

บทวิจารณ์

พุทธปรัชญากับสสารนิยมสมัยใหม่

ชัชชัย คุ้มทวีพร

บทวิจารณ์ชิ้นนี้เป็นการแสดงความเห็นสืบเนื่องจากบทความเรื่อง "Buddhism and Techno-Physicalism: Is the Eightfold Path a Program" โดย Mark Siderits ตีพิมพ์ใน *Philosophy East and West*, volume 51 number 3, July 2001 ผู้วิจารณ์ (ในบทวิจารณ์นี้จะมีคำสองคำปรากฏเสมอคือคำว่า "ผู้เขียน" ซึ่งหมายถึงท่านผู้เขียนบทความที่กล่าวข้างต้น และ "ผู้วิจารณ์" ซึ่งหมายถึงผู้เขียนบทวิจารณ์นี้) ขอแบ่งเนื้อหาออกเป็นสองส่วน ส่วนแรกจะเป็นการพิจารณาในภาพรวมว่า ผู้เขียนบทความนั้นมองว่า พุทธศาสนาได้รับผลกระทบอะไรหรือไม่จากกระแสความคิดแบบสสารนิยมสมัยใหม่ (ที่ผู้เขียนใช้คำภาษาอังกฤษเรียกว่า physicalism) ปกติแนวคิดแบบสสารนิยมมักเรียกกันว่า materialism แต่ผู้เขียนเห็นว่าคำนี้ค่อนข้างนามธรรมเกินไปในบริบทของความหมายว่าลัทธิที่สอนให้สะสมวัตถุเช่นเงินทอง จึงได้ใช้คำว่า physicalism แทน) หลังจากพิจารณาส่วนนี้จบแล้ว ผู้วิจารณ์จะได้แสดงความเห็นต่อสิ่งที่ผู้เขียนได้เสนอมานั้นเป็นท่านองวิพากษ์วิจารณ์สืบไป

พุทธศาสนากับแนวคิดแบบสสารนิยม

พุทธศาสนาดูเหมือนชัดเจนว่าไม่ยอมรับแนวคิดแบบสสารนิยม แต่เนื่องจากพระพุทธเจ้ามิได้ทรงอธิบายว่าความสัมพันธ์ระหว่างกาย (รูปจันทร์) และจิต (นามจันทร์) มีลักษณะอย่างไร ทำให้สำนักพุทธศาสนาสมัยหลังบางสำนักคือสำนักกถิกธรรมอธิบายว่าความสัมพันธ์ระหว่างกายกับจิตมีลักษณะแบบทวินิยมอย่างชัดเจน ในขณะที่บางสำนักเช่น

สำนักโยคอาจารย์สุเมธแนวกคิดแบบทวินิยมนั้น โดยกล่าวว่า มีเพียงจิตเท่านั้น สสารเป็นเพียงการแสดงตัวของจิตอีกทีหนึ่ง ปัจจุบันแนวคิดแบบสสารนิยมจะเป็นที่ยอมรับแพร่หลาย ผ่านทางวิชาการเช่นประสาทวิทยา (neuroscience) หรือตัวแบบของการรับรู้ที่หลากหลายของคอมพิวเตอร์ จนดูเหมือนว่าแนวคิดนี้กำลังคุกคามทศนะที่ยืนยันการมีอยู่ของจิตในความหมายของสิ่งที่แตกต่างหากจากสสาร มีผู้เสนอความคิดว่า จิตเป็นโปรแกรมที่ซับซ้อนที่ทำงานอยู่บน wetware ของสมอง มีภาพยนตร์หลายเรื่อง แสดงให้เราเห็นว่า สิ่งที่เราเชื่อว่าเป็นจริง อาจเป็นเพียงความจริงเสมือน (virtual reality) ก็เป็นไปได้ โดยผู้ทำหน้าที่หลอกให้เราเชื่อ อยู่ในบางรูปแบบของ artificial intelligence

ในเชิงอรรถที่ ๑ ของบทความ ผู้เขียนกล่าวว่า ทวินิยมของสำนักกถิกธรรมแตกต่างจากทวินิยมของเดส์คาร์ตส์ ซึ่งจะมี substance อยู่ ๒ แบบคือ สิ่งที่เป็นสสาร (material) กาย และสิ่งที่เป็นจิต (mind) แต่ทวินิยมของสำนักกถิกธรรมแบ่งเป็น ๒ ลักษณะที่เรียกว่า conceptual fiction ที่สามารถแยกเป็นองค์ประกอบย่อย (atomic entities) กายที่เกิดจากสสารของเดส์คาร์ตส์ก็มีองค์ประกอบต่างๆ แต่ต้องมีกายจริงๆ ด้วย สำหรับ conceptual fiction หมายถึง การเรียกการจัดเรียงของบางอย่าง เช่น A ไม่มีความเป็น A แต่เป็นแค่การจัดเรียง 'ของ' ในลักษณะหนึ่งเท่านั้น ในความหมายนี้ทำให้คิดได้ว่า ความเป็น "ตัวตน" (self) ไม่มีจริง เป็นแค่เพียงองค์

ประกอบต่างๆ ที่มาประชุมกัน พอแยกออก ทุกอย่างก็หายไปด้วย (มีองค์ประกอบที่ทำให้เกิดกาย แต่ไม่มีกาย)

แนวคิดแบบสสารนิยมนั้นเป็นการพยายามเข้าใจปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างจิตและกาย โดยเชื่อว่า ปรัชญาการณต่างๆ มีสภาวะทางกายภาพ (physical) รองรับ แต่จิตไม่มีอะไรรองรับ คำถามที่น่าสนใจคือ ภายในกรอบของพุทธศาสนา เราสามารถอธิบายได้ไหมว่าสสารนิยมคืออะไร ผู้เขียนบทความคิดว่า กระแสความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในโลกปัจจุบัน ทำให้คนในโลกมีทัศนคติแบบสสารนิยมเช่นเดียวกับคอมพิวเตอร์

ปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างจิต-กายในปรัชญาตะวันตก คำถามที่ตั้งในการศึกษาเป็นแบบ explicit definition ซึ่งทำให้สามารถวิพากษ์กันข้ามยุคต่างๆ ได้ แต่ดูเหมือนว่า คำอธิบายในศาสนาพุทธเป็นแบบ implicit definition กล่าวคือ ความหมายของคำต่างๆ มาจากข้อความต่างๆ ในตัวพระไตรปิฎก ซึ่งก็จะมีการตีความหมายของคำ (เหมือนการตีความนิยามในเรขาคณิตว่า เส้นตรงคือทางเดินของแสง) ถ้ามีปัญหาเกิดขึ้น ก็จะสรุปว่าการตีความผิด ไม่ใช่ตัวกรอบ (คัมภีร์) ผิด ปัญหาสืบเนื่องจากที่กล่าวข้างต้นคือ การตีความอาจมีได้มากกว่า ๑ แบบ ที่ทำให้ axioms ต่างๆ จริง แต่พอมีการตีความที่ต่างออกไป จะบอกว่าผิด ความเข้าใจความหมาย ๒ แบบ (explicit definition และ implicit definition) จะวิพากษ์กันไม่ได้ และเรื่องนี้ไม่ใช่ปัญหาของการเป็น dogmatic แต่เมื่อพระพุทธเจ้าเสนอคำสอนชุดใหม่ให้คนในครั้งพุทธกาลเลือก ในขณะนั้น ไม่ใช่ความเชื่อที่ผู้พูดเก่า (ศาสนาสันต) ผิด แต่มีบางคนไม่ชอบของเก่า เพราะตัวเองเลืิยเปรียบ เช่นวรรณะสูตร เลืิยเลือกเชื่อของใหม่ แต่ไม่ใช่เพราะความเชื่อชุดเก่าผิด (ผิดไม่ได้ เพราะความเชื่อ ๒ ระบบจะนำมาเทียบกันไม่ได้ ไม่มีกรอบใหญ่ให้เทียบ) ทั้งสองกรอบพูดกันคนละเรื่อง แต่มีคำคล้ายๆ กันปรากฏอยู่

เหมือนการถามว่า ระหว่างจุด ๒ จุด มีเส้นตรงได้มากกว่า ๑ เส้นไหม คนที่รับเรขาคณิตแบบยูคลิดจะงง สงสัยว่า คำถามหมายความว่าอะไร และโดยมากจะคิดว่า คนที่ถามยังไม่ค่อยเข้าใจมโนทัศน์บางอย่างเลยถามแปลกๆ

ในทำนองเดียวกัน ถ้าถามว่า ‘สงสัยว่าอริยสังขารจะมีเพียง ๓ ข้อ’ ความทุกข์รู้สึกว่าเป็นปัญหา อาจไม่จริงก็ได้ การตอบปัญหาแบบนี้จะบอกว่า คนถามไม่เข้าใจคำว่า ‘ทุกข์’ ของชาวพุทธ และเมื่อจะให้เข้าใจแบบพุทธ ก็ต้องเข้าใจความหมายตามพระไตรปิฎก สิ่งที่น่าศึกษาคือ คำเหล่านี้ (ชุดนี้) ที่แฝงอยู่ในพระไตรปิฎกมีอะไรบ้าง นอกจากทุกข์ รูป นาม กรรม ภพ ชาติ ...

บางครั้งคนมักตอบปัญหาโดยบอกว่า ต้อง ‘ปฏิบัติ’ จึงจะรู้ว่า คำอธิบายในพระไตรปิฎกถูกต้อง คำถามคือ มีอะไรที่จะบอกว่า เมื่อพบว่า A แล้ว คำอธิบายที่พูดไว้ผิด (แสดงว่าตรวจสอบได้) แต่ถ้าบอกว่าถ้าไม่พบแบบที่บอกไว้ แสดงว่ายังปฏิบัติไม่ถูก ถ้าปฏิบัติถูก ก็ต้องพบ (แสดงว่า ‘ถูก’ แฝงอยู่ในคำอธิบายทั้งชุด เท่ากับตรวจสอบไม่ได้)

ความไม่ลงรอยกันระหว่าง

วัฒนธรรมเจตนนิยมและ สสารนิยม

ในอดีตแนวคิดพุทธศาสนาซึ่งอยู่ในวัฒนธรรมเจตนนิยม (spiritual tradition) เผชิญหน้ากับปิศาจแห่งสสารนิยม แต่ด้วยพัฒนาการใหม่ๆ ของเทคโนโลยีทำให้แนวคิดแบบสสารนิยมมีความเป็นไปได้มากกว่า และดูเหมือนผู้เขียนบทความนี้เชื่อว่า สสารนิยมที่พบเห็นได้ในเทคโนโลยีสมัยใหม่ จะยังสร้างปัญหาให้กับคำอธิบายของศาสนาพุทธมากขึ้นด้วย เหมือนครั้งศตวรรษที่ ๑๗ ที่คนมักเปรียบเทียบจิตของมนุษย์กับกลไกการทำงานของนาฬิกาซึ่งถือว่าค่อนข้างซับซ้อนในยุคนั้น แต่การเปรียบเทียบกับคอมพิวเตอร์ซึ่งมีน้ำหนักมากขึ้น จนทำให้เชื่อว่า มนุษย์ประกอบด้วยร่างกายและสมองเท่านั้น แนวคิดอื่นนอกเหนือจากแนวคิดนี้กลาย

เป็นสิ่งที่คนทั่วไปเห็นว่า เป็นไปไม่ได้ สถานการณ์นี้ทำลายวัฒนธรรมพุทธศาสนาหรือไม่

