

นิพพานในพุทธปรัชญาเถรวาท อัตตาหรืออนัตตา

วัชรระ งามจิตรเจริญ

บทที่หนึ่ง บทนำ
ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

นิพพานเป็นคำสอนสำคัญในพุทธปรัชญาเถรวาท เพราะนิพพานคือการหลุดพ้นหรือการพ้นทุกข์ (liberation) อันเป็นอุดมคติชีวิตหรือเป้าหมายสูงสุดของพุทธปรัชญา และเป็นมโนทัศน์ที่เกี่ยวข้องกับจริยศาสตร์ ญาณวิทยา และอภิปรัชญาของพุทธปรัชญาเถรวาท แต่เนื่องจากคำบรรยายลักษณะของนิพพานที่ปรากฏในพระไตรปิฎกมีความหลากหลายและบางแห่งก็ไม่ชัดเจนพอโดยเฉพาะในด้านอภิปรัชญาคือสถานะของนิพพาน รวมทั้งพระพุทธเจ้ามิได้ตรัสไว้อย่างชัดเจนว่า นิพพานเป็นอนัตตา จึงทำให้เกิดการตีความลักษณะของนิพพานต่างกันออกไป การตีความนิพพานที่มีปัญหามากที่สุดคือการตีความนิพพานว่าเป็นอัตตา

นักคิดหรือนักวิชาการที่เชื่อว่า พระพุทธเจ้าทรงยอมรับความมีอยู่ของอัตตา โดยเฉพาะที่เป็นอัตตาทางอภิปรัชญา (metaphysical self) จะเข้าใจได้ว่า นิพพานเป็นอัตตาหรือเกี่ยวข้องกับอัตตาในลักษณะใดลักษณะหนึ่ง กล่าวคือนักคิดบางคนอย่างเช่นเอ็ดเวิร์ด คอนซ์ เห็นว่า นิพพานคืออัตตานั่นเอง นักคิดบางคนอย่างเช่นคริสตมาส ฮัมฟรีย์ เห็นว่า นิพพานคือการหลุดพ้นด้วยการกลับคืนสู่ภาวะบริสุทธิ์อันเป็นลักษณะดั้งเดิมของอัตตา หรือเป็นการที่อัตตาเล็ดกลับไปรวมเป็นอันเดียวกับอัตตาใหญ่คล้ายชีวิตมันกลับคืนไปรวมเป็นหนึ่งเดียวกับปรมาตมัน ในปรัชญาอุปนิษัท และนักคิดบางคนอย่างเช่นจอร์จ กริมม์ เห็นว่า นิพพานคือดินแดนหรือที่อยู่ของพระพุทธเจ้าและพระอรหันต์ทั้งหลายที่ดับขันธแล้ว เพราะนักวิชาการเหล่านี้เชื่อว่าเมื่อพระพุทธเจ้าทรงยอมรับอัตตา นิพพานที่เป็นเรื่องความพ้น

ทุกข์ของมนุษย์และสัตว์ทั้งหลายก็ต้องเป็นอันเดียวกับอัตตาหรือไมเช่นนั้นก็ต้องเป็นการหลุดพ้นหรือที่อยู่ของอัตตา การตีความสถานะของนิพพานในลักษณะนี้จึงขึ้นอยู่กับความตีความคำสอนเรื่องอนัตตาด้วย ซึ่งผู้วิจัยเห็นว่าเป็นการตีความเรื่องอนัตตาให้เข้ากับความคิดเดิมที่ตนมีอยู่มากไปโดยมองข้ามคำสอนในภาพรวม และเอกลักษณะของคำสอนของพุทธปรัชญาที่ต่างจากปรัชญาอื่น ๆ ส่วนใหญ่ในสมัยพุทธกาล

นอกจากนั้น นักวิชาการที่เชื่อว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธความมีอยู่ของอัตตา ก็มีความเห็นต่างกันไปเกี่ยวกับนิพพาน นั่นคือนักคิดบางคนอย่างเช่นยูจีน เบอร์นัฟเห็นว่ นิพพานคือความขาดสูญหลังตาย เพราะไม่มีอัตตาอะไรที่จะมาเหลืออยู่หลังร่างกายแตกดับ นักคิดบางคนอย่างเช่นภิกขุโพธิ์ก็เห็นว่านิพพานคือสิ่งมีจริงสูงสุด (the Ultimate Reality) ชนิดหนึ่ง ซึ่งบางคนก็เชื่อว่ามีลักษณะเป็นสิ่งที่เหนือโลก (the Transcendent) แต่บางคนก็เชื่อว่ามีลักษณะเป็นสิ่งที่สัมบูรณ์ (the Absolute) โดยตีความจากพุทธพจน์ในบางพระสูตรที่เมื่อตีความตามลำพังโดยไม่เทียบเคียงกับพุทธพจน์อื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องและคำสอนทั้งระบบหรือเทียบเคียงน้อยไป จะทำให้เข้าใจได้ว่าพุทธพจน์เหล่านั้นสื่อนัยของความเป็นสิ่งมีจริงอย่างหนึ่งที่มีลักษณะเป็นสิ่งที่สัมบูรณ์หรือสิ่งเหนือโลก

การตีความพุทธพจน์บางแห่งว่าสื่อนัยว่า นิพพานเป็น “สิ่ง” หรือ “สิ่งมีจริง” ที่ปรัชญาตะวันตกเรียกว่า being บ้าง entity บ้าง reality บ้าง นอกจากจะทำให้คนบางคนเชื่อว่านิพพานแม้ไม่ใช่อัตตาแต่ก็เป็นสิ่งมีจริงสูงสุดชนิดหนึ่งแล้ว ยังมีแนวโน้มที่จะทำให้คนจำนวนมากเข้าใจว่า นิพพานคืออัตตาหรือเกี่ยวกับอัตตา เพราะสิ่งมีจริงสูงสุดมีลักษณะหลายอย่างเหมือนกับอัตตาและสำหรับบางทศนะอาจตีความเป็นอัตตาได้ด้วย แต่ความคิด

ทั้งสองกลุ่มนี้ขัดกับหลักการสำคัญของพระพุทธเจ้าและพุทธปรัชญาเถรวาทกระแสหลักที่อยู่ตรงกลางระหว่างสัสตติภูมิ (eternalism) กับอุจเฉทภูมิ (nihilism) โดยถือทฤษฎีปฏิสังขมปฏิบัติและทฤษฎีอนัตตาเป็นแนวคิดหลักทางอภิปรัชญา

ดังนั้น ผู้วิจัยจึงเห็นว่า ทศนะที่ถือว่า นิพพานเป็นอัตตา ที่ถกเถียงกันเรื่อยมาจนถึงขณะนี้ เป็นทศนะที่ไม่ถูกต้องและขัดกับพุทธปรัชญาเถรวาทกระแสหลัก และสมควรจะมีการศึกษาและวิพากษ์วิจารณ์เรื่องนี้ในเชิงวิชาการระดับลึก

วัตถุประสงค์ของการวิจัย

ในการวิจัยนี้ ผู้วิจัยมีวัตถุประสงค์หลักอยู่ 2 ประการ คือ

1. เพื่อโต้แย้งทศนะที่เห็นว่านิพพานเป็นอัตตา
2. เพื่อแสดงว่านิพพานเป็นอนัตตา

ขอบเขตของการวิจัย

การวิจัยครั้งนี้เป็นการวิจัยทางเอกสาร (documentary research) โดยรวบรวมข้อมูลจากพระไตรปิฎก อรรถกถา และฎีกา ตลอดจนหนังสือ บทความ และงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง โดยมุ่งศึกษาความเป็นอัตตาหรืออนัตตาของนิพพานในพุทธปรัชญาเถรวาท

ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

1. ทำให้ได้คำตอบสำหรับปัญหาที่ว่านิพพานเป็นอัตตาหรืออนัตตา

2. ทำให้สามารถตอบปัญหาอื่นที่เกี่ยวข้องได้

วิธีดำเนินการวิจัย

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ดำเนินการวิจัยโดยใช้วิธีรวบรวมข้อมูลจากเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องแล้วนำมาวิเคราะห์ โดยเริ่มจากการพิจารณาเหตุผลที่สนับสนุนความเป็นอัตตาของนิพพานเพื่อชี้ให้เห็นปัญหาของเหตุผลเหล่านั้น จากนั้นจึงนำเหตุผลและหลักฐานที่สนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพานมาอภิปรายให้เห็นความน่าเชื่อถือของเหตุผลและหลักฐานดังกล่าว พร้อมทั้งวิเคราะห์ลักษณะของนิพพานรวมทั้งแง่มุมต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับสถานะของนิพพานเพื่อแสดงให้เห็นว่านิพพานเป็นภาวะทาง

อภิปรัชญา ท้ายสุดจึงสรุปให้เห็นภาพรวมของทศนะที่นำเสนอในวิทยานิพนธ์นี้

ลำดับขั้นตอนในการเสนอผลการวิจัย

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้เสนอผลการวิจัยโดยการแบ่งเนื้อหาออกเป็น 5 บท ดังนี้

บทที่ 1 เป็นบทนำเพื่อแสดงให้เห็นความสำคัญและความเป็นมาของปัญหา รวมทั้งวิธีการ ขอบเขต และวัตถุประสงค์ของวิทยานิพนธ์

บทที่ 2 เป็นบทที่นำเสนอเหตุผลและหลักฐานที่ผู้เชื่อว่านิพพานเป็นอัตตาหรือความหลุดพ้นของอิตถาวิเคราะหวิจารณ์เพื่อให้เห็นปัญหาของเหตุผลและหลักฐานเหล่านั้น

บทที่ 3 เป็นบทที่นำเสนอเหตุผลและหลักฐานที่สนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพานมาอภิปรายเพื่อชี้ให้เห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธความมีอยู่ของอิตถาทางอภิปรัชญา และนิพพานไม่มีลักษณะของอิตถาแต่เป็นภาวะทางอภิปรัชญา

บทที่ 4 จะนำเอาลักษณะต่าง ๆ ของนิพพานมาอภิปรายตลอดถึงความสัมพันธ์ระหว่างนิพพานกับคำสอนอื่นที่เกี่ยวข้องเพื่อแสดงให้เห็นว่านิพพานไม่ใช่ “สิ่งมีจริงทางอภิปรัชญา” ไม่ใช่ความขาดสูญ และไม่ใช่เป็นเพียงสภาวะทางจิตวิทยาเพียงอย่างเดียว แต่เป็น “ภาวะทางอภิปรัชญา” (metaphysical state)

บทที่ 5 เป็นบทสรุป และเสนอแนะ ซึ่งจะแสดงให้เห็นภาพรวมของทศนะที่เห็นว่านิพพานเป็นอนัตตาที่ได้อภิปรายมาทั้งหมด

บทที่สอง

การโต้แย้งทศนะที่เห็นว่านิพพานเป็นอัตตา

ในบทนี้ ผู้วิจัยจะนำเหตุผลที่นักคิดผู้เชื่อว่านิพพานเป็นอัตตา รวมถึงผู้เชื่อว่านิพพานคือความหลุดพ้นของอิตถา นำมาสนับสนุนความเป็นอัตตาของนิพพานโดยจะชี้ให้เห็นว่า เหตุผลเหล่านั้นสามารถโต้แย้งได้ และหลักฐานส่วนใหญ่เกี่ยวกับอนัตตาและนิพพานก็สามารถอธิบายให้เข้ากับหลักฐานส่วน

น้อยที่ถูกนำมาตีความสนับสนุนความเป็นอัตตาของนิพพานได้ทั้งหมด

ก่อนอื่นขอทำความเข้าใจในเบื้องต้นนี้ก่อนว่า ที่ว่า “นิพพานเป็นอัตตา” นั้น ผู้วิจัยใช้ในความหมายกว้าง โดยให้ครอบคลุมทัศนะที่เชื่อว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับการมีอยู่ของอัตตาและนิพพานก็คือการหลุดพ้นจากทุกข์หรือสังสารวัฏของอัตตา หรือคือตัวอัตตาเอง ทัศนะที่เห็นว่านิพพานคือที่อยู่ของพระอรหันต์หลังปรินิพพาน และทัศนะที่เห็นว่านิพพานคือวิญญานแปรสภาพซึ่งมีลักษณะใกล้เคียงกับอัตตามาก เพราะนอกจากประเทศไทยแล้ว นักวิชาการทางพุทธศาสนาในประเทศอื่นไม่ค่อยมีใครกล่าวว่า “นิพพานเป็นอัตตา” (Nibbana is the self) โดยตรง ซึ่งเราพอจะสรุปการตีความของนักคิดทางพุทธศาสนาทั้งหลายเพื่อประกอบการทำความเข้าใจได้ดังนี้

เมื่อกล่าวเฉพาะทัศนะหรือการตีความนิพพานที่ต่างจากทัศนะของแนวคิดกระแสหลักของเถรวาทซึ่งมักเห็นว่า นิพพานเป็นอนัตตาแต่ไม่สามารถบรรยายลักษณะนิพพานให้ชัดเจนได้ การตีความนิพพานของนักวิชาการชาวต่างประเทศพอจะจำแนกได้เป็น 7 กลุ่ม คือ

1) นักคิดที่เห็นว่า นิพพานคือการขาดสูญ เช่น ชิลเดอร์ส (Childers) เบอร์นัฟ (Burnouf) และคัลวิส (D' Alwis)

2) นักคิดที่เห็นว่า นิพพานคือสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) หรือสิ่งมีจริงเหนือโลก (the transcendent reality) เช่น กลาเซนแนป (Glasenapp) ชยคิลเลก และภิกขุโพธิ

3) นักคิดที่เห็นว่านิพพานคืออัตตา (และเป็นสิ่งสัมบูรณ์ด้วย) เช่น คอนซ์ (Conze)

4) นักคิดที่เห็นว่า นิพพานคือวิญญานที่หยุด เช่น ฮาร์วีย์ (Harvey)

5) นักคิดที่เห็นว่า นิพพานคือการหลุดพ้นของอัตตา หรือการกลับคืนสู่อัตตาใหญ่หรือสิ่งสัมบูรณ์ เช่น รากฤษณัน (Radhakrishnan) และฮัมฟรีย์ (Humphreys)

6) นักคิดที่เห็นว่า นิพพานคือที่ตั้งหรืออาณาจักรที่อยู่เหนือความเป็นเหตุและผลของผู้บรรลุนิพพาน เช่น กริมม์ (Grimm) และปัสแซง (Poussin)

7) นักคิดที่เห็นว่า นิพพานคือภาวะทางจริยธรรมหรือคุณภาพชีวิตของพระอรหันต์ เช่น ที.ดับบลิว. รัส เดวิดส์ (T.W. Rhys Davids) และอัสกั ติละกะรัตเน (Asanga Tilakaratne)

จะเห็นได้ว่า ในการตีความของนักคิดทั้ง 7 กลุ่มนี้ มีเฉพาะกลุ่มที่ 3 เท่านั้นที่มีทัศนะว่านิพพานเป็นอัตตาโดยตรง ส่วนนักคิดกลุ่มที่ 2 และ 4 เป็นกลุ่มที่เราอาจกล่าวว่า นิพพานในทัศนะแบบนี้เป็นอัตตา เพราะสิ่งสัมบูรณ์ สิ่งมีจริงเหนือโลก และวิญญานที่หยุดอาจมองได้ว่าเป็นอัตตา แต่ไม่จำเป็นต้องเป็นเช่นนั้น เพราะผู้ที่มีทัศนะแบบที่ 2 และ 4 นี้ อาจมองว่านิพพานในความหมายที่ว่ามานั้น ไม่ใช่อัตตาก็ได้ เช่น ทัศนะของภิกขุโพธิ นิพพานในทัศนะของนักคิดเหล่านี้อาจเป็นเพียง “สิ่งมีจริงทางอภิปราย” อย่างหนึ่งที่ไม่ใช่อัตตาหรือวิญญานอมตะ และในทัศนะที่ 6 แดนนิพพานก็ไม่ใช่อัตตาแต่เป็นที่อยู่ของอัตตา อย่างไรก็ตาม เพื่อสะดวกในการอภิปรายครั้งนี้ ผู้วิจัยจึงนำทัศนะที่ 2 ถึง 6 มาพูดรวมในกลุ่มเดียวกันคือกลุ่มที่เชื่อว่านิพพานเป็นอัตตา

ส่วนนักคิดทางพุทธศาสนาในประเทศไทยที่ตีความนิพพานต่างจากแนวคิดกระแสหลักของเถรวาทก็อาจจัดได้เป็น 3 กลุ่ม คือ

1) นักคิดที่เห็นว่านิพพานคืออัตตา เช่น พระภาวนาวิสุทธิคุณ (เสริมชัย ชยมงฺกโล)

2) นักคิดที่เชื่อว่า นิพพานคือที่อยู่หรือดินแดนของผู้บรรลุนิพพาน เช่น พระราชสุพรหมยานเถร (หลวงพ่อดำ)

3) นักคิดที่เชื่อว่า นิพพานคือวิญญานธาตุที่กลายเป็นนิพพานธาตุ เช่น แสง จันทรงาม

จะเห็นได้ว่า นักคิดในกลุ่มที่หนึ่งเห็นว่านิพพานคืออัตตาของผู้ตักกิเลสได้ เช่น พระภาวนาวิสุทธิคุณเห็นว่า นิพพานก็คือธรรมกายของพระอรหันต์นั่นเอง นักคิดในกลุ่มที่สองยืนยันว่านิพพานเป็นอัตตาในความหมายของการเป็นดินแดนหรือที่อยู่ไม่

ใช้ในความหมายของการเป็น “ตัวตน” ซึ่งนักคิดเหล่านี้ยอมรับไว้ก่อนแล้ว แนวคิดกลุ่มที่ 2 จึงคล้ายกับแนวคิดในกลุ่ม 6 ของนักคิดชาวต่างประเทศ ส่วนนักคิดในกลุ่มที่ 3 ไม่จำเป็นต้องถือว่านิพพานเป็นอัตตา เพราะอาจตีความว่าวิญญาณธาตุที่กลายเป็นนิพพานธาตุนั้น ไม่ใช่อัตตาก็ได้คล้ายกับนักคิดชาวต่างประเทศกลุ่มที่ 4 แต่ผู้วิจัยจะขอนำมาอภิปรายรวมกันไปในวิทยานิพนธ์นี้เพื่อให้เนื้อหาของการอภิปรายเรื่องความเป็นอัตตาหรืออนัตตาของนิพพานครอบคลุมมากที่สุด เหตุผลและหลักฐานที่นักคิดผู้เชื่อว่านิพพานเป็นอัตตาหรือเป็นความหลุดพ้นของอัตตานำมาสนับสนุนทัศนะของตนสามารถจัดเป็นหมวดหมู่ได้ดังต่อไปนี้

การยืนยันความมีอยู่ของอัตตาทางอภิปรัชญา

นักคิดหลายคนเห็นว่า นิพพานเป็นอัตตา พยายามอ้างว่า พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงปฏิเสธอัตตาอย่างสิ้นเชิง นิพพานจึงสามารถเป็นอัตตาได้ โดยเสนอทัศนะและเหตุผลที่คล้ายกันบ้าง ต่างกันบ้าง ซึ่งผู้วิจัยขอจัดเป็นกลุ่มหรือเป็นข้อดังต่อไปนี้

1. การอ้างพุทธพจน์ที่ใช้คำว่า “อัตตา” หรือ “บุคคล”

ทัศนะในกลุ่มนี้พยายามอ้างพุทธพจน์ที่มีคำว่า “อัตตา” (อัตต) หรือ “บุคคล” อยู่ด้วย มายืนยันว่าพุทธพจน์ดังกล่าวหมายถึงอัตตาทางอภิปรัชญา เช่น เปเร-เรมง (Perez-Remon) อ้างว่าพุทธพจน์ที่ตรัสว่า ภิกษุย่อมได้รับการเรียกว่า “ผู้รู้ตน” (อัตตคณฺณ) เมื่อภิกษุรูปนั้นรู้จักตัวเองว่า คุณสมบัติทางจิต เช่น ศรัทธา ของตนได้รับการอบรมให้เจริญมากระดับหนึ่งแล้ว เป็นหลักฐานแสดงว่ามีอัตตาที่แท้จริงที่รองรับคุณสมบัติมีศรัทธาเป็นต้นนั้น นางริส เดวิดส์ (C.A.F. Rhys Davids) ก็อ้างพุทธพจน์ที่ตรัสแก่พวกภททวัคคีย์ 30 คนว่า การที่พวกภททวัคคีย์แสวงหาหาญกับการแสวงหาตนเองอย่างไรประเสริฐกว่ากัน มาเป็นหลักฐานยืนยันว่า คนที่ให้แสวงหานี้คือ “อัตตา” ของพวกเรา แต่คำอ้างเหล่านี้อ่อนด้วยเหตุผล เนื่องจาก คำว่า “ตน” ในที่นี้เป็นภาษาสื่อสารที่ใช้กันทั่วไปในฐานะเป็นสรรพนามอย่างหนึ่ง ซึ่งหมายถึงตัวเอง (oneself) ของบุคคลที่กล่าวถึง ไม่ได้มีนัยทางอภิปรัชญาที่ชัดเจนพอที่จะอ้างเช่นนั้น การอ้างเช่นนี้เป็นการเรียกชื่อพระพุทธเจ้ามากเกินไป เพราะเท่ากับบังคับว่าพระพุทธ

เจ้าทรงปฏิเสธอัตตาก็ต้องไม่ใช่คำเหล่านี้เลยซึ่งในความเป็นจริงเป็นไปได้ เมื่อคนเราสื่อสารกันก็ต้องใช้ถ้อยคำเหล่านี้ด้วย มิฉะนั้นจะสื่อสารกันอย่างไรที่เป็นอยู่ไม่ได้ ซึ่งพระพุทธเจ้าก็เคยตรัสไว้ว่า พระองค์ก็ทรงใช้ภาษาที่เป็นโลกสมัญญา โลกนิรุตติ โลกโวหาร หรือโลกบัญญัติ แต่ไม่ทรงยึดติดหรือยึดถือตามนั้น¹ อีกทั้งการตีความเช่นนี้เข้าไม่ได้กับพุทธพจน์อื่นจำนวนมากที่จะนำมาอภิปรายในบทที่ 3 เป็นการตีความโดยไม่มองภาพรวมของคำสอนทั้งระบบ และในอรรถมมสูตรก็มีพุทธพจน์ตรัสไว้ว่า แม้แต่สิ่งที่เราแสวงหาที่ไม่เที่ยงเป็นทุกข์เป็นอนัตตา² การอ้างถึงการ “แสวงหาตน” ว่าหมายถึงหาอัตตาจึงฟังไม่ขึ้น

นอกจากนั้น นักคิดบางคนอ้างการสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า “บุคคลคือผู้แบกภาระ” (ภารหาโร ปุคคลโล) มาแสดงว่า คำว่า “บุคคล” ในที่นี้ซึ่งเป็นผู้แบกภาระคือขันธ 5 หมายถึง “อัตตา” ที่เป็นอีกสิ่งหนึ่งแตกต่างหากจากขันธ 5 แต่การอ้างเช่นนี้เป็นการอ้างโดยไม่ได้อธิบายเนื้อหาส่วนอื่นของสูตรดังกล่าว เพราะในสูตรนั้นเองพระพุทธเจ้าได้ทรงอธิบายคำว่า “ผู้แบกภาระ” ไว้ว่า หมายถึง “บุคคลผู้มีชื่ออย่างนี้ มีโคตรอย่างนี้”³ ซึ่งแสดงว่าบุคคลผู้แบกภาระนี้ไม่ใช่สิ่งอื่นนอกจากขันธ 5 แต่เป็นเพียง “บุคคล” ที่เป็นอัตตาสมมติหรืออัตตาเชิงประจักษ์ของขันธ 5 นั้นเอง

2. การไม่ปฏิเสธอภัยาคปัญหของพระพุทธเจ้า

นักคิดหลายคนเห็นว่า การที่พระพุทธเจ้าทรงนิ่งเฉยไม่ทรงตอบคำถามต่าง ๆ ที่เรียกว่า “อภัยาคปัญหา” (ปัญหาที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงพยากรณ์) นั้นแสดงว่าพระองค์ทรงยอมรับอัตตา โดยเฉพาะการไม่ปฏิเสธปัญหาที่ว่า “หลังตาย ตถาคคมีอยู่หรือไม่ใช่ ไม่มีอยู่หรือไม่ใช่” (เนว โหติ น น โหติ ตถาคโค ปรมมรณา) แสดงว่าทรงยอมรับอัตตาดนิกที่อยู่เหนือ “การมีอยู่” และ “การไม่มีอยู่” ซึ่งจอร์จ กริมม์ (George Grimm) ก็มีความเห็นในทำนองเดียวกันนี้ว่า พระพุทธเจ้าทรงยอมรับอัตตาดนิกที่อยู่เหนือ “สิ่งที่มีอยู่” (being) และ “สิ่งที่ไม่มีอยู่” (non-being) อัตตาคือสิ่งที่ “ไม่ใช่สิ่ง” (Nothing) หมายความว่าอัตตาไม่ได้เป็นสิ่งอะไรที่อยู่ในโลกนี้ แต่เป็นอีกสิ่งที่ต่างออกไปโดยสิ้นเชิง เพราะพระพุทธเจ้า

ตรัสว่าสิ่งทั้งปวงในโลกนี้มีแต่ชั้น 5 ที่เป็นอนัตตา ดังนั้น อตฺตา ที่ตรงข้ามกับชั้น 5 จึงเป็นอีกสิ่งต่างออกไปโดยประการทั้งปวง⁴

ข้ออ้างดังกล่าวนี้มองข้ามพุทธพจน์และสาวกภายิตในพระไตรปิฎกที่แสดงให้เห็นว่า การที่พระพุทธเจ้าทรงนิ่งเฉยไม่ทรงตอบอภัยกตปัญหาที่เพราะเป็นคำถามที่มีสมมติฐานล่วงหน้าที่ขัดกับแนวคิดของพุทธปรัชญา ไม่ว่าจะตอบอย่างไรก็ล้วนผิดจากหลักคำสอนของพระพุทธเจ้าทั้งนั้น โดยเฉพาะปัญหาเกี่ยวกับ “ตถาคต” มีหรือไม่มีหลังความตายนั้น เป็นคำถามที่ผิดตั้งแต่ต้น เพราะคำถามเหล่านี้มีข้อสมมติฐานว่ามี “ตถาคต” หรืออตฺตาบางอย่างอยู่แล้ว แต่ในทัศนะของพระพุทธเจ้าไม่มีตถาคตเช่นนั้น มีแต่ชั้น 5 อันเป็นสิ่งไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นอนัตตา จึงไม่มีตถาคตที่จะมามีหรือไม่มีหลังตาย เช่น ในอนุราธสูตร พระพุทธเจ้าตรัสถึงเรื่องนี้กับพระอนุราธโดยมีสาระสำคัญสรุปได้ว่า ชั้น 5 ไม่เป็นตถาคต ตถาคตไม่มีในชั้น 5 และไม่มียกชั้น 5 และตรัสในตอนท้ายว่า “อนุราธะ แท้จริง เธอจะค้นหาตถาคตโดยจริงโดยแท้ในชั้น 5 ประการนี้ในปัจจุบันไม่ได้เลย” แล้วทรงสรุปว่า “ทั้งในกาลก่อนและในบัดนี้ เราขอบัญญัติทุกข์และความดับทุกข์เท่านั้น”⁵ พุทธพจน์ในสูตรนี้จึงแสดงผลของการไม่ทรงตอบอภัยกตปัญหาข้อนี้ไว้อย่างชัดเจน

3. การปฏิเสธชั้น 5 ว่าไม่เป็นอตฺตาแสดงว่ามีอตฺตา

นักคิดหลายคน เช่น จอร์จ กริมม์ พยายามยืนยันการยอมรับอตฺตาของพระพุทธเจ้าโดยตีความจากการปฏิเสธความเป็นอตฺตาของชั้น 5 ธาตุ อายตนะ หรือกล่าวโดยสรุปก็คือชั้น 5 ว่า การปฏิเสธนั้นเท่ากับกำลังบอกว่ามีสิ่งที่ต่างจากชั้น 5 เป็นอตฺตา แต่การตีความพุทธพจน์ดังกล่าวในลักษณะเช่นนี้ไม่เข้ากับพุทธพจน์อื่น ๆ เช่น พุทธพจน์ในสมณุปัสสนาสูตรที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้อย่างชัดเจนว่าไม่มีอตฺตาที่เป็นอีกสิ่งหนึ่งต่างหากจากชั้น 5 ดังได้อภิปรายมาแล้ว นอกจากนั้น การตีความเช่นนี้ยังอาจถือได้ว่าเป็นการตีความ “เกินข้ออ้าง” คือตีความเกินหลักฐานที่มีอยู่เพราะพระพุทธเจ้าตรัสแต่เรื่องชั้น 5 เป็นอนัตตาเท่านั้น ไม่ได้ตรัสถึงสิ่งอื่นนอกชั้น 5 แม้อาจจะอ้างหลักตรรกะที่

ว่าด้วยเรื่องสิ่งตรงข้ามมาสนับสนุนได้ แต่หลักตรรกะนี้ไม่อาจใช้ได้กับทุกเรื่อง เพราะสิ่งที่ไม่มีคู่ตรงกันข้ามก็มีหรือสามารถเป็นไปได้ เช่น เป็นไปได้ในทางตรรกะที่จะมีสีขาวเพียงสีเดียวโดยไม่ต้องมีสีดำที่เป็นคู่ตรงกันข้าม หรือเราสามารถมีแต่สุขภาพดีโดยไม่ต้องมีโรคภัยไข้เจ็บอยู่ด้วยในขณะเดียวกัน การอ้างเหตุผลในทำนองนี้จึงยังอ่อนด้วยเหตุผล

4. การบรรลุพระอรหัตในชาติหน้าแสดงว่ามีคนเดิมที่เป็นอตฺตา

นางสาวฮอว์นเนอร์ (I.B.Homer) เห็นว่า การที่พระพุทธเจ้าทรงสอนว่าบุคคลอาจบรรลุพระอรหัตในชาติหน้าได้รวมทั้งการที่บุคคลสามารถพัฒนาตนเป็นลำดับไปจนสมบูรณ์ได้ในที่สุดคือบรรลุอรหัตผลแสดงว่ามี “คนเดิม” ที่เป็นคนเดียวกันตลอดเวลา เป็นผู้พัฒนาตนจนกลายเป็นพระอรหันต์ในที่สุด ซึ่งเท่ากับยอมรับว่ามีอตฺตาที่คงเดิมไม่เปลี่ยนแปลงเป็นผู้กระทำการ นั้นเอง⁶ เหตุผลของฮอว์นเนอร์ดูจะเป็นการสรุปง่ายเกินไป (oversimplify) เพราะเป็นการจับแก่นแง่มุมเดียวมาตัดสินโดยไม่ได้อภิปรายและคำสอนอื่น ๆ ประกอบเลย เนื่องจากการตรัสในลักษณะเหมือนมีคนคนหนึ่งดำเนินชีวิตเป็นลำดับไปและเวียนว่ายตายเกิดหลายภพหลายชาตินั้นเป็นการตรัสแบบโลกโวหารเป็นการตรัสถึงอตฺตาเชิงประจักษ์ ซึ่งในความเป็นจริงก็คือชั้น 5 ที่ไม่เที่ยงเป็นทุกข์เป็นอนัตตามีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาเพียงแต่มี “สันตติ” ความสืบต่อที่ไม่ขาดสายทำให้คล้ายเป็นคนเดียวกันเท่านั้นแต่ที่จริงไม่ใช่คนคนเดียวกัน

5. การเปรียบเทียบชั้น 5 ปรินิพพานเหมือนไฟดับ ไม่ได้แสดงว่าไม่มีตัวตนอะไรเหลืออยู่

คีธ(Keith) และกริมม์เห็นคล้ายกันว่า การที่พระพุทธเจ้าทรงเปรียบเทียบหลังดับขันธปรินิพพานของพระอรหันต์เหมือนกับการดับของไฟที่หมดเชื้อไม่ได้แสดงว่าพระอรหันต์ไม่มีอยู่อีก คีธเห็นว่า พระอรหันต์ยังคงมีอยู่หลังตายโดยมีอยู่ในลักษณะดังเดิมที่บริสุทธิ์เหมือนไฟที่ดับไปนั้นกลับคืนไปอยู่ในสภาพดังเดิมที่บริสุทธิ์มองไม่เห็นอันเป็นสภาวะก่อนหน้าที่จะปรากฏขึ้นในสภาพของเปลวไฟที่มองเห็นได้⁷ การตีความเช่นนี้เท่ากับ

บอกว่ามีอิตตาของพระอรหันต์เหลืออยู่หลังตาย ส่วนกรรมเห็น
ว่าพระอรหันต์เหล่านั้นยังพร้อมหรือสามารถที่จะเกิดอีกได้ เพียง
แต่ไม่อยากเกิดอีกแล้ว^๙ ทศนะเช่นนี้มองข้ามหลักปฏิจสมุ-
บาทที่ถือว่าขั้น ๕ ต้องอิงอาศัยกันจึงเกิดขึ้นหรือปรากฏขึ้นและ
ดังนั้นจึงเรียกได้ว่า “มีอยู่” หากไม่ครบองค์ประกอบหรือไม่ครบ
ปัจจัยที่จะเกิดก็ไม่อาจเกิดขึ้นและดังนั้นจึงไม่อาจเรียกว่า “มีอยู่”
ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในนิรุตติปสูตรว่า “รูป...วิญญาน
ปรากฏแล้ว เรียกรูป...วิญญานนั้นว่า ‘มีอยู่’...”^{๑๐}

การจะบอกว่าพระอรหันต์ยังมีอยู่หลังดับขันธปรินิพพานมี
ความหมายเหมือนกับการบอกว่าตถาคตมีอยู่หลังตายอันเป็น
ความเห็นที่ผิดคงได้อภิปรายมาแล้ว เพราะไม่มี “ตถาคต” หรือ
“พระอรหันต์” อยู่นอกจากขั้น ๕ ถ้าถือว่าที่เหลืออยู่คือวิญญาน
ก็มีปัญหาว่า ในเมื่อวิญญานของพระอรหันต์ “ดับสนิท” แล้ว
วิญญานยังมีอยู่ในลักษณะใด การเรียกวิญญานที่ดับสนิทแล้วว่า
มีอยู่เหมือนการเรียกคนที่ตายแล้วว่ามีอยู่ เช่น สมมติว่านายคำ
ตายแล้ว เราไม่อาจเรียกว่า “นายคำยังอยู่” เพราะการมีอยู่ของสิ่ง
มีชีวิตจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อสิ่งนั้นยังมี “ชีวิต” ในกรณีของ
วิญญานก็คือยังมีการเกิดขึ้นมารับรู้อะไรอยู่ หากดับสนิทแล้วไม่
สามารถเรียกว่า “มีชีวิต” และ “มีอยู่” ได้

การอ้างว่าการปรินิพพานเหมือนการที่ไฟกลับไปอยู่ในสภาพ
ดั้งเดิมที่มองไม่เห็นจึงเข้าไม่ได้กับแนวคิดของพระพุทธเจ้า และ
ข้ออ้างที่ว่าไฟยังมีอยู่ในสภาพดั้งเดิมที่มองไม่เห็นนั้นก็มีปัญหา
เพราะก่อนหน้าที่จะดับประกอบของไฟคือความร้อน เชื้อเพลิง
และออกซิเจน จะมารวมตัวกันในลักษณะที่เหมาะสม สิ่งที่เรา
เรียกว่า “ไฟ” ไม่สามารถมีอยู่ได้ เพราะ “ไฟ” ไม่ใช่ “สิ่ง” อีกสิ่งหนึ่ง
นอกเหนือจากองค์ประกอบเหล่านี้ เพียงแต่อาศัยการประชุมกัน
ของปัจจัยเหล่านี้จึงปรากฏขึ้น เราอาจกล่าวได้เพียงว่า มี “ความ
เป็นไปได้” ของการเกิดขึ้นของ “ไฟ” ในธรรมชาติ แต่ไม่ใช่
“ไฟ” มีอยู่ในสภาพที่มองไม่เห็น

6. ขั้น ๕ ที่เปลี่ยนแปลงสลับต่อกัน

เป็นกระบวนการคืออิตตาดนหนึ่ง

ทศนะกลุ่มนี้เห็นว่า แม้ไม่มีอิตตาที่คงที่ไม่เปลี่ยนแปลงใน
มติของพุทธปรัชญา แต่ขั้น ๕ ที่เป็นกระบวนการที่เปลี่ยนแปลง
ไหลไปอย่างต่อเนื่องนี้เองก็คืออิตตาดนหนึ่งซึ่งอาจเรียกว่า
“อิตตาที่ไหลเรื่อย” (self in flux) เพราะการไหลไปอย่างไม่รู้จบก็
อาจเป็นความ “ถาวร” อย่างหนึ่ง การ์มา ซี.ซี. ชาง (Garma C.C.
Chang) ให้เหตุผลว่า พระพุทธเจ้าไม่ทรงปฏิเสธความต่อเนื่อง
ของชุดของอิตตาที่เปลี่ยนแปลง (continuation of a changing-
self-series) ซึ่งครอบคลุมตั้งแต่ชีวิตในอดีตที่หาที่สุดมิได้ไปจน
ถึงการเกิดใหม่ในอนาคต เพื่อรองรับคำสอนเรื่องกรรมและ
ความเป็นไปได้ของความพยายามทางจิต^{๑๑} แต่ทศนะดังกล่าวนี้มี
ความเข้าใจผิดในเรื่องกระบวนการของขั้น ๕ ที่ดำเนินไปภาย
ใต้กฎปฏิจสมุบาท เพราะขั้น ๕ ไม่ใช่สิ่งที่จะเกิดดับเปลี่ยน
แปลงไปเรื่อยไม่รู้จบตลอดเวลา เมื่อใดที่ไม่มีเหตุปัจจัยให้เกิด
กระบวนการนี้ก็จะไม่เกิด และเมื่อเหตุปัจจัยดับลงอย่างสิ้นเชิง
กระบวนการนี้ก็จะไม่เกิดอีกต่อไป ขั้น ๕ ที่ไหลไปอย่าง
ไม่ขาดสายจึงเป็นไปได้ไม่ได้ตามทฤษฎีปฏิจสมุบาทของพระ
พุทธเจ้า

7. พระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสไว้โดยตรงว่า

ไม่มีอิตตาหรือบุรุษเป็นอนัตตา

เปเร-เรมง เห็นว่า ถ้าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอิตตาจริง พระ
องค์ก็น่าจะตรัสให้ชัดไปเลยว่า “ภิกษุทั้งหลาย บุรุษเป็น
อนัตตา”^{๑๒} เหตุผลข้อนี้มีปัญหาหลายอย่าง ประการแรก ข้อความ
นี้มีความคลุมเครือและดูขัดแย้ง เพราะผู้ฟังจะเกิดความงงวายได้
ว่า ถ้า “บุรุษ” หมายถึงตัวตนแล้ว เหตุใดจึงกลายเป็น “อนัตตา”
ที่มีใจตัวตนได้เล่า หรือบางคนอาจเข้าใจไปว่า ไม่มีอิตตา แต่มี
“บุรุษ” เป็นตัวตนอีกชนิดหนึ่ง ข้อความกำกวมเช่นนี้ผู้รู้อย่าง
พระพุทธเจ้าคงไม่ตรัสแน่นอน

ประการที่สอง ข้อความว่า “บุรุษเป็นอนัตตา” มีเนื้อหา
คล้ายคลึงกับข้อความที่ว่า “อิตตาไม่มี” ที่คนในสมัยพุทธกาล
เห็นว่าเป็นทศนะแบบอุจเฉททิฏฐิคงอภิปรายมาแล้ว เพราะข้อ

ความนี้แสดงนัยว่า มีบุรุษหรือตัวตนอยู่แต่เป็นตัวตนประเภทที่
แตกทำลายหลังตายไม่ใช่ “อตฺตา” ที่คงที่ไม่แตกดับหลังตาย เมื่อ
เป็นเช่นนั้น การจะให้พระพุทธเจ้าตรัสข้อความนี้จึงเป็นไปได้
เพราะหากตรัสเช่นนั้น ก็น่าจะตรัสเช่นกันว่า “อตฺตาไม่มี” ซึ่งเป็น
ไปไม่ได้เพราะขัดแย้งกับการที่พระองค์ไม่ตรัสตอบคำถามที่ว่า
“อตฺตาไม่มี” เนื่องจากจะเป็นการยอมรับอุจเฉททิฏฐิ

ประการสุดท้าย แม้พระพุทธเจ้าจะไม่ตรัสว่า “บุรุษเป็น
อนัตตา” แต่ในขณะที่เดียวกันก็ไม่ตรัสว่า “บุรุษเป็นอตฺตา” เช่น
กัน หากการไม่ตรัสว่า “บุรุษเป็นอนัตตา” เป็นเหตุผลของการ
ยอมรับอตฺตาได้จริง การที่พระองค์ไม่ตรัสว่า “บุรุษเป็นอตฺตา” ก็
เป็นเหตุผลของการปฏิเสธอตฺตาได้จริงในทำนองเดียวกัน ไม่ยิ่ง
หย่อนกว่ากัน ดังนั้น เหตุผลข้อนี้จึงมีน้ำหนักน้อยมาก

พระสมชาย ฐานวุฑโฒ ก็กล่าวถึงเหตุผลข้อนี้ไว้ในทำนอง
เดียวกับเปเร-เรมงว่า “พระสัมมาสัมพุทธเจ้าไม่เคยปฏิเสธอย่าง
ชัดเจนว่าอตฺตาที่แท้จริงไม่มี และไม่เคยตรัสปฏิเสธว่าไม่มีอตฺตา
ใด ๆ ทั้งสิ้นในสังขะทุกระดับ”¹² เหตุผลข้อนี้นอกจากจะ
มีปัญหาเช่นเดียวกับเหตุผลของเปเร-เรมงที่กล่าวมาแล้ว ยังมี
ปัญหาอีกว่าการกล่าวเช่นนั้น เป็นการสรุปง่ายเกินไป
(oversimplification) เพราะทั้งที่มีพุทธพจน์ปฏิเสธอตฺตาไว้มาก
มายอย่างชัดเจนดังที่ได้แสดงมาแต่ต้น แต่นักคิดเหล่านี้กลับสรุป
ว่าพระพุทธเจ้าไม่เคยปฏิเสธอย่างชัดเจนว่าอตฺตาที่แท้จริงไม่มี
การเรียกร้องว่าต้องมีหลักฐานที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า “ไม่มีอตฺตา
ที่แท้จริง” คงจะเป็นการเรียกร้องมากเกินไปในเมื่อมีพุทธพจน์ที่มี
นัยเหมือนกันอยู่มากมาย และอุปโลกนัยว่าการตรัสพุทธพจน์
เช่นนี้ด้วย เพราะถ้าพระพุทธเจ้าตรัสว่า “ไม่มีอตฺตาที่แท้จริง” คน
ฟังบางคนก็อาจเข้าใจคิดว่าไม่มีอตฺตาอะไรเลยรวมถึงอตฺตาเชิง
ประจักษ์หรืออตฺตาจากสัญญาซึ่งเป็นนัตถิกทิฏฐิหรืออุจเฉททิฏฐิ
และที่อ้างว่าพระพุทธเจ้าไม่เคยปฏิเสธว่าไม่มีอตฺตาใด ๆ ทั้งสิ้น
ในสังขะทุกระดับก็จะเป็นการอ้างที่มองข้ามประเด็นที่ว่าพระ
พุทธเจ้าไม่ได้ตรัสสังขะ 2 ไว้อย่างชัดเจน เพียงแต่ตรัสไว้โดย
อ้อม การจะให้มาตรว่าไม่มีอตฺตาทั้งในระดับสมมติสังขะ
และปรมัตถสังขะโดยตรงอย่างที่พูดกันในปัจจุบันจึงเป็นการ

เรียกร้องมากเกินไปเช่นกัน และเป็นการอ้างที่ไม่ได้นำเอาพุทธพจน์
ที่แสดงว่าการพูดถึง “เรา” หรือ “อตฺตา” เป็นต้นเป็นเพียงการใช้
ตามอย่างชาวโลก ซึ่งก็คือการใช้ในความหมายระดับสมมติ
สังขะนั้นเองดังจะอภิปรายในข้อถัดไป ดังนั้น แม้พระพุทธเจ้าจะ
ไม่ได้ปฏิเสธอตฺตาในสังขะทุกระดับอย่างตรงไปตรงมาดังที่นัก
คิดเหล่านี้ต้องการ แต่ก็ได้ปฏิเสธไว้อย่างสิ้นเชิงดังเห็นได้จาก
พุทธพจน์ในสมนุสฺสสนาสูตรที่จะนำมาอธิบายในบทต่อไป การ
อ้างเช่นนั้นจึงยังฟังไม่ขึ้น

8. พระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสยอมรับการมีอยู่ของอตฺตา

เพราะทรงเกรงผู้ฟังจะเข้าใจว่าเหมือนอาตมณของอุปนิษัท

นักคิดหลายคน เช่น เอ็ดเวิร์ด คอนซ์ (Edward Conze) และ
พระสมชาย ฐานวุฑโฒ เห็นว่าสาเหตุที่พระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสว่า
อตฺตาที่แท้จริงมีอยู่ เป็นเพราะผู้ฟังหรือผู้ที่ยังรู้พุทธธรรมน้อย
อาจเข้าใจผิดว่า อตฺตาของพุทธปรัชญาเหมือนกับอตฺตาหรือ
อาตมณของศาสนาพราหมณ์ เหตุผลข้อนี้อาจฟังขึ้น ถ้าสามารถ
แสดงได้ว่ามีอตฺตาแบบไหนที่พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงปฏิเสธและ
ต่างจากอตฺตาในปรัชญาอุปนิษัท แต่ผู้วิจัยเห็นว่าคงเป็นไปได้
ยากหรือเป็นไปได้ที่จะหาอตฺตาที่ว่่านั้น เพราะพระพุทธเจ้า
ทรงปฏิเสธอตฺตาไว้ทุกชนิด หรืออย่างน้อยก็ทุกชนิดที่คนเราอาจ
เชื่อว่าอตฺตาเป็นเช่นนั้นดังเช่นที่ทรงปฏิเสธไว้ในพรหมชาลสูตร
และปฏฐาปาทสูตร เป็นต้น ในพระสูตรเหล่านี้พระพุทธเจ้ามิได้
ทรงปฏิเสธเฉพาะอตฺตาของศาสนาพราหมณ์เท่านั้น แต่ทรง
ปฏิเสธอตฺตาทางอภิปรัชญาทุกชนิดทั้งชนิดชั่วคราวและชนิด
เป็นอมตะนิรันดร์ พุทธพจน์ในสมนุสฺสสนาสูตรก็แสดงชัดว่า
ไม่มีอตฺตาชนิดใดที่ไม่เกี่ยวกับขันธ 5 และพระองค์ก็ทรงปฏิเสธ
หมด

นอกจากนั้น การที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอตฺตาไว้มากมาย
โดยไม่เคยตรัสว่ามีอตฺตาที่แท้จริงก็เป็นการยืนยันว่า มิได้ทรง
กล่าวเช่นนั้น เพราะถ้าพระองค์ทรงกล่าวเช่นนั้นก็น่าจะตรัสยืนยัน
มากกว่าการปฏิเสธเช่นนั้นเพราะการปฏิเสธจะชวนให้เข้าใจว่า
พระองค์ไม่ทรงยอมรับอตฺตาใด ๆ เลยมากกว่า สมมติว่าเราเชื่อ
อตฺตาชนิดหนึ่งว่าจริงและให้เราเลือกระหว่างการที่คนฟังเข้าใจ

ประเภทของอรรถาที่เราเชื่อนั้นผิดกับการที่คนเข้าใจว่าเราไม่เชื่อ การมีอยู่ของอรรถาใด ๆ เลย เราม่าจะเลือกอย่างแรกมากกว่า เพราะอย่างน้อยก็เป็นความเข้าใจผิดที่คลาดเคลื่อนไปไม่มากนัก ส่วนการเข้าใจผิดแบบหลังจะเป็นการเข้าใจผิดที่ตรงข้ามจากความเป็นจริงโดยสิ้นเชิง การที่ไม่ตรัสจึงไม่น่าจะเป็นเพราะทรงเกรงว่าคนจะเข้าใจผิดว่าเหมือนอรรถาของศาสนาพราหมณ์แต่น่าจะเป็นเพราะทรงไม่ยอมรับการมีอยู่ของอรรถามากกว่า ดังนั้น เหตุผลข้อนี้จึงยังคือนำหนักเป็นอย่างมาก

9. มีพุทธพจน์แสดงว่าจิตคืออรรถาที่เป็นผู้หลุดพ้น

เหตุผลอีกประการหนึ่งที่นักคิดบางคนเห็นว่าสนับสนุนทัศนะที่เห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงยอมรับอรรถาก็คือ พุทธพจน์ในหลายพระสูตรแสดงว่า จิตเป็นสิ่งที่ต่างจากวิญญาณที่เป็นอนัตตา และเป็นผู้หลุดพ้น แสง จันทรังาม กล่าวถึงเหตุผลข้อนี้ไว้ว่า นักคิดบางคนอ้างว่า ในอนัตตลักขณสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่า รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณเป็นอนัตตา และในตอนท้ายก็สรุปว่า จิตของภิกษุทั้งหลายเหล่านั้นพ้นแล้วจากอาสวะทั้งหลาย และในอุพทติปิโทปมสูตรพระพุทธเจ้าก็ตรัสว่า เมื่อภิกษุรู้เห็นอย่างนี้ จิตย่อมหลุดพ้น แม้จากกามาสวะ แม้จากภวาสวะ แม้จากอวิชชาสวะ เมื่อจิตหลุดพ้นแล้วก็มิญาณว่าพ้นแล้ว พุทธพจน์นี้แสดงว่าจิตนั่นเองคือผู้หลุดพ้น ดังนั้น จิตดังกล่าวนี้เองคืออรรถาที่พระพุทธเจ้าทรงยอมรับ แสง จันทรังามเห็นว่า ทัศนะเช่นนี้เป็นทัศนะแบบสัสสตทิฐิที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธ แสง จันทรังาม ชี้ให้เห็นว่าจิตก็คือวิญญาณนั่นเอง และเป็นพลังงานชนิดหนึ่ง¹³

ผู้วิจัยเห็นว่า นอกจากเหตุผลดังกล่าวจะมีปัญหาเพราะเข้าข่ายเป็นมิจจาทิฐิที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธแล้ว เหตุผลนี้ยังมีความผิดพลาดในเรื่องการตีความว่าจิตกับวิญญาณเป็นสิ่งที่ต่างกัน เพราะในทัศนะของพระพุทธเจ้า จิต มโนหรือমনะ และวิญญาณเป็นคำที่ใช้หมายถึงสิ่งเดียวกัน ดังที่ตรัสไว้ในอัสสุตวาสูตรว่า “ตถาคตเรียกสิ่งนี้ว่า ‘จิต’ บ้าง มโนบ้าง วิญญาณบ้าง” ปุจฉาผู้ไม่ได้สดับ ไม่อาจเบือนหน้า คลายกำหนด หลุดพ้นไปจากจิตเป็นต้นนั้นได้”¹⁴ และไม่ปรากฏในที่ใดว่าพระพุทธเจ้าตรัสว่าสอง

สิ่งนี้เป็นคนละสิ่ง เพียงแต่ทรงใช้คำที่ต่างกันในบางครั้งเพื่อจำแนกหน้าที่หรือบทบาทที่มีหลายลักษณะของจิตหรือวิญญาณนั้น เช่น ทรงใช้คำว่า “วิญญาณ” ในการเรียกการรับรู้ทางทวารหรืออายตนะทั้ง 6 เพราะวิญญาณตามรูปศัพท์แปลว่า “รู้แจ้ง” หรือ “การรู้” และทรงใช้คำว่า “จิต” ในการเรียกสิ่งที่ทำกิจกรรมทางความคิดและความรู้สึก เช่น จิตเศร้าหมอง จิตผ่องใส เพราะคำว่า “จิต” มีความหมายตามรูปศัพท์ว่า “คิด” อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยไม่เห็นด้วยกับแสง จันทรังาม ในประเด็นที่ว่าจิตเป็นพลังงานชนิดหนึ่งคล้ายพลังงานทางวิทยาศาสตร์ เพราะพลังงานทางวิทยาศาสตร์ยังจัดอยู่ในประเภทของรูปขันธ์ เช่น พลังงานแสง พลังงานเสียง จัดเป็นคุณสมบัติของแสงและเสียงที่เป็นรูปชนิดหนึ่งที่สัมผัสด้วยประสาทตาและประสาทหูได้ ซึ่งแสง จันทรังาม ก็ยอมรับว่านักวิทยาศาสตร์อย่างไอน์สไตน์เชื่อว่าสสารและพลังงานคือรูปแบบสองอย่างของสิ่งเดียวกัน แสง จันทรังาม ยังไม่ได้อธิบายให้ชัดว่า พลังงานที่เป็นจิตนี้ต่างจากพลังงานที่เป็นคุณสมบัติของรูปอย่างไร ผู้วิจัยเห็นว่า ตามข้อมูลเท่าที่มีอยู่ในพระไตรปิฎก เราพูดได้อย่างมากก็เพียงว่า จิต “เปรียบเหมือน” พลังงานเพราะเป็นสิ่งที่มองไม่เห็นรูปร่างคล้ายพลังงานทางวิทยาศาสตร์

การปฏิเสธการตีความของทัศนะที่เห็นว่านิพพานเป็นอนัตตา

นอกจากพยายามพิสูจน์ว่ามิใช่แล้ว นักคิดเหล่านี้ก็พยายามทำลายน้ำหนักเหตุผลของฝ่ายตรงข้ามโดยชี้ให้เห็นว่าหลักฐานหรือเหตุผลที่ฝ่ายตรงข้ามอ้างมานั้นไม่ถูกต้อง เช่น

1. การปฏิเสธการตีความว่าพุทธพจน์ที่ว่า

“ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” หมายรวมถึงนิพพานด้วย

นักคิดที่เชื่อว่านิพพานเป็นอนัตตาส่วนมากจะอ้างพุทธพจน์ที่ว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” มาตีความสนับสนุนทัศนะของตน นักคิดที่เห็นว่านิพพานเป็นอรรถาจึงแย้งว่า พุทธพจน์นี้ไม่ได้หมายรวมถึงนิพพานด้วยโดยมักจะอ้างคำอธิบายในอรรถกถาธรรมบทที่ว่า พุทธพจน์นี้หมายถึงเฉพาะขันธ์ 5 มาสนับสนุน โดยไม่ได้นำคำอธิบายพุทธพจน์เดียวกันนี้ในที่อื่นที่แสดงว่าหมายรวมถึงนิพพานด้วยมาพูดถึง การโต้แย้งนี้มีน้ำหนักน้อย

เพราะหลักฐานส่วนใหญ่ในอรรถกถาอธิบายไว้ชัดเจนว่ารวมเอา นิพพานด้วยจึงจะนำมาอภิปรายข้างหน้า

2. พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงสอนทฤษฎีสัจจะ 2 อย่าง

นักคิดฝ่ายที่เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอรรถกถามากอ้าง ทฤษฎีสัจจะ 2 อย่าง มาโต้แย้งว่า พุทธพจน์ที่ตรัสถึง “อิตตา” “สัตว์” หรือ “บุคคล” เป็นการตรัสถึงในแง่ของสมมติสัจจะ ไม่ใช่ วัตรัสในความหมายของปรมัตถสัจจะ นักคิดฝ่ายตรงข้ามอย่าง เปเร-เรมจึงโต้แย้งว่า ทฤษฎีสัจจะ 2 อย่างนั้นไม่มีในสมัย พุทธกาล พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงสอนทฤษฎีสัจจะ 2 อย่างนั้น ดังนั้น เมื่อทรงใช้คำว่า “อิตตา” เป็นคำที่ทรงหมายถึงอิตตารัง ๑ ซึ่งคำโต้แย้งนี้ค่อนข้างคลุมเครือ เพราะไม่ได้ระบุชัดว่าทำไม ได้ทรงสอนนั้นหมายความว่าไหน ข้ออ้างดังกล่าวจริงในแง่ที่ว่า พระพุทธเจ้ามิได้ทรงสอนทฤษฎีสัจจะ 2 อย่างนั้นอย่างชัดเจนดัง ที่พุทธปรัชญาเถรวาทสอนกันในปัจจุบัน แต่ข้ออ้างดังกล่าวไม่ ถูกต้อง หากหมายความว่าไม่มีแนวคิดเรื่องนี้อยู่ในพระไตรปิฎก เลย

ในปฏฐาปาทสูตร พระพุทธเจ้าตรัสแก่จิตตะ หัตถิสาริบุตร เกี่ยวกับเรื่องการเมืองของบุคคลในอดีต ปัจจุบันและอนาคต และการได้อัตตภาพชนิดต่าง ๆ โดยทรงชี้ให้เห็นว่าการพูดถึงเรื่อง เหล่านี้เป็นการพูดแบบชาวโลกว่า “จิตตะ เหล่านี้แลเป็นโลก สมัญญา (ชื่อที่ชาวโลกเรียก) เป็นโลกนิรุตติ (ภาษาของชาวโลก) เป็นโลกโหวหาร (โหวหารของชาวโลก) เป็นโลกบัญญัติ (บัญญัติ ของชาวโลก) ซึ่งตกาคดก็ใช้อยู่แต่ไม่ยึดถือ”¹⁵ พุทธพจน์นี้เมื่อ เทียบเคียงกับพุทธพจน์อื่น ๆ เช่นพุทธพจน์ในอนุรุธสูตรที่ ปฏิเสธตกาคด (สัตว์หรืออิตตา) ทั้งในและนอกชั้น 5 ก็สื่อถึงว่า การพูดถึงการเมืองของ “เรา” ก็คือ การได้อัตตภาพชนิดต่าง ๆ ใน ชาติต่าง ๆ ก็คือ เป็นวิธีพูดของชาวโลกที่พระองค์ก็ทรงใช้ แต่ไม่ได้ทรง “ยึดถือ” ว่ามี “เรา” และ “อิตตภาพ” เหล่านี้ที่แตกต่าง จากชั้น 5 พุทธพจน์นี้จึงแสดงถึงการที่ความจริงของสิ่งเหล่านี้ เป็นความจริงระดับพื้นผิวตามที่คนทั่วไปเข้าใจ นอกจากนั้น ใน อรหันตสูตร พระพุทธเจ้าก็ตรัสกับเทวดาองค์หนึ่งว่าภิกษุใดเป็น พระอรหันต์ ทำกิจเสร็จแล้ว สิ้นอาสวะแล้ว เหลือแต่ร่างกาย

ในชาติสุดท้าย ภิกษุนั้นกล่าวว่า “เราพูด” ดังนี้บ้าง กล่าวว่า “คนทั้งหลายพูดกับเรา” ดังนี้บ้าง ภิกษุนั้นเป็นผู้ฉลาด ทราบ คำพูดที่รู้กันในโลก เธอกล่าวตามสมมติที่เขาพูดกัน¹⁶

พุทธพจน์นี้แสดงอย่างชัดเจนว่า การพูดถึง “เรา” และ “คน” เป็นการพูดในความหมายสมมติเพื่อสื่อสารกับผู้อื่นเท่านั้น ไม่ได้มีความหมายระดับปรมัตถสัจจะ แม้พระพุทธเจ้าจะมิได้ตรัส ถึงสมมติสัจจะและปรมัตถสัจจะอย่างชัดเจน แต่จากพุทธพจน์นี้ ก็ยืนยันได้อย่างหนักแน่นว่า การที่พระพุทธเจ้าตรัสโดยใช้คำว่า “เรา” หรือ “ตัวตน” (อิตตะ) เป็นต้น มิได้แสดงว่าพระองค์ทรง ขอมรับการมีอยู่ในความหมายพิเศษนอกเหนือจากความหมายที่ ชาวโลกใช้กันในชีวิตประจำวัน เหมือนกับที่เราพูดกันอยู่ทุกวัน ว่า “เรา” เป็นนั่นเป็นนี่ เราซึ่งเป็นผู้พูดคำเหล่านี้ก็ไม่ได้คิดเลย เกิดไปถึงขนาดว่ามี “เรา” เป็นตัวตนอมตะที่แฝงอยู่ในร่างกายที่ พบเห็นอยู่ทุกวัน เราจะมาคิดถึง “เรา” ในความหมายพิเศษเช่นนี้ ในบางเวลาเท่านั้น เช่น ในเวลามานั่งค้นหาความจริงทาง อภิปรัชญาของชีวิต

ดังนั้น การอ้างว่าพระพุทธเจ้ามิได้ทรงสอนสัจจะ 2 อย่างไว้ เพื่อยืนยันว่า พุทธพจน์ที่ใช้คำว่า “เรา” เป็นต้นนั้นแสดงว่ามี อิตตา จึงเป็นการอ้างที่อ่อนด้วยเหตุผลเป็นอย่างยิ่ง การพยายาม โต้แย้งเพื่อเสริมความน่าเชื่อถือของทัศนะที่เห็นว่านิพพานเป็น อิตตาจึงไม่ประสบความสำเร็จ

การอ้างหลักฐานในพระไตรปิฎกและอรรถกถาสนับสนุน

ผู้เห็นว่านิพพานเป็นอิตตาหรือเกี่ยวข้องกับอิตตาทายาขมานา หลักฐานในพระไตรปิฎกและอรรถกถาสนับสนุนทัศนะของ ตนด้วยเช่นกัน ดังจะขอนำส่วนที่เห็นว่าสำคัญมาอภิปรายดังต่อไปนี้

1. การอ้างพุทธพจน์ที่แสดงว่าสิ่งที่เป็นอนัตตา

ต้องเป็นอนิจจังและทุกขังด้วย

นักคิดบางคนอ้างพุทธพจน์ที่ว่า “สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็น ทุกข์ สิ่งใดเป็นทุกข์ สิ่งนั้นเป็นอนัตตา” มาอธิบายว่า อนัตตา แยกขาดจากลักษณะอนิจจังและทุกขังไม่ได้¹⁷ ซึ่งเท่ากับว่า นิพพานเป็นอนัตตาไม่ได้เพราะนิพพานมีลักษณะนิจจัง (เที่ยง

หรือไม่เปลี่ยนแปลง) และสุขัง (เป็นสุข) ปัญหาของเหตุผลข้อนี้ก็คืออนัตตาคือมาพร้อมกับอนิจจังและทุกขังเสมอไปหรือไม่ มีสิ่งที่เป็นอนัตตาโดยไม่เป็นอนิจจังและทุกขังหรือไม่ ซึ่งผู้วิจัยเห็นว่า ถ้าเรานำบริบทที่พระพุทธเจ้าตรัสพุทธพจน์ดังกล่าวออกมาพิจารณา เราจะพบว่า พุทธพจน์ดังกล่าวตรัสถึงความเป็นไตรลักษณ์หรือความมีลักษณะ 3 อย่างที่โยงกันอยู่ของขั้น 5 หรือสังขตธรรม เช่นในอนิจจสูตรและทุคยอนิจจสูตร¹⁸ ไม่ได้ตรัสในบริบทที่เกี่ยวข้องกับนิพพานหรือสังขตธรรม ซึ่งแสดงว่าลักษณะ 3 อย่างนี้มาพร้อมกันสำหรับขั้น 5 โดยไม่ได้แสดงว่าอนัตตาจะต้องมาพร้อมกับลักษณะอีก 2 อย่างเสมอไปคือไม่ได้แสดงว่าลักษณะอนัตตาไม่สามารถปรากฏเพียงอย่างเดียว การอ้างเช่นนั้นจึงเป็นการสรุปเกินข้ออ้าง นอกจากนั้น ไม่ปรากฏว่ามีพุทธพจน์ที่ตรัสว่า ลักษณะนิจจัง (เที่ยง) และสุขัง (เป็นสุข) ของนิพพานต้องมาพร้อมกับอิตตา อีกทั้งลักษณะนิจจังและสุขังก็ไม่ปรากฏว่าตรัสถึงในที่เดียวกันและไม่ได้ตรัสว่าต้องมาคู่กัน จึงไม่สามารถโยงการที่ไตรลักษณ์จะต้องมาพร้อมกันสำหรับขั้น 5 มาสัมพันธ์กับการที่นิพพานไม่มีลักษณะอนิจจังและทุกขังมีแต่ลักษณะนิจจังและสุขังเพื่อยืนยันว่า อนัตตาไม่สามารถเป็นลักษณะของนิพพานที่ไม่มีลักษณะอนิจจังและทุกขังได้ ดังนั้น พุทธพจน์ที่นำมาอ้างนั้นจึงไม่มีน้ำหนักพอที่จะยืนยันว่า ลักษณะอนัตตาจะต้องมาพร้อมกับลักษณะอนิจจังและลักษณะทุกขังเสมอไป และนิพพานที่ไม่มีลักษณะอนิจจังและทุกขังก็ไม่แน่ว่าจะต้องมีลักษณะอิตตาเท่านั้น เพราะเป็นไปได้ที่นิพพานจะมีลักษณะอนัตตาโดยไม่มีลักษณะอนิจจังและทุกขังเนื่องจากพุทธพจน์ดังกล่าวตรัสเฉพาะในบริบทของเรื่องขั้น 5 หรือสังขตธรรม

ยิ่งไปกว่านั้น แม้จะไม่มีพุทธพจน์ที่แสดงไว้อย่างตรงไปตรงมาว่า มีสิ่งที่เป็นอนัตตาโดยไม่เป็นอนิจจังและทุกขัง แต่เมื่อเราพิจารณาจากพุทธพจน์ที่ตรัสว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์ ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” เราก็จะพบว่า พระองค์ทรงใช้คำว่า “ธรรม” ที่ต่างจากคำว่า “สังขาร” ในการตรัสลักษณะอนัตตาซึ่งบ่งว่า มีสิ่งที่ไม่ใช่สังขารแต่มีลักษณะอนัตตา

ได้ซึ่งมีอยู่อย่างเดียวคืออสังขตธรรมหรือวิสังขารอันได้แก่นิพพาน พุทธพจน์นี้จึงแสดงว่า มีสิ่งที่เป็นอนัตตาโดยไม่เป็นอนิจจังและทุกขัง และสิ่งที่เป็นอนัตตาโดยเป็นอนิจจังและทุกขังก็คือสังขารหรือสังขตธรรมเท่านั้น

นอกจากนั้น เมื่อศึกษาความหมายของ “อนัตตา” ให้ละเอียด เราจะพบว่า “อนัตตา” นั้นมีหลายความหมายไม่ใช่เฉพาะอนัตตาในความหมายที่มาพร้อมกับอนิจจังและทุกขัง ดังที่พระพุทธโฆษาจารย์อธิบายของอนัตตาไว้ 4 อย่างคือ เป็นสภาพว่างเปล่า (สุญญโค) เป็นสภาพไม่มีเจ้าของ (อสุตมิกโค) เป็นสภาพไม่เป็นไปในอำนาจ (อวสวตติโค) และเป็นสภาพแย้งต่ออิตตาคือมีลักษณะตรงข้ามชนิดที่ไปกันไม่ได้กับอิตตา (อตุตตปฏิขเปโค)¹⁹ ความหมายหรือลักษณะของอนัตตาเหล่านี้สามารถเข้ากันได้กับลักษณะของนิพพานโดยเฉพาะการไม่เป็นไปในอำนาจ เพราะไม่มีใครบังคับนิพพานให้ปรากฏหรือให้เปลี่ยนแปลงเป็นอย่างที่ตนเองปรารถนาได้ ซึ่งอรรถกถาของคัมภีร์นิตเทสและคัมภีร์ปฏิสัมภิทามรรคก็อธิบายเรื่องนี้ไว้ว่า “ข้อความว่า ‘ธรรมทั้งปวง’ (พระผู้มีพระภาคเจ้า) ตรัสไว้รวมแม้กระทั่งนิพพาน (ธรรมทั้งปวง) ชื่อว่าเป็นอนัตตา โดยความหมายว่าไม่เป็นไปในอำนาจ (อวสวตตณฺฏฐน)”²⁰ ฉะนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่า แนวคิดกระแสหลักของเถรวาทถือว่า อนัตตาไม่จำเป็นต้องมาพร้อมกับอนิจจังและทุกขัง

ดังนั้น พุทธพจน์ที่อ้างมานั้นจึงไม่ได้ปฏิเสธว่านิพพานเป็นอนัตตาไม่ได้ เพราะนอกจากอนัตตาจะมีความหมายหรือลักษณะหลายอย่างดังได้กล่าวมาแล้ว เราก็ไม่พบว่ามีพุทธพจน์ที่ตรัสว่าสังขตธรรมเท่านั้นเป็นอนัตตา อสังขตธรรมไม่เป็นอนัตตา

2. การอ้างหลักฐานในพระไตรปิฎกที่แสดงว่า

นิพพานเป็นนิจจังและสุขัง

พระสมฆาฐาณ วุฑฺฒโกโธ เห็นว่า นิพพานน่าจะเป็นอิตตา เพราะมีลักษณะนิจจังตามที่ปรากฏในคัมภีร์จุฬนิตเทสและมีลักษณะสุขังตามที่ปรากฏในคัมภีร์ธรรมบท โดยอ้างเหตุผลว่าลักษณะนิจจังตรงข้ามกับลักษณะอนิจจัง และลักษณะสุขังตรง

ข้ามกับลักษณะทุกขัง ดังนั้น ลักษณะที่ตรงข้ามกับลักษณะ อนัตตาก็น่าจะเป็นอัตตา เพราะเมื่อเปรียบเทียบในเชิงกลับกัน กับพุทธพจน์ที่ตรัสว่า “สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ สิ่งใดเป็น ทุกข์ สิ่งนั้นเป็นอนัตตา” ก็สามารถสรุปได้ว่า “สิ่งใดเที่ยง สิ่งนั้น เป็นสุข สิ่งใดเป็นสุข สิ่งนั้นเป็นอัตตา”²¹

การนำเอาลักษณะนิจจังและสุขังของนิพพานมาเทียบเคียงกับ ลักษณะอนิจจังและทุกขังของอนัตตาซึ่งเป็นลักษณะของสังขต- ธรรมเช่นนี้มีข้อบกพร่องอยู่หลายประการ ประการแรก สืบเนื่อง จากที่กล่าวมาแล้วในข้อที่เพิ่งผ่านมามีว่า ลักษณะอนัตตาของ สังขตธรรมมาคู่กับลักษณะอนิจจังและทุกขัง แต่เป็นไปได้ที่ ลักษณะอนัตตาจะไม่มาคู่กับลักษณะอนิจจังและทุกขัง เพราะ ลักษณะที่มาพร้อมกันทั้ง 3 ที่เรียกว่าไตรลักษณ์นี้เป็นลักษณะ เฉพาะของสังขตธรรม และไม่มีหลักฐานที่ว่าอนัตตาใช้ได้เฉพาะ กับสังขตธรรม อีกทั้งอนัตตายังมีความหมายอื่นโดยเฉพาะการ ไม่เป็นไปในอำนาจที่อาจใช้กับนิพพานได้ด้วย ดังนั้น การอ้าง ว่าเมื่ออนิจจังและทุกขังมาคู่กับอนัตตา นิจจังและสุขังก็ต้องมาคู่ กับอนัตตานั่น จึงยังมีน้ำหนักไม่พอ เพราะเป็นไปได้ที่จะมีนิจจัง และสุขังมาคู่กับอนัตตาซึ่งเป็นลักษณะของอสังขตธรรมอันตรง ข้ามกับสังขตธรรม กล่าวอีกอย่างก็คือ เมื่อไม่แน่นอนว่า อนัตตาดูเหมือนมาคู่กับอนิจจังและทุกขังเสมอไป เพราะไตรลักษณ์ เป็นลักษณะเฉพาะของสังขตธรรมเท่านั้น จึงเป็นไปได้ที่อนัตตา อาจมาคู่กับนิจจังและสุขังในกรณีของอสังขตธรรมคือนิพพาน การอ้างเหตุผลด้วยการเทียบเคียง (analogy) ดังกล่าวนี้นจึงไม่สม เหตุผล เพราะสิ่งที่ไม่เป็นอนิจจังและไม่เป็นทุกขังไม่จำเป็นต้อง เป็นอัตตา เหมือนกับการอ้างว่า สัตว์ที่มีขา มีปีก เคลื่อนที่ได้ ดัง นั้น สัตว์ที่ไม่มีขา ไม่มีปีก จะต้องเคลื่อนที่ได้ไม่ได้ เพราะไม่มี ลักษณะ 2 อย่างแรก เป็นการอ้างเหตุผลจากการเทียบเคียงที่ผิด เพราะสัตว์ที่ไม่มีขาและปีกก็สามารถเคลื่อนที่ได้ เช่น งูและหอย ลักษณะเคลื่อนที่ได้ไม่ได้มีเฉพาะในสัตว์ที่มีขาและมีปีกเท่านั้น ในทำนองเดียวกัน ลักษณะอนัตตาก็ไม่ได้มีอยู่เฉพาะในสิ่งที่เป็น อนิจจังและทุกขังเท่านั้น

ยิ่งไปกว่านั้น เมื่อนำลักษณะนิจจัง สุขัง ของอสังขตธรรม หรือวิสังขารคือนิพพานไปเทียบกับลักษณะอนิจจัง ทุกขังของ สังขตธรรมหรือสังขารที่ปรากฏในพุทธพจน์ที่ว่า “สังขารทั้ง ปวงไม่เที่ยง สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์ ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” เราจะเห็นว่า สังขารเป็นอนิจจังและทุกขัง แล้วจึงเป็นอนัตตา ส่วนวิสังขารไม่เป็นอนิจจังและทุกขังเป็นอนัตตาอย่างเฉียบ จิง ไม่ใช่คำว่า “ธรรม” ในสองลักษณะแรก ใช้แต่ในลักษณะที่สาม คำว่า “ธรรม” ในพุทธพจน์นี้จึงบ่งว่านิพพานที่เป็นวิสังขารหรือ สังขตธรรมเป็นอนัตตาด้วย อีกอย่างหนึ่ง พุทธพจน์นี้เท่ากับ บอกเราว่า นอกจากสังขารที่เป็นอนิจจังและทุกขังแล้วจึงเป็น อนัตตา สิ่งที่ไม่ใช่สังขารคือไม่มีลักษณะอนิจจังและทุกขังแต่มี ลักษณะตรงข้ามคือเป็นนิจจังและสุขังก็ถูกรวมไว้ด้วยใน ลักษณะที่สามคืออนัตตา จึงไม่จำเป็นต้องบอกซ้ำอีกว่า นิพพานที่ เป็นนิจจังและสุขัง เป็นอนัตตา

ประการที่สอง การอ้างเหตุผลนี้ถือว่านิพพานเป็น “สิ่ง” ตรง ข้ามกับสังขตธรรม เมื่อสังขตธรรมเป็นอนิจจัง ทุกขัง และ อนัตตา นิพพานที่เป็น “คู่ตรงข้าม” ของสังขตธรรมจึงต้องเป็น นิจจัง สุขัง และอัตตา แต่จากที่ได้อภิปรายลักษณะของนิพพาน มาแล้วนั้น เราพบว่า นิพพานไม่ใช่ “สิ่ง” ที่อยู่ตรงข้ามกับสังขต- ธรรมหรือขันธ 5 เพราะถ้านิพพานเป็น “สิ่ง” อีกสิ่งหนึ่งหรือเป็น สิ่งมีจริงทางอภิปรายที่เป็นอย่างอื่นสิ่งหนึ่งต่างหากจากขันธ 5 ก็มี ปัญหาว่า นิพพานที่ว่ามีนี้แตกต่างจากนิพพาน 2 อย่างคือสุอุปาทิ- เสสนิพพานและอนุปปาทิเสสนิพพานที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้อย่าง ไร ดังนั้น เมื่อนิพพานไม่ใช่ “สิ่ง” จึงไม่อาจมาเป็นคู่ตรงข้ามกับ ขันธ 5 หรือสังขตธรรมที่เป็น “สิ่ง” ได้

กล่าวอีกนัยหนึ่ง การจะมีลักษณะตรงข้ามกันได้ สิ่งทั้งสอง นั้นจะต้องเป็น “คู่ตรงข้าม” ที่อยู่ใน “ประเภท” (category) ของ “สิ่ง” เหมือนกัน ถ้าเป็นของคนละประเภทย่อมนำมาเป็นคู่ตรง ข้ามกันไม่ได้ เหมือนผู้ชายและผู้หญิงเป็นคู่ตรงข้ามกันเพราะ เป็น “มนุษย์” เหมือนกัน หรือความรักและความเกลียดเป็นคู่ตรง ข้ามกันเพราะเป็น “ความรู้สึก” เหมือนกัน เราไม่อาจนำสิ่งที่อยู่ คนละประเภทมาเป็นคู่ตรงข้ามกันได้ นิพพานก็เช่นกันไม่ใช่

“สิ่ง” เหมือนกับที่ชั้น 5 เป็นหรืออย่างน้อยสำหรับผู้เห็นว่า นิพพานเป็น “สิ่ง” นิพพานก็ไม่ใช่สิ่งที่อยู่ในประเภทที่อาจจับคู่ กันได้ เพราะเป็นสิ่งที่ไม่มีลักษณะของ “สัตว์” หรือ “บุคคล” อย่างที่เชื่อกันว่าอิตถามี เหมือนกับที่มนุษย์ผู้ชายไม่ใช่คู่ตรงข้าม ของสัตว์เครื่องจานเทศมีย เพราะแม้จะอยู่ในประเภทของ “สิ่ง” เหมือนกันแต่เป็นสิ่งที่อยู่ในประเภทย่อยที่ต่างกันคือ “มนุษย์” เป็นคนละประเภทกับ “สัตว์เครื่องจาน” ซึ่งทั้งคู่ต่างก็เป็นประเภทย่อยอย่างหนึ่งของประเภท “สิ่ง”

นอกจากนั้น ลักษณะ “สุข” หรือการมีความสุขของนิพพาน ก็เป็นคนละอย่างกับสุขของอิตตา เพราะสุขที่อิตตามีนั่นเป็นสุข ประเภท “สุขเวทนา” เพราะเมโนทัศน์ของ “สุข” ในนิพพานต่าง จาก “สุข” ในปรัชญาสำนักอื่น ซึ่งเป็นสุขชนิดที่ต้องมีการเสพ เสวย สุขของนิพพานคือการไม่มีทุกข์อย่างสิ้นเชิงเพราะการดับ เวทนาและสัญญาหรือดับขั้น 5 ไม่ใช่การมีตัวตนไปเสพอารมณ์ อย่างใดอย่างหนึ่ง ดังนั้น การบอกว่า นิพพานมีลักษณะสุขซึ่ง ตรงข้ามกับทุกข์จึงน่าจะเป็นอิตตาจึงฟังไม่ขึ้น เพราะสุขซึ่งที่ว่า นั้นไม่ได้หมายถึงความสุขอย่างที่เราเชื่ออิตตามี และไม่ใช่อุชเวทนาที่ตรงข้ามกับทุกข์เวทนาที่เป็นความหมายหนึ่งของทุกข์ ในไตรลักษณ์

ฉะนั้น การเป็นนิจจังและสุขังของนิพพานจึงไม่จำเป็นต้องมี ลักษณะของอิตตามาคั่ว ลักษณะนิจจังและสุขังของนิพพาน สามารถมาคู่กับลักษณะอนัตตาได้ เพราะนิพพานเป็นนิจจังใน ความหมายของการเป็นภาวะที่ไม่เปลี่ยนแปลง นั่นคือเมื่อพระ อริยบุคคลดับกิเลสและดับภพได้แล้ว จะไม่กลับมามีกิเลสหรือมี ภพใหม่อีก และเป็นสุขังในความหมายของการพ้นจากทุกข์ไม่ ใช่นิพพานในความสุขของสุขเวทนา นิจจังและสุขังของนิพพานจึงไม่ ใช่นิพพานในสุขซึ่งตรงข้ามกับอนิจจังและทุกข์ของสังขารธรรม

3. การอ้างพุทธพจน์ที่ตรัสว่านิพพาน

เป็นสิ่งไม่เกิดและไม่ถูกสร้าง

นักคิดหลายคนอ้างพุทธพจน์ที่ตรัสไว้ในคตินิพพานปฏิสัง- ขุดสูตรว่า นิพพานเป็นสิ่งที่ไม่เกิด (อชาตะ) ไม่ถูกสร้าง (อภะชะ) ไม่ปรากฏ (อภูตะ) และไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง (อสังขตะ) มาขึ้น

ว่านิพพานเป็น “สิ่ง” ที่มีจริงทางอภิปรายที่บางคนเห็นว่าเป็น “สิ่งสัมบูรณ์” บ้าง “สิ่งเหนือโลก” บ้าง ดังได้กล่าวมาแล้ว ผู้มี ทัศนะเช่นนี้แม้ส่วนใหญ่จะไม่เชื่อว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับ อิตตาหรือนิพพานเป็นอิตตา แต่ก็มีปัญหาว่า นิพพานในลักษณะ ดังกล่าวอาจมองได้ว่าเป็นอิตตานิพพานหนึ่ง เช่น เป็นอิตตาใหญ่อัน เป็นที่มาของสิ่งทั้งปวงคล้ายปรมาตมในปรัชญาฮินดู หรือ หมายถึงวิญญาณที่ดับแล้วของพระอรหันต์กลายเป็นสิ่งสัมบูรณ์ ที่ว่านั่นซึ่งทำให้วิญญาณนี้ดูไม่ต่างจากอิตตาที่ถูกพระพุทธเจ้า ทรงปฏิเสธเลย การตีความนิพพานในลักษณะนี้จึงมีปัญหาหลาย อย่าง ที่สำคัญคือเข้าไม่ได้กับพุทธพจน์หรือหลักฐานต่าง ๆ ใน พระไตรปิฎก นิพพานตามที่ปรากฏในพุทธพจน์ดังกล่าวข้างต้นจึง ไม่น่าจะหมายถึงสิ่งสัมบูรณ์หรือสิ่งเหนือโลกแต่ควรหมายถึง ภาวะที่ชั้น 5 หลุดพ้นจากการถูกเหตุปัจจัยปรุงแต่งด้วยการดับ สนิทไม่เกิดอีก ซึ่งเท่ากับการหลุดพ้นจากชาติ ชรา มรณะไปใน ตัว ผู้วิจัยจะนำพุทธพจน์นี้ไปอภิปรายอย่างละเอียดอีกครั้งหนึ่ง ในตอนที่ว่าด้วยการตีความนิพพานเป็นสิ่งที่มีจริงทางอภิปราย ในบทที่ 4

4. การอ้างพุทธพจน์ที่ตรัสถึงนิพพานเป็นดุจสถานที่

นักคิดจำนวนมากที่มองเห็นว่านิพพานเป็นสถานที่หรือที่ สถิตอยู่ของผู้บรรลุนิพพานโดยอ้างพุทธพจน์บางแห่งมา สนับสนุน ซึ่งผู้วิจัยขอนำพุทธพจน์เหล่านั้นมาอภิปรายดังนี้

ในพาหิยสูตร ขุททกนิกาย อุทาน พระพุทธเจ้าตรัสถึงการ ปรินิพพานของพระพาหิยะ และทรงเปล่งอุทานว่า

ในนิพพาน ไม่มีดิน น้ำ ไฟ ลม

ไม่มีดวงดาวส่องแสง

ไม่มีดวงอาทิตย์ส่องแสง

ไม่มีดวงจันทร์ส่องแสง และ ไม่มีชีวิต²²

พุทธพจน์นี้ตรัสถึงนิพพานดุจเป็นสถานที่แห่งหนึ่ง และใน ภาษบาลีก็ใช้คำว่า “ขุด” และ “ตุด”²³ แทนคำว่า “นิพพาน” ซึ่งคำทั้งสองนี้ปกติใช้ในความหมายของการอยู่ “ใน” สถานที่ หรือสิ่งของอื่นใดที่เป็นที่อยู่หรือที่บรรจบของสิ่งอื่น ๆ เนื้อหา และรูปภาพของพุทธพจน์นี้จึงดูเหมือนกำลังบอกว่านิพพาน

เป็นสถานที่หรือที่อยู่แห่งหนึ่งที่ไม่มีธาตุ 4 คือไม่มีรูปหรือวัตถุ
สิ่งของต่าง ๆ รวมถึงดวงดาวที่ให้แสงสว่างแต่ก็ไม่มีความคิด
เป็นสถานที่แปลกพิสดารที่ไม่เหมือนกับสถานที่ที่อยู่ในประสบ
การณ์ของมนุษย์อย่างโลกที่เราอยู่และดวงดาวอื่น ๆ ที่เรารู้จัก
อย่างไรก็ตาม หากเรานำลักษณะของสถานที่ดังกล่าวนี้มา
พิจารณา เราจะสามารถมองในอีกแง่มุมหนึ่งซึ่งเข้ากันได้กับคำ
บรรยายนิพพานอื่น ๆ ที่จะอภิปรายในบทที่ 3 กล่าวคือสถานที่
ดังกล่าวนี้จริง ๆ แล้วไม่ใช่สถานที่อย่างที่เราภาษาชวนให้คิดเข้า
ใจไป เพราะลักษณะที่ปรากฏในคำบรรยายนี้ไม่ใช่ลักษณะของ
สถานที่ที่เป็นที่อยู่อาศัยเพราะมีลักษณะต่างจากสถานที่อยู่เนื่อง
จากไม่มีความมืดและความสว่างที่ปกคลุมมีอย่างน้อยก็อย่างใด
อย่างหนึ่ง แต่น่าจะหมายถึง “สถานที่” ที่ขั้น 5 ของพระอรหันต์
ดับสนิทมากกว่า เพราะสถานที่ที่ไม่มีธาตุ 4 คล้ายรูปภพที่มีแต่
นามขั้น 5 แต่เนื่องจากในภาวะนิพพานขั้น 5 ดับหมด จึงไม่มี
อะไรอยู่อีก ถ้าจะถือว่าเป็นสถานที่อยู่ ก็เป็นได้แค่สถานที่ที่นาม
รูปดับสนิทโดยไม่มี “สัตว์” อะไรอาศัยอยู่ นอกจากนั้น ตาม
ทฤษฎีปฏิสังขมูปาท วิญญาณที่ไม่มีรูปเป็นปัจจัยก็ไม่สามารถ
เกิดได้ สถานที่ดังกล่าวนี้จึงไม่ใช่สถานที่จริง แต่เป็นเพียงการ
กล่าวในเชิงอุปมาเปรียบเทียบการปรินิพพานของพระอรหันต์ซึ่ง
จะ “แยกตัว” (คือไม่เป็นปัจจัยต่อกันอีกต่อไป) ออกจากรูปขั้น 5
และดับสนิทว่าเป็นเหมือนอยู่ในสถานที่ที่ไม่มีวัตถุสิ่งของใด ๆ
เลยเพราะว่างเปล่าจากรูปหรือธาตุ 4 นั่นเอง ซึ่งการตีความนี้จะ
สอดคล้องกับความหมายของนิพพานในฐานะเป็นการดับขั้น 5
ได้อภิปรายมาแล้ว ยิ่งไปกว่านั้น หากเราดูพุทธพจน์ในคาลาที่
สองที่อยู่ถัดจากพุทธพจน์ที่อ้างมาแล้วนั้น เราจะพบว่าคำ
บรรยายนิพพานในคาลาแรกไม่น่าจะหมายถึงสถานที่อันเป็นที่
อยู่ของพระอรหันต์หลังปรินิพพาน เพราะในคาลาที่สองพระ
พุทธเจ้าตรัสว่า

