

แนวคิดเรื่อง “จิตเท่านั้นที่อยู่” ของพระพุทธศาสนานิกายโยคจาร

พระมหาสมปอง ฐิตะโก

บทที่หนึ่ง

บทนำ

๑.๑ ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

ในสมัยพุทธกาล เมื่อมีผู้ยกปัญหาในเชิงอภิปราย (metaphysical) ขึ้นมาถามว่า “สรรพสิ่งคืออะไร”^๑ ก็คือ “โลกคืออะไร”^๒ ก็คือ หรือปัญหาที่ว่า “ความเกิดขึ้นและความดับของโลกละ”^๓ พระพุทธเจ้ามักจะไม่วินิจฉัยปัญหาเหล่านี้แบบตรงไปตรงมา หากแต่ทรงลดปัญหาเหล่านี้ลงสู่ปัญหาในเชิงจิตวิทยา (psychological) โดยตอบว่าสรรพสิ่ง โลก ความเกิดขึ้นแห่งโลก และความดับแห่งโลก ก็คือสรรพสิ่งหรือโลกที่เกิดจากกระบวนการรับรู้ทางอายตนะ ถ้าเรารู้จักความจากคำตอบตรงนี้ ก็แสดงให้เห็นว่า พระพุทธศาสนาเถรวาทไม่สนใจที่ตอบปัญหาเหล่านี้ในทางภววิทยา (ontological) หรือในทางอภิปราย (metaphysical) เพราะความจริงในทางภววิทยาหรือทางอภิปรายของโลกและสรรพสิ่ง เป็นความจริงที่ไม่จำเป็นต้องขึ้นอยู่กับรับรู้ของมนุษย์ แต่ปัญหาที่พระพุทธศาสนาสนใจตอบคืออะไร คำตอบน่าจะเป็นโลกและสรรพสิ่งทางจิตวิทยา หรือโลกที่เกิดจากกระบวนการรับรู้และการสร้างสรรค์ของจิต ถ้าอย่างนั้นจะเป็นไปได้หรือไม่ว่า แนวคิดเรื่องความมีอยู่ของโลกและสรรพสิ่งในพระพุทธศาสนาเถรวาท มีลักษณะคล้ายคลึงกับแนวคิดแบบ “จิตนิยม” (idealism) ของพระพุทธศาสนานิกายโยคจาร ที่บอกว่า จิตเท่านั้นที่อยู่จริง สรรพสิ่งเป็นเพียงผลผลิตของจิตเท่านั้น^๔ หรืออาจจะเป็นไปได้หรือไม่ว่าแนวคิดเรื่อง “จิตนิยม” ของนิกายโยคจารอาจจะได้รับการพัฒนาขึ้นมาจากฐานแนวคิดเรื่องโลกและสรรพสิ่งของนิกายเถรวาท

แนวคิดเรื่อง “จิตเท่านั้นที่อยู่” (“จิตมาตร” (Mind-Only) หรือ “วิชณูปติมาตร”) ถือว่าเป็นหัวใจสำคัญของนิกายโยคจารเลยทีเดียว โดยเฉพาะข้อความในคัมภีร์ลัทธิการสูตรที่ว่า “แม้สิ่งหนึ่งสิ่งใดมีอยู่ ด้วยความหลงผิดของจิต (สิ่งนั้น) ย่อมเกี่ยวเนื่องด้วยสภาพทั้งสองของอภยวิชญาณ โลกที่ปรากฏเป็นเพียงความรู้จากประสาทสัมผัส เป็นมหาสมุทรที่เกิด

^๑ ส.สพ. (ไทย) ๑๘/๒๓/๒๒.

^๒ ส.สพ. (ไทย) ๑๘/๒๓/๒๕.

^๓ ส.สพ. (ไทย) ๑๘/๑๐๓/๑๒๑. ดูเพิ่มเติมใน ส.ส. (ไทย) ๑๕/๓๐/๓๘.

^๔ พระมหาสมปอง ฐิตะโก, พุทธปรัชญา สารและพัฒนการ, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๔), หน้า ๒๐๘.

จากการเห็น”^๐ และว่า “โลกสาม เป็นเพียงความรู้ทางประสาทสัมผัสเท่านั้น ”^{*} เป็นต้น ด้วยข้อความดังกล่าวนี้ ทำให้การศึกษาพระพุทธศาสนาในเชิงวิชาการแบบสมัยใหม่ โดยเฉพาะการศึกษาในเชิงปรัชญาตะวันตกได้จัดแนวคิดของนิกายโยคอาจารย์ให้อยู่ในประเภท “จิตนิยม” (idealism) คือ แนวคิดที่เชื่อว่าจิตเท่านั้นที่มีอยู่จริง สรรพสิ่งเป็นเพียงเงาสะท้อนหรือผลผลิตของจิตเท่านั้น (manifestation of Mind)^๐ นอกจากนั้น ยังได้มีการนำเอาแนวคิดของนิกายโยคอาจารย์ไปโยงกับแนวคิดเรื่อง “ประภคิ” ของลัทธิสังขย และแนวคิดเรื่องพรหมณ์ของลัทธิไทวตะ เวทานตะ ในฐานะเป็นมูลฐานที่มาของสรรพสิ่ง^๖ รวมทั้งแนวคิดจิตนิยมของตะวันตก เช่น แนวคิดของเบิร์คเลย์ (Berkley) ที่เสนอว่า “ความมีอยู่ ก็คือการถูกรับรู้” (to be is to be perceived)^๖ และแนวคิด จิตนิยมไดอะเลคติก (Dialectical Idealism) ของเฮเกล (Hegel) ที่เสนอว่า สรรพสิ่งในจักรวาลแปรสภาพมาจากต้นกำเนิดเดียวกันที่เรียกว่า “สิ่งสมบูรณ์” (The Absolute) หรือ “จิตสมบูรณ์” (The Absolute Idea)^{๐๖} นอกจากนั้น ยังมีความไม่ลงรอยกันในการใช้คำเรียกแนวคิดของนิกายนี้ เช่น บางท่านใช้คำว่า “จิตนิยมสมบูรณ์” (Absolute Idealism)^{๐๐} บ้าง “เอกนิยมทางวิญญาณ” (Spiritual Monism)^{๐๐} บ้าง “จิตนิยมแบบเลอเลิส” (Idealism *par excellence*)^{๐๐} บ้าง “จิตนิยมทางอภิปรัชญา” (Metaphysical Idealism)^{๐๐} บ้าง อย่างไรก็ตาม แม้นักวิชาการเหล่านี้จะใช้ถ้อยคำแตกต่างกัน แต่โดยสาระสำคัญก็ถือว่าสอดคล้องกัน คือมองว่านิกายโยคอาจารย์มีแนวคิดแบบ “จิตนิยม”

อย่างไรก็ตาม การตีความนิกายโยคอาจารย์ตามแนวคิดกระแสหลักนี้ iva จะมิเห็นด้วยทั้งหมด อย่างน้อยปราชญ์ท่านหนึ่งที่ไม่เห็นด้วย คือ ท่านราหุล (Walpola Rahula) ท่านได้วิพากษ์กลุ่มนักวิชาการที่ตีความแนวคิดเรื่องจิตมาตรของโยคอาจารย์ว่าเป็นแนวคิดที่ถือว่าจิตหรือวิญญาณอย่างเดียวเท่านั้นที่มีอยู่จริง ว่าเป็นความเชื่อที่ผิดพลาดอย่างร้ายแรง และขัดแย้งกับหลักคำสอนพื้นฐานของพระพุทธศาสนาทั้งฝ่ายเถรวาทและมหายานอย่างรุนแรง ^{๐๐} ความจริงแล้วแนวคิดเรื่อง “ศูนย์ตา” ของนิกายเซนก็ดี เรื่อง “จิตมาตร” (Mind-Only) ของท่านอสังกะและท่านวสุพันธุก็ดี ไม่ได้แตกต่างกันแต่อย่างใด ตรงกันข้ามกลับสนับสนุนกันด้วยซ้ำไป เพียงแต่ได้รับการอธิบายด้วยวิธีการและเหตุผลที่แตกต่างกันเท่านั้น การที่

^๐ ลังกาวดารสูตร, อังใน จันทรชนันท์ สิงหัตถ์, “การศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดเรื่องจิตใน พระพุทธศาสนาเถรวาทและมหายาน อินเดีย : ศึกษาเฉพาะกรณีพระสูตร พระอภิธรรม และลังกาวดารสูตร”, วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต , (บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหิดล), หน้า ๒๕๓๕.

^{*} ลังกาวดารสูตร, ๓/๑๖๘/๖๘/๔๓. อังใน เรื่องเดียวกัน

^๐ อังใน สมภาร พรหมทา, พุทธศาสนามหายาน, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๘), หน้า ๑๐๘.

^๖ Ashok Kumar Chatterjee, *The Yocacara Idealsim* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1975), p. 91.

^๖ สมภาร พรหมทา, พุทธศาสนามหายาน (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๘), หน้า. ๕๑.

^{๐๖} Th.Stcherbatsky, trans., *Madhyanta-vibhanga: Discourse on Discrimination Between Middle and Extreme*, (Calcutta: Indian Studies, Past and Present, 1971), p.8

^{๐๐} C.D. Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, (Delhi : Motilal Banarsidas, 1964), p. 121.

^{๐๐} Th.Stcherbatsky, trans., *Madhyanta-vibhanga: Discourse on Discrimination Between Middle and Extreme*, p. 8.

^{๐๐} T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, (London: George Allen and Unwin Ltd., 1974), p. 316.

^{๐๐} Edward Conze, *Thirty years of Buddhist Studies*, (Oxford: Bruno Cassirer Ltd., 1967), p. 78.

^{๐๐} Walpola Rahula, *Zen and the Taming of the Bull, Towards the Definition of Buddhist Thought*, (London: Gordon Fraser, 1978), p. 79.

ท่านเหล่านั้นมีวิธีการอธิบายที่แตกต่างกัน ก็เพียงเพื่อต้องการที่จะพิสูจน์คำสอนเรื่อง “ศูนย์ตา” “จิตมาตร” หรือ “โนราตมยะ” (อนัตตา) เท่านั้น หาใช่ปัญหาของตัวคำสอนที่อยู่ในคัมภีร์แต่อย่างใด^{๐๙}

นอกจากนั้น ยังมีงานวิจัยระดับปริญญาเอกอีกเล่มหนึ่งชื่อว่า “*A Buddhist Doctrine of Experience*” ที่เขียนโดย โทมัส เอ. โคชมมุตตัม (Thomas A. Kochumuttom) เสนอที่มหาวิทยาลัยแลงคัสเตอร์ (the University of Lancaster) ประเทศอังกฤษ ในงานวิจัยเล่มนี้ ผู้วิจัยได้แย้งแนวคิดแบบเอกจิตนิยมแนวจาริตที่บอกว่าโยคจารเป็นแนวคิดที่แตกต่างออกมาจากพระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมแล้วสร้างแนวคิดแบบเอกจิตนิยม (monistic idealism) มาแทนแนวคิดเดิม ผู้วิจัยได้เสนอการตีความใหม่ว่า จุดขึ้นของนิกายโยคจารไม่จำเป็นต้องได้รับการตีความว่าเป็นแนวคิดที่ปฏิเสธแนวคิดแบบพหุสัจนิยม (realistic pluralism) ของพระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิม และอภิปรายของนิกายโยคจารโดยพื้นฐานแล้วก็เหมือนกับพระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมนั่นเอง^{๑๐}

จากที่กล่าวมา เป็นเพียงตัวอย่างของความขัดแย้งหรือความแตกต่างหลากหลายในการตีความแนวคิดเรื่อง “จิตมาตร” ของนิกายโยคจารที่ปรากฏในสังคมปัจจุบันเท่านั้น และความแตกต่างหลากหลายนี้ไม่ถือว่าเป็นเรื่องใหม่ หากแต่เป็นเรื่องที่เคยเกิดขึ้นมานานแล้วในประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาหายาน ด้วยเหตุผลดังกล่าวมานี้ ในงานวิจัยชิ้นนี้ผู้เขียนจึงมุ่งที่จะศึกษาเพื่อตอบคำถามหลัก ๆ ๓ คำถาม คือ ความขัดแย้งในการตีความแนวคิดเรื่องจิตมาตรของนิกายโยคจารมีกำเนิดและพัฒนาการมาอย่างไร ? การตีความแนวคิดนี้ของนักวิชาการในสังคมปัจจุบันเป็นไปในทิศทางใดบ้าง ? และในบรรดาการตีความที่แตกต่างหลากหลายนั้น พวกเขาใช้เหตุผลอะไรมาสนับสนุนแนวคิดของตน ?

๑.๒ วัตถุประสงค์ของการวิจัย

ในการวิจัยครั้งนี้ มีวัตถุประสงค์ ดังนี้

๑.๒.๑ เพื่อศึกษากำเนิดและพัฒนาการของการตีความเรื่อง “จิตมาตร” ของนิกาย โยคจาร

๑.๒.๑ เพื่อศึกษาความขัดแย้งในการตีความเรื่อง “จิตมาตร” ของนิกายโยคจารตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน

๑.๒.๒ เพื่อศึกษาแนวโน้มใหม่ ๆ ของการตีความเรื่อง “จิตมาตร” ในสังคมปัจจุบัน

๑.๓ ปัญหาที่ต้องการทราบ

๑.๓.๑ ความขัดแย้งและความแตกต่างหลากหลายในการตีความแนวคิดเรื่องจิตมาตรของนิกายโยคจาร มีกำเนิดและพัฒนาการมาอย่างไรในประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาหายาน

๑.๓.๒ ในบรรดาการตีความที่แตกต่างหลากหลายนั้น แต่ละแนวทางใช้เหตุผลหรือเกณฑ์มาตรฐานอะไรเป็นเครื่องสนับสนุน

๑.๓.๓ แนวโน้มการตีความเรื่องจิตมาตรเท่าที่ปรากฏในสังคมปัจจุบัน มีกี่แนวทาง

๑.๔ ทบทวนเอกสารและรายงานการวิจัยที่เกี่ยวข้อง

๑.๔.๑ Ashok Kumar Chatterjee, *The Yogacara Idealism*, ในงานวิจัยชิ้นนี้ ผู้วิจัยได้กล่าวถึงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของนิกายโยคจารตั้งแต่สมัยท่านอัสกะ และท่านสุพันธุเป็นต้นมาจนถึงสมัยท่านทิกนาคะและท่านธรรม-

^{๐๙} Ibid., pp. 82-83.

^{๑๐} Thomas A. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience*, (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1982), pp. 232-234.

กิริติ จากนั้นได้นำเสนอหลักการปฏิเสธแนวคิดสันนิยมนิยมนิยามของโยคจาร แล้วเสนอแนวคิดใหม่ของตนขึ้นมาแทน คือ แนวคิดแบบจิตนิยม นอกจากนี้ ในงานวิจัยชิ้นนี้ผู้เขียนยังได้เสนอแนวคิดเรื่องวิชญาณ ๓ อย่างคือ อาลยวิชญาณ มโนวิชญาณ และปาวฤตติวิชญาณ พร้อมทั้งทฤษฎีความจริง ๓ ระดับ คือ (๑) ปริกัลปิยะ ความจริงที่จัดปรุงแต่งสร้างสรรค์หรือจินตนาการขึ้น (๒) ปรตัตตยะ ความจริงในเชิงสัมพัทธ์หรือความเป็นภาพปรากฏของความจริงแท้ (๓) ปรินิยปินยะ ความจริงขั้นสูงสุดหรือความจริงสมบูรณ์

๑.๔.๒ Stcherbatsky, th., *Madhyanta-Vibhanga : Discourse on Discrimination between Middle and Extremes*, ในงานวิจัยชิ้นนี้ผู้เขียนได้แปลพระสูตรของโยคจารชื่อว่า มัชฌันตวิภังค์ ซึ่งเป็นสูตรที่ว่าด้วยการแจกแจงเรื่องทางสายกลางและทางสุดโต่ง แต่งโดยท่านอัสสะกะ พร้อมทั้งยกคำอธิบายของท่านสภิรมติมาประกอบ ผู้เขียนได้นำเสนอกำเนิดและพัฒนาการแนวคิดของโยคจารในยุคเริ่มต้นของการเกิดนิกายนี้ โดยเนื้อหาสำคัญของคัมภีร์นี้คือ การปฏิเสธแนวคิดวิมุตตินิยมสุดโต่ง และแนวคิดสันนิยมนิยมสุดโต่ง แล้วเสนอแนวคิดแบบทางสายกลางของพระพุทธศาสนา นอกจากนี้ ยังได้เสนอหลักคำสอนสำคัญของนิกายโยคจาร เช่น แนวคิดเรื่อง “อาลยวิชญาณ” “จิตมาตร” และ “วิชญูปติมาตร” นอกจากนี้ ยังแสดงได้กล่าวถึงบทบาทของจิตในฐานะเป็นผู้สร้างโลกแห่งปรากฏการณ์ รวมทั้งแนวคิดเรื่องนรก โลก สวรรค์ ในฐานะเป็นโลกแห่งปรากฏการณ์ที่ถูกสร้างโดยจิต เป็นต้น

๑.๔.๓ Thomas A. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience*, ในงานวิจัยชิ้นนี้ เป็นการศึกษาแนวคัมภีร์ (textual study) คือเป็นการศึกษาที่ไม่ให้ความสำคัญกับพัฒนาการทางประวัติศาสตร์เหมือนการศึกษาของกลุ่มแรก โดยผู้เขียนได้นำงานนิพนธ์ของท่านวสุพันธุ ๔ เรื่องมาอธิบายและตีความใหม่ คือ (๑) มัชฌันตวิภังค์ (อรรถกถาว่าด้วยการแจกแจงระหว่างทางสายกลางกับสุดโต่ง) (๒) ไตรสภานิเทศ (ศาสตร์ที่ว่าด้วยสภาวะ ๓ อย่าง) (๓) ตรึงศติกา (ศาสตร์ที่ว่าด้วยคาถา ๓๐) และ (๔) วิงศติกา (ศาสตร์ที่ว่าด้วยคาถา ๒๐) ผู้วิจัยได้แย้งแนวคิดแบบเอกจิตนิยมแนวจาริตที่บอกว่าโยคจารเป็นแนวคิดที่แตกออกมาจากพระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมแล้วสร้างแนวคิดแบบเอกจิตนิยม (monistic idealism) มาแทนแนวคิดเดิม จากนั้นได้เสนอการตีความใหม่ว่า จุดยืนของนิกายโยคจารไม่จำเป็นต้องได้รับการตีความว่าเป็นแนวคิดที่ปฏิเสธแนวคิดแบบพหุสันนิยมนิยม (realistic pluralism) ของพระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิม

๑.๕ ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

๑.๕.๑ ทำให้ทราบกำเนิดและพัฒนาการของความขัดแย้งในการตีความเรื่องจิตมาตรของนิกายโยคจาร

๑.๕.๒ ทำให้ทราบหลักการตีความในพระพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน

๑.๕.๓ ทำให้ทราบรูปแบบการตีความเรื่องจิตมาตรที่กำลังเป็นแนวโน้มใหม่ในสังคมปัจจุบัน

๑.๖ วิธีดำเนินการวิจัย

การวิจัยนี้เป็นการวิจัยเชิงเอกสาร (documentary research) โดยจะรวบรวมเอกสารที่เกี่ยวกับนิกายโยคจาร ทั้งเอกสารชั้นต้นก่อนเกิดนิกายโยคจาร เช่น สันธิโมจนสูตร ทศภูมิสูตร และลังกาวดารสูตร และเอกสารที่เป็นของนิกายโยคจารเอง เช่น คัมภีร์มัชฌันตวิภังค์ ไตรสภานิเทศ ตรึงศติกา และวิงศติกา เป็นต้น รวมทั้งงานเขียนของนักวิชาการรุ่นหลังทั้งที่เป็นภาษาไทยและภาษาอังกฤษ จากนั้น จะศึกษาวิเคราะห์เพื่อหาข้อสรุปว่าจากอดีตจนถึงปัจจุบัน มีความขัดแย้งและมีทิศทางในการตีความคำว่า “จิตมาตร” ของนิกายโยคจารอย่างไรบ้าง

บทที่สอง

กำเนิดและพัฒนาการของการตีความเรื่อง “จิตมาตร”

๒.๑ ความหมายและความเป็นมาของคำว่า “จิตมาตร”

๒.๑.๑ “จิตมาตร” ในคัมภีร์ขั้นต้น

คำว่าคัมภีร์ขั้นต้นในที่นี้ ผู้เขียนหมายถึงพระสูตรมหายานยุคต้นหรือยุคก่อนที่จะเกิดนิกายโยคจาร คัมภีร์ที่ถือว่าเก่าแก่ที่สุดที่ปรากฏคำว่า “จิตมาตร” และ “วิษณูปติมาตร”^{๐๖} เท่าที่ค้นพบในปัจจุบันนี้มี ๓ พระสูตรด้วยกัน คือ “ทศภูมิ-สูตร” “สันธินิโรจนาสูตร” และ “ลังกาตาราสูตร” พระสูตรเหล่านี้ถือว่าพุทธพจน์ที่ตรัสโดยพระพุทธเจ้า ดังนั้น จึงเป็นที่ยอมรับร่วมกันของชาวมหายานเกือบทุกนิกาย

๑) ทศภูมิสูตร สันนิษฐานว่าน่าจะเป็นพระสูตรมหายานที่เก่าแก่ที่สุดที่ปรากฏคำว่า “จิตมาตร” ได้รับการแปลเป็นภาษาจีนโดยท่านธรรมรักษา ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ ๓ ในพระสูตรนี้ปรากฏข้อความว่า “จิตมาตรม อิทม ยทุ อิทม ไตรธาตุม”^{๐๖} แปลว่าไตรธาตุเหล่านี้ (กามธาตุ รูปธาตุ อรูปธาตุ) เป็นเพียงจิตเท่านั้น

๒) สันธินิโรจนาสูตร เป็นพระสูตรที่เก่าแก่รองลงมาจากทศภูมิสูตร สันนิษฐานว่าน่าจะเป็นพระสูตรแรกที่ปรากฏคำว่า “วิษณูปติมาตร” ดังข้อความที่ว่า “ท่านไมเตรยะ ทูลถามว่า ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ รูปทั้งหลายที่รับรู้ในกรรมฐาน ต่างจากจิตหรือไม่ ? พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสว่า ไมเตรยะ ไม่แตกต่างกันเลย ข้อนั้นเพราะเหตุไร เพราะรูปเหล่านี้หาใช่อะไรอื่นไม่ หากแต่คือมโนภาพของจิตเท่านั้น ไมเตรยะ เราได้อธิบายแล้วว่าอารมณ์กรรมฐานของวิญญูณ หาใช่อะไรอื่นไม่ หากแต่คือมโนภาพของจิตเท่านั้น (วิษณูปติมาตร)”^{๐๖}

๓) ลังกาตาราสูตร เป็นพระสูตรที่น่าจะเป็นที่รู้จักและได้รับการอ้างอิงมากที่สุดในงานศึกษาเกี่ยวกับนิกายโยคจาร และถือว่าเป็นคัมภีร์ขั้นต้นที่ปรากฏคำว่า “จิตมาตร” และ “วิษณูปติมาตร” มากที่สุด ดังข้อความที่ว่า “ณ เวลานั้น พระผู้มีพระภาคเจ้าได้เปล่งคาถาขึ้นว่า โลกตามที่เรามองเห็นนี้มีได้มีอยู่จริง ความหลากหลายของสิ่งต่าง ๆ ที่เรามองเห็นเกิดมา

^{๐๖} คำว่า “จิตมาตร” และ “วิษณูปติมาตร” เป็นคำไวพจน์ที่ใช้แทนกันได้ นักวิชาการรุ่นก่อน ๆ มักจะแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า “Mind-Only” (เป็นเพียงจิตเท่านั้น) แต่มีนักวิชาการรุ่นใหม่บางท่านแย้งว่าการแปลแบบนี้ทำให้เกิดความเข้าใจไปในลักษณะจิตนิยมสมบุรณ์ (absolute idealism) คือมองว่าจิตเท่านั้นมีอยู่เพียงอย่างเดียวในจักรวาล ที่ถูกควรจะแปลว่า “just thought” หรือ “merely thought” (เป็นเพียงความคิดเท่านั้น) ส่วนคำว่า “วิษณูปติมาตร” มักจะแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า “conceptualization only” บ้าง “mental image” บ้าง “representation only” บ้าง “mere representation of consciousness” บ้าง “ideation only” “ideas only” บ้าง “imagination only” บ้าง แปลว่าเป็นไทยได้ว่า “เป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น” “เป็นเพียงจินตภาพของจิตเท่านั้น” “เป็นเพียงภาพตัวแทนของจิต” “เป็นเพียงภาพที่จิตคิดขึ้นหรือปรุงแต่งขึ้นเท่านั้น” ฯลฯ

^{๐๖} นักวิชาการบางท่าน เช่น แลมเบิร์ต ชมิตทเฮาเซน สันนิษฐานว่าทศภูมิสูตร น่าจะมีอายุเก่าแก่กว่าสันธินิโรจนาสูตร ดู Lambert Schmithausen, “On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism,” in *German Scholars on India. Contributions to Indian Studies*, vol.2 (Bombay: Nachiketa Publications, 1976), p. 244.