ก่อนอื่นการมีการแยกความหมายของคำว่า “สสารนิยม” (physicalism) ซึ่งหมายถึงทัศนะทางอภิปรัชญาที่มองว่า ทุกสิ่งทุกอย่างอยู่เป็นสภาวะทางกายภาพ (physical) ออกจากคำว่า “วัตถุนิยม” (materialism) อันหมายถึงทัศนะที่ว่า สิ่งที่ดีสำหรับมนุษย์คือ การได้ครอบครองความมั่งคั่งทางวัตถุ แต่แต่พุทธศาสนารวมถึงวัฒนธรรมแนวเจตนนิยม ทั้งหมดกลับโจมตีอย่างแข็งขันในจุดนี้ ทั้งๆ ที่ ‘วัตถุ’ นี้มีใช้ผลเพียงอย่างเดียวที่คิดตามมาจากการยอมรับสสารนิยม ผู้ยอมรับสสารนิยมอาจไม่จำเป็นต้องเห็นแก่วัตถุเสมอไปก็ได้ เช่น เราอาจยอมรับว่า การช่วยเหลือคนที่ต้องการความช่วยเหลือมีคุณค่ามากกว่าการแสวงหาความมั่งคั่งทางวัตถุ คำถามที่เราควรถามก็คือ เหตุใดจึงคิดกันว่า ทัศนะที่มองมนุษย์แบบทวินิยมสามารถปกป้องจริยศาสตร์แนวสสารนิยมได้ดีกว่าทัศนะแบบสสารนิยม ผู้เขียนบทความสรุปว่า มีแนวคิดสนับสนุนความเชื่อดังกล่าว คือ

๑. ทัศนะแบบทวินิยมที่แยกระหว่างจิตกับกายในวัฒนธรรมแนวเจตนนิยมสนับสนุนความเชื่อดังกล่าว ทัศนะนี้มองว่า มนุษย์สามารถแยกได้เป็น ๒ ส่วนที่แตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง คือ ร่างกาย และจิต (หรือวิญญาณ) ที่ทั้งคู่ต่างมีเป้าหมายเฉพาะของตนเอง แนวคิดนี้อ้างว่า จิตเป็นแก่นแท้ของมนุษย์ ดังนั้นการติดตามเป้าหมายของจิตจึงเป็นสิ่งที่เหมาะสมและทำให้บรรลุความเป็นมนุษย์อย่างแท้จริง และมักเสริมว่าการ “ตาบอด” คือความเหนือกว่าที่แท้จริงของเป้าหมายนี้ เกิดจากความคิดพลัดที่เชื่อว่า มนุษย์ไม่มีสิ่งอื่นนอกเหนือจากร่างกาย แต่จุดนี้มีปัญหาอยู่คือ มีความเชื่อว่าสสารนิยมไม่สามารถอธิบายการสนับสนุนสิ่งที่ดีสำหรับมนุษย์ได้ เพราะเห็นว่าสสารนิยมเป็นจริงแล้ว สิ่งที่น่าจะเป็นอย่างแท้จริงก็คือภาวะของความสุภาพทางกายสัมผัส (sensual pleasure)

ความเชื่อนี้ผิดอย่างชัดเจน เพราะเป็นการที่ทักท้วงสสารนิยมพิจารณาเพียงความสุขเท่านั้น เหตุใดจึงไม่นับรวมความสันโดษ (contentment) หรือความเบ่งบาน (flourishing) เหตุใดจึงพิจารณาเพียงว่า การบรรลุความปรารถนาทางกายสัมผัส (sensual desire) เท่านั้นคือความสุข ชาวพุทธไม่สามารถใช้คำอธิบายแบบทวินิยมในการอ้างถึงคุณค่าของจิตตามที่ได้อธิบายข้างต้น เพราะทัศนะดังกล่าววางอยู่บนแนวคิดเรื่อง “แก่นแท้ของมนุษย์” (human essence) หรือทัศนะแบบสสารัตถนิยม (essentialism) แต่หลักการของพุทธศาสนาเรื่องความไร้ตัวตน (อนัตตา) ปฏิเสธเรื่องแก่นแท้ในลักษณะนี้อย่างสิ้นเชิง ดังนั้น สำหรับชาวพุทธจึงเป็นไปไม่ได้ที่การบรรลุบางเป้าหมายจะมีคุณค่ามากกว่าการบรรลุเป้าหมายอื่นๆ

๒. ความพยายามโยงทัศนะแบบทวินิยมเข้ากับทัศนะที่เชื่อในเป้าหมายทางจิตวิญญาณบางอย่าง ทำให้มีการอ้างว่า จิตหรือวิญญาณดำรงอยู่แม้ว่าร่างกายได้สูญสลายไปแล้ว เป้าหมายของจิตจึงยังคงดำรงอยู่ ดังนั้น เป้าหมายนี้จึงมีคุณค่ามากกว่าเป้าหมายที่ขาดความคงทนถาวรของร่างกาย แต่เหตุผลนี้ก็ไม่ใช่ประโยชน์ต่อชาวพุทธ ทั้งนี้เพราะพุทธศาสนาเห็นว่า องค์ประกอบทั้งหมดของร่างกายมนุษย์มีความไม่ถาวรเท่าๆ กัน กล่าวคือ เป้าหมายสูงสุดของพุทธศาสนาคือ นิพพาน เป็นสิ่งที่กล่าวกันว่าไม่มีจุดจบ แต่ นิพพานก็มีใช้สภาวะที่ผูกติดไว้กับสิ่งใด (หรือมีสิ่งใดที่จะแสดงออกถึงภาวะนิพพาน) ดังนั้นจึงกล่าวไม่ได้ว่า นิพพานเป็นสิ่งที่มีความสูงส่งกว่าบนพื้นฐานที่ว่า นิพพานจะไม่มีทางสูญหายไปจากผู้ที่ได้ครอบครอง

ความไม่ลงรอยกันระหว่างพุทธศาสนาและสสารนิยม

ก. ความทุกข์ การดับทุกข์ และการมีอยู่ของ “ตัวตน”

พุทธศาสนาวิเคราะห์ว่า ความทุกข์ (suffering) เป็นสิ่งเลวร้ายไม่พ้นสำหรับผู้ที่ใช้ปัญญาไตร่ตรอง ทั้งนี้เพราะการ

แสวงหาความหมายและความสำคัญของชีวิตกลายเป็นสิ่งที่หาความเป็นจริงไม่ได้เนื่องจากภาวะไม่เที่ยงแท้ของเรา เราสามารถเอาชนะความทุกข์ได้โดยการละความคิดที่ผิดพลาดที่เป็นพื้นฐานของการแสวงหา นั่นก็คือความคิดที่เชื่อว่า มี "ตัวเรา" ที่ทำให้ชีวิตนี้มี ความหมาย แต่จากการไตร่ตรองอย่างเป็นระบบเราจะเห็นว่า ไม่มีตัวตนหรือสารัตถะในขั้นห้า ทั้งหมดเป็นเพียงชุดขององค์ประกอบที่สัมพันธ์กันอย่างซับซ้อน กล่าวคือ แต่ละองค์ประกอบจะดำรงอยู่เพียงชั่วขณะและมีสิ่งอื่นเกิดขึ้นทดแทนการสูญหายไปของมัน

การกล่าวถึง "ตัวตน" เป็นเพียงความสะดวกในการกล่าวถึงตัว "บุคคล" เพื่ออ้างอิงถึงชุดขององค์ประกอบอันซับซ้อนดังที่ได้กล่าวมาเท่านั้น แต่ต่อมาความสะดวกทำให้เราลืมถึงแท้จริงที่ "ตัวตน" บังถึง และคิดว่ามีบางสิ่งดำรงอยู่นอกเหนือและเหนือองค์ประกอบเหล่านี้ บางสิ่งที่เรากล่าวว่าเป็นองค์ประกอบ เป็นสภาวะ มีความเป็นเจ้าของ แต่เมื่อเราตระหนักถึงการเป็นเจ้าของไม่ได้ของขั้นเหล่านี้แล้ว เราจะเห็นว่า "ตัวตน" เป็นเพียงเครื่องมือที่ใช้เพื่อความสะดวกในการบ่งถึงชุดขององค์ประกอบอันสัมพันธ์กันเชิงสาเหตุอย่างซับซ้อนเท่านั้น กล่าวกันว่า การหยั่งรู้นี้ได้นำมาเพียงการปลดปล่อยมนุษยภาวะทุกขที่ดำรงอยู่เท่านั้น ทว่ายังเป็นความหมายของเสรีภาพและอิสรภาพ และยังคงตระหนักถึงคุณค่าที่เหนียวแน่นของการเชี่ยวชาญความทุกข์ของผู้อื่นอีกด้วย

พระพุทธเจ้าได้เสนอแนะแนวทางที่ได้เสนอมาราวๆ นี้ และมีการอธิบายขยายความในรายละเอียดโดยสำนักเถรวาท แต่มีการตีความที่แตกต่างกันในจุดนี้คือ ในสายมหายาน เสนอว่า ไม่เพียงแต่ "บุคคล" เท่านั้นที่ปราศจากแก่นแท้ ทว่ารวมความถึงขั้นห้าด้วย แต่สำนักมหายานมิใช่ในสายมหายานนี้เองเสนอว่า อนัตตาทะมาหถึงสภาพที่ความจริงปรารถนาของสรรพสิ่งเป็นสิ่งที่ว่างเปล่า นั่นก็คือ ข้อวิาทะ

เกี่ยวกับความจริงแท้ของสสารนิยมหรือทวินิยมเป็นสิ่งที่ไร้ความหมาย กล่าวในความหมายนี้ หลักการเรื่องความไม่มีแก่นแท้ขององค์ประกอบทั้งหมด จึงมิได้สนับสนุนทวินิยมหรือจิตนิยมมากกว่าสสารนิยมเลย แต่สำนักโยคจารในสายมหายาน กลับใช้หลักการเดียวกันนี้สนับสนุนลัทธิจิตนิยมแบบอัตวิสัย (subjective idealism) ซึ่งเสนอว่า สิ่งที่เป็นจิต (mental entities) เท่านั้นที่ดำรงอยู่จริง จากที่กล่าวมาทั้งหมด ผู้เขียนบทความเห็นว่า ข้อวิเคราะห์เกี่ยวกับทุกข์และการดับทุกข์ที่กล่าวมา มิได้ขัดแย้งกับแนวคิดแบบสสารนิยมแต่อย่างใด และความจริงของสสารนิยมเองก็มิได้บั่นทอนค่ากล่าวที่ว่าสรรพสิ่งล้วนไม่เที่ยง แต่กลับทำให้เห็นความไม่เที่ยงได้ง่ายขึ้นอีกด้วย

มักมีการใช้ปรากฏการณ์ทางจิต เช่น ความจำ เป็นหลักฐานยืนยันว่า มีตัวตนที่ดำรงอยู่จริง แนวคิดนี้ที่เรียกว่า ภาพในความทรงจำที่คิดถึงบางสิ่งในปัจจุบันเป็นสิ่งเดียวกับภาพของสิ่งนั้นที่เรามีในประสบการณ์ เช่น การคิดถึงภาพของนายแดง = ภาพนายแดงที่เราพบเมื่ออาทิตย์ก่อน แต่ถ้าเราเชื่อว่า บุคคลประกอบด้วยร่างกายและสมอง และเชื่อว่า ตลอดช่วงชีวิตของเรามีการแทนที่องค์ประกอบทั้งร่างกายและสมองหลายครั้ง เราจึงไม่เห็นภาพนายแดงในความจำทำให้ต้องมีสิ่งเที่ยงแท้ ("ตัวตน") ที่อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์นี้

