

## พุทธปรัชญาเถรวาท กับปัญหาเรื่องความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอก

ไพรินทร์ กะทิพรมราช

-๑-

ในชีวิตประจำวันเมื่อเราได้ยินบุคคลใดบุคคลหนึ่ง ใช้คำว่า “รู้” กับข้อความใดข้อความหนึ่ง เรามักเข้าใจว่าบุคคลนั้นๆ กำลังยืนยันว่าข้อความดังกล่าวนั้นเป็นสิ่งที่ตรง (correspond) กับข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้น ตัวอย่างเช่น นาย ก. กล่าวว่า “ฉันรู้ว่าโลกหมุนรอบดวงอาทิตย์” และ นาย ข.กล่าวว่า “ฉันรู้ว่าดวงอาทิตย์หมุนรอบโลก” เราจะเห็นได้ว่าทั้งนาย ก. และนาย ข. กำลังใช้คำว่า “รู้” กับข้อความหนึ่งอยู่และเราก็มัก



เข้าใจต่อไปด้วยว่า คนทั้งสองนั้นกำลังยืนยันว่าข้อความนั้นเป็นสิ่งที่ตรงกับข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้น กล่าวคือ นาย ก. กำลังยืนยันว่ามีดาวเคราะห์ที่เรียกว่าโลกอยู่จริงและมันก็กำลังหมุนรอบดวงอาทิตย์จริง ส่วนนาย ข. กำลังยืนยันว่ามีดวงอาทิตย์อยู่จริงและมันก็กำลังหมุนรอบโลกจริง ในกรณีนี้ไม่ว่าเราจะเชื่อ นาย ก. หรือ นาย ข. ก็ดูเหมือนว่าเราจะมีบางสิ่งที่อยู่เบื้องหลังการตัดสินใจของเราอยู่ก่อนแล้วและคนส่วนใหญ่ก็ไม่เคยที่จะสงสัย

มัน สิ่งนั้นก็คือการยอมรับไว้ก่อน (presuppose) ว่าเรา (มนุษย์) นั้นมีความสามารถในการเข้าถึงความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลกภายนอกได้

ปัญหาเรื่องความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกที่จะกล่าวถึงในงานวิจัยนี้เป็นสิ่งที่เกิดจากการตั้งข้อสงสัยกับการยอมรับไว้ก่อนดังกล่าวนี้เอง โดยในประวัติปรัชญาตะวันตกเท่าที่มีหลักฐานยืนยันได้ ท่าทีแห่งความสงสัยเช่นนี้มีปรากฏเป็นครั้งแรกในยุคของโสฟิสต์<sup>๑</sup> (Sophist) โดยมีการเรียกผู้ที่มีท่าทีสงสัยเช่นนี้ว่าพวกวิมตินิยม (skepticism) ตัวอย่างเช่น ไพร์โร (Pyrrho) นักวิมตินิยมท่านหนึ่งได้กล่าวถึงประเด็นนี้ไว้ว่า

<sup>๑</sup> D.W. Hamlyn, “History of Epistemology,” *The Encyclopedia of Philosophy* 3 (1967) : 9.

ความจริง (Certainty) นั้นไม่อาจบรรลุถึงได้ นักปราชญ์จะไม่ยอมตัดสินใจอะไรและจะแสวงหาความสงบมากกว่าที่จะแสวงหาความจริงและโดยเหตุที่ทฤษฎีทั้งปวงอาจผิดได้ คนเราควรยอมรับความลึกลับและชนบทธรรมเนียมของที่นั่นและในสมัยนั้น ทั้งประสาธน์และเหตุผลก็ทำให้ความรู้ที่ถูกต้องแก่เราไม่... เทพเจ้าทั้งหลายก็เช่นเดียวกันอาจมีจริงหรือไม่ก็ได้... ทุกสิ่งทุกอย่างเป็นความเห็น ไม่มีอะไรเลยที่ถูกต้อง ดังนั้นจึงเป็นความโง่เง่าที่จะไปเข้าข้างฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งในเวลาเดียวกัน...<sup>๒</sup>

กล่าวโดยสรุปแล้ว พวกโส피สท์หรือพวกวิมตินิยมจะตั้งข้อสงสัยกับความสามารถในการเข้าถึงความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกของมนุษย์ว่าเป็นสิ่งที่เป็นไปได้หรือไม่อย่างไร มนุษย์เรามีความรู้เกี่ยวกับธรรมชาติอย่างไรที่มันเป็นจริงๆ บ้างหรือเปล่า หมายความว่าความเป็นจริง (reality) นั้นตรงกับสิ่งที่เราเห็น (appearance) หรือไม่<sup>๓</sup> เราอาจเข้าใจคำถามของพวกวิมตินิยมได้ดียิ่งขึ้นจากตัวอย่าง เช่น สมมติเรากำลังนั่งอยู่ที่โต๊ะทำงานในห้องของเรา เวลานั้นเป็นเวลาพลบค่ำเราหันหน้ามองออกไปนอกหน้าต่างทางทิศตะวันตก เห็นท้องฟ้ามีเมฆรวมตัวกันอยู่เป็นกลุ่มก้อนและดวงอาทิตย์กลมโตสีแดงจางกำลังเคลื่อนตัวลับขอบฟ้าไป เราเชื่อว่าดวงอาทิตย์คือดาวฤกษ์ มีลักษณะเป็นลูกไฟทรงกลม ขนาดใหญ่กว่าโลกที่เราอาศัยอยู่นี้หลายเท่าตัว และเนื่องจากการหมุนรอบตัวเองของโลกดวงอาทิตย์จึงลับขอบฟ้าไปทางทิศตะวันตก แต่พอในวันรุ่งขึ้นมันก็จะโผล่ขึ้นมาใหม่ทางขอบฟ้าทิศตะวันออก และจะเป็นเช่นนี้ต่อไปในอนาคตทุกเมื่อเชื่อกัน ในขณะนี้เรากำลังเปิดตำราเรียนรู้สิ่งที่ปรากฏอยู่ข้างหน้าเรา ภาพที่เราเห็นคือ โต๊ะ เก้าอี้ และดวงอาทิตย์ที่กำลังลับขอบฟ้า พวกวิมตินิยมจะถามว่าเราจะรู้หรือมั่นใจได้อย่างไรว่ามีสิ่งที่เรียกว่าโต๊ะ เก้าอี้ และดวงอาทิตย์อยู่จริง ที่เราคิดว่ารู้นั้น เรารู้จริงๆ หรือเปล่าหรือที่กักตักเอาเองว่ารู้ คำถามเช่นนี้หากนำไปถามคนทั่วไป เช่น พนักงานธนาคาร ตำรวจ ชาวนา หรือแม่ค้าขายปลาในตลาด ฯลฯ ผู้ถามอาจถูกมองว่าเสียสติไปแล้วหรืออย่างไรจึงได้อุตริมาถามอะไรที่ขอบกลอย่างนี้ เพราะฟังดูอย่างไรเสียมันก็ไม่น่าที่จะเป็นคำถามขึ้นมาได้ และถึงแม้มันจะเป็นคำถามขึ้นมาได้จริงๆ คำถามเช่นนี้ก็ไม่น่าจะเป็นปัญหาที่ยุ่งยากอะไร จนต้องไปเสียเวลาคุ่นคิด อภิปรายหรือถกเถียงกันเพื่อหาคำตอบ เพราะโดยสามัญสำนึกทุกๆ ไปมันก็ชัดเจนอยู่แล้วว่าเมื่อเราเปิดตำรา เราเห็นมันมีอยู่อย่างใดเป็นอยู่อย่างใด มันก็น่าที่จะมีอยู่เป็นอยู่อย่างนั้น และเราก็ยังมั่นใจได้อีกว่าถ้ามีใครสักคนที่มีร่างกายและสติสัมปชัญญะสมบูรณ์ครบถ้วนเดินเข้ามาในห้องของเรา เขาก็น่าจะเห็นสิ่งเดียวกับที่เราากำลังเห็นอยู่ เมื่อเป็นเช่นนี้ก็ไม่น่าที่จะมีอะไรต้องสงสัยกันอีกต่อไป คำถามของพวกวิมตินิยมก็ไม่ว่าจะต้องถามกันไปทำไม

คูณินโดยสามัญสำนึกทุกๆ ไปก็น่าจะเป็นเช่นนี้จริงๆ แต่อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาลงไปให้ดีแล้ว เราจะพบว่าในชีวิตประจำวันของเรามีอยู่หลายเรื่องที่เราเชื่อตามแต่โดยคืออย่างไม่มีข้อกังขา แต่เมื่อสืบต้นสายปลายเหตุเข้าไปจริงๆ แล้วจึงพบว่ามีความขัดแย้งกันอยู่ในเรื่องนั้นๆ จนชวนให้มีความสงสัยได้อยู่หลายประการ เรื่องที่เรา กำลังกล่าวถึงนี้ก็เช่นเดียวกัน การที่พวกวิมตินิยมถามคำถามนี้ เข้าใจว่าเป็นเพราะในชีวิตประจำวันของเราหลายต่อหลายครั้งประสบการณ์บอกเราว่าในบางสถานการณ์ มนุษย์ก็สามารถรับรู้ “สิ่ง

<sup>๒</sup> จานงค์ ทองประเสริฐ, *ปรัชญาตะวันตกสมัยโบราณ* (กรุงเทพ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2533), หน้า 307.

<sup>๓</sup> อ้างถึงใน วุฒิ เลิศสุขประเสริฐ, “ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์” (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2545), หน้า 4.

ที่ไม่ได้มีตัวตนอยู่จริง ” ตัวอย่างเช่น การเห็นน้ำมันอยู่กลางถนนขณะขับรถในวันที่มีแดดจัด การเห็นรางรถไฟบรรจบกัน การตกใจเห็นเชือกเป็นงู การเห็นดวงจันทร์เคลื่อนที่ตามเราในขณะที่เรากำลังนั่งอยู่บนรถที่กำลังเคลื่อนไปข้างหน้าด้วยความเร็ว หรือการรู้สึกเจ็บเมื่อเราฝนไปว่าถูกยิงด้วยปืนเข้าที่กลางแผ่นหลัง เป็นต้น เมื่อมีข้อมูลเพียงข้อมูลเดียวที่บอกเราว่าบางทีการรับรู้ของเราที่หลอกตัวเราเอง ปัญหาก็คือ เราจะแน่ใจได้อย่างไรว่ามันเป็นสถานการณ์ที่เราคิดว่าปกติ เราไม่ได้กำลังถูกหลอกหรือกำลังฝันไปว่าเป็นเช่นนั้น เป็นไปได้ไหมว่าแม้ในสถานการณ์ที่เรามั่นใจว่าปกตินี้ มนุษย์ก็กำลังถูกหลอกให้รับรู้สิ่งต่างๆ โดยที่ในความเป็นจริงแล้ว สิ่งเหล่านี้เป็นเพียงมายาภาพ หาได้มีตัวตนจริงๆ อยู่แต่อย่างใดไม่

จากกรณีตัวอย่างการเห็นสิ่งที่เรียกว่าโต๊ะ ในสถานการณ์ที่เรามั่นใจว่าปกติ โต๊ะที่เราเห็นหรือที่ปรากฏแก่การรับรู้ของเรา (appearance) คือ วัตถุรูปทรงสี่เหลี่ยมผืนผ้า สีส้มตาล สัมผัสดูรู้สึกเรียบและแข็ง ด้วยความเคยชินของเราโดยปกติแล้วเรามักจะไม่คิดสงสัย เมื่อเห็นอย่างไรมักเข้าใจว่าความเป็นจริง (reality) ของมันก็ต้องเป็นอย่างนั้น ไม่มีอะไรยุ่งยาก แต่อย่างไรก็ตามลองสมมติต่อไปว่าถ้าเรานำกล้องจุลทรรศน์มาส่องดู เราจะเห็นทันทีว่าพื้นโต๊ะมีสูงมีต่ำ เป็นหลุมเป็นเนิน ไม่ได้ราบเรียบจริงอย่างที่ตาเปล่าเห็น เมื่อเป็นเช่นนี้คำถามจะตามมาทันทีว่าความจริงโต๊ะตัวนี้เรียบหรือขรุขระ สภาพไหนกันแน่เป็นสภาพที่แท้จริงของโต๊ะตัวนี้ ลักษณะอย่างอื่นของโต๊ะตัวนี้ตามการรับรู้ของเราที่ตั้งคำถามได้ในทำนองเดียวกัน เช่น สีของโต๊ะที่ปรากฏต่อการรับรู้ของเรา บางครั้งอาจเห็นเป็นสีน้ำตาลเข้มแต่ในบางสถานการณ์ที่มีปัจจัยแวดล้อมอย่างอื่นต่างออกไป เช่น มีแสงตกกระทบพื้นโต๊ะน้อยกว่า เราอาจเห็นเป็นสีน้ำตาลแก่ก็ได้ หรือในครั้งเดียวกันที่แสงตกกระทบพื้นโต๊ะแต่ละจุดไม่เท่ากัน เราก็อาจเห็นพื้นโต๊ะบางจุดเป็นสีน้ำตาลเข้มกว่าอีกบางจุดก็ได้ คำถามคือในเมื่อเราเห็นสีของโต๊ะต่างกันออกไปตามสภาพแวดล้อมในแต่ละสถานการณ์เช่นนี้ สีไหนกันแน่ที่เป็นสีของโต๊ะตัวนี้จริงๆ คำถามนี้ไม่ยากที่จะตอบ และเมื่อเป็นเช่นนี้ก็ไม่แน่ว่ามนุษย์จะรับรู้สิ่งต่างๆ ได้ตรงตามที่มันเป็นจริงๆ

เราจะเห็นว่าจากคำถามที่ตอนแรกดูเหมือนจะเป็นสิ่งสามัญที่สุดจนไม่น่าที่จะเป็นคำถามขึ้นมาได้ เมื่อพิจารณาให้ดีแล้วมันกลับเป็นคำถามที่อาจเรียกได้ว่ายุ่งยากและซับซ้อนที่สุดคำถามหนึ่งในวงวิชาการปรัชญา และด้วยความพยายามของนักปรัชญาในการโต้แย้งหรือแก้ข้อกล่าวหาดังกล่าวนี้นี้ของพวกพหุพินิยามเพื่อยืนยันว่าความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกของมนุษย์นั้นเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ ตรงนี้เองเป็นจุดเริ่มต้นของญาณวิทยา

นักญาณวิทยาได้ถกเถียงกันเป็นระยะเวลานานนับพันๆ ปีเพื่อตอบคำถามเช่นนี้ เข้าใจว่านักปรัชญาตะวันตกคนแรกที่พยายามโต้แย้งพหุพินิยามเพื่อยืนยันว่าความสามารถในการเข้าถึงความรู้ที่แท้จริงของมนุษย์เป็นสิ่งที่เป็นไปได้ นั่นคือ โสกราตีส (Socrates, 470-400 B.C.) แต่เนื่องจากโสกราตีสเป็นนักปรัชญาที่ไม่เคยเขียนงานเอาไว้เลย เราจึงต้องศึกษาปรัชญาของเขาผ่านงานเขียนของเพลโตผู้ซึ่งเป็นทั้งเพื่อนและลูกศิษย์คนสำคัญที่สุดของเขา ในบทสนทนาเรื่อง “Meno” เพลโตได้เขียนเล่าไว้ว่าในการสนทนาระหว่างเมโนกับโสกราตีสเกี่ยวกับเรื่องความรู้ เมโนได้ถามโสกราตีสว่ารู้นั้นเป็นสิ่งที่มียอยู่แล้วในตัวมนุษย์ทุกคนตั้งแต่เกิดหรือเป็นสิ่งที่ต้องสอนกันในภายหลัง โสกราตีสตอบคำถามนี้โดยการเรียกเด็กรับใช้ของเมโนคนหนึ่งมาแล้วให้ตอบข้อซักถามเกี่ยวกับเรขาคณิต โดยเริ่มจากง่ายๆ ก่อน ปรากฏว่าเด็กรับใช้คนดังกล่าวสามารถตอบได้ทั้งๆ ที่เขาไม่เคยรู้เรื่องเรขาคณิตมาก่อนเลย โสกราตีสจึงตั้งคำถามพร้อมทั้งชักใช้ด้วยคำถามที่ซับซ้อนขึ้นไปเรื่อยๆ เด็กคนนั้นก็

สามารถเข้าใจทฤษฎีเรขาคณิตได้ด้วยตัวเอง ดังนั้นแล้วสำหรับโสกราตีส มนุษย์จึงสามารถเข้าถึงความรู้ที่แท้จริงได้ด้วยการใช้ปัญญาคิดตามหลักแห่งเหตุผลเพื่อดึงเอาความรู้ที่แฝงอยู่ในจิตของเราที่มีอยู่แล้วตั้งแต่เกิดออกมา ไม่ใช่การใช้ประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส ทักษะเช่นนี้ของโสกราตีสในทางญาณวิทยาถือได้ว่าเป็นทักษะแบบเหตุผลนิยม (Rationalism)

เพลโต (Plato, 427-347 B.C.) เป็นนักปรัชญาอีกคนหนึ่งในยุคของโสฟิสต์ที่เห็นด้วยกับโสกราตีสว่าความรู้ต้องมาจากการใช้เหตุผล ใน “*Phaedo*” เพลโตได้พยายามใช้คำอธิบายทางอภิปรัชญามาเป็นฐานในการอธิบายแนวคิดทางญาณวิทยาแบบเหตุผลนิยมของเขา โดยเขาได้เสนอว่าความจริงมีสองอย่างคือความจริงของอสสารหรือจิตและความจริงของสสาร ความจริงแรกเป็นนามธรรม ความจริงอย่างหลังเป็นรูปธรรมและเพื่อให้สอดคล้องกับความคิดเกี่ยวกับความจริงทั้งสองอย่าง เพลโตจึงได้พูดถึงความจริงของโลก 2 โลก คือโลกของแบบ (Form) อันเป็นความจริงนามธรรม ไม่เปลี่ยนแปลง สมบูรณ์ในตัวเองและโลกของผัสสะ เป็นโลกแห่งประสบการณ์ของมนุษย์ เปลี่ยนแปลงอยู่เสมอและไม่สมบูรณ์ในตัวเอง สิ่งต่างๆ ในโลกของผัสสะมีความหมายได้เป็นเพราะแบบที่อยู่ในโลกของแบบมาประทับ เช่น กระดาษที่อยู่ตรงหน้าเราในขณะนี้ เราจะเข้าใจได้ว่ากระดาษเป็นแผ่นบางๆ สีขาว มีรูปร่างสี่เหลี่ยมก็เพราะมีแบบของความบาง แบบของสีขาว และแบบของสี่เหลี่ยมมาประทับ ดังที่กล่าวแล้วว่าแบบเหล่านี้เป็นสิ่งนามธรรม ดังนั้นเราจึงไม่อาจเข้าใจสิ่งต่างๆ ในโลกของเราได้ด้วยประสาทสัมผัส หากแต่ต้องใช้การคิดด้วยเหตุผลเป็นเครื่องมือในการเข้าถึง

นอกจากโสกราตีสและเพลโต ในประวัติปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ยังมี เรอเน เดส์การ์ตส์ (Rene Descartes, ค.ศ. 1596-1650) นักเหตุผลนิยมคนสำคัญอีกคนหนึ่งที่ได้พยายามโต้แย้งพวกอิมพิรินิซึม ใน “*Meditation*” เดส์การ์ตส์ เชื่อว่ามนุษย์เกิดมาพร้อมกับความรู้ที่ติดตัวมาโดยธรรมชาติ (innate ideas) และความรู้นั้นต้องเป็นสิ่งที่แน่นอนชัดเจน สงสัยไม่ได้ สิ่งใดที่ยังสงสัยได้ไม่นับว่าเป็นความรู้ ดังนั้นเขาจึงพยายามหาสิ่งที่เราไม่อาจสงสัยได้ ด้วยการสำรวจความรู้ทั้งหลายที่เรามีอยู่โดยมีหลักการอยู่ว่าจะสงสัยในทุกสิ่งเท่าที่คนเราจะสามารถสงสัยได้ เช่นสงสัยว่าโลกที่เราอาศัยหรือเห็นอยู่นี้มีอยู่จริงหรือไม่ เพราะประสาทสัมผัสเคยหลอกเราอยู่บ่อยๆ และทุกสิ่งที่เราเห็นอยู่อาจเป็นเพียงความฝันหรือมีปิศาจมาหลอกเราอยู่ตลอดเวลาก็ได้ ดังนั้นประสาทสัมผัสจึงเป็นเครื่องมือที่เชื่อถือไม่ได้ トラバโดที่เราจะใช้ประสาทสัมผัสเป็นเครื่องมือในการแสวงหาความรู้ เราจะไม่สามารถแน่ใจได้โดยว่าสิ่งใดจริงสิ่งใดเท็จ แต่ในที่สุดก็มีอยู่สิ่งหนึ่งที่เราไม่อาจที่จะสงสัยได้ สิ่งนั้นก็คือ การคิด สงสัยที่กำลังดำเนินอยู่ในขณะนี้ของเรานั่นเอง และเมื่อมีความสงสัยก็ต้องมีผู้สงสัย ความสงสัยคือความคิด ผู้สงสัยก็คือผู้คิด ความคิดมีอยู่เพราะฉะนั้นผู้คิดก็ต้องมีอยู่ และผู้คิดนั้นก็คือตัวเราเอง ดังนั้นสำหรับเดส์การ์ตส์แล้วความรู้ที่แน่นอนชัดเจนสงสัยไม่ได้ก็คือความรู้ที่ว่า “ฉันมีอยู่จริง” เขาจึงสรุปเป็นความจริงพื้นฐานทางปรัชญาข้อแรกซึ่งเกิดจากการคิดด้วยเหตุผลล้วนๆ ว่า “ฉันคิด ดังนั้น ฉันจึงมีอยู่” (I think, therefore I am) และจากความจริงพื้นฐานดังกล่าวนี้ เขาได้นำไปพิสูจน์ด้วยวิธีนิรนัย (deduction) ถึงความมีอยู่ของพระเจ้าและต่อจากนั้นก็อาศัยที่ว่าพระเจ้ามีอยู่นี้ไปเป็นรากฐานในการพิสูจน์ถึงความมีอยู่ของสรรพสิ่งทั้งหลายในโลกภายนอก

ในประวัติปรัชญาตะวันตกยังมีนักปรัชญาอีกพวกหนึ่งที่พยายามโต้แย้งพวกวิมุตินิยมเพื่อยืนยันว่ามนุษย์นั้นสามารถมีความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกได้ แต่อย่างไรก็ตามนักปรัชญากลุ่มนี้ก็ไม่เห็นด้วยกับแนวคิดของนักเหตุผลนิยมที่อธิบายว่าความรู้ที่แท้จริงต้องมาจากการคิดด้วยเหตุผล เราเรียกแนวคิดของนักปรัชญากลุ่มนี้ว่า “ประสบการณ์นิยม” (Empiricism) มีหลักการที่สำคัญอยู่ว่า ความรู้ทั้งปวงของมนุษย์นั้นมีพื้นฐานอยู่บนข้อมูลที่เรามาจากประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส (sense experience) ที่มีต่อโลกภายนอก ใน “An Essay Concerning Human Understanding” จอห์น ล็อก (John Locke, ค.ศ. 1632-1704) นักประสบการณ์นิยมคนสำคัญ ได้ปฏิเสธในเรื่องความรู้ที่มนุษย์มีติดตัวมาตั้งแต่เกิด (innate ideas) โดยอธิบายว่าจิตของมนุษย์นั้นเมื่อเริ่มต้นว่างเปล่าเหมือนกระดาษขาวที่ปราศจากคุณสมบัติใดๆ เมื่อเด็กเกิดมาใหม่ๆ นั้นเด็กยังไม่มีความรู้อะไรเลยแต่เด็กจะค่อยๆ รู้จักความจริงขึ้นมาทีละน้อยจากการศึกษาเล่าเรียนและประสบการณ์ ดังนั้นความรู้ของมนุษย์จึงเกิดจากการเรียนรู้หาไขมีมาแต่เกิดอย่างพวกเหตุผลนิยมเข้าใจแต่อย่างใดไม่ นอกจากนั้นแล้วล็อกยังได้แยกคุณสมบัติต่างๆ ของวัตถุซึ่งเป็นข้อมูลทางประสาทสัมผัสที่เรารับรู้ออกเป็น 2 ชนิด คือ คุณสมบัติปฐมภูมิ (primary qualities) เป็นคุณสมบัติที่แท้จริงมีอยู่ในตัววัตถุเองและไม่สามารถแยกออกได้จากวัตถุ ได้แก่ มวล รูปร่าง การกินที่ การเคลื่อนไหว การหยุดนิ่ง และปริมาณ ส่วนคุณสมบัติอื่นๆ ล็อกเรียกว่า คุณสมบัติทุติยภูมิ (secondary qualities) เช่น สี เสียง กลิ่น รส อุณหภูมิ เป็นคุณสมบัติที่ไม่ได้อยู่ในตัววัตถุจริงๆ แต่เป็นเพียงคุณสมบัติที่วัตถุกระตุ้นให้เกิดขึ้นในจิตของเรา เช่น สีของวัตถุต่างๆ เป็นสิ่งที่เกิดจากคลื่นแสงที่ปราศจากสีกระตุ้นจอร์ับภาพในนัยน์ตาของเราและจากนั้นจอร์ับภาพในตาของเราก็จะส่งสัญญาณต่อไปยังสมองทำให้เกิดการมองเห็นสีขึ้น ดังนั้นแล้วคุณสมบัติทุติยภูมิจึงเป็นตัวแทนของสิ่งที่มีอยู่นอกตัวเราเพียงส่วนหนึ่งเท่านั้นแต่อีกส่วนหนึ่งนั้นขึ้นอยู่กับตัวเราเองซึ่งเป็นผู้รับรู้