^{๐๘} Karl H.Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol.VIII (Delhi: Motilal Banarsidass, 1999), p. xi.

^{๐๐} Janice Dean Willis, *On Knowing Reality*, (New York: Columbia University Press, 1979), p. 29.

จากจิต ร่างกายของเราทรัพย์สินของเรา และบ้านเรือนของเราเป็นเพียงภาพที่สะท้อนออกมาจากอาลัยวิญญาณเท่านั้น”^{๑๐} และข้อความที่ว่า “มหามติ ตามหลักคำสอนของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย ทั้งในอดีต ปัจจุบัน และอนาคต สรรพสิ่งมิได้อุบัติขึ้น ทำไมหรือ ก็เพราะสิ่งเหล่านี้ไม่มีอยู่จริงนั่นเอง สรรพสิ่งเป็นเพียงภาพสะท้อนของจิต”^{๑๑}

๒.๑.๒ “จิตมาตรา” ในคัมภีร์ชั้นรอง

คำว่าคัมภีร์ชั้นรองในที่นี้ ผู้เขียนหมายถึงคัมภีร์ที่แต่งขึ้นในยุคที่นิกายโยคจารเกิดขึ้นเรียบร้อยแล้ว ซึ่งแต่งโดยคณาจารย์ของฝ่ายโยคจารเอง ได้แก่คัมภีร์ประเภท “ศาสตร์” “ภาสยะ” และ “ฎีกา” คัมภีร์สำคัญที่ปรากฏคำว่า “จิตมาตรา” “วิญญูปติมาตรา” และ “อาลัยวิญญาณ” ผู้เขียนขอยกตัวอย่าง ๕ คัมภีร์หลัก ๆ ดังนี้

๑) คัมภีร์ “มัชฌันตวิงค์” แต่งโดยท่านไมเตรยนาถ ผู้ริเริ่มก่อตั้งนิกายโยคจารและเป็นอาจารย์ของท่านอสังกะ และวสุพันธุ์ คัมภีร์นี้มีความยาว ๒๒ โสลก (คาถา) และในโสลกที่ ๓ ปรากฏข้อความว่า “วิญญาณ ปรากฏขึ้นโดยสะท้อนภาพวัตถุ สัตว์ อาตมัน และมโนภาพ วัตถุภายนอกหาไม่มีอยู่ และเพราะความไม่มีแห่งวัตถุภายนอกนั้น วิญญาณจึงไม่มีเหมือนกัน”^{๑๒}

๒) คัมภีร์ “ไตรสทาวนิเทศ” แต่งโดยท่านวสุพันธุ์ คัมภีร์นี้มีความยาว ๓๘ โสลก ในโสลกที่ ๖ มีข้อความว่า “จิตนั้นมี ๒ อย่าง คือ เหตุจิตและผลจิต เหตุจิต เรียกว่าอาลัยวิญญาณ ส่วนผลจิต เรียกว่า ปราวฤตติวิญญาณ วิญญาณอย่างหลังนี้มี ๗ อย่าง” และในโสลกที่ ๗ มีข้อความว่า “อาลัยวิญญาณ เรียกว่า จิต เพราะสัมผัสพีชะ สังกิเลส และวาสนาทั้งหลาย ปราวฤตติวิญญาณ เรียกว่า จิต เพราะเป็นไปโดยอาการอันวิจิตร”^{๑๓} อาลัยวิญญาณ มักจะแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า “store consciousness” หมายถึงวิญญาณที่เก็บหรือสัมผัสพีชะประเภทต่าง ๆ ส่วนปราวฤตติวิญญาณ มักจะแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า “evolved or active consciousness” หมายถึงวิญญาณที่วิวัฒนาการไป เป็นไป หรือทำการสร้างสรรค์สิ่งต่าง ๆ

๓) คัมภีร์ “ตริงสติกา” แต่งโดยท่านวสุพันธุ์ คัมภีร์นี้มีความยาว ๓๐ โสลก ในโสลกที่ ๑ มีข้อความว่า “การใช้คำว่า อาตมัน และธรรม มีประการต่างๆ แต่คำทั้งสองนี้หมายถึงความแปรแห่งวิญญาณ (วิญญานปริณาม) ความแปรแห่งวิญญาณ มี ๓ อย่าง” และในโสลกที่ ๒ มีข้อความว่า “ความแปรแห่งวิญญาณ ๓ อย่าง คือ วิบาก การคิดตรึกตรอง และมโนภาพของวัตถุ(วิญญูปติ) อย่างแรกเป็นวิบากแห่งพีชะทั้งปวง เรียกอีกอย่างหนึ่งว่าอาลัยวิญญาณ”^{๑๔}

๔) คัมภีร์ “วิงศติกา” แต่งโดยท่านวสุพันธุ์ คัมภีร์นี้มีความยาว ๒๐ โสลก ในโสลกที่ ๑ ปรากฏข้อความว่า “สรรพสิ่งเป็นมโนภาพของจิตเท่านั้น (วิญญูปติมาตรา) เพราะเป็นเพียงการปรากฏแห่งวัตถุอันไม่มีอยู่จริง เปรียบเหมือนบุคคลผู้เป็นโรคตา มองเห็นสิ่งทั้งหลายเหมือนเส้นผมและดวงจันทร์ เป็นต้น ซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่จริง”^{๑๕}

^{๑๐} D.T. Suzuki, tr., *The Sankavatara Sutra*, (London: Routledge & Kegan Paul LTD., 1973), p. 49.

^{๑๑} Ibid., p. 55-56.

^{๑๒} Thomas E. Wood, *Mind Only : A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1994), p. 11.

^{๑๓} Ibid., pp. 32-33.

^{๑๔} Ibid., p. 49-50.

^{๑๕} Ibid., p.97.

๕) คัมภีร์ “วิชัยปติมาตรคาสิทธิ” เป็นคัมภีร์ที่ทำนุสัพพันธุแต่งแก้บรรณคัมภีร์ของท่านเอง คือ คัมภีร์วิงศติกา ในโคลกที่ ๑ ปรากฏข้อความว่า “นี่เป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น เพราะมันสะท้อนภาพแห่งวัตถุอันไม่มีอยู่จริง เหมือนการเห็นเส้นผมและดวงจันทร์ (สองดวง) ของบุคคลผู้มีทุกข์เพราะโรคตา”^{๐๖}

๒.๑.๓ “จิตมาตร” ในทัศนะของนักวิชาการทั่วไป

เอ็ดเวิร์ด คอนซ์ มองว่า “จิตมาตร” หมายถึงแนวคิดที่ถือว่าความคิดและสิ่งทั้งมวลย่อมเป็นจิตเท่านั้น รากฐานแห่งการหลอกตัวเองของเราก็คือ เราไปยึดถือว่าสิ่งที่จิตของเราสมมุติให้เป็นวัตถุภายนอกนั้น เป็นอีกโลกหนึ่งที่อยู่สละจากจิตของเราเอง ซึ่งที่จริงแล้วจิตนั้นเองที่เป็นทั้งกำเนิดและสาระสำคัญของวัตถุภายนอกนั้นอย่างแท้จริง โลกภายนอกนั้นที่แท้ก็คือจิตนี้เอง การที่วัตถุภายนอกมีอยู่หลากหลายชนิดก็เป็นเพียงการแสดงออกทางจิต ไม่ใช่อะไรอื่นนอกจากความคิด เช่นเดียวกับภาพลวงตาในพัพพคตที่เราหลงคิดว่าเป็นน้ำ ความจริงแล้วหาน้ำอยู่จริงไม่^{๐๗}

ที.อาร์.วี. มูร์ติ มองว่า “วิชญาณวาท ยึดถือจุดยืนแบบจิตนิยมที่ว่าจิตเท่านั้นเป็นจริง วัตถุเป็นสิ่งที่ถูกจิตปรุงแต่งหรือสร้างขึ้นและออกมาจากจิต แม้นิกายโยคจารจะใช้ศัพท์หลากหลาย เช่น ญาณ วิชญาณ วิชัยปติ จิต สวสังเวทนะ เป็นต้น ที่จริงแล้วก็หมายถึงตัวกระทำการสร้าง หรือเจตจำนง (Will) วิชญาณของนิกายนี้ก็คือกิริยาภาพบริสุทธิ์ (Pure Act) นั้นเอง”^{๐๘} ตามคำนิยามของมูร์ติในที่นี้ จิตมาตรของโยคจาร มีลักษณะคล้ายคลึงกับ “สัจ”(Being) หรือ “พรหมัน” ของลัทธิฮินดู เวทมนต์นั้นเอง ในฐานะเป็นองค์แห่งเจตจำนง (Will) หรือองค์ผู้สร้างที่บริสุทธิ์ (Pure Act) อันเป็นแหล่งกำเนิดของสรรพสิ่ง^{๐๙}

เสถียร โพธิ์นันทะ ให้มองว่า นิกายโยคจารได้สร้างปรัชญาแบบปรัชญาแบบจิตนิยม (Idealism) ขึ้นมาจาก “อาลยวิญญาน” คือสอนว่าทุกสิ่งทุกอย่างล้วนมีสภาพเป็นจิต และออกมาจากจิตทั้งสิ้น เป็นมูลการณะของโลกแลสรรพสิ่ง ดังข้อความในอภิธรรมสูตรที่ ว่า “อนาทิกาลโก ธาตุะ สรวรรณสมสุริยะ คสมินุ สติ คติ สรวา นิรวาณาธิโกโมปวา ” แปลว่า ธาตุที่ไม่มีกาลเบื้องต้น (อาลยวิญญาน) เป็นที่อาศัยแห่งธรรมทั้งปวง เมื่อธาตุนั้นมีก็มีคติทั้งปวง แม้การบรรลุนิรวาณก็ย่อมมีด้วย นั่นคืออาลยวิญญานเป็นมูลฐานแห่งสรรพสิ่ง ถ้าไรอาลยวิญญานนี้แล้ว สรรพสิ่งก็ไม่มี ทั้งนี้ก็เนื่องด้วยสรรพสิ่งเป็นเงาสะท้อนหรือเป็นพฤติภาพของอาลยวิญญานนั่นเอง อาลยวิญญานมีหน้าที่ ๒ อย่าง คือ “เก็บ” และ “ก่อ” คือ เก็บเอาพิษหรือเมล็ดพันธุ์ของสิ่งทั้งปวงเอาไว้ เช่น กุศล อกุศล อาสวะ และอนาสวะ เป็นต้น จากนั้น จึงก่อหรือแสดงพฤติภาพต่าง ๆ ออกมา^{๑๐}

พระมหาสมจินต์ สมมาปญโญ กล่าวว่า นิกายโยคจารถือว่าจิตหรือ วิชญาณเป็นสัจจะเพียงหนึ่งเดียว วัตถุภายนอกเป็นอสัจจะ เหมือนความฝันหรือภาพลวงตา การที่จะเข้าใจลักษณะ พัฒนาการ และการทำงานของจิตต้องปฏิบัติโยคะ จิตคือปรากฏการณ์ที่เป็นเหตุให้ความมีอยู่แห่งจักรวาลปรากฏออกมา แม้จะไม่สามารถทำงานได้เหมือนคอมพิวเตอร์ แต่ก็ทำ

^{๐๖} David J. Kalupahana, *The Principle of Buddhist Psychology*, (New York: State University of New York Press, 1987), p. 173.

^{๐๗} เอ็ดเวิร์ด คอนซ์, *พระพุทธศาสนา สาระและพัฒนาการ*, แปลโดย นิธิ เอียวศรีวงศ์, (กรุงเทพมหานคร: บริษัท อมรินทร์ พริ้นติ้งกรุ๊ป จำกัด, ๒๕๓๐), หน้า ๒๓๕-๒๔๐.

^{๐๘} T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, p. 316.

^{๐๙} Ibid., p. 316.

^{๑๐} เสถียร โพธิ์นันทะ, *ปรัชญามหายาน*, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์บรรณาคาร, ๒๕๒๒), หน้า ๑๑๒-๑๑๔.

ได้หลายสิ่งหลายอย่างที่ไม่มีการคาดคิดได้ รูปธรรมในโลกแม้จะซับซ้อนแต่สามารถหยั่งถึงได้ ส่วนจิตนั้นซับซ้อนทั้งโครงสร้างและกระบวนการทำงาน ยากที่จะหยั่งถึง^{๐๐}

สมภาร พรหมทา มองว่า โลกทางกายภาพที่เราได้สัมผัสอยู่ทุกวันนี้มีได้เพราะมีจิต หากไม่มีจิต สิ่งเหล่านี้ย่อมไม่มี จักรวาลในทัศนะของนิคายโศคาจารย์ประกอบด้วยสิ่งเดียว สิ่งนี้เรียกว่าจิต (Mind) ร่างกายของเราและทรัพย์สินสมบัติต่าง ๆ ที่เราสะสมไว้ เราอาจเข้าใจว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่จริง และมีอยู่ต่างหากจากสิ่งที่เรียกว่าจิต แต่สำหรับนิคายโศคาจารย์ ร่างกาย ทรัพย์สินสมบัติ และบ้านเรือนของเราจะมีไม่ได้ ถ้าไม่มีจิต หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง สิ่งเหล่านี้เมื่อตอนลงจนถึงที่สุดแล้วก็คือผลผลิตของจิตนั่นเอง จักรวาลนี้จึงมีเพียงจิตกับผลผลิตของจิตเท่านั้น (Mind and manifestation of Mind)^{๐๐}

๒.๓ หลักการตีความในพระพุทธศาสนามหายาน

เนื่องจากแนวคิดเรื่อง “จิตมาตร์” ปรากฏในพระสูตรมหายานยุคต้นหลายสูตรด้วยกัน และพระสูตรเหล่านั้นก็เป็นที่ยอมรับนับถือของชาวมหายานเกือบทุกนิกาย เช่น ทศมิกสูตร สันธิวิโรจนาสูตร และลังกาตารสูตร เป็นต้น เมื่อหลายนิกายยอมรับพระสูตรเหล่านี้ จึงหลีกเลี่ยงไม่ได้ในการที่จะยอมรับแนวคิดเรื่อง “จิตมาตร์” ให้เข้ามาอยู่ในนิกายของตน แต่ปัญหาไม่ได้อยู่ที่ว่ายอมรับหรือไม่ยอมรับ หากแต่อยู่ที่ว่าเมื่อยอมรับแล้วได้มีการตีความแนวคิดนี้อย่างไรเป็นสำคัญ การตีความไม่ตรงกันในเรื่องเดียวกันนี้เอง เป็นเหตุปัจจัยสำคัญที่นำมาซึ่งความแตกแยกเป็นนิกายต่าง ๆ ในประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา ดังนั้น การศึกษาหลักการตีความของมหายาน จึงถือว่าเป็นปัจจัยสำคัญที่จะช่วยทำให้เข้าใจพัฒนาการของการตีความเรื่อง “จิตมาตร์” ได้เป็นอย่างดี

๒.๒.๑ เนยยะและนิตารยะ ในฐานะเป็นพื้นฐานแห่งการตีความ

การเข้าใจความหมายของคำว่า “เนยยะ” และ “นิตารยะ”^{๐๐} ถือว่าเป็นพื้นฐานสำคัญในการตีความแนวคิดเรื่อง “จิตมาตร์” และแนวคิดอื่นๆ ของฝ่ายมหายาน ข้อความทั้ง ๒ ประเภทนี้ปรากฏในคัมภีร์มหายานอย่างหลากหลาย ชาวมหายานถือว่าการเข้าใจธรรมชาติของข้อความทั้ง ๒ ประเภทนี้ เป็นกุญแจสำคัญสำหรับทำความเข้าใจหลักธรรมและเป็นเครื่องมือแก้ปัญหาคือข้อความในพระสูตรที่ลักษณะขัดแย้งกันเอง ในขณะเดียวกัน ถ้านักตีความไม่เข้าใจความหมายของข้อความ ๒ ประเภทนี้ ก็มีโอกาสสูงมากที่จะตีความพุทธพจน์ผิดพลาด อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนมองว่าพระสูตรมหายานที่น่าจะให้คำจำกัดความของคำว่า “เนยยะ” และ “นิตารยะ” ได้ชัดเจนที่สุด ได้แก่ข้อความใน “อภยสมาธิสูตร” ดังนี้

^{๐๐} พระมหาสมจินต์ สมมาปัญโญ, พุทธปรัชญา สาระและพัฒนาการ, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๔), หน้า ๒๐๘.

^{๐๐} สมภาร พรหมทา, พุทธศาสนามหายาน, หน้า ๑๐๗-๑๐๘.

^{๐๐} คำว่า “เนยยะ” นักวิชาการมักให้ความหมายในภาษาอังกฤษว่า “indirect meaning” “interpretable meaning” หรือ “a meaning to be determined” ส่วนคำว่า “นิตารยะ” มักให้ความหมายว่า “direct meaning” “precise meaning” หรือ “definitive meaning” พระไตรปิฎกของเถรวาท ก็ปรากฏคำว่า “เนยยะ” และ “นิตัตตะ” เช่นกัน คือ “ภิกษุทั้งหลาย คน ๒ จำพวกนี้ย่อมกล่าวตู่ตาคคน ๒ จำพวกเป็นโฉน คือ คนที่แสดงสุดต้นตะที่ควรไขความ (เนยยะ) ว่า ‘สุดต้นตะที่ไขความแล้ว’ คนที่แสดงสุดต้นตะที่ไขความแล้ว (นิตัตตะ) ว่า ‘สุดต้นตะที่ควรไขความ’ คน ๒ จำพวกเหล่านี้แล ย่อมกล่าวตู่ตาคภิกษุทั้งหลาย ...” (อ.ก.พ. ๒๐/๒๕/๕๕)

ถ้าถูกถามว่า อะไร คือ พระสูตรที่ไขความแล้ว (นิตารณะ) อะไร คือ พระสูตรที่ควรไขความ (เนยารณะ)? (๑) พระสูตรที่สอนสมมติสัจจะ เรียกว่าพระสูตรที่ควรไขความ พระสูตรที่สอนปรมัตถสัจจะ เรียกว่าพระสูตรที่ไขความแล้ว (๒) พระสูตรที่สอนด้วยคำและอักษรเป็นอันมาก เรียกว่าพระสูตรที่ควรไขความ พระสูตรที่สอนธรรมอันลึกซึ่ง เห็นได้ยาก เข้าใจได้ยาก เรียกว่าพระสูตรที่ไขความแล้ว (๓) พระสูตรที่สอนผู้เป็นเจ้าของว่าไม่ใช่เจ้าของ การอธิบาย ผู้เป็นเจ้าของด้วยศัพท์ต่าง ๆ เช่น อตฺตา สัตว์ ชีวะ บุคคล เป็นต้น ซึ่งเกิดจากพระมนุ บุตรของพระมนุ เป็นผู้กระทำการ และมีประสบการณ์ เรียกว่าพระสูตรที่ควรไขความ พระสูตรที่สอนประดุแห่งวิโมกข์ ที่ว่างจากสิ่งทั้งหลาย ไม่เครื่องหมาย ไม่มีความปรารถนา ไม่มีการปรุงแต่ง ไม่มีการเกิด ไม่ชาติ ไม่มีสัตว์ ไม่มีบุรุษ ไม่มีบุคคล ไม่มีเจ้าของ เรียกว่า พระสูตรที่ไขความแล้ว^{๐๙}

ในสันธินิโรจนสูตร ก็ได้ให้ความหมายในลักษณะเดียวกันว่า “ตัวอย่างของพระสูตรที่ไขความแล้ว (นิตารณะ) พึงทราบจากคำสอนเรื่องศูนย์ตาของพระตถาคต คำสอนทั้งหมดที่สอนเรื่องสัตว์ บุคคล หรืออสังคิภาวะ พึงทราบว่าเป็นคำสอนที่ควรไขความ (เนยารณะ)”^{๐๑๐} แม้ท่านจันทกริทธิ ปราศรัยนิทานนิกายมาชยิก ก็ได้กล่าวไว้ในคัมภีร์ “มัชฌิมกาวตาร” ในแนวเดียวกัน ดังข้อความที่ว่า “การตีความต้องยึดหลักว่าพระสูตรที่สอนสิ่งที่ไม่ใช่สังขธรรม เป็นพระสูตรที่ควรไขความ (เนยารณะ) พระสูตรที่เกี่ยวกับเรื่องศูนย์ตา เป็นพระสูตรที่ไขความแล้ว (นิตารณะ)”^{๐๑๑} และข้อความที่ว่า “แม้ว่าพระพุทธเจ้าจะปราศจากสักกายทิฏฐิ แต่ก็ทรงสอนโดยใช้คำว่า ‘เรา’ ‘ของเรา’ เช่นเดียวกัน แม้ว่าธรรมทั้งหลาย จะไม่มีสวภาวะ (intrinsic nature) แต่พระองค์ก็สอนว่าธรรมเหล่านั้นมีอยู่ ในฐานะเป็นข้อความที่ควรไขความ (เนยารณะ)”^{๐๑๒} จะเห็นว่า การนิยามความหมายของคำทั้งสองตามที่กล่าวมานี้ ส่วนมากจะใช้ข้อความที่กล่าวถึง “สัตว์ บุคคล” กับข้อความที่กล่าวถึง “ศูนย์ตา” เป็นเกณฑ์มาตรฐานในการแบ่ง ทั้งนี้เพราะเป็นการนิยามบนพื้นฐานของแนวคิดนิกายมาชยิก โดยเฉพาะแนวคิดที่มีรากฐานมาจากคัมภีร์ “มาชยิกศาสตร์” ของท่านนาคารชุน ดังความเห็นของท่านจันทกริทธิเกี่ยวกับวัตถุประสงค์ในการนิพนธ์คัมภีร์มาชยิกศาสตร์ของท่านนาคารชุน ที่ว่า

คนบางพวกมีข้อกังขาว่า คำสอนแบบใดหมายถึงสังขธรรม คำสอนแบบใดมีความหมายตามเจตนารมณ์ เพราะมีจิตใจอ่อนแอ คนบางพวกจึงคิดว่า คำสอนที่ควรไขความ (เนยารณะ) เป็นคำสอนที่ไขความแล้ว (นิตารณะ) เพื่อจะสะสางข้อกังขา และการถือเอาความเชื่อเหล่านั้นอย่างผิด ๆ โดยอาศัยการใช้เหตุผลและคัมภีร์ ท่านอาจารย์ (นาคารชุน) จึงนิพนธ์คัมภีร์นี้ (มาชยิกศาสตร์)^{๐๑๓}

^{๐๙} ข้อความนี้ท่านจันทกริทธิยกมาอ้างในงานของท่านชื่อ “Pasannapada” ดูเพิ่มเติมใน Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahayana Sutras”, *Buddhist Hermeneutics*, ed. By Donald s. Lopez, Jr., (Honolulu : University of Hawaii Press, 1988), p. 61.

^{๐๑๐} เป็นข้อความที่ท่านจันทกริทธิยกมาอ้างในงานของท่านชื่อ “Madhyamakavatara” และ “Pasannapada” ดูเพิ่มเติมใน Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahayana Sutras”, p. 62.

