

ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริง ในพุทธปรัชญาเถรวาท*

พระมหาชวัญชัย กิตฺติเมธี (เหมประไพ)**

บทคัดย่อ

พุทธปรัชญาเถรวาทถือว่าภาษาเป็นสิ่งสมมติ ภาษาใช้บรรยายความเป็นจริงที่รับรู้ผ่านการสัมผัสทางตา หู จมูก ลิ้น และกาย พุทธทาสภิกขุเรียกภาษาประเภทนี้ว่า “ภาษาคน” ความหมายที่ภาษาคนสื่อจะขึ้นอยู่กับความเห็นของผู้ใช้ภาษา ซึ่งอาจจะถูกหรือผิดก็ได้ อย่างไรก็ตาม ตามหลักของพุทธปรัชญาเถรวาทนั้น ความจริงสูงสุดสัมพันธ์กับความเป็นจริงแท้ที่ปรากฏแก่ใจ พุทธทาสภิกขุเรียกว่าภาษาแห่งใจนี้ว่า “ภาษาธรรม” การเชื่อมโยงภาษาคนและภาษาธรรมนั้นอาศัยจุดเชื่อมคือบุคคลที่สามารถเข้าใจความเป็นจริงแห่งความทุกข์และการดับทุกข์ โดยพิจารณาวิเคราะห์ภาษาศาสนาที่ใช้วิธีอธิบายเชิงปฏิเสธ เอกัตถะ และเปรียบเทียบ

คำสำคัญ : ภาษาศาสตร์, พุทธทาส

* บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต, บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, พุทธศักราช ๒๕๕๖.

** นิสิตปริญญาเอก สาขาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

The Relationship between Language and Reality in Theravada Buddhist Philosophy

Abstract

Theravada Buddhist philosophy considers language to be conventional. Language is used to describe reality as perceived through the senses, namely the eyes, ears, nose, tongue, and body. Buddhadasa called this type of language “human language”. Meanings that such language conveys is dependent on opinions of the language users, which may be right or wrong. However, according to Theravada Buddhist Philosophy, absolute truth stands in relation to absolute reality that is apparent to the mind. Buddhadasa called such language of the mind “dhamma language”. A link between human and dhamma language is none other than individual human beings who are capable of understanding the reality of suffering and its cessation based on an analysis of religious language expressed in negative, univocal and analogical modes of explanation.

Keywords : Religious Language, Buddhadasa

๑. บทนำ

พระพุทธเจ้าได้ตรัสว่าวาตะที่สืบทอดกันมาอย่าได้ยึดถือ ต่อเมื่อใครรู้ด้วยตนเองก่อนว่าอะไรเป็นโทษหรือเป็นประโยชน์ จึงค่อยละและปฏิบัติตามนั้น (อง.ติก. ๒๐/๕๐๕/๑๓๙-๑๘๑) การปฏิเสธความเชื่อที่มีมาแต่เดิมตั้งข้อความข้างต้นนั้นเป็นการสร้างข้อสงสัยต่อความเป็นจริงว่าสามารถอธิบายด้วยภาษาได้หรือไม่ ข้อสงสัยดังกล่าวนี้อาจมีคำตอบว่าภาษานั้นสามารถอธิบายความเป็นจริงได้ ดังกรณีพระกุมารกัสสปะอธิบายกับพระเจ้าปายาสีถึงเรื่องผลของการทำดีและทำชั่วในโลกหน้าหรือโลกหลังความตายว่ามีอยู่จริงด้วยวิธีการเปรียบเทียบ (analogy) ว่าเหมือนบุรุษตาบอดแต่กำเนิด ไม่พึงเห็นรูปสีด้า สีขาว สีเขียว สีเหลือง สีแดง สีแดงผาด รูปที่เรียบและไม่เรียบ รูปดาว พระจันทร์ และพระอาทิตย์ เขาบอกว่่าสิ่งเหล่านั้นไม่มีก็คงไม่ใช่ (ที.ม. ๑๐/๓๒๐-๓๒๑/๒๕๓-๒๕๔)

การใช้ภาษาเปรียบเทียบอธิบายไม่ได้เปลี่ยนแปลงข้อเท็จจริงที่ว่าพระเจ้าปายาสีก็ไม่มีวันรู้ว่่าโลกหน้ามีจริงหรือไม่ แต่สามารถเปลี่ยนแปลงความเห็นเสียใหม่ว่่าผลกรรมมีจริง ภาษาดังกล่าวพุทธปรัชญาเถรวาทถือว่่าเป็นการสร้างความเป็นจริงทางความเห็น (ทิฐฐิสัจจะ) เพราะภาษาเปรียบเทียบนั้นประกอบด้วยข้อเปรียบเทียบที่ผู้ฟังสามารถยอมรับได้ในข้อเท็จจริง และมีลักษณะที่ไม่สามารถโต้แย้งได้ด้วยเหตุผล ขณะเดียวกันก็สามารถยกระดับภาษาให้ตรงกับความเป็นจริงตามสภาวะ (ปรมัตตสัจจะ) เช่นข้อความว่่า “ผู้ใดแล เห็นธรรม ผู้นั้นชื่อว่ายอมเห็นเรา ผู้ใดเห็นเรา ผู้นั้นชื่อว่ายอมเห็นธรรม” โดยคำว่า “เรา” ก็คือ ชันธ 5 และคำว่า “ธรรม” คือสภาวะที่ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ไม่ใช่ตัวตน (ส.ข. ๑๗/๒๑๖/๑๗๗) ลักษณะดังกล่าวเป็นการใช้ภาษาที่เป็นสมมติเชื่อมโยงไปสู่สภาวะของความเป็นจริงแบบปรมัตถ์อีกทีหนึ่ง

แต่ปัญหาการเข้าใจภาษาที่สัมพันธ์กับความเป็นจริงดังที่กล่าวมานั้น เกิดจากการอธิบายผ่านประสบการณ์

ทางผัสสะคือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ก่อให้เกิดเป็นความเห็นของแต่ละคนที่เรียกว่า ทิฐฐิ ดังที่พุทธทาสภิกขุอธิบายคำว่า “เรา” ในคำว่า “ผู้นั้นชื่อว่ายอมเห็นเรา” ล้วนเป็นความจริงที่ผ่านสัมผัสจึงทำให้เกิดการอธิบายด้วยกรอบของความเป็นจริงแบบสมมติ (สมมติสัจจะ) กล่าวคือ เราหมายถึงพระเจ้าที่มีเนื้อหนังเกิดในประเทศอินเดียเมื่อสองพันกว่าปีมาแล้ว นิพพานแล้ว เคาใหม่ไปหมดแล้ว ความเป็นจริงทางด้านความเห็นนี้จึงสามารถเข้าใจกันด้วยการสมมติขึ้นเท่านั้น

ส่วนคำอธิบายอีกด้านหนึ่งอาศัยผัสสะภายในหรือจิตใจเป็นหลักทำให้เกิดความเข้าใจภาษาที่ละเอียดขึ้นแม้จะไม่สามารถตรวจสอบได้ทางผัสสะภายนอก พุทธทาสภิกขุเรียกว่า ภาษาธรรม โดยอธิบายคำว่า “เรา” ในที่นี้ คือธรรมะที่เป็นนามธรรม คือ ตัวธรรมะที่ทำบุคคลให้เป็นพระพุทธเจ้า ไม่เป็นตัวเป็นตน ไม่ใช่เนื้อหนัง การเห็นแต่เนื้อหนังไม่ชื่อว่าเห็นพระพุทธเจ้า (พุทธทาสภิกขุ, ๒๕๓๗: ๖-๗) การอธิบายภาษาในลักษณะนี้เป็นการพัฒนาความหมายเดิมที่เราอาจเข้าใจไม่ได้หรือเข้าใจไม่ถึง เพราะติดอยู่แค่ภาษาคนหรือสมมติขึ้นเท่านั้นจึงไม่เข้าใจภาษาธรรมที่อาศัยใจในการรับรู้

การอธิบายความเป็นจริงด้วยทฤษฎีภาษาคน ภาษาธรรมช่วยแก้ปัญหาการเข้าใจความหมายทั้งในระดับสมมติและปรมัตถ์ได้ในระดับหนึ่ง แต่ยังมีปัญหาทางด้านความหมายที่ควรจะพิจารณาในรายละเอียดอย่างจริงจังว่่าสามารถเชื่อมโยงไปสู่ความเป็นจริงได้อย่างไร โดยเฉพาะเมื่อคำนั้นเป็นคำที่เข้าใจทั่วๆ ไป ดังที่ปรากฏในอรรถกถาอังคุตตรนิกายว่่า พระพุทธเจ้าทรงอาศัยภาษาถิ่นที่เป็นสมมติจึงแสดงปรมัตถ์ได้ (อง.เอก.อ. ๑/๑/๑๘๔-๑๘๕) ต่อปัญหาดังกล่าวผู้วิจัยได้เสนอทฤษฎีภาษาศาสตร์ ๓ อย่างคือ ๑) วิธีปฏิเสธ (negative way) ๒) วิธีรวมความหรือเอกัตถะ (univocal way) ๓) วิธีเปรียบเทียบ (analogical way) ซึ่งวิธีการดังกล่าวได้เชื่อมโยงให้เห็น

ถึงคำอธิบายความเป็นจริงด้วยวิธีการทางภาษาศาสตร์ ทั้ง ๓ นั้นล้วนสัมพันธ์กับความเป็นจริงทั้งในแง่สมมติ โดยพิจารณาด้วยสัมผัสทางตา หู จมูก ลิ้น กายเป็นหลัก และในแง่ปรมาตม์ โดยพิจารณาด้วยจิตใจเป็นหลัก และการศึกษาวิจัยในบทความนี้จะได้วิเคราะห์รายละเอียด อธิบาย และตีความ และในตอนท้ายจะได้พิจารณาถึงความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นตามทฤษฎีที่เสนอเหล่านี้ต่อไป