เราเทียบเรื่องนี้ได้กับการที่เราสามารถรักษาข้อมูลไว้ในคอมพิวเตอร์เครื่องเก่า แม้จะมีการเปลี่ยนชิ้นส่วนที่สำคัญของเครื่องคอมพิวเตอร์นั้นก็ตาม หลักการสำคัญในกรณีนี้คือ an information-preserving causal process กล่าวคือ สภาวะของระบบหนึ่งทำให้เกิดสภาวะใหม่ในอีกระบบหนึ่งที่แยกจากกัน และมีแบบแผนบางอย่างที่สำคัญตรงกันในลักษณะการเดียวกัน แม้เซลล์สมองจะถูกเปลี่ยนเป็น

ระยะๆ และเรายังคงจำภาพในอดีตได้ ก็ไม่จำเป็นต้องอ้างถึง "ตัวตน" ที่เที่ยงแท้ (permanent substance) มาทำหน้าที่นี้

นอกจากนี้ สสารนิยมที่พบในเทคโนโลยีสมัยใหม่ยังช่วยให้คำอธิบายเรื่องความไร้ตัวตน (selflessness) ของศาสนาพุทธเข้าใจได้ง่ายขึ้น โดยเปรียบเทียบกับการทำงานของคอมพิวเตอร์ ซึ่งก็เหมือนกับเครื่องจักรกลทั่วไปคือ ไร้จิตใจ ดังนั้น ในทันใดเดียวกัน มนุษย์ก็อาจพิจารณาได้ว่า ไร้จิตวิญญาณ แต่การเปรียบเทียบนี้อาจด่วนสรุปเกินไป เพราะคำกล่าวที่ว่า ไร้ตัวตน มิได้หมายความว่า ไร้ความรู้สึก ขาดความเข้าใจแบบมนุษย์ หรือขาดความคิดสร้างสรรค์ (ซึ่งทำให้มนุษย์ยังแตกต่างจากคอมพิวเตอร์) แต่เราก็สามารถจินตนาการได้ว่า ในอนาคตคอมพิวเตอร์อาจสามารถทำทุกอย่างที่กล่าวมาได้

ข้อโต้แย้งในเรื่องนี้คือ แม้คอมพิวเตอร์ในอนาคตสามารถทำพฤติกรรมเหล่านี้ได้ แต่ก็ยังขาด genuinely autonomous subjectivities กล่าวคือ คอมพิวเตอร์ไม่สามารถมีความรู้สึกร่วมกันกับคอมพิวเตอร์อื่นที่อยู่ในสถานการณ์เดียวกันได้ หรือกล่าวได้ว่า คอมพิวเตอร์ยังขาดความสำนึกที่แท้จริง (truly conscious)

แนวคิดด้านจิตวิทยาในสำนักกิริสมวิเคราะหฺ์จิตสำนึก ในลักษณะของการทำหน้าที่ (functionalist analysis) กล่าวคือ เป็นการกระตุ่นการรับรู้ภายใต้เงื่อนไขที่เหมาะสมบางอย่าง และการวิเคราะห์ในลักษณะนี้จะเป็นกลางสำหรับชนิดของสิ่งที่วิเคราะห์ (กล่าวคือเป็นได้ทั้งกายหรือจิต) ที่ทำหน้าที่ได้ในสภาพการณ์ที่กำหนด แต่ชาวกิริสมมีความพึงใจเกี่ยวกับสิ่งที่ป็นนามธรรม(nonphysical entities) แต่ที่จริงแล้วการวิเคราะห์นี้มีได้ปฏิเสธการทำหน้าที่ของสิ่งที่มีลักษณะทางกายภาพ และจุดนี้เองที่การเปรียบเทียบกับคอมพิวเตอร์ ทำให้เราเห็นสิ่งที่มีลักษณะกายภาพสามารถทำหน้าที่ของกระบวนการทางสมองได้

ข. กฎแห่งกรรมและการเกิดใหม่

ความแตกต่างระหว่างศาสนาพุทธกับคริสต์และยูดาห์คือการอ้างถึงหลักการเรื่องกฎแห่งกรรม (karma) และการเกิดใหม่ (rebirth) และถือว่า หลักการนี้เป็นหัวใจสำคัญของพุทธศาสนา หลักการของการเกิดใหม่คือ มีบางสิ่งเดินทางจากร่าง (body)เก่าไปสู่ร่างใหม่ตามผลแห่งกรรม (karmic seeds) ที่เคยทำไว้ สิ่งที่เป็นกาย (physical) ทำหน้าที่นี้ไม่ได้ ดังนั้น ความเชื่อเบื้องหลังหลักการนี้คือมีบางสิ่งในตัวบุคคลที่มากกว่าร่างกาย แต่ภาพของการเกิดใหม่ในลักษณะของการถ่ายย้ายวิญญาณ (transmigration) นี้ศาสนาพุทธเองก็ปฏิเสธอย่างชัดเจน

คำอธิบายของศาสนาพุทธในเรื่องนี้อธิบายให้เข้าใจได้ด้วยคอมพิวเตอร์ กล่าวคือการเกิดใหม่เป็นไปไม่ได้โดยปราศจากตัวตนที่ย้ายสถานที่ ดังจะเห็นได้จากการที่คอมพิวเตอร์เครื่องหนึ่งอยู่ในกระบวนการที่ทำให้เครื่องคอมพิวเตอร์อีกเครื่องหนึ่งมีสภาวะบางอย่างที่สัมพันธ์กันอย่างสำคัญกับเครื่องคอมพิวเตอร์ตัวแรกที่มีได้ดำรงอยู่แล้ว เราอาจเทียบการเกิดใหม่ได้กับการเก็บข้อมูลอัดแน่น (Zip drive) ก่อนที่คอมพิวเตอร์เครื่องเก่าจะเสีย และเราติดตั้งข้อมูลทั้งหมดในคอมพิวเตอร์เครื่องใหม่

หากเรามองว่า กฎแห่งกรรมเป็นกระบวนการสาเหตุที่เชื่อมโยงระหว่างคุณสมบัติทางจริยธรรมของการกระทำในช่วงชีวิตหนึ่ง (สาเหตุ) และความเป็นไปของชีวิตที่เกิดใหม่ (ผลลัพธ์) วิทยาศาสตร์ธรรมชาติไม่สามารถพบหรืออธิบายกระบวนการสาเหตุในลักษณะนี้ได้ แต่เราอาจพิจารณาประเด็นนี้ได้ ๒ อย่าง คือ

๑. เป็นไปได้ว่า ในอนาคต วิทยาศาสตร์ธรรมชาติอาจค้นพบกระบวนการสาเหตุในลักษณะนี้ได้ แต่เหตุผลนี้ก็อาจถูกหักล้างได้ว่า เป็นไปได้เช่นกันว่า วิทยาศาสตร์ที่สมบูรณ์แล้วในอนาคตก็ไม่อาจหาสาเหตุแบบนี้พบ

๒. หากยึดหลักการของพุทธศาสนาที่กล่าวว่า การยึดติดกับความเชื่อ (หรือความรู้) โดยขาดประสบการณ์ (a priori) จะนำไปสู่ความทุกข์ เราจึงควรรอผลการศึกษาลักษณะเรื่องกฎแห่งกรรมและการเกิดใหม่อย่างเชิงประจักษ์ก่อน แล้วจึงค่อยพิจารณาบนพื้นฐานของหลักฐานเชิงประจักษ์ว่า เราจะยอมรับหลักการนี้หรือไม่ เพราะจากการอ้างประสบการณ์เฉพาะของบางบุคคล (รวมถึงพระพุทธรเจ้าด้วย) ว่า พบหลักฐานเรื่องนี้ระหว่างการทำสมาธิ นั้น ยังคลุมเครือกว่าที่จะตัดสินได้ ถ้าประเด็นนี้ต้องเปิดไว้ก่อน คำถามก็คือ เรื่องกฎแห่งกรรมและการเกิดใหม่มีความสำคัญเพียงใดต่อศาสนาพุทธ แม้ว่าเรื่องนี้จะมีความสำคัญอย่างสูงในวัฒนธรรมต่างๆ ของชาวพุทธ แต่กลับไม่สำคัญต่อหลักการปฏิบัติของพุทธศาสนา เพราะการเกิดเพียงครั้งเดียว (ถ้ายังไม่เชื่อเรื่องการเกิดใหม่) ก็มิได้ทำให้เราต้องชะลอการหาทางดับทุกข์สำหรับชีวิตในอนาคต แต่ปัญหากลับอยู่ที่ว่า ในวัฒนธรรมพุทธมีการคิดกันว่า มนุษย์บางคนไม่สามารถแสวงหาและบรรลุการนิพพานได้ในชีวิตนี้ ดังนั้นกฎแห่งกรรมและการเกิดใหม่จึงให้สัตยาบันกับคนเหล่านี้ว่า ถ้าพวกเขาทำกรรมดีในชาตินี้ พวกเขาจะได้เกิดใหม่ในสภาพแวดล้อมที่ดีขึ้นซึ่งจะทำให้บรรลุการนิพพานได้ง่ายขึ้น เมื่อการนิพพานมิได้เป็นสิ่งที่ยอมรับได้สำหรับทุกคน และมีการปฏิเสธกฎแห่งกรรมและการเกิดใหม่ แนวทางของศาสนาพุทธก็ดูมีเสน่ห์น้อยลง (แต่มิได้หมายความว่าความวิเคราะหณ์แนวพุทธเป็นสิ่งที่ผิด)

คำถามที่ควรถามในเรื่องนี้ก็คือว่า ๑. ทำไมมนุษย์บางคนจึงไม่สามารถบรรลุการนิพพานได้ในชีวิตนี้ ๒. ถ้าปัญหาข้อแรกอยู่ที่สาเหตุว่าการปฏิบัติไปสู่การนิพพานเป็นสิ่งที่ยากมากเมื่อเทียบกับความชั่วของชีวิตทางโลกแล้ว ชาวพุทธควรเพิ่มความพยายามขึ้นอีกหลายเท่าเพื่อชักชวนชาวโลกให้เห็นสัจจะของความทุกข์ ๓. ถ้าปัญหาข้อแรกเป็นเพราะว่า

เงื่อนไขของการดำเนินชีวิต เช่น ความยากจนข้นแค้น และความด้อยค่าของชีวิต หน้าที่ของชาวพุทธก็คือการจัดความชั่วร้ายทางสังคมให้หมดไป เพื่อให้ทุกคนสามารถบรรลุการนิพพานได้

บางคนกล่าวว่า ถ้าไม่มีหลักการเรื่องกฎแห่งกรรมและการเกิดใหม่แล้ว ก็ไม่มีเหตุผลที่คนจะปฏิบัติตามคำสอนของศาสนาตามที่เคยเป็นมา แต่ (แม้จะจริง) ก็มีเหตุผลที่ชาวพุทธจะใช้เพื่อยอมรับหลักการเรื่องกฎแห่งกรรมและการเกิดใหม่ เพราะบนพื้นฐานของหลักการเรื่องความไว้ตัวคน ชาวพุทธสามารถสร้าง “พันธะทั่วไป” ที่จะเพียรป้องกันความทุกข์ไม่ว่าจะเกิดขึ้นที่ใดก็ตาม หลักการที่เป็นแก่นของการปฏิบัติของชาวพุทธจึงสนับสนุนหน้าที่พื้นฐานของการสร้างกุศลกรรม (beneficence) ซึ่งที่จริงก็คือแก่นของทุกศาสนานั้นเอง จึงเห็นได้ว่า หากแนวปฏิบัติแบบเจตนิยมนำเป็นต้องสนับสนุนศาสนาตามจารีตประเพณีแล้ว ศาสนาพุทธก็สามารถกระทำได้โดยไม่ต้องอาศัยหลักการเรื่องกฎแห่งกรรมและการเกิดใหม่

