เอกสารประกอบการสอน
ปรัชญาพุทธมหายาน

พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี (เหมประไพ), ป.ธ.9,ดร.

ภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
Mahachulalongkornrajavidyalaya University

หลักสูตรพุทธศาสตรบัณฑิต
สาขาวิชาปรัชญา

เอกสารประกอบการสอนรายวิชา
รหัสวิชา ๑๐๓ ๔๑๐ จำนวน ๓ หน่วยกิต (๓-๐-๖)

ปรัชญาพุทธมหายาน

พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี (เหมประไพ), ป.ธ.๙, ดร.
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ปรัชญาพุทธมหายาน

พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี (เหมประไพ), ป.ธ.๙, ดร.

พิมพ์ครั้งที่ ๑ พ.ศ.๒๕๖๓ จำนวน ๕๐๐ เล่ม
จำนวนหน้า ๒๓๖ หน้า

ผู้ทรงคุณวุฒิกลั่นกรอง (Peer Preview)

: รศ.ดร.ณัทธีร์ ศรีดี
: ผศ.ดร.วุฒินันท์ กันทะเตียน

กองบรรณาธิการ

: ผศ.ดร.แสวง นิลนามะ
: รศ.ดร.กฤต ศรียะอาจ

เรียงคอมพิวเตอร์/จัดรูปเล่ม
พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี (เหมประไพ), ป.ธ.๙,ดร.

พิมพ์ที่: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
วัดมหาธาตุ ท่าพระจันทร์ กรุงเทพฯ ๑๐๒๐๐
โทร.๐๒-๒๒๐-๔๘๙๙ ต่อ ๑๑๒-๖๒๓-๖๓๐๓๔
โทรสาร ๐๒-๖๒๓-๖๓๐๕

คำนำ

เอกสารนี้เป็นส่วนหนึ่งในรายวิชา ปรัชญาพุทธมหายาน รหัสวิชา ๑๐๔ ๓๐๗ แก่นิสิตระดับปริญญาตรี คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย โดยเนื้อหารายวิชานั้นเกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนามหายานโดยพิจารณาผ่านกรอบแนวคิดแบบปรัชญา ซึ่งประกอบไปด้วยเนื้อหาในส่วนที่เกี่ยวข้องกับประวัติและพัฒนาการของแนวคิดในพุทธปรัชญาสำนักต่างๆ คือ สรวาสติวาท เสาตรานติกะ มาธยมิกะ โยคาจาร สุขาวดี วัชรยาน และนำเสนอแนวความคิดของสำนักพุทธปรัชญามหายานเหล่านี้ในแง่อภิปรัชญา ญาณวิทยาและจริยศาสตร์ โดยเพิ่มข้อโต้แย้งผ่านแนวคิดทางปรัชญา ซึ่งหลักใหญ่นั้นมุ่งไปที่การรวบรวมแนวคิดและท่าทีต่างๆ ที่ถูกมองผ่านปรัชญาเพื่อเป็นข้อมูลและกระบวนการศึกษาพุทธศาสนาที่ถูกนำเสนอในบริบทที่ต่างออกไป

การรวบรวมนี้เกิดขึ้นจากการสอนตั้งแต่ปี พ.ศ.๒๕๖๑-๒๕๖๒ โดยเนื้อหานั้นได้ปรับปรุงจากการเนื้อหาที่มีหนังสือพุทธปรัชญาก่อนหน้านี้นำเสนอมาแล้วในส่วนหนึ่ง แต่การศึกษาในระดับปริญญาตรีนั้นเมื่อกระจายไปในพื้นที่ๆ หลากหลายย่อมต้องการตีความที่ต่างกันไปออกไป จึงอาจมีเนื้อหาบางส่วนที่นำเสนอให้มีความหลากหลายยิ่งขึ้น หากมีข้อผิดพลาดที่จะเกิดขึ้นอันเกิดจากการรวบรวมนี้ ผู้เขียนต้องขออภัยไว้ ณ โอกาสนี้ด้วย

พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี (เหมประไพ)
อาจารย์ผู้บรรยายประจำภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

รายละเอียดของรายวิชา

ชื่อสถาบันอุดมศึกษา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

วิทยาเขต/คณะ/ภาควิชา คณะพุทธศาสตร์

หมวดที่ ๑ ข้อมูลโดยทั่วไป

๑. รหัสและชื่อรายวิชา **๑๐๔ ๓๐๗** ปรัชญาพุทธมหายาน
๒. จำนวนหน่วยกิต : ๓ (๓-๐-๔)
๓. หลักสูตรและประเภทของรายวิชา พุทธศาสตรบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา
๔. อาจารย์ผู้รับผิดชอบรายวิชาและอาจารย์ผู้สอน พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี, ป.ธ.๙,ดร.
๕. ภาคการศึกษา/ชั้นปีที่เรียน ภาคการศึกษาที่ ๒/ ชั้นปีที่ ๓
๖. สถานที่เรียน คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
๗. วันที่จัดทำหรือปรับปรุงรายละเอียดของรายวิชาครั้งล่าสุด สิงหาคม ๒๕๕๖

หมวดที่ ๒ จุดมุ่งหมายและวัตถุประสงค์

๑. จุดมุ่งหมายของรายวิชา ๑.๑ เพื่อให้นิสิตทราบกำเนิดพัฒนาการและพัฒนาการทางด้านพุทธปรัชญามหายาน ๑.๒ เพื่อให้นิสิตเข้าใจประเด็นสำคัญทางอภิปรัชญาในพุทธปรัชญามหายานสำนักต่างๆ
๒. วัตถุประสงค์ในการพัฒนา/ปรับปรุงรายวิชา เพื่อให้นิสิตมีความเข้าใจกำเนิดพัฒนาการและพัฒนาการทางด้านพุทธปรัชญามหายาน สำนักต่าง ๆ ที่มีกาเนิดในอินเดีย ทิเบต จีน และญี่ปุ่น

หมวดที่ ๓ ลักษณะและการดำเนินการ

๑. คำอธิบายรายวิชา ศึกษาประวัติพัฒนาการและหลักปรัชญาพุทธมหายาน สำนักต่าง ๆ ที่มีกาเนิดในอินเดีย ทิเบต จีน และญี่ปุ่น
๒. จำนวนชั่วโมงที่ใช้ต่อภาคการศึกษา **บรรยาย ๓ ชั่วโมงต่อสัปดาห์ สอนเสริม ไม่มี** **การฝึกปฏิบัติ ภาคสนาม การฝึกงานไม่มี** การศึกษาด้วยตนเอง ๖ ชั่วโมงต่อสัปดาห์
๓. จำนวนชั่วโมงต่อสัปดาห์ที่อาจารย์ให้คำปรึกษาและแนะนำทางวิชาการแก่นิสิตเป็นรายบุคคล - อาจารย์ประจำวิชา ประกาศเวลาให้คำปรึกษาผ่านบอร์ดประชาสัมพันธ์ และเวปไซด์คณะหรือส่วนงาน - อาจารย์จัดเวลาให้คำปรึกษาเป็นรายบุคคล หรือรายกลุ่มตามความต้องการ ๒ ชั่วโมงต่อสัปดาห์ โดยอาจารย์จะแจ้งวันเวลาให้นิสิตทราบ

หมวดที่ ๔ การพัฒนาการเรียนรู้ของนิสิต

๑. คุณธรรม จริยธรรม
๑.๑ คุณธรรม จริยธรรมที่ต้องพัฒนา พัฒนาผู้เรียนให้มีคุณธรรม จริยธรรมเพื่อให้สามารถดำเนินชีวิตร่วมกับผู้อื่นในสังคมอย่างราบรื่น และเป็น ประโยชน์ต่อส่วนรวม ผู้สอนต้องให้ผู้เรียนมองเห็นคุณค่าของหลักคำสอนทางศาสนาและการเผยแผ่ คุณธรรมจริยธรรมที่ควรเสริมในหลักสูตรมีดังนี้ ๑) ให้นิสิตตระหนักในคุณค่าของคุณธรรม จริยธรรม เสียสละ และซื่อสัตย์สุจริต ๒) ส่งเสริมให้เป็นผู้มีวินัย ตรงต่อเวลา มีความรับผิดชอบต่อตนเอง และสังคม ๓) เคารพกฎระเบียบและข้อบังคับต่าง ๆ ขององค์กรและสังคม
๑.๒ วิธีการสอน - มีการสอดแทรกหรือยกตัวอย่างในขณะที่สอนเนื้อหา โดยสอนพุทธปรัชญามหายาน ถึงแนวคิดทางด้านปรัชญาที่สำคัญ - อภิปรายและกำหนดให้นิสิตรับผิดชอบงานมอบหมาย - จัดกิจกรรมระดมสมองและการทำงานเป็นทีม

๑.๓ วิธีการประเมินผล - พฤติกรรมการเข้าเรียน และส่งงานที่ได้รับมอบหมายตามขอบเขตที่ให้และตรงต่อเวลา - ประเมินผลการวิเคราะห์กรณีศึกษา - ประเมินผลการนำเสนอรายงานที่มอบหมาย
๒. ความรู้
๒.๑ ความรู้ที่ต้องได้รับ มีความเข้าใจเกี่ยวกับพุทธปรัชญามหายาน
๒.๒ วิธีการสอน บรรยาย อภิปราย การทำงานกลุ่ม การนำเสนอรายงาน การวิเคราะห์กรณีศึกษา และมอบหมายให้ค้นคว้าหาบทความ ข้อมูลที่เกี่ยวข้อง โดยนำมาสรุปและนำเสนอ การศึกษาโดยใช้ปัญหา และโครงงาน (Problem base learning) และเน้นผู้เรียนเป็นศูนย์กลาง(Student Center)
๒.๓ วิธีการประเมินผล - ทดสอบย่อย สอบกลางภาค สอบปลายภาค ด้วยข้อสอบที่เน้นการวัดหลักการและทฤษฎี - นำเสนอสรุปการอ่านจากการค้นคว้าข้อมูลที่เกี่ยวข้อง - วิเคราะห์กรณีศึกษา
๓. ทักษะทางปัญญา
๓.๑. ทักษะทางปัญญาที่ต้องพัฒนา พัฒนาความสามารถในการคิดอย่างมีระบบ มีการวิเคราะห์ ถึงประเด็นต่าง ๆ เพื่อให้มีความเข้าใจเกี่ยวกับบทบาทแต่ละศาสนา
๓.๒ วิธีการสอน - การมอบหมายให้นิสิตทำโครงงานพิเศษ และนำเสนอผลการศึกษา - อภิปรายกลุ่ม - วิเคราะห์กรณีศึกษาเกี่ยวกับภาวะผู้นำในปัจจุบัน - การสะท้อนแนวคิดจากพฤติกรรม
๓.๓ วิธีการประเมินผล - สอบกลางภาคและปลายภาค โดยเน้นข้อสอบที่มีความจำและมีการวิเคราะห์หลักคำสอนของแต่ละศาสนารวมทั้งการมีส่วนร่วมในการอภิปรายในชั้นเรียน - ดูจากรายงาน การนำเสนอรายงานและการมีส่วนร่วมในการเสนอข้อคิดเห็นในชั้นเรียน

๔. ทักษะความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลและความรับผิดชอบ
๔.๑ ทักษะความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลและความรับผิดชอบที่ต้องพัฒนา - พัฒนาทักษะในการสร้างความสัมพันธภาพระหว่างผู้เรียนด้วยกัน - พัฒนาการเรียนรู้ด้วยตนเอง และมีความรับผิดชอบในงานที่มอบหมายให้ครบถ้วนตามกำหนดเวลา
๔.๒ วิธีการสอน - จัดกิจกรรมกลุ่มในการวิเคราะห์กรณีศึกษา - มอบหมายงานรายกลุ่ม และรายบุคคล หรือ อ่านบทความที่เกี่ยวข้องกับรายวิชา - การนำเสนอรายงาน
๔.๓ วิธีการประเมินผล - ประเมินจากกระบวนการทำงานและผลที่ทำงานเป็นกลุ่ม - รายงานที่นำเสนอ พฤติกรรมการทำงานเป็นกลุ่ม
๕. ทักษะการวิเคราะห์เชิงตัวเลข การสื่อสาร และการใช้เทคโนโลยีสารสนเทศ
๕.๑ ทักษะการวิเคราะห์เชิงตัวเลข การสื่อสาร และการใช้เทคโนโลยีสารสนเทศที่ต้องพัฒนา - พัฒนาทักษะในการสื่อสารทั้งการพูด การฟัง การเขียน โดยการทำรายงาน และนำเสนอในชั้นเรียน - พัฒนาทักษะในการวิเคราะห์ข้อมูลจากกรณีศึกษา - พัฒนาทักษะในการสืบค้น ข้อมูลทางอินเทอร์เน็ต - ทักษะการใช้เทคโนโลยีสารสนเทศในการสื่อสาร เช่น การส่งงานทางอีเมล์ การสร้างห้องแสดงความคิดเห็นในเรื่องต่าง ๆ - ทักษะในการนำเสนอรายงานโดยใช้รูปแบบ เครื่องมือ และเทคโนโลยีที่เหมาะสม
๕.๒ วิธีการสอน - มอบหมายงานให้ศึกษาค้นคว้าด้วยตนเอง จาก website สื่อการสอน e-learning และทำรายงานโดย เน้นการนำตัวเลข หรือมีสถิติอ้างอิง จากแหล่งที่มาข้อมูลที่น่าเชื่อถือ - นำเสนอโดยใช้รูปแบบและเทคโนโลยีที่เหมาะสมเข้ามาช่วย
๕.๓ วิธีการประเมินผล - การจัดทำรายงาน และนำเสนอด้วยสื่อเทคโนโลยี (Power point/clip video) - การมีส่วนร่วมในการอภิปรายและวิธีการอภิปราย

หมวดที่ ๕ แผนการสอนและการประเมินผล

สัปดาห์ที่	หัวข้อ/รายละเอียด	จำนวนชั่วโมง	กิจกรรมการเรียนการสอน สื่อที่ใช้	ผู้สอน
๑	แนะนำเนื้อหาวิชา กระบวนการ การเรียนการสอน และวัดพื้นฐานความรู้ผู้เรียน -ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา	๓	-อธิบายวิธีการศึกษาวิชา - นิสิตสอบถามเพิ่มเติมและร่วมแสดงความคิดเห็นเพื่อกำหนดวิธีการเรียนรู้ร่วมกันได้ตามหลัก "ผู้เรียนเป็นศูนย์กลางแห่งการเรียนรู้" - ทำแบบทดสอบก่อนเรียน - แนะนำหนังสือ	พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี, ป.ธ.๙, ดร.
๒-๓	-ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับปรัชญา -การศึกษาพระพุทธศาสนากับปรัชญา	๖	- อธิบายเนื้อหาโดยใช้ PowerPointClip video ประกอบการบรรยาย - แนะนำหนังสือเพิ่มเติม ประมวลเนื้อหาโดยรวม	พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี, ป.ธ.๙, ดร.
๔	-กำเนิดและพัฒนาการพระพุทธศาสนามหายาน -ความเหมือนและความแตกต่างของพุทธปรัชญาเถรวาทและมหายาน	๓	- อธิบายเนื้อหาโดยใช้ PowerPointClip video ประกอบการบรรยาย - แนะนำหนังสือเพิ่มเติม ประมวลเนื้อหา	พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี, ป.ธ.๙, ดร.

			โดยรวม	
๕	แนวคิดของพุทธปรัชญามหายาน -พระโพธิสัตว์ -พระสูตรมหายาน -พระวินัย -สิกขาบท -อิทธิพลของแนวคิดที่มีในปัจจุบัน	๓	- อธิบายเนื้อหาโดยใช้ PowerPointClip video ประกอบการบรรยาย - แนะนำหนังสือเพิ่มเติม ประมวลเนื้อหาโดยรวม	พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี, ป.ธ.๙, ดร.
๖	พุทธปรัชญามหายานในอินเดีย นิกายสรวาสติกวาท -อภิปรัชญา –ญาณวิทยา - จริยศาสตร์	๓	- อธิบายเนื้อหาโดยใช้ PowerPointClip video ประกอบการบรรยาย - แนะนำหนังสือเพิ่มเติม ประมวลเนื้อหาโดยรวม	พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี, ป.ธ.๙, ดร.
๗	พุทธปรัชญามหายานในอินเดีย นิกายเสาตรานติกะ -อภิปรัชญา –ญาณวิทยา - จริยศาสตร์	๓	- วัดผลจากความรู้ที่ศึกษา	พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี, ป.ธ.๙, ดร.
๘-๙	พุทธปรัชญามหายานในอินเดีย นิกายมาธยามิกะ -อภิปรัชญา –ญาณวิทยา - จริยศาสตร์	๖	- อธิบายเนื้อหาโดยใช้ Power Point /Clip video ประกอบการบรรยาย - แนะนำหนังสือเพิ่มเติม ประมวลเนื้อหาโดยรวม	พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี, ป.ธ.๙, ดร.

๑๐-๑๑	พุทธปรัชญามหายานในอินเดีย นิกายโยคาจาร -อภิปรัชญา –ญาณวิทยา - จริยศาสตร์	๖	- อธิบายเนื้อหาโดยใช้ Power Point /Clip video ประกอบการบรรยาย - แนะนำหนังสือเพิ่มเติม ประมวลเนื้อหาโดยรวม	พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี, ป.ธ.๙, ดร.
๑๒-๑๓	พุทธปรัชญามหายานในธิเบต นิกายวัชรยาน / อภิปรัชญา /ญาณวิทยา/ จริยศาสตร์	๖	- อธิบายเนื้อหาโดยใช้ Power Point /Clip video ประกอบการบรรยาย - แนะนำหนังสือเพิ่มเติม ประมวลเนื้อหาโดยรวม	พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี, ป.ธ.๙, ดร.
๑๔	พุทธปรัชญามหายานในจีนและญี่ปุ่น นิกายสุขาวดี/ อภิปรัชญา /ญาณวิทยา/จริยศาสตร์	๓	- นิสิตนำเสนอ โดยใช้ Power Point ประกอบ - ให้นิสิตอภิปรายร่วมกันร่วมกันอธิบายเนื้อหา - ให้นิสิตซักถามอภิปราย	พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี, ป.ธ.๙, ดร.
๑๕	พุทธปรัชญามหายานในจีนและญี่ปุ่น นิกายเซ็น / อภิปรัชญา /ญาณวิทยา/จริยศาสตร์	๖	- นิสิตนำเสนอ โดยใช้ Power Point ประกอบ - ให้นิสิตอภิปรายร่วมกันร่วมกันอธิบายเนื้อหา	พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี, ป.ธ.๙, ดร.

			- ให้นิสิตซักถาม อภิปราย	
๑๖	ประมวล/สรุปองค์ความรู้ประจำวิชา	๓	- วัดผลจากความรู้ที่ศึกษา	พระมหาขวัญชัย กิตฺติเมธี, ป.ธ.๙, ดร.

แผนการประเมินผลการเรียนรู้

ที่	ผลการเรียน	วิธีการประเมิน	สัปดาห์ที่ประเมิน	สัดส่วนของการประเมินผล
๑	๑., ๒., ๓.,๔,๕,๖, ๗,๘,	ทดสอบย่อยครั้งที่ ๑ สอบกลางภาค ทดสอบย่อยครั้งที่ ๒ สอบปลายภาค	๔ ๘ ๑๒ ๑๖	๑๐ % ๒๕ % ๑๐ % ๒๕ %
๒	๑., ๒., ๓.,๔,๕,๖, ๗,๘,	วิเคราะห์กรณีศึกษา ค้นคว้า การนำเสนอรายงาน การทำงานกลุ่มและผลงาน การอ่านและสรุปบทความ การส่งงานตามที่มอบหมาย	ตลอดภาคการศึกษา	๒๐ %
๓	๑., ๒., ๓.,๔,๕,๖, ๗,๘,	การเข้าชั้นเรียน การมีส่วนร่วม อภิปราย เสนอความคิดเห็นในชั้นเรียน	ตลอดภาคการศึกษา	๑๐ %

หมวดที่ ๖ ทรัพยากรประกอบการเรียนการสอน

๑. เอกสารและตำราหลัก

กีรติ บุญเจือ. **สารานุกรมปรัชญา.** กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๒.

นาคารชุน. **โศลกมูลฐานว่าด้วยทางสายกลาง(มูลมัธยมกการิกา).** โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ (แปล). กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๑.

ปรุตม์ บุญศรีตัน. **พุทธอภิปรัชญา.** พิมพ์ครั้งที่ ๒. เชียงใหม่ : ดาวคอมพิวกราฟิก, ๒๕๕๓.

ราชบัณฑิตยสถาน. **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตสถาน,**

พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพฯ : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๓.

พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมฺมจิตโต). **พุทธศาสนาปรัชญา.** กรุงเทพฯ : พิมพ์ที่ อมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊ฟ จำกัด, ๒๕๓๓.

พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ วันจันทร์). **พุทธปรัชญา สาระและพัฒนาการ.** กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๔.

_____.**พุทธปรัชญา**. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖.

_____. **การศึกษาวิเคราะห์หลักจริยศาสตร์ในคัมภีร์พระพุทธศาสนา.** รายงานการวิจัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย (อัดสำเนา), ๒๕๕๖.

วิทย์ วิศทเวทย์. **ปรัชญาทรรศน์ : พุทธปรัชญา.** กรุงเทพฯ : โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๓.

_____. **จริยศาสตร์เบื้องต้น**. พิมพ์ครั้งที่ ๗. กรุงเทพฯ : อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๓๒.

วิธาน สุชีวคุปต์. **อภิปรัชญา**. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยรามคำแหง, ๒๕๒๙.

องค์ทะไลลามะ. **จักรวาลในหนึ่งอะตอม.** เพชรรัตน์ พงษ์เจริญสุข (แปล). พิมพ์ครั้งที่ ๓, กรุงเทพฯ : สวนเงินมีมา, ๒๕๕๐.

