

จริยศาสตร์สภาวะแวดล้อม ในพุทธศาสนา :

สำนึกทางศาสนาที่หยั่งโยงสรรพสิ่งทั่วสากล^๑

เนืองน้อย บุญเนตร

ในความคิดของนักคิดตะวันตกบางคน พุทธปรัชญามีอาจให้ทางออกแก่วิกฤต-
การณ์สภาวะแวดล้อมทางธรรมชาติของโลกปัจจุบันได้ ทั้งนี้เพราะ ในการแก้ไขปัญหา
ดังกล่าวนั้น มุขยจะต้องเข้ามาเกี่ยวข้องกับโลกธรรมชาติอย่างจริงจัง ซึ่งอาจจะ

“เข้ากันไม่ได้กับท่าทีของพุทธศาสนาที่มุ่งสู่การค้นหาทางหลุดพ้น อันจะบรรลุได้ ก็แต่โดยปลดปล่อย
ตัวเองให้เป็นอิสระจากพันธนาการทั้งปวงทางโลก”

นักคิดเช่น จอห์น พาสมอร์ (John Passmore) มองว่าโดยสาระแล้ว พุทธปรัชญา เป็น
ปรัชญาที่ปฏิเสธโลก และมีท่าทีที่สื่อแสดงถึงความ ‘เกลียดโลก’ จึงมีอาจเป็นฐาน
ทางอภิปรัชญาของจริยศาสตร์สภาวะแวดล้อมได้ เนื่องจากจริยศาสตร์สภาวะแวดล้อม

“จะต้องมีทัศนคติทางจริยธรรมต่อโลกธรรมชาติ อันเป็นทัศนคติของการยืนยันความมีอยู่ของโลก
เนื่องจากแนวทางการปฏิบัติของจริยศาสตร์สภาวะแวดล้อมก็คือบูรณาการ และการทำให้ตัวเอง
กลมกลืนกับโลกธรรมชาติ มิใช่แยกตัวเองหรือเพิกเฉยต่อโลกธรรมชาติ”

คำวิจารณ์ดังกล่าวชี้ไปยังข้อสรุปสำคัญประการหนึ่งเกี่ยวกับพุทธปรัชญา พุทธปรัชญา
ขาด ‘สำนึกทางศาสนา’ เกี่ยวกับสภาวะแวดล้อมทางธรรมชาติ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ
ผู้วิจารณ์พุทธปรัชญา เช่น พาสมอร์ เชื่อว่าเส้นทางสู่ความหลุดพ้นตามแนวความคิด
ของพุทธปรัชญานั้น เป็นเรื่องของปัจเจกโดยเฉพาะ ปัญญาหรือการเข้าถึงความจริงสูงสุด
ซึ่งจะนำไปสู่การหลุดพ้นของปัจเจกนั้นมีได้หยั่งโยงไปสู่โลกภายนอก โดยสาระแล้วสำนึก
ทางศาสนาของพุทธปรัชญามีได้เป็นสำนึกทางสังคม ไม่ว่าจะเป็นสังคมมนุษย์หรือสังคม

นิเวศน์ ตามความคิดของนักคิดเช่นพาสมอร์ ภาพของบุคคลที่พยายามจะหาทางหลุดพ้นจากวัฏสงสาร ในแนวคิดของพุทธปรัชญา น่าจะเป็นภาพของบุคคลที่นิ่งสมาธิอยู่โดดเดี่ยว และไม่ยอมรับรู้เกี่ยวกับสิ่งที่เกิดขึ้นรอบตัว และเมื่อพบแล้วซึ่งสังขารก็จะเลี่ยงการเข้าไปสัมพันธ์กับโลกภายนอกไม่ว่าจะเป็นสังคมมนุษย์หรือสังคมนิเวศน์โดยสิ้นเชิง

เราไม่อาจเถียงได้ว่าพุทธปรัชญามุ่งเน้นการแก้ปัญหาความทุกข์ของมนุษย์ และการหลุดพ้นจากวัฏสงสาร เป็นเรื่องของปัจเจกแต่ละคน แต่กระนั้น ก็ต้องไม่ลืมว่าเหตุของความทุกข์นั้นมาจากโลกทัศน์ที่ตั้งอยู่บนอวิชชา โดยเฉพาะอย่างยิ่งการยึดเกาะอยู่กับมายาของ 'อัตตา' อันก่อให้เกิดความเข้าใจ การให้ค่าให้ความหมายแก่ตัวเองแก่ความสัมพันธ์ระหว่างตัวเองกับผู้อื่น แก่ความสัมพันธ์ระหว่างตัวเองกับโลกธรรมชาติภายนอก ในทางที่จะเอื้อให้เกิดทุกข์ ในแง่นี้การแก้ปัญหาความทุกข์ของมนุษย์ก็คือ การทำลายมโนทัศน์ผิดๆ หรือการแก้ไขโลกทัศน์ของมนุษย์ ซึ่งก็มีได้เกี่ยวข้องกับตนเองเท่านั้น แต่ยังโยงไปถึงความสัมพันธ์ของตนเองกับโลกภายนอกด้วย การหลุดพ้นจากวัฏจักรแห่งความทุกข์ของมนุษย์ก็คือ การมองโลกอย่างถูกต้อง และสัมพันธ์กับโลกอย่างถูกต้อง และการมองโลกอย่างถูกต้องนี้ก็ได้เป็นการปฏิเสธโลก แต่เป็นการปฏิเสธ 'โลก' ที่มนุษย์เป็นผู้สร้างขึ้นโดยการให้ความหมายผูกพันกับภาพของ 'อัตตา' และ 'อัตตา' โยงโยอย่างแยกไม่ออกกับความเห็นแก่ตัว

ความเชื่อเรื่องความมีอยู่ของตัวตนที่แท้จริง ที่เป็นนิรันดร์ของมนุษย์ มีบทบาทสำคัญในการแปลกแยกตัวเองออกจากโลกธรรมชาติ ในแง่นี้ ถ้าเราพิจารณาโลกทัศน์ที่ตั้งอยู่บน 'ธรรม' หรือความรู้เกี่ยวกับสภาวะความจริงตามธรรมชาติของพุทธปรัชญา เราน่าจะได้ภาพเกี่ยวกับมนุษย์ ภาพเกี่ยวกับโลก และภาพของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับโลกในรูปลักษณะที่ต่างไปจากภาพที่พาสมอร์วาดไว้

อันที่จริงแล้วภาพของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับโลกในลักษณะที่สื่อให้เห็นถึงสำนักทางศาสนาต่อสภาวะแวดล้อมในพุทธปรัชญาอาจเห็นได้จากวินัยของสงฆ์ อันเป็นสังคมอุดมคติในแนวคิดของพุทธปรัชญา ดังนั้นก่อนที่จะเข้าสู่การพิจารณาในทัศนะเรื่อง 'ธรรม' ในพุทธปรัชญา ผู้เขียนจะขอสำรวจอย่างคร่าวๆ ว่าข้อบัญญัติบางข้อในพระวินัยให้มนุษย์หรือสมาชิกของสังคมอุดมคตินี้ปฏิบัติต่อสิ่งต่างๆ ในโลกธรรมชาติอย่างไรที่ดูเหมือนสื่อแสดงสำนักต่อสภาวะแวดล้อม

พระวินัย : สำนักทางสภาวะแวดล้อม?

ดังได้กล่าวมาแล้วว่า ตามแนวคิดของพุทธศาสนา สังคมที่สมาชิกมีความเป็นอยู่ร่วมกันในรูปลักษณะที่เข้าใกล้สังคมอุดมคติมากที่สุดคือ สังคมของสงฆ์ ในทางทฤษฎีสังคมของสงฆ์นั้น เป็นสังคมที่สมาชิกประพฤติตนให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับธรรม หรือที่เรียกว่า ปฏิบัติธรรมนั่นเอง สังคมของสงฆ์ คือสังคมที่ความจริงหรือธรรมปรากฏผลประจักษ์ออกมาทางบุคคลด้วยการปฏิบัติ แม้ในความเป็นจริง สงฆ์แต่ละรูปจะเข้าถึงธรรมในระดับต่างกัน แต่สังคมนี้นี้ก็เป็นสังคมที่สมาชิกมีหลักการร่วมกัน และหลักการดังกล่าวก็คือ

“...มีธรรมเป็นแก่นร่วม มีธรรมเป็นเครื่องวัด เป็นที่รองรับผลประจักษ์ และเป็นที่แสดงออกของธรรม”

ดังนั้นสังคมสงฆ์จึงเป็นสังคมที่มีสภาพเอื้อแก่การดำรงธรรม แต่การจะเข้าถึงธรรมซึ่งเป็นภาวะทางจิตหรือปัญญานั้น สภาพภายนอกจะต้องเอื้อแก่การเข้าถึงภาวะดังกล่าวด้วย เหตุนี้วินัยของสงฆ์จึงสำคัญยิ่งจะเห็นได้ว่าผู้ที่ จะเข้ามาอยู่ร่วมในสังคมแบบนี้จะต้องปฏิบัติตนตามแบบอย่างความประพฤติที่ปรากฏภายนอก ซึ่งพระพุทธองค์ได้ทรงบัญญัติไว้เป็นวินัย ดังนั้น วินัยสงฆ์ถือเป็นข้อบัญญัติที่มีจุดมุ่งหมายเบื้องต้นในการจัดระเบียบชีวิตด้านนอกทั้งหมด เพื่อให้มีสภาพที่เอื้อต่อความงอกงามของชีวิตภายในหรือปัญญา กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ วินัยของสงฆ์คือเครื่องมือหนึ่งที่จะนำไปสู่จุดหมายสูงสุดของมนุษย์

และเนื่องจากสังคมสงฆ์ถือเป็นสังคมที่เป็นตัวอย่าง แก่สังคมอื่น วินัยจึงมีบทบาทสำคัญอีกประการหนึ่งคือ เพื่อสร้างความเลื่อมใสให้เกิดขึ้นแก่ผู้ที่ยังมิได้เลื่อมใส และเพื่อเพิ่มความเลื่อมใสในหมู่ผู้ที่เลื่อมใสอยู่แล้ว เพื่อในที่สุดสังคมของมนุษย์โดยรวมจะได้เข้าใกล้ สังคมอุดมคติให้มากที่สุด

เมื่อตั้งความสำคัญของวินัยสังคมสงฆ์ซึ่งเป็นสังคม ตัวอย่างไว้ในใจแล้ว จะเห็นว่าในพระวินัยมีบัญญัติข้อ ปฏิบัติของสงฆ์หลายประการที่ดูเหมือนว่าเป็นการแสดง ให้เห็นถึงสำนักทางสภาวะแวดล้อมของพุทธศาสนา เช่น เราอาจเห็นสำนักเกี่ยวกับสิ่งที่ปัจจุบันนี้เรียกว่า ‘มลภาวะ’ ทางสภาวะแวดล้อม ได้จากข้อบัญญัติเกี่ยวกับเรื่องความสะอาด ทั้งของภิกษุสงฆ์เอง และของ สภาวะแวดล้อมธรรมชาติ ข้อบัญญัติหลายข้อห้าม ภิกษุสงฆ์ทำลายความสะอาดของพื้นที่ที่เขี้ยวสด และ ห้ามทำลายความสะอาดของน้ำด้วยการอุจจาระ ปัสสาวะ และการถ่มน้ำลายลงไปบริเวณดังกล่าว^๕ ซึ่งเรา ก็อาจมองได้ว่าในสมัยพุทธกาล เป็นสมัยที่ยังไม่มีสาร เคมีจากโรงงานและไรนา อันเป็นตัวการทำให้เกิดมล ภาวะในแม่น้ำลำคลองในปัจจุบัน ในสมัยพุทธกาล อุจจาระ ปัสสาวะ นี่เองก็คือตัวก่อให้เกิดความสกปรก หรือมลภาวะ

สำนักของการไม่ ‘ดูดซับถือเอาประโยชน์จาก โลกกรรมชาติ’ ซึ่งในโลกปัจจุบันจะเห็นได้ว่าเป็นผล ส่วนหนึ่งของของสังคมบริโภคที่ให้ความสำคัญกับ อิสรภาพที่จะสนองตอบความต้องการของ ‘ฉัน’ ถึง แม้สิ่งที่ต้องการจะมีได้จำเป็นต่อการมีชีวิตที่มีคุณภาพ ก็ตาม ในพระวินัย มีข้อบัญญัติต่างๆ ที่บ่งบอกถึง ความพอดีของการบริโภค เช่น การจำกัดเครื่องใช้ส่วนตัวของภิกษุ เช่น ผ้าจีวร ของภิกษุสงฆ์ให้อยู่ในปริมาณ เท่าที่จำเป็น^๖

และเราก็อาจเห็นสำนักของการ ‘อนุรักษ’ ได้ จากข้อบัญญัติห้ามภิกษุทำลายต้นไม้ หรือ ให้ภิกษุฉัน ผลไม้แต่เฉพาะที่ใช้เพาะพันธุ์ไม่ได้ หรือที่ปล่อนเมล็ด ออกแล้ว^๗

จากข้อบัญญัติที่ยกตัวอย่างมา หากพิจารณาโดย เบื้องต้นก็น่าจะแสดงให้เห็นถึงสำนักทางสภาวะแวดล้อมของพุทธศาสนา แต่กระนั้นก็ตีความว่า ข้อ บัญญัติเหล่านี้แสดงให้เห็นถึงสำนักทางสภาวะแวดล้อม อาจเป็นการยึดเยียดสำนักดังกล่าวให้กับพุทธ- ศาสนา โดยการนำกรอบการมองปัจจุบัน ซึ่งมีจุดสนใจ อยู่ที่วิกฤตการณ์ทางสภาวะแวดล้อมไปตีความบัญญัติ เหล่านี้ ที่จริงแล้ว เป็นไปได้ว่าบัญญัติหลายข้อ เช่น การห้ามตัดต้นไม้ อาจมีเหตุผลของการบัญญัติเหตุผล อื่นที่มีใช้สำนักทางสภาวะแวดล้อม กล่าวคือ เป็น เหตุผลมาจากความต้องการที่จะสร้างความเลื่อมใสให้ เกิดแก่ชาวบ้านหรือฆราวาส ดังจะเห็นได้จากกรณี ที่ พระฉันทะนางสณฺฑาที่สร้างวิหารโดยการให้โค่นต้นไม้ อันเป็นเหตุให้ชาวบ้านดิติเยน พระพุทธองค์ก็ทรงตำหนิ ในเรื่องนี้ว่า

‘ดูกรโมฆบุรุษ การกระทำของเธอนั้นไม่เหมาะ ไม่สม ไม่ ควร ไม่ใช่กิจของสมณะ ใช้ไม่ได้ ไม่ควรทำ โฉนเธอจึงให้ โค่นต้นไม้ อันเป็นเจตีย์ ซึ่งชาวบ้าน ชาวนิคม ชาวนคร ชาวชนบท ชาววิภูษะ พวกกันบูชฯ เพราะมนุษย์มีความ สำคัญในต้นไม้ว่ามีชีพ ดูกรโมฆบุรุษ การกระทำของเธอนั้น ไม่เป็นไปเพื่อความเลื่อมใสของชุมชนที่ยังไม่เลื่อมใส หรือเพื่อความเลื่อมใสยิ่งของชุมชนที่เลื่อมใสแล้ว โดยที่ แท้การกระทำของเธอนั้น เป็นไปเพื่อความไม่เลื่อมใสของ ชุมชนที่ยังไม่เลื่อมใส และเพื่อความเป็นอย่างอื่นของชน บางพวกที่เลื่อมใสแล้ว’^๘

ดังนั้นบัญญัติห้ามการกระทำหลายข้อ ที่ดูเสมือน แสดงสำนักทางสภาวะแวดล้อม อาจมีเหตุผลในการ บัญญัติคือ เพื่อป้องกันมิให้เกิดความไม่พอใจหรือ เลื่อมศรัทธาของชาวบ้าน โดยการไม่เข้าไปรุกล้ำหรือ กระทำการในอันที่อาจตีความได้ว่าเป็นการลบหลู่ความ เชื่อที่เป็นประเพณีมาของชาวบ้าน

แต่กระนั้นก็ดีบัญญัติในพระวินัยหลายข้อก็ดูเหมือน แสดงให้เห็นถึงท่าทีทางจริยธรรมต่อโลกกรรมชาติอย่าง ชัดเจน เช่น ในครั้งที่ประชาชนในเมืองเวรัญชราเกิด ความขาดแคลน จนทำให้ไม่สามารถถวายอาหารแก่ ภิกษุได้ตามปกติ พระมหาโมคคัลลานะจึงขอประทาน

อนุญาตจากพระพุทธองค์พลิกแผ่นดิน เพื่อภิกษุจะได้
ฉันวันดิน โดยที่พระมหาโมคคัลลานะจะเนรมิตฝ่ามือ
ข้างหนึ่งให้เป็นดุจแผ่นดินใหญ่เพื่อให้สัตว์ที่อาศัยอยู่ใน
แผ่นดินอยู่ แต่พระพุทธองค์ก็ทรงตอบว่า

“อย่าเลย โมคคัลลานะ การพลิกแผ่นดินเธออย่าพอใจเลย
สัตว์ทั้งหลายจะพึงได้รับผลตรงกันข้าม”

ด้วยเหตุที่ว่าพระพุทธองค์ทรงบัญญัติพระวินัยด้วย
เหตุผลประการหนึ่งคือเพื่อสร้างความเลื่อมใส และเพื่อ
ป้องกันกาตติเตียนจากชาวบ้าน จึงอาจทำให้มีข้อสงสัย
ได้ว่าข้อบัญญัติที่ดูเหมือนแสดง ‘ลัทธิ’ ทางสภาวะ
แวดล้อมนั้น ที่จริงแล้วเหตุผลเบื้องหลัง การบัญญัติเป็น
เหตุผลของ ‘ความอ่อนไหว’ ทางวัฒนธรรมความ
เชื่อเดิมเท่านั้น และมีได้มีเหตุผลอื่น

ผู้เขียนเชื่อว่าคำตอบของปัญหาที่ว่าบัญญัติต่างๆ
เหล่านี้สื่อแสดงลัทธิทางศาสนาต่อสภาวะแวดล้อม
ทางธรรมชาติหรือไม่นั้นจะหาได้จากการวิเคราะห์ใน-
ทัศน์เรื่องความจริงตามสภาวะธรรมชาติซึ่งเป็นฐาน
การมองโลก และความสัมพันธ์กับโลกอย่างถูกต้อง
ตามแนวความคิดของพุทธปรัชญา และถ้าหากการ
วิเคราะห์ในทัศนะดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงลัทธิ
ทางศาสนาต่อสภาวะแวดล้อมแล้วละก็ นัยที่จะตาม
มาเกี่ยวกับบัญญัติเหล่านี้ก็คือ แม้จะยอมให้ว่าเป็น
ความจริงที่เหตุผลของการบัญญัติวินัยเหล่านี้เป็น
เหตุผลของความอ่อนไหวทางวัฒนธรรมความเชื่อเดิม
ของชาวบ้าน แต่เหตุผลดังกล่าวก็เป็นเพียงเหตุผล
‘ข้างเคียง’ หนึ่งเท่านั้น เหตุผลที่เป็นหัวใจของข้อ
บัญญัติเหล่านี้คือสำนักต่อสภาวะแวดล้อมอันเป็นสำนัก
ที่มีพื้นฐานมาจากอภิปรัชญาของพุทธศาสนา ด้วยเหตุ
นี้ การวิเคราะห์โลกทัศน์ของพุทธปรัชญาโดยอาศัยการ
วิเคราะห์ในทัศนะเรื่องความจริงตามสภาวะธรรมชาติ
จึงเป็นกุญแจสำคัญในการเข้าใจอย่างแท้จริงถึงท่าทีต่อ
โลก และการสัมพันธ์กับโลกอย่างถูกต้อง และข้อ
บัญญัติในพระวินัยก็คือการแสดงออกในรูปแบบหนึ่ง
ของท่าทีดังกล่าว

