



พัฒนาการของมโนทัศน์เรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท

วัชร งามจิตรเจริญ

๑. บทนำ

มโนทัศน์เรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาทจัดได้ว่าเป็นมโนทัศน์สำคัญยิ่งมโนทัศน์หนึ่งของพุทธปรัชญาเถรวาท ในทฤษฎีไตรลักษณ์ของพุทธปรัชญาเถรวาท อนัตตาหรืออนัตตลักษณะเป็นลักษณะที่มักได้รับการกล่าวขานกันว่าเป็นคำสอนที่เป็นเอกลักษณ์ของพุทธศาสนาเถรวาท มโนทัศน์เรื่องอนัตตาได้รับการพัฒนามาเป็นลำดับ



ควบคู่กับการพัฒนามโนทัศน์ เรื่องอนิจจตาและเรื่องปฏิจจสมุปบาทเพราะมีความเกี่ยวโยงและสนับสนุนกันอย่างแยกไม่ออก อย่างไรก็ตาม พัฒนาการดังกล่าวก็ก่อให้เกิดปัญหาบางประการตามมา บทความนี้จะนำพัฒนาการของมโนทัศน์เรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาทมาอภิปรายโดยมุ่งที่จะชี้ให้เห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงสอนเรื่องอนัตตาไว้อย่างไร และภายหลังมีการเพิ่มเติมคำอธิบายเรื่องอนัตตาที่สำคัญๆอย่างไรบ้างและส่วนที่เพิ่มเติมมานี้ยังอยู่ในกรอบความคิดที่พระพุทธเจ้าทรงประสงค์หรือไม่ เป็นต้น

๑.๑ การจำแนกทัศนะเกี่ยวกับมโนทัศน์เรื่องอนัตตา

เพื่อความเข้าใจที่ชัดเจนเกี่ยวกับพัฒนาการของ

มโนทัศน์เรื่องอนัตตา ในเบื้องต้นนี้ ผู้เขียนขอจำแนก คำสอนหรือทัศนะเกี่ยวกับอนัตตาว่าส่วนใดจัดเป็นทัศนะของพระพุทธเจ้าและส่วนใดไม่ใช่ทัศนะของพระพุทธเจ้าก่อน โดยผู้เขียนขอใช้การจำแนกคัมภีร์ของพุทธศาสนาเถรวาทมาเป็นเกณฑ์ตัดสินหรือเป็นเกณฑ์จำแนก กล่าวคือ คำสอนหรือเนื้อหาที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในวินยปิฎกและสุตตันตปิฎกซึ่งเป็น ๒ ปิฎก

แรกของพระไตรปิฎกจัดเป็นทัศนะของพระพุทธเจ้า เพราะเป็นคัมภีร์ที่มีหลักฐานยืนยันและนักปราชญ์ส่วนใหญ่ยอมรับว่าเป็นคัมภีร์เก่าแก่ที่สุดที่บรรจุคำสอนที่น่าจะเป็นคำสอนแท้จริงของพระพุทธเจ้าไว้และได้รับการยอมรับว่าเป็นคำสอนของพุทธศาสนาดั้งเดิม (early Buddhism) ก่อนที่จะมีการแยกนิกายเป็นเถรวาทและมหายาน ส่วนคำสอนหรือเนื้อหาที่ปรากฏในคัมภีร์อภิธรรมปิฎก และคัมภีร์ตั้งแต่รุ่นอรธกถาลงมาของพุทธศาสนาเถรวาทเป็นทัศนะของนักปราชญ์เถรวาทรุ่นหลังไม่ใช่พุทธพจน์หรือคำสอนของพระพุทธเจ้าโดยตรง แต่เป็นการนำคำสอนของพระพุทธเจ้ามาอธิบายและพัฒนาให้ชัดเจนยิ่งขึ้น ทั้งนี้ เป็นเพราะคัมภีร์อภิธรรมปิฎกที่เป็นคัมภีร์ที่ ๓ ของพระไตรปิฎกมีหลักฐานที่

ค่อนข้างชัดเจนว่าเป็นคัมภีร์ที่แต่งขึ้นภายหลัง แม้จะยังเป็นเรื่องที่ถกเถียงกันอยู่โดยมีนักคิดบางท่านไม่เห็นด้วย ซึ่งผู้เขียนจะไม่นำประเด็นนี้มากล่าวในที่นี้ แต่จะขอถกเถียงมติที่ว่าอภิธรรมปิฎกไม่ใช่พุทธพจน์มาใช้ในการจำแนกทัศนะเกี่ยวกับเรื่องอนัตตาในบทความนี้

ดังนั้น ทัศนะเกี่ยวกับเรื่องอนัตตารวมทั้งพุทธพจน์อื่นๆ ที่ปรากฏในวินัยปิฎกและสุตตันตปิฎกว่าเป็นพระดำรัสของพระพุทธเจ้าก็คือทัศนะหรือคำสอนของพระพุทธเจ้า นอกจากนั้นถือว่าเป็นทัศนะหรือคำสอนของนักปราชญ์รุ่นหลังของพุทธศาสนาเถรวาท บนฐานของการจำแนกดังกล่าวนี้เราจะอภิปรายกันว่าพระพุทธเจ้าทรงสอนเรื่องอนัตตาอย่างไร และนักปราชญ์รุ่นหลังเพิ่มเติมคำอธิบายที่สำคัญไว้อย่างไร

๑.๒ ความเป็นมาของมโนทัศน์เรื่องอนัตตา

เพื่อให้เห็นภาพรวมของพัฒนาการของมโนทัศน์เรื่องอนัตตาอันจะช่วยให้เข้าใจเรื่องนี้ได้ง่ายขึ้น ผู้เขียนขอกล่าวถึงความเป็นมาหรือพัฒนาการของมโนทัศน์เรื่องอนัตตาโดยย่อไว้ในตอนเริ่มต้นนี้ก่อนเพราะส่วนมากการอธิบายเรื่องอนัตตามักจะกล่าวรวมกันไปถึงทั้งทัศนะที่เป็นของพระพุทธเจ้าและที่เป็นของนักปราชญ์รุ่นหลัง โดยนำทัศนะที่พัฒนาขึ้นมาภายหลังอย่างขณิกวาตมาปนไว้ด้วย เช่น พระญาณติโลกมहाเถระอธิบายเรื่องอนัตตาว่า "...ที่พบมีเพียงกระบวนการทางจิตและทางกายภาพ (psychophysical process) ของการมีอยู่ที่เปลี่ยนไปในแต่ละขณะ (moment to moment)"^๑ ทำให้บางคนอาจจำแนกไม่ออกว่าส่วนใดเป็นทัศนะของพระพุทธเจ้าส่วนใดไม่ใช่ซึ่งทำให้มองพัฒนาการของมโนทัศน์นี้ได้ไม่ชัดเจน ในวินัยปิฎกและสุตตันตปิฎก คำสอนเกี่ยวกับอนัตตาจะกระจัดกระจายไม่ได้รวมไว้ในที่เดียวกันอย่างเป็นระบบและความชัดเจนในการนำเสนอเมื่อเทียบกับคัมภีร์รุ่นหลังก็จะดูน้อยกว่า นอกจากนั้นยังมีบางข้อความที่อาจจะหาทางตีความเป็นว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับอนัตตาหรือขัดกับคำสอนเรื่องอนัตตาในปิฎกทั้ง ๒ พระพุทธเจ้ามักทรงแสดงว่าขันธ ๕ เป็น

อนัตตาเพราะเป็นอนิจจังคือไม่เที่ยงเป็นสิ่งที่ต้องเปลี่ยนแปลงเป็นทุกข์ เป็นสิ่งที่ไม่อยู่ในอำนาจของใคร และเพราะเป็นสิ่งที่เป็นไปตามปัจจัย (ปัจจุสมุปปันนะ) ตามหลักปัจจุสมุปบาท แต่ในที่บางแห่งพระองค์ทรงใช้คำว่า "อิตตา" บ้าง "ฉัน" บ้าง "ผู้กระทำ" บ้าง ซึ่งเกี่ยวข้องกับอิตตา ทำให้นักคิดบางคนเข้าใจผิดว่า พระพุทธองค์ไม่ได้ทรงปฏิเสธอิตตาอย่างเด็ดขาด

ในคัมภีร์รุ่นหลังนับตั้งแต่อภิธรรมปิฎกลงมาโดยเฉพาะคัมภีร์มิลินทปัญหาที่แต่งขึ้นในราวพุทธศตวรรษที่ ๕ และคัมภีร์วิสุทธิมรรคที่แต่งขึ้นในพุทธศตวรรษที่ ๑๐ นักปราชญ์ของพุทธศาสนาเถรวาทคงมองเห็นความไม่ชัดเจนเด็ดขาดในเรื่องนี้จึงได้พัฒนาคำสอนเรื่องอนัตตาให้เด็ดขาดชัดเจนขึ้น โดยนำเรื่องขันธ ๕ และนิพพานมาวิเคราะห์ให้ละเอียดชัดเจนขึ้นกลายเป็นปรมัตถธรรม ๔ คือ จิต เจตสิก รูป และนิพพาน รวมทั้งพัฒนาอนิจวาตหรือมโนทัศน์เกี่ยวกับความไม่เที่ยงจนกลายเป็นขณิกวาตที่สอนการเปลี่ยนแปลงทุกขณะโดยได้รับอิทธิพลแนวคิดนี้จากนิกายสรวาสติวาท และปรับปรุงปัจจุสมุปบาทหรือปัจจัยการให้กว้างขวางพิสดารยิ่งขึ้น ทั้งนี้ก็เพื่ออธิบายเรื่องอนัตตาให้ชัดเจนยิ่งขึ้นและพยายามแก้ปัญหากรรมและการเกิดใหม่ให้ดูน่าเชื่อถือยิ่งขึ้นแต่พัฒนาการเหล่านี้ก็ก่อให้เกิดปัญหาตามมาเช่นกันและมื่อนักปราชญ์บางท่านไม่เห็นด้วยกับพัฒนาการนี้ในบางแง่มุม

อย่างไรก็ตาม ทัศนะที่เห็นว่าเป็นพระพุทธเจ้ามิได้ทรงปฏิเสธอิตตานั้นเริ่มมีมานานแล้ว ประมาณ พ.ศ. ๑๐๐ ที่เกิดการสังคายนาครั้งที่ ๒ นั้น พวกภิกษุวัชชีบุตรที่เป็นต้นเหตุของการสังคายนาที่ต่อมากลายเป็นนิกายวัชชีปุตตกระรวมทั้งนิกายอื่นที่เกิดภายหลังอย่างนิกายสมัตติยะก็เห็นว่าพระพุทธเจ้าปฏิเสธความเป็นอิตตาของขันธ ๕ แต่มิได้ปฏิเสธความเป็นอิตตาของบุคคลซึ่งถือว่าเป็นอันเดียวกับขันธ ๕ ก็ไม่ใช่เป็นคนละอันก็ไม่ใช่นักคิดพวกนี้จึงมีชื่อเรียกว่าพวกบุคคลวาทีน (ผู้เห็นว่ามีบุคคล) ดังจะเห็นทัศนะของนักคิดกลุ่มนี้ได้จากคัมภีร์

ในปัจจุบันก็ยังมีนักคิดหลายท่านทั้งที่เป็นชาวพุทธและไม่ได้เป็นชาวพุทธพยายามตีความคำสอนเรื่องอนัตตาว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงปฏิเสธอัตตาอย่างสิ้นเชิงยังทรงยอมรับอัตตาง่ายๆอยู่ในประเทศไทยมีความพยายามตีความในประเด็นเกี่ยวกับนิพพานว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงสอนว่านิพพานเป็นอนัตตาที่จริงพระพุทธองค์ทรงสอนว่านิพพานเป็นอัตตาต่างหาก

พระพุทธเจ้าทรงสอนเรื่องอนัตตาไว้โดยมุ่งที่การปฏิบัติจริงจะเห็นได้จากการที่พระองค์ทรงสอนว่าการยึดถือว่ามีอัตตาหรือไม่มีอัตตาล้วนเป็นสิ่งไม่ควรทำ และเนื่องจากทรงเห็นปัญหาของการตอบคำถามแบบยืนยันให้ชัดเจนว่าไม่มีอัตตาหรือมีอัตตาซึ่งนำไปสู่การเข้าใจผิดว่าเป็นอุจเจททิฐิหรือสัสสตทิฐิพระองค์จึงทรงใช้วิธีปฏิเสธว่าขันธ ๕ ไม่ใช่อัตตาบ้าง ธรรมทั้งปวง ไม่ใช่อัตตาคือเป็นอนัตตาบ้าง ทำให้มักมีคนบางคนตีความว่าเป็นว่าพระองค์ทรงสอนแบบไม่ยืนยันทัศนะ

เพื่อความเข้าใจในทัศนเรื่องอนาคตาของพระพุทธรูป
เจ้าในประเด็นต่าง ๆ ได้ชัดเจน ผู้เขียนขอแยกเป็นประเด็น
สำคัญต่าง ๆ ดังต่อไปนี้

เมื่อกล่าวอย่างกว้าง ๆ สำหรับผู้เชื่อเรื่องอัตตา คำว่า "อัตตา" หมายถึง ตัวตน (self) วิญญาณอมตะ (soul) ตัวฉัน (ego) สัตว์หรือสิ่งมีชีวิต (living beings) หรือผู้กระทำ (agent) เป็นต้น ในวงการพุทธศาสนา นิยมเรียกสิ่งเหล่านี้ว่า สัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา คำว่า "อัตตา" จึงหมายถึงสิ่งที่อาจเป็นวัตถุหรือรูปธรรมหรือเป็นนามธรรมอย่างวิญญาณก็ได้ขึ้นอยู่กับความเชื่อที่ต่างกัน และลักษณะของอัตตาอาจต่างกันไปตามความเชื่อที่ต่างกันเช่น ปรัชญาเวทานตะถือว่าอัตตามีลักษณะสำคัญ ๓ ประการคือ สัต (เป็นสิ่งที่มิอยู่) จิต (มีความรู้สึกนึกคิด) และอาณันตะ (มีความสุข) แต่เราอาจกล่าวโดยรวบรัดว่าสิ่งที่เราเชื่อว่ามีลักษณะสำคัญคือ

๒) เป็นหลักการแห่งความคงเดิมคือเป็นสิ่งที่ไม่แปรสภาพในขณะที่สิ่งอื่นเปลี่ยนแปลงไป

พุทธศาสนศึกษา พฤษภาคม - สิงหาคม ๒๕๔๒

พระพุทธรูปเจ้าไม่ได้ทรงแสดงลักษณะของอดีตชาติไว้โดยตรง เราสามารถทราบลักษณะของอดีตชาติที่ทรงปฏิเสธจากพระคำรัสที่ทรงปฏิเสธอดีตจากข้อความในพระสูตรต่างๆ เช่น อนัตตลักขณสูตร, ปุฏฐูปาทสูตร เราพอจะทราบลักษณะของอดีตชาติที่พระองค์ทรงปฏิเสธได้ว่าอดีตชาติที่พระองค์ทรงปฏิเสธคือ สิ่งที่ยังคงที่ไม่เปลี่ยนแปลง ไม่เป็นทุกข์ และมีอำนาจเหนือตัวเอง ไม่ว่าสิ่งนั้นจะเป็นรูปธรรมอย่างมนุษย์หรือเทวดา หรือเป็นนามธรรมอย่างวิญญาน สัมภาร พมพทา ได้รู้ความหมายหลักของอนัตตาในพระไตรปิฎกไว้ว่า

พุทธศาสนศึกษา พฤษภาคม - สิงหาคม ๒๕๔๑

จากนั้น สมภาร ได้เสนอคำแปลของคำว่า อัตตา ตามนัยที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้สองอย่างคือ soul และ substance โดยที่อัตตาในความหมายแรกหมายถึงตัวตน หรือวิญญาณอมตะที่อยู่ในขันธ ๕ ซึ่งพระพุทธเจ้าก็ทรงยืนยันว่า หากแยกคนออกเป็นขันธห้าจะไม่พบสิ่งที่เรียกว่าอัตตานี้ ส่วนในความหมายหลังหมายความว่า ขันธห้าแต่ละอย่างมีความเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาจึงไม่ใช่สิ่งที่เรียกว่าเนื้อสาร^๖ ซึ่งตามทัศนะที่เสนอมานั้น ก็จะเห็นว่าสอดคล้องกับที่ผู้เขียนได้กล่าวมาแล้วคือ อัตตาที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธหมายถึงสิ่งที่เกี่ยวกับคนซึ่งอาจเรียกว่า ตัวตน (self) บุคคล (person) หรือวิญญาณอมตะ (soul) ก็ได้ เกี่ยวกับสิ่งที่ไม่ใช่คนก็ได้ โดยที่สิ่งนั้น จะมีลักษณะคล้ายกันคือ เป็นสิ่งที่ถาวรคงที่ไม่เปลี่ยนแปลง

[illegible]

พุทธพจน์นี้แสดงว่า สิ่งทั้งปวงในโลกนี้ที่แท้ก็มีเพียงอายตนะ ๑๒ คืออายตนะภายใน ๖ ได้แก่ ตา หู จมูก ลิ้น กาย และใจ กับอายตนะภายนอก ๖ ได้แก่ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ และธรรมารมณ์ ซึ่งก็คือ ขันธ ๕ นั้นเอง เพียงแต่แยกเรียกตามหน้าที่ของการเป็นสิ่งที่รับรู้กับเป็นสิ่งที่ถูกรู้ นอกจากนั้น พระองค์ก็ทรงชี้ให้เห็นว่า การที่พระองค์ทรงใช้คำที่เกี่ยวข้องกับอิตถามีคำว่า “ฉัน” เป็นต้น ก็ทรงใช้ในฐานะเป็นภาษาสื่อสารอย่างหนึ่งโดยไม่ทรงหมายถึงสิ่งมีจริงที่เป็นอิตถาถาวรแต่อย่างใด ดังที่ตรัสไว้ในปฏฐาปาทสูตรว่า “เหล่านี้เป็นโลกสมัญญา เป็นโลกนิรุตติ เป็นโลกโหวหาร เป็นโลกบัญญัติซึ่งตถาคตใช้พูด แต่ไม่ยึดติด”^๙ แต่ก็มักมีผู้เข้าใจว่าพระคำรัสที่ตรัสใช้คำว่า “อิตตะ” ที่แปลว่าตัวตน หรือตัวเอง นี่หมายถึงอิตตาเชิงอภิปรายญา เช่นพระคำรัสที่ตรัสแก่ชายหนุ่มกลุ่มหนึ่งที่เรียกว่าภิกษุวัคคีย์ ซึ่งกำลังตามหาหนิงนางหนึ่งว่า “การที่พวกเธอควรแสวงหาหนิงหรือการที่พวกเธอควรแสวงหาตน (อิตตานันควเสยยาถ) อย่างไหนประเสริฐสำหรับพวกเธอ”^{๑๐} ก็มีนักปราชญ์ทางพุทธศาสนาอย่างนางริส เดวิดส์ (C.A.F Rhys Davids) ตีความว่าเป็นว่าหมายถึงพระเป็นเจ้าที่อยู่ในตัวคน ทั้งที่พระองค์ทรงใช้คำว่าตนในที่นี้เป็นภาษาสื่อสารหรือใช้หมายถึงอิตตาเชิงประจักษ์ของชายหนุ่มกลุ่มนี้

จากการที่ทรงใช้คำที่หมายถึงอิตตาเชิงประจักษ์ในการแสดงถึงเรื่องกรรม และการเวียนว่ายตายเกิดแสดงว่า พระองค์ไม่ได้ทรงปฏิเสธอิตตาเชิงประจักษ์เพราะอิตตาเชิงประจักษ์ไม่ได้มีลักษณะเป็นอิตตาถาวร และเป็นปรากฏการณ์อย่างหนึ่งของขันธนั้นเองและทรงเห็นความสำคัญของคำพูดเกี่ยวกับอิตตาเชิงประจักษ์ในฐานะเป็นสิ่งจำเป็นต้องใช้เพื่อการสื่อสารและ “มีความสำคัญต่อการจำได้หมายรู้และเรื่องกรรม”^{๑๑} อิตตาเชิงประจักษ์เป็นการปรากฏของขันธ ๕ ในรูปแบบต่างๆ ก็จริง แต่ก็มิมีลักษณะหรือธรรมชาติที่ต่างกัน เช่น ขันธ ๕ ที่เป็นคนย่อมต่างจากขันธ ๕ ที่เป็นเทวดาหรือสัตว์เดรัจฉาน

อีกทั้งมีลักษณะเป็นปัจเจก (individual) ที่มีวิถีชีวิตเป็นของตนเองต้องรับผิดชอบต่อกรรมของตน อิตตาเชิงประจักษ์นี้อาจเป็นสิ่งที่เรียกว่าเป็นอันเดียวกันกับขันธ ๕ ก็ไม่ใช่เป็นคนละอันกับขันธ ๕ ก็ไม่ใช่ แต่ไม่ว่าจะเรียกว่าอย่างไรอิตตาแบบนี้ก็ยังเป็นอิตตาไม่เป็นอิตตาอย่างที่นักคิดบางท่านเข้าใจ เพราะเป็นสิ่งที่ไม่ได้มีอยู่อย่างถาวรแต่ก็มีใช่ไม่มีความมีอยู่เลยเช่นเดียวกับขันธ ๕ ที่จะกล่าวว่ามีอยู่ก็ไม่ใช่ ไม่มีอยู่ก็ไม่ใช่

ดังนั้น “สิ่ง” หรือความเป็นจริง (reality) นอกเหนือจากขันธ ๕ ที่จะมาเป็นอิตตาในลักษณะใดลักษณะหนึ่งจึงไม่มี เพราะไม่มีสิ่งใดที่ไม่ประกอบด้วยขันธ ๕ เหลืออยู่อีก นอกจากขันธ ๕ ก็จะเหลือเพียง “ความจริง” หรือสัจธรรม (truth) เช่น นิพพาน และกฎธรรมชาติดังนั้น มิกฏปฏิบัติสมุปบาทเป็นอาทิ ซึ่งก็ไม่ใช่อิตตาเช่นกัน โดยเฉพาะนิพพานนั้นคัมภีร์กล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า “สังขารทั้งปวงอันปัจจัยปรุงแต่ง ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นอนัตตา นิพพานและบัญญัติเป็นอนัตตา วินิจจยมีดังนี้”^{๑๒}

