

“ผลกรรมดี-ชั่วอยู่ที่ไหน” : ตรรกศาสตร์เชิงพุทธในมิลินทปัญหา

อำนาจ ยอดทอง*

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาวิเคราะห์ปัญหาว่าด้วย “กัมมผลัตถิภาวปัญหา” (ปัญหาเกี่ยวกับที่อยู่ของผลกรรม) ตามหลักตรรกศาสตร์เชิงพุทธ จากการศึกษาพบว่า ตามหลักพระพุทธศาสนาเมื่อมนุษย์กระทำความดีหรือกรรมชั่ว ผลกรรมไม่ได้อยู่ที่รูป (กาย) อีกทั้งยังบอกไม่ได้ว่าอยู่ที่นามหรือจิต อันเนื่องมาจากคุณลักษณะของจิตที่เป็นอนิจจัง ทุกขัง และอนัตตา เกิดดับสืบต่อเนื่องกันไปตลอดเวลา เนื่องด้วยคุณลักษณะเช่นนี้นั่นเอง เมื่อพระนาคเสนถูกพระเจ้ามิลินท์ตรัสถามเกี่ยวกับที่อยู่ของกรรม ท่านจึงตอบว่าไม่สามารถบอกได้ โดยการเปรียบเทียบผลกรรมด้วยเงา แต่หากพิจารณาวิธีการตอบตามหลักตรรกศาสตร์ตะวันตก เช่น กฎแห่งการไม่อ้างข้อความอย่างอื่น (The Law of Excluded Middle) เป็นต้น ถือว่า คำถามเช่นนี้เป็นคำถามบังคับให้ตอบว่าผลกรรมอยู่ที่ไหน หรือผลกรรมไม่มี (ไม่มีที่อยู่แสดงว่าไม่มีผลกรรม) ซึ่งไม่ว่าจะเลือกตอบอย่างไรพระพุทธศาสนาถือว่าเป็นมิจฉาปฏิญญาที่สุตโองไปด้านใดด้านหนึ่ง ดังนั้นพระนาคเสนจึงเลือกตอบแบบทางสายกลางตามวิธีการและหลักการทางพระพุทธศาสนา

คำสำคัญ : ผลกรรม, ตรรกศาสตร์เชิงพุทธ

Abstract

This article aims at analytically studying the issue of “Kamma-phalaatthibhāvaṇhā” (a problem about the place where the results of Karma are) according to the principles of the Buddhist logic. From the study, it is found that according to Buddhism, when people do good or bad Karma, the results of the Karma do not exist in the body, and cannot be told that they exist in the minds because of the Three Characteristics (Tilakkhana) of the minds:- the impermanence, the state of suffering, and the soullessness. The minds arise and extinguish continuously at all time. Because of these states of mind, when Ven. Nāgasena was asked about the place of Karma by the King Milinda, he answered “I can’t reply you about that.” And then, Ven. Nāgasena explained this matter by comparing the result of Karma to the

* พธ.บ. (สังคมศึกษา), บธ.บ. (การจัดการทั่วไป), พธ.ม. (ปรัชญา), พธ.ด. (พระพุทธศาสนา), มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย อาจารย์ประจำภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล ต.ศาลายา อ.พุทธมณฑล จ.นครปฐม.

shadow. If we consider the method of his answer according to the principles of western logic, such as the Law of Excluded Middle, it will be found that this question was forced to answer where the results of Karma exist, or that there are no results of Karma (no places mean no results). In addition, no matter what Ven. Nāgasena chose to answer (whether there is the result of Karma or there is not), his answer is a wrong view that is, according to Buddhism, extreme in any way. The Middle way, according to the Buddhist principle, was therefore chosen to be answered by Ven. Nāgasena.

Keywords: results of the Karma, Buddhist logic

๑. บทนำ

พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาอเทวนิยม ไม่เชื่อว่ามีพระเจ้าสร้างโลกและสรรพสิ่ง ตลอดจนทั้งกำหนดชะตากรรมของมนุษย์และสัตว์ ที่เรียกว่า “พระเจ้าลิขิต” หรือ “พรหมลิขิต” แต่เชื่อกรรมลิขิตว่า ทุกสิ่งทุกอย่างเกิดขึ้นและเป็นไปตามเหตุปัจจัย หรือเป็นไปตามกรรม (พิน ดอกบัว, ๒๕๕๕: ๒๗๙) ดังที่พระผู้มีพระภาคเจ้าได้ตรัสกับ ศุภมานพโตทยบุตร ว่า “มานพ สัตว์ทั้งหลายมีกรรมเป็นของตน มีกรรมเป็นทายาท มีกรรมเป็นกำเนิด มีกรรมเป็นเผ่าพันธุ์ มีกรรมเป็นที่พึ่งอาศัย กรรมย่อมจำแนกสัตว์ทั้งหลายให้เลวและดีต่างกัน” (ม.อ. (ไทย) ๑๔/๒๔๙/๓๕๐) พระพุทธศาสนาจึงเชื่อว่า มนุษย์ทุกคนล้วนเคยเกิดมาแล้วนับชาติไม่ถ้วน และเกิดในภพภูมิที่ดีบ้าง ไม่ดีบ้าง ตามกฎแห่งกรรมและสังสารวัฏ และหลักการทั้ง ๒ นี้ แม้ไม่สามารถพิสูจน์ให้สมบูรณ์ได้เต็มที่ในปัจจุบันชาติ เพราะว่าผลของกรรมบางอย่างให้ผลในปัจจุบันชาติ บางอย่างให้ผลในชาติหน้า และบางอย่างให้ผลในชาติต่อไป เป็นวัฏจักรแห่งสังสารวัฏ ไม่มีที่สิ้นสุด ก่อเกิดเป็นวงจรแห่งภพจักรที่หมุนเวียนต่อเนื่องเรื่อยไป กล่าวคือ กิเลส (กิเลสวัฏฏ์) ก่อให้เกิดการกระทำกรรมดี-ชั่ว และเมื่อกระทำกรรมต่างๆ แล้ว (กรรมวัฏฏ์) ลำดับต่อไปก็ต้องรับผลแห่งกรรม เวียนว่ายตายเกิดไม่มีที่สิ้นสุด จนกว่าจะหมดกรรม ล้นภพชาติ (เป็นพระอรหันต์) วงจรแห่งสังสารวัฏเหล่านี้จึงจะสิ้นสุด แต่ก่อนที่กรรมจะถึงจุดสิ้นสุดนั้น กลับก่อให้เกิดคำถามตามมาว่า “ผลกรรมต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นกรรมดีหรือกรรมชั่ว ที่บุคคลกระทำไปแล้ว มีหรือไม่ ถ้าหากว่ามี ผลกรรมต่างๆ เหล่านั้นไปอยู่ที่ไหน” ซึ่งคำถามเหล่านี้ นับว่าเป็นข้อสงสัยของชาวพุทธหลายๆ คน ไม่ว่าในอดีตหรือในปัจจุบัน โดยเฉพาะในอดีตบุคคลที่มีความสงสัยในประเด็นนี้ คือ พระเจ้ามิลินท์ (Milinda หรือ Menander) ซึ่งพระองค์ได้ได้ตรัสถามเกี่ยวกับที่อยู่แห่งผลกรรม (กัมมผลอติปัญหา) ที่บุคคลกระทำแล้ว และยังไม่ให้ผล รอที่จะให้ผลในลำดับต่อไปว่า “อยู่ที่ไหน” ต่อ

พระนาคเสน ซึ่งพระเถระก็ทูลตอบปัญหาดังกล่าวนี้อย่างชาญฉลาด พร้อมทั้งยกอุปมาเปรียบเทียบได้อย่างแยบยลและชัดเจน ดังนั้นในที่นี้เรายังได้ศึกษาวิเคราะห์ปัญหาดังกล่าวและคำตอบเหล่านั้นตามหลักตรรกศาสตร์เชิงพุทธในลำดับต่อไป

๒. เรื่องย่อ

กัมมผลอติปัญหา คือ ปัญหาเกี่ยวกับที่อยู่แห่งผลกรรม เป็นปัญหาที่ ๕๖ ในวรรคที่ ๕ แห่งมิลินทปัญหา ซึ่งพระเจ้ามิลินท์ตรัสถามพระนาคเสน เรื่องราวในตอนนี้มีใจความสำคัญดังนี้

พระเจ้ามิลินท์ตรัสถามว่า “พระผู้เป็นเจ้าของกรรมที่เป็นกุศล (ดี) ก็ตาม อกุศล (ชั่ว) ก็ตามที่นามรูปอันนี้ทำแล้ว กรรมเหล่านั้นจะไปอยู่ที่ไหน”

พระนาคเสนทูลตอบว่า “กรรมเหล่านั้นก็ต้องติดตามไปเหมือนกะเงาติดตามตัวไปฉะนั้น”

พระเจ้ามิลินท์ตรัสถามว่า “พระผู้เป็นเจ้าของสามารถชี้กรรมเหล่านั้นว่า อยู่ที่นี้ หรือที่นี้ได้หรือไม่”

พระนาคเสนทูลตอบว่า “อาตมาไม่สามารถ”

พระเจ้ามิลินท์ตรัสถามว่า “ขอพระคุณเจ้าจงอุปมาให้ข้าพเจ้าฟัง”

* ราชอาท ภนเต นาคเสน อิมินา นามรูปเณ กมมํ กตํ กุสลํ วา อกุสลํ วา กุหิ ตานิ กมมานิ ตัญจนตติยา เถโร อาท อนุพณเณยฺย โข มหาราช ฉายาว อนุปายนิตฺตา สกกา ปน ภนเต นาคเสน ตานิ กมมานิ นิทลลิตฺตํ อิท วา อิท วา ตานิ กมมานิ ตัญจนตติยา น สกกา มหาราช ตานิ กมมานิ นิทลลิตฺตํ อิท วา อิท วา ตานิ กมมานิ ตัญจนตติยา อุปมํ ภนเต กโรหิตฺตา ตํ กิ มณฺเณสิ มหาราช ยานิมานิ รุกขานิ อนินพตฺตผลานิ ตานิ ผลานิ สกกา นิทลลิตฺตํ อิท วา อิท วา ตานิ ผลานิ ตัญจนตติยา น ทิ ภนเตตฺตา เอวเมว โข มหาราช อพฺโพณินาย สนตติยา น สกกา ตานิ กมมานิ นิทลลิตฺตํ อิท วา อิท วา ตานิ กมมานิ ตัญจนตติยา กลฺโลสิ ภนเต นาคเสนตฺตา

กัมมผลอติปัญหาอุปมา อัญญา : มิลินทปัญหา (บาลี), หน้า ๙๙.



พระนาคเสนทูลถามว่า “พระองค์จะทรงพระดำริเห็นความข้อนี้เป็นไฉน : ต้นไม้เหล่าใดยังไม่ออกผล พระองค์จะทรงสามารถชี้ผลของต้นไม้เหล่านั้นว่า อยู่ที่นี่ หรือที่นี่ได้หรือไม่”

พระเจ้ามิลินทร์ตรัสตอบว่า “ไม่ได้พระเจ้าผู้เป็นเจ้า”

พระนาคเสนทูลตอบว่า “ข้อนี้ฉันใด ถึงอาตมภาพก็ไม่สามารถที่จะชี้กรรมเหล่านั้นได้ว่า อยู่ที่นี่ หรือที่นี่ เหมือนฉะนั้น”

พระเจ้ามิลินทร์ตรัสตอบว่า “พระเจ้าผู้เป็นเจ้าของฉลาดจริงๆ”

(มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๗: ๘๗)

๓. วิธีการและหลักการในทางพระพุทธศาสนา กับคำตอบของพระเจ้ามิลินทร์

จากประเด็นเรื่อง กัมมผลอรรถิภาวปัญหา ปัญหาเกี่ยวกับที่อยู่แห่งผลกรรมดี (กุศล) และกรรมชั่ว (อกุศล) ซึ่งในคำถามและคำตอบระหว่างพระเจ้ามิลินทร์กับพระนาคเสนที่ได้สนทนากันนั้น จะเห็นว่า เมื่อพระเจ้ามิลินทร์ตรัสถามว่า กรรมที่บุคคลกระทำแล้วนั้นไปอยู่ที่ไหน คำถามนี้พระนาคเสนมิได้ตอบโดยตรง แต่ท่านกลับกล่าวว่า กรรมที่บุคคลกระทำเหล่านั้นจะต้องติดตามเขาไปเหมือนกับเงาที่ติดตามตัวไป หากเราพิจารณาจากคำตอบนี้ดูเหมือนว่า ไม่ใช่เป็นการตอบคำถาม แต่เป็นการหลีกเลี่ยงการตอบว่าอยู่ที่ไหนมากกว่า ดังนั้น ในการวิเคราะห์เราจะแยกเป็นเหตุผลในการวิเคราะห์ ๒ ประการ คือ (๑) เหตุผลในด้านวิธีการ (๒) เหตุผลในด้านหลักการ

๓.๑ เหตุผลในด้านวิธีการ

เหตุผลด้านนี้ หมายถึง เหตุผลในด้านวิธีการที่พระนาคเสนใช้ในการตอบปัญหาของพระเจ้ามิลินทร์ หรือเป็นการพิจารณาในด้านวิธีการตอบที่มีความสัมพันธ์กับหลักการ กล่าวคือ

“ทำไมพระนาคเสนต้องหลีกเลี่ยงการตอบเล่า”

สาเหตุที่ท่านจำต้องหลีกเลี่ยงการตอบคำถามแบบตรงไปตรงมา ก็เนื่องด้วยเหตุผล ๒ ประการด้วยกันคือ

(๑) หากตอบว่า อยู่ที่นี่ หรืออยู่ที่นี่ หรืออยู่ที่ใด ๆ ก็ตาม ล้วนแสดงให้เห็นว่า ผลของกุศลกรรมและอกุศลกรรมอาศัยอยู่นั้น อยู่ในกาละ (เวลา) ใดกาละหนึ่ง และเทศะ (สถานที่) ใดเทศะหนึ่ง และหากสิ่งหรือสภาวะที่ขึ้นอยู่กับกาละและเทศะมีอยู่ ก็จะแสดงให้เห็นว่า สิ่งนั้นย่อมเป็นอัตตา เป็นพวกมิฉชาติภูฏิสฝ่ายสัสสตทิฏฐิ (ความเห็นว่ายั่งยืน) (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน ส.ช. (ไทย) ๑๗/๘๑/๑๓๒-๑๓๓) แต่ปรากฏว่า พระพุทธศาสนาปฏิเสธอัตตา และถือว่าสรรพสิ่งทั้งหลายทั้งปวงเป็นอนัตตา (ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๒๗๙/๑๑๔) ดังนั้น ไม่ว่าท่านจะตอบว่า “บุญ” ซึ่งเป็นผลของกุศลกรรม และ “บาป” ซึ่งเป็นผลของอกุศลกรรม อยู่ที่ใดก็ตาม ล้วนเข้าได้กับแนวคิดที่เป็นฝ่ายอัตตาทั้งสิ้น

(๒) แต่หากว่าท่านตอบปฏิเสธว่า “ไม่ได้อยู่ที่ไหนเลย” แม้ว่าจะสามารถหลีกเลี่ยงคำตอบฝ่ายสัสสตทิฏฐิไม่ได้ แต่ก็จะไปเผชิญกับลัทธิฝ่ายอุจเฉททิฏฐิ (ความเห็นว่ายวายเป็นสูญ) (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน ที.ส. (ไทย) ๙/๑๗๑/๕๖-๕๗. และ ส.ช. (ไทย) ๑๗/๘๑/๑๓๓.) เพราะการปฏิเสธผลกรรมว่าไม่ได้อยู่ที่ใด แสดงว่าอัตตาที่ทำการนั้นขาดสูญไปแล้ว ผลกรรมจึงไม่มีที่อยู่ และเมื่อผลกรรม (บุญบาป) ไม่มีที่อยู่ ก็จะแสดงว่าจะไม่มีการให้ผล นั่นก็คือ ผลของการกระทำกรรมดีและกรรมชั่วไม่มีผล หรือสูญเปล่า ไม่มีการกระทำ หรือการกระทำไม่มีผล ซึ่งตรงกับพวก อภิปริยทิฏฐิ (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน ม.ม. (ไทย) ๑๗/๙๗/๑๐๐-๑๐๑)

จากเหตุผลข้างต้นจะเห็นว่า ไม่ว่าพระนาคเสนจะตอบคำถามของพระเจ้ามิลินทร์ อย่างไรก็ดีอย่างหนึ่งก็ตาม ล้วนตกอยู่ในฝ่ายมิฉชาติภูฏิอย่างใดอย่างหนึ่งทั้งสิ้น ดังนั้น วิธีการที่ดีที่สุดก็คือ การเลี่ยงคำตอบแบบตรงไปตรงมา

แต่หันมาใช้ในการตอบด้วยการอธิบายสั้นๆ ด้วยคำอุปมาว่า “กรรมเหล่านั้นก็ต้องติดตามไปเหมือนกะเงาติดตามตัวไป ฉะนั้น”

คำตอบของพระนาคเสนยืนยันอะไร

พระนาคเสนทูลตอบพระเจ้ามิลินทว่า “กรรมเหล่านั้นก็ต้องติดตามไปเหมือนกะเงาติดตามตัวไป ฉะนั้น” เป็นการยืนยันหลักการต่อไปนี้ คือ

(๑) ผลของกรรมต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นกรรมดี (กุศล) และกรรมชั่ว (อกุศล) ที่บุคคลกระทำไปแล้วนั้น จะไม่สูญหรือจะไม่หายไปไหน

(๒) แต่ก็ไม่สามารถบอกได้ว่าอยู่ที่ไหน (มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๗: ๘๗) เพราะเป็นสิ่งที่สืบเนื่องด้วยตัวผู้กระทำ เช่นเดียวกับเงาที่ตามตัวบุคคลอยู่ตลอดเวลา หากเขาเดิน เงาก็จะเดิน หากเขาหยุด เงาก็จะหยุด หากวิ่งเงาก็จะวิ่งตาม หากจะถามว่า “เงาอยู่ที่ไหน” เราก็ไม่อาจตอบได้ว่าอยู่ที่ไหนได้ แม้แต่ในตัวเราก็ไม่ได้เป็นที่อยู่ของเงา เพียงแต่ตัวเราเป็นปัจจัยให้เกิดเงา หรือจะพูดอีกอย่างก็คือ เงาเป็นสิ่งที่สืบเนื่องมาจากตัวเรานั่นเอง แม้เราอยู่ในที่ร่มก็ตาม เงาก็ไม่ได้หายไปไหน เพียงแต่เราไม่สามารถเห็นได้เท่านั้น แต่เมื่อใดที่มีแสงสว่างเพียงพอ ก็จะก่อให้เกิดเงาได้ เมื่อนั้นเราก็จะเห็นเงาตัวเองได้ กุศลกรรมและอกุศลกรรมก็เช่นเดียวกัน เมื่อเราได้กระทำลงไปแล้ว ไม่ว่าจะเป็นบาปหรือเป็นบุญก็ตาม กรรมเหล่านั้นไม่ได้ไปไหน และก็ได้ไปรอเราอยู่ ณ ที่แห่งใดเช่นเดียวกัน แต่จะติดตามเราไปในที่ทุกที่ทุกสถาน ไม่ว่าเราจะไปไหน อยู่ที่ไหน หรือไปเกิดในที่ใดๆ ก็ตาม เมื่อมีโอกาสแสดงผล กรรมเหล่านั้นก็จะให้ผลออกมา เราจึงอาจกล่าวได้ว่า ผลของกรรมเป็นสิ่งที่เกิดสืบเนื่องมาจากการที่เราได้กระทำกรรมลงไป เราจึงไม่สามารถตอบได้ว่า ผลกรรมเหล่านั้นไปอยู่ที่ไหนได้ “เพราะเมื่อการสืบต่อยังไม่ขาดสาย ก็ไม่อาจชี้กรรมเหล่านั้นได้ว่า กรรมเหล่านั้นอยู่ที่ไหน หรือว่าอยู่ที่ตรงนั้น หรือว่าอยู่ที่ตรงนี้” (ปุย แสงฉาย อนงคาราม (ผู้แปล), ๒๕๒๘: ๑๑๓;

ชัยวัฒน์ กปิลกาญจน์ (ผู้แปล), ๒๕๓๘: ๒๕๕-๒๕๖.) (เอวเมว โข มหาราช อพโพณินนาย สนตติยา น สกกา ตานิ กมmani นิทสลิตุ อธิ วา อธิ วา ตานิ กมmani ติฏฐนุติติฯ)

นอกจากนี้ คำตอบของพระนาคเสนทุกคำตอบยังเป็นการยืนยันหลักการพระพุทธศาสนาอีกด้วย ดังจะได้กล่าวในประเด็นต่อไป

๓.๒ เหตุผลในด้านหลักการ

เหตุผลด้านนี้ เป็นการพิจารณาในด้านหลักการทางพระพุทธศาสนาที่ว่า ที่พระนาคเสนจึงตอบพระเจ้ามิลินทอย่างนั้น เพราะมีหลักการอะไรอยู่เบื้องหลัง ซึ่งจากคำสนทนาโต้ตอบกันระหว่างพระเจ้ามิลินทและพระนาคเสนเกี่ยวกับที่อยู่แห่งผลกรรมที่ได้กระทำ ว่าอยู่ที่ไหน และท่านพระเถระตอบว่า ไม่สามารถบอกได้ว่าอยู่ที่ไหนนั้น การที่เราจะทำความเข้าใจหลักพระพุทธศาสนาเกี่ยวกับเรื่องนี้ได้ ต้องทำความเข้าใจหลักการเบื้องต้นต่อไปนี้เสียก่อน คือ

๓.๒.๑ จิต หรือ ใจ : จุดเริ่มต้นแห่งการกระทำกรรม

พระพุทธศาสนาถือว่า ชีวิตมนุษย์ประกอบด้วย ๕ คือ รูป (ส่วนที่เป็นรูป) เวทนา (ส่วนที่เป็นการเสวยอารมณ์) สัญญา (ส่วนที่เป็นความกำหนดได้หมายรู้ในอารมณ์) สังขาร (ส่วนที่ปรุงแต่งจิต) และวิญญาณ (ส่วนที่เป็นความรู้แจ้งในอารมณ์) (อภิ.วิ. (ไทย) ๓๔/๑/๑) หรือองค์ประกอบที่สำคัญ ๒ ส่วน คือ ฝ่ายนาม (จิต) และ ฝ่ายรูป (กาย) กล่าวคือ **องค์ประกอบฝ่ายนาม** หมายถึง ส่วนที่เรียกว่า “จิต” เป็นสิ่งนามธรรม ไม่มีรูปร่างตัวตน (อสริวิ) อาศัยอยู่ในถ้าคือกายนี้ (คุหาสย) มีลักษณะสำคัญ ๔ ประการ คือ (๑) รับรู้อารมณ์ที่มากกระทบทางตา หู จมูก ลิ้น กาย มโน (วิญญาณ) (๑) จำอารมณ์ได้ (สัญญา) (๓) คิดเกี่ยวกับอารมณ์นั้น (สังขาร) (๔) เกิดความรู้สึกสุขทุกข์หรือกลางๆ เกี่ยวกับอารมณ์นั้น **ส่วนองค์ประกอบฝ่ายรูป** หมายถึง ส่วนที่เป็นรูปธรรม ประกอบด้วยธาตุดิน (ของแข็ง)

ธาตุน้ำ (ของเหลว) ธาตุลม (แก๊ส) และธาตุไฟ (พลาสมา) รูปกับนามต้องอาศัยกันอย่างใกล้ชิด ขาดอย่างใดอย่างหนึ่งไม่ได้ นอกจากจะไปเกิดในบางภพเท่านั้น (อรูปภพ-มีแต่นาม ไม่มีรูป) จิตในทางพระพุทธศาสนาจึงเกิดขึ้นเป็นดวงๆ เมื่อมีอารมณ์มากระทบ กระทำหน้าที่เสร็จแล้วก็ดับไป แต่ก็เกิดขึ้นอีก เกิดดับสลับกันไปอย่างรวดเร็ว จนดูเป็นจิตดวงเดียวตลอดเวลา เปรียบเหมือนดวงไฟฟ้าที่เราเห็นเป็นไฟดวงเดียวตลอดเวลานั้น ความจริงแล้วสว่างแล้วดับ ติดต่อกันไปอย่างรวดเร็ววินาทีละ ๕๐ ครั้ง (แสง จันทรงาม, ๒๕๔๔: ๓)