_____. **มหาสมุทรแห่งปัญญา.** บุลยา (แปล). กรุงเทพฯ : เกียวโด เนชั่น พริ้นติ้ง เซอร์วิส จำกัด, ๒๕๕๑.

๒. เอกสารและข้อมูลแนะนำ

วัชระ งามจิตรเจริญ. **พุทธศาสนาเถรวาท**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ธรรมศาสตร์, ๒๕๕๒.

_____. **สมการความว่าง**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์กรีน ปัญญาญาณ, ๒๕๕๔.

สนิท ศรีสำแดง. **ปรัชญาเถรวาท.** พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : จรัญสนิทวงศ์การพิมพ์, ๒๕๔๘.

สมภาร พรมทา. **พุทธปรัชญา.** พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : ศยาม, ๒๕๔๘.

สมัคร บุราวาศ. **พุทธปรัชญา.** พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพฯ : ศยาม, ๒๕๔๒.

สุมาลี มหณรงค์ชัย. **พระนาคารชุนะ คำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**. กรุงเทพฯ : ศยาม, ๒๕๔๘.

สุนทร ณ รังสี. **พุทธปรัชญาจากพระไตรปิฎก.** พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๐.

โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์. **ขอบฟ้าแห่งปรัชญา ความรู้ ปรัชญา และสังคมไทย.** รายงานการวิจัย พ.ศ. ๒๕๓๘, (อัดสำเนา).

อดิศักดิ์ ทองบุญ. **คู่มืออภิปรัชญา.** กรุงเทพฯ : ประยูรวงศ์, ๒๕๒๖.

_____. **ปรัชญาอินเดีย**. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพฯ : อรุณการพิมพ์, ๒๕๕๕.

หมวดที่ ๗ การประเมินและปรับปรุงการดำเนินการของรายวิชา

๑. กลยุทธ์การประเมินประสิทธิผลของรายวิชาโดยนิสิต

การประเมินประสิทธิผลในรายวิชานี้ ที่จัดทำโดยนิสิต ได้จัดกิจกรรมในการนำแนวคิดและความเห็นจากนิสิตได้ดังนี้

- การสนทนากลุ่มระหว่างผู้สอนและผู้เรียน - การสังเกตการณ์จากพฤติกรรมของผู้เรียน
- แบบประเมินผู้สอนและแบบประเมินรายวิชา
- ขอเสนอแนะผ่านเวปบอร์ด ที่อาจารย์ผู้สอนได้จัดทำเป็นช่องทางการสื่อสารกับนิสิต

๒. กลยุทธ์การประเมินการสอน

ในการเก็บข้อมูลเพื่อประเมินการสอน ได้มีกลยุทธ์ ดังนี้

- สังเกตการณ์การสอนของผู้ร่วมทีมการสอน
- ผลการสอบ - การทวนสอบผลประเมินการเรียนรู้

๓. การปรับปรุงการสอน

หลังจากผลการประเมินการสอนในข้อ ๒ จึงมีการปรับปรุงการสอน โดยการจัดกิจกรรมในการระดมสมอง และหาข้อมูลเพิ่มเติมในการปรับปรุงสอน ดังนี้

- สัมมนาการจัดการเรียนการสอน - การวิจัยในและนอกชั้นเรียน

๔. การทวนสอบมาตรฐานผลสัมฤทธิ์ของนิสิตในรายวิชา

ในระหว่างกระบวนการสอนรายวิชา มีการทวนสอบผลสัมฤทธิ์ในรายหัวข้อ ตามที่คาดหวังจากการเรียนรู้

ในวิชาได้จาก การสอบถามนิสิต หรือการสุ่มตรวจผลงานของนิสิต รวมถึงพิจารณาจากผลการทดสอบย่อย และหลังการออกผลการเรียนรายวิชา มีการทวนสอบผลสัมฤทธิ์โดยรวมในวิชา ดังนี้

- การทวนสอบการให้คะแนนจากการสุ่มตรวจผลงานของนิสิตโดยอาจารย์อื่น หรือผู้ทรงคุณวุฒิที่ไม่ใช่อาจารย์ ประจำหลักสูตร
- มีการตั้งคณะกรรมการในสาขาวิชา ตรวจสอบผลการประเมินการเรียนรู้ของนิสิต โดยตรวจสอบ

ข้อสอบรายงาน วิธีการให้คะแนนสอบ และการให้คะแนนพฤติกรรม

๕. การดำเนินการทบทวนและการวางแผนปรับปรุงประสิทธิภาพของรายวิชา

จากผลการประเมิน และทวนสอบผลสัมฤทธิ์ประสิทธิผลรายวิชา ได้มีการวางแผนการปรับปรุงการสอนและรายละเอียดวิชา เพื่อให้เกิดคุณภาพมากขึ้น ดังนี้

- ปรับปรุงรายวิชาทุก ๓ ปี หรือตามข้อเสนอแนะและผลการทวนสอบมาตรฐานผลสัมฤทธิ์ตามข้อ ๔
- เปลี่ยนหรือสลับอาจารย์ผู้สอน เพื่อให้นิสิตมีมุมมองในเรื่องการประยุกต์ความรู้นี้กับปัญหาที่มาจากงานวิจัยของอาจารย์หรือแนวคิดใหม่ ๆ

สารบัญ

คำนำ **ก**

แผนการสอน **ข**

บทที่ ๑ ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา **๑**

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๑

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๑

๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๒

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ ๒๐

บทที่ ๒ ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับปรัชญา **๒๓**

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒๓

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๒๓

๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๒๔

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ ๕๐

บทที่ ๓ พุทธศาสนากับปรัชญา **๕๓**

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๕๓

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๕๓

๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๕๔

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ ๖๑

บทที่ ๔ กำเนิดและพัฒนาการ ความเหมือนและความต่างเถรวาทและมหายาน **๖๓**

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๖๓

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๖๓

๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๖๔

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ ๗๕

บทที่ ๕ แนวคิดพื้นฐานพระพุทธศาสนามหายาน **๗๗**

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๗๗

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๗๗
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๗๘
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ ๘๙

บทที่ ๖ พุทธปรัชญามหายานในอินเดีย นิกายสรวาสติกวาท ๙๑
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๙๑
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๙๑
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๙๒
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ ๑๑๑

บทที่ ๗ พุทธปรัชญามหายานในอินเดีย นิกายเสาตรานติกะ ๑๑๓
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๑๑๓
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๑๑๓
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๑๑๔
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ ๑๒๘

บทที่ ๘ พุทธปรัชญามหายานในอินเดีย นิกายมาธยมิกะ ๑๒๙
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๑๒๙
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๑๒๙
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๑๓๐
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ ๑๔๖

บทที่ ๙ พุทธปรัชญามหายานในอินเดีย นิกายโยคาจาร ๑๔๘
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๑๔๘
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๑๔๘
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๑๔๙
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ ๑๖๑

บทที่ ๑๐ พุทธปรัชญามหายานในธิเบต นิกายวัชรยาน ๑๖๓
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๑๖๓
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๑๖๓

๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๑๖๔
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ ๑๘๕

บทที่ ๑๑ พุทธปรัชญามหายานในจีนและญี่ปุ่น นิกายสุขาวดี ๑๘๘
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๑๘๘
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๑๘๘
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๑๘๙
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ ๒๐๑

บทที่ ๑๒ พุทธปรัชญามหายานในจีนและญี่ปุ่น นิกายเซ็น ๒๐๓
๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน ๒๐๓
๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน ๒๐๓
๓. ประเด็นสำหรับศึกษา ๒๐๔
๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์ ๒๒๐

บรรณานุกรม ๒๒๒
ประวัติผู้แต่ง ๒๒๘

บทที่ ๑
ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

๑.๑ เพื่อศึกษาพัฒนาการของศาสนาด้านสังคม

๑.๒ เพื่อศึกษาพัฒนาการของศาสนาทางด้านแนวคิด

๑.๓ เพื่อศึกษาพัฒนาการของศาสนาทางด้านภาษา

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน

๒.๑ นิสิตเข้าใจพัฒนาการของศาสนาด้านสังคม

๒.๒ นิสิตเข้าใจพัฒนาการของศาสนาด้านแนวคิด

๒.๓ นิสิตเข้าใจพัฒนาการของศาสนาทางด้านภาษา

๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

๓.๑ พัฒนาการทางด้านพระพุทธศาสนา

ตามประวัติศาสตร์ที่ศึกษาต่อยอดกันมานั้นเป็นการเขียนไล่เลียงเหตุการณ์ตามลำดับเวลา ซึ่งบางส่วนก็เรียงร้อยกันเป็นอันเดียวกัน แต่บางเล่มก็ขัดแย้งกัน ไม่เว้นแม้แต่ประวัติศาสตร์ทางด้านศาสนาที่ยังคงอาศัยช่วงระยะเวลาและลำดับเหตุการณ์ที่สอดคล้องบริบททางสังคมในการอธิบาย จึงเป็นเรื่องจำเป็นต้องกล่าวถึงระบบการพัฒนาการทางด้านสังคมทางด้านศาสนาเป็นหลัก ซึ่งจะกล่าวถึง ๓ ด้านด้วยกันคือ

๓.๑.๑ ด้านสังคม สังคมในสมัยพุทธกาลได้ถูกหยิบยกเสนอผ่านสังคมศาสนาเป็นหลัก ทั้งนี้สืบเนื่องมาจากแนวคิดหนึ่งที่มองว่ารูปแบบของคณะสงฆ์ถือว่าเป็นรูปแบบที่เอื้อต่อสังคม สถาบันสงฆ์สามารถเข้าไปมีส่วนร่วมในการจัดการกับปัญหาที่เกิดกับสังคมได้[๑] ฉะนั้น ในที่นี้จะศึกษาแนวคิดทางด้านสังคม ดังนี้

อัคคัญญสูตร เป็นพระสูตรที่กล่าวถึงระเบียบสังคมที่เกิดขึ้นและพัฒนาสู่ระบบทางด้านระบบศาสนา โดยพระพุทธองค์ได้ทรงแสดงกับสามเณรวาเสฏฐะและภารทวาชะเพื่อให้เข้าใจถึงกำเนิดของพราหมณ์ และชี้แจงให้เข้าใจระบบความเชื่อของพราหมณ์ว่ามาจากไหน โดยลำดับเหตุการณ์นั้น เริ่มตั้งแต่

๑) ช่วงแรก เป็นช่วงสมัยเริ่มต้นที่มนุษย์เกิดขึ้นและมีอาหารการกินอุดมสมบูรณ์ ไร้ปัญหากระทบกัน โดยช่วงนี้เล่าว่า สมัยหนึ่ง ครั้นเวลาล่วงเลยมาช้านาน โลกนี้เจริญขึ้น เมื่อโลกกำลังเจริญขึ้นเหล่าสัตว์ส่วนมากจุติจากพรหมโลกชั้นอาภัสสระมาเป็นอย่างนี้ นึกคิดอะไรก็สำเร็จได้ตามปรารถนา มีปีติเป็นภักษา มีรัศมีซ่านออกจากร่างกาย เที่ยวสัญจรไปในอากาศ อยู่ในวิมานอันงดงามสถิตอยู่นานแสนนานความปรากฏแห่งง้วนดิน

สมัยนั้น ทั่วทั้งจักรวาลนี้แหละเป็นน้ำทั้งนั้น มืดมนอนธการ ดวงจันทร์ ดวงอาทิตย์ ดวงดาวนักษัตรทั้งหลายยังไม่ปรากฏ กลางคืน กลางวันยังไม่ปรากฏ เดือนหนึ่ง ครึ่งเดือน ฤดูและปีก็ยังไม่ปรากฏ หญิงชายก็ยังไม่ปรากฏ สัตว์ทั้งหลายปรากฏชื่อแต่เพียงว่า ‘สัตว์’ เท่านั้น

ครั้นเวลาล่วงเลยมาช้านาน เกิดง้วนดินลอยอยู่บนน้ำ ปรากฏแก่สัตว์เหล่านั้นดุจน้ำนมที่บุคคลเคี่ยวให้แห้งแล้วทำให้เย็นสนิทจับเป็นฝาอยู่ข้างบน ง้วนดินนั้นสมบูรณ์ด้วยสี สมบูรณ์ด้วยกลิ่น สมบูรณ์ด้วยรส มีสีเหมือนเนยใสหรือเนยข้นอย่างดี และมีรสอร่อยเหมือนน้ำผึ้งมิ้มซึ่งปราศจากโทษ ต่อมา สัตว์ผู้หนึ่งมีนิสัยโลภกล่าวว่า ‘ท่านผู้เจริญสิ่งนี้จะเป็นเช่นไร’ แล้วใช้นิ้วช้อนง้วนดินขึ้นมาลิ้มดู

---

[๑] ชาญณรงค์ บุญหนุน, “แนวคิดและรูปแบบการปกครองคณะสงฆ์ไทย”, **พุทธศาสน์ศึกษา** ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๒-๓ พฤษภาคม-ธันวาคม ๒๕๔๑, หน้า ๘๑.

เมื่อเขาใช้นิ้วช้อนง้วนดินขึ้นมาลิ้มดูอยู่ รสง้วนดินได้แผ่ซ่านไป เขาจึงเกิดความอยากในรส แม้สัตว์เหล่าอื่นก็พากันถือแบบอย่างสัตว์นั้น จึงใช้นิ้วช้อนง้วนดินขึ้นมาลิ้มดูเมื่อสัตว์เหล่านั้นใช้นิ้วช้อนง้วนดินขึ้นมาลิ้มดูอยู่ รสง้วนดินก็แผ่ซ่านไป และสัตว์เหล่านั้นก็เกิดความอยากในรสขึ้นเช่นเดียวกัน

ต่อมา สัตว์เหล่านั้นพากันใช้มือปั้นง้วนดินให้เป็นคำๆ เพื่อจะบริโภค เมื่อใด สัตว์เหล่านั้นพากันใช้มือปั้นง้วนดินให้เป็นคำๆเพื่อบริโภค เมื่อนั้น รัศมีที่ซ่านออกจากร่างกายของสัตว์เหล่านั้นก็หายไป เมื่อรัศมีที่ซ่านออกจากร่างกายหายไป ดวงจันทร์ ดวงอาทิตย์ก็ปรากฏ เมื่อดวงจันทร์ดวงอาทิตย์ปรากฏ ดวงดาวนักษัตรทั้งหลายก็ปรากฏ เมื่อดวงดาวนักษัตรทั้งหลายปรากฏ กลางคืน กลางวันก็ปรากฏ เมื่อกลางคืน กลางวันปรากฏ เดือนหนึ่งครึ่งเดือนก็ปรากฏ เมื่อเดือนหนึ่งครึ่งเดือนปรากฏ ฤดูและปีก็ปรากฏ ด้วยเหตุเพียงเท่านี้ โลกนี้ จึงได้กลับฟื้นขึ้นอีก

ครั้นต่อมา สัตว์เหล่านั้นเมื่อบริโภคง้วนดินมีง้วนดินนั้นเป็นภักษา มีง้วนดินนั้นเป็นอาหาร ได้ดำรงอยู่นานแสนนาน เมื่อบริโภคง้วนดิน มีง้วนดินนั้นเป็นภักษา มีง้วนดินนั้นเป็นอาหาร ได้ดำรงอยู่นานแสนนาน สัตว์เหล่านั้นจึงมีร่างกายหยาบขึ้น ทั้งผิวพรรณก็ปรากฏแตกต่างกันสัตว์บางพวกมีผิวพรรณงาม บางพวกมีผิวพรรณทราม สัตว์เหล่าใดมีผิวพรรณงามสัตว์เหล่านั้นก็ดูหมิ่นสัตว์ที่มีผิวพรรณทรามว่า ‘พวกเรามีผิวพรรณงามกว่าสัตว์เหล่านั้น สัตว์เหล่านั้นมีผิวพรรณทรามกว่าพวกเรา’ เมื่อสัตว์เหล่านั้นเกิดมีมานะถือตัว เพราะการดูหมิ่นเรื่องผิวพรรณเป็นปัจจัย ง้วนดินจึงหายไป

เมื่องง้วนดินหายไป สัตว์เหล่านั้นจึงประชุมกัน ครั้นแล้วต่างก็พากันโหยหาว่า ‘รสเอ๋ย รสเอ๋ย’ แม้ทุกวันนี้ก็เหมือนกัน พวกมนุษย์ได้ของมีรสดีบางอย่าง มักกล่าวอย่างนี้ว่า ‘รสเอ๋ย รสเอ๋ย’ พวกพราหมณ์พากันนึกได้แต่คำโบราณที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีว่าด้วยต้นกำเนิดของโลกเท่านั้น แต่ไม่รู้เนื้อความแห่งคำนั้นเลย

เมื่องง้วนดินของสัตว์เหล่านั้นหายไป สะเก็ดดินก็ปรากฏ สะเก็ดดินนั้นปรากฏลักษณะเหมือนดอกเห็ด สะเก็ดดินนั้นสมบูรณ์ด้วยสีสมบูรณ์ด้วยกลิ่น สมบูรณ์ด้วยรส มีสีเหมือนเนยใสหรือเนยข้นอย่างดี และมีรสอร่อยเหมือนน้ำผึ้งมิ้มซึ่งปราศจากโทษ

ครั้งนั้น สัตว์เหล่านั้นได้พากันบริโภคสะเก็ดดิน เมื่อบริโภคสะเก็ดดินนั้น มีสะเก็ดดินนั้นเป็นภักษา มีสะเก็ดดินนั้นเป็นอาหาร ได้ดำรงอยู่นานแสนนาน เมื่อบริโภคสะเก็ดดิน มีสะเก็ดดินนั้นเป็นภักษา มีสะเก็ดดินนั้นเป็นอาหาร ได้ดำรงอยู่นานแสนนาน สัตว์เหล่านั้นจึงมีร่างกายหยาบขึ้น ทั้งผิวพรรณก็ปรากฏแตกต่างกันสัตว์บางพวกมีผิวพรรณงาม บางพวกมีผิวพรรณทราม สัตว์เหล่าใดมีผิวพรรณงาม สัตว์เหล่านั้นก็ดูหมิ่นสัตว์ที่มีผิวพรรณทรามว่า ‘พวกเรามีผิวพรรณงามกว่าสัตว์เหล่านั้น สัตว์เหล่านั้นมีผิวพรรณทรามกว่าพวกเรา’ เมื่อสัตว์เหล่านั้นเกิดมีมานะถือตัว เพราะการดูหมิ่นเรื่องผิวพรรณเป็นปัจจัย สะเก็ดดินจึงหายไปความปรากฏแห่งเครือดิน

เมื่อสะเก็ดดินหายไป เครือดินก็ปรากฏ เครือดินนั้นปรากฏคล้ายเถาผักบุ้ง เครือดินนั้นสมบูรณ์ด้วยสี สมบูรณ์ด้วยกลิ่นสมบูรณ์ด้วยรส มีสีเหมือนเนยใสหรือเนยข้นอย่างดี และมีรสอร่อยเหมือนน้ำผึ้งซึ่งปราศจากโทษ

ครั้งนั้น สัตว์เหล่านั้นได้พากันบริโภคเครือดิน เมื่อบริโภคเครือดินนั้น มีเครือดินนั้นเป็นภักษา มีเครือดินนั้นเป็นอาหาร ได้ดำรงอยู่นานแสนนาน เมื่อบริโภคเครือดิน มีเครือดินนั้นเป็นภักษา มีเครือดินนั้นเป็นอาหาร ดำรงอยู่นานแสนนาน สัตว์เหล่านั้นจึงมีร่างกายหยาบขึ้น ทั้งผิวพรรณก็ปรากฏแตกต่างกัน สัตว์บางพวกมีผิวพรรณงาม บางพวกมีผิวพรรณทราม สัตว์เหล่าใดมีผิวพรรณงาม สัตว์เหล่านั้นก็ดูหมิ่นสัตว์ที่มีผิวพรรณทรามว่า ‘พวกเรามีผิวพรรณงามกว่าสัตว์เหล่านั้น สัตว์เหล่านั้นมีผิวพรรณทรามกว่าพวกเรา’ เมื่อสัตว์เหล่านั้นเกิดมีมานะถือตัว เพราะการดูหมิ่นเรื่องผิวพรรณเป็นปัจจัย เครือดินจึงหายไป

เมื่อเครือดินหายไป สัตว์เหล่านั้นจึงประชุมกัน ครั้นแล้วต่างพากันโหยหาว่า ‘พวกเราเคยมีเครือดิน บัดนี้เครือดินของพวกเราหายไปแล้ว’ ในสมัยนี้ก็เหมือนกันพวกมนุษย์ ถูกทุกข์ระทมบางอย่างกระทบเข้าก็พากันบ่นเพ้อว่า ‘เราเคยมีของสิ่งนี้แต่เดี๋ยวนี้ของของเราหายไปแล้ว’ พวกพราหมณ์พากันนึกได้แต่คำโบราณที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีว่าด้วยต้นกำเนิดของโลกเท่านั้น แต่ไม่รู้เนื้อความแห่งคำนั้นเลยความปรากฏแห่งข้าวสาลีในที่ที่ไม่ต้องไถ

เมื่อเครือดินของสัตว์เหล่านั้นหายไปแล้วข้าวสาลีอันผลิผลในที่ที่ไม่ต้องไถ ไม่มีรำ ไม่มีแกลบ บริสุทธิ์ มีกลิ่นหอม มีเมล็ดเป็นข้าวสารก็ปรากฏ ที่ที่พวกเขาเก็บเกี่ยวข้าวสาลีไปเพื่อเป็นอาหารเย็นในตอนเย็นก็กลับมีข้าวสาลีงอกสุกขึ้นได้ในตอนเช้า ที่ที่พวกเขาเก็บเกี่ยวข้าวสาลีไปเพื่อเป็นอาหารเช้าในตอนเช้า ก็กลับมีข้าวสาลีงอกสุกขึ้นได้ในตอนเย็น ความพร่องไม่ปรากฏเลย ครั้งนั้นสัตว์ทั้งหลายพากันบริโภคข้าวสาลีซึ่งเกิดสุกเองในที่ที่ไม่ต้องไถมีข้าวสาลีนั้นเป็นภักษา มีข้าวสาลีนั้นเป็นอาหาร ได้ดำรงอยู่นานแสนนานความปรากฏแห่งเพศหญิงและเพศชาย

