ง โลกหน้าไม่มีจริง เขาก็เป็นผู้อันวิญญูชนสรรเสริญในปัจจุบันว่าเป็นบุรุษบุคคลมีศีล มีสัมมาทิฐิ เป็นอรรถิกวาท ถ้าโลกหน้ามีจริง ความยึดถือของท่านบุรุษบุคคลนี้ อย่างนี้ เป็นความมีชัยในโลกทั้งสอง คือในปัจจุบันวิญญูชนสรรเสริญ เมื่อตายไป จักเข้าถึงสุคติ โลก สวรรค์^{๑๖๕}

กรณีคนทุศีลและคนมีศีล คนทุศีลมีศีลวิบัติแล้วในโลกนี้ ย่อมเข้าถึง ความเสื่อมแห่งโกะอย่างใหญ่อันมีความประมาทเป็นเหตุ อันนี้เป็นโทษข้อที่หนึ่งแห่งศีลวิบัติของคนทุศีล เกียรติศัพท์อันชั่วของคนทุศีล มีศีลวิบัติแล้วย่อมกระฉ่อนไป คนทุศีล มีศีลวิบัติแล้ว จะเข้าไปสู่บริษัทใดๆ คือ ชัตติยบริษัท พราหมณบริษัท คฤหบดีบริษัท หรือสมณบริษัท ย่อมครั่นคร้าม เก้อเขิน คนทุศีลมีศีลวิบัติแล้วย่อมหลงกระทำกาละ และโทษในโลกหน้า คือ คนทุศีล มีศีลวิบัติแล้ว เบื้องหน้าแต่ตายเพราะกายแตก ย่อมเข้าถึงอบาย ทุกคติ วินิบาต นรก อันนี้เป็นโทษข้อที่ห้าแห่งศีลวิบัติของคนทุศีล

คนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีลในโลกนี้ ย่อมได้รับกองโกะอย่างใหญ่ อันมีความไม่ประมาทเป็นเหตุ เกียรติศัพท์อันงามของคนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีล ย่อม ขจรไป คนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีล จะเข้าไปสู่บริษัทใดๆ คือ ชัตติยบริษัท พราหมณบริษัท คฤหบดีบริษัท หรือสมณบริษัท ย่อมองอาจ ไม่เก้อเขิน คนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีล ย่อมไม่หลงทำกาละ และอาโนสงส์ในโลกหน้า คือ คนมีศีล ถึงพร้อมแล้วด้วยศีล เบื้องหน้าแต่ตายเพราะ กายแตก ย่อมเข้าถึงสุคติโลกสวรรค์ อันนี้เป็นอาโนสงส์ข้อที่ห้า แห่งศีลสมบัติของคนมีศีล^{๑๖๖}

ฉะนั้น ความดีและความชั่วซึ่งเกี่ยวข้องกับกรรมนั้นต้องเชื่อมโยงให้เห็นทั้งในส่วนโลกนี้และโลกหน้า ไม่อาจแยกกล่าวว่าเป็นเรื่องโลกนี้อย่างเดียว หรือโลกหน้าอย่างเดียวได้ ต้องใช้วิธีการอธิบายทั้งสองโลกด้วยกัน

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำบท

๔.๑ ในพุทธปรัชญาเถรวาทอธิบายเรื่องความจริงแบบสังขตธรรมและอสังขตธรรมไว้อย่างไร

๔.๒ ธรรมชาติความรู้ในพุทธปรัชญาเถรวาทกล่าวถึงประเด็นใดบ้าง ท่านเข้าใจอย่างไร อภิปราย

๔.๓ บ่อเกิดแห่งความรู้ในพุทธปรัชญาเถรวาทกล่าวถึงประเด็นใดบ้าง ท่านเข้าใจอย่างไร อภิปราย

๔.๔ ท่านลองวิเคราะห์คำว่า “สืบทอดว่าไม่เท่าตาเห็น” โดยใช้เกณฑ์ที่ใช้ตัดสินความรู้ในพุทธปรัชญาเถรวาท ท่านเห็นด้วยหรือไม่ อภิปราย

๔.๕ เป้าหมายของชีวิตถือว่าเป็นพื้นฐานของดำเนินชีวิต ในพุทธจริยศาสตร์มองประเด็นเหล่านี้ อย่างไร อภิปราย

๔.๖ ลองวิเคราะห์ข้อความว่า “ทำดีได้ดีมีที่ไหน ทำชั่วได้ดีมีถมไป” ในพุทธจริยศาสตร์มองอย่างไร พร้อมบอกเหตุผลประกอบ

๔.๗ ถ้าแม่เราป่วยหนักต้องเข้าไปรักษาในโรงพยาบาล ปรากฏว่าเราไม่มีเงินพอจะรักษาจึงไปขโมยเงินมา โชคดีที่เราโดนตำรวจจับ เราให้เหตุผลด้านความจำเป็นนี้ แต่ก็ยังไม่พ้นจากการต้องรับโทษ ถ้าเราพิจารณาในมุมมองของพุทธจริยศาสตร์จะเป็นอย่างไร ลองอภิปรายมาดู

^{๑๖๕} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๐๙/๘๔.

^{๑๖๖} ที.สี. (ไทย) ๑๐/๗๙-๘๐/๗๖.

๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

เจษฎา ทองรุ่งโรจน์. พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย. กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์. พิมพ์ครั้งที่ ๑๕.

กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก, ๒๕๕๓.

_____. พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. พิมพ์ครั้งที่ ๑๓. กรุงเทพมหานคร : บริษัท เอส.อาร์.พรินติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๔๘.

พุทธทาสภิกขุ. ภาษาคน-ภาษาธรรม. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ๒๕๓๗.

_____. ตัวกู-ของกู. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๔๘.

_____. นิพพาน. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ม.ป.ป.

_____. ปฏิจัสมุปบาท. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ม.ป.ป.

ราชบัณฑิตยสถาน. พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร :

ราชบัณฑิตยสถาน , ๒๕๔๓.

Bimal Krishna Matilal. Logic, Language and Reality : Indian Philosophy and Contemporary Issues. 2nd edition, Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2008.

Danto, A.C. Mysticism and Morality. New York : PenGuin Books, 1972.

David J. Kalupahana. The Buddha's Philosophy of Language. Sri Lanka : A Sarvodaya Vishva Lekha Publication, 1999.

_____. Buddhist Philosophy : A Historical Analysis. 2nd Printing. Honolulu : the University Press of Hawaii, 1977.

K.N. Jayatilleke. The Message of the Buddha. ed. by Ninian Smart. London : Allen & Unwin Ltd., 1975.

_____. Early Buddhist Theory of Knowledge. Delhi : George Allen & Unwin Ltd., 2004.

Robert Audi. The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second Edition. New York : Cambridge University Press, 1999.

บทที่ ๔

พุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาท

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาท
- ๑.๒ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาทในแง่อภิปรัชญา
- ๑.๓ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาทในแง่ญาณวิทยา
- ๑.๔ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาทในแง่จริยศาสตร์

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาท
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาทในแง่อภิปรัชญา
- ๒.๓ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาทในแง่ญาณวิทยา
- ๒.๔ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาทในแง่จริยศาสตร์

๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

ในการศึกษาพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาท ได้วางรูปแบบการศึกษาภายใต้ประเด็นหลัก ๆ ๒ ด้าน ดังต่อไปนี้

๓.๑ พัฒนาการและแนวคิด

สรวาสติวาท มาจากคำสันสกฤต ตรงกับคำบาลีว่า สัพพัตถิกวาท แปลว่า ผู้ที่เชื่อว่าสิ่งทั้งปวงมีอยู่ สำนักนี้ยึดคัมภีร์อภิธรรม (สันสกฤต) เป็นหลัก ดังนั้น ในเบื้องต้นอาจใช้ชื่อว่า อาภิธัมมิกะหรือสำนักอภิธรรม ต่อมาปรากฏว่ามีอีกหลายชื่อที่ใช้เรียกนิกายปรัชญานี้ เช่น ไวกาชิกะ สังฆนิยม สามัญ ทวินิยมเชิงธรรมชาติ ประโยชน์สันสกฤตประจำสำนักคือ สรวม อสติ แปลว่า สิ่งทั้งปวงมีอยู่^๑ โดยนิกายนี้มีหลักธรรมใกล้เคียงกับนิกายเถรวาทมาก ต่างแต่เรื่องชั้น ๕ ซึ่งนิกายนี้เห็นว่า สิ่งทั้งปวง (ชั้น ๕) มีอยู่ ทั้งในอดีต ปัจจุบัน และอนาคต ฉะนั้น นิกายนี้จึงชื่อว่า สรวาสติวาท หรือสัพพัตถิกวาท แปลว่า ผู้มีความเห็นว่าสิ่งทั้งปวงมีอยู่แท้จริง โดยแนวคิดของนิกายนี้แบ่งออกเป็น ๒ ส่วนคือ ก. ข้อมูลจากคัมภีร์กถาวัตถุ ข. ข้อมูลจากคัมภีร์ของสรวาสติวาท โดยทั้งสองที่นี้ต่างให้ภาพเป็นอันเดียวกัน คือนิกายนี้มีความเชื่อถือที่สำคัญอยู่ ๓ ข้อ คือ

ก. พระอรหันต์อาจเสื่อมจากอรหัตตภูมิได้

ข. สิ่งทั้งหลายมีอยู่และเป็นอยู่ในลักษณะสืบต่อ

ค. ความที่จิตสืบเนื่องกันอยู่เสมอเป็นสมาธิได้^๒

แนวคิดของนิกายนี้เมื่อสรุปเป็นประเด็นหลักมีอยู่ ๒ เรื่องคือ

ก. สิ่งทั้งปวงเปลี่ยนแปลงจริง แต่ภายในความเปลี่ยนแปลงนั้นมีบางอย่างคงอยู่

ข. สิ่งทั้งปวงมีอยู่ตลอด ๓ กาล คือ อดีต ปัจจุบัน และอนาคต

โดยสำนักสรวาสติวาทถือว่าความเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้นจริง แต่ภายในความเปลี่ยนแปลงนั้น มีบางสิ่งคงอยู่ และสิ่งนี้เองที่ทำให้เราสรุปได้ว่า สิ่งทั้งปวงมีอยู่ใน ๓ กาล ดังในคัมภีร์กถาวัตถุ กล่าวถึงสิ่งทั้งปวงมีอยู่ในทั้ง ๓ กาล รูป ที่เป็นปัจจุบันเมื่อดับไป ไม่ละความเป็นรูป กล่าวคือเมื่อมีการบัญญัติว่า สีขาวกับผ้า หรือบัญญัติว่าผ้ากับสีขาว ให้มีความหมายว่า ผ้าสีขาว โดยไม่แยก สีขาวและผ้านี้ นั่น มีความหมายอย่างเดียวกัน เสมอกัน มีส่วนเท่ากัน มีสภาพเหมือนกัน โดยผ้าขาวนั้นถ้าถูกย้อมด้วยสีอื่นก็ย่อมละความเป็นผ้าขาวไป แต่ไม่ได้ละความเป็นผ้า รูปไม่ละความเป็นรูปไปได้ แม้รูปนั้นจะไม่เที่ยง ไม่ยั่งยืน ไม่คงที่ มีความแปรผันไปเป็นธรรมดา แต่ไม่ควรกล่าวว่า รูปไม่เที่ยง ไม่ยั่งยืน ไม่คงที่ มีความแปรผันไปเป็นธรรมได้ละความเป็นรูปเสีย อดีต ปัจจุบัน อนาคตมีอยู่ ไม่ละความเป็นอดีต ปัจจุบัน อนาคต รูปในอดีต ปัจจุบัน อนาคตมีอยู่ โดยรูปนั้นไม่ละความเป็นอดีต ปัจจุบัน อนาคต^๓ ซึ่งแนวคิดนี้ทำให้เห็นว่ามีบางสิ่งคงอยู่ท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงนั้น ภายนอกของสรรพสิ่งมีความเปลี่ยนแปลง แต่ภายในยังคงอยู่แบบนั้นไม่เปลี่ยนแปลง เช่นข้อความว่าฝนกำลังจะตก เราจะ

^๑ พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ วันจันทร์), **พุทธปรัชญา**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙), หน้า ๑๕๖.

^๒ อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, **พระพุทธศาสนามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙), หน้า ๖๒-๖๓.

^๓ อภิ.ก. (ไทย) ๓๗/๒๘๕/๑๘๒-๑๘๓.

พบข้อเท็จจริงอยู่ ๓ กาลคือ น้ำเป็นอดีต ระเหยกลายเป็นเมฆปัจจุบัน กลั่นเป็นฝนในอนาคต หากฝน
นั้นตกลงมาก็ไม่ได้หมายความว่า เมฆหายไปหรือน้ำหายไปแต่ยังคงอยู่อย่างนั้น โดยทัศนะแบบนี้ชาว
สรวสตีวาทดำเนินตามพุทธพจน์ที่ว่า

“ภิกษุทั้งหลาย เราจักแสดงชั้น ๕ ประการ และอุปาทานชั้น ๕ ประการ ชั้น ๕
ประการ คือ รูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ...อย่างใดอย่างหนึ่ง ทั้งที่เป็นอดีต อนาคต และ
ปัจจุบันภายในหรือภายนอก หยาบหรือละเอียด เลวหรือประณีต ไกลหรือใกล้ก็ตาม นี้เรียกว่า รูป
ชั้น...เวทนาชั้น...สัญญาชั้น...สังขารชั้น...วิญญาณชั้น

อุปาทานชั้น ๕ ประการ คือ รูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณอย่างใดอย่างหนึ่ง
ทั้งที่เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบัน ภายในหรือภายนอก หยาบหรือละเอียด เลวหรือประณีต ไกลหรือ
ใกล้ก็ตาม ประกอบด้วยอาสวะ เกื้อกูลแก่อุปาทาน นี้เรียกว่ารูปอุปาทานชั้น (อุปาทานชั้นคือรูป)...
เวทูปาทานชั้น (อุปาทานชั้นคือเวทนา)... สัญญูปาทานชั้น (อุปาทานชั้นคือสัญญา)... สังขาร
อุปาทานชั้น (อุปาทานชั้นคือสังขาร)... วิญญาณอุปาทานชั้น (อุปาทานชั้นคือวิญญาณ)”^๔

คำอธิบายของสรวสตีวาทอาจสรุปให้เห็นชัดขึ้นจากการศึกษาในรายละเอียดต่อไป แต่ใน
ส่วนเบื้องต้นจะได้กล่าวถึงพัฒนาการใน ๒ รูปแบบคือ

๓.๑.๑ พัฒนาการทางด้านประวัติศาสตร์ เมื่อพิจารณาในแง่ของประวัติศาสตร์ สรวา
สตีกวาทเกิดขึ้นในสมัยพระเจ้ากนิษกะ กษัตริย์ในวงศ์กุษาณได้เสวยราชย์ในปี พ.ศ.๖๕๓ กษัตริย์
พระองค์นี้ทรงมีความเลื่อมใสในพระพุทธศาสนาและได้แผ่เดชานุภาพไปในดินแดนตะวันตกเฉียง
เหนือโดยตลอดจนถึงแคว้นคันธาระ แคชเมียร์ สินธุ และบางส่วนของมัธยมประเทศ ในรัชสมัยของ
พระองค์นี้ พระพุทธศาสนาฝ่ายมหายานได้แผ่เข้าสู่เอเชียกลาง และจีนอย่างรวดเร็วและกว้างขวาง
วรรณคดีพุทธศาสนาภาษาสันสกฤตได้เจริญขึ้นแทนภาษาบาลี มีพระภิกษุผู้ทรงความรู้เป็นจำนวน
มาก เช่น ท่านปารศวะ ท่านอัสวโฆษ ท่านวสุมิตร เป็นต้น ท่านเหล่านี้ได้รจนาดำรงพระพุทธศาสนา
เป็นภาษาสันสกฤตเป็นจำนวนมาก ในด้านศิลปกรรมกรรมแกะสลักแบบคันธาระซึ่งเป็นศิลปกรรมอัน
สวยงามก็ได้เจริญขึ้นอย่างสุดขีด ได้มีการสร้างพระพุทธรูปและพระโพธิสัตว์ขึ้น พระเจ้ากนิษกะได้
รับสั่งให้สร้างวัดวาอาราม วิหาร พระสถูป และพระเจดีย์เป็นจำนวนมาก ทั้งมีพระทัยฝักใฝ่ใน
การศึกษาพระธรรมวินัย ถึงกับอาราธนาพระเถระผู้แตกฉานในพระไตรปิฎกมาถวายพระธรรมเทศนา
ในพระราชวังวันละรูปเป็นประจำ และจากการสดับพระธรรมเทศนานั้นเอง เป็นเหตุให้พระเจ้ากนิษ
กะบังเกิดพระวิมตังขาในหลักธรรมต่างๆ ขึ้น ด้วยพระคณาจารย์ต่างๆ องค์ที่ได้รับนิมนต์ให้มาแสดง
ธรรมนั้นมาจากต่างนิกาย ย่อมแสดงหลักธรรมตามคติของนิกายนั้นๆ ก็หลักธรรมนานานิกายย่อมมี
ทัศนะไม่ตรงกันบ้าง

พระเจ้ากนิษกะมหาราชจึงทรงบังเกิดวิจิตรจินว่าจักทรงถือเอาคติใดแน่นอน ครั้นนั้น
ยังคงมีพระคณาจารย์รูปหนึ่ง คือ พระปารศวะ เป็นภิกษุในนิกายสรวาสตีวาทีน ซึ่งเป็นนิกายที่มี
อิทธิพลอยู่ในอินเดียภาคเหนือ พระปารศวะเป็นที่เคารพนับถือของพระเจ้ากนิษกะมาก พระองค์จึง
ตรัสรับทุกขในเรื่องที่ทรงกังขาอยู่ และทรงปรารถนาใคร่จะยกสังคายนาชำระพระธรรมวินัยให้ผ่องแผ้ว
การสังคายนาของนิกายสรวาสตีวาทีนจึงเกิดขึ้น

^๔ ส.ชนธ. (ไทย) ๑๗/๔๘/๖๖-๖๗.

ผลการทำการสังคายนาครั้งนี้คือ

ก. ได้ใช้ภาษาสันสกฤตขึ้นสู่สังคายนา

ข. มีการรื้อกรองอรรถาธิบายพระไตรปิฎกขึ้น ๓ คัมภีร์ใหญ่ คือรื้อกรองอรรถกถาพระวินัยปิฎก ชื่อวินัยวิภาชา จำนวนแสนโคลก อรรถกถาพระสุตตันตปิฎก ชื่ออุเทศศาสตร์ จำนวนแสนโคลก รื้อกรองพระอภิธรรมวิภาษาศาสตร์อีก ๑ แสนโคลก

ค. มีการจัดจารปรกรณ์เหล่านี้ขึ้นเป็นหลักฐาน

ง. มีนิกายสรวาสติกวาทิน เป็นนิกายที่ทางราชการรับรอง

จ. พระเจ้ากนิชกมหาราชโปรดให้ส่งสมณทูตแผ่พระศาสนาทั่วไปในภูมิภาคเอเชียกลาง^๕

ในยุคต่อมาคือในพุทธศตวรรษที่ ๙ สมณะปาเหียนได้กล่าวถึงนิกายนี้ว่ามีหลักแหล่งอยู่ในปาฏลีบุตร ส่วนในพุทธศตวรรษที่ ๑๑ สมณะเฮียงจิงกล่าวอีกว่าได้พบนิกายนี้ส่วนใหญ่อยู่ในแคว้นคันธาระ กาศมีระ อุทยานแคว้นกเนาะ แคว้นมคธ แม้ในประเทศอิหร่านก็มี ต่อจากสมณะเฮียงจิงเล็กน้อยก็มีนักธรรมจาริกอ้อจิง เล่าว่าได้พบนิกายนี้ทางอินเดียตอนใต้และตอนตะวันออก รวมทั้งประเทศหมู่เกาะทางคาบสมุทรมลายู เกาะสุมาตรา ชวาและแหลมอินโดจีน นายบุสตันกล่าวว่าคณาจารย์ผู้เป็นต้นนิกายสรวาสติวาท คือท่าน “ราหุลภัทร” ผู้อยู่ในวาระกษัตริย์ นิกายนี้จึงเลือกใช้เฉพาะภาษาสันสกฤตซึ่งเป็นภาษาของคณาจารย์สูงมาเป็นภาษาทางการจดจารึกพระธรรมวินัย^๖ โดยมีนักปราชญ์คนสำคัญคือท่านอัสวโฆษซึ่งเดิมนั้นเป็นผู้รอบรู้ในคัมภีร์พระเวท เป็นนักได้วาทะฝีปากเอก แต่มาพ่ายแพ้ต่อพระปารศวะจึงได้ให้ท่านบวชแทนการตัดลิ้นอันเป็นผลจากการทำทนายของท่านอัสวโฆษ ต่อมาท่านบวชเรียนแล้วได้เรียนศึกษาพระธรรมวินัยอย่างลึกซึ้งและดีมีค่าในพระพุทธานุสาเลขาประภาศธรรมคำสอนด้วยความรู้ความสามารถของตนเอง จนมีชื่อเสียงว่าเทศนาไพเราะเป็นที่ชอบใจของผู้ฟังทั่วอินเดีย

ส่วนคัมภีร์ที่ถูกประพันธ์ในยุคนี้มีมากพอติ โดยเฉพาะคำภีร์สายพระอภิธรรมปิฎก จึงเป็นที่มาของฉายาว่า “นิกายอภิธรรม” เช่น อภิธรรมสังคีติบรรยายปาทศาสตร์ อภิธรรมสกันธปาทศาสตร์ อภิธรรมปรัชญาปฏิบัติปาทศาสตร์ เป็นต้น

ความหมายของไวภาษิกะ

นิกายนี้เรียกอีกชื่อหนึ่งว่า ไวภาษิกะ โดยมีเรื่องเล่าว่า ท่านกาทยายนิบุตรไม่ได้รับให้เข้าร่วมสังคายนาครั้งที่ ๓ เกิดความไม่พอใจจึงได้รวบรวมพุทธบริษัทและจัดการสังคายนาขึ้นใหม่เรียกว่า จตุตถสังคายนา หรือการสังคายนาครั้งที่ ๔ หลังจากเสร็จแล้วจึงได้ส่งภิกษุไปประกาศศาสนายังถิ่นต่างๆ โดยได้อาราธนาให้ท่านอัสวโฆษแห่งเมืองสาเกตให้ช่วยแต่งคัมภีร์ชื่อว่า มหาวิภาษาศาสตร์โดยคัมภีร์นี้ถือว่าสำคัญยิ่งว่าด้วยเรื่องสังโยชน์ ญาณ กรรม ธาตุ อินทรีย์ สมมติ และปัญญา ตามประวัติที่คัมภีร์นี้เป็นอรรถาธิบายความในพระอภิธรรมทั้ง ๗ ประการ และได้รวบรวมมติของคณาจารย์ฝ่ายพระพุทธานุสายนิกายอื่นๆ ตลอดจนหลักปรัชญาฮินดูในยุคหนึ่ง พร้อมทั้งให้ข้อวิพากษ์วิจารณ์อย่างสมบูรณ์ สมณะเฮียงจิงกล่าวว่าเป็นผลงานร่วมกันรจนาของบรรดาพระมหาเถรานุเถระ ๕๐๐ องค์ที่มาประชุมชำระสังคายนาพระไตรปิฎก ณ กุณฑลวันวิหาร แคว้นกาศมีระ ใน

^๕ อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, พระพุทธานุสาเลขา, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๗-๓๘.

^๖ เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓), หน้า ๒๙๖.

รัชสมัยพระเจ้ากนิษกะมหาราช ในวสุพันธุนิทานเล่าว่า ในที่ประชุมร้อยกลองรณาคัมภีร์อภิธรรมมหาวิภาษาศาสตร์ ท่านอัสวโมหะเป็นผู้ตกแต่งตัวอักษรสิ้นเวลา ๑๒ ปี ได้ ๑ แสนโคลก^๗

ต่อมาชื่อคัมภีร์นี้ได้กลายเป็นชื่อนิกายว่า ไวยาชิกะ ซึ่งมีสาเหตุ ๒ ประการคือ

ก. นิกายนี้เชื่อเรื่องภาษาของสำนักอื่นว่าเป็นวิรุทธภาษาคือภาษาที่ผิด จึงถูกตั้งชื่อนิกายตัวเองว่า ไวยาชิกะ

ข. เหล่าศิษย์ยึดถืออรรถกถาภิธรรมชื่อวิภาษาศาสตร์นั้น และยึดมั่นว่าสรรพสิ่งมีอยู่จริง ๒ ภาคคือ ๑) ลักษณะ ส่วนที่ปรากฏให้เห็นภายนอก ๒) สภาวะ ส่วนที่เป็นแก่นภายใน^๘

๓.๑.๒ พัฒนาการทางด้านแนวคิด เมื่อพิจารณาในส่วนทางความคิดนั้น สรวาสติกวาทได้พยายามตอบคำถามเกี่ยวกับความจริงเรื่องแก่นสาร (substance)^๙ เช่นเดียวกับที่ปรัชญาasanghye นำเสนอสำนันิยมแบบทวินิยม (dualistic realism) คือเชื่อว่าความจริงสูงสุดมี ๒ อย่างคือประภคิต คือวัตถุ และปุระชะ คืออาตมันหรือวิญญาณ ทั้งสองอย่างนั้นแยกจากกันอย่างชัดเจน^{๑๐} โดยสรวาสติกวาทถือว่าสภาวะธรรมทั้งที่เป็นสังขตธรรมคือปัจจัยปรุงแต่ง คือนามรูป ชันธ ๕ หรือธาตุ และอสังขตธรรมคือสิ่งที่ถูกปรุงแต่งไม่ได้ เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ตลอดกาล การเกิดดับเป็นเพียงอาการของธรรมนั้น หากยังไม่ปรากฏอาการเรียกว่ายังไม่ได้เป็นสิ่งที่มาถึง จัดว่าอยู่ในอนาคต ถ้าปรากฏหรือกำลังเกิดก็มีในปัจจุบัน ถ้าปรากฏออกมาแล้วก็มีอยู่ในอดีตกาล โดยแนวคิดนี้เป็นการยืนยันการมีอยู่ของความจริงของสิ่งทั้งหลายเมื่อทอนลงจนถึงที่สุดจะกลายเป็นความจริงที่เกิดและดับสับต่ออย่างรวดเร็วเรียกว่าขณะ และสภาวะธรรมของแต่ละขณะทำให้มีเอกลักษณ์หรือสาร์ตตะ (essence)^{๑๑} ในตัวเอง สามารถยืนยันได้ตลอดเวลา โดยสรวาสติกวาทยอมรับการส่งต่อจากอดีตสู่ปัจจุบันและอนาคต เพื่ออธิบายเรื่องกรรมและการให้ผลได้ชัดขึ้น^{๑๒} ซึ่งในการอธิบายโดยเชื่อมโยงระหว่างเหตุไปหาผลตามหลักปัจจัยการดังนี้

^๗ เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓), หน้า ๓๑๐.

^๘ พระศรีคัมภีร์ญาณ (สมจินต์ วันจันทร์), พุทธปรัชญา, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๑๗๕-๑๗๖.

^๙ แนวคิดหลักในภาววิทยาและอภิปรัชญาว่าด้วยสิ่งซึ่งสามารถดำรงอยู่ได้เองโดยลำพัง มีพักต้องพึ่งสิ่งอื่นซึ่งถูกจำแนกประเภทอย่างหลากหลายคือ เอกนิยม ทวินิยม และพหุนิยม ตามตรรกะของเอกนิยม เช่นตรรกะของลัทธิสโตอิกและสปีโนซ่าที่ถือว่าแก่นสารหรือสสารมีเพียงหนึ่งเดียวคือจิตวิญญาณ หรือพระเป็นเจ้า ขณะที่ทวินิยมเช่นเดส์การ์ตว่าคือจิต (mind) และสสาร (matter) ส่วนปรัชญาพหุนิยม เช่นทฤษฎีแห่งแบบ เป็นต้น อ้างใน เจษฎา ทองรุ่งโรจน์, พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา, (กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗), หน้า ๘๙๑.

^{๑๐} Ramakrishna Puligandla, *Fundamentals of Indian Philosophy*, 4th impression, (New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008), p.120.

^{๑๑} ธรรมชาติของสิ่งใดสิ่งหนึ่งหรือคุณลักษณะหรือชุดของคุณลักษณะที่สร้างสิ่ง (entity) หรือแก่นสารอันเป็นพื้นฐานที่สุดมีอยู่โดยความจำเป็น และไม่สูญเสียเอกลักษณ์ของตัวเอง เป็นเอกลักษณ์ของสิ่งนั้น เช่นทองคำ น้ำ ดิน หิน แม้ไม่มีแก่นสารก็ยังเป็นเช่นนั้นอยู่ อ้างใน เจษฎา ทองรุ่งโรจน์, พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา, (หน้า ๓๑๖).

^{๑๒} สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาคราชกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, (กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๘), หน้า ๒๘-๒๙.

ก. เหตุหรือการณะ ๖ หมายถึงเหตุของผลโดยตรง ไม่มีอะไรมาขัดขวาง ได้แก่ ๑) การณเหตุ คือเหตุของสังขตธรรมทุกประเภท เช่น เมล็ดพืชเป็นการณเหตุของต้นพืช เป็นต้น เป็นเหตุใหญ่ที่ครอบงำเหตุอื่นๆ ๒) สหภูตเหตุ คือเหตุที่เกิดร่วมกับเหตุผล เป็นธรรมที่อาศัยเป็นเหตุเป็นผลแก่กันและกัน โดยเป็นไปในขณะเดียวกัน เช่นมหาภูตรูปอาศัยอุปาทยรูปจึงเกิดขึ้นได้ ๓) สภาคเหตุ คือเหตุที่คล้ายผลหรือผลิตผลที่คล้ายเหตุ เป็นธรรมที่อยู่ในสภาพเดียวกันเป็นเหตุแก่ธรรมที่อยู่ในสภาพเดียวกัน เช่น รูปในอดีตเป็นเหตุแห่งรูปปัจจุบัน หรือจิตที่เป็นกุศลในอดีตก่อเกิดจิตเป็นกุศลในอนาคต ๔) สัมปยุตเหตุ คือผสมกันระหว่างจิตกับเจตสิก ๕) สรวัตตรเหตุ คือ เหตุทำให้กล้าหรือให้เศร้าหมอง ๖) วิปากเหตุ คือ ผลแห่งกุศล อกุศล อภัยกถุกรรม ผลเหล่านี้จะส่งผลให้ไปเกิด

ข. ปัจจย ๔ หมายถึงสิ่งที่อุดหนุนให้เหตุดำเนินไปอย่างสะดวกราบรื่น คือ ๑) เหตุปัจจย เหตุทุกอย่างยกเว้นการณเหตุ ที่เหลือสนับสนุนการณเหตุ ๒) สมันตรปัจจย คือปัจจยต่อเนื่องกันของจิตขณะต้นกับจิตขณะหลัง ๓) อาลัมพนปัจจย คือ ธรรมที่เป็นที่เป็นอารมณ์แห่งจิตและเจตสิกต้องอาศัยอายตนะภายนอกจึงปรากฏได้ มีอุปมาดังบุรุษผู้มีกำลังน้อยต้องเหนี่ยวกิ่งไม้ข้าง เชือกข้าง ภายหลังจึงลุกเดินได้ ฉะนั้น ธรรมทั้งหลายคือ จิตและจิตสิกขีย่อมปรารถนาอารมณ์มีรูปเป็นต้นจึงเกิดขึ้นและตั้งอยู่ได้ ธรรมทั้งหลายซึ่งเป็นอารมณ์แห่งจิต เจตสิกจึงชื่อว่าอารัมมณปัจจย^{๓๓} ๔) อธิปติปัจจย คือ ปัจจยขาดไม่ได้ เป็นสิ่งที่มีอุปการะต่อจิตและเจตสิก เช่น รูปเป็นใหญ่ของจักขุวิญญาณ เป็นต้น

ค. ผล ๕ หมายถึงสิ่งที่เกิดต่อมาจากเหตุและปัจจยข้างต้น สังขตธรรมทั้งหลายย่อมเกิดจากเหตุ คือ ๑) วิบากผล คือผลแห่งวิปากเหตุและเหตุปัจจย ๒) นิษยันทผล คือผลของสภาคเหตุ สรวัตตรเหตุและเหตุปัจจย ๓) ปุรุชการผล คือผลที่เกิดจากความพากเพียรของมนุษย์ เป็นผลของสรวัตตรเหตุ และสัมปยุตเหตุ ๔) อธิปติผล คือผลเป็นกลุ่มก้อน เป็นผลของการณเหตุ อาลัมพนปัจจย สมันตรปัจจย และอธิปติปัจจย ๕) วิสัมปโยคผล คือผลอันเกิดจากมรรคภาวนา สามารถทำลายกิเลสอาสวะถึงซึ่งความหลุดพ้น คือหยั่งถึงพระนิพพาน^{๓๔}

ขณะที่สรวาสติวาทอธิบายถึงสภาวะธรรมทั้งปวงดำรงอยู่ตลอดกาลทั้ง ๓ (สพฺพมตฺถิถิ) โดยทฤษฎีข้อนี้เองเป็นที่มาของชื่อนิกายว่า “สรวาสติวาทิน” โดยมีคำอธิบายว่า ธรรมทั้งปวงไม่ว่าจะเป็นสังขตธรรมหรืออสังขตธรรมมีภาวะดำรงอยู่ตลอดกาลทั้ง ๓ คือมีอยู่ตลอดอดีตกาล ปัจจุบันกาล สำหรับสังขตธรรมคงไม่มีปัญหาอะไร สำหรับอสังขตธรรมคงไม่มีปัญหา เพราะเป็นธรรมที่ปราศจากการปรุงแต่ง แต่มีปัญหาเกี่ยวกับสังขตธรรม เพราะความเข้าใจของคนทั่วๆ ไปย่อมรู้ว่าสังขตะเป็นเรื่องของสิ่งที่มีเหตุปัจจย ปรุงแต่ง ย่อมมีลักษณะเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป ส่วนฝ่ายสรวาสติวาทกลับกล่าวว่า สังขตธรรมมีสภาวะอยู่ตลอดกาลทั้ง ๓ ฝ่ายสรวาสติวาทอธิบายว่า สังขตธรรมเช่นนามรูปหรือเบญจขันธ์ทั้ง ๕ มีรูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ธาตุ ๑๘ นี้ แท้จริงขันธ์แต่ละขันธ์ ธาตุแต่ละธาตุ ดำรงสภาวะตลอดกาลทั้ง ๓ ความเกิดดับเป็นแต่อาการ โดยตัวสภาวะธรรมเรียกว่า “การณะ” เรียกอาการของการณะว่า “การิยะ” ในคัมภีร์นยานุสสารศาสตร์มีอธิบายว่า “ตัวสภาวะธรรม แม้จะมีอยู่โดยตัวเองก็จริง แต่เมื่อใดประสบเหตุปัจจยหรือกำลังแห่งธรรมนิยาม ในตัวสภาวะธรรมนั้นจะปรากฏลักษณะที่แตกต่างออกไป คือเกิดมีขึ้นแล้วก็สลายดับไป ครั้นดับไปแล้วก็มีขึ้นอีก แต่ตัวสภาวะธรรมยังคงรักษาคุณลักษณะของตัวมันตลอด ดำรงอยู่อย่างนั้น ฉะนั้น สังขตธรรมจึงดำรงสภาวะของมันอยู่

^{๓๓} เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๑๖.

^{๓๔} สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาคาชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๓๑-๓๓.

ตลอด แต่การริษะต่างหากที่เกิดกับ การริษะนี้ต้องอาศัยสภาวะธรรมเป็นปทัฏฐาน จะกล่าวว่าเป็นตัวเดียวกับสภาวะธรรมไม่ได้” สรวาสติวาทอธิบายถึงสภาวะธรรมที่มารวมกันเป็นสภาพสมมติบัญญัติปราศจากแก่นสาร เช่นอาศัยสภาวะธรรมแห่งขั้น ๕ มารวมกันจึงสมมติเรียกว่า สัตว์ บุคคล เกิดตัวตนขึ้น ซึ่งตัวตนเป็นสภาพมายาไม่มีจริง มีขึ้นเพราะการประชุมกัน ไม่มีแก่นสาร และสภาวะสุดท้ายอันเป็นจริงแท้คือปรมาณูทั้งหลายที่รวมกันเข้าเป็นอารมณ์แห่งจักขุวิญญาณ สรวาสติวาทอธิบายอีกว่า สิ่งที่เป็นมายาจะต้องอาศัยบนปทัฏฐานแห่งความมีอยู่เสมอไป เช่นเงาของคนก็ต้องอาศัยคน การริษะไม่เที่ยงเกิดดับก็อาศัยการณที่เป็นปทัฏฐาน สัตว์บุคคลไม่มี มีแต่ขั้นที่จะอยู่ตลอดไป^{๑๕}

ส่วนการอธิบายปัจจัยการแบบข้ามภพชาตินี้ปรากฏในคำอธิบายปฏิจจนุปบาทของพระพุทธโฆสจารย์ในปกรณ์วิเสสวิสุทธิมรรคในเรื่อง ภวจักรมีสนธิ ๓ สังคหะ ๔ อาการ ๒๐ วิญญู ๓ และลักษณะของภวจักรนั้นหมุนวนไปไม่มีที่สิ้นสุด^{๑๖} คือ^{๑๗}

ก. สนธิ ๓ สนธิ ๓ หรือแดนต่อเชื่อมระหว่างเหตุกับผล คือ ระหว่างอดีตเหตุ (สังขาร) กับปัจจุบันผล (ปฏิสนธิวิญญาณ) ต่อกัน ชื่อว่า เหตุผลสนธิ ระหว่างปัจจุบันผล (เวทนา) กับปัจจุบันเหตุ (ตัณหา) ต่อกัน ชื่อว่า ผลเหตุสนธิ และระหว่างปัจจุบันเหตุ (ภพ) กับอนาคตผล (ชาติ) ต่อกัน ชื่อว่า เหตุบุพพะผลสนธิ หรือเทียบตามแนวอริยสัจ เรียกช่วงเหตุว่า สมุทัย เพราะเป็นตัวการก่อทุกข์ เรียกช่วงผลว่า ทุกข์ อีกอย่างเรียกช่วงเหตุว่า กรรมภพ เพราะเป็นกระบวนการฝ่ายสร้างเหตุ เรียกช่วงผลว่า อุปัตติภพ เป็นเป็นกระบวนการฝ่ายเกิดผล

ข. สังคหะ ๔ ส่วนเบื้องต้นและเบื้องปลายแห่งสนธิในแต่ละช่วงนั้น ได้แก่ สังคหะ ๔ คือ อวิชากับสังขารเป็นสังคหะหนึ่ง วิญญาณกับนามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา เป็นสังคหะหนึ่ง ตัณหาอุปาทาน เป็นสังคหะหนึ่ง ชาติกับชรามรณะ เป็นสังคหะหนึ่ง

หากอธิบายโดยความคาบเกี่ยวกับชีวิตแล้วแบ่งเป็น ๓ ช่วง คือ

๑) อดีต = อวิชชา สังขาร

๒) ปัจจุบัน = วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา ตัณหา อุปาทาน ภพ

๓) อนาคต = ชาติ ชรามรณะ (โสกะ ฯลฯ)

เมื่อแยกตามลักษณะนี้แล้ว จะพิจารณาต่อไปโดยถือเอาช่วงกลาง คือ ชีวิตปัจจุบันเป็นสำคัญ แล้วสืบสาวจากผลไปหาเหตุ (อดีต) หรือสืบไปหาผลต่อไป (อนาคต) ได้เช่นเดียวกัน โดยแบ่งเป็น ๔ ช่วง คือ

อดีตเหตุ = อวิชชา สังขาร

ปัจจุบันผล = วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา

ปัจจุบันเหตุ = ตัณหา อุปาทาน ภพ

อนาคตผล = ชาติ ชรามรณะ (โสกะ ฯลฯ)

^{๑๕} เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๑๗-๓๑๘.

^{๑๖} พระพุทธโฆส, พระวิสุทธิมรรค : พระคัมภีร์ประจำครอบครัวชาวพุทธ, แปลโดยพุทธศาสนาสมาคม, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : ศูนย์ค้นคว้าทางพระพุทธศาสนา, ๒๕๒๑), หน้า ๕๐๔.

^{๑๗} พระพุทธโฆส, คัมภีร์วิสุทธิมรรค, แปลและเรียบเรียงโดย สมเด็จพระพุทธาจารย์ (อาจ อาสภมหาเถร), พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : บริษัท ประยวรงค์พรินท์ติ้ง จำกัด, ๒๕๔๖), หน้า ๙๓๖-๙๔๐.

ค. อาการ ๒๐ เมื่อนำเอาปฏิจจสมุปบาทมาแยกโดยอาการ ๒๐ เป็นช่วง ๆ อาศัยเหตุที่ทำให้เกิดและผลที่ได้รับ คือ องค์ประกอบแต่ละอย่าง อันเป็นดุจกำของล้อม จำแนกตามส่วนเหตุและส่วนผล ได้แก่

อดีตเหตุ ๕ = อวิชชา สังขาร ตัณหา อุปาทาน ภพ

ปัจจุบันผล ๕ = วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา (ได้แก่ ขาติ ขรามรณะ)

ปัจจุบันเหตุ ๕ = อวิชชา สังขาร ตัณหา อุปาทาน ภพ

อนาคตผล ๕ = วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา (ได้แก่ ขาติ ขรามรณะ)

อดีตเหตุ คือ เมื่ออวิชชาครอบงำแล้วก็ทำให้หลงอยู่ในอวิชชา สร้างความยินดีปรารถนาในอารมณ์ ตัณหาก่เกิด ครั้งตัณหาเกิด อุปาทานก่เกิด อุปาทานเกิดแล้ว เจตนาเกิด เจตนาที่คือภพนั่นเอง

ส่วนปัจจุบันผลทั้ง ๕ จิตหรือวิญญาณ (ปฏิสนธิวิญญาณ) เกิดจากเหตุที่สืบต่อมาจากภพอื่น เกิดจุติลงในครรภ์มารดาสร้างนามรูปขึ้น มีความผ่องใสคือการรับรู้แห่งวิญญาณทางอายตนะ สร้างผัสสะจากการถูกต้อง และรู้สรรพสิ่งต่าง ๆ ได้ จึงเสวยอารมณ์อันเกิดจากผัสสะนั้น คือเวทนา

ปัจจุบันเหตุ ทั้ง ตัณหา อุปาทาน ภพ เดิม (อดีต) รวมกับอวิชชา ตัณหา อุปาทานและสังขารจึงเกิดภพ (ปัจจุบัน) กล่าวคือ อาศัยความหลง (โมหะ) ในสิ่งทั้งหลายดังแต่ก่อนเพิ่มมากขึ้นจนอายตนะ (เจตนากรรม กรรมคือเจตนา) แก่กล้าขึ้น จะทำกรรมอะไร อวิชชาก็เกิดขึ้นอีก

อนาคตผล เกิดจากกรรมในอดีตที่จัดเป็น กรรมสัมภาระ และปัจจุบันผลที่ถือเป็นวิปากกรรม รวมกับปัจจุบันเหตุที่ชื่อว่า กรรมสัมภาระ สร้างอนาคตผลที่เรียกว่า วิปากกรรม

ง. วัฏฏะ ๓ การอธิบายโดยการเชื่อมโยงกันตามหน้าที่ในวงจรหรือวัฏฏะ* ๓ พวก คือ

๑) อวิชชา ตัณหา อุปาทาน เป็นกิเลส คือ ตัวสาเหตุผลักดันให้คิดปรุงแต่งให้ทำการต่าง ๆ

๒) สังขาร ภพ เป็น กรรม คือ การกระทำที่ปรุงแต่งชีวิตให้เป็นไปต่าง ๆ กัน

๓) วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา เป็นวิปาก คือ สภาพชีวิตที่เป็นผลแห่งการปรุงแต่งของกรรม และเป็นปัจจัยเสริมสร้างกิเลสให้ต่อไป

ดูเหมือนว่าแนวคิดของพระพุทธโฆสอาจารย์กัณนิกายสรวาสติวาทจะสอดคล้องกันในเรื่อง การมีอยู่ในกาลทั้ง ๓ แต่สิ่งที่แตกต่างกันก็คือ

ก. สรวาสติกวาทเห็นว่าพระอรหันต์เสื่อมจากอรรถผลได้ พวกที่เสื่อมได้คือพระอรหันต์ที่บรรลอรหันตผลเพราะความสบายหรือมีกัลยาณมิตรช่วยเหลือ เสื่อมในที่นี้คือเสื่อมจากโลกุตตรธรรม ต่างจากฝ่ายเถรวาทที่มองว่าพระอรหันต์ไม่มีทางเสื่อมจากโลกุตตรธรรม หลุดพ้นแล้วคือถึงจุดหมาย เมื่อปัญญาเกิดแล้วอย่างไรก็ไม่กลับไปโง่อีก ถ้าจะเสื่อมก็คือเสื่อมจากสมาบัติ

ข. สรวาสติวาทถือว่าสามัญญผล ๔ ไม่จำเป็นต้องบรรลุทีละมรรคทีละผลเสมอไป ผู้ปฏิบัติธรรมที่มีอินทรีย์แก่กล้าสามารถก้าวล่วงจากภูมิปุณฺณไปสูภูมิพระอรหันต์ได้โดยฉับพลัน ไม่ต้องผ่านมรรคผลตามลำดับขั้นซึ่งเถรวาทไม่เห็นด้วย

* องค์ประกอบที่หมุนเวียนต่อเนื่องกันของภวจักรหรือสังสารจักร มี ๓ คือ ๑.กิเลส (อวิชชา, ตัณหา, อุปาทาน) ๒. กรรม (สังขารและกรรมภพ) ๓.วิปาก (วิญญาณ, นามรูป, สฬายตนะ, ผัสสะ, เวทนา ซึ่งแสดงออกมาในรูปปรากฏเรียกว่า อุปัตติภพ ขาติ ขรา มรณะ เป็นต้น).

ค. สรวาสติวาทเห็นว่าพระอรหันต์ยังสังสมบุญได้ เพื่อจะได้มีเวลาและพละภาพในการชักนำให้สัตว์หลุดพ้นจากทุกข์ได้มากขึ้น ข้อนี้เถรวาทมองว่าพระอรหันต์หมดตัณหาในภพแล้ว จึงไม่สร้างบุญด้วยเจตนาให้เกิดวิบากต่อไป

ง. สรวาสติวาทถือว่าในกามภพและรูปภพยังมีอันตราย คืออันตรายภพก่อนจะไปเกิดใหม่ แต่เถรวาทถือว่าคนตายแล้วต้องไปเกิดทันที^{๑๘}

จ. ฝ่ายเถรวาทถือว่าสังขตธรรมที่เป็นอดีตย่อมดับไปแล้ว สูญไปแล้ว สังขตธรรมที่ยังไม่มาก็ยังเป็นอนาคต ไม่ปรากฏ จึงจะพยากรณ์ว่ามีอยู่หาได้ไม่ แม้สังขตธรรมในปัจจุบันเล่าก็กำลังเปลี่ยนแปลง ถ้าจะมีอยู่ก็ควรถือเอาเพียงชั่วขณะจิตเท่านั้น ถ้าเราถือตามสรวาสติวาทที่ว่า ชันธ ๕ ไม่ได้กลายเป็นสภาพที่เที่ยงแท้ถาวร เพราะมีวาทะว่าขันธทั้งหลายไม่ละความเป็นขันธตลอดกาลทั้ง ๓ อย่างนั้นขันธก็เป็นเหมือนนิพพาน แต่ขันธทั้งหลายเมื่อเป็นไปในกาลทั้ง ๓ ขันธก็จะต้องเพิ่มจำเป็นขึ้นเป็น ๑๕ ขันธ กล่าวคือในอดีต ๕ ปัจจุบัน ๕ และอนาคตอีก ๕ และอื่นๆ อีก ซึ่งไม่เคยมีพุทธพจน์ตรัสไว้ที่ใดเลย ยิ่งไปกว่านั้น กิเลสก็ต้องมีสภาวะตลอดกาลทั้ง ๓ ด้วย คราวนี้กิเลสของพระอรหันต์ในอดีตก็ยังมีอยู่ ยังถือว่าพระอรหันต์ประกอบกิเลสในอดีต^{๑๙} สรวาสติวาทมองว่าการมีอยู่นั้นเป็นการกระทำหรือเป็นสภาวะ ส่วนที่เปลี่ยนแปลงคือการกระทำ การคงไว้ซึ่งสภาวะเพื่อจะได้ระบุได้ชัดเจนถึงตัวตนบางอย่างที่ส่งต่อมาจากอดีตจนถึงปัจจุบันไม่ใช่ขันธในอดีต แต่เป็นสภาวะที่เป็นธาตุในอดีตส่งต่อมาถึงปัจจุบันและอนาคต เช่นเดียวกับสุเมธดาบสในสมัยนั้นคือเจ้าชายสิทธัตถะในพุทธกาล ถ้าไม่มีสภาวะที่ติดต่อเนื่องมาจากอดีตจะเข้าใจได้อย่างไร

๓.๒ หลักปรัชญาตามคำสอนของนิกายสรวาสติวาท

หลักปรัชญาของนิกายสรวาสติวาทนั้นประมวลออกเป็น ๓ แบบคือ

ก. แนวคิดทางอภิปรัชญา ปัญหาทางด้านอภิปรัชญาถูกพิจารณาว่าเป็นปัญหาที่ไม่ตอบดังในจุฬาลงกยสูตรว่า “ปัญหาอะไรเล่าที่เราไม่ตอบคือ ปัญหาว่า ‘โลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง โลกมีที่ที่สุด โลกไม่มีที่ที่สุด ชีวะกับสรีระเป็นอย่างเดียวกัน ชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่างกัน หลังจากตายแล้ว ตถาคตเกิดอีกหลังจากตายแล้วตถาคตไม่เกิดอีก หลังจากตายแล้วตถาคตเกิดอีกและไม่เกิดอีก หลังจากตายแล้วตถาคตจะว่าเกิดอีกก็มีใช่ จะว่าไม่เกิดอีกก็มีใช่’ เราไม่ตอบ เพราะเหตุไรเราจึงไม่ตอบ เพราะปัญหานั้นไม่มีประโยชน์ ไม่เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ ไม่เป็นไปเพื่อความเบื่อหน่าย เพื่อคลายกำหนด เพื่อดับ เพื่อสงบระงับ เพื่อรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้และเพื่อนิพพาน เหตุนี้เราจึงไม่ตอบ ปัญหาอะไรเล่าที่เราตอบคือ ปัญหาว่า ‘นี้ทุกข์ นี้ทุกขสมุทัย นี้ทุกขนิโรธ นี้ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทา’ เราตอบ เพราะเหตุไรเราจึงตอบ เพราะปัญหานั้นมีประโยชน์ เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ เป็นไปเพื่อความเบื่อหน่าย เพื่อคลายกำหนด เพื่อดับ เพื่อสงบระงับ เพื่อรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้ และเพื่อนิพพาน เหตุนี้เราจึงตอบ”^{๒๐}

การที่พระพุทธองค์ไม่ทรงตอบเนื่องด้วยเป็นปัญหาที่ไกลตัว แต่มีนักวิชาการบางคนมองว่า ปัญหาเรื่องจักรวาลมีจุดสิ้นสุดเมื่อไหร่ เป็นต้นถือเป็นปัญหาไกลตัว แต่ปัญหาที่พระพุทธองค์ทรง

^{๑๘} สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาคาชูณหะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๓๓-๓๔.

^{๑๙} เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๒๒-๓๒๓.

^{๒๐} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๒๘/๑๔๑.

แสดงไว้ เช่นปัญหาธรรมชาตินุสรม คือชั้น ๕ หรืออะไรคือธรรมชาติของสรรพสิ่งในจักรวาลผ่านหลักไตรลักษณ์และปฏิจจสมุปบาท เป็นต้น ฉะนั้น ความรู้ที่ทรงตอบจึงเกี่ยวกับการดับทุกข์ในชีวิตและจำเป็นต้องต้องรู้ว่าอะไรคือธรรมชาติของโลกและชีวิตจึงถือเป็นแนวทางคำถามทางอภิปรัชญาที่ทรงตอบไว้^{๑๑} และดูเหมือนว่าอภิปรัชญาทางพระพุทธศาสนาโดยเฉพาะที่ปรากฏอยู่ในพระอภิธรรมปิฎกก็จะช่วยตอบเรื่องปัญหาชีวิตนี้คืออะไรได้ภายใต้ขอบเขตที่ชัดเจน ๒ เรื่องคือ ๑) เกี่ยวข้องกับความดับทุกข์ และ ๒) สามารถตรวจสอบได้ด้วยประสาทสัมผัส แต่เนื่องด้วยปรมัตถธรรมในพระอภิธรรมปิฎกส่วนใหญ่จะเกินเลยต่อประสาทสัมผัส เป็นความรู้ที่เกิดจากการคาดคะเน (speculation) จึงเป็นสิ่งที่พุทธปรัชญาเถรวาทไม่ยอมรับในแง่นี้ แต่อย่างใดก็ตาม นักวิชาการบางคนก็ถือว่าความรู้เกี่ยวกับความดับทุกข์นั้นไม่จำเป็นต้องตรวจสอบได้ด้วยประสาทสัมผัส แต่ให้ถือว่าเป็นความรู้ที่ช่วยสนับสนุนให้เกิดความเข้าใจเรื่องโลกและชีวิตได้ จึงถือว่าความรู้ทางปรมัตถธรรมในพระอภิธรรมปิฎกก็ยังถือว่าเป็นโลกทัศน์ของพระพุทธศาสนา^{๑๒}

จากแนวคิดนี้กายสรวาสติวาทจึงขยายความด้วยแนวคิดทางด้านอภิปรัชญาว่าด้วยชีวิตของมนุษย์ต้องประกอบด้วยหลักธรรมะ ๗๕ ประการ โดยแบ่งเป็น

๑) สังฆตธรรม คือธรรมที่ปัจจัยปรุงแต่งมี ๗๒ คือ

รูปธรรม ๑๑ คือ จักขุนทรีย์ ฆานินทรีย์ ชิวหินทรีย์ กายินทรีย์ เรียกว่า อินทรีย์ ๕ รูปวิสัย สัททวิสัย คันธวิสัย รสวิสัย ผัสสวิสัย เรียกว่า วิสัย ๕ กับอวิญญูติรูปอีก ๑

จิตตธรรม ๑ ได้แก่ธรรมชาติที่รู้คิดเป็นที่เก็บสั่งสมแห่งกุศลอกุศล มีพฤติกรรมเป็นไปในอายตนะทั้ง ๖ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ เกิดจักขุวิญญาณ โสตะวิญญาณ ฆานะวิญญาณ ชิวหาวิญญาณ กายวิญญาณ ทำหน้าที่รู้อารมณ์

จิตตสัมปยุตตธรรม ๔๕ คือ ก. มหาภูมิกธรรม ๑๐ ได้แก่ ๑) เวทนา ความเสวยอารมณ์ ๒) สัญญา ความหมายรู้อารมณ์ ๓) เจตนา ความจงใจ ๔) สัมผัส ความกระทบอารมณ์ ๕) ฉันทะ ความพอใจอารมณ์ ๖) มติ ความคิด ๗) สติ ความระลึกได้ ๘) มนสิการ ความใส่ใจ ๙) อธิโมกข์ ความปักใจในอารมณ์ ๑๐) สมานะ ความตั้งมั่น เจตสิกทั้ง ๑๐ นี้เป็นได้ทั้งกุศลและอกุศล อพยัคตะเป็นประพจน์ร่วมกับจิต เมื่อจิตขึ้นสู่วิถีรับอารมณ์ทุกครั้งไป เช่น จิตสำแดงพจน์รับอารมณ์ใด เจตสิกที่เสวยอารมณ์ก็เป็นเป็นเวทนา เจตสิกจำอารมณ์ก็เป็นสัญญา เจตสิกแสวงหาอารมณ์ตามความประสงค์ก็เป็นเจตนา เจตสิกที่เนื่องมาจากกระทบอารมณ์ก็เป็นสัมผัสเจตสิกที่ต้องการอารมณ์หรือพอใจในอารมณ์เป็นฉันทะ เจตสิกที่เลือกคัดอารมณ์ก็เป็นมติ เจตสิกที่พิจารณาอารมณ์เป็นมนสิการ เจตสิกที่ตัดสินอารมณ์เป็นอธิโมกข์ เจตสิกที่ทำหน้าที่พุ่งตรงผูกพันกับอารมณ์อันสู่วิถีรับอารมณ์เดียวเป็นสมานะ เนื่องจากเจตสิกเหล่านี้ทำหน้าที่ประกอบกับจิตทุกๆ ครั้งที่จิตขึ้นสู่วิถี จึงชื่อว่ามหาภูมิกธรรมคือธรรมที่เป็นไปในภูมียาใหญ่โตกว้างขวาง ข. มหากุศลภูมิกธรรม ๑๐ ได้แก่ ๑) ศรัทธา ๒) อปัมทสะ ความไม่ประมาท ๓) ปัสสัทธิ ความสงบ ๔) อุเบกขา ความวางเฉย ๕) หิริ ความละอายแก่ใจ ๖) โอตตัปปะ ความสะดุ้งกลัวต่อบาป ๗) อโลภะ ความไม่อยากได้ ๘) อโทสะ ความไม่คิด

^{๑๑} วิทย์ วิศทเวทย์, “ทัศนะทางอภิปรัชญาในพุทธปรัชญาเถรวาท”, **พุทธศาสนศึกษา ปีที่ ๔** ฉบับที่ ๑ (มกราคม-เมษายน ๒๕๔๐) : ๓๘-๓๙.

^{๑๒} อ่านรายละเอียดใน สมภาร พรหมทา, **พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก**, (กรุงเทพมหานคร : ปัญญานิรันดร์ บุ๊คส์ บายดิ้ง, ๒๕๕๙), หน้า ๑๔๐-๑๔๔.

ประทุษร้าย ๙) อหิงสา ความไม่เบียดเบียน ๑๐) วิริยะ ความเพียร เจตสิกเหล่านี้มีธรรมชาติเป็นกุศล
 แท้ๆ เกิดกับจิตที่เป็นกุศล ค. มหาภิเลศภูมิกรรม ๖ ได้แก่ ๑) โมหะ ความหลง ๒) ปมาทะ ความ
 ประมาท ๓) โกสัลลยะ ความเกียจคร้าน ๔) อสรัทธา ความไม่เชื่อ ๕) ถีนะ ความหดหู่ ๖) อุทธัจจะ
 ความฟุ้งซ่าน เจตสิกเหล่านี้มีธรรมชาติเป็นอภยชาติฝ่ายอภัยกตเวทิตะเกิดขึ้นแก่จิตที่ยังมีอาสวะ ง. มหา
 อกุศลภูมิกรรม ๒ ได้แก่ ๑) อหิริ ความไม่ละอาย ๒) อนอตตปปะ ความไม่เกรงกลัว เป็นธรรมชาติ
 ฝ่ายอกุศลเกิดกับจิตที่เป็นอกุศล จ. อุปกิเลศภูมิกรรม ๑๐ ได้แก่ ๑) โภชะ ความโกรธ ๒) มกฺกะ
 ความลบหลู่ ๓) มัจฉริยะ ความตระหนี่ ๔) อีสสา ความริษยา ๕) ปลาสะ ความยกตนเทียมนาน ๖)
 วิหิงสา ความเบียดเบียน ๗) อุปนาหะ ความผูกโกรธ ๘) มายา เจ้าเล่ห์ ๙) สาถะเยยะ แข่งดี ๑๐) มหะ
 ความมัวเมา เป็นธรรมชาติฝ่ายอกุศลเกิดกับจิตอกุศล ฉ. อนียตะภูมิกรรม ๘ ได้แก่ ๑) วิตก ความ
 ตรึกอารมณ์ ๒) วิจาร ความตรองหรือพิจารณาอารมณ์ ๓) มิตตะ ความมุ่งเหงา ๔) กุกกุจจะ ความ
 เดือดร้อนใจ ๕) รากะ ความกำหนด ๖) ปฏิกะ ความขัดเคือง ๗) มานะ ความถือตัว ๘) วิจิกิฉา
 ความเคลือบแคลงสงสัย เจตสิกเหล่านี้เป็นไปในสภาพกุศล อกุศล อภัยกตเวทิตะ แต่ไม่ใช่ว่าจะต้องเกิด
 กับจิตทุกดวงเสมอไป

จิตตวิปยุตตสังขารธรรม ๑๔ คือ ๑) ปัตติ ความบรรลู่หรือได้มา ๒) อปัตติ ความไม่บรรลู่
 หรือสละออกไป ๓) สภาคตา ความเสมอกัน ๔) อสัณฺญิกะ ๕) อสัณฺญิกสมาปัตติ ๖) นิโรธสมาปัตติ ๗)
 ชีวิตะ ๘) ขาติ ๙) ฐิติ ความตั้งอยู่ ๑๐) ชรา ๑๑) อนิจจตา ความไม่เที่ยง ๑๒) นามกาย กองแห่ง
 เจตสิก ๑๓) ปทกาย ๑๔) พยัญชนะกาย โดยนิกายสรวาสติวาทได้สร้างสภาวะซึ่งเป็นสังขารแต่ไม่ใช่
 จิตสัมปยุตต์ทั้งไม่ใช้รูปธรรมขึ้น เรียกว่า จิตตวิปยุตตสังขาร เช่นสภาวะที่ได้เรียกว่า ปัตติ คือสภาพที่
 เราได้ปัญญา ได้กุศล ได้อกุศล เป็นต้น สภาพที่ได้จึงต้องมีอยู่โดยเอกเทศอันหนึ่ง ส่วนสภาพใดที่
 ตรงกันข้ามกับสภาพได้ สภาพนั้นเรียกว่า อปัตติ และสภาพเหล่านั้นมีสภาวะเอกเทศต่างหากจาก
 จิตใจและวัตถุ^{๒๓}

๒) อสังขตธรรม มี ๓ ได้แก่

(ก) อากาส คือสภาวะที่แพร่กระจายอยู่ทั่วไป กำหนดขอบเขตไม่ได้ ไม่มีอะไรขัดขวาง มี
 เองเป็นเองโดยไม่ต้องอาศัยอะไร มีภาวะนิรันดร์ ส่วนอวกาศคือสถานที่หรือตำแหน่งนั้น ไม่จัดเป็น
 อสังขตธรรม

(ข) ประติสังขยานิโรธ ประกอบด้วย ๒ คำคือ ประติสังขยา คือปัญญาและนิโรธคือความ
 ดับ รวมกันแปลว่าความดับแห่งปัญญา หมายถึงการดับกิเลสด้วยอำนาจวิปัสสนาปัญญา ตรงกับ
 ปัญญาวิมุตติ ด้วยการประติสังขยาหรือปฏิสังขยาคือการพิจารณา ไตรตรองสอบสวนด้วยปัญญา

(ค) อประติสังขยานิโรธ ประกอบด้วย ๒ คำ คือ อประติสังขยา คือ อปัญญา ไม่มีปัญญา
 และนิโรธคือดับ รวมกันแปลว่าดับด้วยอปัญญา ตรงกับเจโตวิมุตติ ความหลุดพ้นด้วยกำลังสมาธิ^{๒๔}

ปัญหาเรื่องความมีอยู่

คำถามหลักทางอภิปรัชญาที่เกี่ยวข้องกับความมีอยู่ ดังนี้

^{๒๓} เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๑๒-๓๑๔.

^{๒๔} พระศรีคัมภีร์ญาณ (สมจินต์ วันจันทร์), พุทธปรัชญา, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร :
 มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙), หน้า ๑๘๐-๑๘๐.