จอร์จ เบิร์กเลย์ (George Berkley, ค.ศ. 1685-1753) เป็นนักปรัชญาอีกคนหนึ่งที่ไม่เห็นด้วยกับล็อกในหลักการสำคัญของประสบการณ์นิยมที่ว่าความรู้นั้นมีพื้นฐานอยู่บนประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส แต่สำหรับเบิร์กเลย์ความคิดที่เราได้จากการรับรู้ข้อมูลทางประสาทสัมผัส (sense data) นั้นไม่สามารถแยกออกได้ อย่างอิสระจากจิต หากแต่ต้องขึ้นอยู่กับการรับรู้ของจิต ความมีอยู่ของสิ่งต่างๆ จึงเป็นเพียงความคิดในจิตซึ่งมีอยู่ได้ก็เพราะมีจิตรับรู้ และสิ่งต่างๆ ที่มีอยู่จะต้องมีอยู่ในจิตเราหรือจิตผู้ใดผู้หนึ่งเสมอ ดังนั้นการมีอยู่ของวัตถุหรือสิ่งต่างๆ ก็คือการที่มันถูกรับรู้นั่นเอง (To be is to be perceived) ตามหลักการนี้ของเบิร์กเลย์สิ่งที่ไม่ถูกรับรู้ก็จะเป็นสิ่งไม่มีอยู่ ตรงนี้ทำให้เกิดปัญหาตามมาว่า เราจะอธิบายสามัญสำนึกของเราที่ว่าสิ่งต่างๆ นั้นมีอยู่อย่างต่อเนื่องตลอดเวลาแม้ในขณะที่เราไม่ได้รับรู้มันอย่างไร เบิร์กเลย์ตอบปัญหานี้โดยให้พระเจ้าเป็นผู้กำกับความมีอยู่อย่างต่อเนื่องของสิ่งต่างๆ โดยเขาอธิบายว่าสิ่งต่างๆ เหล่านั้นต้องมีการรับรู้ของพระองค์ตลอดเวลาและการนำพระเจ้าเข้ามาอธิบายแนวคิดทางปรัชญาดังกล่าวนี้นี้ทำให้ปรัชญาประสบการณ์นิยมของเบิร์กเลย์จัดเป็นประสบการณ์นิยมที่แปลกกว่าประสบการณ์นิยมของนักปรัชญาท่านอื่นๆ กล่าวคือปรัชญาประสบการณ์นิยมส่วนใหญ่มักตั้งอยู่บนพื้นฐานทางอภิปรัชญาแบบสสารนิยม (Materialism) แต่ประสบการณ์นิยมของเบิร์กเลย์กลับเป็นประสบการณ์นิยมที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานอภิปรัชญาแบบจิตนิยม (Idealism)

เดวิด ฮูม (David Hume, ค.ศ. 1711-1776) เป็นนักประสบการณ์นิยมคนสำคัญอีกคนหนึ่ง เริ่มต้นปรัชญาของเขาเช่นเดียวกับล็อกและเบร์คเลย์ ด้วยความเชื่อที่ว่าความรู้ของเราเกี่ยวกับโลกภายนอกจะเป็นไปได้ นั้นต้องมีพื้นฐานหรือได้มาจากประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสมิใช่ด้วยการคิดใช้เหตุผลอย่างที่พวกเหตุผลนิยมเข้าใจและด้วยความเชื่อที่เป็นแกนของประสบการณ์นิยมอันนี้ ฮูมได้นำไปปฏิเสธความเป็นสาเหตุและผลของเหตุการณ์ต่างๆ ในโลก ฮูมอธิบายว่าการที่เราสรุปว่าเหตุการณ์หนึ่งเป็นสาเหตุของอีกเหตุการณ์หนึ่ง เช่น เมฆดำเป็นสาเหตุของฝนตกนั้นเป็นเพราะความเคยชิน (habit) ที่ถ่ายทอดกันมาหลายชั่วอายุคน เมื่อเราเห็นเหตุการณ์สองเหตุการณ์เกิดขึ้นติดๆ กันซ้ำๆ หลายครั้ง จิตเราจะรวมมโนภาพเหล่านั้นเข้าด้วยกันทำให้เราเกิดความเชื่อว่ามีสัมพันธเชิงสาเหตุและผลต่อกัน แต่แท้ที่จริงแล้วประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสบอกเราแต่เพียงว่ามีเหตุการณ์หนึ่งเกิดขึ้นแล้วมีอีกเหตุการณ์หนึ่งเกิดตามมา ดังนั้นความคิดเรื่องสาเหตุและผลจึงเป็นการสรุปเกินประสบการณ์ที่เราสัมผัสอยู่และเป็นความคิดที่เราสร้างขึ้นเองจากจินตนาการของเราเท่านั้น เรื่องความสม่ำเสมอของธรรมชาติก็เช่นเดียวกัน ฮูมเห็นว่าเราไม่อาจสรุปได้ว่าเหตุการณ์ในอนาคตจะเป็นไปเช่นเดียวกันกับเหตุการณ์ในอดีต ประสบการณ์บอกเราแต่เพียงว่าวันนี้พระอาทิตย์ขึ้นทางทิศตะวันออก แต่ประสบการณ์ไม่ได้บอกเราว่าวันพรุ่งนี้พระอาทิตย์จะขึ้นทางทิศตะวันออกหรือไม่ ที่เราเชื่อว่าวันพรุ่งนี้ซึ่งยังมาไม่ถึงพระอาทิตย์จะขึ้นทางทิศตะวันออกเช่นเดียวกับในวันนี้ เป็นเพราะความเคยชินของเราเท่านั้นและด้วยเหตุนี้ความรู้ (ซึ่งได้จากประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส) ของมนุษย์จึงเป็นเพียงความเชื่อที่ไม่อาจพิสูจน์ได้ว่าจริงในเมื่อเป็นเช่นนี้ก็เท่ากับกำลังบอกว่ามนุษย์เรานั้นไม่สามารถมีความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลกภายนอกได้

จะเห็นได้ว่าด้วยการเป็นนักประสบการณ์นิยมแบบจัดของฮูมนี้ในท้ายที่สุดได้ผลักดันเขาให้กลายเป็นนักวิตินิยมคนสำคัญไปและดูเหมือนว่าการถกเถียงกับพวกโสฟิสต์ได้กลับมาสู่จุดเริ่มต้นใหม่อีกครั้ง จนกระทั่งในยุคปัจจุบันนักญาณวิทยาก็ยังคงสนใจถกเถียงในประเด็นปัญหาเรื่องความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกกันอยู่อย่างกว้างขวางและการยังคงมีอยู่ของกิจกรรมทางญาณวิทยานี้ก็มิหนำซ้ำเรายังไม่สามารถแก้ปัญหาของพวกวิตินิยมจนเป็นที่ยอมรับร่วมกันได้อย่างน้อยก็ในระหว่างนักญาณวิทยาด้วยกันเพราะถ้าหาได้เมื่อไรก็ถือว่าสิ้นสุดภาระหน้าที่ของญาณวิทยา<sup>๔</sup>

-๒-

นอร์วูด รัสเซลล์ แฮนสัน (Norwood Russell Hanson) ซึ่งเป็นนักปรัชญาในยุคปัจจุบันได้เสนอแนวคิดที่เรียกว่า “การพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกต” (theory-ladenness of observation) ไว้ในหนังสือ 2 เล่มของเขาชื่อ “Patterns of Discovery” และ “Perception and Discovery” มีหลักการสำคัญอยู่ว่าการสังเกตไม่ได้เป็นอิสระจากทฤษฎี หากแต่เป็นสิ่งที่พ่วงมากับทฤษฎีเสมอ

<sup>๔</sup> ดูมิ เลิศสุขประเสริฐ, “ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์,” หน้า 1.

แฮนสันอธิบายว่าข้อมูลที่เรารับรู้ได้ทางประสาทสัมผัสหรือสิ่งที่เราเห็นนั้นไม่ใช่กลุ่มของชิ้นส่วนที่จัดกระจายกันอยู่อย่างไร้ทิศทาง<sup>๕</sup> และเราก็ไม่ได้ใช้ความคิดค่อยๆ ตีความดูว่าสิ่งที่เราเห็นนั้นเป็นสิ่งนั้นสิ่งนี้<sup>๖</sup> หากแต่เราจะเห็นเลยทันทีว่าเป็นอะไร ส่วนการที่ใครจะเห็นหรือรับรู้ว่าเป็นอะไรนั้นก็ขึ้นอยู่กับว่า บุคคลนั้นจะมี ความรู้ ประสบการณ์ หรือทฤษฎีเป็นอย่างไร<sup>๗</sup> ดังนั้นแล้วในทัศนะของแฮนสันการสังเกตจึงไม่สามารถแยกออกได้จากทฤษฎี มีตัวอย่างปรากฏอยู่ในหนังสือของเขา เช่น ภาพข้างล่างนี้



ภาพนี้บางคนอาจเห็นเป็นภาพของหญิงสาว แต่ในขณะที่บางคนอาจเห็นเป็นภาพของหญิงแก่<sup>๘</sup> แฮนสันอธิบายปรากฏการณ์นี้ว่า เมื่อเราเห็นภาพนี้ ภาพบนเรตินาของเรานั้นจะเหมือนกันแต่เราจะเห็นไม่เหมือนกัน<sup>๙</sup> ขึ้นอยู่กับบริบท (context) ซึ่งก็คือ ความรู้ ประสบการณ์หรือทฤษฎีที่เรามีอยู่ก่อนแล้ว นอกจากภาพนี้ ยังมีตัวอย่างอื่นอีกที่อธิบายได้ในทำนองเดียวกันนี้ เช่น ภาพสี่เหลี่ยมลูกบาศก์ ภาพหน้าคนหรือถ้วยน้ำ ภาพเปิดหรือกระต่าย เป็นต้น<sup>๑๐</sup> และจากตัวอย่างเหล่านี้เราจะเห็นได้ว่า ด้วยธรรมชาติของมนุษย์นั้น เมื่อเหตุการณ์หรือสิ่งต่างๆ เกิดขึ้นตรงหน้าเรา เราได้รับรู้มันอย่างตรงไปตรงมาด้วยผัสสะเท่านั้น เพราะถ้าเป็นเช่นนั้นแล้ว เราน่าจะเพียงเห็นว่ามันเป็นจุดที่ต่อกันโดยไม่รู้ว่ามันเป็นอะไรหรือมีความหมายว่าอย่างไร แต่ทว่าเรากลับสามารถเห็นเป็นภาพสิ่งนั้นสิ่งนี้ได้ แสดงว่าการรับรู้ของเรามีการทำความเข้าใจสิ่งที่เรารับรู้เพิ่มเติม โดยผ่านกรอบความรู้ ความเข้าใจหรือทฤษฎีจากข้อมูลในอดีตหรือประสบการณ์ของเราที่มีอยู่ก่อนแล้ว หากเป็นชายหนุ่มที่เพิ่งแต่งงานกับภรรยาสาวใหม่ๆ มีความคุ้นเคยกับภาพของหญิงสาวเป็นอย่างดี เมื่อเห็นภาพดังกล่าวก็อาจจะมองออกทันทีว่าเป็นภาพของหญิงสาว แต่ถ้าเป็นชายชราที่แต่งงานกับภรรยา รุนราวคราวเดียวกันมานานนับสิบๆ ปี มีหน้าข้าตลอดชีวิตเขายังทำงานเป็นพนักงานอยู่ในบ้านพักคนชราอีกด้วย เมื่อเขามองภาพดังกล่าวเขาก็อาจจะมองออกได้ในทันทีว่าเป็นภาพของหญิงชรา หากมีใครสักคนมาบอกชายชราคนเดียวกันนี้ว่าสามารถมองเห็นเป็นภาพหญิงสาวได้ ชายชราผู้ไม่คุ้นเคยกับภาพหญิงสาวก็อาจต้องใช้เวลานานกว่าจะมองเห็นเป็นภาพหญิงสาว ในทำนองเดียวกันหากเป็นกรณีของชายหนุ่มคนดังกล่าว ถ้ามีคนมาบอกเขาว่าสามารถมองออกเป็นภาพของหญิงชราได้ เขาก็อาจต้องใช้เวลานานกว่าจะมองออกเช่นเดียวกัน

<sup>๕</sup> Hanson, Norwood Russell, *Patterns of Discovery* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), p. 15.

<sup>๖</sup> Hanson, Norwood Russell, *Perception and Discovery* (San Francisco: Freeman, Cooper & Company, 1969), p. 102.

<sup>๗</sup> Ibid., p. 18.

<sup>๘</sup> Ibid., p. 90.

<sup>๙</sup> Ibid., p. 92.

<sup>๑๐</sup> อ้างถึงในสิริเพ็ญ พริยจิตรกรกิจ, “การเปลี่ยนแปลงในวิทยาศาสตร์และการเพิ่มพูนของความรู้” (วิทยานิพนธ์ปริญญาคุชฎีบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2538), หน้า 27-30.

และไม่แน่ว่าบางคนอาจเห็นได้ทั้งสองแบบ บางคนเห็นได้แบบเดียวไม่ว่าจะพยายามอย่างไรก็ตามก็เห็นได้แบบเดียวเท่านั้นทั้งๆ ที่มีภาพบนเรตินาเหมือนกัน

ปัญหาเรื่องความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกที่จะกล่าวถึงในงานวิจัยนี้ คือปัญหาที่ว่า มนุษย์เรานั้นสามารถเข้าถึงหรือมีความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกอย่างที่มีนัยเป็นจริงๆ ได้หรือไม่อย่างไร นักญาณวิทยาตะวันตกได้พยายามตอบคำถามดังกล่าวนี้เพื่อให้เห็นว่าความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกของมนุษย์นั้นเป็นไปได้ โดยบางคนก็ว่าได้ด้วยการคิดใช้เหตุผล (เหตุผลนิยม) หรือบ้างก็ว่าได้ด้วยการใช้ประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส (ประสบการณ์นิยม) กิจกรรมทางญาณวิทยาเช่นนี้ได้ดำเนินไปเป็นเวลานานนับพันๆ ปี จนกระทั่งในปลายศตวรรษที่ 20 แชนสันได้เสนอแนวคิดที่เรียกว่า “การพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกต”(theory-ladenness of observation) โดยเขาได้อธิบายว่าธรรมชาติของมนุษย์นั้น มนุษย์ไม่ได้รับรู้โลกโดยตรงไปตรงมา หากแต่มนุษย์ยังรับรู้หรือทำความเข้าใจโลกภายนอกผ่านกรอบความเข้าใจหรือทฤษฎีบางอย่างที่เราถืออยู่ก่อนแล้ว จนเราไม่สามารถจัดหรือหลุดออกจากกรอบความคิดของทฤษฎีเหล่านั้นเพื่อรับรู้สิ่งที่อยู่ตรงหน้าเราหรือโลกภายนอกอย่างที่มีนัยเป็นจริงได้ ดังนั้นแล้วตามข้อเสนอของแชนสันเรื่องการพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกต มนุษย์จึงไม่สามารถเข้าถึงความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลกภายนอกได้

#### - ๓ -

ต่อไปนี้ผู้วิจัยจะแสดงให้เห็นว่าทัศนะของพุทธปรัชญาเกี่ยวกับความรู้ซึ่งเราอาจเรียกได้ว่าเป็นทฤษฎีความรู้หรือญาณวิทยาของพุทธปรัชญาที่ได้มีการกล่าวถึงและยอมรับข้อเสนอเรื่องการพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกตเช่นเดียวกัน ตามทัศนะของพุทธปรัชญา มนุษย์ประกอบไปด้วยส่วนสำคัญ 2 ส่วนคือร่างกายและจิตทั้งร่างกายและจิตต่างก็มีความสำคัญด้วยกันต้องอิงอาศัยซึ่งกันและกันในการปรากฏเป็นมนุษย์ ร่างกายเป็นวัตถุธาตุจึงไม่มีความสามารถรับรู้อะไรได้ ตัวที่ทำหน้าที่รับรู้คือ จิต ดังใน “อภิธรรมัตถกถาวิภาณีฎีกา” ได้ให้ความหมายของจิตไว้ว่า “ธรรมชาติที่ชื่อว่า จิต เพราะอรรถว่า คิด อธิบายว่ารู้อารมณ์”<sup>๑๑</sup> แต่อย่างไรก็ตามจิตก็ต้องอาศัยร่างกายเป็นที่ปรากฏคอยรับรู้อารมณ์\* ดังนั้นพุทธปรัชญาจึงถือว่ามนุษย์และโลกมีความสัมพันธ์กันในลักษณะที่มนุษย์เป็นผู้รับรู้ ส่วนโลกเป็นสิ่งที่ถูกรู้ ตัวเชื่อมต่อหรือทางรับรู้โลกภายนอก พุทธปรัชญาถือว่า มี 6 อย่าง เรียกว่า อายตนะภายใน 6 (ทวาร 6) คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ และเมื่อเรารับรู้โลกภายนอกผ่านอายตนะภายใน 6 โลกภายนอกหรือสรรพสิ่งที่ทั้งหลายจึงแบ่งออกเป็น 6 ตามทางรับรู้<sup>๑๒</sup> ได้แก่ รูป คือโลกที่เป็นฝ่ายรูปธรรมทั้งหมด เสียง คือโลกที่เป็นฝ่ายเสียง กลิ่น คือโลกที่เป็นฝ่ายกลิ่น รส คือโลกที่เป็นฝ่าย

<sup>๑๑</sup> มหาภูมิบาลวิทยาสถา, อภิธรรมัตถกถาวิภาณีฎีกาฉบับแปลเป็นภาษาไทย, พิมพ์ครั้งที่ 5 (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาภูมิบาลวิทยาสถา, 2535), หน้า 19.

\* อารมณ์ในที่นี้หมายถึงอารมณ์ในความหมายทางธรรมมิใช่ความหมายที่ใช้กันทั่วไป “อารมณ์” แปลว่าสิ่งอันเป็นที่สำหรับจิตมาพ่วงอยู่หรือสิ่งสำหรับยึดเหนี่ยวของจิต แปลง่ายๆ ได้ว่าสิ่งที่ถูกรู้หรือก็คืออายตนะภายนอก 6 อย่างนั่นเอง

<sup>๑๒</sup> สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 18 ข้อที่ 75.



รสชาติต่างๆ โณฏฐัพพะ คือโลกฝ่ายที่เป็นสิ่งที่ต้องสัมผัสทางกายทั้งหมด เช่น ร้อน หนาว อ่อน แข็ง และ  
ธรรมารมณ์ คือโลกที่รับรู้ได้ทางความคิด จินตนาการหรือทางใจ เรียกโลกทั้ง 6 นี้ว่าอายตนะภายนอก 6

อายตนะภายใน หรือทางรับรู้โลกแต่ละทางนั้นมีข้อจำกัดคือไม่สามารถทำหน้าที่รับรู้โลกได้ทั้งหมด แต่  
อย่างมีหน้าที่หรือมีความสามารถรับรู้โลกในส่วนที่อยู่ในวิสัยของแต่ละทางเท่านั้น เช่น ตา มีหน้าที่รับรู้โลกใน  
ส่วนที่เป็นรูปธรรมเท่านั้นไม่สามารถไปรับรู้โลกส่วนอื่นที่เป็น กลิ่น เสียง รส หรือสิ่งสัมผัสต้องกายได้ ในทัศนะ  
ของพุทธปรัชญา กระบวนการรับรู้โลกภายนอกจะยังไม่จบลงแต่เพียงขึ้นของตาเห็นรูป หูได้ยินเสียง จมูกได้  
รับรู้กลิ่น ลิ้นได้รับรส หรือกายรับรู้สิ่งที่สัมผัสเท่านั้น หากแต่ยังต้องดำเนินต่อไปในขั้นตอนที่มีการทำงาน  
ของจิตเข้ามาเกี่ยวข้องด้วย จึงจะเป็นกระบวนการรับรู้ที่สมบูรณ์ ดังข้อความที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎก  
ความว่า

“จักขุวิญญาณเกิดขึ้น เพราะอาศัยตาและรูป เพราะประชุมธรรม 3 ประการจึงเกิดผัสสะ เพราะผัสสะเป็นปัจจัยจึงเกิด  
เวทนา บุคคลเสวยเวทนาอันใดก็จำ (สัญญา) เวทนาอันนั้น บุคคลจำเวทนาอันใดก็ตรึกถึง (วิตก) เวทนาอันนั้น บุคคล  
ตรึกถึงเวทนาอันใดก็เน้นซ้ำ (ปปัญจะ) อยู่ที่เวทนาอันนั้น บุคคลเน้นซ้ำอยู่ในเวทนาอันใด ส่วนแห่งสัญญาเครื่องเน้นซ้ำ  
(ปปัญจสัญญา) ก็ครอบงำบุรุษเพราะเน้นซ้ำอยู่ในเวทนานั้นเป็นเหตุ รูปทั้งหลายที่พึงจะรู้ด้วยตา เป็นอดีตที่ดี เป็นอนาคต  
ที่ดี เป็นปัจจุบันที่ดี...”<sup>๑๓</sup>

ตามข้อความข้างต้น กระบวนการรับรู้โลกของมนุษย์ เริ่มที่อายตนะภายนอกมากระทบสัมผัสกับอายตนะ  
ภายใน เกิดความรู้ในเบื้องต้นที่เรียกว่า “วิญญาณ” เรียกกระบวนการเกิดขึ้นของทั้ง 3 อย่าง (อายตนะ  
ภายนอก + อายตนะภายใน + วิญญาณ) นี้ว่าผัสสะ ความรู้ในระดับวิญญาณ (consciousness) คือ จักขุ-  
วิญญาณ โสตวิญญาณ ฆานวิญญาณ ชิวหาวิญญาณ กายวิญญาณและโนวิญญาณนี้เป็นความรู้บริสุทธิ์  
เนื่องจากการรับรู้โดยตรงในระยะแรกที่เป็นไปตามกระบวนการของเหตุปัจจัยตามธรรมชาติ เป็นความรู้ในขั้น  
ของการรับข้อมูลจากภายนอกเข้ามายังไม่มีการให้รายละเอียดหรือความหมายอะไร เป็นแต่เพียงว่ารับรู้เท่านั้น  
แต่ไม่รู้ว่าเป็นสิ่งที่เป็นอะไร ตัวอย่างเช่น เมื่อเราเห็นผืนผ้าลาย (ตาเห็นรูป) ที่ว่าเห็นนั้นจะไม่ได้กำหนดหมาย  
ว่าอะไรเป็นอะไร แต่จะเห็นลักษณะอาการเช่นสีส้ม เป็นต้น <sup>๑๔</sup>

จากผัสสะนำไปสู่เวทนา (feeling หรือ sensation) คือความรู้สัมผัสต่ออารมณ์หรือสิ่งที่ถูกรับรู้ ซึ่งจะเกิดทุก  
ครั้งที่มีการรับรู้โดยอาจจะเกิดความรู้สึกเป็นสุขเป็นทุกข์ หรือเฉยๆ ไม่สุขไม่ทุกข์ จากเวทนานำไปสู่ขั้นต่อไปที่  
เรียกว่า สัญญา (perception) คือการกำหนดหมายหรือจำได้หมายรู้ และจากสัญญานำไปสู่สังขาร (mental  
formation หรือ volitional activities) คือการคิดนึกทางใจปรุงแต่งทางจิตให้คิดตี คิดซ้ำ หรือเป็นกลางๆ โดย  
มีเจตนาเป็นตัวนำไปสู่การแสดงออกทางกายวาจาให้เป็นไปต่างๆ อาจจะเป็นการทำดี ทำชั่วหรือการกระทำที่  
เป็นกลาง เป็นที่มาของกรรมนำไปสู่การก่อภพก่อชาติในสังสารวัฏต่อไป

<sup>๑๓</sup> มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่มที่ 12 ข้อที่ 248.

<sup>๑๔</sup> พระธรรมปิฎก, พุทธธรรมฉบับขยายความ, พิมพ์ครั้งที่ 11 (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2546),  
หน้า 55.