อย่างไรก็ตาม ในกรณีพระพุทธเจ้าตรัสถึงอิตตาแบบเข้มงวดเพื่อให้เข้าใจเรื่องอนัตตาชัดเจนทำให้ต้องเลี่ยงการใช้ถ้อยคำแบบที่ทรงใช้กับอิตตาเชิงประจักษ์ก็มีเช่นกัน ดังจะเห็นจากพระคำรัสที่ได้ตอบกับอเจลกัสสป ผู้มาถามปัญหาดังนี้

- “ทุกข์ตนทำเองหรือ ท่านพระโคตม”
- “อย่ากล่าวอย่างนั้น กัสสป”
- “ทุกข์สิ่งอื่นทำให้หรือ ท่านพระโคตม”
- “อย่ากล่าวอย่างนั้น กัสสป”
- “ทุกข์ตนทำเองด้วย สิ่งอื่นทำให้ด้วยหรือ ท่านพระโคตม”
- “อย่ากล่าวอย่างนั้น กัสสป”
- “ทุกข์มิใช่ตนทำเอง มิใช่สิ่งอื่นทำให้หรือ ท่านพระโคตม”
- “อย่ากล่าวอย่างนั้น กัสสป”
- “ถ้าอย่างนั้นท่านพระโคตมคงไม่รู้จักไม่เคยเห็นความทุกข์”
- “เรารู้เห็นความทุกข์ กัสสป”
- “...ขอพระองค์จงทรงแสดงความทุกข์แก่ข้าพเจ้าด้วย”

1970-2000: 68% increase in total population

U.S. AIR FORCE/AFSCMPC/JCS-7000

๒.๒ เหตุผลสนับสนุนโน้ตค้นเรื่องอนาคตฯ

[illegible]

10-10-1964

1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 2680, 26

ตรัสว่า (๑๖) ๑๖๖๖

“ผู้ใดกล่าวว่ารูปเป็นตัวตน คำกล่าวนั้นไม่สมควร
ความเกิดและความเสื่อมของรูปปรากฏอยู่ เมื่อความเกิด
และความเสื่อมปรากฏอยู่เช่นนี้ บุคคลควรกล่าวว่า “ตัวตน
ของฉันเกิดขึ้นและเสื่อมไป” ดังนั้น ผู้ใดกล่าวว่า รูปเป็น
ตัวตน คำกล่าวนั้นไม่สมควร...รูปจึงไม่มีตัวตน”^{๑๔}

ข้อความนี้หมายความว่า รูปเป็นสิ่งที่เกิดดับจึง
ไม่ใช่อัตตาถาวร แต่จะว่าเป็นอัตตาหรือมีตัวตนก็ได้ แต่
ในความหมายที่ว่าตัวตนนี้เปลี่ยนแปลงไม่คงที่

วิญญาณกับเวทนา สัญญา และสังขารที่เป็น
คุณสมบัติหรืออาการของวิญญาณก็มีใช่อัตตา เพราะ
เกิดขึ้น เปลี่ยนแปลงและดับไปตามเงื่อนไขไม่มีลักษณะ
เป็นผู้กระทำหรือผู้คิดที่คงที่ อีกทั้งไม่มีตัวการหรือผู้กระทำ
อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์ทางจิตนี้ด้วย ดังจะเห็นได้จาก
พระคำรัสที่ตรัสแก่พระสาติว่า

“สาติ วิญญาณที่วุ่นเป็นอย่างไร”

“ก็คือสิ่งที่พูดได้ รับรู้ได้ เป็นผู้เสวยผลของการกระทำ
ทั้งดีและชั่วในทีต่างๆ”

“คนเขลาเธอคิดว่าเราสอนอย่างนั้นหรือเรามีได้กล่าวไว้
โดยนัยต่างๆ หรือกล่าวว่า วิญญาณเกิดเพราะมีปัจจัยมา
ประชุมกัน ความเกิดแห่งวิญญาณเว้นจากปัจจัยมิได้มี”^{๑๕}

พุทธพจน์นี้ปฏิเสธวิญญาณที่เป็นตัวตนซึ่งเป็นสิ่ง
คงที่ทำหน้าที่เป็นผู้พูด ผู้รับรู้โลกภายนอก วิญญาณที่
ทรงยืนยันคือปรากฏการณ์ทางจิตที่เกิดเพราะปัจจัยที่มา
ประชุมกันและดับลงเพราะปัจจัยแยกตัวหรือหมดไป เช่น
จักขุวิญญาณ (วิญญาณทางตา) เกิดเพราะตากับรูป
มากระทบกัน ฉะนั้น วิญญาณ รวมถึง เวทนา สัญญา
สังขาร ที่ขึ้นอยู่กับวิญญาณจึงมีใช่อัตตา พุทธพจน์นี้
ยังชี้ให้เห็นอีกว่า ทศนะที่ว่าขันธ ๕ เป็นอัตตานิยม
เปลี่ยนแปลงไปเรื่อยไม่รู้จักหยุดคือ มีลักษณะ “คงที่”
ในการเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงตลอดไปเป็นทศนะที่ผิดเพราะ
ขันธ ๕ ไม่อาจกล่าวว่าเป็นสิ่งที่เกิดดับเปลี่ยนแปลง
ตลอดเวลาอย่างไม่มีจุดจบเช่นนั้น เพราะขันธ ๕ เป็น
สิ่งที่ขึ้นอยู่กับปัจจัยหรือเงื่อนไข การจะเกิดดับอีกหรือไม่
จึงขึ้นอยู่กับปัจจัย ไม่จำเป็นต้องเกิดดับเปลี่ยนแปลง
อย่างไม่รู้จบเช่นนั้น

การวิเคราะห์สิ่งทั้งปวงให้เหลือเพียงขันธ ๕ นี้
นักปราชญ์รุ่นหลังได้นำไปใช้อย่างเช่นในมิลินทปัญหา
พระนาคเสนได้อธิบายว่า สิ่งทีเรียกว่า คน สัตว์ นั้น
เกิดจากการรวมตัวของขันธ ๕ เปรียบเหมือนรถเกิดขึ้น
จากการรวมกันของส่วนประกอบต่างๆ มีล้อ และเพล
เป็นต้น แต่คำอธิบายแบบนี้ผู้ที่เชื่อว่ามีอัตตานอกเหนือ
ขันธ ๕ ก็จะแย้งว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธขันธ ๕ แต่
ไม่ทรงปฏิเสธ “คน” ที่เปรียบเหมือนนายสารรถผู้บังคับรถ
ซึ่งเป็นความเข้าใจผิดคงได้กล่าวมาแล้ว นอกจากนั้น
นักปราชญ์รุ่นหลังยังได้นำวิธีวิเคราะห์นี้ไปพัฒนาจน
กลายเป็นการวิเคราะห์ปรมัตถธรรม ๔ ในคัมภีร์อภิธรรม
ดังจะกล่าวถึงข้างหน้า

ดังนั้น สิ่งทั้งหลายจึงมีใช่อัตตา เพราะเมื่อวิเคราะห์
แล้วเหลือเพียงขันธ ๕ ซึ่งไม่ใช่อัตตาเนื้อความใน
อนัตตลักษณะสูตรที่จะกล่าวถึงในข้อต่อไปก็เป็นเหตุผล
หนึ่งที่แสดงถึงความไม่เป็นอัตตาของขันธ ๕

๒.๒.๒ เหตุผลจากความไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และการไม่ อยู่ในอำนาจ

ในอนัตตลักษณะสูตร พระพุทธเจ้าทรงอธิบายเรื่อง
อนัตตาโดยใช้ความไม่เที่ยง (อนิจจตา) และความเป็นทุกข์
(ทุกขตา) และการไม่อยู่ในอำนาจบังคับบัญชา (อนัตตตา)
มาเป็นเหตุผลสนับสนุน ซึ่งแสดงว่าอนิจจลักษณะและ
ทุกข์ลักษณะมีความเกี่ยวข้องกันกับอนัตตลักษณะโดย
สนับสนุนกันอยู่อย่างแยกไม่ออก โดยเฉพาะอนิจจ-
ลักษณะหรือความเป็นอนิจจังซึ่งหมายถึงความไม่เที่ยง
และความเปลี่ยนแปลงเป็นลักษณะสำคัญที่ปฏิเสธอัตตา
เพราะอัตตาต้องเป็นสิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลง ซึ่งต่อมานัก
ปราชญ์รุ่นหลังได้พัฒนาอนิจจลักษณะนี้จนกลายเป็นขณิก-
วาท เพื่ออธิบายอนัตตลักษณะ

ข้อความในอนัตตลักษณะสูตรแสดงว่า ขันธ ๕ เป็น
สิ่งไม่เที่ยง จึงเป็นทุกข์ และสิ่งที่ไม่เที่ยงเป็นทุกข์ ย่อม
ไม่อยู่ในอำนาจคือ ไม่เป็นไปตามความปรารถนา ขันธ ๕
จึงมีใช้ตัวตน พระพุทธเจ้าตรัสว่า

“ภิกษุทั้งหลายรูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ ไม่เที่ยง สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ สิ่งนั้นเป็นอนัตตา สิ่งนั้นไม่ใช่ของเรา เราไม่เป็นสิ่งนั้น มันไม่ใช่อดีตของเรา ข้อนี้อริยสาวกพึงยังเห็นด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริงอย่างนี้”^{๑๖} และ

“แต่รูปมิใช่ตัวตน ดังนั้น รูปจึงเกิดอาพาธ และเราไม่ได้ตามความปรารถนาในรูปว่า ขอรูปรของฉันท จงเป็นอย่างนั้นเกิด อย่าได้เป็นอย่างนี้เลย...เวทนามิใช่ตัวตน...สัญญา มิใช่ตัวตน...สังขารมิใช่ตัวตน... ดังนั้น วิญญาณจึงเกิดอาพาธ และเราไม่ได้ตามความปรารถนาในวิญญาณว่า ขอวิญญาณของฉันท จงเป็นอย่างนั้นเกิด อย่าได้เป็นอย่างนั้นเลย”^{๑๗}

พุทธพจน์นี้แสดงว่า ถ้าขันธ ๕ เป็นอัตตา การเกิดอาพาธหรือความทุกข์อันเนื่องมาจากความไม่เที่ยงและความเปลี่ยนแปลงก็คงไม่มี เพราะอัตตาเป็นสิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลง และถ้าขันธ ๕ เป็นอัตตา เราก็น่าจะบังคับหรือบันดาลให้ตัวเองเป็นอะไรก็ได้ เพราะอัตตาที่เชื่อกันนั้นมีอำนาจเหนือตัวเองไม่ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขใดๆ อยากรับรู้อะไรก็ต้องรับรู้ได้ อยากรู้สึกอย่างไรก็สั่งตัวเองได้ แต่ในความเป็นจริงหรือในประสบการณ์ของเราหาเป็นเช่นนั้นไม่ แสดงว่าขันธ ๕ เป็นอนัตตาไม่ได้เป็นอัตตา

๒.๒.๓ เหตุผลทางจริยธรรมหรือเหตุผลเกี่ยวกับการปฏิบัติ

เหตุผลข้อนี้อาจไม่ใช่ข้อโต้แย้งที่ปฏิเสธความมีจริงของอัตตาโดยตรง แต่เป็นเหตุผลเสริมว่าทำไมเราไม่ควรยึดถือว่ามีตัวตน พระพุทธองค์ทรงเห็นว่าความเชื่อในความมีอยู่ของอัตตาทำให้คนเกิดความรู้สึกว่ามี “ฉัน” และ “ของฉัน” ที่ท่านพุทธทาสเรียกว่า “ตัวกู” และ “ของกู” ซึ่งเป็นความเห็นผิดหรือเป็นกิเลสชนิดหนึ่งที่เรียกว่า อหังการ มมังการ หรือสักกายทิฐิ ความรู้สึกนี้เองทำให้เกิดต้นเหตุความอยากต่างๆ อันเป็นเหตุให้คนทำผิดทำชั่ว และนำไปสู่ความทุกข์ในที่สุด การทำลายความเชื่อในเรื่องอัตตาได้จะทำให้ไม่เกิดความรู้สึกหรือความเห็นผิดนี้อันจะส่งผลให้คนไม่ทำผิดศีลธรรมและนำไปสู่ความพ้นทุกข์ในที่สุด

ตามทัศนะของพระพุทธเจ้า การเข้าใจว่าขันธ ๕ เป็นสิ่งคงที่ตายตัวทำให้เกิดการยึดขันธ ๕ จนเกิดความคิดว่า “ตัวฉัน” หรือ “นี่ฉัน” และ “ของฉัน” หรือ “นี่ของฉัน” ที่เรียกว่าอหังการ มมังการ และความคิดที่มีการแบ่งแยกดังกล่าวนี้เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า สักกายทิฐิ ซึ่งความคิดความรู้สึกเหล่านี้ทำให้คนเกิดความโลภ ความยึดติด และความโกรธ ซึ่งเป็นสาเหตุของการทำชั่วต่างๆ ดังนั้น การเข้าใจขันธ ๕ ว่า ไม่ใช่อดีตจะช่วยไม่ให้เกิดความคิดเช่นนั้นซึ่งทำให้คนไม่ทำชั่ว พระพุทธเจ้าตรัสไว้ว่า

“อริยสาวกย่อมพิจารณาเห็น รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริงว่า มันไม่ใช่ของฉัน ฉันไม่เป็นมัน มันไม่ใช่ตัวตนของฉัน ภิกษุทั้งหลาย เมื่อเห็นอย่างนี้ จึงจะไม่มีอหังการ มมังการ และมานานุสัยในกายที่มีการรับรู้และในปรากฏการณ์ภายนอกทั้งปวง”^{๑๘}

พุทธพจน์นี้แสดงว่า การเข้าใจขันธ ๕ ว่าไม่ใช่อดีตของเราหรือเราไม่มีอัตตา จะทำให้ไม่เกิดอหังการ มมังการ และมานานุสัยที่ทำให้เกิดกิเลสต่างๆ และในอลคัททูปมสูตร มัชฌิมนิกายก็ตรัสถึงความเชื่อเรื่องอัตตาว่าทำให้เกิดความทุกข์ว่า

พระพุทธเจ้า “ภิกษุทั้งหลาย ขอให้พวกเธอยอมรับอัตตาทะ (ความเชื่อเรื่องอัตตา) เฉพาะที่เมื่อยอมรับแล้วจะไม่ทำให้เกิดโลภะ (ความโลภ) ปริเทวะ (การรำไรรำครวญ) ทุกข์ (ความลำบากกาย) โทมนัส (ความลำบากใจ) และอุปายาส (ความคับข้องใจ) แต่ภิกษุทั้งหลายพวกเธอเคยเห็นอัตตาทะดังกล่าวนี้หรือไม่”

ภิกษุ “ไม่เคยเห็นพระเจ้าข้า”

พระพุทธเจ้า “ดีละ ภิกษุทั้งหลาย ตถาคตก็ไม่เคยเห็นอัตตาทะซึ่งเมื่อยอมรับแล้ว จะไม่ก่อให้เกิดโลภะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส และอุปายาส เช่นนั้นเลย”^{๑๙}

อย่างไรก็ตาม จากพุทธพจน์ดังกล่าว และจากการที่คำสอนของพระพุทธเจ้านั้นการปฏิบัติ ทำให้นึกคิดหลายคนเข้าใจผิด เช่น สตีเวน คอลลินส์ (Steven

Collins) เห็นว่าคำสอนเรื่องอนัตตาเป็นกลยุทธ์สำหรับการปฏิบัติ ไม่มีประโยชน์ที่จะอธิบายความหมายของอนัตตาในเชิงวิชาการ^{๒๐} และเปเรซ-เรมอน (Perez-Remon) เข้าใจว่า คำสอนเรื่องอนัตตามุ่งเพื่อประโยชน์ทางศีลธรรมไม่ได้มุ่งปฏิเสธอัตตาริ^{๒๑} ซึ่งทัศนะเหล่านี้จะขัดกับแนวคิดของพระพุทธเจ้าที่กล่าวมาแล้ว เพราะเราจะเห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงพยายามอธิบายความหมายของอนัตตาด้วยเช่นกัน มิได้มุ่งเฉพาะการปฏิบัติ และทรงปฏิเสธอัตตาริ^{๒๒} เพราะหากไม่มีความเข้าใจในเชิงทฤษฎีอย่างถูกต้อง การปฏิบัติที่ถูกต้องก็ยากที่จะเกิดตามมา และพระองค์ก็ตรัสไว้อย่างชัดเจนว่า การเข้าใจว่าไม่มีอัตตานั้นเป็นการเข้าใจ “ตามความเป็นจริง” ดังจะเห็นได้จากพุทธพจน์ที่เพิ่งกล่าวมาข้างต้นนั้น

๒.๒.๔ เหตุผลจากความเป็นไปตามปัจจัย (ปฏิจ-สมุปบาท)

จากเห็นผลที่ได้กล่าวมาแล้วจะเห็นได้ว่า เหตุผลประการสำคัญประการหนึ่งที่สนับสนุนอนัตตาคือ การที่ขันธ ๕ หรือสิ่งทั้งปวงเป็นสิ่งที่ เป็นไปตามปัจจัยหรือขึ้นอยู่ กับเงื่อนไข เพราะความเป็นไปตามปัจจัยนี้เองที่ทำให้สิ่งทั้งปวงไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และเป็นอนัตตา เพราะไม่สามารถคงที่ถาวรและอยู่ตามลำพังตนเองไม่เกี่ยวข้องกับสิ่งอื่น สิ่งทั้งปวงต้องเปลี่ยนแปลงไปตามเงื่อนไขจึงไม่อาจมีอัตตาที่ไม่เปลี่ยนแปลงและมีอำนาจควบคุมตนเองได้ทุกอย่าง ปฏิจสมุปบาทเป็นกฎธรรมชาติที่พระพุทธองค์ทรงเห็นว่าครอบคลุมสิ่งทั้งปวงหรือขันธ ๕ ในปฏิจสมุปบาทที่กล่าวถึงปัจจัย ๑๒ อย่างมีอวิชชาเป็นต้นของวงจรชีวิตมนุษย์ก็แสดงให้เห็นว่า ขันธ ๕ เป็นสิ่งที่อิงอาศัยกันเกิดขึ้นหรือเป็นไปตามปัจจัย พระพุทธเจ้าได้ตรัสถึงการเป็นไปตามปัจจัยของวิญญานแก่ภิกษุชื่อว่าสาติ ซึ่งเข้าใจผิดว่าวิญญานเป็นอัตตากล่าวคือ ภิกษุรูปนี้เข้าใจว่าวิญญานคือ สภาวะที่พูดได้รับรู้ได้ เป็นผู้เสวยวิบากของกรรม วิญญานนี้ที่ท่องเที่ยวไป พระพุทธเจ้าทรงดำเนนิความเห็นนี้และทรงชี้ให้เห็นว่า

วิญญานเกิดขึ้นเพราะปัจจัยประชุมกัน กล่าวคือ วิญญานอาศัยจักขุและรูปทั้งหลายเกิดขึ้นก็เรียกว่า จักขุวิญญาน เปรียบเหมือนไฟอาศัยเชื้อติดติดขึ้นก็เรียกตามเชื่อนั้น ๆ เช่น ไฟอาศัยไม้เกิดขึ้น ก็เรียกว่าไฟไม้

กฎปฏิจสมุปบาทปฏิเสธสิ่งที่มีอยู่โดยไม่มีเงื่อนไข จึงนับเป็นคำสอนที่เป็นหลักฐานแสดงว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาทวารทุกชนิดไม่ว่าจะเป็นขันธ ๕ หรือสิ่งอื่นใด เช่น พระเป็นเจ้า หรือพรหมันที่บางคนอาจเข้าใจว่ามีจริงนอกขันธ ๕ พระธรรมปิฎกอธิบายว่า “ขันธ ๕ เมื่อวิเคราะห์แยกแยะองค์ประกอบออกไปก็ทำให้เห็นความเป็นไปตามเหตุปัจจัย และรู้ว่าขันธ ๕ นั้นก็เป็นไปตามหลักอิทัปปัจจยตานีเอง”^{๒๓} การที่ขันธ ๕ เป็นไปตามเงื่อนไขหรืออยู่ภายใต้กฎปฏิจสมุปบาทที่เรียกอีกอย่างหนึ่งว่าอิทัปปัจจยตาหรือปัจจัยการจึงเป็นอีกเหตุผลหนึ่งที่ปฏิเสธอัตตา

๒.๒.๕ เหตุผลจากการไม่พบอัตตาในประสบการณ์

เหตุผลอีกประการหนึ่งที่พระพุทธเจ้าทรงใช้คือการอ้างประสบการณ์มาสนับสนุนซึ่งทำให้ทัศนะของพระพุทธเจ้าเกี่ยวกับอนัตตามีลักษณะเป็นประสบการณ์นิยม ซึ่งบรรดาเหตุผลที่กล่าวมากเป็นเหตุผลที่เกี่ยวข้องกับประสบการณ์เกือบทั้งนั้น เช่น ในอนัตตลักขณสูตรก็อ้างถึงการที่ขันธ ๕ ของเราเป็นทุกข์และไม่อยู่ในอำนาจสังการของเราซึ่งก็เป็นเรื่องที่พิสูจน์ได้จากประสบการณ์ แต่ในที่บางแห่งทรงอ้างถึงการไม่มีอัตตาในประสบการณ์โดยตรงมาสนับสนุนเลยก็มี ดังที่ตรัสไว้ในมัชฌิมนิกายว่า

“ภิกษุทั้งหลาย เมื่ออัตตาและของเนื่องด้วยอัตตาเป็นสิ่งที่บุคคลยังเห็นไม่ได้ตามความเป็นจริงแท้ การตั้งทัศนะว่านั่นคือโลก นั่นคืออัตตา เรานั้นพอกจากโลกนี้ไปแล้วจักเป็นผู้เที่ยงแท้ถาวร มีความไม่เปลี่ยนแปลงเป็นธรรมดา จักดำรงคงที่ถาวรอยู่อย่างนั้น ดังนั้น เป็นธรรมชาติของคนเขลาสมบุรณ์แบบที่เดียวมิใช่หรือ”^{๒๔}