เมื่อใด พรหมณ์เชื่อว่าเป็นมุนี
เพราะมีโมฆธรรม รู้แจ้งด้วยตนเอง
เมื่อนั้น เขาย่อมหลุดพ้นจากรูปภพ อรูปภพ
และจากสุขและทุกข์^{๒๔}

ในคาลาที่สองนี้พระพุทธเจ้าตรัสว่าพระอรหันต์ย่อมพ้นจาก
ภพทั้งหมดและจากสุขและทุกข์ซึ่งแสดงว่า พระอรหันต์ไม่ได้
ไปอยู่ใน “ภพ” หรือที่อยู่ใด ๆ เพื่อเสพสุขนินทร และจะตีความ
ว่าหมายถึงภพชนิดอื่นที่พระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสไว้อย่างชัดเจน ก็
ไม่น่าจะเป็นไปได้ เพราะเมื่อไม่มี “สัตว์” อาศัยอยู่ ก็ไม่อาจจะ
เรียกว่า “ภพ” อย่างที่เรียกภพทั้งสาม ฉะนั้น เมื่อนำคาลานี้ไป
เทียบกับคาลาแรก จึงเห็นว่าคาลาที่สองนี้ไม่ได้สนับสนุนการตี
ความนิพพานในคาลาแรกเป็นสถานที่หรือที่อยู่

นอกจากนั้น การตีความนิพพานเป็นสถานที่อยู่ของพระ
อรหันต์ก็มีปัญหาสำคัญที่อยากจะแก้ นั่นคือ หลังปรินิพพาน
“อะไร” ของพระอรหันต์จะไปอยู่ในสถานที่ดังกล่าวนี้ ซึ่งสิ่งที่
จะไปอยู่ในสถานที่อันเป็นนินทรเช่นนั้น ได้ก็มีแต่อดีตเท่านั้น
เพราะอย่างน้อยสิ่งนั้นก็มีความ “คงที่” ในการไม่เปลี่ยนภพ
และไม่ตาย ซึ่งเป็นการยากที่จะบอกว่ามีอดีตของพระอรหันต์
ภายใต้หลักฐานในพระไตรปิฎกที่มีแต่คำสอนที่ปฏิเสธอดีตต่าง
ได้อภิปรายมาในตอนต้นแล้ว

นอกจากพุทธพจน์ในพาหิยสูตรที่กล่าวมาแล้วนี้ ยังมีพุทธ-
พจน์อีกแห่งหนึ่งที่ผู้นิยมอ้างมาสนับสนุนความเป็นอดีตหรือ
ความเป็นสิ่งสมบูรณ์ของนิพพาน แต่ผู้วิจัยกลับเห็นว่าพุทธพจน์
ดังกล่าวนี้ยังสนับสนุนการตีความที่ได้เสนอมานี้แล้วนั้น พุทธ-
พจน์ที่ว่านี้ก็คือพุทธพจน์ในปฐมนิพพานปฏิสังขตสูตรที่ว่า

ภิกษุทั้งหลาย อายตนะมีอยู่
(แต่) ในอายตนะนั้น ไม่มีปฐวีธาตุ
ไม่มีอาโปธาตุ ไม่มีเตโชธาตุ ไม่มีวาโยธาตุ
ไม่มีอากาศธาตุอายตนะ ไม่มีวิญญาณอายตนะ
ไม่มีอากิญจัญญายตนะ ไม่มีเนวสัญญานาสัญญายตนะ
ไม่มีโลกนี้ ไม่มีโลกหน้า ไม่มีดวงอาทิตย์
และดวงจันทร์ทั้งสองนั้น
ภิกษุทั้งหลาย เราไม่เรียกอายตนะนั้นว่า
มีการมา มีการไป มีการตั้งอยู่ มีการจุติ มีการอุปบัติ
อายตนะนั้นไม่มีที่ตั้งอาศัย ไม่เปลี่ยนแปลง
ไม่มีอารมณ์ยึดเหนี่ยว นี่แหละคือที่สุดแห่งทุกข์^{๒๕}

พุทธพจน์นี้บรรยายนิพพานคล้ายพุทธพจน์ในพาหิยสูตรในแง่ที่นิพพานเป็นที่ที่ไม่มีธาตุ 4 ไม่มีดวงจันทร์และดวงอาทิตย์ แต่มีรายละเอียดเพิ่มมากกว่าเดิม ซึ่งนักคิดบางคนตีความพุทธพจน์นี้ว่าหมายถึงแดนนิพพานโดยอ้างความหมายของคำว่า “อายตนะ” ซึ่งอาจแปลว่าที่อยู่ก็ได้ แต่ผู้วิจัยเห็นว่า ข้อความในพุทธพจน์นี้อธิบายลักษณะเชิงนิเสธ (negative) ของนิพพานในรูปของส่วนบวกแบบขึ้นขึ้น (positive) มากกว่า เพราะอายตนะที่ว่านี้ไม่มีสิ่งต่าง ๆ ที่มีอยู่ในโลกทั่วไป ที่สำคัญก็คือ คำว่า “อายตนะ” ในที่นี้น่าจะหมายถึง “มนายตนะ” คือจิตหรือวิญญาณของพระอรหันต์มากกว่า เพราะการไม่มีธาตุ 4 ก็เป็นลักษณะของการดับขั้นของพระอรหันต์ การไม่มีอาภาสญาณายตนะ วิญญาณัญจายตนะ อากิญจัญญายตนะ และเนวสัญญานาสัญญายตนะซึ่งเป็นอรุปฌาน 4 ก็เป็นเรื่องสภาพทางจิตของพระอรหันต์ที่เข้าสู่สัญญาเวทิตินิโรธหรือที่ดับขั้นแล้ว เพราะฌานเป็นเรื่องสภาวะทางจิตและเป็นขั้นตอนก่อนการเข้าถึงสัญญาเวทิตินิโรธในอนุปปพหิวาร 9 เช่นที่ปรากฏในฌานสูตร²⁶ อรูป 4 อย่างที่พูดถึงนี้ไม่น่าจะหมายถึงอรุปภพ เพราะการกล่าวถึงภพใดภพหนึ่งไม่จำเป็นต้องเอาภพอื่นที่ไม่เกี่ยวข้องมาบรรยายเหมือนเราอธิบายลักษณะของโลกนี้เราก็ไม่จำเป็นต้องบอกว่า ไม่มีพรหม-โลกอยู่ในโลกนี้ และถ้าหมายถึงอรุปภพก็น่าจะใช้คำว่า “อรุปภพ” หรือ “พรหมโลก” อย่างที่มักใช้ในที่อื่น และคำว่า “อายตนะ” ก็สามารถหมายถึงสภาวะทางจิตได้ดังที่ในฌานสูตรกล่าวไว้ว่า “ภิกษุทั้งหลาย อายตนะ 2 ประการนี้ คือ เนวสัญญานาสัญญายตนะสมาบัติ และสัญญาเวทิตินิโรธ ต่างก็อาศัยกันและกัน”²⁷ อายตนะที่ไม่มีธาตุ 4 และอรุปฌาน 4 นี้จึงน่าจะหมายถึงจิตหรือสภาวะทางจิตที่ปรากฏแก่พระอรหันต์มากกว่า เพราะนอกจากจิตที่ดับสนิทหลังปรินิพพานจะไม่มีธาตุ 4 และอรุปฌาน 4 แล้ว แม้แต่ในขณะที่มีชีวิตอยู่ ธาตุ 4 และอรุปฌาน 4 เหล่านี้ที่ “ไม่มีอยู่” ใน “ความคิด” ของพระอรหันต์ได้โดยการไม่สำคัญหรือยึดถือสิ่งเหล่านี้เป็นอารมณ์ ดังพุทธพจน์ที่พระพุทธเจ้าตรัสตอบพระอานนท์ที่ทูลถามว่าภิกษุสามารถได้

สมาธิโดยไม่ต้องมีสัญญาในธาตุ 4 ว่าเป็นธาตุ 4 และในอรุปฌาน 4 ว่าเป็นอรุปฌาน 4 ได้อย่างไร พุทธพจน์ดังกล่าวมีอยู่ว่า

อานนท์ ภิกษุในธรรมวินัยนี้ เป็นผู้ที่มีสัญญาอย่างนี้ว่า ภาวะที่สงบ ประณีต คือ ความระงับสังขารทั้งปวง ความสละคืนอุปธิกิเลสทั้งปวง ความสิ้นไปแห่งตัณหา ความคลายกำหนัด ความดับ นิพพาน อานนท์ มิได้ออย่างนี้แล การที่ภิกษุได้สมาธิโดยไม่ต้องมีสัญญาในธาตุคตินว่า เป็นธาตุคติน ในธาตุนั้นว่าเป็นธาตุนั้น ในธาตุไฟว่าเป็นธาตุไฟ ในธาตุลมว่าเป็นธาตุลม ในอาภาสญาณายตนะฌาน ว่าเป็นอาภาสญาณายตนะฌาน ในวิญญาณัญจายตนะฌานว่าเป็นวิญญาณัญจายตนะฌาน ในอากิญจัญญายตนะฌานว่าเป็นอากิญจัญญายตนะฌาน ในเนวสัญญานาสัญญายตนะฌานว่าเป็นเนวสัญญานาสัญญายตนะฌาน ในโลกนี้ว่าเป็นโลกนี้ ในโลกหน้าว่าเป็นโลกหน้า แต่ต้องมีสัญญา²⁸

ตามพุทธพจน์นี้ ธาตุ 4 และอรุปฌาน 4 ก็ไม่ปรากฏในความคิดหรือในจิตของพระอรหันต์ อายตนะที่ไม่มีสิ่งเหล่านี้จึงน่าจะหมายถึงจิตที่ไม่มีมีมนทัศน์ของธาตุ 4 และไม่มีอรุปฌาน 4 ที่เป็นสภาวะทางจิตอย่างหนึ่ง เมื่อนำพุทธพจน์ในปฐมนิพพานปฏิบัติสังยุตตสูตรนี้ไปเทียบกับพุทธพจน์ในแก้วสูตรที่ว่า

ปฐวีธาตุ อาโปธาตุ เตโชธาตุ วาโยธาตุย่อมตั้งอยู่ไม่ได้ในวิญญาณ ซึ่งเป็นสิ่งที่มองไม่เห็น ไม่มีที่สุด แต่มีท่าข้ามโดยรอบด้าน อุปาทยรูปที่ยาวและสั้น ละเอียดและหยาบ งามและไม่งาม ก็ย่อมตั้งอยู่ไม่ได้ในวิญญาณนี้เช่นเดียวกัน นามและรูปย่อมดับสนิทในวิญญาณนี้เช่นเดียวกัน เพราะวิญญาณดับไป นามและรูปนั้นก็ย่อมดับสนิทในที่นั้น²⁹

ก็จะเห็นชัดยิ่งขึ้นว่า “อายตนะ” ที่ว่านี้หมายถึงจิตหรือวิญญาณของพระอรหันต์นั่นเอง เพราะพระพุทธเจ้าตรัสว่า ธาตุ 4 และอุปาทายรูปตั้งอยู่ไม่ได้ในวิญญาณ (ที่ดับสนิท) นามและรูปย่อมดับสนิทเพราะวิญญาณดับ แสดงว่า “อายตนะ” ที่ไม่มี

ธาตุ 4 และอรุณมาน 4 นั้นน่าจะเป็นอันเดียวกับวิญญานที่ดับสนิทหรือปรินิพพานแล้วในแกวฏฐสูตรนี้

อนึ่ง พุทธพจน์ในพรหมนิมิตตนิคสูตรที่บางคนอาจเข้าใจว่าบรรยายถึงนิพพานในฐานะเป็นอัตตาหรือสวภาวะ (substance) ทางอภิปรัชญาชนิดหนึ่งก็มีเนื้อหาบางส่วนคล้ายคลึงกับเนื้อหาในปฐมนิพพานปฏิสังขตสูตรและแกวฏฐสูตร และเมื่อนำมาเทียบเคียงกับพุทธพจน์ที่ได้อภิปรายมาในข้อนี้ก็จะพบว่า นิพพานที่พูดถึงในพระสูตรนี้มีได้หมายถึงสิ่งอื่นใดแต่น่าจะหมายถึงจิตที่อยู่ในสมาธิที่ไม่มีสัญญาว่าธาตุ 4 เป็นธาตุ ไม่มีสัญญาว่าอะไรเป็นอะไรทั้งสิ้นมีแต่สัญญาถึงนิพพานอย่างเดียว เพราะพุทธพจน์ในพรหมนิมิตตนิคสูตรตรัสถึงนิพพานไว้ว่า

นิพพานที่ผู้บรรลุจะพึงรู้แจ้งได้ เป็นอนัตตสภาวะ เป็นอนันตะ(ไม่สิ้นสุด) มีรศมิกว่าสิ่งทั้งปวง สัตว์สวสยไม่ได้ โดยความที่คิดเป็นคิด โดยความที่น้ำเป็นน้ำ โดยความที่ไฟเป็นไฟ โดยความที่ลมเป็นลม โดยความที่เหล่าสัตว์เป็นเหล่าสัตว์ โดยความที่เทวดาเป็นเทวดา โดยความที่ชาวดีเป็นชาวดี โดยความที่พรหมเป็นพรหม โดยความที่อาภัสสรพรหมเป็นอาภัสสรพรหม โดยความที่สุกกิมพรหมเป็นสุกกิมพรหม โดยความที่เวฬุผลพรหมเป็นเวฬุผลพรหม โดยความที่อภิภูพรหมเป็นอภิภูพรหม โดยความที่สิ่งทั้งปวงเป็นสิ่งทั้งปวง³⁰

ข้อความในพระสูตรนี้โดยเฉพาะที่ว่า “สัตว์สวสยไม่ได้โดยความที่คิดเป็นคิด” เป็นต้นนั้น มีความคล้ายคลึงกับการไม่มีธาตุ 4 เป็นต้นในสองพระสูตรนั้นแต่ในพระสูตรนี้กลับพูดเหมือน “มี” สิ่งเหล่านั้นเพียงแต่เราไม่ “สวสย” หรือไม่เข้าไปเกี่ยวข้องกับฐานะที่สิ่งเหล่านั้นเป็นอย่างที่คนทั่วไปยึดถือ ซึ่งเมื่อเทียบกับพุทธพจน์ในสมาธิสูตร ก็น่าจะหมายถึงการไม่มีสัญญาว่าสิ่งทั้งปวงเป็นสิ่งที่นั่นสิ่งนี้นั่นเอง มีแต่สัญญาว่านิพพานเป็นภาวะอันสงบเท่านั้น พระสูตรนี้จึงเท่ากับปฏิเสธการเป็นคิดแผนหรือสถานที่อยู่ของนิพพานที่บางคนอาจตีความจากพระสูตรทั้งสองนั้น และหากเราดูพุทธพจน์ก่อนหน้าพุทธพจน์นี้ในพรหมนิมิต-

ตนิคสูตรที่ตรัสว่า “เราจักสิ่งทั้งปวงโดยความเป็นสิ่งทั้งปวง รู้จักนิพพานที่สัตว์สวสยไม่ได้โดยความที่สิ่งทั้งปวงเป็นสิ่งที่ทั้งปวงแล้วไม่เป็นสิ่งที่ทั้งปวง ไม่ได้มี

ในสิ่งทั้งปวง ไม่ได้มีจากสิ่งทั้งปวง ไม่ได้มีว่าสิ่งทั้งปวงเป็นของเรา ไม่ได้กล่าวเฉพาะสิ่งทั้งปวง”³¹ ก็ยิ่งว่านิพพานไม่ใช่สถานที่ ซึ่งเมื่อคุณวิเศษอาจดูเหมือน “สิ่ง” (being) สิ่งหนึ่งมากกว่า แต่วิเคราะห์ให้ดีจะเห็นว่าเป็นเรื่องประสบการณ์ทางจิตของผู้มีนิพพานเป็นอารมณ์มากกว่า เพราะพุทธพจน์นี้ไม่ได้ปฏิเสธว่าไม่มีสิ่งใดอยู่เลยในนิพพาน แต่บอกว่านิพพานเป็นสิ่งที่สวสยโดยการยึดถือสิ่งทั้งหลายว่าเป็นสิ่งโน้นสิ่งนี้อย่างที่คนทั่วไปยึดถือไม่ได้ และนิพพานนั้นก็ไม่ได้มี “ใน” และ ไม่ได้มี “จาก” สิ่งทั้งปวงซึ่งแสดงว่าไม่มีอยู่ ณ ที่ใดที่หนึ่งโดยเฉพาะอย่าง “สิ่ง” หรือ “ที่อยู่” เป็น และที่ว่า “ไม่ได้มีว่าสิ่งทั้งปวงเป็นของเรา” ก็แสดงชัดว่านิพพานในที่นี้เป็นเรื่องทางจิตวิทยาคือการไม่ยึดถือหรือคิดว่ามีสิ่งนั้นสิ่งนี้เป็นของเราอย่างที่ถูกชนคนมีกิเลสคิดกันโดยทั่วไป และเมื่อเทียบกับสมาธิสูตรและพระสูตรอื่น ๆ ที่จะอภิปรายข้างหน้า นิพพานในที่นี้ก็ยิ่งน่าจะหมายถึงภาวะที่ปรากฏแก่จิตหรือประสบการณ์ทางจิตมากกว่า ส่วนคำว่า “มีรศมิกว่าสิ่งทั้งปวง” (สพฺพโคปภี) ที่อาจดูเป็นคำแสดงลักษณะของ “สิ่ง” หรือ “สถานที่” บางอย่าง ก็เป็นคำที่มีปัญหา เพราะคำคำนี้ยังสามารถแปลว่า “สว่างแจ้งทั่วทั้งหมด” ซึ่งเป็นคำอุปมาที่ใ้บรรยายสภาวะของจิตที่บริสุทธิ์ก็ได้ หรือแปลว่า “มีท่าข้ามถึงได้ (คือกรรมฐาน) ทุกด้าน ” ดังที่พระอรชกถาจารย์อธิบายคำนี้ไว้ว่าหมายถึง มีกรรมฐานอย่างใดอย่างหนึ่งใน 38 อย่างเป็นท่าข้ามของนิพพาน³² ซึ่งแสดงถึงการเป็นประสบการณ์ทางจิตก็ได้ คำคำนี้จึงไม่อาจใช้ยืนยันความเป็น “สิ่ง” หรือ “สถานที่” ทางอภิปรัชญาของนิพพานได้

นอกจากนั้น เมื่อนำข้อความตอนหลังของปฐมนิพพานปฏิสังขตสูตรมาพิจารณาด้วย เราก็จะพบว่า อาศัยณะดังกล่าวนี้ น่าจะหมายถึงจิตหรือวิญญานของพระอรหันต์มากยิ่งขึ้น เพราะสถานที่ที่ไม่มีการมาการไปการจุติและการอุบัติไม่น่าจะเป็นสถานที่ในความหมายใด ๆ ได้ เพราะถ้าการเป็นสถานที่อยู่ของ

พระอรหันต์หลังปรินิพพาน ก็ต้องมีการมาการไปของพระอรหันต์หรืออย่างน้อยก็การมาอุบัติในดินแดนแห่งนี้ของพระอรหันต์ แต่ที่สำคัญก็คือพุทธพจน์ในอุปยสูตรและพีชสูตรสังยุตตนิกาย ขันธวารวรรคและในจตุตถนิพพานปฏิสังยุตตสูตร จุททกนิคาช อุทาน แสดงให้เห็นว่า ลักษณะของการมาการไป การจุติและการอุบัตินั้นเป็นลักษณะของขันธ 5 หรือเกี่ยวข้องกับขันธ 5 หรือวิญญาณ ไม่เกี่ยวข้องกับสถานที่หรือที่อยู่

ในอุปยสูตรและพีชสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่า การมา การไป การจุติ และการอุบัติของวิญญาณย่อมมีเพราะค้นหาในรูป เวทนา สัญญา และสังขาร ถ้าวิญญาณไม่มีรูป เวทนา สัญญา และสังขารเป็นอารมณ์ด้วยอำนาจความกำหนด ที่ตั้งแห่งวิญญาณก็ไม่มี วิญญาณก็จะไม่ออกงามคือ ไม่เกิดอีก ข้อความสำคัญในพระสูตรทั้งสองนี้ก็คือ “ภิกษุทั้งหลาย เป็นไปไม่ได้ที่ผู้ใดพึงกล่าวอย่างนี้ว่า ‘เราจักบัญญัติการมา การไป การจุติ และการอุบัติ หรือความเจริญงอกงามไพบูรณ์แห่งวิญญาณ เว้นจากรูป เวทนา สัญญา และสังขาร’”^{๖๖} พุทธพจน์นี้แสดงว่า การมา การไป การจุติ และการอุบัติเป็นลักษณะของขันธ 5 ถ้าไม่มีขันธ 5 ก็ไม่มีอาการเหล่านั้น และคำว่า “อายตนะนั้น ไม่มีที่ตั้งอาศัย” ก็คล้ายคำว่า “ที่ตั้งแห่งวิญญาณก็ไม่มี” ในพระสูตรทั้งสองนี้ เมื่อนำพุทธพจน์ดังกล่าวนี้มาเทียบกับข้อความในกาลาที่สองของปฐมนิพพานปฏิสังยุตตสูตร ทำให้เราพบว่า สถานที่ที่ไม่มีการมา การไป การจุติ และการอุบัติ รวมทั้งไม่มีที่ตั้งอาศัยนี้ น่าจะหมายถึงภาวะที่ไม่มีขันธ 5 หรือขันธ 5 คับสนิท หรืออาจกล่าวในเชิงอุปมาได้ว่าเป็น “สถานที่” ที่ขันธ 5 คับสนิทนั่นเอง ไม่ใช่ “ที่อยู่” ของพระอรหันต์ นั่นคือ ขันธ 5 คับสนิทในที่ไหนๆ ที่นั่นก็เรียกได้ว่าคือนิพพาน ไม่ใช่ที่อยู่ของสิ่งอะไรที่คงอยู่ นิพพานจึงมิใช่สถานที่อันเป็นที่อยู่ของพระอรหันต์

ในจตุตถนิพพานปฏิสังยุตตสูตร พระพุทธเจ้าทรงเปล่งอุทาน ซึ่งมีข้อความตอนหลังว่า

เมื่อ ไม่มีค้นหา ก็ไม่มีการเวียนว่ายตายเกิด

เมื่อ ไม่มีการเวียนว่ายตายเกิด ก็ไม่มีการจุติและการอุบัติ

เมื่อ ไม่มีการจุติและการอุบัติ ก็ไม่มีโลกนี้ โลกอื่น และระหว่างโลกทั้งสอง นี่ก็ที่สุดแห่งทุกข^{๖๗}

ข้อความในพุทธอุทานนี้คล้ายคลึงกับข้อความในกาลาที่สองของปฐมนิพพานปฏิสังยุตตสูตร คือไม่มีการจุติและการอุบัติ และเป็นที่สุดแห่งทุกขเช่นกัน จึงมีเหตุผลที่จะสรุปว่า อายตนะที่ไม่มีการจุติและการอุบัติและเป็นที่สุดแห่งทุกขนั้นก็คือ จิตที่หมดกิเลสตัณหาแล้วไม่มีการเกิดการตายอีกแล้วนั่นเอง ไม่ใช่ที่อยู่ชนิดหนึ่งอย่างที่บ้านคนพยายามตีความโดยไม่เทียบเคียงกับพุทธพจน์และคำสอนในที่อื่น ๆ ซึ่งยังมีอีกหลายสูตรที่มีข้อความทำนองนี้ เช่น ฉันทสูตร ในสังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค พระมหาจุณทะก็กล่าวกับพระฉันทะด้วยข้อความคล้ายกับพุทธอุทานในจตุตถนิพพานปฏิสังยุตตสูตรที่เพิ่งอ้างมานั้น โดยมีคำว่า “การมาและการไปก็ไม่มี”^{๖๘} รวมอยู่ด้วย

ยิ่งไปกว่านั้น เมื่อนำคำว่า “ไม่มีอารมณ์ยึดเหนี่ยว” (อนารมมณ) ในกาลาที่สองของปฐมนิพพานปฏิสังยุตตสูตรนั้นมาพิจารณาด้วย ก็ยังมั่นใจได้ว่า อายตนะที่ว่านั้นน่าจะหมายถึงจิตหรือวิญญาณนั่นเอง เพราะสิ่งที่เกี่ยวข้องกับอารมณ์ก็คือจิต การพูดถึงเรื่องอารมณ์จึงน่าจะเกี่ยวกับจิตมากกว่าสิ่งอื่น

ดังนั้น เมื่อนำพุทธพจน์ในที่ต่าง ๆ มาเทียบเคียงกัน พุทธพจน์ที่ดูเหมือนจะบอกว่านิพพานเป็นสถานที่หรือที่อยู่ทางอภิปรายแห่งหนึ่งจึงน่าจะหมายถึงจิตหรือภาวะของจิตของพระอรหันต์มากกว่าโดยบางพุทธพจน์หมายถึงภาวะของจิตขณะอยู่ในสมบัติของพระอรหันต์ และบางพุทธพจน์หมายถึงภาวะของจิตที่ดับสนิทหลังปรินิพพาน และอาจเป็นไปได้ว่าบางพุทธพจน์หมายรวมเอาภาวะของจิตทั้งสองอย่างไว้ด้วยกัน ฉะนั้น คำว่า “อายตนะ” ในปฐมนิพพานปฏิสังยุตตสูตรจึงไม่ได้หมายถึง “ที่อยู่” แต่หมายถึงภาวะทางจิตหรือหมายถึง “ธัมมอายตนะ” คือธรรมารมณ์อันเป็นอารมณ์ของจิต เพราะนิพพานสามารถเป็นธรรมารมณ์ของจิตได้ดังพุทธพจน์ที่อ้างมาแล้วในสมาธิสูตรที่ตรัสว่าภิกษุสามารถมีสัญญาเกี่ยวกับนิพพานได้ และในวัชชิปุตตเถรคาถา พระวัชชิบุตรเธอก็กล่าวกับพระอนนทถึงการทำตนนิพพานเป็นอารมณ์ว่า

ท่านพระอานนท์ โคตรโคตร ท่านจงเข้าไปยังสุมทุมมัมไม้
กำหนดนิพพานไว้ในใจ เพ่งฉานไปเถิด และอย่าประมาท
เสี่ยงวิพากษ์วิจารณ์ของคนจะช่วยอะไรท่านได้^{๖๖}

“อายตนะนิพพาน” ที่ว่าหมายถึงที่อยู่ของพระอรหันต์จึงน่าจะหมายถึงธัมมายตนะที่เป็นอารมณ์ของจิตมากกว่า ท่านพุทธทาสภิกขุ นักปราชญ์ฝ่ายเถรวาทผู้มีชื่อเสียงของไทยท่านหนึ่งก็อธิบายลักษณะตรงนี้ของนิพพานไว้ว่า “นิพพานมีค่าเป็นสิ่งที่สูงที่สุดขึ้นมา ก็เพราะว่า เป็นสิ่งที่สัมผัสได้ ดังนั้น พระพุทธเจ้าท่านจึงทรงใช้คำว่า อายตนะ แก่สิ่งที่เรียกว่า นิพพาน...ถ้าเป็นอายตนะ ก็หมายความว่า มันเป็นสิ่งที่มนุษย์รู้สึกได้ สัมผัสได้ โดยวิธีใดวิธีหนึ่ง”^{๖๗} นิพพานจึงเป็นอารมณ์หรือสิ่งที่สัมผัสได้ด้วยจิต แต่ในหนังสือปรมัตถสภาวะธรรม ท่านพุทธทาสพูดถึงนิพพานในฐานะที่เป็นธาตุอย่างหนึ่งคล้ายเป็นสิ่งมีชีวิตทางอภิรัชญา ซึ่งค่อนข้างจะต่างจากที่ท่านพูดไว้ในหนังสือ “นิพพาน” ซึ่งเราจะอภิปรายกันในโอกาสต่อไป

นอกจากพระสูตรที่อภิปรายมาแล้ว ยังมีอีกพระสูตรหนึ่งที่มีเนื้อหาซึ่งอาจดูเหมือนยืนยันว่านิพพานเป็นสถานที่หรือที่อยู่ซึ่งสมควรที่เราจะนำมาพิจารณาด้วย นั่นคือ อุโบสถสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า

แม้หากภิกษุจำนวนมากปรินิพพานด้วยอนุปาติเสสนิพพานธาตุ ก็ไม่ทำให้นิพพานพร่องหรือเต็มได้ เหมือนแม่น้ำสายใดสายหนึ่งในโลก ที่ไหลรวมลงสู่มหาสมุทร และสายฝนตกลงจากฟากฟ้าก็ไม่ทำให้มหาสมุทรพร่องหรือเต็มได้ ภิกษุทั้งหลาย การที่แม้หากภิกษุจำนวนมากปรินิพพานด้วยอนุปาติเสสนิพพานธาตุก็ไม่ทำให้นิพพานพร่องหรือเต็มได้ นี่เป็นธรรมนาคัจฉริย ไม่เคยปรากฏประการที่ ๕ ในธรรมวินัยนี้^{๖๘}

พุทธพจน์นี้ตรัสถึงนิพพานซึ่งเป็นสถานที่ที่พระอรหันต์ผู้ปรินิพพานแล้วไปอยู่ แต่การที่นิพพานที่ว่านี้ไม่มีการ “พร่อง” หรือ “เต็ม” เลยแสดงว่าไม่มีการเปลี่ยนแปลงในด้านปริมาณ ซึ่งไม่ใช่ลักษณะของที่อยู่ที่ยังมีคนมาอยู่มากก็ยิ่งจะเต็มมากขึ้นทำ

ให้เราอาจตีความได้ว่า ที่เป็นเช่นนั้นเพราะนิพพานไม่ใช่ที่อยู่จริง ๆ แต่เป็นอุปมาที่ใช้อธิบายชีวิตหลังตายของพระอรหันต์ที่ดับสนิทไม่ต้องการที่อยู่เพื่อให้พระอรหันต์ไปสถิตอยู่อีก เมื่อพระอรหันต์แต่ละองค์ปรินิพพานแล้วไม่ปรากฏอีกก็ไม่มีการเพิ่มขึ้นของจำนวนหรือปริมาณของพระอรหันต์ที่ปรินิพพานแล้ว ถ้าหากมี “ที่อยู่” ของพระอรหันต์เหล่านั้น ที่อยู่ดังกล่าวนั้นก็ไม่มีวันเต็มหรือไม่มีการเปลี่ยนแปลงในแง่ของปริมาณหรือจำนวนของพระอรหันต์ พุทธพจน์นี้จึงยังไม่ชัดเจนที่จะยืนยันการเป็นที่อยู่ของนิพพานเช่นเดียวกับพุทธพจน์ในพระสูตรอื่น ๆ ที่ว่ามาแล้วนั้น

ดังนั้น เมื่อสอบถามกับพุทธพจน์อื่น ๆ ที่มีเนื้อหาเหมือนกัน เราก็สามารถสรุปได้ว่า “อายตนะ” ที่ว่านั้นไม่ได้หมายถึง “ดินแดน” หรือที่สถิตของพระอรหันต์แต่อย่างใด แต่ควรหมายถึงสภาวะทางจิตของผู้ปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน หรือหมายถึงธัมมายตนะคือธรรมารมณ์ที่เกิดแก่ผู้หนึ่งงานานิพพานเป็นอารมณ์หรือผู้เจริญวิปัสสนาจนได้ญาณที่มีนิพพานเป็นอารมณ์ นอกจากพุทธพจน์ดังกล่าวมาแล้ว ยังมีอีกหลายพุทธพจน์ที่ตรัสอุปมานิพพานเป็นดุจสถานที่ซึ่งถูกนำมาอ้างสนับสนุนการตีความนี้ เช่น พุทธพจน์ที่ว่า

วิธีเยี่ยม รุโรหุห์ โยคกเขมาธิวาทน
คจฺจติ อนิวตฺตุนฺตํ ยตฺถ คนฺตฺวาน โสจติ

ซึ่งผู้อ้างแปลว่า “ความเพียรของเราเป็นสภาพน่ารื่นไป นำไปถึงแดนเกษมจากโยคะ ไปไม่หวนกลับมา (ถึงสถานที่ที่เป็นอสังขตธรรมนามว่าพระนิพพาน) ที่ (ชาวนาเช่นเราตถาคด) ไปแล้วไม่เศร้าโศก”^{๖๙} พุทธพจน์นี้หากเราพิจารณาตามบริบทของข้อความทั้งหมดจะพบว่า พระพุทธเจ้าตรัสสอนชาวนาโดยอุปมาการปฏิบัติธรรมเพื่อบรรลุนิพพานเหมือนการทำนาเพื่อให้ได้ข้าว คำว่า “ยตฺถ คนฺตฺวาน โสจติ” ที่แปลตามพยัญชนะได้ว่า “ที่ที่ไปแล้วไม่เศร้าโศก” จึงน่าจะเป็นภาษาอุปมามากกว่า เป็นการเปรียบเทียบนิพพานที่เป็นภาวะปราศจากทุกข์ทั้งมวลเหมือนสถานที่ที่ไม่มีใครเป็นทุกข์ การตีความพุทธพจน์นี้รวมถึงพุทธพจน์อื่น ๆ ที่ตรัสถึงนิพพานเป็นดุจสถานที่ว่าหมายถึงที่สถิตของ

ผู้ทรงสภาวะนิพพานเป็นการตีความโดยไม่เทียบเคียงหรือสอน
แทนกับพุทธพจน์อื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง หากนิพพานเป็นสถานที่
แล้วนิพพานในความหมายของสุภาทิเสสนิพพานและอนุภาทิ-
เสสนิพพานจะมาเกี่ยวข้องกันกับนิพพานที่เป็นสถานที่ได้อย่างไร
การตีความในลักษณะนี้จะไม่สามารถเข้ากับพุทธพจน์อื่น ๆ ที่
ตรัสถึงนิพพานในความหมายของสภาวะทางจิต หรือการดับ
กิเลส การดับทุกข์ และการดับขันธ ที่จะอภิปรายอย่างละเอียดใน
บทที่ 3

นอกจากนั้น นักคิดที่มีความเห็นว่านิพพานเป็นที่สถิตของผู้
บรรลุนิพพานพยายามตีความคำว่า “ฐานะ” ให้หมายถึง “สถานที่” เช่น
ตีความพุทธพจน์ที่ว่า “พระมุนีเหล่าใดผู้ไม่เบียดเบียน
ส่ำรวมแล้วด้วยกายเป็นนิตย์ พระมุนีเหล่านั้นย่อมไปสู่สถานที่
อันไม่จุติที่ (พระอเสขมุนีทั้งหลาย) ไปแล้ว ไม่เศร้าโศก (เต ชนฺติ
อจฺจุตํ ฐานํ ชยฺคฺค ญฺณฺตฺวา น โสจเร)” และแปลอรรถาธิบาย
พุทธพจน์นี้ว่า “บทว่า ฐานํ ได้แก่ สถานที่อันไม่กำเริบ คือ สถานที่
อันยังยืน”⁴⁰ การตีความคำว่า “ฐานะ” ในพุทธพจน์นี้ว่าหมายถึง
สถานที่หรือที่อยู่ของพระอรหันต์ นอกจากเป็นการตีความโดย
ไม่คำนึงถึงพุทธพจน์อื่น ๆ ดังได้กล่าวมาแล้วนั้น ยังเป็นการตี
ความโดยไม่คำนึงถึงความหมายอื่นที่เหมาะสมกับเนื้อหาใน
พุทธพจน์นี้ นั่นคือ คำว่า “ฐานะ” ในภาษาบาลีสามารถหมายถึง
สภาวะที่เป็นไปได้อย่างหนึ่ง ในพุทธพจน์นี้ คำว่า “สถานที่อัน
ไม่กำเริบ” และคำอธิบายในอรรถาธิบายที่ว่า “สถานที่อันไม่
กำเริบ” และ “สถานที่อันยังยืน” ควรหมายถึงสภาวะที่ไม่
เปลี่ยนแปลงไม่ใช่สถานที่อันไม่เปลี่ยนแปลง โดยเฉพาะคำว่า
“ไม่กำเริบ” ซึ่งน่าจะหมายถึงสภาวะทางจิตที่ไม่เปลี่ยนแปลง
มากกว่า สถานที่อันไม่เปลี่ยนแปลงเมื่อจะเป็นความหมายที่
เป็นไปได้ของคำเหล่านี้ แต่สภาวะทางจิตของพระอรหันต์ที่ไม่
เปลี่ยนแปลงมีความเป็นไปได้มากกว่า เพราะคำสอนเกี่ยวกับ
นิพพานส่วนใหญ่มุ่งไปที่ตัวผู้บรรลุนิพพานไม่ใช่สิ่งอื่นนอกตัว
โดยเฉพาะเน้นไปที่ความมั่นคงและเป็นสุขทางจิตของพระ
อริยบุคคล การตีความตามนัยหลังจึงน่าจะถูกต้องกว่า

5. การอ้างหลักฐานที่แสดงว่า

นิพพานคือผู้ทรงสภาวะนิพพาน

นักคิดที่เชื่อว่า เมื่อมีนิพพาน ก็ต้องมีผู้ทรงสภาวะนิพพานนั้น
พยายามหาหลักฐานมาตีความสนับสนุนความคิดนี้ เช่น การอ้าง
ข้อความในอรรถกถาอิตฺตวุตตะกัฏฐะที่ว่า “ชื่อว่าพระนิพพานธาตุ
เพราะพระนิพพานนั้นแล ชื่อว่าเป็นธาตุ เพราะความหมายว่าไม่
มีสัตว์และไม่มีชีวะ และเพราะความหมายว่าเป็นผู้ทรงสภาวะ
(นิพพาน) ไว้”⁴¹ คำว่า “เพราะความหมายว่าเป็นผู้ทรงสภาวะ
(นิพพาน) ไว้” แปลมาจากประโยคภาษาบาลีที่ว่า “สภาวะธรรณ-
ญฺเฐน” ที่แปลตามตัวอักษรได้ความว่า “เพราะความหมายว่าทรง
ไว้ซึ่งสภาวะ” ในคำคำนี้ ไม่มีความหมายของ “ผู้ทรง (สภาวะ)”
คำว่า “ธรรณ” อาจแปลได้ว่า “สิ่ง” ที่ทรงไว้ แต่คำว่า “สิ่ง” ในที่
นี้ไม่ได้หมายความว่าความเจาะจงถึง “ผู้” ที่หมายถึง “บุคคล” หรือ
“สัตว์” และเมื่อดูข้อความก่อนหน้าคำนี้คือข้อความว่า “นิสฺสคฺค-
นิชฺชวฺญฺญฺเฐน” ที่แปลว่า “เพราะความหมายว่าไม่มีสัตว์และไม่มี
ชีวะ” ยิ่งทำให้เราเข้าใจความหมายของคำว่า “สภาวะธรรณ”
ที่พระอรรถกถาจารย์ผู้อธิบายพยายามจะสื่อให้เราเข้าใจ นั่นคือ
เมื่อคำว่า “ธาตุ” หมายถึงไม่มีสัตว์และไม่มีชีวะอันหมายถึงการ
ไม่มีสัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา นั้นเอง คำว่า “สภาวะธรรณ” ที่เป็น
คำอธิบายที่มาคู่กันก็ไม่ควรแปลว่า “ผู้ทรงสภาวะ” ที่สื่อถึงว่ามี
“บุคคล” เป็นผู้ทรงสภาวะนั้น ในทัศนะของนักปราชญ์ทาง
พุทธศาสนาเถรวาทโดยทั่วไป ความหมายของคำว่า “ธาตุ” และ
คำว่า “สภาวะธรรณ” ก็คือ สิ่งที่มีลักษณะหรือสภาพที่เป็นลักษณะ
เฉพาะของตน เช่น ธาตุดินมีลักษณะแข็งเป็นสภาวะประจำของ
ตน ไม่ได้หมายถึงการมีบุคคลหรือผู้กระทำการ (subject) ใด ๆ
คำว่า “ผู้ทรงสภาวะ (นิพพาน)” จึงเป็นการแปลเข้าข้างความเชื่อ
ของตนอย่างขาดเหตุผลอันสมควร

นอกจากนั้น การบอกว่านิพพานธาตุคือผู้ทรงสภาวะนิพพาน
ก็เป็นการขัดแย้งกับการบอกว่ามีอิตฺตาของพระอรหันต์ในฐานะ
เป็นผู้ทรงสภาวะนิพพาน นอกจากจะถือว่านิพพานธาตุนั้นก็คือ
ตัวอิตตานั้นเอง แต่ก็จะมีปัญหาตามมาว่าแล้วนิพพานในความ
หมายของที่สถิตของผู้ทรงสภาวะนิพพานจะอธิบายว่าอย่างไร

เพราะเท่ากับว่านิพพานหมายถึงสิ่งที่แตกต่างกันโดยสิ้นเชิง 2 อย่าง คือหมายถึงตัวผู้อาศัยอยู่และสถานที่อาศัย และยังเข้ากันไม่ได้กับพุทธพจน์และหลักฐานอื่น ๆ ในคัมภีร์พระไตรปิฎก และอรรถกถาตามที่ได้แสดงมาแล้ว

6. การอ้างอภัยาคติปัญหา

นักคิดหลายคน เช่น คีธ และเปเร-เรมง เชื่อว่า พระพุทธเจ้าทรงยอมรับอรรถาธิบายที่ต่างจากขันธ 5 และบรรยายไม่ได้ ดังนั้น นิพพานจึงหมายถึงการหลุดพ้นหรือการคืนสู่สภาวะดั้งเดิมของอรรถานัน เหตุผลอย่างหนึ่งที่คนเหล่านี้อ้างก็คือ การที่พระพุทธเจ้าไม่ตรัสตอบอันตคาหิกทิกฐิ 10 อย่างที่นิยมเรียกกันว่าอภัยาคติปัญหา คีธอธิบายว่า เหตุผลที่พระพุทธเจ้าทรงนิ่งเฉยไม่ทรงตอบปัญหาว่ามีอรรถาหรือชีวะหรือไม่ก็คือ ถ้าทรงตอบว่ามีคนฟังก็จะเข้าใจว่าทรงยอมรับอรรถาแบบอุปนิษท ถ้าทรงตอบว่าไม่มี ก็จะเข้าใจว่าอรรถาไม่ได้เกิดใหม่แต่ขาดสูญอย่างสิ้นเชิงตอนตาย อนึ่ง การยืนยันการมีอยู่ของอรรถาจะไม่ทำให้ปัจเจกโคตรยอมรับคำสอนสำคัญที่ว่าโลกทางประสบการณ์ทั้งหมดไม่ใช่อรรถา ส่วนการปฏิเสธอรรถานันก็จะทำให้ปัจเจกโคตรนั้นงุนงงว่าอรรถาของตนที่เคยมีอยู่ บัดนี้กลายเป็นไม่มีเสียแล้ว ส่วนเหตุผลที่ไม่ทรงตอบปัญหาเรื่องการมีอยู่หรือไม่มีอยู่ของอรรถาหลังตายก็คือ อรรถาต่างจากองค์ประกอบที่องค์ประกอบโดยเป็นสิ่งที่จริงและบรรยายไม่ได้เป็นสิ่งที่อยู่เหนือการบรรยายว่า “มีอยู่” หรือ “ไม่มีอยู่” เหมือนเปลวไฟที่ดับแล้วแต่ยังมีอยู่ในสภาวะดั้งเดิมที่มองไม่เห็นทำให้ไม่อาจบรรยายได้⁴² ดังนั้น นิพพานตามทัศนะของนักคิดเหล่านี้จึงหมายถึงการที่อรรถาหลุดพ้นจากการเกี่ยวเนื่องกับโลกทางประสบการณ์หรือขันธ 5 ที่เป็นสิ่งไม่เที่ยงและเป็นทุกข์ หรือหมายถึงสถานที่สถิตของอรรถาที่หลุดพ้นแล้วนั้น

การตีความอภัยาคติปัญหาในลักษณะเช่นนี้แม้จะมีเหตุผลอยู่บ้าง แต่การตีความในลักษณะอื่นที่ไม่ยอมรับอรรถาควมมีน้ำหนักมากกว่าโดยเฉพาะเรื่องการมีอยู่ของอรรถาหลังตาย การที่ไม่ทรงตอบรับว่าอรรถามีอยู่หลังตายก็ชวนให้คิดได้ว่า อรรถาหรืออรรถานันไม่มีจริง เพราะแม้แต่อรรถานันจะบรรยายลักษณะไม่ได้

แต่อย่างน้อยก็พอบอกได้ว่า “มีอยู่” ในลักษณะต่างจากที่ผู้ถามเข้าใจ แต่พระองค์ไม่ทรงตอบเช่นนั้นซึ่งสันนิษฐานว่าไม่มีอรรถาที่ว่ามันจึงไม่สามารถพูดได้ว่ามีอยู่หรือไม่ โดยเฉพาะข้อความในพระสูตรอีกหลายสูตรที่แสดงว่าขันธ 5 ไม่ใช่อรรถา และอรรถาก็ไม่มีทั้งในและนอกขันธ 5 ยิ่งทำให้หนักแน่นยิ่งขึ้นว่าสิ่งที่เรียกว่า “อรรถา” นั้น ไม่มีอยู่จริง มีแต่ขันธ 5 ที่ดับสนิทหลังปรินิพพาน จึงไม่มีเหตุผลที่จะกล่าวถึงการมีอยู่หรือไม่มีอยู่ของอรรถานัน การปฏิเสธอรรถาอย่างสิ้นเชิงในสมมุติฐานของพระพุทธเจ้าก็เท่ากับปฏิเสธการมีอยู่ของ “อรรถา” อย่างชัดเจนแล้วเช่นกัน เมื่อไม่มีอรรถาที่ว่ามัน นิพพานในความหมายของการหลุดพ้นของอรรถาจึงเป็นไปไม่ได้เช่นกัน

7. การอ้างพุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธการขาดสูญ

นักคิดบางคนอ้างพุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธการขาดสูญมายืนยันว่า นิพพานมีอยู่ในฐานะเป็นสิ่งที่จริงสูงสุดหรือนิพพานหมายถึงพระอรหันต์ที่ปรินิพพานแล้วยังมีตัวตนอยู่ เช่น ชยคิลเลก เห็นว่า นิพพานเป็นสิ่งที่จริงสูงสุดหรือปรมาตม (the ultimate reality) และเป็นภาวะของความบริสุทธิ์หรือเป็นสิ่งที่ดีที่สุดใน (บรมกุศล) โดยอ้างเหตุผลหลายอย่าง เหตุผลอันหนึ่งก็คือการอ้างพุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธการขาดสูญ ชยคิลเลกอธิบายว่า พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงปฏิเสธความเป็นจริงที่เป็นปรากฏการณ์ของปัจเจกบุคคลดังที่เคยตรัสไว้ว่า “เรามีอยู่ในอดีต ไม่ใช่เราไม่มีอยู่ เราจะอยู่ในอนาคต ไม่ใช่เราจะไม่มีอยู่ และเรามีอยู่ในปัจจุบัน ไม่ใช่เราไม่มีอยู่” และพระองค์ก็ทรงปฏิเสธทิกฐิที่ว่า “ทุกสิ่งไม่มีอยู่” (สัพพ นตฺถิ) รวมถึงทรงปฏิเสธข้อกล่าวหาที่ว่า พระองค์ตรัสความขาดสูญของสัตว์ที่มีอยู่ (สโต สุตตสฺส อญฺเฆท) ที่สำคัญก็คือในสุดตนิบาตเมื่อมีผู้ถามว่า บุคคลผู้บรรลุจุดหมายแล้ว ยังมีอยู่หรือไม่มีอยู่ชั่วนิรันดร์ พระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสว่า บุคคลนั้นไม่มีอยู่ ซึ่งเท่ากับว่าทรงปฏิเสธการขาดสูญของบุคคลนั้น แต่กลับตรัสว่า บุคคลนั้นอยู่เหนือการวัด (น ปมาณํ อตฺถิ) ชยคิลเลกเห็นว่า พุทธพจน์เหล่านี้แสดงว่า บุคคลผู้หลุดพ้นแล้วซึ่งเข้าถึงสิ่งที่มีจริงสูงสุดยังมีอยู่ แต่เราไม่สามารถใช้มโนทัศน์หรือคำพูด

ใดๆ ไปบรรยายภาวะของบุคคลนั้นทั้งที่ยังมีชีวิตอยู่หรือตายแล้ว ได้อย่างเพียงพอ^๑

ในการโต้แย้งนี้ ชยคิลเลเกพูดถูกที่ว่า พระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัส ความขาดสูญของสัตว์ เพราะยังทรงยอมรับการมีอยู่ของขันธ 5 ที่ปรากฏในรูปของปัจเจกบุคคล แต่การไม่ทรงปฏิเสธการขาดสูญของบุคคลผู้หลุดพ้นแล้วไม่ได้หมายความว่า “บุคคล” นั้นยังมีอยู่และเข้าถึงสิ่งมีจริงสูงสุดคือนิพพาน เพราะถ้าบอกว่ายังมีบุคคลนั้นอยู่แม้กระทั่งหลังตายก็เท่ากับยอมรับการมีอยู่ของอัตตาที่บางครั้งเรียกว่า “ตถาคค” ซึ่งจะขัดแย้งกับพุทธพจน์ในอนุราธสูตรเป็นต้นที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธตถาคคไว้อย่างชัดเจน ที่จริงพุทธพจน์ที่ชยคิลเลเกอ้างมานั้นมีเนื้อหามากกว่านั้น และขัดกับที่ชยคิลเลเกกล่าวไว้เองว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธการคงอยู่ของสิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลง (unchanging substratum or entity)^๒ ซึ่งผู้วิจัยได้อภิปรายมาแล้วในข้อที่ว่าด้วยนิพพานกับความขาดสูญและชีวิตหลังตายของพระอรหันต์ ในพุทธพจน์นั้นผู้ถามทูลถามว่า “มุนีนั่นถึงความสลายไปหรือว่าไม่มี หรือว่าไม่แตกทำลายเพราะมีความแน่แท้” แต่พระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสว่า “ไม่มี” และไม่ได้ตรัสว่า “ไม่แตกทำลาย” แต่ตรัสแต่ว่า “มุนีผู้ถึงความสลายไป ย่อมไม่มี (อะโร) เป็นประมาณ” การที่ไม่ตรัสปฏิเสธทั้งความไม่มีและความไม่แตกทำลาย ก็แสดงว่า เราไม่อาจเรียกมุนีนั่นว่า “มีอยู่” หรือ “ไม่มีอยู่” ซึ่งมีนัยของสัสสคติภูมิและอุจเฉทภูมิ แต่มุนีนั่นมีสภาพที่ไม่อาจบรรยายด้วยคำเหล่านั้นได้ เพราะหลังการแตกสลายของร่างกายและชีวิต ก็ไม่มี “มุนี” หรือ “บุคคล” เช่นนั้นอยู่อีก แต่ก็ไม่ใช่ขาดสูญไปเลย เพราะเหลือแต่ “ขันธ 5” ที่ดับสนิทแล้วทั้งในแบบยังมีชีวิตหรือร่างกายอยู่และในแบบที่ไม่มีชีวิตหรือร่างกายแล้วเท่านั้น เมื่อมีแต่ขันธ 5 ที่ดับสนิทไม่ปรากฏขึ้นอีกตามกฎปฏิจจสมุปบาทซึ่งเราไม่อาจเรียกว่าขันธมีอยู่หรือขาดสูญเพราะขันธ 5 เป็นสิ่งที่ “มีอยู่” ตามเงื่อนไขหรือเป็นไปตามเหตุปัจจัย เราจึงไม่อาจบรรยายสภาพของผู้หลุดพ้นด้วยมโนทัศน์ของชาวโลกทั่วไปที่ยังต้องมี “บุคคล” และ “มีอยู่” อย่างเป็นตัวตนที่มีชีวิตจิตใจและเป็นอมตะหรือ “ขาดสูญ” ไม่เหลืออะไรอยู่เลย ซึ่งไม่ตรงกับทฤษฎี

ปฏิจจสมุปบาทของพระพุทธเจ้า ดังนั้น การอ้างว่ามีบุคคลผู้เข้าถึงนิพพานที่เป็นสิ่งมีจริงสูงสุดด้วยพุทธพจน์เหล่านี้จึงยังไม่เพียงพอ

8. การอ้างพุทธพจน์ที่แสดงว่าจิตของพระอรหันต์ยังมีอยู่และไม่มีक्रमองเห็น

นอกจากเรื่องการปฏิเสธความขาดสูญของพระพุทธเจ้าแล้ว พุทธพจน์ที่เกี่ยวข้องกับการปฏิเสธความขาดสูญคือการมีอยู่ของจิตหรือวิญญาณหรือพระอรหันต์ที่ถูกนำมาอ้างด้วย ชยคิลเลเกนอกจากอ้างพุทธพจน์ที่ไม่ทรงยอมรับความขาดสูญของสัตว์แล้ว ยังอ้างความมีอยู่ของจิตหรือวิญญาณของพระอรหันต์มาสนับสนุนพร้อมกันไปด้วย ชยคิลเลเกอ้างว่า นอกจากพระพุทธเจ้าจะทรงปฏิเสธข้อกล่าวหาที่ว่าพระองค์ตรัสความขาดสูญของสัตว์ที่มีอยู่แล้ว พระองค์ยังตรัสอีกว่า เมื่อจิตหลุดพ้นแล้ว (วิมุตตจิตต์) แม้แต่พระพรหมผู้ทรงอำนาจที่สุดในจักรวาลก็ไม่สามารถสืบหาที่ตั้งของวิญญาณของตถาคค ซึ่งเขาแปลว่า ผู้เหนือโลก (the Transcendent One) แม้ในขณะที่ยังมีชีวิตอยู่ ชยคิลเลเกอธิบายเพิ่มอีกว่า ถ้าจิตหลุดพ้นแล้วกลายเป็นสิ่งที่นิ่งเฉยไร้ชีวิตจิตใจ (dormant nonentity) พระพุทธเจ้าและพระอรหันต์ทั้งหลายก็ควรจะกลายเป็นบุคคลไร้สำนึกที่ไม่ยอมยุ่งเกี่ยวกับสิ่งใด ๆ หลังหลุดพ้น แต่แทนที่จะเป็นเช่นนั้น เมื่อจิตปราศจาก ความโลภ ความโกรธและความหลงแล้ว จิตนั้นจะแปรสภาพเป็นจิตที่ผ่องใสด้วยความรุ่งโรจน์อันเป็นธรรมชาติของตัวเอง สามารถกระทำการด้วยความเสียสละ ความเมตตา และปัญญาได้อย่างเป็นตัวของตัวเอง

ชยคิลเลเกอธิบายต่ออีกว่า ตถาคค (พระพุทธเจ้าและพระอรหันต์) ไม่สามารถวัดหรือประเมินได้ด้วยขันธที่เป็นองค์ประกอบที่ถูกปัจจัยปรุงแต่งของตนเอง ตถาคคจึงพ้นจากการบรรยายด้วยคำที่ใช้กับขันธเหล่านั้น ดังนั้น พระพุทธเจ้าจึงตรัสว่า ตถาคคานั้นลึกล้ำยังไม่ได้เหมือนมหาสมุทร นอกจากนั้น ชยคิลเลเกยังอ้างพุทธพจน์ในพรหมนิมิตตนิกสูตรมาสนับสนุนอีกว่า ในพระสูตรนั้น พระพุทธเจ้าตรัสว่า มีวิญญาณที่เป็นอนันต์ ส่องสว่างทุกหนแห่ง เป็นสิ่งที่วิฤทธาตุทั้งหลายสัมผัสได้

ได้และไม่อยู่ได้อ่านใจใด ๆ และพระพุทธเจ้าสามารถหายตัวโดยที่ท้าวมหาพรหมไม่สามารถมองเห็นพระองค์ ชยติลเลกจึงเห็นว่า วิญญาณหรือพระพุทธเจ้านั้นคือสิ่งมีจริงสูงสุด โดยอ้างพุทธพจน์ในพรหมชาลสูตรมาเสริมอีกว่า พระพุทธเจ้าตรัสว่า หลังจากตาย เทวดาและมนุษย์ทั้งหลายจะไม่เห็นตถาคตอีกต่อไป หมายความว่า ตถาคตไม่ได้หยุดการมีอยู่ เพียงแต่การมีอยู่ของตถาคตเป็นอีกรูปแบบหนึ่งที่ต่างออกไปสิ้นเชิง ชยติลเลกกล่าวว่า นิพพานไม่ใช่สิ่งที่อยู่ในกาลและอวกาศจึงไม่อาจใช้คำว่า “มีอยู่” และ “ไม่มีอยู่” กับนิพพานได้ แต่นิพพานที่เป็นสิ่งมีจริงเหนือโลกนี้ต่างจากพรหมันของอุปนิษัทแม้จะอยู่เหนือกาลและอวกาศ และความเป็นเหตุและผลเหมือนกัน เพราะพุทธปรัชญาเห็นว่าอนัตตาที่ทำให้คนกลายเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพรหมนั้นนั้นยังไม่เพียงพอที่จะทำให้เข้าถึงสิ่งมีจริงเหนือโลก และนิพพานก็ไม่มีลักษณะเทพเจ้าอย่างพรหมัน⁴⁵

เหตุผลของชยติลเลกมีปัญหาหลายอย่าง ประการแรก การอ้างว่าจิตหรือวิญญาณที่หลุดพ้นแล้วไม่กลายเป็นสิ่งไร้ชีวิตจิตใจไม่ได้แสดงว่ามีจิตที่ไม่แตกดับหลังตาย เพราะจิตจะดับสนิทเมื่อหมดเหตุปัจจัยตามกฎปฏิจสงฺกมฺปาต จิตหรือวิญญาณที่ดับสนิทจึงไม่สามารถมีอยู่หลังตาย เหตุผลข้อนี้ของชยติลเลกคล้ายเหตุผลที่บางคนอ้างว่า ในตอนท้ายพระสูตรหลายสูตรมีข้อความว่า “จิตพ้นแล้วจากอาสวะทั้งหลาย” ซึ่งแสดงว่าแม้ขั้น 5 จะเป็นอนัตตา แต่จิตเป็นอีกสิ่งหนึ่งที่ต่างจากขั้น 5 และเป็นผู้หลุดพ้นซึ่งก็คือตัวอัตตานั้นเอง แต่เหตุผลเช่นนี้ขัดแย้งกับหลักฐานส่วนใหญ่ในพระไตรปิฎกที่ใช้จิตและวิญญาณแทนกันได้แสดงว่าเป็นสิ่งเดียวกัน และจิตที่ว่าหลุดพ้นจากอาสวะนั้นก็ไม่ใช่สิ่งอมตะที่จะมีอยู่ตลอดไปดังที่พระอนุรุทธะกล่าวถึงการดับของจิตของพระพุทธเจ้าเมื่อตอนเสด็จดับขันธปรินิพพานว่า “เมื่อพระสัมมาสัมพุทธเจ้าเสด็จดับขันธปรินิพพานแล้ว

จิตและเจตสิกทั้งหลายเหล่านี้จักไม่มีอีกต่อไป”⁴⁶ ข้อความนี้แสดงว่า หลังปรินิพพานจิตและเจตสิกทั้งหลายของพระพุทธเจ้าก็ดับหมดและไม่เกิดอีกต่อไปจึงไม่อาจกล่าวว่า จิตยังมีอยู่หลังปรินิพพานและจิตนั้นคืออัตตา

อนึ่ง ดูเหมือนว่าชยติลเลกจะเอาจิตไปเป็นอันเดียวกับตถาคตเพื่อสนับสนุนว่ามีตถาคตอยู่หลังตาย ซึ่งเป็นไปไม่ได้ เพราะขัดกับพุทธพจน์ในอนุรாதสูตรเป็นต้นที่พระพุทธเจ้าทรงยืนยันว่าตถาคตไม่ใช่วิญญาณและก็ไม่มีทั้งในและนอกวิญญาณ (รวมทั้งขันธอื่น ๆ)

ประการที่สอง การอ้างว่าเทวดาหรือพระพรหมมองไม่เห็นที่ตั้งของวิญญาณของตถาคต และไม่สามารถเห็นตถาคตแม้ขณะมีชีวิตอยู่ ก็ไม่ได้หมายความว่า วิญญาณหรือตถาคตนั้นมิอยู่ในฐานะเป็นสิ่งมีจริงสูงสุด ชยติลเลกอ้างพุทธพจน์มาแบบคลุมเครือไม่ชัดเจน ในความเป็นจริงในพุทธพจน์ที่ตรัสว่าพระพรหมไม่สามารถเห็นที่ตั้งของวิญญาณได้นั้น พระพุทธเจ้าตรัสว่าพระพรหมไม่สามารถรู้วิญญูณของตถาคตอาศัยอะไร (คํ นิสฺสิดิ) เพราะวิญญาณที่หมดกิเลสแล้วย่อมไม่ยึดติดกับอะไรอีกและมีความบริสุทธิ์ของจิตชนิดที่จิตของพระพรหมที่ยังมีกิเลสไม่อาจหยั่งถึงได้ เหมือนกับที่เชื่อกันว่าปุณฺณไม่สามารถหยั่งรู้สภาพจิตของพระอริยบุคคลได้ พุทธพจน์นั้นไม่ได้หมายถึงมีวิญญาณชนิดที่พระพรหมมองไม่เห็นอยู่ และที่ว่าไม่มีใครสามารถค้นหาตถาคตได้แม้ขณะมีชีวิตอยู่ก็ไม่ได้หมายความว่าตถาคตมีอยู่จริงแต่เรามองไม่เห็น แต่หมายความว่าไม่มีตถาคตอยู่เลย จึงมองไม่เห็นแม้ในปัจจุบันขณะมีชีวิตอยู่ ชยติลเลกตีความพุทธพจน์นี้ผิด เพราะไม่นำไปเทียบกับพุทธพจน์ในอนุรாதสูตรเป็นต้นที่ตรัสว่าไม่มีตถาคตทั้งในและนอกขันธ 5 จึงไม่มีตถาคตอะไรให้เราหาพบแม้ในขณะยังมีชีวิตอยู่

ประการที่สาม การอ้างว่าพุทธพจน์ในพรหมนิมิตตนิคฺคสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสถึงวิญญาณที่เป็นอนันตะ ส่องสว่างอยู่ทุกหนแห่ง และไม่อยู่ได้อ่านใจใด ๆ เพื่อแสดงว่ามีวิญญาณที่พระพรหมมองไม่เห็นและเป็นอันเดียวกับสิ่งมีจริงสูงสุดคือนิพพานก็ยังไม่ขึ้น เพราะพุทธพจน์ดังกล่าวตีความเป็นอย่างอื่นได้อีกดังได้อภิปรายมาแล้ว บนฐานของพุทธพจน์ต่างๆ เช่นนิรุติปิฎกสูตรเป็นต้นและคำสอนเรื่องปฏิจสงฺกมฺปาต เราไม่อาจกล่าวว่า จิตหรือวิญญาณในพุทธพจน์นี้คือนิพพาน ในธัมมสังคณีก็มีข้อความระบุว่า “สภาวะธรรมที่ไม่เป็นจิตเป็นใจน เวทนาขันธ

สัญญาขันธสังขารขันธ รูปทั้งหมด และธาตุที่ปัจจัยไม่ปรุงแต่ง สภาวะธรรมเหล่านี้ชื่อว่าไม่เป็นจิต”⁴⁷ ซึ่งแสดงว่าอสังขตธาตุคือนิพพานไม่ใช่จิตหรือวิญญาณ และไม่มีพุทธพจน์ใดที่เป็นหลักฐานในการอ้างว่าวิญญาณที่เป็นนิพพานนี้เป็นอันเดียวกับตถาคตที่เทวคาและพระพรหมมองไม่เห็น เพราะมีแต่พุทธพจน์ที่ตรัสว่าตถาคตไม่ใช่วิญญาณและตถาคตที่ว่ำนั่นก็ไม่มีทั้งในและนอกวิญญาณ

ประการที่สี่ การอ้างว่าพระพุทธเจ้าหายตัวแล้วพระพรหมมองไม่เห็น รวมทั้งพุทธพจน์ในพรหมชาลสูตรที่ว่าหลังตายไม่มีใครเห็นตถาคตอีก แสดงว่าพระพุทธเจ้านั้นคือสิ่งมีจริงสูงสุดก็เป็นการสรุปเกินหลักฐานไป เพราะในพรหมนิมิตตนิคสูตร มีแค่เรื่องพระพุทธเจ้าหายตัวชนิดที่พระพรหมหาไม่เจอ ไม่มีนัยอะไรแสดงถึงสิ่งมีจริงสูงสุดที่อยู่เหนือประสบการณ์ และการที่ไม่มีใครสามารถมองเห็นตถาคตซึ่งในที่นี้หมายถึงพระอรหันต์หลังตายก็ไม่ได้หมายความว่ามิตถาคตอยู่หลังตายดังได้กล่าวมาแล้วในปัญหาประการที่สอง และในความเป็นจริง ชยคิลเลกแปลข้อความตอนนี้ผิด เพราะข้อความที่ถูกต้องในพรหมชาลสูตรมีอยู่ว่า “เทวคาและมนุษย์จักเห็นกายของตถาคตได้ชั่วเวลาที่ยังดำรงอยู่ หลังจากกายแตกสลายไปเพราะสิ้นชีวิตแล้ว เทวคาและมนุษย์จักไม่เห็นกายนั้นอีก”⁴⁸ จะเห็นว่าสิ่งที่เทวคาและมนุษย์มองไม่เห็นหลังตถาคตตายก็คือ “กาย” อันได้แก่ร่างกายหรือรูปขันธ เพราะกายที่กล่าวถึงในพุทธพจน์นี้แตกสลายได้ ไม่ใช่ “ตถาคต” อย่างที่ชยคิลเลกอ้าง ซึ่งพุทธพจน์นี้แสดงว่าหลังปรินิพพานกายของพระอรหันต์จะแตกดับและไม่เกิดกายใหม่ขึ้นอีก จึงไม่มีใครเห็นกายของตถาคตอีกเพราะกายเก่าก็แตกสลายเปื่อยเน่าไป กายใหม่ก็ไม่เกิดอีก ข้ออ้างของชยคิลเลกในประเด็นนี้จึงใช้ไม่ได้

การอ้างเหตุผลอื่นที่เกี่ยวข้องมาสนับสนุน

นอกจากการอ้างหลักฐานในคัมภีร์มาสนับสนุนแล้ว นักคิดหลายคนยังพยายามหาเหตุผลอื่นมาสนับสนุนทัศนะที่ว่านิพพานเป็นอตถาคหรือเกี่ยวข้องกับอตถาคหรือมีอยู่ในฐานะเป็นวิญญาณที่แปรสภาพแล้ว เหตุผลสำคัญก็คือ

1. การปฏิบัติธรรมไม่ใช่เพื่อความขาดสูญ

นักคิดหลายคนเห็นว่า เมื่อเป้าหมายของพุทธศาสนาไม่ใช่การขาดสูญ นิพพานที่เป็นเป้าหมายสูงสุดจึงน่าจะเป็น “สิ่ง” ที่มีจริง หรือหมายถึงการมีอยู่ของอตถาคที่ไม่แตกสลายหลังตาย แสงจันทร์งามซึ่งเป็นผู้ที่เห็นว่านิพพานก็คือวิญญาณที่แปรสภาพมาเป็นนิพพานนั่นเองให้ความเห็นไว้ว่า

ถ้าหากนิพพานเป็นความสุขจริง การปฏิบัติตามอริยมรรคซึ่งต้องลงทุนลงแรงอย่างมากมานั้นก็ดูจะไม่คุ้มค่า เพราะเท่ากับว่าปฏิบัติแทบล้มแทบตาย ในที่สุดก็เพื่อความสุขเปล่าๆนั่นเอง ฉะนั้น นิพพานจึงไม่ใช่ความสุข แต่เป็นธรรมชาติอันหนึ่ง ซึ่งมีอยู่และเป็นธรรมชาติที่มีคุณสมบัติพิเศษเป็นเลิศกว่าความสุข แต่ถ้าจะเทียบกับธาตุหยาบ ๆ แล้ว นิพพานธาตุก็อยู่ใกล้ไปทางความสุข เพราะเป็นธรรมชาติละเอียดเหมือนกัน”

อย่างไรก็ตาม การมองว่าเมื่อนิพพานไม่ใช่ความสุข ก็เท่ากับว่านิพพานต้องเป็น “สิ่ง” ที่มีอยู่นี้เป็นการมองแบบเดียวกับการตีความพุทธพจน์ในอลคัททูปมสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสว่าพระองค์ไม่ได้ตรัสการขาดสูญของสัตว์ที่มีอยู่ (สโต สตคตสฺส) ซึ่งเป็นการมองที่กระโดดไปสู่ที่สุดอีกข้างหนึ่งคือ สัสสตทิฏฐิหรืออตถิกทิฏฐิ⁴⁹ ยกเว้นแต่จะอธิบายได้ว่า นิพพานหรือวิญญาณที่ว่าเป็นอันเดียวกับนิพพานนั้นเป็นอย่างไร โดยไม่ขัดกับหลักปฏิจ-สมุปบาทและพุทธพจน์ในนิรุตติปถสูตร การบอกว่านิพพานมีอยู่นั้น ไม่ผิดเพราะถ้านิพพานไม่มีอยู่จริง เราก็บรรลุนิพพานไม่ได้ แต่ถ้าบอกว่านิพพานคือวิญญาณที่มีอยู่ การบอกเช่นนี้ผิด เพราะเข้าไม่ได้กับหลักปฏิจ-สมุปบาทที่ถือว่าวิญญาณมีอยู่ก็ต่อเมื่อมีสังขารและนามรูป และขัดกับพุทธพจน์ในนิรุตติปถสูตรที่ตรัสว่า พระองค์ตรัสเรียกวิญญาณที่เกิดขึ้นเท่านั้นว่า “มีอยู่” เมื่อวิญญาณดับไปไม่อาจเรียกว่า “มีอยู่” ซึ่งแสดงว่าวิญญาณที่ดับสนิทของพระอรหันต์หลังปรินิพพานไม่อาจบอกว่า “มีอยู่”

2. การอ้างว่าไม่มีพุทธพจน์ยืนยันว่านิพพานเป็นอนัตตา

เหตุผลอีกประการหนึ่งที่เป็นเหตุให้นักคิดจำนวนไม่น้อยเชื่อว่านิพพานเป็นอตถาคก็คือ ไม่มีพุทธพจน์ที่ตรัสอย่างตรงไปตรง

มาว่า นิพพานเป็นอนัตตา (นิพพาน อนาคต) เช่นที่อมตธรรม-ประทีปอ้างมาสนับสนุนทัศนะที่เห็นว่านิพพานเป็นอนัตตา^{๕๑} อย่างไรก็ตาม จากที่ได้อภิปรายมาแต่ต้น ผู้วิจัยเห็นว่า หลักฐานต่าง ๆ ในพระไตรปิฎกและอรรถกถาไม่น่าหนักไปในด้านว่า นิพพานเป็นอนัตตามากกว่า และยังมีน้ำหนักมากขึ้นเมื่อเราไม่พบว่ามีพุทธพจน์ที่ยืนยันนิพพานเป็นอนัตตาเช่นกัน เหตุผลข้อนี้จึงไม่น่าหนักพอที่จะมายืนยันความเป็นอนัตตาของนิพพาน

3. การอ้างความเหมือนกับปรัชญาฮินดู

นักคิดหลายคน เช่น ฮัมฟรีย์ ปุสแซงและรารกฤษณ์ เห็นพ้องกันว่า พุทธศาสนาเป็นอีกรูปแบบหนึ่งของศาสนาฮินดูหรือได้รับอิทธิพลจากปรัชญาฮินดู เพราะใช้คำศัพท์ทางวิชาการเหมือนกันรวมทั้งคำว่า “นิพพาน” นี้ด้วย และมีคำสอนที่คล้ายคลึงกัน เช่น กรรม นรก สวรรค์ และความหลุดพ้น (โมกษะหรือวิโมกซ์) ดังนั้น จึงพากันเชื่อว่าโนทัศน์เรื่องนิพพานจึงน่าจะคล้ายกับโนทัศน์เรื่องโมกษะในปรัชญาฮินดู ซึ่งหมายถึงการที่อาตมันเล็กไปรวมกับอาตมันใหญ่ (ปรมาตมัน) ที่ เป็นความเป็นจริงสูงสุด ทัศนะเช่นนี้เป็นการสรุปง่ายเกินไป โดยมองข้ามคำสอนหลักอย่างปฏิเสธสมุปปาท และขันธ 5 รวมทั้งพุทธพจน์อีกจำนวนมากที่สื่อโดยตรงกันข้ามกับแนวคิดในปรัชญาฮินดู หลักฐานชิ้นหนึ่งที่น่าจะแสดงให้เห็นว่า แนวคิดในเรื่องอนัตตาและนิพพานของพุทธปรัชญาต่างจากอาตมันและโมกษะของปรัชญาฮินดูก็คือพุทธพจน์ที่ตรัสแก่ปริพาชกชื่อวัจฉโคตรที่มาทูลถามอนัตตาคาทิกทิกขุ 10 อย่างกับพระองค์ว่า “วัจฉะ ควรแล้วที่ท่านจะไม่รู้ ควรแล้วที่ท่านจะหลง เพราะว่าธรรมนี้ลึกซึ้ง เห็นได้ยาก...เฉพาะบัณฑิตจึงจะรู้ได้ ธรรมนั้นผู้มีความเห็นเป็นอย่างอื่นมีความพอใจเป็นอย่างอื่นมีความชอบใจเป็นอย่างอื่น มีความเพียรในทางอื่นอยู่ในสำนักของอาจารย์อื่นรู้ได้ยาก”^{๕๒}

เมื่อความในพระสูตรนี้แสดงว่า เมื่อพระองค์ทรงตอบปัญหาของปริพาชกวัจฉโคตรว่า คำว่า “เกิด” และ “ไม่เกิด” เป็นคัมภีร์มาใช้กับตถาคคไม่ได้ ทำให้ปริพาชกผู้นี้ไม่เข้าใจ ซึ่งแสดงว่าปริพาชกผู้นี้คุ้นเคยกับแนวคิดของลัทธิอื่นซึ่งแน่นอนว่าต้องมีปรัชญาฮินดูอยู่ด้วย เมื่อมาฟังทัศนะของพระพุทธเจ้าที่แตกต่าง

ออกไปจึงงุนงงไม่เข้าใจ บางคนอาจแย้งว่า ที่จริงเพราะพระพุทธเจ้าตรัสให้แปลกออกไปเท่านั้น แต่เนื้อหาที่แท้จริงเหมือนกันหรือคล้ายกัน แต่ผู้วิจัยเห็นว่า ถ้าเราพิจารณาพุทธพจน์ที่อ้างมานั้นให้ดี เราจะเห็นว่า ที่ปริพาชกวัจฉโคตรไม่เข้าใจเป็นเพราะคำสอนของพระองค์แตกต่างจากของลัทธิศาสนาอื่นมากกว่า เพราะทรงระบุชัดว่า “ผู้มีความเห็นเป็นอย่างอื่น” และ “มีความพอใจเป็นอย่างอื่น” ซึ่งแสดงว่ามีทัศนะที่ต่างกันอย่างแน่นอน

4. การอ้างว่าต้องมีอนัตตาเป็นผู้รองรับคุณสมบัติ

ของความบริสุทธิ์

นักคิดที่เชื่อว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับการมีอยู่ของอนัตตาคิดว่า ต้องมีตัวตนเป็นที่รองรับผลประโยชน์ที่เกิดจากการปฏิบัติตามคำสอนของพระพุทธองค์ และในทำนองเดียวกันก็คิดต่อไปว่า เมื่ออนัตตาไม่ใช่ขันธ 5 ที่เป็นทุกข์เป็นสังขาร ก็ต้องเป็นนิพพานที่อยู่เบื้องหลังหนึ่งคือฝั่งโลกุตระมาเป็นผู้รองรับผลของการปฏิบัติธรรมหรือเป็นผู้ทรงไว้ซึ่งสภาวะนิพพานหรือความบริสุทธิ์ เช่น ในบทความ “นิพพานเป็นอนัตตา” ที่ตีพิมพ์ในวารสารเถรปัญญาวัฑฒิตที่พิมพ์ออกมาในสมัยสมเด็จพระอริยวงศาคตญาณ (แพ ติสฺสเทโว) ทรงเป็นสมเด็จพระสังฆราชอยู่ ซึ่งพระสมชาย ฐานวุฑโฒ นำมาตีพิมพ์ไว้ในหนังสือ “นิพพานเป็นอนัตตาหรืออนัตตา” โดยไม่ปรากฏนามผู้แต่ง แต่เท่าที่ทราบเป็นบทความของพระมหาอุปหนึ่งในสมัยนั้น ผู้เขียนบทความนี้ให้เหตุผลเรื่องนิพพานเป็นอนัตตาในลักษณะดังกล่าวนี้ ความตอนหนึ่งเขียนไว้ว่า

ได้พูดมาแล้วข้างต้นว่าวิราคะหรือนิพพานนั้นเป็นชื่อของความบริสุทธิ์ เพราะคำต่าง ๆ ซึ่งเป็นไวพจน์ของพระนิพพานซึ่งบอกอยู่เองแล้ว เช่น วิสังขาร สิ้นสังขาร วิราคะสิ้นราคะ นิโรธ คับ ตัวพระนิพพานเองนั้นก็แปลว่าคับ คือคับกิเลสและทุกขหมล้นเป็นอาทิ ถ้าไม่ใช่ตัวความบริสุทธิ์แล้วเป็นอะไร ความบริสุทธิ์นั้นก็ เป็นลักษณะอาการของวัตถุสิ่งหนึ่ง กล่าวคือเป็นคุณ ต้องมีนามคือวัตถุสิ่งหนึ่งเป็นที่ जोด คุณคือความบริสุทธิ์นั้น จะอยู่ตามลำพังไม่ได้ ใครเคยเห็นที่ไหนบ้างว่าความ

บริสุทธิ์อยู่ตามลำพังได้ ต้องมีวัตถุที่จดหึงมันมิใช่ หรือ เช่น ความบริสุทธิ์ของน้ำ... เราหรือคนกับพระนิพพานมีในที่เดียวกัน แยกออกจากกันไม่ได้ เราก็คือพระนิพพานๆ ก็คือเรานั้นเอง เมื่อเป็นดังนั้น จะว่าเราหรือนิพพานนั้น ไม่มี พระนิพพานเป็นอนัตตาไม่ใช่ตัวตนได้อย่างไร^๖

ตามทัศนะของผู้เขียนบทความนี้ ต้องมีอรรถาธิบายคือตัวเรามาเป็น ผู้รองรับความบริสุทธิ์ และเราก็เป็นอันเดียวกับความบริสุทธิ์นั้น เหมือนจะถามว่าความบริสุทธิ์อยู่ที่ไหนก็ต้องชี้ที่ตัวเรา และเมื่อถามว่าเรานั้นอยู่ที่ไหนก็ต้องชี้ไปที่ความบริสุทธิ์นั้นเช่นกัน การอ้างเหตุผลเช่นนี้เกิดมาจากความเข้าใจคำสอนของพระพุทธเจ้าในเรื่องของขันธ 5 ผิด กล่าวคือ พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงปฏิเสธว่าไม่มี “เรา” โดยสิ้นเชิง ทรงยอมรับว่ายังมี “เรา” คือขันธ 5 ที่เป็นอรรถาธิบายประจักษ์อยู่ ไม่ใช่ไม่มี “ตัวตน” อะไรเลยที่จะมาเป็นผู้บริสุทธิ์ ยังมีตัวตนมารองรับความบริสุทธิ์ได้อยู่ แต่ไม่ใช่ตัวตนที่เป็นนิรันดร์ที่เรียกว่า “อัตตา” การบอกว่าต้องมีตัวตนหรือ “เรา” มารองรับโดยต้องเป็นอรรถาธิบายอภิปรายจึงเป็นการก้าวเลยไปสู่ที่สุดอีกข้างหนึ่งคือสัสสตทิฎฐิ โดยไม่มองเรื่องขันธ 5 ให้กระจ่างก่อน การที่ขันธ 5 เป็นทุกข์ก็มีได้หมายความว่าขันธ 5 ชั่วร้ายหรือสกปรกจนมาเป็นผู้รองรับความบริสุทธิ์ไม่ได้ เพราะขันธ 5 สามารถเป็นสุขและสามารถบริสุทธิ์ได้ด้วยมรรคญาณเช่นกัน

นอกจากนั้น การกล่าวว่า ตัวเรากับนิพพานเป็นอันเดียวกัน เหมือนความบริสุทธิ์ของ (ร่างกาย) เราแยกไม่ออกจาก (ร่างกาย) เราก็เป็นตถะที่พึ่งไม่ขึ้น เพราะสิ่งที่เป็คุณสมบัติ (property) กับสิ่งที่ทรงคุณสมบัตินั้นไว้ (subject) จะเป็นอันเดียวกันได้อย่างไร เพราะเป็นของคนละประเภท เพียงแต่ว่าทั้งสองสิ่งนั้นไม่สามารถแยกขาดจากกันได้ในกรณีที่มีทั้งสองอย่างนั้น เพราะความบริสุทธิ์เป็นคุณสมบัติติดอยู่กับตัวเรา ซึ่งผู้เขียนบทความเองก็พูดไว้ว่า คุณ (adjective) ต้องมีนาม (noun) มารับ ลักษณะอาการก็ต้องมีวัตถุมาเป็นที่จดหรือที่รองรับ หากเป็นสองสิ่งที่มีธรรมชาติต่างกันโดยประเภทเช่นนี้จะถือว่าเป็นสิ่งเดียวกันได้

อย่างไร ดังนั้น การบอกว่านิพพานเป็นความบริสุทธิ์ของอรรถาธิบายนิพพานเป็นคุณสมบัติที่ต้องมีอรรถาธิบายรองรับนั้นขัดแย้งกับการบอกว่านิพพานเป็นอัตตา เพราะถ้านิพพานเป็นคุณสมบัติของอรรถาธิบายนิพพานก็ไม่สามารถเป็นสิ่งที่เดียวกับอรรถาธิบายได้ ในกรณีนี้ต้องบอกว่า “นิพพานเป็นคุณสมบัติของอรรถาธิบาย” หรือ “นิพพานเป็นสิ่งที่เนื่องด้วยอรรถาธิบาย” ไม่ใช่ “นิพพานเป็นอัตตา” เหมือนกับที่ความสะอาดของร่างกายเป็นลักษณะของร่างกายแต่ไม่ใช่เป็นอันเดียวกับร่างกาย เราไม่สามารถบอกว่า “ความสะอาดเป็นร่างกาย” แต่ต้องบอกว่า “ความสะอาดเป็นลักษณะของร่างกาย” จึงจะถูกต้อง แต่ที่จริงนิพพานไม่ใช่คุณสมบัติของ “เรา” หรืออรรถาธิบาย ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในมุลปริยายสูตรว่า “หมายรู้นิพพาน โดยความเป็นนิพพาน ครั้นหมายรู้นิพพาน โดยความเป็นนิพพานแล้ว กำหนดหมายซึ่งนิพพาน กำหนดในนิพพาน กำหนดหมายนอกนิพพาน กำหนดหมายนิพพานว่าเป็นของเรา อินคินิพพาน ชื่อนั้นเพราะเหตุไร เรากล่าวว่า ‘เพราะเขาไม่ได้กำหนดรู้’ ”^๗ “พุทธพจน์นี้แสดงถึงการเข้าใจนิพพานผิด เกิดการยึดถือนิพพานเป็นคุณสมบัติของอรรถาธิบาย ซึ่งอรรถาธิบายและอรรถาธิบายไว้ว่า นิพพานในที่นี้หมายถึงนิพพานที่ปุถุชนเข้าใจผิด ด้วยอำนาจตัณหา มานะ และทิฎฐิ คือ เข้าใจว่าอรรถาธิบายที่พึงพร้อมเพียบพร้อม บำเรอด้วยกามคุณ 5 เป็นผู้บรรลุนิพพานในปัจจุบัน อรรถาธิบายเป็นอย่างอื่นจากนิพพาน ความสุขเป็นนิพพาน หรือนิพพานเป็นของเรา^๘ ความเห็นที่ว่านิพพานเป็นความบริสุทธิ์ของอรรถาธิบายจึงเข้าไม่ได้กับพุทธพจน์นี้