จากคำสอนของพุทธปรัชญาเรื่องกระบวนการรับรู้โลกของมนุษย์นี้ ในเบื้องต้นเราจะพบว่า ในทัศนะของพุทธปรัชญา การรับรู้โลกของมนุษย์ไม่ได้หยุดอยู่แค่ขั้นผัสสะเท่านั้น แต่ทว่ามนุษย์ยังได้ทำความเข้าใจอารมณ์หรือสิ่งที่รับรู้ (โลกภายนอก) เพิ่มเติมในขั้นที่เรียกว่า สัญญาซึ่งทำหน้าที่หมายรู้สิ่งที่เรารับรู้ว่าเป็นสิ่งนั้น สิ่งนี้ มีพุทธพจน์อธิบายลักษณะของสัญญาปรากฏเป็นหลักฐานอยู่ในพระไตรปิฎกความว่า

ดูกรภิกษุทั้งหลาย เพราะอะไรจึงเรียกว่าสัญญา เพราะจำได้หมายรู้จึงเรียกว่าสัญญา จำได้หมายรู้อะไร จำได้หมายรู้สีเขี้ยวบ้าง สีเหลืองบ้าง สีแดงบ้าง สีขาวบ้าง<sup>๕๕</sup>

อีกแห่งหนึ่งเป็นการสนทนากันระหว่างพระสารีบุตรกับพระมหาโกฏิฐิตะมีเนื้อความว่า

พระมหาโกฏิฐิตะ: ดูก่อนท่านผู้มีอายุ พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสว่า สัญญา ดังนี้ ด้วยเหตุเพียงไรหนอ จึงตรัสว่า สัญญา พระสารีบุตร: ธรรมชาติที่จำๆ ฉะนั้น พระผู้มีพระภาคเจ้าจึงตรัสว่าสัญญา จำอะไร จำสีเขี้ยวบ้าง จำสีเหลืองบ้าง จำสีแดงบ้าง จำสีขาวบ้าง ธรรมชาติย่อมจำๆ ฉะนั้น จึงตรัสว่าสัญญา<sup>๕๖</sup>

ในคัมภีร์รุ่นหลังเช่น “วิสุทธิมรรค” และ “อภิธัมมัตถสังคหะ” พระอรรถกถาจารย์ฝ่ายเถรวาทก็ได้ให้คำอธิบายกระบวนการทำงานของสัญญาเพิ่มเติมไว้ในทำนองเดียวกัน โดยวิสุทธิมรรคอธิบายไว้ว่า

สัญญาทั้งปวงนั้นแต่ละมีความจำได้เป็นลักษณะมีการทำเครื่องหมายไว้เป็นปัจจัยแห่งความจำต่อไปว่า “นั่นคือสิ่งนั้น” เป็นรส ดังข้างมีข้างไม้เป็นต้น ทำเครื่องหมายไว้ในวัตถุมีตัวไม้เป็นอาทิฉะนั้น มีการทำความเข้าใจตามเครื่องหมายที่ยึดไว้เป็นปัจจัยฐาน ดังคนตาบอดคลำช้างทั้งหลาย มั่นใจตามเครื่องหมายที่ตนจับได้ (ว่าข้างเป็นอย่างไร) ฉะนั้นมีอารมณ์ที่ปรากฏอย่างไรเป็นปทัชฐาน ดังความจำที่เกิดขึ้นแก่ภูเขื่อนทั้งหลาย ในหมู่ที่ผูกด้วยญัตติว่าเป็นคน (จริงๆ) ฉะนั้นแล<sup>๕๗</sup>

ส่วนอภิธัมมัตถสังคหะบาลีซึ่งเป็นคัมภีร์สำคัญของฝ่ายอภิธรรม\* อธิบายไว้ว่า

ธรรมชาติที่ชื่อว่า สัญญา เพราะอรรถว่ารู้อารมณ์ต่างๆ โดยอารมณ์มีสีเขี้ยวเป็นต้น คือทำเครื่องหมายรู้ (คือรู้ทำเครื่องหมาย)ฯ สัญญานั้นมีความจำเป็นลักษณะฯ จริงอยู่ สัญญานั้นเมื่อจะเกิดถือเอาอาการที่เป็นเหตุแห่งความจำในภายหลังเกิด เหมือนพวกช่างไม้ เป็นต้น ทำเครื่องหมายที่ไม้ เป็นต้นฉะนั้นฯ<sup>๕๘</sup>

ตามคำอธิบายของพระอรรถกถาจารย์ เราจะเห็นได้ว่าในทัศนะของพุทธปรัชญาฝ่ายเถรวาท สัญญาซึ่งทำหน้าที่หมายรู้หรือกำหนดรู้ว่าเป็นสิ่งใดสิ่งหนึ่งนั้นต้องอาศัยการเทียบเคียงระหว่างประสบการณ์หรือความรู้เก่ากับประสบการณ์หรือความรู้ใหม่ ถ้าประสบการณ์ใหม่ตรงกับประสบการณ์เก่าอย่างนี้เรียกว่าจำได้ ถ้าประสบการณ์ใหม่ไม่ตรงกับประสบการณ์เก่าเราย่อมนำเอาประสบการณ์หรือความรู้เก่าที่มีอยู่แล้วนั้นเองมาเทียบเคียงว่าเหมือนกันหรือไม่เหมือนกันในส่วนไหนอย่างไร แล้วหมายรู้สิ่งนั้นตามคำบอกเล่าหรือตามที่ตนกำหนดเอาว่าเป็นนั่นเป็นนี่ ไมใช่นั่นไม่ใช่<sup>๕๙</sup> และนั่นก็ย่อมหมายความว่าความรู้ที่เราได้จากประสบการณ์ใหม่

<sup>๕๕</sup> สังยุตตนิกาย ชนธวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 17 ข้อที่ 159.

<sup>๕๖</sup> มัชฌิมนิกาย มูลปณณาสก พระไตรปิฎกเล่มที่ 12 ข้อที่ 495.

<sup>๕๗</sup> มหามกุฏราชวิทยาลัย, วิสุทธิมรรคแปล ภาค 3 ตอน 1 (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มกุฏราชวิทยาลัย, 2512), หน้า 68-69.

\* ในทัศนะของพระอภิธรรม สัญญาถือได้ว่าเป็นเจตสิกอย่างหนึ่งในจำนวนเจตสิก 52 อย่าง คือเป็นธรรมที่ประกอบกับจิต เป็นอาการหรือคุณสมบัติต่างๆ ของจิต

<sup>๕๘</sup> มหามกุฏราชวิทยาลัย, อภิธัมมัตถสังคหะและอภิธัมมัตถกถาฉบับแปลเป็นภาษาไทย, หน้า 83.

<sup>๕๙</sup> พระธรรมปิฎก, พุทธธรรมฉบับขยายความ, หน้า 16-17.

เป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่ (ไม่เป็นอิสระ) กับความรู้เดิมที่เรามีอยู่ก่อนแล้ว เราจะหมายความว่าสิ่งที่เราเห็นหรือรับรู้มันเป็นอะไร ก็ต้องขึ้นอยู่กับการรอบความรู้หรือความเชื่อเดิมของเรา (ทฤษฎีที่มีอยู่ก่อน)

แต่อย่างไรก็ตามเฉพาะคำอธิบายเท่าที่ได้นำมากล่าวไว้ข้างต้นนี้ อาจทำให้เกิดความเข้าใจที่คลาดเคลื่อนไปได้ว่ากระบวนการทำงานขึ้นสัญญาามีลักษณะเป็นการตีความ เพราะเมื่อดูจากคำอธิบายดังกล่าวนี้แล้ว อาจดูเหมือนว่าเมื่อเรารับรู้สิ่งใด การที่เราจะหมายรู้อันใดอันหนึ่งคืออะไรในขั้นของสัญญานั้นเราจะใช้ความคิดค่อยๆ ตีความ โดยอาศัยการเทียบเคียงประสบการณ์ใหม่ที่เรารับรู้กับความรู้เดิมที่เรามีเก็บรวบรวมไว้ เพื่อไม่ให้เกิดความเข้าใจที่คลาดเคลื่อนเช่นที่ว่านี้ เราพึงเข้าใจว่าการอธิบายข้างต้นที่แสดงลำดับไว้อย่างนี้เป็นแต่เพียงมุ่งเพื่อให้ง่ายต่อการทำความเข้าใจลักษณะกระบวนการทำงานของสัญญาเท่านั้น อันที่จริงในทัศนะของพุทธปรัชญากระบวนการทำงานของสัญญาถือว่าเป็นปริญาญธรรม<sup>๓๐</sup> คือเป็นสิ่งที่ควรกำหนดรู้หรือทำความรู้จักมันตามสถานะของมันเท่านั้น เราไม่มีหน้าที่ที่จะต้องทำหรือเข้าไปจัดการอะไรกับมันเพราะกระบวนการทำงานของสัญญานั้นมีลักษณะเป็นกลไก คือ เกิดขึ้นและดำเนินไปเองตามธรรมชาติของมันอย่างรวดเร็วมาก มากเสียจนเราไม่สามารถเข้าไปแทรกแซงหรือจัดการอะไรกับมันได้ มันจึงเป็นสิ่งที่อยู่พ้นวิสัยการควบคุมของเรา เราอาจเข้าใจประเด็นนี้ได้จากคำอธิบายในพระอภิธรรมที่ได้อธิบายลักษณะของจิตมนุษย์ไว้ว่าจิตมนุษย์นั้นจะ เกิด-ดับ เกิด-ดับ ต่อเนื่องกันไปตลอดเวลา(สันตติ)เหมือนกระแสน้ำที่ไหลสลับต่อกันไปไม่ขาดสาย อายุของจิตที่เกิด-ดับ ครั้งหนึ่งๆ เรียกว่า “ขณะจิตหนึ่ง” แต่ละขณะจิตหนึ่งยังแบ่งลงไปได้อีกเป็น 3 ขณะย่อยคือ ขณะเกิด (อุปาท-ขณะ) ขณะตั้งอยู่ (ฐิตีขณะ) และขณะดับไป (ภังคขณะ)<sup>๓๑</sup> โดยแต่ละขณะจิตหนึ่งเมื่อเทียบกับการเกิด-ดับ ของรูปธรรมแล้ว จิตจะเกิด-ดับ เร็วกว่าถึง 17 เท่า คือ ในระยะเวลาที่รูปธรรมใช้เกิด-ดับ 1 ขณะ จิตจะเกิด-ดับ ถึง 17 ขณะ นักอภิธรรมบางท่านได้คำนวณโดยการเทียบขณะจิตหนึ่งทีว่านี้กับระบบเวลาที่เรารู้จักกันอยู่ในปัจจุบัน พบว่าขณะจิตหนึ่งนี้จะเท่ากับเศษหนึ่งส่วนสี่ล้านล้านวินาทีหรือ  $10^{-12}$  วินาทีเท่านั้นเอง<sup>๓๒</sup> พระอภิธรรมยังกล่าวอีกว่าในการรับรู้อารมณ์(โลกภายนอก) ครั้งหนึ่งๆ จิตจะเกิด-ดับ อย่างมากก็เพียง 17 ขณะเท่านั้น คือ เกิด-ดับ อยู่ในภวังคจิต 3 ขณะ และอยู่ในวิถิจิตอีก 14 ขณะ\* ดังนั้นแล้วในทัศนะของพุทธปรัชญากระบวนการรับรู้โลกของมนุษย์จึงเป็นกลไกที่เกิดขึ้นและดำเนินไปอย่างรวดเร็วมาก เมื่อเป็นเช่นนี้การที่เราจะ

<sup>๓๐</sup> ชุททกนิกาย ปฏิสัมภทามรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 31 ข้อที่ 58.

<sup>๓๑</sup> มหามกุฏราชวิทยาลัย, อภิธัมมัตถสังคหบาลีและอภิธัมมัตถวินิฉัยกถาฉบับแปลเป็นภาษาไทย, หน้า 154.

<sup>๓๒</sup> ระเบียบ ภาวิไล, อภิธรรมสำหรับคนรุ่นใหม่ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คอกกัญญา, 2536), หน้า 156, 223.

\* ภวังคจิต คือ จิตที่เกิด-ดับ โดยไม่อาศัยทวารในการรับรู้อารมณ์ เป็นจิตที่ทำหน้าที่รักษาภพปัจจุบันหรือรักษาวินาทีที่กำหนดควมาในภพชาติหนึ่งและรักษารูปที่เกิดจากจิตให้ดำรงอยู่ได้ในอาการปกติ เช่น รูปที่ทำให้เกิดการหายใจเข้าหายใจออก ส่วนวิถิจิต คือ จิตที่เกิด-ดับ อยู่ในวิถิแห่งการรับรู้โลกภายนอกผ่านทวาร 6 (ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ) แบ่งออกได้เป็น “กามวิถิ” และ “อัปปนาวิถิ” กามวิถิ คือ วิถิจิตที่เกิดขึ้นรับอารมณ์ทั้ง 6 ที่เกี่ยวข้องกับกามธรรม แยกย่อยได้อีกเป็น 2 ประเภท ตามทวารที่รับรู้อารมณ์ คือ “ปัญจทวารวิถิ” และ “มนทวารวิถิ” ส่วนอัปปนาวิถิ คือ ความเป็นไปของจิตที่เข้าถึงความแนบแน่นกับอารมณ์เดียวโดยเฉพาะและเป็นไปพร้อมกับการประหารกิเลส อัปปนาวิถิเกิดได้เฉพาะทางมนทวารวิถิเท่านั้น และยังแบ่งออกได้อีกเป็น 2 ประเภท คือ โลภียอัปปนาวิถิ และ โลกุตระอัปปนาวิถิ

หมายความว่าสิ่งที่ถูกรับรู้คืออะไรในชั้นของสัจญ์นั้นจึงไม่ใช่การใช้ความคิดค่อยๆ ตีความซึ่งเป็นสิ่งที่ต้องใช้ระยะเวลา หากแต่เมื่อเรารับรู้สิ่งต่างๆ เราจะหมายรู้หรือเห็นเลยว่าสิ่งที่เรากำลังรับรู้คืออะไร ส่วนการที่จะหมายรู้ว่ามันคืออะไรนั้นก็จะถูกกำหนดด้วยกรอบความรู้หรือทฤษฎีที่เรามีอยู่ก่อนแล้ว เปรียบได้กับการมองโลกโดยสวมแว่นสีต่างๆ สีของแว่นนั้นก็จะเป็นตัวกำหนดให้เราเห็นโลกเป็นเช่นนั้นอย่างนี้ เช่น แว่นสีแดงก็จะทำให้เราเห็นโลกเป็นสีแดง แว่นสีเขียวก็จะทำให้เราเห็นโลกเป็นสีเขียวดังนั้นแล้วจากคำอธิบายกระบวนการทำงานในชั้นของสัจญ์นี้เราจึงสามารถกล่าวได้ว่า ญาณวิทยาของพุทธปรัชญาเถรวาทมีการกล่าวถึงและยอมรับเรื่องการพ้องมากับทฤษฎีของการสังเกตเช่นเดียวกัน แนวทางการตีความดังกล่าวนี้ผู้วิจัยคิดว่าน่าจะสามารถนำไปอธิบายร่วมกับพุทธพจน์อื่นๆ ที่มีปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎก เช่น พุทธพจน์ที่ว่า

จักขุ รูป จักขุวิญญาณ ธรรมที่จะพึงรู้แจ้งด้วยจักขุวิญญาณมีอยู่ ณ ที่ใด โลกหรือบัญญัติว่าโลกก็มี ณ ที่นั้น ฯลฯ<sup>๒๓</sup>  
 ใจ ธรรมารมณ์ มโนวิญญาณ ธรรมที่จะพึงรู้แจ้งด้วยมโนวิญญาณมีอยู่ ณ ที่ใด โลกหรือการบัญญัติว่าโลกก็มีอยู่ ณ ที่นั้น จักขุ รูป จักขุวิญญาณ ธรรมที่จะพึงรู้แจ้งด้วยจักขุวิญญาณไม่มีอยู่ ณ ที่ใด โลกหรือบัญญัติว่าโลกก็ไม่มี ณ ที่นั้น ฯลฯ ใจธรรมารมณ์ มโนวิญญาณ ธรรมที่จะพึงรู้แจ้งด้วยมโนวิญญาณไม่มีอยู่ ณ ที่ใด โลกหรือการบัญญัติว่าโลกก็ไม่มีอยู่ ณ ที่นั้น<sup>๒๔</sup>

ทุกสิ่งในโลกเกี่ยวข้องกับมนุษย์ที่เป็นผู้รับรู้ อาจกล่าวได้ว่าโลกกับมนุษย์แยกกันไม่ออก นี่แสดงว่าสภาพปรมาตม ที่แท้จริงจะเป็นอย่างไรก็ตาม เมื่อมาสัมพันธ์กับมนุษย์ผ่านกระบวนการรับรู้ของมนุษย์แล้ว สิ่งที่มีมนุษย์รับรู้ไม่ใช่โลกทางกายภาพอย่างที่เป็นจริงๆ แต่เป็นโลกที่มนุษย์ได้ให้ความหมายกับมันผ่านมโนทัศน์ (ทฤษฎี หรือความรู้ที่มีมาก่อน) สิ่งที่เราจะรู้จึงเป็นโลกที่มนุษย์บัญญัติขึ้นและเป็นโลกที่แยกไม่ออกจากการรับรู้<sup>๒๕</sup> ดังนั้นแล้วในทัศนะของพุทธปรัชญา ความสามารถในการเข้าถึงความรู้โลกภายนอกของมนุษย์จึงมีข้อจำกัด ความรู้ที่ได้จากการรับรู้โลกที่พ้องมากับทฤษฎีหรือทฤษฎีจึงเป็นความรู้ที่อาจผิดพลาดได้เสมอ มีพุทธพจน์ที่กล่าวถึงข้อจำกัดนี้ของมนุษย์ปรากฏอยู่ในพรหมชาลสูตร ความว่า

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ก็สมณะหรือพราหมณ์พวกใดพวกหนึ่ง...กล่าวคำแสดงทิวหลายชนิด สมณะพราหมณ์เหล่านั้นทั้งหมดถูกทิว 62 อย่าง เหล่านี้แหละเป็นทุกข์ขำปกคลุมไว้อยู่ในข่ายนี้เอง เมื่อผู้ที่ผู้ใดอยู่ในข่ายนี้ ติดอยู่ในข่ายนี้ถูกขำปกคลุมไว้เมื่อผู้ที่ผู้ใดอยู่ในข่ายนี้ เปรียบเหมือนชาวประมงหรือลูกมือชาวประมงผู้ฉลาดใช้แหตาถี่ทอดลงไปยังหนองน้ำอันลึก เขาคิดอย่างนี้ว่า บรรดาสัตว์ตัวใหญ่ๆ ในหนองนี้ทั้งหมดถูกแหครอบไว้อยู่ในแห เมื่อผู้ที่ผู้ใดอยู่ในแห ติดอยู่ในแห ฉะนั้น ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย สมณะหรือพราหมณ์พวกใด พวกหนึ่งก็ฉะนั้น<sup>๒๖</sup>

ด้วยข้อจำกัดดังกล่าวนี้พระพุทธองค์จึงตรัสเตือนเรื่องการแสวงหาความรู้ว่าให้พึงระวังในการติดอยู่ในทิฐฐา-  
 รมณ์ (สิ่งที่รู้ด้วยการเห็น) และสุตารมณ์ (สิ่งที่รู้ได้ด้วยการฟัง) ดังข้อความที่ปรากฏอยู่ในคูลาหัทธสุกสูตรคตินเทศที่ 2 ความว่า

<sup>๒๓</sup> สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 18 ข้อที่ 75-76.

<sup>๒๔</sup> สมถิติ วิศทเวทย์ “ภาษากับความจริงในพุทธศาสนาเถรวาท” วารสารพุทธศาสนศึกษา ปีที่ 10 ฉบับที่ 1 (มกราคม - เมษายน 2546), หน้า 88.

<sup>๒๕</sup> ทิมนิกาย สลขันธวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 9 ข้อที่ 90.

คำว่าธีรชนย่อมไม่ติดในทิฏฐิธรรมณ์และสุตตารมณม์มีความว่า ความติดได้แก่ ความติด 2 อย่าง คือ ติดด้วยตัณหา 1 ความติดด้วยทสิ 1... คำว่าธีรชนคือบุคคลผู้มีปัญญาเป็นเครื่องทรง ผู้ดำเนินด้วยปัญญา (บัณฑิต) ผู้มีปัญญา ผู้มีความรู้ ผู้มีญาณ ผู้มีปัญญาแจ่มแจ้ง ผู้มีปัญญาเป็นเครื่องทำลายกิเลส ธีรชนละความติดด้วยตัณหา สละคืนความติดด้วยทสิ...

จากการศึกษาวิเคราะห์กระบวนการรับรู้โลกของมนุษย์ในหัวข้อที่ผ่านมาทำให้เราได้ข้อสรุปว่า “ญาณวิทยาของพุทธปรัชญามีการยอมรับเรื่องการพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกต” และด้วยลักษณะตามธรรมชาติในตัวมนุษย์อันนี้เองทำให้ความสามารถในการเข้าถึงความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกของมนุษย์มีข้อจำกัด จากความเข้าใจนี้ผู้วิจัยคิดว่าได้นำไปสู่ท่าทีบางอย่างของพุทธปรัชญา ดังจะได้กล่าวต่อไปนี้

#### ก. ท่าทีของพุทธปรัชญาต่อการถกเถียงทางอภิปรัชญา

ท่าทีของพุทธปรัชญาที่มีต่อการถกเถียงทางอภิปรัชญามีปรากฏอยู่ในพระสูตรที่รู้จักกันดีชื่ออุพมาลุนโกยวาทสูตร<sup>๒๐</sup> เนื้อหาของพระสูตรนี้มีอยู่ว่า คราวหนึ่งพระพุทธเจ้าประทับอยู่ ณ เขตวันวิหาร มีภิกษุผู้ที่ยังเป็นปุถุชนอยู่รูปหนึ่งนามว่าพระมาลุนกยบุตร เกิดความสงสัยอย่างแรงกล้าต่อปัญหา 10 อย่างที่เรียกว่าอัปยาคตปัญหา จึงไปทูลถามต่อพระพุทธเจ้า ปัญหาทั้ง 10 อย่างมีดังนี้

1. โลกเที่ยง (คงอยู่อย่างนี้ตลอดกาล)
2. โลกไม่เที่ยง (คงอยู่อย่างนี้ชั่วครา)
3. โลกมีที่สุด (จักรวาลมีขอบเขตจำกัด)
4. โลกไม่มีที่สุด (จักรวาลไม่มีขอบเขต)
5. ชีพอันนั้น สรีระก็อันนั้น (กายกับจิตเป็นอันเดียวกัน)
6. ชีพอย่างหนึ่ง สรีระอย่างหนึ่ง (กายกับจิตเป็นคนละอย่างกัน)
7. สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ (ตายแล้วไม่สูญ)
8. สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปไม่มีอยู่ (ตายแล้วสูญ)
9. สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ก็มีไม่มีอยู่ก็มี (ตายแล้วสูญก็มี ไม่สูญก็มี)
10. สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ก็หาไม่ได้ ไม่มีอยู่ก็หาไม่ได้ (ตายแล้วสูญก็ไม่ใช่ ไม่สูญก็ไม่ใช่)

โดยเนื้อหาที่คือพูดถึงเรื่องสำคัญ 3 เรื่อง ได้แก่ 1. เรื่องโลก 2. เรื่องชีวะกับสรีระ หรือจิตกับกาย 3. เรื่องภาวะหลังความตายของมนุษย์ และใน 3 เรื่องสำคัญดังกล่าวนี้ก็มีประเด็นที่ถกเถียงกันอยู่ 2 ประเด็น คือ มีหรือสูญ แต่อย่างไรก็ตามปรากฏว่าพระพุทธองค์มิได้ทรงตรัสตอบปัญหาเหล่านี้ พระพุทธองค์ทรงกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่าเป็นปัญหาที่พระองค์ไม่ทรงพยากรณ์ (ตอบ) ดังข้อความต่อไปนี้

<sup>๒๐</sup> ขุททกนิกาย มหานิเทศ พระไตรปิฎกเล่มที่ 29 ข้อที่ 64.

<sup>๒๑</sup> มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปิณฑสก์ พระไตรปิฎกเล่มที่ 13 ข้อที่ 147-152.

อะไรเล่าที่เราไม่พยากรณ์ ดูกรมมาลุงกยบุตร ทิฐิว่าโลกเที่ยงโลกไม่เที่ยง โลกมีที่สุดโลกไม่มีที่สุด ชีพอันนั้นสรีระอันนั้น ชีพอย่างหนึ่งสรีระอย่างหนึ่ง สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปไม่มีอยู่ สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไม่มีอยู่ก็มีไม่มีอยู่ก็มี สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ก็หาไม่ได้ไม่มีอยู่ก็หาไม่ได้ ดังนั้นเราไม่พยากรณ์<sup>๒๘</sup>

นอกจากพระพุทธองค์ไม่ทรงตรัสตอบปัญหาเหล่านี้แล้ว พระองค์ยังได้ทรงชี้ชวนพระมาลุงกยบุตรให้ละความสนใจอภัยาคติปัญหาแล้วมาสนใจสิ่งที่พระองค์จะพูดให้ฟังซึ่งจะเกิดประโยชน์มากกว่า ทั้งนี้เพราะพระองค์ทรงต้องการให้ผู้ถามปัญหาตระหนักถึงกิจธุระที่จำเป็นมากกว่าและควรเร่งกระทำอย่างรีบด่วนคือการดับทุกข์ซึ่งที่พระพุทธองค์ทรงตรัสเปรียบเทียบไว้ว่า

เปรียบเหมือนบุรุษต้องศรัทธาอาบยาพิษที่ฉาบทาไว้หนา มิตรอำมาตย์ญาติสาโลหิตของมนุษย์นั้นพึงไปหานายแพทย์ผู้ชำนาญในการผ่าตัดมาผ่า บุรุษผู้ต้องศรัทธาจึงกล่าวอย่างนี้ว่า เรายังไม่รู้จักมนุษย์ผู้ยิงเรานั้นว่าเป็นกษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ หรือศูทร มีชื่อว่าอย่างนี้ มีโคตรอย่างนี้ สูงต่ำหรือปานกลาง คำขาวหรือผิวสองสี อยู่บ้าน นิคม หรือนครโน้นเพียงใด เราจักไม่นำลูกศรนี้ออกเพียงนั้น บุรุษผู้ต้องศรัทธาจึงกล่าวอย่างนี้ว่า เรายังไม่รู้จักรนุที่ซึ่งยิงเรานั้นเป็นชนิดมีแฉ่งหรือเกาทัณฑ์...สายที่ยิงเรานั้นเป็นสายทำด้วยบอ ผิดไหมไผ่ เต็น ป่านหรือเยื่อไม้ ลูกธนูที่ยิงเรานั้นทำด้วยไม้ที่เกิดเองหรือไม้ปลูก ทางเกาทัณฑ์ที่ยิงเรานั้น เขาเสียบด้วยขนปีกนกแร้ง นกตะกุ่ม เหยี่ยว นกยูง หรือนกชื่อว่าลิลหนู (คางหย่อน)... เกาทัณฑ์นั้นเขาพันด้วยเอ็นวัว ควาย ค่างหรือลิง... ลูกธนูที่ยิงเรานั้นเป็นชนิดอะไรดังนี้เพียงใด เราจักไม่นำลูกศรนี้ออกเพียงนั้น...<sup>๒๙</sup>

จากข้อเปรียบเทียบข้างต้นนี้ เราจะเห็นได้ว่าในทัศนะของพระพุทธองค์ อภัยาคติปัญหาเหล่านี้เป็นปัญหาที่ไม่ควรใส่ใจมากนัก เพราะไม่ช่วยให้มนุษย์พ้นทุกข์ซึ่งเป็นสิ่งที่มนุษย์ต้องเผชิญอยู่ในชีวิตปัจจุบัน คงดังบุรุษผู้ถูกศรัทธาอาบยาพิษสิ่งที่จะต้องรีบกระทำก่อนอย่างเร่งด่วนคือการรักษาเย็บพอกยาให้มีชีวิตรอด ไม่ใช่มีวแต่ไปเสียเวลาสนใจแสวงหาคำตอบว่าใครเป็นผู้ยิงลูกศรหรือลูกศรนี้ทำด้วยอะไรเป็นต้น

นอกจากจุฬาลงกยวาทสูตรแล้วทำที่ของพุทธปรัชญาที่มีต่อการถกเถียงทางอภิปรัชญาก็ยังมีปรากฏอยู่ในแหล่งอื่นๆ อีกในพระไตรปิฎก อย่างน้อยก็ในอจินติตสูตร ความว่า

ลูก่อนภิกษุทั้งหลาย อจินไตย 4 ประการนี้อันบุคคลไม่ควรคิด เมื่อบุคคลคิดพึงเป็นผู้มีส่วนแห่งความเป็นบ้าเดือร่อน อจินไตย 4 ประการเป็นไฉน ลูก่อนภิกษุทั้งหลาย พุทธวิสัยของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย 1 ฌานวิสัยของผู้ได้ฌาน 1 วิบากแห่งกรรม 1 ความคิดเรื่องโลก 1 ลูก่อนภิกษุทั้งหลาย อจินไตย 4 ประการนี้แลไม่ควรคิด เมื่อบุคคลคิดพึงเป็นผู้มีส่วนแห่งความเป็นบ้าเดือร่อน<sup>๓๐</sup>

อจินไตยคือสิ่งที่ไม่ควรคิดมี 4 อย่างคือ

1. พุทธวิสัย
2. ฌานวิสัย
3. กรรมวิบาก
4. โลกจินตา (การคิดปัญหาอภิปรัชญาเกี่ยวกับต้นกำเนิดของโลกหรือผู้สร้างโลก)

<sup>๒๘</sup> มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่มที่ 13 ข้อที่ 152.