ดังนั้นต่อไปนี้ ผู้เขียนจะพิจารณาในทัศนะทาง
อภิปรัชญาอันเป็นหัวใจของโลกทัศน์ของพุทธปรัชญา
อันได้แก่ในทัศนะของ ‘ไตรลักษณ์’ ‘ปัจจุสมุปบาท’ และ
‘นิพพาน’ ว่าเป็นพื้นฐานให้เกิดการมองโลก มองตัวเอง
มองความสัมพันธ์กับสิ่งรอบข้างในรูปแบบใด

ธรรม : สภาวะจริงตามธรรมชาติ และการ ‘ละลาย’ อัตตาของมนุษย์

โลกทัศน์ของชาวตะวันตกชุดหนึ่ง เช่น โลกทัศน์
ของวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ที่ได้รับอิทธิพลจากเบคอน
และเดส์คาร์ตส์มีโครงสร้างสำคัญส่วนหนึ่งเป็นแนว
คิดทวินิยม ที่แบ่งแยกมนุษย์ผู้มีจิตออกจาก
โลกธรรมชาติที่เป็นกายภาพอันส่งผลให้เกิดการแปลก
แยกมนุษย์ออกจากโลกธรรมชาตินั้น มีส่วนช่วย
เสริมพลังให้แก่ท่าที ‘ทรรฆ’ ต่อโลกธรรมชาติ ด้วย
การมองโลกธรรมชาติเป็นเพียงวิถีไปสู่จุดหมายของ
มนุษย์ วิทยาศาสตร์ในกรอบความคิดเช่นนี้คือการ
หาความรู้ และนำความรู้้นั้นมาพิชิตโลกธรรมชาติ
เพื่อนำโลกธรรมชาติมารับใช้มนุษย์ ดังนั้น

‘เราจึงพบว่าวิทยาศาสตร์ศึกษาแต่ธรรมชาติภายนอกใน
โลกแห่งวัตถุ ไม่ได้มองมนุษย์รวมอยู่ในภาพรวม
ของธรรมชาติ หรือพูดอีกอย่างหนึ่งว่า ไม่มองว่าธรรมชาติ
ครอบคลุมถึงมนุษย์ และได้มองมนุษย์ว่าครอบคลุม
ธรรมชาติเอาไว้ในตัวด้วย’

ถึงแม้ว่าพระพุทธเวทินข้อความที่ยกมานี้จะมีวัตถุ-
ประสงค์ที่จะแสดงให้เห็นว่าจุดหมายของการหาความรู้
ในโลกทัศน์ของวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ แตกต่างจาก
จุดหมายของการหาความรู้ในพุทธปรัชญา แต่กระนั้น
ข้อความดังกล่าวโยงโยให้เห็นถึงหัวใจของพุทธปรัชญา
ที่มองโลกว่าเป็นเอกภาพ เอกภาพดังกล่าวเป็นเอก-
ภาพของสามัญลักษณ์ที่ทุกสิ่งในโลกรวมถึงมนุษย์มีร่วม
กัน นั่นก็คือ อนิจจังลักษณะ ทุกขลักษณะ และอนัตต-
ลักษณะ

‘ตถาคต (พระพุทธเจ้า) ทั้งหลายจะอุบัติขึ้นหรือไม่ก็ตาม ธาตุ (หลัก) นั้นก็ยังคงมีอยู่เป็นธรรมธิดี เป็นธรรมนิยามว่า

๑. สังขารทั้งปวง ไม่เที่ยง.....

๒. สังขารทั้งปวง เป็นทุกข์

๓. ธรรมทั้งปวง เป็นอนัตตา

ตถาคตตรัสรู้ เข้าถึงหลักนั้นแล้ว จึงบอก แสดง วางเป็นแบบ ตั้งเป็นหลัก เปิดเผยแจ่มแจ้ง ทำให้เข้าใจง่ายว่า

‘สังขารทั้งปวง ไม่เที่ยง...สังขารทั้งปวง เป็นทุกข์...

ธรรมทั้งปวง เป็นอนัตตา

ลักษณะทั้ง ๓ เกี่ยวโยงและเป็นเหตุและผลซึ่งกันและกัน ดังพุทธพจน์ที่ว่า

‘สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ สิ่งใดเป็นทุกข์ สิ่งนั้นเป็นอนัตตา’ **

สามัญลักษณะหรือไตรลักษณ์เป็นสภาวะธรรมชาติอันครอบคลุมทุกสิ่งนี้ อาจนิยามได้ด้วยมโนทัศน์ของการเกิดขึ้น การเสื่อมสลาย หรือการเปลี่ยนแปลง และการดับ หรือการเกิดและการดับ เช่น ดังจะเห็นได้ว่าทุกสิ่งเป็นอนิจจังก็เพราะ

‘เป็นสิ่งที่ไม่เที่ยงแท้ยั่งยืนคงอยู่ตลอดไป และเพราะเป็นสิ่งที่มีความเริ่มต้น และความสิ้นสุด...’

ดังนั้นอะไรก็ตามที่เกิดขึ้นย่อมต้องดับไป แม้กระทั่งจิตของมนุษย์

‘ร่างกายอันเป็นที่ประชุมแห่งมหาภูตทั้ง ๔ นี้ เมื่อดำรงอยู่ปีหนึ่งบ้าง สองปีบ้าง... ห้าสิบปีบ้าง ร้อยปีบ้าง ยิ่งกว่าร้อยปีบ้าง ย่อมปรากฏ แต่ว่าตถาคตเรียกว่าร่างกายอันเป็นที่ประชุมแห่งมหาภูตทั้ง ๔ นี้ว่าจิตบ้าง มโนบ้าง วิญญาณบ้าง จิตเป็นต้นนั้น ดวงหนึ่งเกิดขึ้น ดวงหนึ่งดับไป ในกลางคืน และกลางวัน...’

จากมโนทัศน์เรื่องอนิจจัง ภาพสำคัญของโลกก็ปรากฏขึ้น นั่นก็คือโลกเป็นพลวัต ไม่มีอะไรเลยที่อยู่นิ่งโลกคือกระบวนการการเปลี่ยนแปลงที่มีอยู่อย่างต่อเนื่องตลอดเวลา

ความจริงที่ว่าทุกสิ่งเป็นอนิจจังนี้ ทำให้กล่าวได้ว่าไม่มีสิ่งใดเลยที่สมบูรณ์ ทุกสิ่งในโลกจึงล้วนแต่มี

ทุกขลักษณะทั้งสิ้น ทุกข์อันเป็นภาวะสากลดังกล่าวนี้อาจแบ่งได้เป็น ๓ ประเภท คือ

๑. ทุกขทุกข์ตา หรือทุกข์ที่เป็นความรู้สึกทุกข์ เช่น ทุกข์กาย ทุกข์ใจ ฯลฯ หรือทุกข์เวทนา อันเป็นความทุกข์ที่เกิดขึ้นเมื่อประสบสิ่งกระทบกระทั่งบีบคั้น

๒. วิปริณามทุกข์ตา เป็นทุกข์เนื่องด้วยความผันแปรหรือทุกข์ที่แฝงอยู่ในความผันแปรของความทุกข์ คือความสุขที่กลายเป็นความทุกข์หรือทำให้เกิดทุกข์ เพราะความแปรปรวนกลับกลายของตัวมันเอง กล่าวคือเมื่อเสวยความสุขบางอย่าง พอสุขนั้นจางลงหรือหายไป ภาวะเดิมที่เคยสุขสบายก็กลับกลายเป็นทุกข์ เสมือนเป็นทุกข์แฝง ซึ่งแสดงตัวออกมาทันทีเมื่อความสุขจางลงหรือเลือนราง

๓. สังขารทุกข์ตา เป็นทุกข์ตามสภาพสังขาร คือภาวะของตัวสังขารเอง หรือ สิ่งทั้งหลายในโลกที่เกิดจากเหตุปัจจัย อันได้แก่ ชันธ ๕ เป็นสภาพที่ถูกบีบคั้นด้วยปัจจัยที่ขัดแย้ง มีการเกิดและการดับสลายอยู่ในกระแสแห่งปัจจัย เป็นสภาพที่พร้อมจะให้เกิดความรู้สึกทุกข์ในสัตว์ **

ในทุกข์ทั้ง ๓ ความหมายนี้จะเห็นได้ว่าในความหมายที่ ๓ ครอบคลุมทุกสิ่งที่มีอยู่ตั้งแต่ส่วนย่อยที่สุด เช่น สิ่งทีวทยาศาสตร์เรียกว่าอะตอม ไปจนถึงกระบวนการเจริญเติบโต การเสื่อมสลาย การเกิด แก่ เจ็บ และความตายของร่างกาย การเกิดดับของกระแสสำนึก กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือที่ใดที่เป็นอนิจจัง หรือมีการเปลี่ยนแปลงไม่อยู่นิ่ง ที่นั่นเป็นทุกข์ หรือที่นั่นบกพร่องไม่สมบูรณ์ ซึ่งก็ทำให้เกิดทุกข์ที่เป็นปัญหาของมนุษย์

‘ภิกษุทั้งหลาย นี่คือนักขัตติยสัง : ความเกิดเป็นทุกข์ ความแก่เป็นทุกข์ ความตายเป็นทุกข์ ความประจวบกับสิ่งที่ไม่เป็นที่รักเป็นทุกข์ ความพลัดพรากจากสิ่งที่รักเป็นทุกข์ ปราศจากสิ่งใด ไม่ได้สิ่งนั้นก็เป็นทุกข์ โดยย่ออุปาทานขันธ ๕ เป็นทุกข์...’

ประเด็นที่น่าสนใจตรงนี้ก็ คือ แม้พุทธปรัชญาจะยืนยันว่าสังขารทั้งหลายเป็นทุกข์ แต่กระนั้น ก็มีได้หมายความว่าพุทธปรัชญาปฏิเสธความรู้สึกสุขหรือความรู้สึกพึงพอใจ พุทธปรัชญาเน้นให้เห็นถึงความจริงที่ว่า ความรู้สึกดังกล่าวจะมาด้วยผลในทางลบ หรือความรู้สึกทุกข์ในที่สุด ทั้งนี้ก็เพราะมนุษย์มีแนวโน้มใคร่ได้ความสุขที่จริงยั่งยืน แต่ดังที่เราได้เห็นแล้วว่า พุทธปรัชญาเชื่อว่าสังขารไม่ยั่งยืน ดังนั้นสิ่งทั้งหลายที่มนุษย์หวังว่าจะนำมาซึ่งความสุขนั้น ในตัวของมันเองเป็นอนิจจัง ด้วยเหตุนี้ความสุขหรือความพอใจที่ได้จากสิ่งที่เป็นอนิจจาก็ย่อมจะเป็นความสุข หรือความพอใจที่ไม่เที่ยงไม่จริง ซึ่งก็จะทำให้มนุษย์ผู้มีแนวโน้มที่จะใคร่หาความสุขที่จริงนั้นไม่สมหวัง และเกิดความทุกข์ในที่สุด จึงอาจสรุปได้ว่าความทุกข์ของมนุษย์นั้นเกิดจากการยึดเกาะอยู่กับสิ่งที่ เป็น 'ทุกข์' หรือสิ่งที่บกพร่องนั่นเอง

'ศุภราชนันท์ เราได้บอกเธอไว้ก่อนแล้วมิใช่หรือว่า ความเป็นต่าง ๆ ความพลัดพราก ความเป็นอย่างอื่นจากของรักของชอบใจทั้งสิ้นต้องมี เพราะฉะนั้นจะพึงได้ในของรักของชอบใจนี้แต่ที่ไหน สิ่งใดเกิดแล้ว มีแล้ว ปัจจัยปรุงแต่งแล้ว มีความทำลายเป็นธรรมดา การปรารถนาว่าของสิ่งนั้นอย่าทำลายไปเลย ดังนี้ มีฐานะจะมีได้...'

ดังนั้นนอกจาก 'ทุกข์' ในความหมายของสังขาร-ทุกข์จะครอบคลุมไปถึงความรู้สึกทุกข์แล้วในทางกลับกัน 'ทุกข์' ในแง่ของความรู้สึกก็โยงโยยอย่างแยกไม่ออกกับธรรมชาติอันเป็นทุกข์หรือธรรมชาติที่บกพร่องของสังขารอีกด้วย ทั้งนี้ก็เพราะ มนุษย์ยึดเกาะอยู่กับโลก-ทัศน์หรือมโนทัศน์ของโลกที่ตั้งอยู่บนสมมติฐานของความเที่ยงแท้แน่นอนซึ่งไม่ตรงกับความเป็นจริง ในแง่นี้โลกของความเป็นจริงมิได้สร้างความทุกข์ให้แก่มนุษย์ แต่มนุษย์เองคือผู้ที่สร้างโลกอันเอื้อแก่การเกิดความทุกข์ให้แก่ตัวเอง ที่สำคัญพุทธปรัชญามิได้มองว่ามนุษย์จะต้องมีความทุกข์ตลอดไปอย่างไม่มีทางหลุดพ้น ความทุกข์จะหมดไปได้ หากเราเห็นตระหนักรู้ถึงธรรมชาติอันเป็นทุกข์ของทุกสิ่ง หรือเห็นทุกข์อันสืบเนื่องมาจากความเป็นอนิจจังของสังขารทั้งปวง

ความจริงที่ว่ามนุษย์มีอาจหาความสุขที่แท้จริงได้จากโลกที่เป็นอนิจจังนี้มีได้หมายความว่า ความสุขที่แท้จริงจะหาได้ในโลกหน้าอันเป็นโลกของจิตวิญญาณหรือโลกของ 'ตัวตน' ที่แท้จริงของมนุษย์ ทั้งนี้เพราะในพุทธปรัชญา 'ตัวตน' ทั้งในความหมายของตัวบุคคลหรือในความหมายของจิตวิญญาณที่เป็นนิรันดร์นั้นเป็นมโนทัศน์ที่ไม่มีสิ่งรองรับ เนื่องจาก เมื่อสังขารทั้งหลายไม่เที่ยงหรืออยู่ในภาวะแปรเปลี่ยนจากภาวะหนึ่งไปสู่อีกภาวะหนึ่งตลอดเวลา สังขารเหล่านี้จึงมิใช่ตัวตน กล่าวคือสังขารมิได้อยู่ในภาวะที่เป็นสิ่งเดียวกันจากจุดเวลาหนึ่งไปยังอีกจุดหนึ่ง

'ว่าด้วยความจริงแท้ในโลกนี้มีแต่นามและรูป ก็แลในนามและรูปนั้น สัตว์หรือคนก็หาไม่มี นามและรูปที่ว่างเปล่าถูกปรุงแต่งขึ้น เหมือนดังเครื่องดนตรี เป็นกองแห่งทุกข์ เช่นกับหญ้าและพิน...'

นอกจากสังขารทั้งหลายจะมีใช่ตัวตนแล้ว ยังไม่มีตัวตนอยู่นอกหรือเหนือสังขารอีกด้วย กล่าวคือความหมายของอนัตตานั้นมิได้หมายถึงเพียงว่าสังขาร เช่นสังขารของมนุษย์ อันได้แก่รูปขันธ์ เวทนาขันธ์ สัญญาขันธ์ สังขารขันธ์และวิญญาณขันธ์ จะมีใช่ตัวตนของบุคคลแล้วอนัตตลักษณะยังหมายรวมไปถึงการไม่มีตัวตน เช่น จิตวิญญาณอันเป็นสิ่งที่ได้รับการยืนยันจากศาสนายิว และคริสต์ศาสนา หรือที่เปลโตยืนยันว่ามีอยู่ต่างหากจากกายของเรา

'ที่เธอแสดงชื่อว่า นาคเสน อะไรเล่าเป็นนาคเสน ผมหรือเป็นนาคเสน เมื่อพระเถระทูลตอบว่า มิใช่ ก็ตรัสถามไปจนครบอาการ ๓๒ ทรงไล่เลียงไปแต่ละอย่าง ๆ ว่าเป็นนาคเสนหรือ พระเถระเจ้าก็ทูลตอบว่า มิใช่ จึงตรัสไล่ถึงขันธ์ ๕ แต่ละอย่าง ๆ ว่าเป็นนาคเสนหรือ...หรือทั้ง ๕ ขันธ์เป็นนาคเสน หรือ นาคเสนมันออกออกไปจากขันธ์ ๕ นั้น พระเถระเจ้าก็ทูลตอบว่า มิใช่ ๆ ทุกข้อ...'

