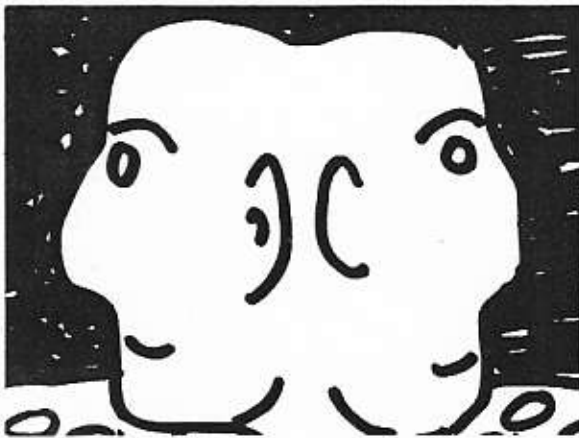




หนังสือสองเล่มว่าด้วยปัญหาอัตตา - อนัตตา

วัชรระ งามจิตระเจริญ

เล่มที่หนึ่ง : The Doctrine of the Buddha



ความนำ

จอร์จ กริมม์ (George Grimm) เป็นนักคิดที่มีชื่อเสียงคนหนึ่งที่ได้เขียนงานเกี่ยวกับพุทธปรัชญาเอาไว้หลายชิ้น งานชิ้นสำคัญที่สุดของเขาคือ The Doctrine of the Buddha : The Religion of Reason (ฉบับใช้วิจารณ์พิมพ์ปี ๑๙๙๗ โดยสำนักพิมพ์ Pilgrims Book) ซึ่งเขาได้พยายามอธิบายคำสอนเรื่องอริยสัจ ๔ ในพุทธปรัชญาโดยอ้างอิงหลักฐานจากพระไตรปิฎกไว้อย่างน่าเชื่อถือ ที่สำคัญคือเขาได้เสนอคำอธิบายเกี่ยวกับคำสอนเรื่องอนัตตาของพระพุทธเจ้าไว้อย่างน่าสนใจ

ถือได้ว่าเป็นหัวใจในงานเขียนชิ้นนี้ของเขา เพราะเป็นแนวคิดหลักในการอธิบายเรื่องอริยสัจ ๔ ของเขา เขาพยายามอธิบายเรื่องอนัตตาตามกรอบความเชื่อที่เขามีอยู่โดยพยายามตีความพุทธพจน์ให้เข้ากับความเชื่อของตน ทักษะของเขาที่แสดงไว้ในหนังสือเล่มดังกล่าวจัดได้ว่าเป็นผลงานที่น่าสนใจและควรแก่การศึกษาเป็นอย่างยิ่ง

กริมม์เชื่อว่า อัตตา คือ “ฉัน” หรือตัวตนที่แท้จริงของเราอันเป็นสิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลงไม่แตกดับมีจริง เพราะเขาเห็นว่าความมีจริงของ “ฉัน” เป็นสัจพจน์ (axiom) ที่ชัดเจนในตัวเอง (self-evident) ไม่ต้องพิสูจน์อีก และเป็นความจริงที่ต้องมีก่อน (presupposition) สำหรับการจะมีสัญชาตญาณ (perception) คือเป็น “ผู้รับสัญชาตญาณ” (perceiving subject) เขาจึงพยายามตีความคำสอนของพระพุทธเจ้าในเรื่องอนัตตาให้ออกมาเป็นว่า พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงปฏิเสธอัตตาที่แท้จริง พุทธพจน์ที่ดูเหมือนทรงปฏิเสธอัตตานั้นที่จริงเป็นการปฏิเสธอัตตาที่ไม่แท้และเป็นวิธีแสดงหรือเข้าถึงอัตตาที่แท้จริงโดยอ้อม คือการเข้าถึงอัตตาด้วยการปฏิเสธสิ่งที่ไม่ใช่อัตตา

กริมม์พยายามแสดงให้เห็นว่า ชันธ ๕ คือ “สิ่งทั้งปวง” หรือคือโลกนี้ แต่ชันธ ๕ ไม่ใช่ “ฉัน” สิ่งที่เป็นอัตตาไม่ใช่ชันธ ๕ ดังนั้น อัตตาของเราจึง “ไม่ใช่

สิ่ง”(Nothing) คือ ไม่ใช่ “สิ่ง” อะไร หรือไม่ได้เป็น “อะไร” บางอย่างเหมือนที่เราพบในโลกนี้ แต่ไม่ใช่ “ไม่มีอะไรเลย” อย่างที่ความขาดสูญเป็น และนิพพาน ก็คือการที่อัตตานั้นเป็นอิสระจากขันธ ๕ และเข้าถึง การพักผ่อนขั้นวัณันต์ นิพพานจึงเป็นแดนแห่งบรมสันติ (great peace) ของเรา

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนไม่เห็นด้วยกับทัศนะเกี่ยวกับ เรื่องอนัตตาของกริมม์ และจะพยายามชี้ให้เห็นว่า ทัศนะของกริมม์ที่ว่า ความมีจริงของอัตตาเป็นความจริง ที่ชัดเจนในตัวเองนั้นเป็นทัศนะที่ไม่ถูกต้อง และการตีความพุทธพจน์หรือคำสอนของพระพุทธเจ้าให้เข้ากับ ความเชื่อดังกล่าวก็มีข้อบกพร่องอยู่หลายประการ ผู้เขียน เห็นว่า พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงสอนหรือทรงยอมรับอัตตา โดยวิธีอ้อมอย่างที่กริมม์เข้าใจ

ความมีจริงของอัตตาเป็นความจริงที่ชัดเจนในตัวเอง

กริมม์เห็นว่า “ฉัน” (I) “ตัวฉัน” (Myself) หรือ “ฉันมีอยู่” (I am) อันหมายถึง “ตัวตน” หรือ “อัตตา” (Self) ที่แท้จริงของเรา เป็นความจริงที่เป็นลัทธิพจน์ (axiom) ที่แน่ชัดที่สุดอย่างหนึ่ง เป็นลัทธิพจน์ที่ชัดเจน ในตัวเองโดยไม่ต้องมีข้อพิสูจน์ เพราะเมื่อต้องการจะ พิสูจน์อะไรก็ตาม “ฉัน” นี้เองที่ต้องการพิสูจน์ และการ พิสูจน์ก็เพื่อ “ตัวฉันเอง” ลัทธิพจน์นี้จึงแน่ชัดกว่า สัจยฐานอันเป็นการรับรู้ทางประสบการณ์ทั้งปวงที่โดย ทั่วไปเป็นเกณฑ์ตัดสิน (criterion) ความจริงที่น่าเชื่อ ที่สุดที่เรามีอยู่ เพราะทุกสัจยฐานต้องอาศัย “ฉัน” จึง สำเร็จผลได้ ดังนั้น จึงเท่ากับต้องมี “ฉัน” อยู่ก่อน (presupposes me) ในฐานะเป็นผู้รับสัจยฐาน (Grimm 1997, 116)

กริมม์อธิบายว่า เราอาจสงสัยว่า เราเป็นอะไร หรือแม้แต่อาจจะพิสูจน์ว่า “ฉัน” ที่จริงแล้วไม่ใช่อะไร แต่เป็นเพียงความคิด ซึ่งแม้ข้อพิสูจน์เหล่านี้อาจจะสม เหตุสมผล แต่ความจริงของตัวฉันจะไม่ถูกกระทบ กระเทือนเลย เพราะเราไม่สามารถหักล้างการมีอยู่ของ

เราแม้ด้วยการวิเคราะห์อย่างลึกซึ้งที่สุด เพราะถ้าใคร จะพยายามพิสูจน์ “ฉัน” คือตัวเองไม่มีจริง ก็เท่ากับ ยอมรับว่าตัวเองนั้นมีอยู่ก่อนแล้วจึงมีผู้มาพิสูจน์ได้ เขา เห็นว่า ทุกคนย่อมจะรู้สึก ว่า คำถามที่ว่า “ฉันมีอยู่หรือ” (Am I?) หรือ “ฉันไม่มีอยู่หรือ” (Am I not?) ใน ความจริงแล้วไม่ได้ทำให้เกิดความสงสัยในความมีจริง ของตัวตนของเรา คำถามเหล่านั้นเป็นเพียงความ พยายามที่แสดงว่า บางที ฉันอาจไม่ได้เป็นอย่างที่ฉันคิด ว่าตัวเองเป็น “บางที ฉันอาจเป็นบางสิ่งที่ไม่ใช่ทั้งคุณ ทั้งมนุษย์อื่นใดสามารถค้นพบ แต่ถึงอย่างไร ฉันก็มีอยู่ (I am) ในกรณีนี้ ฉันเป็นบางสิ่งที่ไม่สามารถหยั่งรู้ได้ (inscrutable)” (Grimm 1997, 117)

จากที่กล่าวมา กริมม์จึงคิดว่า เราไม่สามารถ พิสูจน์อัตตาได้ ทำได้แต่เพียงใช้คำพูดทำให้กระจ่าง ชัดเจนเท่านั้น เพราะมันชัดเจนมากถึงขนาดที่ว่า สิ่ง ที่ ตรงกันข้ามคือ ฉันไม่มีอยู่ ในความหมายใด ๆ อาจจะ เอามา “พูดเล่นลิ้น” (tongued) ได้ แต่ไม่สามารถ “ใช้ สติปัญญายืนยัน” (brained) สามารถ “กล่าว” (said) เป็นคำพูดได้ แต่ไม่สามารถ “คิด” (thought) ได้ ดังนั้น ข้อเท็จจริงของความมีอยู่จริงของ “ฉัน” จึงชัดเจนใน ตัวเองสำหรับทุกคน (Grimm 1997, 117)

ในภาคผนวกของหนังสือ กริมม์ก็ย้ำอีกว่า ความ สัมพันธ์ระหว่างตัวฉันของเรากับอินทรีย์ของการรับรู้ (faculty of cognition) ของเราก็เป็นข้อเท็จจริงที่รู้ได้ โดยตรง (immediate fact) ไม่ต้องการข้อพิสูจน์หรือ พิสูจน์ไม่ได้นั่นเอง ทำได้แต่เพียงใช้ประสบการณ์ตรง (immediately experienced) กริมม์ยกตัวอย่างว่า “ถ้าฉันเห็นรถไฟวิ่งผ่านไป ฉันก็รู้ว่ารถไฟขบวนนี้ไม่ เกี่ยวอะไรกับแก่นแท้ (essence) ของฉันอย่างแน่นอน เพราะอะไร ก็เพราะว่าฉันอยู่ที่นี้ก่อนหน้าทีรถไฟจะเข้า มาใกล้ฉัน และเพราะฉันยังคงอยู่ที่นี้หลังจากรถไฟวิ่ง ผ่านฉันไป” (Grimm 1997, 510) กริมม์เห็นว่า “ฉัน” ต้องมีอยู่ก่อนอินทรีย์หรืออวัยวะที่ใช้ในการรับรู้ เพราะ ฉันเป็นผู้ที่ “ครอบครอง” (seize) สิ่งเหล่านี้ไว้ในรูป

ของการบ่มเพาะให้เจริญงอกงามขึ้นมา และเครื่องมือที่ใช้ในการรับรู้เหล่านี้ก็ไม่ใช่ตัวฉัน เพราะเมื่อมันเสื่อมสลายก็ไม่มียะไรกระทบถึงการมีอยู่ของฉัน ฉันเป็นคนรับรู้และเสียใจเป็นทุกข์กับการเสื่อมสลายของมัน ฉันจึงเป็นสิ่งที่มียู่ต่างหากจากสิ่งเหล่านั้น (Grimm 1997, 514)

ดังนั้นกริมม์จึงเชื่อว่าการมีอยู่ของอัตตาหรือ “ฉัน” เป็นความจริงที่ชัดเจนรู้ได้โดยประสบการณ์ตรงไม่ต้องใช้ข้อพิสูจน์ (proof) (Grimm 1997, 510) เพียงแต่เราไม่อาจรับรู้อัตตาได้อย่างที่เรารับรู้สิ่งที่ไม่ใช่อัตตา เพราะเรามีแต่ความรู้สึกถึงสิ่งที่ไม่ใช่อัตตาไม่มีความรู้สึกถึงอัตตา (self-consciousness) คือ จิตสำนึก (consciousness) ของเราไม่เคยรู้ว่า ที่ว่าฉันเป็นผู้ที่กำลังคิดและกำลังสร้างสิ่งนี้ทั้งหมดเป็นสิ่งที่ชัดเจนในตัวเอง (Grimm 1997, 189)

ทัศนะของกริมม์ในเรื่องนี้ ผู้เขียนเห็นว่ามีข้อบกพร่องอยู่หลายประการ ประการแรก เหตุผลของกริมม์เมื่อมองในภาพรวมดูเหมือนมีความขัดแย้งกันเอง เพราะเขากล่าวว่า ความมีจริงของตัวฉันเป็นความจริงที่ชัดเจนในตัวเองซึ่งไม่ต้องการพิสูจน์และพิสูจน์ไม่ได้ แต่เขาเองก็พยายามให้ข้อพิสูจน์ว่าตัวฉันเป็นความจริงที่ต้องมีอยู่ก่อน (presupposition) ของการมีสติญาณ และเป็นสิ่งที่เราใช้ประสบการณ์ตรงมายืนยันได้ ซึ่งเท่ากับเขากำลังอ้างการมีสติญาณและประสบการณ์ตรงมาเป็นเหตุผลพิสูจน์ความมีจริงของตัวฉัน ซึ่งในกรณีนี้หากเราเทียบกับความจริงที่เป็นสัจพจน์อย่างอื่น เช่น ความจริงทางคณิตศาสตร์ที่ว่า $2+2=4$ เราจะพบว่าความจริงเหล่านี้ไม่ต้องใช้ข้อพิสูจน์อย่างความจริงของตัวฉัน เพราะมันชัดเจนโดยความหมายหรือคำนิยามของมันเองอยู่แล้ว ความมีจริงของตัวฉันจึงดูเหมือนยังต้องการข้อพิสูจน์และยังสามารถพิสูจน์ได้ด้วยเหตุผลบางอย่าง ไม่ใช่สัจพจน์ที่ชัดเจนในตัวเองแล้ว