<sup>๒๙</sup> มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่มที่ 13 ข้อที่ 150.

<sup>๓๐</sup> สังคฤตนิคาย จุกกณินาต พระไตรปิฎกเล่มที่ 21 ข้อที่ 77.

อจินไตยคือสิ่งที่ไม่พึงคิด ท่านว่าถ้าขึ้นครุ่นคิดก็มีส่วนที่จะอัศจรรย์เป็นบ้า ที่ท่านว่าอย่างนี้มีใช้หมายความว่า พระพุทธเจ้าทรงห้ามไม่ให้เราคิด เพียงแต่ทรงแสดงความจริงไปตามธรรมดาว่าเรื่องนี้คิดเอาไม่ได้หรือไม่อาจจะเข้าใจได้สำเร็จด้วยการคิดหาเหตุผลและเมื่อคิดไปจะเกิดเป็นบ้าขึ้นก็มีใช่เพราะพระพุทธเจ้าหรือใครลงโทษหรือทำให้บ้า แต่ผู้คิดเป็นบ้าไปตามธรรมชาติของเขาเองเพราะคิดอัศจรรย์ตนดูไป<sup>๑๑</sup>

จากทั้งสองพระสูตร คือ จูฬมาลุงโกยวาทสูตรและอจินติตสูตรที่นำมากล่าวไว้แล้วข้างต้นเราจะเห็นได้ว่าท่าทีของพุทธปรัชญาที่มีต่อการถกเถียงทางอภิปรัชญาค่อนข้างเป็นท่าทีในเชิงปฏิเสธกล่าวคือพุทธปรัชญาไม่สนใจที่จะเข้าไปร่วมถกเถียงหรือครุ่นคิด ด้วยเหตุผล 2 ประการคือ

1. การถกเถียงทางอภิปรัชญาไม่ก่อให้เกิดประโยชน์คือไม่เป็นไปเพื่อการดับทุกข์
2. การถกเถียงทางอภิปรัชญาไม่อาจหาข้อสรุปสุดท้ายอันเป็นที่ยุติของปัญหาได้เพราะเป็นเรื่องที่ไม่สามารถสำเร็จได้ด้วยการคิด

ในทัศนะของผู้วิจัยคิดว่าเหตุผลข้อที่ 2 สามารถทำให้เกิดปัญหาต่อไปได้ว่าทำไมพุทธปรัชญาจึงคิดว่าเรื่องอภิปรัชญาไม่สามารถที่จะคิดออกได้และปัญหาดังกล่าวนี้น่าจะอธิบายได้ด้วยความเข้าใจที่ว่าญาณวิทยาของพุทธปรัชญายอมรับเรื่องการพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกต ซึ่งทำให้เห็นว่ามนุษย์นั้นมีข้อจำกัดในการเข้าถึงความรู้ กล่าวคือมนุษย์มีธรรมชาติไม่สามารถหลุดออกจากทฤษฎีที่ตนมีอยู่ได้ ดังนั้นไม่ว่ามนุษย์จะคิดอย่างไรก็ไม่สามารถไปรู้ความจริงที่อยู่พ้นกรอบของทฤษฎีที่ตนมีอยู่ได้

แต่อย่างไรก็ตามการที่พระพุทธเจ้ามีท่าทีในเชิงปฏิเสธการถกเถียงทางอภิปรัชญานี้ไม่ได้หมายความว่าพระองค์จะปฏิเสธวิธีการแสวงหาความรู้โดยการอภิปรายถกเถียงกันด้วยกระบวนการของเหตุผลอย่างสิ้นเชิง หากเป็นแต่เพียงการตรัสเตือนให้เราเห็นถึงข้อจำกัดของกระบวนการดังกล่าวนี้เท่านั้น ดังเราจะเห็นได้จากหลักฐานหลายๆ แห่งในพระไตรปิฎกที่แสดงว่าในบางครั้งพระพุทธองค์เองก็ทรงอภิปรายถกเถียงกับผู้ที่มีทัศนะแตกต่างจากพระองค์โดยทรงใช้เหตุผลชี้ให้เห็นว่าทัศนะของผู้นั้นไม่จริง เหตุเพราะเป็นทัศนะที่มีข้อบกพร่อง เช่น ยังเป็นทัศนะที่ขัดแย้งในตัวเองอยู่ และในบางกรณีผู้ที่มาจากลัทธิความเชื่ออื่นซึ่งต้องการจะได้แย้งหักล้างพระองค์ แต่เมื่อหลังจากได้อภิปรายถกเถียงกับพระองค์แล้วในที่สุดก็เปลี่ยนความคิดหันมาเลื่อมใสศรัทธาและนับถือในพระพุทธศาสนา<sup>๑๒</sup> ดังนั้นแล้วในทัศนะของพุทธปรัชญา การอภิปรายถกเถียงกันด้วยเหตุผลจึงเป็นวิธีการที่มีประโยชน์อยู่ในระดับหนึ่ง คือ อาจจะช่วยให้เราเห็นได้ว่าอะไรเป็นสิ่งที่น่ายอมรับ น่าเชื่อถือ แต่อย่างไรเสียเหตุผลก็มีข้อจำกัด คือไม่สามารถนำไปแสดงให้เห็นหรือพิสูจน์เรื่องบางเรื่อง ทัศนะบางทัศนะหรือความคิดบางความคิด เช่น ความคิดทางอภิปรัชญาว่าเป็นจริงหรือเท็จได้

#### ข. ท่าทีของพุทธปรัชญาที่มีต่อวิทยาศาสตร์

จริงอยู่ที่ในพระไตรปิฎกมิได้มีข้อความที่กล่าวไว้โดยตรงเกี่ยวกับวิทยาศาสตร์แต่เราก็สามารถตีความให้ครอบคลุมถึงได้จากข้อความที่ปรากฏอยู่ในกาลามสูตรซึ่งเป็นพระสูตรที่รู้จักกันดีและมักจะถูกกล่าวถึงเสมอเมื่อ

<sup>๑๑</sup> พระธรรมปิฎก, พุทธธรรมฉบับขยายความ, หน้า 194-195.

<sup>๑๒</sup> ดู มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่มที่ 13 ข้อที่ 103 -124 และ อังคุตตรนิกาย จตุกกนิบาต พระไตรปิฎกเล่มที่ 21 ข้อที่ 188.

มีการพูดถึงญาณวิทยาในพุทธปรัชญา ในกาลามสูตร (หรือเรียกอีกอย่างหนึ่งว่าเกสปุตตนิคมสูตร) มีเนื้อหาอยู่ว่า คราวหนึ่งพระพุทธเจ้าเสด็จผ่านนิคมชื่อเกสปุตตนิคม ชาวนิคมนี้จำนวนหนึ่งเป็นสกุลใหญ่ชื่อสกุลกาลามะ พวกเขาเหล่านั้นได้มาเฝ้าพระพุทธองค์แล้วทูลถามว่ามีเจ้าลัทธิหลายคนผ่านมายังนิคมของพวกเขา คนหนึ่งมาก็กล่าวว่าตนมีความคิดอย่างนี้พร้อมกันนั้นก็วิจารณ์ความคิดของคนอื่นว่าผิด อีกคนมาก็พูดในทำนองเดียวกัน ทั้งหมดต่างก็อ้างว่าแนวคิดของตนจริงความคิดของผู้อื่นผิด พระพุทธองค์ทรงแสดงให้ชาวสกุลกาลามะเห็นว่า คนที่อ้างว่าสิ่งนี้คือความรู้จะอ้างโดยอาศัยฐานหรือแหล่งที่มาของความรู้ 10 ประเภท คือ

1. อ้างว่าเคยได้ยินได้ฟังสืบๆ กันมาอย่างนั้น
2. อ้างว่าเคยปฏิบัติสืบๆ กันมาอย่างนั้น
3. อ้างว่ามีเสียงลือกันมาว่าเป็นอย่างนั้น
4. อ้างว่าสิ่งนี้มีกล่าวไว้ในคัมภีร์หรือตำรา
5. อ้างว่าสิ่งนี้เป็นผลมาจากการไตร่ตรองด้วยตรรกะแล้ว
6. อ้างว่าสิ่งนี้เป็นผลมาจากการไตร่ตรองด้วยนยะแล้ว
7. อ้างว่าสิ่งนี้เป็นผลมาจากการไตร่ตรองดูตามอาการแล้ว
8. อ้างว่าสิ่งนี้เป็นจริงเพราะเข้ากับแนวคิดของเขาเอง
9. อ้างว่าสิ่งนี้ดูแล้วน่าเชื่อถือน่าเป็นไปได้อ
10. อ้างว่าสิ่งนี้ครูของเขาเป็นคนพูดเอง

ต่อจากนั้นพระพุทธองค์ทรงเตือนชาวเกสปุตตนิคมว่าเมื่อได้ฟังการอ้างความรู้อันเกิดจากแหล่งที่มา 10 ประการนี้แล้วอย่าเพิ่งด่วนปลงใจเชื่อแต่ให้พิจารณาตรวจสอบให้ดีเสียก่อนดังข้อความที่ปรากฏในพระสูตรเดียวกันนี้ว่า

ท่านทั้งหลายอย่าได้เชื่อถือตามถ้อยคำที่ได้ยินได้ฟังมา อย่าได้เชื่อถือตามถ้อยคำสืบๆ กันมา อย่าได้เชื่อถือโดยตื่นชาวว่าได้ยินอย่างนี้ อย่าได้เชื่อถือโดยอ้างตำรา อย่าได้เชื่อถือโดยเคาเขาเอง อย่าได้เชื่อถือโดยคาคะเน อย่าได้เชื่อถือโดยความตรึกตรองตามอาการ อย่าได้เชื่อถือโดยชอบใจว่าต้องกับทสิฐิของตัว อย่าได้เชื่อถือโดยเชื่อว่าผู้พูดสมควรจะได้เชื่อ อย่าได้เชื่อถือโดยความนับถือว่าสมณนี้เป็นครูของเรา... เมื่อใดท่านทั้งหลายพึงรู้ได้ด้วยตนเองว่าธรรมเหล่านี้เป็นอกุศล ธรรมเหล่านี้มีโทษ ธรรมเหล่านี้มีผู้รู้ติเตียน ธรรมเหล่านี้ใครสมาทานให้บริบูรณ์แล้วเป็นไปเพื่อสิ่งที่ไม่เป็นประโยชน์เพื่อทุกข์เมื่อนั้นท่านทั้งหลายควรละธรรมนั้นเสีย... เมื่อใดท่านทั้งหลายพึงรู้ด้วยตนเองว่าธรรมเหล่านี้เป็นกุศล ธรรมเหล่านี้ไม่มีโทษ ธรรมเหล่านี้มีผู้สรรเสริญ ธรรมเหล่านี้ใครสมาทานให้บริบูรณ์แล้วเป็นไปเพื่อประโยชน์เพื่อสุข เมื่อนั้นท่านทั้งหลายควรเข้าถึงธรรมเหล่านั้นอยู่<sup>๓๓</sup>

แหล่งความรู้ทั้งสิบข้อข้างต้นอาจจัดรวมเป็นกลุ่มได้สองกลุ่มคือ

1. เป็นแหล่งความรู้ที่เกิดจากภายนอก ได้แก่ข้อ 1-4 และ 10 ทั้งห้าข้อนี้จัดอยู่ในความรู้ประเภทสุตมย-ปัญญา<sup>๓๔</sup> คือความรู้ที่เกิดจากกระบวนการของการได้ยินได้ฟังหรือการเล่าเรียน

<sup>๓๓</sup> อังคุตตรนิกาย ติกนิบาต พระไตรปิฎกเล่มที่ 20 ข้อที่ 505.

<sup>๓๔</sup> ทิฆมณีกาย ปาฏิกวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 11 ข้อที่ 228.



2. เป็นแหล่งความรู้ที่เกิดจากภายใน ได้แก่ ข้อ 5-9 ทั้งห้าข้อนี้จัดอยู่ในความรู้ประเภท จินตามยปัญญา<sup>๓๕</sup> คือความรู้ที่เกิดจากกระบวนการคิดพิจารณาใช้เหตุผลด้วยกระบวนการคิดแบบต่างๆ ซึ่งสามารถแยกประเภทออกได้อีกเป็น

2.1 คิดด้วยกระบวนการวิธีแบบนิรนัย (ข้อ 5)

2.2 คิดด้วยกระบวนการวิธีแบบอุปนัย (ข้อ 6)

2.3 คิดด้วยกระบวนการวิธีแบบนิรนัยและอุปนัยผสมผสานกัน (ข้อ 7-9)<sup>๓๖</sup>

ในเบื้องต้นเราจะเห็นได้ว่าท่าทีที่พุทธปรัชญามีต่อแหล่งความรู้ทั้งสิบอย่างเป็นท่าทีของการไม่ไว้เนื้อเชื่อใจโดยจะเห็นได้จากการที่พระพุทธเจ้าทรงเตือนให้เราตรวจสอบเสียก่อน และการที่พุทธปรัชญามีท่าทีต่อแหล่งความรู้ทั้งสิบเช่นนี้ มีนัยบ่งชี้ให้เห็นว่าในทัศนะของพุทธปรัชญาแหล่งความรู้ทั้งสิบอย่างนี้เป็นวิธีการได้มาของความรู้ที่มีข้อบกพร่อง คือเป็นสิ่งที่อาจผิดได้ หากเป็นสิ่งที่แน่นอนไม่อาจผิดได้ก็ไม่รู้ว่าพระพุทธองค์จะทรงเตือนให้เราตรวจสอบก่อนไปทำไม

อาจารย์สมภาร พรหมทา ได้กล่าวถึงประเด็นนี้ไว้อย่างน่าสนใจพอสรุปได้ว่าการที่พระพุทธองค์ทรงชี้ให้ตรวจสอบแหล่งความรู้ที่เกิดจากภายนอก (ข้อ 1-4 และ 10) เป็นเพราะทรงต้องการให้เราเป็นตัวของตัวเอง ความรู้ในทัศนะของพุทธศาสนาต้องเริ่มต้นจากตัวเราไม่ใช่สิ่งอื่นภายนอกตัวเรา ประเพณี เสียงคนส่วนใหญ่ คัมภีร์ และบุคคลที่น่าเชื่อถือล้วนแล้วแต่เป็นสิ่งที่ภายนอกตัวของเราทั้งสิ้นและอันที่จริงในทางปรัชญาการอ้างสิ่งเหล่านี้ก็ถือว่าการถึงเหตุผล (fallacy) ประการหนึ่ง ดังนั้นแล้วหากมองจากมุมมองของปรัชญา (ตะวันตก) การที่พุทธปรัชญาชี้ให้ตรวจสอบแหล่งความรู้ที่เกิดจากภายนอกนี้จึงไม่ถือว่าเป็นเรื่องประหลาดแต่การชี้ให้ตรวจสอบแหล่งความรู้ที่เกิดจากภายใน (ข้อ 5-9) นับว่าเป็นประเด็นที่น่าจะพิจารณาอย่างยิ่งเพราะแหล่งความรู้ดังกล่าวนี้เป็นแหล่งความรู้ที่เริ่มต้นจากตัวเราเอง การคิดเป็นกระบวนการทางธรรมชาติที่เกิดขึ้นภายในสมองของคนเรา สิ่งที่เป็นผลมาจากการคิดจึงถือได้ว่าเป็นสิ่งที่เริ่มต้นขึ้นในตัวเราเอง กิจกรรมที่เรียกว่าการใช้เหตุผลของมนุษย์แม้จะหลากหลายซับซ้อนแต่ก็สามารถจัดได้เป็นสองประเภทหลักๆ คือ การใช้เหตุผลแบบนิรนัย (deduction) กับการใช้เหตุผลแบบอุปนัย (induction) และศาสตร์ที่ถือได้ว่าเป็นประติษฐกรรมทางปัญญาที่สำคัญของมนุษย์คือคณิตศาสตร์และวิทยาศาสตร์ก็ล้วนแต่มีรากฐานอยู่บนวิธีการใช้เหตุผลทั้งสองแบบนี้ โดยคณิตศาสตร์ตั้งอยู่บนรากฐานของการใช้เหตุผลแบบนิรนัย ส่วนวิทยาศาสตร์ตั้งอยู่บนรากฐานของการใช้เหตุผลแบบอุปนัย ดังนั้นแล้วจากเนื้อความในกาลามสูตรที่พระพุทธเจ้าทรงชี้ให้ตรวจสอบแหล่งความรู้ที่เกิดจากภายในหรืออีกนัยหนึ่งก็คือกระบวนการคิดใช้เหตุผลแบบนิรนัยและอุปนัยจึงเท่ากับว่าพระพุทธองค์ทรงชี้ให้ตรวจสอบคณิตศาสตร์และวิทยาศาสตร์ การชี้ให้ตรวจสอบคณิตศาสตร์และวิทยาศาสตร์ของพระพุทธองค์เช่นนี้

<sup>๓๕</sup> เรื่องเดียวกัน, ข้อเดียวกัน .

<sup>๓๖</sup> สมภาร พรหมทา “มนุษย์กับการแสวงหาความรู้: ข้อเสนองานจากพุทธปรัชญาว่าด้วยธรรมชาติและบทบาทของความรู้” วารสารพุทธศาสนศึกษา ปีที่ 3 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม-สิงหาคม 2539), หน้า 7.

ย่อมแฝงความหมายค่อนข้างชัดเจนว่าในทัศนะของพุทธปรัชญา คณิตศาสตร์และวิทยาศาสตร์ยังเป็นแหล่งความรู้ที่มีข้อบกพร่องคือยังอาจผิดได้โดยนัยเอง<sup>๓๗</sup>

จากบทวิเคราะห์ข้างต้นของอาจารย์สมภาร พิจารณาต่อไปเฉพาะในส่วนที่เกี่ยวข้องกับวิทยาศาสตร์ เราจะเห็นว่าท่าทีของพุทธปรัชญาที่มีต่อวิทยาศาสตร์นั้นเป็นท่าทีของความไม่ไว้วางใจ เพราะในทัศนะของพุทธปรัชญา วิทยาศาสตร์ยังถือเป็นแหล่งความรู้ที่อาจผิดได้ และถ้าการตีความของอาจารย์สมภารเช่นที่ว่ามานี้ถูกต้อง ผู้วิจัยคิดว่าคำถามที่น่าจะต้องถามต่อไปคือ ทำไมพุทธปรัชญาจึงคิดว่าวิทยาศาสตร์อาจผิดได้ แต่อย่างไรก็ตามแนวทางการตีความของอาจารย์สมภารดูเหมือนจะตั้งอยู่บนความเข้าใจที่ว่าวิทยาศาสตร์นั้นเป็นวิธีการแสวงหาความรู้ที่มีรากฐานเป็นกระบวนการใช้เหตุผลแบบอุปนัย ความเข้าใจวิทยาศาสตร์แบบนี้เป็นความเข้าใจของคนส่วนใหญ่ แต่สำหรับการถกเถียงของนักปรัชญาในวงการปรัชญาวิทยาศาสตร์แล้ว วิทยาศาสตร์อาจเป็นแบบอื่นได้อีก ไม่จำเป็นต้องเป็นแบบนี้เสมอไป ดังนั้นวิทยาศาสตร์ที่จะกล่าวถึงในที่นี้จึงหมายถึงเฉพาะวิทยาศาสตร์ในแบบที่ว่ามันเท่านั้น

การที่พุทธปรัชญาคิดว่าวิทยาศาสตร์อาจผิดได้ผู้วิจัยคิดว่าเราสามารถอธิบายได้ด้วยความเข้าใจที่ว่าญาณวิทยาของพุทธปรัชญายอมรับเรื่องการพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกต และในวงการปรัชญาวิทยาศาสตร์ ปัญหาเรื่องการสังเกตสามารถแยกออกจากทฤษฎีได้หรือไม่ นั่นก็เป็นเรื่องที่สำคัญมากในการเข้าใจสถานะของวิทยาศาสตร์ ประมาณช่วงทศวรรษที่ 20 ถึงทศวรรษที่ 70 ของคริสต์ศตวรรษที่ 20 วงการปรัชญาวิทยาศาสตร์ได้รับอิทธิพลทางความคิดจากสำนักปฏิฐานนิยมเชิงตรรกะ (logical positivism) และสำนักประสบการณ์นิยมเชิงตรรกะ (logical empiricism) โดยทั้งสองสำนักมีความเชื่อว่าการสังเกตแยกออกจากทฤษฎี การแยกออกจากกันได้นี้ก็หมายความว่า การสังเกตสามารถทดสอบทฤษฎีได้ (ในทางตรงข้ามถ้าการสังเกตไม่สามารถแยกออกจากทฤษฎี การสังเกตก็จะไม่สามารถทดสอบทฤษฎีได้) และด้วยความเข้าใจดังกล่าวนี้ทำให้ลักษณะของความก้าวหน้าในวิทยาศาสตร์เป็นไปในรูปแบบของการเพิ่มพูนความรู้ เป็นการสะสมความรู้ข้อเท็จจริง สมัยหนึ่งๆ ก็จะตรวจสอบความรู้ของสมัยก่อน กำจัดข้อบกพร่องเสียและเพิ่มข้อมูลและความรู้ใหม่ เราพูดว่าสมัยปัจจุบันก้าวหน้ากว่า 300 ปีที่แล้ว เพราะสมัยปัจจุบันนี้เรามีความรู้มากกว่าเมื่อ 300 ปีที่แล้ว ดังนั้นความก้าวหน้าจึงเป็นไปในรูปแบบการขยายความรู้เข้าไปใกล้ความจริงของโลกมากขึ้น<sup>๓๘</sup>

เราจะเห็นได้ว่าจากอิทธิพลทางความคิดของทั้งสองสำนักข้างต้นที่เชื่อว่า การสังเกตแยกออกจากทฤษฎีนั้น ได้นำไปสู่ภาพของวิทยาศาสตร์ที่เป็นแหล่งความรู้ที่ปราศจากอคติหรือระบบคุณค่าใดๆ แฝงอยู่ กฎหรือทฤษฎีที่ได้จากวิทยาศาสตร์ก็ถือว่าเป็นความรู้ที่บรรยายถึงสิ่งในโลกรวมถึงความสัมพันธ์ของสิ่งเหล่านั้นได้อย่าง

<sup>๓๗</sup> สมภาร พรหมทา, “มนุษย์กับการแสวงหาความรู้: ข้อเสนอจากพุทธปรัชญาว่าด้วยธรรมชาติและบทบาทของความรู้,” หน้า 7-13.

<sup>๓๘</sup> มาร์ค ตามไท, “ทฤษฎีความรู้ของวิทยาศาสตร์” เอกสารประกอบการสอน ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, หน้า 8.