(๑) สิ่งทั้งปวงมีอยู่^{๒๕} เพราะมีความเห็นว่า สภาวะธรรมทั้งที่เป็นอดีตและอนาคตมีอยู่จริง เหมือนปัจจุบัน ซึ่งจัดเป็นสัสสตทฤษฎี^{๒๖} โดยคำว่าสิ่งทั้งปวงหมายถึง

ก) ธรรมทั้งหลายคือสังขตธรรมและอสังขตธรรม เป็นอดีต ปัจจุบัน อนาคต เช่น รูป อย่างใดอย่างหนึ่งที่เป็นอดีต คือล่วงไปแล้วก็ดี เป็นอนาคต คือยังไม่มาถึงก็ดี เป็นปัจจุบัน คือเกิดขึ้นอยู่เฉพาะหน้าก็ดี เป็นต้น^{๒๗}

ข) สิ่งทั้งปวงมีอยู่ทุกกาล ทุกมิติ โดยมีอยู่ใน ๒ ภาคคือ ก) แบบธรรมลักษณะ (appearance) เป็นลักษณะภายนอกผ่านปรากฏการณ์ที่ประจักษ์ได้ด้วยตา หู จมูก ลิ้น กาย ข) แบบธรรมสภาวะ (self-nature) สภาวะภายในหรือแก่นของปรากฏการณ์ทั้งหลาย โดยธรรมะลักษณะเป็นภาพสะท้อนของธรรมสภาวะและอยู่ภายใต้กฎแห่งไตรลักษณ์

ค) สิ่งทั้งปวงมีธรรมะสภาวะที่ไม่เที่ยง เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา โดยเปลี่ยนแปลงใน ๓ อย่างคือ (๑) อันยถิกะ ภาวะเปลี่ยน เช่น ความเป็น ก., ข., ค. เปลี่ยนไปตามกาลเวลา (๒) ลักษณะ อันยถิกะ ลักษณะเปลี่ยนไปตามกาลเวลา เช่น จากสีขาวกลายเป็นสีดำ จากความสดใสเป็นความเศร้าหมอง (๓) อวิเสทอันยถิกะ รูปแบบเปลี่ยนไปตามกาลเวลา เช่นซากพืชและสัตว์กลายเป็นดิน จากดินกลายเป็นหิน ภาวะลักษณะ และรูปแบบภายนอกเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา ภาพที่เคยปรากฏอยู่ในอดีตมาถึงปัจจุบันไม่ได้คงอยู่แล้ว ภาพที่ปรากฏในปัจจุบันเป็นอีกอย่างหนึ่ง และอนาคตก็จะเปลี่ยนไปอีกอย่างหนึ่ง แต่ธรรมะสภาวะหรือแก่น (self-nature) ไม่เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา^{๒๘}

(๒) ความมีอยู่ของอंतरภาวะ สรวาสติวาทถือว่าในกามภพและรูปภพ เมื่อบุคคลหลุดจากปัจจุบันแล้วแล้วก่อนจะไปถือปฏิสนธิในภูมิอื่นจะต้องมีภาวะตั้งอยู่ในระหว่างภพต่อภพ เรียกว่า “อंतरภาวะ” ในคัมภีร์สันสกฤตอภิธรรมโกศศาสตร์ของวสุพันธุได้อธิบายว่า อंतरภาวะนี้จะเห็นได้เฉพาะสัตว์ที่อยู่ในจำพวกเดียวกัน และเห็นได้ด้วยทิพยจักขุ อंतरภาวะมีรูปอันละเอียด และเฉพาะอंतरภาวะในกามภพก็มีกาวึงการารอย่างละเอียดเป็นภักษา นอกจากนี้ยังมีกลิ่นหอมเป็นภักษาอีกด้วย และเพราะมีกลิ่นหอมเป็นอาหารจึงเรียกว่า “คันธัพพะ” แต่กลิ่นหอมนี้เป็นอาหารแก่อंतरสัตว์ผู้มีบุญเท่านั้น สำหรับอंतरภาวะที่ไม่มีบุญก็จะมกลิ่นเหม็นเป็นอาหาร โดยมีหลักฐานในกรณียเมตตสูตรว่า “เย จ พุเร วสนติ อวิทุเร ภูตา วา สมภเวสี วา สพเพ สตตะตา ฆวนตุ สุขิตตตะตา” คำแปลเหล่าสัตว์ที่อยู่ไกลและอยู่ไกลก็ดี ภูตหรือสัมภเวสีก็ดี ขอสัตว์เหล่านั้นทั้งหมดจงมีตนเป็นสุขเถิด^{๒๙} สรวาสติวาท อธิบายว่า สัมภเวสีคือผู้แสวงหาสมภพคือพวกอंतरภาวะนั่นเอง คืออंतरภาวะเป็นชั้น ๕ เหมือนกันที่เกิดดับสืบสันตติ ไม่ได้เป็นตัวอตตะหรืออาตมัน

แนวคิดนี้เถรวาทไม่เห็นด้วยเพราะธรรมดาปุณฺณยังข้องด้วยกิเลสเมื่อจุติจิตเคลื่อนจากภพปัจจุบันแล้ว ขณะจิตที่ ๒ คือปฏิสนธิจิตจะต้องบังเกิดในภพใหม่ทันที เหมือนผู้กำลังจับเก้าอี้แล้วโยนจากปากเหวข้างหนึ่งไปข้างหนึ่ง ฉะนั้น อंतरภาวะเที่ยวเร่ร่อนหาสมภพจึงไม่ได้เลย อีก

^{๒๕} อภ.ก. (ไทย) ๓๗/๒๘๒/๑๗๕.

^{๒๖} อภ.ปญจ.อ. ๒๘๒/๑๗๐.

^{๒๗} อภ.ปญจ.อ. ๒๘๒/๑๗๐.

^{๒๘} พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ วันจันทร์), พุทธปรัชญา, (อยุธยา : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖), หน้า ๑๘๑-๑๘๒.

^{๒๙} พ.ธ. (บาลี) ๒๕/๑๐/๑๓.

ประการหนึ่ง คำว่า คันธัพพะ ในมหาตันหักขยสูตรหมายถึงปฏิสนธิจิต โดยคำว่า สัมภเวสี นั้นหมายถึง หมายถึงพระเสขะและปุณณผู้ยังต้องแสวงหาที่เกิดต่อไป เพราะยังละภวสังโยชน์ไม่ได้ อีกนัยหนึ่ง ในกำเนิด ๔ สัตว์ที่เกิดในไข่และเกิดในครรภ์ ถ้ายังไม่เจาะเปลือกไข่หรือคลอดจากครรภ์ออกมา ยังเรียกว่า สัมภเวสี ต่อเมื่อเจาะเปลือกไข่หรือคลอดออกมา เรียกว่า ภูต, พกสังเสทชะ (เกิดที่ขึ้นแฉะ) และพวกโอปปาติกะ (เกิดผุดขึ้น) ในขณะจิตแรก ก็เรียกว่า สัมภเวสี ตั้งแต่ขณะจิตที่ ๒ เป็นต้นไปเรียกว่า ภูต^{๓๐} ฉะนั้น สัมภเวสีในความเข้าใจของฝ่ายเถรวาทคือผู้มีภวราคะอยู่ เหตุยังละภวราคะไม่ได้จากขันธสันดานจึงทำให้รู้สึกวาทนเองยังเป็นมนุษย์อยู่ มีเครื่องแต่งกายชุดที่ตนนั่งขึ้นสุดท้ายก่อนมรณะแล้วเที่ยวเสาะแสวงหาที่เกิดขึ้นกระทั่งเข้าไปในครรภ์มารดา ซึ่งเหตุการณ์ดังกล่าวนี้ทำให้เชื่อเรื่องอันตรายของสรวาสติวาทน่าเชื่อถือขึ้น หรือว่าวิญญาณผู้แสวงหาภพนั้น แท้จริงได้มีสมภพแล้ว กล่าวคือไปเกิดเป็นอสุรหรือเปรตหรือพวกภูมมเทวดา นั้นมิใช่จะมีภพในระหว่างความตายกับความเป็นแต่อย่างใด แต่เป็นความเข้าใจผิดนั่นเอง^{๓๑}

เรื่องอันตราย

ในการอธิบายเรื่องอันตราย หรือกลุ่มที่เกี่ยวข้องกับภาวะของสัตว์ที่ยังไม่เกิดนั้นทำให้เกิดแนวคิดเรื่อง “อันตราย” ซึ่งถูกอธิบายถึงภพที่อยู่ของสัตว์เหล่านั้น ซึ่งคำว่า “อันตราย” ปรากฏในคัมภีร์กถาวัตถุที่กล่าวว่า สกวาทีถาว่า “อันตราย (ภพที่อยู่ในระหว่างตายกับเกิด)มีอยู่ใช่ไหม” ปราทิตอบว่า “ใช่” สก. เป็นกามภพใช่ไหม พร. ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น สก. อันตรายมีอยู่ใช่ไหม พร. ใช่ สก. เป็นรูปภพใช่ไหม พร. ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น สก. อันตรายมีอยู่ใช่ไหม พร. ใช่ สก. เป็นอรูปภพใช่ไหม พร. ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น สก. อันตรายมีอยู่ในระหว่างกามภพกับรูปภพใช่ไหม พร. ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น สก. อันตรายมีอยู่ใช่ไหม พร. ใช่ สก. อันตรายมีอยู่ในระหว่างรูปภพกับอรูปภพใช่ไหม พร. ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น สก. อันตรายไม่มีในระหว่างกามภพกับรูปภพใช่ไหม พร. ใช่ สก. หากอันตรายไม่มีในระหว่างกามภพกับรูปภพ ท่านก็ไม่ควรยอมรับว่า “อันตรายมีอยู่”^{๓๒} พุทธปรัชญาเถรวาทไม่ยอมรับว่า อันตราย นั้นมีอยู่จริง จากประเด็นการถามตอบเหล่านี้ แต่สรวาสติวาทถือว่ามีอยู่ และได้อธิบายถึง “ภพ” หมายถึงความมีอยู่หรือสิ่งที่มีอยู่ คือขันธ ๕ ไม่ต่างจากเถรวาท โดยแบ่งภพออกเป็น ๓ ขั้นตอน คือ

๑) อันตราย หรือ อันตรภาพ ซึ่งหมายถึง ขันธที่เข้าไปในระหว่าง ๒ อาณาจักรของการไปเกิดใหม่

๒) อุปัตติภพ หมายถึงขันธในขณะที่เข้าสู่ภพใหม่หรือขณะปฏิสนธิคือการเกิดในภพใหม่

๓) ปุรวกาลภาวะ หมายถึง ขันธนับตั้งแต่หลังปฏิสนธิไปจนถึงความตาย ซึ่งเป็นขณะสุดท้ายก่อนจะเข้าถึงขณะแห่งอันตรายอีกครั้งหนึ่ง

มีคำอธิบายเพื่อเติมของท่านวสุพันธุได้อธิบายทัศนะอีกว่า อันตรภาพมีเฉพาะในกามภพและรูปภพเท่านั้น ไม่มีในอรูปภพ และมีเหตุผลให้น่าเชื่อได้ว่า อันตรภาพมีอยู่จริงในรูปภพในกรณีที่มี

^{๓๐} พุ.พ.อ. ๙/๒๒๑.

^{๓๑} เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๓๙-๓๔๒.

^{๓๒} อภิ.ก. (ไทย) ๓๗/๕๐๕/๕๓๗-๕๓๘.

คำว่า พระอนาคามีผู้ันตราปรินิพพายี คือพระอนาคามีผู้ปรินิพพานในระหว่าง^{๓๓} ซึ่งตามความเข้าใจของสรวาสติกวาท พระอนาคามีปรินิพพานในระหว่างภพหรืออันตรภพ ซึ่งพุทธปรัชญาเถรวาทกับหมายถึงว่า ผู้ปรินิพพานในระหว่างที่อายุยังไม่ถึงครึ่งหนึ่งของอายุในสุทธาวาสที่ไปเกิด ซึ่งไม่เกี่ยวข้องกับอันตรภพเลย^{๓๔}

ในการอธิบายอันตรภพได้ชัดเจนที่สุด ได้อธิบายโดยสัมพันธ์กับสัตว์ที่เกิดในอันตรภพ ซึ่งในคัมภีร์อภิธรรมโกศกาศยะถึงลักษณะของอันตรภพหรือภาวะของสัตว์ในอันตรภพว่า กรรมที่ทำให้สัตว์ในอันตรภพไปเกิดเป็นกรรมเดียวกับที่ส่งสัตว์ไปเกิดในภพหน้า สัตว์ในอันตรภพนี้จะมีรูปร่างเหมือนสัตว์ในภพที่เขาจะไปเกิดที่เรียกว่า “ปุรวกาลภว” ท่านวสุพັນธูชี้ให้เห็นว่า สัตว์ในอันตรภพมีหลายชนิดและมีลักษณะต่างกัน โดยทั่วไปจะมีรูปร่างเหมือนเด็ก ๕-๖ ขวบ มีอวัยวะน้อยใหญ่ครบถ้วน แต่ถ้าเป็นพระโพธิสัตว์จะมีลักษณะเป็นเหมือนพระโพธิสัตว์ที่โตเป็นหนุ่มสาวประดับด้วยลักษณะน้อยใหญ่อันวิจิตร ซึ่งสัตว์ในอันตรภพจะมองเห็นกันได้ก็ต้องเป็นสัตว์ประเภทเดียวกันเท่านั้น หรือมองเห็นด้วยทิพพจักขุที่เกิดด้วยอภิญญา แต่ตาทิพย์ของสัตว์ทั่วไปอย่างของเทวดาที่ได้มาโดยกำเนิดไม่สามารถมองเห็นได้ ในส่วนของร่างกายนั้นสัตว์ในอันตรภพจะมีอิทธิฤทธิ์หรืออำนาจเหนือธรรมชาติ มีอวัยวะหรืออินทรีย์ครบถ้วน และมีกลิ่นอาหารหรือเป็นพวกเสพกลิ่นที่เรียกว่า “คันธรรวะ” หรือ “คันธัพพะ” ซึ่งมีคำอธิบายลักษณะดังกล่าวของสัตว์ชนิดหนึ่งที่มีรัศมีแผ่ชานออกจากร่างกาย มีฤทธิ์เหาะเหินเดินอากาศได้ ไม่ดื่มกินอาหารหยาบ เพียงแต่มีชีวิตอยู่ด้วยกลิ่น จึงเรียกว่า “คันธรรพะ” หรือ “คนธรรพ”^{๓๕}

ท่านวสุพັນธูได้อธิบายว่า สัตว์ในอันตรภพไม่ใช่ “ไม่เกิด” แต่ “กำลังเกิด” คือไม่เรียกว่า “เกิดขึ้นแล้ว” หรือเกิดขึ้นเสร็จสิ้นสมบูรณ์ เพราะคำว่า เกิด หมายถึง เข้าถึงแล้ว จึงเป็นการเกิดหรือการเข้าถึงหรือบรรลุถึง แต่สัตว์ในอันตรภพยังไม่ถึงสถานที่ที่จะเสวยวิบากกรรม โดยสัตว์ในอันตรภพจึงเป็นสัตว์ที่เกิดในความหมายหนึ่ง แต่ไม่ได้เกิดในสถานที่หรือภพที่จะได้รับกรรม เหมือนครุฑทำบาปที่ตายแล้วไปเกิดเป็นโอปปาทิกะก่อนถูกนำไปลงโทษในนรก ซึ่งสัตว์เหล่านี้ถือได้ว่าเป็นกำลังเกิด หรือเกิดแล้วในอีกความหมายหนึ่ง เพราะการรับผลกรรมในภพนั้นเหมือนนักโทษที่กำลังจะไปสู่หลักประหาร ซึ่งท่านวสุพັນธูเพิ่มเติมว่า ภพหรือสัตว์ในภพต่างๆ จะมีความต่อเนื่องไม่ขาดตอนระหว่างความตายและการเกิดใหม่ เหมือนข้าวที่เกิดต่อเนื่องไม่ขาดตอน โดยสภาวะธรรมที่เป็นขณะกะ คือเกิดดับทุกขณะก็มีลักษณะเป็นชุดต่อเนื่อง การที่สภาวะธรรมหรือสัตว์ไปปรากฏในสถานที่แห่งหนึ่งที่ห่างไกลจากเดิม ก็เพราะสภาวะธรรมเหล่านั้นเกิดขึ้นใหม่โดยไม่มี ความขาดตอนในระหว่างเหมือนคนชนเมล็ดข้าวเปลือกไปปลูกในที่หมู่บ้านอีกแห่งหนึ่งที่ห่างไกลโดยผ่านหมู่บ้านระหว่างทางในทำนองเดียวกัน สภาวะธรรมทางจิตก็เกิดขึ้นโดยปราศจากความขาดตอน นั่นคือ มีอันตรภพหรือความมีอยู่ในระหว่างจากสถานที่อันเป็นที่ต่างก็เช่นกัน^{๓๖}

^{๓๓} อก.ทสก. (ไทย) ๒๔/๖๔/๑๔๓.

^{๓๔} วุฑฺฒะ งามจิตฺตเจริญ, “แนวความคิดเรื่องอันตรภพในพุทธศาสนาเถรวาท” , วารสารศิลปศาสตร ปีที่ ๘ ฉบับที่ ๑, มกราคม-มิถุนายน , ๒๕๕๑ : ๓๒.

^{๓๕} วุฑฺฒะ งามจิตฺตเจริญ, “แนวความคิดเรื่องอันตรภพในพุทธศาสนาเถรวาท”, หน้า ๒๘-๒๙.

^{๓๖} Abhidharmakosabhasya II, p.๓๘๓ อ้างใน วุฑฺฒะ งามจิตฺตเจริญ, “แนวความคิดเรื่องอันตรภพในพุทธศาสนาเถรวาท”, หน้า ๓๑.

เรื่องขณิกวาท

ความสืบทอดแห่งจิตเป็นสมาธิ^{๓๗} แนวคิดแบบขณิกวาท เพราะมีความเห็นว่า เอกัคคตา เจตสิกที่เกิดขึ้นนานๆ หลายขณะจิตจึงจะเป็นสมาธิ ซึ่งต่างกับความเห็นของสกวาทที่เห็นว่า เอกัคคตาเจตสิกที่เกิดขึ้น แม้ในขณะจิตดวงเดียว ก็เป็นสมาธิ^{๓๘} โดยการสืบทอดสมาธิแบบชั่วคราวแล้ว สืบทอดไปนั้น เพื่อแก้ไขปัญหาคือ “ถ้าว่า การสืบทอดแห่งจิตเป็นสมาธิไซ้ร้ ชื่อว่าความสืบทอดแห่งจิตที่เป็นอดีตบ้าง ที่เป็นอนาคตบ้างมีอยู่ ส่วนการสืบทอดแห่งจิตที่เป็นปัจจุบันนั้นแหละไม่มี ธรรมดาว่าการสืบทอดแห่งจิตนั้นย่อมเป็นของมีอยู่ ความสืบทอดแห่งจิตเหล่านั้นแม้ทั้งหมด ย่อมเป็นสมาธิตามลัทธิของท่านหรือ?”

“จิตที่เกิดขึ้นเฉพาะหน้านั้นแหละทำอยู่ซึ่งกิจในการสืบทอดแห่งจิต จิตที่เป็นอดีตและอนาคตชื่อว่าย่อมไม่มี เพราะเป็นจิตที่ดับไปแล้ว และเพราะเป็นจิตที่ยังมีได้เกิดขึ้น ฉะนั้นจิตนั้นจะชื่อว่า เป็นสมาธิได้อย่างไร?”

คำตอบของนิกายสรวาสติกวาทได้ยกว่า สมาธิคือเอกัคคตา ที่สัมปยุตด้วยกุศลจิตอันเกิดขึ้นแล้ว” และว่า “ความที่จิตนั้นเป็นสภาพไม่ปะปนแก่สมาธิที่กำลังเป็นไปด้วยสามารถแห่งการเกิดก่อนและเกิดหลัง แต่ไม่สำเร็จซึ่งความสืบทอดแห่งจิตว่าเป็นสมาธิ เพราะฉะนั้น จึงไม่เป็นการพิสูจน์ว่า การสืบทอดแห่งจิตเป็นสมาธิ”^{๓๙}

ฉะนั้น เมื่อสรวาสติวาทถือว่าสรรพสิ่งในโลกและจักรวาลล้วนเกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไป เพราะทุกสิ่งทุกอย่างเมื่อทอนลงไปจะมีความจริงอยู่ในรูปของกระแสพลังงานที่ไหลไปอย่างต่อเนื่อง เรียกว่า ขณิกะ คือเกิดขึ้น ตั้งอยู่ ดับไปอย่างรวดเร็ว เพื่ออธิบายและแก้ความเห็นแบบชาดสุญญ (อุจเฉททิฎฐิ) สรวาสติกวาทจึงบัญญัติว่า ขณะทั้งหลายแต่ละอันดำรงสภาวะของตัวเองตลอดกาล การเกิดดับเป็นเพียงอาการของสิ่งนั้น ภาวะเดิมแท้ของธรรมไม่เปลี่ยน สิ่งที่เปลี่ยนคือธรรมลักษณะ เป็นการอธิบายขณิกวาทเข้ากับกฎไตรลักษณ์ ซึ่งตรงนี้ทำให้เกิดปัญหาว่า สรวาสติกวาทบัญญัติว่า อัตตา ตัวตน บุคคล ไม่ใช่ความจริง เป็นอนิจจัง ทุกขัง อนัตตา เป็นเพียงชื่อที่มาประกอบกันเข้า เราปฏิเสธความมีตัวตนได้ แต่ปฏิบัติความมีอยู่จริงของขั้น ๕ ไม่ได้^{๔๐} ซึ่งประเด็นตรงนี้ทำให้เกิดปัญหา เรื่องการยืนยันความจริงแบบสัสสตทิฎฐิ อันเป็นคำสอนสุดโต่งที่พระพุทธเจ้าไม่ยอมรับ แม้สรวาสติวาทจะพยายามอธิบายเพื่อชี้ให้เห็นว่าหลักอนิจจังและอนัตตามีลักษณะไม่ต่อเนื่องในทางเหตุผลทำให้เกิดความเชื่อแบบชาดสุญญ (อุจเฉททิฎฐิ)

อีกเหตุผลหนึ่งคือ เมื่อขณะทั้งหลายเที่ยงแท้ในตัวเอง จิตมนุษย์ก็ยังลงสู่นิพพานไม่ได้ เพราะสังขตธรรมเป็นแก่นสารแบบหนึ่ง กับนิพพานเป็นแก่นสารอีกแบบหนึ่ง ไม่สามารถสัมพันธ์ร่วมกันได้

^{๓๗} อภ.ก. (ไทย) ๓๗/๑๑๓/๖๘๒.

^{๓๘} อภ.ปญจ.อ. ๖๒๕/๒๕๙.

^{๓๙} อภ.ก.อ. (ไทย) ใน <http://www.84000.org/tipitaka/attha/attha.php?b=37&i=1466> (๒๐ เมษายน ๒๕๖๐).

^{๔๐} อ่านรายละเอียดใน สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาคคารุณากับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๓๘-๓๙.

ข. แนวคิดทางญาณวิทยา ความรู้ของสรวาสติกวาทเกิดจากการมีอยู่ของสภาวะธรรมในกาลทั้ง ๓ กล่าวคือวิญญานความรู้ทางอายตนะ ๖ ปรากฏมีขึ้นได้ด้วยอาศัยวิสัยภายนอก ๖ มาเป็นอารมณ์ เช่น จักขุวิญญานจะเกิดขึ้นก็ต้องมีรูปารมณ์มาเป็นปัจจัย มโนวิญญานมีขึ้นได้ก็ต้องอาศัยธรรมารมณ์เป็นปัจจัย ธรรมารมณ์นั้นย่อมสามารถเป็นไปในอดีต ปัจจุบัน อนาคต เหมือนการที่เราคิดเรื่องที่ผ่านมาไปหลายปีแล้วได้ คิดเรื่องเฉพาะหน้าได้ หรือคิดเรื่องในอนาคตข้างหน้าก็ได้ ถ้าปราศจากสภาวะธรรมที่ดำรงอยู่ในกาลทั้ง ๓ แล้ว มโนวิญญานจะไม่รับธรรมารมณ์ที่เป็นฝ่ายอดีตและอนาคตได้เลย แต่การที่มโนวิญญานรับธรรมารมณ์ได้ทั้ง ๓ กาล ก็เพราะมีอดีตที่มีสภาวะธรรมอยู่ไม่ดับสลายอนาคตก็มีอยู่แต่ยังไม่แสดงออกมา^{๔๑}

ส่วนแนวคิดเรื่องเหตุและผล เพราะถ้าเราถือว่ามีแก่นสารเดิมแต่ปรากฏการณ์เปลี่ยน สิ่งที่เป็นสาเหตุของผลลัพท์ย่อมเป็นปรากฏการณ์หรือธรรมชั้นนอกเท่านั้น บัญญัติธรรมชั้นในไปก็ไม่สามารถให้เกิดประโยชน์อะไรได้ เพราะความที่เป็นสภาพเดิมอยู่แบบนั้น การรับรู้ใหม่เป็นแต่ความรู้เชิงปรากฏการณ์เท่านั้น คือเป็นความรู้เชิงอนุมาน ไม่ใช่ความรู้ที่แท้จริง เพราะไม่มีความรู้ที่เชื่อมโยงได้ถึงธรรมชั้นในได้เลย ฉะนั้น การบรรลุธรรมจึงเป็นแต่เข้าใจภาวะธรรมชั้นนอกเท่านั้น และเมื่อไม่เข้าใจภาวะเดิมจะถือว่าบรรลุธรรมได้หรือไม่

ความรู้ ๒ ระดับ

แนวคิดแบบสังนิยมของสรวาสติกวาท ทำให้เกิดความรู้ ๒ ระดับ คือ (๑) ระดับมายา คือความรู้เกิดจากการที่ประสาทสัมผัสมองภาพความเปลี่ยนแปลงเปลี่ยนนอกของสรรพสิ่ง (๒) ระดับแก่นแท้ คือความรู้ที่ทะลุถึงแก่นแท้ของสรรพสิ่งนั้น^{๔๒} โดยการรับรู้ความจริงแก่นแท้ได้นั้น จำเป็นต้องอาศัยความจริงเชิงอนุมาน คือการยอมรับความมีอยู่จริงของสรรพสิ่งบนปรากฏการณ์ที่เป็นเปลือกนอก ดังนี้^{๔๓}

๑) ธรรมตาระเห็นว่า ธรรมต่างกันเพียงลักษณะ แต่แก่นสารไม่เปลี่ยน เหมือนธาตุทองจะเปลี่ยนเป็นกำไลอย่างไรก็ยังเป็นทองอยู่

๒) ศีรโฆชะเห็นว่าธรรมมีอยู่ตลอดเวลา สิ่งที่เปลี่ยนคือการริยคุณ (ประสิทธิผล) ของสิ่งนั้น เช่น บุคคลรักบุตรหลายคน เมื่อเห็นบุตรคนโตเขาแสดงความรักออกมา ไม่ได้แสดงความรักกับบุตรคนเล็ก แต่ไม่ใช่ว่าเขาจะไม่รักบุตรคนเล็ก

๓) วสุมิตรเห็นว่า ธรรมชาติของสิ่งทั้งหลายไม่เคยเปลี่ยน ที่เปลี่ยนคือเงื่อนไข คือเปลี่ยนเทศ เช่น เราเอาไม้ไปใส่น้ำก็เรียกไม้เปียก วางกลางแดดก็เป็นไม้แห้ง เป็นต้น

๔) พุทธทေးเห็นว่า แก่นสารของธรรมทั้งหลายมีอยู่ตลอดเวลา แต่อาศัยการเปรียบเทียบจึงทำให้เห็นว่ามีอดีต ปัจจุบัน อนาคต เช่น ผู้หญิงคนหนึ่ง เมื่ออยู่กับสามีเป็นภริยา อยู่กับลูกเป็นแม่ เป็นต้น

ค. แนวคิดทางจริยศาสตร์ คำถามหลักหลักทางจริยศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับคุณค่าความดี ความชั่วหรือเกณฑ์ตัดสินความดีความชั่ว นิกายสรวาสติวาทมีแนวคิดเรื่องบุคคลต่างๆ ดังนี้

^{๔๑} เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๑๙-๓๒๐.

^{๔๒} พระศรีศักรวิบูลย์ (สมจินต์ วันจันทร์), พุทธปรัชญา, หน้า ๑๙๗.

^{๔๓} อ่านรายละเอียดใน สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาคปรกกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๓๙-๔๑.

๑) บุคคลผู้เป็นพระอรหันต์ คือ “พระอรหันต์ เสื่อมจากอภิสมาเจ”^{๔๔} โดยประเด็นคำถามนี้เกิดแก่พระพุทธศาสนานิกายอื่นๆ ด้วย โดยนำเอาเนื้อหาว่า ภิกษุทั้งหลาย ธรรม ๒ อย่างเหล่านี้ คือปริหานิธรรมและอปริหานิธรรม ย่อมเป็นไปเพื่อความเสื่อมรอบแก่ภิกษุผู้เป็นเสกขบุคคล ภิกษุทั้งหลาย ธรรม ๕ เหล่านี้ คือ ความเพติดเพลินในการทำงาน ความเพติดเพลินในการสนทนา ความเพติดเพลินในการหลับ ความเพติดเพลินในการคลุกคลี ความหลุดพ้นแห่งจิตมีอย่างไรมิพิจารณาอย่างนั้น ย่อมเป็นไปพร้อมเพื่อความเสื่อมรอบแก่ภิกษุผู้สมยวิมุตตบุคคล

สรวาสติวาทอธบายว่า พระอรหันต์มีอยู่ ๒ ประเภท คือ พวกสมยวิมุตติบุคคล และพวกอสมยวิมุตติบุคคล โดยพระอรหันต์ประเภทสมยวิมุตติ คือผู้ที่บรรลุอรหันต์ผลได้ต้องอาศัยปัจจัยต่างๆ ช่วยคือ

- ๑) ต้องอาศัย สมัยที่ได้อาหารโภชนะสบาย
- ๒) ต้องอาศัย สมัยที่ได้นุ่งห่มสบาย
- ๓) ต้องอาศัย สมัยที่ได้ที่หลับนอนสบาย
- ๔) ต้องอาศัย สมัยที่อยู่ในสถานที่สบาย
- ๕) ต้องอาศัย สมัยที่ได้สดับพระธรรมเทศนาที่เหมาะสมกับจริต
- ๖) ต้องอาศัย สมัยที่ได้เพื่อนสหธรรมิกที่ต้องอาศัย

เมื่อปัจจัยที่ว่าพร้อมจึงสามารถบรรลุอรหันต์ผลได้ เรียกว่า สมยวิมุตติ โดยพระอรหันต์ประเภทนี้มีญาณอ่อนจึงอาจเสื่อมจากผลได้ ถ้าถูกรบกวน เช่นเสื่อมเพราะมัวเพติดเพลินเกินไปในกิจการงาน หรือเพราะเหน็ดเหนื่อยมากเกินไปในการเดินทางไกล หรือเพราะร่างกายเกิดมีอาพาธเบียดเบียน แต่เมื่อเสื่อมแล้วก็ลดลงมาอยู่ชั้นพระอนาคามี หรือพระสกทาคามี หรือพระโสดาบัน ส่วนพระอรหันต์ประเภทอสมยวิมุตติไม่มีวันเสื่อมได้เลย เพราะเป็นบุคคลประเภทมีญาณแก่กล้าไม่ต้องอาศัยกาลเวลาหรือสิ่งแวดล้อมใดๆ^{๔๕} ฉะนั้น ความเสื่อมนั้นเกิดเฉพาะในพระอรหันต์ที่อยู่ในกามภพ กล่าวคือ ความเสื่อมของพระอรหันต์ผู้ตั้งอยู่ในรูปภพนั้นไม่มี แต่ความเสื่อมของพระอรหันต์ผู้ตั้งอยู่เฉพาะในกามภพ เพราะความที่ธรรมทั้งหลายอันเป็นที่ตั้งแห่งความเสื่อม มีความเพติดเพลินในการทำงาน เป็นต้น

ในส่วนของการยืนยันถึงธรรมชั้นในว่าไม่เปลี่ยนแปลงแบบนี้ทำให้หลักอริยสัจทำงานไม่ได้ เพราะจะมีแก่นสารของทุกข์อยู่กับตัวเรานิรันดร์ สรวาสติกวาทาอาจอธิบายความทุกข์ สมุทัยได้ แต่นิโรธจะอธิบายไม่ได้เลย เพราะความดับทุกข์บ่งถึงการเปลี่ยนถ่ายหรือเปลี่ยนแปลงจากสภาพหนึ่งสู่สภาพใหม่ ฉะนั้น ถ้าจิตแต่ละขณะส่งผ่านแก่นสารเดียวกันไปเรื่อยๆ มนุษย์จะหลุดพ้นไม่ได้ มรรคทางแห่งความพ้นทุกข์ไม่จำเป็นต้องมี ทำให้การปฏิบัติตามมรรคแปดก็ไร้ประโยชน์

บุคคลผู้เป็นพระอรหันต์ ยังสามารถสั่งสมบุญต่อได้ โดยสรวาสติวาทอธบายถึงพระอรหันต์ผู้ต้องการจะดำรงรักษาพระพุทธศาสนาและเพื่อสอนหมู่สัตว์ก็อาจจะประกอบบุญกิริยา มีการถวายทานในพระสงฆ์แล้วอธิษฐานว่า ด้วยอำนาจแห่งบุญกุศลลงเป็นปัจจัยให้ข้าพเจ้ามีอายุยั่งยืนเถิด ฝ่ายเถรวาทไม่ยอมรับ เพราะถือว่าพระอรหันต์หมดตัณหาในภพแล้ว

^{๔๔} อภ.ก. (ไทย) ๓๗/๑๙๑/๙๔.

^{๔๕} เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๗๒๖.

บุคคลผู้เป็นพระอรหันต์ยังต้องเสวยวิบากแห่งกรรมเก่า มติเถรวาทก็รับรอง เช่นพระโมคคัลลานะ เป็นต้น

๒) บุคคลผู้เป็นปุถุชน ปุถุชนละกรรมราคะ และพยาบาทได้ โดยในอรรถกถาถาวัตถุว่าเป็นมติของสมิตียะ แต่ในปกรณ์สันสกฤตเป็นมติของสรวาสติวาท ด้วยปุถุชนที่บำเพ็ญอสุภกัมมัญฐานก็อาจละราคะได้ และถ้าบำเพ็ญเมตตาภิรมมัญฐานก็ละพยาบาทได้ และในคัมภีร์มหาวิภาษาสูตรของนิกายสรวาสติวาทยังกล่าวถึงสักกายทิฐิที่เป็นไปในกามวจรภูมิ รูปวจรภูมิ อรูปวจรภูมิ ยังเว้นแนวสัญญานาสัญญาตนะภูมิ ปุถุชนก็อาจละสักกายทิฐินั้นได้ด้วยโลกียมรรค คงเหลือแต่สักกายทิฐิในแนวสัญญานาสัญญาตนะภูมิต่างกันที่ต้องละด้วยโลกุตตรมรรคซึ่งฝ่ายเถรวาทไม่เห็นด้วย

สัตว์และบุคคลเป็นเพียงสมมติบัญญัติ มีแต่สภาวะของขันธปัญจกที่สืบสันตติกันเรื่อยไปเท่านั้น

๓) บุคคลผู้มีกรรม โดยถือว่าบุคคลทำกายกรรม วจีกรรมย่อมมีผลมีวิบาก เมื่อกายกรรมที่ทำขึ้นขณะหนึ่งแล้วดับไป วจีกรรมที่ทำขึ้นขณะหนึ่งแล้วดับไป แต่ยังมีรูปอกขนิตหนึ่งคอยรักษาตัวของมันไว้สืบสันตติต่อเนื่องกันสำหรับเป็นเหตุเป็นปัจจัยให้เกิดวิบากในอนาคต รูปขนิตนี้เรียกว่า “อวิญญูติรูป” มีกายอวิญญูรูปและวจีอวิญญูรูป โดยสาเหตุที่ต้องมีอวิญญูรูป เพราะ

(ก) บุคคลที่ประสงค์จะฆ่าคนอื่น โดยการใช้อ้างให้ผู้อื่นไปจัดการแทนตน ย่อมเชื่อว่า จะต้องเสวยวิบากกรรมในการฆ่าสัตว์ตัดชีวิต แต่บุคคลนั้นไม่ได้ลงมือฆ่าเองคือปราศจากกายอวิญญูติเลย แต่ถึงอย่างนั้นก็ต้องรับวิบากอันนั้นจึงแสดงยืนยันให้เห็นว่าต้องมีกายอวิญญูติรูป ซึ่งเท่ากับจัดการฆ่าเขาโดยปริยายในบุคคลนั้น

(ข) พระโยคาวจรเจริญมรรคภาวนาในขณะที่อยู่ในสมาธิ มรรคทั้ง ๘ ถึงภาวะมรรคสมังคีในกาลใด ในกาลนั้นไฉ่จะมีการไหววจา คือวจีอวิญญูติก็มีได้ จะมีกายอวิญญูติก็มีได้ เมื่อกายอวิญญูติไม่มีการประกอบกรรมที่ชอบ การประกอบอาชีวะที่ชอบก็ไม่มี ถ้าเราไม่ยอมรับว่ามีอวิญญูติรูปแล้ว มรรคสมังคก็มีสภาพไม่ถึงพร้อมสมบูรณ์ได้เลย ต้องขาดสัมมามาจา สัมมาภิรมันตะ และสัมมาอาชีวะไป แท้จริงในขณะที่แห่งมรรคสมังคีคือการประชุมพร้อมด้วยมรรคนั้น ทั้ง ๓ อย่างล้วนเป็นอวิญญูติรูป ซึ่งเถรวาทไม่เห็นด้วย^{๔๖}

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์

๔.๑ พุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาท คือสำนักที่กล่าวถึงเรื่องใดบ้าง และมีประเด็นศึกษาในเรื่องดังกล่าวอย่างไร?

๔.๒ วิเคราะห์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาทศึกษาในประเด็นใดบ้าง พร้อมยกเหตุผลประกอบ

๔.๓ วิพากษ์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาทว่าท่านเห็นด้วยหรือไม่ เพราะอะไร

^{๔๖} เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๔๓.

๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.**

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

พระศรีคัมภีร์ญาณ (สมจินต์ วันจันทร์). **พุทธปรัชญา.** พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร :

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙.

อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์. **พระพุทธศาสนายาน.** พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

เจษฎา ทองรุ่งโรจน์. **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา.** กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗.

พระพุทธโฆสะ. **พระวิสุทธิมรรค : พระคัมภีร์ประจำครอบครัวชาวพุทธ.** แปลโดยพุทธศาสน

สมาคม. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : ศูนย์ค้นคว้าทางพระพุทธศาสนา, ๒๕๒๑.

พระพุทธโฆสะ. **คัมภีร์วิสุทธิมรรค.** แปลและเรียบเรียงโดย สมเด็จพระพุทธปาจารย์ (อจ อาสภมหา

เถร. พิมพ์ครั้งที่ ๔ . กรุงเทพมหานคร : บริษัท ประยูรวงศ์พรินท์ติ้ง จำกัด, ๒๕๔๖.

วัชร งามจิตรเจริญ. “แนวความคิดเรื่องอันตรภพในพุทธศาสนาเถรวาท”. **วารสารศิลปศาสตร์ ปี**

ที่ ๘ ฉบับที่ ๑ มกราคม-มิถุนายน, ๒๕๕๑.

เสถียร โพธิ์นันทะ. **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา.** พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓.

สุมาลี มหณรงค์ชัย. **พระนาคราชกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง.** กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๘.

Ramakrishna Puligandla. **Fundamentals of Indian Philosophy.** 4th impression. New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008.

บทที่ ๕

พุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะ

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะ
- ๑.๒ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะในแง่อภิปรัชญา
- ๑.๓ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะในแง่ญาณวิทยา
- ๑.๔ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะในแง่จริยศาสตร์

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะ
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะในแง่อภิปรัชญา
- ๒.๓ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะในแง่ญาณวิทยา
- ๒.๔ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะในแง่จริยศาสตร์

๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

พุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะถือเป็นนิกายที่ถือเอานัยยะของพระสูตรเป็นหลัก จึงมีแนวคิดต่างจากนิกายสรวาสติกะที่ถือพระอภิธรรมเป็นหลัก โดยจะได้ศึกษารายละเอียดของนิกายนี้ภายใต้ประเด็นหลัก ๆ ๒ ด้าน ดังต่อไปนี้

๓.๑ พัฒนาการและแนวคิด

เสาตรานติกะมาจากคำ ๒ คำ คือ เสาตระ แปลว่า สูตร และ อันตะ แปลว่า ที่สุด รวมความว่า มีพระสูตรเป็นที่สุดหรือสุดยอดคือพระสูตร โดยเสาตรานติกะนั้นเป็นชื่อในภาษาสันสกฤต แต่ในปกรณ์บาลีรู้จักกันในนาม “สุดตวาที” หรือ “สุดตันติกะ” แปลว่า ผู้ศึกษาหรือปฏิบัติตามพระสูตร ซึ่งแตกต่างจากพวกสรวาสติกะที่เน้นพระอภิธรรมเป็นหลัก โดยเสาตรานติกะนั้นถือว่าเป็นแนวคิดทางปรัชญามากกว่าจะเป็นนิกายใหม่ จึงไม่มีหลักปฏิบัติและข้อวินัยที่ชัดเจน

๓.๑.๑ พัฒนาการทางด้านประวัติศาสตร์ นิกายเสาตรานติกะนั้นตั้งคำถามว่าอภิธรรมรวมถึงคัมภีร์ต่างๆ ที่อธิบายอภิธรรมนั้นที่ชาวสรวาสติกะนั้นเป็นพุทธพจน์จริงหรือ โดยเริ่มมีความแตกแยกตั้งแต่พุทธศตวรรษที่สอง แต่เริ่มมีการประกาศอย่างชัดเจนในฐานะผู้นับพระสูตรเป็นหลักเกิดขึ้นในพุทธศตวรรษที่สี่ บางท่านเห็นว่าเสาตรานติกะเป็นสำนักพุทธที่วิพากษ์แนวคิดของสรวาสติวาทะผ่านงานชื่อ อภิธรรมโกศภาษยะ ของวสุพันธุ โดยการแยกตัวของสำนักนี้เกิดขึ้นในพุทธศตวรรษที่ห้า และยังมีหลักฐานบางแห่งกล่าวถึงผู้ก่อตั้งสำนักที่ชื่อ กุมารลาตะ แห่งตักกสิลา ท่านมีชีวิตอยู่ในพุทธศตวรรษที่เจ็ด ร่วมสมัยกับท่านนาคราชุนและอารยทเวแห่งนิกายกมฺมยมิกะ แต่บางแห่งระบุถึงคณาจารย์คนสำคัญของสำนักนี้ที่ชื่อ กุมารลพัระ ซึ่งเป็นชาวตักกสิลา แต่ท่านมีชีวิตอยู่ในพุทธศตวรรษที่สาม บ้างก็ว่าอยู่ร่วมสมัยเดียวกับพระกตายนีปุตระ ผู้เป็นอาจารย์คนสำคัญของสำนักสรวาสติกะ ซึ่งดูเหมือนข้อมูลจะแตกต่างหลากหลายไม่ตรงกันเท่าไรนัก^๑ แต่สรุปคือสำนักนี้เกิดอยู่ในช่วงระหว่างพุทธศตวรรษที่ ๓-๗ และมีแนวคิดที่พระสูตรเป็นใหญ่ ขัดแย้งกับนิกายสรวาสติกะ โดยนิกายนี้แผ่หลายในแถบเหนือของอินเดียและที่น่าเสียดายคือไม่มีคัมภีร์ของนิกายนี้เหลือตกมาถึงปัจจุบันเลย เราจึงได้แต่ศึกษาความคิดของเสาตรานติกะ จากนิกายสรวาสติวาทซึ่งโจมตีทัศนะของนิกายนี้

๓.๑.๒ พัฒนาการทางด้านแนวคิด แนวคิดของนิกายเสาตรานติกะปฏิเสธการมีอยู่ตลอดเวลาของธรรมทั้งปวงแบบที่สรวาสติกะสอน แต่ยอมรับว่ามีบางสิ่งที่ดำรงอยู่ในฐานะเป็นทั้งเหตุและผลดำรงอยู่ในลักษณะเกิดดับในขณะปัจจุบันอย่างรวดเร็ว ไม่อาจรับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสธรรมดา เช่นกว่าเราจะรับรู้ได้นั้นเป็นสุนัขก็ใช้เวลาไปหลายขณะแล้ว และการลงความเห็นว่าเป็นอะไร ในกรณีนี้เป็นสุนัขก็เป็นเรื่องของความคิดประมวลภาพเอา ภาพที่เราเห็นจึงเป็นเรื่องของความคิดและภาษาปรุงแต่งแล้วทั้งสิ้น ไม่อาจถือว่าสุนัขที่เราเห็นเป็นความจริงได้ เพราะสิ่งที่เป็นจริงคือปัจจุบัน

^๑ สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาคราชุนกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, (กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๘), หน้า ๕๖.

ขณะเท่านั้น เมื่อสิ่งที่เห็นไม่ใช่สิ่งที่จริง ส่วนสิ่งที่จริงกลับไม่อาจใช้ประสาทสัมผัสตัดสินได้^๒ แนวคิดดังกล่าวมาจากการอธิบายขยายเนื้อหาจากแนวคิด ๒ เรื่อง คือ

ก. **เรื่องขณะ กับ กาล** โดยทั้ง ๒ คำนี้มีการนำมาพิจารณาประกอบว่า “ขณะ” เป็นปัจจุบันนั้นเสถียรานติกะพิจารณาอย่างไร อย่างในข้อความว่า “เมืองชายแดนได้รับการคุ้มครองทั้งภายในและภายนอก ฉันทิเธอทั้งหลายจงคุ้มครองตนให้ได้ ฉันทัน ชณะอย่าได้ล่วงเลยเธอทั้งหลายไปเสีย เพราะเหล่าชนที่ปล่อยให้ขณะล่วงเลยไปย่อมเศร้าโศก แอ้ออยู่ในนรก”^๓ มีคำอธิบายขณะในที่นี้คือเกี่ยวข้องกับอายตนะทั้ง ๖ คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจในการรับรู้อารมณ์^๔

คำว่า “กาล” ที่เกี่ยวข้องกับอดีต ปัจจุบัน อนาคต เช่นในข้อความ “กาลล่วงเลยไป คินผ่านพ้นไปช่วงแห่งวัยละไปตามลำดับบุคคลพิจารณาเห็นภยันต์ในมรณะวาระโลกามิส มุ่งสู่สันติเถิด”^๕ และข้อความว่า

“บุคคลไม่ควรคำนึงถึงสิ่งที่ล่วงไปแล้ว ไม่ควรหวังสิ่งที่ยังไม่มาถึง สิ่งใดล่วงไปแล้ว สิ่งนั้นก็พ้นอันละไปแล้วและสิ่งใดที่ยังไม่มาถึง สิ่งนั้นก็พ้นอันยังไม่มาถึง ส่วนบุคคลใดเห็นแจ้งธรรมที่เป็นปัจจุบันไม่อ่อนแอ ไม่คลอนแคลนในธรรมนั้นๆ บุคคลนั้นควรเจริญธรรมนั้นให้แจ่มแจ้งบุคคลควรทำความเพียรตั้งแต่วินาทีเดียวใครเล่าจะรู้ว่า ความตายจักมีในวันพรุ่งนี้ เพราะว่าความผัดเพี้ยนกับมัจจุราชผู้มีเสนามากนั้น ย่อมไม่มีแก่เราทั้งหลาย พระมุนีผู้สงบเรียกบุคคลผู้มีความเพียรไม่เกียจคร้านทั้งกลางวันและกลางคืนซึ่งมีปกติอยู่อย่างนี้นั้นแล้วว่า ผู้มีราตรีเดียวเจริญ...วิญญูณมีความผูกพันกับฉันทราคะในจักขุและรูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส และธรรมารมณ์นั้นว่า ‘ในอดีต ในอนาคต ในปัจจุบันจักขุอย่างนี้ มีรูปอย่างนี้’^๖

จากข้อความนี้จะเห็นว่า ทั้ง “ขณะ” และ “กาล” ถูกนำมาใช้โดยอ้างถึงการรับรู้ทางสัมผัสเป็นหลัก โดยการรับรู้เหล่านั้นเสถียรานติกะถือว่าขณะเป็นจริงในตัวเอง มีสวลักษณะคือลักษณะเฉพาะในตัวเองแต่รับรู้ปกติไม่ได้ ส่วนสิ่งที่เรารับรู้ได้ทั่วไบนั้นเป็นเรื่องที่ความคิดปรุงแต่งขึ้นแล้ว ซึ่งจะต่างจากสรวาสติกวาทที่ยอมรับว่าสิ่งทั้งหลายเป็นภาวะที่มีอยู่จริงโดยไม่ต้องอาศัยการรับรู้ของใครหรืออย่างใดทั้งสิ้น โดยแต่ละขณะมีอยู่จริง แต่ละขณะแบบนั้นจึงเป็นภาวะที่มีแก่นสารในตัวเองและส่งต่อไป เป็นสวภาวะ (substantial entities) ที่มีความจริงสากล ส่วนเสถียรานติกะยอมรับแต่ปัจจุบันขณะว่าจริง ส่วนที่เรารู้นั้นไม่จริง ความจริงของเสถียรานติกะจึงไม่ใช่เป็นภาวะสากลแบบสรวาสติกวาท โดยแต่ละขณะมีลักษณะเฉพาะของตนที่เรียกว่า มี**สวลักษณะ (essential quality)** แต่สวลักษณะแบบนี้ไม่ใช่สวภาวะ เพราะสำหรับเสถียรานติกะแล้ว ขณะอยู่ในรูปแบบลักษณะ มิใช่อยู่ในรูปของภาวะ ทั้งนี้เนื่องมาจากภาวะบ่งถึงการดำรงอยู่ ส่วนลักษณะบ่งถึงการทำหน้าที่ คือสร้างหรือก่อให้เกิดผลบางอย่างเท่านั้น^๗ ดังคำโต้แย้งระหว่างสรวาสติกวาทินกับเสถียรานติกะเกี่ยวกับปัญหาเรื่องกาลทั้ง ๓ ว่า

^๒ สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาถาจารย์กับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง,, หน้า ๕๗.

^๓ พ.ธ. (ไทย) ๒๕/๓๑๕/๑๓๑.

^๔ พ.ธ.อ. ๗/๒๓๐.

^๕ ส.ส. (ไทย) ๑๕/๔/๕.

^๖ อ่านรายละเอียดใน ม.อ. (ไทย) ๑๔/๒๘๐/๓๓๒.

^๗ สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาถาจารย์กับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๕๘.

“ผู้ที่ถือว่าตนเป็นฝ่ายสรวาสติกาตินพึงรับรองว่ามีสภาวะธรรม (สภาวะ) ยืนตรงอยู่ตลอดกาลทั้ง ๓ ผู้นั้นแลชื่อว่า เป็นฝ่ายสรวาสติกาติน ฯลฯ อาจารย์ฝ่ายเสาตรานติกวาตินปวงกล่าวว่า ท่านถือว่า สภาวะธรรมมีอยู่ตลอดกาลทั้ง ๓ ก็พึงเป็นว่าในกาละทั้งหลายนั้นสภาวะธรรมมีอยู่ตลอดกาลทั้ง ๓ ก็พึงเป็นว่าในกาละทั้งหลายนั้นสภาวะธรรมต้องสำแดงพหุติกล่าวคือการรียคุณออกมา หรือว่ามีกำลังกีดขวางอันใดบังตาให้การณธรรมบางสมัยมีการิยะ บางสมัยไม่มีการิยะเล่า ถ้าท่านกล่าวว่าที่เป็นดังนั้นเพราะการณธรรมได้ปัจจัย บางสมัยยังไม่ได้ปัจจัยสมบูรณ์ดังนี้ไซ้ คำแก้ตัวของท่านยังไม่ถูกต้อง ข้อนั้นเพราะเหตุใด เพราะเหตุว่า ท่านถือว่าสภาวะธรรม (สวลักษณะ) มีเหตุปัจจัยเป็นต้นก็มีอยู่ตลอดกาลนั่นเอง อนึ่งการรียคุณนั้นจักกล่าวว่าในอดีต ปัจจุบัน อนาคตได้อย่างไร ฯลฯ ฝ่ายสรวาสติกาตินวิสันว่า อาจารย์ฝ่ายเสาตรานติกปวงกล่าวว่า ถ้าท่านถือว่าการิยะก็ควรมีลักษณะอย่างนั้น ไฉนจึงเรียกว่ามีอดีต ปัจจุบัน อนาคตเล่า ฝ่ายสรวาสติกาตินวิสันว่า เพราะสังขตธรรมเหล่าใดยังไม่ปรากฏ ยังไม่สำแดงซึ่งพหุติของมันออกมาเรียกว่า อนาคต ถ้ากำลังสำแดงพหุติอยู่เรียกว่า ปัจจุบัน ถ้าสำแดงพหุติดับไปเรียกว่าอดีต ฝ่ายเสาตรานติกไม่ยอมรับ”^๘

ข. เรื่องกรรม เสาตรานติกะยอมรับการมีอยู่ของสิ่งที่ก่อให้เกิดอะไรบางอย่างขึ้นได้ แต่เป็นการก่อให้เกิดผลบางอย่าง ทันทีที่ขณะปัจจุบันเกิดคือส่งผลขึ้นแล้วมันก็จะดับไปโดยพลัน ฉะนั้น การเกิดดับของขณะในปัจจุบันจึงเป็นไปพร้อมๆ กัน^๙ โดยเราอาจพิจารณาจากกัมมนิโรสูตรที่ว่า

“ภิกษุทั้งหลาย เราจักแสดงกรรมใหม่และกรรมเก่า ความดับกรรม และปฏิบัติที่ให้ถึงความดับกรรม เธอทั้งหลายจงฟังจงใส่ใจให้ดี เราจักกล่าวกรรมเก่า เป็นอย่างไรคือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจบังจิตพึงเห็นว่าเป็นกรรมเก่า ถูกปัจจัยปรุงแต่ง สำเร็จด้วยเจตนา เป็นที่ตั้งแห่งเวทนา ฯลฯ กรรมใหม่ เป็นอย่างไรคือ กรรมที่บุคคลทำด้วยกาย วาจา ใจนี้เราเรียกว่า กรรมใหม่ ความดับกรรม เป็นอย่างไรคือ นิโรธที่ถูกต้องวิมุตติ เพราะดับกายกรรม วจีกรรม และมนกรรมได้นี้เราเรียกว่า ความดับกรรมปฏิบัติที่ให้ถึงความดับกรรม อะไรบ้าง คือ อริยมรรคมีองค์ ๘ ได้แก่ ๑. สัมมาทิฐิ (เห็นชอบ) ๒. สัมมาสังกัปปะ (ดำริชอบ) ๓. สัมมาวาจา (เจรจาชอบ) ๔. สัมมากัมมันตะ (กระทำชอบ) ๕. สัมมาอาชีวะ (เลี้ยงชีพชอบ) ๖. สัมมาวายามะ (พยายามชอบ) ๗. สัมมาสติ (ระลึกชอบ) ๘. สัมมาสมาธิ (ตั้งจิตมั่นชอบ) นี้เราเรียกว่า ปฏิบัติที่ให้ถึงความดับกรรม”^{๑๐}

เสาตรานติกะอธิบายว่าขณะรับแรงประทับของกรรม มาจากการกระทำในปัจจุบัน ขณะปัจจุบันจึงก่อให้เกิดแรงโน้มนำและดึงดูดในขณะต่อไปเกิดแทนที่เรื่อยไป ไม่ใช่ขณะในอดีตส่งจุดหมายมาที่ขณะปัจจุบันและอนาคตแต่อย่างใด^{๑๑}

^๘ เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓), หน้า ๓๔๘-๓๔๙.

^๙ สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาคราชกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๕๗.

^{๑๐} ส.ส. (ไทย) ๑๘/๑๔๖/๑๗๙-๑๘๐.

^{๑๑} สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาคราชกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๕๘.

๓.๒ หลักปรัชญาตามคำสอนของนิกายเสาตรานติกะ

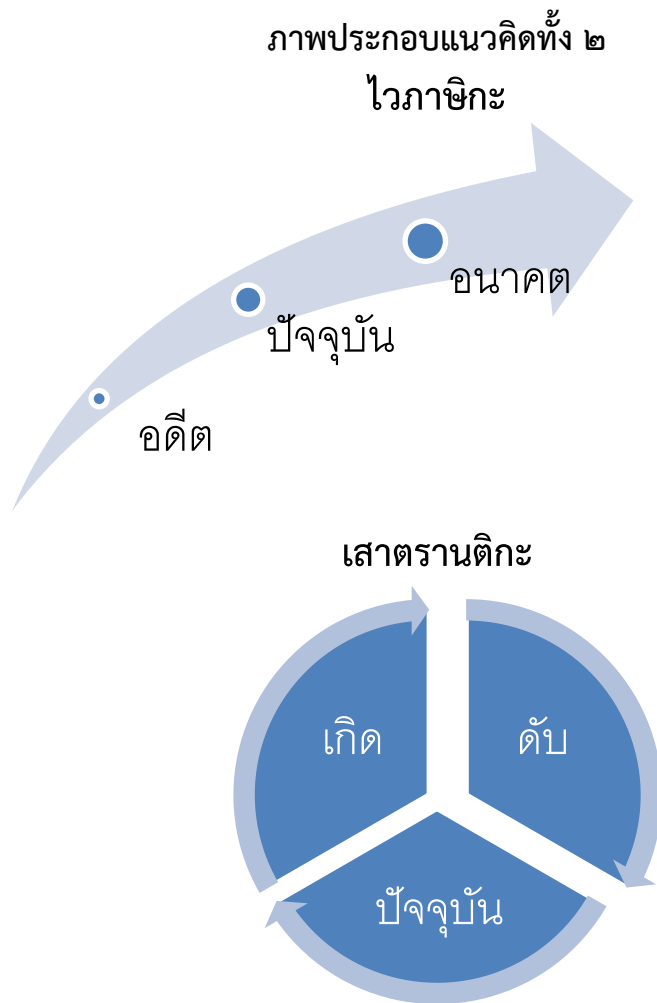
๓.๒.๑ ประเด็นทางอภิปรัชญา แนวคิดเสาตรานติกะนั้นมีความเชื่อในเรื่องสัจจะทั้งสอง คือเชื่อว่าความจริงไม่ใช่จิตเท่านั้นที่เป็นสิ่งเที่ยงแท้ แม้แต่ร่างกายหรือวัตถุภายนอกก็เป็นสิ่งเที่ยงแท้ด้วย ฉะนั้น อาจกล่าวได้ว่า นิกายนี้ถือตัวแทนหรือสื่อกลางไม่ว่าจะเป็นร่างกายหรือวัตถุว่าเป็นสิ่งที่สัมผัสได้ด้วย โดยเขาเชื่อว่าความจริงนั้นไม่ใช่มีแต่จิตเท่านั้น แม้แต่ร่างกายหรือวัตถุภายนอกก็จริงด้วย โดยนิกายนี้ได้ตั้งข้อสังเกตถึงวัตถุภายนอกว่ามีอยู่จริง เพราะถ้าบุคคลไม่เคยเห็นวัตถุภายนอกเลย แล้วเขาจะพูดได้อย่างไรว่า จิตปรากฏออกมาเหมือนวัตถุภายนอก เพราะเมื่อวัตถุภายนอกไม่มี เราจะพูดได้อย่างไรว่าเหมือนกัน เท่ากับทำให้ไม่มีความหมาย

อีกเหตุผลที่น่าสนใจคือว่า วัตถุภายนอกนั้นแตกต่างจากจิต ไม่เหมือนกับจิตเลย เหมือนกับหม้อที่เราสัมผัสนั้นหากเป็นเหมือนผู้สัมผัสแล้ว ผู้สัมผัสอาจพูดได้ว่า ฉันคือหม้อ และถ้าวัตถุภายนอกไม่มี ความแตกต่างระหว่างความรู้สึกว่าหม้อก็มีไม่ได้ เพราะเราไม่สามารถอธิบายถึงความแตกต่างระหว่างความรู้สึกของเรากับการอ้างถึงวัตถุภายนอกได้พร้อมกัน จึงเป็นเหตุผลให้เชื่อได้ว่ามีวัตถุภายนอกอยู่จริง^{๑๒}

จากข้อเท็จจริงนี้ จึงเป็นอันสรุปได้ว่า มีทั้งสองอยู่จริง แต่มีปัญหาระหว่างเสาตรานติกะกับไวภาษิกะ ความแตกต่างกันระหว่าง ๒ แนวคิดนี้คือการพยายามตีสิ่งที่ปรากฏแก่เรา (phenomena) และสิ่งที่ป็นจริง (noumena) ขณะที่ไวภาษิกะพยายามอธิบายถึงความจริงสูงสุดนั้นมีอยู่และเป็นสิ่งที่สร้างประสบการณ์ทางผัสสะแก่เรา แต่เสาตรานติกะปฏิเสธความจริงสูงสุดว่ามีสถานะที่เป็นอิสระแบบนั้น ไวภาษิกะยืนยันว่าอดีต ปัจจุบันและอนาคตมีจริง โดยให้เหตุผลว่าปัจจุบันนั้นถือว่าเป็นจริงที่สัมผัสได้ จะมาจากอดีตที่ไม่จริงก็ไม่ใช่ และจะเป็นเหตุของอนาคตที่ไม่จริงก็ไม่ใช่เช่นกัน ทั้งอดีตและอนาคตล้วนเป็นประกอบกันขึ้นในปัจจุบัน จึงจำเป็นต้องมีการเชื่อมต่อกันระหว่างกัน ซึ่งจุดนี้ไม่ได้อยู่ด้วยกัน เพราะเหตุและผลไม่อาจเกิดพร้อมกันได้ ต้องเกิดเป็นลำดับไป ตรงนี้จึงถือว่าไวภาษิกะต้องการยืนยันว่ามีสิ่งที่สืบต่อกันในฐานะสิ่งที่เล็กที่สุด โดยการเปลี่ยนแปลงเป็นแค่สิ่งภายนอกเท่านั้น ซึ่งเสาตรานติกะปฏิเสธแนวคิดนี้ เพราะความสัมพันธ์กันระหว่างเหตุปัจจุบันคือการแทนที่ กล่าวคือ สิ่งหนึ่งจะถูกแทนที่ด้วยอีกสิ่งหนึ่ง แต่ไม่ใช่สิ่งนี้ทำให้เกิดสิ่งใหม่ต่อไป เพราะไม่เช่นนั้นจะเป็นการทำให้เกิดแนวคิดเรื่องการมีอยู่ (existence) เพราะความมีความมีอยู่ของสรรพสิ่งตามแนวคิดแบบสรวาสตีวาทีทำให้เกิดการสืบต่อของสิ่งที่เที่ยง (permanent entities) ซึ่งตรงนี้ตามแนวคิดแบบปฏิจกสมบุบาท (dependent origination) เสาตรานติกะปฏิเสธการที่สิ่งหนึ่งเป็นเหตุให้อีกสิ่งหนึ่งเกิดขึ้น และเสาตรานติกะยังถือว่า ความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งหนึ่งกับสิ่งหนึ่งเป็นไปตามเงื่อนไข เป็นการแทนที่โดยขบวนการเท่านั้น เพราะแต่ละสิ่งล้วนเป็นคนละอย่างกัน และไม่ได้มาจากเหตุผลในอดีต โดยการเกิดและดับนั้นไม่ได้มี ๒ ขั้นตอนอย่างที่เราเข้าใจแต่รวมกันเป็นขั้นตอนเดียวกัน ฉะนั้น ระหว่างความมีอยู่และไม่ได้อยู่จึงเป็นแค่มายาที่แตกต่างกันของความเป็นจริงหนึ่งเดียวนั้น^{๑๓}

^{๑๒} สติสจันทร ชัตเตอร์จี, ปรัชญาอินเดีย, แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙), หน้า ๒๗๗-๒๗๘.

^{๑๓} Ramakrishna Puligandla, *Fundamentals of Indian Philosophy*, 4th impression, (New Delhi : D.K.Printworld Ltd, 2008), 76-77.



เสาตรานติกะอธิบายด้วยวงจรเวลาแบบอดีต ปัจจุบัน อนาคต หรือการเกิดดับนั้นเป็นไปตามการอธิบายปฏิจจนสมุปบาทที่ถือเอาตามคัมภีร์พระสูตรต้นตปิฎกที่อธิบายวงจรเกิดดับว่าเป็นวงจรเดียวกัน ดังข้อความในพระสูตรว่า

ก. วงจรการเกิด เมื่อมีสิ่งนี้ สิ่งนี้ก็มี เพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้ก็เกิดขึ้น คือ เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารจึงมี เพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี เพราะวิญญาณเป็นปัจจัย นามรูปจึงมี เพราะนามรูปเป็นปัจจัย สฬายตนะจึงมี เพราะสฬายตนะเป็นปัจจัย ผัสสะจึงมี เพราะผัสสะเป็นปัจจัย เวทนาจึงมี เพราะเวทนาเป็นปัจจัย ตัณหาจึงมี เพราะตัณหาเป็นปัจจัย อุปาทานจึงมี เพราะอุปาทานเป็นปัจจัย ภพจึงมี เพราะภพเป็นปัจจัย ชาติจึงมี เพราะชาติเป็นปัจจัย ชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส และอุปายาสจึงมี ความเกิดแห่งกองทุกข์ทั้งสิ้นนี้ ย่อมมีได้ดังนี้^{๑๔}

ข. วงจรการดับ เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้ก็ไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ก็ดับ คือ เพราะอวิชชาดับ สังขารจึงดับ เพราะสังขารดับ วิญญาณจึงดับ เพราะวิญญาณดับ นามรูปจึงดับ เพราะนามรูปดับ สฬายตนะจึงดับ เพราะสฬายตนะดับ ผัสสะจึงดับ เพราะผัสสะดับ เวทนาจึงดับ เพราะเวทนาดับ

^{๑๔} ม.ม. (ไทย) ๑๒/๔๔๘/๓๓๘-๓๓๙.