สิ่งเดียวที่มีอยู่ทางภาวีวิทยา ก็คือกระบวนการทางสาเหตุที่สืบเนื่องกันไป

'ผู้ทำกรรมก็ไม่มีผู้เสวยผลก็ไม่มีมีแต่กรรมทั้งหลาย ล้วน ๆ เป็นไป.....' ๒๐

จากความจริงเกี่ยวกับสภาวะธรรมชาติหรือธรรมชาติที่แท้จริงของทุกสิ่งนี้ จะเห็นว่าภาพของโลกในพุทธปรัชญาเป็นภาพของกระแสความเปลี่ยนแปลง ไม่มีอะไรอยู่ที่อยู่นิ่ง หรือเป็นนิรันดร์ 'ตัวตน' ไม่อาจมีที่อยู่นิ่งได้ ธรรมชาติสามารถดำเนินไปได้โดยมิต้องอาศัยตัวตน อนัตตลักษณะอันเป็นผลของธรรมชาติที่เป็นกระแสความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวสำคัญอย่างยิ่งต่อการมองโลกธรรมชาติ กล่าวคือ หากมองจากแง่มุมของมนุษย์นั้น เมื่อไม่มีอัตตาหรือตัวตนที่แท้จริง การแปลกแยกระหว่างจิตกับกายในความหมายแบบทวินิยมที่ได้พิจารณาไปแล้วก็ไม่มี และที่สำคัญก็คือไม่อาจแบ่งแยกมนุษย์ออกจากโลกธรรมชาติได้ตามมุมมองของท่าที 'ทรรฆ' ที่ว่ามนุษย์แตกต่างจากโลกธรรมชาติ เพราะมนุษย์มีจิตวิญญาณหรือตัวตนที่แท้จริง ในขณะที่โลกธรรมชาติเป็นแค่ 'วัตถุ' ไร้จิตเป็น 'วัตถุ' ที่อยู่นิ่ง คอยให้มนุษย์เข้ามาซึกโยเพื่อจุดหมายของมนุษย์

จากสามัญลักษณ์ของสิ่งทั้งปวง ทุกสิ่งในโลก รวมทั้งมนุษย์และจิตของมนุษย์ มีอยู่ในระดับภาวะวิหิตระดับเดียวกันทั้งสิ้น กล่าวคือไม่เที่ยงเป็นทุกข์ และเป็นอนัตตา

อย่างไรก็ดี เมื่อพิจารณาถึง 'ธรรม' ในความหมายของสภาวะธรรมชาติ คำถามที่เราต้องถามตรงนี้ก็คือการที่พุทธปรัชญายืนยัน อนิจจลักษณะ ทุกขลักษณะ และอนัตตลักษณะของโลกนั้น อาจตีความได้หรือไม่ว่า พุทธปรัชญาแสดงให้เห็นท่าทีการปฏิเสธโลก หรือแม้กระทั่งท่าที 'เกลียด' โลก

ประเด็นแรกที่จะต้องทำความเข้าใจคือ การยืนยันไตรลักษณ์มิได้เป็นการปฏิเสธความมีอยู่ของปรากฏการณ์หรือกระแสความเปลี่ยนแปลงที่เราอาจเรียกว่า 'โลก' หรือ 'มนุษย์' การยืนยันไตรลักษณ์คือการชี้ให้เห็นถึงธรรมชาติของความมีอยู่ของสิ่งเหล่านี้ในรูปของขั้น ๕ ที่เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา ที่บกพร่อง และที่มีโช้อตตา และไม่มีออตตา

ประเด็นที่สอง ความรู้ทันธรรมชาติของความมีอยู่ดังกล่าวจะเป็นวิถีไปสู่การพ้นทุกข์ แต่นั่นมิได้หมายความว่าในวิถีแห่งการพ้นทุกข์ มนุษย์จะต้องเลิกล้มเกี่ยวกับโลกภายนอก ทั้งนี้เพราะมนุษย์มีอาจแยกออกจากโลกภายนอกได้ด้วยเหตุที่ว่า กระแสความเปลี่ยนแปลงที่เกิดจากเหตุปัจจัยปรุงแต่งในโลกทุกกระแสอันประกอบด้วยกระแสที่เราเรียกว่า 'โลกธรรมชาติ' และกระแสที่เราเรียกว่า 'มนุษย์' มีความสัมพันธ์กันทางเหตุปัจจัยอย่างแยกไม่ออก ซึ่งก็จะกล่าวในตอนต่อไป และในขณะเดียวกัน วิมุตติหรือการพ้นทุกข์นั้น ก็ไม่จำเป็นว่าจะต้องได้มาด้วยการเลิกล้มเกี่ยวกับโลกที่พุทธปรัชญาถือว่าเป็นโลกสมมติ หรือโลกที่มนุษย์ให้ความหมาย เพราะมิใช่ความหมายทุกความหมายที่มนุษย์ให้แก่โลกจะเป็นเสมือนประตูปิดกั้นการไปถึงซึ่งความหลุดพ้นจากทุกข์ พุทธปรัชญาเพียงแต่ชี้ให้เห็นว่า การให้ความหมายแก่โลกในบางลักษณะเท่านั้นที่เป็นอันตรายต่อความหลุดพ้น

ในพุทธปรัชญานั้น เมื่ออายตนะของเราสัมผัสกับโลกภายนอกและเกิดการรับรู้ รูป รส กลิ่น เสียง และโผฏฐัพพะนั้น ย่อมต้องมีการให้ความหมายเกิดขึ้น บัญญัติย่อมเกิดขึ้น เช่น เมื่อเห็น 'ต้นไม้สีเขียว' เมื่อได้ยิน 'เสียงสุนัข' เพราะฉะนั้นแล้วข้อมูลภายนอกจะไร้สาระสำหรับเรา แต่เมื่อมนุษย์เริ่มเติมความหมายในด้านความรู้สึก ชอบ ไม่ชอบ ให้แก่การรับรู้ปรากฏการณ์เหล่านั้น เมื่อนั้นโชแห่งความทุกข์ก็จะดำเนินสายใยของมันต่อไปด้วยการเกิดตัณหาหรือความอยาก อันได้แก่ความอยากในกาม อยากได้อารมณ์อันน่าใคร่อยากเป็นนั่นเป็นนี่ อยากไม่เป็นนั่นไม่เป็นนี่ ฯลฯ ตัณหาหรือความทะยานอยากนี้มีความสัมพันธ์อย่างแยกไม่ออกกับภาพของออตตา เพราะตัณหาหรือความใคร่อยากต่าง ๆ นั้นมีธรรมชาติที่ต้องยึดหาเกาะเกาะหรือหาศูนย์กลางของความอยากนั้น ๆ ด้วยเหตุนี้ภาพของออตตาจึงเกิดขึ้น ซึ่งก็อาจจะเป็นการยึดกายเป็นออตตา ก่อน แต่กายเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไม่ยั่งยืนอย่างเห็นได้ชัด จึงอาจมายึดจิตเป็นออตตา แต่ไม่ว่าจะ

ยึดอะไรเป็นอึดตาม การยึดเกาะดังกล่าวเสริมพลัง ให้แก่การให้คำกับโลกโดยเอาตัวเองเป็นจุดศูนย์กลาง ดังนั้นพุทธศาสนาจึงมิได้ให้เราหยุดการรับรู้โลกโดยอายตนะ หรือหยุดให้ความหมายแก่โลก แต่สิ่งที่จะต้องหยุดก็คือ การให้ความหมายโลกโดยยึดอยู่กับภาพของตัวตนและการให้คุณค่าสิ่งต่าง ๆ โดยมีภาพของตัวตนของ 'ฉัน' เป็นศูนย์กลาง

'ภิกษุมองเห็นด้วยสัมผัสมาปัญญาตามที่มันเป็นว่ารูป... เวทนา... สัญญา... สังขาร... วิญญาณอย่างหนึ่งอย่างใด เป็นอดีต ปัจจุบัน อนาคตก็ตาม ฯลฯ ทั้งหมดนั้นไม่ใช่ของเรา มิใช่เราเป็นนั่น นั่นมิใช่ตัวตนของเรา, เมื่อรู้อยู่อย่างนี้ เห็นอยู่อย่างนี้แล จึงจะไม่มัวหังการ มมังการ และ มานานุสัย ทั้งในกายอันพร้อมด้วยวิญญาณนี้ และ ในนิมิตหมายทั้งปวงภายนอก' ^{๑๑}

การเห็นอนัตตลักษณะในตัวเองจะทำให้มนุษย์คลายความเห็นแก่ตัว และคลายการให้ค่าสิ่งรอบตัวในมุมมองที่จะนำสิ่งเหล่านี้มาบำรุงบำเรอตนเอง ด้วยเหตุนี้พระพุทธดำรัสที่ว่า

'ผู้ใดรู้แจ้งเกี่ยวกับโลกทั้งปวง รู้โลกทั้งปวงตามความเป็นจริง แยกออกไปจากโลกได้ ไม่มีกิเลสในโลก ควบคุมอารมณ์ทั้งปวงได้ ปลดปล่อยกิเลสทั้งมวลได้ ผู้นั้นต้องนิพพานอันมีความสงบอย่างยิ่ง' ^{๑๒}

จึงมิได้หมายความว่าพุทธปรัชญาให้มนุษย์เลิกข้องแวะกับโลก คำที่เป็นหัวใจในข้อความนี้คือ 'กิเลส' โลกที่ถูกแปลความจากกิเลสหรือความชั่วในจิตใจที่เต็มไปด้วยตัณหาอันสัมพันธ์กับภาพของ 'ฉัน' ต่างหากที่มนุษย์ต้อง 'แยก' ตัวเองออก ดังที่พระพุทธองค์ได้ตรัสกับพระอานนท์ว่า

'ดูกรอานนท์ เพราะว่าสูญจากตัวตน และสิ่งที่เนื่องด้วยตัวตน เราจึงกล่าวว่าโลกสูญ ดูกรอานนท์ อะไรเล่าที่สูญจากตัวตนหรือสิ่งที่เนื่อง...ตา...หู...กลิ่น...รส...โผฏฐัพพะ...ธรรมารมณ์...สูญจากตัวตนและสิ่งที่เนื่องด้วยตัวตน จักขุวิญญาณ โสทวิญญาน ชานวิญญาน ชิวหาวิญญาน กายวิญญาน มโนวิญญาน สูญจากตัวตน และสิ่งที่เนื่องด้วยตัวตน จักขุวิญญาณ...มโนสัมผัสสูญจากตัวตนและสิ่งที่เนื่องด้วยตัวตน ด้วยประการฉะนี้เราจึงกล่าวว่าโลกสูญ' ^{๑๓}

ดังนั้นโลกที่มีมนุษย์เป็นจุดศูนย์กลาง หรือโลกที่มีความหมายโยงมาสู่การบำรุงบำเรอภาพของตัวตนของมนุษย์ต่างหากคือโลกที่พระพุทธองค์ให้เราแยกตัวออก ให้เราปฏิเสธโดยอาศัยความรู้ที่แท้จริงเกี่ยวกับธรรมชาติอันเป็นไตรลักษณ์ของโลก โลกที่มีตัวตนหรือมีมนุษย์เป็นจุดศูนย์กลางจะนำมาซึ่งความทุกข์ของมนุษย์ เพราะเราให้ความหมายแก่โลกโดยคาดหวังที่จะให้โลกมารับใช้จุดประสงค์ต่าง ๆ ของเรา อันเป็นจุดประสงค์ที่เกิดจากตัณหานั่นเอง เหตุนี้อาจกล่าวได้ว่าการยึดติดอยู่กับภาพของอึดตามจึงเป็นอันตรายต่อสภาวะแวดล้อมทางธรรมชาติ ทั้งนี้เพราะอึดตามจะทำให้มนุษย์มีแนวโน้มที่จะให้ค่าให้ความหมายแก่โลกธรรมชาติในกรอบของวิถีมารับใช้จุดหมายของ 'ฉัน' จึงเห็นได้ว่าการยืนยันธรรมชาติความจริงว่าเป็นไตรลักษณ์นั้นมิได้เป็นการตัดมนุษย์ออกจากโลก แต่เป็นการให้มนุษย์ตัดออกจาก 'โลก' สมมติที่ถือกำเนิดมาจาก 'ฉัน' ในแง่นี้การยืนยันไตรลักษณ์ก็คือการยืนยันว่าโลกมิได้มีอยู่เพื่อรับใช้ 'ฉัน' โลกมิใช่ 'ของฉัน'

แต่กระนั้นก็ดี นี่มิได้หมายความว่าพุทธปรัชญาปฏิเสธความต้องการพื้นฐานของขั้น ๕ ที่เรียกโดยสมมติว่า 'มนุษย์' ความเห็นแก่ตัวซึ่งมีภาพของอึดตามรองรับเป็นคนละเรื่องกันกับความต้องการพื้นฐาน อันอาจเรียกได้ว่าเป็น 'ผลประโยชน์' พื้นฐานของชีวิต หรือผลประโยชน์ในการอยู่รอดที่มีได้เกินเลยไปถึงขั้นความเห็นแก่ตัวนั้น เป็นสิ่งที่พุทธปรัชญายอมรับ เราจะเห็นได้ว่าพระพุทธองค์เองทรงปฏิเสธที่จะให้ร่างกายทุกข์ทรมานเพราะขาดปัจจัยพื้นฐาน ดังที่พระพุทธองค์ได้ตรัสเล่าถึงคราวที่ทรงบำเพ็ญทุกรกิริยาจนพระวรกายซูบผอมแล้วทรงเห็นว่าทุกรกิริยาหาใช่ทางสุวิมุตติไม่ว่า

'สมณะหรือพรหมณ์ทั้งหลาย เหล่าหนึ่งเหล่าใด ในอดีตกาล ... ในอนาคต... ในปัจจุบัน ได้เสวยทุกขเวทนา อันเผ็ดร้อนแรงกล้าที่เกิดเพราะความเพียรอย่างยิ่ง ก็เพียงเท่านี้ ไม่ยิ่งไปกว่านี้ และด้วยทุกรกิริยาอันเผ็ดร้อนนี้ เราก็หาบรรลุนิพพานที่คนวิเศษที่สามารถทำคนให้เป็นอริยะ ซึ่งเหนือกว่าธรรมของมนุษย์สามัญได้ไม่' ^{๑๔}

จึงอาจสรุปได้ว่าในกระบวนการการเข้าสู่นิพพานนั้น เราจะต้องแก้ไขหรือทำลายโลกทัศน์ผิด ๆ ที่ไม่ตรงกับสภาวะจริงตามธรรมชาติเสียก่อน และโลกทัศน์ที่จะต้องเข้ามาแทนที่คือ โลกทัศน์ที่อยู่บนพื้นฐานของไตรลักษณ์ อันสื่อแสดงให้เห็นถึงเอกภาพของทุกสิ่งภายใต้สามัญลักษณะ หรือภายใต้ธรรมชาติเดียวกัน การรู้ตระหนักเช่นนี้จะทำให้มนุษย์สามารถ 'ละลาย' ภาพของตัวตนซึ่งก็จะนำไปสู่การ 'ละลาย' ความเห็นแก่ตัว และนำไปสู่การปฏิเสธความมีเหตุผลของจริยธรรมที่มีท่าทีแบบอัตนิยม (egoism) ทั้งหมด

อย่างไรก็ดี ในขณะที่พุทธปรัชญายืนยันอนิจ-ลักษณะ ทุกขลักษณะ และอนัตตลักษณะ ซึ่งได้เห็นแล้วว่า อาจนียามอีกอย่างได้ว่าเป็นลักษณะของการเกิด-ดับนั้น ในขณะเดียวกันการยืนยันไตรลักษณ์ดังกล่าวก็เป็นการยืนยันความสืบเนื่องและการต่อเนื่องของกระแสความเปลี่ยนแปลงอันเนื่องมาจากเหตุปัจจัยปรุงแต่ง ดังนั้นสิ่งที่จะพิจารณาต่อไปก็คือกระแสแต่ละกระแสมีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันอย่างไร และความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันดังกล่าวมีนัยต่อท่าทีต่อโลกธรรม-ชาติในลักษณะใด

ธรรม : กฎธรรมชาติและภาพของโลก

ในฐานะเป็น "สหกรณ์"

ดังได้เห็นแล้วว่าไตรลักษณ์บ่งบอกธรรมชาติของโลกอันเป็นความเป็นไปที่อาศัยความสืบเนื่องทางเหตุปัจจัย ด้วยเหตุนี้ความสัมพันธ์ทางสาเหตุจึงเป็นกฎธรรมชาติที่ทำให้ทุกสิ่งมีสามัญลักษณะทั้ง ๓ พุทธปรัชญาอธิบายกฎธรรมชาติหรือกฎของสาเหตุด้วยหลัก 'ปัจจุสมุปบาท' หรือ การเกิดขึ้นโดยอาศัยกันและกัน หรืออาการที่สิ่งต่าง ๆ อาศัยกันและกันแล้วเกิดขึ้นต่อเนื่องกันไป โดยหลักที่อาจเรียกอีกอย่างว่าหลัก 'อิทัปปัจจยตา' ในพุทธปรัชญาถือว่ากฎสาเหตุดังกล่าวเป็นกฎธรรมชาติในความหมาย ๔ ประการดังที่พระพุทธรองค์ได้ทรงตรัสไว้ว่า

'ตถาคตทั้งหลาย จะอุบัติหรือไม่ก็ตาม ธาตุ (หลัก) นั้น ก็ยังคงมีอยู่ เป็นธรรมฐิติ เป็นธรรมนิยาม คือ หลักอิทัปปัจจยตา'

ตถาคตตรัสรู้ เข้าถึงหลักแล้ว จึงบอก แสดงวางเป็นแบบตังเป็นหลัก เปิดเผย แจกแจง ทำให้เข้าใจง่าย และจึงตรัสว่า 'จงดูสิ'

'เพราะอวิชาเป็นปัจจัย จึงมีสังขาร ฯลฯ'

'ภิกษุทั้งหลาย ตถตา (ภาวะที่เป็นอย่างขึ้น) อวิตถตา (ภาวะที่ไม่คลาดเคลื่อนไปได้) อนัญญตถตา (ภาวะที่ไม่เป็นอย่างอื่น) คือ หลักอิทัปปัจจยตา ดังกล่าวนั้นแล เรียกว่าปัจจุสมุปบาท'^๕

กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ปัจจุสมุปบาทถือเป็นกฎธรรมชาติในความหมายที่ว่า มีจริงแบบวัตถุวิสัย (objective) มิได้เป็นสิ่งที่จิตของมนุษย์สร้างขึ้นมา แม้ไม่มีมนุษย์ กฎดังกล่าวก็ยังคงมีอยู่ นอกจากนี้กฎสาเหตุเป็นกฎที่ดำเนินอยู่ในทุกสิ่ง ไม่มีข้อยกเว้นและกฎสาเหตุก็ดำเนินไปในลักษณะที่ว่าหากมีเงื่อนไข ก เกิดขึ้น ผลที่ตามมาจะต้องเป็น ข และมีใช่ ค หรือ ง ฯลฯ สมมติฐานนี้เป็นสมมติฐานที่สำคัญในกฎสาเหตุสากล เพราะ กฎสาเหตุสากลจะต้องอธิบายปรากฏการณ์อย่างไม่มีข้อยกเว้น แต่ถ้าหากมีเงื่อนไข ก เกิดขึ้นและสิ่ง ที่ตามมาอาจเป็นอะไรก็ได้ที่ไม่ใช่ ข แล้ว นั้นหมายความว่า เป็นไปได้ว่าเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นไม่มีสาเหตุ สมมติฐานดังกล่าวจึงทำให้สามารถใช้กฎสาเหตุอธิบายปรากฏการณ์ได้ทุกปรากฏการณ์แม้กระทั่งปรากฏการณ์ที่ดูเหมือนไม่มีสาเหตุ กล่าวคือ ปรากฏการณ์ที่ดูเหมือนไม่มีสาเหตุ นั้น ที่จริงแล้วมีสาเหตุ เพียงแต่เพราะความรู้ของเราเกี่ยวกับลักษณะความสัมพันธ์ทางสาเหตุลักษณะต่าง ๆ มีจำกัด จึงทำให้คิดว่าปรากฏการณ์นั้นไม่มีสาเหตุ

นอกจากนี้ลักษณะของกฎลักษณะที่ ๔ ก็คือ อิทัปปัจจยตา ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าแสดงให้เห็นถึงความเป็นสายกลางของพุทธปรัชญา ระหว่างความเชื่อที่ว่า 'อะไรจะเกิด ก็ต้องเกิด' (determinism) มนุษย์ไม่สามารถเปลี่ยนแปลงเหตุการณ์อะไรได้ กับความเชื่อที่ว่าปรากฏ

การเกิดขึ้นโดยไม่มีสาเหตุ (accidentalism) เพราะ
อิทัปปัจจยตาในพุทธศาสนาคือ กฎของการเป็นเงื่อนไข
ดังพุทธพจน์ที่ว่า

‘เมื่อสิ่งนี้มี	สิ่งนั้นจึงมี
เมื่อสิ่งนี้เกิดขึ้น	สิ่งนั้นจึงเกิดขึ้น
เมื่อสิ่งนี้ไม่มี	สิ่งนั้นก็ไม่มี
เพราะสิ่งนี้ดับ	สิ่งนั้นจึงดับ”