๒) ช่วงที่ ๒ เป็นช่วงที่ครอบครัว การซื้อขายและแลกเปลี่ยนกัน โดยเล่าว่า เมื่อสัตว์เหล่านั้นบริโภคข้าวสาลี ซึ่งเกิดสุกเองในที่ที่ไม่ต้องไถ มีข้าวสาลีนั้นเป็นภักษา มีข้าวสาลีนั้นเป็นอาหาร ได้ดำรงอยู่นานแสนนาน สัตว์เหล่านั้นจึงมีร่างกายหยาบขึ้น ทั้งผิวพรรณก็ปรากฏแตกต่างกันและอวัยวะเพศหญิงปรากฏแก่ผู้เป็นหญิง อวัยวะเพศชายปรากฏแก่ผู้เป็นชายกล่าวกันว่า หญิงเพ่งดูชาย และชายก็เพ่งดูหญิงนานเกินไป เมื่อชนทั้ง ๒ เพศต่างเพ่งดูกันและกันนานเกินไป ก็เกิดความกำหนัดขึ้น ความเร่าร้อนก็ปรากฏขึ้นในกาย เพราะความเร่าร้อนเป็นปัจจัย ชนเหล่านั้นจึงได้เสพเมถุนธรรม

ก็โดยสมัยนั้น สัตว์เหล่าใดเห็นสัตว์เหล่าอื่นกำลังเสพเมถุนกันจึงขว้างฝุ่นใส่บ้างขว้างขี้เถ้าใส่บ้าง ขว้างมูลโคใส่บ้าง ด้วยกล่าวว่า ‘คนถ่อย เจ้าจงฉิบหาย คนถ่อยเจ้าจงฉิบหาย’ แล้วกล่าวต่อไปว่า ‘ก็ไฉน สัตว์จึงทำกรรมอย่างนี้แก่สัตว์เล่า’ ข้อที่ว่ามานั้น แม้ในขณะนี้ ในชนบทบางแห่ง เมื่อเขา

นำสัตว์ที่จะถูกฆ่าไปสู่ที่ประหาร มนุษย์เหล่าอื่นก็จะขว้างฝุ่นใส่บ้าง ขว้างขี้เถ้าใส่บ้าง ขว้างมูลโคใส่บ้าง พวกพราหมณ์พากันนึกได้แต่คำโบราณที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีว่าด้วยต้นกำเนิดของโลกเท่านั้น แต่ไม่รู้เนื้อความแห่งคำนั้นเลย

สมัยนั้น การเสพเมถุนธรรมอันเป็นเหตุให้ถูกขว้างฝุ่นใส่เป็นต้นนั้น ถือว่าเป็นเรื่องไม่ดี แต่บัดนี้ถือว่าเป็นเรื่องธรรมดา สมัยนั้นเหล่าสัตว์ผู้เสพเมถุนธรรม ไม่ได้เข้าไปยังหมู่บ้านหรือนิคมตลอด ๑ เดือนบ้าง ๒ เดือนบ้าง เนื่องจากสัตว์เหล่านั้นต้องการเสพอสัทธรรมเกินเวลา

ต่อมาจึงพากันสร้างเรือนขึ้น เพื่อปกปิดอสัทธรรมนั้น สัตว์บางคนเกิดความเกียจคร้านจึงมีความเห็นอย่างนี้ว่า ‘ท่านผู้เจริญ เรานี้ช่างลำบากเสียจริง ที่ต้องนำข้าวสาลีมาเพื่อเป็นอาหารเย็นในตอนเย็น และเพื่อเป็นอาหารเช้าในตอนเช้า ทางที่ดี เราควรนำข้าวสาลีมาครั้งเดียวให้พอเพื่อเป็นอาหารเช้าและอาหารเย็น’

ต่อแต่นั้นมา สัตว์นั้นก็นำข้าวสาลีมาเพียงครั้งเดียว เพื่อเป็นอาหารเย็นและอาหารเช้า ครั้งหนึ่ง สัตว์ผู้หนึ่งเข้าไปหาสัตว์นั้นถึงที่อยู่แล้วได้ชักชวนว่า ‘มาเถิด ท่านผู้เจริญ พวกเราไปเก็บข้าวสาลีกันเถิด’ สัตว์นั้นจึงตอบว่า ‘อย่าเลย ท่านผู้เจริญเรานำข้าวสาลีมาครั้งเดียวพอเพื่อเป็นอาหารเย็นและอาหารเช้าแล้ว’ ต่อมา สัตว์นั้นจึงถือแบบอย่างสัตว์คนแรก นำข้าวสาลีมาครั้งเดียวพอเพื่อเป็นอาหารถึง ๒ วันด้วยกล่าวว่า ‘เออ อย่างนี้ก็ดีเหมือนกันนะท่าน’

เพราะสัตว์ทั้งหลายพากันบริโภคข้าวสาลีที่สั่งสมไว้ ดังนั้น ข้าวสาลีจึงมีรำห่อเมล็ดบ้าง มีแกลบหุ้มเมล็ดบ้าง ต้นที่ถูกเกี่ยวแล้วก็ไม่กลับงอกขึ้นอีกความพร่องได้ปรากฏให้เห็น จึงได้มีข้าวสาลีเป็นหย่อมๆ ...เพราะบาปอกุศลธรรมปรากฏ ข้าวสาลีของพวกเราจึงมีรำห่อเมล็ดบ้างมีแกลบหุ้มเมล็ดบ้าง ต้นที่ถูกเกี่ยวแล้วก็ไม่กลับงอกขึ้นอีก ความพร่องได้ปรากฏให้เห็นจึงได้มีข้าวสาลีเป็นหย่อมๆ ทางที่ดี เราควรแบ่งข้าวสาลีและปักปันเขตแดนกันเถิด’ ครั้งนั้น สัตว์ทั้งหลายจึงพากันแบ่งข้าวสาลีและปักปันเขตแดนกัน

๓) ช่วงที่ ๓ เกิดปัญหากระทบกระทั่งกัน จึงเกิดมีการแก้ปัญหา และเป็นที่มาของการกำหนดภาระหน้าที่ โดยช่วงนี้เล่าว่า ครั้งนั้น สัตว์ผู้หนึ่งมีนิสัยโลภ รักษาส่วนของตนไว้แล้ว ถือเอาส่วนอื่นที่เขาไม่ให้มาบริโภค คนทั้งหลายจับเขาได้ จึงกล่าวว่า ‘คุณ คุณทำกรรมชั่วที่รักษาส่วนของตนไว้แล้ว ถือเอาส่วนอื่นที่เขาไม่ให้มาบริโภคคุณอย่าทำกรรมชั่วอย่างนี้อีก’ ....คนเหล่าอื่น ใช้ฝ่ามือบ้าง ก้อนดินบ้าง ท่อนไม้บ้าง ทำร้าย วาเสฏฐะและภารทวาชะในเพราะเรื่องนั้นเป็นเหตุ การถือเอาสิ่งของที่เจ้าของเขาไม่ได้ให้จึงปรากฏ การครหาจึงปรากฏ การพูดเท็จจึงปรากฏ การถือทัณฑาวุธจึงปรากฏ

ครั้งนั้น สัตว์ทั้งหลายจึงได้ประชุมกันปรับทุกข์กันว่า ‘ท่านผู้เจริญ บาปธรรมปรากฏในหมู่สัตว์แล้ว คือ การถือเอาสิ่งของที่เจ้าของเขาไม่ได้ให้จักปรากฏ การครหาจักปรากฏ การพูดเท็จจักปรากฏ การถือทัณฑาวุธจักปรากฏ ทางที่ดี พวกเราควรสมมต(แต่งตั้ง)สัตว์ผู้หนึ่ง ซึ่งจะว่ากล่าวผู้ที่

ควรว่ากล่าว ติเตียนผู้ที่ควรติเตียน ขับไล่ผู้ที่ควรขับไล่โดยชอบ พวกเราจักแบ่งปันข้าวสาลีให้แก่สัตว์ผู้นั้น

ครั้นแล้ว สัตว์เหล่านั้นจึงเข้าไปหาท่านที่มีรูปงดงามกว่า น่าดูกว่า น่าเลื่อมใสกว่า น่าเกรงขามกว่า แล้วจึงได้กล่าวดังนี้ว่า ‘มาเถิด ท่านผู้เจริญ ขอท่านจงว่ากล่าวผู้ที่ควรว่ากล่าว จงติเตียนผู้ที่ควรติเตียน จงขับไล่ผู้ที่ควรขับไล่โดยชอบเถิดและพวกเราจักแบ่งปันข้าวสาลีให้แก่ท่าน’ สัตว์ผู้นั้นรับคำแล้ว ได้ว่ากล่าวผู้ที่ควรว่ากล่าว ติเตียนผู้ที่ควรติเตียน ขับไล่ผู้ที่ควรขับไล่โดยชอบ และสัตว์เหล่านั้นก็ได้แบ่งปันข้าวสาลีให้แก่สัตว์ผู้นั้น

เพราะเหตุที่สัตว์นั้นอันมหาชนสมมต (แต่งตั้ง) ฉะนั้น คำแรกว่า ‘มหาสมมต มหาสมมต’ จึงเกิดขึ้น เพราะเหตุที่สัตว์นั้นเป็นใหญ่แห่งที่นาทั้งหลาย ฉะนั้น คำที่ ๒ ว่า ‘กษัตริย์ กษัตริย์’ จึงเกิดขึ้น เพราะเหตุที่สัตว์นั้นให้ชนเหล่าอื่นยินดีได้โดยชอบธรรม ฉะนั้น คำที่ ๓ ว่า ‘ราชา ราชา’ จึงเกิดขึ้น ด้วยเหตุดังกล่าวมานี้ จึงได้เกิดมีแวดวง กษัตริย์นั้นขึ้นแก่สัตว์เหล่านั้นเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์เหล่าอื่น มีแก่สัตว์พวกเดียวกันเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์ที่มิใช่พวกเดียวกัน มีโดยธรรมเท่านั้น ไม่ใช่โดยอธรรม ตามคำโบราณที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีว่าด้วยต้นกำเนิดของโลก ก็ธรรมเท่านั้นประเสริฐที่สุดในหมู่ชนทั้งในโลกนี้และโลกหน้าแวดวงพราหมณ์

ครั้งนั้น สัตว์บางพวกได้มีความคิดอย่างนี้ว่า ‘ท่านผู้เจริญ บาปธรรมเกิดขึ้นในหมู่สัตว์แล้ว คือ การถือเอาสิ่งของที่เจ้าของเขาไม่ได้ให้จักปรากฏ การครหาจักปรากฏ การพูดเท็จจักปรากฏ การถือทัณฑาวุธจักปรากฏ การขับไล่จักปรากฏ ทางที่ดี พวกเราควรลอยบาปอกุศลธรรมทิ้งเสียเถิด สัตว์เหล่านั้นจึงได้พากันลอยบาปอกุศลธรรมนั้นทิ้งไป เพราะสัตว์ทั้งหลายพากันลอยบาปอกุศลธรรมทิ้งไป ฉะนั้น คำแรกว่า ‘พราหมณ์ พราหมณ์’ จึงเกิดขึ้น

พราหมณ์เหล่านั้นจึงสร้างกระท่อมมุงด้วยใบไม้ไว้ในราวป่าแล้ว บำเพ็ญฌานอยู่ในกระท่อมที่มุงด้วยใบไม้นั้น พราหมณ์เหล่านั้นไม่มีการหุงต้ม ไม่มีการตำข้าว พากันเที่ยวไปยังหมู่บ้านตำบลและเมืองแสวงหาอาหาร เพื่อเป็นอาหารเย็นในตอนเย็นเพื่อเป็นอาหารเช้าในตอนเช้า พวกเขาได้อาหารแล้วก็บำเพ็ญฌานอยู่ในกระท่อมมุงด้วยใบไม้ในราวป่านั่นเทียวอีก หมู่มนุษย์พบเขาแล้วจึงกล่าวอย่างนี้ว่า ‘ท่านผู้เจริญ สัตว์เหล่านี้สร้างกระท่อมมุงด้วยใบไม้ในราวป่าแล้ว บำเพ็ญฌานอยู่ในกระท่อมที่มุงด้วยใบไม้นั้น พวกเขาไม่มีการหุงต้ม ไม่มีการตำข้าว พากันเที่ยวไปยังหมู่บ้านตำบลและเมืองแสวงหาอาหาร เพื่อเป็นอาหารเย็นในตอนเย็น เพื่อเป็นอาหารเช้าในตอนเช้า พวกเขาได้อาหารแล้วมาบำเพ็ญฌานอยู่ในกระท่อมที่มุงด้วยใบไม้ในราวป่าอีก เพราะพวกเขาบำเพ็ญฌานอยู่ คำที่ ๒ ว่า ‘ฌายกา ฌายกา’ จึงเกิดขึ้นในจำนวนสัตว์เหล่านั้น สัตว์บางพวก เมื่อไม่บรรลุฌานนั้นในกระท่อมที่มุงด้วยใบไม้ในราวป่า จึงเที่ยวไปยังหมู่บ้านที่ใกล้เคียงกันและนิคมที่ใกล้เคียงกัน พากันทำคัมภีร์อยู่มนุษย์ทั้งหลายเห็นเขาแล้วจึงกล่าวอย่างนี้ว่า ‘ท่านผู้เจริญ สัตว์เหล่านี้ไม่ได้บรรลุฌานนั้นในกระท่อมที่มุงด้วยใบไม้ในราวป่า จึงเที่ยวไปยังหมู่บ้านที่ใกล้เคียงกันและนิคมที่ใกล้เคียงกัน พากันทำคัมภีร์อยู่ ชน

เหล่านี้ไม่บำเพ็ญฌาน' เพราะชนเหล่านี้ ไม่บำเพ็ญฌาน ในบัดนี้ คำที่ ๓ ว่า 'อัชฌายกา อัชฌายกา' จึงเกิดขึ้นสมัยนั้น คำว่า 'อัชฌายกา' นั้นถือกันว่าเป็นคำเลว แต่ในสมัยนี้ คำว่า 'อัชฌายกา'นั้นถือกันว่าประเสริฐ ด้วยเหตุดังกล่าวมานี้ จึงได้เกิดมีแวดวงพราหมณ์นั้นขึ้นแก่สัตว์เหล่านั้นเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์เหล่าอื่น มีแก่สัตว์พวกเดียวกันเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์ที่มิใช่พวกเดียวกัน มีโดยธรรมเท่านั้น ไม่ใช่โดยอธรรม ตามคำโบราณที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีว่าด้วยต้นกำเนิดของโลก ก็ธรรมเท่านั้นประเสริฐที่สุดในหมู่ชนทั้งในโลกนี้และโลกหน้า

บรรดาสัตว์เหล่านั้น บางพวกยึดมั่นเมถุนธรรมแล้วแยกประกอบการงานที่แตกต่างออกไป เพราะเหตุที่สัตว์เหล่านั้นยึดมั่นเมถุนธรรม แล้วแยกประกอบการงานที่แตกต่างออกไป ฉะนั้น คำว่า 'เวสสา เวสสา' จึงเกิดขึ้น ด้วยเหตุดังกล่าวมานี้ จึงได้เกิดมีแวดวงแพศย์นั้นขึ้นแก่สัตว์เหล่านั้นเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์เหล่าอื่น มีแก่สัตว์พวกเดียวกันเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์ที่มิใช่พวกเดียวกัน มีโดยธรรมเท่านั้น ไม่ใช่โดยอธรรม ตามคำโบราณที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีว่าด้วยต้นกำเนิดของโลก ก็ธรรมเท่านั้นประเสริฐที่สุดในหมู่ชนทั้งในโลกนี้และโลกหน้า

บรรดาสัตว์เหล่านั้น สัตว์ที่เหลือประพฤติตนโหดร้าย ทำงานต่ำต้อย เพราะสัตว์เหล่านั้นประพฤติตนโหดร้าย ทำงานที่ต่ำต้อย ฉะนั้น คำว่า 'ศูทร ศูทร' จึงเกิดขึ้น ด้วยเหตุดังกล่าวมานี้ จึงได้เกิดมีแวดวงศูทรนั้นขึ้นแก่สัตว์เหล่านั้นเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์เหล่าอื่น มีแก่สัตว์พวกเดียวกันเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์ที่มิใช่พวกเดียวกัน มีโดยธรรมเท่านั้น ไม่ใช่โดยอธรรม ตามคำโบราณที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีว่าด้วยต้นกำเนิดของโลก ก็ธรรมเท่านั้นประเสริฐที่สุดในหมู่ชนทั้งในโลกนี้และโลกหน้า

๔) ช่วงที่ ๔ เกิดศาสนา คือการกำหนดความดี ความชั่ว ผ่านการปฏิบัติตน โดยช่วงนี้เล่าว่า มีสมัยที่กษัตริย์ติเตียนธรรมของตนจึงออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตด้วยประสงค์ว่า 'เราจักเป็นสมณะ' พราหมณ์ติเตียนธรรมของตนจึงออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตด้วยประสงค์ว่า 'เราจักเป็นสมณะ' แพศย์ติเตียนธรรมของตนจึงออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตด้วยประสงค์ว่า 'เราจักเป็นสมณะ' แม้ศูทรก็ติเตียนธรรมของตนจึงออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิตด้วยประสงค์ว่า 'เราจักเป็นสมณะ' จึงได้เกิดมีแวดวงสมณะจากแวดวงทั้งสี่นี้ขึ้นแก่สัตว์เหล่านั้นเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์เหล่าอื่น มีแก่สัตว์พวกเดียวกันเท่านั้น ไม่มีแก่สัตว์ที่มิใช่พวกเดียวกัน มีโดยธรรมเท่านั้น ไม่ใช่โดยอธรรม ตามคำโบราณที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีว่าด้วยต้นกำเนิดของโลก ก็ธรรมเท่านั้นประเสริฐที่สุดในหมู่ชนทั้งในโลกนี้และโลกหน้า

แม้กษัตริย์...แม้พราหมณ์ ...แม้แพศย์ ...แม้ศูทร ... แม้สมณะผู้ประพฤติกายทุจริต วจีทุจริต มโนทุจริต มีความเห็นผิด และชักชวนผู้อื่นให้ทำกรรมตามความเห็นผิด เพราะการชักชวนผู้อื่นให้ทำกรรมตามความเห็นผิดเป็นเหตุ หลังจากตายแล้วจะไปเกิดในอบาย ทุคติ วินิบาต นรก

แม้กษัตริย์...แม้พราหมณ์ ...แม้แพศย์ ...แม้ศูทร ... แม้สมณะผู้ประพฤติกายสุจริต วจีสุจริต มโนสุจริต มีความเห็นชอบและชักชวนผู้อื่นให้ทำกรรมตามความเห็นชอบ เพราะการชักชวนผู้อื่นให้ทำกรรมตามความเห็นชอบ หลังจากตายแล้วจะไปเกิดในสุคติโลกสวรรค์

แม้กษัตริย์...แม้พราหมณ์ ...แม้แพศย์ ...แม้ศูทร ... แม้สมณะผู้ประพฤติทั้งกายทุจริตและกายสุจริต ทั้งวจีทุจริตและวจีสุจริต ทั้งมโนทุจริตและมโนสุจริต ทั้งมีความเห็นผิดและมีความเห็นชอบ ทั้งชักชวนผู้อื่นให้ทำกรรมตามความเห็นผิดและชักชวนผู้อื่นให้ทำกรรมตามความเห็นชอบ เพราะการชักชวนผู้อื่นให้ทำกรรมตามความเห็นผิดและการชักชวนผู้อื่นให้ทำกรรมตามความเห็นชอบเป็นเหตุ หลังจากตายแล้วเขาจะเสวยทั้งสุขและทุกข์

แม้กษัตริย์...แม้พราหมณ์ ...แม้แพศย์ ...แม้ศูทร ... แม้สมณะผู้สำรวมกาย สำรวมวาจา สำรวมใจอาศัยการเจริญโพธิปักขิยธรรม ๗ หมวดแล้ว จะปรินิพพานในโลกนี้ทีเดียว[๒]

ฉะนั้น จากอัคคัญญสูตรจึงชี้ให้เห็นว่าศาสนาเกิดจากบริบทของสังคมที่เปลี่ยนไป และมีเป้าหมายเพื่อแก้ปัญหาที่เกิดในสังคม และทำให้มนุษย์มีเป้าหมายในการดำเนินชีวิต

๓.๑.๒ ด้านแนวคิด ในสังคมอินเดียนั้นเริ่มต้นด้วยความคิดแบบศาสนาฮินดู ซึ่งถือว่าเป็นต้นแบบของศาสนาที่กลายมาเป็นชาติ โดยถือเป็นศาสนาที่ต้นแบบของรูปแบบชีวิตทางศาสนา (forms of religious life) ซึ่งได้รับอิทธิพลมาจากหนังสือเล่มเดียวกันคือ **พระเวท (Vedas)**[๓]

คัมภีร์พระเวทนำเสนอความหลากหลายของการปฏิบัติทางพิธีกรรม, เป็นหนังสือเกี่ยวกับหน้าที่ทางสังคม (social duty) และความสัมพันธ์ทางการเมือง (political obligation) โดยเนื้อหาที่ขยายความเรื่องนี้ปรากฏในหนังสือสำคัญ ๒ เล่ม คือ มหาภารตยุทธ และ ภควคีตา โดยซ่อนคำสอนเรื่องอัตตา (self) ไว้ ฉะนั้น การขยายความเข้าใจเรื่องปรัชญาศาสนาฮินดูจึงเป็นการสร้างความเข้าใจตนเอง (self-understanding) ตรงนี้เป็นความต่างจากแนวคิดปรัชญาศาสนาในยุโรปที่ไม่ต้องการการตีความมากนัก เพราะแนวคิดทางด้านศาสนาฮินดูนั้นมักจะถูกตั้งคำถามและเปลี่ยนแปลงตลอดเวลาตามยุคสมัยมากกว่าจะต้องการปกป้องคำสอนแบบเดิมไว้ จึงทำให้เกิดนักคิดฮินดูที่ปฏิเสธความมีอยู่ของพระเจ้า (พุทธ,เชน) และมีนักคิดฮินดูที่ปฏิเสธความมีอยู่ของชีวิตหลังความตาย (จารวาก) เนื่องจากการศึกษาตัวตนของเรานั้นมีธรรมชาติที่น่าสนใจที่นำไปสู่ความขัดแย้ง การยืนยัน การประเมินใหม่ หรือการอธิบายใหม่ถึงข้อความทางปรัชญาที่เป็นพื้นฐานเสมอ

คัมภีร์พระเวทได้นำเสนอผ่านนักปรัชญาในอินเดียยุคโบราณถึงสิ่งสูงสุดโดยเชื่อมกับรูปแบบทางพิธีกรรม เช่น"บุคคลผู้ต้องการสวรรค์ควรทำพิธีบูชาไฟ" ต่อมามีนักคิดทางปรัชญามิมางสา

---

[๒] ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๑๑๙-๑๓๘/๘๘-๑๐๑.