ในสัทมหายาน คำสอนเรื่องความไร้แก่นแท้ขององค์ประกอบต่างๆ (the essencelessness of the elements) ทำให้เรื่องซับซ้อนมากขึ้น สำนักมหายานมักจะตีความหลักการนี้ว่า ที่สุดแล้วความคิดเกี่ยวกับสิ่งต่างๆ ก็คือความว่างเปล่า การปฏิบัติของสำนักนี้ให้ยึดตามธรรมเนียมการปฏิบัติ คือยอมรับทัศนะเกี่ยวกับโลกที่ทำให้การปฏิบัติประสบผลสำเร็จ ดังนั้นถ้าสารนิยมนสอดคล้องกับหลักคำสอนที่กล่าวว่าข้างต้นมากกว่าแล้ว สำนักมหายานก็จะยอมรับสารนิยมนั้นในฐานะที่เป็นจริงตามธรรมเนียมปฏิบัติ (conventional truth) ปัญหาจริงอยู่ที่สำนักโยคจาร เพราะสำนักนี้ตีความคำสอนเรื่องความไร้แก่นแท้ขององค์ประกอบต่างๆ ว่า ความจริงสูงสุดของธรรมชาติเป็น “สิ่งที่กล่าวถึงไม่ได้” และสำนักนี้เสนอว่า การพิจารณาว่าสิ่งที่กล่าวถึงไม่ได้นี้มีธรรมชาติ

เป็นจิต จะใกล้เคียงความเป็นจริงมากกว่าการพิจารณาว่ามีธรรมชาติเป็นภาวะกายภาพ ชาวโยคจารอ้างว่า คำสอนในแนวจิตนิยมเกี่ยวกับการรับรู้ว่าเป็นเพียงภาพประทับภายใน (inner impression-only) เป็นแนวทางที่ดีที่สุดในการสอนเรื่องความไร้ตัวตน ซึ่งหากเป็นเช่นนั้นจริงแล้ว ทศณะของสำนักนี้ก็ไปด้วยกันไม่ได้กับแนวคิดแบบสสารนิยม

แต่สำนักอภิธรรมและนารายณิกะไม่ยอมรับอภิปรัชญาแบบจิตนิยมว่าเป็นสิ่งจำเป็นเพื่อเข้าถึงผลแห่งคำสอนของพระพุทธเจ้า และก่อให้เกิดการวิวาทะอย่างลึกซึ้งและซับซ้อนใน สองกระแสความคิดนี้ ซึ่งไม่ใช่ประเด็นสำคัญที่ต้องการกล่าวถึง จึงสรุปได้ว่า พุทธศาสนาสามารถเติบโต (หรือไปด้วยกัน) ได้ในวัฒนธรรมที่มีสามัญสำนึกแบบสสารนิยม มีเพียงสำนักโยคจาร เท่านั้นที่ไปด้วยกันไม่ได้ การประเมินของผู้วิจารณ์

ก่อนอื่น คงต้องพยายามทำความเข้าใจกับภาพรวมของจักรวาลของสรรพชีวิตในพุทธศาสนา ก่อน ทั้งนี้เพราะหากไม่พิจารณาประเด็นนี้ เมื่อพิจารณาแนวคิดเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างสภาวะจิตและสภาวะกาย รวมถึงการเกิดใหม่แล้ว จะทำให้เกิดความสับสน ดร.ศุนทร ณ รั้งมี ได้อธิบายว่า ในพุทธปรัชญาคำว่า “สัตว์” ใช้อย่างถึงสิ่งมีชีวิตทุกประเภท (ยกเว้นพืช) ไม่ว่าจะเป็นเทวดา มนุษย์ สัตว์เดียรัจฉาน เปรต อสุรกาย หรือสัตว์นรก ก็รวมเรียกว่าสัตว์ทั้งสิ้น (น. ๒๔๙) ซึ่งท่านอธิบายว่า เรารับรู้การมีอยู่ของสัตว์อีก ๔ ประเภทนอกเหนือจากมนุษย์ด้วย “ทิพยจัญญ์”

การเกิดเป็นสัตว์ทั้ง ๕ ประเภทนี้เรียกว่า “คติ ๕” ซึ่งจะเป็นที่ไปเกิดของสัตว์ผู้ยังติดข้องอยู่ในสังสารวัฏ คือผู้ที่ยังมีกิเลส คราบไคที่ยังมีกิเลสอยู่ ยังทำลายกิเลสให้หมดไปไม่ได้ บุคคลก็ยังต้องเวียนตายเวียนเกิด ท่องเที่ยวไปๆ มาๆ อยู่ในคติทั้ง ๕ คราบนั่น (ประเด็นนี้สำคัญมาก เพราะการเกิดใหม่แบบข้าม ‘คติ’ เป็นสิ่งที่น่าจะอยู่นอกกรอบการคิดของ

แนวสสารนิยม) ส่วนลักษณะสุดท้ายคือ การเข้าถึงความหลุดพ้นหรือการเข้าถึงนิพพานของผู้กระทำให้แจ้งซึ่งเจโตวิมุตติ และปัญญาวิมุตติ เพราะอาสวะทั้งหลายหมดสิ้นไป ไม่รวมอยู่ในคติ ๕ แต่เป็นลักษณะของผู้ที่หลุดพ้นจากคติ ๕ ทำลายกระแสแห่งวัฏฏะให้ขาดลงได้อย่างเด็ดขาด เมื่อตายลงก็เรียกว่าเข้าสู่ปรินิพพาน พ้นจากการเวียนตายเวียนเกิด ไม่ต้องไปสู่คติใดๆ อีกต่อไป (น. ๓๐๘) ความเข้าใจเบื้องต้นของพุทธศาสนา (เถรวาท) คือ พระพุทธเจ้าทรงเป็นมนุษย์ที่มีอัจฉริยภาพเหนือมนุษย์ทั้งปวง โดยเหตุที่มีกุศลกรรมที่เรียกว่า “บารมี” ซึ่งพระองค์ทรงกระทำหรือบำเพ็ญอย่างค่อเนื่องมาชาติแล้วชาติเล่าจนมีชาตินับไม่ถ้วน (น. ๒๒๕) หลักฐานของเรื่องนี้ก็ชัดชัดต่างๆ (พระไตรปิฎก เล่ม ๒๗, ๒๘) ซึ่งเป็นประมวลเรื่องราวเกี่ยวกับอดีตชาติของพระองค์สมัยยังเป็นพระโพธิสัตว์ นอกจากนี้ยังปรากฏกระจัดกระจายอยู่ในพระสูตรอื่นๆ อีก หลักฐานที่กล่าวมานี้เป็นการยืนยันเกี่ยวกับความคิดและความเชื่อเรื่องสังสารวัฏ หรือการเวียนเกิดเวียนตายแบบข้ามภพข้ามชาติได้อย่างแน่นอนส่วนหนึ่ง (น. ๒๒๖)

ดร.ศุนทรเห็นว่า การปฏิเสธความเชื่อเรื่องการเวียนเกิดเวียนตายแบบข้ามภพข้ามชาติ (สังสารวัฏ) เท่ากับการปฏิเสธพระพุทธพจน์ (น. ๒๒๘-๘, ๒๓๖) และท่านได้วิจารณ์การตีความออกในแนวการตายและเกิดใหม่แบบชั่วขณะจิตว่า เป็นมิจฉาทิฎฐิ เป็นแนวปรัชญาแบบวัตถุนิยม และเท่ากับการกล่าวว่า พระพุทธเจ้าทรงสอนสิ่งที่เท็จ (น. ๒๔๐) และท่านได้สรุป (น. ๒๕๕) ว่า

“จะเห็นได้ว่า คำสอนเรื่องการเวียนตายเวียนเกิดที่เรียกว่าสังสารวัฏของพระพุทธศาสนา มีความสัมพันธ์กับคำสอนที่เป็นแก่นของศาสนา คือ คำสอนเรื่องมรรคผลนิพพาน ถ้ามนุษย์เกิดคนเดียวตายคนเดียว หรือมีชีวิตอยู่จริงเพียงในชาตินี้ชาติเดียวเท่านั้น หลักคำสอนเรื่องมรรค

ผลนิพพานก็จะเป็นคำสอนที่ไร้สาระ เพราะจะตอบคำถามบางอย่างไม่ได้ เช่นว่า พระอริยบุคคลที่บรรลุธรรมผลเป็นเพียงพระโสดาบัน หรือพระสกทาคามี หรือพระอนาคามี คายแล้วไปไหน จะให้ท่านเข้าสู่ปรินิพพาน ท่านก็ยังไม่เข้าไม่ได้ เพราะยังไม่บรรลุธรรมเป็นพระอรหันต์ ถ้าตายแล้วชาติบุญไม่มีการเกิดอีก การบรรลุธรรมผลนิพพานก็เป็นสิ่งไร้ความหมาย เพราะคนธรรมดาสามัญกับพระอริยบุคคลก็จะมีสภาพเท่าเทียมกันหลังจากตายแล้ว"

[ประเด็นนี้อาจตอบปัญหาของซิดดฮาร์ตส์ที่ว่า ทำไมมนุษย์บางคนจึงไม่สามารถบรรลุนิพพานได้ในชีวิตนี้ และที่จริงบางคนไม่มีโอกาสที่จะบรรลุนิพพานได้เลยด้วยซ้ำ เช่น พวกที่เรียกว่า *อเวไนยสัตว์* ซึ่งก็คือ บุคคลที่แนะนำไม่ได้ (ทางที่เรียก *ปทปรมะ* เปรียบกับดอกบัวที่ยังอ่อนและลึกลงไปอยู่ในน้ำ จะตกเป็นอาหารของเต่าปลา ไม่มีโอกาสโผล่พ้นน้ำขึ้นมาเบิกบานได้) อาจเป็นเพราะใจเขาลงใจเกินไปหรือไม่อยากรับฟังคำสอน เนื่องจากมีความเห็นผิดที่ไม่มีทางแก้ที่เรียกว่า *นิตยมิชฉาทิกิริยา* น. ๒๕๗-๘]

ภายในจิต

ดร.สุนทร ณ รังษี อธิบายธรรมชาติของมนุษย์ตามพุทธปรัชญากล่าวว่า มนุษย์ประกอบขึ้นจากส่วนสำคัญ ๒ ส่วน คือ ร่างกายและจิต หรือรูปกับนาม (บาลีเรียกรวมกันว่า *นามรูป*) ร่างกายเป็นส่วนวัตถุที่มีทั้งคุณสมบัติและคุณลักษณะจิตอยู่ในประเภทรูป จิตและเจตสิกอันเป็นสภาวะธรรมที่ประกอบจิตจักเป็นนาม พุทธปรัชญาถือว่าทั้งร่างกายและจิตหรือรูปกับนามนี้เป็นสภาวะธรรม คือ เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นเป็นไปตามอำนาจการปรุงแต่งของเหตุปัจจัย เมื่อเกิดขึ้นก็มีเหตุปัจจัยทำให้เกิดขึ้น เมื่อตั้งอยู่ก็มีเหตุปัจจัยทำให้ตั้งอยู่ เมื่อเสื่อมสลายแตกดับก็มีเหตุปัจจัยทำให้เสื่อมสลายแตกดับ ไม่ว่าจะเป็นรูปหรือนามล้วนแต่ไม่คงที่ มีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา จึงกล่าวได้ว่า ธรรมชาติชีวิตของมนุษย์ประกอบด้วย ๒ กระแส คือ กระแสแห่งรูปธรรมและกระแสแห่ง