นอกจากกฎธรรมชาติดังกล่าวจะเป็นสายกลาง
ระหว่างความเชื่อสุดโต่ง ๒ ความเชื่อที่กล่าวมาแล้ว
กฎธรรมชาตินี้ยังเป็นสายกลางระหว่างความเชื่อใน
ตัวตนที่เที่ยงแท้ เป็นนิรันดร์ (substantialism) หรือ
สัสสตทิฐิ กับความเชื่อเรื่องการขาดสูญ (annihilism)
หรืออุจเฉททิฐิอีกด้วย ดังที่ท่านพุทธทาสภิกขุได้กล่าว
ไว้ว่า

‘ครั้นทรงสอนปรมัตถธรรม ก็ตรัสอย่างไม่มีลัทธิ บุคคล
กระทั่งตถาคตเอง มีแต่สิ่งที่อาศัยกันเกิดขึ้นชั่วขณะๆ...
ไม่มีทางที่จะพูดว่าตัวใคร แม้ในขณะนี้, จึงไม่มีใครเกิด
หรือใครตาย ไม่รับผลกรรมเก่า ทำนองสัสสตทิฐิ และ
ทั้งไม่ใช่ตายแล้วก็สูญไปในทำนองอุจเฉททิฐิ, เพราะว่า
ไม่มีคนที่ตายไปขาดสูญเสียแล้ว ตั้งแต่บัดนี้ ความที่อยู่
ตรงกลางนี้แหละ คือเรื่องปฏิจลสมุปบาท”

กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ในเมื่อกฎอิทัปปัจจยตาที่
ดำเนินอยู่ในธรรมชาติเป็นไปในรูปแบบของกระบวนการ
ที่สืบเนื่อง หรือกระบวนการที่สืบเนื่อง คือเมื่อมี
เหตุปัจจัยประชุมกันก็ก่อให้เกิดผล ผลประชุมกันกลายเป็น
เหตุให้เกิดผลต่อไป ฯลฯ ดังนั้นจึงไม่มีอะไรเลยที่
อยู่นิ่ง ภาพของโลกธรรมชาติที่อยู่ใต้กฎสาเหตุดังกล่าว
จึงเป็นภาพที่เคลื่อนที่ เป็นภาพของการเปลี่ยนแปลง
ตลอดเวลา การเปลี่ยนแปลงดังกล่าวเป็นการเปลี่ยน-
แปลงไปตามเหตุปัจจัย เมื่อเหตุปัจจัยเปลี่ยนผลก็
เปลี่ยน หรือถ้าเงื่อนไขต่างไปสิ่งที่ตามมาก็ต่างไปด้วย
ดังนั้นความเชื่อที่ว่าอะไรจะเกิดก็ต้องเกิดจึงไม่จริงเพราะ
ถ้าเงื่อนไขทางสาเหตุเปลี่ยนไป ผลที่ตามมาในกระบวนการ
ธรรมก็จะเปลี่ยนไปด้วยในทำนองเดียวกันเมื่อไม่มีอะไร
เลยที่อยู่นิ่งหรืออยู่คงที่เป็นนิรันดร์ในกระบวนการนี้
ตัวตนก็ไม่มี แต่ในขณะเดียวกันก็ไม่มีอะไรที่ขาดสูญหรือ

หายไปเลย เนื่องจากกระบวนการหรือ กระแสแห่ง
การเปลี่ยนแปลงเป็นกระบวนการที่ต่อเนื่อง ตรابطโดยที่มี
เหตุปัจจัย ผลที่ตามมาอย่างต่อเนื่องกันก็ยังคงดำเนิน
ต่อไป ดังจะเห็นได้จากที่พระพุทธองค์ได้ทรงอธิบาย
กระบวนการสาเหตุ-ผลในมนุษย์ไว้ว่า

‘ดูกรภิกษุทั้งหลาย ก็ปฏิจลสมุปบาทเป็นไฉน ดูกรภิกษุ
ทั้งหลาย
เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย จึงมี สังขาร
เพราะสังขารเป็นปัจจัย จึงมี วิญญาณ
เพราะวิญญาณเป็นปัจจัย จึงมี นามรูป
เพราะนามรูปเป็นปัจจัย จึงมี สฬายตนะ...
เพราะอุปทานเป็นปัจจัย จึงมี ภพ
เพราะภพเป็นปัจจัย จึงมี ชาติ
เพราะชาติเป็นปัจจัย จึงมี ชราและมรณะ โสภ
ปริเทวทุกขโทมนัส และอุปายาส ความเกิดขึ้นแห่งกอง
ทุกข์ทั้งหมดนี้ ย่อมมีด้วยประการนี้ นี้เราเรียกว่าปฏิจ-
ลสมุปบาท”

ดังที่มโนทัศน์เรื่องไตรลักษณ์ได้อธิบายให้เห็นถึง
อนัตตลักษณะของปรากฏการณ์ทั้งปวง ในทำนองเดียว
กัน การที่พุทธปรัชญาอธิบายปรากฏการณ์ด้วย
ปฏิจลสมุปบาท หรืออิทัปปัจจยตาก็สอดคล้องให้เห็น
เช่นกันว่า โครงสร้างสำคัญประการหนึ่งในท่าที่ ‘ทรรษา’
มิได้มีอยู่ในโลกทัศน์ของพุทธปรัชญา นั่นคือทวินิยมที่
แบ่งแยกจิตออกจากกายอย่างเด็ดขาด พุทธปรัชญา
อธิบายจิตของมนุษย์ในภาพของปรากฏการณ์หรือ
กระบวนการของการเกิด-ดับ หรือการเปลี่ยนแปลง
ตลอดเวลาอันเนื่องมาจากเหตุปัจจัยปรุงแต่ง ที่จริงแล้ว
พระพุทธองค์ตรัสว่า กระบวนการเปลี่ยนแปลงทาง
จิตนั้นเห็นได้ง่ายกว่ากระบวนการเปลี่ยนแปลงทางกาย

‘ภิกษุทั้งหลาย การที่ปุถุชนผู้มีได้เรียนรู้จะเข้าไปยึดถือ
ร่างกายอันประกอบด้วยมหาภูตรูป ๔ ว่าเป็นตัวตนยังดี
กว่าจะยึดถือจิตว่าเป็นตัวตน เพราะว่ากาย อันประกอบ
ด้วยมหาภูตรูป ๔ นี้ ยังปรากฏให้เห็นว่าดำรงอยู่ปีหนึ่งบ้าง
สองปีบ้าง สามปีบ้าง สี่ปีบ้าง ห้าปีบ้าง สิบปีบ้าง ยี่สิบปีบ้าง
สามสิบปีบ้าง สี่สิบปีบ้าง ห้าสิบปีบ้าง เกินกว่านั้นบ้าง แต่
สิ่งที่เรียกว่าจิต มโน หรือวิญญาณนี้ เกิดดับอยู่เรื่อย
ทั้งคืนทั้งวัน”

แม้กระทั่งธาตุ ๔ (มหาภูตรูป ๔) ที่เป็นปัจจัยปรุงแต่งและที่อุปาทานของเรายึดเป็นร่างกายของ 'ฉัน' นั้น ก็มีใช้ 'ธาตุ' ในความหมายของสสารที่คงที่ หรือ 'อยู่หนึ่ง' แต่เป็นศักยภาพอันได้แก่ศักยภาพที่จะแผ่ไปหรือกินเนื้อที่ (ธาตุดิน) ศักยภาพที่จะดึงดูดซับซึม (ธาตุน้ำ) ศักยภาพที่จะสั้นไหว (ธาตุลม) และศักยภาพที่จะแผ่ความร้อน (ธาตุไฟ) ศักยภาพ หรือคุณสมบัติดังกล่าวมิได้เป็นคุณสมบัติของ 'สิ่ง' (substance) ใด แต่เกิดขึ้นเนื่องด้วยเหตุปัจจัยปรุงแต่ง

ที่จริงแล้วทั้งลักษณะทางกายภาพและลักษณะทางจิตของมนุษย์ที่พุทธปรัชญาเรียกว่า 'นามรูป' นั้น มีความสัมพันธ์อิงอาศัยกันอย่างใกล้ชิด ดังที่ เดวิด คาลูปาฮานา (David Kalupahana) ชื่อว่า การอธิบายมนุษย์ด้วยการเกิด-ดับภายใต้กฎปฏิจลสมุปบาทเท่ากับเป็นการกำจัด 'ผีในเครื่องจักร' โดยมีได้ละทั้งส่วนใดส่วนหนึ่งของเครื่องจักร กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ คำอธิบายดังกล่าวทำให้เราเห็นว่าไม่มีสิ่งที่เรียกได้ว่าเป็นตัวตนที่เที่ยงแท้แน่นอนของมนุษย์ (จิตวิญญาณที่เป็นนิรันดร์) และในขณะเดียวกัน การอธิบายมนุษย์ด้วยการเกิด-ดับภายใต้เงื่อนไขของเหตุปัจจัย ทำให้เราเห็นถึงการอิงอาศัยกัน ระหว่างลักษณะทางกายภาพและลักษณะทางจิตของมนุษย์

ในพุทธปรัชญา เครื่องจักรก็คือนามรูป (psychophysical personality) ที่ประกอบด้วยส่วนประกอบของ ๕: อันอาจแบ่งเป็น ๒ ส่วนคือส่วนที่เป็นรูปธรรม และส่วนที่เป็นนามธรรม ขันธ์ทั้ง ๕ นี้มิได้เป็นส่วนที่แยกกันโดยสิ้นเชิงเหมือนในแนวความคิดของเดส์คาร์ตส์ ดังที่ได้กล่าวไปแล้ว แต่ขันธ์ทั้ง ๕ เป็นกระแสของความเปลี่ยนแปลงที่อิงอาศัยกันทางเหตุปัจจัย ดังนั้น

"นิยามของ รูป ของพระพุทธรองค์จึงมีทั้งลักษณะทางกายภาพ (objective) และลักษณะทางจิต (subjective) ในลักษณะทางกายภาพนั้น กายประกอบด้วยธาตุหลัก ๔ ธาตุ (มหาภูต) และส่วนประกอบที่เป็นผลของธาตุหลักทั้ง ๔ (อุปาทายรูป) ส่วนด้านลักษณะทางจิตนั้น ในนิยามของมินท์คัน รูป หรือรูปลักษณ์ทางกายภาพ ก็

แสดงให้เห็นในรูปลักษณ์ของการถูกกระทบกระทั่งบีบคั้น ลักษณะ (ทางจิต) ดังกล่าวได้รับการอธิบายด้วยคำกริยาที่ว่า รูปปาติ 'ถูกกระทบกระทั่งบีบคั้น' ^{๑๑}

ประเด็นของคาลูปาฮานาก็คือ การนิยามมนุษย์ด้วยนามรูปภายใต้กฎปฏิจลสมุปบาทนั้นครอบคลุมลักษณะทั้งส่วนที่เป็นกายภาพและส่วนที่เป็นชีวิตทางจิตใจของมนุษย์ และการนิยามดังกล่าวทำให้เห็นว่ารูปมีความสัมพันธ์ทางสาเหตุกับลักษณะทางจิตของมนุษย์อย่างแยกไม่ออก ด้วยเหตุนี้ จึงไม่มีการแบ่งแยกระหว่างจิตกับกายในระดับปรมาตม์ เพราะ 'สิ่ง' ที่เราเข้าใจว่าเป็น 'จิต' หรือเป็น 'กาย' นั้น ล้วนแล้วแต่เป็นกระบวนการที่เปลี่ยนแปลง อิงอาศัยกัน เกิด-ดับอยู่ตลอดเวลา ในแง่นี้ ไม่มีผู้คน มีแต่ความคิด ไม่มีผู้ถูกกระทบกระทั่งบีบคั้น มีแต่การถูกกระทบกระทั่งบีบคั้น ไม่มีกาย มีแต่กระบวนการหรือคุณสมบัติที่เกิดจากเหตุปัจจัยต่าง ๆ ประชุมกันทำให้เกิด ดังที่ได้กล่าวไปแล้วในตอนก่อน

ดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่ากฎสาเหตุดังกล่าวมิได้ดำเนินไปในมนุษย์เท่านั้น แต่ยังดำเนินไปในทุกสิ่ง พุทธปรัชญาใช้มโนทัศน์เรื่องอิทัปปัจจยตาหรือปฏิจลสมุปบาทอธิบายทุกปรากฏการณ์ในโลก ตั้งแต่ปรากฏการณ์ทางกายภาพของทั้งสิ่งมีชีวิตและไม่มีชีวิต การวิวัฒนาการและเสื่อมสลายของโลก เช่นการเกิดแผ่นดินไหว การเกิดของชีวิตพืชรวมไปถึงพฤติกรรมทางศีลธรรม และสังคมของมนุษย์ ฯลฯ กลุ่มเหตุปัจจัยที่รวมตัวกันเป็นกฎธรรมชาติในรูปแบบต่าง ๆ แล้วก่อให้เกิดปรากฏการณ์ต่าง ๆ นั้น อาจแบ่งได้เป็น ๕ กลุ่ม หรือ ๕ กฎด้วยกัน^{๑๒} อันได้แก่

๑. กฎของกระบวนการทางกายภาพที่ไม่มีชีวิตหรือกฎของเหตุปัจจัยที่เกี่ยวกับอุณหภูมิอันทำให้เกิดปรากฏการณ์ทางลมฟ้า อากาศ ฤดูกาล

๒. กฎของกระบวนการทางกายภาพที่มีชีวิต เช่น การสืบพันธุ์ และพันธุกรรม

๓. กฎของกระบวนการทางชีวิตในด้านจิตใจ อันได้แก่การทำงานของจิต

๔. กฎของพฤติกรรมมนุษย์ กระบวนการให้ผลของกรรมและกระบวนการทางสังคมมนุษย์ และ

๕. กฎที่เรียกว่า รัศมีนิยามอันเป็นกฎธรรมชาติของความสัมพันธ์ของสิ่งต่างๆ หรืออาการที่เป็นเหตุเป็นผลของสิ่งทั้งหลาย ซึ่งก็หมายความว่ารัศมีนิยามนี้ครอบคลุมความสัมพันธ์ของกลุ่มเหตุปัจจัย หรือกระบวนการในทุกข้อ

การแบ่งแยกดังกล่าวนี้เป็นการแบ่งแยกเพื่อให้สะดวกในการทำความเข้าใจเท่านั้น แต่ในความเป็นจริงแล้ว กลุ่มเหตุปัจจัยในแต่ละข้อนั้นยังอิงอาศัยซึ่งกันและกันอีกด้วย เช่น จะเห็นได้ว่าเพียงการกำเนิดของมนุษย์ผู้หนึ่งนั้น กลุ่มสาเหตุทางกายภาพที่มีชีวิตหรือการสืบพันธุ์อย่างเดียวไม่พอ เหตุปัจจัยเรื่องกรรม เรื่องจิต และแม้แต่เหตุปัจจัยทางอุณหภูมิก็น่ามีส่วนปรุงแต่ง ประชุมกันทำให้เกิดมนุษย์ผู้หนึ่ง และเนื่องจากกฎทั้ง ๕ หรือกลุ่มเหตุปัจจัยทั้ง ๕ นี้ ครอบคลุมทุกปรากฏการณ์ในจักรวาล ดังนั้นการรู้ปฏิจลสมุปบาทก็คือ การรู้ความจริงนั่นเอง

“ผู้ใดเห็นปฏิจลสมุปบาทผู้นั้นย่อมเห็นธรรมผู้ใดเห็นธรรมผู้นั้น ย่อมเห็นปฏิจลสมุปบาท”^{๑๖}

ดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่าในความเป็นจริงนั้น กลุ่มเหตุปัจจัยแต่ละกลุ่มมีการอิงอาศัยกัน การอิงอาศัยแล้วเกิดขึ้นหรือมโนทัศน์เรื่องปฏิจลสมุปบาทในพุทธปรัชญาจึงมิได้มองกระบวนการทางสาเหตุในแนวตั้งหรือในกระบวนการกระบวนการใดกระบวนการหนึ่งเท่านั้น แต่เหตุปัจจัยในแต่ละกระบวนการยังมีอิทธิพลหรืออิงอาศัยเหตุปัจจัยในกระบวนการอื่นด้วย ในแง่นี้ภาพของโลกจึงเป็นภาพเครือข่ายของกระบวนการ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ แม้จะมีกระบวนการที่เป็นแนวตั้งแยกกันอยู่มากมาย เช่น กลุ่มที่มีกลุ่มเหตุปัจจัยที่ก่อให้เกิดปรากฏการณ์ทางอุณหภูมิก็น่าเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการทางจิต ฯลฯ แต่ในเวลาเดียวกันก็มีสายโยงใยระหว่างกระบวนการในรูปแบบของเครือข่าย เช่น กระบวนการ

อาจมีความสัมพันธ์ทางสาเหตุกับกระบวนการ ข และ ค แต่ในขณะที่เดียวกันกระบวนการ ข ก็มีความสัมพันธ์ทางสาเหตุกับกระบวนการ ง ซึ่งมีความสัมพันธ์ทางสาเหตุกับ จ และในที่สุด จ เองก็อาจมีความสัมพันธ์ทางสาเหตุกับ ก ทำให้ ก ดำเนินต่อไป ซึ่งก็หมายความว่า จ เองก็จะดำเนินต่อไปได้

สิ่งสำคัญที่เราจะต้องไม่ลืมคือภาพเครือข่ายดังกล่าวเป็นภาพของความสัมพันธ์ทางสาเหตุของกลุ่มปัจจัยต่างๆ และการเป็นสาเหตุหมายถึงรวมถึงการมีอยู่ของเงื่อนไขจำเป็น (necessary condition) และเงื่อนไขเพียงพอ (sufficient condition) ดังในพุทธตำราที่ทรงอธิบายปฏิจลสมุปบาทที่อาศัยผัสสะเป็นเหตุให้เกิดเวทนา โดยทรงเปรียบกับการดูไม้ ๒ อัน แล้วทำให้เกิดไอนุ่นว่า

“ดูกรภิกษุทั้งหลาย เปรียบเหมือนเพราะไม้สองอัน สักกันไปมา ไอนุ่นย่อมเกิดความร้อนย่อมบังเกิดโดยอิง เพราะแยกไม้ทั้งสองอันแหละออกจากกันเสีย ไอนุ่นใดที่เกิดเพราะการเสียดสีระหว่างไม้สองอันนั้น ไอนุ่นนั้นย่อมดับย่อมสงบไป”^{๑๗}

ดังนั้นหากไม่มีไม้ ๒ อัน และการเสียดสี ความอุ่น ความร้อนก็ไม่เกิด (เงื่อนไขจำเป็น) แต่ไม้อันที่หนึ่งหรือ/และไม้อันที่สองเท่านั้น และไม่มี การเสียดสี ก็ไม่เพียงพอที่จะทำให้เกิดไอนุ่น (เงื่อนไขเพียงพอ) ซึ่งก็หมายความว่าไอนุ่น (ผล) จะเกิดได้นั้น เหตุปัจจัยทั้ง ๓ ต้องอยู่พร้อม หากเรามองภาพรวมของโลก ซึ่งมีเหตุปัจจัยที่ทำให้เกิดกระบวนการมากมาย แต่ในขณะที่เดียวกับกระบวนการเหล่านี้ก็มีส่วนอิงอาศัยกันในการเป็นเหตุปัจจัย ในความหมายของการเป็นเงื่อนไขจำเป็นและเงื่อนไขเพียงพอ นั้นหมายความว่าทุกสิ่ง (ทุกกระบวนการ) ในโลกมีส่วนทำให้เกิดสิ่งอื่น (กระบวนการอื่น) เกิดขึ้น และดำเนินต่อไป กล่าวคือ ในตัวอย่างกระบวนการ ก ถึง จ อาจสรุปได้ว่าในที่สุดแล้ว ทั้ง ก ข ค และ ง ต่างก็เป็นเหตุปัจจัยให้เกิด จ ในทางกลับกัน จ เองก็เป็นเหตุปัจจัยให้ ก ดำรงอยู่และกลับมาเป็นเหตุปัจจัยส่งผลให้ ข ถึง จ ดำเนินต่อไปได้