ถูกต้องตรงตามที่มันเป็นจริง ดังนั้นแล้ววิธีการทางวิทยาศาสตร์จึงเป็นวิธีการที่ทำให้มนุษย์สามารถเข้าถึงความรู้ที่แท้จริงของโลกภายนอกได้

ดูเหมือนความเข้าใจดังกล่าวจะสอดคล้องกับสามัญสำนึกของคนส่วนใหญ่ และสำหรับความรู้บางประเภท การเปลี่ยนแปลงก็ดูเหมือนจะเป็นเช่นนั้นจริง แต่อย่างไรก็ตามในช่วงหลังทศวรรษที่ 70 ของคริสต์ศตวรรษที่ 20 ได้มีการเสนอแนวคิดหนึ่งเข้าสู่วงการปรัชญาวิทยาศาสตร์ที่ให้ภาพของวิทยาศาสตร์ต่างออกไปจากเดิม แนวคิดที่ว่านี้คือแนวคิดแบบองค์รวมนิยม(holism) แนวคิดนี้ยอมรับข้อเสนอเรื่องการพัวพันกับทฤษฎีของการสังเกตของแชนสัน ว่าการสังเกตนั้นไม่สามารถแยกออกจากทฤษฎี แต่การสังเกตมีทฤษฎีอยู่แล้วข้างใน และเมื่อเป็นเช่นนี้เราจึงไม่สามารถนำการสังเกตนั้นไปทดสอบกับทฤษฎีได้ จากความเข้าใจอันนี้ได้นำไปสู่การมองการเปลี่ยนแปลงในวิทยาศาสตร์ว่าเป็นการเปลี่ยนโลกทัศน์แทนที่จะเป็นการขยายตัวของความรู้อย่างที่คนส่วนใหญ่เข้าใจ แนวคิดดังกล่าวนี้ปรากฏชัดในงานเขียนของ ฌ็อมส์ เอส. คูห์น (Thomas S. Kuhn) เรื่อง “โครงสร้างของการปฏิวัติในวิทยาศาสตร์”(The Structure of Scientific Revolutions) จุดมุ่งหมายหลักของคูห์นในการเสนองานเขียนชิ้นนี้คือการแสดงว่าความเข้าใจเรื่องการเปลี่ยนแปลงความรู้ในวิทยาศาสตร์ที่มีลักษณะขยายตัวใหญ่ขึ้น เข้าใกล้ความจริงของโลกมากขึ้นเป็นความเข้าใจที่ไม่ถูกต้อง แต่คูห์นบอกว่าการเปลี่ยนทฤษฎีในประวัติศาสตร์เป็นการเปลี่ยนกระบวนทัศน์ (paradigm) หนึ่งไปสู่อีกกระบวนทัศน์หนึ่งและมีลักษณะเป็นวัฏจักร แบ่งออกเป็นสามขั้นตอนใหญ่ๆ ได้แก่ ขั้นพรีแพราโดม (preparadigm) ขั้นวิทยาศาสตร์แบบฉบับ (normal science) และขั้นการปฏิวัติ (revolution)<sup>๙๙</sup>

การมองการเปลี่ยนแปลงในวิทยาศาสตร์ดังกล่าวนี้ (การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ไม่ใช่การขยายความรู้) ทำให้เห็นว่าการเปลี่ยนจากทฤษฎีหนึ่งไปยังอีกทฤษฎีหนึ่งไม่ใช่เป็นการเปลี่ยนจากข้อเท็จจริงแต่เป็นเพียงการเปลี่ยนจากวิธีมองอย่างหนึ่งเป็นอีกอย่างหนึ่งเท่านั้น และไม่สามารถพูดได้ว่าวิธีหนึ่งถูกกว่าอีกวิธีหนึ่ง ดังนั้นแล้วหากมองจากมุมมองของแนวคิดแบบองค์รวมนิยม เราจะได้ภาพของวิทยาศาสตร์ที่เป็นแหล่งความรู้อันเต็มไปด้วยอคติและระบบคุณค่าต่างๆ กฎหรือทฤษฎีที่เมื่อก่อนเคยทรงพลังในการบรรยายความจริงของโลกก็ดูเหมือนจะหมดเรี่ยวแรงลงไปตามนิตดา ดังนั้นก็ไม่แน่ว่าแล้ววิธีการทางวิทยาศาสตร์จะนำพามนุษย์ให้สามารถเข้าถึงความรู้ที่แท้จริงของโลกภายนอกได้

จากที่กล่าวมาเสียยืดยาว ผู้วิจัยต้องการให้เห็นว่าในวงการปรัชญาวิทยาศาสตร์ ความเข้าใจเรื่องการสังเกตกับทฤษฎีเป็นสิ่งสำคัญมากในการกำหนดท่าทีของนักปรัชญาที่มีต่อวิทยาศาสตร์หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือการที่นักปรัชญาจะมีท่าทีอย่างไรต่อวิทยาศาสตร์ส่วนหนึ่งนั้นขึ้นอยู่กับความเข้าใจเรื่องการสังเกตกับทฤษฎี ผู้วิจัยคิดว่าจากลักษณะดังกล่าวนี้เราสามารถนำไปอธิบายได้ว่าทำไมพุทธปรัชญาจึงคิดว่าวิทยาศาสตร์อาจผิดได้ จนได้นำไปสู่ท่าทีที่ไม่ไว้เนื้อเชื่อใจของพุทธปรัชญาที่มีต่อวิทยาศาสตร์ (ท่าทีนี้เห็นได้ในกาลามสูตรจากการที่

<sup>๙๙</sup> คูเพิ่มเติมใน Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*. (หรือฉบับแปลเป็นภาษาไทย ฌ็อมส์ เอส. คูห์น, *โครงสร้างของการปฏิวัติในวิทยาศาสตร์*, แปลโดยสิริเพ็ญ พิริยจิตรกรกิจ, กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวิจัยแห่งชาติ, 2544.)

พระพุทธเจ้าทรงเตือนให้เราอย่าด่วนปลงใจเชื่อแหล่งความรู้ที่ได้จากการคิดใช้เหตุผลแบบอุปนัย) คำตอบที่ง่ายที่สุดก็คือเพราะพุทธปรัชญายอมรับเรื่องการพ่วงมาทับทฤษฎีของการสังเกต ทุกครั้งที่นักวิทยาศาสตร์ (ซึ่งก็คือมนุษย์ปุถุชนธรรมดาที่ยังมีกิเลสตัณหาอยู่) สังเกตข้อมูลของโลกภายนอกเพื่อรวบรวมตั้งขึ้นเป็นทฤษฎีกระบวนการรับรู้โลกของนักวิทยาศาสตร์มิได้หยุดอยู่แค่ขั้นผัสสะเท่านั้น แต่ทว่านักวิทยาศาสตร์ยังได้ทำความเข้าใจข้อมูลที่ได้จากการสังเกตเพิ่มเติมในขั้นของสัญญาว่าเป็นสิ่งนั้นสิ่งนี้โดยการเทียบเคียงข้อมูลหรือประสบการณ์ใหม่กับความเชื่อเดิมที่เก็บรวบรวมไว้ (ทิวหรือทฤษฎีที่เรามีอยู่ก่อน) และนั่นก็หมายความว่าความรู้ของนักวิทยาศาสตร์ที่ได้จากการสังเกตข้อมูลอันใหม่เป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่ (ไม่เป็นอิสระ) กับความรู้เดิมที่นักวิทยาศาสตร์คนนั้นๆ มีอยู่ก่อนแล้วและด้วยลักษณะเช่นนี้ทำให้ความสามารถในการเข้าถึงความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกของนักวิทยาศาสตร์เองมีข้อจำกัด ดังนั้นทิวหรือทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ที่ได้มาจากการสังเกตรวบรวมข้อมูลของนักวิทยาศาสตร์ก็ไม่อาจที่จะยืนยันได้ว่าบรรยายโลกได้ตรงตามที่มันเป็นจริงๆ

จากการศึกษาวิเคราะห์คำสอนของพุทธปรัชญาเรื่องกระบวนการรับรู้โลกภายนอกของมนุษย์ทำให้พบว่า ในเบื้องต้นพุทธปรัชญา มีความคิดเห็นที่สอดคล้องกับแฮนสัน ในเรื่องการพ่วงมาทับทฤษฎีของการสังเกต ดังนั้นในทัศนะของพุทธปรัชญาความสามารถในการเข้าถึงความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกของมนุษย์จึงมีข้อจำกัด และจากลักษณะดังกล่าวนี้ก็สามารถนำไปอธิบายถึงที่มาที่ไปได้ว่าทำไมพุทธปรัชญาจึงมีท่าทีในเชิงปฏิเสธต่อการถกเถียงทางอภิปรายและท่าทีไม่ไว้วางใจต่อวิทยาศาสตร์ ซึ่งท่าทีเหล่านี้ของพุทธปรัชญาที่มีความสอดคล้องไปในแนวทางเดียวกันกับนักปรัชญาตะวันตกท่านอื่นที่ยอมรับเรื่องการพ่วงมาทับทฤษฎีของการสังเกต

### -๕-

ขอให้พิจารณาพุทธพจน์ที่มีปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎก ดังต่อไปนี้

ดูกรภิกษุทั้งหลาย ผัสสาชยณะ 6\* ประการนี้ที่บุคคลไม่ฝึกฝน ไม่คุ้มครอง ไม่รักษา ไม่สำรวจระวังแล้ว ย่อมนำทุกข์หนักมาให้... ผัสสาชยณะ 6 ประการนี้ที่บุคคลฝึกฝน คุ้มครองดี รักษาดี สำรวจระวังดีแล้ว ย่อมนำสุขมาให้<sup>๔๐</sup>

ดูกรภิกษุทั้งหลาย ข้าวกล้าถึงสมบุรณ์ แต่เจ้าของผู้รักษาข้าวกล้าเป็นผู้ประมาท และโคกินข้าวกล้างสู่ข้าวกล้าโน้น พึงถึงความเมาความประมาทตามต้องการ แม้ฉันทใด ปุถุชนผู้ไม่สติบแล้วไม่ทำความสำรวจในผัสสาชยณะ 6 ย่อมถึงความประมาทในกามคุณ 5\*\* ตามต้องการฉันทนั้น<sup>๔๑</sup>

ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญที่เรียกว่า มารมาร... ที่เรียกว่า สัตว์สัตว์... ที่เรียกว่า ทุกข์ทุกข์... ดังนั้นด้วยเหตุเพียงเท่าไรพระเจ้าข้า จึงเป็นมารหรือบัญญัติว่ามาร... จึงเป็นสัตว์หรือบัญญัติว่าสัตว์... จึงเป็นทุกข์หรือบัญญัติว่าทุกข์

\* ผัสสาชยณะ 6 หรือผัสสะ 6 คือความกระทบ ความประจวบกันแห่งอายตนะภายใน อายตนะภายนอกและวิญญาณ มี 6 ประการได้แก่ 1. จักขุสัมผัส 2. โสตสัมผัส 3. มานสัมผัส 4. ชิวหาสัมผัส 5. กายสัมผัส 6. มโนสัมผัส

<sup>๔๐</sup> สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 18 ข้อที่ 128-129.

\*\* กามคุณ ส่วนที่นำใคร่นำปรารถนามี 5 อย่าง คือ รูป เสียง กลิ่น รสและโผฏฐัพพะ (สัมผัสทางกาย)

<sup>๔๑</sup> สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 18 ข้อที่ 344.

คุณธรรมทั้งปวง จักมีรูป จักมีวิญญาน มีธรรมที่จะพึงรู้แจ้งด้วยจักขุวิญญาน... ใจ ธรรมารมณ์ มโนวิญญาน ธรรมที่พึงรู้แจ้งด้วยมโนวิญญานมีอยู่ ณ ที่ใด มารหรือการบัญญัติว่ามาร... สัตว์หรือการบัญญัติว่าสัตว์... ทุกข์หรือการบัญญัติว่าทุกข์ก็มีอยู่ ณ ที่นั้น <sup>๔๒</sup>

จากพุทธพจน์ที่ยกมานี้ เราจะเห็นได้ว่าในทัศนะของพุทธปรัชญา การรับรู้โลกภายนอก (ผัสสาชยณะ 6 หรือ สฬายณะ) นั้นมีส่วนเกี่ยวข้องกับเรื่องความสุข ความทุกข์ของชีวิตมนุษย์ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือชีวิตมนุษย์ จะมีความสุขหรือความทุกข์ส่วนหนึ่งนั้นขึ้นอยู่กับว่าเราจะมีความรู้เกี่ยวกับโลกอย่างไร พุทธปรัชญาอธิบายว่า โดยปกติมนุษย์เราเมื่อรับรู้โลกภายนอก เราได้รับรู้อย่างที่มันเป็นอยู่จริงๆ แต่เรายังให้ความหมายแก่มัน เป็นการสร้างโลกขึ้นมาใหม่ให้เป็นไปต่างๆ นานาตามแต่จิตเราจะคิดปรุงแต่งไป พร้อมกันนั้นเรายังพยายามที่จะควบคุมมันให้เป็นไปตามแรงปรารถนาของเรา หากเป็นไปตามที่เราปรารถนาที่จะส่งผลให้เกิดความสุข แต่เนื่องจากโลกภายนอกนั้นตกอยู่ภายใต้กฎไตรลักษณ์ คือ ความเป็นอนิจจัง (ไม่เที่ยง) ทุกขัง (เป็นทุกข์) และ อนัตตา (ไม่ใช่ตัวตน) เราจึงไม่สามารถควบคุมให้มันเป็นไปที่เราปรารถนาได้ และเมื่อไม่เป็นไปตามที่เราปรารถนา ผลก็คือความทุกข์ ความผิดหวัง แต่ในทางกลับกันถ้าเรารับรู้โลกตามที่มันเป็นจริงและรู้เท่าทันธรรมชาติของมัน (ว่าเป็นอนิจจัง ทุกขัง อนัตตา) ความทุกข์ความผิดหวังก็จะไม่เกิดขึ้น ในท้ายที่สุดเราก็จะได้รับแต่ความสุขสงบอันแท้จริง มีพุทธพจน์ที่กล่าวถึงการรับรู้โลกตามที่มันเป็นจริงแล้วก่อให้เกิดความสุขไว้ดังนี้

คุณภิกษุทั้งหลาย ส่วนบุคคลเมื่อรู้เมื่อเห็นจักขุตามความเป็นจริง เมื่อรู้เมื่อเห็นรูปตามความเป็นจริง เมื่อรู้เมื่อเห็น วิญญานตามความเป็นจริง เมื่อรู้เมื่อเห็นสัมผัสตามความเป็นจริง เมื่อรู้เมื่อเห็นความเสวยอารมณ์เป็นสุขก็ตามเป็น ทุกข์ก็ตาม ไม่ใช่ทุกข์ไม่ใช่สุขก็ตามที่เกิดขึ้นเพราะจักขุสัมผัสเป็นปัจจัยตามความเป็นจริง ย่อมไม่กำหนดในจักขุ ไม่กำหนดในรูป ไม่กำหนดในจักขุวิญญาน ไม่กำหนดในจักขุสัมผัส ไม่กำหนดในความเสวยอารมณ์เป็นสุขก็ตามเป็น ทุกข์ก็ตาม ไม่ใช่ทุกข์ไม่ใช่สุขก็ตามที่เกิดขึ้นเพราะจักขุสัมผัสเป็นปัจจัย เมื่อบุคคลนั้นไม่กำหนดหนักแล้ว ไม่หมกมุ่น ไม่ลุ่มหลง เล็งเห็นโทษอยู่มีอุปทานชั้นทั้ง 5 ถึงความไม่พอกพูนต่อไป และเขาจะละตัณหาที่นำไปสู่ภพใหม่ด้วยความ กำหนด ด้วยอำนาจความยินดีอันมีความเพลิดเพลินในอารมณ์นั้นๆ ได้ จะละความกระวนกระวายแม้ทางกาย แม้ทาง ใจได้ จะละความเดือดร้อนแม้ทางกาย แม้ทางใจได้ จะละความร่ำร้อนแม้ทางกาย แม้ทางใจ เขาเสวยทั้งสุขทางกาย บ้าง สุขทางใจบ้าง ... <sup>๔๓</sup>

เราอาจเข้าใจการรับรู้โลก 2 แบบ คือ แบบที่ทำให้เกิดทุกข์และไม่เกิดทุกข์ (เกิดสุข) ได้ดียิ่งขึ้น จากตัวอย่างที่มีปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎก ดังต่อไปนี้

คุณภิกษุทั้งหลาย เปรียบเทียบเหมือนชายผู้กำหนด มีจิตปฏิพัทธ์ พอใจอย่างแรงกล้า มุ่งหมายอย่างแรงกล้าในหญิง เขาเห็นหญิงนั้นยืนพูดจากระซิกกระซี้ร่าเรงอยู่กับชายอื่น คุณภิกษุทั้งหลายพวกเขาจะล้าค่าความชื่อนั้นเป็นไฉน ความโสภ ความร่าเริง ความทุกข์กาย ความทุกข์ใจและความคับแค้นใจจะพึงเกิดกับชายนั้น เพราะเห็นหญิงคนโน้นยืนพูดจากระซิกกระซี้ร่าเรงอยู่กับชายอื่นบ้างหรือไม่

พวกภิกษุทูลว่า ต้องเป็นเช่นนั้นพระพุทธเจ้าข้า

พ. ชื่อนั้นเพราะเหตุไร

<sup>๔๒</sup> สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 18 ข้อที่ 71-74.

<sup>๔๓</sup> มัชฌิมนิกาย อุปริปัณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่มที่ 14 ข้อที่ 828.

ภ. พระพุทธเจ้าข้า เพราะชายคนโน้นกำหนดหนักแล้ว มีจิตปฏิบัติพอใจอย่างแรงกล้า มุ่งหมายอย่างแรงกล้าในหญิงคนโน้น ฉะนั้น ความโสโครก ความรำพัน ความทุกข์กาย ความทุกข์ใจและความคับแค้นใจ จึงเกิดขึ้นแก่เขา เพราะเห็นหญิงนั้นยืนพูดจากระซิกกระซี้ว่าเรingersอยู่กับชายอื่น<sup>๔๔</sup>

พ. ดูกรภิกษุทั้งหลาย ต่อมาชายคนนั้นมีความดำริอย่างนี้ว่า เรากำหนดหนักแล้ว มีจิตปฏิบัติพอใจอย่างแรงกล้า มุ่งหมายอย่างแรงกล้าในหญิงคนโน้น ความโสโครก ความรำพัน ความทุกข์กาย ความทุกข์ใจและความคับแค้นใจ จึงเกิดขึ้นแก่เราได้ เพราะเห็นหญิงคนโน้นยืนพูดจากระซิกกระซี้ว่าเรingersอยู่กับชายอื่น กระนั้นเลยเราพึงละความกำหนดพอใจในหญิงคนโน้นที่เราใจนั้นเสียเถิด เขาจึงละความกำหนดพอใจในหญิงคนโน้นเสีย สมัยต่อมา เขาเห็นหญิงคนนั้นพูดจากระซิกกระซี้ว่าเรingersอยู่กับชายอื่น

พ. ดูกรภิกษุทั้งหลาย พวกเธอจะสำคัญความข้อนั้นเป็นไฉน ความโสโครก ความรำพัน ความทุกข์กาย ความทุกข์ใจและความคับแค้นใจ จะพึงเกิดแก่ชายนั้น เพราะเห็นหญิงคนโน้นยืนพูดจากระซิกกระซี้ว่าเรingersอยู่กับชายอื่นบ้างหรือไม่?

ภ. ข้อนั้นหาได้พระพุทธเจ้าข้า

พ. ข้อนั้นเพราะเหตุไร?

ภ. พระพุทธเจ้าข้า เพราะชายโน้น คลายกำหนดในหญิงคนโน้นแล้ว ฉะนั้น ความโสโครก ความรำพัน ความทุกข์กาย ความทุกข์ใจและความคับแค้นใจจึงไม่เกิดขึ้นแก่เขา เพราะเห็นหญิงคนนั้นยืนพูดจากระซิกกระซี้ว่าเรingersอยู่กับชายอื่น<sup>๔๕</sup>

จากข้อความข้างต้นชายหนุ่มที่อยู่ในคำอธิบายของพระพุทธองค์มีการรับรู้โลก (ในที่นี้วัตถุหรือโลกภายนอกที่ถูกรับรู้ คือหญิงสาว) ใน 2 ลักษณะ คือ

1. รับรู้ว่าสิ่งที่เห็นเป็นหญิงสาวที่น่ารัก น่าชื่นชมยินดี
2. รับรู้ว่าสิ่งที่เห็นเป็นสิ่งที่สมมติที่เรียกกันว่า “หญิงสาว” แต่สภาพอันแท้จริงมันเป็นแต่เพียงกลุ่มของนามรูปซึ่งประกอบกันขึ้นจากชั้น 5

การรับรู้โลกในข้อที่ 1. ชายหนุ่มได้ให้ความหมายใหม่แก่สิ่งที่เห็น มีการปรุงแต่งโดยการเอาตัวตนเข้าไปผูกพันสร้างสิ่งที่เขารับรู้ให้เป็นสิ่งนั้นสิ่งนี้ขึ้นสำหรับตัวเขา คือสร้างให้เป็นหญิงสาวที่น่ารักน่าชื่นชมยินดีก่อให้เกิดความยึดมั่นถือมั่น (อุปาทาน) อยากได้ใคร่เอามาครอบครองไว้เป็นของตนและต้องเป็นอย่างนั้นอย่างนี้ตามที่ตนปรารถนา เช่น ต้องคอยดูแลเอาใจใส่ตนแต่เพียงผู้เดียวจะไปสนใจใคร่คนอื่นอีกไม่ได้ แต่แล้วเขาก็ไม่สามารถควบคุมให้เป็นตามที่เขาปรารถนา เมื่อสิ่งที่เขาบัญญัติขึ้นไม่เป็นไปตามที่เขาปรารถนาความทุกข์ความเศร้าโศกจึงเกิดขึ้นแก่เขา ในทัศนะของพุทธปรัชญาถือว่าการรับรู้แบบนี้เป็นการรับรู้ที่ไม่ตรงกับความเป็นจริงและเป็นสาเหตุแห่งทุกข์

ส่วนการรับรู้โลกในข้อที่ 2. พุทธปรัชญาถือว่าเป็นการรับรู้โลกที่ตรงกับความเป็นจริง คือรับรู้ว่าสิ่งที่ชาวโลกเรียกกันว่า “หญิงสาว” นั้นเป็นการเรียกโดยสมมติ แต่แท้จริงแล้วก็ยังเป็นแต่เพียงกลุ่มของนามรูปซึ่งประกอบไปด้วยชั้น 5 (รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ) มีธรรมชาติต้องตกอยู่ภายใต้กฎไตรลักษณ์ ไม่มีอะไรเลยที่ควรเข้าไปยึดมั่นถือมั่น (อุปาทาน) เอาว่าเป็นตัวเราหรือของเรา เรา(อหังการ มมังการ) เมื่อชายหนุ่ม

<sup>๔๔</sup> มัชฌิมนิกาย อุปริปัณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่มที่ 14 ข้อที่ 13.

เห็นดังนี้แล้วก็จะเกิดความหน่าย (นิพพิทา) หมดความใคร่หรือความกำหนัดลุ่มหลงในตัณหา ความปรารถนาที่จะให้เป็นไปต่างๆ นานาที่จะไม่เกิด ความทุกข์ที่จะตามมาเพราะความผิดหวังที่จะไม่เกิดด้วยเช่นกัน

กล่าวโดยสรุป ในทัศนะของพุทธปรัชญา การมีความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกอย่างไรวินั้นเป็นสิ่งที่สำคัญอย่างยิ่งต่อการก่อให้เกิดความสุขความทุกข์ในชีวิตมนุษย์ กล่าวคือถ้าเรามีความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกที่ผิดพลาดคลาดเคลื่อนออกจากความเป็นจริง ความรู้ดังกล่าวนี้จะส่งผลให้เรามีความสัมพันธ์ต่อโลกด้วยความยึดมั่นถือมั่นและในท้ายที่สุดก็จะก่อให้เกิดความทุกข์ แต่ถ้าหากเรามีความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลกภายนอกตามที่มันเป็นจริงๆ เราจะมีความสัมพันธ์ต่อโลกอย่างรู้เท่าทันและไม่เข้าไปยึดมั่นถือมั่น ผลก็คือจะก่อให้เกิดความสุขความทุกข์ในความหมายของพุทธปรัชญาที่คือการพ้นทุกข์และคำสอนอันเป็นเป้าหมายสูงสุดของพุทธปรัชญาที่คือการพ้นทุกข์โดยสิ้นเชิง หรือที่เรียกกันว่า “นิพพาน” นั่นเอง

เราจะเห็นได้ว่าการรู้ความจริงเกี่ยวกับโลกภายนอกเป็นสิ่งที่สำคัญมากในระบบความคิดของพุทธปรัชญา เพราะการที่จะไปสู่จุดหมายสูงสุดในพุทธปรัชญา(นิพพาน)ได้นั้น จำเป็นอย่างยิ่งที่เราจะต้องมีความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลก การบรรลุธรรมก็คือการที่บุคคลนั้นๆ มองเห็นสิ่งต่างๆ (โลก) ตรงตามที่เป็น หากเราไม่มีความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลกภายนอก การพ้นทุกข์หรือนิพพานที่จะมีไม่ได้ มองในแง่นี้การรู้ความจริงเกี่ยวกับโลกภายนอกและนิพพานจึงถือได้โดยว่าเป็นสิ่งที่ต้องมาคู่กันไม่สามารถแยกออกจากกันได้ ดังนั้น เมื่อการรู้ความจริงเกี่ยวกับโลกสำคัญมากถึงเพียงนี้ จึงมีความจำเป็นที่พุทธปรัชญาต้องเชื่อต่อไปด้วยว่ามนุษย์นั้นสามารถมีความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลกภายนอกได้และพุทธปรัชญาที่มีศัพทเฉพาะที่ใช้เรียกการรู้ความจริงของโลกนี้ว่า “ยถาภูตญาณทัตสนะ”<sup>๔๕</sup>

กระบวนการรับรู้โลกที่ไม่ตรงตามความเป็นจริงและเป็นสาเหตุแห่งทุกข์ พุทธปรัชญาเรียกการรับรู้แบบนี้ว่ากระบวนการรับรู้แบบสังสารวัฏฏ์ ส่วนกระบวนการรับรู้ที่ตรงตามความเป็นจริง(ยถาภูตญาณทัตสนะ)และนำไปสู่การพ้นทุกข์ พุทธปรัชญาเรียกว่ากระบวนการรับรู้แบบวิวิฏฏ์<sup>๔๖</sup> ในกระบวนการรับรู้โลกของมนุษย์ขั้นตอนที่สำคัญและเป็นจุดแยกที่ทำให้กระบวนการรับรู้ของเราเป็นแบบสังสารวัฏฏ์หรือแบบวิวิฏฏ์คือขั้นที่เรียกว่า “สัญญา” พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต) ได้อธิบายถึงประเด็นนี้เอาไว้ว่า

ในที่นี้สัญญา (Perception) เป็นความจำได้หมายรู้อารมณ์\* ถ้าจิตไม่มีกิเลสตัณหา สัญญาจะบริสุทธิ์คือรับรู้อารมณ์ตามความเป็นจริง แต่ถ้าจิตมีกิเลสตัณหา สัญญาจะปรุงแต่งนามรูปที่เกิดดับทุกขณะให้เป็นสัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา ในขั้นนี้สัญญาจะมีชื่อว่า ปปัญจสัญญา หมายถึง สัญญาที่คิดปรุงแต่งอารมณ์ให้พิสดาร ด้วยแรงผลักดันของตัณหา มานะและทิฐิ ปุถุชนมีสัญญาชนิดนี้จึงมองสิ่งต่างๆ ไม่ตรงตามความเป็นจริง เกิดสัญญาวิปลาส คือรับรู้ผิดจากความเป็นจริง... เพราะหมายรู้ผิดพลาด คิดคลาดเคลื่อนและเห็นวิปริตจากความเป็นจริงเช่นนี้ บุคคลจึงไม่มี

<sup>๔๕</sup> อังคุตตรนิกาย ทสกนิบาต พระไตรปิฎกเล่มที่ 24 ข้อที่ 2. หรือ อังคุตตรนิกาย เอกาทสกนิบาต พระไตรปิฎกเล่มที่ 24 ข้อที่ 209.

<sup>๔๖</sup> พระธรรมปิฎก, พุทธธรรมฉบับขยายความ, หน้า 41.