๒. ภาษาในพุทธปรัชญาเถรวาท

ปัญหาเรื่องภาษาในปรัชญาอินเดียเริ่มต้นจากการพิจารณาภาษาศาสตร์ที่เรียกว่า “วาทะ” ของลัทธิต่างๆ ที่ประกาศวาทะของตนเท่านั้นว่าถูกต้อง แต่วาทะของคนอื่นไม่ถูกต้อง (อง.ตัก. ๒๐/๕๐๕/๑๗๙-๑๘๑) โดยมีกลุ่มใหญ่ๆ ๒ กลุ่มคือ

ก. สัสตวาทะ วาทะที่ถือว่าชีวิตนั้นเที่ยง โดยอธิบายชีวิตนั้นเป็นการสืบต่อความหมายเดิมกล่าวคือ ชีวิตเป็นอย่างไรในอดีตก็เป็นอย่างนั้นในปัจจุบันและอนาคต จึงทำให้ความหมายของคำว่าชีวิตนั้นคงที่ ไม่เปลี่ยนแปลง (ที.ปา. ๑๑/๘๗/๘๔-๘๕)

ข. นัตถิกวาทะ วาทะที่ถือว่าเราไม่มี สิ่งที่อยู่กับเราก็ไม่มีและในอนาคตก็ไม่มี (ส.ขนธ. ๑๗/๓๕๒/๑๘๑) เรียกอีกอย่างว่าจเฉทวาทะ วาทะที่ถือว่าชีวิตนั้นขาดสูญ

พระพุทธเจ้าถือว่าทุกวาทะนั้นอย่าได้ยึดถือ แต่ให้ตรวจสอบก่อนว่าความหมายนั้นตรงกับตรงกับความเป็นจริงหรือไม่ แต่การตรวจสอบภาษาทางศาสนานั้นอาจเกิดปัญหาได้ในการรับรู้ ซึ่งอาจทำให้เกิดแนวคิด ๒ กลุ่มคือ

๒.๑ กลุ่มที่เชื่อว่าภาษาศาสตร์เป็นสิ่งที่ไม่อาจรับรู้ได้ (Noncognitive) กลุ่มนี้ถือว่า การที่เรารับรู้คำในทางศาสนาได้เพราะเรามีความเชื่อเป็นพื้นฐาน แต่ถ้าพิจารณาในแง่มุมมองของวิถีชีวิตที่วิตเคนสไตน์ เรียกว่า รูปแบบชีวิต (forms of life) ที่ต่างกัน เราไม่อาจรับรู้ภาษา

ศาสนาได้ เพราะแต่ละคนล้วนมีเหตุผลที่แตกต่างกันไปตามรูปแบบชีวิต กล่าวคือ ในรูปแบบชีวิตทุกคนล้วนมีระบบคิดของตัวเองที่สั่งสมผ่านประสบการณ์ในการตรวจสอบข้อเท็จจริง กรณีนี้ทำให้การใช้ข้อความทางวิทยาศาสตร์ตรวจสอบข้อความทางศาสนาเป็นไปได้ เพราะเราไม่สามารถใช้ภาษาประเภทหนึ่งไปใช้ได้แย้งกับภาษาอีกประเภทหนึ่งได้ เพราะแต่ละภาษาตั้งอยู่บนพื้นฐานของรูปแบบชีวิตที่แตกต่างกัน ไม่ใช่เหตุผลแบบเดียวกัน (Wittgenstein, 1972: 609) ฉะนั้น เมื่อคนมีความเชื่อต่างกัน คำที่ใช้จึงมีความหมายแตกต่างกัน ความแตกต่างกันนี้ทำให้คำและข้อความแม้จะดูว่าคล้ายกัน แต่อาจมีความหมายต่างกัน กรณีนี้กอาเวคินิยม (emotivists) ที่ถือว่าข้อความทางศีลธรรม เช่น นาย ก เป็นคนดี เป็นต้น ข้อความนี้เป็นเพียงการแสดงออกตามความรู้สึกของผู้พูดเท่านั้น ไม่ใช่เรื่องที่เกี่ยวข้องกับข้อเท็จจริง ต่างกับข้อความว่า นาย ก เป็นคนสูง (ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๓: ๓๒) โดยนักอาเวคินิยมอาจมองข้อความทางศาสนา เช่น การฆ่าสัตว์เป็นบาป หรือการให้ทานเป็นบุญ เป็นต้น เป็นเพียงการแสดงอารมณ์เท่านั้นไม่ใช่ข้อเท็จจริงแต่อย่างใด โดยนักคิดกลุ่มนี้ได้ปฏิเสธข้ออ้างที่ว่า “เจตคติทางความเชื่อเกี่ยวกับการตัดสินใจทางศีลธรรมว่าเป็นสิ่งที่รับรู้ได้” ด้วยเหตุผลว่าการตัดสินใจทางศีลธรรมไม่สามารถรับรู้ได้ เพราะไม่ได้สร้างข้อความที่ยอมรับได้ ฉะนั้น ความเชื่อทางศีลธรรมและความรู้ทางศีลธรรมจึงเป็นไปได้ เพราะไม่สามารถพิสูจน์ได้ จึงไม่สามารถยอมรับต่อสิ่งนั้น (Audi, 1999: 260) แนวคิดของกลุ่มนี้เป็นการไม่ยอมรับข้อความทางศาสนา เพราะเป็นแค่การแสดงอารมณ์ว่าชอบหรือไม่ชอบเท่านั้น

๒.๒ กลุ่มที่เชื่อว่าภาษาศาสตร์เป็นสิ่งที่สามารถรับรู้ได้ (cognitive) ภาษาสามารถสร้างความเข้าใจต่อความเป็นจริงได้ เช่น กรณีที่นักอาเวคินิยม (emotivists) ปฏิเสธข้อความทางศาสนานั้น เราอาจพบว่าข้อความทางศาสนา

บางส่วนอาจจะแสดงถึงความชอบใจ ความไม่ชอบใจ หรือ ทั้งความชอบใจและไม่ชอบใจก็ได้ (ม.อ. ๑๔/๘๖๔/๔๑๒) แต่ถ้าเรายอมรับค่าบางอย่างว่ามีอยู่จริง เช่น ข้อความว่า “บุคคลรักชีวิต ไม่อยากตาย รักสุขเกลียดทุกข์” (ม.อ. ๑๒/๕๓๐/๔๐๕) ตรงกับข้อเท็จจริงว่า เราไม่อยากตาย ไม่อยากทุกข์ ไม่อยากให้ใครทำร้าย อยากมีความสุข เราจึงขยันทำงานหาเงินเพื่อสร้างฐานะ ออกกำลังกาย แข็งแรงเพื่อป้องกันโรค หรือเดินทางท่องเที่ยวเพื่อแสวงหาความสุข ลักษณะเหล่านี้เป็นเครื่องยืนยันข้อความข้างต้นได้ว่า เรารักสุขเกลียดทุกข์ เช่นเดียวกับกรณีที่มีใครมาตั้งคำถามว่า “มีน้ำผสมยาพิษ รสชาติก็ไม่ได้เรื่อง กลิ่นก็เหม็น ใครดื่มก็ต้องเจ็บปวดทรมานจนกว่าจะตาย เราจะดื่มน้ำนั้นหรือไม่” เราคงเลือกไม่ดื่มน้ำนั้น เพราะน้ำนั้นจะทำให้เราต้องทุกข์ ต้องทรมาน ข้อความนี้จึงแสดงให้เห็นว่าเรามีอารมณ์ต่อความรู้สึกระหว่างอะไรดีหรือไม่ดีได้ โดยนักคิดกลุ่มหลังนี้มีความเชื่อว่าภาษาสามารถอธิบายความเป็นจริงแบบนามธรรมได้เช่นกัน กรณีข้อความว่า “วิญญาณมีที่สิ้นสุดหรือไม่มีที่สิ้นสุด” เราสามารถเข้าใจความหมายของข้อความนี้ได้ด้วยเหตุผลทางภาษา กล่าวคือ (Matilal, 2008: 2-3)

ก. เราอาจพบคำตอบว่า วิญญาณไม่มีที่สิ้นสุด เพราะวิญญาณไม่มีใครสร้าง คืออะไรก็ตามที่ไม่มีใครสร้าง จะไม่มีที่สิ้นสุด เช่น ท้องฟ้า เป็นต้น ฉะนั้น วิญญาณไม่มีที่สิ้นสุด

ข. เราอาจพบคำตอบว่า วิญญาณมีที่สิ้นสุด เพราะเราสามารถรับรู้ได้ คืออะไรที่เป็นไปตามการรับรู้ต้องมีที่สิ้นสุด เช่น เมื่อหม้อดินแตกก็สิ้นสุด เพราะร่างกายก็ คือ หม้อดิน เมื่อร่างกายสลายไปวิญญาณก็น่าจะสลายไปด้วย เป็นต้น เป็นการอ้างถึงสิ่งที่รับรู้ข้อเท็จจริงได้ และอีกเหตุผลหนึ่งคือวิญญาณเกี่ยวข้องกับรับรู้ เพราะเราไม่สามารถรู้ทุกอย่างได้หมด ฉะนั้น วิญญาณมีที่สิ้นสุด

กลุ่มที่เชื่อว่าภาษาศาสนาเป็นสิ่งที่สามารถรับรู้ได้ นั้นเราสามารถพิจารณาจากภาษาในพุทธปรัชญาเถรวาท

ที่แบ่งเป็น ๒ แบบเพื่อให้สอดคล้องกับความเป็นจริงคือ (ที.สี.อ. ๑/๒/๒๐๒-๒๐๓)

