

งานวิจัย

ภาษากับความจริงในพุทธศาสนาเถรวาท

สมฤดี วิศทเวทย์

บทนำ

“...เหล่านี้แหละเป็นชื่อตามโลก

เป็นภาษาของโลก

เป็นโวหารของโลก

เป็นบัญญัติของโลก

ที่ตถาคตกล่าวอยู่ แต่มิได้ยึดถือ...”

งานวิจัยเรื่องนี้เกิดขึ้นจากการที่ผู้วิจัยได้อ่านพบข้อความข้างต้นในพระสูตร ซึ่งทำให้เกิดความประหลาดใจที่ได้พบว่าพุทธศาสนาของเราสนใจให้ความสำคัญกับเรื่องราวของภาษาในเชิงปรัชญา เพราะข้อความนี้แสดงให้เห็นว่าพระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงตระหนักถึงมายาของภาษา และตรัสเตือนชาวโลกให้รู้เท่าทันภาษา ไม่หลงยึดถือว่าภาษาคือความจริง พุทธคำรัสนี้แสดงว่าพระองค์คงจะต้องทรงมีทศนะเกี่ยวกับภาษาและความหมายของภาษา ซึ่งเป็นปัญหาที่ปรัชญาภาษาให้ความสำคัญ จึงเกิดความใคร่รู้ว่าพุทธศาสนาองความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความจริงอย่างไร และจะมีทฤษฎีความหมายเกี่ยวกับภาษาว่าอย่างไร เนื่องจากนักวิชาการไทยยังไม่มีใครสนใจค้นคว้าศึกษาเรื่องนี้อย่างจริงจังมาก่อน การศึกษาค้นคว้าและวิเคราะห์ทศนะของพุทธศาสนาเถรวาทในเรื่องนี้จึงน่าจะเป็นประโยชน์ทางวิชาการต่อพุทธศาสนา ด้วยเหตุนี้ โครงการวิจัยเรื่อง “ภาษากับความจริงในพุทธศาสนาเถรวาท” สำหรับการนำไปปฏิบัติราชการเพื่อเพิ่มพูนความรู้ทางวิชาการจึงได้เกิดขึ้น

สิ่งที่น่าปิติยินดีในฐานะที่เป็นชาวพุทธ เมื่อได้ศึกษาเรื่องนี้คือ พระไตรปิฎกซึ่งเป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์เกี่ยวกับพระธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้าแสดงให้เห็นความเป็นอัจฉริยะอย่างยอดเยี่ยมของพระพุทธองค์ ทั้งในด้านภาษาศาสตร์ ปรัชญา และจิตวิทยา การวิเคราะห์ของพระองค์ในเรื่องจิตและภาษามีความละเอียดพิสดารลึกซึ้งเกินพรรณนา เกินกว่าที่มนุษย์ธรรมดาจะพึงวิเคราะห์ได้ เพราะดูเหมือนพระองค์จะทรงพิจารณาปัญหารอบด้านที่เกี่ยวข้อง ทั้งปัญหาปรัชญา ปัญหาภาษา และปัญหาเรื่องจิต เพื่อที่จะทรงแสวงหาคำตอบที่สมบูรณ์ที่สุด ปัญหาเหล่านี้หลายปัญหายังเป็นที่ถกเถียงกันของนักวิชาการปัจจุบัน ซึ่งต่างฝ่ายต่างแสดงความไม่สมบูรณ์ในข้อถกเถียงของแต่ละฝ่ายตามหลักของเหตุผล สิ่งเหล่านี้พระพุทธเจ้าได้ทรงพิจารณาแล้วเมื่อกว่าสองพันห้าร้อยปี นับเป็นที่น่าอัศจรรย์ใจอย่างยิ่ง และได้ทรงให้คำตอบอย่างเป็นระบบที่อาจจะละเอียดถี่ถ้วนลึกซึ้งยิ่งกว่าที่นักคิดทั้งหลายในปัจจุบันเสนอ ทรงเห็นด้วยว่าเหตุผลไม่สามารถให้คำตอบที่สมบูรณ์ได้ เพราะการคิดตามหลักตรรกะเพียงลำพังไม่อาจทำให้เข้าถึงความจริงได้ ความจริงไม่อาจรู้ได้ด้วยเหตุผล แต่ต้องรู้ด้วยการปฏิบัติจนปัญญาบังเกิดความรู้แจ้งด้วยตนเอง

สิ่งที่งานวิจัยนี้นำเสนอเป็นเพียงส่วนน้อยนิดเมื่อเทียบกับคำตอบทั้งหมดที่พระพุทธเจ้าทรงเฉลย นอกจากนี้พระธรรมคำสอนของพระองค์ยังมีทั้งส่วนที่อยู่ภายใน

ขอบเขตของเหตุผล และอยู่เหนือหลักของเหตุผล จึงมีความลึกซึ้งยากแก่การทำความเข้าใจให้แจ่มแจ้งได้ในระยะเวลาอันจำกัด พระองค์ทรงสอนความจริงที่เป็นของกลางสำหรับทุกคน ซึ่งปัญญาหรือเหตุผลช่วยให้เข้าใจได้ในระดับหนึ่ง แต่การที่เราจะหยั่งรู้ความจริงนั้นได้จริงๆ แล้ว เหตุผลอย่างเดียวไม่เพียงพอ เหตุผลเปรียบเสมือนผู้นำทางที่พาเราไปถึงหน้าประตูของสัจธรรม แต่เราแต่ละคนต้องเป็นผู้ก้าวเข้าประตูธรรมนั้นด้วยตนเอง เพื่อเข้าไปสัมผัสกับความจริงแท้ที่เหตุผลบอกไม่ได้ ฉะนั้น เหตุผลจึงมีหน้าที่เพียงช่วยนำทางไปสู่การปฏิบัติเพื่อรู้ความจริง กระนั้นก็ดี เพียงแค่หน้าประตูสัจธรรมก็มากพอที่จะทำให้เราประจักษ์ถึงพระอัจฉริยภาพทางปัญญาอันล้ำเลิศของพระพุทธองค์ได้

ผู้วิจัยตระหนักถึงข้อจำกัดของตนเองเกี่ยวกับความรู้ในพระไตรปิฎก และความรู้ภาษาบาลีเพียงพอที่จะอ่านพระคัมภีร์ฉบับภาษาบาลีได้ แต่ด้วยความเข้าใจว่าเคยอ่านพระสูตรฉบับแปลเป็นภาษาไทยและภาษาอังกฤษมาบ้างแล้ว จึงคิดว่าความรู้เหล่านี้คงเป็นพื้นฐานช่วยให้การวิจัยครั้งนี้สำเร็จได้ตามเวลาไม่ยากจนเกินไป แต่เมื่ออ่านและศึกษาค้นคว้าไปได้ระยะหนึ่งจึงตระหนักว่าตนเข้าใจผิด เพราะสิ่งที่ป็นวัตถุประสงค์ของการวิจัย คือการพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความจริงในพุทธศาสนานั้น น่าจะเรียกได้ว่าเป็นความมุ่งหมายของพระอภิธรรม ซึ่งเน้นการสอนเรื่องความจริงปรมัตถ์ และการแยกความแตกต่างระหว่างบัญญัติกับปรมัตถ์ ซึ่งอาจเทียบได้กับภาษาและความจริง ทำให้ผู้วิจัยต้องหันไปศึกษาพระอภิธรรมด้วยตนเองอย่างเร่งด่วน ซึ่งนับว่าเป็นเรื่องที่ยากอย่างยิ่ง เนื่องจากพระอภิธรรมมีความละเอียดพิสดารลึกซึ้งอ่านเข้าใจยาก กอปรกับการที่ไม่สามารถอ่านฉบับภาษาบาลีได้

จึงต้องพึ่งพระอภิธรรมฉบับแปลเป็นภาษาอังกฤษและอรรถกถาฎีกาที่เป็นภาษาอังกฤษเท่าที่พอจะหาได้ เพื่อช่วยให้เข้าใจคำแปลภาษาไทยอีกที ซึ่งนับว่าเป็นเรื่องที่น่าเสียดายอย่างยิ่ง

ด้วยเหตุดังกล่าวนี้ นำหนักในการค้นคว้าจึงต้องเปลี่ยนไปอยู่ที่พระอภิธรรมมากกว่าพระสูตร เพราะพระสูตรเน้นการเทศนาเกี่ยวกับการดับทุกข์และวิธีการดับทุกข์มากกว่า ไม่นับเรื่องความจริงปรมัตถ์ หรืออาจกล่าวได้ว่าแทบจะไม่พูดถึง ในขณะที่พระอภิธรรมสอนเรื่องความจริงปรมัตถ์โดยตรง และอธิบายเรื่องบัญญัติและปรมัตถ์ไว้อย่างละเอียด ซึ่งนับเป็นผลงานทางปรัชญาที่มีลักษณะของการบูรณาการความคิดทางอภิปรัชญาหรือภววิทยา ทฤษฎีความรู้ จิตวิทยา และจริยศาสตร์เข้าด้วยกันอย่างเป็นระบบ โดยเน้นที่จริยศาสตร์เป็นสำคัญ ดังนั้น งานวิจัยนี้จึงได้อาศัยแนวทางคำสอนของพระอภิธรรมเป็นหลัก ซึ่งอาจดูเหมือนว่ามีแนวคิดที่แตกต่างไปจากพระสูตรบ้าง โดยเฉพาะเรื่องนิพพาน ซึ่งพระสูตรและพระอภิธรรมเน้นคนละอย่าง ทำให้ตีความนิพพานได้เป็น ๒ ความหมาย คือ นิพพานในความหมายที่เป็นสภาวะหมดสิ้นกิเลสตัณหา ซึ่งพระสูตรเน้น และนิพพานในฐานะเป็นความจริงปรมัตถ์ที่มีอยู่ที่พระอภิธรรมให้ความสำคัญ ผู้วิจัยพยายามประสานแนวคิดทั้งสองเข้าด้วยกัน ว่าจริงๆ แล้วเป็นการมองนิพพานเดียวกันคนละด้านเท่านั้น และทั้ง ๒ ด้านมีความสัมพันธ์ควบคู่กันไปตามธรรมชาติของจิตที่รู้อารมณ์

งานวิจัยนี้อาศัยการวิจัยเอกสารเพียงประการเดียว ซึ่งต่างจากการศึกษาพระอภิธรรมโดยทั่วไปที่มีมักจะควบคู่ไปกับการฝึกปฏิบัติธรรม หรือฝึกวิปัสสนากรรมฐาน ดังที่ได้กล่าวแล้วว่าพระธรรมของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าลึกซึ้งยิ่งนัก ยากที่จะเข้าใจให้แจ่มแจ้งได้ ข้อผิดพลาดและความ

บทพร้องในการตีความย่อมเกิดขึ้นได้ ซึ่งผู้วิจัยขอน้อมรับ โดยคุณนี้ ความไม่สมบูรณ์ประการหนึ่งที่อาจจะเกิดขึ้น ในการวิเคราะห์ทฤษฎีความหมายของพุทธศาสนา คือ ผู้วิจัยไม่ได้วิเคราะห์คำทุกชนิดที่มีอยู่ในไวยากรณ์ภาษา แต่วิเคราะห์คำบางชนิดเท่านั้น เนื่องจากพระพุทธเจ้าตรัสสอนความจริงที่จะนำไปสู่การดับทุกข์ และมีคำบางชนิดที่มีส่วนหรือมีอิทธิพลอย่างมากต่อการเข้าใจคิดที่จะนำมาสู่การยึดมั่นอย่างผิดๆ ได้แก่ คำที่ทำหน้าที่เป็นคำเรียกสิ่งพระองค์จึงทรงเน้นการวิเคราะห์คำชนิดนี้เป็นพิเศษ ทฤษฎีความหมายที่ผู้วิจัยเสนอจึงอาศัยการวิเคราะห์ความหมายของคำนามหรือคำสรรพนามเป็นหลัก ซึ่งอาจทำให้ขาดความสมบูรณ์ได้ เพราะไม่ครอบคลุมคำทุกประเภท แต่ผู้วิจัยหวังว่าอย่างน้อยคงช่วยจุดประกายให้มีการค้นคว้าวิจัยกันต่อไปได้

งานวิจัยนี้แบ่งออกเป็น ๓ บท บทแรกกล่าวถึงความจริงที่พุทธศาสนาเดิรว่าถือเป็นความจริงสูงสุดหรือความจริงปรมาตม นอกจากความจริงปรมาตมหรือปรมาตมสังจะแล้ว พระพุทธเจ้าได้ตรัสถึงความจริงที่เรียกว่าสมมติสังจะด้วย ทรงแยกความแตกต่างระหว่างปรมาตมสังจะและสมมติสังจะไว้ชัดเจน ความแตกต่างระหว่างปรมาตมสังจะและสมมติสังจะจะเป็นพื้นฐานสำหรับการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความจริงต่อไป ในบทนี้ได้กล่าวถึงปรมาตมธรรมทั้ง ๔ ประการ คือ จิต เจตสิก รูป และนิพพาน รวมทั้งเสนอการตีความความหมายของนิพพานไว้ด้วย ว่านิพพานในความหมายว่าเป็นความจริงที่มีอยู่เที่ยงแท้ คงที่ ไม่เปลี่ยนแปลงนั้น น่าจะหมายถึงความสัมพันธ์ที่ถาวรตายตัวระหว่างปรมาตมธรรม ๓ ประการแรก ความสัมพันธ์นี้เป็นโครงสร้างพื้นฐานของการรับรู้ประสบการณ์ เป็นความสัมพันธ์ที่เป็นไปตาม

ธรรมชาติตามหลักของความเป็นเหตุเป็นผล ที่ไม่ต้องการตัวคนที่เป็นผู้รู้หรือตัวคนที่เป็นสิ่งถูกรู้แต่อย่างใดทั้งสิ้น ความสัมพันธ์นี้มีอยู่ในลักษณะของการนิเสธ คือเป็นการมีอยู่ของความดับทุกข์อย่างสิ้นเชิง ไม่ได้มีอยู่ในลักษณะของการมีบางสิ่งบางอย่างเกิดขึ้น เสื่อม หรือปรวนแปร ปัญหาหนึ่งที่ผู้วิจัยได้เสนอให้พิจารณาในบทนี้คือปัญหาที่อาจเกิดขึ้นได้จากการที่แบ่งความจริงสูงสุดหรือปรมาตมธรรมออกเป็นสังขตธรรมและอสังขตธรรม เพราะอาจนำไปสู่การตีความว่าพุทธศาสนามีทัศนะแบบทวินิยม (dualism) ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธได้ ผู้วิจัยได้เสนอทางแก้ปัญหานี้ด้วยการเสนอความหมายร่วมของคำว่า “ปรมาตมธรรม” ที่สามารถเข้าได้กับความหมายของทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรม โดยอาศัยการวิเคราะห์ความหมายของการ “มีอยู่” ของปรมาตมธรรมทั้ง ๔ ประการ รวมกับความหมายของคำว่า “ปรมาตมธรรม” “สังขตธรรม” และ “อสังขตธรรม” จากคำสอนในพระไตรปิฎก ความหมายร่วมของปรมาตมธรรมที่ได้จากการวิเคราะห์สอดคล้องกับความหมายของนิพพานที่ผู้วิจัยเสนอการตีความบทนี้จบลงด้วยการสรุปความหมายของความจริงในพุทธศาสนาว่าเป็นความจริงเกี่ยวกับประสบการณ์ของมนุษย์ ที่มีมนุษย์เป็นศูนย์กลาง ไม่ใช่ความจริงสมบูรณ์ที่มีอยู่ในตัวเอง ตามความหมายของความเป็นจริงในทัศนะของปรัชญาตะวันตกส่วนใหญ่

ในบทที่ ๒ เป็นการกล่าวถึงสมมติสังจะหรือบัญญัติ บทนี้ให้ชื่อว่า “ภาษา” ภาษาเป็นบัญญัติธรรมอย่างหนึ่ง นอกไปจากความคิดหรือมโนทัศน์ (concept) ความมุ่งหมายของพระอภิธรรมคือการสอนความจริงปรมาตม และสอนความแตกต่างระหว่างบัญญัติกับปรมาตม ในบทที่หนึ่งได้กล่าวถึงปรมาตมมาแล้ว บทนี้จึงเป็นการกล่าวถึงบัญญัติ

การเกิดบัญญัติ และประเภทของบัญญัติ พระพุทธเจ้าตรัสว่าบัญญัติมี ๒ ประเภท คือนามบัญญัติและอรรถบัญญัติ นามบัญญัติคือคำเรียก อรรถบัญญัติคือความคิดหรือมโนทัศน์ บทนี้ถือได้ว่าเป็นหัวใจของงานวิจัยนี้ และมีเนื้อหาใหม่แตกต่างจากงานวิจัยอื่นๆทางพุทธศาสนา ผู้วิจัยอาศัยกรอบความคิดทางปรัชญาภาษาหาคำตอบเกี่ยวกับสถานภาพของภาษาในทัศนะของพุทธศาสนาเถรวาท โดยวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและความคิดว่าเกี่ยวข้องกันหรือไม่ อย่างไร การที่ภาษามีทั้งคำสากลและชื่อเฉพาะ คำสองประเภทนี้มีความหมายแตกต่างกันหรือไม่ คำสากลถือกันว่าเป็นคำที่ใช้เรียกสิ่งสากล (universal) หรือสามัญลักษณะ พุทธศาสนามีทัศนะเกี่ยวกับสิ่งสากลว่าอย่างไร และอะไรคือทฤษฎีความหมายของพุทธศาสนาที่อาจตีความได้จากพระธรรมคำสอน โดยวิเคราะห์ภาษาออกเป็น ๒ ระดับ คือภาษาโลกและภาษาธรรม หรือภาษาโลกและภาษาปรมัตถ์ และคำตอบที่ได้คือ ไม่ว่าจะเป็นภาษาโลกหรือภาษาปรมัตถ์ สิ่งที่เป็นความหมายแท้จริงของภาษาก็คือมโนทัศน์เท่านั้น เพียงแต่มโนทัศน์ที่เป็นความหมายของภาษาปรมัตถ์ซับซ้อนมากกว่า คือเป็นมโนทัศน์ที่สร้างจากมโนทัศน์ที่เป็นความหมายของภาษาโลก ที่ถูกใช้ในเชิงอุปมาเพื่อให้เข้าใจภาษาปรมัตถ์อีกทีหนึ่ง หาใช่มโนทัศน์ของปรมัตถธรรมที่แท้จริงไม่

บทที่ ๓ เป็นการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความจริง โดยอาศัยกรอบความเข้าใจและการตีความความหมายของปรมัตถธรรมโดยเฉพาะความหมายของนิพพาน และความแตกต่างระหว่างปรมัตถสังขและสมมติสังขจะเป็นหลักในการตอบปัญหาว่าภาษาทำให้เข้าถึงความจริงได้หรือไม่ เพราะเหตุใด และถ้าไม่ จะถือได้หรือไม่ว่าภาษาเป็นอุปสรรคในการเข้าถึงความจริง ในบทนี้ได้

เปรียบเทียบความแตกต่างระหว่างบัญญัติกับปรมัตถ์ระหว่างสถานภาพของภาษากับความจริง และระหว่างความหมายของภาษาโลกและภาษาปรมัตถ์ ความแตกต่างดังกล่าวนี้เป็นเรื่องสำคัญ เพราะถ้าไม่ตระหนักแล้วจะทำให้เกิดความสับสนและเข้าใจผิดได้ อันอาจจะนำมาสู่การถกเถียงที่อาจไม่มีข้อยุติ ดังตัวอย่างปัญหาเรื่อง “นิพพานเป็นอัตตาหรืออนัตตา” ซึ่งแสดงให้เห็นความสับสนอันเนื่องมาจากภาษา และการไม่เข้าใจความแตกต่างระหว่างภาษากับความจริง

จากการศึกษาวิเคราะห์คำสอนของพุทธศาสนาเถรวาทในพระไตรปิฎกโดยเน้นที่พระอภิธรรม ผู้วิจัยได้สรุปว่าปรัชญาของพระพุทธเจ้าเป็นปรัชญาแห่งทางสายกลางอย่างแท้จริง คือ ไม่ทรงเลือกข้างใดข้างหนึ่งระหว่างภาษาและความจริง การไม่เลือกข้างของพระพุทธองค์จะปรากฏเสมอในเรื่องต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นด้านอภิปรัชญา ภววิทยา ความรู้ หรือภาษา ในเรื่องนี้บางท่านอาจเกิดความสงสัย สับสน ว่าการไม่ทรงเลือกข้างระหว่างภาษาและความจริงนั้น ขัดแย้งกับที่กล่าวตอนต้นว่าทรงสอนให้แยกความแตกต่างระหว่างบัญญัติกับปรมัตถ์หรือไม่ แต่ปัญหานี้จะไม่เกิดขึ้นถ้าเข้าใจว่าเมื่อกล่าวถึงการเลือกข้าง คำกล่าวนี้มีความหมายเป็นการยอมรับว่าข้างทั้ง ๒ เป็นความจริงที่มีอยู่และมีลักษณะตรงข้ามกัน และข้างแต่ละข้างมีอยู่ได้เป็นอิสระไม่ขึ้นกับอีกข้างหนึ่ง หรือข้างหนึ่งไม่อาจวิเคราะห์ได้จากอีกข้างหนึ่ง การที่พระพุทธองค์ทรงสอนให้แยกบัญญัติและปรมัตถ์นั้น ไม่ได้หมายความว่าทรงยอมรับว่าบัญญัติและปรมัตถ์เป็นความจริง ๒ อย่างตรงกันข้าม คือมีบัญญัติอยู่ข้างหนึ่ง และปรมัตถ์อีกข้างหนึ่ง และถ้าไม่รับข้างหนึ่งก็จำเป็นต้องรับอีกข้างหนึ่งแทน ในทัศนะของพุทธศาสนา บัญญัติคือสมมติสังขะ ซึ่งไม่ได้มีสภาวะอยู่

จริง เป็นเพียงความจริงสมมติ หรือเป็นโวหารของโลกที่มนุษย์สร้างขึ้นเท่านั้น จึงไม่อาจกล่าวว่าบัญญัติเป็นความจริงที่อยู่ตรงกันข้ามกับปรมาตมได้ และการที่ปรมาตมจะคือเนื้อแท้ของสมมติสัจจะ ดังนั้น จึงไม่จำเป็นต้องเลือกข้างใดข้างหนึ่งระหว่างบัญญัติและปรมาตม เพราะ “ข้าง” ไม่มี ดังนั้น การที่พระองค์ไม่ทรงเลือกข้างจึงไม่ได้แสดงว่าทรงปฏิเสธกฎตรรกะที่เรียกว่า นิรมัชฌิม (law of excluded middle) อย่างที่มีบางคนเข้าใจผิด

บทที่ ๑

ความจริง

ในสมัยพุทธกาล ทศนะเกี่ยวกับความจริงของอินเดีย อาจแบ่งออกได้เป็น ๒ ทศนะใหญ่ ๆ คือ สัสตวาท (eternalism) และอุจเฉทวาท (annihilationism) สัสตวาทเป็นทศนะที่ถือว่ามนุษย์และโลกมีอัตตาหรือตัวตนเป็นความจริงแท้ที่มีอยู่คงที่ ดายตัว ไม่เปลี่ยนแปลง เมื่อตายไป อตตาคงมนุษย์จะไปเกิดในภพใหม่เสมอ ไม่มีวันดับสูญ ส่วนอุจเฉทวาทเป็นทศนะที่ยอมรับว่าอัตตามีอยู่จริงเช่นเดียวกัน แต่อัตตานั้นไม่ได้มีอยู่ตลอดไป จะมีอยู่เฉพาะในโลกนี้เท่านั้น เมื่อร่างกายแตกดับ อตตาก็ดับสูญไปด้วย พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงปฏิเสธทศนะทั้งสองนี้ เพราะทั้งสองทศนะล้วนบัญญัติอัตตา คือสร้างอัตตาขึ้นมาและให้ความหมายว่าเป็นของจริง ของแท้ แต่พระองค์ไม่ทรงยึดถือว่าอัตตาเป็นของจริง หรือเป็นความจริงแท้ ดังพุทธพจน์ที่กล่าวว่า

“...ศาสคาที่บัญญัติอัตตาโดยความเป็นของจริง โดยความเป็นของแท้ ทั้งในปัจจุบัน ทั้งในสัมปรายภพ นี้เรียกว่า สัสตวาท ศาสคาที่บัญญัติอัตตาโดยความเป็นของจริง โดยความเป็นของแท้ แต่ในปัจจุบัน ไม่บัญญัติเช่นนั้น ในสัมปรายภพ นี้เรียกว่า อุจเฉทวาท ศาสคาที่ไม่

บัญญัติอัตตาโดยความเป็นของจริง โดยความเป็นของแท้ ทั้งในปัจจุบัน ทั้งในสัมปรายภพ นี้เรียกว่า สัมมาสัมพุทธะ”¹

ถ้าเช่นนั้นอะไรคือของจริง ของแท้ หรือความจริงแท้ในพุทธศาสนา พุทธศาสนาเรียกความจริงสูงสุดนี้ว่า “ปรมาตมสัจจะ” หรือ “ปรมาตมธรรม” มาจากภาษาบาลีว่า “สัจฉิกถลปรมาตม” ปรมาตมธรรมมี ๔ อย่าง คือ จิต เจตสิก รูป และนิพพาน เมื่อกล่าวถึงความจริงสูงสุดที่เป็นแก่นของพุทธศาสนา หลายคนอาจนึกถึงอริยสัจ ๔ เพราะถือว่าอริยสัจ ๔ เป็นความจริงที่พระพุทธเจ้าตรัสรู้ เป็นความจริงอันประเสริฐ และเป็นความจริงที่พระสูตรเน้น แต่อริยสัจ ๔ ซึ่งได้แก่ ทุกข์ สมุทัย นิโรธ และมรรคนั้นไม่ใช่ความหมายของคำว่า “ปรมาตมสัจจะ” ที่พระพุทธเจ้าทรงกล่าวถึง แม้ว่าการดับทุกข์ หรือนิโรธ จะมีความหมายเดียวกันกับนิพพาน ซึ่งเป็นหนึ่งในความจริงสูงสุดนี้ก็ตาม

ในการเข้าใจความจริงแท้ของพุทธศาสนา เราต้องเข้าใจในปริบทที่สัมพันธ์กับความทุกข์ เพราะพระสัมมาสัมพุทธเจ้าเสด็จออกผนวชเพื่อทรงแสวงหาหนทางดับทุกข์ของมนุษย์ มนุษย์เกิดมาล้วนมีความทุกข์อันเนื่องมาจากการเกิด แก่ เจ็บ ตาย ทั้งสิ้น ไม่มีใครหนีพ้น ทำอย่างไรมนุษย์จึงจะรอดพ้นจากสิ่งเหล่านี้และมีความสุข การที่จะหาทางรอดให้แก่มนุษย์จึงต้องเข้าใจความจริงเกี่ยวกับความทุกข์ คือเข้าใจว่าทุกข์เป็นปัญหาอย่างไร มีอะไรเป็นสาเหตุ การดับทุกข์คืออะไร และจะมีวิธีดับทุกข์ได้อย่างไร ด้วยเหตุนี้ จึงกล่าวได้ว่าทุกข์ เป็นมโนทัศน์ (concept)

¹ กรมการศาสนา. พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับหลวง. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา. พิมพ์ครั้งที่ ๓. พ.ศ. ๒๕๒๑. เล่มที่ ๓๗ ข้อ ๑๘๘ หน้า ๕๕. ในการอ้างถึงเล่ม ข้อ และหน้าของพระไตรปิฎกฯ ต่อจากนี้ไป จะเขียนสั้นๆว่า “พระไตรปิฎกฯ ๓๗/๑๘๘/๕๕”.

หลักในการเข้าใจคำสอนของพุทธศาสนา เมื่อความทุกข์ เป็นสิ่งที่มนุษย์ทุกคนประสบ การเข้าใจความจริงเกี่ยวกับ ความทุกข์จึงต้องเข้าใจประสบการณ์ของมนุษย์ ฉะนั้น พระพุทธเจ้าจึงทรงวิเคราะห์ประสบการณ์ของมนุษย์อย่างละเอียด เพื่อดูว่าองค์ประกอบของประสบการณ์ส่วนใดที่ เกี่ยวข้องและเป็นที่มาของความทุกข์ และถ้าจะขจัดทุกข์ ให้หมดไปจะต้องทำอย่างไรกับส่วนประกอบเหล่านี้ ความจริงของพุทธศาสนาจึงจัดได้ว่าเป็นความจริงที่สัมพันธ์กับ ประสบการณ์หรือการรับรู้ของมนุษย์ ไม่ใช่ความจริงที่มี อยู่เป็นอิสระแยกจากการรับรู้ของมนุษย์ หรือกล่าวให้ชัด เจนคือ เป็นองค์ประกอบสำคัญของประสบการณ์การรับรู้ ของมนุษย์ที่สัมพันธ์กับการเกิดและการดับทุกข์

ถ้าถามว่าสิ่งทั้งหลายที่เราเรียกว่า “โຕະ” “แม่น้้า” “ดอกไม้” จริงๆแล้วคืออะไร อะไรคือสิ่งที่มีอยู่จริงๆ สิ่ง เหล่านี้มีอยู่จริงหรือไม่ ในแง่หนึ่งอาจกล่าวได้ว่าสิ่งที่เรา เรียกว่า “โຕະ” “แม่น้้า” “ดอกไม้” มีอยู่ แต่สิ่งที่มีอยู่หาใช่ “โຕະ” “แม่น้้า” “ดอกไม้” ไม่ เพราะ “โຕະ” “แม่น้้า” “ดอกไม้” เป็นเพียงคำที่เราใช้เรียกอะไรบางอย่าง อะไร บางอย่างนี้เป็นสิ่งที่ทำให้เราตัดสินใจได้ว่าสิ่งที่เรามีประสบ การณ์กับมันเป็น “โຕະ” “แม่น้้า” “ดอกไม้” หรือไม่ และทำให้เราเข้าใจคำพูดของผู้อื่นเมื่อเขาใช้คำว่า “โຕະ” “แม่น้้า” “ดอกไม้” ได้ แต่ถ้าไม่มีมนุษย์และภาษาที่ มนุษย์สร้างขึ้น “โຕະ” “แม่น้้า” “ดอกไม้” ฯลฯ ก็ไม่มี ถึงแม้ “โຕະ” “แม่น้้า” “ดอกไม้” ฯลฯ จะมีอะไรบางอย่าง ที่เป็นสาเหตุของการเกิดประสบการณ์ทางตา หู จมูก ลิ้น และกายสัมผัสของมนุษย์ ดังนั้น ถ้าต้องการเข้าใจว่าสิ่งที่ เราเรียกว่า “โຕະ” ฯลฯ จริงๆแล้วคืออะไร ก็ต้องวิเคราะห์ สิ่งนั้นออกเป็นส่วนประกอบย่อยๆ ไปจนกระทั่งถึงองค์ ประกอบย่อยแรกสุด องค์ประกอบเบื้องต้นแรกสุดนี้เท่า

นั้นที่มีอยู่จริง และเป็นที่มาของคำเรียกทั้งหลาย องค์ ประกอบอื่นๆถือได้ว่าเป็นเพียงผลรวมขององค์ประกอบพื้น ฐานที่มีอยู่ และไม่ได้มีอยู่จริง เช่น “โຕະ” เมื่อวิเคราะห์ องค์ประกอบของ “โຕະ” จะได้ส่วนประกอบต่างๆ อาทิเช่น “ไม้” “ตะปู” ถ้าต้องการรู้ว่า “ไม้” “ตะปู” จริงๆแล้ว คืออะไร ก็ต้องแยกมันออกเป็นส่วนประกอบย่อยๆ ค่อยไป อีก เช่น วิเคราะห์ “ไม้” ค่อยไปเป็น “แข็ง” “เรียบ” “สีน้ำ ตาล” และถ้าต้องการรู้ว่าส่วนประกอบเหล่านั้นคืออะไร ก็ ต้องแยกส่วนประกอบนั้นค่อยไป ทำเช่นนี้ไปเรื่อยๆ จนถึง ส่วนประกอบที่ไม่สามารถแยกต่อไปอีกได้ ส่วนประกอบที่ วิเคราะห์ต่อไปไม่ได้นี้ถือว่าเป็นความจริงแท้ของ “โຕະ” ที่ มีอยู่จริงเมื่อกล่าวว่า “โຕະ” มีอยู่ ส่วนประกอบอื่นๆ ที่ สามารถแยกต่อไปได้ไม่ได้มีอยู่จริง เป็นเพียงผลรวมของ ส่วนย่อยที่เป็นองค์ประกอบของมันเท่านั้น และส่วนย่อย นั้นก็อาจเป็นผลรวมของส่วนประกอบย่อยลำดับถัดไป จน ถึงส่วนย่อยที่ไม่เป็นผลรวมของส่วนย่อยใดๆทั้งสิ้น เนื่อง จากไม่มีองค์ประกอบ จึงถือว่าส่วนย่อยที่ไม่มีองค์ ประกอบนี้เป็นหน่วยย่อยพื้นฐานขั้นที่สุดที่มีอยู่จริงใน ประสบการณ์ที่เราทำได้ เช่น “แข็ง” “เรียบ” “สีน้ำตาล” ส่วน “โຕະ” “ไม้” “ตะปู” ไม่ได้มีอยู่จริง “โຕະ” เป็นเพียง คำที่ใช้เรียกผลรวมของหน่วยย่อยทั้งหลายเช่น “ไม้” “ตะปู” ซึ่งก็เป็นคำเรียกผลรวมของหน่วยย่อยอื่นๆต่อไป อย่างไรก็ดี เราต้องรู้จักแยกความแตกต่างระหว่าง “โຕະ” “ไม้” “ตะปู” ที่สามารถวิเคราะห์แยกส่วนประกอบต่อไป ได้ และ “แข็ง” “เรียบ” “สีน้ำตาล” ซึ่งไม่สามารถวิเคราะห์ ค่อยไปได้ ถึงแม้ว่าทั้งหมดจะเป็นคำเรียกที่มนุษย์สร้างขึ้นก็ ตาม เพราะอะไรที่คำว่า “แข็ง” “เรียบ” “สีน้ำตาล” เรียก เป็นสิ่งที่เรารับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสว่ามีอยู่จริง ต่างกับ สิ่งที่คำว่า “โຕະ” “ไม้” “ตะปู” เรียก ซึ่งเป็นเพียงคำเรียก

ส. ญาณในสมมติ มีสัจจะเป็นอารมณ์เท่านั้น ไม่มี
ธรรมอื่นเป็นอารมณ์ หรือ...

ส. กำหนดรู้ทุกขได้ ละสมุทัยได้ กระทำนิโรธให้
แจ้งได้ ยังมรรคให้เกิดขึ้นได้ด้วยญาณนั้น หรือ

ป. ไม่พึงกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ”³

ความเคียวกันนี้ ในฉบับแปลภาษาอังกฤษของ The
Pali Text Society แปลว่า

“Andhaka You admit, do you not, that one
who attains Jhana by way of the earth-artifice, has
knowledge? Does not that earth-artifice come
under popular truth?

Theravadin Yes.

A. Then why exempt popular knowledge from
the search for truth?...

Th. Then according to you, popular knowledge
has only Truth as its object.

But is it the object of popular knowledge to
understand the fact and nature of Ill, to put away the
Cause, to realize the Cessation, to develop the Path
thereto? You must deny. (Hence the need for a
distinction between truths.)”⁴

ปรมัตตสังกะหะ คำว่า “ปรมัตต” หรือ “ปรมรรต” นี้ ใน
อภิธรรมมัตตสังคหะ ที่พระอนุรุธทราจารย์ได้รวบรวมย่อความ
คำสอนในพระอภิธรรม แบ่งเป็นหมวดหมู่ในการอธิบายทำ
ให้เข้าใจง่ายขึ้น ได้กล่าวไว้ว่า พระพุทธเจ้าได้ตรัสในพระ
อภิธรรมว่า ความจริงปรมัตตคือความจริงโดยเนื้อแท้ที่มี

อยู่เมื่อแยกความจริงสมมติออกไป มี ๔ ประการ คือ จิต
เจตสิก รูป และนิพพาน เป็นความจริงที่รู้ได้ด้วยญาณสูง
สุด จึงเรียกว่าความจริงปรมัตต หรือความจริงสูงสุด

“อรรตแห่งพระอภิธรรม ... ว่าโดยปรมรรต คือด้วย
อำนาจแห่งปรมรรตที่แท้ เว้นสมมติเสีย ก็ตั้งอยู่โดย
ประการ ๔ คืออาการ ๔ อย่าง ดังนี้คือ จิต... เจตสิก ...
รูป ... นิพพาน ... อรรตที่เป็นอารมณ์ของญาณอันเยี่ยม
คือสูงสุด เพราะฉะนั้น จึงชื่อว่า ปรมรรต...”⁵

ปรมัตตสังกะหะจึงเป็นความจริงที่มีอยู่จริงโดยธรรมชาติ
ของความจริงนั่นเอง ไม่ใช่มีอยู่เพราะมีคำเรียก คำเป็นของ
สมมติ ถ้าเอาคำออกไป คือไม่พูดถึงคำ หรือถ้าในโลกนี้
ไม่มีการสมมติคำทั้งหลายขึ้นมาแล้ว จะเหลืออะไรบ้างที่มี
อยู่จริงๆ ในประสบการณ์ สิ่งที่เหลืออยู่เท่านั้นที่เป็นความ
จริงโดยเนื้อแท้ของประสบการณ์ ความจริงแท้ในที่นี้ไม่
ได้หมายถึงความจริงที่มีลักษณะคงที่ตายตัวและมีอยู่ตลอด
เวลาแบบตัวตน แต่หมายถึงเงื่อนไขจำเป็นที่ทำให้ประสบ
การณ์ของมนุษย์เป็นไปได้ ซึ่งถ้าขาดไปแล้ว การรับรู้ของ
มนุษย์จะเกิดขึ้นไม่ได้

ลักษณะสำคัญของความจริงปรมัตตมีอยู่ ๒ ประการ⁶ คือ

(ก) ไม่มีความแปรปรวน เป็นอยู่อย่างใดก็เป็นอยู่อย่าง
นั้นตลอดไป ไม่เป็นอย่างอื่น

³ พระไตรปิฎก ๓๑/๑๐๖๒-๑๐๖๔/๔๔๑-๔๔๒.

⁴ Shwe Zan Aung, and Mrs. Rhys Davids, trs. *Points of Controversy
or Subjects of Discourse*. Oxford :The Pali Text Society, 1993. P.180.

⁵ มหามกุฏราชวิทยาลัย. อภิธรรมมัตตสังคหะและ อภิธรรมมัตตวิภาวินี
ฎีกา. ฉบับแปลเป็นไทย. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มกุฏราชวิทยาลัย,
๒๕๑๔. หน้า ๑๕.

⁶ บุญมี เมธากร, วรณสิทธิ์ ไวกะเสวี. คู่มือการศึกษาพระอภิธรรม-
มัตตสังคหะ. กรุงเทพฯ : อภิธรรมมูลนิธิ, ๒๕๑๘. ปริมุขที่ ๑ หน้า
๒๕.

(ข) เป็นธรรมชาติที่มีเนื้อความละเอียดลึกซึ้ง ผู้ที่จะเข้าใจได้ต้องเป็นผู้ที่มีญาณอันยอดเยี่ยมสูงสุด ผู้ที่ไม่มีปัญญาอันประเสริฐจะไม่สามารถเข้าใจได้

(ค) เป็นเนื้อความที่เป็นประธานของบัญญัติธรรม หรือเป็นความจริงแท้ของสิ่งที่บัญญัติหรือสมมติขึ้นมาตามความนิยมของคนทั้งหลาย

การที่พระพุทธเจ้าทรงค้นพบความจริงปรมัตถ์ที่เป็นความจริงอันวิเศษจากการวิเคราะห์ประสบการณ์ และตรัสรู้ด้วยญาณสูงสุดนี้ แสดงให้เห็นว่าความจริงปรมัตถ์ไม่ใช่ความจริงที่มีผู้ใดสร้างขึ้น และถึงแม้โลกนี้ไม่มีพระพุทธเจ้าตรัสรู้ ความจริงปรมัตถ์ก็ยังมิได้อยู่ และความจริงสูงสุดนี้เป็นสาเหตุแท้จริงของการบัญญัติคำเรียกสิ่งต่างๆตามที่นิยมกัน หรือกล่าวได้ว่าปรมัตถ์จะจะเป็นที่มาแท้จริงของสมมติสิ่งจะ ในแง่หนึ่งจึงอาจกล่าวได้ว่าคำเรียกทั้งหลายถึงแม้จะเป็นของสมมติ ไม่ใช่ของแท้ แต่ก็ไม่ได้ถูกสร้างหรือบัญญัติขึ้นมาจากความว่างเปล่า หากมีที่มาเริ่มแรกจากปรมัตถ์สิ่งจะ หรือมีปรมัตถ์สิ่งจะเป็นเนื้อแท้ของความจริง

สมมติสิ่งจะ เป็นความจริงสมมติตามโวหารของโลก เป็นคำหรือภาษาที่มนุษย์บัญญัติขึ้นให้มีความหมายเพื่อประโยชน์สำหรับการสื่อสารพูดจากันให้เป็นที่เข้าใจ ไม่ใช่ความจริงโดยเนื้อแท้ หรือโดยปรมัตถ์ ดังนั้น สิ่งที่กำลังเหล่านี้พูดถึงจึงไม่ได้มีอยู่จริงข้างนอกอย่างที่เราเข้าใจกัน

“เหมือนอย่างว่านมสดจากแม่โค นมสัมนมสด เนยข้นจากนมสัมน เนยใสจากเนยข้น หัวเนยใสจากเนยใส สมัยใดเป็นนมสด สมัยนั้นไม่นับว่านมสัมน เนยข้น เนยใส หัวเนยใส นับว่านมสดเพียงอย่างเดียวเท่านั้น... สมัยใดเป็นหัวเนยใส สมัยนั้นไม่นับว่านมสด นมสัมน เนยข้น เนยใส นับว่าเป็นหัวเนยใสอย่างเดียวนั้น ฉันท... ฉันทนั้นเหมือนกัน... เหล่านี้แลเป็นชื่อตามโลก

เป็นภาษาของโลก เป็นโวหารของโลก เป็นบัญญัติของโลก...”⁷

ในชีวิตประจำวัน เราต้องติดต่อพูดจากัน จึงต้องสมมติคำขึ้นมาให้มีความหมายเพื่อใช้เรียกสิ่งต่างๆ เพื่อความสะดวกรวดเร็วและเข้าใจตรงกัน เช่น เรียกส่วนประกอบจำนวนหนึ่งว่า นมสด นมสัมน เนยข้น เนยใส ฯลฯ เปลี่ยนแปลงไปตามสภาวะที่เป็น ตอนใดเราใช้คำใดเรียกก็ดูเหมือนสิ่งที่คำนั้นเรียกมีอยู่จริง เช่น ถ้าใช้คำว่า “นมสด” เรียกส่วนประกอบที่มาจากแม่โค ก็ดูเหมือนว่าตอนนั้นนมสดซึ่งเป็นสิ่งที่คำนั้นเรียกมีอยู่จริง ส่วนนมสัมน เนยข้น เนยใส ฯลฯ ไม่มี ต่อมาเมื่อส่วนประกอบที่เรียกว่า “นมสด” เปลี่ยนแปลงเป็นนมสัมน ถึงแม้ว่านมสัมนจะมาจากนมสด แต่ตอนที่มันเป็นนมสัมนก็ไม่นับว่าเป็นนมสด และก็ถือว่าตอนนั้นนมสดไม่มี มีแต่นมสัมน เมื่อเกิดการเปลี่ยนแปลงต่อไปเป็นเนยข้น ก็จะไม่เรียกส่วนผสมนั้นว่านมสัมน แม้ว่าเนยข้นจะมาจากนมสัมนก็ตาม และไม่ถือว่านมสัมนมี มีแต่เนยข้น ทั้งที่โดยความเป็นจริงแล้วทั้ง นมสด นมสัมน เนยข้น ไม่ได้เป็นสิ่งที่อยู่จริงในความหมายว่าเป็นสิ่งต่างหากจากส่วนประกอบที่มารวม ดังนั้น นมสด นมสัมน เนยข้น ฯลฯ จึงเป็นเพียงชื่อที่มนุษย์บัญญัติขึ้นเพื่อสะดวกในการใช้พูดถึงความเปลี่ยนแปลงที่สืบต่อกันไป โดยตัดตอนเป็นช่วงๆและตั้งชื่อช่วงๆต่างๆแตกต่างกันไป ทั้งที่สิ่งที่ชื่อแต่ละชื่อเรียกไม่ได้คงที่หรือมีอยู่จริงถาวรตลอดเวลา ส่วนประกอบที่เปลี่ยนแปลงต่อเนื่องกันไปเท่านั้นที่มีอยู่ คำว่า “ทารก” “เด็ก” “ผู้ใหญ่” ก็เป็นคำที่เราสร้างขึ้นเพื่อพูดถึงความเปลี่ยนแปลงที่เป็นสันตติทำนองเดียวกันนี้ โดยที่ไม่มีสิ่งใดที่มีอยู่คงที่ตลอดการเปลี่ยนแปลง ซึ่งเป็นสิ่งที่คำเหล่านี้เรียกเลย

⁷ พระไตรปิฎก ๑ ๕/๓๑๒/๓๑๕-๓๒๐.

และคำเช่น “คน” “สัตว์” “รด” ซึ่งเป็นคำเรียกรวมๆ หรือคำเรียกประเภท ที่ไม่ได้เน้นความเป็นไปที่ต่อเนื่องกัน หรือชื่อคน เช่น “นาคเสน” “สาริปุต” ซึ่งเราเข้าใจว่า เราจะเรียกคนบางคนที่มีอยู่จริงข้างนอกก็ทำนองเดียวกัน โดยเนื้อแท้แล้วสิ่งที่คำเหล่านี้เรียกไม่ได้มีอยู่จริง ไม่มีคน ไม่มีสัตว์ ไม่มีรด ไม่มีนาคเสน ไม่มีสาริปุต มีแต่ส่วนประกอบที่มาวมกันแล้วเราใช้คำหนึ่งเรียกส่วนประกอบนี้เท่านั้น ถ้าถามว่าองค์ประกอบของสิ่งที่เราเรียกว่า “คน” “สัตว์” คืออะไร จะพบว่าในพระสูตรได้วิเคราะห์สมมติสิ่งจะออกเป็นขันธ ๕ คำว่า “ขันธ” แปลว่า กอง หรือกลุ่ม เมื่อกล่าวว่า “คน” “สัตว์” ประกอบด้วยขันธ ๕ หมายความว่าองค์ประกอบของ “คน” “สัตว์” แบ่งออกได้เป็น ๕ กอง ได้แก่ เวทนาขันธ สัญญาขันธ สังขารขันธ วิญญาณขันธ และรูปขันธ หรือบางทีเรียกว่า นามกับรูป “นาม” คือขันธ ๔ อย่างแรก ได้แก่ เวทนาขันธ สัญญาขันธ สังขารขันธ และวิญญาณขันธ ส่วน “รูป” ก็คือรูปขันธ แต่ในพระอภิธรรมจะไม่วิเคราะห์เป็นขันธ ๕ หรือนามรูป จะวิเคราะห์อีกแบบหนึ่งเป็นปรมัตถสัจจะ คือ จิต เจตสิก และรูป จะเห็นว่าขันธ ๕ สามารถเทียบกับปรมัตถธรรม ๓ ประการนี้ได้พอดี คือ ๓ ขันธแรกเรียกรวมกันว่าเจตสิก เพราะเป็นเครื่องปรุงแต่งจิต ส่วนวิญญาณขันธใช้แทนกันกับจิตได้ เพราะมีความหมายอย่างเดียวกัน คือรู้ อารมณ์ และรูปขันธโดยเนื้อแท้แล้วก็คือรูปปรมัตถ์ ฉะนั้น ไม่ว่าจะวิเคราะห์องค์ประกอบของสิ่งที่คำว่า “คน” “สัตว์” เรียกตามแนวพระสูตรหรือพระอภิธรรมก็ตาม “คน” ที่เป็นสมมติสัจจะหาได้มีอยู่จริงไม่ กล่าวอีกนัยหนึ่ง ปรมัตถสัจจะเท่านั้นที่มีอยู่ การที่พระสูตรวิเคราะห์ “คน” ไปสิ้นสุดที่ขันธ ๕ หรือนามรูปอาจเนื่องมาจากพระ

พุทธมากกว่าเน้นการสอนความจริงปรมัตถ์ เมื่ออุปาทานขันธ ๕ เป็นต้นเหตุที่ทำให้มนุษย์ทุกข์ พระสูตรจึงแสดงการวิเคราะห์ไปที่เรื่องขันธ ๕ เพื่อแสดงสาเหตุและให้รู้วิธีที่จะดับทุกข์อันเกิดจากอุปาทานนั้น ในขณะที่พระอภิธรรมเน้นเรื่องการดับทุกข์น้อยกว่า แต่เน้นการสอนความจริงปรมัตถ์มากกว่า จึงวิเคราะห์ให้เห็นว่าจริงๆ แล้วอะไรคือสิ่งที่มีอยู่จริงแบบปรมัตถ์ ไม่ใช่มีอยู่ตามโวหารโลก ฉะนั้น คำว่า “คน” “สัตว์” จึงเป็นเพียงคำเรียกผลรวมของขันธ ๕ และสิ่งที่คำเหล่านี้เรียกไม่ได้มีอยู่จริง หรือไม่ได้เป็นสิ่งที่มีอยู่ต่างหากจากขันธ ๕ เมื่อใดขันธ ๕ มารวมกัน เมื่อนั้น “คน” “สัตว์” ก็เกิดขึ้น และถ้าขันธ ๕ ไม่มาประชุมรวมกัน “คน” “สัตว์” ก็เกิดขึ้นไม่ได้ เช่นเดียวกับที่ “รด” เกิดขึ้น เมื่อล้อ เพลา งอน ฯลฯ มารวมกัน “รด” จึงเป็นเพียงผลรวมของส่วนประกอบเช่นล้อ เพลา งอน ฯลฯ และไม่ได้มีอยู่ต่างหากจากส่วนย่อยเหล่านี้ที่มาวมกัน ดังที่พระสูตรกล่าวไว้ว่า

“...ในกองสังขารล้วนนี้ ย่อมไม่ได้นามว่าสัตว์ เหมือนอย่างว่า เพราะคุณสมบัติทั้งหลายเข้า เสียขารด ย่อมมีดินใดฯ เมื่อขันธทั้งหลายมีอยู่ การสมมติว่าสัตว์ ย่อมมี ดินนั้น ฯ”^๘

เนื้อความอย่างเดียวกันนี้มีปรากฏในพระอภิธรรม :

“...นี่เป็นกลุ่มสังขารล้วนๆ ในกลุ่มสังขารนี้จะค้นหา สัตว์ไม่ได้ เพราะคุณสมบัติทั้งหลายเข้า เสียเรียกว่ารตจึง มีได้ แม้ดินใด เมื่อขันธทั้งหลายยังมีอยู่ สมมติว่าสัตว์ก็ มีได้ดินนั้น ”^๙

นี้หมายความว่า “คน” “สัตว์” “รด” ซึ่งเป็นสมมติสัจจะ เป็นเพียงคำเรียกผลรวมของปรมัตถสัจจะ และไม่ได้มีอยู่

^๘ พระไตรปิฎก ๑ ๑๕/๕๕๔/๑๕๐.

^๙ พระไตรปิฎก ๑ ๓๓/๑๘๖/๕๓.

จริง ชั้น ๕ หรือปรมัตตสังจะเท่านั้นที่มีอยู่จริง และสมมติสังจะไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ต่างหากจากปรมัตตสังจะ ถ้าไม่มีปรมัตตสังจะ สมมติสังจะก็มีไม่ได้ เพราะสมมติสังจะเป็นเรื่องของภาษา ส่วนปรมัตตสังจะเป็นเรื่องของสิ่งที่มีอยู่จริง

การที่พระพุทธเจ้าทรงแยกความแตกต่างระหว่างสมมติสังจะและปรมัตตสังจะดังที่กล่าวแล้วนี้ ต้องไม่เข้าใจผิดคิดว่าพระองค์ทรงยืนยันว่าความจริงที่มีอยู่มี ๒ ประเภท คือความจริงสมมติและความจริงปรมัตต ความจริงแท้ที่มีอยู่มีเพียงหนึ่งเดียวเท่านั้นคือ ปรมัตตสังจะ แต่ปรมัตตสังจะไม่ได้จากการวิเคราะห์สมมติสังจะ เรารู้สมมติสังจะก่อนความรู้นี้เป็นความรู้เกี่ยวกับข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้นในโลกเกี่ยวกับคำที่เราใช้พูดจากัน ถ้าให้ความจริงปรมัตตเป็น ๗/ และให้ความจริงสมมติเป็น ๘ ก็กล่าวได้ว่า ๘ คือคำที่ชาวโลกใช้เรียก ๗/ แต่เมื่อวิเคราะห์ ๘ ไปจนถึงแก่นแล้วสิ่งที่มีอยู่จริงก็คือ ๗/ ฉะนั้น ๗/ เท่านั้นที่มีอยู่ และ ๘ จริงๆ แล้วก็คือ ๗/ นั่นเอง ดังนั้น โดยเนื้อแท้แล้วสมมติสังจะเป็น ปรมัตตสังจะ และมีปรมัตตสังจะเป็นสาเหตุ ด้วยเหตุนี้ ความจริงที่มีอยู่จึงมีเพียงหนึ่งเท่านั้น นี่อาจเป็นเหตุผลหนึ่งที่ทำให้พระองค์ไม่ได้ตรัสแบ่งความจริงออกเป็นปรมัตตสังจะและสมมติสังจะอย่างชัดเจน

ความสัมพันธ์ระหว่างปรมัตตสังจะและสมมติสังจะอาจทำให้เกิดการตีความได้หลายอย่าง เช่น อาจมีผู้คิดว่าสมมติสังจะและปรมัตตสังจะเป็นความจริงคนละแง่ของสิ่งเดียวกัน การคิดเช่นนี้ไม่น่าจะถูกต้อง เนื่องจากคำว่า “แ่ง” มีนัยความหมายว่าเป็นการมองสิ่งเดียวกันจากจุดที่ต่างกันบนระนาบเดียวกัน เหมือนกับการให้คนตาบอดหลายๆ คนที่ไม่เคยรู้จักช้างมาคลำช้าง แล้วให้บอกว่าช้างมีรูปร่างลักษณะอย่างไร คนตาบอดแต่ละคนต่างบอกลักษณะของ

ช้างจากแง่มุมของตน คือจากส่วนของช้างที่ตนได้สัมผัส เช่น หู งา จมูก ลำตัว เท้า หลัง หาง จึงทำให้รูปร่างของช้างที่คนตาบอดแต่ละคนบอกมีลักษณะแตกต่างกันไป ทั้งที่ลักษณะทั้งหมดเหล่านี้ต่างเป็นลักษณะของช้างตัวเดียวกัน แต่เป็นเพียงบางลักษณะหรือบางแง่ของสิ่งเดียวกัน ซึ่งแง่ต่างๆ แต่ละแง่เหล่านี้เมื่อวิเคราะห์ต่อไปไม่อาจจะบอกให้รู้ถึงแง่อื่นๆ ได้ จึงไม่เข้ากับการที่บอกว่าปรมัตตสังจะได้จากการวิเคราะห์สมมติสังจะ บางทีคำว่า “ระดับ” อาจแสดงถึงความสัมพันธ์ระหว่างปรมัตตสังจะและสมมติสังจะได้ดีกว่าคำว่า “แ่ง” อย่างไรก็ตาม ก็อาจถือว่ายังไม่ใช้ความสัมพันธ์ที่ถูกต้องนัก เพราะคำว่า “ระดับ” มีความหมายได้ทั้งสูง-ต่ำ หรือดี-เลว ถ้าเป็นระดับในความหมายว่าสูง-ต่ำ ก็จะมีเรื่องของค่าเข้ามาเกี่ยวข้อง ไม่ใช่เรื่องของค่าบอกลักษณะเกี่ยวกับตัวความสัมพันธ์นั่นเอง แต่ถ้าเป็นความหมายว่า ดี-เลว ก็จะไม่ตรงกับความหมายของสมมติสังจะเป็นไวยาหารโลก ซึ่งเป็นการสมมติเรียกเพื่อความสะดวก ไม่ใช่เรื่องของดีหรือเลว และถึงแม้จะถือว่าไวยาหารเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นจริงในโลก แต่ก็ยังเป็นเพียงสิ่งที่สมมติขึ้นเท่านั้น ไม่ได้มีอยู่จริง

นอกจากนี้ อาจเป็นไปได้ที่จะมีผู้คิดว่าสมมติสังจะและปรมัตตสังจะมีความสัมพันธ์กันในลักษณะที่สิ่งหนึ่งเป็นสิ่งที่ปรากฏและอีกสิ่งหนึ่งเป็นความเป็นจริง หรือสมมติสังจะเป็นสภาพปรากฏของปรมัตตสังจะ แต่การตีความเช่นนี้ก็ไม่น่าจะถูกต้องเช่นเดียวกัน เพราะโดยทั่วไปเมื่อเราพูดว่าสิ่งหนึ่งเป็นสิ่งที่ปรากฏ มักจะเข้าใจกันว่าสิ่งที่ปรากฏนี้ไม่ได้ปรากฏตามความเป็นจริง หรือสิ่งที่ปรากฏและความเป็นจริงเป็นสองสิ่งที่แตกต่างกัน ไม่ใช่สิ่งเดียวกัน แต่พระพุทธเจ้าทรงสอนว่าสิ่งทั้งหลายปรากฏตามความเป็นจริง ทุกสิ่งที่เรารับรู้ล้วนปรากฏตามความเป็น

จริงว่าไม่เที่ยง ไม่ยั่งยืน มีการเปลี่ยนแปลง ไม่อาจบังคับบัญชาได้ จึงยอมสูญสลายไป ไม่ว่าจะเป็น ตา-รูป หู-เสียง จมูก-กลิ่น ลิ้น-รส และกาย-สัมผัส รวมทั้งการรับรู้สิ่งเหล่านี้ทั้งหมด

“...สิ่งทั้งปวงย่อมปรากฏตามความเป็นจริง ก็อะไรเล่าปรากฏตามความเป็นจริง คือ จักขุยอมปรากฏตามความเป็นจริงว่า ไม่เที่ยง รูปยอมปรากฏตามความเป็นจริงว่า ไม่เที่ยง จักขุวิญญูยอมปรากฏตามความเป็นจริงว่า ไม่เที่ยง จักขุสัมผัสยอมปรากฏตามความเป็นจริงว่า ไม่เที่ยง แม้สุขเวทนา ทุกขเวทนา หรือทุกขมสุข-เวทนาที่เกิดขึ้นเพราะจักขุสัมผัสเป็นปัจจัย ย่อมปรากฏตามความเป็นจริงว่า ไม่เที่ยง ฯลฯ...”¹⁰

ดังนั้น สิ่งที่ปรากฏจึงไม่ต่างจากความเป็นจริง เพราะตา รูป ลิ้น รส ฯลฯ ปรากฏตามความเป็นจริง แต่สมมติสิ่งจะเป็นเพียงคำเรียกผลรวมคุณสมบัติทางกายภาพและจิตภาพ ไม่ใช่ตา ไม่ใช่รูป ไม่ใช่ลิ้น ไม่ใช่รส ฯลฯ และไม่ได้มีอยู่จริงภายนอก จึงไม่ใช่สิ่งที่ปรากฏ

และถ้าจะตีความว่าสมมติสิ่งจะเป็นสิ่งที่ปกปิดความจริง คือปรมาณัตถะจะไม่ถูกต้องอีกเช่นกัน เพราะโดยทั่วไปแล้วสิ่งที่ปกปิดจะเป็นคนละสิ่งกับสิ่งที่ถูกปกปิด และสามารถแยกกันอยู่ได้ แต่ปรมาณัตถะจะแยกออกจากสมมติสิ่งจะในลักษณะนี้ไม่ได้ เพราะปรมาณัตถะจะได้รับการวิเคราะห์สมมติสิ่งจะ หรือสมมติสิ่งจะโดยเนื้อแท้แล้วก็คือ ปรมาณัตถะจะ ฉะนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่าปรมาณัตถะจะไม่ใช่สิ่งต่างหากจากสมมติสิ่งจะ และสมมติสิ่งจะจำเป็นสำหรับการรู้ปรมาณัตถะจะ ไม่ใช่สิ่งที่ปกปิดปรมาณัตถะจะ

ถึงแม้ว่าสมมติสิ่งจะไม่ได้เป็นความจริงแท้ ไม่ใช่ของแท้ เป็นของสมมติ แต่ไม่อาจกล่าวได้ว่าสมมติสิ่งจะเป็น

ความเท็จ เพราะพระพุทธเจ้าจะไม่ตรัสสอนความเท็จ พระองค์ตรัสแต่ความจริง และต้องเป็นความจริงที่มีประโยชน์ด้วย ความจริงและประโยชน์เป็นเงื่อนไขจำเป็น ๒ ประการสำหรับการเทศนาสอนของพระองค์ คำว่า “ประโยชน์” ในที่นี้ไม่ได้หมายถึงการมีประสิทธิภาพ หรือเป็นประโยชน์ทางโลก แต่หมายถึงประโยชน์ทางธรรม ทางจริยะ คือ มีประโยชน์สำหรับการมีชีวิตที่ดี และชีวิตที่ประเสริฐสุดคือชีวิตที่เข้าถึงนิพพาน ฉะนั้น ประโยชน์ที่เป็นลักษณะของความจริงที่พระพุทธเจ้าตรัสสอนคือประโยชน์เพื่อการบรรลุนิพพาน แม้ว่าความจริงนั้นผู้ฟังฟังแล้วจะชอบใจหรือไม่ชอบใจก็ตาม

“...ตลาคค ...ย่อมรู้วาทที่ไม่จริง ไม่แท้ ไม่ประกอบด้วยประโยชน์ และวาทนั้นไม่เป็นที่รัก ไม่เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น ตลาคคไม่กล่าววาทนั้น อนึ่ง ตลาคคย่อมรู้วาทที่จริง ที่แท้ แต่ไม่ประกอบด้วยประโยชน์ และวาทนั้นไม่เป็นที่รัก ไม่เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น ตลาคคไม่กล่าววาทนั้น อนึ่ง ตลาคคย่อมรู้วาทที่จริง ที่แท้ และประกอบด้วยประโยชน์ แต่วาทนั้นไม่เป็นที่รัก ไม่เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น ในข้อนี้ ตลาคคย่อมรู้กาลที่จะพยากรณ์วาทนั้น ตลาคคย่อมรู้วาทที่ไม่จริง ไม่แท้ ไม่ประกอบด้วยประโยชน์ แต่วาทนั้นเป็นที่รัก เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น ตลาคคไม่กล่าววาทนั้น อนึ่ง ตลาคคย่อมรู้วาทที่จริง ที่แท้ และประกอบด้วยประโยชน์ และวาทนั้นเป็นที่รัก เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น... ตลาคคย่อมรู้กาลที่จะพยากรณ์วาทนั้น ...”¹¹

การอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างปรมาณัตถะจะและสมมติสิ่งจะในฐานะเป็นการพูดถึงความจริงเดียวกันที่มี

¹⁰ พระไตรปิฎก ๑ ๑๘/๒๔๕/๑๗๖.

¹¹ พระไตรปิฎก ๑ ๑๓/๕๔/๘๒.

เพียงหนึ่งแต่กล่าวเป็น ๒ ลักษณะ น่าจะเป็นวิธีที่เหมาะสมถูกต้องที่สุด คือ สมมติสังขจะเป็นการพูดถึงความจริงหนึ่งเดียวนั้นตามโวหารของโลกที่นิยมใช้กัน เพื่อความสะดวกในการสื่อสารให้เป็นที่เข้าใจตรงกัน ส่วนปรมาณสังขจะเป็นการพูดถึงความจริงนั้นตามลักษณะเนื้อแท้ที่มีอยู่ ไม่ได้พูดถึงตามโวหารหรือความนิยม ความจริงตามเนื้อแท้มีอะไรบ้าง เราจะมาพิจารณารายละเอียดกันดังต่อไปนี้

ปรมาณธรรม

เราทราบแล้วว่าปรมาณธรรมหรือปรมาณสังขจะได้จากการวิเคราะห์สมมติสังขจะ พระพุทธเจ้าทรงวิเคราะห์สมมติสังขจะ เช่น คน สัตว์ ผู้หญิง ผู้ชาย รถ ดินไม้ ฉันท เขา โดยทรงแยกเอาส่วนที่เป็นโวหารของโลก ที่เป็นการสร้างสรรค์ของมนุษย์ออกไป แล้วพิจารณาว่าจะยังมีสิ่งใดเหลืออยู่บ้าง สิ่งที่มีอยู่ของมันเองได้โดยไม่อาศัยการบัญญัติ สิ่งที่มีอยู่นี้ถือว่าเป็นเนื้อแท้หรือองค์ประกอบที่จำเป็นสำหรับการรับรู้ของมนุษย์ แต่การวิเคราะห์ประสบการณ์ของมนุษย์แตกต่างจากการวิเคราะห์ “โศณะ” ที่กล่าวมาแล้ว เนื่องจากพระพุทธเจ้าทรงวิเคราะห์ประสบการณ์โดยทรงคำนึงถึงเรื่องทุกข์เป็นหลัก พระองค์ไม่ได้ทรงแสวงหาความจริงแท้ที่มีอยู่ในลักษณะที่เป็นความจริงทางอภิปรายหรือความจริงที่เป็นสาเหตุแรกของการเกิดขึ้นและมีอยู่ของสิ่งทั้งหลายในจักรวาล เพื่อสนองความอยากรู้ทางสติปัญญา แต่ทรงแสวงหาความจริงเพื่อการมีชีวิตที่ดีมีความสุข ฉะนั้น เมื่อใดที่ทรงวิเคราะห์จนถึงองค์ประกอบที่มีอยู่ที่ไม่ใช่ต้นเหตุของความทุกข์แล้ว พระองค์จะไม่ทรงวิเคราะห์ต่อไป ถึงแม้ว่าโดยความเป็นจริงแล้วอาจวิเคราะห์องค์ประกอบนั้นต่อไปอีกได้ก็ตาม เพราะทรงเห็นว่าความรู้ที่จะได้จากการวิเคราะห์ต่อไปนั้นไม่มี “ประโยชน์” ในความหมายว่า ไม่ได้ช่วยแก้ปัญหาเรื่องทุกข์ ไม่ได้ทำให้

หลุดพ้นจากทุกข์ หรือทำให้เข้าถึงนิพพาน ดังที่ได้ทรงยกอุทาหรณ์เปรียบเทียบ¹² ว่า ถ้าชายผู้หนึ่งถูกยิงด้วยลูกธนูอาบยาพิษ ปัญหาที่เกิดขึ้นของชายผู้นี้ก็คือเขาอาจเสียชีวิตได้ถ้าไม่รีบรักษาพิษจากลูกธนูนั้น ดังนั้น สิ่งที่เขาจำเป็นต้องกระทำเพื่อรักษาชีวิตคือ ให้แพทย์รีบผ่าเอาลูกธนูออก และรักษาบาดแผลและอาการที่เกิดจากพิษของลูกธนูนั้น แต่ถ้าชายผู้นี้บอกว่าเขาจะไม่ยอมผ่าเอาลูกธนูออกจนกว่าเขาจะรู้ว่า คนที่ยิงเขาเป็นใคร มีชื่อว่าอะไร รูปร่างหน้าตาเป็นอย่างไร มาจากไหน เป็นลูกเต้าเหล่าใคร หรือลูกธนูที่ใช้ยิงนั้นทำมาจากอะไร ตกแต่งด้วยอะไร ฯลฯ เขา ก็จะเสียเวลาหาคำตอบเรื่องเหล่านี้เพื่อสนองความอยากรู้โดยเปล่าประโยชน์ เพราะความรู้เหล่านี้ไม่เกี่ยวข้องกับการอยู่รอดของเขาเลย และการมัวหาคำตอบเรื่องเหล่านี้ อาจทำให้สายเกินไปที่แพทย์จะช่วยชีวิตเขาไว้ได้ทันการ ฉะนั้น พระองค์จึงจะทรงวิเคราะห์ประสบการณ์เท่าที่การวิเคราะห์นั้นมีประโยชน์ต่อการดับทุกข์หรือการเข้าถึงนิพพาน ถ้าวิเคราะห์ต่อไปแล้วไม่มีประโยชน์สำหรับการเข้าใจทุกข์ ก็จะไม่ทรงวิเคราะห์ต่อไป ดังนั้น ความหมายขององค์ประกอบที่วิเคราะห์ต่อไปไม่ได้ในทัศนะของพุทธศาสนาก็คือ การมีอยู่ของสิ่งนั้นเป็นที่สุดของการเกิดและดับทุกข์

ความจริงสูงสุดที่วิเคราะห์ต่อไปไม่ได้ในพุทธศาสนามี ๔ ประการ ได้แก่ จิต เจตสิก รูป และนิพพาน ความจริงสูงสุดนี้แบ่งออกเป็น ๒ อย่าง คือ สังขตธรรม และอสังขตธรรม ในสังขตสูตรกล่าวถึงสังขตลักษณะว่ามี ๓ ประการ คือ “ความเกิดขึ้นปรากฏ ๑ ความเสื่อมปรากฏ ๑ เมื่อตั้งอยู่ความแปรปรวนปรากฏ ๑”¹³ และในพระอภิธรรม

¹² พระไตรปิฎก ๑ ๑๓/๑๕๐/๑๓๕.

¹³ พระไตรปิฎก ๑ ๒๐/๔๘๖/๑๓๖.

ก็กล่าวอย่างเดียวกันว่าสังขตธรรมคือธรรมที่ “มีความเกิดขึ้นปรากฏ มีความเสื่อมปรากฏ เมื่อตั้งอยู่มีความแปรปรวนปรากฏ”¹⁴ ได้แก่ จิต เจตสิก และรูป ส่วนอสังขตธรรมเป็นธรรมที่มีลักษณะตรงกันข้ามกับสังขตธรรม อสังขตลักษณะ ๓ ประการคือ “ความเกิดขึ้นแห่งอสังขตธรรมทั้งหลายไม่ปรากฏ ความเสื่อมไม่ปรากฏ เมื่อตั้งอยู่ความแปรปรวนไม่ปรากฏ”¹⁵ ได้แก่ นิพพาน พระพุทธเจ้าได้ทรงกล่าวถึงปรมัตถธรรมทั้ง ๔ ไว้อย่างละเอียดพิสดารในพระอภิธรรมปิฎก ซึ่งแสดงให้เห็นถึงพระอัจฉริยภาพทางปัญญาของพระองค์ที่เหนือกว่ามนุษย์ธรรมดาจะสามารถกระทำได้ แต่ในงานวิจัยนี้จะขอนามากล่าวเพียงบางส่วนตามความเหมาะสมกับวัตถุประสงค์ของงานนี้เท่านั้น ดังนี้

จิต

ความหมายโดยอรรถของธรรมชาติที่เรียกว่า “จิต” คือ “คิด อธิบายว่า รู้อารมณ์”¹⁶ คำว่า “อารมณ์” ในที่นี้มีความหมายทางธรรม หมายถึงสิ่งที่จิตรับรู้ เป็นเหมือนอาหารของจิต อารมณ์เป็นธรรมชาติที่เป็นที่ยึดเหนี่ยวของจิตและเจตสิก ที่ทำให้จิตและเจตสิกข้องติดอยู่¹⁷ การกล่าวว่าจิตรู้อารมณ์อาจทำให้เข้าใจผิดคิดว่าจิตเป็น “สิ่ง” หรือ “ตัวตน” ที่มีอยู่ในฐานะเป็นสิ่งที่รู้ ผู้รู้ หรือผู้คิด ได้ พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธจิตในความหมายนี้ ดังนั้น ถ้าจะไม่ให้เกิดการเข้าใจผิด ก็ไม่ควรนิยามจิตในลักษณะที่เป็นตัวกระทำ หรือผู้กระทำ แต่ควรนิยามในลักษณะที่เป็นการ

กระทำ คือเป็นกระบวนการคิด หรือรู้อารมณ์ มากกว่า เพื่อให้เข้าใจว่าจิตมีอยู่ต่างหากจากการกระทำ การนิยามจิตว่าเป็นกระบวนการรู้อารมณ์จัดเป็นการนิยามตามหน้าที่ เพราะหน้าที่ของจิตคือ รู้ คิด จิตเป็นกระบวนการรู้ที่ต่อเนื่องกันไปตลอดชั่วชีวิตของคนๆหนึ่ง ทั้งในยามหลับและยามตื่น เมื่อจิตรับรู้แล้วก็สิ้นสุด ไม่ได้ดำรงอยู่ต่อไป

จิตต้องรับอารมณ์เสมอ จิตที่ไม่รู้อารมณ์ไม่มี เพราะมันขัดแย้งกับธรรมชาติของจิต และจิตขณะหนึ่งย่อมมีอารมณ์ได้อย่างเดียวเท่านั้น จะมีหลายอารมณ์ในขณะจิตเดียวกันไม่ได้ การรู้อารมณ์ของจิตต้องอาศัยประตูหรือ “ทวาร” ซึ่งเป็นเหมือนทางเข้าออก บางทีนิยมใช้คำว่า “อายตนะ” ซึ่งแปลว่าแดนเชื่อมต่อให้เกิดความรู้ แทนคำว่า “ทวาร” ทางที่จิตจะรู้อารมณ์ต่างๆ นั้นมี ๖ ทาง คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย และใจ ตา หู จมูก ลิ้น และกาย รวมกันเรียกว่าทวาร ๕ หรือปัญจทวาร ปัญจทวารถือว่าเป็นรูปทวาร สิ่งที่จิตรับรู้ทางปัญจทวารเรียกว่าปัญจารมณ์ คือ รูป (สี) เสียง กลิ่น รส และโผฏฐัพพะ (สิ่งที่กระทบกาย ได้แก่ แข็ง-อ่อน ร้อน-เย็น คึง-หยาบ) ส่วนใจถือว่าเป็นนามทวาร เรียกว่ามโนทวาร ความรู้หรืออารมณ์ที่รับรู้ทางมโนทวารเรียกว่าธรรมารมณ์ เป็นสภาพธรรมที่รู้ได้ เฉพาะทางใจ มี ๖ อย่าง คือ จิต เจตสิก นิพพาน ปสาทรูป (ประสาททั้ง ๕ ที่เป็นสื่อรับรู้ของตา หู จมูก ลิ้น กาย) สุขุมรูป (รูปที่เห็นไม่ได้ กระทบหรือถูกต้องไม่ได้) และบัญญัติ ปัญจารมณ์และธรรมารมณ์รวมกันเรียกว่าอารมณ์ ๖

ปัญจารมณ์ หรืออารมณ์ ๕ เป็นรูปธรรม ส่วนธรรมารมณ์เป็นทั้งรูปธรรม นามธรรม และบัญญัติธรรม คือ จิต เจตสิก และนิพพานเป็นนามธรรม ปสาทรูปและ

¹⁴ พระไตรปิฎก ๑ ๓๓/๑๓๕/๘๘.