ในทางพระพุทธศาสนาถือว่า จิต^๒ เป็นองค์ประกอบ หรือเป็นปัจจัยสำคัญในกระบวนการสร้างกรรม ดังที่มีพุทธพจน์ว่า

ธรรมทั้งหลาย มีใจเป็นหัวหน้า
มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จแล้วด้วยใจ
ถ้าคนมีใจชั่ว ก็จะทำชั่ว หรือทำชั่วตามไปด้วย
เพราะความชั่วนั้น ทุกข์ย่อมติดตามเขาไป
เหมือนล้อหมุนตามรอยเท้าโคที่ลากเกวียนไป
ฉะนั้น

ธรรมทั้งหลาย มีใจเป็นหัวหน้า
มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จแล้วด้วยใจ
ถ้าคนมีใจดี ก็จะทำดี หรือทำดีตามไปด้วย
เพราะความดีนั้น สุขย่อมติดตามเขาไป
เหมือนเงาติดตามตัวเขาไปฉะนั้น (ขุ.ธ. (ไทย)
๒๕/๑-๒/๒๓-๒๔)

ในการกระทำกรรมต่างๆ นั้น จิต (ใจ) จึงถือว่าเป็นสิ่งสำคัญที่สุด เพราะเป็นจุดเริ่มต้น หรือเป็นมูลเหตุแห่ง

การกระทำกรรมต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นกรรมดี (กุศลกรรม) หรือกรรมชั่ว (อกุศลกรรม) ก็ตาม การกระทำเหล่านี้ จึงมีจุดเริ่มต้นมาจากจิตเป็นอันดับแรก ที่เรียกว่าเริ่มจาก “มโนกรรม” นั่นเอง ในการกระทำกรรม “จิต” จึงมีความสำคัญมากที่สุด เพราะการกระทำกรรมเหล่านั้นล้วนสืบเนื่องมาจากจิต มีจิตเป็นจุดเริ่มต้น คนคิดก่อนแล้วจึงพูด จึงกระทำ ด้วยการแสดงออกทางกายและวาจา มโนกรรม จึงมีผลกว้างขวางที่สุด เพราะวามโนกรรมมีความหมายรวมถึง ความเชื่อถือ ความเห็น ทฤษฎี แนวความคิดและค่านิยมต่างๆ ที่เรียกว่า “ทิฐิ” ทิฐินี้เป็นตัวกำหนดพฤติกรรมต่างๆ ไปของบุคคล (คู่กับตัณหา) ความเป็นไปในชีวิตของบุคคลทุกคนและคติของสังคมทั้งหมด เมื่อเชื่อ เมื่อเห็น หรือนิยมอย่างไร ก็คิดการ พูดจา สั่งสอน ชักชวน และกระทำการต่างๆ ไปตามที่เชื่อ ที่เห็น ที่นิยมนั้น ถ้าเป็นมิจฉาทิฐิ การดำริ พูดจา และทำการต่างๆ ก็ดำเนินไปในทางผิดเป็นอกุศลกรรม (ความชั่วร้าย) ไปด้วย ถ้าเป็นสัมमतิฐิ การดำริ พูดจา และทำการต่างๆ ก็ดำเนินไปในทางที่ถูก เป็นกุศลกรรม (ความดีงาม) ไปด้วย (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), ๒๕๔๙: ๑๖๑) ดังนั้นในทางพระพุทธศาสนา คำว่า “กรรม” ท่านจึงหมายถึง “จิต” ที่เรียกว่า “เจตนา” ซึ่งเป็นตัวนำและกำหนดทิศทางแห่งการกระทำทั้งหมดของมนุษย์ ดังพุทธพจน์ที่ว่า “เจตนาทำ กิเลส เว กัมม วทามิ” เป็นต้น แปลว่า “กิเลสทั้งหลาย เรา กล่าวเจตนาว่าเป็นตัวกรรม บุคคลคิดแล้ว จึงกระทำกรรมด้วยกาย วาจา ใจ” (อง.ฉก. (ไทย) ๒๒/๖๓/๕๗๗) แต่ถึงแม้ว่าในทางพระพุทธศาสนา โดยทั่วไปแล้ว “จิต” จะเป็นองค์ประกอบสำคัญ หรือเป็นจุดเริ่มต้นในการประกอบกรรมก็ตาม แต่โดยหลักการ (ในทางปรมัตถ์) แล้ว ก็ไม่สามารถกล่าวได้ว่า จิตเป็นผู้สร้างกรรม หรือเป็นตัวสร้างกรรม เพราะเมื่อจิตเป็นจุดเริ่มต้นให้กายสร้างกรรมขึ้น จิตก็ดับลงทันที และก็มีจิตดวงใหม่สืบต่อเกิดดับไปเรื่อยๆ เมื่อจิตมีลักษณะเกิดดับสืบเนื่องกันเป็นนามธรรมอย่างนี้

^๒ คำว่า “จิต” ในทางพระพุทธศาสนา มีชื่อเรียกอีกมากมาย คือ มโน มานัส ทัฬหี ปณฺธะ มนยตนะ มนินทริย วิญญาน วิญญานขันธ มโนธาตุ : อภิ.สง. (ไทย) ๓๔/๔๖๐/๑๒๔

เราจึงไม่อาจกล่าวได้ว่าจิตเป็นตัวสร้างกรรมได้ เพราะจิตไม่มีตัวตน

๓.๒.๒ จิตโดยทั่วไป : ตัวการสะสมพลังกรรมและรักษาผลแห่งกรรม

จิต โดยทั่วไปเป็นปัจจัยสำคัญในการสร้างกรรม (มโนกรรม) หรือเป็นจุดเริ่มต้นแห่งการสร้างกรรม ดังนั้น ผลกรรมต่างๆ ที่ได้กระทำลงไปจะถูกเก็บสะสมอยู่ในจิตนี้เช่นเดียวกัน (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), ๒๕๔๘: ๗๗-๗๘) แล้ว “จิต” ในทางพระพุทธศาสนาคืออะไร

คำว่า “จิต” ในทางพระพุทธศาสนา (จินต จินตยา + ต) แปลว่า จิต ใจ วิเคราะห์ว่า “จินตเตติ จิตฺตํ” แปลว่า สภาพที่คิด ชื่อว่า จิตตะ (ลบ น) และ “อารมมณํ จินตเตติ ชานาติ จิตฺตํ” แปลว่า สภาพที่รู้อารมณ์ ชื่อว่า จิตตะ (ลบ นต, ช้อน ต) (พระมหาโมคคัลลานะ (ผู้รจนา), ๒๕๔๗: ๒๐๘) จิต จึงหมายถึง ธรรมชาติที่รู้อารมณ์ สภาพที่นึกคิด ความคิด จิต ใจ ซึ่งตามหลักฝ่ายอริยธรรมจำแนกจิตเป็น ๘๙ (หรือพิสดารเป็น ๑๒๑) เมื่อแบ่งโดยชาติเป็น อกุศลจิต ๑๒ กุศลจิต ๑๑ (พิสดาร ๓๗) วิปากจิต ๓๖ (๕๒) และกิริยาจิต ๒๐ แต่เมื่อแบ่งโดยภูมิ เป็นกามาวจรจิต ๕๔ รูปาวจรจิต ๑๕ อรูปาวจรจิต ๑๒ และโลกุตตรจิต ๘ (พิสดาร ๔๐) (พระราชวรมุนี (ประยุทธ์ ปยุตฺโต), ๒๕๒๘: ๔๓) “จิต” ในทางพระพุทธศาสนานี้ มีสมรรถนะหรือความสามารถอยู่ ๖ ประการ คือ (บุญทัน มูลสุวรรณ, ๒๕๓๙: ๕)

(๑) มีความสามารถในการดำเนินการกระทำ คือ จิตเป็นตัวนำในการกระทำทั้งปวง เพราะจิตนี้เองจึงทำให้มนุษย์มีการกระทำ หรือมีพฤติกรรมต่างๆ ทั้งที่ดีและไม่ดี ตลอดจนทำให้มนุษย์กระทำสิ่งต่างๆ ขึ้นมาทั้งที่มีประโยชน์ และไม่มีประโยชน์ นาดูและไม่นาดู

(๒) ความสามารถภายในตัวเอง คือ สภาพของจิตเองมีความหลากหลาย (ตามที่เจตสิกจะปรุงแต่ง) ทั้งที่เป็นกุศล อกุศล วิบาก กิริยา เช่น จิตประกอบด้วย ราคะ โทสะ โมหะ หรือจิตมีศรัทธา มีปัญญา เป็นต้น

(๓) ความสามารถในการสั่งสมกรรม คือ จิตเป็นตัวเก็บสั่งสมกรรมที่บุคคลนั้นๆ กระทำทั้งที่เป็นกรรมดี กรรมชั่ว ไว้ทั้งหมด ทั้งยังสามารถนำกรรมทั้งหลายเหล่านั้นข้ามภพชาติไปก่อให้เกิดการชดใช้กรรมในภพชาติต่อไป อีกด้วย

(๔) ความสามารถในการรักษาผลแห่งกรรม คือ การรักษาสภาพหรือวิบากที่บุคคลได้กระทำลงไป ทั้งที่ดีและชั่วมิให้สูญหาย จนกว่าจะปรากฏเมื่อมีโอกาส นอกจากนั้นตัวจิตเองยังต้องเสวยวิบากแห่งกรรมนั้นอีกด้วย

(๕) ความสามารถในการพัฒนาตนเอง หรือสั่งสมสันดานของตน หมายถึง จิตมีศักยภาพที่สามารถจะพัฒนาตัวเองได้ทั้งที่เป็นทางดี หรือทางชั่ว จากการกระทำ หรือพฤติกรรมที่ทำหรือแสดงออกเสมอๆ จนเกิดเป็นความชำนาญหรือความคุ้นเคยจนกลายเป็นนิสัย หรือสันดานของบุคคลนั้นในที่สุด

(๖) ความสามารถในการรับอารมณ์ ได้แก่ จิตสามารถรับอารมณ์ต่างๆ ที่เข้ามาทั้งในด้านการเห็นรูป ฟังเสียง ดมกลิ่น ลิ้มรส รับรู้สัมผัส และปรุงแต่งอารมณ์ สลับเปลี่ยนหมุนเวียนอยู่ในอารมณ์ทั้ง ๖ อยู่ตลอดเวลา ไม่เคยว่างเว้นจากอารมณ์

จากประเด็นข้างต้นเราจะเห็นว่า จิตมีลักษณะที่เกี่ยวข้องกับประเด็นที่กำลังพิจารณาอยู่ ๒ ประการ คือ (๑) จิตมีสมรรถนะหรือความสามารถตามธรรมชาติในการสั่งสมประสบการณ์ หรือกรรมต่างๆ และ (๒) จิตมีสมรรถนะหรือความสามารถตามธรรมชาติในการรักษาผลกรรมเอาไว้จนกว่าจะได้สบโอกาสในการให้ผลในลำดับต่อไป และหน้าที่ทั้ง ๒ ประการนี้มีลักษณะแตกต่างกัน เกิดขึ้นกับจิตเหมือนกัน แต่คนละขณะจิต กล่าวคือ เมื่อเกิดการกระทำกุศลกรรมหรืออกุศลกรรม เริ่มแรกกุศลหรืออกุศลย่อมเกิดกับจิตกลายเป็นกุศลจิตหรืออกุศลจิต เมื่อเกิดขึ้นหรือสั่งสมบ่อยๆ หรือมากเข้า ก็จะเป็นปัจจัยนำไปสู่การกระทำกรรมทั้งที่เป็นกุศลหรืออกุศล ในขั้นนี้จึงเรียกว่า

“ความสามารถในการสังสมกรรม” จากนั้นกุศลกรรมและอกุศลกรรมที่จิตเป็นผู้ริเริ่มตั้งแต่ต้นก็จะเป็นปัจจัยให้เกิดกุศลวิบากจิตหรืออกุศลวิบากจิต นั่นคือ การสังสมกรรมเป็นเหตุ วิบากกรรมเป็นผล จิตที่สังสมกรรมเป็นเหตุ วิบากจิตเป็นผล เมื่อจิตกระทำกรรมแล้ว กุศลกรรมหรืออกุศลกรรมก็ดับไปแล้ว ก็จะเป็นปัจจัยให้เกิดวิบากจิตขึ้นตามมา ดังนั้น การสังสมกรรมของจิต จึงเป็นปัจจัยให้จิตที่เกิดสืบต่อรักษาวิบากเอาไว้ เมื่อพิจารณาถึงตรงนี้ดูเหมือนว่าเราคงจะสามารถสรุปได้เลยว่า กรรมและผลกรรมต่างๆ จะต้องอยู่ที่จิต ซึ่งเป็นมูลเหตุแห่งการกระทำกรรม เป็นตัวสังสม และเก็บผลกรรมเอาไว้ ซึ่งหากเราพิจารณาเพียงแค่นี้ ก็ดูเหมือนว่าจะขัดกับคำตอบของพระนาคเสน จึงก่อให้เกิดคำถามตามมาว่า “เหตุใดพระนาคเสนจึงทูลตอบพระเจ้ามลิทว่า ไม่สามารถบอกได้ว่ากรรมและผลกรรมอยู่ที่ไหน” ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะลักษณะการเกิด-ดับของจิตนั่นเอง ดังที่ **พระราชวรมุนี (ประยูร ธมฺมจิตโต)**^๓ ได้กล่าวถึงกระบวนการเกิดขึ้นของจิต การสร้างกรรม สังสมกรรม และการสืบทอดผลกรรม ว่า

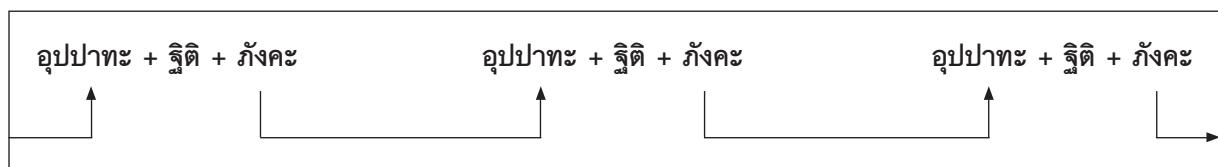
ในขณะที่เรามีชีวิตอยู่ในปัจจุบัน จิตของเราเกิดดับทุกขณะ จิตเกิด ๑ ขณะ เรียกว่า “จิต ๑ ดวง” จิตแต่ละดวงจะมี ๓ ขณะย่อย คือ ขณะเกิดขึ้น (อุปปาตะ) ขณะตั้งอยู่ (ฐิติ) และขณะดับไป (ภังคะ) จิตแต่ละดวงเมื่อเกิดขึ้นแล้วจะดำรงอยู่ชั่วเวลาสั้นมาก แล้วก็ดับไป ก่อนที่จะดับ (ภังคะ) ไปนั้นจิตได้ส่งผลกรรมที่เก็บสะสมไว้ไปเป็นปัจจัยให้จิตดวงใหม่เกิดขึ้น (อุปปาตะ) ดังนั้นจิตดวงใหม่จึงเกิดขึ้น

เพราะอาศัยพลังกรรมของจิตดวงก่อนหน้าที่เพิ่งดับไป และจิตดวงที่เกิดตามมานี้ ก็ตั้งอยู่ชั่วขณะแล้วดับไป ก่อนจะดับจิตนี้ก็ส่งปัจจัยต่อเนื่องให้จิตดวงใหม่เกิดขึ้นอีก ตามภาพด้านล่างนี้

จิตเกิด-ดับ ต่อเนื่องกันเป็นสายโซ่อย่างนี้ ท่านเรียกว่า “กระแสจิต” (วิญญาณโสตะ = stream of consciousness) ภาวะที่จิตเกิด-ดับ สืบต่อเป็นกระแสนี้ ท่านเรียกว่า “สันตติ (Continuity)” แต่ถึงแม้ว่าจิตจะเกิด-ดับทุกขณะ แต่ผลกรรมก็จะไม่สูญหายไปพร้อมกับ การดับของจิตแต่ละดวงเพราะจิตจะส่งทอดผลกรรมให้จิตดวงใหม่เก็บรักษาต่อไปก่อนที่จะดับลง จิตดวงใหม่จึงเป็นทายาทรับมรดกกรรมของจิตดวงที่เพิ่งดับไป ความจำและประสบการณ์ก็จะถูกส่งทอดต่อเนื่องเป็นกระแสกันไปอย่างนี้

จิตดวงเก่าที่เพิ่งดับไปกับจิตดวงใหม่ที่เกิดตามมาจะเป็นอันเดียวกันหรือไม่ จะแตกต่างกันก็ไม่เชิง (น จ โส น จ อญฺเญ) ที่ว่า “ไม่ใช่สิ่งเดียวกัน” ก็เพราะจิตดวงเก่าได้ดับไปแล้ว และได้เป็นปัจจัยให้มีจิตดวงใหม่เกิดขึ้นมาแทนที่ และที่ว่า “ไม่แตกต่างกันโดยสิ้นเชิง” ก็เพราะจิตดวงใหม่รับผลกรรมและประสบการณ์เป็นมรดกทั้งหมดมาจากจิตดวงก่อน นอกจากนั้นจิตดวงใหม่ที่เกิดขึ้นมานั้นก็ส่งมรดกให้จิตดวงต่อมารับไปเช่นกัน จิตนับล้านๆ ดวงในกระแสจิตของชีวิตหนึ่งเกิดดับติดต่อกันสืบเนื่องกันไปอย่างนี้

ชั่วชีวิตหนึ่ง จิตเกิด-ดับนับครั้งไม่ถ้วนและคนเราก็กเกิดและตายนับครั้งไม่ถ้วนในชีวิตเดียวนี้แหละ จิตเกิด



^๓ ปัจจุบัน (พ.ศ. ๒๕๕๕) เป็น “พระพรหมบัณฑิต” อธิการบดี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

๑ ขณะ ก็เท่ากับเราเกิด ๑ ครั้ง จิตดับ ๑ ขณะก็เท่ากับเราตาย ๑ ครั้ง เนื่องจากจิตของเราเกิด-ดับทุกขณะ คนเราจึงชื่อว่า เกิดและตายตามจำนวนครั้งของการเกิด-ดับของจิต ความตายชั่วขณะนี้ท่านเรียกว่า “ขณิกมรณะ” ทุกวันที่ผ่านมาเราเกิดและตายแบบ ขณิกมรณะนี้หลายครั้ง เราเกิดแล้วก็ตาย และตายแล้วก็เกิด สลับกันไปทุกขณะ

อนึ่ง จิตตายแล้วเกิดเพียงชั่วขณะเดียวด้วยวิธีการเช่นใด จิตตายแล้วก็เกิดใหม่แบบข้ามภพข้ามชาติด้วยวิธีการเช่นนั้น อันที่จริงนั้น สภาวะที่จิตตายแล้วเกิดใหม่แบบข้ามภพข้ามชาติ ก็มีลักษณะการเช่นเดียวกับสภาวะที่จิตเกิด-ดับในชั่วชีวิตเดียว ความแตกต่างประการเดียวอยู่ตรงที่ว่า การตายแล้วเกิดแบบขณิกมรณะ จำกัดอาณาบริเวณอยู่ในร่างกายเดียว แต่การตายแล้วเกิดใหม่แบบข้ามภพข้ามชาติเป็นการทิ้งร่างกายในภพภูมินี้ แล้วถือกำเนิดในร่างกายของภพภูมินี้

ที่ว่า “สภาวะที่ตายแล้วแบบข้ามภพข้ามชาติ มีกระบวนการไม่ต่างจากการเกิดของจิตในชีวิตประจำวันของเรา” นั้น หมายความว่าอย่างไร

นั่นหมายความว่า จิตดวงสุดท้ายในชาตินี้ เรียกว่า “จุติจิต” เพราะเป็นจิตที่เคลื่อนย้ายภพ (จุติ) ออกจากร่างกายที่ปราศจากลมหายใจ ขณะที่จุติจิตดับลง มันได้ส่งพลังกรรมและผลรวมของประสบการณ์ในชาตินี้ ไปก่อให้เกิดจิตดวงใหม่ในร่างกายใหม่ เรียกว่า “ปฏิสนธิจิต” หมายถึง จิตที่เชื่อมโยง (ปฏิสนธิ) ระหว่างชาตินี้กับชาติหน้า ในกรณีนี้ จุติจิตที่ดับในชาตินี้กับปฏิสนธิจิตที่เกิดใหม่ในชาติหน้า จึงมิใช่จิตดวงเดียวกัน เพราะจุติจิตดับไปแล้วเหลือแต่เพียงพลังกรรมที่ถูกส่งทอดไปเป็นมรดกที่ปฏิสนธิจิตเก็บรักษาต่อไป แต่จุติจิตกับปฏิสนธิจิตก็ไม่แตกต่างกันโดยขาดจากกัน ทั้งนี้ก็เพราะปฏิสนธิจิตรับมรดกกรรมทุกอย่างมาจากจุติจิต และเก็บรักษาไว้เป็นอนุสัยสันดานสืบต่อไป ดังนั้น “ปฏิสนธิจิต” กับ “จุติจิต” จึงเป็นอันเดียวกันก็มิใช่ จะแตกต่างกันก็ไม่เชิง (พระราชวรมนี (ประยูร ธมฺมจิตโต), ๒๕๔๑: ๖๔-๖๗)

เพราะเหตุที่จิตมีการเกิด-ดับ สืบต่อเนื่อง เป็นปัจจัยให้แก่กันและกันอย่างนี้ เราจึงไม่อาจที่จะกล่าวว่า “ผลกรรมอยู่ที่ไหน” ตราบเท่าที่การเกิด-ดับของจิตยังคงดำเนินสืบต่อไปเรื่อย ๆ เพราะการที่เราจะบอกว่าอยู่ที่จิตก็ไม่ถูก เพราะจิตที่กระทำการเกิดดับไปก่อนแล้ว ถึงแม้ว่าพลังกรรม หรือคุณสมบัติของกรรม หรือผลกรรมของจิตดวงก่อนจะถ่ายทอดมาพร้อมกับจิตที่เกิดขึ้นแต่ละขณะก็ตามเราก็ไม่อาจจะชี้บอกที่อยู่ได้ เพราะจิตเป็นนามธรรมและที่สำคัญเป็นอนัตตาอีกด้วย แต่ก็มีข้อสังเกตอย่างหนึ่งว่า มีพุทธพจน์บางบทดูเหมือนว่าพระพุทธเจ้าจะตรัสคล้ายๆ กับว่าวิญญูเป็นอมตะ และบางบทก็คล้ายๆ กับว่าวิญญูไม่เป็นอมตะ ซึ่งในประเด็นนี้สามารถให้เหตุผลได้ว่า ในพุทธศาสนาท่านใช้ภาษาอยู่ ๒ ระดับ คือ (๑) ภาษาสมมติ ภาษาธรรมดาสำหรับคนธรรมดา (๒) ภาษาปรมัตถ์ สำหรับผู้ที่มีความรู้ทางพระพุทธศาสนาดีแล้ว (อ้างใน วิธาน สุชีวงศ์ปต์, ๒๕๒๙: ๒๕-๒๖) กล่าวคือ

ในภาษาสมมติ พระพุทธเจ้าจะตรัสตามสำนวนนิยมของชาวโลก มุ่งให้ชาวโลกส่วนใหญ่เข้าใจทันที ซึ่งคล้ายกับพระองค์ตรัสว่า วิญญูเป็นอมตะ เมื่อคนเราตายลงไป วิญญูนั้นจะล่องลอยไปเกิดในภพนั้นภพนี้ ดังที่ตรัสในจุฬหัจฉโคตตสูตรว่า

“...เมื่อไรก็ตามที่เราต้องการรู้ เรา
ย่อมระลึกชาติก่อนได้หลายชาติ คือ ๑ ชาติ
บ้าง ๒ ชาติบ้าง ๓ ชาติบ้าง...๑๐๐,๐๐๐ ชาติ
บ้าง ตลอดสังวัฏฏกัปเป็นอันมากบ้าง ตลอด
วิวัฏฏกัปเป็นอันมากบ้าง ตลอดสังวัฏฏกัป
และวิวัฏฏกัป^๔ เป็นอันมากบ้าง ในภพนั้น...