[๓] JONARDON GANERI , 'Hinduism' , In **A Companion to Philosophy of Religion**, Ed. by Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn, Second Edition, (Oxford : Blackwell Publishing Ltd.,2010), p.6.

ได้เสนอแนวคิดในการตรวจสอบด้วยเหตุผล (examination with reasons) โดยแนวคิดแบบมิมางสาได้นำเสนอว่าฮินดูเชื่อในหลักการแบบเทวนิยม แต่ก็มีนักศาสนาฮินดูเชื่อในหลักจักรวาลเดียวกันที่เรียกว่า พรหมัน และถ้ามีหลักทางศาสนาที่เชื่อว่ามีพระเจ้าหรือเทพเจ้ามากกว่าหนึ่งองค์ เราจะพบข้อเท็จจริงอย่างหนึ่งซึ่งนักเทวนิยมที่เป็นเอกนิยมนั้นถือว่าแม้เราจะเชื่อว่ามีพระเจ้าหรือเทพเจ้ามากกว่าหนึ่งองค์แต่ท้ายที่สุดแล้วเราต้องเลือกพระเจ้าองค์เดียวเพื่อเป็นจุดยืนทางความคิด ซึ่งศาสนาฮินดูเรียกว่า "จุดศูนย์กลาง" (central) (ผู้เขียนลองตั้งสมมติฐานว่า กรณีที่เชื่อในพระเจ้าหลายองค์สุดท้ายต้องเลือกองค์เดียว ก็ไม่ต่างจากเราเดินทางไปสู่จุดหมาย อาจมีหลายทางให้เลือกไปแต่สุดท้ายก็ต้องเลือกทางเดียว เพราะจุดหมายมีแค่จุดหมายเดียว) แนวคิดที่สำคัญตรงนี้คือ "เหตุผล" ซึ่งช่วยทำให้แนวคิดต่างๆ ในศาสนาฮินดูชัดเจนขึ้น โดยมีคำที่ใช้อยู่ ๒ คำ คือ

ก. เหตุ คือ ความมีเหตุผลบนหลักฐาน (evidence-based rationality)

ข. ตรรกะ คือ ความมีเหตุผลบนสมมติฐาน (hypothesis-based rationality)

คัมภีร์พระเวทนำเสนอให้เห็นหลักธรรมว่าด้วยกฎเกณฑ์ทางศีลธรรม หน้าที่ทางสังคมและศาสนา ซึ่งทำให้เกิดลักษณะที่เรียกว่า ตำแหน่งของชีวิต (stations of life) คัมภีร์นี้ชื่อ "ธรรมศาสตรา" ซึ่งถูกเป็นที่มาของความรู้ที่เรียกว่า สมรติ (smrti) คือ "อะไรที่จดจำต่อกันมา" และและศรุตะ (sruti) คือ "อะไรที่ได้ยินต่อกันมา"[๔] และการที่เราจำต่อกันมานั้นแบบสมรตินั้นแสดงให้เห็นถึงการวิเคราะห์ที่ตั้งอยู่บนฐานของการใช้เหตุผลบนหลักฐาน แต่ก็ยังมีอีกมากที่เราได้ยินต่อกันมาแบบศรุตะซึ่งจำเป็นต้องใช้เหตุผลบนสมมติฐาน ซึ่งการตรวจสอบนั้นจำเป็นต้องอาศัยรูปแบบของเหตุผลที่นำเสนอผ่านหลักการ ๒ แบบคือ

ก. หลักการเลือกกรณีในแต่ละยุคหรือตัวอย่างที่ตรงกัน

ข. หลักการวางความจริงให้เกี่ยวข้องกับยุคสมัยบนพื้นฐานของกฎที่เปลี่ยนแปลงและทดแทนเข้าไปใหม่

ลักษณะการทำแบบนี้เป็นวิธีการให้เหตุผล ไม่ต่างจากการต้องการเปลี่ยนแบตตารี่ให้รถคนใหม่ กระบวนการนั้นต้องเริ่มจากการหาวิธีการที่ใช้งานจากรถคันเก่าก่อนแล้วจึงนำมาออกแบบในรถคันใหม่ โดย "รูปแบบและการปรับใช้" ถือว่าเป็นพื้นฐานของทฤษฎีทั่วไปในการให้เหตุผลทางศีลธรรม ทำให้เกิดการตีความพิธีกรรมในยุคต่อมา

แต่เมื่อใช้คำว่า "ศาสนาฮินดู" เราก็ควรจะพูดให้รอบด้านและเริ่มต้นด้วยการอธิบายศาสนาอินดูถืออะไรว่าสารัตถะ (essence) หรือความเชื่อพื้นฐานต่อความเข้าใจถึงความจริงและสิ่งที่

---

[๔] สมรติ (smrti) คือความรู้ที่ได้มาจากการกระทบระหว่างอายตนะภายในและอายตนะภายนอกและยังหมายถึงความจำความเข้าใจ และการอนุมาน และศรุตะ (sruti) หมายถึงความรู้ที่ได้มาโดยอาศัยตำราหรือคำบอกเล่าจากบุคคลผู้ที่ควรเชื่อถือได้ อ้างใน ดร.ธิเรนทรโมฮัน ทัตตะ**, ปรัชญาอินเดีย**, แปลโดย สนั่น ไชยานุกุล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,๒๕๑๙), หน้า ๑๔๔.

ศาสนานี้ให้ความสนใจ วิตเกนสไตน์ ได้เสนอวิธีการที่เรียกว่า สมาชิกในครอบครัว (family resemblance) ด้วยการหากลุ่มคำในลักษณะเดียวกันในทางศาสนามาอธิบายเรื่องเดียวกัน เช่น กรณีที่เกิดข้อโต้แย้งกันระหว่างพุทธศาสนากับศาสนาฮินดูต่อเรื่องกรรม, การกระทำทางศีลธรรม และอาตมัน, หรืออัตตา สามารถเปรียบเทียบกันได้ทางลักษณะและข้ออ้างทางอภิปรัชญาว่าอาตมันเป็นสารัตถะของทุกสิ่ง แต่สิ่งนี้ถูกปฏิเสธโดยพุทธศาสนา นี่ถือว่าเป็นสิ่งสำคัญที่จะช่วยให้เกิดเหตุผลใหม่ๆ ที่ศาสนาฮินดูแต่เดิมนั้นมีคือการเชื่อผ่านวิธีการทางญาณวิทยาเดิมที่ให้พราหมณ์ท่องและจำต่อๆ กันมาแบบไม่มีข้อสงสัย แต่เมื่อมีการให้เหตุผลใหม่ๆ และมีการตั้งคำถามมากขึ้น ก็ต้องสามารถอธิบายให้เห็นเป็นเสียงเดียวกันถึงความเป็นไปได้ที่จะช่วยทำให้ความสงสัยทุกอย่างหมดลง เพราะคำถามทางปรัชญาพื้นฐานทั้งหมดทางศาสนานี้จะกลายเป็นพื้นฐานของคัมภีร์พระเวทต่อไป เช่นคำถามว่า "สิ่งที่เราได้ยินหรืออ่านควรจะเชื่อว่าจริงทั้งหมดไหม? หรืออะไรเป็นเหตุผลพื้นฐานที่จะทำให้ต้องเห็นด้วย? เกี่ยวกับคุณธรรมที่เราต้องทำตามพระเวทมีเหตุผลอะไรลองรับ? เพราะจะว่าไปแล้วพระเวทอาจถูกจดจำผิดๆ มาตั้งแต่ต้นก็ได้ ถ้าไม่มีการตั้งคำถามและการตั้งข้อสังเกต

ในเกสปุตติสูตรดูจะอธิบายเรื่องนี้ได้ชัดเจน โดยได้ตั้งข้อสังเกตถึงปัญหาหนึ่งที่เกิดขึ้นในสมัยพุทธกาลที่มีคำสอนจำนวนมาก และคำสอนเหล่านั้นต่างปะทะวาทะกันจนเกิดความสงสัยว่า วาทะของใครน่าเชื่อถือ ใจความพระสูตรว่า

“มีสมณพราหมณ์อีกพวกหนึ่งมายังเกสปุตตนิคม แสดงประกาศวาทะของตนเท่านั้น แต่กระทบกระเทียบ ดูหมิ่น กล่าวข่มวาทะของผู้อื่นทำให้ไม่น่าเชื่อถือข้าพระองค์ทั้งหลายมีความสงสัยลังเลใจในสมณพราหมณ์เหล่านั้นว่า “บรรดาท่านสมณพราหมณ์เหล่านี้ ใครพูดจริง ใครพูดเท็จ” พระผู้มีพระภาคตรัสว่า “กาลามชนทั้งหลาย ก็สมควรที่ท่านทั้งหลายจะสงสัยสมควรที่จะลังเลใจ ท่านทั้งหลายเกิดความสงสัยลังเลใจในฐานะที่ควรสงสัยอย่างแท้จริง มาเถิด กาลามะทั้งหลาย ท่านทั้งหลาย อย่าปลงใจเชื่อด้วยการฟังตามกันมา อย่าปลงใจเชื่อด้วยการถือสืบๆ กันมา อย่าปลงใจเชื่อด้วยการเล่าลือ อย่าปลงใจเชื่อด้วยการอ้างตำราหรือคัมภีร์ อย่าปลงใจเชื่อเพราะตรรกะ(การคิดเอาเอง) อย่าปลงใจเชื่อเพราะการอนุมาน อย่าปลงใจเชื่อด้วยการคิดตรองตามแนวเหตุผล อย่าปลงใจเชื่อเพราะเข้าได้กับทฤษฎีที่พินิจไว้แล้ว อย่าปลงใจเชื่อเพราะมองเห็นรูปลักษณะน่าจะเป็นไปได้ อย่าปลงใจเชื่อเพราะนับถือว่า ท่านสมณะนี้เป็นครูของเรา เมื่อใด ท่านทั้งหลายพึงรู้ด้วยตนเองเท่านั้นว่า “ธรรมเหล่านี้เป็นอกุศล ธรรมเหล่านี้มีโทษ ธรรมเหล่านี้ผู้รู้ติเตียน ธรรมเหล่านี้ที่บุคคลถือปฏิบัติบริบูรณ์แล้วย่อมเป็นไปเพื่อไม่เกื้อกูล เพื่อทุกข์” เมื่อนั้น ท่านทั้งหลายควรละ (ธรรมเหล่านั้น) เสีย”[๕]

---

[๕] องฺ.ทุก. (ไทย) ๒๐/๖๖/๒๕๖-๒๕๗.

การพิจารณาข้อสงสัยนี้ทำให้เห็นความหลากหลายของคำสอนและการตรวจสอบเบื้องต้นที่พระพุทธองค์ทรงแนะนำคือการพิสูจน์ด้วยตนเองเท่านั้น โดยเกี่ยวข้องกับสามัญสำนัก (common sense)[๖] ที่ตนเองปฏิบัติตรงกับความจริง ไม่ใช่ว่าเราตัดสินหลายอย่างจากศรัทธาเพียงอย่างเดียว ที่เรียกว่า ขาดสามัญสำนึกหรือมีสามัญสำนึกที่ผิดกับคนอื่น (uncommon sense) เช่น คนที่มี common sense จะรู้ว่าถ้าเอามีดแทงคนก็จะได้เลือดและอาจตายได้ ที่รู้อย่างนี้ก็เพราะว่ามีหลักฐานปรากฏชัดเจนเสมอว่าคนโดนมีดแทงแล้วเลือดไหลแน่นอนและอาจตายได้ ส่วนคนที่มี uncommon sense นั้นอาจบอกว่าเมื่อโดนมีดแทงก็จะมีเลือดไหลแต่ไม่ตายแน่นอน เพราะถึงแม้มีดจะมีปลายแหลมและยาวอย่างไรก็ไม่มีทางตาย เขาเชื่ออย่างนี้โดยมิได้คำนึงถึงความเป็นไปได้บนหลักฐานที่เคยเกิดขึ้นในอดีต จะด้วยอะไรก็แล้วแต่ uncommon sense ของเขาทำให้เห็นเช่นนั้น[๗]

สิ่งที่เราควรจะใช้สามัญสำนัก (common sense) ตั้งข้อสงสัยต่อคัมภีร์พระเวทเรื่องความเท็จ (falsity) เช่นถ้ามีการทรงจำมาจากรูปแบบของคัมภีร์พระเวทถึงการอ้างสมมติฐานว่า "คนที่ปรารถนาจะได้รับผล ข ควรจะทำ ก" ถ้าสมมติฐานนี้ "ผิด" เราต้องอธิบายให้ได้ว่า การกระทำแบบ ก ทำไมจึงทำให้ไม่ได้รับผล ข เราอาจยกตัวอย่างเช่น "คนที่ปรารถนาสวรรค์ควรบูชาไฟ" เพราะมีข้อบกพร่อง ๓ อย่างคือ

ก) ข้อบกพร่องทางด้านเหตุผลที่ไม่อาจยืนยันได้ เพราะไม่มีหลักฐานยืนยันทางประสบการณ์ได้

ข) เข้ากันไม่ได้กับข้อเท็จจริงที่ปฏิบัติได้ โดยไม่ทำให้ภายในใจดีขึ้นหรือพัฒนาขึ้น เพราะการบูชาไฟเป็นเรื่องภายนอก

ค) เป็นการวกวนและทำซ้ำ ซึ่งไม่นำไปสู่การปฏิบัติที่สร้างภูมิปัญญาแต่อย่างใด

แต่หลักการที่จะช่วยสร้างเหตุผลที่จำเป็น (necessary condition) ที่จะทำให้เรายอมรับได้ต้องพิจารณาจากฐานทั้ง ๓ นี้คือ มีข้อเท็จจริงยอมรับ, ทำให้เกิดการสัมพันธ์กับภายใน, ทำให้ผู้ปฏิบัติมีสติปัญญามากขึ้น หากสร้างวาทกรรมเหล่านี้ได้จึงจะทำให้เข้าใจได้ และเป็นเหตุผลที่รองรับได้ว่าจริง

นักปรัชญานยายะได้ตั้งข้อสงสัยต่อคำสอนในพระเวทว่าผิด โดยอาศัยการสังเกตแม้ก็จริง แต่ก็ต้องไม่หยุดการสังเกตแค่นั้น เช่นมีคนตั้งกฎว่า "คนที่ต้องการไฟก็ต้องรู้จักการนำไม้มาเสียดสีกัน" แต่ถ้าบางคนไม่มีกำลังพอจะทำได้ก็ยังไม่ควรจะบอกว่ากฎนั้นผิดพลาด แต่ต้องหาวิธีการใหม่ที่จะ

---

[๖] สามัญสำนึก (common sense) เป็นสัญชาตญาตที่จะไม่เปลี่ยนแปลงโดยการศึกษา โดยความจริงเป็นสามัญสำนึกที่กำหนดให้ใจเชื่อ อ้างใน Robert Audi, **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Second Edition, (New York : Cambridge University Press,1999), p.75.

[๗] วรากรณ์ สามโกเศศ, **อาหารสมอง**, (ออนไลน์), www.bangkokbiznews.com/blog/detail/488818 (๒๐ เมษายน ๒๕๖๑).

ทำให้สำเร็จ ข้อโต้แย้งของนยายะจึงเป็นสิ่งที่นักคิดบางคนเรียกว่า ข้อผิดพลาดทางการปฏิบัติ (performative misfires) ทฤษฎีนี้ได้ถูกประยุกต์เพื่อสร้างวิธีปฏิบัติทางประเพณี โดยอ้างไปถึงการแสดงให้เห็นวัตถุประสงค์ของคัมภีร์พระเวทที่ไม่อาจเข้าใจได้ เพราะผิดพลาดทางประสบการณ์ทำให้ไม่มีข้ออ้างที่ใช้ได้ จึงต้องเสนอให้ทดสอบความเข้าใจต่อหลักการพื้นฐานทั้งทางโลกและทางคัมภีร์ว่าสัมพันธ์กันอย่างไร โดยจะได้ยกแนวทางของนักคิดที่ตีความเรื่องนี้อยู่ ๒ สำนักคือนักคิดกลุ่มนยายะที่มุ่งไปที่คุณค่าที่ยอมรับได้ทางญาณวิทยา และนักคิดกลุ่มมิมางสาที่ยืนยันถึงคุณค่าที่ยอมรับได้ผ่านการอ้างอิงถึงสิ่งอันเป็นอมตะ โดยนักปรัชญามิมางสาอ้างถึงข้อมูลเฉพาะของพระเวทว่าไม่ควรได้รับการปกป้องถ้าไม่มีต้นกำเนิด เพราะไม่มีอะไรเลยที่ถูกแต่งขึ้นใหม่แล้วจะไม่มีความผิดพลาด เช่น ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ เป็นต้น แต่ควรจะถือว่าญาณวิทยาทางด้านศาสนานั้นสืบต่อมาจากความรู้ที่เปลี่ยนแปลงมาจากวัฒนธรรมและความรู้นั้นเป็นคำสอนทางพระเวทที่เกิดขึ้นจากหลักการทางด้านเหตุผลที่ประยุกต์ขึ้นในขอบเขตเดียวกัน แม้เราจะยืนว่าว่าไม่มีอะไรจะทำให้แน่ใจได้ว่าพระเวทมีสิ่งที่เป็นอมตะอยู่ แต่ในทางเดียวกันเราอาจพูดได้ว่าอะตอมเป็นสิ่งอมตะหรือจักรวาลเป็นอมตะ แม้จะมีการยืนยันว่าพระเวทมีข้อผิดพลาด แต่พระเวทก็ช่วยสร้างเหตุผลขึ้น เพราะคนที่ฉลาดขึ้นต้องปกป้องข้ออ้างที่ตนเองเห็นด้วย และตามแนวคิดของนักคิดเหล่านี้จะสร้างเหตุผลบนแนวคิดแบบญาณวิทยา และอธิบายใน จริยศาสตร์ตามความเชื่อ ฉะนั้น การประยุกต์เอาหลักทั่วไปในคัมภีร์พระเวทจึงสร้างสิ่งที่ยอมรับได้ และคนฉลาดก็จะหาหลักที่คนทั่วไปเชื่อและพยายามจะอ้างเอาหลักนั้น ซึ่งหลักการการดังกล่าวนั้นได้อ้างไปถึงความมีเหตุผลที่จะเชื่อในหลักศาสนา โดยเสนอผ่านแนวคิดต่างๆ และหาข้อยืนยันว่าแนวคิดไหนสมบูรณ์ที่สุด ดังกรณี ทิฏฐิ ๖๒ ในพรหมชาลสูตรที่แยกเป็นกลุ่มได้ว่า

(๑) กลุ่มที่ยึดอดีต อนาคต ตามข้อความว่า “ภิกษุทั้งหลาย สมณะหรือพราหมณ์พวกที่กำหนดขันธ์ส่วนอดีต พวกที่กำหนดขันธ์ส่วนอนาคต และพวกที่กำหนดขันธ์ทั้งส่วนอดีตและอนาคต ล้วนมีความเห็นคล้อยตามขันธ์ทั้งส่วนอดีตและอนาคต ปรารภขันธ์ทั้งส่วนอดีตและอนาคต ประกาศวาทะแสดงทิฏฐิต่าง ๆ ทั้งหมดถูกทิฏฐิ ๖๒ นี้ซึ่งเป็นดุจตาข่ายปกคลุมเอาไว้ ตกอยู่ในตาข่ายนี้ เมื่อโผล่ขึ้นก็โผล่อยู่ในตาข่ายนี้ ติดอยู่ในตาข่ายนี้ถูกปกคลุมเอาไว้ เมื่อโผล่ขึ้นก็โผล่อยู่ในตาข่ายนี้เอง เปรียบเหมือนชาวประมง หรือลูกมือชาวประมง ผู้ชำนาญ ใช้แหตาถี่ทอดลงหนองน้ำเล็ก ๆ เขาคิดว่า บรรดาสัตว์ตัวใหญ่ในหนองน้ำแห่งนี้ทั้งหมดถูกแหครอบเอาไว้ อยู่ในแหนี้ เมื่อผุดขึ้นก็ผุดอยู่ในแหนี้ ติดอยู่ในแหนี้ ถูกครอบเอาไว้ เมื่อผุดขึ้นก็ผลุดอยู่แหนี้ ฉันใด สมณะหรือพราหมณ์พวกที่กำหนดขันธ์ส่วนอดีต พวกที่กำหนดขันธ์ส่วนอนาคต และพวกที่กำหนดขันธ์ทั้งส่วนอดีตและอนาคต ล้วนมีความเห็นคล้อยตามขันธ์ทั้งส่วนอดีตและอนาคต ปรารภขันธ์ทั้งส่วนอดีตและอนาคต ประกาศวาทะแสดงทิฏฐิต่าง ๆ ทั้งหมดถูกทิฏฐิ ๖๒ นี้ ซึ่งเป็นดุจตาข่ายปกคลุมเอาไว้ ตกอยู่ในตา

