



ค วามหลากหลายในการตีความแนวคิด เรื่องจิตของนิกายโยคอาจารย์*

พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร (พรรณา)**

บทคัดย่อ

งานวิจัยเรื่องนี้มุ่งศึกษาความหลากหลายในการตีความแนวคิดเรื่องจิตของนิกายโยคอาจารย์ โดยเน้นเฉพาะการตีความแบบพหุนิยมที่สัมพันธ์กับพระพุทธศาสนายุคต้น จากนั้น ผู้วิจัยจะนำเสนอการวิเคราะห์รูปแบบการตีความดังกล่าวผ่านแนวคิด “พหุนิยมทางศาสนา” ของจอห์น ฮิค เพื่อตอบคำถามว่า แนวคิดของนิกายโยคอาจารย์ที่วิเคราะห์บนฐานพระพุทธศาสนายุคต้นนั้น สามารถเป็นพหุนิยมทางศาสนาตามกรอบแนวคิดของฮิคได้หรือไม่ อย่างไร

จากการศึกษาพบว่า คำสอนของนิกายโยคอาจารย์ไม่ได้มีศูนย์กลางอยู่ที่ปัญหาว่าจะอะไรมีอยู่จริงหรือไม่อยู่จริงทางอภิปรัชญา หากแต่มีศูนย์กลางอยู่ที่

* บทความเป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยพุทธธรรมพหุนิยม ปีที่ 1 ศาสตราจารย์กิตติคุณ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ เมธีวิจัยอาวุโส สำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม (สกสว.) 2561-2564

** รองศาสตราจารย์ ดร. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
E-mail: Phannasomgs@gmail.com

วันที่รับบทความ 15 เมษายน 2563 วันที่แก้ไขบทความ 20 ตุลาคม 2563

วันที่ตอบรับบทความ 2 พฤศจิกายน 2563



ปัญหาทางจริยธรรมเกี่ยวกับความทุกข์ในสังสารวัฏของมนุษย์ปุถุชนอันเกิดจากการทำงานทางจิตของพวกเขา โดยนัยนี้ แนวคิดเรื่อง “จิตตมาตร” ของนิกายโยคอาจารย์ที่ได้รับการตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาจึงถือว่าไม่สอดคล้องกับจุดยืนโดยรวมของนิกายโยคอาจารย์

การวิเคราะห์แนวคิดพระพุทธศาสนายุคต้นและนิกายโยคอาจารย์ผ่านแนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของจอห์น ฮิค ผู้วิจัยพบว่า (1) **ด้านความจริงแท้:** พระพุทธศาสนามีจุดยืนแตกต่างจากฮิคในแง่ที่ไม่ได้มองความจริงสูงสุดว่ามีศูนย์กลางอยู่ที่พระเจ้า หากแต่มองว่ามีศูนย์กลางอยู่ที่กฎของธรรมชาติ (2) **ด้านข้อจำกัดของการรับรู้ความจริง:** พระพุทธศาสนาและฮิคมีทัศนะคล้ายกันว่า การรับรู้ทางอายตนะของมนุษย์มีข้อจำกัด คือ เราไม่ได้รับรู้สิ่งทั้งหลายตามที่เป็นจริง หากแต่รับรู้ตามที่มีประสบการณ์ (experiencing-as) และตามが見 (seeing-as) ซึ่งข้อจำกัดในการรับรู้นี้นำไปสู่การอ้างความจริงที่ขัดแย้งกันของศาสนาต่างๆ (the conflicting truth-claims) (3) **ด้านการนำเสนอความจริง:** ทั้งพระพุทธศาสนาและฮิคมีความคล้ายกันว่า มนุษย์มีข้อจำกัดในการเสนอความจริง กล่าวคือระบบสัญลักษณ์ต่างๆ ที่เรามีอยู่ เช่น ภาษา ไม่สามารถถ่ายทอดความจริงได้อย่างสมบูรณ์แบบ และ (4) **การยอมรับวิถีทางของศาสนาอื่น** ฮิคมองว่า วิถีทางสู่ความรอดของศาสนาทั้งหลายมีความเท่าเทียมกัน ไม่มีวิถีทางใดเด่นหรือด้อยไปกว่ากัน ทุกศาสนาล้วนมีฐานะเป็นบริวารของศูนย์กลางเดียวกัน (พระเจ้า) เช่นเดียวกับดาวเคราะห์ต่างๆ ที่เป็นบริวารของศูนย์กลางเดียวกัน คือ ดวงอาทิตย์ พระพุทธศาสนาไม่เห็นด้วยกับความเป็นพหุนิยมตามแนวคิดนี้ พระพุทธศาสนายอมรับว่าวิถีทางศาสนาอื่นๆ ก็สามารถไปสู่การบรรลุธรรมบางระดับได้เหมือนกัน และมีทั้งมีท่าทีที่เปิดกว้างเกี่ยวกับเสรีภาพในการนับถือศาสนา โดยให้แต่ละคนพิจารณาตัดสินด้วยสติปัญญาของตนเองว่าควรจะนับถือศาสนาใด

คำสำคัญ: จิตนิยมทางอภิปรัชญา, การตีความแบบพหุนิยม, พระพุทธศาสนายุคต้น, พระพุทธศาสนานิกาย โยคจารย์, พหุนิยมทางศาสนา



Contending Interpretations of the Concept of Mind in *Yogācāra* Buddhism*

Phramaha Somboon Vutthikaro (Phanna)**

Abstract

This research aims to study the various interpretations of the concept of mind in *Yogācāra* Buddhism with special reference to the pluralistic interpretations based on Early Buddhism. Such interpretations will be invited to converse with key aspects of John Hick’s religious pluralism. This investigation aims to tease out interpretive responses to the question whether the concept of mind in *Yogācāra* Buddhism could be posited as proposing a religious pluralist stance as explicated by Hick.

This study argues that the teachings of *Yogācāra* Buddhism are not centered on the problem of what metaphysically exists or not, but rather on ethical problems concerning human sufferings in the *samsāra* caused by their mental activities. In this respect, the

* This article is part of “The Buddhist Pluralism Project” Professor Emerita Suwanna Satha-Anand, Senior Research Fellow, Thailand Science Research and Innovation (TSRI, 2018-2021)

** Associate Professor, Dr., Graduate School, Mahachulalongkornrajavidyalaya University, E-mail: Phannasomgs@gmail.com

Received April 15, 2020, Revised October 20, 2020, Accepted November 2, 2020



concept of “*Cittamātra*” (Mind-only) in *Yogācāra* Buddhism that has been interpreted as metaphysical idealism, therefore, is not consistent with the overall standpoint of *Yogācāra* Buddhism.

Having analyzed the concepts of mind in Early Buddhism and *Yogācāra* Buddhism through a conversation with religious pluralism of John Hick, this study demonstrates the followings. 1) **On ultimate reality:** Buddhism holds a different position from that of Hick in the sense that the ultimate reality is not God-centered, but rather natural law-centered; 2) **On the limitations of human perception of reality:** Buddhism and Hick share similar idea that the human perception is limited, that is, the mind does not perceive things as they really are, but perceives them in terms of “experiencing-as” or “seeing-as”. The limitations of human perception of reality leads to the conflicting truth-claims among religions; 3) **On presentation of reality:** both Buddhism and Hick share the similar idea that humans have limitations in presenting reality, that is, the various symbolic systems that they use, language, for example, are unable to convey true reality; and 4) **On recognition of other religions:** Hick views that ways to salvation of all religions are equal. No religion can claim superiority over all others. All religions hold the position of moving around the same center, which is God. This kind of relationship is mirrored in the way all the planets move around the same center, which is the Sun. Buddhism disagrees with this aspect of pluralism. It accepts that the ways of other religions could lead to some levels of enlightenment. Buddhism welcomes



religious freedom by encouraging each person to consider and decide by his or her own intelligence what religion he/she would practice.

Keywords: metaphysical idealism, pluralistic interpretation, Early Buddhism, *Yogācāra* Buddhism, religious pluralism.



1. ความนำ

พระพุทธศาสนานิกายโยคอาจารย์ (หรือ วิชญาณวาท) เป็นมหายานนิกายที่พัฒนาขึ้นในอินเดียราวพุทธศตวรรษที่ 9 มีพระภิกษุสองพี่น้อง คือ ท่านอสังคะ และท่านวสุพันธู เป็นผู้มีบทบาทสำคัญที่ทำให้นิกายนี้เจริญแพร่หลาย หากพิจารณาตามชื่อเรียกนิกายที่ว่า “โยคอาจารย์” หรือ “วิชญาณวาท” บ่งบอกว่า นิกายนี้ให้ความสำคัญแก่เรื่องการปฏิบัติกรรมฐาน (โยคจารย์ แปลว่าการปฏิบัติกรรมฐาน) ในฐานะเป็นเครื่องมือควบคุมหรือพัฒนาจิต (วิชญาณวาท แปลว่า นิกายแห่งจิตหรือวิญญาณ) ดังนั้น หัวใจคำสอนของนิกายโยคจารย์จึงรวมศูนย์อยู่ที่เรื่องจิตเป็นสำคัญ โดยเน้นคำสอนที่ว่า “จิตตมาตฺร โลกํ” แปลว่า *โลกเป็นเพียงจิตเท่านั้น* หรือสอนว่า (Suzuki, 1972, p. 243) “จิตตมาตฺร อิทํ ยทุ อิทํ ไตรธตฺกํ” แปลว่า *ไตรภูมิ เป็นเพียงจิตเท่านั้น* (Schmithausen, 1976, p. 244) ข้อความเหล่านี้ปรากฏใน *สังกาวตารสูตร* ซึ่งมีอิทธิพลอย่างสำคัญต่อท่านอสังคะและวสุพันธูในการก่อตั้งนิกายโยคจารย์ ประเด็นคำถาม คือ ข้อความดังกล่าวนี้มีความหมายว่าอย่างไร

การยึดคำสอนดังกล่าวของนิกายโยคจารย์ ทำให้นิกายนี้ถูกตีความว่ามีแนวคิดแบบ “จิตนิยม” (Idealism) ตัวอย่างเช่น การตีความกระแสหลักที่ได้รับการยอมรับมายาวนาน คือ การตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา (Metaphysical Idealism) ที่ว่า ความจริงทางอภิปรัชญาที่มีอยู่เพียงอย่างเดียวในทัศนะของนิกายโยคจารย์คือจิตเพียงเท่านั้น (Mind-Only) โลกภายนอกเป็นเพียงมายาภาพที่เกิดจากการสร้างของจิต ซึ่งการตีความแนวนี้มักจะโยงไปเปรียบเทียบกับแนวคิดปรัชญาฮินดูสำนักอไถวตะ เวทานตะ ที่มองว่า “พรหมัน” เป็นสิ่งสัมบูรณ์สูงสุด (the Absolute) ที่มีอยู่เพียงอย่างเดียว โลกภายนอกเป็นเพียงมายาภาพที่เกิดจากการสร้างของพรหมัน และเปรียบเทียบกับปรัชญาจิตนิยมตะวันตก เช่น แนวคิดของเบิร์คเลย์ (Berkeley) ที่ว่า “ความมีอยู่คือการถูกรับรู้” (to be is to be perceived) และแนวคิดของ เฮเกิล (Hegel) ที่เสนอว่า จิตสัมบูรณ์ (the Absolute Idea) เท่านั้นที่มีอยู่เพียงอย่างเดียว (Chatterjee, 1975: 91) การตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา นี้ นักวิชาการแต่ละท่านอาจใช้คำเรียก



ต่างกัน เช่น “จิตนิยมสัมบูรณ์” (Absolute Idealism) บ้าง (Sharma, C.D., 1964: 121) “เอกจิตนิยม” (Spiritual Monism) บ้าง (Stcherbatsky, 1971, p. 8) “จิตนิยมยิ่งยวด” (Idealism *par excellence*) บ้าง (Murti, 1974, p. 316)

การตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา มีนักวิชาการหลายท่าน เช่น พระราหุล (W. Rahula) ได้แย้งว่า การตีความที่ว่าจิตอย่างเดียวเท่านั้นมีอยู่จริง ถือว่าเป็นการตีความที่ผิดพลาดอย่างร้ายแรง และขัดแย้งกับหลักคำสอนพื้นฐานของพระพุทธศาสนาทั้งฝ่ายเถรวาทและมหายาน (Rahula, 2003, p. 64) โภชุมมัตตัม (Kochummattom) มองว่า นิกายโยคจารย์มีแนวคิดแบบพหุสำนึกนิยม (Realistic Pluralism) เหมือนพระพุทธศาสนายุคต้นที่เสนอว่าความจริงหลากหลาย มีอยู่หลากหลาย ที่นิกายโยคจารย์เสนอว่าวัตถุภายนอกเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น ไม่ได้หมายความว่าวัตถุภายนอกไม่ได้มีอยู่จริงในทางอภิปรัชญา สิ่งที่นิกายนี้ต้องการปฏิเสธก็คือทฤษฎีความรู้แบบสมนัย (correspondence theory of knowledge) นั่นคือ การรับรู้โลกของมนุษย์ปุถุชนทั่วไปไม่ได้เป็นไปอย่างเที่ยงตรงตามอย่างที่มีนัยเป็น หากแต่ถูกกำหนดด้วยความโน้มเอียงที่สั่งสมไว้ใน อาลยวิญญาน (Kochumuttom, 1982, pp. 232-234, 211, 29-31) และ วิลลิส (Janice Dean Willis) มองว่า จุดสนใจของนิกายโยคจารย์ไม่ใช่ปัญหาความจริงทางอภิปรัชญา หากแต่เป็นปัญหาทางญาณวิทยา (epistemological) อันเกี่ยวกับการรับรู้โลกในชีวิตประจำวัน การรับรู้ของเราไม่ตรงกับความรู้ของวัตถุภายนอก เป็นเพียงมโนภาพของวัตถุที่จิตคิดปรุงแต่งขึ้นเท่านั้น (conceptualized object) (Willis, 1972, p. 26)

ข้อมูลที่ผู้วิจัยนำเสนอมาข้างต้นแสดงให้เห็นว่า แนวคิดเรื่องจิตของนิกายโยคจารย์ได้ถูกตีความอย่างแตกต่างหลากหลาย ทั้งโดยคณาจารย์ของนิกายโยคจารย์เอง นิกายมารยัมมิก และนักวิชาการสมัยใหม่ ในงานวิจัยเรื่องนี้ผู้วิจัยมีจุดยืนสอดคล้องการตีความแบบพหุนิยม โดยเฉพาะพหุนิยมแบบพระพุทธศาสนายุคต้น ดังนั้น ในงานวิจัยเรื่องผู้วิจัยจึงสนใจประเมินการตีความแนวคิดของนิกายโยคจารย์แบบต่างๆ ว่ามีจุดอ่อนจุดแข็งอย่างไร จากนั้นจะนำเสนอการตีความ



แบบพหุนิยมตามแนวพระพุทธศาสนายุคต้น โดยจะเน้นศึกษาผ่านมุมมองเรื่องพหุนิยมทางศาสนาเป็นหลัก