^๔ **สังวัฏฏกัป** หมายถึง กัปฝ่ายเสื่อม คือ ช่วงระยะเวลาที่โลกกำลังพินาศ และ**วิวัฏฏกัป** หมายถึง กัปฝ่ายเจริญ คือ ช่วงระยะเวลาที่โลกกลับฟื้นขึ้นมาใหม่ : วิ.อ. (บาลี) ๑/๑๒/๑๕๘

แม้ในภพนั้น เรามีชื่ออย่างนั้น มีตระกูล มี
วรรณะ มีอาหาร เสวยสุขทุกข์ และมีอายุ
อย่างนั้นๆ จุตจากภพโน้น...จากภพนั้น จึงมา
เกิดในภพโน้น...เกิดในภพนี้... (ม.ม. (ไทย)
๑๓/๑๘๖/๒๑๖-๒๑๗)

จะเห็นว่า ในพระสูตรนี้ พระพุทธเจ้าตรัสคล้าย
กับว่า “เรา” เป็นคนคนเดียวกันเสมอ ไม่ว่าจะไปเกิดใน
ภพใดชาติใด นี่เป็นการตรัสด้วยภาษาสมมติ เราจะถือเอา
ภาษาตามที่สมมติกันในโลกนี้มาเป็นหลักแล้วลงความเห็น
ว่า พระพุทธเจ้าทรงยอมรับว่า วิญญาณเป็นอมตะ ย่อมไม่ถูก
ต้อง ซึ่งจะต้องพิจารณาในแง่ปรมาตมเป็นหลักต่อไป

ในภาษาปรมาตม ในระดับนี้ พระพุทธเจ้าทรง
ปฏิเสธอย่างเด็ดขาดว่า คนเราไม่มีวิญญาณอมตะ ดังใน
มหาตัมหาสังขยสูตร (ม.ม. (ไทย) ๑๒/๓๘๖-๔๑๔/๔๒๗-
๔๕๑) ได้กล่าวถึงภิกษุรูปหนึ่งชื่อ สาติ ท่านเป็นบุตร
ของชาวประมง มีความเห็นว่า “วิญญาณนั้นแลมิใช่อัน
ท่องเที่ยวไป แล่นไป” เท่ากับเชื่อว่า วิญญาณไปเกิด แต่
ไหนพระพุทธเจ้ากลับตรัสว่า “เธอมีความเห็นผิด” ตอบว่า
เพราะเธอเห็นไปตามแบบพราหมณ์ที่เห็นไปว่า “วิญญาณ
ดวงนั้นเท่านั้นที่ไปเกิดมิใช่อะไรอื่น” เท่ากับเห็นว่า วิญญาณ
เป็นอมตะ ออกจากร่างคนตายแล้ววิญญาณดวงนี้ไป
ถือกำเนิด ซึ่งผิดกับหลักพุทธศาสนาเถรวาท เพราะถึงแม้
จะถือว่า วิญญาณเป็นตัวไปเกิด แต่ก็ไม่ใช่วิญญาณดวง
เดียวกับของคนตายเป็นตัวเกิด แต่ถือว่า วิญญาณมีเกิดมี
ดับ มีสันตติความสืบต่อ ไม่ใช่คงทนแน่นอน เพียงอยู่อย่าง
เดียว เช่นกับเปลวไฟที่เทียน เราไม่อาจกล่าวได้ว่า เปลวไฟ
ขณะนี้เป็นดวงเดียวกับเมื่อตอนที่ล่วงไปแล้ว หรือเป็นดวง
เดียวกับเปลวไฟอีก ๑ นาที่ข้างหน้า หรือเช่นกับกระแสไฟ
ในหลอดไฟฟ้ามีการเกิดดับถึงจนเราเห็นเป็นอันเดียวกัน

๓.๒.๓ จิตโดยจำเพาะ : ภวังคจิต จิตที่ มีหน้าที่จำเพาะในการสังสมผลกรรม

ในหัวข้อที่ผ่านมา เรากล่าวถึงจิตและหน้าที่
ของจิตโดยภาพรวม แต่ในที่นี้เราจะกล่าวจำเพาะเจาะจงลง
ไปอีกตามประเภทและหน้าที่ของจิตที่จำเพาะมากขึ้น ตาม
หลักการลดทอนจิตให้เป็นประเภทต่างๆ ตามหน้าที่ ใน
พระพุทธศาสนาถือว่า “จิต” จะทำหน้าที่อยู่ใน ๓ แดน คือ
(แสง จันทรังาม, ๒๕๔๔: ๓)

(๑) **แดนปัญจทวาร** หมายถึง จิตตื่นจาก
ภวังค์ออกมา รับอารมณ์ที่ผ่านเข้ามาทางทวารทั้ง ๕ คือ
ตา หู จมูก ลิ้น กาย เมื่อจิตรับอารมณ์ทางทวารทั้ง ๕ จิต
จะอยู่ในภาวะตื่นตัวเต็มที่ เรียกว่า “วิธิจิต”

(๒) **แดนมนโทวาร** หมายถึง จิตตื่นขึ้นจาก
ภวังค์ขึ้นสู่วิธิต แต่ไม่ออกมา รับอารมณ์ภายนอก หันกลับเข้า
รับอารมณ์ภายในที่เรียกว่า “ธรรมารมณ์” ซึ่งได้แก่ บรรดา
มโนภาพ และจินตภาพต่างๆ ที่เก็บไว้ในมนโทวาร จิต
ทำงานอยู่ในแดนมนโทวารในขณะที่คนกำลังคิดถึงอดีต หรือ
คิดอย่างลึกซึ้ง หรือในขณะที่ทำสมาธิ

(๓) **แดนภวังค์** หมายถึง จิตที่นอนนิ่งอยู่ใน
ฐานเดิมของตน เป็นจิตที่กำลังอ่อนไม่ตื่นสู่วิธิตรับอารมณ์
ภายนอกใดๆ ทั้งสิ้น แต่ก็เกิด-ดับรับอารมณ์ภายในของ
ตนเองอยู่เป็นปกติ ลักษณะจิตในแดนภวังค์ท่านว่าได้แก่ (๑)
พลังกรรมที่ก่อให้เกิดกรรมนิमितและคตินิमित (เพราะจิตจะอยู่
โดยไม่มีอารมณ์ใดๆ ไม่ได้) (๒) ในขณะที่คนนอนหลับสนิท
โดยไม่ฝัน และ (๓) ในขณะสลบ โดยเฉพาะลักษณะอารมณ์
ของจิตประการแรก คือ พลังกรรมที่ก่อให้เกิดกรรมนิमित
และคตินิमित นั้นจิตในแดนนี้ เรียกว่า “ภวังคจิต” เป็นจิต
ที่เป็นองค์แห่งภพเป็นระดับที่เราไม่รู้ตัว เรียกได้ว่าเป็น
“จิตไร้สำนึก (unconscious)” ภพจะเป็นอย่างไร ชีวิตแท้ๆ
ที่กรรมออกผลจะเป็นอย่างไรนั้นอยู่ที่ภวังค์ แม้แต่จิต ปฏิสนธิ
ก็เป็นภวังคจิต (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), ๒๕๔๔:

๓๖) เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “วิถีมุตตจิต” คือ เป็นจิตที่เกิดพ้นวิถี (ระวี ภาวิไล, ๒๕๔๘, ๑๕๕)

จะเห็นว่าเมื่อเราพิจารณาแบ่งแยกจิตออกเป็นจิตที่ทำหน้าที่เป็น ๓ แดน จะเห็นว่า จิตในแดนภวังค์ ที่เรียกว่า “ภวังคจิต” เป็นจิตดวงที่สั่งสมผลกระทบต่างๆ เอาไว้ ส่วนจิตในแดนทั้ง ๒ คือ แดนปัญจทวารและมนทวาร เป็นจิตที่รับอารมณ์ หรือเป็นจิตส่วนที่สร้างกรรมต่างๆ นั่นเอง ในที่นี้เราจะพิจารณาจิตที่ทำหน้าที่เฉพาะในการสั่งสมผลกระทบ คือ ภวังคจิต ซึ่ง พระราชวรมุนี (ประยูร ธมฺมจิตฺโต) ได้อธิบายว่า

กรรมที่ทำด้วยเจตนาดี มีจิตสะอาดผ่องใส และ ผลลัพธ์ออกมาเป็นความสุข ท่านเรียกว่า “บุญ” ส่วนกรรมที่ทำด้วยเจตนาไม่ดี ผลออกมาเป็นความทุกข์ ท่านเรียกว่า “บาป” พระพุทธศาสนาสอนว่า “กรรมไม่ว่าดีหรือชั่วย่อมไม่สูญหายไปไหน” (ขุ.ชา. (ไทย) ๒๘/๑๒๘๒/๓๘๐) เพราะกรรมสามารถติดตามเราไปให้ผลทั้งในชาตินี้และในชาติหน้า ดังคำกล่าวที่ว่า “กรรมดีและกรรมชั่วทุกอย่างที่คนสั่งสมไว้ มีผล” (ขุ.ชา. (ไทย) ๒๓/๑๕/๒๐๑)

คำถามที่ตามมาคือ เราสั่งสมกรรมไว้ได้อย่างไร มีใคร หรือสิ่งใดจดบันทึกบัญชีกรรมของเราไว้ คำตอบที่ถูกต้อง คือ บุญบาปที่เราทำนั้นไม่ต้องมีใครมาจดบันทึก แต่จิตใจของเราเองเป็นผู้จดจำกรรมทุกอย่างที่เราทำ จิตใจของเราคือกล้องถ่ายรูปที่มีประสิทธิภาพที่สุดในโลก มันจดจำทุกสิ่งทุกอย่างที่เราพบผ่านหรือจับทำ ไม่มีอะไรที่จิตของเราไม่บันทึกไว้ หลายท่านอาจสงสัยว่า ถ้าจิตจดจำไว้ทุกอย่างแล้วทำไมเราจึงนึกไม่ออก ขอตอบว่า ที่เรานึกไม่ออกก็เพราะเรื่องนั้นถูกเก็บไว้ในจิตใต้สำนึก ที่เรียกว่า “ภวังคจิต”

ตามปกติจิตเกิด-ดับทุกขณะ จิตเกิด-ดับ ๑ ขณะ เรียกว่า จิต ๑ ดวง เมื่อจิตหลายดวงเกิด-ดับๆ ต่อเนื่องกันไป เราเรียกว่า “กระแสจิต” โดยเปรียบเทียบกับกระแสน้ำที่เต็มไปด้วยหยดน้ำเล็กๆ เรียงติดต่อกันเป็นสาย กระแส

จิตของคนเราก็เป็นเช่นเดียวกับกระแสน้ำ เวลาที่กระแสจิตไหลไปตามปกติโดยไม่ออกมารับรู้เรื่องราว (อารมณ์) ทางตา หู จมูก ลิ้น กาย และใจ จิตในขณะนั้นกำลังคิดอยู่ โดยไม่มีความสำนึกรู้ตัว นักจิตวิทยาเรียกว่า “จิตใต้สำนึก (subconscious)” พระพุทธศาสนา เรียกว่า “ภวังคจิต” ซึ่งหมายถึง จิตที่ตกภวังค์ โดยไม่ออกมาใส่ใจถึงเรื่องราวของโลกภายนอก เช่น คนที่นอนหลับไม่ฝัน ถือว่ามีจิตตกภวังค์

เมื่อใดก็ตาม จิตออกมารับรู้เรื่องราวผ่านประตู คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย และใจ เมื่อจิตนั้นอยู่ในวิถี (วิถิ แปลว่า ทาง) เราเรียกว่า “วิถิจิต” จิตที่รับรู้ผ่านวิถีจะรู้สำนึกตัว คือ เห็นอะไรก็รู้ตัวว่ากำลังเห็น คิดอะไรก็รู้ตัวว่ากำลังคิด วิถิจิตเป็นจิตสำนึก (conscious mind) อันต่างจากภวังคจิตที่เป็นจิตไร้สำนึก เพราะเวลาภวังคจิตคิดจะไม่วิถีสักตัวว่าคิดอะไร ดังกรณีของคนนอนหลับโดยไม่ฝัน อันที่จริงจิตยังไม่ได้ยังคงทำงานอยู่ แต่ไม่รู้ตัวว่ากำลังคิด นี่คือลักษณะจิตที่อยู่ในภวังค์

เปรียบเทียบภวังคจิตเหมือนเครื่องไดนาโมปั่นไฟตามหมู่บ้าน วิถิจิตเหมือนกับดวงไฟที่ติดต่อกับปลายสายไฟ มันวิ่งตามสายไฟแล้วก็ส่องแสงที่ดวงไฟ แม้ว่าดวงไฟจะเปิดหรือปิด ไดนาโมนั้นก็ยังปั่นไฟอยู่ ข้อนี้นี้เปรียบได้กับภวังคจิต แม้วิถิจิตจะรับรู้โลกภายนอกหรือไม่ก็ตาม ภวังคจิตซึ่งเหมือนกับไดนาโมนั้นยังคงทำงานอยู่ตลอดเวลา ภวังคจิตทำงานอยู่ใต้สำนึก เราจึงไม่รู้ตัว สิ่งที่เราพูดและทำทุกอย่างจะถูกบันทึกและเก็บไว้ในภวังคจิต สิ่งที่ถูกเก็บและสะสมเรียกว่า “วิบาก” (ผลกระทบ)

วิบาก คือ ผลของกรรมที่ถูกจดจำหรือถูกเก็บสั่งสมไว้ในภวังคจิต เหมือนกับข้อมูลที่ถูกบันทึกไว้ในหน่วยความจำของเครื่องคอมพิวเตอร์ กรรมที่เรากระทำทุกอย่างไม่เคยถูกลืม เพราะจะถูกเก็บไว้ในภวังคจิต เมื่อโอกาสมาถึง วิบากกรรมก็ให้ผลจนเห็นชัดเจนเป็นรูปธรรม ผลกรรมจึงมีอยู่ ๒ ระยะ คือ ระยะแรก เป็นผลที่ถูกเก็บไว้ในภวังคจิต

ชั้นนี้ยังเป็นนามธรรม และ**ระยะที่สอง** เป็นช่วงผลกรรม ให้ผลเป็นรูปธรรม ซึ่งเทียบได้กับกรณีที่เราฝากเงินไว้ในธนาคาร เมื่อถึงกำหนดครบปี เราได้ดอกเบี้ยเป็นเงินก้อนใหญ่ ดอกเบี้ยที่ได้เหมือนกับการให้ผลเป็นรูปธรรมของกรรม แต่ก่อนจะได้รับดอกเบี้ยนั้น เงินต้นที่ฝากไว้ก็ยังคงถูกเก็บรักษารอเราอยู่ในบัญชี การที่เงินถูกเก็บรักษาไว้นี้เทียบได้กับผลกรรมที่ถูกเก็บสั่งสมไว้ในภวังคจิต เพื่อรอวันให้ผลเป็นรูปธรรม (พระราชมุนี (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), ๒๕๔๑: ๕๖-๕๗) เมื่อบุคคลมีเจตนากระทำการใดๆ ลงไปแล้ว ผลของการกระทำ (วิบาก) จะถูกเก็บหรือสั่งสมไว้ในภวังคจิต หากยังไม่มีโอกาสให้ผล เช่น กุศลกรรมกำลังให้ผลอยู่ เป็นต้น ก็จะถูกรักษาเอาไว้รอโอกาสต่อไป อาจจะเป็นในชาตินี้ ในชาติหน้า หรือในชาติต่อไป จนกว่าจะกลายเป็นโอฬาริกรรม

ดังนั้น จึงสามารถสรุปความทั้งหมดได้ว่า ในแง่หลักการทางพระพุทธศาสนาแล้วดูเหมือนว่า จิตเป็นผู้เริ่มต้นในการสร้าง หรือกระทำการ และจิตนี้แหละที่เป็นตัวเก็บสั่งสมผลกรรมเอาไว้ หากพิจารณาจำเพาะลงไปอีกตามหน้าที่ของจิตที่เกิดขึ้น จิตตัวที่สั่งสมผลกรรมต่างๆ เอาไว้ คือ “ภวังคจิต” นั่นเอง การที่เราสามารถสรุปได้เช่นนี้เพราะว่าเป็นการพิจารณาโดยจำแนก หรือโดยการลดทอนจิตเป็นดวงๆ ซึ่งตามหลักการในทางปรมัตถ์แล้ว เราไม่สามารถลดทอนได้ และไม่สามารถกำหนดชี้เฉพาะลงไปว่า ผลกรรมอยู่ที่ไหนเพราะ (๑) จิตมีลักษณะเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับลงเป็นขณะๆ ตลอดเวลา (๒) จิตที่เกิด-ดับก่อนจะมีลักษณะสืบเนื่องเป็นลันตติ ให้จิตดวงใหม่เกิดขึ้น โดยรับคุณสมบัติ

แห่งกรรมจากจิตดวงก่อนหน้าทั้งหมดต่อไป เมื่อจิตมีลักษณะสืบต่อเช่นนี้เราจึงไม่สามารถจะระบุจำเพาะเจาะจงลงไปได้เลยว่าผลกรรมอยู่ที่ไหน ไม่ว่าจะเป็นในวิถิจิต หรือในภวังคจิต เพราะวิถิจิตเป็นปัจจัยส่งต่อให้เกิดภวังคจิต และภวังคจิตก็เป็นปัจจัยให้เกิดวิถิจิตเช่นนี้ไปเรื่อยๆ เกิด-ดับสลับกันไปทุกขณะ ตราบใดที่จิตยังคงดำเนินอย่างนี้อย่างไม่ขาดสาย เราก็ไม่สามารถที่จะระบุได้ว่าผลกรรมต่างๆ นั้นอยู่ที่ไหน ดังที่พระนาคเสนได้ตอบไปแล้วนั่นเอง

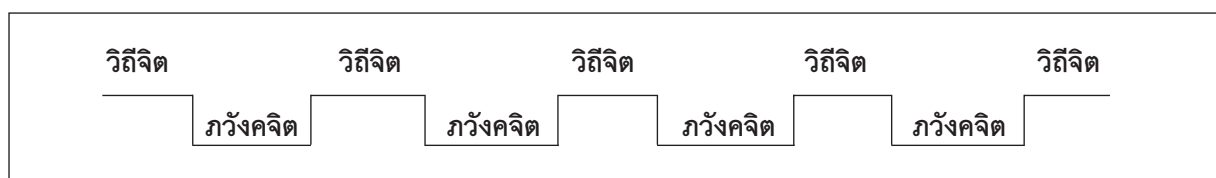
๔. วิเคราะห์คำตอบของพระนาคเสน

ในการวิเคราะห์คำถามคำตอบของพระเจ้ามิลินท์กับพระนาคเสนนั้น เราจะพิจารณาตามประเด็นต่อไปนี้

๔.๑ กฎแห่งการไม่อ้างข้อความอย่างอื่น หรือ “กฏนิรมัชฌิม” (The Law of Excluded Middle)

เมื่อพิจารณาวิธีการตอบปัญหาของพระนาคเสนตามหลักการทางพระพุทธศาสนาแล้วจะเห็นว่า เมื่อพระเจ้ามิลินท์ตรัสถามว่า “กรรมที่เป็นกุศล (ดี) ก็ตาม อกุศล (ชั่ว) ก็ตามที่นามรูปอันนี้ทำแล้ว กรรมเหล่านั้นจะไปอยู่ที่ไหน” ตามหลักเหตุผลเมื่อถูกถามเช่นนี้ เท่ากับหมายความว่า ผู้ถามต้องการให้ผู้ตอบตอบอย่างใดอย่างหนึ่งระหว่าง

(๑) การตอบว่า “**อยู่ที่นั่น ที่นี้**” บอกตำแหน่งการอยู่ในกาลและเทศะที่ชัดเจน หรือพูดให้เจาะจงไปกว่านี้ก็คือ ต้องการต้อนผู้ตอบให้ตอบว่า “**อยู่ที่จิต**”



ภาพแสดงการสืบต่อของวิถิจิตกับภวังคจิต

(๒) การตอบปฏิเสธว่า “ไม่ได้อยู่ที่ไหนเลย” หรือ “ไม่ได้อยู่ที่จิต” หากเป็นเช่นนี้จะแสดงว่า สิ่งทีกระทำการไปไม่ได้อยู่ที่ไหน คือ สูญเปล่า (เพราะคนเรามีส่วนประกอบที่สำคัญคือ รูป (ร่างกาย) และ นาม (จิต) หากรูปนาม (คน) กระทำกรรมดี-ชั่วแล้ว ผลกรรมดีชั่วมีอยู่ที่รูป เมื่อคนตายไป ผลกรรมดีชั่วทั้งหลายก็จะตายหายสาบสูญไปด้วย แต่หากผลกรรมดีชั่วอยู่ที่ฝ่ายนาม (จิต) แสดงว่า เมื่อคนตายไปยังมีส่วนที่เป็นจิตที่จะไม่ตาย คือ จะต้องมิตัวตน (อัตตา) ที่คอยเก็บรักษาผลกรรมเหล่านั้นเพื่อรอโอกาสให้ผลในลำดับต่อไป)

จะเห็นว่า เมื่อคำถามเป็นคำถามที่บังคับให้ตอบเป็น ๒ อย่าง คือ การบอกว่าอยู่ที่ไหน และการบอกว่าไม่ได้อยู่ที่ไหนเลยอย่างนี้ ซึ่งไม่ว่าพระนาคเสนจะเลือกตอบอย่างไรล้วน “ไม่ถูกต้อง” หรือ “ไม่สอดคล้อง” กับหลักการทางพระพุทธศาสนาทั้งสิ้น ลักษณะการถามของพระยามิลินท์ ตรงกับการอ้างเหตุผลในทางตะวันตกที่เรียกว่า “black-or-white logic” คือ การอ้างเหตุผลแบบแบ่งเป็นขาว-ดำ ในกรณีในเรื่องนั้นแบ่งเช่นนั้นไม่ได้ เช่น การถามผู้ชายที่ไม่เคยพบติภรรยาว่า “คุณหยุดพบติภรรยาหรือยัง” เป็นคำถามที่บังคับให้เลือกตอบได้แค่ ๒ ทาง คือ “หยุดแล้ว” กับ “ยังไม่หยุด” ซึ่งเป็นคำตอบที่ผิดทั้งคู่ เพราะผู้ตอบไม่เคยพบติภรรยาเลย ในกรณีพระยามิลินท์ตรัสถามว่า “กรรมที่เป็นกุศล (ดี) ก็ตาม อกุศล (ชั่ว) ก็ตามที่นามรูปอันนี้ทำแล้ว กรรมเหล่านั้นจะไปอยู่ที่ไหน” จึงเป็นไปตามกฎนี้ ซึ่งไม่ว่าจะตอบคำถามอย่างไรล้วนผิดทั้งคู่เช่นเดียวกัน ดังนั้น ท่านพระนาคเสนจึงเลือกตอบแบบเป็นกลาง หรือจะเรียกว่า “เป็นคำตอบสายกลาง” ซึ่งไม่ได้เป็นทั้งการยอมรับและการปฏิเสธ เรียกหลักการนี้อีกอย่างหนึ่งว่า “หลักความรอบคอบ” หรือ “หลักความไม่ประมาท” ในการตอบคำถาม โดยใช้วิธีการอุปมา

ตามหลักตรรกศาสตร์ตะวันตก โดยเฉพาะของ อริสโตเติลมีกฎอยู่ข้อหนึ่ง คือ กฎแห่งการไม่อ้างข้อความ