¹⁵ พระไตรปิฎก ๑ ๓๓/๑๓๕/๘๙.

¹⁶ มหามกุฏราชวิทยาลัย. อภิธัมมัตถสังคห ... หน้า ๒๐.

¹⁷ บุญมี เมธากร, วรณสิทธิ์ ไทยะเสวี. คู่มือการศึกษา... ปริจเฉทที่ ๓. หน้า ๕๓.

สุขุมรูปเป็นรูปธรรม บัญญัติไม่เป็นทั้งรูปธรรมและนามธรรม แต่เป็นบัญญัติธรรม

อารมณ์ทั้ง ๖ นี้ แยกออกเป็นประเภทใหญ่ ๆ ได้ ๔ ประเภท คือ

- (ก) กามอารมณ์
- (ข) มหัคคตอารมณ์
- (ค) บัญญัติอารมณ์
- (ง) โลกุตตรอารมณ์

กามอารมณ์ได้แก่อารมณ์ ๖ มหัคคตอารมณ์ได้แก่ธรรมารมณ์ กามอารมณ์และมหัคคตอารมณ์เป็นอารมณ์ที่ผูกพันอยู่ในโลกหรือภพทั้ง ๓ คือ กามโลก รูปโลก และอรุณโลก จึงรวมเรียกกามอารมณ์ ๒ ประเภทนี้ว่า โลภียอารมณ์ จิตที่ยึดหน่วงโลภียอารมณ์ถือว่าเป็นจิตที่มีอารมณ์เป็นโลภียธรรม บัญญัติอารมณ์และโลกุตตรอารมณ์เป็นธรรมารมณ์ บัญญัติอารมณ์ได้แก่บรรณบัญญัติและสัทบัญญัติ (ซึ่งจะได้กล่าวรายละเอียดในบทที่ ๒) โลกุตตรอารมณ์คืออารมณ์ที่พ้นจากโลกทั้ง ๓ ได้แก่ มรรคจิต ผลจิต เจตสิก และนิพพาน จิตที่มีโลกุตตรอารมณ์ถือว่าเป็นอารมณ์เป็นโลกุตตรธรรม¹⁸ เรียกว่าโลกุตตรจิต เป็นจิตที่สูงพ้นจากระดับของ

จิตธรรมดา โลกุตตรจิตมีนิพพานเป็นอารมณ์อย่างเดียว และจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อบุคคลได้ปฏิบัติตามอริยมรรคองค์ ๘ จนบรรลุมรรคผลแล้วเท่านั้นบัญญัติอารมณ์และนิพพานอารมณ์จัดเป็นกาลวิมุติ คือไม่เป็นทั้งอดีต ปัจจุบัน และอนาคต เพราะบัญญัติอารมณ์เป็นธรรมที่ไม่มีสภาวะ จึงไม่มีสภาวะที่จะเปลี่ยนแปลง ไม่มีความเที่ยงหรือไม่เที่ยง ไม่มีการเกิด-ดับ จึงไม่จัดเข้าอยู่ในกาลทั้ง ๓ ส่วนนิพพานเป็นกาลวิมุติด้วยเหตุผลที่ต่างจากบัญญัติ คือนิพพานเป็นธรรมที่มีสภาวะเที่ยง มั่นคง ถาวร ไม่มีการเปลี่ยนแปลง ไม่มีการเกิด-ดับ จึงไม่มีอดีต ปัจจุบัน และอนาคต

การรู้อารมณ์ของจิตมีได้ ๓ แบบ คือ

- (ก) รู้แบบวิญญานรู้ คือ รู้ว่ามีการรับอารมณ์เสมอตามทวารทั้ง ๖ ได้แก่ เห็น ได้ยิน ได้กลิ่น รู้รส รู้สัมผัส และรู้ว่าคิดนึก
- (ข) รู้แบบสัญญารู้ คือ รู้โดยอาศัยการทำเครื่องหมายรู้ รู้จำเครื่องหมาย เช่น จำได้ว่าสีขาว สีดำ ผู้หญิง ผู้ชาย เป็นต้น

(ค) รู้แบบปัญญารู้ คือ รู้ตามความเป็นจริง เช่น รู้ว่าสิ่งไหนดี สิ่งไหนไม่ดี สิ่งดีย่อมมีประโยชน์ สิ่งไม่ดีย่อมมีโทษ เป็นกรู้เพื่อทำลายความเห็นผิด

การที่จิตต้องรับอารมณ์เสมอทำให้จิตมีความหมายเดียวกันกับ “วิญญาน” ซึ่งมีความหมายเฉพาะในพุทธศาสนาว่าการรู้อารมณ์ วิญญานจะเกิดขึ้นต้องมีการกระทบกันระหว่างอายตนะภายใน ๖ (ทวาร) คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ และอายตนะภายนอก ๖ (อารมณ์) ได้แก่ รูป

¹⁸ คำว่า “โลกุตตรธรรม” ไม่ได้มีความหมายว่าอยู่นอกโลก หรือเหนือโลกทางกายภาพ แต่หมายถึงการอยู่เหนือกามคุณหรือโลกธรรม ในพระไตรปิฎก ๓๑/๖๒๐/๓๔๕ กล่าวถึง โลกุตตรธรรม ว่า “ชื่อว่า โลกุตระ เพราะอรรถว่า ข้ามพ้นโลก ... สลัดออกจากโลก ... ไม่ตั้งอยู่ในโลก ... ไม่เป็นในโลกล ไม่ไถ่ในโลกล ... ไม่ฉาบด้วยโลกล ไม่เกี่ยวข้องกับโลกล สะอาดจากโลกล ไม่ยึดในโลกล ตัดโลกลขาดแล้ว... ไม่เป็นคดีของโลก ไม่เป็นวิสัยของโลก ... ไม่เวียนมาสู่โลก... ไม่ยังโลกให้เกิด... กำจัดโลกล...” และใน ๑๘/๕๘/๖๒ อธิบายคำว่า “โลกล” ว่า “ที่เรียกว่าโลกล เพราะจะต้องแตกสลาย อะไรรเล้าแตกสลาย ... จักขุแตกสลาย รูปแตกสลาย จักขุวิญญานแตกสลาย จักขุสัมผัสแตกสลาย สุขเวทนา ทุกขเวทนา หรือทุกขมสุขเวทนา

ที่เกิดขึ้นเพราะจักขุสัมผัสเป็นปัจจัย แดกสลาย ฯลฯ ใจแตกสลาย ธรรมารมณ์ มโนวิญญาน มโนสัมผัสแตกสลาย สุขเวทนา ทุกขเวทนา หรือทุกขสุขเวทนา ที่เกิดขึ้นเพราะมโนสัมผัสเป็นปัจจัย ก็แตกสลาย ...”

เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ และธรรมารมณ์ เมื่อตากระทบรูป ทำให้เกิดจักขุวิญญาณ หูกระทบเสียง ทำให้เกิดโสตวิญญาณ จมูกกระทบกลิ่น ทำให้เกิดฆานวิญญาณ ลิ้นกับรส ทำให้เกิดชีวหาวิญญาน กายกับสัมผัสทางกาย ทำให้เกิดโผฏฐัพพะวิญญาน และใจกับธรรมารมณ์ ทำให้เกิดมนวิญญาน

การรับรู้ ๕ อย่างแรก คือ จักขุวิญญาณ โสตวิญญาน ฆานวิญญาน ชิวหาวิญญาน และโผฏฐัพพะวิญญาน เป็นการรับรู้ทางประสาทสัมผัสทั้งห้า ส่วนมนวิญญานคือการรับรู้ทางใจ หรือการคิด การวิเคราะห์ประสบการณ์การรับรู้ในลักษณะนี้เป็นแบบเดียวกันกับการวิเคราะห์ของนักประสบการณ์นิยมอังกฤษ เช่น ล็อก (Locke : 1632-1704) และฮิวม์ (Hume : 1711-1776) ล็อกแบ่งการรับรู้ออกเป็น ๒ อย่างตามทาง (ทวาร) ที่จิตได้รับข้อมูลเข้ามา คือการรับรู้ทางประสาทสัมผัส (sensation) และการพิจารณาไตร่ตรองจิตของตัวเอง (reflection) ถ้าการรับรู้ลักษณะหลังนี้จะต่างจากมนวิญญาน ก็คงเป็นเพราะล็อกเน้นการที่จิตรู้ตัวว่ากำลังคิดอะไรอยู่ มากกว่าการคิดเฉยๆ ล็อกเรียกทุกสิ่งที่จิตรู้ว่า “มโนภาพ” (idea) ส่วนพุทธศาสนาเรียกทุกสิ่งที่จิตรู้ว่า “อารมณ์” วิธีการแบ่งการรับรู้ของพุทธอาจถือว่าใกล้เคียงกับวิธีการของฮิวม์มากกว่าล็อก เพราะฮิวม์เน้นเรื่องขั้นตอนของการรับรู้มากกว่าและแยกได้ชัดเจนกว่าล็อก คือแยกเป็นรอยประทับ (impression) และมโนภาพ (idea) แม้ว่าล็อกจะสังเกตรู้และทำเหมือนยอมรับขั้นตอนเหล่านี้เช่นเดียวกัน แต่ฮิวม์ไม่เรียกทุกอย่างที่จิตรับรู้ว่ามีมโนภาพ รอยประทับเป็นการรับรู้ขั้นแรกที่เกิดจากมีวัตถุภายนอกมากระทบกับประสาทสัมผัสทั้งห้า ซึ่งเป็นการรับรู้ที่ชัดและเป็นจริงในลักษณะเดียวกับเวลาที่เราเกิดความรู้สึกต่างๆ การรับรู้ขั้นนี้เทียบได้กับปัญจารมณ์ ส่วนมน-

ภาพเป็นการรับรู้ขั้นที่สอง เป็นการคิดถึงสิ่งที่เคยรับรู้ด้วยประสาทสัมผัสมาก่อน ฉะนั้น ข้อมูลของการรับรู้ในขั้นนี้อยู่ภายในจิต เทียบได้กับธรรมารมณ์ แต่ที่มาเบื้องต้นของความรู้สำหรับล็อกและฮิวม์ไม่แตกต่างกัน คือ ต้องมาจากประสบการณ์ ประสบการณ์ให้ความรู้แก่มนุษย์ ในแง่นี้พุทธศาสนาและประสบการณ์นิยมไม่ต่างกัน คือเห็นว่าเป็นไปได้ที่มนุษย์จะรับรู้สิ่งต่างๆ อย่างที่มันเป็น และประสบการณ์แต่ละประสบการณ์ที่เกิดขึ้นมีอยู่ชั่วขณะแล้วสิ้นสุด ไม่ได้ติดต่อกันเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันตลอด ความรู้ที่แท้จริงไม่ใช่การคิดด้วยเหตุผล หรือการเข้าใจความสัมพันธ์ที่แท้จริงระหว่างสิ่งต่างๆ ที่เป็นต้นเค้าของความสัมพันธ์ของสิ่งเฉพาะทั้งหลายที่มีอยู่ในโลกอย่างนี้นักเหตุผลนิยมคิด แม้ว่าล็อกอาจขัดแย้งหลักการของตนโดยยอมรับการมีอยู่ของตัวตนทั้งของโลกและของฉัน ทั้งที่ไม่เคยมีประสบการณ์กับตัวตนเหล่านั้น ส่วนฮิวม์มีความคิดใกล้เคียงกับพุทธศาสนามากกว่าเพราะเขาปฏิเสธตัวตนทั้ง ๒ แบบ แต่เขาหันไปใช้ความรู้สึกทางจิตวิทยาอธิบายความคิดของมนุษย์เมื่อเหตุผลและประสบการณ์ให้คำอธิบายไม่ได้ เช่น ในเรื่องตัวตน และความเป็นสาเหตุและผล ในขณะพุทธศาสนาเห็นว่าความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้สามารถหยั่งรู้ได้โดยตรงด้วยการปฏิบัติเจริญวิปัสสนา

จิตเป็นสังขตธรรม ถูกปรุงแต่งด้วยอำนาจของปัจจัย ๔ ได้แก่ กรรม จิต ฤๅ (ความร้อน หรืออุณหภูมิจิต) และอาหาร จึงมีลักษณะเป็นไตรลักษณ์ ๓ ประการ คือ

(ก) อนิจจังลักษณะ คือ สภาพความไม่เที่ยงแปรปรวนไม่จริงยั่งยืนอยู่ได้ตลอดกาล

(ข) ทุกขลักษณะ คือ สภาพความทนอยู่ไม่ได้ ความถูกบีบคั้นให้ต้องเปลี่ยนแปลงสภาพ

(ค) อนัตตลักษณะ คือ สภาพความไม่ใช่แก่นสาร ไม่ใช่ตัวตน เป็นสิ่งที่อยู่นอกเหนืออำนาจการบังคับบัญชาให้เป็นอย่างไรได้ จึงยอมสูญสภาพไปเมื่อหมดปัจจัยปรุงแต่ง

สภาพไตรลักษณ์นี้เป็นลักษณะของปรมัตถธรรมที่เป็นสังขธรรมทั้ง ๓ คือ จิต เจตสิก และรูป การที่จิตมีสภาพเป็นไตรลักษณ์ ทำให้จิตเกิด-ดับ เกิด-ดับ ต่อเนื่องกันไปตลอดเวลาเป็นสันตติ เหมือนกระแสน้ำที่ไหลสลับต่อกันไปไม่ขาดสาย อายุของจิตที่เกิดดับครั้งหนึ่งเรียกว่าขณะหนึ่งหรือดวงหนึ่ง การเรียกจิตเป็นดวงนี้ต้องระมัดระวัง เพราะอาจทำให้เข้าใจผิดคิดว่าจิตเป็นรูปธรรมได้ จิตขณะหนึ่งแบ่งออกเป็น ๓ ขณะย่อย คือขณะเริ่มเกิด ขณะที่ตั้งอยู่ (รวมถึงเปลี่ยนแปลง) และขณะที่ดับไป จิตขณะหนึ่งเกิดและดับรวดเร็วมาก เมื่อจิตดวงหนึ่งเริ่มเกิด ตั้งอยู่ แล้วดับไป ก็จะมีจิตดวงใหม่เริ่มเกิดแทน ตั้งอยู่ แล้วดับไป ววนเวียนสลับต่อกันเป็นลำดับเช่นนี้ตลอดไปไม่ขาดสาย ทั้งในยามหลับและตื่น สลับกันระหว่างจิตที่เกิด-ดับอยู่ในกระแสวัฏฏ์ ที่เรียกว่า “ภวังคจิต” หรือ “วิมุตตจิต” และจิตที่เกิด-ดับอยู่ในวิถีแห่งการรับรู้โลกภายนอก ที่เรียกว่า “วิถีจิต” จนกว่าจิตนั้นจะกลายเป็นจุดจิตของพระอรหันต์

ภวังคจิต คือ จิตที่เกิด-ดับโดยไม่อาศัยทวารในการรับรู้อารมณ์ เป็นจิตที่ทำหน้าที่รักษาภพปัจจุบัน หรือรักษาวิบากจิตที่ถือกำเนิดมาในภพชาติหนึ่ง และรักษารูปที่เกิดจากจิตให้ดำรงอยู่ได้ในอาการปกติ เช่น รูปที่ทำให้เกิดการหายใจเข้าหายใจออก ภวังคจิตมีอารมณ์ที่รับสืบเนื่องมาจากภพก่อน เรียกว่าอดีตอารมณ์หรืออารมณ์เก่า จิตได้รับอารมณ์นี้มาตั้งแต่เกิดปฏิสนธิวิญญาณ เมื่อปฏิสนธิวิญญาณดับ ภวังคจิตดวงแรกก็จะรับอดีตอารมณ์นั้นสืบต่อมาจนกว่าจะมีอารมณ์ใหม่ในชาติปัจจุบันมากระทบภวังคจิตให้หวั่นไหวจนในที่สุดไปรับอารมณ์ใหม่แทน ภวังคจิตดวง

แรกที่กระทบอารมณ์ใหม่จะยังไม่ปล่อยอารมณ์เก่า จึงถือว่าขณะนั้นจิตยังไม่ขึ้นวิถี วิถีจิตจะเกิดขึ้นต่อเมื่อจิตรับรู้โลกภายนอกโดยอาศัยทวารทั้ง ๖ การรับรู้โลกภายนอกจะสิ้นสุดลงเมื่อยามหลับ ในเวลาหลับจิตจะเกิด-ดับอยู่ในภวังค์ตลอดเวลาเพื่อรักษาองค์ภพปัจจุบัน ส่วนเวลาตื่นจิตจะตกลงสู่ภวังค์เป็นช่วงๆ แล้วก็ขึ้นวิถีรับอารมณ์ใหม่ แล้วก็ตกลงสู่ภวังค์อีก แล้วก็ขึ้นวิถีอีก สลับกันอย่างนี้ตลอดเวลา แต่ช่วงที่อยู่ในภวังค์จะไม่นานเท่าเวลาหลับ การรับรู้อารมณ์ของจิตครั้งหนึ่งเป็นไปได้อย่างมากเพียง ๑๗ ขณะเท่านั้น อันที่จริง ใน ๑๗ ขณะนี้ จิตอยู่ในวิถีที่รับอารมณ์เพียง ๑๔ ขณะเท่านั้น อีก ๓ ขณะ จิตอยู่ในภวังค์

วิถีจิต คือจิตที่เกิด-ดับอยู่ในวิถีแห่งการรับรู้โลกภายนอกผ่านทวาร ๖ แบ่งออกได้เป็นกามวิถี และอัปนาวิถี “กามวิถี” หมายถึงวิถีจิตที่เกิดขึ้นรับอารมณ์ ๖ ที่เป็นกามธรรม แยกได้เป็น ๒ ประเภทย่อยตามทวารที่รับรู้อารมณ์ คือ ปัญจทวารวิถี และมโนทวารวิถี ส่วน “อัปนาวิถี” หมายถึงจิตที่แนบแน่นอยู่ในอารมณ์เดียวโดยเฉพาะ คำว่า “อัปนา” แปลว่าทำลาย หมายถึงทำลายกิเลส อัปนาวิถีเกิดได้เฉพาะทางมโนทวารวิถีเท่านั้น อัปนาวิถีไม่มีอารมณ์เป็นกามอารมณ์ มีแต่ธรรมารมณ์เท่านั้น อัปนาวิถีมี ๒ ประเภทคือ โลภียอัปนาวิถี และโลกุตรอัปนาวิถี ซึ่งเป็นวิถีจิตที่มีโลกุตรจิตเกิดขึ้น และมีนิพพานเป็นอารมณ์

ใน คู่มือการศึกษาพระอภิธรรมมัตถสังคหะ ปริเฉทที่ ๔ ได้บรรยายการเกิด-ดับของวิถีจิตทางปัญจทวาร ๑๗ ขณะ หรือ ๑๗ ดวง ว่ามีลักษณะดังนี้

ขณะจิตที่ ๑ อตติภวังค์ คือภวังคจิตดวงแรกที่กระทบกับอารมณ์ เกิดขึ้นเมื่ออารมณ์ทั้ง ๕ อารมณ์ใดอารมณ์หนึ่งมากกระทบกับทวาร ๕ การกระทบกันของอารมณ์กับทวาร

ทำให้ภวังคจิตสะท้อน แต่ก็ยังยึดหน่วงอารมณ์เก่าอยู่ไม่ยอมปล่อย

ขณะจิตที่ ๒ ภวังคจลนะ เป็นภวังคจิตที่เกิดจากอกตติภวังค์ มีอาการหวนไหวเมื่อกระทบกับอารมณ์ใหม่ แต่ยังมีอารมณ์เก่าอยู่ เพียงแต่คลายจากการยึดจับอยู่ในอารมณ์เก่าเตรียมจะขึ้นรับอารมณ์ใหม่ที่มากระทบ บางครั้งจึงเรียกภวังคจิตดวงนี้ว่าภวังค์ไหว เมื่อเกิดขึ้นแล้วก็ดับไป

ขณะจิตที่ ๓ ภวังคปิณฑะ เป็นภวังคจิตดวงที่ ๓ ที่เกิดขึ้น ที่เริ่มปล่อยอารมณ์เก่าจนขาด เป็นการตัดขาดจากกระแสภวังค์ ทำให้ภวังคจิตสิ้นสุด แต่เนื่องจากยังมีอดีตอารมณ์อยู่ จึงยังไม่เรียกว่าเป็นจิตที่ขึ้นวิถิ

ขณะจิตที่ ๔ ปัญจทวาราวชชนจิต เป็นจิตดวงแรกที่ขึ้นวิถิ เมื่อภวังคจิตดับ ปัญจทวาราวชชนจิตก็เกิดขึ้นเพื่อรับปัญจารมณ์ใหม่ในปัจจุบันเป็นครั้งแรก ซึ่งจิตจะรู้แต่เพียงว่าอารมณ์ที่มากระทบนั้นเป็นอารมณ์ใด เช่น รูป และมาทางทวารไหน เช่น ทางตา เป็นต้น เพื่อเป็นปัจจัยให้แก่สัญญาและวิญญาณทางทวารนั้นๆ

ขณะจิตที่ ๕ ปัญจวิญญาณ หมายถึงจิต ๕ ดวงที่เกิดขึ้นรับปัญจารมณ์ เมื่อปัญจทวาราวชชนะดับ ก็เป็นปัจจัยให้ปัญจวิญญาณเกิดขึ้นตามทวารและอารมณ์ที่รับรู้ เช่น จักขุวิญญาณ จีหวาวิญญาณ

ขณะจิตที่ ๖ สัมปฏิจฉนจิต เป็นจิตที่เกิดขึ้นรับอารมณ์จากปัญจวิญญาณ เพื่อเสนอให้จิตขณะที่ ๗ ทำหน้าที่ได้สวนพิจารณา เป็นเหมือนนายทวารที่คอยรับบุคคลที่จะผ่านเข้าไปข้างในเพื่อส่งต่อไปให้สันติระพิจารณา

ขณะจิตที่ ๗ สันติระจิต เป็นจิตขณะที่ ๗ ที่ทำหน้าที่พิจารณาได้สวนอารมณ์ที่รับมาจากสัมปฏิจฉนนะ ว่าอารมณ์ที่ได้รับนั้นดีหรือไม่อย่างไร เพื่อประมวลอารมณ์ให้จิตขณะที่ ๘ คัดสิน

ขณะจิตที่ ๘ โวฏฐัพพนจิต คือมโนทวาราวชชนจิต เป็นจิตที่ทำหน้าที่ตัดสินอารมณ์ว่าเป็นกุศล อกุศล หรือ กิริยา เพื่อจะได้เสพอารมณ์นั้นด้วยความเป็นบุญ บาป หรือ อกุศล เมื่อกำหนดอารมณ์เสร็จแล้วก็ดับ

ขณะจิตที่ ๙-๑๕ ขวนจิต เป็นจิตที่ทำหน้าที่เสพอารมณ์ที่ถูกตัดสินแล้วโดยโวฏฐัพพนจิต ว่าเป็นกุศลขวนะ อกุศลขวนะ หรือกิริยาขวนะ ซึ่งจะเป็นอย่างเดียวกันทั้ง ๗ ขณะ เป็นเหตุใหม่ที่ทำให้บาป-บุญปรากฏขึ้น แล้วก็ดับ

ขณะจิตที่ ๑๖-๑๗ ทฬัทธัพพนจิต เป็นวิบากจิตที่เกิดขึ้นรับเศษของอารมณ์ที่เหลือจากขวนะอีก ๒ ขณะ เพื่อหน่วงอารมณ์สู่ภวังคจิตต่อไป เมื่อลงสู่ภวังค์เมื่อใด ก็เป็นการสิ้นสุดวิถิจิตและสิ้นสุดอายุของอารมณ์ ต่อจากนั้นจิตก็จะเป็นภวังค์รับอารมณ์เก่าต่อไปอีก จนกว่าจะได้รับอารมณ์ใหม่ จึงจะขึ้นวิถิจิตใหม่ดังที่กล่าวมาแล้ว

มีนิทานเปรียบเทียบการเกิด-ดับของวิถิจิตกับการรับรู้มะม่วงของชายคนหนึ่ง ดังนี้

“ชายคนหนึ่งกำลังนอนหลับอยู่ใต้ต้นมะม่วงต้นหนึ่งที่กำลังออกผล บนศีรษะของเขามีผ้าคลุมไว้ ทันใดนั้นมะม่วงสุกลูกหนึ่งก็ร่วงหล่นจากขั้วตกลงมาที่พื้นเฉียดหูของเขาไป เสียงมะม่วงที่ตกลงมาปลุกให้เขาตื่น เขาลืมตาขึ้นดูว่ามีอะไรเกิดขึ้น แล้วก็เอื้อมมือออกไปหยิบผลมะม่วง ลองบีบดู ยกขึ้นดม แล้วก็กิน ในเรื่องนี้จะเห็นว่าเราเปรียบเวลาที่ชายคนนั้นนอนหลับใต้ต้นมะม่วงเหมือนกับเวลาที่เรามีชีวิตอยู่ในโลกนี้โดยไม่รู้สึกรู้สิดูแลและวินาทีที่มะม่วงหล่นจากขั้วตกลงมาข้างหูเขาเปรียบได้กับเวลาที่มีวัดดูมากระทบกับอินทรีย์รับรู้ความรู้สึกเวลาที่เขาคืนขึ้นเพราะเสียงมะม่วงก็เหมือนกับเวลาที่ปัญจทวารวิถิเกิดการรับรู้อารมณ์และทำให้ภวังคจิตไหวและเวลาที่เขาลืมตาขึ้นเห็นผลมะม่วงก็เหมือนกับการที่จักขุวิญญาณรับรู้รูป ขณะที่เขายื่นมือออกไปหยิบ

มะม่วงเปรียบเหมือนกับสันติระจิต เวลาที่เขาขมมะม่วง
คมดูเปรียบได้กับโฏฐัพพนจิต และเวลาที่เขากิน
มะม่วงก็คือชวนจิตที่เสพรสชาติของมะม่วง”¹⁹

นิทานเปรียบเทียบกระบวนการรับรู้ของจิตเรื่องนี้แสดงให้เห็นว่า เมื่อชายผู้นี้ลิ้มคาวขึ้นเห็นมะม่วง หรือเกิดจักขุ
วิญญาณนั้น จริงๆแล้วเขายังไม่รู้ว่ามีมะม่วง เขาเพียง
แต่รู้ว่ามีรูปมากระทบตาเท่านั้น เขาเป็นผู้รับอารมณ์นั้นเข้า
มา และการที่เขาหยิบมะม่วงขึ้นมาบีบดูก็เหมือนกับการที่
จิตตรวจสอบได้ส่วนอารมณ์ที่รับรู้ว่ามีหรือไม่ เมื่อเขาขม
มะม่วงขึ้นคมก็เปรียบได้กับการพิจารณาข้อมูลที่ได้ตรวจ
สอบมาทั้งหมดเป็นครั้งสุดท้ายก่อนตัดสินใจว่านั่นคือสิ่งใด
ถึงแม้จะตัดสินใจแล้วว่านั่นคืออะไร แต่เขายังไม่รู้คุณสมบัติ
ของมันจริงๆจนกว่าจะได้ลิ้มรสเสียก่อน หรือจนกว่า
ชวนจิตจะเกิดขึ้น การกินมะม่วงของชายผู้นี้จึงเท่ากับเป็น
การรับรู้อารมณ์โดยสมบูรณ์ อันที่จริง กระบวนการรับรู้
ของจิตเกิด-ดับรวดเร็วมากจนเราไม่รู้สึกลงถึงจิตต่างๆที่
กล่าวนานี้ และปกติจะรู้สึกคล้ายกับว่าขณะจิตต่างๆเหล่านี้
เป็นขณะจิตเดียวกันที่แยกไม่ได้

จิตรับรู้ปัญจอารมณ์ไม่เท่าเทียมกัน อาจรับรู้ได้ตั้งแต่
อารมณ์ที่มีกำลังแรงกล้าที่สุด แรง อ่อน และอ่อนที่สุด
ซึ่งมีผลต่อความชัดเจนในการรับรู้ คือจิตไม่ได้รับรู้อารมณ์
ครบทั้ง ๑๑ ขณะเสมอ การรับรู้อารมณ์ของจิตครบทั้ง ๑๑
ขณะจะเกิดขึ้นเฉพาะกับการรับรู้อารมณ์ที่มีกำลังแรงกล้า
มากที่สุดเท่านั้น ยิ่งการรับรู้อารมณ์อ่อนลงเท่าใด การ
เกิด-ดับของจิตก็ยิ่งน้อยครั้งลงเท่านั้น อาจเป็น ๑๕ ขณะ

หรือ ๘ ขณะ หรือ ยังไม่ทันขึ้นวิธีรับอารมณ์ใหม่เลยก็เป็น
ได้ ถ้าอารมณ์นั้นเลื่อนรางมาก

ส่วนมโนทวารวิถี คือวิถีที่เกิดทางใจ สามารถรับ
อารมณ์ทั้ง ๖ ได้ และไม่จำกัดว่าต้องเป็นปัจจุบัน อดีต หรือ
อนาคต แม้กระทั่งเป็นกาลวิมุตติ มโนทวารก็รับได้ การที่
มโนทวารวิถีสามารถรับอารมณ์ได้อย่างกว้างขวางทุก
อารมณ์และไม่จำกัดกาลเวลาของอารมณ์นั้น ก็เพราะมโน
ทวารคือภวังคจิต ซึ่งเป็นนามธรรม จึงมีกำลังมาก ส่วน
ปัญจทวารเป็นรูปธรรม มีกำลังในการรับอารมณ์อ่อนกว่า
นามธรรม

มโนทวารวิถีไม่มีอดีตภวังค์ เพราะอารมณ์ที่ปรากฏทาง
มโนทวารวิถีไม่ได้กระทบกับภวังคจิตก่อนเหมือนอารมณ์ที่
รับมาทางปัญจทวารวิถี แต่เกิดขึ้นจากการที่จิตนึกถึง
อารมณ์ก่อนแล้วจึงโน้มไปหาอารมณ์นั้น ฉะนั้น มโนทวาร
วิถีจึงมีกิจที่ต้องทำเพื่อรับรู้อารมณ์น้อยกว่าปัญจทวารวิถี
และวิถีจิตก็มีเพียง ๓ ขณะเท่านั้น คือ

๑. มโนทวารวชิชวนจิต ทำหน้าที่นำวิถีหน่วงเอาอารมณ์
นั้นมาตัดสินใจให้เป็นกุศล-อกุศล พร้อมกันไปในตัว คือ เป็น
โฏฐัพพนจิตด้วย โดยไม่ต้องอาศัยจิตอื่นเป็นสื่อเข้ามาให้
เหมือนอย่างปัญจทวารวิถี

๒. ชวนจิต เสพอารมณ์ที่รับมาจากมโนทวารวชิชวนจิต
ที่เป็นกุศลหรืออกุศลทันที

๓. ตทาลัมพนจิต ถ้าอารมณ์ที่ชวนจิตรับรู้ชัดเจน หรือมี
กำลังมาก จะมีตทาลัมพนจิตมารับอารมณ์นั้นต่อจากชวน
จิต ก่อนที่จะสิ้นสุดวิถี

กระบวนการรับรู้ของจิตข้างต้นแสดงให้เห็นว่าถ้าไม่มี
จิต มนุษย์จะไม่รับรู้สิ่งใดทั้งสิ้น และทุกสิ่งจะไม่มีความ
หมายเป็นสิ่งที่สำคัญสำหรับมนุษย์เลย จิตเป็นตัวให้ความหมาย
แก่อารมณ์ที่รับรู้ แม้จะเป็นอารมณ์ที่ดูเหมือนเรารับรู้โดย

¹⁹ แปลจาก Pe Maung Tin (trans.), Mrs. Rhys Davids (edited and revised) . *The Expositor (Atthasālini)*, Vol. II. London : Luzac & Company Ltd., 1921, p. 359-360.

ตรงด้วยประสาทสัมผัส เช่น สี เสียง กลิ่น รส และสัมผัส ถ้าไม่มีจิตให้ความหมายแก่อารมณ์เหล่านี้ สัตว์จะไม่เป็นสี กลิ่นจะไม่เป็นกลิ่น รสจะไม่เป็นรส ฯลฯ ฉะนั้น ถ้าจิต ไม่ให้ความหมายแก่อารมณ์ที่รับรู้แล้ว ทุกอย่างที่มนุษย์รับรู้ ก็จะเป็นอย่างเดียวกันหมด คือไม่ถูกแยกแยะให้มีความแตกต่างเป็นสี เป็นเสียง เป็นรส ฯลฯ แต่อย่างใดทั้งสิ้น และจิตทำงานตลอดเวลาไม่ว่าจะหลับหรือตื่น การเสพอารมณ์ของจิตมีได้หลายแบบ ถ้าเรารู้เท่าทันจิต เราจะสามารถรับรู้สิ่งทั้งหลายได้ด้วยปัญญา คือรู้สิ่งตามความเป็นจริง รู้ว่า สี (รูป) เสียง กลิ่น รส สัมผัส เป็นความแตกต่างที่จิตกำหนดให้แก่อารมณ์ต่างๆที่รับรู้ ซึ่งจะทำให้ไม่เกิดทุกข์ แต่โดยทั่วไปมนุษย์เราไม่รู้เท่าทันจิต และตกอยู่ใต้อำนาจจิตที่เกิด-ดับ รับอารมณ์เปลี่ยนแปลงไปตลอดเวลา

เจตสิก

ความหมายของเจตสิกคือมีอยู่ในจิต และเป็นไปพร้อมกับจิต²⁰ นั่นคือ เจตสิกต้องอาศัยจิตเกิด เกิดพร้อมกับจิต และดับพร้อมกับจิต รับอารมณ์เดียวกันกับจิต และอาศัยวัตถุเดียวกันกับจิต จิตและเจตสิกต่างเป็นนามธรรมทั้งคู่ จึงประกอบเข้ากันได้สนิท จิตเป็นธรรมชาติที่รู้อารมณ์ เจตสิกเป็นธรรมชาติที่ปรุงแต่งจิต ให้รู้อารมณ์ต่างๆตามลักษณะของเจตสิก แต่ต้องถือว่าจิตเป็นใหญ่ เป็นธรรมที่ให้เจตสิกอาศัยเกิดและปรุงแต่ง เจตสิกมีสถานะเป็นใคร ลักษณะเช่นเดียวกันกับจิต “จิตนี้และบรรดาเจตสิกธรรม ย่อมปรากฏแก่ผู้ทราบชัดโดยความเป็นอนัตตา... ว่ามีอันแตกดับเป็นธรรมดา”²¹ และเมื่อ “พระสัมมาสัมพุทธเจ้า เสด็จปรินิพพานแล้ว จิตและเจตสิกธรรมเหล่านี้จักไม่มี

อีกต่อไป”²² นี่แสดงให้เห็นว่าการมีอยู่ของปรมัตถธรรมเหล่านี้ไม่ได้คงที่ตลอดไป แต่มีการเสื่อมสลายแตกดับได้ เจตสิกมี ๕๒ ดวง แบ่งตามสภาพลักษณะของเจตสิกเองที่มี ๕๒ ประการ ในเจตสิก ๕๒ ดวงนี้แบ่งออกได้เป็น ๓ กลุ่ม คือ

๑. อัญญาสมานาเจตสิก คือเจตสิกที่สามารถเข้ากันได้กับธรรมอื่น ธรรมอื่นในที่นี้หมายถึงเจตสิกที่เป็นโสภณเจตสิก และอกุศลเจตสิก หมายความว่าเจตสิกกลุ่มนี้เป็นธรรมชาติที่ประกอบได้ทั้งเจตสิกที่เป็นกุศลและอกุศล

๒. อกุศลเจตสิก คือเจตสิกฝ่ายชั่ว ฝ่ายไม่ดี ไม่ฉลาด

๓. โสภณเจตสิก คือเจตสิกฝ่ายดีงาม ทำให้จิตผ่องใส ไม่เศร้าหมอง สงบ

เจตสิกที่มีความสำคัญต่อการเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความจริง คือเจตสิกกลุ่มแรก อัญญาสมานาเจตสิกนี้ยังแบ่งออกเป็น ๒ กลุ่มย่อย คือเจตสิกที่ประกอบได้ทั้งไปกับจิตทั้งหมด เรียกว่า “สัพพจิตตสาธารณเจตสิก” และเจตสิกที่ไม่ได้ประกอบกับจิตทั่วไป ประกอบได้กับจิตบางดวงเท่านั้น เรียกว่า “ปกิณณกเจตสิก”

ความหมายของเจตสิกที่ประกอบได้กับจิตทุกดวงคือเจตสิกชนิดนี้เป็นลักษณะสากลหรือสามัญลักษณะ (universal) ของจิตทุกดวงไม่มียกเว้น เป็นธรรมชาติของจิตที่มนุษย์ทุกคนมีเหมือนกัน ไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ ในแง่นี้จึงถือว่าจิตของมนุษย์ทุกคนจะมีการปรุงแต่งในทำนองเดียวกันหมด และการที่จิตทุกดวงมีลักษณะเหมือนกัน จึงทำให้มนุษย์รับรู้สิ่งต่างๆในลักษณะเดียวกันหรือใกล้เคียงกัน และทำให้พูดจาเข้าใจกันได้ เพราะทุกคนอยู่ภายใต้เงื่อนไขเดียวกันของจิต

²⁰ มหามกุฏราชวิทยาลัย. อภิธัมมสังคายนาลี... หน้า ๒๑.

²¹ พระไตรปิฎก ๑ ๓๓/๑๑๓๓/๔๗๕.

²² พระไตรปิฎก ๑ ๒๖/๓๕๓/๓๘๕.

สัตพจิตตสาธารณเจตสิก มี ๑ อย่าง ใน *คู่มือการศึกษาพระอภิธรรมฯ* ประจักษ์ที่ ๒ ได้อธิบายไว้ดังนี้

(๑) ผัสสเจตสิก คำว่า “ผัสส” หมายความว่ากระทบ ถูกต้อง ผัสสเป็นอรุปรธรรม การกระทบจึงเป็นการกระทบอารมณ์เท่านั้น เช่น เราเห็นผู้อื่นรับประทานของเปรี้ยวแล้วเกิดน้ำลายไหล เหมือนกับว่าตนเองกำลังรับประทานของเปรี้ยว ที่เป็นเช่นนี้เกิดจากผัสสกระทบอารมณ์นั่นเอง กระทบแล้วก็ดับไป หน้าที่ของผัสสคือเป็นตัวประสานจิตกับอารมณ์ทำให้เกิดผล คือรู้ เช่น ประสานรูปกับตา ทำให้เห็น ประสานเสียงกับหูทำให้ได้ยิน เป็นต้น

(๒) เวทนาเจตสิก เป็นเจตสิกที่เสวยอารมณ์ เสวยรสของอารมณ์ ผัสสก็เสวยอารมณ์ แต่เสวยอารมณ์ชั่วขณะที่กระทบอารมณ์เท่านั้น ส่วนการเสวยอารมณ์ของเวทนานั้นเป็นการรับรู้รสของอารมณ์โดยตรง ซึ่งแบ่งได้เป็น ๓ ประเภท คือสุขเวทนา คือความรู้สึกสุขสบายกายสบายใจ ทุกขเวทนา ความรู้สึกเป็นทุกข์ไม่สบาย อทุกขมสุขเวทนา คือความรู้สึกเฉยๆ หรือไม่สุขไม่ทุกข์

(๓) สัญญาเจตสิก เป็นธรรมชาติที่จำอารมณ์ คือจำว่าเป็น สีแดง สีเขียว แข็ง นุ่ม กลม เหลี่ยม เป็นต้น มีหน้าที่ทำเครื่องหมายเพื่อให้รู้ว่าเป็นสิ่งเดิม และจำเครื่องหมายที่ทำไว้ เพื่อสามารถเปรียบเทียบสิ่งที่ทำเครื่องหมายไว้ว่าเหมือนหรือแตกต่างกัน

(๔) สังขารเจตสิก เป็นธรรมชาติที่จัดแจงหรือปรุงแต่งกระตุ้นจิตให้มีความตั้งใจทำกิจของคนให้สำเร็จ มีความมุ่งหวัง หรือจับอารมณ์นั้น ด้วยเหตุนี้ บางทีจึงเรียกว่า “เจตนาเจตสิก” และถูกจัดไว้ในขันธ ๕ เป็นสังขารขันธ เพราะความหมายว่าเป็นการปรุงแต่งสิ่งที่เป็นสังขตธรรม

(๕) เอกัคคตาเจตสิก เป็นธรรมชาติที่สงบทำให้ตั้งอยู่ในอารมณ์เดียว

(๖) ชีวิตินทริยเจตสิก เป็นธรรมชาติที่รักษาชีวิตให้ดำรงอยู่

(๗) มนสิการเจตสิก เป็นธรรมชาติที่เหมียวนำจิตและเจตสิกที่เกิดขึ้นพร้อมกันให้มุ่งตรงอยู่ที่อารมณ์ที่มากระทบอย่างเดียว

เจตสิกที่อยู่ในกลุ่มสัตพจิตตสาธารณเจตสิกส่วนใหญ่เป็นที่รู้จักกันดีของคนโดยทั่วไป และเจตสิกที่ผู้วิจัยสนใจเป็นพิเศษคือ *สัญญาเจตสิก* ธรรมชาติของเจตสิกนี้คือการจำอารมณ์ที่รู้มาแล้ว และการ *ทำเครื่องหมาย* เพื่อให้รู้ต่อไป การทำเครื่องหมายให้รู้และการจำเครื่องหมายที่ได้ทำไว้เป็นคุณสมบัติของสัญญา การทำเครื่องหมายให้รู้เพื่อจำก็คือ *บัญญัติ* บัญญัติเป็นความหมายที่สัญญาสร้างขึ้นเพื่อเป็นเครื่องหมายรู้

เราจะเห็นว่าเจตสิกในกลุ่มนี้บางเจตสิกเป็นส่วนประกอบส่วนหนึ่งของขันธ ๕ ซึ่งเป็นองค์ประกอบแท้จริงของมนุษย์ และสัตว์ คือ สัญญาขันธ เวทนาขันธ และสังขารขันธ เพราะเจตสิกดังกล่าวเป็นคุณสมบัติทางจิตของมนุษย์สัตว์ทุกรูปทุกนาม แต่การที่ไม่จัดผัสสเจตสิกอยู่ในขันธ ๕ ทั้งที่เป็นสาธารณะเช่นเดียวกันนั้น น่าจะเป็นเพราะว่าการกระทบอารมณ์เพียงอย่างเดียวไม่ทำให้เกิดการยึดมั่นถือมั่น แต่เจตสิก ๑ ประการคือ สัญญา เวทนา และสังขาร มีส่วนสำคัญทำให้เกิดการยึดมั่นขันธ ๕ ว่าเป็นตัวตน หรือเกิดอุปาทานขันธ ๕

เริ่มจากสัญญาซึ่งเป็นตัวการแรกที่จำ และทำเครื่องหมายเพื่อให้จำได้ว่าอารมณ์ที่รับรู้ใหม่นี้เคยเป็นอารมณ์ที่รับรู้มาก่อนแล้วหรือไม่ เป็นอารมณ์เดียวกันหรือไม่ หรือเป็นสิ่งเดิมเดียวกันหรือไม่ ทั้งที่จิตเกิด-ดับตลอดเวลา และอารมณ์

ที่จิตรับรู้ก็เป็นคนละอารมณ์ที่แยกจากกันได้อย่างสิ้นเชิง แต่จิตกลับคิดเปรียบเทียบอารมณ์เก่ากับอารมณ์ใหม่ว่าเป็น สิ่งเดิมหรือไม่ จึงเกิดการสร้างความเป็นสิ่งใดสิ่งหนึ่ง ที่แตกต่างจากสิ่งอื่นขึ้นมา โดยการประมวลอารมณ์ต่างๆ ที่รับรู้เข้ามาให้มีความหมายเป็นสิ่งเดียวกัน ทั้งที่จริงๆ แล้ว จิตไม่เคยรับรู้สิ่งที่เป็นสิ่งเดียวกันนี้เลย สัญญาเป็นตัวละคร สำคัญตั้งแต่สร้าง สี เสียง กลิ่น รส สัมผัส ไปจนถึง รก คน ฯลฯ อันนำไปสู่ความเข้าใจผิดว่ามี “สิ่ง” นั้นสิ่งนี้ที่ แตกต่างจากสิ่งอื่นอยู่ภายนอกจริงๆ และเมื่อมีเวทนา มา ประกอบสัญญา จึงทำให้จิตจำว่า “สิ่ง” (ที่สัญญาสร้างขึ้น) นั้นทำให้สุข หรือทุกข์ ฯลฯ ด้วย และเกิดความมุ่งหวังต่อไปที่จะอยากได้สิ่งที่ทำให้สุข หรือไม่อยากได้สิ่งที่ทำให้ทุกข์ นี่เท่ากับเวทนาและสังขารช่วยยืนยันความเป็น “สิ่ง” ที่สัญญาสร้างขึ้นให้หนักแน่นชัดเจนมากขึ้นอีก เจตสิก เหล่านี้จึงเป็นตัวละครที่ทำให้มนุษย์ทุกข์เมื่อไม่ได้อย่างที่ ต้องการ หรือได้อย่างที่ไม่ต้องการ

เจตสิกมีทั้งที่เป็นกุศลเจตสิกและอกุศลเจตสิก อกุศลเจตสิกที่สำคัญได้แก่ โมหเจตสิก โลภเจตสิก และทิฏฐิเจตสิก โมหเจตสิกก็คืออวิชชา เป็นความไม่รู้ ความหลงงมงายในอารมณ์ การไม่รู้ของโมหเจตสิก ไม่ได้หมายความว่าไม่รู้อะไรเลย แต่หมายถึงการไม่รู้สภาพ ธรรมดาตามความเป็นจริงที่ควรรู้ หรือการรู้ในสิ่งที่ไม่เป็นไปตามความจริง ส่วนโลภเจตสิก คือความยินดีคิดใจในอารมณ์ ความปรารถนา ความอยากได้ทั้งหลาย และทิฏฐิเจตสิก คือความเห็นผิด ไม่เห็นตามความเป็นจริง เป็นความเห็นที่คลาดเคลื่อน เป็นสภาพที่ต่างจากปัญญา ซึ่งรู้ อารมณ์ได้ตามสภาพที่เป็นจริง

ส่วนเจตสิกฝ่ายดีงามหรือโสภณเจตสิก เมื่อประกอบกับ จิตแล้วจะทำให้จิตผ่องใส ไม่เร่าร้อน สงบ กุศลเจตสิกที่

สำคัญคือ ปัญญินทรีย์เจตสิก หรือปัญญาเจตสิก เป็นการรู้ สภาพธรรมทั่วไปชัดเจนตามความเป็นจริง เมื่อปัญญาเกิดขึ้น ย่อมรู้ธรรมทั้งหลายทั้งที่เป็นกุศลและอกุศล ทั้งที่เลว และดีงาม ปัญญาเป็นสภาวะของการทำเนื้อความให้แจ่มแจ้ง สภาวะของปัญญามีได้ตั้งแต่โลกียปัญญาไปจนถึงโลกุตตรปัญญา คือตั้งแต่รู้ว่ามีกรรมเป็นของตน รู้ขั้น ๕ อย่างคนละ ฯลฯ รู้ไตรลักษณ์ ไปจนถึงรู้ริขสัจ ๔ โลกุตตรปัญญาเป็นปัญญาที่รู้ริขสัจ ๔ รู้นิพพาน เป็นปัญญาที่ประกอบโลกุตตรจิต

ฉะนั้น ถึงแม้ว่ามนุษย์ทุกคนต้องมีสัพพจิตตสาธารณเจตสิกอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ แต่การที่จิตมีปัญญาเจตสิก จึงทำให้มนุษย์มีโอกาสหลุดพ้นจากการยึดถือสิ่งที่เจตสิก สร้างขึ้นมามีเป็นความจริง และสามารถรู้ความจริงตามที่ เป็นจริงได้ ซึ่งจะช่วยให้มนุษย์หลุดพ้นจากความทุกข์ เพราะความไม่รู้ได้

รูป

คำว่า “รูป” มีความหมายโดยอรรถว่า ธรรมชาติที่แปรผัน หรือเสื่อมสลาย ด้วยความเย็นและร้อน^{๒๓} เป็นสิ่งที่แยกออกจากจิตได้ รูปธรรมมีทั้งหมด ๒๘ รูป แบ่งออกเป็น ๒ ประเภทใหญ่ๆ คือ

(ก) มหาภูตรูป ๔ หมายถึง รูปที่เป็นใหญ่และปรากฏชัดเจน คือ ดิน (ปฐวี) น้ำ (อาโป) ลม (วาโย) ไฟ (เตโช) รูปทั้ง ๔ เป็นสิ่งที่มียู่แล้วในโลก เป็นสิ่งที่วิเคราะห์ได้จาก รูปขั้นต่างๆ ที่บัญญัติขึ้น

(ข) อุปาทายรูป หมายถึง รูปที่อาศัยมหาภูตรูปเกิด ถ้าไม่มีมหาภูตรูป ก็ไม่สามารถเกิดขึ้นได้ จึงกล่าวว่ามหาภูตรูป ๔ เป็นเหตุ เป็นปัจจัยแห่งการบัญญัติรูปขั้น อุปาทาย-

^{๒๓} มหามกุฏราชวิทยาลัย. อภิธัมมคดสังคห... หน้า ๒๑.

รูปได้แก่ ปสาทรูป โจรรูป ภาวรูป หทยรูป ชีวรูป อาหารรูป ปริงเลทรูป วิญญูติรูป วิการรูป และลักขณรูป การแบ่งรูปทั้ง ๒๘ นี้ อาจแบ่งได้อีกนัยหนึ่งเป็น ๒ ประเภทใหญ่ๆ คือ

(๑) รูปปรมัตถ์แท้ เป็นรูปที่มีสภาวะลักษณะของคนโดยเฉพาะ และจะคงสภาวะลักษณะประจำของคนไว้เช่นนั้นตลอดไปไม่ขึ้นกับการให้ความหมายของมนุษย์ และไม่ขึ้นกับการมีอยู่ของมนุษย์ ได้แก่ มหาภูตรูป ๔ เช่น รูปดินมีความแข็งเป็นสภาวะ รูปน้ำมีความไหลเป็นสภาวะ เป็นต้น

(๒) รูปที่ไม่ใช่ปรมัตถ์แท้ แต่เกี่ยวเนื่องโดยความเป็นอาการหรือเป็นเครื่องหมายของรูป

ปรมัตถ์แท้ เกิดจากการกระทำหรือการให้ความหมายของมนุษย์ เช่น วิญญูติรูป คือรูปที่แสดงอาการเคลื่อนไหวของรูปปรมัตถ์แท้ เช่น กายวิญญูติรูปคือรูปที่แสดงอาการเคลื่อนไหวของร่างกาย วจีวิญญูติรูปคือรูปที่เป็นอาการเคลื่อนไหวทางวาจาของรูปปรมัตถ์ จึงกล่าวว่ารูปเหล่านี้ไม่ใช่รูปปรมัตถ์แท้

คำว่า “รูป” ที่เป็นปรมัตถ์ธรรมนี้ไม่ได้มีความหมายเดียวกันกับรูปที่เป็นหนึ่งในขันธ ๕ หรือ “รูปขันธ” ซึ่งเป็นองค์ประกอบส่วนหนึ่งของมนุษย์หรือสัตว์ คือส่วนที่เป็นร่างกาย ถึงแม้ว่าจริงๆ แล้วสามารถวิเคราะห์รูปขันธต่อไปได้เป็นมหาภูตรูป ซึ่งเป็นรูปปรมัตถ์แท้ เมื่อพระพุทธองค์ทรงกล่าวถึงรูปปรมัตถ์แท้ว่ามี ๔ คือ ดิน น้ำ ลม ไฟ อาจดูคล้ายกับว่าทรงวิเคราะห์รูปปรมัตถ์แท้ที่เป็นสสาร ที่มีอยู่ในจักรวาลที่เป็นอิสระจากมนุษย์หรือการรับรู้ของมนุษย์ออกเป็น ๔ อย่าง เพราะ ดิน น้ำ ลม ไฟ ต่างมีลักษณะเฉพาะคน แต่ความจริงหาได้เป็นเช่นนั้นไม่ พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงวิเคราะห์มหาภูตรูป แต่ทรงวิเคราะห์รูปที่เป็นอารมณ์ของจิตไปสิ้นสุดที่มหาภูตรูป ๔ ที่มีสภาวะลักษณะ

ของคนโดยเฉพาะ ซึ่งธรรมชาติของรูปปรมัตถ์เหล่านี้เป็นอยู่อย่างนั้นเองโดยไม่ได้ขึ้นกับการรับรู้ของจิต ในแง่นี้จึงถือว่ารูปปรมัตถ์มีอยู่แยกจากจิตได้ นั่นคือ สภาวะลักษณะของ ดิน น้ำ ลม ไฟ ไม่ได้ถูกกำหนดโดยจิต จิตไม่ได้บัญญัติความเป็นดิน น้ำ ลม ไฟ แม้ว่ารูปปรมัตถ์จะมีสภาวะลักษณะเป็น ๔ อย่างก็ตาม แต่สภาวะทั้ง ๔ นี้ก็เป็นอยู่อย่างนั้นตามธรรมชาติของมันเองไม่ขึ้นกับการให้ความหมายของจิต-เจตสิก ในขณะที่ รูปที่พระองค์ทรงวิเคราะห์เป็นรูปที่แยกออกจากจิตที่รู้ไม่ได้ เป็นรูปที่จิตบัญญัติให้ความหมายเป็นอะไรบางอย่างสำหรับจิตเท่านั้น ไม่ใช่รูปปรมัตถ์ที่มีอยู่เอง ที่ไม่ได้เกิดจากการบัญญัติ เพราะธรรมชาติของจิตคือ รู้อารมณ์ เมื่อมีจิตที่รู้ก็ต้องมีสิ่งที่จิตรู้ควบคู่กันไป และในทางกลับกัน เมื่อมีสิ่งที่จิตรู้ก็ต้องมีจิตที่รู้เช่นเดียวกัน การที่พระองค์ทรงวิเคราะห์รูปที่เป็นอารมณ์ของจิตไปจนถึงรูปปรมัตถ์ เพื่อแสดงให้เห็นว่าโดยเนื้อแท้แล้ว รูปปรมัตถ์มีสภาวะลักษณะของมัน และมีอยู่เองแยกจากจิตได้ ไม่ได้เกิดจากการที่จิตมีกิเลสตัณหา ดังนั้นรูปปรมัตถ์จึงไม่ใช่สาเหตุของอุปาทานขันธ ๕ ที่ทำให้เกิดทุกข์

ส่วนอุปาทายรูปซึ่งเป็นรูปที่อาศัยมหาภูตรูปเกิด ในที่นี้ขอกล่าวถึงเพียงบางรูปเท่านั้น ได้แก่^{๒๔}

ปสาทรูป คำว่า “ปสาท” แปลว่าความใส ปสาทรูปหมายถึงรูปที่มีความใส สามารถรับอารมณ์ได้ คล้ายกระจกเงาที่มีความใสย่อมสามารถรับภาพต่างๆ ภายนอกได้ ถ้ากระจกเงาขุ่นมัว ก็จะไม่สามารถรับภาพเหล่านั้นได้ ปสาทรูป ได้แก่ ประสาททั้ง ๕ คือ จักขุปสาทรูป โสตปสาทรูป ฆานปสาทรูป จีฬาปสาทรูป และกายปสาทรูป

^{๒๔} บุญมี เมธางกูร, วรรณสิทธิ์ ไวกะเสวี, คู่มือการศึกษา... ปริงเลทที่ ๖.

วิสัยรูป หรือ โคจรรูป หมายถึงรูปที่เป็นอารมณ์ให้แก่จิตและเจตสิกทาง ตา หู จมูก ลิ้น และกายโดยตรง ที่เรียกว่า โคจรรูป เพราะเป็นที่ท่องเที่ยวไปของจิตและเจตสิกที่เกิดในทวารทั้ง ๕ ได้แก่ รูปารมณ์ สัททารมณ์ คันธารมณ์ รสารมณ์ โผฏฐัพพารมณ์

วิญญูติรูป เป็นรูปที่แสดงอาการพิเศษให้คนรู้ความประสงค์ซึ่งกันและกันได้ เกิดอยู่ในการเคลื่อนไหวและการพูด วิญญูติรูปมี ๒ รูป ได้แก่ กายวิญญูติรูป และวจีวิญญูติรูป ถ้าไม่มีวิญญูติรูปทั้งสองนี้ อาการเคลื่อนไหวทั้งหลายของสัตว์ก็จะไม่ผิดอะไรกับการเคลื่อนไหวของกิ่งไม้ใบไม้ และเสียงของสัตว์ก็จะไม่แตกต่างอย่างใดกับเสียงฝนตกฟ้าร้อง

กายวิญญูติรูป มี ๒ อย่างคือ การเคลื่อนไหวกายโดยจงใจให้ผู้อื่นรู้ความหมาย เช่น กวักมือ โบกมือไล่ และการเคลื่อนไหวกายที่เป็นไปตามปกติ ไม่ได้ตั้งใจให้ผู้อื่นรู้ความหมายแต่อย่างใด เช่น อาการเดิน ขึ้น นั่ง นอน แต่อาการเหล่านั้นผู้อื่นก็ย่อมรู้ความหมายได้ว่าเรากำลังเดิน ขึ้น ฯลฯ

วจีวิญญูติรูป เป็นรูปที่แสดงการไหววาจา คือการพูด มี ๒ อย่างคือ การกล่าววาจาโดยจงใจให้ผู้อื่นรู้ความหมาย เช่น ร้องเรียกชื่อ หรือบอกกล่าวเล่าเรื่องต่างๆ เป็นต้น และการกล่าววาจาโดยมิได้ตั้งใจจะเป็นความหมายแก่ผู้หนึ่งผู้ใด เช่น เปล่งเสียงอุทานออกมา ร้องเพลง หรืออ่านหนังสือออกเสียง แต่ผู้อื่นที่ได้ยินเสียงที่พูดหรือร้องย่อมทราบความหมายได้

หัตถรูป เป็นรูปธรรมชนิดหนึ่งที่เกิดจากกรรมเป็นสมุฏฐาน ตั้งอยู่ภายในช่องเนื้อหัวใจ เป็นที่อาศัยให้มโนธาตุ และมโนวิญญาณธาตุเกิด สัตว์โลกทั้งหลายจะทำการที่ดีมีประโยชน์(กุศลกรรม) หรือทำสิ่งที่ไม่ดีไม่เป็นประโยชน์ (อกุศลกรรม) ได้ก็จะต้องอาศัยรูป ถ้าไม่มีหัตถ

รูปแล้ว สัตว์ทั้งหลายก็จะไม่ต่างจากรูปหุ่น ไม่สามารถทำการงานต่างๆ หรือคิดนึกเรื่องราวต่างๆ ได้

ชีวิตรูป เป็นรูปอย่างหนึ่งซึ่งเกิดจากกรรมเป็นสมุฏฐาน มีหน้าที่รักษารูปที่เกิดพร้อมกันกับตนให้คงอยู่และเป็นไปได้ตลอดอายุของรูปนั้นๆ สหชาตรูป หมายถึงรูปที่เกิดพร้อมกันและดับพร้อมกัน สหชาตรูปในที่นี้ได้แก่กัมมชรูป (รูปที่เกิดจากกรรม) ทั้งหลายที่เกิดขึ้นติดต่อกันได้และตั้งอยู่ได้เพราะอาศัยชีวิตรูปเป็นผู้รักษาไว้ กัมมชรูปนี้แม้จะเป็นรูปที่เกิดจากกรรม แต่กรรมก็มีใจเป็นผู้รักษา กรรมเป็นเพียงสมุฏฐานที่ทำให้รูปเหล่านี้เกิด ซึ่งกรรมนั้นเป็นอดีตล่วงไปแล้ว จึงไม่มีโอกาสที่จะรักษารูปอันเกิดจากกรรมนั้นได้ ฉะนั้น จึงต้องมีรูปโดยเฉพาะที่ทำหน้าที่เป็นผู้รักษารูปที่เกิดจากกรรมนั้น และรูปที่เป็นผู้รักษานี้ก็คือชีวิตรูปนั่นเอง

ชีวิตรูปต้องเป็นกัมมชรูป จึงจะตามรักษากัมมชรูปด้วยกันให้ดำรงอยู่ได้ ฉะนั้น ในความหมายของคำว่า "ชีวิต" จึงมีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับกุศลกรรมและอกุศลกรรม บางคนเข้าใจว่าฉันไม่มีชีวิต แต่ตามความหมายทางธรรมแล้ว ฉันไม่ได้เกิดจากกรรม ฉันไม่มีจึงไม่มีชีวิต และไม่มีชีวิตรูปคอยดูแลรักษาให้ดำรงอยู่ได้ แต่ที่ฉันมีดำรงคงอยู่ได้เป็นเพราะอาศัยน้ำ และอากาศเป็นผู้รักษา

คำว่า "ชีวิต" มีความหมายถึงการอนุบาลรักษาให้ดำรงคงอยู่ได้ ชีวิตจึงมีความหมายได้ ๒ ประการ คือ รูปชีวิต และนามชีวิต รูปชีวิตได้แก่ ชีวิตรูปที่กล่าวถึง ส่วนนามชีวิต หมายถึงเจตสิกธรรมอย่างหนึ่งซึ่งรักษากจิตและเจตสิกให้ตั้งอยู่ได้ตลอดอายุของนามธรรมนั้นๆ เรียกว่าชีวิตินทรีย์เจตสิก

Stcherbatsky²⁷ เสนอว่าการกล่าวถึงนิพพาน ๔ แบบด้วยกัน คือ

(๑) แบบนิเสธ แบบนี้พบมากที่สุด เช่น ไม่เกิด ไม่ตาย ไม่เปลี่ยน ไม่ถูกสร้าง ไม่ถูกปรุงแต่ง ไม่สูญสลาย ไม่เสื่อม สิ้นสุดความทุกข์ คับภพ ใน พุทธธรรม²⁸ บอกว่าแบบนิเสธเป็นการให้ความหมายที่แสดงถึงการละ การกำจัด การเพิกถอนสภาวะที่ไม่ดี ไม่งาม หรือไม่เป็นประโยชน์ของสิ่งที่อยู่ในวัฏสงสาร เช่น สิ้นราคะ โทสะ โมหะ หรือเป็นการแสดงภาวะที่ตรงข้ามกับภาวะของสิ่งที่อยู่ในวัฏสงสาร เช่น เป็นอสังขตะ เป็นต้น

(๒) แบบยืนยัน หรือบอกลักษณะ แบบนี้มีไม่มากนัก เช่น สงบ สุขอย่างยิ่ง ประเสริฐสุด ญาณ ปลอดภัย

(๓) แบบขัดกัน เป็นการกล่าวถึงนิพพานในลักษณะที่เป็นนามธรรมเข้าใจยากและคล้ายกับเป็นการพูดขัดแย้งกัน มักพบมากในวรรณกรรมของมหาชาวน เช่น นิพพานเป็นความจริงที่ว่างเปล่า

(๔) แบบอุปมา ไม่ได้บอกลักษณะของนิพพานโดยตรง แต่ก็ไม่ได้กล่าวถึงนิพพานเหมือนแบบที่ ๓ ที่เป็นนามธรรม แต่จะกล่าวเปรียบเทียบนิพพานกับสิ่งที่ป็นรูปธรรมที่คนทั่วไปเข้าใจกันอยู่แล้ว เพื่อให้คนจินตนาการนิพพานเอาเองว่ามีลักษณะอย่างไร คำที่ใช้เป็นคำอุปมาในที่นี้จึงไม่อาจถือความหมายเคร่งครัดตามตัวอักษรได้ เช่น อุปมานิพพานเป็นภูมิภาคอันราบรื่น²⁹ เป็นที่เกษมปลอดภัย³⁰ เป็นเรือนว่าง³¹ เป็นฝั่งโน้นแห่งวัฏสงสาร³²

ในทัศนะของผู้วิจัย เมื่อเราไม่อาจรู้นิพพานได้ด้วยเหตุผลหรือประสาทสัมผัส และไม่อาจบรรยายนิพพานโดยตรงว่าเป็นอย่างไรได้ การกล่าวถึงนิพพานในแบบที่ ๒ คือแบบบอกลักษณะนั้น โดยเนื้อแท้แล้วก็ต้องถือว่าเป็นแบบที่ ๑ หรือแบบที่ ๔ คือแบบนิเสธหรือแบบอุปมา เหตุผลก็คือความสงบ หรือความสุข ความปลอดภัย ฯลฯ เป็นภาวะที่ตรงกันข้ามกับภาวะของสิ่งที่อยู่ในวัฏสงสาร ซึ่งมีความกระวนกระวาย เป็นทุกข์ จึงน่าจะจัดว่าเป็นการพูดถึงนิพพานแบบนิเสธ มากกว่าจะเป็นการยืนยันลักษณะของนิพพานที่เป็นโลกุตตรธรรม ที่ไม่มีลักษณะเหมือนสิ่งที่เป็นโลกียธรรม หรือมิฉะนั้นก็ต้องถือว่าเป็นการพูดแบบอุปมาตามลักษณะหรือสิ่งที่มีอยู่ในโลก เพื่อให้ผู้ที่ยังไม่เข้าใจถึงนิพพานพอเข้าใจได้ ขอให้สังเกตว่าแม้แต่คำ “นิพพาน” เอง ก็เป็น คำอุปมา เพราะดังที่กล่าวมาแล้ว ศัพท์นี้มีความหมายว่า คับ หรือ ทำให้เย็นลง เมื่อนิพพานเป็นสภาวะที่ไม่อาจบรรยายตรงๆ ด้วยถ้อยคำได้ จึงต้องใช้ศัพท์ที่มีความหมายเป็นรูปธรรมมาเปรียบเทียบกับเป็นคำให้เข้าใจความหมายได้ และการเปรียบเทียบที่เข้าใจได้ง่ายหรือเห็นได้ชัด คือ เปรียบกับความร้อนของไฟ การดับไฟ เพราะไฟ ความร้อน ความเย็น เป็นสิ่งที่มีอยู่ในโลกที่เรารู้จักกันดีอยู่แล้ว การดับไฟในความหมายของ “นิพพาน” จึงเป็นการเปรียบเทียบกับการที่เชื้อไฟดับมอดสนิท ไม่หลงเหลือเชื้อไฟภายในอีกต่อไป เพื่อให้เข้าใจว่านิพพานเป็นการดับกิเลสตัณหาอย่างสิ้นเชิง ซึ่งต้องดับด้วยตัวเอง ฉะนั้น การพูดถึงนิพพานจริงๆ แล้วจึงน่าจะมีเพียง ๓ แบบเท่านั้น ได้แก่แบบที่เป็นการบอกลักษณะหรือการพูดเชิงบวกออกไป

²⁷ Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1968. p. 25-6.

²⁸ พระเทพเวที พุทธธรรม หน้า ๒๓๒.

²⁹ พระไตรปิฎก ๑ ๑๗/๑๕๗/๑๑๖.

³⁰ พระไตรปิฎก ๑ ๑๘/๓๑๖/๒๒๘.

³¹ พระไตรปิฎก ๑ ๒๕/๓๕/๕๕.

³² พระไตรปิฎก ๑ ๒๕/๔๔๓/๔๕๗.