นอกจากนั้น ประเด็นที่ดูขัดแย้งกันยังมีอีกประเด็นหนึ่ง กล่าวคือ กริมม์เห็นว่า เราไม่มีจิตสำนึกที่ว่า

ตัวเองเป็นผู้คิด แต่เขายังเห็นอีกว่า เรารู้ว่าตัวเองเป็น “ผู้รับรู้” (cognizing subject) สิ่งต่างๆ ที่เกิดขึ้น (Grimm 1997, 511) ซึ่งเป็นการขัดกันเอง เพราะถ้ารู้ว่าตัวเองเป็นผู้รับรู้ก็เท่ากับรู้ว่าตัวเองเป็นผู้คิดเป็นผู้กระทำ และหากว่าเราไม่ตระหนักว่ามีตัวฉันเป็นผู้คิดที่อยู่ต่างหากจากความคิด เราจะใช้ประสบการณ์ตรงมายืนยันความมีจริงของตัวฉันอย่างทีกริมม์พูดได้อย่างไร ถ้าประสบการณ์ตรงนั้นบอกได้แค่ว่ามี “ฉัน” ที่ไม่ใช่ “ผู้รับรู้” และในความเป็นจริง ในประสบการณ์ตรงมีแต่ความรู้สึกว่า “ฉัน” แต่ไม่มีความรู้สึกว่ามี “ผู้คิด” ความรู้ที่ว่ามี “ผู้คิด” เกิดจาก “การคิด” ที่เป็นกิจกรรมอีกอย่างหนึ่งต่างหากจากความรู้สึกว่ามี “ฉัน” ในประสบการณ์ตรงมีการรู้ว่า “ฉันเห็น” แต่ไม่มี “ผู้เห็น” ที่เป็นอัตตาอยู่ต่างหากจากกระบวนการรับรู้นี้ ประสบการณ์ตรงที่กริมม์อ้างจึงเป็นแค่ “เหตุผล” หรือ “ข้ออ้าง” (premise) ที่ใช้ “อนุมาน” ไปถึงการมีอยู่ของ “ผู้คิด” หรือ “ผู้เห็น” ที่เป็นอัตตาอันอยู่ “เบื้องหลัง” ประสบการณ์นั้นมากกว่าที่จริง เราไม่มีประสบการณ์ตรงของ “ผู้คิด” หรือ “ตัวฉัน” ที่เป็นอัตตา มีแต่ “ฉัน” ที่เป็นเพียงความคิดธรรมดาทั่วไป นอกจากนั้น ฉันที่เป็นผู้รับรู้ประสบการณ์ก็ไม่จำเป็นต้องเป็นอัตตาเท่านั้นจึงอยู่รับรู้ประสบการณ์อย่างเช่นการเห็นรถไฟวิ่งผ่านที่กริมม์อ้าง ฉันในที่นี้สามารถเป็นเพียงกระบวนการที่ต่อเนื่องของขั้น ๕ ก็ได้ ฉันในลักษณะนี้ก็สามารถ “อยู่” รับรู้เหตุการณ์ต่างๆ อย่างทีกริมม์พูดได้

ประการต่อมา กริมม์เห็นว่า เราอาจสงสัยได้ว่าเราเป็นอะไร แต่ไม่อาจปฏิเสธการมีจริงของตัวเองที่เป็นผู้สงสัยและต้องการการพิสูจน์ คำพูดเหล่านี้ของกริมม์แสดงว่า เขายอมรับว่า สภาพหรือลักษณะที่แท้จริงของ “ฉัน” ไม่เป็นที่ประจักษ์ชัดจึงสงสัยได้ ซึ่งเท่ากับว่าเขาเองไม่สามารถยืนยันได้ว่า จากที่ว่า “ฉัน” มีจริงอย่างได้แย้งไม่ได้ นั่น “ฉัน” ดังกล่าวคืออะไรกันแน่ ดังนั้นเราจึงอาจกล่าวได้ว่า เขายอมรับว่า “ฉัน” มีจริง แต่มันอาจไม่ใช่ “ตัวตน” ที่เป็นอมตะอย่างทีกริมม์เข้าใจ แต่เป็นเพียง “ความคิด” ที่ใช้ “ภาษา” อันเป็นสมมติ

บัญญัติในการคิดเกี่ยวกับเรื่องต่าง ๆ โดยไม่ได้หมายถึง “สิ่งอื่น” นอกจากสิ่งที่เรารู้ในประสบการณ์

ฉะนั้น “ฉัน” ที่มีก่อนที่จะเกิดสัจฐานรับรู้ประสบการณ์ภายนอกจึงไม่จำเป็นต้องเป็น “ฉัน” ที่อยู่ต่างหากจากฉันท์ ๕ อย่างที่กริมม์อ้าง ไม่ว่าความมีจริงของ “ฉัน” จะเป็นสัจพจน์ที่ชัดเจนในตัวเองหรือไม่ แต่ความมีจริงของ “ฉัน” นี้ไม่ได้แสดงว่า “ฉัน” ที่กล่าวถึงนั้นเป็น “ตัวตน” ของเราอย่างที่กริมม์เข้าใจ เหตุผลของกริมม์ไม่พอที่จะยืนยันว่า “ฉัน” ในที่นี้หมายถึง “ผู้คิด” ที่เป็นอัตตาที่แท้จริงของเรา

“ฉัน” คืออะไร

สืบเนื่องจากที่กริมม์พยายามบอกว่าความมีจริงของ “ฉัน” เป็นความจริงที่ชัดเจนในตัวเอง เขายังพยายามแสดงว่า “ฉัน” ที่ว่านั้น คือ อัตตาที่ไม่เปลี่ยนแปลง เป็น “สิ่ง” ที่ต่างจากสิ่งทั้งปวงในโลกนี้ที่ประกอบด้วยฉันท์ ๕ ในประเด็นนี้ ดูเหมือนว่าเขาไม่ได้ใช้เหตุผลหรือทัศนะของตัวเองมาพิสูจน์ว่า “ฉัน” คืออัตตา และมีลักษณะอย่างไร แต่เขาใช้วิธีวิเคราะห์พุทธพจน์หรือคำสอนของพระพุทธเจ้าเพื่อชี้ให้เห็นว่า พุทธพจน์ต่างๆ แสดงถึงการมีอยู่ของอัตตาโดยอ้อม และแสดงถึงอัตตาที่ไม่เปลี่ยนแปลง ดังนั้น การอธิบายคำสอนเรื่องอนัตตาของกริมม์จึงเป็นการอธิบายโดยมีสมมติฐานอยู่ก่อนแล้วว่า มีอัตตาอยู่จริง จากนั้นจึงอ้างพุทธพจน์มาสนับสนุนโดยการตีความให้เข้ากับความคิดที่มีอยู่แต่เดิมดังได้กล่าวมาแล้วนั้น

กริมม์พยายามชี้ให้เห็นว่า พุทธพจน์ที่ตรัสว่าฉันท์ ๕ เป็นอนัตตา แสดงว่า ฉันท์ ๕ ไม่ใช่ตัวตน คือไม่ใช่แก่นแท้หรือตัวจริง (real being) ของเรา (Grimm 1997, 48) เมื่อพระพุทธเจ้าตรัสว่า รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ ไม่ใช่อัตตา พระองค์จะตรัสว่า “นี่ไม่ใช่ของฉัน ฉันไม่ใช่ นี่ไม่ใช่ตัวของฉัน” (This belongs not to me, this am I not, this is not my self) ซึ่งหมายความว่า สิ่งเหล่านี้ที่ประกอบด้วยฉันท์ ๕ ไม่ใช่

แก่นแท้ของฉัน และไม่ใช่ตัวฉันที่แท้จริง (Grimm 1997, 306) ฉันท์ ๕ จึงเป็นเพียงคุณสมบัติ (qualities) ของอัตตา แต่ไม่ใช่แก่นแท้ที่ขาดไม่ได้ของอัตตา อัตตาที่แท้จริงว่างจากคุณสมบัติทั้งหมดที่คนรู้จัก เพราะฉันท์ ๕ คือสรรพสิ่งในโลกนี้ เขาตีความพุทธพจน์ในสัพพสูตรที่ตรัสว่า สรรพสิ่งคืออายตนะภายในและอายตนะภายนอกว่า หมายความว่า สิ่งทั้งปวงในโลกนี้คือฉันท์ ๕ ที่ไม่ใช่อัตตาที่แท้ อินทรีย์หรืออายตนะต่างๆ เป็นเพียงเครื่องมือในการรับรู้ของอัตตา เมื่อมันดับไป มันก็ไม่กระทบกับการมีอยู่ของอัตตา อัตตาอยู่เบื้องหลังเครื่องมือรับรู้เหล่านี้ (Grimm 1997, 425) ดังนั้น เมื่ออัตตาไม่ใช่สิ่งทั้งปวงในโลกนี้มันจึง “ไม่ใช่สิ่ง” (Nothing) คือไม่ได้เป็นสิ่งอะไรที่มีอยู่ในโลกนี้ เป็นสิ่งที่ตรงข้ามกับ “สรรพสิ่ง” (everything) อันได้แก่อายตนะ ๑๒ หรือฉันท์ ๕ ดังปรากฏในสัพพสูตร เป็นสิ่งที่อยู่เบื้องหลังสรรพสิ่งที่ว่า “ไม่ใช่สิ่ง” ไม่ได้หมายความว่าไม่มีอะไรเลย เขาเห็นว่า ถ้าไม่มีอะไรเลยนอกจากฉันท์ ๕ ทำไมพระพุทธเจ้าไม่ตรัสออกมาตรงๆเลยจะง่ายกว่า (Grimm 1997, 151-2)

กริมม์เห็นว่า สิ่งที่มีอยู่ในโลกนี้ไม่สามารถเป็นแก่นแท้ของ “ฉัน” ได้ “ฉัน” จึง “ไม่ใช่สิ่ง” ตัวจริงของเราเป็น “สิ่ง” ที่เรารู้โดยตรงไม่ได้ เราไม่มีความรู้ถึงตัวเอง (self-consciousness) อัตตาไม่มีคุณสมบัติ เช่น ฉันท์ ๕ เป็นแก่นแท้ พระพุทธเจ้าจึงตรัสว่า เมื่อหลุดพ้น เทวดาและมนุษย์ทั้งหลายจะไม่พบเห็นพระอรหันต์อีก (Grimm 1997, 190) ตามทัศนะของกริมม์ พระอรหันต์เมื่อดับฉันท์แล้วไม่ได้ “มีอยู่” ในความหมายทั่วไป เพราะไม่มีการเห็น การได้ยิน เป็นต้นแล้ว จึงอยู่เหนือความเข้าใจกลายเป็น “ไม่ใช่สิ่ง” หรือ “ไม่ใช่อะไร” ที่เรารู้จัก

กริมม์ตีความว่า จากพุทธพจน์ต่างๆ ทำให้เราได้เกณฑ์ตัดสินสิ่งที่เป็นอัตตาหรือไม่เป็นอัตตาซึ่งมีอยู่ ๒ เกณฑ์ คือ เกณฑ์แรก สิ่งที่เกิดดับเปลี่ยนแปลง เช่น ตา หู ไม่ใช่อัตตา และเกณฑ์ที่สองคือ สิ่งที่ไม่เที่ยง

ของมันทำให้ “ฉันท” เป็นทุกข์ที่ไม่ใช่อดีต (Grimm 1997, 121-2) ดังนั้น ชันธ ๕ หรืออายตนะ ๑๒ ที่เกิดดับ เปลี่ยนแปลงและเป็นเหตุแห่งทุกข์ของ “ฉันท” จึงไม่อาจเป็น “ฉันท” ที่แท้จริง ฉันทที่แท้จริงจะไม่มีทุกข์ เมื่อหลุดพ้นหรือนิพพานแล้วจะอยู่ในสภาพ “พัก่อน” และ “สงบ” ชั่ววินัยนทร์ เป็นสิ่งที่พร้อมจะเกิดใหม่อีกถ้าต้องการแต่ไม่มีความต้องการเช่นนั้นแล้ว หลังดับขันธผู้หลุดพ้นแล้วไม่สามารถบอกว่า “มี” หรือ “ไม่มี” เพราะยังรู้ไม่ได้เหมือนมหาสมุทร (Grimm 1997, 360) ทั้งนี้เพราะ “ฉันท” ที่หลุดพ้นแล้วนี้ ไม่มีคุณสมบัติให้เรียกขานได้ และเพราะไร้คุณสมบัติ จึงไม่ปรากฏแต่ก็ไม่หายไป และไม่มีให้พบในที่ไหน ๆ (Grimm 1997, 351)

กริมม์เห็นว่า นิพพานหรือความพ้นทุกข์มิได้เพราะมีอดีตที่สามารถแยกออกจากขันธ ๕ ที่เป็นเหตุของความทุกข์ โดยอ้างพุทธพจน์ที่ตรัสแก่มาณพ ๓๐ คนว่า “ดูก่อนมานพทั้งหลาย อะไรจะสำคัญกว่ากัน การแสวงหาอิสตรีนางนี้หรือการแสวงหา “ฉันท” ของพวกเธอ” (Grimm 1997, 119-120) เขาจึงเห็นว่า นิพพานเป็นแดนแห่งอิสรภาพจากความทุกข์ (realm of freedom from suffering) เป็น “บ้าน” ที่แท้จริง (real home) ของ “ฉันท” โดยอ้างพุทธพจน์ที่ตรัสว่ามีสิ่งที่ไม่เกิด ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง ไม่ถูกสร้าง และพุทธพจน์ที่ตรัสว่า มีอายตนะที่ไม่มีดิน น้ำ ลม ไฟ เป็นต้น มาสนับสนุน (Grimm 1997, 172-3) ตามคำอธิบายนี้ นิพพานจึงเป็นอดีตในความหมายที่ว่าเป็นแดนที่อยู่ของอดีตที่หลุดพ้นแล้ว