\* อารมณ์ในที่นี้หมายถึงสิ่งที่ถูกรับรู้ไม่ใช่อารมณ์ที่ใสในความหมายทั่วไป

ปัญญาหรือความรู้เห็นตามความเป็นจริง เขาติดอยู่ในปัญจะหรือการปรุงแต่งที่จิตสร้างเพิ่มเติมให้กับอารมณ์ทั้งหลาย การยึดติดในปัญจะจัดเป็นอวิชชาซึ่งทำให้เขาไม่อาจบรรลุนิพพาน ...

ส่วนผู้ใดไม่ติดอยู่ในปัญจะและมีปัญจสัญญา เขามีเพียงสัญญาบริสุทธิ์ที่รับรู้อารมณ์ตามความเป็นจริงย่อมสามารถเข้าถึงนิพพาน..<sup>๔๗</sup>

ตามคำอธิบายของพระเมธีธรรมาภรณ์ เราจะสังเกตได้ว่าสัญญานั้นสามารถแบ่งออกได้ตามลักษณะการทำงานเป็น 2 ประเภทคือ

1. ปัญจสัญญา คือการหมายรู้ที่เกิดจากการปรุงแต่งเสริมเติมต่อด้วยอำนาจของตัณหา มานะและทิฐิ ก่อให้เกิดอวิชชาคือความไม่รู้สิ่งต่างๆ ตามความเป็นจริง การหมายรู้แบบนี้เป็นของปุถุชนผู้ที่ยังมีกิเลสอยู่
2. สัญญาบริสุทธิ์ คือการหมายรู้ที่ไม่มีการปรุงแต่งเสริมเติมต่อให้บิดเบือนออกไปจากความเป็นจริง เป็นการหมายรู้ของพระอรหันต์ที่ไม่มีกิเลสเข้ามาเกี่ยวข้อง

หากเราจะพิจารณาลงไปเฉพาะกระบวนการรับรู้แบบวิภูฏซึ่งเป็นกระบวนการรับรู้ที่นำไปสู่ความรู้ที่แท้จริง (ตรงตามที่เป็นจริง) เกี่ยวกับโลก เราจะสังเกตได้ว่าเงื่อนไขจำเป็นของกระบวนการรับรู้แบบนี้คือการทำงานในขั้นสัญญาต้องเป็นสัญญาบริสุทธิ์ ถ้าเราถามต่อไปว่าเงื่อนไขจำเป็นของสัญญาบริสุทธิ์คืออะไร คำตอบที่ได้คือสัญญาบริสุทธิ์ต้องเป็นสัญญาที่ไม่มีกิเลสเข้ามาเกี่ยวข้องและหากเราจะถามต่อไปอีกว่าเราจะทำอย่างไรให้สัญญาเราเป็นสัญญาที่ไม่มีกิเลสเข้ามาเกี่ยวข้อง พุทธปรัชญาจะตอบว่าเราต้องฝึกฝนตนเองตามกระบวนการบางอย่างที่เรียกว่า “ไตรสิกขา”

ไตรสิกขา(สิกขาสาม) คือข้อปฏิบัติที่จะต้องศึกษา 3 อย่าง ได้แก่ อธิสัสสิกขา อธิจิตสิกขา อธิปัญญาสิกขา เรียกกันง่ายๆ ว่า ศีล สมาธิ ปัญญา<sup>๔๘</sup> เป็นหลักปฏิบัติในการขัดเกลาจิตมนุษย์ให้สะอาดผ่องใส ปราศจากกิเลสเครื่องเศร้าหมองต่างๆ ดังพระพุทธพจน์ที่ว่า

อย่างนี้ศีล อย่างนี้สมาธิ อย่างนี้ปัญญา สมาธิอันศีลอบรมแล้วย่อมมีผลใหญ่ มีอานิสงส์ใหญ่ ปัญญาอันสมาธิอบรมแล้ว ย่อมมีผลใหญ่ มีอานิสงส์ใหญ่ จิตที่ปัญญาอบรมแล้ว ย่อมหลุดพ้นจากอาสวะโดยชอบคือ กามสวะ ภวาสวะ อวิชชาสวะ<sup>๔๙</sup>

ความหมายของไตรสิกขามีคำอธิบายปรากฏอยู่ในขุททกนิกาย มหานิทเทส ความว่า

อธิสัสสิกขาเป็นโณ ภิกษุในธรรมวินัยนี้เป็นผู้มีศีล เป็นผู้สำรวมด้วยปาติโมกขสังวรถึงพร้อมด้วยอาจารย์ (ความประพฤติ) และโคจร (การจาริกไปเฉพาะที่อันควรแก่สมณะ) เห็นภัยในโทษแม้เล็กน้อย สมาทานศึกษาอยู่ในสิกขาบททั้งหลาย (ปฏิบัติตามพระวินัย) สลชณฺธํน้อย สลชณฺธํใหญ่ ศีลเป็นที่ตั้ง เป็นเบื้องต้น เป็นพื้นฐาน เป็นความสำรวม เป็นความระวัง เป็นปาก เป็นประธานแห่งความถึงพร้อมด้วยกุศลธรรมนี้ทั้งหลาย นี่ชื่อว่าอธิสัสสิกขา

อธิจิตสิกขาเป็นโณ ภิกษุในธรรมวินัยนี้ สัจจจากาม สัจจจากอกุศลธรรม บรรลุปฐมฌาน มีวิตก มีวิจาร มีปีติและสุขเกิดแต่เวทียอยู่ บรรลุตติฌานมีความผ่องใสแห่งจิต ณ ภายใน มีธรรมเอกผุดขึ้น ไม่มีวิจารเพราะวิตกและวิจารสงบ

<sup>๔๗</sup> พระเมธีธรรมาภรณ์, พุทธศาสนากับปรัชญา (กรุงเทพฯ: อมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊ป จำกัด, 2533), หน้า 124-5.

<sup>๔๘</sup> พระธรรมปิฎก, พจนานุกรมพุทธศาสน์ฉบับประมวลศัพท์, พิมพ์ครั้งที่ 9 (กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2543), หน้า 87.

<sup>๔๙</sup> ทิมนิกาย มหาวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 10 ข้อที่ 111.



ไป มีปิตุและสุขเกิดแต่สมาธิอยู่ เพราะปิตุสิ้นไปจึงมีอุเบกขา มีสติสัมปชัญญะเสวยสุขด้วยนามกาย บรรลุตถิยฌาน ที่พระอริยะทั้งหลายสรรเสริญว่า ผู้ใดได้ฌานนี้เป็นผู้มีอุเบกขา มีสติอยู่เป็นสุขบรรลุจตุตถฌาน ไม่มีทุกข์ ไม่มีสุข เพราะละสุขและทุกข์และดับโสมนัสที่มีอยู่ก่อนนี้ได้ มีอุเบกขาให้สติบริสุทธิ์อยู่นี้ชื่อว่า อริจิตตสิกขา

อริปัญญาสิกขาเป็นโณ ภิกษุในธรรมวินัยนี้ เป็นผู้ที่มีปัญญา ประกอบด้วยปัญญาอันให้ถึงความเกิดและความดับเป็นอริยะ ขำแรกกิเลสให้ถึงความสิ้นทุกข์โดยชอบ ภิกษุนั้นย่อมรู้จักตามความเป็นจริงว่านี่ทุกข์ นี่เหตุให้เกิดทุกข์ นี่คือการดับอาสวะ นี่คือข้อปฏิบัติให้ถึงความดับอาสวะ นี่ชื่อว่าอริปัญญาสิกขา <sup>๕๐</sup>

อริศีลสิกขา คือการฝึกอบรมในด้านความประพฤติ ระเบียบวินัยให้มีสุจริตทางกาย วาจาและอาชีวะ<sup>๕๑</sup> การรักษาศีลตามภาวะของตน เช่น การรักษาศีล 5 ของฆราวาส(ผู้ที่ยังครองเรือนอยู่) การรักษาศีล 227 ของพระภิกษุ เป็นต้น ถือว่าเป็นบันไดขั้นแรกของการปฏิบัติเพื่อขจัดกิเลสอย่างหยาบที่แสดงออกทางกาย(การกระทำ) และทางวาจา(การพูด) เป็นการจำกัดขอบเขตของกิเลส โลภะ(ความโลภ) โทสะ(ความโกรธ) โมหะ(ความหลง)ที่นอนเนื่องอยู่ในจิตเราไม่ให้กำเริบ เช่น กิเลสโลภะที่คอยคลุ้ยใจให้เราอยากได้สิ่งนั้นสิ่งนี้และยังการได้มานั้นเป็นการได้มาโดยการลัก การขโมยหรือการโกงเอาของคนอื่นมาเป็นของตนด้วยแล้ว กิเลสโลภะก็จะยิ่งกำเริบลูกกลมหนักขึ้น เหมือนกับการให้เชื้อแก๊ส ไฟก็จะยิ่งลูกกลม การรักษาศีลก็คือการป้องกันไม่ให้ไฟ คือกิเลสลูกกลมโดยการไม่ให้เชื้อแก๊สนั่นเอง

ศีลอาจแบ่งได้ 2 ระดับ คือ

1. ระดับทั่วไป ได้แก่ ระดับธรรมหรือระดับที่ยังเป็นธรรม คือ เป็นข้อเสนอแนะสั่งสอนหรือหลักความประพฤติที่แสดง(เทสิตะ)และบัญญัติไปตามกฎธรรมดาส่งความดีความชั่ว เรียกว่า กฎแห่งกรรม ผู้ทำดีทำชั่ว หรือรักษาศีลละเมิดศีลย่อมได้รับผลดีผลชั่วเองตามธรรมดาของเหตุปัจจัยหรือตามกฎแห่งกรรมนั้น

2. ระดับเฉพาะ ได้แก่ ระดับวินัยหรือระดับที่เป็นวินัย คือ เป็นแบบแผนข้อบังคับที่บัญญัติ คือ วางแผนหรือกำหนดขึ้น(บัญญัติตะ)ไว้ เป็นทำนองประมวลกฎหมายสำหรับกำกับความประพฤติของสมาชิกในหมู่ชนหรือชุมชนหนึ่ง โดยสอดคล้องกับความมุ่งหมายของหมู่คณะหรือชุมชนนั้น โดยเฉพาะผู้ละเมิดบทบัญญัติแห่งศีลประเภทวินัยนี้ จะมีความผิดตามอาญาของหมู่ ชื่อนี้เข้ามาอีกชั้นหนึ่งเพิ่มจากอกุศลเจตนาที่จะได้รับผลตามกฎแห่งกรรมของธรรมชาติ <sup>๕๒</sup>

อริจิตตสิกขา คือการฝึกอบรมทางจิต การปลูกฝังคุณธรรมสร้างเสริมคุณภาพของจิตและรู้จักใช้ความสามารถในกระบวนสมาธิ <sup>๕๓</sup> วิธีเจริญสมาธิในพุทธปรัชญานั้น สามารถจำแนกได้เป็น 2 วิธี คือ สมถ-กัมมัฏฐานและวิปัสสนากัมมัฏฐาน <sup>๕๔</sup>

<sup>๕๐</sup> ชุททกนิกาย มหานิเทศ พระไตรปิฎกเล่มที่ 29 ข้อที่ 46.

<sup>๕๑</sup> พระธรรมปิฎก, พุทธธรรมฉบับขยายความ, หน้า 603.

<sup>๕๒</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้าเดียวกัน.

<sup>๕๓</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 604.

<sup>๕๔</sup> ทัมมิกาย ปาฏิกวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 11 ข้อที่ 379.

1. สมถกัมมัฏฐาน คือการฝึกอบรมจิตให้เกิดความสงบจนตั้งมั่นเป็นสมาธิ มีอารมณ์เป็นหนึ่ง (เอกัคคตา) ไม่ฟุ้งซ่านส่ายไปมา เมื่อสมาธิแนบสนิทเต็มที่แล้วจะเกิดภาวะจิตที่เรียกว่า “ฌาน” แบ่งเป็น รูปฌาน คือระดับที่กำหนดเอารูปธรรมเป็นอารมณ์ 4 ชั้นและอรูปฌาน คือระดับที่กำหนดเอาอรูปธรรมเป็นอารมณ์อีก 4 ชั้น รวมเป็น 8 ชั้นเรียกว่า สมาบัติ 8 <sup>๕๕</sup>

2. วิปัสสนากัมมัฏฐาน คือการฝึกอบรมจิตให้เกิดความรู้แจ้งในภาวะของสิ่งทั้งหลายตามที่มันเป็นด้วยการพิจารณาสิ่งต่างๆ ภายใตักกฎแห่งไตรลักษณ์ เป็นเหตุให้ถอนจากความหลงผิดยึดมั่นถือมั่นในสิ่งต่างๆ ได้

ในวิสุทธิมรรค พระอรรถกถาจารย์ได้รวบรวมวิธีเจริญสมาธิไว้ 40 วิธี โดยจำแนกตามสิ่งที่นำมาเป็นอารมณ์ในการกำหนดทำสมาธิ เรียกว่า “กรรมฐาน 40” ผู้ปฏิบัติจะต้องเรียกใช้ให้เหมาะสมกับความโน้มเอียงแห่งอุปนิสัยของตน มีรายละเอียดดังต่อไปนี้

1.) กสิณ 10 ได้แก่ การนำวัตถุ 10 ประเภท คือ ดิน น้ำ ลม ไฟ สีเขียว สีเหลือง สีแดง สีขาว อากาศ(ช่องว่าง) และแสงสว่าง จัดทำขึ้นในรูปแบบอันเหมาะสมมาเพ่งให้เกิดสมาธิ

2.) อสุภะ 10 ได้แก่ การพิจารณาซากศพในลักษณะต่างๆ 10 ประเภท เช่น ซากศพมีหนองไหล ซากศพที่พอง ซากศพที่มีโลหิตไหล ฯลฯ

3.) อนุสติ 10 ได้แก่ การระลึกถึงอารมณ์ต่างๆ ที่เป็นคุณแก่จิต 10 ประเภท เช่น ระลึกถึงพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์ ระลึกถึงคุณของนิพพาน ฯลฯ

4.) อัปมัณเฏยา 4 ได้แก่ การเจริญพรหมวิหาร 4 คือ เมตตา กรุณา มุติตา อุเบกขา

5.) อาหารปฏิกูลสติปัญญา ได้แก่ การกำหนดความเป็นปฏิกูลในอาหาร

6.) ธาตุวัญฐาน 1 ได้แก่ การพิจารณาร่างกายเป็นธาตุ 4

7.) อรูป 4 ได้แก่ การเพ่งอารมณ์ในรูปฌาน 4 <sup>๕๖</sup>

อธิปัญญาสิกขา คือการฝึกอบรมทางปัญญาอย่างสูง ทำให้เกิดความรู้แจ้งที่สามารถชำระจิตให้บริสุทธิ์หลุดพ้นเป็นอิสระโดยสมบูรณ์ <sup>๕๗</sup>

ไตรสิกขา คือ อธิศีลสิกขา อธิจิตสิกขา อธิปัญญาสิกขา หรือที่เรียกกันสั้นๆ ว่า ศีล สมาธิ ปัญญา นี้ยังสามารถขยายออกไปได้อีกเป็นหลักปฏิบัติ 8 ประการที่เรียกว่า อริยอัฏฐังคิกมรรค(ทางมีองค์ 8 ประการอันประเสริฐ) หรือมรรคมียองค์ 8 <sup>๕๘</sup> ดังหลักฐานที่ปรากฏอยู่ในจุฬาทิลลสุตฺร เป็นการสนทนากันระหว่างวิสาข-อุบาลีกกับนางธรรมทินนาภิกษุณี ความว่า

ข้าแต่แม่เจ้า ชันธ 3 (คือศีลขันธ – กองศีล, สมาธิขันธ – กองสมาธิ, ปัญญาขันธ- กองปัญญา) พระผู้มีพระภาค ทรงสงเคราะห์ลงในอริยมรรคมียองค์ 8 หรือว่าอริยมรรคมียองค์ 8 พระผู้มีพระภาคทรงสงเคราะห์ลงในชันธ 3

<sup>๕๕</sup> ชุททกนิกาย ปฏิสัมภิทามรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 31 ข้อที่ 60.

<sup>๕๖</sup> มหามกุฏราชวิทยาลัย, วิสุทธิมรรคแปล ภาค 2 ตอน 1-2 (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2512 ).

<sup>๕๗</sup> พระธรรมปิฎก, พุทธธรรมฉบับขยายความ, หน้า 604.

<sup>๕๘</sup> ทิฆนิกาย มหาวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 10 ข้อที่ 299 มัชฌิมนิกาย มูลปณณาสก พระไตรปิฎกเล่มที่ 12 ข้อที่ 149 หรือ มัชฌิมนิกาย อุปริปณณาสก พระไตรปิฎกเล่มที่ 14 ข้อที่ 704.

คู่ก่อนพอวิสาขะ ชั้นที่ 3 พระผู้มีพระภาคไม่ทรงสงเคราะห์ลงในอริยมรรคมีองค์ 8 ส่วนอริยมรรคมีองค์ 8 พระผู้มีพระภาคทรงสงเคราะห์ลงในชั้นที่ 3 คือ สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ ทรงสงเคราะห์ลงในศีลชั้นที่ สัมมาวาทยามะ สัมมาสติ สัมมาสมาธิ ทรงสงเคราะห์ลงในสมาธิชั้นที่ สัมมาทิฐิ สัมมาสังกัปปะ ทรงสงเคราะห์ลงในปัญญาชั้นที่<sup>๕๘</sup>

1. สัมมาทิฐิ คือความเห็นชอบ หมายถึงความเห็นชอบที่ถูกต้องตามความเป็นจริงตรงตามสภาวะของธรรมชาติ ได้แก่ ความรู้ในอริยสัจ 4 (ทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค) หรือเห็นไตรลักษณ์(อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา) หรือรู้อกุศลและอกุศลมูลกับกุศลและกุศลมูลหรือเห็นปฏิจลสมุปบาท

2. สัมมาสังกัปปะ คือความดำริชอบ หมายถึงความนึกคิดหรือแนวความคิดที่ปลอดโปร่งเป็นอิสระแก่ตนเอง ไม่มีความยึดติดและผูกพันหรือไม่แอบแฝงไปด้วยความชอบใจหรือไม่ชอบใจ ความดำริชอบนี้เป็นผลมาจากความเห็นชอบ(สัมมาทิฐิ)มี 3 ประการคือ

- 1) ความดำริในการออกจากกาม (เนกขัมมสังกัปปะ)
- 2) ความดำริในการไม่พยาบาท (อพยาปาทสังกัปปะ)
- 3) ความดำริในการไม่เบียดเบียน (อวิหิงสาสังกัปปะ)<sup>๖๐</sup>

3. สัมมาวาจา คือการเจรจาชอบ หมายถึงการมีวจีสัจจัต 4 ได้แก่ การเว้นจากมุสาวาท คือการพูดเท็จ เว้นจากปิสุณวาจา คือการพูดส่อเสียด เว้นจากมรสุวาท คือการพูดคำหยาบ และเว้นจากสัมผัปปลาปะ คือการพูดเพ้อเจ้อ

4. สัมมากัมมันตะ คือการกระทำชอบ หมายถึงการมีกายสัจจัต 3 ได้แก่การเว้นจากการฆ่าหรือการตัดรอนชีวิต เว้นจากการลักทรัพย์หรือถือเอาสิ่งที่เจ้าของเขาไม่ให้มาเป็นของตน และเว้นจากการประพฤติผิดในกาม

5. สัมมาอาชีวะ คือการเลี้ยงชีพชอบ หมายถึงการประกอบสัมมาชีพ และเว้นจากมิจฉาชีพ เช่น การโกง การประจบสอพลอ การปล้นจี้ การบังคับขู่เข็ญ เป็นต้น

6. สัมมาวาทยามะ คือความพยายามชอบ หมายถึงการมีปธานหรือสัมมัปปธาน 4 ได้แก่ เพียรพยายามไม่ให้อกุศลเกิด เพียรพยายามละอกุศลที่เกิดขึ้นแล้วให้หมดไป เพียรพยายามเจริญกุศลที่ยังไม่เกิดให้เกิดขึ้น และเพียรพยายามรักษากุศลที่เกิดขึ้นแล้วให้ดำรงอยู่

7. สัมมาสติ คือการระลึกชอบ หมายถึงการมีสติปัฏฐาน 4 <sup>๖๑</sup> ได้แก่ การตั้งสติกำหนดพิจารณากาย (กายนุปัสสนาสติปัฏฐาน) พิจารณาเวทนา(เวทนานุปัสสนาสติปัฏฐาน) พิจารณาจิต(จิตตานุปัสสนาสติปัฏฐาน)และพิจารณาธรรม(ธัมมานุปัสสนาสติปัฏฐาน)ให้รู้เห็นตามจริงว่าเป็นแต่เพียงกาย เวทนา จิต ธรรม ไม่ใช่สัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา

<sup>๕๘</sup> มัชฌิมนิกาย มูลปณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่มที่ 12 ข้อที่ 508.

<sup>๖๐</sup> ทิมนิกาย มหาวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 10 ข้อที่ 299.

<sup>๖๑</sup> ทิมนิกาย มหาวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 10 ข้อที่ 273 -300 หรือ มัชฌิมนิกาย มูลปณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่มที่ 12 ข้อที่ 131-152.

8. สัมมาสมาธิ คือการตั้งมั่นชอบ หมายถึงการฝึกอบรมจิตให้มีความสงบ ตั้งมั่นแน่วแน่ต่ออารมณ์ที่กำหนดพิจารณา หรือมีอารมณ์เป็นหนึ่ง (เอกัคคตา) ไม่ฟุ้งซ่านส่ายไปมา ดังคำกล่าวของพระสารีบุตรที่ว่า

ดูกรท่านผู้มีอายุทั้งหลาย ก็สมาธิเป็นไฉน คือ ภิกษุในธรรมวินัยนี้ สังขารกาม สังขารอกุศลธรรม เข้าปฐมฌาน มีวิตก มีวิจาร มีปีติและสุขเกิดแต่วิเวกอยู่ เข้าทุติยฌาน...อยู่เป็นผู้วางเฉย เพราะหน่ายปีติ มีสัมปชัญญะอยู่และเสวยสุขด้วยนามกาย เข้าตติยฌาน...อยู่ เข้าจตุตถฌาน...อยู่ นี้เรียกว่าสมาธิ<sup>๖๒</sup>

ไตรสิกขาหรือมรรคมรรค 8 พุทธปรัชญาถือว่าเป็นมัชฌิมาปฏิปทา คือเป็นข้อปฏิบัติตามทางสายกลาง ไม่เคร่ง (อัตตakilomathanuโยค) หรือหย่อน(กามสุขัลลิกานุโยค)<sup>๖๓</sup> จนเกินไป เป็นทางสายตรงที่สุดที่จะนำผู้ปฏิบัติไปสู่ความสิ้นกิเลส เมื่อกิเลสดับสนิทแล้วการรับรู้โลกก็จะเป็นการรับรู้ตามความเป็นจริง การดับทุกข์หรือนิพพานก็จะเกิดขึ้นได้ในที่สุด

### -๕-

เท่าที่ได้ศึกษากันมาจนถึงจุดนี้ เราค่อนข้างได้คำตอบที่ชัดเจนแล้วว่าในทัศนะของพุทธปรัชญา มนุษย์สามารถมีความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลกภายนอกได้ แต่อย่างไรก็ตามดูเหมือนเราจะยังไม่ได้คำตอบว่า “การรู้ความจริงเกี่ยวกับโลกภายนอก” ที่ใช้ในคำอธิบายของพุทธปรัชญานั้น พุทธปรัชญาใช้ในความหมายใดกล่าวคือ

- (1) ใช้หมายถึงการรู้ความจริงทั่วๆ ไปในทุกๆ เรื่อง หรือ
- (2) ใช้หมายถึงการรู้ความจริงเฉพาะบางเรื่อง

เนื่องจากผู้วิจัยมีแนวโน้มที่จะเห็นด้วยกับความเข้าใจแบบที่ (2) เพราะผู้วิจัยคิดว่าความเข้าใจแบบที่(2)นี้น่าที่จะสามารถนำไปอธิบายเหตุการณ์บางเหตุการณ์ที่มีบันทึกไว้ในพระไตรปิฎกเช่นเหตุการณ์ตอนปฐมสังคายนาได้อย่างสอดคล้อง เหมาะสมดีกว่าความเข้าใจแบบที่ (1) (จะได้แสดงให้เห็นต่อไป) ดังนั้นในบทวิเคราะห์นี้จึงจะเป็นการพยายามเสนอแนวทางการตีความเพื่อสนับสนุนความคิดดังกล่าวนี้

ผู้วิจัยจะขอเริ่มการวิเคราะห์ด้วยการยกข้อความที่กล่าวถึงกระบวนการรับรู้โลกของมนุษย์ขึ้นมาพิจารณาใหม่อีกครั้ง โดยการพิจารณาครั้งนี้จะมุ่งความสนใจไปเฉพาะขั้นของสัญญา ดังนี้

จักขุวิญญาณเกิดขึ้น เพราะอาศัยตาและรูป เพราะประชุมธรรม 3 ประการจึงเกิดผัสสะ เพราะผัสสะเป็นปัจจัยจึงเกิดเวทนา บุคคลเสวยเวทนาอันใดก็จำ (สัญญา) เวทนาอันนั้น บุคคลจำเวทนาอันใดก็ตรึกถึง (วิตก) เวทนาอันนั้น บุคคลตรึกถึงเวทนาอันใดก็เน้นซ้ำ (ปญฺจะ) อยู่ที่เวทนาอันนั้น บุคคลเน้นซ้ำอยู่ในเวทนาอันใด ส่วนแห่งสัญญาเครื่องเน้นซ้ำ

<sup>๖๒</sup> มัชฌิมนิกาย อุปริปัณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่มที่ 14 ข้อที่ 704.

<sup>๖๓</sup> สังยุตตนิกาย มหาวารวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 19 ข้อที่ 1664. อัตตakilomathanuโยค คือการกระทำตนให้ลำบากด้วยวิธีการทรมานตนเพื่อให้เกิดความหลุดพ้น เช่นการบำเพ็ญตบะต่างๆ ของนักบวชในอินเดีย กามสุขัลลิกานุโยค คือการกระทำตนให้พัวพันหมกมุ่นอยู่ในกามสุข

๒๘ อังคตตริกกาย ปัญจกนิบาต พระไตรปิฎกเล่มที่ ๒๒ ข้อที่ ๓๘๑.