2. รูปแบบการตีความแนวคิดของนิกายโยคอาจารย์

ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาในยุคหลังพุทธกาล โดยเฉพาะในช่วงที่พระพุทธศาสนาขยายอาณาเขตออกเป็น 2 นิกายหลัก คือ นิกายมหายาน และนิกายโยคอาจารย์ มีความขัดแย้งในการตีความคำสอนของพระพุทธเจ้าในพระสูตรต่างๆ ที่ดูเหมือนจะขัดแย้งกันเอง ตัวอย่างข้อความที่ว่า “พระพุทธเจ้าแสดงธรรมตั้งแต่วราตรีเป็นที่ตรัสรู้ต่อเนื่องไปจนถึงราตรีเป็นที่เสด็จปรินิพพาน” (ธรรมราตรีทวยสูตร ดู Lopez, 1988, p. 48) กับข้อความที่ว่า “ดูก่อนศานตมตติ จากราตรีที่พระตถาคตตรัสรู้สัมโพธิญาณจนถึงราตรีที่เสด็จปรินิพพาน พระองค์ไม่ได้ตรัสอะไรได้เลยแม้แต่อักษรตัวเดียว” (ตถาคตจินตยคุหยนिरเทศสูตร ดู Lopez, 1988, p. 48) ถ้าตีความข้อความทั้งสองนี้ตามตัวอักษรจะขัดแย้งกันเองอย่างแน่นอน

2.1 การตีความแบบกุศโลบายการแสดงธรรม

จากปัญหาดังกล่าวทำให้อาจารย์มหายานนิกายมหายานิกายบางท่าน เช่น ท่านจันทรกิริติ พยายามหาทางออกด้วยการเสนอวิธีการตีความแบบที่เรียกว่า “กุศโลบายการแสดงธรรม” ซึ่งการตีความแบบนี้มาจากแนวคิดที่ว่า งานประกาศศาสนาของพระพุทธเจ้าตั้งแต่ตรัสรู้จนถึงปรินิพพาน ก็คือการนำสัจธรรมที่ทรงค้นพบไปประกาศให้ชาวโลกได้ทราบ แต่เนื่องจากระดับสติปัญญาและความต้องการของคนที่พระองค์เสด็จไปโปรดนั้นไม่เหมือนกัน จึงเป็นที่มาของการออกแบบคำสอนให้เหมาะสมกับอุปนิสัยของแต่ละบุคคลที่แตกต่างกัน นี่คือเหตุผลว่าทำไมคำสอนจึงดูเหมือนว่าจะขัดแย้งกันเอง เมื่อไรก็ตามที่เราพบข้อความในลักษณะอย่างนี้ จะยึดเอาความหมายตามอักษรไม่ได้ หากแต่ต้องใช้หลักภาษา 2 ประเภทคือ (1) ภาษาที่ไขความแล้ว (นิตารถะ) หรือภาษาที่มีความหมายตรงตามตัวอักษร (direct meaning) ได้แก่ ภาษาที่ใช้สอนความจริงปรมัตถ์ เช่น คำสอนเรื่องอนัตตา



ศุญyata ความไม่มีสัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา เป็นต้น และ (2) ภาษาที่ควรไขความ (เนยารณะ) หรือภาษาที่ต้องอธิบายขยายความ (indirect meaning) ได้แก่ภาษาที่ใช้สอนความจริงสมมติ เช่น คำสอนที่ว่าด้วยเรื่องอัตตา สัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา เป็นต้น¹ (ดูเพิ่มเติมใน อักขยมตินิเทศสูตร ดู Lopez, 1988, pp. 3, 61, 70)

ในภาษาสองประเภทที่พระพุทธเจ้าทรงใช้แสดงธรรมนั้น ภาษาที่ถือว่าเป็นการสอนแบบใช้กุศโลบายก็คือภาษาแบบเนยารณะ หรือภาษาที่แสดงแบบมีตัวตน ภาษาประเภทนี้เราจะยึดตามตัวอักษรไม่ได้ เพราะถ้ายึดเอาตามนั้นก็เท่ากับว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับเรื่องความมีตัวตน

คำถามที่ว่า เรื่อง “จิตตมาตฺร” ที่พระพุทธเจ้าทรงสอนนั้น ควรตีความว่าอย่างไร ท่านจันทรกิริติเสนอว่า ควรตีความแบบกุศโลบายบนฐานภาษา 2 ประเภทดังกล่าวมาแล้ว ท่านมองว่าพระพุทธเจ้าทรงเป็นเหมือนนายแพทย์รักษาคนไข้ ดังข้อความที่ว่า “นายแพทย์จัดยารักษาคนไข้ฉันใด พระพุทธเจ้าก็ทรงสอนจิตตมาตฺรแก่สัตว์ทั้งหลายฉันนั้นเหมือนกัน” (มัธยมกาวตาร ดู Lopez, 1988,

¹ แนวคิดเรื่องภาษา 2 ประเภทปรากฏในพระพุทธานุยุตตันเหมือนกัน ดังพุทธพจน์ต่อไปนี้

- (1) “ภิกษุทั้งหลาย คน 2 จำพวกนี้ย่อมกล่าวตู่ตถาคต คน 2 จำพวกเป็นโฉน คือ คนที่แสดงพระสูตรที่ควรไขความ (เนยัตถะ) ว่า ‘พระสูตรที่ไขความแล้ว (นิตัตถะ)’ คนที่แสดงพระสูตรที่ไขความแล้ว (นิตัตถะ) ว่า ‘พระสูตรที่ควรไขความ’ คน 2 จำพวกเหล่านี้แล ย่อมกล่าวตู่ตถาคต
- (2) ภิกษุทั้งหลาย คน 2 จำพวกนี้ย่อมไม่กล่าวตู่ตถาคต คน 2 จำพวกเป็นโฉน คือ คนที่แสดง พระสูตรที่ควรไขความ(เนยัตถะ) ว่า ‘พระสูตรที่ควรไขความ’ คนที่แสดงพระสูตรที่ไขความแล้ว(นิตัตถะ) ว่า ‘พระสูตรที่ไขความแล้ว’ คน 2 จำพวกเหล่านี้แล ย่อมไม่กล่าวตู่ตถาคต” ดู พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 20 ข้อ 25–26 หน้า 59 (พระไตรปิฎกที่ใช้อ้างอิงในบทความนี้ใช้พระไตรปิฎกภาษาบาลีและพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย)



p. 55) หมายความว่า แพทย์จะจัดยาให้คนไข้แต่ละคนไม่เหมือนกัน ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับว่ายาชนิดใดเหมาะสมกับโรคของคนไข้ เมื่อคนไข้ได้ยาชนิดใดไปแล้วจะไปคิดว่ายาชนิดนั้นใช้รักษาได้ทุกโรคไม่ได้ การแสดงเรื่อง “จิตตมาตร” ของพระพุทธเจ้าก็เช่นเดียวกัน พระองค์ทรงสอนแบบกุศโลบายให้เหมาะสมกับอุปนิสัยของผู้ฟังในขณะนั้นๆ เมื่อผู้ฟังได้ฟังคำสอนนั้นแล้วจะไปคิดว่าเป็นคำสอนขั้นสุดท้ายที่จะต้องยึดตามตัวอักษรไม่ได้ เพราะคำสอนแบบกุศโลบายไม่ได้มีจุดจบในตัวมันเอง เป็นเพียงคำสอนสำหรับปูพื้นความเข้าใจเพื่อต่อยอดไปสู่คำสอนที่สูงยิ่งๆ ขึ้นไป

ในทัศนะท่านจันทรกิริติ การที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธว่าไม่มีวัตถุภายนอกนั้น เป็นเพียงการสอนเพื่อปูทางไปสู่คำสอนในระดับที่สูงขึ้น เพราะทรงเห็นว่าผู้ฟังในขณะนั้นมีความยึดมั่นในรูป จึงทรงเริ่มต้นด้วยการบอกว่าวัตถุที่รับรู้เป็นเพียงจิตเท่านั้น การแสดงแบบนี้จะถือเอาเป็นที่สิ้นสุดไม่ได้ หลังจากผู้ฟังเข้าใจความไม่มีตัวตนของรูปและคลายความยึดมั่นถือมั่นในรูปได้แล้ว พระองค์จึงนำผู้ฟังเข้าไปสู่คำสอนที่สูงยิ่งๆ ขึ้นไป นั่นคือการปฏิเสธความมีอยู่ของจิต เพื่อให้เห็นความไม่มีตัวตนของจิตและคลายความยึดมั่นถือมั่นในจิต (Robert F. Olson, 1977, p. 409.)

2.2 การตีความแบบจิตนิยม

2.2.1 จิตนิยมทางอภิปรัชญา

การตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา คือการตีความที่ว่า นิกายโยคจารปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกแล้วเสนอว่าจิตเท่านั้นมีอยู่เพียงอย่างเดียว (Mind-Only) นอกจากจิตแล้วไม่มีสิ่งอื่นใด (nothing but Mind) จิตเป็นสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) เป็นจิตบริสุทธิ์ (Pure Spirit) เป็นกิริยาพจน์บริสุทธิ์ (Pure Act) หรือเป็นเจตจำนงจักรวาล (Cosmic Will) จิตระดับนี้ไม่ใช่จิตปัจเจกหรือจิตเฉพาะบุคคล (individual minds) หากเป็นจิตสากลของมวลมนุษยทุกคน เรียกชื่อว่า “วิษณุปติมาตรดา” สำหรับจิตปัจเจกนั้นเป็นมิติด้านหนึ่งของจิตสากลที่ตกอยู่ในโลกสังสารวัฏเพราะมีวิชา โลกมายาภาพก็เป็นผลงานการสร้างของมิติด้านจิตปัจเจกนี้เอง ซึ่งเรียกชื่อว่า “อภุตปริกลโป” เมื่อวิชาถูกกำจัดออกไป



มิติด้านจิตปัจเจกก็จะหยุดทำงานสร้างโลกมายาแล้วเข้าไปหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกับจิตสากล (วิษณุปติมาตรตา) เรียกว่าการเข้าถึงภาวะเป็นหนึ่งเดียวหรือภาวะแห่งศุนยตา (Stcherbatsky, 1971, p. 7-8)

กลุ่มนักวิชาการที่ตีความแบบนี้มักนำแนวคิดของนิกายโยคอาจารย์เปรียบเทียบกับปรัชญาฮินดูสำนักอไทวตะ เวทานตะ คือ สำนักเวทานตะสอนว่า “พรหมัน” เป็นความจริงสูงสุดเพียงอย่างเดียว โลกนี้ไม่มีสิ่งอื่นใดเลยนอกจากพรหมัน (this world is nothing else but Brahman) ยกเว้นพรหมันทุกสิ่งทุกอย่างไม่จริงทั้งหมด (everything except Brahman is unreal) (Divatia, 1994, pp. 113, 118) พรหมันเป็นสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) เป็นอัตตาสากล (Universal Soul/Self) เป็นรากฐานที่มาของสรรพสิ่งในจักรวาล ส่วนอัตตาปัจเจกที่เรียกชื่อว่า “ชีวาตมัน” (individual souls) เป็นเพียงมิตีของพรหมันด้านที่หลงอยู่ในโลกมายา เมื่อวิชาถูกกำจัดให้หมดไป ชีวาตมันก็จะหลุดพ้นจากโลกมายาแล้วเข้าไปหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกับพรหมัน นี่คือการเข้าถึงภาวะเป็นหนึ่งเดียวที่ปราศจากความเป็นคู่ (อไทวตะ/non-duality)

2.2.2 จิตนิยมอัตวิสัย

นักวิชาการที่ตีความแบบจิตนิยมอัตวิสัย (Subjective Idealism) มองว่า จิตเป็นความจริงทางภววิทยาที่มีอยู่เพียงอย่างเดียวในทัศนะของนิกายโยคอาจารย์ แต่ความมีอยู่ของจิตนี้ไม่เหมือนสิ่งสัมบูรณ์หรือพรหมันของสำนักอไทวตะ เวทานตะ จิตของปัจเจกบุคคลจำนวนมากมีอยู่อย่างอิสระและหลากหลายในรูปของกระแสที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง ส่วนโลกภายนอกนั้นเป็นเพียงมายาภาพที่ไม่มีอยู่จริง การรับรู้สามารถเกิดขึ้นได้โดยไม่ต้องอาศัยความมีอยู่ของวัตถุภายนอก (external objects) เพราะจิตของแต่ละคนมีอารมณ์หรือมโนภาพที่รับรู้ได้อยู่ภายในอยู่แล้ว ดังนั้น การรับรู้โลกก็คือการรับรู้มโนภาพภายในจิตของใครของมันนั่นเอง อย่างไรก็ตาม มีปัญหาเกิดขึ้นว่าเมื่อการรับรู้เกิดขึ้นภายในจิตของแต่ละคน คนทั้งหลายจะสื่อสารได้ตรงกันหรือรับรู้ข้อมูลร่วมกันได้อย่างไร นักวิชาการบางท่านอย่าง



โทมัส ฮี. วูด ให้คำตอบค่อนข้างโลดโผนว่า มโนภาพที่มีอยู่ในจิตของมนุษย์นั้นเป็นของสาธารณะที่ทุกคนมีส่วนร่วมกัน นอกจากนั้น จิตของแต่ละคนยังทำงานประสานสัมพันธ์กันและสามารถถ่ายทอดข้อมูลระหว่างกันด้วยพลังแห่งโทรจิต (the power of telepathy) ได้อีกด้วย (Wood, 1994, pp. 163-164)

2.3 การตีความแบบพหุสัจนิยม

คำว่า การตีความแบบ “พหุสัจนิยม” (realistic pluralism) ในที่นี้หมายถึงทัศนะที่ว่า นิกายโยคจารย์ยอมรับความจริงหลากหลายเหมือนพระพุทธศาสนายุคต้น สิ่งที่นิกายโยคจารย์ปฏิเสธไม่ใช่ความมีอยู่ของโลกภายนอก หากแต่คือโลกแห่งทวิภาวะระหว่างผู้ยึดถือกับสิ่งที่ถูกยึดถือมากกว่า (คราหะ-คราหะ) นักวิชาการที่เสนอการตีความแบบนี้ ได้แก่ โทคุมมัตตัม (Thomas A. Kochumuttom) เขาไม่เห็นด้วยกับกลุ่มนักวิชาการที่ตีความแนวคิดของแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา (Metaphysical Idealism) เพราะถือว่าเป็นการตีความที่ไม่ตรงกับความหมายที่แท้จริงของคัมภีร์นิกายโยคจารย์ โทคุมมัตตัมได้เสนอเหตุผลประกอบในการตีความแบบพหุสัจนิยม 7 ประการหลัก ดังนี้

(1) คำว่า “จิตตมาตร”: โทคุมมัตตัมมองว่า เหตุผลที่นำไปสู่การตีความแนวคิดของนิกายโยคจารย์ผิดพลาดมาจากการนิยามความหมายของคำว่า “จิตตมาตร” ผิดพลาด เมื่อนิยามความหมายผิดจึงนำไปสู่การสรุปว่าเป็นคำที่ใช้ในความหมายระดับสูงสุดของคำว่า “จิตตมาตร” ในนิกายโยคจารย์ ไม่ได้ใช้บ่งบอกความมีอยู่ของสิ่งสูงสุด หากแต่เป็นคำสำหรับอธิบายประสบการณ์ในโลกสังสารวัฏของคนทั่วไป เพื่อชี้ให้เห็นว่าการรับรู้โลกของคนทั่วไปไม่ตรงกับความมีอยู่ของมันจริงๆ สิ่งที่เราเรารู้ก็คือภาพตัวแทนของของจิต (mere representation of consciousness) หรือความคิดของเขาเท่านั้น (thought-only) (Kochumuttom, 1989, p. 201)