ดังนั้น ตามทัศนะของกริมม์ เราพอจะเห็นลักษณะของอดีตว่า “ฉันท” เป็นสิ่งที่ “ไร้คุณสมบัติ” ตรงข้ามกับขันธ ๕ ที่อยู่ใต้กฎไตรลักษณ์ กล่าวคือเป็นสิ่งที่เที่ยงแท้ ไม่เปลี่ยนแปลง อดีตในทัศนะของกริมม์จึงคล้ายกับอดีตของปรัชญาฮินดู ต่างแต่ว่าไม่มีการรับรู้อะไรอีก เพราะไม่มีเครื่องมือรับรู้อารมณ์ อันได้แก่ขันธ ๕ และ

ไม่มีอดีตใหญ่เป็นที่รวมของอดีตเล็กอย่างปรมาตมานของปรัชญาฮินดู

ข้อบกพร่องประการแรกในเรื่องนี้ของกริมม์ก็คือ การสรุปเกินข้ออ้าง เพราะเขาตีความพุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธขันธ ๕ ว่าไม่ใช่อดีตให้สั้นกว่า มีอดีตที่ไม่เปลี่ยนแปลงอยู่นอกจากขันธ ๕ ทั้งที่ พุทธพจน์นี้ไม่ได้บอกว่ามีสิ่งอื่นอีก และในที่แห่งอื่น พระพุทธเจ้าก็ไม่เคยตรัสว่ามี “สิ่ง” อื่นนอกจากขันธ ๕ นิพพานที่ถือว่าไม่ใช่ขันธ ๕ ก็ไม่มีหลักฐานชัดเจนที่แสดงว่านิพพานเป็น “สิ่ง” และกริมม์เองก็พูดถึงนิพพานในฐานะเป็นการหลุดพ้นของอดีตารวมทั้งเป็นแดนหยุดพักชั่ววินัยนทร์ของอดีต ไม่ใช่เป็นตัวอดีตเอง และที่กริมม์ว่า ถ้า นอกจากขันธ ๕ ไม่มีอะไรอยู่อีก พระพุทธเจ้าก็น่าจะตรัสออกมาโดยตรงให้ชัดเจนไปเลยนั้น ก็ยังฟังไม่ขึ้น เพราะถ้าในความเป็นจริง “สรรพสิ่ง” มีแค่ขันธ ๕ และพระพุทธเจ้าก็ได้ตรัสบอกจนหมดแล้ว เหตุใดจึงยังต้องมาตรัสบอกซ้ำอีกเล่า เหมือนกับว่า ถ้าเราบอกว่าในห้องนี้มีคน “ทั้งหมด” อยู่ ๕ คน เราก็ไม่จำเป็นต้องบอกอีกว่า นอกจาก ๕ คนนี้แล้ว ไม่มีคนอื่นอีก ซึ่งเท่ากับเป็นการพูดซ้ำไม่มีความหมายใดๆ เพิ่มเติม ในทางตรงกันข้าม หากมี “สิ่งอื่น” ที่ต่างจากขันธ ๕ อยู่จริง พระพุทธเจ้าก็น่าจะตรัสบอกออกมาให้ชัดเจนเลยมากกว่า เพราะการตรัสแบบนี้มีความหมายโน้มไปทางด้านการปฏิเสธว่าไม่มีสิ่งอื่นอยู่มากกว่า ดังนั้น หากมีสิ่งอื่นอยู่อีก พระองค์ก็น่าจะตรัสบอกเพื่อป้องกันมิให้เข้าใจผิด ยิ่งไปกว่านั้น ถ้าสมมติว่ามี “สิ่ง” ที่อยู่นอกขันธ ๕ จริงในทัศนะของพระพุทธเจ้า เราจะรู้ได้อย่างไรว่า สิ่งที่ว่านั้นมีลักษณะเป็นอดีตของเรา เพราะพระพุทธเจ้าไม่เคยตรัสถึงการมีอยู่ของอดีตเช่นนั้น ลำพังพุทธพจน์นี้จึงตีความไปถึงขนาดที่ว่ามีสิ่งอื่นและสิ่งนั้นคืออดีตของเราไม่ได้ดูจะเลือนลอยมากเกินไป

นอกจากนั้น กริมม์ยังดูสรุปเกินข้ออ้างอีกเมื่อเขาสรุปว่า พระพุทธพจน์ที่ตรัสถึงขันธ ๕ และอายตนะ ๑๒ เป็นสิ่งที่เกิดดับเปลี่ยนแปลง และเป็นเหตุเกิดทุกข์

แสดงว่า อัตตามีลักษณะตรงข้ามกับสิ่งเหล่านี้ อัตตาจึงมีลักษณะคงที่ไม่เกิดดับเปลี่ยนแปลง และไม่เป็นทุกข์ เพราะพุทธพจน์ดังกล่าวก็ตรัสในทำนองเดียวกับพุทธพจน์ที่ตรัสว่าสิ่งเหล่านี้เป็นอนัตตา คือไม่ได้แสดงนัยว่า มีสิ่งอื่นที่มีลักษณะตรงข้ามกับสิ่งเหล่านี้อยู่จริง แม้อาจจะตีความว่าเป็นไปได้ว่ามีสิ่งตรงข้ามอยู่จริง แต่พุทธพจน์เหล่านี้มีแนวโน้มจะปฏิเสธอัตตามากกว่าดังที่กล่าวมาแล้วนั้น และที่แน่ๆ ก็คือเราไม่สามารถสรุปว่ามีสิ่งที่มีลักษณะตรงข้ามกับสิ่งเหล่านี้ เพราะเป็นการสรุปเกินข้ออ้างคือสรุปเกินเนื้อหาของพุทธพจน์เหล่านั้น

ปัญหาประการต่อมาของกริมมในเรื่องนี้ก็คือ หากมี “ฉัน” ที่ในทัศนะของกริมมเป็นอัตตาซึ่งมีลักษณะไร้คุณสมบัติ มีสภาพอิสระไม่เป็นทุกข์และไม่รับรู้อะไร เนื่องจากไม่มี “เครื่องมือ” คือขันธ ๕ มาเป็นตัวการทำให้เกิดการรับรู้และเกิดทุกข์ตามมา แล้วเหตุใด อัตตาที่ “แต่เดิม” บริสุทธิ์สงบ จึงเกิดมาเกี่ยวข้องกับขันธ ๕ ได้ กริมมก็จะอธิบายเรื่องนี้ไว้ไม่ค่อยชัดเจน เขาบอกแต่เพียงว่า การสัมผัสกับสิ่งแปลกปลอมทำให้วิญญาณเกิดขึ้น (Grimm 1997, 302) ซึ่งเป็นลักษณะทั่วไปของการเกิดวิญญาณทางอายตนะทั้ง ๖ ปัญหาสำคัญของกริมมจึงอยู่ที่ความสัมพันธ์ระหว่างอัตตาหรือ “ฉัน” กับขันธ ๕ ที่เขาถือว่าเป็น “คุณสมบัติ” ที่ไม่ใช่แก่นแท้ของอัตตา เมื่อขันธ ๕ ไม่ใช่คุณสมบัติประจำที่ขาดมิได้ของอัตตา เหตุใดอัตตาจึงเข้ามาครอบครองหรือมีขันธ และเข้ามาครอบครองได้อย่างไร หรือหากกล่าวในมุมกลับกัน เหตุใด ขันธ ๕ จึงเข้ามาเป็นคุณสมบัติของอัตตาและทำให้อัตตาสูญเสีย “ภาวะบริสุทธิ์” ที่มีแต่เดิม ต้องมาเผชิญความทุกข์ในวัฏสงสาร ที่สำคัญก็คือ ทำไมกิเลสหรือตัณหาที่เป็นสังขารขันธในขันธ ๕ ซึ่งมีลักษณะขัดแย้งกับภาวะของอัตตา จึงกลายมาเป็นคุณสมบัติของอัตตาได้ หากกริมมแก้ปัญหานี้ได้ ก็ยังมีปัญหาที่ตามมาอีกปัญหาก็คือ เมื่ออัตตาที่เคยบริสุทธิ์และไร้คุณสมบัติสามารถมามีคุณสมบัติและทำให้เราหมองได้ไม่ว่าจะด้วยเหตุใดก็ตาม เมื่ออัตตานั้นหลุดพ้นจากขันธ ๕ กลับ

เป็นอัตตาบริสุทธิ์ดังเดิมอีกครั้งแล้ว เป็นไปได้หรือไม่ที่อัตตานี้จะกลับมามีคุณสมบัติและเศร้าหมองอีก เพราะไม่มีหลักประกันอันใดที่จะมารับรองว่า อัตตาจะไม่เป็นเช่นนั้นอีก ในเมื่อเคยเป็นมาแล้วครั้งหนึ่ง การที่อัตตาบริสุทธิ์ไม่ได้รับประกันว่าจะไม่เศร้าหมองอีก กริมมกล่าวว่า ที่ว่าพระอรหันต์ดับขันธนิพพานแล้วจะเป็นเหมือนเปลวไฟที่ดับเพราะหมดเชื้อนั้นไม่ได้หมายความว่า พระอรหันต์ไม่มีอยู่อีก แต่หมายความว่า พระอรหันต์เหล่านั้นยังพร้อมหรือสามารถที่จะเกิดได้อีก เพียงแต่ไม่อยากจะเกิดอีกแล้ว (Grimm 1997, 359) ทศณื่อดังกล่าวนี้นิยมนัยว่า พระอรหันต์จะไม่กลับมาสู่โลกนี้คือไม่กลับมามีขันธ ๕ อีก แต่เขาไม่ได้ชี้แจงไว้ว่า แล้วทำไมก่อนหน้านี้ อัตตาที่บริสุทธิ์ไม่มีขันธ ๕ เหมือนพระอรหันต์ที่ดับขันธแล้ว จึง “อยากเกิด” อันเป็นเหตุให้เกิดมีขันธ ๕ ขึ้นมา และเหตุใด พระอรหันต์ที่ไม่มีขันธ ๕ แล้วจึงยังสามารถมี “ความอยาก” ได้อยู่อีก ในเมื่อเขากล่าวว่า อัตตาไม่มีขันธ ๕ อันเป็นเครื่องมือรับรู้หรือเครื่องมือที่ใช้ในการรู้สึกนึกคิด อัตตาที่ไม่มีสังขารและวิญญาณสามารถ “อยาก” ได้อย่างไร กริมมยังไม่ได้อธิบายประเด็นเหล่านี้ให้ชัดเจน

ปัญหาประการต่อมาก็คือ กริมมตีความว่า พุทธพจน์ในอลคัทธิปัมสูตรแสดงว่า อัตตาไม่ใช่สิ่งอะไรในโลกนี้ คำพูดต่างๆ เช่น คำว่า “คงที่ถาวร” จึงใช้ไม่ได้กับอัตตา เพราะเป็นคำพูดหรือมโนทัศน์ที่ใช้กับสิ่งที่อยู่ในกาลเวลาหรืออยู่ในโลกนี้ แต่การตีความเช่นนี้ เท่ากับการการทำมโนทัศน์ของ “อัตตา” ให้ “ว่างเปล่า” (empty) เพราะสิ่งที่เรียกว่าอัตตานี้ไม่มีลักษณะใดๆ ที่สามารถบรรยายได้เลยไม่ว่าโดยตรงโดยอ้อมหรือโดยการเทียบเคียง ซึ่งทำให้ “ไร้สาระ” หรือไร้ความหมายในความรู้ความเข้าใจของมนุษย์ สิ่งดังกล่าวจะมีอยู่หรือไม่อยู่ดูจะไม่มีความเกี่ยวข้องกับมนุษย์เลย นอกจากนั้นถ้าเราไม่สามารถใช้คำพูดใดๆ บรรยายลักษณะของอัตตาได้จริง อัตตาที่กริมมว่านั้นก็ไม่ว่าจากกล่าวได้ว่า มีลักษณะ “ตรงกันข้าม” กับลักษณะของสิ่งทั้งปวงในโลกนี้

นั่นคือไม่อาจกล่าวว่าเป็นสิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลงและไร้คุณสมบัติ ถ้ายังบรรยายเช่นนั้นได้ก็แสดงว่ายังสามารถใช้คำพูดหรือมโนทัศน์บางอย่างกับอดีตได้ และถ้ายังบรรยายได้ คำว่า “คงที่ถาวร” ก็ต้องใช้ได้ด้วย มิฉะนั้นการที่กริหม์ยังกล่าวได้ว่าอดีตเป็นอย่งนั้นอย่างนี้จะเท่ากับกริหม์กำลังขัดขาตัวเองหรือพยายามบรรยายสิ่งที่ตนเองยืนยันว่าบรรยายไม่ได้โดยประการทั้งปวง การที่กริหม์ตีความว่าพุทธพจน์ดังกล่าวไม่ได้ปฏิเสธอดีตที่แท้จริงเพียงแต่ตรัสว่าอดีตที่แท้จริงไม่สามารถใช้คำพูดเช่นนั้นบรรยายได้ จึงเป็นเหตุผลที่ฟังไม่ได้และยังคงเป็นการสรุปเกินข้ออ้างอีกต่างหากด้วย