^{๐๑๑} Ibid., p. 64.

^{๐๑๒} Ibid., p. 62.

^{๐๑๓} ฉบับภาษาสันสกฤต ดู Louis de la Vallee Poussin, ed., *Mulamadhyamakadarikas de Nagarjuna avec la Prasannapada de Candrkirti*, (Osnabruck : Biblio Verlag, 1970), p.42. อ้างใน Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahayana Sutras”, p. 64.

ดร. ที.อาร์.วี. มูรติ ได้อ้างถึงข้อความที่ท่านจันทรกิริติกล่าวถึงคัมภีร์มาธยมิกศาสตร์ในทำนองเดียวกันว่า “เนื้อหา
ของมาธยมิกศาสตร์ทั้งหมด ตั้งอยู่บนพื้นฐานของการสร้างความแตกต่างระหว่างพระสูตรที่ไขความแล้ว (นิตารณะ) กับ
พระสูตรที่ควรไขความ (เนยารณะ) แม้ท่านจันทรกิริติก็ได้กล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า ท่านนาคารชุนแต่งคัมภีร์มาธยมิกศาสตร์
ขึ้นมาเพื่ออธิบายความแตกต่างนี้”^{๐๐}

ท่านดส์องเซปะ (Tsong-kha-pa)^{๐๐} ปราชญ์มหายานชาวทิเบต ได้วิจารณ์ว่า การแบ่งแยกว่าข้อความใดเป็นประเภท
“เนยารณะ” ข้อความใดเป็นประเภท “นิตารณะ” เพียงเพราะอาศัยหลักฐานที่คัมภีร์บอกไว้ ย่อมไม่เพียงพอต่อการทำความเข้าใจพระพุทธรูป เพราะเกณฑ์การแบ่งที่แต่ละคัมภีร์ให้ไว้ก็ไม่เหมือนกัน ดังนั้น ทางที่ดีควรจะยึดเอาเจตนารมณ์และ
อุบายวิธีในการแสดงธรรมแต่ละครั้งเข้ามาร่วมพิจารณาด้วย ดังที่ท่านกล่าวไว้ในงานชื่อว่า “Legs bshad snying po”
(สารัตถะแห่งการอธิบายที่ถูกต้อง) ดังนี้

เป็นไปได้ที่จะแยกความแตกต่างของธรรมเหล่านั้น เพียงเพราะอาศัยการอ้างคัมภีร์ที่บอกว่า “นี่คือข้อความที่ควรไข
ความ (เนยารณะ) นี่คือนิพพานที่ไขความแล้ว (นิตารณะ)” มิฉะนั้น การนิพนธ์รรถกถาเพื่อแยกความแตกต่างระหว่างคำ
สอนที่ควรไขความ กับคำสอนที่ไขความแล้ว จะกลายเป็นสิ่งที่ไร้จุดหมายสำหรับท่านมหาสารถิทั้งหลาย (เช่น ท่านนาคา-
รชุน และอสังคะ) วิธีการแบ่งแยกคำสอนที่ควรไขความ กับคำสอนที่ไขความแล้ว ที่กล่าวไว้ในคัมภีร์ต่าง ๆ มีความขัดแย้งอยู่
มากมาย...ดังนั้น บุคคลจะต้องค้นหาเจตนารมณ์ของพระพุทธรูป โดยเจริญรอยตามท่านมหาสารถิทั้งหลาย ผู้ได้รับการ
พยากรณ์จากพระพุทธรูปให้มาทำหน้าที่จำแนกความแตกต่างระหว่างคำสอนที่ควรไขความ กับคำสอนที่ไขความแล้ว ท่าน
มหาสารถิเหล่านั้น ได้ชี้ให้เห็นเจตนารมณ์ของพระพุทธรูปเกี่ยวกับคำสอนที่ควรไขความ และคำสอนที่ไขความแล้ว พร้อม
ทั้งใช้เหตุผลมาแสดงให้เห็นข้อผิดพลาดในการตีความบางอย่าง และให้ข้อพิสูจน์ว่า คัมภีร์ใดมีข้อความที่ไขความแล้ว ซึ่งไม่
เหมาะที่จะนำไปไขความอีก ดังนั้น ในที่สุดแล้วบุคคลจะต้องแยกออกจากกันระหว่างคำสอนที่ควรไขความ กับคำสอนที่ไข
ความแล้ว^{๐๐}

แนวคิดในการตีความพุทธรูปของท่านดส์องเซปะ นับว่าเป็นความก้าวหน้าอีกขั้นหนึ่งในพัฒนาการแห่งการ
ตีความของพุทธศาสนา มหายาน แนวคิดนี้น่าจะเกิดจากความรู้สึกยุ่งยากสับสนกับแนวการตีความที่อาจารย์รุ่นก่อน ๆ เคย
ทำให้ ต่อมาเมื่ออาจารย์อีกท่านหนึ่งชื่อว่า “ปันเชนโซดนามเกรกส์ ปะ” (Pan-chen bSod nam grags pa) ได้แต่งคัมภีร์ชื่อว่า
“Drang nges utpala'i phreng pa” เพื่ออธิบายความในคัมภีร์ “Legs bshad snying po” ของท่านดส์องเซปะ ท่านปันเชนฯ

^{๐๐} T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, (London : George Allen and Unwin Ltd., 1974), pp. 254-255.

^{๐๐} ท่านดส์องเซปะ (Tsong-kha-pa) เกิดเมื่อ พ.ศ. ๑๕๐๑ เป็นนักปราชญ์ศาสนาชาวทิเบตผู้ยิ่งใหญ่ เป็นผู้ตั้งนิกายเกลุกปะ หรือนิกาย
หมวกเหลือง และได้สืบทอดพระพุทธศาสนาให้มั่นคงจากความเชื่อมนายในลัทธิพิธีต่าง ๆ

^{๐๐} A.F. Thurman, *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*, (Princeton : Princeton University Press,
1984), p. 189.

ได้นำแนวคิดเรื่องการตีความตามเจตนารมณ์ของท่านทั้งสองจะปะมาพัฒนาต่อโดย ได้แบ่งเกณฑ์การตีความไว้ ๔ ขั้นตอน คือ^{๐๐}

๑) ความหมายตามเจตนารมณ์หรือความหมายเฉพาะ (*dgongs pa*, The intended meaning) คือ ความหมายที่พระพุทธเจ้ามีพระประสงค์จะให้ผู้ฟังเข้าใจในการแสดงธรรมแต่ละครั้ง ความหมายในแง่ที่มีความแตกต่างหลากหลายไปตามอุปนิสัยและความต้องการที่แตกต่างกันของผู้ฟัง

๒) พื้นฐานแห่งเจตนารมณ์ (*dgongs gzhi*, The foundation of the intention) คือ ความจริงหรือสังขธรรมระดับลึกอันซ่อนอยู่เบื้องหลัง หมายความว่า เมื่อใดก็ตามที่พระพุทธเจ้าตรัสถึงสิ่งอันไม่เป็นจริงในระดับปรมาตม พระองค์จะมีสังขธรรมหรือความจริงเป็นฐานรองรับอยู่ สังขธรรมอันนี้เองที่พระองค์ต้องการให้ผู้ฟังเข้าใจในท้ายที่สุด

๓) แรงจูงใจ (*dgos pa*, The motive) หมายถึง พระประสงค์ของพระพุทธเจ้าในการแสดงธรรมอันไม่เป็นจริงในระดับปรมาตม ต้องเข้าใจให้ได้ว่าทำไมพระองค์จึงแสดงอย่างนั้น ทรงมีพระประสงค์อย่างไร เป็นต้น

๔) เกิดความขัดแย้งถ้ายึดตามตัวอักษร (*dgongs la gnod byed*, The contradiction if taken literally) หมายความว่า ถ้าถือความหมายของข้อความนั้นตามตัวอักษรโดยไม่มีการตีความ จะเกิดความขัดแย้งในการใช้เหตุผลทันที เช่น ข้อความแบบ “เนยรณะ” ที่สอนว่ามีสัตว์ บุคคล เป็นต้น ถ้ายึดความข้อความนี้ว่าเป็นจริงตามตัวอักษร จะเกิดความขัดแย้งในแง่ของการใช้เหตุผลทันที

อย่างไรก็ตาม เกณฑ์การตีความในลักษณะดังกล่าวนี้ ไม่ใช่ว่าอาจารย์ในยุคก่อนท่านปิ่นเสนฯ จะไม่เคยนำมาใช้ ตัวอย่างที่น่าจะทำให้เห็นภาพการตีความในแนวนี้นี้ ก็คือการตีความคำว่า “จิตมาตร” ของท่านจันทกริณี ในลังกาวดารสูตร ซึ่งเป็นรากฐานแนวคิดที่สำคัญของฝ่ายโยคจาร ได้แก่ข้อความที่ว่า “วัตถุกายนอกไม่มีอยู่ แม้มันจะปรากฏให้เห็นอย่างนั้น มันก็คือจิตที่ปรากฏออกมาเป็นวัตถุนั้นหลากหลาย ในรูปแห่งทะเล แหล่งกำเนิด และที่อาศัยทั้งหลาย เรากล่าวว่าเป็นเพียงจิตเท่านั้น (จิตมาตร)”^{๐๐} การตีความข้อความนี้ของท่านจันทกริณี ถ้าเอาเกณฑ์ของท่านปิ่นเสนฯเข้ามาจับ จะมีขั้นตอนดังนี้ (๑) ความหมายตามเจตนารมณ์ ก็คือข้อความที่ว่า “วัตถุกายนอกไม่มีอยู่” ซึ่งเป็นความหมายที่พระพุทธเจ้ามีพระประสงค์จะให้ผู้ฟังในขณะนั้นเข้าใจ (๒) พื้นฐานแห่งเจตนารมณ์ ก็คือความหมาย หรือสังขธรรมระดับลึกที่พระองค์มีพระประสงค์ให้ผู้ฟังข้อความนี้เข้าใจในท้ายที่สุด ซึ่งก็คือธรรมทั้งปวงทั้งที่เป็นรูปและจิตว่างจาก “สภาวะ” หรือภาวะที่มีอยู่เป็นอยู่โดยตัวของมันเอง (intrinsic nature / self-nature) แต่ในระดับสมมติบัญญัติทั้งวัตถุและจิตก็ถือว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่ (๓) แรงจูงใจ (motivation) หรือพระประสงค์ของพระพุทธเจ้าในการปฏิเสธความมีอยู่ของรูปในข้อความนี้ ก็คือเพื่อให้สาวกผู้ยึดมั่นถือมั่นในรูปได้คลายความยึดมั่นถือมั่นในรูปเสีย เมื่อทำลายความยึดมั่นถือมั่น (ในรูป) ได้แล้ว สาวกเหล่านั้นจึงจะสามารถเข้าใจได้ว่าแม้จิตก็ไม่ได้มีอยู่ในตัวของมันเอง (สภาวะ) แล้วจึงจะรู้แจ้งในสังขธรรม คือความเป็นอนัตตาของสรรพสิ่งในจักรวาล และ (๔) เกิดความขัดแย้งถ้ายึดตามตัวอักษร ก็ถ้าเรายึดถือตามตัวอักษรว่าวัตถุกายนอกไม่มีอยู่จริงๆ

^{๐๐} Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahayana Sutras”, p. 55. ดูเพิ่มเติมใน D. Seyfort Ruegg, “Purport, Implicature, and Presupposition : Sanskrit *abhipraya* and Tibetan *dgons pa* / *dgons gzhi* as Hermeneutical Concept,” Journal of Indian Philosophy 13 (1985): 311.

^{๐๐} Madhyamakavatara, VI.23; อ้างใน Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahayana Sutras”, p. 56.

ตามข้อความในพระพุทธรพจน์ข้างต้น จะก่อให้เกิดความขัดแย้งกับข้อความอื่น ๆ ที่ในพระสูตรเดียวกันนี้ที่บอกว่าวัตถุภายนอกมีอยู่^{๐๙}

กล่าวโดยสรุป พระพุทธศาสนาทั้งฝ่ายเถรวาทและมหายาน มองว่าข้อความในพุทธธรรมแบ่งออกเป็น ๒ ประเภท คือ ข้อความแบบ “เนยารถะ” และข้อความแบบ “นิตารถะ” ข้อความประเภทแรก คือ “เนยารถะ” หมายถึง ข้อความที่ควรไขความ หรือควรตีความ เป็นข้อความที่เกี่ยวกับความจริงระดับสมมติที่ชาวโลกยอมรับกัน เช่น คำสอนเรื่องสัตว์บุคคล ตัวตน เรา-เขา เป็นต้น ส่วนข้อความประเภทที่สอง คือ “นิตารถะ” หมายถึง ข้อความที่ไขความแล้ว หรือข้อความที่มีความชัดเจนในตัว ไม่ต้องอาศัยการตีความ เป็นข้อความที่แสดงความจริงระดับปรมัตถ์ เช่น คำสอนเรื่องอนัตตา นิพพาน และศูนย์ตา เป็นต้น อย่างไรก็ตาม จุดที่แตกต่างกันก็คือ นักคิดฝ่ายมหายาน นิกายมหายิก ได้พยายามนิยามความหมายของข้อความทั้งสองให้สอดคล้องกับจุดยืนนิกายของตน นั่นคือ ข้อความใดก็ตามที่กล่าวถึงเรื่อง “ศูนย์ตา” ถือว่าเป็นข้อความแบบ “นิตารถะ” ส่วนข้อความอื่นนอกจากนี้ ถือว่าเป็นข้อความแบบ “เนยารถะ” หรือข้อความที่ควรไขความ การนิยามความหมายแบบนี้ ได้เป็นพื้นฐานให้นิกายมหายิกนำไปใช้วิพากษ์คำสอนในนิกายอื่น ๆ ที่ไม่ได้เน้นเรื่อง “ศูนย์ตา” ว่าเป็นคำสอนพื้นฐานเบื้องต้นที่ควรไขความ

๒ .๒.๒ การตีความกับการสอนโดยใช้ “อุบาย”

ปัญหาข้างกอย่างหนึ่งที่ชาวพุทธในยุคหลังพุทธกาลได้พบอยู่บ่อย ๆ ก็คือ ลักษณะที่ดูเหมือนจะขัดแย้งกันเองของคำสอนบางประการ เช่น ข้อความใน “ธรรมราตรีทวยสูตร” (สูตรว่าด้วยการแสดงธรรม ๒ ราตรี) ที่ว่า “พระพุทธเจ้าแสดงธรรมตั้งแต่ราตรีเป็นที่ตรัสรู้ต่อเนื่องไปจนถึงราตรีเป็นที่เสด็จดับขันธปรินิพพาน”^{๐๑๐} กับข้อความที่ท่านวัชรปาณิกกล่าวไว้ใน “ตถาคตจิตตยหุยนिरเทศสูตร” (พระสูตรว่าด้วยการแสดงความลับเป็นอจินไตยของพระพุทธเจ้า) ที่ว่า “ดูก่อนสานตมคติ จาการาตรีที่พระตถาคตรู้สัมโพธิญาณจนถึงราตรีที่เสด็จดับขันธปรินิพพาน พระองค์ไม่ประกาศหรือตรัสอะไรไว้เลยแม้แต่อักษรเดียว”^{๐๑๑} หรือระหว่างข้อความที่ว่า “ทุกขเป็นสิ่งที่ควรกำหนดรู้ สมุทัยควรละ นิโรธควรทำให้แจ้ง และมรรคควรให้เจริญ” กับข้อความที่ว่า “ไม่มีทุกข ไม่มีสมุทัย ไม่มีนิโรธ และไม่มีมรรค”^{๐๑๒} แน่นอนว่า ข้อความเหล่านี้ถ้าถือเอาความหมายตามตัวอักษรจะต้องเกิดความขัดแย้งอย่างแน่นอน ปัญหาเหล่านี้ทำให้ชาวพุทธฝ่ายมหายาน (รวมทั้งนิกายอื่น ๆ) พยายามหาทางออกจากปัญหาความขัดแย้งด้วยการพัฒนาแนวคิดเรื่อง “อุบาย” (กุสโลบาย) ในการแสดงธรรมของพระพุทธเจ้า แนวคิดนี้มีความเชื่อว่า พระพุทธเจ้าได้ตรัสรู้ความจริงจำนวนหนึ่งที่เรียกว่า “อริยสัจ ๔” การทักในการเผยแผ่ศาสนาของพระองค์ตั้งแต่ตรัสรู้จนถึงเสด็จดับขันธปรินิพพาน ก็คือการนำหลักอริยสัจ ๔ นี้เองไปสอนชักเยื้องให้สอดคล้องกับความแตกต่างหลากหลายของหมู่สัตว์ โดยนัยนี้ คำว่า “อุบาย” (upaya) จึงหมายถึง พุทธวิธีในการแสดงธรรมให้เหมาะสมสอดคล้องกับสภาพปัญหา บริบทแวดล้อม ความต้องการ และอุปนิสัยที่แตกต่างกันหลากหลายของหมู่สัตว์ ชาวมหายานมองว่า เมื่อไรก็ตามที่เราเจอข้อความในพระสูตรที่ดูเหมือนจะขัดแย้งกันเอง เราจะยึดเอาความหมายตามอักษร

^{๐๙} Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahayana Sutras”, p. 56.

^{๐๑๐} อ้างใน Donald S. Lopez, Jr., ed., *Buddhist Hermeneutics*, (Honolulu : University of Hawaii Press, 1988), p. 48.

^{๐๑๑} ดู Louis de la Vallee Poussin, ed., *Mulamadhymakadarikas*, p. 366.

อ้างใน Ibid., p. 48.

^{๐๑๒} อ้างใน Donald S. Lopez, Jr., ed., *Buddhist Hermeneutics*, (Honolulu : University of Hawaii Press, 1988), p. 3.

ไม่ได้ สิ่งที่เราจะต้องนำมาพิจารณาถึงคือข้อความนั้น ๆ แสดงภายใต้บริบทแบบใด แนวคิดของมหายานตรงนี้ไม่ได้เกิดขึ้นลอย ๆ โดยไม่มีหลักฐานรองรับ โดยข้อความที่มักจะถูกหยิบยกขึ้นมาสนับสนุนแนวคิดนี้ คือข้อความใน “จตุปติ-สธมสูตร” (สูตรว่าด้วยที่พึง ๔ ประการ) ที่ว่า “จงยึดเอาอรรถะ (ความมุ่งหมาย) ไม่ใช่ยึดเอาความหมายตามตัวอักษร จงยึดเอาข้อความแบบนิตยารยะ ไม่ใช่ยึดเอาข้อความแบบเนยารยะ”^{๐๙} และข้อความที่ว่า “อุปมาเหมือนทองที่ถูกหลอม ถูกตัด และถูกขัดสีนั้นแหละ ภิกษุและบัณฑิตทั้งหลาย ก็ควรทำเช่นนั้น ควรวิเคราะห์คำสอนของเราก่อนแล้วจึงยอมรับ ผู้ไม่ทำเช่นนั้น หาชื่อว่ามีความเคารพในเราไม่”^{๑๐} อย่างไรก็ตาม อาจารย์ฝ่ายมหายานคนสำคัญที่นำแนวคิดเรื่องการแสดงธรรมด้วยอุบายมาเป็นฐานในการตีความ ก็คือ ท่านนาคารชุน ดังข้อความที่ท่านกล่าวไว้ในคัมภีร์ “รัตนาวลี” (Ratnavali) ที่ว่า นักไวชากรณเริ่มต้นด้วยการสอนให้อ่านตัวอักษรนั้นใด พระพุทธเจ้าก็ถึ้นนั้น ทรงแสดงธรรมที่ผู้ฟังจะสามารถเข้าใจได้ง่าย สำหรับบางคนทรงสอนธรรมเพื่อให้ละบาป บางคนทรงสอนธรรมเพื่อให้บำเพ็ญบุญ บางคนทรงธรรมระดับทวิภาวะ (duality, ภาวะเป็นคู่ เช่น ถูก-ผิด, ดี-ชั่ว เป็นต้น) บางคนทรงสอนธรรมระดับอทวิภาวะ (non-duality, ภาวะไม่เป็นคู่ คือ โลกุตระธรรม อันอยู่เหนือดี-ชั่ว, บาป-บุญ) บางคนทรงสอนธรรมระดับลึกลับซึ่ง เมื่อเข้าใจสารถะแห่งศุขยตาแล้ว ชื่อว่าเป็นมรรคาแห่งการบรรลุอนุตตรโพธิญาณ^{๑๑}

สิ่งที่ท่านนาคารชุนต้องการนำเสนอในที่นี้ก็คือ คำสอนของพระพุทธเจ้าที่ดูเหมือนจะขัดแย้งกันเอง เช่น คำสอนแบบ “ทวิภาวะ” (duality) กับคำสอนแบบ “อทวิภาวะ” (non-duality) ถ้าเรตีความข้อความนี้ตามตัวอักษรโดยไม่ทราบที่ไปที่มาของบริบทหรืออุบายในการแสดงธรรม คำสอนของพระพุทธเจ้าจะต้องขัดแย้งกันเองอย่างไม่ต้องสงสัย สิ่งที่ท่านนาคารชุนเน้นในที่นี้ก็คือคำว่า “บางคน” หมายถึง คนฟังธรรมที่มีความแตกต่างหลากหลายอันเป็นเหตุให้พระพุทธเจ้าต้องแสดงธรรมด้วยอุบายต่าง ๆ ท่านจันทรกิริติเป็นอีกท่านหนึ่งที่พยายามสานต่อแนวคิดของท่านนาคารชุน ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า “นายแพทย์จักษุรักษากันไข้ฉันใด พระพุทธเจ้าก็ทรงสอนจิตมาตรแก่สัตว์ทั้งหลายฉันนั้นเหมือนกัน”^{๑๒} ความหมายของข้อความนี้ก็คือนายแพทย์ผู้ฉลาดย่อมจัดยาชนิดต่าง ๆ เพื่อรักษาโรคของคนไข้แต่ละคนซึ่งไม่เหมือนกัน พระพุทธเจ้าก็เหมือนกัน ย่อมแสดงธรรมด้วยอุบายอันหลากหลายเพื่อให้สอดคล้องกับอุปนิสัยของคนฟัง

๒.๒.๓ “จิตมาตร” กับการต่อสู้ทางความคิดระหว่างนิกาย

เป็นที่ทราบกันดีว่า การที่พระพุทธศาสนาแตกแยกย่อยออกเป็นนิกายต่าง ๆ เพราะมีความขัดแย้งทางความคิดเป็นปัจจัยสำคัญ ความขัดแย้งที่ว่านี้ก็คือความขัดแย้งเกี่ยวกับการอธิบายหรือตีความหลักธรรมบางอย่าง เมื่อต่างฝ่ายต่างยืนยันว่าแนวคิดของตนถูกต้อง การต่อสู้ทางความคิดจึงเกิดขึ้น และสิ่งที่จะนำมาพิสูจน์ว่า แนวคิดของฝ่ายตนถูกต้อง คือ หลักฐานข้อมูล ระบบเหตุผล (ตรรกะ) และการพัฒนาหลักการตีความที่สมเหตุสมผลขึ้นมารองรับแนวคิดนั้น ยิ่งสามารถ

^{๐๙} อ้างใน Etienne Lamotte, “Textual Interpretation in Buddhism,” *Buddhist Hermeneutics*, ed. By Donald s. Lopez, Jr., (Honolulu : University of Hawaii Press, 1988), p. 15.

^{๑๐} เป็นข้อความที่ท่านดั่งสองจะปะยกมาอ้างอิงในงานของท่านชื่อ “Drang nges legs bshad snying po” ดูเพิ่มเติมใน Robert A.F.Thurman, *Tsong- khapa’s Speech of Gold in essence of True Eloquence* (Princeton: Princeton University Press, 1984), p. 190.

^{๑๑} ฉบับภาษาสันสกฤต ดู P.L. Vaidya, ed., *Madhyamakasastra of Nagarjuna* (Darbhanga: Mithila Institute, 1960), p. 310. อ้างใน Donald S. Lopez, Jr., ed., *Buddhist Hermeneutics*, p. 2.

^{๑๒} *Madhyamakavata* VI.95; อ้างใน Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahayana Sutras”, p. 55.