ถ้าพิจารณาลักษณะของนิพพานที่กล่าวถึงในพระสูตร และพระอภิธรรมที่สำคัญๆ โดยไม่นับแบบอุปมาแล้ว จะพบว่านิพพานมักจะถูกล่ามถึงในลักษณะต่างๆ ดังตัวอย่างต่อไปนี้

ในพระสูตร :

- (๑) เป็นความดับแห่งเบญจขันธ์ (๓๑/๓๕๔/๔๕๔-๘)
- (๒) นิพพานอันว่างจากตน (๓๑/๒๐๓/๕๒)
- (๓) เป็นการหลุดจากวงจรปฏิจสมุปบาท พ้นจากสังสารวัฏ ความดับแห่งโลก ดับสนิทแห่งภพ (๑๖/๔๔-๔๖/๕๑-๓, ๑๖/๑๖๕/๘๑, ๑๖/๑๘๗/๘๕, ๒๕/๒๒๒/๒๓๒)
- (๔) เป็นโลกุตตรธรรม (๓๑/๖๒๐/๓๘๕)
- (๕) เป็นธรรมชาติที่ไม่เกิดแล้ว ไม่เป็นแล้ว อันปัจจัยกระทำไม่ได้แล้ว ประสงค์ไม่ได้แล้ว (๒๕/๑๖๐/๑๗๖)
- (๖) เป็นความสิ้นราคะ โทสะ และโมหะ (๑๘/๔๕๗/๓๑๐, ๒๕/๒๒๒/๒๓๑)
- (๗) เป็นความสิ้นอาสวะ (๑๔/๒๖/๒๐)
- (๘) เป็นความไม่มีตัณหา (๒๕/๑๔๘/๑๖๖, ๒๕/๑๕๕/๑๗๖)
- (๙) นิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง ไม่มีกิเลส ไม่เร่าร้อน ไม่ขวนขวาย ไม่มีบาป (๒๕/๒๕/๓๕)
- (๑๐) เป็นความสงบ ความดับแห่งทุกข์ ความที่สังขารสงบทั้งปวง (๑๕/๒๒๘/๕๗, ๒๕/๒๒๑/๒๓๐, ๓๐/๓๕๒/๑๗๔, ๓๐/๖๕๕/๒๕๔)
- (๑๑) เป็นอายตนะที่มีอยู่ แต่หาที่ตั้งอาศัยไม่ได้ (๒๕/๑๕๘/๑๗๕)
- (๑๒) เป็นของจริง มีความไม่สาปสูญเป็นธรรมดา (๒๕/๔๐๕/๔๒๘-๕)

ในพระอภิธรรม :

- (๑) เป็นความสิ้นอาสวะ (๓๗/๗๖๑/๓๔๕)
 - (๒) เป็นโลกุตตรธรรม (๓๔/๕๑๑/๓๘๓, ๓๕/๑๑๐๓/๖๒๒)
 - (๓) เทียง ยังยืน คงทน ไม่แปรผัน (๓๗/๓๒๓/๑๗๕)
 - (๔) เป็นอสังขตะ (๓๗/๑๗๔/๘๗, ๑๗๗๕/๘๐๑, ๑๗๘๕-๖/๘๐๗)
 - (๕) เป็นธรรมที่ไม่มีอารมณ์ (๓๗/๑๗๘๘/๘๐๕)
 - (๖) เป็นปรมัตตธรรม (อภิธรรมมัตตสังคหะ ปริจเฉทที่ ๖)
 - (๗) เป็นธรรมชาติหนึ่งเดียวที่ไม่มีคุณสมบัติ (อภิธรรมมัตตสังคหะ ปริจเฉทที่ ๖)
 - (๘) ความสงบ ความดับแห่งทุกข์ การพ้นจากสังสารวัฏ (อภิธรรมมัตตสังคหะ ปริจเฉทที่ ๖)
- ถ้าวิเคราะห์ลักษณะของนิพพานที่พระสูตรและพระอภิธรรมกล่าวถึงแล้ว อาจแบ่งออกได้เป็น ๒ ลักษณะใหญ่ๆ คือ
๑. ลักษณะที่เป็นการหมดสิ้นกิเลสตัณหา
 ๒. ลักษณะที่เป็นความจริงโลกุตตรธรรม เป็นปรมัตตธรรม
- ลักษณะแรกเป็นลักษณะของนิพพานที่พระสูตรเน้น ส่วนลักษณะที่ ๒ เป็นลักษณะที่พระอภิธรรมเน้น แม้ว่าพระสูตรจะกล่าวว่านิพพานเป็นโลกุตตรธรรม เป็นความจริงก็ตาม แต่ก็ไม่ได้พูดอะไรเกี่ยวกับความจริงนี้มากนัก และคำว่า “ปรมัตตธรรม” แทบจะไม่ปรากฏในพระสูตรเลย
- เรามักจะได้ยินคำกล่าวที่ว่า “นิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง” (นิพพานํ ปรมํ สุขํ) ความสุขที่กล่าวถึงในที่นี้เป็นความสุขของอะไร ของความจริงปรมาตม์หรือไม่ หรือของใคร เป็นไปไม่ได้ว่านิพพานที่เป็นปรมัตตธรรมที่ไม่มีธรรมชาติรับรู้อารมณ์อย่างจิต จะรู้สึกสุข เพราะสุขทุกข์เป็นเจตสิก

เป็นการปรุงแต่งอารมณ์ของจิต ฉะนั้น ที่กล่าวว่านิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง ความสุขที่พูดถึงนี้จึงต้องไม่ใช่ความสุขของนิพพานที่เป็นปรมัตถธรรม แต่น่าจะเป็นความสุขของจิตที่เข้าถึงนิพพาน แต่ความสุขดังกล่าวนี้ไม่ถือว่าเป็นเวทนา เพราะความสุข มี ๒ ความหมาย ความหมายหนึ่งเป็นเวทนาเรียกว่า เวทิตสุข คือความสุขที่เกิดจากความสบายกายสบายใจ หรือเกิดจากการเสพอารมณ์ อีกความหมายหนึ่งไม่เป็นเวทนา เรียกว่า สันติสุข คือความสุขจากการหมดกิเลส ทำให้ไม่เกิดความอยากหรือไม่อยากต่างๆ เป็นความสุขจากการสิ้นความกังวลทั้งปวง ไม่มีความกระวนกระวาย มีแต่ความสงบ

ในพระไตรปิฎกเล่มที่ ๓๑ ข้อ ๒๐๓-๒๑๐ ได้บรรยายลักษณะอาการของผู้เข้าถึงนิพพานไว้ ๓ ประการ คือ

(ก) อนิมิตตะ หมายถึงอาการที่ไม่มีนิมิต ไม่มีเครื่องหมายของ รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ขรา มรณะ คือเป็นอิสระจากการปรุงแต่งทั้งปวง

(ข) อัปปมิตตะ หมายถึงอาการที่ไม่มีความอยากหรืออารมณ์ปรารถนา เพราะค้นหาที่จะทำให้เกิดกิเลสทั้งหลายดับแล้ว คืออาการที่ค้นหาทั้งหลายดับสิ้น

(ค) สญฺญตะ หมายถึงอาการที่พ้นจากความถือมั่นว่าตนเป็นอาการที่มองเห็นภาวะนิพพานที่ว่างจากตน จึงหมดความผูกพันกังวล

อาการของบุคคลผู้เข้าถึงนิพพานข้างต้นนี้สอดคล้องกับคำกล่าวที่ว่า “นิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง” กล่าวคือ เมื่อค้นหาของบุคคลดับสิ้น บุคคลนั้นย่อมหมดความกังวลไม่ยึดมั่นตัวตน จิตใจของเขาจะไม่เกิดความสงบสุข ไม่กระวนกระวาย ฉะนั้น คำกล่าวนี้น่าจะเป็นการบรรยายถึงสภาวะจิตของบุคคลผู้เข้าถึงนิพพาน ผู้ที่สามารถดับกิเลสค้นหา

ได้แล้ว ไม่ใช่การบรรยายลักษณะที่แท้จริงของนิพพานที่เป็นปรมัตถธรรม

ในขณะที่คุณลักษณะอีกแบบหนึ่งของนิพพานที่พรรณนาไว้คือ ความเที่ยง ยั่งยืน คงทน ไม่มีความแปรปรวน เป็นโลกุตตรธรรม ลักษณะเหล่านี้แตกต่างจากอาการสันติสุข หรือความดับสิ้นแห่งราคะ โทสะ โมหะ และไม่อาจถือว่าเป็นลักษณะของจิต เพราะจิตมีการเกิด ดับ และเสื่อมสลาย จึงน่าจะเป็นการกล่าวถึงนิพพานที่เป็นปรมัตถธรรมที่มีอยู่จริงภายนอกมากกว่า นี่หมายความว่านิพพานที่กล่าวถึงในพระสูตรและพระอภิธรรมไม่ได้มีความหมายเดียวกัน แต่มี ๒ ความหมาย คือ

๑. ความหมายที่เป็นสภาวะของจิตที่ยังรู้ปรมัตถธรรม ความหมายนี้จริงๆ แล้วเป็นการกล่าวถึงลักษณะอาการของจิตที่บรรลุนิพพาน ในแง่นี้จึงต้องอาศัยว่ามีจิตที่รู้นิพพานเป็นจิตเฉพาะของผู้ที่บรรลุนิพพานเป็นพระอรหันต์ ที่เปลี่ยนสภาวะจากจิตที่เคยมีการยึดมั่นถือมั่นเกี่ยวกับตัวตนและโลกของฉันท มาเป็นจิตที่รับรู้สิ่งต่างๆ โดยปราศจากอุปาทาน หมดสิ้นจากราคะ โทสะ และโมหะ เป็นจิตที่มีความสงบ สันติสุข ปราศจากทุกข์โดยสิ้นเชิง นิพพานในความหมายนี้จึงเป็นสภาวะทางจิตวิทยา อาจกล่าวได้ว่าเป็นความหมายเชิงอรรถของนิพพาน เพราะไม่ได้พูดถึงลักษณะของปรมัตถธรรมเอง แต่พูดถึงลักษณะของจิตที่รู้ปรมัตถธรรม สภาวะดังกล่าวนี้เป็นสภาวะเฉพาะตัวที่คนๆ นั้นเท่านั้นรู้ได้โดยไม่อาจอธิบายเป็นถ้อยคำได้ เป็นการก้าวพ้นขอบเขตของคำ ไม่ตกอยู่ใต้อิทธิพลของคำโดยเฉพาะคำว่า “ตัวตน” ความจริงที่รู้ได้เฉพาะตัวนี้ ถ้าทุกคนเพียรพยายามใช้ปัญญาพิจารณา และอดทนปฏิบัติด้วยความเพียรแล้ว ก็จะมีโอกาสเข้าถึงได้ จึงถือว่าเป็นความจริงที่เป็นสากลสำหรับทุกคน นิพพานในความหมายนี้จะ

พบมากในพระสูตร เพราะพระสูตรเน้นให้ความสำคัญกับเรื่องการดับทุกข์และข้อปฏิบัติเพื่อการดับทุกข์

๒. ความหมายที่เป็นปรมาัตถธรรม นิพพานในความหมายนี้ไม่สนใจหรือไม่ได้พูดถึงสภาวะของจิตที่รู้ปรมาัตถธรรมเช่นความหมายแรก แต่เน้นความหมายของปรมาัตถธรรมที่มีอยู่จริงภายนอก ที่เป็นโลกุตตรธรรม เป็นความจริงสากลที่ไม่เกิด ไม่เปลี่ยนแปลง และไม่ดับสูญ ไม่มีลักษณะของไตรลักษณ์ และเป็นกาลวิมุต จึ่งถือได้ว่าเป็นความหมายเชิงปรนัย มีลักษณะเป็นสภาวะวิสัย ไม่ใช่อัตวิสัยเหมือนความหมายแรก เพราะเป็นการกล่าวถึงการมีอยู่โดยปรมาัตถ์ของนิพพาน ซึ่งไม่ขึ้นกับว่าจะมีผู้ใดตรัสรู้หรือไม่ คือนิพพานเป็นความจริงที่เป็นไปเองตามธรรมชาติ ถึงแม้ว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสรู้ จึ่งเป็นการกล่าวถึงธรรมชาติของปรมาัตถธรรมเอง พระอภิธรรมให้ความสำคัญกับความหมายนี้มาก เพราะพระอภิธรรมสอนความจริงปรมาัตถ์ ซึ่งทำให้พระอภิธรรมมีลักษณะเป็นปรัชญามากกว่าพระสูตร ซึ่งมีลักษณะเป็นการเทศนา ถ้าพระสูตรจะกล่าวถึงความหมายเชิงปรนัยนี้บ้าง ก็มักจะกล่าวแต่เพียงว่านิพพานเป็นโลกุตตรธรรม ไม่ได้กล่าวถึงนิพพานในความหมายที่เป็นปรมาัตถธรรมเลย

การที่นิพพานมีความหมายได้ ๒ อย่าง การเข้าใจนิพพานจึงต้องคำนึงว่านิพพานที่กำลังกล่าวถึงนั้นเป็นนิพพานในความหมายใด เพื่อป้องกันความสับสน ไม่เอาความหมายที่เป็นเรื่องของสภาวะจิตที่รู้นิพพานได้ด้วยตัวเองที่ภาษาไม่อาจบรรยายได้มาใช้ เมื่อควรใช้ความหมายที่เป็นสภาวะปรมาัตถ์ที่มีอยู่ หรือในทางตรงกันข้าม ไม่เอาความหมายที่เป็นปรมาัตถธรรมที่เป็นความจริงสากลที่พระพุทธเจ้าตรัสรู้และทรงสอนมนุษย์ทั้งหลาย ซึ่งในแง่นี้สามารถใช้ถ้อยคำอธิบายให้เข้าใจได้ในระดับหนึ่งมาใช้

เมื่อควรใช้ความหมายที่เป็นสภาวะจิตที่รู้นิพพาน ความหมายแรกเข้าใจได้ไม่ยาก แต่ความหมายหลังยังเป็นปัญหาที่ถกเถียงกันได้ว่านิพพานคืออะไร นอกจากที่บอกไว้ คือ ปรมาัตถธรรม หรือความจริงสูงสุด

แต่ไม่ว่าจะกล่าวถึงนิพพานในความหมายใด การพูดถึงนิพพานทั้ง ๒ ความหมายจริงๆ แล้วต้องถือว่าเป็นการพูดถึงในเชิงนิเสธทั้งสิ้น คือ เป็นการกล่าวเทียบกับลักษณะที่สิ่งอื่นในโลกมีหรือเป็น และบอกว่านิพพานไม่ได้มีลักษณะเหล่านั้น หรือมีลักษณะตรงกันข้ามกับสิ่งเหล่านั้น เช่น สิ่งทั้งหลายในโลกมีอยู่เฉพาะในเวลาใดเวลาหนึ่งและเปลี่ยนแปลงเสื่อมสลายไป คือไม่เที่ยง ไม่ยั่งยืน แต่นิพพานเที่ยง ยั่งยืน ไม่สูญ ไม่เสื่อม ไม่มีความปรวนแปร หรือสิ่งทั้งหลายมีเกิด แก่ เจ็บ ตาย แต่นิพพานไม่เกิด ไม่แก่ ไม่มีโรค ไม่ตาย” สิ่งทั้งหลายเป็นทุกข์เศร้าโศก นิพพานเป็นสุข ไม่เศร้าโศก และนิพพานไม่ใช่โลกียธรรม เป็นโลกุตตรธรรม คือธรรมที่เหนือจากโลก พ้นจากโลก และอยู่เหนืออกามคุณ

การพูดว่านิพพาน “ไม่เกิด” นั้น อาจทำให้เข้าใจผิดได้ เพราะคำว่า “เกิด” เมื่อใช้กับนิพพานมีความหมายเป็น ๒ นัย นัยแรก “เกิด” มีความหมายว่า “มีอยู่” ดังที่กล่าวว่า “ความเกิดขึ้นแห่งนิพพานใด ย่อมปรากฏ ความเสื่อมแห่งนิพพานนั้นมิได้มี ย่อมปรากฏอยู่โดยแท้”^๓ นั่นคือนิพพานเกิดขึ้นเมื่อใดแล้ว นิพพานจะคงอยู่เช่นนั้นไม่เปลี่ยนแปลง ไม่มีวันเสื่อมสลาย ต่างจากสภาวะธรรมอื่นที่มีอยู่เป็น ๓ ขณะ คือ เกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป นิพพานตามความหมายนี้ใช้กับนิพพานที่มีอยู่โดยสภาวะวิสัยเป็นปรมาัตถธรรม จึ่งพูดไม่ได้ว่านิพพานไม่เกิด เพราะจะ

^๓ พระไตรปิฎก ๑ ๑๒/๓๑๕/๒๖๑.

^๔ พระไตรปิฎก ๑ ๓๐/๖๕๕/๒๕๔.

เท่ากับบอกว่านิพพานไม่มี หรือนิพพานไม่เป็นความจริง แต่ถ้า “เกิด” มีความหมายว่า “เกิดในภพชาติต่อไป” หรือ “เกิดในสังสารวัฏ” ซึ่งเป็นเรื่องของวิบาก จิต เจตสิก และรูป เป็นวิบาก³⁵ เกิดขึ้นเพราะบุคคลได้ทำกรรมไว้ มีเหตุปัจจัยในการปรุงแต่ง แต่นิพพานไม่ใช่วิบาก ในแง่นี้เรียกว่านิพพานไม่ถูกสร้าง นิพพานตามความหมายนี้จึงไม่เกิด และไม่ดับ เป็นลักษณะตรงข้ามกับลักษณะที่สิ่งทั้งหลายในโลกเป็น คือ เกิดในภพ ชาติ ชรา มรณะ ดังข้อความที่กล่าวถึงพระพุทธเจ้าเมื่อทรงละกิเลสได้แล้วว่า

“ทรงละได้แล้ว... ทรงทำให้ไม่มีที่ตั้งดังตาลยอดด้วน ให้ถึงความไม่มี มีความไม่เกิดขึ้นต่อไปเป็นธรรมดา... เสด็จไปสู่อมตะ ทรงถึงอมตะแล้ว เสด็จไปสู่นิพพาน ทรงถึงนิพพานแล้ว ... มิได้มีสังสารคือชาติ ชรามรณะ ไม่มีภพใหม่...”³⁶

การกล่าวว่านิพพานเป็นอมตะ คำว่า “อมตะ” ในที่นี้ถ้าจะแปลว่า “ไม่ตาย” ก็ต้องถือว่าไม่ตายในความหมายว่าไม่อยู่ในวงจรของการเกิด-ดับในภพชาติต่างๆ คือหลุดพ้นจากสังสารวัฏ ในพระคัมภีร์คำว่า “อมตนิพพาน” เป็นคำที่มีความหมายพิเศษ หมายความว่าความสงบสังขารทั้งปวง ความสันติค้นหา ความคลายกำหนด ความดับ³⁷

แต่ความหมายที่ ๒ ของคำว่า “เกิด” นี้ ถ้ากล่าวถึงนิพพานในความหมายที่เป็นสภาวะของจิตที่รู้ปรมัตถธรรม ก็อาจกล่าวได้ว่านิพพานเกิดหรือถูกสร้าง แต่นิพพานถูก

สร้างในลักษณะที่เรียกว่า un-positively-produced³⁸ คือถึงแม้นิพพานต้องอาศัยจิตจึงจะเกิดได้ แต่นิพพานก็แตกต่างจากปรมัตถธรรมอื่น ซึ่งถูกสร้างแบบ positively-produced คืออยู่ภายใต้เงื่อนไขของเหตุปัจจัย และเปลี่ยนแปลงไปตามเหตุปัจจัยเช่น จิต เจตสิก และรูป ซึ่งทำให้ทั้ง ๓ อย่างนี้มีลักษณะไตรลักษณ์ เป็นสังขตธรรม แต่นิพพานไม่มีลักษณะไตรลักษณ์ นิพพานที่ถูกสร้างนี้พระพุทธโฆษาจารย์กล่าวว่าหมายถึงนิพพานในความหมายที่เป็นนิโรธสมาบัติ การเข้าภาวนานิโรธสมาบัติจำเป็นต้องมีบุคคลที่เป็นผู้เข้าหรือบรรลุนิพพานสมาบัตินั้น นิพพานจึงถูกสร้างในความหมายนี้โดยผู้เข้าสู่สมาบัติ เป็นสภาวะที่จิตของผู้เข้าสมาบัติมีความสงบจากกิเลสตลอดระยะเวลาการเข้าสมาบัติ แม้พระเทพเวทีจะแย้งว่า “ไม่ได้หมายความว่านิโรธสมาบัติเป็นนิพพาน แต่หมายความว่าอาศัยนิโรธสมาบัติบรรลุนิพพาน เป็นวิธีหนึ่งในการเกี่ยวข้องกับนิพพาน”³⁹ และ “การเข้าถึงนิพพานมิใช่อะไรที่ต้องเข้าถึงนิโรธสมาบัติ”⁴⁰ กระนั้นก็ดี นิพพานที่กล่าวถึงในลักษณะของจิตที่สงบ สิ้นราคะ โทสะ โมหะ โดยสิ้นเชิง ก็ยังเป็นความหมายของนิพพานที่เป็นสภาวะทางจิตของบุคคลที่เข้าถึงนิพพาน ไม่ว่าการเข้าถึงนิโรธสมาบัติจะเป็นสิ่งเดียวกับนิพพานหรือไม่

ภาวะการดับกิเลสหรือนิพพานที่เป็นหนึ่งเดียวนี้โดยทั่วไปมักอธิบายเป็น ๒ ลักษณะ ได้แก่

³⁵ พระไตรปิฎก ๑ ๓๓/๑๖๓๘/๓๔๓.

³⁶ พระไตรปิฎก ๑ ๓๐/๔๓๕-๔๓๖/๑๕๕-๑๕๖.

³⁷ พระไตรปิฎก ๑ ๓๐/๓๕๒/๑๓๔.

³⁸ Bhadantacariya Buddhaghosa, *The Path of Purification* (Visuddhimagga). trans. by Bhikkhu Nanamoli. Colombo : R. Semage, 1956. ch. XXIII, n. 18, p. 833.

³⁹ พระเทพเวที. พุทธธรรม, เชียงธรรม ๔ หน้า ๓๑๕.

⁴⁰ พระเทพเวที. พุทธธรรม, หน้า ๓๑๓.

๑. สอุปาทิเสสนิพพาน คือ การดับกิเลสในขณะที่ยังมี
ขันธ ๕ อยู่

๒. อนุปาทิเสสนิพพาน คือ การดับกิเลสที่ขันธ ๕ ดับ
สนิท จิตดับ ไม่เกิดอีกต่อไป

ถ้าพิจารณาภาวะของนิพพานที่สัมพันธ์กับขันธ ๕ ข้าง
ต้น อาจกล่าวได้ว่าสอุปาทิเสสนิพพานน่าจะมีความหมาย
เข้ากันกับนิพพานที่หมายถึงสภาวะของจิตที่บรรลุนิพพาน
เพราะแสดงถึงจิตที่หลุดพ้นจากอวิชชา แต่ขันธ ๕ ยังไม่
ดับ ดังนั้น จิต เจตสิกยังมีอยู่ ยังมีความนึกคิด ซึ่งเป็น
คุณสมบัติของจิต ไม่ใช่ของนิพพานที่เป็นธรรมไม่มี
อารมณ์ ในขณะที่อนุปาทิเสสนิพพาน เป็นการดับกิเลส
ที่เบญจขันธ์ดับด้วย จิตจึงดับไม่เกิดอีกต่อไป “รูปกายได้
สลายแล้ว สัญญาดับแล้ว เวทนาทั้งปวงเป็นธรรมชาติเย็น
แล้ว สังขารทั้งหลายสงบแล้ว วิญญาณถึงความตั้งอยู่ไม่
ได้” “ จิตดับในที่นี้ต้องไม่เข้าใจว่าจิตขาดสูญ ซึ่งเป็น
อุจเฉททิฐิ เพราะจิตในที่นี้ไม่ใช่ตัวตน แต่เป็นกระแส
การรับรู้อารมณ์ที่เกิดดับต่อเนื่องเป็นกระแสเดียวกันโดย
ตลอดคราบเท่าที่ยังมีกิเลสอยู่ ทั้งที่เป็นการเกิดการตาย
แบบชั่วขณะจิต และการเกิดการตายแบบข้ามชาติอย่าง
ที่คนทั่วไปเข้าใจกัน นี่หมายความว่าคนทั้งหลายถึงแม้ร่าง
กายที่เป็นรูปธรรมในชาติปัจจุบันดับหรือแตกสลายไปแล้ว
กระแสจิตที่เป็นนามธรรมก็จะต้องเกิดต่อเนื่องกันไปอีก
เสมอ เพียงแต่จำนวนชาติที่จะต้องเกิดอีกมากน้อยแตกต่างกัน
เท่านั้น จะมีแต่พระอรหันต์ซึ่งเป็นผู้ดับกิเลสทั้งหมด
ได้อย่างเด็ดขาดเท่านั้นที่จะไม่เวียนว่ายตายเกิดในวัฏสงสาร
อีกต่อไป การตายของพระอรหันต์เรียกว่าปรินิพพาน จิต
ของคนโดยทั่วไปจะมีชวณะ ๗ ขณะจิต (๘-๑๕) แต่จิตของ

คนที่ใกล้จะตายจะมีชวณะจิตเพียง ๕ ขณะ (๑๐-๑๔)^{๔๒}
เพราะจิตของเขามีกำลังอ่อนมาก จิตในขณะที่ ๑๕ และ ๑๖
จะยึดหน่วงอารมณ์ที่ได้รับจากช่วงชวณะ เป็นคทาถัมพะ
และจิตในขณะที่ ๑๗ จะเป็นจุติจิต คือเป็นจิตขณะสุดท้าย
ของชีวิต พหุจิตจิตดับชีวิตปัจจุบันก็สิ้นสุด และจะเกิด
ปฏิสนธิจิตขึ้นทันทีในภพใหม่ตามอำนาจการปรุงแต่งของ
กิเลส กรรม และเวปาค แต่จุติจิตของพระอรหันต์จะไม่
ปฏิสนธิในภพใหม่อีกต่อไป นั่นคือจิตดับ เมื่อไม่มีจิต
ภาวะนิพพานที่กล่าวถึงในความหมายนี้จึงต้องไม่ได้กล่าว
ถึงสภาวะของจิตที่รู้อารมณ์ แต่น่าจะเป็นการกล่าวถึง
สภาวะของปรมัตถธรรมเอง ที่ไม่เกิด ไม่เสื่อมสลาย และ
ไม่ปรวนแปร

เพราะเหตุใดนิพพานที่กล่าวถึงในพระสูตรและพระ
อภิธรรมจึงมี ๒ ความหมาย ไม่ได้เป็นความหมายเดียวกัน
ในทัศนะของผู้วิจัยเห็นว่า การที่พระสูตรและพระอภิธรรม
กล่าวถึงนิพพานเป็น ๒ ความหมายนั้น น่าจะเกี่ยวกับวิธี
คิดของนักปราชญ์ตะวันออกในการแสวงหาความจริง ซึ่ง
ถือว่าการรู้ความจริงไม่ใช่รู้เพื่อสนองความอยากรู้ หรือเพื่อ
ขจัดข้อสงสัยเท่านั้น แต่ต้องรู้เพื่อนำมาปฏิบัติเป็นจุดหมาย
สูงสุดในชีวิต กล่าวคือ ความจริง ความรู้ และการนำ
ความจริงที่รู้มาประยุกต์ใช้ในชีวิต เป็นสิ่งที่ไม่ได้แยกจาก
กัน ด้วยเหตุนี้ จึงไม่แยกผู้รู้ความจริงและความจริงที่รู้จาก
กัน หรือไม่แยกบุคคลที่เข้าถึงนิพพาน และนิพพานที่
เป็นปรมัตถธรรมที่บุคคลเข้าถึงออกจากกัน นอกจากนี้
การที่ธรรมชาติของจิตคือรู้อารมณ์ จิตที่ไม่รู้อารมณ์ไม่มี
ดังนั้น จิตและอารมณ์ที่จิตรู้จึงต้องเกิดขึ้นควบคู่กันเสมอ

^{๔๑} พระไตรปิฎก ๑ ๒๕/๑๗๗/๑๕๑.

^{๔๒} สุนทร ฃ ริงมี. พุทธปรัชญาจากพระไตรปิฎก. กรุงเทพฯ : สำนัก
พิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. ๒๕๔๑. หน้า ๒๖๕.

เหมือนเป็นสิ่งเดียวกัน ไม่แยกออกจากกัน เหมือนเหรียญเดียวกันที่มี ๒ ด้าน ด้านหนึ่งคือจิตที่รู้ อีกด้านหนึ่งคือสิ่งที่จิตรู้ เมื่อมีจิตที่ยังรู้นิพพาน ก็ต้องมีนิพพานที่เป็นปรมาัตถธรรมที่ถูกยังรู้ควบคู่กันไปด้วย พุทธศาสนามองว่ามันคือเหรียญอันเดียวกัน แต่ถ้าพิจารณาตามวิสัยคิดของตะวันตก เราสามารถวิเคราะห์ความจริงหรือเหรียญนี้ได้เป็น ๒ ด้าน

ทฤษฎีการรับรู้ของจิตในพุทธศาสนาแสดงให้เห็นว่าจิตเกิดขึ้นชั่วขณะที่จิตรับรู้แล้วสิ้นสุดลง แม้ว่าจิตจะรับรู้ต่อเนื่องกันไปไม่ขาดสาย ทั้งในเวลาหลับและตื่น แต่จิตก็ไม่ได้มีอยู่ต่อเนื่องเป็นสิ่งเดิมสิ่งเดียวกันตลอด จิตมีเกิดเปลี่ยนแปลง และเสื่อมสลาย ไม่คงที่ จิตแต่ละขณะเปรียบเหมือนลูกปัดแต่ละเม็ด ที่มีอยู่แยกจากกันได้ แต่ถูกนำมาวางเรียงติดกันไปเป็นแถว มองดูเผินๆคล้ายเป็นสายสร้อยเส้นหนึ่ง แต่จริงๆแล้วไม่ได้มีสายสร้อยหรือเส้นไหมใดร้อยลูกปัดเหล่านี้เข้าเป็นสิ่งเดียวกัน คือสายสร้อยลูกปัดเส้นหนึ่งเลย จิตก็เช่นเดียวกัน การมีอยู่แต่ละขณะของจิตแยกกันได้เหมือนลูกปัดแต่ละเม็ดที่อยู่แยกจากกัน และไม่มีอัตราหรือตัวตนคนเดิมที่เป็นเจ้าของจิตแต่ละขณะตลอดเวลา มีแต่จิตที่เกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป แล้วเกิดขึ้นใหม่ ตั้งอยู่ และดับไป เช่นนี้ต่อเนื่องกันไปเรื่อยๆ ไม่ขาดสาย โดยปกติจิตของมนุษย์ไม่เคยอยู่นิ่ง จะเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา “ไม่มีธรรมชาติที่เปลี่ยนแปลงเร็วมากเหมือนจิตเลย”⁴³ เราอาจลองสังเกตจิตของตัวเองดูสัก ๒-๓ วินาที ว่าจิตสามารถจดจ่ออยู่ที่อารมณ์ใดอารมณ์หนึ่งได้นานแค่ไหน จะเห็นว่าจิตจะแวบเปลี่ยนอย่างรวดเร็วมาก จากอารมณ์หนึ่งไปสู่อารมณ์หนึ่ง และไปสู่อารมณ์หนึ่ง เปลี่ยนไป

เรื่อยๆ อย่างที่อาจพูดได้ว่าแทบจับไม่ทันว่าจิตกำลังคิดอะไรแน่

การมีอยู่ของจิตแต่ละขณะเกิดขึ้นได้ก็เพราะจิตมีการรับรู้ กล่าวอีกนัยหนึ่งการมีอยู่ของจิตขึ้นกับการมีอยู่ของสิ่งที่จิตรับรู้ จิตจะมีอยู่ตามลำพังลอย ๆ โดยไม่มีสิ่งที่ถูกรู้ไม่ได้ เพราะนั่นเท่ากับไม่รู้ (ซึ่งเป็นคนละความหมายกับการรู้ว่าไม่รู้) หรือไม่มีการรับรู้เกิดขึ้น นี่เป็นธรรมชาติของจิตสิ่งที่จิตรู้ถ้าวิเคราะห์จริงๆแล้วคือรูปปรมาัตถ์ รูปปรมาัตถ์หมายถึงรูปที่ยังไม่ถูกบัญญัติ ยังไม่ถูกปรุงแต่งให้เป็นสิ่งใดด้วยอวิชชา ได้แก่มหาภูตรูป ส่วนรูปที่เป็นรูปารมณีสัททวารมณ คันธารมณ ฯลฯ นั้น ได้ถูกบัญญัติให้เป็น “อะไร” บางอย่างแล้ว อาจมีผู้กล่าวว่านี่หมายความว่ารูปปรมาัตถ์สามารถมีอยู่ได้เองเป็นอิสระแม้ไม่มีจิตที่รู้ ในแง่ของการมีอยู่ทางภววิทยา (ontology) อาจจะใช่ แต่ก็ไม่ใช่อาจพิสูจน์ให้รู้ได้ เพราะถ้าพิสูจน์ได้ก็แสดงว่ามีจิตรับรู้แล้ว การมีอยู่ของสิ่งที่จิตรู้เป็นการมีอยู่พร้อมกันกับจิต ดังนั้นเราไม่อาจยืนยันการมีอยู่ของรูปปรมาัตถ์ที่แยกจากจิตในความหมายที่เป็นการมีอยู่เองเป็นอิสระได้ เรารู้แต่เพียงว่าขณะที่จิตรู้ รูปต้องมีอยู่ เรายืนยันการมีอยู่ของทั้ง จิตเจตสิก และรูปขณะที่มีการรับรู้ได้ แต่ก่อนที่จะจิตจะรับรู้ จิตมีอยู่ดั้งเดิมหรือไม่ มีอยู่ที่ไหน หรือรูปปรมาัตถ์ก่อนที่จะจิตจะรับรู้มีอยู่ที่ไหน อย่างไร ใครเป็นผู้สร้าง โลกมีที่สิ้นสุดหรือไม่ พระพุทธเจ้าปรินิพพานแล้วทรงไปอยู่ที่ไหน ปัญหาเหล่านี้พระพุทธเจ้าไม่ทรงพยากรณ์เรียกว่า “อพยาคค-ปัญหา” คือปัญหาที่ไม่ทรงพิจารณา ไม่ทรงตอบ เพราะคำถามเหล่านี้ไม่เกี่ยวข้องกับการพิจารณาทุกข์ที่เป็นปัญหาของมนุษย์ ไม่ช่วยให้หลุดพ้นจากความทุกข์ และไม่ช่วยให้บรรลุนิพพาน ฉะนั้น เราต้องยอมรับว่าจิต รูป มีอยู่อย่างนั้นแล้วเมื่อมนุษย์รับรู้

⁴³ พระไตรปิฎก ๑ ๓๗/๖๒๘/๒๕๒.

ในการรับรู้แต่ละครั้ง จิต เจตสิก และรูป ต้องมีความสัมพันธ์กัน และความสัมพันธ์พื้นฐานตามธรรมชาติระหว่างปรมัตถธรรม ๓ อย่างนี้สามารถมีอยู่ได้โดยไม่จำเป็นต้องมีการปรุงแต่ง คือมีแต่จิตปรมัตถ์และรูปปรมัตถ์สัมพันธ์กันเท่านั้นก็พอ เมื่อจิต เจตสิก และรูป เป็นปรมัตถธรรม ความสัมพันธ์ระหว่างปรมัตถธรรมทั้ง ๓ นี้ก็ต้องเป็นปรมัตถธรรมด้วย โดยพื้นฐานของความสัมพันธ์นี้ไม่มี “ผู้รู้” และ “สิ่งที่ถูกรู้” ในการรับรู้แต่ละครั้ง ทั้ง “ใคร” และ “อะไร” เป็นสิ่งที่จิตปรุงแต่งหรือบัญญัติเพิ่มขึ้นให้กับจิตปรมัตถ์และรูปปรมัตถ์ ให้กลายเป็นอะไรที่มีความหมายเฉพาะขึ้นมาจากที่ไม่เคยมีมาก่อน กลายเป็น “สิ่ง” ที่ดูเหมือนแยกออกมาต่างหากจากจิตและรูปที่เป็นปรมัตถ์ได้ กลายเป็น นาคเสน สาริบุตร คน สัตว์ ต้นไม้ รถ ฯลฯ ซึ่งเป็นการสร้างหรือบัญญัติตัวตนให้กับจิตและรูปที่เดิมสามารถมีอยู่ได้เองโดยไม่ขึ้นกับบัญญัติ ให้เป็น “ใคร” หรือ “อะไร” ขึ้นมา เพราะเข้าใจผิดคิดว่าจิตแต่ละขณะรับรู้ต่อเนื่องกันเป็นสันตติเป็นจิตดวงเดียวกัน และรูปที่จิตรับรู้ต่างขณะต่อเนื่องกันเป็นรูปของสิ่งเดียวกัน ทั้งที่จิตและรูปปรมัตถ์ดั้งเดิมแล้วต่างมีอยู่โดยไม่ได้มีความหมายเป็นอะไรหรือสิ่งใดทั้งสิ้น

ความสัมพันธ์ที่จิต เจตสิก และรูป มีต่อกันโดยไม่ต้องการการปรุงแต่งนั้นเป็นโครงสร้างพื้นฐานตามธรรมชาติระหว่างปรมัตถธรรมทั้ง ๓ ที่มีอยู่โดยไม่ผู้ใดสร้างเป็นความเกี่ยวเนื่องกันตามธรรมชาติที่มีอยู่เป็นอยู่อย่างนั้น และมีความเที่ยง ถาวร คงที่ ไม่ขึ้นกับจิตของผู้ใด และไม่ได้มีอยู่ในจิต แต่เป็นความจริงที่มีอยู่ข้างนอกจิต มีสภาวะวิสัย เพราะถ้าความสัมพันธ์ที่ไม่ต้องการการปรุงแต่งไม่มีอยู่ การสลัดออกจากการปรุงแต่งด้วยปัจจัยต่างๆ ย่อมเกิดขึ้นไม่ได้ การที่จิตสามารถหลุดพ้นจาก สภาวะที่

ถูกปรุงแต่งด้วยกิเลสตัณหาได้ แสดงว่าจิตมีธรรมชาติที่จะไม่มีการปรุงแต่งด้วยกิเลสหรือที่จะไม่เกิดได้ ดังที่พระพุทธเจ้าทรงกล่าวไว้ใน อุทาน ว่า

“... ธรรมชาติไม่เกิดแล้ว ไม่เป็นแล้ว อันปัจจัยกระทำไม่ได้แล้ว ปรุงแต่งไม่ได้แล้วมีอยู่ ... ถ้าธรรมชาติอันไม่เกิดแล้ว ไม่เป็นแล้ว อันปัจจัยกระทำไม่ได้แล้ว ปรุงแต่งไม่ได้แล้ว จักไม่ได้มีแล้วไซ้ การสลัดออกซึ่งธรรมชาติที่เกิดแล้ว เป็นแล้ว อันปัจจัยกระทำแล้ว ปรุงแต่งแล้ว จะไม่พึงปรากฏในโลกนี้เลย ...” ๔

ความสัมพันธ์ระหว่าง จิต เจตสิก และรูป ในสภาวะที่ไม่มีการปรุงแต่งนี้ เราสามารถหยั่งรู้ได้ด้วยปัญญาโดยตรง ถ้าปราศจากอวิชชา เหมือนกับคนที่มึนย่นตาปกติจะสามารถรับรู้แสงสว่างได้ทันทีเมื่อเขาลืมตาขึ้นในที่โล่งในเวลากลางวัน การรับรู้ของจิตก็เช่นเดียวกัน จิตสามารถรับรู้รูปปรมัตถ์ที่ยังไม่เป็น อะไร และจิตปรมัตถ์ที่ยังไม่เป็น ใคร ได้ ถึงแม้เป็นความจริงว่าถ้าโลกนี้ไม่เคยมีปรมัตถธรรมทั้ง ๓ ความสัมพันธ์ดังกล่าวจะมีขึ้นไม่ได้ก็ตาม แต่เมื่อความสัมพันธ์ระหว่างสภาวะธรรมทั้ง ๓ นี้เกิดขึ้นแล้ว ก็จะเป็นเช่นนั้นคงที่ตลอดไป ไม่เปลี่ยนแปลง หรือเสื่อมสูญ ไม่เกี่ยวข้องกับเรื่องของเวลาทั้ง ๓ กาล แม้ปรมัตถธรรมทั้ง ๓ จะสูญสลายไปก็ตาม กล่าวอีกนัยหนึ่ง ความสัมพันธ์นี้เมื่อปรากฏหรือเกิดขึ้นแล้ว จะไม่ขึ้นกับการมีอยู่ของปรมัตถธรรมทั้ง ๓ อีกต่อไป และจะไม่เปลี่ยนแปลงหรือเป็นไปตามการเกิด-ดับของปรมัตถธรรมที่เป็นสังขตธรรมเลย

ฉะนั้น ผู้วิจยอยากเสนอการตีความว่า ความสัมพันธ์ตามธรรมชาติระหว่างจิต เจตสิก รูป ที่ไม่มีการปรุงแต่ง ที่เป็นโครงสร้างพื้นฐานแท้จริงของการรับรู้ คือความหมาย

๔ พระไตรปิฎก ๑ ๒๕/๑๖๐/๑๗๖.

ของ “นิพพาน” ที่เป็นปรมาัตถธรรมที่มีอยู่ และสภาวะจิตที่ยังเห็นความสัมพันธ์ตามธรรมชาติที่แท้จริงนี้ คือ นิพพานในความหมายที่เป็นสภาวะจิตที่รู้ปรมาัตถธรรม ซึ่งจริงๆ แล้วก็คือนิพพานเดียวกันที่มองจากด้านจิตที่รู้และสิ่งที่จิตรู้เท่านั้น เพราะธรรมชาติของจิตต้องคู่กับอารมณ์เสมอ จิตจะมีอยู่ลอยๆ ไม่ได้ และจะแยกออกจากรูปไม่ได้ การแยกกันของจิตและรูปเป็นการแยกกันในความคิดเท่านั้น

ในฐานะที่เป็นโครงสร้างพื้นฐานของการรับรู้ นิพพานจึงเป็นสภาวะที่ว่างจากตัวตน เพราะในการรับรู้แต่ละครั้ง สิ่งที่ถูกรู้หรือวัตถุของการรับรู้ถูกจิตสร้างขึ้นจากความไม่เป็นอะไร (รูปปรมาัตถ์) ให้เป็นอะไรบางอย่าง (รูปขันธ์) ซึ่งเป็นการบัญญัติให้ความหมายบางอย่างแก่สิ่งที่จิตรู้ เป็นการเปลี่ยนแปลงสภาวะธรรมจากธรรมชาติเดิมที่มีอยู่ที่ยังไม่มีความหมายอย่างใดทั้งสิ้นให้มีความหมายขึ้นมา นี้แสดงว่าความทุกข์ไม่ใช่ “โครงสร้างจำเป็น” ของประสบการณ์การรับรู้ของมนุษย์ มนุษย์สามารถมีประสบการณ์ที่ปราศจากทุกข์ได้ ถ้ามนุษย์เข้าใจว่าการรับรู้ของมนุษย์โดยพื้นฐานแล้วต้องการองค์ประกอบใดบ้าง และองค์ประกอบเหล่านั้นสัมพันธ์กันอย่างไร

การกล่าวถึงนิพพานเป็น ๒ ความหมายแสดงให้เห็นธรรมชาติของจิตที่แยกไม่ออกจากสิ่งที่จิตรู้ กล่าวคือ เมื่อมีจิตที่ยังรู้หรือเข้าถึงนิพพาน ก็ต้องมีนิพพานที่เป็นโลกศุทธอารมณ์ที่จิตเข้าถึงด้วยเช่นกัน หรือเมื่อมองในด้านจิตที่รู้ นิพพานก็คือสภาวะของจิตที่ยังรู้ความสัมพันธ์ตามธรรมชาติที่เป็นโครงสร้างแท้จริงของการรับรู้ ว่าทั้งจิตที่รู้และสิ่งที่จิตรู้ไม่มีตัวตนคงที่ถาวร ทั้งตัวตนที่เป็น “ฉัน” และ “โลก” จิตที่ยังรู้ความจริงนี้จึงเป็นจิตที่หลุดพ้นจากกิเลสทั้งมวล และถ้ามองทางด้านสิ่งที่จิตรู้ นิพพานก็คือ

ความสัมพันธ์พื้นฐานที่ปราศจากการปรุงแต่งระหว่างจิตเจตสิก รูป

นักปรัชญาฝรั่งเศสร่วมสมัยคนหนึ่งที่มีแนวคิดเรื่องธรรมชาติของจิตและการรับรู้ในทำนองเดียวกับพุทธศาสนา คือ ชาร์ต (Sartre : 1905-80) ชาร์ตไม่เห็นด้วยกับเดส์การ์ตส์ (Descartes : 1596 -1650) นักเหตุผลนิยม เจ้าของคำกล่าวที่รู้จักกันดีคือ “ฉันคิด ดังนั้น ฉันมีอยู่” (I think, therefore I am) ซึ่งมีความหมายว่าเมื่อใดก็ตามที่ฉันคิด แสดงว่าต้องมีฉันซึ่งเป็นผู้คิด หรือสิ่งที่คิดอยู่ ชาร์ตคิดว่าธรรมชาติของการคิดไม่จำเป็นต้องมีผู้คิด โครงสร้างพื้นฐานของการคิด (การรับรู้) ต้องการแต่สิ่งที่เป็นข้อมูลของการคิด หรือกรรมของกริยา “คิด” เท่านั้น ส่วนผู้คิดนั้นเกิดขึ้นภายหลัง เมื่อจิตหวนกลับไปคิดถึงการคิดครั้งแรก หรือเอาการคิดครั้งแรกเป็นข้อมูลของการคิดครั้งที่ ๒ ใน *The Transcendence of the Ego* ชาร์ตเรียกการคิดครั้งแรกที่เป็นโครงสร้างแท้จริงของการรับรู้และปราศจาก “ผู้คิด” ว่า “unreflective consciousness” และเรียกการคิดครั้งที่ ๒ ที่ถือเอาการคิดครั้งแรกเป็นข้อมูล และทำให้เกิด “ผู้คิด” ขึ้นมาว่า “reflective consciousness” สมมติว่าเชื่อกองเท่ากัฬาของเราหลุด ต้องผูกใหม่ ขณะที่กำลังผูกเชื่อกองเท่าอยู่นั้น สิ่งที่ยึดรับรู้ขณะนั้นคือเชือกที่กำลังผูก หรือการผูกเชือก ถามว่าจำเป็นหรือไม่ที่จะต้องรับรู้ว่ามีตัวเราที่เป็นผู้กระทำการผูกเชือกอยู่ การรับรู้ว่ามีเชือกที่กำลังถูกผูกเพียงอย่างเดียวพอที่จะทำให้การรับรู้เป็นการรับรู้ที่สมบูรณ์ได้หรือไม่ คำตอบของชาร์ตคือ “ได้” ดังนั้น เราที่เป็นผู้คิด ผู้รู้ หรือผู้กระทำ ไม่ใช่องค์ประกอบจำเป็นสำหรับการรับรู้ แต่ถ้าทันใดนั้น เราได้ยินเสียงเพื่อนถามว่าเราทำอะไรอยู่ เสร็จหรือยัง การรับรู้ของเราจะเปลี่ยนจากเชือกที่กำลังผูกอยู่ทันที และหันกลับมาพิจารณาตัวเองว่ากำลัง

ทำอะไร ทำให้เกิดการรับรู้ใหม่ที่มีตัวเราเองเกิดขึ้น คือรับรู้ ว่า เรา กำลังผูกเชือกกรองเท้า จากเดิมที่เคยรับรู้แต่เชือกที่ถูกผูกเท่านั้น แต่ “เรา” หรือผู้ที่ผูกเชือกนี้เป็น “สิ่งที่ถูกรู้” หรือเป็น “กรรม” (“วัตถุ” “ข้อมูล”) ของการรับรู้ครั้งที่ ๒ ไม่ใช่ “ผู้รู้” หรือประธานของการรับรู้ กล่าวคือ การรับรู้ ครั้งหลังนี้เป็น การรับรู้ ว่า “เรา” กำลังผูกเชือกกรองเท้า ความแตกต่างระหว่างการคิดที่มีผู้คิดและไม่มีผู้คิด หรือ reflective และ unreflective consciousness นี้ ชาร์ตกรกล่าวว่าจะเห็นได้ชัดในกรณีเกี่ยวกับเรื่องศิลปะ ไม่ว่าจะเป็นคนตรี บทกวี หรือทัศนศิลป์ ฯลฯ ความเป็นตัวตนหรือตัวตนของเราจะหายไปไม่ปรากฏ จะมีแต่เสียงดนตรีที่ไพเราะ บทกวีที่อ่อนหวาน หรือจิตรกรรมที่งดงาม ที่ถูกรับรู้เท่านั้น นี่แสดงว่าโครงสร้างพื้นฐานของการรับรู้ไม่มีตัวตน หรืออัตตา ตัวตนเกิดขึ้นภายหลัง เป็นการรับรู้ระดับที่ ๒ เมื่อจิตถือเอาการรับรู้ระดับแรกเป็นวัตถุของการรับรู้ในระดับนี้ และ “ตัวตน” ที่ปรากฏขึ้นนี้จะปรากฏในฐานะเป็นกรรมของการรับรู้ ซึ่งไม่ใช่ความหมายที่แท้จริงของ “ตัวตน” ที่หมายถึง ผู้รู้ ไม่ใช่สิ่งที่ถูกรู้ ดังนั้น ธรรมชาติที่แท้จริงของการรับรู้จึงต้องการแต่จิตที่รู้ (ไม่ใช่จิตที่เป็นตัวตน) และสิ่งที่ถูกรู้เท่านั้น ซึ่งจะเห็นว่าตรงกันข้ามกับแนวคิดของเดส์คาร์ตส์ ที่เน้นการมีอยู่ของ “ฉัน” ที่เป็นผู้กระทำ หรือผู้รู้

นอกจากความจริงแท้ที่มีอยู่ ๔ ประการที่เรียกว่าปรมาตมธรรมแล้ว พระพุทธเจ้ายังทรงแสดงความเป็นไปของการเข้าใจความเป็นไปของสิ่งทั้งหลายทั้งที่เป็นสิ่งมีชีวิตและไม่มีชีวิตว่าเป็นผลที่เกิดมาจากเหตุ และไม่ได้เกิดขึ้นลอยๆ หรือมีผู้ใดสร้างให้เกิดขึ้นมา จะช่วยให้เราเข้าใจนิพพานที่เป็นปรมาตมธรรมได้ชัดเจนขึ้น ความเป็นไปตาม

กระบวนการแห่งเหตุปัจจัยนี้เรียกว่า อิทัปปัจจยคา หรือ ปฏิจจนุปบาท

ปฏิจจนุปบาท

ธรรมที่เป็นเหตุเป็นผลเกิดขึ้นติดต่อเนื่องกันไปไม่ขาดสาย และทำให้ความเป็นไปของสัตว์ทั้งหลายในสังสารวัฏเกิดขึ้นอย่างไม่มีสิ้นสุดนี้ เรียกว่า “ปฏิจจนุปบาท” ปฏิจจนุปบาทเป็นปัจจัยหรือเครื่องค้ำจุนให้ธรรมทั้งหลายที่เป็นสังขตธรรมเกิดขึ้นและตั้งอยู่ ความหมายของปฏิจจนุปบาท คือเป็นแดนที่ผลทั้งหลายต่างอาศัยพึ่งพิงกัน^{๔๕} ปฏิจจนุปบาท เป็น “ธรรมนิยาม” หรือกฎธรรมชาติ หมายความว่า พระพุทธเจ้าจะอุบัติขึ้นในโลกหรือไม่ ธรรมชาตินี้ก็เป็นความจริงแท้ คงที่ ไม่เปลี่ยนแปลง คำว่า “สาเหตุ” หรือ “ปัจจัย” ตามหลักปฏิจจนุปบาทมีความหมายว่า เป็นเหตุให้เกิดผล เมื่อเรากล่าวว่า ก เป็นสาเหตุของ ข คำกล่าวนี้มีความหมายว่า ถ้าเมื่อใดมี ก ก็จะต้องมี ข และถ้าเมื่อใดไม่มี ก ก็จะมี ข ไม่ได้ ทั้ง ก และ ข มีความสัมพันธ์กันอย่างจำเป็น เป็นการแสดงให้เห็นความสัมพันธ์ที่สิ่งทั้งหลายมีต่อกันในรูปของกระแส โดยอาศัยความสัมพันธ์ที่เป็นปัจจัยแก่กัน หรือแสดงให้เห็นเงื่อนไขการมีอยู่ของสภาวะทั้งหลาย ให้เห็นว่าในโลกนี้มีแต่ธรรมที่เป็นเหตุและผลเกิดขึ้นสืบเนื่องต่อกันไม่ขาดสายเท่านั้น สภาวะที่แท้จริงของสิ่งทั้งหลายก็คือสภาวะที่มันปรากฏมีขึ้นและเสื่อมไป สิ่งทั้งหลายไม่ได้มีตัวตนที่มีอยู่คงที่แม้เพียงขณะเดียว และไม่ได้มีตัวตนที่ไปเกิดใหม่ ไม่มีใครไปเกิด ไม่มีใครกระทำ มีแต่จิต-เจตสิกที่เป็นวิบากเท่านั้นที่เกิด และความต่อเนื่องกันในลักษณะของกระแสนี้ไม่ถือว่ามีจุดกำเนิดเริ่มต้นที่จะเรียกว่าสาเหตุแรก หรือปฐมเหตุได้

^{๔๕} มหามกุฏราชวิทยาลัย. อภิธัมมัตถสังคหะ... หน้า ๓๖๘.

ปฏิจจนสมุปบาทจึงแสดงให้เห็นลักษณะการเวียนว่ายตายเกิด อยู่ในสังสารวัฏของสัตว์โลก แสดงให้เห็นว่าทุกข์เกิดขึ้นได้อย่างไร เพราะมีอะไรเป็นปัจจัยทุกข์จึงเกิด และเพราะมีอะไรเป็นปัจจัยทุกข์จึงดับ

การแสดงหลักปฏิจจนสมุปบาทของพระพุทธเจ้านี้อาจแสดงได้เป็น ๒ แบบ คือ แสดงโดยไม่ระบุชื่อปัจจัย และแสดงโดยระบุชื่อปัจจัยสืบต่อกันเป็นลำดับ ในแต่ละแบบนี้ยังสามารถแสดงได้เป็น ๒ กระบวน คือ กระบวนการเกิด และกระบวนการดับ กระบวนการเกิดถือว่าเป็นการแสดงปัจจัยการเกิดตามลำดับ เรียกว่า อนุโลมปฏิจจนสมุปบาท คือแสดงเงื่อนไขของการเกิดทุกข์ว่าเป็นอย่างไรไปตามลำดับ ส่วนการแสดงกระบวนการดับ เรียกว่า ปฏิโลมปฏิจจนสมุปบาท เป็นการแสดงเงื่อนไขของการดับทุกข์ว่าเป็นไปอย่างไร

การแสดงปฏิจจนสมุปบาทโดยไม่ระบุชื่อปัจจัยทั้ง ๒ กระบวน จะมีลักษณะดังนี้

เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี

เพราะสิ่งนี้เกิด สิ่งนี้จึงเกิด

เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้ก็ไม่มี

เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ

ส่วนการแสดงโดยแจกแจงชื่อปัจจัยนั้นจะแสดงความเป็นเงื่อนไขระหว่างปัจจัย ๑๒ ปัจจัย ซึ่งอาจเขียนให้เข้าใจได้ง่ายๆดังนี้ อวิชชา → สังขาร → วิญญาณ → นามรูป → สหายนะ → ผัสสะ → เวทนา → ตัณหา → อุปาทาน → ภพ →ชาติ → ชรามณะ... โสกะปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส อุปายาส คือ อวิชชาเป็นปัจจัยให้เกิดสังขาร สังขารเป็นปัจจัยให้เกิดวิญญาณ ฯลฯ และถ้าอวิชชาไม่มี สังขารก็ไม่มี เมื่อสังขารไม่มี วิญญาณ... ชรามณะ ก็ไม่มี

องค์ประกอบของปฏิจจนสมุปบาททั้ง ๑๒ นับตั้งแต่อวิชชาถึงชรามณะ (โสกะ ... ถือว่าเป็นเพียงตัวพลอยผสม ไม่จัดเป็นองค์ปฏิจจนสมุปบาท เพราะผลธรรมทั้ง ๕ อย่างนี้ไม่เกิดขึ้นแก่บุคคลบางประเภท เช่น รูปพรหมและอรุพพรหม หรือ พระอนาคามี) เป็นปัจจัยที่สืบต่อกันไปเป็นวัฏฏะหรือวงจร คือไม่มีความสิ้นสุด ไม่มีต้น ไม่มีปลาย ไม่มีเหตุเริ่มแรกสุด การที่ยกอวิชชาขึ้นมากล่าวก่อน ไม่ได้หมายความว่าอวิชชาเป็นธรรมที่เกิดขึ้นก่อนธรรมอื่นๆ ในการหมุนเวียนของปฏิจจนสมุปบาท แต่เพราะอวิชชาเป็นตัวการสำคัญ มีความสำคัญเหมือนกับศีรษะของคน หรือเป็น “วิญญูศีรษะ”^{๔๖} “อวิชชา” แปลว่า “ไม่รู้” หรือธรรมชาติที่ตรงข้ามกับปัญญา ได้แก่ โมหะเจตสิก ส่วนธรรมชาติที่ชื่อว่า วิชชา ได้แก่ ปัญญาเจตสิก ความไม่รู้ในที่นี้หมายถึงการประพัตติในสิ่งที่ไม่ควรประพัตติ เช่น กายทุจริต หรือการไม่ประพัตติในสิ่งที่ควรประพัตติ เช่น กายสุจริต หรือการไม่รู้ในสิ่งที่ควรรู้ เช่น อริยสัจ ๔ ปรมัตถธรรม หรือการรู้บัญญัติโดยไม่รู้ปรมัตถ์^{๔๗} เป็นต้น การเวียนว่ายตายเกิดของสัตว์ทั้งหลายนั้นมีสาเหตุอยู่ที่การกระทำด้วยกาย วาจา และใจ ซึ่งมีอวิชชาและตัณหาเป็นเหตุสำคัญ ๒ ประการ ตัณหาคือความยินดีพอใจในอารมณ์ แต่ตัณหาจะเกิดขึ้นได้ต้องอาศัยอวิชชาปกปิดไม่ให้รู้สภาพธรรมตามความเป็นจริง ถ้าไม่มีอวิชชา ตัณหาก็คงเกิดขึ้นไม่ได้ และถ้าตัณหาไม่เกิด ก็จะไม่ทำให้เกิดสังขาร คือการปรุงแต่งกายกรรม วจีกรรม และมโนกรรม ที่เป็นสังขตธรรมด้วยกุศลกรรมและอกุศลกรรม สังขารในปฏิจจนสมุปบาท

^{๔๖} วรรณสิทธิ ไวทยะเสวี. คู่มือการศึกษาพระอภิธรรมมคดสังคหะ. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพฯ : มูลนิธิแนวมหาภิธานนท์. ๒๕๔๓. ประจุที่ ๔ หน้า ๑๑๑.

^{๔๗} วรรณสิทธิ ไวทยะเสวี. คู่มือการศึกษา... ประจุที่ ๔. หน้า ๑๖.

จึงหมายถึงเจตนาที่เป็นเหตุของการปรุงแต่ง เมื่อมีสังขารก็ทำให้มีวิญญาณ มีนามรูป ฯลฯ ฉะนั้น จึงถือว่าอวิชชาเป็นตัวการสำคัญมากกว่าตัณหา ความเป็นไปของปัจจัยธรรมเหล่านี้เกิดขึ้นติดต่อกันอย่างไม่ขาดสาย แต่ไม่ใช่การเกิดขึ้นติดต่อกันของบุคคลหรือสัตว์ใดๆ หากเป็นการเกิดขึ้นติดต่อกันเป็นเหตุและผลกันตามธรรมชาติของขันธอายตนะ ธาตุ ซึ่งเป็นสภาวะธรรมที่มีอยู่ โดยไม่มีผู้ใดสร้าง

เมื่อใดอวิชชาและตัณหาถูกทำลายลงด้วยการรู้แจ้งของปัญญา การเวียนว่ายตายเกิดก็สิ้นสุดลง ดังนั้น อวิชชาจึงสำคัญที่สุด อย่างไรก็ตาม พระพุทธองค์ได้ทรงป้องกันไม่ให้เข้าใจผิดคิดว่าอวิชชาเป็นปฐมเหตุ โดยทรงแสดงเหตุของการเกิดของอวิชชาไว้ด้วย^{๔๘} นั่นคือ อวิชชาเกิดขึ้นได้เพราะอาศัยการเกิดขึ้นของอาสวธรรม ได้แก่ โสกะปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส และอุปายาส อาสวะเป็นเหตุของอวิชชา แล้วอะไรเป็นเหตุของอาสวะ อาสวธรรมถ้าจัดเข้าในปฏิจกสมุปบาทจะได้แก่ตัณหา อุปาทาน ภพ (หรือกัมมภพคือการกระทำที่ปรุงแต่งทำให้เกิดขึ้น) ดังนั้น ธรรมใดเป็นเหตุให้ตัณหา อุปาทาน กัมมภพเกิด ย่อมเป็นเหตุให้อาสวะเกิดด้วย อาสวะเป็นกิเลส หรือความใส่ใจในสิ่งที่จะสนองความอยากทางประสาทสัมผัสและทางใจ เมื่อใดจิตเกิดอาการเหล่านี้ ก็เท่ากับเกิดอวิชชาแล้ว ทั้งสองจึงต่างเป็นเหตุของกันและกัน คือ อาสวะเกิดเพราะอวิชชาเกิด และอวิชชาเกิดเพราะอาสวะเกิด ถ้าอวิชชาดับอาสวะก็ดับ และถ้าอาสวะดับอวิชชาก็ดับ

ในปฏิโลมเทศนา สิ่งสำคัญก็คือการดับของอวิชชา เมื่ออวิชชาดับ ปัจจัยทั้งหลายก็ดับลงพร้อมกันหมด ไม่ใช่ดับทีละอย่างตามลำดับ ที่กล่าวทีละอย่างตามลำดับเป็นเพียง

วิธีการพูดเท่านั้น เปรียบเหมือนกับการที่เราได้ทำลายเมล็ดพืชให้เน่าเสียแล้ว ต้น กิ่ง ใบ ดอก ผล ทุกอย่างก็ไม่สามารถเกิดขึ้นได้ นี่เป็นลักษณะที่ต่างกับปฏิจกสมุปบาทโดยอนุโลมเทศนา ซึ่งปัจจัยแต่ละอย่างเกิดขึ้นทีละอย่างตามลำดับ ไม่ได้เกิดขึ้นพร้อมกัน การเข้าใจความสัมพันธ์ที่เป็นเหตุปัจจัยกันใน ปฏิจกสมุปบาทคือการเห็นความจริงของธรรมชาติ เป็นการเข้าใจกฎธรรมชาติ และใช้กฎธรรมชาติให้เป็นประโยชน์ คือ เมื่อรู้ว่าสิ่งใดเป็นสาเหตุของสิ่งใด ถ้าไม่ต้องการให้สิ่งนั้นเกิด ก็ยับยั้งสาเหตุของสิ่งนั้นเสีย เป็นการมีชีวิตอยู่ด้วยปัญญา คือ อยู่อย่างรู้เท่าทันสภาวะ ไม่ตกอยู่ในอำนาจของตัณหาอุปาทาน ไม่ยึดมั่นถือมั่น เข้าใจว่าทุกสิ่งทุกอย่างมีความสัมพันธ์เป็นปัจจัยแก่กันและกัน เพราะสิ่งนี้มีอยู่ สิ่งนี้จึงมี ไม่มีอะไรมีอยู่ลอยๆ จึงเป็นการอยู่อย่างประสานกลมกลืนกับธรรมชาติ ไม่มีทุกข์ หรือกล่าวได้ไม่คิดว่าเป็นการเข้าถึงนิพพานนั่นเอง การบรรลุนิพพานในขณะที่ยังมีขันธ ๕ อยู่ จึงเป็นการมีชีวิตอยู่อย่างเข้าใจกฎธรรมชาติ โดยดับปัจจัยที่จะทำให้วนเวียนอยู่ในวัฏฏะแห่งความทุกข์นั้นเสีย

เกณฑ์ร่วมของ “ปรมัตถธรรม”

ในพุทธศาสนาถือว่าปรมัตถธรรมเป็นความจริงสูงสุด และปรมัตถธรรมแบ่งออกเป็น ๒ อย่างคือ สังขตธรรม และอสังขตธรรม การกล่าวเช่นนี้อาจจะทำให้เกิดปัญหาการตีความว่าพุทธศาสนายอมรับว่าความจริงสูงสุดมีอยู่ ๒ ประเภท คือ ประเภทที่มีปัจจัยปรุงแต่ง ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และประเภทที่ไม่ถูกปรุงแต่งด้วยปัจจัย เที่ยง เป็นสุข ซึ่งจะทำให้พุทธศาสนามีทัศนะแบบทวินิยม (dualism) ที่ยอมรับว่าความจริงมี ๒ และความจริงทั้ง ๒ นี้เป็นอิสระจากกัน ถ้าจะป้องกันไม่ให้มีการตีความพุทธศาสนาผิด ๆ เช่นนี้ วิธีหนึ่งก็คือเราต้องหาเกณฑ์เกณฑ์หนึ่งที่สามารถใช้เป็น

^{๔๘} วรรณสิทธิ ไทยะเสวี. คู่มือการศึกษา... ปริงเลทที่ ๔. หน้า ๑๑๓.

ความหมายร่วมของคำว่าปรมัตถธรรมที่เข้าได้กับทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรม

ได้กล่าวแล้วว่าปรมัตถธรรมหรือปรมัตถสังขจะ คือ ความจริงที่ได้จากการวิเคราะห์สมมติสังขจะเป็นความจริงเนื้อแท้ที่มีอยู่ได้โดยไม่ขึ้นกับสมมติสังขจะ แต่เกณฑ์นี้ยังไม่เพียงพอที่จะปกป้องพุทธศาสนาจากการตีความดังกล่าวที่อาจจะมีขึ้นได้ เพราะความจริงแท้โดยปรมัตถ์ยังอาจมี ๒ ลักษณะได้ตามเกณฑ์นี้

ถ้าพิจารณาคำอธิบาย “สังฆิกัตถปรมัตถะ” ซึ่งเป็นที่มาของคำว่า “ปรมัตถสังขจะ” ในคัมภีร์กถาวัตถุ ฉบับแปลเป็นภาษาไทย ซึ่งอ้างถึงคำ “สังฆิกัตถะ” ว่ามีความหมายว่าเป็นสภาวะที่จริงแท้ และคำว่า “ปรมัตถ์” หมายความว่าอรรถอันยิ่ง อันอุดม อันไม่ต้องยึดถือด้วยอาการมีอาการพึ่งตามกันมา คือเป็นสภาวะธรรมที่จำแนกเป็น ชันธ ๕ อยาตนะ ๑๒ ธาตุ ๑๘ และอินทรีย์ ๒๒ รวม ๕๗ อย่าง^{๔๙} ในกถาวัตถุ ฉบับแปลเป็นภาษาอังกฤษ ของ The Pali Text Society^{๕๐} ได้แปลคำ “สังฆิกัตถปรมัตถะ” ว่า “a real and ultimate fact” (สภาวะที่มีอยู่จริงและเป็นความจริงสูงสุด) และอธิบายความหมายของคำว่า “real” (สังฆิกัตถะ) ว่า “ไม่ใช่ผลของอาตรรพณ์เวทมนตร์หรือความฝันเป็นสิ่งที่มียู่จริง” (not taken as an effect of magic or mirage, actual) และอธิบายคำว่า “ultimate” (ปรมัตถะ) ว่าเป็น “ความจริงสูงสุด ไม่ใช่ยึดถือตามประเพณีหรือคำบอกเล่าที่ได้ยินได้ฟังมา” (highest sense, not taken from

tradition, or hearsay) และได้อธิบายเพิ่มในภาคผนวก^{๕๑} ว่า คำ “ปรมัตถะ” และ “สังฆิกัตถะ” ใช้ในความหมายเดียวกัน คือ “สิ่งที่มีอยู่” (something existent) การมีอยู่ในที่นี้มีความหมายว่ามีอยู่ในปัจจุบัน ไม่ใช่ในอดีตหรืออนาคต และการมีอยู่ในปัจจุบันคือความหมายที่สำคัญของคำว่า “ปรมัตถะ” ซึ่งมีความหมายตามตัวอักษรว่า “สิ่งที่กำลังรับรู้” (something which is being known) หรือ “รู้ชัดว่ามีอยู่ขณะหนึ่งๆ” (evidently existing) ในกถาวัตถุ ปกรณ์อรรถกถา ฉบับแปลภาษาอังกฤษ ก็ตีความไปในทางเดียวกัน คือ สิ่งหนึ่งมีสภาวะเป็น “สังฆิกัตถะ” (real) ก็เพราะมันเป็นสิ่งที่มีอยู่อย่างนั้น ไม่ใช่เพราะยอมรับตามกันมาหรือเพราะเป็นประเพณี และเป็น “ปรมัตถะ” (ultimate) ก็เพราะเป็นสิ่งที่รับรู้ได้โดยตรง^{๕๒} ไม่มีความหมายของปรมัตถะที่เป็นสิ่งสูงสุดปรากฏอยู่ในคำแปลเลย

ในทัศนะของผู้วิจัย คำอธิบายอ้างอิงในคัมภีร์กถาวัตถุ น่าจะเป็นกุญแจไขไปสู่ความหมายร่วมกันของสังขตธรรมและอสังขตธรรมที่เป็น “ปรมัตถธรรม” ได้ โดยเฉพาะคำอธิบายที่กล่าวว่า เป็น “สภาวะธรรมที่จำแนกเป็นชันธ ๕ อยาตนะ ๑๒ ธาตุ ๑๘ อินทรีย์ ๒๒ รวม ๕๗ อย่าง” ซึ่งเป็นการยืนยันว่าสังฆิกัตถปรมัตถะเป็นสภาวะที่ไม่ได้มีอยู่แบบตัวตน เพราะชันธ ๕ อยาตนะ ๑๒ ฯลฯ เปลี่ยนแปลงและดับสลายได้ ดังนั้น เมื่อประมวลความหมายจากคำอธิบายต่างๆที่กล่าวมาแล้ว จึงอาจสรุปได้ว่าความหมายของ “สังฆิกัตถปรมัตถะ” หรือ “ปรมัตถธรรม” น่าจะหมายถึงสภาวะที่มีอยู่จริง ในความหมายว่าเกิดขึ้นและเป็น

^{๔๙} พระไตรปิฎก ๓ ๓๗/ข้าง ๑/๑.

^{๕๐} *Points of Controversy* (Katha- Vatthu). trans. by Shwe Zan Aung, revised and edited by Mrs. Rhys Davids. Oxford : The Pali Text Society, 1993. p. 8.

^{๕๑} *Points of Controversy*. p. 371.

^{๕๒} *The Debates Commentary* (Kathavatthupparakara-Atthakatha), trans. by Bimala Churn Law. Oxford : The Pali Text Society, 1989. p. 11.

อยู่อย่างนั้น เป็นอย่างอื่นไม่ได้ (ในความหมายว่าเราไม่อาจปฏิเสธการมีอยู่อย่างนั้นได้ ไม่ใช่ในความหมายว่าการมีอยู่นั้นคงที่ ดายตัว ไม่แปรปรวน) และเราสามารถรับรู้การมีอยู่นั้นได้โดยตรง

ความหมายข้างต้นนี้จะช่วยให้แก้ปัญหาคำถามแบบทวินิยมได้อย่างไร คำที่เราต้องพิจารณาให้สำคัญในที่นี้คือคำว่า “มีอยู่” ในพุทธศาสนาเมื่อกล่าวถึงสิ่งใดมีอยู่จะไม่กล่าวถึงการมีอยู่ด้วยตัวเองลอยๆ หรือการมีอยู่ที่มีผู้ใดสร้างขึ้น แต่จะพูดถึงการมีอยู่ในความหมายที่มีความเกี่ยวเนื่องเป็นเหตุเป็นผลกันว่ามีอะไรเป็นปัจจัยให้เกิดขึ้นตามหลักความสัมพันธ์เชิงสาเหตุที่เรียกว่า อิทัปปิจจยตา หรือ ปฏิจจนูปบาท และการ “มีอยู่” ตามหลักนี้เป็นไปได้ ๒ ทาง คือ ทางบวก เป็นลักษณะของการมีอะไรเกิดขึ้น เปลี่ยนแปลง และเสื่อมไป ตามหลักที่ว่า “เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี เพราะสิ่งนี้เกิด สิ่งนี้จึงเกิด” และทางลบคือการไม่มีอะไรเกิด ไม่เปลี่ยนแปลง และไม่เสื่อมสลายตามหลักที่ว่า “เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้ก็ไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ” การมีอยู่แบบแรก (ทางบวก) ได้แก่ การมีอยู่ของ จิต เจตสิก และรูป ส่วนการมีอยู่แบบหลัง (ทางลบ) ได้แก่ การมีอยู่ของความดับของนามรูป หรือ จิต เจตสิก และรูป หรือการดับเบญจขันธ์ ซึ่งก็คือ นิพพาน

นี่หมายความว่าในแง่ของการมีสิ่งหนึ่งเกิดขึ้น หรือมีอยู่ในความหมายทางภววิทยา จิต เจตสิก และรูป ที่เป็นสังขตธรรมเท่านั้นที่มีอยู่ ส่วนการมีอยู่ของนิพพานไม่ได้มีความหมายเดียวกันกับการมีอยู่ของ จิต เจตสิก และรูป แต่มีอยู่แบบโลกุตตระ ไม่เกี่ยวข้องกับโลก ไม่ถูกฉาบไล่ด้วยกิเลสของโลก คือมีอยู่ในความหมายว่าสิ้นราคะ โทสะ โมหะ หรือดับจากปัจจัยทั้ง ๑๒ ปัจจัยที่ทำให้มนุษย์และสัตว์เกิดและเป็นไปอยู่ในสังสารวัฏอย่างไม่มีสิ้นสุด

จิต เจตสิก และรูป มีอยู่ในความหมายที่อาจกล่าวได้ว่าเป็นเหมือนการเพิ่มจำนวนสิ่งที่มีอยู่ในโลกจากที่ยังไม่เคยมีหรือที่มีอยู่เดิม แต่การมีอยู่ของนิพพานไม่ได้มีอยู่ในความหมายที่เป็นการเพิ่มจำนวนสิ่งที่มีอยู่ในโลกให้มากขึ้น ในโลกก็ยังคงมีสภาวะธรรมที่จำแนกออกเป็น ๕๘ อย่าง ที่เกิดเปลี่ยนแปลง และดับสูญเหมือนเดิม แต่นิพพานมีอยู่เป็น ๒ ความหมาย คือ ความหมายที่เป็นการปรับเปลี่ยนภาวะของจิต-เจตสิก จากที่เคยมีอวิชชาหรือไม่รู้ความจริง มาเป็นจิตที่อวิชชาดับ และกิเลสตัณหาหมดสิ้นแทน คือ นิพพานในความหมายที่เป็นสภาวะทางจิต ซึ่งสภาวะจิตดังกล่าวนี้ ถ้าไม่มีจิตก็เกิดขึ้นไม่ได้ หรืออาจพูดได้ว่า นิพพานถูกสร้าง แต่ถูกสร้างในลักษณะพิเศษ คือไม่อยู่ภายใต้กฎไตรลักษณ์ ไม่เกิด และไม่ดับในสังสารวัฏ มีลักษณะตรงกันข้ามกับสังขตธรรม คือเป็นอสังขตธรรม และนิพพานในความหมายที่เป็นปรมาตมธรรมที่มีอยู่ ซึ่งเป็นความสัมพันธ์ตามธรรมชาติระหว่าง จิต เจตสิก รูป ที่ไม่มีการปรุงแต่งใดๆ ทั้งสิ้น และความสัมพันธ์นี้มีอยู่คงที่ไม่เกิด ไม่เสื่อม และไม่ปรวนแปร ซึ่งเป็นลักษณะของอสังขตธรรม

โดยทั่วไปเมื่อกล่าวถึงนิพพานเป็นอสังขตธรรม มักพูดกันว่าหมายถึงการที่นิพพานไม่ถูกปรุงแต่ง หรือไม่มีเหตุปัจจัย การกล่าวเช่นนี้อาจมีผู้เข้าใจผิดได้ คือ เข้าใจว่าเมื่อนิพพานอยู่พ้นโลก หรือเป็นโลกุตตระแล้ว ก็อยู่เหนือกฎความเป็นเหตุเป็นผล หรือไม่เป็นไปตามธรรมดาตามธรรมชาติ เพราะไม่มีสาเหตุ คือไปเข้าใจคำว่า “ปรุงแต่งด้วยเหตุปัจจัย” มีความหมายเดียวกันกับ “มีสาเหตุ” ฉะนั้นต้องเข้าใจให้ถูกว่าการที่นิพพานไม่ถูกปรุงแต่งด้วยเหตุปัจจัยนั้น มีความหมายว่านิพพานไม่อยู่ในสังสารวัฏ หรือ นิพพานไม่ถูกปรุงแต่งด้วยเหตุปัจจัย ๑๒ ประการที่ทำให้

สัตว์ทั้งหลายเวียนว่ายอยู่ในวัฏสงสาร ซึ่งเป็นความ สัมพันธ์ที่เป็นไปตามเหตุและผลของสังขตธรรมทั้งหลาย เมื่อนิพพานไม่ได้อยู่ภายในวัฏฏะของปัจจัยทั้ง ๑๒ ประการ นิพพานจึงไม่มีความเป็นไปแบบสังขตธรรม คือ มีเกิด มี เสื่อม และปรวนแปร แต่การหลุดพ้นจากสังสารวัฏหรือ การเวียนว่ายตายเกิดซึ่งเป็นลักษณะของสังขตธรรมนี้ไม่ได้ หมายความว่านิพพานมีอยู่เหนือหลักของเหตุและผล หรือ เหนือกฎธรรมชาติที่เป็นธรรมนิยาม หากเป็นความหมาย ว่านิพพานเป็นสภาวะธรรมที่ไม่ถูกปรุงแต่งด้วยสาเหตุที่จะ ทำให้เกิดทุกข์ เพราะเหตุปัจจัยที่จะทำให้เกิดทุกข์ไม่มีหรือ ดับไปแล้ว นิพพานจึงเป็นความดับสนิท ซึ่งเป็นไปตาม หลักที่ว่า เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ คือถ้าไม่มีสาเหตุก็ไม่มี ผล อันเป็นการยืนยันความจริงเกี่ยวกับกฎธรรมชาติเกี่ยวกับความเป็นเหตุเป็นผลให้หนักแน่นมากขึ้นอีก ฉะนั้น จึง ไม่ได้หมายความว่าสภาวะจิตที่ยังรู้นิพพานเกิดขึ้นเองโดย ไม่มีสาเหตุ ความเข้าใจเช่นนี้จะขัดแย้งกับหลักพุทธศาสนา คือขัดกับหลัก ปฏิจจนูปบาท ดังนั้น คำว่า “อสังขตะ” ซึ่งภาษาอังกฤษใช้คำว่า “unconditioned” หรือ “unformed” จึงไม่ได้หมายความว่าปราศจากเงื่อนไข หรือ มีอยู่เองโดยไม่เป็นไปตามหลักของเหตุและผล แต่หมายความว่าปราศจากเงื่อนไขที่จะปรุงแต่งให้เกิดทุกข์ หรือ เงื่อนไขที่จะทำให้วนเวียนอยู่ในวัฏฏะแห่งความทุกข์ไม่มี วันสิ้นสุด เพราะเมื่อเงื่อนไขที่ทำให้เกิดทุกข์ดับ ความทุกข์ก็ดับ และความดับทุกข์โดยสิ้นเชิงก็คือนิพพานนั่นเอง ฉะนั้น เมื่อใช้คำว่า “สังขตะ” หรือ “อสังขตะ” กับ นิพพาน จึงต้องพิจารณาในบริบทที่สัมพันธ์กับเรื่องทุกข์ แต่คำว่า “ทุกข์” ในพุทธศาสนามีความหมาย ๒ อย่าง คือ ทุกข์ในไตรลักษณ์และทุกข์ในอริยสัจ คำว่า “สังขตะ” ก็ เช่นเดียวกัน มี ๒ ความหมาย ทั้งความหมายที่เกี่ยวกับ

ทุกข์ในไตรลักษณ์และที่เกี่ยวกับทุกข์ในอริยสัจ ความหมายแรกเป็นสังขตลักษณะของสรรพสิ่งในโลกทั้งสิ่งที่มี ชีวิตและไม่มีชีวิต ซึ่งมีลักษณะของทุกข์ในไตรลักษณ์ สังขตะในความหมายนี้มีความหมายเดียวกันกับความไม่เที่ยง ไม่คงที่ (อนิจจัง)⁵³ คือ ถูกสร้างให้เกิดมีขึ้น เปลี่ยนแปลง และเสื่อมสลายไป อันเป็นได้ทั้งลักษณะทางกายภาพและจิตภาพ ซึ่งเป็นคนละความหมายกับสังขตะหรือ สังขารที่เป็นปัจจัยหนึ่งในปฏิจจนูปบาท ซึ่งหมายถึง เจตนาในการปรุงแต่ง อันเป็นเหตุปัจจัยที่ทำให้มนุษย์ทุกข์ ส่วนสังขตะในความหมายที่สอง หมายถึงสังขารที่เป็น ปัจจัย ๑ ใน ๑๒ ปัจจัยของปฏิจจนูปบาทที่ทำให้เกิดทุกข์ สิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์หรือไม่มีจิตต้องมีสังขตลักษณะแรกเช่น เดียวกับสิ่งที่มีจิต แต่ไม่ต้องมีสังขตลักษณะที่สอง ส่วนสิ่ง ที่มีจิตซึ่งเป็นสังขตะในความหมายที่สองต้องเป็นสังขตะใน ความหมายแรกด้วย เพราะสรรพสิ่งในโลกต้องมีลักษณะ ของไตรลักษณ์ทั้งสิ้น แม้ว่าจิตจะแตกต่างจากสิ่งอื่นในแง่ ที่ถึงแม้จะเกิดอยู่ในสังสารวัฏ ก็สามารถหลุดพ้นจาก สังสารวัฏได้ถ้าจิตนั้นยังเห็นความเป็นไปของเหตุปัจจัย

เมื่อ “สังขตะ” มี ๒ ความหมาย “อสังขตะ” ซึ่งเป็น ลักษณะที่ตรงข้ามกับสังขตะก็ต้องมี ๒ ความหมายด้วย เช่นเดียวกัน กล่าวคือ อสังขตลักษณะในความหมายแรก หมายถึงไม่มีเกิดหรือไม่ถูกสร้าง ไม่ปรวนแปร และไม่ เสื่อมสลาย ทุกสิ่งในโลกที่มีสภาพเป็นไตรลักษณ์ไม่อาจ เป็นอสังขตะในความหมายนี้ได้ มีแต่นิพพานที่เป็น โลกุตตรธรรมเท่านั้นที่สามารถเป็นได้ เพราะดังที่กล่าวมา แล้วว่าการ “มีอยู่” ในความหมายเชิงบวก ซึ่งเป็นลักษณะ การมีอยู่ของสิ่งทั้งหลายในโลกต้องเป็นสังขตะ เป็น

⁵³ Bhadantacariya Buddhaghosa, *The Path of ...* ch. XX. 17. P. 710.