จากที่อภิปรายทั้งหมดในบทนี้ จึงพอสรุปได้ว่า เหตุผลและหลักฐานของทัศนะที่เห็นว่า นิพพานเป็นอัตตา สามารถโต้แย้งได้ และไม่สามารถอธิบายหลักฐานที่อ้างมานั้นให้เข้ากันได้กับหลักฐานส่วนใหญ่ หรือกล่าวในมุขกลับกันก็คือ ไม่สามารถอธิบายหลักฐานส่วนใหญ่ที่บ่งว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธความมีอยู่ของอรรถาธิบาย และนิพพานไม่ใช่อรรถาธิบาย ให้เข้ากับหลักฐานส่วนน้อยที่อ้างมาสนับสนุนความมีอยู่ของอรรถาธิบายและความเป็นอรรถาธิบายของอรรถาธิบาย ดังนั้น เมื่อพิสูจน์ไม่ได้ว่าอรรถาธิบายมีจริงในพุทธปรัชญา และนิพพานเป็นอัตตา ทัศนะที่เห็นว่า นิพพานเป็นอนัตตา จึงมี

ความเป็นไปได้มากกว่า เพราะ “อนัตตา” หมายถึง “ไม่ใช่อัตตา” และ “ไม่มีอัตตา” (ดูรายละเอียดความหมายของคำว่า “อนัตตา” ในบทที่ 4) ในบทที่ 3 ผู้วิจัยจะนำเหตุผลและหลักฐานที่สนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพานให้มื่อน้ำหนักยิ่งขึ้นมาอภิปรายเป็นลำดับต่อไป

บทที่สาม

เหตุผลสนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพาน

จากบทก่อน ผู้วิจัยได้แสดงให้เห็นปัญหาของเหตุผลและหลักฐานที่มีผู้มาใช้สนับสนุนทัศนะที่เห็นว่านิพพานเป็นอัตตา สำหรับในบทนี้ ผู้วิจัยจะพยายามแสดงให้เห็นว่า หลักฐานส่วนใหญ่ในพระไตรปิฎกและอรรถกถาปฏิเสธอัตตาและความเป็นอัตตาของนิพพานแต่สนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพาน และหลักฐานส่วนน้อยที่อาจตีความได้หลายอย่างก็สามารถตีความให้เข้ากันได้กับหลักฐานส่วนใหญ่ อีกทั้งนักคิดส่วนมากในพุทธปรัชญาเถรวาทก็มีความเห็นว่านิพพานเป็นอนัตตา จึงมีความสอดคล้องทางตรรกะ (logical consistency) ในการยืนยันว่านิพพานไม่ใช่อัตตานั้นคือเป็นอนัตตา ผู้วิจัยขอเสนอเหตุผลและหลักฐานมาอภิปรายโดยจัดเป็นหมวดหมู่หรือเป็นประเด็นใหญ่ ๆ ดังนี้

หลักฐานที่แสดงว่าพระพุทธเจ้าและพุทธปรัชญาปฏิเสธอัตตาทางอภิปราย

เหตุผลประการแรกที่จะแสดงว่านิพพานเป็นอนัตตาคือการแสดงว่าพุทธปรัชญาปฏิเสธการมีอยู่ของอัตตาทางอภิปราย เพราะถ้าอัตตาไม่มีจริง นิพพานก็ไม่สามารถเป็นอัตตาได้ ซึ่งเท่ากับว่านิพพานเป็นอนัตตานั้นเอง ดังนั้น เราจะมาดูว่า พุทธพจน์และสาวกภาษิตในพระไตรปิฎกที่ปฏิเสธอัตตาเหล่านั้นปฏิเสธอัตตาทางอภิปรายทุกชนิดอย่างไร ผู้วิจัยต้องการชี้ให้เห็นว่า ในพุทธพจน์และสาวกภาษิตเหล่านั้นเราจะพบว่าไม่มีอัตตาทางอภิปรายชนิดใดหลงเหลืออยู่โดยไม่ถูกปฏิเสธ ซึ่งถ้าเป็นเช่น

นั้นจริง ทัศนะที่เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับอัตตาทางอภิปรายบางอย่างก็จะล้มในทันที และนิพพานก็ไม่สามารถเป็นอัตตาหรือแม้แต่สิ่งเกี่ยวกับอัตตา (อัตตนิยะ) ได้ เราจะนำพุทธพจน์และสาวกภาษิตเหล่านั้นมาอภิปรายเป็นกลุ่ม ๆ ดังนี้

1. พุทธพจน์ที่แสดงว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาที่เกี่ยวกับขันธ 5

พุทธพจน์ในกลุ่มนี้ผู้วิจัยเห็นว่ามีความสำคัญที่สุด เพราะพระพุทธเจ้าทรงแสดงว่าไม่มีอัตตาที่ไม่เกี่ยวกับขันธ 5 เมื่อทรงปฏิเสธอัตตาที่เกี่ยวข้องกับขันธ 5 ในทุกแง่มุม ก็เท่ากับว่าทรงปฏิเสธอัตตาโดยสิ้นเชิงแล้ว พระสูตรสำคัญที่สุดในกลุ่มนี้ได้แก่สมนุปีสสนาสูตร ในสังยุตตนิกาย ขันธวารวรรค

ในสมนุปีสสนาสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่า

ภิกษุทั้งหลาย สมณะหรือพราหมณ์เหล่าใดเหล่าหนึ่งเมื่อพิจารณา ก็พิจารณาเห็นคนเป็นไปต่าง ๆ สมณะหรือพราหมณ์เหล่านั้นทั้งหมด พิจารณาเห็นอุปาทานขันธทั้ง 5 หรืออุปาทานขันธ ประการใดประการหนึ่ง...1.พิจารณาเห็นรูปโดยความเป็นอัตตา พิจารณาเห็นว่าอัตตามีรูป พิจารณาเห็นรูปในอัตตา หรือพิจารณาเห็นอัตตาในรูป 2.พิจารณาเห็นเวทนา ฯลฯ 3.พิจารณาเห็นสัญญา ฯลฯ 4.พิจารณาเห็นสังขาร ฯลฯ 5.พิจารณาเห็นวิญญาณ ฯลฯ”

พระสูตรนี้แสดงว่า สำหรับผู้จะเชื่อเรื่องอัตตาทุกคน อัตตาที่พวกเขาเหล่านั้นจะเชื่อจะต้องเกี่ยวข้องกับขันธ 5 ในลักษณะใดลักษณะหนึ่งเสมอ คือขันธ 5 ทั้งหมดรวมกันเป็นอัตตา หรือมีละนั้นก็เป็นขันธใดขันธหนึ่งที่เป็นอัตตาหรือเกี่ยวข้องกับอัตตา ในลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่งใน 4 ลักษณะต่อไปนี้⁵⁷ คือ

- 1) ขันธใดขันธหนึ่งเป็นอันเดียวกับอัตตา นั่นคืออัตตาก็คือตัวขันธนั้นเอง เช่น รูปคืออัตตา เหมือนแสงสว่างเป็นอันเดียวกับเปลวไฟ
- 2) อัตตามีขันธใดขันธหนึ่ง นั่นคืออัตตาไม่ใช่ตัวขันธนั้นแต่มาเกี่ยวข้องกับฐานะเป็นเจ้าของขันธนั้น ๆ เหมือนคันไม้มีเงา
- 3) ขันธใดขันธหนึ่งอยู่ในอัตตา เหมือนกลั่นมียอยู่ในคอกไม้
- 4) อัตตาอยู่ในขันธใดขันธหนึ่ง เหมือนแหวนอยู่ในกล่อง

เมื่อเอาขันธ 5 แต่ละขันธมาแจกด้วยลักษณะของความสัมพันธกับอตตาทัง 4 ลักษณะนี้ เราจะได้ลักษณะของอตตาทังมาสัมพันธกับขันธ 5 รวม 20 ลักษณะ พุทธพจน์ในพระสูตรนี้จึงแสดงว่า อตตาทังหมายถึง “ตัวฉัน” หรือ “ตัวตน” ของเราทั้งหลาย เพราะต้องเกี่ยวข้องกับขันธ 5 ที่เป็นองค์ประกอบของ “ฉัน” ที่เรารู้สึกกันอยู่โดยทั่วไป สิ่งที่จะเป็นอตตาทังมีลักษณะใดลักษณะหนึ่งดังวาทะนั้น ซึ่งเราจะเห็นว่า อตตาทังที่อ้างกันว่าเป็นอตตาทัง “เหนือ” ขันธ 5 หรืออตตาทังที่ต่างจากขันธ 5 ซึ่งเป็นอตตาทังที่พระพุทธเจ้ายอมรับนั้น ได้ถูกพุทธพจน์นี้ปฏิเสธอย่างสิ้นเชิง เพราะอตตาทังที่อ้างกันนั้นก็คืออตตาทังชนิดใดชนิดหนึ่งที่มีลักษณะตามข้อ 2, 3, หรือ 4 ที่กล่าวมาแล้วนั่นเอง พระสูตรนี้จึงแสดงอย่างชัดเจนว่า พระพุทธองค์ทรงปฏิเสธอตตาทังทางอภิปรายทุกชนิด

นอกจากนั้น ในสเหตุอนัตตาสสูตร สังยุตตนิกาย จันทรารวรรค พระพุทธเจ้ายังตรัสอีกว่า แม้แต่เหตุปัจจัยคือสิ่งที่เกี่ยวข้องกับการเกิดขึ้นของขันธ 5 ก็เป็นอนัตตาด้วย ข้ออ้างที่ว่าอตตาทังอยู่เบื้องหลังหรือเป็นที่มาของขันธ 5 จึงไม่ถูกต้อง พุทธพจน์ในพระสูตรนี้มีอยู่ว่า

ภิกษุทั้งหลาย รูปเป็นอนัตตา แม้เหตุปัจจัยที่ทำให้รูปเกิดขึ้นก็เป็นอนัตตา รูปเกิดจากสิ่งที่ป็นอนัตตา ที่ไหนจักมีอตตาทัง เวทนาเป็นอนัตตา ฯลฯ สัญญาเป็นอนัตตา ฯลฯ สังขารเป็นอนัตตา ฯลฯ วิญญาณเป็นอนัตตา ฯลฯ แม้เหตุปัจจัยที่ทำให้วิญญาณเกิดขึ้นก็เป็นอนัตตา วิญญาณเกิดจากสิ่งที่ป็นอนัตตา ที่ไหนจักมีอตตาทัง^{๕๘}

พุทธพจน์ที่ว่า “ที่ไหนจักมีอตตาทัง” ยิ่งตอกย้ำการปฏิเสธอตตาทังโดยสิ้นเชิงของพระพุทธเจ้าให้หนักแน่นยิ่งขึ้นอีกด้วย อนุราธสูตร ในสังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค ก็แสดงให้เห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอตตาทังที่อ้างกันว่ามีอยู่นอกจากขันธ 5 เพราะพระองค์ตรัสว่า “ตถาคค” ซึ่งในพระสูตรนี้หมายถึงอตตาทัง ไม่ใช่ขันธ 5 ไม่ได้มีนัยนอกจากขันธ 5 และไม่มีในขันธ 5^{๕๙} ซึ่งเป็นการปฏิเสธอตตาทังในทำนองเดียวกับสมนุสสสูตรนั่นเอง และคล้ายกับพุทธพจน์ในอัครกัจจลโคตตสูตรที่ตรัสว่า การกล่าววาทะ

ตถาคคเกิดหรือไม่เกิด หรือทั้งเกิดและไม่เกิด หรือจะว่าเกิดอีกก็ไม่ใช่ จะว่าไม่เกิดอีกก็ไม่ใช่ เป็นการกล่าวที่ใช้ไม่ได้ เพราะตถาคคไม่ใช่รูป เวทนา สัญญา สังขาร หรือวิญญาณ ที่บุคคลใช้บัญญัติ “ตถาคค”^{๖๐} ซึ่งแสดงว่า ไม่มี “ตถาคค” หรืออตตาทังของพระอรหันต์มีพระพุทธเจ้าเป็นต้น มีแต่ขันธ 5 เท่านั้นที่เราไปยึดติด แล้วสร้างมโนทัศน์ของ “ตถาคค” ขึ้นมา

2. สภาวะภายิตที่แสดงว่าอตตาทังได้เฉพาะในขันธ 5 หรือเกี่ยวกับขันธ 5 แต่ไม่มีอตตาทังนั้นจริง

ในเขมกสูตร สังยุตตนิกาย จันทรารวรรค พระเขมกะอธิบายให้พระเถระทั้งหลายฟังว่า ความเชื่อว่า “เรามี” เกิดเฉพาะในอุปาทานขันธ (ขันธ 5 ที่บุคคลยึดติดด้วยอำนาจอุปาทาน) แต่ “เรา” ที่เรารู้สึกว่า “มีอยู่” นั้นไม่มีจริงทั้ง “ใน” และ “นอก” อุปาทานขันธ ท่านอธิบายเรื่องนี้ไว้ว่า

ท่านผู้มีอายุทั้งหลาย ผมไม่ได้กล่าวว่า ‘เรามีรูป’ ทั้งไม่ได้กล่าวว่า ‘เรามีนอกจากรูป’ ผมไม่ได้กล่าวว่า ‘เรามีเวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ’ ทั้งไม่ได้กล่าวว่า ‘เรามีนอกจากวิญญาณ’ แต่ผมเข้าใจว่า ‘เรามี’ ในอุปาทานขันธ ๕ ประการ และผมก็ไม่ได้พิจารณาเห็นว่า ‘เราเป็นอย่างนี้’...^{๖๑}

พระเขมกะอธิบายว่า ความรู้สึกที่ว่า “เรามี” เกิดในอุปาทานขันธเท่านั้น เหมือนกลืนมีแต่ในคอกบัวเท่านั้น ไม่มีกลิ่นของใบสี และเกสรของบัว คำอธิบายเรื่องนี้ของพระเขมกะแสดงว่า อตตาทังหรือความคิดที่ว่ามี “ตัวฉัน” หรือ “เรา” อยู่จริงต้องเกี่ยวกับขันธ 5 เช่นเดียวกับพุทธพจน์ในสมนุสสสูตร แต่ “เรา” นั้นไม่มีจริง การที่ท่านปฏิเสธว่า ไม่ได้กล่าวว่า “เรามีรูป” เป็นต้น และ ไม่ได้กล่าวว่า “เรามีนอกจากรูป” เป็นต้น แสดงว่า “เรา” ไม่มีทั้งในและนอกขันธ 5

3. พุทธพจน์และสภาวะภายิตที่แสดงว่าโลกหรือสรรพสิ่งมีเพียงขันธ 5 และว่างจากอตตาทัง

ในสัพพสูตร สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค พระพุทธเจ้าตรัสว่า สิ่งทั้งปวงคืออายตนะภายใน 6 และอายตนะภายนอก 6^{๖๒} ซึ่งกล่าวโดยสรุปก็รวมอยู่ในขันธ 5 นั่นเอง และสิ่งทั้งปวงนี้ก็คือ

โลก เพราะโลกก็เป็นอันเดียวกับขั้น 5 ซึ่งเป็นสิ่งที่ว่างจากอิตตา
ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสแก่พระอานนท์ในสุญญกถา ว่า

อานนท์ เพราะว่างจากอิตตาและจากสิ่งที่เนื่องด้วย
อิตตา ฉะนั้น เราจึงกล่าวว่า ‘โลกว่าง’ อานนท์ อะไรเล่า
ว่างจากอิตตาและจากสิ่งที่เนื่องด้วยอิตตา รูปว่างจาก
อิตตาและจากสิ่งที่เนื่องด้วยอิตตา จักขุวิญญาณเป็นธรรม
ว่างจากอิตตาและจากสิ่งที่เนื่องด้วยอิตตา จักขุสัมผัสเป็น
ธรรมว่างจากอิตตา และจากสิ่งที่เนื่องด้วยอิตตา แม้สุข-
เวทนา ทุกขเวทนา หรือทุกขเวทนาที่เกิด เพราะจักขุ-
สัมผัสเป็นปัจจัยก็เป็นธรรมว่างจากอิตตาและจากสิ่งที่
เนื่องด้วยอิตตา โสตะ....โนเป็นธรรมว่างจากอิตตาและ
จากสิ่งที่เนื่องด้วยอิตตา...เพราะฉะนั้นเราจึงกล่าวว่า ‘โลก
ว่าง’⁶³

พุทธพจน์นี้แสดงให้เห็นว่าโลกก็คืออารมณ์ภายนอกมีรูป
เป็นต้นและกระบวนการของวิญญาณ 6 ที่เกิดการรับรู้และเกิด
เวทนาซึ่งกล่าวโดยสรุปก็คือขั้น 5 ซึ่งท่านพระสารีบุตรก็มี
ความเห็นในเรื่องนี้ในทำนองเดียวกันนี้ดังที่ท่านได้อธิบายพุทธ
พจน์ที่ตรัสแก่พระโมฆราชไว้ว่า โมฆราชมาถามปัญหานิทเทสว่า
พุทธพจน์ที่ว่าบุคคลพิจารณาเห็นโลกโดยความว่างเปล่านั้น
หมายความว่า

บุคคลย่อมไม่ได้แก่ณสารในรูป...วิญญาณ รูปไม่มี
แก่ณสาร ไร้แก่ณสาร ปราศจากแก่ณสาร โดยสาระ
แห่งแก่ณสารที่เป็นของเที่ยง โดยสาระแห่งแก่ณสารที่เป็น
สุข...ที่เป็นตัวตน โดยความเป็นของเที่ยง โดยความเป็น
ของยั่งยืน โดยความเป็นของมันคง หรือโดยความเป็น
ของไม่แปรผันไปเป็นธรรมดา...⁶⁴

คำอธิบายนี้แสดงว่า โลกก็คือขั้น 5 ที่ว่างจากอิตตานั่นเอง

4. พุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธผู้กระทำการและผู้คิด

ในอเจลกัสสปสูตร พระพุทธเจ้าตรัสเรื่องผู้กระทำและผู้รับ
ผลของการกระทำโดยทรงปฏิเสธ “ผู้กระทำ” และ “ผู้รับผล” ที่
จะทำให้เข้าใจผิดได้ว่า มีตัวตนที่คงที่หรือตัวตนที่ขาดสูญ เรา
จะเห็นได้จากบทสนทนาต่อไปนี้

“ท่านพระโคตม ทุกข์เป็นสิ่งที่ตนกระทำหรือ”

“อย่ากล่าวอย่างนั้น กัสสปะ”

“ท่านพระโคตม ทุกข์เป็นสิ่งที่คนอื่นกระทำหรือ”

“อย่ากล่าวอย่างนั้น กัสสปะ”

“ท่านพระโคตม ทุกข์เป็นสิ่งที่ตนกระทำเองด้วย และ
คนอื่นกระทำด้วยหรือ”

“อย่ากล่าวอย่างนั้น กัสสปะ”

“ท่านพระโคตม ทุกข์เกิดขึ้นเพราะอาศัยเหตุที่ตน
กระทำเองก็มีใช่ และคนอื่นกระทำก็มีใช่หรือ”

“อย่ากล่าวอย่างนั้น กัสสปะ”

“ท่านพระโคตม ทุกข์ไม่มีหรือ”

“กัสสปะ ทุกข์ไม่มีก็มิใช่-ทุกข์มีอยู่”

“ถ้าอย่างนั้น ท่านพระโคตม ย่อมไม่รู้เห็นทุกข์หรือ”

“กัสสปะ เราไม่รู้เห็นทุกข์ก็มิใช่ เรานี้แหละที่รู้เห็น
ทุกข์โดยแท้”

“เมื่อข้าพเจ้าทูลถามว่า ‘ท่านพระโคตม ทุกข์เป็น
สิ่งที่ตนกระทำเองหรือ ท่านตรัสว่า ‘อย่ากล่าวอย่างนั้น’
 ฯลฯ ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ขอพระผู้มีพระภาคโปรด
ตรัสบอกทุกข์แก่ข้าพเจ้าด้วยเถิด ขอพระผู้มีพระภาค
โปรดแสดงทุกข์แก่ข้าพเจ้าด้วยเถิด”

“กัสสปะ เมื่อเบื้องต้นมี (วาทะ) ว่า ‘ผู้นั้นกระทำ ผู้
นั้นเสวย(ทุกข์)’ ต่อมาวาทะว่า ‘ทุกข์เป็นสิ่งที่ตนกระทำ
เอง’ อันนั้นเป็นสัสสตทฤษฎี (ความเห็นว่ายั่งยืน) เมื่อมีผู้ถูก
เวทนาเสียดแทง เบื้องต้นว่า ‘คนอื่นกระทำ คนอื่นเป็นผู้
เสวย(ทุกข์)’ ต่อมาวาทะว่า ‘ทุกข์คนอื่นกระทำให้’
อันนั้นเป็นอุจเฉททฤษฎี (ความเห็นว่ายขาดสูญ) ตถาคตไม่
เข้าไปใกล้ที่สุด 2 อย่างนี้ ย่อมแสดงธรรมโดยสายกลาง
ว่า ‘เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารทั้งหลายจึงมี
เพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี ฯลฯ ความเกิดขึ้น
แห่งกองทุกข์ทั้งมวลนี้ มีได้ด้วยประการฉะนี้’⁶⁵

บทสนทนานี้แสดงว่า ไม่มีอิตตาสู่ผู้กระทำการแล้วมารับผล
กรรมซึ่งเป็นทัศนะของสัสสตทฤษฎี และไม่มีอิตตาชนิดที่คนหนึ่ง

กระทำแต่อีกคนหนึ่งมารับเป็นคนละคนซึ่งเป็นทศนะแบบ
อุจเจตทิกฏฐิ พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธ “ผู้กระทำ” และ “ผู้รับผล”
ทุกชนิด แต่ไม่ใช่ไม่มีอะไรเลย เพราะยังมีทุกข์ที่เกิดแก่ขันธ 5
ในรูปของกระบวนการของเหตุปัจจัย จึงกล่าวได้ว่ามีเพียง
“อิตตาเชิงปัจจัย” ที่เป็นผู้กระทำกรรมและรับผลกรรม

ปณณมสูตรในสังยุตตนิกาย ขันธวารวรรค ก็แสดงให้เห็น
ความเชื่อเรื่องอิตตาเป็นผู้ทำกรรมและรับผลกรรมซึ่งก็ถูกพระ
พุทธเจ้าปฏิเสธเช่นกัน เนื้อหาในพระสูตรนั้นมีอยู่ว่า มีภิกษุรูป
หนึ่งเกิดความสงสัยว่า เมื่อขันธ 5 เป็นอนัตตา แล้วกรรมที่ถูกสั่ง
ที่เป็นอนัตตากระทำจักถูกต้องคือมีผลต่ออิตตาได้อย่างไร พระ
พุทธเจ้าทรงทราบความสงสัยของภิกษุนั้นจึงรับสั่งเรียกภิกษุทั้ง
หลายมาตรัสว่า ความคิดอย่างนี้เกิดเพราะความไม่รู้แจ้งเนื่องจาก
ตกอยู่ในอำนาจอวิชชาและถูกคัมภีรครอบงำ จากนั้นตรัสสอน
ว่าขันธ 5 ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรผันไปเป็นธรรมดา ไม่
ควรที่จะเห็นว่า “นั่นของเรา เราเป็นนั่น นั่นเป็นอิตตาของเรา”^{๕๕}
พุทธพจน์เหล่านี้แสดงว่า ไม่มีอิตตาให้กรรมไปถูกต้อง เพราะมี
เพียงขันธ 5 เท่านั้น ไม่มีสิ่งอื่นอีกที่จะเป็นอิตตาอันจะมารับ
ผลจากการกระทำของขันธ 5 ที่เป็นอนัตตา

ในมหาตมहाสังขยสูตร พระพุทธเจ้าก็ทรงปฏิเสธผู้คิดและผู้
กระทำ เพราะเมื่อทรงปฏิเสธความเข้าใจผิดของพระสาวกที่เห็น
ว่าวิญญาณคือสิ่งที่พูดได้ รับรู้ได้ และเป็นผู้สวैयाภกรรม แล้ว
ทรงอธิบายว่าวิญญาณเป็นสิ่งที่เข้าไปตามเหตุปัจจัยโดยมิได้
ตรัสว่ามีสิ่งใดนอกจากวิญญาณเป็นผู้กระทำกรรมที่แท้จริง ข้อ
ความตอนนี้มีอยู่ว่า

พระผู้มีพระภาคตรัสถามว่า “สาติ วิญญาณนั้นเป็น
อย่างไร” สาติภิกษุทูลตอบว่า “สภาวะที่พูดได้ รับรู้ได้
สวैयाภกรรมทั้งหลายทั้งส่วนดีและส่วนชั่วในที่
นั้น ๆ เป็นวิญญาณ พระพุทธเจ้าข้า” พระผู้มีพระภาค
ตรัสว่า “โมมบุรุษ เธอรู้ธรรมอย่างนี้ที่เราแสดงแล้วแก่
ใครเล่า วิญญาณอาศัยปัจจัยจึงเกิดขึ้น เรากล่าวไว้แล้ว
โดยปริยายเป็นอนันต์ว่า ‘ปราศจากปัจจัย ก็ไม่มีความเกิด
ขึ้นแห่งวิญญาณ’ ก็เมื่อเป็นดังนี้ เธอชื่อว่ากล่าวผู้เรา พูด

ตนเองและจะประสบสิ่งที่มีโทษเป็นอันมาก เพราะทิกฏฐิ
ที่ตนถือคิด โมมบุรุษ ความเห็นของเธอนั้นจักเป็นไป
เพื่อสิ่งมิใช่ประโยชน์ เพื่อความทุกข์ตลอดกาลนาน”^{๕๖}

หลังจากนั้นพระองค์ยังตรัสถึงปัจจัยเป็นเหตุเกิดของขันธ 5
และทรงสอนภิกษุอุปมาพาทพร้อมทั้งการชำระจิตและการดับ
ทุกข์ในตอนท้ายของพระสูตร ซึ่งเท่ากับแสดงว่า ไม่มีอิตตาที่
เป็นตัวตนซึ่งเป็นผู้คิดและผู้กระทำกรรม มีแต่กระบวนการของ
ขันธ 5 ที่ดำเนินไปตามเหตุปัจจัยจนกว่าจะชำระจิตจนหลุดพ้น
จากทุกข์ได้ในที่สุด^{๕๗} มโนทัศน์เรื่อง “ผู้คิด” และ “ผู้กระทำ” จึงมี
นัยของอิตตาแฝงอยู่ คือเป็นผู้คิดและผู้กระทำ (รวมทั้งผู้สวैयाผล)
ที่เป็น “เรา” ซึ่งคงเดิมและเป็นอมตะ ซึ่งพระพุทธองค์ทรง
ปฏิเสธไว้อย่างชัดเจนในพระสูตรนี้

5. พุทธพจน์ที่ปฏิเสธอิตตาในฐานะเป็นตัวตนที่ยั่งยืน

มีพระสูตรหลายสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสปฏิเสธตัวตนของ
มนุษย์ที่ยั่งยืนไม่แตกดับเมื่อร่างกายแตกดับ ซึ่งเป็นลักษณะของ
อิตตาหรือวิญญาณอมตะ (soul) ที่คนจำนวนมากเข้าใจว่ามีอยู่
ต่างหากจากร่างกาย เช่น ในอลกัทธิปัมสูตร พระพุทธเจ้าตรัส
ไว้ว่า

เมื่อหาไม่พบอิตตาและสิ่งที่เนื่องด้วยอิตตาโดยความ
เป็นจริง โดยความแน่แท้ ทิกฏฐิที่ว่า ‘นั่นโลก นั่นอิตตา
เรานั้นตายแล้ว จักเป็นผู้เที่ยง ยั่งยืน คงที่ ไม่มีความ
แปรผันเป็นธรรมดา จักดำรงอยู่เทียบเท่าสิ่งคงที่อย่างนั้น’
นี้มีเป็นพาลธรรม (ธรรมของคนโง่) อย่างสมบูรณ์แบบละ
หรือ”^{๕๘}

พุทธพจน์นี้แสดงว่า พระองค์ทรงปฏิเสธตัวตนของมนุษย์ที่
ยั่งยืนไม่แตกดับหลังตายตลอดถึงสิ่งคงที่อื่น เช่น พระพรหม
หรือพรหมัน โดยอ้างประสบการณ์มาสนับสนุนทัศนะของพระ
องค์ ในสังยุตตนิกาย ขันธวารวรรค ก็มีพระสูตรอีกหลายสูตรมี
โสอิตตาสูตรเป็นต้นที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธตัวตนที่ยั่งยืนคง
ทนไม่แตกดับหลังตายเหมือนกับในอลกัทธิปัมสูตรนี้ พุทธพจน์
เหล่านี้เป็นหลักฐานที่ชัดเจนในการพิสูจน์ว่าพระพุทธเจ้าทรง
ปฏิเสธอิตตาที่เป็น “ตัวตน” อย่างสิ้นเชิง

6. พุทธพจน์ที่ปฏิเสธอัตตาที่มีลักษณะต่าง ๆ กัน

มีพุทธพจน์ในหลายสูตรที่ปฏิเสธอัตตานิทัศน์ต่าง ๆ ซึ่งครอบคลุมอัตตานิทัศน์ที่คนอาจจะเข้าใจว่ามีอยู่ในลักษณะเช่นนั้นจริง พระสูตรที่พูดถึงเรื่องนี้มากที่สุดคือพรหมชาลสูตร ที่ฉนิภายสีลขันธวรรค ในพรหมชาลสูตรพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธทฤษฎีหรือความเชื่อที่พระองค์เห็นว่าผิด 62 อย่าง ในทฤษฎีเหล่านั้น ปุพพัตถกัปปีภาวะ 8 อย่างแรกเป็นทศนะแบบสัสสวาทะ 4 และแบบเอกัจจสัสสวาทะ 4 กล่าวคือ

สัสสวาทะ 4 อย่างคือทศนะที่เห็นว่าอัตตาและโลกเที่ยงด้วยเหตุผล 4 ประการ

1) ทศนะที่ถือว่า อัตตาและโลกเที่ยง เพราะระลึกชาติได้ตั้งแต่ 1 ชาตินจนถึงหลายแสนชาติ

2) ทศนะที่ถือว่า อัตตาและโลกเที่ยง เพราะระลึกชาติได้ตั้งแต่ 1 กัปจนถึง 10 กัป

3) ทศนะที่ถือว่า อัตตาและโลกเที่ยง เพราะระลึกชาติได้ตั้งแต่ 10 กัปจนถึง 40 กัป

4) ทศนะที่ถือว่า อัตตาและโลกเที่ยง เพราะคิดคาดคะเนเอาด้วยเหตุผล

ส่วนเอกัจจสัสสวาทะคือทศนะที่ถือว่าบางสิ่งเที่ยง บางสิ่งไม่เที่ยง ซึ่งจำแนกเป็น 4 อย่างตามสิ่งที่เชื่อว่าเที่ยงและไม่เที่ยงคือ

1) ทศนะที่ถือว่า พระพรหมเที่ยง แต่พวกที่พระพรหมสร้างขึ้นมาไม่เที่ยง

2) ทศนะที่ถือว่า เทวดาพวกอื่นเที่ยง แต่พวกจิจจาปาโทสิกา (พวกที่จุติเพราะชอบเล่นสนุก) ไม่เที่ยง

3) ทศนะที่ถือว่า เทวดาพวกอื่นเที่ยง แต่พวกมโนปโทสิกา (พวกที่จุติเพราะคิดร้ายต่อกัน) ไม่เที่ยง

4) ทศนะที่ถือเอาตามที่คาดคะเนด้วยเหตุผลว่า อัตตาฝ่ายจิตเที่ยง แต่อัตตาฝ่ายกายไม่เที่ยง^{๗๐}

พุทธพจน์เกี่ยวกับทฤษฎี 8 อย่างเหล่านี้จึงแสดงถึงการปฏิเสธสิ่งที่เป็นอัตตาในลักษณะเป็นสิ่งที่เที่ยง นอกจากปุพพัตถกัปปีภาวะ 8 อย่างแรกจากทั้งหมด 18 อย่างนั้นแล้ว อปรินตกัป-

ปีภาวะ 39 อย่างแรกคือ สัตถุญญวาทะ 16 อสัตถุญญวาทะ 8 เนว-
สัตถุญญาสัตถุญญวาทะ 8 และอุจเฉทวาทะ 7 ก็เป็นทฤษฎีเกี่ยวกับความเชื่ออัตตาในลักษณะต่าง ๆ ที่มีอยู่จริงหลังตาย ซึ่งผู้วิจัยขอนามากล่าวไว้โดยย่อดังนี้

สัตถุญญวาทะ 16 คือลัทธิ 16 ลัทธิที่เชื่อว่าหลังตาย เรามีอัตตาที่มีสัตถุญญาเหลืออยู่โดยมีลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่งใน 16 อย่างคือ

1) อัตตามีรูป (อาศัยรูปอยู่) มีสัตถุญญา (ความรู้สึกรู้เข้าใจละเอียด)

2) อัตตาไม่มีรูป มีสัตถุญญา

3) อัตตาทั้งมีรูปและไม่มีรูป มีสัตถุญญา

4) อัตตาที่มีรูปก็มีมิใช่ ไม่มีรูปก็มีมิใช่ มีสัตถุญญา

5) อัตตามีที่สุด มีสัตถุญญา

6) อัตตาไม่มีที่สุด มีสัตถุญญา

7) อัตตาทั้งมีที่สุดและไม่มีที่สุด มีสัตถุญญา

8) อัตตามีที่สุดก็มีมิใช่ ไม่มีที่สุดก็มีมิใช่ (พูดไม่ได้ว่ามีที่สุดหรือไม่มีที่สุด) มีสัตถุญญา

9) อัตตามีสัตถุญญาอย่างเดียวกัน

10) อัตตามีสัตถุญญาต่างกัน

11) อัตตามีสัตถุญญาเล็กน้อย

12) อัตตามีสัตถุญญาประมาณมิได้

13) อัตตามีแต่สุขอย่างเดียว มีสัตถุญญา

14) อัตตามีแต่ทุกข์อย่างเดียว มีสัตถุญญา

15) อัตตามีทั้งสุขและทุกข์ มีสัตถุญญา

16) อัตตามีทุกข์ก็มีมิใช่ มีสุขก็มีมิใช่ มีสัตถุญญา

อสัตถุญญวาทะ 8 คือลัทธิที่เชื่อว่าหลังตายมีอัตตานิทัศน์ที่ไม่มีสัตถุญญาซึ่งมีลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่งใน 8 ลักษณะต่างกันไปตามความเชื่อของแต่ละกลุ่ม คือ

1) อัตตาที่มีรูป ไม่มีสัตถุญญา

2) อัตตาที่ไม่มีรูป ไม่มีสัตถุญญา

3) อัตตาทั้งมีรูปและไม่มีรูป ไม่มีสัตถุญญา

4) อัตตาที่มีรูปก็มีมิใช่ ไม่มีรูปก็มีมิใช่ ไม่มีสัตถุญญา

5) อัตตาที่มีที่สุด ไม่มีสัตถุญญา

6) อัตตาที่ไม่มีที่สุด ไม่มีสัตถุญญา

7) อตฺตาทั้งมีที่สุคและไม่มีที่สุค ไม่มีสัณฺญา

8) อตฺตาที่มีที่สุคก็มีมิใช่ ไม่มีที่สุคก็มีมิใช่ ไม่มีสัณฺญา

เนวสัณฺญานาสัณฺญาวาทะ 8 คือลัทธิที่เชื่อว่าหลังตาย มีอตฺตาชนิดที่มีสัณฺญาก็มิใช่ ไม่มีสัณฺญาก็มิใช่ คือพูดไม่ได้ว่ามีสัณฺญา หรือไม่มีสัณฺญา โดยมีลักษณะต่างกันไปตามความเชื่อที่ต่างกัน

8 ประการ คือ

1) อตฺตาที่มีรูป มีสัณฺญาก็มิใช่ ไม่มีสัณฺญาก็มิใช่

2) อตฺตาที่ไม่มีรูป มีสัณฺญาก็มิใช่ ไม่มีสัณฺญาก็มิใช่

3) อตฺตาทั้งมีรูปและไม่มีรูป มีสัณฺญาก็มิใช่ ไม่มีสัณฺญาก็มิใช่

4) อตฺตาที่มีรูปก็มีมิใช่ ไม่มีรูปก็มีมิใช่ มีสัณฺญาก็มิใช่ ไม่มีสัณฺญาก็มิใช่

5) อตฺตาที่มีที่สุค มีสัณฺญาก็มิใช่ ไม่มีสัณฺญาก็มิใช่

6) อตฺตาที่ไม่มีที่สุค มีสัณฺญาก็มิใช่ ไม่มีสัณฺญาก็มิใช่

7) อตฺตาทั้งมีที่สุคและไม่มีที่สุค มีสัณฺญาก็มิใช่ ไม่มีสัณฺญาก็มิใช่

8) อตฺตาที่มีที่สุคก็มีมิใช่ ไม่มีที่สุคก็มีมิใช่ มีสัณฺญาก็มิใช่ ไม่มีสัณฺญาก็มิใช่

อุจฺเจทวาทะ 7 คือ ลัทธิที่เชื่อว่า มนุษย์มีอตฺตาชนิดที่ขาดสูญ หลังตาย โดยสามารถแยกอตฺตาชนิดนี้ออกเป็น 7 ประเภทตามความเชื่อที่ต่างกัน คือ

1) อตฺตาของมนุษย์และสัตว์ ขาดสูญ

2) อตฺตาที่เป็นทิพย์มีรูปเป็นกามาพจร บริโภคอาหาร ขาดสูญ

3) อตฺตาที่เป็นทิพย์มีรูปสำเร็จด้วยใจ ขาดสูญ

4) อตฺตาที่เป็นอากาศาณัญญายตนะ (ได้อากาศาณัญญายตนะ ฉาน) ขาดสูญ

5) อตฺตาที่เป็นวิญญูณัญญายตนะ (ได้วิญญูณัญญายตนะ ฉาน) ขาดสูญ

6) อตฺตาที่เป็นอากิญจัญญายตนะ (ได้อากิญจัญญายตนะ ฉาน) ขาดสูญ

7) อตฺตาที่เป็นเนวสัณฺญานาสัณฺญายตนะ (ได้เนวสัณฺญานา- สัณฺญายตนะ ฉาน) ขาดสูญ⁷¹

ทิฏฐิหรือความเห็นเหล่านี้แสดงถึงอตฺตาชนิดต่าง ๆ ที่คนแต่ละคนหรือแต่ละกลุ่มอาจเชื่อต่างกันไปแม้จะเชื่อเรื่องอตฺตาเหมือนกัน แต่ก็ยังมีลักษณะร่วมเหมือนกันก็คือ อตฺตาหมายถึงตัวตนของเราเพียงแต่มีลักษณะอื่น ๆ ต่างกัน คือ มีสัณฺญา หรือไม่มีสัณฺญา หรือมีสัณฺญาก็มิใช่ ไม่มีสัณฺญาก็มิใช่ หรือมีจะนั้นก็เป็นอตฺตาชนิดที่ขาดสูญ เมื่อนำเอาลักษณะของอตฺตาในปรัชญาฮินดูมาเทียบเคียงดู ก็พบว่า อตฺตาตามทัศนะของปรัชญาฮินดูก็น่าจะถูกจัดเข้าในทิฏฐิเหล่านี้ด้วยโดยเฉพาะสัณฺญาวาทะชนิดที่ 6 คือ เป็นอตฺตาที่ไม่มีที่สุค มีสัณฺญา เพราะเป็นอตฺตาชนิดที่มีสัณฺญาเนื่องจากมีความรู้สึกนึกคิดและเสพสุขได้ และเป็นอตฺตาชนิดไม่มีที่สุค เนื่องจากปรัชญาฮินดูถือว่าอตฺตามีลักษณะแผ่อยู่ทั่วไป (สรวคค) และเพราะลักษณะสัคค (Being) จิต (Mind) อานันตะ (bliss) ของปรมาตมัน ก็มีลักษณะของอตฺตาชนิดที่มีสัณฺญาด้วยเช่นกัน แต่ก็อาจจัดเป็นอตฺตาแบบมีสัณฺญาชนิดที่ 7 คือชนิดที่มีที่สุคก็มีมิใช่ ไม่มีที่สุคก็มีมิใช่ก็ได้เช่นกัน เพราะลักษณะของปรมาตมันมีลักษณะไม่มีที่สุคเนื่องจากแผ่ขยายอยู่ทั่วไปแต่ก็สามารถเป็นชีวิตมันที่มายุอยู่ในปัจเจกบุคคลที่มีลักษณะจำกัด หรือมีที่สุคได้ด้วย

ในปฏฐุปาทสูตร ที่ฉนิกาย สิลขันธวรรค⁷² พระพุทธเจ้าก็ทรงปฏิเสธอตฺตา 3 ประเภทที่ให้ความสำคัญแก่สัณฺญาหรือการมีสัณฺญาลักษณะพวกสัณฺญาวาทะในพรหมชาลสูตร ในพระสูตรนี้ พระพุทธเจ้าทรงชี้ให้เห็นว่า การเกิดดับของสัณฺญาเป็นไปตามเหตุปัจจัย มิใช่ไม่มีเหตุปัจจัยหรือเกิดดับเพราะการเวียนเข้าเวียนออกของอตฺตาที่เป็นตัวสัณฺญา อีกทั้งมิใช่เพราะมีสมณพราหมณ์หรือเทวดาผู้มีฤทธิ์มาบันดาลให้สัณฺญาเข้าหรือออก เนื้อเรื่องตอนนี้แสดงว่าคนกลุ่มนี้ให้ความสำคัญแก่สัณฺญาโดยเฉพาะกลุ่มที่เห็นว่าสัณฺญาเป็นอตฺตา เมื่อปฏฐุปริพาชกรบาทบุลถามต่อว่าแล้วสัณฺญาเป็นอตฺตาของคนหรือว่าสัณฺญาคับอตฺตาเป็นคนละอย่างกัน พระองค์ตรัสย้อนถามว่า อตฺตาที่ว่ามันนั้นเป็นเช่นไร ปฏฐุปริพาชกรจึงกราบทูลถึงอตฺตา 3 ชนิดที่ละชนิดซึ่ง พระพุทธเจ้าก็ตรัสว่าเป็นคนละอย่างกับสัณฺญาดามลำดับ คือ

1) อตฺตาหยาบซึ่งมีรูปที่ประกอบด้วยมหาภูตรูป 4 บริโภคอาหารเป็นคำ ๆ

2) อตฺตาที่สำเร็จด้วยใจ มีอวัยวะครบถ้วน มีอินทรีย์ไม่บกพร่อง

3) อตฺตาที่ไม่มีรูป สำเร็จด้วยสัญญา

ท่านพุทธทาสอธิบายอตฺตา 3 ชนิดนี้ไว้ว่า อตฺตาชนิดแรกคือกายรวมทั้งตัว อย่างที่เราทั่วไปเข้าใจกันว่า นี่แหละตัวเรา อตฺตาชนิดที่สองคือกายทิพย์ที่สำเร็จมาจากใจ ส่วนอตฺตาชนิดที่สามคือตัวความรู้สึกสมมุติขึ้นเอง⁷³ แต่รรถกถาของทีฆนิกาย สิลขันธวรรค ตอนที่อธิบายอตฺตภาพ 3 อย่างซึ่งมีลักษณะเหมือนอตฺตา 3 ชนิดนี้ที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในตอนถัดไปของพระสูตรนี้อธิบายว่า การได้อตฺตภาพที่หยาบได้แก่กามภพ การได้อตฺตภาพที่สำเร็จด้วยใจได้แก่รูปภพ และการได้อตฺตภาพที่ไม่มีรูปได้แก่อรุพภพ⁷⁴ ซึ่งคู่ต่างจากการตีความของท่านพุทธทาส อย่างไรก็ตาม ประเด็นสำคัญอยู่ที่การถือว่ามีอตฺตาอยู่จริงโดยเฉพาะเป็นอตฺตาที่มีสัญญา ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงชี้ให้เห็นว่าอตฺตาเหล่านี้ไม่ใช่อันเดียวกับสัญญาเพราะสัญญาเกิดดับได้(และดังที่แสดงไว้ก่อนหน้านี้ว่าสัญญายังดับได้ด้วยอำนาจฌาน)

ครั้นไปฎฐปริพาชกทูลถามต่อว่า แล้วตัวเขาเองสามารถจะรู้ได้หรือไม่ว่าสัญญาคืออตฺตาของคน หรือว่าสัญญากับอตฺตาเป็นคนละอย่างกัน พระองค์ก็ตรัสว่า ไปฎฐปริพาชกมีทิฏฐิต่างออกไป (จากพระองค์) จึงเข้าใจได้ยาก ซึ่งข้อความตรงนี้แสดงว่าพระองค์ไม่ทรงเห็นว่ามีอตฺตาให้มาเป็นสิ่งที่จะเป็นอันเดียวกับสัญญาหรือเป็นคนละอย่างกัน เมื่อไปฎฐปริพาชกทูลถามต่อว่า โลกเที่ยงจริงหรือไม่ พระองค์ตรัสว่าไม่ทรงตอบ เนื้อหาช่วงนี้แสดงว่าไปฎฐปริพาชกต้องการยืนยันเรื่องอตฺตาว่ามีจริง จึงเปลี่ยนคำถามจากเรื่องสัญญากับอตฺตามาเป็นเรื่องโลกเที่ยงซึ่งหากโลกเที่ยงก็แสดงว่ามีอตฺตาเที่ยงด้วยนั่นเองเพราะโลกและอตฺตาก็ถือว่าเป็นสิ่งเดียวกัน แต่พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบ เพราะเป็นคำถามที่ตอบ “ใช่” หรือ “ไม่ใช่” ไม่ได้ และไม่ทำให้พ้นทุกข์ ดังที่ตรัสไว้ในตอนถัดมาว่าบัญญัติธรรมเหล่านี้เป็นอนกัลยธรรมซึ่งอรธกถาอธิบายว่าได้แก่สิ่งที่ไม่อาจตอบว่าใช่หรือ

ไม่ใช่เพียงอย่างเดียวได้⁷⁵ และไม่มีประโยชน์ไม่เป็นไปเพื่อความพ้นทุกข์

นอกจากนั้น ในตอนท้ายของไปฎฐปาฬสูตร พระพุทธองค์ยังตรัสอีกว่า มีสมณพราหมณ์ผู้มิวาทะมีทิฏฐิว่า “หลังจากตายแล้วอตฺตามีสุขโดยส่วนเดียว ปลอดภัย” แต่เมื่อพระองค์ตรัสถามว่ารู้เห็นโลกที่มีสุขโดยส่วนเดียวหรือ พวกเขา ก็จะตอบว่าไม่รู้ไม่เห็น ซึ่งพระองค์ทรงชี้ให้เห็นว่าเป็นภายิตที่เลื่อนลอยไม่มีเหตุผลสนับสนุน เนื้อหาตรงนี้ก็แสดงให้เห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอตฺตาที่คนโดยทั่วไปโดยเฉพาะผู้นับถือศาสนาฮินดูพราหมณ์เชื่อกันว่ามีแต่ความสุข เนื้อหาของไปฎฐปาฬสูตรจึงเป็นหลักฐานอีกชิ้นหนึ่งที่แสดงว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอตฺตา โดยเฉพาะอตฺตาที่มีสัญญาและอตฺตาที่มีแต่ความสุข

ในมหานิทานสูตร ทีฆนิกาย มหาวรรค พระพุทธเจ้าก็ทรงปฏิเสธอตฺตาหลายชนิดไว้เช่นกัน กล่าวคือ พระองค์ทรงแสดงว่าบุคคลเมื่อจะบัญญัติอตฺตา ย่อมบัญญัติด้วยความเห็น 4 อย่างทำให้เกิดอตฺตา 4 ชนิด คือ

- 1) อตฺตาที่มีขนาดจำกัด มีรูป
- 2) อตฺตามีขนาดไม่จำกัด มีรูป
- 3) อตฺตามีขนาดจำกัด ไม่มีรูป
- 4) อตฺตามีขนาดไม่จำกัด ไม่มีรูป

อตฺตา 4 ชนิดนี้ยังสามารถบัญญัติหรือแบ่งย่อยได้อีกตามความเชื่ออีก 3 อย่างที่ว่า

- 1) อตฺตามีอยู่เฉพาะในชาตินี้
- 2) อตฺตามีอยู่ตลอดกาล
- 3) เราสามารถทำอตฺตาที่มีสภาพไม่เที่ยงให้สำเร็จเป็นสภาพเที่ยง⁷⁶

เมื่อนำอตฺตา 4 ชนิดมากระจายโดยจับคู่กับความเชื่อ 3 อย่างนี้ เราจะได้อตฺตา 12 ชนิด อตฺตาเหล่านี้มีลักษณะครอบคลุมอตฺตาทุกชนิดที่ทำได้ เพราะอตฺตาที่คนเข้าใจก็จะมีลักษณะหนึ่งไม่พ้นลักษณะสำคัญหรือลักษณะใหญ่ ๆ เหล่านี้คือ มีรูปหรือไม่มีรูป มีขนาดจำกัดหรือมีขนาดไม่จำกัด มีอยู่ตลอดกาลหรือมีอยู่เฉพาะชาตินี้หรือสามารถกลายจากสภาพมีอยู่ชั่วคราวมาเป็นมีอยู่ตลอด

กาล นอกจากนั้น พระพุทธองค์ยังทรงชี้แจงต่ออีกว่า มีความเห็น 3 อย่างที่ทำให้คนเห็นว่ามียัตตา คือ

- 1) เวทนาเป็นยัตตาของเรา
- 2) เวทนาไม่ใช่ยัตตาของเรา (เพราะ) ยัตตาของเราไม่เสวยอารมณ์
- 3) เวทนาไม่ใช่ยัตตาของเรา ยัตตาของเราจะไม่เสวยอารมณ์ก็มีใช่ ยัตตาของเรายังเสวยอารมณ์อยู่ เพราะยัตตาของเรามีเวทนาเป็นคุณสมบัติ⁷⁷

ซึ่งพระพุทธเจ้าก็ทรงชี้ให้เห็นว่า ทักษะแรกมีปัญหาเพราะเวทนาเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่ ถูกปัจจัยปรุงแต่ง อาศัยเหตุปัจจัยเกิด มีความสิ้นไปเป็นธรรมดา มีความเสื่อมไปเป็นธรรมดา มีความคลายไปเป็นธรรมดา มีความดับไปเป็นธรรมดา ทักษะที่สองก็มีปัญหา เมื่อไม่มีการเสวยอารมณ์ ความรู้สึกว่า “เป็นเรา” ก็เกิดขึ้นไม่ได้ และในทำนองเดียวกับทักษะที่สอง ทักษะที่สามก็ถูกพระองค์ทรงปฏิเสธว่าไม่ควรถือเอา เพราะเมื่อเวทนาดับไปหมด ก็ไม่สามารถมีความรู้สึกว่า “เป็นเรา” อีกเช่นกัน⁷⁸ จะเห็นได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธทักษะที่เชื่อว่ายัตตาจะต้องเกี่ยวข้องกับการมีเวทนาหรือไม่มีเวทนาในทำนองเดียวกับที่ทรงปฏิเสธยัตตาที่มีสัญญาหรือไม่มีสัญญา ทั้งนี้เป็นเพราะการรู้สึกว่ามี “ตัวตน” นั้นจะเกิดไม่ได้หากไม่มีสัญญาหรือเวทนา คนที่ไม่มีสัญญาหรือเวทนา ก็เหมือนกับท่อนไม้ ความคิดที่ว่ามันตัวเองย่อมเกิดไม่ได้ และพระสูตรเหล่านี้ก็แสดงให้เห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงเห็นว่า การมีอยู่ของยัตตาเกิดมาจากการ “บัญญัติ” คือกำหนดหรือสร้างขึ้นมาจากความเห็นหรือความเชื่อที่มีฐานอยู่บนการมีสัญญาหรือเวทนาของมนุษย์ด้วยอำนาจของคัมภีราุปาทานนี้เอง ในความเป็นจริงไม่มียัตตาที่สมมติกันขึ้นมาเหล่านั้น

7. พุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธทฤษฎีที่เชื่อเกี่ยวกับยัตตา

ทั้งในฐานะเป็นสิ่งที่มียู่และในฐานะเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่

นอกจากในพรหมชาลสูตรที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธทฤษฎีหรือทักษะต่าง ๆ ที่เชื่อเรื่องยัตตาในรูปแบบต่าง ๆ ดังกล่าวมาแล้ว ยังมีพระสูตรอีกหลายสูตรที่แสดงว่าพระพุทธองค์ทรง

ปฏิเสธการยึดถือเรื่องยัตตาทั้งในเชิงบวกและในเชิงลบ กล่าวคือทรงสอนไม่ให้ยึดถือเรื่องยัตตาไม่ว่าจะในแง่ที่เชื่อว่ายัตตามีอยู่หรือจะในแง่ที่ว่ายัตตาไม่มีอยู่ โดยทรงชี้ให้เห็นว่า การถือว่ามียัตตาจัดเป็นสัสสตทฤษฎี และการถือว่ายัตตาไม่มีอยู่จริงจัดเป็นอุจเฉททฤษฎีซึ่งเป็นมิจฉาทฤษฎีทั้งคู่ ในสัพพาสวสูตร มัชฌิมนิกาย มูลปิณณาสก พระพุทธเจ้าทรงแสดงทฤษฎี 6 อย่างเกี่ยวกับยัตตาไว้ว่า

เมื่ออุชชนั้นมนสิการโดยไม่แยกคายอย่างนี้ ทฤษฎี (ความเห็นผิด) อย่างใดอย่างหนึ่ง บรรดาทฤษฎี 6 ก็เกิดขึ้น คือ

1) ทฤษฎีเกิดขึ้นแก่ผู้หนึ่งโดยแน่วแน่นคงว่า ‘ยัตตาของเรามีอยู่’

2) ทฤษฎีเกิดขึ้นแก่ผู้หนึ่งโดยแน่วแน่นคงว่า ‘ยัตตาของเราไม่มี’

3) ทฤษฎีเกิดขึ้นแก่ผู้หนึ่งโดยแน่วแน่นคงว่า ‘เรารู้จักยัตตาได้ด้วยยัตตา’

4) ทฤษฎีเกิดขึ้นแก่ผู้หนึ่งโดยแน่วแน่นคงว่า ‘เรารู้จักสิ่งที่ไม่ใช่ยัตตาได้ด้วยยัตตา’

5) ทฤษฎีเกิดขึ้นแก่ผู้หนึ่งโดยแน่วแน่นคงว่า ‘เรารู้จักยัตตาได้ด้วยสิ่งที่ไม่ใช่ยัตตา’

6) อีกอย่างหนึ่ง ทฤษฎีเกิดขึ้นแก่ผู้หนึ่ง อย่างนี้ว่า ‘ยัตตาของเรานี้ใด เป็นผู้กล่าว เป็นผู้รู้สวสผลแห่งกรรมดีและกรรมชั่วในอภินิหารนั้นๆ ยัตตาของเรานี้เป็นสภาวะที่เที่ยง ยั่งยืน มั่นคง ไม่แปรผันไปเป็นธรรมดา จักดำรงอยู่เสมอด้วยสิ่งที่แน่นอน’⁷⁹

พุทธพจน์นี้ทรงปฏิเสธทักษะที่เชื่อเรื่องยัตตาทั้งในแง่ว่ามีอยู่และในแง่ว่าไม่มีอยู่ ทฤษฎีข้อที่ 1 จัดเป็นสัสสตทฤษฎี เพราะการกล่าวว่า “ยัตตามีอยู่” หมายถึงการมีอยู่อย่างนิรันดร์ของยัตตา ส่วนทฤษฎีข้อที่ 2 จัดเป็นอุจเฉททฤษฎีเพราะการกล่าวว่า “ยัตตาไม่มี” หมายถึงหลังตายไม่มียัตตาเหลืออยู่ ซึ่งการตีความเช่นนี้สอดคล้องกับพุทธพจน์ในอนันตสูตร สังยุตตนิกาย สหายคนวรรคที่ตรัสแก่พระอานนทว่า

อานนท์ เราถูกวจนโคตรปริพาชกถามว่า ‘อิตตามิอยู่ หรือ’ ถ้าตอบว่า ‘อิตตามิอยู่’ คำตอบนั้นก็จักไปตรงกับลักษณะของพวกสมณพราหมณ์ผู้เป็นสัตสตกิฏฐิ(ความเห็นที่ขง) และเราถูกวจนโคตรปริพาชกถามว่า ‘อิตตาไม่มีหรือ’ ถ้าตอบว่า ‘อิตตาไม่มี’ คำตอบนั้นก็จักไปตรงกับลักษณะของพวกสมณพราหมณ์ผู้เป็นอุจเจททิฏฐิ(ความเห็นที่ขาดสูญ) อนึ่ง เราถูกวจนโคตรปริพาชกถามว่า ‘อิตตามิอยู่’ คำตอบนั้นก็จักอนุโลมแก่ความเกิดขึ้นแห่งญาณของเราว่า ‘ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา’ บ้างหรือ ไม่อนุโลม พระพุทธเจ้าข้า

อานนท์ อนึ่งเราถูกวจนโคตรปริพาชกถามว่า ‘อิตตาไม่มีหรือ’ ถ้าตอบว่า ‘อิตตาไม่มี’ คำตอบนั้นก็จักมีเพื่อความมงามยิ่งขึ้นแก่วจนโคตรปริพาชกผู้มงามอยู่แล้วว่า ‘เมื่อก่อนอิตตาของเราได้มีแล้วแน่นอน บัดนี้อิตตานันไม่มี’^{๒๐}

พุทธพจน์ดังกล่าวนี้แสดงให้เห็นว่า ความเห็นหรือข้อความที่ว่า ‘อิตตามิอยู่’ เป็นสัตสตกิฏฐิที่เป็นมิจฉาทิฏฐิอย่างหนึ่งที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธ และเป็นทัศนะที่ขัดแย้งกับความรู้ที่เกิดขึ้นจากญาณของพระองค์ที่ว่า ‘ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา’ พุทธพจน์ตรงนี้มีนัยสำคัญที่แสดงการปฏิเสธอิตตาอย่างสิ้นเชิงของพระองค์ และการปฏิเสธทัศนะที่ว่า ‘อิตตาไม่มี’ เพราะทัศนะเช่นนี้ถือว่ามีอิตตาอยู่แล้วมาขาดสูญในภายหลังซึ่งต่างจากการปฏิเสธอิตตาของพระพุทธเจ้า เพราะตามทัศนะของพระองค์ไม่เคยมีสิ่งทีเรียกว่า ‘อิตตา’ มาตั้งแต่ต้น จึงไม่มีอะไรจะมา ‘ไม่มี’ นั่นคือ ‘ขาดสูญ’ ในภายหลัง ดังนั้น คำว่า ‘ไม่มี’ ในพุทธพจน์ดังกล่าวจึงมีความหมายพิเศษ เพราะใช้ในความหมายสุดโต่งคือ ความ ‘ขาดสูญ’ ของสิ่งที่มีอยู่คืออิตตาที่แตกดับได้

นอกจากนั้น เรายังอาจตีความเพิ่มได้อีกว่า การปฏิเสธทัศนะที่ว่า ‘อิตตาไม่มี’ เพราะว่าทัศนะหรือคำกล่าวนี้อันปฏิเสธอิตตาทุกชนิดรวมทั้งอิตตาเชิงประจักษ์หรืออิตตาในประสบการณ์ที่คนทั่วไปรู้จักว่าเป็นคนนั้นคนนี่ ซึ่งมีความจริงระดับสมมติสังและเป็นอิตตาชนิดที่อาจกล่าวได้ว่าเป็นผู้กระทำและรับผลของการ

กระทำ ซึ่งอิตตาดังกล่าวนี้อันก็คือรูปแบบหนึ่งของกระบวนการของขันธ 5 นั่นเอง จึงเป็นอิตตาที่ไม่เที่ยงเป็นทุกข์เป็นอนัตตา

ฉะนั้น เราจึงพอจะสรุปได้ว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอิตตาทั้งชนิดที่เที่ยงแท้ยั่งยืน และอิตตาชนิดที่ไม่ยั่งยืน โดยมีเป้าหมายสำคัญคือการไม่ยึดติด ‘ตัวตน’ ของใครคนหนึ่งอันเป็นเหตุเกิดทุกข์ เพราะว่าไม่ว่าจะเชื่อว่ามีอิตตาแบบใดแต่สิ่งสำคัญที่เกิดขึ้นคือ ความเห็นผิดที่เรียกว่า ‘สัทธิกายทิฏฐิ’ ซึ่งเป็นความรู้สึกรู้ว่าตัวตนของตนเองอันนำไปสู่ต้นเหตุอุปาทานและทำให้เกิดทุกข์ตามมา ซึ่งเราจะพบว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธสัทธิกายทิฏฐิและทรงสอนให้ละเสีย

8. พุทธพจน์และสาวกภาษิตที่ปฏิเสธ ‘สัตว์’ หรือ ‘ตถาคต’
เนื่องจากคำว่า ‘สัตว์’ และ ‘ตถาคต’ สามารถใช้ในความหมายของอิตตาได้ด้วย จัดเป็นคำไวพจน์อย่างหนึ่งของอิตตา การที่มีพุทธพจน์ปฏิเสธสิ่งเหล่านี้ก็แสดงถึงการปฏิเสธอิตตาด้วยเช่นกัน เช่น ในสัตตสูตร สังยุตตนิกาย ขันธวรรค พระราชากราบทูลถามพระพุทธเจ้าว่า ด้วยเหตุเพียงเท่าไรพระพุทธองค์จึงตรัสว่า ‘สัตว์’ พระองค์ทรงตอบว่า

วาระ บุคคลผู้ซึ่งคิดอยู่ในความพอใจ ความกำหนด ความเพติดเพลิน ความทะยาน อยากในรูป เพราะฉะนั้น เราจึงกล่าวว่า ‘สัตว์’ ...ในเวทนา ฯลฯ ในสัญญา...ในสังขาร... บุคคลผู้ซึ่งคิดอยู่ในความพอใจ ความกำหนด ความ เพติดเพลิน ความทะยานอยากในวิญญาณ เพราะฉะนั้น เราจึงกล่าวว่า ‘สัตว์’^{๒๑}

พุทธพจน์นี้แสดงว่า สิ่งทีเรียกว่า ‘สัตว์’ ก็คือ ‘ผู้ซึ่งคิดอยู่’ ในขันธ 5 ไม่ใช่ ‘อิตตา’ อะไร แต่พุทธพจน์นี้อาจตีความได้ว่า หมายถึง ‘บุคคล’ ที่เป็นอีกสิ่งหนึ่งต่างหากจากขันธ 5 แต่มาคิดอยู่ในขันธ 5 ซึ่งก็คืออิตตานั่นเอง อย่างไรก็ตาม หากเราเอาคำกล่าวของวชิราภิกษุมาเทียบเคียงเราจะเห็นว่า การตีความอันแรกน่าจะถูกต้องกว่า ในวชิราสูตร วชิราภิกษุกล่าวว่ากับมารว่า

มารเอ๋ย ทิฏฐิของเจ้าเชื่อว่าอะไรเป็นสัตว์

กองแห่งสังขารล้วน ๆ นี้

บัณฑิตจะเรียกว่าสัตว์ไม่ได้เลย

เมื่อขั้นทั้งหลายมีอยู่ การสมมติว่าสัตว์ก็มีได้

เหมือนคำวรณ์ได้เพราะประกอบส่วนต่าง ๆ เข้าด้วยกัน^{๕๒}

คำกล่าวของวชิราภิกษุณีแสดงไว้ชัดเจนว่าไม่มี “สัตว์” ที่เป็นสิ่งอื่นต่างหากจากขั้น 5 ที่เป็นสิ่งไม่เที่ยงเป็นทุกข์เป็นอนัตตา ส่วนพุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธสิ่งที่เรียกว่า “ตถาคค” ซึ่งในสมัยพุทธกาลใช้หมายถึงสัตว์ หรืออัตตา มีอยู่ในหลายสูตรหลายนิกาย เช่น ในอนุราธสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่า “อนุราธะ แท้จริงเธอจะค้นหาตถาคคโดยจริงโดยแท้ในขั้น 5 ประการนี้ในปัจจุบันไม่ได้เลย”^{๕๓} ในทำนองเดียวกันพระสาวกอย่างพระสารีบุตรก็สอนเหมือนกับพระพุทธเจ้า เห็นได้จากที่ท่านสอนพระยมกะว่า ขั้น 5 ไม่ใช่ตถาคค ตถาคคไม่ได้มีอยู่ในขั้น 5 และไม่ได้มีอยู่นอกจากขั้น 5^{๕๔}

พุทธพจน์และสาวกภาษิตที่ยกมาล้วนแต่ปฏิเสธ “อัตตา” ที่เป็นสิ่งหนึ่งต่างหากจากขั้น 5 เราจึงสรุปได้อย่างมีน้ำหนักว่า มีแต่ขั้น 5 ที่เป็นอนัตตาโดยไม่มี “อัตตา” ที่เป็นอันเดียวกับขั้น 5 หรืออยู่ในขั้น 5 หรืออยู่นอกขั้น 5

9. พุทธพจน์ที่แสดงว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตา

ในด้านอภิปรายธรรมมีปฏิเสธเพียงในด้านจิตวิทยา

เนื่องจากพุทธพจน์ส่วนมากที่เกี่ยวกับเรื่องอนัตตามักจะตรัสโดยโยงอยู่กับความพ้นทุกข์และข้อปฏิบัติเพื่อการพ้นทุกข์อันเป็นเรื่องทางจิตวิทยาและจริยศาสตร์ จึงมีนักคิดบางคนอย่างเช่น เปเร-เรมง เข้าใจไปว่า คำสอนเรื่องอนัตตาไม่ได้ปฏิเสธอัตตาในด้านอภิปรายจริง ๆ แต่มุ่งปฏิเสธอัตตาในแง่ของจิตวิทยา เพื่อต้องการชำระจิตให้ไม่ยึดติดและให้ปล่อยวางจนพ้นทุกข์ได้ ในที่สุดอันเป็นเป้าหมายของพุทธศาสนา แต่ถ้าเราพิจารณาคำสอนหรือพุทธพจน์ต่าง ๆ ให้ถี่ถ้วนดี เราก็จะเห็นชัดว่า คำสอนเรื่องอนัตตามิได้มุ่งเพื่อการชำระจิตอย่างเดียวแต่มุ่งปฏิเสธอัตตาในด้านอภิปรายด้วย ดังจะเห็นได้จากพุทธพจน์ที่ได้อ้างมาแล้วในข้อก่อน ๆ และในอรรถกถาพุทธสูตรที่อ้างถึงในข้อ 5 พระพุทธองค์ตรัสว่าอัตตาและสิ่งที่เนื่องด้วยอัตตาเป็นสิ่งที่ไม่มีอาจหาพบโดยความเป็นจริง โดยความแน่แท้ พุทธพจน์ที่ว่า “โดยความเป็นจริง โดยความแน่แท้” (สจฺจโต เตตฺถโต) เป็นคำที่แสดงให้

เห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตามาตรฐานข้อเท็จจริงซึ่งเป็นเรื่องทางอภิปรายธรรมไม่ใช่เรื่องความคิดเห็นทางจิตวิทยา

ในอานันทสูตรที่เพิ่งอ้างถึงในข้อ 7 พระพุทธเจ้าก็ทรงแสดงให้เห็นว่า ความจริงหรือความเชื่อที่ว่า “อัตตามีอยู่” ขัดกับญาณคือความรู้แจ้งของพระองค์ที่ว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” การที่ความจริงเรื่องอัตตาขัดกับญาณของพระพุทธเจ้าก็แสดงว่า ความจริงหรือความเชื่อที่อ้างนี้เป็นเท็จ ในความเป็นจริงที่ญาณของพระพุทธเจ้าทรงเปิดเผยออกมาไม่มีอัตตาอยู่จริง พุทธพจน์นี้ก็มีใช้เป็นการตรัสในด้านจิตวิทยาหรือจริยศาสตร์แต่ตรัสเกี่ยวกับความเป็นจริงของโลกและชีวิตที่ทรงรู้ด้วยสัพพัญญุตญาณของพระองค์

นอกจากนั้น มีหลายพระสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสเรื่องอนัตตาโดยมิได้ตรัสถึงเรื่องการชำระจิตหรือการปฏิบัติเพื่อความพ้นทุกข์ เช่น ในสุญญกถา พุททกนิกาย ปฏิสัมภิทาธรรมค พระพุทธเจ้าตรัสกับพระอานนทว่าเรื่องโลกกว้างซึ่งก็คืออายตนะภายในและอายตนะภายนอกหรือขั้น 5 วางจากอัตตาและสิ่งที่เนื่องด้วยอัตตา โดยมิได้ตรัสถึงเรื่องการปฏิบัติหรือการพ้นทุกข์เลยแม้แต่น้อย

เหตุผลอีกประการหนึ่งที่แสดงว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาทางอภิปรายจริงก็คือเมื่อพระองค์ตรัสปฏิเสธอัตตาโดยโยงเข้ากับการปฏิบัติและการพ้นทุกข์ หรือตรัสให้ปล่อยวาง ความเชื่อเรื่องอัตตา หากพระองค์ทรงเห็นว่าอัตตามีจริงแต่ควรปล่อยวางไม่ควรยึดติดเพื่อจะได้พ้นทุกข์ พระองค์ก็น่าจะตรัสบอกไว้ด้วยอย่างน้อยก็สักแห่งหนึ่งในพระไตรปิฎก เพราะการตรัสปฏิเสธอย่างเฉยเช่นนี้โดยไม่บอกให้ละเอียดยกเว้นกระบวนการความ ผู้ฟังย่อมเข้าใจว่า สิ่งที่ถูกปฏิเสธนั้นไม่มีจริงในเชิงอภิปราย การตรัสแบบนี้จะทำให้คนเข้าใจผิดคลาดเคลื่อนไปได้ การที่ไม่ตรัสไว้ทั้งที่น่าจะตรัสไว้จึงบ่งว่า พระองค์ทรงสอนให้ปล่อยวางสิ่งที่ไม่มีอยู่ในความเป็นจริงคืออัตตาด้วย และการบอกว่าพุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธความมีจริงของอัตตาอย่างชัดเจนอย่างในอรรถกถาพุทธสูตรเป็นการตรัสเพื่อประโยชน์แก่การปฏิบัติหรือเพื่อความพ้นทุกข์อย่างเดียวโดยที่จริง ๆ แล้วไม่ได้

เมื่อขั้นทั้งหลายมีอยู่ การสมมติว่าสัตว์ก็มีได้

เหมือนคำวรณ์มิได้เพราะประกอบส่วนต่าง ๆ เข้าด้วยกัน^{๕๒}

คำกล่าวของวชิราภิกษุณีแสดงไว้ชัดเจนว่าไม่มี “สัตว์” ที่เป็นสิ่งอื่นต่างหากจากขั้น 5 ที่เป็นสิ่งไม่เที่ยงเป็นทุกข์เป็นอนัตตา ส่วนพุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธสิ่งที่เรียกว่า “ตถาคต” ซึ่งในสมัยพุทธกาลใช้หมายถึงสัตว์ หรืออัตตา มีอยู่ในหลายสูตรหลายนิกาย เช่น ในอนุราธสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่า “อนุราธะ แท้จริงเธอจะค้นหาตถาคตโดยจริงโดยแท้ในขั้น 5 ประการนี้ในปัจจุบันไม่ได้เลย”^{๕๓} ในทำนองเดียวกันพระสาวกอย่างพระสารีบุตรก็สอนเหมือนกับพระพุทธเจ้า เห็นได้จากที่ท่านสอนพระยมกะว่า ขั้น 5 ไม่ใช่ตถาคต ตถาคตไม่ได้มีอยู่ในขั้น 5 และไม่ได้มีอยู่นอกจากขั้น 5^{๕๔}

พุทธพจน์และสาวกภาษิตที่ยกมาล้วนแต่ปฏิเสธ “อัตตา” ที่เป็นสิ่งหนึ่งต่างหากจากขั้น 5 เราจึงสรุปได้อย่างมีน้ำหนักว่า มีแต่ขั้น 5 ที่เป็นอนัตตาโดยไม่มี “อัตตา” ที่เป็นอันเดียวกับขั้น 5 หรืออยู่ในขั้น 5 หรืออยู่นอกขั้น 5

9. พุทธพจน์ที่แสดงว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตา

ในด้านอภิปรายธรรมไม่ปฏิเสธเพียงในด้านจิตวิทยา

เนื่องจากพุทธพจน์ส่วนมากที่เกี่ยวกับเรื่องอนัตตามักจะตรัสโดยโยงอยู่กับความพ้นทุกข์และข้อปฏิบัติเพื่อการพ้นทุกข์อันเป็นเรื่องทางจิตวิทยาและจริยศาสตร์ จึงมีนักคิดบางคนอย่างเช่น เปเร-เรมง เข้าใจไปว่า คำสอนเรื่องอนัตตาไม่ได้ปฏิเสธอัตตาในด้านอภิปรายจริง ๆ แต่มุ่งปฏิเสธอัตตาในแง่ของจิตวิทยา เพื่อต้องการชำระจิตให้ไม่ยึดติดและให้ปล่อยวางจนพ้นทุกข์ได้ ในที่สุดอันเป็นเป้าหมายของพุทธศาสนา แต่ถ้าเราพิจารณาคำสอนหรือพุทธพจน์ต่าง ๆ ให้ถ่องแท้ เราก็จะเห็นชัดว่า คำสอนเรื่องอนัตตามิได้มุ่งเพื่อการชำระจิตอย่างเดียวแต่มุ่งปฏิเสธอัตตาในด้านอภิปรายด้วย ดังจะเห็นได้จากพุทธพจน์ที่ได้อ้างมาแล้วในข้อก่อน ๆ และในอรรถกถาพุทธสูตรที่อ้างถึงในข้อ 5 พระพุทธองค์ตรัสว่าอัตตาและสิ่งที่เนื่องด้วยอัตตาเป็นสิ่งที่ไม่มีอาจหาพบโดยความเป็นจริง โดยความแน่แท้ พุทธพจน์ที่ว่า “โดยความเป็นจริง โดยความแน่แท้” (สจฺจโต เตตฺถโต) เป็นคำที่แสดงให้

เห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตามตามข้อเท็จจริงซึ่งเป็นเรื่องทางอภิปรายธรรมไม่ใช่ว่าเรื่องความคิดเห็นทางจิตวิทยา

ในอานันทสูตรที่เพิ่งอ้างถึงในข้อ 7 พระพุทธเจ้าก็ทรงแสดงให้เห็นว่า ความจริงหรือความเชื่อที่ว่า “อัตตามีอยู่” ขัดกับญาณคือความรู้แจ้งของพระองค์ที่ว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” การที่ความจริงเรื่องอัตตาขัดกับญาณของพระพุทธเจ้าก็แสดงว่า ความจริงหรือความเชื่อที่อ้างนี้เป็นเท็จ ในความเป็นจริงที่ญาณของพระพุทธเจ้าทรงเปิดเผยออกมาไม่มีอัตตาอยู่จริง พุทธพจน์นี้ก็มีใช่เป็นการตรัสในด้านจิตวิทยาหรือจริยศาสตร์แต่ตรัสเกี่ยวกับความเป็นจริงของโลกและชีวิตที่ทรงรู้ด้วยสัพพัญญุตญาณของพระองค์

นอกจากนั้น มีหลายพระสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสเรื่องอนัตตาโดยมิได้ตรัสถึงเรื่องการชำระจิตหรือการปฏิบัติเพื่อความพ้นทุกข์ เช่น ในสุญญกถา พุททกนิทกถา ปฏิสัมภิทาธรรมคค พระพุทธเจ้าตรัสกับพระอานนตว่าเรื่องโลกกว้างซึ่งก็คืออายตนะภายในและอายตนะภายนอกหรือขั้น 5 วางจากอัตตาและสิ่งที่เนื่องด้วยอัตตา โดยมิได้ตรัสถึงเรื่องการปฏิบัติหรือการพ้นทุกข์เลยแม้แต่น้อย

เหตุผลอีกประการหนึ่งที่แสดงว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาทางอภิปรายจริงก็คือเมื่อพระองค์ตรัสปฏิเสธอัตตาโดยโยงเข้ากับการปฏิบัติและการพ้นทุกข์ หรือตรัสให้ปล่อยวาง ความเชื่อเรื่องอัตตา หากพระองค์ทรงเห็นว่าอัตตามีจริงแต่ควรปล่อยวางไม่ควรยึดติดเพื่อจะได้พ้นทุกข์ พระองค์ก็น่าจะตรัสบอกไว้ด้วยอย่างน้อยก็สักแห่งหนึ่งในพระไตรปิฎก เพราะการตรัสปฏิเสธอย่างเดียวนั้นโดยไม่บอกให้ละเอียดยกเว้นกระบวนการความ ผู้ฟังย่อมเข้าใจว่า สิ่งที่ถูกปฏิเสธนั้นไม่มีจริงในเชิงอภิปราย การตรัสแบบนี้จะทำให้คนเข้าใจผิดคลาดเคลื่อนไปได้ การที่ไม่ตรัสไว้ทั้งที่น่าจะตรัสไว้จึงบ่งว่า พระองค์ทรงสอนให้ปล่อยวางสิ่งที่ไม่มีอยู่ในความเป็นจริงคืออัตตาด้วย และการบอกว่าพุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธความมีจริงของอัตตาอย่างชัดเจนอย่างในอรรถกถาพุทธสูตรเป็นการตรัสเพื่อประโยชน์แก่การปฏิบัติหรือเพื่อความพ้นทุกข์อย่างเดียวโดยที่จริง ๆ แล้วไม่ได้

ทรงปฏิเสธนั้นเท่ากับกำลังบอกว่า พระพุทธเจ้าตรัสเรื่องที่ไม่เป็นจริงแต่มีประโยชน์ ซึ่งขัดกับลักษณะหรือพฤติกรรมของพระพุทธเจ้า เพราะพระพุทธเจ้ารวมทั้งพระอรหันต์ทั้งปวงมีปกติไม่กล่าวคำเท็จ แม้จะมีประโยชน์ก็ตามเนื่องจากการกระทำที่ผิดศีลที่แม้แต่พระโสดาบันก็ยังไม่ล่วงละเมิด และดังที่เราทราบกันโดยทั่วไปว่า พระพุทธเจ้านั้นทรงเป็นผู้ที่ตรัสแต่ความจริง (สังขวาทิ ภูตวาทิ) และตรัสแต่เรื่องที่มีประโยชน์ (อิตถวาทิ) เท่านั้น^๕

ดังนั้น เราจึงสามารถกล่าวได้อย่างมีน้ำหนักว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอรรถาทางอภิปรัชญาอย่างแนบแน่นมิใช่ปฏิเสธในแง่จิตวิทยา เพื่อประโยชน์ในด้านการปฏิบัติเพื่อความพ้นทุกข์เพียงอย่างเดียว ยิ่งไปกว่านั้น หากเราศึกษาเรื่องการปฏิบัติเพื่อความพ้นทุกข์และสภาวะของการพ้นทุกข์คือนิพพานในพระไตรปิฎกก็จะพบว่าหลักฐานในพระไตรปิฎกมีแนวโน้มที่ชัดเจนว่า ไม่มีอรรถาอะไรเหลืออยู่หลังการพ้นทุกข์ (ซึ่งถ้ามีอรรถาจริงก็ต้องเหลืออยู่) เพราะพุทธพจน์ส่วนมากจะบอกว่าเมื่อบุคคลพ้นทุกข์โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลังตาย จะไม่มีชาติ ชรา มรณะ ไม่มีจุติไม่มีอุบัติ ไม่มีภพใหม่อีก เมื่อไม่มีการเกิดและไม่มีการภพใหม่ที่เกิดใหม่หลังตาย ก็ไม่อาจมีอรรถาอะไรเหลืออยู่ เพราะถ้าอรรถามีอยู่จริงการที่อรรถาหลุดพ้นจากขันธ 5 กลับเข้าสู่สภาวะดั้งเดิมของตนก็จัดเป็นการ “เกิด” หรือ “อุบัติ” และการมี “ภพ” อีกแบบหนึ่งเช่นกัน เพราะว่าอรรถาเป็น “สิ่ง” สิ่งหนึ่ง จึงต้องมีภพแบบใดแบบหนึ่งเป็นที่ไป “เกิด” และสถิตอยู่เหมือนที่ขันธ 5 ต้องเกิดและอยู่ในภพทั้ง 3 ในประเด็นนี้คำสอนเรื่องนิพพานมีส่วนช่วยสนับสนุนการตีความเรื่องอรรถาด้วย ซึ่งผู้วิจัยจะได้นำเรื่องนิพพานมาอภิปรายโดยละเอียดในตอนต่อไป จึงไม่ขอกล่าวถึงรายละเอียดเกี่ยวกับนิพพานในที่นี้ ฉะนั้น พุทธพจน์ที่ตรัสถึงการไม่เกิดและการไม่มีภพใหม่ของพระอรหันต์หลังดับขันธปรินิพพานเหล่านั้นจึงสื่อความว่าไม่มีอรรถาอยู่จริง

จากที่อภิปรายมาทั้งหมด เราพอสรุปเหตุผลที่ยืนยันการปฏิเสธอรรถาของพุทธศาสนาดังเดิมได้ว่า พระพุทธเจ้าและพระอรหันต์ผู้เป็นสาวกและสาวิกาของพระองค์ในสมัยพุทธกาล

ปฏิเสธอรรถาทางอภิปรัชญาไว้อย่างชัดเจนโดยเราสามารถสรุปเหตุผลที่สนับสนุนคำยืนยันนี้ได้ 3 ประการคือ

1) พุทธพจน์และสาวกภาษิตจำนวนมากในพระไตรปิฎกโดยเฉพาะพระสูตรคัมภีร์แสดงการปฏิเสธการมีอยู่ของอรรถาทางอภิปรัชญาดังตัวอย่างที่ได้อภิปรายมาแล้ว แต่ในทางตรงกันข้ามกลับไม่มีพุทธพจน์หรือสาวกภาษิตที่ยืนยันการมีอยู่ของอรรถาอย่างชัดเจนในระดับเดียวกันหรือแม้แต่ใกล้เคียงกัน จากการสำรวจค้นคว้าหลักฐานในพระไตรปิฎกเราไม่พบข้อความที่แสดงการยอมรับอรรถาที่ชัดเจนตรงไปตรงเหมือนกับข้อความที่ปฏิเสธอรรถา ไม่มีข้อความที่บอกว่ามีอะไรเป็นอรรถาอยู่จริง มีแต่ข้อความที่บอกว่า ขันธ 5 ไม่ใช่อรรถา โลกต่างจากอรรถา หลักฐานที่ปรากฏในพระไตรปิฎกจึงมีแนวโน้มไปทางด้านปฏิเสธอรรถามากกว่าอย่างเห็นได้ชัด

2) การปฏิเสธอรรถาทางอภิปรัชญาสอดคล้องกับการปฏิเสธอรรถาในด้านจิตวิทยา และจริยศาสตร์มากกว่าการยืนยันการมีอยู่จริงของอรรถาแต่ปฏิเสธอรรถาในด้านจิตวิทยาและจริยศาสตร์ หากเราอธิบายคำสอนเรื่องอรรถาในทำนองที่ว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงปฏิเสธอรรถาทางอภิปรัชญาอย่างแท้จริง แต่ทรงปฏิเสธเพื่อผลในด้านการปฏิบัติเพื่อความพ้นทุกข์เท่านั้น เรา ก็จะพบกับปัญหาหลายประการดังอภิปรายในข้อ 9 ที่เพิ่งอภิปรายผ่านมา และยังขัดแย้งกับการปฏิเสธอรรถาในด้านจิตวิทยาและจริยศาสตร์ด้วย เพราะหากอรรถามีจริง พระองค์ก็ไม่น่าจะทรงสอนเช่นนั้น เนื่องจากพระพุทธเจ้ายังทรงสามารถสอนให้พ้นทุกข์ได้โดยไม่ต้องปฏิเสธอรรถาดังกล่าว พระองค์ทรงสามารถสอนด้วยวิธีอื่น เช่น สอนให้ปล่อยวาง “อรรถา” ที่เป็นเพียงความรู้สึกยึดติดของเราอันไม่ใช่อรรถาที่แท้จริงเพื่อจะได้เข้าถึง “อรรถาตัวจริง” แต่หากเราอธิบายว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอรรถาทางอภิปรัชญาอย่างแท้จริง นอกจากจะไม่มีปัญหาอย่างที่เรากล่าวมาแล้ว การอธิบายเช่นนี้ยังเข้ากันได้เป็นอย่างดีกับคำสอนให้ปล่อยวางอรรถาเพื่อความพ้นทุกข์ด้วย เพราะเมื่ออรรถาไม่มีจริง ๆ ก็ไม่สมควรที่จะยึดถืออย่างผิด ๆ อยู่แล้ว ยิ่งความยึดถือที่ผิดนั้นก่อให้เกิดทุกข์ด้วยแล้ว ยิ่งสมควรสลัดทิ้งยิ่งขึ้น

ดังนั้น ทศนะที่ว่าคำสอนเรื่องอนัตตาของพระพุทธเจ้าเป็น การปฏิเสธอัตตาทางอภิปรายอย่างแท้จริงจึงสอดคล้องเข้ากันได้กับคำสอนทางด้านจริยศาสตร์ที่สอนให้สละความคิดความยึดติดเรื่องตัวตนอันเป็นเรื่องทางจิตวิทยา ซึ่งก็คือคำสอนที่ให้เรา ขจัดอหังการ มมังการ มานานุสย และอสมิมานะ ซึ่งเป็นเรื่อง ความรู้สึกนึกคิดเกี่ยวกับ “ตัวกู” “ของกู” อย่างที่ท่านพุทธทาสภิกขุเรียก