พุทธพจน์นี้ทรงอ้างถึงการไม่พบอดีตหรือของที่เกี่ยวข้องอยู่กับอดีตในประสบการณ์มายืนยันการไม่มีอดีตที่ถาวร ซึ่งเข้าใจว่าพุทธพจน์ดังกล่าวคงหมายถึงคลุ้มถึงประสบการณ์พิเศษอย่างทิพย์จักขุที่มองเห็นเทวดา พรหมด้วย แต่แม้หมายเอาแค่ประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสธรรมดาก็ยังพอมีน้ำหนักที่ชี้ให้เห็นว่า สิ่งที่เราไม่เคยเห็นเลย เราไม่ควรยึดถืออย่างจริงจังว่ามีจริง เพราะดูออกจะเป็นเหตุผลที่อ่อนมากถึงขนาดที่พระพุทธเจ้าตรัสว่าเป็นเรื่องของคนเขลาสมบุรณ์แบบ เหมือนกับที่เราไม่เคยเห็นกระต่ายมีเขา หากเราเชื่ออย่างจริงจังว่ามีกระต่ายเช่นนั้นจริง ความเชื่อนี้ก็จะอ่อนเหตุผลเพราะอ้างได้แค่ว่าสิ่งที่ไม่มีใครเห็นก็อาจมีจริงเป็นจริงได้เท่านั้น

๒.๒.๖ เหตุผลจากการชี้ให้เห็นที่มาของความเชื่อเรื่องอดีต

พระพุทธเจ้ายังได้ทรงชี้ให้เห็นว่า คนเราเกิดความเชื่อว่ามีอดีตเพราะความเชื่อนี้สามารถสนองตอบความปรารถนาทางจิตใจของมนุษย์คือ ความปรารถนาที่จะดำรงรักษาตัวเองไว้ พระพุทธองค์ทรงเห็นว่าความปรารถนาจะมีชีวิตอยู่ (ชีวิตภูมิ) ความปรารถนาความไม่ตาย (อมริตภูมิ) ความกระหายสุข (สุขภูมิ) และความรังเกียจทุกข์ (ทุกข์ปฏิภูม) เป็นสัญชาตญาณที่มีผลต่อพฤติกรรมและความคิดเห็นของมนุษย์ การยอมรับความเชื่อเรื่องอดีตช่วยสนองตอบความปรารถนาเหล่านี้ และยังช่วยให้สามารถตอบปัญหาต่างๆ เช่น ปัญหาการเกิดใหม่ ปัญหาความรับผิดชอบทางศีลธรรมได้ง่ายขึ้น แต่พระพุทธองค์ทรงเห็นว่าทฤษฎีที่สนองตอบความพอใจเช่นนี้ไม่มีความจริงในตัวเองเพราะไม่มีหลักเกณฑ์ความจริงมาสนับสนุน กล่าวคือ ความจริงของทฤษฎีอยู่กับการสอดคล้องกับข้อเท็จจริงหรือสิ่งที่เกิดขึ้นจริง (ยถาภูตตะ) ไม่ใช่อยู่ที่การสนองตอบความพอใจของผู้ใด^{๒๔}

๒.๓ อนัตตากับกรรม การเกิดใหม่ และความคงเดิม

ปัญหาสำคัญของมโนทัศน์เรื่องอนัตตาคือ เมื่อไม่มีอดีตคงที่ ทุกอย่างเปลี่ยนแปลง แล้วใครเป็นผู้ทำ

กรรม ใครเป็นผู้รับผลกรรม และคนไปเกิดใหม่ได้อย่างไร ซึ่งเป็นปัญหาของความรับผิดชอบทางศีลธรรมและปัญหาเกี่ยวกับการเกิดใหม่ เมื่อไม่มีความคงเดิม (identity) คือ การเป็นคนเดียวกันตลอดเวลา หากคนคนหนึ่งทำชั่ว คนคนนั้นจะไม่ได้รับผลของกรรมชั่วที่ตนทำ เพราะขณะรับผลกรรมนั้น เขากลายเป็นอีกคนเพราะอำนาจของความเปลี่ยนแปลง พวกที่เชื่ออดีตเห็นว่า หากพุทธศาสนาปฏิเสธความคงเดิมของคนที่เป็นลักษณะของอดีต ก็ไม่สามารถอธิบายว่า คนที่ทำดีหรือชั่วจะได้รับผลของกรรมที่ตนทำได้อย่างไร คำตอบสำหรับปัญหาข้อนี้ดูจะชัดเจนขึ้นในงานยุคหลังของพุทธปรัชญาเถรวาท แต่เราก็พอจะหาคำตอบสำหรับปัญหานี้ได้จากสูตรต้นตปฏิกที่ เป็นคัมภีร์รุ่นแรกเช่นกัน

คำตอบของพระพุทธเจ้าเกี่ยวกับปัญหานี้ก็คือ พระองค์ทรงปฏิเสธความคงเดิมแต่ไม่ได้ทรงปฏิเสธความสืบเนื่องในลักษณะของความสัมพันธ์แบบเป็นเหตุปัจจัยของกระบวนการของขันธ ๕ พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธความเป็นคนเดียวกันตลอดเวลาซึ่งเป็นลักษณะของอดีตดังจะเห็นได้จากพุทธพจน์ที่ได้อ้างมาก่อนหน้านี้เกี่ยวกับเรื่องที่ว่า ทุกขนั้นไม่ใช่ตัวเองทำและก็ไม่ใช้คนอื่นทำ การตรัสเช่นนั้นแสดงว่าทรงปฏิเสธความเป็นคนเดิมของผู้ทำและผู้รับผล แต่ทฤษฎีปัจจุสมุปบาทของพระพุทธเจ้าที่แสดงถึงกระบวนการของขันธ ๕ ที่เปลี่ยนแปลงและสืบเนื่องกันเป็นลูกโซ่สามารถตอบปัญหานี้ได้ว่า ขันธ ๕ ที่สืบเนื่องกันไปตามเหตุปัจจัยนี้เองที่เป็นผู้ทำกรรมและเป็นผู้รับผลกรรมอีกทั้งเป็นผู้ไปเกิดใหม่ด้วย ปฏิจุสมุปบาทแสดงว่า สรรพสิ่งในโลกเป็นเพียงกลุ่มหรือชุดของปรากฏการณ์หรือสภาวะธรรมที่ดำเนินไปอย่างต่อเนื่องในลักษณะเป็นเหตุและผลหรือเป็นปัจจัยของกันและกัน การที่น่ายำคิดฆ่าคนตายแล้วต่อมานายดำถูกประหารชีวิตก็คือกระบวนการของขันธ ๕ ชุดหนึ่ง ปฏิจุสมุปบาทหรือปัจจุอาการที่กล่าวถึงปัจจัย ๑๒ ประการมีอวิชชา เป็นต้น เป็นทฤษฎีส่วนที่แสดงให้เห็นวัฏจักรของชีวิตที่ไม่มีตัวคงเดิมแต่มีความสืบเนื่องของปัจจัยชุดหนึ่งซึ่งรวมขันธ ๕ อยู่ในนั้น ความ

สืบเนื่องแบบนี้ทำให้สิ่งหนึ่งไม่กลายเป็นคนละสิ่งซึ่งเราอาจเห็นทัศนะนี้ของพระพุทธเจ้าได้จากพุทธพจน์ที่อธิบายการที่อดีตชาติปัจจุภินปัจจุบันเป็นจริงไม่ใช่อดีตชาติปัจจุภินในอดีตหรืออนาคตแต่พวกมันก็สัมพันธ์ในเชิงเป็นเหตุและผลของกันและกันโดยเปรียบเทียบกับ การเปลี่ยนแปลงของนมว่า

“จิตตะ นมสตนันเราได้จากแม่โค นมข้นเราได้จากนมสด เนยข้นเราได้จากนมข้น เนยใสเราได้จากเนยข้น...ในขณะที่มันเป็นนมสด เราไม่เรียกมันว่านมข้นหรือเนยข้น...เราเรียกมันว่านมสด ในขณะที่มันเป็นเนยข้น เราไม่เรียกมันว่านมสดหรือนมข้น...เราเรียกว่าเนยข้น ในขณะที่มันเป็นเนยข้น”^{๒๕}

พุทธพจน์นี้แสดงว่า นมเหล่านี้ไม่ใช่คนละนมด้วยกัน ตลอดเวลาแต่ก็ไม่ใช่คนละอันเพราะเกี่ยวโยงกันอยู่ มันเป็นกระบวนการเปลี่ยนแปลงที่สืบเนื่องกันเป็นสายจากนมสดเป็นนมข้น จากนมข้นเป็นเนยข้นไปเรื่อยๆ ในกระบวนการนี้ไม่มีสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นตัวของมันเองอย่างเด็ดขาด ในขณะที่เป็นนมสดมันก็เป็นนมสดแต่ก็พร้อมจะหยุดเป็นนมสดกลายเป็นนมข้นเมื่อเงื่อนไขพร้อม การสืบเนื่องของ “คน” หรือขันธ ๕ ก็ทำนองเดียวกัน นายคำในขณะที่ฆ่าคนกับนายคำที่ถูกประหารชีวิตไม่อาจกล่าวได้ว่าเป็นคนเดิมแท้ แต่ก็ไม่ได้กล่าวว่าเป็นคนละคน เพราะมีความสืบเนื่องจากนายคำที่ฆ่าคนมาเป็นนายคำที่ถูกประหารชีวิต เป็นคนละขั้นตอนของกระบวนการอันเดียวกันเท่านั้นไม่ใช่คนละกระบวนการ การมอง “บุคคล” ว่าเป็นกระแสที่เลื่อนไหลของสภาวะที่เกี่ยวข้องกันในเชิงเป็นเหตุและผลของกันและกันยังพบในพุทธทศนิกาย เถรคาถาโดยเป็นคำพูดของพระอรหันต์ชื่อว่า อธิมุตฺตซึ่งกล่าวว่า “ไม่มีความหวาดกลัวสำหรับผู้เห็นตามเป็นจริงซึ่งการเกิดขึ้นของธรรมทั้งหลายอันบริสุทธิ์ และการสืบเนื่อง (สันตติ) ของสังขารอันบริสุทธิ์...”^{๒๖}

นอกจากนั้น อาจมีปัญหาตามมาว่า แล้วอะไรมาประสานองค์ประกอบต่างๆ ของกระบวนการนี้ ให้รวม

เป็นหน่วยเดียวกัน และอะไรเป็นสิ่งที่รักษาให้ความสืบเนื่องนี้ไม่แตกสลายแยกจากกันขณะตายแล้วไปเกิดใหม่ สำหรับปัญหาแรก ตามทัศนะของพระพุทธเจ้า ร่างกายนี้เองที่เกิดจากกรรมเก่าเป็นสิ่งที่ประสานกระบวนการนี้ให้รวมเป็นหน่วยเดียวกัน ส่วนปัญหาข้อหลัง คำตอบของพระพุทธองค์ก็คือ ตัณหานั่นเองที่เป็นพลังซึ่งคอยรักษาความสืบเนื่องนี้ไม่ให้แตกสลาย^{๒๗} ซึ่งประเด็นนี้คงเข้าใจไม่ยาก หากเราเข้าใจกระบวนการของปัจจัย ๑๒ อย่างที่เป็นวงจรของชีวิตที่ยังเวียนว่ายตายเกิด เพราะตราบไต่ที่เรายังมีความอยาก ความอยากก็จะกระตุ้นให้เราหรือขันธ ๕ เกิดความยึดติด (อุปาทาน) และทำให้กรรมต่างๆ ทำให้ต้องเวียนว่ายตายเกิดต่อไปเรื่อยๆ และเมื่อใดที่เราดับความอยากได้อย่างเด็ดขาดหรือบรรลุนิพพานกระบวนการนี้ก็จะไม่เกิดอีกเพราะไม่มีตัณหาเป็นแรงผลักดันให้เกิดอีก ความสืบเนื่องของขันธ ๕ จึงขึ้นอยู่กับตัณหาเอง

เราพอสรุปได้ว่า ชุติหรือกระบวนการที่สัมพันธ์ในลักษณะเป็นเหตุและผลหรือเป็นปัจจัยของกันและกันนี้เองที่เป็นผู้ทำกรรมและเป็นผู้รับผลกรรม อีกทั้งเป็นผู้ไปเกิดใหม่โดยไม่มี ความคงเดิมมีแต่ความสืบเนื่อง แต่ก็ไม่มีปัญหาเรื่องความรับผิดชอบทางศีลธรรม เพราะแม้จะไม่ใช้คนเดิมแต่ก็ไม่ใช้คนละคนกัน อย่างไรก็ตาม การใช้เรื่องความสืบเนื่อง (สันตติ) และทฤษฎีปฏิจาสมุปบาทมาตอบปัญหานี้ได้รับการพัฒนาให้ชัดเจนขึ้นในคัมภีร์รุ่นหลัง โดยเฉพาะมิลินทปัญหาและวิสุทธิมรรคดังจะกล่าวถึงข้างหน้า

๒.๕ อนัตตากับนิพพาน

อนัตตากับนิพพานเป็นประเด็นสำคัญอีกประเด็นหนึ่งที่มักได้รับการวิพากษ์วิจารณ์โดยเฉพาะในปัจจุบันมีนักคิดบางท่านในพุทธศาสนาเถรวาทเห็นว่านิพพานเป็นอดีต ในที่นี้จะขอนำประเด็นสำคัญมากกล่าวถึงเพียงบางประเด็น กล่าวคือ ทัศนะที่เห็นว่านิพพานเป็นอดีตไม่ใช่อนัตตาเพราะนิพพานมีลักษณะต่างจากขันธ ๕ เปเรช-เรมอนเห็นว่า พุทธพจน์ที่ตรัสว่า “สัพเพ ธมมา

อนตดา” นั้นไม่ได้รวมนิพพานไว้ด้วย แม้คัมภีร์อรรถกถา จะอธิบายว่าหมายถึงนิพพานด้วยเปเรช-เรมอนให้ เหตุผลว่าเพราะนิพพานไม่เป็นอนิจจังและไม่เป็นทุกข์ ในขณะที่ “ธรรมทั้งปวง” เป็นอนิจจังและเป็นทุกข์^{๒๔} ซึ่ง เหตุผลข้อนี้ดูจะอ่อนไปเพราะพุทธพจน์ที่ว่า “สังขาร ทั้งปวงไม่เที่ยง สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์” ซึ่งต่างจาก “ธรรมทั้งปวงเป็นอนตดา” ก็เท่ากับบ่งบอกให้เห็นชัด แล้วว่า มีสิ่งที่ เป็น “ธรรม” แต่ไม่ใช่ “สังขาร” เป็นสิ่งที่ มีแต่ลักษณะอนตดาไม่มีลักษณะไม่เที่ยงและเป็นทุกข์ การตีความว่า ธรรมทุกอย่างต้องเป็นอนิจจังและเป็น ทุกข์ด้วยจึงฟังไม่ขึ้น เพราะถ้าพระพุทธรเจ้าทรงประสงค์ เช่นนั้นจริง พระองค์ก็น่าจะใช้คำว่า “ธรรม” ในทุกประโยค ซึ่งจะกลายเป็นข้อความว่า “ธรรมทั้งปวงไม่เที่ยง ธรรม ทั้งปวงเป็นทุกข์ ธรรมทั้งปวงเป็นอนตดา” สาเหตุที่ ใช้เฉพาะกับอนตดาก็เพื่อต้องการแสดงว่ามี “ธรรม” บางอย่างที่ไม่มีลักษณะสองอย่างแรก แต่มีเฉพาะลักษณะ สดุดท้ายคือเป็นอนตดา กล่าวอีกอย่างก็คือการตรัสเช่นนี้ แสดงว่าพระองค์ไม่ได้หมายเอาเฉพาะชั้น ๕ เท่านั้นที่ เป็นอนตดาแต่รวม “ธรรม” ทั้งหมด การกล่าวว่าสิ่ง อื่นไม่ว่าจะเป็นนิพพานหรือสิ่งอื่นใดเป็นอตตดาจึงขัดกับ พุทธพจน์นี้ เพราะพระพุทธรเจ้าทรงรวม “ทุกสิ่งทุกอย่าง” ไว้ในคำว่า “ธรรม” นี้แล้ว ไม่ว่าสิ่งนั้นจะเป็น “สิ่ง” (entity) สิ่งหนึ่งหรือไม่ใช้ก็ตาม

นอกจากนั้น ผู้เขียนขอเสนอว่า หากเรามอง นิพพานในฐานะเป็น “สภาวะการณ” (state of affairs) หรือเป็น “ความจริง” อย่างหนึ่งเหมือนความจริงของ ไตรลักษณ์หรือปฏิจจสมุปบาท ไม่มองเป็น “สิ่ง” สิ่งหนึ่ง เราก็จะเข้าใจว่านิพพานเป็นอนตดาได้อย่างไร หมายความว่า ถ้าเรามองว่านิพพานก็คือ สภาวะของผู้ที่ดับ กิเลสได้หรือเป็นอาการแห่งอิสรภาพของจิตที่ไม่มีกิเลส มากล้ำกรายหรือปรุ้งแต่งได้อีก ก็เห็นว่าไม่มีอะไรจะ มาเป็น “ตัวตน” ของนิพพานได้ เพราะสภาวะดังกล่าว ไม่มีตัวตนอะไรเหมือนกับความปลอดภัยที่ไม่มีตัวตน

เมื่อใดที่มีสิ่งใดสิ่งหนึ่งปรากฏ ความเปลี่ยนแปลงจึงจะ ปรากฏ หากไม่มีสิ่งใดปรากฏขึ้นเลย มันก็ไม่ปรากฏ แต่เราไม่อาจกล่าวว่า ความเปลี่ยนแปลงอยู่ “ที่ไหน” เพราะความเปลี่ยนแปลงเองไม่มี “ตัว” ที่ต้องอยู่ใน กาลเวลาและสถานที่ที่เราเห็นบางสิ่งบางอย่างเปลี่ยนแปลง แต่เราไม่เห็นตัวความเปลี่ยนแปลง มันเป็นความจริง อย่างหนึ่งที่ปรากฏขึ้นเท่านั้น นิพพานก็มีลักษณะ ทำนองเดียวกัน เป็นความจริงที่ไม่ได้มีอยู่ ณ ที่ใดที่หนึ่ง เมื่อมีผู้ทำให้กิเลสไม่เกิดขึ้นอีกได้ เมื่อนั้นมันก็ปรากฏ จึงกล่าวได้ว่า นิพพานเป็นวิสังขารหรือสังขตธรรมคือ ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งเพราะนิพพานเป็นความจริงอย่างหนึ่ง ที่จะเป็นเช่นนั้นตลอดไปไม่มีอะไรมาทำให้ความจริงนี้ เปลี่ยนไปได้เช่นเดียวกับความเกิดแก่เจ็บตายของมนุษย์ และสัตว์เหล่าอื่นที่จะเป็นเช่นนั้นตลอดไปตราบเท่าที่ยัง มีมนุษย์และสัตว์อยู่ จึงไม่มีใคร “สร้าง” นิพพาน หรือ “ทำให้เกิด” นิพพาน เราสามารถเพียงแต่ทำให้นิพพาน “ปรากฏ” ขึ้นเท่านั้น นิพพานจึงไม่มีลักษณะของอนิจจัง และทุกข์ ซึ่งถ้านิพพานยังเปลี่ยนแปลงได้อีก การ นิพพานของพระอรหันต์ก็จะไม่ใช่การดับกิเลสและความ ทุกข์ที่ถาวรอย่างที่พระพุทธรองค์ทรงสอนเพราะนิพพาน ของพระอรหันต์จะกลายเป็นนิพพานชั่วคราว นั่นคือ พระอรหันต์จะต้องกลับมาเป็นปุถุชนคนมีกิเลสอีก ดังนั้น นิพพานจึงมีแต่ลักษณะอนตดาไม่มีลักษณะของอนิจจัง และทุกข์เพราะมีลักษณะที่ต่างจากชั้น ๕ ไม่จัดอยู่ใน ชั้น ๕ (เป็นชั้นธัมมุต) ที่ต้องอยู่ในกาลเวลาและสถานที่ การที่พยายามมองนิพพานว่าเป็นสิ่งมี “ตัวตน” อย่างใด อย่างหนึ่งทำให้เกิดคำถามว่า ชีวิตหลังตายของพระ อรหันต์เป็นอย่างไร และทำให้เกิดการมองว่านิพพานเป็น “ดินแดน” แห่งหนึ่งที่พระอรหันต์ไปอยู่หลังตาย ซึ่งเรา จะเห็นว่าเป็นการแปลงลักษณะของนิพพานคือ เปลี่ยน นิพพานจากที่เป็นสภาวะของการหลุดพ้นกิเลสไปเป็น ตัวตนคือ ดินแดนแห่งหนึ่งที่ดูขัดแย้งกัน เป็นการมอง นิพพานที่เป็นเรื่องทางญาณวิทยาและทางจิตวิทยาให้ กลายเป็นเรื่องทางอภิปรายญา