อย่างอื่น หรือ “กฏนิรรมชฌิม” (The Law of Excluded Middle) ซึ่งคำว่า “ข้อความอย่างอื่น” หมายถึง คัพพ์ หรือญัตติ ข้อคิดหรือข้ออ้างนอกประเด็น ที่นำเข้ามาแทรกแซงข้ออ้าง (คัพพ์ ญัตติ ข้อคิด) ทั้งสองประเด็นที่กำหนดให้อยู่ในแวดวงของการตัดสินใจใช้เหตุผลเกี่ยวกับปัญหาความจริง หรือข้อเท็จจริงหนึ่งๆ เรื่องหนึ่งๆ เพราะจะทำให้เกิดความไขว้เขวในการใช้เหตุผล โดยการกล่าวพาดพิงไปสู่ข้อความอื่น จากความคิดทั้งสองประเด็นที่วางเป็นแนวขนานกันให้เราเลือกตัดสินใจ เมื่อทางเลือกในการตัดสินใจกำหนดให้ไว้เพียงสองทาง ทางหนึ่งทางใดเกี่ยวกับความจริงของสิ่งๆ หนึ่ง หรือเรื่องหนึ่งๆ หรือปัญหาหนึ่งๆ ซึ่งเป็นจริงและทั้งสองทางจะเป็นเท็จทั้งคู่ไม่ได้ในกาละและเทศะเดียวกันจะต้องมีทางหนึ่งถูก และทางตรงข้ามผิด นอกจากนี้ “ความถูกและความผิด” ในที่นี้ จะต้องไม่มีการพาดพิงไปสู่แนวทางการตัดสินใจที่สาม หรืออื่นๆ เลย เพราะความจำกัดให้เลือกตัดสินใจได้เฉพาะในสองทางนี้เท่านั้น และจะตัดสินใจให้เป็นได้ทั้งครึ่งผิดครึ่งถูกไม่ได้ เพราะฉะนั้นตามกฎนี้จึงมีสูตรไว้ว่า “A is either A or not A” (ลัทธิบุตรอินทร์, ๒๕๒๒, ๓๑-๓๒) หมายความว่า สิ่งต่างๆ ในโลก หรือเหตุการณ์ต่างๆ ในโลก จะต้องเป็นอย่างใดอย่างหนึ่งระหว่าง “การเป็นเช่นนั้น” (A) กับ “การไม่เป็นเช่นนั้น” (~A) อริสโตเติลได้ยกตัวอย่างว่า “จะต้องเป็นอย่างใดอย่างหนึ่งระหว่าง ๒ อย่างต่อไปนี้ คือ (๑) วันนี้ฝนตก และ (๒) วันนี้ฝนไม่ตก” จะเป็นอย่างอื่นที่นอกเหนือจากนี้ไม่ได้ (ไม่สมเหตุสมผล) (สมภาร พรหมทา, ๒๕๕๑: ๑๖๔) ดังนั้น คำถามของพระเจ้ามิลินท์ก็ถือว่ามิลินท์ต้องการคำตอบแบบจัดประเภทเช่นเดียวกับหลักการนี้ โดยแบ่งสองสิ่งที่อยู่ตรงกันข้าม หรือขัดกันอย่างชัดเจน เพื่อให้ผู้ตอบเลือกตอบอย่างใดอย่างหนึ่งเท่านั้น ระหว่างการ “ยอมรับ” ว่าผลกรรมดีชั่วอยู่ที่ใด ที่หนึ่ง หรืออยู่ที่ “จิต” กับ “การปฏิเสธ” ว่าไม่ได้อยู่ที่ไหน หรือไม่ได้อยู่ที่จิต ดังนั้นเมื่อพระนาคเสนตอบประเด็นนี้ว่า “กรรมเหล่านั้นก็ต้องติดตาม

ไปเหมือนกะเงาติดตามตัว” ซึ่งเป็นการตอบนอกเหนือจากประเด็นที่ผู้ถามต้องการทราบ หากพิจารณาตามหลักการนี้จะถือว่าเป็นคำตอบที่ “ไม่สมเหตุผล” หรือ เป็น “เหตุผลวิบัติ” ตามกฎนิรฆัมมิ

เราสามารถยกตัวอย่างง่ายๆ เช่น เมื่อมีคนถามเราว่า “เราอยู่ที่ไหน” คำตอบที่เป็นไปได้มี ๒ ประการเท่านั้น คือ (๑) บอกว่าอยู่ที่ใดที่หนึ่ง และ (๒) ไม่มีที่อยู่ ซึ่งเราไม่สามารถที่จะตอบอย่างอื่นได้เลย เพราะหากเราตอบอย่างอื่นก็จะกลายเป็นการตอบคนละเรื่อง ไม่สมเหตุผล (ระหว่างคำถามกับคำตอบ) ส่วนสถานที่ที่เราอาศัยอยู่นั้นจะมีลักษณะเช่นไร ไม่ใช่ประเด็นที่ผู้ถามต้องการรู้ เช่น เป็นที่พักชั่วคราว หรือที่พักถาวร เป็นบ้านตนเอง หรือว่าบ้านเช่า อาศัยอยู่หรือว่าซื้อเอง เป็นคอนโดมิเนียม หรือว่าโรงแรม เป็นต้น ลักษณะเช่นนี้ไม่ได้อยู่ในประเด็นที่ผู้ถามต้องการรู้ (ถึงแม้ว่าบางคำตอบจะเป็นได้ทั้งการตอบคำถามและลักษณะของที่อยู่พร้อมด้วยก็ตาม เช่น อยู่บ้านเช่า ซึ่งหมายถึง การมีที่อยู่และบอกลักษณะด้วยว่าเป็นการเช่าอยู่ชั่วคราว)

พระพุทธศาสนาถือว่า คำตอบของพระนาเคน เป็นคำตอบที่เรียกว่า “ทางสายกลาง” ซึ่งเป็นหลักการสำคัญทางพระพุทธศาสนา เราจะเห็นว่า หลักการนี้เกิดขึ้นเพราะปฏิเสธทางสุดโต่ง ๒ สาย คือ (๑) กามสุขัลลิกานุโยค ความหมกมุ่นในกามารมณ์ และ (๒) อตตกิลมณานุโยค การทรมานตนเอง ซึ่งพระพุทธศาสนาปฏิเสธหนทางทั้ง ๒ ทางนี้ และนำเสนอทางสายกลางที่เรียกว่า “มัชฌิมาปฏิปทา” ขึ้นซึ่งเป็นอิสระจากทางสุดโต่งทั้งสองนั้น แม้หลักการอื่นๆ ก็เช่นเดียวกัน โดยเฉพาะประเด็นที่เกี่ยวข้องกับเรื่องจิต (เก็บผลกรรม) และวิบากกรรมพระพุทธศาสนาก็ใช้หลักทางสายกลางนี้เช่นเดียวกัน ซึ่งเมื่อเราพิจารณาจากหลักตรรกศาสตร์ตะวันตกของอริสโตเติลแล้วจะเห็นว่า หลักการดังกล่าวนี้เป็นไปไม่ได้ ยกตัวอย่างง่ายๆ หากเราแทนค่า

คำตอบว่า ผลกรรมดี-ชั่วมีอยู่ที่จิต เป็น A ซึ่งเป็นคำตอบแรก และคำตอบที่สอง ผลกรรมดีชั่วไม่อยู่ที่จิตเป็น $\sim A$ ฉะนั้น “การไม่ยอมรับ” คำตอบที่ ๑ จึงหมายถึง $\sim A$ อันเป็นคำตอบที่ ๒ และ “การปฏิเสธ” คำตอบที่ ๒ จึงหมายถึง $\sim(\sim A)$ ซึ่งมีค่าเท่ากับ A ซึ่งเป็นคำตอบในข้อที่ ๑ ตามกฎนี้คำตอบจึงไม่มีทางเป็นอย่างอื่นได้เลย แม้แต่การปฏิเสธคำตอบทั้ง ๒ ประการก็เป็นไปไม่ได้ อันนี้เราพิจารณาตามหลักตรรกศาสตร์ตะวันตก

จะเห็นว่า ในกรณีนี้พระเจ้ามิลินท์ใช้การอ้างเหตุผลตามกฎนิรฆัมมิ แต่ความจริงของเรื่องนี้ไม่เป็นไปตามกฎนิรฆัมมิ จึงทำให้เป็นเหตุผลวิบัติ (fallacy) เพราะขัดกับการห้ามใช้ “black-or-white logic” เมื่อเราพิจารณาถึงตรงนี้จะทำให้เราเห็นถึงหลุมพรางทางตรรกศาสตร์ทั้ง ๒ คำตอบ หากพระนาเคนเลือกตอบคำถามตามเหตุผลแห่งการแบ่งแยกเป็นสิ่งที่ตรงกันข้าม ๒ อย่างนั้น ซึ่งแม้จะสมเหตุผลตามหลักตรรกศาสตร์ทั่วไปก็ตาม แต่ไม่สมเหตุผลตามหลัก “black-or-white logic” เมื่อถือนัยตามพุทธปรัชญา

นอกจากนี้ในประเด็นเดียวกันนี้ หากเราพิจารณาในแง่คำตอบอันเป็นหลุมพรางที่พระเจ้ามิลินท์ทรงวางเอาไว้ ซึ่งเป็นแนวความคิดที่พระพุทธศาสนาจัดเป็นแนวคิดสุดโต่ง ๒ สาย คือ สายมี (อัตตา) และสายไม่มี (ขาดสูญ) นั้น ตามหลักตรรกศาสตร์ตะวันตกจัดคำตอบเหล่านี้เป็น “ญัตติหรือประพจน์ที่เป็นเป็นปฏิปักษ์หรือตรงข้ามชนิดที่ขัดแย้งกัน (Contradictory Proposition) คือ การเป็นปฏิปักษ์กันในข้อเท็จจริงหรือทั้งความถูกและความผิดอย่างเด็ดขาดทีเดียว นั่นคือ ถ้าหากญัตติหนึ่งถูก อีกญัตติหนึ่งก็ต้องผิด และถ้าญัตติหนึ่งผิด อีกญัตติหนึ่งจะต้องถูกเสมอไป (จางง์ทองประเสริฐ, ๒๕๓๘: ๑๙๐-๑๙๒) ความเป็นปฏิปักษ์แบบนี้เป็นความเป็นปฏิปักษ์ชนิดมูลฐานและเบื้องต้นที่สุด เช่น ในระหว่าง “ความมี” กับ “ความไม่มี” หรือระหว่าง

“ความเป็น” กับ “ความไม่เป็น” หรือระหว่าง “ภาวะ” กับ “อภาวะ” ซึ่งเป็นการปฏิเสธอย่างง่าย ๆ ที่สมบูรณ์แบบที่สุด เป็นความเป็นปฏิปักษ์อย่างเด็ดขาดระหว่างสองสิ่งที่เป็นเชิงบอกละหรือยืนยัน กับสิ่งที่เป็นเชิงปฏิเสธหรือคัดค้าน ซึ่งเป็นการแสดงความไร้ความสามารถอย่างเด็ดขาดให้ปรากฏชัด ทั้งปราศจากสิ่งที่ทำหน้าที่เป็นสื่อกลางด้วย ดังตัวอย่างเช่น “นายแดงวิ่ง” กับ “นายแดงไม่วิ่ง” หรือ “มนุษย์ทุกคนเป็นคนฉลาด” กับ “ไม่ใช่มนุษย์ทุกคนเป็นคนฉลาด” (เรื่องเดียวกัน, หน้า ๘๓-๘๔) ดังนั้น ญัตตินี้จึงมีกฎสำคัญ ๓ ประการ คือ (๑) ถ้าญัตติหนึ่งถูก อีกญัตติหนึ่งก็ต้องผิด (๒) ถ้าญัตติหนึ่งผิด อีกญัตติหนึ่งจะต้องถูก และ (๓) จะต้องไม่มีญัตติที่เป็นกลางระหว่าง ๒ ญัตตินั้น (สรุปความจากจำนงค์ ทองประเสริฐ, ๒๕๓๘: ๘๓-๘๔, ๑๙๐-๑๙๒; สิทธิบุตรอินทร์, ๒๕๒๒: ๑๐๔-๑๐๗)

ประเด็นคือ หากเรานำกฎเหล่านี้มาพิจารณา อาจกล่าวได้ว่า พระพุทธศาสนามองคำตอบที่พระเจ้ามิลินท์ต้องการให้ตอบเป็นไปตามกฎข้อ (๑) และข้อ (๒) คือ คำตอบทั้งสองประการที่เป็นไปได้ [กรรมดี-ชั่วมีอยู่ที่จิต (สัสสตทิวฐิ) และไม่มียุติที่จิต (อุจเฉททิวฐิ)] เป็นคำตอบที่ผิดหลักพระพุทธศาสนาเถรวาททั้งคู่ พระนาคเสนจึงไม่เลือกตอบอย่างใดอย่างหนึ่งในสองข้อนั้น เพียงแต่ตรรกศาสตร์ตะวันตกตามกฎนี้เลือกให้ตอบอย่างใดอย่างหนึ่งเท่านั้น และไม่อนุญาตให้สร้างทางเลือกที่สามขึ้นมาในการตอบคำถามนี้ตามกฎข้อที่ (๓) ซึ่งจากคำตอบของพระนาคเสน ท่านปฏิเสธแนวทางสุดโต่งทั้งสอง และเลือกตอบแนวทางที่สามตามแนวคิดทางพระพุทธศาสนา (ถึงแม้ไม่สมเหตุผลตามหลักตรรกศาสตร์ว่าด้วยกฎนิรนัย แต่ก็สมเหตุผลตามหลักพระพุทธศาสนา) แต่หากเราพิจารณาโดยมองในแง่หลักการและเหตุผลตามหลักพระพุทธศาสนา

แล้วจะเห็นว่า ในคำตอบนี้คำตอบที่เป็นไปได้ของคำถาม พระเจ้ามิลินท์แท้ที่จริงตามหลักพระพุทธศาสนามีอยู่ ๓ แนวทางให้เลือกอยู่แล้ว (นับตั้งแต่พระพุทธเจ้าทรงประกาศคำสอน) คือ **แนวทางที่หนึ่ง** ตอบว่ามีอยู่ที่จิต (สัสสตทิวฐิ) **แนวทางที่สอง** ตอบว่าไม่อยู่ที่จิต (อุจเฉททิวฐิ) และ**แนวทางที่สาม** ตอบไม่ได้เพราะจิตยังสืบต่ออยู่ (มัชฌิมนิคม) ถ้าหากเรามองทางเลือกของคำตอบแต่เดิมว่ามีอยู่ ๓ ทางเลือกนี้ (ซึ่งหลักการพระพุทธศาสนาถือว่าเป็นเช่นนั้น) ดังนั้น การที่พระนาคเสนตอบเช่นนั้น ในแง่หลักตรรกศาสตร์เชิงพุทธจึงถือว่า “สมเหตุผลผล”

๔.๒ ประเด็นว่าด้วยความ “มีอยู่”

อีกอย่างหนึ่ง ในกรณีการตอบปัญหาของพระนาคเสนก็เช่นเดียวกัน เกิดคำถามตามมาว่า **“หากท่านจะตอบว่าอยู่ที่จิต โดยที่ไม่ผิดหลักการทางพระพุทธศาสนาจะเป็นไปได้ไหม”**

คำตอบคือ “อาจเป็นไปได้” เพราะหากตอบคำถามของพระเจ้ามิลินท์ว่า “กรรมดี กรรมชั่ว อยู่ที่จิต” จะนำไปสู่ทสรูป ๒ ประการด้วยกัน คือ (๑) จิตที่มีลักษณะเป็นอัตตา และ (๒) จิตที่มีลักษณะเป็นอนัตตา ซึ่งคำตอบนี้อาจเป็นไปได้ว่าจะมีทสรูปอย่างใดอย่างหนึ่งใน ๒ ประการนี้ ซึ่งขึ้นอยู่กับลักษณะของจิต จะทำให้คำตอบนี้ไม่จบ และจะก่อให้เกิดคำถามตามมาอีกเพื่อไปสู่ทสรูปว่า “จิตมีลักษณะเป็นอัตตา” ตามแบบศาสนาพราหมณ์และลัทธิศาสนาอื่นๆ ในสมัยนั้น หรือว่า “จิตมีลักษณะเป็นอนัตตา” ตามแบบพระพุทธศาสนา (โยคจาร ซึ่งจัดเป็นฝ่ายมหายาน) ดังนั้น เพื่อความปลอดภัย (รอบคอบ) พระนาคเสนจึงใช้วิธีการตอบแบบอุปมาซึ่งมีท่าทีเป็นกลางๆ เราสามารถแสดงภาพได้ดังนี้



แผนภาพที่ ๑.๑ แสดงความเป็นไปได้ในการตอบปัญหาของพระนาคเสน

ฉะนั้น หากเลือกตอบคำถามของพระเจ้ามิลินทินในประเด็นแรกว่า “กรรมชั่วอยู่ที่ไหน” หากตอบว่า “อยู่ที่จิต” บทสรุปของคำตอบนี้จึงอาจจะเป็นไปได้ ๒ ประการ คือ จิตเป็นอรรถา และจิตไม่เป็นอรรถา (อนัตตา) ตามคุณลักษณะของจิต ซึ่งเมื่อเทียบกับหลักการทางพระพุทธศาสนาแล้ว จิตจะต้องมีลักษณะเป็นอนัตตาตามหลักการที่ได้แสดงไว้แล้วเบื้องต้น และหากตอบเพียงเท่านั้นก็จะทำให้เราไม่สามารถสรุปได้ว่า “สมเหตุสมผล” หรือ “ไม่สมเหตุสมผล” เพราะยังมีข้อมูลไม่เพียงพอที่จะสรุปเช่นนั้นได้ จึงต้องการรายละเอียดเพิ่มเติม ซึ่งตามหลักการพระพุทธศาสนาจะต้องมีคำถามเพิ่มขึ้นมาอีกว่า “จิตที่ว่ามีลักษณะอย่างไร” เมื่อตอบคำถามนี้ได้แล้วเมื่อนั้นเราจึงสามารถสรุปได้ว่า คำตอบดังกล่าวมีความ “สมเหตุสมผล” ตามหลักพระพุทธศาสนาหรือไม่ การตอบคำถามนี้ว่ากรรมดีและกรรมชั่วอยู่ที่ไหน หากบอกว่าอยู่ที่ใดที่หนึ่ง หรืออยู่ที่จิตจึงอาจจะเป็นไปได้ว่าจะ “เป็นจริง” (สมเหตุสมผล) (เป็นจริงตามหลักพระพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน เช่น สำนักโยคอาจารย์) แต่พระพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทแม้จะถือเป็นนัยว่าผลกรรมมีอยู่ที่จิต แต่ก็ไม่สามารถบอกได้ว่ามีอยู่ที่จิต เพราะการสืบต่อของจิตยังไม่สิ้นสุด จึงบอกเจาะจงเช่นนั้นไม่ได้ (จะเป็นไปตามตรรกะที่พระยามิลินทินท้วงไว้) หาก

ตอบว่า มีอยู่ที่จิต จึง “เป็นเท็จ” (ไม่สมเหตุสมผล) ตามหลักพระพุทธศาสนาเถรวาท ดังนั้น พระนาคเสนจึงไม่เลือกตอบในประเด็นนี้

อีกอย่างหนึ่ง ตามหลักการทางพระพุทธศาสนาเถรวาทเราจะเห็นได้ชัดว่า คุณสมบัติของจิต (หรือกล่าวให้จำเพาะกว่านี้คือ ภวังคจิต) คือ การสังสมผลกรรมต่างๆ เอาไว้ [จากสมรรถภาพของจิตที่เกี่ยวข้องกับประเด็นนี้ ๒ ประการ คือ (๑) จิตมีสมรรถนะหรือความสามารถตามธรรมชาติในการสังสมประสบการณ์ หรือกรรมต่างๆ และ (๒) จิตมีสมรรถนะหรือความสามารถตามธรรมชาติในการรักษาผลกรรมเอาไว้จนกว่าจะได้สبโอกาสในการให้ผลในลำดับต่อไป] ซึ่งแสดงให้เห็นว่ากรรมต่างๆ ที่มนุษย์กระทำลงไปถูกเก็บสังสมและรักษาอยู่ที่จิต เพียงไม่สามารถบอกเจาะจงได้ว่า มีอยู่ที่จิต เพราะจะมีปัญหาเนื่องจากคุณลักษณะของจิตที่เกิด-ดับสืบต่อกันอย่างต่อเนื่อง เท่ากับเป็นการมอง “การมีอยู่ของกรรม” และ “ลักษณะการเกิด-ดับ” ของจิตเป็นสิ่งเดียวกัน หรือมีค่าเท่ากัน หากเราแทนค่า “การมีอยู่ของกรรม” เท่ากับ A “ลักษณะการเกิด-ดับ” ของจิต มีค่าเท่ากับ B และ “การจัดเป็นสัสสตทิฏฐิ” (ความเห็นว่ายั่งยืน) มีค่าเท่ากับ C จะได้สัญลักษณ์เป็น $A = B = C$ เราสามารถแสดงสัญลักษณ์นี้เป็นเป็นภาพดังนี้

$$๑. \quad \text{คำตอบ} \longrightarrow \text{อยู่ที่จิต (A)} = \text{อรรถา (B)} = \text{สัสสตทิฏฐิ (C)}$$

แผนภาพที่ ๑.๒ แสดงความเป็นไปได้ในการตอบปัญหาของพระนาคเสน

จะเห็นว่า พระพุทธศาสนาจะมองความสัมพันธ์ระหว่างคำตอบเกี่ยวกับที่อยู่ของกรรมว่า “อยู่ที่จิต” กับลักษณะของจิตเป็น “อัตตา” และความเห็นว่าเป็นลัสสตทัญญู มีค่าเท่ากันทุกประการ เท่ากับหมายความว่า หากกรรมดี-ชั่วที่บุคคลกระทำไปแล้วมีอยู่ในจิต จิตในลักษณะนี้จะเป็นอัตตา จัดเป็นลัสสตทัญญู ซึ่งแตกต่างจากมุมมองใน **แผนภาพที่ ๑.๑** ที่มองค่าของทั้งสองสิ่งแตกต่างกันอย่างชัดเจน หรือถึงแม้จะมีค่าเท่ากันก็เพียงเท่ากันในบางกรณี หรือในบางเงื่อนไขเท่านั้น กล่าวคือ ถึงแม้ผลกรรมดี-ชั่ว จะมีอยู่ที่จิตเพียงแต่ในบางกรณีก็จิตมีลักษณะเกิดดับตามแนวคิดในทางพระพุทธศาสนาจิตก็จะมีลักษณะเป็นอนัตตา จัดเป็นลัมมาทัญญู (ความเห็นชอบ) หากจิตมีลักษณะเป็นอมตะเหมือนอย่างลัทธิอื่นๆ เช่น พราหมณ์ เป็นต้น ก็จะมีลักษณะเป็นอัตตา จัดเป็น ลัสสตทัญญู ดังนั้นในแนวความคิดใน **แผนภาพที่ ๑.๑** ค่าของ $A \neq B \neq C$ อันเนื่องมาจากค่าของ B เป็นได้ ๒ ค่า คือ อัตตา และอนัตตา ซึ่งจากคำตอบของพระนาคเสนผู้เขียนคิดว่า น่าจะเป็นแนวคิดในลักษณะที่ $A = B = C$ มากกว่า เพราะท่านเลือกที่จะไม่ตอบว่า “กรรมดี-ชั่ว มีอยู่ที่จิต” ส่วนประเด็นจาก **แผนภาพที่ ๑.๑** ผู้เขียนเพียงต้องการแสดงให้เห็นว่า หากพระนาคเสนจะตอบว่า “กรรมดี-ชั่ว มีอยู่ที่จิต” โดยที่ไม่ผิดหลักการทางพระพุทธศาสนาก็สามารถตอบได้ เพียงแต่ต้องเพิ่มรายละเอียด หรือเงื่อนไขอันเป็นหลักการของจิตในทางพระพุทธศาสนาเข้าไปอีกเท่านั้น นอกจากนี้ จากคำตอบของพระนาคเสนที่เมื่อพระเจ้ามิลินท์มีพระประสงค์ต้องการให้ท่านบอกที่อยู่ของกรรมดี-ชั่วว่าอยู่ที่ใดให้แน่นอนลงไปนั้น ท่านกลับตอบว่า “ไม่สามารถบอกได้” ซึ่งคำตอบนี้มีนัยว่า “กรรมดี-ชั่วนั้น มีอยู่ที่จิต เพียงแต่ไม่สามารถจะบอกได้ว่าอยู่ที่จิตดวงไหน” เหตุผลเพราะการสืบต่อของจิตยังไม่สิ้นสุด หรือ จิตยังเกิดดับสืบต่ออย่างนี้เรื่อย ๆ ไป