พิสูจน์ได้ว่าแนวคิดของตนมีเหตุผลน่าเชื่อถือมากเพียงใด ก็ยังได้รับการยอมรับจากสังคมมากเท่านั้น ตัวอย่างที่คลาสสิกที่สุด คือ การต่อสู้ในเรื่องการตีความ “จิตมาตร” ระหว่างนิกายมหายานิกกับนิกายโยคจาร

ในคัมภีร์ “มัชฌมกาวตาร” แต่งโดยท่านจันทรกิริติ ได้เริ่มต้นด้วยการสรุปใจความสำคัญของแนวคิดเรื่อง “จิตมาตร” ของนิกายโยคจาร ที่ว่า “เพราะไม่มีวัตถุ (ภายนอก) ดำรงอยู่ จึงไม่ถูกรับรู้โดยจิต ดังนั้น ความเข้าใจว่ามีไตรภูมิจึงเป็นเพียงจิตเท่านั้น (จิตมาตร) พระโพธิสัตว์ผู้มีปัญญาจึงจะเข้าใจได้ว่าความจริงเป็นเพียงจิตเท่านั้น อุปมาเหมือนคลื่นที่เกิดขึ้นในมหาสมุทร เพราะถูกลมพัดพา จิตก็เช่นเดียวกัน เกิดมาจากรากเหง้าแห่งพีชะทั้งปวง จึงเรียกว่าอาลยวิญญาณ”^{๐๐}

แนวคิดเรื่อง “จิตมาตร” ของนิกายโยคจารที่ท่านจันทรกิริติได้สรุปไว้ ก็คือแนวคิดที่ว่าไม่มีวัตถุภายนอกอื่นใดที่อยู่นอกเหนือจากจิต เมื่อวัตถุภายนอกไม่มีอยู่ จึงไม่มีสิ่งที่จะถูกรับรู้โดยจิต สรรพสิ่งในจักรวาลก็คือธรรมชาติของจิตนั่นเอง วัตถุทั้งหลายเกิดขึ้นได้เพราะมี พีชะอยู่ในอาลยวิญญาณ พีชะหรือพลังกรรมเหล่านี้ ส่งผลออกมาในฐานะเป็น ประสบการณ์ระหว่างผู้รู้หรือจิต (subject) กับสิ่งที่ถูกรับรู้หรือวัตถุภายนอก (object) แต่แท้ที่จริงแล้วก็คือจิตเพียงอย่างเดียวเท่านั้น นอกจากนั้น ท่านจันทรกิริติ ยังได้ยกข้อความในทศภูมิสูตร ที่ว่า “ไตรธาตุ (กามธาตุ รูปธาตุ อรูปธาตุ) เป็นเพียงจิตเท่านั้น” และข้อความในลังกาวตารสูตรที่ว่า “เราแสดงแต่เพียงจิตเท่านั้น”^{๐๐} ซึ่งเป็นข้อความที่นิกายโยคจารมักจะยกมาสนับสนุนแนวคิดของตน อย่างไรก็ตาม ท่านจันทรกิริติ ได้ตีความข้อความที่ว่า “ไตรธาตุเป็นเพียงจิตเท่านั้น” โดยยกเอาบริบทและเจตนารมณ์ในการแสดงข้อความนี้ว่า พระพุทธองค์ไม่ได้มีพระประสงค์ที่จะบอกว่าวัตถุอื่นนอกจากจิตไม่มีอยู่จริง บริบทของข้อความนี้ มีดังนี้

พระโพธิสัตว์ผู้อยู่ในภูมิที่ ๖ เห็นความเกิดขึ้นของปฏิจจสมุปบาททั้งอนุโลมและปฏิโลมแล้วคิดว่า “ขันธอันเป็นที่ตั้งแห่งความทุกข์เหล่านี้ วางจากตัวผู้กระทำ เกิดมาจากห้วงไซ้ ๑๒ ประการ มีอวิชชา เป็นต้น และต้นไม้แห่งความทุกข์จึงบังเกิดขึ้น” คุก้อนบุตรพระชินเจ้าทั้งหลาย เพราะสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี ไตรธาตุเป็นเพียงจิตเท่านั้น ธาตุเหล่านี้ถูกสร้างขึ้นและฝังแน่นอยู่ในจิต ไม่มีผู้ตัวผู้กระทำที่อยู่นอกเหนือจากจิต^{๐๙}

ตามการตีความของท่านจันทรกิริติ ใจความของคำสอนพระพุทธเจ้าก็คือ โลกถูกสร้างขึ้นโดยจิต จึงไม่มีอดีตชาติที่เที่ยงแท้ถาวรที่ทำหน้าที่ในฐานะเป็นผู้สร้าง ที่บอกว่า ไตรธาตุเป็นเพียงจิตเท่านั้น เป็นเพียงวิธีกล่าวโดยย่อ ๆ ที่ต้องการจะบอกว่า ไม่มีสิ่งอื่นใดที่จะสำคัญเท่ากับจิต แต่ก็ไม่ได้หมายความว่ารูปไม่มีอยู่ ดังที่ท่านกล่าวไว้ในมัชฌมกาวตารว่า

ถ้าพระองค์มุ่งหมายที่จะปฏิเสธรูปด้วยข้อความที่ว่า “ธาตุเหล่านี้ เป็นเพียงจิตเท่านั้น” ทำไมพระมหาบุรุษจึงตรัสว่า จิตเกิดมาจากโมหะและกรรม จิตอย่างเดียวที่สร้างโลกคือหมู่มืด และหมื่นโลกธาตุอันที่เป็นอาศัยของสัตว์

^{๐๐} Louis de la Vallee Poussin, ed., *Madhyamakavatara par Candrakirti*, (Osnabruck : Biblio Verlag, 1970), p. 135-137. อ้างใน Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahayana Sutras”, p. 52.

^{๐๐} เป็นข้อความที่ท่านจันทรกิริติยกมาอ้าง ดู Ibid., p.53.

^{๐๙} Louis de la Vallee Poussin, ed., *Madhyamakavatara par Candrakirti*, p. 182. อ้างใน Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahayana Sutras”, p. 53.

เหล่านั้น ทรงสอนว่า ภูมิทั้งหมด (ภูมิแห่งสังสารวัฏ) ถูกสร้างมาจากกรรม แต่ถ้าไม่มีจิต กรรมก็ไม่มี แม้รูปจะมีอยู่ แต่รูปไม่ใช่ผู้กระทำเหมือนจิต ดังนั้น ตัวกระทำอื่นนอกจากจิตจึงถูกปฏิเสธ แต่รูปหาได้ถูกปฏิเสธไม่^{๐๐}

ส่วนข้อความจากลัทธิกาวตารสูตร ที่ว่า “บุคคล ความสืบทอด ชันฐ์ เหตุปัจจัย ปริมาณ ประชาน อิศวร และผู้กระทำ เรากล่าวว่าเป็นเพียงจิตเท่านั้น”^{๐๑} ท่านจันทรกิริติ ได้ตีความว่า ข้อความนี้มีเจตนาที่จะปฏิเสธตัวผู้กระทำการ (agents) ที่เที่ยงแท้ถาวรทุกชนิด ที่พวกเคียรถียร์สำนักต่าง ๆ ประกาศไว้ เช่น แนวคิดเรื่อง “ประชาน” (prathana) ของลัทธิสางขะ และแนวคิดเรื่องพรหมัน เป็นต้น ทั้งหมดนี้ล้วนเป็นแนวคิดที่ผิดพลาด เพราะผู้กระทำการเหล่านั้นไม่มี จิตเท่านั้นเป็นผู้สร้างโลก^{๐๒} อย่างไรก็ตาม ท่านจันทรกิริติ ได้ยอมรับในเวลาต่อมาว่า มีข้อความในพระสูตรที่บอกว่าวัตถุที่ปรากฏในโลกภายนอกไม่มีอยู่จริง โดยท่านได้ยกข้อความในลัทธิกาวตารสูตร ที่ว่า “วัตถุภายนอกไม่มีอยู่ แม้มันจะปรากฏให้เห็นอย่างนั้น มันก็คือจิตที่ปรากฏออกมาเป็นวัตถุอันหลากหลาย ในรูปแห่งเทพะ แผล่งกำเนิดและที่อาศัยทั้งหลาย เรากล่าวว่าเป็นเพียงจิตเท่านั้น”^{๐๓} แม้ข้อความนี้จะเป็พื้นฐานยืนยันชนิดที่ไม่อาจปฏิเสธได้ว่า จิตเท่านั้นเป็นสิ่งที่มียู่จริง วัตถุทั้งหลายล้วนมีแหล่งกำเนิดมาจากจิตทั้งนั้น แต่ท่านจันทรกิริติ ได้ยกเอาเจตนารมณ์ของพระพุทธองค์ขึ้นมาโต้แย้งว่า ข้อความนี้ พระพุทธเจ้าไม่ได้มีพระประสงค์ที่จะแสดงทรรศนะขั้นสุดท้าย (final view) ของพระองค์ เพียงแต่ต้องการให้หมู่มสัตว์ผู้ยึดมั่นถือมั่นในรูปได้คลายความยึดมั่นถือมั่นในรูปเท่านั้น พระประสงค์ก็คือการกำจัดกิเลสที่สัมพันธ์อยู่กับรูป จึงทรงปฏิเสธความมียู่ของรูป ไม่ได้หมายความว่ารูปไม่ได้มีอยู่โดยปริมาตร ดังนั้น ข้อความนี้จึงเป็นคำสอนประเภทที่ต้องไขความ (เนยารถะ)^{๐๔} ท่านได้ยกข้อความในลัทธิกาวตารสูตร มาสนับสนุนข้อโต้แย้งของท่านว่า “นายแพทย์จิตยารักษากคนไข้ฉันใด พระพุทธเจ้าก็ทรงสอนจิตมาตร้แก่สัตว์ทั้งหลายฉันนั้นเหมือนกัน”^{๐๕} สุดท้ายการตีความของท่านจันทรกิริติ ก็นำไปสู่ข้อสรุปที่ว่า คำสอนเรื่องจิตมาตร้ที่ฝ่ายโยคจารยึดถืออยู่นั้น เป็นเพียงอุบายวิธีอย่างหนึ่งที่พระพุทธเจ้าสอนให้สอดคล้องกับอัสยาศัยของผู้ฟังเท่านั้น เหมือนนายแพทย์ที่จัดยาให้ถูกกับโรคของคนไข้ หาใช่จุดยืนขั้นสุดท้ายของพระพุทธเจ้าไม่ ความหมายว่า คำสอนเรื่องจิตมาตร้ที่ฝ่ายโยคจารยึดถืออยู่นั้น เป็นข้อความแบบ “เนยารถะ” (ควรไขความ) ซึ่งเป็นทรรศนะเบื้องต้นชั่วคราว (provisional) ของพระพุทธเจ้า ส่วนคำสอนเรื่องสุณขตาของมารขมิก เป็นข้อความแบบ “นิตารถะ” หรือเป็นทรรศนะขั้นสุดท้าย (final view) ของพระพุทธเจ้า

^{๐๐} Louis de la Vallee Poussin, ed., *Madhyamakavatara par Candrakirti*, p. 182, 185. อ้างใน Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahayana Sutras”, p. 53-54.

^{๐๑} Louis de la Vallee Poussin, ed., *Madhyamakavatara par Candrakirti*, p. 183. อ้างใน Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahayana Sutras”, p. 54.

^{๐๒} Louis de la Vallee Poussin, ed., *Madhyamakavatara par Candrakirti*, p. 183-185. อ้างใน Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahayana Sutras”, p. 54.

^{๐๓} Louis de la Vallee Poussin, ed., *Madhyamakavatara par Candrakirti*, p. 194. อ้างใน Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahayana Sutras”, p. 54.

^{๐๔} Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahayana Sutras”, p. 54.

^{๐๕} Louis de la Vallee Poussin, ed., *Madhyamakavatara par Candrakirti*, p. 194. อ้างใน Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahayana Sutras”, p. 55.

๒.๒.๔ การตีความกับการค้นหาจุดยืนขั้นสุดท้ายของพระพุทธเจ้า

อย่างไรก็ตาม แนวคิดเรื่องการแสดงธรรมด้วยอุบายที่อาจารย์ฝ่ายมหายานนำมาใช้เป็นเครื่องมือสำหรับตีความนี้ ไม่ได้มีเป้าหมายเพียงเพื่อคลี่คลายปัญหาความขัดแย้งกันเองของข้อความในพระสูตรเพียงเท่านั้น หากแต่ยังเป็นเครื่องมือสำหรับสร้างความเหนือกว่าของคำสอนในนิกายของตนอีกด้วย กล่าวคือเป็นเครื่องสำหรับตีความคำสอนของนิกายฝ่ายตรงข้ามว่าไม่ใช่จุดยืนขั้นสุดท้าย (final position) ของพระพุทธเจ้า หากแต่เป็นคำสอนเบื้องต้นชั่วคราว (provisional) ที่ไม่สามารถยึดเอาความหมายตามตัวอักษรได้ เพราะเป็นคำสอนประเภทที่ควรไขความ (เนยารตะ) สันนิหิโมจนสูตร ซึ่งเป็นพระสูตรสำคัญสูตรหนึ่งของฝ่ายโยคจาร ได้จัดลำดับเวลาแห่งการแสดงธรรมของพระพุทธเจ้าเป็น ๓ ระยะ คือ

พระผู้มีพระภาคทรงแสดงธรรมจักรครั้งที่ ๑ ที่ป่าอิสิปตนมฤคทายวัน อันเป็นธรรมประเสริฐ มหัสจรรย เป็นธรรมอันเทวดาและมนุษย์ทั้งหลายไม่เคยประกาศมาก่อน ทรงแสดงอริยสัจ ๔ แก่บุคคลผู้เข้าถึงสาวกยาน แม้ว่าธรรมจักรนี้จะแสดงโดยพระผู้มีพระภาค แต่ก็เพียงธรรมเบื้องต้น ชั่วคราว มีอรรถอันบุคคลพึงไขความ (เนยารตะ) และเป็นที่ตั้งแห่งความขัดแย้ง

พระผู้มีพระภาคทรงแสดงธรรมจักรครั้งที่ ๒ เป็นธรรมอันประเสริฐ มหัสจรรย ทรงแสดงศูนยตาแก่บุคคลผู้เข้าถึงมหายาน เป็นธรรมเกี่ยวกับความไม่มีแห่งสภาวะแห่งธรรมทั้งหลาย เป็นธรรมไม่มีการเกิด ไม่มีการดับ สงบนิ่งอยู่โดยพื้นฐาน และมีธรรมชาติอยู่เหนือความทุกข์ แม้ธรรมจักรนี้จะแสดงโดยพระผู้มีพระภาค แต่ก็เพียงธรรมเบื้องต้น ชั่วคราว มีอรรถอันบุคคลพึงไขความ (เนยารตะ) และเป็นที่ตั้งแห่งความขัดแย้ง

พระผู้มีพระภาคทรงแสดงธรรมจักรครั้งที่ ๓ เป็นธรรมอันประเสริฐ มหัสจรรย เป็นธรรมที่จำแนกดีแล้วสำหรับบุคคลผู้เข้าถึงยานทั้งปวง เป็นธรรมที่เกี่ยวกับความไม่มีสภาวะแห่งธรรมทั้งหลาย เป็นธรรมที่ไม่เกิด ไม่ดับ สงบนิ่งโดยพื้นฐาน และมีธรรมชาติอยู่เหนือความทุกข์ ธรรมจักรนี้แสดงโดยพระผู้มีพระภาค ไม่ใช่ธรรมขั้นต้น ไม่ใช่ธรรมชั่วคราว เป็นธรรมที่ไขความแล้ว (นิตารตะ) ไม่เป็นที่ตั้งแห่งความขัดแย้ง^{๕๐}

พระสูตรนี้ต้องการจะชี้ให้เห็นพัฒนาการแห่งการแสดงธรรมของพระพุทธเจ้าในมิติเชิงประวัติศาสตร์ โดยได้แบ่งลำดับเวลาแห่งการแสดงธรรมจักรของพระพุทธเจ้าออกเป็น ๓ ระยะ ซึ่งธรรมที่แสดงแต่ละระยะ จะมีความลุ่มลึกลงโดยลำดับ จนถึงระดับที่เรียกว่าเป็นพระสนะขั้นสุดท้ายของพระพุทธเจ้า คือ ธรรมจักรครั้งที่ ๑ ทรงแสดงหลักอริยสัจ ๔ โปรดสาวกฝ่ายสาวกยาน (หินยาน) ธรรมจักรครั้งที่ ๒ ทรงแสดงหลักศูนยตาโปรดสาวกฝ่ายมหายาน (มาชยมิก) ธรรมจักรทั้งสองครั้งนี้ ถือว่าเป็นการแสดงธรรมขั้นพื้นฐานชั่วคราว เป็นธรรมประเภทที่ควรได้รับการไขความ (เนยารตะ) จะถือเอาความหมายตามตัวอักษรไม่ได้ และธรรมจักรครั้งที่ ๓ ทรงแสดงธรรมสาวกฝ่ายโยคจาร เป็นธรรมขั้นสูงสุดหรือพระสนะขั้นสุดท้ายของพระองค์ ไม่ใช่ธรรมขั้นพื้นฐานชั่วคราว (provisional) หากแต่เป็นธรรมประเภทที่ไขความแล้ว (นิตารตะ) ในฝ่ายนิกายมาชยมิกก็ได้ใช้วิธีการตีความในแนวเดียวกันนี้สำหรับสร้างความเหนือกว่าให้กับคำสอนของฝ่ายตน แต่ไม่ได้เอามิติทางประวัติศาสตร์มาเป็นกรอบการอธิบายเหมือนฝ่ายโยคจาร ดังคำกล่าวของท่านจันทรกิริติ ที่ว่า

พระพุทธเจ้าทั้งหลาย ทรงสอนสาวกให้เข้าใจความไม่มีแห่งสภาวะแบบค่อยเป็นค่อยไป ในเบื้องต้น ทรงสอนว่าสิ่งทั้งหลายมีอยู่ เพราะเป็นวิธีสำหรับเข้าถึงสัจธรรม ผู้มีบารมีจะเข้าถึงสัจธรรมได้ง่าย จากนั้น ทรงปฏิเสธ

^{๕๐} Etienne Lamotte, ed., *Samdhinirmocana Sutra : L'Explication des Mysteres*, (Paris : Adrien Maisommeuve, 1935) อ้างใน Donald s. Lopez, Jr., "Interpretation of the Mahayana Sutras", p. 58.

วัตถุแห่งการรับรู้ ซึ่งเป็นวิธีสำหรับรู้แจ้งแทงตลอดความไม่มีตัวตน ในเบื้องต้น ทรงปฏิเสธเพียงวัตถุแห่งการรับรู้ของจิต ผู้ที่เข้าใจความไม่มีตัวตนของวัตถุแห่งการรับรู้ของจิต ก็จะเข้าถึงความไม่มีตัวตนของจิตได้โดยง่าย^{×๐}

จะเห็นว่า การใช้เหตุผลโต้แย้ง (argument) ของท่านจันทรทิดิ เป็นไปอย่างมีลำดับขั้นตอน ท่านเริ่มต้นด้วยการชี้ให้เห็นว่า เป้าหมายสุดท้ายของพระพุทธเจ้าคือให้สาวกเข้าใจความไม่มีแห่งสภาวะหรือศูนย์ตา ในขั้นแรกทรงแสดงว่า สิ่งทั้งปวงมีอยู่ คือมีอยู่ทั้งรูปและจิต (ท่านคงหมายถึงแนวคิดของฝ่ายสาวกยาน) ขึ้นต่อมาทรงปฏิเสธความมีอยู่ของรูปหรือวัตถุ จิตเท่านั้นเป็นสิ่งที่อยู่ (ท่านหมายถึงแนวคิดเรื่องจิตมาตรของฝ่ายโยคจาร) ที่ปฏิเสธเฉพาะวัตถุก็เพื่อจะให้ผู้ฟังเข้าใจความไม่มีตัวตนของวัตถุเป็นเบื้องต้นก่อนในฐานะเป็นสิ่งที่หยาบและเข้าใจได้ง่าย และในขั้นสุดท้ายหรือขั้นสูงสุด ทรงปฏิเสธทั้งความมีอยู่ของจิตและของวัตถุ นั่นคือทั้งจิตและวัตถุมีสภาพเป็นศูนย์หรือว่างจากสภาวะเหมือนกันหมด (ท่านหมายถึงแนวคิดเรื่องศูนย์ตาของฝ่ายมารขมิก)^{×๐} เป็นอันว่า คำสอนในระดับอื่น ๆ ทั้งหมด เป็นคำสอนแบบ “เนยาระ” ซึ่งเป็นคำสอนเบื้องต้นชั่วคราวที่ควรได้รับการไขความ ไม่สามารถยึดความหมายตามตัวอักษรได้ ส่วนคำสอนเรื่องศูนย์ตาเป็นจุดยืนหรือทรรศนะขั้นสุดท้าย (final view) ของพระพุทธเจ้า เป็นคำสอนแบบ “นีตาระ” ที่มีความหมายชัดเจนในตัว ไม่ต้องมีการตีความอีกต่อไป

กล่าวโดยสรุป ชาวพุทธฝ่ายมหายาน นอกจากจะใช้หลักการแสดงธรรมด้วยอุบายเป็นเครื่องมืออธิบายความหลากหลายของคำสอนแล้ว ยังใช้เป็นเครื่องมือสร้างความเหนือกว่าของคำสอนในนิกายของตนด้วย ฝ่ายโยคจาร ได้ตีความหลักธรรมในมิติทางประวัติศาสตร์ คือมองว่า พระพุทธเจ้าได้แสดงธรรมจักร ๓ ครั้ง สองครั้งแรก เป็นการแสดงธรรมของฝ่ายสาวกยาน และมหายาน (มารขมิก) ตามลำดับ เป็นธรรมเบื้องต้นชั่วคราวที่ควรได้รับการไขความ ส่วนธรรมจักรครั้งที่ ๓ เป็นการแสดงธรรมของฝ่ายโยคจาร ถือว่าเป็นทศนะขั้นสุดท้ายของพระพุทธเจ้า สำหรับหลักการตีความของฝ่ายมารขมิก ไม่ได้นำมิติเชิงประวัติศาสตร์เข้ามาเป็นองค์ประกอบชัดเจนมากนัก หากมีจุดเน้นอยู่ที่เจตนารมณ์ในการแสดงธรรมมากกว่า เช่น เมื่อพระพุทธเจ้าตรัสถึงความไม่มีอยู่ของวัตถุภายนอกจากจิต ฝ่ายมารขมิกมองว่าเจตนารมณ์ของข้อความนี้คือการให้ผู้ฟังเห็นความไม่มีตัวตนของรูป อันจะเป็นพื้นฐานต่อการเข้าใจความไม่มีตัวตนของจิตต่อไป เมื่อเข้าใจความไม่มีตัวตนของกายและจิตแล้ว ก็จะเข้าใจความว่างของสรรพสิ่ง (ศูนย์ตา) อันเป็นทรรศนะขั้นสุดท้ายของพระพุทธเจ้า

บทที่สาม

แนวโน้มการตีความจิตมาตรในสมัยปัจจุบัน

๓.๑ การตีความแบบเอกจิตนิยมในเชิงอภิปรัชญา

คำว่า การตีความแบบเอกจิตนิยมในเชิงอภิปรัชญาที่ผู้เขียนใช้ในที่นี้ ผู้เขียนหมายถึงแนวการตีความใด ๆ ก็ตามที่น่าไปสู่บทสรุปที่ว่านิกายโยคจารยอมรับว่าความจริงสูงสุดมีเพียงหนึ่งเดียว สิ่งนั้นคือ “จิต” (จิตมาตร) หรือมีสภาพเป็น

^{×๐} Louis de la Vallee Poussin, ed., *Madhyamakavatara par Candrakirti*, p. 194. อ้างใน Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahayana Sutras”, p. 55.

^{×๐} Donald s. Lopez, Jr., “Interpretation of the Mahayana Sutras”, p. 55.