๑. **สมมติถกถา** คือ ภาษาที่บัญญัติขึ้นเป็นภาษา ที่กล่าวเกี่ยวกับเรื่องสัตว์ คน เทวดา พรหม เป็นต้น เป็น คำที่ใช้เรียกรูปธรรมหรือวัตถุใดวัตถุหนึ่งทั้งที่รู้หรือไม่รู้ ก็ตาม เช่น เมื่อถูกถามว่าต้นไม้นี้ชื่ออะไร ถ้าเขาตอบว่า ต้นตะเคียน การเรียกชื่อเป็นการสมมติขึ้นเพื่อใช้เรียกชื่อ ต้นไม้ต้นเดียวกัน และชื่อนั้นเกิดหลังไม่ใช่เกิดก่อนสิ่งนั้น โดยลักษณะของนามหรือการตั้งชื่อ (นามกรรม) เป็นการ ให้ความหมายสิ่งภายนอกเพื่อสร้างความเข้าใจให้แก่ ตนเอง คำเรียกนี้จะเริ่มจากการให้ความหมายสิ่งต่างๆ ตาม ลักษณะที่ปรากฏชัด เช่น มหาราช เพราะสร้างความพอใจ ให้ตนเอง หรือตั้งชื่อลูกด้วยความรัก ตั้งชื่อพระด้วยความ ยกย่อง เป็นต้น เป็นการตั้งชื่อจะปรากฏภายหลังสิ่งนั้นมี อยู่ก่อนแล้ว เช่น แผ่นดิน จักรวาล พระจันทร์ พระอาทิตย์ ทั้งหมดถูกเรียกชื่อตามสถานะที่เกิดขึ้น (โอปปาติกบัญญัติ) (อภิ.ส.อ. ๑/๒/๕๑๘-๕๒๐)

๒. **ปรมัตถถกถา** คือภาษาที่กล่าวถึงความเป็นจริง เช่น อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา เป็นต้น เป็นคำอธิบายสภาวะ หรือธรรมชาติของสิ่งทั่วไป ขณะที่ปรมัตถถกถาอีกส่วน ที่อธิบายถึงลักษณะความเป็นจริงภายในหรือเกิดขึ้นกับ ตัวเรา เช่น เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ รวมถึงนิพพาน ล้วนเป็นความรู้สึกที่เราสามารถรับรู้ได้ทางอารมณ์ (อารมณ์ ธิปิปัจจย) ฉะนั้น เมื่อกกล่าวถึงปรมัตถถกถาจึงเป็นการ กล่าวถึงความเป็นจริงตามสภาวะ และความเป็นจริงทาง อารมณ์ พุทธปรัชญาเถรวาทเชื่อมความเป็นจริงทั้งสอง อย่างนี้ด้วยคำว่า “โลก” กล่าวคือ โลกในแง่ของความเป็น จริงตามสภาวะ หมายถึง สิ่งที่ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ไม่ใช่ตัวตน โดยความหมายดังกล่าวปรากฏให้เห็นได้ผ่านการรับรู้ทาง อารมณ์ในอตภาพอันมีประมาณวาหนึ่ง มีสัญญาและมีใจ นี้ (อง.จตุ. ๒๑/๕๖/๔๘) คือ เราสามารถรับรู้ได้ถึงความ ไม่สบายกายไม่สบายใจอันเป็นทุกข์ประจำสังขารได้ และ

แม้จะต้องการให้ร่างกายนั้นไม่เปลี่ยนแปลงก็ทำไม่ได้ คือ บังคับไม่ได้ จึงเกิดความรู้สึกว่าทุกข์ เป็นต้น ฉะนั้น การเข้าใจภาษากับความเป็นจริงผ่านการรับรู้อารมณ์นี้จึงเป็นไปได้ พุทธทาสภิกขุได้เสนอการพิจารณาลักษณะดังกล่าวนี้ด้วยทฤษฎีภาษาคนและภาษาธรรม โดยอธิบายถึงภาษาคนนั้นมุ่งเอาวัตถุหรือรูปธรรมเป็นพื้นฐาน ภาษาธรรมนั้นเอาจิตหรือนามธรรมเป็นพื้นฐาน การแสดงภาษานั้นต้องถือเอาความหมายทั้งสองแบบ ไม่ถือเอาแบบใดแบบหนึ่ง (พุทธทาสภิกขุ, ๒๕๓๗: ๖-๗) เช่น คำว่า “โลก” ในภาษาคนเป็นไปตามผัสสะภายนอกหมายถึงแผ่นดิน จะว่าแบนหรือกลมก็ได้ แต่ในภาษาธรรม หมายถึง นามธรรม หรือคุณธรรม หรือคุณสมบัติที่มีอยู่ประจำในโลก เช่น ความไม่เที่ยง ความเปลี่ยนแปลง ความทุกข์ เป็นต้น เหล่านี้เป็นคุณสมบัติประจำโลก นั่นคือโลกในทางธรรม จึงกล่าวว่าโลก คือ ความทุกข์ ความทุกข์ คือโลก

ฉะนั้น ภาษาในพุทธปรัชญาเถรวาทจึงเป็นการผสมระหว่างภาษาสมมติที่เราใช้อธิบายข้อเท็จจริงทางรูปธรรมเข้ากับภาษาปรมัตถ์ที่กล่าวถึงสภาวะความเป็นจริงทางนามธรรมของสิ่งนั้น การจะเข้าใจความหมายแบบภาษาสมมติเป็นแค่การเข้าใจลักษณะวัตถุหรือสิ่งที่สัมผัสเป็นข้อเท็จจริงที่พิสูจน์ได้ แต่ภาษาธรรมเป็นเรื่องของสภาวะ เป็นนามธรรมต้องใช้การใคร่ครวญในใจหรือผ่านอารมณ์ที่สัมผัสได้อย่างละเอียด (โยนิโสมนสิการ) และ การใช้ทฤษฎีภาษาคนภาษาธรรมนั้นทำให้ภาษาศาสนาดูน่าเชื่อถือขึ้น เพราะมีคำอธิบายและให้ความหมายความเป็นจริงได้อย่างครอบคลุม แต่ยังมีวิธีการอธิบายความเป็นจริงในทางศาสนาด้วยภาษาซึ่งผู้วิจัยได้นำเสนอและวิเคราะห์โดยเชื่อมโยงกับวิธีการอธิบายของสติเวอร์ (Dan R. Stiver) ดังนี้ (Stiver, 1996: 16-28)

๑) **วิธีปฏิเสธ (negative way)** เป็นการใช้ภาษาปฏิเสธเพื่อสร้างการยอมรับว่ามีความเป็นจริงที่อยู่เหนือคำและความคิดทั่วไป ซึ่งการจะเข้าใจได้จำเป็นต้อง

สร้างประสบการณ์ตรงที่เหนือกว่าการใช้แค่ถ้อยคำ เช่น เดียวกับการขบคิดคำสอนโกอาณของพุทธศาสนานิกายเซน ที่นำไปสู่การเข้าใจความหมายของชาโตริหรือบรรลुरुธรรมได้ ซึ่งดูเป็นเรื่องไร้สาระแต่ก็มีความหมาย เป็นการสอนให้เห็นความเป็นจริงที่ไม่อาจอธิบายได้ด้วยความหมายที่สัมผัสได้ แต่ต้องใช้การตรึกตรองใคร่ครวญ เพราะภาษาไม่อาจอธิบายหรือให้ความหมายถึงความเป็นจริงแบบปรมัตถ์ได้โดยตรง เช่น การอธิบายคำว่า “สภาวะความทุกข์” ภาษาที่อธิบายความเป็นจริงอาจเริ่มต้นด้วยการค้นหาข้อเท็จจริงว่า เราเริ่มเมื่อไหร่เมื่อเดินนานๆ หรือนั่งนานๆ แล้วปวดหลัง เป็นต้น จะเห็นว่าตัวเรานั้นมีลักษณะคงอยู่ตามเดิมไม่ได้ ต้องเปลี่ยนแปลง การอธิบายความเปลี่ยนแปลงซึ่งตรงกับคำว่า “ไม่เที่ยง” จึงทำให้เข้าใจความทุกข์ พระพุทธเจ้าจึงทรงใช้คำปฏิเสธว่า “สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์” (วิ.ม. ๔/๒๑/๒๑-๒๒) สภาวะที่ไม่เที่ยงก็คือสภาวะที่เปลี่ยนแปลง และสภาวะทุกข์ก็คือสภาวะที่เปลี่ยนแปลงนั่นเอง แต่เราไม่อาจยืนยันได้ว่าทุกอย่างมีสภาวะที่เปลี่ยนแปลง เพราะด้วยข้อจำกัดทางด้านภูมิปัญญา เราจึงต้องสร้างคำจำนวนหนึ่งขึ้นมาเพื่อยืนยันว่ามีสภาวะที่เปลี่ยนแปลงเท่านั้นที่เป็นทุกข์ คำปฏิเสธที่ว่า “สิ่งที่ไม่เที่ยง” เป็นการสร้างความหมายให้ตรงกับคำว่า “ทุกข์” หรือยืนยันว่า “ทุกข์” มีอยู่เฉพาะกับสิ่งที่ไม่เที่ยงเท่านั้น ฉะนั้น วิธีปฏิเสธจึงเป็นการปฏิเสธวัตถุบางอย่างก่อนว่า “สิ่งใดไม่เที่ยง” ทำให้เกิดความหมายยืนยันอีกว่า “สิ่งนั้นจึงเป็นทุกข์”

๒) **วิธีรวมความหรือเอกถละ (univocal way)**

เป็นวิธีสร้างคำที่รวมความหมายทั้งข้อยืนยันและปฏิเสธไว้ในสิ่งเดียวกัน โดยพระพุทธเจ้าได้รวมความหมายของสรรพสิ่งด้วยคำว่า “ธรรม” ซึ่งรวมความหมายทั้งยืนยันและปฏิเสธ เช่น รูปธรรมและนามธรรม สังขตธรรมและอสังขตธรรม เป็นต้น หรือเราอาจพบวิธีรวมความนี้ในข้อความต่างๆ ไปก็ได้เช่น คำว่า “คน” ในข้อความว่า คน