ผู้ที่เชื่อว่านิพพานเป็นดินแดนแห่งหนึ่งมักอ้าง พุทธพจน์ที่ตรัสเกี่ยวกับนิพพานในเชิงบวก (positive) ว่า มีอายตนะที่ไม่มีธาตุ ๔ ไม่มีดวงดาว ดวงอาทิตย์ และดวงจันทร์ อีกทั้งไม่มีการมาและการไป^{๒๔} มาเป็น หลักฐานว่า “มี” แดนนิพพานอยู่จริง แต่ถ้าเราพิจารณา พุทธพจน์นี้ให้ละเอียดเราจะพบว่า พระองค์ทรงปฏิเสธ อนาคตของนิพพานในแง่บวกมากกว่า พูดอีกอย่างก็คือ รูปแบบภาษาหรือคำพูดมีลักษณะยืนยันว่า “มี” แต่ เนื้อหาแสดงว่านิพพานไม่ใช่ดินแดนหรือตัวตนอย่างใด อย่างหนึ่งที่อยู่ในสถานที่บางแห่ง หรือ ทรงยืนยันว่า นิพพานมีจริง แต่มีในลักษณะไม่ใช่ตัวตนหรือเป็นสิ่งใด สิ่งหนึ่งที่อยู่ในที่บางแห่ง เพราะการที่อายตนะดังกล่าว ไม่มีธาตุ ๔ ไม่มีดวงดาวใดๆ และไปมาก็ไม่ได้ก็แสดง อย่างชัดเจนแล้วว่า ไม่ใช่ดินแดนหรือตัวตนอย่างใด อย่างหนึ่ง หากจะเป็นดินแดนก็ต้องมีธาตุ ๔ หรืออยู่ ณ ที่บางแห่งของจักรวาลที่ไปมาได้ นอกจากนั้น มีพุทธพจน์ในมัชฌิมนิกายที่แสดงว่าอายตนะที่ว่าไม่มีธาตุ ๔ นี่ก็คือวิญญาณหรือมุนายตนะนั่นเอง ใจความสำคัญของพุทธพจน์นี้มีอยู่ว่า “วิญญาณที่มองด้วยตาไม่เห็น เป็นอนันต์ สว่างแจ้งทั่วทั้งปวง (สพฺพโต ปภี) ซึ่งภาวะ ปฐวีแห่งปฐวีเกาะกุมไม่ได้ ภาวะอาโปแห่งอาโป...ภาวะ เตโชแห่งเตโช...ภาวะวาโยแห่งวาโยเกาะกุมไม่ได้...สรรพ ภาวะแห่งสรรพสิ่งเกาะกุมไม่ได้”^{๒๕} ดังนั้น หลักฐานนี้ จึงยังไม่พยานักพอที่จะแสดงว่านิพพานเป็นดินแดน แห่งหนึ่งที่พระอรหันต์สิ้นชีวิตแล้วจะไปอยู่

ที่จริงปัญหาของชีวิตหลังตายของพระอรหันต์มี แค่ว่า “พระอรหันต์เกิดอีกหรือไม่ ถ้าเกิดอีกจะเกิดใน ภพภูมิเช่นใด” ซึ่งก็มีพุทธพจน์ตรัสไว้ค่อนข้างชัดเจนว่า หากดับกิเลสหรือไม่มีอุปาทานแล้วก็ไม่มีเกิดอีก^{๒๖} หรือไม่ไปอยู่ที่แห่งใดอีกดังเห็นได้จากเรื่องการปรินิพพาน ของพระโคตมโศกะที่มารตามหาที่ที่ท่านไปเกิดไม่เจอ^{๒๗} แต่ พุทธพจน์ที่ตรัสกับวัจฉโคตรว่าจะกล่าวว่าตถาคต (หรือ พระอรหันต์) เกิดหรือไม่เกิดเป็นการกล่าวที่ไม่ถูกต้อง นั้นเป็นพุทธพจน์ที่ตรัสอย่างอุกฤษฏ์เพื่อเลี่ยงปัญหา

ของอดีตและมิอาจทูลฎีกาได้เปรียบการสิ้นชีพของพระ อรหันต์ว่าเหมือนการดับของไฟเพราะหมดเชื้อซึ่งไม่อาจ กล่าวว่ามีหรือไม่มี เกิดหรือไม่เกิดอย่างไรอีก

แต่เราจะเรียกนิพพานว่าเป็นความขาดสูญก็ไม่ถูก เพราะไม่มี “ตัวตน” อะไรจะขาดสูญ และการกล่าวว่า นิพพานคือ การขาดสูญของวิญญาณหรือขันธ ๕ จะ กลายเป็นอุจเฉทวาทไป พระพุทธเจ้าตรัสแต่เพียงว่า “วิญญาณไม่ดำรงอยู่” (อปฺปติฏฺฐิต) ^{๒๘} หรือไม่ปรากฏ ขึ้นเพราะไม่มีปัจจัยให้เกิดเหมือนเปลวไฟที่ดับไป เพราะ หมดเชื้อก็ไม่อาจเรียกว่าขาดสูญหรือไปในทิศใดทิศหนึ่ง กล่าวได้แค่ว่า เมื่อไม่มีปัจจัยคือเชื้อให้ไฟติดไฟก็ไม่เกิด ปิเตอร์ ฮาร์วีย์อธิบายประเด็นเรื่องวิญญาณที่นิพพาน แล้วว่า เป็นวิญญาณที่ “หยุด” (stopped) หรือ “ไม่ได้ รับการสนับสนุน” เพราะนามรูปจะหยุดลงรวมทั้งธาตุ ๔ ก็จะไม่ปรากฏทำให้วิญญาณไม่มีที่สำหรับ “วาง” ตัวเอง ลงไป ^{๒๙} เพื่อเลี่ยงความเข้าใจผิดเรื่องอดีตและเรื่อง นิพพานเป็นอดีต พระพุทธโฆษาจารย์จึงกล่าวถึง นิพพานอย่างเข้มงวดว่ามีนิพพานแต่ไม่มีผู้บรรลุนิพพาน ซึ่งเราจะกล่าวถึงเรื่องนี้ข้างหน้า

๓. ทศนะเกี่ยวกับมโนทัศน์เรื่องอนาคตของนักปราชญ์ เถรวาท

ในตอนนี เราจะพูดถึงทศนะเกี่ยวกับมโนทัศน์เรื่อง อนาคตของนักปราชญ์ของพุทธศาสนาเถรวาท โดย เฉพาะก่อนสมัยปัจจุบันซึ่งเป็นทศนะที่พยายามพัฒนา มโนทัศน์เรื่องอนาคตของพระพุทธเจ้าให้ชัดเจนยิ่งขึ้น และเข้มงวดยิ่งขึ้น จากตอนที่กล่าวถึงทศนะของ พระพุทธเจ้า เราพอมองเห็นแล้วว่า มโนทัศน์เรื่อง อนาคตเกี่ยวโยงและได้รับการสนับสนุนจากมโนทัศน์ อื่นๆ โดยเฉพาะอนิจจังหรือความไม่เที่ยงและความ เปลี่ยนแปลง และปฏิเสธสมุปบาท นักปราชญ์รุ่นต่อมา โดยเฉพาะพระพุทธโฆษาจารย์ก็ได้นำมโนทัศน์เหล่านี้ มาพัฒนาเพื่ออธิบายและสนับสนุนอนาคตให้ชัดเจน ยิ่งขึ้น โดยพยายามวิเคราะห์ขันธ ๕ และความเปลี่ยน-

แปลงให้ละเอียดพิศดารยิ่งขึ้น นอกจากนั้น ยังได้สร้าง ทฤษฎีสังจะ ๒ อย่างเพื่อแก้ปัญหาความไม่ลงรอยกัน ของพุทธพจน์เกี่ยวกับเรื่องอนัตตาและทำให้คำสอนใน พระไตรปิฎกสอดคล้องกลมกลืนกันยิ่งขึ้น เราจะนำ พัฒนาการรุ่นหลังเหล่านี้มาพิจารณาเป็นข้อๆ ไปดังนี้

๓.๑ สังจะหรือความจริง ๒ ประเภท

สังจะ ๒ คือ สมมติสังจะหรือความจริงระดับ สมมติที่ผู้เขียนอยากเรียกว่าเป็นความจริงระดับทั่วไป และ ประมัตตสังจะหรือความจริงระดับประมัตต์ที่ผู้เขียนอยาก เรียกว่าเป็นความจริงระดับสูงหรือระดับลึก ซึ่งผู้เขียน เห็นว่าสามารถเป็นได้ทั้งความจริง ๒ ประเภทและ ๒ ระดับ ดังจะกล่าวถึงข้างหน้า เป็นแนวคิดสำคัญในพุทธปรัชญา เถรวาทที่มักได้รับการอ้างอิงบ่อยครั้ง แต่สังจะ ๒ นี้มิได้ ปรากฏในคำสอนของพระพุทธเจ้าเพียงแต่อาจเทียบเคียง ได้กับเรื่องความจริงหรือภาษาที่ชาวโลกเข้าใจกันที่พระ- พุทธเจ้าทรงเรียกว่าโลกโวหารและความจริงระดับสูงที่ พระองค์ตรัสสอน เช่น ชันธ ๕ ไตรลักษณ์ และนิพพาน มโนทัศน์เรื่องสังจะ ๒ นี้มาเริ่มปรากฏชัดในมิลินท- ปัญหา

ในปฐมวรรค นามปัญหาที่ ๑ พระนาคเสนกราบ พูลพระเจ้ามิลินท์ว่า “ขอถวายพระพร มหาบพิตร พระองค์ย่อมทรงรู้จักจรตจันโธ การเรียกว่านาคเสน ก็ ฉะนั้นเหมือนกัน เป็นสมัญญาคือ บัญญัติ โวหารเป็น เพียงชื่อซึ่งอาศัยผม...และอาศัยวิญญาณ สิ่งเป็นไปได้ แต่ในการเรียกนี้เมื่อว่าโดยประมัตต์ หามิบุคคลไม”^๕ ในปัญหานี้พระนาคเสนอธิบายว่า เมื่อว่าโดยประมัตต์ไม่ มีสัตว์และบุคคล ชื่อเป็นเพียงบัญญัติ เมื่อองค์ประกอบ มีอาการ ๓๒ หรือชันธ ๕ รวมกันจึงได้นามบัญญัติว่า “นาคเสน” เป็นต้น เปรียบเหมือนรถอาศัยส่วนประกอบ ต่างๆ จึงเรียกว่ารถ จะเห็นว่าในเรื่องนี้ สมมติสังจะ ใช้ในความหมายเพียงแค่สมมติโวหารที่เป็นเรื่องชื่อหรือ คำพูดที่คนกำหนดหรือบัญญัติขึ้นมา แต่ความหมาย ของสมมติสังจะได้ขยายกว้างขึ้นในงานรุ่นต่อๆ มา

ในงานของพระอรรถกถาจารย์ปรากฏเนื้อหาเกี่ยวกับ สังจะ ๒ ชัดเจนมากขึ้น เช่น การกล่าวถึงสังจะ ๒ ใน อรรถกถาอังคุตตรนิกาย และอภิธัมมัตถสังคหะกล่าวถึง ประมัตตธรรมโดยหมายถึงสิ่งที่มีความจริงระดับประมัตต์ ๔ อย่างคือ จิต เจตสิก รูป และนิพพาน โดยทั่วไปมัก เข้าใจหรืออธิบายกันว่า สังจะ ๒ หมายถึงสิ่งที่มีอยู่ใน ๒ ลักษณะ เช่น คำอธิบายของสมภาร พรมพาที่ว่า “สิ่งที่เรียกว่าสมมติสังจะนั้นได้แก่ สิ่งที่เกิดจากการรวม ตัวกันของหน่วยมูลฐานมารวมกันเข้า ก็มีการสมมติ เรียกว่าเป็นสิ่งนี้ สิ่งนั้น โดยที่ในความเป็นจริง สิ่งนั้นๆ หาได้มีอยู่ไม่ ยกตัวอย่างเช่น คน ต้นไม้ ภูเขา เป็นต้น ตามพุทธปรัชญา สิ่งที่เราเรียกกันว่าคนนี้เกิดจากการรวม ตัวกันของหน่วยมูลฐานห้าประการที่เรียกกันว่า ชันธห้า ต้นไม้กับภูเขาเกิดจากการรวมตัวกันของหน่วยมูลฐาน ห้าประการที่เรียกชื่อว่าธาตุสี่ ดังนั้น เมื่อวิเคราะห์จนถึง ที่สุดแล้ว สิ่งที่เราเรียกว่าคนก็ ต้นไม้ก็ ภูเขา ก็ หิน ได้มี อยู่ไม่ สิ่งที่มีอยู่จริง ๆ คือชันธห้าและธาตุสี่ หน่วย มูลฐานที่ประกอบกันขึ้นเป็นสมมติสังจะนี้เรียกชื่อว่า ประมัตตสังจะ”^๖ ซึ่งการอธิบายแนวนี้ก็สามารถทำได้ แต่อาจมีผู้เข้าใจผิดได้ว่า ประมัตตสังจะเป็นสิ่งที่มีจริง สูงสุดคือ อยู่ได้ด้วยตัวเองซึ่งจะกลายเป็นอัตตาไป ทั้งนี้ เพราะตีความประมัตตสังจะเป็น ultimate reality ที่ ปรัชญาตะวันตกนิยมหมายถึงสิ่งที่คงที่อยู่ได้ด้วยตัวเอง การตีความคำว่า “สังจะ” ว่าหมายถึง “ความเป็นจริง” หรือ “สิ่งที่มีจริง” (reality) เช่นนี้จึงอาจทำให้เข้าใจผิดได้ ผู้เขียนเห็นว่า ถ้าเรารักษาคำว่า “สังจะ” ในความหมาย เดิมของภาษาบาลีคือหมายถึง “ความจริง” หรือ “สัง- จธรรม” (truth) ดูจะปลอดภัยกว่าและยึดหยุ่นครอบคลุม มากกว่า สังจะ ๒ ในทัศนะผู้เขียนจึงน่าจะหมายถึง ความจริงหรือความรู้ ๒ ประเภทหรือ ๒ ระดับ ซึ่งก็มี นักคิดนักเขียนหลายท่านใช้ในความหมายนี้^๗ ปัญหาอีกประการหนึ่ง ที่มักเข้าใจผิดกันก็คือ การ เข้าใจว่าสิ่งที่มีความจริงระดับสมมติไม่มีความเป็นจริง (reality) อยู่เลย เช่น เปเรช-เรมอนเห็นว่า การถือว่า

การใช้คำว่า “อิตตะ” ในคัมภีร์ดั้งเดิมเป็นเพียงคำบัญญัติ (วैयाกรหิกะ) โดยไม่มีความเป็นจริงอยู่เบื้องหลังคำนี้เป็นเรื่องที่เกิดขึ้น ซึ่งทำให้มองข้ามการยอมรับอิตตะเป็นข้อเท็จจริงโดยไม่สนใจความขัดแย้งภายในระหว่างอิตตะกับอนัตตาที่สามารถพบในคัมภีร์ดั้งเดิม^{๓๗} ความเห็นนี้คงเกิดจากความเข้าใจว่า เมื่อถือว่คำว่าอิตตะหรืออิตตะเป็นเพียงชื่อที่บัญญัติขึ้นมาไม่มีความเป็นจริงเพราะชื่อเป็นเพียงภาษาหรือคำพูดอย่างหนึ่งไม่มีตัวตนอะไรอยู่จริง สิ่งที่มีชื่อนั้นหมายถึงก็จะไม่มีความเป็นจริงไปด้วย ซึ่งเป็นความเข้าใจผิด เพราะชื่อเป็นสมมติสัจจะแบบหนึ่งซึ่งเกี่ยวข้องกับสิ่งที่ป็นเจ้าของชื่อนั้นซึ่งมีความจริงแบบสมมติสัจจะอีกแบบหนึ่ง กล่าวอีกอย่างก็คือ สิ่งที่มีชื่อนั้นหมายถึงยังมีความเป็นจริงอยู่ นั่นคือ เป็นอิตตะเชิงประจักษ์ที่มีความจริงแบบสมมติสัจจะในอีกระดับหนึ่งที่ต่างจากคำพูดหรือชื่อ สมมติสัจจะมีความซับซ้อนหรือมีหลายระดับมากกว่าที่แปลหา-เรมอันเข้าใจ เมื่อเรากล่าวว่า คำว่า “อิตตะ” ที่พระพุทธเจ้าใช้ป็นเพียงสิ่งสมมติจึงไม่ได้ปฏิเสธความเป็นจริงของสิ่งที่คำนั้นหมายถึงโดยสิ้นเชิงพระพุทธเจ้ายังยอมรับความเป็นจริงของสิ่งที่คำว่า “คน” “ผู้ทำกรรม” เป็นต้น หมายถึงอิตตะเชิงประจักษ์เหล่านี้แม้ลดทอนเป็นขั้น ๕ ได้เหมือนกันหมด แต่ก็มีความแตกต่างกันเฉพาะตัวและมีความเป็นจริงในระดับหนึ่งเราจึงกล่าวได้ว่าอิตตะประเภทนี้มีความจริงระดับสมมติสัจจะซึ่งต่างจากขั้น ๕ ที่มีความจริงระดับสูงกว่า สัจจะ ๒ สิ่งต่างกันทั้งในแง่ของระดับและประเภท กล่าวคือ ถ้าเป็นการมองในแง่ความเป็นจริงหรือในเชิงภววิทยา สัจจะ ๒ มีความต่างในแง่ระดับเพราะสิ่งที่มีความจริงระดับปรมาตตสัจจะจะมีความเป็นจริงสูงกว่าสิ่งที่มีความจริงระดับสมมติสัจจะ แต่ถ้าถือว่เป็นการมองคนละด้านคนละมุม สัจจะ ๒ จะมีความต่างในแง่ประเภทคือ ป็นความจริงคนละประเภทคนละชนิด โดยมีระดับความจริงพอๆ กัน สมภารพรมหา อธิบายความต่างของสัจจะ ๒ ในแบบหลังนี้ไว้อย่างน่าสนใจว่า

“มักเข้าใจกันว่า ในบรรดาคำสอนสองส่วนนี้ ส่วนที่ว่ด้วยปรมาตตสัจจะป็นหลักคำสอนที่จริงกว่า ส่วนที่ว่ด้วยสมมติสัจจะ ความเข้าใจเช่นนี้ไม่ถูกต้อง ที่จริงสัจจะสองประการนี้จริงเท่ากัน แต่จริงคนละแง่ สมมติสัจจะคือข้อเท็จจริงตามที่ปรากฏแก่อายตนะ ส่วนปรมาตตสัจจะคือข้อเท็จจริงที่เกิดจากการแยกทอนสิ่งนั้นๆ จนถึงความจริงสุดท้าย ยกตัวอย่างเช่น ขณะนี้ท่านผู้อ่านกำลังนั่งคุยอยู่กับเพื่อนสองคน คนแรกขอสมมติชื่อว่าเขียว คนที่สองสมมติชื่อว่าขาว เขียวเป็นคนเหนือ ผิวขาว มีอาชีพป็นวิศวกร ส่วนขาวเป็นคนใต้ ผิวดำ มีอาชีพป็นอาจารย์มหาวิทยาลัย ในแง่ปรมาตตสัจจะ เพื่อนเราสองคนนี้เมื่อทอนลงจนถึงที่สุดแล้วก็คือกองแห่งขันธ์ห้าสองชุด มองในแง่ปรมาตต เราจะไม่พบความเป็นเขียว เป็นขาว เราจะพบแต่ธรรมชาติล้วนๆ ที่บริสุทธิ์ที่รวมกันเข้าแล้วกลายมาเป็นคนสองคนที่สมมติเรียกว่าเขียวและขาวเท่านั้น แต่ในแง่สมมติสัจจะสองคนนี้มีความเป็นตัวของตัวเองที่พิเศษแปลกไปจากคนอื่น เขียวต่างจากขาว ขาวเองก็ต่างจากเขียว นี่คือ ปัจเจกภาวะที่แต่ละคนมีอยู่ในตัว ถ้าจะถามว่าในความเป็นจริง คนสองคนนี้เป็นแค่เพียงขันธ์ห้าที่บริสุทธิ์หรือว่าเป็นปัจเจกบุคคลที่มีลักษณะเป็นเอกลักษณ์เฉพาะตนอย่างที่เห็นนั้น พุทธศาสนาก็จะตอบว่า ถ้ามองในแง่ปรมาตตสัจจะสองคนนี้ก็ป็นเพียงขันธ์สองชุดที่มีธรรมชาติเหมือนกัน กล่าวคือ ตกอยู่ในอำนาจของไตรลักษณ์อันได้แก่อนิจจัง ทุกขัง และอนัตตา แต่ถ้ามองในแง่สมมติสัจจะสองคนนี้คือคนและป็นคนที่มีเอกลักษณ์เฉพาะตัวไม่เหมือนกัน ความจริงสองอย่างนี้จริงเท่ากัน”

อย่างไรก็ตาม ถ้าเรามองในแง่ของระดับความเป็นจริง ปรมัตตสัจจะมีความจริงสูงกว่าสมมติสัจจะ ซึ่งสิ่งที่มีความจริงระดับสมมติสัจจะเองก็ยังมีระดับความจริงที่ต่างกันอีก เช่น “ความมีเกียรติ” ของ “ความเป็นครู” ย่อมมีระดับความจริงน้อยกว่าความเป็นครูเพราะป็นสิ่งที่คนในสังคมสมมติให้เท่านั้นไม่มีความเป็นจริงอะไรในตัวเองเลยนอกจากอาศัยความเป็นครู ส่วน “ความเป็นครู” หรือ “ครู” ก็ป็นชื่อเรียกบทบาทของมนุษย์ คำว่า “ครู” เกิดจากความสัมพันธ์ระหว่างคนที่สอนหนังสือกับคนที่เรียนหนังสือที่เรียกว่านักศึกษาหรือศิษย์ “ครู”

จึงหมายถึงเพียงความสัมพันธ์อย่างหนึ่งระหว่าง “คน” เมื่อวิเคราะห์ย่อยลงไปจะหายไปเหลือแต่ “คน” ซึ่ง “คน” เองลดทอนต่อไปก็เหลือแค่ขั้น ๕ แสดงว่า เมื่อพูดในเชิงภววิทยา (ontology) “ครู” มีความจริงน้อยกว่า “คน” และ “คน” ก็มีความจริงน้อยกว่า “ขั้น ๕” การมองในแง่สถานภาพทางความเป็นจริงที่ต้องอิงอาศัยกันเป็นลำดับขั้นเช่นนี้ทำให้สมมติสัจจะกับปรมาตตสัจจะมีความจริงไม่เท่ากัน สัจจะ ๒ จึงอาจมองได้ทั้งในแง่เป็นความจริงคนละประเภทหรือความจริงที่มองจากคนละด้านและในแง่เป็นความจริงที่มีระดับของความจริงต่างกัน