เอง เพราะชีวิตเป็นปัจจัย เธอรู้ว่าสัญญานี้ว่างจากกามาสวะ สัญญานี้ว่างจากภวาสวะ สัญญานี้ว่างจากอวิชชา-สวะ และรู้ว่ามันไม่ว่างอยู่ที่คือ ความเกิดแห่งอายตนะ 6 อายตณนี้เอง เพราะชีวิตเป็นปัจจัยด้วยอาการนี้แหละ เธอจึงพิจารณาเห็นความว่างนั้นด้วยสิ่งที่ไม่อยู่ในเจโตสมาธินั้นเลยและรู้ชัดสิ่งที่เหลืออยู่ในเจโตสมาธินั้น อันยังมีอยู่ว่ามี ตูกรอาณนที แม้อย่างนี้เป็นการก้าวลงสู่ความว่างตามความเป็นจริง ไม่คลาดเคลื่อน บริสุทธิ์ของภิกษุนี้<sup>๖๘</sup>

จากคำอธิบายของพระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต) ที่ทำให้เห็นว่ากระบวนการรับรู้โลกแบบสังสารวัฏฏ์ (ซึ่งเป็นของปุถุชน) และแบบวิวัฏฏ์ (ซึ่งเป็นของพระอรหันต์) มีจุดแยกกันที่ชั้นของสัญญานั้นเมื่อเราลงไปดูในรายละเอียดของสัญญาเช่นนี้แล้ว เราจะสามารถกล่าวให้เฉพาะลงไปได้อีกว่า ที่ว่าแยกกันในชั้นของสัญญานั้นคือ สัญญาชั้นอนเสริมไมใช่สัญญาชั้นต้น สิ่งที่ทำให้พระอรหันต์เป็นพระอรหันต์ก็คือกุศลสัญญา (หรือสัญญาบริสุทธิ์ตามสำนวนของพระเมธีธรรมาภรณ์) การที่ปุถุชนจะกลายเป็นพระอรหันต์ได้นั้นต้องเปลี่ยนอกุศลสัญญาให้มาเป็นกุศลสัญญาโดยอาศัยกระบวนการที่เรียกว่า “ไตรสิกขา” (ในแง่ที่เราอาจนิยาม “ไตรสิกขา” ได้ว่าเป็นกระบวนการเปลี่ยนแปลงอกุศลสัญญาให้เป็นกุศลสัญญา) ดังนั้นแล้วในทัศนะของพุทธปรัชญา การทำงานของสัญญาชั้นสัญญาชั้นอนเสริมจึงถือได้ว่าเป็นธรรมชาติในส่วนของที่เราสามารถเข้าไปจัดการเพื่อให้เป็นไปในแนวทางอย่างใดอย่างหนึ่งได้(เป็นอกุศลสัญญาหรือกุศลสัญญา) แต่สำหรับสัญญาชั้นต้นพุทธปรัชญาถือว่าเป็นปริณิฉยธรรมคือ เป็นกระบวนการตามธรรมชาติที่เราไม่ต้องเข้าไปจัดการอะไรกับมัน เพียงแต่เป็นสิ่งที่ควรกำหนดรู้หรือทำความเข้าใจเท่านั้น<sup>๗๐</sup>

สัญญาชั้นต้นตามคำนิยาม ถือว่าเป็นการหมายรู้ในระดับสมมติบัญญัติ คือ รู้ว่าสิ่งที่เรารับรู้มันเป็นสิ่งนั้น สิ่งนี้ หรือเรียกว่าอย่างนั้นอย่างนี้ตามภาษาที่ชาวโลกกำหนดขึ้นและยอมรับร่วมกัน เพื่อประโยชน์ในการสื่อสาร การหมายรู้ในชั้นนี้จะยังไม่ก่อให้เกิดสุขทุกข์ขึ้นในชีวิตมนุษย์ ส่วนสัญญาชั้นอนเสริมเป็นการหมายรู้เพิ่มเติมต่อเนื่องออกไปให้หลากหลายซับซ้อน เกิดความรู้ลึกต่อสิ่งนั้น จนนำไปสู่ความสุขหรือความทุกข์ การหมายรู้ในชั้นนี้จึงเป็นการหมายรู้ในเรื่องที่เกี่ยวข้องกับความสุขความทุกข์ในชีวิตมนุษย์ ดังนั้นแล้วการที่พุทธปรัชญาเสนอให้เราเข้าไปจัดการกับสัญญาชั้นอนเสริมโดยที่ไม่ต้องไปยุ่งเกี่ยวกับสัญญาชั้นต้น ย่อมแสดงให้เห็นว่าพุทธปรัชญาไม่ได้ห้ามให้มนุษย์หยุดการรับรู้โลกในแง่สมมติบัญญัติ แต่สิ่งที่พุทธปรัชญาให้หยุดคือ การปรุงแต่งหรือการให้ความหมายใหม่แก่โลกตามอำนาจของกิเลสตัณหา มีความปรารถนาหรือความรู้ลึกแห่งตัวตนเข้าไปเกี่ยวข้องเพราะการรับรู้เช่นนี้จะเป็สาเหตุแห่งทุกข์

ตัวอย่างน่าจะทำให้เราเข้าใจความแตกต่างระหว่างกระบวนการรับรู้โลกแบบสังสารวัฏฏ์และแบบวิวัฏฏ์ได้ชัดเจนยิ่งขึ้น สมมติให้มีคน 3 คน คือ ก. ข. และ ค. ก. เป็นพระอรหันต์ ข. และ ค. ยังเป็นปุถุชนอยู่ ทั้ง 3 คนได้เดินทางเข้าไปในป่าด้วยกันและได้พบสัตว์ชนิดหนึ่ง มีขนปุกปุยสีขาว หูยาว กินพืชเป็นอาหาร เคลื่อนที่ด้วยการกระโดด ฯลฯ คนโดยทั่วๆ ไปเรียกมันว่า “กระต่าย” เมื่อพระอรหันต์ ก. เห็นสิ่งนี้ก็บอกว่า “มันคือ

<sup>๖๘</sup> มัชฌิมนิกาย อุปริปัณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่มที่ 14 ข้อที่ 341.

<sup>๗๐</sup> ขุททกนิกาย ปฏิสัมภิทามวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 31 ข้อที่ 58.

กระต่าย” ปุณฺณ ข. บอกกับตัวเองว่า “กระต่ายน้อยสัตว์เลื้อยที่น่ารักของฉัน” ส่วนปุณฺณ ค. กลับบอกว่า “โชคดียังเรา วันนี้จะได้กินกระต่ายย่างไฟ”

สำหรับพระอรหันต์ ก. สิ่ง que เห็นนี้เป็น “กระต่าย”

สำหรับปุณฺณ ข. สิ่ง que เห็นนี้เป็น “กระต่ายที่น่ารัก”

สำหรับปุณฺณ ค. สิ่ง que เห็นนี้เป็น “กระต่ายที่น่ากิน”

จากตัวอย่างนี้เราจะสังเกตได้ว่า การรับรู้โลกภายนอก (กระต่าย) ของทั้ง 3 คนมีการรับรู้ในแง่สมมติบัญญัติเหมือนกัน คือ หมายความว่าสิ่งที่เห็นเรียกว่า “กระต่าย” แต่สิ่งที่ทำให้การรับรู้ของพระอรหันต์ ก.แตกต่างจากปุณฺณ ข. และ ค. คือการรับรู้ของพระอรหันต์ ก. นั้นจะไม่มีการปรุงแต่งหรือให้ความหมายด้านความรู้สึกต่อสิ่งที่เห็น ส่วนการรับรู้ของปุณฺณ ข. และ ค. นอกจากจะรับรู้สิ่งที่เห็นในแง่สมมติบัญญัติแล้วยังมีการปรุงแต่งให้สิ่งที่เห็นนั้นมีความหมายซับซ้อนหลากหลาย เกิดความรู้สึกต่างๆ นานาเพิ่มขึ้นอีกด้วย

การรับรู้โลกของพระอรหันต์ ก. เป็นกระบวนการรับรู้แบบวิวิธภูมิ เมื่อตากระทบรูป (อายตนะภายใน + อายตนะภายนอก) เกิดความรู้ในเบื้องต้น (วิญญาณ) เรียกการประจวบกันของทั้งสามนี้ว่าผัสสะ การรู้ในขั้นนี้เป็นแต่เพียงว่ารับรู้เท่านั้นแต่ยังไม่รู้ว่าสิ่งที่รับรู้คืออะไร การรับรู้ในแง่สมมติบัญญัติว่าเป็นสิ่งนั้นสิ่งนี้จะเกิดขึ้นในขั้นของสัญญาขั้นต้น ตรงนี้การรับรู้ของพระอรหันต์จะยังคงเหมือนปุณฺณแต่ในขั้นของสัญญาขั้นเสริมนี้จะต่างกัน ในส่วนของพระอรหันต์การรับรู้ในขั้นนี้จะเพิกถอนสัญญา คือเป็นการหมายรู้ที่ตรงตามความเป็นจริง ก่อให้เกิดความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับโลกภายนอกตามธรรมชาติของมัน (อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา) ถือว่าเป็นการรับรู้ในแง่ปรมัตถ์ ไม่มีการเอาความรู้สึกแห่งตัวตนเข้าไปผูกพัน ปรุงแต่ง เป็นแต่เพียงสักแต่ว่ารู้เท่านั้น ดังพุทธพจน์ที่ว่า

พาหิยะในกาลใด เมื่อท่านเห็น สักแต่ว่าเห็น เมื่อฟังสักแต่ว่าฟัง เมื่อทราบสักแต่ว่าทราบ เมื่อรู้สึกสักแต่ว่ารู้ ในกาลนั้น ท่านย่อมไม่มี ในกาลใดท่านไม่มี ในกาลนั้น ท่านย่อมไม่มีในโลกนี้ ย่อมไม่มีในโลกหน้า ย่อมไม่มีในระหว่างโลกทั้งสอง นี่แหละเป็นที่สุดแห่งทุกข์<sup>๗๑</sup>

ดังนั้นแล้วสำหรับพระอรหันต์เมื่อรับรู้โลกภายนอก พระอรหันต์จะมีการรับรู้ทั้งในแง่สมมติบัญญัติและแง่ปรมัตถ์บัญญัติ จากตัวอย่างการที่พระอรหันต์ ก. บอกว่าสิ่งที่เห็นคือ “กระต่าย” ถือว่าเป็นการพูดในแง่สมมติบัญญัติและพร้อมกับการรับรู้ในแง่สมมติบัญญัตินี้ พระอรหันต์ ก. ยังเข้าใจความจริงแง่ปรมัตถ์อีกด้วยว่าสิ่งที่สมมติเรียกกันว่ากระต่ายนั้น แท้ที่จริงแล้วก็เพียงแค่เพียงกลุ่มของนามรูปที่ประกอบกันขึ้นตามเหตุปัจจัยและต้องตกอยู่ภายใต้กฎแห่งความเป็น อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา ไม่มีอะไรเลยเป็นแก่นสารที่ควรเข้าไปยึดมั่นถือมั่นเอาว่าเป็น สัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา เพราะฉะนั้นแล้วพุทธปรัชญาจึงมิได้ปฏิเสธการรับรู้โลกในแง่สมมติบัญญัติ พุทธปรัชญาเพียงแค่เสนอว่าการรับรู้ในแง่สมมติบัญญัตินี้ควรมาพร้อมกับการตระหนักถึงความจริงของโลกในแง่ปรมัตถ์ด้วย มีพุทธพจน์ตรัสแสดงท่าทีเช่นนี้ไว้อย่างชัดเจนว่า

...เหล่านี้แหละเป็นชื่อตามโลก เป็นภาษาของโลก เป็นอาหารของโลกเป็นบัญญัติของโลก ที่ตถาคตกล่าวแล้วมิได้ยึดถือ<sup>๗๒</sup>

<sup>๗๑</sup> ขุททกนิกาย ธรรมบท พระไตรปิฎกเล่มที่ 25 ข้อที่ 49.

ดูกรภิกษุทั้งหลาย เราอย่ามัวขัดแย้งกับโลก แต่โลกอย่าขัดแย้งกับเรา ผู้กล่าวเป็นธรรมอย่ามัวขัดแย้งกับใครๆ ในโลก สิ่งใดที่บัณฑิตในโลกสมมติว่าไม่มี แม้เราก็กล่าวสิ่งนั้นไม่มี สิ่งใดที่บัณฑิตในโลกกล่าวว่ามี แม้เราก็กล่าวสิ่งนั้นมี<sup>๗๓</sup>

ภิกษุใดเป็นผู้ไกลจากกิเลส มีกิจทำเสร็จแล้ว มีอาสวะสิ้นแล้ว เป็นผู้ทรงไว้ซึ่งร่างกาย อันมีในที่สุด ภิกษุนั้นพึงกล่าวว่า เราพูดดังนี้บ้าง บุคคลทั้งหลายอื่นพูดกระเราดังนี้บ้าง ภิกษุนั้นฉลาดทราบคำพูดในโลกพึงกล่าวตามสมมติที่พูดกัน<sup>๗๔</sup>

ส่วนการรับรู้ของปุถุชน ข. และ ค. นั้นเป็นกระบวนการรับรู้แบบสังสารวัฏฐ์ สัญญาซ้อนเสริมจะเป็นอกุศลสัญญา คือเป็นการหมายรู้ที่บิดเบือนออกไปจากความเป็นจริง มีการปรุงแต่งโดยเอาความรู้สึกแห่งตัวตนเข้าไปผูกพัน ในกรณีของปุถุชน ข. สิ่งที่เขารับรู้้นอกจากจะเป็นกระต่ายแล้วมันยังเป็นสิ่งที่น่ารักน่าพอใจ พร้อมกับการให้ความหมายนี้เขายังคาดหวังอะไรบางอย่างจากกระต่ายตัวนี้อีกด้วย กล่าวคือคาดหวังที่จะได้มันมาไว้เป็นสัตว์เลี้ยงของตน ตอนนี้องที่เขานำตัวเขาเข้าไปผูกพันกับสิ่งที่เขารับรู้ และถ้าสมมติต่อไปว่าเขาไม่สามารถจับกระต่ายตัวนี้ได้หรือแม้จะจับได้ พอผ่านไปไม่กี่วันปรากฏว่ากระต่ายตัวนี้ได้ตายลงจะด้วยสาเหตุอะไรก็ตาม (อาจเป็นเพราะ ค. แอบมาขโมยเอาไปทำเป็นอาหารมื้อเย็น) เขาก็จะผิดหวังและเกิดทุกข์ กรณีของปุถุชน ค. ก็เช่นเดียวกันจะต่างกันไปเพียงแต่ สำหรับปุถุชน ค. แล้วกระต่ายตัวนี้ไม่ใช่สิ่งที่น่ารักหากแต่เป็นสิ่งที่น่ากิน ส่งผลให้เขาคาดหวังและจินตนาการต่อไปถึงอาหารมื้อเย็นว่าเป็นกระต่ายย่างไฟอ่อนโอชะและถ้าหากไม่เป็นไปตามที่เขาต้องการ (อาจเป็นเพราะ ข. ไม่ยอมให้เขาเอาไปทำเป็นอาหาร) ความทุกข์ความผิดหวังก็จะเกิดขึ้นกับเขาเช่นเดียวกัน

จากคำอธิบายกระบวนการทำงานของสัญญาอย่างละเอียดข้างต้นนี้ หากเราจะพิจารณาลงไปเฉพาะกระบวนการรับรู้โลกแบบวิภูฏฐ์ซึ่งเป็นของพระอรหันต์ เราจะพบว่ากระบวนการรับรู้โลกแบบนี้ก็ยังคงมีลักษณะของการพ่วงมา กับทฤษฎีของการสังเกตอยู่ เห็นได้จากการหมายรู้ในระดับสมมติบัญญัติที่ยังคงมีสัญญาขั้นต้นคอยทำหน้าที่หมายรู้สิ่งที่เห็นว่าเป็นสิ่งนั้นสิ่งนี้โดยการที่จะหมายรู้ว่าเป็นอะไรนั้นก็ต้องอาศัยการเทียบเคียงประสบการณ์ใหม่ที่รับรู้เข้าไปกับความรู้อยู่ ความเชื่อหรือทฤษฎีเดิมที่เรามีอยู่ก่อนแล้ว

เมื่อการรับรู้ในระดับสมมติบัญญัติของพระอรหันต์มีลักษณะของการพ่วงมา กับทฤษฎีของการสังเกตเช่นนี้ก็หมายความว่าพระอรหันต์นั้นไม่จำเป็นต้องเห็นหรือมีความรู้เกี่ยวกับโลกในระดับสมมติบัญญัติเหมือนกันหรือตรงกันหมดแต่พระอรหันต์อาจเห็นต่างกันออกไปได้ ตัวอย่างเช่น เมื่อพระอรหันต์มองดูภาพหญิงสาวหรือหญิงชราที่อยู่ในหนังสือของแฮนสัน สัญญาขั้นต้นก็จะทำหน้าที่หมายรู้ในลักษณะเดียวกันกับของปุถุชน ส่งผลให้พระอรหันต์บางรูปอาจเห็นเป็นภาพหญิงสาว ในขณะที่อีกรูปหนึ่งอาจเห็นเป็นภาพหญิงชราแตกต่างกันออกไปได้ หรืออีกตัวอย่างหนึ่ง สมมติให้พระอรหันต์ 2 รูปนั่งดูพระอาทิตย์กำลังตกน้ำอยู่ด้วยกัน กำลังรับรู้สิ่ง

<sup>๗๓</sup> ที่มณิกาย สลขันธวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 9 ข้อที่ 312.

<sup>๗๓</sup> สังยุตตนิกาย ชันธรวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 17 ข้อที่ 239.

<sup>๗๔</sup> สังยุตตนิกาย สคาถวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 15 ข้อที่ 65.



เดียวกัน ภาพบนเรตินาเหมือนกัน คำถามคือพระอรหันต์ทั้ง 2 รูปจำเป็นต้องเห็นหรือมีความรู้ ความเข้าใจต่อสิ่งที่กำลังรับรู้เหมือนกันหรือไม่ คำตอบจะมีอยู่ว่าในแง่สมมติบัญญัติไม่จำเป็นต้องเหมือนกัน ขึ้นอยู่กับว่าสัญญาขั้นต้นจะมีการพ่วงมากับทฤษฎีใดที่มีอยู่ก่อน พระอรหันต์รูปที่หนึ่ง ซึ่งสมมติต่อไปว่าได้เล่าเรียนวิชาดาราศาสตร์มาด้วยระบบคำสอนของทอเลมี (Ptolemy) อาจเข้าใจว่าโลกกำลังหยุดนิ่ง ส่วนพระอาทิตย์กำลังเคลื่อนที่โคจรรอบโลก แต่พระอรหันต์รูปที่สองอาจเข้าใจต่างออกไปว่าโลกต่างหากที่กำลังเคลื่อนที่โคจรรอบดวงอาทิตย์ซึ่งกำลังหยุดนิ่งเพราะพระอรหันต์รูปนี้ได้รับการสั่งสอนวิชาดาราศาสตร์มาด้วยระบบของคอปเปอร์นิคัส (Copernicus) นอกจากพระอรหันต์ทั้งสองรูปจะรับรู้ในแง่สมมติบัญญัติแล้วยังมีการรับรู้ในแง่ปรมาตมด้วยซึ่งการรับรู้ในแง่พระอรหันต์จะมีเหมือนกันเพราะในขั้นของสัญญาชั้นเสริมจะเป็นกุศลสัญญาหรือสัญญาบริสุทธิ์ คือไม่มีการปรุงแต่งเอาความรู้สึกรู้ว่าเป็นตัวเราของเราเข้าไปผูกพันเกี่ยวข้องด้วย ดังนั้นแล้วในระดับปรมาตมนี้ พระอรหันต์จะรับรู้ (เห็น) โลกเหมือนกันหรือตรงกันหมดว่าสิ่งที่เห็นนั้นเป็นแต่เพียงกลุ่มของนามรูปที่ประกอบกันขึ้นตามเหตุปัจจัย และต้องตกอยู่ภายใต้กฎไตรลักษณ์

ตัวอย่างของการมีความเห็นความเข้าใจที่ไม่ตรงกันของพระอรหันต์ในเรื่องสมมติบัญญัติซึ่งผู้วิจัยคิดว่าเราสามารถอธิบายได้ด้วยแนวทางการตีความดังกล่าวนี้ มีปรากฏอยู่ใน พระวินัยปิฎก ปญจสติกขันธกะ จุลวรรค อันว่าด้วยเรื่อง ปฐมสังคายนา มีบันทึกเล่าเหตุการณ์ตอนนีไว้ว่า ภายหลังที่พระพุทธเจ้าปรินิพพานได้ไม่นาน พระมหากัสสปซึ่งเป็นพระเถระที่มีอาวุโสมากในขณะนั้นได้มีปรารภกับเหล่าพระภิกษุถึงเรื่องการทำสังคายนา โดยท่านได้ยกการกระทำของพระสุภัททพุทฺธมบรรพชิต (พระสุภัททะผู้บวชเมื่อแก่) ที่ได้กล่าวจ้วงจาบพระพุทธเจ้าและพระธรรมวินัยของพระองค์ ทั้งๆ ที่พระพุทธเจ้าปรินิพพานไปได้เพียง 7 วันเท่านั้น มาเป็นเหตุสมควรให้มีการทำสังคายนา ด้วยเหตุนี้ปฐมสังคายนาในพุทธศาสนาจึงได้บังเกิดขึ้น ณ กรุงราชคฤห์ เมืองหลวงของแคว้นมคธ ในการนี้มีพระภิกษุร่วมทำสังคายนา 500 รูป ล้วนแล้วแต่เป็นพระอรหันต์ทั้งสิ้น มีพระมหากัสสปเป็นประธานและองค์ปจฺจนา พระอุบาลีเป็นองค์วิธินาพระวินัย พระอานนทเป็นองค์วิธินาพระธรรม ในตอนสังคายนาพระวินัย ด้วยเหตุที่เมื่อพระพุทธเจ้าจวนจะปรินิพพานได้ทรงมีพุทธานุญาตกับพระอานนทให้สงฆ์ถือนสิกขาบทเล็กน้อยได้และตอนนั้นพระอานนทก็ได้ทูลถามพระพุทธเจ้าว่าสิกขาบทเล็กน้อยคืออะไรบ้าง ในที่ประชุมสงฆ์จึงเกิดความคิดเห็นเกี่ยวกับความหมายของ “สิกขาบทเล็กน้อย” แตกต่างกันไปเป็น 6 พวกดังต่อไปนี้

1. พระเถระพวกนี้มีความเห็นว่า เว้นปาราชิก 4 \* นอกนั้นเป็นสิกขาบทเล็กน้อย
2. พระเถระพวกนี้มีความเห็นว่า เว้นปาราชิก 4 เว้นสังฆาติเสถ 13 \*\* นอกนั้นเป็นสิกขาบทเล็กน้อย

\* ชื่ออาบัติหนักที่ภิกษุล่วงละเมิดแล้วต้องขาดจากความเป็นภิกษุมี 4 อย่าง คือ เสพเมถุน ลักขของเขาราคาตั้งแต่ 5 มาสขึ้นไป ข่มขืนผู้อื่น ฆราวาสธรรม (คือธรรมอันยิ่งของมนุษย์) ที่ไม่มีในตน

\*\* ชื่ออาบัติหนักรองลงมาจากปาราชิก ต้องอยู่กรรมจึงพ้นได้ คือเป็นอาบัติหนัก (กุฎาบัติ) แต่ก็ยังแก้ไขหรือเยียวยาได้ (สเทกัจจา) มี 13 อย่าง เช่น ภิกษุแก่ถึงทำน้ำอสุจิสลัดทิ้ง ภิกษุมีความกำหนัดอยู่จับต้องกายหญิง เป็นต้น

3. พระเถระพวกนี้มีความเห็นว่า เว้นปาราชิก 4 เว้นสังฆาติเสถ 13 เว้นอนิยต 2\*\*\* นอกนั้นเป็นสิกขาบทเล็กน้อย

4. พระเถระพวกนี้มีความเห็นว่า เว้นปาราชิก 4 เว้นสังฆาติเสถ 13 เว้นอนิยต 2 เว้น นิสสัคคียปาจิตติย 30\* นอกนั้นเป็นสิกขาบทเล็กน้อย

5. พระเถระพวกนี้มีความเห็นว่า เว้นปาราชิก 4 เว้นสังฆาติเสถ 13 เว้นอนิยต 2 เว้น นิสสัคคียปาจิตติย 30 เว้นปาจิตติย 92\*\* นอกนั้นเป็นสิกขาบทเล็กน้อย

6. พระเถระพวกนี้มีความเห็นว่า เว้นปาราชิก 4 เว้นสังฆาติเสถ 13 เว้นอนิยต 2 เว้น นิสสัคคียปาจิตติย 30 เว้นปาจิตติย 92 เว้นปาฏิเทสนียะ 4\*\*\* นอกนั้นเป็นสิกขาบทเล็กน้อย<sup>๗๕</sup>

เหตุการณ์ในตอนปฐมสังคายนานี้เป็นตัวอย่างแสดงให้เห็นได้เป็นอย่างดีว่าความเห็นความเข้าใจของพระอรหันต์ในเรื่องสมมติบัญญัติยังคงสามารถแตกต่างกันได้อยู่ซึ่งในที่นี้คือเรื่องสิกขาบทเล็กน้อยที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติหรือกำหนดขึ้นเป็นกฎระเบียบข้อบังคับวางไว้ให้ผู้เข้ามาอยู่ในสังคมสงฆ์ต้องปฏิบัติตามเพื่อความสงบเรียบร้อยของหมู่คณะและเหตุที่พระอรหันต์เหล่านี้มีความเห็นเกี่ยวกับสิกขาบทเล็กน้อยแตกต่างกันออกไป ก็สามารถอธิบายได้ว่าเป็นเพราะสัญญาชั้นต้นของพระอรหันต์ยังคงมีลักษณะของการพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกตและเมื่อเป็นเช่นนี้ก็ไม่ใช่เรื่องแปลกอะไรที่พระอรหันต์เหล่านี้จะมีความเห็นความเข้าใจที่แตกต่างกันออกไปตามแต่ทฤษฎีที่แต่ละท่านมีอยู่

นอกจากตัวอย่างเหตุการณ์ตอนปฐมสังคายนานี้แล้ว เรายังสามารถเห็นความแตกต่างในเรื่องความรู้สมมติบัญญัติของพระอรหันต์ได้อีก โดยอาศัยความเข้าใจเรื่อง “เอตทัคคะ” เอตทัคคะคือตำแหน่งที่พระพุทธเจ้าทรงประทานให้แก่สาวกผู้มีความเป็นเลิศเฉพาะด้านต่างๆแต่ละด้าน เพื่อเป็นการยกย่อง ตัวอย่างเช่น พระสารีบุตรเป็นเอตทัคคะด้านผู้มีปัญญามาก พระกุมารกัสสปะ เป็นเอตทัคคะด้านแสดงธรรมไฉไลงดงามด้วยข้ออุปมา พระนันทกะเป็นเอตทัคคะด้านสอนภิกษุณี 500 รูป ให้ได้บรรลุพระอรหันต์พร้อมกัน พระมหากัจจายนะเป็นเอตทัคคะด้านขยายความย่อให้พิสดาร พระโสณกุฏิกนณะเป็นเอตทัคคะด้านกล่าวธรรมด้วยถ้อยคำไพเราะ พระ

\*\*\* ชื่ออาบัติที่ยังไม่แน่ชัดยังไม่ระบุชัดเจนไปว่าเป็นปาราชิกหรือสังฆาติเสถหรือปาจิตติย ซึ่งพระวินัยรตต้องวินิจฉัยมี 2 อย่าง คือภิกษุหนึ่งอยู่ในที่ลับตาภิกษุสองต่อสองและภิกษุหนึ่งอยู่ในที่ลับตาภิกษุสองต่อสอง

\* ชื่ออาบัติปาจิตติยอันทำให้ต้องสละของ ภิกษุต้องอาบัติประเภทนี้ต้องสละสิ่งของที่ทำให้ต้องอาบัติก่อนจึงจะปลดอาบัติตก มี 30 อย่างเช่น ภิกษุรับจีวรแต่มีอนาภิกษุณีที่ไม่ใช่ญาติเว้นไว้แต่แลกเปลี่ยนกัน ภิกษุแลกเปลี่ยนสิ่งของกับคฤหัสถ์ ภิกษุรู้ผู้น้อมลาภที่เขาถวายสงฆ์มาเพื่อตน เป็นต้น

\*\* เรียกเต็ม ๆ ว่าสุทธกปาจิตติย เป็นชื่ออาบัติปาจิตติยจัดเป็นอาบัติเบา (ลหุอาบัติ) พ้นได้ด้วยการแสดง มี 92 อย่าง เช่น ภิกษุว่ายน้าเล่น พุดปด คืบน้ำเมา นั่งในที่แจ้งกับหญิงสองต่อสอง เป็นต้น

\*\*\* ชื่ออาบัติเบาอย่างหนึ่งถูกรองมาจากปาจิตติย มี 4 อย่าง เช่น ภิกษุรับของเคี้ยวของฉันจากมือของภิกษุณีที่ไม่ใช่ญาติด้วยมือของตนมาบริโภค เป็นต้น

<sup>๗๕</sup> พระวินัยปิฎก ปัญจสติกขันธกะ พระไตรปิฎกเล่มที่ 7 ข้อที่ 614 - 621.