ความผิดพลาดอีกประการหนึ่งของกริหม์ก็คือการที่เขาอ้างพุทธพจน์ที่ตรัสแก่พวกมาณพ ๓๐ คน มาสนับสนุนทัศนะของเขาที่ว่า อดีตเป็นองค์ประกอบสำคัญในการพ้นทุกข์ หากไม่มีอดีตก็พ้นทุกข์ไม่ได้ แต่พุทธพจน์ที่เขาอ้างนั้น “แปลผิด” จากพระบาลีเดิมที่อยู่ในพระวินัยปิฎก คำว่า “ฉัน” ของพวกเธอ (your “I”) เป็นการแปลที่บิดเบือนจากข้อความเดิมที่มีเพียงคำเดียวคือ “ตน” หรือ “ตัวเอง” ซึ่งในพระวินัยปิฎกใช้คำว่า “อดีตฉัน” การแปลว่า “ฉัน” ของพวกเธอ จะต้องเท่ากับ “ตุมหากิ อดตฉัน” แต่บางคนอาจแย้งว่าการแปลเช่นนี้เป็นการตีความคำว่า “อดีตฉัน” ว่าหมายถึง “อดีต” ที่แท้จริงของมาณพเหล่านั้น แต่ในประเด็นนี้ก็ยังแย้งได้ว่า ที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า “แสวงหาตนเอง” ในที่นี้ เป็น “สำนวน” หมายถึงการแสวงหาความจริงและการพ้นทุกข์ของชีวิตตัวเอง ไม่ได้ตรัสให้แสวงหาอดีต กล่าวอีกอย่างก็คือ คำว่า “อดีตฉัน” ในที่นี้ใช้เป็นคำสมมติบัญญัติที่หมายถึงอดีตเชิงประจักษ์ (empirical self) ของมาณพเหล่านั้น ไม่ได้หมายถึงอดีตเชิงอภิปริชา (metaphysical self) อย่างที่กริหม์เข้าใจ เหมือนกับพุทธพจน์ใน *อดีตชาติปสูตร* สังยุตตนิกาย ขันธวารวรรค ที่ตรัสว่า จงมีตนเป็นที่พึ่ง จงมีธรรมเป็นที่พึ่ง ซึ่งแสดงว่า “ตน” ในที่นี้ คือ “ธรรม” หรือสัจธรรมอันจะทำให้เราพ้นทุกข์ได้นั่นเอง (พระไตรปิฎก เล่มที่ ๑๗ ข้อ ๔๓ หน้า ๕๙)

ส่วนที่กริหม์พูดถึงนิพพานว่าเป็น “ดินแดน” อย่างหนึ่งโดยอ้างพุทธพจน์ที่ว่ามอญตนะนิพพานนั้นก็มิมีปัญหาเกี่ยวกับการตีความพุทธพจน์ดังกล่าว เพราะมอญตนะที่ตรัสถึงนั้นไม่มีลักษณะของการเป็นดินแดนที่พระอรหันต์เข้าถึงหลังตาย เพราะทรงบรรยายมอญตนะนั้นไว้ในลักษณะที่ไม่ใช่ดินแดนมากกว่า เช่น ไม่มีธาตุ ๔ ไม่มีการไปการมา กล่าวง่าย ๆ ก็คือไม่มีอะไรเลยที่น่าจะมีหากเป็นดินแดนหรือที่อยู่ และการที่ตรัสว่าไม่มีการไปการมาก็เป็นการปฏิเสธ “การเข้าถึง” ของสิ่งทั้งปวงรวมทั้งอดีตของพระอรหันต์ นอกจากนั้น คำว่า “มอญตนะ” ในพุทธพจน์นี้น่าจะหมายถึง “อัมมมอญตนะ” หรืออัมมมรณอันเป็นมอญตนะภายนอกอันที่ ๖ คู่กับใจมากกว่า เพราะนิพพานสามารถเป็นอารมณ์ของผู้เจริญวิปัสสนาขณะก้าวเข้าสู่อริยมรรค ดังที่ท่านพระพุทธโฆษาจารย์แสดงไว้ใน *วิสุทธิมรรค* ปัญญาเนตค (พระรัตนสุวรรณ ๒๕๓๗, ๒๓๖)

ดังนั้น การมีอยู่จริงและลักษณะของ “ฉัน” หรืออดีตในทัศนะของกริหม์จึงมีปัญหาอยู่มากมายหลายประการจนยากจะเชื่อถือได้

การแสดงและการเข้าถึงอดีตโดยอ้อม

เหตุผลสำคัญที่กริหม์เห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงยอมรับและทรงสอนเรื่องอดีตก็คือ การตีความคำสอนหรือพุทธพจน์ที่ตรัสปฏิเสธเกี่ยวกับอดีตว่า พระองค์ทรงแสดงถึงการมีอยู่ของอดีตที่แท้จริงโดยวิธีอ้อม และการเข้าถึงเรื่องอดีตที่ดีที่สุดก็คือการเข้าถึงโดยอ้อมนี้เอง อดีตที่ทรงปฏิเสธไม่ใช่อดีตที่แท้จริง

กริหม์ตีความพุทธพจน์ดังเช่นใน *อนัตตลักขณสูตร* ที่ทรงปฏิเสธว่าขันธ ๕ ไม่ใช่อดีต (เป็นอนัตตา) ว่า พระองค์ทรงปฏิเสธสิ่งที่ไม่ใช่อดีตเพื่อให้เรารู้ว่าอะไรบ้างที่ไม่ใช่อดีต แต่อีกด้านหนึ่งที่ไม่ได้ตรัสโดยตรงก็คือมีอดีตอยู่ เขากล่าวว่า “...ทุกสิ่งไม่ใช่ ‘ฉัน’ คือเป็นอนัตตา แต่ ‘ฉัน’ อยู่อีกด้าน ‘ฉัน’ เป็นผู้รับรู้จักรวาลอันมหึมาทั้งมวล ช่วงเวลา การเกิด และการดับสลายของมัน โดย

อาศัยอัตภาพ (personality) ของฉัน” (Grimm 1997, 124) หมายความว่า กริมม์กำลังบอกว่า เมื่อว่า ชันธ ๕ ไม่ใช่อัตตาเท่ากับบอกว่า มีอัตตาที่ชันธ ๕ ไม่ใช่ การอ้างเหตุผลโดยตีความว่ามี “สิ่งตรงกันข้าม” กับสิ่งที่กำลังถูกปฏิเสธเช่นนั้นนอกจากเป็นการ “สรุปเกินข้ออ้าง” ดังได้กล่าวมาแล้ว ยังเป็นการสรุปอย่างที่ไม่เด็ดขาดแน่นอนด้วย เพราะการที่เราปฏิเสธว่า สิ่งนี้ “ไม่ใช่สิ่งนั้น” ไม่จำเป็นต้องแสดงว่ามี “สิ่งนั้น” อยู่จริง ตัวอย่างเช่น เราอาจบอกว่า ยา ก. “ไม่ใช่ยารักษาโรคเอชส์” ข้อความนี้ไม่ได้หมายความว่า “ยารักษาโรคเอชส์” อยู่ในขณะที่เราพูด เพราะจนถึงขณะนี้ก็ยังไม่พบยารักษาโรคเอชส์ มีแค่ยาบรรเทาอาการของโรคเท่านั้น นอกจากนั้น คำว่า “อนัตตา” ยังแปลว่า “ไม่มีอัตตา” ก็ได้ เพราะนอกจากมีความเป็นไปได้ทางไวยากรณ์ ภาษาบาลีคือคำนี้สามารถวิเคราะห์เป็นศัพท์แบบนบุพพทพหุพหิสนิมาสที่แปลว่า “ไม่มี” เหมือนคำว่า “อุปตุตโก” ที่แปลว่า “ไม่มีบุตร” แล้ว ยังมีพุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธอัตตา “ใน” ชันธ ๕ ซึ่งเท่ากับการกล่าวว่า รูป “ไม่มีอัตตา” นั้นเอง เช่น ใน *วัจจโคตตสูตร* พระพุทธเจ้า ตรัสว่า “ส่วนตถาคตอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้าไม่ทรงพิจารณาเห็นรูปโดยความเป็นอัตตา ไม่ทรงพิจารณาเห็นอัตตาว่ามีรูปไม่ทรงพิจารณาเห็นรูปในอัตตาหรือไม่ทรงพิจารณาเห็นอัตตาในรูป...ไม่ทรงพิจารณาเห็นอัตตาในวิญญาณ” (สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ ๑๔ ข้อ ๔๑๗ หน้า ๔๙๐) การที่อัตตาไม่มีในรูปเป็นต้น แสดงว่า รูปเป็นต้น “ไม่มีอัตตา” อยู่ ดังนั้น ที่ตรัสว่า รูปเป็นต้นเป็น “อนัตตา” นั้น มีความหมายครอบคลุมทั้ง “ไม่ใช่อัตตา” และ “ไม่มีอัตตา” ไม่ใช่ใช้ในความหมายเดียวอย่างที่กริมม์ใช้อยู่ การตีความว่ามีอัตตาเพราะทรงปฏิเสธสิ่งอื่นว่าไม่ใช่อัตตาจึงยังขาดน้ำหนักความน่าเชื่อถือ

กริมม์ยังตีความพุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธอัตตา ๓ อย่างใน *ปฏฐาปาทสูตร*ว่า พระพุทธเจ้าทรงแสดงเช่นนั้นเพราะต้องการปลดปล่อยพวกเรจาก “ความหลงผิด”

ว่ามีอัตตาเป็นสิ่งที่ประกอบด้วยสิ่งที่เป็นของโลกรนี้ ตามความเข้าใจของกริมม์ อัตตาที่หยาบหรือมีรูป (the material) อัตตาที่เป็นจิต (the mental) และอัตตาที่ไม่มีรูป (bodiless self) ที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธจึงเป็นอัตตาที่ไม่ใช่อัตตาที่แท้ เพราะมีลักษณะเป็นสิ่งที่มิอยู่ในโลกรนี้ เป็นอัตตาที่เรา “ทึกทักเอาเอง” (Grimm 1997, 344) เราจะพบว่า การตีความเช่นนี้ของกริมม์มีฐานอยู่บนข้อสมมติฐาน (assumption) ที่เขาเชื่ออยู่ก่อนแล้วคือ การมีจริงของอัตตาที่ต่างจากชันธ ๕ หรือที่เป็นสิ่งที่ “ไม่ใช่สิ่ง” อะไรในโลกรนี้ แต่เมื่ออัตตาที่เขาเชื่อว่ามีจริงอย่างชัดเจนในตัวเองนั้นมีข้อผิดพลาดดังได้แสดงมาแล้ว ข้อสมมติฐานอันนี้ก็พลอยใช้ไม่ได้ไปด้วย ทำให้การตีความนี้ขาดเหตุผลสนับสนุน นอกจากนั้น เราอาจมองการตีความนี้ในทำนองเดียวกับเรามองการตีความพุทธพจน์อื่นๆ ที่เราพิจารณามาแล้ว กล่าวคือ มองได้ว่า การตีความนี้เป็นการ “สรุปเกินข้ออ้าง” อีกอันหนึ่ง เพราะในพระสูตรนี้ พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาที่คนส่วนใหญ่ในสมัยนั้นเชื่อ คืออัตตาจะต้องมีสัญญาความรู้สึกรู้ตัวและมีลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่งใน ๓ สามอย่างที่กล่าวมานั้น เมื่อพระองค์ทรงปฏิเสธอัตตาเหล่านั้น ก็แสดงว่าทรงปฏิเสธอัตตา “ทุกชนิด” ที่คนสมัยนั้นเชื่อ พระสูตรนี้บอกเราแค่นี้ ไม่ได้บอกว่าเรากำลังเข้าใจอัตตาที่มีจริงคลาดเคลื่อนจากที่มันเป็น และไม่ได้บอกว่ามีอัตตาที่แท้จริงอยู่ นอกจากนั้นแนวโน้มของพระสูตรนี้ก็ดูจะออกไปทางด้านปฏิเสธอัตตามากกว่าคล้ายกับพระสูตรอื่นๆ ที่กล่าวมาแล้ว คือ ดูเหมือนพระองค์จะทรงปฏิเสธอัตตาเชิงอภิปรายญาทุกอย่าง เพราะเมื่อทรงปฏิเสธอัตตาทุกอย่างที่คนสมัยนั้นเชื่อแล้ว หากมีอัตตาที่มีลักษณะต่างจากที่คนเหล่านั้นเชื่ออยู่จริงก็น่าจะตรัสบอกออกมาเลย เพราะการไม่ตรัสในกรณีที่มีอัตตาเช่นนั้นจริงจะชวนให้คนเข้าใจผิดว่าไม่มีอัตตามากกว่าที่จะเข้าใจว่าที่ตรัสนั้นหมายถึงยังมีอัตตาเชิงอภิปรายญาอยู่เพียงแต่มีลักษณะต่างจากที่ตนเข้าใจเท่านั้น ดังนั้น การตีความพุทธพจน์ใน *ปฏฐาปาทสูตร* ของกริมม์ จึงยังไม่น่าเชื่อถือ

พระสูตรสำคัญอีกพระสูตรหนึ่งที่กริมม์ตีความว่า ไม่ได้ทรงปฏิเสธอดีตที่แท้จริง แต่ทรงปฏิเสธอดีตที่ไม่แท้ก็คือ *อลคัทูปมสูตร* ซึ่งผู้เขียนได้อภิปรายมาบ้างในตอนก่อน แต่จะขอล่าวเพิ่มเติมอีกบางส่วนในที่นี้ กริมม์ตีความพุทธพจน์นี้ว่า การที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า เมื่อไม่พบอดีตและสิ่งที่เป็นของอดีต การถือว่า หลงตายฉันจะเป็นสิ่งที่คงที่ถาวร ยั่งยืน นั้นหมายความว่า พระพุทธเจ้าทรงชี้ให้เราเห็นว่า สิ่งที่เราพบเป็นสิ่งที่หรือสภาวะที่อยู่ในโลกนี้ แต่อดีตไม่ใช่สิ่งที่อยู่ในโลกนี้โดยอ้างพุทธพจน์ที่ว่า โลกว่างเปล่าจากอดีตตามาสันนิษฐาน ดังนั้น การเข้าใจว่ามีอดีตที่เป็นผู้ทรงลักษณะต่างๆ ที่เราพบในโลกนี้ จึงไม่ถูกต้อง อดีตเช่นนั้นไม่ใช่อดีตที่แท้จริง (Grimm 1997, 186-7) การตีความเช่นนี้มีปัญหาเหมือนที่ได้กล่าวมาแล้ว คือสรุปเกินข้ออ้างหรือตีความเกินเนื้อหาที่ปรากฏในพุทธพจน์นั้น และการตีความนี้ต้องอาศัยความจริงที่ว่า มีอดีตที่อยู่เหนือสิ่งทั้งปวงในโลกนี้เป็นฐานรองรับ แต่ดังได้อภิปรายมาแล้วว่า ความจริงดังกล่าวยังไม่มีเหตุผลสนับสนุนเพียงพอ ดังนั้น การตีความนี้จึงขาดความน่าเชื่อถือไปด้วย และพุทธพจน์นี้ยังสามารถตีความโดยมีโอกาสที่จะถูกต้องสูงกว่าที่กริมม์ตีความได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอดีตถาวรทุกชนิด

นอกจากนั้น กริมม์ยังพยายามอธิบายว่า พุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธสัสตติวิสัย (eternalism) นั้นหมายถึงการปฏิเสธความเที่ยงแท้ถาวรของอดีตในกาลเวลา (Self in time) ในฐานะเป็นวิญญาณอมตะที่เป็นปัจเจก (individual soul) (Grimm 1997, 163) ซึ่งการอธิบายเช่นนี้ก็ใช้วิธีตีความในทำนองเดียวกับที่เขาใช้ในการตีความพุทธพจน์อื่นๆ ดังนั้น จึงมีปัญหาลักษณะเดียวกันยิ่งไปกว่านั้น ในกรณีนี้ เขาต้องอธิบายเพิ่มเติมอีกว่า อดีตที่แท้ที่อยู่เหนือกาลเวลาได้อย่างไร ในเมื่ออดีตที่แท้เมื่อมาสัมพันธ์กับขันธ ๕ ก็ทำกิจกรรมต่างๆ มีการคิด การอยาก และการรับรู้อารมณ์ เป็นต้น ซึ่งล้วนเป็นสิ่งที่เกิด “ในกาลเวลา” ทั้งนั้น เป็นการยากที่จะเข้าใจ

ว่า พฤติกรรมที่เกี่ยวกับขันธ ๕ อยู่ในกาลเวลาแต่ผู้กระทำการที่อยู่เบื้องหลังกลับไม่อยู่ในกาลเวลาได้อย่างไร

กริมม์ยังเสนอการตีความพุทธพจน์ในทำนองที่กล่าวมาอีกหลายแห่ง เช่น ตีความพุทธพจน์ที่ว่าหลังตายพระอรหันต์จะบอกว่ามีหรือไม่มีก็ไม่ถูกว่าหมายถึงอดีตของพระอรหันต์ไม่เหมือนอะไรในโลกนี้ที่เราเข้าใจได้ (Grimm 1997, 183) ซึ่งการตีความเหล่านี้ล้วนมีลักษณะแบบเดียวกัน จึงเกิดปัญหาการสรุปเกินข้ออ้างและปัญหาของการต้องมีความจริงพื้นฐานของการมีจริงของอดีตที่ต่างจากสิ่งทั้งปวงในโลกนี้มารองรับซึ่งเป็นความจริงที่เราเห็นแล้วว่าขาดหลักฐานสนับสนุนที่เพียงพอ

สรุป

จากที่กล่าวมา เราจึงอาจกล่าวได้ว่า กริมม์พยายามอธิบายในทัศนะเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาด้วยกรอบของความเชื่อเดิมที่ตนเองมีอยู่ หรืออาจพูดอีกอย่างว่าเขามีสมมติฐานล่วงหน้าอยู่ก่อนแล้วจึงพยายามตีความพุทธพจน์ให้เข้ากับสมมติฐานนั้น แต่ผู้เขียนเห็นว่า เมื่อมองในภาพรวม การที่มีพุทธพจน์มากมายปฏิเสธเรื่องอดีตอย่างชัดเจน โดยไม่มีพุทธพจน์ที่ยืนยันอดีตอย่างชัดเจน แม้อาจจะยังมีช่องให้ “ตีความ” ได้ว่ามีอดีตบางอย่างที่พระพุทธเจ้าไม่ปฏิเสธอยู่แต่ “น้ำหนัก” น่าจะอยู่ที่การปฏิเสธอดีตเชิงอภิปรัชญาทุกชนิดมากกว่า โดยเฉพาะสำหรับกรณีของกริมม์ การตีความว่ามี “สิ่ง” อื่นที่ต่างจากสิ่งทั้งปวงในโลกนี้จากพุทธพจน์ที่ยืนยันเรื่องขันธ ๕ หรืออายตนะ ๑๒ ว่าคือ “สิ่งทั้งปวง” และจากพุทธพจน์ที่ปฏิเสธอดีตชนิดต่างๆ ดูค่อนข้างจะขาดน้ำหนักความน่าเชื่อถือ เพราะนอกจากมีปัญหาดังที่อภิปรายมาแล้ว ดูเหมือนว่ากริมม์ยังต้องมาอธิบายเรื่อง “สิ่งอื่น” ว่าน่าจะมีอะไรบ้างและมีลักษณะอย่างไร โดยต้องอธิบายเรื่องอสังขตธรรมว่ามีนิพพานเพียงอย่างเดียวหรือมีอย่างอื่นรวมทั้งอดีตด้วย เพราะนอกจากขันธ ๕

สิ่งที่พระองค์พูดไว้ชัดเจนว่ามีก็คือ นิพพาน ซึ่งเป็น
อสังขตธรรม ในเมื่ออิตตาเป็นสิ่งอื่นนอกจากขันธ ๕
เหมือนกัน อีกทั้งยังมีลักษณะเหมือนอสังขตธรรมอีกด้วย

หากจะยืนยันว่ามีสิ่งอื่นนอกจากขันธ ๕ การตีความว่ามี
อิตตาอยู่นอกเหนือจากขันธ ๕ และนิพพานตามทัศนะ
ของกริมจึงหาเหตุผลมาสนับสนุนได้ยาก

เล่มที่สอง : The Selfless Mind

ความนำ

ศาสตราจารย์ ปีเตอร์ ฮาร์วีย์ (Peter Harvey)
เป็นนักคิดนักเขียนทางพุทธศาสนาและพุทธปรัชญาที่
สำคัญท่านหนึ่งในปัจจุบันโดยได้ผลิตงานเขียนเกี่ยวกับ
พุทธศาสนาไว้มากมายเล่มหนึ่งคือ The Selfless Mind : Personality,
Consciousness and Nirvana in Early Buddhism
ฉบับใช้วิจารณ์พิมพ์ปี 1995 โดยสำนักพิมพ์ Curzon
Press ซึ่งเป็นหนังสือที่นำเอาวิทยานิพนธ์ปริญญาเอก
ของฮาร์วีย์ที่มีชื่อหัวข้อว่า The Concept of the Person
in Pali Buddhist Literature (1981) มาปรับปรุงใหม่
สาระสำคัญของหนังสือเล่มนี้เกี่ยวข้องกับในทัศนะเรื่อง
อนัตตา วิญญาณ และนิพพาน ในพุทธศาสนาดั้งเดิม
โดยฮาร์วีย์พยายามโต้แย้งทัศนะที่เห็นว่าพระพุทธเจ้า
ทรงยอมรับอิตตาบางอย่าง พร้อมกับอธิบายลักษณะ
ของวิญญาณและนิพพาน เพื่อสนับสนุนทัศนะของตนที่
ว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอิตตาทุกชนิด

ปัญหาสำคัญในทัศนะของฮาร์วีย์ก็คือ เขาเห็นว่า
นิพพานเป็นรูปแบบหนึ่งของวิญญาณ นิพพานก็คือ
วิญญาณที่หยุด (stopped) ซึ่งฮาร์วีย์ตีความจากคำว่า
“อุปรุชฺเณติ” และ “นิรุชฺเณติ” ที่นักบาลีของไทยนิยม
แปลกันว่า “ดับ” และไม่มีสิ่งรองรับหรือไม่มีฐานสนับสนุน
(unsupported) ซึ่งตีความจากคำว่า “อปปติฏฐิต” ที่
นิยมแปลกันว่า “ไม่ตั้งขึ้น” หรืออาจแปลเอาความว่า
“ไม่ปรากฏ” และไม่มีอารมณ์ (objectless) แต่วิญญาณ
ของพระอรหันต์ที่หยุดแล้วนี้ “มีอยู่” เหมือนแสงสว่าง
หรือแสงอาทิตย์ที่สาดส่องไปโดยไม่มีการรองรับการ
ตกกระทบของแสงทำให้แสงปรากฏแต่แสงนั้นก็ยังมิได้อยู่

แต่ทัศนะเช่นนี้มีลักษณะคล้ายลัทธิสัจนิยม เพราะวิญญาณ
ดังกล่าวดูเหมือนเป็น “สิ่งอมตะ” และการถือว่าวิญญาณ
เป็นอันเดียวกับนิพพานก็ขัดกับมติทั่วไปของเถรวาท
กระแสหลักที่ถือว่า นิพพานเป็น “ขันธวินิมุต” คือ
พ้นจากขันธ ๕ หรือไม่ใช่ขันธ ๕ ทั้งนี้ เพราะจะทำให้
นิพพานที่เป็นอสังขตธรรมกลายเป็นสิ่งเดียวกับวิญญาณ
ที่เป็นสังขตธรรม ในบทความนี้ผู้เขียนจะขอนำเอา
ประเด็นที่เกี่ยวกับอนัตตาและนิพพานในทัศนะของ
ฮาร์วีย์มาอภิปรายเป็นลำดับไปดังนี้

การปฏิเสธทัศนะที่เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับอิตตา

ในตอนเริ่มต้นของหนังสือดังกล่าว ฮาร์วีย์
พยายามตอบโต้ทัศนะที่เห็นว่า พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรง
ปฏิเสธอิตตาโดยสิ้นเชิงแต่ยังทรงยอมรับอิตตาบางอย่าง
อยู่ ฮาร์วีย์นำเหตุผลข้ออ้างบางประการของทัศนะ
เหล่านั้นมาวิจารณ์เพื่อชี้ให้เห็นความผิดพลาด ซึ่งมี
ประเด็นสำคัญที่ขอนำมาอภิปรายดังต่อไปนี้

การปฏิเสธการยอมรับอิตตาของพระพุทธเจ้าโดย อ้างการใช้คำว่า “อิตตะ”

ฮาร์วีย์ปฏิเสธทัศนะที่อ้างว่า พระพุทธเจ้าทรง
ยอมรับการมีอยู่ของอิตตาเพราะพระองค์ตรัสถึงเรื่อง
“ตัวตน” ในเชิงบวก โดยอ้างหลักฐานจากพุทธพจน์ที่มี
คำว่า “อิตตะ” หรือ “อิตตา” ที่หมายถึงตัวตน หรือตัวเอง
อยู่ด้วย ฮาร์วีย์แย้งว่า คำว่า “อิตตะ” ในพุทธพจน์
เหล่านี้พระพุทธเจ้าทรงใช้ หมายถึง อิตตาเชิงประจักษ์
ที่เปลี่ยนแปลง คำว่า “อิตตะ” ในพุทธพจน์เหล่านี้เป็น
คำที่ใช้ในความหมายของ “ฉันเอง” (myself) “เขาเอง”
(himself) หรือ “ตนเอง” (oneself)

ฮาร์วีย์แย้งทัศนะของเปเรซ-เรมอน (Perez-Remon) ที่อ้างว่า พุทธพจน์ที่ตรัสว่า ภิกษุย่อมได้รับการเรียกว่า “ผู้รู้ตน” (อตฺตณฺณ) เมื่อภิกษุรูปนั้นรู้จักตัวเองว่า คุณสมบัติทางจิต เช่น ศรัทธา ของตนได้รับการอบรมให้เจริญมาถึงระดับหนึ่งแล้ว เป็นหลักฐานแสดงว่ามีอตฺตาที่แท้จริงที่รองรับคุณสมบัติมีศรัทธา เป็นต้น ฮาร์วีย์ได้ว่า คุณสมบัติทางจิตดังกล่าวนี้คือ สังขารในขันธ ๕ อตฺตาที่อ้างนั้น จึงเป็นอตฺตาที่ “มีสังขาร” ซึ่งเป็นสัkkายาทิฐินิดหนึ่งที่ถูกพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธ (Harvey 1995, 19) คำโต้แย้งของฮาร์วีย์เป็นคำตอบที่ดีแต่อธิบายไว้ค่อนข้างสั้นและรวบรัดเกินไปซึ่งเป็นการยากที่จะเข้าใจสำหรับผู้ไม่มีพื้นความรู้ในเรื่องสัkkายาทิฐิที่ฮาร์วีย์อ้างนั้น ฮาร์วีย์ควรจะอธิบายให้ละเอียดและชัดเจนว่า มีพุทธพจน์ในพระสูตรหลายสูตร เช่น สมมุปัสสนาสสูตร นสังยุตตนิกาย ขันธวารวรรค และ จุฬะทลลสูตร ในมัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์ ที่แสดงว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอตฺตาหรือ “สัkkายะ” คือสิ่งที่ถือว่าเป็นตัวเรา ของเรา ทุกชนิดที่เกี่ยวข้องกับขันธ ๕ ไม่ว่าจะเป็นลักษณะ “เป็นอันเดียวกับ” ขันธ ๕ หรือ ขันธใดขันธหนึ่ง หรือ “มี” คือครอบครองขันธ ๕ หรือ ขันธใดขันธหนึ่ง หรือ “อยู่ใน” ขันธ ๕ หรือขันธใดขันธหนึ่ง หากอธิบายให้ชัดเจนนี้ จะเป็นการเข้าใจง่ายขึ้นสำหรับผู้ที่ไม่ทราบประเด็นนี้

การชี้ให้เห็นความผิดพลาดในการแปลพุทธพจน์

ฮาร์วีย์โต้แย้งทัศนะที่เห็นว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงปฏิเสธอตฺตาโดยสิ้นเชิงซึ่งอ้างพุทธพจน์มาสนับสนุนทัศนะของตนแต่แปลผิดจากที่ควรเป็น เขาชี้ให้เห็นว่ามีความผิดพลาดในการแปลพุทธพจน์ในอลคัทธิปัมสูตร โดยเฉพาะข้อความที่ว่า สจฺจโต เตตโต อนุปลพฺภมานะ ซึ่งฮอร์เนอร์ (Horner) แปลว่า “ถึงแม้จะมีอยู่จริง (actually existing) แต่ (อตฺตา) เป็นสิ่งที่เข้าใจไม่ได้ (incomprehensible)” ซึ่งฮาร์วีย์เห็นว่าจริงต้องแปลว่า “ไม่ถูกเข้าใจอย่างถูกต้อง (truly) อย่างน่าเชื่อถือ (reliably)” (Harvey 1995, 24) ฮาร์วีย์อธิบายว่า คำว่า