สัจจะ ๒ ช่วยอธิบายคำสอนเกี่ยวกับอนัตตาของพระพุทธเจ้าที่อาจดูเหมือนขัดกันได้เป็นอย่างดี เช่น การใช้คำว่า “อัตตะ” หรือการกล่าวถึง “ผู้ทำกรรม” และ “ผู้รับผลกรรม” ของพระพุทธเจ้าสามารถอธิบายได้ว่าเป็นการใช้ในความหมายแบบสมมติสัจจะจึงไม่ขัดกับการปฏิเสธอัตตา หรือปฏิเสธผู้กระทำกรรมและผู้รับผลกรรมที่ตรัสไว้ในที่อื่นซึ่งเป็นการตรัสในความหมายแบบปรมาตตสัจจะ ข้อความในสังยุตตนิกายที่อ้างมาแล้วเกี่ยวกับคำถามที่ว่าใครทำให้เกิดทุกข์ซึ่งปฏิเสธทางเลือกหรือความเป็นไปได้ ๔ อย่างคือ ตัวเองทำ คนอื่นทำ ตนเองและคนอื่นทำ ไม่ใช่ทั้งตนเองและคนอื่นทำทางเลือกหรือคำตอบสุดท้ายได้รับการตีความว่าหมายถึง “คนเดียวกันก็ไม่ใช่ คนละคนก็ไม่ใช่” ซึ่งดูจะขัดกับคำตอบในมิลินทปัญหาที่ว่า ผู้ทำกรรมและผู้รับผลกรรมไม่ใช่คนเดียวกันแต่ก็ไม่ใช่คนอื่น แต่คอลลินส์ก็เห็นว่าไม่ขัดกัน เพราะพุทธพจน์นั้นเป็นการกล่าวในบริบทของปรมาตตสัจจะที่ปฏิเสธอัตตาอย่างเด็ดขาด

๓.๒ การวิเคราะห์และการนิยามปรมาตตธรรม

นักปราชญ์เถรวาทฝ่ายอภิธรรมได้นำวิธีวิเคราะห์มาใช้ในการอธิบายมโนทัศน์เรื่องอนัตตาคล้ายกับที่พระพุทธเจ้าทรงทำดังได้กล่าวมาแล้วแต่ต้น แต่

นักปราชญ์เหล่านี้ได้วิเคราะห์ให้พิศดารยิ่งขึ้นพร้อมทั้งทำให้ชัดเจนยิ่งขึ้นด้วยวิธีนิยาม กล่าวคือ คัมภีร์ฝ่ายอภิธรรม รวมทั้งวิสุทธิมรรคได้วิเคราะห์สิ่งทั้งปวงออกเป็นปรมาตตธรรม ๔ อย่างคือ จิต เจตสิก รูป และนิพพาน มนุษย์ได้ถูกลดทอนลงเหลือจิต เจตสิก และรูป ซึ่งก็คือขั้น ๕ นั้นเอง แต่ได้มีการวิเคราะห์จิต เจตสิก และรูปเหล่านี้ให้ละเอียดออกไปอีก เช่น แยกจิตออกเป็น ๘๘ หรือ ๑๒๐ ดวง และอธิบายการทำงานของจิตย่อยออกเป็นขณะ และได้พยายามนิยามความหมายของปรมาตตธรรมเหล่านี้เพื่อให้ชัดเจนขึ้น การทำเช่นนี้มีข้อดีคือทำให้เห็นอนัตตาสัตถ์ขึ้นเพราะเมื่อแยกละเอียดเช่นนี้จะไม่เหลือ “บุคคล” อยู่เลย เหลือแต่องค์ประกอบที่ไม่เป็นบุคคลหรือไม่ใช่ตัวตนซึ่งทำให้มโนทัศน์ของอนัตตาแข็งแกร่งหรือชัดเจนยิ่งขึ้น แต่ก็มีข้อเสียอยู่บ้างคือเป็นมโนทัศน์ที่เหนือประสบการณ์ซึ่งต่างจากมโนทัศน์ของพระพุทธเจ้าที่เน้นประสบการณ์ อีกทั้งชวนให้คนเข้าใจผิดและอาจดูเหมือนขัดกับคำสอนของพระพุทธเจ้าได้ เช่น การนิยามทำให้บางครั้งดูเหมือนขัดกับคำสอนของพระพุทธเจ้าใน ๒ ประเด็นสำคัญคือ

๑) การนิยามทำให้สิ่งที่ถูกนิยามมีลักษณะเป็นอัตตา คัมภีร์อภิธรรมจะให้คำนิยามปรมาตตธรรมต่างๆ ซึ่งบางครั้งทำให้ดูเหมือนจะเป็น “สิ่ง” สิ่งหนึ่งที่มีก่อกำเนิดกันว่าเป็นอัตตา เช่น การนิยามจิตว่าเป็น จินตเตตติจิตต^{๓๙} แปลว่า ธรรมชาติที่คิดได้” หรือพูดง่าย ๆ ก็คือ “สิ่งที่คิดได้” ซึ่งมีความหมายเหมือน “ผู้คิด” (thinker) ที่อยู่เบื้องหลังความคิดซึ่งเป็นอัตตาอย่างหนึ่ง การใช้ภาษาที่สอนยวว่าเป็น “สิ่ง” มักทำให้คนเข้าใจว่าสิ่งนั้นเป็นอัตตา เพราะนักคิดส่วนมากเข้าใจ “สิ่ง” ว่าหมายถึงถึงอัตตาคือสิ่งที่มีตัวจริงของมันเองที่ลดทอนเป็นสิ่งอื่นไม่ได้ นักปราชญ์หลายท่านจึงพยายามเลี่ยงคำว่า “สิ่ง” โดยหันไปใช้คำว่า “ปรากฏการณ์” บ้าง “กระบวนการ” บ้างแทน เช่น วิทย์ วิศเวทย์อธิบายวิญญานในพุทธปรัชญาเถรวาทว่า “มิได้หมายถึงตัว... แต่เป็นปรากฏการณ์...”^{๔๐} ในกรณีนี้ คำว่า “สิ่ง” อาจไม่ใช่

ปัญหาใหญ่ เพราะเราอาจใช้คำนี้ได้ โดยยืนยันว่า “สิ่ง” ที่ว่านี้เป็นอนัตตา ไม่ใช่ “สิ่ง” ที่เป็นอัตตา

๒) การนิยามทำให้สิ่งที่ถูกนิยามแยกจากสิ่งอื่นซึ่งขัดหลักปฏิจจสมุปบาท กลุพาณะ (Kalupahana) ซึ่งให้เห็นว่า อภิธรรมพยายามนิยามปรมาตมธรรมจนดูเหมือนสิ่งเหล่านี้แยกขาดจากกันได้ เช่น การอธิบายรูปว่าเป็น “ธรรมที่ปราศจากจิต” (จิตตวิปปตติ) ^{๔๑} ซึ่งจะขัดกับคำสอนของพระพุทธเจ้าที่ถือว่าขันธ ๕ อิงอาศัยกันอยู่ตามกฎปฏิจจสมุปบาท สำหรับมนุษย์และสัตว์ รูปเกิดขึ้นได้จากการทำงานร่วมกับขันธอื่นๆ การบอกว่ารูปคือสิ่งที่ไม่ประกอบด้วยจิตอาจสอนนัยว่ารูปไม่เกี่ยวกับจิตก็เกิดขึ้นได้ทำให้เกิดการแบ่งแยกอย่างชัดเจนระหว่างกายกับจิตคล้ายการแบ่งแยกสสาร (matter) กับจิต (mind) ของพวกทวินิยม (dualism) ในปรัชญาตะวันตก ^{๔๒} ซึ่งทำให้เกิดปัญหาว่าทั้งสองอย่างนี้ทำงานร่วมกันได้อย่างไรเมื่อมีลักษณะแยกขาดจากกันเช่นนั้นและยังสอนนัยว่ารูปกับจิตเป็นอัตตาได้ด้วยเพราะแต่ละอย่างแยกกันอยู่ตามลำพังได้ กลุพาณะจึงกล่าวว่า “ปรัชญาอภิธรรมถือรูปแบบของสามัญนิยมสามัญ (naive realism) หรือพหุนิยม (pluralism) ซึ่งต่างจากมุมมองทางปรัชญาของพุทธศาสนาเดิม” ^{๔๓} อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่าปัญหานี้ยังพอแก้ได้เพราะการนิยามเป็นวิธีการอธิบายอย่างหนึ่งที่พยายามทำให้สิ่งใดสิ่งหนึ่งชัดเจนที่สุดซึ่งจะเป็นไปได้ก็ต้องแสดงให้เห็นความแตกต่างจากสิ่งอื่นให้มากที่สุดและการใช้สิ่งที่ตรงกันข้ามมาอธิบายหรือนิยามก็เป็นวิธีที่ทำให้เข้าใจได้ง่ายขึ้น ดังนั้นการอธิบายความหมายของรูปให้ชัดจึงต้องแยกรูปออกจากจิตหรือใช้จิตที่เป็นสิ่งตรงกันข้ามมาช่วยอธิบาย เช่นเดียวกับการอธิบายความร้อนเราก็ต้องอธิบายให้แยกจากความเย็นหรือใช้ความเย็นมาเทียบให้เห็นความแตกต่าง การอธิบายหรือการนิยามเช่นนี้จึงมีข้อจำกัดที่ต้องเข้าใจไว้ก่อนซึ่งถ้าหากเราเข้าใจข้อจำกัดนี้เราก็จะไม่หลงเข้าใจผิด การนิยามว่ารูปคือสิ่งที่ไม่ประกอบด้วยจิตจึงไม่ได้หมายความว่า รูปเกิดขึ้นหรือเป็นไปโดยไม่เกี่ยวกับจิตได้ เพียงแต่

ต้องการให้เข้าใจลักษณะเฉพาะของรูปว่าเป็นสิ่งที่ต่างกับจิตเท่านั้น เป็นการใช้จิตมาอธิบายลักษณะของรูป

ดังนั้น การนิยามดังกล่าวจึงมีปัญหาบางอย่างตามมา แต่ก็ยังพอแก้ได้ไม่ถึงกับขัดแย้งกับแนวคิดของพระพุทธเจ้า นอกจากนั้น ก็ยังมีปัญหาอื่นอีก เช่น ปัญหาเรื่องภวังคจิตหรือภวังควิญญาณที่บางคนเข้าใจว่าเป็นอัตตาล้ายกับอาลัยวิญญาณของวิชฌานวาท เพราะเป็นจิตที่เป็นที่เก็บกรรมและลักษณะนิสัยต่างๆ ของบุคคลแต่ละคนไว้ อีกทั้งยังทำหน้าที่ในการไปเกิดใหม่อีกด้วย ทำให้ดูคล้ายอัตตาที่เป็นตัวรองรับคุณลักษณะต่างๆ ของมนุษย์ อย่างไรก็ตาม ถ้าเราเข้าใจเรื่องภวังคจิต เราก็จะเห็นว่าภวังคจิตไม่ใช่อัตตาเพราะอย่างน้อยภวังคจิตก็ไม่ได้มีอยู่ตลอดเวลา ภวังคจิตจะเกิดเฉพาะตอนที่จิตไม่รับรู้อารมณ์ทางอายตนะต่างๆ เท่านั้น และภวังคจิตจะเกิดดับตลอดเวลาในขณะที่จิตรับรู้อารมณ์ทางอายตนะต่างๆ มีตา เป็นต้น ภวังคจิตจึงไม่ใช่อัตตาแต่อย่างใดและแม้แต่คนเรื่องภวังคจิตก็ไม่ได้ขัดกับคำสอนของพระพุทธเจ้า เพราะนอกจากจะไม่ขัดกับหลักกรรมใดๆ แล้ว ยังมีเค้าปรากฏอยู่สุดต้นตอปฏิภาณด้วย ดังจะเห็นได้จากคำสอนเรื่องปฏิจจสมุปบาทโดยเฉพาะในส่วนของปัจจุภาณการ ๑๒ ที่ว่า หากเจตนาไม่เกิด วิญญาณก็ไม่เกิด แสดงว่าต้องมีวิญญาณก่อนหน้าที่จะเกิดเจตนา มิฉะนั้น เจตนาจะเกิดไม่ได้ วิญญาณก่อนหน้าจะเกิดเจตนา นั่นเองที่ทำให้เกิดวิญญาณทางตา เป็นต้น เทียบได้กับภวังควิญญาณ (ผู้สนใจประเด็นนี้สามารถอ่านได้จาก Selfless Mind ของ ปีเตอร์ ฮาร์วีย์)

ประเด็นสำคัญในคำวิจารณ์แนวคิดในคัมภีร์อภิธรรมที่กลุพาณะพูดก็คือใช้จุดยืนแบบอูตรวิสัย (transcendental standpoint) คือเป็นมุมมองแบบเหนือประสบการณ์แทนที่จุดยืนแบบประสบการณ์นิยม (empirical standpoint) ที่พระพุทธเจ้าใช้ ^{๔๔} เพราะการวิเคราะห์ปรมาตมธรรมอย่างพิสดารทำให้เกิดทฤษฎีขณิกวาท ปรมาณูวาท ที่พิสูจน์ไม่ได้ทางประสบการณ์ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่า ความต่างนี้ไม่ได้ทำให้

แนวคิดใหม่ขัดแย้งกับแนวคิดของพระพุทธเจ้าและมีความสอดคล้องกันได้ในเชิงตรรกะ อีกทั้งยังทำให้มโนทัศน์เรื่องอนัตตาของพระพุทธเจ้าชัดเจนและมีความเข้มแข็งยิ่งขึ้นซึ่งแม้จะมีข้อเสียอยู่บ้างแต่ก็คุ้มกับข้อดีหรือประโยชน์ที่ได้มา ในผลงานชิ้นหลังของกฤษณาณะเองคือ A History of Buddhist Philosophy : Continuities and Discontinuities เขาก็เห็นว่า คัมภีร์กถาวัตถุช่วยป้องกันให้คนไม่เข้าใจผิดไปว่า ปรมาตมธรรมที่อภิธรรมพูดถึงอยู่นี้เป็นสิ่งที่จริงสูงสุด (ultimate realities) ซึ่งเป็นอัตตา เพราะเนื้อหาในกถาวัตถุได้พยายามหักล้างทัศนะที่เชื่อว่ามีสิ่งเป็นจริงเช่นนั้นอย่างชัดเจน^{๕๕}

๓.๓ การพัฒนาอนิจจาทเป็นขณิกาทเพื่ออธิบายอนัตตา

พัฒนาการของมโนทัศน์เรื่องอนัตตาที่สำคัญที่สุดอาจกล่าวได้ว่าอยู่ที่การพัฒนาอนิจจาทให้กลายเป็นขณิกาทเพื่ออธิบายอนัตตาซึ่งได้รับความนิยมอย่างแพร่หลายในหมู่นักคิดของเถรวาท ปัจจุบันเป็นที่นิยมกันอย่างมากในการอธิบายอนัตตาว่าหมายถึง สิ่งทั้งปวงเป็นอนัตตาเพราะสิ่งทั้งปวงเปลี่ยนแปลงทุกขณะ ไม่มีสิ่งที่คงที่ไม่เปลี่ยนแปลง ซึ่งก็คือการอธิบายอนัตตาด้วยขณิกาทหรือคำสอนที่ถือว่าสิ่งทั้งปวงเปลี่ยนแปลงทุกขณะ การวิเคราะห์แยกย่อยจิต เจตสิก และรูปอย่างพิสดารในคัมภีร์อภิธรรมทำให้จิต เจตสิกและรูปกลายเป็นสิ่งที่เกิดดับทุกขณะ อภิธรรมมัตตสังคหะอธิบายว่าจิตเกิดดับเป็นขณะซึ่งหนึ่งขณะจิตแบ่งย่อยได้ ๓ ขณะย่อย ส่วนรูปเกิดดับหรือดำรงอยู่ได้ ๑๗ ขณะจิต

“หนึ่งขณะจิตจำแนกออกเป็นสามขณะย่อยคืออุปาทา-ขณะ (ขณะเกิด) จิตขณะ (ขณะดำรงอยู่) และภังคขณะ (ขณะดับ) ขณะจิตตามที่แสดงมานี้สิบเจ็ดขณะคือ อายุของรูปธรรม”^{๕๖}

การจำแนกการเปลี่ยนแปลงออกเป็นขณะย่อย ๓ ขณะเช่นนี้ทำให้การเปลี่ยนแปลงทุกขณะของขณิกาท

ต่างจากการเปลี่ยนแปลงของอนิจจาทซึ่งแบ่งการเปลี่ยนแปลงออกเป็น ๓ ขั้นตอนคือ การเกิดขึ้น (อุป-ปาต) การเปลี่ยนเป็นอื่นของสิ่งที่ดำรงอยู่ (จิตสส-สณฺณตตต) และการเสื่อมสิ้นไป (วย) ซึ่งเป็นการเปลี่ยนแปลงในระดับประสบการณ์คือ สังเกตเห็นได้ แต่การเปลี่ยนทุกขณะซึ่งเร็วมากเป็นการเปลี่ยนแปลงที่เราไม่อาจสังเกตเห็นได้ กฤษณาณะเข้าใจว่าขณิกาทเกิดจากการเอาขั้นตอนที่สองของอนิจจาทคือ การเปลี่ยนเป็นอื่นของสิ่งที่ดำรงอยู่ไปมาวิเคราะห์ละเอียดลงไปด้วยหลักตรรกะ ตามทัศนะของเขา พุทธพจน์ที่ว่า “สังขารทั้งหลายไม่เที่ยงหนอ มีการเกิดขึ้นและเสื่อมไปเป็นธรรมดา เกิดขึ้นแล้วย่อมดับไป การเข้าไปประจวบสังขารทั้งหลายเหล่านั้นเป็นสุข” (อนิจจา วต สงขารอปปาทวยธมฺมิโน อปปชชิตวา นิรุชฌนฺติ เตสํ วุปลโม-สฺสฺส) สิ่งทั้งหลายเป็นอนิจจังไม่ใช่เพราะเป็นขณิกะหรือเกิดดับทุกขณะ แต่เพราะสิ่งเหล่านั้นมีลักษณะเกิดขึ้น (อุปปาต) และเสื่อมไป (วย)^{๕๗}

ขณิกาทไม่ใช่คำสอนของพระพุทธเจ้าเพราะไม่ปรากฏในวินัยปิฎกและสุตตันตปิฎก พุทธพจน์ที่สอดคล้องมากที่สุดน่าจะได้แก่พุทธพจน์ที่ว่า

“ภิกษุทั้งหลาย กายอันประกอบขึ้นจากมหาภูตรูปสี่นี้ ย่อมปรากฏว่าดำรงอยู่ปีหนึ่งบ้าง สองปีบ้าง สามปีบ้าง สี่ปีบ้าง ห้าปีบ้าง สิบปีบ้าง ยี่สิบปีบ้าง สามสิบปีบ้าง สี่สิบปีบ้าง ห้าสิบปีบ้าง ร้อยปีบ้าง หรือเกินกว่าร้อยปีบ้าง ภิกษุทั้งหลาย แต่สิ่งที่เรียกว่าจิตบ้าง มโนบ้าง วิญญาณบ้างนี้ ดวงหนึ่งเกิด ดวงหนึ่งดับ อยู่ตลอดคืนและวัน”^{๕๘}

พุทธพจน์นี้แสดงว่าจิตเกิดดับบ่อยมาก แต่ไม่ได้บอกว่าเกิดดับเร็วมากเพียงใด ไซ้เกิดดับทุกขณะ (ซึ่งหนึ่งขณะเร็วมากมีการเทียบว่าเท่ากับ ๑/๗๔,๖๔๒ วินาที) อย่างที่ขณิกาทกล่าวหรือไม่ว่า ส่วนการเปลี่ยนแปลงของรูปที่กล่าวถึงในพุทธพจน์นี้จะเห็นได้ชัดว่าไม่เปลี่ยนทุกขณะ เชื่อกันว่าขณิกาทเกิดขึ้นครั้งแรกในนิกายสรวาสติวาทหรือสัพพัตถิกวาทที่นักปราชญ์ส่วนมากในปัจจุบันยอมรับว่าเป็นเถรวาทนิกายหนึ่ง เข้าใจว่าพระ

พุทธโฆษาจารย์ได้นำเอาแนวคิดนี้จากสรวาสติวาทมาปรับใช้กับพุทธปรัชญาเถรวาท เพราะชนิกวาทปรากฏชัดในผลงานของท่านโดยเฉพาะอรรถกถาอภิธรรมปิฎกและวิสุทธิมรรค คัมภีร์อภิธรรมได้นำหลักชนิกวาทไปใช้ในการอธิบายจิตและรูป ทำให้จิตเกิดดับทุกขณะ และรูปก็เกิดดับทุก ๑๗ ขณะจิต ซึ่งทำให้ร่างกายและวัตถุสสารต่าง ๆ เกิดดับตลอดเวลาซึ่งเป็นการเปลี่ยนแปลงที่สังเกตด้วยประสบการณ์ไม่ได้ อีกทั้งทำให้วัตถุต่าง ๆ ถูกลดทอนจนกลายเป็นปรมาณูที่เกิดดับตลอดเวลาซึ่งก็คือปรมาณูวาท (atomism) ซึ่งกลุ่ปาทณะโจมตีว่าทำให้แนวคิดแบบประสบการณ์นิยมของพระพุทธเจ้าเสียไป และปัญหาอันหนึ่งที่มักถูกวิจารณ์ก็คือชนิกวาทไม่สามารถอธิบายความเป็นเหตุและผลของรูปได้อย่างน่าพอใจ เพราะการที่รูปหรือสิ่งที่เป็นสสารเกิดดับเร็วมากขนาดนั้น ทำให้ไม่มีเวลาพอที่รูปที่เกิดก่อนเป็นเหตุให้เกิดรูปอันหลังที่เป็นผล การใช้ความสืบเนื่อง (สันตติ) มาแก้ปัญหานี้ดูจะประสบความสำเร็จที่น่าพอใจเฉพาะกับเรื่องจิต แต่กับเรื่องรูปดูจะยังไม่ประสบความสำเร็จ เพราะยังเข้าใจได้ยากว่ารูปจะสืบเนื่องกันได้อย่างไรในเวลาเร็วขนาดนั้น

อย่างไรก็ตาม ชนิกวาทแม้จะมีปัญหาบางอย่างตามมาและเป็นทฤษฎีที่ไม่อิงประสบการณ์อย่างอนิจจวาทของพระพุทธเจ้า แต่ก็ไม่ขัดแย้งกับคำสอนของพระพุทธเจ้าและยังเข้าได้ดีกับทฤษฎีของฟิสิกส์สมัยใหม่ที่ชี้ให้เห็นว่าอนุภาคเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ที่สำคัญคือช่วยสนับสนุนอนัตตาของพระพุทธเจ้าให้ชัดเจนยิ่งขึ้น เพราะเมื่อสิ่งทั้งหลายเปลี่ยนแปลงทุกขณะ ก็เป็นไปได้ที่จะมีสิ่งคงที่ถาวรซึ่งสมควรจะเรียกได้ว่าเป็นอัตตา