นามธรรม ซึ่งอาจเทียบได้กับกระแสน้ำในแม่น้ำหรือลำธารที่ไม่หยุดนิ่งอยู่กับที่ แต่มีการไหลอยู่ตลอดเวลา ธรรมชาติชีวิตของมนุษย์มีลักษณะเป็นกระแสก็เพราะมีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาเหมือนกระแสน้ำ ทั้งรูปธรรมและนามธรรมไม่เคยหยุดนิ่งอยู่กับที่แม้เพียงชั่ววินาทีเดียว ไม่มีส่วนไหนในตัวเราที่ไม่เคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลง เช่น ตั้งแต่ปฏิสนธิขึ้นในครรภ์มารดาจนกระทั่งตาย โลหิตในตัวเราไม่เคยหยุดไหลเวียน เซลล์ทั้งหลายที่เป็นพื้นฐานของรูปธรรมของเราก็ไม่เคยหยุดเปลี่ยนแปลงเช่นกัน แต่สิ่งที่เปลี่ยนแปลงรวดเร็วที่สุดในตัวมนุษย์ก็คือกระแสแห่งนามธรรมที่เราเรียกว่าจิต ซึ่งรวดเร็วมากจนยากที่จะกำหนดได้ พุทธปรัชญากล่าวว่า ในขณะที่ส่วนที่เป็นวัตถุของร่างกายเกิดดับเพียงครั้งเดียวนั้น จิตได้เกิดดับแล้วถึง ๑๗ ครั้ง แต่ทั้งกระแสแห่งรูปธรรมและนามธรรม เมื่อของเก่าดับไปแล้ว ของใหม่ก็เกิดขึ้นมาแทนที่ กระแสรูปธรรมหรือส่วนที่เป็นร่างกายของมนุษย์จะสะดุดหยุดลงอย่างสิ้นเชิงก็ต่อเมื่อคนตาย (น. ๒๕๘-๕)

พุทธปรัชญาถือว่า ทั้งร่างกายและจิตต่างก็มีความสำคัญด้วยกัน ต้องอิงอาศัยซึ่งกันและกันในการปรากฏเป็นสิ่งมีชีวิต มีแต่ร่างกายอย่างเดียวก็เป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ไม่ได้ มีแต่จิตอย่างเดียวก็ปรากฏให้รับรู้อะไรไม่ได้ เมื่อร่างกายกับจิตปรากฏอยู่รวมกัน สภาวะธรรมสมมติที่เรียกว่ามนุษย์ก็ปรากฏเป็นไปอย่างที่เรารู้จัก พุทธปรัชญาถือว่า ร่างกายกับจิตเป็นสภาวะธรรมคนละอย่าง จะทอนร่างกายลงเป็นจิตก็ไม่ได้ และจะทอนจิตลงเป็นร่างกายก็ไม่ได้ (น. ๒๕๘) แต่ก็ให้ความสำคัญกับจิตมากกว่าร่างกาย ดังเห็นได้จากพระพุทธภาษิตในขุททกนิกาย ธรรมบทว่า

ธรรมทั้งหลายมีใจเป็นหัวหน้า มีใจประเสริฐที่สุด
สำเร็จแล้วแต่ใจ ถ้าบุคคลมีใจเศร้าหมอง พุคอยู่ก็ตาม ทำ
อยู่ก็ตาม พุคย่อมติดตามเขาไป เพราะพุทจิต ๓ อย่างนั้น

เหมือนล้อเกวียนหมุนไปตามรอยเท้าโลกที่ลากเกวียนไป
ฉะนั้น ธรรมทั้งหลายมีใจเป็นหัวหน้า มีใจประเสริฐที่สุด
สำเร็จแล้วแต่ใจ ถ้าบุคคลมีใจผ่องแผ้วแล้ว พุคคอยู่ก็ตาม
ทำอยู่ที่ตาม สุขย่อมติดตามเขาไป เพราะสุจริต ๓ อย่าง
นั้น เหมือนเงาติดตามตัวเขาไป ฉะนั้น (พ. ธ. ๒๕/๑๑) อย่าง
ใน สุนทร ฌ รังมิต. ๒๕๕-๖๐)

ดร.สุนทร ได้นิยาม “จิต” (น. ๒๖๑) ตามคัมภีร์อรรถกถา
อัญญาสาธิตี ซึ่งเป็นคำอธิบายชั้นมสังคณีแห่งพระอภิธรรม-
ปิฎก ได้ให้คำนิยามไว้ว่า “ธรรมชาติที่ชื่อว่าจิต เพราะอรรถ
ว่าคิดหรือรู้แจ้งอารมณ์ เพราะสังสมสันดานของคน เพราะ
เป็นธรรมชาติอันกรรมกเลศสังสมวิบากและเพราะเป็น
ธรรมชาติวิจิตร” (สมาคมศูนย์ค้นคว้าพระพุทธศาสนา วัด
สระเกศ, อรรถกถาอัญญาสาธิตี ตอน ๒ น. ๓๔) ท่านได้
อธิบายต่อไปว่า เราเรียกจิตเป็น “ดวง” อาจเทียบกับไฟ คือ
ไฟเมื่อก่อนเกิดขึ้นก็มองไม่เห็น ครั้นดับไปแล้วก็ไม่ทิ้งร่อง
รอยเหลือไว้ และเมื่อใช้คำว่า “ดวง” กับจิตซึ่งเป็นนามธรรม
ก็ทำให้จิตมีลักษณะเป็นรูปธรรมและทำให้เข้าใจสภาพของ
จิตได้ง่ายยิ่งขึ้น

พุทธปรัชญากล่าวว่า จิตของเราเกิดๆ ดับๆ เป็นสันตติ
สืบต่อกันไปตลอดเวลา เมื่อจิตดวงเก่าดับไปจิตดวงใหม่ก็
เกิดขึ้น จิตดวงเก่าเป็นสาเหตุให้เกิดจิตดวงใหม่ และจิตดวง
ใหม่ก็เป็นสาเหตุให้จิตดวงต่อไป และต่อไป เกิดทยอย
กันไม่มีที่สิ้นสุด โดยธรรมชาติจิตเกิดดับเป็นไปใน ๒
ลักษณะ [เหตุที่ต้องกล่าวถึงประเด็นนี้ก่อนข้างละเอียด
เพราะคำอธิบายตรงนี้จะนำไปสู่ความเข้าใจเรื่องการตาย
และการเกิดใหม่] คือ

๑. ภวังคจิต คือ จิตที่ไม่มีการรับรู้โลกภายนอก ทางตา หู
จมูก ลิ้น กาย ใจ เช่น เวลาเรานอนหลับ เรียกว่า จิตของเรา
อยู่ในภวังค์ แต่ก็เกิดดับอยู่ตลอดเวลา

๒. วิถิจิต คือ จิตเกิดดับอยู่ในวิถีแห่งการรับรู้โลกภาย
นอก ทางอายตนะ ๖ แต่ในวิถิจิตนี้ จิตก็จะตกอยู่ในภวังค์
เป็นช่วงๆ สลับกันไปตลอดเวลา เพียงแต่ว่าไม่นานเท่าเวลา
ที่เรานอนหลับเท่านั้น

กระบวนการเกิดดับรับรู้อารมณ์ของจิตที่ใสใจอย่างเต็มที่
จะมี ๑๗ ขณะ (แต่ถ้าใสใจน้อย จิตจะเกิดดับ ๑ ช่วงเพียง
๑๕ ขณะจิต หรือน้อยกว่า) เมื่อเกิดดับสืบต่อไปจนถึงขณะที่
๑๕ การพินิจอารมณ์ที่เรียกว่า ขวณะ ก็สิ้นสุดลง ต่อจากนั้น
๒ ขณะจิตจะยึดหน่วงเอาอารมณ์ที่ได้พินิจไว้ และตกลงสู่
ภวังค์ ภวังคจิตดวงที่ ๑ เรียกว่า อคิตภวังค์ เพราะยังตกอยู่ใน
อารมณ์ของภวังค์เก่าที่เพิ่งรับรู้มา พอถึงภวังคจิตดวงที่ ๒
อารมณ์ใหม่เริ่มเข้ามามีอิทธิพล ทำให้ภวังคจิตกระเทือน
เพราะแรงกระทบของอารมณ์ใหม่ เรียกว่า ภวังค์ไหว ถึง
ภวังคจิตดวงที่ ๓ จิตได้รับอิทธิพลของอารมณ์ใหม่เต็มที่
ภาวะภวังค์จึงสิ้นสุดลง ต่อจากนั้นจิตก็ขึ้นสู่วิถิจิตรับอารมณ์
ใหม่

การรับรู้ช่วงหนึ่ง จิตจะมีอายุการรับรู้ได้อย่างมาก
เพียง ๑๗ ขณะจิตเท่านั้น เมื่อถึงขณะจิตที่ ๑๗ แล้ว จิตก็
ดำรงอยู่ในวิถิตต่อไปไม่ได้ ต้องตกลงสู่ภวังค์เสียครั้งหนึ่ง
แล้วจึงจะเกิดขึ้นสู่วิถิตรับอารมณ์ต่อไป ความจริงจิตที่อยู่ใน
วิถิตรับอารมณ์จริงๆ มีเพียง ๑๔ ขณะจิตเท่านั้น แต่ที่นับเป็น
๑๗ ขณะจิต เพราะนับภวังคจิต ๓ ขณะ ก่อนขึ้นสู่วิถิตรวม
ไว้ด้วย เพราะพฤติกรรมในการรับรู้อารมณ์เริ่มมีขึ้นตั้งแต่จิต
อยู่ในภาวะของภวังคจิต การรับรู้โลกภายนอกของจิตจะ
หมุนเวียนอยู่อย่างนี้เรื่อยไปตลอดเวลาที่เรายังตื่นอยู่ (น.
๒๖๔)

การตายและการเกิดใหม่

เมื่อบุคคลกำลังจะตาย หรือกำลังจะดับจิตนั้น พฤติภาพ
ของจิตแบ่งเป็น ๒ ช่วง คือ

๑. *มรณาสันนกาล* คือ กาลหรือเวลาใกล้ดับจิต พุทธิภาพของจิตในช่วงมรณาสันนกาลมี ๑๘ ขณะเช่นปกติ แต่มีการนับต่างกัน คือ พุทธิภาพของจิตในช่วงนี้เป็นไปในขณะที่ความตายกำลังจะเกิดขึ้น และที่สำคัญคือ จะปรากฏ 'นิมิต' อย่างใดอย่างหนึ่งใน ๓ อย่างขึ้นเป็นอารมณ์ของจิตของคนที่กำลังจะตาย นิมิต ๓ อย่างนั้น (น. ๒๖๖-๘) ได้แก่