อสังขตะไม่ได้ แต่การ “มีอยู่” ในความหมายเชิงลบ เป็นการมีอยู่ของความดับอย่างสิ้นเชิงของการเกิด การเปลี่ยนแปลง และการสูญสลาย ซึ่งก็คือความหมายของอสังขตธรรม และนิพพานเท่านั้นคือความดับอย่างสิ้นเชิงนี้ ดังนั้น อสังขตะตามความหมายแรกจึงต้องเป็นความหมายที่เป็นคุณลักษณะที่มีอยู่แบบสภาวะวิสัยของนิพพานในเชิงนิเสธเท่านั้น คือ เป็นความจริงสากลที่เที่ยง คงที่ ส่วนอสังขตะตามความหมายที่สองที่หมายถึงการไม่ถูกสังขารปรุงแต่งด้วยเหตุปัจจัยทั้ง ๑๒ นั้น ต้องเป็นความหมายของนิพพานในความหมายที่เป็นสภาวะจิตที่รู้ปรมาตตธรรมเป็นจิตที่กิเลสตัณหาดับแล้วอย่างสิ้นเชิง เพราะการหลุดพ้นจากกิเลสตัณหาเป็นลักษณะของธรรมที่มีความรู้สึกนึกคิด จะเป็นความหมายของนิพพานที่เป็นปรมาตตธรรม ซึ่งเป็นธรรมที่ไม่มีอารมณ์ ความนึกคิด ไม่ได้ การกล่าวว่าธรรมที่ไม่ใช่จิตและไม่มีารรับรู้ มีการรับรู้และปรุงแต่ง การรับรู้ เป็นการพูดที่ขัดแย้งกันและไม่มี ความหมาย

ฉะนั้น เมื่อนำความหมายของคำว่า “สัจฉิกัตถปรมาตตะ” มารวมกับความหมายของคำว่า “มีอยู่” และความหมาย ๒ แบบของ “สังขตธรรม” และ “อสังขตธรรม” แล้ว จะได้เกณฑ์ที่เป็นความหมายร่วมของคำว่า “ปรมาตตธรรม” ที่เข้ากันได้กับทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรม นั่นคือ ปรมาตตธรรมหมายถึงความจริงที่มีอยู่ตามสภาวะของตัวเองที่ไม่ขึ้นกับบัญญัติ ที่รับรู้ได้โดยตรงด้วยญาณสูงสุด และเป็นความจริงที่เป็นไปตามธรรมชาติตามหลักความเป็นเหตุและผล ซึ่งความเป็นไปตามหลักนี้เป็นไปได้ ๒ ทาง คือ ทางบวก เป็นความจริงที่มีการเกิด เปลี่ยนแปลง และเสื่อมสูญไปตามเหตุปัจจัย ได้แก่ จิต เจตสิก และรูป และทางลบ คือเป็นความจริงที่ไม่เกิด ไม่เปลี่ยนแปลง และไม่เสื่อมสลาย เพราะสาเหตุที่ทำให้เกิดดับ ไม่มี ได้แก่ นิพพาน

ทั้งนิพพานในความหมายเป็นสภาวะจิตที่ยังรู้ ปรมาตตธรรม และสภาวะธรรมที่เป็นปรมาตต อันที่จริง ถ้าจะแปลคำว่า “ปรมาตตะ” นี้ว่า “ขั้นที่สุด” แทน “สูงสุด” อาจจะเหมาะสมกว่ากับความหมายของปรมาตตธรรมที่กล่าวถึงในที่นี้ คือเป็นหน่วยย่อยที่สุดที่ได้จากการวิเคราะห์ประสบการณ์ที่ต้องหยั่งรู้ด้วยญาณ ซึ่งจะไม่มีนัยของการประเมินคุณค่า แต่เป็นการบอกข้อเท็จจริงเกี่ยวกับหน่วยย่อยนั้น ซึ่ง “ปรมาตตธรรม” ที่พระพุทธองค์คริสต์ไว้ในพระอภิธรรม คือสภาพเป็นจริงที่เกิดขึ้นและมีอยู่อย่างนั้นตามธรรมชาติสภาพที่จะปฏิเสธว่าไม่มีอยู่หรือไม่เป็นอย่างนั้นไม่ได้ ไม่ว่าจะเป็นสังขตธรรมหรืออสังขตธรรมก็ตาม

“ความจริง” ของพุทธศาสนา

จากที่กล่าวมานี้จึงเห็นได้ชัดเจนว่า “ความจริง” ของพุทธศาสนาต้องโยงกับประสบการณ์เสมอ ประสบการณ์เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นหรือมีอยู่เป็นขณะ คือ เกิดขึ้น ตั้งอยู่ แล้วสิ้นสุดลง ฉะนั้นธรรมชาติของความจริงปรมาตตยกเว้นนิพพาน จึงกล่าวได้ว่ามีอยู่ชั่วขณะ ไม่ได้มีอยู่ตลอดเวลา และความจริงนี้ต้องเป็นความจริงที่โยงกับจิตที่รับรู้ประสบการณ์ ไม่ใช่ความจริงของโลกกายภาพภายนอกที่มีอยู่เป็นอิสระต่างหากจากการรับรู้ของมนุษย์ แต่เป็นความจริงของโลกที่เป็นประสบการณ์ของเรา เป็นเงื่อนไขจำเป็นที่ทำให้ประสบการณ์ของมนุษย์เป็นไปได้ ถ้าขาดเงื่อนไขนี้แล้ว การรับรู้ของมนุษย์จะเกิดขึ้นไม่ได้เลย และจิตที่มีอยู่นี้เป็นจิตปรมาตตที่มีอยู่เมื่อมีการรับรู้เกิดขึ้น คำว่า “มีอยู่” ของจิตหมายถึงมีอยู่ในปัจจุบันที่ยังไม่ผ่านไป หรือสิ้นสุด เมื่อมีจิตก็ต้องมีเจตสิกเกิดขึ้นพร้อมกัน ทำให้จิตรับรู้อารมณ์ในลักษณะต่างๆ รูปซึ่งเป็นอารมณ์ของจิตก็ต้องเกิดขึ้นควบคู่กับจิตก็เช่นเดียวกัน ต้องมีอยู่ในเวลาเดียวกับจิต และสิ้นสุดลงพร้อมจิตเมื่อการรับรู้ในแต่ละขณะสิ้นสุดลง ฉะนั้น

รูปจึงไม่ได้มีอยู่แบบตัวตน และเมื่อวิเคราะห์รูปที่เป็น อารมณ์ของจิตแล้วจะได้รูปปรมาณูซึ่งสามารถอยู่แยกจาก จิตได้ ในความหมายว่ายังไม่ถูกจิตบัญญัติให้เป็น “สิ่ง” ใด ส่วนนิพพานไม่ได้มีอยู่ในลักษณะเดียวกับจิต-เจตสิก หรือ รูป เพราะนิพพานเป็นอสังขตธรรม เป็นความสัมพันธ์ที่ คงที่ระหว่างองค์ประกอบพื้นฐานของการรับรู้ ๓ ประการ ข้างต้น ความสัมพันธ์นี้แสดงถึงโครงสร้างที่แท้จริงตาม ธรรมชาติของการรับรู้ที่ไม่จำเป็นต้องมีตัวตนที่เป็น “ผู้รู้” และ “สิ่ง” ที่ถูกรู้ และความสัมพันธ์นี้ไม่มีโครงสร้าง เป็น ความสัมพันธ์ตามธรรมชาติของการรับรู้ และเป็นความ จริงเช่นนั้นตลอดไป ไม่เปลี่ยนแปลง และไม่หยุดเป็น เป็นความจริงสากลที่มีอยู่คงที่ตลอดไป และต้องหยั่งเห็น ด้วยตัวเองด้วยการปฏิบัติเจริญวิปัสสนาญาณจนถึงญาณสูง สุด จึงรู้ได้ยากกว่าและลึกซึ้งกว่า จิต เจตสิก และรูป นอก จากองค์ประกอบพื้นฐานของการรับรู้และความสัมพันธ์ที่ องค์ประกอบเหล่านี้มีต่อกันแล้ว มนุษย์ไม่ต้องการสิ่งใด ในการรับรู้หรือมีประสบการณ์ทั้งสิ้น

โดยทั่วไปเมื่อพูดถึงความจริงปรมาณู มักนิยมกล่าวกันว่าปรมาณูธรรมเป็นความจริงที่มีสภาวะของตัวเอง คำว่า “สภาวะ” (บาลี) หรือ “สวภาวะ” (สันสกฤต) นี่เป็นคำหนึ่ง ที่ต้องระวังว่าอาจทำให้เข้าใจลักษณะของความจริงในพุทธ ศาสนา หรือปรมาณูธรรมผิดพลาดได้ เนื่องจากเมื่อกล่าว ว่าความจริงปรมาณูมีสภาวะของตัวเอง อาจทำให้เข้าใจผิด คิดว่าปรมาณูธรรมเป็นความจริงที่มีอยู่ได้เองโดยไม่เกี่ยว ข้องกับการรับรู้ของมนุษย์ ในลักษณะเดียวกับการมีอยู่ เองของ “ตัวตน” (substance) คำว่า “สภาวะ” นี้ภาษา อังกฤษใช้คำว่า “own nature” (ธรรมชาติของตัวเอง) หรือ “individual essence” (สาระเฉพาะตัว) ซึ่งหมายถึงสามัญ ลักษณะหรือลักษณะร่วมของธรรมที่อยู่ในประเภทเดียวกัน

พระญาณโมลี⁵⁴ ได้ให้ข้อสังเกตว่าคำว่า “สภาวะ” นี้เป็น คำที่แทบจะไม่พบในพระไตรปิฎกเลย และดูเหมือนจะ ปรากฏครั้งเดียวในพระอภิธรรมปิฎก วิภังคปกรณ์ แต่ กลับเป็นคำที่พบในอรรถกถาและฎีกาต่างๆ มาก เช่น คัมภีร์ วิสุทธิมรรค ก็เป็นคำที่ใช้อธิบายปรมาณูธรรม และมัก ใช้คู่กันกับคำว่า “ธาตุ” หรือ “ลักษณะ”⁵⁵ ในอภิธรรมมัตถ- สังคฤกษา อธิบายคำว่า “ธาตุ”⁵⁶ ว่าหมายถึงการมีอยู่ตาม สภาพของตนที่ทรงไว้ซึ่งสังสารทุกข์ เพราะไม่เป็นไปใน อำนาจ “สภาวะ” ที่เป็นสามัญลักษณะของสังขตธรรม เท่านั้นคือการมีอยู่เป็น ๓ ขณะ⁵⁷ คือ ขณะเกิดขึ้น ขณะ ตั้งอยู่ และขณะสลายไป ดังนั้น ถ้าจะกล่าวอย่างเคร่งครัดแล้ว คำว่า “สภาวะ” ต้องใช้กับการมีอยู่ ๓ ขณะของ สังขตธรรมอย่างที่มีนัยเป็นและเรารับรู้ได้เท่านั้น และ สภาวะนี้ไม่มีที่มาและที่ไป หมายความว่าก่อนมีอยู่ สภาวะไม่ได้มีมาก่อน และเมื่อไม่มีอยู่ มันก็สลายไป อย่างสิ้นเชิง ในแง่นี้ถือว่านิพพานเป็นธรรมที่ไม่มีสภาวะ เพราะนิพพานแตกต่างจากธรรมอื่นๆ คืออยู่เหนือการมีอยู่ ๓ ขณะที่เป็นลักษณะของสิ่งทั้งปวงที่มีอยู่ ถ้าจะถือว่า นิพพานมีสาระเฉพาะตัวก็ต้องเป็นสาระที่พิเศษเฉพาะแตกต่างจากธรรมอื่นๆ ได้แก่การสิ้นราคะ โทสะ และโมหะ ฉะนั้น ความหมายของคำว่า “สภาวะ” จึงไม่ได้หมายถึง การมีอยู่แบบตัวตนคงที่ไม่เปลี่ยนแปลง

⁵⁴ *The Path of Discrimination* (Patisambhidamagga), trans. by Bhikkhu Nanamoli . Oxford : The Pali Text Society. 1991. p. 362 . n. 1 .

⁵⁵ *The Dispeller of Delusion* (Sammohavinodani), trans. by Bhikkhu Nanaamoli . London : The Pali Text Society, 1987. Part I. p. 67.

⁵⁶ มหามกุฏราชวิทยาลัย อภิธรรมมัตถสังคห ... หน้า ๓๕๒.

⁵⁷ Bhadantacariya Buddhaghosa, *The Path* ... p. 318 . n. 68.

A.K.Warder⁵⁸ บอกว่า คำว่า “สภาวะ” ปรากฏครั้งแรกในคัมภีร์ฝ่ายเถรวาทชื่อ *เปฏโคปเทศ* ซึ่งเกิดในสมัยพุทธกาล คัมภีร์นี้ถือว่าเป็นคัมภีร์ก่อนอรรถกถา ชาวพุทธบางกลุ่มบางประเทศถือว่าคัมภีร์นี้เป็นพระไตรปิฎกด้วย ในคัมภีร์นี้เมื่อกล่าวถึงเรื่องเหตุปัจจัย ได้ให้ความหมายของคำว่า “เหตุ” ว่าเป็นธรรมชาติของตัวเอง ส่วน “ปัจจัย” หมายถึงธรรมชาติอื่นที่ไม่ใช่ของตัวเอง คำว่า “ธรรมชาติของตัวเอง” ในที่นี้จึงหมายถึงธรรมชาติของธรรมะที่มีแนวโน้มจะเกิดขึ้นในสถานการณ์นั้น ส่วนธรรมชาติอื่นคือธรรมะอื่นที่เป็นปัจจัยให้ธรรมะแรกเกิด ธรรมชาติของตัวเองถือว่าเป็นธรรมชาติภายใน และธรรมชาติอื่นเป็นอะไรที่มีอยู่ภายนอก คำว่า “ธรรมะ” นี้ในอรรถกถาและฎีกาทั้งหลายมักจะนิยามว่าเป็น “ภาวะที่มีธรรมชาติของตัวเอง หรือภาวะที่เกิดขึ้นโดยอาศัยความสัมพันธ์กับเหตุปัจจัย หรือเกิดขึ้นตามลักษณะของตัวเอง”⁵⁹ นี่หมายความว่าภาวะที่เป็นไปตามธรรมชาติของตัวเองเป็นภาวะที่เปลี่ยนแปลงได้ ไม่คงที่ตลอดเวลา และการเปลี่ยนแปลงนั้นจะเป็นไปตามเหตุปัจจัยที่เกิดตามแนวโน้มของตัวเองที่จะเปลี่ยนแปลงในสถานการณ์แต่ละสถานการณ์ ฉะนั้น ความหมายของคำว่า “สภาวะ” หรือ “ธรรมชาติของตัวเอง” จึงไม่ตรงหรืออาจตรงข้ามกับความหมายที่คนโดยทั่วไปเข้าใจ ดังนั้น “ความจริง” ในทัศนะของพุทธศาสนาจึงมีความหมายที่อาจสรุปได้ดังต่อไปนี้

(ก) เป็นความจริงที่เกี่ยวกับโลกของการรับรู้ของมนุษย์ โลกของประสบการณ์ ไม่ใช่ความจริงสัมบูรณ์ (absolute)

เกี่ยวกับโลกภายนอกที่มีอยู่เป็นอิสระจากมนุษย์ ไม่ใช่ความจริงในลักษณะของ “สิ่งที่มีอยู่ในตัวเอง”⁶⁰ (noumena) ของคานท์ (Kant) หรือ “โลกของแบบ”⁶¹ (World of Form) ของเพลโต

(ข) เป็นความจริงที่แสดงถึงโครงสร้างพื้นฐานของการรับรู้ของมนุษย์ที่สัมพันธ์กับการเกิดทุกข์ และการดับทุกข์

(ค) เป็นความจริงที่มีอยู่ชั่วขณะ เกิด-ดับ และมีอยู่สืบต่อกันไปเป็นกระแสไม่ขาดสาย ยกเว้นนิพพาน

(ง) เป็นความจริงที่มี “สภาวะ” หรือธรรมชาติของตัวเอง ในความหมายว่าเปลี่ยนแปลงไปตามแนวโน้มที่เป็นธรรมชาติของตัวเอง ยกเว้นนิพพาน

(จ) เป็นความจริงที่มีอยู่เองตามธรรมชาติที่ยังไม่ถูกปรุงแต่งด้วยบัญญัติ หรือไม่ขึ้นกับสมมติสังข

⁶⁰ noumena หมายถึงสิ่งที่มีอยู่ได้ในตัวเอง ซึ่งเป็นที่มาหรือจุดเริ่มต้นของการมีประสบการณ์ของมนุษย์ แต่มนุษย์ไม่อาจรู้มันอย่างที่เป็นได้ เพราะความรู้ของมนุษย์เป็นปรากฏการณ์ (phenomena) คือ คานท์เชื่อว่าความรู้ต้องประกอบด้วย ๒ ส่วน คือส่วนที่เป็นเนื้อหา และส่วนที่เป็นความคิด เนื้อหาคือสิ่งที่รับมาจากข้างนอกผ่านประสาทสัมผัส ส่วนความคิดเป็นเงื่อนไขที่มีอยู่ก่อนประสบการณ์ ในจิตของมนุษย์ทุกคนตั้งแต่เกิด เป็นอาพริออรี ไม่ได้ได้มาจากประสบการณ์ ความคิดเป็นคำสั่งระเบียบให้กับข้อมูลที่ได้รับมาจากภายนอก และทำให้เกิดเป็นความรู้ของมนุษย์ขึ้นได้ ดังนั้น เนื้อหาที่จะเป็นความรู้ของมนุษย์ต้องเดินตามเงื่อนไขเหล่านี้ เราไม่อาจรู้เนื้อหาความจริงภายนอกแท้ๆ อย่างที่ตัวมันเองเป็น โดยไม่อยู่ภายใต้เงื่อนไขของความรู้หรือความคิดในจิตได้

“โลกของแบบ” เป็นต้นแบบที่สมบูรณ์ที่สุดของสิ่งทั้งหลายที่มีอยู่ รวมทั้งการกระทำที่เกิดขึ้นในโลก เป็นที่มาของการมีอยู่ การเกิดขึ้น และเป็นไปของสิ่งทั้งหลายในโลก ทุกสิ่งจะมีอยู่ได้ต้องจำลองแบบ หรือสวมแบบที่มีอยู่ในโลกของแบบเสมอ แต่การมีอยู่ของแบบมีความสมบูรณ์ในตัวเองโดยไม่ต้องอาศัยมนุษย์หรือการรับรู้ของมนุษย์

⁵⁸ *The Path of Discrimination*. Introduction. p. xvii.

⁵⁹ *The Expositor* (Atthasālini), trans. by Pe Maung Tin, edited and revised by Mrs. Rhys Davids. London: Luzac & Company, LTD., 1958. Vol. I. p. 50.

(ฉ) เป็นความจริงที่มีอยู่แยกจากกันได้ และสัมพันธ์กัน
ภายใต้กฎของความเป็นสาเหตุ

(ช) เป็นองค์ประกอบย่อยที่สุดของการรับรู้ที่มีอยู่ที่ได้
จากการวิเคราะห์ประสบการณ์

(ซ) เป็นเนื้อแท้หรือสาระของสมมติสัจจะ แต่ไม่ใช่ใน
ความหมายว่าเป็นตัวตนคงที่

(ฌ) เป็นความจริงที่เกี่ยวกับการดำเนินชีวิตที่ดีที่ควร
แจ้งด้วยญาณโดยตรง อยู่เหนือคำพูด ความคิด และเหตุผล

(ญ) เป็นความจริงที่ไม่ได้มีอยู่แบบตัวตนที่มีอยู่คงที่ ไม่
เปลี่ยนแปลงในขณะที่สิ่งอื่นเปลี่ยน หรือเป็นเจ้าของคุณ-
สมบัติหรือทำให้คุณสมบัติทั้งหลายมีอยู่ได้

ฉะนั้น ความหมายของคำว่า “ความจริง” ของพุทธ
ศาสนาจึงมีลักษณะแตกต่างและอาจตรงข้ามกับ “ความจริง”
ในความหมายของความเป็นจริงที่มีอยู่ (reality) ตามทัศนะ
ของตะวันตก ที่มีลักษณะเป็นความจริงสัมบูรณ์ที่มีอยู่ทาง
อภิปราย ที่มีลักษณะของตัวตน คงที่ ไม่เปลี่ยนแปลง
ไม่สูญสลาย ซึ่งความจริงดังกล่าวนี้มีอยู่เป็นอิสระแยก
จากมนุษย์ได้อย่างสิ้นเชิง เป็นความจริงที่เป็นสาเหตุที่มา
หรือต้นกำเนิดของสรรพสิ่ง ถึงแม้โลกนี้ไม่มีมนุษย์ ความ
จริงที่ว่านี้ก็ไม่กระทบกระเทือน ในขณะที่ความจริงของ
พุทธศาสนาเป็นความจริงที่เกิดขึ้นและเป็นอยู่อย่างนั้น ที่
เกี่ยวกับการรับรู้หรือประสบการณ์ของมนุษย์ จะไม่เป็น
อย่างนั้นไม่ได้ และความจริงนี้เกี่ยวข้องกับมนุษย์ มนุษย์
เป็นศูนย์กลางของความจริง เป็นความจริงที่เกี่ยวกับการ
ดำเนินชีวิตที่ดีทางจิตใจ ที่มุ่งการหลุดพ้นจากความทุกข์
ซึ่งเป็นเรื่องของการปฏิบัติ เป็นเรื่องทางจริยะ ดังนั้น จึง
ต้องเข้าใจในปริบทของศาสนาและจริยธรรม และต้องเข้าใจ
สัมพันธ์กับมโนทัศน์สำคัญๆที่เกี่ยวข้องกับความทุกข์
เป็นหลัก ความจริงสูงสุดของพุทธศาสนาจึงไม่เหมือนกับ

พระเจ้าในศาสนาคริสต์ หรือโลกของแบบของเพลโต ที่
เป็นต้นตอของการมีอยู่และความเป็นไปของสิ่งเฉพาะทั้ง
หลายในโลก และไม่ใช่อะไรที่มีอยู่ในตัวเองของค่านที่ เป็น
จุดเริ่มต้นของประสบการณ์แต่เราไม่มีทางรู้ได้ เพราะ
ความจริงเหล่านี้ล้วนเป็นความจริงสัมบูรณ์ที่มีอยู่เป็นอิสระ
จากมนุษย์ และไม่เกี่ยวข้องกับการเกิดและการดับทุกข์
ของมนุษย์แต่อย่างใดทั้งสิ้น

บทที่ ๒

ภาษา

ตามการสันนิษฐานของราชกฤษณ์ นักปรัชญาอินเดีย
สมัยปัจจุบันผู้ล่วงลับไปแล้ว ท่านได้แบ่งยุคของปรัชญา
อินเดียออกเป็น ๓ ยุค คือ ยุคพระเวท ยุคมหากาพย์
และยุคระบบทั้งหก ยุคพระเวทเริ่มขึ้นตั้งแต่ประมาณ
๑๐๐๐ ปีก่อนพุทธกาล เมื่อคัมภีร์ฤคเวทซึ่งเป็นคัมภีร์พระ
เวทเล่มแรกเกิดขึ้น ยุคนี้สิ้นสุดประมาณ ๑๐๐ ปีก่อน
พุทธกาล ส่วนยุคมหากาพย์เริ่มตั้งแต่ประมาณ ๑๐๐ ปีก่อน
พุทธกาลจนถึงประมาณ พ.ศ. ๖๐๐ เป็นยุคที่มีมหากาพย์
สำคัญเกิดขึ้น ๒ เรื่อง คือ รามายณะและมหาภารตะ ยุคนี้
ถือว่าเป็นยุคที่พุทธศาสนารุ่งเรือง และคัมภีร์อุปนิษัตซึ่ง
เป็นตอนสุดท้ายของพระเวทได้เกิดขึ้นในยุคนี้ ยุคถัดมา
เริ่มตั้งแต่ประมาณ พ.ศ. ๖๐๐ เป็นต้นไป ก็คือยุคระบบทั้ง
หก ได้แก่ นैयाยะ ไวเศษิกะ สารงยะ โยคะ มิมามสา
และเวทนานตะ

ในสมัยพุทธกาลคัมภีร์พระเวทมีอยู่เพียง ๓ คัมภีร์ คือ
ฤคเวท ยชุรเวท และสามเวท ส่วนอถรรพเวทยังไม่
ปรากฏ จึงเชื่อกันว่าคัมภีร์ที่ ๔ นี้เกิดขึ้นหลังพุทธกาล
คัมภีร์พระเวทแต่ละคัมภีร์แบ่งออกเป็น ๔ ตอน คือ มัน

ตระ พราหมณะ อารัณยกะ และอุปนิยท ในทัศนะของชาวฮินดูถือว่าคัมภีร์พระเวทเป็น “ศรุตี” คือเป็นคำสอนที่เป็นพระวจนะของพระเป็นเจ้าโดยตรง ไม่ใช่ผลงานที่เป็นการเรียบเรียงของมนุษย์ ดังนั้น ภาษาที่ถ่ายทอดคำสอนจึงถือว่ามีกำเนิดมาจากพระเป็นเจ้า หรือ พรหมัน ซึ่งเป็นสิ่งสมบูรณ์ เทียงแท้ และพระเวทจึงถือเป็นคำสอนที่มีความสมบูรณ์แบบถูกต้องปราศจากข้อผิดพลาดใด ๆ ในคัมภีร์ฤคเวทกล่าวว่าถ้อยคำคือพรหมันที่แสดงตัวให้ปรากฏ (manifestation) พรหมันแสดงตัวมากเท่าใด ถ้อยคำก็มีจำนวนมากเท่านั้น อารัณยกะบอกว่าคำพูด (speech) เป็นสิ่งเดียวกับพรหมัน^{๕๒} อุปนิยทบอกว่าพระเวทเกิดจากพรหมัน คือออกมาจากลมหายใจของพรหมัน^{๕๓} วิธีการสืบต่อคัมภีร์พระเวทซึ่งใช้ปฏิบัติกันมาเป็นเวลานานคือการท่องจำ โดยไม่มีการจดไว้เป็นลายลักษณ์อักษร เพราะให้ความสำคัญแก่ภาษาพูดว่ามีฐานะสูงส่งกว่าภาษาเขียน เนื่องจากเกิดมาจากเสียงหรือลมหายใจของพรหมัน การท่องจำและการสวดคัมภีร์พระเวทจึงถือเสมือนเป็นการเปิดเผยความจริงเกี่ยวกับพรหมัน กล่าวอีกนัยหนึ่ง ภาษาเปรียบเสมือนกระจกสะท้อนความจริงสูงสุด ในทัศนะของนักไวชากรณและนักคิดอินเดียโบราณ ภาษามีความหมายเป็นเครื่องมือที่เผยความจริงเกี่ยวกับพรหมัน อันเป็นความรู้ที่แท้จริง รวมทั้งเผยถึงธรรมชาติที่แท้จริงของสิ่งทั้งหลาย นั่นคือ ทุกสิ่งเป็นเพียงการแสดงตัวของพรหมันเท่านั้น การรู้ความจริงสูงสุดเกี่ยวกับพรหมันนี้จะช่วยทำลายอวิชชา

ให้หมดสิ้นไป และทำให้มนุษย์บรรลุโมกษะหรือหลุดพ้นจากความทุกข์ทั้งปวงได้

พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงปฏิเสธความคิดของอินเดียโบราณที่ถือว่าคัมภีร์พระเวทเป็นเสียงของพระเป็นเจ้า หรือ เป็นสิ่งเดียวกับพรหมัน รวมทั้งการโยงความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับคัมภีร์พระเวท ทรงเห็นว่าภาษาไม่ใช่ศรุตี แต่เป็นข้อกำหนดที่คนทั่วไปในสังคมสมมติกันขึ้นเพื่อความสะดวกในการใช้สื่อสารติดต่อกัน ทรงปฏิเสธแนวคิดที่ว่าภาษาสามารถทำหน้าที่เผยธรรมชาติของพรหมันซึ่งเป็นความจริงแท้ได้ เพราะสิ่งที่เรียกว่าพรหมัน ที่เป็นอัตตาหรือตัวคนนั้นไม่มี ดังนั้น ในทัศนะของพุทธศาสนา ภาษาจึงไม่ใช่สิ่งที่จะช่วยทำลายอวิชชา เพราะภาษาไม่ใช่การวิรูณ (revelation) แต่เป็นอวิชชาหรือมายา

มนุษย์นอกจากจะมีประสาทสัมผัสแล้ว ยังมีความคิด ถึงแม้จะไม่มีภาษาก็น่าเชื่อว่ามนุษย์สามารถคิดได้ แต่ความคิดที่ปราศจากภาษาคงเป็นได้เพียงความคิดที่ขึ้นๆ ลงๆ ไม่ลึกซึ้งและไม่ครอบคลุมเรื่องราวต่างๆ ได้กว้างไกลนัก เพราะความจำของมนุษย์มีขีดจำกัด ถ้าไม่มีภาษา ความคิดของมนุษย์คงสับสน และมนุษย์คงลืมสิ่งที่คิดหรือเคยคิดก่อนที่จะได้นำมันมาใช้ ภาษาโดยเฉพาะอย่างยิ่งภาษาเขียนนอกจากจะเป็นเครื่องมือจัดระเบียบความคิด และเตือนความจำแล้ว ยังช่วยรักษาความคิดของมนุษย์ไว้ให้ยืนยาวได้มากที่สุด ในการคิด เราต้องคิดอะไรเสมอ นั่นคือ ความคิดต้องมีข้อมูล ความคิดที่ปราศจากข้อมูลหรือสิ่งที่คิดถึงย่อมเป็นไปไม่ได้ เพราะเท่ากับไม่ได้คิด ไม่มีอะไรที่คิด คำว่า “คิด” ถ้าใช้ศัพท์ทางพุทธศาสนาก็คือการรู้อารมณ์ของจิต จิตกับอารมณ์ต้องควบคู่กันเสมอ เพราะมันเป็นธรรมชาติของจิต และอารมณ์แรกที่มีมนุษย์รับรู้ก็คือ สิ่งที่มากระทบ

^{๕๒} Coward, Harold, *Derrida and Indian Philosophy*. Delhi : Sri Satgaru Publications, 1991. p. 24.

^{๕๓} สุนทร ฃ รังสี. *ปรัชญาอินเดีย : ประวัติและลัทธิ*. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย พ.ศ. ๒๕๓๐. หน้า ๓๐.

กับประสาทสัมผัสทั้ง ๕ ได้แก่ สิ่งที่ตาเห็น หูได้ยิน จมูกได้กลิ่น ลิ้นได้ร่ำรส หรือกายได้รับสัมผัส

ในการรับรู้ารมณ์ต่าง ๆ จิตมีแนวโน้มโดยธรรมชาติที่จะเปรียบเทียบอารมณ์เก่ากับอารมณ์ใหม่ หรือเปรียบเทียบอารมณ์เก่าด้วยกันว่าเหมือนหรือต่างกันอย่างไร จนเกิดการปรุงแต่งยึดถือสภาพธรรมที่รับรู้หลายๆสภาพธรรมมารวมกันสร้างเป็น “สิ่ง” หรือ “ประเภท” ขึ้น และยึดถือสภาพธรรมที่ปรุงแต่งขึ้นว่าเป็นความจริง จริงอยู่ที่มนุษย์สามารถคิดเปรียบเทียบโนภาพสิ่งต่างๆในใจได้โดยไม่ต้องอาศัยภาษา ในแง่หนึ่งจึงกล่าวได้ว่าความคิดเกิดขึ้นก่อนภาษา แต่ถ้าไม่มีภาษาหรือสัญลักษณ์ช่วยกำกับโนภาพอีกชั้นหนึ่ง นอกจากมนุษย์อาจลืมหรือสับสนโนภาพต่างๆไม่มากนักน้อย ที่สำคัญคือไม่อาจสื่อสารความคิดกับผู้อื่นได้ ดังนั้น ภาษาจึงนับว่าจำเป็นและมีประโยชน์ แต่ขณะเดียวกันภาษาก็ทำให้เกิดผลบางอย่างตามมาด้วย เพราะภาษาช่วยเรียกความคิดที่สัญญาเจตสิกสร้างขึ้น จนทำให้เราเคยชินที่จะคิดและเข้าใจสิ่งต่าง ๆ ภายใต้กรอบของภาษา หรือเคยชินที่จะคิดเป็นภาษา ภาษาจึงมีอิทธิพลต่อความคิดและการเข้าใจความจริงของมนุษย์เป็นอย่างมาก

ภาษาช่วยให้เรามีคำเรียกสิ่งที่จิต-เจตสิกสร้างขึ้นให้มีความหมายเป็นอะไรบางอย่าง ทำให้เรารับรู้และจดจำความแตกต่างระหว่างอารมณ์เหล่านั้นได้ง่ายขึ้น ความคิดและภาษาทำให้เกิด “ฉัน” “เรา” “เขา” ควบคู่ไปกับ “สิ่ง” ใน “โลก” ของเรา และทำให้คู่ประหนึ่งว่าเราและสิ่งทั้งปวงที่มีชื่อต่างมีอยู่แยกจากกันเป็นอิสระ ชื่อทำให้เราแยกความแตกต่างระหว่างสิ่งที่รับรู้ กลายเป็นสิ่งนั้นสิ่งนี้ที่มีความหมายกับเรา เป็นส่วนหนึ่งในโลกประสบการณ์ของเรา ทำให้เกิดการยึดถือผิดๆเกี่ยวกับตัวตน ทั้งตัวตนของฉันและของโลก คำว่า “นามรูป” นอกจากจะมีความหมาย

ว่าเป็นนามกับรูปที่หมายถึงจิตกับรูป หรือจิตกับกายแล้วยังอาจหมายถึงรูปที่มีนามหรือชื่อเพิ่มขึ้นด้วย^๔ เป็นการตั้งชื่อให้กับรูปซึ่งคือกลุ่มอารมณ์ที่สัญญาเจตสิกจับมารวมกันสร้างให้มีความหมายและยึดถือว่าเป็นสิ่งๆหนึ่ง รูปที่เรายึดถือว่ามีความหมายนี้จึงเป็นรูปที่เราสร้างขึ้นในโลกของเรา ไม่ใช่มหากุศลรูป แต่เป็นรูปขั้นพื้นฐานทั้งหลาย การเพิ่มชื่อให้กับรูปดังกล่าวนี้จึงทำให้เกิดคำพูดว่า “เราอยู่ในบ้าน” “ฉันรู้ว่าอากาศเย็น” คำว่า “เรา” “ฉัน” “บ้าน” “อากาศ” เป็นชื่อหรือคำที่เราตั้งให้กับกลุ่มอารมณ์ที่เราสร้างขึ้นเอง แต่ผลของการให้ชื่อกับรูปกลับทำให้เราหลงเข้าใจผิด คิดว่านามรูปนี้เป็นอะไรที่สามารถมีอยู่เป็นอิสระไม่ขึ้นกับเรา เป็นตัวของมันเองได้ ฉะนั้น ภาษาจึงมีอำนาจสร้างโลก ถ้าเราไม่รู้เท่าทันภาษา เราจะยึดติดกับภาษา และลืมนึกไปว่าภาษาเป็นเพียงเครื่องมือช่วยให้เราจำและเรียกสิ่งที่อยู่ในความจำกลับคืนมาได้ง่ายขึ้น อันเป็นประโยชน์ต่อการรับรู้สิ่งต่างๆที่จะช่วยให้เรามีชีวิตอยู่ในโลกนี้ได้อย่างปลอดภัยและสะดวกสบายมากขึ้นเท่านั้น

การที่เรามีคำว่า “อัตตา” หรือ “ตัวตน” ใช้พูดจากันในภาษาจึงเป็นเหตุให้เกิดการยึดมั่นอย่างผิดๆ โดยหลงเข้าใจว่าสิ่งที่คำว่า “ตัวตน” เรียกนั้นมีอยู่จริง ทั้งตัวตนของฉันและตัวตนของโลก ความยึดมั่นในคำว่าตัวตนนี้พระพุทธเจ้าทรงจัดเป็นอุปาทานอย่างหนึ่ง เรียกว่า “อัตตวาทุปาทาน” ซึ่งถือว่าเป็นอวิชชาอย่างหนึ่ง เมื่อใดเราสามารถขจัดอุปาทานนี้ รวมกับอุปาทานอื่นที่เป็นอวิชชาได้แล้ว เมื่อนั้นเราจะบรรลุนิพพานได้ “เมื่อใดแล ภิกษุละอวิชชาได้แล้ว วิชชาเกิดขึ้นแล้ว เมื่อนั้น ภิกษุนั้น เพราะสารถอวิชชาเสียได้ เพราะวิชชาบังเกิดขึ้น ย่อมไม่ถอยมัน...อตฺต-

^๔ Hamilton, Sue. *Early Buddhism : A New Approach*. Surrey : Curzon Press, 2000. p.150 .

วาทุปาทาน เมื่อไม่ถือนั่น ข้อมไม่สะคั่ง เมื่อไม่สะคั่ง ข้อมปรีนิพพานเฉพาะคนนั้นเทียว”^{๕๕}

คำว่า “อิตตวาทุปาทาน” ในพจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์ ปี พ.ศ. ๒๕๓๓ แปลว่า การถือนั่นวาทะว่าตน เป็นอุปาทานข้อที่ ๔ ในอุปาทาน ๔ ซึ่งได้แก่ กามุปาทาน (ความยึดติดถือนั่นในกาม) ทิฏฐุปาทาน (ความถือนั่นในทิฏฐิ ลัทธิ ทฤษฎี และหลักความเชื่อต่าง ๆ) สิล্পุตุปาทาน (ความยึดมั่นในศีลและวัตรด้วยอำนาจกิเลส โดยเชื่อว่าลัทธิเป็นเหตุให้มั่งงาย) และอิตตวาทุปาทาน มีข้อสังเกตว่าคำแปลและคำอธิบายศัพท์ “อิตตวาทุปาทาน” ในพระไตรปิฎกและหนังสือที่ใช้เป็นหลักอ้างอิงทางพุทธศาสนานั้นยังไม่ชัดเจนและเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน เช่น ในพระสูตร มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์ สัลเลขสูตร กล่าวถึงการสละทิฏฐิที่ประกอบด้วยอิตตวาทะ และโลกวาทะ ว่าเป็น “การกล่าวปรารภอิตตา และปรารภโลก” ในพระอภิธรรม วิภังคปกรณ์ ข้อ ๕๖๓ อธิบายว่า “อิตตวาทุปาทาน” เป็นการเห็นรูปเป็นตน หรือเห็นคนมีรูป เห็นรูปในตน เห็นตนในรูป ฯลฯ ซึ่งคำอธิบายดังกล่าวนี้น่าจะมีความหมายเป็นทิฏฐิ หรือความเห็น ทำนองเดียวกับอิตตานุทิฏฐิมากกว่า เพราะเป็นการให้ความหมายคำว่า “วาทะ” เป็นความเห็น ไม่ใช่คำพูด ในหนังสือ พุทธธรรม ได้กล่าวถึงคำ “อิตตวาทุปาทาน” ว่ามีความหมายเท่ากับ ยึดมั่นอยู่เพียงแต่คำว่าอิตตา^{๕๖} เพราะไม่มีอิตตจริงที่จะยึดถือได้ ครั้นนี้เห็นได้ชัดเจนว่ากล่าวถึง “คำ” ว่าอิตตา นั้นน่าจะเป็นความหมายเดียวกันกับความหมายที่ให้ไว้ใน

พจนานุกรมพุทธศาสน์ คือ การถือนั่นวาทะว่าตน แต่คำอธิบายในพจนานุกรมกลับบอกว่า หมายถึงความยึดถือสำคัญมั่นหมายว่านั่นเป็นตัวตน ซึ่งทำให้เกิดความไม่ชัดเจนว่าเป็นอิตตสัญญา หรืออิตตวาทุปาทาน และในพุทธธรรม ก็อธิบายว่าความยึดติดในอิตตานั้น ถ้าเรียกเต็มๆ ก็คือความถือนั่นวาทะว่าอิตตานั้นเอง หรือการพูดว่า “ยึดติดในอิตตา” เป็นการพูดสั้นๆ เพื่อความสะดวกแทนการพูดเต็มๆ ให้ถูกต้องว่า “ยึดติดในคำพูดว่าอิตตา” เพราะจริงๆ แล้วไม่มีอิตตาให้ยึด อิตตาที่กล่าวถึงนี้จึงหมายถึงภาพอิตตาที่สร้างขึ้นหรือความยึดมั่นที่สร้างขึ้นเท่านั้น ตัวอย่างเหล่านี้แสดงให้เห็นว่า คำว่า “วาทะ” ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของคำ “อิตตวาทะ” หรือ “อิตตวาทุปาทาน” ไม่ได้ได้รับความสนใจพิจารณาอย่างจริงจัง เป็นเหตุให้คำว่า “วาทะ” ในที่นี้ถูกลดความสำคัญลง แม้กระทั่งพจนานุกรม บาลี-อังกฤษของ The Pali Text Society ก็ให้ความหมายคำ “อิตตวาทะ” (attavada) ว่าทฤษฎีเกี่ยวกับตัวตน (theory of soul) โดยอธิบายว่า “วาทะ” มาจากราก “ว” (vac) ซึ่งเท่ากับ “วาท” (vad) ที่มีความหมายทั่วไปว่า พูด หรือบอก แต่เมื่อใช้เป็นศัพท์เฉพาะจะมีความหมายต่างออกไป เป็นความหมายเฉพาะว่า ลัทธิ ทฤษฎี (doctrine)^{๕๗} แทน นี่เท่ากับให้คำว่า “วาทะ” มีความหมายเป็นทฤษฎี หรือความเห็นมากกว่าคำพูด

ในทัศนะของผู้วิจัย อุปาทานที่ชื่อว่า “อิตตวาทุปาทาน” หรือการถือนั่นวาทะว่าตน มีความสำคัญอย่างยิ่ง เพราะแสดงให้เห็นว่าพระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงเป็นนักภาษาศาสตร์ที่ยิ่งใหญ่ ทรงรอบรู้และเล็งเห็นบทบาทความสำคัญ

^{๕๕} พระไตรปิฎก ๑ ๒/๑๕๘/๑๐๘.

^{๕๖} พระเทพเวที. พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงและขยายความ กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พิมพ์ครั้งที่ ๕. ๒๕๓๒. หน้า ๓๘๖. เจริญธรรมที่ ๒

^{๕๗} T.W. Rhys Davids and William Stede. *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. London : The Pali Text Society. 1972. P. 608.

ของภาษาว่ามีอิทธิพลต่อความคิดความเข้าใจและวิถีชีวิตของคนเรามากเพียงใด และนี่เป็นปัญหาที่พระองค์ทรงเห็นมาเป็นเวลากว่าสองพันห้าร้อยปีแล้ว แสดงถึงพระสติปัญญาที่สุขุมลึกซึ้ง สมควรที่จะนำมาขยายความให้เป็นที่ประจักษ์กันทั่วไป และยิ่งกว่านั้นยังจะช่วยให้เรารู้เท่าทันภาษาตามที่พระพุทธองค์ตรัสเตือน เพื่อที่จะเข้าใจพระธรรมของพระองค์อย่างถูกต้อง คำว่า “อิตตะวาทุปาทาน” เป็นการสนธิระหว่างคำว่า “อิตตะ + วาตะ + อุปาทาน” ความหมายของคำว่า “วาตะ” ในที่นี้ น่าจะมีความหมายเฉพาะที่ทำให้อุปาทานข้อนี้แตกต่างจากอุปาทานข้อที่ ๒ คือ ทิฏฐุปาทาน ซึ่งเป็นความยึดติดฝังใจใน ลัทธิ ทฤษฎี และหลักความเชื่อต่างๆ อันได้แก่ลัทธิทฤษฎี คือ “ความเห็นว่าเป็นตัวของตน เช่น เห็นรูปเป็นตน เห็นเวทนาเป็นตน”^{๖๙} หรือเป็นความเห็นที่ยึดถือว่าขันธ ๕ อย่างใด อย่างหนึ่งเป็นตัวของตน เป็นต้น ซึ่งเป็นการยึดมั่นในความเห็น ความเชื่อ หรือลัทธิว่ามีตัวตน แต่คำว่า “วาตะ” มีความหมายว่า คำพูด ไม่ใช่ทฤษฎี หรือลัทธิ เมื่อรวมกับความหมายของคำว่า “อิตตะ” และ “อุปาทาน” แล้ว จึงน่าจะมีความหมายว่า ความยึดมั่นใน คำพูด ว่าตัวตน ไม่ใช่ความยึดมั่นใน ความเห็น ว่าตัวตน ถึงแม้คำพูดจะเป็นสิ่งที่สะท้อนความเห็น และมีความสัมพันธ์กับความคิดเห็นอย่างใกล้ชิด แต่ก็ไม่ใช่สิ่งเดียวกัน ความหมายของ “ความยึดมั่นในคำพูดว่าตัวตน” ถ้าจะกล่าวให้ชัดเจนน่าจะหมายถึง การยึดมั่นในคำพูดว่า “ตัวตน” ที่เป็นสมมติสังขจะเป็นบัญญัติ เป็นโวหารโลก ที่ทำให้เกิดความเข้าใจผิด และหลงยึดถือผิดตามคำพูดในภาษา ว่าตัวตนมีอยู่จริง ถ้าให้ความหมายแก่คำ “วาตะ” ว่าเป็นถ้อยคำหรือคำพูดแล้ว

จะสอดคล้องเข้ากันได้กับพุทธคำรัสที่ทรงเตือนชาวโลกว่า “เหล่านี้ (อิตตะ) แลเป็นชื่อตามโลก เป็นภาษาของโลก เป็นโวหารของโลก เป็นบัญญัติของโลก ที่ตถาคตกล่าวอยู่มิได้ยึดถือ”^{๖๙} ฉะนั้น การที่จะรู้เท่าทันภาษา จึงจำเป็นต้องรู้จักแยกความแตกต่างระหว่างภาษาซึ่งเป็นการบัญญัติของมนุษย์ หรือมนุษย์กำหนดให้มีมีความหมายขึ้นมา และความจริงปรมัตถ์ พระพุทธเจ้าจึงตรัสสอนปรมัตถ์ในพระอภิธรรม ทรงสอนให้รู้จักแยกความแตกต่างระหว่างปรมัตถ์กับบัญญัติ ในบทที่หนึ่งได้กล่าวถึงปรมัตถธรรมมาแล้ว ในบทนี้จึงจะอธิบายเรื่องบัญญัติธรรม หรือเรียกสั้นๆ ว่า “บัญญัติ”

บัญญัติธรรม

ธรรมที่มีสภาวะลักษณะของตนเองเท่านั้นที่เรียกว่าปรมัตถธรรม ธรรมอื่นนอกนั้นเป็นบัญญัติทั้งสิ้น คำว่า “บัญญัติ” มีความหมายว่า “การกล่าวขาน สมัญญา บัญญัติ โวหาร นาม การขานนาม การตั้งชื่อ การออกชื่อ การระบุชื่อ การเรียกชื่อ ของธรรมนั้น ๆ”^{๗๐} พจนานุกรมของ The Pali Text Society^{๗๑} ให้ความหมายคำนี้ว่า การทำให้รู้ (making known), การทำให้ประจักษ์หรือปรากฏ (manifestation), คำบรรยาย (description), คำเรียก (designation), ชื่อ (name), มโนภาพ (idea), ความคิดสากล (notion), มโนทัศน์ (concept)

โดยทั่วไปคำว่า “มโนภาพ” มีความหมายแคบกว่า “มโนทัศน์” คือ มโนภาพมีความหมายว่าเป็นภาพที่ปรากฏในใจ ภาพในใจนี้อาจเป็นภาพที่จำลองข้อมูลทางผัสสะที่เราเคยรู้มาก่อนด้วยประสาทสัมผัสและจำได้ ซึ่งมโนภาพที่เป็น

^{๖๙} พระเทพเวที. พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ. ๒๕๓๓. หน้า ๓๐๔.

^{๖๙} พระไตรปิฎก ๑ ๕/๓๑๒/๓๒๐.

^{๗๐} พระไตรปิฎก ๑ ๓๔/๘๔๓/๓๕๔.

^{๗๑} Rhys Davids and Stede The Pali Text ... p. 390.

ภาพจำลองลักษณะนี้อาจเป็นการจำลองลักษณะเดี่ยวๆ เช่น รูป รส กลิ่น เสียง สัมผัส หรือเป็นภาพจำลองลักษณะผสมของลักษณะเดี่ยวหลายๆลักษณะก็ได้ เช่น มโนภาพห้องนอนของเรา ซึ่งประกอบด้วย ผู้เตียง โต๊ะ เก้าอี้ โทรทัศน์ ฯลฯ มโนภาพเหล่านี้อาจกล่าวได้ว่าเป็นตัวแทนสิ่งเฉพาะที่มีอยู่ข้างนอกโดยตรง แต่บางครั้งเราก็สร้างมโนภาพจากความจำผสมกับจินตนาการ เช่น มโนภาพ “ยักษ์” คือเอาลักษณะต่างๆที่เคยรับรู้ทางประสาทสัมผัสซึ่งไม่ใช่ลักษณะของสิ่งหนึ่งสิ่งเดียวกันมาผสมผสานกันเป็นสิ่งที่ใหม่ด้วยจินตนาการ นอกจากนี้ยังมีมโนภาพสากลที่ถือว่าเป็นลักษณะร่วมของสิ่งที่อยู่ในประเภทเดียวกัน เช่น มโนภาพสากล “คน” “ต้นไม้” “เงิน” ถึงแม้มโนภาพสากลจะไม่ใช้ภาพจำลองลักษณะเฉพาะหรือสิ่งเฉพาะโดยตรง แต่ก็ถือว่าเป็นภาพที่ถอดออกมาจากภาพของสิ่งเฉพาะทั้งหลายที่อยู่ในประเภทเดียวกัน ภาพที่ปรากฏในใจเหล่านี้เป็นสิ่งที่เราคิดถึง แต่บางสิ่งที่เราคิดถึงก็ไม่สามารถมีภาพใดเป็นตัวแทนความหมายของมันได้โดยตรงพอดี เช่น ธุรกิจ การจัดการ ความรัก ซึ่งแตกต่างจากการคิดถึง คน รด ร่วง แม้ว่าอาจจะมีความที่เกี่ยวเนื่องเป็นส่วนหนึ่งของความหมายของคำเหล่านี้ปรากฏในใจได้ก็ตาม เราเรียกสิ่งที่จิตคิดถึงในลักษณะหลังนี้ว่า “มโนทัศน์” คำว่า “มโนทัศน์” จึงหมายถึงสิ่งที่เราคิดถึง ซึ่งไม่จำเป็นต้องเป็นภาพ และบ่อยครั้งที่เราใช้คำว่ามโนทัศน์เรียกมโนภาพด้วย มโนทัศน์จึงเป็นคำที่มีความหมายกว้างกว่ามโนภาพ และใช้กับสิ่งที่จิตคิดถึงไม่ว่าจะเป็นภาพหรือไม่เป็นภาพก็ตาม

โดยทั่วไป เรามักเข้าใจกันว่ามโนภาพเป็นตัวแทนความจริงข้างนอกโดยตรง ส่วนมโนทัศน์ยังมีปัญหาว่าเป็นตัวแทนของความจริงข้างนอกหรือไม่ เนื่องจากมโนทัศน์ไม่ใช่ภาพจำลองสิ่งเฉพาะที่รู้ได้ทางประสาทสัมผัสโดยตรง

แต่เป็นภาพที่มีลักษณะเป็นการถอดเอาลักษณะร่วมที่เป็นสากลของสิ่งเฉพาะที่อยู่ในประเภทเดียวกันออกมา แม้ว่ามโนทัศน์ต้องมีที่มาแรกสุดจากสิ่งเฉพาะที่รู้ได้ทางประสาทสัมผัสเช่นเดียวกับมโนภาพก็ตาม แต่เป็นที่น่าสังเกตว่าในกรณีของมโนภาพสากล ซึ่งถือว่าเป็นการถอดลักษณะร่วมและเป็นมโนภาพที่สามารถใช้แทนสิ่งเฉพาะมากกว่าหนึ่งสิ่งพร้อมกันในเวลาเดียวกันได้ ลักษณะร่วมนี้จะกลายเป็นลักษณะจำลองของสิ่งใด เพราะมโนภาพสากลจะมีรูปร่างขนาด หรือคุณสมบัติอื่นๆที่สิ่งเฉพาะสิ่งใดสิ่งหนึ่งไม่มีได้ เช่น มโนภาพสากล “คน” ต้องไม่มีลักษณะเฉพาะที่ทำให้เป็นผู้หญิง ผู้ชาย เด็ก ผู้ใหญ่ คนชรา อ้วน ผอม สูง ต่ำ ดำ ขาว ฯลฯ หรือเป็นคนใดคนหนึ่งโดยเฉพาะ หากแต่ต้องมีลักษณะที่เด็ก ผู้ใหญ่ คนชรา ผู้หญิง ผู้ชาย คนอ้วน-ผอม คนสูง-เตี้ย ฯลฯ ทุกคนมีเหมือนกันในฐานะที่เป็นคน และลักษณะนั้นเป็นลักษณะที่ทำให้จัดสิ่งทั้งหลายที่มีลักษณะเช่นนั้นอยู่ในประเภทเดียวกันคือ “คน” ฉะนั้นลักษณะร่วมดังกล่าวนี้ต้องเป็นลักษณะที่เราไม่อาจรับรู้โดยตรงทางประสาทสัมผัสได้ เพราะต้องเป็นลักษณะที่สามารถเป็นได้ทั้งผู้หญิง ผู้ชาย เด็ก ผู้ใหญ่ อ้วน ผอม ฯลฯ ในเวลาเดียวกันได้ ซึ่งหมายความว่าต้องมีลักษณะที่ไม่เป็นทั้ง ผู้หญิง ผู้ชาย เด็ก ผู้ใหญ่ ฯลฯ ด้วยในเวลาเดียวกัน และลักษณะที่ขัดแย้งกันเช่นนี้ไม่อาจมีอยู่จริงในคนเฉพาะแต่ละคนที่เรารับรู้ด้วยประสาทสัมผัสได้ ต้องเป็นลักษณะที่มีอยู่แต่ในความคิด ในจิตเท่านั้น หรือเป็นการใช้เหตุผลคิดแยกลักษณะบางลักษณะออกมาเท่านั้น

ถ้าพิจารณาความหมายของคำว่า “บัญญัติ” ที่กล่าวข้างต้น จะเห็นว่าบัญญัติหมายถึงเนื้อความที่เราคิดหรือเข้าใจ และเนื้อความที่เราคิดอาจเป็น วัตถุ สิ่งของ เรื่องราว หรือสภาพปรมาณู ก็ได้ทั้งสิ้น หรือบัญญัติอาจหมายถึงถ้อยคำที่

แสดงเนื้อความ ดังนั้น บัญญัติจึงเป็นได้ทั้งเนื้อความ ความคิด และภาษา เป็นธรรมารมณ์ที่เกิดขึ้นได้ทางมโน- ทวารเท่านั้น จึงต้องอาศัยจิตในการมีอยู่ และโดยเนื้อแท้ แล้วไม่ได้มีอยู่จริงหรือเป็นจริงอย่างนั้นเหมือนกับปรมาณู ธรรม การมีอยู่ของบัญญัติมีความหมายว่าบัญญัติเกิดขึ้นจริงในจิต

บัญญัติมี ๒ ชนิด คือ

๑. สัทบัญญัติ ได้แก่ เสียงที่เปล่งออกมาเป็นถ้อยคำเรียก ชื่อ (ชื่อไม่จำเป็นต้องอยู่ในรูปของคำหรือภาษาเสมอไป อาจใช้เครื่องหมายอื่นเช่น ภาพ ทำหน้าที่เป็นชื่อได้) เพื่อให้ รู้และเข้าใจความหมายได้จากถ้อยคำหรือน้ำเสียงนั้น^๒ เสียงหรือคำพูดทำให้เข้าใจเนื้อความ บัญญัติชนิดนี้เรียกอีก อย่างว่า “นามบัญญัติ” เพราะเป็นชื่อ หรือคำเรียก เช่น “จิต” “สัญญาเจตสิก” “ผู้หญิง” เป็นต้น ธรรมที่มีสภาพ รู้อารมณ์คือ จิตที่เป็นปรมาณู แต่คำว่า “จิต” ไม่ใช่จิต ปรมาณู เป็นเพียงชื่อเรียกจิต หรือสัทบัญญัติเท่านั้น

๒. วรรณบัญญัติ คือ บัญญัติที่สมมติขึ้นโดยอาศัยรูป พรรณลักษณะ หรือลักษณะอาการ คือสภาพที่เปลี่ยนแปลง ของสิ่งที่รับรู้ เพื่อให้รู้ความหมายของบัญญัตินั้น^๓ บัญญัติ ชนิดนี้ไม่ใช่เสียงหรือคำพูด แต่เป็นเนื้อความหรือความ หมายที่ทำให้เป็นที่รู้กันโดยการบัญญัติตามรูปร่างลักษณะ อาการและสภาพความเป็นไปของวัตถุ สิ่งของ เรื่องราว และสภาพปรมาณู เช่น บัญญัติอาการและสภาพที่เปลี่ยน แปลงไปของแผ่นดิน ภูเขา ดันไม้ หรือบัญญัติอาการ ประชุมรวมกัน เช่น รถ บ้าน เป็นต้น วรรณบัญญัติเป็นได้

ทั้งมโนภาพและมโนทัศน์ แต่ถ้าเป็นมโนภาพต้องเป็นการ ผสมลักษณะหลายลักษณะที่เคยรับรู้โดยตรงเข้าด้วยกันให้ เป็นสิ่งหนึ่งขึ้นมา เช่น รถ ม้า เมล็ดข้าว ไม่ได้เป็นเพียงภาพ แทนลักษณะเฉพาะลักษณะใดลักษณะเดียวเท่านั้น แต่ถ้า เป็นมโนทัศน์อาจเป็นเพียงลักษณะสากลของคุณสมบัติ เฉพาะบางอย่างได้ เช่น สีแดง กลิ่นไก่อ่าง รสเปรี้ยว เหล่านี้เป็นต้น เพื่อความสะดวกในการอธิบาย นับจากนี้ ไปจะใช้คำว่า “มโนทัศน์” เป็นคำกลางๆ รวมเรียกทั้ง มโนภาพและมโนทัศน์

บัญญัติทั้ง ๒ ชนิดนี้มีความสัมพันธ์ควบคู่กันไปเสมอ คือ สัทบัญญัติทำให้เรารู้บรรณบัญญัติ และบรรณบัญญัติทำให้ เกิดสัทบัญญัติ หมายความว่าชื่อทำให้เรารู้หรือมีถึงรูปร ูปร่างลักษณะอาการและสภาพความเป็นไปของสิ่งที่มิชื่อนั้น ส่วนบรรณบัญญัติเป็นมโนทัศน์ที่จิตบัญญัติขึ้นตามรูป พรรณลักษณะ ลักษณะอาการ และความเปลี่ยนแปลงของ อารมณ์ที่รับรู้ ที่ยึดถือเป็นสิ่งหนึ่ง แม้ว่าจะยังไม่มีคำ เรียกเป็นภาษา แต่ถ้าจะมีคำเรียก จิตก็จะนึกถึงคำที่มี ความหมายตามเนื้อความนั้นขึ้นมาเอง เช่น เมื่อเราได้ยิน คำว่า “ม้า” ซึ่งเป็นสัทบัญญัติ จะทำให้เรานึกถึงสัตว์ที่คน ใช้เป็นพาหนะ มี ๔ ขา รูปร่างสง่า ขาสีขาว วิ่งเร็ว มี หางเป็นพวง ฯลฯ ซึ่งเป็นบรรณบัญญัติของ “ม้า” และใน ทางกลับกัน เมื่อเรารับรู้อาการและสภาพความเป็นไปของ สิ่ง เช่น ลักษณะการแผ่ติดต่อกันออกไปเป็นแผ่นของดิน รูปร่างลักษณะเช่นนี้จะทำให้เรานึกถึงชื่อที่มีความหมายเป็น อาการตามที่เรารับรู้ขึ้นมาในใจได้เองทันที คือ “แผ่นดิน” หรือ “ภูมิ” ฉะนั้น การรู้ชื่อทำให้รู้เนื้อความ และการรู้ เนื้อความทำให้นึกถึงชื่อ บัญญัติทั้งสองจึงไม่ได้เป็นอิสระ จากกัน แต่อาศัยซึ่งกันและกัน “ชื่อว่าบรรณบัญญัตินั้น

^๒ บุญมี เมธากร และ วรรณสิทธิ์ ไวยะเสวี คู่มือการศึกษา... ปริงเฉทที่ ๓. ๒๕๓๖. หน้า ๕๕.

^๓ บุญมี เมธากร และ วรรณสิทธิ์ ไวยะเสวี คู่มือการศึกษา... หน้าเดิม.

บัณฑิตย่อมรู้ได้ด้วยนามบัญญัติ... เพราะรู้บรรดบัญญัติ โดยประการทั้งหลาย... ท่านกล่าวนามบัญญัติ”^{๗๔}

การที่เมื่อรู้ชื่อแล้วทำให้นึกถึงเนื้อความ หรือการที่นึกถึงเนื้อความแล้วทำให้นึกถึงชื่อที่เป็นความหมายของเนื้อความนั้นขึ้นมาเอง เรียกอีกอย่างว่า “นาม” หรือ “นามะ” (nama) ซึ่งมีความหมายว่า การทำให้เกิดชื่อ (name-making) การโน้มไปหา (bending) และการเป็นเหตุให้น้อมไปหา^{๗๕} คือ การที่จิตโน้มไปหาเนื้อความของจิตซึ่งเป็นธรรมชาติ หรือเนื้อความนั้นน้อมมาหาจิต เช่น คำว่า “แผ่นดิน” ทำให้นึกโน้มไปหาอารมณ์ คือลักษณะอาการและสภาพความเป็นไปของสิ่งนั้น หรือกลับกัน คือ เมื่อสภาพของการแผ่ติดต่อกันออกไปเป็นแผ่นของดินน้อมมาสู่จิตทำให้นึกถึงคำว่า “แผ่นดิน” ขึ้นมาได้เองทันที เช่นเดียวกับเวลาที่จิตเกิดความรู้สึกสบายกายสบายใจ จิตก็จะนึกถึงคำว่า “เวทนา” ขึ้นมาเองโดยไม่ต้องคิด ไม่เหมือนกับชื่อคน สัตว์ สถานที่ ฯลฯ ซึ่งปกติเราต้องคิดตั้งชื่อ และมักกล่าวว่า “ขอตั้งชื่อสิ่ง (คน สถานที่) นี้ว่า” ซึ่งแสดงว่าชื่อเหล่านี้ไม่ได้โน้มมาหาจิตเอง หรือไม่ได้เกิดขึ้นเองในจิต จิตต้องคิดก่อน คำว่า “นิพพาน” ก็ถือว่าเป็นนามะเช่นเดียวกัน เมื่อจิตตรัสรู้ มีนิพพานเป็นอารมณ์ ชื่อ “นิพพาน” (ดับ สงบ เย็น) ก็จะเกิดขึ้นเองในจิต

ที่เป็นเช่นนี้เพราะว่านามต่างกับรูป รูปสามารถเปิดเผยตัวเองได้ เราเห็นหรือจับต้องรูปได้ เพราะเป็นสิ่งที่รู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส ในขณะที่นาม ไม่มีรูปให้จับต้องได้ ถ้านามจะเปิดเผยตัวเองจำเป็นต้องอาศัยชื่อ ดังนั้น คำว่า “นาม” จึงมีความหมายว่าทำให้ตัวเองเป็นที่รู้จัก คือทำให้เกิดชื่อขึ้น คำที่มีความหมายใกล้เคียงกับนาม หรืออาจต้อง

อาศัยกันและกัน คือ “โวหาร” “บัญญัติ” “การตั้งชื่อ” “คำเรียก”

อาจสรุปเกี่ยวกับบัญญัติทั้ง ๒ ชนิดนี้สั้นๆ ว่าศัพท์บัญญัติคือภาษา และอรรถบัญญัติคือความคิด ทั้งภาษาและความคิดเป็นสิ่งที่ควบคู่กันไปเสมอ อันที่จริง พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงตระหนักว่าความคิดอาจเกิดขึ้นได้โดยไม่ต้องอาศัยภาษา หรือความคิดมาก่อนภาษาในการรับรู้ของมนุษย์ ในอดีตสมัยที่เพิ่งมีมนุษย์เกิดขึ้นในโลกและยังไม่มีภาษา ต้องถือว่าอรรถบัญญัติที่เกิดขึ้นตามความเป็นไปโดยลักษณะทางกายภาพของ แผ่นดิน ภูเขา แม่น้ำ ต้นไม้ ก้อนหิน ดิน ทราช มีอยู่แล้ว แต่อรรถบัญญัติเหล่านี้ยังไม่มีชื่อเรียก คือยังไม่มีนามบัญญัติ ต่อมานักปราชญ์ได้ตั้งชื่อให้เหมาะสมกับลักษณะและความเป็นไปของสิ่งเหล่านี้ เช่น นักปราชญ์อินเดียเห็นลักษณะของแผ่นดินก็คิดถึงคำในภาษาของตนที่มีความหมายตรงกับลักษณะที่เขาเห็น เช่น คำว่า “ภูมิ” หรือ “ปถวี” ในภาษาบาลี และเรียกสิ่งที่เขาเห็น (คือ แผ่นดิน) ด้วยคำเหล่านี้ หรือเมื่อเห็นลักษณะของแม่น้ำก็นึกถึงชื่อ “นที” เห็นต้นไม้ก็นึกถึงชื่อว่า “รุกข” และใช้คำเหล่านี้เรียกสิ่งที่เขาเห็น เมื่อคนทั้งหลายได้ยินคำว่า “ภูมิ” “นที” “รุกข” ก็รู้ว่าเป็นคำเรียกสิ่งที่มีลักษณะอย่างไร เขาก็ใช้คำเรียกเหล่านั้นกันต่อไปจนเป็นที่ยอมรับร่วมกัน ทุกชาติทุกภาษาถือว่าเป็นอย่างเดียวกันนี้ทั้งสิ้นในเรื่องการบัญญัติด้วยคำในภาษาของตนขึ้นมาใช้เรียกสิ่งต่างๆ และเมื่อมีสิ่งใหม่ปรากฏขึ้น นักปราชญ์ ผู้รู้ ก็จะตั้งชื่อใหม่ ตามความคิดความเชื่อหรือประเพณีนิยมของชาติตน แล้วภายหลังคำเหล่านี้ก็อาจปรับเปลี่ยนไปเป็นคำในภาษาของชนชาติอื่นๆ ในโลกที่เล็กลงน้อย

พระพุทธเจ้าทรงแบ่งศัพท์บัญญัติและอรรถบัญญัติออกเป็นประเภทย่อยๆ หลายประเภท พร้อมทั้งทรงอธิบายที่มา

^{๗๔} มหาภูมิบาลวิทยาลัย. อภิธรรมมัตถสังคห ... หน้า ๔๐๓.

^{๗๕} Tin, Pe Maung, *The Expositor* (Atthasālini), vol. II. p. 500.