๓.๔ อนัตตากับกรรม การเกิดใหม่ และความคงเดิม

เกี่ยวกับปัญหาของกรรม และการเกิดใหม่อันสืบเนื่องมาจากการปฏิเสธความคงเดิมของทฤษฎีอนัตตา นักปราชญ์รุ่นหลังของเถรวาทได้พยายามตอบให้ชัดเจนขึ้นกว่าเดิม มิลินทปัญหาไข่มโนทัศน์เรื่อง “ธรรมสันตติ”

คือความสืบเนื่องของธรรมทั้งหลายมาแก้ปัญหานี้ ความสืบเนื่องนี้เองที่ทำให้ขันธ์ ๕ ที่เปลี่ยนแปลงไม่กลายเป็นคนละคน นั่นคือ ผู้ทำกรรมจะเป็นคนเดิมก็ไม่ใช่จะเป็นคนละคนก็ไม่ใช่ (น จ โล น จ อนุโย) เปรียบเหมือนเด็กที่โตกลายเป็นผู้ใหญ่จะเป็นคนละคนก็ไม่ใช่เพราะยังมีลักษณะเดิมบางอย่างอยู่ เช่น ถ้าเด็กปากแหว่ง โตขึ้นก็ยังปากแหว่งเหมือนเดิม ถ้าแรกเกิดเป็นสตรี โตขึ้นก็ยังเป็นสตรีอยู่หาเปลี่ยนเป็นชายไม่ แต่ก็ไม่ใช่คนเดิมเสียทีเดียวเพราะรูปร่างลักษณะหลายอย่างเปลี่ยนไปจนไม่อาจกล่าวได้ว่าเป็นคนเดิม^{๔๔} ส่วนปัญหาต่อเนื่องที่ว่า แล้วอะไรทำให้ขันธ์ ๕ รวมเป็นหน่วยเดียวกันและอะไรรักษาความสืบเนื่องของกระบวนการนี้ไว้ นั่น สำหรับคำถามแรก มิลินทปัญหาที่ตอบเช่นเดียวกับพระพุทธเจ้าคือ ร่างกายทำให้ขันธ์ ๕ รวมเป็นหน่วยเดียวกัน แต่สำหรับปัญหาหลัง คัมภีร์ฝ่ายอภิธรรมได้ให้คำตอบที่ต่างออกไปคือ ชีวิตินทรีย์ซึ่งมีทั้งที่เป็นเจตสิกและเป็นรูปทำให้ความสืบเนื่องนี้ไม่แตกสลายแยกออกจากกัน ชีวิตินทรีย์คือความมีชีวิตในฐานะเป็นเจตสิกก็หมายถึงเจตสิกที่ทำให้เจตสิกอื่นๆ ดำรงอยู่ได้ และในฐานะที่เป็นรูปก็หมายถึงรูปที่ทำให้รูปอื่นๆ อยู่ได้^{๔๕} ชีวิตินทรีย์จึงเป็นองค์ประกอบที่ทำให้ความสืบเนื่องของกระบวนการของขันธ์ ๕ ไม่แตกสลายออกจากกัน นอกจากนั้น ในรูปสมมุติฐานหรือเหตุให้เกิดรูปก็มีการพูดถึงกรรม จิต ฤๅ และอาหารว่าเป็นเหตุให้รูปเกิดขึ้นและดำรงอยู่ได้^{๔๖} เราจึงอาจกล่าวได้ว่า นอกจากชีวิตินทรีย์แล้ว ความสืบเนื่องยังต้องอาศัยปัจจัยอื่นอย่างกรรม ฤๅ และอาหารด้วย ดังนั้น จึงพอจะกล่าวได้ว่า ตามทัศนะของนักปราชญ์ฝ่ายอภิธรรม นอกจากกรรมที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้แล้ว ปัจจัยอื่นๆ ทั้งภายในขันธ์ ๕ เองและภายนอกขันธ์ ๕ ก็มีความจำเป็นต่อการดำรงอยู่ของการสืบเนื่องนี้

นอกจากสันตติแล้ว นักปราชญ์ฝ่ายอภิธรรมยังได้พัฒนาทฤษฎีปัจจุสมุปบาทโดยได้อธิบายปัจจัยเป็น ๒๔ อย่างมีเหตุปัจจัย เป็นต้น เพื่ออธิบายความสืบเนื่องให้มี

พลังยังขึ้น โดยเฉพาะสมนันตรปัจจัยคือการเป็นปัจจัย เพราะเกิดสืบต่อในทันทีแสดงให้เห็นว่า กระบวนของ ชันธ ๕ นี้ดำรงอยู่ได้อย่างต่อเนื่องเพราะมีการสืบต่อกัน ในทันทีไม่ปล่อยให้ชันธ ๕ ที่เกิดก่อนดับหายไปทำให้เกิดชันธ ๕ ชุติต่อมาที่มาสืบทอดชันธ ๕ ชุติก่อนได้ ยิ่งไปกว่านั้น พระพุทธโฆษาจารย์ยังได้อธิบายปฏิจ-สมุปบาทในรูปของปัจจัย ๑๒ ของวัฏจักรชีวิตในแง่ของการข้ามภพข้ามชาติเพื่อช่วยแก้ปัญหาที่ว่า เมื่อเป็น อนัตตาแล้วไปเกิดใหม่ได้อย่างไร ซึ่งถือได้ว่าเป็นการนำ เอาทฤษฎีปฏิจสมุปบาทมาพัฒนาให้อธิบายเรื่องอนัตตา ได้ดียิ่งขึ้นกว่าเดิม แม้จะมีปัญหาเรื่องที่ว่า เป็นทฤษฎี แบบเหนือประสบการณ์ที่พิสูจน์ให้แน่ชัดไม่ได้ก็ตาม

๓.๕ มโนทัศน์เรื่องอนัตตาของพระพุทธโฆษาจารย์

พัฒนาการของมโนทัศน์เรื่องอนัตตาส่วนมากจะเป็นผลงานของพระพุทธโฆษาจารย์ซึ่งเป็นพระอรหันต-จารย์ที่มีชื่อเสียงที่สุด แนวคิดของท่านเกี่ยวกับเรื่อง อนัตตาได้รับการยอมรับและนำไปใช้อย่างแพร่หลาย มโนทัศน์เรื่องอนัตตาในทัศนะของพระพุทธโฆษาจารย์มี ลักษณะเคร่งครัดหรือเข้มงวดและชัดเจนกว่ามโนทัศน์ เรื่องอนัตตาของพระพุทธเจ้า ดังจะเห็นได้จากการที่นัก คิดหลายท่านที่เห็นว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ปฏิเสธอัตตาจริง ๆ ได้วิจารณ์ว่า มโนทัศน์เรื่องอนัตตาของเถรวาทรุ่นหลังมี ลักษณะเข้มงวด หรืออุกฤษฎ์ (absolute) ต่างจากของ พระพุทธเจ้า และบางคนก็เห็นว่า มโนทัศน์เรื่องอนัตตา เป็นผลงานของนักคิดรุ่นหลังของเถรวาทไม่ใช่ของพระ-พุทธเจ้า คำวิจารณ์เหล่านี้ส่วนใหญ่มาจากผลงานของ พระพุทธโฆษาจารย์ที่กล่าวถึงเรื่องอนัตตาไว้อย่างแข็งกล้า โดยเฉพาะการปฏิเสธ “บุคคล” หรือ “ผู้กระทำ” (กัตตา) ชนิดต่างๆ อย่างเด็ดขาดคือ เป็นการกล่าวแบบปรมาณู ที่ว่า “ที่จริง เมื่อว่าโดยปรมาณู ความจริงทั้งปวงพึง ทราบว่าง (สุญญาน) เพราะความไม่มีผู้สว่ ผู้กระทำ ผู้นิพพานและผู้ไป ดังนั้น ท่านจึงกล่าวว่า

ทุกๆ ท่านนั้นมีอยู่ ใครๆ ผู้รับทุกๆ ไม่มี

ผู้กระทำไม่มี มีแต่การกระทำเท่านั้น

นิพพานมีอยู่ แต่ไม่มีผู้เข้าถึงนิพพาน

มรรคามีอยู่ แต่ไม่มีผู้ดำเนินไป” ^{๕๑}

ข้อความนี้แสดงถึงความจริงระดับปรมาณูของการเป็น อนัตตา หรือสุญญตา คือเมื่อวิเคราะห์กันอย่างถึงที่สุด ความจริงเกี่ยวกับบุคคลหรือผู้กระทำต่าง ๆ จะ “ว่าง” คือ ไม่มี เพราะเหลือแต่ชันธ ๕ ไม่มีผู้กระทำการใด ๆ เหลืออยู่อีกจนไม่อาจกล่าวได้ว่ามีผู้ทำกรรมผู้บรรลุนิพพาน หรือผู้ทำการกระทำอื่นใด แต่ไม่ใช่ไม่มีอะไรเลยจึงกล่าว ว่ายังมีทุกๆ กรรม นิพพาน และมรรคามีอยู่ ซึ่งเท่ากับ แสดงว่ายังมีอะไรบางอย่างมาเกี่ยวข้องกับสิ่งเหล่านี้ใน ลักษณะไม่ใช่อัตตา นั่นก็คือ กระบวนการของสภาวะ-ธรรมบางอย่างที่เรียกว่าชันธ ซึ่งถ้ากล่าวให้เข้มงวด เพื่อป้องกันความเข้าใจผิดอีกก็กล่าวได้แต่เพียงว่าเป็น สภาวะธรรมล้วน ๆ ไม่มีตัวตนใด ๆ ที่มาเกี่ยวข้องกับกรรม และนิพพานเป็นต้นนี้ดังที่พระพุทธโฆษาจารย์กล่าวไว้ใน วิสุทธิมรรคว่า

“ผู้กระทำกรรมไม่มี ผู้สว่เวียนาก็ไม่มี

ธรรมล้วน ๆ (สัทธมมา) ดำเนินไปอยู่” ^{๕๒}

การกล่าวอย่างอุกฤษฎ์เช่นนี้ทำให้เรื่องอนัตตา ชัดเจน แต่อาจถูกตีความเป็นว่าไม่มีอัตตาใด ๆ แม้แต่ อัตตาเชิงประจักษ์ที่เป็นผู้กระทำทางศีลธรรมดังเช่น ทัศนะของเปเรช-เรมอน และอาจทำให้เกิดการยึดติด “ความไม่มีตัวตน” ที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธได้ แนวคิด ที่ปรากฏในข้อความนี้ของพระพุทธโฆษาจารย์จึงอาจ เป็นอีกกรอบความคิดหนึ่งที่ต่างจากกรอบความคิดของ พระพุทธเจ้าซึ่งไม่ตรัสอย่างอุกฤษฎ์ชัดเจนเท่านี้เพราะ ทรงมีเป้าหมายทางด้านปฏิบัติและทรงเล็งการตีความ ผิดเป็นอุจเจททิฐิ แต่ถ้าดูให้ดีก็ไม่ได้ขัดกันและไม่ต่าง กันมาก เพราะบางพุทธพจน์ก็สามารถตีความออกมาใน ทำนองเดียวกับทัศนะของพระพุทธโฆษาจารย์ดังได้ กล่าวมาแล้วและถึงอย่างไรทัศนะของพระพุทธเจ้าก็ยัง ถูกคนตีความผิดได้เช่นกัน มาถึงตรงนี้คงพอกล่าวอย่าง กว้างๆ ได้ว่า พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงปฏิเสธอัตตาโดย ลิ่นเชิงหรืออย่างอุกฤษฎ์ในขณะที่พระพุทธโฆษาจารย์

ปฏิเสธโดยสิ้นเชิง พระพุทธเจ้าไม่ทรงปฏิเสธอย่างถูกฤษฎี เพราะอรรถาธิบายประจักษ์ยังมีความเป็นจริงในระดับหนึ่ง และมีความสำคัญต่อเรื่องกรรม ซึ่งเป็นการเสียความเข้าใจผิดว่าเป็นอุกฤษฏ์ ส่วนพระพุทธโฆษาจารย์นิยม การปฏิเสธอย่างถูกฤษฎีเพื่อไม่ให้ตีความได้ว่ามีอรรถาธิบายใด ๆ อยู่อีก อย่างไรก็ดี พระพุทธโฆษาจารย์ก็ได้ อธิบายความหมายของอนัตตาไว้หลายอย่าง ในวิสุทธิ มรรคท่านได้ให้ความหมายของอนัตตาไว้ ๔ อย่าง คือ ^{๕๔}

๑. สุนฺณโต เพราะเป็นสภาพว่างเปล่าคือ ว่าง จากความเป็นสัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา ที่แท้จริง

๒. อสฺสํภวโต เพราะเป็นสภาพไร้เจ้าของคือ ไม่มีตัวตนอยู่ต่างหากที่จะมาเป็นเจ้าของสังขารธรรมทั้งหลาย

๓. อวสวตฺตโต เพราะไม่เป็นไปในอำนาจคือ ไม่มีใครมีอำนาจบังคับมันได้

๔. อตฺตปฏิกฺเขปโต เพราะแย้งต่ออรรถาธิบาย สภาพะของกระบวนการที่เป็นไปตามเหตุปัจจัยปฏิเสธ อยู่ในตัวแล้วว่าไม่มีตัวตนต่างหากที่ซ่อนอยู่

ดังนั้น เมื่อพิจารณาโดยภาพรวมแล้ว ทศนะของ พระพุทธโฆษาจารย์ยังไม่ได้ขัดกับทศนะของพระพุทธเจ้า แต่อย่างใด

๓.๖ มโนทัศน์เรื่องอนัตตาในทศนะของนักปราชญ์สมัยใหม่

พัฒนาการของมโนทัศน์เรื่องอนัตตาได้ดำเนินมาเรื่อยจนถึงปัจจุบันนี้โดยมีนักคิดนักเขียนหลายท่านได้อภิปรายโต้แย้งกันต่าง ๆ นานา ซึ่งโดยสรุปก็สามารถแบ่งออกได้เป็น ๒ กลุ่มคือ

๑) กลุ่มที่เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอรรถาธิบายอย่างเด็ดขาดหรือไม่ทรงยอมรับอรรถาธิบายแบบใด ๆ ทั้งสิ้น ตัวอย่างของนักคิดร่วมสมัยกลุ่มนี้คือ ท่านพุทธทาสภิกขุ พระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต) ท่านราหุล (Rahula)

นายริส เดวิดส์ (T.W. Rhys Davids) ปีเตอร์ ฮาร์วีย์ (Peter Harvey) สตีเวน คอลลินส์ (Steven Collins) กลุฬานณะ (Kalupahana) ญาณโปนิกะมหาเถระ เป็นต้น

๒) กลุ่มที่เห็นว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงปฏิเสธอรรถาธิบายอย่างเด็ดขาดคือ ยังทรงยอมรับอรรถาธิบายอย่างอยู่ ตัวอย่างของนักคิดกลุ่มนี้คือนายริส เดวิดส์ (C.A.F. Rhys Davids) อานันตะ कुमारสวามี (Ananda Coomaraswamy) จอร์จ กริมม์ (George Grimm) เค.ภัททจารยะ (K.Bhattacharya) เจ.เปเรซ-เรมอน (J.Perez-Reimon) นางสาว ไอ.บี.ฮอร์นเนอร์ (I.B. Homer) อดีตประธานสมาคมบาลีปกรณ์ และเอ็ดเวิร์ด คอนซ์ (Edward Conze)

สำหรับทัศนะของนักคิดในกลุ่มที่หนึ่งมีแนวคิดใกล้เคียงกับทัศนะของพระพุทธเจ้าและพระพุทธโฆษาจารย์ที่ได้อภิปรายมาแล้ว ในที่นี้จะขอนำเอาทัศนะของท่านพุทธทาสภิกขุ และพระธรรมปิฎกมาเป็นตัวอย่าง

๓.๖.๑ มโนทัศน์เรื่องอนัตตาในทศนะของท่านพุทธทาสภิกขุ

ท่านพุทธทาสเห็นว่าทั้งสังขารและวิสังขารคือนิพพานล้วนเป็นอนัตตาทั้งสิ้น ดังที่ท่านอธิบายพุทธภาษิต “สพฺเพ สงฺขารา ทุกฺขา สพฺเพ สงฺขารา อนิจฺจา สพฺเพ ธมฺมา อนตฺตา” ไว้ว่าหมายความว่า “บรรดาสิ่งทั้งหลายที่เป็นสังขารคือ มีเหตุปัจจัยปรุงแต่งแล้ว ก็ย่อมไม่เที่ยงและเป็นทุกข์ บรรดาสิ่งทั้งหลายที่เป็นวิสังขารทั้งที่เป็นวิสังขาร ก็ล้วนแต่เป็นอนัตตา ไม่มีภาวะแห่งความเป็นตัวตน” ^{๕๕}

ท่านพุทธทาสยืนยันคำสอนเรื่องอนัตตาของพระพุทธเจ้าว่า พระองค์ทรงปฏิเสธอรรถาธิบายทุกอย่างและชี้ให้เห็นว่า ความเห็นเรื่องอรรถาธิบายหรือตัวตนเกิดมาจากต้นหน้างามานะบ้าง ทิฐิบ้าง โดยมีการสะสมความเคยชินที่จะรู้สึกตัวเรา ของเรา ที่เรียกว่าอหังการ มมังการ มานานุสัย จนเกิดการยึดติด ที่จริงสิ่งที่เรียกว่า

ตัวตนนี้เป็นเพียงเรื่องที่เกิดจากความคิดเท่านั้นและทำให้คนเป็นทุกข์ ท่านเห็นว่า เราสะสมความรู้สึกที่จะเกิดเป็นดวง-ของกูไว้มากมายยิ่งกว่าสิ่งใดในชั้นรัตนดาน การปฏิบัติในพระพุทธศาสนา ก็เพื่อละสิ่งเหล่านี้เสีย ท่านพุทธทาสจะเน้นเรื่องอนัตตาในแง่ที่โยงกับความยึดติดเรื่องดวง-ของกูเพื่อมุ่งให้คนปฏิบัติละความรู้สึกเหล่านี้เสีย ทศนะเกี่ยวกับอนัตตาของท่านจึงเป็นทศนะที่มุ่งในการปฏิบัติ

นอกจากนั้น ท่านยังได้สร้างทฤษฎีภาษาคน-ภาษาธรรมซึ่งมีความหมายแบบเดียวกับสัจจะ ๒ ที่ได้กล่าวมาแล้ว เพื่ออธิบายการใช้คำพูดเกี่ยวกับคำว่า “ตัวตน” “เรา” “ผู้ทำกรรม” เป็นต้น โดยท่านเห็นว่า พระพุทธเจ้าตรัสทั้ง ๒ ภาษาให้เหมาะกับสถานการณ์ ในหนังสือ “อะไรคืออะไร” ท่านพุทธทาสอธิบายเรื่องนี้ไว้ว่า “ในคราวที่ต้องตรัสภาษาคน ท่านก็ตรัสภาษาคน ในคราวที่ต้องตรัสภาษาธรรม ท่านก็ตรัสภาษาธรรมซึ่งตามความรู้สึกแท้จริงในพระทัยของท่าน...นี่มีพูดภาษาคนถึงว่ามีเรา แล้วมีการกระทำกรรม มีผลกรรมเป็นของเรา...นี่พูดเป็นภาษาคน ถ้าภาษาธรรมแท้ๆ มีแต่กระแสแห่งปัจจุสมุปบาทซึ่งไม่มีความเป็นของดีหรือของชั่ว ล้วนแต่เป็นกระแสแห่งปัจจุสมุปบาทไปตามเรื่องของปัจจุสมุปบาท...บางคราวท่านตรัสถึงความไม่มีคน มีแต่การเคลื่อนไหวไปตามกระแสของเหตุปัจจัย ไม่มีกรรม ไม่มีการรับผลกรรม ไม่มีบุคคลผู้รับผลกรรม แล้วไม่อาจเรียกว่าดีว่าชั่ว...”^{๕๖} ข้อความที่ยกมานี้แสดงว่า ท่านพุทธทาสมีความเห็นคล้ายกับพระพุทธโฆษาจารย์ และดูจะอุกฤษฎ์ยิ่งกว่าเสียอีก เพราะท่านเห็นว่าเมื่อว่าตามภาษาธรรมแล้ว แม้แต่ “กรรม” ก็ไม่มี ในขณะที่พระพุทธโฆษาจารย์ยังยอมรับว่ามีกรรม ผู้เขียนเห็นว่า คงเป็นการตีความจากพุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธผู้ทำให้เกิดทุกข์ ที่กล่าวมาในตอนต้นโดยเป็นการตีความอย่างอุกฤษฎ์มาก แต่ก็เป็นการตีความที่เป็นไปได้ตามหลักตรรกะ เพราะในเมื่อไม่มี “ผู้กระทำ” ใดๆ อยู่ “กรรม” หรือ “การกระทำด้วยเจตนา” ก็สามารถถูกปฏิเสธไปได้ด้วย เนื่องจากไม่มีอะไรจะมาทำให้มันเกิดขึ้นได้

๓.๖.๒ มโนทัศน์เรื่องอนัตตาในทศนะของพระธรรมปิฎก

พระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตฺโต) เน้นการอธิบายอนัตตาด้วยหลักปัจจุสมุปบาทคือ สอนให้มองสรรพสิ่งเป็นเพียงกระบวนการธรรมที่ไหลเนื่องเป็นกระแสต่อกันไปไม่ขาดสาย และชี้ให้เห็นวัตถุประสงค์ของหลักคำสอนนี้ว่ามุ่งให้ปล่อยวาง กล่าวคือ ท่านเห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงสอนไม่ให้ยึดติดทั้งความมีอัตตา ทั้งความไม่มีอัตตา (นิรตตา) โดยอธิบายว่า อัตตาคือ สิ่งที่ดีใจไว้ นิรตตาคือสิ่งที่ต้องละ ถ้ายังมีสิ่งที่ดีใจก็แสดงว่ายังต้องปล่อย ถ้ามีสิ่งที่ต้องละก็แสดงว่ายังมีสิ่งที่ดีใจไว้ พระอรหันต์ล่วงพ้นการยึดถือและการปล่อยวางไปแล้วท่านกล่าวไว้ในพุทธธรรมว่า บัญญัติ (concept) แห่งอัตตาและความยึดติดถือมั่น (อุปาทาน) ทำให้หลงผิด พระอรหันต์ไม่มีทั้งอัตตา-นิรตตา เมื่อไม่ยึดถือว่ามีอัตตาแล้วก็จบเท่านั้น ไม่ต้องไปยึดถือว่ามีไม่มีอัตตา คำว่ายึดถืออัตตาก็ใช้ไม่ได้ ต้องพูดว่าความยึดถือในภาพของอัตตาหรือยึดถือบัญญัติแห่งอัตตา เพราะอัตตาเป็นเพียงสิ่งสมมติ^{๕๗}