ทุกคนต้องตาย โสเครตีสเป็นคน ฉะนั้นโสเครตีสต้องตาย คำว่า “คน” จึงถูกใช้เป็นคำกลางๆ ที่ทั้งยืนยันว่ามีชีวิตและคำปฏิเสธว่าไม่มีชีวิตคือต้องตายในคำเดียวกัน

เมื่อเราใช้วิธีนี้ไปอธิบายความกำกวมของภาษาศาสนาจะพบว่าคำสอนทางศาสนาไม่อาจแยกออกจากบริบทที่เราโต้วิธีชีวิตซึ่งเกี่ยวข้องกับความสำเร็จได้ พระพุทธเจ้าทรงใช้คำในทางศาสนาไม่ได้เน้นที่ความเชื่อใดๆ ที่ทำให้เกิดความหมายกำกวมหรือการโต้แย้งกัน แต่ต้องการแสดงความชัดเจนที่เป็นอัตลักษณ์ของสิ่งนั้นๆ เช่นข้อความว่า “สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ ก็สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ควรหรือจะตามเห็นสิ่ง นั้นว่า นั่นของเรา นั่นเป็นเรา นั่นเป็นตนของเรา” (วิ.ม. ๔/๒๑/๒๒) คำว่า “สิ่ง” เป็นการรวมความหมายของคำว่า “ชั้น” โดยคำว่า “ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ไม่ใช่ตัวตน” เป็นความเป็นจริงของสิ่งนั้นซึ่งประกอบไปด้วยคำปฏิเสธ คือ “ไม่เที่ยง ไม่ใช่ตัวตน” และคำยืนยันคือ “เป็นทุกข์” หรือเรียกในทางภาษาศาสนาว่า “อัตลักษณ์สากล”(universal individual) ซึ่งอัตลักษณ์นี้ในทางพระพุทธศาสนาไม่ได้หมายถึงสิ่ง (being) แต่หมายถึงความเป็นจริงหรือธรรมชาติของสิ่งนั้น ซึ่งเรียกอีกอย่างว่า “สภาวะ” ฉะนั้น วิธีรวมความจึงเป็นการสร้างคำที่รวมความหมายทั้งยืนยันและปฏิเสธไว้ในสิ่งเดียวกัน

๓) วิธีเปรียบเทียบ (analogical way) เป็นการใช้คำเปรียบเทียบในทางศาสนาเพื่อสร้างความหมายทางคุณลักษณะของสิ่งนั้น พระพุทธเจ้าทรงเปรียบเทียบการรับรู้ผ่านอายตนะของเราเป็นของร้อน เพราะไฟ คือ รากะ เพราะไฟ คือ โทสะ เพราะไฟ คือ โมหะ ร้อนเพราะความเกิด เพราะความแก่ และความตาย ร้อนเพราะความโศก เพราะความรำพัน เพราะทุกข์กาย เพราะทุกข์ใจ เพราะความคับแค้น (วิ.ม. ๔/๕๕/๕๙) การรับรู้ว่าอายตนะเป็นของร้อนจึงเท่ากับยอมรับว่ามีบางสิ่งทำให้ร้อน พระพุทธเจ้าทรงเรียกสิ่งนี้ว่า รากะ โทสะ และ

โมหะ ฉะนั้น ความรู้สึกว่าร้อน เราสามารถรับรู้ได้ผ่านอายตนะ แต่กิเลสที่เป็นนามธรรมคือ รากะ โทสะ และ โมหะเราไม่สามารถรับรู้ได้โดยตรง จึงเกิดการเปรียบเทียบความรู้สึกทางอายตนะว่าร้อน ทำให้เราเข้าใจความหมายที่สอดคล้องกันได้ระหว่างความร้อนภายนอกกับความร้อนภายใน ในตะวันตกเรียกวิธีการนี้ว่า การเปรียบเทียบคุณลักษณะ (analogy of attribution) (Stiver, 1996: 24-25) และอีกลักษณะหนึ่งการเปรียบเทียบจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อทั้งสองสิ่งที่จะเปรียบเทียบกันมีลักษณะที่ได้สัดส่วนกันหรือเท่าเทียมกัน พระพุทธเจ้าทรงใช้วิธีนี้เปรียบเทียบระหว่างต้นไม้ที่มีชีวิตกับคนที่มีวิญญาณทั้ง ๒ อย่างระหว่างต้นไม้กับคนล้วนมีสัดส่วนคล้ายกัน การเปรียบเทียบจึงเป็นการขยายความเข้าใจระหว่างทั้งสองสิ่งนั้นเพื่อเข้าใจรายละเอียดที่ชัดเจนขึ้น กล่าวคือ “ต้นไม้ใหญ่ นั้น ถูกตัดเอารากขึ้นแล้ว ถูกทำให้เป็นดังตาลยอดด้วน ถึงความไม่มี ไม่เกิดขึ้นอีกต่อไป เปรียบกับชีวิตที่ภิกษุตัดโทษต่างๆ ไม่ให้เกิดวิญญาน ทำให้วิญญานดับ ทุกข์ก็ดับตาม” (ส.นิ. ๑๖/๒๒๓/๙๐) การเปรียบเทียบจึงทำให้เข้าใจความหมายของวิญญานมากยิ่งขึ้นว่าดับได้อย่างไร โดยการเปรียบเทียบในลักษณะนี้ทางตะวันตกเรียกว่า การเปรียบเทียบสัดส่วน (analogy of proportionality) (Stiver, 1996: 27) ฉะนั้น คำเปรียบเทียบจึงเป็นการสร้างความรู้ในสิ่งที่เราไม่สามารถรับรู้ได้โดยตรง และขณะเดียวกันก็ช่วยขยายความหมายของเนื้อหาจากสิ่งที่เราสามารถรับรู้ได้ไปสู่สิ่งที่เราไม่สามารถรับรู้ได้อีกที

๓. ความเป็นจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท

ความเป็นจริง (Reality) ในพุทธปรัชญาเถรวาท นั้นตรงกับคำว่า “สัจจะ” ซึ่งพิจารณาจากการใช้คำอยู่ ๓ ประเภทด้วยกัน คือ (ช.ธ.อ. ๑/๒/๔/๑๐๐)

๓.๑ สมมติสัจจะ เป็นการกล่าวถึงคำที่ใช้เป็นชื่อเรียกทั่วไป เช่น พรหมณ์, กษัตริย์ เป็นต้น ความเป็น

จริงนี้เป็นความจริงที่พูดกันและรับรู้กันได้โดยทั่วไป คือรับรู้ได้ว่าจริงหรือเท็จเพราะเป็นคำที่สามารถเทียบเคียงกับประสบการณ์การรับรู้ได้ตามการสมมติของสังคมที่ใช้ในชีวิตประจำวัน โดยความเป็นจริงแบบสมมติตรงกับภาษาที่ใช้กันอยู่ เพื่ออธิบายความเป็นจริงอีก ๒ อย่างคือ

๓.๒ ทิฏฐิสัจจะ คือความเป็นจริงที่โยงกับความเห็นที่เชื่อว่าทุกอย่างเที่ยง (สัสสตทิฏฐิ) และความเห็นที่ว่าทุกอย่างขาดสูญ (อจเจตทิฏฐิ) จึงทำให้เกิดความเห็นว่าโลกเที่ยงหรือโลกไม่เที่ยง โลกมีที่ สุดหรือโลกไม่มีที่ สุด, ชีวะอันนั้น สรีระกอนั้น หรือชีวะอย่างหนึ่ง สรีระอย่างหนึ่ง, สัตว์เบื้องต้นแต่ตายไป มีอยู่ หรือสัตว์เบื้องต้นแต่ตายไป ไม่มีอยู่ สัตว์เบื้องต้นแต่ตายไป มีอยู่ก็มี ไม่มีอยู่ก็มี หรือสัตว์ เบื้องหน้าแต่ตายไป มีอยู่ก็มีใช่ ไม่มีอยู่ก็มีใช่ (ที.สี. ๙/๒๙๒-๒๙๕/๒๗๐-๒๗๑) พระพุทธเจ้าปฏิเสศที่จะแสดงความคิดเห็นต่อความเห็นเหล่านี้ เพราะไม่เกินไปเพื่อการเข้าใจเรื่องทุกข์และดับทุกข์ โดยลักษณะความจริงแบบทิวินั้นเป็นภาษาที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้เพื่อสร้างวิธีการหาความเห็นที่ถูกต้อง (สัมมาทิฏฐิ) ซึ่งเป็นมรรควิธีเพื่อทำความเข้าใจความเป็นจริงที่สูงขึ้นไป กล่าวคือลักษณะของความเป็นจริงแบบทิวินี้จำเป็นต้องสร้างเหตุผลและข้ออุปมาประกอบเพื่อสร้างความเข้าใจ เช่น ถ้าเราเชื่อว่าการละครจบแล้วทำกรรมดีเท่านั้นเป็นสิ่งที่ควรปฏิบัติ เพราะแม้เราจะไม่รู้ว่ามีโลกหน้าจะมีอยู่จริงหรือไม่ก็ตาม ถ้าโลกหน้ามีอยู่จริง เมื่อเป็นอย่างนี้ ท่านบุรุษบุคคลนี้ เมื่อตายไป จักเข้าถึงสุคติ โลกสวรรค์ อนึ่ง โลกหน้าไม่มีจริง เขาก็เป็นผู้อันวิญญูชนสรรเสริญในปัจจุบันว่าเป็นบุรุษบุคคลมีศีล มีสัมมาทิฏฐิ เป็นอรรถิกวาท ถ้าโลกหน้ามีจริง ความยึดถือของท่านบุรุษบุคคลนี้ อย่างนี้ เป็นความมีชัยในโลกทั้งสอง คือในปัจจุบันวิญญูชนสรรเสริญ เมื่อตายไป จักเข้าถึงสุคติ โลก สวรรค์ (ม.ม. ๑๓/๑๐๙/๘๔) การอธิบายนี้เป็นการโยงความเห็นเรื่องโลกหน้าที่ไม่อาจรับรู้ได้ แต่มีข้อเท็จจริงที่พิสูจน์ได้ว่าถ้าทำดีแล้วจะมีคน