(2) คำว่า “อภุตปริกัลปะ” : โทคุมมัตตัมมองว่า ข้อความที่ถูกนำไปตีความแบบเอกจิตนิยมอยู่บ่อยๆ คือ “การคิดปรุงแต่งอันไม่เป็นจริงมีอยู่” (อภุตปริ



กลุ๊ป'สติ) (มัชฌิมนิกาย) ดู Thomas A. Kochumuttom, 1989, p. 223) หลายคนตีความว่าหมายถึงสิ่งที่มีอยู่จริง (จิต) ที่ทำการสร้างโลกภายนอกอันไม่มีอยู่จริง ที่จริงคำนี้เป็นอีกคำหนึ่งที่อยู่ภายใต้ประสบการณ์ในโลกแห่งสังสารวัฏ ไม่ได้มีความหมายในแง่ของการสร้าง (creation) หากแต่หมายถึงการคิดจำแนก (classification) หรือคิดแบ่งแยก (discrimination) เป็นทวิภาวะระหว่างผู้ยึดถือ กับสิ่งที่ถูกยึดถือ (Kochumuttom, 1989, p. 223) ดังนั้น จึงเป็นอันสรุปได้ว่า อภิปริกัลปะเป็นคำที่อยู่ภายใต้กระบวนการคิดปรุงแต่งของจิตของคนที่ยังอยู่ในโลกแห่งสังสารวัฏ ไม่ได้หมายถึงจิตสัมบูรณ์ในฐานะผู้ทำการสร้างโลกมาแต่อย่างใด

(3) **การปฏิเสธทฤษฎีความรู้แบบสมนัย** : โกชุมัตตัมมองว่า เมื่อการรับรู้ของมนุษย์ไม่ตรงกับความเป็นจริงของโลกภายนอก แนวคิดเรื่องจิตตามตรรกะของท่านวสุพันธุจึงเป็นแนวคิดที่ต้องการปฏิเสธทฤษฎีความรู้แบบสมนัย (correspondence theory of knowledge) ไม่ได้เกี่ยวกับการเสนอทฤษฎีเอกจิตนิยมแต่อย่างใด กล่าวคือ ประสบการณ์ในโลกสังสารวัฏในทัศนะของท่านวสุพันธุ สามารถเทียบกันได้กับประสบการณ์ในความฝัน สิ่งต่างๆ ที่เราพบในความฝัน ไม่อาจจะชี้ไปหาความมีอยู่จริงของมันได้ ดังนั้น จึงไม่แปลกอะไรที่ท่านวสุพันธุจะเสนอว่าในสภาพที่บุคคลยังอยู่ในโลกแห่งสังสารวัฏ ประสบการณ์ต่างๆ ของเขา เป็นเพียงมโนภาพที่จิตของตนคิดสร้างขึ้นเท่านั้น (Kochumuttom, 1989, p. 230)

(4) **พหุสังนิยม ไม่ใช่เอกจิตนิยม**: โกชุมัตตัมยอมรับว่า การตีความแนวคิดของนิกายโยคจารแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาอย่างที่นักวิชาการหลายท่านพยายามทำ ไขว่จะไม่มีหลักฐานในคัมภีร์สนับสนุนเสียเลย แต่เขามองว่าเมื่อมองแนวคิดของนิกายโยคจารโดยภาพรวมทั้งระบบ การตีความแบบพหุสังนิยม (realistic pluralism) น่าจะเหมาะสมกว่า หมายความว่า นิกายโยคจารยอมรับว่ามีความจริงดำรงอยู่อย่างหลากหลาย สิ่งที่นิกายนี้ต้องการปฏิเสธคือ (1) จิตหรือวิญญาณเป็นสิ่งสัมบูรณ์ (2) สิ่งปัจเจก (individual beings) หรือปรากฏการณ์แปรสภาพมาจากจิตสัมบูรณ์ (3) สิ่งปัจเจกเป็นเพียงมายาภาพที่



เกิดจากการปรากฏตัวของจิตสัมบูรณ์ (Kochumuttom, 1989, pp. 1-2)

(5) **ปฏิเสทวิภาวะ ไม่ใช่พหุภาวะ** : โภชุมมัตตัมมองว่า สิ่งที่มีกายโยคจารต้องการปฏิเสธ คือ ทวิภาวะระหว่างผู้ยึดถือกับสิ่งที่ถูกยึดถือ(คราหะ-คราหะ) ที่เกิดจากการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์ของจิต หาใช่พหุภาวะ (plurality) หรือความจริงที่มีอยู่อย่างหลากหลายไม่ การปฏิเสธทวิภาวะแต่ยอมรับพหุภาวะถ้ามองอย่างเผินๆ เหมือนเป็นการพูดขัดแย้งตัวเอง แต่ความจริงไม่ได้เป็นเช่นนั้น เพราะทวิภาวะเป็นประเด็นทางด้านญาณวิทยา(epistemological) หรือการรับรู้โลกของเรา ส่วนพหุภาวะเป็นประเด็นทางด้าน ภาววิทยา(ontological) หรือด้านความมีอยู่จริง ดังนั้น การปฏิเสธทวิภาวะจึงไม่ได้หมายความว่าต้องปฏิเสธพหุภาวะตามไปด้วย (Kochumuttom, 1989, pp. 2-4)

(6) **เน้นทฤษฎีความรู้ ไม่ใช่ทฤษฎีความเป็นจริง** : โภชุมมัตตัมมองว่า คำว่า “วิษณูปติมาตร” เป็นคำที่นิยมใช้ในยุคของท่านวสุพันธุม่งเสนอทฤษฎีความรู้มากกว่าทฤษฎีความจริง ในยุคของท่านวสุพันธู ไม่มีข้อความในคัมภีร์ใดเลยที่ใช้คำว่า “วิษณูปติ” หมายถึงสิ่งสัมบูรณ์ ตรงกันข้าม ความจริงที่กล่าวถึงในยุคนั้นกลับเป็นเรื่องศูนย์ตา หมายถึงความว่างจากทวิภาวะระหว่างผู้ยึดถือกับสิ่งที่ถูกยึดถือ (Kochumuttom, 1989, pp. 5-6)

(7) **เน้นการปฏิบัติมากกว่าทฤษฎี** : โภชุมมัตตัมมองว่า วัตถุประสงค์ในการก่อตั้งนิกายของชาวโยคจารนั้น เป็นเรื่องทางศาสนามากกว่าเรื่องทางปรัชญา โดยต้องการชี้ให้เห็นว่าประสบการณ์ในโลกแห่งสังสารวัฏได้ก่อทุกข์ให้แก่เราอย่างไร พร้อมทั้งชี้แนะว่าเราจะออกจาก วัฏวนแห่งความทุกข์นี้ได้ได้อย่างไร มนุษย์ปุถุชนถูกอวิชชา ตัณหา อุปาทาน ผลักดันให้คิดและมองโลกแบบทวิภาวะระหว่างตัวเขาเองในฐานะผู้ยึดถือ กับ สิ่งที่ถูกยึดถือ (คราหะ-คราหะ) ผู้เสวย กับ สิ่งที่ถูกเสวย (โภกัตถุ-โภชยะ) และผู้รู้ กับ สิ่งที่ถูกรู้ (ชญาตถุ-ชญะยะ) การมองโลกแบบทวิภาวะอย่างนี้คือสิ่งที่ชาวโยคจารต้องการชี้ให้เห็นว่าเป็นมายาภาพที่ไม่ได้อยู่จริงและก่อให้เกิดความทุกข์ในสังสารวัฏ ทางออกคือเราต้องพัฒนาญาณปัญญา



ที่ปราศจากการคิดแบ่งแยก (นิรวีกลปชญาณ) ขึ้นมา เพื่อที่จะได้มองโลกตามความเป็นจริง (Kochumuttom, 1989, pp. 11-14)

2.4 การตีความแบบญาณวิทยา

คำว่า การตีความแบบญาณวิทยา (Epistemological Interpretation) ในที่นี้ผู้วิจัยหมายถึงการที่ตีความว่า จุดสนใจของนิกายโยคอาจารย์ไม่ใช่ปัญหาเรื่องความเป็นจริงทางภววิทยา (ontological) หรือทางอภิปรัชญา (metaphysical) หากแต่สนใจปัญหาทางด้านญาณวิทยาหรือการรับรู้โลกของมนุษย์มากกว่า แदन ลัสธอส (Dan Lusthaus) มองว่า คำสอนนิกายโยคอาจารย์สามารถสรุปรวมลงในคำว่า “วิษณูปติมาตร” แปลว่า “ไม่มีอะไรนอกจากการรับรู้” (nothing-but-cognition) ซึ่งคำนี้ถูกนำไปตีความอย่างผิดๆ ในความหมายแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาที่ว่าจิตอย่างเดียวเท่านั้นเป็นจริง สรรพสิ่งล้วนแต่ถูกสร้างขึ้นโดยจิต แท้ที่จริงแล้วนิกายโยคอาจารย์ไม่ได้มองว่าญาณเป็นความจริงสูงสุด หากแต่มองในฐานะเป็นต้นตอของปัญหาความทุกข์มากกว่า กล่าวคือปัญหาทั้งหลายเกิดจากการทำงานของจิตและปัญหาเหล่านั้นจะยุติลงได้ก็ด้วยการหยุดการทำงานของจิตในลักษณะอย่างนั้นเสีย (Lusthaus, 2002, pp. 4-6)

ลัสธอสกล่าวอีกว่า ไม่มีคัมภีร์ใดของโยคอาจารย์คนเดียวที่บอกว่าโลกถูกสร้างขึ้นโดยจิต มีแต่บอกว่าเราเอาภาพของโลกที่ถูกปรุงแต่งขึ้นอย่างผิดๆ ไปใส่ให้แก่โลก กล่าวคือ จิตของเราไม่ได้สร้างโลกทางกายภาพ (physical world) ขึ้นมา จิตเพียงแต่ทำหน้าที่ตีความ ปรุงแต่ง สร้างสรรค์ และจำแนกแยกแยะข้อมูลเกี่ยวกับโลกที่รับเข้ามา แล้วยึดมั่นถือมั่นในโลกที่ถูกปรุงแต่งขึ้นอย่างผิดๆ นั้น ในที่สุดโลกแห่งการปรุงแต่งก็กลับมาเป็นอุปสรรคขัดขวาง (อวาระณะ) ไม่ให้เราเห็นโลกอย่างที่มันเป็น



2.5 การตีความเชิงปฏิบัติ

ในงานเรื่อง “On Knowing Reality” เจนิส ดีน วิลลิส (Janice Dean Willis) ได้ศึกษาคัมภีร์โพธิสัตว์ตถุภูมิ ซึ่งแต่งโดยท่านอสังคะ คำตอบอย่างหนึ่งที่ผู้วิจัยได้พบในงานศึกษาชิ้นนี้ คือ ท่านอสังคะไม่ได้มองว่าจิตเป็นความจริงสูงสุดเพียงอย่างเดียว สิ่งที่เป็นความจริงสูงสุดในทัศนะของท่านคือ “ศูนยตา” วิลลิสมองว่า การแปลคำว่า “จิตตมาตฺร” เป็นภาษาอังกฤษว่า “Mind-Only” (จิตเท่านั้น) ของกลุ่มนักวิชาการที่ตีความแบบจิตนิยม ทำให้เกิดความไขว้เขวได้ง่าย เพราะเป็นการแปลที่แฝงนัยแนวคิดแบบจิตนิยมสัมบูรณ์ เขาได้เสนอคำแปลใหม่ว่า “just thought” หรือ “merely thought” (เป็นเพียงความคิดเท่านั้น) การแปลอย่างนี้ถึงจะไม่ตรงเสียทีเดียว แต่อย่างน้อยก็มีความหมายสอดคล้องกับแนวทางของนิกายโยคจารมากกว่า ในฐานะเป็นนิกายที่เน้นในเรื่องปฏิบัติโยคะที่สัมพันธ์กับการควบคุมความคิดจิตใจ (Willis, 1972, p. 21)

ข้อความนี้ทำให้วิลลิสมั่นใจอย่างมากว่า คำว่า “จิตตมาตฺร” หรือ “วิชญูปติมาตฺร” เป็นคำที่ใช้ในบริบทของการปฏิบัติกรรมฐาน พระสูตรนี้เป็นการสนทนากันระหว่างท่านไมเตรยะกับพระพุทธเจ้า ท่านไมเตรยะทูลถามว่าภาพนิมิตที่ปรากฏให้เห็นในกรรมฐานนั้น แตกต่างจากจิตหรือไม่ พระพุทธเจ้าตรัสว่าไม่แตกต่างจากจิตนั้น เพราะภาพนิมิตเหล่านั้นเป็นเพียงมโนภาพที่จิตคิดขึ้นตั้งข้อความที่ว่า

ท่านไมเตรยะ ทูลถามว่า ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ รูปทั้งหลายที่รับรู้ในกรรมฐาน ต่างจากจิตหรือไม่ พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสตอบว่า ไมเตรยะ ไม่แตกต่างกันเลย ข้อนี้เพราะเหตุไร เพราะรูปเหล่านี้หาใช่อะไรอื่นไม่ หากแต่คือมโนภาพของจิตเท่านั้น ไมเตรยะ เราได้อธิบายแล้วว่าอารมณ์กรรมฐานของจิต หาใช่อะไรอื่นไม่ หากแต่เป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น (วิชญูปติมาตฺร) (Willis, 1972, p. 29)

วิลลิส ได้ตั้งคำถามว่า ทำไมนิกายโยคจารจึงได้ให้ความสนใจเรื่องจิตมากเป็นพิเศษ สาเหตุก็เพราะว่าจิตเป็นแก่นสำคัญในกระบวนการปฏิบัติกรรมฐาน



และเป็นรากฐานแห่งความหลุดพ้น การมีสติรู้เท่าทันการทำงานของจิตจึงถือว่าเป็นการปฏิบัติกรรมฐานอย่างยอดเยี่ยม “การได้รู้แจ้งเห็นจริงว่าวัตถุที่ปรากฏให้เห็นในอารมณ์กรรมฐานนั้นว่าเป็นสิ่งที่จิตสร้างขึ้น ไม่ใช่อะไรอื่นนอกจากจิต ถือว่าได้รู้แจ้งเห็นจริงศูนยตาโดยตรง กล่าวคือความว่างเปล่าจากทวิภาวะระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้” ดังนั้น ในทัศนะของนิกายโยคอาจารย์ การเข้าถึงความว่างหรือศูนยตาจึงถือว่าเป็นเป้าหมายสูงสุด และจิตที่เข้าถึงภาวะเช่นนี้เป็นจิตที่อยู่เหนือการคิดแบ่งแยกเป็นทวิภาวะ (subject-object) จึงไม่สามารถที่จะเรียกภาวะเช่นนี้ว่า “จิตตมาตร” หรือ “วิชฌูปติมาตร” ได้อีกต่อไป

3. แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของจอห์น ฮิค

จอห์น ฮิค ถือว่าเป็นนักปรัชญาศาสนาผู้มีผลงานโดดเด่นที่ถูกอ้างถึงมากที่สุดคนหนึ่งในคริสต์ศตวรรษที่ 20 เขาเป็นผู้เผยแพร่แนวคิด “พหุนิยมทางศาสนา” (religious pluralism) อย่างจริงจัง ซึ่งเป็นจุดยืนที่แตกต่างจากแนวคิดตามจารีตประเพณีของคริสต์ศาสนาที่เขาเคยยึดถือมาตั้งแต่วัยหนุ่ม เหตุที่แนวคิดของเขาเปลี่ยนไปเป็นแบบพหุนิยมนั้น ส่วนหนึ่งเกิดจากการได้มีโอกาสได้เข้าร่วมกลุ่มสานเสวนาทางศาสนา (inter-faith groups) และได้มีปฏิสัมพันธ์กับเพื่อนต่างศาสนาที่ไม่ใช่ชาวคริสต์

ก่อนนำเสนอแนวคิดพหุนิยมทางศาสนา (Religious Pluralism) ฮิคได้ย้อนกลับไปทบทวนแนวคิดทางปรัชญาศาสนาที่อยู่ก่อนหน้านั้นซึ่งเขาไม่เห็นด้วยแนวคิดแรก เรียกว่า “Exclusivism” หมายถึง แนวคิดแบบที่กันศาสนาอื่นออกไปหรือแนวคิดที่ว่าวิถีทางของศาสนาอื่นไม่ใช่ทางแห่งความรอด วิถีทางของศาสนาตนเพียงเท่านั้นเป็นทางแห่งความรอด ฮิคได้ยกตัวอย่างข้อความที่ใช้ในวงการคริสต์ศาสนจักรที่ว่า “นอกจากพระศาสนจักร ไม่มีทางรอดพ้นจากบาป” (Outside the church, no salvation) (John Hick, 1985: 31) นี้คือตัวอย่างที่สะท้อนแนวคิดที่กีดกันหรือปฏิเสธวิถีทางอื่นๆ ว่าไม่ใช่ทางรอดหรือเป็นวิถีทางที่ผิด วิถีทางของศาสนาตนเท่านั้นเป็นทางรอดเพียงเดียว แนวคิดแบบ Exclusivism ของคริสตจักร



คาทอลิก ได้ถูกวิพากษ์วิจารณ์มายาวนานนับศตวรรษ ต่อมาในช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1960 คริสตจักรคาทอลิกได้ละทิ้งแนวคิดดังกล่าวแล้วหันไปหาแนวคิดอีกแบบหนึ่งที่เรียกว่า “Inclusivism” หมายถึง แนวคิดแบบรวมเอาวิถีทางอื่นๆ เข้าไว้ ในร่วมเงาของตนด้วย แนวคิดนี้มองเผินๆ เหมือนมีใจกว้างต่อศาสนาอื่น แต่ที่จริงแล้วเป็นการดึงเอาวิถีทางอื่นเข้ามาอยู่ภายใต้ร่มเงาของตนหรือขยายขอบเขตความเชื่อของตนให้ครอบคลุมศาสนาอื่น แต่สุดท้ายแล้วก็ยังมองว่า สิ่งที่ศาสนาอื่นๆ สอนนั้นก็คือสิ่งที่มีอยู่แล้วในศาสนาตนเอง แนวคิดแบบ Inclusivism ถูกวิจารณ์ว่าเป็นแนวคิดที่มองข้ามความแตกต่างทางศาสนา ใช้มาตรฐานของศาสนาคริสต์เท่านั้นเป็นเกณฑ์พิจารณา ขาดการยอมรับในอัตลักษณ์และความแตกต่างหลากหลายทางศาสนา (สุวรรณมา สถาอาพันธ์, 2550, pp. 166-167)

แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของฮิกนั้นมีการพัฒนาที่สามารถแบ่งได้เป็น 2 ช่วง คือ (1) ช่วงก่อนได้รับอิทธิพลจากปรัชญาของค้ำนท์ หรือช่วงก่อนปี ค.ศ. 1989 (pre-1989) และ (2) ช่วงหลังได้รับอิทธิพลจากปรัชญาของค้ำนท์ หรือช่วงหลังปี ค.ศ. 1989 (post-1989)

3.1 แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาช่วงแรก

แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของฮิกในช่วงแรกเป็นแบบที่เรียกว่า “ทัศนะแบบมีพระเจ้าเป็นศูนย์กลาง” (theocentric view) ภูมิหลังอันเป็นที่มาของแนวคิดแบบนี้ก็อย่างที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาข้างแล้ว คือ เกิดจากการที่เขาไม่เห็นด้วยกับการตีความคริสต์ศาสนาแบบ “Exclusivism” ของวงการคริสตจักรตามประเพณี โดยเฉพาะการตีความแบบปฏิเสธความรอด (salvation) ที่อยู่นอกคริสต์ศาสนา เช่น การตีความว่า “ไม่มีความรอดอยู่นอกคริสตจักร หรือนอกคริสต์ศาสนา” (Hick, 1973, p. 121) ฮิกมองว่า การตีความแบบนี้ก็เท่ากับว่า ศาสนาอื่นๆ ได้ถูกกีดกัน (excluded) ออกจากวิถีทางแห่งความรอด

เหตุผลที่ฮิกใช้โต้แย้งและสนับสนุนจุดยืนแบบมีพระเจ้าเป็นศูนย์กลางของตนมี 2 อย่างหลัก คือ



(1) **เหตุผลเรื่องความรักสากลของพระเจ้า** (God's universal love) อิคมองว่า การตีความที่ว่าไม่มีความรอดอยู่นอกคริสตจักรนั้น เท่ากับเป็นการปฏิเสธแนวคิดเรื่องความรักสากลของพระเจ้า หรือเท่ากับทำให้คำสอนคริสต์ศาสนามีความขัดแย้งในตัวเอง (self-contradiction) เพราะหากพระเจ้ามีความรักสากลแล้ว พระองค์ย่อมมีพระประสงค์ที่จะช่วยมวลมนุษยชาติทั้งหมดให้รอด โดยไม่เลือกว่าเป็นคนนับถือศาสนาใด ดังที่เขา กล่าวว่า “พระเจ้านี้คือพระเจ้าแห่งความรักสากล ผู้มีพระประสงค์ที่จะช่วยคนทั้งหมดให้รอด อย่างน้อยก็ต้องทรงช่วยเผ่าพันธุ์มนุษย์ส่วนใหญ่ให้รอด แม้หากช่วยไม่ได้ทั้งหมด แต่ก็ต้องมากกว่าคนส่วนน้อยอย่างที่ชาวคริสต์อ้าง” (Hick, 1973, p. 122) และ

(2) **เหตุผลเรื่องความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมของศาสนา** (cultural relativity of religions) อิคมองว่า การที่บุคคลเป็นศาสนิกนับถือศาสนาใดศาสนาหนึ่งนั้น เกิดจากปัจจัยด้านครอบครัวและสถานที่เกิดของเขาเป็นสำคัญ (Hick, 1973, p. 152) ดังคำกล่าวของเขาที่ว่า

คนที่เกิดในครอบครัวมุสลิมในประเทศอียิปต์ หรือปากีสถาน หรืออินโดนีเซีย มีแนวโน้มสูงที่เขาจะกลายเป็นชาวมุสลิม คนที่เกิดในครอบครัวพุทธในทิเบต หรือศรีลังกา หรือญี่ปุ่น ก็มีแนวโน้มสูงที่จะกลายเป็นชาวพุทธ คนที่เกิดในครอบครัวฮินดู มีแนวโน้มสูงที่จะกลายเป็นชาวฮินดู คนที่เกิดในครอบครัวคริสต์ในเม็กซิโก หรือโปแลนด์ หรืออิตาลี ก็มีแนวโน้มสูงที่จะกลายเป็นชาวคริสต์แบบคาทอลิก และอื่นๆ (Hick, 1995, p. 8)

ในทัศนะของอิค หากการนับถือศาสนาของคนเรามีสาเหตุมาจากปัจจัยด้านชาติพันธุ์ วัฒนธรรม ภูมิศาสตร์ เป็นต้น จึงเป็นเรื่องไม่ยุติธรรมที่จะบอกว่าศาสนาของคนหนึ่งดีกว่าศาสนาของอีกคนหนึ่ง เพราะทุกศาสนาล้วนเป็นเรื่องสัมพันธ์ (relative) ถ้าจะให้ยุติธรรมต้องบอกว่า ทุกคนมีทัศนะต่อพระเจ้าองค์เดียวกันแตกต่างกันบนพื้นฐานของภูมิหลังที่แตกต่างกัน



อิคยังเสนอให้มีการปฏิวัติเทววิทยาของคริสต์ศาสนาแบบถอนรากถอนโคนเหมือนการปฏิวัติทางด้านดาราศาสตร์ของโคเปอร์นิคัส (Copernican Revolution) ดังข้อความที่ว่า “ต้องปฏิวัติเปลี่ยนแปลงแนวคิดเกี่ยวกับจักรวาลแห่งศรัทธาของเราและตำแหน่งแห่งศาสนาเราภายในจักรวาลนั้นอย่างถอนรากถอนโคน” (Hick, 1982, p. 36) และข้อความที่ว่า “ต้องเปลี่ยนแปลงจากความเชื่อปรัมปราที่มีคริสตจักรเป็นศูนย์กลางไปสู่ความจริงที่ว่า พระเจ้าทรงเป็นศูนย์กลาง และไปสู่ความจริงที่ว่า ศาสนาของมวลมนุษยชาติทั้งหมด รวมทั้งศาสนาของเราด้วย ต่างก็รับใช้และโคจรรอบพระองค์” (Hick, 1973, p. 131) อิคมองเทววิทยาของคริสต์ศาสนาแบบเดิมว่า เป็นแนวคิดที่เอาคริสต์ศาสนาเป็นศูนย์กลาง (Christianity-centered) ซึ่งเป็นแนวคิดที่ผิด ไม่ต่างอะไรกับแนวคิดทางดาราศาสตร์ในยุคก่อนโคเปอร์นิคัสที่เอาโลกเป็นศูนย์กลางของจักรวาล นี่คือนแนวคิดที่อิคเสนอให้มีการปฏิวัติและเปลี่ยนแปลงแบบถอนรากถอนโคน ส่วนการเปลี่ยนแปลงที่อิคเสนอให้เข้ามาแทนที่แนวคิดแบบเดิม คือ ให้เปลี่ยนจากเอาคริสต์ศาสนาเป็นศูนย์กลางไปเป็นการเอาพระเจ้าเป็นศูนย์กลาง (God-centered) เหมือนการปฏิวัติทางด้านดาราศาสตร์ของโคเปอร์นิคัสที่เปลี่ยนจากการเอาโลกเป็นศูนย์กลางไปสู่การเอาดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของจักรวาล เมื่อเปลี่ยนเอาพระเจ้าเป็นศูนย์กลางคริสต์ศาสนาและศาสนาอื่นๆ ทั้งหมดก็จะมีสถานะเท่าเทียมกัน ไม่มีศาสนาใดสำคัญยิ่งหย่อนไปกว่ากัน เพราะต่างก็เป็นบริวารที่อยู่ล้อมรอบพระเจ้าเหมือนกันหมด เหมือนการเปลี่ยนเองดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของจักรวาล โลกของเราและดาวเคราะห์ดวงอื่นๆ ก็จะมีสถานะเท่าเทียมกัน ไม่มีดาวดวงใดสำคัญยิ่งหย่อนไปกว่ากัน

3.2 แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาช่วงหลัง

ในช่วงหลังปี ค.ศ. 1989 อิคได้รับอิทธิพลจากปรัชญาของคานท์ ทำให้เขาปรับเปลี่ยนแนวคิดพหุนิยมทางศาสนาจากทัศนะแบบมีพระเจ้าเป็นศูนย์กลาง (theocentric view) ไปสู่ทัศนะแบบมีความจริงเป็นศูนย์กลาง ทั้งนี้เพื่อทำให้



แนวคิดของตนมีความเป็นสากลและสามารถเข้าได้กับทุกศาสนา ดังจะเห็นได้จาก การที่เขาพยายามทดลองใช้คำภาษาอังกฤษแบบต่างๆ เพื่อแสดงความเป็นกลาง และสะท้อนความจริงสูงสุดของทุกศาสนา ทั้งศาสนาแบบเทวนิยมและอเทวนิยม (theistic and nontheistic) เช่น คำว่า “the Eternal One” (อมตภาวะ) “The Devine” (ทิพยภาวะ) “the Transcendent” (โลกุตระภาวะ) “the Ultimate” (อันติมภาวะ) “the Ultimate Real” (อันติมสัจ) “the Real” (สัจภาวะ) เป็นต้น (ดู Hick, 1991, p. 189 และ Hick, 1989, p. 10)

อย่างไรก็ตาม แม้ฮิคจะพยายามสรรหาคำที่เป็นกลางเพื่อสะท้อนความจริงสูงสุดของทุกศาสนา แต่ปัญหาอย่างหนึ่งที่เขาประสบคือ การอ้างความจริงสูงสุดที่แตกต่างกันและขัดแย้งกันในแต่ละศาสนา (conflicting truth-claims) เพื่อแก้ปัญหาเรื่องนี้ ฮิคจึงหันไปประยุกต์ใช้ปรัชญาของค่านที่เรื่องความแตกต่างระหว่างโลกแห่งความจริง 2 ระดับ คือ โลกแห่งปรากฏการณ์ (phenomena) กับ โลกแห่งความจริงแท้หรือความจริงสูงสุด (noumena) ตามการตีความของฮิค กรณีการอ้างความจริงที่แตกต่างกันและขัดแย้งกันระหว่างศาสนาต่างๆ นั้น เราต้องมองแยกเป็น 2 ระดับ คือ โลกแห่งปรากฏการณ์ (phenomena) ที่มนุษย์สามารถรับรู้ได้ทางประสาทสัมผัส กับ โลกแห่งความจริงแท้ที่อยู่เหนือการรับรู้ของมนุษย์ (noumena) ฮิคมองว่า การอ้างความจริงสิ่งที่ศาสนาทั้งหลายนำเสนอ นั้น เป็นเพียงโลกแห่งปรากฏการณ์เท่านั้น กล่าวคือ การรับรู้โลกของมนุษย์นั้นมีข้อจำกัด เราสามารถรับรู้ได้เพียงโลกแห่งปรากฏการณ์หรือโลกที่ปรากฏต่อประสาทสัมผัสของเราเท่านั้น ส่วนโลกแห่งความจริงสูงสุดของทุกศาสนา ฮิคมองเหมือน โลกแห่งความจริงแท้ของค่านที่ กล่าวคือ มนุษย์เราไม่สามารถรับรู้ความจริงสูงสุดได้โดยตรง (Hick, 1989, p. 241) ดังนั้น คำสอนหรือคำบรรยายเกี่ยวกับความจริงสูงสุดของศาสนาทั้งหลาย จึงไม่ใช่เป็นการเอาความจริงสูงสุดมาแสดงโดยตรง หากแต่เป็นเพียงการบอกเล่าความจริงในระดับปรากฏการณ์หรือในระดับที่มนุษย์สามารถรับรู้ได้เท่านั้น



อีกมองว่า ความสัมพันธ์ระหว่างความจริงเหนือประสบการณ์ (transcendental reality) กับ มโนภาพเกี่ยวกับความจริงอันจำกัดของมนุษย์ (partial human images of it) ทำให้การสร้างข้อความหรือเรื่องเล่า (statement/speech/myth) เกี่ยวกับความจริงสามารถเป็นไปได้ จริจอยู่ข้อความอาจไม่เป็นจริงตามตัวอักษร แต่มันสามารถกระตุ้นเร้าให้มนุษย์มีทัศนคติที่โน้มเอียงไปหาความจริงนั้นได้ ดังนั้น ความจริงของข้อความ (เรื่องเล่า) จึงถือว่าเป็นสัจจะได้ (truthfulness) เพราะสามารถนำไปสู่ความจริงแท้ที่ไม่สามารถสื่อออกมาเป็นคำพูดได้ (Hick, 1989, p. 248)