นอกจากนั้นในเรื่องกรรมกับอนัตตาท่านยังชี้ให้เห็นอีกว่า ต้องเป็นอนัตตาจึงจะเข้ากับกรรมได้ หากเป็นอัตตาจะเข้าไม่ได้ เพราะสิ่งที่เรียกว่ากรรมและวิบากนั้นก็คือความเป็นไปตามทางแห่งเหตุและผลที่เกิดขึ้นในกระบวนการธรรมที่มีองค์ประกอบต่าง ๆ เข้ามาร่วมสัมพันธ์กันอยู่มากมาย ซึ่งเกิดขึ้นกับสิ่งที่คงที่ไม่ถูกเหตุปัจจัยปรุงแต่งไม่ได้ ท่านจึงกล่าวว่า “หลักอนัตตากับกรรมไม่ขัดกันเลย ตรงข้ามอนัตตากับสันทนสนับสนุนกรรม เพราะสิ่งทั้งหลายเป็นอนัตตา กรรมจึงมีได้ กรรมจึงเป็นได้ เมื่อกระบวนการธรรมดำเนินไป องค์ประกอบทุกอย่างต้องเกิดดับเข้าสัมพันธ์เป็นเหตุปัจจัยต่อเนื่องกันไป กระแสสัมพันธ์แห่งเหตุปัจจัยจึงจะดำเนินไปได้ ไม่ใช่มีอะไรมาเป็นตัวเที่ยงคงที่ลอยที่ถ้อยวางอยู่กลางกระแสจะไปไหนก็ไม่ไป จะเป็นไปอย่างไรก็ไม่เป็นไป ถ้ามีอัตตา กรรมก็ไม่มี เพราะอัตตาไม่เป็นไปตามเหตุปัจจัย ไม่มีอะไรเข้าถึงเนื้อตัวมัน อะไรจะเกิดขึ้นก็ไม่มีผลให้เนื้อตัวอัตตาเปลี่ยนไป”^{๕๘}

ส่วนเรื่องใครทำกรรม และใครรับผลกรรม ท่านก็มีทัศนะเช่นเดียวกับพระพุทธโฆษาจารย์คือ การทำกรรมและรับผลกรรมเป็นไปได้โดยไม่ต้องมีตัวผู้ทำกรรมและผู้รับผลกรรม มีแต่กระบวนการที่ดำเนินไปตามเหตุปัจจัยนี้เท่านั้น ทัศนะของพระธรรมปิฎกจึงมีความคล้ายคลึงกับของพระพุทธโฆษาจารย์และท่านพุทธทาส

๓.๖.๓ ทัศนะของนักปราชญ์ที่เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับอัตตา

ทัศนะของนักคิดในกลุ่มนี้มีหลายคน แต่ละคนก็มีทัศนะและเหตุผลที่คล้ายกันบ้าง ต่างกันบ้าง แต่ทัศนะหรือเหตุผลสำคัญที่ทำให้นักคิดเหล่านี้เชื่อว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงปฏิเสธอัตตาโดยสิ้นเชิงแต่ยังทรงยอมรับอัตตาบางอย่างอยู่พอจะประมวลมกล่าวเป็นประเด็นได้ดังนี้

ก. บางทัศนะเห็นว่า พระพุทธเจ้าตรัสถึงบุคคลหรือตัวตนโดยใช้คำว่า อัตตา หรือคำที่เกี่ยวกับอัตตาในลักษณะที่สอนกันว่าไม่ได้ทรงปฏิเสธอัตตา ทัศนะแบบนี้ปรากฏอยู่ในงานเขียนของนักคิดหลายท่าน ซึ่งได้ยกตัวอย่างให้ดูไปบ้างแล้ว ในที่นี้จะนำทัศนะของเปเรช-เรมอนมาเป็นตัวอย่าง เปเรช-เรมอนอ้างว่าพระพุทธเจ้าตรัสกับภิกษุโดยใช้คำว่า อัตตัตถุญ (ผู้รู้ตน) คำว่า “ตน” ในคำนี้หมายถึงตัวตนทางศีลธรรม (moral agent) ซึ่งเป็นสิ่งเป็นจริงที่มีอยู่ภายในตัวของภิกษุทั้งหลาย^{๕๔} ทัศนะแบบนี้เป็นทัศนะที่อ่อนเหตุผล เพราะการใช้ภาษาเพื่อสื่อสารไม่อาจเลี่ยงคำเหล่านี้ได้ และพระพุทธเจ้าก็ตรัสไว้ชัดเจนแล้วว่าพระองค์ใช้โลกواهرแต่ไม่ได้ยึดถือว่ามีสิ่งที้นั้นหมายถึงในลักษณะเป็นอัตตา

ข. บางนักคิดอ้างว่า พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงปฏิเสธอย่างชัดเจนตรงไปตรงมาว่าไม่มีอัตตา มีแต่ตรัสว่าอะไรบ้างที่ไม่ใช่อัตตา ในอภัยกตปัญหาก็อ้างคำตอบไปเลยว่า พระตถาคตหรือพระอรหันต์ตายแล้วเกิดหรือไม่เป็นต้น เปเรช-เรมอนเห็นว่า ถ้าพระพุทธเจ้าปฏิเสธอัตตาจริง พระองค์ก็น่าจะตรัสให้ชัดไปเลยว่า “ภิกษุทั้งหลาย บุรุษเป็นอนัตตา”^{๕๕} แต่เหตุผลนี้ใช้ไม่ได้ เพราะแม้พระ-

พุทธเจ้าจะไม่ได้ตรัสปฏิเสธชัดเจนเช่นนั้นแต่ในขณะเดียวกันก็ไม่ได้ยืนยันชัดเจนเช่นกันว่า “บุรุษเป็นอัตตา” นอกจากนั้นทัศนะนี้กำลังมองข้ามการเลี่ยงอุจเจททิกิริของพระพุทธเจ้า ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในอัครคัมภีร์โคตตสูตรว่า ที่พระองค์ไม่ทรงตอบว่ามีหรือไม่มีอัตตาเพราะถ้าตอบว่ามีก็จะกลายเป็นสัสสตทิฏฐิ แต่ถ้าตอบว่าไม่มีก็จะกลายเป็นอุจเจททิกิริซึ่งพระองค์ทรงปฏิเสธทั้งคู่ ฉะนั้น หากพระพุทธเจ้าทรงยืนยันว่าไม่มีบุรุษหรือไม่มีอัตตาอย่างที่เปเรช-เรมอนอ้างก็จะทำให้ทัศนะของพระพุทธเจ้ากลายเป็นอุจเจททิกิริทันที เพราะคำตอบแบบนี้แสดงว่าไม่มีความเป็นจริงอื่นใดนอกจากธาตุ ๔ ตายแล้วก็สูญ ซึ่งผิดหลักคำสอนของพระพุทธเจ้า

อย่างไรก็ตาม ไม่ใช่ว่าพระพุทธเจ้าจะตรัสคลุมเครือมากมายอะไรนัก เพราะในบางที่ก็ค่อนข้างชัดเจน เช่น ในอลคัททูปมสูตร ก็ตรัสปฏิเสธอัตตาค่อนข้างตรงไปตรงมา เพราะทรงตรัสว่าคนที่เชื่อว่ามีอัตตานั้นเป็นคนโง่^{๕๖}

ค. กริมม์และเปเรช-เรมอนเห็นคล้ายกันว่า การที่พระพุทธเจ้าตรัสว่าขันธ ๕ และนิพพานเป็นอนัตตาเท่ากับกำลังบอกว่าการนอกเหนือจากที่กล่าวมานี้เป็นอัตตา ซึ่งเราได้อภิปรายมาแล้วว่า นอกจากขันธ ๕ แล้วก็ไม่มีอะไรเหลืออีก ตามทัศนะของกริมม์ และเปเรช-เรมอนนอกเหนือจากขันธ ๕ และนิพพานก็คือ อัตตาซึ่งเป็นสิ่งที่เข้าใจไม่ได้ อยู่เหนือการมีอยู่และการไม่มีอยู่ กริมม์กล่าวว่า “คุณไม่ใช่บางสิ่ง (Something) ที่แท้คุณไม่ใช่สิ่ง (Nothing)”^{๕๗} หมายความว่าอัตตาของคนไม่ใช่ “สิ่งของ” (no-thing) หรือไม่ใช่สิ่งใดๆ ที่สามารถรู้จักได้ เพราะมันอยู่เหนือประเภทของ “สิ่งที่มีอยู่” (being) และ “สิ่งที่ไม่มีอยู่” (non-being) ซึ่งใช้ได้เฉพาะกับสิ่งที่อยู่ในโลกอันจำกัดนี้^{๕๘} ทัศนะนี้ดูคล้ายกับทัศนะของคอนซ์ที่ว่า อัตตา เป็นสิ่งที่เข้าใจไม่ได้ แต่ทัศนะแบบนี้ไม่ตรงกับแนวคิดของพระพุทธเจ้า เพราะนอกจากขันธ ๕ และนิพพานแล้วก็ไม่มีอะไรเหลืออยู่อีกดังได้อภิปรายมาแล้ว นอกจากนั้น เมื่อพระพุทธองค์ตรัสปฏิเสธเรื่องการ

ยืนยันว่ามีจริงหรือไม่จริง พระองค์กำลังตรัสบอก
ลักษณะที่ถูกต้องของสิ่งทั้งปวงไม่ใช่ทรงบอกลักษณะ
ของอตตะ พระพุทธเจ้าทรงชี้ให้เห็นว่า ความมีจริงและ
ความไม่มีจริงเป็นทัศนะที่ผิดทั้งคู่ ที่จริง ในสิ่งต่าง ๆ
มีทั้งความมีจริงและไม่มีจริงในขณะเดียวกันเช่นเดียวกับ
เรื่องนมที่กล่าวมาแล้ว หมายความว่าหากจะกล่าวให้
ถูกต้อง เราต้องกล่าวว่าสิ่งทั้งปวงเป็นไปตามเหตุปัจจัย
จะกล่าวว่ามีจริงหรือไม่จริงเพียงอย่างเดียวอย่างหนึ่งไม่
ถูกต้องพุทธพจน์ที่ว่า

“กัจจนะ โลกเรามากจะเห็นเพียง ๒ อย่างคือ ความ
มีจริงกับความไม่มีจริง เมื่อคนเห็นความเกิดของโลก
...ความไม่มีจริงของโลกก็ไม่มี เมื่อคนเห็นความดับของโลก...
ความมีจริงของโลก ย่อมไม่มี...”

กัจจนะ ที่ว่าสิ่งทั้งปวงมีอยู่จริงเป็นที่สุดข้างหนึ่ง ที่ว่า
สิ่งทั้งปวงไม่มีอยู่จริง เป็นที่สุดอีกข้างหนึ่ง ตถาคตแสดง
ธรรมเป็นกลางไม่เข้าไปที่สุดทั้งสอง...”^{๖๔}

ตามพุทธพจน์นี้พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงแสดงว่า มี
“อตตะ” ที่มีลักษณะอยู่เหนือ “ความมีจริง” และ
“ความไม่มีจริง” แต่ทรงแสดงลักษณะความเป็นไปตาม
เหตุปัจจัยซึ่งเป็นลักษณะที่ถูกต้องของสิ่งทั้งปวง เพราะ
การกล่าวว่า “มี” หรือ “ไม่มี” มักแฝงมาด้วยความคิด
ของสัสสตทิฎฐิและอุจเฉททิฎฐิเสมอ เมื่อพูดอย่างใด
อย่างหนึ่งจะหนีไม่พ้นมิชฌาทิฎฐิทั้งสองนี้ ความหมาย
ของคำทั้งสองจึงไม่ถูกต้องกับลักษณะของสิ่งทั้งปวงตาม
พุทธปรัชญา ดังนั้น พระพุทธเจ้าจึงไม่ได้แสดงว่ามี
อตตะในลักษณะอย่างที่กริรม์เข้าใจ เพราะเมื่อว่าโดย
ปรมาตม์ ทุกอย่างล้วนมีลักษณะที่อยู่เหนือ “ความมีจริง”
และ “ความไม่มีจริง” ทั้งสิ้น เนื่องจากสิ่งทั้งปวงเป็นไป
ตามเหตุปัจจัยไม่ใช่มีอยู่อย่างมีตัวตนแบบที่สัสสตทิฎฐิ
เข้าใจและไม่ใช่ไม่มีเลยอย่างอุจเฉททิฎฐิเข้าใจ จึงทำให้
ไม่อาจกล่าวว่ามีจริงหรือไม่จริงอย่างใดอย่างหนึ่งได้
นักคิดบางท่านจึงอธิบายแนวคิดนี้ของพุทธปรัชญาว่า
ในพุทธปรัชญามีแต่ สิ่งที่กำลังมีกำลังเป็น (becoming)
ไม่มี สิ่งที่มีจริงหรือสัต (being) และสิ่งที่ไม่มีจริงหรือ

อสัต (non-being) ดังนั้น สิ่งที่ว่าอยู่เหนือประเภทของ
ความมีจริงหรือสิ่งที่มีจริงและความไม่มีจริงหรือสิ่งที่ไม่มี
จริงจึงไม่ใช่อตตะ

ง. พระพุทธเจ้าทรงสอนเรื่องอตตะเพื่อ
ประโยชน์ต่อการปฏิบัติไม่ใช่ทรงปฏิเสธอตตะจริง ๆ
ทัศนะเช่นนี้เป็นของนักคิดบางคนอย่างเปเรซ-เรมอน
และคอนซ์ ซึ่งเป็นเหตุผลค่อนข้างอ่อน เพราะขัดกับ
คุณสมบัติหรือจริยาวัตรของพระพุทธเจ้าซึ่งเป็นผู้
สมบูรณ์ด้วย “วิชาและจรณะ” ซึ่งทราบกันดีอยู่แล้ว
พระองค์จะตรัสเฉพาะเรื่องที่มีประโยชน์เท่านั้น
จะไม่ทรงตรัสเรื่องที่ไม่จริงแม้จะมีประโยชน์ก็ตาม การ
จะปฏิเสธอตตะทั้งที่ในความเป็นจริงทรงยอมรับอตตะ
เพียงเพื่อประโยชน์แก่การปฏิบัติจึงเป็นไปได้
นอกจากนั้น ด้วยสติปัญญาของพระองค์ การสอนคนให้
ปฏิบัติดีปฏิบัติชอบยังสามารถทำได้ด้วยวิธีอื่นโดยไม่
จำเป็นต้องสอนเช่นนี้ เช่น ถ้าพระองค์เชื่อเรื่องอตตะ
และต้องการให้คนทำดี ก็สามารถสอนให้เห็นว่ามีความ
สุขที่ประณีตสูงส่งกว่าความสุขในโลกนี้ที่รอเราอยู่เพียง
แต่เราทำความดีไม่เห็นแก่ตัวเท่านั้น ดังนั้นทัศนะนี้จึง
ค่อนข้างอ่อนด้วยเหตุผลเป็นอย่างยิ่ง

จ. นักคิดบางท่านอย่างเช่น พระมหาเสริมชัย
ชยมงคล เห็นว่านิพพานเป็นอตตะ เพราะมีลักษณะ
นิจจัง สุขัง ซึ่งตรงกันข้ามกับอนิจจัง ทุกขัง และอตตะ
ของขันธ ๕ ทัศนะแนวนี้อาจเป็นทัศนะที่มีน้ำหนัก แต่
ความผิดพลาดของทัศนะแบบนี้ก็คือการถือความหมาย
หรือลักษณะของคำว่า “นิจจัง” และ “สุขัง” ใน
ความหมายเดียวกับที่ “อนิจจัง” และ “ทุกขัง” ปฏิเสธ
หรือดูตรงกันข้าม แต่ในความเป็นจริงนิพพานและขันธ ๕
มีสถานะต่างกันในขณะที่ขันธ ๕ จัดเป็น “ความเป็นจริง”
(reality) ซึ่งเป็นเรื่องทางอภิปริชญาหรือภาววิทยา
นิพพานกลับเป็น “ความจริง” (truth) ซึ่งเป็นเรื่องทาง
ญาณวิทยา นิพพานไม่ใช่ “สิ่ง” อีกสิ่งหนึ่งที่ขันธ ๕
“ได้” มา นิพพานเป็นแต่ความจริงหรือปรากฏการณ์
ของการหมดกิเลสเป็นอิสระจากสังโยชน์ของจิต ความ

เที่ยงหรือนิจจังของนิพพานจึงหมายถึงความไม่เปลี่ยนแปลงของความจริงอันนี้เช่นเดียวกับความไม่เปลี่ยนแปลงของความจริงเรื่องเกิดแล้วต้องตาย หากความจริงนี้ไม่เที่ยงเปลี่ยนแปลงได้ก็เท่ากับว่านิพพานสามารถเสื่อมถอยได้ พระอรหันต์อาจกลับเป็นปุถุชนได้อีก ซึ่งเป็นการขัดแย้งกับคำสอนเรื่องนิพพานที่ถือว่าเป็นการดับกิเลสอย่างถาวร และเนื่องจากความสุขของนิพพานก็ต่างจากสุขที่ตรงกันข้ามกับทุกข์ในไตรลักษณ์ เพราะสุขโดยทั่วไปเป็นสุขเวทนาที่เกิดจากการได้รับอารมณ์หรือสิ่งกระตุ้นบางอย่าง เช่น สุขที่เกิดจากการบริโภคอาหาร ส่วนสุขของนิพพานไม่ใช่สุขเวทนาแต่เป็นอันเดียวกับนิพพาน กล่าวคือ นิพพานเป็นความสุขเอง สุขชนิดนี้จึงมีลักษณะต่างจากสุขเวทนาที่เป็นอนิจจังขึ้นกับเหตุปัจจัยคือ เป็นสุขที่เป็นนิจจัง เพราะหมายถึงสภาวะที่เป็นอิสระผ่องใสปราศจากมลทินทั้งปวงตลอดไปไม่ใช่ความรู้สึกสบายที่เกิดจากถูกสิ่งกระตุ้น กล่าวง่าย ๆ ก็คือเป็นสุขของการปราศจากกิเลสหรือสุขในความไม่มีทุกข์ทางใจใด ๆ อีกอย่างถาวร เป็นสุขแบบ “ไม่มีตัวตน” มารอเสพลอยก็สุขได้ ไม่ว่าในขณะยังมีชีวิตอยู่หรือดับขันธปรินิพพานแล้ว การเป็นนิจจัง สุขของนิพพานจึงไม่ทำให้เป็นอิตตา เพราะไม่ใช่อนิจจัง และสุขของสิ่งที่เป็นอิตตาอย่างพรหมนั้นของอินดู นั่นคือ ไม่ใช่เป็นนิจจัง และสุขที่ตรงกันข้ามกับอนิจจังและทุกขังในไตรลักษณ์

พระมหาเถรวิชัย ขยมงคล ให้เหตุผลว่า “ไม่มีแสดงไว้ ณ ที่ใดว่าตัวพระนิพพานธาตุโดยปรมาตมเป็นตัวยุทธหรือเป็นอนัตตาเลย”^{๕๔} ซึ่งคำพูดนี้ไม่ถูกต้อง เพราะดังได้กล่าวมาแล้วตอนต้นว่ามีข้อความกล่าวเอาไว้ชัดเจนในวินัยปิฎก พระไตรปิฎกเล่ม ๘ ว่านิพพานและบัญญัติเป็นอนัตตานอกจากนั้นท่านก็พยายามให้เหตุผลอีกว่า สภาพทั้ง ๓ ของไตรลักษณ์ต้องมาด้วยกันเสมอ ท่านกล่าวไว้ว่า

“ธรรมชาติใดเป็นอนิจจัง ธรรมชาตินั้นก็เป็นทุกขัง และอนัตตา

ธรรมชาติใดเป็นทุกขัง ธรรมชาตินั้นก็เป็นอนิจจัง และอนัตตา

ธรรมชาติใดเป็นอนัตตา ธรรมชาตินั้นก็เป็นอนิจจัง และทุกขัง”^{๕๕}

คำกล่าวนี้ถูกต้องเพียงบางส่วน เพราะการที่ลักษณะทั้ง ๓ เกี่ยวเนื่องกันอย่างแยกไม่ออกนั้นเป็นจริงเฉพาะแก่ขันธ ๕ หรือสังขตธรรมทั้งปวง แต่ไม่รวมถึงนิพพานที่เป็นอสังขตธรรม และพระพุทธเจ้าก็ไม่เคยตรัสว่า สิ่งที่เป็นอนัตตาต้องเป็นสังขตธรรมอย่างเดียว เมื่อเป็นไปได้ที่สิ่งที่เป็นอสังขตธรรมจะเป็นอนัตตาได้ ก็เป็นไปได้เช่นกันที่สิ่งที่เป็นอนัตตาไม่จำเป็นต้องเป็นอนิจจังและทุกขังด้วย เพราะอสังขตธรรมไม่อาจเป็นอนิจจัง และทุกขังได้ เนื่องจากไม่ใช่สิ่งที่ขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัยอย่างสังขตธรรมเป็น การบอกว่านิพพานเป็นอนัตตา โดยไม่เป็นอนิจจัง และทุกขังจึงไม่ขัดกับคำสอนที่ว่าลักษณะ ๓ ของไตรลักษณ์ มาด้วยกัน และยังเข้าได้กับพุทธพจน์อื่นๆ ที่แสดงว่านิพพานเป็นอนัตตา และอสังขตธรรมไม่เป็นอนิจจังและทุกขังอีกด้วย