ยกย่องในโลกนี้ ถึงแม้จะไม่มีโลกหน้า หรือถ้ามีโลกหน้า เขาก็จะได้ไปเกิดในที่ๆ ดีขึ้น

๓.๓ ปริมัตถสัจจะ คือความเป็นจริงแท้ที่อธิบายสภาวะของสรรพสิ่งและความเป็นจริงที่สอดคล้องกับบุคคลเรื่องทุกข์และความดับทุกข์มีอยู่ ๒ แบบ คือ

๓.๓.๑ ความเป็นจริงแบบสังขตธรรม
ความเป็นจริงที่อาศัยเหตุปัจจัยปรุงแต่ง มีลักษณะ ๓ แบบคือ มีความเกิดขึ้น ความเสื่อมไป เมื่อตั้งอยู่มีความแปรปรวน (อง.ตัก. ๒๐/๔๘๖/๑๔๔) พระพุทธเจ้าได้กล่าวถึงลักษณะความเป็นจริงนั้นว่าเป็นไปตามกฎแห่งกรรมหรือธรรมนิยาม หรือที่ทับปัจจัยตา คือ “เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี เพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้จึงเกิดขึ้น เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ” (ส.นิ. ๑๖/๑๕๓/๖๗) โดยนักคิดยุคหลังอย่างคัลปูฮานะ (David J. Kalupahana) ไม่ได้ใช้คำว่า “สิ่ง” แต่ใช้คำว่า “ภูต” คือสิ่งที่กลายมาเป็นหรือสิ่งที่เปลี่ยนแปลง โดยอ้างถึงลักษณะความเป็นจริงแบบสังขตธรรม ฉะนั้น คำว่า “ภูต” (become) จึงเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นความเปลี่ยนแปลง เพราะความเป็นจริงไม่มีสิ่ง (entity) หรือมีสารัตถะอยู่ภายใน มีแต่สิ่งเท่านั้นที่เปลี่ยนแปลงไปตามธรรมดา ฉะนั้น คำว่า “ภูต” จึงเป็นสิ่งที่ผ่านเข้ามาในความหมายว่าต้องเปลี่ยนแปลง ความเป็นจริงแบบสังขตธรรมจึงเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลง โดยการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวทำให้เกิดสิ่งใหม่ที่เรียกว่า “การเกิดขึ้น” (ภว, ภพ) (Kalupahana, 1999: 79-80) โดยคำอธิบายนี้เป็นการอธิบายให้เห็นวงจรปฏิวัตรสมุปบาทที่เกิดขึ้นแล้วส่งต่อไปถึงสิ่งใหม่

ในพระอภิธรรมปิฎกได้แยกแยะสังขตธรรมเป็น ๓ คือ จิต เจตสิกและรูป รวมเรียกว่า ชันธ ๕ (รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาน) (อภิ.ส. ๓๔/๙๐๗, ๙๑๑/๓๑๔-๓๑๕) โดยจิต เจตสิก และรูปนั้นทำงานอาศัยซึ่งกันและกัน กล่าวคือ จิตนั้นทำหน้าที่อยู่ ๒ อย่างคือ ๑. เป็นจิตเดิมที่บริสุทธิ์อยู่เป็นคือภวังคจิตยังไม่ถูกปรุงแต่งใดๆ

ทั้งสั้น กับ ๒. รู้แจ้งอารมณ์ ซึ่งเป็นกระบวนการที่เกี่ยวข้องกับความเป็นจริงมีการปรุงแต่งโดยเจตสิกจนเกิดเป็นรูป โดยจิตทั้งหมดถูกอธิบายภายในช่วงชีวิตทุกขณะระหว่างเกิดและดับ ซึ่งเท่ากับว่าความจริงนั้นเกี่ยวข้องกับจิตในช่วงที่มีประสาทสัมผัสและทำให้เกิดขบวนการคิดและรู้อารมณ์ได้ จิตเดิมไม่ได้คิดได้เองหรือทำงานได้แต่ต้องอาศัยเจตสิกทำงานร่วมกัน คือจิตเกิดได้เพราะมีเจตสิกเป็นปัจจัย และเจตสิกเกิดได้เพราะมีจิต ทั้งสองจึงเป็นจริง โดยเป็นจริงในลักษณะของการอาศัยกันและกันเท่านั้น ไม่ใช่ปรากฏเองตามลำพัง และอาศัยการกระทบกับรูปผ่านอายตนะ^๑ พอรูปตั้งขึ้นก็จะสืบต่อและทำกิจต่อไปคือเสวยอารมณ์ (เจตสิก) ทำให้เกิดความชอบใจและไม่ชอบใจซึ่งเป็นความทุกข์ (ขุ.ป.อ. ๗/๑/๒๒๙-๒๓๐) คำอธิบายเกี่ยวกับจิตจึงไม่ใช่ตัวตน (อนัตตา) แต่ถูกอธิบายให้มีตัวตนเมื่อรวมเข้ากับรูปและเจตสิกอีกทีหนึ่ง ฉะนั้น ความเป็นจริงแบบนี้จึงไม่ได้เป็นไปเอง แต่มีเหตุปัจจัยทำให้เป็นไป และการเข้าใจความหมายได้จึงต้องเข้าใจแบบสัมพันธ์กันและกัน

๓.๓.๒ ความเป็นจริงแบบอสังขตธรรม

คือความเป็นจริงที่ไม่มีปัจจัยปรุงแต่ง มีลักษณะ ๓ ประการ คือ ไม่ปรากฏความเกิด ไม่ปรากฏความเสื่อม และเมื่อตั้งอยู่ไม่ปรากฏความแปรปรวน (อง.ติก. ๒๐/๔๘๖/๑๔๔) เป็นธรรมเหนือโลก (โลกุตตรธรรม) ได้แก่ นิพพาน โดยการทำความเข้าใจสังขตธรรมเป็นเรื่องของประสบการณ์ซึ่งเกิดขึ้นจากการลงมือปฏิบัติและเห็นผลจากการปฏิบัติตามนั้น ไม่อาจอธิบายความเป็นจริงนี้ได้โดยตรงแต่อาศัย “จุดเชื่อม” (link) โดยศาสนาพราหมณ์เรียกจุดเชื่อมตอนนี้ว่า “อัตตา” (self) คือการจะเข้าถึง พรหมันหรือความเป็นจริงสูงสุด (Ultimate reality) ดังมีข้อยืนยันว่า “อินทรีย์

ทั้งหลายมาจากวัตถุ วัตถุมาจากจิต จิตมาจากปัญญาหาเหตุผล ปัญญาหาเหตุผลมาจากตัวตน ตัวตนมาจากเมล็ดพันธุ์ที่เราแลไม่เห็น เมล็ดพันธุ์ที่เราแลไม่เห็นนี้มาจากพรหมัน ฉะนั้น พรหมันคือต้นธาตุที่ไม่ได้ถูกทำให้เกิด พรหมันคือเป้าหมายสูงสุด” (สวามี ประภาวณันท์ และแฟรเดอริก แมนเชสเตอร์, ๒๕๕๓: ๑๓) แต่ในพุทธปรัชญาเถรวาทเรียกจุดเชื่อมว่า “บุคคล” โดยแนวคิดเรื่องบุคคลนั้นปรากฏในกถาวัตถุกล่าวว่าเป็นสิ่งที่รองรับความเป็นจริงแบบปรมาณู (อภิ.ก. ๓๗/๑-๒/๑-๒) ส่วนในสังยุตตนิคายได้อธิบายคำว่า “บุคคล” คือผู้แบกภาระ (ขันธ) ตามข้อความว่า “ขันธ ๕ ชื่อว่าภาระ และผู้แบกภาระคือบุคคล เครื่องถือมันภาระเป็นเหตุนำมาซึ่งความทุกข์ในโลก การวางภาระเสียได้เป็นสุข บุคคลวางภาระหนักเสียได้แล้วไม่ถือภาระอื่น ถอนต้นหาพร้อมทั้งมูลรากแล้ว เป็นผู้หายหิว ดับรอบแล้ว” (สัง.นธ. ๑๗/๕๓/๒๕) จากข้อความนี้จะพบว่าการเชื่อมต่อระหว่างขันธที่เป็นทุกข์กับการดับทุกข์นั้นอาศัยบุคคลเป็นหลัก ดังข้อความที่อธิบายอสังขตธรรมผ่านแนวคิดเรื่องบุคคลหรือที่เรียกว่าบุคคลาธิษฐานว่า นิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง (ม.ม. ๑๓/๒๘๗/๒๘๑) คำนี้เป็นคำถ้อยคำที่อาศัยบุคคลเป็นจุดเชื่อมไปสู่ความเป็นจริงแบบอสังขตธรรม เพราะการจะรู้ว่า นิพพานนั้นคืออันนี้ ต้องอาศัยจักขุของพระอริยะที่จะเห็นนิพพานได้จริง (ม.ม. ๑๓/๒๘๘/๒๑๘) คนที่ไม่เข้าถึงนิพพานย่อมไม่สามารถอธิบายได้ ต้องอาศัยกิริยาอาการของพระอรหันต์ที่แสดงออกมาแล้วอธิบายด้วยคำแบบบุคคลาธิษฐานว่า “นิพพานเป็นความสุข”

สรุปความว่า ความเป็นจริงแบบสังขตธรรมในทางพุทธปรัชญาเถรวาทเป็นความจริงที่มีลักษณะเปลี่ยนแปลงตลอดเวลาไม่คงที่ตามลักษณะของเหตุปัจจัย ไม่ได้เกิดขึ้นเองแต่อาศัยเหตุปัจจัยเกิดขึ้นจึงทำให้ความเป็นจริงดังกล่าวสัมพันธ์กับประสบการณ์มนุษย์ทั้งด้านความทุกข์กับความดับทุกข์ ส่วนความเป็นจริงแบบ อสังขตธรรมเป็นความ