ทัฬหะเป็นเอตทัคคะด้านการจัดเสนาสนะ เป็นต้น<sup>๗๖</sup> การที่พระพุทธเจ้าทรงยกย่องพระอรหันต์บางรูป ให้เป็นเอตทัคคะเช่นนี้ ย่อมมีนัยยะบ่งบอกไว้ค่อนข้างชัดเจนว่า พระอรหันต์ซึ่งเป็นบุคคลในอุดมคติของพุทธศาสนานั้น ไม่จำเป็นต้องมีความรู้ความเข้าใจในเรื่องสมมติบัญญัติตรงกัน หรือเหมือนกันหมด (เท่ากัน) เพราะถ้าหากพระอรหันต์มีความรู้ความเข้าใจในเรื่องสมมติบัญญัติตรงกันหรือเหมือนกันหมดเช่นนี้แล้วละก็ การยกย่องให้พระอรหันต์บางรูปมีความเป็นเลิศในด้านใดด้านหนึ่ง เหนือกว่าพระอรหันต์รูปอื่นๆ ก็จะมีไม่ได้ ดังนั้นแล้ว ความเข้าใจเรื่องเอตทัคคะนี้จึงเป็นอีกหนึ่งหลักฐานที่ยืนยันได้เป็นอย่างดีว่าในทรรศนะของพุทธปรัชญา พระอรหันต์ก็ยังคงมีความรู้ความเข้าใจในเรื่องสมมติบัญญัติที่แตกต่างกันได้อยู่

เท่าที่เราได้วิเคราะห์ผ่านกันมาจนถึงจุดนี้ เราจะสังเกตได้ว่าในท้ายที่สุดแล้ว ตามคำอธิบายของพุทธปรัชญาที่บอกว่ากระบวนการรับรู้โลกแบบวิภูฏฐ์เป็นกระบวนการที่สามารถนำมนุษย์ไปสู่ความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลกภายนอกได้นั้น พุทธปรัชญาหมายเฉพาะความรู้ในแง่ปรมาัตว์ที่เกี่ยวกับการดับทุกข์ คือเรื่องที่รู้แล้วทำให้ความทุกข์ที่มนุษย์ต้องเผชิญอยู่ในชีวิตดับลงเท่านั้น ไม่ใช่หมายเอาในทุกๆ เรื่อง ดังนั้นแล้วการที่พุทธปรัชญายืนยันว่า มนุษย์สามารถมีความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลกภายนอกได้นั้น จึงเป็นการพูดที่ใช้ในความหมายเฉพาะ กล่าวคือ เฉพาะความรู้ในแง่ปรมาัตว์หรือความรู้ที่เกี่ยวกับการดับทุกข์เท่านั้น และดูเหมือนว่าพุทธปรัชญาเองก็ไม่ได้รู้สึกเดือดร้อนหรือเห็นความจำเป็นอะไรที่มนุษย์จะต้องไปรู้ในทุกๆ เรื่อง มีพุทธพจน์ที่กล่าวแสดงท่าทีเช่นนี้ของพุทธปรัชญาไว้อย่างชัดเจน ในคราวที่พระพุทธเจ้าประทับอยู่ ณ สีสป่าวัน (ป่าประดู่ลาย) ท่ามกลางเหล่าภิกษุสงฆ์สาวกของพระองค์ ครั้นนั้นพระองค์ทรงหยิบใบประดู่ลายที่ร่วงอยู่บนพื้นมากำไว้ในพระหัตถ์เพื่อทรงแสดงให้เห็นเหล่าพระภิกษุเห็นว่าความรู้ที่พระองค์มีเปรียบได้กับใบไม้ที่อยู่บนต้นแต่ความรู้ที่พระองค์ทรงนำมาสอนซึ่งเป็นความรู้ที่เราในฐานะมนุษย์จำเป็นต้องรู้เปรียบได้เพียงใบไม้ในกำพระหัตถ์เท่านั้น เราจะเห็นได้ว่าในทัศนะของพุทธปรัชญาคำว่าความรู้ที่มนุษย์จำเป็นต้องรู้นี้มีจำนวนเพียงน้อยนิดเมื่อเทียบกับความรู้ทุกอย่างอื่นที่มนุษย์ไม่จำเป็นต้องรู้ ผู้วิจัยจะขอจบบทวิเคราะห์ลงด้วยพุทธพจน์ที่ว่านี้

ภิกษุทั้งหลาย สิ่งที่เรารู้แล้วมิได้บอกเธอทั้งหลายมาก ก็เพราะเหตุไรเราจึงไม่บอก เพราะสิ่งนั้นไม่ประกอบด้วยประโยชน์มิใช่พรหมจรรย์เบื้องต้น ย่อมไม่เป็นไปเพื่อความหน่าย ความคลายกำหนัด ความดับ ความสงบ ความรู้ยิ่ง ความตรัสรู้ นิพพาน เพราะเหตุนี้เราจึงไม่บอก ฯ

ดูกรภิกษุทั้งหลาย สิ่งอะไรเราได้บอกแล้ว เราได้บอกแล้วว่า... นี้ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทา ก็เพราะเหตุไรเราจึงบอก เพราะสิ่งนั้นประกอบด้วยประโยชน์ เป็นพรหมจรรย์เบื้องต้น ย่อมเป็นไปเพื่อความหน่าย...นิพพาน เพราะฉะนั้น เราจึงบอก ดูกรภิกษุทั้งหลายเพราะฉะนั้นแหละ เธอทั้งหลายพึงกระทำความเพียรเพื่อรู้ตามความเป็นจริงว่า นี้ทุกข์ ฯลฯ นี้ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทา ฯ<sup>๗๗</sup>

ปัญหาเรื่องความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอก ซึ่งเป็นปัญหาสำคัญในวิชาญาณวิทยา และเป็นที่สนใจถกเถียงกันอย่างกว้างขวางของนักปรัชญาตะวันตกตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน คือปัญหาที่ว่ามนุษย์เรานั้นสามารถเข้าถึงหรือมีความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลกภายนอก (ความรู้ที่บรรยายโลกภายนอกได้ตรงตามที่มันเป็นจริงๆ) ได้หรือไม่

<sup>๗๖</sup> อังคุตตรนิกาย เอกนิบาต พระไตรปิฎกเล่มที่ 20 ข้อที่ 146.

<sup>๗๗</sup> สังยุตตนิกาย มหาวารวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 19 ข้อที่ 1712-3.

อย่างไร บทความนี้ต้องการศึกษาประเด็นปัญหาดังกล่าวจากมุมมองของพุทธปรัชญาเถรวาท เพื่อที่ว่าพุทธปรัชญาเถรวาทจะมีคำตอบหรือคำอธิบายอย่างไร กล่าวคือในทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาทแล้วมนุษย์นั้นจะสามารถมีความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลกภายนอกได้หรือไม่ และถ้าพุทธปรัชญาเถรวาทยืนยันว่าได้ พุทธปรัชญาจะมีข้อเสนออย่างไร

หลังจากที่ได้ศึกษาวิเคราะห์คำสอนของพุทธปรัชญาเรื่องกระบวนการรับรู้โลกของมนุษย์แล้ว ทำให้พบว่าในเบื้องต้นพุทธปรัชญามีความคิดเห็นสอดคล้องกับนักปรัชญาตะวันตกท่านหนึ่งคือ นอร์วูด รัสเซลล์ แฮนสัน (Noorwood Russell Hanson) ในข้อเสนอของเขาเรื่อง “การพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกต” (theory-ladenness of observation) โดยเราจะเห็นได้จากที่พุทธปรัชญาอธิบายว่า เมื่อมนุษย์รับรู้เหตุการณ์หรือสิ่งต่างๆ (โลกภายนอก) กระบวนการรับรู้ของมนุษย์จะไม่หยุดแค่ขั้นของผัสสะ (อายตนะภายใน + อายตนะภายนอก + วิญญาณ) เท่านั้น แต่ทว่ามนุษย์ยังได้ทำความเข้าใจสิ่งที่ถูกรับรู้เพิ่มเติมว่าเป็นสิ่งนั้นสิ่งนี้ในขั้นที่เรียกว่า “สัญญา” โดยการเทียบเคียงประสบการณ์ใหม่ที่เรารับรู้กับความรู้เดิมที่เราเก็บรวบรวมไว้ (ความรู้หรือทฤษฎีที่เรามีอยู่ก่อนแล้ว) และนั่นก็หมายความว่าความรู้ที่เราได้จากประสบการณ์ใหม่เป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่ (ไม่เป็นอิสระ) กับความรู้เดิมที่เรามีอยู่ก่อนแล้ว ดังนั้นการที่เราจะหมายรู้สิ่งที่เราเห็นหรือรับรู้ว่าเป็นอะไรนั้นก็ต้องขึ้นอยู่กับการรอบความรู้หรือความเชื่อบางอย่างซึ่งเป็นเรื่องของประสบการณ์ที่เรามีอยู่ก่อนแล้วอย่างไม่มีตัวจนเราไม่สามารถจัดตั้งเหล่านี้ออกไปรับรู้โลกภายนอกอย่างที่มีนัยเป็นจริงได้ ความสามารถในการเข้าถึงความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกของมนุษย์จึงมีข้อจำกัด และด้วยความเข้าใจดังกล่าวนี้ผู้วิจัยคิดว่าเราสามารถนำไปอธิบายท่าทีบางอย่างของพุทธปรัชญาเพื่อให้เห็นถึงที่มาที่ไปของมันได้ ท่าทีที่ว่านี้คือท่าทีปฏิเสธต่อการถกเถียงทางอภิปรัชญา (ท่าทีนี้ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกอย่างน้อย 2 แห่ง คือ ในจุฬามาลงโกยวาทสูตรและอจินติตสูตร) และท่าทีไม่ไว้เนื้อเชื่อใจต่อวิทยาศาสตร์ (ท่าทีนี้เห็นได้ในกาลามสูตรจากการที่พระพุทธเจ้าทรงเตือนให้เราตรวจสอบอุปนิสัยซึ่งเป็นวิธีการแสวงหาความรู้ในวิทยาศาสตร์) อีกทั้งท่าทีเหล่านี้ของพุทธปรัชญาก็มีความสอดคล้องไปในแนวเดียวกันกับนักปรัชญาตะวันตกท่านอื่นที่เห็นด้วยกับข้อเสนอเรื่องการพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกต

ถึงแม้ในเบื้องต้นพุทธปรัชญาจะเห็นว่าด้วยธรรมชาติของมนุษย์บางประการนั้น (การพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกต) ได้ทำให้ความสามารถในการเข้าถึงความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลกภายนอกของมนุษย์มีข้อจำกัด แต่อย่างไรก็ตามเมื่อเราศึกษาคำสอนที่อาจเรียกได้ว่าเป็นทฤษฎีความรู้ของพุทธปรัชญาทั้งระบบแล้วเราจะพบว่าพุทธปรัชญายังคงยืนยันอย่างชัดเจนว่ามนุษย์สามารถมีความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลกภายนอกได้และการรู้ความจริงเกี่ยวกับโลกภายนอกก็มีความสำคัญมากในระบบความคิดของพุทธปรัชญา

ในทัศนะของพุทธปรัชญาการที่มนุษย์มีความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกอย่างไรนั้นมีความสัมพันธ์อย่างยิ่งต่อความสุขความทุกข์ในชีวิตของมนุษย์เอง กล่าวคือถ้าเรามีความรู้ที่ผิดพลาดคลาดเคลื่อนออกไปจากความเป็นจริงของโลกภายนอก (เป็นโลกที่มีความหมายไปต่างๆ นานาตามที่เรบัญญัติสร้างขึ้น) ความรู้ดังกล่าวนี้ก็จะส่งผลให้เราเกิดการกระทำต่างๆ ต่อโลกด้วยความยึดมั่นถือมั่น(อุปาทาน)พร้อมกับคาดหวังให้มันเป็นไปตามที่เราต้องการแต่เมื่อเราควบคุมให้มันเป็นไปตามที่เราต้องการไม่ได้ ผลก็คือความทุกข์ความผิดหวัง ในทางตรงกัน

ข้ามถ้าเรามีความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกตรงตามความจริงที่มันเป็น เราจะมีความสัมพันธ์กับโลกอย่างรู้เท่าทัน และไม่เข้าไปยึดมั่นถือมั่น ผลก็คือจะก่อให้เกิดความสุขหรือการพ้นจากทุกข์อันเป็นเป้าหมายหลักของพุทธปรัชญา ดังนั้นการที่เราจะบรรลุถึงจุดหมายสูงสุดของพุทธปรัชญา(การดับทุกข์หรือนิพพาน)ได้นั้นจำเป็นอย่างไรที่เราจะต้องมีความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลก เมื่อการรู้ความจริงเกี่ยวกับโลกมีความสำคัญต่อระบบความคิดของพุทธปรัชญาอย่างมากเช่นนี้แล้วจึงมีความจำเป็นที่พุทธปรัชญาต้องเชื่อต่อไปด้วยว่ามนุษย์นั้นสามารถมีความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลกภายนอกได้ การรู้เห็นตามที่เป็นจริงนี้พุทธปรัชญามีศัพท์เฉพาะเรียกว่า “ยถาภูตญาณทัสสนะ”

กระบวนการรับรู้โลกที่นำไปสู่ความรู้ที่ผิดพลาดไม่ตรงตามความเป็นจริงและเป็นสาเหตุแห่งทุกข์ พุทธปรัชญาเรียกว่ากระบวนการรับรู้แบบสังสารวัฏฏ์ เป็นกระบวนการรับรู้ของปุถุชนผู้ที่ยังมีกิเลสอยู่ ส่วนกระบวนการรับรู้ที่นำไปสู่ความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลกและทำให้พ้นจากทุกข์ พุทธปรัชญาจะเรียกว่ากระบวนการรับรู้แบบวิวิธวัฏฏ์ เป็นกระบวนการรับรู้ของพระอรหันต์ ความแตกต่างของการรับรู้ทั้ง 2 แบบพระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมฺมจิตโต) ได้อธิบายไว้ว่าจะมีจุดแยกกันที่ชั้นของสัญญา กล่าวคือ สำหรับกระบวนการรับรู้แบบสังสารวัฏฏ์ สัญญาจะเป็นปัญจสัญญาคือการหมายรู้ที่เกิดจากอำนาจของกิเลสตัณหาที่มีการปรุงแต่งให้ความหมายใหม่ที่หลากหลายซับซ้อน ส่วนกระบวนการรับรู้แบบวิวิธวัฏฏ์ สัญญาจะเป็นสัญญาบริสุทธิ์ คือจะหมายรู้ตรงตามที่โลกเป็นจริง ๆ ไม่มีการปรุงแต่งเพิ่มเติมให้เป็นไปตามอำนาจของกิเลสตัณหา การที่กระบวนการรับรู้ของเราจะเป็นแบบวิวิธวัฏฏ์ มีสัญญาเป็นสัญญาบริสุทธิ์ไม่มีกิเลสเข้ามาเกี่ยวข้องได้นั้น พุทธปรัชญาอธิบายว่าเราต้องฝึกฝนตนเองตามกระบวนการบางอย่างที่เรียกว่า “ไตรสิกขา” ประกอบด้วยหลักปฏิบัติ 3 ประการ คือ ศีล สมาธิ ปัญญา ซึ่งสามารถจำแนกออกไปได้อีกเป็นหลักปฏิบัติ 8 ประการที่เรียกว่ามรรคมีองค์ 8

แต่อย่างไรก็ตามกระบวนการทำงานขึ้นสัญญา ตามคำอธิบายของพุทธปรัชญา เมื่อศึกษาให้ละเอียดลงไปแล้วยังสามารถแยกออกได้อีกเป็น 2 ขั้นตอน คือ สัญญาขั้นต้นและสัญญาขั้นเสริม สัญญาขั้นเสริมยังสามารถแบ่งออกได้อีกเป็น 2 ชนิด คือ กุศลสัญญาและอกุศลสัญญา กระบวนการรับรู้ทั้งแบบสังสารวัฏฏ์และแบบวิวิธวัฏฏ์จะยังคงมีสัญญาขั้นต้นคอยทำหน้าที่หมายรู้ในระดับสมมติบัญญัติว่าสิ่งที่รับรู้เป็นสิ่งที่นั่นสิ่งนี้เหมือนกันอยู่แต่ในชั้นของสัญญาขั้นเสริมนั้นจะต่างกัน กล่าวคือ กระบวนการรับรู้แบบสังสารวัฏฏ์จะเป็นอกุศลสัญญา (ปัญจสัญญา) คือเป็นการหมายรู้ที่มีการปรุงแต่งเอาความรู้สึกแห่งตัวตนเข้าไปผูกพันเกี่ยวข้อง ดังนั้นจากคำอธิบายของพระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมฺมจิตโต) ที่บอกว่ากระบวนการรับรู้ทั้ง 2 แบบมีจุดแยกกันที่ชั้นของสัญญานั้นจึงหมายถึงสัญญาขั้นเสริมไม่ใช่สัญญาขั้นต้น และหากเราจะพิจารณาลงไปเฉพาะกระบวนการรับรู้แบบวิวิธวัฏฏ์ซึ่งเป็นของพระอรหันต์ เราจะสังเกตได้ว่ากระบวนการรับรู้โลกแบบนี้ก็ยังคงมีลักษณะของการพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกตอยู่ เห็นได้จากการหมายรู้ในระดับสมมติบัญญัติที่ยังคงมีสัญญาขั้นต้นคอยทำหน้าที่หมายรู้สิ่งที่ถูกรับรู้ว่าเป็นสิ่งนั้นสิ่งนี้โดยการเทียบเคียงประสบการณ์ใหม่กับความรู้หรือทฤษฎีที่เรามีอยู่ก่อนแล้ว ดังนั้นก็หมายความว่าพระอรหันต์ซึ่งเป็นบุคคลในอุดมคติของพุทธปรัชญาก็ยังคงสามารถที่จะมีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับเรื่องสมมติบัญญัติที่แตกต่างกันออกไปได้ตามแต่ทฤษฎีที่แต่ละท่านมี

อยู่ จากการวิเคราะห์กระบวนการทำงานของสัญญาอย่างละเอียดข้างต้นนี้ ในท้ายที่สุดแล้วเราจะพบว่า กระบวนการรับรู้แบบวิวิธวิธีซึ่งพุทธปรัชญาอธิบายว่าเป็นกระบวนการที่สามารถนำมนุษย์ไปสู่ความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลกภายนอกได้นั้น พุทธปรัชญาหมายเอาเฉพาะความรู้ที่เกี่ยวกับการดับทุกข์เท่านั้น ไม่ใช่หมายเอา ในความรู้ทุกๆ เรื่อง ดังนั้นแล้วการที่พุทธปรัชญายืนยันว่ามนุษย์สามารถมีความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับโลกได้นั้น ความรู้ในที่นี้จึงเป็นการใช้ในความหมายเฉพาะ กล่าวคือ เฉพาะความรู้เกี่ยวกับการดับทุกข์ อีกทั้งพุทธปรัชญาเองก็มีท่าทีอย่างชัดเจนว่ามนุษย์เรานั้นไม่จำเป็นต้องไปรู้ในทุกๆ เรื่อง ๑

### รายการอ้างอิง

#### ภาษาไทย

- การศาสนา, กรม. พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับหลวง. 45 เล่ม. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา, 2521.
- คุห์น, ทอมัส เอส. โครงสร้างของการปฏิบัติในวิทยาศาสตร์. แปลโดย สิริเพ็ญ พิริยจิตรกรกิจ. กรุงเทพฯ: สำนักงานการวิจัยแห่งชาติ, 2544.
- จำนงค์ ทองประเสริฐ. ปรัชญาตะวันตกสมัยโบราณ. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2533.
- พระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). พจนานุกรมพุทธศาสน์ฉบับประมวลศัพท์. พิมพ์ครั้งที่ 9. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2543.
- พระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). พุทธธรรมฉบับขยายความ, พิมพ์ครั้งที่ 11. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2546.
- พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมมจิตโต). พุทธศาสนากับปรัชญา. กรุงเทพฯ: อมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊ป จำกัด, 2533.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. วิสุตฺตนิมรรคแปล ภาค 2 ตอน 1. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2512.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. วิสุตฺตนิมรรคแปล ภาค 2 ตอน 2. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2512.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. วิสุตฺตนิมรรคแปล ภาค 3 ตอน 1. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2512.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. อภิธรรมมัตถสังคหบาลีและอภิธรรมมัตถกถาวิภาวินีฎีกาฉบับแปลเป็นภาษาไทย. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2535.
- มารค ตามไท. ทฤษฎีความรู้ของวิทยาศาสตร์ (เอกสารประกอบการสอน ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย). กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ม.ป.ป. (อัครสำเนา)
- ระวี ภาวิไล. อภิธรรมสำหรับคนรุ่นใหม่. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คอกกหญ้า, 2536.
- วุฒิ เลิศสุขประเสริฐ. ญาณวิทยาเชิงธรรมชาติของไควน์. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2545.
- สมภาร พรหมทา. มนุษย์กับการแสวงหาความรู้: ข้อเสนอจากพุทธปรัชญาว่าด้วยธรรมชาติและบทบาทของความรู้. วารสารพุทธศาสนศึกษา ปีที่ 3 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม-สิงหาคม 2539): 5-28.
- สมฤดี วิศทเวทย์. ภาษากับความจริงในพุทธศาสนาเถรวาท. วารสารพุทธศาสนศึกษา ปีที่ 10 ฉบับที่ 1 (มกราคม-เมษายน 2546): 6-108.
- สิริเพ็ญ พิริยจิตรกรกิจ. การเปลี่ยนแปลงในวิทยาศาสตร์และการเพิ่มพูนของความรู้. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิต. ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2538.

ภาษาอังกฤษ

Berkley, George. *The Principles of Human Knowledge*. G. J Warnock (Ed.). London: Lollins Clear Type Press, 1969.

Descartes, Rene. *Meditations on First Philosophy*. John Cottingham (Tr.). Combridge: Cambridge University Press, 1986.

Hansan, Norwood Russell. *Patterns of Discovery*. Canbridge: Cambridge University Press, 1958.

Hanson, Norwood Russell. *Perception and Discovery*. San Francisco: Freeman, Cooper & Company, 1969.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Esnest C. Mossner (Ed.). Hormondsworth: Penguin Books, 1969.

Hume, David. *An Enquiry Concering Human Understanding*. Eugene Freeman (Ed.). Illinois: Open Court, 1971.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Peter H. Nidditch (Ed.). Oxford University Press, 1975.

Plato. *Meno*. in Hamilton, Edith & Huntington Cairns(Eds.) *The Corrected Dialogues of Plato*. New Jersey: Princeton University Press. 1978.

Plato. *Pheado*. in Hamilton, Edith & Huntington Cairns(Eds.) *The Corrected Dialogues of Plato*. New Jersey: Princeton University Press. 1978.