จ. ศาสตราจารย์คีธ (Keith) เสนอว่าการที่พระพุทธเจ้าตรัสเปรียบเทียบชีวิตของพระอรหันต์ที่สิ้นชีวิตแล้วว่าเหมือนกับการดับของไฟที่หมดเชื้อนั้นแสดงว่าวิญญาณหรืออิตตาของพระอรหันต์ยังมีอยู่ กล่าวคือเป็นการมีอยู่ในลักษณะดั้งเดิมบริสุทธิ์เหมือนไฟที่ดับไปนั้นกลับคืนไปอยู่ในสภาพดั้งเดิมที่บริสุทธิ์มองไม่เห็นซึ่งเป็นสภาวะก่อนหน้าที่จะปรากฏขึ้นในสภาพของเปลวไฟที่มองเห็นได้”^{๕๖} แต่ทัศนะนี้ก็มิมีปัญหาเพราะถ้าวิญญาณหรือขันธ ๕ ของพระอรหันต์ที่สิ้นชีพแล้วเป็นเช่นนั้นจริง พระพุทธเจ้าก็น่าจะตรัสได้ว่า “มีอยู่” ในสภาวะพิเศษอย่างหนึ่งที่ต่างจากสภาวะที่เข้าใจกัน แต่การที่ทรงเล็งคำว่า “มีอยู่” หรือ “ไม่มีอยู่” และ “เกิด” หรือ “ไม่เกิด” ก็เพื่อเลี่ยงการเข้าใจผิดว่ามีอยู่ในลักษณะเป็นอิตตาซึ่งเป็นลัทธิสัสตทิกฎิ และเลี่ยงการเข้าใจผิดว่าตายแล้วขาดสูญซึ่งเป็นอุจเจททิฎฐิ อุปมาเรื่องไฟดับไปเพราะหมดเชื้อนั้นมุ่งจะแสดงว่าไม่มี “ตัวตน” อะไรขาดสูญหรือมีอยู่ในลักษณะใดลักษณะหนึ่ง เพราะมีแต่ “กระบวนธรรม” หรือชุดของเหตุปัจจัยต่าง ๆ ที่อิงอาศัยกันอยู่

เมื่อเหตุปัจจัยที่จะให้ปรากฏขึ้นอีกไม่มี กระบวนธรรมนี้ก็ไม่เกิดขึ้นอีก วิญญาณของพระอรหันต์ก็เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนธรรมนี้ เมื่อเหตุปัจจัยอื่นไม่มี วิญญาณจึงไม่อาจมีเช่นกัน การกล่าวว่าวิญญาณของพระอรหันต์มีอยู่ในสภาวะที่มองไม่เห็นคล้ายกับไฟที่มองไม่เห็นนั้น จึงไม่ถูกต้อง เพราะเป็นการแยกวิญญาณออกจากเหตุปัจจัยอื่นที่มันอาศัยกันอยู่ซึ่งผิดหลักปฏิจลสมุปบาท วิญญาณไม่อาจมีอยู่ต่างหากจากองค์ประกอบอื่นๆ ได้ เหมือนรถไม่อาจมีถ้าขาดส่วนประกอบอื่นๆ มีล้อ และตัวถัง เป็นต้น แม้แต่ไฟเองก็ไม่อาจกล่าวว่ามีอยู่ในสภาวะดั้งเดิมที่มองไม่เห็น เพราะคำว่า “ไฟ” หมายถึงเปลวไฟที่ประกอบขึ้นจากองค์ประกอบอื่นๆ เมื่อองค์ประกอบยังไม่ครบไฟก็ยังไม่ปรากฏและก็ไม่อาจมีอยู่ในรูปแบบใดๆ ได้อีกด้วย การกล่าวถึงสิ่งที่เกิดจากองค์ประกอบอื่นๆ ว่า “มีอยู่” ก่อนหน้าที่องค์ประกอบของสิ่งนั้นจะมาประชุมพร้อมกันนั้นเป็นการกล่าวที่ไม่ถูกต้องเหมือนกับการกล่าวว่า “มีรถ” ก่อนหน้าที่ส่วนประกอบของรถจะประกอบเข้าด้วยกัน การเปรียบเทียบวิญญาณของพระอรหันต์ที่สิ้นชีพแล้วว่าเหมือนไฟที่ดับ เพราะหมดเชื้อจึงไม่ได้แสดงว่า วิญญาณยังอยู่ในสภาวะอย่างใดอย่างหนึ่งซึ่งเป็นลักษณะของอัตตา

ข. นักคิดบางคนเสนอที่คณะว่า ชันธ ๕ ที่เป็นกระบวนธรรมที่ไหลไปเรื่อยนั้นเองคืออัตตาอย่างหนึ่ง เป็น “อัตตาที่เปลี่ยนแปลง” หรือ “อัตตาไหล” (self in flux) เพราะการไหลไปอย่างไม่รู้จบก็อาจจัดเป็นอัตตาที่ถาวรได้ในลักษณะหนึ่ง การ์มา ซี.ซี.ชาง (Garma C.C. Chang) เสนอว่า “พระพุทธเจ้าทรงสอนอนัตตาเป็นแค่เครื่องมือสำหรับการปฏิบัติกรรมฐานเท่านั้น ไม่ได้ทรงสอนปรัชญาแห่งอนัตตา เพราะพระองค์ไม่ได้ทรงปฏิเสธความคิดเรื่องอัตตา เนื่องจากยังทรงใช้สรรพนามบุรุษที่หนึ่งคือ “ฉัน” อยู่ตลอดเวลา อีกทั้งไม่ได้ทรงปฏิเสธความต่อเนื่องของชุดของอัตตาที่เปลี่ยนแปลง (continuation of a changing-self-series) ซึ่งครอบคลุมตั้งแต่ชีวิตอดีตที่หาที่สุดมิได้ไปจนถึงการเกิด

ใหม่ในอนาคตเพื่อรองรับคำสอนเรื่องกรรมและความ เป็นไปได้ของความพยายามทางจิต”^{๖๔} ทศณะของชาวครอบคลุมหลายประเด็นที่กล่าวมาแล้ว เฉพาะประเด็นนี้ผู้เขียนก็ได้อภิปรายมาแล้วว่าเป็นความคิดที่ไม่ถูกต้อง เพราะกระบวนธรรมนี้เป็นไปตามเหตุปัจจัย เมื่อไม่มีเหตุปัจจัยก็จะไม่เกิดขึ้น จึงไม่ใช่กระบวนธรรมที่ไหลไปเรื่อยอย่างถาวรไม่รู้จักจบ จึงไม่อาจเป็นอัตตาในรูปแบบหนึ่งได้

๗. บทสรุป

ตามที่กล่าวมาทั้งหมด เราคงมองเห็นสาระสำคัญของแนวคิดเกี่ยวกับอนัตตาที่เกิดขึ้นในพัฒนาการของมโนทัศน์เรื่องอนัตตาซึ่งมีทั้งที่เข้าใจและเข้าใจไม่ได้กับกรอบความคิดของพระพุทธเจ้า การถกเถียงว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับอัตตาในบางลักษณะหรือไม่ยังเป็นถกเถียงกันตรึงเท่าทุกวันนี้เพราะพระพุทธองค์ไม่ได้ทรงแสดงเรื่องอนัตตาไว้ชัดเจนจนทุกคนไม่อาจตีความเป็นอย่างอื่นได้ ทั้งนี้ก็ด้วยสาเหตุหลายประการ นอกจากจะทรงเล็งลึกลับสัจธรรมและอุกฤษฏ์ปฏิแล้ว ยังต้องใช้ภาษาหรือโลกโวหารในการสื่อสารหรือสั่งสอนประชาชน และทรงแสดงธรรมให้เหมาะกับบุคคลอีกด้วย อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่าทศณะที่เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาโดยสิ้นเชิงนั้นน่าจะเป็นทศณะที่ถูกต้องมากกว่า เพราะข้อความในคัมภีร์ที่แสดงถึงการยืนยันเรื่องอนัตตาชัดเจนกว่า คัมภีร์ปริวารแห่งวินยปิฎกกล่าวว่าบัญญัติและนิพพานเป็นอนัตตา นอกจากนี้พระพุทธเจ้ายังตรัสอีกว่าทศณะที่ถือว่ามิอัตตาเป็นทศณะที่โง่เขลา โดยไม่เคยตรัสว่ามีอะไรนอกจากนั้นเป็นอัตตาเลย ผู้ที่เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับอัตตาต้องหาเหตุผลจากการ “ตีความ” หรือหานัยแฝง (implication) ทางตรรกะจากคำพูดที่พระพุทธเจ้าตรัส เป็นการพยายาม “ลาก” คำสอนของพระพุทธเจ้าให้เข้ากับ ความ เชื่อที่ตนยอมรับอยู่ก่อนหน้านั้นแล้ว ผู้ตีความเช่นนั้นมักเชื่ออยู่ก่อนแล้วว่ามีอัตตาจึงพยายามตีความคำสอนของพระพุทธเจ้าให้เข้ากับกรอบความเชื่อของตนเช่นเดียวกับผู้เชื่อว่ามีพระเจ้าก็พยายามตีความว่ามีพระเจ้าอยู่

เบื้องหลังธรรมชาติหรือกฎแห่งกรรมที่พุทธศาสนาสอน ซึ่งการตีความด้วยความเชื่อที่มีอยู่ก่อนแล้วนี้เป็นเรื่องที่เกิดขึ้นเป็นประจำเพราะเป็นการยากที่คนทั่วไปจะสามารถเอาความเชื่อที่มีอยู่เดิม “ใส่เข้าในวงเล็บ”

(bracketing) อย่างที่ฮุสเซอร์ลเสนอ จึงเป็นหน้าที่ของพุทธศาสนิกชนที่จะต้องพยายามปกป้องรักษาคำสอนดั้งเดิมของพระพุทธเจ้าให้รอดพ้นจากการตีความเหล่านี้ต่อไป

การอ้างอิง

๑. Nyanatiloka Mahathera, "Egolessness," *The Three Basic Facts of Existence III : Egolessness (Anatta)*, Nyanatiloka Mahathera, ed. (Kandy : Buddhist Publication Society, 1974), p. 3
๒. สมภาร พรมทา, *คือความว่างเปล่า : พุทธปรัชญาว่าด้วยธรรมชาติของโลกและชีวิต*, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์พุทธชาด, ๒๕๓๙), น. ๕๒
๓. Chinda Chanrkaew, *Nibbana : the Ultimate Truth of Buddhism*, (Bangkok : Mahachula Buddhist University, 1982), p. 94
๔. คู วิทย์ วิศทเวทย์, *อนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท*, (กรุงเทพฯ : พิพิธวิทยา, ๒๕๒๓), น. ๑๕-๒๗
๕. สมภาร พรมทา, *คือความว่างเปล่า : พุทธปรัชญาว่าด้วยธรรมชาติของโลกและชีวิต*, น. ๑๑๗-๑๑๘
๖. เรื่องเดียวกัน, น. ๑๑๘-๑๑๙
๗. สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค พระไตรปิฎกเล่ม ๑๘ ข้อ ๒๔
๘. ติมิกาย สิลกขันธ์วรรค พระไตรปิฎกเล่ม ๙ ข้อ ๓๑๒
๙. วินัยปิฎก มหาวรรค พระไตรปิฎกเล่ม ๔ ข้อ ๓๖
๑๐. G.P. Malalasekera, *The Truth of Anatta*, (Kandy : Buddhist Publication Society, 1966), p. 22
๑๑. วินัยปิฎก ปริวาร พระไตรปิฎกเล่ม ๘ ข้อ ๘๒๖
๑๒. สังยุตตนิกาย นิทานวรรค พระไตรปิฎกเล่ม ๑๖ ข้อ ๔๙-๕๐
๑๓. เช่น มัชฌิมนิกาย อุปริปัณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่ม ๑๔ ข้อ ๕๐๙ พระพุทธเจ้าตรัสว่า "ก็บาปกรรม นั้นแล...ตัวท่านเองทำไว้ ท่านเท่านั้นจักเสวยวิบากของบาปกรรมนั้น"
๑๔. มัชฌิมนิกาย อุปริปัณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่ม ๑๔ ข้อ ๘๑๘
๑๕. มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่ม ๑๒ ข้อ ๔๔๒
๑๖. สังยุตตนิกาย ขันธวรรค พระไตรปิฎกเล่ม ๑๗ ข้อ ๔๒
๑๗. สังยุตตนิกาย ขันธวรรค พระไตรปิฎกเล่ม ๑๗ ข้อ ๑๒๗-๑๒๙
๑๘. สังยุตตนิกาย ขันธวรรค เล่ม ๑๗ ข้อ ๑๙๑
๑๙. มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่ม ๑๓ ข้อ ๒๘๓
๒๐. Steven Collins, *Selfless Person*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1982), p. 78
๒๑. J. Perez-Recom, *Self and Non-Self in Early Buddhism*, (The Hague : Mouton Publishers, 1980), p. 160
๒๒. พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), *ลักษณะแห่งพระพุทธศาสนา*, (กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๓ ปรับปรุงเพิ่มเติม, ๒๕๓๗), น. ๔๗
๒๓. มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่ม ๑๒ ข้อ ๒๘๔

๒๔. David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy : A Historical Analysis*, (Honolulu : The University Press of Hawaii, 1976), pp. 38-39
๒๕. ทัฬหะนิกาย สลักขันธวรรค พระไตรปิฎกเล่ม ๙ ข้อ ๓๑๒
๒๖. ขุททกนิกาย เถรคาถา พระไตรปิฎกเล่ม ๒๖ ข้อ ๓๘๕
๒๗. Peter Harvey, *The Selfless Mind*, (Richmond : Curzon Press, 1995), p. 72
๒๘. J. Perez-Reon, *Ibid.*, p. 217
๒๙. ขุททกนิกาย อุทาน พระไตรปิฎกเล่ม ๒๕ ข้อ ๑๕๘-๑๖๑
๓๐. มัชฌิมนิกาย มูลปณาสก พระไตรปิฎกเล่ม ๑๒ ข้อ ๕๕๕
๓๑. เช่น วินัยปิฎก มหาวรรค พระไตรปิฎกเล่ม ๔ ข้อ ๖๐ และสังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค พระไตรปิฎกเล่ม ๑๔ ข้อ ๘๐๖
๓๒. สังยุตตนิกาย สคาถวรรค พระไตรปิฎกเล่ม ๑๕ ข้อ ๑๕๙
๓๓. สังยุตตนิกาย สคาถวรรค พระไตรปิฎกเล่ม ๑๕ ข้อ ๑๕๙
๓๔. Peter Harvey, *Ibid.*, pp. 206, 209
๓๕. มลिनทัญญา ฉบับมหาวิทยาลัยราชภัฏวไลยอลงกรณ์ น. ๒๗
๓๖. สมภาร พรหมทา, *คือความว่างเปล่า : พุทธปรัชญาว่าด้วยธรรมชาติของโลกและชีวิต*, น. ๑๐๙
๓๗. J. Pérez-Reon, *Ibid.*, p. 148
๓๘. สมภาร พรหมทา, "สิทธิในทัศนะของพุทธศาสนา," *วารสารพุทธศาสนศึกษา ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๑ (มกราคม-เมษายน ๒๕๓๗)*, น. ๕๔
๓๙. อภิธัมมัตถวิภาวินี น. ๖๔
๔๐. วิทย์ วิศุทเวทย์, *เรื่องเดียวกัน*, น. ๓๑
๔๑. อภิธรรมปิฎก ธรรมสังคณี พระไตรปิฎกเล่ม ๓๔ ข้อ ๗๖๙
๔๒. David J. Kalupahana, *Causality : The Central Philosophy of Buddhism*, (Honolulu : The University Press of Hawaii, 1975), p. 71
๔๓. *Op. cit*
๔๔. David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy : A Historical Analysis*, p. 134
๔๕. David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy : Continuities and Discontinuities*, (Honolulu : University of Hawaii Press, 1992), p. 145
๔๖. อภิธัมมัตถสังคหะ น. ๒๐
๔๗. David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy : A Historical Analysis*, p. 37
๔๘. สังยุตตนิกาย นิทานวรรค พระไตรปิฎกเล่ม ๑๖ ข้อ ๒๓๖
๔๙. มลिनทัญญา ฉบับมหาวิทยาลัยราชภัฏวไลยอลงกรณ์ น. ๔๒
๕๐. อภิธัมมัตถวิภาวินี น. ๑๐๐, ๑๙๕
๕๑. อภิธัมมัตถสังคหะ น. ๓๕
๕๒. วิสุทธิมรรค ภาค ๓ น. ๑๐๑
๕๓. วิสุทธิมรรค ภาค ๓ น. ๒๒๖
๕๔. วิสุทธิมรรค ภาค ๓ น. ๒๔๗
๕๕. พุทธทาสภิกขุ, *โอสารถัพพธรรม*, (กรุงเทพฯ : การพิมพ์พระนคร, พิมพ์ครั้งที่ ๒, ๒๕๒๕) น. ๔๔๒

๕๖. พุทธทาสภิกขุ, *อะไรคืออะไร*, (ไชยา : ธรรมทานมูลนิธิ, ๒๕๒๖), น. ๒๖๒-๒๖๓
๕๗. พระราชวรมุนี (ปอ.ปยุตฺโต), *พุทธธรรม*, (กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, พิมพ์ครั้งที่ ๓ ฉบับปรับปรุงและขยายความ, ๒๕๒๙), น. ๗๐/๓๐-๗๐/๓๑
๕๘. เรื่องเดียวกัน น. ๒๑๒
๕๙. Perez-Reimon, Ibid., p. 65
๖๐. Ibid., p. 304
๖๑. มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ พระไตรปิฎก เล่ม ๑๓ ข้อ ๒๘๓
๖๒. George Grimm, "Doctrine of the Buddha," p. 133 as cited by Peter Harvey, p. 18
๖๓. Peter Harvey, Ibid., p. 18
๖๔. สังยุตตนิกาย นันทาวรรค พระไตรปิฎกเล่ม ๑๖ ข้อ ๔๓-๔๔
๖๕. พระมหาเสริมชัย ชยมงคล, *ทางมรรคผลนิพพาน ๕: ธรรมปฏิบัติถึงธรรมกายและพระนิพพาน*, (ราชบุรี : มูลนิธิทอภาวนาวิชาธรรมกาย, พิมพ์ครั้งที่ ๒, ๒๕๔๐), น. ๒๒
๖๖. เรื่องเดียวกัน น. ๒๓
๖๗. A Berriedale Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, (Varanasi : Chowkhamba Sanskrit Series Office, Fourth Edition, 1963), p. 66
๖๘. Garma C.C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality : The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*, (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1992), p. 75

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- จินดา จันทร์แก้ว, *พุทธวิภาษวิธี*, กรุงเทพฯ : โครงการวิจัยพุทธวิทยา, ๒๕๓๒
- จวงวิทย์ แก้วศรี, บรรณาธิการ, *มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย : ปรัชญาพุทธคดี*, กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๒
- ธรรมปิฎก, พระ, *ลักษณะแห่งพระพุทธศาสนา*, กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๓ (ปรับปรุงเพิ่มเติม), ๒๕๓๗
- พุทธทาสภิกขุ, *โอสาเรตัพพธรรม*, กรุงเทพฯ : การพิมพ์พระนคร, พิมพ์ครั้งที่ ๒, ๒๕๒๕
- _____. *อะไรคืออะไร*, ไชยา : ธรรมทานมูลนิธิ, ๒๕๒๖
- ราชวรมุนี, พระ, *พุทธธรรม*, กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, พิมพ์ครั้งที่ ๓ ฉบับปรับปรุงและขยายความ, ๒๕๒๙
- สนิท ศรีลำแดง, *พุทธปรัชญา*, กรุงเทพฯ : นิลนาการพิมพ์, ๒๕๓๕
- สมภาร พรหมทา, "สิทธิในทัศนะของพุทธศาสนา," *วารสารพุทธศาสนศึกษา* ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๑ (มกราคม-เมษายน ๒๕๓๗) : ๔๔-๔๖
- _____. *คือความว่างเปล่า : พุทธปรัชญาว่าด้วยธรรมชาติของโลกและชีวิต*, กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์พุทธชาติ, ๒๕๓๙
- เสริมชัย ชยมงคล, พระ, *ทางมรรคผลนิพพาน : ธรรมปฏิบัติถึงธรรมกายและพระนิพพาน*, ราชบุรี : มูลนิธิพุทธทอภาวนาวิชาธรรมกาย, พิมพ์ครั้งที่ ๒, ๒๕๔๐
- วิทย์ วิศุขเวทย์, *อนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท*, กรุงเทพฯ : พิพิธิวิทยา, ๒๕๒๓

ภาษาบาลี

พระไตรปิฎกบาลีฉบับสยามรัฐ. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๒๕

วิสุทธิมรรคบาลี ภาค ๓. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๒๒

อภิธัมมัตถสังคหะและอภิธัมมัตถวิภาวินี. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๑๖

ภาษาอังกฤษ

Chandrkaew, Chinda. *Nibbana : The Ultimate Truth of Buddhism*. Bangkok : Mahachula Buddhist University, 1982

Chang, Garma C.C. *The Buddhist Teaching of Totality : The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1992

Collins, Steven. *Selfless Person*. Cambridge : Cambridge University Press, 1982

De Silva, Lynn A. *the Problem of the Self in Buddhism and Christianity*. London : The Macmillan Press Ltd, 1979

Harvey, Peter. *Selfless Mind*. Richmond : Curzon Press, 1995

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

———. *Buddhist Philosophy : A Historical Analysis*. Honolulu : The University Press of Hawaii, 1976

———. *A History of Buddhist Philosophy : Continuities and Discontinuities*. Honolulu : University of Hawaii Press, 1992

Keith, A Berriedale. *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*. Varanasi : Chowkhamba Sanskrit Series Office, Fourth Edition, 1963

Malasekera, G.P. *The Truth of Anatta*. Kandy : Buddhist Publication Society, 1966

Nyanatiloka Mahathera, ed. *The Three Basic Facts of Existence : III Egolessness (Anatta)*. Kandy : Buddhist Publication Society, 1974

Perez-Reimon, Joaquin. *Self and Non-self in Early Buddhism*. The Hague : Mouton Publishers, 1980