ดังนั้นภาพรวมของโลกที่เราได้ก็คือ ภาพของ 'สหกรณ์' หรือภาพของทุกสิ่งช่วยผสมผสานสนับสนุนความมีอยู่ของกัน และกัน ดังที่ท่านพุทธทาสภิกขุได้เสนอจินตภาพ ดังกล่าวนี้นี้ไว้ใน พุทธศาสนิกกับการอนุรักษ์ธรรมชาติ ว่า

'ดูเถอะ จักรวาล cosmic ทั้งหมดมันอยู่กันอย่าง 'สหกรณ์' ระหว่างดวงอาทิตย์ ดวงจันทร์ ดวงดาว ดวงอะไรต่างๆ จักรวาลทั้งหมด มันอยู่กันอย่าง 'สหกรณ์' มันเนื่องกัน และกัน สัมพันธ์กันและกัน มันจึงอยู่ได้ คือในโลกๆ เดียวกัน มันมีการอยู่แบบ 'สหกรณ์' มนุษย์กับสัตว์เดรชัน กับต้นไม้ กับแผ่นดิน มันอยู่กันอย่างประสานงานกัน แบบสหกรณ์ มีอยู่ ดิน แขนขา มันทำงานแบบสหกรณ์ชีวิต จึงรอดได้'^{๑๑}

และถ้าเราพูดใน 'ภาษาธรรม' ซึ่งถือว่าไม่มี 'สิ่ง' ไม่มีหน่วยปัจเจก มีแต่กระบวนการอันเนื่องด้วยเหตุ-ปัจจัย ความไร้หน่วยปัจเจก หรือความไร้ตัวตน แทนที่จะทำให้เราปฏิเสธโลกหรือเลิกล้มเกี่ยวกับโลกแห่งความเป็นจริง เรากลับเห็นตรงกันว่า ความมีอยู่ของเราได้รับการพยุง สนับสนุนจากโลกรอบข้าง ดังที่สติเฟนแบทเชลอร์ (Stephen Batchelor) ได้กล่าวไว้ว่า

'ความกลัวที่ว่า การปฏิเสธตัวตนจะทำให้เราไร้พื้นฐานในการยืนหยัดคงอยู่ เป็นความกลัวที่เราเห็นได้ว่าไร้เหตุผล เหมือนกับการค้นพบที่เราประสพตอนเด็กๆ ว่า เราสามารถว่ายน้ำได้ และในวินาทีนั้นเราก็เป็นอิสระจากความกลัวที่จะจมน้ำ ดังนั้นการยืนยันทตามลัทธิชาตญาณว่ามีตัวตนที่แยกออกมาต่างหาก มองได้ว่าเป็นการให้หลักประกันความมั่นคงที่ผิดพลาด เพราะในโลกที่มีอาจแยกส่วนได้นี้ ทุกอย่างสนับสนุนทุกอย่างอย่างน่าอัศจรรย์'^{๑๒}

จากภาพของการโยงใยกันระหว่างกระบวนการที่สัมพันธ์กันทางสาเหตุ นั้น อาจกล่าวได้ว่า ในโลกทัศน์ของพุทธปรัชญา 'มนุษย์' และโลกธรรมชาตินั้นเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน มิใช่แต่เฉพาะในไตรลักษณ์ดังที่ได้กล่าวมาแล้ว แต่ในความหมายที่ว่าความมีอยู่ของมนุษย์และการมีอยู่ต่อไปของมนุษย์ไม่อาจแยกออกจากโลก-ธรรมชาตินี้ ทั้งนี้เพราะกระบวนการทุกกระบวนการมีส่วนเป็นเหตุปัจจัยซึ่งกันและกันให้ดำเนินต่อไปได้ ภาษาที่เราใช้ที่สื่อแสดงความเป็นหน่วยปัจเจกเป็นภาษา

ที่ไร้ฐานรองรับ เพราะไม่มีอะไรในโลกมีอยู่ได้โดยอิสระหรือมีอยู่ได้ด้วยตัวของตัวเอง ทุกสิ่งในโลกหรือทุกกระบวนการนั้น มีอยู่ในความสัมพันธ์กับสิ่งอื่นเสมอด้วยเหตุนี้จากกล่าวได้ว่า โลกทัศน์ของพุทธปรัชญาเป็นโลกทัศน์แบบองค์รวม (holism) โดยแท้จริง ดังที่ ท่านพุทธทาสภิกขุได้อธิบายโลกทัศน์แบบองค์รวมดังกล่าวโดยใช้คำว่า 'ไควลีย์' ว่า

'ไควลีย์ก็คือเป็นอันเดียวกันทั้งหมด ทั้งโดยเวลา และทั้งโดยเนื้อที่หรือภูมิประเทศ ถ้ามีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันทั้งหมด ก็เรียกว่าไควลีย์ได้ทั้งสิ้น หรือความที่มันเป็นอย่างนั้นก็เรียกว่าไควลีย์ตา'^{๑๓}

อาจกล่าวได้ว่า ถึงแม้พุทธปรัชญาจะมีได้ปฏิเสธว่า กระบวนการที่เรียกว่า 'มนุษย์' มีความแตกต่างจากกระบวนการที่เราเรียกรวมๆ ว่า 'โลกธรรมชาตินี้' แต่ความแตกต่างดังกล่าวเป็นความแตกต่างในเอกภาพของไตรลักษณ์ที่อยู่ใต้กฎปฏิจลสมุปบาท และการอธิบายโลกด้วยปฏิจลสมุปบาททำให้เราเห็นว่าทุกสิ่งต้องอิงอาศัยกันอยู่ ด้วยเหตุนี้ในขั้นปรมาัตถ์แล้ว จึงไม่มีกระบวนการใดสำคัญกว่ากระบวนการใด เพราะทุกกระบวนการล้วนมีความสำคัญในแง่เป็นเงื่อนไขจำเป็นและเป็นเงื่อนไขเพียงพอของกันและกัน จึงน่าจะสรุปได้ว่าในระดับปรมาัตถ์แล้ว โลกทัศน์ของพุทธปรัชญามีได้มองโลกและสิ่งต่างๆ ในโลกในลักษณะของการจัดลำดับชั้นความสำคัญสูงต่ำ (hierarchy) การจัดลำดับชั้นความสำคัญของ 'สิ่ง' ต่างๆ การแบ่งแยกกว่าสิ่งนี้ 'น่ารัก' สิ่งนี้ 'น่าเกลียด' สิ่งนี้เป็น 'สัตว์รบกวน' ฯลฯ ล้วนแต่เป็นผลงานของจิตมนุษย์ทั้งสิ้น

'บุคคลเสวยอารมณ์ใด ย่อมหมายรู้อารมณ์นั้น (สัญญา) หมายรู้อารมณ์ใด ย่อมตรัสรู้อารมณ์นั้น (วิตักกะ), ตรัสรู้อารมณ์ใด ย่อมผันพิสดารซึ่งอารมณ์นั้น (ปปัญจะ) บุคคลผันพิสดารซึ่งอารมณ์ใด เพราะการผันพิสดารนั้นเป็นเหตุ ปปัญจสัญญาต่างๆ (สัญญาที่ซับซ้อนหลากหลาย) ย่อมผุดพลุ่งลุ่มลุ่มเขา'^{๑๔}

กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ มนุษย์แยกแยะสิ่งต่างๆ ยัดเยียดความหมายให้กับสิ่งที่ตนรับรู้ ตามที่มันสัมพันธ์กับ

'ฉัน' โดยมีได้เห็นตามภาวะที่เป็นจริงที่ว่า

'สัจจะที่แน่แท้ในโลกมิใช่จะมีต่าง ๆ มากมายเลย
นอกจากสัญญาทำให้เห็นต่าง ๆ กันไป'^{๓๔}

อย่างไรก็ดีแม้การจัดลำดับความสำคัญจะไร้ฐาน
ทางความจริงรองรับ แต่นั่นมิได้หมายความว่าพุทธ-
ปรัชญาจะปฏิเสธว่ามนุษย์ไม่มีอิทธิพลสำคัญยิ่งต่อโลก
ธรรมชาติ ในทางตรงข้าม พุทธปรัชญาได้แสดงให้เห็น
ถึงอิทธิพลทางเหตุปัจจัยของมนุษย์ต่อโลกธรรมชาติ
ในขอบเขตที่ร้ายแรงกว่ากระบวนการอื่น ๆ

ศีลธรรม และ โลกธรรมชาติ

ภาพแห่งเครือข่ายของเหตุปัจจัยที่มีอิทธิพลซึ่งกัน
และกันดังกล่าวทำให้เราเห็นว่าหากเหตุปัจจัยเปลี่ยนไป
กระบวนการก็เปลี่ยนจากที่นั่นจะเป็น โลกทั้งโลกก็จะ
เปลี่ยนไป ดังนั้นจึงไม่น่าแปลกใจที่พุทธปรัชญาได้แสดง
ให้เห็นถึงความสัมพันธ์ทางเหตุปัจจัยที่ทุกดิความละโมภ
 ฯลฯ ของมนุษย์มีผลต่อโลกธรรมชาติ และแน่นอนผล
ดังกล่าวก็จะกลับมามีสัมพันธ์ทางเหตุปัจจัยกับมนุษย์อีก
ดังจะเห็นได้จากอังกุตรนิกาย ที่แสดงให้เห็นประเด็น
ดังกล่าว

'เพราะมนุษย์เต็มไปด้วยความละโมภอันผิดกฎหมาย
ถูกรอบำงำด้วยความอยาก และถูกชักนำด้วยทุกติ เมื่อ
เป็นเช่นนั้นก็ไม่ตกต้องตามฤดูกาล การหากินเป็นไป
ด้วยความอยากลำบาก ผลผลิตน้อยและไม่ไฉผล เช่นนี้
หลายคนก็พบกับความวิบัติ'^{๓๕}

จากอังกุตรนิกายจะเห็นได้ว่ากลุ่มเหตุปัจจัยหรือ
กฎธรรมชาติที่เกี่ยวกับจิตใจและการกระทำของมนุษย์
มีอิทธิพลในทางเหตุปัจจัยกับปรากฏการณ์ทางลมฟ้า
อากาศ ซึ่งก็แสดงให้เห็นถึงความจริงที่ว่าความเปลี่ยนแปลง
ในกระบวนการใดกระบวนการหนึ่งนั้นมีผล
กระทบต่อกระบวนการอื่นอย่างหลีกเลี่ยงมิได้

นอกจากนี้ในอัครัญสูตรซึ่งอาจถือได้ว่าเป็นเรื่อง-
ราวการวิวัฒนาการของโลกนั้น นอกจากพระพุทธรองค์
จะทรงแสดงให้เห็นถึงกำเนิดของสังคม จากสังคมที่

เรียบง่ายมาสู่สังคมที่ซับซ้อนแล้ว เรื่องราวในอัครัญ-
สูตรยังแสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ทางเหตุปัจจัย
ระหว่างความชั่วของมนุษย์กับโลกธรรมชาติในรูปลักษณะ
ที่มนุษย์ในปัจจุบันคุ้นเคยเป็นอย่างดี

อัครัญสูตรเล่าว่า ในระยะต้นมีสัตว์ซึ่งมีรัศมี
ชานออกจากกาย สัตว์เหล่านี้ได้สำเร็จทางใจ มีปิติเป็น
อาหาร สัญจรไปได้ในอากาศ ในที่สุดความโลภความ
อยากก็เข้ามาสู่ใจของสัตว์เหล่านี้ ซึ่งก็ทำให้รัศมีที่
แผ่ชานของสัตว์เหล่านี้ค่อย ๆ หายไป ความได้สำเร็จทางใจ
การมีปิติเป็นอาหาร และความสามารถในการสัญจรไป
ในอากาศก็หายไป อัครัญสูตรในตอนนี้อธิบายว่า โลกใน
ตอนต้นมีวันดินลอยอยู่บนน้ำทั่วไป วันดินดังกล่าวมี
มากมาย มีสีคล้ายเนยใสหรือเนยข้นอย่างดี มีรสอร่อย
เมื่อบรรดาสัตว์เหล่านี้เริ่มลื้มงวันดินก็เกิดความอยากขึ้น
เรื่อย ๆ ร่างกายก็แข็งขึ้น ในขณะที่วันดินก็เริ่มลดลง
เรื่อย ๆ ในขณะที่ย่างกายแข็งขึ้นนั้น ความแตกต่าง
ระหว่างสัตว์เหล่านี้ก็เกิดขึ้น บางตัวผิวพรรณงาม บาง
ตัวไม่งาม สัตว์ที่มีผิวพรรณงามก็เริ่มดูหมิ่นสัตว์อื่น เริ่ม
มีความหลงตัวเอง จากความเลื่อมไทรทางศีลธรรมนี้
วันดินก็หายไป แล้วเกิดมีกระบิดิน ลักษณะคล้ายเห็ด
เกิดขึ้น ความหลงตัวของสัตว์ก็ไปในลักษณะเดิม
ในที่สุดกระบิดินก็หายไป ในช่วงอายุต่อมาสัตว์เหล่านี้
ก็อาศัยเครือดินที่มีลักษณะคล้ายผลมะพร้าวเป็นอาหาร
และเมื่อหมดก็อาศัยข้าวสาละเป็นอาหาร ความแตกต่าง
ทางเพศก็ปรากฏ และเกิดการเสพเมถุนธรรมขึ้น

ข้าวสาละในระยะแรกเกิดขึ้นเองในที่ที่ไม่ต้องไถ ไม่มี
เกลบ ชาวสะอาต กลิ่นหอมมีเมล็ดเป็นข้าวสาร ไม่มี
ความขาดแคลน แต่ต่อมาสัตว์เกิดความเกียจคร้าน จึง
เริ่มกักตุนข้าวสาละแทนที่จะไปเก็บตามมือผลที่ตามมาก็คือ
ข้าวสาละกลายเป็นข้าวที่มีรำห่อเมล็ดบ้าง มีเกลบหุ้ม
เมล็ดบ้าง ต้นที่ถูกเกี่ยวแล้วก็ไม่กลับงอกแทน กล่าว
อีกนัยหนึ่งก็คือ ข้าวสาละไม่อาจเจริญเติบโตทันความ
โลภและความเกียจคร้านของสัตว์ได้ ด้วยเหตุนี้ สัตว์ทั้ง
หลายก็พากันมาจับกลุ่มกันและปรับทุกข์กันว่า

‘เพราะมีกรรมทั้งหลายที่เป็นอกุศลชั่วช้าปรากฏแก่พวกเรา
วันดินจึงหายไป เมื่อวันดินหายไปแล้ว จึงมีกระบิ
ดินปรากฏขึ้น...เพราะมีกรรมทั้งหลายที่เป็นอกุศลชั่วช้า
ปรากฏขึ้นแก่พวกเรา กระบิดินจึงหายไป...เพราะมีกรรม
ทั้งหลายที่เป็นอกุศลชั่วช้าปรากฏขึ้นแก่พวกเรา ชาวสาลี
จึงกลายเป็นข้าวมีราหุ้มเมล็ดบ้าง...’^{๑๑}

ในที่สุด สัตว์เหล่านี้ก็ตัดสินใจแบ่งข้าวสาลีและ
ปักปันเขตแดน หลังจากที่มีการครอบครองที่ดินเป็น
ทรัพย์สินส่วนบุคคลแล้ว ความโลภก็ทำให้สัตว์บางคน
เริ่มขโมยจากผู้อื่น เมื่อถูกจับได้ ก็ปฏิเสธความชั่วของตน
ความโลภนี้เองที่ทำให้ความชั่วร้ายต่างๆ เช่น การขโมย
และการพูดเท็จเกิดขึ้น บาปกรรมเหล่านี้ทำให้สัตว์ทั้ง
หลายสมมติสัตว์ผู้หนึ่งขึ้นมาเพื่อให้ลงโทษผู้ทำผิด ด้วย
เหตุนี้เองสังคมที่เคยอยู่กันอย่างเรียบง่ายก็ซับซ้อนขึ้น^{๑๒}

ประเด็นที่เห็นได้จากตำนานการวิวัฒนาการของ
โลกและสังคมดังกล่าวมีอย่างน้อย ๒ ประเด็นที่สำคัญ
กล่าวคือ ประเด็นแรก ความชั่วช้าหรือความเสื่อมทาง
ศีลธรรมของมนุษย์มีผลทำให้ธรรมชาติแปรเปลี่ยนจาก
การมีวันดินเป็นกระบิดิน ฯลฯ จนในที่สุดข้าวสาลีที่เคย
ขึ้นเอง และมีอย่างอุดมสมบูรณ์ก็หายไป มนุษย์
ต้องปลูกเอง ลักษณะของข้าวสาลีเองก็เปลี่ยนแปลง
นอกจากนี้ ความเปลี่ยนแปลงของสภาวะแวดล้อมเอง ก็
ทำให้ลักษณะของสัตว์หรือมนุษย์เปลี่ยนแปลงไปด้วย

ประเด็นที่ ๒ แม้พุทธปรัชญาจะยืนยันว่าความ
เปลี่ยนแปลงเป็นธรรมชาติของโลก แต่จากเรื่องราวใน
อัครคัมภีร์แสดงให้เห็นว่าความโลภ ความเห็นแก่ตัว
ของมนุษย์สามารถที่จะเร่งอัตราการเปลี่ยนแปลงของโลก
ธรรมชาติได้อย่างรวดเร็ว และก็สามารถทำให้เกิดความ
เสื่อมโทรมต่อโลกธรรมชาติได้ในระดับที่สัตว์อื่นมีอาจ
ทำได้ และแน่นอนวัฏจักรดังกล่าวย่อมกลับมาเป็นเหตุ
ปัจจัยทำให้ชีวิตของมนุษย์ต้องทุกข์ทรมานมากขึ้น
เรื่องราวดังกล่าวได้รับการสนับสนุนจากโลกทัศน์องค์
รวมของพุทธปรัชญาที่มองโลกเป็นเครือข่ายของเหตุ
ปัจจัยที่มีอิทธิพลซึ่งกันและกัน ดังได้กล่าวมาแล้ว