“สจฺจ” ถ้ามาคำเดียวสามารถหมายถึง “มีจริง” (real หรือ existing) แต่ถ้ามากับคำว่า “เตตโต” คำว่า “สจฺจ” จะหมายถึง “เป็นจริง” หรือ “ถูกต้อง” (true) โดยที่คำว่า “เตตโต” แปลว่า “เชื่อถือได้” นอกจากนั้น คำว่า “อนุปลพฺภมานะ” ก็เป็นโวพจน์ของคำว่า “อสนฺต” จึงมีความหมายว่า ไม่พบว่ามีอยู่ ดังนั้น ข้อความนี้จึงควรแปลว่า “ตัวตนและสิ่งที่เนื่องด้วยตัวตน ไม่ถูกเข้าใจอย่างถูกต้องอย่างน่าเชื่อถือ” ไม่ใช่มีอยู่จริงแต่เราไม่เข้าใจหรือไม่รู้

ผู้เขียนเห็นด้วยกับทัศนะของฮาร์วีย์ในแง่ที่ว่า คำแปลของฮอร์เนอร์เป็นคำแปลที่ผิด แต่ผู้เขียนเห็นว่าข้อความนี้ถ้าจะแปลกันให้ชัดให้เข้าใจกันง่าย ๆ เราสามารถทำได้โดยการแปลคำว่า “อนุปลพฺภมานะ” ตามรูปศัพท์ที่ใช้กันอยู่ทั่วไปในวงการภาษาศาสตร์คือ แปลเป็นว่า “หาไม่ได้” ซึ่งอาจถือได้ว่ามีความหมายเดียวกับ “ไม่มี” เพราะคำดังกล่าวมาจากรากศัพท์คือ ลภ ธาตุ ที่ปกติใช้ในความหมายว่า “ได้” คล้ายกับคำว่า “อุปฺลพฺภติ” ซึ่งในปัญานุกรม บาลี ไทย อังกฤษ สันสกฤต ฉบับพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระจันทบุรีนฤนาถ แปลว่า “(อันเขา) ได้” โดยระบุรากศัพท์ว่าประกอบด้วย อุป + ลภ ตรงกับภาษาอังกฤษว่า to be found, to be received, to be obtained (กรมพระจันทบุรีนฤนาถ 2513, 167) ซึ่งหากแปลตามนี้ แม้จะตีความคำว่า “สจฺจ” เป็น “มีอยู่จริง” ก็ไม่แสดงความหมายอย่างที่ฮอร์เนอร์เข้าใจ เพราะจะได้ความหมายเป็นว่า หาไม่ได้โดยความเป็นสิ่งมีจริง

การปฏิเสธอตฺตาที่อยู่เหนือ “การมี” และ “การไม่มี”

ฮาร์วีย์แย้งทัศนะที่เห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงยอมรับว่ามีอตฺตาที่อยู่เหนือ “การมี” และ “การไม่มี” โดยอธิบายว่า ถ้ามีอตฺตาเช่นนั้นอยู่จริง ในอภิปากต-ปัญหาที่ถามว่า หลังตาย ตกาคตมีอยู่หรือไม่ ไม่มีอยู่หรือไม่ใช่ ใช่หรือไม่ พระพุทธเจ้าก็น่าจะตรัสยอมรับว่า ใช่ เพราะคำถามนี้หมายถึง สัตว์หรืออตฺตาที่อยู่เหนือการ

มีอยู่และการไม่มีอยู่นั้นเอง แต่การทรงนิ่งเฉยแสดงว่าไม่ทรงยอมรับอรรถาเช่นนั้น แต่ที่ไม่ทรงปฏิเสธก็เพราะพระองค์ทรงยอมรับว่ายังมีอรรถาเชิงประจักษ์ที่ไม่ใช่อรรถาเชิงอภิปรายแต่มีลักษณะอยู่เหนือการมีอยู่และการไม่มีอยู่ ทั้งนี้เป็นเพราะการกล่าว “มีอยู่” หรือ “ไม่มีอยู่” มักถูกใช้ในความหมายสุดโต่งข้างใดข้างหนึ่งกลายเป็นสัจยหรืออุจยเหตุที่รู้ไป โดยจะเห็นได้จากพุทธพจน์ในสังยุตตนิกาย นิทานวรรค ที่ตรัสแก่กัจจายนะ (Harvey 1995, 28-30)

การคัดค้านการตีความคำว่า “บุคคล” หมายถึงอรรถา

ฮาร์วีย์แย้งการตีความพุทธพจน์ในภาวสูตรของพวกปุคคลว่าเห็นที่เห็นว่า คำว่า “บุคคล” ในพุทธพจน์ดังกล่าวหมายถึงอรรถาทางอภิปรายที่มารองรับขั้น ๕ ที่เป็น “ภาวะ” โดยฮาร์วีย์ให้เหตุผลว่า บุคคลที่ปรากฏในพระสูตรต่างๆ เช่น ในสังยุตตนิกาย สคาถวรรค มีต้นเหตุเป็นเหตุเกิด ไม่ใช่บุคคลที่ไม่เป็นไปตามเหตุปัจจัยอย่างที่พวกปุคคลว่าเห็นเชื่อ

คำโต้แย้งของฮาร์วีย์ยังอาจดูอ่อนไป เพราะอ้างถึงพุทธพจน์ในที่อื่น ๆ มาตัดสินพุทธพจน์ในภาวสูตร ซึ่งในความเป็นจริง ในภาวสูตรเอง พระพุทธเจ้าก็ทรงอธิบายไว้ว่า “ผู้แบกภาระเป็นอย่างไร คือ ควรกล่าวได้ว่า ผู้แบกภาระนั้น ได้แก่ บุคคลผู้มีชื่ออย่างนี้ มีโคตรอย่างนี้ เรียกว่า ผู้แบกภาระ” (สังยุตตนิกาย ขันธวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ ๑๗ ข้อ ๒๒ หน้า ๓๔) พุทธพจน์นี้แสดงให้เห็นว่า คำว่า “บุคคล” ผู้แบกภาระในสูตรนี้หมายถึงบุคคลในความหมายที่คนทั่วไปใช้กัน คือเป็นอรรถาเชิงประจักษ์ กล่าวอีกอย่างก็คือเป็นคำที่ใช้ในความหมายของโลกโวหารหรือสมมติสังข ไม่ได้อรรถาทางอภิปราย ซึ่งเมื่อดูจากบริบทของคำคำนี้เราก็เห็นได้ชัดขึ้นว่า คำนี้ใช้ในความหมายของโลกโวหารที่นิยมพูดในเชิงอุปมาอุปไมยว่าคนเป็น “ผู้แบกภาระ” ซึ่งที่จริงไม่ได้มีอะไรมาแบกอะไรไว้ตามรูปศัพท์และการปรากฏของคำว่า “บุคคล” ในพุทธพจน์นี้ก็

เพราะต้องการใส่เข้ามาให้ครบคณะอันที่ตามกฎเกณฑ์ของฉันทลักษณ์ เพราะพุทธพจน์นี้เป็นร้อยกรองหรือที่นิยมเรียกว่าเป็น “คาถา” ซึ่งในประโยคธรรมดา คำว่า “บุคคล” หรือ “ปุคคโล” สามารถละไว้ได้ในฐานที่เข้าใจกันโดยทั่วไปในเชิงภาษา เช่น พาลี ปาป กโรติ คำว่า “พาลี” เป็นคุณศัพท์ของ “ปุคคโล” แต่สามารถใช้เป็นคำนามทำหน้าที่ของ “ภาคประธาน” แทนได้เลยเพราะเป็นที่เข้าใจกันโดยทั่วไปอยู่แล้ว ซึ่งคำว่า “บุคคล” ในลักษณะเช่นนี้เป็นภาษาที่ใช้กันโดยทั่วไปไม่ได้หมายถึงอรรถาทางอภิปรายแต่ประการใด

นอกจากนั้น ถ้าเรานำพุทธพจน์ในพระสูตรที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอรรถาที่เกี่ยวข้องกับขั้น ๕ ทุกชนิด เช่นในสมนุสสันนาสูตรที่เคยกล่าวมาแล้วมาสนับสนุนก็น่าจะได้คำตอบที่ชัดเจนยิ่งขึ้นว่า “บุคคล” ดังกล่าวไม่ใช่อรรถาแน่นอน

ข้อพิสูจน์ว่าอรรถาเป็นไปไม่ได้

นอกจากพยายามโต้แย้งทัศนะที่เชื่อว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับอรรถาแล้ว ฮาร์วีย์ยังแสดงให้เห็นอีกว่า มีหลักฐานที่แสดงว่า อรรถาเป็นไปไม่ได้ในทัศนะของพระพุทธเจ้า โดยอ้างพุทธพจน์ในมหานิทานสูตรมาสนับสนุนนั้นคือตามพระสูตรดังกล่าวอรรถาต้องเกี่ยวข้องกับเวทนาในลักษณะใดลักษณะหนึ่ง คือสิ่งที่ เป็นอรรถา ต้องมีความรู้สึก หรือรู้สึกว่ามี “ตัวฉัน” แต่เวทนาเป็นสิ่งที่ไม่เที่ยง จึงไม่อาจมีอรรถาที่เป็นอันเดียวกับเวทนา หรือที่มีเวทนาเป็นคุณสมบัติ นอกจากนั้น ฮาร์วีย์ยังอ้างว่า พระอรหันต์ไม่มีอัสมีมานะหรือสักกายทิฐิคือความรู้สึกว่ามี “ตัวฉัน” “ของฉัน” เรื่องนี้แสดงว่าอรรถาไม่มีจริง (Harvey 1995, 31-33)

อย่างไรก็ตาม คำอธิบายนี้ของฮาร์วีย์ยังไม่ค่อยมีน้ำหนัก เพราะยังอาจแย้งได้ว่า ถ้าอรรถาไม่ได้เป็นอันเดียวกับเวทนา ก็ยังอาจมีอรรถาได้โดยเป็นสิ่งที่คงที่ถาวรแม้เวทนาจะไม่เที่ยง เพราะเวทนาเป็นเพียงคุณสมบัติจร ไม่ใช่คุณสมบัติประจำที่ขาดไม่ได้ นอกจากนั้น

การไม่มีอัสมิมานะหรือสักกายทิฐิของพระอรหันต์อาจถูกโต้แย้งว่าเป็นเรื่องทางจริยธรรมหรือทางจิตวิทยาที่ให้ละต้นหาอุปาทานไม่เกี่ยวกับความเป็นจริงทางอภิปรัชญา ผู้เขียนเห็นว่า ถ้าจะอ้างหลักฐานมาสนับสนุนการปฏิเสธอดีตของพระพุทธเจ้าต้องอ้างอีกหลายสูตร ที่สำคัญคือฮาริยัมไม่ได้อ้างพระสูตรที่ปฏิเสธอดีตอย่างชัดเจนกว่าในมหานิทานสูตร เช่น ปฏฐุปาทสูตร อลคัททูปมสูตร สมณุปัสสนาสูตร และพรหมชาลสูตร

นิพพานไม่ใช่อดีตและไม่เกี่ยวกับอดีต

ฮาริยัมเห็นว่า นิพพานไม่ใช่อดีต ไม่ใช่สิ่งที่อดีตเข้าไปรวมด้วย และไม่ใช่สิ่งที่อดีตที่หลุดพ้นแล้วเสพลอยเขาอ้างว่า นิพพานไม่ใช่อดีตเพราะคำว่า “ธรรมทั้งปวง” ในพุทธพจน์ที่ตรัสว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” นั้นรวมเอานิพพานไว้ด้วย เพราะนิพพานเป็นธรรมอย่างหนึ่งดังพุทธพจน์ที่ว่า บรรดาธรรมทั้งหลายที่เป็นสังขตะหรืออสังขตะ วิราคะเป็นเลิศแห่งธรรมเหล่านั้น ซึ่งคำว่า “วิราคะ” ในที่นี้ก็คือนิพพาน แต่เหตุผลนี้อาจถูกแย้งได้ เพราะความหมายของคำว่า “ธรรม” กว้างมาก และไม่นั่นอน ดังที่นักคิดบางคนแย้งว่า คำว่า “ธรรม” ในที่นี้ไม่ได้รวมถึงนิพพานที่เป็นอสังขตธรรม เพราะแม้แต่ในอรรถกถาบางแห่งก็ยังอธิบายว่า คำว่า “ธรรม” ในพุทธพจน์นี้หมายถึงเอาแค่ขันธ์ ๕ เท่านั้น ซึ่งประเด็นนี้ยังเป็นที่ยกเถียงกันอยู่อย่างหาข้อยุติได้ยาก

ฮาริยัมอธิบายต่ออีกว่า นิพพานไม่ใช่สิ่งที่อดีตซึ่งหลุดพ้นแล้วเสพลอย เพราะพุทธพจน์ในคัมภีร์อุทานที่ว่า “นิพพานของฉัน” เป็นการตรัสด้วยความหมายแบบสมมติสัง คำว่า “ตน” ในที่นี้เป็นโลกวัหาร เพราะมีพุทธพจน์ในมัชฌิมนิกาย มูลปณณาสก แสดงว่าบุคคลที่ยังไม่ได้พัฒนาทางจิต ย่อม “สำคัญ” (มณฺเฑติ) คือ เข้าใจเอาเองในเรื่องต่างๆ ซึ่งมีนิพพานรวมอยู่ด้วย คำว่า “มณฺเฑติ” มักใช้โดยอิงอยู่กับความคิดที่มี “ฉัน” เป็นศูนย์กลาง เช่น ในมานะ ๓ อย่าง ซึ่งเป็นความคิดที่พระอรหันต์จะได้แล้ว ส่วนผู้ที่ยังไม่ได้พัฒนาจิตย่อม “สำคัญ” ไปว่าฉันเป็นนิพพาน ฉันอยู่ในนิพพาน ฉัน