3) การปฏิเสธความมีจริงของอัตตาสอดคล้องกับคำสอนหรือ พุทธพจน์ในภาพรวม นั่นคือเมื่อมองคำสอนของพระพุทธเจ้าทั้ง ระบบ เราจะพบว่า คำสอนเกี่ยวกับการปฏิเสธอัตตาจำนวนมาก เข้ากันได้เป็นอย่างดี และการปฏิเสธอัตตาก็เข้ากันได้กับคำสอน อื่น ๆ ทั้งระบบมากกว่าการยอมรับว่ามีอัตตาอยู่จริง ทั้งนี้ นอกจากเป็นเพราะพุทธพจน์และสาวกภาษิตต่าง ๆ ที่เกี่ยวกับเรื่อง อนัตตาจะเข้ากันได้ดีดังที่อภิปรายมาแล้ว ยังเป็นเพราะคำสอน จำนวนมากของพระพุทธเจ้าล้วนบ่งว่าไม่มีสิ่งที่เที่ยงแท้ยั่งยืนที่เป็น ลักษณะของอัตตา คำสอนเรื่องปฏิเสธสมุปบาทอันเป็นทฤษฎี พื้นฐานที่สำคัญที่สุดของพระพุทธเจ้าก็แสดงว่า หากมี “สิ่ง” เกิด ขึ้น สิ่งนั้นต้องมีปัจจัยปรุงแต่ง ซึ่งแสดงว่าสิ่งนั้นไม่เที่ยง ต้อง แปรผันไปตามปัจจัยที่ปรุงแต่ง จึงมีแต่ “สิ่งสัมพัทธ์” (relative) ไม่มี “สิ่งสัมบูรณ์” (absolute) ซึ่งเป็นลักษณะของอัตตา และ ในคำสอนเรื่องปฏิเสธสมุปบาททั้งสายสมุททวารและนิโรธวารก็ แสดงให้เห็นว่า การเกิดทุกข์และการดับทุกข์เกี่ยวข้องเฉพาะกับ ชันธ 5 ในรูปของกระบวนการที่ไม่มีตัวตนคงที่อะไรมาเกี่ยวข้อง จึงไม่มี “ที่” สำหรับให้อัตตามาอยู่ในกระบวนการของชีวิตตาม หลักปฏิเสธสมุปบาทดังนั้น คำสอนเรื่องนิพพานที่เกี่ยวข้องกับ คำสอนเรื่องปฏิเสธสมุปบาทจึงแสดงให้เห็นในทำนองเดียวกันว่า ไม่จำเป็นต้องมีอัตตา ความพ้นทุกข์ก็เป็นไปได้ เพราะความพ้นทุกข์ หรือนิพพานคือการดับของชันธ 5 ทั้งในแง่ชาติและในแง่หลัง ตาย คำสอนเกี่ยวกับนิพพานไม่เคยปรากฏว่าเกี่ยวข้องกับการ หลุดพ้นของ “อัตตา” อย่างที่ปรัชญาฮินดูสอน ภาวะของพระอรหันต์ผู้ดับชันธปรินิพพานที่ปรากฏในพระไตรปิฎกก็ไม่ ปรากฏว่า มีอัตตาเข้ามาเกี่ยวข้อง ปรากฏแต่ข้อความที่ปฏิเสธ

การเกิดใหม่ การมีภพใหม่ รวมทั้งปฏิเสธการ “เสพ” สุขที่เป็น สุขเวทนาซึ่งน่าจะมีถ้าหากมีอัตตาอยู่จริง

นอกจากนั้น ทศนะที่เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตายัง ทำให้คำสอนเรื่องไตรลักษณ์มีความเป็นกฎหรือความเป็นสากล และความสอดคล้องมากกว่า เพราะไม่มีการยกเว้น “บางสิ่ง” ว่าเป็นสิ่งที่เที่ยง ไม่เป็นทุกข์ และไม่ใช่อนัตตา อีกทั้งทำให้พุทธ พจน์เกี่ยวกับไตรลักษณ์ที่ว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง สังขารทั้ง ปวงเป็นทุกข์ ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” มีความสอดคล้องของ การใช้คำว่า “สังขาร” และคำว่า “ธรรม” เพราะหากคำทั้งสองมี ความหมายเท่ากัน ก็ไม่มีเหตุผลที่จะต้องใช้คำต่างกัน การที่ทรง ใช้คำว่า “ธรรม” ที่ต่างออกไปจึงน่าจะมีพระประสงค์ที่จะให้ ครอบคลุมทุกอย่างที่คนอาจเข้าใจว่าเป็นสิ่งที่มิใช่สังขารจึงอาจ เป็นอัตตาได้

ดังนั้น เมื่อมองคำสอนในพระไตรปิฎกในภาพรวมแล้ว จึงมี เหตุผลน่าเชื่อถือที่จะสรุปว่า พระพุทธเจ้าหรือพุทธปรัชญา ดังเดิมปฏิเสธอัตตาทางอภิปรายอย่างสิ้นเชิง เมื่ออัตตาถูก ปฏิเสธอย่างสิ้นเชิงเช่นนั้น นิพพานก็ไม่สามารถเป็นอัตตาหรือ ไม่ใช่อัตตา ฉะนั้น นิพพานจึงเป็นอนัตตา เพราะคำว่า “อนัตตา” มีความหมายเดียวกับ “ไม่ใช่อัตตา” และ “ไม่มีอัตตา” ดังจะ อธิบายรายละเอียดในบทถัดไป

การปฏิเสธอัตตาของพุทธปรัชญาเถรวาทกระแสนหลัก

เราได้อภิปรายทศนะเรื่องอนัตตาของพระพุทธเจ้าหรือพุทธ- ปรัชญาดั้งเดิมมาแล้ว บัดนี้ เราจะนำเอาทศนะกระแสนหลักของ พุทธปรัชญาเถรวาทที่ปรากฏในคัมภีร์รุ่นหลังโดยรวมเอาคัมภีร์ พระอภิธรรมปิฎกโดยเฉพาะกถาวัตถุไว้ด้วยมาอภิปรายเสริม เพื่อ ชี้ให้เห็นว่า พุทธปรัชญาเถรวาทมีความเห็นสอดคล้องกับพุทธ- ปรัชญาดั้งเดิม และมีความชัดเจนมากกว่าในแง่ของการปฏิเสธ อัตตาทางอภิปราย เพราะปฏิเสธอย่างชัดเจนและครอบคลุมว่า ทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรมคือนิพพานเป็นอนัตตา

1. การปฏิเสธอัตตาในคัมภีร์กถาวัตถุ

คัมภีร์กถาวัตถุซึ่งเป็นผลงานของพระ โมคคัลลีบุตรติสสะ- เถระผู้นำการสังคายนาครั้งที่ 3 ก็แสดงการปฏิเสธเรื่องอัตตาไว้

อย่างชัดเจนในปัญหาข้อที่ 1 คือบุคคลกถาซึ่งเป็นการโต้ตอบ ทศนะของพวกบุคคลกถาที่ถือว่ามี “บุคคล” ซึ่งไม่ใช่สิ่งเดียวกับขันธ 5 แต่ก็ไม่ใช่สิ่งอื่นที่ต่างจากขันธ 5⁸⁶

2. การปฏิเสธอรรถาในคัมภีร์อรรถกถา

การอธิบายคำสอนเรื่องอนัตตาของพระพุทธเจ้าที่ปรากฏในคัมภีร์อรรถกถาของพระไตรปิฎกได้กล่าวถึงการปฏิเสธความจริงของอรรถาไว้ในที่หลายแห่งโดยชี้ให้เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอรรถาทางอภิปรายอย่างสิ้นเชิง เช่น ในการอธิบายพุทธพจน์ว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” (สัพเพ ธมมา อนัตตา) พระอรรถกถาจารย์ได้อธิบายว่า “พุทธพจน์ว่า ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา หมายความว่า ธรรมอันเป็นไปในภูมิ 4 เป็นอนัตตา”⁸⁷ คำอธิบายนี้แสดงว่าธรรมที่เป็นไปในกามาวจรภูมิ รูปาวจรภูมิ อรูปาวจรภูมิ ซึ่งเป็นสังขตธรรม และธรรมที่เป็นโลกุตระภูมิอันได้แก่มรรค ผล นิพพานซึ่งเป็นอสังขตธรรม ล้วนเป็นอนัตตา และในอรรถกถาของคัมภีร์นิทฺฐพินิทเทศก็ขยายความว่าพุทธพจน์นี้รวมนิพพานไว้ด้วย⁸⁸ เมื่อเป็นเช่นนี้ ก็เท่ากับว่าทุกสิ่งทุกอย่างถูกปฏิเสธหมดว่าไม่ใช่อรรถา เพราะตามหลักคำสอนของพระพุทธเจ้าธรรมทั้งหมดก็มีเพียงสังขตธรรมและอสังขตธรรมเท่านั้นไม่มีอะไรอื่นนอกจากนี้

นอกจากนั้น ในอรรถกถาของมัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์ ตอนอธิบายสติปัฏฐานสูตรก็ปฏิเสธอรรถาในฐานะเป็น “เรา” ซึ่งเป็นผู้กระทำการไว้ว่า “โศคาจรร...พึงทำอาการแลดูและเหลียวดู ด้วยจิตกำหนดคัมภีร์ฐานเป็นหลักโดยเฉพาะ ขึ้นชื่อว่าอรรถาในภายในที่ เป็นผู้แลดู เป็นผู้เหลียวดู หามิได้”⁸⁹

3. การปฏิเสธอรรถาในคัมภีร์มิลินทปัญหา

คัมภีร์มิลินทปัญหาซึ่งเป็นคัมภีร์เก่าแก่ของเถรวาทที่ได้รับการยอมรับโดยทั่วไปก็พยายามปฏิเสธอรรถาในลักษณะเดียวกัน โดยใช้ทฤษฎีสังขะ 2 ระดับ คือสมมติสังขะและปรมัตถสังขะมาอธิบายเรื่องอนัตตา ในปฐมวรรค นามปัญหาที่ 1 พระนาคเสนตอบปัญหาของพระยามิลินท์โดยชี้ให้เห็นว่า ไม่มีสัตว์ ไม่มีบุคคล ชื่อเป็นเพียงบัญญัติที่สร้างขึ้นมาใช้เรียกสิ่งที่เกิดจากการรวมตัวกันของขันธเหมือนรถอาศัยส่วนประกอบต่างๆ รวมกัน

ขึ้นมาจึงเรียกว่ารถ ดังที่ท่านกราบทูลพระยามิลินท์ถึงการไม่มีจริงของ “นาคเสน” ที่อยู่นอกจากเหนือจากการประชุมกันของอาการ 32 หรือขันธ 5 ว่า

ขอถวายพระพร มหาบพิตร พระองค์ย่อมทรงรู้จักรถคันใด การเรียกว่า “นาคเสน” ก็คันนั้นเหมือนกัน เป็นสมัญญาชื่อ บัญญัติโวหาร เป็นเพียงชื่อซึ่งอาศัยสม...อาศัยวิญญาณ จึงเป็นไปได้ แต่ในการเรียกนี้ เมื่อว่าโดยปรมัตถ์ หามิบุคคลไม่ว่าง

ดังนั้น ตามแนวคิดที่ปรากฏในมิลินทปัญหา สิ่งที่เราเข้าใจว่าเป็นอรรถา คือบุคคลชื่อนั้นชื่อนี้ หรือสิ่งที่เราเรียกว่า “สัตว์” หรือ “บุคคล” ก็มีความจริงเพียงระดับสมมติสังขะเพราะเป็นสิ่งที่สามารถลดทอนลงเป็นเพียงที่ประชุมของขันธ 5 สิ่งเหล่านี้ไม่มีความจริงระดับปรมัตถสังขะอย่างขันธ 5 มี

4. การปฏิเสธอรรถาในคัมภีร์วิสุทธิมรรค

ในคัมภีร์วิสุทธิมรรคอันเป็นผลงานชิ้นเอกของพระพุทธโฆษาจารย์ที่ได้รับการยอมรับโดยทั่วไปในพุทธศาสนาเถรวาท พระพุทธโฆษาจารย์ได้ปฏิเสธความจริงของอรรถาไว้อย่างชัดเจนโดยปฏิเสธ “ผู้กระทำ” (agent) อันอยู่เบื้องหลังการกระทำ และการรับผลของการกระทำไว้ว่า

ทุกข์เท่านั้นมีอยู่ ใคร ๆ ผู้รับทุกข์หามิได้ ผู้กระทำหามิได้ มีแต่การกระทำเท่านั้น นิพพานมีอยู่ แต่ผู้เข้าถึงนิพพานหามิได้ มรรคามีอยู่ แต่ไม่มีผู้ดำเนินไป⁹⁰

และเพื่อตอบปัญหาว่าเมื่อไม่มีอรรถาหรือบุคคลเป็นผู้กระทำแล้ว อะไรเล่าที่ทำให้สิ่งเหล่านี้เกิดขึ้น พระพุทธโฆษาจารย์จึงอธิบายไว้ว่ามีแต่ “ธรรมล้วน ๆ” (สุทฺธธมฺมา) เท่านั้นที่ดำเนินไป⁹² ซึ่งหมายความว่า มีแต่ปรากฏการณ์ธรรมชาติ หรือกระบวนการตามธรรมชาติที่เราสมมติเรียกไปต่าง ๆ เช่น เรียกว่าขันธ เรียกว่านามและรูป ที่ดำเนินไปตามครรลองแห่งธรรมชาติเป็น สิ่งรองรับกิจกรรมหรือปรากฏการณ์เหล่านี้มีการทำกรรมและรับผลกรรมเป็นต้น ดังนั้น ทศนะของพระพุทธโฆษาจารย์จึงชัดเจนอย่างได้แจ้งไม่ได้เลยว่า คำสอนเรื่องอนัตตาตามที่พระพุทธ-

โฆมาจารย์เข้าใจนั่นคือการปฏิเสธอัตตาโดยสิ้นเชิง และเมื่อเป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปว่า แนวคิดของพระพุทธโฆมาจารย์ที่ปรากฏในคัมภีร์อรรถกถาของพระไตรปิฎกและในคัมภีร์วิสุทธิมรรคเป็นแนวคิดกระแสหลักของพุทธศาสนาเถรวาท เราก็อาจสรุปได้ว่า แนวคิดกระแสหลักของพุทธศาสนาเถรวาทในเรื่องอนัตตาคือการปฏิเสธอัตตาโดยสิ้นเชิงไม่มีการยอมรับอัตตาทางอภิปรัชญาชนิดใด ๆ ทั้งสิ้น

5. ทศนะของนักปราชญ์เถรวาทสมัยใหม่

ในปัจจุบัน นักปราชญ์ในพุทธศาสนาเถรวาทส่วนใหญ่ทั้งในประเทศลังกา ประเทศพม่า และประเทศไทยก็มีความเห็นคล้อยตามทศนะของนักปราชญ์เถรวาทรุ่นเก่าโดยเฉพาะทศนะของพระพุทธโฆมาจารย์ ในประเทศลังกานักคิดชาวพุทธส่วนใหญ่ก็เห็นพ้องต้องกันว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาทางอภิปรัชญาโดยเด็ดขาด เช่น พระญาณโพนิกะมหาเถระ พระภิกษุชาวเยอรมันที่อุปสมบทและอาศัยอยู่ในประเทศลังกาและมีผลงานเป็นที่รู้จักและยอมรับโดยทั่วไป ในบทความเรื่อง *Anatta and Nibbana* พระญาณโพนิกะอธิบายเรื่องอนัตตาโดยการปฏิเสธสัสสตทิฐิและอุจเฉททิฐิว่า ทศนะแรกเชื่อว่ามีสิ่งสัมบูรณ์ (the absolute) หรือสวภาวะ (substance) ที่นิรันดร์ ส่วนทศนะอันหลังเชื่อการขาดสูญอย่างสิ้นเชิงของสิ่งทั้งหลายคือการขาดสูญหลังตาย แต่ทศนะทั้งสองนี้จะขาดฐานรองรับหากมองถึงธรรมชาติที่แท้จริงของชีวิต ซึ่งเป็นกระแสที่ไหลไปอย่างต่อเนื่องของกระบวนการทางสสารและทางจิต (a continuous flux of material and mental processes) ซึ่งเกิดจากเงื่อนไขที่เหมาะสมของกระบวนการเหล่านั้น เป็นกระบวนการที่หยุดก็ต่อเมื่อเงื่อนไขเหล่านั้นหมดไป ท่านญาณโพนิกะจึงเห็นว่า ความหลักปฏิจนูปบาท ไม่มีสิ่งที่คงที่ยั่งยืนไม่เปลี่ยนแปลง (static Being *per se*) และไม่มีความขาดสูญหรือความไม่มีอย่างสิ้นเชิง (absolute Non-existence) มีแต่การเกิดขึ้นอันไม่จีรังยั่งยืนของปรากฏการณ์ที่อาศัยเงื่อนไขที่ไม่จีรังยั่งยืนเช่นเดียวกัน^๓

ท่านญาณโพนิกะเห็นว่า ความคิดที่ว่าพระพุทธเจ้าทรงสอนอะไรบางอย่างที่คล้ายอัตตาอันเป็นนิรันดร์เป็นความคิดที่ผิด

เพราะความคิดนี้ถูกปฏิเสธอย่างชัดเจนและอย่างเพียงพอด้วยพุทธพจน์ในสมนุปปัสสนาสสูตรที่ว่า สมณะหรือพราหมณ์เหล่าใดเหล่าหนึ่งผู้พิจารณาเห็นสิ่งทั้งหลายว่าเป็นอัตตา สมณะหรือพราหมณ์เหล่านั้นทั้งหมดย่อมพิจารณาเห็นขันธ 5 หรือขันธใดขันธหนึ่งในขันธ 5 ว่าเป็นอัตตา^๔ ส่วนในประเทศไทย นักปราชญ์ชาวพุทธไทยส่วนมากก็ล้วนเห็นพ้องกันว่าพระพุทธเจ้าไม่ยอมรับอัตตาทางอภิปรัชญา มีส่วนน้อยเท่านั้นที่มีความเห็นตรงข้าม ท่านพุทธทาสภิกขุซึ่งเป็นนักปราชญ์ที่รู้จักกัน และเป็นที่ยอมรับทั้งในประเทศและต่างประเทศมีความเห็นว่า ทั้งสังขธรรมและอสังขธรรมคือนิพพานล้วนเป็นอนัตตาทั้งสิ้น ในหนังสือ “อนัตตาของพระพุทธเจ้า” ท่านพุทธทาสเห็นว่า เรื่องเกี่ยวกับอัตตาหรืออาตมัมที่พระพุทธเจ้าตรัสถึงส่วนมากจะเป็นการตรัสถึงในแง่ปฏิเสธ เช่น ทรงแสดงขันธ 5 ว่าเป็นอนัตตา แต่ไม่ได้ทรงแสดงว่ามีสิ่งตรงกันข้ามที่เป็นอัตตา เพียงแต่โดยนัยแห่งตรรกะคนอาจคิดได้ว่า สิ่งที่ตรงกันข้ามควรจัดเป็นอัตตาได้ ทำให้คนที่อยากจะมีอัตตาคิดไปว่ามีสิ่งตรงกันข้ามดังกล่าว เช่น คิดว่านิพพานที่เป็นอสังขธรรมอันเป็นสิ่งที่เที่ยงไม่เปลี่ยนแปลงนั่นเองคืออัตตา แต่นิพพานไม่ใช่สิ่งที่อยู่ในอำนาจของใครอย่าง ที่อัตตาเป็น การจะยึดเอานิพพานเป็นอัตตาโดยอ้างอนัตตลักษณะสูตรที่บอกว่าขันธ 5 เป็นอนัตตมาอันยืนยันจึงฟังไม่ขึ้น ท่านพุทธทาสเห็นว่า พุทธพจน์ที่ว่า สัพเพ ธมมา อนัตตา ธรรมทั้งหลายทั้งสิ้นเป็นอนัตตานั่น ได้ปฏิเสธอัตตาทั้งหมดอย่างสิ้นเชิงแล้ว และพุทธพจน์ในปฏฐุปาทสูตรก็แสดงให้เห็นลักษณะของอัตตาที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธไว้อย่างชัดเจน^๕

ส่วนทศนะของนักปราชญ์สำคัญอีกท่านของไทยคือพระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) ก็มีความเห็นเช่นเดียวกันว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาโดยสิ้นเชิง ดังจะเห็นได้จากคำอธิบายเกี่ยวกับเรื่องอนัตตาในหนังสือ “พุทธธรรม” และคำโต้แย้งทศนะที่เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับอัตตาในหนังสือ “กรณีธรรมกาย” และ “นิพพาน-อนัตตา” ซึ่งในหนังสือเหล่านี้ พระธรรมปิฎกได้อ้างหลักฐานในพระไตรปิฎก อรรถกถา และฎีกา มาสนับสนุนคำอธิบายของท่าน

หลักฐานในพระไตรปิฎกอรรถกถาและฎีกา

ที่สนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพาน

ในหัวข้อนี้ ผู้วิจัยจะนำหลักฐานในพระไตรปิฎก อรรถกถา และฎีกา ที่สนับสนุนว่า นิพพานเป็นอนัตตาคือไม่ใช่อัตตาหรือไปไม่ได้กับการมีอัตตามากิปรายให้เห็นว่า แม้จะไม่มีพุทธพจน์ที่ยืนยันความเป็นอนัตตาของนิพพานอย่างตรงๆว่า นิพพานเป็นอนัตตา แต่ผู้วิจัยเห็นว่ามีพุทธพจน์บางแห่งที่สามารถตีความได้อย่างมีน้ำหนักว่าสนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพาน ส่วนหลักฐานที่เป็นสาวกภาษิตและคำอธิบายในอรรถกถาและคัมภีร์รุ่นหลังจะมีความชัดเจนอย่างมากในการยืนยันความเป็นอนัตตาของนิพพาน

พุทธพจน์ที่แสดงว่า เรื่องอัตตาคัดแย้งกับการพ้นทุกข์ซึ่งแสดงว่าอัตตากับนิพพานไปด้วยกันไม่ได้ ก็คือพุทธพจน์ในโคมยปิณฑสูตร ในพระสูตรนี้ พระพุทธเจ้าทรงหยิบก้อนโคมย (มูลโค) เล็ก ๆ ขึ้นมาแล้ว ตรัสว่า

ภิกษุ การได้อัตตภาพแม้ประมาณเท่านี้ที่จักเที่ยงแท้ ยั่งยืน คงทน ไม่ผันแปร เที่ยงเสมออยู่อย่างนั้นไม่มี ถ้าแม้การได้อัตตภาพประมาณเท่านี้ จักเที่ยงแท้ ยั่งยืน คงทน ไม่ผันแปรแล้วไซ้ การอยู่ประพฤติพรหมจรรย์เพื่อความสิ้นทุกข์โดยชอบนี้ก็จะ ไม่พึงปรากฏ แต่เพราะการได้อัตตภาพแม้ประมาณเท่านี้ที่จักเที่ยงแท้ ยั่งยืน คงทน ไม่ผันแปร ไม่มี ฉะนั้นการอยู่ประพฤติพรหมจรรย์เพื่อความสิ้นทุกข์โดยชอบจึงปรากฏ^๖

พุทธพจน์เหล่านี้ นอกจากแสดงว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธความมีอยู่ของอัตตภาพที่ยั่งยืนซึ่งก็คืออัตตาแล้ว ยังแสดงว่า การมีอัตตภาพที่คงทนถาวรขัดกับการปฏิบัติเพื่อความพ้นทุกข์ซึ่งก็คือนิพพานนั่นเอง อรรถกถาอธิบายการที่การได้อัตตภาพที่ยั่งยืนทำให้การประพฤติพรหมจรรย์เพื่อความสิ้นทุกข์เป็นไปไม่ได้ไว้ว่า เพราะมรรคเมื่อเกิดขึ้นจะยุติสังขารอันเป็นไปในภูมิสาม แต่ถ้ามีอัตตภาพที่เที่ยงแท้ยั่งยืน มรรคเกิดขึ้นมาแล้วก็ไม่สามารถยุติวัฏจักรของสังขารนั้นได้ ฉะนั้น การประพฤติพรหมจรรย์ก็จะไม่พึงปรากฏ^๗ ตามคำอธิบายในอรรถกถาแสดงว่า พุทธพจน์นี้ปฏิเสธ

ภพหรือการมีชีวิตนิรันดร์ที่มีแต่ความสุขและไม่มีทุกข์โดยสิ้นเชิง และปฏิเสธการดำรงอยู่โดยไม่ต้องเกิดในภพสาม ผู้วิจัยเห็นว่า พุทธพจน์นี้แสดงว่า ถ้ามีอัตตาก็ยังยืน เราก็จะเกิดและมีชีวิตอยู่อย่างนั้นไม่มีวันตายหรือไม่ก็เวียนว่ายตายเกิดตลอดไปอย่างไม่มีวันหยุด แต่การจะพ้นทุกข์ ต้องยุติการดำรงอยู่อย่างไม่มีวันแตกดับหรือการเวียนว่ายตายเกิดเช่นนั้น เพราะตรابطใดที่ยังมีชีวิตหรือมีการเกิดอยู่ก็หนีทุกข์ไม่พ้น การจะพ้นทุกข์อย่างแท้จริงจึงต้องเลิกการมีชีวิตอมตะหรือยุติวัฏจักรของการเกิด พุทธพจน์นี้ชี้ให้เห็นว่าเป็นไปไม่ได้ที่จะมีอัตตาที่เสถียรสุขอย่างเดียวซึ่งตรงกับพุทธพจน์ในโปฏฐปาสาทสูตรที่ทรงปฏิเสธอัตตาที่มีสุขเพียงอย่างเดียวดังอภิปรายมาแล้ว

นอกจากนั้น ในพระไตรปิฎกยังมีหลักฐานที่ไม่ใช่พุทธพจน์ แต่เป็นคำพูดของพระสาวกผู้เป็นอัครสาวกเบื้องขวาของพระพุทธเจ้าที่แสดงว่านิพพานเป็นอนัตตา นั่นคือข้อความในปฐมสูตรคณินทเทส ขุททกนิกาย ปฏิสัมภิทามรรคที่ว่า “สภาวะที่เป็นความดับแห่งนิโรธ มีสภาวะเป็นอนัตตา”^๘ ข้อความนี้หมายความว่า สภาวะของนิโรธซึ่งก็คือนิพพานเพราะคำว่า “นิโรธ” เป็นไวพจน์ของ “นิพพาน” อันมีลักษณะเป็นความดับทุกข์ (ทุกข์นิโรธ) นั่นมีลักษณะเป็นอนัตตา ข้อความนี้จึงแสดงถึงความเป็นอนัตตาของนิพพานไว้ค่อนข้างชัดเจน

อย่างไรก็ตาม พุทธพจน์ที่นักปราชญ์เถรวาทส่วนใหญ่ยอมรับว่าเป็นหลักฐานแสดงว่านิพพานเป็นอนัตตาก็มีอยู่ เพียงแต่ผู้ที่มีความเห็นตรงข้ามพยายามตีความให้เป็นอย่างอื่น นั่นคือพุทธพจน์ที่ว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์ ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” ซึ่งคัมภีร์อรรถกถาส่วนใหญ่ต่างก็อธิบายว่าคำว่า “ธรรม” ในพุทธพจน์นี้รวมเอานิพพานที่เป็นอสังขตธรรมไว้ด้วย แต่ผู้ที่ไม่เห็นด้วยก็อธิบายว่าคำคำนี้ไม่ได้รวมนิพพานไว้ด้วยโดยอ้างอรรถกถาธรรมบทซึ่งอธิบายคำว่า “ธรรม” ในที่นี้ว่าหมายถึงจันท์ ๕ โดยมิได้มองบริบทของพุทธพจน์ที่อรรถกถากำลังอธิบายอยู่ว่าเป็นการพูดถึงไตรลักษณ์ในแง่ของการปฏิบัติวิปัสสนาซึ่งต้องเอาจันท์ ๕ หรือนามรูปมาพิจารณาเพื่อให้เห็นความเป็นไตรลักษณ์เป็นเบื้องต้นก่อน เพราะในพุทธพจน์ที่อ้าง

นั้นเนื้อหาพูดถึงเรื่องขันธ 5 และมีคำว่า “ขทา ปญญา ปสฺสติ” (ย่อมเห็นด้วยปัญญาในกาลใด) ที่แสดงว่าเป็นเรื่องการปฏิบัติเพื่อการเห็นแจ้งความเป็นไตรลักษณ์ของขันธ 5 และคำอธิบายพุทธพจน์แบบเดียวกันนี้ในอรรถกถาของเถรคณาจารย์อธิบายไว้ชัดเจนว่า ปกตินิพพานด้วยแต่ “เฉพาะในที่นี้” หมายถึงแค่ขันธ 5 โดยท่านอธิบายไว้ว่า “ชื่อว่า ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา หมายความว่า ธรรมอันเป็นไปในภูมิ 4 แม้ทั้งปวง เป็นอนัตตา แต่ในที่นี้ พึงถือเอาเฉพาะธรรมที่เป็นไปในภูมิ 3 เท่านั้น”⁹⁹ ในคำอธิบายนี้ ธรรมอันเป็นไปในภูมิ 4 ก็คือกามาวจรภูมิ รูปาวจรภูมิ และโลกุตตรภูมิอันได้แก่มรรค ผล และนิพพาน ส่วนธรรมอันเป็นไปในภูมิ 3 ก็คือภูมิ 3 อย่างแรกหรือกล่าวโดยย่อก็คือขันธ 5 นั่นเอง ซึ่งแสดงว่า ปกตินิพพานด้วย แต่ยกเว้นเฉพาะในที่นี้ที่กล่าวสอนให้พิจารณาสังขารหรือขันธ 5 เพื่อให้เห็นความเป็นไตรลักษณ์ของสังขารทั้งหลายจนเห็นหรือบรรลุนิพพานในที่สุด

สำหรับพุทธพจน์นี้ ผู้วิจัยก็เห็นด้วยกับแนวคิดของเถรวาทกระแสหลัก เพราะเห็นว่า ไม่มีเหตุผลที่พระพุทธเจ้าจะตรัสหมายถึงขันธ 5 โดยใช้คำที่ต่างกันคือ ใน 2 ประโยคแรกใช้คำว่า “สังขาร” ซึ่งหมายถึงสังขารธรรมหรือขันธ 5 แต่ในประโยคสุดท้ายกลับใช้คำว่า “ธรรม” ที่สามารถครอบคลุมถึงสังขารหรืออสังขารธรรมอันได้แก่นิพพาน การที่ทรงใช้คำต่างกันน่าจะมี ความหมายต่างกันไปด้วย ถ้าจะหมายเอาเฉพาะขันธ 5 ก็น่าจะใช้แต่คำว่า “สังขาร” ไม่ควรใช้คำว่า “ธรรม”

อนึ่ง ในคัมภีร์บริวาร พระวินัยปิฎกเล่มที่ 8 ก็มีข้อความที่แสดงว่านิพพานเป็นอนัตตาไว้ด้วยแม้นักวิชาการรุ่นใหม่จะเห็นพ้องกันว่าข้อความดังกล่าวไม่ใช่พุทธพจน์ก็ตาม ข้อความนั้นมีอยู่ว่า

อนิจฺจา สพฺพสฺสขารว ทุกฺขานคฺตาจ สงฺขตา

นิพฺพานญฺเจว ปญฺณคฺติ อนคฺตา อิติ นิจฺจนฺตา¹⁰⁰

ข้อความนี้พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับมหาจุฬาแปลว่า “สังขารทั้งปวงที่ปัจจัยปรุงแต่ง ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นอนัตตา พระนิพพานและปัญญา ท่านวินิจฉัยว่าเป็นอนัตตา”¹⁰¹ ตามคำแปลนี้

แสดงว่า สังขารก็ดี พระนิพพานก็ดี ปัญญาก็ดีเป็นอนัตตาทั้งนั้น แต่ในพระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับหลวง พ.ศ. 2521 เล่มที่ 8 ข้อ 826 แปลข้อความในบาทที่สองว่า ปัญญาคือนิพพานท่านวินิจฉัยว่าเป็นอนัตตา ซึ่งก็มีผู้อ้างค้านแปลมาสนับสนุนความเป็นอัตตาของนิพพาน โดยอธิบายว่านิพพานที่ยังเป็นปัญญาคือเป็นอนัตตา¹⁰² ซึ่งแสดงว่านิพพานที่ไม่ใช่ปัญญาคือไม่ใช่อนัตตา การแปลเช่นนี้แม้โดยรูปภาษาอาจเป็นไปได้ แต่เมื่อดูจากเนื้อหาหรือความหมายของข้อความนี้ การแปลแบบแรกก็น่าหนักมากกว่า เพราะถ้าจะบอกว่าปัญญาคืออนัตตา ทำไมต้องมาพูดเฉพาะปัญญาคือนิพพานไม่พูดถึงปัญญาอื่น ๆ มีปัญญาคือคน สัตว์ เป็นต้น และปัญญาคือนิพพานก็ไม่ได้หมายความว่านิพพานที่เป็นปัญญาคือนิพพานที่ไม่ใช่ปัญญาคือ เพราะนิพพานและปัญญาคือคนละเรื่องกันแต่เรา “ปัญญา” คือ ตั้งชื่อว่า “นิพพาน” เพื่อใช้เรียกสภาวะธรรมนี้เท่านั้น ไม่ใช่มีนิพพานชนิดที่เป็นปัญญาคือและชนิดที่ไม่เป็นปัญญาคือ มีแต่คำว่า “นิพพาน” กับสภาวะธรรมที่เราเรียกว่า “นิพพาน” ไม่ใช่มีนิพพาน 2 อย่างคือชนิดที่เป็นปัญญาคือและไม่ใช่ปัญญาคือ นอกจากนั้น ในคัมภีร์ฎีกาก็ได้อธิบายข้อความว่า นิพพานญฺเจว ปญฺณคฺติ อนคฺตา ไว้ว่า

ปัญญาคือว่าบุคคลเป็นต้นอันเป็นสมมติสังขะ ซึ่งท่านอาศัยสังขารธรรมปัญญาไว้ ไม่ควรที่จะกล่าวว่าประกอบด้วยอนิจจลักษณะและทุกขลักษณะ ซึ่งกำหนดด้วยวัตถุธรรมที่มีการเกิดขึ้นและการพินาศไป เพราะเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่โดยปรมาตม แต่ควรที่จะกล่าวว่า อนัตตา เพราะเว้นจากความเป็นอัตตาที่กำหนดโดยความเป็นผู้กระทำและเป็นผู้สวสผลของการกระทำ ฉะนั้น ท่านจึงนำสิ่งที่ เป็นปัญญาคือมา วินิจฉัยว่าเป็นอนัตตาพร้อมกับพระนิพพานซึ่งเป็นปรมาตมธรรม เพราะต่างก็เป็นสิ่งที่ไม่มีถูกปัจจัยปรุงแต่งเหมือนกัน¹⁰³

คำอธิบายในคัมภีร์ฎีกาจึงยืนยันว่า ข้อความนี้พูดถึงนิพพานและปัญญา 2 อย่างรวมกันว่าเป็นอนัตตาทั้งคู่ ข้อความนี้จึงถือได้ว่าสนับสนุนแนวคิดของเถรวาทกระแสหลักที่ถือว่านิพพานเป็นอนัตตา

อย่างไรก็ตาม ในคัมภีร์รุ่นหลังของพุทธปรัชญาเถรวาทตั้งแต่ คัมภีร์อรรถกถาของพระไตรปิฎกลงมา มีคำอธิบายจำนวนมากที่ แสดงไว้ชัดเจนว่า นิพพานเป็นอนัตตา เช่น ในอรรถกถาของ คัมภีร์ปฏิสัมภิทามรรค พระอรรถกถาจารย์อธิบายเรื่องนิพพาน ไว้ว่า “ธรรมคือนิพพาน วางจากอัตตา เพราะไม่มีอัตตานั้นเอง” (นิพพานมมโม อุตตสเสว อภาวโต อุตตสสุญญ)¹⁰⁴ และใน คัมภีร์วิสุทธิมรรคก็พยายามอธิบายให้เห็นว่าไม่มีตัวตนของผู้เข้า นิพพาน ซึ่งเท่ากับว่าไม่มีอัตตาและนิพพานก็ไม่ใช่สิ่งที่จะต้องมี อัตตาถึงจะมีอยู่ได้ดังที่พระพุทธโฆษาจารย์กล่าวไว้ว่า

นิพพานมีอยู่ แต่ไม่มีผู้เข้าถึงนิพพาน

มรรคามีอยู่ แต่ไม่มีผู้ดำเนินไป¹⁰⁵

ข้อความนี้จึงแสดงว่าไม่มีตัวตนใด ๆ ที่ปฏิบัติมรรคมงคล 8 แล้วบรรลุนิพพาน เมื่อไม่มี “ตัวตน” ของผู้เข้าถึงนิพพาน นิพพานก็ย่อมไม่ใช่อัตตาไปด้วย เพราะไม่ว่านิพพานที่ว่าเป็น อัตตานั้นจะหมายถึงอะไร ข้อความนี้ก็ปฏิเสธไปหมด นั่นคือ ถ้า นิพพานหมายถึงอัตตาของผู้หลุดพ้น อัตตานั้นก็ถูกปฏิเสธในข้อ ความนี้ ถ้านิพพานหมายถึงการหลุดพ้นของอัตตา อัตตาที่จะ หลุดพ้นก็ไม่มีเช่นกัน และถ้านิพพานหมายถึงที่อยู่ของผู้หลุดพ้น ผู้หลุดพ้นที่จะ ไปอยู่ก็ไม่มี การเป็นที่อยู่จึงเท่ากับเป็น ไปไม่ได้

ดังนั้น ตามทัศนะในคัมภีร์วิสุทธิมรรค นิพพานจะเป็นอัตตา ในความหมายอย่างใดอย่างหนึ่งได้ก็ต่อเมื่อพิสูจน์ได้ว่า พระ พุทธเจ้าหรือพุทธปรัชญาเถรวาทยอมรับอัตตาจริงก่อน หลังจาก นั้น จึงมาพิสูจน์ให้เห็นว่า นิพพานหมายถึงอัตตาที่ว่าเป็น หรือ เป็นการหลุดพ้นหรือเป็นที่อยู่ของอัตตานั้น ซึ่งจากที่กล่าวมาเรา พอมองเห็นว่าเป็นไปไม่ได้ยากอย่างยิ่ง อนึ่ง คัมภีร์มิลินทปัญหาซึ่ง ถูกรวบรวมโดยทั่วไปว่าเป็นคัมภีร์ที่แสดงแนวคิดของพุทธศาสนาเถร วาทที่ได้รับการยอมรับได้อธิบายเรื่องการไม่มีที่ตั้งของนิพพาน ไว้ในนิพพานสันนิหิตปัญหาว่า พระนาคเสนแก้ปัญหาของพระ ขามิลินท์ที่ทรงถามว่า ถ้านิพพานไม่มีที่ตั้งอาศัย นิพพานก็ย่อม ไม่มี โดยการทูลว่า

ขอถวายพระพรมหากษัตริย์ โอกาสอันเป็นที่ตั้งของ

นิพพานหาไม่มี แต่นิพพานนั้นมีอยู่ พระโศกาวจรผู้

ปฏิบัติชอบ ย่อมทำให้แจ้งนิพพาน ด้วยการพิจารณา โดยอุบายอันแยบคาย มหาบพิตร เหมือนคังว่าเชื่อว่าไฟ ย่อมมีอยู่ แต่โอกาสอันเป็นที่ตั้งของไฟนั้น หาไม่มี เมื่อ บุคคลเอาไม้สองอันมาขัดสีกันก็ย่อมได้ไฟขึ้นมา ข้อนี้ฉัน ใด มหาบพิตร นิพพานก็มีอยู่ฉันนั้นนั่นแล โอกาส อันเป็นที่ตั้งของ นิพพานนั้นย่อมไม่มี (แต่) พระโศกาวจร ผู้ปฏิบัติชอบ ย่อมทำนิพพานให้แจ้ง ด้วยการพิจารณา โดยอุบายอันแยบคาย¹⁰⁶

ข้อความเหล่านี้แสดงว่า การที่นิพพานไม่มีที่ตั้งเหมือน “สิ่ง” อื่น ๆ แสดงว่านิพพานไม่ใช่ “สิ่ง” แต่เป็นภาวะของการดับกิเลส และขันธที่ผู้ปฏิบัติตามมรรคมงคล 8 จะทำให้ “ปรากฏ” ใน ลักษณะของการหายไปของภาวะที่เคยมีอยู่ ไม่ใช่ “เกิด” สิ่งใหม่ หรือภาวะใหม่ซ้อนขึ้นมา ในลักษณะเช่นนี้ นิพพานไม่ใช่สิ่งที่มี ตัวตนจึงไม่มีที่ตั้งอาศัยให้กำหนดหรือชี้แสดงให้เห็นได้อย่างที่ เราอาจทำแก่กายและจิตที่ยังมีชีวิตอยู่ได้ ดังนั้นพุทธปรัชญาเถร วาทจึงถือกันว่า นิพพานไม่มีเหตุเกิด เพราะไม่ใช่ “สิ่ง” ที่ “เกิด” ขึ้นมาจากเดิมที่ไม่เคยมีอยู่เลย แต่เป็นสิ่งที่เรา “ทำให้แจ้ง” เท่า นั้น ในนิพพานสังคิรณปัญหาในมิลินทปัญหาจึงแสดงว่า นิพพานไม่ใช่สิ่งที่เป็นอดีตอนาคตหรือปัจจุบัน ไม่ใช่สิ่งที่เกิด ขึ้นแล้ว ยังไม่บังเกิดขึ้น หรือพึงให้บังเกิดขึ้น แต่ผู้ปฏิบัติชอบ ด้วยการพิจารณาสังขารทั้งหลายตามที่พระพุทธเจ้าทรงสอนไว้ เพียงแต่กระทำให้แจ้งด้วยปัญญาเท่านั้น ดังที่พระนาคเสนกราบ ทูลพระขามิลินท์ว่า “ขอถวายพระพรมหากษัตริย์ บุคคลหนึ่ง บุคคลใดผู้ปฏิบัติชอบแล้ว ย่อมกระทำนิพพานให้แจ้ง บุคคลนั้น มิได้ทำให้แจ้งนิพพานที่เกิดขึ้นแล้ว มิได้กระทำนิพพานให้เกิด ขึ้นแล้วจึงกระทำให้แจ้ง แต่นิพพานธาตุที่บุคคลนั้นกระทำให้ แจ้งนั้นมีอยู่ ขอถวายพระพร”¹⁰⁷ พระนาคเสนจึงเปรียบเทียบ การกระทำให้แจ้งนิพพานเหมือนศิษย์ที่ปฏิบัติตามคำสอนของ อาจารย์ย่อมกระทำให้แจ้งวิชาด้วยปัญญา ในนิพพานปัญหา พระ นาคเสนแสดงให้เห็นว่า นิพพานเป็นอสังขตธรรมที่ไม่มิอะไร สร้างหรือทำให้เกิด ไม่ใช่อดีตอนาคตหรือปัจจุบัน และรับรู้ได้ เฉพาะทางใจด้วยจิตอันบริสุทธิ์¹⁰⁸ นิพพานที่ไม่มีใครสร้างหรือ

ทำให้เกิดนี้เราจึงไม่สามารถแสดงสาเหตุแห่งการเกิดขึ้นเพราะนิพพานเป็นอสังขตธรรม พระนาคเสนจึงเปรียบเหมือนกับภูเขาหิมพานต์หรือฝั่งมหาสมุทรด้านตรงข้ามที่ผู้ไปถึงไม่สามารถนำมาแสดงให้คนอื่นดู

ฉะนั้น แม้หลักฐานที่ยืนยันความเป็นอนัตตาของนิพพานในพระไตรปิฎกจะไม่ชัดเจนชนิดตรงไปตรงมา แต่คำอธิบายในอรรถกถาและฎีกาที่ยกมาอภิปรายก็สนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพานอย่างมีน้ำหนัก โดยเฉพาะเมื่อรวมกับหลักฐานหรือเหตุผลอื่น ๆ ที่นำมาอภิปรายในบทนี้

นิพพานเป็นภาวะทางอภิปรายไม่มีลักษณะของอตฺตา

เหตุผลที่สำคัญอีกประการหนึ่งที่สนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพานคือ นิพพานไม่มีลักษณะเหมือนกับลักษณะของอตฺตา แต่เป็นการพ้นทุกข์ กล่าวคือนิพพานเป็นภาวะของการดับกิเลสพร้อมทั้งไม่มีบัญญัติและสิ่งอื่นเป็นอารมณ์นั้นคือนิพพาน(ความสงบ)เป็นอารมณ์ ซึ่งเป็นภาวะที่พระอรหันต์บุคคลบรรลุถึงในขณะที่อยู่ในผลสมาบัติ และภาวะของการดับขันธในขณะที่เข้านิโรธสมาบัติหรือหลังสิ้นชีวิต นิพพานจึงไม่อาจเป็นอตฺตาที่มีลักษณะเป็นสัตว์ บุคคล หรือผู้กระทำการ ที่เป็น “สิ่ง” ทางอภิปราย แต่เป็นภาวะทางอภิปราย (metaphysical state) ที่ไม่ใช่ “สิ่ง” (being) ที่อยู่ต่างหากจากจิตและก็ไม่ใช่ว่าเป็นสิ่งเดียวกับจิต นั่นคือเป็นอาการหรือสภาพที่ปรากฏแก่ขันธ 5 หรือรูปแบบประสบการณ์ของขันธ 5 โดยเฉพาะจิตหรือวิญญาณของพระอรหันต์บุคคล เราจะเห็นลักษณะเหล่านี้ได้จากพุทธพจน์ที่บรรยายลักษณะของนิพพาน ซึ่งจะกล่าวแยกเป็นหัวข้อหรือหมวดหมู่ดังต่อไปนี้

1. นิพพานคือความดับกิเลสและความดับทุกข์

ความหมายของนิพพานที่พบมากและรู้จักกันโดยทั่วไปคือความดับกิเลสหรือการสิ้นกิเลสคือาราคะ โทสะ และโมหะ (ซึ่งคำว่า “ดับ” ในที่นี้หมายถึงความไม่มีอย่างถาวร ไม่ใช่การทำลายหรือการไม่มีชั่วคราว) และความดับทุกข์ ความหมายหรือลักษณะสองประการนี้ของนิพพานมีความเกี่ยวโยงกัน เพราะการมีกิเลสทำให้เกิดทุกข์หรือเป็นสาเหตุของทุกข์ดังที่ทรงแสดง

ไว้ในอริยสัจ 4 ว่า ทุกขสมุทัยคือตัณหา เมื่อกำจัดสาเหตุหรือต้นตอของทุกข์ได้ ความทุกข์ก็ถูกกำจัดไปด้วย ความหมายทั้งสองจึงเป็นไวพจน์ของนิพพานได้ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในอัคคัปปสาทสูตรว่า “ธรรมที่ปัจจัยปรุงแต่งหรือธรรมที่ปัจจัยไม่ปรุงแต่งมีประมาณเท่าใด วิราคะ(ความคลายกำหนัด) คือความสร่างเมา ความดับความกระหาย ความถอนอาลัย ความตัดวิญญะ ความสิ้นตัณหา ความคลายกำหนัด ความดับทุกข์ นิพพาน บัณญัติกล่าวว่า เลิกละกรรมเหล่านั้น”¹⁰⁹ ในพุทธพจน์นี้ คำเป็นต้นว่า “ความสิ้นตัณหา” “ความคลายกำหนัด” (วิราคะ) ก็คือความดับกิเลสนั่นเอง ซึ่งตามพุทธพจน์นี้ถือว่าเป็นอันเดียวกับความดับทุกข์ (ทุกขนิโรธ) และนิพพาน ดังนั้น นิพพานจึงหมายถึงความดับกิเลสและความดับทุกข์

ในทุติยอัญญตรกิกขุสูตร พระพุทธองค์ก็ทรงนิยามความหมายของนิพพานว่าหมายถึงความกำจัดกิเลสหรือความสิ้นกิเลส โดยตรัสว่า “ภิกษุ คำว่า ‘ธรรมเป็นที่กำจัดราคะ โทสะ และโมหะ’ นี้เป็นชื่อของนิพพานธาตุ เพราะเหตุนี้จึงเรียกว่า ธรรมเป็นที่สิ้นอาสวะ”¹¹⁰ ซึ่งพระสารีบุตรก็อธิบายนิพพานในความหมายนี้เช่นกันในนิพพานปัญหสูตรโดยกล่าวไว้ว่า “ผู้มีอาขุ ความสิ้นราคะ ความสิ้นโทสะ และความสิ้นโมหะ นี้เรียกว่านิพพาน”¹¹¹ และน่าจะเกิดว่า ในอรรถกถาปัญหสูตร¹¹²ซึ่งอยู่ถัดจากนิพพานปัญหสูตร พระสารีบุตรอธิบายความหมายของอรรถกถาคือความเป็นพระอรหันต์เหมือนกับความหมายของนิพพานซึ่งแสดงว่า ตามทัศนะของพระสารีบุตร ความเป็นพระอรหันต์ผูกพันอยู่กับนิพพานอันได้แก่ความดับและความไม่เกิดอีกของกิเลส เพราะการสิ้นกิเลสที่เป็นลักษณะของมรรคผลหรือความเป็นอรหันต์นั้นเชื่อมโยงอยู่กับภาวะสงบแห่งจิตและภาวะดับขันธดับอันเป็นลักษณะของนิพพานที่ปรากฏตามมรรคผลมา ความสิ้นกิเลสที่เป็นลักษณะของความเป็นพระอรหันต์ต่างจากความสิ้นกิเลสที่เป็นลักษณะของนิพพานตรงที่ความสิ้นกิเลสที่เป็นลักษณะของพระอรหันต์นั้นหมายถึงการที่จิตของพระอรหันต์ไม่มีกิเลสเกิดขึ้นตลอดเวลาแม้แต่ในยามดำเนินชีวิตประจำวันตามปกติ ส่วนความสิ้นกิเลสที่เป็นลักษณะของ

นิพพานหมายถึงภาวะที่จิตไม่มีกิเลสขณะอยู่ในผลสมาบัติหรือนิโรธสมาบัติรวมทั้งหลังการดับขั้นบรรพนิพพาน ตามหลักฐานเหล่านี้ นิพพานจึงหมายถึง “ภาวะ” หรือการดับกิเลสและดับทุกข์ของพระอรหันต์ เป็นภาวะที่ผู้เข้าถึงจะสงบจากกิเลสและความทุกข์เป็นผู้ที่เราเรียกว่าพระอรหันต์ และหากมองในมุมเปรียบเทียบนิพพานก็คือสภาวะที่เป็นเหตุให้เราสามารถทำลายกิเลสได้

นิพพานในความหมายของการดับกิเลสนี้ไม่ได้หมายความว่านิพพานเป็นอันเดียวกับ “การทำลาย” กิเลส เพราะการทำลายกิเลสเป็นหน้าที่ของมรรคหรือจิตที่ประกอบด้วยมรรคมองค์ 8 หรือทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาซึ่งยังเป็นสังขตธรรมอยู่ การดับกิเลสในที่นี้มุ่งเอาภาวะที่จิตปราศจากกิเลสหรือกิเลสไม่เกิดกับจิตอีกอย่างเด็ดขาด โดยเริ่มตั้งแต่การไม่เกิดอีกของกิเลสบางประการและการลดลงของกิเลสบางประการจนหมดอย่างสิ้นเชิง ในที่สุดเป็นลำดับไป การกล่าวว่านิพพานคือการดับหรือสิ้นไปแห่งกิเลสเป็นการกล่าวอย่างง่าย ๆ เพราะการดับกิเลสและการไม่มีกิเลส (หรือการที่กิเลสดับไปแล้วไม่เกิดอีก) เป็นภาวะที่ต่อเนื่องกันอย่างแยกขาดจากกัน ไม่ได้เหมือนการปรากฏของแสงสว่างกับการหายไปของความมืดที่เกิดพร้อมกัน เมื่อเกิดมรรคจิตขึ้นมาทำลายกิเลส ผลจิตที่เป็นภาวะปราศจากกิเลสของจิตก็ปรากฏตามมาด้วย ซึ่งในเรื่องนี้พระพุทธโฆษาจารย์ก็ได้กล่าวไว้ในคัมภีร์วิสุทธิมรรคว่า ในความเป็นจริง อริยมรรคเป็นตัวทำให้โทษทั้งหลายสิ้นไปจึงเรียกว่า “การสิ้นไป” หรือ “ธรรมเป็นที่สิ้นไป” (ขโย) (ของโทษเหล่านั้น) และตั้งแต่การทำให้โทษเหล่านั้นสิ้นไป โทษทั้งหลายก็เป็นไปไม่ได้อีก ส่วนนิพพานท่านเรียกว่า “การสิ้นไป” เพราะเป็นอุปนิสสยปัจจย (เหตุสนับสนุน) โดยปริยาย (โดยอ้อม) ของการสิ้นไปกล่าวคือการดับ โดยการไม่เกิดขึ้นอีก(ของโทษทั้งหลาย)¹³ ตามคำอธิบายนี้ นิพพานไม่ใช่ตัวการที่ “ดับ” หรือ “ทำลาย” กิเลสโดยตรง แต่เนื่องจากการทำลายกิเลสของมรรคเป็นการทำให้กิเลสดับไปอย่างไม่เกิดขึ้นอีกซึ่งการดับอย่างไม่เกิดขึ้นอีกนี้เป็นลักษณะของนิพพาน จึงเท่ากับว่านิพพานเป็นเหมือนเหตุสนับสนุนให้เกิดการดับโดยอ้อม และ

จิตก็ต้องอาศัยนิพพานเป็นอารมณ์จึงจะเกิดมรรคจิตมาทำลายกิเลสได้ เราจึงเรียกนิพพานโดยอุปมาเทียบกับมรรคหรือการทำลายกิเลสว่านิพพานคือการดับกิเลส กล่าวอีกอย่างก็คือ อริยมรรคคือการ “ดับกิเลส” ส่วนนิพพานคือ “ความที่กิเลสดับไปแล้ว” หรือ “ความดับแห่งกิเลส” แต่เราเรียกรวมกันเพื่อให้ง่ายว่านิพพานคือความดับกิเลส - ถ้าจะกล่าวให้เข้าใจง่ายนิพพานในที่นี้ก็คือการไม่มีกิเลสเกิดขึ้นอีกอย่างถาวร

ดังนั้น อาการที่ดับกิเลสหรือกิเลสดับ ไปจึงเป็นเพียงแง่มุมหนึ่งของนิพพาน นิพพานยังอาจมองในแง่ว่าเป็น “เหมือนสาเหตุ” ที่ทำให้เราสามารถดับกิเลสก็ได้ดังพุทธพจน์ในโลกสูตรที่ว่า “เพราะค้นหาทั้งหลายสิ้นไปโดยประการทั้งปวง ความดับกิเลสไม่เหลือด้วยวิราคือนิพพานจึงมี”¹⁴ ตามพุทธพจน์นี้ ดูเหมือนวิราคือนิพพานเป็นเครื่องมือที่ทำให้ดับกิเลสได้ และจากพุทธพจน์ในทศยัตถุญญตริกขุสูตรที่เพ่งอ้างอิงก็ดูเหมือนว่านิพพานเป็นเครื่องกำจัดกิเลส ซึ่งอาจมีปัญหาว่าด้านนิพพานเป็นเครื่องมือที่เราใช้ดับกิเลส ก็แสดงว่าเรามีนิพพานอยู่ก่อนหน้าการดับกิเลสแล้ว แล้วทำไมเราจึงต้องทำให้ได้นิพพานอีก ซึ่งปัญหานี้ นอกจากตอบได้ด้วยคำอธิบายที่กล่าวมาแล้ว ผู้วิจัยยังเห็นว่า หากเราจะอธิบายให้พุทธพจน์นี้เข้ากันได้กับพุทธพจน์อื่น ๆ เกี่ยวกับนิพพานโดยเฉพาะที่เพ่งกล่าวผ่านไบนั้น เราม่าจะตีความเป็นว่า พุทธพจน์นี้ต้องการแสดงว่าการที่นิพพาน “เป็นไปได้” จึงทำให้เราสามารถดับกิเลสได้ หรือการจะทำลายกิเลสได้ต้องอาศัยหาหน่วงเอานิพพานเป็นอารมณ์ขณะเจริญวิปัสสนาการมีอยู่ของนิพพานในลักษณะนี้จึงอาจกล่าวได้ว่าเป็น “สาเหตุ” ให้เราดับกิเลสได้ ไม่ใช่มีนิพพานอยู่ในตัวเรารียบร้อยสมบูรณ์แบบแล้วเรามาใช้ดับกิเลส กล่าวอีกนัยหนึ่ง นิพพานมีอยู่ในฐานะเป็นจุดหมายที่ทุกคนไปถึงได้แต่ไม่ใช่ทุกคนที่ไปถึงหรือไม่ใช่ใคร ๆ ก็ไปถึงได้ เปรียบเหมือนคนมีศักยภาพของหนักได้แต่แค่ยกไม่ได้และผู้ใหญ่บางคนก็ยกไม่ได้ เราต้องพยายามไปให้ถึงจึงจะสามารถบรรลุจุดหมายคือนิพพานได้ ไม่ใช่บรรลุถึงได้โดยไม่ต้องทำอะไรหรือไม่ใช่ใคร ๆ ก็บรรลุได้ถ้าต้องการจากที่กล่าวมา เราจึงมองได้ว่า คำว่า “ความดับกิเลส” “ความสิ้น

ระกะ โทสะ และโมหะ” และ “ธรรมเป็นที่กำจัดกิเลส” แสดงถึง นิพพานในแง่มุมที่ต่างกัน ในความหมายแรก นิพพานหมายถึง อาการที่บุคคล “ดับ” หรือ“ทำลาย” กิเลสที่มีอยู่ให้หมดสิ้นไป เหมือนการดับไฟที่กำลังลุกโพล่ง หรือเหมือนการทำลายศัตรูที่ มาเบียดเบียน ซึ่งเป็นการมองนิพพานในขณะของการตัดกิเลส ด้วยมรรคญาณหรือทำลายกิเลสที่กำลังเกิดขึ้นในจิตของเรา โดยอาศัยการหน่วงเอานิพพานเป็นอารมณ์ (นิพพานไม่ใช่ตัวทำลาย กิเลสโดยตรง) ส่วนในความหมายที่สอง นิพพานหมายถึงสภาพ จิตที่ว่างหรือสงบจากกิเลสไม่มีกิเลสมาแผ้วพานรบกวน เหมือน สภาพสงบเย็นหลังการดับไฟที่เผาไหม้ทำให้ร้อนหรือสภาพที่ ปราศจากไฟและความร้อน หรือเหมือนสภาพความสงบสุขของ บ้านเมืองที่ปราศจากการรุกรานรบกวนของศัตรูเพราะศัตรูถูก ทำลายหรือเพราะไม่มีศัตรู

นิพพานจึงสามารถมองในด้านที่หมายถึงการทำลายกิเลส และสภาพที่ไม่มีกิเลสหรือสภาพหลังการทำลายกิเลสได้ ซึ่งก็ไม่ได้ทำให้สาระสำคัญของนิพพานเสียไปหรือทำให้เกิดความขัดแย้งเพราะเป็นสองขั้นตอนหรือสองแง่มุมของกระบวนการเดียวกัน และคำว่า “ดับ” “ตัด” หรือ “กำจัด” ไม่จำเป็นต้องแสดงว่า “มี” กิเลสอยู่แล้วเราเข้าไปทำลายกิเลสนั้น แต่อาจหมายถึงการ ทำให้กิเลสที่ยังไม่เกิดไม่สามารถเกิดมาครอบงำจิตใจของเราได้ เหมือนการป้องกันไม่ให้โรคที่ยังไม่เกิดไม่สามารถเกิดกับตัว เรา เพราะหากกิเลสไม่ได้เกิดตลอดเวลา ถ้ากิเลสเกิดตลอดเวลา เรา คงวุ่นวายไปกับกิเลสนานาชนิดไม่รู้จักหยุดหย่อนและไม่มี โอกาสแม้แต่จะคิดทำลายกิเลสหรือเอาชนะความชั่ว ในขณะที่จิต ที่มีสติและปัญญาควบคุม กิเลสไม่อาจควบคุมจิตใจเราได้ และ ถ้ากิเลสมีอยู่ตลอดเวลาจนกว่าจะบรรลุนิพพานเป็นพระอรหันต์ นิพพานชั่วคราวอย่างตถกนิพพานก็จะเป็นไปไม่ได้ การที่ตถกนิพพานเป็นไปได้แสดงว่ากิเลสไม่มีอยู่ในบางโอกาส เพียง แต่สำหรับเรายังเป็นปุถุชนยังมี “อนุสัย” กิเลส คือ “แนวโน้ม” ที่ จะเปิดช่องให้กิเลสเกิดมาครอบงำเราได้อีก ดังที่คัมภีร์วิสุทธิ มรรคอธิบายว่า นิพพานไม่ได้หมายความว่าความแคว່การไม่มีกิเลส ดำเนินไปอยู่ เพราะถ้าเป็นเช่นนั้น อริยมรรคก็ไร้ประโยชน์

เพราะกิเลสไม่มีอยู่แม้ก่อนหน้าขณะที่อริยมรรคจะเกิด¹⁵ การไม่มี กิเลสชั่วคราวซึ่งไม่ใช่นิพพานเพราะนิพพานเป็นการไม่มีอย่างถาวรของกิเลสเป็นเรื่องที่เป็นไปได้ เพราะมีพุทธพจน์ใน สามัญญผลสูตรครุสไว้ว่า “เมื่อจิตเป็นสมาธิบริสุทธิผุดผ่อง ไม่มี กิเลสเพียงดังเนิน...ภิกษุนี้สามารถน้อมจิตไปเพื่ออาสวัชฌ ญาณ”¹⁶ ซึ่งแสดงว่าก่อนเกิดมรรคผล จิตสามารถไม่มีกิเลสได้ การดับกิเลสที่เกิดอยู่หรือการทำให้กิเลสไม่สามารถเกิดได้อีกกับ สภาพที่ว่างจากกิเลสถือได้ว่าเป็นกระบวนการเดียวกันหรือเป็น สองแง่มุมที่แยกจากกันไม่ได้ เพราะตราบใดที่กิเลสที่ถูกดับไป ยังไม่เกิดหรือกิเลสที่ยังไม่เกิดไม่สามารถเกิดมาครอบงำเราได้ สภาพที่ว่างจากกิเลสก็ยังดำรงอยู่ได้ ดังนั้น เราสามารถมอง นิพพานในแง่ “สาเหตุ” คือในแง่ทำลายกิเลสก็ได้ ในแง่ “ผล” ที่ ปรากฏหลังการทำลายกิเลสก็ได้ แต่ไม่ใช่นิพพานถูก “สร้าง” ขึ้น มาจากการทำลายกิเลสเพราะการทำลายกิเลสกับความว่างจาก กิเลสเป็นสองขั้นตอนหรือสองแง่มุมที่แยกขาดจากกันไม่ได้ และเพราะไม่มี “สิ่ง” ใดเกิดใหม่เนื่องจากเป็นเพียงการทำให้สิ่ง ที่มีอยู่หรือที่ยังไม่เกิด “ไม่มี” โอกาสที่จะเกิดมีอีกเท่านั้น จึงไม่ แปลกที่เราจะพบพุทธพจน์ที่แสดงนิพพานในฐานะเป็นผลที่เกิด หลังการตัดกิเลสได้ ดังเช่นในสัมพหุลภิกขุวัตถุที่ตรัสไว้ว่า “ภิกษุ เธอจงวิคเรื่อนี้ เรือที่เธอวิคแล้วจักถึงเร็ว เธอตัดระกะ โทสะได้แล้ว ต่อจากนั้น ก็จักบรรลุนิพพาน”¹⁷ ตามพุทธพจน์นี้ นิพพานดูเหมือนเป็นอีกสิ่งหนึ่งที่เราจะเข้าถึงหลังการตัดกิเลส ได้ แต่หากเรามองตามนัยที่อภิปรายมาแล้ว เราก็สามารถ มองได้ว่า นิพพานในที่นี้ไม่ใช่เป็นอีกสิ่งหนึ่งหรือเป็นดินแดน แห่งหนึ่งให้เราเข้าถึงหลังการดับกิเลส เหตุผลอีกประการหนึ่งที่ ทำให้เราไม่อาจมองว่านิพพานเป็นอีกสิ่งหนึ่งแต่เป็นเพียงสภาพ หลังการตัดกิเลสได้ก็คือ ถ้านิพพานเป็นอีกสิ่งหนึ่งที่เรเข้าถึง หรือได้มาหลังตัดกิเลสได้ ก็จะมีปัญหาว่า เราเข้าถึงสิ่งดังกล่าว นี้ในลักษณะใดและสิ่งนั้นอยู่ที่ไหน เพราะการบรรลุนิพพานมี ถึง 4 ระดับ ตามลำดับของการละหรือลดกิเลสได้อย่างเด็ด ขาด (สมุจเฉตปหาน)¹⁸ โดยมีนิพพานของพระอรหันต์เป็น นิพพานที่สมบูรณ์เพราะละกิเลสได้อย่างสิ้นเชิง แต่ในกรณีที่

นิพพานหมายถึงสิ่งหนึ่งหรือดินแดนแห่งหนึ่ง เราจะอธิบาย การบรรลุนิพพานตั้งแต่ระดับต้นจนถึงระดับสมบูรณ์สูงสุดอย่างไร นั่นคือสำหรับพระโสดาบันการเข้าถึง “สิ่ง” ที่เรียกว่านิพพาน ในระดับแรกเป็นอย่างไร สำหรับพระสกทาคามี และพระ อนาคามีก็เช่นกัน การค่อย ๆ เข้าถึงสิ่งนี้เป็นไปในลักษณะเช่นใด เป็นการยากที่จะอธิบายว่ามีการเข้าถึงสิ่งที่เรียกว่านิพพานนี้ทีละ เล็กทีละน้อยแต่เรียกว่าเข้าถึงนิพพานเหมือนกัน และสิ่งที่ เรียกว่านิพพานนี้มีความสัมพันธ์กับการทำลายกิเลสได้อย่างไร เพราะดูเหมือนจะเป็นคนละสิ่งเนื่องจากอาการดับกิเลสหรือสิ้น กิเลสเป็นเรื่องของจิตแต่สิ่งที่จิตไปบรรลุนั้นเป็นอีกสิ่งที่ไม่ใช่ จิต เมื่อเป็นคนละสิ่ง การดับกิเลสก็ไม่อาจเรียกว่านิพพานแต่น่าจะเรียกว่า “มรรค” หรือหนทางให้เข้าถึงนิพพานมากกว่า หรือหากนิพพานที่เข้าถึงหลังการดับกิเลสนี้หมายถึง “ดินแดน” อย่างหนึ่ง ก็ยังมีปัญหา เพราะเท่ากับว่าพระอรหันต์ที่ดับ กิเลสแล้วแต่ยังไม่ดับขันธปรินิพพานก็ยังไม่ได้บรรลุนิพพาน ซึ่งเป็นความขัดแย้งกับคำสอนในพระไตรปิฎกเป็นอย่างยิ่ง ฉะนั้น เราจึงสมควรที่จะตีความว่านิพพานที่เรานับรูลงหลังการตัดกิเลสก็คือสภาพที่ปรากฏหลังการตัดกิเลสได้นั่นเองไม่ใช่ “สิ่ง” อื่นใดที่เราจะเข้าถึงเป็นพิเศษ

ยิ่งไปกว่านั้น เราจะต้องมั่นใจว่า เราควรตีความการบรรลุนิพพานในความหมายที่อภิปรายมา หากเราพิจารณาพุทธพจน์ในโรหิตัสสสูตรที่พระพุทธองค์ทรงแสดงว่านิพพานไม่ใช่สิ่งนอกตัวเราที่จะบรรลุดังด้วย “การไป” ในพระสูตรนี้ โรหิตัสส-เทพบุตรทูลถามเรื่องที่สุดแห่งโลกคือโอกาสโลกอันใดแก่จักรวาลเพราะในอดีตชาติสมัยเป็นโรหิตัสสฤๅษีเคยหาไปเพื่อให้ถึงที่สุดของโลกคือจักรวาล แต่ใช้เวลาเป็นร้อยปีก็ไม่ถึงจนเสียชีวิตในระหว่างทางนั้น พระพุทธเจ้าทรงตอบว่า “เทพบุตร เราไม่กล่าวถึงที่สุดแห่งโลกที่สัตว์ไม่เกิด ไม่แก่ ไม่ตาย ไม่จุติ ไม่อุบัติด้วยการไป”¹¹⁹ เมื่อเทพบุตรชื่นชมในคำตอบของพระองค์แล้ว พระองค์ได้ทรงปรับเปลี่ยนเรื่องโลกจากโอกาสโลกมาเป็นโลกคือตัวมนุษย์ซึ่งที่สุดแห่งโลกก็คือที่สุดแห่งทุกข์ โดยตรัสว่า

อนึ่ง เราบัญญัติโลก ความเกิดแห่งโลก ความดับแห่งโลก และข้อปฏิบัติให้ถึงความดับแห่งโลกในร่างกายที่มีประมาณวาหนึ่ง มีสัญญา มีใจนี้เอง ไม่ว่าใน เวลาไหน ที่สุดแห่งโลก ใครก็ถึงไม่ได้ด้วยการไป และเมื่อยังไม่ถึงที่สุดแห่งโลกย่อมไม่มีการเปลี่ยนตนจากทุกข์ เพราะเหตุนี้แล ผู้รู้แจ้งโลก มีปัญญาคือ ถึงที่สุดแห่งโลก อยู่จบพรหมจรรย์ สงบระงับ รู้ที่สุดแห่งโลก ย่อมไม่หวังทั้งโลกนี้และโลกหน้า¹²⁰

พุทธพจน์ในพระสูตรนี้แสดงว่า โลกคือชีวิตของสัตว์ทั้งหลายเป็นอันเดียวกับความทุกข์ ที่สุดแห่งโลกก็คือที่สุดแห่งทุกข์ จึงอยู่ในร่างกายหรือขันธ 5 นี้เอง เมื่อที่สุดแห่งทุกข์หมายถึงนิพพาน ก็แสดงว่านิพพานมีอยู่ในตัวเราทั้งหลายนี้เองไม่ต้อง “เดินทาง” ไปหานิพพานในที่ไหน ดังนั้น นิพพานจึงไม่น่าจะใช่สิ่งอีกสิ่งหนึ่งที่อยู่นอกขันธ 5 ดังได้อภิปรายมาข้างต้น

2. นิพพานคือภาวะที่จิตไม่มีบัญญัติ

และอายตนะภายนอกเป็นอารมณ์

นิพพานที่ว่าหมายถึงการดับหรือการไม่มีแห่งกิเลสอย่างถาวรของจิตนั้น จะต้องมาพร้อมกับการไม่มีอายตนะภายนอกหรือบัญญัติเป็นอารมณ์นั่นคือกำลังอยู่ในผลสมาบัติ การอยู่ในภาวะนิพพานไม่ใช่เป็นเพียงการไม่มีกิเลสเท่านั้นแต่ต้องไม่มีบัญญัติรวมทั้งอายตนะภายนอกมีรูปเป็นต้นเป็นอารมณ์ซึ่งก็คือมีนิพพานเป็นอารมณ์ด้วย การจะเข้าถึงหรืออยู่ในภาวะนิพพานจึงไม่ได้เกิดมีอยู่ตลอดเวลาแม้สำหรับพระอรหันต์ เพราะจะเข้าถึงได้เมื่อเราเข้าผลสมาบัติที่มีแต่นิพพานเท่านั้นเป็นอารมณ์หรือเข้านิโรธสมาบัติเป็นการดับขันธคือดับเวทนาและสัญญาซึ่งเป็นนิพพานในลักษณะของอนุภาติเสสนิพพานที่จะกล่าวต่อไป นิพพานจึงมีลักษณะของการเป็นภาวะที่จิตมีนิพพานคือความสงบเป็นอารมณ์ดังหลักฐานในปิฎกเถรคาถาว่า

นิพพานที่น่ารื่นรมย์ซึ่งพระอริยเจ้ายินดีแล้วเป็นความสุขโดยส่วนเดียว มีความสุขซึ่งเกิดจากผลสมาบัติติดตามมา เป็นกิจที่เราทำเสร็จแล้ว¹²¹

ข้อความในคานานี้แสดงว่า นิพพานจะปรากฏหรือเข้าถึงได้ก็ต่อเมื่อเราเข้าสู่ผลสมาบัติ เช่นเดียวกับในรัตนสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า

บุคคลเหล่าใดในศาสนาของพระโคตมพุทธเจ้า
เป็นผู้ประกอบตนไว้ดี มีใจมั่นคง หมความห่วงใย
บุคคลเหล่านั้นชื่อว่าบรรลอรหัตผล
หยั่งถึงอมตนิพพาน รับรสความดับสนิทแบบได้เปล่า¹²²

พุทธพจน์นี้แสดงว่า เมื่อเราบรรลอรหัตผลซึ่งเกิดหลังจากได้อรหัตมรรคญาณ เราจึงจะหยั่งลงสู่ภาวะของนิพพาน การเข้าถึงนิพพานจึงไม่ใช่เป็นภาวะจิตตามปกติของพระอรหันต์ที่ไม่ได้อยู่ในภาวะที่จิตเกิดมรรคญาณและผลญาณหรือไม่ได้เข้าผลสมาบัติ ภาวะนิพพานที่หมายถึงการมีนิพพานเป็นอารมณ์หรือไม่มีบัญญัติหรือสิ่งอื่นเป็นอารมณ์ที่ปรากฏจะอยู่ในผลสมาบัติที่ว่านั่นเป็นอย่างไร

คำถามนี้มีคำตอบอยู่ในพระสูตรคณปิฎก นั่นคือในสมาธิสูตร พระพุทธเจ้าตรัสถึงการมีสัญญาที่มีนิพพานเป็นอารมณ์ซึ่งมีเนื้อหาหรือลักษณะเหมือนลักษณะของนิพพานที่ปรากฏในพระสูตรอื่น ซึ่งแสดงว่าการมีสัญญาในลักษณะนี้คือการที่จิตอยู่ในภาวะนิพพานนั่นเอง พุทธพจน์นี้มีอยู่ว่า

อานนท์ ภิกษุในธรรมวินัยนี้ เป็นผู้มีสัญญาอย่างนี้ว่า
ภาวะที่สงบ ประณีต คือ ความระงับสังขารทั้งปวง ความ
สละคืนอุปธิกิเลสทั้งปวง ความสิ้นไปแห่งตัณหา ความ
คลายกำหนัด ความดับ นิพพาน อานนท์ มีได้ดังนี้
แต่ การที่ภิกษุได้สมาธิโดยไม่ต้องมีสัญญาในธาตุคินว่า
เป็นธาตุคิน ในธาตุนี้ว่าเป็นธาตุน้ำ ในธาตุไฟว่าเป็น
ธาตุไฟ ในธาตุลมว่าเป็นธาตุลม ในอากาศสำนัญชาช-
คณณานว่าเป็นอากาศสำนัญชาชคณณาน ในวิญญาณัญชาช-
คณณานว่าเป็นวิญญาณัญชาชคณณาน ในอากิญจัญญาช-
คณณานว่าเป็นอากิญจัญญาชคณณาน ในเนวสัญญานา-
สัญญายคณณานว่าเป็นเนวสัญญานาสัญญายคณณาน ใน
โลกนี้ว่าเป็นโลกนี้ ในโลกหน้าว่าเป็นโลกหน้า แต่ต้องมี
สัญญา¹²³

ตามพุทธพจน์นี้ ธาตุ 4 และอรุปฌาน 4 ก็ไม่ปรากฏในความคิดหรือในจิตของพระอรหันต์ ซึ่งเมื่อนำพุทธพจน์นี้ไปเทียบกับพุทธพจน์ในแก้วกฐสูตร ก็จะเห็นว่าลักษณะเหมือนกันคือไม่มีสิ่งเหล่านี้ในนิพพานซึ่งตามนัยในสมาธิสูตรก็คือการไม่มีสัญญาว่าสิ่งเหล่านี้เป็นนั่นเป็นนี่ซึ่งเป็นเรื่องของบัญญัติ (concept) ที่คนกำหนดขึ้นมาใช้กัน มีแต่ความสงบเป็นอารมณ์ การมีสัญญาเช่นนี้จึงน่าจะเป็นสัญญาแบบเดียวกับสัญญาที่เกิดขึ้นในผลสมาบัติซึ่งมีแต่มีนิพพานเป็นอารมณ์

อนึ่ง พุทธพจน์ในพรหมนิมิตตนิคสูตรที่บางคนอาจเข้าใจว่าบรรยายถึงนิพพานในฐานะเป็นอัตตาหรือสวภาวะ (substance) ทางอภิปรัชญาชนิดหนึ่งก็มีเนื้อหาบางส่วนคล้ายคลึงกับเนื้อหาในปฐมนิพพานปฏิสังขตสูตรและแก้วกฐสูตร และเมื่อนำมาเทียบเคียงกับพุทธพจน์ที่ได้อภิปรายมาในข้อนี้ก็จะพบว่านิพพานที่พูดถึงในพระสูตรนี้มีได้หมายถึงสิ่งอื่นใดแต่น่าจะหมายถึงจิตที่อยู่ในสมาธิที่ไม่มีสัญญาว่าธาตุ 4 เป็นธาตุ 4 ไม่มีสัญญาว่าอะไรเป็นอะไรทั้งสิ้นมีแต่สัญญาถึงนิพพานอย่างเดียว เพราะพุทธพจน์ในพรหมนิมิตตนิคสูตรตรัสถึงนิพพานไว้ว่า

นิพพานที่ผู้บรรลจะพึงรู้แจ้งได้เป็นอนัตตสภาวะ เป็น
อนันตตะ(ไม่สิ้นสุด) มีรัศมีกว่าสิ่งทั้งปวง สัตว์แสวงไม่
ได้โดยความที่คิดเป็นคิน โดยความที่น้ำเป็นน้ำ โดยความ
ที่ไฟเป็นไฟ โดยความที่ลมเป็นลม โดยความที่เหล่า
สัตว์เป็นเหล่าสัตว์โดยความที่เทวดาเป็นเทวดา โดยความ
ที่ปชาบดีเป็นปชาบดี โดยความที่พรหมเป็นพรหม โดย
ความที่อาภัสสรพรหมเป็นอาภัสสรพรหม โดยความที่
สุกกิณหพรหมเป็นสุกกิณหพรหม โดยความที่เวฬุ-
ผลพรหมเป็นเวฬุผลพรหม โดยความที่อภิกุพรหม
เป็นอภิกุพรหม โดยความที่สิ่งทั้งปวงเป็นสิ่งที่ทั้งปวง¹²⁴

ข้อความในพระสูตรนี้โดยเฉพาะที่ว่า “สัตว์แสวงไม่ได้โดยความที่คิดเป็นคิน” เป็นคตินั้น มีความคล้ายคลึงกับการไม่มีธาตุ 4 เป็นคตินในสองพระสูตรนั้นแต่ในพระสูตรนี้กลับพูดเหมือน “มี” สิ่งเหล่านั้นเพียงแต่เราไม่ “แสวง” หรือไม่เข้าไปเกี่ยวข้องกับฐานะที่สิ่งเหล่านั้นเป็นอย่างที่คนทั่วไปยึดถือ ซึ่งเมื่อเทียบกับ

พุทธพจน์ในสมาธิสูตร ก็น่าจะหมายถึงการไม่มีสัญญาว่าสิ่งทั้งปวงเป็นสิ่งที่นั่นสิ่งนี้นั่นเอง มีแต่สัญญาว่านิพพานเป็นภาวะอันสงบเท่านั้น

คัมภีร์วิภังค์ในตอนที่ยอธิบายธรรมที่ไม่นับเนื่องในทุกข์(อปริยาปินนนะ)¹²⁵ ก็แสดงว่าในบรรดาอายตนะภายนอก 6 และอายตนะภายใน 6 ที่เป็นโครงสร้างและเกี่ยวข้องกับชีวิตของมนุษย์และสัตว์ทั้งหลายนั้น อายตนะที่มีอยู่ในธรรมที่ไม่นับเนื่องในทุกข์ซึ่งต่างจากกามธาตุ รูปธาตุ และอรูปธาตุมีอยู่เพียง 2 อย่าง คือ มนัสสยตนะอันได้แก่จิต และธัมมยตนะอันได้แก่ธรรมารมณ์อันเป็นอารมณ์ของจิต ซึ่งแสดงว่าในนิพพานมีแต่อารมณ์ทางใจอย่างเดียวไม่รับอารมณ์ภายนอก อย่างไรก็ตามบางคนอาจเห็นว่าอปริยาปินนธรรมนี้น่าจะเป็นภพภูมิของนิพพานเพราะมาอยู่ในชุดเดียวกับกามธาตุ รูปธาตุ และอรูปธาตุที่หมายถึงภูมิที่อยู่ของสัตว์ชนิดต่าง ๆ ก็ได้ หมายถึงสภาวะทางจิตก็ได้ แต่ไม่น่าจะเป็นเช่นนั้น น่าจะหมายถึงสภาวะทางจิตมากกว่า เพราะเมื่อดูในคัมภีร์ปฏิสัมภิทามรรคยังมีคำอธิบายว่า“อปริยาปินนภูมิ” หมายถึงมรรคผลและนิพพาน ซึ่งแสดงว่าเป็นเรื่องของสภาวะทางจิตเพราะมรรคผลเป็นเรื่องสภาวะทางจิต นั่นคือในคัมภีร์ปฏิสัมภิทามรรคพูดถึงอปริยาปินนภูมิว่าเป็นภูมิอันหนึ่งนอกเหนือจากภูมิอีก 3 อย่างคือกามาวจรภูมิ รูปาวจรภูมิ และอรูปาวจรภูมิ โดยอธิบายว่าหมายถึงมรรค ผล และธาตุที่ปัจจัยไม่ปรุงแต่ง (นิพพาน)¹²⁶ อายตนะ 2 อย่างนี้จึงน่าจะหมายถึงอายตนะของพระอริยบุคคลในขณะที่อยู่ในโลกุตตรภูมิคืออยู่ในขณะแห่งมรรคจิตผลจิตหรืออยู่ในผลสมาบัติ เพราะอายตนะอื่นมีรูปายตนะและจักขวยตนะเป็นต้นไม่ทำงานมีแต่อายตนะทางใจอย่างเดียวซึ่งเป็นลักษณะของจิตที่อยู่ในผลสมาบัติซึ่งไม่มีการรับอารมณ์ทางอายตนะอื่น หลักฐานนี้แสดงว่าการอยู่ในภาวะที่ไม่มีทุกข์ซึ่งก็คือนิพพานจะมีอายตนะ 2 อย่างดังกล่าวเท่านั้น ในชีวิตประจำวันที่ต้องมีการรับรู้อารมณ์ทางอายตนะอื่น ๆ ด้วย พระอรหันต์จึงไม่ได้อยู่ในภาวะนิพพานแม้จะไม่มีกิเลสก็ตาม ดังนั้น จึงสรุปได้ว่านิพพานไม่ได้หมายถึงเพียงการไม่มีกิเลสเท่านั้นแต่ยังหมายถึงการมีนิพพานเป็นอารมณ์คือการไม่มี

บัญญัติและไม่มีอารมณ์ภายนอกเป็นอารมณ์ ซึ่งเกิดขึ้นในขณะที่อยู่ในผลสมาบัติ ซึ่งลักษณะเหล่านี้ไม่ใช่ลักษณะของอัตตา แต่เป็นสภาวะทางจิตวิทยา

3.นิพพานคือความดับขันธและความดับภพ

ในลักษณะแรก นิพพานหมายถึงความดับกิเลสหรือความว่างจากกิเลสซึ่งนิยมเรียกนิพพานในความหมายนี้ว่า “กิเลส-นิพพาน” อันเป็นความหมายของสอุปาทิเสสนิพพาน (นิพพานคือการดับกิเลสโดยยังมีขันธ 5 อยู่หรือยังมีชีวิตอยู่) แต่ในอีกด้านหนึ่งของนิพพาน นิพพานยังหมายถึง ความดับขันธและความดับภพ ซึ่งนิพพานในความหมายนี้นิยมเรียกกันว่า “ขันธ-นิพพาน” ซึ่งโดยทั่วไปหมายถึงอนุปาทิเสสนิพพาน (นิพพานคือการดับกิเลสโดยไม่มีขันธเหลืออยู่หรือไม่มีชีวิตอยู่) อย่างไรก็ตาม นิพพานในความหมายนี้มีนัยอยู่ 2 อย่าง คือนอกจากหมายถึงการดับขันธและการไม่มีภพใหม่ของพระอรหันต์หลังตายแล้วยังหมายถึงการดับขันธและการดับภพของพระอรหันต์ในขณะที่มีชีวิตอยู่ด้วย ซึ่งผู้วิจัยขอแยกอธิบายดังต่อไปนี้

1) ความดับขันธและความดับภพในนัยแรกหมายถึงเมื่อพระอรหันต์ปรินิพพานหรือสิ้นชีวิตลง ขันธ 5 ของพระอรหันต์รูปนั้นก็จะ “ดับสนิท” ไม่ไปเกิดในภพใด ๆ อีก เพราะหมดกิเลสที่จะทำให้เกิดอีก พระอรหันต์จึงพ้นจากชาติ ชรา และมรณะอันเป็นที่ตั้งแห่งความทุกข์ทั้งมวล ความดับขันธและภพจึงเป็นการดับทุกข์ในอีกความหมายหนึ่งของนิพพาน จะขอยกพุทธพจน์เกี่ยวกับเรื่องนี้มาแสดงเพื่อสนับสนุนการอธิบายนิพพานในความหมายนี้ดังนี้