ข่ายนี้ เมื่อโผล่ขึ้นก็โผล่อยู่ในตาข่ายนี้ ติดอยู่ในตาข่ายนี้ ถูกปกคลุมเอาไว้ เมื่อโผล่ขึ้นก็โผล่อยู่ในตาข่ายนี้เอง ฉันนั้น”[๘] จนสร้างกลุ่มนักคิดเหล่านี้ คือ

(ก) นักตรรกะ (ตกฺกี) ผู้ที่ให้เหตุผลตามแนวของตรรกศาสตร์ (Logic) มี ๔ จำพวก คือ

- อนุสสติกะ อนุมานจากข้อมูลที่เป็นประสบการณ์
- ชาติสสระ อนุมานโดยการระลึกชาติ
- ลาภิตักกิกะ อนุมานจากประสบการณ์ภายในตน
- สุทธิตักกิกะ อนุมานโดยใช้เหตุผลล้วน ๆ[๙]

(ข) นักอภิปรัชญา (วีมํสี) ผู้ที่ให้เหตุผลโดยการคาดคะเนความจริงเอาจากการเทียบเคียงจนพอใจถูกใจแล้วยึดถือเป็นทฤษฎี เช่น คาดคะเนในเรื่องที่เกี่ยวกับปฐมเหตุของโลกและจักรวาล[๑๐]

เป็นที่มาของเจ้าลัทธิทั้ง ๖ ซึ่งปรากฏอยู่ในสามัญญผลสูตร[๑๑] ดังนี้

- ปูรณะ กัสสปะ ตอบว่า การกระทำทั้งหลายไม่ว่าจะดีหรือชั่ว ไม่เป็นบุญไม่เป็นบาป เรียกว่า อกิริยทิฏฐิ คือเห็นว่าการกระทำไม่มีผล บุญบาปไม่มี

- มักขลิ โคสาล ตอบว่า ความเศร้าหมองและความหมดจดของคนเรามีขึ้นได้เอง ไม่มีใครทำขึ้นได้และไม่มีใครช่วยใครได้ ไม่มีเหตุปัจจัยอะไรที่จะทำให้สิ้นทุกข์หรือบรรลุนิพพานได้ ไม่ว่าศีลหรือตบะใดๆ ก็ไม่มีพลังให้เกิดการบรรลุธรรมได้ ถึงเวลามันก็เป็นไปเอง เวียนว่ายตายเกิดไปสักวันหนึ่งก็บริสุทธิ์ขึ้นมาเอง เรียกว่า อเหตุกทิฏฐิ คือ ทุกสิ่งอย่างไม่มีเหตุไม่มีปัจจัยทำให้เกิด

- อชิตะ เกสกัมพล ตอบว่า อะไรๆ ก็ไม่มีจริง ไม่ว่าจะเป็นทาน การบูชา การทำความดีความชั่วต่างๆ โลกมนุษย์ สัตว์ บิดามารดา สมณพราหมณ์ ชาตินี้ชาติหน้า การทำบุญทำทานเป็นเรื่องของคนโง่คิดกันขึ้น คนเมื่อตายไปก็หมดสิ้นแค่ตายไม่เป็นอะไรต่อไปได้อีก เรียกแนวคิดนี้ว่า นัตถิกทิฏฐิและอุจเฉททิฏฐิ

- ปกุธะ กัจจายนะ ตอบว่า มีสภาวะ คือธาตุแท้ดั้งเดิมของสิ่งทั้งหลายอยู่ ๗ อย่างที่เป็นอยู่มีอยู่โดยธรรมชาติของมัน ไม่มีใครไปทำอะไรมันได้ คือ ดิน น้ำ ไฟ ลม สุข ทุกข์ และชีวะ เมื่อมีการฆ่าชีวิต ก็ไม่มีผลอะไร มีดที่ตัดศีรษะก็สักแต่ว่าเป็นของมีคมอย่างหนึ่งที่แหวกผ่าลงไปในสภาวะทั้ง ๗ เท่านั้นเอง เรียกแนวคิดนี้ว่า นัตถิกทิฏฐิ

- นิครนถ์ นาฏบุตร ตอบว่า นิครนถ์ มีความสำรวมระวัง ๔ อย่าง (จตุยามสํวรสํวุโต) คือ

---

[๘] ที.สี.(ไทย) ๙/๑๔๖/๔๕/๔๖.

[๙] ที.สี.อ.๓๔/๙๘.

[๑๐] ที.สี.อ.๓๔/๙๙.

[๑๑] ที.สี.(ไทย) ๙/๑๕๐-๒๕๓/๔๘-๘๖.

ก. สพฺพวาริวาริโต แปลว่า เป็นผู้ห้ามน้ำทั้งปวงก็มี ขัดขวางการทำบาปด้วยข้อปฏิบัติสำหรับขัดขวางบาปทุกอย่างก็มี

ข. สพฺพวาริยุตฺโต แปลว่า เป็นผู้ประกอบด้วยน้ำทั้งปวงก็มี ประกอบในธรรมอันเป็นเครื่องประกอบเพื่อหมดบาปก็มี

ค. สพฺพวาริธุโต แปลว่า เป็นผู้กำจัดด้วยน้ำทั้งปวงก็มี กำจัดบาปด้วยข้อปฏิบัติอันเป็นเครื่องกำจัดก็มี

ง. สพฺพวาริผุโฏ แปลว่า เป็นผู้ประพรมด้วยน้ำทั้งปวงก็มี เป็นผู้เข้าถึงที่สุดแห่งพรหมจรรย์ด้วยธรรมอันเป็นเครื่องป้องกันบาปก็มี

เรียกแนวคิดนี้ว่า จตุยามสังวรลัทธิ ไม่ปฏิเสธกรรม แต่แนวทางปฏิบัติและความมุ่งหมายต่างจากหลักกรรมของพระพุทธศาสนา

- สัญชัย เวลัฏฐบุตร ตอบว่า ไม่มีอะไรที่เป็นความจริงตายตัว คำตอบว่าใช่หรือไม่ใช่จึงใช้ไม่ได้ และจะบัญญัติเรื่องอะไรลงไปแบบตายตัวก็ไม่ได้ สรุปว่า ไม่มีคำตอบว่าใช่หรือไม่ใช่สำหรับทุกเรื่อง เรียกแนวคิดนี้ว่า วิกเขปิกลัทธิ คือไม่ชี้ชัดอะไรลงไป

(๒) กลุ่มที่หลุดพ้น และระบุชัดถึงแนวคิดไว้ถึงบุคคลเหล่านั้นคือ บุคคลผู้รู้ชัดจึงไม่ยึดมั่นเมื่อไม่ยึดมั่นจึงรู้ความดับด้วยตนเองรู้ความเกิดความดับ คุณ โทษ และอุบายเครื่องสลัดเวทนาออกตามความเป็นจริง ตถาคตจึงหลุดเพราะไม่ยึดมั่นถือมั่น[๑๒] และพิจารณาได้ว่าทุกอย่างไม่ได้เกิดจากความคิด คือว่าธรรมเหล่านี้แล ลึกซึ้ง เห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก สงบ ประณีต ใช้เหตุผลคาดคะเนเอาไม่ได้ ละเอียด รู้ได้เฉพาะบัณฑิต ซึ่งตถาคตรู้แจ้งเองแล้วสั่งสอนผู้อื่นให้รู้แจ้งตามอันเป็นเหตุให้คนกล่าวยกย่องตถาคตถูกต้องตามความเป็นจริง[๑๓]

ฉะนั้น การพัฒนาศาสนาทางด้านแนวคิดจึงเริ่มต้นจากลักษณะที่ถือความจริงงมีตัวตนอยู่เบื้องหลั ขณะที่พระพุทธองค์ทรงปฏิเสธความเป็นตัวตน (อนัตตา) ทำให้เกิดการอธิบายที่เป็นปรมัตถ์ และลักษณะที่เป็นเหตุปัจจัยระหว่างกัน โดยแง่มุมมนี้เองทำให้เกิดข้อถกเถียงทางด้านศาสนาขึ้นที่เริ่มต้นกระบวนการสงสัยและหาคำตอบ แต่ด้วยคำตอบนั้นเป็นไปในแง่ของสิ่งที่อยู่เหนือประสบการณ์จึงจำเป็นต้องอาศัยศรัทธา โดยสมภาร พรมทาแยกการเชื่อคือศรัทธาของมนุษย์ออกได้เป็น ๒ ประเภทใหญ่ ๆ คือ ศาสนาที่เชื่อว่ามีพระเจ้ากับศาสนาที่ไม่เชื่อว่ามีพระเจ้า ซึ่งแนวคิดดังกล่าวนี้ ก็นับว่าเป็นปัญหาใหญ่เหมือนกันถ้าตราบใดที่มวลมนุษย์มีความเห็นที่ขัดแย้ง และการเชื่อที่ไม่สอดคล้องกัน อาจจะก่อให้เกิดปัญหาในหมู่มนุษย์ที่อยู่ในสังคมเดียวกันอันมีหลักการเชื่อคือการศรัทธาทางศาสนาที่แตกต่าง จะอย่างไรก็ตามศาสนาทุกศาสนาก็จะมีคำสอนเหมือนกันประการ

---

[๑๒] ที.สี.(ไทย) ๙/๓๖/๑๖.

[๑๓] ที.สี.(ไทย) ๙/๓๗/๑๖.

หนึ่ง คือ ทุกศาสนาจะอ้างว่าคำสอนของศาสนาของตนจริง คำสอนใดก็ตามที่ไม่ตรงกับสิ่งที่ศาสนาของตนสอนถือว่าเป็นเท็จ ศาสนาแบบเทวนิยมจะสอนว่าพระเจ้าทรงมีจริง และทรงสร้างจักรวาลและมนุษย์ด้วย ในขณะที่ศาสนาแบบอเทวนิยมจะสอนว่าไม่มีพระเจ้า มีแต่กฎธรรมชาติ และสอนให้เชื่อในกฎแห่งกรรม คือการกระทำของมนุษย์โดยตรง ซึ่งในประเด็นนี้ผู้วิจัยคิดว่ามีความสำคัญที่จะต้อง ศึกษาว่าเพราะเหตุใดศาสนาต่าง ๆ จึงสอนให้มนุษย์มีความเชื่อความศรัทธาที่แตกต่างกัน และเราก็ควรเข้าใจว่า มนุษย์เป็นผลผลิตของธรรมชาติ โดยธรรมชาติของศาสนานั้น จะมีคำสอนจำนวนหนึ่งในทุกศาสนาที่ไม่สามารถตรวจสอบด้วยประสาทสัมผัส และคำสอนของศาสนาต่าง ๆ ที่ขัดแย้งกันก็มักจะได้แก่คำสอนในส่วนที่ไม่สามารถพิสูจน์ได้นี้ เมื่อไม่สามารถพิสูจน์ได้ เราก็ควรยอมรับว่าคำสอนที่ตรงกันข้ามเหล่านี้มีฐานะเท่าเทียมกันในแง่ที่ต่างก็ไม่สามารถพิสูจน์ได้ว่าจริงเท่า ๆ กัน[๑๔] แม้จะไม่สามารถพิสูจน์คำสอนบางอย่างได้ แต่ก็สามารถอ้างถึงเหตุผลที่สำคัญในการนับถือศาสนาได้ เช่น ทฤษฎี ๒ การอ้างเหตุผล (Two-argument theory) คือ

๑. การอ้างเหตุผลเกี่ยวกับชีวิตที่ดีกว่า (prudential argument) ซึ่งอ้างว่าเรามีสิทธิที่จะเชื่อความเชื่อทางศาสนา เพราะมันเสนอชีวิตที่ดีกว่าแก่เรา

๒. การอ้างเหตุผลเชิงญาณวิทยา (epistemological argument) ซึ่งอ้างว่าเรามีสิทธิที่จะเชื่อความเชื่อทางศาสนา เพราะเป็นหนทางเดียวที่จะนำเราไปมีความรู้เกี่ยวกับข้อเท็จจริงที่ใช้ยืนยันความเชื่อนั้นได้[๑๕]

การอ้างถึงศรัทธาจึงเป็นหนึ่งในวิธีการแก้ไขข้อสงสัยอันเกิดจากปัญหาเรื่องคำสอนที่ขัดแย้งกัน ต่อจากนั้นจึงจำเป็นต้องอาศัยสามัญสำนึกอันเกิดจากปัญญาที่เริ่มต้นการลงมือปฏิบัติจริงและสอดคล้องกับประสบการณ์ในอดีตที่ผ่านมาเพื่อชี้วัดว่า ชีวิตดีขึ้นมากน้อยเพียงใด

๓.๑.๓ ด้านภาษา ภาษาเป็นสัญลักษณ์ชนิดหนึ่งที่ถูกถ่ายทอดออกมาเพื่อแสดงความหมายบางอย่าง โดยภาษาเริ่มต้นด้วยธรรมชาติของความหมาย (the nature of meaning) ความเข้าใจ (understanding) และ การสื่อสาร (communication) โดยลักษณะการสร้างความหมายทางภาษานั้นเริ่มต้นด้วยการให้ความสำคัญกับความคิดที่อยู่ในใจและภาษาที่แสดงออกมา กล่าวคือ[๑๖]

---

[๑๔] สมภาร พรมทา, มนุษย์กับศาสนา, (กรุงเทพมหานคร: ศยาม, ๒๕๔๖), หน้า ๑๘๖.

[๑๕] วิศรุต ภู่ไหมทอง, “คุณค่ากับสิ่งที่เชื่อว่าจริง : อ่านใหม่ The Will to Believe ของวิลเลี่ยม เจมส์”, **ข้า ค่า ฆ่า : อัตลักษณ์ คุณค่า ความรุนแรง**, บรรณาธิการโดย สุวรรณา สถาอานันท์,หน้า ๕๖๙-๖๒๕.

[๑๖] Martin Davies, " Foundational Issues in the Philosophy of Language" , in **The Blackwell Guide to the Philosophy of Language,** edited by Michael Devitt and Richard Hanley, (UK : Blackwell Publishing Ltd.,2006), pp.29-30.

ก. ทรรศนะที่ถือใจเป็นหลัก (mind-first) ต้องการจะชี้ให้เห็นความเป็นไปได้ที่คุณค่าภายในความคิดเหนือกว่าสาระที่อ้างถึงคือภาษา และความคิดนั้นสามารถสร้างความหมายทางภาษาผ่านการวิเคราะห์หรืออธิบายได้ก่อนจะแสดงภาษานั้นออกมา แต่ก็มีข้อโต้แย้งว่าภาษาและใจเป็นสิ่งที่อาศัยกัน เพราะไม่มีทางที่ความคิดจะมีความหมายเลย หากไม่แสดงออกมาด้วยภาษา ซึ่งนักคิดกลุ่มนี้อาจไม่ได้สนใจเพราะสิ่งที่สำคัญนั้นคือใจเป็นตัวกำหนดภาษา ไม่ใช่ภาษาเป็นตัวกำหนดใจ ในพุทธปรัชญาเถรวาทมองภาษาที่เกิดจากการไตร่ตรองภายในใจ (โยนิโสมนสิการ)[๑๗] ไม่สามารถอธิบายด้วยภาษาสมมติได้ เป็นแต่นามธรรมโดยสัมพันธ์กับความจริงแบบปรมัตถ์ โดยเป็นภาษาที่สื่อด้วยความหมายที่เกิดขึ้นจากการเข้าใจของแต่ละบุคคล แต่เป็นความจริงเดียวกัน ไม่แยกว่าเป็นของเขาหรือของเรา ไม่มีอัตตา จึงเป็นภาษาที่ไม่มีอาศัยระดับของจิตใจในการเข้าถึง ซึ่งภาษาในระดับนี้เป็นการบรรลุความจริงสูงสุด

ข. ทรรศนะที่ถือภาษาเป็นหลัก (language-first) อธิบายถึงแนวคิดของธรรมชาติความหมายทางภาษาไม่จำเป็นต้องนำมาจากภายในความคิด และสิ่งที่เกี่ยวกับความคิดของคนสามารถอธิบายทางปรัชญาได้ในคำที่ถูกใช้ทางภาษา แท้จริง ภาษามีความสำคัญกว่าจิตใจ แต่ว่าใจก็ยังเป็นรากฐานที่เหลืออยู่ของบุคคล ฉะนั้น รูปแบบทางปรัชญาของธรรมชาติความหมายทางภาษาตามมุมมองของนักภาษาไม่มีอะไรที่อยู่ภายในใจเลย จึงไม่น่าแปลกใจที่จะพบว่าแนวคิดเกี่ยวกับจิตใจเป็นแบบแรกนั้นจะถูกนำมาอธิบายความหมายด้านอื่นที่เกี่ยวกับพฤติกรรมมากกว่าจะเป็นเรื่องของภาษาจริงๆ โดยภาษาในพุทธปรัชญาจึงเป็นเรื่องของชื่อ (สมญฺญา) มีแต่ภาษา (นิรุตฺติ) โวหารและบัญญัติที่เกี่ยวพันธ์กับโลก (โลกิยะ) ซึ่งมีความเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา[๑๘] ทำให้เกี่ยวพันธ์กับเรื่องสถานที่ เวลาและบริบทที่เกี่ยวข้อง เมื่อพิจารณาจากลักษณะนี้ทำให้ภาษาเกี่ยวข้องกับบริบทภายนอก เป็นภาษาที่เป็นรูปธรรมและสัมพันธ์กับความจริงในแบบสมมติ เป็นภาษาในลักษณะบุคคลาธิษฐาน คือ มีบุคคลเป็นที่ตั้ง เกี่ยวข้องกับบุคคลในการแสดง ลักษณะคำอธิบายที่บุคคลเข้าใจได้เป็นภาษาที่สื่อสารผ่านบุคคลและถือว่าบุคคลสำคัญที่อาจมีความจริงต่างกันไป แต่อาศัยภาษาในการทำความเข้าใจความจริงที่แตกต่างหลากหลายนั้นได้

จากจุดนี้เราจะพบว่า ภาษาที่เราใช้ในทางศาสนานั้นมีวิวัฒนาการมาจาก ๒ ฐานคือ จากใจกับจากสิ่งแวดล้อม กรณีภาษาบาลีหรือภาษามคธนั้น มีหลักฐานแสดงไว้อย่างน่าสนใจ เช่นในบทภาชนีย์แห่งปฐมปาราชิก ในปารชิกกัณฑ์ ท่านแสดงว่า ภิกษุบอกลาสิกขาในสำนักของชนชาว

---

[๑๗] โยนิโสมนสิการ คือ การใช้ความคิดถูกวิธี ความรู้จักคิด คิดเป็น คือ ทำในใจโดยแยบคายมองสิ่งทั้งหลายด้วยความคิดพิจารณา รู้จักสืบสาวหาเหตุผล แยกแยะสิ่งนั้นๆ หรือปัญหานั้นๆออก ให้เห็นตามสภาวะและตามความสัมพันธ์แห่งเหตุปัจจัย, อ้างใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๒๔, (นนทบุรี : บริษัท เอส.อาร์.พริ้นติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๕๓),หน้า ๖๙.

[๑๘] ที.สี. (ไทย) ๙/๓๑๒/๒๘๑.

มิลักขะด้วยอริยภาษา หากชนชาวมิลักขะไม่เข้าใจ สิกขาไม่เป็นอันบอกลา[๑๙] คำว่า อริยภาษาในบทภาชนีย์แห่งปฐมปาราชิกในปาราชิกกัณฑ์นั้น ไม่ใช่ภาษาอื่นที่ไหน พระอรรถกถาจารย์กล่าวรับรองว่าเป็นภาษามคธที่ชาวอริยะทั้งหลายใช้กันอยู่ในแคว้นมคธนั่นเอง[๒๐] ฉะนั้น ภาษาบาลีที่เรารู้จักกันในปัจจุบันนี้คือ อริยกภาษา คือ ภาษาของชนชาวอริยะ หรือชนผู้ประเสริฐ ส่วนในปฏิสัมภิทามรรค สัมโมหวิโนทนีอรรถกถาและมูลฎีกานั้นได้พบการเรียกภาษาบาลีว่า ธัมมนิรุตติบ้าง สภาวนิรุตติบ้าง[๒๑] ในคัมภีร์อรรถกถาและฎีกาอื่นๆ กลับได้พบการเรียกชื่อภาษาบาลีต่างๆ เช่น มคธภาษาบ้าง ตันติภาษาบ้าง แต่ที่พบใช้มากที่สุดคือ มคธภาษา

มีบทความหนึ่งได้นำเสนอแนวคิดพัฒนาทางด้านภาษาในสมัยพุทธกาลได้อย่างน่าสนใจดังนี้[๒๒]

ในสมัยพุทธกาลยังมีอีกภาษาหนึ่งที่คล้ายคลึงกับภาษามคธ ชื่อว่า มาคธี เป็นภาษาของชาวบ้านทั่วไปที่ไม่ได้รับการศึกษา ไม่มีไวยากรณ์กำกับ ไม่มีแบบแผนอย่างถูกต้อง จะเห็นได้ว่า คำสอนของศาสดาทั้ง ๖ ในสมัยพุทธกาล เป็นภาษามาคธีที่ไม่ถูกไวยากรณ์ เช่นคำว่า ทฺวาสฏฺฐิ ปฏิปทา (ปฏิปทา ๖๒) ถูกใช้เป็น ทฺวฏฺฐิ ปฏิปทา หรือคำว่า สุขํ ทุกฺขํ ถูกใช้เป็นสัตตมีวิภัตติว่า สุเข ทุกฺเข เป็นต้น ต่อมาภายหลังพุทธปรินิพพาน ภาษามาคธีเป็นที่นิยมใช้อย่างแพร่หลายมากกว่าเดิม จะเห็นได้ว่าศิลาจารึกของพระเจ้าอโศกที่พบทางทิศเหนือและทิศตะวันออกของราชอาณาจักรในรัชสมัยของพระองค์ได้ใช้ภาษามาคธีเป็นหลัก

ภาษามาคธีนี้นับอยู่ในภาษาปรากฤต ซึ่งบาลีใช้เป็น ปากต มีรูปวิเคราะห์ว่า ปกติยา ภวํ ปากตํ (ภาษาที่เกิดขึ้นตามธรรมชาติ ชื่อว่า ปากตะ) คือ เป็นภาษาที่วิวัฒน์ขึ้นตามธรรมชาติโดยเป็นภาษาท้องถิ่นของชาวบ้าน แยกประเภทออกไปตามท้องถิ่นนั้นๆ มีอยู่ด้วยกันหลายชนิด แต่ที่สำคัญมี ๔ อย่างคือ

ก. มาคธี (Magadhi prakrit) เป็นภาษาปรากฤตท้องถิ่นแคว้นมคธ ทางตะวันออกเฉียงใต้ของชมพูทวีป

---

[๑๙] อริยเกน มิลกฺขสฺส สนฺติเก สิกฺขํ ปจฺจกฺขาติ. โส จ น ปฏิวิชานาติ. อปจฺจกฺขาตา โหติ สิกฺขา. (วิ.๑/๓๓).