หวนกลับมาสู่พระวินัยอีกครั้ง

เราได้เห็นแล้วว่าเรื่องราวในอัครคัมภีร์สุตตร และ
อังกุตตรนิกายนั้น เป็นเนื้อเดียวกับภาพเครือข่ายของ
เหตุปัจจัยที่อิงอาศัยกันระหว่างในกระบวนธรรมต่างๆ
โลกทัศน์ดังกล่าวยังรองรับบัญญัติต่างๆ ในพระวินัย
ที่ได้ยกตัวอย่างมาแล้วข้างต้นอีกด้วย กล่าวคือ ถึง
แม้ว่าเราอาจยอมรับได้ว่าเหตุผลประการหนึ่งในการ
บัญญัติพระวินัยเป็นเหตุผลทางสังคม แต่ในขณะเดียวกัน
เมื่อเห็นตระหนักถึงภาพองค์รวมของกระบวนธรรม
ต่างๆ ที่มีอิทธิพลทางเหตุปัจจัยซึ่งกันและกันแล้ว ข้อ
บัญญัติที่ดูเหมือนสื่อแสดงให้เห็นถึงท่าทีในการอนุรักษ
หรือท่าทีที่ปฏิบัติต่อการก่อให้เกิดมลภาวะ ฯลฯ นั้น
สะท้อนให้เห็นภาพของการจำกัดพฤติกรรมของมนุษย์
(อันเป็นเหตุปัจจัยหนึ่ง) มิให้เข้าไปกระทบเครือข่าย
ของเหตุปัจจัยอันจะทำให้เกิดความเปลี่ยนแปลงของ
กระบวนธรรมต่างๆ ในทางที่จะก่อให้เกิดเหตุปัจจัยที่จะ
ทำให้โลกธรรมชาติเสื่อมโทรม และในขณะเดียวกันก็ส่ง
ผลกระทบในอันที่จะเพิ่มทุกข์แก่สัตว์และมนุษย์มากขึ้น
และแน่นอนความทุกข์ดังกล่าวย่อมมีผลกระทบกลับไปสู่
สภาวะแวดล้อมโลกทัศน์แบบองค์รวมดังกล่าวที่แสดงให้เห็น
ถึงการอิงอาศัยกันของสรรพสิ่งสะท้อนออกมาใน
ภาวะจิตที่เรียกว่า ‘ฉันทะ’ ‘เมตตา’ และ ‘กรุณา’ อัน
เป็นภาวะจิตของมนุษย์ที่เห็นภาวะธรรมของทุกสิ่งที่อยู่
ใต้กฎปฏิจจสมุปบาท ภาวะจิตที่เรียกว่า ‘ฉันทะ’ (ตรง
ข้ามกับคตินหา) เป็นภาวะจิตที่มีลักษณะเป็นแรงจูงใจ
ของการการกระทำ เป็นแรงจูงใจที่ปลอดจากภาพของ
อัตตา เป็นความต้องการที่จะให้สรรพสิ่งดำรงอยู่ใน
ภาวะที่ดีงาม ที่ทรงไว้ซึ่งคุณค่าอันสมบูรณ์ของมัน สิ่ง
ที่น่าสังเกตคือภาวะจิตที่เรียกว่า ‘ฉันทะ’ ครอบคลุม
ความต้องการให้ทุกสิ่งดำรงอยู่ในภาวะที่ดีงาม ดังที่
พระพุทธเจ้าได้อธิบายบุคคลที่มีภาวะจิตดังกล่าวนี้ว่า

‘เมื่อเดินทางไปในท้องทุ่งถิ่นชนบท มองเห็นต้นไม้ใหญ่
มีลำต้นแข็งแรง บริบูรณ์ด้วยกิ่งก้านแผ่ขยายเป็นปริมณฑล
มีใบเขียวสดงามสะพรั่งสมบูรณ์ด้วยร่มเงา คนที่กำลังมี
จิตใจเปิดกว้าง เบิกบานกับความงามของธรรมชาติ ย่อมมี

จิตยินดีในความเจริญงอกงามและความสมบูรณ์ของ
ต้นไม้ นั่น สุขสบายใจที่เห็นต้นไม้ในสภาพที่ดี
และอยากให้ต้นไม้แข็งแรงสมบูรณ์ปราศจากภัย
เบียดเบียน จิตของเขาเวลานั้น เป็นจิตที่ใฝ่หมั่นเข้าไป
หา หรือแผ่ออกไปสู่ภาวะที่ติงามของต้นไม้ คือในทาง
เกื้อกูลแก่ต้นไม้ ไม่มีความนึกคิดเกี่ยวกับตัวตน ไม่มี
ความที่จะเอามาหรือเอาตัวตนเข้าไปเสพสุขเฉพาะตน ฯ

ในแง่การไม่เข้าไปล่วงเกินสภาวะแวดล้อมเกินกว่า
ระดับที่เรียกว่า 'จำเป็น' แก่การดำรงอยู่ของเราจน
ถึงขั้นเบียดเบียนนั้น อาจถือได้ว่าเป็นธรรมในความ
หมายที่ท่านพุทธทาสเรียกว่า 'หน้าที่' อันเป็นหน้าที่
ที่เกิดจากปัญญาของผู้ที่เห็นภาวะความเป็นจริงของโลก
ในภาพของเครือข่ายเหตุปัจจัย 'หน้าที่' ดังกล่าวจึง
ถูกบัญญัติออกมาในรูปลักษณะของพระวินัยข้อต่าง ๆ
ดังกล่าว อันเป็นการแสดงให้เห็นถึงภาวะจิตของ
สมาชิกในสังคมสงฆ์หรือสังคมอุดมคติที่น่าจะอยู่ในขั้น
'หลุดพ้น' จากภพมายาของอัตตาหรืออย่างน้อยที่สุด
บัญญัติดังกล่าวเป็นตัวอย่างหลอมพฤติกรรมภายนอก
ของสมาชิกให้ออกไปจากการเข้าสู่ภาวะจิตที่เรียกว่า 'ฉันทะ'
อันเป็นภาวะจิตที่ไร้ตัวตนซึ่งผูกพันอยู่กับมายาภาพ
ของอัตตา

'ฉันทะ' หรือภาวะจิตที่อยากให้ทุกสิ่งอยู่ในสภาพ
ติงามของมันนั้นเป็นพื้นฐานให้เกิดภาวะจิตที่เรียกว่า
'เมตตา' ซึ่งก็คือความรัก ความปรารถนาดี อยากให้
สัตว์และมนุษย์ผู้อื่นดำรงอยู่ในภาวะติงามประสบ
ประโยชน์สุข แต่ถ้าสัตว์หรือมนุษย์ผู้อื่นอยู่ห่างไกลจาก
ภาวะติงาม ยังคงถูกบีบคั้นด้วยสิ่งที่ผูกมัดกายใจอยู่
ผู้ที่เห็นปรารถนาดีก็จะมีความจิตที่อยากจะช่วย อยาก
แก้ไข ภาวะจิตดังกล่าวเรียกว่า 'กรุณา' ด้วยเหตุนี้ จะ
เห็นได้ว่าในทัศนะเรื่อง 'ฉันทะ' 'เมตตา' และ 'กรุณา'
อันอาจถือได้ว่าเป็น 'หน้าที่' ของมนุษย์ผู้ถึงซึ่งปัญญา
เข้ากันกับโลกทัศน์องค์รวมซึ่งมองโลกและมนุษย์ว่า
อิงอาศัยกัน และเห็นถึงความเป็นเอกภาพของไตรลักษณ์
ในทุกสิ่งไม่ยกเว้น ไม่ว่าจะเป็นสิ่งมีชีวิตหรือไม่มีชีวิต
และเห็นถึงเครือข่ายที่อิงอาศัยกันของกระบวนการที่
อยู่ภายใต้กฎปฏิจจสมุปบาท อันก่อให้เกิดการพยุ

สนับสนุนความมีอยู่ซึ่งกันและกัน สำนึกในเอกภาพ
ดังกล่าวนี้เห็นได้ชัดจากพุทธดำรัสที่ว่า

'พึงแม้ไม่ตรัสจิตในสัตว์ทั้งหลายว่า ขอสัตว์ทั้งปวงจงเป็น
ผู้มีสุข มีความเกษม...มารดาอนุมนบุตรน้อยคนเดียวผู้เกิด
จากตน แม้ด้วยยอมสละชีวิตฉันใด พึงเจริญจิตเมตตาไม่
จำกัด ในสัตว์ทั้งปวงฉันนั้น' ฯ

นอกจากมโนทัศน์ของ 'ฉันทะ' 'เมตตา' และ
'กรุณา' จะแสดงให้เห็นถึงเครือข่ายของเหตุปัจจัย
และการอิงอาศัยของทุกสิ่งในโลกแล้ว ยังแสดงให้เห็น
ถึงความสำคัญของกระบวนการธรรมแต่ละกระบวนการที่เป็นไป
ตามเหตุปัจจัยของมัน กล่าวคือ แม้โลกทัศน์ของ
พุทธปรัชญาจะแสดงถึงเอกภาพของทุกสิ่งภายใต้กฎ
ปฏิจจสมุปบาท แต่พุทธปรัชญาก็ยอมรับความแตกต่าง
ระหว่างกระบวนการที่เรียกว่า 'มนุษย์' 'สัตว์' 'พืช' ฯลฯ
ว่ามีเหตุปัจจัยปรุงแต่งบางประการต่างกัน กลุ่มเหตุ
ปัจจัยหรือกฎธรรมชาติประเภทหนึ่งที่ทำให้มนุษย์และ
สัตว์ต่างไปจากสิ่งอื่นก็คือกรรม หรือกฎแห่งกรรม
สำหรับมนุษย์นั้น การกระทำต่าง ๆ ของมนุษย์นอก
จากจะส่งผลกระทบไปสู่สิ่งอื่นในแง่ของการเป็นเหตุ
ปัจจัยแล้ว ผลที่เกิดขึ้นอีกประเภทหนึ่งที่สำคัญมากเช่น
กันก็คือ ผลที่เกิดแก่กระบวนการในมนุษย์เอง การ
ทำลาย หรือการเบียดเบียนสิ่งอื่นโดยตั้งใจย่อมมีต้นเหตุ
มีการยึดเกาะอยู่กับภาพของอัตตา มีความโลภ โกรธ หลง
หรือกิเลสเข้ามาเกี่ยวโยงอยู่ด้วยเสมอ ซึ่งก็ยิ่งผลให้
วิภวสงสารในกระบวนการปฏิจจสมุปบาทของมนุษย์ดำเนิน
ต่อไป ดังนั้นอาจตีความได้ว่าพุทธบัญญัติในพระวินัย
ที่ได้กล่าวถึงข้างต้นสะท้อนภาพของการอิงอาศัยเป็น
เหตุปัจจัยซึ่งกันและกันของกระบวนการธรรมต่าง ๆ แต่ใน
ขณะเดียวกัน ก็แสดงให้เห็นถึงผลที่เกิดแก่เหตุปัจจัยใน
แต่ละกระบวนการด้วย กล่าวคือในขณะที่การเบียด-
เบียนโลกธรรมชาติของมนุษย์จะมีผลต่อต้นไม้ แม่น้ำ
ลำธาร สัตว์ ฯลฯ ในอันที่จะทำให้สิ่งเหล่านี้มิได้อยู่ใน
สภาพที่ติงามที่สมบูรณ์แล้ว แต่ความเสื่อมโทรม
ดังกล่าวมิได้จำกัดอยู่ในต้นไม้ หรือแม่น้ำ ฯลฯ เท่านั้น
กลับส่งผลกระทบมาสู่กระบวนการอื่นหรือสู่ทุกสิ่งรวม

ทั้งมนุษย์ด้วย และมนุษย์เองก็มีได้เพียงแต่รับผลของการกระทำของตนในการสะท้อนกลับจากกระบวนการกรรมภายนอกเท่านั้น แต่ภายในกระบวนการของมนุษย์เองก็ได้รับผลโดยตรง ในเวลาที่มนุษย์เริ่มมีเจตนาจะกระทำการเบียดเบียนโลกธรรมชาติด้วย ด้วยเหตุนี้ พุทธบัญญัติในพระวินัยอันเป็นบัญญัติของหน้าที่และแนวทางการปฏิบัติตนของสมาชิกสังคมอุดมคติ จึงห้ามการเบียดเบียนโลกธรรมชาติดังกล่าว นอกจากนี้จากมโนทัศน์เรื่อง 'ฉันทะ' 'เมตตา' และ 'กรุณา' ยังทำให้เราเห็นอีกด้วยว่าผู้ที่หลุดพ้นจากพันธนาการของโลกในแนวคิดของพุทธปรัชญา มิได้เป็นผู้ที่ตัดขาดจากโลก แต่เป็นผู้ที่สัมพันธ์กับโลกด้วยแรงจูงใจที่ต่างไปจากปุถุชนคนธรรมดาที่ยังหลงอยู่ในมายาภาพของอัตตา

นิพพาน : รูปแบบของสำนักทางสภาวะแวดล้อม

จากการอธิบายโลกด้วยปฏิจลสมุปบาทและไตรลักษณ์ ทำให้เราเห็นว่าพุทธปรัชญาเสนอแนวทางสายกลางในการมองโลกและมนุษย์โดยไม่ต้องตกอยู่ในกับดักของทวินิยมซึ่งแปลกแยกมนุษย์และโลกธรรมชาติดออกจากกัน ทวินิยมดังกล่าวประกอบด้วยกรอบการมอง 'สุดโต่ง' ๒ ฝ่าย ฝ่ายหนึ่งมองว่าโลกธรรมชาติเป็นเพียง 'วัตถุ' ภายนอกที่ถูกสร้างขึ้นมาเพื่อมนุษย์ หรือไม่ก็มองว่าโลกมีพลังและอิทธิพลมหาศาลจนมนุษย์ต้องยอมก้มหัวบนอบ (เช่น ความคิดแบบวิญญานนิยม) กับสุดโต่งอีกข้างหนึ่งซึ่งมองว่ามนุษย์เป็นศูนย์กลางของโลก หรือไม่ก็มองว่ามนุษย์เป็นสิ่งที่ช่วยตัวเองไม่ได้ การอธิบายโลกด้วยปฏิจลสมุปบาททำให้เราเห็นว่ามนุษย์คือเส้นใยเส้นหนึ่งในสายทอที่โยงใยกันในโลกและจักรวาล โดยพื้นฐานมนุษย์มิได้ต่างจากสิ่งอื่นในโลกธรรมชาติ มนุษย์ก็คือกระแสความเปลี่ยนแปลงที่เกิดจากเงื่อนไขทางเหตุปัจจัยทั้งภายในและภายนอก มนุษย์มีอิทธิพลต่อภาพรวมของโลกและเป็นส่วนหนึ่งของภาพรวม แต่ในขณะเดียวกัน ในภาพรวมดังกล่าวนี้มนุษย์ก็มีลักษณะพิเศษที่ต่างไปจากกระแสธรรมอื่น มนุษย์มีความสามารถที่จะเห็นตระหนักถึงธรรมชาติที่แท้จริงของความมีอยู่ทั้ง

ของตนเองและของทุกสิ่งในโลก ความสามารถดังกล่าวนี้ทำให้มนุษย์มีศักยภาพที่จะไปถึงซึ่งอิสรภาพอันสมบูรณ์หรือนิพพานได้ ดังจะเห็นได้จากการที่พุทธศาสนาเน้นย้ำถึงการนับถือพระรัตนตรัย อันได้แก่การนับถือพระพุทธ ซึ่งก็คือการแสดงความมั่นใจในศักยภาพสูงสุดของมนุษย์ที่พระพุทธองค์ได้ทรงบรรลุนิพพานหรือการแสดงให้เห็นถึงความมั่นใจว่าความจริงตามสภาวะธรรมชาติที่พระพุทธองค์ทรงได้เห็นนั้นเป็นสิ่งที่เที่ยง และเป็นความรู้ที่จะทำให้มนุษย์หลุดพ้นจากความทุกข์ และพระสงฆ์ ซึ่งก็คือสังคมอุดมคติที่มนุษย์สามารถร่วมกันสร้างสรรค์ได้ด้วยความรู้ดังกล่าว หากเรามองภาพรวมที่สัญลักษณ์ทั้ง ๓ ในพุทธศาสนาซึ่งบ่ง อากกล่าวได้ว่าศักยภาพสูงสุดของมนุษย์จะบรรลุได้ มิใช่เพียงแต่ด้วยการเห็นความจริงของโลกในฐานะผู้สังเกตเท่านั้น แต่ด้วยการเข้าไปสัมพันธ์กับกระแสธรรมที่อิงอาศัยกันทั้งในสังคมมนุษย์และในโลกธรรมชาติดังกล่าวด้วย ดังจะเห็นได้ว่าขั้นตอนในการพัฒนาศักยภาพดังกล่าวของมนุษย์ เป็นกระบวนการของการเข้าไปสัมพันธ์กับโลกจากการเข้าไปสัมพันธ์ทางกายวาจา ไปจนถึงขั้นลึกซึ่งจนรู้ตระหนักและเกิดปัญญาว่าไม่มี 'ฉัน' มีแต่กระแสธรรม และแม้กระแสธรรมที่เรียกโดยสมมติว่า 'ฉัน' จะต่างไปจากกระแสธรรมอื่นในธรรมชาติ แต่ก็มิได้แปลกแยกจากเครือข่ายของกระแสธรรมอื่น ต้องอิงอาศัยกระแสธรรมอื่น และในขณะเดียวกันก็มีอิทธิพลต่อกระแสธรรมอื่นเช่นกัน ในพุทธปรัชญา ภาวะความเป็นอรหันต์นั้นเป็นผลของการเจริญเติบโตทางปัญญาที่เป็นไปตามขั้นตอนที่เริ่มจากการปลุกฝังคุณธรรมตั้งแต่ขั้นพื้นฐานที่สุดอันได้แก่ ศีล เช่น เบญจศีลและเบญจธรรม ซึ่งอาจตีความได้ว่ามิใช่เป็นเพียงการละเว้นจากการปฏิบัติตนให้แปลกแยกจากโลก (ทั้งโลกในความหมายของสังคมมนุษย์ และโลกในความหมายของโลกธรรมชาติ) โดยการทำตนให้เป็น 'ส่วนย่อย' ที่อยู่โดดเดี่ยวโดยมิต้องอิงอาศัยส่วนอื่น แต่ยังเป็นการทำตัวเองให้เป็นส่วนย่อยในสายสัมพันธ์ที่อิงอาศัยเกื้อกูลสนับสนุนสิ่งอื่นอีกด้วย ตัวอย่างเช่น