กรรม คือ การกระทำที่ผู้กำลังจะตายได้กระทำไว้ในชีวิตที่ผ่านมา (ทั้งกรรมดีและกรรมชั่ว) กรรมที่มีกำลังมากกว่าจะเป็น *ชนกกรรม* คือ กรรมนำไปเกิดใหม่แก่ผู้กำลังจะตาย กรรมที่บุคคลนึกถึงก่อนที่จะดับจิตบางครั้งเรียกว่า *อาสันนกรรม* (แปลว่า กรรมใกล้ดับจิต) ซึ่งกรรมนี้จะให้ผลแก่ผู้กำลังจะตายก่อนกรรมอื่นๆ เช่น หากอาสันนกรรมเป็นกรรมชั่ว บุคคลผู้ดับจิตหรือตายแล้วก็จะเกิดในทุคติ ไม่มีทางเลือกเป็นอย่างอื่น เป็นไปตามพุทธภาษิตที่ตรัสไว้ว่า "เมื่อจิตเสร้างามองแล้ว ทุคติก็เป็นอันหวังได้" (วัดอุปมสูตร ม. มูล. ๑๒/๕๒) และตามปกติการให้ผลของกรรมจะเป็นไปตามลำดับความหนักเบาของกรรม กล่าวคือกรรมหนักหรือ *กุกรรม* ไม่ว่าจะเป็นฝ่ายกุศลหรืออกุศลจะให้ผลก่อนกรรมอื่นๆ ทั้งหมด แต่หากไม่เคยทำกุกรรมไว้ กรรมที่ทำไว้มากหรือ *พหุกรรม* หรือ *อาจิณณกรรม* จะให้ผลก่อนกรรมอื่นๆ (น. ๒๖๖-๗) และได้ขยายความคำว่า โอกาสที่กรรมซึ่งเขาทำใหม่ตอนใกล้ดับจิตจะให้ผล นำเขาไปเกิดหลังจากตายแล้วมีไม่มากนัก

กรรมนิมิต หมายถึงอุปการณที่ใช้ในการทำกรรม เช่น มีด ปืน ไม้ แห

คตินิมิต คือสัญลักษณ์ของภพหน้าที่เขาจะไปเกิด ปรากฏให้เห็นในขณะที่กำลังจะดับจิต ถ้าตอนกำลังจะตายนึกถึงกรรมชั่ว ก็ต้องไปเกิดในทุคติ เช่น ถ้าจะต้องไปเกิดในนรก ภาพอันเป็นสัญลักษณ์ของนรก เช่น ภาพเปลวเพลิงที่กำลังเผาไหม้สัตว์อยู่ในนรก ภาพสัตว์นรกกำลังทรมาน

จะปรากฏให้เห็น ถ้าจะต้องไปเกิดเป็นสัตว์เดียรัจฉาน เช่น วัว ควาย ภาพแม่วัวที่เขากำลังจะไปเกิดเป็นลูก หรือภาพทุ่งหญ้า หรือห้องทุ่งที่ฝูงวัวควายกำลังหากินอยู่ จะปรากฏให้เห็น แต่ถ้าตอนกำลังจะตายนึกถึงกุศลกรรมที่ทำไว้ และกรรมนั้นจะส่งผลให้เขาไปเกิดเป็นมนุษย์ ภาพหญิงผู้จะเป็นมารดาหรือกรรมมารดาที่เขาจะไปเกิด จะปรากฏให้เห็น ถ้าจะไปเกิดเป็นเทวดาในสวรรค์ ภาพของวิมานหรืออุทยานอันรื่นรมย์ ก็จะปรากฏให้เห็น

การปรากฏให้เห็นของคตินิมิตนี้ ส่วนมากการเห็นจะเป็นทางมโนทวารหรือทางใจ ทำนองเดียวกับที่เราเห็นภาพต่างๆ ในความฝัน แต่ก็อาจจะปรากฏให้เห็นทางจักขุทวารหรือทางตาอย่างที่เรามองเห็นสิ่งต่างๆ ได้เหมือนกัน (น. ๒๖๘) ดร.สุนทร ณ รั้งยี ยืนยันว่า พุทธิภาพของจิตในช่วงมรณาสันนกาลนี้จะต้องมีนิมิตอย่างใดอย่างหนึ่งใน ๓ อย่าง ดังกล่าวมานี้เป็นอารมณ์เสมอและทุกคนไป

๒. *มรณาสันนวิถิ* คือ วิถีใกล้ดับจิตหรือใกล้ตาย เป็นช่วงการทำงานครั้งสุดท้ายของจิตในชีวิตนี้ เมื่อช่วงมรณาสันนกาลสิ้นสุดลง จิตของบุคคลที่กำลังจะตายก็ผ่านเข้ามรณาสันนวิถิ พอสิ้นสุดมรณาสันนวิถิ จิตจิตซึ่งเป็นจิตดวงสุดท้ายของชีวิตนี้ก็จะเกิดขึ้น จิตจิตตั้งอยู่เพียงชั่วขณะเดียวก็ดับ พอจิตจิตดับ ชีวิตในปัจจุบันของบุคคลก็สิ้นสุดลงทันทีจากขณะนั้นเป็นต้นไป บุคคลนั้นก็ได้อำนาจตายแล้ว (น. ๒๖๘-๘)

ทันทีที่จิตจิตดับลง ปฏิสนธิจิตซึ่งเป็นจิตดวงแรกของชีวิตใหม่ในภพใหม่ก็เกิดขึ้นในทันที กล่าวได้ว่า การตายก็คือการเกิดใหม่ และไม่มีวิญญาณออกจากร่างเก่าไปเกิดใหม่ เพราะวิญญาณเช่นนั้นพุทธปรัชญาถือว่าไม่มีอยู่จริง ทุกสิ่งทั้งกระแสรูปธรรมและกระแสนามธรรมที่รวมกันเป็นตัวเราในปัจจุบันล้วนแต่สิ้นสุดลงเมื่อตาย แต่กระแสนามธรรมคือจิตนั้น เมื่อสิ้นสุดหรือดับลงแล้ว จิตก็เกิดมีขึ้นในภพใหม่

ด้วยอำนาจของกิเลส กรรม และวิบาก เป็นปัจจัยปรุงแต่งให้เกิดขึ้น ความจริงกระแสรูปธรรมคือร่างกายก็เกิดขึ้นใหม่ในภพใหม่ด้วยอำนาจการปรุงแต่งของกรรม กิเลส และวิบากเช่นกัน เพียงแต่ว่า ไม่มีความต่อเนื่องกันระหว่างร่างกายของภพเก่ากับร่างกายของภพใหม่ แต่จิตจะเกิดดับต่อเนื่องเป็นกระแสเดียวกันไปโดยตลอด ไม่ว่าคนจะเกิดแล้วตาย แล้วเกิดใหม่สักกี่สิบชาติก็ร้อยชาติ กระแสนามธรรมคือจิตก็คงเป็นกระแสเดียวกันเอง

ตัวเราในชาตินี้กับตัวเราในชาติหน้า จะว่าเป็นคนเดียวกันก็ไม่ใช่ เพราะร่างกายของเราในชาตินี้กับร่างกายของเราในชาติหน้าไม่ใช่ร่างกายเดียวกัน จะว่าเป็นคนละคนก็ไม่ใช่ เพราะกระแสนามธรรมหรือกระแสแห่งจิตคงเป็นกระแสเดียวกันต่อเนื่องกันไปโดยตลอด สิ่งที่เป็นบุคลิกลักษณะของเราในชาตินี้ก็จะถูกนำสืบทอดต่อเนื่องไปสู่ชาติหน้า คุณสมบัติและคุณลักษณะที่ไม่ดีจึงปรากฏอยู่ในสภาพของอาสวะก็คือ คุณสมบัติและคุณลักษณะที่ดีซึ่งปรากฏอยู่ในสภาพของบารมีก็ดี ทั้งสองส่วนนี้ก็จะถูกนำต่อเนื่องไปสู่ชาติหน้าเช่นกัน ทั้งอาสวะและบารมีในชาติต่อไปของเราจะเพิ่มขึ้นหรือลดลง ขึ้นอยู่กับกรรมหรือการกระทำของเราในชาติหน้าและชาติต่อๆ ไปนั่นเอง (น. ๒๓๐)

นอกจากนี้ ในพุทธปรัชญายังมีสัตว์หรือสิ่งมีชีวิตในภพอื่นที่เรามองด้วยตาเนื้อไม่เห็นอยู่จำนวนมาก ได้แก่ สัตว์บรรก เปรต อสุรกาย เทวดา เป็นต้น สิ่งมีชีวิตดังกล่าวนี้เมื่อถึงอายุขัยเพราะสิ้นบาป สิ้นบุญ หรือสิ้นอายุ ก็จะผ่านช่วงมรณาสันกาลและมรณาสันวิดิก่อนการจุติทั้งสิ้น (น. ๒๓๑)

ข้อสังเกต

ความเชื่อในเรื่องการตายและเกิดใหม่ในสังสารวัฏแบบข้ามภพข้ามชาติ (โดยเฉพาะข้าม 'คติ') ตามผลกรรม กิเลส และวิบาก [เทวดา ↔ มนุษย์ ↔ เปรต ↔ สัตว์เดียรัจฉาน

↔ นรก] โดยยืนยันว่า กระแสนามธรรมคือจิต จะเกิดดับอย่างต่อเนื่องจากจุติจิตดวงสุดท้ายของชีวิตเก่า ไปเป็นปฏิสนธิจิตดวงแรกของชีวิตใหม่ ซึ่งอาจจะอยู่คนละภพ และทั้งจิตและกายไม่สามารถลศทอนให้เหลือเพียงอย่างใดอย่างหนึ่งได้ ทว่ากระแสนามธรรมคือจิตสำคัญกว่า เพราะเป็นตัวนำอาสวะหรือบารมีไปสู่ชีวิตใหม่ แต่กระแสรูปธรรมคือกายจะเปลี่ยนไปโดยปัจจัยแห่งกรรม กิเลส และวิบาก ทำให้เห็นว่า นอกจากความสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกายในพุทธปรัชญาจะมีไข่มุมแบบสสารนิยมแล้ว ความสัมพันธ์นั้นยังเป็นแบบ mentalism ที่มีลักษณะ non-reductive กล่าวคือ กระแสรูปธรรมคือกายจะ supervenience อยู่กับกระแสนามธรรมคือจิต

ดังนั้นการที่ซีเคอร์ริส ยกตัวอย่างเรื่อง Zip drive มาอธิบายการเกิดใหม่ว่า

“การเกิดใหม่เป็นไปได้โดยปราศจากตัวคนที่ย้ายสถานที่ ดังจะเห็นได้จากกรณีที่คอมพิวเตอร์เครื่องหนึ่งอยู่ในกระบวนการที่ทำให้เครื่องคอมพิวเตอร์อีกเครื่องหนึ่งมีสภาวะบางอย่างที่สัมพันธ์กันอย่างสำคัญกับเครื่องคอมพิวเตอร์ตัวแรกที่มีได้ดำรงอยู่แล้ว เราอาจเทียบการเกิดใหม่ได้กับการเก็บข้อมูลอัดแน่น (Zip drive) ก่อนที่คอมพิวเตอร์เครื่องเก่าจะเสีย และเราก็ดึงข้อมูลทั้งหมดในคอมพิวเตอร์เครื่องใหม่”

การเปรียบเทียบนี้อาจช่วยให้เข้าใจได้บ้าง แต่ก็อาจทำให้เข้าใจผิดได้มากกว่า กล่าวคือ เมื่อเครื่องคอมพิวเตอร์เก่าเสีย ข้อมูลอัดแน่นที่จะไปติดตั้งในเครื่องคอมพิวเตอร์ใหม่ จะไปอย่างไร (“เราคิดตั้ง” คืออะไรในกระบวนการเกิดดับของจิต) การเกิดข้ามภพข้ามชาติแบบข้าม ‘คติ’ อาจหมายถึงการไม่ใช้เครื่องคอมพิวเตอร์ใหม่เลยก็ได้