[๒๐] อริยกํ นาม อริยกโวหาโร มาคธภาสา. (วิ.อฏ. ๑/๒๒๐)

[๒๑] ตตฺร ธมฺมนิรุตฺตาภิลาเป ญาเณ (อภิ.วิ. ๓๐๗) นฺติ ตสฺมึ อตฺเถ จ ธมฺเม จ สภาวนิรุตฺติ. ตสฺสา อภิลาเป ตํ สภาวนิรุตฺติ สทฺทํ อารมฺมณํ กตฺวา ปจฺจเวกฺขนฺตสฺส ตสฺมึ สภาวนิรุตฺตาภิลาเป ปเภทคตํ ญาณํ นิรุตฺติปฏิสมฺภิทา. (อภิ.อฏ.๒/๓๗๐-๓๗๑) สภานิรุตฺตีติ มาคธภาสา อธิปฺเปตา. (มูลฎี. ๑/๕)

[๒๒] คณะกรรมการโครงการสัททานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว, **สัททานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เล่ม ๑,** (กรุงเทพมหานคร ประยูรสาส์นไทย การพิมพ์, ๒๕๕๖),หน้า (๒๐)-(๒๓).

ข. อรรธมาคธี (Ardha Magadhi prakrit) เป็นภาษาปรากฤตท้องถิ่นเหมือนมาคธีใช้บันทึกคำสอนของศาสนาเชนซึ่งเป็นศาสนาร่วมสมัยกับพระพุทธศาสนา

ค. เศารเสนี (Sauraseni prakrit) เป็นปรากฤตท้องถิ่นแคว้นสุรเสนะหรือแคว้นมถุราทางทิศตะวันตกเฉียงเหนือของชมพูทวีป

ง. มหาราษฎรี (Maharashatri prakrit) เป็นปรากฤตท้องถิ่นแคว้นมหาราษฎร์ ค่อนไปทางทิศตะวันตกของชมพูทวีป

ภาษาปรากฤตหลายรูปแบบเหล่านี้ อุบัติขึ้นจากภาษาพระเวทในเวลาอันใกล้เคียงกับภาษาสันสกฤต ที่จริงแล้วภาษาปรากฤตก็คือภาษาสันสกฤตแบบพระเวท (VEDIC SANSKRIT หรือ OLD INDO-ARYAN) ที่ได้วิวัฒน์พัฒนาเป็นภาษาใหม่ มีชื่อเรียกรวมๆ ว่าภาษาปรากฤต ทั้งนี้เป็นไปตามกฎธรรมชาติ ดังนั้น พราหมณาจารย์ซึ่งเป็นผู้พิทักษ์รักษาและสืบทอดมรดกทางวัฒนธรรมซึ่งปรากฏอยู่ในคัมภีร์พระเวทจึงเล็งเห็นว่า จะเกิดการสับสนและปะปนกันขึ้นระหว่างภาษาสันสกฤตแบบพระเวทและภาษาสันสกฤตที่ได้แปรรูปไปเป็นภาษาปรากฤต จึงได้จัดการวางรูปแบบของภาษาสันสกฤตเดิมให้รัดกุมและเป็นแบบฉบับยิ่งขึ้น ผลที่ได้รับก็คือได้เกิดภาสันสฤตแบบฉบับ (CLASSICAL SANSKRIT) ขึ้น ซึ่งมีอายุสืบทอดมาจนถึงปัจจุบัน

ศาสนาพราหมณ์เกิดก่อนศาสนาพุทธ มีคัมภีร์ประจำศาสนา คือคัมภีร์พระเวทหรือที่นิยมเรียกว่า ไตรเพท ในยุคแรกพระเวทมี ๓ คือ ฤคเวท ยชุรเวท และสามเวท คิดค้นโดยพราหมณ์ ๘ ท่านมี อัฏฐกพราหมณ์ วามกพราหมณ์ เป็นต้น พราหมณ์เหล่านี้เป็นผู้ทรงอภิญญา ได้บรรลุทิพยจักษุจึงเทียบเคียงกับคำสอนของพระพุทธเจ้าพระองค์ก่อน แล้วประพันธ์คัมภีร์พระเวทขึ้น แต่ต่อมามีการเพิ่มเติมการบูชายัญเป็นต้นที่ขัดแย้งกับคำสอนของพระพุทธศาสนา ภายหลังมีฤษีท่านหนึ่งคิดค้นพระเวทอีกคัมภีร์หนึ่งเป็นฉบับที่ ๔ ชื่อว่า อาถัพพณะ ซึ่งก็คือไสยศาสตร์ หรือเวทมนต์นั่นเอง เป็นคัมภีร์เกี่ยวกับการจัดไฟ แล้วร่ายมนตร์ทำร้ายผู้อื่น เป็นต้น ฤษีท่านนั้น ชื่ว่า อถัพพะ คัมภีร์พระเวทที่ฤษีอถัพพะบัญญัติขึ้นจึงชื่อว่า อาถรรพณ์เวท โดยมีรูปภาษาบาลีว่า อาถพฺพณ สันสฤตใช้เป็น อถรฺวเวท ถือเป็นคัมภีร์สุดท้ายในคัมภีร์พระเวท

ฉะนั้น ภาษาบาลีจึงเป็นภาษาสำหรับพระพุทธศาสนา ข้อนี้เป็นเหตุให้นักปราชญ์ยุคหลัง เช่น พระพุทธโฆสาจารย์ เป็นต้น ยกย่องภาษาบาลีในฐานะที่เป็นปัจจัยให้ได้คุณวิเศษต่างๆ เช่น ปฏิสัมภิทาญาณ เป็นต้น และเมื่อพระไตรปิฎกเข้ามาในในประเทศไทยได้ใช้อักษรขอมในการบันทึกภาษาบาลี ก่อนจะมาประยุกต์ใช้ตัวอักษรไทยในสมัยรัชกาลที่ ๕ ที่น่าสังเกตคือ ภาษาขอมนั้นถูกใช้ประกอบไสยศาสตร์เช่นเดียวกับคัมภีร์อาถรรพเวท จึงอาจมีบางอย่างผสมอยู่ด้วยกันทางภาษา ซึ่งรวมถึงเนื้อหาบางส่วนที่ไม่สอดคล้องกับแนวทางการบรรลุธรรมอย่างที่เข้าใจ ซึ่งตรงนี้อาจจำเป็นต้องอาศัยการตรวจชำระเนื้อหา โดยแยกส่วนที่ปะปนอยู่ในด้านเวทมนต์ และศาสตร์ต่างๆ ออกจากภาษาบาลี จึงจะพบคำสอนเดิมที่เรียกว่า สภาวนิรุตติ หรือตันติภาษา อันนำไปสู่ความดับทุกข์ได้ในที่สุด

ที่กล่าวมานี้ทั้งหมด เราอาจเห็นได้ว่า ภาษานั้นล้วนมีรากฐานจากศาสนา และภาษาที่ใช้สำหรับศาสนาจึงอยู่คู่กันมาตั้งแต่ต้น กล่าวคือ ภาษามคธก็ถูกกล่าวว่าเป็นภาษามนุษย์ยุคแรกของโลก เมื่อโลกแตกสลาย พรหมโลกมิได้แตกสลายไปด้วย พรหมโลกจึงตั้งอยู่ในสภาพเดิม โดยไม่เปลี่ยนแปลง จึงมีคำอธิบายถึงมนุษย์ที่เกิดในยุคแรกนั้นเป็นผู้จุติจากพรหมโลก และพูดภาษามคธซึ่งใช้กันอยู่ในพรหมโลก นักไวยากรณ์จึงเรียกว่า ภาษามคธว่า มูลภาษา เป็นภาษาที่มนุษย์ยุคแรกใช้สื่อสารกัน ดังในคัมภีร์ปทรูปสิทธิว่า

สา มาคธี มูลภาสา นรา ยายาทิกปฺปิกา
พฺรหฺมาโน จสฺสุตาลาปา สมฺพุทฺธา จาปิ ภาสเร

ภาษามาคธี เป็นภาษาดั้งเดิมที่ใช้กัน โดยมนุษย์ต้นกัปป์ พวกพรหม พระพุทธเจ้า และบุคคลผู้ที่ยังไม่เคยได้ยินคำพูดจากบุคคลอื่น[๒๓]

มีการยกว่าภาษามคธเป็นสภาวนิรุตติ หมายถึงภาษาธรรมชาติ คือแม้ผู้ที่ไม่เคยได้ยินได้ฟังภาษาอื่นมาก่อน หากมีความสามารถในการคิดและพูดได้ ก็จะพูดภาษามคธอันเป็นภาษาที่เขาสนใจเท่านั้น[๒๔] หมายความว่า ในสังสารวัฏที่นับไม่ได้นี้ มีการกำหนดเมล็ดพืชของภาษามคธอยู่ โดยผู้ที่เดินทางไกลในสังสารวัฏล้วนเคยพูด เคยท่องบ่นภาษามคธมาแล้วนับไม่ถ้วน เมื่อเวลาพูด แม้ไม่เคยพูดภาษามคธมาก่อนก็สามารถพูดได้

ขณะที่ภาษาปรากฤต อุบัติขึ้นจากภาษาพระเวทในเวลาอันใกล้เคียงกับภาษาสันสกฤต โดยในคัมภีร์สรัสวดีกัณฐาภรณะ กล่าวถึงภาษาสันสกฤตว่า

“เทวาที สกฺกตํ ปาหุ ปากตํ กินฺนราทโย
เปสาจาที ปิสาจาที มาคธํ หีนชาตโย

เทวดาเป็นต้นพูดภาษาสันสกฤต กินนร เป็นต้น พูดภาษาปรากฤต ปีสาจเป็นต้นพูดภาษาไปศาจี ส่วนชนชั้นต่ำพูดภาษามคธ”[๒๕]

ที่กล่าวมานี้เพื่อชี้ให้เห็นว่าภาษาทางศาสนาจึงเป็นต้นแบบในการพัฒนาแนวคิดด้านต่างๆ ไม่เว้นแม้แต่ความเชื่อทางวิทยาศาสตร์ที่แม้จะพยายามปฏิเสธพระเจ้าแต่อย่าลืมว่าหากไม่มีพระเจ้าอยู่ในฐานะที่ต้องการปฏิเสธแล้วก็คงยากที่วิทยาศาสตร์จะเจริญก้าวหน้าได้ขนาดนี้ ฉะนั้น

---

[๒๓] คณะกรรมการโครงการสัททานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว, **สัททานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เล่ม ๑,** หน้า (๑๗)

[๒๔] โยปิ อคามเก มหารญฺเญ นิพฺพตฺติ ตตฺถ อญฺโญ กเถนฺโต นาม นตฺถิฯ โสปิ อตฺตโน ธมฺมตาย วจนํ สมุฏฺฐาเปนฺโต มาคธภาสเมว ภาสิสฺสติฯ (อภิ.อฏ. ๒/๓๗๑) อ้างใน คณะกรรมการโครงการสัททานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว, **สัททานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เล่ม ๑,** หน้า (๑๘).

[๒๕] คณะกรรมการโครงการสัททานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว, **สัททานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เล่ม ๑,** หน้า (๒๑)

ภาษาจึงเป็นรูปแบบที่เริ่มต้นจากศาสนาและเจริญก้าวหน้าภายใต้การอธิบายถึงปรากฏการณ์ที่ประจักษ์

แต่ภาษาที่เกินเลยจากประสบการณ์นั้นถือว่าเป็นภาษาที่สื่อถึงความจริงในทางศาสนา เช่นคำสวด หรือคาถา เป็นต้น เพราะแม้ภาษาจะเกิดขึ้นจากศาสนาก่อน แต่ไม่ได้หมายถึวามว่าการจะพิสูจน์ภาษาทางศาสนานั้นจะโยงกับเหตุผลที่มนุษย์คิดได้ เนื่องจากภาษายังคงเป็นสมมติที่มีข้อจำกัด แต่ความจริงนั้นไม่ได้ขึ้นอยู่กับภาษาเท่านั้น ในพระพุทธศาสนาจึงมีบางสถานการณ์ที่ไม่จำเป็นต้องใช้ภาษา ดังในจูฬมาลุงกยบุตรว่า

"ปัญหาอะไรเล่าที่เราไม่ตอบคือ ปัญหาว่า 'โลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง โลกมีที่สุด โลกไม่มีที่สุด ชีวะกับสรีระเป็นอย่างเดียวกัน ชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่างกัน หลังจากตายแล้วตถาคตเกิดอีก หลังจากตายแล้วตถาคตไม่เกิดอีก หลังจากตายแล้วตถาคตเกิดอีกและไม่เกิดอีกหลังจากตายแล้ว ตถาคตจะว่าเกิดอีกก็มิใช่ จะว่าไม่เกิดอีกก็มิใช่' เราไม่ตอบ เพราะเหตุไรเราจึงไม่ตอบ เพราะปัญหานั้นไม่มีประโยชน์ ไม่เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ ไม่เป็นไปเพื่อความเบื่อหน่าย เพื่อคลายกำหนัด เพื่อดับ เพื่อสงบระงับ เพื่อรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้และเพื่อนิพพาน เหตุนั้นเราจึงไม่ตอบ ส่วนปัญหาอะไรเล่าที่เราตอบ คือ ปัญหาว่า 'นี้ทุกข์ นี้ทุกขสมุทัย นี้ทุกขนิโรธ นี้ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทา'เราตอบ เพราะเหตุไรเราจึงตอบ เพราะปัญหานั้นมีประโยชน์ เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ เป็นไปเพื่อความเบื่อหน่าย เพื่อคลายกำหนัด เพื่อดับ เพื่อสงบระงับ เพื่อรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้ และเพื่อนิพพาน เหตุนั้นเราจึงตอบ"[๒๖]

แต่อย่างใดก็ตามแม้จะไม่ใช้ภาษาในการตอบปัญหาที่ต้องใช้เหตุผล แต่ก็ยังจำเป็นต้องใช้ภาษาในการอธิบายเรื่องทุกข์ ที่เป็นอย่างนั้นเพราะเป็นเรื่องที่พิสูจน์ต่อได้ว่าจริงหรือไม่ ส่วนเรื่องที่เป็นความจริง แต่ยังไม่ใช่วิสัยที่จะเข้าใจได้ก็ไม่จำเป็นต้องใช้ภาษาในการอธิบาย เพราะจะยิ่งทำให้เกิดปัญหามากยิ่งขึ้น

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์

๔.๑ พระพุทธศาสนามีพัฒนาการทางด้านสังคมอย่างไร แตกต่างจากศาสนาในยุคนั้นอย่างไร

๔.๒ พระพุทธศาสนามีพัฒนาการทางด้านแนวคิดอย่างไร แตกต่างจากศาสนาในยุคนั้นอย่างไร

๔.๓ พระพุทธศาสนามีพัฒนาการทางด้านภาษาอย่างไร แตกต่างจากศาสนาในยุคนั้นอย่างไร

---

[๒๖] ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๒๘/๑๔๑.

๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.** กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

ธิเรนทรโมฮัน ทัตตะ**. ปรัชญาอินเดีย**. แปลโดย สนั่น ไชยานุกุล. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,๒๕๑๙.

คณะกรรมการโครงการสัททานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เฉลิมพระเกียรติ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว.**สัททานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เล่ม ๑.** กรุงเทพมหานคร ประยูรสาส์นไทย การพิมพ์, ๒๕๕๖.

ชาญณรงค์ บุญหนุน. “แนวคิดและรูปแบบการปกครองคณะสงฆ์ไทย”. **พุทธศาสน์ศึกษา** ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๒-๓ พฤษภาคม-ธันวาคม ๒๕๔๑.

สมภาร พรมทา. **มนุษย์กับศาสนา.** กรุงเทพมหานคร: ศยาม, ๒๕๔๖.

_____. **พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๒.กรุงเทพมหานคร: ศยาม, ๒๕๔๘.

วิศรุต ภู่ไหมทอง. “คุณค่ากับสิ่งที่เชื่อว่าจริง : อ่านใหม่ The Will to Believe ของวิลเลี่ยม เจมส์”. **ข้า ค่า ฆ่า : อัตลักษณ์ คุณค่า ความรุนแรง**. บรรณาธิการโดยสุวรรณา สถาอานันท์, กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๕.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๒๔. นนทบุรี : บริษัท เอส.อาร์.พริ้นติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๕๓.

_____. **พุทธธรรม ฉบับขยายความ.** พิมพ์ครั้งที่ ๓๓. กรุงเทพมหานคร : ผลิธัมม์, ๒๕๕๕.

วัชระ งามจิตรเจริญ. **พุทธศาสนาเถรวาท**. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๕๐.

สุวรรณา สถาอานันท์. **ศรัทธากับปัญญา : บทสนทนาทางปรัชญาว่าด้วยศาสนา**. พิมพ์ครั้งที่ ๒ . กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยลัย, ๒๕๕๐.

วรากรณ์ สามโกเศศ. **อาหารสมอง**. (ออนไลน์). www.bangkokbiznews.com/blog/detail/488818 (๒๐ เมษายน ๒๕๖๑).

Charles Taliaferro. "Philosophy of Religion". in **The Blackwell Companion to Philosophy**. Edited by NICHOLAS BUNNIN and E. P. TSUI-JAMES, SECOND EDITION. UK : Blackwell Publishers Ltd,2003.

JONARDON GANERI. 'Hinduism' . In **A Companion to Philosophy of Religion**. Ed. by Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn.Second Edition. Oxford:

Blackwell Publishing Ltd.,2010.

Martin Davies. "Foundational Issues in the Philosophy of Language". in **The Blackwell Guide to the Philosophy of Language.** edited by Michael Devitt and Richard Hanley. UK: Blackwell Publishing Ltd.,2006.

Robert Audi. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**.Second Edition. New York : Cambridge University Press,1999.

บทที่ ๒
ความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับปรัชญา

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

๑.๑ เพื่อศึกษาว่าอะไรคือปรัชญา

๑.๒ เพื่อศึกษาว่าอะไรคืออภิปรัชญา

๑.๓ เพื่อศึกษาว่าอะไรคือญาณวิทยา

๑.๔ เพื่อศึกษาว่าอะไรคือจริยศาสตร์

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

๒.๑ นิสิตเข้าใจว่าอะไรคือปรัชญา

๒.๒ นิสิตเข้าใจว่าอะไรคืออภิปรัชญา

๒.๓ นิสิตเข้าใจว่าอะไรคือญาณวิทยา

๒.๔ นิสิตเข้าใจว่าอะไรคือจริยศาสตร์

๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

ปรัชญาเป็นการแสดงออกถึงวิถีการดำเนินชีวิตของมนุษย์ได้ดีที่สุด แสดงออกถึงหลักเหตุผลที่ใช้เป็นเครื่องช่วยเหลือตนเองและสังคมให้เป็นไปด้วยดี แต่การที่จะเข้าใจเรื่องเหล่านี้ได้ต้องเข้าใจหลักของจักรวาลเสียก่อน ฉะนั้น ปรัชญาจึงเป็นการรู้จักจักรวาลโดยภาพรวม ในขณะที่วิทยาการต่าง ๆ ให้คำตอบเกี่ยวกับจักรวาลในบางแง่บางมุม และบ่อยครั้งคำตอบของวิทยาการสาขาหนึ่งก็ขัดแย้งกับคำตอบของสาขาอื่น ปรัชญาทำหน้าที่รวบรวมคำตอบหรือผลสรุปของวิทยาการสาขาต่าง ๆ เข้าด้วยกันโดยเปรียบเทียบหาคำตอบที่มีเหตุผลสนับสนุนมากที่สุด เพื่อเอามาเรียงปะติดปะต่อให้เป็นภาพรวมของจักรวาล ภารกิจส่วนหนึ่งของปรัชญาคือการสงเคราะห์วิทยาการต่าง ๆ เพื่อให้ได้ภาพรวมของความจริง ปรัชญาจึงเป็นศาสตร์สากล (Universal science) ซึ่งมีเนื้อหาครอบคลุมวิทยาการหลายสาขา[๑] ปรัชญาพยายามหาความจริงให้มีสภาพเป็นสากลให้มากที่สุด ดังนั้น ปรัชญาจึงเป้นวิชาที่ใช้ความคิดอย่างบริสุทธิ์ สะอาด และรู้แจ้ง ไร้อคติ นักปรัชญาจึงต้องมีมโนทัศน์ที่ชัดเจน คือ การมองเห็นสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นภาพพจน์ออกมาที่เรียกว่า “วิสัยทัศน์” ดังนั้น ในวิชาปรัชญา จึงไม่มีคำตอบที่ตายตัว จะมีลักษณะที่สงสัยอยู่ในตัวเสมอ เพราะถ้ามีข้อยุติเมื่อไรก็จะหลุดสภาพของปรัชญาไปเป็นศาสตร์อื่นไป

ฉะนั้น ปัญหาทางปรัชญาที่สำคัญ ๆ ที่นักปรัชญาโต้แย้งถกเถียงกันมาตั้งแต่อดีตจนกลายเป็นเรื่องที่นักปรัชญาในยุคต่อ ๆ มาให้ความสนใจในการศึกษาแบ่งออกเป็น ๓ แขนงใหญ่ ๆ คือ

๓.๑ อภิปรัชญา (Metaphysics) เป็นปรัชญาที่ว่าด้วยเรื่องเกี่ยวกับโลกหรือจักรวาล อภิปรัชญา มาจากคำว่า อภิ แปลว่า ยิ่ง,ใหญ่ บวกกับคำว่า ปรัชญา แปลว่าปรัชญาอันยิ่ง หรือปรัชญาชั้นสูง เป็นคำที่พลตรีพระเจ้าวรวงศ์เธอ กรมหมื่นนราธิปพงศ์ประพันธ์ ทรงคิดขึ้นใช้แทนคำว่า mataphysics ซึ่งเป็นคำที่จะแปลตามรูปศัพท์ไม่ได้ เพราะเป็นคำที่นักปรัชญาคืออาริสโตเติลแสดงในเรื่อง หลักมูลแห่งวิชาความรู้ ที่เรียกว่า First Philosophy นั้นบังเอิญอยู่หลังตอนที่แสดงเรื่องฟิสิกส์ โดยทั่วไปถือกันว่า อภิปรัชญาเป็นสาขาหนึ่งของปรัชญา ว่าด้วยปัญหาพื้นฐานเกี่ยวกับสภาพของโลก และฐานะของมนุษย์ แต่อาจเป็นคำนิยามที่กว้างเกินไป จึงมีการเสนอบทนิยามที่แคบกว่านี้ว่า อภิปรัชญา คือการศึกษาเรื่องภาวะหรือสัต (being) และความมีอยู่ (existence) คือศึกษาถึงภาวะทั่วไปอย่างใดอย่างหนึ่งของสิ่งทั้งหลาย นอกเหนือไปจากที่วิทยาศาสตร์แต่ละสาขาศึกษาได้

---

[๑] พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมมจิตโต), **ปรัชญากรีก**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ศยาม บริษัทเคล็ดไทย จำกัด, ๒๕๓๗), หน้า ๑๐.