ฮิคได้กล่าวอีกว่า บรรดาความรู้ทั้งหมดที่มนุษย์มีอยู่นั้น เป็นเพียงความรู้แบบ “ตามที่มีประสบการณ์” (experiencing-as) หรือความรู้แบบ “ตาม que เห็น” (seeing-as) ไม่ได้รู้ความจริงตามที่มันเป็น นอกจากนั้น การรับรู้ของเรายังมีการคิดปรุงแต่ง (projections) การตีความ รวมทั้งได้รับอิทธิพลจากบริบททางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์อีกด้วย (Hick, 1985, p. 17) โดยนัยนี้ การอ้างพระเจ้าหรืออ้างความจริงสูงสุด (truth-claims) ของศาสนาทั้งหลายจึงมีสถานะไม่แตกต่างกัน กล่าวคือล้วนเป็นการอ้างบนพื้นฐานของความรู้อันไม่สมบูรณ์ของมนุษย์ ดังนั้น ในทัศนะของฮิค ศาสนาต่างๆ แม้จะนำเสนอคำสอนเกี่ยวกับความจริงสูงสุดและวิถีทางเข้าถึงความจริงนั้นอย่างแตกต่างหลากหลาย แต่ก็ไม่สามารถตัดสินได้ว่า คำสอนของศาสนาใดเหนือกว่าหรือด้อยไปกว่ากัน เพราะแต่ละศาสนาต่างก็นำเสนอบนพื้นฐานของความรู้ “ตามที่มีประสบการณ์” (experiencing-as) หรือ “ตาม que เห็น” (seeing-as) เท่านั้น

ฮิคมองการอ้างความจริงทางศาสนาที่ขัดแย้งกัน (the conflicting truth-claims) ว่า เหมือนทัศนะเกี่ยวกับธรรมชาติของแสงที่แตกต่างกันในวงการฟิสิกส์ นักวิทยาศาสตร์บางคนบอกว่า แสงมีคุณสมบัติเป็นอนุภาค (particles) บางคนบอกว่า แสงมีคุณสมบัติเป็นคลื่น (waves) ขณะที่งานวิจัยระยะหลังพบว่า แสงมีคุณสมบัติเป็นได้ทั้งอนุภาคและคลื่นในเวลาเดียวกัน ฮิคมองว่า ทัศนะของแต่ละคนต่างก็มีความชอบธรรมพอกัน ไม่มีทัศนะใดเด่นหรือด้อยไป



กว่ากัน ความจริงทางศาสนาก็เช่นเดียวกัน แม้แต่ละศาสนาจะนำเสนอแตกต่างกัน แต่ก็มีความชอบธรรมพอกัน ไม่มีที่ชนะโดดเด่นหรือด้อยไปกว่ากัน (Hick, 1989, p. 245)

นอกจากนั้น อิคยังเสนอให้มีการปฏิวัติเทววิทยาของคริสต์ศาสนา แบบถอนรากถอนโคนเหมือนการปฏิวัติทางด้านดาราศาสตร์ของโคเปอร์นิคัส (Copernican Revolution) ตั้งข้อความที่ว่า “ต้องปฏิวัติเปลี่ยนแปลงแนวคิดเกี่ยวกับจักรวาลแห่งศรัทธาของเราและตำแหน่งแห่งศาสนาเราภายในจักรวาลนั้น อย่างถอนรากถอนโคน” (Hick, 1982, p. 36) และข้อความที่ว่า “ต้องเปลี่ยนแปลงจากความเชื่อปรัมปราที่มีคริสต์จักรเป็นศูนย์กลางไปสู่ความจริงที่ว่า พระเจ้าทรงเป็นศูนย์กลาง และไปสู่ความจริงที่ว่า ศาสนาของมวลมนุษยชาติทั้งหมด รวมทั้งศาสนาของเราด้วย ต่างก็รับใช้และโคจรรอบพระองค์” (Hick, 1973, p. 131) อิคมองเทววิทยาของคริสต์ศาสนาแบบเดิมว่า เป็นแนวคิดที่เอาคริสต์ศาสนาเป็นศูนย์กลาง (Christianity-centered) ซึ่งเป็นแนวคิดที่ผิด ไม่ต่างอะไรกับแนวคิดทางดาราศาสตร์ในยุคก่อนโคเปอร์นิคัสที่เอาโลกเป็นศูนย์กลางของจักรวาล นี่คือนแนวคิดที่อิคเสนอให้มีการปฏิวัติและเปลี่ยนแปลงแบบถอนรากถอนโคน ส่วนการเปลี่ยนแปลงที่อิคเสนอให้เข้ามาแทนที่แนวคิดแบบเดิม คือ ให้เปลี่ยนจากเอาคริสต์ศาสนาเป็นศูนย์กลางไปเป็นการเอาพระเจ้าเป็นศูนย์กลาง (God-centered) เหมือนการปฏิวัตีด้านดาราศาสตร์ของโคเปอร์นิคัสที่เปลี่ยนจากการเอาโลกเป็นศูนย์กลางไปสู่การเอาดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของจักรวาล เมื่อเปลี่ยนเอาพระเจ้าเป็นศูนย์กลาง คริสต์ศาสนาและศาสนาอื่นๆ ทั้งหมดก็จะมีสถานะเท่าเทียมกัน ไม่มีศาสนาใดสำคัญยิ่งหย่อนไปกว่ากัน เพราะต่างก็เป็นบริวารที่อยู่ล้อมรอบพระเจ้าเหมือนกันหมด เหมือนการเปลี่ยนเอาดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของจักรวาล โลกของเราและดาวเคราะห์ดวงอื่นๆ ก็จะมีสถานะเท่าเทียมกัน ไม่มีดาวดวงใดสำคัญยิ่งหย่อนไปกว่ากัน



4. วิเคราะห์นิกายโยคจารและพระพุทธศาสนายุคต้นผ่านแนวคิดพหุนิยมทางศาสนา

4.1 ข้อเสนอว่าด้วยการตีความนิกายโยคจาร

การตีความแนวคิดของนิกายโยคจารในรูปแบบต่างๆ ที่ได้นำเสนอมา ผู้วิจัยมีความเห็นสอดคล้องกับการตีความ 3 แบบสุดท้าย คือ การตีความแบบพหุสังนิยม (realistic pluralism) การตีความทางญาณวิทยา (epistemological) และการตีความเชิงปฏิบัติ (practical) ซึ่งการตีความทั้งสามแบบนี้ส่วนใหญ่ก็ไปในทิศทางเดียวกัน คือไม่เห็นด้วยกับการตีความทางอภิปราย ต่อไปผู้วิจัยขอเสนอแนวทางการตีความนิกายโยคจารที่ควรจะเป็น ดังนี้

(1) **จิตตมาตร เป็นเพียงความคิดเท่านั้น** คำว่า “จิตตมาตร” ควรแปลว่า “เป็นเพียงความคิดเท่านั้น” (thoughts only) น่าจะเหมาะสมกว่า เพราะสอดคล้องกับหลักฐานในคัมภีร์ของนิกายโยคจาร เช่น *ปรัตยุตปนพุทธสัมมุขาวสถิตสมาธิสูตร* ในพระสูตรนี้ผู้ปฏิบัติธรรมสงสัยว่าภาพนิมิตที่เห็นขณะนั่งสมาธิเป็นเรื่องจริงหรือไม่ พระพุทธเจ้าทรงตอบว่าภาพนิมิตในสมาธิไม่ต่างอะไรกับภาพเงาสะท้อนในน้ำ และภาพเหตุการณ์ในความฝัน นอกจากนั้น ยังสอดคล้องกับคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาทที่ใช้คำเดียวกันนี้เพื่ออธิบายความคิดคลาดเคลื่อนจากความ เป็นจริง (จิตตวิปลาส) ว่าเป็น “เพียงความคิดเท่านั้น” (จิตตมตต)

(2) **จิตตมาตร เป็นคำอธิบายปัญหาในสังสารวัฏ** ผู้วิจัยมองว่า แนวคิดของนิกายโยคจารที่ว่า “ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น” น่าจะเป็นแนวคิดที่ลดทอนไตรภูมิลงไปหาจิต (ความคิด) ในความหมายทางจิตวิทยาเช่นเดียวกับแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นเรื่องนรกสวรรค์อันเกิดจากการคิดปรุงแต่งอารมณ์ที่รับรู้ทางอายตนะหรือที่สังคมไทยรู้จักกันในนาม “สวรรค์ในอก นรกในใจ” ซึ่งการลดทอนไตรภูมิลงไปหาจิตหรือความคิดนั้นก็คือการบอกว่าจิตหรือความคิดนั่นเอง เป็นบ่อเกิดของนรกสวรรค์ในชีวิตปัจจุบัน การตีความในแนวทางนี้น่าจะสอดคล้องกับข้อมูลในคัมภีร์ของพระพุทธศาสนายุคต้นและคัมภีร์ของนิกายโยคจารเอง



ข้อมูลในคัมภีร์พระพุทธศาสนายุคต้น เช่น *มธูปนิมิตกิสุตระ พหิยสูตระ ยวกลาปิสูตระ* และ *ธาดูวิภังคสูตระ* ได้กล่าวถึงสังสารวัฏหรือการเวียนว่ายตายเกิดในบริบทของการคิดปรุงแต่งที่สัมพันธ์กับกระบวนการรับรู้ทางอายตนะ ข้อมูลในคัมภีร์นิกายโยคอาจาร ส่วนใหญ่แนวคิดที่ว่า “ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น” จะเกิดขึ้นในบริบทของการกล่าวถึงปัญหาการรับรู้ทางอายตนะ ดังข้อความใน *ปรตฺตยุดฺบันนพุทธสัมมุขาวาสถิตสมมาธิสูตระ* และ *สัมิธินิรโมจนสูตระ* ได้กล่าวถึงไตรภูมิในบริบทของการรับรู้ภาพนิมิตในสมภาติว่าเป็นเพียงจิตหรือเพียงความคิดเท่านั้น ข้อความใน *ทศกฺกมฺมิกสูตระ* ได้กล่าวถึงไตรภูมิในบริบทของความเป็นไปตามเหตุปัจจัยตามหลักปฏิจางสมุပ္บาท แล้วจบลงด้วยข้อความว่า “ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น ไตรภูมินี้ถูกจิตสร้างขึ้นและฝังอยู่ในจิต” ซึ่งข้อความนี้ก็สามารถตีความได้ว่าจิตทำงานคิดปรุงแต่งสร้างไตรภูมิตามหลักเหตุปัจจัยหรือหลัก ปรตฺตนตฺตระนํเอง และข้อความใน *สังกาวตารสูตระ* ได้กล่าวถึงไตรภูมิในบริบทของการรับรู้ในชีวิตประจำวัน เช่น การบอกร่างกายทรพย์สิน และที่อยู่อาศัยว่าเป็นเพียงจิตเท่านั้น (จิตตามตร) ซึ่งสามารถตีความได้ว่าจิตทำงานคิดปรุงแต่งแบบให้คุณค่าและความหมายโลกที่รับรู้ในชีวิตประจำวัน แล้วทำให้เกิดไตรภูมิหรือเกิดนรกสวรรค์ทางจิตใจ

(3) **จิตตามตร เป็นแนวคิดที่เน้นความสำคัญของจิต** ผู้วิจัยเห็นด้วยกับทัศนะของท่านจันทร์กิริติที่ว่าจิตตามตรเป็นแนวคิดที่พระพุทธเจ้าตรัสเพื่อเน้นความสำคัญของจิต ท่านวสุพันธุกกล่าวไว้ว่า “การคิดปรุงแต่งอันไม่เป็นจริงคือจิตและเจตสิกอันเป็นไปใน ไตรภูมิ” (อภุตปริกฤษฏจ จิตตเจตตสตรฺกมฺมิกายะ) (*มัธยานตวิภาตการิก* (Kochumuttom, 1982, p. 64) ข้อความนี้แสดงถึงบทบาทการทำงานของจิตและเจตสิกของปุถุชนผู้ยังอยู่ในไตรภูมิ โดยที่จิตจะแสดงบทบาทเป็นตัวนำ ส่วนเจตสิกเป็นตัวตามหรือตัวสนับสนุน ซึ่งก็ถือว่าสอดคล้องกับแนวคิดของพระพุทธานุคตต้นที่ว่า “ธรรมทั้งหลาย มีใจเป็นหัวหน้า มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จด้วยใจ ถ้าคนมีใจชั่ว ก็จะถูกชั่วหรือทำชั่วตามไปด้วย เพราะความชั่วนั้น ทุกข์ย่อมติดตามเขาไป เหมือนล้อหมุนตามรอยเท้าโคที่ลากเกวียนไป ฉะนั้น” (พระไตรปิฎก เล่ม 25 ข้อ 1 หน้า 23)



(4) จิตตมาตร ไม่ได้ปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอก ประเด็นคำถามสำคัญ คือ แนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคจารปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกหรือไม่ กลุ่มนักวิชาการที่ตีความแบบจิตนิยมเชื่อว่าปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอก ผู้วิจัยมองบนฐานแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นเรื่องนรกสวรรค์ทางอายตนะว่า แนวคิดจิตตมาตรไม่ได้ปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอก เพราะการลดทอนไตรภูมิลงไปหาจิตนั้นเป็นเพียงการลดทอนทางจิตวิทยา ไม่ใช่การลดทอนทางอภิปรัชญา ข้อความในคัมภีร์ *วิมคติภาวฤตติ* ต่อไปนี้ น่าจะสนับสนุนการตีความของผู้วิจัยได้ดี

ทฤษฎี “ธรรมโนราตมยยะ” (ความไม่มีตัวตนแห่งธรรม)² ไม่ได้หมายความว่าธรรมไม่มีอยู่โดยประการทั้งปวง ตัวตนที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นเท่านั้น(ไม่มีอยู่) คนเขลาคิดปรุงแต่งธรรมทั้งหลายแบบมีตัวตนในฐานะเป็นสิ่งที่ถูกยึดถือ กับ ผู้ยึดถือ เป็นต้น ธรรมทั้งหลายเหล่านั้นไม่มีตัวตนเพราะอ้างถึงตัวตนที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้น ไม่ใช่อ้างถึงธรรมชาติที่อยู่เหนือคำพูด ซึ่งเป็นอารมณ์ของผู้ตรัสรู้แล้วเท่านั้น...ดังนั้น ด้วยอาศัยทฤษฎีวิชัญญัติมาตรการความไม่มีตัวตนแห่งธรรมทั้งปวงจึงมีอยู่ ไม่ใช่การปฏิเสธความมีอยู่ของธรรมทั้งหลายเหล่านั้น (*วิมคติภาวฤตติ* ดู Kochumuttom, 1982, p. 24)

ท่านวสุพันธ์อธิบายว่า ทฤษฎีไม่มีตัวตนแห่งธรรม (ธรรมโนราตมยยะ) ไม่ได้หมายความว่า เป็นแนวคิดที่ปฏิเสธความมีอยู่ของธรรมทั้งปวงหรือสิ่งทั้งปวง เป็นเพียงแนวคิดที่ปฏิเสธตัวตนแบบทวิภาวะระหว่างสิ่งที่ถูกยึดถือกับผู้ยึดถือ