สมมติว่า หากเราบอกว่าอยู่ที่ดวงที่ ๑ เมื่อจิตดวงที่ ๑ ดับลง (จิตดับ กรรมที่อยู่ในจิตก็ดับไปด้วย) และจิตดวงที่ ๑ นี้ ก็เป็นปัจจัยก่อให้เกิดจิตดวงที่ ๒ หากเราบอกว่ามีอยู่ที่จิตดวงที่ ๒ เมื่อจิตดวงที่ ๒ ดับลง ก่อให้เกิดจิตดวงที่ ๓, ๔, ๕, ๖... ฯลฯ อย่างนี้ไปเรื่อยๆ แล้วกรรมจะอยู่ที่ไหน เพราะกรรมเหล่านั้นดับลงไปพร้อมกับจิตด้วยเช่นกัน หากเราจะเปรียบเทียบเพื่อให้เห็นชัดเจนยิ่งขึ้น กรณีการเดินทางของนาฬิกา ความจริงแล้ว เมื่อเราถามว่า “ตอนนี้เวลาเท่าไร?” ไม่ว่าเราจะตอบอย่างไรล้วนไม่ถูกต้องทั้งสิ้น เพราะเมื่อเราบอกว่า “ตอนนี้เวลา ๐๔.๐๐ น.” เวลาของนาฬิกาก็ผ่านเวลาแปดนาฬิกาไปแล้ว ซึ่งอาจจะแปดนาฬิกาหนึ่งวินาที สองวินาที สาม...สี่...ห้า... ฯลฯ อันเนื่องมาจากนาฬิกา หรือเวลาไม่หยุดนิ่งนั่นเอง ยกเว้นนาฬิกาหยุดเดิน และขณะนั้นเข็มสั้น ยาว และเข็มวินาทีหยุดอยู่ตรงเวลาแปดนาฬิกาพอดี (หรือขณะนั้นเวลาหยุดในขณะนั้นพอดี ซึ่งเป็นไปไม่ได้ในความเป็นจริง) หากเป็นเช่นนี้การที่เราจะบอกว่า “ตอนนี้เวลา ๐๔.๐๐ น.” จึงจะถือว่าเป็นคำตอบที่ถูกต้อง (สมเหตุสมผล) หรืออีกตัวอย่างหนึ่งที่เราสามารถพบเห็นได้ในชีวิตประจำวัน คือ การนั่งอยู่บนรถไฟที่กำลังวิ่งด้วยความเร็วสูง หากว่าขณะนั้นรถไฟกำลังวิ่งผ่านสถานีสามเสน หากมีคนถามว่าตอนนี้เราอยู่ที่ไหน หากเราบอกว่าอยู่ที่สถานีสามเสน ขณะนั้นรถไฟก็วิ่งผ่านสถานีสามเสนเสียแล้ว ดังนั้น คำตอบของเราจึงไม่ถูกต้อง ยกเว้นรถไฟกำลังจอดอยู่ที่สถานีสามเสน หากเราบอกว่าเรากำลังอยู่ที่สถานีสามเสน คำตอบเช่นนี้จึงถูกต้อง จากตัวอย่างนี้ต้องการแสดงให้เห็นว่า ตรรกะใดที่จิตยังคงเกิด-ดับสืบต่อเนื่องอยู่อย่างนี้เรื่อยไป เราก็ไม่สามารถบอกได้ว่า “กรรมดีชั่วอยู่ที่ไหนแน่นอน”

อนึ่ง เรื่องที่ต้องพิจารณาที่เราต้องพิจารณาในประเด็นนี้ คือ คำว่า “การมีอยู่” ของกรรมดีชั่วภายในจิต เพราะแม้ความหมายของ “การมีอยู่” ในแต่ละลัทธิ หรือแนวความคิดก็มีคำนิยามที่แตกต่างกัน แต่เมื่อกล่าวโดยสรุป

คำว่า “การมีอยู่” หรือ “สิ่งที่มีอยู่” ในปรัชญาตะวันตก มีคำภาษาอังกฤษ ๒ รูป คือ Being และ being ซึ่งมีความหมายต่างกันดังนี้

(๑) คำว่า “Being” แปลว่า “ลัต” หมายถึง สิ่งที่มีอยู่จริง เป็นอยู่จริง เป็นต้นตอของสิ่งทั้งปวง มีภาวะนิรันดร์ เช่น พระเป็นเจ้า (God) พรหมัน (Brahman)

(๒) คำว่า “being” มีความหมาย ๒ ประการ คือ **ประการแรก** แปลว่า “ลัต” หมายถึง สิ่งที่มีอยู่ เป็นอยู่โดยทั่วไป ไม่จำเป็นต้องเป็นต้นตอของสิ่งทั้งปวง อาจจะมีเกิด มีดับ มิได้มีภาวะนิรันดร์ เช่น คนคนนี้ แก้วใบนี้ หนังสือเล่มนี้ เป็นต้น **ประการที่สอง** แปลว่า ภาวะ หมายถึง สภาพของสิ่งที่มีอยู่ เป็นอยู่ของลัต ไม่ว่าจะเป็นต้นตอของสิ่งทั้งปวงหรือไม่ (ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๐: ๑๒)

จากความหมายนี้จะเห็นว่า พระพุทธศาสนามองชีวิตมนุษย์ (รูป-นาม) ว่า เป็นสิ่งที่มีอยู่ เป็นอยู่โดยทั่วไป ไม่ใช่ต้นตอของสรรพสิ่ง ไม่มีภาวะนิรันดร์ในความหมายที่ ๒ คือ “being” คือ “ลัต” ที่ไม่ใช่ต้นตอของสรรพสิ่ง และปฏิเสธ “ลัต” แบบความหมายแรก คือ “Being” และ “ลัต” หรือ “ภาวะ” ในความหมายที่ ๒ ที่ เป็นต้นตอของสิ่งทั้งปวง แต่ถึงกระนั้น เมื่อพิจารณาอย่างละเอียดแล้ว จะเห็นว่า ในกรณี “การมีอยู่” ในข้อความว่า “กรรมดี-ชั่ว มีอยู่ภายในจิต” นั้น ถ้าหมายถึง การมีอยู่โดยไม่เปลี่ยนแปลง หรือมีอยู่โดยรักษาคุณสมบัติเดิม หรือลักษณะเดิมเอาไว้ ไม่ว่าสิ่งอื่นๆ จะเปลี่ยนแปลงไปอย่างไรก็ตาม สิ่งนี้ย่อมไม่เปลี่ยนแปลง ซึ่งเราอาจจะเรียกสิ่งนี้ว่าเป็น “แก่น” “แก่นแท้” “มูลเดิม” หรือ “อัตตา” ก็ตาม แนวคิดลักษณะนี้ในทางตะวันตก เช่น แนวคิดของเพลโตถือว่า มนุษย์ประกอบด้วยร่างกายและวิญญาณ (Soul) วิญญาณของมนุษย์นั้นแบ่งออกเป็น ๒ ส่วนใหญ่ๆ คือ (๑) วิญญาณแห่งเหตุผล (Rational Soul) เป็นวิญญาณที่จุติจากโลกแห่งมโนคติ เป็นวิญญาณที่เป็นอมตะ และ (๒) วิญญาณไร้เหตุผล (Irrational Soul) เป็นวิญญาณที่ประจำอยู่กับร่างกาย เกิดและดับพร้อมกับร่างกาย จึง

ไม่เป็นอมตะ (พระราชวรมนี (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), ๒๕๔๒: ๑๖๗-๑๖๘) ดังนั้น เมื่อมนุษย์ตายไปวิญญาณแห่งเหตุผลซึ่งบรรจุความดีเอาไว้จะกลับไปสู่โลกแห่งมโนคติตามเดิม หากมนุษย์ทำความชั่วมากวิญญาณแห่งเหตุผลจะไม่สามารถกลับไปยังโลกแห่งมโนคติได้จะต้องไปเกิดในกำเนิดของสัตว์ต่างๆ เป็นต้น หรือแนวความคิดในฝ่ายตะวันออก เช่น ศาสนาพราหมณ์ที่ถือว่าเมื่อมนุษย์ตายไป ส่วนที่เหลือซึ่งเป็นอมตะคือ จิต หรือวิญญาณ (อาตมัน) จะเข้าไปรวมกับพรหมัน เป็นต้น ซึ่งแนวความคิดดังกล่าวนี้ต่างเชื่อว่า จิต หรือวิญญาณ ของมนุษย์นั้นเป็นอมตะ ไม่ตาย ทุกสิ่งทุกอย่างที่มนุษย์กระทำลงไปล้วนถูกเก็บอยู่ภายในจิต หรือวิญญาณนี้ ในแนวความคิดนี้ถือว่า จิต หรือวิญญาณ เป็นอมตะทั้งหมด แม้แต่สิ่งที่อยู่ภายใน (คุณสมบัติ) ของจิตก็เช่นเดียวกัน

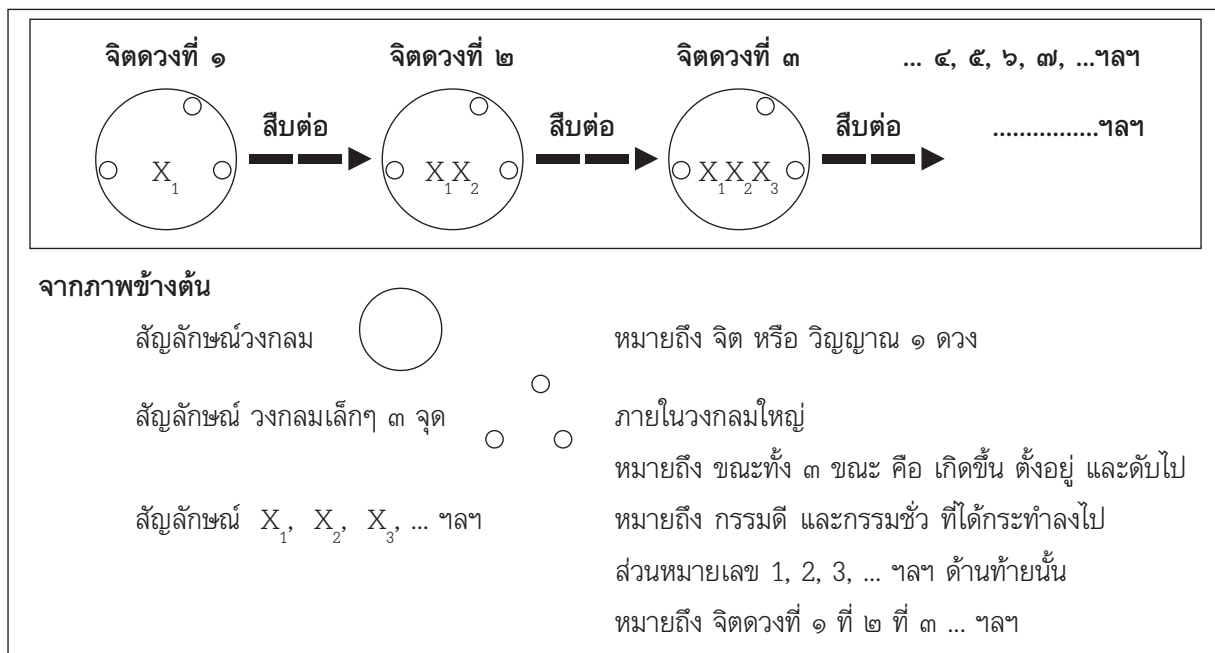
ประเด็น คือ **สำหรับพระพุทธศาสนาจะจัดอยู่ในแนวความคิดนี้ได้หรือไม่** กล่าวคือ พระพุทธศาสนาถือว่ามีความจริงขั้นสูงสุด (ปรมาตฺถ) อยู่ ๔ อย่าง คือ จิต เจตสิก รูป และนิพพาน แต่เมื่อพิจารณาเฉพาะสภาวะธรรมที่เป็นธรรมชาติของมนุษย์ ก็มีเพียง ๓ คือ จิต เจตสิก และรูป หรือนาม (จิต) และรูป โดยนับรวมเจตสิกเข้ากับจิต เพราะจิตและเจตสิกเป็นสภาวะที่ต้องอาศัยกันและกัน ดังนั้นในชั้นปรมาตฺถจึงถือว่า มนุษย์มีธรรมชาติที่แท้จริงอยู่ ๒ ประการ คือ นาม (จิต) และรูป (กาย) โดยถือว่า จิต (รวมเจตสิก) นั้น เป็นเพียงปรากฏการณ์ตามธรรมชาติ ไม่มีผู้ใดสร้างหรือบันดาลให้เกิดขึ้นดับลงแต่อย่างใด นอกจากเกิดดับเป็นไปตามเหตุปัจจัยเท่านั้น ซึ่งมีสภาวะที่อาศัยกันและกันกับรูป (กาย) ไม่มีส่วนใดส่วนหนึ่งแท้จริงกว่ากัน นอกจากนี้ยังเป็นไปตามกฎธรรมชาติอย่างเดียวกันอีกด้วย กล่าวคือ มีความไม่เที่ยง (อนิจจตา) เป็นทุกข์ (ทุกข์ตา) และไม่มีตัวตนที่แท้จริง (อนัตตตา) จิตหรือวิญญาณจึงไม่เป็นอมตะ เพราะวิญญาณมีการเกิดดับทุกขณะจิต และมีสันตติ คือ การสืบต่อก่อให้เกิดภพใหม่ หรือเกิดในภพภูมิต่างๆ ผู้ที่เห็นว่าวิญญาณเป็นอมตะพระพุทธศาสนาจึงถือว่าเป็นพวกมิจฉาทิฐิ ส่วน

ในกรณีกรรมดีและกรรมชั่วนั้นจะถูกเก็บสะสมไว้ในจิต เพียงแต่เมื่อจิตดวงหนึ่งเกิดก็จะดับลงไปทันที และเป็นปัจจัยให้จิตดวงต่อไปเกิดสืบต่อกันไปเรื่อยๆ และที่สำคัญคือยังคงสืบต่อผลของกรรมดี-ชั่วเหล่านั้นเอาไว้หากเป็นเช่นนั้นเราจึงพูดได้ว่า ถึงแม้จิตจะดับลง และผลกระทบดี-ชั่วดับพร้อมกับจิต แต่จิตที่ดับนี้ก็ยังส่งต่อผลของกรรมไปยังจิตดวงใหม่ที่เกิดขึ้น แสดงว่า ยังมีสิ่งที่เป็นแกนอยู่ เราสามารถแสดงเป็นภาพได้ดังภาพด้านล่างนี้

จากภาพจะเห็นว่า เมื่อจิตดวงที่ ๑ เกิดขึ้น ได้มีการกระทำกรรมดี-ชั่ว ที่เรียกว่า กรรม X_1 ซึ่งผลกระทบเหล่านี้จะถูกเก็บไว้ในจิตดวงที่หนึ่ง (ภวังคจิต) เมื่อจิตดวงที่ ๑ ดับลงก็จะเป็นปัจจัยให้เกิดจิตดวงที่ ๒ ซึ่งเมื่อจิตดวงที่ ๒ เกิดขึ้นก็ได้นำผลกระทบดี-ชั่วของจิตดวงที่ ๑ ติดตามมาด้วย และเมื่อจิตดวงที่ ๒ มีการสร้างกรรมดี-ชั่วขึ้น โดยกรรมที่จิตดวงที่ ๒ สร้างขึ้นเรียกว่า กรรม X_2 จากนั้นจิตดวงที่ ๒ ก็จะเก็บผลกระทบเอาไว้ในจิต จิตดวงที่ ๒ จึงมีผลกระทบมาจากจิตดวงที่ ๑ คือ X_1 และจิตดวงที่ ๒ คือ X_2

อยู่ภายในตรารบเท่าที่ยังไม่ได้รับผลกระทบ หรือยังไม่เป็นอิทธิกรรม ผลกรรมเหล่านี้ก็จะล้นสมอยู่ภายในจิตชั้นเรื่อยๆ เพื่อรอเวลาให้ผล

จากรูปแบบข้างต้นนี้เราจะเห็นได้ชัดเจนว่า แม้จิตจะดับลงไปและเป็นปัจจัยสืบต่อทำให้เกิดจิตดวงใหม่ ซึ่งมีคุณสมบัติแห่งกรรมของจิตดวงเก่าติดตามมาด้วย ประเด็นคือ ในขณะที่จิตเกิด-ดับ สืบต่อกันนั้น ยังมีสิ่งหนึ่งที่ยังคงสภาพอยู่ และถูกถ่ายทอดไปสู่จิตดวงต่อไปสิ่งนั้น คือ “ผลกระทบ” และที่สำคัญผลกระทบนี้ก็ยังคงรักษาคุณสมบัติกรรมเหมือนจิตดวงก่อนครบทุกประการ หรือจะพูดให้ง่ายๆ เข้าก็คือ ยังมี “แกน” หรือจะเรียกสิ่งนี้ว่าอะไรก็ตาม ซึ่งเป็นลักษณะของจิตดวงก่อนอยู่ครบถ้วน ลักษณะเช่นนี้เราจะสามารถเรียกว่า “อัตตา” ได้หรือไม่ หากว่าแนวความคิดฝ่ายที่เป็นอัตตา หมายถึง มีสิ่งที่เป็นแกนของชีวิตอยู่ ซึ่งแกนนั้นไม่ว่าจะเป็นทั้งหมดของจิต หรือเป็นส่วนหนึ่งของจิตก็ตาม ผู้เขียนคิดว่า พระพุทธศาสนาก็น่าจะจัดเป็นแนวความคิดฝ่ายอัตตาได้เช่นกัน



แผนภาพที่ ๑.๓ แสดงการเกิด-ดับสืบต่อกรรมของจิต

มีแนวความคิดทางพุทธปรัชญาสำนักหนึ่ง ที่สร้างทฤษฎีเพื่อรองรับแนวความคิดนี้คือ สำนักโยคจาร และทฤษฎีที่ว่านี้คือ “ทฤษฎีพีชะในอภยวิญญูณ” โยคจารถือว่า พีชะ คือธรรมชาติที่เป็นเหตุ เป็นสิ่งที่มีพลานุภาพมาก ซึ่งแฝงอยู่ในจิต (อภยวิญญูณ) และพร้อมที่จะสำแดงอานุภาพออกมา เมื่อสภาพแวดล้อมอำนวย พีชะเป็นพลังที่ทำให้มีการสร้างสรรค์สิ่ง เป็นปฐมเหตุแห่งสรรพสิ่ง มีความหลากหลายไปตามสรรพสิ่งแบ่งเป็น ๓ กลุ่ม คือ (๑) กลุ่มกุศล (๒) กลุ่มอกุศล (๓) กลุ่มอัปยาคฤต พีชะภายในจิตนี้ มีลักษณะเช่นเดียวกับจิต คือ เป็นขณิกะขณะต้นเป็นอนันตรปัจจัยแก่ขณะหลัง มีสันตติต่อกันเรื่อยไป (พระมหาสมจินต์ สมมาปญโญ, <http://gds.mcu.ac.th/>) ดังนั้น “จิต” หรือ “วิญญูณ” ของโยคจารจึงมีหน้าที่สำคัญในการกระทำการต่าง ๆ ๓ ประการ คือ (๑) **หน้าที่รู้เก็บ** คือ สามารถเก็บเอาพลังต่างๆ ของกรรม โดยไม่ขาดตกบกพร่องสิ่งที่เก็บไว้ในอภยวิญญูณ เรียกว่า “พีชะ” ซึ่งท่านเปรียบอภยวิญญูณเหมือนยุงฉาบเก็บข้าวเปลือกไว้ฉะนั้น (๒) **หน้าที่รู้ก่อ** คือ สร้างอารมณ์ต่างๆ ออกมา ซึ่งเป็นปรากฏการณ์ของพีชะในอภยวิญญูณนั้นผลิตดอกออกมา (๓) **หน้าที่รู้ปรุง** คือ ปรุงแต่งอารมณ์ให้วิจิตรพิสดารต่างๆ เป็นไปตามคลองแห่งตัณหาทำให้ประกอบกรรม เกิดวิบาก ส่งผลเป็นพีชะ เข้าไปเก็บไว้ในอภยวิญญูณอีก แล้วกองเจยเป็นอารมณ์ออกมามีกวนเวียนอยู่อย่างนั้นจนกว่าจะหมดภพหมดชาติ (อภิรัชย์ โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, ๒๕๓๙: ๑๖๘)

จะเห็นว่าแนวความคิดของโยคจารนั้น ได้สร้าง “ทฤษฎีพีชะ” ขึ้นมาเพื่อรองรับผลกระทบต่างๆ ภายในจิต ซึ่งพระพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทจัดให้แนวคิดดังกล่าวเป็น

ฝ่ายมหายานทำให้ผู้รับบางท่านกล่าวว่า “จิต” ในทัศนะของโยคจารมีสภาพเช่นเดียวกับพรหมัน หรือเป็นจิตนิยม (Idealism) แต่เมื่อพิจารณาให้ถี่ถ้วนแล้วจะเห็นว่า จิตของโยคจารก็มีลักษณะเป็นอนัตตาเช่นเดียวกับแนวคิดฝ่ายเถรวาท แม้แต่พีชะซึ่งเป็นที่อยู่ของกรรมภายในจิตก็มีลักษณะเป็นอนัตตาเช่นเดียวกัน แนวความคิดของโยคจารในประเด็นนี้จึงเป็นไปตามสูตร **แผนภาพที่ ๑.๔** ตามภาพด้านล่าง

ผู้เขียนเห็นว่า ไม่ว่า “ทฤษฎีพีชะ” (โยคจาร) หรือ “ภวังคจิต” (ของเถรวาท) ที่ทำหน้าที่เก็บ หรือสั่งสมผลกระทบนั้น ต่างก็มีลักษณะเหมือนกัน เพราะต่างก็แสดงถึงสัญลักษณ์ X (ผลกระทบชั่ว) ที่สืบทอดไปสู่จิตดวงใหม่ที่เกิดขึ้นนั่นเอง ตาม**แผนภาพที่ ๑.๓** เพียงแต่พระพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทไม่ยอมรับแนวคิดเช่นนี้ (จัดเป็นลัทธิพุทธปรัชญาฝ่ายมหายาน)

เหตุผลสำคัญที่พระพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทไม่ยอมรับแนวความคิดนี้ก็เนื่องมาจากถือว่า ถึงแม้จิตดวงใหม่จะรับสืบทอดพลังกรรมของจิตดวงเก่ามาทั้งหมดก็ตาม แต่จิตดวงเก่าก็ดับหมดสิ้นแล้ว (รวมทั้งผลกระทบภายในจิตนั้นด้วย) ดังนั้น จิตดวงเก่าที่เพ็งดับไปกับจิตดวงใหม่ที่เกิดตามาจะเป็นอันเดียวกันก็ไม่ใช่ จะแตกต่างกันก็ไม่เชิง ที่ว่า **“ไม่ใช่สิ่งเดียวกัน”** ก็เพราะจิตดวงเก่าได้ดับไปแล้ว และได้เป็นปัจจัยให้มีจิตดวงใหม่เกิดขึ้นมาแทนที่ และที่ว่า **“ไม่แตกต่างกันโดยสิ้นเชิง”** ก็เพราะจิตดวงใหม่รับผลกระทบและประสบการณ์เป็นมรดกทั้งหมดมาจากจิตดวงก่อน นอกจากนั้นจิตดวงใหม่ที่เกิดขึ้นมานั้นก็ส่งมรดกให้จิตดวงต่อมารับไปเช่นกัน ดังนั้น พระพุทธศาสนาจึงปฏิเสธสิ่งที่เป็น “แกน” ของจิต หรือชีวิต หรือแกนของกรรม ซึ่งพระพุทธศาสนา

คำตอบ (ผลกระทบชั่ว) ———> อยู่ที่จิต (พีชะ) ———> อนัตตา

แผนภาพที่ ๑.๔ แสดงแนวความคิดเรื่องทฤษฎีพีชะของโยคจาร

จัดเป็นฝ่ายลัทธิสัททิกฎ และแม้กระทั่งแนวคิดที่ปฏิเสธความขาดสูญของกรรมก็เช่นเดียวกัน รวมทั้งปฏิเสธผู้กระทำความกรรมกับผู้รับผลกรรมว่าเป็นสิ่งเดียวกัน และต่างสิ่งกันอีกด้วย แต่จัดแนวความคิดของตนเองเป็นฝ่ายมัชฌิมาปฏิปทา (ทางสายกลาง) ที่ปฏิเสธแนวความคิดสุดโต่งทั้งสองฝ่ายอย่างสิ้นเชิง

นี่คือ เหตุผลเกี่ยวกับคำตอบของพระนาคเสนที่เป็นไปได้ประการแรก คือ การยอมรับว่ากรรม “มีอยู่” ซึ่งเมื่อพิจารณาแล้วจะเห็นเหตุผลว่า ทำไมพระนาคเสนจึงไม่เลือกตอบคำถามในประเด็นนี้

๔.๓ กฎแห่งความเท่ากันทุกประการ (The Law of Equivalence)