และความหมายของบัญญัติเหล่านั้น ซึ่งแสดงให้เห็นความลึกซึ้งในการวิเคราะห์ภาษาของพระองค์เป็นอย่างดียิ่ง ประเภทต่างๆของบัญญัติทั้ง ๒ ชนิด มีดังนี้

สัทบัญญัติ

ในพระอภิธรรมได้กล่าวถึงที่มาต่าง ๆ ของชื่อ หรือ สัทบัญญัติ (นามบัญญัติ) ว่าอาจเกิดขึ้นได้ ๔ ทาง คือ^{๗๖}

๑. ชื่อที่คนทั้งหลายพร้อมใจกันตั้งให้เป็นพิเศษตามวาระโอกาส เช่น “มหาชนสมมติ” (บุคคลที่มหาชนสมมติขึ้นเป็นหัวหน้า) “กษัตริย์” (ผู้เป็นหัวหน้าที่เป็นใหญ่ในดินแดน) “ราชา” (ผู้เป็นหัวหน้าที่ปกครองโดยธรรมและทำให้ประชาชนมีความสุข) เหล่านี้จัดเป็นสมัญญา

ในพระสูตรได้กล่าวถึงที่มาของชื่อที่เป็นสมัญญานี้ไว้เช่นเดียวกัน คือ

“เพราะเหตุผู้ที่เป็นหัวหน้าอันมหาชนสมมติ ดังนี้แล อีกชื่อว่า มหาชนสมมติ จึงอุบัติขึ้นเป็นอันดับแรก เพราะเหตุผู้ที่เป็นหัวหน้า เป็นใหญ่แห่งเขตทั้งหลาย ดังนี้แล อีกชื่อว่ากษัตริย์ กษัตริย์ จึงอุบัติขึ้นเป็นอันดับที่สอง เพราะเหตุผู้ที่เป็นหัวหนายังชนเหล่าอื่นให้สุขใจโดยธรรม ดังนี้แล อีกชื่อว่า ราชา ราชา จึงอุบัติขึ้นเป็นอันดับที่สาม...”^{๗๗}

๒. ชื่อตามคุณลักษณะเด่นของบุคคล เช่น พระสัมมาสัมพุทธเจ้า พระอรหันต์ นักบวช เป็นต้น

๓. ชื่อตามใจชอบ เช่น ชื่อที่ตั้งให้เด็กแรกเกิด

๔. ชื่อที่เกิดขึ้นเองโดยธรรมชาติ เช่น ดวงอาทิตย์ มหาสมุทร โลก ภูเขา ชื่อประเภทนี้ไม่ถือว่าเป็นการตั้งชื่อ

เหมือนชื่อคน สัตว์ หรือวัตถุสิ่งของที่มนุษย์สร้างขึ้น เช่น สุนัข บ้าน โรงเรียน ซึ่งอาจตั้งอย่างไรก็ได้ตามใจชอบ แต่ชื่อประเภทนี้เกิดขึ้นเองเพราะเป็น “นามะ”

สัทบัญญัติอาจแบ่งออกเป็นประเภทต่างๆ ได้ ๖ ประเภท คือ^{๗๘}

๑. วิชขมานบัญญัติ เป็นสัทบัญญัติของปรมาตม คือเป็นชื่อเรียกปรมาตมธรรมที่มีอยู่จริง คือ จิต เจตสิก รูป นิพพาน หรือเรียกคำที่เกี่ยวข้องกับปรมาตมธรรม เช่น ขันธ์ ๕ เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ปฏิสังขมบาท อายตนะ สี่ เสี่ยง เป็นต้น

๒. อวิชขมานบัญญัติ เป็นสัทบัญญัติของสิ่งที่ไม่มีอยู่จริง คือเป็นคำเรียกสิ่งที่ไม่มีอยู่จริง เช่น แผ่นดิน ภูเขา ต้นไม้ แม่น้ำ มหาสมุทร บ้าน ชาย หญิง เป็นต้น

๓. วิชขมานนาวิชขมานบัญญัติ เป็นสัทบัญญัติของสิ่งที่ไม่มิโดยอาศัยสิ่งที่มี เช่น บุคคลผู้ได้อภิญญา ๖ อภิญญา ๖ มีจริง แต่บุคคล หรือบุคคลผู้ได้อภิญญานั้นไม่มีจริง

๔. อวิชขมานนาวิชขมานบัญญัติ เป็นสัทบัญญัติของสิ่งที่มีโดยอาศัยสิ่งที่ไม่มี เช่น เสี่ยงของผู้หญิง สีสทอง กลิ่นดอกไม้ เป็นต้น ทั้งเสี่ยง สี และกลิ่นมีอยู่จริง แต่ผู้หญิง ทอง และดอกไม้ไม่มีอยู่จริง

๕. วิชขมานนาวิชขมานบัญญัติ เป็นสัทบัญญัติของสิ่งที่มีโดยอาศัยสิ่งที่มีด้วยกัน เช่น จักขุวิญญาณ (การรู้ที่อาศัยจักขุ คือตาเป็นที่เกิด) ทั้งจักขุและวิญญาณล้วนเป็นสภาพธรรมที่มีอยู่จริง จักขุ คือ จักขุปสาท และวิญญาณ คือ จิต ซึ่งเป็นสภาพรู้

๖. อวิชขมานนาวิชขมานบัญญัติ เป็นสัทบัญญัติของสิ่งที่ไม่มิโดยอาศัยสิ่งที่ไม่มีด้วยกัน เช่น โอโรสกษัตริย์

^{๗๖} Davids, Caroline A. F. Rhys A Buddhist Manual of Psychological Ethics (Dhamma-Sangani) Oxford : The Pali Text Society, 1993 . p. 316.

^{๗๗} พระไตรปิฎก ๓ ๑๑/๖๓/๘๔.

^{๗๘} มหามกุฏราชวิทยาลัย. อภิธัมมคดสังคหบาลี ... หน้า ๔๐๕ - ๖.

ภรรยาเศรษฐี ทั้งโอรส กษัตริย์ ภรรยา และเศรษฐี ล้วนไม่มีอยู่ทั้งสิ้น

จะเห็นว่าสัทบัญญัติหรือนามบัญญัติประเภทที่ ๓ และ ๔ เป็นนามบัญญัติที่รวมนามบัญญัติประเภทที่ ๑ และ ๒ คือ วิชขมานบัญญัติ และอวิชขมานบัญญัติ เข้าด้วยกัน ส่วนนามบัญญัติประเภทที่ ๕ เป็นบัญญัติที่ผสมรวมสัทบัญญัติประเภทที่ ๑ เข้าด้วยกัน และสัทบัญญัติประเภทที่ ๖ ก็เป็นการผสมสัทบัญญัติประเภทที่ ๒ เข้าด้วย

อรรถบัญญัติ

โดยทั่วไป อรรถบัญญัติจะแบ่งออกเป็น ๖ ชนิด^๗ ตามลักษณะอาการและความเป็นไปของโลกกายภาพที่สังเกตเห็นได้ ได้แก่

๑. สันดานบัญญัติ เป็นการบัญญัติตามอาการและความเปลี่ยนแปลงที่เป็นลักษณะทางกายภาพที่สิ่งหนึ่งรวมตัวกันและแผ่ขยายสืบต่อกันออกไปตามธรรมชาติ เช่น แผ่นดิน ภูเขา แม่น้ำ มหาสมุทร ดินไม้ เป็นต้น

๒. สมุหบัญญัติ เป็นการบัญญัติจากการรวมองค์ประกอบต่างๆเข้าด้วยกันแล้วสร้างให้มีรูปร่างลักษณะต่างๆขึ้น การรวมกันขององค์ประกอบนี้เป็นฝีมือของมนุษย์ ไม่ใช่รวมกันเองตามธรรมชาติ เช่น บ้าน รถ เกวียน โถง ผืนผ้า เป็นต้น

๓. สัตว์บัญญัติ เป็นการบัญญัติที่เป็นไปตามลักษณะองค์ประกอบของจันทร์ ๕ ได้แก่ ผู้ชาย ผู้หญิง บุคคล ตัวตน

๔. ทิสกาลบัญญัติ เป็นการบัญญัติที่สืบและเวลาโดยอาศัยการโคจรของดวงจันทร์รอบดวงอาทิตย์ในลักษณะเวียนขวา คือ ทิศที่ดวงอาทิตย์ปรากฏขึ้นจะเรียกว่าทิศตะวันตก

ออก ทิศที่ดวงอาทิตย์ตกเรียกว่าทิศตะวันตก ฯลฯ และเวลาที่ดวงอาทิตย์เริ่มขึ้นเรียกว่าเวลาเช้า เวลาที่ดวงอาทิตย์ลับสายตาไปแล้วเรียกว่า “รัตติ” หรือเวลากลางคืน รวมทั้งบัญญัติ วัน เดือน ปี และฤดูต่าง ๆ เช่น สุริยะวาระคือวันอาทิตย์ คุรวาระคือวันพฤหัสบดี วิชาฆมาศคือเดือนพฤษภาคม อาสาฬหมาสคือเดือนกรกฎาคม และเหมันตฤดูคือฤดูหนาว^๘ เป็นต้น

๕. อากาสบัญญัติ เป็นการบัญญัติจากลักษณะที่เป็นช่องว่างอยู่กลางระหว่าง ๒ ข้าง ได้แก่ บ่อน้ำ อุโมงค์ ถ้ำ ช่อง โพรง เป็นต้น

๖. นิमितบัญญัติ เป็นการบัญญัติตามอาการของนิमितที่เกิดขึ้นต่างกันเมื่อมีการฝึกจิตเพ่งกสิณ เช่น อุคหนิมิต ปฏิภาคนิมิต

เท่าที่กล่าวมานี้จะเห็นว่าสภาวะของสิ่งทั้งหลายที่มีอยู่ยกเว้นปรมาตมธรรมแล้ว ล้วนเป็นบัญญัติทั้งสิ้น และโดยสภาวะธรรมที่แท้จริงแล้วอรรถบัญญัติไม่ได้มีอยู่ การพูดว่าอรรถบัญญัติไม่มี มีความหมายครอบคลุมไปถึงการมีอยู่ของสัทบัญญัติด้วย คือ เมื่ออรรถบัญญัติไม่มี สัทบัญญัติก็ไม่มีด้วย อรรถบัญญัติที่คนทั่วไปเข้าใจว่าเป็นลักษณะของดิน (แผ่นดิน) หรือ น้ำ (แม่น้ำ) ที่ติดต่อกันไปนั้น ความจริงหาได้มีอยู่ข้างนอกไม่ เป็นแต่มนภาพซึ่งเป็นเนื้อความที่มีอยู่ในใจเท่านั้น สิ่งที่มีอยู่คือรูปขันธ์ ซึ่งถ้า

^๗ อภิธัมมัตถสังคหบาลี... หน้า ๔๐๓ - ๔ ; Aung, Compendium... , p. 198- 9.

^๘ พระสังฆมณฑลสังคหะ ปฎิจจ...หน้า ๒๐๔ - ๑ อรรถบัญญัติอาจแบ่งโดยพิสดารได้ถึง ๑๑ ประเภท คือ สันดานบัญญัติ สมุหบัญญัติ สัตว์บัญญัติ ทิสกาลบัญญัติ กาลบัญญัติ ฤดูบัญญัติ มาสบัญญัติ สังวัจจบัญญัติ (ปี) วารบัญญัติ (วัน) กสิณบัญญัติ นิमितบัญญัติ นัตถิภาวบัญญัติ อานาปานบัญญัติ อสุภบัญญัติ อุปาทานบัญญัติ และอุปนิธบัญญัติ (บัญญัติที่เปรียบเทียบ เช่น ที่หนึ่ง ที่สอง สัน ยาว เล็ก ใหญ่)

วิเคราะห์ต่อไปจนถึงหน่วยย่อยที่สุดก็จะมีแต่รูป ปรมาณูที่รวมกันอยู่เท่านั้น อรรถบัญญัติเกี่ยวกับสัตว์หรือบุคคลก็เช่นเดียวกัน ในขั้นที่สุดก็จะมีแต่รูป จิต เจตสิก ที่เกิด-ดับ ๆ สืบต่อกันอย่างรวดเร็วเท่านั้น นี่หมายความว่าเมื่ออรรถบัญญัติไม่ได้มีอยู่จริงโดยปรมาณู แต่ก็ไม่ได้ถูกบัญญัติขึ้นมาจากความว่างเปล่า หากมีสภาพปรมาณูรองรับการมีอยู่ของมันเสมอ ทั้งสัทบัญญัติและอรรถบัญญัติ ต่างมีที่มาเริ่มแรกจากคุณสมบัติที่รับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสทั้งสี่ การรู้สัทบัญญัติคือการรู้อรรถบัญญัติ คำว่า “บ้าน” ทำให้นึกถึงสิ่งก่อสร้างที่เป็นที่อยู่อาศัย คุณสมบัติของบ้านสามารถวิเคราะห์ต่อไปได้จนถึงการรับรู้ทางประสาทสัมผัสแรกสุด ซึ่งเป็นการกระทบกันโดยตรงระหว่างสิ่งปรมาณูด้วยกัน คือ จิต และรูป และเป็นประสบการณ์เฉพาะ แม้ไม่มีคำเรียกประสบการณ์นี้ อรรถบัญญัติก็เกิดขึ้นได้ เพราะ บัญญัติเป็นการยึดถืออาการของสภาพธรรมรวมกันเข้าเป็นสิ่งที่หนึ่งแตกต่างจากสิ่งอื่น โดยไม่จำเป็นต้องรู้ว่าสิ่งนั้นเรียกว่าอะไร เด็กทารกแรกเกิดที่ยังไม่รู้อะไร ยังไม่รู้ภาษา ก็มีบัญญัติได้ เช่น ทารกได้ยินเสียงมารดาแล้วก็เกิดการยึดถือเสียงนั้นว่าเป็นอะไรบางอย่าง ทั้งที่ยังไม่รู้ว่าเป็นอะไร นี่แสดงว่าจิตของทารกได้ปรุงแต่งความหมายให้แก่เสียงว่าเป็นอะไรบางอย่าง หรือเกิดมนบัญญัติแล้ว ถ้าต่อไปทารกเรียนรู้ภาษา ก็จะรู้จักเรียกบัญญัติที่เป็นความหมายในใจเหล่านี้ด้วยถ้อยคำ เกิดนามบัญญัติขึ้น ถ้าไม่มีภาษานามบัญญัติที่ใช้เรียกสิ่งที่เป็นอาการยึดถืออาการของสภาพธรรมรวมกันก็ไม่มี ฉะนั้น แม้การยึดถือจะเป็นเพียงความคิดที่มีอยู่แต่ในใจ และภาษาก็เป็นสิ่งที่สมมติสร้างขึ้นเพื่อเรียกความคิดที่จิตยึดถือ แต่ทั้งความคิดและภาษาล้วนมีสภาพธรรมที่แท้จริงเป็นสาเหตุ ก็มิใช่จุดเริ่มต้นมาจากสิ่งปรมาณูที่มีอยู่ จึงอาจกล่าวได้ว่าทั้งนามบัญญัติและอรรถ

บัญญัติเป็น เงาของปรมาณู^{๘๑} แม้เงาจะไม่ใช่ว่าจริง แต่เงาก็ต้องเป็นเงาของสิ่งที่มีอยู่จริง ดังนั้น บัญญัติจึงมีปรมาณูเป็นสาเหตุโดยอ้อม กล่าวอีกนัยหนึ่ง ปรมาณูจะเป็นที่มาโดยอ้อมของสมมติสังข

ถ้าพิจารณาพุทธพจน์ที่ทรงกล่าวว่าบัญญัติเป็นชื่อตามโลก เป็นภาษาของโลก เป็นโวหารของโลก และพระองค์ไม่ทรงยึดถือหรือยึดติดนั้น อาจคล้ายกับว่าบัญญัติที่ทรงกล่าวถึงคือนามบัญญัติ เพียงประการเดียว ไม่รวมอรรถบัญญัติ เพราะนามบัญญัติเป็นคำเรียกชื่อ เป็นโวหาร แต่ได้กล่าวแล้วว่านามบัญญัติและอรรถบัญญัติต่างอาศัยกันและกัน นามบัญญัติทำให้นึกถึงอรรถบัญญัติ และบัญญัติคือการยึดถืออาการของสภาพธรรมรวมกันเป็นสิ่งที่หนึ่ง นามบัญญัติจริงๆ แล้วจึงมีไม่ได้ถ้าไม่มีอรรถบัญญัติมาก่อน ฉะนั้น การที่จะรู้เท่าทันนามบัญญัติ เพื่อที่จะขจัดความยึดมั่นในถ้อยคำที่เรียกสิ่งใดสิ่งหนึ่ง โดยเฉพาะคำว่า “อิตตา” หรืออิตตวาทุปาทานัน เราจำเป็นต้องรู้เท่าทันอรรถบัญญัติด้วย รู้ว่าความคิดที่ยึดถืออิตตานันเกิดขึ้นได้อย่างไร คือ รู้ทันทั้งความคิดและภาษาว่าอิตตาคือของสมมติ หาได้มีอยู่จริงโดยปรมาณูไม่

ถ้าบัญญัติไม่ได้มีอยู่จริงโดยปรมาณู และยังเป็นต้นเหตุให้คนหลงผิดคิดว่าบัญญัติคือความจริง ถ้าเช่นนั้นบัญญัติมีไว้ทำไม อันที่จริงแล้ว ต้องยอมรับว่าบัญญัติมีประโยชน์เป็นสิ่งจำเป็นสำหรับการดำรงชีวิตของคนและสัตว์มากทีเดียว เพราะถ้าไม่มีบัญญัติ แม้แต่สัตว์ก็อาจมีชีวิตอยู่ไม่ได้ เนื่องจากมันจะไม่รู้ว่าสิ่งใดเป็นอาหาร สิ่งใดไม่ใช่อาหาร หรือสิ่งใดมีพิษ สิ่งใดมีโทษเป็นอันตราย สิ่งใดมีประโยชน์ ฯลฯ และไม่ว่าควรหลีกเลี่ยงสิ่งใด หรือควร

^{๘๑} Aung, Shwe Zan. *Compendium of Philosophy*. London : Pali Text Society, Luzac & Company, LTD. 1956 . p.199 and n. 4.

แสงหาสิ่งใด ธรรมชาติของจิตจะมีเจตสิกเกิดขึ้นพร้อมกับจิต และรู้อารมณ์เดียวกันกับจิต เจตสิกที่มีบทบาทปรุงแต่งจิตและทำให้เกิดบัญญัติก็คือ สัญญาเจตสิก ซึ่งมีหน้าที่ทำเครื่องหมายให้รู้ว่าเป็นสิ่งเดียวกัน เพื่อช่วยให้เราจดจำการรับรู้ต่างๆ ได้ง่ายขึ้น ง่ายกว่าการแยกจำเป็นส่วนๆ สิ่งที่เกิดทำเครื่องหมายให้รู้ว่าเป็นอะไรก็ได้ อาจเป็นตั้งแต่การรับรู้เดี่ยวๆ เช่น สีเดียวกัน กลิ่นเดียวกัน รสเดียวกัน แทนที่จะเป็นสีแต่ละสี หรือกลิ่นแต่ละกลิ่นที่รับรู้แต่ละขณะ “เพราะจำได้หมายรู้จึงเรียกว่าสัญญา จำได้หมายรู้อะไร จำได้หมายรู้สีเขียวบ้าง สีเหลืองบ้าง สีแดงบ้าง ...”^{๕๒} จนกระทั่งซับซ้อนขึ้น เป็นการผสมการรับรู้หลายอย่าง เช่น เป็นต้นไม้ คน เมื่อสัญญาจำสิ่งใด วิญญาณก็รู้แจ้งสิ่งนั้น ทำให้เกิดความยึดถือตามเครื่องหมายหรือบัญญัติที่จิตสร้างขึ้นเองเพื่อช่วยให้จำประสบการณ์ได้ง่ายขึ้น

การเป็นสิ่งที่หนึ่งคือเครื่องหมายที่สัญญากำหนดขึ้นเพื่อเปรียบเทียบกับอารมณ์ที่รับรู้ว่าเป็นสิ่งเดิมหรือไม่ ถ้าไม่มีความคล้ายคลึงกัน สัญญาที่จะจำและทำเครื่องหมายต่างออกไปจากอารมณ์เดิม เพื่อให้เห็นความแตกต่าง และสัญญาที่จะบัญญัติจากเครื่องหมายที่ทำไว้เพื่อจำว่าอาการของสภาพธรรมอย่างนี้รวมกันเป็นสิ่งที่หนึ่ง อาการอย่างนั้นเป็นสิ่งที่หนึ่ง ฯลฯ ยังจิตรับรู้ประสบการณ์มากเท่าไร สิ่งที่สัญญาทำเป็นเครื่องหมายให้รู้ก็มากขึ้นเท่านั้น จึงทำให้การรับรู้สภาพปรมาตมธรรมที่เดิมมีอยู่เป็นเนื้อเดียวกัน และไม่ได้มีความหมายเป็นสิ่งที่ใดมาก่อน ถูกสัญญาปรุงแต่งจนมีความหมายกลายเป็นสิ่งหลายสิ่งแตกต่างกัน หน้าที่ของสัญญาเจตสิกในการจำและทำเครื่องหมายกับข้อมูลที่ได้รับเข้ามาทางประสาทสัมผัสนี้ ถือว่าเป็นธรรมชาติที่มีอยู่ใน

จิตมนุษย์ทุกคนเหมือนกัน เป็นสัพพจิตตสาธารณเจตสิก และธรรมชาตินี้มีอยู่ก่อนแล้วดั้งเดิมในจิตของมนุษย์ ไม่ใช่สิ่งที่มนุษย์ได้มาจากประสบการณ์ มนุษย์เกิดมาก็เป็นอย่างนี้ การทำหน้าที่จดจำอาการว่าเป็นสิ่งนั้นสิ่งนี้ตามธรรมชาติของสัญญาเจตสิกเพื่อประโยชน์ในการดำรงชีวิตนี้ไม่ใช่ของแท้ เป็นสิ่งที่เจตสิกปรุงแต่งขึ้น ถ้าไม่รู้เท่าทันมนุษย์ก็จะหลงยึดถือว่า “สิ่ง” หรือบัญญัติเหล่านั้นเป็นของจริง เป็นตัวตนที่มีอยู่จริง อันเป็นเหตุนำมาซึ่งความทุกข์ เมื่อสิ่งนั้นไม่เป็นไปตามความปรารถนา แต่ตามมนุษย์รู้เท่าทันว่ามันคือบัญญัติที่เกิดจากการปรุงแต่ง มนุษย์ก็จะไม่หลงยึดว่าสิ่งนั้นมีอยู่จริง และจะแยกมันออกจากปรมัตถ์ และเจตสิกที่จะช่วยให้มนุษย์รู้เท่าทันบัญญัติ และไม่ยึดมั่นบัญญัติว่าเป็นตัวตนที่มีอยู่จริง ก็คือ ปัญญาเจตสิก

การเกิดบัญญัติ

เมื่อบัญญัติทำให้เกิดการยึดมั่นผิดๆ การจะรู้เท่าทันบัญญัติได้ก็จำเป็นต้องรู้ว่าบัญญัติเกิดขึ้นได้อย่างไร คำถามเกี่ยวกับการเกิดบัญญัติเป็นปัญหาทางจิตวิทยา เป็นเรื่องของข้อเท็จจริง ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้ในพระอภิธรรมปิฎก ผู้ที่ได้สัมผัสกับพระอภิธรรมแม้เพียงเล็กน้อยจะรู้สึกได้ถึงความเป็นนักจิตวิทยาที่ยิ่งใหญ่ของพระองค์ และรู้สึกถึงความลึกซึ้งของพระองค์ในการวิเคราะห์กระบวนการคิดของมนุษย์ ซึ่งทรงแจกแจงไว้อย่างละเอียดพิสดารเกินกว่าความสามารถของวิญญูชนจะกระทำเช่นนั้นได้ ในบทความจริง เราได้กล่าวถึงจิตว่ามีธรรมชาติเกิดขึ้นในลักษณะที่เป็นเหมือนกระแสสืบต่อกันไปเป็นสันตติจนกว่าจิตนั้นจะหลุดพ้นจากสังสารวัฏ และในช่วงชีวิตของคนคนหนึ่งตั้งแต่เกิดจนตาย จิตจะเกิด-ดับสลับกันเป็น ๒ ลักษณะตลอดเวลา คือเกิดดับอยู่ในกระแสของภวังคจิต ที่ไม่มีการรับรู้อารมณ์ผ่านปัญจทวาร หรือเกิดดับอยู่ในวิถิจิต

^{๕๒} พระไตรปิฎก ๑ ๑๗/๑๕๕/๑๖๐.

ที่เป็นการรับรู้โลกภายนอกด้วยอายคนะทั้ง ๖ ที่มาของ บัญญัติอยู่ในวิจิต บัญญัติถูกสร้างและถูกรู้ในวิจิต ประเภทกามวิติ ซึ่งแบ่งได้เป็น ๒ ประเภทคือ ปญจ ทวารวิติ และมโนทวารวิติ

ปญจทวารวิติคือวิจิตที่เกิดทางปญจทวาร ปญจทวาร วัชชนจิตเป็นจิตดวงแรกของวิติที่ขึ้นมารับอารมณ์ที่เข้ามา ทางปญจทวารทางใดทางหนึ่ง ภายหลังที่ภวังคจิตสิ้นสุดลง เมื่อปญจทวารวัชชนะดับลง ก็จะเกิดปัญจวิญญาณตาม อารมณ์ที่รับรู้ แต่ความรู้นี้เป็นเพียงการเห็น ได้ยิน ได้กลิ่น ฯลฯ ที่ยังไม่ชัดเจน จะรับรู้ได้ชัดเจนว่าเป็น สี เสียง กลิ่น ฯลฯ จริง ก็ต่อเมื่อผ่านมโนทวารวิติเรียบร้อยแล้ว เพราะ ถ้ายังไม่ผ่านมโนทวารก็ยังไม่รู้ความหมายของ สี เสียง เหล่า นั้น การที่จิตยังไม่รู้อารมณ์ต่างๆเหล่านี้จริงจึงไม่เกี่ยวข้อง กับความแรงชัดของอารมณ์แต่อย่างใด หากเกี่ยวกับธรรม ชาติของจิตว่าการจะรับรู้อารมณ์ว่าเป็นอย่างไรจริงนั้น จำ เป็นต้องผ่านมโนทวารวิติก่อนเสมอ กล่าวอีกนัยหนึ่ง ความรู้ทุกอย่างจะสำเร็จได้ต้องอาศัยมโนทวาร หรือสำเร็จ ได้ด้วยใจ

มโนทวารวิติที่เกี่ยวข้องกับบัญญัติคือ มโนทวารกามวิติ หรือกามวิติที่เกิดทางใจ เป็นความรู้ทางใจ ซึ่งสามารถรับ อารมณ์ทั้ง ๖ ได้ โดยไม่ต้องมีการกระทบกับภวังคจิตก่อน เหมือนความรู้ทางปญจทวาร ความรู้ทางมโนทวารนี้ จิต สามารถนึกถึงอารมณ์แล้วก็น้อมไปหาอารมณ์นั้นได้ และ ไม่จำกัดว่าจิตต้องรับรู้เฉพาะอารมณ์ปัจจุบันและสภาวะ- ปรมาตมเหมือนกับความรู้ทางปญจทวาร จิตสามารถรับรู้ อารมณ์ได้ทั้ง ๓ กาล คืออารมณ์ปัจจุบัน อดีต หรืออนาคต รวมทั้งอารมณ์ที่ไม่ขึ้นกับกาลทั้ง ๓ หรือที่เรียกว่ากาลวิมุตติ บัญญัติถือว่าเป็นกาลวิมุตติ

จิตและเจตสิกทุกดวงที่เกิดขึ้นย่อมมีหน้าที่การงานเสมอ ไม่มีจิต เจตสิกใดที่จะปรากฏขึ้นโดยไม่มีหน้าที่การงาน อะไรเลย การงานทุกอย่างที่เกี่ยวข้องกับ กาย วาจา และใจ จะสำเร็จลุล่วงไปได้ล้วนต้องอาศัยจิตและเจตสิกเป็นผู้ควบคุมและสั่งการทั้งสิ้น การงานทางกายได้แก่การกระทำ ต่างๆ เช่น นั่ง นอน ยืน เดิน เขียน เป็นต้น ทางวาจาได้ แก่ พูด อ่าน ร้องให้ ร้องเพลง บริภาษ เป็นต้น ส่วนทาง ใจคือการนึกคิดเรื่องราวต่างๆ จิตและเจตสิกเป็นผู้สั่งตัว เองให้คิด จึงมักกล่าวควบคู่กันเป็น จิต-เจตสิก จิต-เจตสิก เกิดขึ้นและดับไปเหมือนกระแสน้ำ และเกิด-ดับอย่างรวดเร็วมาก

หน้าที่ของจิต-เจตสิกมี ๑๔ ประการ คือ^{๘๓}

- ปฏิบัติกิจ ทำหน้าที่สืบต่อภพใหม่
- ภวังคกิจ ทำหน้าที่รักษาภพปัจจุบัน
- อวัชชนกิจ ทำหน้าที่พิจารณาอารมณ์ที่ปรากฏใหม่
- หัตถสนกิจ ทำหน้าที่เห็น
- สวนกิจ ทำหน้าที่ได้ยิน
- ฆายนกิจ ทำหน้าที่รู้กลิ่น
- สาชนกิจ ทำหน้าที่รู้รส
- มุสนกิจ ทำหน้าที่รู้ถูกต้อง
- สัมปฏิจฉนกิจ ทำหน้าที่รับปัญญารมณ์
- สันตริณกิจ ทำหน้าที่ได้สวนปัญญารมณ์
- โวกุฐัพพณกิจ ทำหน้าที่คัดสรรปัญญารมณ์
- ชวนกิจ ทำหน้าที่เสพอารมณ์
- คทาถัมพนกิจ ทำหน้าที่รับอารมณ์ที่เหลือจากชวนะ
- จุติกิจ ทำหน้าที่ดับสิ้นไปจากภพปัจจุบัน

^{๘๓} บุญมี เมธางกูร, วรณสิทธิ์ ไวกยะเสวี. คู่มือการศึกษา ... ปริงเฉท ที่ ๒. หน้า ๒๕-๒๖.

ในมโนทวารคามวาทิ หน้าของจิตเริ่มต้นที่ข้อ ๓ มโนทวารวาทชนกิง ซึ่งก็คือโวฏฐัพพนกิง (ข้อ ๑๑) เป็นการเริ่มพิจารณาอารมณ์ใหม่ และขณะเดียวกันก็กระทำการตัดสินใจพร้อมกันไปด้วย ตามมาด้วยชวนกิง (ข้อ ๑๒) และคทาถัมพนกิง (ข้อ ๑๓) ในกรณีของบัญญัติ ถึงแม้บัญญัติจะไม่ใช้ปรมัตต์ แต่บัญญัติก็เป็นเงาของปรมัตต์ มีปรมัตต์เป็นสาเหตุ ดังนั้น มโนทวารวาทิที่เกี่ยวข้องจึงต้องเป็นวาทิที่ต่อเนื่องจากปัญจทวารวาทิ ซึ่งมีชื่อเรียกว่า “คตพณุกัตติกมโนทวารวาทิ” หรือ “อนุพันทกมโนทวารวาทิ” ไม่ใช่วาทิที่เกิดจากมโนทวารโดยตรง

ใน คู่มือการศึกษาพระอภิธรรมคตสังคหะ ปริจเฉทที่ ๔ ได้อธิบายเกี่ยวกับคตพณุกัตติกมโนทวารวาทิที่เกิดต่อจากปัญจทวารว่ามี ๔ วาทิ คือ

(๑) อตติคคกณหวาทิ เป็นมโนทวารวาทิที่รับอารมณ์ต่อจากปัญจทวารวาทิ ปัญจทวารวาทิจะรับได้แต่อารมณ์ที่ปรากฏอยู่เฉพาะหน้าหรือปัจจุบัน คือปรมัตต์อารมณ์ เมื่ออตติคคกณหวาทิรับอารมณ์ต่อจากปัญจทวารวาทิ ก็จะมีปรมัตต์เป็นอารมณ์เช่นเดียวกันกับปัญจทวารวาทิ แต่เป็นอารมณ์ภายหลังที่ผ่านไปแล้ว คือ เป็นอตติคอารมณ์ การเกิดของปัญจทวารวาทิ เช่น จักขุวิญญาณวาทิ ซึ่งมีรูปารมณเป็นปรมัตต์อารมณ์ กับอตติคคกณหวาทินี้จะเกิดขึ้นสลับกันไปเป็นจำนวนหลายร้อยหลายพันวาทิ ขณะที่เรากำลังมองดูสิ่งใดสิ่งหนึ่งอยู่

(๒) สมุหคคกณหวาทิ เป็นมโนทวารวาทิที่ทำหน้าที่รวบรวมทุกๆ ส่วนของอารมณ์ที่ประสบไว้ด้วยกัน เพื่อจะประมวลความหมายเป็นบัญญัติ แต่ยังมีปรมัตต์เป็นอารมณ์อยู่ และเป็นอตติคอารมณ์เช่นเดียวกับอตติคคกณหวาทิ

(๓) อัถถคคกณหวาทิ เป็นมโนทวารวาทิที่มีหน้าที่รับรูปารมณฐานของอารมณ์ ที่สมุหคคกณหวาทิได้รวบรวมไว้ จน

กระทั่งรู้ความหมาย อารมณ์ในวาทินี้จึงเป็นบัญญัติอารมณ์ เมื่อเป็นบัญญัติอารมณ์แล้ว คทาถัมพนกิงก็เกิดไม่ได้ เพราะบัญญัติไม่ได้มีอยู่จริง อารมณ์ที่รับรู้จึงไม่แรงและชัดเจนพอ บัญญัติอารมณ์ของวาทินี้ก็คือ อรรถบัญญัติ นั่นเอง

(๔) นามคคกณหวาทิ เป็นมโนทวารวาทิที่รู้ชื่อของอรรถบัญญัติที่มีคำบัญญัติไว้แล้ว จึงเป็นวาทิที่มี นามบัญญัติ หรือสัทบัญญัติเป็นอารมณ์

ภาษาคือคำหรือชื่อ (สัทบัญญัติ) ที่จัดเรียกความหมายที่จิตประมวลขึ้นมาเป็น “อะไร” บางอย่าง (อรรถบัญญัติ) ก่อนที่จะเกิดอรรถบัญญัติ ประสบการณ์ที่มนุษย์รับเข้ามาทางประสาทสัมผัสนี้ยังไม่มีความหมายเป็นอะไรทั้งสิ้น ยังไม่ถูกแยกออกเป็น รูป รส กลิ่น เสียง สัมผัส มันปรากฏต่อประสาทสัมผัสของเราเหมือนเป็นสิ่งที่เดียวกันที่แยกไม่ได้ เป็นเพียงรูปปรมัตต์ที่จิตปรมัตต์รู้ เราเพียงแต่รู้ว่ารู้เท่านั้น แต่ยังไม่รู้ว่ารู้อะไร การรับรู้มี ๒ ขั้นตอน ขั้นตอนแรกเป็นการรับรู้ผ่านปัญจทวาร ในขั้นนี้ยังไม่เกิดความหมาย เพราะยังไม่มีการบัญญัติความเป็น “อะไร” บางอย่างที่แตกต่างจากอะไรอย่างอื่นขึ้นมา ยังไม่มีสี รูปร่าง กลิ่น ฯลฯ จนกว่าจิตจะสร้างอรรถบัญญัติขึ้นมา หรือจนกระทั่งเกิดอัถถคคกณหวาทิให้ความหมายขึ้นมา ตั้งแต่เป็นคุณสมบัติเดี่ยวๆ ไปจนถึงกลุ่มคุณสมบัติ เช่น “สีน้ำตาล” “กลม” “หอม” “แข็ง” จนถึง “เกาลัด” โดยการประมวลความหมายให้การรับรู้ทางประสาทสัมผัสแต่ละอย่างหลายๆ อารมณ์เป็นสิ่งที่หนึ่งสิ่งเดียวกันขึ้นมา เช่น สีน้ำตาล กลม หอม แข็ง แล้วภายหลังจึงรวบรวมการรับรู้ทางประสาทสัมผัสต่างชนิดกันเข้ามาเพื่อประมวลความหมายเป็น “สิ่ง” หนึ่งขึ้นมา เช่น “เกาลัด” เป็นต้น ถ้าไม่มีจิตรวบรวมอารมณ์ต่างๆ ที่รับรู้เข้ามาเป็นสิ่งที่เดียวกันในสมุหคคกณหวาทิ

แล้ว การรับรู้แต่ละอย่าง เช่น สี กลิ่น รส รูปร่าง ที่แยกจากกันก็จะไม่เกิดขึ้น และการรับรู้ทางประสาทสัมผัสต่างชนิดที่ดูเหมือนมาด้วยกัน เช่น สี น้ำตาล กลม หอม แข็ง ของ “เกาลัด” ก็จะไม่เกิดขึ้น การแยก สี รส รูปร่าง สัมผัส ฯลฯ จึงเป็นเพียงการแยกกันในการคิดเท่านั้น

การแยกความแตกต่างในการคิดหรือที่เรียกว่าการแยกความแตกต่างด้วยเหตุผล (distinction of reason) นี้ ฮิวม์^{๔๔} ซึ่งเป็นนักประสบการณ์นิยมในศตวรรษที่ ๑๗ กล่าวว่า เป็นความเข้าใจผิด เราไม่สามารถทำได้ เพราะจริงๆ แล้ว เราไม่สามารถคิดถึงสิ่งที่ไม่มีรูปร่าง หรือรูปร่างที่ไม่มีสี หรือความแข็งที่ไม่มีรูปร่างและไม่มีสีได้ เช่น เราทำเหมือนแยกคิด สี น้ำตาล แข็ง กลม ได้ แต่มโนภาพในการคิดของเราจริงๆ แล้วแยกเช่นนั้นไม่ได้ เมื่อมันมีสีก็ต้องมีรูปร่างด้วย หรือถ้ามีรูปร่างก็ต้องมีสีด้วย หรือเมื่อมีความแข็งก็ต้องมีรูปร่างและนั่นคือต้องมีสีด้วยเช่นกัน การที่เราคิดว่าเราแยก สี ออกจากรูปร่าง หรือรูปร่างจากสีได้ในความคิด เป็นเพราะเราทำเหมือนไม่คิดถึงรูปร่างเมื่อพิจารณาสี และทำเหมือนไม่คิดถึงสีเมื่อพิจารณารูปร่าง ฯลฯ ทั้งที่ในความเป็นจริงเมื่อเราคิดถึงสี เราต้องคิดถึงรูปร่างไปพร้อมกันด้วย ดังนั้น การแยกสีจากรูปร่างจึงเป็นเพียงการแยกในการจินตนาการเท่านั้น ฉะนั้น สี รูปร่าง กลิ่น รวมทั้ง “เกาลัด” ต่างเป็น “สิ่ง” ที่จิตคิดสร้างขึ้นเองทั้งสิ้น แล้วเราก็นำคำขึ้นมาเรียกสิ่งเหล่านี้ไปอีกที เพื่อยืนยันหรือรับรองโน้ตส์เหล่านี้ที่จิตสร้างขึ้น เป็นการเสริมความคิดเกี่ยวกับการมีอยู่ของ “สิ่ง” เหล่านี้ให้ดูเป็นจริงมากขึ้น ความคิดของฮิวม์ที่เห็นว่า “สิ่ง” เป็นเรื่องที่จิต

สร้างขึ้น ไม่ได้มีอยู่จริงนี้ แม้จะคล้ายกับพุทธศาสนา แต่ก็แตกต่างกันในแง่ที่ฮิวม์เห็นว่าการคิดแยกความแตกต่างระหว่าง “สิ่ง” ของจิต เป็นความสามารถของจินตนาการ ไม่ใช่ของเหตุผล ทำให้ความรู้ที่เกิดขึ้นมีลักษณะเป็นอัตวิสัย แต่การบัญญัติเป็น สี กลิ่น รส ฯลฯ ด้วยสัญญาเจตสิกของพุทธศาสนา ถือว่าเป็นลักษณะสากลที่มนุษย์ทุกคนมีเหมือนกัน ไม่ถือว่าเป็นเรื่องของจินตนาการที่เป็นอัตวิสัย หรือเป็นเรื่องของอารมณ์ความรู้สึกที่เป็นเวทนา แต่เป็นเงื่อนไขที่ทำให้มนุษย์จัดระเบียบกับสิ่งที่รับเข้ามาทางประสาทสัมผัส และทำให้มนุษย์มีประสบการณ์ได้

ความคิดเกี่ยวกับธรรมชาติและขั้นตอนการรับรู้ประสบการณ์ของจิตนี้ คานท์ (Kant : 1724-1804) นักปรัชญาชาวเยอรมัน เป็นผู้หนึ่งที่มีแนวคิดคล้ายคลึงกับพระพุทธเจ้า คือ คานท์คิดว่าจิตมนุษย์มีโครงสร้างในการรับรู้ประสบการณ์ที่มีลักษณะเป็นสากลเหมือนกันทุกคน เป็นขั้นตอนการรับรู้ที่มีระเบียบกฎเกณฑ์ ความรู้ที่ผ่านขั้นตอนเหล่านี้มีลักษณะเป็นสากล ไม่ใช่ความรู้ที่เป็นอัตวิสัย กล่าวคือ คานท์คิดว่าการที่มนุษย์เราคิดถึงสิ่งทั้งหลายว่ามีอยู่ข้างนอกตัวเรา หรือมีโลกภายนอก และมีตัวเรา หรือ “ฉัน” อยู่ และการที่สิ่งทั้งหลายมีความสัมพันธ์เป็นสาเหตุและผลกันนั้น ไม่ใช่เรื่องของจินตนาการอย่างที่ฮิวม์คิด ซึ่งเป็นการเชื่อมโยงประสบการณ์ที่เกิดขึ้นและสิ้นสุด ที่เป็นอิสระจากกัน เข้าด้วยกัน แล้วสร้างเป็นตัวตน หรือความสัมพันธ์เชิงสาเหตุ ด้วยความเคยชิน เพราะถ้าเป็นเช่นนั้นความรู้ของมนุษย์ก็จะมีพื้นฐานอยู่บนความรู้สึทางจิตวิทยา และไม่ได้มาจากอะไรจากความฝันหรือภาพมายาซึ่งเป็นอัตวิสัย แต่ความรู้เกี่ยวกับประสบการณ์ของมนุษย์โดยเฉพาะความรู้ทางวิทยาศาสตร์ต้องมีสภาพวิสัย มนุษย์มีทั้งอารมณ์ความรู้สึก ประสบาสัมผัส และเหตุผล คานท์เห็นด้วยกับ

^{๔๔} Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by D.G.C. Macnabb, Cleveland : The World Publishing Company, 1969. Bk. I. Part I. P. 69.

ชีวว่าด้วยประสบการณ์เราไม่เคยรับรู้ตัวตน หรือความสัมพันธ์เชิงสาเหตุ ฉะนั้น ต้องเป็นเหตุผลที่มีบทบาทในการรับรู้ดังกล่าว เหตุผลเป็นสิ่งที่ทำให้มนุษย์แตกต่างจากสัตว์ประเภทอื่น และเหตุผลเป็นของสากลที่มนุษย์ทุกคนมีเหมือนกัน ดังนั้น ความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับประสบการณ์ต้องมีที่มาจากเหตุผล เหตุผลเป็นเหมือนกลไกที่ควบคุมและนำทางให้แก่ชีวิตมนุษย์ แต่กลไกนี้พิสูจน์ด้วยประสบการณ์ไม่ได้ เพราะมันเป็นโครงสร้างที่มีอยู่ตามธรรมชาติของจิตมนุษย์แต่ดั้งเดิมก่อนที่มนุษย์จะมีประสบการณ์ จึงถือว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่ก่อนประสบการณ์ (a priori)

คำถามที่ถกเถียงในการรับรู้ทางประสบการณ์ทุกครั้ง เริ่มแรกจะต้องมีอะไรบางอย่างมากระทบกับประสาทสัมผัสของเรา แต่อะไรบางอย่างนี้เราไม่อาจรับรู้มันอย่างที่เป็นได้ ถ้าเราจะรับรู้ สิ่งนั้นต้องผ่านขั้นตอนและกระบวนการรับรู้บางอย่าง ขั้นแรกสุดคือ ต้องผ่านที่ในอวกาศ (space) และเวลา (time) ๒ สิ่งนี้ถือว่าเป็นเงื่อนไขบริสุทธิของการรับรู้ทางประสาทสัมผัส และเงื่อนไขนี้เป็นสิ่งที่มีอยู่ก่อนประสบการณ์ มีอยู่ตั้งแต่ดั้งเดิมพร้อมกับที่จิตมนุษย์เกิดขึ้น ไม่ใช่เงื่อนไขที่ได้มาจากประสบการณ์ หมายความว่าสำหรับคำถามที่ทุกสิ่งที่เรารับรู้ต้องมีอยู่ ณ ตำแหน่งใดตำแหน่งหนึ่งในอวกาศและต้องเกิดขึ้นตามลำดับของเวลาเสมอ มิฉะนั้นเราจะรับรู้มันไม่ได้ แต่ในขั้นนี้จริงๆ แล้วเรายังไม่รู้ว่าจะรับรู้อะไร คำถามเรียกว่า “manifold” หรือข้อมูลทางประสาทสัมผัสที่ยังไม่มีความหมายเป็นสิ่งที่ประสบการณ์ของเราเกิดแล้วก็สิ้นสุด ไม่ได้เป็นประสบการณ์เดียวกันตลอด ดังนั้น ข้อมูลที่รับผ่านเงื่อนไขของประสาทสัมผัสนี้เข้ามายังหลากหลายไม่มีระเบียบ ต้องนำมาสังเคราะห์เข้าเป็นหนึ่งเดียวกันก่อน คำถามเรียกเงื่อนไขที่ ๒ นี้ว่า การสังเคราะห์ (synthesis) งานนี้เป็นหน้าที่ของ

จินตนาการ^{๘๕} จินตนาการทำหน้าที่เป็นตัวกลางเชื่อมระหว่างสิ่งที่มีอยู่เองข้างนอกจิตกับจิตที่อยู่ข้างใน เพราะสิ่งที่อยู่นอกจิตและจิตมีธรรมชาติต่างกันจึงต้องมีตัวเชื่อม เมื่อจินตนาการสังเคราะห์ข้อมูลเบื้องต้นแล้วก็จะส่งสิ่งที่สังเคราะห์แล้วนี้ (ซึ่งยังไม่มีความหมาย) ต่อไปให้กับจิตเพื่อวิเคราะห์และสังเคราะห์เป็นอะไรที่มีความหมายที่เรารับรู้ได้จริงๆ อีกทีหนึ่ง ซึ่งจะต้องผ่านเงื่อนไขบริสุทธิล้วนๆ ขั้นสุดท้ายอีกเช่นเดียวกัน เงื่อนไขนี้เรียกว่า รูปแบบบริสุทธิของความรู้หรือความเข้าใจ (pure form of understanding) เป็นรูปแบบอาพริออริที่ไม่มีเนื้อหา มีอยู่ในจิตก่อนประสบการณ์ รูปแบบในขั้นความเข้าใจนี้ได้แก่กฎเกณฑ์ที่เป็นเหมือนกับกฎของความคิด ซึ่งคำถามที่เรียกว่า มโนทัศน์บริสุทธิ (pure concepts or categories) ได้แก่ มโนทัศน์ก่อนประสบการณ์ ๑๒ มโนทัศน์ เช่น ตัวตนสาเหตุ การมีอยู่ เป็นต้น การสังเคราะห์ด้วยมโนทัศน์ในขั้นสุดท้ายนี้ไม่ใช่หน้าที่ของจินตนาการ แต่เป็นหน้าที่ของปัญญาหรือเหตุผล ความรู้ทุกอย่างของมนุษย์จะเป็นไปได้และมีความหมายก็ต่อเมื่อผ่านเงื่อนไขครบทั้ง ๓ ขั้นตอน

จะสังเกตได้ว่าเงื่อนไขที่มีอยู่ก่อนประสบการณ์ของคำถามคล้ายกับเจตสิก ซึ่งเป็นลักษณะสากลที่มนุษย์ทุกคนมีเหมือนกันตั้งแต่เกิด ไม่ใช่สิ่งที่ได้มาจากประสบการณ์ โดยเฉพาะเงื่อนไขที่ ๒ และ ๓ ที่ทำหน้าที่สังเคราะห์อารมณ์ต่างๆ ที่รับเข้ามาทางประสาทสัมผัสเข้าด้วยกัน เพื่อประมวลความหมายเป็นสิ่งหนึ่งขึ้นมา เงื่อนไขดังกล่าวนี้ทำหน้าที่คล้ายกันกับสัญญาเจตสิก และมโนทวารวิถีที่เรียกว่า อัธถักคหะวิถี ที่สร้าง “สิ่ง” หรืออรรถบัญญัติที่มีความหมายเป็นสิ่งหนึ่งขึ้นมาทั้งที่มันไม่มีอยู่จริง เป็นเหมือนการ

^{๘๕} Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Tr. By Norman Kemp Smith. New York : St. Martin's Press. 1965. P. 112.

จินตนาการขึ้นเอง แต่จินตนาการสร้าง “สิ่ง” นี้เป็นลักษณะสากลที่มนุษย์ทุกคนมีหรือกระทำเหมือนกัน ถึงแม้ “สิ่ง” จะไม่ได้มีอยู่จริง แต่ก็ต่างจากความฝันที่เป็นอัตนัย และมนทัศน์ที่เป็นอรรถบัญญัติก็ต้องการอาศัยเหตุผลในการคิดตลอดลักษณะร่วมหรือ “ประเภท” ขึ้นมา อรรถบัญญัติที่จิตสร้างขึ้นจึงถือได้ว่าเป็นผลงานทั้งของจินตนาการและเหตุผลทำนองเดียวกับค่าน้ำ แต่ค่าน้ำไม่ได้สนใจปัญหาเรื่องทุกข์เมื่อเขาอธิบายเรื่องความรู้ เพราะเขาแยกความรู้และชีวิตที่ได้ออกจากกัน เขาต้องการอธิบายเฉพาะความเป็นไปได้ของความรู้ทางประสบการณ์ที่เป็นสากลและเป็นสภาวะวิสัยเท่านั้น อย่างไรก็ตาม เงื่อนไขของความรู้ที่มีอยู่ก่อนประสบการณ์ของค่าน้ำแตกต่างจากพุทธศาสนา เพราะค่าน้ำที่คิดว่ามนุษย์สลับรูปแบบที่มีอยู่ก่อนประสบการณ์ ที่ทำหน้าที่เหมือนกลไกธรรมชาติสำหรับการรับรู้ประสบการณ์ของมนุษย์ออกไปเพื่อที่จะรับรู้ประสบการณ์ตามที่มันเป็นจริงๆ ไม่ได้ เพราะถ้าปราศจากเงื่อนไขเหล่านี้ แล้ว ความรู้ของมนุษย์จะเป็นไปไม่ได้ หรือมนุษย์จะไม่รู้อะไร นั่นคือ ในทัศนะของค่าน้ำ สิ่งที่เรารู้เป็นเพียงปรากฏการณ์ (phenomena, appearance) ไม่ใช่ความจริงที่มีอยู่ในตัวมันเอง (noumena) ความจริงเช่นนี้เราไม่มีวันรู้ได้ แต่ปรากฏการณ์นี้ไม่ถือว่าเป็นอัตวิสัย ไม่ใช่ความฝันหรือภาพมายา เพราะถ้ามนุษย์จะรับรู้ประสบการณ์ เขาจะต้องรับรู้ผ่านเงื่อนไขทั้ง ๓ ดังกล่าวแล้วเหมือนกันทุกคน นี่หมายความว่าสำหรับค่าน้ำ มนุษย์ต้องรู้ตามธรรมชาติที่มนุษย์เป็น มนุษย์ไม่ได้รับรู้และไม่อาจรู้อย่างที่โลกภายนอกเป็นจริงๆ ได้ ในขณะที่พระพุทธเจ้าทรงเห็นว่าแม้จิตของมนุษย์ในการรับรู้ประสบการณ์ จะถูกปรุงแต่งด้วยเจตสิกเหมือนกันทุกคนโดยธรรมชาติ แต่มนุษย์ก็สามารถรู้เท่าทันธรรมชาติดังกล่าวนี้ได้ และสามารถหลุดพ้นจากการ

หลงยึดมั่นในอรรถบัญญัติและสัทบัญญัติที่เจตสิกสร้างขึ้นได้ เพราะมนุษย์มีเจตสิกฝ่ายดีงามคือ ปัญญาเจตสิก ที่จะรู้เท่าทัน รู้ว่าอะไรเป็นความจริงแท้ อะไรเป็นความจริงสมมติ ซึ่งจะช่วยให้มนุษย์หลุดพ้นจากการยึดมั่นผิดๆ และสามารถหลุดพ้นจากความทุกข์ที่เกิดจากการยึดถือบัญญัติว่าเป็นของจริง ของแท้ได้

เราทราบแล้วว่าจิตจะรู้ความหมายของอารมณ์ที่รับเข้ามาทางปัญจทวารได้ก็ต่อเมื่ออรรถกคหณวิถิเกิดขึ้น การรวบรวมอารมณ์ทุกอารมณ์เข้าด้วยกันนี้ก็คือสมุหบัญญัติ ซึ่งเป็นอรรถบัญญัติชนิดหนึ่ง และถ้าเรานิยามาใช้ เราก็จะสร้างคำมาเรียกสมุหบัญญัตินี้ในนามกคหณวิถิ หรือถ้ามีคำเรียกอยู่แล้วเราก็จะนึกถึงชื่อที่เคยใช้เรียกสมุหบัญญัตินี้มาก่อน คือ เปรียบเทียบว่าบัญญัตินี้เหมือนกับบัญญัติเก่าที่เคยใช้ชื่อนี้มาก่อนหรือไม่^{๖๖} ถ้าเหมือนก็จะตัดสินใจชื่อนั้นเรียกสมุหบัญญัติที่เกิดขึ้นใหม่ จากลำดับขั้นตอนของวิถิจิตข้างต้นนี้จึงเท่ากับเป็นการยืนยันว่ามนุษย์สามารถคิดได้โดยไม่ต้องอาศัยภาษา

ตทณุกัตติกมโนทวารวิถิที่เกิดต่อจากจักขุทวารวิถิ ฆานทวารวิถิ ชิวหาทวารวิถิ และกายทวารวิถิ จะมีลำดับของวิถิทั้ง ๔ เรียงกันตามที่กล่าวมาแล้ว แต่ถ้าเป็นตทณุกัตติกมโนทวารวิถิที่เกิดต่อจากโสตทวารวิถิซึ่งมีเสียงเป็นอารมณ์ นามบัญญัติ (นามกคหณวิถิ) จะเกิดขึ้นก่อน แล้วอรรถบัญญัติ (อรรถกคหณวิถิ) จึงเกิดตามมาภายหลัง เพราะเสียงที่เปล่งออกมาเป็นคำจะทำให้มนทวารวิถิรู้ชื่อของอารมณ์นั้นก่อนที่จะรู้ความหมายของอารมณ์ เช่น สมมติเราได้ยินคำว่า “โค” โสตทวารวิถิจะเกิดขึ้นรับรู้เสียงซึ่งเป็นปรมาณัตถ์ คือคำว่า “โค” แล้วก็ดับไป ต่อจากนั้นตท-

^{๖๖} Aung, Compendium ...p. 33.

นุกวัดคึกคกโนทวารวิถีจึงเกิดขึ้นรับเสียงว่า “โค” ที่ดับไป แล้วนั้นต่อ อารมณ์นี้เป็นสัททารมณ์หรือเป็นปรมัตถ-อารมณ์เช่นเดียวกับโสทวิญญูณวิถี แต่เป็นอดีตอารมณ์ โดยปกติการรับรู้นามบัญญัติและอรรถบัญญัติจะเกิดหลัง การรับรู้อดีตอารมณ์ หรือ สมุหคคณวิถีเสมอ จะไม่เกิด ต่อจากโสทวิญญูณวิถีโดยตรง แต่ถ้าเสียงที่เปล่งออกมามี พยางค์เดียว เช่น คำว่า “โค” “คน” “ผี” สมุหคคณวิถีก็ จะไม่เกิด เพราะสัททารมณ์นั้นมีเพียงหนึ่ง สมบูรณ์อยู่ใน คำแล้ว ไม่จำเป็นต้องรวบรวมเพื่อประมวลเป็นความหมาย อีก มโนทวารวิถีในกรณีเช่นนี้จึงมีเพียง ๓ วิธีที่เกิดต่อ จากโสททวารวิถี และนามคคณวิถีจะเกิดขึ้นก่อน อดีตคคณวิถี คือ ผู้ฟังจะรู้นามบัญญัติของเสียงนั้นก่อน เช่น รู้ชื่อว่า “โค” แต่ยังไม่รู้ว่าโคนนั้นมีรูปร่างอย่างไร คือ ยังไม่รู้อรรถบัญญัติ เมื่อนามคคณวิถีดับลง อดีตคคณ-วิถีจึงจะเกิดขึ้นรับรู้อรรถบัญญัติ ผู้ฟังก็จะรูรูปร่างลักษณะ ของโคได้ แต่ถ้าสัททารมณ์เป็นภาษาที่ผู้ฟังไม่เข้าใจหรือ เป็นเสียงที่ผู้ฟังไม่รู้ความหมาย อดีตคคณวิถีจะไม่เกิด คงมีแต่อดีตคคณวิถี สมุหคคณวิถี (ในกรณีที่ต้องมีการ รวบรวมอารมณ์ที่รับรู้) และนามคคณวิถี เพียง ๓ วิธีเท่านั้นที่เกิดขึ้น

ชยสุริยะ^{๘๗} ได้ขยายความเพิ่มว่า ถ้าชื่อของสิ่งที่เห็นมี มากกว่าหนึ่งพยางค์ เช่น “คันไม้” กระบวนการคิดหรือวิถี จิตจะแยกคำนี้ออกเป็น ๒ คำย่อย คือ “คัน” และ “ไม้” เป็น การแยกรู้อารมณ์ของจักขุทวารวิถีและมโนทวารวิถี แล้ว ต่อจากนั้นสมุหคคณวิถีจึงจะรวบรวมอารมณ์ต่างๆที่เกิด จากคำแต่ละคำนี้เข้ามาเป็นอารมณ์เดียวกันเพื่อจะประมวล เป็นความหมาย ตามมาด้วยการรู้ความหมายนั้นหรือรู้

อรรถบัญญัติ และรู้นามบัญญัติต่อมา แต่ถ้าเป็นประโยค ถึงแม้จะเป็นประโยคเชิงเดียวสั้นๆ เช่น “ฉันเห็นดอก กุหลาบดอกหนึ่ง” กระบวนการคิดหรือวิถีจิตก็จะเพิ่มความ ซับซ้อนขึ้นกว่าคำมาก และต้องอาศัยทั้งจินตนาการ ความ จำ การเชื่อมโยง การวิเคราะห์ และการตัดสินใจ ก่อนที่จะ ประมวลเป็นความหมายของประโยคได้

ดังนั้น ข้อมูลทุกอย่างที่เราได้รับผ่านเข้ามาทางประสาท สัมผัสจะกลายเป็นความรู้ของมนุษย์ได้ จำเป็นต้องผ่านขั้น ตอนการรับรู้ ๒ ขั้นตอน คือขั้นคอนทางประสาทสัมผัส และขั้นคอนทางใจ กระบวนการรับรู้จะเสร็จสิ้นที่ขั้นคอน ทางใจ ความหมายทั้งหลายจึงสำเร็จที่ใจ “โลก” หรือ “ฉัน” เป็นความหมายที่ใจสังเคราะห์และสร้างขึ้นมาจากทั้ง สิ้นใจต้องสังเคราะห์ข้อมูลที่ได้รับมาทั้งหมดและประมวล สร้างความหมายขึ้นมา รับรู้ความหมายนั้นและ/หรือให้ชื่อ ด้วย การบัญญัติความหมายหรือชื่อให้กับปรมัตถอารมณ์ก็ เพื่อประโยชน์ในการเปรียบเทียบประสมการณทั้งเก่าและ ใหม่เข้าด้วยกัน การเปรียบเทียบจะทำให้คำต่อเมื่อประสม การณเหล่านั้นต้องมีความเหมือนกันอยู่บ้าง ถ้าไม่มีสิ่งใด เหมือนกันเลย ก็ไม่อาจนำมาเปรียบเทียบกันได้ และจะไม่ เกิดประโยชน์แต่อย่างใด การบัญญัติความแตกต่างให้กับ ปรมัตถจึงเป็นการหาลักษณะร่วมระหว่างประสมการณที่ เกิดต่างขณะกัน และประมวลสร้างเป็น “ประเภท” ขึ้นมา คำว่า “ประเภท” ในที่นี้คือลักษณะร่วมที่สิ่งทั้งหลายที่จัด อยู่ในประเภทเดียวกันมีเหมือนกัน และเป็นลักษณะเฉพาะ ที่ทำให้สิ่งที่อยู่ในประเภทเดียวกันแตกต่างจากสิ่งประเภท อื่น ลักษณะร่วมเป็นสามัญลักษณะ หรือลักษณะสากล เมื่อบัญญัติที่สัญญาสร้างขึ้นมีลักษณะสากล คำที่บัญญัติ ขึ้นเรียกสภาวะดังกล่าวจึงจัดเป็นคำสากลด้วย

^{๘๗} Jayasuriya, W.F. *The Psychology and Philosophy of Buddhism*.

Kuala Lumpur : Buddhist Missionary Society, 1976. p. 106-7.

นี้แสดงว่าสภาพปรมาัตว์ที่แท้จริงจะเป็นอย่างไรก็ตาม เมื่อมาสัมพันธ์กับมนุษย์ผ่านอายตนะทั้ง ๖ แล้ว สิ่งที่มีมนุษย์รับรู้ไม่ใช่โลกกายภาพอย่างที่มีเป็นจริงๆ แต่เป็นโลกที่มนุษย์ได้ให้ความหมายกับมันผ่านมโนทัศน์ ซึ่งเป็นสิ่งที่เจตสิกปรุงแต่งขึ้น สิ่งที่ได้รับรู้จึงเป็นโลกที่มนุษย์บัญญัติขึ้น เป็นโลกที่แยกไม่ออกจากการรับรู้ ดังพุทธดำรัสที่ว่า

“...จักขุ รูป จักขุวิญญาณ ธรรมที่จะพึงรู้แจ้งด้วยจักขุวิญญาณ มีอยู่ ณ ที่ใด โลกหรือการบัญญัติว่าโลกก็มี ณ ที่นั้น ฯลฯ โส ธรรมารมณ มโนวิญญาณ ธรรมที่จะพึงรู้แจ้งด้วยมโนวิญญาณ มีอยู่ ณ ที่ใด โลกหรือการบัญญัติว่าโลกก็มีอยู่ ณ ที่นั้น ฯ”

...จักขุ รูป จักขุวิญญาณ ธรรมที่จะพึงรู้แจ้งด้วยจักขุวิญญาณ ไม่มี ณ ที่ใด โลกหรือการบัญญัติว่าโลกก็ไม่มี ณ ที่นั้น ฯลฯ โส ธรรมารมณ มโนวิญญาณ ธรรมที่จะพึงรู้แจ้งด้วยมโนวิญญาณ ไม่มี ณ ที่ใด โลกหรือการบัญญัติว่าโลกก็ไม่มี ณ ที่นั้น ฯ”^{๘๘}

ฉะนั้น มนุษย์จึงเป็นผู้สร้างโลก ทุกสิ่งในโลกเกี่ยวเนื่องกับมนุษย์ที่เป็นผู้รับรู้ อาจกล่าวได้ว่าโลกกับมนุษย์แยกกันไม่ออก มีมนุษย์ก็มีโลก ไม่มีมนุษย์ก็ไม่มีโลก โลกในที่นี้มีหมายถึงโลกที่มนุษย์ปรุงแต่งหรือบัญญัติขึ้น การปรุงแต่งของมนุษย์มิได้ตั้งแต่การปรุงแต่งหรือบัญญัติเป็น “สิ่ง” ที่มีชื่อตามวิถีทั้ง ๔ ของ ตทณุกัตติกมโนทวารวิถี ซึ่งเป็นลักษณะสากลที่มนุษย์ทุกคนมีเหมือนกัน และทำให้ทุกคนที่เป็นคนปกติเข้าใจอรรถบัญญัติที่มีลักษณะเป็นสากลนี้ได้เหมือนกัน จึงสามารถพูดจาสื่อสารกันได้รู้เรื่อง บัญญัติประเภทนี้มนุษย์ส่วนใหญ่ไม่รู้เท่าทัน ไม่รู้ว่าเป็นการปรุงแต่งของจิต ทำให้เข้าใจผิดและยึดมั่นว่าสิ่ง

เหล่านี้มีตัวตนจริง นอกจากนี้ก็มีการปรุงแต่งด้วยเวทนา เจตสิก และเจตนาเจตสิก (สังขารเจตสิก) ที่ทำให้อรรถบัญญัติอย่างเดียวกันมีความหมายต่างกันสำหรับคนที่รับรู้ด้วยเวทนาเจตสิก และสังขารเจตสิก ต่างกัน เช่น คน ๓ คน คือ ก. ข. และ ค. เห็นสิ่งที่ถูกบัญญัติในวิถีจิตให้มีความหมายเป็น “จิ้งจก” เหมือนกัน แต่ด้วยเวทนาและสังขารที่ต่างกัน “จิ้งจก” นี้จึงมีความหมายสำหรับคน ๓ คนนี้ต่างกัน เป็นต้นว่า ก. เห็นว่าจิ้งจกคือจิ้งจก เป็นสัตว์ธรรมดาชนิดหนึ่ง ข. เห็นว่าจิ้งจกเป็นสัตว์ที่น่าขยะแขยง ส่วน ค. เห็นว่าจิ้งจกเป็นสัตว์ตัวเล็กน่ารัก ดังนั้น จะเห็นว่าอารมณ์ที่ประมวลขึ้นมาเป็นบัญญัติว่าจิ้งจก หรือเสียงที่เรียกว่า “จิ้งจก” แต่เดิมก่อนที่จะมีเวทนาและสังขารเกิดขึ้น ไม่ได้มีความหมายแตกต่างกัน แต่การที่มันมีความหมายต่อ ก. ข. และ ค. แตกต่างกัน เป็นเพราะว่าแต่ละคนได้ปรุงแต่งบัญญัติมันให้มีความหมายเป็นอะไรในโลกของตนแตกต่างกัน นั่นคือ จิ้งจกที่ ก. บัญญัติเป็นสัตว์ธรรมดาก็เป็นจิ้งจกที่มีความหมายอยู่ในโลกของ ก. จิ้งจกที่น่าขยะแขยง หรือน่ารักของ ข. และ ค. ก็เป็นจิ้งจกที่มีความหมายอยู่ในโลกของ ข. และ ค. เช่นเดียวกัน คือ “โลกของตน” ซึ่งเป็นโลกที่ ก. ข. และ ค. แต่ละคนได้บัญญัติขึ้น^{๘๙} ไม่ใช่โลกกายภาพ ในแง่นี้จึงกล่าวได้ว่า ก. ข. ค. อยู่กันคนละโลกทั้งที่อยู่ในโลกกายภาพโลกเดียวกัน หรือทั้งที่ “โลกของตน” และ “ตัวมัน” โดยสภาพธรรมที่แท้จริงแล้วเป็นสิ่งเดียวกัน เมื่อต่างคนต่างมี “โลกของตน” ความคิดว่า “ตัวมัน” ก็จะเกิดขึ้นด้วยพร้อมกัน อันที่จริง อาจถือได้ว่าทั้ง “โลก” และ “มัน” เป็นการบัญญัติสิ่งเดียวกันจากมุมมอง ๒ ด้านที่ต่างกัน คือ ด้านของสิ่งที่ถูกรู้ ก็เป็น “โลก”

^{๘๘} พระไตรปิฎก ๑ ๑๘/๓๕-๓๖/๔๕.

^{๘๙} วิทย์ วิศทเวทย์. อนาคตในพุทธปรัชญา. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์พิพิธวิทยา ๒๕๒๓. หน้า ๖๖.

คือเป็น จักร และด้านของจิตที่รู้จักคือ “ฉัน” ทั้ง “โลก” และ “ฉัน” ต่างแยกกันไม่ออกตามธรรมชาติของจิตที่รู้ อารมณ์ และความสุขความทุกข์ก็เกิดขึ้นจากการยึดมั่นใน บัญญัติว่าเป็น “โลก” และ “ฉัน” นั่นเอง

คำเรียก (นามบัญญัติ)

ถึงแม้บัญญัติจะแบ่งออกเป็น ๒ ชนิดคือ ความคิดหรือ มโนทัศน์ และคำเรียกหรือภาษา แต่คำว่า “บัญญัติ” เมื่อ กล่าวเปรียบเทียบกับปรมาณู มักใช้ในความหมายว่าเป็นเรื่อง ภาษามากกว่าความคิด คือหมายถึงนามบัญญัติมากกว่า ธรรมดาบัญญัติ นี่อาจเป็นเพราะว่าความคิดเป็นเรื่องภายใน ใจ ยากที่ใครอื่นที่ไม่ใช่ผู้คิดจะรู้ถึงความในใจนั้นได้ถ้าไม่ ได้แสดงออกมาเป็นคำพูด อย่างที่กล่าวกันว่าภาษาเป็น ตัวสะท้อนความคิดในใจ ในการรู้เท่าทันภาษา นอกจากจะ ต้องรู้จักแยกความแตกต่างระหว่างบัญญัติและปรมาณูแล้ว ยังต้องพิจารณาให้ถี่ถ้วนด้วยว่าคำเรียกที่เราใช้พูดจากันนั้น โดยแท้จริงแล้วใช้เรียกสิ่งใด

ถ้าถามว่าอะไรคือสิ่งที่คำที่เราใช้กันทั่วไปในชีวิตประจำวัน เช่น “คน” “แม่น้ำ” “บ้าน” “ประเทศ” “ดอกกุหลาบ” เรียก คำว่า “คน” ใช้เรียกใครบางคนที่กำลังเขียนงานวิจัย เล่มนี้อยู่ขณะนี้ใช่หรือไม่ ใช่ แต่คำนี้เองก็ใช้เรียกใครอีก หลายคนที่กำลังทำสิ่งอื่นอยู่ ทั้งหญิงและชาย ทุกเพศทุกวัย และไม่เฉพาะใครที่ยังมีชีวิตอยู่เท่านั้น ยังสามารถใช้เรียก ใครที่ตายไปจากโลกนี้แล้วและใครที่ยังไม่เกิดแต่จะเกิดใน อนาคตได้ด้วย ฉะนั้น เราจะเห็นว่าคำเรียกที่ใช้กันทั่วไปนี้ มีลักษณะบางอย่างเหมือนกันคือ ไม่ได้เจาะจงพูดถึงใคร ะไร หรือสิ่งใดเพียงสิ่งเดียว ต่างกับคำว่า “ประเทศไทย” “แม่น้ำเจ้าพระยา” ซึ่งระบุชัดว่ากล่าวถึงประเทศฯหนึ่งโดย เฉพาะ หรือเจาะจงพูดถึงแม่น้ำสายหนึ่งที่ยาวที่สุดใน ประเทศไทย เราเรียกคำที่ไม่ได้เจาะจงว่าพูดถึงสิ่งใดโดย

เฉพาะ และขณะเดียวกันก็สามารถใช้พูดถึงสิ่งอื่นทุกสิ่งที่ อยู่ในประเภทเดียวกันได้ว่า “คำสากล” คำสากลจึงเป็นคำ เรียกประเภท ซึ่งเป็นลักษณะร่วมที่สมาชิกทุกสมาชิกที่จัด อยู่ในประเภทเดียวกันมีเหมือนกัน ลักษณะร่วมนี้จึงเป็น “สามัญลักษณะ” หรือ “ลักษณะสากล” บางทีเรียกว่า “สิ่ง สากล” (universal) ดังนั้น คำสากลคือคำที่พูดถึงลักษณะ สากลหรือสิ่งสากล

คำสากล

อันที่จริงคำเกือบทุกคำที่เราใช้ในภาษาล้วนมีความหมาย เป็นคำสากลแทบทั้งสิ้น ยกเว้นคำที่เป็นชื่อเฉพาะ ซึ่งมี ความหมายเฉพาะเจาะจงกล่าวถึงสิ่งใดสิ่งเดียว เนื่องจาก ความมุ่งหมายของภาษาคือมีไว้ใช้เพื่อสื่อสารให้เข้าใจตรง กัน ถ้าคำส่วนใหญ่มีความหมายเฉพาะเจาะจง เราคงต้อง มีคำเรียกสิ่งต่าง ๆ มากมายนับไม่ถ้วน จนเกินความสามารถ ของมนุษย์ที่จะจำได้ และยากที่จะสื่อสารให้เข้าใจกันได้ แต่ถ้ามองคำสากลไม่ได้กล่าวถึงสิ่งใดอย่างเฉพาะเจาะจง แต่ กล่าวถึงลักษณะร่วมที่เป็นสากล ก็จะเกิดปัญหาว่าลักษณะ สากลที่ว่าเป็นคืออะไร มีอยู่จริงหรือไม่ และถ้ามีอยู่ อยู่ที่ ไหน เพราะมันจะต้องมีอยู่ได้ทั้งในอดีต ปัจจุบัน และ อนาคต ไม่ได้มีอยู่เพียงชั่วขณะ

นักไวยากรณ์อินเดียได้แบ่งสิ่งสากลหรือสามัญลักษณะ ออกเป็น ๔ กลุ่ม ตามสถานภาพการมีอยู่ของแต่ละกลุ่ม ดัง นี้^{๙๐}

-สกุล (genus) หรือคำเรียกประเภท (class name) เช่น คน ต้นไม้ วัว

-คุณสมบัติ (qualities) เช่น ความขาว ความหวาน

-การกระทำ (action) เช่น การวิ่ง การทำครัว

^{๙๐} Bhattacharya, Bishnupada. *A Study in Language and Meaning*. Calcutta : Sanskrit Pustak Bhandar . 1962. p. 50-62.