² คำว่า “ธรรมโนราตมยยะ” แปลว่าความไม่มีตัวตนแห่งธรรม หมายถึงความไม่มีแก่นสารที่เที่ยงแท้ถาวร (non-substantiality) ของธรรมทั้งปวง บางครั้งเรียกว่า “ศูนยตา” มี 2 อย่าง คือ (1) *บุคคลศูนยตา* ความว่างจากบุคคลหรือตัวตน (non-self) และ (2) *ธรรมศูนยตา* ความว่างจากธรรมหรือว่างจากแก่นสารที่เที่ยงแท้ถาวร



เท่านั้น (คราหะ-คราหะ) ที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นอย่างผิดพลาดเท่านั้น ส่วนความจริงตามธรรมชาติที่อยู่เหนือคำพูดนั้นมีอยู่จริง ผู้ที่ตรัสรู้แล้วเท่านั้นถึงจะรับรู้ ความจริงนั้นได้ ที่น่าสนใจคือข้อความตอนสุดท้ายที่ว่า “เพราะอาศัยทฤษฎีวิชยูปติมาตร ความไม่มีตัวตนแห่งธรรมทั้งปวงจึงมีอยู่ ไม่ใช่การปฏิเสธความมีอยู่ของธรรมทั้งหลายเหล่านั้น” แสดงให้เห็นว่าแนวคิดวิชยูปติมาตรหรือจิตตมาตรไม่ใช่แนวคิดที่ปฏิเสธความมีอยู่ของสิ่งทั้งปวง เป็นเพียงแนวคิดปฏิเสธความมีอยู่ของตัวตนที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นอย่างผิดพลาดเท่านั้น

(5) **เป้าหมายสุดท้ายของจิตตมาตร** ผู้วิจัยมองว่าเป้าหมายสุดท้ายของนิยายโยคจารย์ไม่ต่างจากพระพุทธศาสนายุคต้น กล่าวคือพระพุทธศาสนายุคต้นนั้นไม่เพียงแต่ชี้ให้เห็นปัญหาและสาเหตุของปัญหาความทุกข์ในสังสารวัฏเท่านั้น หากยังได้เสนอแนวทางปฏิบัติเพื่อเข้าถึงเป้าหมายของสูงสุดของชีวิตด้วย นั่นคือการปฏิบัติธรรมเพื่อรื้อถอนอาสวะหรืออนุสัยที่นอนเนื่องอยู่ในจิต ดังจะเห็นได้จากคำเรียกการบรรลุธรรมขั้นสุดท้ายที่ว่า “ออลยสมุคฆาตะ” (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 21 ข้อ 34 หน้า 39) แปลว่า การรื้อถอนอาลัย “สมุจเฉทปหาน” (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 23 ข้อ 12 หน้า 8) แปลว่า การละด้วยการตัดขาด หรือคำเรียกพระอรหันต์ที่ว่า “ชีณพีชะ” (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 25 ข้อ 238 หน้า 380) แปลว่า ผู้สิ้นพีชะหรือเชื้อกิเลสแล้ว “ชีณาสพ” (ชีณ+อาสวะ) แปลว่า ผู้สิ้นอาสวะแล้ว ดังข้อความที่ว่า “ภิกษุชีณาสพพระผู้มีพระภาคจึงตรัสเรียกว่า ผู้ตัดกระแสราคะเป็นเครื่องผูก โทสะเป็นเครื่องผูก โมหะเป็นเครื่องผูก เครื่องผูกเหล่านั้นภิกษุชีณาสพละได้แล้ว ตัตรากถอนโคนเหมือนต้นตาลที่ถูกตัดรากถอนโคนไปแล้ว เหลือแต่พื้นที่ ทำให้ไม่มี เกิดขึ้นต่อไปไม่ได้” (พระไตรปิฎก เล่ม 18 ข้อ 347 หน้า 381) กิเลสที่ถูกตัดรากถอนโคนได้หมดแล้วจะไม่สามารถทำให้จิตเศร้าหมองได้อีกต่อไป เหมือนต้นตาลที่ถูกตัดรากถอนโคนจนเหลือแต่พื้นดินเตียนโล่ง จะไม่สามารถงอกขึ้นมาเป็นต้นตาลได้อีกต่อไป

พระพุทธศาสนามหายานเรียกการถอนรากถอนโคนกิเลสว่า “อาศรัยปรา-
วฤตติ” แปลว่า การรื้อถอนระดับรากฐาน หมายถึง การจะรื้อถอนระดับรากฐาน



ด้วยการปฏิบัติโยคะหรือสมาธิ ดังคำกล่าวของพระติช นัท ฮันท์ ที่ว่า

การเปลี่ยนแปลงระดับรากฐาน หมายถึงการเปลี่ยนแปลงใน ส่วนลึกระดับอภยวิญญูณ เพราะนี่คือพื้นฐานของวิญญูณ อื่นๆ ทั้งหมด และของจักรวาลทั้งหมดด้วย ถ้าเราเรียนรู้ ให้เหตุผล พุดคุย และยอมรับทฤษฎีอันดตา เราสามารถ เปลี่ยนแปลงได้เพียงเล็กน้อยในระดับมโนวิญญูณเท่านั้น แต่ถ้าจะเปลี่ยนแปลงในระดับรากเหง้าหรือระดับรากฐานแล้ว เราต้องเปลี่ยนแปลงเงื่อนไขภายใน เปลี่ยนแปลงพลังแห่ง ความเคยชิน (วาสนา) และอนุสัยกิเลสต่างๆ เราต้องจัดการ เครื่องขวางกั้นคือวิชาในจิตใต้สำนึกของเรา ถ้าไม่สามารถ สัมผัสสิ่งเหล่านี้ได้ การเปลี่ยนแปลงที่แท้จริงจะเกิดขึ้นไม่ได้ (Thich Naht Hanh, 2001, pp. 224-225)

คำว่า “อาศรยปรารุธตติ” เป็นคำที่นิกายโยคอาจารย์ใช้บรรยายถึงการ บรรลุธรรมขั้นสุดท้ายหรือการเข้าถึงเป้าหมายสูงสุดนี้ เมื่อนำไปเทียบเคียงกับคำที่ พระพุทธศาสนายุคต้นใช้เรียกการบรรลุธรรมขั้นสุดท้ายดังได้อภิปรายมาแล้ว จะ เห็นความคล้ายคลึงกันมาก เช่น “อาลัยสมุคฆาตะ” (การรื้อถอนอาลัย) หรือ “สมุจเฉทปะทาน” (การละด้วยการตัดขาด) หรือคำเรียกพระอรหันต์ผู้ละกิเลส ได้หมดแล้ว เช่น “ชีณาสพ” (ผู้สิ้นอาสวะแล้ว) หรือ “ชีณพีชะ” (ผู้สิ้นพีชะหรือ เชื้อกิเลสแล้ว) หลังจากรื้อถอนระดับรากฐานได้แล้ว จะไม่เหลือม่านหมอกบังตา หรือไม่มีกิเลสขวางกั้นการรู้ความจริงอีกต่อไป สิ่งที่เกิดขึ้นแทนที่คือปัญญาญาณ ที่ปราศจากการคิดปรุงแต่งที่นิกายโยคอาจารย์เรียกว่า “นิรวักลปะชญาน” (non-discriminative knowledge) ซึ่งก็ถือว่ามีความหมายคล้ายกับคำของพระพุทธ ศาสนายุคต้นที่ว่า “ยถาภูตญานทัสสนะ” หมายถึงการรู้เห็นตามความเป็นจริง เพราะการรู้เห็นตามความเป็นจริงก็คือการรู้โดยปราศจากการคิดปรุงแต่งนั่นเอง



4.2 วิเคราะห์นิกายโยคจารและพระพุทธศาสนายุคต้นผ่านแนวคิดพหุนิยมทางศาสนา

หากมองตามกรอบแนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของจอห์น ฮิก ที่ผู้วิจัยเสนอมาข้างต้น แน่นนอนว่า พระพุทธศาสนายุคต้นและนิกายโยคจาร ต้องไม่เห็นด้วยกับแนวคิดนี้ในหลายประเด็น โดยเฉพาะประเด็นเรื่องความจริงสูงสุดที่มีพระเจ้าเป็นศูนย์กลาง (God-centered) เหตุผลก็เพราะว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาแบบเอเทวนิยมที่ไม่ยอมรับว่าพระเจ้าเป็นศูนย์กลางหรือเป็นความจริงสูงสุดนั่นเอง ผู้วิจัยมองว่า แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของฮิกนั้น มองผิวเผินเหมือนจะมีความเป็นพหุนิยม แต่เป็นพหุนิยมที่ซ่อนความเป็น เอกเทวนิยม (theistic monism) หรือซ่อนความไม่เป็นพหุนิยมเอาไว้ข้างใน กล่าวคือ ฮิกอาจประสบความสำเร็จในแง่ที่เสนอให้ทุกศาสนามีสถานะเท่าเทียมกัน โดยไม่มีศาสนาใดเป็นศูนย์กลางหรือยิ่งใหญ่กว่ากัน ไม่มีศาสนาใดผูกขาดการอธิบายความจริง แต่เขาไม่ประสบความสำเร็จในแง่ความเป็นพหุนิยมด้านความจริงสูงสุด กล่าวคือ แนวคิดของเขาไม่มีลักษณะการยอมรับความจริงสูงสุดที่แตกต่างหลากหลาย หากแต่มีศูนย์กลางอยู่ที่พระองค์เดียวกัน กล่าวโดยสรุป แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของฮิกอาจประสบความสำเร็จในเชิงญาณวิทยา (epistemological) แต่ในด้านความจริงสูงสุดหรือในเชิงภววิทยา (ontological) ถือว่ายังมีปัญหา

อย่างไรก็ตาม แม้พระพุทธศาสนาไม่เห็นด้วยกับแนวคิดของฮิกที่เอาพระเจ้าเป็นศูนย์กลางแห่งความจริงสูงสุดของทุกศาสนา อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยมองว่าพระพุทธศาสนามีแนวคิดหลายอย่างที่นำไปกันได้หรือสอดคล้องกับแนวคิดของฮิก โดยเฉพาะความเป็นพหุนิยมในระดับญาณวิทยา ดังตัวอย่างแนวคิดต่อไปนี้

4.2.1 แนวคิดเรื่องความจริงแท้ (สัจธรรม)

เกี่ยวกับเรื่องความจริงแท้ (ultimate realities) พระพุทธศาสนามีจุดยืนที่แตกต่างจากฮิกในแง่ที่ว่า ไม่ได้มองความจริงแท้แบบเอาพระเจ้าเป็นศูนย์กลางเหมือนฮิก หากแต่มองแบบมีศูนย์กลางอยู่ที่ธรรมชาติหรือกฎของธรรมชาติ



(natural law-centered) กล่าวคือ มองว่า ความจริงแท้ดำรงอยู่ตามธรรมดาหรือตามธรรมชาติของมันอย่างนั้น ไม่ว่าจะพระพุทธรูปบูชาหรือไม้ก็ตาม ไม่ว่าจะพระพุทธรูปบูชาหรือใครค้นพบมันหรือไม้ก็ตาม ความจริงแท่นั้นก็ยังคงดำรงอยู่อย่างนั้น เช่น ความไม่เที่ยง (impermanence) ความเป็นทุกข์ (unsatisfactoriness) และความเป็นอนัตตา (selflessness) หรือสภาวะที่สรรพสิ่งดำรงอยู่แบบอิงอาศัยกัน (interconnectedness) เป็นต้น ดังข้อความที่ว่า

ภิกษุทั้งหลาย ตถาคตเกิดขึ้นก็ตาม ไม่เกิดขึ้นก็ตาม ธาตุนั้นคือความตั้งอยู่ตามธรรมดา ความเป็นไปตามธรรมดาก็คงตั้งอยู่อย่างนั้น ตถาคตรู้ บรรลุธาตุนั้นว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง”...ว่า “สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์”...ว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” ครั้นรู้ บรรลุแล้วจึงบอก แสดง บัญญัติ กำหนด เปิดเผย จำแนก ทำให้ง่ายว่า...(พระไตรปิฎก เล่ม 20 ข้อ 137 หน้า 385)

ตถาคตเกิดขึ้นก็ตาม ไม่เกิดขึ้นก็ตาม ธาตุอันนั้น คือ ความตั้งอยู่ตามธรรมดา ความเป็นไปตามธรรมดา ความที่มีสิ่งนี้เป็นปัจจัยของสิ่งนี้ ก็คงตั้งอยู่อย่างนั้น ตถาคตรู้ บรรลุธาตุนั้น ครั้นรู้ บรรลุแล้วจึงบอก แสดง บัญญัติ กำหนด เปิดเผย จำแนก ทำให้ง่าย (พระไตรปิฎก เล่ม 16 ข้อ 20 หน้า 36)

ข้อความที่ยกมาแสดงให้เห็นว่า ความจริงแท้ในทัศนะของพระพุทธศาสนา ไม่ได้มีศูนย์กลางอยู่ที่มนุษย์ เทพเจ้า หรือสิ่งลึกลับเหนือธรรมชาติใดๆ หากแต่มีศูนย์กลางอยู่ที่ธรรมชาติหรือกฎธรรมชาติ เมื่อความจริงแท้ไม่ได้มีศูนย์กลางอยู่ที่ใครหรือไม่มีใครมีอำนาจเหนือความจริงนั้น นั่นหมายความว่า ความจริงแท้เป็นสิ่งที่สาธารณะและเปิดกว้างแก่ใครก็ได้ ไม่จำกัดว่าต้องนับถือลัทธิใดศาสนาใด มีสิทธิ์ที่จะใช้ศักยภาพของตนเพื่อเข้าถึงความจริงนั้นได้ พระพุทธเจ้ามีฐานะเป็นตัวอย่างของมนุษย์คนหนึ่งผู้เข้าถึงความจริงแท้ที่เป็นสาธารณะนั้นแล้วนำเอาความจริงแท่นั้นมาเปิดเผยให้คนอื่นได้ทราบ

นิกายโยคจารก็มีแนวคิดเรื่องความจริงแท้แบบเดียวกับพระพุทธศาสนา ยุคต้น แต่ได้เน้นเรื่องศุนยตาเป็นสำคัญ ดังข้อความของท่านวสุพัตถุที่ว่า “คนเขลา



คิดปรุงแต่งธรรมทั้งหลายแบบมีตัวตนในฐานะเป็นสิ่งที่ถูกยึดถือ กับ ผู้ยึดถือ เป็นต้น ธรรมทั้งหลายเหล่านั้น ไม่มีตัวตน เพราะตัวตนเป็นสิ่งที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้น” (วิมคติภาวฤตติ ดู Kochumuttom, 1982, p. 24)