ประเด็นต่อไป คือ การพิจารณาประเด็นที่เป็นคำตอบตรงข้ามกับคำตอบแรก คือ “การปฏิเสธการมีอยู่ของผลกรรม” กล่าวคือ “การปฏิเสธว่า ผลกรรมดี-ชั่วมีอยู่ในจิต” หรือ “ผลกรรมดี-ชั่ว ไม่มีอยู่ในจิต” เท่ากับหมายความว่า “ไม่มีผลกรรม” นั่นเอง แม้ว่าคำตอบนี้จะสามารถหลีกเลี่ยงคำตอบฝ่ายอรรถาไปได้ แต่ก็จะไปเผชิญกับลัทธิฝ่ายอุจเฉททิฎฐิ (ความเห็นว่างขาดสูญ) ดังที่ **ครูอชิตะ เกสกัมพล** ได้แสดงอุจเฉททิฎฐิ (อุจเฉทวาทะ) ของตนว่า

มหาบพิตร ทานที่ให้แล้วไม่มีผล ยัญที่บูชาแล้วไม่มีผล การเซ่นสรวงก็ไม่มีผล ผลวิบากแห่งกรรมที่ทำได้ทำชั่วก็ไม่มี โลกนี้ไม่มี โลกหน้าไม่มี บิดาไม่มีคุณ มารดาไม่มีคุณ สัตว์ที่เกิดผุดขึ้นก็ไม่มี สมณพราหมณ์ผู้ประพฤติปฏิบัติชอบทำให้แจ้งโลกนี้และ

โลกหน้าด้วยปัญญาอันยิ่งเองแล้วสอนผู้อื่นให้รู้แจ้งก็ไม่มีในโลก มนุษย์คือที่ประชุมแห่งมหาภูตรูป ๔ เมื่อสิ้นชีวิต ธาตุดินไปตามธาตุดิน ธาตุน้ำ ไปตามธาตุน้ำ ธาตุไฟไปตามธาตุไฟ ธาตุลมไปตามธาตุลม อินทรีย์ทั้งหลายย่อมผันแปรไปเป็นอากาศธาตุ มนุษย์มีเดียยนอนเป็นที่ ๕ นำศพไป (เวลาหามศพจะใช้บุรุษ ๔ คนเดินหามเตียงนอนไป ฉะนั้น จึงชื่อว่า มีเตียงเป็นที่ ๕ : ที.สี.อ. ๑๗๑/๑๕๐) ร่างกายปรากฏอยู่แค่ป่าช้า กลายเป็นกระดูกขาวโพลนดุจสิ้นกพิราบ การเซ่นสรวงสิ้นสุดลงแค่ถ้าถ่านคนเขลาบัญญัติทานนี้ไว้คำที่คนบางพวกย่ำว่ามีผลนั้นว่างเปล่า เท็จ ไร้สาระ เมื่อสิ้นชีวิตไม่ว่าคนเขลาหรือคนฉลาดย่อมขาดสูญไม่เกิดอีก (ที.สี. (ไทย) ๙/๑๗๑/๕๖-๕๗)

แสดงว่า เมื่อบุญบาปซึ่งเป็นผลของกุศลกรรมและอกุศลกรรมไม่มี ก็แสดงว่าจะไม่มีการให้ผล นั่นก็คือ การกระทำกรรมดีและกรรมชั่วไม่มีผล หรือสูญเปล่า จากแนวความคิดนี้เท่ากับพระพุทธรศาสนามอง “การปฏิเสธผลกรรมไม่อยู่ในจิต” และอุจเฉททิฎฐิ (ความเห็นว่างขาดสูญ) มีค่าเท่ากันทุกประการ หากเราแทนค่าของคำตอบที่เป็นไปได้ประการที่สองนี้ โดยแทนค่า “ผลกรรมไม่อยู่ในจิต” มีค่าเท่ากับ D ส่วน “ผลกรรมไม่มี” มีค่าเท่ากับ E และ “อุจเฉททิฎฐิ” มีค่าเท่ากับ F จะมีค่าเท่ากับ $D = E = F$ ดังภาพต่อไปนี้

๒.	คำตอบ	→	ไม่อยู่ที่จิต (D)	=	ผลกรรมไม่มี (E)	=	อุจเฉททิฎฐิ (F)
----	-------	---	-------------------	---	-----------------	---	-----------------

แผนภาพที่ ๒.๒ แสดงความเป็นไปได้ในการตอบปัญหาของพระนาคเสน

ดังนั้น หากพระนาเคนเลือกตอบปฏิเสธการมีอยู่ของผลกรรมก็จะกลายเป็นอุจเฉททวิภูติ ซึ่งตรงข้ามกับคำตอบในประการแรกที่ยอมรับถึงการมีอยู่ของผลกรรม เราจึงเห็นแนวทางที่พระนาเคนเลือกตอบแบบทางสายกลางตามหลักการทางพระพุทธศาสนา ซึ่งก็ถือว่า มีความสมเหตุสมผลตามหลักการทางพระพุทธศาสนา

อนึ่ง ในประเด็นความเท่ากันทุกประการของคำตอบทั้งสองประการ คือ การตอบว่า “กรรมมีอยู่ในจิต” สามารถแสดงถึงความเท่ากันทุกประการดังแผนภาพที่ ๑.๒ ดังนี้

๑. อยู่ທີ່จิต (A) = อัตตา (B) = สัสสตทวิภูติ (C)

และ “การปฏิเสธการมีอยู่ของกรรม” หรือ “ผลกรรมไม่มีอยู่ในจิต” สามารถแสดงถึงความเท่ากันทุกประการดังแผนภาพที่ ๒.๒ ดังนี้

๒. ไม่อยู่ທີ່จิต (D) = ผลกรรมไม่มี (E) = อุจเฉททวิภูติ (F)

จากคำตอบที่เป็นไปได้ทั้ง ๒ ประการ จากคำถามของพระเจ้ามิลินทนั้น เมื่อเราพิจารณาจากหลักการทางพระพุทธศาสนาจะเห็นว่ามีเหตุผลสมผล กล่าวคือ

ประการแรก พระพุทธศาสนาเกิดขึ้นเพราะเสนอหลักการเฉพาะของตนเองที่เรียกว่า “หลักทางสายกลาง” (มัชฌิมนิพพาน) ด้วยการปฏิเสธแนวคิดสุดโต่งทั้ง ๒ ฝ่าย คือ ฝ่ายที่เห็นว่ามียัตตา และฝ่ายที่เห็นว่า ขาดสูญญ โดยเรียกหลักการนี้ว่า ฝ่ายอนัตตา

ประการที่สอง กับคำถามถึงที่อยู่ของผลกรรมที่พระเจ้ามิลินทถามนั้น พระพุทธศาสนาถือว่า หากบอกว่า “อยู่ที่ยัตตา” เท่ากับแสดงว่า จิตเป็น “ที่อยู่” ของผลกรรม เท่ากับว่าจิตต้องมีตัวตน หรือมีที่สำหรับให้ผลกรรมต่างๆ อาศัยอยู่ (อัตตา) และจะต้องเก็บผลกรรมเหล่านี้เอาไว้ ไม่ตายไปตามร่างกาย ดังนั้นจิตจะต้องมีลักษณะเป็นอมตะ (เพราะถ้าจิตเป็นมตะแล้ว ผลกรรมต่างๆ จะต้องดับไปด้วย) จากแนวความคิดนี้แสดงว่าทั้ง ๓ สิ่งนี้เป็นสิ่งที่พัวพัน หรือ

เป็นเงื่อนไขต่อกัน กล่าวคือ ในแผนภาพที่ ๑.๒ แสดงว่า หากตอบว่า ผลกรรมมี-ชั่ว มีอยู่ที่จิต (A) เมื่อใด เมื่อนั้น จิตจะต้องมีลักษณะเป็นอัตตา (B) และเมื่อจิตมีลักษณะเป็นอัตตา พระพุทธศาสนาจัดแนวคิดเช่นนี้เป็นฝ่ายลัทธิสัสสตทวิภูติ (ความเห็นว่ายัตตาเที่ยง) แสดงว่า เมื่อใดก็ตามที่มี A แล้ว B และ C ก็จะต้องตามมาด้วยเสมอ ดังนั้น หากพระนาเคนตอบว่า A ก็จะเป็นการยืนยันถึง B และ C ด้วย ซึ่งในแผนภาพที่ ๒.๒ อันเป็นคำตอบประการที่ ๒ ก็เป็นเช่นเดียวกัน หากจะเปรียบเทียบเพื่อให้เห็นชัดก็เช่นเงาของต้นไม้ ซึ่งสองสิ่งนี้มาคู่กันเสมอ วันใดก็ตามที่ไม่เห็นต้นไม้ เราก็อนุมานได้ว่าจะต้องไม่เห็นเงา อีกทางหนึ่ง ถ้าไม่เห็นเงาเราก็อนุมานได้ว่าจะต้องไม่มีต้นไม้

อนึ่ง ในทางตรรกศาสตร์ตะวันตกมีกฎอยู่ข้อหนึ่ง เรียกว่า “The Law of Equivalence” แปลว่า “กฎแห่งความเท่ากันทุกประการ” ตามกฎข้อนี้ หากเราสามารถยืนยันได้ว่า ของสองสิ่งเท่ากันในความหมายว่า ถ้าเห็นสิ่งหนึ่งจะต้องเห็นอีกสิ่งติดพ่วงมาด้วยเสมอ อะไรก็ตามแต่ที่เราทำกับสิ่งหนึ่งก็必将มีความหมายเท่ากับทำสิ่งนั้นกับอีกสิ่ง (สมภาร พรหมทา, ๒๕๕๑: ๑๔๔) คำตอบที่เป็นไปได้ทั้ง ๒ ประการ ในแผนภาพที่ ๑.๒ และ แผนภาพที่ ๒.๒ จึงมีลักษณะตามกฎข้อนี้ แต่จะอย่างไรก็ตาม นักตรรกศาสตร์ตะวันตกนั้นมักเชื่อว่า สิ่งที่จะเท่ากันทุกประการได้น่าจะมีอยู่เฉพาะในโลกแห่งการสมมติ เช่น สัญลักษณ์ทางคณิตศาสตร์เท่านั้น ส่วนในโลกแห่งความเป็นจริง เรายังไม่พบว่าจะมีอะไรที่เท่ากันในความหมายที่เท่านั้น (อ้างแล้ว) โดยเฉพาะประเด็นที่เรากำลังพิจารณาอยู่นี้ เป็นเรื่องเกี่ยวกับจิต คุณสมบัติของจิต ซึ่งเราไม่สามารถสัมผัสด้วยประสาทสัมผัสได้ เราารู้เพียงว่า เราคิด หรือรับรู้อารมณ์ต่างๆ ได้ก็ด้วยจิตเท่านั้น และคนตายก็หมายถึง คนที่ไม่มีจิตที่เท่านั้นเอง เมื่อประเด็นนี้ยังไม่แน่นอน จึงสามารถเป็นไปได้ว่า บทสรุปทั้งหลายที่เรากล่าวมาล้วนผิดพลาด หรือ ถูกหมด หรือไม่ ก็จะต้องมีบทสรุปที่ถูกต้องอย่างใดอย่างหนึ่งแน่นอน ดังนั้น

บทสรุปที่ว่า แนวคิดเช่นนี้เป็นอัตตา เช่นนี้เป็นอนัตตา หรือ เช่นนี้เป็นชาตสฺสญ นั้น จึงไม่สามารถสรุปได้ แต่ในประเด็นนี้เราพิจารณาตามหลักพระพุทธศาสนา จึงถือตามหลักพระพุทธศาสนา (เถรวาท) เป็นสำคัญในการวิเคราะห์เหตุผล แนวคิดใดที่พระพุทธศาสนาจัดให้เป็นแนวคิดฝ่ายอัตตา หรือชาตสฺสญ เราก็จะใช้บทสรุปตามนั้น เพราะเราเชื่อมั่นในพระปัญญาตรัสรู้ของพระพุทธเจ้าว่า เป็นความรู้ที่แท้จริง จึงขอผ่านประเด็นนี้ไปจะได้พิจารณาในประเด็นต่อไป

๕. วิเคราะห์การเปรียบเทียบของพระนาคเสน

ก่อนที่จะกล่าวถึงการเปรียบเทียบของพระนาคเสน เราจะต้องทำความเข้าใจความหมายของการเปรียบเทียบเสียก่อน คำว่า “การเปรียบเทียบ” ตรงกับคำว่า “อุปมา” ในพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน ให้ความหมายว่า คือ สิ่ง หรือข้อความที่ยกมาเปรียบ มักใช้เข้าคู่กับ “อุปไมย” ส่วนคำว่า “อุปไมย” หมายถึง สิ่งหรือข้อความที่พึงเปรียบเทียบกับสิ่งอื่นเพื่อให้เข้าใจแจ่มแจ้ง (ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๖: ๑๓๘๖-๑๓๘๗) ในพระคัมภีร์สุทฺธยาลังการ ได้กล่าวถึงความหมายและประเภทของ “การอุปมา” ไว้ดังในคาถาว่า

อุปมานุปเมยฺยานํ สรณมตฺตํ ลโยปมา
สทฺทตฺตคฺคมา วากฺยตฺถ- วิสยาติ จ สา ติธา.
ภาวะที่วัตถุอันเป็นตัวเปรียบ และวัตถุที่
รับเปรียบมีภาวะเสมอกันเรียกว่าอุปมา อุปมา
นั้นมี ๓ ประเภท คือ (๑) สัททคัมมา รู้ด้วยศัพท์
(๒) อัถกคัมมา รู้ด้วยอรรถ (๓) วากยัตถวิสยา
มีความของพากย์เป็นวิสัย (แย้ม ประพัฒน์ทอง,
๒๕๑๒: ๑๔๕)

จากคาถาข้างต้นได้อธิบายเพิ่มเติมว่า ภาวะที่วัตถุอันเป็นตัวเปรียบ และวัตถุที่รับเปรียบ มีสภาวะเสมอกัน หมายความว่า นำเอาวัตถุอีกอย่างหนึ่ง ซึ่งมีลักษณะ

การเสมอกัน ละม้ายกัน เช่น “บัว” กับ “หน้า” มีลักษณะการบางอย่างเหมือนกัน นำบัวมาเปรียบกับหน้า เช่น ว่า หน้าเหมือนบัวบาน หรือที่กวีไทยชมโฉมนางเอกว่า “งาม พักตร์พิศพางเพียงเพ็ญแข” อย่างนี้เรียกตามสิ่งที่นำมาเปรียบว่า “อุปมา” สิ่งที่ได้รับเปรียบเรียกว่า “อุปไมย” เช่น บัว เป็น อุปมา และหน้า เป็น อุปไมย “อุปมา” จำแนกประเภทออกเป็น ๓ คือ (๑) สัททคัมมา รู้ด้วยศัพท์ หมายความว่า มีศัพท์ระบุอุปมาปรากฏ เช่น อิว วีย ในภาษาบาลี ส่วนในภาษาไทยเช่นคำว่า เหมือน ดัง เพียดัง เหมือน ฉั่นใด ...ฉั่นนั้น เป็นต้น (๒) อัถกคัมมา รู้ด้วยอรรถ หมายความว่า ไม่มีศัพท์ระบุอุปมา แต่ความหมายระบุว่าเป็น อุปมา (๓) วากยัตถวิสยา มีความของพากย์เป็นวิสัย หมายความว่า ไม่มีศัพท์ระบุอุปมา ไม่มีความบ่งว่าเป็นอุปมา แต่รวมความเข้าทั้งประโยคแล้ว รู้ได้ว่าเป็นอุปมา (เรื่องเดียวกัน : ๑๔๖)

คำอุปมา หรือคำเปรียบเทียบนี้ จะช่วยให้เรื่องที่ลึกซึ้งเข้าใจยากปรากฏความหมายเด่นชัดออกมา และเข้าใจง่ายขึ้น โดยเฉพาะมักใช้ในการอธิบายสิ่งที่เป็นามธรรม เปรียบเทียบให้เห็นด้วยสิ่งที่เป็รูปธรรม หรือ แม้เปรียบเรื่องที่เป็นรูปธรรมด้วยข้ออุปมาแบบรูปธรรม ก็จะช่วยให้ความหนักแน่นเข้าใจ เห็นภาพพจน์ชัดเจน ไม่ต้องอธิบายมากความ

ในประเด็นที่เป็นคำถามและคำตอบระหว่างพระเจ้ามิลินท์และพระนาคเสนในเรื่อง กัมมผลอติภาวปัญหา ว่า ด้วยเรื่องที่อยู่แห่งผลกระทบนั้น มีคำอุปมาอยู่ ๒ ประการ (หรือ ๒ คำตอบ) กล่าวคือ

(๑) เมื่อพระเจ้ามิลินท์ตรัสถามว่า “กรรมที่เป็นกุศล (ดี) ก็ตาม อกุศล (ชั่ว) ก็ตามทีนามรูปกระทำแล้ว กรรมเหล่านั้นจะไปอยู่ที่ไหน” พระนาคเสนทูลตอบว่า “กรรมเหล่านั้นก็ต้องติดตามไปเหมือนกะเงาติดตามตัว ไป ฉะนั้น”



(๒) พระเจ้ามีลินท์ตรัสถามอีกว่า “จะสามารถชี้กรรมเหล่านั้นว่า อยู่ที่นี่ หรือที่นี่ได้หรือไม่” พระนาเคนทูลตอบว่า “ไม่สามารถ” พระเจ้ามีลินท์ตรัสขอให้อุปมาให้ฟัง พระนาเคนทูลว่า “พระองค์จะทรงพระดำริเห็นความข้อนั้นเป็นไฉน **ต้นไม้เหล่าใดยังไม่ออกผล พระองค์จะทรงสามารถชี้ผลของต้นไม้เหล่านั้นว่า อยู่ที่นี่ หรือที่นี่ ได้หรือไม่**” พระเจ้ามีลินท์ตรัสตอบว่า “ไม่ได้พระเจ้าผู้เป็นเจ้า” พระนาเคนทูลตอบว่า “ข้อนั้นฉันใด ถึงอาตมภาพก็ไม่สามารถที่จะชี้กรรมเหล่านั้นได้ว่า อยู่ที่นี่ หรือที่นี่ เหมือนกันฉันนั้น”

จากการอุปมาทั้ง ๒ ประการนี้ จัดเป็นการอุปมาประเภทที่ ๑ คือ สัททคัมมา รู้ด้วยศัพท์ กล่าวคือ คำอุปมา ประการที่ ๑ มีศัพท์ที่บ่งบอกถึงการอุปมาว่า “เหมือนกะ” ส่วนการอุปมาประการที่ ๒ มีศัพท์ที่บ่งบอกถึงการอุปมาว่า “ฉันใด ...ฉันนั้น” เพียงแต่การอุปมาทั้ง ๒ ประการในประเด็นนี้ ทำหน้าที่แตกต่างกัน กล่าวคือ

การอุปมาประการแรก คือ การอุปมาว่า “กรรมเหล่านั้นก็ต้องติดตามไปเหมือนกะเงาติดตามตัว ไปฉะนั้น” ทำหน้าที่ที่สำคัญ ๒ ประการ คือ (๑) ทำหน้าที่ตอบคำถามพระเจ้ามีลินท์ ที่ตรัสถามว่า “กรรมที่เป็นกุศล (ดี) ก็ตามอกุศล (ชั่ว) ก็ตามที่นามรูปกระทำแล้ว กรรมเหล่านั้นจะไปอยู่ที่ไหน” และ (๒) ในขณะเดียวกันก็ทำหน้าที่เป็นการอุปมาหรือเปรียบเทียบคำตอบในตัวเองด้วย

การอุปมาประการที่ ๒ คือ การอุปมาว่า “ต้นไม้ที่ยังไม่ออกผล เราก็ไม่สามารถชี้ผลของมันว่าอยู่ที่ไหน ที่นี่ได้” อุปมาดังกล่าวนี้ เป็นการเปรียบเทียบให้เห็นจากคำตอบที่พระนาเคนทูลพระเจ้ามิลินท์ว่า เราไม่สามารถบอกว่า กรรมทั้งหลายที่ได้กระทำไปนั้นอยู่ที่ไหน แม้แต่ในจิต เพราะการสืบต่อยังคงดำเนินไปอย่างต่อเนื่อง ดังนั้นการอุปมาในประเด็นนี้จึงทำหน้าที่เพียงประการเดียวคือ เปรียบเทียบเพื่อให้เห็นคำตอบที่ทันท่วงทีแล้วก่อนหน้า (ไม่สามารถบอกได้ว่าผลกรรมอยู่ที่ไหน)

จากที่กล่าวมาทั้งหมดเกี่ยวกับ “การอุปมา” หรือ “การเปรียบเทียบ” (จากคาถา) สามารถสรุปองค์ประกอบของการเปรียบเทียบได้เป็น (๑) สิ่งที่นำมาเปรียบ หรือตัวเปรียบ เรียกว่า “อุปมา” (๒) สิ่งที่ถูกเปรียบ หรือสิ่งที่รับเปรียบเรียกว่า “อุปไมย” และ (๓) ลักษณะที่เสมอกันหรือคล้ายกันของสิ่งที่เป็นทั้งอุปมาและอุปไมย

หลักการทั้ง ๓ ประการนี้ เป็นหลักการของการเปรียบเทียบโดยทั่วไป แต่การเปรียบเทียบในประเด็นนี้ เป็นการสนทนาธรรมตามหลักพระพุทธศาสนาเถรวาท ดังนั้น หลักการทั้ง ๓ ประการจึงยังไม่เพียงพอ จะต้องเพิ่มหลักการทางพระพุทธศาสนาเข้าเป็นข้อสุดท้าย เราจึงได้หลักการพิจารณา “ความสมเหตุสมผล” ของการเปรียบเทียบของพระนาเคนเป็น ๔ ประการด้วยกัน คือ

(๑) สิ่งที่นำมาเปรียบ หรือตัวเปรียบ เรียกว่า “อุปมา”

(๒) สิ่งที่ถูกเปรียบ หรือสิ่งที่รับเปรียบเรียกว่า “อุปไมย”

(๓) ลักษณะที่เสมอกัน หรือคล้ายกันของสิ่งที่เป็นทั้งอุปมาและอุปไมย

(๔) หลักการทางพระพุทธศาสนา

ในการเปรียบเทียบประการแรก ที่เป็นทั้งคำตอบและการเปรียบเทียบนั้น เมื่อพระเจ้ามีลินท์ตรัสถามว่า “กรรมต่างๆ ที่บุคคลกระทำแล้ว ไปอยู่ที่ไหน” พระนาเคนทูลตอบว่า “กรรมเหล่านั้นก็ต้องติดตามไปเหมือนกะเงาติดตามตัวไปฉะนั้น” เราจะเห็นในส่วนของเปรียบเทียบว่า สิ่งที่เป็นอุปมาคือ “เงา” สิ่งที่เป็นอุปไมย คือ “กรรม” ส่วนลักษณะที่เสมอกันในการนำมาเปรียบเทียบ คือ การติดตามตัวผู้กระทำไปในทุกๆ ที่เช่นเดียวกับเงาที่ตามตัวบุคคลอยู่ตลอดเวลา หากเขาเดิน เงาก็จะเดิน หากเขาหยุด เงาก็จะหยุด หากวิ่ง เงาก็จะวิ่งตาม หากจะถามว่า “เงาอยู่ที่ไหน” เราก็ไม่อาจจะตอบได้ว่าอยู่ที่ไหนได้ แม้แต่ในตัวเราก็ไม่ได้เป็นที่อยู่ของเงา เพียงแต่ตัวเราเป็นปัจจัยให้เกิด