เบญจศีลข้อที่ ๑ อาจตีความได้ว่าเป็นการหลีกเลี่ยงที่จะดึงตัวเองออกมาจากภาพรวมของโลกที่อิงอาศัยกัน โดยยก 'ฉัน' ให้อยู่เหนือสิ่งมีชีวิตทั้งปวงและทำตัว 'ฉัน' เป็นเจ้าชีวิตของทุกชีวิต ในขณะที่เดียวกันการหลีกเลี่ยงเท่านั้นไม่พอจะต้องพยายามที่จะเข้าไปสัมพันธ์ ทำตัวเป็นเอกภาพกับภาพรวมดังกล่าวนี้อย่างจริงจังด้วยการมีเมตตากรุณาต่อชีวิตอื่นด้วย ในบริบทของสังคมมนุษย์ก็เช่นกัน เบญจศีล เช่นข้อ ๒ ที่ให้ละเว้นจากการลักทรัพย์นั้น อาจตีความได้ว่า การลักทรัพย์ก็คือการดึงตัวเองออกมาจากภาพรวมของสังคมที่อิงอาศัยกัน และยกตัวเองให้อยู่เหนือผู้อื่น ยืนยันความสำคัญของ 'ฉัน' และความต้องการของ 'ฉัน' ว่าเหนือกว่าผู้อื่น การถือเอาของที่มีใช้ของตนมาเป็นของตนนั้นมิได้หมายถึงเพียงในบริบทของสังคมมนุษย์เท่านั้น แต่ครอบคลุมไปถึงสังคมของสิ่งมีชีวิตในโลกด้วย ดังจะเห็นได้จากบทบัญญัติในพระวินัยหลายข้อ เช่น บทบัญญัติที่ทรงอนุญาตให้ภิกษุฉันเนื้อที่เป็น เด่นสัตว์ได้ กล่าวคือเนื้อดังกล่าวถือเป็นของเหลือของสัตว์ สัตว์มิได้เป็นเจ้าของแล้ว มิได้ต้องการแล้ว^{๕๕} หรือในบทบัญญัติเกี่ยวกับการห้ามสร้างวิหารใหญ่โดยสงฆ์มิได้กำหนดที่ก็เช่นกัน พระพุทธองค์ทรงห้ามสร้างวิหารในสถานที่ที่มีผู้จองไว้ โดยให้นิยามของสถานที่ที่มีผู้จองไว้ (หรือเจ้าของ) ไว้ว่า

‘คือเป็นที่อาศัยของมด เป็นที่อาศัยของปลวก เป็นที่อาศัยของหนู เป็นที่อาศัยของงู เป็นที่อาศัยของแมลงป่อง เป็นที่อาศัยของตะขาบ เป็นที่อาศัยของช้าง เป็นที่อาศัยของม้า...’^{๕๖}

ดังนั้นอาจตีความได้ว่า แนวทางปฏิบัติทางกายและวาจาหรือศีล เช่น เบญจศีลและเบญจธรรมนั้น หากมองในแง่มุมมองของภาพรวมหรือ ‘โลก’ แล้ว ก็คือการฝึกการกระทำของมนุษย์ให้กลมกลืนกับโลกที่เป็นเครือข่ายของกระแสธรรมที่อิงอาศัยกัน และถ้ามองในแง่มุมมองของมนุษย์ การปฏิบัติดังกล่าวก็เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการ ‘ละลาย’ ภาพมายาของตัวตนที่เป็นเอกเทศ ตัวตนที่แยกออกจากโลกโดยรวม การทำตามเบญจศีลและเบญจธรรมก็คือ การฝึกที่จะ ‘ระวังไหว’

ต่อความต้องการของผู้อื่น ต่อความต้องการของสังคมต่อความต้องการของสิ่งอื่นในโลกธรรมชาติ และการจะระวังไหวต่อสิ่งรอบด้านในชั้นศีลได้นั้น การยึดเกาะอยู่กับภาพของอัตตาและความเห็นแก่ตัวซึ่งโยงใยอยู่กับการยึดเกาะดังกล่าว ย่อมคลายพลั้งลงในระดับหนึ่ง

แน่นอนการตีความหมายและวัตถุประสงค์ของศีลนั้นอาจตีความได้หลายรูปแบบ ทั้งในระดับสมมติ สัจจะและระดับปรมาตตสัจจะ แต่ถ้าหากเรามองในมุมมองของปรมาตตสัจจะแล้ว ศีลก็คือก้าวแรกของการเข้าใจเครือข่ายทางเหตุปัจจัยดังกล่าวโดยการกระทำตนเองให้เป็นส่วนหนึ่งของส่วนรวมหรือโลกอย่างจริงจัง (ซึ่งในความเป็นจริงมนุษย์ เป็นส่วนหนึ่งของส่วนรวมอยู่แล้ว แต่มิได้เห็นตระหนักถึงสภาวะความเป็นจริงนี้)

ขั้นตอนในการเจริญเติบโตทางปัญญานั้น เมื่อก้าวออกจากการปฏิบัติทางกายและวาจาโดยอาศัยเบญจศีล เบญจธรรม ทศศีล ฯลฯ ซึ่งอาจมองได้ว่าครอบคลุมทุกแง่มุมของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับโลก (สังคมมนุษย์และโลกธรรมชาติ) ผู้ที่ผ่านการฝึกฝนทางศีลธรรมในขั้นตอนต่างๆ นี้ จะสามารถพัฒนาคุณธรรมขั้นสูงหรือที่เรียกว่าอริศีลได้ ซึ่งก็อาจกล่าวได้ว่า เมื่อมาถึงขั้นนี้ บุคคลดังกล่าว สามารถ ‘ละลาย’ ภาพของอัตตาได้ในระดับสูงขึ้น เมื่อการประพฤติปฏิบัติของเราเริ่มกลมกลืนกับความเป็นจริงของโลก อริจิตหรือสมาธิซึ่งเป็นคุณภาพของจิตที่เอื้อต่อการเกิดปัญญาหรืออริปัญญาก็จะเกิดขึ้น อริปัญญาก็คือการรู้จักและเข้าใจสิ่งทั้งหลายตามความเป็นจริงและสัมพันธ์กับโลกได้อย่างถูกต้อง เมื่อบุคคลเข้าสู่ขั้นของการเจริญเติบโตทางปัญญาที่เรียกว่าอริปัญญานี้แล้ว การกระทำด้วยความรู้หรือปัญญา จะกลายเป็นสิ่งที่แยกกันไม่ออก การยึดเกาะอยู่กับภาพของอัตตาและความเห็นแก่ตัวที่โยงใยกับอัตตาก็จะหมดพลังในการขับเคลื่อนการกระทำอย่างสิ้นเชิง พลังใหม่ที่เข้ามาแทนที่ก็คือ ‘ฉันทะ’ ‘เมตตา’ และ ‘กรุณา’ ดังที่ได้กล่าวไปแล้ว ‘ฉันทะ’ ‘เมตตา’ และ ‘กรุณา’ ก็คือการแสดงออกของปัญญาที่ยังรู้ถึงความเป็นเอกภาพของสิ่งทั้งปวงภายใต้ไตร-

ลักษณะ อันเป็นลักษณะของกระแสธรรมทั้งปวงที่เกิดขึ้น
เนื่องด้วยเหตุปัจจัยและการอิงอาศัยซึ่งกันและกันทาง
เหตุปัจจัยภายในกระแสธรรมและระหว่างกระแสธรรม
'อินทะ' 'เมตตา' และ 'กรุณา' ก็คือการเข้าไปสัมพันธ์
กับโลกในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของเครือข่ายที่สนับสนุน
ซึ่งกันและกัน

ด้วยเหตุนี้เราจึงไม่อาจปฏิเสธได้เลยว่านิพพานใน
พุทธปรัชญาคือรูปแบบที่เห็นได้ชัดของสำนักทาง
ศาสนาที่ยิ่งโยงสรรพสิ่งทั่วสากล เพราะท้ายที่สุดแล้ว
การจะเข้าใจตัวเองหรือธรรมชาติของมนุษย์นั้นจะต้อง
เข้าใจภาพรวมของโลก การเข้าใจมนุษย์ก็คือ การเข้าใจ
ถึงธรรมชาติความมีอยู่ของตัวเองในฐานะที่เป็นผล
ของความสัมพันธ์ทางเหตุปัจจัยอันเป็นเครือข่ายที่อิง
อาศัยกันของทุกส่วนในโลก รวมทั้งผลและอิทธิพล
ของกรรมหรือการกระทำของตน ที่สำคัญ ความรู้
ความเข้าใจ หรือปัญญาดังกล่าวมาพร้อมกับ 'ความ
ระงับไหว' ต่อสิ่งต่างๆ ในโลกธรรมชาติ ซึ่งนำไปสู่วิถี
การปฏิบัติตนในชีวิตประจำวันของมนุษย์อย่างรับ
ผิดชอบต่อสิ่งรอบด้าน

ในแง่นี้ ทวินิยมอีกประเภทที่พุทธปรัชญาสามารถ
เลียงได้ก็คือ ทวินิยมที่แบ่งแยกระหว่างความคิดกับ
การกระทำ หรือหากจะกล่าวให้เฉพาะเจาะจงก็คือ
พุทธปรัชญาสามารถ 'อุด' ช่องว่างระหว่างปัญญากับการ
กระทำทางสังคม เพราะความรู้ที่พุทธปรัชญา
เรียกว่าปัญญา หรือการบรรลุซึ่งสังขธรรม มิใช่ เป็นเพียง
สาเหตุ ที่นำไปสู่ ผล ของสำนักทางสังคมเท่านั้น แต่
การบรรลุถึงสภาวะธรรมชาติตามความเป็นจริง คือ
การบรรลุสำนักทางสังคม

หากตีความมโนทัศน์เรื่องนิพพานดังที่กล่าวมา
ก็ตรงกันกับพุทธปรัชญา นั่นหมายความว่า ทวินิยม
อีกประเภทหนึ่งที่พุทธปรัชญาสามารถเลียงได้ก็คือ
ทวินิยมระหว่าง ข้อเท็จจริงกับคุณค่า เช่น ในกรอบ
การมองโลกที่ส่อท่าที 'ทรรฆ' ซึ่งอาจสรุปได้ว่า กรอบ
การมองดังกล่าว เห็นว่าโลกธรรมชาติเป็นเพียง 'ข้อเท็จ
จริงดิบ' มิได้มีส่วนสัมพันธ์กับจุดหมายสูงสุดของมนุษย์

(เช่น โลกหน้า) อันเป็นโลกที่มีคุณค่าที่แท้จริง อาจมอง
ได้ว่าในพุทธปรัชญานั้น นิพพานหรือจุดหมายสูงสุด
ของมนุษย์เป็นคำตอบของปัญหาที่ว่ามนุษย์จะดำเนิน
ชีวิตอยู่ในโลกนี้อย่างไร และคำตอบก็คือสัมพันธ์กับ
โลกอย่างถูกต้องด้วยปัญญาหรือโลกทัศน์ที่อยู่บนพื้น-
ฐานของธรรมชาติหรือธรรม การค้นพบ 'ธรรมชาติ'
หรือ 'ธรรม' ในพุทธปรัชญามีใช่เป็นเพียงการค้นพบกฎ
และระบบระเบียบของโลกเท่านั้น แต่ยังเป็นการค้นพบ
กฎแห่งการหลุดพ้นอีกด้วย เพราะ

‘อะไรที่เป็นธรรมชาติของการเกิด นั่นก็เป็นธรรมชาติ
ของการดับ’^{๔๔}

และดังจะเห็นได้ว่าคำว่า 'ธรรมชาติ' หรือ 'ธรรม'
ในพุทธปรัชญามีได้หมายถึง 'ข้อเท็จจริงดิบ' แต่มีนัย
รวมไปถึงคุณค่าทางศีลธรรม คุณธรรม และคุณค่าสูง
สุดของการหลุดพ้นอีกด้วยดังที่เดวิด คาลูปาฮานา (David
J. Kalupahana) ได้ชี้ให้เห็นว่า

‘ในบริบทของพุทธศาสนานั้น คำว่า ธรรมะ บ่งบอกทั้ง
ข้อเท็จจริงและคุณค่า ธรรมชาติ คือธรรมชาติที่อิงอาศัยกัน
มิใช่เฉพาะ (ธรรมชาติที่อิงอาศัยกัน) ของข้อเท็จจริง
เท่านั้น แต่รวมไปถึง (ธรรมชาติที่อิงอาศัยกัน) ของ
'คุณค่า' ทางสังคมทางการเมืองทางจริยธรรมและแม้กระทั่ง
(คุณค่า) ทางจิตวิญญาณ’^{๔๕}

กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ คำว่า 'ธรรม' หรือ 'ธรรมชาติ'
ในพุทธปรัชญาหมายรวมถึงทุกสิ่งไม่มียกเว้น ตั้งแต่ก้อน
หิน ต้นไม้ สัตว์ ไปจนถึงสิ่งที่มีค่าสูงสุดของมนุษย์
รวมทั้งสิ่งที่เปี่ยมนามธรรม เช่น จิต ความคิด ความรู้สึก
การกระทำหรือกรรม และผลของกรรม ทั้งหมดนี้อยู่ภายใต้
กฎการอิงอาศัยเหตุปัจจัยหรือปัจจุสมุปบาท

หากมองแต่ในประเด็นของคุณค่านั้นอาจกล่าวได้ว่า
ประโยชน์ทางคุณค่าจริยธรรมและศีลธรรมในพุทธ-
ปรัชญาทุกประโยชน์สามารถแปลออกมาได้เป็นประโยชน์
เกี่ยวกับปัจจุสมุปบาทหรือประโยชน์ทางข้อเท็จจริงทาง
อภิปรัชญาได้ทั้งสิ้น ยกตัวอย่างเช่น 'การฆ่าสัตว์เป็น
การกระทำผิด' อาจแปลได้ว่าการจงใจและการกระทำ
ดังกล่าวนั้น ย่อมยังผลเป็นเหตุปัจจัยให้เกิดชาติภพอัน

เป็นความทุกข์ซึ่งอยู่ภายใต้กฎธรรมชาติคือกฎแห่งกรรม กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือมาตรการในการตัดสินการกระทำว่า 'ดี' 'ชั่ว' 'ถูก' 'ผิด' คือ ความจริงที่ว่า การกระทำดังกล่าวก่อให้เกิดผลอย่างไรต่อกระแสธรรมในมนุษย์ และแน่นอนการกระทำดังกล่าวย่อมมีผลกระทบต่อกระแสธรรมอื่นที่สัมพันธ์โยงใยกับมนุษย์อย่างเป็นเครือข่ายด้วย

ตามกฎธรรมชาติ หากการกระทำดังกล่าวเป็นผลของเจตนาที่มีกิเลส คือมี โลภะ โทสะ โมหะแล้ว (ซึ่งสัมพันธ์กับการยึดเกาะอยู่กับภาพของอดีตดังที่กล่าวไปแล้ว) ภายใต้กฎธรรมชาติ กระแสของเหตุปัจจัยแห่งชาติภพก็ยังคงดำเนินต่อไป การกระทำดังกล่าวก็จะถือว่าผิด แต่ในทางตรงข้าม หากการกระทำเป็นผลของเจตนาที่ไร้โลภะ โทสะ โมหะ กระแสของเหตุปัจจัยก็จะสิ้นสุดลง ชาติภพของมนุษย์ก็จะสิ้นสุด วิภวสงสารสิ้นสุด การกระทำดังกล่าวก็ถือว่าถูกต้อง ในแง่นี้การกระทำ 'ดี' ก็คือการดำเนินชีวิตของตนอย่างเข้าใจกฎธรรมชาติในแนวที่จะนำไปสู่การหลุดพ้นจากวิภวสงสาร ซึ่งก็หมายถึงการเห็นตระหนักรู้ถึงมายาของ 'อดีต' การเห็นถึงเอกภาพของทุกสิ่งในโลกและจักรวาล และดำเนินชีวิตอย่างกลมกลืนเกื้อหนุนกับกระแสธรรมต่างๆ ด้วยเหตุนี้ความรู้เกี่ยวกับโลกธรรมชาติที่อิงอาศัยกันทางเหตุปัจจัยเป็นภาพของเครือข่าย สัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับการปฏิบัติ และการหลุดพ้นจากวิภวสงสารอันเป็นจุดหมายสูงสุดของมนุษย์

กระนั้น นี่มิได้หมายความว่า จุดหมายสูงสุดของมนุษย์เท่านั้นที่มีค่า และการทำลายสิ่งมีชีวิตผิด เพียงเพราะการกระทำดังกล่าวปิดกั้นหนทางสู่การหลุดพ้นของมนุษย์ ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่า สำนักทางศาสนาของพุทธปรัชญา 'ระว่างใจ' ต่อสิ่งรอบด้าน ซึ่งก็รวมไปถึงความสุขความทุกข์และ 'ผลประโยชน์' พื้นฐานของสิ่งมีชีวิตทั้งหลาย

แม้พุทธปรัชญาจะยืนยันอย่างชัดเจนว่าการทำร้ายและการทำลายสิ่งมีชีวิต เช่นสัตว์ มีผลต่อกระบวนธรรมในมนุษย์ ดังที่ปรากฏใน จูฬกัมมวิภังคสูตร ที่ว่า

'สตรีหรือบุรุษมักทำปาณาติบาต เป็นคนเหี้ยมโหด หมกมุ่นอยู่ในการประหารประหาร ไร้เมตตากรุณด้วยกรรมนั้น ซึ่งถือปฏิบัติพร้อม ทั้งที่แล้ว ตายไป ย่อมเข้าถึงอบาย ทุกคติ วินิบาต นรก หรือมิฉะนั้น หากมาสู่ความเป็นมนุษย์จะเกิด ณ ที่ใด ๆ ในภายหลังก็จะเป็นคนมีอายุสั้น'...

หรือการที่พระอรรถกถาจารย์ยืนยันว่า การฆ่าสัตว์ใหญ่มีโทษมากกว่าการฆ่าสัตว์เล็ก การฆ่าสัตว์ที่มีคุณมากมีโทษมากกว่าการฆ่าสัตว์ที่มีคุณน้อย ฯลฯ^{๕๐} ซึ่งอาจตีความได้ว่าการฆ่าสัตว์ใหญ่และสัตว์ที่มีคุณมากกว่า มีโทษมากกว่านั้น ส่วนหนึ่งเป็นเพราะ การฆ่าสัตว์ดังกล่าวต้องใช้ความพยายามมากขึ้น ซึ่งก็เกี่ยวข้อง กับเจตนาที่มีกิเลสเข้มข้น (ซึ่งก็โยงใยกับการยึดเกาะกับภาพของอดีต) มากกว่าการฆ่าสัตว์เล็กหรือสัตว์ที่มีคุณแก่มนุชน้อยกว่า คุณภาพของจิตดังกล่าวจะเสริมพลังในกระแสแห่งเหตุปัจจัยของการเวียนว่ายตายเกิดให้แก่มนุชน้อยอย่างไม่จบสิ้น

แต่ถึงกระนั้นก็ตาม พุทธปรัชญาก็ยังยืนยันอย่างชัดเจนถึงความสำคัญของสัจจะตามญาณในชีวิตของสัตว์ เช่น ความรักชีวิต ความต้องการความสุข ความพยายามที่จะเลี่ยงความทุกข์ ดังจะเห็นได้จากพุทธดำรัสเกี่ยวกับปาณาติบาตที่ว่า

'อริยสาวก ย่อมพิจารณาเห็นดังนี้ว่า เราเองอยากมีชีวิต ไม่อยากตาย รักสุขเกลียดทุกข์ ถ้าใครจะปลงชีวิตเรา ผู้ไม่อยากอยู่ ไม่อยากตาย รักสุขเกลียดทุกข์ ก็จะไม่เป็นข้อที่ชื่นชอบที่พอใจแก่เรา ถ้าเราจะปลงชีวิตผู้อื่น ผู้ไม่อยากอยู่ ไม่อยากตาย รักสุขเกลียดทุกข์ ก็จะไม่เป็นข้อที่ชื่นชอบที่พอใจแก่ผู้อื่นเหมือนกัน...อริยสาวกนั้นพิจารณาอย่างนี้แล้ว ย่อมงดจากปาณาติบาตด้วยตนเอง ย่อมชักชวนผู้อื่นให้งดเว้นจากปาณาติบาตด้วย ย่อมสรรเสริญคุณแห่งการงดเว้นปาณาติบาตด้วย...'...