^๑ ธรรมชาติโดยอ้อมแผ่ไปในจิตและเจตสิกอันเป็นที่เกิดและนำไปสู่สังสารทุกข์อันยึดเยื้อต่อไป ฉะนั้น ธรรมชาตินั้น จึงชื่อว่า อายตนะมี ๑๒ คือ อายตนะภายใน ๖ ได้แก่ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ อายตนะภายนอก ๖ คือ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ ธรรมารมณ์

เป็นจริงสูงสุด คือ นิพพาน เป็นสภาวะที่ไม่มีอะไรปรุงแต่ง และไม่ปรุงแต่งอะไร ไม่สามารถใช้ภาษาอธิบายความเป็นจริงได้โดยตรง จำเป็นต้องอาศัยจุดเชื่อมซึ่งก็คือบุคคลในการเข้าใจความหมายดังกล่าวว่าลักษณะของนิพพานนั้นเป็นอย่างไรอีกที

๔. ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับ ความเป็นจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท

การใช้ภาษาหรือที่เรียกว่า สมมติ นั้นเพื่ออธิบายความเป็นจริงในพุทธปรัชญาเถรวาทพิจารณาจากความเป็นจริง ๒ แบบคือแบบทฤษฎีสัจจะและปรมาตถสัจจะ เพราะภาษาเป็นสมมติสัจจะ ซึ่งเป็นคำที่มีใช้ทั่วไป โดยพระพุทธเจ้าทรงตรัสว่าคำนั้นไม่ควรทิ้งเสียทั้งหมดล้วนเป็นคำที่ใช้ได้ ไม่ควรจะบอกว่าเขาพูดผิดแล้วทั้งคำพูดนั้นเสีย (ม.อ. ๑๔/๖๖๒/๓๒๓/๓๒๔) ด้วยทฤษฎีทางภาษา ดังนี้

๔.๑ วิธีปฏิเสธ (negative way) ภาษาอธิบายความเป็นจริง 2 แบบคือ

ก. แบบทฤษฎีสัจจะ คือพระพุทธเจ้ามีการอธิบายความหมายที่ไม่สุดโต่งไปข้างใดข้างหนึ่ง โดยภาษาที่พระพุทธเจ้าตรัสจะต้องมีลักษณะยืนยันความเป็นจริงไม่ได้มีอยู่แบบสุดโต่ง แต่มีลักษณะมีอยู่แบบมีเงื่อนไขตามเหตุปัจจัย เช่น คำถามว่า “ความทุกข์นั้นตนเองทำหรือผู้อื่นทำ, หรือไม่ใช่ทั้งตนเองทำหรือผู้อื่นทำ หรือบังเกิดขึ้นเองโดยไม่ใช่ตนเองทำและไม่ใช่อื่นทำ” พระพุทธเจ้าตอบว่า “ความทุกข์ไม่ใช่ไม่มี แต่มีอยู่โดยสถานะที่ไม่มีผู้สวดยความทุกข์ เพราะถ้าพูดว่ามีผู้กระทำ ผู้นั้นสวดย ก็เป็น สัสสตทัญญู ถ้ากล่าวว่ามีผู้หนึ่งกระทำ อีกผู้หนึ่งสวดย ก็เท่ากับยอมรับว่าทุกข์คนอื่นกระทำให้ก็เป็นอจเจตทัญญู ฉะนั้น พระพุทธเจ้าปฏิเสธความเชื่อสุดโต่งนั้นจึงแสดงทางสายกลาง คือทุกข์เท่านั้นที่มีและไม่มีตามหลักปฏิจจสมุปบาท (ส.นิ. ๑๖/๔๙-๕๐/๑๗-๑๘) คำว่า “ทุกข์ไม่ใช่ไม่มี”

เป็นการปฏิเสธซ้อนกันซึ่งเท่ากับยืนยันว่าทุกข์มี แต่ทำไมพระพุทธเจ้าไม่ยืนยันทันทีว่า “ทุกข์มี” กลับใช้คำปฏิเสธ เพราะไม่ต้องการยืนยันความหมายอย่างใดอย่างหนึ่งว่าถูกต้องผ่านภาษาอันจะทำให้เกิดความเห็นสุดโต่งได้ เพราะถ้ายืนยันว่าทุกข์มีอาจเข้าใจผิดว่า เป็นสัสสตทัญญู หรือถ้าบอกว่าไม่มีก็อาจเป็นอจเจตทัญญู จึงใช้คำปฏิเสธซ้อนกันเพื่อให้เกิดภาษาที่เป็นกลาง เพื่อให้ตรงกับความหมายที่เป็นกลาง (มัชฌิมนิคาเยธรรมเทศนา) ภาษาในลักษณะนี้จึงสร้างความเห็นความเป็นจริงที่เป็นกลางหรือแบบสัมมาทัญญู โดยเน้นไปที่ความเข้าใจเรื่องภาษาแบบมรรคที่เปลี่ยนแปลง มโนทัศน์เรื่องความเป็นจริงว่ามีที่มาและจุดจบอย่างไร และวิธีปฏิบัติต่อความเป็นจริงนั้นอย่างไรได้บ้าง เพราะภาษาบางครั้งก็ไม่ได้ตรงความเป็นจริงตรงตัวชัดเจน เราจึงต้องพิจารณาภาษาที่เป็นมรรคเพื่อต่อยอดไปสู่ความเป็นจริงนั้น เช่นที่ชยาติละเก (K.N. Jayatileke) ได้พิจารณาความเป็นจริงผ่านภาษาว่า (Jayatileke, 2004: 351-354)

๑) เมื่อโลกหน้ามีอยู่จริง ความเห็นของผู้คนว่าโลกหน้าไม่มี ความเห็นของเขานั้นเป็นมิจฉาทัญญู คือเป็นความเชื่อที่ผิด

๒) เมื่อโลกหน้ามีอยู่จริง แต่เขาคิดว่า โลกหน้าไม่มี ความดำริของเขานั้นเป็นมิจฉาสังกัปปะ คือ เป็นมโนทัศน์ที่ผิด

๓) เมื่อโลกหน้ามีอยู่จริง แต่เขากล่าวคำว่า โลกหน้าไม่มี คำของเขานั้นเป็นมิจฉาจาเป็นภาษาที่ผิด

การใช้ภาษาจึงเป็นแค่เครื่องมือตรวจสอบความตรงกับความเป็นจริงหรือไม่ เช่นเดียวกับที่พุทธทาสได้ตั้งข้อสังเกตว่า “ภาษาเป็นมรรคหรือวิธีการเท่านั้น เพราะภาษาเป็นเรื่องสำคัญรองลงมาจากความจริง เพราะถ้าจิตใจของคนไม่อยู่ในฐานะที่จะรู้จักหรือเข้าใจอย่างซึ้งซาบต่อสิ่งที่เรียกว่าทุกข์แล้ว แม้จะมีการถ่ายทอดกันทางเสียงหรือตัวหนังสือให้มากมายสักเท่าไร เขาก็ไม่สามารถถือเอาได้

และเสียงหรือตัวหนังสือยังกลายเป็นอุปสรรคต่อการเข้าใจความจริงเสียอีกด้วย” (พุทธทาสภิกขุ, ๒๕๔๘: ๒๔-๒๕)

ข. แบบปรมาตถสัจจะ คลุปะาหนะถื่อว่าภาษาที่พระพุทเจ้าทรงแสดงเป็นการปฏิเสธภาษาที่เป็นอดีตก่อนพุทธศาสนาว่าได้รับอิทธิพลภาษาของการมีอยู่ (language of existence) ซึ่งสร้างความสุดโต่งทางความคิดระหว่างทฤษฎีแบบสัสสตททฤษฎีกับอวจเณททฤษฎี โดยพระพุทเจ้าจึงสร้างภาษาแบบสภาวะลักษณะ คือภาษาของ “อิทัปปัจจยตา” หรือ “ปฏิจจสมุปะาท” เป็นภาษาที่พระพุทเจ้าเป็นผู้สร้างภาษาที่สามารถอธิบายถึงสิ่งทั่วไปที่พบได้โดยเชื่อมโยงกับความจริงทางศีลธรรมได้ เรียกว่า “ภาษาของการแปรสภาพ” (language of becoming) อันได้แก่ สภาวะความเป็นจริงที่อยู่เบื้องหลังเป็นความจริงแบบปรมาตถ เพื่อใช้แก้ไขภาษาเดิมที่ถูกสมมติขึ้นว่าเป็นตัวตน แต่ภาษาของการแปรสภาพไม่ใช่ใช้แทนภาษาของการมีอยู่ แต่เป็นการสร้างความหมายที่โยงกับความจริงที่ไม่ใช่ตัวตน ซึ่งไม่ขัดแย้งกับคำที่ใช้อยู่แล้ว เช่น สุนัข, ไก่, ชาวนา, พระราชา เป็นต้น สามารถนำคำบางอย่างที่มีใช้ทั่วไปมาอธิบายเพิ่มเติม เช่นคำว่า นิพพาน, พรหม, อัตตา เป็นต้น เช่นเมื่อกล่าวคำว่า พรหม ก็จะต้องรู้ความหมายหรืออธิบายได้ว่ามาจากอะไร เพื่อให้ได้จะต้องเข้าใจฐานะความเกี่ยวข้องกันแบบปฏิจจสมุปะาทคือการอาศัยเหตุปัจจัยเกิดขึ้นและไปจบที่ไหนไม่เช่นนั้นภาษาจะตกอยู่ภายใต้ข้อจำกัดที่ไม่สามารถอธิบายความจริงได้จนถึงที่สุด (Kalupahana 1999: i-iv) และการใช้ภาษาแบบอิทัปปัจจยตา หรือปฏิจจสมุปะาทยังช่วยแก้ไขคำอธิบายเรื่องกรรม และผลกรรม เพราะเป็นการระบุว่าเรามีตัวตนอยู่ในสถานะสัตว์ทั้งหลายเป็นผู้มีกรรมเป็นของตน (กम्मสสกา) เป็นผู้รับผลของกรรม (กम्मทายาทา) เป็นผู้ที่มีกรรมเป็นกำเนิด (กम्मโยนี) มีกรรมเป็นพวกพ้อง (กम्मพณฐุ) มีกรรมเป็นที่พึ่งอาศัย (กम्मปฐิสรณา) กระทำกรรมใดไว้ เป็นกรรมดีหรือกรรมชั่วก็ตาม ย่อมเป็นผู้รับผลของกรรมนั้น (อง.ทสก.