ที่ผู้วิจัยนำเสนอมา หากมองในแง่ความจริงสูงสุดหรือในเชิงภววิทยา (ontological) ดูเหมือนพระพุทธศาสนาก็หลีกเลี่ยงความเป็น “exclusivism” ไม่ได้เหมือนกัน กล่าวคือ อิคินั้นแม้จะต่อต้านหรือไม่เห็นด้วยกับแนวคิดแบบ “exclusivism” ที่ใช้วงการศาสนาคริสต์มายาวนาน แต่ในท้ายที่สุดแนวคิดของอิคิก็มีลักษณะเป็น “exclusivism” แบบหนึ่งเหมือนกันในแง่ที่รวมศูนย์ความจริงสูงสุดอยู่พระเจ้าองค์เดียว (God-centered) พระพุทธศาสนาเสนอว่า ความจริงที่เป็นเป้าหมายสูงสุดของชีวิตคือ “พระนิพพาน” ซึ่งเป้าหมายสูงสุดแบบนี้พพานนี้มีสอนเฉพาะในพระพุทธศาสนา (ศาสนาอื่นๆ ของอินเดียอาจใช้คำว่านิพพานร่วมกัน แต่แตกต่างกันในสาระสำคัญ) ถ้าถือตามนี้ก็แสดงว่าเป็นความจริงสูงสุดที่ไม่ได้รวมเอาความจริงสูงสุดที่ศาสนาอื่นๆ สอนเข้าไว้ด้วย จึงถือว่ามีลักษณะเป็น “exclusivism” แบบหนึ่งได้เหมือนกัน อย่างไรก็ตาม แม้ในเชิงภววิทยาพระพุทธศาสนาจะหลีกเลี่ยงความเป็น “exclusivism” ไม่ได้ แต่ผู้วิจัยก็มองว่าประเด็นนี้ไม่ใช่ปัญหาน่ากังวลสำหรับพระพุทธศาสนา เหตุเพราะพระพุทธศาสนาไม่ได้พยายามที่จะเป็นพหุนิยมในเชิงภววิทยามาตั้งแต่ต้นอยู่แล้ว ซึ่งต่างจากอิคิที่พยายามที่จะเป็นแต่ดูเหมือนจะไม่ประสบความสำเร็จ

4.2.2 แนวคิดเรื่องพหุนิยมเชิงญาณวิทยา

1) ข้อจำกัดในการรับรู้ความจริง

ผู้วิจัยได้กล่าวมาแล้วว่า พระพุทธศาสนายุคต้นมีแนวคิดหลายอย่างที่น่าจะไปกันได้กับแนวคิดพหุนิยมของอิคิในระดับญาณวิทยา กล่าวคือพระพุทธศาสนามองคล้ายกับอิคิที่ว่า มนุษย์มีความสามารถในการรับรู้ทางอายตนะ (sense perception) ที่จำกัด กล่าวคือ การรับรู้โลกในชีวิตประจำวันของมนุษย์ โดยเฉพาะการรับรู้ของปุถุชนผู้ยังมีกิเลส ไม่ได้เป็นอย่างไรที่โลกมันเป็นจริง หากแต่เป็นไปอย่าง



ที่พวกเขาคิดว่ามันเป็นหรืออยากให้เป็น ทั้งนี้เป็นผลมาจากกิเลสต่างๆ ที่เป็นเหมือนม่านบังตา รวมทั้งอิทธิพลของประสบการณ์เก่าในอดีต วัฒนธรรม และ การศึกษาอบรม เป็นต้น ซึ่งคล้ายกับแนวคิดของฮิคที่ว่า การรับรู้ของมนุษย์เป็น ไปไปตามที่มีประสบการณ์ (experiencing-as) หรือเป็นไปตามที่เห็น (seeing-as) พระพุทธศาสนาอธิบายข้อจำกัดในการรับรู้ของมนุษย์ว่า เหมือนคนตาบอดคลำช้าง แต่ละคนคลำถูกส่วนใดก็มักจะสรุปว่าช้างมีรูปร่างตามส่วนที่ตนคลำนั้น (พระ ไตรปิฎก เล่ม 25 ข้อ 54 หน้า 292) บางครั้งก็เปรียบเทียบว่า เหมือนคนเดินทาง กลางทะเลทรายเห็นพยับแดดแล้วคิดว่าเป็นน้ำ (พระไตรปิฎก เล่ม 17 ข้อ 95 หน้า 181) เหมือนคนดูภาพการแสดงมายากล (พระไตรปิฎก เล่ม 17 ข้อ หน้า 181-182) เป็นต้น ซึ่งเรียกรวมๆ ว่าความวิปลาสคลาดเคลื่อน (distortions) (พระไตรปิฎก เล่ม 21 ข้อ 49 หน้า 79-80)

นิกายโยคาก็เช่นเดียวกัน มองว่า การรับรู้ของมนุษย์ปุถุชนมีลักษณะ ที่เรียกว่า “ปริกัลปิเต” (imagined) แปลว่า สภาพที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้น เหมือนคน เห็นเชือกในที่มีดสลัวแล้วคิดว่าเป็นงู เหมือนการเห็นพระจันทร์สองดวงของคนเป็น โโรคตา เหมือนภาพการแสดงมายากล ดังคำกล่าวของท่านวสุพันธุที่ว่า “สิ่งที่สร้างขึ้น จากมายากลเป็นเหมือนตัวช้างที่ปรากฏด้วยอำนาจมนตรา ช้างนั้นเป็นเพียง อากาการปรากฏเท่านั้น ไม่มีอยู่โดยประการทั้งปวง” (ไตรสวภาวนิรเทศ ดู Thomas A. Kochumuttom, 1982:112)

การนำเสนอข้อจำกัดในการรับรู้ของมนุษย์ระหว่างฮิค กับ พระพุทธศาสนา อาจมีประเด็นแตกต่างกันบ้าง กล่าวคือ ฮิคนำเสนอเรื่องนี้เพื่อจะบอกว่า การอ้าง ความจริงที่ขัดแย้งกัน (the conflicting truth-claims) ทางศาสนานั้น เป็นผลมา จากการรับรู้ความจริงที่จำกัดของมนุษย์ ดังนั้น จึงเป็นเรื่องธรรมดาที่แต่ละศาสนา จะมีทัศนะแตกต่างกันในเรื่องเดียวกัน ส่วนพระพุทธศาสนานำเสนอเรื่องนี้ฐานะ เป็นปัญหาาร่วมกันของมนุษย์ปุถุชนทั่วไป อย่างไรก็ตาม มีหลักฐานในพระไตรปิฎก หลายแห่งที่พระพุทธศาสนากล่าวถึงการอ้างคิดความจริงที่ขัดกันของศาสนาต่างๆ ทั้งนี้เป็นผลมาจากการรับรู้ความจริงอันจำกัดนั่นเอง ดังข้อมูลเกี่ยวกับความขัดแย้ง



กันระหว่างระหว่างลัทธิต่างๆ 62 ลัทธิในสมัยพุทธกาล พระพุทธเจ้าตรัสว่า ลัทธิเหล่านั้นขัดแย้งกันเกิดจากการอ้างความจริงที่แตกต่างหลากหลาย สุดท้ายพระองค์สรุปว่า เจ้าลัทธิเหล่านั้นอ้างความจริงบนฐานความเห็นความเชื่อที่ตนยึดถืออยู่ (ทิฏฐิ) เปรียบเหมือนปลาในบ่อน้ำที่ถูกครอบด้วยตาข่าย ย่อมดำผุดดำว่ายอยู่ภายในตาข่ายนั้น (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 1-146 หน้า 1-46)

อย่างไรก็ตาม การที่พระพุทธศาสนาและฮิกกล่าวถึงข้อจำกัดในการรับรู้ของมนุษย์นั้น ไม่ได้หมายความว่า มนุษย์ไม่มีความสามารถที่จะเข้าถึงความแท้ได้ ฮิกมองว่า มนุษย์สามารถเข้าถึงการรู้ความจริงแท้ตามที่มันเป็นได้โดยผ่านประสบการณ์ตรง ไม่ใช่เพียงแค่การรับรู้ทางประสาทสัมผัส เช่นเดียวกับพระพุทธศาสนาที่บอกว่า แม้มนุษย์จะมีข้อจำกัดในการรับรู้ความจริงแท้ แต่มนุษย์ก็มีศักยภาพในการพัฒนาตนให้เข้าถึงความจริงสูงสุดได้

2) ข้อจำกัดในการนำเสนอความจริง

แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของฮิกมีลักษณะสำคัญอย่างหนึ่ง คือ การมองศาสนาต่างๆ ว่ามีสถานะเท่าเทียมกันในแง่การอ้างความจริง ไม่มีศาสนาใดจริงหรือเท็จมากไปกว่ากัน เปรียบเหมือนสถานะที่เท่าเทียมกันของดาวเคราะห์ต่างๆ ที่หมุนรอบดวงอาทิตย์ ดาวเคราะห์ทุกดวงต่างก็เป็นบริวารของดวงอาทิตย์เหมือนกัน ฮิกยกประเด็นนี้ขึ้นมาเพื่อจะบอกว่า เมื่อทุกศาสนามีสถานะเท่าเทียมกัน จึงไม่สามารถอ้างได้ว่าคำสอนของศาสนาใดดีกว่าหรือถูกต้องมากกว่ากัน เพราะแต่ละศาสนาต่างก็เห็นความจริงคนละแง่มุมและเสนอความจริงภายใต้ข้อจำกัดเหมือนนักวิทยาศาสตร์ที่เห็นคุณสมบัติของแสงคนละแบบ จะบอกว่าคนที่เห็นแสงเป็นอนุภาคถูกต้องมากกว่าคนที่เห็นแสงเป็นคลื่นย่อมไม่ยุติธรรม (John Hick, 1989: 245) พระพุทธศาสนาก็มองคล้ายกันว่า มนุษย์ไม่สามารถนำเสนอหรือแสดงความจริงได้อย่างครบถ้วนสมบูรณ์ เพราะระบบสัญลักษณ์ต่างๆ ที่มนุษย์สร้างขึ้นเพื่อสื่อสาร เช่น ภาษาไม่สามารถถ่ายทอดความจริงได้ครบถ้วน อุปมาเหมือนนิ้วมือที่ชี้ไปหาดวงจันทร์ นิ้วมือไม่สามารถพาเราไปถึงดวงจันทร์ได้ ทำได้เพียง



ชี้ให้เห็นว่าพระจันทร์อยู่ทางไหนเท่านั้น (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), 2539, หน้า 18) ในประเด็นนี้ สิ่งที่ยึดกับพระพุทธศาสนาแตกต่างกัน คือ อิคอธิบายความเท่าเทียมกันของศาสนาต่างๆ ภายใต้สถานการณ์ของการอยู่ล้อมรอบศูนย์กลางคือพระเจ้าองค์เดียวกัน ส่วนพระพุทธศาสนาเพียงกล่าวถึงข้อจำกัดของมนุษย์ในการนำเสนอความจริงทั่ว ๆ ไป ไม่ว่าจะอยู่ในสถานการณ์เดียวกับที่อิคนำเสนอหรือไม่ก็ตาม ก็ล้วนมีข้อจำกัดเหมือนกันหมด

3) การยอมรับวิถีทางของศาสนาอื่น

แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของอิคนั้น มีจุดแข็งตรงที่สามารถทำให้เกิดความหลากหลายทางศาสนา พร้อมทั้งยอมรับว่าวิถีทางที่แต่ละศาสนาสอนสามารถนำไปสู่ความจริงได้เท่ากัน ผู้วิจัยมองว่า หากมองตามกรอบแนวคิดของอิคที่ยกเอาความจริงสูงสุดคือพระเจ้าเป็นศูนย์กลางของทุกศาสนา แล้วให้ศาสนาต่างๆ มีความเท่าเทียมกันในฐานะเป็นบริวารอยู่ล้อมรอบ แน่แน่นอนว่าเราไม่มีทางคิดเป็นอย่างอื่นได้ นอกจากจะบอกว่า ในฐานะเป็นบริวารของศูนย์กลางที่เท่าเทียมกัน ทุกศาสนาจึงเป็นวิถีทางสู่ความจริงสูงสุดได้เท่ากัน แต่กรอบแนวคิดของอิคนั้นไม่สามารถครอบคลุมถึงพระพุทธศาสนาได้ เพราะพุทธศาสนาไม่ได้มีศูนย์กลางอยู่ที่พระเจ้า และมีที่ศนะแบบอเทวนิยม ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่า พระพุทธศาสนาไม่สามารถเป็นพหุนิยมตามกรอบที่อิคออกแบบไว้ได้ แต่ถึงจะเป็นตามกรอบของอิคไม่ได้ ก็ไม่ได้หมายความว่า จะเป็นพหุนิยมในรูปแบบของตัวเองไม่ได้

พระพุทธศาสนามีคำสอนหลายอย่างที่อาจตีความว่าเป็นแนวคิดที่มีลักษณะเป็นพหุนิยมทางศาสนาเหมือนกัน ในที่นี้ผู้วิจัยขอเน้นเฉพาะการรับวิถีทางของศาสนาอื่น พระพุทธศาสนายอมรับว่า การปฏิบัติตามวิถีทางของศาสนาอื่นก็สามารถทำให้บรรลุธรรมในบางระดับได้เหมือนกัน เช่น วิถีทางการปฏิบัติสมาธิของอาหารดาบส และอุทกดาบส ผู้ซึ่งเคยเป็นอาจารย์ของพระองค์ในช่วงแรกของการออกบวช พระองค์ทรงยอมรับว่า การปฏิบัติตามวิถีทางของอาจารย์ทั้งสองทำให้พระองค์ได้บรรลุฌานสมาบัติจนถึงขั้นสูงสุดของการปฏิบัติสมาธิ (ได้สมาบัติ 8)



เพียงแต่ไม่สามารถทำให้ถึงเป้าหมายสูงสุดได้เท่านั้น นอกจากนั้น ในบรรดาลัทธิศาสนาต่างๆ ที่เผยแพร่คำสอนอยู่ในยุคนั้น ซึ่งเรียกว่า “ทิวฎี 62” พระพุทธเจ้าก็ทรงยอมรับว่ามีหลายลัทธิที่ได้บรรลุธรรมระดับต่างๆ เช่น ได้ฌานระดับต่างๆ เป็นต้น (พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 9, ข้อ 1-147 หน้า 1-46)

ท่าทีหรือทัศนคติที่แสดงถึงการยอมรับวิถีทางของศาสนาอื่น ๆ ปรากฏทั่วไปในพระไตรปิฎก เช่น ในเกสปุตตนิสสูตร (กาลามสูตร) พระพุทธเจ้าตรัสแนะนำชนชาวกาลามะผู้กำลังเผชิญสถานการณ์ที่ตัดสินใจไม่ได้ว่าควรเลือกนับถือลัทธิศาสนาใด เพราะแต่ละลัทธิต่างก็บอกว่าลัทธิของตนเท่านั้นที่ถูกต้อง ส่วนลัทธิอื่นๆ ผิดหมด พระพุทธเจ้าแทนที่จะใช้โอกาสนี้โน้มน้าวให้ชาวกาลามะหันมานับถือศาสนาของพระองค์ พระองค์กลับใช้วิธีให้หลักเกณฑ์ 10 อย่างในการคิดพิจารณาว่าควรเลือกนับถือลัทธิศาสนาใด ไม่ให้เชื่อเพียงเพราะฟังตามๆ กันมา เพียงเพราะปฏิบัติสืบๆ กันมา เป็นต้น (พระไตรปิฎก เล่ม 20 ข้อ 66 หน้า 257) ท่าทีเช่นนี้สะท้อนออกมาในพระพุทธศาสนาในยุคพุทธกาล เช่น ข้อความในศิลาจารึกพระเจ้าอโศก หลักที่ 12 ดังนี้