แม้กระทั่งการฆ่าสัตว์เพื่อเป็นอาหาร พุทธปรัชญา ก็มองว่าเป็นสิ่งที่มนุษย์ไม่ปรารถนาที่จะทำ แต่เนื่องจากไม่มีทางเลือกอื่น จึงให้ถือว่าการกินเนื้อสัตว์ก็เหมือนกับพ่อแม่ที่จำใจกินเนื้อของลูกระหว่างเดินทางกันดาร^{๕๑}

ดังนั้น การทำร้ายและทำลายสิ่งมีชีวิตเช่นสัตว์

ผิดด้วยเหตุผลอีกประการหนึ่งคือ ชีวิตของสัตว์ก็มีค่า มีความหมายสำหรับสัตว์ ในทำนองเดียวกัน ความงาม ความสมบูรณ์ของสิ่งอื่นในโลกธรรมชาติ ก็มีได้มีค่า เพียงเพราะทำให้มนุษย์มีชีวิตที่ดีเท่านั้น แต่เพราะสิ่งเหล่านี้ล้วนเกื้อกูลสนับสนุนทุกสิ่งซึ่งรวมทั้งมนุษย์ และสัตว์ด้วย ด้วยเหตุนี้แม้กระแสนธรรมทั้งหลายในโลกธรรมชาติจะไม่มีศักยภาพที่จะหลุดพ้นจากวัฏสงสาร ได้เหมือนมนุษย์ แต่กระนั้นก็มีได้หมายความว่าคุณค่าของกระแสนธรรมเหล่านี้มีจุดศูนย์กลางอยู่ที่มนุษย์

การอธิบายทำนองนี้เป็นการอธิบายโดยการแยกส่วนกล่าวถึงกระแสนธรรมแต่ละประเภท แต่ที่จริงแล้ว การอธิบายดังกล่าวจะต้องตั้งอยู่บนภาพองค์รวมของกระแสนธรรมที่มีอาจแยกออกจากกันได้ เป็นกระแสนธรรมที่ต้องอิงอาศัย เกี่ยวโยงกัน ดังนั้นแม้พุทธปรัชญาจะมุ่งเน้นไปที่ส่วนเดียวของภาพองค์รวมดังกล่าว นั่นคือมนุษย์ กระนั้นคำตอบของคำถามเกี่ยวกับทุกสิ่งในโลกซึ่งรวมถึงมนุษย์ด้วย จะได้มาจากภาพองค์รวมของทุกสิ่งภายใต้เอกภาพของไตรลักษณ์และการโยงใยอิงอาศัยกันกันทางเหตุปัจจัยภายใต้กฎปัจจุสมุปบาท

สรุป

จากการวิเคราะห์โลกทัศน์ของพุทธปรัชญาที่ยังโยงสรรพสิ่งทั่วสากล อาจสรุปโครงสร้างของโลกทัศน์ดังกล่าวได้ดังต่อไปนี้คือ

๑. ปฏิเสธความมีอยู่ของตัวตน : มองว่าทุกสิ่งในโลกและจักรวาลมีธรรมชาติพื้นฐานของความมีอยู่ หรือมีระดับทางภาวีวิหาระดับเดียวกัน คือไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ไม่มีอัตตา ไม่ใช่อัตตา ทุกสิ่งในโลกบรรยายได้ด้วยกระแสของความเปลี่ยนแปลงที่ 'เกิดขึ้น และดับลง' อยู่ตลอดเวลา ในโลกทัศน์ดังกล่าว 'มนุษย์' 'สัตว์' 'โลกธรรมชาติ' ฯลฯ เป็นเพียงชื่อสมมติของกระแสความเปลี่ยนแปลงกระแสต่างๆ ที่ดำเนินไปตามเหตุ-ปัจจัย กระแสนธรรม หรือกระแสความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวมีความสัมพันธ์เกี่ยวโยง อิงอาศัยซึ่งกันและกัน ซึ่งนำไปสู่

๒. มนุษย์ไม่แปลกแยกจากโลกธรรมชาติ : เนื่องจากธรรมชาติทางภาวีวิทยาของทุกสิ่งในโลกเหมือนกัน มนุษย์มิได้มีตัวตนที่เที่ยงแท้แน่นอน และโลกธรรมชาติเป็นกระแสของความเปลี่ยนแปลงที่เป็นพลวัต ความแตกต่างระหว่าง 'จิต' กับ 'กาย' มนุษย์กับโลกธรรมชาติมิได้เป็นความแตกต่างโดยแก่น (essence) หรือ โดยสาระที่เป็นนิรันดร์ (substance) แต่เป็นความแตกต่างโดยเหตุปัจจัยปรุงแต่ง และความแตกต่างดังกล่าวเป็นความแตกต่างภายใต้เอกภาพของลักษณะร่วม คือไตรลักษณ์ อันเป็นลักษณะของทุกสิ่งทั่วสากลซึ่งอยู่ภายใต้กฎแห่งเหตุปัจจัยหรือปัจจุสมุปบาท

๓. การมองโลกแบบองค์รวม : นอกจากสิ่งที่เรียกว่า 'มนุษย์' 'สัตว์' หรือ 'สิ่ง' ต่างๆ ในโลกธรรมชาติจะเป็นเพียงการแบ่งแยกโดยสมมติเท่านั้นแล้ว ความจริงที่ว่าสิ่งที่มียู่คือกระแสความเปลี่ยนแปลงที่อิงอาศัยกันทางเหตุปัจจัยจนเป็นเครือข่ายที่แยกกันไม่ออก และไม่มีสิ่งใดสามารถมีอยู่ได้โดยไม่อิงอาศัยสิ่งอื่นนั้น ทำให้โดยสาระแล้วโลกทัศน์ของพุทธปรัชญาเป็นโลกทัศน์แบบองค์รวม ที่มองว่าความเปลี่ยนแปลงในจุดใดจุดหนึ่งย่อมมีผลต่อภาพรวมทั้งหมด โลกทัศน์แบบองค์รวม กอปรกับการปฏิเสธตัวตนมีท่าทีตามมาคือ

๔. มนุษย์มิได้เป็นศูนย์กลางของโลก : ทุกสิ่งในโลกมิได้มีอยู่เพื่อรับใช้มนุษย์ เนื่องด้วยในระดับความจริงสูงสุดไม่มีสิ่งที่เรียกว่า 'มนุษย์' ดังนั้นการกล่าวว่ามนุษย์เป็นศูนย์กลางของโลกจึงไร้สาระ โดยภาพรวมความมีอยู่ของทุกสิ่งเป็นไปได้ก็โดยอิงอาศัยทุกสิ่ง ไม่มีสิ่งใดเลยที่มีอยู่โดยเป็นศูนย์กลางให้สิ่งอื่นเข้ามารับใช้ ดังนั้น

๕. ไม่มีการลำดับสูงต่ำของคุณค่า : เพราะความมีอยู่ของทุกสิ่งทางภาวีวิทยาอยู่ในระดับเดียวกัน และถึงแม้มนุษย์จะมีศักยภาพที่จะไปถึงจุดหมายสูงสุด (ของมนุษย์) บางประการ แต่นั่นมิได้หมายความว่า ในภาพรวมสิ่งอื่นมีอยู่เพื่อรับใช้จุดหมายดังกล่าวของมนุษย์ ในขณะเดียวกันพุทธปรัชญาย่อมรับความสำคัญของ

ความจริงทางประสบการณ์ เช่น ความรู้สึกสุข ทุกข์ ฯลฯ ของสิ่งมีชีวิตที่มีความสามารถในการรู้สึกในลักษณะดังกล่าว

แม้พุทธปรัชญาจะเน้นไตรลักษณ์และการอิงอาศัยกันทางเหตุปัจจัย แต่ในขณะเดียวกัน พุทธปรัชญาก็ยอมรับความแตกต่างระหว่างกระแสธรรมที่เรียกว่า 'มนุษย์' กับ 'สัตว์' กับ 'พืช' กับ 'สิ่ง' อื่นที่ไม่มีชีวิต เนื่องจากกระแสธรรมเหล่านี้มีเหตุปัจจัยปรุงแต่งบางประการที่ต่างกัน วิธีการปฏิบัติต่อแต่ละสิ่งก็ต้องต่างกันตามเหตุปัจจัยของแต่ละสิ่ง แต่เมื่อมองในภาพรวมแล้วทุกสิ่งทุกกระแสธรรมล้วนมีส่วนช่วยพยุงและสนับสนุนความมีอยู่ของกันและกันทั้งสิ้น

๖. การยืนยันความสำคัญของชีวิตนี้และโลกนี้ : โลกนี้มีใช่เป็นเพียงทางผ่านของมนุษย์ไปสู่โลกหน้าที่ดีกว่า ปัจจุบันคือเวลาแห่งการปฏิบัติตนในวิถีทางที่จะนำไปสู่จุดหมายสูงสุด และจุดหมายสูงสุดดังกล่าวสามารถไปถึงได้ในชีวิตนี้ โดยการเข้าถึงซึ่งสัจธรรมหรือความจริงของโลกด้วยการปฏิบัติตนให้เป็นส่วนหนึ่งของสังคมโลก เกื้อกูลสิ่งต่าง ๆ ในโลกที่โดยธรรมชาติแล้วอิงอาศัยกัน ดังนั้น

๗. ความสัมพันธ์ทางศีลธรรมหยั่งโยงไปสู่สรรพสิ่งทั่วสากล : เนื่องจากทุกสิ่งอิงอาศัยกัน ความสัมพันธ์ทางศีลธรรมจึงมิได้จำกัดอยู่เพียงการปฏิบัติระหว่างมนุษย์ต่อมนุษย์เท่านั้น แต่รวมไปถึงการปฏิบัติของมนุษย์ต่อทุกสิ่งในโลกธรรมชาติด้วยภาวะจิตที่เรียกว่า 'ฉันทะ' 'เมตตา' และ 'กรุณา'

๘. ไม่แยกคุณค่าออกจากข้อเท็จจริง : ความจริงตามสภาวะธรรมชาติ หรือ 'ธรรม' ในพุทธปรัชญาครอบคลุมทั้ง โลก มนุษย์ ศีลธรรม คุณธรรม ความสัมพันธ์ทางสังคม ฯลฯ ทุกสิ่งอยู่ภายใต้กฎแห่งเหตุปัจจัย โลกมิใช่เป็นเพียง 'ข้อเท็จจริงดิบ' ที่อยู่แยกจากคุณค่า เช่นคุณค่าสูงสุดของมนุษย์ ความรู้เกี่ยวกับโลกที่เป็นพลวัตคือความรู้ที่จะนำไปสู่การหลุดพ้น

๙. วัตถุประสงค์ในการเรียนรู้เกี่ยวกับโลกธรรมชาติ คือ การปฏิบัติตนให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับโลกธรรมชาติ : ความรู้มิใช่อำนาจในการดูขับถือเอาประโยชน์จากโลกธรรมชาติ แต่ความรู้คือคุณธรรมในการทำตนเองให้เกื้อกูลสนับสนุนกับสิ่งอื่นในโลก ความรู้คือการหลุดพ้นพ้นนาการของ 'โลก' ที่มนุษย์สร้างขึ้นด้วยการเอา 'ฉัน' เป็นจุดศูนย์กลาง และนำโลกมารับใช้ ตัณหาที่โยงใยกับมายาภาพของ 'ฉัน'

การอ้างอิง

หมายเหตุ

- การอ้างอิงพระไตรปิฎก ใช้ พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง, (กรุงเทพฯ : กรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ, ๒๕๑๔) โดยใช้ตัวย่อดังต่อไปนี้ :

ตัวย่อ	ความหมาย
วินย.	พระวินัยปิฎก
อัง.	อังคุตตรนิกาย
ส.	สังยุตตนิกาย
ที.	ทีฆนิกาย
ม.	มัชฌิมนิกาย
ขุ	ขุททกนิกาย

- ตัวอย่าง : วินย. ๒ / ๔๗๘ / ๘๓๑. หมายความว่าอยู่ใน พระวินัย พระไตรปิฎก เล่ม ๒ ข้อ ๔๗๘ หน้า ๘๓๑.

๑. 'สำนักศาสนาที่ยังโยงสรรพสิ่งทั่วสากล' เป็นวลีที่พระเทพเวทีแปลมาจากคำว่า "cosmic religious feeling" ไปรดดู พระเทพเวที, พุทธศาสนาในฐานะเป็นรากฐานของวิทยาศาสตร์, กรุงเทพมหานคร : คณะวิทยาศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, ๒๕๓๕, หน้า ๑๘๑.

๒. John Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, (London : Duckworth, 1974), p. 32.

๓. J. Baird Callicott, "Conceptual Resources for Environmental Ethics in Asian Traditions of Thought : A Propaedeutic," *Philosophy East and West* 37 (April 1987) : 124-125. (115-130)

๔. พระราชวรมุนี, พุทธธรรม, (กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๒๙), หน้า ๔๑๙.

๕. วินย. ๒ / ๔๗๘ / ๘๓๑.

๖. วินย. ๒ / จีวรวรรค.

๗. วินย. ๕ / ๕๖ / ๖๔.

งานวิจัยที่ค้นคว้าข้อบัญญัติและคำสอนในพุทธศาสนาที่ดูเหมือนสอดคล้องแสดงให้เห็นถึงสำนักทางสภาวะแวดล้อมนั้นมียุแล้ว เช่น งานวิจัยของ ดร.ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ (Chatsumarn Kabilsingh, "How Buddhism Can Help Protect Nature," in *Tree of Life : Buddhism and Protection of Nature*, ed. Shann Davies (Vienna : Buddhist Perception of Nature, 1987), pp. 7-18).

๘. วินย. ๑ / ๕๒๑ / ๗๗๔-๗๗๕.

๙. วินย. ๑ / ๖ / ๙-๑๐.

๑๐. พระเทพเวที, พุทธศาสนาในฐานะเป็นรากฐานของวิทยาศาสตร์, หน้า ๑๑๖.

๑๑. อัง. ๒๐ / ๕๗๖ / ๓๒๒-๓๓๓.

๑๒. ส. ๑๘ / ๑ / ๑.

๑๓. วิสุทธิมรรค, อ้างถึงใน พระเทพเวที, ไตรลักษณ์. (กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม, ๒๕๓๔), หน้า ๒๗.

๑๔. ส. ๑๖ / ๒๓๑ / ๑๐๔.

๑๕. พระราชวรมุนี, พุทธธรรม, หน้า ๘๗.

๑๖. วินย. ๔ / ๑๔ / ๑๙.

๑๗. ที. ๑๐ / ๑๐๖ / ๑๑๘.

๑๘. วิสุทธิมรรค, อ้างถึงใน พระเทพเวที, ไตรลักษณ์, หน้า ๖๔.

๑๙. กรมศิลปากร, ปัญหาพระยามีลันท์ ฉบับหอสมุดแห่งชาติ (กรุงเทพฯ : ศิลปบรรณาคาร, ๒๕๐๐), หน้า ๖-๗.

๒๐. วิสุทธิมรรค, อ้างถึงใน พระเทพเวที, ไตรลักษณ์, หน้า ๖๔.

๒๑. ม. ๑๔ / ๑๒๘ / ๘๘-๘๙.

๒๒. อัง. ๒๑ / ๒๓ / ๒๗.

๒๓. พุ. ๓๑ / ๖๓๓ / ๓๙๕.

๒๔. ม. ๑๓ / ๕๐๓ / ๓๗๔-๓๗๕.

๒๕. ส. ๑๖ / ๖๑ / ๒๕.
๒๖. ส. ๑๖ / ๑๔๔ / ๗๐.
๒๗. พุทธทาสภิกขุ, *อรรถาธิบายเรื่องปฏิจจสมุปบาท*, (กรุงเทพฯ : อตัมมโย, ไม่ระบุปีที่พิมพ์), หน้า ๕.
๒๘. ส. ๑๖ / ๒๓๗ / ๑๐๖-๑๐๗.
๒๙. ส. ๑๖ / ๒๓๑ / ๑๐๕.
๓๐. David J. Kalupahana, "The Buddhist conceptions of "subject" and "object" and their moral implications," *Philosophy East and West* 38 (January 1988) : 291-292.
๓๑. โปรดดู ที่มณีกายอรรถกถา ชื่อ สุมังคลวิลาสินี ภาค ๒ หน้า ๓๔. และ ธรรมสังคณีอรรถกถา ชื่อ อัญฐสาสินี หน้า ๔๐๘.
๓๒. ม. ๑๒ / ๓๔๖ / ๓๐๐.
๓๓. *ปฏิจจสมุปบาทจากพระโฆษะ*, กองตำราคณะธรรมทานแปลและร้อยกรอง, (กรุงเทพฯ : คณะธรรมทาน ไชยา, ๒๕๒๑), หน้า ๓๙-๔๐.
๓๔. พุทธทาสภิกขุ, *พุทธศาสนิกกับการอนุรักษ์ธรรมชาติ*, (กรุงเทพ : มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๓๓), หน้า ๓๕.
๓๕. Stephen Batchelor, "The Stands of the Ganges", in *Buddhism and Ecology*, ed. Martin Batchelor and Kerry Brown (London: Cassell Publishers Limited, 1992), p. 35.
๓๖. พุทธทาสภิกขุ, *ไภวัญญธรรม*, (หนังสือชุดธรรมโฆษณ์) (กรุงเทพ : การพิมพ์พระนคร, ๒๕๒๓), หน้า ๒๓๗.
๓๗. ม. ๑๒ / ๒๔๘ / ๑๔๔.
๓๘. พ. ๒๕ / ๔๑๙ / ๔๕๓.
๓๙. Anguttara Nikaya, quoted in Chatsumarn Kabilsingh, "How Buddhism Can Help Protect Nature" in *Tree of Life : Buddhism and Protection of Nature*, ed. Shann Davies (Geneva : Buddhist Perception of Nature, 1987), pp. 10-11.
๔๐. ที. ๑๑ / ๕๑ / ๘๒.
๔๑. ที. ๑๑ / ๕๑ / ๗๑-๘๘.
๔๒. พระราชมุนี, *พุทธธรรม*, หน้า ๕๐๗-๕๐๘.
๔๓. พุทธทาสภิกขุ, *มหิดลธรรม*, (กรุงเทพฯ : อตัมมโย, ไม่ระบุปีที่พิมพ์), หน้า ๒๓.
๔๔. พ. ๒๕ / ๑๐ / ๑๑.
๔๕. วินย. ๑ / ๑๓๗ / ๓๑๑.
๔๖. วินย. ๑ / ๕๒๕ / ๗๗๘.
๔๗. Kenneth K. Inada, "Environmental Problematics," in *Nature in Asian Traditions of Thought*, ed. J. Baird Callicott and Roger T. Ames (New York : State University of New York Press, 1989), p. 235.
๔๘. David J. Kalupahana, "Man and Nature : Toward a Middle Path of Survival," *Environmental Ethics* 8 (Winter 1986) : 377.
๔๙. ม. ๑๔ / ๕๔๒ / ๓๒๓-๓๒๔.
๕๐. พระราชมุนี, *พุทธธรรม*, หน้า ๗๗๓.
๕๑. ส. ๑๙ / ๑๔๕๙ / ๔๐๓.
๕๒. พระราชมุนี, *พุทธธรรม*, หน้า ๗๖๖.