จิต สิ่งอื่นๆ ทั้งหมดล้วนมีกำเนิดมาจากจิตหรือเป็นเพียงผลผลิตของจิตทั้งนั้น นี่คือการตีความกระแสหลักที่ยึดถือกันมาเป็นเวลานาน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในแวดวงการศึกษาพระพุทธศาสนาในเชิงปรัชญาแบบตะวันตก การตีความในแนวนี้นักวิชาการแต่ละท่านอาจใช้คำเรียกไม่เหมือนกัน เช่น บางท่านเรียกว่า “เอกจิตนิยม” (Spiritual Monism) บ้าง “จิตนิยมสมบูรณ์” (Absolute Idealism) บ้าง “จิตนิยมทางอภิปรัชญา” (Metaphysical Idealism) บ้าง หรือ “สัมบูรณ์นิยม” (Absolutism) บ้าง แต่โดยสาระสำคัญแล้ว คำเหล่านี้มีความหมายไม่แตกต่างกัน คือมองว่าความจริงสูงสุดหรือความจริงระดับอภิปรัชญาในทัศนะของนิกายโศกาจารย์มีเพียงหนึ่งเดียวคือ “จิต”

นักวิชาการคนสำคัญถือว่าเป็นผู้นำในการตีความแบบนี้ ส่วนมากมีภูมิหลังการศึกษาทางด้านปรัชญาตะวันตก เช่น เซอร์บัตสกี (Th. Stcherbatsky) ที.อาร์.วี.มูร์ติ (T.R.V. Murti) และอโศก กุมาร แชตเตอร์จี (Ashok Kumar Chatterjee) เป็นต้น กรอบความคิด (conceptual framework) ที่นักวิชาการกลุ่มนี้นำมาใช้ในการศึกษาพระพุทธศาสนา คือกรอบความคิดที่ว่าด้วยการพัฒนาการของศาสนาแบบเทวนิยม (theism) นั่นคือแนวคิดที่ว่าศาสนาแบบเทวนิยมทุกศาสนา เช่น ศาสนาฮินดู ศาสนาคริสต์ และศาสนาอิสลามเป็นต้น ศาสนาเหล่านี้มีเส้นทางพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ในลักษณะเดียวกัน คือเริ่มต้นจากความเชื่อว่ามีเทพเจ้าประจำธรรมชาติหลายองค์ หรือที่เรียกว่า “พหุเทวนิยม” (polytheism) แล้วพัฒนาไปสู่ความเชื่อว่ามีเทพเจ้าผู้ใหญ่อยู่เพียงองค์เดียว หรือที่เรียกว่า “เอกเทวนิยม” (monotheism) เมื่อนักวิชาการกลุ่มนี้ได้เข้ามาศึกษาพระพุทธศาสนาในเชิงวิชาการ กรอบความคิดดังกล่าวนี้ได้เข้ามามีอิทธิพลต่อการแบ่งช่วงทางประวัติศาสตร์ของพระพุทธศาสนาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ แต่เนื่องจากพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาแบบ อเทวนิยม (atheism) คือไม่นับถือในอำนาจของเทพเจ้า แทนที่จะเป็นการศึกษาพัฒนาการของแนวคิดเกี่ยวกับเทพเจ้า นักวิชาการกลุ่มนี้ก็เปลี่ยนมาศึกษาพัฒนาการของความจริง (reality) แทน แต่ก็ยังคงรักษาดัชนีหรือกรอบแนวคิดแบบเดิมไว้ คือมองว่าพระพุทธศาสนาได้พัฒนาจากความเชื่อว่ามีความจริงหลากหลาย (Pluralism) ไปสู่ความเชื่อว่ามีความจริงเพียงหนึ่งเดียว (monism)

เซอร์บัตสกี เป็นบุคคลหนึ่งที่พยายามใช้กรอบแนวคิดดังกล่าวนี้เข้ามาจับพัฒนาการของพระพุทธศาสนา เขานำเสนอไว้ในงานชื่อว่า “Buddhist Logic” ว่า พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของพระพุทธศาสนาในอินเดีย สามารถแบ่งได้ ๓ ยุค คือ^{xx}

๑) ยุคพหุนิยม (Pluralism) หมายถึงยุคที่ถือว่าสังขารหรือความจริงมีหลากหลาย คือมีความจริงทั้งในส่วนที่เป็นรูปธรรมและนามธรรม นิกายที่เป็นตัวแทนของยุคนี้ คือ นิกาย สรวาสติวาท และนิกายวัชรยาน โดยนิกายแรกมีแนวคิดแบบสุดโต่ง (extreme) ส่วนนิกายหลังมีแนวคิดแบบสายกลาง (moderate)

๒) ยุคเอกนิยม (Monism) หมายถึงยุคที่มีความเชื่อว่ามีสังขารหรือความจริงไม่ได้มีอยู่อย่างหลากหลายเหมือนความเชื่อในยุครแรก หากแต่สิ่งทั้งปวงไม่ว่าจะเป็นสังขตธรรมหรือ อสังขตธรรมมีสภาวะอย่างเดียวกันทั้งหมด คือมีสภาพว่างเปล่าหรือศูนย์ (สรวรรณศูนย์ตา) นิกายสำคัญของยุคนี้ คือนิกายมหายาน แบ่งเป็น ๒ สาย คือสายประสังคิกะ และสวตรัน - ดิกะ สายแรกมีแนวคิดแบบสุดโต่ง ผู้นำคนสำคัญของท่านนาคารชุนและท่านอารยทเวะ สายที่สองมีแนวคิดแบบสายกลาง โดยผู้นำคนสำคัญ คือ ท่านภาววิเวก

๓) ยุคจิตนิยม (Idealism) หมายถึงยุคที่มีความเชื่อว่ามีความจริงของสิ่งทั้งปวงไม่ได้มีอยู่อย่างหลากหลายเหมือนความเชื่อของยุคที่ ๑ และไม่ได้ศูนย์ไปเสียทั้งหมดเหมือนความเชื่อของยุคที่ ๒ หากแต่ความจริงมีเพียงสิ่งเดียวเท่านั้น สิ่งนั้นคือ

^{xx} Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Vol.1, (New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1994), pp. 3-4.

จิต (จิตมาตร) นั่นเอง วัตถุภายนอกต่างหากที่ศูนย์ (พาหยาธณฺยตา) เพราะเป็นเพียงภาพสะท้อนของจิตเท่านั้น นิกายสำคัญของยุคนี้ คือ นิกายโยคจาร แบ่งออกเป็น ๒ สาย คือ สายอาคมานุสारी และสายนยยาวัตติ สายแรกมีแนวคิดแบบสุดโต่ง ผู้นำคนสำคัญคือท่านอสังคะ และท่านวสุพันธุ์ สายที่สองมีแนวคิดแบบสายกลาง มีผู้นำคนสำคัญคือท่านทิกนาคะ และท่านธรรมกิริติ

นอกจากนั้น เซอร์บัตสกี ยังมองว่าเส้นทางเดินทางประวัติศาสตร์ของพระพุทธศาสนามีลักษณะแบบปฏิพัฒนาการ (dialectic) ตามแนวคิดของเฮเกล (Hegel) นั่นคือเป็นการปฏิเสธ (antithesis) แนวคิดความเชื่อที่มีอยู่เดิม (thesis) แล้วสังเคราะห์ระบบความคิดขึ้นมาใหม่ (synthesis) ดังคำกล่าวของเขาที่ว่า

นิกายโยคจารปฏิเสธแนวคิดสัมพัทธนิยมแบบสากลของนิกายมารขมิก (Universal Relativism) และแนวคิดแบบพหุนิยม (Pluralism) ของนิกายหินยาน อาศัยการแบ่งแยกระหว่างภาพที่ปรากฏกับความจริงออกจากกัน นิกายนี้จึงได้สร้างแนวคิดแบบเอกจิตนิยม (Spiritual Monism) เป็นระบบของตนเองขึ้นมา มีความเชื่อว่าวิญญาณบริสุทธิ์ (Pure Spirit) หรือวิษณุปติมาตร เป็นความจริงสูงสุดดับโลกุตระ เหมือนกับแนวคิดแบบจิตสมบุรณ์ (Absolute Idea) ของเฮเกล”^{๙๐}

ดร. ที.อาร์.วี.มูรติ เป็นนักวิชาการคนสำคัญอีกท่านหนึ่งที่พยายามเจริญรอยตามแนวคิดของเซอร์บัตสกี ในวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกเรื่อง “The Central Philosophy of Buddhism” เขาได้แบ่งจุดเปลี่ยน (turning point) แห่งพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของพระพุทธศาสนาในอินเดียเป็น ๓ ยุคเหมือนกัน คือ ^{๙๑}

๑) ยุคต้น คือ ยุคของกลุ่มนิกายที่ยึดถือแนวคิดแบบสัจนิยม (realistic) และแบบ พหุนิยม (pluralistic) ได้แก่ นิกายที่อยู่ในสายหินยาน คือ นิกายเถรวาท และนิกายไวภยิกะ (รวมทั้งนิกายสรวาสติวาท) หรืออาจจะเรียกแนวคิดสายนี้ว่าระบบอภิธรรมก็ได้ (Abhitharmika System) แม้แต่สำนักเสาตรานติกะก็ได้ขยายแนวคิดบางส่วนมาจากแนวคิดแบบสัจนิยมนี้เอง

๒) ยุคกลาง คือ ยุคของนิกายที่ยึดถือแนวคิดแบบ “สุนยวาท” ได้แก่ยุคของนิกายมารขมิกของท่านนาคารชุน และอารยทเวะ

๓) ยุคสุดท้าย คือยุคของนิกายที่ยึดถือแนวคิดแบบ “จิตนิยม” (Idealistic) ได้แก่ นิกายโยคจารของท่านอสังคะและวสุพันธุ์ และแนวคิดแบบวิษณวนวาทรุ่นหลังของท่านทิกนาคะและ ท่านธรรมกิริติ

นอกจากนั้น เพื่อให้เห็นภาพชัดเจนมากขึ้น ในงานชิ้นเดียวกันนี้ ดร. มูรติ ยังได้นำเอาพัฒนาการของลัทธิฮินดูตั้งแต่ยุคอุปนิษัทไปจนถึงยุคโอทวตะเวทานตะของ ศังกรจารย์มาเป็นแนวเทียบสำหรับทำความเข้าใจพัฒนาการของพระพุทธศาสนาอีกด้วย โดยเขามองว่าแนวคิดสองสายนี้แม้จะมีความเชื่อพื้นฐานแตกต่างกัน คือสายหนึ่งเป็นแนวคิดแบบ “อาตมวาท” (ฮินดู) อีกสายหนึ่งเป็นแนวคิดแบบ “อนาตมวาท” (พุทธศาสนา) แต่ก็มีพัฒนาการเดินเคียงคู่ขนานกันมาโดยตลอด และเป็นการพัฒนาไปสู่แนวคิดแบบเดียวกัน นั่นคือแนวคิดแบบ สัมบุรณ์นิยม (Absolutism) กล่าวคือในสายอาตมวาท ได้พัฒนาจากแนวคิดแบบพหุนิยมของยุคอุปนิษัทไปสู่แนวคิดแบบสัมบุรณ์นิยมของโอทวตะ เวทานตะ ส่วนในสาย

^{๙๐} Th.Stcherbatsky, *Madhyanta-vibhaga: Discourse on Discrimination Between Middle and Extreme*, pp. 7-8.

^{๙๑} T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, p. 4.

อนามวาท เป็นการพัฒนาจากแนวคิดแบบพหุนิยมของนิกายเถรวาท นิกายไวภาณิกะ และอื่นๆ ไปสู่แนวคิดแบบ สัมบูรณ์นิยมของนิกายมหายิกและนิกายโยคจาร.^{๙๖}

ในทัศนะของ ดร. มูรติ แนวคิดสัมบูรณ์นิยมของอไทวตะ เวทานตะ คือแนวคิดที่เชื่อว่า พรหมณ์ เป็นวิญญานบริสุทธิ์ หรือกิริยาภาพบริสุทธิ์ (Pure Consciousness/Pure Act) เป็นสิ่งที่แท้จริงเพียงสิ่งเดียวและเป็นบ่อเกิดของสรรพสิ่ง นอกจากพรหมณ์แล้วก็ไม่อะไรอีกที่เป็นจริงหรือมีอยู่จริง สัมบูรณ์นิยมของนิกายมหายิก คือแนวคิดที่ว่าสรรพสิ่งมีสภาวะเหมือนกันหมดคือ “ศูนย์” ส่วนแนวคิดแบบสัมบูรณ์นิยมของนิกายโยคจาร คือแนวคิดที่ว่าสิ่งที่มีเพียงหนึ่งเดียวเท่านั้นคือจิต สิ่งอื่นนอกจากนั้นเป็นเพียงมายาหรือเป็นภาพสะท้อนของจิตเท่านั้น ในบรรดาแนวคิดสัมบูรณ์นิยมทั้ง ๓ แบบนี้ ดร. มูรติ มองว่า สัมบูรณ์นิยมของอไทวตะ กับสัมบูรณ์นิยมของนิกายโยคจาร มีความหมายใกล้เคียงกันมากที่สุด เพราะเป็นแนวคิดที่วิเคราะห์โลกภายนอกที่ประจักษ์แก่การรับรู้ของเราว่าเป็นเพียงมายาภาพเท่านั้น (empirical illusion)^{๙๗} สำหรับแนวคิดเรื่องจิตมาตรของนิกายโยคจาร ดร.มูรติ ติความว่าเป็นจิตนิยมเลอเลิศ (idealism *par excellence*) ดังคำกล่าวของเขาที่ว่า

จุดยืนแบบจิตนิยมของวิญญานวาท ถือว่าจิตที่ทำหน้ารับรู้เป็นจริงเพียงอย่างเดียว วัตถุเป็นเพียงสิ่งที่จัดปรุงแต่งขึ้นหรือสร้างออกมาจากจิต แม้นิกายโยคจารจะใช้คำต่าง ๆ เช่น ชญาน วิชญาน วิชญูปติ จิต เป็นต้น แต่จริง ๆ แล้ว ก็หมายถึงกิริยาภาพที่สร้างสรรค์ (creative act) แท้ที่จริงแล้ววิญญานของนิกายนี้ก็คือกิริยาภาพบริสุทธิ์ (Pure Act) นั่นเอง...นี่คือแนวคิดจิตนิยมแบบเลอเลิศ (Idealism *par excellence*) และวิญญานวาทเป็นสำนักจิตนิยมที่โดดเด่นเพียงสำนักเดียวในอินเดีย วิญญาน ก็คือเจตจำนงของจักรวาลที่ปราศจากตัวตน (Cosmic, Impersonal Will) นั่นเอง^{๙๘}

จากการตีความแนวคิดจิตมาตรของนิกายโยคจารโดยเทียบเคียงกับกิริยาภาพบริสุทธิ์หรือพรหมณ์ของอไทวตะ เวทานตะแล้ว ดร. มูรติ ยังได้นำแนวคิดนี้ไปเปรียบเทียบกับแนวคิดแบบสัมบูรณ์นิยมของตะวันตกอีกด้วย คือแนวคิดแบบ “อัตตาบริสุทธิ์” (Pure Ego) ของฟิชเต้ (Fichte) และแนวคิดเกี่ยวกับ “เหตุผล” (Reason) ของเฮเกล (Hegel) ดังที่เขากล่าวไว้ว่า

คู่เทียบเคียงของวิญญานวาทในตะวันตก คือระบบของฟิชเต้ หรือเฮเกล ...ความแตกต่างระหว่างวิญญานวาทกับเฮเกล คือแนวคิดสัมบูรณ์นิยม แบบเฮเกล เป็นเรื่องของความคิดหรือเหตุผล ดังนั้น จึงมีทวิภาวะของสิ่งที่อยู่ตรงกันข้ามกัน ส่วนสัมบูรณ์นิยมของวิญญานวาท อยู่เหนือเหตุผล และไม่มีทวิภาวะ^{๙๙}

งานวิจัยอีกชิ้นหนึ่งที่นำเสนอแนวคิดของนิกายโยคจารในเชิงวิชาการได้อย่างมีระบบและละเอียดมากที่สุด คืองานวิจัยเรื่อง “The Yogacara Idealism” ของ ดร.อโศก กุมาร แซตเตอร์จี ในฐานะเป็นลูกศิษย์และเป็นผู้สานต่อแนวคิดของ ดร.มูรติ ที่ได้ริเริ่มไว้ในงานวิจัยเรื่อง “the Central Philosophy of Buddhism” ดร.แซตเตอร์จี ได้นำเสนอการตีความแนวคิด

^{๙๖} Ibid., pp. 55-103.

^{๙๗} Ibid., p.322.

^{๙๘} Ibid., p. 316.

^{๙๙} Ibid., p. 317.

เรื่อง “จิตมาตร” ในรูปแบบที่ใกล้เคียงกับแนวคิดอาจารย์ของตน คือ เขาได้แบ่งพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของพระพุทธศาสนาในอินเดียออกเป็น ๓ ยุคเหมือนกัน คือ^{๐๐}

๑) ยุคสังนิยม (realism) หมายถึงยุคของนิกายสรวาสติวาทและนิกายเสาตรานติกะ แซตเตอร์จีมองว่า “นิกายเสาตรานติกะปฏิเสธความแท้จริงของบุคคล (Pudgala) แต่ก็ยอมรับความจริงของธรรมทั้งหลาย (Dharmas) บุคคลเป็นเพียงภาพความคิด (ที่ไม่มีอยู่จริง) ที่จิตคิดสร้างขึ้นให้แก่ธรรมทั้งหลายซึ่งเป็นสิ่งที่อยู่จริงอย่างถาวรวิสัย”^{๐๐}

๒) ยุควิพากษ์ (criticism) หมายถึงยุคแห่งการวิพากษ์โดยใช้ระบบตรรกะ (logic) และวิภาษวิธี (dialectic) ของนิกายมารขมิก คือการวิพากษ์ความไม่สมเหตุสมผลของแนวคิดแบบสังนิยมของยุคแรก กล่าวคือนอกจากนิกายมารขมิกจะปฏิเสธความไม่มีตัวตนของบุคคลแล้ว (บุคคลในราตมยะ) ยังได้ปฏิเสธความไม่มีตัวตนของธรรมทั้งหลายอีกด้วย (ธรรมในราตมยะ)^{๐๐} ด้วยเหตุนี้เอง นิกายนี้จึงได้ชื่อว่าศูนย์บาท

๓) ยุคจิตนิยม (idealism) หมายถึงยุคของแนวคิดแบบจิตนิยมของนิกายโยคจารหรือนิกายวิชญาณวาท

สำหรับการตีความแนวคิดเรื่อง “จิตมาตร” ดร.แซตเตอร์จี มีความเห็นว่า แนวคิดแบบจิตนิยมไม่ใช่เพิ่งมาเกิดขึ้นในยุคของนิกายโยคจาร หากแต่ได้ก่อตัวขึ้นบ้างแล้วในแนวคิดของนิกายสรวาสติวาทและนิกายเสาตรานติกะ เช่น การปฏิเสธบุคคลว่าไม่มีอยู่จริง เป็นเพียงภาพที่จิตสร้างขึ้นเท่านั้น ดังนั้น แนวคิดของโยคจาร ส่วนหนึ่งเป็นการรับเอาแนวคิดแบบจิตนิยมของนิกายเสาตรานติกะมา ในขณะที่ปฏิเสธแนวคิดแบบสังนิยมของนิกายนี้ที่มองว่ามีความจริงอยู่ในธรรมทั้งหลาย ในส่วนแนวคิดของนิกายมารขมิกก็เช่นเดียวกัน นิกายโยคจารได้รับเอาแนวคิดแบบศูนย์บาทมาส่วนหนึ่ง แต่ที่ปฏิเสธว่าแนวคิดศูนย์บาทของนิกายนี้สุดโต่งจนเกินไป ดังคำกล่าวของแซตเตอร์จีที่ว่า

โยคจารยอมรับการที่นิกายมารขมิกวิพากษ์จุดยืนของนิกายเสาตรานติกะและสนับสนุนแนวคิดแบบธรรมศูนย์บาทด้วย การปฏิบัติของนิกายนี้เพื่อได้แย่งแนวคิดสุดโต่งของนิกายมารขมิก มีศูนย์กลางอยู่ที่การตีความเรื่อง จิตวิสัย (subjectivity) สำหรับนิกายมารขมิก จิตวิสัยเป็นตัวสร้างความไม่จริงขึ้นมา แม้ตัวมันเองก็ไม่จริงด้วย นิกายโยคจารได้แย้งว่าแม้จิตวิสัยจะเป็นแหล่งที่มาของความไม่จริง แต่ตัวมันเองก็มีอยู่จริง^{๐๙}

นอกจากนั้น ดร.แซตเตอร์จี ยังได้ตีความจิตมาตรว่าเป็นแนวคิดแบบสัมบูรณ์นิยมเหมือนกับที่ ดร.มูรติ ได้เคยตีความเอาไว้และมองว่าจิตก็คือเจตจำนงบริสุทธิ์ (Pure Will) เหมือนกับแนวคิดกิริยาพบริสุทธิ์ (Pure Act) หรือพรหมันของอโหวตะ เวทานตะ^{๐๐} นอกจากนี้ เขายังได้เปรียบเทียบอภิปัญญากับแนวคิดเรื่องประกฤติของลัทธิสาขย อีกด้วย ดังที่เขากล่าวไว้ว่า

แนวคิดอภิปัญญามีส่วนคล้ายคลึงกับประกฤติของลัทธิสาขย ะ แนวคิดสองระบบนี้ยอมรับคำสอนเรื่องวิวัฒนาการ โดยระบบหนึ่งมีรากฐานมาจากจุดยืนแบบสังนิยม ส่วนอีกระบบหนึ่งมีรากฐานมาจากจุดยืนแบบจิต

^{๐๐} Ibid., p. 2-23.

^{๐๐} Ashok Kumar Chatterjee, *The Yogacara Idealism*, (Delhi : Motilal Banarsidass, 1975), p. 7.

^{๐๐} Ibid., p. 10.

^{๐๙} Ibid., p. 11.

^{๐๐} Ibid., pp. 134-137.