ในปฐมทศสูตร พระพุทธเจ้าทรงเปล่งอุทานปรารภการปรินิพพานของพระทศพลลบลูครว่า

ร่างกายได้แตกดับไปแล้ว

เวทนาทั้งหมดดับสนิทแล้ว

สัญญาที่ดับลง สังขารทั้งหลายก็สงบระงับ

วิญญาณก็ถึงความดับสูญ¹²⁷

พระสูตรนี้แสดงว่าเมื่อพระทศพลลบลูครปรินิพพาน ขันธ 5 ของท่านก็ดับสนิทไม่เกิดหรือไม่ไปปรากฏที่แห่งใดหรือภพภูมิ

ได้อีก นิพพานในความหมายนี้จึงเป็นอนุปาติเสสนิพพานที่หมายถึงการดับขันธและดับภพหลังการปรินิพพานของพระอรหันต์ผู้ดับกิเลสได้สิ้นเชิงแล้ว ดังพุทธพจน์ในนิพพานธาตุสูตรที่ทรงบรรยายความหมายของสุปฏิทาติเสสนิพพานและอนุปาติเสสนิพพานไว้ว่า

นิพพานธาตุประการหนึ่งเป็นสภาวะมิให้เห็นใน อตถภาพ นี้อธิบายสุปฏิทาติเสสนิพพานธาตุเพราะความสิ้นไปแห่งตัณหาที่นำไปสู่ภพ ส่วนนิพพานธาตุอีกประการหนึ่งเป็นสภาวะมิในภพภาคหน้าชื่อว่าอนุปาติเสสนิพพานธาตุ เป็นที่ดับสนิทแห่งภพทั้งปวงทั้งหลายได้โดยสิ้นเชิง¹²⁸

อนุปาติเสสนิพพานในพุทธพจน์นี้หมายถึงสภาพที่ปรากฏหลังการดับขันธที่ไม่มีภพปรากฏแก่ขันธของพระอรหันต์ผู้สิ้นชีวิตนั่นเอง คำว่า “เป็นสภาวะมิในภพภาคหน้า” (สมุปราธิกา) ก็คือสภาวะที่ปรากฏหลังตายนั่นเอง ภพนอกจากหมายถึง “ที่อยู่” หรือภูมิที่สัตว์ไปเกิดอันได้แก่กามภพ รูปภพ และอรุภพแล้ว ภพยังหมายถึงสภาวะของการเกิดในรูปแบบต่าง ๆ ของขันธ 5 ด้วยซึ่งอาจหมายถึงภพในชีวิตปัจจุบันดังจะกล่าวถึงข้างหน้า หรือภพหลังตายก็ได้ การดับภพในความหมายที่กำลังกล่าวอยู่นี้ หมายถึงการสิ้นสุดการเวียนว่ายตายเกิดในโลกหรือภูมิต่าง ๆ นั้นเอง เพราะพระพุทธเจ้าตรัสไว้ในนิพพานธาตุสูตรนี้ด้วยว่า สภาวะที่เวทนาของพระอรหันต์นิมิตตนิพพานเรียกว่าอนุปาติเสสนิพพานธาตุ¹²⁹ ซึ่งการดับสนิทของเวทนาดังกล่าวนี้นับของการดับขันธปรินิพพานด้วย และสอดคล้องกับพุทธพจน์ในจตุตถนิพพานปฏิสังขตสูตรที่ว่า “เมื่อไม่มีตัณหา ก็ไม่มีการเวียนว่ายตายเกิด เมื่อไม่มีการเวียนว่ายตายเกิด ก็ไม่มีการจุติและการอุปบัติ เมื่อไม่มีการจุติและการอุปบัติ ก็ไม่มีโลกนี้ โลกอื่น และระหว่างโลกทั้งสอง นี้อีกที่สุดแห่งทุกข์”¹³⁰ พุทธพจน์นี้ยืนยันการดับภพคือการไม่เวียนว่ายตายเกิดในโลกต่าง ๆ ของพระอรหันต์ผู้ดับกิเลสได้แล้ว ซึ่งมีอีกหลายพระสูตรที่แสดงถึงการไม่เกิดใหม่หรือการไม่มีภพใหม่หลังดับขันธปรินิพพานของพระอรหันต์ เช่น ในโคธิกสูตร พระพุทธเจ้าตรัสปรารภการปรินิพพานของพระโคธิกเถระว่า “นักปราชญ์ผู้ใด...ขณะกองทัพบังอยู่แล้ว ไม่กลับมาสูกภพใหม่...”¹³¹ ดังนั้น ในความหมายแรกของการดับขันธและการดับภพนี้จึงหมายถึงการที่ขันธ 5 ของพระอรหันต์ที่สิ้นชีวิตไม่รวมตัวกันเกิดในภพทั้งปวงหรือในโลกใดโลกหนึ่ง เมื่อจิตหรือวิญญาณดับสนิทในขณะปรินิพพาน จิตและเจตสิกธรรมที่เป็นองค์ประกอบของจิตก็จะไม่เกิดขึ้นอีก ดังที่พระอนุรุทธเถระกล่าวถึงการปรินิพพานของพระผู้มีพระภาคเจ้าไว้ในอนุรุทธเถระคาถาว่า

บัดนี้ ธรรมเหล่านี้ซึ่งมีสัมผัสเป็นที่ 5

ของพระมหาภูมิได้สิ้นสุดลง

เมื่อพระสัมมาสัมพุทธเจ้าเสด็จปรินิพพานแล้ว

จิตและเจตสิกธรรมเหล่านี้จักไม่มีอีกต่อไป¹³²

คำกล่าวนี้อันยืนยันการดับสนิทของจิตและเจตสิกที่เนื่องอยู่กับจิตคล้ายกับพุทธพจน์ในศัคคปัญชาสูตรที่ตรัสว่า เมื่อพระพุทธเจ้าปรินิพพานแล้ว อยาตนะภายนอกมีรูปเป็นต้นและอายตนะภายในมีจักขุเป็นต้นไม่มีอยู่ จึงไม่มีอะไรที่จะใช้บัญญัติพระพุทธเจ้าเหล่านั้น¹³³ และเมื่อจิตที่เป็นตัวการสำคัญในการสร้างภพชาติดับสนิทไม่เกิดอีกแล้ว รูปหรือธาตุ 4 ก็จะแยกขาดจากจิตนั้นหรือจิตนั้นเท่ากับสลัดออกหรือละทิ้งธาตุ 4 นั้นไปไม่เกี่ยวข้องกันอีก ซึ่งพระพุทธเจ้าก็ได้ตรัสยืนยันเรื่องนี้ไว้ในปริวิมมังกสูตรว่า “ภิกษุเมื่อเสวยเวทนาที่มีกายเป็นที่สุด...รู้ชัดว่า ‘หลังจากตายแล้ว การเสวยอารมณ์ทั้งหมด ไม่น่าเพลิดเพลินจักย้อนกลับเหลืออยู่เพียงสรีรธาตุในโลกนี้เท่านั้น’”¹³⁴ พุทธพจน์นี้แสดงว่า หลังการตายของพระอรหันต์จะเหลือแต่เพียงร่างกายหรือธาตุ 4 ในโลกนี้เท่านั้น เพราะจิตดับสนิทหมดแล้ว ในปุพเพสัมโพธิสูตร พระพุทธเจ้าก็ทรงแสดงว่า ธรรมเป็นที่ก่อกำเนิดทวารกะในปฐวีธาตุ อาโปธาตุ เตโชธาตุ และวาโยธาตุ เป็นเครื่องสลัดออกจากธาตุเหล่านั้น¹³⁵ พุทธพจน์นี้แสดงว่า นิพพานอันเป็นธรรมที่ก่อกำเนิดทวารกะในธาตุ 4 ทำให้พระอรหันต์ไม่มีตัณหาอุปาทานในธาตุ 4 เมื่อดับขันธปรินิพพานปฏิสนธิวิญญาณอันจะทำให้เกิดร่างกายในภพใหม่จะไม่เกิดอีก ธาตุ 4 หรือสรีระอันเป็นร่างกายในภพต่าง ๆ ที่มีรูปก็ไม่เกิดขึ้นอีกสำหรับพระอรหันต์นั้น จึงถือได้ว่าเป็นการ “สลัดออก” จากธาตุ 4 เพราะไม่

มีเกี่ยวข้องกับธาตุ 4 อีก ความดับกิเลส ความดับทุกข์ ความดับ
 ขันธ์ และความดับภพจึงมีความสัมพันธ์กัน และเป็นไปตาม
 กฎปฏิจจสมุปบาท เพราะเมื่อดับอวิชชา สังขารอันจะปรุงแต่งให้
 เกิดวิญญาณก็ไม่เกิดขึ้น เมื่อวิญญาณไม่เกิด นามรูปที่มีวิญญาณ
 เป็นปัจจัยให้เกิดก็เกิดไม่ได้ทำให้ไม่มีภพและชาติรวมทั้งทุกข์
 ตามมา กล่าวอีกอย่างก็คือตามทฤษฎีปฏิจจสมุปบาท เมื่อกิเลส
 ดับ วิญญาณก็ดับ เมื่อวิญญาณดับ นามรูปคือร่างกายและเวทนา
 สัญญาและสังขารทั้งปวงก็ดับไปด้วย สมดังพุทธพจน์ในแก้วกฐ-
 สูตรที่ว่า

ปฐวีธาตุ อาโปธาตุ เตโชธาตุ วาโยธาตุย่อมตั้งอยู่ไม่
 ได้ในวิญญาณ ซึ่งเป็นสิ่งที่มองไม่เห็น ไม่มีที่สุก แต่มีทำ
 ขันโดยรอบด้าน อุปาทยรูปที่ยาวและสั้น ละเอียดและ
 หยาบ งามและไม่งาม ก็ย่อมตั้งอยู่ไม่ได้ในวิญญาณนี้
 เช่นเดียวกัน นามและรูปย่อมดับสนิทในวิญญาณนี้เช่น
 เดียวกัน เพราะวิญญาณดับไป นามและรูปนั้นก็ย่อมดับ
 สนิทในที่นั้น¹³⁶

พุทธพจน์นี้แสดงว่า วิญญาณของพระอรหันต์ที่ดับสนิทแล้ว
 ย่อมไม่สามารถทำให้เกิดมีมหาภูตรูปคือธาตุ 4 และอุปาทายรูป
 อันเป็นรูปอาศัยมหาภูตรูป 4 สำหรับพระอรหันต์องค์นั้นอีก
 กล่าวอีกอย่างก็คือ เมื่อวิญญาณของท่านดับสนิท นามรูปที่อาศัย
 วิญญาณเกิดก็ดับสนิทไปด้วย พุทธพจน์นี้กล่าวถึงนิพพานเป็น
 “ที่” ดับนามรูปหรือขันธ์ 5 ซึ่งที่จริงก็คืออาการที่ขันธ์ 5 ดับนั้น
 เอง นิพพานในความหมายเป็นที่ดับนามรูปยังปรากฏในสรสูตร
 สังขตคณิกาย สกถวรรคด้วย แต่ในพระสูตรนี้ไม่ปรากฏคำว่า
 “วิญญาณ” หรือ “นิพพาน” แต่มีนัยเหมือนกับในแก้วกฐสูตรคือ
 “ดิน น้ำ ไฟ ลม ตั้งอยู่ไม่ได้ที่ใด ความแล่นไปย่อมหยุดที่นี้”¹³⁷ ซึ่งเมื่อ
 เทียบเคียงกับคำสอนเรื่องปฏิจจสมุปบาทและพุทธพจน์ใน
 แก้วกฐสูตรรวมทั้งพระสูตรอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง เราก็พอจะคิดว่า
 ว่า นิพพานก็คือ “ที่” ที่วิญญาณดับเพราะหมดเชื้อคือกิเลส ซึ่งทำ
 ให้นามรูปที่อาศัยวิญญาณเกิดต้องดับไปด้วย เมื่อขันธ์ 5 ดับหมด
 วิญญาณคือการเวียนว่ายตายเกิดก็ยุติไปด้วยไม่มีการร่อนเร่เดินทาง

หรือ “ความแล่นไป” อีก นิพพานจึงเป็น “ที่” ดับขันธ์ คือเป็น
 ภาวะของการดับขันธ์นั่นเองเพราะไม่มี “สถานที่” เฉพาะสำหรับ
 การดับขันธ์ของพระอรหันต์แต่ละองค์ ท่านสามารถดับขันธ์ได้
 ทุกที่ ตามที่กล่าวมานี้ นิพพานจึงเป็นภาวะที่ปรากฏตาม
 กระบวนการของปฏิจจสมุปบาทแบบนิโรธวารคือการจบกระบวนการ
 สายดับทุกข์อันเนื่องมาจากการดับกิเลสและขันธ์ได้ การดับขันธ์
 และภพนี้เองเป็นเหตุให้เราหันทุกข์อย่างสมบูรณ์แบบซึ่งพระ
 พุทธองค์ทรงถือว่าเป็น “บรมสุข” ที่แท้จริงเพราะพ้นจากสุข-
 เวทนาและทุกข์เวทนาอันไม่เที่ยงแท้ทั้งปวงอย่างเด็ดขาดถาวร
 ดังที่พระองค์ตรัสปรารภการปรินิพพานของพระพาหิยะเถระใน
 พาหิยสูตรว่า

เมื่อใด พรหมณ์ชื่อว่าปณินิ
 เพราะมีโมกษธรรม รู้แจ้งด้วยตนเอง
 เมื่อนั้น เขาย่อมหลุดพ้นจากรูปภพ อรูปภพ
 และจากสุขและทุกข์¹³⁸

ดังนั้น จึงพอสรุปได้ว่า นิพพานหมายถึงการดับขันธ์และภพ
 ในความหมายว่า ขันธ์ 5 ของพระอรหันต์ผู้ปรินิพพานแล้วจะไม่
 เกิดอีกคือไม่มีในภพหรือภูมิใดอีก เป็นการพ้นทุกข์อย่างสมบูรณ์
 แบบ

2) นิพพานคือการดับขันธ์และการดับภพในความหมายที่สอง
 คือ การดับอุปาทานขันธ์อันทำให้เกิดภพคือภาวะชีวิตที่ยึดถือผูก
 ติดอยู่ การดับกิเลสคืออวิชชา และตัณหา อุปาทานได้ทำให้เราไม่
 ยึดติดขันธ์ 5 ว่าเป็นเรา เป็นของเรา จึงไม่มีตัวเราที่จะเป็นนั่น
 เป็นนี่ซึ่งทำให้เกิดทุกข์เมื่อสภาวะนั้นเสื่อมถอยหรือถูกคุกคาม
 พระพุทธเจ้าทรงถือว่าขันธ์ 5 ที่เรายึดถือก็คือภพ เมื่อทำลาย
 ความยึดถือได้ภพที่เกิดจากการยึดถือก็จะหายไป เราพอจะตี
 ความการดับขันธ์และภพในความหมายนี้ได้จากพุทธพจน์ใน
 โลกสูตรที่ว่า

บุคคลเมื่อรู้เห็นเบญจขันธ์คือภพนี้
 ตามความเป็นจริงอย่างต้องแท้ ด้วยปัญญาอันชอบ
 ย่อมละภพตัณหาได้ ทั้งไม่ยินดีในภพตัณหา
 เพราะตัณหาทั้งหลายสิ้นไปโดยประการทั้งปวง

ความดับกิเลสไม่เหลือด้วยวิราคะ คือนิพพานจึงมี เพราะไม่มีความยึดมั่น ภิกษุผู้นิพพานแล้ว จึงไม่มีภพใหม่ ภิกษุนั้นได้ชื่อว่าครอบงำมารได้ ชนะสงครามได้ ก้าวล่วงภพทั้งปวงได้ เป็นผู้คงที่ ฉะนั้น¹³⁹

พุทธพจน์นี้แสดงความหมายของการดับภพทั้งในแง่หลังตาย และในแง่ชีวิตปัจจุบันขณะยังมีชีวิตอยู่ กล่าวคือ เมื่อรู้แจ้งความจริงของขั้น 5 อันถือว่าเป็นอันเดียวกับภพ ภพก็เท่ากับดับไป หรือไม่มีอีกต่อไป และหลังตายภพที่จะเป็นการเกิดใหม่ของ ขั้น 5 นั้นก็ไม่มีด้วยเช่นกัน ภพในความหมายของภาวะชีวิตที่เรายึดถือนี้โยงอยู่กับภพตัณหาและภพตัณหารวมทั้งอุปาทาน โดยเฉพาะอัคคตวาอุปาทานที่ยึดถือว่าเป็นตัวตนของตน เมื่อเรามีความอยากและความยึดติด ภพคือภาวะอย่างใดอย่างหนึ่ง เช่น ความเป็นคนมีเกียรติ ก็เกิดขึ้น เมื่อเราหมกคั่นหาและอุปาทานภพที่เรายึดถืออยู่ก็หายไปและไม่เกิดใหม่อีก เพราะเราตัดต้นเหตุได้แล้ว นอกจากนั้น ในมาฆสูตร พระพุทธเจ้าก็ตรัสว่า “พราหมณ์ผู้มุ่งบุญ ควรบูชาจัดถวายเครื่องไทยธรรมให้เหมาะแก่กาลแก่เหล่าชนผู้สงบ ผู้ปราศจากราคะ ไม่มีความโกรธ ผู้ไม่มีคติ เพราะละขั้น 5 ในโลกนี้ได้แล้ว”¹⁴⁰ พุทธพจน์นี้แสดงว่า ผู้ละกิเลสได้ก็คือผู้ที่ละหรือดับขั้น 5 ได้แล้วนั่นเอง ซึ่งเราอาจถือว่าเป็นการดับขั้น 5 ในขณะที่มีชีวิตอยู่ก็ได้ แต่เป็นการดับขั้น 5 ในความหมายของการ ไม่มีการเกิดอีกคล้ายกับการดับขั้น 5 ในความหมายแรก

ดังนั้น นิพพานจึงหมายถึงการดับขั้น 5 และการดับภพทั้งที่เกิดขึ้นหลังตายและในขณะที่ยังมีชีวิตอยู่ โดยมีพระสูตรอีกหลายสูตรที่แสดงถึงการดับขั้น 5 และภพหรือการไม่มีชาติและภพใหม่ของพระอรหันต์ เช่น ติฏฐิตสูตรก็เป็นอีกพระสูตรหนึ่งที่เรากล่าวได้ว่า นิพพานคือการดับขั้น 5 หรือดับภพเพราะขั้น 5 และภพใหม่จะไม่เกิดมีอีก ในพระสูตรนี้ พระพุทธองค์ตรัสเป็นพระคาถาไว้ว่า “ถ้าอริยสาวกผู้กำหนดรู้ขั้น 5 ที่เกิดแล้ว ปราศจากตัณหาในภพน้อยและใหญ่ไซ้ ชื่อว่าภิกษุ ย่อมไม่กลับมาสู่ภพอีก เพราะขั้น 5 เกิดขึ้นไม่ได้อีกต่อไป”¹⁴¹ นอกจากนั้น เรายังสามารถอธิบายความหมายของการดับขั้น 5 และดับภพในขณะที่มีชีวิตอยู่

ว่า หมายถึงการไม่มีความต่างระหว่าง “อารมณ์” หรือ “สิ่งที่ถูกรู้” (object) กับ “ผู้รู้” (subject) ในความรู้ลึกซึ้งของพระอรหันต์ เพราะพระอรหันต์ทำลายความรู้ลึกซึ้งยึดติดว่า “ฉัน” และ “ของฉัน” ได้แล้ว ท่านอุฎ्ठกบัณฑิตอธิบายการดับแบบนี้อย่างไว้ว่า “อารมณ์ไม่มีส่วนร่วมใน ‘สัญญา’ (perception) นี้ ทั้งนี้เป็นเพราะว่า ‘ผู้รู้’ ขาดหายไป ประสบการณ์ของการดับความมีอยู่ (ภพนิโรธ) ซึ่งไม่ใช่อะไรอื่นนอกจาก ‘นิพพานที่นี้และเดี๋ยวนี้’ เป็นผลลัพธ์ของการขจัดมานะที่ยึดถือว่า ‘ฉันมีอยู่’”¹⁴² ดังนั้น นิพพานในความหมายนี้จึงมิได้หมายถึงสิ่งมีชีวิตทางอภิปรายหรืออัคคตแต่อย่างใด แต่เป็นเรื่องของสภาวะทางจิตและชีวิตของพระอรหันต์นั่นเอง

4. นิพพานคือความดับเวทนาและสัญญาและเป็นบรมสุข

จากที่กล่าวมาในข้อก่อน ๆ ทำให้เราสามารถบรรยายลักษณะอีกประการหนึ่งของนิพพานได้คือ นิพพานเป็นภาวะที่เวทนาและสัญญาดับ และเป็นสุขที่ยอดเยี่ยมสูงสุดหรือเป็นสุขที่แท้จริง ความหมายและลักษณะของนิพพานในข้อนี้สืบเนื่องมาจากนิพพานที่หมายถึงความดับขั้น 5 นั่นคือเมื่อจิตของพระอรหันต์อยู่ในภาวะนิพพานคือจิตอยู่ในสัญญาเวทขันธ์นิโรธสมาบัติและเมื่อพระอรหันต์ดับขั้น 5 ปรินิพพาน เวทนาและสัญญาย่อมดับ คือไม่มีการรับรู้ใด ๆ หรือเสพอารมณ์ใด ๆ ภาวะดังกล่าวนี้ถือได้ว่าเป็นบรมสุขเพราะปราศจากทุกข์อย่างสิ้นเชิง นอกจากนั้นความดับกิเลสทำให้จิตสงบเย็นจากไฟคือราคะโทสะและโมหะ อันเป็นเหตุเกิดทุกข์ก็อาจเรียกได้เช่นกันว่าเป็นความสุขของนิพพาน

พระพุทธองค์ตรัสถึงนิพพานว่าเป็นบรมสุขหรือสุขชนิดสูงสุดในที่หลายแห่ง เช่น ในอัญญตรอุปาสกวัตถุ ในจุททกนิยาสรรณบท พระองค์ตรัสว่า

ความหิวเป็น โรคอย่างยิ่ง

สังขารทั้งหลายเป็นทุกข์อย่างยิ่ง

บัณฑิตรู้เรื่องนี้ตามความเป็นจริงแล้ว

ย่อมทำนิพพานให้แจ้ง

เพราะนิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง¹⁴³

จากพุทธพจน์นี้ เราพอมองเห็นว่า นิพพานเป็นสุขอย่างไร นิพพานน่าจะเป็นสุขในลักษณะของการดับทุกข์หรือดับขันธนั่นเอง ไม่ใช่การเสพอารมณ์หรือเสวยสุขเวทนาใด ๆ เพราะในบาทที่สองของพระคานานี้กล่าวถึงสังขารว่าเป็นทุกข์ เมื่อนิพพานเป็นสุข ก็แสดงว่าเป็นสุขจากการดับสังขารที่เป็นทุกข์นั่นเอง เนื่องจากไม่มีวิธีอื่นที่ทำให้สังขารซึ่งในที่นี้คือขันธ 5¹⁴⁴ เป็นสุขได้อย่างแท้จริงซึ่งก็สอดคล้องกับคำไวพจน์ของนิพพานคำหนึ่งคือคำว่า “สังขารสมโธ” คือการสงบระงับสังขารหรือธรรมเป็นเครื่องสงบระงับสังขาร การที่สังขารสงบระงับไปซึ่งก็คือการดับขันธนั่นเองจึงเป็นสุขที่หมายถึงในที่นี้ ซึ่งก็สอดคล้องกับพุทธพจน์ในอัญญตรกถาทริภักฏที่อยู่ติดกับอัญญตรอุปาสกวัฏฏซึ่งพระพุทธเจ้าตรัสว่า

ไฟเสมอด้วยราคะ ไม่มี

โทสมเสมอด้วยโทสะ ไม่มี

ทุกข์เสมอด้วยเบญจขันธ ไม่มี

สุข(อื่น)ยิ่งกว่าความสงบ ไม่มี¹⁴⁵

พุทธพจน์นี้แสดงนัยที่กล่าวนั้นอย่างชัดเจน เมื่อขันธ 5 คือทุกข์ ความสงบที่เป็นสุขสูงสุดในที่นี้ย่อมเป็นอย่างอื่นไม่ได้ นอกจากการสงบของขันธ 5 อันได้แก่การดับขันธที่กล่าวมาแล้วในข้อก่อนหน้านั้น นอกจากนั้น พุทธพจน์นี้ยังตีความได้อีกว่า การที่ขันธ 5 เป็นทุกข์ก็เพราะไฟคือราคะและไฟคือโทสะ ความสงบที่เป็นสุขอย่างยิ่งในที่นี้ยังอาจหมายถึงการดับกิเลสได้ด้วยเพราะการดับกิเลสได้ก็ทำให้พ้นทุกข์มีความเศร้าโศกเป็นดินอันมีกิเลสเป็นสาเหตุคล้ายกับการดับขันธเช่นกัน

นิพพานในความหมายของการดับเวทนาและสัญญาและเป็นบรมสุขจึงสอดคล้องกับพุทธพจน์เรื่องการดับขันธและภพ คนจำนวนไม่น้อยที่เข้าใจว่าสุขมีอยู่ประเภทเดียวคือสุขที่เป็นเวทนาอันเป็นสุขที่เกิดจากการเสวยอารมณ์อันน่าใคร่ น่าพอใจหรืออารมณ์ที่ให้ความสบายจึงเข้าใจว่านิพพานเป็นสุขในความหมายของสุขเวทนาเพราะเห็นว่าความดับเวทนาและสัญญาไม่รับรู้อะไรเลยไม่น่าจะเป็นความสุขได้ แต่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ชัดเจนในปญจกัถสูตรว่าการดับเวทนาและสัญญาเป็นความสุข เพราะ

พระองค์ตรัสถึงสัญญาเวทนิโรธที่ดับเวทนาและสัญญาว่าเป็นสุขที่มีใช้สุขเวทนา ในพระสูตรนี้พระพุทธองค์ตรัสกับพระอานนท์ว่า

อานนท์ อัญญเดียรธีย์ปริพาชกทั้งหลายผู้กล่าวอย่างนี้ เธอทั้งหลายพึงคำนึงว่า “ท่านทั้งหลาย พระผู้มีพระภาคไม่ได้ทรงหมายถึงสุขเวทนา บัญญัติสัญญาเวทนิโรธนั้นไว้ในสุขเลย บุคคลย่อมประสบสุขในฐานะใด ๆ มีสุขในฐานะใด ๆ พระศาสดาจึงทรงบัญญัติฐานะนั้นไว้ในสุข”¹⁴⁶

ตามพุทธพจน์นี้ ความสุขในความดับเวทนาและสัญญาจัดเป็นความสุขอีกประเภทหนึ่งที่ต่างจากสุขเวทนาที่เรารู้จักกันโดยทั่วไป เป็นความสุขจากการไม่ต้องรับรู้ทุกข์ใด ๆ เลย อาจเรียกได้ว่าเป็นสุขแบบไม่ต้องเสพเสวยหรือเป็นสุขเชิงนิเสธ (negative) คือสุขเพราะไม่มีทุกข์โดยสิ้นเชิงที่เรียกว่า “นิรามิสสุข” ส่วนสุขอย่างอื่นเป็นสุขที่ยังมีทุกข์เจือปนอยู่ซึ่งเรียกว่า “สามิสสุข” ซึ่งพระสารีบุตรก็อธิบายเรื่องนี้ไว้ในทำนองเดียวกันนี้ กล่าวคือในนิพพานสุขสูตร พระสารีบุตรตอบปัญหาที่ว่า ในนิพพานไม่มีเวทนา ไม่มีอารมณ์ จะสุขได้อย่างไร โดยตอบว่า “นิพพานที่ไม่มีเวทนานั้นแลเป็นสุข เพราะความสุขอื่น ๆ ทำให้เกิดความกัคคัน (อาพาธ) เมื่อเกิดสัญญาามนสิการที่ประกอบด้วยองค์ธรรมนั้น ๆ จึงเกิดทุกข์”¹⁴⁷ คำอธิบายของพระสารีบุตรอาจสรุปได้ง่าย ๆ ว่า ความสุขที่เป็นสุขเวทนายังเจือปนด้วยทุกข์อย่างน้อยก็ยังคงมาเห็นคเห็นน้อยวนวนกับการเสพเสวยอารมณ์นั้นอีก การไม่มีเวทนาซึ่งก็เท่ากับไม่มีสัญญาด้วยต่างหากจึงจะเป็นความสุขที่ประณีตกว่า จัดได้ว่าเป็นสุขล้วน ๆ ดังที่พระปิณฑะเถระกล่าวไว้ในปิณฑะเถระคาถาว่า

นิพพานที่น่ารื่นรมย์ซึ่งพระอริยเจ้าอินทิล้วนเป็นความสุขโดยส่วนเดียว มีความสุขซึ่งเกิดจากผลสมาบัติคิดตามมาเป็นกิจที่เราทำเสร็จแล้ว¹⁴⁸

ในคานานี้ นิพพานสุขที่เกิดจากผลสมาบัติไม่ใช่สุขเวทนาที่ต้องอาศัยอารมณ์ทางอายตนะภายนอกมากระทบอายตนะภายในจะเกิดได้ และตกอยู่ใต้กฎไตรลักษณ์มีความเปลี่ยนแปลงแตกดับ

ในที่สุด สุขเวทนาไม่ใช่สุขที่แท้จริงที่บุคคลควรแสวงหาหรือพอใจ สุขที่แท้จริงไม่ใช่เวทนาที่เราต้องเสพเสวยถึงจะเป็นสุข ซึ่งพระพุทธเจ้าเมื่อทรงตอบปัญหาของอุททยมาพที่ว่าสัตว์โลกเที่ยวไปอย่างไรวิญญาณจึงดับสนิท ก็ทรงตอบว่า “สัตว์โลกไม่มีสติเที่ยวไปอยู่อย่างนี้ วิญญาณจึงดับสนิท”^{๑๔๙} ตามพุทธพจน์นี้ ทรงสอนให้เราไม่สนใจในเวทนาต่าง ๆ ที่เกิดจากภายนอกหรือที่เกิดภายใน เจริญสติจนบรรลุนิพพานอันเป็นเหตุให้วิญญาณดับสนิทซึ่งก็คือการดับขันธในส่วนที่เป็นนามธรรมทั้ง 4 อย่าง ซึ่งก็แสดงว่าสุขเวทนาไม่ใช่สุขที่ควรปรารถนา ความสุขที่แท้จริงหมายถึงการดับกิเลสและดับเวทนาและสัญญา ซึ่งในธรรมาเถรกาลา พระธรรมาเถรก็กล่าวยืนยันความจริงไว้ได้ว่า

ธีรา เรืองงามสัมปณิโรธ

ซึ่งเป็นความสงบระงับสัญญาอันเป็นสุข

จงยินดีนิพพานที่ยอดเยี่ยม

ซึ่งปลอดโปร่งจาก โขกกิเลสเถิด^{๑๕๐}

กาลานี้แสดงนิพพานว่าเป็นความสุข (ไม่ใช่ทำให้เกิดความสุขซึ่งเป็นลักษณะของเวทนา) โดยโยงกับความดับสัญญา (และนามขันธอื่นๆ) และความดับหรือว่างจากกิเลสเครื่องผูกมัดและทำให้จิตเศร้าหมอง เราจึงพอล่าวได้ว่า นิพพานเป็นความสุขที่แท้จริงทั้งในแง่ของความสงบเย็นของจิตที่ปราศจากกิเลสอันเป็นเหตุเกิดทุกข์และในแง่ของการไม่รับรู้เวทนาใด ๆ จิตของผู้บรรลุนิพพานย่อมสะอาด สงบ และเป็นสุขตลอดเวลาไม่ใช่เป็นสุขชั่วคราวอย่างสุขเวทนาเป็น ดังพุทธพจน์ในมหากัปปิณณเรวัตตสูตรว่า “บุคคลผู้เฝ้าน้อมในธรรม มีใจผ่องใส ย่อมอยู่เป็นสุข บัณฑิตย่อมยินดีในธรรมที่พระอริยะประกาศแล้วทุกเมื่อ”^{๑๕๑}

ดังนั้น การดับขันธ 5 อันเป็นทุกข์จึงเป็นกระบวนการเดียวกับการดับเวทนาและสัญญาในขณะที่เข้านิโรธสมาบัติหรือผลสมาบัติหรือหลังจากดับขันธปรินิพพานและจัดว่าเป็นสุขอย่างสูงสุด นิพพานคือความดับกิเลสและความดับขันธจึงได้ชื่อว่า เป็นบรมสุข ลักษณะของนิพพานจึงต่างจากลักษณะของอรรถาโดยเฉพาะความสุขของนิพพานไม่ใช่สุขเวทนาอย่างที่อรรถา

5. นิพพานคือการพ้นทุกข์

นิพพานในลักษณะต่าง ๆ ที่กล่าวมาก็คือลักษณะของการพ้นทุกข์ หรือความหลุดพ้นที่ในปรัชญาอินเดียเรียกว่า “โมกษะ” หรือ “วิมุตติ” ดังนั้น เมื่อนำลักษณะของโมกษะมาพิจารณา เราจะเห็นชัดว่านิพพานเป็นภาวะของการพ้นทุกข์ ไม่ใช่อรรถา ในปรัชญาอินเดีย โมกษะ (“วิโมกซ์” ในภาษาบาลี) หรือมุกติ (“วิมุตติ” ในภาษาบาลี) หมายถึงความหลุดพ้นอันเป็นเป้าหมายสูงสุดของปรัชญาอินเดียทุกสำนักยกเว้นจารวาก คำว่า “นิพพาน” หรือ “นิรวาณ” ในภาษาสันสกฤตก็เป็นอีกชื่อหนึ่งของโมกษะ ซึ่งบางครั้งแม้แต่ปรัชญาฮินดูก็ใช้คำว่า “นิพพาน” หมายถึงโมกษะคือความหลุดพ้นของอาตมันด้วยเช่นกัน และปรัชญาเซนก็ใช้คำว่า “นิรวาณ” ซึ่งเป็นคำในภาษาสันสกฤตที่ใช้เรียกความหลุดพ้นของชีวะ คำว่า “นิพพาน” จึงไม่มีความหมายของอรรถาหรืออาตมันในบริบทของปรัชญาอินเดียโดยเฉพาะในสมัยพุทธกาลและก่อนพุทธกาล เพราะใช้ในความหมายเดียวกับคำว่า “โมกษะ” อันหมายถึงความหลุดพ้นของ “อรรถา” หรือการที่อรรถาหลุดพ้นจากสังสารวัฏไม่ใช่หมายถึงตัวอรรถาเอง นิพพานในพุทธปรัชญาจึงหมายถึงการหลุดพ้นจากสังสารวัฏเช่นกัน แต่ไม่ใช่การหลุดพ้นของอรรถา เพราะไม่มีอรรถาให้หลุดพ้น ในทางตรงกันข้าม นิพพานเป็นการหลุดพ้นจาก “อรรถา” คืออรรถาทุปาทานที่ทำให้คนต้องเวียนว่ายตายเกิดและเป็นทุกข์

5.1 โมกษะในปรัชญาฮินดู

สำหรับปรัชญาฮินดู มโนทัศน์เรื่องโมกษะปรากฏชัดในปรัชญาอุปนิษัท ก่อนหน้านั้น ในคัมภีร์ฤคเวท เป้าหมายสูงสุดคือการมีอายุยืนยาวในโลกนี้และในสวรรค์ และในคัมภีร์พราหมณะ เป้าหมายสูงสุดคือการที่ผู้ประกอบพิธีกรรมได้รับรางวัลของการได้อยู่ร่วมเป็นสหายนกับเหล่าเทพเจ้าในสรวงสวรรค์ ต่อมาในสมัยอุปนิษัท เมื่อแนวคิดเรื่องพรหมันเป็นสิ่งสูงสุดอุบัติขึ้นมา แนวคิดเรื่องเป้าหมายสูงสุดจึงพัฒนามาถึงจุดสุดยอดกลายเป็นโมกษะความพ้นทุกข์มีนัยอื่นต่างจากการอยู่เสวยสุขชั่วคราวในแดนสวรรค์ที่เชื่อกันมาแต่เดิม ตามแนวคิดในปรัชญาอุปนิษัท ตัวเราคือชีวาตมันหรืออาตมันเล็ก ซึ่งใน

ความเป็นจริงเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับปรมาตมซึ่งเป็นอาตมอันใหญ่ดังที่ปรากฏในคัมภีร์พุทธพจน์ยกอุปนิษัตวว่า “เราคือพรหมัน” (อหฺม พฺรหฺมาสมิตฺติ)¹⁵² โมกษะคือการที่อาตมอันหรือชีวามันที่อยู่ในร่างกายของมนุษย์กลับคืนไปสู่ความเป็นหนึ่งเดียวกับปรมาตมหรือพรหมัน ซึ่งเป็นความเป็นจริงสูงสุด เพราะสามารถทำลายอวิชชาหรือวิชาที่ปิดบังทำให้ไม่รู้ตัวเราเป็นอันเดียวกับพรหมัน ซึ่งวิธีการทำลายอวิชชาในปรัชญาอุปนิษัตก็มียोगค์ประกอบอยู่ 2 ประการ คือ

1) การพัฒนาไวราชยะคือความไม่ยึดติด อันหมายถึงการทำลาย “อหังการ” ความรู้สึกว่ามีตัวเราทำให้เกิดความยึดติดและเป็นเหตุให้ทำความชั่วต่าง ๆ โดยการปฏิบัติตามอาศรม 3 ซึ่งเป็นขั้นตอนของการฝึกอบรมคนเพื่อถอนความเห็นแก่ตัว 3 ขั้น คือ การเป็นนักศึกษา (พรหมจรรยา) การอยู่ครองเรือน (คฤหัสถะ) และการอยู่ป่า (วานปรสถะ) ซึ่งการฝึกอบรมดังกล่าวนี้จะนำไปสู่อาศรมที่ 4 คือ สัมณาสะซึ่งเป็นคำที่ในชุดอุปนิษัตยังไม่มีนัยของการเป็นขั้นตอนที่เป็นรูปแบบของการพัฒนาจิตวิญญาณอย่าง 3 อาศรมแรก ในปรัชญาอุปนิษัต สัมณาสะ (หรือ “สันยาสะ” ซึ่งมาจากคำสันสกฤตว่า “สนฺนฺยาส” – ผู้วิจย) หมายความว่าเพียงการก้าวล่วงอาศรม 3 ขั้นตอน เป็นเพียงผลของการรู้แจ้งพรหมันมากกว่าเป็นวิธีการบรรลุถึงความรู้

2) การได้ญาณ (ชญาณ) คือการรู้แจ้งพรหมัน ปรัชญาอุปนิษัตเห็นว่า ความชั่วเกิดจากการเข้าใจธรรมชาติของความ เป็นจริงผิด การขจัดความเข้าใจผิดนี้ทำได้โดยอาศัยญาณหรือความรู้ที่ถูกต้องซึ่งญาณนี้จะนำไปได้ก็ต่อเมื่อเราได้ทำลายความยึดติดได้แล้ว การปล่อยวางไม่ยึดติดที่ได้จากการปฏิบัติในข้อ 1) จึงเป็นเงื่อนไขที่ต้องมีก่อน (pre-condition) ของญาณดังที่คัมภีร์พุทธพจน์ยกอุปนิษัตกล่าวไว้ว่า “เมื่อบุคคลสงบแล้ว ข่มอารมณ์ได้แล้ว สงัดนิ่งแล้ว มั่นคงและมีจิตตั้งมั่นแล้ว เขาพร้อมเห็นตัวตนในตัวตน” สำหรับการฝึกอบรมเพื่อให้ได้ญาณมียोगค์ 3 ขั้นตอน คือ สรวณะหมายถึงการศึกษากับครุ มนนะ หมายถึงการไตร่ตรองอย่างค่อนเนื่องถึงสิ่งที่ได้ศึกษามาและนิทระยาสะหมายถึงการทำสมาธิซึ่งช่วยให้รู้แจ้งความเป็นหนึ่งเดียว

ของเอกภพภายในตัวเองโดยตรง¹⁵³ โมกษะในปรัชญาอุปนิษัตจึงหมายถึงการทำลายอวิชชาคือความไม่รู้จริงว่าตัวเราเป็นอันเดียวกับพรหมัน ซึ่งเป็นความเป็นจริงแท้เพียงหนึ่งเดียวในเอกภพแล้วสามารถกลับคืนสู่ภาวะเดิมของความเป็นพรหมันอีกครั้งหนึ่ง โมกษะจึงเป็นการพ้นทุกข์ของชีวามันด้วยการกลับคืนสู่ภาวะเดิมของการเป็นปรมาตมโดยการรู้แจ้งความจริงที่ว่าตนเองเป็นพรหมัน ซึ่งพุทธพจน์ยกอุปนิษัตก็ยืนยันเรื่องนี้ไว้ว่า “เขาผู้รู้จักพรหมันย่อมกลายเป็นพรหมัน”¹⁵⁴ เมื่อรู้แจ้งความจริงและกลายเป็นพรหมันแล้ว ผู้รู้แจ้งนั้นก็หลุดพ้นจากบ่วงกรรมและการเวียนว่ายตายเกิดอันเป็นบ่อเกิดของความทุกข์ซึ่งก็คือการพ้นทุกข์อย่างถาวรนั่นเอง โมกษะของปรัชญาอุปนิษัตจึงมีส่วนคล้ายกับนิพพานของพุทธปรัชญาเพราะสอนเหมือนกันว่าการพ้นทุกข์คือการหลุดพ้นจากบ่วงกรรมและการเวียนว่ายตายเกิด (สังสาระ) โดยการรู้แจ้งความจริงและทำลายความอยากและความยึดติดทั้งปวง ความแตกต่างสำคัญของปรัชญาสองสำนักนี้อยู่ที่ในพุทธปรัชญาไม่มีอาตมอันและพรหมัน นิพพานไม่ใช่ว่าการหลุดพ้นของอาตมอัน แต่เป็นการหลุดพ้นด้วยการดับขันธ ที่เราถือกันว่าเป็น “ตัวเรา”

5.2 โมกษะในปรัชญาภควัตติกา

คัมภีร์ภควัตติกาอันเป็นส่วนหนึ่งของคัมภีร์มหาภารตะเป็นคัมภีร์ที่แสดงปรัชญาฮินดูรุ่นหลังปรัชญาอุปนิษัตที่มีชื่อเสียง โมกษะในภควัตติกาก็มีลักษณะคล้ายกับโมกษะในปรัชญาอุปนิษัต กล่าวคือ ในภควัตติกา โมกษะก็คือการรู้แจ้งว่าตัวเราที่จริงคือชีวามันที่เป็นอมตะและเป็นอันเดียวกับพรหมันแล้วกลายเป็นพรหมันและหลุดพ้นจากบ่วงกรรมและการเวียนว่ายตายเกิด ภควัตติกาเรียกการหลุดพ้นนี้ว่า “นิรวาณ” (นิพพาน) ด้วย เช่น ในข้อความที่ว่า “ผู้สิ้นบาปสิ้นสงสัย บังคับตนเองได้ ยินดีในการสละเคราะห์สัตว์ทั้งปวง ย่อมได้รับนิพพานอันเป็นพรหม”¹⁵⁵ และจากข้อความดังกล่าวนี้ เรายังเห็นได้อีกว่า การหลุดพ้นหรือนิพพานในภควัตติกามีส่วนคล้ายกับนิพพานในพุทธปรัชญาในหลายแง่มุม เพราะผู้บรรลุนิพพานตามคำสอนของพุทธศาสนาก็ต้องเป็นผู้สิ้นบาปและบังคับตัวเองได้เช่นกัน

และยังต้องเป็นผู้ละกามหรือความอยากรวมทั้งอหังการและมมังการได้เช่นเดียวกันดังที่ภควทติดากล่าวไว้ว่า “ผู้ใดละกามทั้งปวงเสียได้ ไม่มีมีความปรารถนาต่อสิ่งใด ๆ ไม่มีมมังการ (ความรู้สึกของเรา) อหังการ (ความรู้สึกว่าเป็นเรา) ผู้นั้น ย่อมที่ซึ่งที่จะถึงสาคติ”^{๕๖} ส่วนวิธีปฏิบัติเพื่อเข้าถึงความหลุดพ้นในภควทตินั้นจะมีความต่างจากวิธีปฏิบัติในอุปัชฌาย์อยู่บ้าง เพราะภควทติดาสอนให้ปฏิบัติตามโยคะ ๓ คือ กรรมโยคะ ชญาณโยคะ และภักติโยคะ โดยดูเหมือนเน้นที่ภักติโยคะมากกว่าโยคะ ๒ ประการแรก แต่ในความเป็นจริงต้องปฏิบัติทั้ง ๓ อย่างรวมกัน โดยทั้ง ๓ โยคะต่างก็มีส่วนเกี่ยวพันกันและเกี่ยวข้องกันอย่างแยกไม่ออก การปฏิบัติตามโยคะ ๓ อย่างนี้จะนำไปสู่การรู้แจ้งพรหมันและตัดกิเลสต้นเหตุแห่งความยึดติดทั้งมวลได้ ซึ่งก็คล้ายกับการบำเพ็ญศีล สมาธิ และปัญญาในพุทธปรัชญา โดยมีศรัทธาเป็นตัวจุดชนวนหรือเริ่มต้นกระบวนการปฏิบัติอันนี้คล้ายภักติโยคะ นอกจากปรัชญาอุปัชฌาย์และปรัชญาภควทติดาแล้ว ปรัชญาอื่น ๆ โดยเฉพาะปรัชญาสำนักอัสติกะ ๖ สำนักคือนายยะ ไวเศมิกะ สางขะโยคะ มิมังสา และเวทานตะ ที่จัดอยู่ในสายปรัชญาฮินดูเพราะยอมรับคัมภีร์พระเวท ต่างก็มีความเชื่อคล้ายคลึงกันในเรื่องโมกษะเพียงแต่มีความต่างกันบ้างเล็กน้อย ในรายละเอียดบางประเด็น เช่น สางขะโยคะและโยคะเชื่อว่า การหลุดพ้นคือการที่ปุรุชะรู้แจ้งความจริงแล้วแยกตนออกจากประภคติดกลับคืนสู่สภาวะดั้งเดิมที่บริสุทธิ์ปราศจากทุกข์อยู่เหนือโลกปรากฏการณ์อันเป็นทุกข์ ดังนั้น เราจึงพอสรุปได้ว่าโมกษะในปรัชญาฮินดูคือความหลุดพ้นของอาตมันด้วยการรู้แจ้งความจริงสูงสุดและสามารถทำลายกิเลสตัณหาและอุปาทานทั้งปวงได้อันทำให้หลุดพ้นจากบ่วงกรรมและการเวียนว่ายตายเกิดอันเป็นบ่อเกิดของความทุกข์นานา ซึ่งแนวคิดนี้มีความคล้ายคลึงกับแนวคิดเรื่องนิพพานในพุทธปรัชญาเป็นอย่างมาก ยกเว้นแต่ไม่มีอาตมันหรืออัตตาในพุทธปรัชญาเท่านั้น

5.3 โมกษะในปรัชญาเซน

ปรัชญาเซนหรือโรงเรียนของศาสนาพุทธที่เชื่อเรื่องโมกษะคล้ายคลึงกับปรัชญาฮินดูโดยเรียกการหลุดพ้นนี้ว่า “นิรวาณ”

อันเป็นชื่อในภาษาสันสกฤตของคำว่า “นิพพาน” ด้วย เซนเชื่อว่ากรรมเป็นตัวผูกมัดอาตมันหรือชีวะไว้กับร่างกาย ครอบงำที่ชีวะยังไม่รู้แจ้งความจริงและไม่รู้จักกิเลสก็จะถูกผูกมัดอยู่กับร่างกาย ทำให้ต้องทำกรรมและรับผลกรรมและต้องเวียนว่ายตายเกิดอันเป็นทุกข์อยู่คราบน้ำนั้น เมื่อรู้แจ้งความจริงคือบรรลุนันตชญาณและอนันตพรหฺมณะ ชีวะก็จะหลุดพ้นจากการถูกผูกมัดของกรรมและการเวียนว่ายตายเกิดอันเป็นการหลุดพ้นจากความทุกข์และเข้าถึงความสุขอันบริสุทธิ์แท้จริง ชีวะที่หลุดพ้นแล้วนี้จะตรงไปยังนิพพานอันอยู่ ณ บันดาลของโลกและดำรงอยู่ในที่นั้นโดยพร้อมพร้อมด้วยความรู้และความเกษมอันเป็นนิรันดร์

ตามทัศนะของเซน การที่ชีวะอยู่ร่วมกับร่างกายหรือสสารเป็นพันธนาการคือการถูกผูกมัด และการหลุดพ้นหมายถึงการที่ชีวะแยกตัวออกจากร่างกายหรือสสาร สสารไหลเข้ามาพร้อมกับชีวะด้วยพลังกรรมทำให้เกิดการผูกมัด (พันธะ) ส่วนการสำรวมระวัง (สังวร) หรือการหยุดกระแสของการไหลเข้ามาของสสารหรือปิดกั้นกรรมใหม่และการกำจัดกรรมเก่าที่มีอยู่ให้หมดไป (นิรชรา) ด้วยศรัทธาความรู้และความประพฤติที่ถูกต้องอันจะทำให้เกิดวิชยาแทนที่อวิชชาคือวิธีทำให้ชีวะหลุดพ้นจากพันธะดังกล่าว เมื่อกรรมถูกทำให้หมดสิ้นแล้ว ความเกี่ยวโยงระหว่างชีวะกับสสารก็สลายหายไป ชีวะก็จะสว่างไสวด้วยธรรมชาติแท้จริงของตนอันประกอบไปด้วยศรัทธา ความรู้ ความเกษม และอำนาจอันไร้ขีดจำกัด เซนเห็นว่า กิเลสคือเหตุให้สสารที่เนื่องด้วยกรรมไหลเข้ามาสู่ชีวะ และกิเลสตัณหาที่เกิดมาจากอวิชชาอวิชชาจึงเป็นสาเหตุที่แท้จริงของพันธะ ทัศนะตรงนี้ของเซนคล้ายทัศนะของพุทธปรัชญา ปรัชญาสางขะ และปรัชญาเวทานตะ และอวิชชาจะสามารถขจัดออกไปได้ก็แต่โดยอาศัยความรู้เท่านั้น ความรู้ที่ถูกต้องจึงเป็นสาเหตุของโมกษะ ความรู้ที่ถูกต้องนี้จะเกิดได้ด้วยศรัทธาในคำสอนของจิรดังกรผู้รู้ทุกอย่าง ดังนั้น ศรัทธาจึงเป็นสิ่งจำเป็น และพฤติกรรมที่ถูกต้องก็เป็นสิ่งที่ทำให้ความรู้สมบูรณ์ เพราะทฤษฎีหากขาดการปฏิบัติก็ว่างเปล่าและการปฏิบัติที่ขาดทฤษฎีก็มีคบอด ความรู้ที่ถูกต้องจะปรากฏขึ้นเมื่อกรรมทั้งมวลถูกพฤติกรรมที่ถูกต้องทำลาย ดังนั้น

ศรัทธาที่ถูกต้อง พฤติกรรมที่ถูกต้อง และความรู้ที่ถูกต้องทั้งสาม อย่างรวมกันจึงเป็นหนทางแห่งความหลุดพ้นอันเป็นผลรวมของ องค์ประกอบทั้งสามเหล่านี้ ความเห็นหรือศรัทธาที่ถูกต้อง (สัม มัคคทัศนะ) ความรู้ที่ถูกต้อง (สัมมัชฌาณะ) และพฤติกรรมที่ ถูกต้อง (สัมมัคจาริตะ) จึงเป็นวัตรนะ 3 อย่างของเขน¹⁵⁷

ฉะนั้นโมกษะของเขนจึงมีส่วนคล้ายโมกษะของปรัชญาฮินดู ในแง่ที่ว่า เป็นการหลุดพ้นจากทุกข์ของอิตตาคือชีวิต แต่ความ ต่างอยู่ที่ว่าอิตตาคือชีวิตของเขนไม่ได้กลับไปรวมกับอิตตาที่ ใหญ่กว่าอย่างในปรัชญาฮินดู เพราะในปรัชญาเขนไม่มีเทพเจ้า หรือความเป็นจริงสูงสุดอื่นนอกจากชีวิต การหลุดพ้นเป็นการ กลับคืนสู่ภาวะอันบริสุทธิ์และเป็นสุขอันเป็นธรรมชาติดั้งเดิม ของชีวิตเท่านั้น และโมกษะในปรัชญาเขนก็มีส่วนคล้ายกับ นิพพานในพุทธปรัชญาด้วยเช่นกันในหลายแง่มุม เพียงแต่ใน พุทธปรัชญาไม่มีอิตตาที่เป็นตัวผู้หลุดพ้นอย่างชีวิตในปรัชญา เขน

จากที่อภิปรายมาทั้งหมด เราพอสรุปได้ว่า เมื่อโมกษะหรือ นิพพานในปรัชญาฮินดูโดยเฉพาะในสมัยก่อนพุทธกาลและ ในสมัยพุทธกาล หมายถึงการหลุดพ้นของอิตตาหรืออิตตมัน นิพพานจึงไม่น่าจะกลายเป็นอิตตาได้ ในปรัชญาฮินดูส่วนใหญ่ นิพพานเป็นการหลุดพ้นของอิตตา จึงไม่มีเหตุการณ์ให้พระ พุทธเจ้าตรัสว่านิพพานเป็นอิตตาหรือนัตตาโดยตรง เพราะคน ในสมัยพุทธกาลไม่มีใครสงสัยว่านิพพานเป็นอิตตา ดังนั้น เรา พอสรุปได้ว่า นิพพานมีลักษณะต่างจากลักษณะของอิตตาซึ่งมี ลักษณะเป็นสัตว์หรือบุคคลที่ยั่งยืนและสามารถเสวยสุขเวทนา อย่างถาวร เมื่อรวมกับหลักฐานที่ปฏิเสธความมีอยู่ของอิตตาและ หลักฐานที่สนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพานที่กล่าวมา จึง มีเหตุผลพอที่จะสรุปว่า นิพพานเป็นอนัตตา

ความไม่มีสิ่งที่ไม่ใช่ปฏิจจสมุปปันนธรรม

เหตุผลประการหนึ่งที่มีผู้นำมาสนับสนุนทัศนะที่เห็นว่า นิพพานเป็นอิตตาหรือเป็นสิ่งที่สมบูรณ์ก็คือการยอมรับสิ่งมีจริง (reality หรือ existence) ชนิดอื่นนอกจากสังขตธรรมหรือขันธ 5 ที่เป็นปฏิจจสมุปปันนธรรมคือ สิ่งที่ยึดอาศัยกันอยู่หรือเป็นไป

ตามเหตุปัจจัยภายใต้กฎปฏิจจสมุปบาท ซึ่งพระพุทธเจ้าตรัส เรียกว่า “อสังขตธรรม” หรือ “วิสังขาร” ตรงข้ามกับ “สังขต- ธรรม” และ “สังขาร” เมื่อเป็นไปได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับ สิ่งมีจริงชนิดอื่น ก็เป็นไปได้ว่านิพพานก็คืออิตตาหรือคือสิ่ง สมบูรณ์อย่างใดอย่างหนึ่งหรือเป็นทั้งคู่คือเป็นอิตตาที่เป็นสิ่ง สมบูรณ์ ในประเด็นนี้ผู้วิจัยอยากอภิปรายเพิ่มเติมจากที่อภิปราย มาแล้วในหัวข้อเรื่องนิพพานกับอสังขตธรรมว่า ตามหลักฐานใน พระไตรปิฎก ไม่มีสิ่งมีจริงนอกจากปฏิจจสมุปปันนธรรม อสังขตธรรมซึ่งไม่ใช่ปฏิจจสมุปปันนธรรมจึงไม่ใช่สิ่งมีจริงอีก สิ่งหนึ่งอย่างหนึ่งที่บางคนเข้าใจ เพราะนอกจากจะไม่พบคำว่า “อปปฏิจจสมุปปันนธรรม” (ซึ่งมีความหมายเท่ากับอสังขต- ธรรม) ที่ตรงข้ามกับ “ปฏิจจสมุปปันนธรรม” แล้ว ยังมี หลักฐานอื่นที่แสดงว่า “สิ่งมีจริง” อื่นนอกจากปฏิจจสมุป- ปันนธรรมไม่มีอยู่

นอกจากพุทธพจน์ในสัพพสูตรที่แสดงว่า “สิ่งทั้งปวง” มีแต่ อยาตนะภายในและอยาตนะภายนอกหรืออาจสรุปว่ามีแต่ขันธ 5 แล้ว ในชาณุสโสณสูตร พระพุทธเจ้าตรัสแก่ชาณุสโสณิ พราหมณ์ว่า โวหารหรือทัศนะที่ว่า “สิ่งทั้งปวงมีอยู่” และโวหาร ที่ว่า “สิ่งทั้งปวงไม่มีอยู่” เป็นโวหารหรือทัศนะที่สุดโต่ง สิ่งมี จริงในทัศนะของพระพุทธองค์มีแต่ “สิ่ง” หรือ “กระบวนการ” ของสิ่งที่เป็นไปตามเหตุปัจจัย พระพุทธเจ้าตรัสทัศนะของพระ องค์ไว้ว่า “ตถาคคไม่เข้าไปใกล้ที่สุด 2 อย่างนั้น ข่อมแสดงธรรม โดยสายกลางว่า เพราะอวิชาเป็นปัจจัย สังขารทั้งหลายจึงมี เพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญานจึงมี ฯลฯ ความเกิดขึ้นแห่งกอง ทุกข์ทั้งมวลนี้ มิได้ด้วยประการฉะนี้”¹⁵⁸ พุทธพจน์นี้แสดงว่า สิ่ง ที่มีจริงแบบมีอย่างถาวรของสัตสตกิฎฐิ และสิ่งที่ไม่มีเพราะต้อง แดกดับในที่สุดตามทัศนะของอุจเฉททิฎฐิหรือไม่มีอยู่เพราะทุก สิ่งไม่มีจริงเป็นแต่เพียงภาพลวงดลล้นอันอันว่ามี “สิ่ง” สิ่งหนึ่ง ที่เป็นอิสระจากสิ่งอื่นเพียงแต่มีลักษณะอื่นต่างกัน แต่ในทัศนะ ของพระพุทธเจ้าไม่มี “สิ่ง” ที่มีลักษณะเช่นนั้น สิ่งที่มีจริงต้องมื อยู่ ในลักษณะของการอิงอาศัยสิ่งอื่นหรือเป็นไปตามเหตุปัจจัย ไม่มีอะไรที่เป็นเอกเทศหรือเป็นตัวของตัวเองตามลำพังได้ตลอด

ไป ดังนั้น ความหมายของคำว่า “สิ่ง” ก็คือ คำว่า “มีอยู่” ก็คือ คำว่า “ไม่มีอยู่” ก็มีความหมายพิเศษที่ต่างจากความหมายตามทัศนะของพระพุทธเจ้า

ในทัศนะของพระพุทธเจ้า “สิ่ง” หรือ “สิ่งมีจริง” ไม่ใช่สิ่งเชิงเดี่ยว (simple) ที่อยู่อย่างอิสระโดยไม่มีหรือไม่ต้องอาศัยองค์ประกอบอื่น ๆ แต่เป็นสิ่งที่เกิดจากการประชุมกันขององค์ประกอบต่าง ๆ มีรูปเป็นต้น และการมีอยู่ของสิ่งเหล่านี้ก็ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขจึงไม่อาจบอกว่า “มีอยู่” หรือ “ไม่มีอยู่” ในความหมายเด็ดขาดอย่างที่ใช้ในทัศนะแบบสัสสตทิฐิและอุจเฉททิฐิหรืออรรถทิฐิและนัตถิกทิฐิ เมื่อพุทธพจน์นี้ยืนยันว่าไม่มีสิ่งมีจริงที่อยู่อย่างถาวรหรืออยู่อย่างเอกเทศดังกล่าว มีแต่สิ่งที่ยังอาศัยสิ่งอื่นอยู่ซึ่งก็คือปฏิจสุมุปปนิมมธรรม เราจึงสรุปได้อย่างมีเหตุผลว่า นิพพานไม่ใช่อัตตาหรือสิ่งสัมบูรณ์ที่ต้องมีลักษณะของการเป็นสิ่งที่อยู่อย่างอิสระและถาวร ยกเว้นแต่ว่า “สิ่งสัมบูรณ์” หรือ “สิ่งเหนือโลก” ไม่ได้หมายถึงสิ่งมีจริงแต่หมายถึงภาวะสูงสุดที่ปรากฏแก่จิตหรือพระอรหันต์ หรืออย่างมากที่สุดก็หมายถึงเพียงจิตของพระอรหันต์ที่ดับสนิทจนไม่อาจกล่าวว่ามีอยู่หรือไม่มีอยู่

บทที่สี่

ความเป็นอนัตตาของนิพพาน

เพื่อสนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพานในฐานะเป็นภาวะทางอภิปรายให้ชัดเจนและมีน้ำหนักขึ้น ผู้วิจัยจึงขอทำความเข้าใจความหมายและลักษณะของอัตตาและอนัตตา รวมทั้งการตีความนิพพานที่เป็นอนัตตาในลักษณะอื่นที่มีใช้ภาวะทางอภิปรายมาอภิปรายในบทนี้ โดยจะขอเริ่มด้วยการอภิปรายความหมายและลักษณะของอัตตาและอนัตตาก่อน

ความหมายและลักษณะของอัตตา

เมื่อเราศึกษาอัตตาในปรัชญาอินเดีย เราจะพบว่า “อัตตา” เป็นคำที่ถูกใช้หมายถึง ตัวตน (self) หรือตัวฉัน (I หรือ Myself)

ซึ่งเป็นตัวจริงที่เป็นอมตะนิรันดร์ของมนุษย์หรือสัตว์ทั้งหลาย อันเป็นสิ่งเดียวกับวิญญาณอมตะ (soul) หรือจิต (mind) ที่เป็นสภาวะ (substance) อย่างหนึ่ง

ในปรัชญาตะวันตกบางสำนัก และสิ่งที่พุทธปรัชญาและปรัชญาอินเดียสำนักอื่น ๆ เรียกว่า สัตว์ หรือบุคคล ก็หมายถึงอัตตานั้นนั่นเอง โดยมีลักษณะสำคัญคือเป็นผู้กระทำ (agent) หรือผู้คิด (thinker) ที่มีความคงเดิมหรือความเป็นคนเดียวกันตลอดเวลา (identity) ซึ่งบุคคลที่มีความคงเดิมนี้เองเป็นผู้อยู่เบื้องหลังและเป็นผู้รับผิดชอบต่อการกระทำทั้งมวลของเรา ส่วนอัตตาในทัศนะของอุจเฉททิฐิก็มีลักษณะสำคัญเหมือนอัตตาที่กล่าวมานั้นซึ่งเป็นอัตตาในทัศนะของสัสสตทิฐิ ต่างแต่ว่าเป็นอัตตาที่แตกดับหลังตายเท่านั้น ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาเหล่านี้ทั้งหมดคงจะกล่าวถึงข้างหน้า ลักษณะสำคัญของอัตตาเหล่านี้ที่ต่างจากอัตตาเชิงประจักษ์ที่พุทธปรัชญายอมรับก็คือ ความคงเดิมของอัตตาและความเป็นอิสระหรือเอกเทศจากสิ่งอื่นคือเป็นสิ่งที่เชิงเดี่ยว (simple) ที่ไม่ต้องอาศัยสิ่งอื่นเป็นส่วนประกอบหรือไม่อาจลดทอนลงเป็นองค์ประกอบส่วนย่อยกว่านั้นได้ เพราะตามหลักปฏิจสุมุปบาทอัตตาเชิงประจักษ์เป็นเพียงสิ่งที่ประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบต่าง ๆ คือขั้น 5 ซึ่งต้องอาศัยกันอยู่หรือเป็นไปตามเหตุปัจจัยและเปลี่ยนแปลงตลอดเวลาไม่มีความคงเดิมไม่ว่าจะแบบถาวร (สัสสตทิฐิ) หรือแบบแตกดับหลังตาย (อุจเฉททิฐิ)

นอกจากนั้น คำสอนเรื่องอัตตายังเกี่ยวข้องกับคำสอนเรื่องความสุขและโมกษะ เพราะความสุขที่แท้จริงโดยเฉพาะความสุขที่เกิดจากการหลุดพ้นหรือโมกษะก็คือ ภาวะที่จะเกิดขึ้นแก่อัตตาที่หลุดพ้นจากพันธนาการในโลกนี้ ปรัชญาอินเดียส่วนมากเห็นพ้องกันว่า ความสุขที่เป็นอุดมคติคือความสุขที่เกิดจากการหลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิดหรือสังสาระโดยอาศัยปัญญาญาณหรือความรู้ชั้นสูงในการทำลายอวิชชาที่เป็นเหตุให้ต้องเวียนว่ายตายเกิด อัตตาที่เห็นแจ้งแล้วจะหลุดพ้นจากร่างกายและโลกนี้เข้าสู่ภาวะดั้งเดิมที่บริสุทธิ์และเป็นบรมสุข พุทธปรัชญาก็มีทัศนะที่ต่างแต่เพียงเห็นว่า การหลุดพ้นนี้ไม่ใช่การหลุด

พันของอิตตา แต่เป็นการหลุกพันด้วยการดับกิเลสและการดับ
ขันธ 5 ไม่มีอิตตาอะโรมาหลุกพันหรือเสพสุข ดังนั้น เราจึงควร
นำเอาโมกข์เรื่องอิตตาหรืออาคัมมันในปรัชญาการศึกษา เพื่อ
ประกอบการอภิปรายเรื่องนิพพานเป็นอิตตาหรืออนัตตาคงคือ
ไปนี้

1. อิตตาในปรัชญาฮินดูและปรัชญาเซน

แนวคิดเรื่องอิตตาหรืออาคัมมันที่มีลักษณะดังกล่าวนี้ปรากฏ
อยู่ในคำสอนของปรัชญาฮินดูเสียส่วนใหญ่ที่เชื่อเรื่องอิตตา แม้แต่
ในคัมภีร์ฤคเวทที่ถือว่าเป็นคัมภีร์เก่าแก่ที่สุดของปรัชญาฮินดูก็มี
เค้าของความเชื่อนี้อยู่ เพราะฤคเวทกล่าวถึงปราณที่ต่อมาพัฒนา
กลายเป็นเรื่องอาคัมมัน เช่น ข้อความใน 7.87.2 ของคัมภีร์ฤคเวท
พูดถึง “ปราณ” อันหมายถึง “ลมหายใจแห่งชีวิต” (breath of
life) ซึ่งในบางทัศนะเห็นว่าสามารถถือว่าเป็นอันเดียวกับอิตตา
หรืออาคัมมัน เพราะเป็นหลักของชีวิตเหมือนกัน และคำว่า
“อาคัมมัน” ก็มีรากศัพท์มาจากคำว่า “อน” ที่แปลว่า “หายใจ” (to
breathe) เช่นเดียวกับคำว่า “ปราณ” ซึ่งหากสืบสาวความเป็นมา
ของคำว่า “อาคัมมัน” เรา ก็พบว่า คำนี้พัฒนามาจาก “ลม” (wind)
ก่อนกลายมาเป็น “ปราณ” (the breath) และ “อาคัมมัน” หรือ “ตัว
ตน” (self) ในที่สุด⁵⁹ การยอมรับเรื่อง “ปราณ” ในคัมภีร์ฤคเวท
จึงสะท้อนการยอมรับอาคัมมันด้วย แต่เมื่อพัฒนาจนเกิดโมกข์ที่
ชัดเจนของอาคัมมันหรืออิตตาในคัมภีร์แล้ว อาคัมมันจึงมีความ
หมายและลักษณะต่างจากปราณ ดังเช่นในพุทธทวารวณะ
อุปนิษัทมีข้อความกล่าวถึงพรหมณ์ว่าเป็นสิ่งที่ไม่มีปราณ⁶⁰ ซึ่ง
แสดงว่าอาคัมมันหรือชีวาคัมมันซึ่งเป็นอันเดียวกับพรหมณ์ก็ย่อมต่าง
จากปราณด้วย ดังที่โอลเดนเบิร์ก (Oldenberg) ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า
“อาคัมมันต่างจากปราณ คำคำนี้ (ปราณ) มีแนวโน้มที่จะเป็นชื่อ
ของลมหายใจในความหมายของหน้าที่อย่างหนึ่งของร่างกาย...
อาคัมมันสำคัญกว่า เป็นศูนย์กลางมากกว่าปราณ”⁶¹ ดังนั้น เรา
จะพบว่าในคำที่เป็นไวพจน์ของอาคัมมันคือ ชีวะ ชีวาคัมมัน ปุรุชะ
เกษตรชณะ ไม่มีคำว่า “ปราณ” อยู่ด้วย และจากคำที่เป็น
ไวพจน์ของคำว่า “อาคัมมัน” หรืออิตตาเหล่านี้ เราก็ยิ่งมั่นใจว่า
อิตตาหมายถึง “ตัวชีวิต” หรือ “ตัวจริง” ของมนุษย์ที่แตกต่างจาก

ร่างกายของเราทั้งหลาย เพราะคำเหล่านี้หมายถึง “ชีวิต” หรือ
“ตัวตน” ทั้งนั้น

โมกข์เรื่องอิตตาหรืออาคัมมันของปรัชญาฮินดูได้พัฒนา
จนกลายเป็นแนวคิดซึ่งสมบูรณ์แบบในปรัชญาอุปนิษัท อิตตาใน
ปรัชญาอุปนิษัทมีลักษณะชัดเจนว่าเป็นตัวตนของมนุษย์ซึ่งเป็นผู้
อยู่เบื้องหลังการกระทำและความคิดหรือการรับรู้ของมนุษย์
และเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับอิตตาใหญ่หรือปรมาคัมมันอันได้แก่
พรหมณ์ผู้เป็นที่มาของสรรพสิ่ง ดังข้อความในคัมภีร์พุทธท
วารวณะที่จัดเป็นคัมภีร์อุปนิษัทที่เก่าแก่และสำคัญที่สุดกล่าวไว้
ว่า “จากอาคัมมันนี้แล ปราณทั้งปวง โลกทั้งปวง เทพทั้งปวง และ
สัตว์ทั้งปวง จึงอุบัติขึ้น”⁶² ข้อความนี้แสดงว่าสิ่งทั้งปวงเกิดจาก
อาคัมมันซึ่งในที่นี้หมายถึงพรหมณ์ อาคัมมันที่แท้จริงมีหนึ่งเดียวคือ
พรหมณ์ และคัมภีร์พุทธทวารวณะยังแสดงว่าอาคัมมันคือตัวเรา
ที่คงเดิมตลอดเวลาไว้ด้วยว่า “อาคัมมันคืออะไร...คือบุคคลที่คง
เดิม ดำเนินไปในโลกทั้งสองเหมือนคัมภีร์ เหมือนคัมภีร์เคลื่อนไหว
ไปมา...”⁶³ นอกจากนั้น อาคัมมันในพุทธทวารวณะก็ยังมีลักษณะ
ของผู้กระทำด้วย ดังข้อความที่ว่า “เพราะอันที่จริง ด้วยอาคัมมันนี้
ในฐานะเป็นแสงสว่าง บุคคลจึงนั่ง จึงเคลื่อนไหวไปมา ทำการ
งานของตนแล้วกลับมา”⁶⁴ จากข้อความนี้ อาคัมมันจึงเป็นผู้
กระทำที่แท้จริงเพราะเป็นสาเหตุของการเคลื่อนไหวและกระทำ
การต่าง ๆ โอลเดนเบิร์กก็เห็นว่า จากที่เขาพบในอุปนิษัท ผู้เห็น
ผู้ฟัง ผู้พูด ที่แท้จริงก็คือ อาคัมมัน คา พุ และเสียงเป็นเพียงเครื่อง
มือของอาคัมมันนั้น⁶⁵

คัมภีร์ภควัทคีตา ซึ่งเป็นคัมภีร์ที่ได้รับอิทธิพลคำสอนจาก
คัมภีร์อุปนิษัทเป็นอย่างมากและเป็นคัมภีร์ที่มีชื่อเสียงของ
ปรัชญาฮินดูก็แสดงลักษณะของอิตตาหรืออาคัมมันในฐานะเป็น
ตัวตนที่นิรันดร์ไว้อย่างชัดเจน เช่น ข้อความใน 2.18 ที่ว่าอาคัมมัน
เป็นสิ่งที่ไม่เกิดไม่ตาย และใน 2.30 กล่าวว่า อาคัมมันเป็นสิ่งที่
ไม่มีใครฆ่าได้ และยังแสดงอีกว่า อาคัมมันก็คือตัวตนที่อาศัยอยู่
ในร่างกายมนุษย์ ดังข้อความใน 2.18 ที่ว่า อาคัมมันเป็นสิ่งที่เรียก
ว่าสรีริณ เป็นสิ่งที่เที่ยงแท้ไม่พินาศ พิสุจน์ (รู้) ไม่ได้ เข้าอาศัยอยู่
ในร่างกายที่มีที่สุด

อรรถาในปรัชญาฮินดูซึ่งมีอิทธิพลและแพร่หลายมากที่สุด ในอินเดียจึงมีลักษณะเป็นตัวตนหรือตัวจริงของมนุษย์ซึ่งมีลักษณะเป็นอมตะ เป็นอีกสิ่งหนึ่งต่างหากจากร่างกายนี้ แนวคิดเรื่องอรรถาของปรัชญาฮินดูดังกล่าวมานี้มีอิทธิพลต่อแนวคิดเรื่องอรรถาในปรัชญาอาสติกะ 6 สำนักที่ยอมรับคัมภีร์พระเวท ปรัชญาอาสติกะเหล่านี้ก็มีความเชื่อเรื่องอรรถาในทำนองเดียวกับปรัชญาอุปนิษัทต่างกันแต่ในบางประเด็นเท่านั้น แม้แต่ในปรัชญาเชนที่เป็นปรัชญาฝ่ายนาสติกะที่ไม่ยอมรับคัมภีร์พระเวท ก็ปรากฏคำสอนเรื่องอรรถาที่มีลักษณะใกล้เคียงกับอรรถาในปรัชญาฮินดู คือหมายถึงตัวตนที่อยู่ในตัวมนุษย์ซึ่งเป็นผู้รู้ (knower) หรือผู้รับประสบการณ์ (experiencer) ดังที่กล่าวไว้ในคัมภีร์อาการางคสูตรว่า “อาตมามันนั้นคือผู้รู้ (หรือผู้รับประสบการณ์) และผู้รู้ก็คืออาตมามัน สิ่งที่ทำให้เรารู้ก็คืออาตมามัน”¹⁶⁶ และ “(ผู้หลุดพ้น) ไม่มีลักษณะยาวหรือสั้น...เขาเป็นผู้ปราศจากสรีระ...เขาบริสุทธิฐาน เขารู้ แต่ไม่มีอะไรจะมาเทียบเคียง (เพื่อให้รู้จักลักษณะของวิญญาณที่หลุดพ้นได้)”¹⁶⁷

เราจึงพอจะสรุปได้ว่า อรรถาในปรัชญาฮินดูหมายถึงตัวตนหรือตัวฉันที่เป็นตัวจริงของมนุษย์ โดยอาจมีลักษณะรายละเอียดที่ต่างกันไปตามความเชื่อของปรัชญาสำนักต่าง ๆ แต่ลักษณะร่วมที่มีเหมือนกันก็คือความเป็นตัวตนหรือตัวฉันที่อยู่เบื้องหลังการกระทำต่าง ๆ ของมนุษย์นั่นเอง โดยมีความคงเดิมคือเป็นคนเดียวกันตลอดเวลาไม่ว่าจะเป็นแบบชั่วคราวหรือแบบถาวรไม่เปลี่ยนแปลงแตกดับ

2. อรรถาที่ปรากฏในพุทธปรัชญา

อรรถาที่ปรากฏในพระไตรปิฎกมีลักษณะเดียวกับอรรถาในปรัชญาฮินดูสำนักอื่นๆ แต่ล้วนถูกพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธทั้งสิ้น อรรถาที่มีผู้อ้างว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับโดยอภัยการตีความจากพุทธพจน์บางข้อความก็มีลักษณะไม่ต่างจากอรรถาที่ถูกปฏิเสธเหล่านั้น ดังจะเห็นได้จากพุทธพจน์ที่อภิปรายไปแล้วในบทที่ 3 และพุทธพจน์ที่อภิปรายในหัวข้อนี้

อรรถาทางอภิปรายที่พระพุทธเจ้าตรัสถึงมักจะปรากฏในพระสูตรที่พระองค์ทรงปฏิเสธอรรถาเหล่านั้นนั่นเอง รายละเอียด

ของพุทธพจน์ที่ตรัสถึงอรรถาได้กล่าวไว้แล้วในตอนอภิปรายถึงหลักฐานหรือเหตุผลที่แสดงว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอรรถาอย่างสิ้นเชิง อรรถาที่พระพุทธเจ้าตรัสถึงมีลักษณะเหมือนกับที่ปรากฏในปรัชญาสำนักอื่นดังจะเห็นได้จากลักษณะของอรรถาที่ทรงปฏิเสธ ซึ่งพอจะสรุปลักษณะได้ 3 ประการคือ

1) อรรถาคือตัวเรา (I หรือ Myself) อรรถาในความหมายนี้หมายถึงบุคคลซึ่งอยู่เบื้องหลังความรู้สึกว่า “เรา” หรือ “ฉัน” ในอรรถกถาพุทธปมสูตร มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์ พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอรรถาไว้ว่า “เมื่อหาไม่พบอรรถา และสิ่งที่เนื่องด้วยอรรถา โดยความเป็นจริงโดยความแน่นแท้ ทิฏฐิที่ว่า “นั่นโลก นั่นอรรถา เรานั้นตายแล้ว จักเป็นผู้เที่ยง ยั่งยืน คงที่ ไม่มีความแปรผันเป็นธรรมดา จักดำรงอยู่เที่ยงเท่าสิ่งคงที่อย่างนั้น” นี่มิเป็นพาลธรรม (ธรรมของคนโง่) สมบูรณ์แบบละหรือ”¹⁶⁸ พุทธพจน์นี้แสดงว่าอรรถาคือตัวฉันที่เป็นอมตะแม้ร่างกายแตกดับก็ยังคงอยู่อย่างไม่แปรผัน ซึ่งเป็นลักษณะของอรรถาทางอภิปรายที่ยอมรับกันโดยทั่วไปในปรัชญาฮินดูนั่นเอง

ในปิฎกปาฬสูตร ทิมนิกาย สิลขันธวรรค พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอรรถาไว้ 3 ประเภท คือ อรรถาที่มีรูปคือร่างกายที่คนทั่วไปเข้าใจว่านี่แหละคือตัวเรา อรรถาที่สำเร็จด้วยใจคือเป็นสิ่งที่มิรูปอันเป็นทิพย์ และอรรถาที่สำเร็จด้วยสัญญาซึ่งไม่มีรูป¹⁶⁹ นั่นคืออรรถา 2 อย่างแรกเป็นอรรถาที่มีสัญญา ส่วนอรรถาประเภทที่ 3 เป็นอันเดียวกับสัญญา คือเป็นตัวความรู้สึกรับรู้นั่นเอง อรรถาที่พบในพระสูตรนี้ก็มีลักษณะเป็น “ตัวเอง” ของมนุษย์ที่มีอยู่หลังตายเช่นเดียวกับพุทธพจน์ในอรรถกถาพุทธปมสูตร

2) อรรถาคือผู้กระทำที่มีความคงเดิมตลอดเวลา อรรถาในความหมายนี้หมายถึงบุคคลผู้กระทำการต่าง ๆ (agent) หรือผู้ทำกรรมและรับผลของกรรม โดยมีความคงเดิม (identity) คือเป็นคนเดิมหรือคนเดียวกันตลอดเวลา หมายความว่าอรรถาเป็นผู้กระทำและเป็นคนเดียวกันในขณะรับผลของการกระทำนั้น ในมหาคัมภีระสังขยสูตร มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์ พระศาสดาเข้าใจว่า วิญญาณคือสภาวะที่พูดได้ รับรู้ได้ เป็นผู้สวดยวิบากแห่งกรรมทั้งหลายทั้งส่วนดีและส่วนชั่ว ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธว่าไม่

ใจเช่นนั้น วิญญาณเป็นธรรมชาติที่เกิดดับเป็นไปตามเหตุปัจจัยเท่านั้น¹⁷⁰ พระสูตรนี้แสดงถึงความเชื่อเรื่องวิญญาณที่เป็นอตฺตา หรือตัวตนของมนุษย์ที่คนอินเดียส่วนใหญ่เชื่อนั่นเอง

สัพพาสวสูตร ในมัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์ ก็กล่าวไว้ว่า ทำนองเดียวกับในมหาตคหาสังขยสูตร โดยพระพุทธเจ้าตรัสถึงทิวที่ตองละไว้ว่า “อีกอย่างหนึ่งทิวเกิดมีแก่นันอย่างนี้ว่า ‘อตฺตาของเรานี้ใด เป็นผู้กล่าว เป็นผู้รู้ เสาผลแห่งกรรมดีและกรรมชั่วในอารมณัน ๆ อตฺตาของเรานี้เป็นสภาวะที่เที่ยงยั่งยืน มันคง ไม่แปรผันไปเป็นธรรมดา จักดำรงอยู่เสมอด้วยสิ่งที่แน่นอน’...”¹⁷¹ พุทธพจน์นี้แสดงลักษณะของอตฺตาไว้ชัดว่าเป็นตัวตนผู้กระทำการ ผู้คิด ผู้เสวยผลของกรรม โดยเป็นตัวตนที่เที่ยงแท้ไม่ดับสูญ และเป็นคนเดิมตลอดเวลา

3) อตฺตาคือตัวตน (self) สิ่งที่เราเรียกว่าอตฺตาของเรานี้เป็นอันเดียวกับสิ่งที่เราเรียกว่า สัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา นั่นเอง พุทธปรัชญาเห็นว่า ความคิดความี “สัตว์” หรือ “เรา” นี้เกิดมาจากการคิดปรุงแต่งของมนุษย์ที่ยึดเอาขันธ 5 เป็นตัวสัตว์หรือตัวเราและเกิดความรู้สึกว่ามีของเรามาตามที่เรียกว่าอหังการ มมังการและอสมิมานะ ในความเป็นจริงไม่มีสัตว์ บุคคล หรือตัวเรา มีแต่ขันธ 5 ที่เป็นที่ตั้งแห่งทุกข์เพราะคอกอยู่ภายใต้กฎปฏิจ-สมุปบาทและกฎไตรลักษณ์ ดังที่ชิราภิกษุณีกล่าวกับมารในชิราสูตรว่า

มารเอ๋ย ทิวของเจ้าชื่อว่าอะไรเป็นสัตว์

กองแห่งสังขารล้วน ๆ

บัณฑิตจะเรียกว่าสัตว์ไม่ได้เลย

เมื่อขันธทั้งหลายมีอยู่ การสมมติว่าสัตว์ก็มีได้

เหมือนคำว่ารณมีได้เพราะประกอบส่วนต่าง ๆ เข้าด้วยกัน

อนึ่ง ทุกข์เท่านั้นเกิดขึ้น

ทุกข์เท่านั้นดำรงอยู่และแปรผันไป

นอกจากทุกข์ ไม่มีสิ่งอื่นเกิดขึ้น

นอกจากทุกข์ ไม่มีอะไรดับไป¹⁷²

ตามภมิตของชิราภิกษุณีนี้ จึงไม่มีสัตว์หรืออตฺตา มีแต่ขันธ 5 ที่เป็นกระบวนการแห่งทุกข์ที่เกิดดับเป็นไปตามเหตุปัจจัย สัตว์

กับอตฺตาจึงหมายถึงสิ่งเดียวกันเพราะความคิดเรื่องอตฺตาก็มีฐานอยู่บนความยึดติดกับขันธ 5 หรือเข้าใจว่าขันธ 5 คืออตฺตาหรือเกี่ยวโยงอยู่กับอตฺตาเช่นกันดังจะเห็นได้จากสมนุปีสนาสสูตรในสังยุตตนิกาย ขันธวรรค

สมนุปีสนาสสูตรแสดงให้เห็นว่า สิ่งที่จะเรียกว่า “อตฺตา” จะต้องเกี่ยวข้องกับขันธ 5 ทั้งหมดหรือขันธใดขันธหนึ่งในลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่งที่สามารถจำแนกได้ถึง 20 ลักษณะ ซึ่งในความเป็นจริงก็น่าจะเป็นเช่นนั้น เพราะขันธ 5 ก็คือ ตัวบุคคล (personality) ที่เป็นตัวเราของคนแต่ละคน กระบวนการทางกายและจิตเหล่านี้คือสิ่งที่ประกอบขึ้นมาเป็นตัวเรา หากจะมีสิ่งที่เรียกว่า “อตฺตา” ที่เป็นตัวตนที่แท้จริงของเราอยู่ ก็ต้องเกี่ยวข้องกับขันธเหล่านี้อย่างเลี่ยงไม่ได้ ดังนั้น อตฺตาก็คือสิ่งที่เกี่ยวข้องกับขันธ 5 ในลักษณะใดลักษณะหนึ่งดังจะนารายละเอียดมาอภิปรายในหัวข้อถัดไป

เท่าที่กล่าวมาโดยย่อ คงพอแสดงให้เห็นได้ว่า คำว่า “อตฺตา” ที่พูดถึงในพุทธปรัชญาและในปรัชญาอินเดียส่วนใหญ่ หมายถึงตัวตน หรือตัวฉัน อันเป็นความจริงของมนุษย์ซึ่งเป็นสิ่งที่แตกต่างจากร่างกายนี้ เป็นหลักของชีวิตของเราทั้งหลาย อตฺตาในปรัชญาอินเดียไม่ได้หมายถึงสิ่งที่ถาวรไม่แตกดับอื่น ๆ ที่ไม่มี “ชีวิต” เช่น สสาร (matter) ซึ่งปรัชญาอินเดียบางสำนักถือว่าเป็นทรัพย์สินหรือสภาวะอีกอย่างหนึ่ง สิ่งที่ไม่ใช่ “ตัวฉัน” จึงไม่ใช่อตฺตา แต่เป็นอย่างมากได้แก่สิ่งที่เกี่ยวเนื่องกับอตฺตา (อตฺตนิยะ) เช่น เป็นที่อยู่หรือคุณสมบัติของอตฺตา