ต่างจากนิพพาน นิพพานเป็นของฉัน ความคิดหรือความเข้าใจเหล่านี้ถูกมองว่าไม่ถูกต้อง ดังนั้น จึงไม่สามารถมองว่านิพพานเกี่ยวข้องกับฉันที่แท้จริงคืออดีต

เหตุผลของฮาริยัมในเรื่องนิพพานไม่ใช่สิ่งที่อดีตเสพลอยนี้เป็นเหตุผลที่พอฟังได้เพียงแต่เข้าใจยากหรือไม่ชัดเจนเท่าที่ควร เราอาจหาคำอธิบายที่ดีกว่านี้ได้ เช่น เราอาจอ้างพุทธพจน์ในขุททกนิกาย สุตตนิบาตที่ทรงแสดงว่า พระอรหันต์เป็น “ผู้ละตน” (อิตฺตณฺห) มายืนยันว่าคำว่า “ของตน” ในพุทธพจน์ว่า “นิพพานของตน” นั้น หมายถึงอดีตเชิงประจักษ์หรือเป็นโลกวัหารที่ใช้พูดสื่อสารกัน เพราะถ้ามายถึงอดีตทางอภิปรัชญา ที่พระพุทธเจ้าทรงยอมรับ คำว่า “ผู้ละตน” ในที่นี้ก็ต้องเป็นอดีตทางอภิปรัชญาไปด้วยซึ่งการที่บอกว่าพระอรหันต์จะได้ก็เท่ากับปฏิเสธอดีตชนิดนี้ ซึ่งเป็นการขัดแย้งกันเอง

นอกจากนั้น ฮาริยัมยังพยายามอธิบายลักษณะต่างๆ ของนิพพาน เช่น อธิบายว่า นิพพานคือการ “หยุด” (นิโรธ) ขันธ์ ๕ มีลักษณะ “ไม่เกิด” (อชาตตะ) เพราะเป็นการดับการเกิดหรือชาติ “ไม่ถูกกระทำ” (อกตตะ) เพราะเป็นการดับสังขารเครื่องปรุงแต่ง และนิพพานไม่ได้ถูกสร้างขึ้นด้วยส่วนประกอบต่างๆ แต่คำอธิบายนี้อาจมีปัญหาว่า “ไม่เกิด” และ “ไม่ถูกกระทำ” เป็นลักษณะของ “สิ่ง” (being) หรือไม่ ถ้าใช่ สิ่งที่ว่านั้นคืออะไรหากไม่ใช่อดีตแบบหนึ่ง เพราะเป็นสิ่งที่มีลักษณะเหมือนอดีต ซึ่งผู้เขียนเห็นว่ามีความเดียวที่จะแก้ปัญหาได้คือ ต้องตอบว่า นิพพานไม่ใช่ “สิ่ง” แต่เป็น “ภาวะ” (state) ซึ่งคำอธิบายในช่วงนี้ของฮาริยัมก็ดูเหมือนเป็นเช่นนั้น แต่พออธิบายนิพพานว่าหมายถึงวิญญานที่หยุดก็เกิดปัญหาว่า คำอธิบายในที่นี้ดูขัดแย้งกับคำอธิบายช่วงหลัง เพราะถ้านิพพาน หมายถึงวิญญานชนิดหนึ่งที่หยุด นิพพานก็กลายเป็น “สิ่ง” สิ่งหนึ่งไปทันที ซึ่งขัดกับคำอธิบายในช่วงต้นที่ดูเหมือนเห็นว่า นิพพานเป็นภาวะคือการหยุดขันธ์ ๕ และทำให้เกิดปัญหาว่า แล้วนิพพานที่เป็นสิ่งสิ่งหนึ่งนี้ต่างจากอดีตอย่างไร

ฮาร์วีย์ยังอธิบายลักษณะอื่นๆ ของนิพพานอีกว่า นิพพานเป็นนิรันดร์ เพราะหยุดขั้นที่เป็นนิรันดร์ เป็นอมตะเพราะหยุดขั้น ๕ ที่มีความตายเป็นธรรมดา ซึ่งคำอธิบายช่วงนี้ดูเหมือนฮาร์วีย์มองนิพพานว่าเป็นภาวะเช่นกัน นอกจากนั้น ตามทัศนะของฮาร์วีย์ นิพพานไม่ใช่สิ่งเที่ยงแท้แน่นอน (สัสสตะ) เพราะไม่อาจมองนิพพานว่าเป็นสิ่งที่คงทนอยู่ตลอดไปตลอดเวลา แต่นิพพานเป็น “อกาลิก” (timeless) มากกว่า คือนิรันดร์ในความหมายของการอยู่เหนือเวลา ซึ่งคำอธิบายนี้จะมีน้ำหนักหากฮาร์วีย์ไม่ได้มองนิพพานเป็นวิญญานที่เป็นสิ่งนามธรรมอย่างหนึ่งอย่างที่เขาสอนในหนังสือเล่มนี้ เพราะเป็นการเข้าใจยากว่า วิญญานที่เป็นอันเดียวกับนิพพานเป็นสิ่งที่อยู่เหนือเวลาอย่างไร ในเมื่อวิญญานขั้น ๕ และขั้นอื่นๆ ต่างก็อยู่ในกาลเวลา (แม้เวลาจะไม่ใช่ว่าสิ่งมีตัวจริงก็ตาม)

ในการอธิบายลักษณะต่างๆ ของนิพพานดูเหมือนว่าฮาร์วีย์จะมองข้ามลักษณะ “เป็นสุข” ของนิพพานไป ผู้เขียนไม่พบว่าฮาร์วีย์อธิบายเรื่องนี้ไว้อย่างไร เพราะเป็นอีกลักษณะหนึ่งที่นิพพานมีเหมือนกับที่อดีตามี

วิญญานของพระอรหันต์และนิพพาน

ฮาร์วีย์อธิบายคล้ายนักปราชญ์เถรวาทส่วนมากในเรื่องว่า “บุคคล” หรือ “ตัวฉัน” ที่เป็นอัตตาทางอภิปริชญาไม่มีจริงในพุทธปริชญา มีแต่ขั้น ๕ ที่เป็นเพียงกระบวนการ (process) ที่ต่อเนื่องดำเนินไปตามเหตุปัจจัย ส่วนนิพพานก็คือ การหยุดขั้น ๕ เหล่านั้นทั้งแบบเป็นครั้งคราวในขณะที่มีชีวิตอยู่และแบบนิรันดร์หลังตาย ประเด็นสำคัญในเรื่องนี้ก็คือ ฮาร์วีย์เสนอว่านิพพานคือรูปแบบหนึ่งของวิญญาน กล่าวคือนิพพานเป็นวิญญานที่หยุด ไม่มีอารมณ์ และไม่มีที่รองรับหรือเหตุสนับสนุน มีอยู่อย่างไรกาลเวลา ซึ่งเป็นความเห็นที่มีปัญหามากเพราะขัดกับคำสอนและหลักฐานในพระไตรปิฎกที่คนส่วนใหญ่ยอมรับ

ฮาร์วีย์เชื่อว่านิพพานเป็นรูปแบบหนึ่งของวิญญานโดยอ้างพุทธพจน์ในทิมมิกาย สิลขันธวรรคและมัชฌิม

นิกาย มุลปพันนาลก ที่ตรัสเกี่ยวกับนิพพานว่า “วิญญานํ อนิทถุสนํ อนนตํ สหฺพโตปภํ...” ซึ่งเขา แปลคำว่า “วิญญานํ” ตามรูปศัพท์ว่า “วิญญาน” เมื่อพุทธพจน์นี้แสดงว่า นิพพานเป็นที่ “หยุด” (นิรุชฺชติ และอุปฺรุชฺชติ) ของนามรูป นิพพานจึงหมายถึงวิญญานที่หยุด เขาเห็นว่า นิพพานในที่นี้หมายถึงวิญญานที่ไม่ปรากฏ (อนิทถุสนํ) และหยุด (Harvey 1995, 201) ปัญหาของฮาร์วีย์ในประเด็นนี้ก็คือ เขาอาจแปลพุทธพจน์ผิด เพราะคำว่า “วิญญานํ” อาจแปลว่า “ที่พึงรู้ได้” โดยเป็นคุณศัพท์ของคำว่า “นิพพาน” ที่ละเอาไว้ในฐานเป็นที่เข้าใจอยู่แล้ว ดังที่อรรถกถาอธิบายพุทธพจน์เหล่านี้ไว้ในทำนองนี้ และพระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต) ก็เห็นด้วยกับคำอธิบายของอรรถกถา ซึ่งเมื่อพิจารณาบนฐานของคำสอนทั้งหมดของพุทธศาสนาเราก็จะต้องแปลตามมติของอรรถกถาจารย์ เพราะการถือว่านิพพานเป็นเดียวกับวิญญานอย่างที่ฮาร์วีย์ทำนั้นขัดกับคำสอนที่ว่า ขั้น ๕ เป็นสังขตธรรมและเป็นคนละอย่างกับนิพพานที่เป็นอสังขตธรรม ดังที่เถรวาทกระแสหลักถือว่า นิพพานเป็นสิ่งที่พ้นจากขั้น ๕ (ขันธวินิมุต) นอกจากนั้น คำอธิบายของฮาร์วีย์ก็ขัดกันเอง เพราะตอนหนึ่งอธิบายนิพพานว่าเป็น “การหยุด” (stopping) ขั้น ๕ แต่อีกตอนกลับอธิบายว่าหมายถึงวิญญานที่ “หยุด” (stopped) กลายเป็นว่านิพพานมี ๒ ความหมาย ที่ต่างกันคือเป็นภาวะของการหยุดขั้น ๕ และเป็นตัววิญญานที่หยุดแล้ว

ฮาร์วีย์เห็นว่า วิญญานที่เป็นนิพพาน (Nibbānic discernment) นี้เป็นวิญญานที่ไม่มีสิ่งรองรับหรือไม่มีเหตุสนับสนุนในความหมายที่ว่า ไม่มีกิเลสหรือสังขารมาสนับสนุนให้เกิด และไม่มีอารมณ์อันเป็นเหตุเกิดของวิญญานตามปกติ (Harvey 1995, 126-127, 202-203) แต่ฮาร์วีย์ไม่ได้แสดงให้เห็นว่า วิญญานที่หยุดซึ่งเขาถือว่าเป็นอันเดียวกับนิพพานนั้นเกี่ยวข้องกับวิญญานที่ไม่มีสิ่งรองรับนี้อย่างไร ไม่มีหลักฐานแสดงการเชื่อมต่อนี้ระหว่างวิญญานที่หยุดกับวิญญานที่ไม่มีที่รองรับนี้ นอกจากนั้น ถ้าเรายังยืนยันไม่ได้ว่านิพพานคือวิญญาน

ที่หยุดนี้จริง วิญญาณที่ไม่มีที่รองรับและไม่มีอารมณ์นี้ ก็ไม่แน่ว่าจะต้องเป็นอันเดียวกับนิพพานด้วย อาจหมายถึง แคววิญญาณของพระอรหันต์หลังดับขันธปรินิพพานเท่านั้น ก็เป็นไปได้

นอกจากนั้น ฮาร์วียังปฏิเสธแนวคิดของอภิธรรม ที่ถือว่า นิพพานเป็นอารมณ์ของจิตในขณะตรัสรู้ โดยอ้างว่า พุทธพจน์ที่เขาอ้างมานั้นไม่สื่อเลยว่า เกี่ยวข้องกับ สิ่งอื่นนอกจากการหยุดของวิญญาณทุกรูปแบบ (Harvey 1995, 215) แต่ในความเป็นจริง ข้อความเหล่านั้นก็ ไม่ได้สื่อเลยเช่นกันว่ามีการบรรลุนิพพานที่เป็นวิญญาณ รูปแบบหนึ่งอย่างที่เราเข้าใจโดยเฉพาะวิญญาณ แบบหยุด ถ้าวิญญาณทุกรูปแบบหยุดจริงเมื่อบรรลุนิพพาน วิญญาณแบบหยุดนี้ซึ่งเป็นวิญญาณรูปแบบหนึ่ง ก็ต้องหยุดไปด้วยในความหมายว่า “ไม่มี” แต่ถ้า “หยุด” หมายถึง “ยังมีอยู่” อย่างที่ฮาร์วีย์เสนอ ก็แปลว่า “หยุด” ไปแล้วก็ต้องยังมีอยู่ไปด้วย ซึ่งเป็นเรื่องที่ขัดกับคำสอน ของพระพุทธเจ้าที่ถือว่านิพพานเป็นสมุจเฉตปหาน คือ ดับหรือทำลายกิเลสได้อย่างเด็ดขาด ไม่มีกิเลสอีกแล้ว

ยิ่งไปกว่านั้น ในการอ้างเหตุผลสนับสนุนทัศนะ ของตน ฮาร์วีย์พยายาม “แปล” พุทธพจน์ให้เข้ากับ ความเชื่อของตน ที่สำคัญก็คือ การแปลพุทธพจน์ใน สังยุตตนิกาย ขันธวรรค ให้หมายความว่า สังขาร ประชุมตั้งขันธสี่อย่างแรกให้เป็น “ภาวะ” (ตถาย) ของ ขันธสี่นั่นเอง แต่ประมัตตวิญญานให้กลายเป็น “สิ่งที่ หมายถึงโดย” (ตถาย) วิญญาน เพื่อสนับสนุนทัศนะ ที่ว่า วิญญาณขันธไม่ได้รวมทุกรูปแบบของวิญญาณ วิญญาณที่เป็นนิพพานแยกต่างหากจากวิญญาณที่เป็น ขันธ ดังนั้น เมื่อสังขารหยุด ขันธสี่อย่างแรกย่อมขาด หายไป (absent) แต่วิญญาณแค่ “หยุด” (stops) ไม่ได้ หายไป วิญญาณที่เป็นนิพพานนี้คือวิญญาณที่ปกติคำว่า “วิญญาณ” หมายถึง (Harvey 1995, 124, 207) แต่ที่ถูก ในกรณีนี้ คำว่า “วิญญาณตถาย” ไม่อาจแปลว่า “สิ่ง ที่หมายถึงโดย” (what is meant by) เพราะตาม