-ตัวตน (substance) คือสิ่งที่มี (เป็นเจ้าของ)คุณสมบัติ หรือคุณลักษณะ

ตัวอย่างเช่น “วัวสีขาว ว. กำลังกินหญ้า” ประโยคนี้ ประกอบด้วยคำ ๔ คำ ๔ ชนิด คือ “วัว” “สีขาว” “ว.” และ “กำลังกินหญ้า” คำทั้งสี่นี้ถึงแม้จะพูดถึงสิ่งเดียวกัน คือวัวสีขาวที่ชื่อ ว. แต่คำแต่ละคำก็ไม่ได้มีความหมายเดียวกัน คำว่า “วัว” เป็นคำเรียกประเภท คือความเป็นวัวที่เป็นลักษณะร่วมที่สมาชิกทุกสมาชิกที่จัดอยู่ในประเภท “วัว” มีเหมือนกัน ไม่ใช่วัวแต่ละตัว ลักษณะร่วมนี้ไม่เกี่ยวข้องกับกาลเวลา มีอยู่คงที่ไม่เปลี่ยนแปลง นักคิดอินเดียเชื่อว่า ความเป็นวัวซึ่งเป็นสามัญลักษณะมีอยู่จริง เป็นธรรมชาติแท้จริงที่เป็นแก่นของวัวทุกตัว เป็นที่มาและคำอธิบายว่า ทำไมวัวแต่ละตัวจึงเป็นวัว แต่ “สีขาว” ไม่เหมือนกับ “วัว” เพราะสีขาวเป็นคุณสมบัติ ไม่ใช่สิ่ง ไม่ใช่ธรรมชาติที่แท้จริงของสิ่ง และคุณสมบัตินี้อาจมีระดับแตกต่างกันได้ในบรรดาสิ่งที่มีสีขาวด้วยกัน คืออาจขาวมาก ขาวน้อย แต่คุณสมบัติเป็นอะไรที่เราไม่สามารถเห็นหรือรู้จักมันล้วนๆ ตามคำพังได้ เราต้องเห็นมันเป็นคุณสมบัติของอะไรบางอย่างเสมอ เป็นต้นว่า วัวสีขาว กระดาษสีขาว เสื้อสีขาว ในขณะที่เราสามารถเห็นวัวเป็นวัวได้ ส่วน “ว.” เป็นชื่อเฉพาะซึ่งทำหน้าที่เป็นประธานของประโยค คำว่าชื่อเฉพาะในที่นี้มีนัยความหมายว่าเป็นตัวตนที่มีคุณสมบัติหรือเป็นเจ้าของคุณสมบัติ เป็นสิ่งที่ทำให้คุณสมบัติปรากฏได้ คำว่า “กำลังกินหญ้า” กล่าวถึงการกระทำ สามัญลักษณะที่เป็นการกระทำแตกต่างจากคุณสมบัติ เพราะการกระทำมีลักษณะพิเศษตรงที่ไม่ได้สิ้นสุดเบ็ดเสร็จเหมือนคุณสมบัติ แต่มีลักษณะของการต่อเนื่องเป็นระยะเวลาหนึ่ง เช่น การทำครัว เริ่มตั้งแต่การเตรียมเครื่องและของที่จะใช้ประกอบอาหาร จนถึงจุดแก๊ส วางกระทะบนเตา ใส่น้ำมัน ใส

อาหารที่จะทำ ปรงรส และสุดท้ายยกอาหารที่ทอดเสร็จแล้วลงจากเตา เหตุการณ์ทั้งหมดนี้รวมกันจึงจะเรียกว่าทำครัว เราไม่อาจแยกการกระทำแต่ละอย่างออกเป็นอย่างๆ แล้วเรียกแต่ละอย่างว่าการทำครัวได้

ถ้าพิจารณาคำอธิบายเรื่องสัพพัญญุตีและอรรถบัญญัติในพระอภิธรรม จะเห็นว่าวิธีแบ่งกลุ่มคำสากลที่พูดถึงสิ่งสากลของพระพุทธเจ้าไม่ตรงกับที่นักไวยากรณ์อินเดียได้แบ่งไว้ เนื่องจากทรงใช้อาการหรือลักษณะเป็นตัวสร้างอรรถบัญญัติ แต่ลักษณะสากลของอรรถบัญญัติจะถือว่าอยู่ในกลุ่มของคุณสมบัติก็ไม่ได้ เพราะอรรถบัญญัติเกือบทั้งหมดมีลักษณะเป็นคำเรียกประเภท มากกว่าเป็นคุณสมบัติ เช่น แผ่นดิน รถ ผู้หญิง บ่อ ทิศเหนือ วันจันทร์ ฯลฯ ส่วนสัพพัญญุตีซึ่งเป็นชื่อเรียกสิ่งทั้งที่มีอยู่และไม่มีอยู่ กลับมีบางชนิดที่อาจจัดอยู่ในกลุ่มคุณสมบัติได้ เช่น สัพพัญญุตีที่เรียกปรมัตถธรรม เช่น สี่เสียด ฯลฯ แต่โดยทั่วไปแล้วจะเป็นคำเรียกประเภทมากกว่า ดังนั้น คำเรียกประเภทของพระพุทธเจ้าไม่ได้หมายถึงประเภทในความหมายว่าเป็นธรรมชาติสากลที่เป็นแก่นหรือเป็นสิ่งสากลที่มีอยู่คงที่ ที่เป็นหลักให้สิ่งทั้งหลายที่มีอยู่ได้ เหมือนที่นักไวยากรณ์อินเดียเชื่อ พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธว่าประเภทที่คำสากลเรียกไม่มีอยู่จริง เป็นเพียงอรรถบัญญัติที่จิตสร้างขึ้นตามธรรมชาติของจิตในวิถีของการรับรู้ ไม่มีอยู่จริงภายนอกถึงแม้คุณสมบัติ เช่น สี่ เสียด จะเป็นสิ่งที่เรารับรู้ได้โดยตรง แต่คุณสมบัติที่เรารับรู้ก็ไม่ใช่อะไรที่คงที่ เพราะการรับรู้ของเราเมื่ออยู่เพียงชั่วขณะแล้วสิ้นสุด และเกิดขึ้นใหม่แล้วก็สิ้นสุด เป็นเช่นนี้ไปเรื่อยๆจนกว่าร่างกายจะแตกดับ ในขณะที่สิ่งสากลมีลักษณะคงที่ เป็นอย่างไรก็เป็นอย่างนั้นตลอดไป ไม่เปลี่ยนแปลง และไม่ผูกมัดกับเวลาทั้ง ๓ กาล คือ อดีต

ปัจจุบัน และอนาคต สิ่งที่มีอยู่จริงมีแต่สิ่งเฉพาะ สิ่ง
สากลเป็นเพียงมโนภาพหรือมโนทัศน์ในใจ

ข้อสังเกตอีกประการหนึ่งเกี่ยวกับสิ่งสากลคือ พระ
พุทธเจ้าไม่ได้ทรงพิจารณาคำทุกประเภทที่มีใช้ในภาษา จะ
เห็นได้ว่าไม่ทรงให้ความสำคัญกับสิ่งสากลที่อยู่ในกลุ่มของ
การกระทำเลย เรื่องนี้อธิบายได้ด้วยเหตุผลที่พระพุทธองค์
ตรัสเสมอคือ ถ้าปัญหาใดไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกับ
ทุกข์ หรือสาเหตุของการเกิดทุกข์ การดับทุกข์ และวิธีดับ
ทุกข์แล้ว การพิจารณาตอบปัญหานั้นก็ไม่มีความประโยชน์
เพราะไม่ช่วยให้มนุษย์หลุดพ้นจากทุกข์หรือบรรลุนิพพาน
ฉะนั้น พระองค์จะไม่ทรงตอบหรือไม่ทรงพิจารณา ใน
กรณีของคำสากลก็อาจกล่าวเสริมในทำนองเดียวกันได้ว่า
ถ้าคำใดไม่เกี่ยวข้องกับความจริงและการดับทุกข์ของ
มนุษย์แล้ว พระองค์ก็จะไม่ทรงเสียเวลาพิจารณาคำเหล่านั้น
เพราะไม่ก่อให้เกิดประโยชน์อันใดแก่การนิพพาน
คำที่พระองค์ทรงสนพระทัยพิจารณาเป็นพิเศษคือคำสากลที่
เป็นคำเรียกประเภท โดยเฉพาะคำเรียกตัวตนทั้งหลาย
ทั้งตัวตนของฉันทและของโลกภายนอก ทั้งนี้เนื่องจากคำ
ชนิดนี้ทำให้เรายึดติดและเข้าใจผิดคิดว่าสิ่งที่คำเหล่านี้เรียก
มีอยู่จริง

ถึงแม้พระพุทธเจ้าจะปฏิเสธตัวตนที่มีอยู่ที่เป็นเจ้าของ
คุณสมบัติ และปฏิเสธว่าสิ่งสากลที่คำสากลพูดถึงไม่มีอยู่
จริง แต่พระองค์ไม่ได้ปฏิเสธตัวตนในฐานะเป็นคำเรียกผล
รวมของคุณสมบัติ ซึ่งเป็นตัวตนที่เกิดขึ้นภายหลังคุณสมบัติ
ต่างๆที่เรารับรู้ เป็นตัวตนที่อาศัยคุณสมบัติและไม่ได้เป็นอิสระจาก
คุณสมบัติเหล่านั้น ดังที่ได้กล่าวแล้วว่า เมื่อล้อ เพลา เกียร์ เครื่องยนต์ ตัวถัง ฯลฯ มารวมกันเข้า
เท่านั้น “รถ” จึงเกิดขึ้น ถ้าส่วนประกอบเหล่านี้ไม่มี
“รถ” ก็ไม่มี นั่นคือ พระองค์ไม่ทรงปฏิเสธตัวตนที่เป็น

มโนทัศน์ที่จิตสร้างขึ้นภายหลัง ที่เป็นผลรวมของส่วน
ประกอบย่อยทั้งหลายที่มีอยู่ ซึ่งผลรวมนี้ไม่ได้มีอยู่จริงภายนอก
และคำสากลคือคำเรียกประเภทที่เป็นผลรวมเหล่านี้

ฉะนั้น คำสากลจึงเป็นเพียงคำที่ใช้เรียกผลรวมคุณสมบัติ
ทั้งหลายที่รู้ได้ทางประสาทสัมผัสเท่านั้น และคุณสมบัติเหล่านี้สามารถวิเคราะห์ต่อไปได้เรื่อยๆจนถึงส่วน
ย่อยสุดท้ายที่ไม่อาจวิเคราะห์ต่อไปได้ ได้แก่ จิต เจตสิก
และรูป ซึ่งเป็นปรมัตถธรรม หรือเรียกอีกอย่างว่า นามกับ
รูป นามได้แก่จิต-เจตสิก ซึ่งมีสัญญาเป็นตัวทำเครื่องหมาย
ให้รู้ คือสร้างบัญญัติขึ้นมาเรียกส่วนประกอบทั้งหลาย และ
เรียกผลรวมของส่วนประกอบที่สร้างขึ้นภายหลังเพื่อไว้
จดจำต่อไป ส่วนรูปอาจแยกได้เป็นมหาภูตรูปและอุปาทาย-
รูป นามรูปคือรูปที่มีชื่อ การมีชื่อเป็นต้นเหตุให้รูปที่มีชื่อ
นั้นถูกแยกออกมาหรือมีความแตกต่างจากรูปอื่นๆที่ยังไม่มี
ชื่อและมีชื่อแล้ว ชื่อจึงเป็นตัวสร้างความเป็นสิ่งๆหนึ่งที่
ต่างจากสิ่งอื่นขึ้น “สิ่ง” หรือ “รถ” “คน” “สัตว์” ซึ่งเป็นผล
รวมของกลุ่มคุณสมบัติที่คำสากลหมายถึงเป็นเพียง
จินตนาการที่จิตคิดสร้างขึ้นจากภาษาหรือชื่อ ถ้าไม่มีชื่อก็
จะมีแต่คุณสมบัติ แต่เมื่อเราเรียกกลุ่มคุณสมบัติจำนวน
หนึ่งว่า “รถ” เรียกอีกกลุ่มหนึ่งว่า “คน” เราได้ทำให้คุณสมบัติ
ที่เกิดขึ้นชั่วขณะแล้วสิ้นสุด ที่เป็นอิสระจากกัน มา
รวมกันเข้าเป็นคุณสมบัติของสิ่งเดียวกัน ทำให้ดูประหนึ่ง
ว่าคุณสมบัติเหล่านี้ไม่ได้เป็นอิสระแยกกันจริง แต่เป็นคุณสมบัติ
ที่จะมาด้วยกันเสมอและเป็นคุณสมบัติของสิ่งๆเดียวกัน อันที่จริง
คุณสมบัติแต่ละคุณสมบัติที่เรารับรู้ ถ้าไม่มีชื่อเรียก
ก็จะไม่มีความแตกต่างกันให้เราหลงยึดถือ
แม้ว่าในขั้นที่สุดแล้ว คุณสมบัติเหล่านี้จะมีความจริง
ปรมัตถ์เป็นสาเหตุ ไม่ใช่สิ่งที่จิตจินตนาการขึ้นก็ตาม

เป็นที่น่าสังเกตว่าถึงแม้ปรมัตถธรรมที่เป็นสังขตธรรมจะเป็นสิ่งเฉพาะที่มีอยู่ชั่วขณะ แต่คำที่ใช้เรียกปรมัตถธรรมเหล่านี้อยู่ในรูปของคำสากล คือ จิต เจตสิก รูป ที่สามารถใช้ได้กับจิตทุกดวงทุกขณะ เจตสิกและรูปก็ทำนองเดียวกัน แต่คำสากลที่เรียกปรมัตถธรรมนี้ต่างจากคำสากลทั่วไปที่เรียกผลรวมคุณสมบัติที่ไม่ได้มีอยู่ต่างหากจากคุณสมบัติ คือสิ่งที่คำสากลประเภทนี้เรียกไม่ใช่บัญญัติ ไม่ใช่มนทัศน์ที่มีสามัญลักษณ์ คำว่า “จิต” “เจตสิก” “รูป” ใช้เรียกจิตเฉพาะที่รู้ คือจิตเฉพาะดวงหนึ่ง ใช้เรียกเจตสิกที่เกิดขึ้นพร้อมจิตเฉพาะดวงที่รู้อารมณ์ และเรียกรูปที่ต้องมีคู่กับจิต ถึงแม้จะเป็นรูปปรมัตถ์ แต่ก็แตกสลายได้ตามธรรมชาติของการเป็นรูป ที่ไม่ได้มีอยู่คงที่เหมือนสิ่งสากล อาจกล่าวได้ว่ามีอยู่เมื่อถูกรู้เท่านั้น ดังนั้น คำสากลที่เรียกปรมัตถธรรมที่เป็นสังขตธรรมนี้จึงจริงแล้วจึงเป็นคำที่ใช้พูดถึงสิ่งที่มีอยู่เฉพาะเวลาที่มีการรับรู้ ซึ่งก็คือสิ่งเฉพาะ และคำเรียกปรมัตถธรรมเหล่านี้เป็นนามะ เป็นชื่อที่เกิดขึ้นเองตามการโน้มไปหาอารมณ์ ไม่ได้เป็นการตั้งชื่ออย่างที่เราอาจเข้าใจกันโดยทั่วไป

ในปรัชญามีแนวคิดเกี่ยวกับลักษณะสากล หรือสิ่งสากลที่สำคัญด้วยกัน ๓ ทฤษฎี คือ

(๑) นามนิยม (Nominalism) เป็นแนวคิดที่ถือว่าสิ่งสากลไม่ได้มีอยู่จริง ไม่ว่าข้างนอกหรือข้างในจิต สิ่งสากลเป็นเพียงชื่อหรือคำที่ดูเหมือนใช้พูดถึงสิ่งสากลเท่านั้น แต่จริงๆ แล้วไม่มีความจริงใครงรองรับ กล่าวคือ คำสากลจริงๆ แล้วพูดถึงสิ่งเฉพาะ ไม่ใช่สิ่งสากล เพราะสิ่งที่มีอยู่ในโลกล้วนเป็นสิ่งเฉพาะทั้งสิ้น

(๒) มโนทัศน์นิยม (Conceptualism) แนวคิดนี้เหมือนกับนามนิยมในแง่ที่ถือว่าสิ่งสากลไม่ได้มีอยู่จริงข้างนอก แต่ต่างจากนามนิยมตรงที่มโนทัศน์นิยมไม่ได้ถือว่าสิ่งสากล

เป็นเพียงคำ หรือคำ(สากล)เท่านั้นที่เป็นจริง สิ่งสากลที่คำสากลพูดถึงมีจริง แต่มีอยู่ในใจเท่านั้น สิ่งสากลนี้เรียกว่า “มโนทัศน์” มโนทัศน์เป็นลักษณะร่วมของทุกสิ่งที่อยู่ในประเภทเดียวกันที่จิตสร้างขึ้น ล็อคเป็นตัวอย่างหนึ่งของผู้ที่ถือทัศนะนี้

(๓) สัจนิยม (Realism) แนวคิดนี้ตรงข้ามกับนามนิยม คือสัจนิยมยอมรับว่าคำสากลพูดถึงสิ่งสากล และสิ่งสากลที่คำสากลพูดถึงนี้มีอยู่ข้างนอกจริง ไม่ได้เป็นเพียงคำที่พูดถึงสิ่งเฉพาะอย่างทีนามนิยมเชื่อ และไม่ได้เป็นเพียงมโนทัศน์ที่มีอยู่แต่ในใจอย่างที่พวกมโนทัศน์นิยมคิด ซึ่งเท่ากับไม่ได้มีอยู่จริง แต่เป็นเพียงสิ่งที่จิตสร้างขึ้น พวกสัจนิยมถือว่าสิ่งสากลนี้มีอยู่ได้ด้วยตัวเอง ไม่ขึ้นกับจิต และมีความเที่ยงคงที่ไม่เปลี่ยนแปลง ไม่ว่าจะมีผู้ใครรับรู้หรือไม่ก็ตาม เช่น “ประเภท” ในทัศนะของนักไวยากรณ์อินเดีย หรือโลกของแบบของเพลโต เป็นต้น

แนวคิดเกี่ยวกับสิ่งสากลทั้งสามแนวนี้นำมาให้เห็นความคิดที่แตกต่างกันเกี่ยวกับสิ่ง ๓ สิ่ง และความสัมพันธ์ของสิ่งเหล่านั้น คือ ภาษา มโนทัศน์ และสิ่งที่ภาษาพูดถึง พวกนามนิยมถือว่าแม้ภาษากับสิ่งเฉพาะที่ภาษาพูดถึงเท่านั้น มโนทัศน์ไม่มี ส่วนพวกมโนทัศน์นิยมรับว่านอกจากภาษา สิ่งเฉพาะ แล้วยังมีมโนทัศน์สากลด้วย แต่มโนทัศน์นั้นมีอยู่แต่ในใจ ในขณะที่พวกสัจนิยม ยอมรับว่าทั้ง ๓ สิ่งมีอยู่ และสิ่งสากลไม่ได้เป็นเพียงมโนทัศน์ที่จิตสร้างขึ้นเหมือนที่พวกมโนทัศน์นิยมคิด มันมีอยู่จริงเป็นอิสระจากความคิด สัจนิยมถือว่าภาษาสะท้อนความจริงภายนอกทำนองเดียวกับที่นักคิดอินเดียโบราณเชื่อ แต่พวกมโนทัศน์นิยมคิดว่าภาษาสะท้อนความจริงภายในจิตของมนุษย์ ส่วนพวกนามนิยมเห็นว่าภาษาไม่ได้สะท้อนความจริงใดทั้งสิ้น ไม่ว่าจะข้างนอกหรือข้างในจิต

ถ้าพิจารณาวิถีการรับรู้ของจิตตามแนวทางของพุทธศาสนาที่ได้กล่าวไปแล้ว น่าจะถือว่าพุทธศาสนามีแนวคิดแบบมโนทัศน์นิยม ซึ่งอาจเรียกใหม่ให้เข้ากับความคิดของพุทธศาสนาโดยเฉพาะ คือเรียกว่า *บัญญัตินิยม* เพราะพุทธศาสนาไม่ได้ยอมรับเหมือนนามนิยมว่าคำสากลโดยทั่วไปเป็นคำที่ใช้เรียกสิ่งเฉพาะ สิ่งที่มีอยู่เฉพาะขณะ เกิด-ดับ ๆ ในประสบการณ์มีแต่ปรมาณธรรม (ยกเว้นนิพพาน) สิ่งอื่นนอกจากนั้นไม่มีอยู่จริงข้างนอก สิ่งที่คำว่า “รถ” “สัตว์” “คน” เรียก จริงๆ แล้วก็คือผลรวมของคุณสมบัติจำนวนหนึ่งที่เรารับรู้ได้ทางประสาทสัมผัสนั่นเอง แต่ผลรวมนั้นไม่ใช่สิ่งที่ประสาทสัมผัสรับรู้ และไม่ได้มีอยู่ต่างหากจากคุณสมบัติอย่างที่ตั้งนิยามเชื่อ แต่เป็นเพียงสิ่งที่จิตจินตนาการสร้างขึ้น ฉะนั้น คำสากลจึงเป็นคำที่บัญญัติเรียกมโนทัศน์หรืออรรถบัญญัติในใจ และมโนทัศน์นี้มีอยู่แต่ในจิต ไม่อาจมีอยู่เป็นอิสระจากจิตได้

ความคิดเกี่ยวกับนามบัญญัติและอรรถบัญญัตินี้อาจถือเป็นแนวทางตอบปัญหาที่สำคัญปัญหาหนึ่งในอภิปรัชญา คือปัญหาเรื่องเอกลักษณ์ (identity) หรือความเป็นสิ่งเดิมสิ่งเดียวกันได้ กล่าวคือ สิ่งที่ทำให้เกิดเอกลักษณ์ไม่ใช่ร่างกาย ไม่ใช่ความจำ ไม่ใช่วิญญาณ หรือแม้แต่การรู้สำนึก แต่คือบัญญัติ ทั้งอรรถบัญญัติและนามบัญญัติ นามบัญญัติช่วยให้้อรรถบัญญัติที่จิตสร้างขึ้นและยึดถือสภาพธรรมว่าเป็นสิ่งใดสิ่งหนึ่งชัดเจนขึ้น และทำให้เป็นที่รู้จักเข้าใจกัน อาจกล่าวว่ชื่อสร้างความเป็นสิ่งหนึ่งที่ต่างจากสิ่งอื่นๆ ขึ้นก็ คงไม่ผิด เอกลักษณ์ของสิ่งหรือคนจึงเป็นมายา เพราะเป็นเพียงสิ่งที่จิตสร้างขึ้น ไม่ได้มีอยู่จริง เป็นเหมือนเรื่องราวที่ภาษาแต่งขึ้นมา หรือเป็นความเข้าใจผิดอันเนื่องมาจากภาษานั้นเอง

ลองนึกถึงทีมฟุตบอลที่แฟนนิยมชมชอบแล้วอาจจะเข้าใจได้ง่ายขึ้น เช่น ทีมลิเวอร์พูล อะไรคือสิ่งที่แฟนๆ ถือว่าเป็นทีมลิเวอร์พูล นักฟุตบอลที่เป็นที่ชื่นชอบเช่นนั้นหรือแค่เราจะเห็นว่านักฟุตบอลในทีมมีการเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ ภายในไม่กี่ปีอาจไม่มีนักฟุตบอลคนเดิมที่เราเคยชื่นชอบเหลืออยู่ในทีมเลย กลับมีผู้เล่นคนอื่น ที่เคยอยู่ในทีมมาก่อนแทน แต่แฟนของทีมลิเวอร์พูลก็ไม่ได้ตามไปชื่นชอบนักฟุตบอลที่ย้ายออกจากทีมไป ก็ยังยึดมั่นในทีมอยู่ต่อไป ถ้าเช่นนั้น สิ่งที่ดีว่าเป็นทีมลิเวอร์พูลคือโค้ชหรือเปล่า ก็ไม่น่าจะใช่ เพราะโค้ชเองในแง่หนึ่งก็ไม่แตกต่างจากนักฟุตบอล มีการเปลี่ยนตัวได้เช่นกัน ถ้าเช่นนั้นวิธีเล่น การฝึกหัด วินัย ฯลฯ อะไรเหล่านี้เปลี่ยนแปลงได้เสมอ และอาจไม่มีอะไรเหมือนเดิม แต่คนที่เชียร์ทีมนี้ก็ยังคงเชียร์ทีมนี้ต่อไป ถ้าเช่นนั้น อะไรคือตัวตนของทีมลิเวอร์พูลที่คนเหล่านี้เชียร์ ในเมื่อทั้งผู้เล่น โค้ช ฯลฯ ไม่ใช่คนเดิม เปลี่ยนไปหมด แต่แฟนที่เชียร์ยังผูกพันกับทีมนี้อยู่ต่อไป ราวกับเป็นทีมเดิมที่เขาเคยเชียร์เมื่อ ๑๐ กว่าปีก่อน เมื่อพิจารณาแล้วจะเห็นว่าจริงๆ แล้ว สิ่งที่ดีอาจถือได้ว่าเป็นทีมลิเวอร์พูลทีมเดิม ไม่ว่าวันเวลาหรือคนในทีมจะเปลี่ยนแปลงไปอย่างไรก็ตามก็คือ ชื่อ ของทีมสโมสรนี้ที่ยังคงเดิม ชื่อที่ใช้เรียกนักฟุตบอลไม่ว่าหน้าเก่าหรือหน้าใหม่ ที่ลงเล่นในนามของสโมสรนี้ หรือที่สโมสรนี้ชื่อตัวให้มาเล่นในนามของสโมสรเท่านั้น นั่นคือ ความ เป็นทีมลิเวอร์พูลที่คงอยู่ไม่เปลี่ยนแปลงก็คือชื่อที่เรียกทีมเท่านั้น แต่แฟนของทีมกลับยึดมั่นกับทีมราวกับทีมนี้มีตัวตนอยู่จริง และตัวคนนั้นก็คงที่เหมือนเดิม ไม่เปลี่ยนแปลง รวมทั้งเชียร์นักฟุตบอลที่เล่นในทีมนี้เหมือนกับที่เคยเชียร์นักฟุตบอลคนก่อนๆ ในทีมมาแล้ว ทั้งที่เขาเองก็ได้รับความเปลี่ยนแปลง แต่ก็ยังหลงยึดอยู่กับทีมนี้ต่อไปราว

กับเป็นตัวคนเดิม ฉะนั้น จึงกล่าวได้ว่าชื่อหรือภาษาเป็นสิ่งที่ทำให้คนหลงคิดว่าสิ่งที่ชื่อเรียกนั้นมีตัวตนอยู่จริง ทั้งที่ไม่มีสิ่งใดคงเดิม มีแต่ชื่อเท่านั้นที่คงเดิม แต่ชื่อทำให้เกิดการยึดมั่นราวกับสิ่งที่ชื่อนั้นเรียกมีอยู่จริงๆ จึงจัดเป็นอุปาทานที่ยึดมั่นกับชื่อ ที่เรียกว่า “อิตถวาอุปาทาน” นี้ก็เพราะเป็นกับดักของภาษา ทำให้เข้าใจว่า ภาษาหรือชื่อพูดถึงตัวตนที่มีอยู่ ไม่ใช่พูดถึงมโนทัศน์ที่อยู่ในใจที่จัดสร้างขึ้น

ชื่อเฉพาะ

นอกจากชื่อหรือคำเรียกทั่วไปที่เป็นสากลแล้วยังมีชื่ออีกประเภทหนึ่งคือชื่อเฉพาะ ชื่อเฉพาะหมายถึงชื่อที่ใช้พูดเจาะจงถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งโดยเฉพาะ เช่น “นาคเสน” “สารีบุตร” “ประเทศไทย” โดยปกติเราเข้าใจว่าชื่อเฉพาะเป็นคำที่ใช้เรียกสิ่งหนึ่งอย่างเจาะจง ต่างกับชื่อทั่วไปซึ่งใช้กล่าวถึงสามัญลักษณะ ซึ่งลักษณะสากลนี้ไม่ได้มีอยู่จริงในทัศนะของพุทธศาสนา แต่ชื่อเฉพาะมีนัยบ่งว่ามีสิ่งเฉพาะที่ถูกเรียก เพราะชื่อเฉพาะเป็นคำเรียกสิ่งใดสิ่งหนึ่งที่มียุอย่างเจาะจง ไม่ใช่เรียกสิ่งใดก็ได้ ดังนั้น การเจาะจงไม่น่าจะเป็นไปได้หากไม่มีสิ่งเฉพาะที่เจาะจงเรียก แต่เมื่อพระพุทธเจ้าทรงวิเคราะห์ชื่อเฉพาะอย่างถ่องแท้แล้ว ทรงเห็นว่าชื่อเฉพาะไม่ได้แตกต่างจากชื่อทั่วไป คือ ไม่ได้พูดถึงสิ่งใดที่มีอยู่นอกเหนือไปจากขั้น ๕ หรือนามรูปที่เรารับรู้ได้เท่านั้น ดังนั้น ชื่อเฉพาะจึงเป็นผลรวมของคุณสมบัติกลุ่มหนึ่งเช่นเดียวกับชื่อสากล และไม่มีบุคคลหรือตัวตนเฉพาะใดๆที่เราจะรับรู้ได้ว่าเป็นนาคเสน หรือสารีบุตร ที่มีอยู่นอกเหนือไปจากคุณสมบัติทั้งหลายเหล่านี้

“...แม้คำว่านาคเสนซึ่งเป็นชื่อของอาตมภาพก็เช่นนั้นเหมือนกัน อาศัยทั้งหมทั้งขนเป็นต้น อาศัยทั้งรูปทั้งนาม

ประชุมกันเข้า จึงมีคำชื่อนี้ขึ้น แต่ว่าเมื่อพูดโดยปรมาตม์แล้ว ก็หาว่ามีตัวบุคคลที่จะพึงค้นได้ในชื่อนั้นไม่” ^{๙๑}

นี้หมายความว่าสิ่งที่ป็นนาคเสนหรือตัวตนของนาคเสนไม่มี มีแต่ปรากฏการณ์ที่สืบเนื่องเป็นเหตุเป็นผลแก่กันทั้งในด้านกายภาพและจิตภาพ คือนามรูปเท่านั้น พระพุทธเจ้าทรงอธิบายถึงความหมายของชื่อเฉพาะในลักษณะเดียวกันกับชื่อทั่วไป คือทั้งชื่อเฉพาะและชื่อทั่วไปล้วนเป็นคำเรียกกลุ่มคุณสมบัติที่รู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสทั้ง ๕ ไม่ได้เรียกสิ่งใดที่มีอยู่นอกเหนือไปจากคุณสมบัติทั้งหลายดังกล่าวเลย กล่าวอีกนัยหนึ่ง ชื่อคืออรรถบัญญัติ นี่สอดคล้องกับที่ได้กล่าวมาแล้วว่าศัพท์บัญญัติและอรรถบัญญัติสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิดอย่างยากที่จะแยกออกจากกัน

ปัญหาเรื่อง “ชื่อเฉพาะ” นี้พระพุทธเจ้าได้ทรงพิจารณามาแล้วเมื่อ ๒๐๐๐ กว่าปีก่อน ซึ่งนับว่าเป็นเวลานานมาก ก่อนที่นักปราชญ์ตะวันตกจะหันมาสนใจปัญหานี้กันอย่างจริงจัง คือ เมื่อปลายศตวรรษที่ ๒๐ นี้เอง ยิ่งกว่านั้นคำตอบของนักคิดสมัยปัจจุบันที่มีชื่อเสียงก็ดูเหมือนว่าไม่ได้แตกต่างไปจากของพระองค์ที่ทรงสอนว่า การรู้ชื่อทำให้รู้คุณสมบัติของสิ่งที่ใช้ชื่อนั้น และเมื่อรู้คุณสมบัติก็จะทำให้รู้ชื่อขึ้นมาเอง ถ้าจะกล่าวด้วยวลีที่ใช้กันในวงการปรัชญาภาษา ก็อาจกล่าวได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงถือว่า ชื่อมีความหมายเป็นการบรรยายคุณสมบัติ หรือนามบัญญัติคืออรรถบัญญัติที่แฝงอยู่

นักปรัชญาสมัยปัจจุบันที่เป็นเจ้าของประโยคที่ว่า “ชื่อเฉพาะจริงๆแล้วคือคำบรรยาย” ^{๙๒} ก็คือ รัสเซลล์ (Russell) ซึ่งเห็นว่าชื่อเฉพาะที่รู้จักกันทั่วไปนั้นจริงๆแล้วไม่ได้พูดถึง

^{๙๑} ปัญหาพระยามิลินท์. หน้า ๘.

^{๙๒} Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. London : Oxford University Press. 1952. P. 54.

สิ่งเฉพาะสิ่งหนึ่งที่มีอยู่อย่างเจาะจง ถึงแม้ว่าชื่อจะเป็นคำบรรยายเจาะจง (definite description) แต่สิ่งที่ชื่อบรรยายก็ไม่ใช่สิ่งเฉพาะ แต่เป็นประเภทที่ซับซ้อน เช่น เมื่อเราย่อชื่อ “อริสโตเติล” คนโดยทั่วไปเข้าใจกันว่าชื่อนี้เรียกคนๆ หนึ่งที่มืออยู่ในโลกอย่างเฉพาะเจาะจง แต่รัสเซลล์คิดว่าจริงๆ แล้วชื่อนี้ไม่ได้บ่งถึงใครโดยเฉพาะ มันมีความหมายเป็นเพียงคำบรรยายคุณสมบัติต่างๆ เท่านั้น ซึ่งคำบรรยายเหล่านี้ประกอบด้วยความสากลเป็นส่วนใหญ่ เช่น ศิษย์ของเพลโต ครูของพระเจ้าอเล็กซานเดอร์มหาราช หรือนักปราชญ์กรีกที่เกิดที่เมืองสตากิรา ถ้าสิ่งที่ชื่อนี้พูดถึงมีอยู่จริง เราก็รู้สิ่งนั้นจากคำบรรยาย ไม่ใช่ด้วยการรู้จักหรือมีประสบการณ์โดยตรงกับสิ่งนั้น ดังนั้น เขาจึงถือว่าชื่อเฉพาะที่ใช้เรียกกันทั่วไปไม่ใช่คำเรียกที่แท้จริง เพราะคำว่า “เรียก” จริงๆ แล้วต้องไม่มีความหมายเป็นการบรรยายแต่อย่างใด จะต้องทำหน้าที่เรียกสิ่งเพียงอย่างเดียวหน้าที่ของชื่อเฉพาะที่แท้จริงจึงมีเพียงประการเดียว คือ เรียกสิ่งและการเรียกจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อสิ่งที่เราเรียกต้องมีอยู่ตรงหน้าให้เรารับรู้หรือเรียก คำที่รัสเซลล์คิดว่าทำหน้าที่ได้ใกล้เคียงกับชื่อเฉพาะที่แท้จริงมากที่สุดคือคำนามสรรพนาม “นี่” (this)⁹³ เพราะคำนามชนิดนี้เป็นคำที่เราจะใช้ก็ต่อเมื่อสิ่งที่คำพูดถึงปรากฏอยู่ตรงหน้าขณะที่เรากล่าวคำเหล่านี้เท่านั้น และคำว่า “นี่” “นั่น” ไม่มีความหมายเป็นการบรรยายลักษณะของสิ่งที่เราเรียกแต่อย่างใดทั้งสิ้น รัสเซลล์คิดว่าน่าจะเรียกคำเหล่านี้ว่าเป็นชื่อเฉพาะทางตรรกวิทยา (logically proper name) มากกว่า เพราะโดยรูปแบบของคำแล้วมันไม่ได้ทำหน้าที่เป็นชื่อเฉพาะ แต่มันกลับทำหน้าที่ของชื่อเฉพาะ คือ เรียกสิ่งโดยไม่บรรยาย สิ่งที่คำว่า “นี่”

เรียกต้องเป็นสิ่งที่เรารับรู้ได้โดยตรง มีอยู่ตรงหน้า เป็นสิ่งที่เราไม่ต้องบรรยาย อาจเรียกว่ารู้จักโดยการคุ้นเคย (knowledge by acquaintance) ไม่ใช่รู้ผ่านคำบรรยาย

พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงกล่าวถึงชื่อเฉพาะที่ทำหน้าที่ชื่อเฉพาะที่แท้จริงอย่างคำว่า “นี่” เพราะสำหรับพระองค์การรู้ชื่อทำให้รู้เนื้อความ และการรู้เนื้อความทำให้รู้ชื่อ ดังนั้น ชื่อจึงมีความหมายเป็นการบรรยาย นามบัญญัติคืออรรถบัญญัติ โดยทั่วไปจึงกล่าวได้ว่าชื่อที่ไม่มีความหมายเป็นการบรรยายไม่มี ส่วนการรู้สิ่งเฉพาะที่อาจเรียกว่ารู้โดยตรงด้วยการคุ้นเคย ไม่อาศัยคำบรรยายนั้น สำหรับพุทธศาสนา ความรู้เช่นนั้นต้องเป็นการหยั่งรู้ความจริงด้วยญาณอันเป็นผลจากการปฏิบัติ เป็นประสบการณ์พิเศษเฉพาะคนที่ไม่ใช่ประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส แต่สำหรับรัสเซลล์ การรู้ด้วยการคุ้นเคยเป็นการรับรู้โดยตรงทางประสาทสัมผัส

อันที่จริง ชื่อเฉพาะที่อาจเทียบได้กับชื่อเฉพาะที่แท้จริงในพุทธศาสนาน่าจะเป็นชื่อเฉพาะที่ใช้เรียกปรมาตมธรรมที่เป็นอสังขตธรรมเพียงคำเดียวคือ “นิพพาน” แต่เราได้ทราบแล้วว่า “นิพพาน” มี ๒ ความหมาย คือ ความหมายที่เป็นสภาวะของจิตที่รู้ปรมาตมธรรม และความหมายที่เป็นปรมาตมธรรม ความหมายแรกเป็นการกล่าวถึงลักษณะของจิตที่หมดสิ้นกิเลสตัณหา ซึ่งถือได้ว่ามีความหมายเป็นการบรรยายสภาวะของจิต และคำบรรยายประกอบด้วยคำสากลหลายๆ คำ นิพพานในความหมายนี้จึงไม่ใช่ชื่อเฉพาะที่แท้จริง และอาจถือได้ว่าเป็นคำบรรยาย หรือกล่าวได้ว่านามบัญญัติ “นิพพาน” คืออรรถบัญญัติ ส่วนความหมายที่ ๒ ซึ่งหมายถึงปรมาตมธรรมเองนั้น ไม่อาจกล่าวว่าชื่อคือคำบรรยายได้ อย่างมากที่บอกได้คือ เป็นคำเรียกนิพพานที่เป็นปรมาตมธรรม แต่คำเรียกจะทำหน้าที่ “เรียก”

⁹³ Russell, Bertrand. *An Inquiry into Meaning and Truth*. London : Penguin Books. 1969. P.103.

ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่าสำหรับพุทธศาสนา คำเรียกโดยทั่วไปไม่ว่าจะเป็นคำสากลหรือชื่อเฉพาะมีความหมายเป็นคำบรรยายที่ประกอบด้วยคำสากลทั้งสิ้น แต่คำสากลมีอยู่ ๒ ชนิดคือ คำสากลที่เรียกบัญญัติ และคำสากลที่เรียกปรมาณู คำสากลที่เรียกบัญญัติไม่มีปัญหา เพราะบัญญัติเป็นมโนทัศน์ที่มีอยู่ในใจ มีลักษณะสากล เราสามารถเข้าใจได้ด้วยความคิด หรือเหตุผล ประสาทสัมผัสไม่อาจรู้ได้ และไม่ได้มีอยู่นอกจิต แต่ปรมาณูเป็นสิ่งเฉพาะที่มีอยู่ข้างนอก (ยกเว้นนิพพาน) เป็นสิ่งที่ต้องรู้หรือประสบด้วยตัวเองโดยตรง ไม่ซ่มมโนทัศน์ในใจ ฉะนั้น คำสากลจึงไม่อาจพูดถึงปรมาณูที่มีอยู่เฉพาะขณะใด คำหรือภาษาพูดถึงได้แต่บรรดาบัญญัติ ซึ่งเป็นมโนทัศน์เท่านั้น ไม่อาจพูดถึงความจริงปรมาณูที่มีอยู่ได้ ถ้าเช่นนั้น คำสากลที่เรียกปรมาณูพูดถึงมโนทัศน์ใด นี่เป็นเรื่องที่เราจะพิจารณากันต่อไป

ทฤษฎีความหมายของพุทธศาสนา

คำว่า “ความหมาย” เป็นคำที่มีความหมายหลายนัย โดยทั่วไปในชีวิตประจำวันเรามักใช้คำว่า “ความหมาย” ในความหมายว่า “ความสำคัญ” เช่น “เธอมีความหมายกับชีวิตของเขามาก” หรือบางครั้งจะใช้ในความหมายว่า “ตั้งใจ” เช่น “ความหมายของฉันก็คืออยากให้ออกไป” และมีบ่อยๆที่เราใช้คำนี้ในความหมายว่า “แสดงให้รู้” เช่น “การนั่งของเขามีความหมายว่าเขาอมรับสิ่งที่ฉันพูด” ความหมายหลังนี้บางทีใช้คำว่า “หมายความ” หรือ “หมายถึง” แทน อย่างไรก็ตาม ความหมายเหล่านี้เป็นความหมายที่พูดถึงเกี่ยวกับคน สิ่ง หรือเหตุการณ์ ซึ่งไม่ใช่ความหมายที่ทฤษฎีความหมายในปรัชญาภาษาสนใจ ความหมายที่ปรัชญาภาษาสนใจคือความหมายของภาษา ของคำ วลี หรือประโยค หรือความหมายของคำว่า “ความหมาย” เอง ดัง

นั้น คำถามว่า “ความหมายคืออะไร” จึงเป็นคำถามเกี่ยวกับธรรมชาติของความหมายนั่นเอง เป็นการถามว่า เมื่อบอกว่าคำหรือประโยคหนึ่งมีความหมาย นั้นหมายความว่าอย่างไร หรือต้องมีลักษณะอย่างไรบ้าง

ทฤษฎีไวยากรณ์ของอินเดียถือว่าคำโดยเฉพาะคำนามมีความหมายก็เพราะเรียกสิ่งที่มีอยู่ เช่น คน สัตว์ สิ่งของ ซึ่งหมายถึงความเป็นคน ความเป็นสัตว์ ซึ่งเป็นประเภท ไม่ใช่สิ่งเฉพาะที่มีอยู่ ฉะนั้น “สิ่งที่มีความหมาย” ที่นักคิดอินเดียถือว่าเป็นความหมายของคำในที่นี้คือสิ่งสากล หรือกล่าวได้ว่า คำคำหนึ่งมีความหมายก็เพราะมันระบุถึงหรือเป็นเครื่องหมายแทนสิ่งที่มีอยู่ ทฤษฎีความหมายเช่นนี้เรียกว่าทฤษฎีความหมายแบบสัญนิยม (realist theory of meaning) ทฤษฎีนี้มีลักษณะคล้ายกับทฤษฎีของตะวันตกที่เรียกว่าทฤษฎีการบ่งถึง (referential theory) ทฤษฎีการบ่งถึงบอกว่าคำคำหนึ่งมีความหมายเมื่อคำนั้นบ่งถึง (refer) หรือพูดถึงสิ่ง ฉะนั้น ความหมายของคำก็คือสิ่งที่คำบ่งถึงหรือพูดถึง ทฤษฎีนี้เป็นทฤษฎีความหมายที่สามัญที่สุด เพราะเข้าใจง่าย สามัญสำนึกและเข้าใจได้ง่าย คนเรามักชอบใช้สัญลักษณ์แทนอะไรบางอย่างเสมอ คำที่ดูเหมือนจะทำหน้าที่บ่งถึงหรือเรียกสิ่งได้สมบูรณ์ที่สุดตามความหมายของทฤษฎีนี้คือชื่อเฉพาะ เพราะชื่อเฉพาะต้องเรียกสิ่งที่มีอยู่ ทฤษฎีการบ่งถึงแบบนี้เรียกว่าเป็นทฤษฎีบ่งถึงโดยตรง แต่นอกจากชื่อเฉพาะแล้ว ทฤษฎีนี้ยังยอมรับว่าคำสากลก็อาจใช้บ่งถึงหรือพูดถึงสิ่งที่มีอยู่ข้างนอกได้ แม้จะไม่ได้บ่งถึงโดยตรงเหมือนชื่อเฉพาะ แต่ก็มีความสัมพันธ์กับสิ่งที่พูดถึงแม้ว่าจะไม่เจาะจงลงไปว่าเป็นสิ่งเฉพาะสิ่งใด ทฤษฎีการบ่งถึงแบบนี้ถือว่าการบ่งถึงโดยอ้อม และยอมรับว่าสิ่งสากลเป็นสิ่งที่คำบ่งถึงได้ เพราะฉะนั้น ความหมายของคำสำหรับทฤษฎีการบ่งถึงจึงรวมทั้งสิ่งเฉพาะและสิ่งสากล

ต่างจากทฤษฎีสัจนิยมของอินเดียที่ไม่รับว่าสิ่งเฉพาะเป็นความหมายที่ค้างถึง

เมื่อพิจารณาคำสอนของพระพุทธเจ้า “ความหมาย” ที่เกี่ยวข้องกับภาษาที่พระองค์ยกขึ้นมาพิจารณาคือความหมายของ คำ ฉะนั้น จึงถือได้ว่าหน่วยย่อยทางภาษาที่เล็กที่สุดที่มีความหมายคือ คำ ไม่ใช่ประโยค ได้กล่าวแล้วว่าการรู้ความหมายเกิดขึ้นในอรรถกถาธรรมวิธี ซึ่งโดยทั่วไปจะรับอารมณ์ต่อจากสมุหคคกหณวิธี ซึ่งทำหน้าที่รวบรวมอารมณ์ทุกอย่างเข้าด้วยกันเพื่อประมวลเป็นความหมายส่งต่อมาที่อรรถกถาธรรมวิธี อารมณ์ย่อยเหล่านี้ได้แก่ รูปารมณ์ สัทธารมณ์ คันธารมณ์ ธรรมารมณ์ โภญรูปารมณ์ นี้อธิบายว่ามีหลายอารมณ์ แต่ถ้ามีอารมณ์เดียวหรือเป็นคำเพียงคำเดียว เช่น “โค” “ม้า” “รถ” สมุหคคกหณวิธีก็ไม่ต้องทำงาน ผ่านไปที่อรรถกถาธรรมวิธีเลย และทำให้จิตรู้ความหมายได้ นี่แสดงว่าอารมณ์เดียวๆหรือคำใดคำหนึ่งมีความหมายได้

พระพุทธเจ้าไม่ทรงเห็นด้วยกับทฤษฎีสัจนิยม คำไม่ได้มีความหมายเมื่อมันเรียกหรือบ่งถึงสิ่ง และความหมายของคำก็ไม่ใช่ว่ามันบ่งถึง ในการพิจารณาทฤษฎีความหมายของพุทธศาสนา เราต้องแยกแยะระหว่างคำที่เรียกบัญญัติ และคำที่เรียกปรมาัต্ম นี่เป็นความยากและลึกซึ้งที่พระองค์ทรงตระหนักและทำให้ทรงลงเลที่จะเทศนาโปรดสัตว์โลกในเบื้องต้น เนื่องจากเกรงว่าชาวโลกจะไม่เข้าใจคำสอนของพระองค์ เพราะการสอนปรมาัต্মธรรมไม่เหมือนกับการสอนศีลธรรม ซึ่งเป็นเพียงการสอนให้คนประพฤติตนเป็นคนดีอยู่ในศีลในธรรม ไม่จำเป็นต้องสอนความจริงปรมาัต্মก็ได้ และในการสอนศีลธรรมก็สามารถใช้ภาษาอย่างที่เขาชาวโลกสมมติพูดจากันมาสอนได้ เช่น ใช้คำ “ฉัน” “คน” “บุคคล” ที่เข้าใจกันทั่วไป แต่ในการสอนปรมาัต্মธรรมจะ

ใช้ภาษาเช่นนี้ไม่ได้ เพราะจะทำให้เข้าใจผิดว่ามีตัวตนหรือมีบุคคลที่เกิดและตาย ที่กระทำความกรรม และเสวยผลกรรมต่าง ๆ อยู่จริง ดังนั้น พระองค์จึงจำเป็นต้องทรงใช้ภาษาต่างจากที่ชาวโลกใช้กันทั่วไป ผู้วิจัยขอเรียกคำประเภทนี้ว่า “ภาษาปรมาัต্ম” และเรียกคำที่ชาวโลกนิยมใช้กันว่า “ภาษาโลก” ความยากที่พระพุทธองค์ทรงตระหนักเมื่อจะทรงใช้ภาษาปรมาัต্মก็คือ ภาษาปรมาัต্মอาจทำให้คนเข้าใจผิดคิดว่าภาษาปรมาัต্মพูดถึงปรมาัตถธรรม และนี่จะเป็นเหตุให้เข้าใจพระธรรมคำสอนผิดได้ ด้วยเหตุนี้พระองค์จึงจะทรงใช้ภาษาปรมาัต্মเมื่อจำเป็น หรือเมื่อจะสอนปรมาัตถธรรมเท่านั้น พระองค์จึงทรงเลือกใช้โวหารเทศนาในพระสูตร และทรงใช้ปรมาัตถเทศนาในพระอภิธรรม เพราะความมุ่งหมายของพระอภิธรรมคือการสอนปรมาัตถธรรม

ถ้าถามว่าทฤษฎีความหมายของพุทธศาสนาคืออะไร เราตอบรวมไปทีเดียวไม่ได้ เพราะดังที่ได้กล่าวแล้วว่าภาษามี ๒ ประเภท ได้แก่ ภาษาที่คนทั่วไปเข้าใจและนิยมใช้กัน คือ ภาษาโลก และภาษาที่ใช้พูดถึงปรมาัตถธรรมที่คนทั่วไปไม่เข้าใจ คือ ภาษาปรมาัต্ম ฉะนั้น การพิจารณาทฤษฎีความหมายของคำหรือภาษาในพุทธศาสนา จึงต้องแยกพิจารณาเป็น ๒ กรณี ตามภาษาทั้ง ๒ ชนิด การที่พระพุทธเจ้าทรงแยกความแตกต่างระหว่างสมมติสังขและปรมาัตถสังขะนั้น อาจกล่าวอีกอย่างหนึ่งได้ว่าเป็นการแยกความแตกต่างระหว่างภาษาซึ่งเป็นสมมติสังขและความจริงปรมาัตถ ความแตกต่างนี้สำคัญมาก เพราะเป็นกุญแจไขคำตอบให้แก่ปัญหาที่ถามว่าทฤษฎีความหมายของพุทธศาสนาคืออะไร ดังนั้น ในการตอบปัญหานี้ เราจำเป็นต้องแยกเป็น ๒ คำตอบ คือทฤษฎีความหมายของภาษาโลก และทฤษฎีความหมายของภาษาปรมาัตถ

ทฤษฎีความหมายของภาษาโลก

“ภาษาโลก” ในที่นี้ผู้วิจัยหมายถึงภาษาหรือคำทุกคำที่เราใช้กันทั่วไปโดยปกติในชีวิตประจำวัน คือสัทบัญญัติและอรรถบัญญัติทั้งหมด ยกเว้นวิชฌมานบัญญัติและวิชฌมานนาวิชฌมานบัญญัติ ซึ่งเป็นคำเรียกสิ่งที่มีอยู่จริงเท่านั้น ภาษาโลกเป็นคำสากลเกือบทั้งสิ้น และคำสากลมีความหมายเป็นคำเรียกสิ่งสากลซึ่งคือมโนทัศน์ที่จิตบัญญัติขึ้นในใจ ส่วนคำที่เป็นชื่อเฉพาะนั้น จริงๆ แล้วก็ไม่ได้ต่างจากคำสากล เพราะชื่อเฉพาะไม่ได้ทำหน้าที่เรียกอย่างแท้จริง แต่มีความหมายเป็นการบรรยาย และคำที่ใช้บรรยายถ้าไม่ใช่คำสากลก็เป็นชื่อเฉพาะที่สามารถวิเคราะห์เป็นคำบรรยายที่เป็นลักษณะสากลได้ทั้งสิ้น ภาษาคือสมมติสังจะ ภาษาโลกคือสมมติสังจะที่พูดถึงบัญญัติที่ไม่มีสภาวะความเป็นจริงข้างนอก

เราได้ทราบแล้วเกี่ยวกับขั้นตอนการรับรู้ของจิตว่า จิตจะเข้าใจและรับรู้ความหมายของอารมณ์ต่างๆ ได้จริงในอัตถัคคหณวิถีหรือนามัคคหณวิถี หรือเมื่อมีอรรถบัญญัติหรือนามบัญญัติเกิดขึ้นเท่านั้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง เมื่อมีบัญญัติเป็นอารมณ์ ฉะนั้น คำจะมีความหมายก็ต่อเมื่อกำนั้นทำให้เกิดบัญญัติขึ้นในใจ บัญญัติคือการยึดถือเอาอารมณ์บางอารมณ์รวมกันเข้าเป็นหนึ่งแตกต่างจากสิ่งอื่นๆ บัญญัติมีลักษณะสากล หรือเป็นลักษณะร่วมของสิ่งทั้งหลายที่อยู่ในประเภทเดียวกัน เป็นผลของการใช้เหตุผลเปรียบเทียบลักษณะเฉพาะที่รับรู้ทางประสาทสัมผัสและแยกพิจารณาแต่ลักษณะที่คล้ายคลึงกันเท่านั้น แล้วจึงจินตนาการสร้างสิ่ง หรือ ประเภท ของลักษณะเหมือนหรือคล้ายคลึงกันที่แยกคิดดังนี้ ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่าคำหนึ่งในภาษาโลกมีความหมายก็ต่อเมื่อกำนั้นก่อให้เกิดมโนภาพหรือมโนทัศน์ขึ้นในใจ ทฤษฎีความหมายในปรัชญาภาษาที่บอกว่า

ความหมายของคำคือมโนภาพเรียกว่า ทฤษฎีมโนภาพ (ideational theory) แต่เนื่องจากพุทธศาสนาดูว่ามโนภาพหรือมโนทัศน์เป็นบัญญัติ ที่สามารถวิเคราะห์ต่อไปได้จนถึงปรมาณ เพราะบัญญัติเป็นเงาของปรมาณ และปรมาณเป็นสิ่งที่เรารู้ได้โดยตรงด้วยญาณ และทฤษฎีมโนภาพมีปัญหาในการอธิบายว่าเรารู้ได้อย่างไรว่ามโนภาพเป็นภาพจำลองความจริงภายนอก ในเมื่อสิ่งที่เรารู้ได้คือมโนภาพเท่านั้น ดังนั้น ถ้าจะเรียกว่าทฤษฎีความหมายของภาษาโลกว่าทฤษฎีมโนภาพอาจทำให้เข้าใจพุทธศาสนาไม่ถูกต้อง สมควรเรียกทฤษฎีความหมายนี้ว่า ทฤษฎีบัญญัติ จะเหมาะสมและให้เนื้อหาที่ถูกต้องกว่า เพราะอันที่จริงแล้วมโนภาพหรือมโนทัศน์คืออรรถบัญญัติที่จิตสร้างขึ้นหรือประมวลขึ้นเป็นความหมายในอัตถัคคหณวิถี

ทฤษฎีความหมายของภาษาปรมาณ

คำว่า “ภาษาปรมาณ” ผู้วิจัยหมายถึงคำที่ใช้เรียกสิ่งที่มีอยู่จริง ได้แก่คำเรียกปรมาณธรรมและสิ่งที่เกี่ยวข้องกับปรมาณธรรมเท่านั้น คือ วิชฌมานบัญญัติและวิชฌมานนาวิชฌมานบัญญัติ เช่น จิต รูป นิพพาน ชันธ ปฏิจจสมุปบาท ได้กล่าวแล้วว่าภาษาโลกมีความหมายก็เพราะคำก่อให้เกิดบัญญัติขึ้นในใจ นี่หมายความว่าสิ่งที่ภาษาโลกพูดถึงจริงๆ แล้วก็คือบัญญัติ แต่บัญญัติเป็นภาพจำลองปรมาณ ดังนั้น สิ่งที่จิตจินตนาการขึ้นมาจึงไม่ได้เกิดจากความว่างเปล่า เมื่อพระพุทธเจ้าทรงใช้ภาษาปรมาณเทศนาความมุ่งหมายของพระองค์คือตรัสสอนปรมาณสังจะ ในแง่หนึ่งเราต้องยอมรับว่าทั้งภาษาโลกและภาษาปรมาณมีความมุ่งหมายอย่างเดียวกัน คือ ต้องการสื่อสารให้เข้าใจ ต่างกันแต่เพียงสิ่งที่ต้องการสื่อสารเท่านั้น คือ ภาษาปรมาณต้องการสื่อสารปรมาณ ไม่ใช่บัญญัติ ด้วยเหตุนี้ จึงดูเหมือนภาษาปรมาณพูดถึงปรมาณ เมื่อปรมาณเป็นธรรมที่

มีอยู่จริง จึงทำให้ดูเหมือนว่า ปรมาตมธรรมเป็นสิ่งที่ภาษา ปรมาตมพูดถึงหรือบ่งถึง และทำให้ทฤษฎีความหมายของ ภาษาปรมาตมน่าจะเป็นทฤษฎีการบ่งถึง ได้กล่าวแล้วว่า ทฤษฎีการบ่งถึงเป็นความสัมพันธ์ระหว่างคำและสิ่งที่มีอยู่ ภายนอก ทฤษฎีนี้จึงมีเงื่อนไขว่า สิ่ง ภายนอกที่ถูกเรียก หรือบ่งถึงต้องมีอยู่จริง และต้องเป็นสิ่งที่เรารู้จักได้โดยตรง มิฉะนั้นจะกล่าวว่า “เรียก” ไม่ได้ แต่ปรมาตมธรรมไม่ใช่ “สิ่ง” ไม่ว่าจะเป็นสิ่งที่มีอยู่คงที่ที่ไม่เปลี่ยนแปลง (ตัวตน) หรือเป็นสิ่งที่สมมติคือบัญญัติ ซึ่งเป็นการยึดถือสภาวะธรรม รวมกันเป็นสิ่งที่หนึ่งก็ตาม พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธ “สิ่ง” ในความหมายแรกที่เป็นตัวตน ส่วน “สิ่ง” ในความหมาย ที่สองเป็นบัญญัติ ดังนั้น จึงไม่ใช่ปรมาตม ปรมาตมธรรม เป็นความจริงขั้นที่สุดที่ได้จากการวิเคราะห์การรับรู้ของ มนุษย์ ที่วิเคราะห์ต่อไปไม่ได้ กล่าวให้ถูกต้อง ปรมาตม ธรรมคือความจริง ไม่ใช่สิ่ง เป็นความจริงที่มีอยู่โดย สภาวะของตัวเองที่ไม่ขึ้นกับบัญญัติ และการรู้ปรมาตม ธรรมต้องรู้แจ้งด้วยการปฏิบัติ

ฉะนั้น ถ้าจะกล่าวว่าภาษาปรมาตมบ่งถึงปรมาตมธรรม คำว่า “บ่งถึง” ในที่นี้ต้องมีความหมายพิเศษแตกต่างจาก ทฤษฎีการบ่งถึงสิ่งอย่างที่เราเข้าใจกันโดยปกติ ไม่ใช่การบ่ง ถึงในความหมายที่เป็นความสัมพันธ์ระหว่างคำและสิ่งภาย นอก แต่เป็นความหมายที่เป็นความสัมพันธ์ในรูปของการ ปฏิบัติเพื่อเข้าถึงความจริงที่บ่งถึง ในลักษณะเป็นสิ่งเดียว กันกับสิ่งที่บ่งถึง ซึ่งเป็นลักษณะของศาสนา แต่การเป็นสิ่ง เดียวกันกับสิ่งประเสริฐสุดในชีวิตในที่นี้ไม่เหมือนกับการ เป็นหนึ่งเดียวกันกับพระเป็นเจ้าหรือพรหมัน เพราะ ปรมาตมธรรมไม่ใช่สิ่ง ไม่ใช่ตัวตน การบ่งถึงตามความ หมายพิเศษนี้หมายถึงการหยั่งรู้ความจริงด้วยตนเอง เป็น การเข้าถึงความจริงที่มีค่าสูงสุดโดยตรงด้วยตัวเอง นั่นคือ

การบรรลุนิพพาน ฉะนั้น ภาษาปรมาตมจะมีความหมายเป็น การบ่งถึงในความหมายพิเศษที่กล่าวนี้เฉพาะกับผู้ที่ยังบรรลุนิพพานแล้วเท่านั้น สำหรับคนทั่วไปที่ยังไม่บรรลุนิพพาน ไม่อาจกล่าวว่าภาษาปรมาตมมีความหมายเป็นการบ่งถึงได้ เพราะเขายังไม่เคยหยั่งรู้ความจริงสูงสุดนี้ด้วยตัวเอง และ ภาษาปรมาตมก็ไม่อาจทำให้เกิดมโนภาพหรือโนทัศน์ของ ปรมาตมขึ้นในใจได้ เพราะมโนภาพหรือโนทัศน์คือ บัญญัติ และบัญญัติเป็นสิ่งที่เกิดจากมโนทวารวิถีที่ต่อจาก ปัญจทวารวิถี หรือต้องมีที่มาจากการรับรู้ทางประสาท สัมผัส แต่ปรมาตมจะไม่ใช่สิ่งที่เรารู้ได้ด้วยประสาท สัมผัส ฉะนั้น ต้องถือว่ามโนทัศน์ของปรมาตมธรรมมีไม่ ได้

ภาษาปรมาตมเป็นภาษาศาสนา ภาษาธรรม ภาษาจริยะ ไม่ใช่ภาษาโลกที่พูดถึงการรับรู้ทางปัญจทวาร ถึงแม้จะ ต้องการสื่อสารปรมาตมธรรม แต่ความมุ่งหมายและความ หมายของภาษาไม่ใช่สิ่งเดียวกัน ภาษาปรมาตมไม่ได้เน้น การสื่อสารให้เข้าใจตรงกันเป็นหลักเหมือนภาษาโลก แต่ เน้นการสอนปรมาตมเพื่อการพ้นทุกข์เป็นหลัก อนึ่ง ทฤษฎีความหมายที่ยอมรับว่าความหมายของคำคือการสื่อ สารให้เข้าใจมักจะปฏิเสธว่าคำมีความหมายตายตัว เช่น วิทเจนสไตน์ (Wittgenstein)^{๙๕} และจะเน้นที่เจตนาของผู้

^{๙๕} วิทเจนสไตน์ ถือว่าคำทุกคำไม่ได้มีความหมายตายตัว กล่าวอีกนัย หนึ่ง ความหมายไม่มี การอธิบายว่าความหมายของคำคือการบ่งถึง หรือการเรียกสิ่งเป็นคำอธิบายที่แคบเกินไป เพราะคำในภาษามีมาก มายหลายชนิด ไม่ได้มีแต่คำนามที่ทำหน้าที่เรียกสิ่ง (คน การ กระทำ คุณสมบัติ) เท่านั้น แต่ยังมีความหมายอื่นอีก เช่น คำอุทาน คำนับจำนวน ซึ่งเราไม่สามารถอธิบายความหมายของคำเหล่านี้ ด้วย “สิ่ง” ได้ เพราะไม่มีสิ่งใดที่คำเรียก ฉะนั้น วิทเจนสไตน์คิดว่า ความหมายของคำคือการใช้คำในภาษานั้นๆ คำเป็นเครื่องหมายที่ แสดงให้ รู้ว่ามีวิธีใช้คำในภาษาอย่างไรบ้าง ภาษาต้องสัมพันธ์กับ

พูดว่าต้องการให้ผู้ฟังเข้าใจว่าคำหนึ่งถูกใช้อย่างไร มากกว่าจะเน้นที่ความหมายที่แน่นอนของคำนั้นเอง พระพุทธเจ้าคงไม่ทรงเห็นด้วยกับวิทนินสไตน์ที่ถือว่าความหมายที่ตายตัวของคำไม่มี เพราะสำหรับพระองค์ปรมาตมธรรมเป็นความจริงแท้ที่มีอยู่ ถึงไม่มีมนุษย์หรือแม้กระทั่งพระพุทธเจ้าที่ตรัสรู้ ความจริงปรมาตมก็คงเป็นอย่างนั้นเสมอ และความจริงปรมาตม เช่น นิพพาน ต้องมีความหมายตายตัวเป็น “นามะ” แม้ว่าความหมายนั้นไม่อาจบรรยายออกมาตรงๆเป็นถ้อยคำได้ถูกต้อง เพราะเป็นความหมายเฉพาะที่

การกระทำ เขาจึงใช้คำว่า “เกมภาษา” (language-game) เพื่อให้เรานึกถึงภาษาในฐานะเป็นกิจกรรม การกระทำ เป็นรูปแบบชีวิต การกระทำที่เรียกว่า “ภาษา” นี้ไม่สามารถกำหนดค่าอะไรคือ ลักษณะร่วมได้ เหมือนกับที่ไม่สามารถกำหนดลักษณะร่วมของคำว่า “เกม” ที่ทำให้เราเรียก ไพ่ บอลล์ กระดาน กริชา ฯลฯ ว่า “เกม” หรือ “กีฬา” ได้ เกมแต่ละเกมมีลักษณะคาบเกี่ยวกันมากบ้างน้อยบ้าง แต่ไม่มีลักษณะใดที่จะถือว่าเป็นลักษณะร่วมที่ทุกเกมมีเหมือนกัน ที่ทำให้เรียกแต่ละอย่างนี้ว่าเกม ความสัมพันธ์ระหว่างลักษณะที่แต่ละเกมมีวิทนินสไตน์เรียกว่าเป็นความคล้ายคลึงกันระหว่างสมาชิกในครอบครัว (family resemblance) เราจะเห็นว่าพี่น้องท้องเดียวกันมักมีลักษณะบางอย่างคล้ายกัน แต่ไม่จำเป็นว่าทุกคนต้องมีลักษณะเดียวกันเหมือนกันหมด บางคนอาจเหมือนกันมาก บางคนอาจเหมือนกันน้อย ขึ้นกับลักษณะที่แต่ละคนมีเหมือนกันว่ามากน้อยแค่ไหน และลักษณะที่พี่น้องแต่ละคนเหมือนกันอาจคาบเกี่ยวกันในรูปแบบต่างกันไป ความเหมือนกัน ระหว่างพี่น้องมีได้หลายแบบ เช่น รูปร่าง ใบหน้า ผิวพรรณ เสียง ท่าเดิน แววดา รอยยิ้ม อารมณ์ ฯลฯ กิจกรรมที่เรียกว่าภาษา ก็เช่นเดียวกัน รูปแบบชีวิตที่ภาษาสร้างขึ้นมิได้มากมาย และเกิดขึ้นใหม่ได้เสมอ เราไม่จำเป็นต้องไปหาลักษณะร่วมของทุกกิจกรรม เพราะลักษณะร่วมนั้นไม่มี มีแต่เพียงลักษณะคล้ายคลึงกันแบบที่พี่น้องในครอบครัวเดียวกันมีเหมือนกันเท่านั้น (Wittgenstein, *Philosophical Investigation*. trans. by Anscombe, 3rd ed., New York : The Macmillan Company. 1958. 11, 16, 17-23, 64-69).