ความหมายของอนัตตาและความเป็นอนัตตาของนิพพาน

เมื่อเราทราบความหมายและลักษณะของอตฺตาแล้ว ความหมายและลักษณะของอนัตตาก็สามารถเข้าใจได้ง่าย เพราะ “อนัตตา” คือคำที่ปฏิเสธคำว่า “อตฺตา” นั่นเอง ซึ่งแปลตามศัพท์ได้ 2 อย่างคือ “ไม่ใช่อตฺตา” (not-self หรือ non-self) และ “ไม่มีอตฺตา” (no-self) เมื่อเป็นคำคุณศัพท์ของนิพพานจึงหมายความว่า “นิพพานไม่ใช่อตฺตา” และ “นิพพานไม่มีอตฺตา” ซึ่งมีนัยต่างกันดังจะอภิปรายเป็นลำดับไป

เมื่อถืออย่างเข้มงวด ถ้า “อนัตตา” หมายถึง “ไม่ใช่” อัตตา (วิเคราะห์ศัพท์เป็นนูปพบท กัมมธรรยสมาสได้ว่า น อตฺตา = อนตฺตา แปลว่า “สิ่งนี้ไม่ใช่อัตตา จึงชื่อว่าอนัตตา”) ในกรณีนี้ บางคนอาจเห็นว่า นิพพานไม่อาจกล่าวว่าเป็นอนัตตา เพราะการจะเป็นสิ่งที่ “ไม่ใช่” อัตตา แสดงว่าสิ่งนั้นต้องเป็น “สิ่ง” สิ่งหนึ่ง เช่นกัน เพียงแต่เป็นสิ่งที่อยู่ในคนละประเภท เปรียบเหมือนสิ่งที่จะเรียกว่า “ไม่ใช่” มัน ก็ต้องเป็น “สัตว์” เหมือนกันเพียงแต่เป็น สัตว์คนละประเภทเช่นเป็นลา เราจึงจะสามารถกล่าวว่า “ไม่ใช่” มัน แต่เนื่องจากนิพพานไม่ใช่ “สิ่ง” ในขณะที่สิ่งที่จะเป็นหรือไม่เป็นอัตตาคงต้องเป็น “สิ่ง” (being) การเป็นอัตตาก็เหมือนการมี สัตว์ซึ่งจะเป็นลักษณะของสิ่งที่เป็น “สิ่ง” เท่านั้น ไม่อาจเป็น ลักษณะหรือคุณสมบัติของสิ่งที่มี “สิ่ง” เช่น เป็นเพียงภาวะ หรืออาการ เหมือนกับที่สัตว์ไม่อาจเป็นลักษณะของ “การวิ่ง” ได้ ดังนั้น นิพพานจึงไม่อาจเรียกว่าอนัตตาในความหมายนี้ แต่ผู้วิจัยเห็นว่า เมื่อว่าโดยตรรกะแล้ว การบอกว่า “ไม่ใช่อัตตา” ไม่ได้สื่อแย้งว่า สิ่งที่ถูกถึงนั้นเป็นอะไรกันแน่ อาจจะเป็น “สิ่ง” หรือไม่เป็น “สิ่ง” ก็ได้ เป็นแต่ปฏิเสธว่าไม่ใช่สิ่งที่ถูกถึงเท่านั้น เหมือนกับการบอกว่า ความดี “ไม่ใช่สิ่งของ” อาจแปลว่า ความดี เป็นสิ่งอะไรหรือไม่เป็นสิ่งอะไรก็ได้ ข้อความนี้บอกแต่เพียงว่า ความดีไม่ใช่วัตถุสิ่งของที่สัมผัสได้ แต่ไม่ได้บอกว่าเป็น “สิ่ง” หรือไม่เป็น

นอกจากนั้น คำว่า “ไม่ใช่อัตตา” เมื่อใช้ขยายคำว่า “นิพพาน” ที่หมายถึงภาวะทางอภิปรายที่ปรากฏแก่จิต ก็มีความหมายที่มี สาระ เพราะนิพพานในความหมายนี้เป็นภาวะที่ไม่ได้แยกจากจิต ทั้งขณะยังมีชีวิตอยู่และที่ดับสนิทแต่ไม่ขาดสูญซึ่งจะอภิปราย ข้างหน้า “ไม่ใช่อัตตา” จึงไม่ใช่คุณสมบัติของความว่างเปล่าที่ถู ไร้ความหมายหรือไร้สาระ อย่างไรก็ตาม เรายังอาจเรียกนิพพาน ว่าเป็นอนัตตาได้ในความหมายของ “ไม่มี” อัตตา (วิเคราะห์ศัพท์ เป็นนูปพบท พหุพพิหสมาสได้ว่า นตฺติ ตสฺส อตฺตาคิ อนตฺตา แปลว่า อัตตาของสิ่งนั้นย่อมไม่มี เหตุนี้ สิ่งนั้นจึงชื่อว่าอนัตตา) เพราะในนิพพานซึ่งเป็นภาวะทางธรรมชาติไม่มีสิ่งที่เรียกว่า อัตตาอาศัยอยู่ เหมือนกับในท้องฟ้าไม่มีปราสาทลอยอยู่ ซึ่งเรา

จะเห็นอนัตตาในความหมาย “ไม่มีอัตตา” ได้ในหลายพระสูตรมี สมณุปัสสนาสูตรและอนุราธสูตรเป็นต้นที่ระบุว่าอัตตา “ไม่มี” ในขันธหรือนอกขันธ เมื่อขันธ 5 เป็นอนัตตาในความหมายนี้ได้ นิพพานก็จะเป็นได้เช่นกัน เพราะนิพพานเป็นภาวะที่ไม่ได้อยู่ ต่างหากจากขันธ 5 และไม่ได้มีอัตตาอะไรอยู่ในภาวะนั้น เหมือนที่ไม่มีอัตตาอยู่ในขันธ 5

ดังนั้น เมื่อกล่าวโดยเทียบเคียงกับเรื่องขันธ 5 เป็นอนัตตา นิพพานก็อาจกล่าวได้ว่าเป็นอนัตตา เพราะนิพพานไม่ใช่ตัวตน และไม่มีตัวตนยิ่งกว่าขันธ 5 เพราะขันธ 5 ยังเป็นสิ่งที่อยู่ใน ประสบการณ์ของคนทั่วไปในระดับหนึ่งอย่างน้อยก็ในประสบ การณ์ของตนเอง แม้จะไม่ทราบชัดว่าเป็นอย่างไรแน่ แต่เราก็มี ความรับรู้ถึงร่างกายและปรากฏการณ์ทางจิตของตัวเองและ กำหนดได้ว่ากายและจิตนั้นอยู่ ณ ที่ใด แต่นิพพานเป็นภาวะที่ไม่ มีตัวตนเลยจึงไม่มีที่ตั้งให้กำหนดได้ ดังที่กัมภีร์มิลินทปัญญา ซึ่งถือกันโดยทั่วไปว่าเป็นคัมภีร์ที่แสดงแนวคิดของพุทธศาสนา เถรวาทที่ได้รับการยอมรับได้อธิบายเรื่องการไม่มีที่ตั้งของ นิพพานไว้ในนิพพานสันนิหิตปัญหาวา พระนาคเสนแก้ปัญหา ของพระชาลิณที่ที่ทรงถามว่า ถ้านิพพานไม่มีที่ตั้งอาศัย นิพพานก็ย่อมไม่มี โดยกราบทูลว่า

ขอดวาทพระพรมหาพิตร โอกาสอันเป็นที่ตั้งของ นิพพานหาไม่มี แต่นิพพานนั้นมีอยู่ พระโยคาวจร ผู้ปฏิบัติชอบ ย่อมทำให้แจ้งนิพพาน ด้วยการพิจารณา โดยอุบายอันแนบคาย มหาพิตร เหมือนดั่งว่าชื่อว่าไฟ ย่อมมีอยู่ แต่โอกาสอันเป็นที่ตั้งของไฟนั้น หาไม่มี เมื่อ บุคคลเอาไม้สองอันมาขัดสีกันก็ย่อมได้ไฟขึ้นมา ข้อนี้นั้นใด มหาพิตร นิพพานก็มีอยู่ถนัดนั้นนั่นแล โอกาส อันเป็นที่ตั้งของ นิพพานนั้นย่อมไม่มี (แต่) พระโยคาวจร ผู้ปฏิบัติชอบ ย่อมทำนิพพานให้แจ้ง ด้วยการพิจารณา โดยอุบายอันแนบคาย¹⁷³

ข้อความเหล่านี้ถ้าอ่านมาอธิบายตามนัยที่ผู้วิจัยได้อภิปรายมา จะไปด้วยกันได้เป็นอย่างดี เพราะการที่นิพพานไม่มีที่ตั้งเหมือน “สิ่ง” อื่น ๆ แสดงว่านิพพานไม่ใช่ “สิ่ง” แต่เป็นภาวะของการดับ

(อวดตา) ผู้สิงอยู่ (นิวาสี) ผู้กระทำ (การโก) ผู้สวຍ (เวทโก) ผู้มีอำนาจในตัวเอง (สขว์ลี)^{๑๗} ตามคำอธิบายเหล่านี้แสดงว่า อนัตตาทนัยถึงการไม่อวดตาที่เป็นผู้ทำกรรมผู้สวຍผลกรรมซึ่งแฝงอยู่ในตัวมนุษย์และมีอำนาจเหนือตัวเองคือสามารถทำให้ตัวเองเป็นอย่างที่ต้องการได้ นิพพานที่เป็นภาวะทางอภิปรายญาเป็นสิ่งที่ว่างเปล่าจากอวดตาคือไม่ใช่อวดตาและไม่มีอวดตาในนิพพานดังได้อภิปรายมาแล้วจึงมีลักษณะว่างจากอวดตาเหมือนกับลักษณะอนัตตาที่กล่าวมานั้น

สำหรับลักษณะที่สอง อนัตตาคือการไม่มีเจ้าของ หมายความว่าไม่มีตัวตนที่เป็นเจ้าของตัวเราหรือทรัพย์สินสิ่งของต่าง ๆ ที่แท้จริง เพราะตัวเราและสิ่งต่าง ๆ ไม่มีใครเป็นเจ้าของอย่างแท้จริง สิ่งที่จะเป็นเจ้าของที่แท้จริงได้ก็คือสิ่งที่ตนอวดตานั่นเอง แต่ทุกอย่างเป็นกระบวนการที่เป็นไปตามเหตุปัจจัยไม่มีใครเป็นเจ้าของอะไร นิพพานที่เป็นภาวะทางอภิปรายญาไม่ใช่ตัวเรา ไม่ใช่สิ่งมีจริงทางอภิปรายญาหรือสิ่งของอะไรที่จะเป็นของของใครหรือเป็นเจ้าของสิ่งอื่นใด จึงไม่มีใครเป็นเจ้าของนิพพานและนิพพานก็ไม่ได้เป็นเจ้าของของสิ่งใด เป็นเพียงแต่ภาวะที่ปรากฏเมื่อเราบรรลอรุณหัตผล แต่นิพพานไม่ใช่กระบวนการที่เป็นไปตามเหตุปัจจัยอย่างสิ่งที่ประกอบด้วยธาตุ ๔ หรือขันธ ๕ เพราะไม่ใช่สังขธรรมอย่างอื่น ๆ

ในลักษณะที่สาม อนัตตาทนัยถึงการเป็นสิ่งที่ไม่เป็นไปในอำนาจของใคร กล่าวคือไม่เป็นไปตามอำนาจบังคับของใคร เราไม่สามารถสั่งสิ่งที่เป็นอนัตตาให้เป็นไปอย่างที่เราต้องการได้ เราไม่สามารถห้ามไม่ให้มันเจ็บป่วยหรือแตกดับได้ ขันธ ๕ ไม่ได้อยู่ในอำนาจของใครแต่เป็นไปตามเหตุปัจจัย จึงเรียกว่าอนัตตา ส่วนนิพพานไม่ได้เป็นไปตามเหตุปัจจัย แต่ก็มีลักษณะของการไม่เป็นไปในอำนาจเช่นกันในความหมายว่านิพพานไม่ใช่สิ่งที่เราจะบังคับให้เกิดหรือเปลี่ยนแปลงเป็นอย่างที่เราต้องการได้ เราทำได้เพียง “เข้าถึง” นิพพาน นิพพานเป็นภาวะที่ไม่เปลี่ยนแปลง ไม่ถูกใครสร้าง จึงไม่ใช่อยู่ในอำนาจของใคร

ลักษณะสุดท้ายคือการเป็นสิ่งที่แย้งต่ออวดตาก็มีความหมายเกี่ยวข้องกับลักษณะอื่น ๆ คือลักษณะของสิ่งที่ตนอวดตาจะ

ขัดแย้งกับลักษณะของอวดตา ขันธ ๕ โดยสภาวะของมันเองก็ปฏิเสธอวดตาอยู่แล้วในตัว เพราะเป็นเพียงกระบวนการที่เปลี่ยนไปตามเหตุปัจจัยซึ่งขัดแย้งกับลักษณะคงที่ไม่เป็นไปตามเหตุปัจจัยของอวดตา ส่วนนิพพานที่เป็นภาวะทางอภิปรายญาก็มีลักษณะเป็นสภาพที่ไม่มีตัวตนและไม่ใช่ “สิ่ง” ที่คงที่และเสถียรอย่างอวดตา นิพพานจึงมีลักษณะเป็นปฏิปักษ์กับอวดตาเช่นเดียวกับขันธ ๕

ลักษณะเหล่านี้เมื่อพิจารณาให้ลึกก็คือความหมายของอนัตตานั่นเอง เพราะเมื่ออนัตตาแปลว่าไม่ใช่อวดตาและไม่มีอวดตา ก็แสดงว่าอนัตตาทนัยถึงการไม่ใช่และการไม่มีสิ่งที่มีลักษณะเป็นอวดตานั่นเอง ลักษณะของอนัตตาจึงเป็นลักษณะว่างจากสิ่งที่เป็นผู้กระทำเป็นต้น เมื่อนิพพานเป็นสิ่งที่ไม่ใช่อวดตาและไม่มีอวดตาจึงมีลักษณะดังกล่าวด้วยเช่นกัน ดังนั้น นอกจากนิพพานจะเป็นอนัตตา เพราะไม่ใช่อวดตาและไม่มีอวดตาแล้ว เรายังกล่าวได้อีกว่า นิพพานเป็นอนัตตาเพราะมีลักษณะของสิ่งที่ตนอวดตาคือ

การตีความลักษณะของนิพพานที่เป็นอนัตตาต่างกัน

เพื่อสนับสนุนนิพพานในฐานะเป็นภาวะทางอภิปรายญา ผู้วิจัยขอนำทัศนะที่เห็นว่านิพพานเป็นอนัตตาแต่มีความเห็นต่างกันในประเด็นที่ว่า นิพพานเป็นอะไรกันแน่ มาอภิปรายเพื่อชี้ให้เห็นปัญหาของทัศนะเหล่านั้นดังนี้

๑. นิพพานคือสภาวะทางจิตวิทยา

นักคิดจำนวนมากเห็นว่า นิพพานคือสภาวะทางจิตวิทยา เพราะเป็นภาวะของการไม่มีกิเลสของจิต เช่น ในหนังสือเรื่อง *อนัตตาในพุทธปรัชญา* (พ.ศ. ๒๕๒๓) วิทย์ วิชาเวทย์ ได้อธิบายลักษณะนิพพานไว้ว่า เป็นสภาวะทางจิตวิทยา ไม่ใช่สภาวะทางอภิปรายญาที่อยู่พ้นจากการรับรู้ด้วยการศึกษาอบรมและการฝึกฝน แต่จะเข้าถึงได้ก็ด้วยวิธีพิเศษซึ่งอาจเกิดขึ้นเองอย่างทันที นิพพานคือความสงบแห่งจิตอันเป็นผลของความพยายามที่เกิดขึ้นได้ เพราะการฝึกฝนและการรู้สภาพความเป็นจริง จึงเป็นสภาวะทางจิตวิทยาที่สัมผัสได้โดยไม่ต้องอาศัยอภิปรัชญาพิเศษ วิทย์เห็นว่า นิพพานกับสภาพแห่งอนัตตาเป็นสิ่งที่เดียวกัน เพราะ

นิพพานเป็นสิ่งเดียวกับสภาวะที่ปราศจาก “ตัวฉัน” ซึ่งเป็นสภาวะที่เห็นความจริงว่า “นั่นไม่ใช่ของฉัน ฉันไม่เป็นนั่น นั่นไม่ใช่ตัวตนของฉัน” นั่นเอง สภาวะทางจิตวิทยาของนิพพานหมายถึงสภาวะที่ปราศจากความเห็นแก่ตัว หรือปราศจากกิเลสแม้แต่ความสงบ วิทย์เห็นว่า นิพพานไม่ใช่สภาวะทางอภิปรายเพราะถ้านิพพานเป็นสภาวะทางอภิปราย พระพุทธองค์ก็ควรจะรู้ว่าต้องมีอาชวณะพิเศษใดที่มีไว้สำหรับรับรู้นิพพาน แต่มีได้ระบุไว้ มีแต่เปรียบเทียบกับว่าการจะรู้จักนิพพานนั้นต้องมีอริยจักขุหรือปัญญาจักขุ¹⁷⁸

ปัญหาประการแรกของทัศนะที่เห็นว่านิพพานเป็นเพียงสภาวะทางจิตวิทยาอย่างเดียวก็นั่นคือ ถ้านิพพานเป็นเพียงการปราศจากกิเลส พระอริยบุคคลก็จะอยู่ในภาวะนิพพานตลอดเวลาแม้ยามไม่ได้อยู่ในผลสมาบัติหรือนิโรธสมาบัติซึ่งขัดกับหลักฐานในพระไตรปิฎกที่อภิปรายมาแล้ว เพราะภาวะนิพพานตามหลักฐานในพระไตรปิฎกและในแนวคิดกระแสหลักของเถรวาทจะปรากฏก็ต่อเมื่อพระอริยบุคคลเข้าถึงหรืออยู่ในโลกุตตรจิตหรืออยู่ในนิโรธสมาบัติ พระอริยบุคคลไม่ได้อยู่ในภาวะแห่งนิพพานในขณะที่รับรู้โลกภายนอกเหมือนคนทั่วไป

ปัญหาประการต่อมาก็คือ นิพพานไม่ได้มีลักษณะของการไม่มีกิเลสเพียงอย่างเดียว แต่มีลักษณะของการมีนิพพานเป็นอารมณ์และการดับขันธ หากนิพพานเป็นเพียงสภาวะทางจิตวิทยาในความหมายของการไม่มีกิเลส นิพพานดังกล่าวจะไม่ครอบคลุมลักษณะอื่น และไม่อาจอธิบายให้เข้ากับลักษณะของอนุภาทิเสสนิพพานที่เป็นนิพพานที่ไม่มีขันธ 5 เหลืออยู่

ส่วนประเด็นที่วิทย์เห็นว่า นิพพานไม่ใช่สภาวะทางอภิปรายนั้น น่าจะหมายถึงไม่ใช่สิ่งมีจริงทางอภิปรายที่ไม่อาจสัมผัสด้วยจิตอย่างความไม่มีกิเลสที่เป็นสภาวะทางจิตวิทยาซึ่งผู้วิจัยก็เห็นด้วยว่าไม่ใช่สิ่งมีจริงเช่นนั้น แต่เป็นสภาวะทางอภิปรายที่ครอบคลุมสภาวะทางจิตวิทยา คือความไม่มีกิเลสและมีแต่นิพพานคือความสงบเป็นอารมณ์ไม่มีอารมณ์ขันธ์อื่นเป็นอารมณ์ของจิต รวมถึงภาวะของการดับขันธในนิโรธสมาบัติและหลังดับขันธปรินิพพาน ในลักษณะที่เป็นสภาวะทางจิตวิทยา

เราสามารถรับรู้นิพพานได้ ส่วนในลักษณะที่สองนิพพานไม่ต้องการการถูกรับรู้อีกเพราะเป็นภาวะที่จิตดับไม่รับรู้อารมณ์เราจึงไม่ต้องมีอาชวณะพิเศษอะไรอีกในการรับรู้นิพพาน ทัศนะที่เห็นว่านิพพานคือสภาวะทางจริยธรรมหรือคุณภาพชีวิตของพระอริยบุคคลเช่นทัศนะของนายริส เดวิดส์ และติลเกรตเน ก็มีความเกี่ยวข้องและมีลักษณะคล้ายคลึงกับทัศนะที่เห็นว่านิพพานคือสภาวะทางจิตวิทยา เพราะหมายถึงสภาวะทางด้านจริยธรรมที่เกิดจากความไม่มีกิเลสที่เป็นสภาวะทางจิตวิทยานั้นเอง ซึ่งเป็นเพียงแง่มุมหนึ่งที่เป็นผลตามมาของการบรรลุนิพพานไม่ใช่ภาวะนิพพานโดยตรงเช่นกัน จึงขอไม่อภิปรายในรายละเอียดต่างหาก

2. นิพพานไม่ใช่ทั้งอัตตาและอนัตตา

นักคิดบางท่านเห็นว่า นิพพานไม่ใช่อัตตาและก็ไม่ใช่อนัตตา โดยให้เหตุผลต่างกัน กล่าวคือ บางท่านเห็นว่า นิพพานไม่ใช่ทั้งอัตตาและไม่ใช่ทั้งอนัตตาเพราะความคิดที่ว่าทั้งอัตตาหรือเป็นอนัตตานั้นเป็นความคิดที่เราปรุงแต่งขึ้นมาเองและทำให้เรายึดติดซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่ควรกระทำ ซึ่งคล้ายคลึงกับการไม่ยึดมั่นถือมั่นว่า “มีอัตตา” และถือมั่นว่า “ไม่มีอัตตา” ที่พระพุทธเจ้าทรงสอนไว้¹⁷⁹ พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) อธิบายเรื่องนี้ไว้ว่า

ในสุดคนิบัติมีข้อความหลายแห่งที่พระพุทธเจ้าตรัสถึงภาวะของผู้หลุดพ้นแล้วว่า ไม่มีทั้งอัตตัง และนิรัตตัง หรือไม่มีทั้งอัตตา ทั้งนิรัตตา แปลว่าไม่มีทั้ง “อัตตา” ทั้ง “ไม่มีอัตตา” คือ ไม่มีภาวคณาที่จะแสวงหาอัตตา และไม่มีภาวทฤษฎีที่จะยึดมั่นในเรื่องอัตตา ให้เกิดเป็นอัตตทฤษฎี หรืออุฎทฤษฎีขึ้น อีกนัยหนึ่งอธิบายว่า ไม่มีทั้ง “อัตตาอยู่” ทั้ง “หมดอัตตาไป” (เดิมเคยยึดว่ามีอัตตา ยึดว่านั่นเป็นอัตตา แล้วมาเข้าใจใหม่ว่า อัตตาไม่มี เลยกลายเป็นอัตตาหมดไป หรืออัตตาหายไป)¹⁸⁰

แต่ความมุ่งหมายของทัศนะที่กล่าวมานี้เน้นไปที่การปฏิบัติไม่ได้มุ่งปฏิเสธความเป็นอนัตตาของนิพพานในเชิงทฤษฎี จึงไม่ขัดแย้งกับการยืนยันความเป็นอนัตตาของนิพพานในทางทฤษฎี ในบางทัศนะ นิพพานไม่ใช่ทั้ง “อัตตา” และ “อนัตตา” เพราะ

นิพพานไม่ใช่ “สิ่ง” ที่จะมีคุณสมบัติของ “เป็นอัตตา” และ “ไม่ใช่อัตตา” หรือ “เป็นอนัตตา” แต่เป็นเพียงสภาวะทางจิตวิทยาเหมือนการวิ่งไม่อาจมีคุณสมบัติของ “มีสีเขียว” เพราะเป็นเพียงกิริยาอาการอย่างหนึ่ง และการบอกเช่นนั้นเป็นการบอกที่ไร้ความหมายหรือไร้สาระ เพราะเป็นเรื่องที่ไม่เกี่ยวข้องกันเหมือนการมีสีเขียวไม่เกี่ยวกับการวิ่ง แต่ผู้วิจัยเห็นว่า แม้ไม่ใช่ “สิ่ง” แต่นิพพานก็เรียกได้ว่าเป็นอัตตาหรือเป็นอนัตตา เพราะการปฏิเสธว่า “เป็น” “ไม่เป็น” หรือ “ไม่ใช่” อะไร ไม่จำเป็นต้องแสดงถึงการเป็นคุณสมบัติของอะไรเสมอไป เป็นแค่การบรรยายสิ่งที่ว่านั้นในรูปแบบหนึ่งเท่านั้น เพราะเป็นการปฏิเสธลักษณะที่สิ่งนั้นไม่มี ไม่ใช่กำลังแสดงคุณสมบัติของสิ่งนั้น และไม่ใช่ถ้อยคำที่ไร้สาระเพราะแม้ไม่ใช่ลักษณะที่เกี่ยวข้องแต่เราก็สามารถปฏิเสธได้เมื่ออยู่ในบริบทที่เหมาะสม การปฏิเสธว่า “ไม่ใช่อัตตา” หรือ “เป็นอนัตตา” ซึ่งมีความหมายเหมือนกันเป็นการบรรยายลักษณะนิพพานรูปหนึ่ง ไม่ใช่การบอกว่านิพพานมี “คุณสมบัติ” ของการไม่ใช่อัตตา คล้ายกับการบอกว่า “ความคิดไม่ใช่สิ่งที่ซื้อขายกันได้” ซึ่งไม่ได้แสดงว่าความคิดมีคุณสมบัติประจำของมันเช่นนั้น แต่เป็นคำบรรยายเพื่อสื่อความหมายบางอย่างของ “ความคิด” เท่านั้น แม้ไม่ใช่ลักษณะที่เกี่ยวข้องแต่ก็กล่าวได้อย่างมีความหมายเพราะกล่าวในบริบทที่ต้องการอธิบายความหมายบางแง่มุมของสิ่งนั้นคือนิพพานและความคิด การบรรยายดังกล่าวนี้จะเข้าใจได้ง่ายในกรณีที่เราบรรยายนั้นเป็นสิ่งที่เราไม่รู้ว่าคืออะไรแน่ เช่น การบรรยายว่า “แดงไม่ใช่คน” มีความหมายเพราะผู้ฟังยังไม่รู้ว่า “แดง” ในประโยคนี้หมายถึงอะไร แต่ถ้ารู้ว่า “แดง” หมายถึงสีชนิดหนึ่ง การบอกว่า “ไม่ใช่คน” จึงดูเหมือนว่าไร้สาระ เพราะสีไม่เกี่ยวข้องกับการเป็นคนหรือไม่เป็นคนในกรณีของนิพพาน ความหมายของนิพพานเป็นเรื่องที่คลุมเครือ การบรรยายโดยปฏิเสธสิ่งที่ไม่ใช่ลักษณะของนิพพานจึงสามารถทำได้โดยไม่ไร้สาระ เพราะทำให้เข้าใจว่านิพพานไม่ได้เป็นอย่างที่คุณสงสัยหรือเข้าใจ จึงกล่าวได้ว่า นิพพานสามารถมองได้ในหลายแง่มุมจึงสามารถเรียกว่าไม่ใช่อัตตาหรือเป็นอนัตตาได้ และการบอกว่า “ไม่ใช่อัตตาและไม่ใช่อนัตตา” ก็

มีหลายความหมาย เช่น นิพพานที่แท้จริงอยู่เหนือการบัญญัติว่า “อัตตา” หรือ “อนัตตา” และใช้ในความหมายว่าไม่ควรยึดติดการเป็นอัตตาหรืออนัตตา ซึ่งเป็นทิฎฐิปาทานอย่างหนึ่งซึ่งไม่ใช่เรื่องที่ขัดแย้งกับการอธิบายความเป็นอนัตตาของนิพพานในเชิงทฤษฎีซึ่งไม่ได้พูดในแง่การปฏิบัติ อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเห็นว่าเรามีเหตุผลที่จะเรียกว่านิพพานไม่ใช่อัตตาหรือเป็นอนัตตาได้ไม่ว่านิพพานจะมีสภาวะเป็นอย่างไร เพราะอย่างน้อยก็เป็นการปฏิเสธลักษณะที่ไม่ใช่ลักษณะของนิพพานที่ผู้อื่นเข้าใจผิด

3. นิพพานคือสิ่งสัมบูรณ์หรือสิ่งเหนือโลก

นักคิดไม่น้อยเห็นว่านิพพานคือสิ่งมีจริงทางอภิปรัชญาอย่างหนึ่งโดยเป็นสิ่งมีจริงสูงสุด (the Ultimate Reality) คือเป็นสิ่งเหนือโลก หรือสิ่งสัมบูรณ์ เพราะเห็นว่านิพพานเป็น “อสังขตะ” คือสิ่งที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งตรงข้ามกับ “สังขตะ” คือสิ่งที่ถูกปัจจัยปรุงแต่งอันหมายถึงขั้น 5 และนิพพานยังมีลักษณะเป็น “สุข” “เที่ยง” และเป็น “อมตะ” อีกด้วย พุทธพจน์และสาวกภายในบางแห่งกล่าวถึงนิพพานว่าเป็นสิ่งที่เที่ยงหรือไม่แปรผัน ซึ่งอาจชวนให้เข้าใจว่านิพพานเป็น “สิ่ง” ที่เที่ยงคล้ายพระเจ้าหรือสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) อย่างใดอย่างหนึ่ง ในหมวกมาฆปัญหา พระพุทธเจ้าตรัสกับหมวกมาฆพวว่า

เหมกะ นิพพานบทอันไม่แปรผัน

เป็นเครื่องกำจัดความกำหนัดด้วยอำนาจความพอใจ

ในปิยรูปทั้งหลายที่ได้เห็น ได้ยิน ได้รับรู้และได้รู้ ในโลกนี้⁸¹

นิพพานบทหรือทางนิพพานอันไม่แปรผันนี้พระสารีบุตรอธิบายไว้ในหมวกมาฆปัญหานิทเทศว่า “คำว่า อันไม่แปรผัน ได้แก่ เที่ยง มั่นคง แน่แท้ มีความไม่แปรผันไปเป็นธรรมดา”⁸² และในปารายนานุคติกถาฉานิทเทศ พระสารีบุตรอธิบายลักษณะ “ไม่กำเริบ” ของนิพพานไว้ในทำนองเดียวกันว่า

คำว่าไม่กำเริบอธิบายว่า อมตนิพพาน ธรรมเป็นเครื่องระงับสังขารทั้งปวง เป็นที่สถิตทั้งอุปธิทั้งหมด เป็นที่สิ้นตัณหา เป็นที่คลายกำหนัด เป็นที่ดับกิเลส เป็นที่เย็นสนิท เรียกว่า ไม่กำเริบ ความเกิดขึ้นแห่งนิพพานไม่ปรากฏ ความเสื่อมไม่มี ความเป็นอย่างอื่นของนิพพาน

นั่นก็ไม่ปรากฏ นิพพานจึงเป็นสภาวะที่เที่ยง มั่นคง แน่
แท้ มีความไม่แปรผันไปเป็นธรรมดา รวมความว่า
สภาวะนั้นอันอะไรนำไปมิได้ ไม่กำเริบ¹⁸³

ตามพุทธพจน์และสาวกภาษิตเหล่านี้ นิพพานจึงดูเหมือนเป็น
สิ่งที่เที่ยงแท้ไม่เปลี่ยนแปลงคล้ายกับลักษณะของอตตหรือสิ่ง
คงที่นิรันดร์อย่างใดอย่างหนึ่ง แต่ถ้าเราดูบริบทของข้อความ
ประโยคนี้ เราจะเห็นว่า นิพพานอันไม่แปรผันนี้เป็นธรรม
เครื่องกำจัดความกำหนัด เป็นที่ระงับสังขารทั้งปวง และไม่
กำเริบ (อสงฺกุปฺปี) คือไม่แปรสภาพจากความสงบเย็นจากกิเลส
มาเป็นร้อนด้วยกิเลสอีก ซึ่งน่าจะเป็น “ภาวะ” ที่เกี่ยวกับจิต
มากกว่าจะเป็น “สิ่ง” นิพพานที่กล่าวว่า “เที่ยง” นี่จึงไม่ใช่ “สิ่ง”
ที่จะเป็นอตตหรือสิ่งสมบูรณ์อย่างใดอย่างหนึ่ง เพราะถ้าเป็น
เช่นนั้น นิพพานก็จะต้องเป็นสิ่งอีกสิ่งหนึ่งที่แตกต่างจากขันธ 5 ที่
เป็นอนัตตา และไม่มีเหตุผลที่สิ่งที่อยู่ต่างหากจากจิตนั้นจะมาทำ
ให้เรากำจัดกิเลสได้เพราะกิเลสเป็นเรื่องกระบวนการทางจิต
วิทยาของบุคคลแต่ละคน ไม่ใช่เป็นสิ่งที่อยู่นอกจิต และการ
ทำลายกิเลสก็เป็นเรื่องเฉพาะคนที่สิ่งอื่นมาทำให้ไม่ได้ดังที่พระ
พุทธเจ้าตรัสไว้ในอุททลภาสสูตรว่า

คนทำบาปกรรมเอง ก็เศร้าหมองเอง

คนไม่ทำบาปกรรมเอง ก็บริสุทธิ์เอง

ความบริสุทธิ์ และไม่บริสุทธิ์ เป็นของเฉพาะตน

คนอื่นจะทำคนอื่นให้บริสุทธิ์ไม่ได้¹⁸⁴

พุทธพจน์นี้แสดงว่า การทำบาปทำให้ผู้ทำเศร้าหมองโดย
เฉพาะจิตใจย่อมเศร้าหมองไม่สะอาด การชำระตนเองให้บริสุทธิ์
หมดจดจากบาปก็คือการชำระกิเลสที่เป็นต้นเหตุตนเองซึ่งเป็น
เรื่องเฉพาะตนคนอื่นทำให้ไม่ได้ ถ้าสิ่งอื่นช่วยทำแทนให้ได้พระ
พุทธเจ้าคงไม่ตรัสให้เราพึ่งตนเองดังปรากฏในกummerกัสมป-
มาตาวัตถุว่า

คนแลเป็นที่พึ่งของคน บุคคลอื่นใครเล่า จะเป็นที่พึ่งได้

เพราะบุคคลที่ฝึกตนแล้ว ย่อมได้ที่พึ่งอันได้โดยยาก¹⁸⁵

ในวิปัสสนาภาว จุททกนิภาย ปฏิสัมภิตามรรค ก็มีกร
อธิบายลักษณะเที่ยงของนิพพานโดยกล่าวว่า “ภิกขุเมื่อเห็น

เบญจขันธโดยความไม่เที่ยง ย่อมได้อนุโลมจันติ เมื่อเห็นว่า
“ความดับแห่งเบญจขันธเป็นนิพพานเที่ยง” ย่อมหยั่งลงสู่สัม-
มัตตนิยาม”¹⁸⁶ ซึ่งแสดงว่าคำว่า “เที่ยง” ในที่นี้ก็คือการดับเบญจ-
ขันธเป็นสิ่งที่เที่ยงคือเป็นการดับที่ถาวรไม่เปลี่ยนแปลงไม่กลับ
มาเกิดใหม่อีก มิได้หมายความว่าสิ่งที่ยั่งยืนกว่านิพพานอยู่นอก
เหนือจากขันธ 5 และเป็นสิ่งที่เที่ยง

นอกจากนั้น ท่านกาลิกุมาร ภิกษุชาวอินเดีย ก็ได้โต้แย้ง
ทัศนะที่เห็นว่านิพพานเป็นสิ่งหนึ่งหรือเป็นสภาวะอย่างหนึ่ง
ไว้ว่า นิพพานในลักษณะเช่นนี้ไม่สามารถเกี่ยวข้องกับเราได้
เพราะถ้ามาเกี่ยวข้องกับเรา ลักษณะนิ่งสงบของนิพพานจะ
เปลี่ยนไป เพราะการดับขันธ 5 ที่เกิดขึ้นในนิพพานเท่ากับเป็น
เหตุให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในนิพพาน นิพพานซึ่งเป็นสิ่งไร้กิจ
กรรม (inactive) จะไม่สามารถเป็นสิ่งที่ไร้กิจกรรมได้อีกต่อไป¹⁸⁷

ดังนั้น ที่ว่านิพพานเป็นสิ่งที่เที่ยงจึงไม่ได้หมายความว่า
นิพพานเป็นอตตหรือสิ่งสมบูรณ์ที่เที่ยงแท้ แต่เป็นภาวะที่ไม่
แปรผันเป็นอื่น กล่าวคือ การดับกิเลสและการดับขันธของ
นิพพานเป็นการดับอย่างถาวรไม่แปรเปลี่ยน การดับทุกข์ด้วย
นิพพานเป็นการดับอย่างเด็ดขาดสิ้นเชิงไม่กลับมามีทุกข์อีก ถ้า
หากนิพพานเป็นภาวะที่ไม่เที่ยงเปลี่ยนแปลงได้ นิพพานย่อมไม่
ใช่นิพพานที่แท้จริงอย่างที่กล่าวมา เพราะวันหนึ่งเราดับกิเลสได้
พຽງนี้กิเลสสามารถกลับมาเกิดกับเราได้อีกซึ่งการดับกิเลสแบบ
นี้เป็นการดับกิเลสแบบวิกขัมภนปหานซึ่งเป็นการดับกิเลสแบบ
ข่มไว้ชั่วคราวไม่ใช่สมุจเฉตปหานคือการดับกิเลสอย่างเด็ดขาด
ถาวรซึ่งเป็นลักษณะของนิพพาน หากนิพพานไม่เที่ยง พระ
อรหันต์ก็อาจกลายเป็นปุถุชนได้อีก การกล่าวว่านิพพานเป็น
สิ่งที่เที่ยงไม่แปรผันในความหมายของภาวะที่ไม่เปลี่ยนแปลงจึง
สอดคล้องกับลักษณะอื่น ๆ ของนิพพานที่ปรากฏในพระไตร-
ปิฎก

ลักษณะอีกประการหนึ่งของนิพพานที่เกี่ยวข้องกับลักษณะ
“เที่ยง” และเป็นลักษณะที่ทำให้นิพพานดูเหมือนเป็นอตตหรือ
สิ่งสมบูรณ์ก็คือ ความเป็น “อมตะ” ของนิพพาน พุทธพจน์หลาย
แห่งกล่าวถึงนิพพานในฐานะเป็น “อมตะ” บ้าง เป็น “อมตธาตุ”

บ้าง เป็น “อมตธรรม” บ้าง ซึ่งตามรูปศัพท์คำว่า “อมตะ” แปลว่า “ไม่ตาย” ซึ่งโดยทั่วไปมักใช้เป็นลักษณะของสิ่งมีชีวิตที่ไม่รู้จักตายเช่น พระเจ้า หรือวิญญาณอมตะ (soul) ลักษณะข้อนี้ของนิพพานจึงทำให้นิพพานดูเหมือนเป็นอัตตาหรือสิ่งสัมบูรณ์ อย่างไรก็ตาม จากลักษณะต่าง ๆ ของนิพพานที่ได้อภิปรายมาแล้วและจากพุทธพจน์ที่จะยกมาอธิบายต่อไป นี้ เราจะเห็นว่า คำว่า “อมตะ” ในที่นี้หมายถึง การพ้นจากความตายคือการทำให้ขั้น 5 หลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิด เมื่อนุคคลบรรลุนิพพานแล้วจะไม่เกิดอีก ดังนั้น จึงไม่แก่และไม่ตายอีกต่อไป ในรัตนสูตร พระพุทธเจ้าตรัสเกี่ยวกับพระสงฆ์ว่าเป็นผู้หยั่งถึงอมตนิพพานไว้ว่า

บุคคลเหล่าใดในศาสนาของพระ โคตมพุทธเจ้า
เป็นผู้ประกอบตนไว้ดี มีใจมั่นคง หมดความห่วงใย
บุคคลเหล่านั้นชื่อว่าบรรลุนิพพาน

หยั่งถึงอมตนิพพาน รับรสความดับสนิทแบบได้เปล่า^{๑๘}

พุทธพจน์นี้แสดงว่า นิพพานที่ว่านิพพานก็คือภาวะที่โยงอยู่กับอริยผลที่เกิดพร้อมกับความดับสนิทแห่งกิเลสและขั้น รวมถึงทุกข์ ไม่ใช่เป็นสิ่งที่อื่นนอกจากภาวะของการดับสนิทนี้ ความเป็นอมตะของนิพพานจึงไม่ใช่ความเป็นอมตะที่เป็นลักษณะของอัตตาหรือสิ่งสัมบูรณ์ชนิดใดชนิดหนึ่ง ความเป็นอมตะของนิพพานหมายความว่าไม่เกิดแก่เจ็บตายอีก ดังจะเห็นได้จากพุทธพจน์และสาวกหรือสาวิกายกมาที่ยกมาเป็นตัวอย่างดังต่อไปนี้

ในโรวันสูตร พระพุทธเจ้าทรงสอนเรื่อง “การล้าง” อันเป็นของพระอริยะคือการปฏิบัติอริยมรรคมีองค์ 8 ว่าเป็นการล้าง “ที่เป็นไปเพื่อความเบื่อหน่ายอย่างที่สุด เพื่อคลายกำหนัด เพื่อดับเพื่อสงบระงับ เพื่อรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้ เพื่อนิพพาน ซึ่งสัตว์ทั้งหลายผู้มีชาติ (ความเกิด) เป็นธรรมค้ำอาศัยแล้วย่อมพ้นจากชาติ ผู้มีขรา (ความแก่) เป็นธรรมค้ำยอมนพ้นจากขรา ผู้มีมรณะ (ความตาย) เป็นธรรมค้ำยอมนพ้นจากมรณะ...”^{๑๙} ตามพุทธพจน์นี้ การล้าง

หรือการปฏิบัติตามอริยมรรคยอมทำให้คนบรรลุนิพพานที่ทำให้พ้นจากชาติ ขรา และมรณะ นิพพานและผู้บรรลุนิพพานจึงอาจเรียกได้ว่าเป็น “อมตะ” ในความหมายของการพ้นจากชาติ ขรา และมรณะ ไม่ใช่ในความหมายของการเกิดแล้วมีชีวิตอยู่ช่วนิรันดร์ ในธาตุสูตร พระพุทธเจ้าก็ตรัสถึงนิพพานในฐานะเป็นนิโรธธาตุที่ทำให้สัตว์ทั้งหลายพ้นจากความตายไว้ว่า

สัตว์เหล่าใดกำหนดรู้รูปธาตุได้แล้ว

ไม่ติดอยู่ในรูปธาตุ น้อมจิต ไปในนิโรธธาตุ

สัตว์เหล่านั้นย่อมล่วงพ้นมัจจุราชไปได้

พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงสัมผัสสอมตธาตุ

ที่ไร้อุปนิสัยนามกาย

ทรงรู้แจ้งประจักษ์ถึงเหตุแห่งความสลัดคืนอุป

ผู้หาอาสวะมิได้ ทรงแสดงบท

ที่ไม่มีความโศก ปราศจากธุลีไว้^{๒๐}

พุทธพจน์นี้แสดงว่า นิพพานทำให้สัตว์ทั้งหลายพ้นจากความตายได้ซึ่งแน่นอนว่าไม่ได้หมายความว่า ทำให้เป็นสิ่งที่ไม่มีวันตายแต่หมายถึงพ้นจากการเกิดอันเป็นปัจจัยของการตายนั่นเอง และการที่บอกว่าพระพุทธเจ้าทรงสัมผัสสอมตธาตุที่ไร้อุปนิสัยด้วยนามกาย (คือบรรลุนิพพานด้วยมรรคผล) ก็แสดงว่านิพพานในฐานะเป็นอมตธาตุไม่ใช่อัตตาหรือสิ่งสิ่งหนึ่งนอกจิตของพระองค์ เพราะการสัมผัสได้นี้แสดงว่าไม่ใช่ “ตัวเอง” ที่เป็นอัตตาของพระองค์ซึ่งต้องเป็นผู้สัมผัสไม่ใช่สิ่งที่ถูกสัมผัส และไม่ใช่สิ่งสัมบูรณ์ชนิดหนึ่งที่อยู่นอกจากจิตของพระองค์ เพราะอมตธาตุนี้ “ไร้อุป” ซึ่งในที่นี้ควรหมายถึง “ไร้กิเลส” เมื่อดูเทียบกับประโยคถัดมาที่ว่าทรงรู้แจ้งประจักษ์ถึงเหตุแห่งความสลัดคืนอุป ซึ่งแสดงว่าน่าจะหมายถึงภาวะทางจิตคือความไร้กิเลสของจิตนั่นเอง ในกัมปมาณวกปัญหา พระพุทธเจ้าตรัสกับปัญจมาณพว่า

เราเรียกนิพพานซึ่งไม่มีกิเลสเครื่องกังวล

ไม่มีเครื่องยึดมั่นนั้นว่า เป็นที่พึงอันไม่มีที่พึงอันยิ่งกว่า

(เพราะ) นิพพานเป็นที่สิ้น ไปแห่งขราและมัจจุราช^{๒๑}

ตามทัศนะของผู้วิจัย พุทธพจน์นี้เป็นพุทธพจน์ที่แสดงอย่างชัดเจนว่า นิพพานเรียกว่าเป็น “อมตะ” เพราะทำให้สัตว์ทั้งหลายพ้นจากความตาย เพราะพระพุทธเจ้าตรัสว่า นิพพานเป็น “ที่สิ้นไป” แห่งขราและมัจจุราช ซึ่งแสดงว่าผู้ใดบรรลุนิพพานผู้นั้นเท่ากับถึงสถานที่ที่ไม่มีความแก่ความตาย ซึ่งก็คือการพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิดนั่นเองเพียงแต่พูดเป็น “สำนวน” เปรียบเทียบให้เข้าใจง่ายขึ้น ซึ่งเราจะเห็นว่า พุทธพจน์ที่พูดถึงความเป็นอมตะของนิพพานไม่ค่อยพูดถึงความไม่แก่ไม่ตายของตัวนิพพานเอง ส่วนใหญ่จะพูดถึงการพ้นจากความเกิดความแก่และความตายของพระอรหันต์มากกว่า ซึ่งแสดงว่าความเป็นอมตะของนิพพานไม่ใช่หมายถึงมีสิ่งที่ไม่เรียกว่านิพพานและสิ่งนั้นไม่รู้จักแก่ไม่รู้จักตายมีชีวิตเป็นนิรันดร์ แต่หมายถึงการพ้นจากการเกิดการตายของพระอรหันต์ ความเป็นอมตะของนิพพานจึงโยงอยู่กับความไม่เกิดไม่แก่และไม่ตายของพระอรหันต์ ดังจะเห็นได้จากภิกขุของพระสุเมธาเถรีที่ว่า “นิพพานนี้ไม่แก่ ไม่ตาย เป็นทางดำเนินถึงความไม่แก่และไม่ตาย”¹⁹² ในคถาณี พระสุเมธาเถรีแสดงว่านิพพานที่ไม่แก่ไม่ตายมีความเกี่ยวข้องกับทำให้สัตว์ทั้งหลายถึงความไม่แก่ไม่ตายซึ่งชวนให้ตีความดังที่กล่าวมาข้างต้น และพระสุเมธาเถรียังกล่าวคาถาอีกที่แสดงว่า นิพพานที่ว่าเป็นอมตะนั้นไม่ใช่สิ่งที่อยู่นอกจิตหรือสิ่งที่จะเข้าถึงหลังตายโดยกล่าวว่า “นิพพานนี้ พระอริยเจ้าเป็นจำนวนมากบรรลุแล้ว อมตนิพพานนี้อันผู้พยายามโดยแบบคายพึงได้ในวันนี้แหละ แต่ผู้ไม่พยายามอาจหาได้ไม่”¹⁹³

คำว่า “พึงได้” แสดงว่าอมตนิพพานนี้ไม่ใช่อดีต เพราะถ้าเป็นอดีตของเราจริง ๆ เราก็มีอยู่เรียบร้อยแล้วไม่ควรกล่าวว่า “ได้” ควรกล่าวว่า “รู้” มากกว่า เพราะเป็นการรู้แจ้งความจริงของอดีตที่มีอยู่แล้ว และคำว่า “ในวันนี้” แสดงว่านิพพานน่าจะเป็นภาวะการดับกิเลสซึ่งเราสามารถบรรลุได้ในขณะมีชีวิตอยู่ ไม่ต้องรอเข้าถึงหลังตาย คล้ายกับพุทธพจน์ในอภิสมาสีสูตรที่ตรัสว่า บุคคลที่ตัดรากถอนโคนบาปอกุศลธรรมที่เกิดจากโลกะ โทสะและโมหะได้อย่างเด็ดขาดแล้ว ย่อมอยู่เป็นสุข ย่อมปรินิพพานในอภิสมาสีปัจจุบัน¹⁹⁴ ซึ่งแสดงว่านิพพานเป็นเรื่อง

ภาวะของการดับกิเลสหรือเป็นภาวะชีวิตที่สงบเย็นในปัจจุบัน อมตนิพพานจึงไม่ใช่สิ่งอื่นนอกตัวเราที่เราจะเข้าถึงหลังตาย ในสุนทรีเถรีคาถา พระสุนทรีเถรีก็กล่าวไว้ในทำนองเดียวกับพระสุเมธาเถรีว่า

เรานั้นรู้นิพพานที่เป็นธรรมเครื่องสลัด

ซึ่งความเกิดและความตายออกเสีย

จึงไม่เศร้าโศก ไม่ร้องไห้ และไม่เดือดร้อน¹⁹⁵

ภิกขุคตนั้นแสดงว่า นิพพานทำให้เราสลัดทั้งความเกิดและความตายได้ ซึ่งมีนัยเหมือนกับที่ได้อภิปรายมาแล้วนั้น นิพพานจึงน่าจะเป็นอมตะในความหมายของการเป็นธรรมที่ทำให้ผู้บรรลุพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิดนั่นเอง นอกจากนั้น เรายังพบว่าในพุทธพจน์ที่แสดงว่า “อมตะ” เป็นเพียงคำไวพจน์ใช้เรียกนิพพานในความหมายของความสิ้นกิเลสเท่านั้น ไม่ได้หมายถึงลักษณะความเป็นนิรันดร์ของอัตตาอันใด นั่นคือพุทธพจน์ในพุทธบัญญัติภิกขุสูตรที่ว่า “ภิกษุ ธรรมเป็นที่สิ้นราคะ โทสะ และโมหะ นี้เรียกว่า อมตะ อริยมรรคมีองค์ 8 นี้แลเป็นทางที่ให้ถึงอมตะ...”¹⁹⁶ อมตะในพุทธพจน์นี้จึงหมายถึงการสิ้นกิเลสที่เป็นเหตุให้พ้นจากการเวียนว่ายตายเกิดที่เพิ่งอภิปรายมานั้น ลักษณะความเป็นอมตะจึงน่าจะสื่อถึงของการดับกิเลสและดับภพไม่ใช่สื่อถึงของการมีชีวิตนิรันดร์ของอัตตา

อย่างไรก็ตาม หากอยากจะตีความในแง่มุมมองของภววิทยา เราก็ยังอาจมองว่านิพพานเป็นอมตะได้ในความหมายว่า นิพพานไม่มีวันตายเพราะนิพพานไม่มีการเกิดเพราะเป็นอสังขธรรม แต่นิพพานในฐานะเป็นอสังขธรรมที่ไม่มีการเกิดการตายนี้ไม่ใช่ “สิ่ง” ดังนั้น ที่ว่าไม่เกิดไม่ตายในที่นี้จึงหมายถึงการเป็นภาวะที่ไม่มีการเกิดการตายเนื่องจากไม่ใช่ “สิ่ง” ที่อยู่ใต้กฎไตรลักษณ์ แต่เป็นภาวะที่อาจกล่าวได้ว่า “มีอยู่” ตลอดเวลาในลักษณะเป็นศักยภาพแฝงที่พร้อมจะปรากฏเป็นจริงหากเราปฏิบัติได้ถูกทาง

นอกจากตีความความเป็นอมตะของนิพพานในแนวที่กล่าวมาแล้ว ยังมีการตีความอื่นที่ดูมีเหตุผลฟังได้อีก เช่น ท่านสัทธา-ติสสะตีความนิพพานเป็นอมตะในความหมายว่า นิพพานคือการมีชีวิตอย่างสิ้นเชิง¹⁹⁷ นั่นคือเป็นอมตะเพราะไม่มีการตายอีกเนื่อง

จากไม่มีการเกิดหรือการมีชีวิตใหม่อีกต่อไปหลังตาย และวิทย์
วิศวะก็เห็นว่า นิพพานเป็นอมตะในความหมายว่า ไม่เนื่อง
ด้วยเวลา เพราะพ้นจากการเปลี่ยนแปลงไปมาระหว่างความสุข
กับความทุกข์ มีความเป็นกลางหรือความสงบตลอดเวลา^{๙๘} ตาม
ทัศนะของวิทย์ นิพพานจึงเป็นอมตะเพราะไม่มีการเปลี่ยนแปลง
ซึ่งเท่ากับอยู่เหนือกาลเวลาที่จะต้องมีการเปลี่ยนแปลงซึ่งรวมถึง
การตายหรือการแตกดับ ดังนั้น ความเป็นอมตะของนิพพานจึง
ไม่ได้สื่อนัยของการมีชีวิตอมตะของอัตตาหรือสิ่งมีจริงใด ๆ

นอกจากนั้น พุทธพจน์ที่ตรัสถึงนิพพานดูจะเป็นสถานที่หรือ
สิ่งมีจริงรวมถึงพุทธพจน์ที่ตรัสถึงนิพพานในฐานะเป็นอสังข-
ธรรมเป็นคำบรรยายนิพพานที่นักคิดจำนวนมากมองว่านิพพาน
ในความหมายนี้คือนิพพานที่เป็นสิ่งมีจริงทางอภิปรัชญา
(metaphysical entity) ซึ่งอาจเป็นอัตตาหรือเป็นสิ่งมีจริงสูงสุด
(Ultimate Reality) โดยอาจเป็นสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) หรือ
เป็นสิ่งเหนือโลก (the Transcendent) ชนิดหนึ่งตามความเห็นที่
ต่างกันไป ซึ่งการมองนิพพานในลักษณะเป็นสิ่งมีจริงสูงสุดนี้มี
ส่วนทำให้เข้าใจว่านิพพานน่าจะเป็นอัตตาคด้วย แม้ไม่จำเป็นที่สิ่ง
ที่เป็นสิ่งสัมบูรณ์ต้องเป็นอัตตาคด้วย แต่หากเรานำพุทธพจน์ที่
พูดถึงนิพพานคล้ายกับสิ่งมีจริงทางอภิปรัชญาไปเทียบเคียงกับ
พุทธพจน์อื่น ๆ ที่มีเนื้อหาลักษณะและเทียบเคียงกับคำอธิบาย
นิพพานอื่น ๆ ซึ่งได้อภิปรายมาพอสมควรแล้วนั้น ผู้วิจัยเชื่อว่า
การตีความว่านิพพานเป็นสิ่งมีจริงทางอภิปรัชญาน่าจะไม่ถูก
ต้อง การตีความที่สอดคล้องกับหลักฐานเหล่านั้นควรเป็นการตี
ความนิพพานในฐานะเป็นภาวะของการดับกิเลส และการดับ
ขันธดังที่อภิปรายมาแล้วนั้น ต่อไปนี้ผู้วิจัยขอเสนอพุทธพจน์เหล่า
นั้นมาอภิปรายโดยเทียบเคียงกับพุทธพจน์อื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องดังนี้

ในคตินิพพานปฏิสังขตสูตร พระพุทธเจ้าตรัสถึงนิพพาน
โดยไม่ปรากฏคำว่า “นิพพาน” และไม่มีคำนามที่เป็นประธานใน
ประโยค (ที่เป็นภาษาบาลี) ข้อความในพุทธพจน์นี้หากดูผิวเผิน
โดยไม่เทียบเคียงกับพุทธพจน์อื่น ๆ ขวนให้มองว่านิพพานเป็น
สิ่งสัมบูรณ์หรือสิ่งมีจริงสูงสุดอย่างหนึ่ง แต่เมื่อเทียบเคียงกับ
พุทธพจน์อื่น ๆ กลับไม่ใช่เช่นนั้น

ในคตินิพพานปฏิสังขตสูตร พระพุทธองค์ตรัสว่า

ภิกษุทั้งหลาย ธรรมชาติที่ไม่เกิด ไม่ปรากฏไม่ถูกเหตุ
สร้าง ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง มีอยู่ ภิกษุทั้งหลาย ถ้าธรรม
ชาติที่ไม่เกิด ไม่ปรากฏไม่ถูกเหตุสร้าง ไม่ถูกปัจจัยปรุง
แต่ง จักไม่มีในโลกนี้ ก็จะไม่ปรากฏภาวะสละออกจาก
ธรรมชาติที่เกิดขึ้นแล้วที่ปรากฏแล้ว ที่ถูกเหตุสร้างแล้ว ที่ถูก
ปัจจัยปรุงแต่งแล้ว ภิกษุทั้งหลาย ก็เพราะธรรมชาติที่ไม่
เกิด ไม่ปรากฏไม่ถูกเหตุสร้าง ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง มีอยู่
ฉะนั้น จึงปรากฏภาวะสละออกจากธรรมชาติที่เกิดขึ้นแล้วที่
ปรากฏแล้ว ที่ถูกเหตุสร้างแล้ว ที่ถูกปัจจัยปรุงแต่งแล้ว^{๙๙}

พุทธพจน์นี้ในภาษาบาลีไม่ปรากฏคำที่เป็นประธาน
ปรากฏแต่คำคุณศัพท์มีคำว่า “อชาต” (ที่ไม่เกิด)เป็นต้น พระ
ไตรปิฎกภาษาไทยฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยแปลพุทธ-
พจน์นี้โดยใช้คำว่า “ธรรมชาติ” มาเป็นประธานในประโยค ซึ่ง
อาจอุปโลกนัยกว่าคำว่า “สิ่ง” ที่อาจสื่อนัยว่าเป็นสิ่งมีจริงทาง
อภิปรัชญา (metaphysical reality) ได้ง่ายกว่า อย่างไรก็ตาม
เมื่อดูพุทธพจน์นี้ตามรูปศัพท์ก็ยังชวนให้เข้าใจว่ามี “สิ่ง” สิ่ง
หนึ่งที่มีจริงอย่างถาวร เพราะสิ่งที่ว่านี้เป็นสิ่งที่ไม่เกิด (อชาตะ)
ไม่ถูกเหตุสร้าง (อภะวะ) และ ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง (อสังขตะ) ซึ่ง
ลักษณะเหล่านี้เป็นลักษณะของสิ่งที่เหนืออัตตาหรือสิ่งสัมบูรณ์

อย่างไรก็ตาม เมื่อนำข้อความในพุทธพจน์นี้มาพิจารณา ก็เริ่ม
มองเห็นว่าการตีความว่าพุทธพจน์นี้ตรัสถึงการมีอยู่ของสิ่งที่ไม่
เกิด ไม่ปรากฏ ไม่ถูกเหตุสร้าง และ ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง นั้นอาจ
ไม่ถูกต้อง เพราะคำว่า “ไม่ปรากฏ” หรืออภูตะ (อภูต) ในภาษา
บาลี อาจหมายถึงสิ่งที่ไม่เป็นตัวตนหรือ ไม่มีตัวตน (non-being)
อันต่างจากสิ่งที่มีตัวตน (being) อย่างขันธ 5 หรือสัตว์ทั้งหลาย
คำว่า “ไม่เกิด” “ไม่ถูกเหตุสร้าง” และ “ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง” ก็
ไม่จำเป็นต้องหมายถึงความเป็นนิรันดร์หรืออมตะของ “สิ่ง” แต่
สามารถหมายถึงการเป็นภาวะของการดับทุกข์ที่มีอยู่ตามธรรม
ชาติไม่ใช่ “สิ่ง” ที่ถูกใครทำให้เกิด และคำว่า “ไม่ถูกปัจจัยปรุง
แต่ง” คือ “อสังขตะ” ก็มีคำอธิบายในอสังขตสูตร^{๑๐๐}ว่าหมายถึง
ถึงความสิ้นราคะ โทสะและโมหะด้วย ซึ่งแสดงว่าหมายถึงภาวะ

ทางจิตวิทยา และข้อความที่ว่าถ้าไม่มีธรรมชาติดังกล่าวก็จะไม่มีภาวะสลัดออกจากธรรมชาติที่เกิดขึ้นแล้ว ที่ปรากฏแล้ว ที่ถูกปัจจัยปรุงแต่งแล้ว ก็แสดงว่าสิ่งที่ว่านี้เกี่ยวข้องกับสังขตธรรมคือขันธ 5 ที่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง ซึ่งก็มีปัญหาว่าสิ่งดังกล่าวนี้มาเกี่ยวข้องกับการหลุดพ้นของสังขตธรรมได้อย่างไรคล้ายกับที่อภิปรายมาแล้ว นอกจากนั้น ข้อความประโยคนี้อาจแปลได้อีกแบบหนึ่งว่า ถ้าไม่มีธรรมชาตินั้น ก็จะไม่มีการสลัดออก “ของ” ธรรมชาติที่เกิดขึ้นแล้ว ที่ปรากฏแล้ว ที่ถูกปัจจัยปรุงแต่งแล้ว เพราะข้อความนี้ในภาษาบาลีคือ โน เจ ตํ ภิกขเว อภิสส อชาติ อภูต อคต อสงขต นนิช ชาติสส กุตสส กตสส สงขตสส นิสสรณํ อนุญายก²⁰¹ สามารถแปลเช่นนั้นได้ ซึ่งความหมายจะชัดเจนกว่าการแปลว่า “สลัดออกจาก” เพราะความหมายของข้อความนี้อาจสื่อได้ว่ามี “สิ่ง” ที่เป็นผู้สลัดออกจากธรรมชาติที่เกิดขึ้นคือสังขตธรรมซึ่งเท่ากับกำลังบอกว่ามี “อิตตา” อยู่ในขันธ 5 ซึ่งขัดแย้งกับพุทธพจน์ในสมุทฺติสสนาสสูตรเป็นต้น เมื่อแปลว่า “สลัดออกของ” ความหมายจะชัดเจนว่าหมายถึงการที่สังขตธรรมนั้นหลุดพ้นจากการเกิดการปรากฏการถูกสร้างและการถูกปัจจัยปรุงแต่ง เมื่อแปลและตีความเช่นนี้ก็จะเห็นความสัมพันธ์ระหว่างธรรมชาติที่ไม่เกิดกับธรรมชาติที่เกิดขึ้นได้ชัดเจนขึ้น นั่นก็คือธรรมชาติที่ไม่เกิดอันเป็นเหตุให้ธรรมชาติที่เกิดขึ้นหลุดพ้นจากการเกิดก็คือธรรมชาติอันเป็น “ภาวะ” หรือ “ลักษณะ” (nature) ของสังขตธรรมคือขันธ 5 นั่นเอง ธรรมชาติที่ไม่เกิดนี้ไม่ใช่ “สิ่ง” อีกสิ่งหนึ่งที่แตกต่างจากธรรมชาติที่เกิดขึ้น แต่เป็น “ธรรมชาติ” (nature) ที่เป็นไปได้ของธรรมชาติที่เกิดขึ้น ทำให้ขันธ 5 อันเป็นธรรมชาติที่เกิดขึ้น ที่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง หลุดพ้นจากการเป็นธรรมชาติที่เกิดขึ้น ที่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง ด้วยการ “ดับสนิท” ดังได้อภิปรายมาแล้ว ดังนั้น ธรรมชาติที่ไม่เกิด ไม่ปรากฏ ไม่ถูกเหตุสร้าง และไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งนี้ ก็คือภาวะที่ธรรมชาติที่เกิดขึ้นหลุดพ้นหรือเป็นอิสระจากการเกิด การถูกเหตุสร้าง และการถูกปัจจัยปรุงแต่งนั่นเอง ซึ่งการตีความนี้จะมีน้ำหนักเมื่อเทียบเคียงกับพุทธพจน์ในชาตสูตรที่ว่า

ธรรมชาติที่ไม่เกิด ที่ไม่เกิดขึ้นพร้อมแล้ว

ไม่มีความโสภ ปราศจากฐลีสือกิลเลส

เป็นภาวะควรเข้าถึงแท้จริง

ความดับแห่งธรรมชาติที่เป็นทุกข์ทั้งหลาย

คือความสงบระงับแห่งสังขาร เป็นความสุข²⁰²

พุทธพจน์นี้แสดงว่า ธรรมชาติที่ไม่เกิดมีลักษณะของการไม่มีความโสภ และไม่กิเลส ซึ่งเป็นลักษณะเดียวกับลักษณะของจิตที่หลุดพ้นแล้วของพระอรหันต์ และข้อความสองบรรทัดสุดท้ายก็แสดงว่าธรรมชาติที่ไม่เกิดนี้ก็คือการดับธรรมชาติที่เป็นทุกข์ซึ่งเป็นอันเดียวกับธรรมชาติที่เกิดขึ้น ดังนั้น เมื่อเทียบเคียงพุทธพจน์ในคตฺติยนิพพานปฏิสังขตสูตรกับชาตสูตรรวมทั้งพระสูตรอื่น ๆ ที่อภิปรายมาแล้ว เราก็พอสรุปได้ว่า ธรรมชาติที่ไม่เกิดอันปรากฏในคตฺติยนิพพานปฏิสังขตสูตรควรหมายถึงธรรมชาติของการหลุดพ้นจากการเกิดและการถูกปัจจัยปรุงแต่งของธรรมชาติที่เกิดขึ้นและถูกปัจจัยปรุงแต่งคือขันธ 5 ด้วยการดับกิเลสและการดับขันธนั่นเอง หรือหมายถึงการที่ขันธ 5 พ้นจากชาติ ชรา และมรณะซึ่งเป็นภาวะอันเดียวกับการไม่เกิด และไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งนั่นเอง

ยิ่งไปกว่านั้น เมื่อเรานำพุทธพจน์ในคตฺติยนิพพานปฏิสังขตสูตรนั้นไปสอบทานกับพุทธพจน์ในอสังขตสูตร เราก็ยังมั่นใจว่านิพพานที่ว่าเป็นสิ่งไม่เกิดและไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง (อสังขตะ) นั้นไม่ใช่สิ่งมีจริงทางอภิปราย แต่เป็นภาวะแห่งการดับกิเลส เพราะพระพุทธเจ้าตรัสไว้ว่า “อสังขตธรรมคืออะไร คือ ความสิ้นราคะ ความสิ้นโทสะ และความสิ้นโมหะ”²⁰³ เมื่ออสังขตธรรมคือความสิ้นไปของกิเลส นิพพานที่ว่าเป็นอสังขตะในพุทธพจน์ดังกล่าวก็ต้องหมายถึงความสิ้นไปของกิเลสด้วยเช่นกัน นิพพานตามพุทธพจน์นั้นจึงไม่ใช่สิ่งสัมบูรณ์หรือสิ่งมีจริงเหนือโลกอย่างที่นักคิดหลายคนเข้าใจคงจะอภิปรายต่อไป

นอกจากคตฺติยนิพพานปฏิสังขตสูตรแล้ว พรหมนิมิตฺตนิคฺค-สูตรก็มีเนื้อหาด้ายจะบอกว่ามีสิ่งสัมบูรณ์เช่นกัน แต่คงได้อภิปรายมาแล้วในข้อที่ว่าด้วยนิพพานในฐานะความดับกิเลสและความดับทุกข์ และในข้อนี้ การตีความว่านิพพานเป็นสิ่งสัมบูรณ์หรือความเป็นจริงสูงสุดนั้นเข้ากันไม่ได้กับหลักฐานอื่น

ในพระไตรปิฎก เพราะตามหลักฐานเหล่านั้นนิพพานไม่อาจเป็น “สิ่ง” สิ่งหนึ่งทางอภิปรายได้ พุทธพจน์ในบางพระสูตรอาจตีความได้ว่ายืนยันความเป็นสิ่งมีจริงทางอภิปราย แต่เมื่อนำมาเทียบเคียงกับพุทธพจน์หรือหลักฐานอื่น ๆ ที่เกี่ยวกับนิพพานในพระไตรปิฎก การตีความนั้นจะมีข้อขัดแย้งอยู่มาก และพุทธพจน์ที่ดูเหมือนตรัสว่านิพพานเป็นสิ่งมีจริงทางอภิปรายชนิดหนึ่งก็มีน้อยมากเมื่อเทียบกับพุทธพจน์ที่ตรัสเกี่ยวกับนิพพานในลักษณะอื่น อย่างไรก็ตาม นักคิดหลายคนเห็นว่านิพพานที่เป็นอสังขตะนี่คือสิ่งสัมบูรณ์ เช่น เฮลมุท วอน กลาเซนแนป (Helmuth Von Glasenapp) และอี. ลามอต (E. Lamotte) ผู้วิจัยจะขอนำทัศนะของกลาเซนแนปมาอภิปรายเป็นตัวอย่างพอสังเขปดังต่อไปนี้

ในหนังสือ *Buddhism - A Non-theistic Religion* กลาเซนแนปเห็นว่า นิพพานเป็นสิ่งสัมบูรณ์เพราะ “อสังขตะ” ที่เป็นชื่อเรียกอย่างหนึ่งของนิพพานมีลักษณะเหมือนสิ่งสัมบูรณ์ในปรัชญาตะวันตก ในคำศัพท์ทางปรัชญา คำว่า “absolutum” หมายถึงบางสิ่งที่มีจริงโดยตัวเองตามลำพัง (exists by and of itself) เป็นสิ่งที่อยู่ได้ด้วยตัวเอง (rests in itself) และไม่มีสิ่งอื่นเป็นเงื่อนไขคำศัพท์ในทางพุทธศาสนาชื่อ “อสังขตะ” ก็หมายถึง ธรรมะ [สิ่งหนึ่งที่มีอยู่ (factor of being)] ซึ่งมีได้อาศัยสิ่งอื่นใดในการเกิดขึ้นของตัวเองอันต่างจากธรรมะที่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง²⁰⁴ กลาเซนแนปอ้างพุทธพจน์ในคัมภีร์อุทานที่บรรยายนิพพานเป็นที่ที่ไม่มีมีการไปการมาเป็นต้นซึ่งเราได้อภิปรายมาแล้วมาเป็นหลักฐานในการตีความว่านิพพานเป็นสิ่งที่แตกต่างโดยสิ้นเชิงจากโลกทางสสารและโลกทางจิตของผู้ได้สมบัติชั้นสูง นิพพานต่างจากทุกสิ่งที่มีในโลก และที่รับรู้เข้าใจกันได้ แต่นิพพานก็เป็นอนัตตา กลาเซนแนปเห็นว่านิพพานเป็นสิ่งสัมบูรณ์ที่ไม่ใช่อัตตาที่เป็นสวภาวะ (substantial self) นิพพานเป็นสิ่งมีจริงที่ดำเนินไปเองหรือเป็นบ่อเกิดของตนเอง (reality sui generis) เป็นธรรมะที่ให้ผลเต็มที่ก็ต่อเมื่อธรรมะที่ไม่เที่ยงทั้งปวงไม่มีอยู่อีกต่อไป อย่างไรก็ตาม กลาเซนแนปก็เห็นว่า คำว่านิพพานตามที่ปรากฏในคัมภีร์บาลีไม่ได้หมายความว่าเฉพาะสิ่งเหนือ

โลก (the transcendental) ที่อยู่เหนือทุกข์ อารมณ์ความรู้สึก ความเห็นแก่ตัว และความไม่เที่ยง เพราะยังพาดพิงถึงสิ่งต่างๆ และบุคคลที่อยู่ในโลกที่เห็นได้ชัดด้วย²⁰⁵

นิพพานในทัศนะของกลาเซนแนปจึงเป็นสิ่งสัมบูรณ์ที่ไม่ได้อยู่เหนือโลกโดยสิ้นเชิง แต่กลาเซนแนปไม่ได้อธิบายให้ชัดว่าเมื่อไม่ได้อยู่เหนือโลกโดยสิ้นเชิงแล้วมันเกี่ยวข้องกับสิ่งที่อยู่ในโลกในลักษณะใดและเกี่ยวข้องได้อย่างไรหากนิพพานหมายถึงสิ่งสัมบูรณ์ อีกทั้งเมื่อเขายอมรับว่าไม่มีอัตตาและนิพพานก็ไม่ใช่อัตตา แล้วสิ่งมีจริงทางอภิปรายนี้อยู่เหนือกฎปฏิสังขตูปาทได้อย่างไร หากนิพพานเป็น “สิ่ง” เหมือนขั้นที่ 5 การมองว่านิพพานเป็นสิ่งมีจริงทางอภิปรายเช่นนี้จะมีปัญหาว่าจะอธิบายนิพพานในลักษณะนี้ให้เข้ากับนิพพานที่หมายถึงการดับกิเลสและดับขันธได้อย่างไร นิพพานที่เป็นสิ่งสัมบูรณ์มาเกี่ยวข้องกับ การตรัสรู้และการหลุดพ้นของสัตว์ทั้งหลายในลักษณะใดและเหตุใดจึงมี “สิ่ง” ที่หลุดพ้นจากกฎปฏิสังขตูปาท เพราะไม่เคยปรากฏหลักฐานการมี “สิ่ง” ชนิดอื่นนอกจากธาตุ 4 หรือขั้นที่ 5 และ “สิ่ง” ที่หลุดพ้นจากกฎปฏิสังขตูปาท อีกทั้งพุทธพจน์ส่วนใหญ่ที่ตรัสเกี่ยวกับนิพพาน จะเกี่ยวข้องกับจิตหรือขั้นที่ 5 ในลักษณะของการดับกิเลสและดับขันธดังได้อภิปรายมาแล้ว เหตุใดนิพพานจึงสามารถเป็นอีกสิ่งหนึ่งที่แตกต่างจากการดับกิเลสและการดับขันธโดยสิ้นเชิงได้ การตีความนิพพานว่าเป็นสิ่งสัมบูรณ์หรือสิ่งมีจริงทางอภิปรายจึงยากจะเข้ากับพุทธพจน์ส่วนใหญ่ที่ตรัสเกี่ยวกับนิพพาน เช่นถ้าการดับสัญญาและเวทนาในสัญญาเวทชนิดนิโรธสมาบัติมีลักษณะเป็นสุขที่มีสุขเวทนาเหมือนการดับเวทนาและสัญญาหรือดับขันธของนิพพานดังที่มีพุทธพจน์ยืนยันเรื่องนี้ในปัญจกัณฐสูตร²⁰⁶ และทศิณทกสูตร²⁰⁷ ก็แสดงว่านิพพานเป็นภาวะหรือประสบการณ์ที่ปรากฏแก่จิตหรือขั้นที่ 5 คล้ายกับสัญญาเวทชนิดนิโรธสมาบัติที่เป็นประสบการณ์ทางจิตอย่างหนึ่ง นิพพานจึงไม่ได้แตกต่างหากจากขั้นที่ 5 โดยเฉพาะจิตหรือวิญญาณ นิพพานในความหมายนี้ไม่ใช่สิ่งภายนอกที่เป็นอารมณ์ของสัญชาตญาณ (object of perception) อย่างสมุคปากกา แต่เป็นอารมณ์ภายในจิต (สัมมมรณ) อย่างหนึ่งคล้าย

การนึกถึงความสงบ ความเย็น นิพพานในลักษณะนี้ย่อมแตกต่างจากสิ่งสัมบูรณ์ที่เป็นอีกสิ่งหนึ่งต่างหากจากขั้น 5 และต่างจากนิพพานในปัจจุบันที่เป็นเรื่องประสบการณ์ทางจิตของพระอรหันต์ในขณะมีชีวิตอยู่เช่นที่ปรากฏในธัมมกติกสูตรซึ่งพระพุทธเจ้าตรัสว่า “หากภิกษุเป็นผู้หลุดพ้นเพราะความเบื่อหน่าย เพราะคลายกำหนัด เพราะดับ ไม่ถือมั่นรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ ควรเรียกได้ว่า ‘ภิกษุเป็นผู้บรรลุนิพพานในปัจจุบัน’”²⁰⁸ ตามพุทธพจน์นี้นิพพานเป็นเรื่องสภาวะทางจิตซึ่งแตกต่างจากสิ่งสัมบูรณ์ที่เป็นสิ่งอีกสิ่งหนึ่งอย่างสิ้นเชิง ถ้าจะยอมรับนิพพานในฐานะเป็นอีกสิ่งหนึ่งก็ต้องยอมรับว่ามีนิพพาน 2 อย่างที่ต่างกันโดยประเภท (category) ซึ่งเข้ากันไม่ได้กับนิพพาน 2 ชนิดที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้คือสุญญตาและอนุปาทิเสสนิพพานเพราะนิพพาน 2 ชนิดนี้ต่างกันเพียงเล็กน้อยคือต่างกันตรงที่ผู้บรรลุนิพพานยังมีชีวิตอยู่และตายแล้วเท่านั้น

นอกจากนั้น นักคิดบางคนเห็นว่านิพพานเป็นสิ่งมีจริงเหนือโลก เช่น ขยติลเลก (Jayatilleke) และท่านภิกขุโพธิ (Bhikkhu Bodhi) ซึ่งแม้จะมีลักษณะต่างกันเล็กน้อยจากการเป็นสิ่งสัมบูรณ์ในทัศนะของกลาเซนแนป แต่สาระสำคัญส่วนใหญ่เหมือนกัน ทัศนะแบบนี้จึงมีปัญหาเช่นเดียวกับที่กล่าวมาแล้ว ภิกขุโพธิเห็นว่านิพพานเป็นสิ่งเหนือโลกโดยอ้างพุทธพจน์ในตติยนิพพาน-ปฏิสังขตสูตรที่ว่านิพพานเป็นสิ่งไม่เกิด ไม่ถูกสร้าง ไม่ปรากฏ และไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง²⁰⁹ และการเป็นโลกุตระในความหมายของการเป็นสิ่งอยู่เหนือโลกประสบการณ์ที่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง (transcendent to the conditioned empirical world)²¹⁰ มาสนับสนุนการเป็นสิ่งเหนือโลกของนิพพาน ซึ่งจากที่เราได้อภิปรายมาแล้วจะพบว่า พุทธพจน์ดังกล่าวเมื่อตีความโดยเทียบเคียงกับพุทธพจน์ในพระสูตรอื่น ๆ ไม่ได้แสดงว่านิพพานคือสิ่งมีจริงทางอภิปรายที่ไม่เกิด ไม่แก่ ไม่ตายและไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง แต่หมายถึงธรรมชาติที่ทำให้มนุษย์สามารถพ้นจากการเกิด การแก่ การตายและการถูกปัจจัยปรุงแต่ง ส่วนลักษณะ “โลกุตระ” ของนิพพานก็ไม่ได้มีนัยว่า “อยู่เหนือโลกแห่งประสบ

การณ์” เพราะคำว่า “โลกุตระ” น่าจะหมายถึง “การอยู่เหนือการคุณหรือโลกธรรม” นั่นคือการเป็นโลกุตระหมายถึงการอยู่เหนืออิทธิพลของอารมณ์หรือการคุณทั้ง 5 ที่ทำให้เกิดกิเลสและทุกข์ ไม่ได้หมายถึงการอยู่เหนือ “โลก” ทางกายภาพคือโลกอันเป็นที่อยู่หรือโลกคือสัตว์ทั้งหลาย เพราะคำว่า “โลก” สามารถใช้หมายถึงการคุณ 5 ได้²¹¹ หรืออาจหมายถึงโลกธรรมก็ได้ ในปฐมมหาปัญหาสูตร พระพุทธเจ้าก็ตรัสถึงภิกษุที่เบื่อหน่ายโลกธรรม 8 แล้วหลุดพ้นจากทุกข์²¹² นอกจากนั้น การอยู่เหนือโลกยังอาจหมายถึงการ “ดับ” โลกคืออุปาทานขั้น 5 เช่น ในอริยสาวกสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่า อริยสาวกมีญาณหยั่งรู้ว่า เมื่อวิญญาณไม่มี นามรูปจึงไม่มี ฯลฯ เมื่อชาติไม่มี ชราและมรณะจึงไม่มี อริยสาวกนั้นรู้ชัดอย่างนี้ว่า “โลกนี้ดับอย่างนี้”²¹³ การดับของโลกในพระสูตรนี้คือการดับของขั้น 5 ที่ยังมีอุปาทานตกอยู่ได้วงจรแห่งการเกิดแก่เจ็บตาย นิพพานก็คือการที่ “โลก” นี้ดับเพราะไม่เกิดแก่เจ็บและตายอีก การดับของโลกในที่นี้เป็นลักษณะของนิพพาน ในอุพนิทเทส พระสารีบุตรก็อธิบายพุทธพจน์ที่ว่าพระผู้มีพระภาคทรงถึงที่สุดโลกว่าหมายถึง “ทรงถึงที่ดับ ทรงบรรลุนิพพาน” ซึ่งท่านอธิบายคำว่าโลกไว้มากมายหลายความหมาย การบรรลุนิพพานเป็นการดับโลก นิพพานที่ว่าเป็น “โลกุตระ” จึงไม่น่าจะเป็นสิ่งเหนือโลกแต่น่าจะหมายถึงการดับโลกหรือที่สุดแห่งโลก ถ้านิพพานมีชื่อว่า “โลกุตระ” ก็น่าจะมีคามหมายในทำนองนี้ และถ้านิพพานเป็นสิ่งเหนือโลกคือตัวเรา การมีผู้ที่บรรลุนิพพานแล้วยังมีชีวิตอยู่จะเป็นไปได้อย่างไร ผู้บรรลุนิพพานก็น่าจะพ้นไปจากโลกที่เราอยู่นี้ด้วย อีกทั้งโลกุตระธรรมอื่นๆ อย่างมรรคและผลก็ต้องเป็นไปไม่ได้ด้วย เพราะเป็นเรื่องของจิตที่ไม่อาจอยู่เหนือโลกแห่งประสบการณ์ของเรา

นอกจากนั้น ภิกขุโพธิยังอ้างคำอธิบายของพระพุทธโฆษาจารย์และพระธรรมปาละที่ว่านิพพานไม่ใช่เป็นเพียงการดับกิเลสหรือการสิ้นกิเลสและการดับขั้นสามสนับสนุนการเป็นสิ่งเหนือโลกของนิพพาน²¹⁴ ในประเด็นนี้ ผู้วิจัยเห็นว่า เหตุผลยังไม่พอ เพราะการที่นิพพานไม่ใช่เป็นการดับกิเลสไม่ได้หมายความว่า

ว่าต้องเป็นสิ่งเหนือโลก ในวิสุทธิมรรคพระพุทธโฆษาจารย์ อธิบายว่านิพพานไม่ใช่เป็นเพียงความสิ้นไปของราคะเป็นต้น เพราะถ้าเป็นเช่นนั้นความเป็นอรหัตต์ก็จะเป็นเพียงความสิ้นไปของกิเลสด้วยเพราะได้รับการบรรยายว่าเป็นความสิ้นราคะเป็นต้นเหมือนกันและนิพพานจะกลายเป็นสภาพชั่วคราว กลายเป็นสังขตธรรม และกลายเป็นสิ่งที่บรรลุได้โดยไม่ต้องความเพียรชอบ (สัมมาวาจา)²¹⁵ คำอธิบายนี้แสดงว่าที่บอกว่านิพพานไม่ใช่เป็นเพียงการสิ้นกิเลสเพราะมีนัยของคำที่ก่อให้เกิดปัญหาไม่ใช่เพราะนิพพานเป็น “สิ่ง” ในกรณีแรก ความเป็นอรหัตต์จะเท่ากับการสิ้นกิเลสทุกครั้งซึ่งไม่ถูกต้องเพราะความเป็นอรหัตต์เกิดเมื่อกิเลสทั้งหมดสิ้นไปแล้ว การที่กิเลสสิ้นไปเพียงบางส่วนไม่ใช่ความเป็นอรหัตต์แต่เป็นอริยบุคคลชั้นอื่นมีความเป็นโสดาบันเป็นต้น ในกรณีที่สอง คนอาจเข้าใจว่านิพพานเป็นสภาวะชั่วคราวเพราะมีอยู่เฉพาะขณะที่กิเลสสิ้นไปเท่านั้น เลิกจากขณะนั้นไปไม่ใช่ นิพพาน ในกรณีที่สาม นิพพานจะกลายเป็นสังขตธรรมเพราะเท่ากับการทำลายกิเลสซึ่งเป็นหน้าที่ของมรรคที่เป็นสังขตธรรม ไม่ใช่ นิพพานที่เป็นอสังขตธรรม ในความเป็นจริงนิพพานไม่ใช่ “การทำลาย” แต่เป็นภาวะไร้กิเลสหลังการทำลายกิเลสได้อย่างเด็ดขาด และในกรณีสุดท้ายนิพพานจะกลายเป็นสิ่งที่บรรลุได้โดยไม่ต้องทำอะไรเพราะบางขณะปฏิจจกันไม่มีกิเลสได้ ส่วนที่ว่านิพพานไม่ใช่เป็นเพียงการไม่มีของขันธ์ ในวิสุทธิมรรคอธิบายว่า เพราะแม้ไม่มีขันธ์ในอดีตและอนาคตก็ไม่มีการบรรลุนิพพาน และการไม่มีขันธ์ในปัจจุบันก็ไม่ใช่ นิพพานเพราะถ้าไม่มีขันธ์ในปัจจุบัน เราก็ไม่สามารถบรรลุมรรคผลนิพพานได้เช่นกันเนื่องจากการบรรลุมรรคผลนิพพานต้องอาศัยขันธ์ที่กำลังเป็นไปอยู่²¹⁶