๒๔/๑๙๓/๓๐๙) คำกล่าวนี้ไม่ได้ระบุว่าเรามีตัวตนจริงๆ แต่เป็นการกล่าวด้วยคำที่เป็นกลางว่าเมื่อมีเหตุปัจจัยจึงมีผู้รับกรรม เมื่อไม่มีเหตุปัจจัยก็ไม่มีผู้รับกรรม

ฉะนั้น พระพุทเจ้าจึงทรงใช้ภาษาเพื่อปฏิเสธความเห็นผิด (มิจฉาทิฎฐิ) ที่อธิบายความเป็นจริงแบบสุดโต่งไปข้างใดข้างหนึ่ง แล้วสร้างภาษาที่เป็นกลางตามลักษณะความเป็นจริงแบบปรมาตถที่อธิบายความเป็นจริงล้วนอาศัยกันและกัน รู้เบื้องต้นและเบื้องปลายของความเป็นจริงนั้นก็จะไม่ยึดติด

๔.๒ วิธีรวมความหรือเอกัตถะ (univocal way)

พุทธปรัชญาเถรวาทใช้คำเดียว คือ คำว่า “ธาตุ”, “ธรรม” และ “อิทัปปัจจยตา” (ส.นิ. ๑๖/๖๑/๓๐) เพื่ออธิบายความเป็นจริง เพราะความเป็นจริงมีอย่างเดียวคือปรมาตถสัจจะ แต่ที่เราเป็นแบ่งเป็นหลายแบบเป็นไปตามความเป็นจริงแบบทฤษฎี (ทฤษฎีสัจจะ) ฉะนั้น เมื่อจะอธิบายความเป็นจริงจึงใช้คำเดียวเหล่านี้ คำใดคำหนึ่งในการอธิบายความจริง กล่าวคือ

ก. คำว่า “ธาตุ” คือสิ่งที่ทรงสภาวะของมันอยู่เองตามธรรมดา เป็นสภาวะพื้นฐานของความเป็นจริงทุกอย่างที่รวมเรียกว่า สังขตธาตุคือสภาวะที่ปัจจัยปรุงแต่งและอสังขตธาตุคือสภาวะที่ปัจจัยไม่ปรุงแต่ง (ม.อ. ๑๔/๒๔๒/๑๓๕) สังเกตการใช้คำว่า “นิพพานธาตุ” (อสังขตธาตุ) ไม่ใช่เกิดจากการถ่ายทอดทางภาษา โดยอสังขตธาตุไม่มีเหตุปัจจัยปรุงแต่งอีกจึงไม่มีภาษาที่อธิบายได้ แต่เราอาจพิจารณาเห็นได้ว่ามีอยู่จริงจากสิ่งที่ตรงข้ามคือจากความเป็นจริงที่เป็นสังขตธาตุแทน คือพิจารณาบุคคลที่มีนิพพานธาตุจะดูว่าเป็นอิสระและสงบในปัจจุบัน (ทิฎฐิธมมิกะ) เพราะคำว่า “ธาตุ” โดยความเป็นจริงแล้วไม่ใช่แค่มองถึงไม่ว่าจะแนวคิดเรื่องสิ่งที่มี (อตถิตา) และไม่มี (นตถิตา) ในทางอภิปรัชญาเท่านั้น แต่ต้องมองถึงสิ่งที่เป็น (ภูต) คือสิ่งที่ปรากฏให้เห็นได้ เช่น มนุษย์ สัตว์

ตรัสจ্ঞาน เป็นต้น และสภาวะ (ภาวะ) คือ ปัจจัยที่ทำให้ เป็น เช่น กิเลส กุศล อกุศล เป็นต้นที่เรียกว่า “ปัจจัย” สิ่งที่เป็นกับสภาวะอาศัยกันและกันจึงทำให้เข้าใจความเป็นจริงได้ เช่นเดียวกับการอาศัยบุคคลผู้มีนิพพานธาตุจึงทำให้รู้ว่ามีนิพพานมีอยู่จริง แม้จะไม่สามารถอธิบายผ่านภาษาก็ตาม

ข. คำว่า “ธรรม” เป็นคำที่มีลักษณะรักษาความเป็นจริงไว้ โดยมีความหมายทั้งยืนยันและปฏิเสธสิ่งเดียวกัน ประกอบด้วยธรรมที่ยืนยันสภาวะที่ปัจจัยปรุงแต่งคือสังขตะ และปฏิเสธสภาวะที่ปัจจัยไม่ปรุงแต่งคืออสังขตะ โดยความหมายของภาษาที่พูดถึงธรรมนั้นส่วนใหญ่เป็นสังขตะ เพราะเมื่อพูดถึงสังขตะก็เป็นการอธิบายถึงสังขตะด้วยในตัว เช่นคำว่า “ธรรม” ในข้อความว่า “ธรรมทั้งปวงไม่ควรยึดมั่น” หมายเอาว่าธรรมทั้งหลายมีขันธ ๕ เป็นต้น (สังขตธรรม) นั้น แม้จะถือว่าเป็นของเที่ยง ความไม่เที่ยงเท่านั้นย่อมเกิดขึ้น แม้จะถือว่าเป็นสุข ความทุกข์เท่านั้นย่อมถึงพร้อม แม้จะถือว่าเป็นอตตะ อนตตะเท่านั้นย่อมปรากฏ เพราะฉะนั้น บุคคลจึงไม่ควรเพื่อยึดมั่น” (ม.ม.อ. ๑/๓/๑๕๗) ฉะนั้น คำว่า ธรรม ตรงกับความหมายของสังขตะคือขันธ ส่วนความหมายที่ไม่ควรยึดมั่นจึงตรงกับความหมายของอสังขตะ

ค. คำว่า “อิทัปปัจจยตา” เป็นการอธิบายทั้งกฎเกณฑ์ที่เป็นธรรมชาติ โดยอธิบายความเป็นจริงทุกอย่างภายใต้กฎว่า “เมื่อมีสิ่งนี้ สิ่งนี้ก็มี เพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้ก็เกิดขึ้น” และ “เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้ก็ไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ก็ดับ” (ม.ม. ๑๒/๔๔๘, ๔๕๐/๔๘๐, ๔๘๓) โดยลักษณะของคำนี้มี ๒ ความหมาย คือทั้งสายเกิดและสายดับทุกข์ เพราะอิทัปปัจจยตาต้องพิจารณาผ่านความเป็นจริงที่เป็นสังขตธรรมทำให้ปรากฏทั้งการเกิดและดับอยู่ในสิ่งเดียวกันได้ เช่นอธิบายว่า

ก. การมีอยู่ของความทุกข์ เพราะอวิชชา ฯลฯ มีอยู่

ข. การไม่มีอยู่ของความทุกข์ เพราะอวิชชา ฯลฯ ดับไป

จากการพิจารณาข้อความทั้ง ก. และ ข. จึงทำให้เห็นว่าทั้งการมีอยู่และไม่มีอยู่นั้นล้วนมีอยู่ (existence) ทั้งสิ้น แต่เป็นการมีอยู่ที่ตรงกันข้ามกัน คือ ก. มีอยู่เพื่อสร้างตัวตน (อตตะ) คือ เกิดทุกข์ ข. มีอยู่แบบปล่อยวางจากอตตะหรือดับอตตะ ฉะนั้น ความหมายของอิทัปปัจจยตาจึงเป็นผลของการมีอยู่ในรูปแบบของสิ่งที่ปรากฏและไม่ปรากฏ

๔.๓ วิธีเปรียบเทียบ (analogical way) ภาษา เพื่ออธิบายความเป็นจริง ๒ แบบคือ

ก. แบบปฏิรูปฐิติสัจจะ การอธิบายระหว่างภาษากับความเป็นจริงอาศัยการเปรียบเทียบกับสิ่งที่มีลักษณะตรงกันหรือมีลักษณะใกล้เคียง เหมือนแก้วกับน้ำ ถ้าน้ำคือความหมาย ส่วนแก้วคือคำ ความหมายต้องมีขนาดเท่ากับแก้ว และขณะเดียวกันน้ำก็ต้องมีลักษณะสอดคล้องกับแก้ว แต่ต้องไม่ใช่แก้ว เพราะความหมายเป็นเรื่องของน้ำที่อาจเปลี่ยนแปลงได้ตามขนาดของแก้ว แต่น้ำก็ยังเป็นน้ำอยู่นั่นเอง ในพุทธปรัชญาเถรวาทได้พิจารณาความหมายของสิ่งใดก็ตาม เราอาจใช้คำอะไรก็ได้ แต่ความหมายนั้นต้องบ่งถึงสิ่งนั้น แต่ปัญหาที่ถูกหยิบมาพิจารณาคือการอ้างความหมายที่ตนเองยึดถือทั้งเป็นไปในอดีตและอนาคตตามแนวคิดของความเป็นจริงแบบปฏิฐิติที่ยึดเอาความหมายตามที่ตนเองเป็นผู้กำหนด และกล่าวถึงขันธในอดีตบ้างในอนาคตบ้าง ทั้งอดีตและอนาคตบ้างจึงมีความเห็นไปต่างๆ กัน แต่พระพุทธเจ้ารู้เหตุนี้ชัดจึงไม่ยึดมั่น (ที.สี. ๙/๕๐/๓๗) การอธิบายความเป็นจริงด้วยคำที่อาศัยบริบทภายนอกจึงต้องมีการกำหนดรูปแบบความสอดคล้องกันทางความหมาย ในที่นี้ความหมายถูกกำหนดด้วยเวลา การสร้างคำจึงต้องกำหนดให้ตรงกับเวลาในช่วงนั้นให้มากที่สุด เราอาจพิจารณาคำในลักษณะนี้ในรูปของการเปรียบเทียบ (analogy) กรณีถ้าบุคคลนั้นเป็นชวานา คำที่สื่อความหมาย