รูปศัพท์ต้องแปลว่า “เพื่อประโยชน์ของวิญญาณ” (for the sake of) เนื่องจากคำว่า “ตถาย” มาจากคำว่า “อตถาย” ที่แปลว่า “เพื่อประโยชน์” คำนี้จึงไม่ได้หมายถึง “สิ่ง” ที่อยู่เบื้องหลังวิญญาณขันธและเป็นวิญญาณอีก อย่างหนึ่งหรือเป็นวิญญาณขันธที่แปรรูป ซึ่งการแปล เช่นนี้เข้าได้กับคำสอนเรื่องขันธ ๕ ของพระพุทธเจ้าที่ ไม่เคยตรัสว่ามีวิญญาณที่ต่างจากวิญญาณขันธ และ วิญญาณดังกล่าวนี้ก็มีลักษณะเหมือนอตถาที่อยู่เหนือ ขันธ ๕ นั่นเองซึ่งพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธและฮาร์วีย์เอง ก็ปฏิเสธเช่นกัน

นอกจากนั้น คำว่า “วิญญาณตถาย” ดูจากบริบท ในพุทธพจน์นี้แล้วน่าจะไม่ใช่คำที่ถูกต้อง เพราะดูไม่ เข้าชุดกับคำอื่นที่ปกติจะเข้าชุดกันคือ รูปตถาย เวทนา- ตถาย สัญญาตถาย สังขารตถาย ซึ่งไม่มีเหตุผลว่าทำไม วิญญาณจึงใช้คนละรูปศัพท์กับขันธสี่อย่างแรก เพราะ ตามปกติในพุทธพจน์ส่วนใหญ่ขันธทั้ง ๕ นี้จะใช้รูป เหมือนกันในบริบทที่เหมือนกัน ดังนั้น คำที่ถูกต้องน่า จะเป็น “วิญญาณตถาย” ที่แปลว่า “เพื่อความเป็น วิญญาณ” คล้ายกับขันธสี่อย่างแรก

ฉะนั้น ปัญหาสำคัญของฮาร์วีย์ในการเสนอทัศนะ ที่ว่า นิพพานคือวิญญาณที่หยุดแล้ว ก็คือวิญญาณที่ หยุดนั้นต่างจากวิญญาณขันธที่เป็นสังขตธรรมอย่างไร เป็นคนละวิญญาณกันหรือเป็นวิญญาณขันธที่แปรรูป ซึ่งดูเหมือนฮาร์วีย์จะมีทัศนะแบบหลังเพราะในบทที่ ๑๒ เขาพยายามอธิบายว่านิพพานคือภาวะที่แปรรูปของวิญญาณ (transformed state of discentment) ซึ่งเมื่อมองจาก ภาพรวมที่เขาเสนอก็คือ วิญญาณที่แปรรูปจากสังขตะ เป็นอสังขตะ ไม่ใช่ “ภาวะ” ที่ไม่ใช่สิ่งเดียวกับวิญญาณ และไม่ใช่ภาวะที่เป็นสภาวะทางจิตอย่างสังขาร ซึ่งใน กรณีนี้มีปัญหาว่า วิญญาณขันธที่เป็นสังขตะเปลี่ยน เป็นอสังขตะที่มีลักษณะตรงกันข้ามโดยสิ้นเชิงได้อย่างไร และที่สำคัญก็คือไม่ปรากฏว่ามีพุทธพจน์ที่แสดงว่า วิญญาณสามารถกลายเป็นอสังขตะได้โดยยัง “มีอยู่” คล้ายกับเมื่อตอนยังเป็นสังขตะ

นอกจากนั้น วิญญาณที่เป็นอันเดียวกับนิพพาน “มีอยู่” ในลักษณะเช่นใดจึงต่างจากวิญญาณที่เป็นอัตตา หากฮาร์วีย์ยังไม่ได้อธิบายประเด็นนี้ให้ชัดเจน ก็ยากจะแยกวิญญาณที่เป็นอันเดียวกับนิพพานนี้จากวิญญาณที่เป็นอัตตา เพราะนิพพานมีลักษณะนิจจัง สุขัง และอมตะ คล้ายกับอัตตาอยู่แล้ว ซึ่งเท่ากับว่าความพยายามของฮาร์วีย์ที่จะแสดงว่าไม่มีอัตตาในทัศนะของพระพุทธเจ้า หรือในพระสูตรดั้งเดิมนั้นประสบความล้มเหลว เพราะท้ายที่สุดตัวเขาเองก็หนีไม่พ้นการยอมรับว่ามีวิญญาณ อย่างหนึ่งเป็นอัตตาในพระสูตรดั้งเดิม

ยิ่งไปกว่านั้น ผู้เขียนยังเห็นว่า การที่ฮาร์วีย์แปลคำว่า “นิโรธ” หรือคำกริยา คือ “อุปฺรชฺชติ” และ “นิรชฺชติ” ว่า “การหยุด” หรือ “หยุด” เป็นการแปลที่ไม่ค่อยถูกต้อง เพราะคำว่า “หยุด” มีความหมายหรือนัยแฝงที่ต่างจากคำว่า “ดับ” ที่นักภาษาบาลีของไทยใช้กันอยู่ และดูในแง่ภาษาอังกฤษคำว่า “stopping” หรือ “stopped” ก็มีความหมายต่างจากคำว่า “extinction” หรือ “extinguishing” หรือ “extinguished” เพราะคำว่า “ดับ” มีความหมายว่า “หมด” หรือ “ไม่มี” รวมอยู่ด้วย กล่าวคือ เมื่อบางสิ่ง “ดับ” แสดงว่า สิ่งนั้น “หมด” หรือ “ไม่มี” อีกต่อไป หรือในบางกรณีถึงจะไม่ใช้ “ขาดสูญ” หมดไปโดยสิ้นเชิงแต่ก็ไม่สมบูรณ์หรือไม่ครบองค์ประกอบที่จะเรียกว่าสิ่งนั้นมีอยู่เหมือนข้อความว่า “ไฟดับ” หมายความว่า “ไฟ” ไม่มีอีกต่อไป เพียงแต่ไม่ใช่ขาดสูญหรือหมดไปอย่างสิ้นเชิงในความหมายว่าไม่อาจเกิดมีไฟอีกต่อไป ส่วนคำว่า “หยุด” ในบางกรณีสามารถหมายความว่ายังมีบางสิ่ง “มีอยู่” คือสิ่งที่ป็นเจ้าของหรือผู้กระทำการหยุดนั้น เหมือนประโยคว่า “รถหยุด” ก็แสดงว่ามีรถที่ทำการหยุดนั้น ดังนั้น เมื่อนำคำมาใช้กับนิพพานและวิญญาณต่างกัน ความหมายจึงต่างกันไปด้วย นั่นคือ ถ้าเราเรียกนิพพานว่าคือ “การหยุด” ความหมายที่ได้ก็คือ นิพพานหยุดขั้น ๕ แต่ขั้น ๕ อาจยังมีอยู่ เมื่อถือว่านิพพานคือวิญญาณที่หยุด ก็อาจชวนให้เข้าใจได้ว่าวิญญาณนั้น “มีอยู่” เพียงแต่

หยุดพฤติกรรมที่ปกติเคยทำเท่านั้น ฉะนั้น คำที่เหมาะสมสำหรับการแปลคำเหล่านี้จึงควรเป็นคำว่า “ดับ” ไม่ใช่ “หยุด” อย่างที่ฮาร์วีย์ใช้

สรุป

ฮาร์วีย์พยายามอธิบายนิพพานโดยเฉพาะอนุปา-ทิสเสนิพพานที่เกี่ยวกับชีวิตหลังตายของพระอรหันต์ ซึ่งเป็นนิพพานในแง่อภิปราย โดยเสนอทัศนะที่ว่า นิพพานคือวิญญาณที่หยุด แม้เขาจะสรุปได้ว่า พระสูตรดั้งเดิมมีท่าทีหรือแนวโน้มที่ชัดเจนของความคิดที่ตั้งใจจะมองนิพพานในฐานะเป็นวิญญาณอย่างหนึ่ง (Harvey 1995, 251) แต่ก็มีปัญหาว่าทำที่ดังกล่าวมานั้น “ชัดเจน” จริงอย่างที่เขาสงสัยหรือไม่ เพราะเมื่อพิจารณาดูอย่างถ่วงถี่แล้ว อย่างมากฮาร์วีย์ก็สรุปได้แค่ว่า เขาพบข้อความหรือหลักฐานบางอย่างที่อาจตีความเช่นนั้นได้ แต่ไม่สามารถสรุปได้ว่า พระสูตรดั้งเดิมทั้งหมดสอนเช่นนั้นจริง เพราะถ้าพระสูตรดั้งเดิมมีท่าทีที่ชัดเจนเช่นนั้นจริง ทำไมนักปราชญ์อื่นๆ ที่ผ่านมากกว่า ๒,๐๐๐ ปี จึงไม่พบท่าทีดังกล่าวมานั้น และเมื่อสอบถามทัศนะนี้กับคำสอนโดยรวมของพุทธศาสนา ก็พบว่า ทัศนะเช่นนี้เข้าได้ยากกับคำสอนของพระพุทธเจ้า ถ้าจะทำให้แนวคิดเรื่องนิพพานคือวิญญาณที่หยุดนี้เข้ากับหลักคำสอนของพุทธศาสนาในภาพรวมได้มากขึ้น ก็ต้องมีการ “สร้าง” หรือ “เสริม” เพื่อปรับคำสอนต่างๆ เช่น ไตรลักษณ์ ปฏิจจสมุปบาท และขันธ ๕ ให้เข้ากับความคิดนี้

นอกจากนั้น ดูเหมือนว่าแนวคิดเรื่องนิพพานคือวิญญาณที่หยุดของฮาร์วีย์จะได้รับอิทธิพลจากคำสอนเรื่องวิญญาณในปรัชญาโยคจาร เพราะแม้แต่ตัวเขาเองก็ได้นำแนวคิดของโยคจารมาเปรียบเทียบกับแนวคิดในพระสูตรดั้งเดิม และกล่าวว่า การตีความเรื่องนิพพานของตนมีบางส่วนคล้ายกับที่โยคจารเน้นเรื่องวิญญาณ ในฐานะเป็นศูนย์กลางสำหรับทั้งภาวะที่ตรัสรู้และภาวะที่ยังไม่ตรัสรู้ (Harvey 1995, 250)

ในตอนสรุปของหนังสือ ฮาร์วีย์เขียนไว้ว่า ลักษณะเฉพาะอย่างหนึ่งของความคิดของพระพุทธเจ้าก็

คือ การพยายามหาทางสายกลางระหว่างอุจเฉททิฐิกับ
ลัสสตทิฐิ ซึ่งรวมถึงอุจเฉททิฐิบางส่วน (partial
annihilationism) และลัสสตทิฐิบางส่วน (partial
eternalism) อุจเฉททิฐิบางส่วนคือทัศนะที่ทำนิพพาน
ให้อยู่เหนือโลก (transcendent) ไม่เกี่ยวข้องกับขั้นธของ
บุคคลที่ตรัสรู้ ซึ่งเดรวาทดุมิทศนะใกล้เคียงกับแนวคิดนี้
ส่วนลัสสตทิฐิบางส่วนคือทัศนะที่มองพระพุทธเจ้าว่ามี
อยู่อย่างต่อเนื่องในระดับสววรรค์ ทั้งที่เชื่อเรื่องศูนย์ตา
เป็นต้น ซึ่งดูเหมือนแนวคิดที่มหายานสนับสนุนอยู่ และ
ฮาร์วีย์ก็เชื่อว่า ตนเองได้แสดงให้เห็นว่า พระสูตรดั้งเดิม
มีข้อความที่บอกนัยโดยอ้อมและที่บอกอย่างชัดเจน
ตรงไปตรงมาว่า นิพพานทั้งในขณะที่มีชีวิตอยู่และหลังตาย
คือวิญญานที่ไม่มีสิ่งรองรับ ไม่มีอารมณ์ ซึ่งสามารถ
หลีกเลี่ยงที่สุดที่มีลักษณะบางส่วนทั้งคู่กันได้ (Harvey
1995, 251) แต่เมื่อพิจารณาตามที่ได้อภิปรายมาแล้วนั้น

เราพบว่า คำกล่าวอ้างของฮาร์วีย์ไม่เป็นความจริง เพราะ
เขาไม่ประสบความสำเร็จในการเลี่ยงทัศนะสุดโต่งเหล่านั้น
ได้อย่างที่เขาเข้าใจ เพราะทัศนะที่มองว่านิพพาน คือ
วิญญานที่หยุดแต่ยังมีอยู่ของฮาร์วีย์ดูไม่ต่างจากทัศนะ
แบบลัสสตทิฐิบางส่วนที่เขาโจมตีเท่าใดนัก

ดังนั้น ทัศนะของฮาร์วีย์จึงดูค่อนข้างล้มเหลว
อย่างไรก็ตาม ความพยายามของฮาร์วีย์ก็มีส่วนช่วย
จุดประกายความคิดเกี่ยวกับนิพพานหลังตายหรือนิพพาน
ในแง่อภิปรายให้มีประเด็นถกเถียงขึ้นมาได้ไม่น้อย
เพราะแนวคิดของฮาร์วีย์ทำให้เราเกิดความคิดว่า เรา
อาจมองนิพพานว่าเป็นภาวะที่วิญญาน “ดับ” แต่ “ไม่ได้
สูญหาย” หมดสิ้น แต่อาจดำรงอยู่ในสภาพที่ไม่อาจ
เรียกว่า “มี” หรือ “ไม่มี” ซึ่งเป็นเรื่องที่ต้องพิจารณาและ
ค้นคว้ากันต่อไป