นิยม....วัตถุภายนอกทุกอย่างที่ปรากฏต่อวิญญาณ สามารถสับย้อนกลับไปหาประภคตินฐานะเป็นรากฐานที่มาของมันได้ ประภคติเป็นสาเหตุของทุกสิ่ง สิ่งอื่น ๆ ทั้งหมดเป็นรูปแบบหนึ่งของประภคติ^{๑๖}

ตัวอย่างนักวิชาการ ๓ ท่านที่ผู้เขียนยกมานี้ เป็นเพียงตัวอย่างของนักวิชาการเด่น ๆ ที่ตีความว่านิกายโยคจารย์มีแนวคิดแบบเอกจิตนิยม คือแนวคิดกระแสหลักที่มีอิทธิพลต่อวงการศึกษาวรรณคดีพุทธศาสนาในเชิงวิชาการจนเท่าทุกวันนี้

๒.๒ การตีความแบบพหุสำนันิยม

การตีความแนวคิดของนิกายโยคจารย์แบบพหุสำนันิยม (Realistic Pluralism) เป็นการตีความในลักษณะที่ตรงกันข้ามอย่างสิ้นเชิงกับการตีความแบบแรกหรือการตีความแบบเอกจิตนิยมดังที่กล่าวมาแล้ว ถือว่าเป็นการตีความแบบใหม่ที่ไม่เคยปรากฏมาก่อน ผู้ที่ริเริ่มนำเสนอการตีความแบบนี้เป็นคนแรก คือ โทมัส เอ . โคชุมมุตตัม (Thomas A. Kochumuttom) โดยเขาได้นำเสนองานดุขณินิพนธ์สาขาปรัชญาเรื่อง “A Buddhist Doctrine of Experience” ในปี ค.ศ.๑๙๗๘ ที่มหาวิทยาลัยแลงคัสเตอร์ (University of Lancaster) ประเทศอังกฤษ ในงานชิ้นนี้เป็นการศึกษาแนวคัมภีร์ (textual study) คือเป็นการศึกษาที่ไม่ให้ความสำคัญกับพัฒนาการทางประวัติศาสตร์เหมือนการศึกษาของกลุ่มแรก โดยผู้เขียนได้นำงานนิพนธ์ของท่านสุพันธุ์ ๔ เรื่องมาอธิบายและตีความใหม่ คือ (๑) มัชฌิมนิกาย (อรรถกถาว่าด้วยการแจกแจงระหว่างทางสายกลางกับสุดโต่ง) (๒) ไตรสภานิรเทศ (ศาสตร์ที่ว่าด้วยสภาวะ ๓ อย่าง) (๓) ตรึงศติกา (ศาสตร์ที่ว่าด้วยคาถา ๓๐) และ (๔) วิงศติกา (ศาสตร์ที่ว่าด้วยคาถา ๒๐)^{๑๗}

งานเขียนของนักวิชาการ ๕ ท่านที่ตีความจิตมาตรแบบกระแสหลักหรือเอกจิตนิยมที่ผู้วิจัยยกขึ้นมาโต้แย้ง ได้แก่^{๑๘}

๑) งานเขียนของ แซตเตอร์จี เรื่อง “Readings on Yogacara Buddhism” ได้แก่อธิบายว่า “ปริณิษปัณนสภาวะ เป็นภาวะสมบูรณ์ ปราศจากกิเลส ไม่มีการแบ่งแยก เป็นวิญญานที่ปราศจากทวิภาวะ (วิญญูปติมาตรตา)”^{๑๙} และงานเขียนเรื่อง “The Yogacara Idealism” ได้แก่อธิบายว่า “เมื่อความคิดเกี่ยวกับวัตถุวิสัย (วัตถุภายนอก) ถูกกำจัดออกไป วิญญานทั้ง ๓ อย่างก็จะกลายเป็นวิญญูปติมาตรตาอันบริสุทธิ์ผุดผ่อง”^{๒๐}

๒) งานเขียนของ เซอร์บัตสกี เรื่อง “Madhyanta-vibhanga: Discourse on Discrimination Between Middle and Extreme” ได้แก่อธิบายว่า “มีวิญญานบริสุทธิ์อันเป็นความจริงสูงสุดระดับโลกุตระ (วิญญูปติมาตรตา) เหมือนจิตสมบูรณ์ (Absolute Idea) ของ เฮเกิล”^{๒๑}

๓) งานเขียนของ ดี.ซี.ชาร์มา (C.D.Sharma) เรื่อง “A Critical Survey of Indian Philosophy” ได้แก่อธิบายว่า “ความจริงที่คัมภีร์ตรึงศติกากล่าวไว้ คือวิญญานบริสุทธิ์ ความจริงนี้ (วิญญูปติมาตรตา) มีพลังอำนาจซ่อนอยู่ข้างใน (ศักดิ์)

^{๑๖} Ibid., p. 91.

^{๑๗} Thomas A. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience*, p. 234.

^{๑๘} เอกสารที่ผู้วิจัยยกมาโต้แย้งทั้งหมด ดู Thomas A. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience*, p. 198-199.

^{๑๙} A.K.Chatterjee, *Readings on Yogacara Buddhism*, (Babaras Hindu University, 1970), p. 31.

^{๒๐} Ashok Kumar Chatterjee, *The Yogacara Idealism*, p. 87.

^{๒๑} Th. Stcherbatsky, *Madhyanta-vibhanga: Discourse on Discrimination Between Middle and Extreme*, p. 8.

ได้ประสบทุกข์เพราะความแปรแห่งวิญญาณ ๓ อย่าง ...เบื้องหลังแห่งความแปรแห่งวิญญาณ ๓ อย่างนี้ ก็คือวิญญาณบริสุทธิ์อันเที่ยงแท้ถาวรไม่เปลี่ยนแปลง (วิษณุปติมาครตา)”^{๖๐}

๔) งานเขียนของ พี.ที.ราชู (P.T. Raju) เรื่อง “Idealistic Thought of India” ได้แก้อธิบายความที่ว่า “วิษณุปติมาครตา” เป็นวิญญาณระดับโลกุตระ อยู่เหนือจิตและความคิดปรุงแต่ง เป็นธรรมอันบริสุทธิ์ ได้แก่ธรรมชาติของพระพุทธเจ้า และเป็นเช่นเดียวกับธรรมกาย”^{๖๑}

๕) งานเขียนของ เอส.เอ็น. คัสกูปตะ (S.N.Dasgupta) เรื่อง “Indian Idealism” ได้แก้อธิบายความที่ว่า “เพราะพื้นฐานแห่งอาลัยวิญญาณนี้เอง เราจึงมีวิญญาณอันบริสุทธิ์เรียกว่า วิษณุปติมาครตา ซึ่งอยู่เหนือประสบการณ์ทั้งปวง เป็นวิญญาณบริสุทธิ์ระดับโลกุตระ นิรามิสสุข เที่ยงแท้ ไม่เปลี่ยนแปลง และเข้าถึงไม่ได้ด้วยการคิด ...เหมือนกับพรหมณ์ของเวทานตะ”^{๖๒}

จากข้อความของนักวิชาการทั้ง ๕ ท่าน ประเด็นที่โกชุมมุดตัมไม่เห็นด้วย คือการตีความคำว่า “วิษณุปติมาครตา” ซึ่งนักวิชาการกลุ่มนี้ตีความว่าเป็นวิญญาณบริสุทธิ์ระดับโลกุตระ เที่ยงแท้ถาวร เหมือนกับพรหมณ์ของลัทธิเวทานตะ หรือเหมือนกับจิตสมบุรณ์ของเฮเกล นี่คือนิยามที่โกชุมมุดตัมมองว่าเป็นการตีความแบบเอกจิตนิยม ถือว่าเป็นการตีความที่ไม่ตรงกับความจริงที่แท้จริงของคัมภีร์นิกายโยคจาร เขาได้ตั้งคำถามว่า “ระบบโยคจารได้รับการยอมรับว่าเป็นจิตนิยมได้อย่างไร? เหตุผลพื้นฐานน่าจะเกิดมาจากความเข้าใจผิด และการตีความผิดต่อคำว่า วิษณุปติมาครตา ปรชยุปติมาครตา และจิตมาครตา” เมื่อเข้าใจผิดหรือตีความผิดก็นำไปสู่การสรุปว่าคำเหล่านี้ใช้ในความหมายระดับสูงสุด เขามองว่าที่จริงแล้วคำเหล่านี้เป็นคำไวพจน์กันและสามารถใช้แทนกันได้ ^{๖๓} นอกจากนั้น เขาได้ยังได้ยกข้อความที่พวกตีความแบบเอกจิตนิยม มักจะนำมาสนับสนุนแนวคิดของตน คือข้อความในคัมภีร์วิงศติกา โสลกที่ ๑ ที่ว่า “สิ่งทั้งปวงนั้นเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น (วิษณุปติมาครตา) เพราะเป็นการปรากฏแห่งวัตถุอันไม่มีอยู่จริง” ข้อความในคัมภีร์วิงศติกาวัตถุติ โสลกที่ ๗ ที่ว่า “ในมหายาน เป็นอันยุติแล้วว่าไตรธาตุเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น ...” ข้อความในมัชฌิมนิกาย กิเลสสูตร โสลกที่ ๖ ที่ว่า “เพราะอาศัยการรับรู้ซึ่งมีเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น การไม่รับรู้วัตถุภายนอกจึงเกิดขึ้น...” และข้อความในคัมภีร์ ไตรสทกานिर - เทส โสลกที่ ๑๖ ที่ว่า “เพราะอาศัยการรับรู้ซึ่งเป็นเพียงจิตเท่านั้น จึงไม่มีการรับรู้วัตถุที่จะพึงรู้ (ขณฺเฑยารละ) เกิดขึ้น...”^{๖๔}

โกชุมมุดตัม มองว่า ถ้าเราอ่านและตีความข้อความเหล่านี้โดยไม่ดูบริบทแวดล้อมของมัน ก็อาจจะนำไปสู่การสรุปง่าย ๆ ว่าเป็นข้อความที่สนับสนุนแนวคิดแบบสัมบุรณ์นิยม ดังคำกล่าวของเขาที่ว่า

ถ้าอ่านข้อความเหล่านี้โดยไม่ดูบริบทของมัน ก็จะทำให้สรุปง่าย ๆ ว่าวิษณุปติมาครตา หรือจิตมาครตา เป็นความจริงสูงสุดสำหรับท่านวสุพันธุ แต่เมื่อเราวิเคราะห์คัมภีร์เหล่านี้อย่างรอบคอบภายในบริบทที่มันเกิดขึ้น ก็จะประจักษ์ได้ว่า คำว่าวิษณุปติมาครตา และจิตมาครตา ไม่ได้ไปถึงความจริงระดับสูงสุดแต่อย่างใด ยิ่งไปกว่านั้น ไม่มีที่ไหนเลยที่

^{๖๐} C.D.Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1964), p. 117.

^{๖๑} P.T.Raju, *Idealistic Thought of India*, (George Allen & Unwin Ltd., 1953; reprint ed. with the subtitle “Vedanta and Buddhism in the Light of Western Idealism”, New York: Johnson Reprint Corporation, 1973), p. 269.

^{๖๒} S.N. Dasgupta, *Indian Idealism*, (Cambridge, The Syndics of the University Press, 1962), pp. 119-120.

^{๖๓} Thomas A. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience*, p. 198.

^{๖๔} ดูข้อความที่ผู้วิจัยยกมาอ้างใน Thomas A. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience*, p. 200.

ท่านวสุพันธุ์ใช้คำเหล่านี้เพื่ออธิบายถึงภาวะแห่งความมีอยู่ระดับสูงสุด ตรงกันข้าม เมื่อไรก็ตามที่ท่านใช้คำเหล่านี้ ท่านหมายถึงสิ่งที่ตกอยู่ในประสบการณ์แห่งโลกสังสารวัฏของบุคคลว่าเป็นเพียงมโนภาพของจิต เป็นเพียงความคิด หรือเป็นเพียงจิตเท่านั้น อีกประการหนึ่ง นอกจากจะไม่เกี่ยวกับการบรรยายถึงสภาวะแห่งความมีอยู่ระดับสูงสุดแล้ว วิชัญปติมาตร์ ปรัชญปติมาตร์ และจิตมาตร์ ยังเป็นการบรรยายเชิงประเมินค่าถึงวัตถุที่บุคคลได้ประสบในสภาวะ แห่งสังสารวัฏอีกด้วย^{๒๐}

แน่นอนว่า ถ้าคำว่า “จิตมาตร์” และคำอื่น ๆ ไม่ได้มีความหมายระดับสูงสุด หรือเป็นคำที่ใช้ในขอบเขตแห่ง ประสบการณ์ของมนุษย์ปุถุชนที่ยังท่องเที่ยวอยู่ในสังสารวัฏ จึงเป็นไปได้ที่เราจะตีความแบบเอกจิตนิยมว่าความจริงมี อยู่เพียงอย่างเดียวเท่านั้นคือจิต สิ่งอื่นทั้งหมดไม่มีอยู่จริงหรือเป็นผลผลิตของจิตเท่านั้น เพราะเมื่อคำเหล่านี้ (จิตมาตร์ ฯลฯ) ไม่ได้หมายถึงสภาวะที่มีอยู่จริงอย่างสูงสุด จึงไม่เหตุผลใด ๆ ที่จะบอกว่าจิตเท่านั้นมีอยู่นอกจากนั้น ผู้วิจัยยังได้ เสนอการตีความใหม่ โดยให้ความสำคัญกับบริบทแวดล้อมที่ข้อความเหล่านั้นเกิดขึ้น ดังนี้

๑) คำว่า “วิชัญปติมาตร์ ฯลฯ” มีขอบเขตการใช้อย่างไร? : ถ้าเราอ่านข้อความต่อไปนี้ให้ตลอด จะทราบได้ทันทีว่า คำ ว่าว่าวิชัญปติมาตร์ ฯลฯ มีขอบเขตการใช้แค่ไหนเพียงไร ข้อความที่ว่านี้ คือข้อความในคัมภีร์มัชฌิมนิกายสังกัถ สโคตที่ ๖ ที่ว่า “เพราะอาศัยการรับรู้ (วัตถุภายนอก) การไม่รับรู้จึงเกิดขึ้น และเพราะอาศัยการไม่รับรู้ จึงไม่มีการรับรู้เกิดขึ้น ” ข้อความนี้ท่านวสุพันธุ์ได้ไขความไว้ในคัมภีร์มัชฌิมนิกายสังกัถภาษยะ ที่ว่า “เพราะอาศัยการรับรู้ซึ่งมีเพียงมโนภาพของจิต เท่านั้น (วิชัญปติมาตร์) การไม่รับรู้วัตถุภายนอกจึงเกิดขึ้น เพราะอาศัยการไม่รับรู้วัตถุภายนอก จึงไม่มีการรับรู้มโนภาพที่ จิตคิดสร้างขึ้น บุคคลย่อมเข้าใจซึ่งลักษณะของสิ่งที่พึงยึดถือ (คาหะยะ) และผู้ยึดถือ (คาหะกะ) ได้ด้วยประการฉะนี้”^{๒๑} เห็นชัดว่า คำว่า วิชัญปติมาตร์ ซึ่งอยู่ในตอนต้นของข้อความ ท่านไม่ได้ใช้ในความหมายสูงสุด หากแต่ใช้ในบริบทแห่ง ประสบการณ์ของมนุษย์ปุถุชนคนธรรมดาทั่วไปเท่านั้น คือใช้บรรยายเหตุการณ์ตามลำดับขั้นตอนของการปฏิบัติธรรม เพื่อให้เข้าใจถึงการรู้แจ้งซึ่งความไม่แท้จริง (unreality) ของการคิดแบ่งแยกเป็นฝักฝ่ายหรือเป็นทวิภาวะระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูก รู้ หรือระหว่างผู้ยึดถือ (คาหะกะ) กับสิ่งที่ถูกยึดถือ (คาหะยะ) ถ้าปรับข้อความเหล่านี้ให้เป็นภาษาง่าย ๆ อาจแบ่งเป็นขั้นตอน ได้ดังนี้^{๒๒}

ขั้นตอนที่ ๑ : การรับรู้โลกภายนอกในชีวิตประจำวันของปุถุชนคนธรรมดา เป็นการรับรู้ที่ไม่ตรงกับความจริง ของสิ่งเหล่านั้น เพราะเป็นการรับรู้ที่เต็มไปด้วยการให้คุณค่าและความหมายตามความโน้มเอียงทางจิต (dispositions) ของ แต่ละบุคคล เป็นการรับรู้แบบคิดแบ่งแยกเป็นฝักฝ่ายระหว่างผู้รับรู้กับสิ่งที่ถูกรับรู้ (คาหะกะ/คาหะยะ, the graspable-grasper duality or the subject-object duality) ดังนั้นภาพที่เรารับรู้หรือที่เราคิดสร้างขึ้นมานั้น จึงไม่ใช่ความจริงแท้ของสิ่งที่รับรู้ นั้น หากแต่เป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น (จิตมาตร์/วิชัญปติมาตร์)^{๒๓}

^{๒๐} Ibid., p. 201.

^{๒๑} Ibid., p. 201-202.

^{๒๒} Ibid., p. 202-204.

^{๒๓} ตรงนี้มีความหมายคล้ายกับคำว่า “ปัญญาสัญญา” และ “ปัญญาสัญญาสังขา” ของฝ่ายเถรวาทเป็นอย่างมาก หมายถึงสัญญาที่ ขับซ่อนหลอกหลอนอันเกิดจากการรับรู้ของมนุษย์แล้วปรุงแต่งการรับรู้ขึ้นให้มีแง่มุมที่ละเอียดพิสดารออกไป

ขั้นตอนที่ ๒ : ดังนั้น การรับรู้โลกภายนอกตามขั้นตอนที่ ๑ นั้น จึงถือว่าไม่ใช่การรับรู้ที่แท้จริง หรือมีความหมายเท่ากับการไม่รับรู้ตนเอง (non-perception)

ขั้นตอนที่ ๓ : เมื่อถือว่าการรับรู้โลกภายนอกไม่ใช่การรับรู้ที่แท้จริง มโนภาพที่จิตคิดสร้างขึ้นนั้น ก็ถือว่าไม่ใช่การรับรู้เช่นเดียวกัน(non-perception of the mere representation of consciousness) เพราะเป็นภาพบิดเบือนที่สร้างขึ้นจากความโน้มเอียงทางจิตใจของแต่ละคน

ขั้นตอนที่ ๔ : แต่เมื่อใดก็ตามที่มนุษย์มีปัญญารู้เท่าทัน โลกแห่งประสบการณ์ของตนตามความเป็นจริงตามขั้นตอนที่กล่าวมานี้ จนรู้แจ้งถึงความไม่แท้จริงของการแบ่งเป็นฝักราหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ (unreality of the subject-object duality) นั้นแหละจึงจะถือว่าเป็นความรู้ที่แท้จริง

จากที่กล่าวมาเห็นได้ชัดเจนว่า คำว่า “วิชฌูปติมาตร์” ท่านใช้เพื่อบรรยายกระบวนการรับรู้โลกในชีวิตของมนุษย์ปุถุชนคนธรรมดาหนึ่ง ไม่ได้มีความหมายสูงสุดแต่อย่างใด แม้คำว่า “จิตมาตร์” ก็ใช้เพื่อบรรยายกระบวนการรับรู้โลกเช่นเดียวกันนี้ ดังข้อความที่ปรากฏในคัมภีร์ไตรสทาวนิรเทศ โสลกที่ ๓๖ ว่า “อาศัยการรับรู้ซึ่งเป็นเพียงความคิดเท่านั้น (จิตมาตร์) การไม่รับรู้วัตถุภายนอกจึงเกิดขึ้น อาศัยการไม่รับรู้วัตถุภายนอก การไม่รับรู้ของจิตจึงเกิดขึ้น”^{๖๐} ถ้าเรานำข้อความนี้ไปจัดลำดับเหมือนข้อความข้างต้น ก็จะได้ความหมายอย่างเดียวกัน

๒) จิตมาตร์กับการวิพากษ์ทฤษฎีความรู้แบบสมนัย : เมื่อการรับรู้ของมนุษย์ไม่สอดคล้องกับความจริงแท้ของโลกภายนอก ดังนั้น แนวคิดเรื่องจิตมาตร์ของท่านวสุพันธุ์ จึงเป็นเรื่องของการปฏิเสธทฤษฎีความรู้แบบสมนัย (correspondence theory of knowledge) ไม่ได้เกี่ยวกับการเสนอทฤษฎีจิตนิยมแต่อย่างใด ดังที่โกชุมมุตตัม กล่าวไว้ว่า

การบอกว่าการรับรู้วัตถุภายนอกเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น เท่ากับว่าท่านวสุพันธุ์กำลังปฏิเสธทฤษฎีความรู้แบบสมนัยอย่างแข็งขัน ตามความเชื่อของทฤษฎีนี้มีว่า มโนทัศน์ (concepts) กับวัตถุภายนอกมีความสอดคล้องกันอย่างไม่ผันแปร ตรงนี้ท่านวสุพันธุ์ ได้โต้แย้งว่าการรับรู้วัตถุภายนอกเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น หมายความว่าเขาล่าช้าถูกกำหนดด้วยความโน้มเอียงทางจิตใจอันเป็นเครื่องแบ่งแยกระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ ซึ่งเมล็ดพันธุ์ (พีชะ) แห่งความโน้มเอียงเหล่านี้ ได้ถูกเก็บไว้เรียบร้อยแล้วในจิตไร้สำนึกที่เรียกว่าอาลยวิญญาน^{๖๑}

โกชุมมุตตัม มองต่อไปว่า ประสบการณ์ในโลกสังสารวัฏตามทฤษฎีของท่านวสุพันธุ์สามารถเทียบกันได้กับประสบการณ์ในความฝัน สิ่งต่าง ๆ ที่เราพบในความฝัน ไม่อาจจะชี้ไปหาความมีอยู่จริงของมันได้ ดังนั้น จึงไม่แปลกอะไรที่ท่านวสุพันธุ์จะเสนอว่าในสภาพที่บุคคลยังอยู่ในโลกแห่งสังสารวัฏ ประสบการณ์ต่าง ๆ ของเขา จึงเป็นเพียงมโนภาพที่จิตของตนคิดสร้างขึ้นเท่านั้น^{๖๒}

๓) จิตมาตร์ของโยคาจาร เป็นจิตนิยมหรือสัจนิยม ? : ประเด็นปัญหาที่ว่าแนวคิดของนิกายโยคาจารควรจะเป็นจิตนิยม (idealism) หรือสัจนิยม (realism) ซึ่งเป็นปัญหาที่กลุ่มนักวิชาการกระแสหลักได้พยายามตอบมานาน โดยส่วนมากก็จะจัดให้พระพุทธศาสนายึดอยู่ในกลุ่มแนวคิดแบบพหุสัจนิยม และจัดให้พระพุทธศาสนายุคปลาย (นิกายโยคาจาร) ให้อยู่

^{๖๐} Thomas A. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience*, p. 204.

^{๖๑} Ibid., p. 211.

^{๖๒} Ibid., p. 230.

ในกลุ่มแนวคิดจิตนิยม ต่อประเด็นปัญหานี้ โกมุทนต์ัม ไม่ได้ตอบอย่างชัดเจนมากนัก เพียงแต่บอกว่า “จริง ๆ แล้ว ข้อความในวรรณกรรมของนิกายโยคจารที่สนับสนุนแนวคิดแบบเอกจิตนิยมก็มิได้อยู่เหมือนกัน แต่ผู้เขียนก็ยังยืนยันว่าเมื่อมองระบบโดยรวมทั้งหมด ถ้าเราทำความเข้าใจในแง่ของพุทธจิตนิยม จะทำให้ได้ความหมายดีกว่า”^{๖๙} นอกจากนั้น เขายังได้แสดงความเห็นด้วยกับความเห็นเชิงวิจารณ์ของ ดร. ราหุล (W.Rahula) ต่อแนวการตีความกระแสหลักใน ๓ ประเด็น คือ^{๗๐}

ประเด็นที่ ๑ : ดร.ราหุล มองว่า แม้พุทธปรัชญาจะผ่านประวัติศาสตร์อันยาวนาน แต่ยังคงรักษารากฐานเดิมของตนไว้ได้ ดังข้อความที่ว่า

นักวิชาการบางท่านมีความคิดว่าปราชญ์ทางพระพุทธศาสนา เช่น ท่านนาคารชุน ท่านอสังคะหรือท่านวสุพันธุ ได้อธิบายระบบปรัชญาของตนขัดแย้งกับสำนักอื่นๆ ความจริงหาได้เป็นเช่นนั้นไม่ ท่านเหล่านั้น เพียงแต่อาศัยการตีความ การอธิบาย การใช้เหตุผล และทฤษฎีแบบใหม่ ๆ มาอธิบายคำสอนตามสติปัญญา ความสามารถ ความรู้ และประสบการณ์ของตนเท่านั้น นอกจากนั้น ท่านเหล่านั้นยังสนับสนุนทฤษฎีและการตีความใหม่ ๆ ด้วยการยกข้อความในคัมภีร์ (พุทธพจน์) มาอ้างอยู่เสมอ คุณูปการของท่านเหล่านั้นที่มีต่อพระพุทธศาสนา ไม่ใช่เพียงแต่การให้ระบบปรัชญาใหม่เท่านั้น หากยังให้แนวทางที่แตกต่างและการตีความปรัชญาเดิมในรูปแบบใหม่ ๆ อีกด้วย^{๗๑}

ประเด็นที่ ๒ : ดร.ราหุล วิจารณ์ว่า ทศนะว่านิกายโยคจารยึดถือความจริงสูงสุดของจิตเพียงอย่างเดียว ถือว่าเป็นทศนะที่ผิดพลาด ดังข้อความที่ว่า

นักวิชาการจำนวนหนึ่งได้ยืนยันมาตลอดว่าแนวคิดแบบ ‘วิชัยปติมารค’ หรือ ‘จิตมาตร’ ของโยคจาร เป็นแนวคิดที่บอกว่าจิตหรือวิญญาณเท่านั้นเป็นความจริงสูงสุดเพียงอย่างเดียว ต้องขอย้ำไว้ตรงนี้เลยว่า นี่เป็นความเชื่อที่ผิดอย่างร้ายกาจ และขัดแย้งกับหลักคำสอนพื้นฐานของพระพุทธศาสนาทั้งนิกายเถรวาทและมหายาน^{๗๒}

ประเด็นที่ ๓ : ดร.ราหุล มองว่า ทั้งนิกายมหายิกและโยคจาร ล้วนแต่นำเสนอทฤษฎีเก่าเหมือนกัน คือทฤษฎี “โนราตมยะ” “ศูนยตา” “ตถตา” และ “ปฏิจจสมุปบาท” เพียงแต่แตกต่างกันในด้านรูปแบบการนำเสนอและการใช้คำศัพท์เท่านั้น ดังข้อความที่ว่า

ปรัชญาศูนยตาที่นำเสนอโดยท่านนาคารชุน และปรัชญาจิตมาตร ที่พัฒนาโดยท่านอสังคะและท่านวสุพันธุ ไม่ได้ขัดแย้งกัน หากแต่ส่งเสริมกันและกันด้วยซ้ำไป ทั้งสองนิกายที่รู้จักกันในนามของมหายิก และโยคจารหรือวิชยานวาท ได้อธิบายหลักธรรมอย่างเดียวกัน ด้วยวิธีการและเหตุผลที่ต่างกัน คือหลักโนราตมยะ ศูนยตา ตถตา และปฏิจจสมุปบาท หลักธรรมเหล่านี้ไม่ใช่ปรัชญาของท่านเอง ซึ่งเราเรียกตามความเหมาะสมว่าปรัชญาของท่านนาคารชุน ของท่านอสังคะ หรือของท่านวสุพันธุ แต่ก็สามารถพูดได้เพียงแต่ว่าเหล่านั้นเป็นคำอธิบาย เหตุผล และทฤษฎีของของท่านเหล่านั้น ที่สร้างขึ้นเพื่อพิสูจน์และวางหลักคำสอนเรื่องศูนยตา จิตมาตร หรือโนราตมยะที่มีอยู่

^{๖๙} Ibid., p. 1.