ตัณหาจึงดับ เพราะตัณหาดับ อุปาทานจึงดับ เพราะอุปาทานดับ ภพจึงดับ เพราะภพดับชาติจึงดับ เพราะชาติดับ ชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส และอุปายาสจึงดับ ความดับแห่งกองทุกข์ทั้งสิ้นนั้น ย่อมมีได้ อย่างนี้^{๑๕}

จะเห็นได้ว่าการอธิบายถึงสิ่งที่มีและไม่มีนั้น เป็นแค่คำอธิบายในสิ่งเดียวกันว่ามีความแตกต่างกัน ๒ ระดับว่ามีอยู่ (existence) และไม่มีอยู่ (non-existence) ไม่ใช่เป็นสิ่งที่ใหม่แต่เป็นความเปลี่ยนแปลงเท่านั้น

ขณะที่ไวภาซิกะหรือสรวาสติวาทอธิบายวงจรปฏิจจนุปบาทตามนัยยะแห่งพระอภิธรรมปิฎกที่อธิบายถึงความที่ปัจจัยปรุงแต่ง (มีอยู่) ปัจจัยไม่ปรุงแต่ง (ไม่มีอยู่) ดังข้อความว่า

สกวาทิถาว่า ปฏิจจนุปบาทเป็นสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง(เป็นอสังขตะ) ใชใหม่

ปรวาทิตอบว่า ใช

สกวาทิถาว่า ปฏิจจนุปบาทเป็นที่ดับ เป็นที่ต้านทาน เป็นที่เร้น เป็นที่พึง เป็นที่หมายเป็นที่มั่น เป็นอมตะใชใหม่

ปรวาทิตอบว่า ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ

สกวาทิถาว่า ปฏิจจนุปบาทเป็นสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง นิพพานก็เป็นสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งใชใหม่

ปรวาทิตอบว่า ใช

สกวาทิถาว่า ปฏิจจนุปบาทเป็นสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งใชใหม่

ปรวาทิ ใช

สกวาทิ อวิชาเป็นสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งใชใหม่

ปรวาทิ ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ^{๑๖}

ในแง่นี้จะพบว่าไวภาซิกะหรือสรวาสติวาทอธิบายความจริงแบบปฏิจจนุปบาทเป็นอสังขตะ เพราะพระบาลีในนิทานวรรคว่า การอุปบัติขึ้นแห่งพระตถาคตเจ้าที่ดี การไม่อุปบัติที่ดี ชื่อว่าธัมมัญญูตตา คือความตั้งอยู่แห่งธรรม มีอยู่

ปัญหาว่า อวิชาเป็นสังขตะ เป็นต้น สกวาทิกกล่าวเพื่อแสดงสภาวะปฏิจจนุปบาทแห่งธรรมทั้งหลายมีอวิชาเป็นต้น ส่วนคำว่า สังขารมีเพราะอวิชาเป็นปัจจัย มุ่งเอาสภาวะเป็นธัมมัญญูตตาเป็นต้น สกวาทิกกล่าวเพื่อทำลายอรรถแห่งลัทธิที่ปรวาทินำมาตั้งไว้แล้วด้วยพระสูตรนั้นจึงควรพิจารณาว่า ธาตุใดเป็นสภาวะตั้งอยู่แล้วในก่อน ธาตุนั้นเทียว ท่านเรียกว่าเป็นธัมมัญญูตตา ธัมมเนียม ธาตุนั้นเว้นจากอวิชา เป็นต้นมีอยู่ส่วนหนึ่งก็หาไม่ และคำว่า ธัมมัญญูตตา และธัมมเนียมนี้เป็นชื่อแห่งปัจจัยทั้งหลายมีอวิชาเป็นต้น จริงอยู่ เมื่อพระตถาคตทรงอุปบัติแล้วก็ดี ยังมีได้ทรงอุปบัติก็ดี สังขารทั้งหลายก็ย่อมเกิดเพราะอวิชาเป็นปัจจัย ทั้งธรรมทั้งหลายมีวิญญาณเป็นต้นย่อมเกิดแต่ธรรมทั้งหลายมีสังขารเป็นต้น เพราะฉะนั้น ความตั้งอยู่อันใดเพราะอรรถว่าเป็นเหตุแห่งสังขารธรรมทั้งหลาย ในบทนี้ว่า อวิชาปัจจุยา สังขารา เป็นต้น เพราะเหตุนี้ ธรรมนั้นจึงชื่อว่าธัมมัญญูตตา อนึ่ง ความที่ธรรมเหล่านั้นนั้นแหละเป็นนิยามเพราะอรรถว่าเป็นเหตุ ฉะนั้น ธรรมนั้นจึงชื่อว่า ธัมมเนียม เพราะฉะนั้นธัมมัญญูตาก็

^{๑๕} ม.ม. (ไทย) ๑๒/๔๕๐/๓๔๐-๓๔๑.

^{๑๖} อภิ.ก. (ไทย) ๓๗/๔๔๘-๔๔๙/๔๗๖-๔๗๗.

ดี ธรรมนิยามก็ดี ท่านจึงเรียกว่าอวิชา สกวาที่ถามว่า สภาวะนั้น คืออวิชา เป็นอสังขตะ นิพพานก็เป็นอสังขตะหรือ? ปรวาทที่ตอบรับรองด้วยความสามารถแห่งลัทธิ ครั้งถูกถามอีกว่า อสังขตะเป็น ๒ อย่างหรือ ปรวาทที่ตอบปฏิเสธเพราะไม่มีในพระสูตร แต่ตอบรับรองด้วยความสามารถแห่งลัทธิ^{๑๗}

แนวคิดดังกล่าวเป็นการพิจารณาธาตุว่าเป็นอมตะแต่ไม่ได้หมายความว่าธาตุที่วานั้นต่างหากออกไปจากการที่อวิชาเป็นปัจจัยให้เกิดสังขารเป็นต้น ตรงกันข้าม คำว่า “ธาตุ” เป็นการขยายไปเป็นธรรมฐิติ และธรรมนิยาม ตลอดจน อิทัปปัจจยตา ซึ่งเป็นเพียงชื่อเรียกความที่สิ่งต่างๆ อิงอาศัยกันและกันเกิดเท่านั้นเอง แต่เมื่อตีความเช่นนั้นย่อมไม่ถือว่าปฏิจจนูปบาทเป็นอสังขตธรรม เพราะปฏิจจนูปบาทเป็นชื่อเรียกการที่สังขตธรรมทั้งหลายอิงอาศัยกันเกิดและเสื่อมสลายเท่านั้น^{๑๘} จึงเป็นมุมมองที่สรวาสติวาทถือว่ามิใช่อะไรอย่างมีอยู่ท่ามกลางความเสื่อมสลายไป

แนวคิดที่ได้แย้งดังกล่าวนี้พระโมคคัลลีสัทธสเถระได้ทรงพิจารณาในเรื่องของสังขตธรรมคือธรรมที่มีปัจจัยปรุงแต่งกับอสังขตธรรมกับธรรมที่ไม่มีปัจจัยปรุงแต่ง โดยปฏิจจนูปบาทเป็นแบบไหนคือระหว่างมีอยู่หรือไม่มีอยู่ในแง่หนึ่ง ปฏิจจนูปบาทนั้นจะถือว่าอวิชาเรื่อยไปจนถึงทุกข์เป็นอสังขตธรรมได้หรือ เพราะที่กล่าวมาทั้งหมดนั้นล้วนเป็นสังขตธรรมทั้งสิ้น โดยพระโมคคัลลีสัทธสเถระกล่าวถึงสิ่งเหล่านี้ในความหมายของปฏิจจนูปบาท ส่วนอีกฝ่ายมองไปที่กฎที่ยังโยงองค์ประกอบต่างๆ ของวงจรปฏิจจนูปบาทที่เกิดขึ้นๆ อย่างนั้น เปรียบเหมือนเรามองรราง อีกฝ่ายมองที่ราง ทำให้มองสองสิ่งนั้นต่างกัน กล่าวคือฝ่ายหนึ่งมองปฏิจจนูปบาท อีกฝ่ายมองปฏิจจนูปปันธรม^{๑๙} โดยในที่นี้อาจถือว่า ฝ่ายพระสูตรต้นตอปฏิจจนูปบาทมองที่ปฏิจจนูปปันธรม ส่วนฝ่ายพระอภิธรรมปฏิจจนูปบาท

คำอธิบายเรื่องปฏิจจนูปบาทโยงกับความจริงว่ามีอยู่หรือไม่มีอยู่ จึงโยงกับหลักการที่เป็นสังขตธรรมและอสังขตธรรม ซึ่งมีคำโต้แย้งกันว่าเสาตรานติกะจึงถือว่าอสังขตธรรมไม่มีสภาวะอยู่ แม้โดยปรมาตม์ ทั้งหมดเป็นแค่บัญญัติสมมติเท่านั้น ทั้งนี้เนื่องจากอสังขตธรรมเป็นการปฏิเสธสังขตธรรม ฉะนั้น สภาวะมีอยู่ด้วยตัวของมันเองของอสังขตธรรมจึงมีไม่ได้ แม้กระทั่งเรียกว่ามีอยู่โดยสมมติก็ไม่ควร ดังในอภิธรรมโกศศาสตร์มีข้อความตอนหนึ่งกล่าวถึงการอภิปรายปัญหาเรื่องอสังขตระหว่างสรวาสติวาทและเสาตรานติกะ ว่า

“ถ้าอสังขตะปราศจากสภาวะมีอยู่ด้วยตัวของมันเอง ดังที่ (เสาตรานติกะ) ถืออยู่ โฉนในพระสูตรจึงกล่าวว่าในบรรดาธรรมทั้งหลาย จะเป็นสังขตธรรมก็ดี อสังขตธรรมก็ดี วิราจธรรม (นิพพาน) เป็นยอดก็เมื่อสิ่งนี้ไม่มี โฉนจึงจัดว่าเป็นสิ่งยอดเยี่ยมในความไม่มีได้เล่า อาจารย์ฝ่ายเสาตรานติกะวิสันนาว่าเรามีได้กล่าวว่าสภาวะแห่งอสังขตะว่างเปล่าดุจเขากระต่ายที่ไม่มีภาวะจะเป็นไปได้ สภาวะแห่งพระนิพพานซึ่งปราศจากสภาวะมีอยู่ด้วยตัวของมันเองมีอยู่ ฉะนั้น จึงกล่าวได้ว่าเป็นยอดกว่าธรรมทั้งปวง เพื่อยังสัตว์ทั้งหลายให้เกิดฉันทะยินดีในพระนิพพานนั้น อาจารย์ฝ่ายสรวาสติวาทปจฺฉาว่า หากอสังขตธรรมเป็นสภาพไม่มีก็ไม่ควรจักเรียกว่า นิโรธอริยสัจ ฝ่ายเสาตรานติกะถาม

^{๑๗} อรรถกถา กถาวัตถุ (ออนไลน์)

<http://www.84000.org/tipitaka/attha/attha.php?b=37&i=1084> (๒๔ เมษายน ๒๕๖๑).

^{๑๘} สมภาร พรหมทา, **พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก**, (กรุงเทพมหานคร : ปัญญฉัตร บุ๊คส์ บายดั่ง, ๒๕๕๙), หน้า ๓๖๕.

^{๑๙} สมภาร พรหมทา, **พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก**, หน้า ๓๕๙-๓๖๒

กลับว่า ที่ว่าอริยสังฆมรรคอย่างไร ฝ่ายสรวาสติวาทตอบว่า ได้แก่ความจริงอันไม่กลับกลาย ฝ่ายเสาตรานติกะแก้ว่า พระอริยเจ้าท่านเห็นในความจริงว่าเป็นความจริง เห็นในความไม่จริงว่าไม่จริง” สรุปลแล้วเสาตรานติกะถือว่าสังขตะไม่มีภาวะนิพพานนี้เอง ขณะที่สรวาสติวาทถือว่าสังขตะเป็นสภาพมีอยู่โดยปรมาตม์จะไม่มีสภาวะไม่ได้^{๒๐}

นิพพาน

ขณะที่สรวาสติวาทถือว่าพระนิพพานชนิดที่เป็นสภาวะมีอยู่ด้วยตนเอง เป็นอารมณ์แห่งมรรคจิต ผลจิต แต่เสาตรานติกะถือว่านิพพานคือความดับแห่งปวงทุกข์และกิเลสทั้งปวง ไม่มีสภาวะนิพพานอยู่โดยเอกเทศด้วยตัวเอง คือ ไม่มีสังขตะหรือสังขตะ เพราะอสังขตะไม่มีสภาวะนิพพานอยู่ด้วยตนเองได้ หรือเป็นอารมณ์แห่งมรรคจิตและผลจิต เกรวาทถือว่า อสังขตธาตุเป็นสภาพมีอยู่โดยปรมาตม์ คือไม่มีสภาวะเลยไม่ได้ นอกจากนี้พระนิพพานยังเป็นอารมณ์แห่งมรรคจิต ผลจิต เป็นสภาพอันบุคคลจะพึงบุคคลด้วยมรรค ดังข้อความในอชาตสูตรว่า “ภิกษุทั้งหลาย ธรรมชาติที่ไม่เกิด ไม่ปรากฏ อันปัจจัยไม่ทำ อันปัจจัยไม่ปรุงแต่ง มีอยู่จริง ภิกษุทั้งหลาย หากธรรมชาติที่ไม่เกิด ไม่ปรากฏ อันปัจจัยไม่ทำอันปัจจัยไม่ปรุงแต่ง จะไม่มีอยู่จริงไซ้ ในโลกนี้ก็จะไม่ปรากฏภาวะที่สลัดออกจากธรรมชาติที่เกิด ที่ปรากฏ อันปัจจัยทำ อันปัจจัยปรุงแต่งได้เลย ภิกษุทั้งหลายก็เพราะธรรมชาติที่ไม่เกิด ไม่ปรากฏ อันปัจจัยไม่ทำ อันปัจจัยไม่ปรุงแต่ง มีอยู่จริง ฉะนั้น จึงปรากฏภาวะที่สลัดออกจากธรรมชาติที่เกิด ที่ปรากฏ อันปัจจัยทำอันปัจจัยปรุงแต่ง”^{๒๑} ฉะนั้น การที่จะถือว่านิพพานมีสภาวะอยู่นั้นดูเหมือนจะเป็นพื้นฐานการตีความแบบเกรวาทและสรวาสติวาท ส่วนที่ถือว่านิพพานมีสภาวะที่ไม่เป็นด้วยตนเองนั้นถือเป็นการตีความแบบเสาตรานติกะและทำให้เกิดแนวคิดแบบมาธยมิกะต่อไป

๓.๒.๒ ประเด็นทางญาณวิทยา ในประเด็นทางความรู้จำเป็นต้องเข้าใจว่าความรู้ของเสาตรานติกะนั้นเชื่อมโยงกันระหว่างสิ่งที่อยู่ภายในคือจิต กับวัตถุที่อยู่ภายนอก ซึ่งนำไปสู่คำถามว่าเราสามารถรู้ได้หรือไม่ และสิ่งที่รู้จริงหรือไม่ ซึ่งจะได้อธิบายต่อไป

ธรรมชาติของความรู้

แนวคิดเสาตรานติกะนั้นมีความเชื่อในเรื่องสังขจะทั้งสอง คือเชื่อว่าความจริงไม่ใช่จิตเท่านั้นที่เป็นสิ่งเที่ยงแท้ แม้แต่ร่างกายหรือวัตถุภายนอกก็เป็นสิ่งเที่ยงแท้ด้วย ฉะนั้น อาจกล่าวได้ว่านิคายนี้ถือตัวแทนหรือสื่อกลางไม่ว่าจะเป็นร่างกายหรือวัตถุว่าเป็นสิ่งที่สัมผัสได้ด้วย โดยเขาเชื่อว่าความจริงนั้นไม่ใช่มีแต่จิตเท่านั้น แม้แต่ร่างกายหรือวัตถุภายนอกก็จริงด้วย โดยนิคายนี้ได้ตั้งข้อสังเกตถึงวัตถุภายนอกว่ามีอยู่จริง เพราะถ้าบุคคลไม่เคยเห็นวัตถุภายนอกเลย แล้วเขาจะพูดได้อย่างไรว่าจิตปรากฏออกมาเหมือนวัตถุภายนอก เพราะเมื่อวัตถุภายนอกไม่มี เราจะพูดได้อย่างไรว่าเหมือนกัน เท่ากับทำให้ไม่มีความหมาย

อีกเหตุผลที่น่าสนใจคือว่า วัตถุภายนอกนั้นแตกต่างจากจิต ไม่เหมือนกับจิตเลย เหมือนกับหม้อที่เราสัมผัสนั้นหากเป็นเหมือนผู้สัมผัสแล้ว ผู้สัมผัสอาจพูดได้ว่า ฉันคือหม้อ และถ้าวัตถุภายนอกไม่มี ความแตกต่างระหว่างความรู้สึกว่าหม้อก็มีไม่ได้ เพราะเราไม่สามารถอธิบายถึง

^{๒๐} เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๕๒-๓๕๓.

^{๒๑} พ.อิตติ. (ไทย) ๒๕/๔๓/๓๙๑.

ความแตกต่างระหว่างความรู้สึกของเรากับการอ้างถึงวัตถุภายนอกได้พร้อมกัน จึงเป็นเหตุผลให้เชื่อได้ว่ามีวัตถุภายนอกอยู่จริง^{๒๒}

แต่การมีอยู่จริงของวัตถุภายนอกนั้นมิได้อยู่ได้ เสาทรานติกะมองใน ๒ เจนไนคือ^{๒๓}

ก. ธาตุเท่านั้นที่มีสภาวะอยู่จริง ส่วนขันธ์ อายุตนะ ไม่มีจริง เป็นสมมติบัญญัติ ขณะที่สรวาสติวาทถือว่าขันธ์คือสภาวะธรรมที่มีจริง แต่ละสภาวะมาชุมนุมรวมกันเข้าจึงเป็นสภาพเป็นจริง มีจริง แต่เสาทรานติกะกล่าวว่า เมื่ออาศัยการชุมนุมกันจึงมีอย่างนี้จะเป็นของจริงไม่ได้จึงเป็นหรือมีจริงไม่ได้ เสาทรานติกะให้ข้อเปรียบเทียบไว้เหมือนคนตาบอดหลาย ๆ คนมารวมกัน การเห็นรูปก็เกิดไม่ได้ และการเห็นรูปก็เกิดไม่ได้ ฉะนั้น การที่ฝ่ายสรวาสติวาทถือว่าอายุตนะภายในสัมพันธ์กับอายุตนะภายนอกเกิดวิญญานความรู้ จำต้องมีสภาวะธรรมโดยตัวเองของอายุตนะภายในและอายุตนะภายนอกสำแดงตัวมันแต่ละอายุตนะนั้น เช่น การเห็นรูปสีเขียว จะต้องอาศัยปัจจัยอื่นๆ เช่น มีแสงสว่าง มีช่องว่างก็จริง แต่ลักษณะการเห็นนั้นต้องเป็นเรื่องของจักขุนทรีย์ และการเห็นสีเขียวต่างไปจากสีอื่นก็เป็นด้วยรูปวิสัยที่มีอยู่โดยตัวมันเอง ซึ่งตรงนี้เป็นที่ยืนยันของเสาทรานติกะว่าเป็นเรื่องของสิ่งภายนอกไม่ใช่เป็นการยึดถือว่าสิ่งเหล่านั้นมีอยู่ในขันธ์ อายุตนะแต่อย่างใด

ข. สภาพมายาไม่มีสภาวะอยู่จริง แนวคิดของเสาทรานติกะที่มองว่า สภาวะของจิตใจเท่านั้นที่พึงกล่าวได้ว่ามีอยู่แม้ในปรมาตม์ แต่วิสัยภายนอกมาเป็นอารมณ์ของใจ ล้วนเป็นมายาปราศจากสภาวะโดยตัวมันเอง ในคัมภีร์มหาวิภาวภาษาศาสตร์ได้อธิบายแนวคิดของเสาทรานติกะไว้ว่า “อุปมาดังสตรีผู้หนึ่งประดับกายด้วยอาภรณ์อันงดงามเข้าสู่ชุมนุมชน บุรุษบางคนได้ยลเข้าบังเกิดความเคารพนับถือ บุรุษบางคนได้ยลเข้าบังเกิดระคะกำหนัด บุรุษบางคนได้ยลเข้าบังเกิดความรักไม่พอใจ บุรุษบางคนได้ยลเข้าบังเกิดความรักชัง บุรุษบางคนได้ยลเข้าบังเกิดความรักเบียดเบียน...ในบุรุษเหล่านั้น พึงกำหนดรู้ว่า ผู้ที่เป็นบุตรย่อมเกิดความรักพนับถือ ผู้ที่กำหนดย่อมเกิดระคะ ผู้ที่เป็นศัตรูย่อมเกิดความรักไม่พอใจ ผู้ที่เป็นภริยาน้อยของสามีของผู้หนึ่งย่อมเกิดความรักชัง ผู้บำเพ็ญอุบาสกในอุสภกัมมภูมีย่อมบังเกิดความรักเบียดเบียน...จึงแสดงให้เห็นประจักษ์ว่า วิสัยต่างๆ ภายนอกของจิตมิใช่เป็นของมีสภาวะโดยตัวของมันเองเลย จึงไม่มีอยู่จริง สักแต่ว่าเป็นสภาพมายา” และในนยายนุสสารศาสตร์กล่าวถึงว่า อาจารย์ฝ่ายเสาทรานติกะมีทัศนะว่า อาศัยอำนาจความรู้สึกที่แบ่งแยกแตกต่างระหว่างบุคคลจึงเกิดความสุขและความทุกข์ขึ้น นี่เป็นเครื่องบ่งชี้ให้เห็นชัดถึงวิสัยและอารมณ์ทั้งปวงว่าเป็นสภาพไม่จริง หรือตัวอย่างเช่น ในแม่น้ำสายเดียวกัน ในทัศนะของมนุษย์ก็อย่างหนึ่ง ของปลา ปู หอย เต่าก็อย่างหนึ่ง จึงเป็นเครื่องพิสูจน์ว่า วิสัยภายนอก รูปลายตนะ...ปราศจากสภาวะมีอยู่ด้วยตัวของมันเองแน่นอน สิ่งที่มีสภาวะอยู่คือ ธาตุ ๑๘ เท่านั้น^{๒๔}

^{๒๒} สติสจันทร ชัตเตอร์จิ, **ปรัชญาอินเดีย**, แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๒๗๗-๒๗๘.

^{๒๓} เสถียร โพธิ์นันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๔๙-๓๕๑.

^{๒๔} ธาตุ ๑๘ คือ สิ่งทั้งทรงสภาวะของตนอยู่เอง ตามที่เหตุปัจจัยปรุงแต่งขึ้น เป็นไปตามธรรมเนียมคือกำหนดแห่งธรรมคา ไม่มีผู้สร้างผู้บันดาล และมีรูปลักษณะกิจการการเป็นแบบจำเพาะตัว อันพึงกำหนดเอาเป็นหลักได้แต่ละอย่างๆ ดังนี้ ๑. จักขุธาตุ ธาตุคือจักขุปสาท ๒. รูปธาตุ ธาตุคือรูปารมณ ๓. จักขุวิญญานธาตุ ธาตุคือจักขุวิญญาน ๔. โสตรธาตุ ธาตุคือโสตรปสาท ๕. สัทธาธาตุ ธาตุคือสัทธาธรรม ๖. โสตวิญญานธาตุ ธาตุคือโสตวิญญาน ๗. ฆานธาตุ ธาตุคือฆานปสาท ๘. คันธธาตุ ธาตุคือคันธารมณ ๙. ฆานวิญญานธาตุ ธาตุคือฆานวิญญาน ๑๐. ชิวหาธาตุ ธาตุคือชิวหาปสาท ๑๑. รสธาตุ ธาตุคือรสารมณ ๑๒. ชิวหาวิญญานธาตุ ธาตุคือชิวหาวิญญาน ๑๓.

ฉะนั้น เมื่อพิจารณาจากแนวคิดเรื่องธาตุ สิ่งภายในและวัตถุภายนอกจึงมีอยู่ในฐานะเป็นธาตุ ไม่ใช่มีอยู่การรับรู้ของเรา มีอยู่ในฐานะเป็นธาตุอย่างนั้น เมื่อเรารับรู้จึงสร้างกระบวนการบางอย่างที่กลายเป็นความรู้สึกซึ่งไม่ใช่ความรู้ตามความเป็นจริง สิ่งที่เราจึงเป็นเพียงมายา แต่การรู้ความจริงได้จึงเป็นความรู้ถึงสภาวะความเป็นหรือธาตุหรือรู้ตามแบบที่เป็นจริงนั่นเอง แต่ความจริงไม่มีอยู่ในสิ่งๆ นั้น

กระบวนการรับรู้

ขณะที่คนมองแนวคิดแบบสรวาสติกวาทหรือไวภาซิกะเป็นแบบสำนิจนิยม (Realism)^{๒๕} ส่วนเสาตรานติกะแบบนามนิยม (nominalism)^{๒๖} กล่าวคือถือแนวคิดแบบคตินิยมการเป็นตัวแทน (Representationalism) ในญาณวิทยา คตินิยม การเป็นตัวแทนคือทรรศนะที่ว่า มีแต่สิ่งที่เรารู้ได้เท่านั้นที่เป็นตัวแทนโลกของเรา ได้แก่ มโนภาพ, สัญชาน, ความเชื่อ เป็นต้น ไม่ใช่ตัวโลกเอง ฉะนั้น คตินิยมการเป็นตัวแทนเชิงญาณวิทยาจึงตรงกันข้ามกับสำนิจนิยม ทรรศนะนี้ยังคงเป็นที่ยอมรับกันอยู่ในปริมนทลทางปรัชญาที่แน่นอน มีรากเหง้าในลัทธิเตส์การ์ตส์ศตวรรษที่ ๑๗, ในประสบการณ์นิยมของจอห์น ล็อกกับเดวิด ฮูมในศตวรรษที่ ๑๘ และในจิตนิยมของอิมมานูเอล คานท์^{๒๗}

จากแนวคิดนี้เองเสาตรานติกะจึงมีประเด็นเรื่องการรับรู้ความจริงที่ไม่ตรงกับโยคจาร โดยสำนักโยคจารย เชื่อมความมีอยู่ที่เป็นอิสระของความจริงภายนอก (external objects) เป็นสิ่งที่เรารับรู้ได้ทางใจของเรา ปรากฏในจิตวิญญาณของเราเท่านั้น ขณะที่เสาตรานติกะไม่เห็นด้วยในกรณีที่เราสามารถรับรู้รูปแบบความจริงทางใจของเราเองได้ และความจริงนั้นเชื่อมต่อกับความจริงภายนอกได้ เพราะเป็นความสงสัยระหว่างสิ่งภายใน (internal) กับสิ่งภายนอก (external) จะสัมพันธ์กันจริงได้อย่างไรถ้าสิ่งภายนอกนั้นไม่มีอยู่จริง เสาตรานติกะปฏิเสธข้ออ้างของโยคจารเพราะจิตวิญญาณกับสิ่งภายนอกไม่มีทางปรากฏพร้อมกันได้ เนื่องจากทั้งสองอย่างมีอัตลักษณ์เฉพาะ เราจึง

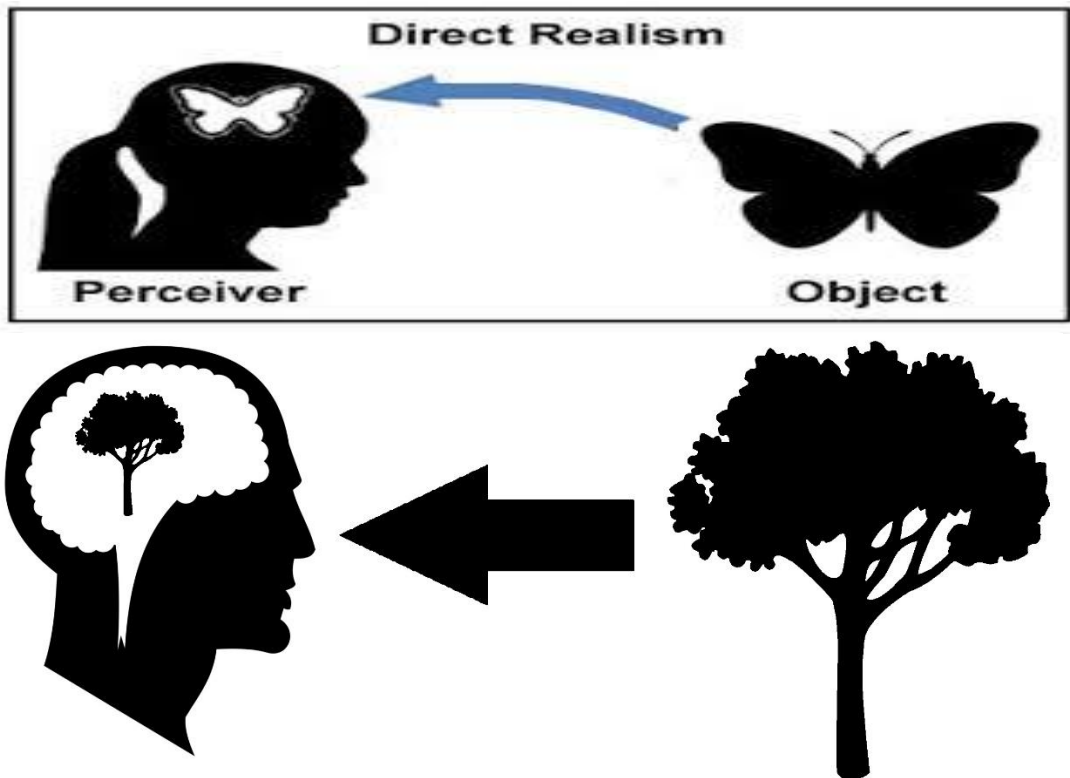
กายธาตุ ธาตุคือกายปสาท ๑๔. โณภูฏัพพธาตุ ธาตุคือโณภูฏัพพารมณ ๑๕. กายวิญญาณธาตุ ธาตุคือกายวิญญาณ ๑๖. มโนธาตุ ธาตุคือมโน ๑๗. ธรรมธาตุ ธาตุคือธรรมารมณ ๑๘. มโนวิญญาณธาตุ ธาตุคือมโนวิญญาณ อ้างใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๒๔, (นนทบุรี : บริษัท เอส.อาร์.พรินต์ติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๕๓), หน้า ๒๖๖-๒๖๗.

^{๒๕} สำนิจนิยม (Realism) คือทฤษฎีที่เชื่อว่าสิ่งสากลมีอยู่จริง และดำรงอยู่อย่างเป็นอิสระจากสิ่งเฉพาะ นักสำนิจนิยมถือว่าคำทั่วไปแต่ละคำหมายถึงลักษณะเด่นหรือคุณสมบัติที่แท้จริงในตัวเองโดยแท้ และทรรศนะที่ถือว่าโลกทางกายภาพนอกตัวเรามีอยู่จริงและมีความเป็นจริงในตัวเอง ไม่ขึ้นกับความคิด ความเห็น หรือความรู้ของมนุษย์ จึงใช้เป็นแหล่งอ้างอิงสำคัญในการสร้างองค์ความรู้ของมนุษย์ อันได้แก่ ความรู้ใดที่ตรงตามลักษณะของวัตถุ/สิ่งๆ ก็ถือว่าความรู้นั้นถูกต้องและเชื่อถือได้ อาทิ เห็นเด็กก็รู้ว่าเห็นเด็ก เห็นคนแก่ ก็รู้ว่าเห็นคนแก่ เห็นสิ่งสี่เหลืงก็รู้ว่าเห็นสิ่งสี่เหลืง เห็นสิ่งสีแดง ก็รู้ว่าเห็นสิ่งสีแดง ทรรศนะนี้ตรงกับวิทยาศาสตร์ อ้างใน เจษฎา ทองรุ่งโรจน์, **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา**, (กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗), หน้า ๗๕๘.

^{๒๖} นามนิยม (nominalism) คือทฤษฎีที่ว่าไม่มีสาระสากลในความเป็นจริง และจิตไม่สามารถกำหนดกรอบมโนภาพหรือจินตภาพเดียวให้สอดคล้องกับคำ/พจน์สากลหรือทั่วไปได้ และเป็นทฤษฎีที่ว่าแม้แต่ปัจเจก/สิ่งเฉพาะเท่านั้นและไม่มีสิ่งนามธรรม/สิ่งสากลดำรงอยู่ แนวคิดนี้อริสโตเติลมองว่าสิ่งที่มีชื่อคือสิ่งจริง หรือสิ่งจริงคือสิ่งที่ปรากฏต่อผัสสาการ/เพนทาการ เทียบได้กับปรัชญาฮินดูที่ว่า สิ่งใดมีชื่อ สิ่งนั้นเป็นนาม สิ่งใดไม่มีชื่ออันพึงรู้ได้ด้วยรูป สิ่งนั้นเป็นรูป อ้างใน เจษฎา ทองรุ่งโรจน์, **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา**, หน้า ๖๓๐.

^{๒๗} เจษฎา ทองรุ่งโรจน์, **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา**, หน้า ๗๗๐.

ไม่สามารถมีประสบการณ์กับสิ่งภายนอกนั้นจากจิตวิญญาณ โดยถ้าเป็นจิตวิญญาณเป็นจริง ก็จะไม่มีการรับรู้ถึงสิ่งภายนอกที่จริงเลย การปฏิเสธของเสาตราบติเกะนั้นเกิดจากการไม่เชื่อการรวมกันระหว่างจิตวิญญาณกับวัตถุที่มีความจริงคนละแบบกันจะเป็นไปได้ ถึงแม้จะรวมกันได้จริงก็ต้องมีสิ่งหนึ่งจริงอีกสิ่งหนึ่งไม่จริงอยู่ดี ตัวอย่างเช่น มีหินก้อนหนึ่ง เราพูดว่า “ฉันเป็นหิน” แทนจะพูดว่า “ฉันเห็นหินก้อนหนึ่ง” นี้แสดงว่าโยคจารไม่สามารถแยกได้ระหว่างประธานผู้สัมผัสกับวัตถุทางประสาทสัมผัส^{๒๘}



เสาตราบติเกกับการอนุมาน

การที่เราจะรับรู้ว่ามีวัตถุภายนอกมีอยู่จริงนอกเหนือจากจิตนั้น เนื่องจากวัตถุภายนอกเป็นแบบเฉพาะแก่เจตสิก หรือเป็นตัวแทนของวัตถุภายนอกซึ่งมีอยู่ในใจ จึงสามารถอนุมานได้ว่า วัตถุภายนอกนั้น เป็นแบบหรือตัวแทนภายในใจ คือวัตถุภายนอกได้สร้างแบบในใจ และเหตุผลว่าทำไมเราจึงไม่สามารถสัมผัสวัตถุอะไรได้เลยตลอดเวลา มาจากสาเหตุ ๔ ประการคือ

- ๑) วัตถุช่วยในการสร้างรูปต่างๆ ให้แก่จิต
- ๒) สิ่งนั้นจะต้องมีจิตเป็นผู้รับรู้ ทำให้เกิดความรู้สึกในวัตถุนั้น
- ๓) ต้องมีอินทรีย์หรืออายตนะคือทางติดต่อระหว่างวัตถุภายนอกกับจิต โดยอายตนะนั้นมีหน้าที่คอยกำหนดชนิดของความรู้ โดยเป็นความรู้สึกทางตา หู จมูก ลิ้น กาย
- ๔) มีสิ่งแวดล้อมที่ช่วยเหลือให้การปรากฏของวัตถุนั้นสมบูรณ์ เช่นแสงสว่าง สถานที่เหมาะสม ระยะที่ควรสัมผัสได้

^{๒๘} Ramakrishna Puligandla, *Fundamentals of Indian Philosophy*, 4th impression, 75-

โดยทั้ง ๔ อย่างนี้ถือเป็นการสร้างประสบการณ์ทางวัตถุขึ้นในจิต กล่าวคือผลของวัตถุภายนอกนั้นมีอยู่ แต่ไม่สามารถสัมผัสได้ เพราะสิ่งที่จิตรู้ในทันทีทันใดนั้นคือเครื่องหมายหรือตัวแทน หรือภาพของวัตถุภายนอกซึ่งมีอยู่ภายในความรู้สึกของเราเอง เป็นปรากฏการณ์ภายในใจที่เราอนุมานได้ถึงวัตถุภายนอกว่ามีอยู่จริง เพราะถ้าไม่มีวัตถุภายนอก เครื่องหมายหรือตัวแทนวัตถุภายนอกนั้นก็ไม่สามารถเกิดขึ้นได้^{๒๙} แนวคิดแบบเสาตรานติกะนี้เองที่ถูกนำมาปฏิเสธแนวคิดแบบจิตนิยมของเบร์กเลย์ (Berkeley) ที่ยืนยันความมีอยู่ของ “ตัวฉัน” และมโนภาพของ “ตัวฉันโดยปฏิเสธความจริงของสิ่งที่ไม่ใช่จิต โดยเขามองว่า สสารมีอยู่เพียงมโนภาพเท่านั้น สรรพสิ่งที่เราได้เห็น ได้ฟัง ได้กลิ่น ลิ้มรส สัมผัสนั้นมีจริงแต่ไม่ใช่อยู่ได้เองนอกจิตใจของเรา กล่าวคือเรารู้ว่ามีสิ่งใดก็เพราะว่าเรานูมานว่ามีสิ่งนั้นอยู่จากได้รับข้อสังเกตในลักษณะต่างๆ แต่ลักษณะเหล่านั้นเปลี่ยนได้ เช่น โกลไปก็เห็นอย่าง โกลไปก็เห็นอย่าง เป็นต้น เมื่อเป็นเช่นนั้นก็เท่ากับเราพิสูจน์ไม่ได้ แต่เราแน่ใจได้ก็มีเพียงมโนภาพในใจของเราเท่านั้น^{๓๐}

ไวภาษิกะเห็นด้วยในเรื่องว่าจิตและวัตถุภายนอกนั้นมีอยู่จริง เพราะถ้าไม่ยอมรับว่ามีอยู่จริงก็ไม่สามารถอนุมานได้ เพราะเราไม่สามารถรู้ได้ว่ามันเป็นอย่างไร แต่การจะอนุมานถึงสิ่งใดก็แล้วแต่ต้องเคยเห็นมาก่อน เช่นถนนเปียก เราอาจเชื่อได้ว่าฝนตก เพราะเราเคยเห็นเหตุการณ์นี้มาก่อน ถ้าไม่เคยเห็นฝนมาก่อนก็ไม่มีทางสามารถอนุมานได้ว่าถนนเปียกมาจากน้ำฝน แต่ปัญหาคือว่าถ้าเราไม่มีเคยมีสิ่งเหล่านั้นมาก่อนในอดีต เราจะอนุมานได้อย่างไร หรือว่ามีสิ่งหนึ่งสิ่งใดอยู่ภายนอกหรือนอกเหนือจากใจเรา และเราอาจต้องยอมรับว่าวัตถุภายนอกนั้น เราสามารถสัมผัสได้โดยตรง ดังนั้นพวกไวภาษิกะจึงถือเอาทฤษฎีว่า เรารู้วัตถุภายนอกได้โดยตรง ไม่ต้องอาศัยการอนุมานใดๆ แบบเสาตรานติกะ^{๓๑}

๓.๒.๓ ประเด็นทางจริยศาสตร์ เสาตรานติกะมีทรรศนะในเรื่องชีวิตแบบพุทธศนนิย (passivism) คือถือว่าธรรมทั้งหลายนำไปสู่ทุกข์ แม้แต่สภาวะที่เป็นสุข ก็ไม่ใช่สุขที่แท้จริง โดยถือว่าไม่มีอดีตไม่มีอนัตตา ไม่มีความดำรงอยู่ มีแต่ความไม่เที่ยง ไม่มีความสุข มีแต่ความทุกข์ ยกเว้นนิพพาน ซึ่งในประเด็นนี้เหมือนกับเถรวาทที่มองว่าชั้น ๕ เป็นตัวทุกข์ ความเกิดขึ้นเป็นทุกข์และความดับชั้น ๕ เป็นความดับทุกข์ แต่อย่างไรก็ตามสภาวะที่เรียกว่า สุข ไม่มี เป็นแต่สภาวะที่มีความทุกข์น้อยลง ทำให้เห็นว่าพุทธศนนิยแบบ per excellence แม้จะถือว่าสรรพสิ่งเป็นทุกข์ แต่ก็สามารถไม่ทุกข์ไปกับสิ่งเหล่านั้นได้ ไม่คล้อยตามความรู้สึก คือแปลงสภาพให้เป็นสุขได้ในท่ามกลางทุกข์^{๓๒} การตีความแบบเสาตรานติกะเป็นการมองตามความจริงโดยไม่ถือเอาตัวตนหรือความรู้สึกว่าเป็นตัวตน แต่เสาตรานติกะก็ถือว่า การกระทำต่างๆ เกิดจากเจตนา และเจตนาเนื่องที่กระทำที่เก็บไว้ในขันธสันดาน ไม่สูญหาย ย่องส่งเป็น พืชะ หรือ พืช ไปเก็บไว้ในภวังคจิต แต่ไม่ใช่อยู่ในรูปของตัวตน แต่เป็นเจตสิก ซึ่งฝ่ายเสาตรานติกะถือว่าเจตสิกคือจิต กล่าวคือขณะต้นเป็นเหตุให้เกิดจิตในขณะหลัง

^{๒๙} สติสจันทร ชัตเตอร์จี, **ปรัชญาอินเดีย**, แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๒๗๙

^{๓๐} สมักร บุรวาศ, **คำบรรยายวิชาปรัชญา**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๕), หน้า ๑๒๖-๑๒๗.

^{๓๑} สติสจันทร ชัตเตอร์จี, **ปรัชญาอินเดีย**, แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๒๘๐-๒๘๑.

^{๓๒} พระศรีคัมภีร์ญาณ (สมจินต์ วันจันทร์), **พุทธปรัชญา**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙), หน้า ๒๓๑-๒๓๓.

จิตในขณะหลังเรียกว่า เจตสิก เหมือนกับบุคคลหลายคนเดินไปในหนทางที่แคบ ต้องเดินทีละคน ไม่สามารถไปด้วยกันได้ ฉะนั้น พืชเหล่านี้จึงนำไปกับจิตโดยมีทั้งกุศล อกุศล อบรมจิตตสันดานให้ เป็นไปเมื่อประสบกับเหตุและปัจจัยอันสมควรแก่กัน พืชก็จะเติบโตกล้าแข็งสำแดงลักษณะออกมา ทำให้เกิดกุศลวิบาก อกุศลวิบากแก่สัตว์นั้นๆ ความคิด^{๓๓}

แนวคิดเรื่องความดี ความชั่ว

เสาตรานติกะถือว่าธรรมชาติของจิตเป็นไปทั้งกุศล อกุศล อัพยาทยะ เพราะจิตกับ เจตสิกเป็นธรรมต้นเดียวกัน เจตสิกคืออาการของจิตเป็นไปทั้งกุศล อกุศล อัพยาทยะ ส่วนมตีฝ่าย เถรวาทและสรวาสติวาทถือว่า จิตเป็นธรรมชาติรู้คิดอารมณ์ เพียงแต่ความรู้ความคิดในอารมณ์ เท่านั้น จะพยากรณ์ว่าเป็นกุศล อกุศลไม่ได้ แต่ด้วยจิตประกอบด้วยเจตสิกที่มีหิริ โอตตัปปะ เป็นต้น จึงเรียกได้ว่าเป็นกุศลจิต ถ้าจิตเกิดพร้อมกับเจตสิกไม่ดี มีโลภะ โทสะ เป็นต้น เรียกได้ว่าเป็นอกุศลจิต แต่ถ้าในสมัยใด จิตไม่ประกอบด้วยเจตสิกกุศล หรืออกุศล มีแต่เจตสิกอื่น เช่นเวทนา สัญญา ธรรมชาติของจิตเป็นอัพยาทยะ^{๓๔}

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์

๔.๑ พุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะ คือสำนักที่กล่าวถึงเรื่องใดบ้าง และมี ประเด็นศึกษาในเรื่องดังกล่าวอย่างไร?

๔.๒ วิเคราะห์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญา มหายาน นิกายเสาตรานติกะ ศึกษาในประเด็นใดบ้าง พร้อมยกเหตุผลประกอบ

๔.๓ วิพากษ์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญา มหายาน นิกายเสาตรานติกะว่าท่านเห็นด้วยหรือไม่ เพราะอะไร

๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

เจษฎา ทองรุ่งโรจน์. พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย. กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. พิมพ์ครั้งที่ ๒๔.

นนทบุรี : บริษัท เอส.อาร์.พรินต์ติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๕๓.

พระศรีคัมภีร์ญาณ (สมจินต์ วันจันทร์). พุทธปรัชญา. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร :

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙.

สมภาร พรหมทา. พุทธปรัชญาในอิทธิภูมิ. กรุงเทพมหานคร : ปัญญาวัตร บัณฑิต บายดิง, ๒๕๕๙.

สติสัจจันทร ชัดเตอร์จิ. ปรัชญาอินเดีย. แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร :

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙.

สุมาลี มหณรงค์ชัย. พระนาคาชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง. กรุงเทพมหานคร:ศยาม, ๒๕๔๘.

^{๓๓} เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๕๖-๓๕๗.

^{๓๔} เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๕๔-๓๕๕.

เสถียร โพธิ์นันทะ. **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราช
วิทยาลัย, ๒๕๔๓.

อรรถกถา กถาวัตถุ (ออนไลน์).

<http://www.84000.org/tipitaka/attha/attha.php?b=37&i=1084> (๒๔ เมษายน
๒๕๖๑).

Ramakrishna Puligandla. **Fundamentals of Indian Philosophy**. 4th impression. New
Delhi : D.K.Printworld Ltd, 2008.

บทที่ ๖

พุทธปรัชญามหายาน นิกายมหายมิกะ

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายมหายมิกะ
- ๑.๒ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายมหายมิกะในแง่อภิปรัชญา
- ๑.๓ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายมหายมิกะในแง่ญาณวิทยา
- ๑.๔ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายมหายมิกะในแง่จริยศาสตร์

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายมหายมิกะ
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายมหายมิกะในแง่
อภิปรัชญา
- ๒.๓ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายมหายมิกะในแง่
ญาณวิทยา
- ๒.๔ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายมหายมิกะในแง่จริย
ศาสตร์

๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

ในการศึกษาพุทธปรัชญามหายาน นิกายมหายิกะ ได้วางรูปแบบการศึกษาภายใต้ประเด็นหลัก ๆ ๒ ด้าน ดังต่อไปนี้

๓.๑ พัฒนาการและแนวคิด

ความหมายทางภาษาของคำว่า มายิกะ หมายถึง “คำสอนเรื่องทางสายกลาง” โดยมหายิกะนั้นปฏิเสธที่สุดทั้งสัสตทิภูติ คือความเห็นว่ายั่งยืน (eternalism) และอุจเฉททิภูติ คือความเห็นว่ายขาดสูญ (annihilationism), ตัวตน และไม่มีตัวตน, วัตถุและจิตใจ, ร่างกายและวิญญาณ, สาระและกระบวนการ, เอกภาพและพหุภาพ, การยืนยันและการปฏิเสธ, อัตลักษณ์และความแตกต่าง เพื่อรักษาคำสอนเรื่องทางสายกลางในจิตวิญญาณที่บริสุทธิ์ตามคำสอนของพระพุทธเจ้า^๑ โดยในที่นี้จะได้วางรูปแบบการศึกษาไว้ดังนี้

๓.๑.๑ พัฒนาการทางด้านประวัติศาสตร์

หลังพุทธศตวรรษที่ ๕ ได้มีการเปลี่ยนแปลงพระพุทธศาสนาครั้งใหญ่ เนื่องจากความเจริญขึ้นของศาสนาพราหมณ์ทำให้รูปแบบแนวคิดของมหายานได้รับการปรับปรุงเพื่อเป็นเครื่องต้านทานอิทธิพลของพราหมณ์ และถ้าจะว่าตามจริงแล้วอาจเป็นไปได้ที่แนวคิดของมหายานได้ยกแนวคิดของพราหมณ์มาอธิบายด้วยคำในทางพระพุทธศาสนามากขึ้น โดยเฉพาะเรื่อง โพธิจิต คือจิตแห่งความหลุดพ้นเป็นหลักสำคัญกล่าวคือ บุคคลนั้นเชื่อว่ามีโพธิจิต หากจะต้องทำสิ่งใดผิดต่อพระธรรมวินัยบ้าง แต่เพื่อประโยชน์ของสรรพสัตว์ก็ต้องทำ ดังมีข้อบัญญัติว่า พระโพธิสัตว์เห็นทราฐตั้งตนเป็นศัตรูกับพระพุทธศาสนา หากใช้วิธีเกลี้ยกล่อมแล้วไม่สำเร็จก็ต้องจัดการขั้นเด็ดขาด แม้กรรมนั้นจะทำให้พระโพธิสัตว์ตกนรกก็ตาม แต่นั่นถือเป็นความเมตตากรรมในผู้หนึ่งด้วย เพราะถ้าปล่อยให้เขาทำกรรมต่อไปก็จะยิ่งเพิ่มผลกรรมให้ต้องทนทุกข์ในอบายมากขึ้น สาเหตุดังกล่าวนี้ทำให้มหายานเกิดแนวคิดแบบอุดมคติมีแนวคิดบางอย่างที่แตกต่างจากเถรวาท เช่น คำอธิบายเรื่องอนัตตาที่ใช้คำว่า “ศูนยตา” เพราะถือว่าบุคคลจะพ้นทุกข์ได้ด้วยการเข้าถึงศูนยตา โดยมี ๒ ขั้นคือ บุคคลศูนยตา คือ บุคคลละอัสมีมานะทำให้บรรลुพระอรหันต์ และธรรมศูนยตา การละความยึดถือในพระนิพพานอันเป็นภูมิพระโพธิสัตว์ชั้นสูง ซึ่งปรากฏอยู่ในมหาปรัชญาปารมิตาสูตซึ่งเป็นที่มาของนิกายมหายิกะ^๒

นิกายนี้เกิดขึ้นในพุทธศตวรรษที่ ๗ โดยมีท่านนาการชุนเป็นผู้ก่อตั้ง โดยใช้ภาษาวิธีในการโต้แย้งฝ่ายปรวาทที่ ท่านดับขันธที่วิหารเมืองอมราวตีในแคว้นอันธระ ทักษิณาท ซึ่งอยู่ในอินเดียตอนใต้ ตอนนี้อยู่มีชาวกพระสฤปเจตียชื่อว่า “นาการชุนโกณฑะ” โดยงานที่นาการชุนทำคือการย่อมหาปรัชญาปารมิตาสูตแล้วทำระบบวิภาษวิธี เพื่ออธิบายแนวทางเข้าถึงแนวคิดนี้ได้ เป็นที่มาของคัมภีร์สำคัญคือ คัมภีร์มหายิกการิกา ถือว่าเป็นคัมภีร์ทางตรรกวิทยาที่ยิ่งใหญ่ในสมัยนั้น และวางวิธีการทางด้านตรรกะในฝ่ายมหายานอย่างเป็นระบบจนถึงปัจจุบัน โดยสรุปรายละเอียดดังนี้

^๑ Ramakrishna Puligandla, *Fundamentals of Indian Philosophy*, 4th impression, (New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008), p.81.

^๒ อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, *พระพุทธศาสนามหายาน*, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : สภาการศึกษามหาภูมิบาลวิทยาลัย, ๒๕๓๙), หน้า ๑๕๖.

- ก. ช่วงวางหลักการและประกาศคำสอนศูนย์ตาโดยท่านนาคคารุณและอารยเทวะ
 - ข. ช่วงการแตกสำนักออกเป็นสาขาย่อย คือ ปราสังคิกะ (Prasangika) กับสวาทันตริกะ (Svatantrika) โดยท่านภาวะวิเวกะ
 - ค. ช่วงยืนยันคำสอนแบบปราสังคิกะ โดยท่านจันทรกิริติ
 - ง. ช่วงผสมผสานคำสอนมาธยมิกะกับแนวคิดจิตเท่านั้นของโยคจาร และวางรากฐานคำสอนในทิเบต โดยท่านศานตรักษิตะและกมลศีล^๓
- ถ้ากล่าวโดยสรุปแล้วทั้งหลักศูนย์ตาและทางสายกลางของท่านกลายเป็นรากฐานให้กับคำสอนของมหายานทุกสำนักได้พัฒนาคำสอนของตน

๓.๑.๒ พัฒนาการทางด้านแนวคิด

แนวคิดของมาธยมิกะเกิดขึ้นจากการปรัชญาปารมิตาสูต โดยเนื้อหาพระสูตรนี้ยืนยันว่าธรรมทั้งหลายว่างจากสวลักษณะ (ลักษณะที่มีเอง เป็นอยู่เองได้) โดยพระโพธิสัตว์จะต้องหยั่งเห็นว่าบุคคลจะต้องมองทุกอย่างด้วยจิตที่ปล่อยวาง คือ ขั้น ๕ เป็นของว่าง บารมีเป็นของว่าง ไม่มีหนทาง การฝึกฝนตัวเอง ไม่มีผู้ฝึกฝน ไม่มีเป้าหมาย มีเพียงการฝึกฝนเดียวคือการสร้างปัญญาบารมีให้จิตพิจารณาตลอดเวลาว่า ไม่มีแก่นสารในธรรมทั้งหลาย ไม่มีทวิภาพใดๆ เกิดขึ้นระหว่างจิตกับธรรม แต่เป็นการที่เรากำลังศึกษาธรรม จึงทำให้เกิดการแบ่งแยกกว่าเป็นเราเป็นธรรม ทำให้เกิดทวิภาวะ รวมถึงการเกิดทวิภาวะในเรื่องความไม่รู้แจ้งด้วย ฉะนั้น การฝึกฝนตนเองจึงต้องไม่มีการแบ่งแยกระหว่างรู้ กับไม่รู้ ไม่แยกจิตกับธรรม ต้องปล่อยวางทวิภาวะ^๔ โดยในนัยมีคำอธิบายที่พยายามอธิบายถึงที่มาของแนวคิดแบบทวิภาวะคือระหว่างอัตถิภาณุคือความเห็นว่ามี และนัตถิภาณุคือความเห็นว่ามีไม่มีตามที่มาในพระไตรปิฎก ดังนี้

ข้อความที่ ๑ “ครั้งนั้น ท่านพระกัจจานโคตรเข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคถึงที่ประทับ ถวายอภิวาทแล้ว ณ ที่สมควร ได้ทูลถามพระผู้มีพระภาคดังนี้ว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ที่พระองค์ตรัสว่า ‘สัมมาทิฐิ สัมมาทิฐิ’ นี้ ด้วยเหตุเพียงเท่าไรหนอจึงเรียกว่าสัมมาทิฐิ” “กัจจานะ โดยมากโลกนี้อาศัยที่สุด ๒ อย่าง คือ (๑) ความมี (๒) ความไม่มี ก็เมื่อบุคคลเห็นความเกิดขึ้นของโลกด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริง ความไม่มีในโลก ก็ไม่มี เมื่อบุคคลเห็นความดับแห่งโลกด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริง ความมีในโลก ก็ไม่มี

กัจจานะ โดยมากโลกนี้ยังพัวพันอยู่ด้วยอุปายและความยึดมั่นอันเป็นเหตุที่ใจเข้าไปตั้งมั่น ถือมั่นและนอนเนื่อง แต่อริยสาวกไม่เข้าไปถือมั่นอุปายและความยึดมั่นอันเป็นเหตุที่ใจเข้าไปตั้งมั่น ถือมั่นและนอนเนื่องว่า ‘อัตตาของเรา’ ไม่เคลือบแคลงไม่สงสัยว่า ‘ทุกข์นั้นแล เมื่อเกิดขึ้น ย่อมเกิดขึ้น ทุกข์เมื่อดับ ย่อมดับไป’ อริยสาวกนั้นมีญาณหยั่งรู้ในเรื่องนี้โดยไม่ต้องเชื่อผู้อื่นเลย กัจจานะ ด้วยเหตุเพียงเท่านี้ จัดว่าเป็นสัมมาทิฐิ

ที่สุดอย่างที่ ๑ นี้ คือ สิ่งทั้งปวงมีอยู่ ที่ที่สุดอย่างที่ ๒ นี้ คือ สิ่งทั้งปวงไม่มีอยู่ ตถาคตไม่เข้าไปใกล้ที่สุดทั้ง ๒ อย่างนี้ ย่อมแสดงธรรมโดยสายกลางว่า ‘เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารจึงมี เพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี ฯลฯ ความเกิดขึ้นแห่งกองทุกข์ทั้งมวลนี้ มีได้ด้วยประการฉะนี้ อนึ่ง

^๓ สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาคคารุณกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, (กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๘), หน้า ๑๙.

^๔ สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาคคารุณกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๑๔.

เพราะอวิชชาดับไปไม่เหลือด้วยวิราคะ สังขารจึงดับ เพราะสังขารดับวิญญูณจึงดับ ฯลฯ ความดับแห่งกองทุกข์ทั้งมวลนี้ มีได้ด้วยประการฉะนี้”^๕

ข้อความที่ ๒ พราหมณ์ผู้รอบรู้คัมภีร์โลกายตะเข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคถึงที่ประทับนั่ง ณ ที่สมควร ครั้นแล้ว พราหมณ์ผู้รอบรู้คัมภีร์โลกายตะได้ทูลถามพระผู้มีพระภาคดังนี้ว่า

“ท่านพระโคตม สิ่งทั้งปวงมีหรือ”

“พราหมณ์ ข้อที่ว่า ‘สิ่งทั้งปวงมี’ นี้ เป็นโลกายตะข้อที่ ๑”

“ท่านพระโคตม ก็สิ่งทั้งปวงไม่มีหรือ”

“พราหมณ์ ข้อที่ว่า ‘สิ่งทั้งปวงไม่มี’ นี้ เป็นโลกายตะข้อที่ ๒”

“ท่านพระโคตม สิ่งทั้งปวงมีสภาพเป็นอย่างเดียวกันหรือ”

“พราหมณ์ ข้อที่ว่า ‘สิ่งทั้งปวงมีสภาพเป็นอย่างเดียวกัน’ นี้ เป็นโลกายตะข้อที่ ๓”

“ท่านพระโคตม ก็สิ่งทั้งปวงมีสภาพต่างกันหรือ”

“พราหมณ์ ข้อที่ว่า ‘สิ่งทั้งปวงมีสภาพต่างกัน’ นี้ เป็นโลกายตะข้อที่ ๔

ตลาคดไม่เข้าไปใกล้ที่สุด ๒ อย่างนั้น ย่อมแสดงธรรมโดยสายกลางว่า

‘เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารทั้งหลายจึงมี เพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญูณจึงมี

ฯลฯ ความเกิดขึ้นแห่งกองทุกข์ทั้งมวลนี้ มีได้ด้วยประการฉะนี้ เพราะอวิชชาดับไปไม่เหลือด้วยวิราคะ สังขารจึงดับ เพราะสังขารดับวิญญูณจึงดับ ฯลฯ ความดับแห่งกองทุกข์ทั้งมวลนี้ มีได้ด้วยประการฉะนี้”^๖

ในข้อความที่ ๑ พระพุทธองค์ถือว่าอัตถิกิทธิและนัตถิกิทธิเป็นแนวคิดสุดขั้ว (อนต) โดยคำว่า อนต เป็นคำกลางๆ ใช้เรียกสิ่งอื่นที่ไม่ใช่ความคิดก็ได้ โดยสิ่งที่จะใช้เรียกนั้นมุ่งเอาที่สุดหรือปลายเหมือนกัน ส่วนในข้อความที่ ๒ ใช้คำว่า โลยายต ซึ่งเป็นคำใช้เรียกทัศนหรือความคิดเท่านั้น โดยในในความหมายว่าแนวคิดที่ สุดขั้ว โดยในมุมมองนี้พระพุทธองค์ไม่ทรงถือเอาทัศนสุดโต่งเหล่านั้น แต่ทรงแสดงธรรมอย่างเป็นกลาง คือปฏิเสธสมุปบาท ซึ่งเป็นแนวคิดที่อยู่กึ่งกลางระหว่างอัตถิกิทธิและนัตถิกิทธิ^๗ และเมื่อพิจารณาจากแนวคิดนี้จะพบว่าทางสายกลางในมุมมองหนึ่งคือการพิจารณาผ่านปฏิเสธสมุปบาท^๘ ซึ่งมีลักษณะที่เป็นเหตุปัจจัยกันและกัน ไม่ได้ขึ้นอยู่กับหลักเกณฑ์ทางด้านเหตุผล แต่เป็นหลักเกณฑ์ทางด้านความเป็นจริง จึงอาจมองได้ว่า แนวคิดที่อธิบายผ่านทฤษฎีนั้นมุ่งถึงความเป็นจริงเป็นหลักมากกว่าจะพิจารณากันในฝ่ายของเหตุผลทางด้านตรรกะ ซึ่งสอดคล้องกับธรรมเหล่านั้นอันได้แก่ปฏิเสธสมุปบาท ลึกซึ้ง เห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก สงบ ประณีต ใช้เหตุผลคาดคะเนเอาไม่ได้ ละเอียด รู้ได้เฉพาะบัณฑิต ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงรู้แจ้งเองแล้วสั่งสอนผู้อื่นให้รู้แจ้งตามอันเป็นเหตุให้คนกล่าวยกย่องพระพุทธองค์ว่าถูกต้องตามความเป็นจริง^๙

^๕ ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๑๕/๒๔-๒๕.

^๖ ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๔๘/๔๕.

^๗ สมภาร พรหมทา, *อัตถิภาสกับนัตถิภาสในพุทธปรัชญาเถรวาท*, (วิทยานิพนธ์ดุสิตบัณฑิต : บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๔), หน้า ๔๗.

^๘ ปฏิเสธสมุปบาท หมายถึง สภาวะธรรมที่เป็นปัจจัยและสภาวะธรรมที่อาศัยปัจจัยเกิดขึ้น อันเป็นกระบวนการทางปัญญา ซึ่งเป็นสภาวะที่ดำรงอยู่อย่างนั้น.

^๙ ที.สี.(ไทย) ๙/๓๗/๑๖.

จากตามแนวคิดที่กล่าวมาทำให้เห็นแนวคิดของปรัชญาอินเดียที่ประกอบด้วยลักษณะสำคัญ ๒ เรื่องคือ เรื่องอาตมัน (สัสตทิฏฐิ) และอนาตมัน (อุจเจททิฏฐิ) โดยคำว่า อาตมัน ในที่นี้ไม่ได้เข้าใจว่าเป็นความหมายทั่วไปของวิญญาณ (soul) แต่มุ่งหมายถึงลักษณะที่ไม่เปลี่ยนแปลง เที่ยงเป็นสิ่งอมตะ นักอาตมันมีคำสอนพื้นฐานว่า ความจริงสูงสุด (ultimate reality) เป็นสิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลงและเป็นสาร์ตตะที่เป็นอมตะ ขณะที่อีกกลุ่มหนึ่งมีแนวคิดแบบอนาตมันที่ถือว่าความจริงสูงสุดเป็นความบริสุทธิ์ที่ไหลมารวมกัน กล่าวคือ นักคิดฝ่ายอาตมันสร้างแนวคิดแบบอัตลักษณ์ (identity) ขณะที่นักคิดฝ่ายอนาตมันปฏิบัติอัตตา และพิจารณาความจริงว่าเป็นความบริสุทธิ์ที่เปลี่ยนแปลงได้โดยไม่ได้อะไรอยู่ยั่งยืนตลอดไป จึงเป็นรูปแบบแนวคิดแบบเปลี่ยนแปลง (difference) และจากเหตุผลเหล่านี้ ทั้งแนวคิดแบบอาตมันได้ถูกอ้างว่าเป็นคำสอนของความเป็นหนึ่งเดียว เรียกว่า เอกนิยม (monism) และอนาตมันที่ถูกพิจารณาว่าเป็นคำสอนของความหลากหลายเรียกว่า พหุนิยม (pluralism)^{๑๐}

แนวคิดแบบสองกลุ่มนี้เป็นฐานของกลุ่มพระพุทธรศาสนาที่ยืนยันความมีอยู่จริง กล่าวคือ มีกลุ่มที่ยืนยันความจริงอยู่นอกเหนือการรับรู้ของจิต เรียกว่า ฝ่ายอภิธรรมหรือพวกสัจนิยม คือ นิกายสรวาสติวาทะ กับ เสาตรานติกะ กลุ่มที่สองเน้นความจริงที่อยู่พ้นการรับรู้ของจิต เรียกว่า โลกุตตรวาทะ เป็นอีกกลุ่มหนึ่งของสงฆ์หมู่ใหญ่ โดยสรวาสติกวาทะมีทัศนะแบบสนับสนุนแก่นสวภาวะ (substantialism) ส่วนเสาตรานติกะมีทัศนะแบบสนับสนุนแก่นสวลักษณะ (essentialism) กล่าวคือ ภาวะที่มีแก่นสารในตัวเองและส่งต่อไป เป็นสวภาวะ (substantial entities) ที่ เป็นความจริงสากล ส่วนเสาตรานติกะยอมรับแต่ปัจจุบันขณะว่าจริง ส่วนที่เราเรารู้มันไม่จริง ความจริงของเสาตรานติกะจึงไม่ใช่เป็นภาวะสากลแบบสรวาสติกวาท โดยแต่ละขณะมีลักษณะเฉพาะของตนที่เรียกว่า มีสวลักษณะ (essential quality) ขณะที่อีกกลุ่มปฏิเสธและยืนยันภาวะเหนือโลก (อุตรภาวะ Transcendentalism) นำไปสู่ความแนวคิดแบบสัมบูรณ์นิยม (Absolutism)^{๑๑} ซึ่งพระพุทธรศาสนาแบบเถรวาทแม้จะปฏิเสธอัตตาว่า ไม่มีสัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา แต่ยอมรับว่ามีชั้น ๕ อายุตนะ ๑๒ เป็นต้น อยู่จริง โดยเรียกแบบสมมติว่า สัตว์ บุคคล เป็นต้น แต่ก็ยังอ้างถึงความเป็นจริงแบบปรมาตมอยู่ ซึ่งแนวคิดดังกล่าวถือว่าทั้งบุคคลและธรรม คือยืนยันทั้งบุคคลและธรรมว่าเป็นศูนย์ตา เรียกว่า บุคคลศูนย์ตา และธรรมศูนย์ตา แม้แต่นิพพานก็ถือว่ามิสภาพสูญ กล่าวคือ นิพพานอันเป็นอสังขตะคือปัจจัยไม่ปรุงแต่งนั้นไม่มีปรากฏขึ้น หากเกิดขึ้นได้ก็ต้องอาศัยปัจจัยในการเกิด ถ้านิพพานมีอยู่ ก็ต้องมีการเกิดขึ้น สิ่งใดมีการเกิดขึ้นสิ่งนั้นไม่เที่ยง สิ่งใดไม่เที่ยงเป็นทุกข์ เป็นอนัตตาตามลำดับ โดยความหมายของท่านนาคารชุน จึงถือว่าไม่มีทุกข์ ไม่มีสมุทัย ไม่มีนิโรธ และมรรค ไม่มีการบรรลु การบรรลุนิพพานคือการประหารกิเลส เหมือนมายามนุษย์ผู้หนึ่งประหารมายามนุษย์ผู้หนึ่งให้สิ้นชีพลง ผู้ประหารและผู้ถูกประหารล้วนเป็นเพียงคนที่เป็นมายา เป็นมายาทั้งหมด ฉะนั้น เมื่อมีบุคคลผู้บรรลุนิพพานเป็นมายา พระนิพพานก็ต้องเป็นมายาด้วย^{๑๒} ในคัมภีร์มหายิมิกฤติ ท่านนาคารชุนได้

^{๑๐} Ramakrishna Puligandla, *Fundamentals of Indian Philosophy*, 4th impression, p.83.