ตรงกับความเป็นจริงแบบทิวทัศน์ที่เขาขีดถือ จึงตรงกับข้อความว่า “ศรัทธาเป็นพืช ความเพียรเป็นฝน ปัญญาของเราเป็น แอกละไถ หิริเป็นงอนไถ ใจเป็นเชือก สติของเราเป็นผาด และประทัด เรามีกายคัมภีร์แล้ว มีวาจาคุ่มครองแล้ว เป็นผู้สำรวมแล้วในการบริโภคอาหาร เราทำการตายหมู่ (คือ วาจาสัปปลั) ด้วยคำสัตย์ โสรัจจะของเราเป็นเครื่อง ให้แล้วเสร็จงาน ความเพียรของเราเป็นเครื่องนำธูระไปให้ สมองนำไปถึงความเกษมจากโยคะ ไปไม่ถอยหลัง ยังกิ่งซึ่ง บุคคลไปแล้วไม่เศร้าโศก เราทำนองอย่างนี้ นาที่เราทำนั้น ย่อมมีผลเป็นอมตะ บุคคลทำนองอย่างนี้แล้ว ย่อมพ้นจาก ทุกข์ทั้งปวงได้” (ส.ส. ๑๕/๖๗๓-๖๗๔/๒๕๔) ฉะนั้น ถ้า บุคคลยึดถือสิ่งใด การเปรียบเทียบจึงเป็นการสร้างความ หมายให้ตรงตรงกับความเห็นของผู้นั้น

ข. แบบปรมาณู การใช้ภาษาเปรียบเทียบระหว่าง ความหมายที่อยู่ภายในใจของบุคคลนั้นเข้ากับความเป็นจริง ณ ช่วงขณะหรือเวลานั้น คำเปรียบเทียบจึงเท่ากับ ภาษาขณะที่บรรจุความหมายของความเป็นจริงที่ตรงกับ เรื่องทุกข์และความดับทุกข์ กรณีที่พระพุทธเจ้าประทับ อยู่ที่ป่าไม้ประดู่ลาย ใกล้เมืองโกสัมพี พระองค์หิบบิไ่มั ประดู่ลายมาก ๒-๓ ใบแล้วถามภิกษุถึงว่าใบไม้ในมือกับ ที่บนต้นที่โหนมากกว่ากัน พระพุทธเจ้าทรงต้องการแสดงว่า สิ่งที่มีได้บอกมีมากกว่าสิ่งที่บอก แต่สิ่งที่บอกล้วนเป็น ความจริงที่เกี่ยวข้องกับทุกข์และ ความดับทุกข์เท่านั้น (ส.ม. ๑๙/๑๗๑๒-๑๗๑๓/๔๓๔) ฉะนั้น ภาษาเปรียบเทียบจึง เชื่อมโยงระหว่างคำกับความเป็นจริง ส่วนอีกกรณีคือพระ จูฬปันถกที่พระพุทธเจ้าทรงให้ใช้คำภาวนาว่า “รโฆหรณิ” แปลว่า “ผ้าสำหรับเช็ดธุลี” พร้อมกับเอามือสัมผัสกับผ้า จนกระทั่งผ้านั้นเริ่มคล้ำลงจิตจึงเริ่มเป็นสมาธิและเข้าใจ ความเป็นจริงได้ที่มีลักษณะเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป

(ขุ.เถร. ๒๖/๓๗๓/๓๐๐-๓๐๑) ฉะนั้น คำว่า รโฆหรณิ จึงเป็นคำเดิมที่หมายถึงผ้า คำนั้นยังคงเหมือนเดิมไม่ เปลี่ยนความหมาย แต่ความหมายเปลี่ยนเพราะเกิดการ เปรียบเทียบกันระหว่างของระหว่างผ้าที่เศร้าหมองกับ ผ้าเดิมที่ไม่เศร้าหมอง

๕. สรุป

ภาษาในพุทธปรัชญาเถรวาทเป็นการอ้างอิงถึง ภาษาที่สามารถรับรู้ได้ ผ่านการใช้ภาษาสมมติที่กล่าวถึง คำต่างๆ ไป และปรมาณูคือสภาวะความเป็นจริงของสรรพสิ่ง หรือที่พุทธทาสใช้เรียกว่า ภาษาคน ภาษาธรรม คือ สร้างภาษาที่มีทั้งความหมายที่ตรงกันระหว่างวัตถุที่เป็น รูปธรรมกับสภาวะที่เป็นนามธรรม และพิจารณาการใช้ ภาษาที่ตรงกับลักษณะทางสมมติสัจจะเพื่ออธิบายความ เป็นจริงผ่านบุคคลที่เป็นทิวทัศน์สัจจะ เพื่อเข้าใจความหมาย ที่ปรมาณูสัจจะ ด้วยทฤษฎีทางภาษาแบบการปฏิเสธเพื่อ สร้างการยืนยันต่อความจริงที่ไม่สุดโต่ง การรวมความ เป็นการสร้างความหมายร่วมกันของความเป็นจริงว่าเป็น ไปได้ทั้งยืนยันและปฏิเสธ และการเปรียบเทียบเพื่อสร้าง คำอธิบายลักษณะที่เป็นนามธรรมด้วยคำที่เป็นรูปธรรม หรือสร้างเหตุผลด้วยคำอุปมาที่ยอมรับได้

จากการศึกษาเราจะพบว่าภาษาที่พระพุทธเจ้า ทรงใช้นั้นเป็นภาษาต่างๆ ไปที่สมมติใช้กัน เพื่อสร้างความ หมายที่ตรงกับความเห็น (ทิวทัศน์) ของแต่ละคน โดยความเห็น นั้นถือเป็นเครื่องตรวจสอบความเป็นจริงตามสภาวะโดย สัมพันธ์กับเรื่องทุกข์กับความดับทุกข์ กล่าวคือ เมื่อภาษา อาศัยบุคคล ขณะที่บุคคลนั้นมีสภาวะเช่นเดียวกับความ เป็นจริง จึงทำให้ภาษาสัมพันธ์กับความจริงทางอ้อม โดยผ่านบุคคลเป็นหลัก



บรรณานุกรม

- กิริติ บุญเจือ. ๒๕๒๖. **ปรัชญาภาษา**. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช. / Kirati Bunchuea. 1983. **Philosophy of Language**. Bangkok: Thaiwattanapanit.
- จอห์น วิลสัน. ๒๕๑๗. **ภาษากับการหาความจริง**. ปรีชา ช่างขวัญยืน, แปล. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช. / John Wilson. 1974. **Language and the Pursuit of Truth**. Preecha Changkwanyuen, trans. Bangkok: Thaiwattanapanit.
- พุทธทาสภิกขุ. ๒๕๓๗. **ภาษาคนภาษาธรรม**. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา. / Buddhadasa. 1994. **Everyday language and Dhamma language**. Bangkok: Thammasapa.
- _____. ๒๕๔๘. **ตัวกู-ของกู**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ. / _____. 2005. **Me-Mine**. 2nd edition. Bangkok: Sukhaphapchai.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. ๒๕๓๙. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. / Mahachulalongkornrajavidyalaya. 1996. **Thai Tipitaka: Mahachulalongkornrajavidyalaya Version**. Bangkok: Mahachulalongkornrajavidyalaya Press.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๒๗. **อรรถกถาพระสุตตันตปิฎก**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย. / Mahamakutraajavidyalaya. 2527. **Atthakatha Pha Suttanatapitaka**. Bangkok: Mahamakutraajavidyalaya Press.
- _____. ๒๕๒๗. **อรรถกถาพระอภิธรรมปิฎก**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย. / _____. 1984. **Atthakatha Pha Abhidhammapitaka**. Bangkok: Mahamakutraajavidyalaya Press.
- ราชบัณฑิตยสถาน. ๒๕๔๓. **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน. / Royal Society of Thailand. 2000. **English - Thai Dictionary of Philosophical Terms: An Edition of Royal Society of Thailand**. 3rd edition. Bangkok: Royal Society of Thailand
- สมฤดี วิศทเวทย์. ๒๕๕๖. “ภาษากับความจริงในพุทธศาสนาเถรวาท”. **วารสารพุทธศาสนศึกษา**. ๑๐ (๑): ๖-๑๐๘. / Somruedi Witawet. 2003. “Language and Truth in Theravada Buddhism”. **Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University**. 10 (1): 6-108.
- สวามี ประภาวณันทะ และแฟรเดอริค แมนเชสเตอร์. ๒๕๕๓. **อุปนิษัต : คัมภีร์เพื่อความสงบศานติ**. กิ่งแก้ว อัดถากร, แปล. กรุงเทพฯ: บริษัทอัมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง. / Swami Praphawanantha and Frederick Manchester. 2010. **Upanishad: A Scripture for Peace**. Kingkaew Atthakon, trans. Bangkok: Amarin Printing and Publishing.

- Audi, Robert. 1999. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. 2nd ed. New York: Cambridge University Press.
- Jayatileke, K.N. 2004. **Early Buddhist Theory of Knowledge**. Delhi: George Allen & Unwin.
- Kalupahana, David J. 1999. **The Buddha's Philosophy of Language**. Sri Lanka: A Sarvodaya Vishva Lekha.
- Matilal, Bimal Krishna. 2008. **Logic, Language and Reality: Indian Philosophy and Contemporary Issues**. 2nd ed. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Stiver, Dan R. 1996. **The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story**. UK: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. 1972. **On Certainty**. G.E.M. Anscombe and Denis Paul, trans. New York: Harper Torchbook.