การใส่ใจให้กับพี่น้องคีโ

Bharmachari Advayacitta ได้วิพากษ์แนวคิดแบบสสารนิยม ว่าเป็นอุปสรรคใหญ่ของชาวพุทธ ทั้งนี้เพราะการ

กำหนดให้จิตคือสมอง ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของร่างกาย ดังนั้น เมื่อเสียชีวิต ร่างกายสลาย จิตก็ย่อมสลายไปด้วย ทำให้ต้องคิดเรื่องการเกิดใหม่ทิ้งไป (สามารถดูเพิ่มเติมการวิจารณ์เรื่องนี้ได้จาก บทที่ ๕ ใน ดร.สุนทร ณ รังษี โดยเฉพาะหน้า ๒๒๕-๒๕๗) และชี้ว่า การกำหนดให้จิตเป็นส่วนหนึ่งของกายนี้เป็นความคิดพลาดขั้นพื้นฐาน ทั้งนี้ เพราะโดยหลักการแล้ว แนวคิดนี้ทำให้ไม่สามารถอธิบายปรากฏการณ์ของการรับรู้สัมผัส (sense experience) ได้ เขาจึงสรุปว่า โดยหลักการแล้วแนวคิดนี้ไม่สามารถอธิบายกระทั่งการดำรงอยู่ของจิตสำนึกของมนุษย์ที่มีชีวิตได้ เขาจึงสรุปว่า ความเชื่อที่ว่าจิตไม่สามารถดำรงอยู่หลังร่างกายเสียชีวิต วางอยู่บนหลักการที่ไม่สามารถอธิบายกระทั่งปรากฏการณ์ของการรับรู้สัมผัสได้

ประเด็นนี้น่าสนใจและนักปรัชญาจำนวนมากเห็นว่า ไม่สามารถกำหนดให้จิตเท่ากับคุณสมบัติของระบบประสาทในสมอง (neural properties) ได้ กระทั่ง กริฟเพ่ (Kripke) ยังกล่าวว่า หลังจากที่พระเจ้าสร้างพื้นฐานทางกายภาพของความเจ็บปวดแล้วพระองค์ยังคงต้องทำงานเพิ่มอีกนิดหน่อยเพื่อให้เกิดประสบการณ์ของปรากฏการณ์ความเจ็บปวด (อ้างจาก Pauen, 51 บทความนี้น่าสนใจมากสำหรับผู้ต้องการหักล้างสมการ จิต=สมอง)

ปัญหานี้ใกล้เคียงกับปัญหา ‘การใส่จิตให้กับพิน็อคชิโอ’ ท่านที่เลขาทราบเรื่องราวของคึกคากไม้ที่มีชีวิตชื่อ พิน็อคชิโอ การมีชีวิตของคึกคากไม้ตัวนี้ต้องผ่านฉากของการใช้มนตร์วิเศษ และก็ไม่มีคำอธิบายใดๆ ที่จะทำให้เข้าใจได้ว่า วัตถุเช่นไม้ ธูปๆ ก็สามารถเคลื่อนไหว เดิน พูด คิด รับรู้โลก มีชีวิตด้านอารมณ์ และสามารถรู้สึกถึงความสุขและความเจ็บปวดได้

แนวคิดแบบสสารนิยมต้องอธิบายว่า สสารสามารถมีจิต (หรือจิตสำนึก) เกิดขึ้นได้อย่างไร และหากกล่าวขยความ

ก็คือ สสารในร่างกายของเราหรือระบบประสาทมีความสามารถในการรับรู้ได้อย่างไร Advayacitta เรียกปัญหานี้ว่า ‘ปัญหาพิน็อคชิโอ’ (Pinocchio Problem)

นอกจากไม่สามารถแก้ปัญหานี้แล้ว สสารนิยมยังมีความสับสนในการใช้คำพวกหนึ่ง เช่น จิตสำนึก จิต ตัวแบบ (model) การเป็นตัวแทน การคิด ความตั้งใจ ฯลฯ คำเหล่านี้เมื่อใช้กับจิตของมนุษย์จะมีความหมายในลักษณะหนึ่ง แต่เมื่อใช้กับสสารหรือเครื่องจักรจะมีความหมายในอีกลักษณะหนึ่ง แต่เมื่อนำมาใช้อย่างสับสนปนเปกทำให้สรุปได้ว่า จิตของมนุษย์ก็เหมือนกับพฤติกรรมของสสารหรือเครื่องจักร เช่นการเทียบความสามารถบางด้านของเครื่องคอมพิวเตอร์ แล้วสรุปว่า จิตมนุษย์มิได้เป็นอะไรมากไปกว่าเครื่องชีวคอมพิวเตอร์เท่านั้น หรือการใช้คำว่า ‘การคิด’ ของคอมพิวเตอร์กับการคิดของมนุษย์ เป็นต้น

ในทำนองเดียวกัน การเปรียบเทียบ ร่างกายกับเครื่องคอมพิวเตอร์ (hardware) และจิตกับโปรแกรมใช้งาน (software) ก็มีปัญหาในลักษณะเดียวกันคือ ไม่สามารถตอบปัญหาว่า โปรแกรมใช้งานสามารถรับรู้ได้จริงหรือ หากเราสามารถเขียนโปรแกรมให้เครื่องคอมพิวเตอร์แสดงออกถึงอารมณ์ความรู้สึกได้ เช่น แสดงความยินดี เมื่อกดแป้นพิมพ์ Ctrl+A แสดงว่า เครื่องยินดีกับเราเมื่อเรากดแป้นพิมพ์นั้น หรือ การตอบว่าใช่ดูเป็นเรื่องไร้สาระ ดังนั้นปัญหาพื้นฐานที่สุดที่สสารนิยม ต้องตอบก็คือ ‘ปัญหาพิน็อคชิโอ’ ใน <http://home.btclick.com/scimah/> ได้อธิบายเรื่องนี้ว่า แนวคิดที่เรียกว่า computationalism หรือ strong AI มองว่า กิจกรรมทางจิตของมนุษย์ทั้งหมดสามารถลดทอนไปสู่ระบบกฎเกณฑ์ (algorithms) บางอย่างได้ แนวคิดนี้เป็นหลักการของสสารนิยมที่ต้องการตัดมิติด้านจิตวิญญาณหรือลักษณะที่ไร้ระบบกฎเกณฑ์ของมนุษย์ทิ้งไป หรือยอมรับให้เป็น epiphenomenon ของสสาร แต่ถ้าวิเคราะห์ดูจะเห็นว่า กาย

ในตัวละครบางกฎเกณฑ์เองไม่ได้มีความหมายอะไรเลย เช่น ประโยค ๒ ประโยค ต่อไปนี้

(i) IF RoomLength * RoomWidth > CarpetArea THEN
NeedMoreCarpet = TRUE

(ii) IF Audience * TicketPrice > HireOfVenue THEN
AvoidedBankruptcy = TRUE

ประโยคทั้งสองนี้สามารถลดทอนไปสู่กฎเกณฑ์แบบเดียวกันภายในหน่วยความจำของเครื่องคอมพิวเตอร์ ทำให้เราเห็นได้อย่างชัดเจนว่า algorithms มีแต่เพียง syntax (โครงสร้างไวยากรณ์) แต่ไม่มี semantics (การมีความหมาย) [Searle, 1997] ดังนั้น เราจึงสรุปได้ว่า คอมพิวเตอร์ไม่สามารถเข้าใจเนื้อหาของสิ่งที่มันแสดงออกมาได้ นั่นก็คือ การให้ความหมายกับข้อมูลที่ป้อนเข้าไป กระบวนการทำงานภายใน และผลที่ได้ ล้วนถูกกำหนดจากภายนอกระบบคอมพิวเตอร์ (ซึ่งก็คือมนุษย์นั่นเอง)

การตรวจสอบไม่ได้จากภายนอก

ของคำอธิบายในพุทธปรัชญา

ผู้วิจารณ์สงสัยว่า คำอธิบายในพุทธปรัชญามีลักษณะแบบ implicit definition คือการที่มีคำเข้ามาแบบเป็นประโยค รวมเข้ามาในชุดของประโยคที่เรายอมรับ ความหมายของคำอยู่ในประโยคเหล่านั้น (ซึ่งก็คือพระไตรปิฎกทั้งหมด) หรือใช้ ‘สมมติฐานเชิงวิเคราะห์’ (analytical hypothesis) คือ ความหมายของคำในพุทธปรัชญา มาจากบางส่วนของชุดข้อความในพระไตรปิฎก

คำถามก็คือ เราจะประเมินสมมติฐานแบบนี้ได้อย่างไรว่า น่ายอมรับหรือไม่ ถ้าข้อความในคำอธิบายของพุทธปรัชญา (หรือศาสนา) เป็นแบบ ‘สมมติฐานเชิงประจักษ์’ (empirical hypothesis) เช่น มักพูดว่า ธรรมสามารถทดสอบได้ แค่คำว่า ‘ทดสอบได้’ ในที่นี้จริงๆ หมายถึงอะไร ในเรื่องของปฏิบัตินั้น ดร.สุนทร ได้กล่าวไว้ว่า ในส่วนของการลงมือ

ปฏิบัติที่จัดว่าเป็นการลัดตัดตรงเข้าสู่นิพพาน การปฏิบัติตามหลักสติปัฏฐาน ๔ เป็นการดำเนินตามหลักมัชฌิมา-ปฏิปทาอย่างแท้จริง เป็นวิธีปฏิบัติที่พระพุทธเจ้าทรงเรียกว่า เอกายนมรรค คือทางสายเอกที่นำไปสู่นิพพาน และเป็นวิธีที่ทรงรับประกันผลสำเร็จว่า หากได้ปฏิบัติครบถ้วนตามเงื่อนไขแล้ว ผู้ปฏิบัติจะได้รับผลสำเร็จภายในเวลาปัจจุบันทันตาเห็นแน่นอน (น. ๕๐๘-๘ อ้าง มหาสติปัฏฐานสูตร ม. มุล. ๑๒/๑๕๑, ๑๕๒) และได้กล่าวสรุปไว้ว่า ผู้ใดก็ตามที่ได้ปฏิบัติตามหลักสติปัฏฐาน ๔ อย่างเข้มงวดจริงจังตามเงื่อนไข จะประสบความสำเร็จที่เกิดจากการปฏิบัติอย่างใดอย่างหนึ่งแน่นอน คือ ได้รับบรรลุมรรคเป็นพระอรหันต์ เข้าถึงความหลุดพ้นจากทุกข์ หรือเข้าถึงนิพพาน หรือยังไม่บรรลุมรรคเป็นพระอรหันต์เพราะกิเลสที่จะต้องละยังมีเหลืออยู่ ก็บรรลุมรรคเป็นพระอนาคามี ผู้ปฏิบัติจะได้รับผลอย่างใดอย่างหนึ่งใน ๒ อย่างนี้ จะได้รับในชีวิตปัจจุบันจากการปฏิบัติสติปัฏฐาน ๔ ภายในเวลาอย่างน้อย ๗ วัน และอย่างมากสุดไม่เกิน ๗ ปี (น. ๕๐๘)

หากเทียบข้อความนี้กับทฤษฎีในวิทยาศาสตร์ ก็เหมือนกับยืนยันว่า ทฤษฎีนี้ได้ผลแน่นอน ไม่มีทางเท็จได้ การทดสอบเป็นเพียงการยืนยันความถูกต้องของทฤษฎีเท่านั้น หากพิจารณาในอีกแง่มุมหนึ่ง ก็กล่าวได้ว่า ทฤษฎีนี้ทดสอบไม่ได้นั่นเอง ยังมีตัวอย่างในลักษณะของการอธิบายแก่เพื่อให้ทฤษฎียังคงความถูกต้องที่พบได้ในงานของ ดร.สุนทร ฃ รังษี เช่น ในการอธิบายโดยการยกตัวอย่างประกอบเรื่อง การตายและการเกิดใหม่ ตัวอย่างที่ ๓ (น. ๒๗๕-๘) ท่านอธิบายไว้ดังนี้