^{๑๑} สุมาลี มหณรงค์ชัย, *พระนาคารชุนกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง*, หน้า ๑๗-๑๘.

^{๑๒} วศิน อินทสระ, *ตรรกศาสตร์พุทธศาสนา*, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : ธรรมดา, ๒๕๕๘), หน้า ๔๑.

เขียนไว้ว่า “ไม่มีความเกิดขึ้น ไม่มีความดับ ไม่มีความขาดสูญ ไม่มีความเที่ยงแท้ ไม่มีอรรถแต่อย่างเดียว ไม่มีอรรถนานาประการ ไม่มีการมา ไม่มีการไป ท่านใดกล่าวไว้ เป็นปฏิจางสมุพบาทธรรม ท่านผู้นั้นคือพระพุทธเจ้า”^{๑๓} โดยอิทธิพลทางแนวคิดไม่ว่าจะเป็นปรัชญาปารมิตา สำนักพระอภิธรรม รวมถึงแนวคิดแบบโลกุตตวาทะต่างมีอิทธิพลต่อคำสอนของมหายมิกะ

๓.๒ หลักปรัชญาตามคำสอนของนิกายมหายมิกะ

คำสอนสำคัญในพุทธปรัชญามหายาน นิกายมหายมิกะกล่าวถึงเรื่องศูนยตา วิชาชีวิต และทางสายกลาง อันสอดคล้องกันและให้เหตุผลสนับสนุนกัน โดยมีคำอธิบายรายละเอียด ดังนี้

๓.๒.๑ ประเด็นทางอภิปรัชญา แนวคิดเรื่องศูนยตา อาจเริ่มต้นด้วยแนวคิดที่ว่า “ถ้าความว่างคือต้องกำจัดออก ทุกสิ่งก็ต้องกลายเป็นสิ่งที่กำจัดออก สำหรับเขาทุกสิ่งคือความว่าง จึงไม่ต้องกำจัดออกจึงไม่มีอะไรที่กลายเป็นสิ่งที่ต้องกำจัดออก”^{๑๔} แนวคิดนี้ทำให้เห็นว่า ศูนยตาก็คือธรรมชาติของทุกสิ่ง โดยนาคารชุนได้สร้างแนวคิดที่ว่า พระพุทธเจ้าทรงตรัสถึงความจริง ๒ ด้านคือความจริงที่เป็นเงื่อนไขของโลกหรือสมมติสัจจะ และความจริงสูงสุดหรือปรมัตถสัจจะ โดยความจริงแบบสมมตินั้นพระพุทธองค์ทรงสร้างขึ้นเพื่อช่วยเหลือคนให้อยู่บนความจริงสูงสุด แต่ความเข้าใจความจริงสูงสุดนั้นผ่านสมมตินั้นเป็นไปไม่ได้ แนวคิดนี้จึงขัดแย้งกับคำสอนของพระพุทธเจ้า โดยนาคารชุนได้นำแนวคิดของคังกราจารย์เรื่องทฤษฎีความจริง ๒ อย่างซึ่งเป็นฐานแนวคิดหลักของคัมภีร์อุปนิษัตมาธิบาย (ความจริงระดับสูง the higher กับความจริงระดับต่ำ the lower)^{๑๕} ซึ่งในกรณีนี้แนวคิด ๒ อย่างนี้นาคารชุนได้ชี้ให้เห็นว่าหลักของศูนยตานี้สามารถอธิบายได้ทุกอย่าง และที่สำคัญช่วยทำให้เรามองเห็นแนวคิดสำคัญเช่นนิพพานได้ด้วย กล่าวคือการเข้าใจความจริงที่ปราศจากเงื่อนไขอย่างนิพพานนั้น เป็นความว่าง เหมือนกับทุกสิ่ง โดยการเข้าถึงได้ก็ด้วยการเข้าใจความว่างอันเป็นความจริงสูงสุดของพระพุทธศาสนาและสามารถทำให้ชาวพุทธบรรลุธรรมได้ โดยจะศึกษาในประเด็นดังต่อไปนี้

ความหมายของศูนยตา

ตี.ที.สุชุกี ได้ให้ทัศนะเกี่ยวกับศูนยตาว่า “ว่าง (ศูนยตา) หรือ ความว่างเปล่า (ศูนยตา) โดยความว่างเปล่ามิได้หมายถึง สัมพัทธ์ หรือ ปรากฏการณ์ หรือ อภาวะ แต่หมายถึงสิ่งสัมบูรณ์ หรือ อุตระภาวะบางอย่าง แม้ว่าการนำเสนอเช่นนี้จะเป็นการนำที่ผิดไปจากที่เรพบ แต่ชาวพุทธเจ้าเข้าใจแจ่มชัดว่า สรรพสิ่งนั้นว่างเปล่า โดยไม่ได้สนับสนุนอุจเฉททฤษฎีแต่อย่างใด ในทางตรงข้ามปรมัตถสัจจะก็จะได้รับการชี้แนวทางได้ ซึ่งไม่อาจรวมเข้าไว้ตามเงื่อนไขทางตรรกะ”^{๑๖}

เสถียร โพธิ์นันทะ เห็นว่า “ศูนยตาอาศัยหลักปัจจุการและอนัตตาของพระพุทธองค์เป็นปทัฏฐาน กล่าวคือ สังขตธรรมและอสังขตธรรม มีสภาพเท่ากันคือสูญ ไม่มีอะไรมีอยู่ เป็นอยู่ด้วย

^{๑๓} อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, พระพุทธศาสนามหายาน, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๑๖๐.

^{๑๔} Kevin Burns, *Eastern Philosophy*, (London : Arcturus Publishing Limited, ๒๐๐๖), p. ๔๙.

^{๑๕} Kevin Burns, *Eastern Philosophy*, p.๔๙.

^{๑๖} D.T.Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, (London : Rider,1985), p.225.

ตัวมันเองได้อย่างปราศจากเหตุปัจจัยปรุงแต่ง แม้กระทั่งพระนิรวาณ เพราะฉะนั้น อย่าว่าแต่สังขตธรรมเป็นมายาไร้แก่นสารเลย พระนิรวาณก็เป็นมายาด้วย”^{๑๗}

สุมาลี มหณรงค์ชัย ได้กล่าวถึงศูนย์ตาว่า “สภาพของความจริงที่ดำเนินไปอย่างต่อเนื่อง ปฏิเสธได้แต่ก็เปลี่ยนแปลงไปเรื่อยๆ ตามเหตุปัจจัย ไม่ใช่ชื่อเรียก ภาวะ ของความเป็นจริงที่สุด บางอย่าง เราไม่อาจใส่ความแน่นอน หรือการยอมรับถึงสภาวะในความจริงที่เรียกว่า ศูนย์ตา ได้ เพราะคำนี้มีกรอบการใช้ต่างจากคำอื่น แม้จะเป็นบัญญัติ แต่ก็บัญญัติในแบบที่นิยามตายตัวไม่ได้ จึงไม่อาจกำหนดความหมายให้ได้ ในแง่ที่อธิบายได้ง่ายขึ้นคือระดับปรากฏการณ์ กล่าวคือ ศูนย์ตา คือสภาพที่สิ่งทั้งหลายไม่มีสภาวะ เพราะมีความจริงอยู่อย่างหนึ่งคือสรรพสิ่งนั้นมีอยู่ได้ก็ล้วนผ่านการคิดปรุงแต่ง ไม่มีอะไรมีอยู่ได้ด้วยตัวเอง อย่างเป็นอิสระจากสิ่งอื่น ทุกสิ่งจึงล้วนเกิดขึ้นและดำเนินไปตามเหตุปัจจัย หรือนัยหนึ่งคือความเป็นอนัตตาที่บ่งบอกถึงความจริงนั้นไม่ได้เกิดจากความคิด ทุกสิ่งว่างเพราะไม่อาจดำรงอยู่ได้เอง ต้องอาศัยบางสิ่งเกิดขึ้นและมีอยู่ ฉะนั้น ศูนย์ตาจึงมีความหมายเท่ากับอนัตตา ความไม่มีสภาวะ นั่นคือความว่าง คือการที่สิ่งทั้งหลายอิงอาศัยกันและกัน หรือบอกถึงความว่างว่าเป็นสภาพที่สิ่งทั้งหลายมีอยู่ในเชิงสัมพันธ์กัน หรืออธิบายถึงความว่างว่าเป็นความไม่มีแก่นสารหรือหลักการความเป็นไปโดยธรรมชาติ”^{๑๘}

ดูเหมือนคำอธิบายของเสถียร โพธิ์นันทะกับสุมาลีจะไปในทางเดียวกัน ขณะที่สุชูกิจจะเห็นว่าศูนย์ตามีบางอย่างที่คงที่แน่นอน ไม่เปลี่ยนแปลง พ้นจากประสาทสัมผัสเป็นสิ่งสมบูรณ์ แต่อย่างไรก็ตามดูเหมือนว่าเรากำลังใช้ตรรกะเพื่ออธิบายถึงความว่าง ในแง่ปรากฏการณ์ก็คือไม่มีสิ่งใดที่เป็นสภาวะที่แท้จริงอยู่ แต่ในแง่ของตรรกะทำให้ลักษณะศูนย์ตานี้จะอธิบายให้เห็นศูนย์ตาได้ในขณะที่ในทางความเป็นจริงก็ยิ่งห่างไกลต่อความเข้าใจได้นอกจากว่าเราจะถือเอาตามหลักการที่ปรากฏในพระไตรปิฎกมาช่วยอธิบาย ดังที่สมภาร พรหมทา แสดงทัศนะว่า “เราไม่มีความจำเป็นที่จะต้องอธิบายว่าสรรพสิ่งล้วนเป็นมายา แม้กระทั่งพระนิพพาน ทำไมเราไม่เข้าใจโลกและสรรพสิ่งง่ายๆ อย่างที่พระพุทธองค์ทรงสอน คือยอมรับสัจจะจะมีอยู่สองระดับ ระดับแรกเรียกสมมติสัจจะ ส่วนระดับต่อมาเรียกว่า ปรมัตถสัจจะ สมมติสัจจะเป็นมายาเพราะในความเป็นจริงไม่มีสิ่งเหล่านี้ สมมติสัจจะก็เหมือนกับรูปต่างๆ ที่เราต่อขึ้นจากชิ้นส่วนพื้นฐาน ส่วนปรมัตถสัจจะนั้นไม่ใช่มายา เป็นสิ่งที่มีจริง จิต เจตสิก รูป นิพพาน เป็นสิ่งที่มีอยู่จริง สิ่งทั้งหลายจำนวนมากมายมหาศาลในจักรวาลนี้ เมื่อทอนลงมาแล้วก็มารวมอยู่ที่ความจริงพื้นฐานเหล่านี้ โลกและสรรพสิ่งที่กล่าวมานี้เป็นของที่เราสามารถเข้าใจได้ ไม่เหมือนโลกและสรรพสิ่งที่ปรากฏตามคำอธิบายของนิกายมารยัมิกะที่ไม่มีใครเข้าใจตามได้”^{๑๙} หรือที่เอดเวิร์ด คอนซ์กล่าวว่า “หากเราไม่ต้องการเข้าใจนิกายมารยัมิกะผิดไป เราควรตีความคำว่าศูนย์ตาว่ามีความหมายเท่ากับอนัตตา”^{๒๐}

สรุปแล้วศูนย์ตามีความหมาย ดังนี้

^{๑๗} เสถียร โพธิ์นันทะ, **ปรัชญามหายาน**, (กรุงเทพมหานคร : บรรณาการ, ๒๕๒๒), หน้า ๗๔-๗๖.

^{๑๘} สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคาชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, หน้า ๑๕๒-๑๕๓.

^{๑๙} สมภาร พรหมทา, **พุทธศาสนมหายาน นิกายหลัก**, (กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๐), หน้า ๖๗.

^{๒๐} เอดเวิร์ด คอนซ์, **พุทธศาสนา : สารและพัฒนากาการ**, แปลโดย นิธิ เอียวศรีวงศ์, (กรุงเทพมหานคร : วารสารบ้านและสวนและแพรว, ๒๕๓๐), หน้า ๑๘๒-๑๙๐.

๑. ศูนย์ตาเป็นความจริงสูงสุด
๒. ศูนย์ตาเป็นปัจจัยการ
๓. ศูนย์ตาเป็นสภาพที่สิ่งทั้งหลายไม่มีสวภาวะ สรรพสิ่งนั้นมีอยู่ได้ก็ล้วนผ่านการคิดปรุง

แต่ง

๔. ศูนย์ตา คือ อนัตตา

ลักษณะของศูนย์ตา

ลัทธิศูนย์ตาตามที่นักปราชญ์ชาวอินเดียผู้ไม่นับถือพระพุทธศาสนา หมายถึง โลกเป็นสิ่งที่ว่างจากทุกๆ สิ่ง คือว่าทุกสิ่งไม่มีอยู่จริงๆ ในคัมภีร์สรวทศนสังคหะ ท่านมาธวาจารย์ ได้อ้างถึงเนื้อหาอันสำคัญ ในฐานะที่เป็นการกล่าวถกเถียงในการสนับสนุนในฐานะที่เป็นการกล่าวถกเถียงในการสนับสนุนลัทธิอื่นนี้ว่า ตัวอัตตา หรือตัวรู้วัตถุ หรืออารมณ์ คือตัวที่ถูกรู้และความรู้ ทั้งสามอย่างนี้ต่างอาศัยซึ่งกันและกัน จึงเป็นจุดที่ถามว่าทั้งวัตถุและจิตใจที่ถือว่ามียู่จริง เป็นสิ่งหลอกลวง ไม่มีอะไรเลยทั้งสิ้น โลกคือสิ่งสูญ ปราศจากของจริง จากข้อความนี้จึงถือว่า ทุกๆ สิ่งไม่มีอะไรจริง ตามหลักของมาธยมิกะ แต่ควรพิจารณาต่อไปว่า มาธยมิกะไม่ได้ปฏิเสธความจริงทั้งหมด แต่เป็นการปฏิเสธเฉพาะโลกปรากฏการณ์ที่เราเห็นกันอยู่ ส่วนเบื้องหลังของโลกปรากฏการณ์นั้นยังมีความจริงอยู่ ซึ่งความจริงนี้เราไม่สามารถพรรณนาได้ ไม่สามารถบอกลักษณะว่าเป็นอย่างไร เพราะไม่ปรากฏทางกายหรือทางจิต การที่ถือว่าลักษณะทางปรากฏการณ์เป็นสิ่งสูญนั้น เราเรียกว่า สูญ แต่เป็นลักษณะการปฏิเสธของปรมัตถสัจจะซึ่งพรรณนาถึงสิ่งที่ไม่มีอยู่^{๒๑} โดยแนวคิดที่ว่า สูญนั้น เริ่มต้นมาจากในลังการดารสูตรแสดงลักษณะศูนย์ตาไว้ ๗ นัย คือ

๑) ศูนย์ตาแห่งบุคลิกลักษณะ หมายถึง สรรพสิ่งไม่มีทั้งลักษณะแห่งปัจเจกภาวะและสามัญญภาวะ

๒) ศูนย์ตาแห่งสวภาวะ หมายถึง สรรพสิ่งปราศจากสวภาวะ มีลักษณะเป็นสวภาวะศูนย์ตา

๓) ศูนย์ตาแห่งอกรรม (อปรจิต) หมายถึง ชั้นทั้งหลายคือนิพพาน ไม่มีกรรม (การกระทำ) ในชั้นทั้งหลายนับแต่เริ่มแรก กล่าวคือ ไม่ต้องมีการเปลี่ยนแปลงชั้นหรือกระทำการใดๆ ต่อชั้น

๔) ศูนย์ตาแห่งกรรม (ปรจิต) หมายถึง ชั้นทั้งหลายว่างจากอัตตาและคุณสมบัติและดำเนินไปได้เมื่อมีการเชื่อมกันระหว่างเหตุกับกรรม

๕) ศูนย์ตาแห่งสรรพสิ่งในความหมายที่ว่า เป็นสิ่งทำนายไม่ได้ หมายถึงธรรมชาติเป็นจินตนาการที่ผิด ไม่สามารถแสดงออกมาได้

๖) ศูนย์ตาในความหมายสูงสุด คืออันติมสัจจะ รู้แจ้งได้เฉพาะด้วยอริยญาณ นั่นคือ ในการบรรลุความรู้แจ้งภายในโดยอาศัยอริยญาณ ย่อมไม่มีร่องรอยแห่งวาสนาที่เกิดจากแนวคิดผิดพลาดทั้งหลาย

^{๒๑} สติสจันทร ชัดเตอร์จี, **ปรัชญาอินเดีย**, แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙), หน้า ๒๖๒-๒๖๔.

๓) ศูนย์ตาแห่งสิ่งนี้และสิ่งนี้ หมายถึง สิ่งนี้และสิ่งนี้ไม่มีอยู่ในที่ไหนๆ ว้างโดยประการทั้งปวง^{๒๒}

ในส่วนของการปรากฏการณ์นั้นในลังกาวตารสูตรถือว่า ปรากฏการณ์ทางวัตถุเป็นจินตนาการล้วน ตามข้อความว่า ปรากฏการณ์ทางวัตถุแต่ละอย่างเหล่านี้ ไม่ใช่ความจริงเที่ยงแท้ ปรากฏการณ์เหล่านั้นเกิดขึ้นเพราะจินตนาการ เนื่องจากจินตนาการว่างเปล่า สิ่งที่ถูกจินตนาการจึงว่างเปล่าไปด้วย และยืนยันด้วยว่าปรากฏการณ์ระดับการคิดปรุงแต่งเป็นภพมายา ในข้อความว่า ผู้รู้สรรพสิ่งไม่ใช่ผู้รู้สรรพสิ่ง และสรรพสิ่งไม่ได้อยู่ภายในสรรพสิ่ง พวกคนพาลคิดปรุงแต่งและคิดว่า เรา (ตถาคต) เป็นผู้ตรัสรู้ในโลก แต่เราไม่ใช่ผู้ตรัสรู้และไม่ใช่ผู้ทำคนอื่นให้ตรัสรู้”^{๒๓}

มีคำอธิบายถึงเรื่องนี้ว่า ปรากฏการณ์ วัตถุ โลกว่าง สิ่งเหล่านี้ไม่ได้มีอยู่โดยเป็นอิสระจากประสบการณ์ของคน ไม่มีอยู่นอกกรอบโครงสร้างทางความคิดและภาษา โดยอาจมองได้ว่า สิ่งทั้งหลายว่างไม่ใช่เพราะไม่มีแก่นสาร แต่แก่นสารที่สิ่งทั้งหลายมีอยู่นั้นล้วนเกิดมาจากบัญญัติ และที่จริงสิ่งทั้งหลายว่างเพราะไม่มีแก่นสารนั้น ไม่ได้หมายความว่า กำลังยืนยันว่าสิ่งทั้งหลายมีแก่นสาร แต่การยืนยันแบบนั้นก็เป็นการสร้างข่ายความคิดขึ้นมาอีกได้ เพราะภาษานั้นนั้นแม้ไม่มีแก่นสารแต่อย่างไรก็บ่งบอกถึงแก่นสารเชิงภววิสัย เรียกว่า ภวະ ไม่ว่าจะอธิบายคุณสมบัติของภวະนี้หรือไม่ ก็ต้องยอมรับว่าความจริงหรือการมีอยู่ (ภวະ) ของคำนั้นไปด้วย จึงต้องเข้าใจว่า สิ่งทั้งหลายว่างเพราะแก่นสารมาจากการบัญญัติ เมื่อเข้าใจอย่างนี้จะเข้าใจจากลักษณะภาษาว่า สิ่งทั้งหลายไม่มีแก่นสาร ฉะนั้น เมื่อความว่างคือสภาพของความเป็นจริง จึงไม่ใช่คุณสมบัติหรือลักษณะของสิ่งนั้น แต่เกิดจากการรับรู้ความเป็นจริง โดยการรับรู้ที่ปรากฏจากการหลุดพ้นจากพันธนาการทางด้านภาษา หรือการแยกตัวออกมาจากกิเลสเป็นเอกเทศจากความคิด ความรู้ และภาษาทั้งหมด จึงทำให้เห็นความว่างในสรรพสิ่งรวมถึงตัวเรา เข้าใจความจริงที่ช่วยให้ตระหนักถึงความเป็นอิสระ สันติ ไม่ถูกครอบงำ ไม่แบ่งแยก และไม่แตกต่าง เป็นความเข้าใจในแบบที่เกิดขึ้นแก่ผู้เห็นสัจธรรม^{๒๔}

ศูนย์ตากับปฏิจจสมุปบาท

คำว่า ปฏิจจสมุปบาท แปลว่า อาศัยกันและกันเกิดขึ้น ซึ่งคำนี้ในสันสกฤตใช้คำว่า ปรตีตยสมุตปาทะ มีรายละเอียดที่ชัดเจน โดยมีคำกล่าวถึงปฏิจจสมุปบาทว่า เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารจึงมีเพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี เพราะวิญญาณเป็นปัจจัย นามรูปจึงมี เพราะนามรูปเป็นปัจจัย สฬายตนะจึงมี เพราะสฬายตนะเป็นปัจจัย ผัสสะจึงมี เพราะผัสสะเป็นปัจจัย เวทนาจึงมี เพราะเวทนาเป็นปัจจัย ตัณหาจึงมี เพราะตัณหาเป็นปัจจัย อุปาทานจึงมี เพราะอุปาทานเป็นปัจจัย ภพจึงมี เพราะภพเป็นปัจจัย ชาติจึงมี เพราะชาติเป็นปัจจัย ชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกขะ โทมนัส อุปายาสจึงมี^{๒๕} พุทธปรัชญาเถรวาทอธิบายหลักการนี้ว่าเป็นลักษณะการอิง

^{๒๒} ไชเชต ไตตาโร ชุชุกิ, คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร, แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมมาปญโญ), (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๓), หน้า (๓๑).

^{๒๓} ไชเชต ไตตาโร ชุชุกิ, คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร, แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมมาปญโญ), หน้า (๑๘)-(๑๙).

^{๒๔} สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาคราชกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๑๔๗-๑๔๙.

^{๒๕} วิ.ม. (ไทย) ๔/๑/๒.

อาศัยกันและกันจนก่อให้เกิดความทุกข์ ในการอธิบายเรื่องเหตุปัจจัยนี้ในพุทธปรัชญาเถรวาทอาจแยกออกเป็นได้ ๒ ส่วน คือ

ก. ความเป็นเหตุปัจจัยที่เกี่ยวข้องกับทุกข์และการดับทุกข์ โดยหัวใจของพระพุทธศาสนา คือการดับทุกข์ ความเป็นเหตุปัจจัยในเรื่องนี้จึงเป็นเรื่องสำคัญ

ข. ความเป็นเหตุปัจจัยที่ไม่เกี่ยวกับเรื่องการดับทุกข์โดยตรง แต่เกี่ยวข้องกับการที่พระพุทธศาสนาต้องการชี้ว่าสิ่งต่างๆ ในโลก ที่เรียกว่าสังขตธรรมนั้นล้วนอิงอาศัยกันและกัน เป็นเหตุปัจจัยแก่กัน โดยลักษณะที่ ๒ นั้น เรียกว่า ความเป็นเหตุปัจจัยรอง เพราะเป็นส่วนเสริมเหตุปัจจัยแบบแรก เป็นการแสดงให้เห็นว่าโลกกายภาพดำเนินอย่างมีเหตุปัจจัยเพื่อสนับสนุนให้เราเข้าใจโลกและชีวิตตามความเป็นจริง^{๒๖}

๓.๓.๒ ประเด็นทางญาณวิทยา แนวคิดที่สำคัญของมหายมิกะ คือ วิชาชีวิต ซึ่งเป็นวิธีการหาความรู้ที่สำคัญ โดยจะศึกษาในประเด็นดังต่อไปนี้

ความหมายของวิชาชีวิต

คำว่า วิชาชีวิต หมายถึงการดำเนินการอภิปรายหรือโต้ว่าที่ อันเกิดจากการคิดที่ละเอียดอ่อนด้วยเหตุผล โดยเสนอให้เห็นรูปแบบการปฏิเสธและวิจารณ์แนวคิดของผู้อื่น อีกด้านหนึ่งก็ยืนยันความคิดของตนเอง ข้อสรุปนั้นต้องเป็นสังขธรรม อย่างไรก็ตามเหตุผลแม้จะทำให้เกิดปัญญาได้ แต่เมื่อถึงที่สุดก็ต้องละวางเหตุผล วิธีการดังกล่าวจึงเป็นการชี้ให้เห็นข้อจำกัดของเหตุผล เพื่อให้ละเหตุผล และถอนอุปาทาน

วิชาชีวิตเป็นทัศนะที่เชื่อว่า ความจริงเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไม่หยุดนิ่ง การเปลี่ยนแปลงก่อให้เกิดพัฒนาการที่วางพื้นฐานอยู่บนความขัดแย้งภายใน เริ่มจากความเชื่อว่าทุกสิ่งมีความขัดแย้งภายในเป็นพื้นฐาน โดยวิชาชีวิตในทางพระพุทธศาสนาไม่ใช่เรื่องของเนื้อหาความคิด แต่เป็นกระบวนการทางจิตวิญญาณเพื่อตระหนักรู้ (self-conscious spiritual movement) เป็นบทวิภาษเหตุผลซึ่งหลีกเลี่ยงแนวคิดทางปรัชญาไม่ได้ โดยเหตุผลนั้นเมื่อสาวไปเรื่อยๆ ไม่มีที่สิ้นสุด วิชาชีวิตคือการตระหนักรู้ถึงความขัดแย้งและไม่มีที่สิ้นสุดของเหตุผล ในทางศาสนานั้นก่อให้เกิดญาณหยั่งรู้พ้นไปจากบัญญัติได้ หากจะตีความไปแล้วก็คือ การตระหนักรู้ถึงข้อจำกัดของเหตุผล เพื่อไม่ให้หลงบัญญัติและนำมาเป็นวิถีทางเพื่อมุ่งสู่ความจริง ไม่ใช่มีชีวิตอยู่เพื่อรับใช้เหตุผล

ลักษณะของวิชาชีวิต

วิชาชีวิตเป็นเครื่องที่นำไปสู่ปัญญาญาณ เป็นการตรวจสอบเพื่อแสวงหาทางออกให้กับปัญหาที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงพยากรณ์ที่เรียกว่า อัปายาคฤต โดยวิชาชีวิตกำเนิดจากความพยายามที่จะแสวงหาคำอธิบายว่า เหตุใดพระพุทธเจ้าจึงไม่ทรงตอบคำถามบางประเภทหรือทรงนิ่งเฉยเมื่อถูกถามปัญหาเกี่ยวกับความมีอยู่ของโลก จักรวาล โดยการแสวงหาทางออกไม่ใช่เพื่อมุ่งตอบปัญหาเหล่านี้แทนพระพุทธองค์ แต่คือการแสดงให้เห็นว่าผู้ถามเหล่านั้นติดอยู่ในโลกของเหตุผลซึ่งมีข้อจำกัดอย่างไร

วิชาชีวิต ทำให้เห็นว่าระบบความคิดเป็นสิ่งที่มนุษย์สร้างขึ้น ความคิดเป็นแค่ปรากฏการณ์หรือมายาภาพ ไม่ใช่ประสบการณ์ที่ได้จากการประจักษ์ตรง ทำให้ทฤษฎีในโลกนี้ถูก

^{๒๖} สมภาร พรหมทา, **พุทธปรัชญาในอิทธิธรรมปิฎก**, (กรุงเทพมหานคร : ปัญญาจักร บัณฑิต บายคัง, ๒๕๕๙), หน้า ๔๐๐-๔๐๑.

สร้างขึ้นมาจากความคิด แม้จะดูน่าเชื่อถือหรือหนักแน่น แต่ก็ยังเป็นเรื่องของการใช้เหตุผลสืบสาวไปหาข้อสรุปที่เรียกว่า การอนุมาน โดยส่วนใหญ่ถือว่าเป็นจริง แต่คำสอนของพระพุทธเจ้าแตกต่างจากลัทธิอื่น เพราะขณะที่บุคคลหรือลัทธิต่างๆ มุ่งสอนให้แสวงหาความจริงแบบสากลอันมีลักษณะหนึ่งเป็นอิสระ แต่พระพุทธองค์กลับสอนให้ปฏิเสธสิ่งเหล่านั้น และทรงประกาศให้เห็นว่าความจริงคือความเปลี่ยนแปลง ไม่คงที่ ไม่อยู่ในสภาพเดิม (อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา) และพิจารณาทุกสิ่งเป็นแค่ภาษา ความคิด ตรรกะที่คิดกันขึ้น แต่ความไม่เที่ยงที่นักปรัชญาถือว่าเป็นมายาภาพ กลับเป็นความจริงแท้ในพระพุทธศาสนา ฉะนั้น วิชาวิธีจึงเป็นเครื่องมือที่ทำให้เห็นความจริงในระดับต่างๆ และก่อให้เกิดปัญญานำไปสู่ความพ้นทุกข์จากความยึดมั่นในตัวตนทุกรูปแบบ^{๒๗}

โครงสร้างของวิชาวิธีมีดังนี้

๑) ยืนยัน (Positive Thesis : Affirmation)

๒) ปฏิเสธ (Negative Counter – Thesis : Negation)

๓) ยืนยันและปฏิเสธ (Conjunctive Affirmation of the First Two)

๔) ไม่ทั้งยืนยันและปฏิเสธ (Disjunctive Denial of the First two)

เมื่อนำแนวคิดการอธิบายเรื่องโลกมาลงในวิชาวิธี ๔ รูปแบบที่เรียกว่า จตุษโกฏิ นี้จะได้ดังนี้คือ

๑) โกฎิที่หนึ่ง พวกที่เห็นว่าโลกเที่ยงเกิดขึ้นจากตัวเอง โดยหลักการนี้มาจากของฝ่ายสางขยะ และกลุ่มที่เห็นว่าแก่นสารของโลกตั้งแต่อดีต ปัจจุบัน และอนาคตคือความจริงเดียวกัน ในพระพุทธศาสนาคือนิกายสรวาสติวาท

๒) โกฎิที่สอง พวกที่เห็นว่าโลกอาศัยสิ่งอื่นทำให้ตัวเองมีอยู่ ถ้าเข้าใจไม่ดีจะดูว่าเป็นคำสอนของพระพุทธศาสนา เพราะสิ่งหนึ่งอาศัยสิ่งอื่นทำให้ตัวเองมีอยู่ ถ้าโกฏิแรกแสดงว่า สิ่งหนึ่งเกิดได้เอง เช่น ก. เกิดจากก. ส่วนโกฏิที่สองก็ต้องปฏิเสธว่า สิ่งหนึ่งเกิดจากสิ่งอื่น เช่น ก. เกิดจาก ข. หรือเกิดจากเหตุที่ไม่ใช่ ก.

๓) โกฎิที่สาม พวกที่เห็นว่าโลกอาศัยทั้งตัวเองและสิ่งอื่นทำให้เกิด เป็นการรวมทัศนะแบบแรกและแบบที่สองเข้าด้วยกัน เพราะเห็นว่าต่างมีเหตุผลทั้งคู่

๔) โกฎิที่สี่ พวกที่เห็นว่าโลกนี้เกิดขึ้นได้โดยไม่ต้องอาศัยสาเหตุใด อธิบายการมีอยู่ของโลกเป็นเพียงเรื่องบังเอิญและเป็นเช่นนั้นเอง จึงไม่มีเหตุผลที่จะต้องถามหาที่มา โดยกลุ่มนี้เชื่อว่า เราไม่อาจหยั่งรู้ความจริงในเรื่องเหล่านี้ได้ ทั้งไม่อาจรู้หรือเสียเวลาที่จะใส่ใจในเรื่องเหล่านี้ด้วย^{๒๘}

นาคคารุณได้ใช้วิชาวิธีโต้แย้งแนวคิดทั้ง ๔ แบบที่กำลังสนับสนุนภาวะแก่นสารที่เรียกว่า สวภาวะ (self-nature/self-existence/self-being) อันเป็นสภาพที่ไม่ขึ้นกับสิ่งอื่น เป็นแก่นสารหรือความจริงสูงสุด ดำรงอยู่เอง ไม่มีสิ่งใดทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงได้ ไม่สามารถอธิบายได้ด้วยเหตุผล ขัดกับหลักปฏิจจนูปาทที่พรรณนาว่าทุกสรรพสิ่งล้วนอิงอาศัยกัน โดยนาคคารุณวิพากษ์เหตุผลทั้งสี่อย่างนั้นไม่มีอันใดหลุดรอดจากกรอบสวภาวะได้เลยทั้งหมดล้วนเป็นความเห็นที่มีอุบาท

^{๒๗} สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาคคารุณกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๑๐๗-๑๑๑.

^{๒๘} สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาคคารุณกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๑๑๓-๑๑๖.

ทานถึงสิ่งที่มีอยู่เป็นอยู่ด้วยตัวเองทั้งนั้น และเมื่อไม่หยุดพ้นจากกรอบที่ว่านี้ก็ไม่มีการสอนว่าด้วยทางสายกลางที่เอื้อต่อความพ้นทุกข์ได้เลย^{๒๙}

วิชาวิธีเป็นเครื่องมือในการตรวจสอบความคิด จึงไม่สามารถแสดงจุดยืนของผู้ใช้ออกมาเป็นทัศนะหรือทฤษฎีการยืนยันทัศนะอะไรได้ภายหลังใช้วิชาวิธีตรวจสอบแล้วทุกอย่างล้วนเป็นเรื่องที่ขัดแย้งตัวเอง การจะยืนยันทัศนะจึงเป็นชั่วหนึ่งของความคิดที่สนับสนุนสวลักษณะ แต่ข้อดีของวิชาวิธีก็มีอยู่คือทำให้เรารู้ว่าไม่มีความคิดใดสมบูรณ์แบบ อะไรก็ตามที่เป็นสิ่งสร้างจากความคิดล้วนไม่ใช่ความจริง ดูเหมือนนาการขุนจะนำเสนอวิชาวิธีไว้ในฐานะเป็นเครื่องมือ ไม่ใช่เป็นความจริงที่มีเนื้อหาในตัวเอง เป็นเพียงอุปกรณ์สำหรับใช้เพื่อทำให้เกิดสติปัญญา เพราะระบบความคิดทุกระบบที่มีอยู่ เมื่อวิเคราะห์จนถึงที่สุดแล้วย่อมวางอยู่บนพื้นฐานความเชื่อบางประการที่ไม่อาจตรวจสอบได้ทั้งสิ้น ตรงนี้เองที่เราไม่ควรเพิกเฉยว่าระบบความคิดของเราถูกต้อง ในขณะเดียวกันก็เหยียบย่ำระบบความคิดอื่นที่ต่างไปจากความคิดของเราว่าเป็นแนวคิดที่ผิด แต่วิชาวิธีของนาการขุนไม่มีใครสามารถอ้างเช่นนั้นได้ เพราะใครที่อ้างว่าตนเองเข้าถึงความจริง ความคิดของเขาถูกส่วนความคิดผู้อื่นผิด ถือว่าคนนั้นเข้าใจผิด เพราะวิชาวิธีทำให้เรามีท่าทีเป็นมิตรต่อกันและกัน เมื่อเราทุกคนตระหนักว่าระบบความคิดทุกอย่างสามารถทอนลงเป็นความเชื่อได้ทั้งหมด เราย่อมไม่เห็นเหตุผลที่จะสรุปว่าความเชื่อเช่นนี้ดีกว่าความเชื่อเช่นนั้น ความเชื่อทุกอย่างที่มีอยู่ในโลกไม่มีความเชื่อใดเหนือกว่าความเชื่ออื่น^{๓๐}

ข้อโต้แย้งแนวคิดวิชาวิธี

ก. เป็นหลักการที่ขัดแย้งกับตัวเอง เพราะการจะปฏิเสธอะไรก็ตาม เราต้องรู้หรือยอมรับก่อนว่าความจริงคืออะไร เมื่อรู้แล้วจึงจะสามารถปฏิเสธสิ่งอื่นได้ว่าไม่จริง คือเมื่อมายอมรับปฏิเสธการยืนยันทุกอย่าง แต่ลึกๆ แล้วก็ยอมรับความจริงบางอย่างไว้ จึงกล่าวสรุปว่าสิ่งนั้นไม่ถูก หรือไม่จริง จึงต้องมีความจริงสากลแน่นอนก่อนที่มีอยู่ล่วงหน้าจิต (a priori) เช่นพวกเทวนิยมเชื่อว่ามีความจริงบางอย่างที่จิตได้รับการถ่ายทอดมาก่อนความรู้ทั้งหมดในโลกใบนี้

ประเด็นนี้ มายอมรับชี้แจงว่า ความจริงสากลเป็นสิ่งที่มีอยู่ล่วงหน้าแล้วในจิต ก็ย่อมไม่มีความจำเป็นที่เราจะต้องอ้างถึงความจริงทางโลกใดๆ ได้อีก ฉะนั้น จึงไม่จำเป็นต้องพูดถึงสัมมาทิฐิจนถึงทางปฏิบัติเพื่อทางหลุดพ้น เพราะการยอมรับอย่างนั้นทำให้อธิบายกระบวนการกิเลสไม่ได้อีก อีกทั้งไม่จำเป็นต้องอธิบายด้วย เนื่องจากกระบวนการกิเลสเป็นเรื่องของความไม่รู้ ขัดกับความเชื่อที่ว่ามีความรู้แท้ในความจริงบางอย่างแล้วตรงจุดเริ่มต้นของคน

ข. นักคิดบางกลุ่มโจมตีวิชาวิธี ด้วยการกล่าวว่า ในการจะปฏิเสธอะไรก็ตาม เมื่อมีการยืนยันสิ่งที่เราจะปฏิเสธก่อน เช่น จะปฏิเสธ ก. ได้ก็ต้องยืนยันให้ได้ก่อนว่า ก.มีอยู่ ถ้าไม่ยอมรับว่า ก.มีอยู่แล้วจะปฏิเสธได้อย่างไร ประเด็นนี้ถูกโต้แย้งว่า แนวคิดข้างต้นนี้ถือเป็นความสับสนระหว่างความจริงแบบภววิสัย (objective) กับความจริงแบบอัตวิสัย (subjective) อันเป็นความเชื่อ โดยการที่สำนักมายอมรับปฏิเสธการมีอยู่ของ ก. พวกเขาไม่ได้ยอมรับล่วงหน้าว่า ก.มีอยู่จริงๆ ในเชิงภววิสัย แต่ที่ต้องอ้างถึง ก. หรืออะไรบางอย่างก่อนปฏิเสธเพราะเป็นความเชื่อของอีกฝ่าย คือเป็นความจริงแบบอัตวิสัยคืออีกฝ่ายอนุมานเอาจากเหตุผล ซึ่งการอ้างถึง ก. ก็เพื่อใช้ ก. ให้เป็นประโยชน์ในเชิง

^{๒๙} สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาการขุนกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๑๑๖.

^{๓๐} สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาการขุนกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๑๒๖-๑๒๗.

สมมติ ไม่ได้ยอมรับว่า ก. มีอยู่จริง แต่ ก. เป็นบัญญัติของสองฝ่ายที่ได้แย้งกัน เป็นปัญหาที่นักคิดทั้งหลายอ้างบัญญัติเพื่อสื่อความจริงแบบภววิสัย ฉะนั้น หากมารยมิจะยอมรับว่า ก.มีอยู่ก่อนจะปฏิเสธนั้น ก.มีอยู่ในเชิงสมมติบัญญัติ เป็นเพียงความรู้จากความเชื่อ ไม่ใช่ความจริงปรมาัตถ์ที่มีอยู่จริงๆ

ค. นักคิดบางกลุ่มเชื่อว่า การปฏิเสธทุกอย่างต้องนำไปสู่บทสรุปที่เป็นการยืนยันอะไรบางอย่างเสมอไม่ว่าจะตั้งใจหรือไม่ ไม่เช่นนั้นก็จะถือว่าการปฏิเสธนั้นก็ไร้ความหมาย เพราะไม่ได้ก่อให้เกิดความรู้ใดๆ สำนักมารยมิจะอธิบายว่า การปฏิเสธที่เรียกว่า วิชาวิธีนี้ไม่ใช่อุจเฉททฤษฎี คือความเห็นว่าทุกอย่างขาดสูญไม่มีอะไรเหลือ เหตุเพราะแม้แต่อุจเฉททฤษฎีก็ต้องถูกวิพากษ์และปฏิเสธเช่นเดียวกัน วิชาวิธีไม่ใช่ทัศนคติเชิงลบต่อทฤษฎีทั้งหมด ไม่ใช่การแทนที่แนวคิดหนึ่งหลังจากทำลายแนวคิดอื่นๆ อีกทั้งไม่ได้ทำหน้าที่เพื่อก่อให้เกิดข้อสรุปบางอย่างในเบื้องปลาย แต่วิชาวิธีเป็นความตระหนักรู้ในอคติทางเหตุผล เป็นเครื่องมือในการตรวจสอบเหตุผล เพื่อชี้ให้เห็นว่า ทัศนะต่างๆ เกิดจากความคิดที่วางอยู่บนความรู้สึกอคติ คือตามความคิดเชิงอัตวิสัยที่ขึ้นกับเงื่อนไขปัจจัยของผู้คิด แง่หนึ่งดูเหมือนว่าวิชาวิธีทำลายทัศนะของผู้อื่น ขณะเดียวกันกลับไม่แสดงความเห็นอะไรเลย จึงอาจจะไม่เป็นธรรมกับฝ่ายใดเลย วิชาวิธีจึงเหมือนกับการต่อสู้ที่ไม่ยุติธรรมกับอีกฝ่าย แต่ดูเหมือนว่าวิชาวิธีนั้นคือความตระหนักรู้ในข้อจำกัดของเหตุผล โดยทำให้เห็นว่าบัญญัตินั้นถือเอาโดยแก่นสารไม่ได้ เพียงแต่ทำหน้าที่ของเหตุผลเพื่อลบล้างเหตุผล มองในแง่หนึ่งวิชาวิธีเป็นการปลดปล่อยจิตให้หลุดพ้นจากความอคติหรือความเป็นผู้แพ้และชนะ เพราะหากมีการประกาศว่าศูนยตาเป็นความจริงสูงสุดในตัวเอง ก็จะต้องมีการตรวจสอบว่าจริงหรือไม่ แต่วิชาวิธีทำหน้าที่เป็นเครื่องมือที่ไม่อิงกลับความเชื่อและความคิดที่เอนเอียงด้วยอคติของบุคคล จึงจะกล่าวว่าวิชาวิธียืนยันอะไรบางอย่างไม่ได้ อีกทั้งไม่ใช่ต้องการแสดงจุดยืนทางความคิดแต่เป็นการปลดปล่อยความคิดให้รู้เท่าทัน^{๓๑}

๓.๓.๓ ประเด็นทางจริยศาสตร์ แนวคิดทางจริยศาสตร์ของมารยมิจะพิจารณาจากเรื่อง “ทางสายกลาง”

ความหมายของทางสายกลาง

ทางสายกลาง คือการข้ามพ้นแนวคิดแบบสุดโต่งทุกอย่าง กล่าวคือเป็นการไม่ติดอยู่ในชั่วทั้งที่เป็นการยืนยัน-ปฏิเสธ สัสตทฤษฎี-อุจเฉททฤษฎี ภาวะ-อภาวะ จนถึงอัตถิยะและนัตถิยะ จะเห็นว่าข้อจำกัดทางด้านเหตุผลทำให้เกิดทฤษฎี โดยทางสายกลางนี้เมื่อพิจารณาทางจริยศาสตร์ จะพบว่าไม่เข้าไปเกี่ยวข้องกับชั่วของการทรมานตัวเอง (อัตตกลีฆณานุโยค) กับกามสุข (กามสุขัลลิกานุโยค) แต่กล่าวขึ้นธรรมสายกลางที่หลุดจากชั่วทุกอย่าง เรียกว่า ปรัตติยสมุตปาทะ ซึ่งนาคราชุนอธิบายว่าการหยั่งเห็นปรัตติยสมุตปาทะก็คือเห็นศูนยตา เข้าใจสมมติบัญญัติและหยั่งเห็นทางสายกลาง^{๓๒} ฉะนั้นหลักศูนยตายังเชื่อมโยงถึงหลักทางสายกลาง โดยอยู่ระหว่างการปฏิเสธ (denial) และการยืนยัน (affirmation) จุดที่น่าสนใจคือแนวคิดนี้ไม่ใช่ทั้งปฏิเสธหรือยืนยัน หรือว่าตามจริงแล้วทางสายกลางก็ไม่ได้มีอยู่กึ่งกลางระหว่างชั่วความคิด หรือเป็นภาวะหนึ่ง หรือมีแก่นสารในตัวเองเป็นเอกเทศจากสิ่งอื่น เมื่อเราพยายามอธิบายทางสายกลางนี้ด้วยภาวะใดก็ตามเช่น ทางสายกลางเป็นภาวะของความ

^{๓๑} สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาคราชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๑๒๗-๑๓๑.

^{๓๒} สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาคราชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๒๑๗.

หลุดพ้นที่อยู่สูงสุด เป็นทางที่พระพุทธองค์ทรงค้นพบและต่างจากลัทธิอื่นๆ หรือทางสายกลางคือทางที่หลอมรวมทางอื่นเข้าเป็นทางเดียว ไม่มีทวิภาวะ มีแต่เอกภาวะ ซึ่งการอธิบายนี้ทำให้เข้าใจว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนาไม่ต่างจากความเชื่อของชาวฮินดู

ลักษณะของทางสายกลาง

ทางสายกลางจึงเป็นการหลุดพ้นจากการยึดถือทั้งความคิดหรือความเห็นต่างๆ เป็นสภาพจิตที่หลุดพ้นจากกิเลสอันเกิดจากความคิดหรือเห็นนั้น ในมคัณทียสูตรได้อธิบายถึงเหตุที่ทำให้คนยึดมั่นคือทิวฐิ (ความเห็น) คือระหว่างความเห็นว่ามี (อัตถิตา) กับความเห็นว่ามี (นัตถิตา) ความเห็นว่ามี (สัสสตทิวฐิ) กับความเห็นว่ามีขาดสูญ (อุจเฉททิวฐิ) ในมคัณทียสูตร พระผู้มีพระภาคตรัสว่า “มคัณทียะ นักปราชญ์ไม่กล่าวความหมดจดเพราะทิวฐิ...บุคคลย่อมถึงความสงบภายในเพราะความไม่มีทิวฐิ” มคัณทียพราหมณ์กราบทูลว่า “หากนักปราชญ์ไม่กล่าวความหมดจดเพราะทิวฐิ... บุคคลย่อมถึงความสงบภายใน เพราะความไม่มีทิวฐิ... ข้าพเจ้าจึงเข้าใจธรรมของท่านว่า เป็นเรื่องมงายแน่นอน เพราะสมณพราหมณ์บางพวกถึงความหมดจดได้เพราะทิวฐิ” พระผู้มีพระภาคตรัสว่า “มคัณทียะ เพราะอาศัยทิวฐิทั้งหลายท่านจึงถามเนื่องๆ ได้มาถึงความลุ่มหลงในทิวฐิทั้งหลายที่ท่านถือมั่นไว้แล้ว และท่านก็ได้เห็นสัญญาแม่น้อยหนึ่งจากธรรมนี้ เพราะฉะนั้น ท่านจึงประสบแต่ความมงาย มุนิผู้จบเวทนั้น ย่อมไม่ไปด้วยทิวฐิไม่ถึงความถือตัวด้วยอารมณ์ที่รับรู้ มุนินั้นผู้ไม่มีตัณหาและทิวฐินั้น ไม่ถูกกรรมและสุตะนำไป มุนินั้นไม่ถูกตัณหาและทิวฐินำเข้าไปในที่อาศัยทั้งหลาย”^{๓๓}

โดยแง่หนึ่งแม้การหลุดพ้นจากกิเลสนั้นจะเกี่ยวข้องกับมีความมียอยู่ และไม่มีอยู่ จึงกลายเป็นสภาวะหรือแก่นสารที่ปุถุชนยึดถือเอาไว้โดยไม่รู้ตัว แต่ตามความเป็นจริงระดับปรมาตม ไม่มีสภาวะนั้นอยู่ เป็นแต่ความยึดมั่นในความคิดว่าจริง (อุปาทาน) ด้วยความคิดความเห็นหรือถือมั่นว่าเป็นตัว เป็นต้น แต่ตามความจริงแล้วทางสายกลางทำให้เกิดความเห็นที่ถูกต้องอันเกิดจากการลงมือปฏิบัติ ในพระสูตรได้อธิบายแนวคิดนี้ไว้โดยอาศัยการปฏิบัติหรือการประพฤติตามหลักมรรค ดังท่านติสสเมตเตยยะทูลถามว่า

“ใครเชื่อว่าเป็นผู้สันโดษในโลกนี้ ความหวั่นไหวทั้งหลายย่อมไม่มีแก่ใคร ใครรู้ชัดส่วนสุดทั้ง ๒ ด้านแล้ว ไม่ยึดติดในท่ามกลางด้วยมันตา (ปัญญา) พระองค์ตรัสเรียกใครว่าเป็นมหาบุรุษ ใครล่วงพ้นเครื่องร้อยรัดในโลกนี้ได้” พระผู้มีพระภาคตรัสตอบว่า “เมตเตยยะ ภิกษุเป็นผู้มีพรหมจรรย์ (เพราะเห็นโทษ) ในกามทั้งหลาย เชื่อว่าเป็นผู้สันโดษ ผู้คลายตัณหาแล้วมีสติทุกเมื่อ รู้ธรรมทั้งหลายแล้วดับกิเลสได้ ภิกษุนั้นชื่อว่าไม่มีความหวั่นไหว ภิกษุนั้นชื่อว่ารู้ชัดส่วนสุดทั้ง ๒ ด้านแล้ว ไม่ยึดติดในท่ามกลางด้วยมันตา เราเรียกภิกษุนั้นว่าเป็นมหาบุรุษ ภิกษุนั้นชื่อว่าล่วงพ้นเครื่องร้อยรัดในโลกนี้ได้”^{๓๔}

มีคำอธิบายเพิ่มเติมถึงคำว่า **ผู้มีพรหมจรรย์** คือการงด งดเว้น เว้นขาด เจตนางดเว้น กิริยาที่ไม่ทำ การไม่ทำ การไม่ละเมิด การไม่ก้าวล่วงแดนแห่งการเข้าถึงอสังฆธรรมตรัสเรียกว่าพรหมจรรย์ ในนิยามนี้คือการปฏิเสธความมียอยู่ของความชั่วหรืออกุศล ขณะเดียวกันก็ยืนยันความมียอยู่ของความดีหรือกุศล คือ อริยมรรคมีองค์ ๘ คือ ๑. สัมมาทิฐิ (เห็นชอบ) ๒. สัมมาสังกัปปะ (ดำริ

^{๓๓} พ.ธ. (ไทย) ๒๕/๘๔๖-๘๕๓/๗๐๑-๗๐๕.

^{๓๔} พ.ธ. (ไทย) ๓๐/๙,๑๑/๗๓,๗๔.

ชอบ) ๓. สัมมาวาจา (เจรจาชอบ) ๔. สัมมากัมมันตะ (กระทำชอบ) ๕. สัมมาอาชีวะ (เลี้ยงชีพชอบ) ๖. สัมมาวายามะ (พยายามชอบ) ๗. สัมมาสติ (ระลึกชอบ) ๘. สัมมาสมาธิ (ตั้งจิตมั่นชอบ) ตรัสเรียกว่า พรหมจรรย์ ภิกษุใด เป็นผู้ประกอบ ประกอบพร้อม ดำเนินไป ดำเนินไปพร้อม เป็นไป เป็นไปพร้อม เพียบพร้อมแล้วด้วยอริยมรรคมีองค์ ๘ นี้ ภิกษุนั้น ตรัสเรียกว่า ผู้มีพรหมจรรย์^{๓๕}

การเข้าใจว่า การปฏิบัติตามมรรคมีองค์ ๘ หรือทางสายกลางนั้นอาจทำให้เชื่อได้ว่าเป็น การยืนยันกุศลที่ทำให้เกิดความเป็นตัวเป็นตนขึ้นมาได้ แต่การพิจารณานี้ในมหายิมะเห็นว่า การหยั่ง เห็นทางสายกลาง เป็นการเข้าใจความจริงสมมติว่าเป็นเท็จ เป็นเพียงนาม หรือใช้เรียกสิ่งที่ไม่จริง เป็นหนทาง แทนที่ ภาวะ ไปสู่ความหลุดพ้น ฉะนั้น ทางสายกลางจึงไม่ใช่ที่ดูราวกับว่ามี ทางสาย กลางไม่ใช่ทางจะได้มาซึ่งความรู้ แต่เป็นจุดที่มีความรู้ทุกอย่างอยู่แล้ว ไม่ใช่วิถีสู่ความสำเร็จ ไม่ใช่ มรรควิธีสำหรับฝึกปฏิบัติทางจิต ไม่ใช่การกระทำ ไม่ใช่การจัดการจัดการกับสิ่งต่างๆ แต่ที่จริงแล้วทาง สายกลางเป็นสภาพที่สิ่งทั้งหลายกลายเป็นอย่างที่เป็นอย่างนั้น เรามีเพียงหยั่งรู้สภาพที่เป็นนี้โดยไม่ ประปรุงแต่ง หรือเป็นจริงตามอย่างที่เป็นเช่นนั้นเอง ซึ่งตรงนี้จะสอดคล้องกับการอธิบายความเป็นตัวตน ในการปฏิบัติตนว่าเราไม่ได้มองความเป็นจริงจากภายนอก แต่เราอาศัยมองจากภายใน คือมองให้เห็น ความเป็นจริงจากภายในตัวเรา คือ ตัวเรามีอยู่ในฐานะที่เป็นเครื่องมองความจริง เช่นเดียวกับกุศลก็มี อยู่ในฐานะเป็นเครื่องมองให้เห็นความบริสุทธิ์ของธรรมะหรือชีวิตที่ไม่ถูกเจือปนด้วยกิเลสที่ทำให้เศร้า หมอง นัยยะนี้ปรากฏเช่นกันในคิลานสูตรว่า

“ภิกษุในธรรมวินัยนี้ ๑. พิจารณาเห็นกายในกายอยู่ มีความเพียร มีสัมปชัญญะ มีสติ กำจัดอภิชฌาและโทมนัสในโลกได้ ๒. พิจารณาเห็นเวทนาในเวทนาทั้งหลาย ... ๓. พิจารณาเห็นจิต ในจิต ... ๔. พิจารณาเห็นธรรมในธรรมทั้งหลายอยู่ มีความเพียร มีสัมปชัญญะ มีสติ กำจัดอภิชฌา และโทมนัสในโลกได้ ภิกษุจะชื่อว่ามิตนเป็นเกาะ มิตนเป็นที่พึ่ง ไม่มีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่ง มีธรรมเป็นเกาะ มีธรรมเป็นที่พึ่ง ไม่มีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่งอยู่ อย่างนี้แล อานนท์ ภิกษุเหล่าใดเหล่าหนึ่งในบัดนี้ก็ดี ในเวลาที่เราล่วงไปก็ดี จักมิตน เป็นเกาะ มิตนเป็นที่พึ่ง ไม่มีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่ง มีธรรมเป็นเกาะ มีธรรมเป็นที่พึ่งไม่มี สิ่งอื่นเป็นที่พึ่งอยู่ ภิกษุเหล่านั้นจักเป็นผู้เลิศกว่าภิกษุผู้ใคร่ต่อการศึกษา”^{๓๖} เมื่อมองทุกอย่างตาม จริงได้ เราจึงพัฒนาจากมิตน (สมมติ) เป็นที่พึ่ง ไปสู่การมีธรรม (ปรมาตถ) เป็นที่พึ่ง หรือในแนวความคิด แบบมหายิมะคือเป็นเช่นนั้นเอง

การตัดสินความดี

ในมหายิมะนั้นไม่ได้แสดง “ธรรม” ไว้ตามแบบที่นิกายเถรวาท นิกายสรวาสติวาท นิกายเสถรวาท และโยคจาร เพราะต้องการแสดงว่าทุกอย่างเป็นศูนย์ตา ฉะนั้น ธรรมจึงไม่ได้ หมายถึงปรมาตถธรรม แต่หมายถึงเพียงคุณธรรมและจริยธรรมเท่านั้น เมื่อพิจารณาในแง่ของกา ตัดสินความดีนั้น มหายิมะจึงหมายถึง กุศลธรรม (Good Karma) มี ๒ นัยคือ ๑) อัตตสังวร (self-restraint) คือการสำรวมหรือวางระเบียบกาย วาจา ของตน คือ จริยธรรม ๒) ปรีตถการณะ (Benefitting others) การสร้างประโยชน์ให้ผู้อื่น โดยหลักธรรมทั้ง ๒ นี้เป็นสิ่งที่ดี และถือตามนัย แห่งทางกลางคือการปฏิบัติที่สุตโต ๒ ประการ เป็นการแสดงถึงการมุ่งปฏิบัติสู่ความหลุดพ้นตาม ลำพังคนเดียว ไม่เกื้อกูลกับผู้อื่น ฉะนั้น การที่ฝ่ายเถรวาทและมหายานยืนยันถึงวิธีการปฏิบัติอย่างไร

^{๓๕} ขุ.จ. (ไทย) ๓๐/๑๐/๗๕-๗๖.

^{๓๖} ส.ม. (ไทย) ๑๙/๓๗๕/๒๒๓.

อย่างนั้นนั่น เป็นเรื่องของอัตตสังวร คือเป็นสิ่งที่จำเป็นต่อตนเอง และเป็นฐานสำหรับปฏัตถกรรมคือ ทำเพื่อผู้อื่น แต่ในความเป็นจริงนั้นควรปฏิบัติไปด้วยกัน คือ ทางสายกลาง ที่ปฏิบัติทั้ง ๒ อย่างเท่าเทียมกัน กล่าวคือ นาคารชุนถือตามแบบพุทธพจน์ว่า “บุคคลไม่ควรทำประโยชน์ตนให้เสียไปเพราะประโยชน์ผู้อื่นแม้มาก เมื่อรู้ประโยชน์ของตนชัดแล้ว พึงชวนชวายเป็นประโยชน์ตน” จึงเห็นว่า อัตตสังวร และปฏัตถกรรมนั้นจะช่วยทำให้เกิดความเป็นมิตร คือ เป็นมิตรกับตนเองและผู้อื่น ทำให้เกิดประโยชน์ทั้งในโลกนี้และโลกหน้า ฉะนั้น นาคารชุนจึงยึดหลักอุดมการณ์พระโพธิสัตว์แบบเถรวาท และมหายานเท่าเทียมกัน และควบคู่กัน อันถือเป็นเป้าหมายแห่งการทำดี และคุณค่าทางจริยะ^{๓๗}

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์

๔.๑ พุทธปรัชญามหายาน นิกายมหายิมิกะ คือสำนักที่กล่าวถึงเรื่องใดบ้าง และมีประเด็นศึกษาในเรื่องดังกล่าวอย่างไร?

๔.๒ วิเคราะห์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายมหายิมิกะศึกษาในประเด็นใดบ้าง พร้อมยกเหตุผลประกอบ

๔.๓ วิพากษ์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายมหายิมิกะว่าท่านเห็นด้วยหรือไม่ เพราะอะไร

๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

พระศรีคัมภีร์ญาณ (สมจินต์ วันจันทร์). พุทธปรัชญา. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร :

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙.

อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์. พระพุทธศาสนา มหายาน. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

เจษฎา ทองรุ่งโรจน์. พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา. กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗.

พระพุทธโฆสะ. พระวิสุทธิมรรค : พระคัมภีร์ประจำครอบครัวชาวพุทธ. แปลโดยพุทธศาสนา

สมาคม. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : ศูนย์ค้นคว้าทางพระพุทธศาสนา, ๒๕๒๑.

พระพุทธโฆสะ. คัมภีร์วิสุทธิมรรค. แปลและเรียบเรียงโดย สมเด็จพระพุทธปาจารย์ (อาจ อาสภมหา

เถร. พิมพ์ครั้งที่ ๔ . กรุงเทพมหานคร : บริษัท ประยูรวงศ์พรินท์ติ้ง จำกัด, ๒๕๔๖.

สุมาลี มหณรงค์ชัย. พระนาคารชุนกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง. กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๘.

สมภาร พรหมทา, พุทธปรัชญาในอิทธิธรรมปิฎก, กรุงเทพมหานคร : ปัญญฉัตร บุ๊คส์ บายดิ้ง, ๒๕๕๙), Ramakrishna Puligandla. Fundamentals of Indian Philosophy. 4th impression. New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008.

^{๓๗} พระศรีคัมภีร์ญาณ (สมจินต์ วันจันทร์), พุทธปรัชญา, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙), หน้า ๓๐๔-๓๐๕.

บทที่ ๗

พุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคจาร

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคจาร
- ๑.๒ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคจารในแง่อภิปรัชญา
- ๑.๓ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคจารในแง่ญาณวิทยา
- ๑.๔ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคจารในแง่จริยศาสตร์

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคจาร
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคจารในแง่
อภิปรัชญา
- ๒.๓ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคจารในแง่
ญาณวิทยา
- ๒.๔ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคจารในแง่จริย
ศาสตร์

๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

ในการศึกษาพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคจาร ได้วางรูปแบบการศึกษาภายใต้ประเด็นหลัก ๆ ๒ ด้าน ดังต่อไปนี้

๓.๑ พัฒนาการและแนวคิด

คำว่า โยคจาร นั้นเป็นลัทธิที่ใช้การปฏิบัติโยคะเป็นหลัก โดยมีชื่อเรียกอีกหลายชื่อ เช่น อัถถิกวาท หรือ อัสดิวัติน หรือวิชญาณวาท เป็นนิกายที่ถือว่าวิญาณปรากฏเป็นนามรูป แม้นามรูปจะหมดไป แต่วิญาณก็ยังอยู่ ไม่เช่นนั้นจะไม่มีสิ่งที่รับรู้ว่าจะมีอยู่ สมมติสัจจะอาจเป็นมายา แต่สิ่งที่เป็นสวลักษณะหรือสิ่งที่เป็นที่รองรับสมมตินั้นต้องมีอยู่จริง^๑ โดยมีรายละเอียดดังนี้

๓.๑.๑ พัฒนาการทางด้านประวัติศาสตร์

นิกายนี้กำเนิดในศตวรรษที่ ๘ ในสมัยราชวงศ์คุปตะ โดยมีพระไมตรีนาถเป็นต้นนิกาย นิกายนี้บางทีก็เรียกว่า อัสดิวัต บางครั้งเรียกว่า วิชญาณวาท โดยมีปรมาจารย์ชื่อท่านไมตรีนาถ ตั้งอยู่ที่เมืองอโยธยาแคว้นโกศล และมีผู้สืบทอดคนสำคัญคืออสังกะกับวสุพันธุ ทั้งสองท่านเกิดที่แคว้นคันธาระในเมืองปุรุชปุระเป็นวรรณะพราหมณ์เกาศิกโคตร ตระกูลนี้มีบุตรอยู่ด้วยกัน ๓ คนคือ อสังกะ วสุพันธุ และวิริยจิวัสตสยะ โดยอสังกะและวสุพันธุ เป็นผู้มีชื่อเสียงและเลื่องลือในพระพุทธศาสนาตั้งแต่เยาว์วัย พอเติบโตขึ้นจึงได้ออกบวชในพระพุทธศาสนานิกายสรวาสติวาท ซึ่งแพร่หลายอยู่ในแคว้นแคชเมียร์และคันธาระ ท่านทั้งสองได้อาศัยอยู่ที่เมืองอโยธยาชั่วระยะหนึ่ง พระอสังกะได้ไปเป็นศิษย์ของไมตรีนาถ ศึกษาที่แคว้นอโยธยาได้ร่ำเรียนปกครองปกครองสำคัญต่างๆ เช่น โยคจารภูมิศาสตร์ เป็นต้น ส่วนท่านวสุพันธุเดินทางไปศึกษาที่นาลันทา และเป็นผู้ที่มีชื่อเสียงมากได้รับการยกย่องจากเพื่อนและพระเถระในสมัยนั้นว่าเป็นพระพุทธเจ้าองค์ที่ ๒ แม้ว่าเป็นการเกิดความจริงแต่ก็คงมีส่วนบ้างเนื่องจากท่านมีชื่อเสียงมา โดยผลงานเป็นอมตะของท่านคือหนังสือหรือคัมภีร์ที่ประพันธ์ไว้หลายเล่ม เช่น วิชญาณมาตราสัทธิตริทศศาสตร์ เป็นต้น ภายหลังท่านได้ตั้งลัทธิโยคจาร^๒

ต่อมานิกายนี้ได้รับการสืบทอดจากท่านทินนาคะ ตามประวัติ ท่านเกิดที่สิงห์กัทรซึ่งเป็นตำบลหนึ่งเขตเมืองกาญจีในอินเดียตอนใต้ในสกุลพราหมณ์ ต่อมาออกบวชในพระพุทธศาสนาแล้วเดินทางไปศึกษาที่มหาวิทยาลัยนาลันทา ท่านเป็นศิษย์ของท่านวสุพันธุ เมื่อแรกบวชเป็นภิกษุฝ่ายสาวกยานต่อมาได้เปลี่ยนเป็นฝ่ายมหายาน ท่านทินนาคะเป็นผู้มีความปรารถนาในพุทธตรรกวิทยาอย่างมากและเป็นผู้ที่รู้จักกันดีในหมู่นักปราชญ์ ต่อมาท่านได้ได้วาทะกับนักตรรกวิทยาของศาสนาพราหมณ์ชื่อสุทฤษยะและได้รับชัยชนะ จนมีชื่อเสียงโด่งดังและเป็นผู้ตั้งตรรกวิทยาทางพระพุทธศาสนาขึ้น ผลงานของท่านทินนาคะได้แต่งหนังสือหรือคัมภีร์ตรรกวิทยาประมาณ ๑๐ เล่ม เช่น ปริมาณสมุจจัย, นยายประเวศ เป็นต้น^๓

^๑ สมเด็จพระญาณวโรดม (ประยูร สนตงกูรเถร), ศาสนาต่างๆ, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๓), หน้า ๒๕๕.