ผู้บรรลุความจริงปรมาตมแล้วเท่านั้นรู้จักได้โดยตรง ดังนั้นแม้ว่าการสื่อสารให้เข้าใจความหมายจะเป็นเรื่องสำคัญ แต่ในพุทธศาสนาการรู้ว่าจะใช้คำหนึ่งอย่างไร ไม่ใช่ความหมายของคำ และการใช้คำเป็นไม่ใช่ความหมายของภาษาปรมาตม

ดังนั้น โดยทั่วไปเมื่อพูดถึงภาษาปรมาตม ยกเว้นกับพระสัมมาสัมพุทธเจ้าและพระอรหันต์ทั้งหลายแล้ว ภาษาปรมาตมไม่ได้มีความหมายเป็นการบ่งถึง (ในความหมายพิเศษ) ปรมาตมธรรม ภาษาปรมาตมเป็นแต่เพียงเครื่องมือที่พระพุทธเจ้าทรงใช้เพื่อสอนความจริงปรมาตมแก่ชาวโลกในระดับที่ภาษาพอจะพูดให้เข้าใจได้เท่านั้น ดังนั้น ความมุ่งหมายของภาษาปรมาตมจึงเป็นเพียงการใช้คำอุปมาเทียบกับภาษาโลกเพื่อให้เข้าใจความจริงปรมาตม ที่ภาษาไม่อาจสื่อสารได้ และการอุปมานี้ต้องเข้าใจภายในปริบทที่เกี่ยวข้องกับการเกิดทุกข์และการดับทุกข์ โดยตระหนักว่าการอุปมานี้ไม่มีวันสมบูรณ์ อันเนื่องมาจากข้อจำกัดที่ว่าความจริงปรมาตมไม่สามารถบรรยายเป็นถ้อยคำให้ถูกต้องได้ แต่เป็นความจริงที่ต้องรู้ด้วยการปฏิบัติ รู้ด้วยญาณสูงสุด ไม่ใช่ด้วยเหตุผล หรือประสบการณ์

เมื่อเราได้ยินคำว่า “นิพพาน” ซึ่งเป็นคำเรียกปรมาตมธรรมที่เราเข้าใจหมายถึงสภาวะของจิตที่ดับสิ้นราคะ โทสะ โมหะ ถ้าถามว่าอะไรคือสิ่งที่คำเรียกนี้พูดถึง หรืออะไรคือสิ่งที่เรารู้เมื่อได้ยินคำนี้ ขึ้นแรก เราคงต้องนึกถึงการดับ และเป็นการดับราคะ โทสะ โมหะ ดังนั้น สิ่งที่เกิดขึ้นในใจของเราคือมโนทัศน์เกี่ยวกับการดับเช่น ดับความโกรธ ความหลง ความอยาก ฯลฯ มโนทัศน์เหล่านี้ล้วนเกี่ยวข้องกับสิ่งและความเป็นไปในโลก ซึ่งเป็นความหมายของภาษาโลกทั่วไป แต่ความเข้าใจของคนที่ได้ยินภาษาปรมาตมไม่ได้หยุดแค่นี้ เพราะนิพพานเป็นการดับจากกิเลส

ค้นหาอย่างสิ้นเชิง ดังนั้น เราจะสร้างมโนทัศน์ใหม่จากมโนทัศน์ทั้งหมดที่เขาคิดถึงในใจขณะนั้นต่อไปอีก ให้เป็นมโนทัศน์สากล “ความคับถ้วนๆ” คับอย่างสิ้นเชิง ที่ไม่มีมโนทัศน์สิ่งและความเป็นไปในโลกปนอยู่ด้วยเลย คือไม่ใช้การคับความโกรธ ความอยาก ความไม่รู้ ฯลฯ แต่เป็นมโนทัศน์ที่ถอดเอาลักษณะของมโนทัศน์เกี่ยวกับความคับจากสิ่งต่างๆทั้งหมดที่เขาคิดถึงออกไป เหลือแต่มโนทัศน์ “การคับ” ที่เป็นสากลล้วนๆ ที่ใช้แทนการคับกิเลสอย่างสิ้นเชิงเท่านั้น แต่มโนทัศน์ที่เขามิได้ไม่ชัดเจน ไม่อาจบอกได้ว่ามีลักษณะอย่างไร เพราะถ้าบอกว่ามีลักษณะใด ก็จะกลายเป็นลักษณะของสิ่งที่อยู่ในระดับโลกียธรรมทั้งสิ้น แต่เขาก็ยึดถือเอามโนทัศน์ที่เขาไม่รู้ว่าคืออะไรนี้ เป็นมโนทัศน์ของนิพพานที่เป็นโลกุตระธรรม นั่นคือ เขาไม่คิดว่าเขากำลังคิดถึงมโนทัศน์ที่สัมพันธ์กับสิ่งที่มีอยู่ในโลก แต่กลับทำราวกับว่าเขากำลังมีมโนทัศน์ของนิพพานที่เป็นปรมาตมธรรม

ฉะนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่าสำหรับคนที่ยังไม่บรรลุนิพพาน คำเรียกปรมาตมธรรมคำหนึ่งมีความหมายก็คือเมื่อ คำนั้นก่อให้เกิดมโนทัศน์สากลล้วนๆ ที่ไม่ชัดเจน ที่เขาเข้าใจว่าเป็นมโนทัศน์ของปรมาตมธรรมที่ภาษาปรมาตมค่านั้นเรียก เป็นมโนทัศน์สากลที่จิตสร้างต่อมาจากบัญญัติที่ถูกใช้เป็นคำอุปมาเพื่อให้เข้าใจปรมาตมในระดับหนึ่งเท่าที่ภาษาจะช่วยให้ได้ ไม่ใช่ทั้งหมด อันที่จริงมโนทัศน์สากลที่สร้างขึ้นใหม่จากบัญญัติที่เป็นความหมายของภาษาโลกก็คือบัญญัติ แต่ถ้าเรบอกว่าความหมายของภาษาปรมาตมคือการก่อให้เกิดบัญญัติ ภาษาปรมาตมก็จะมีความหมายไม่แตกต่างจากภาษาโลก แต่ภาษาปรมาตมสอนปรมาตมธรรม ซึ่งเป็นความจริงโลกุตระ ไม่ใช่โลกียะ ฉะนั้น ความหมายของภาษาปรมาตมต้องไม่ใช่บัญญัติที่เป็นความหมายของภาษา

โลก แต่เป็นบัญญัติเหนือบัญญัติ คือ บัญญัติที่สร้างขึ้นจากอรรถบัญญัติที่ถูกใช้เป็นเครื่องมืออุปมาเพื่อให้เข้าใจความจริงปรมาตมในระดับที่ภาษาพอจะพูดให้เข้าใจได้ และสงสัยว่าบัญญัติที่ไม่มีลักษณะใดนี้เป็นมโนทัศน์ของปรมาตมธรรม ฉะนั้น ผู้วิจัยขอเรียกทฤษฎีความหมายของภาษาปรมาตมว่า ทฤษฎีปรมาตมบัญญัติ เพื่อแสดงให้เห็นว่าความหมายของคำในภาษาจริงๆแล้วไปไม่พ้นบัญญัติ แม้ว่าจะเป็นภาษาปรมาตมก็ตาม และบัญญัติชนิดนี้ซับซ้อนกว่าศัพท์บัญญัติและอรรถบัญญัติโดยทั่วไป

ความซับซ้อนเกี่ยวกับความหมายของภาษาปรมาตมดังกล่าวนี้จึงอาจทำให้เข้าใจพุทธธรรมผิดได้ ถ้าไม่ระมัดระวังการที่พระพุทธเจ้าทรงแยกความแตกต่างระหว่างสมมติสังขะและปรมาตมสังขะนั้น พระองค์ไม่ได้ทรงหมายความว่าเฉพาะสมมติสังขะที่เป็นบัญญัติภาษาโลกเท่านั้น ภาษาปรมาตมก็เป็นบัญญัติเช่นเดียวกัน ขึ้นชื่อว่าภาษาแล้วย่อมเป็นบัญญัติทั้งสิ้น ไม่ว่าบัญญัตินั้นจะสมมติขึ้นเพื่อพูดถึงมโนทัศน์ที่ไม่มีอยู่โดยความเป็นจริงภายนอกจิต หรือพูดถึงปรมาตมที่เป็นความจริงแท้ ดังนั้นภาษาปรมาตมก็เป็นสมมติสังขะประเภทหนึ่ง การเข้าใจพุทธธรรมที่ถูกต้องนอกจากเข้าใจเนื้อหาหรือพระธรรมคำสอนแล้ว การเข้าใจความแตกต่างระหว่างภาษาปรมาตมและความจริงปรมาตมเป็นสิ่งที่สำคัญไม่ยิ่งหย่อนกว่าเลย คือ ต้องเข้าใจว่าเมื่อเราเข้าใจคำสอนเกี่ยวกับปรมาตม หรือเข้าใจความหมายของภาษาปรมาตมหรือคำที่เกี่ยวกับปรมาตมธรรมทั้งหลาย สิ่งที่เราเข้าใจไม่ใช่ตัวความจริงปรมาตมเอง แต่เป็น “มโนทัศน์” ซึ่งสัมพันธ์กับโลกหรือกับความหมายของภาษาโลกเสมอ เพราะมโนทัศน์ของปรมาตมไม่มี การอธิบายปรมาตมสังขะจำเป็นต้องอาศัยภาษาโลกและการเปรียบเทียบกับมโนทัศน์ที่เรามี ฉะนั้น สิ่งที่เราเข้าใจเมื่อคิดว่าเข้าใจปรมาตมจริงๆ

แล้วก็คือบัญญัติ ดังนั้น เมื่อเราเข้าใจความหมายของคำว่า “นิพพาน” ซึ่งเป็นภาษาปรมัตถ์ สิ่งที่เราเข้าใจไม่ใช่ นิพพานที่เป็นปรมัตถ์สัจจะ และไม่ใช่มโนทัศน์ของ นิพพาน เพราะมโนทัศน์ของนิพพานไม่มี แต่เป็นมโน ทัศน์ที่ถูกสร้างขึ้นจากมโนทัศน์ต่างๆ ที่ถูกใช้เป็นการอุปมา กับคุณลักษณะที่แท้จริงของนิพพานให้ ซึ่งเป็นเรื่องของ โลกียธรรม ไม่ใช่โลกุตระธรรม และมโนทัศน์เหล่านี้มีที่ มาจากประสบการณ์เชิงประจักษ์ทั้งสิ้น

ฉะนั้น จึงพึงระลึกเสมอว่า ภาษาซึ่งเป็นสมมติสังขจะไม่ สามารถทำให้เราเข้าใจปรมัตถ์ได้ ไม่ว่าภาษาโลกหรือภาษา ปรมัตถ์ และความหมายของภาษาปรมัตถ์ที่เราเข้าใจจริงๆ แล้วคือ มโนทัศน์ ซึ่งเป็น บัญญัติ หากปรมัตถ์ไม่ บัญญัติ หนึ่งคือภาษาโลก ที่พูดถึงมโนทัศน์ที่มีอยู่ในจิตโดยตรง อีกบัญญัติหนึ่งคือภาษาปรมัตถ์ ที่เป็นเพียงเครื่องมือที่จะ ช่วยให้เข้าใจความจริงที่ภาษาไม่อาจเข้าใจได้อย่างสมบูรณ์ แต่ทั้งคู่ก็เป็นบัญญัติ เพียงแต่บัญญัติหนึ่งเราอาจรู้เท่าทัน ส่วนอีกบัญญัติหนึ่งเราไม่รู้เท่าทันว่าเป็นกับดักของภาษา และหลงคิดว่ามันเป็นปรมัตถ์สัจจะ ทั้งที่เป็นเพียงสมมติ สัจจะเท่านั้นเอง กล่าวคือเราต้องแยกความแตกต่างระหว่าง การใช้ภาษาพูดถึงปรมัตถ์สัจจะ และปรมัตถ์สัจจะที่เป็น ความจริงปรมัตถ์ สิ่งแรกคือถ้อยคำที่เราเข้าใจเรียนรู้ความ หมายได้ แต่สิ่งหลังคือสภาวะธรรมที่มีอยู่จริงที่เราต้อง ปฏิบัติด้วยตนเองจึงจะมีทางหยั่งรู้ได้ ดังนั้น ถ้าเรารู้เท่า ทันภาษา เราจะรู้ว่าภาษาปรมัตถ์ก็เป็นบัญญัติ ไม่ใช่ ปรมัตถ์ และการรู้ปรมัตถ์สัจจะมียุติเดียวคือด้วยการปฏิบัติ เจริญวิปัสสนาญาณจนเห็นแจ้งด้วยตัวเอง ไม่ใช่การรู้ด้วย ประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส หรือการเข้าใจด้วยเหตุผล หรืออาศัยมโนทัศน์ใดทั้งสิ้น การรู้เท่าทันภาษาจึงจัดเป็น สัมมาทิฎฐิ ซึ่งเป็นหนึ่งในมรรคองค์ ๘ เป็นการขจัดความ

เข้าใจผิดเกี่ยวกับภาษา ซึ่งเป็นอวิชชา หรือความไม่รู้อย่าง หนึ่ง คือไม่รู้ว่าเป็นบัญญัติ ซึ่งจะทำให้เกิดวิชาคือปัญญา ที่จะช่วยให้เข้าใจสังขธรรมได้ในระดับหนึ่ง อันจะเป็น ประโยชน์ต่อการปฏิบัติธรรม ซึ่งจะเป็หนทางเข้าสู่ นิพพานหลุดพ้นจากความทุกข์ได้ต่อไป

บทที่ ๓

ภาษากับความจริง

ผู้วิจัยได้แสดงให้เห็นธรรมชาติของความจริงและภาษา มาแล้วในบทที่ ๑ และ ๒ ในบทนี้จะได้เปรียบเทียบและ อธิบายความแตกต่างระหว่างภาษากับความจริงให้เห็นชัด เจน ดังนี้

ความแตกต่างระหว่างภาษากับความจริง

(๑) ภาษา

- เป็นของสมมติ
- เป็นบัญญัติที่ไม่มีสภาวะจริง
- พูดถึงมโนทัศน์
- มีสามัญลักษณ์
- มีความหมายประจำคงที่
- เป็นกาลวิมุต
- เหตุผลเข้าใจได้

(๒) ความจริง

- เป็นของแท้
- เป็นปรมัตถ์ที่มีอยู่จริง
- ไม่ใช่มโนทัศน์
- มีสภาวะลักษณะ
- เป็นกระแส ไม่นิ่ง (สังขตธรรม)
- มีอยู่เฉพาะขณะ (สังขตธรรม)
- เหตุผลเข้าใจไม่ได้

ภาษาเป็นสมมติสังจะ เป็นสัญลักษณ์ที่มนุษย์บัญญัติขึ้นมาให้มีความหมาย เป็นสัทบัญญัติเรียกหรือบรรดาบัญญัติที่มีอยู่ในจิต ที่ไม่ได้มีสถานะอยู่จริงภายนอก ส่วนความจริงที่มีอยู่เป็นปรมาณสังจะ หรือปรมาณธรรมที่มีสถานะอยู่จริง ไม่ใช่บัญญัติที่จิตสร้างขึ้น “คำ” ในพุทธศาสนาทั้งภาษาโลกและภาษาปรมาณ (สำหรับผู้ที่ยังไม่บรรลุนิพพาน) จริงๆแล้วเรียกมนทัศน์ที่เกิดขึ้นในจิต มโนทัศน์ซึ่งเป็นผลของการทำงานของสัญญาเจตสิก ที่มีหน้าที่จำและทำเครื่องหมายไว้ช่วยความจำ เพื่อเปรียบเทียบประสบการณ์ใหม่กับประสบการณ์เก่าว่าเหมือนกันหรือแตกต่างกัน เป็นสิ่งใหม่หรือสิ่งเดิม เพื่อเอื้อประโยชน์ต่อการดำรงชีวิตได้อย่างถูกต้อง รู้ว่าสิ่งใดมีประโยชน์สมควรแสวงหา และสิ่งใดเป็นโทษควรหลีกเลี่ยง

แต่มนทัศน์ที่เป็นความหมายของคำในภาษาโลกและภาษาปรมาณแตกต่างกัน สำหรับภาษาโลก ความหมายของคำคืออรรถบัญญัติที่ถูกประมวลขึ้นเป็น “สิ่ง” ที่มีความหมายของคำโดยตรง เช่น ผู้หญิง เด็ก บ้าน แม่น้ำ ป่าไม้ ฉันทน์ เขา ความเป็น “สิ่ง” เหล่านี้เกิดขึ้นในจิต ในมโนทวารวิถีที่ต่อจากปัญทวารวิถี มีลักษณะคล้ายกับมโนภาพสากลที่เป็นการถอดลักษณะร่วม (abstraction) ทำให้เกิดการยึดถืออย่างผิดๆว่า สิ่งที่เกิดขึ้นมานี้มีตัวตนเป็นอิสระอยู่ภายนอกจิต ทั้งที่ “สิ่ง” ที่คำเหล่านี้พูดถึง ไม่ได้มีอยู่จริง ถึงแม้ภาษาโลกจะต้องการพูดถึงสิ่งและความเป็นไปที่มีอยู่ในโลก ไม่ได้ต้องการพูดถึงมนทัศน์ที่เป็นบัญญัติ แต่สภาวะธรรมที่มีอยู่จริงมีเพียงนามรูป หรือปรมาณธรรม ๔ ประการ คือ จิต เจตสิก รูป และนิพพาน นอกนั้นเป็นบัญญัติหมด ส่วนภาษาปรมาณ มโนทัศน์ที่เป็นความหมายของคำไม่ได้มีที่มาโดยตรงจากปรมาณ ไม่ใช่ภาพจำลองปรมาณ เพราะคนทั่วไปยังไม่ตรัสรู้ มโน-

ทัศน์ที่เกิดขึ้นในใจจึงไม่ใช่มนทัศน์ของปรมาณธรรมโดยตรง แต่เป็นมนทัศน์ที่สร้างขึ้นจากมนทัศน์ที่เป็นความหมายของภาษาโลกอีกทีหนึ่ง เพราะการอธิบายปรมาณธรรมจำเป็นต้องอาศัยมนทัศน์เกี่ยวกับสิ่งในโลกมาช่วยอุปมาเปรียบเทียบเพื่อให้เข้าใจได้ เช่น มโนทัศน์ “ดับ” (ไฟ) ซึ่งเป็นความหมายของภาษาโลก ถูกนำมาเปรียบเทียบเพื่อใช้อธิบายลักษณะของนิพพาน ซึ่งเป็นการดับทุกข์อย่างสิ้นเชิง การดับทุกข์อย่างสิ้นเชิงเป็นลักษณะที่ตรงข้ามกับสิ่งและความเป็นไปของสิ่งทั้งหลายในโลก ดังนั้น “ดับ” ของปรมาณจึงไม่อาจมีลักษณะเหมือนกับการดับที่เกิดขึ้นกับสิ่งใดในโลก และไม่อาจเหมือนปรมาณได้ เพราะเรายังไม่ได้สัมผัสปรมาณ ฉะนั้น มโนภาพของปรมาณหรือมโนภาพ “นิพพาน” จึงเป็นเพียงมโนภาพสากลล้วนๆ ที่ถอดออกมาจากมนทัศน์ “ดับ” ที่เป็นความหมายของภาษาโลก และมนทัศน์สากลล้วนนี้ต้องไม่มีลักษณะใดทั้งสิ้น เพราะถ้าบอกว่ามนทัศน์สากล “ดับ” ของนิพพานมีลักษณะอย่างไร ลักษณะนั้นก็ต้องเป็นลักษณะของสิ่งในโลกเสมอ เพราะฉะนั้น อย่างมากที่สุดที่บอกได้คือ ไม่ใช่ลักษณะนี้ หรือไม่ใช่ลักษณะนั้น แต่มีลักษณะอย่างไรจริงๆ บอกไม่ได้ นี่หมายความว่ามนทัศน์สากลล้วนๆที่ถอดออกมาจากมโนภาพสากลของสิ่งที่มีอยู่ในโลกนี้ เป็นเพียงมโนภาพที่คลุมเครือ ไม่ชัดเจน ไม่อาจบอกว่าเป็นอะไรได้ แต่เราเข้าใจว่าเป็นความหมายของคำเรียกปรมาณ ฉะนั้น มโนทัศน์ที่ภาษาปรมาณพูดถึงจึงไม่ใช่มนทัศน์ของปรมาณ หรือของความเป็นไปของปรมาณธรรม ถ้าเราไม่รู้เท่าทันภาษา ก็จะทำให้เข้าใจผิดคิดว่าภาษาปรมาณพูดถึงปรมาณ หรือมีฉะนั้นก็พูดถึงมนทัศน์ที่เป็นมนทัศน์ของปรมาณธรรม

เมื่อพระพุทธเจ้าทรงแบ่งสัทบัญญัติและอรรถบัญญัติ ออกเป็นประเภทต่างๆ พระองค์ไม่เคยตรัสถึงอรรถบัญญัติ ที่จิตบัญญัติขึ้นตามสิ่งที่มีอยู่จริงหรือปรมาตม์ ทรงกล่าวถึง แต่สัทบัญญัติที่ใช้เรียกสิ่งที่มีอยู่จริง เพราะอรรถบัญญัติ เป็นการบัญญัติตามอาการและความเป็นไปทางกายภาพที่ สังเกตเห็นได้ แต่ปรมาตม์ไม่ใช่สิ่งที่สังเกตเห็นได้ หรือรู้ได้ ด้วยประสาทสัมผัส แต่ต้องรู้โดยตรงด้วยญาณสูงสุด เหมือนกับการรู้จักสิ่งหนึ่งโดยการคุ้นเคยกับสิ่งนั้นโดยตรง ไม่ใช่รู้จากคำบรรยาย ดังนั้น อรรถบัญญัติหรือมนทัศน์ ของปรมาตม์มีไม่ได้ และเราไม่สามารถหาอรรถบัญญัติใด มาอธิบายให้เข้าใจปรมาตม์โดยสมบูรณ์ได้

เมื่อนำมนทัศน์ที่เป็นความหมายของภาษาโลกมาใช้ เป็นเครื่องมืออธิบายปรมาตม์ในลักษณะของการอุปมา เรา จึงถือความหมายของคำในภาษาโลกตามตัวอักษรเป็นคำ อธิบายปรมาตม์ไม่ได้ เหมือนกับเมื่อเวลาที่เรารับเทียบ ของที่มีอยู่ในโลกด้วยกัน เช่น เปรียบว่า “ครูเหมือนกับเรือ จ้าง” เราก็ไม่สามารถบอกได้ว่าครูกับเรือจ้างมีความหมาย เหมือนกันทุกอย่าง หรืออะไรที่เป็นลักษณะของเรือจ้างแล้ว ต้องเป็นลักษณะของครูด้วย ครูเป็นคน เป็นสิ่งมีชีวิต มีความนึกคิด แต่เรือจ้างเป็นเพียงพาหนะที่มนุษย์สร้างขึ้น ความเปรียบเทียบนี้เป็นเพียงการยกความเหมือนกันระหว่าง ครูที่มีหน้าที่พานักเรียนไปส่งถึงฝั่งของความรู้ที่เป็นจุด หมายปลายทางของนักเรียนได้สำเร็จ เช่นเดียวกับที่เรือจ้าง พาผู้โดยสารไปส่งถึงฝั่งที่เป็นจุดหมายได้เท่านั้น ด้วยเหตุ นี้ เมื่อเราใช้มนทัศน์ที่สัมพันธ์กับภาษาโลกที่เราคุ้นเคยมา เปรียบเทียบเพื่อให้เข้าใจปรมาตม์ จึงต้องรู้ว่าการอุปมานี้ ช่วยให้เราเข้าใจปรมาตม์ได้ในระดับหนึ่งที่ภาษาพอจะช่วย ได้เท่านั้น และไม่อาจยึดความหมายของมนทัศน์นั้น อย่างเคร่งครัดตายตัว เพราะธรรมชาติของมนทัศน์คือ

บัญญัติ ไม่ใช่ปรมาตม์ เมื่อนำมาเปรียบเทียบกับข้อมไม่ เหมือนกันจริง

คำทั้งหลายในภาษาล้วนมีลักษณะสากลหรือสามัญ ลักษณะที่ใช้ได้กับสิ่งหลายสิ่ง และจะมีความหมายของคำ ประจำคงที่ ไม่เปลี่ยนแปลง จนกว่าจะมีการปรับปรุงหรือ บัญญัติความหมายใหม่ และเมื่อเปลี่ยนความหมายแล้ว ก็ ถือว่าความหมายใหม่ที่เปลี่ยนหรือเพิ่มขึ้นเป็นความหมาย ประจำที่แน่นอนของคำนั้นต่อไป ดังนั้น เมื่อเปรียบกับ ความจริงที่มีอยู่ในรูปของกระแสเกิดดับ ๆ สลับต่อเนื่อง กันไปตลอดเวลาไม่หยุดนิ่งแล้ว จึงถือว่าภาษานั้น ไม่ เคลื่อน หนึ่ง คำว่า “มีอยู่” ของปรมาตม์ที่เป็นสังขตธรรม มีความหมายว่าเป็นการมีอยู่ในปัจจุบันขณะที่การรับรู้ยังไม่ สิ้นสุดเท่านั้น ไม่มีอยู่ในอดีตที่ผ่านไปแล้ว หรือใน อนาคตที่ยังมาไม่ถึง จิตเกิดขึ้นแล้วก็ดับแล้วก็เกิดขึ้นใหม่ เป็นเช่นนี้สลับกันไปเป็นกระแสไม่ขาดสาย ส่วนมน ทัศน์และภาษาที่เรียกมนทัศน์เป็นบัญญัติที่เกิดขึ้นในมน ทัศน์ บัญญัติเป็นกาลวิมุติ พ้นจากกาลทั้ง ๓ เมื่อคำ ถูกสร้างขึ้นแล้ว คำนั้นก็จะมีอยู่ตลอดไปไม่ว่าจะเคยมีใคร ใช้ ยังใช้อยู่ หรือจะใช้ต่อไปหรือไม่ และจะไม่ดับไป พร้อมกับจิตที่สร้างคำ ฉะนั้น ภาษาจึงมีธรรมชาติแตก ต่างตรงกันข้ามกับสภาวะปรมาตมธรรม (สังขตธรรม) คือ ปรมาตมธรรมไม่มีลักษณะที่เรียกว่าสามัญลักษณะ ซึ่งเป็น ลักษณะของมนทัศน์และภาษา ความจริงปรมาตม์มีแต่ สภาวะลักษณะ คือ มีอยู่และเป็นไปตามลักษณะเฉพาะของ ธรรมชาติของตัวเองที่เป็น จิต เจตสิก รูป และนิพพาน ดังนั้น ภาษาจึงไม่สามารถพูดถึงปรมาตม์ได้อย่างถูกต้อง แต่เราส่วนใหญ่ยังไม่ใส่ใจ

นอกจากเราจะไม่สามารถใช้ภาษาพูดถึงปรมาตม์ได้แล้ว เหตุผลก็ไม่อาจทำให้เราเข้าถึงปรมาตม์ได้เช่นกัน เพราะเหตุ

ผลมีลักษณะเป็นสากล การใช้เหตุผลอธิบายสิ่งใดก็ตามให้เข้าใจ จำเป็นต้องอาศัยตัวกลางหรือสิ่งที่ ๓ มาเชื่อมโยงความคิดระหว่างคำอธิบายกับสิ่งที่จะอธิบาย และสิ่งนั้นต้องมีลักษณะเป็นสากลเช่นเดียวกัน แต่การรู้ปรมาัตตต้องรู้โดยตรง ไม่ใช่รู้ผ่านตัวกลาง ดังนั้น จึงไม่อาจใช้เหตุผลรู้ได้ อีกประการหนึ่ง ตามหลักของเหตุผล สิ่งๆหนึ่งต้องเป็นหรือไม่เป็นอย่างใดอย่างหนึ่ง จะเป็นทั้งคู่ หรือไม่เป็นทั้งคู่ไม่ได้ เช่น สิ่งหนึ่งต้องมีอยู่หรือไม่มีอยู่ ถ้าสิ่งหนึ่งมีอยู่ การกล่าวว่าสิ่งที่มีอยู่ไม่มีอยู่ย่อมไม่ถูกต้องตามหลักของเหตุผล และถ้าสิ่งหนึ่งไม่มีอยู่ ก็เป็นไปไม่ได้ที่สิ่งที่ไม่มีอยู่จะมีอยู่ หรือมีอยู่ก็ไม่ใช่และไม่มีอยู่ก็ไม่ใช่ แต่ปรมาัตตธรรม โดยเฉพาะสังฆธรรม ที่เกิดขึ้น ตั้งอยู่ และเสื่อมไป แล้วก็เกิดขึ้นใหม่ ตั้งอยู่ ฯลฯ วนเวียนสลับกันไปเช่นนี้ตลอดเวลา จะกล่าวว่ามีอยู่ก็ไม่เต็มที่ แต่จะบอกว่าไม่มีอยู่ก็ไม่ได้ ดังนั้น เหตุผลจึงไม่อาจทำให้เข้าใจหรืออธิบายการมีอยู่ของปรมาัตตธรรมได้

สิ่งที่เราโดยทั่วไปมักลืมหรือมองข้ามไปคือ เมื่อเราพูดถึงหรืออธิบายปรมาัตต สิ่งที่เราใช้ในการอธิบายคือ ภาษาหรือคำ และสิ่งที่เราอธิบายก็คือ “ปรมาัตต” ซึ่งเป็นคำ ไม่ใช่สภาวะปรมาัตตธรรมเอง เพราะสภาวะดังกล่าวอธิบายไม่ได้ ในที่นี้เพื่อให้เข้าใจง่ายขึ้น ถ้าพูดถึงคำ เราจะใส่เครื่องหมายอัญประกาศ เพื่อให้ทราบว่าสิ่งที่เราพูดถึงคือคำ ไม่ใช่ตัวสภาวะธรรม ความแตกต่างระหว่างการใช้คำพูดถึงตัวคำเองกับการใช้คำพูดถึงสิ่งที่ไม่ใช่คำ เป็นเรื่องสำคัญที่ต้องระวัง เช่น ข้อความ ๒ ข้อความต่อไปนี้

(ก) “ปรมาัตตธรรม” เป็นบัญญัติ

(ข) ปรมาัตตธรรมไม่เป็นบัญญัติ

ถ้ามองเผิน ๆ จะคล้ายกับว่าข้อความ ๒ ข้อความนี้ขัดแย้งกัน เพราะข้อความหนึ่งยืนยันว่าสิ่งหนึ่งเป็นอะไรบาง

อย่าง และอีกข้อความหนึ่งบอกว่าไม่เป็น ถ้าข้อความหนึ่งถูก อีกข้อความต้องผิด แต่ข้อความ ๒ ข้อความนี้ไม่ได้ขัดแย้งกันแต่ประการใด และเป็นข้อความที่ถูกต้องทั้งคู่ เพราะ ก. กล่าวถึงคำว่า “ปรมาัตตธรรม” ไม่ได้กล่าวถึงสภาวะปรมาัตตธรรม ในที่นี้คำ “ปรมาัตตธรรม” ใช้เป็นประธานของประโยค สิ่งที่ประโยคนี้กล่าวถึงจึงเป็นคำ ส่วน ข. คำว่า “ปรมาัตตธรรม” ใช้กล่าวถึงตัวปรมาัตตธรรมเอง ไม่ใช่กล่าวถึงคำ ดังนั้น ประโยคนี้จึงกล่าวถึงสภาวะธรรมไม่ใช่คำ นั่นคือ เราใช้คำว่า “ปรมาัตตธรรม” พูดถึงสิ่งอื่นที่ไม่ใช่คำ ต่างกับข้อความแรกที่เป็นการพูดถึงตัวคำนั่นเอง คำเป็นนามบัญญัติ เพราะฉะนั้น การกล่าวว่า “ปรมาัตตธรรม” เป็นบัญญัติ จึงถูกต้อง ส่วนข้อความหลังพูดถึงปรมาัตตธรรมที่เป็นสภาวะปรมาัตต ธรรมนั้น สภาวะธรรมที่มีอยู่โดยปรมาัตตย่อมไม่ใช่บัญญัติ ข้อความนี้จึงถูกต้องเช่นเดียวกัน ไม่ได้ขัดแย้งกันแต่ประการใด ดังนั้น ถ้าเราไม่แยกความแตกต่างระหว่างการใช้คำพูดถึงสิ่งที่ไม่ใช่คำและการใช้คำพูดถึงตัวคำเอง ก็อาจทำให้เราสรุปอะไรผิดพลาดได้

เมื่อเรารู้ธรรมชาติความแตกต่างระหว่างภาษาและความจริงแล้ว ก็ไม่ควรยึดติดกับคำและมโนทัศน์ ต้องรู้ว่ามโนทัศน์ที่เรามีเป็นเพียงเครื่องมือที่เราอาศัยเปรียบเทียบเพื่อให้เข้าใจความจริงปรมาัตตที่มีอยู่ในระดับที่ภาษาพอจะช่วยให้แต่ไม่มีทางทำให้เข้าใจอย่างสมบูรณ์ได้ เพราะความจริงอยู่พ้นขอบเขตของภาษา และมโนทัศน์เป็นบัญญัติ ไม่มีสภาวะลักษณะ สร้างขึ้นด้วยเหตุผล เป็นการถอดมโนภาพสากลหรือลักษณะร่วมของอารมณ์ต่างๆที่รับรู้ทางประสาทสัมผัส ส่วนความจริงปรมาัตตเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นในมโนทวารวิถีโดยตรง ไม่ต้องผ่านปัญญาทวารวิถี เป็นอัปปนาวิถี ไม่ใช่กามวิถีที่สร้างและรับรู้บัญญัติ ประสาทสัมผัสจึงไม่อาจรู้

ปรมาัตมีได้ และเป็นความจริงที่ต้องประจักษ์ด้วยตัวเอง โดยตรง คำเป็นเพียงเครื่องมือที่จะนำไปสู่การปฏิบัติด้วยตนเองเท่านั้น

อนึ่ง การกล่าวว่าความจริงปรมาัตมีแสดงออกมาเป็น ถ้อยคำหรือบรรยายตรงๆ ไม่ได้ นั่น ต้องไม่สับสนและเกิดความสงสัยว่าถ้าความจริงอธิบายเป็นถ้อยคำไม่ได้ แล้ว พระพุทธเจ้าทรงสอนอะไร หรือพระองค์ทรงสอนได้อย่างไร พระองค์ทรงสอนได้ เพราะความจริงที่พระองค์ทรงสอนคือความจริงที่พระองค์ตรัสรู้แล้ว ถึงแม้ภาษาจะมีข้อบกพร่อง แต่เมื่อพระพุทธเจ้าทรงประจักษ์ความจริงนั้นด้วยพระองค์เองมาแล้ว จึงทรงสามารถอธิบายหรือเปรียบลักษณะของปรมาัตมีธรรมกับลักษณะของสิ่งที่เป็นโลกียธรรมให้ใกล้เคียงที่สุดเท่าที่ภาษาจะทำได้ แต่การสอนเท่านั้นไม่เพียงพอที่จะทำให้รู้ว่าปรมาัตมีธรรมเป็นอย่างไร จะต้องรู้ด้วยตัวเองโดยตรง ความรู้ปรมาัตมีธรรมจึงเป็นประสบการณ์เฉพาะตน แต่พิเศษตรงที่ความจริงที่รู้โดยครั้งนี้เป็นความจริงสากล ที่เมื่อเกิดขึ้นแล้วจะเป็นเช่นนั้นตลอดไป จึงไม่ถือว่าความรู้โดยตรงนี้เป็นอัตวิสัย

ในการเปรียบเทียบข้างต้นอาจทำให้มีข้อสงสัยได้ว่า ความแตกต่างระหว่างภาษาและความจริงที่กล่าวถึงนั้น ครอบคลุมถึงปรมาัตมีธรรมที่เป็นอสังขตธรรม คือนิพพานด้วยหรือไม่ เพราะบางข้อมีความหมายเฉพาะสังขตธรรม แต่นิพพานเป็นความจริงแท้ เทียง คงที่ เป็นอสังขตธรรม ไม่ได้มีอยู่ชั่วขณะ และไม่ได้มีอยู่ในรูปของกระแส เรื่องนี้ไม่เป็นปัญหา เพราะนิพพานเป็นปรมาัตมี ไม่ใช่บัญญัติ เมื่อนิพพานเป็นปรมาัตมี ก็ย่อมใช้ถ้อยคำบรรยายตรงๆ ไม่ได้ และคำว่า “นิพพาน” จึงไม่ได้พูดถึงนิพพานที่เป็นปรมาัตมีธรรม แต่พูดถึงมโนทัศน์ เพราะไม่ว่าจะเป็นภาษาโลกหรือภาษาปรมาัตมีก็พูดถึงได้แต่มโนทัศน์เท่านั้น ภาษา

โลกและภาษาธรรมมีความหมายเพราะก่อให้เกิดการรับรู้มโนทัศน์ขึ้นในใจ แต่มโนทัศน์ที่เกิดจากภาษาปรมาัตมี เช่น “นิพพาน” ไม่ใช่มโนทัศน์ของนิพพาน หรือใกล้เคียงนิพพาน หรือเป็นความคิดเกี่ยวกับนิพพานที่ถูกต้องสมบูรณ์ ดังที่ได้กล่าวมาแล้ว เพราะเมื่อไม่เคยสัมผัสนิพพานที่เป็นของจริง ก็ไม่มีเกณฑ์ที่ถูกต้องที่จะใช้ตัดสินมโนทัศน์สากลที่ถอดออกมาว่าเหมือนกับนิพพานหรือไม่ใกล้เคียง หรือห่างไกลนิพพานมากนักน้อยเพียงใด แม้ว่าจะอาศัยเปรียบกับมโนทัศน์ที่เป็นเรื่องทางโลกตามคำสอนของพระพุทธเจ้า แต่ก็ไม่สามารถบอกลักษณะของโลกุตตรธรรมที่ตรงข้ามกับโลกียธรรมได้ว่าเป็นอย่างไร เพราะไม่เคยประสบมาก่อน ลักษณะที่เราคนธรรมดาทั่วไปคิดถึงได้จึงไม่ใช่ลักษณะของปรมาัตมีธรรมที่เป็นโลกุตระ ต่างกับพระพุทธเจ้าที่ได้ตรัสรู้ปรมาัตมีธรรม พระองค์ได้ทรงสัมผัสนิพพานด้วยพระองค์เองโดยตรง จึงทรงสามารถมีมโนภาพนิพพาน ที่เป็นตัวแทน หรือภาพจำลองนิพพานได้ ความเข้าใจที่ถูกต้องในเรื่องนี้สำคัญมาก เพราะจะช่วยให้ความกระจ่างแก่การถกเถียงปัญหาในพุทธศาสนาหลายปัญหา

ถ้าหากเราไม่เข้าใจความแตกต่างที่กล่าวมาแล้วระหว่างบัญญัติและปรมาัตมี จะทำให้เราเข้าใจพระธรรมของพระพุทธเจ้าผิดได้ ดังนั้น การที่จะหลุดพ้นจากความไม่รู้หรือรู้สิ่งทั้งหลายตามสภาพที่เป็นจริง คือ รู้แบบปัญญารู้ ไม่ใช่รู้แบบสัญญา รู้ หรือวิญาณรู้ เราจำเป็นต้องตระหนักความแตกต่างระหว่างปรมาัตมีธรรมที่เป็นความจริงแท้ และสมมติสังขะที่เป็นภาษา ดังที่ทรงกล่าวไว้ในพระอภิธรรมให้ถูกต้อง คือ รู้ว่าอย่างหนึ่ง “มีอยู่” ในความหมายว่ามีสถานะอยู่จริงข้างนอก ส่วนอีกอย่างหนึ่งเป็นเพียงบัญญัติที่สร้างขึ้น และมีอยู่ในความหมายว่ามีอยู่ในจิต

ในความคิด ไม่ได้มีสภาวะจริงข้างนอกอย่างที่คนเข้าใจผิด คิดว่ามี และสิ่งที่ไม่มีสภาวะจริงไม่อาจทำให้เราเข้าถึง ปรมัตตสัจจะที่เป็นสภาวะของความจริงแท้ได้

ด้วยธรรมชาติของภาษาดังกล่าวข้างต้น เราจึงไม่สามารถใช้ภาษาพูดถึงปรมัตตธรรมที่มีอยู่จริงได้ และไม่มีคำชนิดใดแม้กระทั่งชื่อเฉพาะที่เข้าใจกันว่าพูดถึงสิ่งหนึ่งอย่างเฉพาะเจาะจง จะสามารถพูดถึงความจริงที่มีอยู่ได้ เพราะชื่อเฉพาะนั้นที่จริงแล้วก็คือคำบรรยายที่ซ่อนอยู่ในชื่อ และเป็นคำที่ประกอบด้วยคำสากลที่พูดถึงสิ่งสากลหรือสามัญลักษณะเป็นส่วนใหญ่ คำสากลมีทั้งประเภทคำที่เรียกบัญญัติและคำที่เรียกปรมัตต แต่ไม่ว่าจะเป็นประเภทไหน ต่างก็เป็นบัญญัติด้วยกันทั้งคู่ ประเภทแรกเป็น (นาม) บัญญัติเรียก (อรรถ) บัญญัติ ส่วนประเภทหลังเป็น (นาม) บัญญัติเรียกปรมัตต หรือเป็น สมมติสัจจะเรียก ปรมัตตสัจจะ คำประเภทนี้สร้างความเข้าใจผิดและสับสน ให้เกิดขึ้นได้ เพราะจริงๆ แล้วสิ่งที่คำประเภทนี้เรียกก็คือ มโนทัศน์ ที่เป็นบัญญัตินั่นเอง พระพุทธเจ้าจึงตรัสเตือนให้ เราระมัดระวังความแตกต่างระหว่างบัญญัติกับปรมัตต

ถ้าพิจารณาบัญญัติ ๒ ชนิด คือ บัญญัติที่เรียกสิ่งที่ไม่ มีอยู่จริง (อวิชฌมานบัญญัติ) และบัญญัติที่เรียกสิ่งที่มีอยู่จริง (วิชฌมานบัญญัติ) จะเห็นว่าบัญญัติประเภทแรกไม่ค่อย เป็นปัญหา เมื่อเข้าใจความแตกต่างระหว่างบัญญัติและ ปรมัตตแล้วก็จะระวังได้ไม่ยาก แต่บัญญัติประเภทหลังซับซ้อนกว่ามาก และระวังได้ยากกว่า ถึงแม้จะเข้าใจความ แตกต่างระหว่างบัญญัติและปรมัตตแล้วก็ตาม ก็ยังอาจเข้าใจบัญญัติผิดเป็นปรมัตตได้ด้วยความรู้ไม่เท่าทัน เพราะ วิชฌมานบัญญัติแตกต่างจากบัญญัติทั่วไปที่เป็นคำสมมติ หรือคำที่ใช้เรียกสิ่งสมมติ วิชฌมานบัญญัติดูประหนึ่งว่า ไม่ใช่คำสมมติ เพราะเป็นนามะ ที่ทำให้เรานึกถึงชื่อขึ้นมา

เองโดยอัตโนมัติไม่ต้องคิดตั้งให้ จึงคล้ายกับว่าบัญญัติ ชนิดนี้สามารถพูดถึงสิ่งที่มีอยู่จริงได้จริงๆ ฉะนั้นนาม บัญญัติที่เรียกปรมัตตจึงเป็นกับดักที่ล่อให้เราติดกับภาษาได้ ยากกว่าวิชฌมานบัญญัติ และโดยธรรมชาติของนาม บัญญัติที่ทำให้รู้รณบัญญัติ เราจึงมีแนวโน้มที่จะคิดว่า อรรถบัญญัติที่รู้หรือนึกถึง เป็นอรรถบัญญัติของปรมัตต โดยลืมนึกไปว่าปรมัตตอยู่เหนือความเข้าใจด้วยภาษา และ เป็นสิ่งที่เราพึงรู้และเข้าถึงด้วยถาปณัตินั้น เพราะ การรู้ปรมัตตเป็นการรู้จักความจริงนั่นเองโดยตรง โดยไม่ ผ่านบัญญัติและชื่อ หมายความว่าปรมัตตยังไม่ถูกกำหนด ให้มีความหมายเป็นสิ่งที่ใดสิ่งหนึ่งขึ้นมาโดยเฉพาะ เช่น เป็น สี กลิ่น รส รส รส เพราะการเป็นสิ่งหนึ่งคือการอยู่ภายใต้ มโนทัศน์บางมโนทัศน์ที่จิตสร้างขึ้นมาเป็นกรอบให้กับ การรับรู้ทางประสาทสัมผัส

ภาษาเป็นอุปสรรคในการเข้าถึงความจริงหรือไม่

ได้กล่าวแล้วว่าทฤษฎีความหมายของพุทธศาสนาไม่ใช่ ทฤษฎีการบ่งถึง ที่ถือว่าคำมีความหมายเพราะมันบ่งถึงหรือ ใช้แทนสิ่งที่มีอยู่จริงภายนอก และไม่ใช้ทฤษฎีการสื่อสาร ซึ่งเน้นเจตนาของผู้พูดในการสื่อสารให้ผู้ฟังเข้าใจ หรือ คำนี้ถึงการใช้ “คำ” เป็น มากกว่าการเน้นความหมายตาย ตัวของคำ เพราะถือว่าความหมายเป็นเพียงเครื่องมือที่ช่วย ให้สื่อสารกันเข้าใจได้เท่านั้น ทั้งนี้เพราะพุทธศาสนาถือว่า ปรมัตตธรรมมีอยู่จริง และการมีอยู่ของปรมัตตธรรมไม่ ขึ้นกับความรู้ความเข้าใจของใคร อาจกล่าวได้ว่าปรมัตต ธรรมมีความหมายตายตัว ไม่ว่าใครจะเข้าใจอย่างไร ความ หมายนั้นก็ไม่เปลี่ยนแปลง ไม่ถูกกระทบกระเทือน และผู้ ที่รู้ความหมายตายตัวของปรมัตตคือผู้ที่รู้จักปรมัตตโดย ตรงเท่านั้น นี่หมายความว่าสำหรับผู้บรรลุปรมัตตธรรม แล้ว ภาษาปรมัตตอาจมีความหมายเป็นการบ่งถึงปรมัตต

ธรรมโดยตรงได้ แต่การบ่งถึงในที่นี้มีลักษณะต่างจากการบ่งถึงในความหมายของทฤษฎีการบ่งถึงสิ่งที่เข้าใจกันโดยทั่วไป ซึ่งแยกผู้รู้ออกจากสิ่งที่ถูกรู้ แต่การบ่งถึงของภาษาปรมัตถ์จะไม่แยกจิตที่รู้ออกจากธรรมที่รู้ ส่วนคนทั่วไปที่ยังไม่บรรลุธรรม ความหมายของภาษาปรมัตถ์ไม่ได้บ่งถึงปรมัตถ์อย่างที่ดูเหมือนว่าจะเป็น สิ่งที่ภาษาปรมัตถ์พูดถึงจริงๆ แล้วคือมโนทัศน์ที่คลุมเครือ ไม่ชัดเจน เพราะปรมัตถ์ไม่ใช่ “สิ่ง” ใดสิ่งหนึ่ง มโนทัศน์ที่เราเป็นเพียงการปฏิสนธิมโนทัศน์ต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับโลกียธรรมเท่านั้น

ถึงแม้ว่าภาษาไม่อาจพูดถึงปรมัตถ์ แต่ถ้าจะกล่าวว่าภาษาเป็นอุปสรรคในการเข้าถึงความจริงก็คงไม่ถูกต้องทีเดียวนัก เพราะภาษายังมีประโยชน์ช่วยให้เราเห็นความแตกต่างระหว่างบัญญัติกับปรมัตถ์ และเราต้องอาศัยการวิเคราะห์สมมติสัจจะเพื่อให้ได้ปรมัตถ์สัจจะ ซึ่งเป็นแก่นแท้ของสมมติสัจจะ ความจริงอาจมีอริยบุคคลที่สามารถบรรลุนิพพานได้โดยไม่ต้องอาศัยภาษา อาทิ องค์พระสัมมาสัมพุทธเจ้า แต่บุคคลลักษณะนั้นคงหาได้ยาก คนโดยทั่วไปยังต้องการภาษาเพื่อเป็นเครื่องมือช่วยให้เข้าใจปรมัตถ์ได้ในระดับหนึ่ง เพื่อนำไปสู่การปฏิบัติเพื่อรู้แจ้งความจริงด้วยตนเองต่อไป แต่ในขณะเดียวกัน ถ้าจะกล่าวว่าภาษาไม่เป็นอุปสรรคเลยก็คงไม่ถูกต้องเช่นเดียวกัน เพราะภาษาเป็นบัญญัติ ถ้าเราไม่รู้ความแตกต่างระหว่างบัญญัติกับปรมัตถ์แล้ว เราก็ไม่สามารถหลุดออกจากภาษาได้ และการหลงติดในภาษาก็จะกลายเป็นอวิชชา เป็นกับดักให้เราติดอยู่ โดยเข้าใจว่าภาษาบอกความจริงปรมัตถ์แก่เราได้ ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่าเราไม่จำเป็นต้องเลือกข้างใดข้างหนึ่ง คือ ไม่ต้องเลือกว่าภาษาเป็นอุปสรรคหรือไม่เป็นอุปสรรคในการเข้าถึงความจริง ภาษาเปรียบเหมือนแพที่ช่วยให้เราข้ามน้ำไปขึ้นฝั่งของปรมัตถ์ได้ คือช่วยให้รู้

ว่าภาษาหรือบัญญัติแตกต่างจากปรมัตถ์ ฉะนั้น เมื่อเรารู้เท่าทันภาษาแล้ว ภาษาก็หมดหน้าที่ของมัน เราต้องเอาตัวหลุดออกจากภาษา ไม่ยึดติดในภาษา เหมือนกับที่เมื่อเราข้ามแพถึงฝั่งแล้ว แพก็หมดหน้าที่ของมัน ดังนั้น เราจึงไม่ควรแบกแพติดตัวไปด้วย ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า

“แพนี้มีอุปการะแก่เรามาก เราอาศัยแพนี้ ... จึงข้ามถึงฝั่งได้โดยสวัสดิ์ ถ้ากระไร เราพึงยกแพนี้ขึ้นวางไว้บนบก หรือให้ลอยอยู่ในน้ำ ... จึงจะชื่อว่ากระทำถูกหน้าที่ในแพนั้น แม้นั้นใด ... เราแสดงธรรมมีอุปมาด้วยแพเพื่อต้องการสลัดออก ไม่ใช่เพื่อต้องการยึดถือ ฉะนั้นแล”^๙

อันที่จริงต้องยอมรับว่าชื่อของงานวิจัยนี้คือ “ภาษากับความจริง” สะท้อนถึงอิทธิพลความคิดแบบตะวันตก ซึ่งมองภาษาเป็นสิ่งที่อยู่แยกต่างหากจากโลก หรือมีชีวิตของมันเองเป็นอิสระ ทำให้ต้องคิดหาคำอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างภาษาที่เป็นระบบสัญลักษณ์กับโลกที่มีอยู่ แต่การแยกกันระหว่างภาษาและโลกในลักษณะนี้ ไม่เหมือนกับ ความแตกต่างระหว่างบัญญัติกับปรมัตถ์ เพราะนักคิดตะวันตกมักจะถือว่าภาษาเป็นเครื่องมือที่บอกให้รู้ถึงความเป็นไปที่แท้จริงของโลกได้ หรือถือว่าความจริงที่มีอยู่สามารถแสดงออกให้รู้ด้วยภาษาหรือข้อความได้ และทำให้เกิดทฤษฎีความจริง (theory of truth) หลักๆ ๒ ทฤษฎี คือ ทฤษฎีสมนัย (correspondence theory) และทฤษฎีสหนัย (coherence theory) ทฤษฎีสมนัยถือว่าความจริงคือความสัมพันธ์ระหว่างข้อความกับโลกภายนอก ข้อความหนึ่ง “เป็นความจริง” หมายความว่าข้อความนั้นสอดคล้องตรงกับสภาพความเป็นจริงที่เกิดขึ้นในโลกภายนอก ส่วนทฤษฎีสหนัยถือว่าความจริงเป็นความสัมพันธ์ระหว่างข้อความที่พูดถึงโลกภายนอกด้วยกัน สำหรับทฤษฎีนี้ ข้อ

^๙ พระไตรปิฎก ๓ ๑๒/๒๘๐/๒๒๐.

ความหนึ่ง “เป็นความจริง” หมายความว่าข้อความนั้นเข้ากันได้ไม่ขัดแย้งกันกับข้อความอื่นๆที่อยู่ในระบบความเชื่อเกี่ยวกับโลกภายนอกระบบเดียวกัน แต่ทั้ง ๒ ทฤษฎีต่างให้ความสำคัญกับข้อความในฐานะเป็นเครื่องมือที่ทำให้รู้ความจริงและความเป็นไปข้างนอกได้ และให้เกณฑ์ที่มีลักษณะเป็นปรนัยสามารถพิสูจน์ได้ในการตัดสินว่าข้อความหนึ่งจริงหรือไม่

แต่ความจริงของพุทธศาสนาไม่อาจรู้ได้จากภาษา ความจริงปรมาณที่มีอยู่ไม่อาจรู้ได้ด้วยข้อความ ไม่ว่าข้อความนั้นจะเป็นความจริงแบบสมนัย หรือสหนัย การพิสูจน์ให้เห็นจริงได้ของข้อความไม่มีอะไรเกี่ยวข้องกับความจริงที่มีอยู่ นั่นคือ พุทธศาสนาจะไม่รับว่าการรู้ความจริงคือรู้ว่าข้อความหนึ่งเป็นความจริง เพราะการรู้ความจริงเป็นเรื่องของการปฏิบัติ รู้แจ้งด้วยญาณ ไม่ใช่เรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างข้อความกับโลกภายนอก หรือระหว่างข้อความกับข้อความด้วยกัน ถ้าการรู้ความจริงจะเป็นความสัมพันธ์ ก็ต้องถือว่าเป็นความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปฏิบัติและตัวความจริงนั่นเอง ผู้ที่รู้ความจริงคือผู้ที่ปฏิบัติความจริงนั้น ความจริงและผู้รู้ความจริงไม่แยกออกจากกัน เหมือนเป็นหนึ่งเดียวกัน ในโลกตะวันออก เช่น อินเดียในสมัยพระเวท ถือว่าภาษาก็คือพรหมัน หรือการแสดงตัวของพรหมัน ภาษาไม่ได้แยกออกจากความจริงสูงสุดเหมือนสิ่ง ๒ สิ่งที่เป็นอิสระแยกจากกันได้ ถึงแม้พุทธศาสนาจะไม่เห็นด้วยว่าภาษาเป็นการแสดงตัวของความจริง แต่คงไม่ปฏิเสธความคิดที่ว่าปฏิบัติเพื่อรู้ความจริงทำให้ผู้ปฏิบัติเป็นสิ่งเดียวกันกับความจริงที่เขารู้ สำหรับพุทธศาสนา ภาษาแตกต่างจากความจริง เพราะภาษาเป็นบัญญัติที่ไม่มีอยู่จริง แต่ความจริงเป็นปรมาณที่มีอยู่ ดังนั้น เราจะพิจารณาปรมาณเหมือนเป็นความจริงที่อยู่ในรูปของข้อความที่

สามารถตัดสินว่าจริงหรือเท็จไม่ได้ เราต้องรู้ขอบเขตจำกัดของภาษา รู้หน้าที่ของภาษา รู้เท่าทันภาษา และรู้ว่าการเข้าถึงนิพพานอันเป็นสิ่งประเสริฐสูงสุดในชีวิตของมนุษย์ต้องเข้าถึงด้วยการปฏิบัติเท่านั้น ภาษาหรือบัญญัติไม่อาจเปิดเผยความจริงนี้ให้ได้

ถ้าเราไม่เข้าใจหรือมองข้ามความแตกต่างระหว่างบัญญัติกับปรมาณ สิ่งที่จะตามมาคือเราอาจถกเถียงกันโดยหาข้อยุติไม่ได้ ดังตัวอย่างปัญหาที่ผู้วิจัยขอยกมากล่าวเพื่อแสดงให้เห็นว่าปัญหานี้เกิดจากความไม่เข้าใจหรือการมองข้ามความแตกต่างระหว่างภาษากับความจริง นั่นคือปัญหาที่ว่านิพพานเป็นอตตะหรืออนัตตา

นิพพานเป็นอตตะหรืออนัตตา

ทำไมการถกเถียงกันว่านิพพานเป็นอตตะหรืออนัตตาจึงยังหาข้อยุติไม่ได้ คำอธิบายเท่าที่เห็นกันได้ชัดก็คือ เพราะไม่ปรากฏว่ามีที่ใดในพระคัมภีร์ที่พระพุทธเจ้าตรัสออกมาอย่างชัดเจนว่านิพพานเป็นอนัตตา แม้ว่าจะทรงสอนเรื่องอนัตตา และกล่าวว่าพระองค์ไม่ทรงบัญญัติอตตะ และถึงแม้ในพระไตรปิฎกจะมีข้อความว่านิพพานเป็นอนัตตา^๗ แต่ก็เป็นที่ชัดเจนว่านั่นมิใช่พุทธพจน์ ปัญหาว่านิพพานเป็นอตตะหรืออนัตตานี้ ถ้าตัดสินว่านิพพานเป็นอย่างใดอย่างหนึ่ง ก็จะมีทั้งผู้เห็นด้วยและผู้ไม่เห็นด้วย และต่างฝ่ายก็จะอ้างว่ามีเหตุผลที่ตนเชื่อว่าจะทำให้สรุปได้ตามการตีความของตน ซึ่งในที่สุดก็จะลงเอยโดยการไม่ได้ก้าวหน้าไปไหนไกลกว่าจุดตั้งต้นเดิม และคงต้องสรุปว่าไม่มีเหตุผลใดชี้ชัดลงไปที่จะทำให้อีกฝ่ายหนึ่งที่เกิดตรงกันข้ามยอมรับได้โดยคุณิ

^๗ พระไตรปิฎก ๑ ๘/๘๒๖/๒๓๑๑.

นอกจากจะไม่มีข้อความที่ตรัสออกมาอย่างชัดเจนแล้ว ในพระไตรปิฎกยังมีข้อความที่ทั้ง ๒ ฝ่ายยอมรับตรงกัน และข้อความเหล่านั้นต่างใช้สนับสนุนการตีความของแต่ละฝ่ายได้ จึงทำให้ไม่อาจสรุปชัดเจนลงไปได้ว่าความเห็นของฝ่ายนิพพานเป็นอนัตตา หรือฝ่ายนิพพานเป็นอัตตา ฝ่ายใดถูก และฝ่ายใดไม่ถูก เราจะมาพิจารณาว่ามีอะไรบ้างที่ทั้ง ๒ ฝ่ายยอมรับตรงกันในเรื่องเกี่ยวกับอัตตาและอนัตตา

๑. ความหมายของ “อนัตตา”

ในพระสูตร กล่าวถึงความหมายของ “อนัตตา” ว่าหาแก่นสารไม่ได้^{๙๘} และใน พุทธธรรม หน้า ๓๐/๒๑-๒ ได้กล่าวถึงความหมายของ “อนัตตา” ที่พระอรหันตภิกษุได้ประมวลไว้ว่ามีด้วยกัน ๔ ความหมาย แต่พระเทพเวทีเห็นว่าความหมายอีก ๒ ความหมายที่รวมอยู่ในความหมายที่ ๔ มีความสำคัญเป็นพิเศษ สมควรแยกออกมาเป็นความหมายต่างหาก เพราะเป็นลักษณะของความเป็นกระบวนการ จึงทำให้ “อนัตตา” มี ๖ ความหมาย ดังนี้

(๑) เป็นสภาพที่ว่างเปล่า ปราศจากตัวตนที่เป็นแก่นหรือเป็นแกน หรือว่างจากความเป็นสัตว์ เป็นบุคคล เป็นตัวตน เรา เขา ท่าน ที่กำหนดสมมติกันขึ้นมา ที่เข้าใจว่าเป็นผู้กระทำ เป็นผู้สร้างสรรค์ หรือเป็นผู้ส่วยผลของกรรมดีและกรรมชั่ว นอกเหนือจากการกระทำ การรับรู้ และการคิด

(๒) เป็นสภาพที่ไร้เจ้าของ คือไม่เป็นของใคร ไม่มีใครเป็นเจ้าของ ไม่มีตัวตนต่างหากที่เป็นเจ้าของสังขารธรรมทั้งหลาย

(๓) เป็นสภาพที่ไม่เป็นไปตามอำนาจ คือ ไม่อยู่ในอำนาจของใคร ไม่ขึ้นกับผู้ใด ไม่มีใครมีอำนาจบังคับ หรือเรียกร้องให้เป็นอย่างใดตามความอยาก

(๔) เป็นการปฏิเสธหรือแย้งอัตตาอยู่ในตัวแล้ว เพราะโดยสภาวะของตัวเองเป็นการปฏิเสธอัตตา

(๕) เป็นการประกอบกันขึ้นของส่วนย่อยต่างๆ ที่มาประชุมกันเข้า เป็นกองแห่งธรรม คือรูปธรรมและนามธรรม ไม่เป็นตัวคนสมบูรณ์ที่จะยังยืนคงตัวอยู่ได้ ไม่มีความเป็นสัตว์ บุคคล ตัวตนที่แท้จริง นอกเหนือจากส่วนประกอบเหล่านี้

(๖) เป็นกระบวนการที่เป็นไปตามเหตุปัจจัย องค์ประกอบที่มาประชุมกันเข้านี้ต่างสัมพันธ์เป็นปัจจัยแก่กัน

จากความหมายของ “อนัตตา” ทั้ง ๖ ข้อนี้ ถ้าสมมติเราต้องการทราบว่าอะไรบางอย่างเป็นอนัตตาหรือไม่ ก็ต้องถามว่าสิ่งนั้นมีลักษณะตามความหมาย ๖ ข้อนี้หรือไม่ คือเป็นสภาพที่ว่างเปล่า เป็นสภาพที่ไร้เจ้าของ เป็นสภาพที่ไม่เป็นไปตามอำนาจ เป็นการประกอบกันของส่วนย่อย ฯลฯ ในกรณีของนิพพาน ผู้ที่คิดว่านิพพานเป็นอนัตตาจะตอบว่านิพพานมีลักษณะตามความหมาย ๖ ข้อนี้ ดังนั้นนิพพานจึงเป็นอนัตตา ส่วนผู้ที่เห็นว่านิพพานเป็นอัตตาคงจะบอกว่าเกณฑ์ทั้ง ๖ ข้อนี้ไม่ใช่เกณฑ์ตัดสินนิพพานว่าเป็นอนัตตาหรือไม่ แต่เป็นเกณฑ์ตัดสินสังขตธรรมว่าเป็นอนัตตาหรือไม่ ส่วนเกณฑ์ที่จะตัดสินว่านิพพานเป็นอนัตตาหรือไม่ ต้องเป็นเกณฑ์อื่น จึงกลายเป็นว่าเกณฑ์ตัดสินความเป็นอนัตตาต้องมี ๒ เกณฑ์^{๙๙} เกณฑ์หนึ่งใช้ตัดสินความเป็นอนัตตาของสังขตธรรม อีกเกณฑ์หนึ่งใช้กับอสังขตธรรม

^{๙๘} พระไตรปิฎก ๑ ๓๑/๑๐๐/๕๑, ๖๓๕/๔๑๔.

^{๙๙} ความคิดส่วนนี้ได้จากการสนทนากับศาสตราจารย์ วิทย์ วิศทเวทย์

(คือ นิพพาน) ดังนั้น นิพพานเป็นอนัตตาหรือไม่ จึงเป็นปัญหาที่ยังตัดสินไม่ได้

๒. สิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธว่าไม่ใช่ตัวตน

ในพระวินัยปิฎก มหาวรรค พระพุทธเจ้าทรงแสดง อนัตตลักขณสูตร แก่ปัญจวัคคีย์ ว่าขันธ ๕ ได้แก่ รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ เป็นอนัตตา เพราะถ้าเป็นอัตตา เราจะต้องสามารถบังคับบัญชาให้เป็นอย่างนี้ ไม่เป็นอย่างนั้นได้ตามใจปรารถนา แต่เราทำไม่ได้ ฉะนั้น รูป เวทนา ฯลฯ เป็นอนัตตา และครัสตามเป็นข้อๆ ว่า ขันธ ๕ แต่ละขันธเที่ยงหรือไม่เที่ยง ตอบว่าไม่เที่ยง สิ่งที่ไม่เที่ยงเป็นทุกข์หรือสุข ตอบว่าเป็นทุกข์ สิ่งที่ไม่เที่ยงเป็นทุกข์ย่อมมีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ไม่สมควรที่จะเห็นว่ามันของเรา มันเป็นเรา มันเป็นตัวตนของเรา ดังนั้นจึงตรัสสรุปว่าขันธ ๕ ไม่ใช่ของเรา ไม่ได้เป็นเรา และไม่ใช่อัตตาของเรา และทรงกล่าวทำนองเดียวกันในสังยุตตนิกาย ขันธวารวรรค ว่า

“...รูป มิใช่ตัวตน ก็หากว่ารูปนี้จักเป็นตัวตนแล้ว ไซ้ รูปนี้ก็คงไม่เป็นไปเพื่ออาพาธ ทั้งยังจะได้ตามปรารถนาในรูปว่า ขอรูปร่างของเรานั้นอย่างนี้เถิด อย่าได้เป็นอย่างนั้นเลย ... เวทนา มิใช่ตัวตน ... สัญญา ... สังขาร ... วิญญาณ ... ก็สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ควรหรือหนอที่จะตามเห็นสิ่งนั้นว่า มันของเรา มันเป็นเรา มันตัวตนของเรา...”¹⁰⁰

แต่ใน อนิจจสูตร และ อนัตตสูตร ปรากฏคำว่า “เป็นอนัตตา” แทนคำว่า “ไม่ใช่ตัวตน” สองคำนี้ทำนุใช้ในความหมายเดียวกัน ซึ่งผู้วิจัยใช้ตัวเอนเพื่อให้เห็นได้ชัดเจน ดังนี้

“... สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ สิ่งใดเป็นทุกข์ สิ่งนั้นเป็นอนัตตา สิ่งใดเป็นอนัตตา สิ่งนั้นไม่ใช่ของเรา ไม่เป็นเรา ไม่ใช่ตัวตนของเรา รูปเป็นอนัตตา รูปนั้นไม่ใช่ของเราไม่เป็นเรา ไม่ใช่ตัวตนของเรา... เวทนาเป็นอนัตตา ... ฯลฯ สัญญา ... สังขาร ... วิญญาณเป็นอนัตตา ฯลฯ”¹⁰¹

จะเห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธชัดเจนว่าขันธ ๕ ไม่ใช่ตัวตน และนอกจากขันธ ๕ แล้ว ก็ยังมีโลกที่พระองค์ตรัสว่าไม่ใช่ตัวตน คือโลกเป็นของสูญ ด้วยเหตุ ๒ ประการ คือ ด้วยความไม่เป็นไปในอำนาจ และด้วยการพิจารณาเห็นสังขารเป็นของว่างเปล่า¹⁰² ซึ่งเหตุผล ๒ ประการนี้เป็นความหมายของ “อนัตตา” ดังที่กล่าวมาแล้ว นั่นคือ รูป เวทนา สัญญา ฯลฯ ไม่เป็นไปตามใจปรารถนา และในรูป เวทนา ฯลฯ ไม่มีแก่นสารหรือความเที่ยงที่ยั่งยืน ไม่แปรปรวน แต่ไม่ปรากฏที่ใดเลยที่พระองค์ตรัสว่า นิพพานไม่ใช่ตัวตน หรือในนิพพานไม่มีแก่นสาร เพราะฉะนั้นจากสิ่งที่พระองค์ปฏิเสธว่าไม่ใช่ตัวตน จึงยังไม่อาจทำให้สรุปได้ว่า นิพพานเป็นอนัตตา

๓. นิพพานอันว่างจากตน

บางคนอาจยกพุทธพจน์ที่กล่าวว่า “นิพพานอันว่างจากตน”¹⁰³ หรือ “นิพพานอันว่างเปล่า” มาอ้างว่ามีความหมายว่านิพพานเป็นอนัตตาได้ เราลองมาพิจารณาข้อความนี้ว่าจะใช้ยืนยันว่านิพพานเป็นอนัตตาได้หรือไม่ ถ้าดูจากรูปแบบของข้อความ ข้อความนี้ยืนยันว่านิพพานปราศจากตน หรือตัวตน ซึ่งหมายถึงนิพพานไม่ใช่ตัวตน หรือเป็นอนัตตา แต่ดังที่ได้กล่าวมาแล้วในบทที่ ๒ ว่า

¹⁰¹ พระไตรปิฎก ๑ ๑๓/๑๒๓-๘/๓๑-๒.

¹⁰² พระไตรปิฎก ๑ ๓๐/๕๐๕/๒๒๕.

¹⁰³ พระไตรปิฎก ๑ ๓๑/๒๐๒-๔/๕๒.

¹⁰⁰ พระไตรปิฎก ๑ ๑๓/๔๒-๔๔/๒๔-๕.

นิพพานมี ๒ ความหมาย ฉะนั้น ข้อความนี้พูดถึงนิพพานในความหมายไหน ถ้าเป็นความหมายที่เป็นปรมัตถธรรมที่มีอยู่ การกล่าวว่ “นิพพานว่างจากตน” เท่ากับพูดว่า ปรมัตถธรรมมีคุณลักษณะอย่างไร ซึ่งจะถือว่าเป็นการพูดเชิงนิเสธไม่ได้ เพราะการพูดเชิงนิเสธเป็นการพูดเทียบกับลักษณะของสิ่งที่เรารับรู้ในทางตรงข้าม การพูดว่า “ว่างจากตน” คือไม่มี ไม่ใช่ตัวตน แต่ “ตัวตน” ไม่ใช่สิ่งที่เรารับรู้ ดังนั้น ข้อความนี้ต้องกล่าวถึงปรมัตถธรรมในลักษณะอื่น อันแต่ปรมัตถธรรมเป็นสิ่งที่ภาษาไม่อาจบรรยายตรงๆ ได้ ฉะนั้น จะถือว่าข้อความนี้พูดถึงนิพพานในความหมายที่เป็นปรมัตถธรรมไม่ได้ แต่ถ้าเป็นความหมายที่เป็นสภาวะทางจิต สภาวะของการหลุดพ้นจากราคะ โทสะ และโมหะ เราสามารถกล่าวข้อความนี้ได้ อันที่จริงควรพูดว่า “นิพพานเป็นสภาวะของจิตที่ยังรู้ว่ อนาคตามี” จะชัดเจนกว่า และตรงกับบริบทที่ข้อความนี้ถูกกล่าวถึง คือพูดถึงอาการของผู้ที่เข้าถึงนิพพานว่าเป็นสุญญะ หรือว่างจากตัวตน ไม่มีตัวตน ไม่มีนิमितหรือเครื่องหมาย หรือการบัญญัติด้วยมโนทัศน์หรือภาษาใดๆ ทั้งสิ้น ซึ่งเป็นอาการของผู้เข้าถึงนิพพาน ฉะนั้น นิพพานอันว่างจากตนจึงเป็นการพูดถึงนิพพานในความหมายว่าเป็นสภาวะทางจิตที่ปราศจากการยึดมั่นบัญญัติว่าเป็นตัวตนทั้งบัญญัติที่เป็นมโนทัศน์และคำพูด

ดังนั้น ข้อความ “นิพพานอันว่างจากตน” อาจถือว่ามี ความหมายเดียวกับ “นิพพานเป็นอนัตตา” ได้ก็ต่อเมื่อ “นิพพาน” ที่กล่าวถึงนั้นถูกกล่าวถึงในความหมายที่เป็นสภาวะทางจิตของบุคคลผู้บรรลุนิพพานเท่านั้น ไม่ใช่ความหมายที่เป็นปรมัตถธรรม ซึ่งเป็นความหมายที่เราต้องการเมื่อยืนยันว่ “นิพพานเป็นอนัตตา” เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงไม่อาจสรุปรวมนว่ นิพพานทั้ง ๒ ความหมายเป็นอนัตตาได้

๔. นิพพานมีอยู่

ในอุทาน นิพพานสูตรที่ ๓ กล่าวถึงนิพพานว่ามีอยู่ ดังนี้

“ธรรมชาติไม่เกิดแล้ว ไม่เป็นแล้ว อันปัจจัยกระทำไม่ได้แล้ว ประดับไม่ได้แล้ว มีอยู่ ... ถ้าธรรมชาติอันไม่เกิดแล้ว ไม่เป็นแล้ว อันปัจจัยกระทำไม่ได้แล้ว ประดับไม่ได้แล้ว จักไม่ได้มีแล้วไซ้ การสลัดออกซึ่งธรรมชาติที่เกิดขึ้นแล้ว เป็นแล้ว อันปัจจัยกระทำแล้ว ประดับแล้ว จะไม่พึงปรากฏในโลกนี้เลย ... ก็เพราะธรรมชาติอันไม่เกิดแล้ว ไม่เป็นแล้ว อันปัจจัยกระทำไม่ได้แล้ว ประดับไม่ได้แล้ว มีอยู่ ฉะนั้น การสลัดออกซึ่งธรรมชาติที่เกิดขึ้นแล้ว เป็นแล้ว อันปัจจัยกระทำแล้ว ประดับแล้ว จึงปรากฏฯ”¹⁰⁴

ทั้งฝ่ายที่ดีความว่ “นิพพานเป็นอนัตตา” และฝ่ายที่ดีความว่ “นิพพานเป็นอนัตตา” ต่างไม่มีใครปฏิเสธการมีอยู่ของนิพพาน แต่การมีอยู่ของนิพพานเป็นเพียงการสิ้นสุดความทุกข์เท่านั้น หรือเป็นการมีอยู่แบบตัวตน ทั้ง ๒ ฝ่ายยังมีความเห็นไม่ตรงกัน ผู้ที่คิดว่านิพพานมีอยู่แบบอนัตต้ามักอ้างถึงพุทธพจน์ที่ว่ นิพพานเป็นอายตนะที่มีอยู่ เป็นแดนหรือมิตีที่มีแต่ความสุข ไม่มีทุกข์ คือ

“อายตนะนั้นมิใช่ ดิน น้ำ ไฟ ลม อากาสาณู-
จายตนะ วิญญานัญจายตนะ อากิณญัญจายตนะ เนว-
สัณญานาสัญญายตนะ โลกนี้ โลกหน้า พระจันทร์และ
พระอาทิตย์ทั้งสอง ย่อมไม่มีในอายตนะนั้น ... เราย่อม
ไม่กล่าวซึ่งอายตนะนั้นว่ เป็นการมา เป็นการไป เป็น
การตั้งอยู่ เป็นการจุติ เป็นการอุปบัติ อายตนะนั้นหาที่
ตั้งอาศัยมิได้ มิได้เป็นไป หาอารมณ์มิได้ นี่แลเป็นที่สุด
แห่งทุกข์”¹⁰⁵

¹⁰⁴ พระไตรปิฎก ๑ ๒๕/๑๖๐/๑๗๖.

¹⁰⁵ พระไตรปิฎก ๑ ๒๕/๑๕๘/๑๗๕.