เงา หรือจะพูดอีกอย่างก็คือ เงาเป็นสิ่งที่สืบเนื่องมาจากตัวเรานั่นเอง แม้เราอยู่ในที่ร่มก็ตาม เงาก็ไม่ได้หายไปไหน เพียงแต่เราไม่สามารถเห็นได้เท่านั้น แต่เมื่อใดที่มีแสงสว่างเพียงพอ ก็จะก่อให้เกิดเงาได้ เมื่อนั้นแหละเราจึงจะเห็นเงาตัวเองได้ กุศลกรรมและอกุศลกรรมก็เช่นเดียวกัน เมื่อเราได้กระทำลงไปแล้ว ไม่ว่าจะเป็นบาป หรือเป็นบุญก็ตาม กรรมเหล่านั้นไม่ได้ไปไหน และก็ไม่ได้ไปรอเราอยู่ ณ ที่แห่งใดเช่นเดียวกัน แต่จะติดตามเราไปในที่ทุกที่ทุกสถาน ไม่ว่าเราจะไปไหน อยู่ที่ไหน หรือไปเกิดในที่ใดๆ ก็ตาม จนกว่าเมื่อมีโอกาสแสดงผล กรรมเหล่านั้นก็จะให้ผลออกมา เราจึงอาจกล่าวได้ว่า ผลของกรรมเป็นสิ่งที่เกิดสืบเนื่องมาจากการที่เราได้กระทำกรรมลงไป เราจึงไม่สามารถตอบได้ว่า “ผลกรรมเหล่านั้นไปอยู่ที่ไหนได้” ในการเปรียบเทียบกุศลกรรมและอกุศลกรรมด้วยเงาลักษณะนี้ มีพุทธพจน์ที่พระผู้มีพระภาคเจ้าได้ตรัสเอาไว้ คือ

ธรรมทั้งหลาย มีใจเป็นหัวหน้า
มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จแล้วด้วยใจ
ถ้าคนมีใจชั่ว ก็จะทำชั่ว หรือทำชั่วตามไปด้วย
เพราะความชั่วนั้น ทุกขย่อมติดตามเขาไป
เหมือนล้อหมุนตามรอยเท้าโคที่ลากเกวียน
ไป ฉะนั้น

ธรรมทั้งหลาย มีใจเป็นหัวหน้า
มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จแล้วด้วยใจ
ถ้าคนมีใจดี ก็จะทำดี หรือทำดีตามไปด้วย
เพราะความดีนั้น สุขย่อมติดตามเขาไป
เหมือนเงาติดตามตัวเขาไป ฉะนั้น (ขุ.ธ.
(ไทย) ๒๕/๑-๒/๒๓-๒๔)

ดังนั้น เมื่อเราพิจารณาจากหลักการทางพระพุทธศาสนา และพุทธพจน์ดังกล่าวก็พอสรุปได้ว่า การเปรียบเทียบของพระนาคนเสนมี “ความสมเหตุสมผล” ตามหลักการทางพระพุทธศาสนา ถึงแม้ว่าในแง่ความสัมพันธ์ระหว่างคำถาม

และคำตอบจะมีความขัดแย้งกัน หรือ “ไม่สมเหตุสมผล” ก็ตาม (ผู้ถามต้องการให้ตอบคำถามอย่างใดอย่างหนึ่ง เพราะถามว่าอยู่ที่ไหน ซึ่งจะต้องตอบว่าอยู่ที่ใดที่หนึ่ง และตอบว่าไม่ได้อยู่ที่ใดที่หนึ่ง อย่างใดอย่างหนึ่งเท่านั้น การตอบเช่นนี้ถือว่าเป็นการตอบเกินขอบเขตของการถาม ดังอธิบายมาก่อนหน้านี้แล้ว)

ส่วนการเปรียบเทียบประการที่สอง เป็นการเปรียบเทียบจากคำตอบที่พระนาคนเสนได้ทูลตอบพระเจ้ามิลินท์ เมื่อพระองค์ต้องการทราบที่อยู่ของผลกรรมดี-ชั่วที่แน่นอน ซึ่งพระนาคนเสนทูลว่า “ไม่สามารถบอกได้” จากนั้นได้เปรียบเทียบไว้ว่า “ต้นไม้ที่ยังไม่ออกผล เราก็ไม่สามารถที่จะบอกได้ว่า ผลไม้เหล่านั้นไปอยู่ที่ไหน” ในที่นี้ “ผลไม้” ของต้นไม้ เป็นคำอุปมาที่ยกมาเทียบให้เห็นว่า “กรรม” (คำอุปไมย) ที่บุคคลกระทำลงไปนั้น เราก็ไม่สามารถที่จะบอกได้ว่ามันอยู่ ณ ที่ใด เพราะการสืบต่อยังดำเนินไป ในกรณีของผลไม้ เราไม่สามารถบอกได้ว่า มันอยู่ที่ต้น หรือที่ใบ หรือแม้แต่ในส่วนอื่นๆ ของต้นไม้ และไม่ว่าจะแต่ผลเท่านั้น แม้แต่ตัวต้นไม้ก็เหมือนกัน พระพุทธศาสนาก็ถือว่า แม้แต่ต้นไม้เล็กเมื่อก่อนกับต้นไม้โตขึ้นนั้น ไม่ใช่ต้นเดียวกัน และก็ไม่ใช่ต้นอื่นด้วย แต่เป็นต้นไม้ที่สืบต่อมาจากต้นเล็กนั่นเอง

ดังคำถามที่พระเจ้ามิลินท์ต้องการทราบว่า “คนที่เกิดมาแล้ว เมื่อเป็นเด็กแรกเกิดกับเป็นผู้ใหญ่ หรือผู้ใหญ่กับเมื่ออยู่ในวัยชราเป็นคนๆ เดียวกัน หรือเป็นคนละคน” ซึ่งพระนาคนเสนทูลตอบว่า ไม่ใช่คนเดียวกัน และไม่ใช่คนละคน เพราะถ้าเป็นคนเดียวกัน เขาย่อมเป็นอย่างเดิมไม่เปลี่ยนแปลง และถ้าเป็นคนละคน เขาย่อมไม่ต้องรับผลแห่งกรรมดี-ชั่ว ที่เขากระทำไว้เมื่อสมัยเป็นเด็ก หรือในสมัยเป็นผู้ใหญ่ เพราะฉะนั้นจึงไม่ใช่คนเดียวกัน และไม่ใช่คนละคน แต่อาศัยสันตติ (continuity) ดำเนินไป ของเกาเลื้อยไป ของใหม่เข้ามาแทนที่ อวัยวะต่างๆ ในกายของคนเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ แต่มีของใหม่เข้ามาแทนที่จึงดูเหมือนว่า เป็นของเดิม

ในทางสรีรวิทยายกเราว่า อวัยวะต่างๆ ในร่างกายเราจะเปลี่ยนใหม่โดยสิ้นเชิงในระยะ ๗ ปีต่อชุด แต่ทำไมเราจึงเห็นและรู้สึกว่าเป็นคนเดิม เป็นหน้าเดิม นิ้วเดิม และเล็บเดิม ความจริงแล้วเล็บของเราก็ถูกตัดอยู่เสมอ แดงอกใหม่ขึ้นมาเป็นลันตติ ผิวหนังก็เหมือนกัน ดันกล้วยที่มีหน่อ หรือไฟที่มีหน่อ หน่อของมันเป็นอันเดียวกับต้น หรือเป็นคนละอัน มะม่วงที่เราปลูกไว้เมื่อเป็นต้นอ่อนกับเมื่อโตมีลูกแล้ว เป็นต้นเดียวกัน หรือคนละต้น ก็คงตอบเป็นอย่างเดียวกันว่า “ไม่ใช่ต้นเดียวกัน” และ “ไม่ใช่คนละต้น” แต่อาศัยของเก่าของใหม่จึงเกิดขึ้น แม้ในทางฝ่ายจิตก็เช่นเดียวกัน มีการเกิด-ดับ แต่มีสันตติต่อเนื่องเอาไว้ วิญญาณที่สืบภพชาติจึงมีเชื้อดวงเดิม และมีเชื้อดวงใหม่ที่เดียว (น จ ต่ น จ อญฺญ) แม้ในชีวิตปัจจุบัน วิญญาณ หรือจิต ก็เกิด-ดับทุกขณะ ดวงหนึ่งเกิดขึ้น ดวงหนึ่งดับไป แต่ถ่ายทอดเอาคุณสมบัติไว้เหมือนต้นกล้วยถ่ายทอดคุณสมบัติให้แก่หน่อกล้วย หน่อกล้วยย่อมมีพันธุ์และคุณสมบัติอย่างเดียวกับต้นกล้วย อันนี้เป็นไปตามกฎพีชนิยาม คือ พีชพันธุ์เป็นตัวกำหนด (ส่วนกรรมดี-ชั่ว ที่มนุษย์ทำ เป็นไปตามกฎกรรมนิยาม คือ กรรมเป็นตัวกำหนด) (วคิน อินทสระ, ๒๕๔๔: ๕๙-๖๐)

จะเห็นว่าเนื่องด้วยธรรมชาติของกายและจิตเป็นอย่างนี้เอง จึงทำให้พระนาคเสนตอบว่า “ไม่สามารถบอกได้ว่ากรรมดี-ชั่ว อยู่ที่ไหน” ซึ่งเมื่อพิจารณาตามหลักการพระพุทธศาสนาเถรวาทจะเห็นว่า เป็นคำอุปมาที่ **“สมเหตุสมผล”**

นอกจากนี้ จะเห็นว่าในการสนทนาดูเหมือนว่า พระนาคเสนใช้วิธีการตอบสั้นๆ และเปรียบเทียบให้ฟังมิได้นำเสนอหลักการทางพระพุทธศาสนาใดๆ เลย เพื่อให้เห็นลักษณะการถามการตอบระหว่างพระเจ้ามิลินท์กับพระนาคเสนชัดเจนขึ้นในที่นี่จะขอยกบทสนทนาของท่านทั้ง ๒ มาดูอีกครั้ง คือ

พระเจ้ามิลินท์ตรัสถามว่า “พระผู้เป็นเจ้าของกรรมที่เป็นกุศล (ดี) ก็ตาม อกุศล (ชั่ว) ก็ตามที่นามรูปอันนี้ทำแล้วกรรมเหล่านั้นจะไปอยู่ที่ไหน”

พระนาคเสนทูลตอบว่า “กรรมเหล่านั้นก็ต้องติดตามไปเหมือนกะเงาติดตามตัว ไปฉะนั้น”

พระเจ้ามิลินท์ตรัสถามว่า “พระผู้เป็นเจ้าของจะสามารถชี้กรรมเหล่านั้นว่า อยู่ที่นี่ หรือที่นี่ได้หรือไม่”

พระนาคเสนทูลตอบว่า “อาตมาไม่สามารถ”

พระเจ้ามิลินท์ตรัสถามว่า “ขอพระคุณเจ้าจงอุปมาให้ข้าพเจ้าฟัง”

พระนาคเสนทูลถามว่า “พระองค์จะทรงพระดำริเห็นความช้อนั้นเป็นไฉน : ต้นไม้เหล่าใดยังไม่ออกผล พระองค์จะทรงสามารถชี้ผลของต้นไม้เหล่านั้นว่า อยู่ที่นี่ หรือที่นี่ ได้หรือไม่”

พระเจ้ามิลินท์ตรัสตอบว่า “ไม่ได้พระผู้เป็นเจ้าของเจ้า”

พระนาคเสนทูลตอบว่า “ช้อนั้นฉันใดถึงอาตมาพาก็ไม่สามารถที่จะชี้กรรมเหล่านั้นได้ว่า อยู่ที่นี่ หรือที่นี่ เหมือนฉะนั้น”

พระเจ้ามิลินท์ตรัสตอบว่า “พระผู้เป็นเจ้าของเจ้าช่างฉลาดจริงๆ” (มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๗: ๘๗)

พระพุทธศาสนาได้สอนหลักความจริงว่า สิ่งทั้งหลายทั้งปวง ไม่ว่าจะเป็นคนหรือสัตว์ หรือสิ่งของ เป็นรูปธรรม หรือนามธรรม เป็นวัตถุ หรือเป็นเรื่องจิตใจ ไม่ว่าชีวิตหรือโลกที่แวดล้อมอยู่ก็ตาม ทั้งหมดล้วนเป็นไปตามธรรมดาแห่งเหตุปัจจัย เป็นเรื่องของปัจจัยสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นตามธรรมดา ซึ่งในสายตาของมนุษย์ เรียกว่า กฎธรรมชาติ หรือนิยาม (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), ๒๕๔๙: ๑๕๒) กฎธรรมชาติหรือนิยามนั้นจะมีลักษณะอย่างเดียวกันหมด คือ เป็นไปตามธรรมดาแห่งเหตุปัจจัย ตามนัยที่

พระอรรถกถาจารย์ได้แสดง “กฎธรรมชาติ” หรือ “นิยาม”^๔ ไว้ ๕ อย่าง ดังนี้

(๑) **อุตุนิยาม** กฎธรรมชาติเกี่ยวกับอุณภูมิ เกี่ยวกับสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติ หรือกฎธรรมชาติเกี่ยวกับปรากฏการณ์ฝ่ายวัตถุ โดยเฉพาะความเป็นไปของธรรมชาติแวดล้อมและความเปลี่ยนแปลงทางวัตถุ เช่น เรื่องลมฟ้าอากาศ ฤดูกาล ฝนตกฟ้าร้อง การที่ดอกบัวบาน กลางวัน หุบกลางคืน การที่ดินน้ำปุ๋ยช่วยให้ต้นไม้งาม การที่คนไอหรือจาม การที่สิ่งทั้งหลายผุพังเน่าเปื่อยเป็นต้น แนวความคิดของท่านมุ่งเอาความผันแปรที่เนื่องด้วยความร้อนหรืออุณภูมิ

(๒) **พีชนิยาม** กฎธรรมชาติเกี่ยวกับสืบพันธุ์ หรือที่เรียกว่าพันธุ์กรรม เช่น หลักความจริงที่ว่าพืชเช่นใดก็ให้ผลเช่นนั้น ปลูกมะม่วงก็เกิดเป็นมะม่วง ปลูกมะนาวก็เกิดเป็นต้นมะนาว ปลูกเมล็ดพืชอะไรก็ออกผล ออกต้นเป็นพืชชนิดนั้น

(๓) **จิตตนิยาม** กฎธรรมชาติเกี่ยวกับการทำงานของจิต เช่น เมื่อจิตอันนี้เกิดขึ้นจะมีเจตสิกอะไรประกอบได้บ้าง ถ้าจิตอันนี้เกิดขึ้น จะมีเจตสิกไหนเกิดร่วมได้ อันไหน

^๔ ในอรรถกถาอธิบายนิยาม ๕ แตกต่างไปจากนี้ว่า “ชื่อว่านิยามนี้มี ๕ อย่าง คือ กรรมนิยาม อุตุนิยาม พีชนิยาม จิตตนิยาม ธรรมนิยาม ในนิยามทั้ง ๕ นั้น การให้ผลแห่งกุศลที่นำไปปรารถนา การให้ผลแห่งอกุศลที่ไม่ปรารถนา นี้ชื่อกรรมนิยาม ในชนบทนั้นๆ ในกาลนั้นๆ การเก็บดอกไม้และผลไม้เป็นต้นต้น โดย ตัดครั้งเดียวเท่านั้น ลมพัด ลมไม่พัด แดดกล้า แดดอ่อน ฝนตก ฝนไม่ตก ดอกบัว กลางวันแย้ม กลางคืนหุบ อย่างนี้เป็นต้น เป็นอุตุนิยาม ผลข้าวสาลี ย่อมเป็นผลจากพืชข้าวสาลีอย่างเดียว รสหวานย่อมเป็นผลจากน้ำหวาน รสขมย่อมเป็นผลจากพืชขม นี้เป็นพีชนิยาม ธรรมคือจิต และเจตสิกดวงก่อนๆ เป็นปัจจัย โดยอุปนิสัยปัจจัยแห่งธรรมคือจิต และเจตสิกดวงหลังๆ เพราะฉะนั้น การเกิดขึ้นแห่งสัมปฏิจฉันนะเป็นต้นในลำดับแห่งจักขุวิญญาณเป็นต้น นี้เป็นจิตตนิยาม ความเป็นไปแห่งความทวนโหวในหมีนโลกธาตุ ในการเสด็จลงสู่พระครรภ์พระมารดาแห่งพระโพธิสัตว์ทั้งหลาย นี้ชื่อธรรมนิยาม.” : ที.ม.อ. (ไทย) ๑๓/๑๐๐-๑๐๑.

ร่วมไม่ได้ เมื่อจิตจะขึ้นสู่วิถีออกบรรพชา มันจะดำเนินไปอย่างไร ก่อนจะเคลื่อนไหว มันเป็น อตติภวังค์ (ภวังค์เดิม) เมื่อเคลื่อนตัวจะออกจากภวังค์ก็ เป็น ภวังคฺฉลนะ (ภวังค์ไหว) แล้วจึงเป็นภวังคฺปุจฺเจตนะ (ตัดกระแสภวังค์) จากนั้นก็การทำหน้าที่ต่างๆ ต่อไป จนถึง ชวณะจิต แล้วกลับตกภวังค์อย่างเดิมอีก อย่างนี้เรียกว่า จิตตนิยาม

(๔) **กรรมนิยาม** กฎธรรมชาติเกี่ยวกับพฤติกรรมของมนุษย์ คือ กระบวนการให้ผลของการกระทำ หรือกระบวนการแห่งเจตจำนงหรือความคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์ต่างๆ พร้อมทั้งผลที่สืบเนื่องออกไปอันสอดคล้องสมกัน เช่น ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว เป็นต้น

(๕) **ธรรมนิยาม** กฎธรรมชาติเกี่ยวกับความสัมพันธ์และอาการที่เป็นเหตุเป็นผลแก่กันของสิ่งทั้งหลาย หรือความเป็นไปตามธรรมดา เช่นว่า สิ่งทั้งหลายมีความเกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไป เป็นธรรมดา คนย่อมมีความเกิดแก่เจ็บตายเป็นธรรมดา ธรรมตาของมนุษย์นี้มีอายุขัยประมาณร้อยปี ไม่ว่าพระพุทธเจ้าจะเสด็จอุบัติหรือไม่ก็ตาม ย่อมเป็นธรรมดาของสิ่งทั้งหลายที่เป็นสภาพไม่เที่ยง ถูกปัจจัยบีบคั้นและไม่เป็นอัตตา ดังที่พระทรงองค์ได้แสดงไว้ในธรรมนิยามสูตรว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์ ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” (ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๒๗๗-๒๗๙/๑๑๘; พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), ๒๕๔๙: ๑๕๒-๑๕๓)

จากนิยามทั้ง ๕ กฎ กรรมนิยามเป็นเพียงกฎหนึ่งใน ๕ กฎนั้น ความเป็นกฎธรรมชาติเหล่านี้แสดงให้เห็นว่าเรื่องราวเกี่ยวกับกรรมอันเป็นประเด็นที่พระเจ้านิรันดร์ได้ทรงสนทนากับพระนาคเสนนั้น “เป็นกฎธรรมชาติ” หรือมีกฎเกณฑ์ที่แน่นอน ไม่เปลี่ยนแปลง เป็นกฎเฉพาะตนเองตามธรรมชาติ ผู้กระทำความดีย่อมได้ผลดี ผู้กระทำความชั่วย่อมได้ผลชั่วแน่นอน ไม่สูญหาย เมื่อกฎแห่งกรรมเป็นกฎธรรมชาติ เท่ากับหมายความว่า กฎเหล่านี้เราสามารถศึกษา หรือขบคิดด้วยเหตุผลได้ แต่พระพุทธศาสนากลับถือว่า เรื่องกฎแห่งกรรมเป็นเรื่อง “อจินไตย”

๖.๒ กฎแห่งกรรมเป็นกฎธรรมชาติที่เป็น “อจินไตย”

คำว่า “อจินไตย” (อจินเตยยะ) ในปทานุกรม บาลี ไทย อังกฤษ สันสกฤต แปลว่า อันบุคคลคิดไม่ได้ อันบุคคลไม่ควรคิด (อัน...ไม่พึงคิด) ส่วนในภาษาอังกฤษ (Acinteyyo/Skt. Acintya) แปลว่า สิ่งที่อยู่เหนือขอบเขตของความคิด หรือเหตุผล (beyond the reach of thought or reason) ซึ่งไม่สามารถจะมองเห็นได้ หรือพิสูจน์ไม่ได้ (inconceivable) ไม่สามารถที่จะเข้าใจได้ หรือยากเกินกว่าที่สติปัญญาธรรมดาจะเข้าใจได้ (incomprehensible) และไม่มีที่สิ้นสุด (infinite) (มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๒๐: ๑๑) ส่วนใน อรรถกถาอธิบายสั้นๆ ว่า หมายถึง สภาวะที่พ้นความคิด ของตนที่จะคิดได้ คือ ไม่อยู่ในวิสัยที่จะคิดได้ (ขุ.อป.อ. (บาลี) ๑/๘/๑๓๖, อังใน เชิงอรรถที่ ๒ ขุ.อป. (ไทย) ๓๒/๘๒/๑๒) ซึ่งพระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสไว้ว่า

ภิกษุทั้งหลาย อจินไตย (เรื่องที่ไม่ควร
คิด) ๔ ประการนี้ บุคคลไม่ควรคิด ใครคิด
พึงมีส่วนแห่งความเป็นบ้า ความเดือดร้อน
อจินไตย ๔ ประการ อะไรบ้าง คือ (๑)
พุทธวิสัย^๖ ของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย (๒)
ฌานวิสัยของผู้ได้ฌาน (๓) วิบากแห่งกรรม
(๔) ความคิดเรื่องของโลก^๗

ภิกษุทั้งหลาย อจินไตย ๔ ประการนี้
บุคคลไม่ควรคิด ใครคิดพึงมีส่วนแห่ง

ความเป็นบ้า ความเดือดร้อน (อง.จตุกก.
(ไทย) ๒๑/๗๗/๑๒๒)

จะเห็นว่า จากพุทธพจน์ข้างต้น วิบากแห่งกรรม หรือการให้ผลของกรรมนั้น พระพุทธศาสนากล่าวว่า เป็นสิ่ง ที่อยู่เหนือความคิด หรือเหตุผลทางตรรกะ ภาษาไม่สามารถ เข้าถึงประสบการณ์เหล่านี้ได้ แต่ก็ไม่ได้ปฏิเสธภาษาเสีย ทั้งหมด เพียงแต่ภาษาและเหตุผลทั้งหลายสามารถอธิบาย ปราบฏาการณเกี่ยวกับกรรมได้เพียงบางส่วนเท่านั้น ไม่ใช่ ทั้งหมด ถึงขนาดพระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสว่า “ใครคิดพึงมีส่วน แห่งความเป็นบ้า ความเดือดร้อน” จะพบแต่ความว่างเปล่า เกิดความฟุ้งซ่าน แต่ก็ไม่ได้หมายความว่า มนุษย์ไม่สามารถ รับรู้สิ่งเหล่านี้ได้ เพราะพระพุทธศาสนากล่าวว่าผู้ที่จะสามารถ รับรู้ได้จะต้องปฏิบัติสมถกรรมฐานและวิปัสสนากรรมฐาน จนสามารถสำเร็จญาณพิเศษ อย่างที่พระพุทธเจ้าทรงบรรลุ ญาณพิเศษ ๒ ประการที่ทำให้พระองค์ทรงทราบเกี่ยวกับ วิบากแห่งกรรม คือ ปุพเพนิวาสานุสสติญาณ ญาณที่ทำให้ สามารถระลึกชาติได้ และจุตูปปาตญาณ ญาณที่ทำให้ สามารถรู้การจุติและเกิดของสรรพสัตว์ได้ ดังนั้นบุคคลที่ ไม่ได้บรรลุญาณพิเศษเหล่านี้จึงถือว่า ไม่สามารถจะรับรู้ ประสบการณ์ต่างๆ เกี่ยวกับวิบากกรรมได้เลย หรือถึงแม้ จะมีผู้ที่บรรลุอธิบายให้ฟัง เขาก็ไม่สามารถเข้าใจได้ เปรียบ เหมือนบุคคลไม่เคยกินพริกเลย หากมีผู้ที่เคยกินพริกอธิบาย ให้เขาฟังเกี่ยวกับความเผ็ดของพริก ตราบได้ก็ตามที่เขาไม่เคยกิน ไม่เคยสัมผัส ทดลองกินด้วยตนเอง เขาจะไม่มีวัน ทราบเลยว่า ความเผ็ดร้อนของพริกเป็นเช่นไร และแม้แต่ ความเผ็ดของพริกเอง ผู้ที่เคยสัมผัสมาด้วยตนเองแล้ว ก็ยากที่จะอธิบายด้วยภาษาให้คนอื่นเข้าใจได้เช่นเดียวกัน เรื่องอจินไตยทั้งหลายก็เป็นเช่นเดียวกัน ในกรณีประเด็น ปัญหาเกี่ยวกับเรื่อง “กัมมผลอติภาวะปัญหา” คือ ปัญหา เกี่ยวกับที่อยู่ของผลกรรม ซึ่งพระเจ้ามิลินท์ตรัสถาม พระนาคเสนนั้น ในทางพระพุทธศาสนาแก้จัดว่าเป็น