^๒ อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, พระพุทธศาสนามหายาน, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : สถาบันการศึกษามหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙), หน้า ๙๘-๙๙.

^๓ อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, พระพุทธศาสนามหายาน, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๑๐๐-๑๐๑.

๓.๑.๒ พัฒนาการทางด้านแนวคิด

ตามแนวคิดโยคจารถือเอาเนื้อหาในลังกาวตารสูตรที่อธิบายเรื่องจิตตามตรัสและอาลวัญญาณ และมีวิธีการในการรู้แจ้งสัจธรรมสูงสุดโดยปฏิบัติโยคะ โดยเน้นข้อปฏิบัติทางกายและจิตเป็นสำคัญ ซึ่งแนวคิดของโยคจารถือนั้นเป็นการตีความที่แตกต่างจากแนวคิดทางพระพุทธศาสนานิกายอื่นๆ ดังนี้

ข้อโต้แย้งระหว่างโยคจารกับเสาตรานติกะ

โยคจารยืนยันถึงข้อโต้แย้งเกี่ยวกับความเชื่อการมีอยู่อย่างมีอิสระของวัตถุภายนอก โดยมีแนวคิดแบบจิตนิยม (idealism) เป็นพื้นฐานกล่าวคือ สมมติว่าสิ่งภายนอกเป็นวัตถุ เราจะต้องพิจารณาขึ้นข้อโต้แย้งที่จะตามมา เพราะสิ่งภายนอกนั้นต้องเป็นทั้งสิ่งพื้นฐานหรือไม่ถูกประกอบขึ้น ซึ่งถ้าสามารถพิสูจน์ได้ว่าไม่มีสิ่งไหนที่เป็นสิ่งพื้นฐานหรือไม่โดนประกอบขึ้น ก็จะยืนยันได้ว่า วัตถุภายนอกไม่มี เช่นข้อความว่า “ดอกไม้กำลังโดนใบท้องฟ้า” ไม่ใช่สิ่งที่เป็นพื้นฐาน ไม่ใช่สิ่งที่ประกอบขึ้น เพราะสิ่งที่ประกอบขึ้นนั้นต้องประกอบด้วยสิ่งที่เป็นพื้นฐานซึ่งยืนยันว่าเราสามารถเคลื่อนย้ายส่วนประกอบออกจากกันจนแยกไม่ได้ ส่วนที่เหลือที่แยกไม่ได้ต้องไม่มีส่วนประกอบ แบ่งแยกไม่ได้ ขยายอีกไม่ได้ เหมือนวัตถุทางจิตที่เกิดขึ้นชั่วขณะ เหมือนความรู้สึกชั่วขณะ ดังนั้นจึงดูเหมือนว่าเป็นความคิด^๔ โยคจารได้ใช้ข้อโต้แย้งเหล่านี้วิเคราะห์นิกายเสาตรานติกะและไวภาษิกะหรือสรวาสตีวาท โดยมุ่งถึงสิ่งที่มีอยู่ที่เป็นวัตถุภายนอก โดยวัตถุนั้นต้องแบ่งแยกไม่ได้ เล็กที่สุดและไม่มีประกอบขึ้น และไม่ใช่สิ่งที่เราจะสัมผัสได้ แต่เรากียืนยันถึงความมีอยู่ของวัตถุภายนอกที่อยู่ยากเหล่านั้น ดังที่ทินนาคะ (Dignaga) กล่าวไว้ว่า “ข้อโต้แย้งนั้นเริ่มที่การยืนยันว่ามีวัตถุภายนอกอาจจะเป็นอะตอมหรือสิ่งที่รวมของอะตอม แต่ถ้าสามารถยืนยันได้ว่าไม่มีทั้งอะตอมหรือสิ่งที่รวมของอะตอมได้ แต่เป็นแค่ความคิดที่ปราศจากความเป็นจริงภายนอกที่เกี่ยวข้องกัน”^๕

ทินนาคะได้เสนอข้อโต้แย้งเรื่องวัตถุล้วนเกี่ยวข้องกับจิตใจใน ๒ ประเด็นคือ

๑. วัตถุจะต้องมีความเกี่ยวข้องกับสถานะทางจิตใจของเราทั้งสิ้น
๒. ต้องมีความคล้ายคลึงกันต่อสิ่งที่ปรากฏหรือบริบทภายในสถานะทางจิตใจนั้น

แม้จะมีความเป็นไปได้ที่เสาตรานติกะจะโต้แย้งว่า วัตถุของจิตวิญญาณก็อาจจะเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นจากอะตอมหรือรวมกันเข้าของอะตอมก็ได้ แต่ทินนาคะโต้แย้งประเด็นนี้ว่า “แม้ถ้าอะตอมจะเป็นเหตุให้เราเข้าใจได้ผ่านประสาทสัมผัส แต่การรับรู้ได้นั้นไม่ใช่ปรากฏการณ์ภายใต้แบบของอะตอม เพราะอะตอมไม่ใช่วัตถุที่รับรู้ได้ ในทางตรงข้ามกันสิ่งที่รับรู้ได้จึงไม่ใช่อะตอม”

ขณะที่เสาตรานติกะมองว่าอะตอมเป็นต้นเหตุของความสัมพันธ์ทางด้านประสบการณ์ทางวิญญาณไม่ใช่ปรากฏในลักษณะการตื่นรู้ทางวิญญาณ อะไรที่พวกเราประสบการณ์ เช่น กาน้ำ ถ้วย ผู้คน จะไม่ใช่การสร้างของอะตอมได้อย่างไร ฉะนั้น อะตอมจึงเป็นเงื่อนไขของการสร้างเหตุและผลที่ต่างออกไป แต่ไม่ใช่เงื่อนไขของสิ่งเดียวกัน ในสิ่งที่เรสัมผัสได้ สิ่งเหล่านั้นไม่ต่างจากประสาทสัมผัสของเรา ที่มีทั้งเงื่อนไขทางประสบการณ์ของเรา แต่ไม่ใช่เกิดขึ้นภายในสิ่งนั้น

^๔ Th.stcherbatsky, **buddhist Logic Volume I**, (New York : Dover Publications Inc.,1962), P.514

^๕ Ramakrishna Puligandla, **Fundamentals of Indian Philosophy**, 4th impression, (New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008), p.78.

แนวคิดที่ว่าวัตถุทางจิตวิญญาณเป็นเพียงการรวมตัวของอะตอม ทินนาคะโต้แย้งว่า การปรากฏของสิ่งที่รวมตัวกันขึ้นนั้นไม่ได้เกิดจากอะตอม เพราะสิ่งที่รวมตัวกันได้นั้นไม่มีอะไรที่จริงเลย เหมือนพระจันทร์ดวงที่สองไม่มีทางเป็นจริงได้ กรณีนี้จึงไม่มีสิ่งภายนอกที่เป็นวัตถุของจิตวิญญาณได้เลย^๖

ข้อโต้แย้งระหว่างโยคากับมารยมิกะ

ข้อโต้แย้งระหว่างนิกายโยคากับมารยมิกะคือเรื่อง “สวลักษณะ” มารยมิกะให้ความหมายว่า สวลักษณะคือต้องเที่ยง เปลี่ยนแปลงไม่ได้ ถ้าไปสวลักษณะในธรรมบางอย่างจึงเป็นฝ่ายสัสสวาทไป ส่วนฝ่ายโยคากลับให้ความหมายว่า สวลักษณะคือเปลี่ยนแปลงได้ แต่ถึงจะเปลี่ยนแปลงไปอย่างไรก็จะรักษาคุณสมบัติเดิมเอาไว้ ส่วนประเด็นที่มารยมิกะยืนยันว่า โดยสมมติสัจจะ สิ่งทั้งปวงเป็นมายา แต่โดยปรมัตถสัจจะ สิ่งทั้งปวงเป็นศูนยตา โดยโยคากลับถือว่าในสมมติสัจจะนั้นสิ่งทั้งปวงเป็นมายาหมดไม่ได้ เพราะแม้ภาพข้างนอกจะไม่ใช่ของจริง แต่พิชะอันเป็นบ่อเกิดของภาพเหล่านั้นมีสวลักษณะอยู่ โดยปรมัตถสัจจะก็ไม่ใช่สูญไปเสียหมดต้องมีสวลักษณะเหลืออยู่ ยกตัวอย่างเช่นมะพร้าวถ้าไม่มีสวลักษณะในตัวเอง การจะปลุกมะพร้าวก็กลายเป็นกล้วยก็เป็นไปได้ แต่การที่มะพร้าวเป็นมะพร้าวเรื่อยไปก็เพราะมีสวลักษณะ หรือเหมือนคนและความเป็นธรรม ตัวคนอาจเปลี่ยนแปลงไปคือ เด็กชาย ก. เปลี่ยนเป็นหนุ่ม ก. และเปลี่ยนเป็นผู้เฒ่า ก. โดยลักษณะทั้ง ๓ นี้ไม่เหมือนกันเลยแม้ติดนิคเดียว แต่เรารู้ว่าเป็นคนๆ เดียวกัน นั่นก็คือ นาย ก. จะต้องมียสวลักษณะคือลักษณะเฉพาะในตัวมันเองที่ทำให้เรากำหนดได้ว่าเป็นคนๆ เดียวกัน ฉะนั้น นิกายโยคาก็สอนว่าสิ่งที่สูญนั้น ได้แก่สัตว์ บุคคล เรา เขา แต่สภาวะธรรมที่ให้อำนาจชีวิตว่า เป็นสัตว์ บุคคล เรา เขา สูญไม่ได้ เพราะนั่นคือบรรดาพิชะที่จะต้องมียอยู่ในปรมัตถ์ เหมือนกับต้องมีเบญจขันธ์ เราจึงบัญญัติว่า สัตว์บุคคลได้ เหมือนกับมีเชื้อก เราจึงเกิดเข้าใจผิดว่าเป็นงูได้ ฉะนั้น ธรรมทั้งปวงบางอย่างไม่มีสวลักษณะได้แก่สัตว์ บุคคล เพราะเป็นธรรมที่เราเห็นไปเอง แต่บรรดาพิชะอันเป็นปทัฏฐาน จะไร้อสวลักษณะไม่ได้ ถ้าเป็นอย่างมารยมิกะ จะเอาอะไรมากำหนดความแตกต่างระหว่างมรรคกับกิเลสระหว่างโลกกับนิพพาน^๗

๓.๒ หลักปรัชญาตามคำสอนของนิกายโยคาก

๓.๒.๑ ประเด็นทางอภิปรัชญา โยคากลับให้ความสำคัญกับความจริงในเรื่องของจิตว่า ในการตีความเรื่องนี้มีการขยายความหมายและตีความอย่างไรบ้าง

แนวคิดเรื่องจิต

“จิตตมาตร” ในคัมภีร์ลัทธิเต๋าเต๋อเต๋ แปลว่า เพียงจิต สักแต่จิต” หมายถึงว่าปรากฏการณ์ทั้งหลายที่ปรากฏในโลก เป็นเพียงการแสดงบทบาทของวิญญาณทั้ง ๗ และวิญญาณทั้ง ๗ ก็แสดงบทบาทภายใต้การกำกับของออลยวิญญาณ จิตตมาตรก็คือออลยวิญญาณ เมื่อกล่าววว่าสรรพสิ่งไม่มีอะไรนอกจากจิต บางกรณีอาจหมายถึงมนัส บางกรณีอาจหมายถึงระบบทั้งหมดของวิญญาณ แต่ส่วนมากจะหมายถึงออลยวิญญาณ ซึ่งเท่ากับจิตตมาตร เพราะออลยวิญญาณแสดง

^๖ Bronwyn Finnigan, “Buddhist Idealism”, In *Idealism : New essays in Metaphysics*, edited by Tyron Goldschmidt&Kenneth L. Pearce, (New York : Oxford University Press,2017),p.186

^๗ อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, *พระพุทธศาสนมหายาน*, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๑๗๑-๑๗๒.

^๘ จิตซึ่งแปลจากคำว่า mind ไม่ว่าจะขึ้นต้นด้วยอักษร m หรือ M

บทบาทออกมาในรูปแบบต่างๆ ทำให้วิญญาณทั้ง ๗ ผลัดเปลี่ยนหมุนเวียนกันปฏิบัติหน้าที่ ทำให้เกิดภาพเหตุการณ์บนโลก เกิดความยึดมั่น ถือมั่นตามมา^๙

ในคัมภีร์มหายานสูตรหลังการได้อธิบายว่า จิตตมาตรเป็นพื้นที่ทำให้ความคิดหมายไปเนื่องจากใจเท่านั้นที่มีอยู่และก่อสร้างทุกอย่างขึ้นมาจึงไม่มีอะไรนอกจากใจที่ทำให้เกิดขึ้นมา โดยการขยายหลักธรรมก็ต้องเพ่งที่ใจ แล้วจึงค่อยๆ ขยายไปยังวัตถุที่ปรากฏทั้งหมดในจิต เวลานั้นเองจึงจะสามารถอธิบายถึงวัตถุที่สัมผัสได้ ฉะนั้น คำอธิบายนี้จึงถือว่าสัมผัสของความรัก (เมตตา) จึงอยู่ในจิตเท่านั้น ไม่ได้เกี่ยวข้องกับวัตถุภายนอก ขณะที่สถานะของสมาธิก็เป็นแต่การเคลื่อนไหวภายในจิตเท่านั้น^{๑๐}

โยคจารถือว่าจิต (mind) นั้นได้บรรจุไว้ซึ่งจินตนาการที่เป็นรูปแบบของประสบการณ์ของเรา โดยถือว่าโลกที่เรามีประสบการณ์นั้นคือโลกภายนอก ซึ่งจริงๆ แล้วถูกสร้างขึ้นจากจิตสำนึก (consciousness)^{๑๑} ตัวอย่างเช่นความฝัน หรืออาการประสาทหลอนที่เกิดจากความคิดถึงสิ่งที่เกิดภายนอกตัวเรา วสุพันธ์ (Vasubandhu) ได้แย้งประเด็นนี้ว่าเป็นไปได้ที่เรามีสัมผัสกับสิ่งภายนอกที่เกิดขึ้นโดยปราศจากการมีสิ่งนั้นจริงๆ และทินนาคะ (Dinnaga) ก็ได้อธิบายเพิ่มเติมถึงประสบการณ์ของเราปราศจากการเกี่ยวข้องกับโลกภายนอก โดยเราสามารถเขียนสิ่งที่เราได้เห็น ได้ฟัง รู้สึกต่างๆ โดยไม่จำเป็นจะไม่มีสิ่งนั้นในโลกจริงๆ แต่เป็นแค่ส่วนประกอบทางใจเท่านั้น ที่จริงแล้วไม่มีอะไรในประสบการณ์ของเราที่จะแสดงได้ว่ามีอะไรอยู่ข้างนอกจิตเราจริงๆ ไม่ใช่ไม่มีวัตถุใดๆ แต่สิ่งนั้นเป็นส่วนของธรรมชาติจิตวิญญาณที่สร้างสิ่งนั้นให้ปรากฏขึ้นภายนอก ซึ่งจริงๆ แล้วก็คือมันเกิดจากภายในใจเท่านั้น ฉะนั้น จึงไม่ต่างจากแนวคิดจิตนิยม (idealism) ที่เข้าใจว่าไม่มีโลกจริงๆ

^๙ ไตเซต ไตตาโร ซูซูกิ, คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร, แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมมาปญโญ), (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๓), หน้า (๒๔)

^{๑๐} Alex Wayman, “Yogacara and the Buddhist logicians”, In THE JOURNAL OF THE INTERNATIONAL ASSOCIATION OF BUDDHIST STUDIES, Ed. by A. K. Narain, Volume 2 Number 1, 1979 : 73.

^{๑๑} จิตซึ่งแปลจากคำว่า mind ไม่ว่าจะขึ้นต้นด้วยอักษร m หรือ M ใช้ในคัมภีร์ลังกาวตารในความหมายแตกต่างกัน ๒ ประการ เมื่ออยู่ในชุดแห่งจิต มนัสและวิญญาณ คำว่า “จิต-mind” หมายถึงจิตเชิงประจักษ์ ถ้าใช้ในความหมายทั่วไป คำว่า “จิต-mind” หมายถึงกระบวนการทำงานของจิต นอกจากนี้ “จิต” ยังมีความหมายระดับสูงสุดที่บ่งถึงบางสิ่งที่อยู่เหนือวิสัยแห่งสัมพันธภาพ และแม้กระนั้นก็อยู่ในฐานะเป็นพื้นฐานของโลกปรากฏการณ์ทั้งหลาย เมื่อลังกาวตารสูตรกล่าวถึง “จิตตมาตร” ย่อมบ่งถึงสิ่งที่นิยามไว้ในที่นี้ นับเป็นสิ่งสำคัญที่จะต้องจดจำความต่างกันนี้ อังใน ไตเซต ไตตาโร ซูซูกิ, คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร, แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมมาปญโญ), หน้า ๒๓๒. ส่วนในตะวันตกจิตหรือใจ (mind) จิตคือผู้รู้ ผู้คิด เช่นหากบอกว่าคนๆ นั้นมีจิต หมายความว่าคนนี้มีสภาพของการเป็นผู้รู้คิดผู้รับความรู้สึก ส่วนจิตสำนึก (consciousness) สภาพที่จิตรับรู้สิ่งต่างๆ หรือมีความรู้สึกต่างๆ จึงเป็นไปไม่ได้ที่คนหนึ่งจะมีจิตสำนึกแต่ไม่มีจิต แต่เป็นได้ทั้งที่มีชีวิตจะมีจิตแต่ไม่มีจิตสำนึก และมีแต่มนุษย์เท่านั้นที่มีจิตสำนึก โดยจิตสำนึกเป็นจิตที่ได้รับการพัฒนาหรือวิวัฒนาการอย่างสูง อังใน ไสร์จิจ หงส์ดามรณ, ปรัชญาทั่วไป, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๖๑), หน้า ๕๐.

นอกจากความปรารถนาที่เป็นส่วนประกอบของใจ และนักปรัชญาโยค ajar มองว่า ความปรารถนาคือไม่ได้เกี่ยวข้องกับกรรม “ฉัน” คือไม่มีตัวตน (self) อยู่ในใจ^{๑๒}

“อภิปรัชญา” ในภาษาอังกฤษว่า Store-Consciousness ในลังกาวตารสูตรได้ให้ความหมายว่า วิญญาณเป็นที่เก็บสะสม คือวิญญาณเป็นแหล่งเก็บสะสมผลกรรมดีกรรมชั่วที่ได้กระทำมาในอดีตทั้งหมด เรียกว่า พืชะ เต็มไปด้วยรอยประทับในอดีต เป็นชั้นลึกสุดและละเอียดอ่อนสุดของวิญญาณชั้นที่ โดยเมื่อบรรลุนิพพานจะเกิดจากการผลิกอภิปรัชญา ตรงกับบาลีว่า อภิปรัชชา แปลว่า การถอนอภิปรัชชา โดยในพุทธปรัชญาเถรวาทถือว่า คำว่า อภิปรัชชา นั้นเกี่ยวพันกับ “ธรรมที่ปัจจัยปรุงแต่งหรือธรรมที่ปัจจัยไม่ปรุงแต่ง” ดังในคำว่า วิราคะ(ความคลายกำหนัด) คือความสร้างความเมา ความดับความกระหาย ความถอนอภิปรัชชา ความตัดวิภวาท ความสิ้นตัณหา ความคลายกำหนัด ความดับทุกข์ นิพพาน บัณฑิตกล่าวว่า เลิศกว่าธรรมเหล่านั้น (ธรรมที่ปัจจัยปรุงแต่งหรือธรรมที่ปัจจัยไม่ปรุงแต่ง)^{๑๓} โดยค้นหา ชื่อว่า อภิปรัชชา^{๑๔} อีกความหมายหนึ่ง “อภิปรัชชาคือกาม” กล่าวคือ อภิปรัชชาให้ติดอยู่ในกามคุณ ๕ คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ทำให้เกิดความยินดี เบิกบาน เหมือนพระราชเสด็จประพาสพระราชอุทยานที่สมบูรณ์ด้วยต้นไม้มีดอกผลเต็มไปหมดเป็นต้น ซึ่งเขาจัดไว้อย่างดี ย่อมทรงยินดี คือทรงเบิกบานรื่นเริง บันเทิงพระทัยด้วยสมบัตินั้น มิได้ทรงเบื่อ แม้เวลาเย็นก็ไม่ประสงค์จะเสด็จออก สัตว์ทั้งหลายก็ยินดี คือเบิกบาน ไม่เบื่ออยู่ในสังสารวัฏด้วยอภิปรัชชาคือกามและอภิปรัชชาคือตัณหาเช่นนี้^{๑๕} อภิปรัชชาในพุทธปรัชญาเถรวาทจึงมุ่งหมายถึงกิเลสแห่งความเศร้าหมองอย่างเดียว ขณะที่คำว่า อภิปรัชชาในลังกาวตารสูตรนั้นมุ่งเอาทั้งเหตุที่บริสุทธิ์และเศร้าหมองอันเป็นฐานแห่งสรรพสิ่ง สร้างสรรพสิ่ง เป็นมูลฐานของโลกและปรากฏการณ์ สรรพสิ่งเป็นเงาของอภิปรัชชาซึ่งมีภาวะเป็นอภิปรัชชาหรือเป็นกลาง เกิดดับสืบเนื่องกันไม่ขาดสายตั้งแต่อดีตเรื่อยมา มีหน้าที่เก็บพืชของสิ่งทั้งปวงแล้วนำมาสร้างสรรคใหม่^{๑๖}

อภิปรัชชาของนิกายโยค ajar นั้นไม่เหมือนกับอภิปรัชชาในลังกาวตารสูตร โดยนิกายโยค ajar ถือว่า อภิปรัชชา มีความบริสุทธิ์ในตัวเอง ไม่มีอะไรในตัวที่มีความเศร้าหมอง ขณะที่ลังกาวตารสูตรถือว่า อภิปรัชชา นั้นเป็นเหตุแห่งความบริสุทธิ์และเศร้าหมอง โยค ajar ถือว่าทฤษฎีด้วยวิชัยปฏิบัติมาตร ไม่ยึดถือทฤษฎีจิตตมาตรของลังกาวตารสูตร โดยวิชัยปฏิบัติมาตรถือว่าโลกไม่มีอะไรนอกจากความคิด ไม่มีความจริงอยู่เบื้องหลังความคิดเหล่านั้น แต่จิตตมาตรพูดถึงไม่มี

^{๑๒} Chakravarthi Ram-Prasad, Eastern Philosophy, (London : Weidenfeld&Nicolson,2005), pp.29-30

^{๑๓} พุ.อิตติ. (ไทย) ๒๕/๙๐/๔๖๑.

^{๑๔} อรรถกถาพุทธทศนิกาย คถาธรรมบท พรหมณวรรคที่ ๒๖ (ออนไลน์) <http://www.84000.org/tipitaka/attha/attha.php?b=25&i=36&p=28> (๒๔ เมษายน ๒๕๖๑).

^{๑๕} อรรถกถา สังยุตตนิกาย สคาถวรรค พรหมสังยุต ปฐมวรรคที่ ๑ (ออนไลน์) <http://www.84000.org/tipitaka/attha/attha.php?b=15&i=555> (๒๔ เมษายน ๒๕๖๑).

^{๑๖} ไชยธรรมา โสภณ, ชุติ, คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร, แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกิจ (สมจินต์ สมปาณโย), หน้า (๒๓).

อะไรในโลกนอกจากจิต โลกก็คือการที่จิตแสดงตัวออกมาเป็นวัตถุ วิชัญปติมาตร์เป็นจิตนิยมบริสุทธิ์ ส่วนจิตตมาตร์เป็นสัจนิยมเชิงจิตนิยม^{๑๗}

“ภวังคจิต” หมายถึงปกติจิต^{๑๘} เป็นจิตดั้งเดิม โดยจิตนั้นเป็นภวังคจิตคือเป็นจิตที่ผ่องใส (ปัสสสรจิต) ดังข้อความว่า “ภิกษุทั้งหลายจิตนี้ปัสสสร แต่จิตนั้นแลเศร้าหมองด้วยอุปกิเลสที่จรมา”^{๑๙} มีคำอธิบายเพิ่มเติมว่า เมื่อถูกเจตสิกธรรมฝ่ายชั่วกล่าวคืออุปกิเลสธรรมจรมาระทบเข้า ก็กลายเป็นจิตเศร้าหมองที่เรียกว่า ใจชั่ว ซึ่งพร้อมที่จะแสดงพฤติกรรมออกมาทางกายและวาจา^{๒๐}

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ให้ความหมายว่า ภวังคจิต คือจิตที่เป็นองค์แห่งภพ ซึ่งเกิดดับสลับต่อกันไปตลอดเวลา ตั้งแต่เริ่มต้นจนจบชีวิตของเรา คือตลอดชีวิต พูดเป็นภาษารูปธรรมว่าเป็นจิตยืนพื้น ใช้คำว่า ปกติจิต ภวังคจิตนี้เป็นจิตที่เป็นวิบาก เมื่อเกิดดับสลับต่อยู่ตลอดชีวิตของเรา จึงเท่ากับเป็นผลรวมแห่งกรรมทั้งหมดของเรา พูดเป็นภาษารูปธรรมหรือภาษาตัวตนว่า เป็นที่เก็บสะสมผลกรรมของเรา หรือทุกอย่างที่เกิดขึ้นในชีวิตของเรา หรือเป็นที่ประมวลผลแห่งการแก้ไขปรับปรุงเปลี่ยนแปลงในตัวเรา เท่าที่ทำได้และได้ทำมาทั้งหมดในชีวิต^{๒๑}

เมื่อพิจารณาจากคำว่าภวังคจิตจากคำอธิบายของพระพรหมคุณาภรณ์มีความคล้ายคลึงกับแนวคิดเรื่องอาลัยวิญญานของนิกายโยคจารมาก เพราะภวังคจิตเป็นจิตยืนพื้นคล้ายกับความหมายของมูลวิญญาน (จิตมูลฐาน) เป็นอีกชื่อหนึ่งของอาลัยวิญญาน และที่บอกว่าเป็นผลรวมของกรรมทั้งหมดของเรา ...เป็นที่สะสมผลกรรมของเราหรือทุกอย่างที่เกิดขึ้นเป็นไปในชีวิตเรา” ก็คล้ายกับความหมายของคำว่า “สรพพิชกะ” (จิตที่สั่งสมพิชะทั้งปวง) เป็นอีกชื่อของอาลัยวิญญานเช่นเดียวกัน^{๒๒}

พุทธทาสภิกขุอธิบายภวังคจิตว่า “ความคิดหรือความรู้สึกหาใช่เป็นตัวจิตหรือตัวชีวิตอันแท้จริงไม่ ตัวชีวิตที่โพล่งอยู่ คือภวังคจิต ได้แก่จิตที่เป็นตัวโพล่งหรือไหลเวียนอยู่ในตัวเองอย่างไม่ขาดสาย จนตลอดชาติถ้าไม่มีตัวความไหลเวียน ความคิดหรือความรู้สึกก็เกิดขึ้นไม่ได้ เพราะไม่มีที่ตั้งที่อาศัยเหมือนหนังฉายโดยไม่มีจอหรือสิ่งที่ใช้เป็นจอ เมื่อความคิดนึกไม่มี การเคลื่อนไหวกายและวาจาก็ไม่ได้ นั่นคือไม่มีชีวิต หรือถ้าจะเปรียบอย่างหยาบ ภวังคจิตหรือดวงชีวิตเหมือนกับเครื่องจักรไอน้ำหรือเครื่องยนต์ที่ติดเครื่องเตรียมพร้อมอยู่แล้วแต่ยังมิได้ผลักดันบังคับหรือเข้าเกียร์ให้กำลังงานของ

^{๑๗} ไตเช็ต ไตตาโร ชูซูกิ, คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร, แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมมาปัญญา), หน้า ๒๗.

^{๑๘} อภิ.ปญจ.อ. ๘๙๖/๓๒๐.

^{๑๙} ปกสสรมิตฺ ภิกขเว จิตฺตํ ตณฺจ โข อาคณฺตุเกหิอุปฺปกิเลสเสหิ อุปฺกกิลฺกิณฺฐํ” อง.เอก. (บาลี) ๒๐/๔๙/๙.

^{๒๐} ชุ.ธ.อ. ๑/๒๐.

^{๒๑} พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), จาริกบุญ จาริกธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๑๐, (กรุงเทพมหานคร : พิมพ์สวย, ๒๕๔๗), หน้า ๓๒๗.

^{๒๒} พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร (พรธนา), จิตตมาตรของนิกายโยคจาร : การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น, วิทยานิพนธ์ดุษฎีบัณฑิต, บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐ หน้า ๑๒๘.

มันถูกติดต่อไปใช้อย่างใดอย่างหนึ่ง เช่นหมุนเพลลา หรือหมุนล่อ ให้เรือหรือรถแล่นไปได้ เป็นต้น การชีวิตจริงไปยังภวังคจิตเป็นการตรงตัวโดยแท้^{๒๓}

สมภาร พรหมทา ได้อธิบายภวังคจิตว่า “จิตหมายถึงสถานที่เก็บกรรมและกิเลส” เป็นการอธิบายถึงวิญญาณที่ปรากฏในพระพุทธรูปเจ้ายุคแรกนั้นไม่มีปัญหาถ้าไม่เชื่อมกับเรื่องกรรม แต่การกล่าวว่าจิตคือสถานที่เก็บกรรมนั้นก็อาจทำให้เข้าใจผิดได้อีกหากไม่ระวัง เช่น เมล็ดมะม่วงเป็นที่เก็บต้นมะม่วงได้อย่างไร เมื่อผ่านเมล็ดมะม่วงออกดูก็จะเห็นอะไรนอกจากเนื้อเมล็ด แล้วเนื้อนั้นบรรจุต้นมะม่วงทั้งต้นไว้ที่ไหน กรรมก็เช่นเดียวกับต้นมะม่วงที่อยู่ในเมล็ดมะม่วง แต่กรรมใช้สิ่งที่มีตัวตน และจิตก็ไม่ใช่ห้องสำหรับเก็บสิ่งของ จิตในความหมายของการรับรู้ที่เกิดจากเหตุปัจจัยและดับไป เพราะเหตุปัจจัยอยู่ตลอดเวลา มีคุณสมบัติหนึ่งคือเก็บเอาวิบากของกรรมเอาไว้ การเก็บกรรมไว้ของจิตนี้เป็นเรื่องที่ยากอย่างที่เป็นรูปธรรมไม่ได้ เช่นเดียวกับเมล็ดมะม่วงก็ไม่สามารถอธิบายได้ชัดเจนว่ามะม่วงทั้งต้นไปอยู่ในเมล็ดนั้นได้อย่างไร โดยอาจต้องเข้าใจก่อนว่าภวังคจิตเป็นสภาพที่ “พักงาน” ในความหมายว่าไม่รู้อารมณ์ แต่ก็มีงานอื่นที่ภวังคจิตนั้นกระทำคือการบันทึกกรรมที่เราได้กระทำลงไป เอาไว้อย่างเที่ยงตรง โดยบันทึกกรรมดี กรรมชั่ว ตามกฎแห่งกรรมเรียกว่า กรรมนิยาม แต่ภวังคจิตไม่ใช่ตัวตน เกิดดับตลอดเวลา การเก็บกรรมของภวังคจิตจึงมีรูปแบบแตกต่างจากการเก็บกรรมของอัตตาหรืออาตมัน โดยพระอภิธรรมกล่าวว่า กรรมที่กระทำในระหว่างขณะทั้งเจ็ดนั้นจะถูกบันทึกด้วยขณะจิตช่วงที่จะเริ่มเข้าสู่ภวังค์ (ช่วงตทาลัมพะนะ) เป็นเหมือนช่วงเวลาที่เราอนซึ่งไม่รู้รู้อารมณ์ใดๆ แต่ในช่วงเวลาดังกล่าวจิตก็ยังทำหน้าที่เก็บข้อมูลกรรมที่เราทำในช่วงขณะจิตดวงก่อนๆ ก่อนที่จะตกภวังค์ เมื่อจิตขึ้นสู่กระแสอีกครั้งก็จะสืบทอดสิ่งที่ถูกบันทึกไว้ในรอบก่อนๆ ต่อไปจึงกว่าจะถึงพระนิพพาน ฉะนั้น ภวังคจิตจึงเป็นจิตที่ทำให้เห็นลักษณะของอนัตตาชัดเจนยิ่งขึ้น เพราะในอนัตตลักษณะสูตรได้อธิบายถึงลักษณะอนัตตาว่า รูปเป็นอนัตตา ถ้ารูปนี้จักเป็นอนัตตาแล้วไซ้ รูปนี้ไม่พึงเป็นไปเพื่ออาหาร และบุคคลพึงได้ในรูปว่า “รูปของเราจะเป็นอย่างนี้ รูปของเราอย่าได้เป็นอย่างนั้น” ภิกษุทั้งหลาย ก็เพราะรูปเป็นอนัตตา ฉะนั้น รูปจึงเป็นไปเพื่ออาหารและบุคคลย่อมไม่ได้ในรูปว่า “รูปของเราจะเป็นอย่างนี้ รูปของเราอย่าได้เป็นอย่างนั้น”^{๒๔} กรณีร่างกายนั้นเราไม่สามารถควบคุมได้เป็นสิ่งที่เข้าใจได้ แต่จิตที่เราไม่สามารถควบคุมได้จะเจริญสติหรือทำสมาธิภาวนาได้อย่างไร และนิพพานก็เป็นภาวะที่จิตได้รับการฝึกในการควบคุมมิใช่หรือ การจะตอบปัญหานี้ได้คือการเข้าใจแนวคิดเรื่องภวังคจิตของพระอภิธรรมที่ถือว่าจิตเป็นอนัตตาในความหมายว่า จิตเป็นอนัตตาโดยหมายเอาวิถิจิต (จิตทำหน้าที่รับรู้อารมณ์) และภวังคจิต โดยวิถิจิตของพระอรหันต์นั้นเป็นจิตที่ควบคุมได้อย่างสมบูรณ์ ขณะที่ภวังคจิตของพระอรหันต์อยู่นอกเหนือการรับรู้และการบังคับควบคุม ในแง่จิตของพระอรหันต์ก็เป็นอนัตตา โดยลักษณะนี้เรียกว่าการสอนเรื่องกรรมที่ทำให้เชื่อว่าชีวิตมีเอกภาพหรือแกนกลางของชีวิต กล่าวคือ ความเป็นเอกภาพของชีวิตนั้นคือเรื่องกรรม จิตที่เคยทำกรรมเมื่อสิบปีที่แล้วกับจิตที่กำลังรับรู้ผลกรรมที่กำลังเกิดขึ้นในวันนี้เป็นคนละดวง นี่ก็ความเป็นอนัตตา แต่ผลกรรมที่เกิดกับจิตดวงปัจจุบันก็สืบทอดมาจากจิตดวงก่อนๆ นั่นเอง โดยการสืบทอดนี้ภวังคจิตดำเนิน

^{๒๓} พุทธทาสภิกขุ, นิพพาน, (กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ม.ป.ป.), หน้า ๑๓๑-๑๓๓.

^{๒๔} วิ.มหา. (ไทย) ๔/๒๐/๒๗.

บทบาทเป็นผู้ทำให้เกิดขึ้นและเป็นไปอย่างต่อเนื่อง นี่คือการสืบทอด “ตัวตน” แบบพุทธที่เป็นอนัตตา^{๒๕}

แนวคิดเรื่องปรากฏการณ์ทางจิต

วัตถุภายนอกนั้นเป็นสิ่งไม่มีอยู่จริง เป็นเพียงมายา แต่จิตใจเป็นสิ่งไม่ใช่มายา ไม่เช่นนั้นเหตุผลและความคิดก็จะมีผลไปด้วย มารยมิกะก็จะไม่สามารถกล่าวได้ว่า ความคิดเห็นและข้อโต้เถียงของตนนั้นเป็นสิ่งถูกต้อง เพราะเมื่อทุกอย่างเป็นมายาและไม่มีอยู่จริง ก็ไม่มีอะไรยืนยันได้ ควรยอมรับว่าจิตนั้นเป็นสิ่งที่อยู่จริง เพื่อเป็นเครื่องสนับสนุนให้เห็นว่า ความคิดที่ถูกต้องนั้นมีได้และเป็นไปด้วย จึงควรยอมรับว่า “จิตมีจริง”

จิตประกอบด้วยเจตสิก (เวทนา สัญญา สังขาร) หลายชนิด แต่จิตเท่านั้นที่เป็นจริง คือมีอยู่เป็นอยู่จริงในตัวเอง สิ่งอื่นนอกจากนี้ไม่มีจริง โดยถือว่าสิ่งที่ปรากฏการณ์ภายนอกจิตจะเป็นร่างกายหรือวัตถุอื่นเป็นเพียงเจตสิกที่ปรากฏขึ้นกับจิตเท่านั้น เปลี่ยนเหมือนความฝันและความหลงมึนเมาเสียสติที่อาจคิดไปว่าตนได้สัมผัสกับสิ่งนั้น สิ่งนี้ที่ไม่มีจริง เพราะเราไม่สามารถพิสูจน์ให้เห็นได้ว่า มีอยู่ และไม่สามารถบอกได้ว่าวัตถุนั้นแตกต่างไปจากความรู้สึกในวัตถุอย่างไร ข้อนี้เหมือนกับที่ท่านธรรมกิตติกล่าวว่า สีเขียวกับความรู้สึกในสีเขียว ทั้งสองนี้ไม่เคยเห็นว่าแยกออกจากกัน ทั้งสองอย่างตามที่เราเคยเห็นอยู่เสมอ แม้ทั้งสองจะเป็นสิ่งเดียวกัน แต่ก็ปรากฏเป็นสองอย่าง เนื่องจากความหลงผิดของเรา เนื่องจากเราไม่เคยรู้วัตถุโดยปราศจากความรู้สึกถึงวัตถุนั้น เราจึงไม่สามารถพิสูจน์วัตถุนั้นได้ว่ามีอยู่จริงโดยไม่ใช้ความรู้สึกของเรา

โยคจารย์ไม่ยอมรับวัตถุภายนอกว่ามีอยู่จริงนอกเหนือจากจิตของเรา เพราะเราไม่สามารถจะอธิบายประสบการณ์ทางผัสสะของวัตถุภายนอกเหล่านี้ได้ แต่ปัญหานี้จะไม่เกิดขึ้นถ้าวัตถุนั้นเป็นแค่ความรู้สึกเท่านั้น คือเป็นความรู้สึกถึงวัตถุ โดยก่อนที่วัตถุนั้นจะเกิดขึ้นและความรู้สึกในวัตถุก็ไม่อาจจะเกิดขึ้นได้ภายหลัง เพราะวัตถุเกิดแล้วก็ดับ แต่จะบอกไม่ได้ว่าวัตถุเป็นสาเหตุแห่งความรู้สึก เพราะถ้าอย่างนั้นวัตถุภายนอกไม่สามารถเกิดพร้อมกับความรู้สึกได้ ต้องเกิดภายหลัง แต่ที่จริงแล้วเรามีประสบการณ์ทางผัสสะกับวัตถุที่เป็นปัจจุบันเท่านั้น เราไม่สามารถสัมผัสวัตถุในอดีตได้ ไม่สามารถอธิบายได้ หากวัตถุนั้นอยู่ภายนอกจิตใจ แต่ถ้าบอกว่าวัตถุนั้นไม่ใช่อย่างอื่นนอกจากใจแล้ว ก็จะไม่มีปัญหาใดๆ ตามมา^{๒๖}

แต่ก็ยังมีความสงสัยว่า ทำไมเราจึงไม่สามารถสร้างอารมณ์หรือวัตถุภายนอกตามเจตจำนงของใจเล่าในเมื่อใจสามารถสร้างอะไรขึ้นเองได้ และสร้างขึ้นได้ทุกโอกาสและเวลา และยังมีปัญหาอีกว่า วัตถุภายนอกไม่เปลี่ยนแปลง ไม่ปรากฏหรือดับหายไปตามความปรารถนาของจิต ประเด็นตรงนี้ทางปรัชญาจิต (the philosophy of mind) โดยมีข้อสังเกตในเรื่องนี้ว่า เรามองเห็นสิ่งต่างๆ การเห็นนี้คือปรากฏการณ์ทางจิตอย่างหนึ่ง เราได้ยินเสียง เป็นปรากฏการณ์ทางจิตอย่างหนึ่ง ได้กลิ่น ลิ้มรส สัมผัสทางกาย นี่เป็นปรากฏการณ์ทางจิต โดยเกี่ยวข้องกับการรับรู้ทางประสาทสัมผัสทั้งห้า นอกจากนั้น แม้แต่เรื่องที่เราคิดถึงเมื่อนานมาแล้ว หรือเวลาหลับ เราฝัน ไม่ว่าความฝันนั้นจะ

^{๒๕} สมภาร พรหมทา, พุทธปรัชญาในอภิปรัชญา, (กรุงเทพมหานคร : ปัญญาจักร บัณฑิต บายอิง, ๒๕๕๙), หน้า ๒๔๒-๒๔๕.

^{๒๖} สติสัจจนทร ชัดเตอร์จี, ปรัชญาอินเดีย, แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล, พิมพ์ครั้งที่ ๒ (กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙), หน้า ๒๗๐-๒๗๓.

เกิดจากอะไร ก็เป็นปรากฏการณ์ทางจิตอย่างหนึ่ง หรือแม้แต่ขณะที่เรานั่งฟังรายการวิทยุแล้ว โทรศัพท์ไปร่วมแสดงความคิดเห็น ความคิดที่เกิดขึ้นนี้ก็เป็นปรากฏการณ์ทางจิต แม้แต่เรากำลังไม่ชอบคนที่พูดจาไม่ดี เกิดความรู้สึกขัดเคืองผู้นั้น อาการขัดเคืองนั้นก็เป็นปรากฏการณ์ทางจิตอีกเช่นเดียวกัน สรุปแล้ว ปรากฏการณ์ทางจิตเกิดขึ้นได้เป็น ๒ หมวดใหญ่ๆ คือ

๑) ว่าด้วยการรับรู้ คือ การเห็น การได้ยิน การได้กลิ่น การได้รู้รส และการได้สัมผัสด้วยกายประสาท

๒) ว่าด้วยความรู้สึกนึกคิด ซึ่งไม่เกี่ยวข้องกับการรับรู้ คือไม่เกี่ยวข้องกับการเห็น เป็นต้น แต่เกี่ยวข้องกับการแสดงตัวของจิตในลักษณะต่างๆ ที่อาจจัดเป็นกลุ่มได้ ๓ กลุ่มคือ กลุ่มจินตนาการ กลุ่มความคิดเห็น และกลุ่มอารมณ์ความรู้สึก^{๒๗}

ปัญหาพื้นฐานของปรากฏการณ์ทางจิตคือว่าปรากฏการณ์เหล่านี้เกิดจากอะไร หรือใครหรือสิ่งใดในตัวเราเป็นผู้รับผิดชอบในฐานะเป็นเจ้าของ เมื่อเรากำลังเห็น การเห็นนั้นปรากฏแก่เราแจ่มแจ้งไม่มีข้อสงสัย แต่ปัญหามีว่าสิ่งใดในตัวเราที่ทำหน้าที่เห็นหรือรับผิดชอบในเรื่องการเห็น หรือเป็นผู้เห็น เวลาที่เราจินตนาการ ใครหรือสิ่งใดในตัวเราที่กำลังเล่นบทบาทในฐานะผู้จินตนาการ เวลาเราคิด ใครเป็นผู้คิด เวลาเราเศร้าใครเป็นผู้เศร้า โดยมีคำตอบเป็น ๒ อย่างคือกลุ่มหนึ่งเชื่อว่าสมองคือผู้คิด แต่กลุ่มเชื่อว่าจิตคือผู้คิด ซึ่งคำว่า จิต (mind) ในทางปรัชญามีความหมายว่านามธรรมบางอย่างที่อยู่ในตัวเรา ไม่ใช่สมองหรือสสาร จำต้องหรือระบุตำแหน่งไม่ได้ อาจเป็นเหมือนอาตมันในศาสนาฮินดู หรือจิตทางพระพุทธศาสนา ซึ่งนักคิดกลุ่มที่สองนั้นอาจประสบปัญหาหนึ่งคือถ้าจิตและกายแยกกันอยู่ และมีคุณสมบัติต่างกันมากมายอย่างนี้จะมีปฏิสัมพันธ์กันได้อย่างไร โดยเมื่อพิจารณาจากแง่มุมทางปรัชญาจิตที่แบ่งเป็น ๓ กลุ่มใหญ่ๆ คือ กลุ่มที่เชื่อว่าสมองคิด เรียกว่า สสารนิยม (Materialism, Physicalism) กลุ่มที่เชื่อว่าจิตคือผู้คิด เรียกว่า จิตนิยม (Idealism) พวกที่ถือเอาปรากฏการณ์ (Phenomenalism) โดยกลุ่มที่ ๓ นี้ถือว่าโลกคือสิ่งที่ปรากฏแก่การรับรู้ของมนุษย์ (The world is the field of perception) โดยการรับรู้ นั้น สิ่งแรกคือโลก สิ่งที่สองคือผู้รับรู้โลก เราจะรับรู้โลกไม่ได้ถ้าไม่มีผู้ทำหน้าที่รับรู้ จะเป็นจิตหรือสมองก็ได้ โดยเขาถือว่า เหตุผลที่มาจาก การคาดคิดและเมื่อคาดคิดแล้ว ไม่สามารถตรวจสอบหาผู้รับรู้ที่จินตนาการขึ้นนั้น จึงดูเหมือนว่าปรากฏการณ์นิยมนี้คล้ายพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมตรงที่เห็นว่าเป็นไปได้ที่การรับรู้จะเกิดขึ้นโดยไม่จำเป็นต้องมีผู้รับรู้ เช่นเดียวกับจิตในพระอภิธรรมก็มีลักษณะตรงกับแนวคิดพุทธศาสนาดั้งเดิมคือ แปลว่าจิตคือการคิด ไม่ใช่ผู้คิด โดยมีการยกภาษาบาลีว่า การวิเคราะห์บาลีว่า “จิณฺเตตฺติ จิตฺตํ” แปลว่า ธรรมชาติโดยอมิต ธรรมชาตินั้นเรียกว่าจิต การวิเคราะห์เช่นนี้ทำให้จิตมีลักษณะเป็นตัวตน (entity) แต่คำว่า จิตนั้นต้องเข้าใจให้ถูกต้องตามสภาวะคือ “การคิด” เป็นการเข้าใจตามสภาวะ ไม่มีตัวตนหรืออะไรที่เป็นเจ้าของการคิด^{๒๘}

แต่โยคจารย์มองว่า ใจคือการแสสรแห่งดวงจิตที่เกิดเพียงชั่วขณะแล้วดับหายไป ดวงใหม่ก็เกิดสืบต่อกันไปเหมือนแสงเทียน โดยภายในกระแสนี้ได้สั่งสมสังขารที่จิตเคยมีประสบการณ์มาแล้วแต่อดีต กรรมที่มีอยู่ในอดีตก็ยังอยู่ในกระแสธารของจิตนี้ โดยกรรมวิบากที่จิตสั่งสมเอาไว้จะ

^{๒๗} สมภาร พรหมทา, **พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก**, (กรุงเทพมหานคร : ปัญญฉัตร บุ๊คส์ บายดิ้ง, ๒๕๕๙), หน้า ๒๒๐-

^{๒๘} สมภาร พรหมทา, **พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก**, ๒๒๐-๒๓๙.

ปรากฏขึ้นบนพื้นทีนอกของใจ ปรากฏเป็นเหตุการณ์ให้เห็นประจักษ์ ซึ่งกรรมนั้นก็เป็ผลมาจากสิ่งทีเรียกว่า ปรปิกะ คือผลอันนั้นสุกเต็มทีจึงเป็นประจักษ์ขึ้นมาให้ปรากฏ กลายเป็นความรู้สึกขึ้นมาทันทีทันใด หรือเป็นประสบการณ์เกิดมาในทันที ในขณะนั้น อารมณ์หรือวัตถุชนิดนั้นเท่านั้นเกิดขึ้นมา กรรมของอารมณ์ชนิดนั้นแฝงอยู่จึงสามารถเปิดเผยตัวตัวเองภายใต้เหตุการณ์เท่านั้น แล้วอารมณ์ชนิดนั้นจึงกลับกลายให้เราสัมผัสได้ อันนี้ก็คล้ายคลึงกับการรื้อฟื้นอดีตกรรมที่มีอยู่ในความจำ ถ้าแม้ว่ากรรมเหล่านี้จะมีอยู่ภายในใจทั้งหมดก็ตาม แต่ว่ากรรมบางอย่างเท่านั้นที่เราระลึกได้ในขณะนั้น แสดงให้เห็นว่า เพียงอารมณ์เฉพาะบางอย่างเท่านั้นที่เราสัมผัสได้ในขณะนั้น ไม่ใช่จะสัมผัสได้ตามความทีใจปรารถนาของตน โดยโยคจารย์เชื่อว่าอายลวิญญานเป็นจิตบริสุทธิ์ทีมีอำนาจแฝงอยู่เบื้องหลังของปรากฏการณ์ อายลวิญญานไม่ใช่สิ่งเที่ยงแท้ไม่แปรผันเหมือนอย่างวิญญานหรืออาตมัน ในศาสนาอื่น แต่ว่าอายลวิญญานเป็นแต่เพียงกระแสของเจตสิกทีเกิดขึ้นติดต่อกันและอายลวิญญานเปลี่ยนแปลงอยู่เรื่อยไปไม่ขาดสาย^{๒๙}

๓.๒.๒ ประเด็นทางญาณวิทยา ในประเด็นเรื่องความรู้ นั้น โยคจารย์ได้พิจารณาในประเด็นดังต่อไปนี้

ความหมายของความรู้

ประสาทสัมผัสคือพื้นที่ความรู้ทีชัดเจนทีสุดไม่ผิดพลาดซึ่งเป็นอิสระจากโครงสร้างทางความคิด โดยประสาทสัมผัสนั้นเป็นสิ่งที่บริสุทธิ์ทีถูกบรรจุอยู่ในประสาทสัมผัสเกี่ยวกับสิ่งนั้นทีเรามีโดยไม่ถูกแทรกแซงด้วยความคิดเกี่ยวกับสิ่งเหล่านี้ ซึ่งดูขัดแย้งถ้าเราคิดวากำลังพูดถึงวัตถุขึ้นนั้นจริงๆ กรณีเช่นเราเห็นวัวตัวหนึ่ง แต่เราจะรู้ได้อย่างไรวานั้นคือวัวอย่างทีเราเห็นจริงโดยไม่อ้างถึงความคิดว่า วัว เพราะไม่อย่างนั้นก็สรุปไม่ได้วานั้นคือวัว แต่โยคจารย์มองวทุกสิ่งนั้นอยู่ในประสบการณ์เริ่มต้นไม่ว่าจะเป็นวัว ช้างหรือต้นไม้ก็ตามล้วนเป็นข้อเท็จจริงทีถูกสร้างขึ้นในใจโดยอาศัยความบริสุทธิ์ทางด้านประสาทสัมผัส เราสามารถบอกถึงสิ่งนั้นได้ก็ต่อเมื่อเรามีความรู้ต่อสิ่งนั้น ฉะนั้น เมื่อเรากำลังมุ่งถึงความรู้ทางสัมผัสทีเป็นจริงนั้นเราจึงต้องมุ่งถึงความเป็นอิสระจากแนวคิดทั้งปวง คือค้นหาทีต้องการให้สิ่งนั้นเป็นอย่างนั้นอย่างนี้ โดยต้องไม่มีมติหาทีจะทำให้วัตถุทีเราสัมผัสนั้นเป็นจริงตามอำนาจค้นหา เมื่อไม่มีมติหาจึงจะเป็นความจริงทีบริสุทธิ์ได้^{๓๐}

บ่อเกิดความรู้

กระบวนการแห่งวิญญานทีปรากฏในลังกาวตารสูตรมี ๓ ฐานทีปรากฏเด่นชัด คือ ๑) วิญญานในฐานะวิวัณห์ เรียกว่า วิวัณห์วิญญาน ๒) วิญญานในฐานะเป็นตัวผลิตผล เรียกว่า สันสกฤตวิญญาน ๓) วิญญานในฐานะทีดำรงอยู่ในธรรมชาติดั้งเดิมของตน เรียกว่า ปุริมสวภาววิญญาน

ในวิญญาน ๘ อย่าง หน้าที่ ๒ อย่างทีสังเกตเห็นได้โดยทั่วไป คือ หน้าที่รับ (สัมปฏิจฺจนะ) และมีหน้าที่จำแนกอารมณ์ (สันติริณะ) วิญญานทีรับอารมณ์ ย่อมรับรู้อารมณ์ วิญญานทีรับอารมณ์ ทำหน้าที่ เพราะสาเหตุคือเกิดการเปลี่ยนรูปแบบขึ้นในจิตโดยมีवासนา ขณะที่วิญญานจำ

^{๒๙} สติสจันทร ชัตเตอร์จี, **ปรัชญาอินเดีย**, แปลโดย สนัน ไชยานุกูล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๒๗๔-๒๗๖.

^{๓๐} Chakravarthi Ram-Prasad, **Eastern Philosophy**, p.187.

แนวอารมณ์การทำหน้าที่โดยจิตจำแนกโลกแห่งวัตถุ เพราะวาสนาที่สั่งสมไว้โดยกระบวนการให้เหตุผลที่ผิดพลาดนับแต่อดีตกาล^{๓๑}

อalayavijñāna เป็นธาตุรู้ มีหน้าที่อยู่ ๓ ประการคือ

๑) หน้าที่รู้เก็บ คือสามารถเก็บเอาพลังต่างๆ ของกรรม โดยไม่ขาดตกบกพร่อง สิ่งที่เก็บไว้ในอalayavijñāna เรียกว่า พิชะ ประกอบไปด้วยกุศลพิชะ อกุศลพิชะ อัพยาตพิชะ จึงเรียกอalayavijñāna ว่า สรวพิชavijñāna เปรียบเหมือนยุ่งฉางเก็บข้าวเปลือก

๒) หน้าที่รู้ก่อ คือก่อสร้างอารมณ์ต่างๆ ออกมา อารมณ์คือโลภเป็นปรากฏการณ์ของพิชะในอalayavijñāna นั้น ผลิดอกออกผล รวมทั้งวัตถุด้วย เช่น ภูเขา แม่น้ำ ล้วนเป็นพิชะในอalayavijñāna ก่อขึ้นมา

๓) หน้าที่รู้ปรุง คือปรุงแต่งอารมณ์ให้จิตรให้พิสดารต่างๆ เป็นไปตามคลองแห่งตัณหา ทำให้ประกอบกรรม เกิดวิบาก ส่งผลเป็นพิชะเข้าไปเก็บไว้ในอalayavijñāna อีก แล้วอกเวยเป็นอารมณ์ออกมาอีกวนเวียนอยู่อย่างนี้จนกว่าจะหมดภพหมดชาติ^{๓๒}

บรรดาพิชะในอalayavijñāna ต่างแยกกันอยู่เป็นส่วนตัว กุศลก็อยู่ฝ่ายกุศล แต่สถานที่เก็บเป็นแห่งเดียวกัน มหาภูตรูปก็มีพิชะเหมือนกัน พิชะเหล่านี้เมื่อก่อปฏิริยาออกมา ก็คืออารมณ์ต่างๆ ทั้งฝ่ายนามธรรมและรูปธรรม ฉะนั้น นิทานี้จึงถือว่า โลกวัตถุเป็นเพียงมโนภาพ เพราะเป็นสิ่งปรุงออกไปจากพิชะในจิต ถ้าไม่มีอalayavijñāna เสียแล้ว สิ่งทั้งปวงก็ไม่มี อารมณ์กับจิตเรียกว่าทัศนภาพ ได้พฤติกรรมของอalayavijñāna ที่ออกมาทำหน้าที่เสพอารมณ์ทางทวารทั้ง ๖ กลายเป็นวิญญาน ๖ ส่วนลักษณะภาคก็คืออารมณ์ต่างๆ แปลว่า อalayavijñāna ทำหน้าที่ ๒ อย่างคือส่งภาคออกมาเป็นอารมณ์ ในขณะที่เดียวกันก็ทำหน้าที่เสพอารมณ์นั้นด้วย ซึ่งกลายเป็นปัญหาว่า “พิชะในอalayavijñāna มีมาเมื่อใด” โยคจารชี้แจงว่า “พิชะบางเหล่าเป็นอมตคัคกรรม พิชะบางเหล่าสะสมขึ้นในอดีต” ส่วนปัญหาว่า “ถ้าโลกวัตถุเป็นมโนภาพ ทำไมเราจึงไม่สามารถสร้างภูเขาหิมาลัยขึ้นอีกลูกหนึ่ง” โยคจารชี้แจงว่า “สิ่งบางอย่างในโลกเกิดจากสธรรมของมนุษย์และดิรัจฉานร่วมกัน เช่นภูเขาหิมาลัยเป็นสหกรรม จะต้องอยู่ที่อินเดียแห่งเดียว อยู่เมืองไทยไม่ได้ ฉะนั้น แม้คนไทยทั้งประเทศจะสร้างภูเขาหิมาลัยขึ้น ก็เป็นแต่ निकคิดเอา โลกนี้เป็นสหกรรม เมื่อสร้างขึ้นแล้วจากพิชะทั้งหลาย ในอalayavijñāna ของมนุษย์และสัตว์ดิรัจฉานทั้งโลก ฐานที่ตั้งของภูเขาและแม่น้ำเป็นต้นมีกำเนิดแหล่งที่ชัดเจน จะมาสลับเปลี่ยนในภายหลังตามใจชอบของคนบางกลุ่มบางคนไม่ได้”^{๓๓}

สภาวะธรรมของโยคจาร เรียกว่า ไตรสภาวะ มี ๓ ประเภท ดังนี้

๑) ปริกัลปิตลักษณะ คือลักษณะไม่มีอยู่จริง แต่เข้าใจผิดว่ามี เช่นคนเดินทางในที่มือเหี่ยบเชือกสำคัญว่า งู ความสำคัญผิดว่า งูนี้ เป็นเหมือนความเข้าใจผิดว่า มีนามธรรม รูปธรรม อยู่ภายนอกวิสัยของอalayavijñāna

๒) ปรัตนตรลักษณะ คือพิชะต่างๆ ในอalayavijñāna จะเป็นของไม่มีอยู่จริงไม่ได้ เหมือนเส้นเชือก ถ้าไม่มีอยู่แล้ว ความเข้าใจผิดว่า งูก็ไม่เกิดขึ้น

^{๓๑} ไตเชิต ไตดาโร ชูชุกิ, คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร, แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปรีดิทีภิ (สมจินต์ สมมาบุญโญ), หน้า (๒๕)-(๒๖).

^{๓๒} อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, พระพุทธศาสนา มหายาน, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๑๖๘.

^{๓๓} อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, พระพุทธศาสนา มหายาน, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๑๖๙.

๓) ปริณิษปันนลักษณะ คือนิพพานและธรรมชาติต่างๆ ในส่วนพฤติกรรม เหมือนบุคคลที่หายเข้าใจผิด รู้ว่าเชือกไม่ใช่งู ใจไม่สะดุ้งต่อภัยอีก เช่นเดียวกับผู้ที่รู้จริงว่า สรรพสิ่งเป็นเพียงภาพสะท้อนของจิต เมื่อจิตดับแล้ว สิ่งทั้งปวงก็ดับจึงสามารถเพิกถอนอุปาทานได้^{๓๔}

๓.๒.๓ ประเด็นทางจริยศาสตร์ โยคจารมุ่งพิจารณาความดีผ่านทัศนะเหล่านี้

ความหมายของความดี

คำว่า โยคจาร นั้นเป็นลัทธิที่ใช้การปฏิบัติโยคะเป็นหลัก โดยการประพฤติโยคะนั้นจึงจะถือว่ารู้แจ้งแทงตลอดอภยวิญญานแล้วทำลายความหลงทั้งหมดในวัตถุภายนอกเสีย โดยพวกโยคจารจะถือเอา ๒ อย่างคือ โยคะและอาจาระ^{๓๕} หรือประพฤติศีล และสมาธินั่นเอง โดยโยคจารถือว่าจิตวิญญานนั้นถูกสร้างขึ้นจากสองสิ่งคือ อายตนะภายในและอายตนะภายนอกหรือประสบการณ์ต่อวัตถุภายนอก ซึ่งการทำให้เป็นอิสระจากสิ่งเหล่านี้ เรียกว่า โยคะ ซึ่งหมายถึงการควบคุมจิตวิญญาน คือนิพพาน ซึ่งเป็นความรู้สึกทางจิตวิญญานที่เป็นอิสระจากตัวตนที่เป็นความปรารถนาหรือตัณหา กลายเป็นจิตวิญญานที่บริสุทธิ์ เป็นความดีสูงสุดในทางพระพุทธศาสนา^{๓๖}

วิธีปฏิบัติเพื่อบรรลุความดี

การควบคุมไว้ด้วยศีล สมาธิและปัญญา อภยวิญญานสามารถจะบังคับให้เจตสิกที่เป็นกุศลเกิดขึ้นมาได้ และสามารถที่จะทำให้ภาวะของพระนิพพานเจริญขึ้นมาเป็นลำดับ โดยอภยวิญญานจะปรุงแต่งให้เจตสิกต่างๆ เกิดขึ้นตามลำดับทั้งที่เป็นกุศลและอกุศล สร้างต้นหาความอยากสร้างอุปาทานความยึดมั่นให้เกิดขึ้นและติดอยู่ในโลกนี้ แต่จิตเท่านั้นที่เป็นสัจธรรมอย่างเดียว อาจสร้างสรรคให้เป็นอะไรก็ได้ทั้งนรกและสวรรค์จึงมีคำเรียกว่า “สวรรค์ในอก นรกในใจ”^{๓๗} โดยมีลักษณะบุคคลที่สามารถบรรลุถึงความดีขั้นต่างๆ ในโลก ๕ จำพวก เรียกว่า ปัญจโคตร คือ

- ๑) พุทธพិเชบุคคล ผู้จะสร้างบารมีสำเร็จเป็นพุทธภูมิได้
- ๒) ปัจเจกโพธิพชบุคคล ผู้ที่มีพีชะเป็นปัจเจกพุทธเจ้าได้
- ๓) สาวกพชบุคคล ผู้มีวิสัยเป็นพระอรหันต์ได้
- ๔) อนิยตพชบุคคล ผู้ยังเป็นกลางๆ สุดแล้วแต่การอบรม
- ๕) อิจฉันติกพชบุคคล ผู้ที่โปรดไม่ได้

ทั้ง ๕ บุคคลนี้ได้ถูกกำหนดมาแล้วอย่างตายตัว เนื่องจากทุกสิ่งมีพีชะเป็นบ่อเกิด^{๓๘}

เมื่อพิจารณาในแง่ของบุคคลนั้น โยคจารยอมรับว่าพระพุทธเจ้าจะต้องมี ๒ ลักษณะคือ เป็นอิสระจากแนวคิดของโลกและสามารถใช้แนวคิดเหล่านี้เพื่อสั่งสอนชาวโลกให้สามารถบรรลุถึงเสรีภาพได้ เพราะว่าการสอนจะทำให้บุคคลที่ยังมีความทุกข์และมีตัวตนเนื่องจากถือว่าสิ่งในโลกว่ามีสารัตถะ ฉะนั้น พระพุทธองค์จึงเป็นผู้มีอิสรภาพแต่สามารถย้อนกลับมาสอนธรรมได้ เพราะในสมัยพุทธกาลมีการกล่าวถึงลักษณะของศาสดาในโลภิจจสูตรว่า โลภิจจพราหมณ์มีความคิดชั่วร้ายว่า

^{๓๔} อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, พระพุทธศาสนามหายาน, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๑๖๙-๑๗๐.