พุทธพจน์ข้างต้นนี้ทำให้เกิดการตีความว่านิพพานมีสถานภาพทางอภิปราย เป็นเหมือนดินแดนที่มีแต่ความสุข และไม่ได้เป็นเพียงสภาวะของจิตที่เปลี่ยนจากจิตที่มีค้นหาไปเป็นจิตที่ปราศจากการค้นหา และไม่ยึดมั่นในบัญญัติเกี่ยวกับตัวตน ส่วนฝ่ายที่เชื่อว่านิพพานเป็นอนัตตาคือจะถือว่ากล่าวได้ว่าธรรมชาติไม่เกิดแล้ว ไม่ปรุงแต่งแล้วมีอยู่เป็นแต่เพียงการยืนยันว่านิพพานไม่ใช่ไม่มีอยู่เท่านั้น แต่ไม่ได้ยืนยันว่ามีอยู่แบบอัตตา ผลก็คือจากข้อความที่เป็นพุทธพจน์นี้ยังไม่อาจตัดสินได้ว่านิพพานเป็นอัตตาหรืออนัตตา

ในความเห็นของผู้วิจัย คำว่า “อายตนะ”^{๑๐๖} ในพุทธพจน์นี้น่าจะหมายถึง “ธัมมายตนะ” ซึ่งเป็นอายตนะภายนอกที่เป็นอารมณ์ ได้แก่ นิพพาน ซึ่งเป็นอารมณ์ของโลกุตตรจิต การที่กล่าวว่าในอายตนะนั้นไม่มี ดิน น้ำ ลม ไฟ พระอาทิตย์ พระจันทร์ ฯลฯ ก็เพราะนิพพานคือการว่างจากมโนทัศน์หรือการบัญญัติความหมายว่าเป็น “สิ่ง” ใดที่จิตสร้างขึ้น กล่าวคือ ไม่ถูกปรุงแต่งด้วยความหมายและภาษา ที่จะทำให้เกิดทุกข์ เมื่อไม่มีสาเหตุที่จะทำให้ทุกข์เกิด ทุกข์ก็ไม่เกิด หรือทุกข์ดับ ดังที่มีข้อความกล่าวว่านิพพานเป็นที่สิ้นสุดของความทุกข์อย่างสิ้นเชิง ดังนั้นความหมายของการ “มีอยู่” ของนิพพานในที่นี้จึงเป็นการยืนยันความไม่มีเหตุปัจจัยที่จะเป็นเงื่อนไขของความทุกข์ที่จะทำให้วนเวียนอยู่ในวัฏฏะแห่งความทุกข์อีกต่อไป ดังที่ได้กล่าวแล้วว่าการมีอยู่ของนิพพานเป็นอสังขตธรรม (ดูความหมายของ “มีอยู่” และ “อสังขตธรรม” ในหัวข้อ

เกณฑ์ร่วมของปรมัตถธรรม บทที่ ๑) ประเด็นที่น่าสนใจในที่นี้คือการอ้างว่า นิพพานมีอยู่ในลักษณะเป็นแก่นของธรรมชาติที่เกิดขึ้น ปรุงแต่งแล้ว ฯลฯ ทำให้ธรรมชาติที่เกิดขึ้น ฯลฯ ปรากฏได้ มีลักษณะของการวิเคราะหณ์เหมือนกับที่กล่าวว่าปรมัตถะจะเป็นแก่นหรือความจริงของสมมติสังขะ เพราะเมื่อวิเคราะห์สมมติสังขะแล้ว จะได้ จิต เจตสิก รูป และนิพพาน ที่เป็นปรมัตถธรรม ถ้าไม่มีปรมัตถะก็จะไม่มีสมมติสังขะ ถ้าไม่มีธรรมชาติที่ไม่ถูกปรุงแต่งอยู่แต่เดิมเป็นแก่น การปรุงแต่งก็จะมีขึ้นไม่ได้ ฉะนั้น นิพพานจึงต้องมีอยู่ แต่ไม่ได้มีอยู่แบบอัตตาหรือตัวตน

การที่นิพพานไม่อาจมีอยู่แบบตัวตนได้เป็นเพราะนิพพานคือการดับทุกข์ ถ้าโลกนี้ไม่มีมนุษย์ ไม่มีจิตที่รับรู้ ก็อาจกล่าวได้ว่านิพพานไม่จำเป็น หรือนิพพานอาจไม่มีอยู่ได้ แต่เมื่อความจริงคือมนุษย์อยู่ในโลก และมนุษย์ทุกข์ การที่มนุษย์จะหลุดพ้นจากความทุกข์ได้ นิพพานจึงจำเป็นต้องมีอยู่ แต่จะมีอยู่แบบสังขตธรรมไม่ได้ เพราะนิพพานเป็นปรมัตถธรรมที่เป็นอสังขตธรรม ถ้าเช่นนั้นจะมีอยู่แบบไหน เราคงไม่สามารถบรรยายให้ถูกต้องชัดเจนได้ เพราะคำอธิบายของเราต้องใช้ภาษาโลก และคำในภาษาโลกต้องอยู่ภายใต้มโนทัศน์ใดมโนทัศน์หนึ่งเสมอ มโนทัศน์เป็นกรอบของความคิดให้ชาวโลกเดินตาม แต่อาจมีวิธีเข้าใจโดยลองเปรียบเทียบกับการถามว่าความดับทุกข์มีหรือไม่ หรือความว่างเปล่ามีหรือไม่ ถ้ามี มีอยู่แบบไหน เราคงยอมรับว่าความดับทุกข์มี และความว่างเปล่ามี แต่ความดับทุกข์และความว่างเปล่าไม่ได้มีอยู่โดยลำพังตัวมันเองลอยๆ ความดับทุกข์มีเพราะทุกข์มี และความว่างเปล่ามีเมื่อสิ่งทั้งหลายไม่มี ฉะนั้น ความดับทุกข์และความว่างเปล่าไม่ได้มีอยู่ในความหมายแบบตัวตนที่มีอยู่เองได้คงที่

^{๑๐๖} อายตนะ ๑๒ มีอายตนะภายใน (ทวาร) ๖ และอายตนะภายนอก (อารมณ์) ๖ อายตนะภายใน ได้แก่ จักขวายตนะ โสทถายตนะ ฆานายตนะ จีหวายตนะ กายายตนะ และมนายตนะ ส่วนอายตนะภายนอก ได้แก่ รูปายตนะ สัทธายตนะ คันธายตนะ รสายตนะ โสภณรูปายตนะ และธัมมายตนะ

ถาวร ถ้าไม่มีมนุษย์ ความทุกข์และการดับทุกข์จะมีไหม ถ้าหมายถึงทุกข์ในไตรลักษณ์ก็คงไม่มี แต่ถ้าเป็นทุกข์ในอริยสัจ ๔ ก็คงมีได้ นิพพานก็เช่นเดียวกัน ไม่ได้มีอยู่ในความหมายแบบตัวตน ฉะนั้น ถ้าเราต้องการใช้ภาษายืนยันว่านิพพานซึ่งเป็นปรมาัตถธรรมมีอยู่ เพื่อป้องกันไม่ให้เข้าใจผิดว่าพุทธศาสนายอมรับทัศนะนัตถิกวาท (nihilism) ที่ถือว่าไม่มีอะไรที่มีอยู่จริงคงที่เที่ยงแท้ถาวร อย่างมากที่สุดที่เราจะพูดได้ก็คือ “นิพพานมีอยู่” และข้อความนี้มีความหมายเป็นเพียงการบอกว่า “มีนิพพาน” เท่านั้น ไม่ใช่ไม่มีหรืออาจกล่าวได้ว่าข้อความนี้มีความหมายเท่ากับ “นิพพานเป็นความจริงที่มีอยู่” เหมือนกับกล่าวว่า “ความดับทุกข์มีอยู่” หรือ “ความดับทุกข์เป็นความจริงที่มีอยู่”

กล่าวโดยสรุป ข้อความ “นิพพานมีอยู่” ไม่ได้ยืนยันเกี่ยวกับคุณสมบัติของนิพพาน การมีอยู่ไม่ถือว่าเป็นคุณสมบัติ คุณสมบัติหมายถึงลักษณะที่สิ่งหนึ่งมีหรือเป็นอะไรบางอย่าง เช่น “เสือเป็นสัตว์ดุร้าย” “คอกกุหลาบมีหนาม” ความดุร้ายเป็นคุณสมบัติของเสือ และการมีหนามเป็นคุณสมบัติที่คอกกุหลาบมี แต่เราไม่ถือว่าการมีอยู่ของเสือเป็นคุณสมบัติของเสือ หรือการมีอยู่ของคอกกุหลาบเป็นคุณสมบัติของคอกกุหลาบ เพราะคำว่า “มีอยู่” ไม่ได้บอกลักษณะของเสือ หรือของคอกกุหลาบว่าเป็นอย่างไร มีรูปร่างลักษณะอย่างไร ในขณะที่การกล่าวว่า “เสือเป็นสัตว์ดุร้าย” หรือ “คอกกุหลาบมีหนาม” เป็นการกล่าวยืนยันลักษณะบางอย่างที่เสือและคอกกุหลาบมีหรือเป็น อนึ่งจะเห็นได้ว่าข้อความที่เราใช้พูดถึงสิ่งต่างๆ ในชีวิตประจำวัน โดยปกติจะมีความหมายเป็นการยอมรับว่าสิ่งที่เรากล่าวถึงนั้นต้องมีอยู่ก่อนแล้ว โดยไม่จำเป็นต้องพูดหรือถาม นอกจากในบางบริบทพิเศษที่รู้ว่ากำลังพูดถึงสิ่งสมมติที่ไม่มีอยู่จริง เมื่อเราพูดว่า “เสือเป็นสัตว์ดุร้าย” หรือ

“คอกกุหลาบมีหนาม” เราได้ยอมรับมาก่อนแล้วว่าเสือและคอกกุหลาบมีอยู่ในโลก และเราให้คุณสมบัติบางอย่างกับสิ่งที่มีอยู่นี้ ไม่ใช่กับสิ่งที่ไม่มีอยู่ การมีอยู่ของสิ่งทั้งหลายในโลกจึงเป็นเรื่องที่เรายอมรับกันอยู่แล้วโดยปริยายก่อนที่จะพูดถึงคุณสมบัติของสิ่งนั้น และไม่จำเป็นต้องกล่าวยืนยัน เพราะเป็นที่เข้าใจกันดีแล้ว แต่นิพพานเป็นปรมาัตถธรรมที่แตกต่างจากสิ่งทั้งหลายที่มีอยู่ในโลก เมื่อจะกล่าวยืนยันการมีอยู่จริงของนิพพานเพื่อไม่ให้เข้าใจผิด จึงจำเป็นต้องใช้ภาษาโลกและกล่าวข้อความว่า “นิพพานมีอยู่”

แต่ข้อความ “นิพพานมีอยู่” นี้อาจทำให้เราเข้าใจผิดได้ด้วยเหตุผลทางไวยากรณ์ของภาษา คือ ภาษาแบ่งคำออกเป็นประเภทต่างๆ ที่มีหน้าที่ต่างกัน เช่น คำนาม คำกริยา คำวิเศษณ์ เป็นต้น และมีกฎเกณฑ์เกี่ยวกับการสร้างประโยคว่า ประโยคต้องประกอบด้วยส่วนประกอบอย่างน้อย ๒ ส่วน คือ ส่วนที่เป็นประธานและส่วนขยาย ประธานในประโยคหมายถึงสิ่งที่เรากล่าวถึง และส่วนขยายของประโยคมีความหมายเป็นการกล่าวเกี่ยวกับประธานในประโยคว่าเป็นอย่างไร คำว่า “นิพพาน” เป็นนามบัญญัติ จึงทำให้ดูเหมือนเป็นคำที่ทำหน้าที่เดียวกับคำนามในภาษา ความหมายของคำนามคือคำที่ใช้เรียก คน สัตว์ สิ่งของ ฯลฯ จึงทำให้เราคิดถึงนิพพานเหมือนเป็นชื่อเฉพาะที่เรียกสิ่งหนึ่งอย่างเฉพาะเจาะจง นอกจากนี้ นามบัญญัติและอรรถบัญญัติยังสัมพันธ์ควบคู่กันไปสมอนามบัญญัติทำให้เรารู้อรรถบัญญัติ ดังนั้น คำว่า “นิพพาน” ซึ่งทำหน้าที่เหมือนเป็นคำนาม หรือคำเรียกชื่อ จึงทำให้เรานึกถึงคุณสมบัติของสิ่งที่ชื่อนี้เรียกไปด้วย เหมือนกับคำเรียกทั่วไปในภาษาโลก ฉะนั้น เมื่อกล่าวข้อความที่มีคำว่า “นิพพาน” อยู่ในตำแหน่งของประธานในประโยค จึงทำให้เราคิดถึงนิพพานในฐานะเป็นสิ่งที่ถูก

กล่าวถึง และคิดว่า “มีอยู่” เป็นการพูดถึงลักษณะหรือคุณสมบัติของสิ่งนั้น เหมือนกับคำที่เป็นภาษาโลกที่อยู่ภายใต้กรอบของมโนทัศน์ ซึ่งการคิดภายใต้กรอบนี้จะมีลักษณะที่ถ้าไม่เป็นมโนทัศน์นี้ ก็ต้องเป็นมโนทัศน์ตรงกันข้าม เช่น เกิดหรือไม่เกิด มีอยู่หรือไม่มีอยู่ ดังนั้น จึงพลอยทำให้เราเข้าใจว่าสามารถพูดถึงนิพพานว่ามีอยู่แบบอัตตาหรืออนัตตาได้เช่นเดียวกัน

อนึ่ง การที่นิพพานเป็นจุดหมายสูงสุดของชีวิต บางทีเราจึงได้ยินชาวพุทธฯ ให้พรกันว่า ขอให้ได้ “พบนิพพาน” หรือ “ไปนิพพาน” รูปแบบของประโยคในที่นี้คือรูปแบบประโยคของภาษาโลก จึงทำให้เราคิดถึงนิพพานว่าเป็นเหมือนสถานที่หรือดินแดนอันบรมสุข ที่บุคคลต้องการเดินทางไปถึง เหมือนกับรูปประโยคที่ใช้กันทั่วไป เพราะคำกริยาว่า “พบ” เป็นสกรรมกริยา ต้องมีกรรมตามมาเสมอ เช่น “พบนายกรัฐมนตรี” “พบด้า” ส่วนคำว่า “ไป” ถึงไม่ต้องมีกรรมมารับ แต่คำที่อยู่ในตำแหน่งต่อจากกริยา “ไป” ส่วนใหญ่จะเป็นคำนามเกี่ยวกับสถานที่ เช่น “ไปบ้าน” “ไปหัวหิน” เมื่อคำว่า “นิพพาน” มาอยู่ในตำแหน่งของกรรมหรือของคำนามเกี่ยวกับสถานที่ จึงช่วยสนับสนุนให้คิดถึงนิพพานในฐานะเป็นสิ่งหรือสถานที่มากขึ้น นี่แสดงให้เห็นว่าความคิดของเราตกอยู่ใต้อิทธิพลของรูปแบบทางภาษา ความจริงที่เราคิดถึงต้องมีลักษณะที่คล้อยตามรูปแบบและไวยากรณ์ของภาษาเสมอถ้าไม่ระวังหรือเราต้องคิดเป็นภาษาจึงจะเข้าใจได้

แต่ถ้าพิจารณาข้อความที่กล่าวว่า

“ทรงถึงฝั่งแห่งธรรมทั้งปวง ทรงถึงฝั่งแห่งอภิญญา ... ถึงฝั่งแห่งการละกิเลสทั้งปวง ถึงฝั่งแห่งการทำให้แจ้งซึ่งนิโรธ ถึงฝั่งแห่งการเข้าสมาบัติทั้งปวง ... พระผู้มีพระภาคเสด็จไปสู่ฝั่ง ทรงถึงฝั่งแล้ว เสด็จไปสู่ที่ไม่เคลื่อนไหว ... เสด็จไปสู่อมตะ ทรงถึงอมตะแล้ว เสด็จไปสู่

นิพพาน ทรงถึงนิพพานแล้ว ... มิได้มีสังสาร คือชาติ ชราและมรณะ และไม่มีภพใหม่”¹⁰⁷

จะเห็นว่าวลี “ไปสู่นิพพาน” ในที่นี้ไม่ได้แสดงการไปสู่สถานที่แห่งใด เพราะคำว่า “นิพพาน” ในที่นี้ไม่ใช่สถานที่หรือดินแดน เนื่องจากคำกล่าวต่อไปบอกว่าหมายถึง “มิได้มีสังสาร” คือหลุดพ้นจากสังสารวัฏ ไม่มีภพ ชาติ ฯลฯ อีกต่อไป ถึงแม้คำว่า “ฝั่ง” เช่น “ฝั่งแห่งธรรม” “ฝั่งแห่งการละกิเลส” อาจจะตีความตามรูปภาษาได้ว่า เป็นดินแดนหรือสถานที่ที่มีธรรม ไม่มีกิเลส ฯลฯ ก็ตาม แต่เมื่อพิจารณาประกอบกับคำที่กล่าวว่า “เสด็จไปสู่อมตะ ทรงถึงอมตะแล้ว” “เสด็จไปสู่นิพพาน ทรงถึงนิพพานแล้ว” รวมทั้ง “ทรงถึงฝั่งแห่งธรรม” “ฝั่งแห่งการละกิเลส” “ฝั่งแห่งการเข้าสมาบัติ” จึงต้องถือว่า “ฝั่ง” ไม่ได้มีความหมายเป็นสถานที่ตามความหมายทั่วไปที่ใช้กันในภาษา แต่มีความหมายว่าเป็นการดับทุกข์อย่างสิ้นเชิง หลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิด ซึ่งเป็นความหมายของนิพพานที่เป็นสภาวะทางจิต เป็นอาการของผู้เข้าถึงนิพพาน ไม่ใช่การเดินทางไปยังสถานที่หนึ่งสถานที่ใด

ทำไมพระพุทธเจ้าไม่ตรัสว่า “นิพพานเป็นอนัตตา”

ถ้าเราไม่สามารถกล่าวให้ชัดเจนลงไปได้ว่านิพพานเป็นอัตตาหรืออนัตตา เพราะไม่สามารถหาพุทธวจนะมายืนยันได้ และข้อความในพระไตรปิฎกที่ทั้ง ๒ ฝ่ายยอมรับก็อาจตีความเข้าข้างความเห็นใดก็ได้ เราอาจจะลองพิจารณาอีกแง่หนึ่งว่ามีสาเหตุใดบ้างหรือไม่ที่ทำให้พระพุทธเจ้าทั้งที่พระองค์ทรงสอนเรื่องอนัตตา หรือการไม่บัญญัติอัตตา แต่พระองค์กลับไม่ตรัสออกมาให้ชัดเจนว่านิพพานเป็นอนัตตา ทั้งๆที่ตรัสชัดเจนว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” เหตุใดจึงเป็นเช่นนี้

¹⁰⁷ พระไตรปิฎก ๓ ๓๐/๔๓๖/๑๕๕-๖.

ในทัศนะของผู้วิจัย เหตุที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงกล่าวยืนยันว่านิพพานเป็นอนัตตา น่าจะเป็นเพราะการกล่าวเช่นนั้นเป็นคำกล่าวที่ไม่ถูกต้อง ไม่เหมาะสม ด้วยเหตุผลดังต่อไปนี้

๑. นิพพานไม่ใช่สิ่ง

๒. การกล่าวว่า “นิพพานเป็นอนัตตา” ไม่สามารถปฏิเสธเรื่องการบัญญัติข้อใดได้

๓. อนัตตลักษณะรู้ไม่ได้ด้วยประสาทสัมผัส

๔. การกล่าวว่า “นิพพานเป็นอนัตตา” หรือ “นิพพานเป็นอนัตตา” ขัดแย้งตัวเอง

๑. นิพพานไม่ใช่ “สิ่ง”

เหตุผลสำคัญที่พระพุทธองค์ทรงระงับและไม่ทรงกล่าวยืนยันว่านิพพานเป็นอนัตตา หรือเป็นอนัตตา นอกจากอาจจะทำให้ผู้ตีความว่าคำสอนของพระองค์เป็นอุกเฉททิวหรือสัสสตทิวได้แล้ว ก็ยังเป็นเพราะการกล่าวอย่างใดอย่างหนึ่งไม่ใช่การกล่าวที่ถูกต้อง และขัดกับสิ่งที่พระองค์ตรัสให้ระงับเรื่องความแตกต่างระหว่างภาษากับความจริง หรือระหว่างบัญญัติกับปรมาัตถ์ เนื่องจากนิพพานไม่ใช่ “สิ่ง” ที่เราจะเข้าถึงได้ด้วยความคิดหรือเหตุผล นิพพานเป็นปรมาัตถ์ ไม่ใช่บัญญัติ ในพุทธศาสนา “สิ่ง” หรือ “ตัวตน” ไม่ได้มีอยู่จริง เป็นเพียงความหมายที่สัญญาสร้างขึ้นจากการประมวลอารมณ์บางอย่างเข้าด้วยกัน เกิดเป็นมโนทัศน์บางอย่างที่มีความหมายขึ้น เป็นการให้ความหมายแก่อารมณ์ที่ไม่ได้มีความหมายใดหรืออยู่ภายใต้มนทัศน์ใดมาก่อน แต่นิพพานเป็นปรมาัตถ์ธรรมที่มีสถานะอยู่จริง เป็นโครงสร้างพื้นฐานของการรับรู้ ซึ่งเป็นความสัมพันธ์ระหว่าง จิต เจตสิก และรูป ที่มีอยู่แบบปรมาัตถ์ และความสัมพันธ์ระหว่างปรมาัตถ์ทั้ง ๓ นี้เป็นไปตามสภาวะลักษณะที่เป็นธรรมชาติของปรมาัตถ์ธรรมทั้ง ๓ ถึงแม้ไม่มีคำเรียก

“จิต” “รูป” “เจตสิก” เกิดขึ้นในโลก โครงสร้างของการรับรู้ก็ยังเป็นเช่นนี้เหมือนเดิม นั่นคือ การรับรู้เกิดขึ้นได้โดยไม่จำเป็นต้องมีการบัญญัติความหมายให้แก่ปรมาัตถ์ธรรมที่มีอยู่ และที่มาสัมพันธ์กันตามธรรมชาติของปรมาัตถ์นั้นๆ เป็นสิ่งนั้นหรือสิ่งนี้ การให้ความหมายกับจิต-เจตสิก ปรมาัตถ์และรูปปรมาัตถ์ที่เดิมไม่มีความหมาย เป็นจิต-เจตสิก รูป จึงไม่ใช่เงื่อนไขจำเป็นที่จะทำให้การรับรู้ครั้งหนึ่งเกิดขึ้นได้ การรับรู้เป็นธรรมชาติของปรมาัตถ์เหล่านี้เอง เกิดขึ้นแล้วก็สิ้นสุด และมีอยู่เพียงชั่วขณะ เมื่อองค์ประกอบพื้นฐานของการรับรู้ไม่จำเป็นต้องมีความหมายเป็นสิ่งนั้นสิ่งนี้ ความสัมพันธ์ระหว่างองค์ประกอบดังกล่าวก็ไม่จำเป็นต้องมีความหมายเป็น “สิ่ง” ใดเช่นเดียวกัน ถึงแม้ไม่มีคำว่า “นิพพาน” ความสัมพันธ์พื้นฐานระหว่างจิต-เจตสิก และรูป ที่เป็นโครงสร้างจำเป็นสำหรับการรับรู้ประสบการณ์ก็ยังเป็นไปเหมือนเดิมทุกอย่าง ดังนั้น การกล่าวว่านิพพาน “เป็นอนัตตา” หรือ “เป็นอนัตตา” จึงเป็นการกล่าวที่ไม่ถูกต้อง ไม่เหมาะสม เพราะเท่ากับจิตให้นิพพานอยู่ภายใต้มนทัศน์บางอย่าง หรือมีความหมายเป็น “สิ่ง” ขึ้นมา ทั้งที่การเข้าถึงนิพพานคือการหลุดออกมาจากความหมายหรือการสร้างความหมายให้แก่อารมณ์ที่รับรู้ทั้งปวง และเป็นการเห็นความจริงตามที่เป็นโดยตรงโดยไม่ผ่านกระบวนการคิดสร้างภาพสากล ซึ่งเป็นความคุ้นเคยอย่างเดียวกับการคิดถึงสิ่งทั่วไปที่มีอยู่ในโลก แต่นิพพานต่างจากสิ่งทั้งหลายที่มีอยู่ในโลกซึ่งเป็นสังขตธรรม ที่มีเหตุปัจจัยปรุงแต่งให้มีความหมายเป็นสิ่งนั้นสิ่งนี้ เพราะนิพพานเป็นอสังขตธรรม

๒. การกล่าวว่านิพพานเป็นอนัตตา

ไม่สามารถปฏิเสธเรื่องการบัญญัติอัตตาได้

พระสัมมาสัมพุทธเจ้าตรัสว่าพระองค์ทรงแตกต่างจากศาสนาอื่นที่บัญญัติอัตตา ไม่ว่าจะเป็นทศณะที่เรียกว่าสัสตทิส หรืออุกเทททิส คือพระองค์ไม่ทรงบัญญัติอัตตา พระองค์ทรงต้องการสอนให้คนเลิกหรือละบัญญัติว่าอัตตา เนื่องจากอัตตาหรืออัตภาพเป็นเหมือนสิ่งที่อยู่ในความฝัน ไม่ได้มีอยู่จริง คือให้ละความยึดถืออัตตา เพราะการยึดถือ “อัตภาพอันว่างเปล่า ... เหมือนดังต้นไม้ทองที่ปรากฏในความฝัน เป็นดังเช่นรูปยนต์ที่คนเล่นกล”¹⁰⁸

ปุณฺชนคณธรรมคามักหลงผิดยึดมั่นว่ามีอัตตา พระพุทธเจ้าทรงตรัสถึงอัตตา 3 ประเภท¹⁰⁹ ที่บุคคลหลงยึดถือ ได้แก่

-อัตตาที่มีรูป

-อัตตาที่ไม่มีรูปสำเร็จด้วยใจ

-อัตตาที่ไม่มีรูปสำเร็จด้วยสัญญา

การที่ไม่เข้าใจความแตกต่างระหว่างบัญญัติและปรมัตถ์ ทำให้คนหลงคิดว่าบัญญัติเป็นสิ่งที่อยู่จริง และยึดถือเป็นตัวตน เป็นของตน เป็นโลกของตน เริ่มจากการยึดถือเอาร่างกายหรืออัตตาที่มีรูปเป็นตัวตน ซึ่งอัตตาที่มีรูปนี้ถือว่าเป็นอัตตาอย่างหยาบ ต่อมาเมื่อคนเหล่านี้คิดลึกซึ้งขึ้นก็พิจารณาเห็นว่าร่างกายจะเป็นตัวตนไม่ได้ เพราะร่างกายมีความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นและเห็นได้ชัดเจนอยู่เสมอ จึงเปลี่ยนไปยึดเอาจิตหรือคุณสมบัติบางอย่างของจิต เช่นความรู้สึก ความจำ ปัญญา การรับรู้ เป็นต้น ว่าเป็นตัวตนหรือยึดเอาขันธ์ใดขันธ์หนึ่งเป็นอัตตา หรือบางทีก็ยึดถือรวมๆ ทั้งกายและใจ คือขันธ์ ๕ ทั้งหมดว่าเป็นตัวตน นี่คือ

อัตตาที่ไม่มีรูปสำเร็จด้วยใจ แต่บางคนยังคิดลึกซึ้งต่อไปอีกว่า ขันธ์ ๕ หรือกายและใจเป็นตัวตนไม่ได้ เพราะตัวตนต้องมีอยู่อย่างต่างหาก เป็นอัตตาที่แท้จริง ที่เป็นแก่นหรือเป็นแกนของชีวิตซ่อนอยู่ภายในขันธ์ ๕ หรือมีอยู่ต่างหากนอกเหนือจากขันธ์ ๕ และเป็นตัวครอบครองหรือควบคุมขันธ์ทั้งหลายอีกชั้นหนึ่ง ตัวตนนี้เป็นสภาวะที่มีอยู่จริงในขั้นสุดท้าย เป็นตัวสังขาร เป็นอาตมันสูงสุด หรือปรมัตถ์พหุ มหัน พระผู้เป็นเจ้า อัตตาที่ไม่มีรูปประเภทนี้เป็นอัตตาที่ถูกบัญญัติขึ้นด้วยสัญญานั่นเอง เป็นนามบัญญัติและอรรถบัญญัติที่เป็นผลงานของเจตสิกที่ปรุงแต่งจิตโดยความไม่รู้จริง

เมื่อตอนที่กล่าวถึงอนัตตลักษณะสูตรซึ่งเป็นการปฏิเสธขันธ์ ๕ ว่าไม่ใช่ตัวตน และอนัตตลักษณะ ซึ่งเป็นการให้เกณฑ์ตัดสินความเป็นอนัตตานั่น ผู้วิจัยได้ตั้งข้อสังเกตว่าพระไตรปิฎกกล่าวถึงขันธ์ ๕ ว่าไม่ใช่อัตตาในหลายๆ แห่ง โดยใช้คำว่า “ไม่ใช่ตัวตน” และ “อนัตตา” แทนที่กันในความหมายเดียวกัน ซึ่งแสดงว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับว่าวลี ๒ วลีนี้มีความหมายเดียวกัน (คำ ๒ คำมีความหมายเดียวกันหมายความว่า เราสามารถใช้คำหนึ่งแทนที่อีกคำหนึ่งได้ในบริบทเดียวกันของข้อความ โดยไม่ทำให้ข้อความจริงของข้อความนั้นเปลี่ยนแปลงไปจากเดิม และข้อความ ๒ ข้อความมีความหมายเดียวกันหมายความว่าข้อความ ๒ ข้อความนี้มีค่าความจริงตรงกันเสมอ ถ้าข้อความหนึ่งจริง อีกข้อความหนึ่งก็จริง ถ้าข้อความหนึ่งเท็จ อีกข้อความหนึ่งก็ต้องเท็จด้วย) ในกรณีของขันธ์ ๕ เช่น “รูปขันธ์” การกล่าวว่ารูปไม่ใช่ตัวตน หรือรูปเป็นอนัตตา จะไม่ทำให้เกิดความเข้าใจผิด เพราะรูปขันธ์รวมถึงขันธ์อื่นๆ เป็นของไม่เที่ยง เป็นทุกข์ แดนนิพพานเป็นของเที่ยง ของแท้ เป็นปรมัตถธรรม เป็นความจริงอันประเสริฐเหนือความ

¹⁰⁸ พระไตรปิฎก ๑ ๒๖/๔๗๒/๔๕๘.

¹⁰⁹ พระไตรปิฎก ๑ ๕/๒๘๕-๒๘๖/๓๐๕-๖.

จริงอื่น ถ้าพูดว่า “นิพพานเป็นอนัตตา” และแทนที่คำว่า “อนัตตา” ด้วยคำว่า “ไม่ใช่อัตตา” จะได้ข้อความใหม่ว่า “นิพพานไม่ใช่อัตตา” ข้อความใหม่นี้เปิดโอกาสให้มีการตีความแย้งกับคำสอนของพระพุทธเจ้าเรื่องการไม่บัญญัติอัตตาได้

สมมติเรากล่าวว่า “x ไม่ใช่อัตตา” จากข้อความนี้จำเป็นหรือไม่ที่ต้องสรุปว่าทุกสิ่งเป็นอนัตตา สรุปอย่างอื่นไม่ได้หรือเป็นไปได้หรือไม่ที่จะกล่าวโดยไม่ขัดแย้งกับข้อความข้างต้นนี้ ว่าอาจมีสิ่งอื่นที่ไม่ใช่ x ที่เป็นอัตตา คำตอบคือได้ ฉะนั้น ถ้าบอกว่า “นิพพานเป็นอนัตตา” และยอมรับว่า “อนัตตา” และ “ไม่ใช่อัตตา” ใช้แทนกันได้ ก็จะเท่ากับบอกว่า “นิพพานไม่ใช่อัตตา” แต่ข้อความ “นิพพานไม่ใช่อัตตา” ไม่จำเป็นต้องเป็นการปฏิเสธอัตตาว่าไม่มีอยู่เสมอไป เป็นไปได้ว่าอัตตาอาจมีอยู่ แต่นิพพานไม่ใช่อัตตา คือ เป็นไปได้ที่จะมีสิ่งอื่นเป็นอัตตา ฉะนั้น การบอกว่า “นิพพานเป็นอนัตตา” จึงเท่ากับเปิดโอกาสให้แก่คนที่หลงยึดมั่นในบัญญัติว่าอัตตาสรุปว่าอัตตาอาจอยู่ที่อื่นได้ หรืออัตตามีอยู่ ซึ่งผิดวัตถุประสงค์ของพระพุทธเจ้า อาจเป็นด้วยเหตุผลข้างต้นนี้ พระองค์จึงไม่ตรัสออกมาชัดเจนว่า “นิพพานเป็นอนัตตา” และเป็นที่น่าสังเกตว่าพระองค์กลับตรัสชัดเจนว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา”¹¹⁰ ทั้งนี้ น่าจะเป็นเพราะว่าเมื่อทรงกล่าวถึง “ธรรมทั้งปวง” คำนี้ครอบคลุมธรรมทั้งหมดทุกอย่างไม่มียกเว้น ทั้งปรมัตถธรรม ซึ่งรวมสังขตธรรมและอสังขตธรรม และบัญญัติธรรม ทั้งโลกียธรรมและโลกุตตรธรรม ฉะนั้น จึงเท่ากับไม่เปิดโอกาสให้มีการตีความว่ายังมีธรรมอื่นใดที่อาจเป็นอัตตาได้ หรืออัตตาอาจมีอยู่ที่อื่นได้ ข้อความนี้จึงไม่ทำให้เกิดการ

สรุปแย้งกับคำสอนของพระองค์ว่าด้วยการไม่บัญญัติอัตตาต่างกับข้อความว่า “นิพพานเป็นอนัตตา”

๓. อนัตตลักษณะรู้ไม่ได้ด้วยประสาทสัมผัส

เราจะพบว่าการกล่าวถึงความ เป็นอนัตตาของสิ่งทั้งหลายในพระคัมภีร์จะแตกต่างจากการกล่าวถึงลักษณะอีก ๒ ลักษณะที่เป็นลักษณะของไตรลักษณ์ คือ อนิจจลักษณะ และทุกขลักษณะ พระพุทธเจ้าตรัสชัดเจนว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง” “สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์” แต่ไม่เคยตรัสว่า “สังขารทั้งปวงเป็นอนัตตา” ทั้งนี้เพราะอนัตตลักษณะไม่ใช่ลักษณะที่เรารับรู้โดยตรงจากประสบการณ์เหมือนกับอีก ๒ ลักษณะ เรารู้และสังเกตเห็นได้ง่ายว่าสิ่งแต่ละสิ่งในโลกไม่มีอะไรคงที่ มีการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา และทำให้มนุษย์ทุกข์ ฉะนั้น จึงอาจถือได้ว่าข้อความที่ว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง” และ “สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์” เป็นการสรุปทั่วไปตามวิธีการอุปนัย (induction) จากตัวอย่างต่างๆ ที่สังเกตเห็นในประสบการณ์ แต่อนัตตลักษณะไม่ใช่ลักษณะที่สังเกตเห็นได้ในประสบการณ์ หากเป็นลักษณะที่ได้จากการสรุปตามวิธีการนิรนัย (deduction) เราจะพบในพระไตรปิฎกเสมอว่าพระองค์ทรงกล่าวว่า “... กี่สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ควรหรือหนอที่จะตามเห็นสิ่งนั้นว่า นั่นของเรา นั่นเป็นเรา นั่นตัวตนของเรา...” นี่หมายความว่า อนัตตลักษณะไม่ใช่ลักษณะที่รู้โดยตรงจากประสบการณ์ แต่เป็นลักษณะที่ตามออกมาจากลักษณะที่ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความเปลี่ยนแปลง ทำให้จึงกล่าวว่าเป็นลักษณะที่ตามออกมาจากลักษณะเหล่านี้ เพราะถ้าเชื่อว่ามีตัวตน หรือสิ่งใดเป็นตัวตน สิ่งนั้นต้องเที่ยง ไม่เปลี่ยนแปลง เพราะความเที่ยงไม่เปลี่ยนแปลงเป็นลักษณะของตัวตน และถ้าสิ่งใดคงที่ไม่เปลี่ยนแปลง สิ่งนั้นย่อมไม่ทำให้เราทุกข์ เพราะความทุกข์เนื่องมาจากความ

¹¹⁰ พระไตรปิฎก ๑ ๓๐/๖๖๗/๒๕๕, ๓๗/๑๖๕๘/๗๓๘.

ปรวนแปร ไม่คงที่ ไม่อยู่ในบังคับบัญชาของเรา แต่ในความเป็นจริง เรามีประสบการณ์กับความไม่แน่นอน ความเปลี่ยนแปลง ไม่ว่ารูป เวทนา สัญญา ฯลฯ ล้วนไม่เป็นไปตามใจปรารถนาของเรา และทำให้เราทุกข์ ดังนั้นก็หมายความว่าเราไม่สามารถสรุปได้ว่าสิ่งนั้นเป็นตัวตน การสรุปเช่นนี้อาจกล่าวได้ว่าเป็นลักษณะของการพิสูจน์แบบเงื่อนไข จากเงื่อนไขที่กำหนด ถ้าสิ่งที่เป็นผลตามมาของเงื่อนไขไม่เกิด ก็แสดงว่าเงื่อนไขนั้นเองต้องไม่มี เมื่อสิ่งนั้นทำให้นุญชทุกข์ ก็ต้องแสดงว่าสิ่งนั้นมีการเปลี่ยนแปลง ไม่คงที่ เมื่อสิ่งนั้นเปลี่ยน ไม่คงที่ ก็แสดงว่าสิ่งนั้นจะเป็นตัวตนไปไม่ได้ ต้องเป็นอนัตตา ฉะนั้น ถ้า “อนัตตา” มีความหมายเดียวกับ “ไม่ใช่อัตตา” อนัตตาก็เป็นลักษณะที่รู้ได้จากการอนุมานตามวิธีการนิรนัย ไม่ใช่ด้วยการสังเกตรู้ พระเทพเวทีกล่าวว่าอนัตตลักษณะไม่ใช่ลักษณะที่ปรากฏให้เราสังเกตเห็นได้เหมือนกับอนิจจลักษณะ และทุกขลักษณะ แต่เป็นการบัญญัติของพระพุทธเจ้า ถ้าพระพุทธเจ้าไม่ทรงอุบัติขึ้นในโลกนี้และไม่ทรงบัญญัติอนัตตลักษณะ อนัตตลักษณะก็จะไม่ปรากฏมีขึ้น¹¹¹ ในขณะที่ความไม่เที่ยงและความเป็นทุกข์เป็นสภาพปรากฏด้วยเหตุนี้ ถ้าทรงกล่าวว่า “นิพพานเป็นอนัตตา” ก็จะเท่ากับบอกว่าอนัตตลักษณะเป็นสิ่งที่รับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส พระองค์จึงทรงใช้ข้อความว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” แทน ซึ่งเป็นข้อความสากล แต่ไม่ใช่ข้อความสากลที่ได้จากการสรุปทั่วไปแบบอุปนัยจากการสังเกต เพราะไม่ได้ทรงกล่าวว่า “สังขารทั้งปวงเป็นอนัตตา” คำว่า “ธรรม” มีความหมายครอบคลุมทั้ง สังขตธรรม อสังขตธรรม บัญญัติธรรม โลกียธรรม และ โลกุตตรธรรม ดัง

นั้น ข้อความนี้จะไม่ทำให้เข้าใจว่า อนัตตลักษณะเป็นสิ่งที่รับรู้ได้ด้วยการสังเกต ด้วยเหตุนี้พระองค์จึงตรัสว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” แต่ไม่ตรัสว่า “นิพพานเป็นอนัตตา”

รูปแบบของภาษาที่ใช้อาจทำให้เราเข้าใจผิดคิดว่าเราสังเกตรู้อนัตตลักษณะได้ เพราะเราสามารถพูดว่า “สิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นอนัตตา” ได้ โดยไม่ทันคิดว่าคุณสมบัติความเป็นอนัตตาไม่ใช่สิ่งที่เรารับรู้ด้วยประสบการณ์ได้ อันที่จริง เราได้กล่าวมาแล้วในบทก่อนๆ ว่าอัตตาหรือตัวตนไม่มี เพราะสิ่งที่เป็นความหมายของตัวตนนั้นไม่ได้มีอยู่จริง เช่น “รถ” “สัตว์” “คน” สิ่งเหล่านี้ล้วนเป็นเพียงคำเรียกผลรวมของส่วนประกอบทั้งหลายที่มารวมกัน ซึ่งถ้าวิเคราะห์ไปจนถึงที่สุดแล้วจะมีแต่นามรูป หรือ จิต เจตสิก รูป ที่มีอยู่เพียงชั่วขณะ เกิดแล้วก็ดับเท่านั้น ไม่ได้มีอยู่คงที่ถาวร ไม่เปลี่ยนแปลง อันเป็นลักษณะของตัวตนหรืออัตตา ฉะนั้น ถ้ากล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือสิ่งเหล่านี้เป็นอนัตตา หรือสมมติ เราตามหาเพื่อนคนหนึ่งของเราซึ่งเราคิดว่าเขาอยู่ที่ห้องหนึ่ง เราไปหาเขาที่ห้องนั้น แต่ไม่พบ และในห้องนั้นไม่มีใครอยู่เลย เราอาจพูดว่า “ฉันไม่เห็น (มี) ใครในห้อง” ข้อความนี้เป็นข้อความที่เราใช้พูดกันตามปกติ แต่เป็นไปได้ที่เราอาจพูดอีกแบบหนึ่งซึ่งเข้าใจได้เช่นกันคือ พูดว่า “ฉันเห็นไม่มีใครในห้อง” ผู้ฟังส่วนใหญ่คงถือว่าข้อความ ๒ ข้อความนี้มีความหมายอย่างเดียวกัน แต่ถ้าดูรูปแบบของประโยค ข้อความหลังเท่ากับบอกว่า “ความไม่เป็นใคร” เป็นกรรมของการเห็น หรือเป็น “สิ่ง” ที่เรารับรู้หรือเห็น คือ “ฉันรับรู้ว่าความไม่เป็นใครมีอยู่ในห้อง” ซึ่งเป็นการยืนยันว่าความไม่เป็นใครเป็นสิ่งที่เรารู้หรือเห็น ซึ่งจริงๆ แล้วเป็นไปได้ที่เราจะเห็นความไม่เป็นใคร สิ่งที่เราเห็นต้องเป็นใคร หรืออะไร เราไม่สามารถเห็น “ความไม่เป็น” แต่ที่เรากล่าวข้อความเช่นนั้นได้ เพราะเราถือว่าการพูดว่า

¹¹¹ พระเทพเวที. พุทธธรรม. หน้า ๓๐/๓๔.

“เห็นไม่มีใคร” มีความหมายเท่ากับ “ไม่เห็นใคร” หรือ “การเห็นความไม่เป็นใคร = การไม่เห็นความเป็นใคร” ในทำนองเดียวกัน เมื่อเราพูดถึงการรับรู้ว่ามีสิ่งหนึ่งเป็นอนัตตา จริงๆแล้วเราไม่ได้รับรู้ความเป็นอนัตตาของสิ่งนั้น เพราะความไม่เป็นตัวตนไม่ใช่สิ่งที่อาจรับรู้ได้ ถ้าเรารับรู้ความเป็นอนัตตา ความเป็นอนัตตานั่นเองก็จะเป็นเหมือนตัวตน ฉะนั้น เราไม่อาจรับรู้ความไม่เป็นตัวตนเหมือนกับที่ไม่อาจรับรู้ความไม่เป็นใคร เพราะ “ความไม่เป็น” เป็นความว่างเปล่า ฉะนั้น การพูดว่าเรารับรู้อนัตตา ไม่ได้หมายความว่าเรารับรู้อนัตตลักษณะได้ด้วยการสังเกตโดยตรง เราเพียงแต่ถือว่า “การรับรู้อนัตตา = การไม่รับรู้อัตตา” หรือ “การรับรู้ความไม่เป็นตัวตน = การไม่รับรู้ความเป็นตัวตน” เท่านั้น ตรงกับที่พระองค์ตรัสว่าโลกสูญ หรือสิ่งทั้งหลายสูญ คือว่างจากตัวตน ในความหมายว่าเราไม่รับรู้ว่ามีสิ่งทั้งหลายมีตัวตนอยู่จริง

ถ้าดูตามเกณฑ์ความหมายของ “อนัตตา” ที่ได้กล่าวมาแล้ว คงต้องยอมรับว่าเกณฑ์นี้มีความหมายเน้นไปที่สังขตธรรมมากกว่าสังขตธรรม เพราะกล่าวถึงการประกอบกันเข้าของส่วนย่อยหลายๆส่วนที่มารวมกัน และส่วนประกอบเหล่านี้มีความสัมพันธ์เป็นเหตุปัจจัยแก่กัน โดยที่กระบวนการเหล่านี้ปราศจากเจ้าของ ปราศจากผู้กระทำ และผู้สวดยผลของการกระทำ ปรัชญาของพระพุทธเจ้าอาจกล่าวได้ว่ามีลักษณะเป็นปรัชญาวิเคราะห์ที่ไม่ได้เน้นทฤษฎี แต่ต้องอาศัยการลงมือปฏิบัติ ทรงวิเคราะห์สังขตธรรมออกเป็นองค์ประกอบย่อยๆ ซึ่งในขั้นที่สุดแล้วไม่ได้มีแก่นที่เป็นตัวตนใดอยู่จริงทั้งสิ้น มีแต่นามรูป หรือ จิต เจตสิก และรูป เท่านั้นที่เป็นองค์ประกอบพื้นฐานจริงๆ ของสิ่งทั้งหลาย และสิ่งที่มีอยู่นี้เสื่อมสลายได้ ไม่มีอะไรคงที่ เกณฑ์ของ “อนัตตา” จึงเน้นที่สังขตธรรม ส่วน

อสังขตธรรมคือนิพพานนั้น พระองค์ไม่ทรงวิเคราะห์ เพราะทรงถือว่าเป็นความจริงสูงสุดที่ต้องรู้ด้วยตัวเอง ด้วยการปฏิบัติเจริญญาณ ไม่ใช่ด้วยการใช้เกณฑ์หรือมโนทัศน์ใดมาจับ เนื่องจากนิพพานอยู่พ้นขอบเขตของมโนทัศน์ ของเกณฑ์ และภาษา ดังนั้น การที่จะบอกว่าต้องมีเกณฑ์อีกเกณฑ์หนึ่งสำหรับตัดสินความเป็นอนัตตาของสังขตธรรมคงไม่ถูกต้อง เพราะนิพพานไม่ใช่สิ่ง

๔. การกล่าวว่า “นิพพานเป็นอนัตตา”

หรือ “นิพพานเป็นอัตตา” ขัดแย้งตัวเอง

ถ้าพิจารณาจากความหมายของนิพพานซึ่งมี ๒ ความหมาย คือความหมายที่เป็นสภาวะธรรมที่มีอยู่ และความหมายที่เป็นสภาวะของจิตที่รู้ปรมัตถธรรม การกล่าวว่า “นิพพานเป็นอัตตาหรืออนัตตา” อาจทำให้เกิดการขัดแย้งกับความหมายของนิพพานเองได้ ดังนี้

การกล่าวว่า “นิพพานเป็นอนัตตา” ถ้าตีความนิพพานในความหมายที่เป็นปรมัตถธรรม ก็คงถือว่ามียุ่อยู่จริง และจะไม่มียุ่อยู่หรือเป็นความว่างเปล่าไม่ได้ เพราะปรมัตถธรรมเป็นความจริงสูงสุด แต่สิ่งที่ได้กล่าวแล้วว่าอนัตตลักษณะเป็นความว่างเปล่า ดังนั้น ถ้ากล่าวว่า “นิพพานเป็นอนัตตา” ก็อาจจะทำให้ตีความได้ว่าเท่ากับบอกว่า “ปรมัตถธรรมที่มีอยู่เป็นอนัตตา” หรือ “ปรมัตถธรรมที่ไม่ได้เป็นความว่างเปล่าเป็นความว่างเปล่า” หรือ “ปรมัตถธรรมที่มีอยู่ไม่มีอยู่” ซึ่งเป็นคำพูดที่ขัดแย้งตัวเอง ในขณะเดียวกันถ้ากล่าวว่า “นิพพานเป็นอัตตา” ข้อความนี้ก็อาจถือได้ว่าขัดแย้งตัวเองถ้าพูดถึงนิพพานในความหมายที่เป็นสภาวะทางจิตที่สูญหรือว่างจากตัวตน เพราะเท่ากับกล่าวว่า “สภาวะทางจิตที่ว่างจากอัตตาเป็นอัตตา” ด้วยเหตุนี้พระพุทธเจ้าจึงไม่ตรัสออกมาชัดเจนว่านิพพานเป็นอนัตตา

หรือเป็นอรรถา เพราะอาจทำให้เกิดความเข้าใจผิดจากการตีความดังกล่าวแล้วได้

จากที่กล่าวมาทั้งหมดนี้คงพอจะทำให้เห็นบทบาทและอิทธิพลของภาษาที่มีต่อความคิดความเข้าใจและการรู้ความจริงได้ เป็นเรื่องแปลกที่ภาษาที่เราทั้งหลายเข้าใจกันว่าพูดถึงสิ่งที่มีอยู่ในโลกภายนอก ที่เห็นได้ จับต้องได้ และไม่น่าสงสัยว่าจะไม่มีอยู่จริง กลับเป็นเพียงบัญญัติที่มนุษย์สร้างขึ้น และไม่ได้พูดถึงสิ่งที่มีอยู่จริง ส่วนภาษาธรรมที่คนทั่วไปไม่เข้าใจ หรือหลายคนอาจไม่เชื่อว่ามีจริง เพราะไม่ได้พูดถึงสิ่งที่มองเห็นด้วยตา กลับพูดถึงหรือพยายามพูดถึงความจริงแท้ที่มีอยู่ ที่อยู่พ้นขอบเขตของภาษา อันที่จริงความคิดมาก่อนภาษาในครั้งแรก คืออรรถบัญญัติที่เราให้ความหมายเกิดขึ้นก่อนนามบัญญัติ แต่เมื่อเรานิยามโน้ตศัพท์มากขึ้นๆ ความคิดของเราจะอาศัยโน้ตศัพท์เก่าเป็นหลัก เป็นพื้นฐาน ถ้าความคิดใหม่ขัดแย้งกับโน้ตศัพท์เดิมก็จะถือว่ามันต้องไม่ถูกต้อง ไม่จริง เพราะที่กักตักเข้าใจเองว่า คำหรือภาษาเป็นเครื่องมือสะท้อนความจริงได้ นี่แสดงให้เห็นว่ามนุษย์คิดอยู่ในบ่วงของภาษาอย่างยากที่จะถอนตัว มนุษย์คิดเป็นภาษาและเดินตามกรอบของกฎเกณฑ์ทางภาษา และหลงติดที่กักตักว่ากรอบของภาษาที่มนุษย์บัญญัติขึ้นเองนั่นคือกรอบของความจริง ภาษากลายเป็นตัวกำหนดความจริง โดยมีกฎเกณฑ์ทางตรรกวิทยาช่วยเสริมความเป็นจริงของภาษาให้แข็งแกร่งขึ้น ตรรกวิทยาคือกฎของความคิดที่เป็นภาษา เป็นกฎเกณฑ์ที่อธิบายและตัดสินความคิดที่แสดงออกมาด้วยภาษาว่าความคิดใดจริงหรือไม่จริง ถูกต้องหรือไม่ถูกต้อง จึงกลายเป็นว่าความจริงต้องไม่ขัดกับกฎของความคิด สิ่งใดที่เราคิดไม่ได้ สิ่งนั้นก็ต้องไม่จริง ความจริงต้องเป็นสิ่งที่พิสูจน์ได้ และความหมายของการพิสูจน์คือความเป็นสาธารณะที่ทุกคนสังเกต

ได้หรือคิดเข้าใจได้ เราจึงละเลยการพิสูจน์ที่เป็นประสบการณ์พิเศษเฉพาะตนไป ทั้งที่ภาษาเกิดขึ้นที่หลังประสบการณ์ ภายหลังจากความคิด ฉะนั้น ถ้าเราไม่ตระหนักความจริงเกี่ยวกับภาษาและที่มาของภาษาและความคิด โอกาสที่เราจะได้สัมผัสกับความจริงอย่างที่มีอยู่และเป็นอยู่จริงคงเป็นเพียงความฝัน เหมือนกับขณะนี้ที่เราทั้งหลายส่วนใหญ่ตกอยู่ในความฝันเกี่ยวกับอรรถา และหลงยึดมั่นอยู่ในอรรถาทุพาทาน ดังนั้น จึงเตือนตนเองอยู่เสมอว่า “อย่ายึดติดกับบัญญัติ” ธรรมะที่แท้ที่พระพุทธองค์ตรัสรู้อธิบายเป็นถ้อยคำให้เข้าใจกันได้ในระดับหนึ่ง แต่ถ้อยคำเหล่านั้นไม่อาจทำให้เราเข้าถึงความจริงที่แท้ได้ ข้อความในพระคัมภีร์แม้กระทั่งที่เป็นพุทธวจนะต่างๆ ที่ออกจากพระโอษฐ์ขององค์พระสัมมาสัมพุทธเจ้าเองล้วนเป็นบัญญัติทั้งสิ้น หาใช่ปรมัตถ์ไม่ หนทางเดียวที่เราจะเข้าถึงปรมัตถ์ได้ก็คือด้วยการปฏิบัติเจริญวิปัสสนาญาณ จนสามารถประจักษ์ความจริงปรมัตถ์ได้ด้วยตนเอง วิธีนี้เท่านั้นจึงจะเป็นการสงบความคิด คำพูด และสามารถหลุดออกจากกับดักของภาษาอันเป็นอวิชชาได้

บทสรุป

ปรัชญาแห่งทางสายกลาง

พุทธปรัชญาถือได้ว่าเป็นปรัชญาแห่งทางสายกลางในทุกๆ ด้าน ทั้งด้านที่เกี่ยวกับ ภาษา ความรู้ และความจริง เพราะเป็นปรัชญาแห่งการปฏิบัติ คำว่า “ทางสายกลาง” ในที่นี้มีความหมายว่าเป็นการไม่เลือกข้างใดข้างหนึ่ง หรือไม่แยกทศนะต่างๆ ออกเป็น ๒ ข้าง หรือ ๒ ลักษณะที่ตรงข้ามกัน ทศนะทางปรัชญามักแยกออกเป็น ๒ ข้าง เช่น สัจนิยมและจิตนิยม สัตตทิวและอุกทิว พระพุทธเจ้าทรง

เห็นว่าจริงแล้วข้างแต่ละข้างเป็นมาษา ไม่จริง เมื่อปฏิเสธข้างหนึ่งว่าไม่จริงไม่ได้หมายความว่าต้องรับอีกข้างหนึ่งว่าเป็นความจริง พระองค์จึงไม่ทรงเลือกข้างใดทั้งสิ้น ดังจะเห็นได้ในพระไตรปิฎกที่พระองค์มักตรัสเสมอว่า “ตถาคคแสดงธรรมโดยสายกลาง ไม่เข้าไปใกล้ส่วนสุดทั้งสองข้าง” และจากการวิเคราะห์เรื่องภาษากับความจริง ก็ทำให้เราสรุปได้ว่าพระองค์ทรงใช้หลักการไม่เลือกข้างในการตอบปัญหาต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับ ภาษา ความรู้ และความจริง ซึ่งอาจพอสรุปได้ดังนี้

(๑) ภาษา หรือ ความจริง

ถึงแม้ว่าพระพุทธเจ้าทรงแยกความแตกต่างระหว่างภาษาและความจริง แต่ไม่ได้ทรงถือว่าภาษาเป็นอะไรที่ตรงข้ามกับความจริง พุทธศาสนาถือว่าภาษาก็เป็นสัจจะ คือ สมมติสัจจะ และโดยเนื้อแท้แล้วสมมติสัจจะก็คือปรมาตมสัจจะ ดังนั้น ความจริงแท้จึงมีเพียงปรมาตมสัจจะประการเดียว ไม่ใช่มี ๒ แต่ความจริงที่เป็นหนึ่งนี้อาจปรากฏให้รู้ได้เป็น ๒ ลักษณะ ความรู้ที่อยู่ในรูปของมโนทัศน์คือ ภาษา ส่วนความรู้ที่ไม่มีมโนทัศน์คือความจริงปรมาตมการที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงแยกภาษาและความจริงเป็น ๒ ข้าง ทำให้พุทธศาสนาไม่แยกความหมายของคำ (meaning) และสิ่งที่คำหมายถึง (reference) เป็น ๒ ข้าง เพราะภาษาไม่ใช่เครื่องมือบอกความจริง ความจริงไม่อาจบรรยายออกมาเป็นถ้อยคำตรงๆ ได้ และความหมายของคำก็ไม่สามารถทำให้รู้ความจริงอย่างที่คำตั้งใจหมายถึงได้ เพราะความหมายของคำคือมโนทัศน์ ไม่ว่าคำนั้นจะเป็นคำในภาษาโลกหรือภาษาปรมาตม ความจริงต้องรู้ด้วยการปฏิบัติ ภาษาเป็นเพียงบัญญัติ เป็นมรรคที่จะช่วยนำไปสู่การปฏิบัติเพื่อรู้แจ้งความจริงต่อไป ซึ่งจะเป็นการหลุดพ้นจากภาษาตลอดไป ถึงแม้ว่าการรู้ความจริงแท้คือการหลุดพ้นจากภาษา แต่

สำหรับคนทั่วไปก็ต้องถือว่าภาษายังเป็นของจำเป็น เพราะปรมาตมสัจจะได้จากการวิเคราะห์สมมติสัจจะ แต่ในขณะเดียวกัน ถ้ามนุษย์ไม่รู้เท่าทันภาษา มนุษย์ก็จะยึดติดกับบัญญัติ คือ มโนทัศน์ที่ภาษาหมายถึง และหลงคิดว่าบัญญัติเป็นปรมาตม ซึ่งจะทำให้ไม่สามารถเข้าถึงความจริงได้

(๒) ทฤษฎีสัจนิยม หรือ ทฤษฎีจิตนิยมเชิงอัตนัย

ทฤษฎีความหมายแบบสัจนิยมหรือทฤษฎีการบ่งถึงบอก ว่าความหมายของคำคือสิ่งที่มีอยู่ภายนอกที่คำเรียก จึงมักถือกันว่าเป็นทฤษฎีตรงกันข้ามกับทฤษฎีมโนภาพ ซึ่งเป็นทฤษฎีจิตนิยมเชิงอัตนัย (subjective idealism) เพราะมโนภาพไม่ได้มีอยู่จริงข้างนอก มีอยู่แต่ในจิตเท่านั้น แต่สำหรับพุทธศาสนาแล้วต้องถือว่าไม่เลือกข้างทฤษฎีความหมายข้างใดระหว่าง ๒ ทฤษฎีนี้ เพราะถึงแม้ความหมายของคำในภาษาโลกคือบัญญัติซึ่งเป็นมโนภาพหรือมโนทัศน์ แต่บัญญัติก็ต่างจากมโนภาพในความหมายของทฤษฎีมโนภาพโดยทั่วไป เพราะบัญญัติมีปรมาตมเป็นแก่นของความจริง หรือสมมติสัจจะเป็นเงาของปรมาตมสัจจะและถ้าวิเคราะห์บัญญัติไปจนถึงองค์ประกอบย่อยที่สุดจะได้ปรมาตม ฉะนั้น บัญญัติและปรมาตมจึงไม่ใช่ข้าง ๒ ข้างตรงข้ามกัน จึงไม่อาจถือว่าบัญญัติหรือมโนทัศน์เป็นอัตนัย (subjective) อย่างสิ้นเชิง และจะถือว่าเป็นปรนัย (objective) ก็ไม่ถูกต้องทีเดียวนัก ถึงแม้ว่ามโนทัศน์ในใจของคนแต่ละคนจะคล้ายคลึงกัน มีลักษณะร่วมกัน แต่มโนทัศน์ก็ไม่ได้มีอยู่จริงข้างนอก ทฤษฎีความหมายของพุทธศาสนาจึงไม่ใช่ทั้งจิตนิยมเชิงอัตนัย และขณะเดียวกันก็ไม่ใช่สัจนิยม เพราะถึงแม้จะยอมรับว่าความจริงมีอยู่ข้างนอก และเราใช้ภาษาปรมาตมพูดถึงปรมาตมธรรมที่มีอยู่ แต่ภาษาปรมาตมก็คือบัญญัติ บัญญัติเป็นสิ่งที่จิตสร้างขึ้น

และสิ่งที่บัญญัติพูดถึงคือมโนทัศน์ที่มีอยู่ในใจ ที่มีที่มาจาก
 สิ่งทั้งหลายในโลกที่เรารู้ด้วยประสาทสัมผัส ไม่ใช่ปรมาตม
 หนึ่ง ทฤษฎีการบ่งถึงจะถือว่ามีความหมายตายตัว
 เพราะความหมายของคำคือสิ่งภายนอกที่คำบ่งถึง ส่วน
 ทฤษฎีมโนภาพอาจถือเป็นทฤษฎีย่อยของทฤษฎีการสื่อสาร
 (หรือการใช้) ซึ่งเน้นที่เจตนาของผู้พูดว่าจะใช้คำนั้นหมาย
 ความว่าอย่างไร มากกว่าจะเน้นที่ความหมายตายตัวของคำ
 เพราะความหมายของคำสำหรับทฤษฎีนี้คือการที่เราทราบว่าคำ
 นั้นถูกใช้อย่างไร กล่าวอีกนัยหนึ่ง ความหมายไม่มี แต่เรา
 ไม่อาจกล่าวถึงความหมายของคำที่เป็นภาษาปรมาตมไม่ได้
 ตัว หรือขึ้นกับว่าคำนั้นถูกใช้อย่างไร เพราะปรมาตมเป็น
 ความจริงแท้ และสำหรับผู้ที่ยอมรับนิพพาน ภาษาปรมาตม
 ต้องถือว่าบ่งถึงสิ่งปรมาตม แต่ในขณะที่เดียวกันภาษา
 ปรมาตมที่คนทั่วไปใช้ไม่ได้พูดถึงปรมาตม แต่พูดถึงมโน
 ทัศน์ ดังนั้น ถึงแม้ภาษาปรมาตมจะมีความหมายคงที่ตาย
 ตัว ไม่ได้ขึ้นกับว่าคำนั้นถูกใช้อย่างไร แต่ภาษาก็พูดถึง
 บัญญัติที่มีอยู่แต่ในใจเท่านั้น ทฤษฎีความหมายของพุทธ
 ศาสนาจึงถือได้ว่าเป็นทางสายกลาง

(๓) ความหมายอยู่ข้างใน หรือ ความหมายอยู่ข้างนอก
 เมื่อความหมายของคำคือมโนภาพหรือมโนทัศน์ในใจ
 ก็ดูเหมือนว่าความหมายของคำจะเป็นเรื่องของกระบวนการ
 ภายในจิตที่สร้างขึ้น ทฤษฎีความหมายที่ถือว่ามโนทัศน์ที่
 สัมพันธ์กับคำสากลหรือชื่อเฉพาะเป็นสิ่งที่กำหนดว่าจะไร
 คือสิ่งที่คำพูดถึง เรียกว่า ทฤษฎีอินเทนชันนัล (intensional)
 ซึ่งตรงข้ามกับทฤษฎีที่ถือว่าสิ่งหรือกลุ่มของสิ่งที่คำพูดถึง
 ข้างนอก คือ extension เป็นตัวกำหนดความหมายของคำ
 ทฤษฎีนี้จึงมีชื่อเรียกว่าทฤษฎีเอ็กซเทนชันนัล (extensional)
 พุทธศาสนาไม่รับทั้งทฤษฎีอินเทนชันนัลและเอ็กซเทนชัน
 นัล เพราะคำบรรยายสากลไม่ได้พูดถึงสิ่งที่มีอยู่ข้างนอก

แต่พูดถึงอรรถบัญญัติที่สัญญาเจตสิกสร้างขึ้นในใจ ใน
 ระดับภาษาโลกคู่คล้ายกับความหมายมีอยู่ในใจ แต่ได้
 กล่าวแล้วว่ามโนทัศน์มีปรมาตมที่มีอยู่จริงข้างนอกเป็น
 สาเหตุโดยอ้อม นี่ไม่ได้หมายความว่าความหมายของคำมี
 อยู่ข้างนอก หรือสิ่งหรือกลุ่มของสิ่งที่คำพูดถึงเป็นตัว
 กำหนดความหมายให้แก่คำ เพราะความเป็น “สิ่ง” ที่เราเข้าใจ
 ว่ามีอยู่จริงข้างนอกล้วนเป็นการยึดมั่นอย่างผิดๆในตัวตน
 ทั้งสิ้น สิ่งเหล่านี้เป็นเพียงคำเรียกผลรวมของส่วนประกอบ
 ต่างๆที่จิตรู้เท่านั้น นอกจากนี้ ความสัมพันธ์ระหว่างความ
 หมายและความจริงแท้ยังมีลักษณะพิเศษ คือเป็นการรู้แจ้ง
 ด้วยตัวเอง ไม่ใช่ด้วยความคิดหรือเหตุผลที่ต้องอาศัยมโน
 ทัศน์ ถึงแม้คำเรียกสิ่งที่มีอยู่จริงและอรรถบัญญัติที่บัญญัติ
 ตามรูปร่างลักษณะและอาการของสิ่งจะเป็น “นามะ” ก็ตาม
 ฉะนั้น พุทธศาสนาจึงไม่ใช่ทั้งอินเทนชันนัลและเอ็กซเทน
 ชันนัล

(๔) สิ่งสากล หรือ สิ่งเฉพาะ

พุทธศาสนาไม่เลือกว่าสิ่งสากลหรือสิ่งเฉพาะเป็นสิ่งที่มี
 อยู่จริง เพราะทั้งสิ่งสากลและสิ่งเฉพาะล้วนเป็นผลงานที่
 จิตสร้างขึ้นทั้งสิ้น ทั้งคู่เป็น “สิ่ง” คือเป็นมโนทัศน์ เป็น
 บัญญัติ คำสากลและชื่อเฉพาะต่างพูดถึงลักษณะสากลซึ่ง
 เป็นมโนทัศน์ที่มีอยู่ในจิตด้วยกันทั้งคู่ จึงกล่าวได้ว่าไม่มี
 ความแตกต่างตรงกันข้าม และนามบัญญัติไม่ว่าจะเป็นคำ
 เรียกสากล หรือชื่อเฉพาะ ก็คืออรรถบัญญัติ ฉะนั้น โดย
 ความเป็นจริงแล้วไม่มีทั้งสิ่งเฉพาะและสิ่งสากล มีแต่
 ปรมาตมธรรมที่ยังไม่มีความหมายเป็น “สิ่ง” ไคหรือถูกแยก
 ความแตกต่างให้เป็น “สิ่งนั้น” หรือ “สิ่งนี้” ทั้งสิ้น
 ปรมาตมธรรมเพียงแต่มีอยู่

(๕) ตัวตน หรือ คุณสมบัติ

เราไม่จำเป็นต้องเลือกว่าตัวตนหรือคุณสมบัติเป็นความจริง สองอย่างนี้ไม่ใช่สิ่งตรงกันข้าม เพราะ “ตัวตน” หรือ “สิ่ง” คือผลรวมของคุณสมบัติทั้งหลายที่เรารับรู้ ดังนั้น “สิ่ง” จึงไม่ได้มีอยู่จริงนอกเหนือไปจากคุณสมบัติต่างๆ ที่มารวมกันเข้า มีแต่คุณสมบัติเท่านั้น ถ้าไม่มีคุณสมบัติ สิ่งก็ไม่มี ถ้าไม่มีเพลลา ล้อ งอน ก็ไม่มีรถ ฉะนั้น “สิ่ง” จึงเป็นเพียงความหมายที่จิตสร้างขึ้นเท่านั้น ไม่ได้มีอยู่จริง และคุณสมบัติทั้งหลายที่เราใช้ภาษาโลกเรียกก็เช่นเดียวกัน เป็นเพียงบัญญัติที่จิตสร้างขึ้นให้มีความหมายเท่านั้น หาได้มีอยู่จริงไม่

(๖) ตัวฉัน หรือ โลกของฉัน

ทั้งตัวฉันและโลกของฉันเกิดขึ้นพร้อมกันกับที่มีการให้ความหมายแก่ประสบการณ์ที่รับรู้เป็นอะไรบางอย่าง โดยที่ตัวฉันและโลกของฉันไม่ได้มีอยู่จริง เป็นเพียงบัญญัติที่จิตสร้างขึ้นเท่านั้น เมื่อมีดาก็มีรูป มีหูก็มีเสียง มีจมูกก็มีกลิ่น ฯลฯ เมื่อมีฉันก็มีโลกของฉัน และเช่นเดียวกันเมื่อมีโลกของฉันก็มีฉัน ทั้งฉันและโลกไม่แยกออกจากกันเป็น ๒ ข้าง เพราะความหมายของคำว่า “โลก” ในที่นี้ไม่ใช่โลกกายภาพ แต่เป็นโลกที่เกิดจากการให้ความหมายของฉัน

(๗) สิ่งทั้งหลายมีอยู่ หรือ ไม่มีอยู่

คำว่า “มีอยู่” เป็นคำกล่าวเกี่ยวกับปัจจุบันเท่านั้น เราไม่พูดว่าอดีตมีอยู่ เพราะอดีตผ่านไปแล้ว หรือไม่พูดว่าอนาคตมีอยู่ เพราะอนาคตยังไม่เกิด ปัจจุบันเท่านั้นมีอยู่ เพราะเกิดขึ้นแล้ว ปรากฏอยู่ และยังไม่ผ่านไป ดังนั้น จะกล่าวว่าสิ่งทั้งหลายที่เป็นสังขตธรรมไม่มีอยู่ก็ไม่ได้ เพราะมีอยู่ชั่วครู่เป็น ๓ ขณะ คือ ขณะเกิดขึ้น ขณะดำรงอยู่ และขณะดับไป และจะกล่าวว่ามีอยู่ตลอดไปก็ไม่ได้ คำที่

เหมาะสมกับการมีอยู่ในลักษณะนี้ คือ “เกิดมีขึ้น” (become)

หลักปฏิจางสนุปบาททำให้พุทธศาสนาไม่ต้องเลือกระหว่างสิ่งทั้งหลายมีอยู่จริง (ลัทธิอรรถกถา) หรือ สิ่งทั้งหลายไม่ได้มีอยู่จริง (ลัทธินคคิกถา) เพราะสิ่งทั้งหลายเกิดเพราะมีเหตุปัจจัยให้เกิด โดยไม่จำเป็นต้องมีตัวตน หรือ มีผู้กระทำ ผู้รับผลของการกระทำ แต่เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย จึงมีสังขาร เพราะสังขารเป็นปัจจัย จึงมีวิญญาณ ฯลฯ และเมื่ออวิชชาดับ สังขารก็ดับ เมื่อสังขารดับ วิญญาณก็ดับ

(๘) ความมีอยู่ หรือ สारัตถะ

เมื่อ “มีอยู่” หมายความว่ามีความอยู่เพียงชั่วขณะในปัจจุบันที่กำลังปรากฏ ก็พูดอีกอย่างหนึ่งได้ว่า สारัตถะคือความมีอยู่ หรือ “essence is existence.” หรือ “essence involves existence.” เพราะ พุทธศาสนาไม่แยกระหว่างสารัตถะ (essence) ของสิ่งหนึ่งและความมีอยู่ (existence) ของสิ่งนั้น สารัตถะของสิ่งหนึ่งไม่ใช่อดีต แต่คือการที่สิ่งนั้นปรากฏมีขึ้น ถ้าสิ่งนั้นไม่มีอยู่ ความเป็นสิ่งนั้นก็เกิดขึ้นไม่ได้ เช่น จิต ธรรมชาติหรือสารัตถะของจิตคือการรู้อารมณ์ เมื่อใดที่มีการรับรู้อารมณ์ จิตหรือความเป็นจิตก็เกิดมีขึ้น และจิตก็มีอยู่ แต่การมีอยู่ของจิตมีอยู่เพียงชั่วขณะที่มีการรับรู้เกิดขึ้น ไม่ได้มีอยู่ตลอดเวลาที่ไม่เปลี่ยนแปลง ฉะนั้น ความเป็นจิตจึงหมายถึงการที่จิตมีอยู่เพียงชั่วขณะ

(๙) สัตตทิจิ หรือ อุดมทิจิ

ทัศนะของสัตตทิจิเห็นว่าอรรถกถาเพียงคงที่ ไม่ขาดสูญ ส่วนอุดมทิจิถือว่าอรรถกถาไม่เที่ยง ขาดสูญ พระพุทธเจ้าไม่ทรงเลือกว่าอรรถกถาเที่ยงหรือไม่เที่ยง เพราะไม่ทรงบัญญัติอรรถกถา ดังนั้น จึงไม่ต้องทรงรับว่าอรรถกถามีอยู่คงที่ ไม่เปลี่ยนแปลง หรืออรรถกถามีอยู่เฉพาะโลกนี้ แล้วสูญไป สำหรับ

- พระสัทธรรมโชติกะ ปฏิธกสมุปปาตที่ปณี. กรุงเทพฯ : มูลนิธิ
สัทธรรมโชติกะ, ๒๕๓๘.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. อภิธัมมคตสังคหบาลี และ อภิธัมมคตวิภา
วินีฎีกา. ฉบับแปลเป็นไทย. ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาม
กุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๑๔.
- วรรณสิทธิ ไทยะเสวี. คู่มือการศึกษาพระอภิธัมมคตสังคหะ.
พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพฯ : มูลนิธิแนบมหานิรันดร์, ๒๕๔๓.
- วิทย์ วิศเวทย์. อนาคตาในพุทธปรัชญา. กรุงเทพฯ : สำนัก
พิมพ์พิชิตวิทยา, ๒๕๒๓.
- สุนทร ณ รังษี. พุทธปรัชญาจากพระไตรปิฎก. กรุงเทพฯ :
สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๑.
- สุนทร ณ รังษี. ปรัชญาอินเดีย : ประวัติและลัทธิ. กรุงเทพฯ :
สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๐.
- กรมศิลปากร, กรม. ปัญหาพระยาลิขิต. ฉบับหอสมุดแห่ง
ชาติ. กรุงเทพฯ : ศิลปบรรณาการ, ๒๔๕๖.
- ภาษาอังกฤษ
- Aung, Shwe Zan and Davids, Rhys. *Points of Controversy*.
Oxford: The Pali Text Society, 1993.
- Aung, Shwe Zan. *Compendium of Philosophy*. London: Luzac
& Company Ltd., 1956.
- Banerjee, K. K. *Language Knowledge and Ontology*. New Delhi:
Indian Council of Philosophical Research, 1988.
- Bhikkhu Banamoli (trans.). *The Dispeller of Delusion*. Part I.
London: The Pali Text Society, 1987.
- Bhikkhu Banamoli (trans.). *The Dispeller of Delusion*. Part II.
Oxford: The Pali Text Society, 1991.
- Bhikkhu Banamoli (trans.). *The Path of Discrimination*. Oxford:
The Pali Text Society, 1991.
- Bodhi, Bhikkhu. *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*.
Kandy: Buddhist Publication Society, 1999.
- Buddhaghosa Bhadantacariya, *The Path of Purification*.
Colombo: The Associated Newspapers of Ceylon Ltd., 1956.
- Collins, Steven. *Selfless Persons*. Cambridge: Cambridge
University Press, 1982.
- Coward, Harold. *Derrida and Indian Philosophy*. Delhi: Sri
Satguru Publications, 1991.
- Davids, Caroline A. F. Rhys. *A Buddhist Manual of
Psychological Ethics*. Oxford: The Pali Text Society, 1993.
- Dr. Malalasekera, G. P. *The Truth of Anatta*. Kandy: Buddhist
Publication Society, 1966.
- David, Raja Ram. *The Problem of Universals in Indian
Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private
Limited, 2001.
- Govinda, Lama Anagarika. *The Psychological Attitude of Early
Buddhist Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991.
- Grimm, George. *The Doctrine of The Buddha*. Delhi: Motilal
Banarsidass Publishers Private Limited, 1958.
- Guenther, Herbert V. *Philosophy and Psychology in The
Abhidharma*. India: The Pioneer Press Ltd., 1957.
- Hamilton, Sue. *Early Buddhism: A New Approach*. Surrey:
Curzon, 2000.
- Harvey, Peter. *The Selfless Mind*. Surrey: Curzon Press, 1995.
- Hoffman, Frank J. and Mahinda Deegalle. *Pali Buddhism*.
Surrey: Curzon Press, 1996.
- Hoffman, Frank J. *Rationality And Mind In Early Buddhism*.
Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Bk. I. Edited by
D.G.C. Macnabb, Cleveland: The World Publishing Company,
1969.
- Jayasuriya, W. F. *The Psychology and Philosophy of Buddhism*.
Malaysia: Buddhist Missionary Society, 1976.
- Jayatilke, K. N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London
: George Allen & Unwin Ltd., 1963.
- Johansson, Rune E. A. *The Psychology of Nirvana*. London:
George Allen and Unwin Ltd., 1969.
- Kalansuriya, A.D.P. *A Philosophical Analysis of Buddhist
Notions*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1987.

- Kalupahana, David J. *A History of Buddhist Philosophy*. Delhi : University of Hawaii Press, 1992.
- Kalupahana, David J. *Buddhist Philosophy*. Honolulu : The University Press of Hawaii, 1933.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Tr. By Norman Kemp Smith. New York : St. Martin's Press, 1965
- Law, Bimala Churn. *The Debates Commentary*. Oxford : The Pali Text Society, 1989.
- Malalasekera, G. P.. *Aspects of Reality as Taught by Theravada Buddhism*. Kandy : Buddhist Publication Society, 1982.
- Matilal, Bimal Krishna and Evans, Robert D. *Buddhist Logic and Epistemology* . Dordrecht : D. Reidel Publishing Company, 1986.
- Matilal, Bimal Krishna. *Logic, Language and Reality*. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1985.
- Mishra, Rajnish Kumar. *Buddhist Theory of Meaning and Literary Analysis*. New Delhi : D.K. Printworld (P) Ltd., 1965.
- Mookerjee, Satkari. *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1935.
- Muller, F. Max. *Sacred Books of The Buddhists*. Oxford : The Pali Text Society, 1992.
- Nyanaponika. *Abhidhamma Studies*. Kandy : Buddhist Publication Society, 1998.
- Pe Maung Tin (trans) , Mrs. Rhys Davids (edited and revised) . *The Expositor Vol. I, II*. London : Luzac & Company Ltd., 1920-1.
- Piatigorsky, Alexander. *The Buddhist Philosophy of Thought*. London : Curzon Press Ltd., 1984.
- Poussin, L. De La Vallee. *The Way To Nirvana*. Delhi : Sri Satguru Publications, 1917.
- Puhakka, Kaisa. *Knowledge and Reality : a Comparative*. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1994.
- Russell, Bertrand. *An Inquiry Into Meaning and Truth*. London : Penguin Books. 1969.
- Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy* . London : Oxford University Press. 1952.
- Sartre, J-P.. *The Transcendence of the Ego*. trans. by F. Williams and R. Kirkpatrick. New York : Noonday Press, 1959.
- Searle, John, "Proper Names" in *Philosophy and Ordinary Language*. Edited by Charles E. Caton. Urbana : University of Illinois Press, 1970.
- Siderits, Mark. *Indian Philosophy of Language*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1991:
- Sprung, Mervyn. *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedanta*. Dordrecht : D. Reidel Publishing Company, 1973.
- Stambaugh, Joan. *The Real Is Not The Rational*. Albany : State University of New York Press, 1986.
- Stcherbatsky, F. Th. *Buddhist Logic*. Vol. I. New York : Dover Publications, Inc., 1962.
- Stcherbatsky, Th. *The Central Conception of Buddhism*. India : Motilal Banarsidass, 1922.
- Stcherbatsky, Theodore. *The Conception of Buddhist Nirvana*. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1968.
- Stiver, Dan R. *The Philosophy of Religious Language*. Cambridge (USA) : Blackwell Publishers Ltd., 1996.
- The Ven. Dr. Vajiranana, P. *The Buddhist Doctrine of Nibbana*. Kandy : Buddhist Publication Society, 1971.
- Nyanaponika. *Anatta and Nibbana*. Kandy : Buddhist Publication Society. 1959.
- Thittila, Pathamakyaw Ashin. *The Book of Analysis*. Oxford : The Pali Text Society, 1995.
- Verdu, Alfonso, *Early Buddhist Philosophy*. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1985.
- Walshe , M.O'C. *Pathways of Buddhist Thought*. London : George Allen & Unwin Ltd., 1971.
- Welbon, Guy Richard. *The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters*. Chicago : The University of Chicago Press, 1968.