^{๗๐} Ibid., pp. 232-234.

^{๗๑} Walpola Rahula, *Zen and the Taming of the Bull, Towards the Definition of Buddhist Thought*, p. 233.

^{๗๒} Ibid., p. 79.

แล้วในคัมภีร์ ถ้าท่านเหล่านั้นจะมีความเห็นแตกต่างกันอยู่บ้าง ก็เป็นเพียงแค่เหตุผลและทฤษฎีที่ออกแบบมาอธิบายคำสอนดั้งเดิมในคัมภีร์เท่านั้น หาใช่ปัญหาในตัวคำสอนเองไม่^{๐๙๙}

สุดท้าย โกหุมมุตตัม ได้เสนอในเชิงตั้งคำถามว่า ดร. ราวูล ไม่ได้มองนิกายโยคจารว่าเป็นจิตนิยมมากไปกว่าที่พระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมเป็น^{๐๙๐} ถ้าเป็นเช่นนั้น การตอบคำถามที่ว่านิกายโยคจารมีแนวคิดจิตนิยมหรือสัจนิยม จึงขึ้นอยู่กับว่าพระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมเป็นอย่างไร?^{๐๙๑}

๒.๓ การตีความในเชิงปฏิบัติ

คำว่า การตีความในเชิงปฏิบัติ (practical interpretation) ในที่นี้ ผู้เขียนหมายถึงกลุ่มนักวิชาการที่ตีความแนวคิดของนิกายโยคจาร โดยให้ความสำคัญกับธรรมชาติดั้งเดิมของพระพุทธศาสนา ที่เป็นศาสนาแห่งการปฏิบัติเพื่อความดับทุกข์ ไม่สนใจเข้าร่วมถกเถียงปัญหาทางอภิปรัชญา (อภิปรัชญา) จุดแรกที่นักวิชาการ กลุ่มนี้ให้ความสนใจ คือคำเรียกชื่อนิกายในพระพุทธศาสนาแต่ละนิกาย เป็นเครื่องบ่งชี้อย่างหนึ่งว่านิกายนั้นๆ มีทัศนะเน้นหนักในเรื่องใด เช่น เถรวาท หมายถึงกลุ่มชาวพุทธที่ยึดคติของพระเถระที่ทาสักคายนาพระธรรมวินัยครั้งแรก มาขมิกหมายถึงกลุ่มชาวพุทธที่เน้นปรัชญาทางสายกลาง หรือสรวาสติวาท หมายถึงกลุ่มชาวพุทธที่ถือว่ามิสวภาวะอยู่ในธรรมทั้งปวง เป็นต้น ดังนั้น คำว่า “โยคจาร” จึงมีความหมายชี้ชัดอยู่ในตัวว่าเป็นกลุ่มชาวพุทธที่เน้นในเรื่องปฏิบัติโยคะหรือการเจริญสมาธิภาวนา หรือคำว่า “วิญญานวาท” ก็หมายถึงกลุ่มชาวพุทธที่เน้นกระบวนการทำงานของจิตหรือวิญญาน คำว่า “โยคะ” กับ “วิญญาน” จึงเป็นชื่อที่สอดคล้องกันพอดี เพราะการปฏิบัติโยคะก็เพื่อพัฒนาจิต การพัฒนาจิตก็ต้องผ่านการปฏิบัติโยคะ นี่คือเหตุผลหลักอย่างหนึ่งที่ทำให้นักวิชาการกลุ่มนี้พยายามตีความแนวคิดของนิกายในแง่ของการปฏิบัติ หรือในเชิงจิตวิทยา

กลุ่มนักวิชาการที่ตีความแนวคิดเรื่อง “จิตมาตร” ของนิกายโยคจารแนวใหม่ล่าสุด คือกลุ่มที่ตีความในเชิงปฏิบัติ กลุ่มนี้ไม่สนใจที่จะค้นหาคำตอบว่าความจริงเชิงอภิปรัชญาหรือ กววิทยาในนิกายโยคจารคืออะไร หากแต่สนใจนิกายโยคจารในฐานะเป็นพระพุทธศาสนารูปแบบหนึ่งที่พยายามสืบทอดเจตนารมณ์ดั้งเดิมของพระพุทธเจ้า นักวิชาการที่พยายามตีความในแนวนี้นี้มีหลายท่านด้วยกัน เช่น แลมเบิร์ต ชมิตโฮเซน (Lambert Schmithausen) ในงานเขียนเรื่อง “On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism” เดวิด เจ. กุลปาหนะ (David J. Kalupahana) ในงานเขียนเรื่อง “The Principle of Buddhist Psychology” และ เจนิส ดิน วิลลิส (Janice Dean Willis) “On Knowing Reality : The Tattvarth Chapter of Asanga’s Bodhisattvabhumi” เป็นต้น อย่างไรก็ตาม เนื่องจากนักวิชาการกลุ่มนี้มีทัศนะค่อนข้างใกล้เคียงกัน ดังนั้น ผู้เขียนจึงขอเลือกนำเสนอเฉพาะผลงานของนักวิชาการท่านสุดท้าย คืองานของ เจนิส ดิน วิลลิส

ในงานเรื่อง “On Knowing Reality...” วิลลิส ได้ศึกษาคัมภีร์ “โพธิสัตว์ภูมิ” ซึ่งแต่งโดยท่านอสังกะ โดยเลือกศึกษาเฉพาะปริเฉทที่ว่าด้วย “ตัดตวารณะ” คำตอบอย่างหนึ่งที่ผู้เขียนได้พบในงานศึกษาชิ้นนี้ คือ ท่านผู้แต่งคัมภีร์หรือทำ

^{๐๙๙} Ibid., p. 82-83.

^{๐๙๐} ความจริง ดร. ราวูล ปฏิเสธการเปรียบเทียบพระพุทธศาสนากับจิตนิยมของเบิร์คเลย์อย่างชัดเจน ดู Ibid., pp.83-84.

^{๐๙๑} Thomas A. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience*, p. 234.

นอสังกะ ไม่ได้จัดให้จิตมาตรอยู่ในฐานะเป็นสัจธรรมสูงสุด หากแต่ความจริงสูงสุดในทัศนะของท่านคือ “สุนyata” จากการค้นพบใหม่นี้ ทำให้วิไลสวิจารณ์กลุ่มนักวิชาการกระแสหลักในเชิงตั้งคำถามว่า

นักวิชาการหลายท่านได้ยืนยันอยู่เสมอว่านิคายนี้ (โยคจาร) เป็นแนวคิดแบบจิตนิยม คำสอนแกนกลางของนิคายนี้คือจิตหรือวิญญาณในฐานะเป็นความจริงเพียงอย่างเดียว อย่างน้อยในปริเฉทที่ว่าด้วยคัดตวารละ กลับปรากฏความจริงว่า ท่านนอสังกะ ได้จัดให้สุนyataเป็นความจริงสมบูรณ์เพียงอย่างเดียว ไม่ใช่จิต เมื่อเป็นเช่นนี้แล้ว การประเมินนิคายโยคจารอย่างที่เรายอมรับกันโดยทั่วไป จะยังคงเหลืออยู่อีกหรือ?^{๑๙๐}

อีกประเด็นหนึ่งที่ผู้เขียนยกขึ้นมาวิจารณ์กลุ่มนักวิชาการกระแสหลัก คือ การแปลความหมายของคำว่า “จิตมาตร” เป็นภาษาอังกฤษว่า “Mind-Only” (จิตเท่านั้น) เจมมอว์การแปลในลักษณะอย่างนี้ ทำให้เกิดความไขว้เขวได้ง่าย ๆ เพราะเป็นคำแปลที่แฝงนัยของความหมายแบบจิตนิยมสมบูรณ์ เขาได้เสนอคำแปลใหม่ว่า “just thought” หรือ “merely thought” (เป็นเพียงความคิดเท่านั้น) การแปลอย่างนี้อาจจะไม่ตรงเสียทีเดียว แต่อย่างน้อยก็น่าจะมีความหมายเหมาะสมกับแนวทางของนิคายโยคจารมากกว่า ในฐานะเป็นนิคายที่เน้นในเรื่องปฏิบัติโยคะที่สัมพันธ์กับการควบคุมความคิดจิตใจ อย่างไรก็ตาม วิไลส ได้ยอมรับเหมือนกันว่า คำว่า “จิตมาตร” มีการนำไปใช้ในความหมายที่แตกต่างหลากหลาย ทั้งในนิคายมารขมิกและในนิคายโยคจาร ทั้งในความหมายเฉพาะเจาะจงและความหมายกว้าง ๆ ทั่วไป^{๑๙๑} แต่ความหมายที่เขาเน้นเป็นพิเศษคือ ความหมายที่สัมพันธ์กับบริบทของการปฏิบัติกรรมฐาน (meditative contexts) ดังที่เขากล่าวไว้ว่า “ประเด็นสำคัญของนิคายโยคจาร คือประเด็นทางด้านญาณวิทยาที่เกี่ยวข้องกับการรับรู้ในชีวิตสามัญของเรา สิ่งที่เรารับรู้ไม่ใช่ภาพที่เที่ยงตรงกับวัตถุที่อยู่นอกจิตของเรา หากแต่เป็นเพียงมโนภาพของจิต (วิญญูปติมาตร) ที่คล้ายกับวัตถุเท่านั้น มันเป็นเพียงวัตถุที่จิตคิดสร้างขึ้นเท่านั้น (conceptualized object)”^{๑๙๒} ความหมายในที่นี้ก็คือนิคายโยคจารไม่ได้ปฏิเสธว่าวัตถุที่อยู่นอกจิตของเราไม่มี เพียงแต่บอกว่าภาพที่เรารับรู้มัน ไม่ใช่ภาพที่เที่ยงตรงกับความมีอยู่จริง ๆ ของมันเท่านั้น ดังนั้น จึงถือว่าถูกต้องแล้วที่นิคายนี้จะใช้คำเรียกประสบการณ์ของเราว่า “จิตมาตร” หรือ “วิญญูปติมาตร” คำเหล่านี้ไม่ได้มีความหมายพิเศษในเชิงอภิปรายแต่อย่างใด หากแต่มีความหมายง่าย ๆ ว่าภาพที่เราพบเห็นอยู่ในชีวิตประจำวันหรือภาพนิมิตในใจของคนที่กำลังนั่งกรรมฐาน เป็นเพียงภาพที่เราคิดปรุงแต่งขึ้นเท่านั้น

วิไลสได้ยกข้อความในทศภูมิสูตรที่นักคิดความแบบเอกจิตนิยมมักนำมาสนับสนุนทฤษฎีของตน คือข้อความที่ว่า “จิตตมาตรม อิทมฺ ยตฺ อิทมฺ ไตรธาตุม” (ไตรธาตุเป็นเพียงจิตเท่านั้น) เน้นอนว่า ถ้าเราอ่านและตีความเฉพาะข้อความสั้น ๆ แค่นี้ โดยไม่สนใจบริบทอื่น ๆ ของมัน ก็อาจตีความแบบจิตนิยมได้เหมือนกัน ความจริงแล้วข้อความนี้เกิดขึ้นในบริบทของการอภิปรายทฤษฎีปฏิจาสมุปบาท และคณาจารย์ของนิคายมารขมิก คือท่านจันทรกิริติ ก็ได้เคยตีความข้อความนี้ไว้แล้วว่าไม่ใช่ข้อความที่ปฏิเสธความมีอยู่ของวัตถุภายนอก หากแต่มุ่งเน้นไปที่จิตที่คิดปรุงแต่งวัตถุภายนอกขึ้นมา^{๑๙๓} นอกจากนั้น วิไลสยังได้ยกคำของชมโรเซน ที่กล่าวถึงปริเฉทที่ ๓ ของทศภูมิสูตร ดังนี้

^{๑๙๐} Janice Dean Willis, *On Knowing Reality* (New York : Columbia University Press, 1972), p. 21.

^{๑๙๑} Ibid., p. 25.

^{๑๙๒} Ibid., p. 26.

^{๑๙๓} Ibid., p. 27.

ในปริเลที่ ๑ ของพระสูตรนี้ (ทศภูมิสูตร) พระพุทธเจ้าที่ปรากฏให้เห็นในกรรมฐานนั้นเทียบได้กับภาพในความฝัน ภาพเงาสะท้อน ซากศพและโครงกระดูกที่เรามองเห็นในการเจริญสูภกรรมฐาน อุปมาเหมือนการปรากฏของภาพจินตนาการ พระโพธิสัตว์ไม่สามารถพบเห็นพระพุทธเจ้าจริงๆ เหมือนภาพที่ปรากฏให้เห็นในขณะที่ปฏิบัติกรรมฐานได้ เพราะเป็นเพียงภาพที่จิตสร้างขึ้นเท่านั้น สิ่งที่พระโพธิสัตว์เห็นจริง ๆ คือพระพุทธเจ้าที่ปรากฏให้เห็นนั้น หาใช่อะไรอื่นไม่ หากแต่คือจิตนั่นเอง^{๐๙๐}

ข้อความในปริเลที่ ๔ ของสันธิโรจนสูตร เป็นอีกข้อความหนึ่งที่ทำให้วิลลิสเชื่อมั่นอย่างมากว่าคำว่า “จิตมาตร” หรือ “วิชญูปติมาตร” เป็นคำที่ใช้ในบริบทของการปฏิบัติกรรมฐาน พระสูตรนี้เป็นการสนทนากันระหว่างท่านไมเตรยะกับพระพุทธเจ้า ท่านไมเตรยะทูลถามว่าภาพนิมิตที่ปรากฏให้เห็นในกรรมฐานนั้น แตกต่างจากจิตหรือไม่ พระพุทธเจ้าตรัสว่าไม่แตกต่างจากนั้น เพราะภาพนิมิตเหล่านั้นเป็นเพียงมโนภาพที่จิตคิดขึ้นเท่านั้น ดังข้อความที่ว่า

ท่านไมเตรยะ ทูลถามว่า ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ รูปทั้งหลายที่รับรู้ในกรรมฐาน ต่างจากจิตหรือไม่ ? พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสว่า ไมเตรยะ ไม่แตกต่างกันเลย ข้อนั้นเพราะเหตุไร เพราะรูปเหล่านี้ หาใช่อะไรอื่นไม่ หากแต่คือมโนภาพของจิตเท่านั้น ไมเตรยะ เราได้อธิบายแล้วว่าอารมณ์กรรมฐานของจิต หาใช่อะไรอื่นไม่ หากแต่เป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น (วิชญูปติมาตร)^{๐๙๑}

วิลลิส ได้ตั้งคำถามว่า ทำไมนิกายโยคจารจึงได้ให้ความสนใจเรื่องจิตมากเป็นพิเศษ (รวมทั้งธรรมชาติ การพัฒนา และการทำงานของจิต) สาเหตุก็เพราะว่าจิตเป็นแก่นสำคัญในกระบวนการปฏิบัติกรรมฐาน และเป็นบ่อเกิดแห่งความหลุดพ้น การมีสติรู้เท่าทันการทำงานของจิตจึงถือว่าการปฏิบัติกรรมฐานอย่างยอดเยี่ยม “การได้รู้แจ้งเห็นจริงว่าวัตถุที่ปรากฏให้เห็นในอารมณ์กรรมฐานนั้นว่าเป็นสิ่งที่จิตสร้างขึ้น ไม่ใช่อะไรอื่นนอกจากจิต ถือว่าได้รู้แจ้งเห็นจริงศูนย์ตาโดยตรง กล่าวคือความว่างเปล่าจากความเป็นคู่ระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้”^{๐๙๒} ดังนั้น ในทัศนะของนิกายโยคจาร การเข้าถึงความว่างหรือศูนย์ตาจึงถือว่าเป็นเป้าหมายสูงสุด และจิตที่เข้าถึงภาวะเช่นนี้ เป็นจิตที่อยู่เหนือการคิดแบ่งแยกเป็นทวิภาวะ (subject-object/ตัวกู-ของกู) จึงไม่สามารถที่จะเรียกภาวะจิตเช่นนี้ว่า “จิตมาตร” หรือ “วิชญูปติมาตร” ได้อีกต่อไป

กล่าวโดยสรุป แนวคิดการตีความเรื่อง “จิตมาตร” ทั้ง ๑ แนวที่ผู้เขียนได้นำเสนอในบทที่ ๑ นี้ ทำให้เราเห็นทั้งความเหมือนและความแตกต่าง แต่ละแนวทางก็ให้เหตุผลสนับสนุนข้อเสนอของตนแตกต่างกันออกไป การตีความแบบแรกคือ การตีความแบบเอกจิตนิยม ได้รับอิทธิพลจากแนวคิดทางปรัชญาตะวันตกและให้ความสำคัญกับกรอบความคิดการพัฒนาทางประวัติศาสตร์ของศาสนาในอินเดีย ซึ่งนักคิดความกลุ่มนี้เชื่อว่าศาสนาในอินเดียทุกระบบ มีเส้นทางการพัฒนาทางประวัติศาสตร์ในแนวเดียวกัน คือเริ่มต้นจากความเชื่อว่าในธรรมชาติมีความจริงหลากหลาย (pluralism) ไปสู่ความเชื่อว่ามีความจริงสูงสุดเพียงหนึ่งเดียว (monism/ absolutism/idealism) การตีความแนวทางที่ ๒ คือ การตีความแบบพหุนิยม เป็นการตีความที่ไม่ให้ความสำคัญกับบริบททางประวัติศาสตร์ของศาสนาในอินเดียและไม่พยายามเอาแนวคิดทางปรัชญา

^{๐๙๐} Ibid., p. 28. ดูเพิ่มเติมใน Lambert Schmithausen, “On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism,” p. 246-247.

^{๐๙๑} Janice Dean Willis, *On Knowing Reality*, p. 29.

^{๐๙๒} Ibid., p. 29.

ของตะวันตกมาเข้ามาเปรียบกับพระพุทธศาสนา หากแต่ให้ความสำคัญกับการวิเคราะห์และตีความเฉพาะข้อความเท่าที่ปรากฏในคัมภีร์เท่านั้น เป็นการตีความแบบโน้มเอียงกลับไปหาพระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมค่อนข้างมาก ส่วนการตีความแบบที่ ๓ คือการตีความในเชิงปฏิบัติ เป็นแนวการตีความที่ใกล้เคียงกับแนวทางที่ ๒ คือให้ความสำคัญเฉพาะบริบทของเนื้อหาในคัมภีร์และไม่เอารอบความคิดแห่งพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของอินเดียเข้ามาจับ จุดที่แตกต่างกัน คือแนวทางที่ ๓ นี้มองว่านิกายโยคจารเป็นนิกายแห่งการปฏิบัติ ดังนั้น จึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่นิกายนี้จะให้ความสำคัญกับเรื่องจิตมากกว่าเรื่องอื่น ๆ แม้คำว่า “จิตมาตร” และคำอื่น ๆ ก็ไม่ใช่คำที่ใช้ในความหมายสูงสุด หากแต่เป็นคำที่ใช้ในบริบทของการปฏิบัติธรรมเพื่อเข้าถึงภาวะแห่งศุขตาเท่านั้นเอง

บทที่สี่

สรุปและเสนอแนะ

๔.๑ สรุป

คำถาม ๓ คำถามที่ผู้วิจัยได้ตั้งเอาไว้ในตอนต้นว่า ความขัดแย้งในการตีความเรื่อง จิตมาตรของนิกายโยคจารมีกำเนิดและพัฒนาการอย่างไร ? การตีความแนวคิดนี้ของนัก วิชาการในสังคมปัจจุบันเป็นไปในทิศทางใดบ้าง ? และในบรรดาการตีความที่แตกต่างหลากหลายนั้น พวกเขาใช้เหตุผลอะไรมาสนับสนุนแนวคิดของตน ? หลังจากได้ทำการศึกษาค้นคว้าในงานวิจัยชิ้นนี้ ทำให้ผู้วิจัยได้รับคำตอบดังนี้

๔.๑.๑ กำเนิดและพัฒนาการของการตีความเรื่องจิตมาตร : เรื่อง “จิตมาตร” และ “ศุขตา” เป็นคำสอนที่ปรากฏในพระสูตรมหายานยุคต้นหลายพระสูตรด้วยกัน เช่น ทศภูมิสูตร สันธิโรโมจนสูตร และลึงกาวดารสูตร เป็นต้น พระสูตรเหล่านี้เชื่อกันว่าเป็นพุทธพจน์ที่ตรัสโดยพระพุทธเจ้า ดังนั้น จึงเป็นที่ยอมรับนับถือของชาวมหายานเกือบทุกนิกาย โดยเฉพาะนิกายมหายิกและนิกายโยคจาร ความขัดแย้งในการตีความหลักธรรมของสองนิกายนี้ เกิดมาจากการหยิบยกเอาคำสอนเรื่องใดเรื่องหนึ่งที่ปรากฏในพระสูตรขึ้นมาเน้นให้เป็นจุดเด่นหรือให้เอกลักษณ์ในนิกายของตน กล่าวคือ นิกายมหายิก ได้หยิบยกเอาคำสอนเรื่อง “ศุขตา” ขึ้นมาเป็นจุดเน้นในฐานะเป็นคำสอนที่สำคัญที่สุด ทฤษฎีสำหรับพิสูจน์ความเป็นศุขตาของสรรพสิ่ง คือทฤษฎีทางสายกลางตามหลักปฏิจจนุปบาท (มัชฌิมนิคราย) ด้วยเหตุนี้จึงได้ชื่อนิกายว่า “มหายิก” ส่วนนิกายโยคจาร ได้หยิบยกเอาคำสอนเรื่อง “จิตมาตร” และ “วิชญูปติมาตร” ขึ้นมาเป็นจุดเน้นในฐานะเป็นคำสอนที่สำคัญที่สุด เนื่องจากได้ให้ความสำคัญกับคำสอนที่เกี่ยวกับการฝึกจิตหรือฝึกโยคะและการควบคุมกระบวนการรับรู้ทางจิตมากเป็นพิเศษ จึงได้ชื่อนิกายว่า “โยคจาร” หรือ “วิชญานาวาท” อย่างไรก็ตาม แม้ว่าแต่ละนิกายจะมีจุดเน้นแตกต่างกัน แต่ก็ไม่ได้หมายความว่านิกายทั้งสองจะไม่ยอมรับคำสอนที่ฝ่ายตรงข้ามยกขึ้นมาเน้นว่าไม่ใช่คำสอนของพระพุทธเจ้า ประเด็นของความขัดแย้งไม่ได้อยู่ที่ว่า “ใช่” หรือ “ไม่ใช่” หากแต่อยู่ที่ว่าอะไรคือคำสอนสำคัญอันเป็นทัศนะขั้นสุดท้าย (final view) ของพระพุทธเจ้า