^{๓๕} Ramakrishna Puligandla, *Fundamentals of Indian Philosophy*, 4th impression, (New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008), p.77.

^{๓๖} Chakravarthi Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, p.131.

^{๓๗} สติสจันทร ชัตเตอร์จี, *ปรัชญาอินเดีย*, แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๒๗๖.

^{๓๘} อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, พระพุทธศาสนามหายาน, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๑๗๐.

สมณะหรือพราหมณ์ในโลกนี้จะพึงบรรลุคุณธรรม เมื่อบรรลุธรรมแล้วไม่ควรสอนคนอื่น เพราะไม่มีผู้รับคำสอนใดจะช่วยผู้สอนได้ เปรียบเหมือนบุคคลตัดเครื่องจองจำเก่าออกแล้วสร้างเครื่องจองจำใหม่แทน ข้อเปรียบเทียบนี้เป็นความโลกอันชั่วร้าย เพราะมีผู้รับคำสอนใดจะช่วยผู้อื่นได้ ท่านเข้าใจเรื่องนั้นว่าอย่างไร ท่านปกครองบ้านสาวัตถีทำไมใช้หรือ การที่ท่านกล่าวว่า โลหิจจพราหมณ์ปกครองหมู่บ้านควรได้รับผลประโยชน์คนเดียวไม่ควรแบ่งให้ผู้อื่น ผู้ที่กล่าวอย่างนี้จะชื่อว่าทำความเดือดร้อนให้แก่คนที่อาศัยท่านเลี้ยงชีพใช้หรือไม่

ในมุนิน্তুเหมือนจะมีการทักท้วงว่าผู้ที่สอนการบรรลุธรรมนั้นไม่น่าจะใช้ผู้บรรลุธรรมจริงๆ แต่พระพุทธองค์ทรงชี้ให้เห็นว่าศาสดามี ๓ ประเภทคือ ๑. ศาสดาผู้ไม่รู้เอง สอนผู้อื่นก็ไม่ฟัง เหมือนบุรุษประชิดตัวสตรีที่กำลังหนีหรือบุรุษสวมกอดสตรีจากด้านหลัง สตรียอมไม่ฟัง ๒. ศาสดาบางคนไม่รู้เอง สอนมีผู้ฟัง เหมือนคนละเลงยาของตนเอง แล้วเข้าใจว่ายาของผู้อื่นน่าทำ ๓. ศาสดาที่บรรลุแล้วมาสอนแต่ไม่มีใครฟัง เหมือนคนตัดเครื่องจองจำเก่าแล้วสร้างเครื่องจองจำใหม่นั้นแทน แต่พระศาสดาที่บรรลุคุณวิเศษแล้วมีสาวกที่บรรลุตามไม่ควรถูกทักท้วงในเรื่องนี้^{๓๙} เมื่อพิจารณาจากแง่มุมนี้ การสอนของพระพุทธองค์เป็นการมุ่งเน้นความดีภายใน โดยเป็นการทำให้เกิดเสรีภาพทางด้านแนวคิดเกี่ยวกับตัวตนภายใน กล่าวคือผู้บรรลุหรือมีเสรีภาพจะต้องสร้างเสรีภาพในตัวเองก่อนแล้วจึงย้อนกลับมาสอนผู้อื่นได้ ซึ่งสถานะทางจิตวิญญาณนั้นจะต้องนำไปสู่การรู้แจ้งที่ไม่มีอะไรติดค้างอยู่ ขณะเดียวกันการรู้แจ้งก็ไม่ใช่สิ่งที่จิตวิญญาณได้รับมา แต่เป็นสิ่งที่เกิดขึ้น เป็นผลของความจริงของจิตที่ปราศจากตัณหา เมื่อบุคคลค้นสู่จิตเดิมที่มีเสรีภาพที่แท้แท้จากความเห็นว่าเป็นตัวตนทางจิตวิทยา ผู้บรรลุธรรมมีอิสระจากตัณหาในโลก แต่ทางแนวคิด ผู้บรรลุธรรมนั้นก็ยังคงใช้ความคิดเกี่ยวกับโลกแบบที่คนไม่บรรลุธรรมใช้ได้ แต่เมื่อถึงจุดสิ้นสุดของชีวิตอันเกิดจากความตายเมื่อนั้นทุกอย่างก็จะดับหมด เป็นความดับของตัวตน ความยึดมั่นทั้งปวง^{๔๐}

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์

๔.๑ พุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคอาจารย์ คือสำนักที่กล่าวถึงเรื่องใดบ้าง และมีประเด็นศึกษาในเรื่องดังกล่าวอย่างไร?

๔.๒ วิเคราะห์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคอาจารย์ศึกษาในประเด็นใดบ้าง พร้อมยกเหตุผลประกอบ

๔.๓ วิพากษ์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคอาจารย์ว่าท่านเห็นด้วยหรือไม่ เพราะอะไร

๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

พระศรีคัมภีร์ญาณ (สมจินต์ วันจันทร์). พุทธปรัชญา. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร :

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙.

^{๓๙} ที.ที. (ไทย) ๙/๕๐๑-๕๑๗/๒๒๑-๒๒๙.

^{๔๐} Chakravarthi Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, 132.

- เจษฎา ทองรุ่งโรจน์. **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา**. กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗.
- โดเช็ต ไตดาโร่ ชูชุกิ. **คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร**. แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมมาบุญโญ). กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๓.
- พระพุทธโฆสะ. **พระวิสุทธิมรรค : พระคัมภีร์ประจำครอบครัวชาวพุทธ**. แปลโดยพุทธศาสนสมาคม. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : ศูนย์ค้นคว้าทางพระพุทธศาสนา, ๒๕๒๑.
- พระพุทธโฆสะ. **คัมภีร์วิสุทธิมรรค**. แปลและเรียบเรียงโดย สมเด็จพระพุทธปาจารย์ (อาจ อาสภมหาเถร. พิมพ์ครั้งที่ ๔ . กรุงเทพมหานคร : บริษัท ประยูรวงศ์พรินต์ติ้ง จำกัด, ๒๕๔๖.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต). **จาริกบุญ จาริกรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๑๐. กรุงเทพมหานคร : พิมพ์สวย, ๒๕๔๗.
- พระมหาสมบุญ วุฑฒิโกโร (พรธนา). **จิตตมาตรของนิกายโยคจาร** : การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น. **วิทยานิพนธ์ดุษฎีบัณฑิต**. บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐.
- พุทธทาสภิกขุ. **นิพพาน**. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ม.ป.ป.
- สมเด็จพระญาณวโรดม (ประยูร สนตงกูรเถร). **ศาสนาต่างๆ**. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๓.
- สมภาร พรหมทา. **พุทธปรัชญาในอิทธิมปิฎก**. กรุงเทพมหานคร : ปัญญฉัตร บุ๊คส์ บายดิ้ง, ๒๕๕๙.
- สติสัจจันทร ชัดเตอร์จี. **ปรัชญาอินเดีย**. แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล. พิมพ์ครั้งที่ ๒ . กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙.
- สุมาลี มหณรงค์ชัย. **พระนาคาชูณะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**. กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๘.
- โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์. **ปรัชญาทั่วไป**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๖๑.
- อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์. **พระพุทธศาสนมหายาน**. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.
- Alex Wayman. "Yogacara and the Buddhist logicians". In **THE JOURNAL OF THE INTERNATIONAL ASSOCIATION OF BUDDHIST STUDIES**. Ed. by A. K. Narain, Volume 2 Number 1 , 1979.
- Bronwyn Finnigan. "Buddhist Idealism". In **Idealism : New essays in Metaphysics**. edited by Tyron Goldschmidt&Kenneth L. Pearce. New York : Oxford University Press, 2017.
- Chakravarthi Ram-Prasad. **Eastern Philosophy**. London : Weidenfeld&Nicolson, 2005.
- Ramakrishna Puligandla. **Fundamentals of Indian Philosophy**. 4th impression. New Delhi : D.K.Printworld Ltd., 2008.
- Th.stcherbatsky. **buddhist Logic Volume I**. New York : Dover Publications Inc., 1962.

บทที่ ๘

พุทธปรัชญานิกายสุรวาดี

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุรวาดี
- ๑.๒ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุรวาดีในแง่อภิปราย
- ๑.๓ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุรวาดีในแง่ญาณวิทยา
- ๑.๔ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุรวาดีในแง่จริยศาสตร์

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุรวาดี
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุรวาดีในแง่อภิปราย
- ๒.๓ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุรวาดีในแง่ญาณวิทยา
- ๒.๔ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุรวาดีในแง่จริยศาสตร์

๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

ในการศึกษาพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุชาวดี ได้วางรูปแบบการศึกษาภายใต้ประเด็นหลัก ๆ ๒ ด้าน ดังต่อไปนี้

๓.๑ พัฒนาการและแนวคิด

ตามประวัติในนิกายสุชาวดีนั้นได้กล่าวถึงพระสูตร ๓ พระสูตรได้แก่มหาสุชาวดีวุยหสูตร อมิตายุรธยานสูตร จุลสุชาวดีวุยหสูตรหรืออมิตายุสสูตร เป็นพระสูตรที่บรรยายถึงโลกธาตุอันบริสุทธิ์ ชื่อว่าสุชาวดีอันนารีนรมย์สำราญมีพระอมิตาภะพุทธเจ้าประทับอยู่ ทรงแสดงธรรมพร้อมด้วยหมู่พระโพธิสัตว์ พระอรหันต์ และพระสาวกอีกนับไม่ถ้วน โดยมีคำอธิบายในประเด็นเหล่านี้คือ

๓.๑.๑ พัฒนาการทางด้านประวัติศาสตร์

นิกายนี้แพร่หลายในอินเดียภาคตะวันตกและชาวพุทธเลื่อมใสในพระอมิตายุอันอาจสืบค้นย้อนไปได้ถึงพุทธศตวรรษที่ ๔ โดยสามารถตรวจสอบได้จากอายุของคัมภีร์สุชาวดีวุยหสูตรฉบับแปลของพระสูตรในภาษาจีน และมีผู้ลงความเห็น ว่า นาคารชุนและวสุพันธุ เป็นผู้ส่งเสริมแนวคิดความศรัทธาในพระอมิตาภะและสุชาวดี ดังจะเห็นได้จากคัมภีร์อปริมาตายุสสุโตรปเทศของวสุพันธุ อีกทั้งยังมีคณาจารย์รูปอื่นของนิกายโยคจาร ซึ่งถือเป็นนิกายหลักของพระพุทธศาสนาในอินเดียยุคแรก ซึ่งได้แต่งคัมภีร์เผยแผ่ความศรัทธาในองค์พระอมิตาภะ ก่อนจะแผ่หลายไปในแคว้นแคว้นตอนกลางของเอเชีย^๑

นิกายสุชาวดี เจริญมากขึ้นในประเทศจีนจากผู้เป็นเจ้าของนิกายนี้คือ คณาจารย์ฮุยเอี้ยง หรือ ฮุยหยวน (Hui-Yuan) มีชีวิตอยู่ในสมัยราชวงศ์จิ้น ได้ตั้งกลุ่มดอกบัวขาวประมาณปี พ.ศ.๙๓๓ วัดตังนิมยี่ บนภูเขาหลูซัว มณฑลกังไส โดยได้ชุดสระขึ้นและปลูกดอกบัวขาว และเหล่าคณาจารย์และลูกศิษย์จะนั่งล้อมสระสวนมนต์ โดยสมมติว่า สระนี้เป็นสระทิพย์ในแดนสุชาวดี ซึ่งทุกคนต่างตั้งใจจะไปเกิดที่นั่น ต่อมาถันหลวน (Tan-Luan) ได้เผยแพร่นิกายสุชาวดีให้เป็นที่รู้จักกันอย่างแพร่หลายในหมู่ชาวจีน ภายหลังถันหลวนก็มีเต้าโจ (Tao-Cho) และ ซานเต้า (Shan-Tao) เป็นผู้รับช่วงสืบทอดกันลงมา

ตามประวัติที่ท่านฮุยเอี้ยง เห็นแจ้งธรรมจากการฟังพระธรรมเทศนาของพระอาจารย์หมี่เถียงตามปรัชญาปารมิตาสูต จากนั้นจึงมาสนใจการสวดพระนามพระพุทธเจ้าเพื่อบรรลุนิพพาน หลุดพ้นมุ่งสู่สุชาวดี ต่อมาคำสอนนี้ได้รับการเผยแผ่อย่างมาก ในสมัยราชวงศ์ถัง คณาจารย์เสียงเต้า ที่ว่าด้วยการตรัสรู้โดยฉับพลัน ได้วางระเบียบแบบแผนของนิกายและถือเอาพระสูตร ๓ ประสูตรเป็นหัวใจคือ ๑. มหาสุชาวดีวุยหสูตร ๒. จุลสุชาวดีวุยหสูตร ๓. อมิตายุรธยานสูตร และในพุทธศตวรรษที่ ๒๕ คณาจารย์องค์สุดท้ายของนิกายสุชาวดีชื่อ คณาจารย์อินกวง ได้มรณภาพลงได้แต่งอรรถกถาที่มีชื่อเสียงจำนวนมาก และเผยแผ่อย่างมากในยุคสมัยนี้^๒

^๑ ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุชาวดีวุยหสูตร**, (กรุงเทพมหานคร : โครงการตำราและวิชาการมหายาน คณะสงฆ์จีนนิกายแห่งประเทศไทย ชมรมมหายาน และคณะศึกษานุศิษย์, ๒๕๕๓), หน้า ๒๐.

^๒ อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, **พระพุทธศาสนา มหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : สถาบันการศึกษามหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙), หน้า ๒๓๑-๒๓๒.

สุขาวดีถือเป็นนิกายที่มีผู้นับถือมากและแพร่หลายมากที่สุด เพราะไม่ว่าจะเป็นนิกายเซน นิกายเทียนไท่ นิกายมนตรยาน วัชรยานในทิเบต หรือแทบจะทุกนิกายในประเทศจีนล้วนได้รับ อิทธิพลความเชื่อเรื่องสุขาวดีทั้งสิ้น แม้แต่ศาสนิกเต๋าก็ยังรู้จักพระอมิตาภพุทธเจ้า และพระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์^๓

๓.๑.๒ พัฒนาการทางด้านแนวคิด

นิกายสุขาวดีเป็นนิกายที่เลื่อมใสศรัทธาในองค์พระอมิตาภะ เพราะตามความเชื่อที่ว่าตอน เป็นธรรมกรได้มีมโนปณิธานไว้ ๔๖ ประการ หากได้บรรลุโพธิญาณขอให้โลกธาตุนี้เต็มไปด้วยความ วิจิตรประณีตด้วยทิพยภาวะ และถ้าผู้ใดมาเกิดในพุทธเกษตรนี้ก็อย่าได้เวียนลงไปเบื้องต่ำอีก มีหน้า มุ่งสู่อนุตตรสัมมาสัมโพธิญาณ^๔

พระอมิตาภพุทธเจ้าทรงเป็นพระพุทธรูปที่พุทธศาสนิกชนฝ่ายมหายานบูชาแพร่หลาย มากที่สุด พระนามที่แพร่หลายของพระองค์มีอยู่สองพระนามคือ อมิตาภะ แปลว่า ผู้มีความสว่างอัน ประมาณมิได้ อีกพระนามหนึ่งคือ อมิตายุ แปลว่า ผู้มีอายุอันประมาณมิได้ และบางท่านเรียกพระองค์ ว่า อมฤตะ แปลว่า พระผู้เป็นอมตะ คือไม่ตาย หรือดำรงอยู่เป็นนิรันดร์ พระสูตรของพระพุทธศาสนา ฝ่ายมหายาน มีกล่าวพรรณนาถึงพระองค์ท่านหลายสูตร เช่น สุขาวดีวายุสูตร, อมิตายุรธยานสูตร เป็นต้น พระองค์ทรงประทับอยู่ในโลกธาตุทางทิศตะวันตก เรียกชื่อว่า สุขาวดีพุทธเกษตรอันเป็นแดน ที่ไม่มีทุกข์มีแต่สุข

ในแดนสุขาวดี พระพุทธเจ้าอมิตาภะทรงมีพระสาวกที่สำคัญสองพระองค์คือ พระอวโลกิ เตศวรโพธิสัตว์ (Avalokitesvara) และพระมหาสัทมปราปต์โพธิสัตว์ (Mahasathamaprapta) พระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์หรือ กวน-อิน (Kuan-Yin) เป็นพระโพธิสัตว์ที่เต็มเปี่ยมไปด้วยความเชื่อมั่น ศรัทธาไปสู่แดนสุขาวดีแห่งความบริสุทธิ์และความสุขนั้น ส่วนพระมหาสัทมปราปต์โพธิสัตว์นั้นเป็น พระโพธิสัตว์แห่งสติปัญญาอันยิ่งใหญ่ สิ่งจำเป็นเพื่อที่จะได้เกิด ณ แดนสุขาวดีก็คือให้มีความเชื่อมั่น ศรัทธาและอุทิศชีวิตต่อพระพุทธเจ้าอมิตาภะ ส่วนลักษณะคำสอนนั้นง่ายและใช้หลักศรัทธาแต่เพียง อย่างเดียว และการตีความในแง่ธรรมาธิฐานในหมู่ผู้รู้ทั่วไป กล่าวคือ พระพุทธเจ้าอมิตาภะได้รับการ ตีความว่าเป็น ธรรมชาติของความเป็นพุทธะ ซึ่งมีอยู่แล้วในทุกคน พระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์เป็น สัญลักษณ์แห่งความเมตตากรุณา^๕

โลกธาตุสุขาวดีนี้มีกำเนิดจากมหาปณิธานแห่งพระอมิตาภะพุทธเจ้า เมื่อครั้ง เสวยพระชาติเป็นภิกษุชื่อธรรมาภะทรงบำเพ็ญบารมีเป็นพระโพธิสัตว์ ได้ตั้งปณิธาน ๔๖ ประการ บางคัมภีร์ว่า ๔๘ ประการปณิธานข้อที่สำคัญคือขอให้โลกธาตุของพระองค์มีนามว่าสุขาวดี เป็น สถานที่มีแต่สิ่งงดงามน่ารื่นรมย์ และทรงตั้งปณิธานข้อสำคัญอีกข้อหนึ่งว่าเมื่อพระองค์ได้ตรัสรู้เป็น พระพุทธเจ้าแล้ว หากมีผู้เจริญภาวนาสวดพระนามของพระองค์ท่าน เมื่อหมดอายุขัยลง พระองค์ท่าน จะมารับไปเกิด ณ แดนสุขาวดีพุทธเกษตร ยกเว้นเฉพาะผู้ที่กระทำอนันตริยกรรม ๕ หรือผู้กล่าวจาบ จ้วงพระธรรมวินัย

^๓ ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, สุขาวดีวายุสูตร, หน้า ๒๑.

^๔ อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, พระพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๗๓.

^๕ ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์, ศาสนาและปรัชญาในจีน ทิเบต และญี่ปุ่น, (กรุงเทพมหานคร : สุขภาพ ใจ, ๒๕๔๕), หน้า ๑๖๕.

ชาวพุทธฝ่ายมหายานจึงเชื่อกันกว่าหากมีผู้ที่หมั่นเจริญภาวนาสวดพระนามของพระองค์ท่านด้วยคำว่า “นะโม อะมิตาภายะ ตะธาคะตายะ อาระหะเต สัมยักสัมพุทฺธายะ” ผู้ปฏิบัติดังนี้เมื่อหมดอายุขัยลงพระองค์ท่านจะมารับไปเกิด ณ แดนสุขาวดีพุทธเกษตร ในคัมภีร์อปริมิตายุสสุโตรปเทศศาสตร์ ท่านวสุพันธ์ได้สรุปปริยัติ ๕ ข้อ สำหรับผู้บำเพ็ญเพื่อไปเกิดในสุขาวดี ได้แก่ตั้งปณิธานไปปฏิสนธิในพุทธเกษตร บูชาพระอมิตาภะจัดเป็นกายกรรม สรรเสริญพระพุทฺธคุณพระอมิตาภพุทธเจ้า สาธยายนามของพระองค์ จัดเป็นวจีกรรม จิตภาวนาถึงพระอมิตาภะและคุณาลังการของพระองค์ กับหมู่พระโพธิสัตว์และสิ่งต่างๆ ในสุขาวดีจัดเป็นมโนกรรม แผ่กรุณาจิตต่อสรรพสัตว์ ปรารัณาให้สัตว์พันธุ์สังสารวัฏและโปรดสรรพสัตว์^๖

๓.๒ หลักปรัชญาตามคำสอนของนิกายสุขาวดี

ในการศึกษานิกายสุขาวดีอาศัยแนวทางที่เกิดขึ้นจากแนวคิดทางปรัชญาที่สำคัญ ๓ สาขา ดังต่อไปนี้

๓.๒.๑ ประเด็นทางอภิปรัชญา นิกายสุขาวดีได้นำโลกอุดมคติหรือเป้าหมายอันเป็นเหตุผลสำคัญในการเผยแผ่คำสอน คือ สุขาวดี และถือว่าเป็นแนวคิดทางอภิปรัชญาที่เชื่อมโยงกันระหว่างความมีอยู่ของสุขาวดีว่ามีอยู่จริง เป็นโลกที่อยู่บนพื้นฐานของปรัชญานิกายนี้ โดยคำว่าสุขาวดี หรือ วิสุทธิภูมิ (Pure Land) เรียกอีกว่า ชิง-ถู (Ching T'u) แปลว่า แดนบริสุทธิ์ หมายถึง การทำให้ดินแดนบริสุทธิ์ (to purify the land) หมายถึง การที่พระโพธิสัตว์ทำให้ดินแดนต่างๆ บริสุทธิ์เนื่องจากเป็นแดนที่จะกลับมาปรากฏตนในฐานะพระพุทธเจ้าในอนาคต ฉะนั้น การทำให้เป็นแดนบริสุทธิ์จึงเป็นการนำสรรพสัตว์ที่อยู่ในดินแดนนั้นไปสู่ทางบริสุทธิ์ ได้แก่ทางสู่พระนิพพาน คือเป็นการทำให้พระประณิธานและอุดมการณ์ของพระโพธิสัตว์ในพุทธศาสนามหายานคือเพื่อประโยชน์ของตนและผู้อื่น สัมฤทธิ์ผลอย่างสมบูรณ์ในดินแดนนั้น^๗

ในคัมภีร์สุขาวดีวายุหสูตรได้ให้ความหมายของสุขาวดี ดังนี้

ก. สุขาวดีเป็นที่สมบูรณ์แบบ กล่าวคือ โลกธาตุชื่อสุขาวดีของพระผู้มีพระภาคเจ้าอมิตาภะนั้น น่ารื่นเริง มีความสุข มีภิกษาดี เป็นที่รื่นรมย์ เคลื่อนไปด้วยเทวดาและมนุษย์จำนวนมาก โลกธาตุนั้นไม่มีสัตว์นรก ไม่มีสัตว์เดรัจฉาน ไม่มีเปรตวิสัย ไม่มีอสุรกาย ไม่มีการเกิดของสิ่งที่มีผิดกาละ รัตนะทั้งหลายที่มีอยู่ในสุขาวดีโลกธาตุจะไม่มีทั่วไปในโลกนี้

สุขาวดีโลกธาตุนั้นอบอวลไปด้วยกลิ่นหอมต่างๆ ของดอกสารภีสะพรั่งด้วยดอกและผลไม้มีนานาชนิด ประดับด้วยรัตนพลุกซ์ที่พระตถาคตนิรมิตให้หมู่ภิกษุภิกษุณีที่ส่งเสียงอย่างน่าประทับใจได้อยู่อาศัย

ก็รัตนพลุกซ์เหล่านั้น มีสีต่างๆ มิใช่เพียงหนึ่งสี มิใช่เพียงแสนสี รัตนพลุกซ์ในสุขาวดีโลกธาตุนั้น มีสีทองสำเร็จมาจากทอง มีสีน้ำเงินสำเร็จมาจากเงิน มีสีแก้วไพฑูรย์สำเร็จมาจากแก้วไพฑูรย์ มีสีแก้วผลึกสำเร็จมาจากแก้วผลึก มีสีปะการังสำเร็จมาจากหินปะการัง มีสีเพชรพลอยสำเร็จมาจากเพชรพลอย มีสีมรกตสำเร็จมาจากสีมรกต^๘

^๖ ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวายุหสูตร**, หน้า ๑๙-๒๐.

^๗ ประทุม อังกูโรหิต, **พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ : ข้อโต้แย้งทางปรัชญา**, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๓), หน้า ๕๒.

^๘ ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวายุหสูตร**, หน้า ๗๔.

ข. สุขชาติเป็นที่มีความเสมอภาค กล่าวคือ ในพุทธภาษิตนั้น ไม่มีกาล บรรพต รัตนะ บรรพต สุมรรุบรรพต จักรวาล มหาจักรวาลบรรพต โดยสิ้นเชิง โดยรอบพุทธภาษิตนั้น เป็นภูมิภาคที่เรียบสม่ำเสมอตั้งฝ่ามือเป็นที่น่ารื่นรมย์ เป็นแหล่งเกิดรัตนมณีชนิดต่างๆ^๙

สัตว์เหล่าใดเกิดแล้วและจะไปเกิดในโลกธาตุสุขชาตินั้น สัตว์เหล่านั้นทั้งหมดจะบังเกิดด้วยรูปร่างอย่างนี้ ด้วยสี กำลัง พลศักดิ์ ด้วยส่วนสูงและส่วนกว้าง ด้วยความเป็นใหญ่ และด้วยการสั่งสมบุญอย่างนี้ มีเครื่องใช้ คือผ้า เครื่องประดับ อุทยาน วิมาน บ้านเรือนอย่างนี้ มีเครื่องบำรุงคือ รูป เสียง กลิ่น รส และผัสสะอย่างนี้ประกอบด้วยรูปแลเครื่องบริโภครูปทั้งปวงอย่างนี้ เหมือนรูปเทวดาชั้นปรนิมมิตสวสตี^{๑๐}

ในสุขชาติโลกธาตุนั้น ไม่มีความแตกต่างระหว่างเทวดากับมนุษย์ ยกเว้นการพูดแยกแยะว่าเทวดาและมนุษย์ คือ มนุษย์เป็นชนชั้นต่ำ เป็นเหมือนเปรต ไม่เปล่งปลั่ง ไม่ผ่องใส ไม่รุ่งโรจน์ ไม่แก้วกล้า ไม่มีประกายรัศมี เมื่ออยู่ต่อหน้าพระราชาและพระจักรพรรดิ ฉนใด ท้าวสักกะผู้เป็นจอมแห่งเทวดา ก็ไม่เปล่งปลั่ง ไม่ผ่องใส ไม่รุ่งโรจน์ เมื่ออยู่ต่อหน้าเทวดาชั้นปรนิมมิตสวสตี ฉนนั้นเหมือนกัน แต่มนุษย์ทั้งหลายในสุขชาติโลกธาตุนั้น จะเห็นว่าเหมือนกับเทวดาชั้นปรนิมมิตสวสตีทุกประการ^{๑๑}

ค. สุขชาติเป็นที่มีแต่ความสุข กล่าวคือ สัตว์เหล่าใดต้องการฟังเสียงประเภทใด พวกเขาก็จะได้ฟังเสียงอันเป็นที่น่าชื่นใจประเภทนั้น อย่างเช่น เสียงพระพุทธเจ้า เสียงพระธรรม เสียงพระสงฆ์ เสียงของผู้มีบารมี เสียงของแผ่นดิน เสียงของผู้มีกำลัง ครั้นได้สดับแล้วก็จะเกิดปราโมทย์เป็นอย่างมาก ประกอบด้วยความวิเวก วิราคะ สันติ นิโรธ ธรรม และกุศลมูลที่จะให้บรรลुพระโพธิญาณ ในสุขชาติโลกธาตุนั้น ไม่มีเสียงที่เป็นอกุศลโดยประการทั้งปวง ไม่มีเสียงที่เป็นนิเวศน์โดยประการทั้งปวง ไม่มีเสียงที่พาให้ตกอบายทุกข์โดยประการทั้งปวง ไม่มีเสียงของความทุกข์โดยประการทั้งปวง ขณะที่พูดถึงเหตุแห่งความสุขของสุขชาติโลกธาตุอยู่นั้น ก็ลื่นไปกลบหนึ่งแล้ว ใครๆ ก็ไม่สามารถพรรณนาจุตจบ เหตุแห่งความสุขเหล่านั้นได้เลย^{๑๒}

ง. สุขชาติเป็นที่สัตว์มีความมั่นคงต่อการตรัสรู้ กล่าวคือ ในพุทธภาษิตนั้น สัตว์ทั้งหลายที่บังเกิดแล้ว และที่จักบังเกิดทั้งหมด เป็นผู้ที่มีคงต่อการตรัสรู้โดยชอบจนถึงบรรลุพระนิพพาน เหตุใดจึงเป็นอย่างนั้น เพราะเหตุว่า การแบ่งบุคคลเป็น ๒ พวกคือ พวกที่มีคติแน่นอน และพวกที่เป็นมิจฉาภิภูมิจึง ย่อมไม่มีในสุขชาติโลกธาตุนั้น

สัตว์บางจำพวกที่น้อมรับพระตถาคตพระองค์นั้นไว้นใจ มุ่งสร้างกุศลมูลไว้มาก ได้ตั้งพระนิธานเพื่อบรรลุพระโพธิญาณ และได้ตั้งพระนิธานขอให้บังเกิดในโลกธาตุสุขชาตินั้น เมื่อมรณกาลมาถึง พระอมิตาภะตถาคตตรัสถามสมาสัมพุทธเจ้าพระองค์นั้น ซึ่งมีภิกษุแวดล้อมจำนวนมาก จักไปปรากฏเบื้องหน้าของสัตว์เหล่านั้น ครั้นสัตว์เหล่านั้นได้เห็นพระผู้มีพระภาคเจ้า ก็มีจิตเลื่อมใส เมื่อจุติแล้ว ก็จะไปบังเกิดในสุขชาติโลกธาตุนั้นอย่างต่อเนื่องกัน

^๙ ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขชาติวิยสูตร**, หน้า ๗๗.

^{๑๐} ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขชาติวิยสูตร**, หน้า ๘๑.

^{๑๑} ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขชาติวิยสูตร**, หน้า ๘๒-๘๓.

^{๑๒} ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขชาติวิยสูตร**, หน้า ๘๐-๘๑.

ก็กลุบุตรหรือกุลธิดาคนใดปรารถนาว่า เราได้เห็นพระสัทธรรมแล้ว ทำอย่างไรหนอ เราจึงจะได้เห็นพระอมิตาภะตถาคตพระองค์นั้น ดังนี้ เธอยังจิตให้น้อมไปในอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ ส่งจิตไปด้วยความสุจริตที่นอนเนื่องอยู่ในอธยาศัย น้อมกุศลมูลไปเพื่อบังเกิดในพุทธเกษตรนั้น^{๑๓}

แดนสุขาวดีปรากฏจากการกระทำอันบริสุทธิ์ของพระโพธิสัตว์ธรรมามรผู้รู้ตระหนักในความจริงสูงสุดมิใช่สิ่งอื่นใดจากพระนิพพาน โดยมีการอธิบายภาพแดนสุขาวดีนั้นปรากฏในขณะที่ทำสมาธิโดยมีพระอมิตาภะเป็นอารมณ์ที่จิตยึดหน่วงไว้ เป็นแดนแห่งความสุขสงบยิ่ง เป็นอาณาจักรแห่งพระนิพพานซึ่งเป็นความจริงสูงสุด และผู้ที่อุบัติ ณ แดนสุขาวดีเป็นผู้ที่เข้าสู่พระนิพพาน เพราะแดนนั้นในตัวเองคือพระนิพพาน ฉะนั้น แดนสุขาวดีจึงมิใช่อาณาจักรที่เรียกว่าสวรรค์ตามที่เข้าใจกันในคติฮินดูหรือศาสนาอื่น ถึงแม้ว่าอาจจะมีการบรรยายลักษณะของดินแดนเหล่านั้นใกล้เคียงกับแดนสุขาวดี แต่ก็ยังเป็นเพียงภูมิหนึ่งที่อยู่ใต้วงสารวัฏซึ่งเต็มไปด้วยกิเลสตัณหาและการยึดมั่นถือมั่น^{๑๔}

มีคำอธิบายถึงดินแดนสุขาวดีว่า “โลกในอีกมิติหนึ่ง” (world of another dimension)^{๑๕} โดยคัมภีร์มาจากคัมภีร์จุลสุชาตวิยสูตรที่บรรยายถึงแดนสุขาวดีคือพุทธเกษตรที่ได้รับการทำให้บริสุทธิ์ซึ่งอยู่ห่างออกไปทางตะวันตกไกลจากสหโลกธาตุของเรา

๓.๒.๒ ประเด็นทางญาณวิทยา ความรู้ในนิกายสุขาวดีนั้นเกี่ยวข้องกับเรื่องต่อไปนี้

ก. ลักษณะความรู้ ตามแนวคิดของนิกายสุขาวดีนั้นพิจารณาความรู้ ๒ แบบคือ

๑) ความรู้ในโลก เป็นความรู้ที่ไม่จริงแท้ เป็นเพียงสมมติ และไม่ตรงกับความจริง เป็นเพียงโลกสร้างขึ้น และนำไปสู่ตัวไม่เข้าใจความจริงแท้ โดยถนุลวนได้นำข้อเขียนที่เป็นความคิดของท่านสุพันธุที่ตีความว่าแดนสุขาวดีคือสภาวะของความจริงสูงสุด หมายถึงพระนิพพาน แล้วขยายความเกี่ยวกับความจริงสูงสุดที่นำไปใช้เป็นอารมณ์ที่จิตยึดหน่วง (object of contemplation) ในการบำเพ็ญสมาธิว่า “เมื่อสมาธิจิตของข้าพเจ้าแน่วแน้อยู่ที่ธรรมชาติของพุทธเกษตรนั้น (แดนสุขาวดี) ก็พบว่าสภาพของสัตว์ทั้งปวงในสามภูมิอาจเทียบได้กับแดนนั้น ทำไมสิ่งนี้จึงเป็นพลังที่มีอาจหยั่งรู้ได้ เมื่อปุถุชนที่เต็มไปด้วยกิเลสตัณหาอุบัติ ณ แดนสุขาวดี กรรมทั้งหลายทั้งปวงในสามภูมินั้นไม่อาจมีผลต่อพวกเขาเหล่านั้นอีกต่อไป แม้ยังมีได้ตัดทอนอกุศลกรรม สรรพสัตว์เหล่านั้นก็เข้าสู่พระนิพพาน เราจะหยั่งถึงสิ่งนี้ได้อย่างไร”^{๑๖} เมื่อพิจารณาในลักษณะนี้ ความรู้ในโลกนั้นเป็นแบบบัญญัติ โดยความรู้แบบนี้ยังถือว่าเป็นมิถิยาปฏิฐาน ดังข้อความว่า

“ดูก่อนอนานนท์ ในพุทธเกษตรนั้น แม้การบัญญัติชื่อ เรียกความมีตนนอนนถการ อคินิ พระอาทิตย์ จันทรคราส และดวงดาวนักษัตร ก็ไม่มีโดยประการทั้งปวง แม้การบัญญัติว่ากลางวันและกลางคืน ก็ไม่มีทุกประการ นอกจากถ้อยคำที่จะกราบทูลพระตถาคตเท่านั้น แม้สัญญาที่ยึดถือว่าสังฆภัณฑ์ของอารามก็ไม่มีโดยประการทั้งปวง” และว่า “ยังมีอีกอนานนท์ ได้ยินว่า ในพุทธเกษตรนั้น

^{๑๓} ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, *สุชาตวิยสูตร*, หน้า ๘๖.

^{๑๔} ประทุม อังกูโรหิต, *พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ : ข้อโต้แย้งทางปรัชญา*, หน้า ๖๖-๖๗.

^{๑๕} Fujita 1996, 45 อ้างใน หน้า ๖๗.

^{๑๖} Inagaki, Hisao, T'an-luan's Commentary on Vasubandhu's Discourse on the Pure Land, (Kyoto : Nagata Bunshodo, 1998), p.220 อ้างใน ประทุม อังกูโรหิต, *พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ : ข้อโต้แย้งทางปรัชญา*, หน้า ๖๕-๖๖..

สัตว์ทั้งหลายที่บังเกิดแล้ว กำลังบังเกิด และที่จักบังเกิดทั้งหมด เป็นผู้ที่มั่นคงต่อการตรัสรู้โดยชอบ จนถึงบรรลุประชาตินิพพาน เหตุใดจึงเป็นอย่างนั้น เพราะเหตุว่า การแบ่งบุคคลเป็น ๒ พวก คือ พวกที่มีคติแน่นอน และพวกที่เป็นมิถิยาปฏิญญา ย่อมไม่มีในสุขาวดีโลกธาตุนั้น โดยปริยายนี้แลอาณนท พระตถาคตจึงกล่าวถึงโลกธาตุดีสุขาวดีนั้นเพียงสังเขป มิได้กล่าวถึงโดยพิสดารเลย ดูก่อนอาณนท เมื่อคนทั้งหลายพากันสรรเสริญเหตุแห่งความสุขในสุขาวดี กัลป์จะสิ้นสุดเสียก่อน ใครๆ ก็ไม่สามารถบรรยายได้ครบถ้วนถึงเหตุแห่งความสุขเหล่านั้นของสุขาวดีโลกธาตุดี”^{๑๗} ฉะนั้น ความรู้ในโลกจึงเป็นความรู้ที่ไม่นำพาเราไปสู่ความหลุดพ้น แต่ทำให้เกิดความเห็นผิด (มิถิยาปฏิญญา) และไม่รู้ถึงความสุขที่แท้จริง จึงเป็นความรู้ที่ไม่ควรปล่อยวาง ไม่ยึดถือ

๒. ความรู้อันที่บริสุทธิ์ เป็นความรู้ที่บริสุทธิ์จากโทษต่างๆ ตรงกับความเป็นจริง โดยความรู้ดังกล่าวมีลักษณะสัมพันธ์กับความเป็นพระโพธิสัตว์ ดังข้อความว่า “สัตว์เหล่านั้น เป็นผู้ที่มีปัญญาเสมอด้วยมหาสมุทร มีความรู้เสมอด้วยเขาพระสุเมรุ เป็นที่สั่งสมคุณไว้เป็นอนเนกอนันต์ เป็นผู้ผลิตเพลินร้องขับว่าด้วยโพชฌงค์ธรรมเครื่องตรัสรู้ เพราะพอใจด้วยพุทธสังคีต เขาละจักษุเนื้อ แต่ได้จักษุทิพย์ เขาเข้าไปถึงทางของปัญญาจักขุ ถึงฝั่งของธรรมจักขุ แล้วยังพุทธจักขุให้เกิดขึ้น แสดงตักเตือน เผยแผ่ธรรมอย่างกว้างขวาง เป็นผู้ที่ยึดมั่นได้ นำญาณที่ไม่ยึดติดออกมาแล้ว เป็นผู้ดำรงอยู่ในความสงบของไตรธาตุ ได้ฝึกจิตแล้ว มีจิตสงบ ประกอบด้วยการรับธรรมธาทูทั้งปวง ฉลาดในสมุทัยนิรุกติ ประกอบด้วยธรรมนิรุกติ ฉลาดในเรื่องที่เป็นคติและมีไชคติ ฉลาดในสิ่งที่ควรและไม่ควร ฉลาดในสถานะ เฟื่องฟุ้งเรื่องราวในหมู่มนุษย์ทั้งหลายอยู่”^{๑๘} โดยความรู้ดังกล่าวนี้สัมพันธ์กับบุคคลในแง่ของการตัดความเป็นตัวตนออก และยึดเอาจริงเป็นที่ตั้ง ซึ่งความจริงในที่นี้สัมพันธ์กับคุณประโยชน์เพื่อบุคคลอื่น เพราะพื้นฐานของการเข้าใจความจริงแท้คือการถอนซึ่งตัวตนของบุคคลนั้นเสีย เมื่อจะถอนขึ้นได้ก็ต้องตัดความรู้แบบโลกที่จะทำให้เกิดความลังเลสงสัยเสีย และเปลี่ยนความรู้ที่ได้ฟังนั้นให้เป็นไปธรรม กล่าวคือ “สัตว์เหล่านั้น ได้เปลี่ยนสารที่ฟังนั้นๆ ให้เป็นโลกุตตรกถา พวกเขาเป็นผู้ฉลาดในการปรารภธรรมทั้งปวง เป็นผู้ดำรงอยู่ในฌานที่สงบระงับได้ด้วยปกติธรรมทั้งปวง เป็นผู้ที่ไม่ทำอะไรอีกแล้ว ไม่มีอุปาทาน ไม่มีการคิดใคร่ครวญ ไม่มีความกลัว เป็นผู้หลุดพ้นแล้ว เพราะไม่ยึดมั่น เป็นผู้ไม่มีกิเลสที่เป็นเหตุให้เกิดในภพ เป็นผู้จาริกไปด้วยการไม่ยึดติด เป็นผู้ไม่มีความลึกลับ เป็นผู้ประกอบด้วยธรรมอันลึกซึ้ง เป็นผู้ตื่นตัวเพื่อเข้าไปสู่พุทธญาณที่ตรัสรู้ได้โดยยาก เป็นผู้เข้าถึงมรรคด้วยมนัสที่เพ่งเฉพาะ ไม่มีความสงสัย คือข้ามพ้นคำว่า อะไร อย่างไร เสียได้ เป็นผู้มีญาณที่ไม่มีปัจจัยอย่างอื่น เป็นผู้ไม่มีอริมานะ”^{๑๙} เมื่อตัดความรู้ในโลกได้จะทำให้เกิดความรู้ที่บริสุทธิ์ และเป็นความรู้เดียวกันกับที่เกิดขึ้นกับสัตว์ที่เข้าถึงสุขาวดี ดังข้อความว่า “แม้สัตว์ทั้งปวง พึงมีความสุข มีญาณบริสุทธิ์ แดกฉานในอรรถอันลุ่มลึก สัตว์เหล่านั้น พึงประกาศความงามของสุขาวดีไปตลอดโกฏิกัลป์ หรือยิ่งกว่านั้น”^{๒๐}

^{๑๗} ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, *สุขาวดีวิสุทธิสูตร*, หน้า ๘๔.

^{๑๘} ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, *สุขาวดีวิสุทธิสูตร*, หน้า ๙๖.

^{๑๙} ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, *สุขาวดีวิสุทธิสูตร*, หน้า ๙๖.

^{๒๐} ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, *สุขาวดีวิสุทธิสูตร*, หน้า ๘๔.

ข. บ่อเกิดความรู้ ในสุขาวตวิยหสูตร ได้กล่าวถึงบ่อเกิดความรู้ว่า “ผู้ใดมีปัญหา ศรัทธา ในพระพุทธรูป บุญจำนวนมากย่อมมีแก่นี้ เพราะศรัทธาเป็นพื้นฐานการบรรลุธรรมของประชาชน ฉะนั้น เมื่อได้ยินชื่อว่า โลกธาตุสุขาวดี ก็ย่อมบรรเทาความสงสัยเสียได้”^{๒๑} ฉะนั้นเมื่อแยกแล้ว จะพบว่า ปัญหาก็คือศรัทธา โดยจะพบว่า ศรัทธาดังกล่าวนี้นี้เกิดมาจากมหาประณิธานแห่งพระอมิตาภะพุทธเจ้าเมื่อครั้งเสวยพระชาติเป็นภิกษุชื่อธรรมาทรงบำเพ็ญบารมีเป็นพระโพธิสัตว์ได้ตั้งประณิธาน ๔๖ ข้อ โดยเฉพาะประณิธานข้อว่า เมื่อพระองค์ได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธรูปแล้ว หากมีผู้เจริญภาวนาสวดพระนามของพระองค์ท่าน เมื่อหมดอายุขัยลง พระองค์ท่านจะมารับไปเกิด ณ แดนสุขาวดีพุทธเกษตร ยกเว้นเฉพาะผู้ที่กระทำความผิดนทรียกรรม ๕ หรือผู้กล่าวจาบจ้วงพระธรรมวินัย โดยพิจารณาว่าหากผู้ที่หมั่นเจริญภาวนาสวดพระนามของพระองค์ท่าน^{๒๒}

เมื่อพิจารณาจากแนวคิดของนิกายสุขาวตวิจะพบว่า “ศรัทธา” นั้นเป็นสิ่งที่เกิดจากการใช้สมาธิ (การมีอารมณ์เดียว) โดยลักษณะดังกล่าวนี้เป็นการเกิดขึ้นตามข้อความว่า

“ยังมีอีกอานนท์ ได้ยินว่า พระผู้มีพระภาคเจ้าพุทธเจ้าทั้งหลาย ซึ่งมีจำนวนเปรียบได้กับเม็ดทรายในแม่น้ำคงคา ได้เผยแผ่พระนามกล่าวสรรเสริญ ประกาศเกียรติยศ และเผยแผ่คุณธรรมให้กระจายไปในพุทธเกษตรทั้งหลาย ซึ่งเปรียบได้กับเม็ดทรายในแม่น้ำคงคาเช่นกัน ในแต่ละทิศทั้งสิบทิศของพระผู้มีพระภาคเจ้าอมิตาภะตถาคตนั้น เพราะเหตุใดจึงเป็นอย่างนั้น เพราะว่าสัตว์ทั้งหลายเมื่อได้ยินพระนามของพระผู้มีพระภาคอมิตาภะนั้น เกิดศรัทธาปราทะ เลื่อมใส แม้เพียงขณะจิตเดียวเท่านั้น ศรัทธาตามอหยาศัยจึงยังจิตที่เป็นอารมณ์เดียวให้เกิดขึ้น สัตว์เหล่านั้นทั้งหมด จะไม่ถอยกลับจากการได้บรรลุถึงพระสัมโพธิญาณ ซึ่งไม่มีสิ่งอื่นยิ่งกว่า”^{๒๓}

เมื่ออธิบายในแง่ของนิกายเถรวาท การเกิดความรู้ที่เรียกว่า “ญาณ” ดังข้อความว่า “เรานั้นแล สงัดแล้วจากกาม สงัดแล้วจากอกุศลธรรม ได้บรรลุปฐมฌาน มีวิตกมีวิจารณ์ มีปิติและสุขซึ่งเกิดแต่วิเวกอยู่ เราได้บรรลุทุติยฌาน...ตติยฌาน...จตุตถฌาน เรานั้น เมื่อจิตเป็นสมาธิ บริสุทธิ์ ผุดผ่อง ไม่มีกิเลส ปราศจากอุปกิเลส อ่อน ควรแก่การงาน ตั้งมั่น ไม่หวั่นไหว อย่างนี้แล้ว ได้น้อมจิตไปเพื่อบุพเพนิวาสานุสสติญาณ...เพื่อญาณเครื่องรู้จุติและอุปบัติ...เพื่ออาสวกุศลญาณ...เมื่อจิตหลุดพ้นแล้ว ได้มีญาณหยั่งรู้ว่าหลุดพ้นแล้ว ได้รู้ด้วยปัญญาอันยิ่งว่า ชาติสิ้นแล้ว พรหมจรรย์อยู่จบแล้ว กิจที่ควรทำได้ทำเสร็จแล้ว กิจอื่นอีกเพื่อความเป็นอย่างนี้มิได้มี”^{๒๔}

ตามข้อความนี้ พบว่า นิกายเถรวาท ถือว่า “ญาณ” จึงเป็นผลจากการสมาธิ ขณะที่นิกายสุขาวตวิพบ “ศรัทธา” เป็นผลจากการสมาธิ โดยทั้งสองแบบนี้นี้อาจทำให้สรุปได้ว่า “สมาธิ” นั้นเป็นการฝึกให้เกิดศรัทธาตามนิกายสุขาวตวิ และให้เกิดญาณในนิกายเถรวาทซึ่งจะแตกต่างกันเมื่อเราพิจารณาว่าศรัทธาเป็นส่วนต่างหากที่แตกต่างจากญาณในทางพระพุทธศาสนา ก็อาจจะต้องเข้าใจก่อนว่า ตถาคตโพธิศรัทธา ตามข้อความว่า “อริยสาวกในธรรมวินัยนี้เป็นผู้มีศรัทธา คือ เชื่อปัญญาเครื่องตรัสรู้ของตถาคตว่า แม้เพราะเหตุนี้ พระผู้มีพระภาคพระองค์นั้น เป็นพระอรหันต์ ตรัสรู้

^{๒๑} ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, สุขาวตวิยหสูตร, หน้า ๘๔-๘๕.

^{๒๒} ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, สุขาวตวิยหสูตร, หน้า ๑๙.

^{๒๓} ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, สุขาวตวิยหสูตร, หน้า ๘๕.

^{๒๔} วิ.ม. (ไทย) ๑/๑๑-๑๔/๕-๗.

ด้วยพระองค์เองโดยชอบ...เป็นพระพุทธเจ้า เป็นพระผู้มีพระภาค”^{๒๕} เป็นการสร้างปัญญาบนฐานของศรัทธาที่มีต่อปัญญาการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า ฉะนั้น ศรัทธาในภูมิปัญญาของพระพุทธเจ้าจึงตรงกันระหว่างเถรวาทกับสุขาวิติ เพราะสัมพันธ์กับความเป็นพระโพธิสัตว์กับพระพุทธเจ้า โดยเถรวาทถือเอาจากการที่สุเมธดาบสปรารถนาความเป็นพระพุทธเจ้าเมื่อพบกับที่บังกรพระพุทธเจ้า เช่นเดียวกับบุคคลมีศรัทธาต่อพระอมิตาภะพุทธเจ้า “ศรัทธา” กับ “ญาณ” จึงเป็นความรู้ที่มีลักษณะบริสุทธิ์และเกิดจากสมาธิ

๓.๒.๓ ประเด็นทางจริยศาสตร์ นิกายสุขาวิติได้วางรูปแบบของการปฏิบัติไว้ ๒ แบบ คือ

๑) จริยธรรมขั้นต้น คือ ต้องมีกตัญญูกตเวที ปรนนิบัติบิดามารดา ครูบาอาจารย์และรักษากุศลกรรมบถ ๑๐ ประการมีเมตตากรุณา ต้องถือพระรัตนตรัยเป็นสรณะ สมบูรณ์ในศีลสิกขาและอภิสมาจาร ต้องมีโพธิจิต เชื่อในกฎแห่งกรรมและศึกษาคัมภีร์มหายาน

๒) จริยธรรมขั้นสูง คณาจารย์เสียงเต่าได้สรุปหัวใจของสุขาวิติไว้ ๓ ข้อคือ

ก) สิ่ง แปลว่าศรัทธา ต้องมีศรัทธาในพระอมิตาภะอย่างลึกซึ้ง อย่าได้มีความลังเลสงสัยใดๆ

ข) จ้วง แปลว่าตั้งปณิธานเพื่อไปเกิดในสุขาวิติอย่างแน่วแน่

ค) เห่ง แปลว่าลงมือปฏิบัติ อาศัยกุศลกรรมเป็นเหตุให้ได้ปฏิบัติด้วยการว้าใจ เช่น การท่องบ่นพระนามของพระอมิตาภะไม่ขาด ต้องท่องบ่นวันละหลายๆ รอบ ยิ่งมากยิ่งดี^{๒๖}

โดยในคัมภีร์อปริมาตยสูตรประเทศศาสตร์ ท่านวสุพันธุได้สรุปจริยาวัตร ๕ ข้อสำหรับผู้จะทำให้เกิดในแดนสุขาวิติ คือ

ก) ตั้งปณิธานไปปฏิสนธิในพุทธเกษตรนั้น บูชาพระอมิตาภะเป็นนิตย์ จัดเป็นทางกายกรรม

ข) สรรเสริญพระพุทธรูปของพระอมิตาภะพุทธเจ้า สาธยายพระนามพระองค์ จัดเป็นวจีกรรม

ค) จิตตริกนิกเพ่งภาวนาถึงพระอมิตาภะ และคุณาลังการต่างๆ ของพระองค์ กับหมู่พระโพธิสัตว์และสิ่งต่างๆ ในสุขาวิติ จัดเป็นมโนกรรม

ง) แผ่กรุณาจิตต่อสรรพสัตว์ปรารถนาให้สัตว์ทั้งหลายพ้นสังสารทุกข์และโปรดสรรพสัตว์ นอกจากนี้ยังต้องมีกตัญญูกตเวที ปรนนิบัติบิดามารดา ครูบาอาจารย์ และรักษากุศลกรรมบถ ๑๐ มีเมตตากรุณา

๕) ต้องถือพระรัตนตรัยเป็นสรณะ สมบูรณ์ในศีลสิกขาและอภิสมาจาร และต้องมีโพธิจิตเชื่อในกฎแห่งกรรม^{๒๗}

เมื่อพิจารณาจากจริยธรรมทั้ง ๒ แบบ จะพบว่าในจริยธรรมขั้นสูงนั้น ได้โยงกับการการเกี่ยวข้องกับพระอมิตาภะพุทธเจ้าเป็นหลักซึ่งสัมพันธ์กับความคิดเรื่องพลังตัวเอง (Self-Power) และพลังอื่น (Other-Power) โดยพลังตัวเอง หมายถึงการแสวงหาทางเพื่อตรัสรู้หรือบรรลुพระนิพพานด้วยการใช้พลังความสามารถปฏิบัติธรรมด้วยตนเองโดยมิต้องพึ่งพาสิ่งใดทั้งสิ้น ขณะที่ “พลัง

^{๒๕} อ.สตุตถก (ไทย) ๒๓/๖/๙.

^{๒๖} อภิขัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, พระพุทธศาสนา มหายาน, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๗๓-๒๗๔.

^{๒๗} ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, สุขาวิติวิสุทธิสูตร, หน้า ๒๐.

อื่น” หมายถึง พลังของพระมหาปัญญาและพระมหากรุณาของพระอมิตาภะที่นำสรรพสัตว์ไปสู่การตรัสรู้ โดย “พลังอื่น” เป็นคำที่ถนอวลใช้เป็นคนแรกเพื่อบ่งบอกคุณลักษณะของพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะเมื่อครั้งยังเสวยพระชาติเป็นพระโพธิสัตว์ธรรมมาร จนนั้น การมีความเชื่อมั่นวางใจในพระมหาประณิธานเท่านั้นเป็นมรรควิธีสู่แดนสุขาวดี ความคิดเรื่อง “พลังอื่น” จึงเป็นจุดที่แยกนิกายสุขาวดีออกจากพุทธศาสนานิกายอื่นๆ ซึ่งเน้นให้บุคคลปฏิบัติดีปฏิบัติชอบด้วยความเพียรพยายามของตนเอง เช่น การถือศีล การทำสมาธิ หรือการปฏิบัติแบบอื่นๆ เพราะขณะที่พุทธศาสนานิกายอื่นเน้นความเพียรพยายามส่วนบุคคลเพื่อการตรัสรู้ แต่นิกายสุขาวดีเน้นพระมหากรุณาของพระอมิตาภะเป็นสำคัญ^{๒๘}

เมื่อเราพิจารณาในแง่ข้อโต้แย้งเรื่องดังกล่าว จะพบว่า ความคิดเรื่อง “พลังตนเอง” กับ “พลังอื่น” มีความสัมพันธ์กับการปฏิบัติแบบการสวดถึงพระอมิตาภะ (เนัมบุทซุ) โดยโฮเน็นเป็นคนแรกที่เสนอให้ละทิ้งการปฏิบัติทุกวิธียกเว้นการเปล่งเสียงสวดเท่านั้นและถือว่าวิธีนี้เป็นมรรควิธีที่ถูกต้องในวิถีแห่งสุขาวดี โดยวิธีอาศัยพลังอื่นคือการตั้งจิตไว้กับองค์พระอมิตาภะว่า “สัตว์บางจำพวก น้อมรับพระตถาคตพระองค์นั้นไว้ในใจ มุ่งสร้างกุศลมูลไว้มาก ได้ตั้งพระนิธานเพื่อบรรลुพระโพธิญาณ...”^{๒๙} โดยเหตุผลของโฮเน็นคือ วิธีอื่นๆ ทั้งหมดเป็นการปฏิบัติที่พึ่งพลังตนเอง ซึ่งหากพิจารณาจากการพึ่งพลังตัวเองอย่างเดียวอาจไม่เพียงพอที่จะเข้าถึงสุขาวดีได้ ดังข้อความว่า

“ชนเหล่าใดที่มีได้น้อมระลึกถึงพระตถาคตพระองค์นั้นไว้ในใจให้มั่นคง มิได้สร้างกุศลไว้ให้มีปริมาณมากเป็นนิตย์ เมื่อมรณกาลมาถึง พระอมิตาภะตถาคตอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้าพระองค์นั้นที่เป็นเพียงพุทธนิมิตเหมือนพระองค์จริง พร้อมด้วยภิกษุสงฆ์ที่เป็นบริวาร ซึ่งมีฉวีวรรณ รูปพรรณ สันฐาน กว้างยาวที่เหมือนจริงได้ไปปรากฏเฉพาะหน้าของสัตว์เหล่านั้น สัตว์เหล่านั้นมีใจยังลงสู่ศรัทธา จิตเป็นสมาธิ มีสติที่ไม่หลงลืม ครั้นจุติแล้ว จักบังเกิดในพุทธเกษตรนั้นเพราะการได้เห็นพระตถาคตนั่นเอง”^{๓๐}

วิธีการที่จะช่วยให้เราเข้าถึงความหลุดพ้นจึงสอดคล้องกับการเชื่อมั่นในพลังอื่น คือพระมหากรุณาของพระอมิตาภะที่สามารถนำสรรพสัตว์ไปอุบัติ ณ แดนสุขาวดี ซึ่งการปฏิบัติดังกล่าวเป็นแนวทางของเถรวาท โดยฉินรันนักบวชในนิกายสุขาวดีได้วิจารณ์ไว้ว่า โอกาสของผู้ปฏิบัติบนเส้นทางนี้สามารถตรัสรู้ได้เองในชีวิตนี้แทบจะไม่มีในยุคปัจจุบัน อีกแง่หนึ่งการอาศัยพลังอื่นปรากฏในตัวผู้ปฏิบัติทำให้บุคคลนั้นละวางความยึดมั่นในตัวตนหรือ “พลังตนเอง” ลง ฉะนั้น อีกนัยหนึ่ง พลังอื่นหมายถึง พระมหาประณิธาน ซึ่งหมายรวมถึงสภาวะของการปราศจากอัตตา (selflessness) ของผู้ปฏิบัติซึ่งเป็นสภาวะเดียวกับการรู้ตระหนักรู้ในการโน้มน้าจากองค์พระอมิตาภะมาสู่สรรพสัตว์^{๓๑}

ในเรื่องพลังตนเองและพลังอื่น ควรจะพิจารณาให้ขยายความให้เห็นว่าพลังตนเองก็คือปัญญา และพลังอื่นก็คือศรัทธา ซึ่งทำให้มีข้อพิจารณาต่อมา หากเราเชื่อมั่นในพลังตนเองก็คือเชื่อมั่น

^{๒๘} ประทุม อังกูโรหิต, พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ : ข้อโต้แย้งทางปรัชญา, หน้า ๑๓๓-๑๓๔.

^{๒๙} ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, สุขาวดียุทธ, หน้า ๘๖.

^{๓๐} ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, สุขาวดียุทธ, หน้า ๘๖.

^{๓๑} ประทุม อังกูโรหิต, พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ : ข้อโต้แย้งทางปรัชญา, หน้า ๑๓๕-๑๓๘.

ในพลังปัญญา ในตนเองว่ามีศักยภาพในการบรรลุธรรมได้ ขณะที่การเชื่อมั่นหรือศรัทธาในสิ่งอื่นเป็นการอ้างถึงการนับถือพลังอื่น เท่ากับว่าเราเชื่อว่าคนอื่นจะทำให้เราบรรลุธรรมได้ ซึ่งเรื่องนี้เราอาจพิจารณาไปถึงลักษณะที่เป็นพลังอื่น ซึ่งเป็นบุคคล กล่าวคือเราเชื่อในพระพุทธเจ้าที่เป็นบุคคลหรือเชื่อในธรรมที่ทำให้เป็นพระพุทธเจ้า การเชื่อในพระพุทธเจ้าเท่ากับยืนยันว่าเราเชื่อในบุคคล หรือเชื่อในปัญญาของพระองค์ว่าเป็นเครื่องตรัสรู้ที่เรียกว่า ตถาคตโพธิสัทธา ซึ่งเป็นการเข้าใจได้ว่าพระพุทธองค์มีสถานะเป็นกัลยาณมิตร ซึ่งสามารถนำไปสู่การปฏิบัติถูกต้อง (สัมมา) ดังข้อความว่า “เมื่อดวงอาทิตย์กำลังจะอุทัย ย่อมมีแสงอรุณขึ้นมาก่อน เป็นบุพนิมิต ฉันทิ กัลยาณมิตตตา (ความเป็นผู้มีมิตรดี) ก็เป็นตัวนำ เป็นบุพนิมิตเพื่อความเกิดขึ้นแห่งอริยมรรคมีองค์ ๘ ฉันทัน”^{๓๒} การที่เราพบกัลยาณมิตรในที่นี้ หมายถึงบุคคล หรือหมายถึงสภาวะธรรมแห่งความเป็นมิตรที่ดีซึ่งมี ๗ ประการ มีปิโย เป็นที่รัก เป็นต้น เราลองพิจารณาต่อไปถึงบทสนทนาระหว่างพระอัสสชิกับอุปติสสมาณพวว่า “ธรรมเหล่าใดเกิดแต่เหตุ พระตถาคตตรัสเหตุแห่งธรรมเหล่านั้น และความดับแห่งธรรมเหล่านั้น พระมหาสมณะมีปกติตรัสอย่างนี้”^{๓๓} หลักการนี้เป็นข้อมูลที่พระอัสสชิสรุปให้กับอุปติสสมาณพ ซึ่งเมื่อฟังเสร็จแล้วจึงได้ดวงตาเห็นธรรม เป็นการเข้าใจหลักธรรม ซึ่งไม่สัมพันธ์กับบุคคลหรือกล่าวได้ว่า อุปติสสมาณพยังไม่รู้ว่า “ใครคือตถาคต” แต่หลังจากได้ดวงตาเห็นธรรม จึงได้สอบถามว่าใครคือศาสดาหรือตถาคต จึงเป็นไปได้ที่คำสอนหรือหลักนั้นตรงกับความเข้าใจหรือสามารถสื่อให้เข้าใจได้ หรือแม้หากจะกล่าวว่าอุปติสสมาณพนั้นมีความเลื่อมใสในพระอัสสชิ แต่ถ้าท่านพูดแล้วไม่สามารถสร้างความเข้าใจหรือมีหลักการที่น่าเชื่อถือได้ ก็คงจะไม่ทำให้เกิดการบรรลุธรรมได้ ดูเหมือนนิยายเกรวาทจะมุ่งไปที่หลักคำสอนที่โยงกับเนื้อหาและความเข้าใจของปัจเจกบุคคล พูดให้ชัดก็คือ “ฟังรู้เรื่อง” ไม่จำเป็นว่าผู้ฟังเป็นใคร หรืออาจพิจารณาเพิ่มเติมข้อความที่ปรากฏในพรหมชาลสูตรว่า

“สมัยหนึ่ง พระผู้มีพระภาคเสด็จทางไกลระหว่างกรุงราชคฤห์กับเมืองนาลันทาพร้อมด้วยภิกษุหมู่ใหญ่ประมาณ ๕๐๐ รูป แม้สุปปิยปริพาชกก็ได้เดินทางไกลระหว่างกรุงราชคฤห์กับเมืองนาลันทา พร้อมด้วยพรหมที่ตามมาผู้เป็นศิษย์เช่นเดียวกันทราบว่ ในการเดินทางครั้งนั้น สุปปิยปริพาชกกล่าวติเตียนพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์หลายอย่าง ส่วนพรหมที่ตามมาผู้เป็นศิษย์ของเขากลับกล่าวยกย่องพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์หลายอย่าง อาจารย์กับศิษย์มีถ้อยคำขัดแย้งในลักษณะตรงกันข้ามอย่างนี้ขณะเดินทางหลังพระผู้มีพระภาคและภิกษุสงฆ์ไป...

พระผู้มีพระภาคตรัสว่า “ภิกษุทั้งหลาย ถึงคนพวกอื่นจะฟังกล่าวติเตียนเรา กล่าวติเตียนพระธรรมหรือกล่าวติเตียนพระสงฆ์ก็ตาม พวกเธอไม่ควรผูกอาฆาตแค้นเคืองขุ่นใจคนพวกนั้น ถ้าพวกเธอโกรธเคืองหรือไม่พอใจพวกเขา พวกเธอก็จะประสบอันตราย เพราะความโกรธเคืองนั้นได้ อนึ่ง พวกเธอจะรู้ได้หรือว่าที่พวกเขาพูดนั้นถูกหรือผิด” พวกภิกษุกราบทูลว่า “รู้ไม่ได้ พระพุทธเจ้าข้า”

พระผู้มีพระภาคตรัสว่า “คำติเตียนนั้น ถ้าเป็นเรื่องไม่จริง พวกเธอควรชี้แจงให้เห็นชัดว่า ‘เรื่องนี้เป็นเรื่องไม่จริง ไม่ถูกต้อง ไม่มี และไม่ปรากฏในพวกเรา’ ภิกษุทั้งหลาย ถึงคนพวกอื่นจะฟังกล่าวยกย่องเรา กล่าวยกย่องพระธรรมหรือกล่าวยกย่องพระสงฆ์ก็ตาม พวกเธอไม่ควรทำความรื่นเริงดีใจหรือกระหม่อมใจต่อคนพวกนั้น ถ้าพวกเธอทำความรื่นเริงดีใจหรือกระหม่อมใจต่อพวกเขา พวกเธอก็

^{๓๒} ส.ม.หา. (ไทย) ๑๙/๔๙/๔๓.