ตามคำอธิบายในวิสุทธิมรรค การเรียกว่านิพพานเป็นเพียงการดับกิเลสหรือการดับขันธ์ จึงมีความหมายที่อาจเข้าใจผิดได้ แต่ไม่ได้หมายความว่านิพพานไม่มีลักษณะดังกล่าวในความหมายที่ถูกต้อง เพราะลักษณะของการดับกิเลสและการดับขันธ์เป็นลักษณะของนิพพานที่ปรากฏในพระไตรปิฎก ดังนั้น คำอธิบายดังกล่าวจึงมุ่งที่จะแก้ความเข้าใจผิดในความหมายของคำ

บรรยายลักษณะเหล่านี้ คำอธิบายดังกล่าวไม่จำเป็นต้องหมายความว่านิพพานเป็นสิ่งมีจริงทางอภิปราย แต่อาจหมายความว่า นิพพานไม่ใช่เป็นเพียงการดับกิเลสหรือไม่มีกิเลสชั่วคราว แต่เป็นการไม่มีกิเลสอย่างถาวรและไม่ใช่การทำลายกิเลสที่เป็นหน้าที่ของมรรค นอกจากนั้นนิพพานไม่ใช่เป็นการดับกิเลสอย่างเดียวเพราะนิพพานต้องมีลักษณะของความสงบ ไม่มีอายตนะภายนอกและอารมณ์ชนิดอื่นเป็นอารมณ์ซึ่งเป็นอาการที่ปรากฏในขณะอยู่ในผลสมาบัติ และนิพพานไม่ใช่แค่การดับขันธ์ เพราะไม่ใช่การดับขันธ์ตามเหตุปัจจัยธรรมดาที่เกิดขึ้นในชีวิตของคนทั่วไป และไม่ใช่การไม่มีขันธ์ในอดีตและอนาคตที่ไม่เกี่ยวกับการดับกิเลสและการดับภพอันเป็นต้นเหตุแห่งทุกข์อย่างสิ้นเชิง แต่เป็นการดับขันธ์ด้วยนิโรธสมาบัติและดับสนิทหลังตายไม่เกิดอีก

นอกจากนั้น คำอธิบายลักษณะของนิพพานในคัมภีร์วิสุทธิมรรคก็สามารถตีความได้ว่าเป็นภาวะของการดับกิเลสและการดับขันธ์ เพราะวิสุทธิมรรคอธิบายลักษณะของนิพพานไว้ว่า มีความสงบเป็นลักษณะ (สนฺติลกฺขณํ) มีความไม่ตายเป็นหน้าที่ (อจุตฺตโร) หรือมีการทำให้โปร่งใจเป็นหน้าที่ (อสุสาสกรณโร) และมีความไม่มีเครื่องหมายเป็นสภาพปรากฏ (อนิมิตฺตปจฺจุปฺปฏฺฐานํ) หรือมีความไม่มีกิเลสเนิ่นช้าเป็นสภาพปรากฏ (นิปฺปปฺพญฺจปจฺจุปฺปฏฺฐานํ)²¹⁷ ซึ่งลักษณะเหล่านี้ส่วนมากเป็นเรื่องสภาวะทางจิตวิทยาและบางลักษณะก็ได้อธิบายมาแล้วว่าไม่ใช่เรื่องทางอภิปราย นั่นคือที่ว่ามีความไม่ตายเป็นหน้าที่ที่หมายความว่านิพพานทำคนให้เป็นอมตะไม่ตายในความหมายที่ว่าหลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิดไม่ใช่การมีชีวิตนิรันดร์ ส่วนที่ว่าไม่มีเครื่องหมายเป็นสภาพปรากฏก็อาจอธิบายได้ว่าหมายถึงนิพพานไม่ใช่สิ่งที่มีรูปลักษณะและไม่ใช่สิ่งนามธรรมใด ๆ ที่จะปรากฏนิมิตเครื่องหมายอันใดให้เรารับรู้ได้ จากลักษณะเหล่านี้นิพพานในคัมภีร์วิสุทธิมรรคจึงไม่ใช่สิ่งสมบูรณ์อย่างที่ถูกลดทอน

ผู้วิจัยเห็นว่า การที่พุทธพจน์ในบางพระสูตรดูเหมือนจะตรัสว่านิพพานเป็นสิ่งมีจริงทางอภิปรายก็เพราะตรัสโดยเทียบเคียงกับลักษณะของสังขตธรรมหรือขันธ์ 5 ซึ่งการตรัสเช่นนี้เมื่อมอง

จากพุทธพจน์อื่นๆ ที่อธิบายนิพพานโดยไม่แยกจากลักษณะที่เกี่ยวข้องกับขันธ 5 โดยเฉพาะจิตหรือวิญญาณ ก็น่าจะตีความได้ว่า อสังขตธรรมก็คือภาวะที่ไม่ได้แยกจากขันธ 5 โดยเฉพาะจิต แต่เป็นภาวะของการหลุดพ้นทั้งในขณะที่มีชีวิตอยู่และหลังตายของพระอรหันต์ หรืออาจจะกล่าวอย่างง่าย ๆ ก็ได้ว่า อสังขตธรรมที่พระพุทธเจ้าตรัสว่าเป็นสิ่งที่ไม่ปรากฏความเกิดขึ้นและความดับสลาย เมื่อตั้งอยู่ไม่ปรากฏความเปลี่ยนแปลง²¹⁸ หมายถึงจิตที่หลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิดและดับสนิทนั่นเอง เพราะจิตที่ดับสนิทแล้วนี้ย่อมไม่ปรากฏการเกิดขึ้นและการดับสลายรวมทั้งการเปลี่ยนแปลงใด ๆ อีก จิตหรือวิญญาณที่ดับสนิทแล้วนี้ไม่สามารถเรียกว่า “มีอยู่” ได้เพราะไม่มีการกระทำการใด ๆ อีก เหมือนต้นตาลที่เหลือแต่กอไม่อาจเรียกว่า “มีต้นตาล” ได้ฉะนั้น วิญญาณจึงไม่ใช่ขันธนิพพาน เพราะ “ไม่มีวิญญาณ” เหลืออยู่อีก และถ้าวิญญาณยัง “มีอยู่” ก็ต้องทำหน้าที่ประจำของตนเองคือการรับรู้และการนึกคิดซึ่งจะเป็นไปได้ก็ต้องอาศัยนามรูป วิญญาณจึงเป็นสังขตธรรมที่ต้องเป็นไปตามเหตุปัจจัยไม่อาจเป็นอสังขตธรรมได้ ดังนั้น วิญญาณจึงไม่ใช่สิ่งเดียวกับนิพพาน เพียงแต่เราอาจกล่าวโดยสมมติว่า “วิญญาณ” ที่ดับสนิทนั้นนั่นเองคือนิพพาน เพราะ “วิญญาณ” นั้นไม่เกิดไม่ดับอีกแล้ว แต่ในความเป็นจริง เราไม่อาจกล่าวว่า “มี” วิญญาณของพระอรหันต์ หลังปรินิพพานอย่างที่นักคิดบางคนอย่างเช่น ปีเตอร์ ฮาร์วีย์ เสนอไว้ในหนังสือ *Selfless Mind*²¹⁹ เพราะมีพุทธพจน์ในนิรุตติปถสูตรที่ตรัสว่า รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณที่ดับไปแล้ว ไม่เรียกว่า “มีอยู่” รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณที่ปรากฏแล้ว จึงจะเรียกว่า “มีอยู่”²²⁰ ดังนั้น เราจึงไม่อาจเรียกวิญญาณที่ดับสนิทแล้วของพระอรหันต์ว่า “มีอยู่” เพื่อมิให้สับสนเรื่องนิพพานกับวิญญาณที่ดับสนิทและวิญญาณที่ยังมีอยู่ ผู้วิจัยจึงเห็นว่าเราควรบอกว่า นิพพานหมายถึง “ภาวะ” ที่วิญญาณดับกิเลสและดับขันธ คงเป็นเพราะความซับซ้อนยุ่งยากของนิพพานที่ไม่ได้แยกขาดจากวิญญาณนั่นเองที่ทำให้การอธิบายนิพพานต้องเกี่ยวข้องกับวิญญาณหรือขันธ 5 อยู่เสมอและทำให้บางคำอธิบายดูเหมือนนิพพานเป็นสิ่งมีจริงทางอภิปรายเพราะ

นิพพานเกี่ยวข้องกับวิญญาณที่เป็นสิ่งมีจริงอย่างหนึ่งนั่นเอง ดังนั้น หากมองในแง่อภิปราย ทักษะที่น่าจะถูกต้องและสอดคล้องกับหลักฐานในพระไตรปิฎกมากที่สุด ก็คือการมองนิพพานในฐานะเป็น “ภาวะ” ของการดับกิเลสและขันธหรือเป็นเหมือน “สภาวะ” อันทำให้หลุดพ้นจากกิเลสและขันธ เพราะมีพุทธพจน์และสาวกภาษิตจำนวนไม่น้อยที่แสดงให้เห็นว่านิพพานเป็น “เครื่องสลัดออก” จากขันธ 5 ซึ่งเป็นการเปรียบเทียบนิพพานเหมือน “เครื่องมือ” หรือ “อำนาจ” ที่ทำให้เราดับขันธ 5 ได้นั่นเอง เช่น ในคตติยอัสดาสสูตร พระพุทธเจ้าตรัสถึงการมีอยู่ของคุณและโทษของรูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ และเครื่องสลัดออกจากรูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ โดยตรัสว่า

ถ้าเครื่องสลัดออกจากรูปจักไม่มีแล้ว สัตว์ทั้งหลายก็ไม่พึงสลัดออกจากรูป แต่เพราะเครื่องสลัดออกจากรูปมีอยู่ ฉะนั้น สัตว์ทั้งหลายจึงสลัดออกจากรูป ฯลฯ แต่เมื่อใดสัตว์ทั้งหลายรู้ชัดคุณโดยความเป็นคุณ โทษโดยความเป็นโทษเครื่องสลัดออกโดยความเป็นเครื่องสลัดออกจากอุปาทานขันธ 5 ประการนี้ ตามความเป็นจริง เมื่อนั้น สัตว์ทั้งหลายจึงออกไป หลุดไป พ้นไป มีใจปราศจากแดนอยู่ในโลก พร้อมทั้งเทวโลก มารโลก พรหมโลก ในหมู่สัตว์ พร้อมทั้งสมณพราหมณ์เทวดาและมนุษย์²²¹

พุทธพจน์ในพระสูตรนี้แสดงให้เห็นว่า มนุษย์สามารถสลัดออกจากขันธในความหมายของการ “ดับอุปาทานขันธ” ในขณะที่ยังมีชีวิตอยู่ซึ่งเป็นลักษณะของสอุปาทิเสสนิพพาน เพราะมี “เครื่องสลัดออก” ซึ่งน่าจะหมายถึงการที่สัตว์ทั้งหลายสามารถดับกิเลสและขันธได้นั่นเอง เพราะถ้าเป็น “สิ่ง” ที่อยู่ต่างหากจากขันธ 5 เครื่องสลัดออกนี้จะมาทำให้เราสลัดอุปาทานขันธได้อย่างไร และการสลัดอุปาทานขันธก็เป็นเรื่องของประสบการณ์ทางจิตของแต่ละคนที่ต้องทำให้เกิดเอง เครื่องสลัดออกจึงน่าจะหมายถึงศกยภาพหรือความสามารถที่จะสลัดออกจากอุปาทานขันธกล่าวคือการสลัดอุปาทานของตัวเองนั่นเอง ไม่น่าจะหมายถึง “สิ่ง” ทางอภิปรายแต่อย่างใด ในอัสดาสสูตร²²² ก็

มีพุทธพจน์ที่แสดงว่าธรรมเป็นที่กำจัดหรือละฉันทะราคะในรูป เป็นต้นก็คือเครื่องสลัดออกจากรูป เป็นต้น ซึ่งเท่ากับยืนยันว่า “เครื่องสลัดออก” ที่ว่านั่นก็คือ ธรรมเป็นที่กำจัดหรือละฉันทะราคะอันเป็นเรื่องทางจิตมากกว่าที่จะเป็นสิ่งที่มิจริงทางอภิปราย นอกจากนั้น พระสูตรเหล่านั้นยังแสดงให้เห็นว่า พุทธพจน์ที่ว่านิพพานเป็นธรรมชาติไม่เกิด ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง และเป็นสิ่งที่ทำให้การสลัดออกจากสังขตธรรมเป็นไปได้ ก็คือเครื่องสลัดออกจากขันธ 5 หรือธรรมเป็นที่กำจัดฉันทะราคะเนื่อง ไม่ใช่สิ่งสมบูรณ์หรือสิ่งเหนือโลกทางอภิปราย และถึงแม้นิพพานจะเป็นสิ่งสมบูรณ์ นิพพานก็ไม่ใช่อัตตาอยู่ดี เพราะสิ่งสมบูรณ์ที่ว่านี้ไม่มีลักษณะของ “ผู้คิด” หรือ “สัตว์” ที่เป็นลักษณะสำคัญของอัตตา

อนึ่ง เราอาจกล่าวอีกอย่างหนึ่งว่า อสังขตธรรมไม่ใช่ “สิ่ง” ตรงข้ามกับสังขตธรรม หรือตรงข้ามกับสังขตธรรมในฐานะอื่นที่ไม่ใช่ “สิ่ง” อย่างที่สังขตธรรมเป็น เมื่อนิพพานมิได้หมายถึง “สิ่ง” อื่นที่แตกต่างหากจากจิตคือไม่ใช่สิ่งมิจริงทางอภิปราย ดังอภิปรายมาแล้วนั้น การเป็นอสังขตธรรมของนิพพานจึงมิได้หมายถึงการเป็นสิ่งที่คงที่ถาวรที่ “ตรงข้าม” กับสิ่งที่เป็นสังขตธรรม นักคิดบางคนคิดว่า เมื่ออสังขตธรรมมีลักษณะตรงข้ามกับสังขตธรรม นิพพานที่เป็นอสังขตธรรมก็ต้องเป็นสิ่งสมบูรณ์หรือเป็นอิตถาชนิดหนึ่ง แต่เมื่ออสังขตธรรมไม่ใช่ “สิ่ง” ดังที่ปรากฏในอสังขตสูตรที่เพิ่งอ้างมานั้น ลักษณะที่ตรงข้ามกับสังขตธรรมจึงไม่ได้ทำให้นิพพานเป็นอิตถา และถึงเมื่อสังขตธรรมจะเป็น “สิ่ง” ที่มีลักษณะตรงข้ามกับสังขตธรรมคือมีลักษณะเที่ยงและเป็นสุข ก็ไม่ใช่ว่าต้องเป็นอิตถา เพราะการเป็นอิตถาจะต้องมีลักษณะของอิตถาเช่นการมีความรู้สึกนึกคิดหรือลักษณะของการเป็นผู้กระทำดังกล่าวมาแล้ว แต่ไม่ปรากฏหลักฐานว่าพระพุทธเจ้าตรัสถึงนิพพานในลักษณะเช่นนั้น

นอกจากนั้น หลักฐานอีกประการหนึ่งที่แสดงว่าอสังขตธรรมไม่ใช่ “สิ่ง” ก็คือ พุทธพจน์ที่ตรัสว่า “บรรดาธรรมที่เป็นสังขตะและอสังขตะทั้งหลาย วิตตะคือความสว่างความเมา ฯลฯ

นิพพาน เป็นธรรมเลิศกว่าธรรมเหล่านั้น”^{๒๒๓}ซึ่งแสดงว่า อสังขตธรรมในที่นี้คือวิราคะหรือนิพพานซึ่งเป็นสภาวะทางจิตไม่ใช่ “สิ่ง” นอกจากนั้น การเป็น “ธาตุ” ของอสังขตธรรมก็ไม่จำเป็นต้องหมายถึงการเป็นสิ่งมิจริงทางอภิปรายอย่างหนึ่ง กล่าวคือ มีผู้เข้าใจว่าเมื่อนิพพานได้รับการเรียกว่าเป็น “นิโรธธาตุ” บ้าง “นิพพานธาตุ” บ้าง หรือ “อสังขตธาตุ” บ้าง นิพพานก็น่าจะเป็น “สิ่ง” สิ่งหนึ่งที่แตกต่างหากจากขันธ 5 แต่ทำให้ขันธ 5 ดับได้ แต่ผู้วิจัยเห็นว่า ทศนะเช่นนั้นไม่น่าจะถูกต้อง เพราะนอกจากจะมีพุทธพจน์ในอสังขตสูตรที่ยืนยันว่า “อสังขตะ” หมายถึงความสิ้นราคะโทสะและโมหะแล้ว พุทธพจน์ในทุคยอัญญสูตรก็ยืนยันอีกว่า “นิพพานธาตุ” ไม่ได้หมายถึง “สิ่ง” สิ่งหนึ่ง แต่เป็นภาวะของการสิ้นกิเลสเหมือนกับอสังขตธรรมหรืออสังขตธาตุ โดยพระพุทธเจ้าตรัสไว้ว่า “ภิกษุ คำว่า ‘ธรรมเป็นที่กำจัดราคะ โทสะ และโมหะ’ นี้เป็นชื่อของนิพพานธาตุ เพราะเหตุนี้จึงเรียกว่า ธรรมเป็นที่สิ้นอาสวะ”^{๒๒๔}

นอกจากนั้น เรายังพบว่า คำเหล่านี้ส่วนใหญ่ถูกใช้ในรูปของคำที่ไม่มีคำว่า “ธาตุ” อยู่ด้วย คือใช้ในรูปของ “นิโรธ” บ้าง “นิพพาน” บ้าง และ “อสังขตะ” บ้าง ซึ่งเป็นคำที่สั้นของการเป็น “ภาวะ” หรือ “อาการ” ไม่ใช่ “สิ่ง” และคำบรรยายลักษณะของนิพพานส่วนมากก็พูดถึงนิพพานในฐานะเป็น “ภาวะ” มากกว่า ยิ่งไปกว่านั้น คำว่า “ธาตุ” ก็มีหลายความหมายที่สำคัญก็คือสิ่งที่มีใจ “สิ่ง” ก็ถูกเรียกว่า “ธาตุ” เช่น ความเป็นไปตามธรรมชาติของสิ่งทั้งหลายก็เรียกว่า “ธาตุ”^{๒๒๕} ฉะนั้นที่เป็นเจตสิกหรือสภาวะทางจิตก็เรียกว่า “ธาตุ” ผู้วิจัยเห็นว่า คำว่า “ธาตุ” สามารถหมายถึง “ภาวะ” “ความสามารถ” หรือ “อาการ” ที่เกี่ยวกับขันธ 5 หรือเป็นของขันธ 5 เพราะมีพุทธพจน์ในอาหารสูตรตรัสถึงความสามารถหรือกิริยาอาการของเราโดยใช้คำว่า “ธาตุ” โดยตรัสว่า “ความริเริ่ม ความพากเพียร ความบากบั่นมีอยู่ การทำนุสการโดยแบบภายในธรรมเหล่านั้นให้มาก นี่เป็นอาหารที่ทำวิริยสัมโพชฌงค์ที่ยังไม่เกิดให้เกิดขึ้นหรือทำวิริยสัมโพชฌงค์ที่เกิดขึ้นแล้วให้เจริญเต็มที่”^{๒๒๖} คำว่า “ความริเริ่ม” ในพระไตรปิฎกฉบับภาษาบาลีใช้คำว่า “อารพฐาตุ” คำว่า “ความพากเพียร”

ใช้คำว่า “นิกมฺมธาตุ” และคำว่า “ความบากบั่น” ใช้คำว่า “ปรก-
กมฺมธาตุ” ซึ่งแสดงว่าความสามารถในการริเริ่มหรือความพยายาม
ที่จะทำอะไรใหม่ ซึ่งในที่นี้คือการกระทำให้เกิดวิริยสัมโพชฌงค์
เพื่อการตรัสรู้มรรคผลนิพพานเป็น “ศักยภาพ” หรือ “ความเป็น
ไปได้” หรือ “ธรรมชาติ” อย่างหนึ่งของเราทั้งหลาย การที่พระ
พุทธเจ้าตรัสเรียกความพยายามที่จะทำให้เกิดวิริยสัมโพชฌงค์
เพื่อการบรรลุมรรคผลนิพพานว่าเป็น “ธาตุ” อย่างหนึ่ง ทำให้ไม่
เป็นเรื่องแปลกที่พระองค์จะตรัสเรียกภาวะของการดับกิเลสและ
การดับขันธคือนิพพานที่ปรากฏหลังจากการเกิดของโพชฌงค์ 7
เหล่านั้นว่าเป็น “ธาตุ” อีกอย่างหนึ่งคือ “นิพพานธาตุ” หรือ
“นิโรธธาตุ” เนื่องจากเป็นภาวะหรือความสามารถที่เป็นไปได้
หรือเป็นธรรมชาติของมนุษย์และเทวดาทั้งหลายเหมือนกับความสามารถ
ในการทำให้เกิดโพชฌงค์ 7 อย่าง

นอกจากนั้น ท่านพุทธทาสก็เห็นว่า “ตัวกิริยาอาการ” ก็เป็น
ธาตุอย่างหนึ่ง การที่สังขตธรรมดับก็เป็นธาตุอย่างหนึ่งคือนิโรธ
ธาตุ เมื่อเกิดการดับ นิโรธธาตุหรือนิพพานก็ปรากฏ²²⁷ จึงอาจ
กล่าวได้ว่า นิพพานธาตุก็คืออาการที่สังขตธรรมดับนั่นเอง ไม่ใช่
“สิ่ง” ที่อยู่ต่างหากจากสังขตธรรม

เหตุผลที่สนับสนุนความเป็นภาวะที่มีไม่ใช่สิ่งมีจริงทาง
อภิปรัชญาของนิพพานอีกประการหนึ่งก็คือการที่นิพพานมีทั้ง
แบบชั่วคราวและแบบถาวรซึ่งในแบบถาวรนั้นก็มีหลายระดับ
อีกด้วยซึ่งแสดงว่านิพพานเป็นภาวะที่เกี่ยวข้องอยู่กับสภาพทาง
จิตของเรา มีไม่ใช่สิ่งที่อยู่นอกตัวเราซึ่งเรา “สัมผัส” หรือ “ไปอยู่”
เพราะถ้าเป็น “สิ่ง” ที่เราเข้าไปสัมผัสหรือเข้าไปอยู่ นิพพานทั้ง
แบบชั่วคราวของปุถุชนหรือของผู้ได้ฌานและของพระ
อริยบุคคลก็ต้องเป็นนิพพานแบบ “ชั่วคราว” เหมือนกันหมด
เพราะบุคคลเหล่านั้นไม่ได้สัมผัสหรืออยู่ในนิพพาน (ที่หมายรวม
ถึงการดับขันธ) หรือผลสมวัตติ ตลอดเวลา เนื่องจากยังต้องรับรู้
และดำเนินกิจวัตรเหมือนคนทั่วไปที่ยังมีกิเลส ดังที่ในคัมภีร์
อภิธรรมจัดไว้ว่าพระอรหันต์ก็ยังมีความวจรจิตเหมือนคนทั่วไป
อยู่ เช่น ยังมีกามาวจรกิริยาจิต 8 ดวง²²⁸ เมื่อดำเนินชีวิตอย่างคน
ทั่วไป พระอรหันต์ก็ไม่สามารถอยู่ใน “สิ่ง” ที่เป็นนิพพานได้

ตลอดเวลา เมื่อไม่ได้สัมผัสหรืออยู่ในนิพพาน พระอรหันต์ก็มี
กลายเป็นปุถุชนคอกหรือ หากนิพพานเป็น “สิ่ง” ที่เราต้องเข้าไป
สัมผัสเช่นนั้น เท่ากับว่ามีแต่นิพพานชั่วคราวจนกว่าร่างกายจะ
แตกดับ และการที่นิพพานแบบถาวรมีถึง 4 ระดับแบ่งตาม
ประเภทของพระอริยบุคคล 4 ประเภทก็แสดงว่า นิพพานเป็น
เรื่องราวที่เกี่ยวกับจิตทำให้เราสามารถลลิกเลสและความทุกข์
ลงไปเป็นชั้น ๆ จนถึงระดับสุดยอดที่ดับได้อย่างสิ้นเชิง

ในอังกุตตรนิกาย นวกนิบาต พระพุทธเจ้าตรัสถึงการดับ
กิเลสตั้งแต่ระดับปฐมฌานจนถึงระดับสันนิสสาสะวะว่า นิพพาน
เหมือนกันโดยในการดับกิเลสในระดับฌานที่เป็นการดับชั่ว
คราวนั้นตรัสว่าเป็นนิพพานที่มีเงื่อนไข (โดยปริยาย) ส่วนการ
ดับกิเลสในระดับสันนิสสาสะวะที่เป็นการดับอย่างถาวรตรัสเรียกว่า
เป็นนิพพานที่ไม่มีเงื่อนไข (โดยนิปปริยาย)²²⁹ และตรัสเรียกการ
ละกิเลสในระดับต่าง ๆ เหล่านี้ว่าเป็นตถกนิพพานด้วย²³⁰ ซึ่ง
หมายความว่า การดับกิเลสชนิดต่าง ๆ ด้วยองค์ธรรมต่าง ๆ มี
ปฐมฌานเป็นต้น ก็ทรงเรียกว่านิพพานแม้บางอย่างจะเป็นเพียง
การดับกิเลสชั่วคราว ดังนั้น ตถกนิพพานที่แปลตามศัพท์ว่า
“การดับด้วยองค์นั้น ๆ” จึงนิยมเรียกกันว่าเป็นนิพพานชั่วคราว
ซึ่งที่จริงความหมายของตถกนิพพานครอบคลุมทั้งการดับกิเลส
ชั่วคราวจนถึงการดับกิเลสอย่างถาวร

นอกจากนั้น ในคัมภีร์ปฏิสัมภิทามรรค พระสารีบุตรก็ได้
อธิบายนิโรธในลักษณะต่างๆ ไว้ซึ่งแสดงถึงการดับกิเลสใน
ลักษณะและระดับที่ต่างกันคือ วิกัมภณนิโรธ (ดับด้วยข่มไว้)
ตถกนิโรธ (ดับด้วยองค์นั้น ๆ) สมุจเจตนิโรธ (ดับด้วยตัดขาด)
ปฏิปัสสัทธนิโรธ (ดับด้วยสงบระงับ) นิสสรณนิโรธ (ดับด้วย
สลัดออกได้) โดยท่านอธิบายไว้ว่า วิกัมภณนิโรธคือการข่ม
นิวรณ์ของภิกษุผู้เจริญปฐมฌาน ตถกนิโรธคือการละปฏิรูปด้วย
องค์นั้น ๆ ของภิกษุผู้เจริญสมาธิที่เป็นส่วนแห่งการชำระกิเลส
สมุจเจตนิโรธคือการตัดกิเลสของภิกษุผู้เจริญโลกุตตรมรรคที่
ให้ถึงความสิ้นไป ปฏิปัสสัทธนิโรธคือการดับกิเลสในขณะแห่ง
ผล และนิสสรณนิโรธหมายถึงความดับคืออมตธาตุ²³¹ คำอธิบาย
นิโรธเหล่านี้แสดงให้เห็นถึงนิพพานในลักษณะและระดับที่ต่าง

กันตั้งแต่ระดับชั่วคราวจนถึงระดับถาวรที่แบ่งย่อยเป็นชั้น ๆ ได้ โดยชี้ให้เห็นว่านิพพานที่สูงสุดหรือสมบูรณ์ที่สุดซึ่งเป็นนิพพานที่คนส่วนใหญ่พูดถึงก็คือปฏิบัติสัทธนิโรธในขณะที่เกิดผลจิตชั้นต่าง ๆ และนิสสรณนิโรธที่มีความหมายกว้างขวางและครอบคลุมที่สุดเพราะครอบคลุมการดับกิเลสทั้งในขณะที่แห่งมรรคจิตและในขณะที่แห่งผลจิต นิพพานที่เป็นภาวะที่ปรากฏหลังการดับกิเลสได้อย่างเด็ดขาดจึงจัดอยู่ในประเภทนิสสรณนิโรธ

ดังนั้น นิพพานจึงหมายถึงภาวะของการดับกิเลสและภาวะที่ปรากฏแก่จิตที่ดับกิเลสได้แล้วในระดับต่าง ๆ ไม่ได้หมายถึงสิ่งมีจริงทางอภิปรายใด ๆ ถ้านิพพานหมายถึงสิ่งมีจริงทางอภิปราย นิพพานหรือนิโรธชนิดต่าง ๆ เหล่านี้ก็คงเป็นไปไม่ได้เพราะเราไม่สามารถเชื่อมโยงภาวะของการดับกิเลสเหล่านี้เข้ากับสิ่งที่อยู่นอกจิตหรือที่มีใช้จิตเช่นนั้นได้ กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ ถ้านิพพานเป็น “สิ่งมีจริง” ที่อยู่นอกชั้น 5 และมีแต่พระอรหันต์เท่านั้นที่จะ “สัมผัส” นิพพานนั้นได้ เราก็ไม่สามารถเข้าใจความหมายของนิพพานในระดับอื่น ๆ ตั้งแต่ระดับของพระอนาคามีลงไป หรือถ้ามีแต่พระอริยบุคคลตั้งแต่พระโสดาบันขึ้นไปจึงจะ “สัมผัส” นิพพานนั้นได้ นิพพานแบบชั่วคราวก็ไม่อาจเรียกว่า “นิพพาน” ได้เพราะผู้ได้ปฐมฌานเป็นต้นไม่ได้สัมผัสกับสิ่งที่เรียกว่านิพพานจริง ๆ ในทางกลับกัน ถ้าผู้บรรลุนิพพานจะได้สัมผัสกับสิ่งเหนือโลกบางอย่าง บุคคลผู้ได้ปฐมฌานเป็นต้นก็น่าจะได้สัมผัสกับสิ่งเหนือโลกคือนิพพานที่ว่านั้นด้วย เพราะพระพุทธเจ้าตรัสเรียกการดับกิเลสด้วยองค์ฌานว่าเป็นนิพพานเช่นกันดังที่อ้างมาแล้วนั้น ซึ่งถ้าเป็นเช่นนั้นจริง บุคคลที่มีได้นับถือพุทธศาสนาแต่ฝึกจิตจนได้ฌานอย่างพวกฤาษีในอินเดียก็น่าจะรู้จักนิพพานเหมือนที่พระพุทธเจ้าทรงรู้จัก แต่ในความเป็นจริงหาเป็นเช่นนั้นไม่ เรื่องนี้แสดงว่านิพพานที่พระพุทธเจ้าตรัสถึงนั้นหมายถึงการดับกิเลสตั้งแต่ระดับต่ำหรือระดับชั่วคราวจนถึงระดับสูงหรือระดับถาวร ผู้ได้ฌานอย่างพวกฤาษีจึงเข้าใจแล้วว่าฌานคือนิพพานในปัจจุบัน (ทิฐฐรรณนิพพาน) แต่ไม่รู้ถึงนิพพานที่เป็นสมุจเฉตปหานหรือนิสสรณนิโรธที่พระพุทธเจ้าทรงค้นพบ ฉะนั้น มีแต่การมองนิพพานในความหมาย

ว่าเป็นภาวะของการดับกิเลส จึงจะสามารถอธิบายหรือเข้าใจพุทธพจน์เกี่ยวกับนิพพานหรือนิโรธชนิดต่าง ๆ เหล่านี้ได้อย่างกลมกลืนและไม่มีปัญหาความขัดแย้งตามมา

เหตุผลอีกประการหนึ่งที่สนับสนุนการไม่เป็นอัตตาหรือเป็นสิ่งมีจริงทางอภิปรายของนิพพานก็คือ การที่ผู้เจริญวิปัสสนาสามารถห้วงเอานิพพานเป็นอารมณ์ซึ่งแสดงว่านิพพานไม่ใช่อัตตาหรือสิ่งมีจริงทางอภิปรายที่เราไม่เคยมีประสบการณ์อย่างสิ้นเชิงและไม่ใช่ “สิ่ง” ที่อยู่นอกตัวเราที่เราต้องมีกัมมทิพย์ชนิดพิเศษถึงจะมองเห็นหรือเป็นสิ่งที่จะเข้าถึงได้หลังตาย เพราะผู้เจริญวิปัสสนาไม่มีกัมมทิพย์พิเศษและก็ยังไม่ตาย การที่นิพพานเป็นภาวะของการดับกิเลส ดับทุกข์หรือดับขันธ ซึ่งเกี่ยวข้องกับสภาวะทางจิตของเราทำให้เราสามารถห้วงเอานิพพานมาเป็นอารมณ์ หลักฐานที่สนับสนุนการเอานิพพานในลักษณะเป็นภาวะของการดับกิเลส ดับทุกข์หรือดับขันธมาห้วงเป็นอารมณ์ก็คือสมาธิสูตรที่เคยอ้างมาแล้ว ตามพุทธพจน์ในพระสูตรนี้ ภิกษุสามารถมีสัญญาในนิพพานได้คือมีสัญญาว่า “ภาวะที่สงบ ประณีต คือ ความระงับสังขารทั้งปวง ความสละคืนอุปธิกิเลสทั้งปวง ความสิ้นไปแห่งค้นหา ความคลายกำหนัด ความดับ นิพพาน”²³² พุทธพจน์นี้แสดงถึงการที่ภิกษุสามารถเอานิพพานที่เป็นภาวะของการดับกิเลสและภพหรือขันธมากำหนดในการเจริญสมาธิ การพิจารณาความดับทุกข์คือนิพพานเป็นอารมณ์จึงไม่ใช่การกำหนดสิ่งเหนือประสบการณ์ที่เราเข้าใจไม่ได้ นิพพานมิใช่อัตตาของเราและมีอะไรอื่นนอกตัวเราที่เราไม่สามารถเข้าใจได้แต่คือสภาพที่ตัวเราหรือใจของเราไม่ประสบอยู่ การจะพ้นทุกข์เข้าถึงนิพพานก็อยู่ในตัวเราไม่ใช่สิ่งอื่นนอกตัว ที่เราต้อง “ไป” ให้ถึง ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในโรหิตัสสสูตรว่า พระองค์ไม่กล่าวที่สุดแห่งโลกที่สัตว์ไม่เกิด ไม่แก่ ไม่ตาย ไม่จุติ ไม่อุบัติว่า ฟังรู้ ฟังเห็น ฟังถึงได้ ด้วยการไป พระองค์ไม่ตรัสว่า การที่บุคคลยังไม่ถึงที่สุดแห่งโลกจะทำให้ที่สุดแห่งทุกข์ได้ และพระองค์ทรงบัญญัติโลก ความเกิดแห่งโลก ความดับแห่งโลก และข้อปฏิบัติให้ถึงความดับแห่งโลก ในร่างกายที่มีประมาณวาหนึ่ง มีสัญญา มีใจนี้เอง โดยตรัสสรุปไว้ว่า

ไม่ว่าเวลาไหน ที่สุดแห่งโลก
ใครก็ถึง ไม่ได้ด้วยการไป
และเมื่อยังไม่ถึงที่สุดแห่งโลก
ย่อมไม่มีการเปลี่ยนตนจากทุกข์
เพราะเหตุนั้นแล ผู้รู้แจ้งโลก มีปัญญาดี
ถึงที่สุดแห่งโลก อยู่จบพรหมจรรย์
สงบระงับ รู้ที่สุดแห่งโลก
ย่อมไม่หวังทั้งโลกนี้และโลกหน้า²³³

พุทธพจน์นี้ช่วยให้เรามั่นใจยิ่งขึ้นว่า นิพพานอันเป็นที่สุดแห่งโลกคือการดับทุกข์ของสัตว์ทั้งหลายอยู่ในตัวเราเอง การเอานิพพานเป็นอารมณ์จึงเป็นไปได้ด้วยการมีสติปัญญาในความสงบที่ไร้การปรุงแต่งด้วยความรู้สึกนึกคิดหรือมโนทัศน์ต่างๆ เพราะภาวะของนิพพานคือภาวะที่ไร้ความคิดปรุงแต่งว่าเป็นนั่นเป็นนี่ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสแก่ภิกษุพรมว่า “นิพพานที่ผู้บรรลุจะพึงรู้แจ้งได้...สัตว์แสวงไม่ได้โดยความที่คิดเป็นดิน...โดยความที่สิ่งทั้งปวงเป็นสิ่งที่ทั้งปวง”²³⁴ ภาวะเช่นนี้เป็นภาวะทางจิตวิทยาจิตของเราจึงสามารถห้วงมาเป็นอารมณ์ได้ ถ้านิพพานเป็นสิ่งที่มิจริงทางอภิปรายที่อยู่ต่างหากจากขั้น 5 หรืออยู่เหนือประสบการณ์โดยทั่วไปของเรา ผู้ปฏิบัติวิปัสสนาหรือแม้กระทั่งพระอรหันต์ที่ไม่มีทิพจักขุก็ไม่อาจจะ “เห็น” หรือเอานิพพานเป็นอารมณ์ได้แม้โดยการเทียบเคียง เพราะเป็นอีกสิ่งหนึ่งที่มีใช้ภาวะที่ตรงข้ามกับภาวะปกติของคนมีกิเลสและความทุกข์ การเป็นสิ่งที่เหนือประสบการณ์เช่นนี้ทำให้ผู้ที่เห็นหรือทำให้แจ้งนิพพานได้ต้องมีทิพจักขุชนิดพิเศษที่แม้แต่เทวดาก็ไม่มีจึงจะมองเห็นได้ “การเห็น” หรือ “การทำให้แจ้ง” นิพพานจึงน่าจะเป็นการ “รู้” หรือ “เข้าใจ” ภาวะหรือสภาพของการหมดกิเลสและความทุกข์ด้วยปัญญาญาณมากกว่าการเห็น “สิ่ง” เหนือโลกอย่างหนึ่งซึ่งก็ไม่ว่าจะเกี่ยวข้องกับทำให้เราหมดกิเลส ในประเด็นนี้พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในนิพพหสูตรว่า การเห็นนิพพานก็คือการไม่คิดเบียดเบียน การไม่มีทุกข์ทางใจ และการเสวยธรรมเป็นที่สิ้นราคะ สิ้นโทสะ และสิ้นโมหะ²³⁵ ซึ่งแสดงให้เห็นว่าการรู้หรือการเห็นแจ้งนิพพานเป็นเรื่องทางจิตวิทยาล้วน ๆ และพระ

สาริบุตรก็ได้อธิบายไว้ในปฏิสัมภิทามรรคว่า การทำให้แจ้งนิพพานเป็นเรื่องของปัญญา²³⁶

นอกจากนั้น หลักฐานอีกแห่งหนึ่งในพระไตรปิฎกที่แสดงให้เห็นว่า แม้แต่ผู้ที่มีใช้พระอรหันต์ก็สามารถ “เห็น” หรือ “รู้” นิพพานซึ่งกล่าวอีกอย่างคือการห้วงเอานิพพานมาเป็นอารมณ์ได้ก็คือ โสฬสพิสูตรที่พระนารทะซึ่งมีใช้พระอรหันต์กล่าวว่าตัวท่านเอง “รู้” (ชานามิ) “เห็น” (ปัสสามิ) ด้วยตัวเองโดยไม่ได้อาศัยการฟังตามกันมาหรือจากการติดตามแนวเหตุผลว่า ความดับแห่งภพเป็นนิพพาน โดยท่านอุปมาการรู้นิพพานของท่านไว้ว่า

ท่านผู้มีอายุ ข้าว่า “ความดับแห่งภพเป็นนิพพาน” ผมเห็นดีด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริง แต่ผมไม่ใช้พระอรหันต์พิจารณาสาธ เปรียบเหมือนบ่อน้ำในทางกันดารที่บ่อนั้นไม่มีเชือก ไม่มีคันไถง ทนไถนั้น มีบุรุษเดินฝ่าความร้อนอบอ้าวเหน็ดเหนื่อยเมื่อยล กระทบน้ำ มา เขมองดูบ่อน้ำนั้น ก็รู้ว่ามันน้ำ แต่สัมผัสด้วยกายไม่ได้ อุปมานี้ฉันใด อุปไมยก็ฉันนั้น ข้าว่า “ความดับแห่งภพเป็นนิพพาน” ผมก็เห็นดีด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริง แต่ผมไม่ใช้พระอรหันต์พิจารณาสาธ²³⁷

ในพระสูตรนี้ พระนารทะอธิบายให้พระปิฎกเถระฟังว่า ตัวท่านเองสามารถมีความรู้เฉพาะตนในเรื่องปฏิจจนสมุปปาทนัมจาก “เพราะชาติเป็นปัจจัย ขราและมรณะจึงมี” เป็นต้นลงมาเรื่อยจนถึงความรู้ว่า “ความดับแห่งภพเป็นนิพพาน” โดยไม่ได้รู้จากความเชื่อ ความชอบใจ การฟังตามกันมา การคิดครองตามแนวเหตุผล หรือจากการเข้าได้กับทฤษฎีที่พิณี (เชื่อยุ่ก่อน) ไว้แล้ว ซึ่งแสดงว่าหากเราใช้ปัญญาพิจารณาหลักปฏิจจนสมุปปาทนัมหรือปัจจัยการ 12 เราก็คง “รู้” ว่านิพพานเป็นอย่างไร ซึ่งแสดงว่าเราสามารถห้วงเอานิพพานมาเป็นอารมณ์ของจิตได้ด้วยการเทียบเคียงกับสิ่งที่อยู่ในประสบการณ์คือชาติ ขราและมรณะ เป็นต้น

อนึ่ง จากสมาธิสูตรและโสฬสพิสูตรที่อ้างมานี้ เรายังพบว่า การที่พระพุทธเจ้าตรัสว่านิพพานเป็นอदักกาวจร (พิจารณาด้วย

ตรรกะไม่ได้) ไม่ได้หมายความว่าเรา “รู้” หรือ “เข้าใจ” นิพพาน ไม่ได้เลย เพราะเนื้อหาในพระสูตรเหล่านี้แสดงว่า เราสามารถมี สัญญาและเข้าใจนิพพานด้วยการพิจารณาด้วย “ปัญญา” ที่อิงอยู่กับ “ประสบการณ์” คือภาวะทางจิตหรือปัจจัยการ 12 อย่างที่เป็นประสบการณ์ตรงในชีวิตประจำวันของเรา การที่บอกว่าเป็น นอติกภาวะระหมายความว่า ถ้าเรานั่งคิดถึงนิพพานด้วยการ ใช้เหตุผลหรือทฤษฎีต่าง ๆ โดยไม่ได้ใช้ประสบการณ์ตรงที่ถูก ต้องมาเป็นฐาน เราก็จะไม่สามารถเข้าใจสภาวะที่แท้จริงของ นิพพานได้ ไม่ได้หมายความว่าไม่สามารถเข้าใจหรือรับรู้ได้เลย โดยประการทั้งปวงจนกว่าจะบรรลอรหัตผล เพราะถ้าเป็นเช่น นั้น ก็เท่ากับขัดแย้งกับข้อความในพระสูตรเหล่านี้ เราจึง สามารถเข้าใจนิพพานได้แม้ยังไม่ได้เป็นพระอรหันต์ซึ่งหลัก ฐานอีกประการหนึ่งที่สนับสนุนเรื่องนี้คือการที่นิพพานไม่ใช่ อจินไตยที่พระพุทธเจ้าตรัสว่าไม่ควรคิดเพราะไม่สามารถเข้าใจ ได้ อจินไตยที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้มี 4 อย่าง คือ พุทธวิสัย ความ สามารถของพระพุทธเจ้า ฌานวิสัย ความสามารถของผู้ได้ฌาน กรรมวิบาก การให้ผลของกรรม และโลกจินดา ความคิดเรื่อง โลก²³⁸

นิพพานในที่นี้จึงเป็นภาวะของการดับวงจรแห่งกิเลสและ การปรุงแต่งความคิดรวมทั้งทุกข์อันเป็นเรื่องที่อยู่ในประสบ การณ์ของเรานั่นเอง เพราะในบางครั้งเรามีประสบการณ์ของการ มีกิเลสและทุกข์ แต่ในบางครั้งเราก็มีประสบการณ์ของการว่าง จากกิเลสและทุกข์ซึ่งแม้จะไม่ใช่ภาวะถาวรอย่างนิพพานตัวจริง แต่ก็คล้ายคลึงกันมากต่างกันแต่เป็นนิพพานชั่วคราวเท่านั้น แม้ กิเลสโดยเฉพาะอวิชชาจะยังไม่ได้หายไปเลยแต่มีอยู่ในลักษณะ “แฝง” อยู่ ในฐานะเป็นอนุสัยกิเลสคือยังมี “แนวโน้ม” ที่จะเกิด ได้อีก แต่เราก็กล่าวได้ว่าในขณะที่จิตของเรา “ว่าง” จากกิเลส เป็นการชั่วคราว เพราะมีเจตสิกหรือสังขารฝ่ายกุศลอย่าง สติก็ไม่สามารถเกิดขึ้นได้เลย ดังจะเห็นได้จากวงจรปฏิจจสมุป-บาทของปัจจัย 12 อย่างที่มีทั้งสายเกิด (สมุทัย) และสายดับ (นิโรธ) ซึ่งแสดงว่าเมื่อใดที่เรามีสติกำกับในขณะที่มีผัสสะรับ รู้อารมณ์ต่าง ๆ กิเลสและทุกข์ก็จะไม่เกิดเพราะอวิชชาถูกอำนาจ

ของสติและสัมปชัญญะสะกดไว้ เราจึงสามารถเอากวาระของ ความว่างจากกิเลสและทุกข์ที่เราประสบนี้มาเป็นอารมณ์ในการ เจริญสมาธิได้ นิพพานจึงไม่ใช่ “สิ่ง” เหนือประสบการณ์ที่คน ธรรมดาไม่สามารถเข้าใจได้โดยสิ้นเชิง ดังนั้น การที่นิพพาน เป็น “ธรรมารมณ์” ของปุถุชนทั่วไปและของพระอริยบุคคลทั้ง หลายและการเห็นแจ้งนิพพานด้วยปัญญา จึงแสดงว่านิพพานไม่ ใช่สิ่งมีจริงทางอภิปรายหรือเป็นอัตตชานิคหนึ่งได้

4. นิพพานคือวิญญานที่แปรสภาพ

นักคิดบางคนเห็นว่านิพพานไม่ใช่อะไรอื่นแต่คือวิญญานที่ แปรสภาพจากการเป็นสังขตะมาเป็นอสังขตะ หรือจากวิญญาน ที่เกิดดับตามเหตุปัจจัยกลายเป็นวิญญานที่หยุดนิ่งไม่เปลี่ยนแปลงอีก นักคิดที่มีทัศนะเช่นนี้ได้แก่ ปีเตอร์ ฮาร์วีย์ และแสง จันทรงาม ซึ่งจะขอนำทัศนะของนักคิดทั้งสองท่านมาอภิปราย ดังต่อไปนี้

1) นิพพานในทัศนะของปีเตอร์ ฮาร์วีย์ ในหนังสือ *Selfless Mind* ปีเตอร์ ฮาร์วีย์ (Peter Harvey) นักวิชาการทางศาสนาร่วม สมัยที่มีผลงานน่าสนใจคนหนึ่งและเชื่อว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ ทรงยอมรับอัตตาทางอภิปราย ได้แสดงทัศนะเกี่ยวกับภาวะ ของนิพพานและชีวิตหลังตายไว้ว่า นิพพานก็คือวิญญานที่ “หยุด แล้ว” (stopped) ของพระอรหันต์ เพราะไม่มีฐานสนับสนุน (unsupported) และไม่มีอารมณ์ (objectless) แต่วิญญานที่หยุด แล้วนี้ยัง “มีอยู่” เหมือนแสงสว่างที่ส่องไปโดยไม่มีสิ่งมารองรับ การตกกระทบของแสงทำให้แสงไม่ปรากฏแต่แสงนั้นยังมีอยู่

ฮาร์วีย์เห็นคล้ายสมาร์ทว่า ชั้น 5 เป็นกระบวนการที่ต่อเนื่อง ดำเนินไปตามเหตุปัจจัย ส่วนนิพพานคือการหยุดชั้น 5 ทั้งแบบ เป็นครั้งคราวในขณะที่มีชีวิตอยู่และแบบนิรันดร์หลังตาย แต่ฮาร์- วิย์ไม่ได้เห็นว่านิพพานคือกระบวนการเหนือโลกที่มากแทนที่ กระบวนการของชั้น 5 ฮาร์วีย์เห็นต่างออกไปว่า นิพพานคือรูปแบบหนึ่งของวิญญาน กล่าวคือเป็นวิญญานที่หยุด ไม่มีอารมณ์ และไม่มีที่รองรับหรือไม่มีเหตุสนับสนุน มีอยู่อย่างไรกาลเวลา โดยอ้างพุทธพจน์ในทีฆนิกาย สีลขันธวรรค และมัชฌิมนิกาย มูลปิณณาสก ที่ตรัสเกี่ยวกับนิพพานโดยใช้คำว่า “วิญญาน” มา

สนับสนุน ฮาร์วีย์คิดว่า นิพพานคือวิญญานที่แปรรูป (transformed state of discernment) ซึ่งชวนให้เข้าใจว่า นิพพานหมายถึงวิญญานที่แปรสภาพจากการเป็นสังขตธรรมมาเป็นอสังขตธรรม ตามทัศนะของฮาร์วีย์ วิญญานที่เป็นนิพพาน (Nibbanic discernment) นี่เป็นวิญญานที่ไม่มีสิ่งรองรับหรือไม่มีเหตุสนับสนุนในความหมายที่ว่า ไม่มีกิเลสหรือสังขารมาสนับสนุนให้เกิด และไม่มีอารมณ์อันเป็นเหตุเกิดของวิญญานตามปกติ^{๒๙} แต่วิญญานที่หยุดแล้วนี้ยัง “มีอยู่” ฮาร์วีย์อ้างอุปมาเรื่องแสงสว่างมาสนับสนุนการตีความเรื่องความมีอยู่ของวิญญานที่เป็นนิพพานนี้ ดังนั้น ชีวิตหลังตายของพระอรหันต์ในทัศนะของฮาร์วีย์ก็ได้แก่การเหลืออยู่ของวิญญานที่ “หยุด” แล้วนี้

อย่างไรก็ตาม คำอธิบายเรื่องนิพพานโดยเฉพาะนิพพานที่ปรากฏหลังการปรินิพพานของพระอรหันต์นี้ของฮาร์วีย์มีปัญหาอยู่หลายประการ ประการแรก คำอธิบายนิพพานจะขัดแย้งกัน เพราะฮาร์วีย์อธิบายนิพพานในตอนแรกหมายถึง “การหยุด” (stopping) ของขันธ 5 แต่ตอนหลังกลับอธิบายนิพพานในความหมายของวิญญานที่ “หยุด” (stopped) นิพพานในความหมายแรกหมายถึงภาวะหรืออาการของการหยุดขันธ 5 แต่นิพพานในความหมายหลังกลับหมายถึงสิ่งที่หยุดหรือถูกหยุดเสียเอง นิพพานใน 2 ความหมายนี้จึงดูเหมือนจะเป็นคนละสิ่งคนละเรื่องกัน ซึ่งถ้าเปรียบเทียบกับพุทธพจน์ที่อธิบายนิพพาน 2 อย่าง เราจะเห็นว่านิพพาน 2 อย่างนั้นไม่ใช่ นิพพานคนละอย่างเพราะต่างกันเพียงแต่การมีชีวิตอยู่กับตายแล้วเท่านั้น การอธิบายนิพพานใน 2 ความหมายนี้ของฮาร์วีย์จึงดูลักลั่นกันและชวนให้เข้าใจว่านิพพานมี 2 ลักษณะที่ต่างกันโดยสิ้นเชิง อันหนึ่งเป็นภาวะหรืออาการ แต่อีกอันหนึ่งหมายถึง “สิ่ง” คือวิญญาน

ปัญหาประการที่สองซึ่งน่าจะเป็นปัญหาสำคัญที่สุดสำหรับทัศนะของฮาร์วีย์ก็คือวิญญานที่หยุดแล้วแต่ยังมีอยู่นี้มีลักษณะอย่างไร เพราะวิญญานตามที่ปรากฏในพระสูตรต้นคปิฎกคือวิญญาน 6 อันเป็นวิญญานที่รับรู้อารมณ์ทางทวารหรืออายตนะ 6 และวิญญานเป็นสิ่งที่อยู่ได้กฎไตรลักษณ์และกฎปฏิจจสมุปบาท เป็นสิ่งที่ “มีอยู่” ตามเหตุปัจจัย เมื่อไม่มีเหตุปัจจัยอย่างนี้

ฮาร์วีย์กล่าวไว้แล้วจะยัง “มีอยู่” ได้อย่างไร และการกล่าวว่าวิญญานที่หยุด ไม่มีเหตุสนับสนุนและไม่มีอารมณ์นี้ยัง “มีอยู่” เป็นการกล่าวที่ขัดกันพุทธพจน์ในนิรุตติปสูตรที่เคยอ้างมาแล้ว ซึ่งตามพุทธพจน์นั้น วิญญานต้องปรากฏหรือเกิดมารับอารมณ์เท่านั้นจึงจะเรียกว่า “มีอยู่” เมื่อไม่เกิดมารับอารมณ์เพราะหลุดพ้นจากเหตุปัจจัยแล้วจะยัง “มีอยู่” ได้อย่างไร

ประการสุดท้าย ฮาร์วีย์แปลคำว่า “นิโรธ” และคำกริยาชื่อ “อุปฺยุตฺติ” และ “นิรุชฺชติ” ว่า “การหยุด” และ “หยุด” (stop) ซึ่งมีนัยของการหยุดพัก (rest) แทนที่จะแปลว่า “การดับ” (extinction หรือ cessation) และ “ดับ” (cease) ที่บ่งถึงการยุติอย่างสิ้นเชิง (total extinction) ดังที่นักปราชญ์ในประเทศไทยใช้กันอยู่ ซึ่งคำทั้งสองนี้มีนัยที่ต่างกันอยู่ สิ่งที่ “ดับ” เช่น ไฟ ไม่อาจกล่าวว่า “มีอยู่” ได้อีกเพราะไม่มี “ไฟ” ที่สามารถให้ความร้อนและเผาไหม้ได้ อย่างมากก็กล่าวได้แค่ว่ามีไฟในลักษณะขององค์ประกอบต่าง ๆ มีความร้อนและออกซิเจนเป็นต้นที่ยังไม่ได้มาประชุมรวมกันกลายเป็นไฟ ส่วนสิ่งที่ “หยุด” เช่น รถหยุด ยังสามารถกล่าวได้ว่า “มีอยู่” เพราะการหยุดเป็นอาการของสิ่งที่ยังเคลื่อนไหวได้หรือมีพฤติกรรมอื่นได้อีกซึ่งแสดงว่าสิ่งนั้นยังมีอยู่นั่นเอง และเมื่อเราพิจารณาการใช้คำว่า “นิโรธ” เป็นต้นในพระไตรปิฎก เราจะพบว่า คำเหล่านี้ควรแปลในความหมายของ “ดับ” มากกว่า เช่น ในคำว่า “ทุกขนิโรธ” ควรแปลว่า “การดับทุกข์” เพราะเป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปว่า นิพพานคือการสิ้นทุกข์อย่างสิ้นเชิงนั่นคือ “ไม่มี” ความทุกข์เกิดขึ้นแก่พระอรหันต์อีก และอุปมาการดับขันธปรินิพพานของพระอรหันต์ว่าเหมือนไฟดับก็เป็นตัวอย่างที่ชี้ชัดว่า การตายของพระอรหันต์เป็นการ “ดับ” คือไม่มีตัวตนอะไรของพระอรหันต์ต่ออยู่ เพราะคำว่า “ไฟดับ” ในอุปมานั้นไม่ได้แสดงถึง “การมีอยู่” ของไฟที่ดับ และเราไม่สามารถแปลคำ ๆ นี้เป็น “ไฟหยุด” ได้ เพราะการหยุดไม่ใช่ลักษณะของไฟ

ทัศนะของฮาร์วีย์คล้ายกับทัศนะของแสง จันทรงามที่เห็นว่านิพพานคือวิญญานธาตุที่เปลี่ยนมาเป็นนิพพานธาตุด้วยอำนาจของมรรคผลซึ่งจะนำมาอภิปรายต่อไป และคล้ายกับทัศนะของ

มหากาพย์ที่ปรากฏในวิมลเกียรติคุณเทสสูตรที่ถือว่าสังขตะและอสังขตะเป็น 2 แห่งของความจริงเดียวกัน เพราะสิ่งทั้งปวงมีภาวะเสมอกันคือเป็นสูญญตาว่างจากสภาวะที่เป็นอยู่ด้วยตัวเองหรือปราศจากตัวตนที่จะมาเป็นคู่ตรงกันข้าม วิมลเกียรติคุณเทสสูตรอธิบายว่า “ธรรมทั้งปวงไม่เป็นคู่ แม้เพียงชั่วขณะจิตหนึ่งก็ไม่ได้มีมันอยู่ได้ ธรรมทั้งปวงสำเร็จมาจากวิกลปฏิกิริยา เหมือนความฝันเหมือนพยับแดด...”²⁴⁰ “สังขตะ อสังขตะ ชื่อว่าเป็นธรรมคู่ ผู้ใดพ้นจากสิ่งที่พึงนับได้ จิตของผู้นั้นว่างเปล่า...จึงชื่อว่าเข้าสู่อโหสิกรรมทวาร...โลกิยะ โลกุตระ ชื่อว่าเป็นธรรมคู่ เนื้อแท้โลกิยะธรรมเป็นสูญญตา เป็นอันเดียวกับโลกุตระ ฉะนั้น จึงไม่มีการเข้าสู่โลกิยะ ฤการออกไปจากโลกิยะ...”²⁴¹ แต่ที่สับสนสองแนวนี้ต่างกัน เพราะทัศนะในวิมลเกียรติคุณเทสสูตรไม่ถือว่าการเปลี่ยนสภาพจากวิญญานที่เป็นสังขตะไปเป็นวิญญานที่เป็นอสังขตะ แต่ถือว่าเมื่อว่าโดยปรมาตมหรือว่าตามเนื้อแท้ไม่มีอะไรที่จะมาเป็นสังขตะหรืออสังขตะ การมีสังขตธรรมและอสังขตธรรมเกิดมาจากความคิดปรุงแต่ง (วิกลปฏิกิริยา) ที่ทำให้เรามองไม่เห็นความจริงระดับสูงสุด

2) นิพพานในทัศนะของแสง จันทรงาม แสง จันทรงามพยายามอธิบายให้เห็นว่า นิพพานคือวิญญานที่ดับกิเลสได้แล้ว ละทิ้งเอกลักษณ์ของคอนอย่างสิ้นเชิง โดยอ้างทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์มาสนับสนุนว่า ถ้าเรายอมรับว่าวิญญาน หรือจิตเป็นพลังงานชนิดหนึ่ง พลังงานนั้นย่อมจะไม่มันสูญหายไปตาม conservation of energy law ถ้าเราถือว่าพระอรหันต์นิพพานแล้ว ทุกสิ่งสูญหมด ก็ย่อมขัดกับหลักความจริงข้อนี้ ฉะนั้นทางที่เราพอจะอธิบายได้ก็คือว่าวิญญานธาตุของพระอรหันต์ก็กลายเป็นนิพพานธาตุ เมื่อพระอรหันต์ดับขันธลง นิพพานธาตุนั้นก็ไปรวมเป็นหนึ่งกับนิพพานธาตุเดิมซึ่งมีอยู่แล้ว ในพระสูตรต่าง ๆ พระพุทธเจ้าก็ได้ตรัสยืนยันว่า ทุกสิ่งสูญหมด พระองค์เพียงแต่ตรัสว่า อริชชา ตมहा อุปาทาน กรรม ซึ่งเป็นกิจกรรมของ วิญญานธาตุเท่านั้นสูญหายไป ส่วนวิญญานธาตุซึ่งกลายเป็นนิพพานธาตุหาได้สูญหายไปด้วยไม่ ถ้าวิญญานธาตุสูญไปจริง พระอริยบุคคลก็จะต้องถึงแก่กรรมทันทีที่บรรล

มรรคผล²⁴² เหตุผลของแสง จันทรงามที่กล่าวมานี้มีอยู่ 3 ประการ คือ ประการแรก วิญญานเป็นพลังงานอย่างหนึ่ง จึงไม่สูญหายไปไหนตามกฎวิทยาศาสตร์ที่ว่าด้วยการคงอยู่ไม่สูญหายของพลังงาน ประการที่สอง พระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสว่าทุกสิ่งสูญหมด และประการที่สามคือ ถ้าวิญญานธาตุสูญไปจริง พระอริยบุคคลก็ควรจะตายทันทีที่บรรลุมรรคผล ปัญหาของเหตุผลประการแรกก็คือ วิญญานไม่ใช่พลังงานตามทฤษฎีวิทยาศาสตร์ เพราะเป็นสภาวะนามธรรมซึ่งต่างจากพลังงานในทฤษฎีวิทยาศาสตร์ที่เป็นเพียงรูปแบบหนึ่งของสสารซึ่งพุทธปรัชญาถือว่าเป็นรูปธรรม ส่วนเหตุผลประการที่สองก็มีปัญหาว่า แม้พระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสว่า ทุกสิ่งสูญหมด แต่ก็ไม่ได้ตรัสว่า วิญญานยังคงอยู่ในทางตรงกันข้ามกลับตรัสว่า วิญญาน “ดับสนิท” และไม่สามารถเรียกว่า “มีอยู่” ตามนัยในนิรุตติบัญญัติที่อ้างมาหลายครั้งแล้ว ส่วนเหตุผลประการที่สามก็เป็นเหตุผลที่ไม่ถูกต้อง เพราะแม้พระอริยบุคคลจะบรรลุมรรคผลแล้ว แต่วิญญานของท่านยังไม่ดับหรือไม่สูญ เพราะร่างกายคือรูปยังคงอยู่เป็นปัจจัยให้วิญญานเกิดอยู่ได้ตามกฎปฏิสังขตสมุปบาท ซึ่งท่านเปรียบเหมือนแรงเฉื่อยที่เคลื่อนอยู่ทำให้รถที่ดับเครื่องแล้วยังแล่นต่อไปได้อีกระยะหนึ่ง เมื่อร่างกายแตกดับแล้ววิญญานจึงดับ แต่การดับในที่นี้ไม่ใช่วิญญาน “สูญ” อย่างที่แสง จันทรงามเข้าใจ เพราะวิญญานเป็นสิ่งสัมพัทธ์เป็นไปตามเงื่อนไขอย่างที่ได้อภิปรายมาแล้ว นอกจากนั้น การที่วิญญานกลายเป็นนิพพานธาตุ และไปรวมกับนิพพานธาตุเดิมที่มีอยู่แล้วคล้ายกับชีวิตมันไปรวมกับปรมาตมในปรัชญาฮินดูก็ไม่มีหลักฐานในคัมภีร์รองรับ

ยิ่งไปกว่านั้น แสง จันทรงาม ยังเห็นว่าวิญญานธาตุนั้นมาจากธาตุ 4 แล้วนิพพานธาตุจึงมาจากวิญญานธาตุอีกต่อหนึ่งเมื่อนุคคลปฏิบัติตามมรรคมีองค์ 8 จนกลายเป็นพระอรหันต์²⁴³ ซึ่งมีปัญหาว่า ที่ว่า “มาจาก” นั้นหมายความว่าอย่างไร ถ้าหมายความว่า วิญญาน “เกิด” มาจากธาตุ 4 เหมือนไข่เกิดจากไก่ ก็ไม่ถูกต้อง เพราะวิญญานเพียงแต่ “อาศัย” ธาตุ 4 ในการเกิด เช่น อาศัยตาในการเกิดจักขุวิญญาน วิญญานไม่ใช่ “เกิด” จากตา เพราะ

นามรูปกับวิญญานต้องอาศัยกันตามหลักปฏิจสงมุปบาท ไม่ใช่สิ่งหนึ่งเกิดจากสิ่งหนึ่งเป็นเส้นตรง ความสัมพันธ์ระหว่างวิญญานกับนามรูปจึงไม่ใช่ความสัมพันธ์แบบเส้นตรง แต่เป็นความสัมพันธ์แบบสองทางคืออิงอาศัยกัน และปัญหาอีกอย่างหนึ่งก็คือ ถ้านิพพาน “มาจาก” วิญญาน ก็ดูเหมือนว่านิพพาน “เกิด” ในขณะที่วิญญานแปรสภาพด้วยอำนาจมรรคผล ก่อนหน้านั้นนิพพานไม่มีอยู่ ซึ่งจะขัดกับลักษณะอสังขธรรมที่ไม่ปรากฏการเกิด การเปลี่ยนแปลง และการแตกดับของนิพพาน

5. นิพพานคือความขาดสูญ

นักคิดบางคนเห็นว่า นิพพานคือความขาดสูญเพราะเมื่อไม่มีอิตตา หลังตายสัตว์ทั้งหลายก็ขาดสูญ และเหตุผลอีกประการหนึ่งสืบคือลักษณะของนิพพานคือความดับขันธและความดับภพที่ซึ่งดูเหมือนการขาดสูญเพราะขันธ 5 ดับสนิทหลังปรินิพพาน แต่หากเราพิจารณาพุทธพจน์เกี่ยวกับความขาดสูญและสภาวะหลังปรินิพพานของพระอรหันต์ให้ดี เราก็จะพบว่า นิพพานไม่ใช่การขาดสูญ และขันธ 5 อันดับสนิทก็ไม่สามารถเรียกว่า “มีอยู่” และไม่สามารถเรียกว่า “ขาดสูญ” หรือหายไปโดยสิ้นเชิง นอกจากนั้น หากเรามีคำอธิบายที่ชัดเจนเกี่ยวกับความเป็นอนัตตาของชีวิตหลังตายของพระอรหันต์ ก็จะช่วยแก้ปัญหารื่องอิตตาได้ดียิ่งขึ้น เพราะถ้าหลังตายไม่มี “ตัวตน” อะไรของพระอรหันต์อยู่ก็แสดงว่าไม่มีอิตตาที่ถาวรเป็นอมตะอยู่จริง และช่วยตอบปัญหาเรื่องภาวะของอนุปาทิเสสนิพพานที่ปรากฏหลังการปรินิพพานของพระอรหันต์

เนื่องจากมีพุทธพจน์จำนวนมากที่ตรัสถึงการดับของขันธ 5 และการไม่มีชาติและภพใหม่ของพระอรหันต์ผู้ดับขันธปรินิพพานแล้ว นักคิดจำนวนหนึ่งจึงตีความว่า นิพพานหมายถึงการขาดสูญ ซึ่งทัศนะเช่นนี้มีมาแล้วตั้งแต่ในสมัยพุทธกาล ดังปรากฏในอลคัททูปมสูตรว่า พระพุทธเจ้าทรงถูกกล่าวหาว่า “พระสมณโคดมเป็นผู้กำจัด ย่อมบัญญัติความขาดสูญ ความพินาศ ความไม่มีภพของสัตว์ผู้มีอยู่” เพราะพระองค์ตรัสว่า เทวดาทั้งหลายพร้อมทั้งพระอินทร์ พรหม และมารเสาะหาภิกษุผู้มีจิตหลุดพ้นแล้วอย่างนี้ ย่อมไม่พบว่า วิญญานของตถาคต

อาศัยสิ่งนี้ เพราะ “ในปัจจุบัน ใคร ๆ จะไม่พึงพบตถาคต” แต่พระองค์ทรงปฏิเสธว่าเป็นการกล่าวหาพระองค์ด้วยคำเท็จไม่เป็นจริง และตรัสว่า “ทั้งในกาลก่อนและในกาลบัดนี้ เราบัญญัติทุกข์และความดับทุกข์” จากนั้น พระองค์ทรงชี้ให้เห็นว่า ขันธ 5 ไม่ใช่ของเรา ควรละขันธ 5 การละขันธ 5 จักเป็นประโยชน์แก่พวกเรา” พุทธพจน์นี้บางคนตีความว่า พระพุทธเจ้าทรงยอมรับการมีอยู่หลังตายของพระอรหันต์ แต่ผู้วิจัยเห็นว่า พุทธพจน์นี้ตรัสไว้ชัดเจนว่า ที่ทรงปฏิเสธว่าพระองค์ไม่ได้บัญญัติการขาดสูญของสัตว์ เพราะในทัศนะของพระองค์ไม่เคยมี “สัตว์” หรือ “ตถาคต” อันหมายถึงอิตตา “ของเรา” นั่นเอง มีแต่ขันธ 5 ที่มีสัตว์ มีชื่อ “ของเรา” เพราะการที่ตรัสว่า ไม่มีใครพบตถาคตในปัจจุบัน ก็แสดงว่าแม้แต่ในขณะมีชีวิตอยู่ก็ไม่มีสัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา ให้เราพบ และตอนท้ายก็ตรัสให้ละขันธ 5 ซึ่งปกติถูกยึดถือว่าเป็นสัตว์เป็นตัวเราแต่ในทัศนะของพระพุทธเจ้ากลับเป็นทุกข์ ซึ่งแสดงว่ามีแต่ขันธ 5 ไม่มีสัตว์ที่จะมาขาดสูญ และเนื่องจากขันธ 5 ทรงถือว่าเป็นทุกข์ การดับขันธ 5 หรือคือการดับทุกข์ จึงเป็นสิ่งที่พระองค์ทรงบัญญัติ ไม่ใช่ทรงบัญญัติการขาดสูญของสัตว์ซึ่งเป็นทัศนะของอุទเจตทิกิริ ถ้าหากมี “พระอรหันต์” หรือ “ตถาคต” อยู่หลังตายพระพุทธเจ้าคงไม่ตรัสคำว่าให้ละขันธ 5 นอกจากนั้นในบางสูตร เช่น อคคิวัจจโคตตสูตร อนุราธสูตร และขมกสูตร “ตถาคต” ก็ถูกปฏิเสธไว้อย่างชัดเจนว่าไม่มีทั้ง “ใน” และ “นอก” ขันธ 5

อย่างไรก็ตาม อาจมีผู้ถามต่อได้ว่า แล้วการดับของขันธ 5 ที่ถือเป็นการดับทุกข์นั้นต่างจาก “การขาดสูญ” อย่างไร เพราะการดับของขันธ 5 ก็ดูไม่ต่างจากการขาดสูญของอิตตาหรือสัตว์ในทัศนะแบบอุទเจตทิกิริเท่าไรนัก ต่างแต่เพียงขันธ 5 เป็น “กระบวนการ” ที่เป็นธรรมชาติที่อิงอาศัยกันและเป็นไปตามปัจจัย ไม่ใช่ “อิตตา” หรือ “สัตว์” ที่เป็นสิ่งเฉพาะสิ่งหนึ่งเท่านั้น ปัญหานี้พอจะตอบได้ว่า นอกจากความต่างของขันธ 5 กับอิตตาแล้ว ความต่างที่สำคัญอีกประการหนึ่งก็คือ ขันธ 5 ไม่ได้มีลักษณะ “มีอยู่” ชั่วนิรันดร์อย่างอิตตาในสัตตตทิกิริ และไม่มีลักษณะ “ขาดสูญ” หรือ “ไม่มีอยู่เลยโดยสิ้นเชิง” คือหายไป

อย่างไม่มีอะไรเหลืออันเป็นลักษณะของอตฺตาในอุจฺเจตทิกฺขุ แต่มีลักษณะ “มีหรือไม่มีตามเงื่อนไข” กล่าวคือเป็นสิ่งที่ “สัมพัทธ์” (relative) เป็นไปตามเหตุปัจจัยตามกฎปฏิจจสมุปบาท ขันธ์ 5 จึงไม่อาจกล่าวว่า “มีอยู่” หรือ “ขาดสูญ” การดับของขันธ์ 5 จึงต่างจากการขาดสูญ เช่นเดียวกับการมีอยู่ของวิญญาณที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในนิรุตติปสูตรที่อ้างมาแล้ว ซึ่งตามพระสูตรนี้เราเรียกวิญญาณว่า “มีอยู่” เมื่อวิญญาณปรากฏ แต่เมื่อวิญญาณไม่ปรากฏเราเพียงแต่เรียกว่า “มีอยู่” ไม่ได้เท่านั้น แต่ไม่อาจเรียกว่า “ไม่มีอยู่” ซึ่งใช้ในความหมายของ “ขาดสูญ” เพราะวิญญาณปรากฏได้อีกตามเหตุปัจจัย เมื่อมาเทียบกับการดับสนิทของวิญญาณ พระอรหันต์ก็ต่างกันในเรื่องที่ว่า วิญญาณของพระอรหันต์ไม่มีโอกาสปรากฏอีกเพราะหมดเหตุปัจจัยแล้วเท่านั้น

พุทธพจน์หลายแห่งในพระไตรปิฎกแสดงให้เห็นว่า พระอรหันต์หลังปรินิพพานไม่ได้ “เกิด” หรือ “ไม่เกิด” คือไม่ได้ “มีอยู่” หรือ “ไม่มีอยู่” (ขาดสูญ) แต่อาจกล่าวได้แต่เพียงว่า “มีอยู่ในลักษณะที่ไม่อาจบรรยายให้เข้าใจได้” โดยที่มีได้ “มีอยู่” ในความหมายทั่วไป วิญญาณของพระอรหันต์ไม่อาจกล่าวว่า “มีอยู่” แต่อาจ “เหลืออยู่” ในลักษณะที่ไม่อาจเรียกว่า “วิญญาณ” ตามสภาวะปกติของวิญญาณที่ต้อง “เกิด” มารับรู้อารมณ์ ผู้วิจัยขอ นำพุทธพจน์ดังกล่าวมาอภิปรายให้เห็นชัดโดยสังเขปดังนี้

ในอัคริวจจโคตตสูตร พระพุทธเจ้าตรัสตอบปัญหาของวัจจโคตตปริพาชกเรื่องผู้มีจิตหลุดพ้นจะเกิดที่ไหนว่า คำว่า “เกิด” “ไม่เกิด” “เกิดด้วยไม่เกิดด้วย” และ “เกิดก็ไม่ใช่ ไม่เกิดก็ไม่ใช่” เป็นคำเรียกที่ไม่ถูกต้อง โดยทรงเปรียบเทียบการตายของพระอรหันต์เหมือนกับไฟที่ดับเพราะหมดเชื้อซึ่งไม่อาจตอบได้ว่าไปทางทิศไหน^{๒๕} ซึ่งพุทธพจน์ตรงนี้แสดงว่าคำพูดเหล่านี้ “สือ” ความไม่ตรงกับความเป็นจริง เพราะไม่มี “พระอรหันต์” นอกจากขันธ์ 5 และขันธ์ 5 ก็เป็นกระบวนการที่ดำเนินไปตามเหตุปัจจัยซึ่งไม่อาจกล่าวว่า “เกิด” หรือ “มีอยู่” และไม่อาจกล่าวว่า “ไม่เกิด” หรือ “ไม่มีอยู่” ซึ่งมีความหมายสุดโต่งไปด้านใดด้านหนึ่งอันเป็นทัศนคติแบบสัสสตทิฏฐิและอุจฺเจตทิกฺขุที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธ และวิญญาณของพระอรหันต์ที่ดับขันธปรินิพพานนั้นก็

ไม่ใช่ “มีอยู่” หรือ “ขาดสูญ” จึงไม่อาจจะระบุว่าไปอยู่ ณ ที่ใด เพราะวิญญาณที่ดับสนิทนั้นไม่ใช่ “วิญญาณ” ที่สมบูรณ์แบบพอที่จะเรียกว่าวิญญาณได้อีกเนื่องจากไม่ครบองค์ประกอบ แต่ก็ไม่ได้สูญหายไปอย่างสิ้นเชิง นอกจากนั้น ในพระสูตรนี้ พระพุทธเจ้ายังทรงเปรียบเทียบชีวิตหลังตายของพระอรหันต์หรือพระพุทธเจ้าว่ายังไม่ได้เหมือนมหาสมุทร โดยตรัสว่า

บุคคลเมื่อบัญญัติตถาคคต พึงบัญญัติด้วยรูปใด รูปนั้นตถาคคตละได้แล้ว ตัครากถอนโคน เหมือนคันดาลที่ถูกตัครากถอนโคนไปแล้วเหลือแต่พื้นที่ ทำให้ไม่มีเกิดขึ้นต่อไปไม่ได้ ตถาคคตพ้นแล้วจากการเรียกว่ารูป มีคุณอันลึกล้ำ ๆ อันใคร ๆ ประมาทไม่ได้ หยั่งถึงได้ยาก เปรียบเหมือนมหาสมุทร คำว่า “เกิด” นำมาใช้ไม่ได้ คำว่า “ไม่เกิด” นำมาใช้ไม่ได้ คำว่า “เกิดและไม่เกิด” นำมาใช้ไม่ได้ คำว่า “จะว่าเกิดอีกก็มีใช่ จะว่าไม่เกิดอีกก็มีใช่” ก็นำมาใช้ไม่ได้^{๒๖}

นอกจากรูปแล้วขันธอื่นอีก 4 ขันธก็ตรัสถึงในทำนองเดียวกันนี้ พุทธพจน์นี้เตือนย้ำว่า พระอรหันต์ซึ่งก็คือขันธ 5 ไม่ขาดสูญยัง “มีอยู่” ในลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่ง เพียงแต่เราไม่อาจหยั่งรู้เข้าใจสภาพที่แท้จริงให้ชัดเจนได้เท่านั้น อย่างไรก็ตาม แม้พุทธพจน์นี้จะปฏิเสธการขาดสูญของขันธ 5 ที่ดับแล้ว แต่การที่ทรงปฏิเสธคำว่า “เกิด” เป็นคำที่แสดงว่า เราไม่อาจกล่าวว่าขันธที่ดับไปแล้วนั้น “มีอยู่” เช่นกัน เพราะขันธที่ดับแล้วย่อมไม่ใช่สิ่งที่เรียกว่า “ขันธ” ได้ เนื่องจากขาดลักษณะสำคัญของการเป็นขันธนั้น ๆ แล้ว เช่น วิญญาณที่เป็นขันธทำหน้าที่รับรู้ก็ไม่มี การรับรู้ก็ต่อไป หรือตีความได้อีกอย่างว่า คำเหล่านี้ใช้ไม่ได้ เพราะคำเหล่านี้หมายถึงการเกิดของ “ตถาคคต” หรืออตฺตาที่มีใช่ขันธ 5 แต่ “ตถาคคต” นั้นไม่มีจริงแต่ต้นจึงไม่อาจใช้ได้ กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ “ตถาคคต” ที่บางคนอาจเข้าใจว่าพุทธพจน์นี้ยืนยันการมีอยู่ของสิ่งนี้ก็ไม่ใช่มิใช่จริงด้วย เพราะการที่ตรัสว่าบุคคลบัญญัติตถาคคตด้วยรูป เวทนา สัญญา สังขาร หรือวิญญาณ ก็แสดงชัดว่า ถ้าจะมีตถาคคต ตถาคคตก็ต้องเกี่ยวกับขันธ 5 เหล่านี้ แต่พระองค์ “ละ” ได้แล้ว แสดงว่าทรงปล่อยวางเพราะทรงรู้ว่า

ความจริงไม่ได้เป็นเช่นนั้น ซึ่งเท่ากับแสดงว่าไม่มีตถาคตจริงนั่นเอง ส่วนข้อความที่ว่า ตถาคตพ้นแล้วจากการเรียกว่ารูป มีคุณอันลึกล้ำ เป็นต้นนั้น ไม่ได้แสดงว่ามี “ตถาคต” อยู่จริงนอกชั้น 5 เพราะตถาคตในที่นี้พระพุทธเจ้าใช้เป็นสรรพนามคริสต์ถึงตัวพระองค์เองซึ่งเป็นโลกวัหารที่ใช้กันทั่วไป และคำว่า “พ้นแล้วจากการเรียกว่ารูป” ก็แสดงว่าแม้พระองค์จะมีอยู่จริงแต่พระองค์ไม่ใช่เป็นสิ่งเดียวกับรูปเป็นต้นซึ่งจะเท่ากับเป็นอตฺตชานิตที่เป็นอันเดียวกับชั้น 5 ชั้นใดชั้นหนึ่ง ตามพุทธพจน์นี้ “ตถาคต” จึงมีอยู่ในความหมายของบุคคลสมมติที่ในความเป็นจริงก็คือกระบวนการของชั้น 5 และจากพุทธพจน์ตรงนี้ทำให้เราอาจตีความอุปมาเรื่องมหาสมุทรนี้ได้อีกอย่างว่า ที่ว่ายังถึงได้ยากเหมือนมหาสมุทรนั้นที่จริงมิได้หมายถึงการมีอยู่ของพระอรหันต์ หรือสิ่งอื่นใดแต่หมายถึง “พระคุณ” ของพระพุทธเจ้ายิ่งใหญ่จนไม่อาจหยั่งถึงเหมือนมหาสมุทร ดังนั้น พุทธพจน์นี้แม้เราอาจตีความให้แน่ชัดว่าหมายถึงไม่มีพระอรหันต์หรืออตฺตชานิตอยู่หลังตายไม่ได้ แต่ผู้ที่ตีความว่าหมายถึงมีอตฺตชานิตอยู่หลังตายก็ไม่มีเหตุผลพอเช่นกัน เพราะพุทธพจน์นี้อาจตีความเป็นว่าพระคุณของพระพุทธเจ้าลึกล้ำจนยังไม่ได้เหมือนมหาสมุทร ไม่ใช่มี “ตถาคต” ที่เราไม่อาจหยั่งรู้ แต่ผู้วิจัยเห็นว่า อย่างน้อยพุทธพจน์นี้มีความชัดเจนในประเด็นที่แสดงว่า เราไม่สามารถกล่าวว่านิพพานคือการขาดสูญของพระอรหันต์หลังตาย เพราะพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธคำว่า “ไม่เกิด” ซึ่งเป็นทัศนะของอุទฺเฆตทิฏฐิไว้ชัดเจน

ในอุปมาภาพปัญหา พระพุทธเจ้าตรัสถึงชีวิตหลังตายของพระอรหันต์ไว้คล้ายคลึงกับในอภิกขิวัจลโคตตสูตรว่า

เปลวไฟถูกกำลังลมพัดไป

ย่อมดับ กำหนดไม่ได้ ฉนใด

มุนิพ้นแล้วจากนามกาย ย่อมดับไป

กำหนดไม่ได้ ฉนนั้น^{๒๔}

พุทธพจน์นี้ทรงเปรียบเทียบการดับขันธของพระอรหันต์เหมือนเปลวไฟดับคล้ายกับพุทธพจน์ในอภิกขิวัจลโคตตสูตร โดยตรัสว่า “กำหนดไม่ได้” เหมือนกัน คำว่า “กำหนดไม่ได้” นี้แสดงนัยที่

สำคัญของภาวะที่เกิดขึ้นหลังการตายของพระอรหันต์ซึ่งอย่างน้อยก็ทำให้เรารู้ว่า เราไม่อาจเรียกการดับขันธปรินิพพานของพระอรหันต์ว่าเป็นการขาดสูญหรือเป็นการมีอยู่อย่างอตฺตชานิตที่ปรัชญาสำนักอื่นเข้าใจ เพราะไม่มีรูปขันธ์และนามขันธ์ให้กำหนดแล้ว ซึ่งพุทธพจน์ถัดมาในพระสูตรเดียวกันนี้ที่ทรงตอบปัญหาที่ว่า “มุนินั้นถึงความสลายไปหรือไม่ หรือว่าไม่แตกทำลาย เพราะมีความแน่แท้” สนับสนุนการตีความนี้ได้เป็นอย่างดี เพราะทรงตอบว่า

มุนิผู้ถึงความสลายไป ย่อมไม่มี (อะไร) เป็นประมาณ

ชนทั้งหลายพึงว่ากล่าวมุนินั้นด้วยกิเลสใด

กิเลสนั้นย่อมไม่มีแก่มุนินั้น

(เพราะ) เมื่อมุนินั้นถอนธรรมทั้งปวงได้เด็ดขาดแล้ว

แม้ครรถถแห่งวาทะทั้งปวงท่านก็ถอนได้เด็ดขาดแล้ว^{๒๕}

ข้อความในช่วงนี้แสดงว่า มุนิหรือพระอรหันต์ผู้ดับขันธปรินิพพานนั้นเราไม่อาจกล่าวว่า “ไม่มี” ซึ่งเป็นทัศนะของอุទฺเฆตทิฏฐิ และไม่อาจกล่าวว่า “ไม่แตกทำลาย” ซึ่งเป็นทัศนะของสัสสตทิฏฐิ แต่มุนินั้น “สลายไป” ในลักษณะที่ “ไม่มี (อะไร) เป็นประมาณ” ซึ่งมีความหมายเหมือนคำว่า “กำหนดไม่ได้” ในพุทธพจน์ก่อนหน้านั้น แต่มีข้อความเพิ่มเติมเกี่ยวกับเรื่องการไม่มีกิเลสและการถอนธรรมรวมถึงวาทะทั้งปวงเข้ามาด้วย พุทธพจน์นี้จึงน่าจะกำลังบอกว่า ภาวะหลังตายของพระอรหันต์ต่างจาก “วาทะ” หรือทฤษฎีอื่น ๆ ในสมัยนั้นซึ่งมักจะถือว่า มี “อตฺตชานิต” ชนิดใดชนิดหนึ่งอยู่ก่อนที่จะมาตายในที่สุด ความคิดเรื่องอตฺตชานิตเกี่ยวข้องกับการมีกิเลสที่ทำให้ยึดถือว่ามี “ตัวฉัน” หรือ “ตถาคต” หรือ “พระอรหันต์” ที่จะมาแตกดับหรือเป็นอมตะหลังตาย แต่ในทัศนะของพระพุทธองค์ เมื่อไม่มีกิเลสก็ไม่มีสิ่งเหล่านั้น จึงไม่มีอะไรจะมาแตกสลายหรือเป็นอมตะไม่แตกทำลาย ซึ่งเมื่อเทียบเคียงกับคำสอนอื่น ๆ ในพระไตรปิฎก เราพอจะกล่าวได้ว่า เมื่อทัศนะแบบสัสสตทิฏฐิและอุទฺเฆตทิฏฐิใช้อธิบายชีวิตหลังตายของพระอรหันต์ไม่ได้ ทัศนะของพระพุทธเจ้าก็น่าจะอยู่ระหว่างทัศนะทั้งสองนั้นคือ หลังตายมีแต่ชั้น 5 ที่องค์ประกอบที่เป็นตัวจริงของสิ่งที่เรียกว่า “มุนิ” หรือ “พระ