ความขัดแย้งตรงจุดนี้เอง เป็นปัจจัยสำคัญอย่างหนึ่งของการพัฒนาหลักการตีความขึ้นมาในพระพุทธศาสนา มหายาน หลักการตีความที่ว่านี้ ได้แก่นักคิดที่ว่าคำสอนของพระพุทธเจ้าประกอบด้วยข้อความ ๒ ประเภท คือข้อความแบบ “เนยารตะ” และข้อความแบบ “นิคารตะ” ข้อความประเภทแรก หมายถึงข้อความที่ต้องตีความ ไม่สามารถยึดเอาความหมายตรงตามตัวอักษรได้ เช่น คำสอนเกี่ยวกับสัตว์ บุคคล ตัวตน เราเขา เป็นต้น ซึ่งเป็นคำสอนประเภทที่ต้องใช้

กุศโลบายในการสอนเพื่อให้เหมาะสมสอดคล้องกับความแตกต่างหลากหลายของหมู่สัตว์ ส่วนข้อความประเภทที่ ๒ หมายถึง ข้อความที่มีความหมายชัดเจนในตัว ไม่ต้องตีความอีกต่อไป ได้แก่ คำสอนประเภทที่ว่าด้วยปรมัตถธรรมที่อยู่เหนือทวิภาวะและเหนือความมีตัวตน คณาจารย์ฝ่ายมัธยมิก เช่น ท่านจันทกริทธิ เป็นต้น ได้ใช้เกณฑ์ของข้อความ ๒ ประเภทนี้สำหรับตีความคำสอนเรื่องจิตมาตรของฝ่ายโยคจารว่าเป็นข้อความที่ต้องได้รับการตีความ (เนยารณะ) ส่วนคำสอนเรื่อง “ศูนย์ตา” เป็นข้อความที่มีความหมายชัดเจนในตัว (นิตารณะ) และเป็นทัศนะขั้นสุดท้ายของพระพุทธเจ้า หมายความว่า การที่พระพุทธเจ้าตรัสว่าวัตถุภายนอกไม่มีอยู่จริง เป็นเพียงจิตเท่านั้น (จิตมาตร) ไม่ได้หมายความว่าพระองค์ปฏิเสธความมีอยู่ของวัตถุ หากแต่พระองค์มีพระประสงค์จะให้ผู้ฟังรู้แจ้งเห็นจริงถึงความไม่มีสภาวะในสิ่งที่เป็นรูปธรรม เป็นเบื้องต้นก่อน เพื่อให้เป็นพื้นฐานแห่งการรู้แจ้งให้เห็นถึงความไม่มีแห่งสภาวะหรือความศูนย์ของสิ่งที่เป็นนามธรรม คือจิตในขั้นสุดท้าย นั่นคือทั้งวัตถุและจิตล้วนมีธรรมชาติอย่างเดียวกันคือ “ศูนย์ตา” ดังนั้น ทัศนะของฝ่ายโยคจารที่บอกว่าจิตเท่านั้นมีอยู่จริง จึงถือว่าเป็นทัศนะที่ไม่ถูกต้อง

คณาจารย์ฝ่ายโยคจาร ก็ได้ยกเอาข้อความ ๒ ประเภทขึ้นมาโต้แย้งเช่นเดียวกัน แต่ได้เอาแนวคิดเกี่ยวกับระยะกาลแห่งการแสดงธรรมของพระพุทธเจ้าในสันนิทโมจนสูตรเข้ามาเป็นองค์ประกอบในการตีความด้วย นั่นคือ ฝ่ายโยคจารมองว่า พระพุทธเจ้าทรงแสดงธรรมหรืออนุพระธรรมจักรครั้งสำคัญ ๓ ครั้ง แต่ละครั้งจะแสดงหลักธรรมที่มีความลึกซึ้งไม่เหมือนกัน โดยครั้งแรก ทรงแสดงอริยสัจ ๔ เพื่อโปรดสาวกฝ่ายสาวกยาน เป็นธรรมเบื้องต้นชั่วคราวที่ต้องได้รับการไขความ (เนยารณะ) ครั้งที่ ๒ ทรงแสดงหลักศูนย์ตาเพื่อโปรดสาวกฝ่ายมหายาน แม้จะเป็นธรรมที่ลึกซึ้ง แต่ก็ถือว่ามีความชัดเจนในตัว จึงสมควรได้รับการไขความ (เนยารณะ) ครั้งที่ ๓ ทรงแสดงธรรมโปรดสาวกผู้เข้าถึงยานทั้งปวง เป็นธรรมที่ลึกซึ้ง เป็นปรมัตถธรรม หรือเป็นหลักธรรมขั้นสุดท้ายที่ไม่ต้องไขความอีกต่อไป (นิตารณะ) เรียกง่าย ๆ ว่าทั้งหลักอริยสัจ ๔ ที่ฝ่ายสาวกยานยกขึ้นมาเป็นจุดเน้น และหลักศูนย์ตาที่ฝ่ายมัธยมิกยกขึ้นมาเป็นจุดเน้น ถือว่าเป็นคำสอนเบื้องต้นชั่วคราว (provisional) ไม่ใช่ทัศนะขั้นสุดท้ายของพระพุทธเจ้า

๔.๑.๒ ทิศทางการตีความของนักวิชาการในสังคมปัจจุบัน : เท่าที่ผู้เขียนค้นพบ ทิศทางการตีความเรื่อง “จิตมาตร” ของนักวิชาการปัจจุบัน มีความแตกต่างกันเป็น ๓ แนวทางด้วยกัน แต่ละแนวทางต่างก็มีหลักเกณฑ์และเหตุผลสนับสนุนที่แตกต่างกันไปออกไป คือ

๑) การตีความแบบเอกจิตนิยม : เป็นการตีความที่ให้ความสำคัญกับกรอบความคิดด้านพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของศาสนาแบบเทวนิยม ผสมผสานกับพัฒนาการของแนวคิดด้านปรัชญาตะวันตก นักจิตวิทยาผู้นี้มีความเชื่อพื้นฐานว่าศาสนาแบบเทวนิยมทุกระบบ มีเส้นทางการพัฒนาทางประวัติศาสตร์ในลักษณะเดียวกัน คือเริ่มต้นจากความเชื่อที่ว่ามีเทพเจ้าประจำธรรมชาติหลายองค์ (polytheism) จากนั้นก็พัฒนาไปสู่ความเชื่อว่ามีเทพเจ้าสูงสุดเพียงหนึ่งเดียวเป็นผู้ควบคุมจักรวาล (monotheism) ดังนั้น เมื่อนักวิชาการกลุ่มนี้เข้ามาศึกษาพระพุทธศาสนา จึงได้ใช้กรอบความคิดแบบนี้เข้ามาจับพระพุทธศาสนา คือมีความเชื่อว่าพระพุทธศาสนาเริ่มต้นด้วยความเชื่อว่ามีความจริงในธรรมชาติหลากหลาย (pluralism) จากนั้นได้พัฒนาไปสู่ความเชื่อที่มีความจริงสูงสุดเพียงหนึ่งเดียว ได้แก่แนวคิดสัมบูรณ์นิยม (absolutism) ของนิกายมัธยมิก และแนวคิดแบบจิตนิยม (idealism) ของนิกายโยคจาร สำหรับแนวคิดเรื่อง “จิตมาตร” ของนิกายโยคจาร นักวิชาการกลุ่มนี้ตีความว่า “จิตมาตร” หรือ “วิษณูปติมาตร” เป็นจิตบริสุทธิ์ระดับโลกุตระ เป็นความจริงสูงสุดมีเพียงสิ่งเดียว และเป็นบ่อเกิดของสรรพสิ่งในจักรวาล วัตถุภายนอกเป็นเพียงภพมายาและเป็นผลผลิตของจิตเท่านั้น เป็นแนวคิดที่คล้ายคลึงกับ

แนวคิดเรื่อง “ประภคฺติ” ของลัทธิสาขชยะ และแนวคิดเรื่อง “พรหมัน” ของลัทธิอไทวตะ เวทานตะ รวมทั้งแนวคิดเรื่อง “จิตสมบูรณ” (Absolute Idea) ของเฮเกิล

๒) การตีความแบบพหุนิยม : ผู้ตีความในแนวทางนี้ คือ โกษุมมุตตัม เขาได้เปลี่ยนแนวทางการตีความแบบตรงกันข้ามกับกลุ่มแรกอย่างสิ้นเชิง โดยไม่ให้ความสำคัญกับกรอบความคิดด้านพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของศาสนาและไม่พยายามเอาแนวคิดทางปรัชญาของตะวันตกมาเข้ามาเปรียบเทียบกับพระพุทธศาสนา หากแต่ให้ความสำคัญกับการวิเคราะห์และตีความเฉพาะข้อความเท่าที่ปรากฏในคัมภีร์ของฝ่ายโยคจารเท่านั้น จากการศึกษาคัมภีร์ของนิกายโยคจาร ๔ คัมภีร์ คือ มัชฌิมนิกายคัมภีร์ ไตรสภวนิรเทศ ตรึงศติกา และวิงศติกา ทำให้เขาได้ข้อสรุปใหม่ว่าถ้าตีความจุดยืนของนิกายโยคจารแบบพหุนิยมแบบพระพุทธศาสนายุคต้น จะมีความสมเหตุ สมผลมากกว่าการตีความแบบเอกจิตนิยม เพราะแนวคิดเรื่อง “จิตมาตร” ฯลฯ เท่าที่ปรากฏในคัมภีร์ทั้ง ๔ นี้ ไม่มีหลักฐานที่ไหนเลยที่บ่งบอกว่าความจริงมีเพียงอย่างเดียวเท่านั้นคือจิต หากแต่เป็นแนวคิดที่ใช้ในบริบทแห่งการรับรู้โลกทางประสาทสัมผัสในชีวิตประจำวันของมนุษย์เท่านั้น ดังนั้น สิ่งที่นิกายโยคจารปฏิเสธจึงไม่ใช่ความมีอยู่ของวัตถุภายนอก หากแต่ปฏิเสธทฤษฎีความรู้แบบสมนัยเท่านั้น (correspondence theory of knowledge)

๓) การตีความในเชิงปฏิบัติ : เป็นรูปแบบการตีความที่ใกล้เคียงกับแนวทางที่ ๒ เป็นอย่างมาก คือให้ความสำคัญเฉพาะบริบทของเนื้อหาในคัมภีร์และไม่เอากรอบความคิดของพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของอินเดียเข้ามาจับ จุดที่แตกต่างกันคือแนวทางการตีความแบบ ที่ ๓ นี้มองว่านิกายโยคจารเป็นนิกายแห่งการปฏิบัติ ดังนั้น จึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่นิกายนี้จะให้ความสำคัญกับเรื่องจิตมากกว่าเรื่องอื่น ๆ ผู้ที่เสนอการตีความในแนวทางนี้คือ เจนิส ดิน วิลลิส จากการศึกษาคำว่า “จิตมาตร” และคำว่า “วิษณูปติมาตร” ในคัมภีร์ยุคต้นของมหายาน ๒ คัมภีร์ คือ ทศภูมิโกสูตร สันธิโรโมจนสูตร รวมทั้งคัมภีร์โพธิสัตตวภูมิ ของท่านอสังคะ ทำให้วิลลิสได้ข้อสรุปใหม่ว่า คำว่า “จิตมาตร” และคำว่า “วิษณูปติมาตร” ไม่ใช่คำที่ใช้ในความหมายสูงสุด หากแต่ใช้ในบริบทของการปฏิบัติกรรมฐานเท่านั้น คือเป็นคำที่อธิบายว่าภาพนิมิตต่างๆ ที่เกิดขึ้นในขณะที่กำลังปฏิบัติธรรมฐานนั้น ไม่ใช่ภาพของสิ่งนั้นจริง ๆ หากแต่เป็นสิ่งที่จิตคิดสร้างขึ้นเท่านั้น (วิษณูปติมาตร) ดังนั้น เมื่อคำทั้ง ๒ นี้ไม่ได้ใช้ในความหมายสูงสุด จึงเป็นไปได้ที่นิกาย โยคจารจะปฏิเสธความมีอยู่จริงของวัตถุภายนอก นอกจากนั้น วิลลิส ยังได้พบความจริงอีกว่า ในคัมภีร์โพธิสัตตวภูมิ แทนที่ท่านอสังคะ จะจัดคำสอนเรื่องจิตมาตรให้อยู่ในฐานะสูงสุด แต่กลับจัดให้เรื่องศูนยตาอยู่ในฐานะสูงสุดแทน นั่นก็คือว่าการปฏิบัติกรรมฐานเพื่อให้รู้แจ้งเห็นจริงในภาพนิมิตต่าง ๆ ว่าเป็นเพียงจิตมาตรหรือเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น การได้เห็นความจริงนี้ ก็คือการเข้าถึงภาวะแห่งศูนยตาที่อยู่เหนือทวิภาวะระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้นั่นเอง

๔.๒ เสนอแนะ

การตีความเรื่องจิตมาตรของนิกายโยคจาร เป็นแนวโน้มที่ย้อนกลับเข้ามาหานิกายเถรวาทมากขึ้นเรื่อย ๆ มีหลายท่านมองว่านิกายเถรวาทก็ให้ความสำคัญกับเรื่องจิตไม่น้อยไปกว่านิกายโยคจารเหมือนกัน เช่น พระพุทธพจน์ที่ว่า “โลกถูกจิตนำไป ถูกจิตผลักดันไป จิตเป็นธรรมอย่างหนึ่งที่โลกทั้งหมดตกอยู่ในอำนาจ”^{๐๐๓} และ “ธรรมทั้งหลาย มีใจเป็น

^{๐๐๓} ส.ส.(ไทย) ๑๕ / ๖๒ / ๗๓.

หัวหน้า มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จด้วยใจ ถ้าคนมีใจชั่ว ก็จะถูกชั่วหรือทำชั่วตามไปด้วย”^{๐๐๐} นอกจากนั้น แนวคิดเรื่องความแปรของวิญญาณ (วิญญาณปริณามะ) ของโยคจาร ยังเป็นแนวคิดที่ใกล้เคียงกับแนวคิดเกี่ยวกับการรับรู้โลกทางอายตนะของเถรวาทเป็นอย่างมาก คือการรับรู้โลกที่ถูกชักจูงโดยกิเลสกลุ่ม “ปัญจธรรม”^{๐๐๐} ได้แก่ ตัณหา มานะ ทิฎฐิ แล้วนำไปสู่การคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์จนเกิดภาพความคิดที่แตกต่างหลากหลาย (ปัญจสัญญาสังขา) ดังพุทธพจน์ที่ว่า

จักวิญญาณเกิดขึ้นเพราะอาศัยจักขุและรูปารมณ์ ความประจวบกันแห่งธรรมทั้ง ๓ เป็นผัสสะ เพราะผัสสะเป็นปัจจัย เวทนาจึงเกิด บุคคลเสวยอารมณ์ใดย่อมหมายรู้ (สัญญา) อารมณ์นั้น บุคคลหมายรู้อารมณ์ใดย่อมตรึก (วิตักกะ) อารมณ์นั้น บุคคลตรึกอารมณ์ใดย่อมคิดปรุงแต่งอารมณ์นั้น (ปัญจะ) บุคคลคิดปรุงแต่งอารมณ์ใด เพราะความคิดปรุงแต่งอารมณ์นั้นเป็นเหตุ แ่งต่าง ๆ แห่งปัญจสัญญา (ปัญจสัญญาสังขา) ย่อมครอบงำบุรุษ ในรูปทั้งหลายที่จะพึงรู้แจ้งทางตา ทั้งที่เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบัน^{๐๐๐}

ดังนั้น ผู้เขียนจึงขอเสนอว่า การศึกษาเปรียบเทียบบทบาทการทำงานของจิตระหว่างนิกายโยคจารและนิกายเถรวาท น่าจะเป็นทางเลือกอีกแบบหนึ่งสำหรับการทำความเข้าใจเรื่องจิตที่ปรากฏในคัมภีร์ของทั้งสองนิกาย และน่าจะเป็นแนวทางใหม่ในตีความเรื่องจิตมาตรของนิกาย โยคจารอีกด้วย

บรรณานุกรม

๑. ภาษาไทย

ก. เอกสารมูลปฐมภูมิ

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๐๐.

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย . กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. อรรถกถาภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย . กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๒.

มหายานราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกพร้อมอรรถกถา แปล. ชุด ๕๑ เล่ม. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหายานราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔.

ข. เอกสารทุติยภูมิ

จันทร์ชนันท์ สิงห์ทิต. “การศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนาเถรวาทและมหายานอินเดีย : ศึกษาเฉพาะกรณีพระสูตร พระอภิธรรม และลัทธิเต๋าสูตร.” วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต . สาขาศาสนาเปรียบเทียบ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหิดล, ๒๕๓๕.

^{๐๐๐}ป.ธ. (ไทย) ๒๕ / ๑ / ๒๒.

^{๐๐๐} แนวคิดเรื่องความแปรของวิญญาณ (transformation of consciousness) ของนิกายโยคจารกับแนวคิดเรื่องปัญจธรรมของเถรวาท มีผู้ศึกษาปูทางไว้บ้างแล้ว ดูเพิ่มเติมใน David J. Kalupahana, *The Principle of Buddhist Psychology*, (New York: State University of New York Press, 1987), pp. 126-143.

^{๐๐๐}ม.ญ. (ไทย) ๑๒ / ๒๐๔ / ๒๑๓.

พระธรรมปิฎก. พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์

พระธรรมปิฎก. พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงและขยายความ. พิมพ์ครั้งที่ ๘. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย , ๒๕๔๒.

ราชบัณฑิตยสถาน. พจนานุกรมศัพท์ศาสนาสาทุก อังกฤษ-ไทย. กรุงเทพมหานคร :

วสิน อินทสระ. สารสำคัญแห่งพุทธปรัชญามหายาน. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์เจริญกิจ, ๒๕๓๒.

วิทย์ วิศุทเวทย์. “พุทธจริยศาสตร์เถรวาท.” *พุทธศาสนศึกษา*. ปีที่ ๒ ฉบับที่ ๑ (มกราคม-เมษายน ๒๕๓๘) : ๔๗-๕๕.

สนั่น ไชยานุกูล. (แปลและเรียบเรียง). *ปรัชญาอินเดีย*. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์การศาสนา, ๒๕๒๔.

สมจินต์ สมมาปญฺญะ. *พุทธปรัชญา สารและพัฒนากา*. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย , ๒๕๔๔.

สมภาร พรหมทา. *พุทธศาสนมหายาน*. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔.

สมภาร พรหมทา. *พุทธปรัชญา: มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม*. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย , ๒๕๔๒.

สมภาร พรหมทา. “มนุษย์กับการแสวงหาความรู้ : ข้อเสนอจากพุทธปรัชญาว่าด้วยธรรมชาติและบทบาทของความรู้.” *พุทธศาสนศึกษา*. ปีที่ ๓ ฉบับที่ ๒ (พฤษภาคม-สิงหาคม ๒๕๓๙) : ๕-๒๘.

เสถียร โพนินันทะ. *ปรัชญามหายาน*. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์บรรณาการ, ๒๕๒๒.

อดิศักดิ์ ทองบุญ. *ปรัชญาอินเดีย*. กรุงเทพมหานคร : บริษัท อมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊ป จำกัด, ๒๕๓๒.

เอดเวิร์ด คอนซ์. พระพุทธศาสนา สารและพัฒนากา, แปลโดย นิธิ เอียวศรีวงศ์ .กรุงเทพมหานคร : บริษัท อมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊ป จำกัด, ๒๕๓๐.

๒. ภาษาอังกฤษ

Chatterjee, Ashok Kumar. *The Yogacara Idealism*. Delhi : Motilal Banarsidass, 1975.

Conze, Edward. *Thirty Years of Buddhist Studies*. Oxford: Bruno Cassirer Ltd., 1967.

Coomaraswamy, Ananda K. and Horner, I.B. *The Living Thought of Gotama the Buddha*. London: Cassell & Co., Ltd., 1949.

Dasgupta, S.N. *Indian Idealsim* .Cambridge: The Syndics of the University Press, 1962.

Etienne Lamotte. *Samdhinirmocana Sutra : L'Explication des Mysteres*. Paris : Adrien Maisommeuve, 1935.

Gombrich, Richard F. *Theravada Buddhism*. London : Routledge & Kegan Paul, 1988.

Govinda, Lama Anagarika. *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*. London : Rider & Company, 1973.

Jayatilleke, K.N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. Delhi : Motilal Banarsidass, 1980.

Kalansuriya, A.D.P. *A Philosophical Analysis of Buddhist Notions*. Delhi : Sri Satguru Publications, 1987.

Kalupahana, David J. *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*. Honolulu : The University Press of Hawaii, 1975.

Kalupahana, David J. *The Principle of Buddhist Psychology* .New York: State University of New York Press, 1987.

Kalupahann, David J. *A History of Buddhist Philosophy*. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1994.

Kochumuttom, Thomas A. *A Buddhist Doctrine of Experience*. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1982.

Lambert Schmithausen. “On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism.” in *German Scholars on India. Contributions to Indian Studies*, vol.2. Bombay: Nachiketa Publications, 1976.

- Lamotte, Etienne. “Textual Interpretation in Buddhism,” *Buddhist Hermeneutics* ed. by Donald s. Lopez, Jr., .Honolulu : University of Hawaii Press, 1988.
- Lopez, Donald S. *Buddhist Hermeneutics*. Honolulu : University of Hawaii Press, 1988.
- Murti, T.R.V. *The Central Philosophy of Buddhism*. London: George Allen and Unwin Ltd.,1974.
- Nanananda, Bhikkhu. *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*. Kandy : Buddhist Publication Society, 1971.
- Potter, Karl H. *Encyclopedia of Inian Philosophies*, Vol.VIII .Delhi: Motilal Banasidass, 1999.
- Poussin,Louis de la Vallee. *Mulamadhyamakadarikas de Nagarjuna avec la Prasannapada de Candrkirti*. Osnabruck : Biblio Verlag, 1970.
- Rahula, Walpola. *Zen and the Taming of the Bull, Towards the Definition of Buddhist Thought*. London: Gordon Fraser, 1978.
- Raju, P.T. *Idealistic Thought of India* .George Allen & Unwin Ltd., 1953.
- Sharma, C.D. *A Critical Survey of Indian Philosophy*. Delhi : Motilal Banarsidas,1964.
- Stcherbatsky, Th. *The Central Conception of Buddhism*. Delhi : Indological Book House, 1970.
- Stcherbatsky, Th. *Buddhist Logic*. 2 Volumes. Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD., 1994.
- Stcherbatsky, Th. *Madhyanta-vibhanga: Discourse on Discrimination Between Middle and Extreme*. trans. Calcutta: Indian Studies, Past and Present, 1971.
- Stiver, Dan R. *The Philosophy of Religious Language*. Massachusetts : Blackwell Publishers Inc., 1996
- Suzuki, D.T. *Studies in The Lankavatara Sutra*. Trans. London: Routledge & Kegan Paul, 1972.
- Suzuki, D.T. *The Lankavatara Sutra*. Trans. London : Routledge & Kegan Paul Ltd., 1968.
- Thurman, A.F. *Tsong Khapa’s Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*. Princeton : Princeton University Press, 1984.
- Tripathi, Chhote Lal. *The Problem of Knowledge in Yogacara Buddhism*. Varanasi : Oriental Publishers & Booksellers, 1972.
- Vaidya, P.L. *Madhyamakasastra of Nagarjuna*. Darbhanga: Mithila Institute, 1960.
- Willis, Janice Dean. *On Knowing Reality*. New York : Columbia University Press, 1972.
- Wood, Thomas E. *Mind Only : A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijnanavada*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1994.