บุคคลไม่ควรยกย่องเฉพาะศาสนาของตน แล้วตำหนิศาสนาของคนอื่น แต่ควรยกย่องศาสนาของคนอื่น...ด้วยการทำอย่างนี้ บุคคลซึ่งว่าได้ช่วยให้ศาสนาของตนเจริญและได้ให้บริการศาสนาของคนอื่นด้วย ถ้าทำในทางตรงกันข้าม บุคคลซึ่งว่าได้ขูดหลุมฝังศาสนาตัวเองและทำร้ายศาสนาอื่น...(Walpola Rahula, 1959, หน้า 4-5)

5. สรุป

จากการศึกษาแนวคิดของนิกายโยคจาร ผู้วิจัยพบว่า ส่วนใหญ่แนวคิด “จิตตมาตฺร” ที่ได้รับ การตีความในรูปแบบต่างๆ เกิดขึ้นในบริบทของการอธิบายปัญหาความทุกข์ในโลกสังสารวัฏของมนุษย์ปุถุชน ข้อความที่พบบ่อยคือข้อความที่ว่า “ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น” บางพระสูตรข้อความนี้เกิดขึ้นในบริบทของ



การปฏิบัติกรรมฐาน ซึ่งผู้ปฏิบัติธรรมมีความสงสัยว่าภาพนิมิตที่รับรู้ในสมาธิมีอยู่จริงหรือไม่ พระพุทธเจ้าตรัสตอบว่าภาพนิมิตที่เห็นนั้นเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น ในบางพระสูตร “จิตตมาตร” เกิดขึ้นในบริบทของการแสดงหลักปฏิจาสมุปบาทแล้วจบลงด้วยการบอกว่าไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น ในบางพระสูตร “จิตตมาตร” เกิดขึ้นในบริบทของการรับรู้โลกในชีวิตประจำวันโดยบอกว่าสิ่งที่เรารับรู้ในชีวิตประจำวัน เช่น ร่างกาย ทรัพย์สิน บ้านเรือน เป็นต้น ล้วนเป็นเงาสะท้อนของจิตทั้งนั้น นอกจากนั้น ในคัมภีร์ชั้นหลังของนิกายโยคศาสตร์ส่วนใหญ่กล่าวถึงจิตตมาตรในบริบทของการรับรู้โลกเช่นเดียวกัน แสดงให้เห็นว่าจุดสนใจของนิกาย โยคศาสตร์ในการนำเสนอแนวคิดจิตตมาตรก็คือปัญหาการรับรู้โลกอย่างผิดพลาดของมนุษย์ปุถุชนทั่วไป

โดยนัยนี้ ผู้วิจัยจึงได้เสนอการตีความว่า จิตตมาตรไม่ใช่แนวคิดที่สนใจปัญหาว่าอะไรมีอยู่จริงหรือไม่มีอยู่จริงทางอภิปรัชญา หากเป็นแนวคิดที่สนใจปัญหาทางจริยธรรมที่ว่าด้วยความทุกข์ในสังสารวัฏของมนุษย์ปุถุชนที่สัมพันธ์กับการทำงานผิดพลาดของจิต คำสอนจิตตมาตรยังไม่ใช่จุดสิ้นสุดในตัวของมันเอง เป็นเพียงคำสอนในระดับที่ชี้ถึงปัญหาความทุกข์ว่ามีต้นตอมาจากการทำงานของจิตเป้าหมายสุดท้ายของนิกายโยคศาสตร์ คือ การรื้อถอนระดับรากฐาน (อาศรยปราวฤตติ) เพื่อให้เกิดญาณปัญญาเห็นโลกตามความเป็นจริงโดยไม่มีการคิดปรุงแต่ง (นิรวีกัลปชญาณ)

เมื่อวิเคราะห์แนวคิดของนิกายโยคศาสตร์บนฐานพระพุทธศาสนายุคต้นผ่านนิยามพหุนิยมทางศาสนาของจอห์น ฮิค ผู้วิจัยพบว่า พระพุทธศาสนายุคต้นและนิกายโยคศาสตร์เข้ากันไม่ได้กับแนวคิดของฮิคในประเด็นที่ว่า แนวคิดของฮิคมีศูนย์กลางอยู่ที่ความจริงสูงสุดคือพระเจ้า (God-centered) ส่วนพระพุทธศาสนามีลักษณะเป็นอเทวนิยม คือไม่ยอมรับว่าความจริงสูงสุดมีศูนย์กลางอยู่ที่พระเจ้า หากแต่มีศูนย์กลางอยู่ที่ความจริงตามกฎธรรมชาติ แนวคิดของฮิคมองผิวเผินเหมือนจะเป็นพหุนิยม แต่เป็นพหุนิยมที่ซ่อนความไม่เป็นพหุนิยมหรือความเป็นเอกเทวนิยม (theistic monism) ไว้ข้างใน โดยนัยนี้ แม้ฮิคอาจประสบความสำคัญในแง่



การทำให้ทุกศาสนามีสถานะเท่าเทียมกัน แต่ดูเหมือนเขาจะล้มเหลวในแง่ความเป็นพหุนิยมด้านความจริงสูงสุด กล่าวอีกอย่างหนึ่ง แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของฮิคอาจประสบความสำเร็จในเชิงญาณวิทยา (epistemological) แต่ในด้านความจริงสูงสุดหรือในเชิงอภิปรัชญา (metaphysical) ถือว่ายังมีปัญหา

ผู้วิจัยได้เสนอการวิเคราะห์พระพุทธศาสนายุคต้นและนิกายโยคอาจารย์ผ่านแนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของฮิคใน 4 ประเด็น คือ (1) **ด้านความจริงแท้** ในแง่นี้พระพุทธศาสนามีจุดยืนแตกต่างจากฮิคในแง่ที่ไม่ได้มองความจริงสูงสุดว่ามีศูนย์กลางอยู่ที่พระเจ้า หากแต่มองว่ามีศูนย์กลางอยู่ที่กฎของธรรมชาติ (2) **ด้านข้อจำกัดในการรับรู้ความจริง:** ในแง่นี้พระพุทธศาสนาและฮิคมีทัศนะคล้ายกันว่า การรับรู้ทางอายตนะของมนุษย์มีข้อจำกัด คือ เราไม่ได้รับรู้สิ่งทั้งหลายตามที่เป็นอย่างจริง หากแต่รับรู้ตามที่มีประสบการณ์ (experiencing-as) และตามที่เราเห็น (seeing-as) ซึ่งข้อจำกัดในการรับรู้นี้เป็นที่มาของการอ้างความจริงที่ขัดแย้งกันของศาสนาต่างๆ (the conflicting truth-claims) ฮิคเสนอประเด็นนี้ขึ้นมาเพื่อแสดงให้เห็นความเท่าเทียมกันของการอ้างความจริงทางศาสนาว่า ไม่มีการอ้างใดจริงมากหรือจริงน้อยไปกว่ากัน เพราะทุกการอ้างล้วนมาจากข้อจำกัดของการรับรู้ พระพุทธศาสนาก็มองคล้ายกันว่า บรรดาเจ้าลัทธิต่างๆ ในสมัยพุทธกาลที่อ้างความจริงที่ขัดแย้งกัน เป็นผลมาจากการรับรู้ที่จำกัดของพวกเขา และเป็นการรับรู้ภายใต้ความเห็นความเชื่อที่ตนยึดถืออยู่ (3) **ด้านการนำเสนอความจริง:** ทั้งพระพุทธศาสนาและฮิคมีความคล้ายกันว่า มนุษย์มีข้อจำกัดในการเสนอความจริง กล่าวคือระบบสัญลักษณ์ต่างๆ ที่เรามีอยู่ เช่น ภาษา เป็นต้น ไม่สามารถถ่ายทอดความจริงได้อย่างสมบูรณ์แบบ พระพุทธศาสนาเปรียบภาษาที่ใช้สื่อความจริงเหมือนนิ้วมือที่ชี้ไปยังดวงจันทร์ นิ้วมือไม่สามารถพาคนถึงดวงจันทร์ได้ทำได้เพียงบอกทิศทางว่าดวงจันทร์อยู่ที่ไหน ส่วนฮิคก็มองคล้ายกันว่า คำสอนทางศาสนามีสถานะเป็นเพียงข้อความหรือเล่าหรือเรื่องปรัมปรา (myth/statement) ถึงจะสื่อความจริงไม่ได้สมบูรณ์ แต่มันก็สามารถโน้มน้าวคนให้ไปในทิศทางของความจริงสูงสุดได้ และ (4) **การยอมรับวิถีทางของศาสนาอื่น** ฮิคมองว่า วิถีทาง



สู่ความรอดของศาสนาทั้งหลายว่ามีความเท่าเทียมกัน ไม่มีวิถีทางใดดีเด่นไปกว่ากัน ทุกศาสนาล้วนมีฐานะเป็นบริวารของศูนย์กลางเดียวกัน (พระเจ้า) ดังนั้น จึงเป็นวิถีทางสู่ความจริงสูงสุดได้เท่ากัน หากมองจากแนวคิดของอิศตรงนี้ พระพุทธศาสนาไม่สามารถเป็นพหุนิยมตามกรอบนี้ได้ แต่พระพุทธศาสนาก็ยอมรับว่าวิถีทางศาสนาอื่นๆ ก็สามารถไปสู่การบรรลุธรรมบางระดับได้เหมือนกัน เช่น วิถีทางของดาบสทั้งสองที่พระองค์เคยไปศึกษาอยู่ด้วยเมื่อแรกเสด็จออกบวช นอกจากนั้น ในแง่ท่าทีหรือทัศนคติที่มีต่อศาสนาอื่น พระพุทธศาสนามีลักษณะเปิดกว้าง ไม่บังคับให้ใครมานับถือศาสนาของตน แต่จะใช้วิธีให้หลักในการพิจารณาตัดสินใจด้วยสติปัญญาของตนเองว่าควรจะนับถือศาสนาใด



บรรณานุกรม

ภาษาไทย

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2535). *พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

สุวรรณ สถาอาพันธ์. (2550). *ศรัทธากับปัญญา : บทสนทนาทางปรัชญาว่าด้วยศาสนา*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,

ภาษาอังกฤษ

A. Books

Burton, David. (2002). *Emptiness Appraised : A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*. London: Curzon Press.

Chatterjee, Ashok Kumar. (1975). *The Yogācāra Idealsim*. Delhi : Motilal Banarsidass.

Dasgupta, S.N. (1962). *Indian Idealsim*. Cambridge: The Syndics of the University Press.

Divatia, Shuchita C. (1994). *Idealistic Thought in Indian Philosophy*. Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd.

Harris, Ian Charles. (1991). *The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism*. Leiden: E.J. Brill.

Hick, John. (2002). *John Hick: An Autobiography*. Oxford: Oneworld.

Hick, John. (2002). *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1995.

Hick, John. (1973). *God and the Universe of Faiths*. New York: St. Martin's.



- Hick, John. (2002). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press.
- Hick, John. (1985). *Problems of Religious Pluralism*. New York: St. Martin's.
- Huntington, C.W. Jr. (1989). *The Emptiness of Emptiness*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kochumuttom, Thomas A. (1982). *A Buddhist Doctrine of Experience*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Lamotte, Etienne. (1935). *Samdhinirmocana Sutra : L'Explication des Mysteres*. Paris : Adrien Maisommeuve.
- Lopez, Donald S. (1987). *A Study of Svātantrika*. New York: Snow Lion Publications.
- Lopez, Donald S. (1988). *Buddhist Hermeneutics*. Honolulu : University of Hawai Press.
- Lustraus, Dan. (2002). *Buddhist Phenomenology* (London & New York: RoutledgeCurzon).
- Mitta, Kewal Krishan. ed. (1993). *Vijñānavāda (Yogācāra) and Its Tradition*. Delhi: University of Delhi.
- Murti, T.R.V. (1974). *the Central Philosophy of Buddhism*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- Nagao, Gadjin. (1989). *The Foundational Standpoint of Madhyamika Philosophy*. Delhi: Sri Satguri Publication.
- Nagao, Gadjin. (1992). *Madhyamika and Yogacara*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Naht Hanh, Thich. (2001). *Transformation at the Base*. California: Parallax Press, 2001.



- Powers, John. (1993). *Hermeneutic and Tradition in the Samdhinirmocana-Sutra*. Leiden: E.J. Brill.
- Rahula, W. (2003). *Zen and the Taming of the Bull*. Colombo: Print & Print Graphics (Pvt) Ltd.
- Raju, P.T. (1953). *Idealistic Thought of India*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Schmithausen, Lambert. (1987). *Ālayavijñāna*. Tokyo: the International Buddhist Institute for Buddhist Studies.
- Sharma, C.D. (1964). *A Critical Survey of Indian Philosophy*. Delhi : Motilal Banarsidass.
- Singh, Amar. (1984). *The Heart of Buddhist Philosophy Dīñnāga and Dhammakīrti*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Stcherbatsky, Th. (1994). *Buddhist Logic*. 2 Volumes. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Stcherbatsky, Th. (1970). *The Central Conception of Buddhism*. Delhi: Indological Book House.
- Stcherbatsky, Th. (1971). *Madhyānta-vibhañga: Discourse on Discrimination Between Middle and Extreme*. Calcutta: Indian Studies, Past and Present.
- Suzuki, D.T. (1972). *Studies in The Lankāvatāra Sutra*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Vasubandhu. (1971). *Madhyānta-vibhañga: Discourse on Discrimination Between Middle and Extreme*. (Th. Stcherbatsky, trans.). Calcutta: Indian Studies, Past and Present.
- Vasubandhu. (1986). *Seven Works of Vasubandhu*. (Stefan Anacker, trans.) Delhi: Motilal Banarsidass.



- Williams, Paul. (1989). *Mahāyāna Buddhism*. London and New York: Routledge.
- Willis, Janice Dean. (1972). *On Knowing Reality*. New York : Columbia University Press.
- Wood, Thomas E. (1994). *Mind Only : A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*. Delhi: Motilal Banarsidass.

B. Articles.

- Hall, Bruce Cameron. (1986). The Meaning of Vijñapti in Vasubandhu's Concept of Mind. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 9(1) (1986),7-24.
- Lusthaus, Dan. (1999). A Brief Retrospective of Western Yogacara Scholarship in the 20th Century. *Document presented at the 11th International Conference on Chinese Philosophy, Chengchi University, Taipei, Taiwan, July 26-31, 1999*.
- Nagao, Gadjin. (1979). From Madhyamika to Yogācāra, and Analysis of MMK, XXIV. 18 and MV, I.1-2. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 2(1), 29-43.
- Olson, Robert F. (1977). Candrakirti's Critique of Vijnanavada. *Philosophy East and West*, 24(4), 409.
- Schmithausen, Lambert. (1976). On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism. *German Scholars on India*, 2, 235- 250.
- Wayman, Alex. (1996). The Defense of Yogācāra Buddhism. *Philosophy East & West*, 46(4), 447-467.



Wayman, Alex. (1979). *Yogācāra and the Buddhist Logicians. The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 2(1), 65-80.

C. Book Reviews

Jong, de J.W. (1986). [Review of the book *Philosophy of Mind in Sixth Century China, Paramārtha's Evolution of Consciousness*, by Diana Y Paul]. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 9(1), 129-132.

Griffiths, Paul J. (1991). [Review of the book *Madhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*, by Gadjin Nagao]. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 14(2), 345-347.

Griffiths, Paul J. (1992). [Review of the book *Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*, by Thomas E. Wood]. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 15(2), 320-324.