อรหันต์” ซึ่ง “ดับสนิท” โดยการแยกอุปขันธ์และนามขันธ์ออกจากกัน (คือ ไม่มีความสัมพันธ์กันในเชิงเป็นเหตุปัจจัยต่อกันอีกต่อไป) และนามขันธ์ที่องค์ประกอบหลักคือวิญญาณนี้ไม่ได้ขึ้นอยู่กับสภาพของสิ่งที่จะเรียกว่าขันธ์หรือวิญญาณอีกต่อไปเนื่องจากไม่ครอบงำประกอบหรือไม่มีลักษณะของการเป็นขันธ์ หรือวิญญาณที่ต้องสามารถทำหน้าที่ของการเป็นหลักการแห่ง “ชีวิต” และการรับรู้รวมทั้งการสืบต่อภพชาติได้อีก การคิดความนี้เข้ากันได้กับหลักปฏิจสงฆูปาทและพุทธพจน์อื่นๆ เช่น ในปริวิมังสนสูตร พระพุทธเจ้าตรัสถึงชีวิตหลังตายของพระชีมาสพไว้ว่า

เปรียบเหมือนบุรุษยกหม้อที่ร้อนออกจากเตาเผาหม้อวางบนพื้นที่เรียบ ใต้อุ่นที่หม้อนั้นพึ่งหายไป เหลืออยู่เพียงกระเบื้องหม้อเท่านั้น อุปมานี้ฉันใด อุปไมยก็ฉันนั้น ภิกขุเมื่อเสวยเวทนาที่มีกายเป็นที่สุด ก็รู้ชัดว่า ‘เราเสวยเวทนาที่มีกายเป็นที่สุด’ เมื่อเสวยเวทนาที่มีชีวิตเป็นที่สุด ก็รู้ชัดว่า ‘เราเสวยเวทนาที่มีชีวิตเป็นที่สุด’ รู้ชัดว่าหลังจากตายแล้ว การเสวยอารมณ์ทั้งหมดไม่น่าเพลิดเพลิน จักเย็น จักเหลือเพียงสรีรธาตุ ในโลกนี้เท่านั้น^{๒๔๙}

พุทธพจน์นี้แสดงว่า เมื่อดับขันธปรินิพพาน เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ จะ “เย็น” คือ “ดับสนิท” ไม่ปรากฏขึ้นมาเสวยอารมณ์ใด ๆ อีก เหลืออยู่แต่สรีรธาตุคือรูปหรือธาตุ ๔ อยู่ในโลกันนี้ (เป็นการดับนามและรูปเหมือนพุทธพจน์ในแก้วฏสูตรที่อ้างมาแล้ว) กล่าวอีกอย่างคือเหลือแต่ร่างกายที่เราเรียกว่า “ศพ” ที่เปื่อยสลายกลายเป็นจุลินทรีย์ในที่สุด เหมือนหม้อดินที่ถูกยกจากเตาเผามาตั้งไว้บนพื้น ความร้อนที่เปรียบเหมือนเวทนาและวิญญาณก็จะ “เย็น” หรือ “ดับ” ไป เหลือแต่ตัวหม้อที่เปรียบเหมือนสรีรธาตุ และในหน้าเดียวกันนี้ พระพุทธเจ้ายังชี้ให้เห็นว่า เมื่อสังขาร (ปุญญาภิสังขาร อปุญญาภิสังขาร และอนัญญาภิสังขาร) ดับแล้ว วิญญาณก็ไม่พึงปรากฏ ซึ่งเป็นไปตามหลักปฏิจสงฆูปาทนั่นเอง ดังนั้น ตามหลักปฏิจสงฆูปาทวิญญาณที่อาศัยกันอยู่กับปัจจัยอื่น ๆ มีสังขารและนามรูปเป็นต้น

เมื่อกำจัดวิชา ตัณหา และอุปาทานได้แล้วและรูปก็แตกดับในคราวตาย ย่อมไม่ปรากฏอีก การไม่ปรากฏของวิญญาณของผู้ดับขันธปรินิพพานแล้วนี้ไม่อาจเรียกว่า “มีอยู่” หรือ “ไม่มีอยู่” ซึ่งเป็นคำที่ใช้กับ “อตฺตา” แบบสัสสตทิฏฐิและแบบอุจเฉททิฏฐิ เพราะวิญญาณรวมถึงขันธอื่น ๆ เป็นเพียงกระบวนการที่เป็นไปตามเหตุปัจจัย หรือเป็น “สัมพัทธ์” (relative) ชนิดหนึ่ง ไม่มีลักษณะของการ “มีอยู่” หรือ “ไม่มีอยู่” ที่มีความหมายสุดโต่ง (absolute) ไปด้านใดด้านหนึ่ง คือ มีอยู่อย่างสมบูรณ์แบบหรืออย่างมี “ตัวตน” เป็นนิรันดร์ไม่ขึ้นกับเหตุปัจจัย หรือไม่มีอยู่โดยสิ้นเชิงเหมือนหมวดเตาเผากระต่ายหรือลูกของหญิงหม้ายซึ่งก็คือขาดสูญนั่นเอง

ชีวิตหลังตายของพระอรหันต์จึงน่าจะเป็นอย่างที่ได้เสนอมานี้แล้วแต่ต้น คือ วิญญาณของพระอรหันต์ที่ดับขันธปรินิพพานไม่ใช่ทั้ง “มีอยู่” และ “ไม่มีอยู่” หรือขาดสูญ ซึ่งการตีความนี้ผู้วิจัยเห็นว่าเข้ากับพุทธพจน์และคำสอนอื่น ๆ โดยเฉพาะคำสอนเรื่องปฏิจสงฆูปาท นอกจากนั้น เมื่อนำคำสอนเรื่องนิโรธสมาบัติและเรื่องอุปพรหมมาเทียบเคียงยังทำให้เห็นชัดว่าวิญญาณที่ “ดับสนิท” นั้น ไม่อาจกล่าวว่า “ขาดสูญ” เพราะการดับสนิทของวิญญาณหลังปรินิพพานนี้คล้ายกับการดับเวทนาและสัญญาในนิโรธสมาบัติ ซึ่งเท่ากับวิญญาณถูกดับไปด้วยต่าง แต่ว่าวิญญาณพร้อมทั้งเวทนาและสัญญายังสามารถปรากฏขึ้นอีกได้ เพราะรูปที่เป็นปัจจัยทำให้วิญญาณเกิดขึ้นไม่แตกดับ และคล้ายกับการไม่มีนามขันธ์คือเวทนา สัญญา สังขารและวิญญาณของอสังขญีสัตว์ (รูปพรหมชนิดหนึ่งที่มีแต่รูปขันธ์) การไม่มีอยู่ของวิญญาณในขณะที่เข้านิโรธสมาบัติและขณะอยู่ในภพของอสังขญีสัตว์ไม่ใช่การไม่มีอยู่อย่างสุดโต่งคือขาดสูญไปเลย แต่จะเรียกว่ามีอยู่ก็ไม่ถูกเพราะวิญญาณไม่เกิดมารับอารมณ์ในขณะที่เหล่านั้น เพียงแต่ยังมีศักยภาพที่จะเกิดได้อีกเท่านั้น วิญญาณของพระอรหันต์ที่ดับขันธปรินิพพานแล้วก็มีลักษณะคล้ายคลึงกันต่างแต่จะไม่เกิดอีกแล้วเพราะตัดขาดปัจจัยสำคัญคือกิเลสได้แล้ว นอกจากนั้น เมื่อเรานำทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์เรื่องการคงอยู่ของสสารและพลังงานเทียบเคียงกับเรื่องวิญญาณหลังตาย

ของพระอรหันต์ เราก็อาจเห็นได้ว่า วิทยุญาณในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของจักรวาลเหมือนสสารและพลังงานก็ไม่น่าจะสูญหายไปอย่างสิ้นเชิงเช่นกัน เพียงแต่ไม่ได้มีอยู่ในลักษณะของการเป็นวิทยุญาณที่รับรู้อารมณ์ตามปกติเพราะไม่ครบองค์ประกอบที่จะให้ทำหน้าที่เช่นนั้นได้อีก

อนึ่ง อาจมีผู้สงสัยว่า การบอกว่าวิทยุญาณของพระอรหันต์หลังปรินิพพานไม่ใช่ “มีอยู่” และไม่ใช่ “ไม่มีอยู่” เท่ากับการปฏิเสธหรือไม่ใช้กฎนิรฆัมมิม (law of excluded middle) ที่ถือว่าสิ่งหนึ่งถ้าไม่ใช่สิ่งใดสิ่งหนึ่งก็ต้องเป็นสิ่งอื่นที่มีใช่สิ่งนั้น คือถ้าไม่ใช่ “ก.” ก็ต้องเป็น “ไม่ใช่ ก.” แต่ในเรื่องที่ว่านิพพานต้องเป็น “อัตตา” หรือ “อนัตตา” อย่างใดอย่างหนึ่ง กลับใช้กฎข้อนี้แสดงว่าพุทธปรัชญามีความลักลั่นในการใช้กฎข้อนี้คือทั้งยอมรับทั้งปฏิเสธใช่หรือไม่ ปัญหานี้ผู้วิจัยขอตอบว่า พุทธปรัชญาไม่ได้ปฏิเสธกฎข้อนี้ แต่เลือกใช้ตามความเหมาะสมกับคำสอนเพราะในเรื่องวิทยุญาณที่ปรินิพพานแล้ว คำว่า “มีอยู่” และ “ไม่มีอยู่” มีความหมายเฉพาะที่คนอินเดียในสมัยพุทธกาลยึดถือกันอยู่ซึ่งไม่ตรงกับคำสอนของพุทธปรัชญา คือ “มีอยู่” ใช้ในความหมายของการมีอยู่อย่างถาวรของสัสสตทิฐิ และ “ไม่มีอยู่” ใช้ในความหมายของการขาดสูญของอุจเฉททิฐิ แต่ตามพุทธปรัชญา วิทยุญาณของพระอรหันต์ไม่ได้มีอยู่และไม่มีอยู่ในความหมายทั้งสองนั้น ในกรณีนี้ ถ้าสรุปเป็นอย่างใดอย่างหนึ่งโดยปฏิเสธทางเลือกที่สาม จะเท่ากับเป็นการสรุปที่ไม่สมเหตุสมผลตามหลักเหตุผลวิบัติเพราะถือว่าไม่ดำก็ดองขาว (black and white fallacy) เมื่อใช้กรอบของพุทธปรัชญาเป็นเกณฑ์ ตามหลักปฏิจางสมุบาท เราอาจกล่าวว่า วิทยุญาณของพระอรหันต์ที่ปรินิพพานแล้ว “ไม่มีอยู่” ในความหมายว่าไม่มีเหตุปัจจัยให้วิทยุญาณเกิดมาทำกิจกรรมใด ๆ อีก ส่วนในเรื่องของอัตตากับอนัตตา คำสอนอนัตตาปฏิเสธอัตตาโดยตรงเมื่อไม่ใช่อัตตาหรือไม่ใช่อัตตาก็ต้องเป็นอนัตตา ไม่สามารถสรุปเป็นอย่างอื่นเช่นอัตตาก็มีใช่ ไม่ใช่ก็ไม่มีใช่ เพราะไม่ตรงกับความมุ่งหมายของคำสอนนี้ พุทธปรัชญาจึงไม่ได้มีความขัดแย้งในตัวเองในการใช้หลักตรรกะเหล่านี้

อย่างไรก็ตาม เนื่องจากความคลุมเครือซับซ้อนของคำสอนในเรื่องนี้ทำให้มีผู้ตีความชีวิตหลังตายของพระอรหันต์และนิพพานไว้ต่างกันไปซึ่งผู้วิจัยจะนำมาอภิปรายเพื่อชี้ให้เห็นว่าการตีความแบบที่เสนอมานี้มีน้ำหนักมากกว่า ในที่นี้ ผู้วิจัยขอนำทัศนะของนิเียน สมาร์ท และท่านพุทธทาสภิกขุ ที่พยายามอธิบายภาวะหรือเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นหลังการปรินิพพานของพระอรหันต์ไว้โดยมีความเชื่อว่านิพพานไม่ใช่การขาดสูญแต่นิพพานก็ไม่ใช่อัตตา หรือไม่ใช่การกลับคืนสู่ภาวะเดิมของอัตตามาอภิปราย ส่วนชีวิตหลังตายของพระอรหันต์ในทัศนะของผู้ที่เชื่อว่านิพพานเป็นอัตตานั้นจะนำมากล่าวภายหลังในส่วนที่ว่าด้วยทัศนะที่เชื่อว่านิพพานเป็นอัตตา ซึ่งจะเป็นทัศนะที่เข้าใจไม่ยาก เพราะถ้ายอมรับว่ามีอัตตาแล้ว นิพพานหรือชีวิตหลังตายของพระอรหันต์ก็คือการหลุดพ้นจากสังสาระหรือการคืนสู่ภาวะเดิมของอัตตาของพระอรหันต์ หรือคือการกลับไปรวมกับอัตตาใหญ่ของอัตตาของพระอรหันต์นั่นเอง

1) ชีวิตหลังตายของพระอรหันต์ในทัศนะของนิเียน สมาร์ท ในบทความ “*Theravada and Processes : Nirvana as a Meta-process*” นิเียน สมาร์ท (Ninian Smart) นักวิชาการทางศาสนาที่มีชื่อเสียงคนหนึ่งในปัจจุบันได้เสนอทัศนะเรื่องภาวะที่เกิดขึ้นหลังตายของพระอรหันต์ไว้ว่า เมื่อพระอรหันต์ดับขันธปรินิพพาน กระบวนการของขันธ 5 ที่เป็นโครงสร้างของพระอรหันต์องค์นั้นก็ยุติลงไม่เกิดใหม่ แต่จะถูกแทนที่ด้วยกระบวนการนิพพาน สมาร์ทกล่าวว่า

บุคคลเป็นเพียงกระบวนการที่มีเงื่อนไขโดยมีปฏิสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อมของตนและเกี่ยวข้องกับการเกิดขึ้นของขันธทั้งหลาย ดังนั้น จึงไม่มีปัจเจกบุคคล (individual) ที่จะอ้างถึงเมื่อบุคคลนั้นไม่เกิดอีกต่อไป โดยย่อ ปัจเจกบุคคลจึงไม่มีอย่างสิ้นเชิงในนิพพาน ดังนั้น การขาดหายของบุคคลนั้นจึงเป็นสิ่งที่จำเป็นมากกว่าเป็นสิ่งไม่แน่นอน อย่างไรก็ตาม มีบางสิ่งเล็กน้อยเกี่ยวกับปัจเจกบุคคลทั้งหลาย ซึ่งพอจะพูดได้ว่าอยู่เหนือความซับซ้อนของกระบวนการที่สร้างปัจเจกบุคคลเหล่านั้นแต่

ละคน สิ่งพิเศษนั้นก็คือความเป็นไปได้ของนิพพาน แต่ความเป็นไปได้ที่ว่านี้ไม่ใช่บางสิ่งบางอย่างที่เป็นเหมือนกับบนโน้ตส์เรื่องพุทธภาวะ ในมหายานที่มีความหมายเหมือนกับเป็นองค์ประกอบชนิดหนึ่งในเนื้อตัวหรือในตัวโครงสร้างของปัจเจกบุคคลนั้น ความเป็นไปได้นี้มีความหมายแค่เพียงว่า ในบางสถานการณ์ ไม่มีการเกิดใหม่อีกและกระบวนการที่มีเงื่อนไขถูกแทนที่โดยบางสิ่งซึ่งไม่สามารถคิดให้เข้าใจได้นิยามไม่ได้^{๕๐}

สมาร์ทเห็นว่า พุทธพจน์ที่เป็นกุญแจสำคัญของเรื่องก็คือพุทธพจน์ในสุดคตินิพพานที่ตรัสว่า ไม่มีเครื่องวัด (ไม่มีประมาณ : น ปมาณมคฺคิ) ปัจเจกบุคคลผู้ยุติกระบวนการของการเกิดใหม่ได้แล้ว เมื่อกระบวนการแต่ละกระแสที่ยังเห็น the X นั้นดับลงก็จะถูกแทนที่ด้วย the X กระบวนการของสิ่งนิรันดร์ที่สมาร์ทเรียกว่า the X นี้ เป็น “กระบวนการ” เหนือโลก (transcendent) มากกว่าเป็น “สิ่ง” เหนือโลกอย่างที่มีก่อกำเนิดในวันตกกระบวนการที่เป็นตัวเอง (process-in-itself) นี้อยู่เหนือกระบวนการที่ไม่เที่ยงของโลก สมาร์ทเห็นว่าความเป็นไปได้ของสิ่งที่มีใช้สวภาวะ (non-substance) ซึ่งเป็นสิ่งรองรับโลกที่มีใช้สวภาวะเช่นกัน อย่างไรก็ตาม ในทัศนะของสมาร์ทนิพพานที่ว่ากระบวนการเหนือโลกนี้ไม่ใช่สิ่งที่อยู่ในสถานที่ใดที่หนึ่ง ไม่ได้อยู่ในสิ่งใดสิ่งหนึ่ง เป็นสิ่งที่อยู่เหนือกาลเวลา (time) และอวกาศ (space) เป็นสิ่งที่อธิบายหรือบรรยายไม่ได้

ดังนั้น เราพอสรุปได้ว่า ตามทัศนะของสมาร์ทนิพพานคือกระบวนการเหนือโลกที่อธิบายไม่ได้ซึ่งมาแทนที่กระบวนการของขั้น 5 กล่าวอีกอย่างก็คือ สอุปาทิเสสนิพพานหรือนิพพานในขณะที่มีชีวิตอยู่คือการรับรู้หรือการได้สัมผัสกับกระบวนการเหนือโลก และอุปาทิเสสนิพพานก็คือการที่กระบวนการเหนือโลกนี้มาแทนที่กระบวนการของขั้น 5 ฉะนั้น ชีวิตหลังตายเป็นพระอรหันต์ก็คือการถูกแทนที่ด้วยกระบวนการนิรันดร์นี้ คำอธิบายของสมาร์ทในเรื่องนี้ค่อนข้างเข้าใจยาก ปัญหาของคำอธิบายนี้ก็คือสมาร์ทไม่ได้ชี้ให้เห็นว่า กระบวนการเหนือโลกมา “แทนที่” (replace) กระบวนการของขั้น 5 ในลักษณะใดและ

แทนที่ได้อย่างไร เพราะคำว่า “แทนที่” ดูเหมือนจะสื่อถึงกระบวนการทั้งสองนี้มีความต่างกันอยู่ อีกทั้งเพราะเหตุใดกระบวนการดังกล่าวนี้จึงมาแทนที่ในเมื่อเป็นคนละกระบวนการกันและสมาร์ทก็กล่าวไว้ด้วยว่าปัจเจกบุคคลหรือขั้น 5 ดับหมดแล้ว ถ้าหากเป็นกระบวนการเดียวกันแต่อยู่ในคนละรูปแบบหรือขั้นตอนก็น่าจะใช้คำว่า “แปรสภาพ” เช่นแปรสภาพจากกระบวนการของขั้น 5 ที่อยู่ได้กฎปฏิจสงฺกุปบาทและไตรลักษณ์มาเป็นกระบวนการที่อยู่เหนือกฎปฏิจสงฺกุปบาทและไตรลักษณ์ นอกจากนั้น “กระบวนการ” ของขั้น 5 แม้จะกล่าวได้ว่าไม่ใช่ “สิ่ง” เพราะมีลักษณะต่างจาก “สิ่ง” ในความเข้าใจของปรัชญาสำนักอื่น ๆ แต่ก็ยังมีลักษณะใกล้เคียงกัน ดังที่นักคิดจำนวนมากนิยมกล่าวว่า ในพุทธปรัชญามีแต่ “ภาวะกำลังเป็น” (becoming) ซึ่งคล้ายกับ “สิ่ง” (being) เมื่อเป็นเช่นนั้นนิพพานที่ว่า “กระบวนการเหนือโลก” ก็ย่อมมีลักษณะใกล้เคียงกับ “สิ่ง” ไปด้วย ซึ่งทำให้มีปัญหาว่านิพพานที่ว่านี้ใช่เป็นอัตตานิพพานหรือไม่ หรือมีปัญหาว่า นิพพานในฐานะเป็นกระบวนการอีกชนิดหนึ่งที่ต่างจากกระบวนการของขั้น 5 มาสัมพันธ์กับขั้น 5 ได้อย่างไรและในลักษณะไหนจึงทำให้เกิดการดับกิเลสและการดับขั้นขั้นขึ้นมา

2) ชีวิตหลังตายเป็นพระอรหันต์ในทัศนะของท่านพุทธทาสภิกขุ ความคิดเกี่ยวกับนิพพาน และชีวิตหลังตายเป็นพระอรหันต์ในทัศนะของท่านพุทธทาสภิกขุปรากฏอยู่ในหนังสือหลายเล่มของท่านซึ่งเมื่อนำมาเทียบเคียงกันทำให้เกิดความไม่ชัดเจน หรืออาจถึงขัดแย้งกันอยู่พอสมควร ในหนังสือเรื่อง “นิพพาน” ท่านพุทธทาสเพียงแต่บอกว่า นิพพานไม่ใช่จิตหรือวิญญาณ และสำหรับพระอรหันต์ที่ยังมีชีวิตอยู่ คงจิตหรือดวงจิตของท่านจะไม่ตกลงสู่ภวังค์เพราะการตกลงสู่ภวังค์คือการถูกกิเลสครอบงำ การที่จิตตกลงสู่ภวังค์แล้วเกิดขึ้นมาแสวงอารมณ์อีกเป็นการถูกลูกของจิตซึ่งยังคงตกอยู่ใต้อำนาจของกิเลสและความทุกข์ เมื่อพระอรหันต์ดับขั้นบรรพนิพพานดวงจิตนี้จะไม่ถูกลูกขึ้นอีก การไม่ถูกลูกขึ้นอีกของดวงจิตเป็นการดับทุกข์และเป็นสุขที่แท้จริง แต่ท่านไม่ได้บอกให้

ชัดว่าสภาพของดวงชีวิตหรือวิญญาณของพระอรหันต์ที่ดับและ
ไม่ถูกไฟลงขึ้นมาอีกแล้วนี้เป็นเช่นไร

แต่ในหนังสือ “ปริมัตตสภาวะธรรม” ท่านพุทธทาสภิกขุ อธิบายสภาวะของธาตุต่าง ๆ รวมทั้งนิพพานธาตุและวิญญาณ ธาตุไว้ค่อนข้างชัดเจน ซึ่งตามคำอธิบายในหนังสือเล่มนี้ ธาตุ ต่าง ๆ มีอยู่ตลอดเวลาที่จะ “เกิด” หรือ “แสดงตัวออกมา” เมื่อ มีเหตุปัจจัยมากระตุ้น ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า “ไม่ว่าธาตุไหน ล้วน มีอยู่อย่างนั้น ตามธรรมชาติ คล้าย ๆ กับว่า “รออยู่อย่างนั้น จนกว่าจะมีโอกาสที่จะแสดงตัว : คือได้ปัจจัยปรุงแต่ง”^{๒๕๑} ธาตุที่ กล่าวถึงในข้อความนี้หมายถึงสังขตธาตุกล่าวคือขันธ์ ๕ ซึ่งตาม ข้อความดังกล่าวแสดงว่า ขันธ์ ๕ มีอยู่ตลอดเวลาในสภาพของ “ธาตุ” เมื่อมีเหตุปัจจัยทำให้มัน “เกิด” คือปรากฏ ก็จะกลายเป็น สิ่งที่ท่านเรียกว่า “อายตนะ” และ “ขันธ์”^{๒๕๒} วิญญาณก็เช่นกัน เมื่อ มีเหตุปัจจัย “วิญญาณธาตุ” จึงจะ “เกิด” ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า “คือ “วิญญาณธาตุ” ใช้คำว่า “เกิด” : หมายความว่า ก่อนนี้มันแสดง ตัวออกมาไม่ได้ จนกว่าจะได้มี ตากับรูป มาเนื่องกันก่อน : วิญญาณธาตุจึงจะแสดงออกมาได้”^{๒๕๓} และเมื่อธาตุเหล่านี้จะ “ดับ” ก็ดับเพราะหมดเหตุปัจจัย และ “ดับสนิท” เพราะอาศัย นิโรธธาตุหรือนิพพานธาตุซึ่งเป็นธาตุที่ทำให้ขันธ์ดับ ตามนัยนี้ วิญญาณธาตุของพระอรหันต์ที่ปรินิพพานแล้วจึงน่าจะยังมีอยู่ รวมทั้งเวทนา สัญญา และสังขารด้วย เพียงแต่ไม่ปรากฏ แต่ท่าน พุทธทาสไม่ได้อธิบายว่าสภาวะของธาตุที่ยังคงอยู่เหล่านี้เป็น อย่างไร ถ้าธาตุเหล่านี้ “คงเดิม” อยู่เช่นนั้นตลอดเวลา ก็อาจดู คล้าย “อัตตา” มากไปหน่อย เพราะธาตุเหล่านี้ยังมีลักษณะอื่น ๆ ครอบงำต่างแต่ไม่ “เกิด” หรือไม่ “ทำงาน” คือไม่รับรู้อารมณ์ อีก แต่การคงเดิมและไม่เกิดเช่นนี้มีลักษณะใกล้เคียงกับ “ความ คงเดิม” (identity) ของอัตตาคือมากจนอาจจัดอยู่ในอัตตา ประเภทไม่มีสัญญาหรือเวทนาได้ ดังนั้น แม้นิพพานในทัศนะ ของท่านพุทธทาสจะไม่ใช่วิญญาณอย่างในทัศนะของฮาร์วีย์ แต่ ก็มีปัญหาเกี่ยวกับวิญญาณของพระอรหันต์คล้ายกับทัศนะของ ฮาร์วีย์ เพราะวิญญาณในทัศนะของนักคิดทั้งสองท่านนี้ยัง “มี อยู่” จนดูเหมือนอัตตาคาชนิดหนึ่ง

จากการอภิปรายทัศนะเกี่ยวกับนิพพานและชีวิตหลังตายของ พระอรหันต์ของนักคิด ๓ ท่าน เราพอจะมองเห็นภาพรวมของ แนวคิดในเรื่องนี้ของนักคิดที่เห็นว่าพระพุทธเจ้าไม่ทรงยอมรับ อัตตาและนิพพานไม่ใช่การขาดสูญได้ว่า ในแนวคิดนี้ นิพพาน ไม่ใช่การขาดสูญ เพราะยังมี “กระบวนการเหนือโลก” หรือ “วิญญาณ” ในลักษณะพิเศษเหลืออยู่ แต่ผู้วิจัยเห็นว่าทัศนะเหล่านี้ยังมีปัญหาอยู่หลายประการและอาจเข้าไม่ได้กับพุทธพจน์หรือ คำสอนในพระไตรปิฎกซึ่งผู้วิจัยเห็นว่า หลักฐานในพระไตร ปิฎกน่าจะตีความได้ว่า แม้นิพพานจะไม่ใช่อัตตาแต่เป็นอัตตาเอง จึง ควรปฏิเสธทั้งสองนัย นอกจากนั้น นิพพานก็ไม่ใช่ “สิ่งมีจริง” อย่างสิ่งสมบูรณ์ และไม่ใช่ว่าเป็นเพียงสภาวะทางจิตวิทยาหรือเป็น ความขาดสูญ เพราะนิพพานมีลักษณะเป็นภาวะที่ครอบคลุมแ่ง มุมทางจิตวิทยาและอภิปรัชญาของจิต ซึ่งพอจะเรียกได้ว่า นิพพานเป็นภาวะทางอภิปรัชญา

จากที่อภิปรายมาทั้งหมด เราพอสรุปได้ว่า นิพพานเป็น อนัตตา ทั้งในความหมายของ “ไม่ใช่อัตตา” เพราะนิพพานไม่ใช่ สัตว์หรือบุคคล และในความหมายของ “ไม่มีอัตตา” เพราะไม่มี อัตตาในนิพพาน การจะบอกแต่ว่านิพพานไม่มีอัตตาอย่างเดียว อาจทำให้เข้าใจผิดว่านิพพานไม่มีอัตตาแต่เป็นอัตตาเอง จึง ควรปฏิเสธทั้งสองนัย นอกจากนั้น นิพพานก็ไม่ใช่ “สิ่งมีจริง” อย่างสิ่งสมบูรณ์ และไม่ใช่ว่าเป็นเพียงสภาวะทางจิตวิทยาหรือเป็น ความขาดสูญ เพราะนิพพานมีลักษณะเป็นภาวะที่ครอบคลุมแ่ง มุมทางจิตวิทยาและอภิปรัชญาของจิต ซึ่งพอจะเรียกได้ว่า นิพพานเป็นภาวะทางอภิปรัชญา

นิพพานในฐานะเป็นภาวะทางอภิปรัชญา

จากที่อภิปรายมาในบทที่ ๓ และบทนี้ ผู้วิจัยจึงเห็นว่า นิพพานไม่ใช่สิ่งมีจริงทางอภิปรัชญาอย่างสิ่งสมบูรณ์ ไม่ใช่ ความขาดสูญ และไม่ใช่ว่าเป็นเพียงสภาวะทางจิตวิทยา เพราะ นิพพานตามที่ปรากฏในพระไตรปิฎกครอบคลุมทั้งภาวะที่จิต ปราศจากกิเลสมีแต่นิพพานคือภาวะอันสงบไม่มีอายตนะคือรูป เสียง กลิ่น รส และโผฏฐัพพะรวมทั้งบัญญัติ (concept) มีดิน น้ำ

ลม และไฟเป็นต้นเป็นอารมณ์ซึ่งเป็นภาวะของจิตที่อยู่ในโลกุตตรภูมิคือกำลังอยู่ในมรรคจิตผลจิตหรือผลสมาบัติ และภาวะที่จิตดับทั้งในขณะที่อยู่ในนิโรธสมาบัติและหลังดับขันธปรินิพพาน ภาวะเหล่านี้จึงไม่ใช่ “สิ่ง” อีกสิ่งหนึ่งต่างหากจากจิตหรือวิญญาณ แต่ก็ไม่ใช่ว่าพฤติกรรมอย่างหนึ่งของจิตที่เป็นเจตสิก นิพพานเป็นภาวะหรือสภาพที่เป็นธรรมชาติของจิตที่กำจัดกิเลสได้อย่างถาวรคล้ายกับความตายไม่ใช่พฤติกรรมของจิตแต่เป็นธรรมชาติอย่างหนึ่งของจิตหรือชีวิต ผู้วิจัยจึงเห็นว่า นิพพานเป็นภาวะทางอภิปรัชญา (metaphysical state) ของจิตหรือวิญญาณที่ครอบคลุมภาวะทางจิตวิทยา และภาวะความเป็นไปของจิตรวมทั้งรูปธรรมและนามธรรมที่ประกอบกันเป็นกระบวนการของขั้น 5 เป็นภาวะที่ปรากฏเฉพาะเมื่อจิตของพระอรหันต์คล้อยในสมาธิคือผลสมาบัติหรืออยู่ในนิโรธสมาบัติรวมทั้งหลังดับขันธปรินิพพาน ในระดับสติปัฏฐานนิพพาน จิตและขันธอื่นยังทำงานร่วมกันอยู่ แต่ในระดับอนุภาทิเสสนิพพาน จิตจะดับและตัดขาดหรือ “แยกตัว” ออกจากรูปขันธซึ่งทำให้นามขันธอื่นดับตามไปด้วย

จากการที่นิพพานเป็นภาวะที่เกี่ยวข้องกับสภาพทางจิตและสภาพของการดับของจิตที่ไม่ใช่ขาดสูญหายไปอย่างสิ้นเชิงแต่อยู่ในสภาพเป็น “ส่วน” หนึ่งของธรรมชาติที่ไม่ปฏิบัติการใด ๆ อีกอย่างที่เคยเป็นเพราะไม่มีปัจจัยให้เป็นเช่นนั้นอีกซึ่งเป็นสภาพที่ยากแก่ความเข้าใจของคนทั่วไป ทำให้คำบรรยายนิพพานมีความหลากหลายและไม่ชัดเจนตรงไปตรงมาจนทำให้เกิดการตีความต่างกันไป แต่ในทัศนะของผู้วิจัย การตีความว่านิพพานเป็นภาวะทางอภิปรัชญามีเหตุผลสนับสนุนมากกว่าการตีความนิพพานเป็นอย่างอื่น เพราะนอกจากคำบรรยายนิพพานส่วนใหญ่จะแสดงนิพพานในฐานะเป็นภาวะของการดับหรือไม่มีกิเลสอย่างถาวรมีแต่ความสงบเป็นอารมณ์และการดับขันธแล้ว คำบรรยายนิพพานในลักษณะอื่นเช่นเป็นสิ่งที่ไม่มีปัจจัยปรุงแต่ง เป็นสิ่งไม่ถูกสร้าง ไม่เกิดและไม่ตายก็สามารถตีความให้เข้ากับภาวะเหล่านั้นได้โดยมีพุทธพจน์สนับสนุนการตีความดังกล่าวดังได้อภิปรายมาแล้วนั้น

นอกจากนั้น นิพพานในฐานะเป็นภาวะทางอภิปรัชญายังสามารถอธิบายให้เข้ากับคำสอนอื่น ๆ ได้ด้วย เช่น นิพพานในฐานะเป็นภาวะทางอภิปรัชญาเข้ากันได้กับคำสอนเรื่องปฏิจจสมุปบาท เพราะในกรอบของทฤษฎีปฏิจจสมุปบาท ไม่มีสิ่งมีจริงทางอภิปรัชญาอย่างสิ่งมีจริงสูงสุดหรือสิ่งสัมบูรณ์ที่คงที่อยู่อย่างอิสระตามลำพังไม่ขึ้นกับเหตุปัจจัยใด ๆ หากนิพพานเป็นสิ่งมีจริงทางอภิปรัชญาที่จะขัดกับทฤษฎีปฏิจจสมุปบาท แต่เมื่อนิพพานเป็นภาวะทางอภิปรัชญาที่หมดปัญหาดังกล่าว นิพพานเมื่ออธิบายภายในกรอบของทฤษฎีปฏิจจสมุปบาทก็คือภาวะที่จิตหลุดพ้นจากวงจรเกิดทุกข์ (สมุทวาร) ในกฎปฏิจจสมุปบาทหรือที่ปัจจัยตา แต่อยู่ในวงจรดับทุกข์ (นิโรธวาร) ของกฎนี้ โดยไม่ได้หมายถึงการมีสิ่งหนึ่งหลุดพ้นจากกฎนี้ไปอยู่อย่างถาวรเป็นอิสระชั่วนิรันดร์ เกี่ยวกับคำสอนเรื่องอริยสัจอริยมรรค และสติปัฏฐาน นิพพานในฐานะเป็นภาวะทางอภิปรัชญาก็ไปด้วยกันได้เป็นอย่างดี เพราะนิพพานดังกล่าวก็คือภาวะของการดับทุกข์หรือทุกข์นิโรธในอริยสัจที่พระโยคาวจรรับรู้หรือหวังเป็นอารมณ์ในขณะที่เจริญวิปัสสนาญาณตามหลักอริยมรรคและสติปัฏฐาน เพราะทุกข์นิโรธในอริยสัจนั้นหมายถึงภาวะที่ดับทุกข์เพราะดับตัณหาอันเป็นทุกข์สมุทัยคือสาเหตุแห่งทุกข์ หลักฐานที่สนับสนุนการเป็นภาวะที่เป็นอารมณ์ในขณะที่เจริญวิปัสสนาเพื่อบรรลุมรรคผลก็คือพุทธพจน์ในสามัญผลสูตรที่ว่า “เมื่อจิตเป็นสมาธิบริสุทธิ์ผุดผ่อง...ภิกษุ นั้นน้อมจิตไปเพื่ออาสวักขยญาณ รู้ชัดตามความเป็นจริงว่า ‘นี่ทุกข์ นี่ทุกข์สมุทัย นี่ทุกข์นิโรธ นี่ทุกข์นิโรธคามินีปฏิปทา...นี่อาสวนิโรธคามินีปฏิปทา’ เมื่อเธอรู้เห็นอยู่อย่างนี้ จิตย่อมหลุดพ้นจากกามาสวะ ภวาสวะ และอวิชชาสวะ”²⁵⁴

ดังนั้น นิพพานในฐานะเป็นภาวะทางอภิปรัชญาจึงเข้ากันได้เป็นอย่างดีกับหลักฐานและคำสอนในพระไตรปิฎก และมีลักษณะของความเป็นอนัตตาท่าอย่างชัดเจน เพราะเป็นภาวะแห่งการพ้นทุกข์ด้วยการดับกิเลสและดับขันธโดยไม่มีตัวตนที่จะให้เป็นอัตตาโดยประการทั้งปวง

สรุปลักษณะของนิพพาน

เมื่ออภิปรายมาถึงตรงนี้ ผู้วิจัยเห็นว่า เราพอจะสรุปลักษณะหรือธรรมชาติของนิพพานได้แล้วว่า จากหลักฐานต่าง ๆ ในคัมภีร์ของพุทธศาสนาเถรวาท นิพพานมีลักษณะที่กว้างขวางและครอบคลุมแง่มุมต่าง ๆ ของชีวิตมนุษย์ โดยเฉพาะเกี่ยวข้องกับสภาพทางจิตและชีวิตของพระอรหันต์บุคคลอย่างแยกไม่ออก และภาวะที่แท้จริงหรือที่สมบูรณ์แบบของนิพพานคือภาวะที่ปรากฏในขณะที่พระอรหันต์บุคคลอยู่ในผลสมาบัติหรือนิโรธสมาบัติหรือหลังดับขันธ แต่เราพอจะสรุปลักษณะในแง่มุมต่าง ๆ ของนิพพานโดยถือเป็นสภาวะที่เกี่ยวข้องกับภาวะนิพพานหรือเป็นผลที่เกิดตามมาจากการบรรลุนิพพานแม้บางกรณีจะไม่ใช่ภาวะที่แท้จริงของนิพพานก็ตามดังนี้

ในด้านจิตวิทยา นิพพานหมายถึงภาวะที่จิตปราศจากกิเลส เพราะไม่มีกิเลสเกิดขึ้นมารบกวนจิตใจของผู้บรรลุนิพพานอีกอย่างเด็ดขาด รวมทั้งไม่ถูกมโนทัศน์หรือความคิดใด ๆ มาครอบงำจิต จิตจึงอยู่ในสภาพที่สงบเย็น และหมายถึงภาวะที่จิตดับทุกข์อย่างสิ้นเชิงเมื่อจิตอยู่ในผลสมาบัติหรือนิโรธสมาบัติเพราะดับเวทนาและสัญญาได้ชั่วคราว นิพพานในลักษณะนี้จึงเรียกว่า กิเลสนิพพาน และภวนิโรธในความหมายของการดับภพทางจิต

ในด้านอภิปราย นิพพานหมายถึงภาวะที่ขันธ 5 ดับสนิท เพราะวิญญาณที่ดับสนิทหลังการดับขันธปรินิพพานทำให้ไม่มีการประชุมรวมตัวกันสร้างภพชาติของ “บุคคล” คือขันธ 5 ในรูปแบบต่าง ๆ อีก นิพพานในที่นี้จึงเรียกว่า ขันธนิพพาน และภวนิโรธในความหมายของการดับภพคือการไม่เกิดในภพทั้งปวงอันได้แก่กามภพ รูปภพ และอรุภพ นอกจากนั้น นิพพานอาจหมายถึง “ธรรมชาติ” หรือ “ความเป็นไปได้” ซึ่งไม่มีตัวตนอะไรที่ทำให้เราดับกิเลสและดับขันธได้ และหมายถึงภาวะของวิญญาณที่ดับสนิทแต่ไม่ขาดสูญคืออยู่ในสภาพที่ไม่อาจเรียกว่า “มีอยู่” หรือ “ไม่มีอยู่” (ขาดสูญ) เพราะเป็นธรรมชาติที่เป็นไปตามเหตุปัจจัยจึงไม่อาจเรียกเช่นนั้นได้ และในการกล่าวแบบอุปลักษณ์ (metaphor) นิพพานอาจหมายถึง “ที่ตั้ง” ของวิญญาณที่ดับสนิทนั้นซึ่งไม่อาจกำหนดขอบเขตหรือตำแหน่งที่แน่นอน

ได้ เพราะเราไม่อาจกล่าวว่า “วิญญาณ” นั้นอยู่ ณ จุดใดในกาลและเทศะที่กำหนดได้ คล้ายกับที่เราไม่อาจกำหนดตำแหน่งที่แน่นอนของอนุภาคได้ซึ่งฟิสิกส์สมัยใหม่เรียกลักษณะนี้ว่า “การไม่มีจุดตั้งเฉพาะ” (non-locality) แต่ทั้งหมดนี้ ไม่ได้หมายความว่านิพพานมีหลายชนิด เพราะโดยสรุปสาระสำคัญของนิพพานในความหมายนี้ก็คือ ภาวะที่วิญญาณดับสนิท ไม่มี “ตัวตน” อะไรให้กล่าวว่า “มีอยู่” หรือ “ไม่มีอยู่” นิพพานไม่ใช่สิ่งมีจริงทางอภิปรายที่แตกต่างหากจากจิตหรือขันธ 5

ในด้านญาณวิทยา นิพพานหมายถึง การเปลี่ยนโลกทัศน์หรือเปลี่ยนรูปแบบการรับรู้โลก เพราะตรัสรู้หรือเห็นแจ้งความจริงอย่างสมบูรณ์แบบ ไม่ถูกความเชื่อหรือค่านิยมใด ๆ มาปรุงแต่งการรับรู้อีกต่อไป การรับรู้โลกของพระอรหันต์จึงแตกต่างจากของปุถุชนทั่วไปที่ยังถูกปัญญาอุปาทานปรุงแต่ง ภาวะทางญาณวิทยาของนิพพานที่ตรงตัวหรือแท้จริงที่สุดคือภาวะที่จิตมีแต่้นิพพานคือความสงบเป็นอารมณ์ไม่มีสิ่งอื่นเป็นอารมณ์ ความหมายของนิพพานในแง่นี้จึงโยงอยู่กับนิพพานในความหมายทางจิตวิทยาด้วย

ในด้านจริยศาสตร์ นิพพานหมายถึงการปฏิบัติจนหลุดพ้นจากกิเลสตัณหาหรืออุปาทานคือการยึดคิดว่ามีตัวตน หรือหลุดพ้นจากอัสมีมานะที่ถือว่า “ตัวกู ของกู” และหมายถึงภาวะทางศีลธรรมของพระอรหันต์ที่อยู่เหนือความดีและความชั่ว เป็นภาวะบริสุทธิ์อย่างสมบูรณ์แบบของผู้กระทำการทางศีลธรรมเนื่องจากเรื่องความดีความชั่วเป็นเรื่องที่เนื่องอยู่กับใจเป็นสำคัญเมื่อใจสะอาดหมดจดแล้ว จึงมีแต่พฤติกรรมที่บริสุทธิ์อย่างเดียว และการกระทำจากจิตที่หมดจดแล้วจึงไม่จัดเป็นกรรมที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงของสภาพทางจิต และการกระทำทางศีลธรรมก็จะไม่ให้ผลใด ๆ แก่พระอรหันต์อีกหลังตาย เพราะท่านเหล่านั้นไม่เกิดอีก พระอรหันต์จึงหลุดพ้นจากบ่วงแห่งกรรมอย่างสิ้นเชิงหลังดับขันธปรินิพพาน

ดังนั้น นิพพานตามหลักฐานที่พบในคัมภีร์โดยเฉพาะในพระไตรปิฎก จึงไม่ใช่ “สิ่งมีจริงทางอภิปราย” ไม่ว่าจะเป็นอัตตา สิ่งสัมบูรณ์ สิ่งเหนือโลก หรือสิ่งมีจริงสูงสุด (ultimate reality)

รวมถึงสถานที่อยู่ของพระอรหันต์ แต่เป็นเพียง “ภาวะ” ที่หมายรวมถึงแง่มุมต่าง ๆ ของการดับกิเลสและการดับขันธของวิญญูณของผู้บรรลุนิพพาน โดยจะกล่าวว่านิพพานหมายถึงความขาดสูญหรือความมีอยู่ในความหมายที่เข้มงวด (absolute sense) ไม่ได้ เพราะนิพพานไม่ได้มีอยู่อย่าง “สิ่ง” นิรันดร หรือขาดสูญคือไม่มีโดยประการทั้งปวงอย่างบุตรของหญิงหมั้น แต่ “มีอยู่” ในความหมายของความเป็นไปได้ที่จะเกิดภาวะการพ้นทุกข์ดังกล่าว และนิพพานก็ไม่ได้หมายถึงการ “มีอยู่” หรือ “ไม่มีอยู่” (ขาดสูญ) ของวิญญูณของพระอรหันต์ที่ดับขันธปรินิพพานแล้ว เพราะวิญญูณดังกล่าวไม่ได้มีอยู่ในฐานะเป็นธรรมชาติที่มีชีวิตและรับรู้ความรู้สึกได้ อีกทั้งไม่ได้ขาดสูญหายไปอย่างสิ้นเชิง ทั้งนี้เพราะวิญญูณเป็นสิ่งสัมพัทธ์หรือเป็นไปตามเหตุปัจจัยภายใต้กฎปฏิจสงสมุปบาท จึงไม่มีลักษณะสุดโต่งอย่างใดอย่างหนึ่งของการมีอยู่และการขาดสูญ ภาวะที่สมบูรณ์แบบของนิพพานคือความดับทั้งกิเลสและขันธโดยไม่มีตัวตนใด ๆ

สรุปจากที่อภิปรายมาทั้งหมด เราก็พอสรุปสาระสำคัญได้ว่า นิพพานไม่ใช่อัตตา และไม่มีอัตตา อีกทั้งไม่ใช่สิ่งเนื่องด้วยอัตตา เมื่อกล่าวอย่างกว้าง ๆ เราพอจะกล่าวได้ว่า นิพพานไม่เป็นอัตตาแต่เป็นอนัตตา ด้วยเหตุผลที่พอสรุปได้ดังนี้ (1) โดยทั่วไปนิพพานหรือโมกษะในปรัชญาอินเดียหมายถึงความหลุดพ้นหรือความพ้นทุกข์ ไม่ได้หมายถึงอัตตาที่เป็นตัวผู้พ้นทุกข์ ดังนั้นนิพพานจึงไม่ใช่อัตตา เพราะนิพพานในพุทธปรัชญาเถรวาทก็หมายถึงความหลุดพ้นเช่นกัน ต่างแต่ไม่ใช่การหลุดพ้นของอัตตาเท่านั้น ลักษณะของนิพพานต่างจากสิ่งที่จะเป็นอัตตาที่คนส่วนใหญ่ในสมัยก่อนพุทธกาลและสมัยพุทธกาลเชื่อกัน (2) หลักฐานในพระไตรปิฎกและอรรถกถาปฏิเสธการมีอยู่ของอัตตาทางอภิปรายไว้อย่างชัดเจน ดังนั้น นิพพานจึงเป็นอัตตาไม่ได้ เพราะไม่มีสิ่งใดที่เป็นอัตตาในทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาท (3) การตีความนิพพานว่าหมายถึง “ภาวะ” ซึ่งไม่ใช่ “สิ่ง” หรืออัตตาสามารถเข้ากันได้กับเนื้อหาของพุทธพจน์และคำสอนต่าง ๆ ทั้งระบบ อย่างน้อยก็เข้ากันได้ดีกว่าการตีความว่านิพพาน

เป็น “สิ่ง” หรือเป็นอัตตา ดังนั้น นิพพานในพุทธปรัชญาเถรวาทจึงไม่ใช่อัตตา เพราะเป็นภาวะที่ไม่เข้าข่ายของการเป็น “สิ่ง” ซึ่งสามารถเป็นอัตตาได้ (4) การตีความนิพพานว่าเป็นอัตตาก็ดี เป็นสิ่งทีเนื่องด้วยอัตตาก็ดี มีปัญหาหรือความขัดแย้งมาก และเข้าได้ยากกับคำสอนทั้งระบบของพุทธปรัชญา (ดังจะเห็นชัดขึ้นเมื่ออภิปรายในบทที่ 5) ดังนั้น นิพพานตามทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาทจึงเป็นอนัตตา เพราะการตีความนิพพานว่าเป็นอนัตตาเข้ากันได้กับคำสอนทั้งระบบมากกว่า โดยเฉพาะเข้ากันได้ดีกับคำสอนที่เกี่ยวกับสิ่งมีจริงคือคำสอนเรื่องปฏิจสงสมุปบาท

เมื่อมองพระไตรปิฎกและอรรถกถาในภาพรวม เรามั่นใจได้ว่า แม้การตีความว่านิพพานเป็นภาวะแห่งการหลุดพ้นด้วยการดับกิเลสและการดับขันธอาจไม่ใช่คำตอบที่ถูกต้องสมบูรณ์แบบแต่การตีความว่านิพพานเป็นอัตตามีความเป็นไปได้น้อยมาก เพราะตามหลักฐานในคัมภีร์หลักของพุทธปรัชญาเถรวาท แม้พระพุทธเจ้าจะมีได้ครัสไว้ว่านิพพานเป็นอนัตตา แต่มติของนักปราชญ์ฝ่ายเถรวาทในคัมภีร์ตั้งแต่รุ่นอรรถกถาลงมาขึ้นการปฏิเสธอัตตาไว้อย่างชัดเจน

บทที่ห้า

บทสรุป และข้อเสนอแนะ

บทสรุป

ตามที่ได้อภิปรายมาทั้งหมดนี้ แม้แนวคิดกระแสหลักของพุทธปรัชญาเถรวาทจะเห็นว่านิพพานเป็นอนัตตาโดยไม่ได้ยืนยันลักษณะนิพพานให้ชัดเจนจนเกิดการตีความต่างกันไปว่าเป็น “ภาวะ” บ้าง เป็น “สิ่งสัมบูรณ์” บ้าง แต่เราพอจะสรุปได้ว่า คำสอนเรื่องนิพพานเกี่ยวข้องกับคำสอนเรื่องอนัตตาและคำสอนเรื่องปฏิจสงสมุปบาทอย่างแยกไม่ออก และเมื่อเรานำเอาคำสอนทั้งหมดนี้มาวิเคราะห์อย่างละเอียด ก็พบว่านิพพานไม่ใช่อัตตา เพราะพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาทางอภิปรายอย่างสิ้นเชิง เพราะสิ่งที่เรียกว่า “อัตตา” มีลักษณะเป็นอิสระหรือเป็นเอกเทศ

และเป็นสิ่งเดิมตลอดเวลาซึ่งขัดแย้งกับสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงยอมรับว่าเป็นสิ่งมีจริง เพราะสิ่งมีจริงในทัศนะของพระองค์คือสิ่งที่ปรากฏสมบูรณ์เป็นนัยคืออิงอาศัยสิ่งอื่นอยู่หรือเป็นไปตามเหตุปัจจัย ซึ่งก็คือสิ่งที่ปรากฏเป็นไปตามกฎปฏิสังขตภาพที่ปรากฏในคำสอนเรื่องปฏิสังขตภาพ

นิพพานจึงหมายถึงภาวะของการหมดกิเลส การไม่ถูกความคิดและมโนทัศน์ใด ๆ ปรุงแต่งการรับรู้โลกตามความเป็นจริง การดับทุกข์และความสงบเย็นเป็นสุขที่บริสุทธิ์ของจิตในขณะที่อยู่ในสมาธิหรือผลสมาบัติ ตลอดจนถึงการดับขันธทั้งแบบชั่วคราวขณะมีชีวิตอยู่โดยเฉพาะขณะเข้านิโรธสมาบัติหรือแบบถาวรหลังดับขันธปรินิพพาน และอาจกล่าวได้ว่า นิพพานคือธรรมชาติหรือความสามารถที่จะดับกิเลสและพ้นทุกข์ได้ของจิต นิพพานจึงไม่ใช่สิ่งเดียวกับจิตแต่ก็ไม่ใช่อยู่นอกจิต แต่ไม่ใช่ "สิ่งมีจริง" ที่อยู่ต่างหากจากขันธ 5 อย่างไรก็ดีตาม ถึงแม้ว่านิพพานจะเป็น "สิ่งมีจริงสูงสุด" คือ "สิ่งสัมบูรณ์" หรือ "สิ่งเหนือโลก" นิพพานก็ไม่สามารถจะเป็นอัตตาได้อย่างแน่นอน เพราะไม่มีลักษณะของอัตตาและอัตตาทางอภิปรายถูกปฏิเสธอย่างสิ้นเชิง

นิพพานไม่ใช่สิ่งที่ถูกทำให้เกิด เพราะไม่ใช่ "สิ่ง" ที่ถูกสร้างขึ้นหลังการทลายกิเลส แต่เป็นภาวะที่ปรากฏเมื่อกิเลสไม่เกิดขึ้นอีก เมื่อกิเลสไม่ใช่สิ่งที่อยู่ประจำในจิตหรือไม่ใช่คุณสมบัติจำเป็น (essential properties) ของจิต แสดงว่าจิตมีภาวะของการไม่มีกิเลสอยู่เป็นพื้นแล้ว เมื่อใดที่ทำให้ภาวะของการไม่มีกิเลสนี้คงที่ถาวรได้ เมื่อนั้นนิพพานก็ปรากฏ การบรรลุนิพพานจึงไม่ใช่การได้สิ่งใหม่ที่ไม่เคยมีมาก่อน นิพพานจึงเปรียบเหมือนภาวะแฝง (potentiality) ที่เราทำให้กลายเป็นจริง (actuality) การไม่เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นใหม่ของนิพพานนี้ยังอาจเปรียบได้กับน้ำที่โดยคุณสมบัติที่เป็นสสารัตถะของมันไม่มีสีเขียวหรือสีดำ เมื่อนำน้ำที่มีสีไปกรองเอาสีออก น้ำนั้นก็กลับใสบริสุทธิ์ดังเดิม ไม่มีสีเจือปน การปราศจากสีของน้ำไม่ใช่การเกิด "สิ่ง" ใหม่ เพียงแต่เป็นการเอาส่วนเกินที่ปกปิดไม่มีอยู่ในน้ำนั้นออกไป ดังนั้น นิพพานจึงได้ชื่อว่า "อสังขตะ" เพราะไม่ถูกปัจจัยใด ๆ

ปรุงแต่งให้เกิดขึ้นหรือไม่มีอะไรเป็นส่วนประกอบอย่างที่ตั้งขจัดธรรมอย่างคนมีขันธ 5 เป็นองค์ประกอบ และ "อสังขตะ" เพราะนิพพานไม่ได้ถูกสร้างขึ้นมาจากเหมือนรถหรือบ้าน การมองนิพพานว่าเป็นภาวะเช่นนี้สามารถเข้าใจได้กับคำสอนต่าง ๆ ในพระไตรปิฎก เมื่อศึกษาในเชิงองค์รวม คำอธิบายนิพพานดังกล่าวนี้จะทำให้เกิดความสับสนคล่องอย่างเป็นระบบของแนวคิดในพุทธปรัชญา หรืออย่างน้อยก็ของแนวคิดกระแสหลักของเถรวาทได้ดีกว่าคำอธิบายนิพพานเป็นอัตตาหรือสิ่งมีจริงทางอภิปราย ดังนั้น เราจึงสรุปสาระสำคัญได้ว่า นิพพานไม่ใช่อัตตา และไม่ใช่สิ่งเนื่องด้วยอัตตา เมื่อกล่าวอย่างกว้าง ๆ เราอาจจะกล่าวได้ว่านิพพานไม่เป็นอัตตาแต่เป็นอนัตตา ด้วยเหตุผลหลักที่แบ่งออกได้เป็น 2 ส่วนคือ

ก. พระพุทธเจ้าและแนวคิดกระแสหลักเถรวาท

ปฏิเสธความมีอยู่ของอัตตาทางอภิปราย

1) มีหลักฐานพุทธพจน์ที่แสดงว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธความมีอยู่ของอัตตาอย่างสิ้นเชิง พระสูตรสำคัญคือสมณูปัสสนาสสูตรที่ตรัสว่าอัตตาคงจะต้องเกี่ยวข้องกับขันธ 5 เท่านั้นและทรงจัดเป็นมิจฉาทิฎฐิ์ทั้งหมด และอนุรாதสูตรที่ตรัสว่า ไม่มีอัตตาคงซึ่งในที่นี้คืออัตตาทั้งภายในขันธ 5 และภายนอกขันธ 5

2) นักปราชญ์เถรวาทส่วนมากเห็นว่าคำสอนเรื่องอนัตตาเป็นคำสอนที่ปฏิเสธความมีอยู่ของอัตตาอย่างสิ้นเชิง

3) เหตุผลและหลักฐานของฝ่ายที่เห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงยอมรับความมีอยู่ของอัตตา มีข้อบกพร่องและมีน้ำหนักน้อย เพราะสามารถโต้แย้งได้ และหลักฐานมีจำนวนน้อยอีกทั้งมีความชัดเจนน้อยกว่าหลักฐานที่ปฏิเสธอัตตา

ข. นิพพานเป็นภาวะของความพ้นทุกข์ด้วยการดับกิเลส

และการดับขันธโดยไม่มีลักษณะของอัตตา

1) เมื่อพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาอย่างสิ้นเชิง นิพพานจึงไม่สามารถเป็นอัตตาได้ เพราะไม่มีสิ่งที่เรียกว่า "อัตตา" อยู่จริง

2) นิพพานไม่มีลักษณะของ "ผู้คิด" และ "ผู้กระทำ" หรือ "สัตว์" ที่เป็นลักษณะสำคัญของอัตตา จึงไม่ใช่อัตตา

3) เมื่อพิจารณาคำบรรยายลักษณะของนิพพานในพระไตรปิฎกเช่นที่ปรากฏในอสังขตสูตรเป็นต้น อย่างเป็นองค์รวมโดยเทียบเคียงกับคำสอนอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องโดยเฉพาะคำสอนเรื่องปฏิจจสมุปบาท ลักษณะของนิพพานที่เข้ากันได้กับหลักฐานเหล่านี้มากที่สุดคือ การเป็นภาวะ (state) หรือสภาพ (condition) ของการพ้นทุกข์ด้วยการดับกิเลสโดยมีนิพพานเป็นอารมณ์และการดับขั้นที่ปรากฏแก่พระอริยบุคคล หรืออาจเรียกโดยการเทียบเคียงว่าเป็น “ธรรมชาติ” หรือ “อำนาจ” ที่ทำให้เราสามารถดับกิเลสและขั้นอันเป็นที่มาของความทุกข์ได้ ลักษณะดังกล่าวนี้ไม่ใช่ลักษณะของอัตตา นิพพานจึงไม่ใช่อัตตา

4) พุทธพจน์ใน โคมยปิณธุสูตรแสดงว่า อัตตาขัดแย้งกับการพ้นทุกข์ซึ่งเป็นเรื่องของนิพพาน ซึ่งแสดงว่าในทัศนะของพระพุทธเจ้าการมีอัตตาที่เป็นอมตะไม่อาจให้ความสุขที่แท้จริงอย่างถาวรอื่นเชื่อ ความสุขที่แท้จริงคือการพ้นทุกข์อย่างเด็ดขาดด้วยการดับกิเลสและการดับขั้นอันได้แก่นิพพาน ไม่ใช่การเสพสุขด้วยอัตตาที่คงทน หรืออีกนัยหนึ่งหมายความว่า ไม่มีอัตตาที่สามารถมีความสุขอย่างแท้จริงโดยปราศจากทุกข์ จึงมีแต่นิพพานที่ไม่มีอัตตาแต่เป็นภาวะแห่งการดับกิเลสและการดับขั้นเท่านั้นที่เป็นทางพ้นทุกข์และเป็นสุขอย่างแท้จริง

5) ถึงแม้จะตีความว่า นิพพานเป็นสิ่งมีจริงทางอภิปราย (metaphysical reality) แต่นิพพานในกรณีนี้ก็แค่สิ่งสัมบูรณ์หรือสิ่งเหนือโลกที่ไม่ใช่อัตตา เพราะนิพพานไม่มีลักษณะของบุคคลหรือตัวตน (I หรือ Myself) อย่างที่อัตตามี

6) อรรถกถาและนักปราชญ์เถรวาทส่วนมากยืนยันไว้ชัดเจนว่า พุทธพจน์ที่ว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” หมายรวมเอานิพพานด้วย นิพพานในแนวคิดกระแสหลักเถรวาทจึงเป็นอนัตตา

7) “นิพพาน” ในบริบทของปรัชญาอินเดียทั่วไปหมายถึงการหลุดพ้น (โมกษะ) ไม่ใช่อัตตา นิพพานจึงน่าจะเป็นการหลุดพ้นจากทุกข์หรือสังสารวัฏของอัตตามากกว่าเป็นตัวอัตตาเสียเอง หากอัตตามีจริง ดังที่นักคิดส่วนมากที่เชื่อว่าพระพุทธเจ้าไม่ทรงปฏิเสธอัตตาก็จะเชื่อว่า นิพพานคือการหลุดพ้นของอัตตา ดัง

นั้น การบอกว่า นิพพานเป็นอัตตาหรือนิพพานคืออัตตา จึงไปไม่ได้กับบริบทของปรัชญาอินเดีย

8) เหตุผลและหลักฐานของผู้เห็นว่า นิพพานเป็นอัตตา มีข้อบกพร่อง และมีน้ำหนักน้อย เพราะเป็นเหตุผลที่สามารถหักล้างได้ และหลักฐานก็มีจำนวนน้อย รวมทั้งไม่ค่อยชัดเจน เมื่อเปรียบเทียบกับหลักฐานที่สนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพาน

อย่างไรก็ตาม การตีความว่านิพพานเป็นภาวะที่ไม่ใช่สิ่งมีจริงทางอภิปรายของผู้วิจัยแม้จะเข้ากันได้กับหลักฐานในพระไตรปิฎกในภาพรวม แต่ในการอธิบายให้เข้ากับพุทธพจน์บางแห่งและคำอธิบายของอรรถกถาบางที่ การตีความว่านิพพานเป็นสิ่งมีจริงทางอภิปรายอาจจะอธิบายให้เข้ากันได้กับหลักฐานเหล่านั้นง่ายกว่า เช่น พุทธพจน์ที่ตรัสว่านิพพานเป็นธรรมชาติที่ไม่ถูกสร้าง ไม่เกิด และไม่ตาย และทัศนะในคัมภีร์วิสุทธิมรรคของพระพุทธโฆษาจารย์ที่เห็นว่า นิพพานไม่ได้เป็นแค่การไม่มีกิเลสและการไม่มีขั้น แต่นิพพานในฐานะเป็นภาวะทางอภิปรายก็ยังสามารถอธิบายให้เข้ากับหลักฐานเหล่านั้นได้เช่นกันแม้จะทำให้ยากกว่าดังได้อภิปรายมาแล้วในบทที่ 4 การเสนอทัศนะในงานชิ้นนี้ของผู้วิจัยจึงเป็นการเลือกคำอธิบายที่เห็นว่าไม่มีปัญหามากที่สุด ซึ่งผู้วิจัยไม่เห็นด้วยและสามารถวิพากษ์วิจารณ์ได้ ซึ่งผู้วิจัยก็ยินดีรับฟังเพื่อนำมาพัฒนาความคิดในเรื่องนิพพานต่อไป

ข้อเสนอแนะ

เท่าที่อภิปรายมา เราจะพบว่าการวินิจฉัยเรื่องนิพพานเป็นอัตตาหรือนอนัตตาเกี่ยวข้องกับทฤษฎีอื่น ๆ อีกหลายทฤษฎี เช่น ขั้น 5 และปฏิจจสมุปบาท ซึ่งมีรายละเอียดที่ยังไม่ได้อภิปรายอีกมากโดยเฉพาะในแง่อภิปราย การวิจัยทฤษฎีเหล่านี้จึงเป็นงานที่น่าสนใจที่สามารถทำได้เพื่อช่วยในการวินิจฉัยเรื่องของนิพพานและอนัตตาที่มีการถกเถียงกันมากตั้งแต่อดีตมาจนปัจจุบันให้กระจ่างยิ่งขึ้น นอกจากนั้น ผู้วิจัยก็เห็นว่า หากผู้ที่เห็นว่า พระพุทธเจ้าอาจไม่ได้ทรงปฏิเสธอัตตาอย่างสิ้นเชิง และนิพพานก็อาจเป็นอัตตาหรือเป็นความหลุดพ้นของอัตตาได้ จะ

พยายามวิจัยว่า นิพพานสามารถเป็นอรรถาหรือเป็นความหลุดพ้นของอรรถาได้หรือไม่ ก็จะเป็นงานทางวิชาการที่มีประโยชน์และน่าสนใจยิ่งเช่นกัน เพราะจะช่วยให้เราเข้าใจพุทธปรัชญามากยิ่งขึ้นและมีส่วนช่วยให้ปัญหาเรื่องนิพพานเป็นอรรถาหรืออนัตตากระจ่างยิ่งขึ้น

การอ้างอิง

- ¹ ที.สี. 9/440/195
- ² ส.ช. 17/207/281
- ³ ส.ช. 17/22/34
- ⁴ George Grimm, *The doctrine of the Buddha*, reprint (Delhi : Pilgrims Book Pvt. Ltd., 1997), pp.151-152.
- ⁵ ส.ช. 17/86/155-157
- ⁶ Isaline Blew Horner, *The early Buddhist theory of man perfected*, 1st Indian ed. (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979), pp. 42,101-103.
- ⁷ Arthur Berridale Keith, *Buddhist philosophy in India and Ceylon*, 4th ed. (Varanasi : Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963), p.66.
- ⁸ George Grimm, *The doctrine of the Buddha*, p. 359.
- ⁹ ส.ช. 17/62/102
- ¹⁰ Garma C.C. Chang, *The Buddhist teaching of totality: The philosophy of Hwa Yen Buddhism* (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers , 1992), p. 75.
- ¹¹ Joaquin Perez-Remon, *Self and non-self in early Buddhism* (The Hague: Mouton Publishers, 1980), p. 304.
- ¹² พระสมชาย ฐานวุฑโฒ, นิพพานเป็นอรรถาหรืออนัตตา (ปทุมธานี: วัดพระธรรมกาย, 2542), หน้า 20.
- ¹³ แสง จันทร์งาม, *ประทีปธรรม*, พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์บรรณาคาร, 2526), หน้า 208-231.
- ¹⁴ ส.นิ. 16/61/115
- ¹⁵ ที.สี. 9/440/195
- ¹⁶ ส.ส.15/25/28-29
- ¹⁷ อมตธรรมประทีป (นามแฝง), *หลักการพิจารณาพระนิพพานธาตุ*, หน้า 83 และพระมหาเสริมชัย ชยมงคล ใ, *ทางมรรคผลนิพพาน : ธรรมปฏิบัติถึงธรรมกายและพระนิพพาน*, พิมพ์ครั้งที่ 2 (ราชบุรี : มูลนิธิพุทธภาวนาวิชชาธรรมกาย, 2540), หน้า 23.
- ¹⁸ ส.ช.17/45-46/62-64
- ¹⁹ วิสุทธิ. 3/247.
- ²⁰ ข.ม.อ. 219 และ ข.ป.อ. 1/68
- ²¹ พระสมชาย ฐานวุฑโฒ, นิพพานเป็นอรรถาหรืออนัตตา (ปทุมธานี : วัดพระธรรมกาย, 2542), หน้า 25.
- ²² ข.อุ. 25/10/187
- ²³ ข.อุ. (บาลี) 25/10/104
- ²⁴ ข.อุ. 25/10/188
- ²⁵ ข.อุ. 25/71/321-322
- ²⁶ อ.นวก. 23/36/508-513
- ²⁷ อ.นวก. 23/36/513
- ²⁸ อ.ทสก. 24/6/10
- ²⁹ ที.สี. 9/499/220
- ³⁰ ม.ม. 12/504/542
- ³¹ ม.ม. 12/504/542
- ³² มลิตินท.อ. 378
- ³³ ส.ช. 17/53/73 และ 54/77
- ³⁴ ข.อุ. 25/74/324
- ³⁵ ส.สพ. 18/87/83
- ³⁶ ข.เถร. 26/119/346
- ³⁷ พุทธทาสภิกขุ, *ปรมัตถสภาวะธรรม* (กรุงเทพมหานคร: สวนอัมมมุนิ, 2518), หน้า 294.
- ³⁸ ข.อุ. 25/45/266
- ³⁹ อมตธรรมประทีป (นามแฝง), *หลักการพิจารณาพระนิพพานธาตุ*, หน้า 48.
- ⁴⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 49.
- ⁴¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 39.
- ⁴² A. Berriedale Keith, *Buddhist philosophy in India and Ceylon*, 4th ed. (Varanasi : Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963), pp.61-68.

⁴³ K.N. Jayatilleke, *The message of the Buddha* (London : George Allen & Unwin , 1975), pp.117,120-122.

⁴⁴ Ibid., p. 120.

⁴⁵ Ibid., pp.120-121, 124,126

⁴⁶ พ. เกร. 26/907/489

⁴⁷ อภิ.สง. 34/1194/304

⁴⁸ ที.สี. 9/147/46

⁴⁹ แสง จันทร์งาม, *ประทีปธรรม*, หน้า 309.

⁵⁰ ดู สมภาร พรหมทา, *คือความว่างเปล่า : พุทธปรัชญาว่าด้วยธรรมชาติของโลกและชีวิต* (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์พุทธชาด, 2539), บทที่ 2-3.

⁵¹ อมตธรรมประทีป (นามแฝง), *หลักการพิจารณาพระนิพพานธาตุ*, หน้า 84.

⁵² ม.ม. 13/190/224-225

⁵³ ไม่ปรากฏชื่อผู้แต่ง, "นิพพานเป็นอัตตา" ใน *นิพพานเป็นอัตตาหรืออมัตตา*. พระสมชาย ฐานวุฑโฒ บรรณาธิการ, หน้า 38-39.

⁵⁴ ม.ม. 12/6/9

⁵⁵ ม.ม.อ. 1/42 และ ม.ม.ฎีกา 1/111-112.

⁵⁶ ส.ช. 17/47/65

⁵⁷ ดู พ.ป. 31/130-135/200-210 ประกอบ

⁵⁸ ส.ช. 17/20/32

⁵⁹ ส.สพ. 18/411/476-7

⁶⁰ ม.ม. 13/192/226

⁶¹ ส.ช. 17/89/169

⁶² ส.สพ. 18/23/22

⁶³ พ.ป. 31/46/524

⁶⁴ พ.อ. 30/88/313-315

⁶⁵ ส.นิ. 16/17/27-28

⁶⁶ ส.ช. 17/82/139-140

⁶⁷ ม.ม. 12/398/429-430

⁶⁸ ม.ม. 12/398-414/429-451

⁶⁹ ม.ม. 12/244/260

⁷⁰ ที.สี. 9/28-52/11-21

⁷¹ ที.สี. 9/ 74-92/30-36

⁷² ที.สี. 9/406-442/175-196

⁷³ พุทธทาสภิกขุ, *อมัตตาของพระพุทธเจ้า*, หน้า 68-69.

⁷⁴ ที.สี.อ. 1/315

⁷⁵ ที.สี.อ. 1/314

⁷⁶ ที.ม. 10/117-118/67-68

⁷⁷ ที.ม. 10/121/69

⁷⁸ ที.ม. 10/122-125/70-71.

⁷⁹ ม.ม. 12/19/20

⁸⁰ ส.สพ. 18/419/493

⁸¹ ส.ช. 17/161/254

⁸² ส.ส. 15/171/228

⁸³ ส.ช. 17/86/157

⁸⁴ ส.ช. 17/85/148-149

⁸⁵ เช่น ที.สี. 9/9/4 และ ม.ม. 13/234/276

⁸⁶ อภิ.ก. 37/1-236/1-108

⁸⁷ ส.นิ.อ. 2/346

⁸⁸ พ.อ. 8

⁸⁹ ม.ม.อ. 1/278

⁹⁰ มลิต.ท. 27

⁹¹ วิสุทธิ. 3/101

⁹² วิสุทธิ. 3/226

⁹³ Nyanaponika Mahathera "Anatta and nibbana," in *Pathways of Buddhist thought*, ed. Nyanaponika Mahathera (London : George Allen & Unwin Ltd., 1971), pp.149-150.

⁹⁴ Ibid., pp. 162-163

⁹⁵ พุทธทาสภิกขุ, *อมัตตาของพระพุทธเจ้า*, หน้า 59-60.

⁹⁶ ส.ช. 17/96/184

⁹⁷ ส.ช.อ. 2/353

⁹⁸ พ.ป. 31/9/430

⁹⁹ พ.เกร.อ. 2/283

¹⁰⁰ วิ.ป. (บาลี) 8/257/194

¹⁰¹ วิ.ป. 8/257/342

¹⁰² อมตธรรมประทีป (นามแฝง), *หลักการพิจารณาพระนิพพานธาตุ* (ม.ป.ท.,ม.ป.ป.), หน้า 90.

- ¹⁰³ วนิดิฎฎิกา 2/351
- ¹⁰⁴ พ.ป.อ. 2/287
- ¹⁰⁵ วิสุทฐิ. 3/101
- ¹⁰⁶ มลินท. 336
- ¹⁰⁷ มลินท. 332
- ¹⁰⁸ มลินท. 281
- ¹⁰⁹ พ.อิตติ. 25/90/461
- ¹¹⁰ ส.ม. 19/7/10
- ¹¹¹ ส.สพ. 18/314/335
- ¹¹² ส.สพ. 18/315/336
- ¹¹³ วิสุทฐิ. 3/96
- ¹¹⁴ พ.อ. 25/30/230
- ¹¹⁵ วิสุทฐิ. 3/95.
- ¹¹⁶ ที.ส. 9/248/84
- ¹¹⁷ พ.ธ. 25/369/148
- ¹¹⁸ การละกิเลส 4 ระดับนี้เป็นการละหรือลดอย่างเด็ดขาด ดังจะเห็นได้จากคำสอนที่ว่า เมื่อบรรลุมรรคญาณและผลญาณแล้วผู้บรรลุมรรคเกิดปัจเจกขณญาณพิจารณาบรรล ผล พิจารณาภิเลสที่ละแล้ว กิเลสที่ยังเหลือ และพิจารณานิพพาน (เว้นพระอรหันต์ไม่มีการพิจารณาภิเลสที่เหลือ) ซึ่งแสดงว่านิพพานมีหลายระดับ ถ้าเราถือว่าการละกิเลสได้คือนิพพานในความหมายหนึ่ง ดูเพิ่มเติมใน พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), พุทธธรรม, พิมพ์ครั้งที่ 8 (กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ๒๕42), หน้า 364.
- ¹¹⁹ อ.จตุกก. 21/45/74
- ¹²⁰ อ.จตุกก. 21/45/74-75
- ¹²¹ พ.เถร. 26/63/32
- ¹²² พ.ธ. 25/7/11
- ¹²³ อ.ทสก. 24/6/10
- ¹²⁴ ม.นุ. 12/504/542
- ¹²⁵ อภิ.วิ. 35/997/647
- ¹²⁶ พ.ป. 31/72/121-122
- ¹²⁷ พ.อ. 25/79/342
- ¹²⁸ พ.อิตติ. 25/44/394
- ¹²⁹ พ.อิตติ. 25/44/393
- ¹³⁰ พ.อ. 25/74/324
- ¹³¹ ส.ส. 15/159/207
- ¹³² พ.เถร. 26/907/489
- ¹³³ ส.สพ. 18/83/76
- ¹³⁴ ส.นิ. 16/51/102
- ¹³⁵ ส.นิ. 16/115/206-207
- ¹³⁶ ที.ส. 9/499/220
- ¹³⁷ ส.ส. 15/27/31
- ¹³⁸ พ.อ. 25/10/188
- ¹³⁹ พ.อ. 25/30/230
- ¹⁴⁰ พ.อ. 25/505/615
- ¹⁴¹ พ.อิตติ. 25/49/401
- ¹⁴² Bhikkhu Nanananda, *The Magic of the Mind* (Kandy : Buddhist Publication Society, 1974), pp. 54-55.
- ¹⁴³ พ.ธ. 25/203/95
- ¹⁴⁴ พ.ธ. 6/119
- ¹⁴⁵ พ.ธ. 25/202/95
- ¹⁴⁶ ส.ส. 18/267/299
- ¹⁴⁷ อ.นวก. 23/34/500
- ¹⁴⁸ พ.เถร. 26/63/326
- ¹⁴⁹ พ.อ. 30/136/31
- ¹⁵⁰ พ.เถร. 26/6/553
- ¹⁵¹ พ.ธ. 25/79/52
- ¹⁵² 1. 4.10.
- ¹⁵³ M. Hiriyana, *Outlines of Indian Philosophy*, 3rd Indian reprint (Bombay : Blackie & Son Publishers, 1983), pp. 75-77.
- ¹⁵⁴ 4. 4. 9.
- ¹⁵⁵ ภควัตถีกา 5.25
- ¹⁵⁶ ภควัตถีกา 2.71
- ¹⁵⁷ Chandradhar Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, 2nd issue (Delhi : Motilal Banarsidass, 1964), pp. 65-66.
- ¹⁵⁸ ส.นิ. 16/47/94

- ¹⁵⁹ Arther Berriedale Keith *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, the second half, chs. 20-29 (Delhi : Motilal Banarsidass, 1976), p.451.
- ¹⁶⁰ 3.8.8
- ¹⁶¹ Herman Oldenberg, *The Doctrine of the Upanishads and the Early Buddhism*, trans. Shridhar B. Shrotri (Delhi : Motilal Banarsidass, 1991), p.33.
- ¹⁶² 2.1.20 (เอวเม เอวาสุมาท อตมมทฺ สรวเ ปฺราณาทฺ, สรวเ โลกาทฺ, สรวเ เทวาทฺ, สรวานิ ภูตานิ วุจฺจรณฺติ)
- ¹⁶³ 4.3.7 (กตม อตฺตเมติ....ส สมานทฺ สนฺน อฺภา โลกา ว อนุสฺสจฺจรณฺติ, หุยา ยตีว เถลยตีว, ...)
- ¹⁶⁴ 4.3.6
- ¹⁶⁵ Herman Oldenberg, *The Doctrine of the Upanishads and the Early Buddhism*, p.33.
- ¹⁶⁶ 1.5.5
- ¹⁶⁷ 1.5.6
- ¹⁶⁸ ม.ญ. 12/244/260
- ¹⁶⁹ ที.สี. 9/417-420/181/183
- ¹⁷⁰ ม.ญ. 12/398-406/429-441
- ¹⁷¹ ม.ญ. 12/19/20
- ¹⁷² ส.ส. 15/171/228
- ¹⁷³ มลีนท. 336
- ¹⁷⁴ มลีนท. 332
- ¹⁷⁵ มลีนท. 281
- ¹⁷⁶ วิสุทฺธิ. 3/247
- ¹⁷⁷ วิสุทฺธิ. 3/235
- ¹⁷⁸ วิทย์ วิศทเวทย์, *อนัตตานิพุทธปรัชญา* (กรุงเทพมหานคร สำนักพิมพ์พิริยวิทยา, 2523), หน้า 112-119.
- ¹⁷⁹ เช่น พ.ศ. 25/794/691 และ 865/707
- ¹⁸⁰ พระธรรมปิฎก, *พุทธธรรม*, พิมพ์ครั้งที่ 8 (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2542), หน้า 386.
- ¹⁸¹ พ.ศ. 30/111/25
- ¹⁸² พ.ศ. 30/55/223
- ¹⁸³ พ.ศ. 30/120/391
- ¹⁸⁴ พ.ศ. 25/165/84
- ¹⁸⁵ พ.ศ. 25/160/82
- ¹⁸⁶ พ.ป. 31/38/599
- ¹⁸⁷ Alexandra David-Neel, *Buddhism: its Doctrines and its Methods* (London: Unwin Paperbacks, 1978), pp. 243,245.
- ¹⁸⁸ พ.ศ. 25/7/11
- ¹⁸⁹ อ.ทศก. 24/107/250
- ¹⁹⁰ พ.อติ. 25/51/404
- ¹⁹¹ พ.ศ. 25/1101/765
- ¹⁹² พ.เถรี. 26/514/639
- ¹⁹³ พ.เถรี. 26/515/639
- ¹⁹⁴ อ.ติก. 20/70/279
- ¹⁹⁵ พ.เถรี. 26/316/607
- ¹⁹⁶ ส.ม. 19/7/10
- ¹⁹⁷ Saddhatissa, H., *Buddhist Ethics* (New York : George Braziller, 1970), p. 172.
- ¹⁹⁸ วิทย์ วิศทเวทย์, *อนัตตานิพุทธปรัชญา*, หน้า 108-109.
- ¹⁹⁹ พ.ศ. 25/73/323
- ²⁰⁰ ส.สพ. 18/377/453
- ²⁰¹ พ.ศ. (บาลี) 25/73/213
- ²⁰² พ.ศ. 25/43/392
- ²⁰³ ส.สพ. 18/377/453
- ²⁰⁴ Helmuth Von Glasenapp, *Buddhism - A Non-theistic Religion*, trans. Irmgard Schloegl (London : George Allen and Unwin, 1970), p.102.
- ²⁰⁵ Ibid., pp.106-107.
- ²⁰⁶ ส.สพ. 18/267/299
- ²⁰⁷ ส.สพ. 18/348/383
- ²⁰⁸ ส.ช. 17/115/209
- ²⁰⁹ Ven. Bhikkhu Bodhi, "Nibbana, Transcendence and Language," *Buddhist Studies Review* Vol. 13 No. 2 (1996) : p.171.
- ²¹⁰ Ibid., p. 175.
- ²¹¹ อ.นวก. 23/38/516
- ²¹² อ.ทศก. 24/27/63

²¹³ ส.นิ. 16/49/96-97

²¹⁴ Ven. Bhikkhu Bodhi, "Nibbana, Transcendence and Language," p. 167.

²¹⁵ วสุท. 3/95-96

²¹⁶ วสุท. 3/95

²¹⁷ วสุท. 3/94-95

²¹⁸ อ.ต.ก. 20/48/209

²¹⁹ คู่มือที่ผ่านมประกอบ

²²⁰ ส.ช. 17/62/100-102

²²¹ ส.ช. 17/28/41-42

²²² ส.ช. 17/26/38-39

²²³ พ.อ.ค. 25/90/461

²²⁴ ส.ม. 19/7/10

²²⁵ อ.ต.ก. 20/137/385

²²⁶ ส.ม. 19/232/164

²²⁷ พุทธศาสนิก, ปรมาตมสภาวะธรรม, หน้า 85.

²²⁸ พระเทพวิสุทธิกวี, จิตวิทยาในพระอภิธรรม (กรุงเทพมหานคร : สถาบันการศึกษามหามกุฏราชวิทยาลัย, 2537), หน้า 22-23.

²²⁹ อ.นวก. 23/48/540

²³⁰ อ.นวก. 23/50/541

²³¹ พ.ป. 31/24/580

²³² อ. ทสก. 24/6/10

²³³ อ. จตุกก. 21/45/74-75

²³⁴ ม. บ. 12/504/542

²³⁵ อ.ต.ก. 20/56/219

²³⁶ พ.ป. 31/6/556

²³⁷ ส.นิ. 16/68/141

²³⁸ อ.จตุกก. 21/77/122

²³⁹ Peter Harvey, *The Selfless Mind : Personality, Consciousness and Nirvana in Early Buddhism* (London: Curzon Press, 1995), pp.126-127, 202-203.

²⁴⁰ วมลเกียรตินิเทศสูตร. แปลโดยเสถียร โพธิ์นันทะ (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์บรรณาคาร, 2516), หน้า 43-44.

²⁴¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 162.

²⁴² แสง จันทร์งาม, *ประทีปธรรม*, หน้า 308-309.

²⁴³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 300.

²⁴⁴ ม.บ. 12/246-247/263-265

²⁴⁵ ม.บ. 13/190-191/223-225

²⁴⁶ ม.บ. 13/192/226

²⁴⁷ พ.ศ. 25/1081/758

²⁴⁸ พ.ศ. 25/1083/759

²⁴⁹ ส.นิ. 16/51/102

²⁵⁰ The person is a mere conditioned process in interaction with her environment and involving the concurrence of the *skandhas*. There was thus no individual to refer to when she was radically non-existent in *nibbana* : so her absence is something of necessity rather than contingency. But yet there is something mystical about individual which so to speak lies beyond the complex of processes which makes each of them. The extra is the possibility of *nibbana*. But it is not as if this is something, even if in the Mahayana the concept of the Buddha-nature sounds as if it is a kind of ingredient in the individual's make-up or constitution. The possibility merely signifies that in certain circumstances there is no more rebirth and the conditioned processes are replaced by some X which is unthinkable, indefinable.

Ninian Smart, "Theravada and processes : Nirvana as a Meta-process," in *Pali Buddhism*, eds. Frank J. Hoffman and Deegalle Mahinda (Richmond : Curzon Press, 1996), p.198.

²⁵¹ พุทธศาสนิก, ปรมาตมสภาวะธรรม, หน้า 87.

²⁵² เรื่องเดียวกัน, หน้า 99.

²⁵³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 112.

²⁵⁴ ส.นิ. 9/248/84