^{๓๓} วิ.ม.หา. (ไทย) ๔/๖๐/๗๓.

จะประสบอันตรายเพราะความรื่นเริงใจนั้นได้เช่นกัน ค่ายกย่องนั้น ถ้าเป็นเรื่องจริง พวกเธอควรยืนยันให้เขารู้ชัดลงไปว่า ‘เรื่องนี้เป็นเรื่องจริง ถูกต้อง มีอยู่และปรากฏในพวกเรา’^{๓๔}

จากพระสูตรนี้จะพบว่า พระพุทธองค์ไม่ให้ยึดที่บุคคลอยู่เหนือความจริง หรือให้ยึดถือหลักความจริงหรือธรรมะเป็นหลักสำคัญ เมื่อพิจารณาแบบนี้ สภาพธรรมของผู้นั้นสำคัญกว่าตัวตนของผู้นั้น โดยไม่จำเป็นต้องยินดีหรือรื่นเริง แต่ต้องพิสูจน์ด้วยตนเอง จึงเป็นได้ที่เราที่เรามั่นในพลังตนเองก็คือการยอมรับในตนเองว่ามีธรรมะหรือสภาวะที่เป็นจริงนั้นหรือไม่ ซึ่งตรงกับกรายอมรับพลังอื่นหรือสิ่งอื่นภายนอกโดยอาศัยธรรมะหรือสภาวะที่เป็นจริงตามนั้น โดยไม่เกี่ยวข้องกับตัวตนของเราทั้งสิ้น แต่การที่อ้างถึงพลังตนเองเป็นหลักก็เพื่อยืนยันให้เห็นว่า ตนเองต้องเข้าใจเองหรือรู้เองที่เรียกว่า ปจฺจตฺต เวทิตพฺโพ วิญญูติ แปลว่า อันผู้รู้พึงรู้ได้ด้วยตนเอง ซึ่งการพิจารณาพลังอื่นนั้นนิกายสุรวาทจะมุ่งไปที่ศาสดาหรือพระพุทธเจ้าซึ่งเป็นบุคคลที่มีบารมีธรรมที่ก่อให้เกิดศรัทธาหรือตั้งอยู่บนฐานของการชักนำให้ผู้น่าเชื่อถือ

“เธอจงยืนยัน จงหันหน้าไปทางทิศตะวันตกไปรดอกไม้ ประคองอัญชลี นอบน้อมไปยังทิศที่พระผู้มีพระภาคเจ้ามีตาทิศทิศตอหันทสมมาสัมพุทธเจ้า ผู้ไม่มีธุลี สถิตประทับดำรงอยู่และแสดงธรรมอยู่ พระนามของพระองค์ผู้บริสุทธิ์ จะดังก้องไปในโลกทั้ง ๑๐ ทิศ โดยไม่มีอะไรขัดขวาง เพราะผู้มีพระภาคเจ้าทั้งหลาย ผู้บริสุทธิ์ ที่มีจำนวนมากเปรียบได้กับเม็ดทรายในแม่น้ำคงคาแต่ละทิศต่างกล่าวถึง ตอบคำถามที่ถามครั้งแล้วครั้งเล่าโดยไม่มีเวลาหยุดต่างพรรณนา สดุดี และสรรเสริญพระอมิตาภะ”^{๓๕}

การพิจารณาที่พลังอื่นของนิกายสุรวาทจึงเน้นไปที่การระบุถึงชื่อบุคคลหรือเกี่ยวข้องกับพระอมิตาภะเป็นหลัก แต่ขณะที่เถรวาทนั้นดูจะขยายให้เห็นว่า การจะบรรลุถึงความจริงนั้นต้องเกิดจากความเพียรพยายามด้วยตนเองซึ่งถือว่ามีความเชื่อมั่นต่อตนเอง ขณะเดียวกันก็มีความอ้างถึงพลังอื่นซึ่งก็ไม่จำเป็นต้องระบุชื่อหรือบุคคลนั้นตรงๆ แต่เป็นการสร้างความเข้าใจสภาวะหรือความเป็นจริงนั้นๆ โดยเน้นจึงเป็นการเข้าใจได้ว่า การเชื่อมั่นในพระพุทธเจ้าเป็นการเชื่อมั่นในปัญญา หรือเป็นการใช้ศรัทธากับปัญญาคู่กัน โดยปัญญานั้นก็คือปัญญาเป็นเครื่องตรัสรู้ของพระตถาคต จึงเป็นการเชื่อในสภาวะของปัญญา ไม่ใช่ที่ตถาคตที่เป็นการระบุถึงบุคคลนั่นเอง

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์

๔.๑ พุทธปรัชญามหายาน นิกายสุรวาท คือสำนักที่กล่าวถึงเรื่องใดบ้าง และมีประเด็นศึกษาในเรื่องดังกล่าวอย่างไร?

๔.๒ วิเคราะห์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุรวาทศึกษาในประเด็นใดบ้าง พร้อมยกเหตุผลประกอบ

๔.๓ วิพากษ์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุรวาทว่าท่านเห็นด้วยหรือไม่ เพราะอะไร

^{๓๔} อ่านรายละเอียดใน ที.สี. (ไทย) ๙/๑-๖/๑-๓.

^{๓๕} ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, *สุชาวติพุทธสูตร*, หน้า ๙๙.

๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก. สุนัขตัวยู่หสูตร. กรุงเทพมหานคร : โครงการตำราและ
วิชาการมหายาน คณะสงฆ์จีนนิกายแห่งประเทศไทย ชมรมมหายาน และคณะศิษยานุ
ศิษย์, ๒๕๕๓.

ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์. ศาสนาและปรัชญาในจีน ทิเบต และญี่ปุ่น. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ,
๒๕๔๕.

ประทุม อังกูโรหิต. พระมหาประธานของพระโพธิสัตว์ : ข้อโต้แย้งทางปรัชญา.

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๓.

ไคเซ็ต ไตดาโร ซูซูกิ. คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร. แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สม
จินต์ สมมาปญโญ). กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,
๒๕๕๓.

อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์. พระพุทธศาสนามหายาน. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏ
ราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

บทที่ ๙

พุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยาน

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

- ๑.๑ เพื่อศึกษาพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยาน
- ๑.๒ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยานในแง่อภิปรัชญา
- ๑.๓ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยานในแง่ญาณวิทยา
- ๑.๔ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยานในแง่จริยศาสตร์

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

- ๒.๑ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยาน
- ๒.๒ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยานในแง่
อภิปรัชญา
- ๒.๓ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยานในแง่ญาณ
วิทยา
- ๒.๔ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยานในแง่จริย
ศาสตร์

๓. พัฒนาการและแนวคิด

พระพุทธศาสนามีนิกายที่สำคัญอยู่สามนิกายคือเถรวาท มหายาน และวัชรยานหรือตันตรยาน ในส่วนของนิกายเถรวาทและมหายาน พุทธศาสนิกชนส่วนมากมักจะรับรู้และมีความเข้าใจกันพอสมควร ประเทศไทยก็ได้จัดการประชุมนานาชาติว่าด้วยพระพุทธศาสนาหลายครั้ง แต่อีกนิกายหนึ่งอยู่กึ่งๆระหว่างเถรวาทและมหายาน แต่มีข้อปฏิบัติที่แยกออกไปอีกอย่างหนึ่ง ที่มีความรู้จักมากที่สุดคือพระพุทธศาสนานิกายตันตรยานแต่มีข้อปฏิบัติที่แยกตัวเองว่าวัชรยาน (Vajrayana) มีความหมายว่า วิธีการยืนหยัดอันแข็งแกร่งหรือเพชร วัชรหมายถึงเพชรอันเป็นสิ่งที่แกร่งเหนือสิ่งใด วัชรหมายถึงสายฟ้าหรือครุฑที่พระอินทร์ใช้ วัชรจึงเป็นสัญลักษณ์ของการไม่ถูกทำลาย เป็นนายเหนือกาลเวลา เรียกอีกอย่างว่า มันตรยาน เป็นบทสวด โดยมีวัตถุประสงค์คือ ๑. ช่วยทำสมาธิ ๒. ใช้เพื่อจดจำพระโพธิสัตว์และพระบารมีธรรม และ ๓. ช่วยเสริมสร้างพลังในการพัฒนาจิตวิญญาณ โดยคำว่า มंत्रา นั้นมาจากคำสองคำคือ มन् มาจากคำว่า มนัส หมายถึง ใจ และ ตรา มาจากคำว่า ตรานัม แปลว่า ป้องกัน รวมกัน มंत्रา หมายถึง บางสิ่งที่ปกป้องจิตใจ และตันตรยาน หมายถึง การขยายหรือการสืบต่อความรู้ ตามตัวอักษร ตันตระ มาจากการสืบต่อเนื่องแห่งสายใย จึงหมายถึง การติดตามสายใยแห่งความรู้อย่างต่อเนื่องและขยายสายใยความรู้นั้นออกไปให้ครอบคลุมความรู้ทั้งหมด^๑

ก่อนที่พระพุทธศาสนาจะหายไปจากอินเดียประมาณพุทธศตวรรษที่ ๑๗ นั้น เท่าที่ปรากฏในเอกสารต่างๆระบุตรงกันว่า เพราะพระพุทธศาสนาได้รับเอาการปฏิบัติแบบตันตระจากฮินดูเข้ามา จนเกิดความเสื่อมทางศีลธรรม จนกระทั่งกองทัพมุสลิมบุกเข้าเผาทำลายศาสนสถานของพระพุทธศาสนา ในขณะที่พระภิกษุผู้นิยมในลัทธิตันตระ พวกเขานั่งส่ายายมन्द โดยไม่คิดจะต่อสู้กับมุสลิม ส่วนมากจึงถูกฆ่าตาย ส่วนผู้ที่ได้มานับว่าดีจริงก็หนีไปยังประเทศอื่นเมืองอื่น

ในส่วนของศาสนิกชนถ้าใครต้องการที่จะมีชีวิตอยู่ก็ต้องเปลี่ยนศาสนาเป็นอิสลามหรือไม่ก็ทำเฉยเสียโดยไม่ยุ่งเกี่ยวกับศาสนา ถ้าวิเคราะห์ตามนี้ก็จะเห็นได้ว่าทั้งฮินดูและพุทธถูกทำลายลงพร้อมกัน แต่ทำไมฮินดูจนยังคงมีอิทธิพลต่อชาวอินเดียอยู่ในปัจจุบันควบคู่ไปกับมุสลิม แต่พระพุทธศาสนาที่เคยเจริญรุ่งเรืองกลับต้องมาเจริญในต่างแดนเช่นไทย พม่า จีน ญี่ปุ่น เกาหลี ทิเบต ในแต่ละประเทศก็ได้พัฒนาพุทธศาสนาผสมกับความเชื่อดั้งเดิมของตน จนกลายเป็นพระพุทธศาสนาในลักษณะที่มีต้นกำเนิดจากที่เดียวกัน แต่มีคำสอนและพิธีกรรมไม่เหมือนกัน

พระพุทธศาสนาแบบตันตรยานหรือวัชรยาน แปลว่ายานแห่งสายฟ้า หรือมันตรยาน เกิดขึ้นในอินเดียประมาณศตวรรษที่ ๗ โดยได้ดัดแปลงเอาลัทธิฮินดูตันตระเพื่อเอาใจชาวฮินดู และได้นำเอาพิธีกรรมทางอาถรรพเวทเพื่อต่อสู้กับศาสนาฮินดู พุทธศาสนาแบบตันตระมีสาขาใหญ่ ๒ สาขา เรียกว่าสาขามือขวากับ มือซ้าย นิกายมือขวาเคารพบูชาเทพฝ่ายชาย ส่วนนิกายมือซ้ายนิยมเรียกว่าวัชรยาน ถือเอาศักติหรือชายาของพระพุทธเจ้าเป็นหลัก และทุ่มเทความสนใจหนักไปที่นางดารา หรือพระนางผู้ช่วยให้พ้นทุกข์ มารุ่งเรืองอย่างมากในประเทศทิเบต

^๑ สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, ต้นไม้แห่งโพธิ์ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (นนทบุรี : ภาพพิมพ์, ๒๕๖๑), หน้า ๒๖๓-๒๖๔.

๓.๑ พัฒนาการทางด้านประวัติศาสตร์

นิกายนี้เกิดขึ้นราวพุทธศตวรรษที่ ๗-๘ ความเป็นพระพุทธรูปน้อยกว่านิกายอื่น เพราะมีการนำอินทรีต้นตระกูลเข้ามาปะปนกับพระพุทธรูป เพื่อให้เกิดศรัทธาแก่คนทั่วไปแข่งกับศาสนาฮินดูในสมัยนั้น นอกจากนี้ยังมีชื่อเรียกนิกายนี้ในชื่ออื่นอีกว่า รหস্যาน คุยหายาน ที่นิยมในเรื่องไสยศาสตร์ เช่น เวทมนต์คาถา วัตถุของขลัง เลขยันต์ เป็นต้น โดยพระพุทธรูปเข้ามาสู่เบตในสมัยพระเจ้าลาโททริเย็นเซ โดยเป็นกษัตริย์หนึ่งใน ๒๗ พระองค์ที่ได้กล่าวถึงในตอนต้น มีตำนานเล่าถึงพระองค์ที่น่าสนใจว่า ขณะที่ประทับอยู่ในพระราชวัง มีกระเช้าตกลงมาจากฟากฟ้า มีพระคัมภีร์ ๒ เล่ม มีบาตรและมนตร์คือ “โอม มณี ปัทเม ฮุม” มีเจดีย์ทองคำและจินดามณี ไม่มีใครรู้ที่มาที่ไปของสิ่งเหล่านี้ อีก ๒-๓ ปีต่อมา มีชาวต่างชาติมาอธิบายความหมายและความสำคัญของสิ่งเหล่านั้น แต่พระเจ้าแผ่นดินมิได้ทรงสนพระทัย ข้อมูลนี้เข้าใจว่าเป็นตำนานของการเผยแพร่พระพุทธรูปเข้ามาในอิเบตเป็นครั้งแรก ต่อมาในยุคสมัยพระเจ้าสองสยัมโก ครอบครองราชย์ราวพุทธศตวรรษที่ ๗ ในช่วงนี้เป็นช่วงที่ชาวอิเบต นิยมส่งลูกหลานเชื้อพระวงศ์และข้าราชการชั้นผู้ใหญ่ไปศึกษาในประเทศจีน ขณะเดียวกันก็มีพระภิกษุชาวจีนเข้ามาประเทศอิเบตเป็นจำนวนมาก เพื่อแปลพระคัมภีร์และพระสูตรในพุทธศาสนา ต่อมาในสมัยพระเจ้าตริซง เตเชน หลายของพระเจ้าสันกัมโปมีการห้ามไม่ให้สอนคำสอนอื่นนอกเหนือในคัมภีร์พระพุทธรูป^๒

ในราวพุทธศตวรรษที่ ๑๑ ได้มีการเปลี่ยนแปลง เมื่อองค์ทะเลลามะที่ ๕ กลายเป็นกษัตริย์ของอิเบตและเป็นผู้ที่มีอำนาจสูงสุดทั้งทางอาณาจักรและศาสนจักร และเป็นผู้ปกครองที่ทำให้อิเบตมีความเป็นเอกภาพ ชาวอิเบตทุกคนตระหนักในความเป็นทั้งกษัตริย์และสังฆราชในบุคคลเดียวกัน จนกระทั่งท่านสวรรคต ปัจจุบันเป็นรัชสมัยของทะเลลามะองค์ที่ ๑๓ ซึ่งเป็นช่วงที่ศาสนาพุทธแบบอิเบตแผ่ขยายไปทั่วโลก^๓

ส่วนการพัฒนากฎทางศาสนาของวัชรยานนั้น ดำเนินไปภายใต้พัฒนาการตามแนวคิดสังคัมอันเชื่อมโยงกับโลกทัศน์ที่ปรากฏของชาวอิเบตที่เกี่ยวข้องกับบุคคลสำคัญ ๓ ท่านคือ ท่านที่มีความเมตตากรุณาต่ออิเบต ได้แก่ท่านปัทมสัมภา (ผู้เป็นรัตนครู) ท่านอดิตะ (พระอาจารย์เจ้า) และท่านสองชะปะ (ผู้เป็นรัตนมุนี) โดยมีคำอิเบตตั้งชื่อให้ท่านทั้ง ๓ ตามลำดับว่า ๑. คุรุริมโปเจ ๒. โจโวเจ และ ๓. เจริมโปเจ และมีความเกี่ยวข้องกับการพัฒนากฎทางศาสนาที่สำคัญ คือ

๑. ท่านปัทมสัมภา ถือว่าเป็นรูปแรก โดยท่านอุบัติขึ้นมาในดอกบัวกว่าพันปีมาแล้ว ใกล้เคียงกับสมัยพุทธกาล จากนั้นเจ้านายแห่งกรุงโอทียะ (เมืองนี้เป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมของภาคประเทศ ปัจจุบันคือประเทศอัฟกานิสถาน) รับเอามาเป็นบุตรบุญธรรม ท่านปฏิบัติธรรมตามแนวทางของสาวกยาน มหายาน และวัชรยาน จนได้ตรัสรู้เป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้า แล้วท่านได้เสด็จจาริกไปอิเบตตอนปลายของคริสต์ศตวรรษที่ ๘ เมื่ออายุได้ ๑๒๐ ปี ชาวอิเบตถือว่า ท่านใช้เวทมนต์ทำให้บรรดากษัตริย์ตลอดจนแม่ทัพหันมาสมาทานพระพุทธรูปพร้อมกัน ด้วยความที่ท่านเปี่ยมไปด้วยเมตตากรุณาและปัญญาทำให้ภูตผีปีศาจและเทวดาต่างๆ ที่ชั่วร้ายหันมาเป็นสัมมาทิฐิ

^๒ ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ชาญเสน, พระพุทธรูปแบบอิเบต, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : เคสดีไทย, ๒๕๕๔), หน้า ๑๕-๑๙.

^๓ ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ชาญเสน, พระพุทธรูปแบบอิเบต, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๔๖.

๒. ท่านอดิศา อุบัติในราชสกุลของอาณาจักรชาโฮร์ ทางแถบแคว้นเบงกอลในปี ค.ศ. ๙๘๒ โดยท่านศึกษานิกายตันตระอย่างลึกซึ้งจนอายุได้ ๒๙ ปีจึงสละราชสมบัติออกบวชเป็นพระภิกษุ สามารถสอนพระพุทธศาสนาได้ในทุกระดับ ต่อมานางธารา คือพระโพธิสัตว์ในรูปของสตรีได้กระตุ้นเตือนให้ท่านไปยังประเทศชวา เพื่อค้นหาสาระแห่งคำสั่งสอนในเรื่องพระศรีอารยเมตไตรย หลังจากนั้นท่านท่านได้รับอาราธนาให้ไปสอนในประเทศธิเบตเมื่อปี ค.ศ.๑๐๔๐ ก่อนที่ท่านจะนิพพานในธิเบตเมื่อปี ค.ศ.๑๐๕๔

๓. ท่านสองชะปะ ถือกำเนิดในปี ค.ศ.๑๓๕๗ ทางแคว้นอัมโด ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ อันห่างไกลจากธิเบต เมื่อครั้งเป็นทารกมีความเชื่อกันว่า ท่านคือพระมัญชุศรีโพธิสัตว์ (พระโพธิสัตว์แห่งมหาปัญญา) แบ่งภาคมาเกิด ท่านเริ่มศึกษาและปฏิบัติเมื่ออายุเพียง ๓ ขวบ ก่อนจะตรัสรู้ในปี ค.ศ.๑๓๘๘ หลังจากนั้นท่านจึงแยกตนออกออกไปปฏิบัติธรรมอย่างโดดเดี่ยวถึงห้าปีเต็มๆ ก่อนจะมาเริ่มการพัฒนาพระพุทธศาสนาในประเทศธิเบต เพื่อให้พร้อมสำหรับการมาอุบัติของพระศรีอารยเมตไตรยพุทธเจ้า ท่านจึงเน้นการปฏิบัติธรรมอย่างเคร่งครัดตามพระวินัย และเริ่มพุทธประเพณีที่เรียกว่า มหกรรมพุทธบาเพื่อมหาอิทธิวิธี ที่มหาอารามโจกัง แห่งกรุงลาสา ในเทศกาลปีใหม่ โดยใช้เวลาทั้งหมดเพื่อการนี้สองสัปดาห์ นับเป็นมหกรรมบูชาที่รวมใจคนทั้งประเทศ ประเพณีนี้เริ่มแต่ปี ค.ศ.๑๔๐๒ และท่านยังนำคำสั่งสอนทางปรัชญามาปรับปรุงให้ละเอียดขึ้น และเผยแผ่ให้กว้างขึ้น อีกทั้งยังได้รจนาคัมภีร์ขึ้นมาใหม่อีกจำนวนมาก นอกจากนี้ท่านยังได้นำแนวทางของมंत्रยานและตันตรยานมาชี้แนะในการภาวนาเพื่อการตรัสรู้ ก่อนที่ท่านจะดับขันธในปี ค.ศ.๑๔๑๔^๔

นับตั้งแต่พระพุทธศาสนาเข้ามาสู่ประเทศธิเบต คำสอนส่วนใหญ่ได้ถ่ายทอดไปจากอาจารย์และโยคีชาวอินเดีย โดยวรรณคดีพระพุทธศาสนาที่ธิเบตใช้เป็นวรรณคดีภาษาสันสกฤต ซึ่งมีคำสอนหลากหลาย โดยได้มีนิกายเป็นอันมาก แต่ที่เป็นหลักมีอยู่ด้วยกัน ๔ นิกายคือ

๓.๑.๑ นิกายนิมมะ เป็นนิกายที่กำเนิดมาจากอาจารย์ชาวอินเดียคือ ครูปัทมสัมภาวะ โดยท่านปัทมสัมภาวะไม่ใช่พระภิกษุ แต่เป็นโยคีในสายตันตระได้มาช่วยเหลือปราบภูติผีปีศาจและยังทำให้ภูติผีปีศาจเหล่านั้นหันมานับถือพระพุทธศาสนา โดยท่านปัทมสัมภาวะถูกยกย่องให้เป็น “คุรุริมโปเซ” แปลว่า ท่านอาจารย์ผู้ประเสริฐ โดยท่านได้ร่วมกับพระภิกษุศาสนดริกษิตเข้ามาเผยแผ่พระพุทธศาสนา และสร้างวัดซัมเย เป็นวัดแห่งแรกของพระพุทธศาสนาในธิเบต โดยคำสอนนั้นเป็นนิกายตันตระซึ่งเรียกว่า ชกเซิน (Dzogchen) ซึ่งคำสอนชกเซินนี้จะเน้นที่การถ่ายทอดปัญญาญาณเพื่อปลุกศิษย์ให้ตื่นขึ้นสู่การตระหนักรู้ในสภาวะเดิมแท้ คุรุจะไม่พูดว่า ทำตามกฎและเชื่อฟังคำสอนของฉัน” แต่ท่านจะพูดว่า จงเปิดดวงตาภายในเพื่อสังเกตตัวเอง เลิกมองหาแสงสว่างแห่งการตรัสรู้จากภายนอก แต่จงจุดไฟแห่งดวงประทีปภายใน เช่นนี้คำสอนจึงดำรงอยู่ในเธอ และเธอดำรงอยู่ในคำสอน โดยคำสอนนี้เป็นหลักธรรมอันมุ่งถึงการมีชีวิตในทุกกิจวัตรประจำวัน นี่คือการแก่นแท้ของการปฏิบัติ ไม่มีสิ่งใดต้องทำเป็นพิเศษนอกเหนือจากนี้ โดยชกเซินไม่ได้เปลี่ยนผู้คนจากภายนอก ตรงข้าม

^๔ โรเบิร์ต เทอร์แมน, **สาระพระพุทธศาสนาของธิเบต**, แปลโดย ส.ศิวัรักษ์, พิมพ์ครั้งที่ ๖, (กรุงเทพมหานคร : เคล็ดไทย, ๒๕๔๖), หน้า ๕-๗.

มันปลุกพวกเขาให้ตื่นขึ้นจากภายใน สิ่งเดียวที่ครูขอคือให้ศิษย์เฝ้ามองตนเอง เพื่อจะได้เกิดสัมปชัญญะในการนำคำสอนไปประยุกต์ในชีวิตประจำวัน^๕

การสืบทอดคำสอนต้นตระกูลนิกายนิงมะแบ่งเป็น ๓ กลุ่ม คือ ๑.สืบทอดทางวาจา เป็นคำสอนต้นตระกูลและคัมภีร์ที่เกี่ยวข้องกับมหาโยคะต้นตระกูล และท้ายสุดคือคัมภีร์ชกเซ็น โดยคัมภีร์ ๒. ทางทรัพย์สิน คือสมบัติที่ซ่อนไว้ และ ๓. การเห็นจากสมาธิ และคัมภีร์ที่รวมคำสอนของต้นตระกูลของนิกายนิงมะอีกจำนวนนับแสนที่ได้รวบรวมในศตวรรษที่ ๑๓ มีสถาบันเก่าแก่ที่สุดคือ วัดสัมเม สร้างเสร็จในปี ๘๑๐ โดยพระอาจารย์ศานติรักขิต และอาจารย์ปัทมสัมมาภาส ภายใต้ราชานุเคราะห์ของพระเจ้าตรีสองเดชัน หลังจากนั้นไม่มีการสร้างวัดขนาดใหญ่อีก นิกายนี้ในปัจจุบันมีอาจารย์ที่มีชื่อเสียงหลายคนที่ยึดมั่นธรรมะในระดับนานาชาติ^๖

๓.๑.๒ นิกายกาจู เป็นนิกายมาจากอาจารย์มาร์ปะ โชคี โลโด (๑๐๑๒-๑๐๘๙) และทุงโป ญาณจอร์ (๙๗๘-๑๐๗๙) โดยอาจารย์มาปะได้เน้นการสืบทอดความรู้จากการเดินทางไปอินเดียและเนปาลเนปาล โดยท่านได้อาจารย์นโรปะ และไมตรีปะ มาร์ปะ เป็นอาจารย์และได้รับคำสอนสายต้นตระกูล จากนั้นจึงได้กลับมาถ่ายทอดที่ทิเบต และมี มิลาเรปะ (๑๐๔๐-๑๑๒๓) เป็นศิษย์เอก ซึ่งถือว่าเป็นโยคสายต้นตระกูลที่ประสบความสำเร็จสูงสุดในชีวิตนี้ และหลังจากนั้น กัมโปปะ (๑๑๘๔-๑๒๖๑) ซึ่งเป็นลูกศิษย์ของมิลาเรปะที่ได้รับการสืบทอดคำสอนและการปฏิบัติของมหายาน และโยคะก่อนจะสานเข้าเป็นสายเดียวกัน เรียกว่า สายของดักโปกาจู คือเป็นสายแม่ของนิกายกาจู

มหายาน เป็นเรื่องสำคัญที่สุดของนิกายกาจูสามารถอธิบายได้ตามพระสูตรและต้นตระกูลคำสอนทั้งสองแบบต่างเน้นให้เข้าใจโดยตรงและอย่างถ่องแท้ในธรรมชาติที่แท้จริงของจิต วิธีการอธิบายมหายานของแต่ละนิกายย่อย โดยทั่วไปจะเน้นเหมือนกันที่พื้นฐานมรรควิธีและผล^๗

๓.๑.๓ นิกายสัทยะ เป็นนิกายที่สืบสายจากตระกูลขุนนางโบราณ โดยมีคอนจ็อก เจลโป (๑๐๓๔-๑๑๐๒) เป็นผู้ก่อตั้ง โดยมีรากฐานคำสอนมาจากโยคีชาวอินเดียชื่อ วิรุปะ ที่ถ่ายทอดให้สัทยะเยเซ (๙๙๒-๑๐๗๒) หลังจากที่ท่านเดินทางไปอินเดีย และฟังเรื่องกาลจักร มรรควิธี หลังจากนั้นจึงได้ถ่ายทอดให้กับคอนจ็อก เจลโปซึ่งเป็นศิษย์ของท่าน ต่อมาได้สร้างวัดขึ้นในแคว้นซัง อยู่ในทิเบตตอนกลาง ชื่อวัดว่า สัทยะ หรือวัดดินสีเทา และกลายเป็นชื่อนิกายในที่สุด นิกายนี้ต่อมาได้รับสืบทอดในระบบลูกคือ สาเซินกุงก้านโป (๑๐๙๒-๑๑๕๘) ซึ่งเป็นบุตรของคอนจ็อก เจลโป เป็นผู้มีความสามารถในด้านจิตในระดับสูง และเชี่ยวชาญด้านคำสอนจากพระสูตรและต้นตระกูล และลูกอีกคนคือ โสนันเซโม (๑๑๔๒-๑๑๘๒) เชี่ยวชาญด้านการบำเพ็ญสมาธิ และมีสานุศิษย์คนสำคัญคือ สัทยะบันฑิต ซึ่งศึกษาปรัชญาทั้งของพุทธและระบบอื่น จนชำนาญ เมื่ออายุ ๒๗ ปี ท่านได้บวชและรักษาพระวินัยโดยเคร่งครัดสม่ำเสมอ ต่อมาในปี ค.ศ.๑๒๓๓ โกตันชาน ปู่ของเจิ้งกิสข่านศรัทธาในสัทยะบันฑิตจึงได้นิมนต์ไปเผยแผ่คำสอนในมองโกเลียและประสบความสำเร็จอย่างมาก ต่อมาดิชิ กุงโจ (๑๒๙๙-๑๓๒๗) หลายชายของสัทยะบันฑิตได้สืบทอดตระกูลเป็น ๔ สาย แต่มีเพียง ๒ สายคือตระกูลลาตังและดูโซ ในศตวรรษที่ ๑๕ ได้มีการแยกสายและมีสัทยะตรีเซ็น นาวังกุงเก เต็กเซ็นริม

^๕ เซอเกียล นัมโด นอร์บู, ชกเซน : คำสอนลับแห่งวัชรยาน วิถีธรรมสู่การรู้แจ้ง, แปลโดย รุจิรา เจริญศักดิ์, (กรุงเทพมหานคร : สอนเงินมีมา, ๒๕๖๑), หน้า ๓๑.

^๖ ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ชักูเสน, พระพุทธศาสนาแบบทิเบต, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๕๓-๕๕.

^๗ ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ชักูเสน, พระพุทธศาสนาแบบทิเบต, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๕๙-๖๑.

โปเช เป็นผู้นำนิกายสัทยะ อยู่ในเดห์ราดุน ประเทศอินเดีย และอีกสายคือ ดักเซ็น รีมโปเช ผู้ก่อตั้งสัทยะดักเซ็นโซลิ่งในสหรัฐอเมริกา และเป็นการสืบสายโลหิตมาตั้งแต่นั้น

นิกายสัทยะมีการแตกเป็นนิกายเล็กๆ อีกหลายนิกาย โดยมีคำสอนและการปฏิบัติที่เป็นแก่นของสัทยะคือ มรรควิถีและผล โดยได้สานกันระหว่างพระสูตรและตันตระทั้งที่เปิดเผยและเป็นรหัสลับ โดยซึ่งในคำอธิบายดังกล่าวมีการอธิบายเพิ่มเติมในเรื่องของการไม่แยกออกจากกันระหว่างมรรควิถีและผล กล่าวคือ ไม่สามารถแยกสังสารวัฏกับพระนิพพานออกจากกันได้ ฉะนั้น ผู้ปฏิบัติไม่สามารถเข้าถึงพระนิพพานได้โดยการละทิ้งสังสารวัฏได้ เพราะจิตมีรากฐานอยู่ในสังสารวัฏและนิพพาน กล่าวคือ เมื่อจิตมีตัวก็เป็นสังสารวัฏ และเมื่อจิตเป็นอิสระก็เป็นนิพพาน โดยมนุษย์มีหน้าที่ฝึกฝนในการทำสมาธิให้เข้าใจความสัมพันธ์ดังกล่าว^๙

ปัจจุบัน วัดของนิกายสัทยะมีมหาวิทยาลัยที่ศึกษาคัมภีร์อย่าง ปัญญาบาร์มี พระวินัย มายมิกทรรณะ ปรากฏการณ์วิทยา ตรรกศาสตร์ และทฤษฎีความรู้ รวมถึงอรรถาธิบายต่างๆ และในทิเบตก็มีวัดของนิกายนี้อยู่ทั่วไปทั้งในทิเบตตอนกลาง ในแคว้นคัมอัมโด และยังมีการสร้างในประเทศอินเดียและเนปาลอีกด้วย^๙

๓.๑.๔ นิกายเกลุก มีอาจารย์สองชะปะ (๑๓๕๗-๑๔๑๙) เป็นผู้วางรูปแบบนิกายนี้ โดยท่านได้บวชและสามารถท่องจำพระคัมภีร์ได้ทั้งหมด ต่อมาได้มาเรียนรู้จากอาจารย์ต่างๆ จนมีความเชี่ยวชาญ สามารถถ่ายทอดคำสอนโรปะ กาลจักร มหาพุทธา มรรควิถีและผล จักรสัมภาวะ จนต่อมากลายเป็นนิกายเกลุกจนท่านมีอาจารย์จำนวนมาก ท่านได้สร้างวัดกานเด็นให้แก่ศิษย์ของท่าน และนับเป็นประเพณีการสืบทอดสายของนิกายเกลุกจนถึงปัจจุบัน นิกายเกลุกถือเป็นนิกายที่มุ่งเน้นในด้านความเคร่งครัดของการปฏิบัติพระวินัย โดยถือว่าวินัยเป็นพื้นฐานสำคัญของการศึกษาและปฏิบัติพระพุทธศาสนา ทำให้ลามะส่วนใหญ่ของนิกายเกลุกเป็นพระภิกษุและอาจารย์ที่มีชื่อเสียง มีฆราวาสน้อยมาก และโดยทั่วไปนิกายนี้ถือเอาหัวข้อธรรมใหญ่ ๕ แขนงคือ ปัญญาบาร์มี ปรชญามายมิกะ การรับรู้ที่ถูก ปรากฏการณ์วิทยาและพระวินัย เป็นการศึกษาที่เคร่งครัด และเป็นไปตามระบบวิชาวิธี^{๑๐} โดยใช้ทั้งตำราของอินเดียและทิเบตผสมกัน^{๑๑}

๓.๒ พัฒนาการทางด้านแนวคิด

นิกายวัชรยานนั้นมีพัฒนามาจากมหายาน โดยมีลักษณะทางความคิดที่สืบทอดมาจากนิกายมหายาน บนพื้นฐานของแนวคิดเหล่านี้ คือ

๓.๒.๑ มัณฑยาน เป็นแนวคิดที่สืบทอดความคิดมาจากนิกายที่เต็มไปด้วยมนต์ลึกลับ เพราะมนต์เหล่านี้ไม่ปรากฏกับจิตใจของคนทั่วไป จำจำต้องมีข้อปฏิบัติที่สนับสนุนให้เกิดความ

^๙ ปัญหาว่า “นิพพานกับสังสารวัฏเป็นอันเดียวกันได้อย่างไร เพราะนิพพานคือการหลุดพ้นจากสังสารวัฏ จะมีอยู่ในสังสารวัฏได้อย่างไร” ประเด็นดังกล่าวนี้นิกายสัทยะได้อธิบายให้ชัดเจนผ่านคำอธิบายเรื่อง “จิต” เช่นเดียวกับในพุทธปรัชญาเถรวาทว่า “เมื่อจิตเศร้าหมอง ทุกคติก็เป็นอันหวังได้ เมื่อจิตไม่เศร้าหมอง สุกตักก็เป็นอันหวังได้” อ้างใน ม.ม. (ไทย) ๑๒/๗๐/๖๒-๖๓. คำอธิบายดังกล่าวไม่ได้แยกทุกคติกับสุคติออกจากจิตดวงเดียวกัน ทำให้เห็นถึงความสัมพันธ์กันในเรื่องของการเป็นผลจากจิตที่มีตัวและไม่มีตัวนั่นเอง.

^{๙๙} ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ชัญเสน, พระพุทธศาสนาแบบทิเบต, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๖๒-๖๗.

^{๑๐} (dialectic)

^{๑๑} ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ชัญเสน, พระพุทธศาสนาแบบทิเบต, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๖๗-๗๒.

สงบทางกาย เพื่อพัฒนาการควบคุมความโกรธอันอาจก่อให้เกิดการเบียดเบียนทั้งตนเองและผู้อื่น รูปแบบดังกล่าวนี้เป็นไปตามลักษณะคำสอนที่เกี่ยวข้องกับด้วยความดับทุกข์ ความเมตตา กรุณา และการเสียสละ อันเป็นข้อปฏิบัติของนิกายวัชรยานที่มุ่งเน้นไปที่การทำลายการยึดถือข้อปฏิบัติที่ไม่เหมาะสม และทำให้เกิดข้อปฏิบัติที่เป็นความลับในความหมายของคำว่า มंत्रา (mantra) ที่หมายถึงการป้องกันใจจากการนึกและคิดเอง เนื่องจากว่า ใจ (mind) จะอ้างอิงประสาทสัมผัสทั้ง ๖ คือ ตา หู จมูก ลิ้น กายและใจซึ่งเป็นเครื่องรองรับอารมณ์จากภายนอก จึงจำเป็นต้องปกป้องด้วยขั้นตอนการฝึกจิตใจ โดยการนำพลังที่บริสุทธิ์อันเกิดจากการทอมนต์อย่างเอาอานาจเทพเพื่อนำมาปกป้องจิตใจตัวเอง^{๑๒} โดยมีเป็นการระลึกถึงคุรุ โพธิจิตและเทพประจำตัว ตามข้อความที่ปรากฏอยู่ในพระสูตรของมหายานและตันตรยาน ดังต่อไปนี้

๑) มีสตริระลึกถึงคุรุ ด้วยคำว่า “คุรุผู้ประเสริฐของเจ้าประทับบนอาสน์แห่งอุบายและปัญญาที่สमानมั่นคง ท่านเป็นแก่นแห่งสรวงทั้งปวง เป็นพระพุทเจ้าผู้ละวาง (กิเลส) และตระหนักรู้ อย่างหมดจด อย่าได้คิดวิจารณ์ท่าน แต่จงวิงวอนด้วยจิตอันบริสุทธิ์ รักษาจิตไว้มิให้ฟุ้งซ่าน ทว่าตั้งมั่นอยู่ในการอุทิศตนและความเคารพ อย่าเผลอสติแม้ชั่วแวบ แต่จงดำรงสติอยู่ในความเคารพและภักตินั้น”

๒) มีสตริระลึกถึงโพธิจิต ด้วยคำว่า “ในห้วงสังสารวัฏไร้ที่สิ้นสุดซึ่งจงจำสรรพสัตว์ไว้ในทุกข์ มีสัตว์หกจำพวกที่เวียนว่ายและหาความสุขมิได้ เขาคือบิดามารดาของเจ้า ผู้เคยพุ่มพักเจ้ามาแต่อดีตชาติ จงละวางความยึดติดและความเกลียดชังเสียให้สิ้น ระลึกถึงเขาด้วยความรักและกรุณา รักษาจิตไว้มิให้ฟุ้งซ่าน ทว่าตั้งมั่นอยู่ในการอุทิศตน อย่าเผลอสติแม้ชั่วแวบ แต่จงดำรงสติอยู่ในกรรมนั้น”

๓) มีสตริระลึกถึงกายในฐานะที่เป็นเทพ ด้วยคำว่า “ในทิพยเคหาสน์แห่งปิติสุข อันเป็นสถานแห่งกายเทพของเจ้า ซึ่งประกอบขึ้นจากธาตุชั้นอันหมดจด เป็นมณฑลแห่งอิชภูเทวดา (เทพประจำตัวของผู้ปฏิบัติ) อันเป็นกายทั้งสามแห่งพระพุทเจ้าที่ประสานเป็นหนึ่งเดียว (ในการปฏิบัติ) ภาวนาแบบตันตระ รูปลักษณะกายธรรมดาที่มีเลือดเนื้อ จะถูกแทนที่ด้วยรูปกายแห่ง “เทพ” ซึ่งประกอบไปด้วยคุณลักษณะอันประเสริฐและบริสุทธิ์ของพระอนุตรสัมมาสัมพุทธเจ้า คำว่า “ทิพยเคหาสน์” หมายถึงที่อยู่ หรือ “มณฑล” ของเทพประจำตัวของผู้ปฏิบัติ (อิชภูเทวดา) ซึ่งเฝ้าอาบอยู่ในสภาวะแห่ง “มหาปิติ” ตามนัยแห่งตันตระ” อย่ามองตัวเจ้าว่าเป็นสามัญ แต่จงครองความสง่างามแห่งความใสกระจ่างแห่งเทพภาวะ (การจะครองตนในรูปลักษณะแห่งอิชภูเทวดาได้นั้น ผู้ปฏิบัติจะต้องมี “ความสง่างามแห่งเทพ” และมองเห็นสรรพสิ่งอย่างแจ่มชัดดุจดังรูปลักษณะแห่งเทพ ซึ่งเรียกว่าเป็น ความประณีตและความใสกระจ่าง) รักษาจิตไว้มิให้ฟุ้งซ่าน ทว่าดำรงอยู่ในสภาวะอันละเอียดประณีตที่ใสกระจ่าง อย่าเผลอสติแม้ชั่วแวบ แต่จงดำรงสติอยู่ในความประณีตอันใสกระจ่างนั้น”^{๑๓}

๓.๒.๒ ตันตรยาน หมายถึงการขยายหรือการสืบต่อความรู้ โดยตันตระมาจากการสืบต่อเนื่องแห่งสายใย เป็นการติดตามสายใยแห่งความรู้อย่างต่อเนื่องและขยายสายใยความรู้นั้นออกไป

^{๑๒} H.H.the Dalai Lama, Tsong-ka-pa and Jeffrey Hopkins, *Tantra in Tibet*, (London : Allen& Unwin,1977),pp.47-48.

^{๑๓} พระพรหมบัณฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา**, (พระนครศรีอยุธยา : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๖๑), หน้า ๘๓๔-๘๓๖.

ให้ครอบคลุมความรู้ทั้งหมด^{๑๔} มีรูปแบบการนำเสนอจุดมุ่งหมายและแก่นสารของคำสอนของพระพุทธศาสนาผ่านการวิวัฒนาการเริ่มแรกจนถึงการสร้างระบบ โดยต้นตอร์นั้นเป็นการนำเสนอแนวคิดที่สำคัญทางพระพุทธศาสนากับต้นตอร์ที่มุ่งเน้นในเรื่องเวทมนต์ คาถา เรื่องลึกลับ และเรื่องเพศ โดยต้นตอร์นั้นถือว่าเป็นข้อความลับของวัชรยาน ซึ่งนำมาอธิบายผ่านถ้อยคำที่เป็นภาษาเฉพาะที่เรียกว่า มंत्रะ หรือมนต์คาถา โดยมนต์คาถานั้นเมื่อแปลมาแล้วอาจไม่เข้าใจความหมายได้ เช่นเดียวกับการแปลสันสกฤตในต้นตอร์นั้นจะพบอย่างที่ว่าชาวตะวันตกตั้งข้อสังเกตไว้ว่า ชาวตะวันตกที่หันมานับถือศาสนาแบบอเบตพยายามจะแปลมนต์ศักดิ์สิทธิ์ (มंत्रะ) ออกเป็นภาษาอังกฤษ และทำความเข้าใจผ่านทางด้านแนวคิดแบบวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี แต่มนต์เหล่านี้ไม่ได้ตั้งอยู่บนฐานความคิดแบบวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี แต่ตั้งอยู่บนความเชื่อ โดยมนต์เหล่านี้เน้นการออกเสียงเพื่อให้เกิดผลกระทบทางธรรมชาติหรือเป็นไปได้ที่การออกเสียงแบบนี้ทำให้เกิดผลกระทบบางอย่าง จึงกลายมาเป็นมนต์อย่างที่เราเข้าใจ ฉะนั้น ในการแปลข้อความต้นตอร์เหล่านี้ ชาวอเบตจึงไม่ได้แปลตามคำนั้นจริงๆ แต่เน้นที่การออกเสียงต่างหาก แม้จะมีการแปลออกเป็นภาษาอเบตหรือภาษาอังกฤษ และเข้าใจความหมายของคำได้ แต่ก็ไม่ได้เข้าใจจริงๆ เพราะคำนั้นไม่ชัดเจนและไม่ได้ใช้โดยทั่วไป เป็นคำที่ใช้ในมนต์นั้นเท่านั้น เอาเข้าจริงก็ต้องพึ่งพาคำแนะนำของอาจารย์อีกทีในการแนะนำ โดยไม่ใช่เรื่องความเข้าใจความหมาย แต่เป็นการเข้าใจการปฏิบัติและการออกเสียงต่างหาก^{๑๕}

ต้นตอร์จึงเป็นคัมภีร์ศักดิ์ของวัชรยาน โดยอธิบายถึงการวิเคราะห์ความรู้ที่เป็นดังสายฟ้าหรือเกิดขึ้นชั่วขณะ โดยประวัติศาสตร์เกี่ยวกับแนวคิดนี้ไม่ได้เริ่มต้นจากแนวคิดแบบทางสายกลาง แต่มุ่งถึงการสร้างความรู้เพื่อทำลายความโลภในจิตใจและถูกนำเสนอต่อไปเป็นทางสายกลางตามหลักอริยมรรคมีองค์ ๘ โดยความโลภในใจนั้นเกี่ยวข้องกับแนวคิดเรื่องความมีอยู่ตามแนวคิดทางศาสนา เช่น เรื่องวรรณในศาสนาพราหมณ์ เป็นการแสดงให้เห็นแนวคิดบางอย่างที่มีอยู่ของความเชื่อทางศาสนา การยึดมั่นหลักการใดก็ตามมาจากความเชื่อที่อยู่เหนือกว่าสิ่งต่างๆ คือเชื่อในพรหมณ์ว่าอยู่เหนือกว่าทุกอย่างจึงทำให้เกิดระบบวรรณะ เป็นต้น พระพุทธองค์ไม่ทรงยอมรับเรื่องนี้ เพราะเท่ากับว่าเราทำให้ความกลัวและความรู้สึกส่วนตัวอยู่เหนือทุกสิ่ง โดยอำนาจเหล่านี้ได้ถูกทำให้หายไปด้วยการสร้างวัชรขึ้นในใจ กล่าวคือ อำนาจของกิเลสที่เกิดขึ้นนั้นเป็นอำนาจที่ไม่มีใครเปลี่ยนแปลงได้ เป็นไปตามธรรมชาติ จึงต้องอาศัยอำนาจหรือพลังแห่งเมตตาของพระพุทธเจ้า (ไวโรจนพุทธเจ้า) โดยแปลงคำว่า “ฮูม” เป็นการสร้างผลกระทบต่อกิจใจที่ถูกควบคุมอยู่ให้อำนาจกิเลสที่จะก่อให้เกิดความยึดมั่นบางอย่างหายไป เกิดสายฟ้าแห่งความเข้าใจความเป็นจริงขึ้น^{๑๖}

ส่วนวิธีการแบบต้นตอร์ถือเป็นรูปแบบวิธีการเข้าสู่สมาธิ และรูปแบบของการฝึกทั้งนี้กายนี้ยังถือกันว่าเป็นผู้ใช้ศาสตร์แห่งต้นตอร์และโยคะผสมกัน ดังจะเห็นได้จากในยุคสมัยของพระเจ้าตรีของ เทเซนได้เชิญอาจารย์ชาวพุทธ บัณฑิตจากอินเดียและอุซกิตยาน อันเป็นอาณาจักรโบราณซึ่งถูก

^{๑๔} สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, ต้นไม้แห่งโพธิ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๖๔.

^{๑๕} David J. Kalupahana, A History of Buddhist Philosophy : Continuities and discontinuities, (Hawai : University of Hawai Press,1992), p.218.

^{๑๖} David J. Kalupahana, A History of Buddhist Philosophy : Continuities and discontinuities, pp. 219-220.

ระบุว่าตั้งอยู่ในหุบเขาสวัตซึ่งในเวลานี้คือปากีสถาน มายังราชสำนัก เชื่อกันว่าอุทฺตยานเป็นต้นกำเนิดคำสอนต้นตระกูลในอดีต อันเป็นแว่นแคว้นที่มีพระพุทธศาสนาเจริญรุ่งเรือง ซึ่งอาจารย์เหล่านั้นไปเพื่อรับคำสอน และศาสนาพุทธแบบต้นตระกูลได้รับการถ่ายทอดสู่ทิเบตโดยองค์ปัทมสัมภวะเป็นหลัก โดยท่านถือว่าเป็นผู้เปี่ยมด้วยอภิญญา ท่านมาจากอุทฺตยานซึ่งเป็นถิ่นกำเนิดตามคำเชิญของกษัตริย์ตริชงเตเชน ด้วยจุดประสงค์เพื่อเผยแผ่คำสอนในทิเบต โดยคำสอนเหล่านี้ถูกยกให้เป็นคำสอนในนิกายมิงมาปะซึ่งต่างจากยุคต้นตระกูลสมัยใหม่ โดยแบ่งหลักคำสอนเป็นแก้มรรควิถีหรือยาน คือ

ก. ยานทางโลก ของสิ่งศักดิ์สิทธิ์และมนุษย์ ซึ่งรวมทั้งระบบทางศาสนาที่ไม่ใช่พุทธ

ข. ยานของสาวก และยานของปัจเจกพุทธะ คือผู้ปรารถนาการตรัสรู้เพื่อตนเอง ประกอบด้วยคำสอนพุทธหินยาน

ค. ยานของพระโพธิสัตว์ ประกอบด้วยคำสอนมหายาน

ง. กริยาตันตระ

จ. อุปตันตระ

ฉ. โยคตันตระ

ยานทั้งสามนี้เรียกว่า ตันตระภายนอก เนื่องจากการฝึกฝนที่รวบรวมอยู่ในนี้ มีหลักสำคัญอยู่บนการชำระล้างให้บริสุทธิ์ และเตรียมตนให้พร้อมรับปัญญาญาณจากผู้ตรัสรู้

ช. มหาโยคะ

ซ. อนุโยคะ

ณ. อติโยคะ

ตันตระเหล่านี้โดยทั่วไปได้รับการจัดเป็น ตันตระภายใน แต่ความจริงมีเพียงสองยานแรกที่เป็นคำสอนตันตระ เพราะหลักการตันตระคือการแปรเปลี่ยนองค์ประกอบแห่งกายและจิตของแต่ละคนให้เป็นมิติอันบริสุทธิ์แห่งการตรัสรู้ ส่วนอติโยคะเป็นคำสอนที่มีรากฐานอยู่บนวิถีแห่งการปลดปล่อยเป็นอิสระ บนประสบการณ์ของปัญญาญาณแห่งสภาวะเดิมแท้โดยตรง^{๑๗}

วัชรยานกำเนิดในอินเดียระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ ๓ และที่ ๗ ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ ๗ วัชรยานได้แพร่หลายไปทั่วอินเดีย นาคารชุนและอสังคะมีบทบาทสำคัญต่อการพัฒนาการของวัชรยานในเบื้องต้น โดยวัชรยานถือว่าทั้งสองคือผู้ก่อตั้งนิกาย

การขยายความหมายของเรื่องราวบางอย่าง เช่น บทสวดมนต์ที่ช่วยให้คนพ้นจากเคราะห์กรรม เกิดขึ้นในยุคนี้ ดังคัมภีร์ฝายทิเบตเล่าประวัติ นาคารชุน (ผู้ถือว่าเป็นผู้ก่อตั้งนิกายวัชรยาน) ว่า นาคารชุนได้รับการทำนายว่าจะมีชีวิตอยู่ได้แค่ ๗ ขวบ พ่อแม่จึงไม่ประสงค์จะให้เขาตายต่อหน้า จึงให้ออกเดินทางไกลพร้อมกับข้าวของเครื่องใช้ โดยท่านมุ่งไปทิศเหนือจนมาถึงมหาวิทยาลัยนาลันทา จนได้พบกับอาจารย์สรหะ (Saraha) เมื่อได้รู้ถึงคำพยากรณ์ดังกล่าวจึงแนะนำให้สวดมนต์บทอปริมาตยัส อันว่าด้วยพระพุทธเจ้าผู้มีอายุอันไม่จำกัด หลังสวดมนต์บทดังกล่าวตลอดทั้งคืนในวันที่ท่านมีอายุครบ ๗ ขวบ นาคารชุนก็รอดพ้นจากความตาย ถ้าจะถือว่านี่เป็นเรื่องเชิงประวัติศาสตร์ที่ถูกบันทึกไว้ในคัมภีร์ แต่ก็ถือว่าเราได้รู้อะไรบางอย่างที่ค่อนข้างสำคัญเกี่ยวกับ

^{๑๗} เซอเกียล นัมโค นอร์บู, ชกเซน : คำสอนลับแห่งวัชรยาน วิถีธรรมสู่การรู้แจ้ง, แปลโดย รุจิรา เจริญศักดิ์, หน้า ๑๘-๑๙.

บรรยากาศที่ได้รับการยอมรับกันในฐานะเป็นชีวประวัติ และเป็นมันตราที่ได้รับการยอมรับกันว่ามีอำนาจเหนือสิ่งทั่วไป^{๑๘}

การเนรมิตสิ่งต่างๆ ดังประวัติของพระอสังคะ (อาจารย์อีกท่านที่ถือว่าเป็นผู้เริ่มตั้งนิยายวัชรยาน) ในคัมภีร์เล่าว่า อสังคะได้เข้าไปพำนักอยู่ในถ้ำเพื่อปฏิบัติกัมมัฏฐาน โดยยึดเอาพระอรียเมตไตรยอนาคตพุทธเจ้าเป็นอารมณ์ ปฏิบัติต่อเนื่องเป็นเวลาสามปี แต่ก็ไม่ประสบผลสำเร็จ เขารู้สึกท้อแท้มาก จึงออกจากถ้ำหลังสิ้นสุดการปฏิบัติจนถึงสามปี ทนได้นั้น เขาก็ได้พบกับชายผู้หนึ่งกำลังเอาขนนกขัดสีแท่งเหล็ก อสังคะถามว่า ท่านทำอะไร ชายผู้นั้นตอบว่า กำลังฝนเข็ม อสังคะเลยได้ความคิดว่า ถ้าคนเรามีความอดทนแม้ในเรื่องทางโลก บางทีอาจเร็วเกินไปสำหรับคนที่จะมาล้มเลิกการปฏิบัติ คิดได้ดังนี้แล้วจึงกลับไปยังถ้ำและปฏิบัติกัมมัฏฐานต่อ ปฏิบัติต่อไปอีก ๑๒ ปี โดยไม่มีประสบการณ์ตรงใดๆ เกี่ยวกับพระศรีอริยเมตไตรยเลยตลอด ๑๒ ปี จึงตัดสินใจออกจากถ้ำก็มาพบสุนัขป่วยตัวหนึ่งนอนอยู่ข้างถนน ตามตัวเต็มไปด้วยบาดแผล มีน้ำหนองและหนองซอนไขทั้งตัว ด้วยมหากรุณาที่ท่านอสังคะได้ปฏิบัติกรรมฐานโดยยึดเอาพระศรีอริยเมตไตรยจึงปรารถนาจะช่วยบรรเทาทุกข์ให้กับสุนัข แต่ถ้าจะใช้ไม้ค้ำตัวหนอนออกมาจะทำให้หนอนได้รับบาดเจ็บ เพื่อไม่เป็นการทำร้ายหนอน และเป็นการช่วยสุนัขไปด้วย เขาจึงก้มตัวลงใช้ลิ้นช้อนตัวหนอนออกมาจากแผล ขณะทำเช่นนั้น สุนัขก็หายไปในแสงสีรุ้งและปรากฏเป็นพระศรีอริยเมตไตรยแทน อสังคะจึงถามว่า “ในช่วงหลายปี พระองค์หายไปไหน? พระเมตไตรยตอบว่า “เราได้อยู่กับเจ้าตลอดเวลา แต่เจ้าไม่เห็นเรา

๓.๒.๓ แนวคิดของนาคารชุนและอสังคะ วัชรยานนั้นได้ถูกยอมรับว่าก่อตั้งขึ้นโดยนาคารชุนและอสังคะ ซึ่งทั้งสองนั้นได้เสนอแนวคิดเหล่านี้คือ

ก. ศูนย์ตา ในคำสอนเรื่องศูนย์ตาของนาคารชุนนั้นปรากฏอยู่ในคำสอนของมาธยมิกะ โดยสิ่งที่ปรากฏในคำสอนนี้คือลักษณะของการเปลี่ยนแปลงวัตถุที่ไร้ค่าให้กลายเป็นทอง เป็นการเปรียบเทียบแบบที่วัชรยานสนใจถึงการเปลี่ยนจากประสบการณ์ธรรมดาให้เป็นประสบการณ์แห่งการตรัสรู้ โดยเป็นการเปลี่ยนแปลงวัตถุบางอย่างนั้นสามารถทำได้ เช่น กรณีการเปลี่ยนถ่านที่เราเชื่อว่าไม่สามารถเปลี่ยนเป็นอื่นได้ให้เป็นเพชร เป็นต้น จะพบว่ามีแนวคิดเรื่องคุณลักษณะที่ไม่เปลี่ยนแปลงคือ ถ่าน เรียกว่า สวภาวะ คือเป็นเองหรือมีอยู่ได้ด้วยตนเอง กับการไม่มีอยู่ของสิ่งที่เป็นเอง เรียกว่า นิชวภาวะ คือไม่เป็นถ่านหรือเป็นอย่างอื่นก็ได้ เช่น เพชร เป็นต้น ซึ่งเป็นความหมายเดียวกับศูนย์ตา โดยศูนย์ตาไม่ได้หมายถึงไม่มีอะไร แต่เป็นความเกิดกว้าง คือสามารถมีอยู่และเป็นอื่นได้ด้วยเหตุและปัจจัย นาคารชุนกล่าวถึงว่า ถ้าสวภาวะจะพึงมีอยู่ การเปลี่ยนแปลงไปสู่ความหลุดพ้นก็ไม่อาจมีได้ หรือว่า ถ้าถ่านไม่เปลี่ยนแปลงและกลายเป็นเพชรไม่ได้ เราแต่ละคนที่มีสวภาวะก็มีแก่นสารของความทุกข์ที่ไม่อาจเปลี่ยนแปลงได้ ไม่ว่าเราจะปฏิบัติธรรมมากสักเท่าใด เราก็จะจมอยู่ในกิเลส แต่ถ้าเราสามารถแทนค่าความไม่รู้ด้วยปัญญา ความยึดมั่นด้วยการปล่อยวาง ความเกลียดด้วยเมตตาและกรุณา เราสามารถเปลี่ยนแปลงเงื่อนไขได้เช่นกัน เราจึงสามารถเปลี่ยนแปลงตัวเราให้เป็น

^{๑๘} สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, ต้นไม้แห่งโพธิ์ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๖๘.

พระพุทธเจ้าได้ ศูนย์ตาดังเป็นอย่งยิ่งในการเปลี่ยนแปลงจากเงื่อนไขในสังสารวัฏไปสู่การหลุดพ้นหรือนิพพานได้^{๑๙}

ข. ความสำคัญของจิต (จิตตมต) พื้นฐานของวัชรยานอีกอย่างมาจากอสังคหะที่ได้อธิบายถึงบทบาทของจิตในประสบการณ์ มี ๒ ประการคือ

๑) วัตถุไม่มีรูปแบบของปรากฏการณ์ที่คงที่หรือตายตัว ซึ่งปรากฏการณ์ที่เราอาจพบได้ในวัตถุสิ่งเดียวกัน เช่น กรณีที่พระเห็นหญิงแล้วมองเป็นแคโครงกระดุก ขณะที่คนอื่นเห็นเป็นหญิงสาว เป็นต้น การอธิบายนี้แสดงให้เห็นถึงรูปแบบของการแสดงผ่านประสบการณ์ที่แตกต่างกันไปตามความเปลี่ยนแปลงของจิต ซึ่งอาจพบได้อย่างคนดื่มสุราอีกคนจะทำให้รู้สึกหัวหมุน วิงเวียนศีรษะ ส่วนอีกคนเกิดกำลังมหาศาล กล่าวทำบางอย่างที่เกินเลยปกติไป การแสดงของวัตถุคือรูปกายนี้แสดงให้เห็นความแตกต่างกันไป ซึ่งปรากฏภายใต้เงื่อนไขของกรรม

๒) วัตถุปรากฏขึ้นเอง โดยไม่จำเป็นต้องถูกกระตุ้นจากภายนอก เราจะพบคำอธิบายนี้ในแนวทางของพุทธปรัชญาเถรวาทเช่นกันอย่างกรณีขนิณาสมาธิคือสมาธิชั่วขณะ เช่นเราเพ่งมองวัตถุสีเขียวและบริกรรมตามนั้นสมาธิก็จะเกิดจากการเพ่งนั้น อุปจารสมาธิคือสมาธิจรมา เป็นการบริกรรมว่าสีเขียวเท่านั้นวัตถุก็ปรากฏขึ้นในจิต และอัปนาสมาธิคือสมาธิแบบแน่วแน่เกิดผลโดยไม่จำเป็นต้องอาศัยการเพ่งอีกต่อไป การปฏิบัติแบบขั้นแรกนั้นยังต้องอาศัยวัตถุปรากฏอยู่ แต่พอเข้าขั้นที่ ๒ คืออุปจารสมาธิไม่จำเป็นต้องการวัตถุภายนอกอีกต่อไป เป็นการทำให้เกิดสิ่งภายในใจเท่านั้น วสุพันธุได้อธิบายว่าเหมือนนายนิรบาลในนรกถ้าเขาทำกรรมแล้วต้องไปเกิดในนรกก็ต้องได้รับผลคือความทุกข์ในนรกเช่นกัน แต่ถ้านายนิรบาลปรากฏในนรกเพียงเพื่อทรมานสัตว์นรกให้ได้รับความเจ็บปวด นายนิรบาลนั้นก็เพียงจินตนาการของสัตว์นรกเอง เป็นการจินตนาการของสัตว์นรกที่สร้างภพนายนิรบาลมาเพื่อทรมานตนเองตามอำนาจกรรม ถ้ากล่าวแบบนี้แสดงให้เห็นว่าวัตถุนั้นมีขึ้นได้โดยไม่ต้องอาศัยแรงกระตุ้นจากภายนอก แต่เป็นผลจากภายใน เช่นเดียวกับเราไม่จำเป็นต้องรู้จักภพภูมิใดๆ เราก็กุศลทรมานได้ยามเมื่อเห็นภาพวาดเกี่ยวกับเรื่องนั้นๆ^{๒๐}

๓.๒.๔ แนวคิดเรื่องสตรี ในอีกการพัฒนาทางความคิดที่ถือว่าสร้างผลกระทบทางความคิดทางด้านศาสนาจนถึงปัจจุบันคือ เรื่องสตรี ซึ่งตรงนี้วัชรยานถือว่าพลังนั้นมาจากวิญญาณชั้นที่ ๓ ซึ่งแสดงออกเป็นอิตถีเพศเรียกว่า ดาคินี (Dakini)^{๒๑} โดยความเป็นเพศหญิงนั้นถูกพิจารณาบนแนวทางของศาสนาทั่วไปว่า “ผู้หญิงถูกยอมรับและสามารถจะบรรลุเสรีภาพที่ยิ่งใหญ่ได้เช่นเดียวกัน...จึงปรากฏว่ามีสัญลักษณ์ผู้หญิงเกี่ยวกับแม่และเรื่องดาคินีไว้”^{๒๒} กล่าวคือ

ก. ความเป็นแม่ โดยความเป็นแม่นั้นถูกนำเสนอผ่านแนวคิดพื้นฐานในแง่ที่ว่า เราทุกคนล้วนเป็นหนี้บุญคุณความเมตตาของมารดาในชาตินี้ที่ท่านเลี้ยงดูมาฉันใด เราก็ควรเมตตากรุณาต่อ

^{๑๙} สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, ต้นไม้แห่งโพธิ์ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๗๖-๒๗๘.

^{๒๐} สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, ต้นไม้แห่งโพธิ์ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๗๘-๒๘๐.

^{๒๑} ส.ศิวรักษ์, พุทธศาสนากับปัญหาทางเพศและสีกากับผ้าเหลือง, (กรุงเทพมหานคร : ส่องสยาม, ๒๕๕๓), หน้า ๓๖.

^{๒๒} Indra Majupuria, Tibetan Women, (India : M.Devi,1990),p. 118.