ในตัวอย่างแม้จะไม่ได้กล่าวถึงกรรม กรรมนิมิต หรือ คตินิมิต อย่างใดอย่างหนึ่งที่จะเข้ามามีบทบาทต่อจิตของ นายขาวในช่วงมรณาสันกาลและมรณาสันวิถึก็ตาม แต่พึงทราบว่ นิมิตอย่างใดอย่างหนึ่งใน ๓ อย่างจะต้อง

ภาพปรากฏก่อนดับจิตเสมอไป การบันทึกทาสีที่ช่วยให้จิตของนายชาวสรีระเมองในช่วงกำลังจะดับจิต จัดเป็น อารมณ์กรรมประเภทโนกรรมฝ่ายอกุศล เกิดมีขึ้นในขณะที่ ใกล้จะดับจิตนั้น เมื่อดับจิตหรือตายลงในขณะที่จิตมีสภาพเป็นอย่างนั้น เขาจึงต้องไปเกิดในทุคติ นี่มีตัวอย่างใดอย่างหนึ่งใน ๓ อย่างที่จะปรากฏแก่จิตของนายชาวก่อนตายนั้น คงจะเป็นกรณีมีตนมากกว่าอย่างอื่น

จากการอ่าน การคาดคะเนของดร.สุนทร ว่าเป็น คตินิมิต्त ที่มาปรากฏแก่นายชาวก่อนดับจิตเพราะข้อความที่เน้นตอนแรกว่า “นี่มีตัวอย่างใดอย่างหนึ่งใน ๓ อย่างจะมาปรากฏ” ตรงนี้ก็มีลักษณะแบบ analytical มากกว่าแบบ empirical อีกตัวอย่างหนึ่ง เช่น

คราวใดที่วิบากหรือผลแห่งอกุศลกรรมยังคงมีกำลังมาก เขาก็ยังไม้อาจหลุดพ้นไปจากชีวิตอันทุกข์ทรมานหมดใหม่แห่งนรกได้ แต่กฎแห่งกรรมเป็นกฎธรรมชาติ การให้ผลของกรรมย่อมดำเนินไปตามกฎเกณฑ์อันเที่ยงตรง กรรมเมื่อให้ผลไปเป็นเวลานาน กำลังของมันก็ย่อมอ่อนลง วิบากของมันก็พลอยน้อยลงด้วย เหมือนการหมุนเป็นของช่างปั่นหม้อ เมื่อออกแรงผลักให้มันหมุนในระลอกแรก ก็หมุนเร็ว ครั้นหมุนไปๆ แรงที่ทำให้มันหมุนก็อ่อนลง การหมุนของมันก็ช้าลง ครั้นหมดแรงส่งเป็นก็หยุดหมุน บาปกรรมของนายข้าก็เข้าไปในทำนองเดียวกัน เมื่อให้ผลไปเป็นเวลานาน พลังของกรรมก็ค่อยๆ อ่อนลง แต่ความทุกข์ทรมานในนรกที่นายข้าไปตกอยู่นั้น ก่อนเป็นไปคงที่ ไม่ได้อ่อนตามลงไปด้วย เพราะฉะนั้น เมื่อเหตุการณ์ดำเนินไปถึงจุดหนึ่ง ถ้าไม่มีอะไรเกิดขึ้น ความสัมพันธ์ระหว่างกรรมกับวิบากของกรรมก็จะเสียความสมดุล คือผลจะมีมากเกินไปเหตุ แต่กฎแห่งกรรมย่อมรักษาความสมดุลของมันอย่างเที่ยงตรงเสมอไป เมื่อพลังของบาปกรรมลดน้อยลงแล้ว นายข้าจะยังคงมีชีวิตอยู่ในนรกต่อไปอีกจะทำให้ต้องได้รับผลมากกว่าเหตุไม่ได้ เมื่อถึงจุดนี้ พลังของบาปกรรมที่ยังเหลืออยู่ จะทำให้

นายข้าต้องจุติย้ายจากนรกนั้นไปเกิดอยู่ในที่อื่น ซึ่งมีสภาพแวดล้อมเหมาะสมกับบาปกรรมที่ยังเหลืออยู่ต่อไป สังเกตว่า ความเที่ยงตรงของกฎแห่งกรรม หรือความเป็นธรรมชาติของกฎแห่งกรรม มิได้มาจากลักษณะเชิงประจักษ์ เพื่อสรุปภาวะสมดุลของความเที่ยงธรรมหรือความเป็นธรรมชาติ แต่กลับใช้อธิบายให้ลักษณะเชิงประจักษ์ (ตามตัวอย่าง) มีความหมายตามกรอบทฤษฎี ซึ่งมีลักษณะสอดคล้องกับการนิยามแบบ implicit definition มากกว่าแบบ explicit definition

ในทำนองเดียวกัน งานเขียนของท่านพระธรรมปิฎก (๒๕๔๓) ก็มีความไปในทำนองเดียวกัน คือ

เป็นอันว่า พระไตรปิฎกนั้นท่านเอาบาปอกุศลข้อปฏิบัติที่เรียกว่า สัท สมาริ ปัญญา ซึ่งเป็นข้อปฏิบัติที่เกิดผลเป็นจริงในชีวิตจิตใจของคน อันจะทำให้พุทธศาสนาถูกย่อยเข้าไปเป็นชีวิตจิตใจของเขา ถ้าใครปฏิบัติตามหลักสัท สมาริ ปัญญา ที่แสดงไว้ในพระไตรปิฎก ชีวิตของผู้นั้นก็กลายเป็นเหมือนตัวพุทธศาสนาเอง เหมือนดังว่า เราศึกษาพุทธศาสนาไว้ด้วยชีวิตของเรา เพราะพุทธศาสนาเจริญมาเป็นเนื้อตัว เป็นชีวิตของเราแล้ว คราบใดชีวิตเรายังอยู่ พุทธศาสนาก็ยังคงอยู่ เราอยู่ไหน เราเดินไปไหน พุทธศาสนาก็อยู่ที่นั่นและก้าวไปถึงที่นั่น

ข้อนี้เป็นขั้นที่สำคัญมาก คือ ชาวพุทธจะรักษาพุทธศาสนาไว้ได้ดีที่สุดด้วยชีวิตของแต่ละคน

เมื่อแต่ละคนนั้นมีทั้งความรู้ มีทั้งการปฏิบัติ และได้ประจักษ์แจ้งผลของพุทธศาสนาแล้ว พุทธศาสนาก็เป็นเนื้อเป็นตัวของเขา เป็นชีวิตของเขา คราบใดที่เขายังมีชีวิตอยู่ พุทธศาสนาก็ยังคงดำรงอยู่ เพราะอยู่ในตัวของแต่ละคน แล้วคนอื่นถูกหลานก็มาสืบต่อกันไป

อย่างนี้เรียกว่า พุทธศาสนาอยู่ด้วยวิธีการรักษาอย่างสูงสุด พูดได้ว่า พระไตรปิฎกเข้ามาอยู่ในเนื้อตัวของคนแล้ว ไม่ใช่อยู่แค่เป็นคัมภีร์หนังสือ

แต่ก่อนจะมาอยู่ในตัวคนได้ ก็ต้องมีสัมภีร์พระไตรปิฎก (น. ๑๕) นี่แหละเป็นแหล่งบรรจุรักษาไว้ แม้แต่เราจะปฏิบัติให้สูงขึ้นไป เราก็ต้องไปปรึกษาพระอาจารย์ที่เรียนมาจากพระไตรปิฎกหรือจากอาจารย์ที่เรียนต่อมาจากอาจารย์รุ่นก่อนที่เรียนจากพระไตรปิฎก ซึ่งอาจจะถ่ายทอดกันมาหลายสิบทอด ถ้าเราอ่านพระไตรปิฎกเองไม่ได้ ก็ไปตามพระอาจารย์ให้ท่านช่วยกันให้ ถ้าเราคนเดียวเป็นเราก็คนเดียว เมื่อค้นได้ความรู้ในหลักคำสอนมาแล้ว เราก็สามารถปฏิบัติให้เจริญงอกงามในศีล สมาธิ ปัญญา อึ้งขึ้นไป ... (น. ๑๖)

มีข้อสังเกต ๒ ประการในเรื่องนี้คือ ถ้าความรู้เรื่องหนึ่งกลายเป็นวิถีชีวิต การตรวจสอบจะกระทำได้อย่างไร และเมื่อมีความสงสัย ผู้ตอบข้อสงสัยได้อย่างถูกต้องก็คือผู้เชี่ยวชาญที่เคยศึกษาพระไตรปิฎกต่อเนื่องกันมาหลายสิบทอด ทั้งสองประการนี้อาจยืนยันว่า การทดสอบด้วยการปฏิบัติ (แบบอิสระ) อาจกระทำไม่ได้ อาจพบตัวอย่างในลักษณะนี้อีกในเรื่องการตรวจสอบนิมิต เนื่องจากผู้ฝึกกรรมฐานถึงจุดหนึ่งจะมีนิมิตมาปรากฏ แต่นิมิตนั้นปรากฏแก่ผู้ปฏิบัติไม่เหมือนกัน ดังนั้น “เมื่อได้นิมิตแล้ว ก็ไปบอกอาจารย์ให้ทราบ (เป็นการตรวจสอบไปในตัว กันเข้าใจผิด)” ... (พุทธธรรม น. ๘๖๖-๗) ทำให้เห็นว่า การปฏิบัติที่ถูกต้อง ความเข้าใจที่ถูกต้อง และความหมายที่ถูกต้อง ล้วนถูกกำหนดไว้ภายในกรอบที่ตายตัวแล้วทั้งสิ้น

เอกสารอ้างอิง

- ปรีชา คุณาวุฒิ. *พุทธปรัชญาเรื่องกรรมและการให้ผลของกรรม*. วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ๒๕๒๔.
- พระธรรมปิฎก. *รู้จักพระไตรปิฎกเพื่อเป็นชาวพุทธที่แท้*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๒, ๒๕๔๓.
- พระราชวรานันท์. *พุทธธรรม*. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๒๕.
- สุชีพ ปุญญานุภาพ. *คุณลักษณะพิเศษของพุทธศาสนา*. พระนคร: อรุณสภา, ๒๕๐๖.
- สุนทร ธรรมังษี. *พุทธปรัชญาจากพระไตรปิฎก*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, พิมพ์ครั้งที่ ๒, ๒๕๔๓.
- พระมหาสมจินต์ สัมมาปัญญา. *พุทธปรัชญา: ศาสนาและพัฒนาการ*. กรุงเทพฯ: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๔.
- เสถียร บุคยางกูร. *พระยานิพนธ์*. พระนคร: โรงพิมพ์เสียงเสียง, ๒๕๓๕.
- Advayacitta, Dharmachari. 'Minding Pinocchio.' <http://www.westernbuddhistreview.com/vol3/pinocchio.html>
- Na-Rangsi, Suthorn. *The Buddhist Concepts of Karma and Rebirth*. Bangkok: Mahamakut Rajavidyalaya Press, 1967.
- Pauen, Michael. "Painless Pain: Property Dualism and the Causal Role of Phenomenal consciousness." *American Philosophical Quarterly*. Vol.37, No.1 (January 2000). pp.51-63.