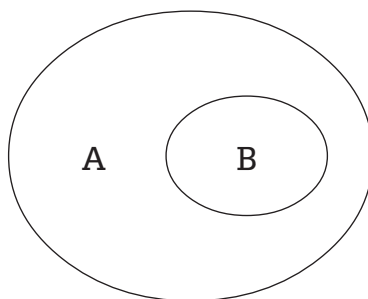
^๖ พุทธวิสัย หมายถึง ความเป็นไปและอาณาภาพแห่งพระพุทธคุณ ทั้งหลาย มีพระสัพพัญญุตญาณ เป็นต้น (อง.จตุกก.อ. (บาลี) ๒/๗๗/๓๖๐)

^๗ ความคิดเรื่องโลก หมายถึงความคิดว่า ใครสร้างดวงจันทร์ ดวงอาทิตย์ ใครสร้างมหาปฐพี ใครสร้างมหาสมุทร ใครให้สัตว์เกิด ใครสร้างภูเขา ใครสร้างต้นมะม่วง ต้นตาล และต้นมะพร้าว เป็นต้น (อง.จตุกก.อ. (บาลี) ๒/๗๗/๓๖๐)

ประเด็นที่เกี่ยวข้องกับเรื่องอจินไตยประการที่ ๔ คือ เรื่อง วิชาแห่งกรรม นั่นเอง

ประเด็นที่เราควรพิจารณาต่อมาก็คือ ความจริงเกี่ยวกับกฎแห่งวิบากกรรม เป็นกฎธรรมชาติที่เป็นอจินไตย (ถ้ากล่าวอย่างเคร่งครัด ตัววิบากกรรมเป็น “ธรรมชาติ” หรือ “สิ่งธรรมชาติ” ความจริงที่เกี่ยวกับวิบากกรรมหรือ “กฎแห่งวิบากกรรม” เป็น “กฎธรรมชาติ”) จะเห็นว่าในความหมายนี้มีความสัมพันธ์กันระหว่าง “กฎธรรมชาติ” กับ “ความเป็นอจินไตย” และทั้ง ๒ ประการนี้หาได้มีลักษณะเป็นความเท่ากันทุกประการไม่ กล่าวคือ หากเราใช้สัญลักษณ์ A แทน “กฎธรรมชาติ” และสัญลักษณ์ B แทน “ความเป็นอจินไตย” จะได้เป็น $A \neq B$ หรือ ไม่มีลักษณะเป็น $A = B$ นั่นเอง นั่นก็คือ กฎแห่งวิบากกรรมเป็นเพียงกฎธรรมชาติอย่างหนึ่ง ในกฎธรรมชาติทั้งหมดที่มีลักษณะเป็นอจินไตย มิได้หมายความว่า กฎธรรมชาติทั้งหมดมีลักษณะเป็นอจินไตย ถึงแม้ว่าอจินไตยทั้งหมดจะเป็นธรรมชาติอย่างหนึ่งก็ตามที่

เมื่อพิจารณาถึงตรงนี้จะเห็นว่า “กฎธรรมชาติ” มีลักษณะเป็นสาธารณะ หรือเป็นสิ่งที่สากล ส่วนอจินไตยมีลักษณะเป็นปัจเจก หรือเป็นส่วนย่อยของสิ่งสากลอีกทีหนึ่ง เราอาจแสดงเป็นแผนภาพได้ดังนี้



A = “กฎธรรมชาติ”

B = “ความเป็นอจินไตย”

ภาพแสดงลักษณะ “กฎธรรมชาติ” และ “ความเป็นอจินไตย”

ประเด็นที่เราต้องพิจารณาต่อไปคือ ความเป็นกฎธรรมชาติ และความเป็นอจินไตย หากเราพิจารณาเพียงผิวเผินดูเหมือนว่าทั้ง ๒ สิ่งนี้มีลักษณะขัดกัน กล่าวคือ ความเป็นกฎธรรมชาติ ดูเหมือนในความเข้าใจทั่วไป เป็นสิ่งที่มีกฎเกณฑ์แน่นอนตายตัว เป็นหลักเหตุผลตามธรรมชาติ มนุษย์สามารถทำความเข้าใจ ศึกษา กฎเกณฑ์เหล่านั้นได้ ส่วนอจินไตย คือ สิ่งที่อยู่เหนือ หรือเกินขอบเขตของความคิด และเหตุผล โดยทั่วไปเรามักเรียกสิ่งเหล่านี้ว่า “สิ่งเหนือธรรมชาติ” เมื่อเป็นเช่นนี้จึงดูเหมือนว่า สิ่งหนึ่งคือสิ่งที่เป็นไปตามธรรมชาติ หรือเป็นกฎธรรมชาติ แต่สิ่งหนึ่งเป็นสิ่งที่อยู่เหนือธรรมชาติ คือ ไม่เป็นไปตามกฎธรรมชาติ กลายเป็นสิ่งที่ขัดแย้งกันเอง หากพิจารณาเพียงแค่นี้ก็จะขัดกับหลักเหตุผลที่ว่า สิ่งที่เป็นธรรมชาติจะเป็นสิ่งที่อยู่เหนือธรรมชาติได้อย่างไร เมื่อเป็นเช่นนี้จึงดูเหมือนว่าการกล่าวว่า “กฎแห่งวิบากกรรม” คือ กฎธรรมชาติที่เป็นอจินไตย เป็นคำกล่าวที่ไม่สมเหตุผล

ความจริงในเรื่องนี้ ปัญหาอยู่ที่การนิยามคำว่า “ธรรมชาติ” แตกต่างกัน กล่าวคือ ความเป็นกฎธรรมชาติ ที่หมายถึง สิ่งที่มีกฎเกณฑ์แน่นอนตายตัว เป็นหลักเหตุผลตามธรรมชาติ มนุษย์สามารถทำความเข้าใจ ศึกษา กฎเกณฑ์

เหล่านั้น (ด้วยประสาทสัมผัส) ได้ คำนิยามอย่างนี้เกี่ยวพันกับความสามารถในการรับรู้ทางประสาทสัมผัสทั้ง ๕ คือ ตา หู จมูก ลิ้น และกาย ซึ่งส่วนมากมักเป็นคำนิยามของพวกนักวิทยาศาสตร์ หรือนักประสบการณ์นิยมทั้งหลายมากกว่า พวกนี้จึงถือว่าสิ่งใดก็ตามที่ตนเองไม่สามารถพิสูจน์หรือรับรู้ทางประสาทสัมผัสทั้ง ๕ ได้ สิ่งนั้นเป็น “สิ่งเหนือธรรมชาติ” ส่วนสิ่งใดสามารถรับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสหรือเครื่องมือที่สามารถทำให้รับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส สิ่งนั้นเป็นกฎธรรมชาติ เมื่อพิจารณาตามเหตุผลนี้จึงถือว่าการกล่าวว่า วิบากกรรมคือ กฎธรรมชาติที่เป็นอจินไตย จึงเป็นคำกล่าวที่ไม่สมเหตุผล

แต่หากเราพิจารณากฎธรรมชาติตามหลักนิยามทางพระพุทธศาสนาแล้วจะเห็นว่า ความเป็นกฎธรรมชาติมิได้สัมพันธ์กับประสาทสัมผัสของมนุษย์เลย และหากพิจารณาในกรอบของพระพุทธศาสนาตามหลักนิยามทั้ง ๕ แล้วจะพบว่า ไม่มีสิ่งใดในโลกนี้ที่เป็นสิ่งอยู่เหนือธรรมชาติ ดังนั้น หลักอจินไตยจึงเป็นกฎธรรมชาติอย่างหนึ่ง และเป็นกฎธรรมชาติที่จำเพาะ (ส่วนย่อย) มากกว่ากฎหมาย (สากล) ทั้ง ๕ อีก ประเด็นนี้จึงถือว่า “สมเหตุผล” ตามหลักพระพุทธศาสนา

๗. สรุป

“กัมมผลอติถิภาวปัญหา” คือ ปัญหาเกี่ยวกับที่อยู่ของผลกรรม ซึ่งพระเจ้ามิลินท์ตรัสถามพระนาคเสนนั้น ในทางพระพุทธศาสนาจัดว่า เป็นปัญหาเรื่องอจินไตย (สิ่งที่ไม่พึงคิด) ประการที่ ๔ คือ เรื่อง “วิบากแห่งกรรม” เพราะเรื่องราวเหล่านี้บุคคลไม่สามารถทำความเข้าใจได้ด้วยสติปัญญาธรรมดา (ถึงแม้ว่าจะสามารถทำความเข้าใจได้เพียงบางส่วนก็ตาม) แต่จะต้องเป็นสติปัญญาระดับญาณเท่านั้น จึงจะสามารถเข้าใจได้ชัดเจน ดังนั้นในการศึกษาวิเคราะห์ประเด็นปัญหาดังกล่าว ผู้ศึกษาจะต้องตระหนักในหลักการนี้ก่อนเป็นเบื้องต้น

นอกจากนี้จะเห็นว่าในส่วนของการวิเคราะห์ตามหลักตรรกศาสตร์ในการพิจารณาประเด็นปัญหานี้หลักการสำคัญที่เป็นหัวใจสำคัญที่ขาดเสียมิได้ คือ หลักการทางพระพุทธศาสนา หมายความว่า ความเป็นเหตุผลจะต้องไม่ขัดแย้งกับหลักการทางพระพุทธศาสนา เมื่อเป็นเช่นนั้นหากเรานำหลักตรรกศาสตร์ตะวันตกมาพิจารณาประกอบการวิเคราะห์ โดยเฉพาะกฎแห่งการไม่อ้างข้อความอย่างอื่น หรือนิรรมัชฌิม (The Law of Excluded Middle) จะเห็นว่าจะมีลักษณะไม่สมเหตุผล ผล เช่น ในกรณีที่พระเจ้ามิลินท์ตรัสถามว่า “กรรมดี-ชั่วที่บุคคลกระทำแล้วอยู่ที่ไหน” ตามกฎนิรรมัชฌิม (The Law of Excluded Middle) ที่ถือว่าสิ่งต่างๆ ในโลก หรือเหตุการณ์ต่างๆ ในโลก จะต้องเป็นอย่างใดอย่างหนึ่งระหว่าง “การเป็นสิ่งนั้น” (A) กับ “การไม่เป็นสิ่งนั้น” จะเป็นอย่างอื่นที่นอกเหนือจากนี้ไม่ได้ (ไม่สมเหตุผล) ดังนั้น เมื่อพิจารณาตามกฎนี้ คำถามของพระเจ้ามิลินท์ก็ถือว่ามีความลักษณะที่ต้องการคำตอบแบบจัดประเภทระหว่างการตอบในเชิง “การยอมรับ” และ “การปฏิเสธ” ว่าอยู่ที่ใดที่หนึ่ง (จิต) หากพิจารณาคำตอบพระนาคเสนที่ทูลตอบว่า “กรรมเหล่านั้นก็ต้องติดตามไปเหมือนเงาติดตามตัว ไปฉนั้น” ซึ่งเป็นคำตอบที่ไม่ยอมรับและก็ไม่ปฏิเสธแล้ว ถือว่า “ไม่สมเหตุผล” ตามกฎนิรรมัชฌิมนี้ เพราะเป็นการอ้างข้อความอื่นที่ไม่เกี่ยวข้องกับการคำตอบที่คำถามต้องการ เป็นต้น แต่เมื่อเราพิจารณาตามหลักพระพุทธศาสนาจะเห็นว่า ความจริงแล้วประเด็นคำตอบที่เกี่ยวข้องกับคำตอบสุดโต่ง ๒ ด้านเช่นนี้พระพุทธศาสนาเผชิญมาตั้งแต่สมัยพุทธกาลแล้ว ดังนั้นตามหลักตรรกศาสตร์เชิงพุทธจึงถือว่า คำตอบจากคำถามของพระเจ้ามิลินท์แท้จริงแล้วมีคำตอบที่เป็นไปได้ ๓ ทาง คือ (๑) ทางยอมรับ (๒) ทางปฏิเสธ (๓) ทางสายกลาง และพระนาคเสนก็เลือกตอบตามแนวทางที่พระพุทธศาสนาประกาศไว้คือ ทางสายกลางที่เรียกว่า “มัชฌิมนิรรมัชฌิม” นี่คือนิรรมัชฌิม ซึ่งจะต้องอิงกับหลักการทางพระพุทธศาสนาเป็น

สำคัญ แต่ถึงกระนั้นในการนำหลักตรรกศาสตร์ตะวันตกเข้ามาวิเคราะห์ประเด็นก็ทำให้เราสามารถมองเห็นตรรกศาสตร์เชิงพุทธที่ชัดเจนมากยิ่งขึ้น

คำอธิบายอักษรย่อพระไตรปิฎกและอรรถกถา

การอ้างอิงพระไตรปิฎกฉบับภาษาไทย เช่น ที.ม. (ไทย) ๑๐/๔๐๒/๓๓๕-๓๓๗ หมายถึง คัมภีร์พระสุตตันตปิฎก ทีมนิกาย มหาวรรค ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ ๑๐ ข้อที่ ๔๐๒ หน้า ๓๓๕-๓๓๗

การอ้างอิงอรรถกถาภาษาบาลี ได้แก่ อรรถกถาพระสุตตันตปิฎก ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เช่น ขุ.อป.อ. (บาลี) ๑/๘/๑๓๖ หมายถึง คัมภีร์ขุททกนิกาย วิสุทธชนวิลาสินี อปทานอรรถกถา เล่มที่ ๑ ข้อที่ ๘ และหน้า ๑๓๖

การอ้างอิงอรรถกถาภาษาไทย ได้แก่ พระไตรปิฎกพร้อมอรรถกถาแปล ชุด ๙๑ เล่ม ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เช่น ที.ม.อ. (ไทย) ๑๓/๑๐๐-๑๐๑ หมายถึง คัมภีร์พระสุตตันตปิฎก ทีมนิกาย สุมังคลวิลาสินี มหาวรรค อรรถกถา เล่มที่ ๑๓ หน้า ๑๐๐-๑๐๑



บรรณานุกรม

- จำนงค์ ทองประเสริฐ. ๒๕๓๘. **ตรรกศาสตร์ ศิลปะแห่งการนิยามความหมายและการให้เหตุผล**. พิมพ์ครั้งที่ ๑๑. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย./Chamnong Tongprasertg. 1995. **Takkasat Sinlapa haeng Kanniyam Khwammai lae Kanhai Hetphon**. Bangkok: Mahachulalongkornrajavidyalaya University Press.
- ชัยวัฒน์ กปิลกาญจน์. ๒๕๓๘. **มิลินทปัญหา เล่ม ๑**. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิปราณี สำเร็จราชย์./Chaiwat Kapilakan. 1995. **Milinda Panha laem 1**. Bangkok: Prani Samroengrat Foundation.
- เซนไค ชิบายามะ (เซียน). ๒๕๔๖. **ดอกไม้ไม่จ่านรค์ (A Flower Does Not Talk)**. พิมพ์ครั้งที่ ๔. แปลโดย พจนานันท์ลันติ จากฉบับภาษาอังกฤษของ ซุมิโกะ คุดะ. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิโกมลคีมทอง./Zenkei Shibayama. 2003. **Dokmai mai Camnan (A Flower Does Not Talk)**. 4th ed. Translated by Photcana Candarasanti from the English version of Sumiko Kudo Bangkok: Komon Khimthong Foundation.
- บุญทัน มุลสุวรรณ. ๒๕๓๙. **พระไตรปิฎกสำหรับพระนวกะและพุทธศาสนิกชนทั่วไป เล่ม ๙**. กรุงเทพมหานคร: ไทยวัฒนาพานิช./Bundun Munsuwan. 1996. **Phra Traipidok samrap Phra Nawaka lae Buddhasasanikachon Duapai lem 9**. Bangkok: Thai Watthana Phanit Press.
- ปุย แสงฉาย อนงคาราม (ผู้แปล). ๒๕๒๘. **มิลินทปัญหา ฉบับพร้อมด้วยอรรถกถาฎีกา**. กรุงเทพมหานคร: ส ธรรมภักดี. /Pui Saengchai. (Translator) 1985. **Milinda Panha Chabap phrom duai Atthakatha Dika**. Bangkok: S. Dhammaphakdi.
- พิน ดอกบัว. ๒๕๔๕. **ปวงปรัชญาอินเดีย**. กรุงเทพมหานคร: ศยาม./Fuen Dokbua. 2002. **Puang Pratya India**. Bangkok: Sayam.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). ๒๕๔๘. **เชื่อกกรรม รู้กรรม แก่กรรม**. กรุงเทพมหานคร: ธรรมสภา./Phra Brahmagunaporn. 2005. **Chue Kam Ru Kam Kae Kam**. Bangkok: Dhammasabha.
- _____. ๒๕๔๙. **พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงและขยายความ**. พิมพ์ครั้งที่ ๑๑. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์บริษัทสหธรรมิกจำกัด./_____. 2006. **Buddhadham Chabap Prapprung lae Khayai Khwam**. 11th ed. Bangkok: Saha Thammik Press.
- พระมหาโมคคัลลานะ (ผู้รจนา). ๒๕๔๗. **คัมภีร์อภิธานวรรณนา**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. แปลและเรียบเรียงโดย พระมหาสมปอง มุทิต. กรุงเทพมหานคร: บริษัท ประยูรวงศ์พรินต์ติ้ง จำกัด./Phra Maha Mookkhanlana. 2004. **Khamphi Abhithanavannana**. 2nd ed. Translated and edited by Phra Maha Sompong Muthito. Bangkok: Prayunrawong Printing.
- พระมหาสมจินต์ สมมาปัญญา, ผศ.ดร.. **พุทธปรัชญาโยคอาจารย์ : ประวัติ พัฒนาการ สาระธรรมและอิทธิพล**. <<http://gds.mcu.ac.th/>>./Phra Maha Somcin Sammapanyo, Asst. Prof. Dr. **Buddha Pratya Yogacara : Prawat Phatthanakan Saratthadham lae Itthiphon**. Bangkok: <<http://gds.mcu.ac.th/>>.

- พระราชวรมุนี (ประยูร ปยุตโต). ๒๕๒๘. **พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์**. พิมพ์ครั้งที่ ๓ (เพิ่มภาคผนวก). กรุงเทพมหานคร: บริษัทด้านสุทธาการพิมพ์./Phra Rajavaramuni (Prayut Payutto). 1985. **Photcananukrom Buddhasat Chabap Pramuan Dham**. 3rd ed. (Appendix added) Bangkok: Dansutha Kanphim Press.
- พระราชวรมุนี (ประยูร ธมฺมจิตโต). ๒๕๔๒. **ปรัชญากรีก : บ่อเกิดภูมิปัญญาตะวันตก**. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร: ศยาม./Phra Rajavaramuni (Prayoon Dhammacitto). 1999. **Pratya Greek: Bokoed Phum Panya Tawantok**. 4th ed. Bangkok: Sayam.
- _____. (ประยูร ธมฺมจิตโต). ๒๕๔๑. **รวมปาฐกถาธรรม ชุด พระพุทธศาสนาในยุคโลกาภิวัตน์**. กรุงเทพมหานคร: ศยาม./_____. 1998. **Ruam Pathakatha Dham Chud Phra Buddhasasana nai Yuk Lokaphiwat**. Bangkok: Sayam.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. ๒๕๓๙. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย./Mahachulalongkornrajavidyalaya. 1996. **Phra Traipidok Phasa Thai Chabap Mahachulalongkornrajavidyalaya**. Bangkok: Mahachulalongkornrajavidyalaya Press.
- _____. ๒๕๓๒. **อรรถกถาภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. /_____. 1989. **Atthakatha Phasa Pali Chabap Mahachula Atthakatha**. Bangkok: Mahachulalongkornrajavidyalaya Press.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๒๐. **พจนานุกรมบาลี ไทย อังกฤษ สันสกฤต (Pali – Thai – English – Sanskrit Dictionary) ฉบับพระเจ้าวรวงศ์เธอ กรมพระชินทรวิสุทธิราช**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย./Mahamakut Buddhist University. 1977. **Pali – Thai – English – Sanskrit Dictionary Chabap Phra Cao Worawongthoe Kromphra Canthaburi Naruenat**. 2nd ed. Bangkok: Mahamakutrajaavidyalaya Press.
- _____. ๒๕๓๖. **พระไตรปิฎกและอรรถกถา แปล ชุด ๙๑ เล่ม**. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย./_____. 1993. **Phra Traipidok lae Atthakatha Plae Chut 91 lem**. 3rd ed. Bangkok: Mahamakutrajaavidyalaya Press.
- _____. ๒๕๔๗. **มิลินทปัญหา ฉบับแปลในมหามกุฏราชวิทยาลัย**. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย./_____. 1993. **Milinda Panha Chabup Plae nai Mahamakutrajaavidyalaya**. 3rd ed. Bangkok: Mahamakutrajaavidyalaya Press.
- มหาวิทยาลัยมหิดล. ๒๕๕๐. “มิลินทปัญหา”, ใน **พระไตรปิฎกฉบับคอมพิวเตอร์เวอร์ชัน ๖**. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยมหิดล./Mahidol University. 2007. “Milinda Panha”, in **Phra Traipidok Chabap Computer Version 6**. Bangkok: Mahidol University.

- แย้ม ประพัฒน์ทอง. ๒๕๑๒. **พระคัมภีร์สุโภธาลังการ**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์รุ่งเรืองธรรม./Yaem Praphatthong. 1969. *Phra Khamphi Suphothayalangkan*. 2nd ed. Bangkok: Rungruengtham Press.
- ราชบัณฑิตยสถาน. ๒๕๔๖. **พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๕๔๒**. กรุงเทพมหานคร: นานมีบุ๊คส์พับลิเคชันส์./The Royal Institute. 2003. *Photcananukrom Chabap Ratchabandittayasathan*. Bangkok: Nanmi Books Publications.
- _____. ๒๕๔๐. **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ – ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน (แก้ไขเพิ่มเติม)**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร: ราชบัณฑิตยสถาน./_____. 1997. *Photcananukrom Sap Pratya Angkrit – Thai Chabap Ratchabandittayasathan*. 2nd ed. Bangkok: the Royal Institute.
- ระวี ภาวิไล. ๒๕๔๘. **อภิธรรมสำหรับคนรุ่นใหม่**. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิพุทธธรรม./Rawi Phawilai. 2005. *Abhidham samrap Khon Run Mai*. 3rd ed. Bangkok: Buddhatham Foundation.
- วสิน อินทสระ. ๒๕๔๔. **อธิบายมิลินทปัญหา**. กรุงเทพมหานคร: บรรณาการ./Wasin Inthasara. 2001. *Athibai Milinda Panha*. Bangkok: Bannakhan.
- วิธาน สุชีวกุปต์. ๒๕๒๙. **อภิปรัชญา (Metaphysics) PY441**. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยรามคำแหง./Withan Suchiwakhup. 1986. *Ahipratya (Metaphysics) PY441*. Bangkok: Ramkhamhaeng University.
- สมภาร พรหมทา. ๒๕๕๑. **คิดอย่างไรให้มีเหตุผล**. กรุงเทพมหานคร: ศยาม./Sompam Promta. 2008. *Khit Yangrai Haimi Hetphon*. Bangkok: Sayam.
- สิทธิ์ บุตรอินทร์. ๒๕๒๒. **ตรรกศาสตร์ วิชาการใช้เหตุผล**. กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย./Sit But-in. 1979. *Takkasat Wicha Kanchai Hetphon*. Bangkok: Mahamakut Buddhist University.
- แสง จันทรงาม. ๒๕๔๔. **ปรากฏการณ์ทางจิต**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร: สร้างสรรค์บุ๊ค./Saeng Canngam. 2001. *Phrakottakan thang Cit*. 2nd ed. Bangkok: Sangsan Book.
- อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์. ๒๕๓๙. **พระพุทธศาสนาหายาน**. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย./Aphichai Phoprasitsat. 1996. *Phra Buddhasasana Mahayana*. 4th ed. Bangkok: Mahamakut Buddhist University.
- Chung-Ying Cheng, *On Zen (Ch'an) Language and Zen Paradoxes*, pp. 87-88, <<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-JOCP/jc22007.htm>>.