สรรพสัตว์ทั้งหลายอย่างเดียวกันฉันนั้น เพราะในอดีตชาติที่ผ่านมา นับไม่ถ้วน สัตว์ทั้งปวงล้วนเคยเป็นมารดาของเรามาแล้วทั้งสิ้น^{๒๓} ความเป็นแม่ของวัชรยานถือว่าเป็นพื้นฐานตั้งต้นของความเป็นพระโพธิสัตว์ปรากฏให้เห็นผ่านมุมมองในเรื่องเพศหญิง เป็นต้นตอของการรับรู้โดยเฉพาะการรู้แจ้งความจริงก็เกิดจากฐานวิญญานชั้นนี้ แง่คิดดังกล่าวดังปรากฏให้เราเห็นได้ผ่านตำนานของชาวทิเบตที่เชื่อกันว่าดินแดนแห่งนี้เป็นของพระอวโลกิเตศวร พระโพธิสัตว์แห่งความกรุณา โดยมีเรื่องเล่าว่า ชาวทิเบตสืบเชื้อสายมาจากลิงซึ่งเป็นพระอวโลกิเตศวร และมีนางยักษ์ซึ่งเป็นนางตาราฝ่ายมารดา เมื่อลิงโพธิสัตว์นั้นบำเพ็ญสมาธิในดินแดนหิมะ นางยักษ์ก็แปลงกายเป็นหญิงงามพยายามล่อลวงลิงพระโพธิสัตว์ แต่ไม่สำเร็จ จึงขู่ว่า ถ้าท่านไม่แต่งงานกับตนก็จะขอไปแต่งงานกับปีศาจ เมื่อออกลูกก็จะเป็นปีศาจ คอยทำร้ายคนในดินแดนแห่งนี้ ด้วยความกรุณา ลิงโพธิสัตว์จึงไปปรึกษากับเทพเจ้าจึงได้ฟังคำว่า “ไม่ว่าจะตัดสินใจอย่างไร ให้มีความตั้งใจที่บริสุทธิ์” พร้อมกับให้พร ทำให้ลิงพระโพธิสัตว์ต้องยอมเสียสละความปรารถนาที่จะบำเพ็ญเพียรต่อไป จึงแต่งงานกับนางยักษ์และมีลูกด้วยกัน ๖ คน พ่อลิงต้องการฝึกฝนให้ลูกรู้จักช่วยตนเอง จึงปล่อยลูกๆ ไว้ในป่าที่มีผลไม้อุดมสมบูรณ์ เวลาผ่านไปจนลูกหลานเพิ่มขึ้นถึง ๕๐๐ ทำให้ผลไม้หมดป่าเกิดความอดอยาก พ่อลิงจึงไปขอความช่วยเหลือเทพเจ้า และเทพเจ้าก็ประทานผลไม้มา ๕ ชนิด เมื่อนำไปเพาะปลูก พวกลิงก็มีอาหารกิน พอกินเข้าไปจนเริ่มอ้วนและทางหาย เริ่มพูดจาได้ โดยอาหารชนิดนี้เรียกว่า ข้าวบาร์เลย์ และเริ่มมีการเอาใบไม้มาทำเครื่องนุ่งห่ม และกลายเป็นต้นกำเนิดของชาวทิเบต โดยมีผู้ตั้งข้อสังเกตว่า ชาวทิเบตมีความเมตตา กรุณา ขยันหมั่นเพียร พูดจาไพเราะได้มาจากลิงผู้พ่อ แต่มีความโลภ คือ จุกจิก อารมณ์เสีย มาจากแม่ซึ่งเป็นยักษ์ทำให้ชาวทิเบตมีทั้งอารมณ์ดีและร้าย^{๒๔}

ข. ดาคินกับเพศภาวะ ทศคติของผู้หญิงของวัชรยานแบบทิเบตคือความเท่าเทียม ดาคินีเป็นการโยงให้เห็นลักษณะเสรีภาพเข้ากับมนุษย์ โดยรูปแบบดังกล่าวคือการใช้หลักในการดำเนินชีวิตประจำวันให้เป็นกฎในการอยู่ร่วมกันในสังคม โดยลักษณะดังกล่าวคือการสร้างทัศนะส่วนบุคคลเกี่ยวกับศาสนาที่อยู่ภายในให้กลายเป็นจุดตั้งต้นของสังคม และการใช้โลกทัศน์แบบศาสนาสู่การเปลี่ยนแปลงสังคมของผู้หญิงให้เท่าเทียมกันมากขึ้น^{๒๕} โดยทัศนะดังกล่าวนี้เป็นการมองเพศภาวะที่ความเท่าเทียม แต่การที่เรามองหญิงในแง่ของความไม่เท่าเทียมนั้นมาจากการมองว่า เพศเป็นธรรมชาติเนื้อแท้ที่ไม่แปรเปลี่ยนซึ่งเป็นทัศนคติที่ผิด โดยแง่คิดมาจากพระสูตรมหายานหลายแห่ง เช่น วัชรกัณฐิกสูตรที่กล่าวว่า “หญิงทุกคนเปลี่ยนตนเองจากเพศหญิงได้...ผู้หญิงทุกคนมีเพียงกายภายนอกเป็นเพศหญิง แต่แท้จริงแล้วมิใช่ผู้หญิง ทว่าเพียงแค่ดูเหมือนเป็นหญิง พระผู้มีพระภาคเจ้าทรงหมายความเช่นนี้ว่า ปรากฏการณ์ทั้งปวงมิใช่หญิงหรือชาย...ปรากฏการณ์ไม่ได้ถูกสร้างขึ้นหรือถูกเปลี่ยนแปลง ที่ว่าไม่มีสิ่งใดถูกสร้างหรือเปลี่ยนแปลงนี้เอง คือ คำสอนของพระพุทธองค์”^{๒๖} โดยการมองเห็นความเปลี่ยนแปลงทางเพศภาวะนั้นเป็นการมองที่แท้จริงว่า ทุกอย่างอยู่ที่เรากำหนดขึ้น และหากไร้ซึ่งความเปลี่ยนแปลงการบรรลุธรรมก็เป็นไปไม่ได้ เช่นเดียวกับที่ปรากฏในศรีมาลา

^{๒๓} พระพรหมบัณฑิต, พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา, หน้า ๔๕๙.

^{๒๔} ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ษัณฺเณ, พระพุทธศาสนาแบบทิเบต, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๖-๗.

^{๒๕} June Campbell, Gender, Identity and Tibetan Buddhism, (Delhi : Motilal Banardass Publishers, 2003), p.31.

^{๒๖} พระพรหมบัณฑิต, พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา, หน้า ๔๓๗-๔๓๘.

เทวีสนาทสูตรที่กล่าวถึงว่าพระนางศรีมาลาเทวีพระนางจะได้บรรลุนุตตรสัมมาสัมโพธิญาณตามคำพุทธพยากรณ์ว่า “เธอได้สรรเสริญคุณลักษณะอันประเสริฐของตถาคต ด้วยรากเหง้าอันเป็นกุศลนี้ ในกายภาคหน้า จากนั้นอีกหลายกัลป์อันประมาณมิได้ เธอจะได้เป็นราชาแห่งเทพ ไม่ว่าเธอจะไปเกิด ณ ที่ใด เธอจะได้พบกับเราและสรรเสริญเราดังที่เธอกระทำในอภิปหานี้ ยิ่งไปกว่านั้น เธอจะได้รับใช้พระพุทธเจ้ามากมายไม่มีประมาณเป็นเวลา ๑๒,๐๐๐ กัลป์ ถัดจากนั้น เธอจะได้เป็นพระพุทธเจ้าเป็นตถาคต เป็นอรหันต์ เป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้าพระนามว่า สมันตประภา”^{๒๗}

๒. หลักปรัชญาตามคำสอนนิกายวัชรยาน

๒.๑ ประเด็นทางอภิปรัชญา แนวคิดของวัชรยานเรื่องอภิปรัชญาหรือความจริงนั้นปรากฏผ่านแนวคิด ดังนี้

๑) แนวคิดเรื่องมณฑล ในวัชรยานอธิบายความเปลี่ยนแปลงของจิตและวัตถุโดยสัมพันธ์กันระหว่างขั้น ๕ คือ รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ ที่ต่างทำหน้าที่ในฐานะเป็นพื้นฐานของจิตที่เชื่อมโยงกับกิเลสทั้ง ๕ คือ โมหะ มานะ โลภะ ริษยา และโทสะ โดยกิเลสทั้ง ๕ นั้นสัมพันธ์กับภูมิทั้ง ๕ ที่ไม่นำไปสู่ความหลุดพ้น ซึ่งในที่นี้โมหะมีความสัมพันธ์กับภูมิเดรัจฉาน มานะมีความสัมพันธ์กับภูมิเทวดา ตณฺหามีความสัมพันธ์กับภูมิเปรต อิจฺฉามีความสัมพันธ์กับภูมิเทวดาชั้นต่ำ และโทสะมีความสัมพันธ์กับภูมินรก โดยแนวคิดเรื่องนี้ในวัชรยานได้อธิบายให้เห็นขั้นขั้นนั้นปรากฏในรูปของพระพุทธรูปที่มีภาวะเหนือโลก ๕ พระองค์คือ รูปชั้นเมื่อบริสุทธิ์เต็มที่จะอยู่ในรูปของพระพุทธรูปไวโรจนะ เวทนาชั้นในรูปของพระรัตนสมภาวะ สัญญาชั้นในรูปของพระอมิตาภะ สังขารชั้นในรูปของอโมฆสิทธิ และวิญญาณชั้นในรูปของพระอักโษภยะ โดยลักษณะที่เป็นอภิปหานี้ปรากฏอยู่ในแนวคิดเรื่องมณฑล อันเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์และมหัศจรรย์ เป็นการแสดงให้เห็นจักรวาลที่บริสุทธิ์หรือที่เปลี่ยนรูปแล้ว^{๒๘}



^{๒๗} พระพรหมบัณฑิต, พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา, หน้า ๔๓๘-๔๓๙.

^{๒๘} สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, ต้นไม้แห่งโพธิ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิปรัชญา, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๑๔-๓๑๕.

ลักษณะการเปลี่ยนแปลงจากจิตสุรูปนั้นจึงปรากฏอยู่ในแนวคิดเรื่อง มณฑล หรือที่ชาวทิเบตใช้ว่า “มันดาลา” มาจากภาษาสันสกฤต “มันดา (manda)” แปลเป็นภาษาทิเบตคือ “kyil-khor” มีความหมายตามรูปศัพท์ว่า “ซึ่งล้อมรอบจุดศูนย์กลาง” โดยใช้ในความหมายควบคู่ไปกับคำว่า “โพธิ” หรือการตื่น การบรรลุนิพพาน ซึ่งชี้ถึงสถานที่นั่งภายใต้ต้นโพธิ์ ที่ซึ่งการตรัสรู้อย่างสมบูรณ์ได้เกิดขึ้น โดยความเชื่อนี้ต้นสายปลายเหตุมาจากการต้องการแสดงจักรวาลในวัชรยานดังนี้คือ

ก. **วัชรธาตุมณฑล**^{๒๙} เป็นคำสอนที่เน้นไปที่ พระไวโรจนะ เป็นมูลธาตุของสากลจักรวาลในไวโรจนสูตรกล่าวว่า ลักษณะอันแท้จริงแห่งรูปร่างและนามกายของปวงสัตว์ มีสภาวะเสมอกันด้วยพระไวโรจนพุทธะ นิภายนี้ก็คือกิ่งหนึ่งแห่งปรัชญาจิตอมตวาตินั่นเอง โดยพระกายของไวโรจนะประกอบด้วยมหาธาตุทั้ง ๖ คือ ดิน น้ำ ไฟ ลม อากาศ และวิญญาน สัตว์ทั้งปวงและวัตถุทั้งปวงก็ประกอบด้วยธาตุ ๖ นี้ มหาธาตุทั้ง ๕ ข้างต้น จัดเป็นฝ่ายรูปธรรม ส่วนวิญญานธาตุจัดเป็นฝ่ายนามธรรม เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระไวโรจนพุทธะ

คำว่า “มณฑล” หมายถึง ความกลมรอบแห่งองค์ไวโรจนะครอบงำสรรพสิ่งทั้งปวงอยู่ภายใน พระไวโรจนะสำแดงมณฑลออกเป็น ๑๒ มณฑลใหญ่ คือ

วัชรธาตุมณฑล ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ทางปัญญาอันแข็งแกร่งดุจเพชร ไม่หวั่นไหวต่ออกุศลธรรม เมื่อถอดออกเป็นบุคคลาธิฐานแล้ว มีภาพดังนี้

๕ จตุรมุทรมณฑล	๖ เอกมุทรมณฑล	๗ พุทธิคติมณฑล
๘ ปุษามณฑล	๑ กัมมมณฑล	๘ ตรีโลกวิชัยมณฑล
๓ สุขุมมณฑล	๒ สมยมณฑล	๙ ตรีโลกวิชัยสมยมณฑล

ยกตัวอย่าง ความหมายในมณฑลต่างๆ เหล่านี้ เช่นในตรีโลกวิชัยมณฑล พระไวโรจนพุทธเจ้าสำแดงแบ่งภาคเป็น ตรีโลกวิชัยโพธิสัตว์ทำเป็นรูปปฏิมา ๓ พักตร์ ๖ กรบ้าง ๘ กรบ้าง พระบาทข้างหนึ่งเหยียบประทับพระศิวะ อีกข้างหนึ่งเหยียบประทับพระอุมา อธิบายความโดยธรรมาธิฐานว่า อุบายโกศลวิธีที่จะโปรดสัตว์มีหลายทาง ทางหนึ่งใช้พระคุณอธิบายเหตุผลเล่าโลมสัตว์ อีกทางหนึ่งใช้พระเดชอำนาจบังคับ ดังตัวอย่างการปราบพระยามาร บางครั้งก็ต้องใช้วิธีหนามยอกเอาหนามบ่ง เพราะฉะนั้น พระพุทธเจ้าจึงแบ่งภาคเป็นวัชรธรร มีรูปร่างน่ากลัว ดุจร้ายเพื่อให้พระยามารตกใจ เพราะฉะนั้นปฏิมาในลัทธิมนตรยาน จึงมีปางดุร้าย ปางใจดี ปางโกรธ และปางโรธจัดโดยลำดับ คตินี้เพียบพร้อมด้วยลัทธิฮินดูตันตระ เช่น พระอิศวร โดยปกติเป็นรูปเทวดามีลักษณะเมตตา แต่เมื่ออยู่ในปางที่เป็นฝ่ายผี เรียกว่า ไภรวะ หรือภูเตศวร มีลักษณะดุร้าย มีมัลลหวักระโหลกคล้องและท่องเทียวไปในป่าช้าผีดุ หรือพระอุมาภควดีผู้เป็นมเหสี เมื่ออยู่ในปางปกติ ก็เป็นรูปเทพธิดาดงาม แต่เมื่ออยู่ในปางปราบยักษ์ก็มีพระนามว่าทุระคา มีพระกายสีดำ ผม

^{๒๙} พระคณาจารย์จีนธรรมสมาธิวัตร (เย็นเต็ก) และคณะสงฆ์จีนนิกาย, **พระพุทธศาสนามหายาน**, (กรุงเทพมหานคร : ธนากรกรุงเทพ จำกัด, ๒๕๓๑), หน้า ๑๗๘-๑๘๓.

ยามประบ่า บางครั้งยาวจนถึงหัวเช้า ๖ กร หรือ ๔ กร พระชีวหาแลบมาถึงพระอุระ ทรงกपालีมาลัย ชาวอินดูนับถือพระแม่พระคาปางนี้มาก มีเทวสถานสร้างบูชาเจ้าแม่ทั่วไปในอินเดีย วิธีการบูชา นั้น มีการนำสัตว์มาสังเวยบูชาด้วย สัตว์ที่นำมาฆ่ามีแพะแกะ เป็นต้น บางคนศรัทธาแก่กล้าถึงกับสละเลือดของตนเองบูชาเจ้าแม่ก็มี

ข. คัมภรธาตุมณฑล^{๓๐} คัมภรธาตุมณฑลนี้ เป็นสัญลักษณ์แห่งโพธิจิตของปวงสัตว์ ซึ่งเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระไวโรจนพุทธะ ถอดเป็นบุคคลาธิษฐานได้ดังนี้

๕ พระเมตไตรยโพธิสัตว์	๖ พระรัตนธวัชพุทธะ	๗ พระสมันตภัทรโพธิสัตว์
๔ พระทนต์ทุกิเมฆนิรโฆษพุทธะ	๑ พระไวโรจนพุทธะ	๘ พระมุกตปุชปราชชาพุทธะ
๓ พระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์	๒ พระอมิตาภพุทธะ	๙ พระมัญจุศรีโพธิสัตว์

ฝ่ายมหายานถือว่า สัตว์ทั้งหลายอาจสามารถบรรลุถึงโพธิ ด้วยวิธีรักษาระบบกาย วาจา ใจของตนให้ประยุต์กับ กาย วาจา ใจ ของพุทธะ วิธีการนี้เรียกว่า “ตริราชัยยอริชฐานสิทธิพุทธะโยชะ” กล่าวคือ ทำพุทธะ ตามท่าหรือปางของพระโพธิสัตว์องค์ใดองค์หนึ่ง ซึ่งเป็นพระประจำตัวของเราแต่ละคน เรียกว่า กายรหัส แล้วพำนักมนต์หรือธารณีของพระพุทธเจ้าหรือของพระโพธิสัตว์องค์นั้นๆ เรียกว่า วชิรหัส เพ่งตรึงนึกถึงพระพุทธเจ้าหรือพระโพธิสัตว์ให้เห็นว่าตัวของเราหายเข้าไปในองค์พระ หรือองค์พระหายเข้าไปในตัวเรา เมื่อทำสำเร็จก็เรียกว่าบรรลุเป็นพุทธะด้วยกายเนื้อ ในขั้นต้นอาจารย์จะสอนศิษย์ให้กราบไหว้บูชาพระพุทธเจ้า หรือพระโพธิสัตว์องค์ใดองค์หนึ่งด้วยความภักดี และให้เชื่อมั่นว่า พระพุทธเจ้าหรือพระโพธิสัตว์จะช่วยให้พ้นทุกข์ต่อเมื่ออาจารย์เห็นศิษย์มีความเคร่งครัดกราบไหว้บูชาดีแล้ว จึงได้เลื่อนภูมิของศิษย์ขึ้นอีกขั้นหนึ่งคือ สอนให้ปฏิบัติบูชา มีการเพ่ง พระพุทธเจ้าหรือพระโพธิสัตว์เป็นอารมณ์ เมื่อศิษย์ปฏิบัติได้เชี่ยวชาญจนมีสมาธิแล้ว อาจารย์ก็จะสอนศิษย์ขั้นสูงสุดว่า แท้จริงพระพุทธเจ้าและพระโพธิสัตว์ทั้งหลาย มิใช่เป็นสิ่งที่ภายนอกหากอยู่ที่แก่นของดวงใจของทุกๆ คน ตัวเจ้าคือพุทธะ พุทธะคือตัวเจ้า

๒) แนวคิดเรื่องทวิภาวะ วัชรยานได้กล่าวถึงแนวคิดเรื่องความจริงแบบทวิภาวะ กล่าวคือความจริงนั้นถูกขยายให้เห็นผ่านประธานคืออัตตาหรือกรรม กับผู้อื่นหรือสิ่งอื่น และเกี่ยวข้องกับทวิภาวะของสังสารวัฏกับนิพพาน กล่าวคือความเป็นทวิภาวะระหว่างสิ่งที่มีเงื่อนไขกับสิ่งที่ไม่มียเงื่อนไข โดยอัตตาหรือสังสารวัฏเป็นสิ่งที่มียเงื่อนไข กับนิพพานคือสิ่งที่ไม่มียเงื่อนไข เราอาจเข้าใจได้ว่าปรากฏการณ์แห่งสังสารวัฏเป็นปรากฏการณ์ที่มีเงื่อนไขมีการเกิดขึ้นและแตกสลายไป ส่วนนิพพานเป็นความจริงที่ไม่มียเงื่อนไขคือไม่มีการเกิดและแตกทำลายไปได้ ในแง่ของความจริงนั้นทวิภาวะเกิดจากจิตหรือไม่ วัชรยานถือว่าทวิภาวะระหว่างสังสารวัฏกับนิพพานไม่มีจริง เป็นเพียงสิ่งที่จิต

^{๓๐} พระคณาจารย์จีนธรรมสมาธิวัตร (เย็นเต็ก)และคณะสงฆ์จีนนิกาย, **พระพุทธศาสนาหายาน**, หน้า ๑๘๔-๑๘๕.

สร้างขึ้น โดยการเกิดของสิ่งทั้งหลายนั้นมาจาก ๑. เกิดจากตนเอง ๒. เกิดจากผู้อื่น ๓. เกิดจากทั้งตนเองและผู้อื่น ๔. เกิดขึ้นโดยไม่มีสาเหตุ แต่เราสามารถตรวจสอบได้ด้วยการอุปมา เช่น ถ้าเราสมมติหญิงสาวพรหมจารีฝันว่าเธอกำลังจะมีลูกและในฝันลูกเธอก็เสียชีวิต เธอมีประสบการณ์ทั้งสุขจากการมีลูก และทุกข์จากการสูญเสียลูกไป แต่เมื่อตื่นจากฝัน เธอก็พบว่า ไม่มีการให้กำเนิด ไม่มีการตายของเด็ก ทำให้ปรากฏการณ์ทุกอย่างไม่มีการเกิด ไม่มีการดับไปอย่างแท้จริง ในความเป็นจริงถ้าทุกสิ่งทุกอย่างไม่มีการเกิด ไม่มีการดับเราก็ไม่อาจถือลักษณะแห่งสังสารวัฏได้ว่าเป็นลักษณะที่แท้จริง จากข้อพิจารณาดังกล่าวจะพบความจริงระหว่างสังสารวัฏกับนิพพานว่าเป็นอันเดียวกัน โดยการถอดรื้อโครงสร้างแนวคิดดังกล่าว เพราะถ้าเรานิยามสังสารวัฏว่าเป็นสิ่งที่มีเงื่อนไข เรากล่าวว่า ลักษณะของสิ่งที่มีเงื่อนไข คือมีการเกิดดับ แต่พอลันไปก็มีได้มีการเกิดหรือดับจริงๆ ถ้าสังสารวัฏมีได้มีลักษณะดังกล่าว นิพพานที่ตรงข้ามกับก็ไม่มีความหมาย แสดงว่าทั้งสองอย่างเป็นอันเดียวกัน^{๓๑}

๒.๒ ประเด็นทางญาณวิทยา ในการพิจารณาประเด็นเรื่องความรู้นั้น เกี่ยวข้องกับการเข้าใจความจริงด้วยสติปัญญากับการเห็นความจริงด้วยการรู้โดยตรง เป็นวิธีการของวัชรยาน โดยเป็นความรู้เกี่ยวกับว่าสังสารวัฏและนิพพานว่าเป็นอันเดียวกัน เป็นความรู้ที่เกิดจากปัญญาหรือเป็นการหยั่งรู้ได้ด้วยตรงด้วยประสบการณ์^{๓๒} โดยการเข้าใจความเข้าใจในเรื่องการละจากลักษณะ (มายา) ด้วยการไม่ยึดติด โดยวิธีการให้จิตภายในไม่ออกไปสู่ภายนอก และไม่ให้สิ่งภายนอกเข้ามาจุใจภายใน จากนั้นจึงทำความเข้าใจนิพพานด้วยการจำกัดหรือทำลายอัตตาภายในให้สิ้น หลีกพ้นจากความว่างแม้ในสิ่งที่ว่างก็ต้องดับสูญทั้งการเกิดและการดับ^{๓๓} ฉะนั้น ความรู้ในที่นี้จึงสัมพันธ์กับการทำลายตัวตนและการเข้าถึงความจริงด้วยปัญญา

ปัญญาที่พัฒนาได้นั้นจะเป็นไปตามลำดับ ๓ อย่างคือ

๑) ปัญญาที่เกิดจากการฟังธรรม เกิดจากการได้ยินได้ฟังคำสอนของครูบาอาจารย์ และเข้าใจความหมายของคำสอนนั้น โดยลักษณะสำคัญของการฟังธรรมนั้นสัมพันธ์กันระหว่างการเข้าถึงความจริงเกี่ยวกับสังสารวัฏและนิพพาน ซึ่งนัยยะนี้วัชรยานถือเอาการพิจารณาจากบทสวดจากคัมภีร์มรณศาสตร์เป็นเครื่องมือสำหรับฟังให้เกิดปัญญา ดังข้อความว่า

“จงสาธยายคัมภีร์ต่อไป กล่าวถ้อยคำเหล่านี้อย่างชัดและถูกต้อง และระลึกถึงความหมายของมัน อย่าหลงลืมเป็นอันขาด เพราะประเด็นสำคัญได้แก่การจดจำอย่างแม่นยำไม่ว่าสิ่งใดจะปรากฏขึ้นว่าล้วนเป็นนิมิตจากใจท่านเอง...เมื่อกายและจิตของท่านแยกขาดออกจากกัน ธรรมชาติจะปรากฏขึ้น บริสุทธิ และใสกระจ่างจนยากจะจ้องดู ช่างใสสว่างและเจิดจ้า ใสสว่างจนน่ากลัว เปล่งแสงดุจดังภาพลวงตา บนผืนแผ่นดินในฤดูใบไม้ผลิ อย่าหวาดกลัวมัน อย่าไหวหวั่น มันเป็นประภาวิมลโดยธรรมชาติของธรรมชาติแห่งตัวท่าน ดังนั้นจงจดจำมันให้ได้...หากท่านไม่อาจจำจำสิ่ง

^{๓๑} สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, **ต้นไม้แห่งโพธิ์ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๘๗-๒๘๘.

^{๓๒} สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, **ต้นไม้แห่งโพธิ์ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยานและอภิธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๘๙.

^{๓๓} พระสงฆ์จี้กง, **วัชรปรัชญาปารมิตาสูต**, แปลโดย อมร ทองสุก, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (ปทุมธานี : ชุนทวัตร, ๒๕๕๐), หน้า ๑๑๘.

เหล่านี้ได้ว่าเป็นนิมิตจากใจของท่านเอง ไม่ว่าท่านจะฝึกฝนสมาธิภาวนาเพียงใด ขณะที่ท่านมีชีวิต หากท่านไม่เข้าใจคำสอนนี้แล้ว แสงประกายสีจะข่มขั้วท่าน เสียงคำรามจะข่มขู่ท่าน และประภา รัศมีจะทำให้ท่านพรันพรัง หากท่านไม่เข้าใจประเด็นหลักแห่งคำสอน ท่านย่อมไม่อาจจดจำเสียง แสง และรัศมีต่างๆ ได้ ดังนั้น ท่านย่อมจะวนเวียนอยู่ในสังสารวัฏอีกต่อไป”^{๓๔}

การฟังให้เกิดปัญหาก็เป็นการสร้างความเข้าใจต่อความหลายชีวิตที่เป็นทุกข์และการดับ ความหมายเหล่านั้นพร้อมทั้งเงื่อนไขอื่นๆ ไปพร้อมกัน

๒) ปัญหาที่เกิดจากการไตร่ตรองธรรม เกิดจากการที่ยังไม่พอใจกับคำฟังการเข้าใจคำ สอนของครูบาอาจารย์ แต่จะนำคำสอนนั้นไปพิจารณาใคร่ครวญเพิ่มเติม และวิจัยธรรมข้อนั้นๆ ด้วย การตั้งคำถามที่ยังไม่เข้าใจถ่องแท้ จำจะต้องไม่พอใจอยู่แค่ความเข้าใจระดับสติปัญญาเท่านั้น แต่ ควรพิจารณาพิจารณาความหมายของธรรมโดยละเอียด เพื่อให้แน่ใจว่าเมื่อถึงเวลาที่ต้องปลีกวิเวกไปอยู่ ตามลำพัง จะสามารถปฏิบัติได้ด้วยตนเอง โดยไม่ต้องถามใครในประเด็นสำคัญๆ

๓) ปัญหาที่เกิดจากการเจริญภาวนา เกิดขึ้นเมื่อเจ้านำสิ่งซึ่งเข้าใจไปพิจารณาต่อขณะที่ อยู่ในกรรมฐาน จนเกิดประสบการณ์ภายในที่เป็นการตระหนักถึงธรรมชาติของความจริงโดยตรง ประสบการณ์นี้เป็นความกระจ่างภายใน ที่เป็นอิสระจากความเป็นตัวตนและไม่มีตัวตน และได้พบกับ ความจริงปรมัตถ์โดยจริง เมื่อได้ขจัดความยึดติดในทัศนะที่มองทุกสิ่งว่าเป็นสองขั้ว ด้วยการฟังธรรม และวิจัยสอดส่องธรรม เมื่อมีประสบการณ์ตรงระหว่างการเจริญภาวนา จะเห็นว่าสิ่งภายนอกที่ รับรู้ทางผัสสะทั้ง ๕ มิได้มีเนื้อแท้เป็นรูปธรรมอย่างที่เราเข้าใจ ทว่าเป็นรูปที่ว่างเปล่า เป็นดั่งมายา ภาพ ๘ คุณลักษณะ ดังนี้ เป็นดั่งความฝัน สิ่งภายนอกที่ปรากฏต่ออายตนะทั้ง ๕ มิได้มีอยู่จริง แต่ที่ ปรากฏขึ้นได้ก็เพราะความหลงผิดของเรา เป็นดั่งการละเล่นมายากล สิ่งทั้งหลายปรากฏต่อเจ้า เป็น เพราะมีเหตุปัจจัยและความเชื่อมโยงมาประจวบกันชั่วคราว เป็นดั่งสายตาที่บิดเบือน สิ่งทั้งหลายดู เหมือนมีอยู่ แต่อันที่จริงแล้วหาได้เป็นเช่นนั้นไม่ เป็นดั่งเงาฉายา สิ่งทั้งหลายปรากฏต่อเรา แต่มิได้มี อยู่จริง เป็นดั่งเสียงสะท้อน เรารับรู้สิ่งต่างๆ แต่อันที่จริงแล้วไม่มีอะไรเลยไม่ว่าข้างนอกหรือข้างใน เป็นดั่งนครแห่งคนธรรพ์ ไม่มีรูปที่จับต้องได้ และไร้ผู้พำนัก เป็นดั่งภาพสะท้อนจากกระจกเงา ที่ ปรากฏต่อเรา ทว่ามีได้มีตัวตนอยู่จริง เป็นดั่งดินแดนเนรมิต ที่มีสิ่งสารพันปรากฏต่อเรา ทว่าเป็น มายาภาพทั้งสิ้น และมีได้มีอยู่จริง

หากเจ้าเข้าใจปรากฏการณ์ภายนอกว่าเป็นความหลงในคุณลักษณะข้างต้น เจ้าก็จะหัน เข้ามามองข้างในตัวผู้รู้ ที่กระทำการรับรู้สิ่งเหล่านั้น และใคร่ครวญธรรมชาติของจิต เมื่อมองเข้ามา ข้างในเช่นนี้ แม้สิ่งต่างๆ ยังปรากฏเหมือนเช่นเคย แต่เจ้าก็จะเลิกยึดติดว่าสิ่งเหล่านี้มีตัวมีตนและจะ เข้าใจธรรมชาติที่แท้จริงของสรรพสิ่งว่าเป็นความว่างที่ใสกระจ่างดุจทองนภา เช่นนี้คือปัญญาบารมี^{๓๕}

การทำความเข้าใจปัญญาในลักษณะที่ ๓) นั้นเป็นการยอมรับรูป เสียง และเจตสิกทุก อย่างในฐานะแห่งเทพ มนตราที่เป็นโลกุตตระแห่งพุทธภาวะ ทุกสิ่งทุกอย่างที่เรามองเห็น ได้ยิน และ คิด มีสภาวะเป็นกลางและว่างเปล่า ถ้าเราสามารถนำเอารูป เสียงและความคิดเหล่านี้มาเป็น ประสบการณ์แห่งการตรัสรู้ได้โดยถือเอาสิ่งนั้นเป็นแพแห่งธรรมที่ใช้ข้ามฝั่ง โดยลักษณะที่ไม่ยึดมั่นต่อ

^{๓๔} เชอเกียม ตรุงปะ रिโมเปเช และฟรานเซสกา เฟอร์แมนเต้ล, คัมภีร์มรณศาสตร์แห่งทิเบต, แปล โดย อนุสรณ์ ติปัญยนาท, (กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๕๗), หน้า ๕๕.

^{๓๕} พระพรหมบัณฑิต, พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา, หน้า ๙๔๓-๙๔๕.

แผนั้น ซึ่งวิธีการเหล่านี้ทำให้วัชรยานสามารถใช้ประโยชน์จากทุกสิ่งในการฝึกกรรมฐานและสร้างปัญญอันเกิดจากการสั่งสมประสบการณ์มาพัฒนาและตรัสรู้ได้ในที่สุด^{๓๖}

๒.๓ ประเด็นทางจริยศาสตร์ ในเรื่องความดีและความชั่วนั้น วัชรยานก็เหมือนกับแนวคิดของพุทธปรัชญาเถรวาทและสำนักอื่นๆ คือความดีคือกุศล ๑๐ หมายถึงการละเว้นความชั่วคืออกุศลกรรม ๑๐ และเจริญคุณธรรมที่เป็นเครื่องป้องกันอกุศลกรรมเหล่านั้น กุศลกรรมทางกายข้อแรก คือการละเว้นจากการฆ่าสัตว์ตัดชีวิต และปกป้องรักษาชีวิตของสรรพสัตว์อื่นๆ กุศลกรรมทางกายข้อที่สองคือ การละเว้นจากการถือเอาของที่เขาไม่ได้ให้มาเป็นของตน และควรให้ทาน กุศลกรรมทางกายข้อที่สาม คือการไม่ประพฤติผิดในกามและหมั่นรักษาศีล ส่วนกุศลกรรมทางวาจาข้อแรก คือการละเว้นจากการพูดเท็จ และพูดแต่ความจริง กุศลกรรมทางวาจาข้อที่สอง คือละเว้นจากการพูดยุยงให้เกิดความแตกแยก แต่ควรรู้จักพูดจาประนีประนอม กุศลกรรมทางวาจาข้อที่สาม คือการละเว้นจากการใช้ถ้อยคำที่รุนแรง แต่ควรพูดจาอ่อนหวานไพเราะ กุศลกรรมทางวาจาข้อที่สี่คือการละเว้นจากการพูดเพ้อเจ้อ แต่ควรหมั่นสวดมนต์ ส่วนกุศลกรรมทางใจข้อแรกคือการละเว้นจากการเพ่งเล็งอยากได้ของผู้อื่น แต่ควรมีความเอื้ออาทร เป็นผู้ให้ กุศลกรรมทางใจข้อที่สอง คือ การละเว้นจากการคิดร้าย แต่ควรมีเมตตากรุณา กุศลกรรมทางใจข้อที่สาม คือการละเว้นจากมิจฉาทิฐิ คือเห็นผิดจากทำนองคลองธรรมและควรมีสัมมาทิฐิ คือมีความเห็นที่ถูกต้อง^{๓๗} แม้จะกล่าวถึงความดีและความชั่วในรูปแบบของกุศลและอกุศล แต่ความดี ความชั่วนั้นถูกพิจารณาว่าเอื้อกันและกันได้ ผู้ที่ปฏิบัติได้ก็เพราะงดเว้นจากการทำชั่ว การไม่ทำชั่วจึงเป็นผลให้ความดีปรากฏขึ้น ขณะเดียวกันผู้ทำดีก็ยังไม่ถือว่าดีหากยังยึดติดความดี เพราะหากยังยึดติดอยู่กับดีก็จะกลายเป็นความชั่วไปในที่สุด วัชรยานจึงได้พัฒนาวิธีการเข้าใจแนวคิดดีชั่วผ่านการเข้าใจสังสารวัฏและนิพพาน กล่าวคือ สังสารวัฏนั้นไม่ใช่อะไรที่แยกจากนิพพาน และนิพพานก็ไม่ใช่อะไรที่แยกออกจากชีวิต^{๓๘}

ส่วนลักษณะของบุคคลผู้เป็นคนดีและคนชั่วนั้นจึงพิจารณาจากชีวิตที่อยู่ในโลกนี้ และทำบางอย่างที่เอื้อให้เกิดความเข้าใจแจ่มแจ้งในสังสารวัฏและนิพพาน ผ่านกระบวนการ ๒ อย่างคือ

๒.๓.๑ ผู้สารถยامنต กล่าวคือ การสารถยامنตรที่ลึกลับต่างๆ เป็นการท่องบ่น “มันตระ” หรือมนต์เร็นรับ “มันตระ” ที่มีชื่อเสียงในวัชรยานคือคำว่า “โอม มณี ปัทเม ฮุม” (Om Mani Padme Hum) ซึ่งแปลว่า “อ้า! แท้จริงแล้ว เพชรมณีอยู่ในดอกบัวนี้เอง” โดยความหมายของ HUM นั้นคือ H แทนอิสรภาพจากเหตุผล U แทนอิสรภาพจากการโต้แย้ง M เป็นรากฐานของธรรมทั้งหมด^{๓๙} โดยการสารถยامنตนั้นได้ถือว่เป็นสิ่งที่จำเป็นอย่างยิ่งโดยตามลักษณะคำสอนที่เกิดขึ้นเริ่มตั้งแต่สมัยพุทธกาลที่มีพระอุกาสต์ว์ร้ายกัดจึงต้องสวดบทเมตตา หรือมีเทวดามาทำให้กลัวจึง

^{๓๖} สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, ต้นไม้แห่งโพธิ์ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๙๔-๒๙๕.

^{๓๗} พระพรหมบัณฑิต, พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา, หน้า ๗๑๓.

^{๓๘} David J. Kalupahana, A History of Buddhist Philosophy : Continuities and discontinuities, p.223.

^{๓๙} David J. Kalupahana, A History of Buddhist Philosophy : Continuities and discontinuities, p.220.

ต้องสวดมนต์เพื่อให้เกิดความเมตตาขึ้น จึงกลายเป็นการสวดมนต์เพื่อลดความขัดแย้งระหว่างมนุษย์กับสัตว์หรือเทวดา ซึ่งต่อมาแม้แต่มนุษย์ด้วยกันเองก็ใช้เวลาเดียวกันนี้เพื่ออยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข ต่อมาก็เกิดบทสวดเพื่อให้เด็กอายุยืน ให้หายจากการเจ็บไข้ เป็นต้น^{๔๐}

๒.๓.๒ ผู้ปฏิบัติโยคะ กล่าวคือการปฏิบัติโยคะทำทางต่าง ๆ พร้อมด้วยการเจริญสมาธิ จดมุ่งหมายของการปฏิบัติเพื่อบรรลุความหลุดพ้น เชื่อกันว่าในทันทีที่มีความชำนาญได้บรรลุฌานชั้นที่ ๑ แล้ว กฎความประพฤติด้านศีลธรรมปกติธรรมดาที่ไม่จำเป็นสำหรับผู้นั้นตลอดไป และเชื่อว่าการฝ่าฝืนโดยเจตนา ถ้าหากทำด้วยความเคารพแล้ว ก็จะทำให้เขาบรรลุธรรมขั้นสูงต่อไป ดังนั้นจึงมักผ่อนผันในเรื่องการเมาสุรา การรับประทานเนื้อสัตว์ และการสับสนในทางประเวณี^{๔๑}

เมื่อบรรลุฌานชั้นที่ ๑ กฎแห่งความประพฤติก็ไม่จำเป็นทำให้ใครๆก็อ้างว่าตนเองบรรลุฌานชั้นที่ ๑ เพื่อที่ตนเองจะได้ทำอะไรก็ได้ตามใจชอบ นักบวชต้นตระกูลบางคนจึงเมาสุรา เสพเมถุนกัน อย่างเต็มที่ เพื่อที่จะได้บรรลุศักดิ์ นั่นเป็นเพียงข้ออ้างเพื่อทำความชั่ว โดยอ้างหลักการบนพื้นฐานของความดี คนที่ทำชั่วในคราวของนักบุญ นับเป็นคนบาปที่ไม่ควรให้อภัย นอกจากนั้นยังมีพิธีกรรมลึกลับ เมื่อพุทธศาสนารับเอาลัทธิตันตระจากฮินดูมาปฏิบัติเพื่อต่อสู้กับฮินดู พระสงฆ์มักจะเน้นที่พิธีกรรมที่แปลกๆและพิสดาร ยิ่งมีความลึกลับเท่าไร ก็ยิ่งทำให้คนเลื่อมใสมากขึ้น และนั่นทำให้เกิดลางสังเกตระยะพระสงฆ์จึงละทิ้งการปฏิบัติทางจิต หันไปเน้นการประกอบพิธีกรรมที่ลึกลับ ผู้คนก็ชอบใจเพราะไม่ต้องทำอะไรมาก เพียงแต่เข้าร่วมพิธีก็สามารถเข้าถึงพุทธภาวะได้ ตันตระเจริญมากเท่าไร ศีลธรรมก็ยิ่งเสื่อมลงมากเท่านั้น “เพราะอิทธิพลอันยิ่งใหญ่ของลัทธิตันตริกหรือวัชรยานนี้ ประชาชนอินเดียในสมัยนั้นต่างหมดความเคารพในศีลธรรม แต่กลับนิยมชมชื่นในความวิปริตนาฏานาชนิด”^{๔๒} อย่างการประกาศว่าเมื่อได้พัฒนาตนเองจนถึงระดับหนึ่งแล้ว การเปิดทางให้ตัณหา โดยเฉพาะอย่างยิ่งตัณหาในทางเพศ เป็นการช่วยให้เกิดความก้าวหน้าบนหนทางแห่งสัจจะเพราะหากมีการปฏิบัติโดยถูกต้องแล้ว ตัณหาจะกลายเป็นวิถีทางที่นำไปสู่ความรอดพ้น^{๔๓}

ต่อมามีการอธิบายเพิ่มเติมถึงการปฏิบัติตนของนิคายนี้ในพุทธศตวรรษที่ ๑๗ นั้นว่า

ก. การพรำบนมนตร์และลงเลขยันต์ซึ่งเรียกว่าธารณีเป็นหนทางรอดพ้นสังสารทุกข์ได้เหมือนกัน การทำจิตให้เพ่งเล็งถึงสี่สังวรณะหรือทำเครื่องหมายต่างๆด้วยนิ้วมือซึ่งเรียกว่ามุทรา จะให้เกิดความศักดิ์สิทธิ์ ให้ลูทางรอดพ้นได้ ลัทธินี้เรียกสว่า มนตรยานหรือสัทธานุ,

ข. นับถือฉานิพุทธและพระโพธิสัตว์อย่างยิ่งยวด มีการจัดลำดับพระพุทธรูปเจ้าเป็นลำดับชั้น ในยุคนี้เกิดมีการนำเอาลัทธิศักดิ์เข้ามาบูชาด้วย จนทำให้พระฉานิพุทธและพระโพธิสัตว์มีพระชายาขนาบข้าง เหมือนพระอุมาเป็นศักดิ์ของพระศิวะ พระลักษมีเป็นศักดิ์ของพระวิษณุ ผู้เข้าสู่ นิพพานคือเข้าอยู่ในองค์นิราตมเทวี ลัทธิอย่างนี้เรียกว่าวัชรยาน ผู้อยู่ในลัทธิเรียกว่าวัชรจาร

^{๔๐} David J. Kalupahana, A History of Buddhist Philosophy : Continuities and discontinuities, p.226.

^{๔๑} จานงค์ ทองประเสริฐ, บ่อเกิดลัทธิประเพณีอินเดีย, (กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนจำกัด อรุณการพิมพ์, ๒๕๔๐), หน้า ๑๙๗.

^{๔๒} กรุณา-เรื่องอุไร กุศลาลัย, ภารตวิทยา, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๑๖), หน้า ๔๓๗.

^{๔๓} ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกโกวิวัฒน์, ศาสนาและปรัชญาในจีน ทิเบต และญี่ปุ่น, (กรุงเทพมหานคร : ๒๕๔๕), หน้า ๒๑๗.

ค. มีการเช่นปลีผีสาง โดยถือว่าถ้าอ่อนนบุนาจะสำเร็จผลประพาสความสุขได้ และเติมลักษณะพระฌานีพุทธให้มีปางดุร้ายอย่างนางกาลิ ซึ่งเป็นเหมือนพระนางอุมาที่ดุร้าย ลัทธินี้เรียกว่ากาลจักร”^{๔๔}

ในส่วนของลำดับขั้นของการฝึกตนแบบตันตระมี ๔ ระดับ คือ

ก. กิรียาตันตระ ว่าด้วยการกระทำ เป็นตันตระขั้นต้น ซึ่งให้ความสำคัญกับกิริยาท่าทาง ดังนั้นจึงมีวิธีฝึกที่เรียกว่ามูทรา การที่จะเข้าถึงพุทธภาวะได้บางครั้งก็เพียงแต่ตรึงนึกเห็นภาพขององค์พุทธะจนเกิดเป็นแสงสว่าง การเข้าถึงทางวากจาเพียงแต่ได้ยินเสียงกระซิบมนต์เบาๆ หรือท่องสาธยายมนต์จนเกิดเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพุทธภาวะ อุปกรณ์ในการฝึกคือการเพ่งกลิ่นและฟังเสียงสาธยายมนต์

ข. จรยาตันตระ ว่าด้วยความประพฤติ เน้นที่การฝึกฝนทางกายและการฝึกฝนภายใน คือการฝึกจิต การฝึกก็ให้นึกเห็นเทพเจ้าองค์ใดองค์หนึ่งจนเกิดเป็นนิมิตประจำตัว ที่นิยมมากที่สุดคือพระไวโรจนะพุทธเจ้า

ค. โยคะตันตระ ว่าด้วยโยควิธี เน้นการฝึกจิตภายในมากกว่าการฝึกกิริยาภายนอก มีวิธีการในการฝึกค่อนข้างจะพิเศษโดยการอธิบายถึงอาณาจักรแห่งวัชระและมรรควิธีในการชำระกายให้บริสุทธิ์

ง. อนุตตรโยคะ ว่าด้วยโยควิธีอย่างยิ่งยวด โดยการฝึกฝนภายในจิตอย่างเดียวโดยไม่ต้องห่วงกังวลเรื่องกิริยาภายนอก ซึ่งเป็นตันตระขั้นสูงสุด การฝึกจิตในระดับนี้จะต้องอาศัยอาจารย์ผู้ชำนาญ ซึ่งจะคอยถ่ายทอดคำสอนสำคัญ โดยการแสดงรหัสลับ ซึ่งเป็นคำสอนที่ลับอาจารย์จะถ่ายทอดให้แก่ศิษย์ที่ผ่านการฝึกจิตจนถึงระดับแล้วเท่านั้น ลูกศิษย์จะต้องคอยตีความและนำเอามาฝึกจนเกิดเป็นเอกลักษณ์ขึ้นในตน^{๔๕}

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ วิพากษ์ประจำสัปดาห์

๔.๑ พุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยาน คือสำนักที่กล่าวถึงเรื่องใดบ้าง และมีประเด็นศึกษาในเรื่องดังกล่าวอย่างไร?

๔.๒ วิเคราะห์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยานศึกษาในประเด็นใดบ้าง พร้อมยกเหตุผลประกอบ

๔.๓ วิพากษ์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยานว่าท่านเห็นด้วยหรือไม่ เพราะอะไร

^{๔๔} เสถียรโกเศศ-นาคะประทีป, *ลัทธิของเพื่อน*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์พิราบ, ๒๕๓๗), หน้า ๑๖๖.

^{๔๕} Alex Waymann, *Tantric Buddhism*, (Delhi: Motilan, 1997),p.12.

๕. บรรณานุกรม

- กรุณา-เรืองอุไร กุศลาสัย. **ภารตวิทยา**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๑๖.
- จำนงค์ ทองประเสริฐ. **ปอเกิดลัทธิประเพณีอินเดีย**. กรุงเทพฯ : อรุณการพิมพ์, ๒๕๔๐.
- เชอเกียม ตรุงปะ रिโปเซ และฟรานเซสกา เฟอร์แมนเติล. **คัมภีร์มรณศาสตร์แห่งทิเบต**, แปลโดย อนุสรณ์ ติพยวรรณ์. กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๕๗.
- เชอเกียม นัมไก นอร์บู. **ชกเซน : คำสอนลับแห่งวัชรยาน วิถีธรรมสู่การรู้แจ้ง**, แปลโดย รุจิรา เจริญศักดิ์. กรุงเทพมหานคร : สวณเงินมีมา, ๒๕๖๑.
- ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ (ชัญเสน). **พระพุทธศาสนาแบบทิเบต**. กรุงเทพฯ: ส่องสยาม, ๒๕๓๘.
- พระคณาจารย์จีนธรรมสมาธิวัตร (เย็นเต็ก) และคณะสงฆ์จีนนิกาย. **พระพุทธศาสนามหายาน**. กรุงเทพมหานคร : ธนาการกรุงเทพ จำกัด, ๒๕๓๑.
- พระพรหมบัณฑิต. **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา**. พระนครศรีอยุธยา : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๖๑.
- พระสงฆ์จื๊ง. **วัชรปรัชญาปารมิตาสูต**. แปลโดย อมร ทองสุก. พิมพ์ครั้งที่ ๓. ปทุมธานี : ชุณหวัตร, ๒๕๕๐.
- ทวีวัฒน์ ปุณทริกโกวัฒน์. **ศาสนาและปรัชญาในจีน ทิเบต และญี่ปุ่น**. กรุงเทพมหานคร : ๒๕๔๕.
- โรเบิร์ต เทอร์แมน. **สาระพระพุทธศาสนาของทิเบต**. แปลโดย ส.ศิริรักษ์. พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพมหานคร : เคล็ดไทย, ๒๕๔๖.
- สันตินา ปีเตอร์ เดลลา. **ต้นไม้แห่งโพธิ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิปรัชญา**. พิมพ์ครั้งที่ ๔. นนทบุรี : ภาพพิมพ์, ๒๕๖๑.
- เสถียร โพธิ์นันทะ. **ปรัชญามหายาน**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๑.
- เสถียรโกเศศ-นาคะประทีป. **ลัทธิของเพื่อน**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ฟ้าราบ, ๒๕๓๗.
- สุลักษณ์ ศิวรักษ์. **พุทธศาสนาดั้งเดิมหรือวัชรยาน**. กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย, ๒๕๔๒.
- ส.ศิริรักษ์. **พุทธศาสนากับปัญหาทางเพศและลึกลับผ้าเหลือง**. กรุงเทพมหานคร : ส่องสยาม, ๒๕๕๓.
- วศิน อินทสระ. **พุทธปรัชญามหายาน**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๐.
- เสฐียร พันธรักษ์. **พุทธศาสนามหายาน**. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๔๓.
- วศิน อินทสระ. **สาระสำคัญแห่งพุทธปรัชญามหายาน**. พิมพ์ครั้งที่ ๒, กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ธรรมดา, ๒๕๕๐.
- Alex Waymann. **Tantric Buddhism**. Delhi: Motilan, 1997.
- David J. Kalupahana. **A History of Buddhist Philosophy : Continuities and discontinuities**. Hawai : University of Hawai Press, 1992.
- H.H.the Dalai Lama, Tsong-ka-pa and Jeffrey Hopkins. **Tantra in Tibet**. London : Allen & Unwin, 1977.
- Indra Majupuria. **Tibetan Women**. India : M.Devi, 1990.
- June Campbell, Gender. **Identity and Tibetan Buddhism**. Delhi : Motilal Banardass Publishers, 2003.

บรรณานุกรม

- กীরติ บุญเจือ. **จริยศาสตร์สำหรับผู้เริ่มเรียน**. กรุงเทพมหานคร : ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๔๒.
- กীরติ บุญเจือ. **แก่นปรัชญายุคกลาง**. กรุงเทพมหานคร : ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๗.
- กรุณา-เรืองอุไร กุศลาสัย. **ภารตวิทยา**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๑๖.
- คณะกรรมการโครงการสหทานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เฉลิมพระเกียรติ
พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว. **สหทานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เล่ม ๑**.
กรุงเทพมหานคร ประยูรสาส์นไทย การพิมพ์, ๒๕๕๖.
- เจษฎา ทองรุ่งโรจน์. **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย**. กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗.
- จำนงค์ ทองประเสริฐ. **ป่อเกิดลัทธิประเพณีอินเดีย**. กรุงเทพฯ : อรุณการพิมพ์, ๒๕๔๐.
- เซอเม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก. **สุขาวัตถุยุทธ์**. กรุงเทพมหานคร : โครงการตำราและ
วิชาการมหาวิทยาลัย คณะสงฆ์จีนนิกายแห่งประเทศไทย ชมรมมหายาน และคณะศิษยานุ
ศิษย์, ๒๕๕๓.
- ชาญณรงค์ บุญหนุน. “แนวคิดและรูปแบบการปกครองคณะสงฆ์ไทย”. **พุทธศาสนศึกษา ปีที่ ๕**
ฉบับที่ ๒-๓ พฤษภาคม-ธันวาคม ๒๕๔๑.
- เชอเกียม ตรุงปะ रिโมเซ และฟรานเชสกา เฟอร์แมนเต้. **คัมภีร์มรณศาสตร์แห่งทิเบต**, แปลโดย
อนุสรณ์ ติพยานนท์. กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิโกลดสัมทอง, ๒๕๕๗.
- เชอเกียล นัมไค นอร์บู. **ชกเซน : คำสอนลับแห่งวัชรยาน วิถีธรรมสู่การรู้แจ้ง**, แปลโดย รุจิรา เจริญ
ศักดิ์. กรุงเทพมหานคร : สวณเงินมีมา, ๒๕๖๑.
- ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ (ชัญเสน). **พระพุทธรูปแบบทิเบต**. กรุงเทพฯ : ส่องสยาม, ๒๕๓๘.
- ทวีวัฒน์ ปุณทริกวิวัฒน์. **ศาสนาและปรัชญาในจีน ทิเบต และญี่ปุ่น**. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ,
๒๕๔๕.
- ไฉ่เต๋ ไตตารัว ซูชูกิ. **คัมภีร์มหายาน ลังกาวดารสูตร**. แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สม
จินต์ สมมาปญโญ). กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,
๒๕๕๓.
- เนืองน้อย บุญเนตร. **จริยศาสตร์ตะวันตก : ค้านท์ มิลล์ ฮอบส์ รอลส์ ชาร์ตส์**. กรุงเทพมหานคร :
สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.
- ประทุม อังกูโรหิต. **พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ : ข้อโต้แย้งทางปรัชญา**.
กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๓.
- พระคณาจารย์จีนธรรมสมาธิวัตร (เย็นเต็ก) และคณะสงฆ์จีนนิกาย. **พระพุทธรูปนามมหายาน**.
กรุงเทพมหานคร : ธนาคารกรุงเทพ จำกัด, ๒๕๓๑.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๒๔.
นนทบุรี : บริษัท เอส.อาร์.พรินต์ติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๕๓.
- _____. **พุทธธรรม ฉบับขยายความ**. พิมพ์ครั้งที่ ๓๓. กรุงเทพมหานคร : ผลิตัมม์, ๒๕๕๕.
- พระพรหมบัณฑิต. **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา**. พระนครศรีอยุธยา :
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๖๑.
- พระมหากันต์ วฑฒนวิโส. “การศึกษาเปรียบเทียบแนวความคิดเรื่องเกณฑ์ตัดสินทางจริยธรรมใน

จริยศาสตร์ของค่านักบวชในพุทธจริยศาสตร์ตามพระคัมภีร์ของพระพุทธเจ้า (ประยุทธ์ ปยุตโต)". **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต**. มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕.

พระมหาธวัช ติกขปัญโญ (ไกรยะพันธ์). "การศึกษาเปรียบเทียบทฤษฎีความรู้ของพุทธปรัชญาเถรวาทกับเบอร์ทรันด์ รัสเซลล์". **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต**. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๔.

พระมหามานพ กวีวิไล (นักการเรือน). "การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องญาณวิทยา ในพุทธปรัชญา", **วิทยานิพนธ์ศาสนศาสตรมหาบัณฑิต**. สภาการศึกษามหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕.

พระมหาสมบุญ วุฑฒิกโร (พรรณา). จิตตมาตรของนิกายโยคอาจารย์ : การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น. **วิทยานิพนธ์ดุษฎีบัณฑิต**. บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐.

พระสงฆ์จก. **วัชรปรัชญาปารมิตาสูต**. แปลโดย อมร ทองสุก. พิมพ์ครั้งที่ ๓. ปทุมธานี : ชุนหวัด, ๒๕๕๐.

พระพุทธโฆสะ. **คัมภีร์วิสุทธิมรรค**. แปลและเรียบเรียงโดย สมเด็จพระพุฒาจารย์ (อาจ อาสภมหาเถร. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : บริษัท ประยวรงค์พรินต์ติ้ง จำกัด, ๒๕๕๖.

พระศรีคัมภีร์ญาณ (สมจินต์ วันจันทร์). **พุทธปรัชญา**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙.

พุทธทาสภิกขุ. **ภาษาคน-ภาษาธรรม**. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ๒๕๓๗.

_____. **ตัวกู-ของกู**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๔๘.

_____. **นิพพาน**. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ม.ป.ป.

_____. **ปฏิจจสมุปบาท**. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ม.ป.ป.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**.

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกโกวิวัฒน์. **ศาสนาและปรัชญาในจีน ทิเบต และญี่ปุ่น**. กรุงเทพมหานคร : ๒๕๔๕.

ธีเรนทรโมฮัน ทัตตะ. **ปรัชญาอินเดีย**. แปลโดย สนั่น ไซยานกุล. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙.

รัตนา ตันบุญเต็ก. **ปรัชญาคืออะไร**. กรุงเทพมหานคร : อมรินทร์การพิมพ์, ม.ป.ป.).

ราชบัณฑิตยสถาน. **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย**. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : บริษัท เท็กซ์ แอนด์ เจอร์นัล พับลิเคชั่น จำกัด, ๒๕๔๓.

โรเบิร์ต เทอร์แมน. **สาระพระพุทธศาสนาของทิเบต**. แปลโดย ส.ศิริรักษ์. พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพมหานคร : เคล็ดไทย, ๒๕๔๖.

วัชรระ งามจิตต์เจริญ. **พุทธศาสนาเถรวาท**. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๕๐.

_____. "แนวความคิดเรื่องอันตรายในพุทธศาสนาเถรวาท". **วารสารศิลปศาสตร์ ปีที่ ๘ ฉบับที่ ๑ มกราคม-มิถุนายน, ๒๕๕๑**.

วิทย์ วิศทเวทย์. **ปรัชญาทั่วไป : มนุษย์ โลก และความหมายของชีวิต**. พิมพ์ครั้งที่ ๘. กรุงเทพมหานคร : อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๓๑.

- **ปรัชญาการศึกษา.** กรุงเทพมหานคร : โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๕.
- วิทย์ วิศทเวทย์ และ เสฐียรพงษ์ วรรณปก. **หนังสือเรียนสังคมศึกษา รายวิชา ส. ๔๐๒.** กรุงเทพมหานคร : อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๓๐.
- วิศรุต ภูใหม่ทอง. “คุณค่ากับสิ่งที่เชื่อว่าเป็นจริง : อ่านใหม่ The Will to Believe ของวิลเลียม เจมส์”. **ข้า ค่า ข่า : อัตลักษณ์ คุณค่า ความรุนแรง.** บรรณาธิการโดยสุวรรณา สถาอานันท์, กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๕.
- สมภาร พรหมทา. **มนุษย์กับศาสนา.** กรุงเทพมหานคร: ศยาม, ๒๕๔๖.
- **พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม.** พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร: ศยาม, ๒๕๔๘.
- **พุทธปรัชญาในอภิปรัชญา.** กรุงเทพมหานคร : ปัญญินทร์ บุ๊คส์ บายดิ้ง, ๒๕๕๙.
- สตีจันทร ชัดเตอร์จี. **ปรัชญาอินเดีย.** แปลโดย สนั่น ไชยานุกุล. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙.
- สุวรรณา สถาอานันท์. **ศรัทธากับปัญญา : บทสนทนาทางปรัชญาว่าด้วยศาสนา.** พิมพ์ครั้งที่ ๒ . กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๐.
- สุจิตรา อ่อนค้อม. **ปรัชญาเบื้องต้น.** พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพมหานคร : อักษราพิพัฒน์, ๒๕๔๕.
- โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์. **ปรัชญาทั่วไป.** พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๖๑.
- สันตินา ปีเตอร์ เดลลา. **ต้นไม้แห่งโพธิ์ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิปรัชญา.** พิมพ์ครั้งที่ ๔. นนทบุรี : ภาพพิมพ์, ๒๕๖๑.
- เสถียร โพธิ์นันทะ. **ปรัชญามหายาน.** กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๑.
- **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา.** พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓.
- เสถียรโกเศศ-นาคะประทีป. **ลัทธิของเพื่อน.** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์พิราบ, ๒๕๓๗.
- สุลักษณ์ ศิวรักษ์. **พุทธศาสนาต้นตระกูลหรือวัชรยาน.** กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย, ๒๕๔๒.
- สุมาลี มหณรงค์ชัย. **พระนาคาชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง.** กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๘.
- ส.ศิวรักษ์. **พุทธศาสนากับปัญหาทางเพศและลึกลับผ้าเหลือง.** กรุงเทพมหานคร : ส่องศยาม, ๒๕๕๓.
- วศิน อินทสระ. **พุทธปรัชญามหายาน.** กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๐.
- เสฐียร พันธรักษ์. **พุทธศาสนามหายาน.** พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๔๓.
- วศิน อินทสระ. **สาระสำคัญของพุทธปรัชญามหายาน.** พิมพ์ครั้งที่ ๒, กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ธรรมดา, ๒๕๕๐.
- อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์. **พระพุทธศาสนามหายาน.** พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.
- Alex Waymann. **Tantric Buddhism.** Delhi: Motilan, 1997.

- Bronwyn Finnigan. "Buddhist Idealism". In **Idealism : New essays in Metaphysics**.
edited by Tyron Goldschmidt&Kenneth L. Pearce.New York : Oxford
University Press,2017.
- Charles Taliaferro. "Philosophy of Religion". in **The Blackwell Companion to
Philosophy**. Edited by NICHOLAS BUNNIN and E. P. TSUI-JAMES, SECOND
EDITION. UK : Blackwell Publishers Ltd,2003.
- Chakravarthi Ram-Prasad. **Eastern Philosophy**. London : Weidenfeld&Nicolson,2005.
- C.L.Stevenson. **Ethics and Language**. New York : Yale University Press,1944.
- _____. "The Emotive Meaning of Ethical Term 1937", **Facts and Values :
Studies in Ethical Analysis**. New York : Yale University Press,1963.
- David J. Kalupahana. **A History of Buddhist Philosophy : Continuities and
discontinuities**. Hawai : University of Hawai Press,1992.
- _____. **The Buddha's Philosophy of Language**. Sri Lanka : A Sarvodaya
Vishva Lekha Publication, 1999.
- _____. **Buddhist Philosophy : A Historical Analysis**. 2nd Printing. Honolulu : the
University Press of Hawii, 1977.
- K.N.Jayatileke. **The Message of the Buddha**. ed. by Ninian Smart. London : Allen &
Unwin Ltd.,1975.
- _____. **Early Buddhist Theory of Knowledge**. Delhi : George Allen & Unwin
Ltd.,2004.
- G.E.Moore. **Philosophical Studies**. London : Arthur Barker Ltd.,1969.
- H.H.the Dalai Lama, Tsong-ka-pa and Jeffrey Hopkins. **Tantra in Tibet**. London : Allen&
Unwin,1977.
- Harold H. Titus. **Living Issues in Philosophy**. New Delhi : Eurasia Publishing
House Ltd.,1968.
- Immanuel Kant. **The Moral Law**. tr. By H.J. Paton. London : Hutchison
University Library, 1969.
- Indra Majupuria. **Tibetan Women**. India : M.Devi,1990.
- JONARDON GANERI. 'Hinduism' . In **A Companion to Philosophy of Religion**. Ed. by
Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn.Second Edition. Oxford:
Blackwell Publishing Ltd.,2010.
- Jidunath Sinha. **Introduction to Philosophy**. Calcutta : Sinha Publishing
House,1968.
- John Hospers. **An Introduction to Philosophical Analysis**. London :
Routledge,1990.
- June Campbell, Gender. **Identity and Tibetan Buddhism**. Delhi : Motilal Banardass

Publishers,2003.

Martin Davies. "Foundational Issues in the Philosophy of Language". in **The Blackwell Guide to the Philosophy of Language**. edited by Michael Devitt and Richard Hanley. UK: Blackwell Publishing Ltd.,2006.

Ramakrishna Puligandla. **Fundamentals of Indian Philosophy**. 4th impression. New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008.

Robert Audi. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**.Second Edition. New York : Cambridge University Press,1999.

Th.stcherbatsky. **buddhist Logic Volume I**. New York : DoverPublications Inc.,1962.

W.V.O.Quine. **Epistemology Naturalized**. ed.by Linda Martin Alcoff. Massachusetts : Blackwell, 1998.

ประวัติผู้แต่ง

ชื่อ พระมหาวิญชัยกิตติเมธี (เหมประไพ)
ภาควิชา ศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
ที่อยู่ปัจจุบัน ๒๖๖ ถ.จักรวรรดิ เขตสัมพันธวงศ์ กรุงเทพมหานคร
๑๐๑๐๐



ประวัติการศึกษา

- พุทธศาสตรบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ. ๒๕๔๒
- พุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ. ๒๕๔๘
- พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญามหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ. ๒๕๕๗
- เปรียญธรรม ๙ ประโยค พ.ศ. ๒๕๕๐

ประวัติการทำงาน

- อาจารย์ประจำหลักสูตรพุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา วิทยาลัยสงฆ์พุทธปัญญาศรีทวารวดี
- อาจารย์ประจำภาควิชาศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

รางวัลเกียรติคุณ

- รางวัลผู้ทำคุณประโยชน์ต่อพระพุทธศาสนา (เสาเสมอธรรมจักร) สาขาแต่งหนังสือทางพระพุทธศาสนา
- รางวัลเชิดชูเกียรติพระธรรมทูตและพระวิทยากรที่ทุ่มเททำงานเผยแผ่ในพื้นที่ ๕ จังหวัดชายแดนใต้

ผลงานตีพิมพ์

- หนังสือเรื่อง ปัญหาปรัชญา. กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิหยดธรรม, ๒๕๖๐.