ตามพจนานุกรมศัพท์ปรัชญาอังกฤษ-ไทย ได้ให้ความหมายไว้ว่า "ปรัชญาสาขาที่ว่าด้วยสิ่งเป็นจริง เช่น พระเป็นเจ้า (God) โลก (world) วิญญาณ (soul) สาระ (substance) เจตจำนงเสรี (free will)"

ประเด็นที่ยกขึ้นมาถกเถียงกันในทางอภิปรัชญา เช่น ปัญหากายกับจิตหรือวิญญาณ (body and mind or soul) คือ พยายามทำความกระจ่างในปัญหาว่า อะไรคือธาตุแท้ของมนุษย์ มนุษย์มีจิตหรือไม่ หรือมีอะไรที่ไม่มีตัวตนแต่เป็นส่วนสำคัญของชีวิตเท่า ๆ กับกาย[๒] ซึ่งเราจะพบว่า จิต (mind) กับจิตสำนึก (consciousness) เป็นคนละอย่างกัน โดยจิตคือตัวผู้รู้ ผู้คิด ส่วนจิตสำนึกนั้นคือสภาพที่จิตรับรู้สิ่งต่างๆ หรือมีความรู้สึกต่างๆ คนจึงต้องมีจิตแต่อาจจะไม่มีจิตสำนักก็ได้ กล่าวอีกนัยหนึ่งจิตสำนักเป็นอาการหนึ่งของจิต จึงต้องเป็นจิตที่มีการพัฒนาหรือวิวัฒนาการสูงขึ้นจึงจะมีจิตสำนึกเกิดขึ้น ซึ่งนั่นทำให้รู้ว่าจิตของสัตว์ทั่วไปยังไม่ถึงกับระดับของจิตสำนึกได้ โดยนักปรัชญาหลายคนเชื่อว่า จิตนั้นก็คือสมอง เมื่องสมองทำงานแบบใด ก็คือจิตทำงานแบบนั้น ส่วนความรู้สึกต่างๆ นั้นเป็นแค่ส่วนใดส่วนหนึ่งของสมองที่ได้รับการกระตุ้นจากระบบประสาท ซึ่งนักปรัชญาบางกลุ่มไม่เห็นด้วย โดยอ้างว่า มีความแตกต่างเป็นคนละประเภทกันระหว่างความรู้สึกเจ็บกับการที่สมองได้รับการกระตุ้น

นักปรัชญาส่วนใหญ่มองประเด็นคำถามนี้ว่า จิตเป็นหนึ่งเดียวกับร่างกายหรือสสาร หรือว่าจิตเป็นอีกส่วนหนึ่งแยกต่างหาก ไม่ว่าจะคิดอย่างไรก็มีปัญหาทั้งสิ้น เพราะหาว่าจิตเป็นหนึ่งเดียวกับสสาร แต่หากแยกจิตออกมาต่างหากจากสสารจะพบปัญหาว่าจะอธิบายจิตอย่างไร[๓]

ในประเด็นปัญหานี้มี การกล่าวถึงทฤษฎีที่สำคัญไว้ ดังนี้

๑) จิตนิยม (idealism) คำว่า จิตนิยม เป็นศัพท์บัญญัติศัพท์หนึ่งของ idealism ที่ใช้ในทางอภิปรัชญา เป็นชื่อเรียกทรรศนะทางปรัชญาของสำนักปรัชญาหลายสำนักที่มีทรรศนะร่วมกันว่า จิตหรือสภาวะนามธรรมมีความเป็นจริงสูงสุดและมีความสำคัญกว่าวัตถุ ในปัจจุบันนักปรัชญาบางคนไม่นิยมเรียกปรัชญาแบบนี้ว่าจิตนิยม[๔]

วิทย์ วิศทเวทย์ กล่าวถึงจิตนิยมว่า "จิตนิยมมีความหมายหลายนัย แต่ในที่นี้เราจะหมายถึงทัศนะที่ถือว่า นอกจากสสารวัตถุแล้ว ยังมีความเป็นจริงอีกประเภทหนึ่ง ความเป็นจริงอันนี้ไม่มีตัวตนจับต้องไม่ได้ กล่าวคือมีลักษณะเป็นอสสาร (immaterial) เนื้อแท้ของโลกหรือจักรวาล

---

[๒] รัตนา ตันบุญเต็ก,ดร.,**ปรัชญาคืออะไร**, (กรุงเทพมหานคร : อมรินทร์การพิมพ์ , ม.ป.ป.), หน้า ๓๖

[๓] โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ , **ปรัชญาทั่วไป**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย , ๒๕๖๑), หน้า ๕๑.

[๔] ราชบัณฑิตยสถาน , **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : บริษัท เท็กซ์ แอนด์ เจอร์นัล พับลิเคชั่น จำกัด, ๒๕๔๓), หน้า ๔๕–๔๖.

นั้นมิใช่มีแต่เพียงสสารวัตถุเท่านั้น ทั้งยังมีบทบาทในโลกของสสารวัตถุด้วย ตัวอย่างของจิตนิยมก็เช่นศาสนาคริสต์ ซึ่งถือว่านอกเหนือจากโลกของสรรพสิ่งที่เราเห็นและจับต้องได้นี้ ยังมีความจริงอีกอันหนึ่งคือพระผู้เป็นเจ้า ซึ่งไม่มีตัวตนที่จะมองเห็นหรือจับต้องได้ พระเจ้ามีบทบาทในโลกของมนุษย์ในแง่ที่ว่าได้สร้างโลกและมนุษย์ขึ้น และเป็นผู้ให้รากฐานแก่ความจริงความดีและความงามที่มีอยู่ในโลกของมนุษย์ นอกจากพระเจ้ายังเป็นจุดหมายปลายทางแห่งความเป็นไปของมนุษย์ด้วย”[๕]

โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ กล่าวว่า “จิตนิยมคือทรรศนะที่ถือว่าทุกสิ่งทุกอย่างรวมทั้งสสารวัตถุ เป็นจิตโดยเนื้อแท้ โดยจิตที่ว่านั้นไม่ได้เป็นของใครคนใดคนหนึ่ง เพราะหากเป็นเช่นนั้นจะหมายความว่าจิตของแต่ละคนเป็นคนสร้างความเป็นจริงขึ้นมาได้ ฉะนั้น จิตดังกล่าวจึงหมายถึงจิตรวมของทุกคนหรือจิตอันเป็นหนึ่งเดียวกับความเป็นจริงทั้งมวลเท่านั้น คล้ายๆ กับทรรศนะของเฮเกล (Hegel) โดยถือว่าความเป็นจริงแท้อันเป็นแก่นรากของสรรพสิ่งเป็นจิต และไม่ใช่จิตของใครคนใดคนหนึ่ง แต่เป็นจิตร่วมของมนุษยชาติที่มีลักษณะเป็นพลวัตและเป็นที่รวมของสภาวะทั้งอัตวิสัยและภววิสัย นอกจากนี้ยังมีทรรศนะที่ต่างออกไปที่เชื่อว่า ทุกสิ่งทุกอย่างเป็นการแสดงตัวออกของจิตของปัจเจกบุคคล ไม่ใช่จิตรวมใหญ่แบบเฮเกล แต่ก้เกิดปัญหาว่า เมื่อคนหลายๆ คนมีจิตของตัวเองที่รับรู้และสร้างความเป็นจริงขึ้นมา จะเรียกว่า เป็นจิตหนึ่งเดียวกันได้อย่างไร เพราะเป็นจิตที่ต่างกันไปตามแต่ละคน”[๖]

โดยจิตนิยมในทางทางปรัชญาที่สำคัญมีดังนี้

(๑) จิตนิยมแบบเบิร์กลีย์ (Berkeley) เรียกว่า จิตนิยมอัตวิสัย (subjective idealism) คือทรรศนะที่ถือว่า สิ่งที่เป็นวัตถุเป็นเพียงมโนภาพ (ideas) ซึ่งมีอยู่ในจิตของพระเป็นเจ้า

(๒) จิตนิยมแบบค้านท์ (Kant) เรียกว่า จิตนิยมอุตรวิสัย (transcendental idealism) คือทรรศนะที่ถือว่า สิ่งที่มนุษย์รับรู้นั้น จะต้องผ่านระบบการทำงานของจิตเสียก่อน มนุษย์จะรับรู้ความจริง โดยไม่ผ่านระบบการทำงานของจิตไม่ได้ และระบบการทำงานของจิตนี้อยู่ในระดับที่เหนือกว่าระดับประสบการณ์ เรียกว่า อุตรวิสัญชานหรือวิสัญชานอุตรวิสัย (transcendental apperception) หรืออุตรเอกภาพแห่งวิสัญชาน (transcendental unity of apperception)

(๓) จิตนิยมแบบเฮเกล (Hegel) เรียกว่า จิตนิยมวัตถุวิสัยหรือจิตนิยมปรวิสัย (objective idealism) หรือจิตนิยมสมบูรณ์ (absolute idealism) คือทรรศนะที่ถือว่า สิ่งที่มี

---

[๕] วิทย์ วิศทเวทย์, **ปรัชญาทั่วไป : มนุษย์ โลก และความหมายของชีวิต**, พิมพ์ครั้งที่ ๘, (กรุงเทพมหานคร : อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๓๑), หน้า ๙.

[๖] โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ , **ปรัชญาทั่วไป**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๕๗.

อยู่จริงนั้นมีอย่างเดียว คือ จิตสัมบูรณ์ (absolute mind) สิ่งอื่น ๆ ทั้งที่เป็นวัตถุและไม่เป็นวัตถุ เป็นเพียงการสำแดงของจิตสมบูรณ์ และพัฒนาตามขั้นตอนไปสู่ความเป็นจิตสัมบูรณ์

(๔) จิตนิยมแบบเพลโต (Platonic idealism) คือทรรศนะที่ถือว่า มีสภาพความจริงอีกอย่างหนึ่งซึ่งไม่ใช่วัตถุ เรียกว่า มโนภาพ (Idea) หรือ แบบ (Form) ซึ่งเพลโตถือว่าเป็นจริงและสำคัญกว่าโลกแห่งวัตถุ

๒) สสารนิยม (meterialism) ตามความหมายในทางอภิปรัชญา หมายถึง ทรรศนะที่ถือว่าสสารเท่านั้นที่เป็นจริง สิ่งที่เรียกว่าจิตหรือประสบการณ์ทางจิต ไม่มีอยู่จริงเป็นเพียงภาวะอนุพันธ์ คือเกิดจากสสารนั่นเอง หรือเป็นผลมาจากจิต และปรากฏการณ์ในรูปอื่น ๆ สามารถทอนลงได้ว่า เป็นเพียงปรากฏการณ์ของสสาร ในกรณีนี้เรามักเรียกว่า สสารนิยม ซึ่งสสารนิยมมีหลักการสำคัญดังต่อไปนี้[๗]

ก) สิ่งและเหตุการณ์ทั้งมวล รวมทั้งชีวิต วิชานและจิต เป็นผลระดับต่าง ๆ ของภาวะเชิงซ้อน และพฤติกรรมทางวัตถุกายภาพ หรือพลังงานเท่านั้น

ข) สิ่งที่เกิดขึ้นใด ๆ ซึ่งรวมถึงสิ่งทั้วมวล ทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิต ล้วนเป็นปฏิบัติการระบบรวมแห่งกฎทางวัตถุ

ค) ไม่มีพระเจ้า หรือภาวะเหนือธรรมชาติใด ๆ อื่น ที่จะนำมาใช้อธิบายความมีอยู่ของโลกและสภาพของโลก

ปัจจุบันแนวคิดแบบสสารนิยมได้ถูกนำมานำเสนอในส่วนของปรัชญาจิตจะใช้คำว่า กายภาพนิยม (physicalism) โดยทรรศนะดังกล่าวมีการมองโลกแบบวิทยาศาสตร์ซึ่งวางอยู่บนพื้นฐานความคิดว่า สิ่งต่างๆ เป็นกายภาพและการหาความรู้หรือการจะเชื่ออะไรจะต้องมาจากการตรวจสอบหรือชั่งตวงวัดได้ นักคิดกายภาพนิยมนั้นจะถือว่ามีจิตสำนึกจริง แต่ไม่ใช่อะไรที่มีอยู่ต่างหากแยกออกไปจากโลกของสสารวัตถุ โดยจิตสำนึกนี้ต้องอธิบายได้ด้วยหลักการของวิทยาศาสตร์และต้องมีวิธีการดึงจิตสำนึกลงมาให้เป็นสิ่งที่อธิบายได้และตรวจสอบเชิงประจักษ์ได้เช่นกับสิ่งอื่นๆ ในธรรมชาติ[๘]

๓) หน้าที่นิยม (functionalism) เป็นทรรศนะที่กายภาพนิยม ถือว่าสิ่งหรือปรากฏการณ์ที่เป็นเอกลักษณ์กับปรากฏการณ์ทางจิต ไม่จำเป็นต้องเป็นการทำงานของสมองเสมอไป แต่เป็นการทำงานที่เกิดขึ้นในสิ่งอื่นๆ ไม่ต่างกัน และที่ทำงานแบบเดียวกันและแต่ละส่วนของระบบที่ทำงานนั้นล้วนทำตาม หน้าที่ (function) โดยถือว่าสิ่งกายภาพนั้นไม่ใช่สมอง แต่เป็นเอกลักษณ์กับ

---

[๗] วิทย์ วิศทเวทย์, **ปรัชญาทั่วไป : มนุษย์ โลก และความหมายของชีวิต**, พิมพ์ครั้งที่ ๘, หน้า ๑๓๕

[๘] โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ , **ปรัชญาทั่วไป**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๖๐-๖๑

จิต เช่น คอมพิวเตอร์ สามารถทำงานเลียนแบบสมองมนุษย์ได้ แต่ละส่วนทำงานตามหน้าที่หรือองค์ประกอบของการทำงานแบบเดียวกัน ก็ถือได้ว่าการทำงานของคอมพิวเตอร์นั้นเป็นเอกลักษณ์กับปรากฏการณ์ทางจิต

แนวคิดหลักของหน้าที่นิยมนั้นถือเอาสิ่งหรืออุปกรณ์หรือปรากฏการณ์ที่เป็นเอกลักษณ์กับจิต ไม่จำเป็นต้องเป็นสิ่งหรืออุปกรณ์เฉพาะ ขอให้ทำงานร่วมกันได้ก็พอ เหมือนคอมพิวเตอร์ ตัวจิตนั้นคือซอฟแวร์ เป็นการทำงานของโปรแกรม และร่างกายคืออาร์ดแวร์ เมื่อเราเอาวัสดุมาทำคอมพิวเตอร์แต่เดิมใช้อุปกรณ์ที่ไม่เหมือนกับสมัยนี้ ทำให้คอมพิวเตอร์สมัยนี้เล็กลงกว่าแต่ก่อน แต่ไม่ว่าจะใช้วัสดุใดก็ใช้ได้ คือปฏิบัติการได้เช่นกัน ฉะนั้น สมองจึงไม่จำเป็นแก่การทำงานของจิต หากมีอุปกรณ์ที่ทำจากวัสดุอื่น ที่ทำหน้าที่ได้แบบเดียวกับสมอง แม้หากจะทำจากแก้วหรือวัสดุอื่นๆ ก็เป็นเอกลักษณ์กับจิตได้เช่นกัน

ประเด็นนี้ก็มีนักธรรมชาตินิยมทางชีววิทยา (biological naturalism) โต้แย้งว่ากระบวนการทางจิตนั้นเป็นกระบวนการทางชีววิทยา และมีแต่สิ่งมีชีวิตทางชีววิทยาเท่านั้นที่จะสร้างกระบวนการแบบนั้นได้ ส่วนสิ่งประดิษฐ์ เช่น คอมพิวเตอร์ไม่มีทางทำได้เอลย กรณีระบบย่อยอาหารก็เป็นกระบวนการทางชีววิทยา ประกอบด้วยอวัยวะ เช่น กระเพาะอาหาร ลำไส้ เป็นต้น เช่นเดียวกับการคิดหรือรู้สึกก็ล้วนเป็นกระบวนการทางชีววิทยา แต่แนวคิดนี้ก็ถูกคัดค้านเมื่อมีการประดิษฐ์อุปกรณ์ช่วยร่างกายทำงาน เช่น เครื่องไตเทียม เครื่องช่วยหายใจ เป็นต้น แต่อย่างไรก็ตามอุปกรณ์เลห่านี้ไม่เป็นส่วนหนึ่งของจิต เพียงแต่ทำงานกลมกลืนกับสมองเท่านั้น[๙]

๓.๒ ญาณวิทยา (Theory of Knowledge) ทฤษฎีความรู้หรือญาณวิทยา เป็นสาขาปรัชญาที่มุ่งแสวงหาความรู้เกี่ยวกับความจริงว่ามีลักษณะอย่างไร เราสามารถรู้ความจริงได้หรือไม่ ฉะนั้น ญาณวิทยาจึงศึกษาเกี่ยวกับความจริง กล่าวคือ สิ่งไหนที่จัดเป็นความรู้ สิ่งนั้นก็ต้องเกี่ยวข้องกับความจริง และสิ่งไหนที่เป็นจริง สิ่งนั้นก็ต้องเป็นความรู้ที่แท้จริงเช่นกัน การรู้ความจริงจึงเรียกว่าความรู้ ในวิทยานิพนธ์นี้จะได้พิจารณาปัญหาที่สำคัญของญาณวิทยา ตามที่ฮาโรลด์ เอ็ช. ติตุส (Harold H. Titus) ได้เสนอไว้ ๓ ประการ คือ[๑๐]

๓.๒.๑ บ่อเกิดของความรู้ (Source of knowledge) เป็นการตอบคำถามถึงบ่อเกิดหรือกำเนิดของความรู้ว่าเกิดขึ้นได้อย่างไร เราจะยืนยันว่ารู้ได้อย่างไร อะไรคือทางที่เราจะเรียนรู้ได้ มีนักปรัชญาให้ทรรศนะที่แตกต่างกันไป ดังนี้

---

[๙] โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ , **ปรัชญาทั่วไป**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๖๖-๗๒.

[๑๐] Harold H. Titus, **Living Issues in Philosophy**, (New Delhi : Eurasia Publishing House Ltd.,1968), p.21.

ก. จอห์น ฮอสเปอร์ (John Hospers) ได้เสนอบ่อเกิดความรู้ไว้ ๗ แหล่ง คือ[๑๑] ๑) สัญชาน (Perception) การรับรู้ที่เกิดจากประสาทสัมผัส (Sense) ๒) การพินิจภายใน (Introspection) การพิจารณาหรือสังเกตสภาพจิตใจของตน ๓) ความทรงจำ (Memory) ข้อมูลที่ได้ผ่านประสาทสัมผัสแล้วจะบันทึกเก็บไว้ในความทรงจำ ๔) เหตุผล (Reason) ความรู้ที่ผ่านการอธิบายตามหลักเหตุผลหรือตรรกะ ๕) ศรัทธา (Faith) ความรู้ที่เชื่อว่าพระเจ้ามีอยู่ ซึ่งไม่จำต้องคิดตามหลักฐานหรือเหตุผล ๖) อัชฌัตติกญาณ (Intuition) การที่จิตเกิดความรู้แจ่มแจ้งชัดเจนโดยตรงไม่ต้องอาศัยการอ้างเหตุผลหรือความรู้เป็นตัวกลาง ๗) หลักฐานที่น่าเชื่อถือหรือประกาศิต (Testimony) ความรู้ที่ไม่ผ่านประสบการณ์ตรงแต่อาศัยหลักฐาน เช่น หนังสือ ตำรา เป็นต้น

ข. ฮาโรลด์ เอ็ช. ติตุส (Harold H.Titus) ได้เสนอบ่อเกิดความรู้ไว้ ๔ แหล่ง คือ[๑๒] ๑) หลักฐานที่น่าเชื่อถือหรือประกาศิต (Authority) ๒) การรับรู้ทางประสาทสัมผัสหรือประสบการณ์ (Sense experience) ๓) การคิดหรือเหตุผล (Think or Reason) ๔) อัชฌัตติกญาณ (Intuition)

โดยสรุปแล้วมี ๔ ทฤษฎีใหญ่ๆ คือ

๑) เหตุผลนิยม (Rationalism) ทฤษฎีที่ยอมรับว่า มนุษย์สามารถรู้ความจริงได้โดยการใช้เหตุผล ไม่ต้องผ่านประสบการณ์ กล่าวคือ เชื่อความรู้ก่อนประสบการณ์ (a priori knowledge) เป็นความจริงที่แน่นอนตายตัวโดยไม่ต้องผ่านประสบการณ์ เป็นความจริงชนิดที่จำเป็น (necessary truth) เช่น หนึ่งบวกหนึ่งเป็นสอง ทุกเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นล้วนมีสาเหตุ เป็นต้น เป็นข้อความที่เป็นจริงเสมอ ผิดกับความรู้แบบหลังประสบการณ์ (a posteriori) ที่ต้องอาศัยประสบการณ์เป็นเครื่องตัดสินซึ่งไม่เป็นจริงเสมอไป เช่น กรุงเทพมีประชากรอยู่ประมาณ ๑๐ ล้านคน แต่พรุ่งนี้อาจจะเพิ่มหรือลดลงอีกก็ได้ ต้องอาศัยประสบการณ์ตัดสินจึงเป็นความรู้ที่เปลี่ยนแปลงได้ (contigent truth)

๒) ประสบการณ์นิยม (Empiricism) ทฤษฎีที่ยอมรับความรู้ที่ผ่านประสบการณ์ (experience) กล่าวคือ ความรู้เกิดขึ้นได้โดยอาศัยผัสสะหรือประสาทสัมผัส แนวคิดนี้จึงไม่ยอมรับความรู้ก่อนประสบการณ์ มีแต่ความรู้หลังประสบการณ์เท่านั้น ส่วนความรู้ระดับเหตุผลเป็นความรู้ที่รองลงมา เหตุผลเป็นเพียงตัวเชื่อมประสบการณ์เข้าด้วยกัน เพราะหากเหตุผลไร้ประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสก็ไม่มีทางเป็นความรู้ได้ นักวิทยาศาสตร์และนักปฏิบัตินิยม (pragmatism) จึงจัดอยู่ในกลุ่มนี้

---

[๑๑] John Hospers, **An Introduction to Philosophical Analysis**, (London : Routledge,1990), p.41-47.

[๑๒] Harold H. Titus, **Living Issues in Philosophy**, p.27-34.

๓) อัชฌัตติกญาณนิยม (Intuitionism) เป็นทรรศนะที่ถือว่า การรู้เองเป็นบ่อเกิดที่สำคัญของความรู้ เป็นกิจกรรมของจิตโดยตรง กล่าวคือ การรู้สิ่งใดก็ตามทางประสาทสัมผัส เป็นเพียงความรู้ภายนอก แต่ความรู้แบบอัชฌัตติกญาณเป็นการหยั่งรู้เข้าไปภายในสิ่งนั้นทำให้เกิดการรู้สิ่งนั้นทั้งหมด[๑๓] โดยมีความรู้ดังกล่าวมี ๒ ระดับ คือ ความรู้แบบสามัญที่เรียกว่า สามัญสำนึก (common sense) และความรู้แบบพิเศษที่เกิดจากการบรรลุ (transcendental intuition)

๔) ความรู้วิวรณ์ (Revelation) เป็นความรู้ที่เกิดจากการเปิดเผยของสิ่งเหนือธรรมชาติ (Supernatural manifestation) เป็นความรู้ที่ไม่ต้องผ่านกระบวนการแบบทั่ว ๆ ไป แต่เป็นเรื่องที่อยู่เหนือธรรมชาติ เป็นความรู้ทางศาสนาประเภทเทวนิยม (theism) โดยตั้งอยู่บนความเชื่อเป็นหลัก (dogmas)[๑๔] ความรู้ดังกล่าวจึงเป็นความรู้ที่ไม่สามารถพิสูจน์ได้ เพราะอาศัยความเชื่อสิ่งที่อยู่เหนือธรรมชาติ เหนือประสาทสัมผัส และการคิด

๓.๒.๒ ธรรมชาติของความรู้ (Nature of knowledge) เป็นการตอบคำถามทางญาณวิทยาที่ว่า ลักษณะของความรู้คืออะไร? มีโลกจริงอยู่ภายนอกจิตใจหรือไม่? และเราจะรู้ได้ไหม? ปัญหาดังกล่าวจึงเป็นปัญหาเรื่องปรากฏการณ์กับความจริงแท้ การตอบปัญหาเหล่านี้ได้จำต้องเข้าใจต่อปัญหาที่ว่า ความรู้ของเราเริ่มจากอะไร คือ ธรรมชาติของความรู้มีพื้นฐานอยู่บนความจริงทางประสบการณ์ทางผัสสะ (Sense experience) ที่เป็นตัวการรับรู้ความจริงภายนอกได้และผ่านความคิดหรือจิต ที่มี ๒ ลักษณะ คือ วิธีการคิดตามทฤษฎีหรือความหมายทั่วไป และคิดตามหลักหรือความจริง ด้วยการเปรียบเทียบกับหลักทางตรรกะแล้วนำแนวคิดที่ได้นั้นมาอธิบายหลักการทางผัสสะอีกที[๑๕] ฉะนั้น การตอบคำถามต่อธรรมชาติความรู้บางทีก็จำเป็นต้องอาศัยประสาทสัมผัส ๒ อย่างคือ สัมผัสภายนอก (outer senses) คือการเห็น การได้ยินการสัมผัสและความคิดของเรารวมถึงวัตถุที่ถูกสร้างขึ้น และสัมผัสภายใน (inner senses) คือประสบการณ์จากความทุกข์, ความสุข, ความรู้สึกรักและเกลียด, ความภูมิใจ และความสำนึกผิด, ประสบการณ์ทางความคิดและเจตนาที่ได้จากการคุ้นคิดภายในตัวเราเอง ซึ่งความคิดเหล่านี้เป็นประสบการณ์ ๒ ชนิดที่จอห์น ล็อค (John Locke) เรียกว่าอย่างแรกว่า มโนคติแห่งประสาทสัมผัส (ideas of sensation) และ อย่างที่สอง มโนคติแห่งภาพสะท้อน (ideas of reflection)[๑๖] ที่นี้ต่อประเด็นปัญหาที่ว่า สิ่งต่าง ๆ ที่

---

[๑๓] สุจิตรา อ่อนค้อม, **ปรัชญาเบื้องต้น**, พิมพ์ครั้งที่ ๖, (กรุงเทพมหานคร : อักษราพิพัฒน์, ๒๕๔๕), หน้า ๖๓.

[๑๔] เดือน คำดี, **พุทธปรัชญา**, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์โอเดียนสโตร์, ๒๕๓๔), หน้า ๑๑๘.

[๑๕] W.V.O.Quine, **Epistemology Naturalized**, ed.by Linda Matin Alcoff, (Massachusetts : Blackwell, 1998), p.254.

[๑๖] John Hospers, **An Introduction to Philosophical Analysis**, p33.

รับรู้โดยประสาทสัมผัส เป็นความรู้ของเรานั้นเป็นความจริงในตัวเองโดยไม่ได้ขึ้นอยู่กับการรู้จักของคนเราหรือเปล่า ซึ่งทฤษฎีที่ให้การตอบปัญหาเหล่านี้ที่พอสรุปได้ดังนี้ [๑๗]

ก. จิตนิยมแบบญาณวิทยา (Epistemological Idealism) ที่ถือว่า สรรพสิ่งมีอยู่ในจิต โลกเป็นเพียงมโนภาพในจิต ไม่อาจมีอยู่ได้โดยปราศจากจิต สิ่งต่าง ๆ มีอยู่เนื่องจากมันเป็นสิ่งที่ถูกรับรู้ได้ (To be is to be perceived) สิ่งที่รับรู้ไม่ได้ เพราะมันไม่มีอยู่จริง หรือที่เรียกว่า จิตนิยมอัตวิสัย (Subjective Idealism) ที่เบิร์คเล่ย์ (George Berkeley: 1685-1753) ได้แสดงทรรศนะว่า ถ้าวัตถุภายนอก หมายถึง สิ่งที่มีอยู่นอกตัวเองและเป็นเหตุแห่งประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสแล้วไซร้ ข้าพเจ้าก็ขอยืนยันว่า สิ่งภายนอกเหล่านั้นไม่มีอยู่เลย ทั้งเราก็ไม่สามารถรับรู้ได้ว่ามันมีอยู่ แต่ถ้าวัตถุภายนอก หมายถึงกลุ่มหรือส่วนประกอบที่ซับซ้อนของประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสแล้วละก็ สิ่งเหล่านั้นก็มีอยู่อย่างไม่ต้องสงสัย เนื่องจากเรามีความรู้สึกกับมันทุกขณะแห่งการดำรงชีวิต ทั้งมีประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสในรูปแบบที่เป็นระเบียบอย่างต่อเนื่องด้วย[๑๘]

ฉะนั้น สิ่งต่าง ๆ ภายนอกอยู่ในฐานะเป็นสิ่งที่จิตรับรู้ ไม่มีอิสระในตัวเองขึ้นอยู่กับจิต สิ่งที่อยู่เหนือการรับรู้ของจิตก็ไม่มี เบิร์คเล่ย์กล่าวว่า ถึงแม้จะมีสิ่งที่จิตมนุษย์รับรู้ไม่ได้แต่ก็ยังคงอยู่ เพราะยังมีจิตที่ยิ่งใหญ่คือ พระผู้เป็นเจ้าเป็นผู้รับรู้ โลกภายนอกที่เรารับรู้จึงอาศัยประสบการณ์ทางสัมผัสของเราที่ขึ้นอยู่กับจิต เพราะไม่ว่าเราจะคิดถึงคุณลักษณะใด เราก็ต้องคิดถึงมันในลักษณะที่เป็นคุณสมบัติที่เป็นผัสสะที่เกิดกับคนทั้งสิ้น ไม่ว่าจะเป็นรูปร่าง น้ำหนัก ซึ่งเป็นคุณสมบัติที่มีอยู่ในตัววัตถุ หรือสี กลิ่น รส ซึ่งเป็นคุณลักษณะที่ไม่อาจเปลี่ยนแปลงไปตามสถานการณ์ของจิตผู้รู้ก็ไม่อาจพ้นไปจากการรับรู้ของมนุษย์ได้ เพราะวัตถุทั้งหลายไม่มีอยู่โดยตัวมันเอง ถ้าเราจะกล่าวถึงการมีอยู่ก็ต้องกล่าวในฐานะที่มันเป็นสิ่งที่คนเรารับรู้เท่านั้น ฉะนั้น สิ่งที่รู้จึงเป็นสภาวะจิตของเราเอง ที่เรียกว่า ความคิด หรือเป็นเพียงภาพสะท้อนของจิต

ข. สัจนิยมแบบญาณวิทยา (Epistemological Realism) ถือว่า สิ่งต่าง ๆ มีอยู่จริงและมีอยู่ได้ด้วยตนเอง ไม่ว่าเราจะรับรู้หรือไม่ก็ตาม คือมีความจริงที่เป็นอิสระของโลกภายนอกนอกจากการรับรู้ของจิต และโลกภายนอกมีอยู่จริงไม่ขึ้นอยู่กับจิต แต่มีอยู่จริงโดยไม่ต้องตรวจสอบว่า โลกและสิ่งต่าง ๆ มีอยู่จริงตามที่รู้ได้ทางประสาทสัมผัส[๑๙] ตามทรรศนะของสัจนิยมทั่วไป (Naive Realism) และถูกพัฒนาภายหลังโดยสำนักสัจนิยมใหม่ (Neo-Realism)โดยมี จี.อี.มัวร์ (G.E.Moore:1873-1958) เป็นผู้ก่อตั้ง เขาถือว่า มนุษย์สามารถรับรู้สิ่งต่าง ๆ ได้โดยตรง ไม่ได้ผ่าน

---

[๑๗] Harold H. Titus, **Living Issues in Philosophy**, p.41-51.

[๑๘] John Hospers, **An Introduction to Philosophical Analysis**, p.508.

[๑๙] ราชบัณฑิตยสถาน, **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**, หน้า ๖๙.

หรืออาศัยข้อมูลที่เป็นผัสสะ ทางอวัยวะรับผัสสะใด เรารับรู้อย่างไรความจริงก็เป็นอย่างนั้น สี เสียง กลิ่น รส และวัตถุ เป็นคุณสมบัติที่มีอยู่จริง หรือสิ่งที่รู้สึกได้อาจมีอยู่อย่างอิสระ แต่มโนภาพที่จำได้ ภาพจินตนาการ ความนึกฝัน เป็นต้น ไม่มีอยู่อย่างอิสระ คือ การรู้ไม่จำต้องอาศัยข้อมูลทางผัสสะหรือการสร้างมโนภาพของวัตถุ ดังที่มัวร์กล่าวว่า "เรารู้สิ่งทั้งสองนี้แตกต่างกันในขณะผัสสะทุก ๆ ครั้ง กล่าวคือ ความรู้สึกในสีเขียว เรียกว่า วิญญาณ (Consciousness) และสีเขียว เรียกว่า วัตถุของวิญญาณ หรือวัตถุให้เกิดความรู้ (Object of Consciousness)"[๒๐] สีเขียวที่เป็นวัตถุให้เกิดความรู้สึกอาจมีอยู่ แม้ความรู้สึกในสีเขียวอาจจะไม่มีก็ได้ ฉะนั้น ความมีอยู่ของวัตถุกับประสบการณ์ที่เกิดจากวัตถุ เช่นความถูกต้องหรือผัสสะ ความคิด วัตถุมีรูปร่าง มีอยู่แต่อาจไม่สามารถรู้ได้ชัด เพราะบางคนเห็นโดยเอาความคิดของตนใส่เข้าไปด้วยนั่นเอง เช่น โต๊ะตัวหนึ่งคนหนึ่งอาจเห็นเป็นวงกลมอีกคนอาจเห็นเป็นวงรี แต่ทั้งวงกลมและวงรีก็ล้วนเป็นคุณสมบัติของโต๊ะ กล่าวคือ ในการรับรู้วัตถุจึงไม่ได้มีการเพิ่มเติมเนื้อหาทางจิตที่เป็นส่วนตัวของผู้รู้เข้าไปเลย แต่ที่รับรู้ต่างกัน เพราะระบบประสาทของแต่ละคนเลือกลักษณะใดลักษณะหนึ่ง แต่ทุก ๆ ลักษณะก็ล้วนเป็นคุณสมบัติจริงของวัตถุทั้งสิ้น

๓.๒.๓ ความสมเหตุสมผลของความรู้ (Validity of knowledge) เป็นการพิสูจน์ความรู้ว่า จริงแท้หรือไม่? ได้สร้างปัญหาให้กับนักปรัชญาผู้ต้องการเกณฑ์การตัดสินความจริงแท้ เพราะหากข้อพิสูจน์สามารถยืนยันความรู้ได้ก็เป็นข้อยืนยันความเป็นจริงได้เช่นกัน ฉะนั้น ความเป็นจริงจึงเกี่ยวข้องกับความรู้ โดยนักปรัชญาสรุปเกณฑ์การตัดสินไว้อย่างกว้าง ๆ ๓ ทฤษฎี คือ[๒๑]

ก. ทฤษฎีสมนัย (Correspondence Theory of Truth) เป็นทฤษฎีที่ตัดสินความจริงจากการตรงกันระหว่างข้อความที่เป็นจริงกับข้อเท็จจริง[๒๒] กล่าวคือ ข้อความหรือความคิดจะถูกต้องก็ต่อเมื่อตรงกันกับข้อเท็จจริง เช่น มีคนกล่าวว่า น้ำทะเลเค็ม ข้อความนี้มีความเป็นจริงเพราะเรารับรู้ได้ไม่ใช่เพราะตรงกับข้อความอื่น ๆ ที่มีมาในอดีต แต่ความรู้นี้ตรงกับความเป็นจริงที่เราสามารถรับรู้ได้ จึงถือว่า ความคิดนั้นเป็นความรู้ที่แท้จริงเนื่องจากตรงตามความเป็นจริง ดังที่สันตายานา (Santayana) ได้วิจารณ์ว่า ความจริงคือการตรงกันระหว่างสารัตถะ (Essence) กับการมีอยู่ (Existence) ของสิ่งที่ปรากฏให้เห็นเป็นรูปร่างซึ่งเป็นที่รู้กัน สารัตถะเป็นลักษณะของสิ่งที่รู้กัน

---

[๒๐] G.E.Moore, **Philosophical Studies**, (London : Arthur Barker Ltd.,1969),p.17

[๒๑] Harold H. Titus, **Living Issues in Philosophy**, p.56-61.

[๒๒] ราชบัณฑิตยสถาน, **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**, หน้า ๒๓.

จึงทำให้สิ่งนั้น ๆ เป็นที่รู้กันได้ ไม่ใช่สิ่งที่จิตสร้างขึ้น[๒๓] นักปรัชญาที่อาศัยทฤษฎีนี้คือ กลุ่มสัจนิยม (Realism) เช่น จี.อี.มัวร์ (G.E.Moore) บี.รัสเซล (B.Russell)

ข. ทฤษฎีสหนัย (Coherence Theory of Truth) เป็นทฤษฎีที่ตัดสินความจริงที่ไม่ขึ้นกับสภาพการณ์ในโลก แต่ขึ้นอยู่กับความสอดคล้องกับความรู้เดิมหรือไม่ และข้อความนั้นสอดคล้องกับข้อความอื่นที่เรารับว่าจริง เช่น มีคนในห้องนี้ เป็นข้อความที่จริง ถ้าเรายอมรับข้อความอีก ๒ ข้อ คือ ฉันเห็นคนในห้องนี้ และสิ่งที่ฉันเห็นมักจะมีจริง[๒๔] นั่นคือ ความรู้จะถูกต้องเป็นจริงก็ต่อเมื่อมันสอดคล้องกับความรู้ที่เรามีอยู่เดิม ถ้าหากมันขัดแย้งกัน ก็ถือว่า ความรู้นั้นไม่ใช่ความรู้ที่ถูกต้อง หรือถ้ากล่าวให้ชัดเจนก็อาจกล่าวได้ว่า ความกลมกลืนหรือความสอดคล้องกันตามหลักตรรกศาสตร์เป็นข้อพิสูจน์ถึงความจริง แต่ทฤษฎีทางตรรกะบางทีก็ผิดเช่นกัน ดังตัวอย่างเช่น

สุนัขทุกตัวเป็นสัตว์เลี้ยงลูกด้วยนม
แมวทุกตัวเป็นสัตว์เลี้ยงลูกด้วยนม
ฉะนั้น สุนัขทุกตัวจึงเป็นแมว[๒๕]

ทฤษฎีความจริงแบบสหนัยจึงเป็นอาศัยหลักเหตุผล ซึ่งเหตุผลบางทีก็ไม่ตรงกับความเป็นจริงจึงอาจเป็นไปได้ทั้งถูกและผิด นักปรัชญาที่ใช้ทฤษฎีนี้ตัดสินอยู่ในกลุ่มจิตนิยม (Idealism) อาทิเช่น เอฟ.เอ็ช.แบรดลีย์ (F.H.Bradley) บี.แบลนชาร์ด (B.Blanshard) อี.เอส.ไบรท์แมน (E.S.Brightman) รูดอล์ฟ คาร์แนฟ (Rudolf Carnap)

ข. ทฤษฎีปฏิบัตินิยม (Pragmatic Theory of Truth) คือทฤษฎีที่ถือว่า ความรู้นั้นต้องเป็นสิ่งที่นำมาใช้ปฏิบัติได้ กล่าวคือ ความรู้ใดที่ปฏิบัติไม่ได้หรือปฏิบัติแล้วไม่เกิดประโยชน์ ถือว่าไม่ใช่ความรู้ที่แท้จริง ดังที่เจมส์ (James)ได้กล่าวว่า ความจริงถูกสร้างขึ้นโดยประสบการณ์ความคิดและการพินิศจัยยังไม่เป็นความจริง ตราบเท่าที่ยังไม่ได้รับการพิสูจน์ว่าเป็นจริงโดยผลที่เต็มไปด้วยประโยชน์ เมื่อบรรลุถึงกิจกรรมอันสำเร็จประโยชน์มันก็เป็นจริง[๒๖] นักปรัชญาที่นำทฤษฎีมาใช้คือกลุ่มปฏิบัตินิยม คือ เพียช (Pierce) เจมส์ (James) และดิวอี้ (Dewey) สรุปแนวคิดที่นักปฏิบัตินิยมจะต้องคำนึกถึงดังนี้

---

[๒๓] พระมหาระวี ติกฺขปญฺโญ (ไกรยะพันธ์). “การศึกษาเปรียบเทียบทฤษฎีความรู้ของพุทธปรัชญาเถรวาทกับเบอร์ทรันด์ รัสเซลล์”, **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต,** (บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๔),หน้า ๓๐.

[๒๔] ราชบัณฑิตยสถาน, **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**, หน้า ๑๘.

[๒๕] John Hospers, **An Introduction to Philosophical Analysis**, p.128-129.

[๒๖]Jidunath Sinha, **Introduction to Philosophy**, (Calcutta : Sinha Publishing House,1968) , p.115.

๑) ความคิด ทฤษฎีหรือสมมติฐานฐานใดเป็นจริง ความคิด ทฤษฎีหรือสมมติฐานนั้นต้องสร้างความพอใจแก่ความต้องการหรือความประสงค์ของมนุษย์

๒) ความคิด ทฤษฎีหรือสมมติฐานใดเป็นจริง ความคิด ทฤษฎีหรือสมมติฐานนั้นต้องพิสูจน์ได้โดยการทดลองทางวิทยาศาสตร์

๓) ความคิด ทฤษฎีหรือสมมติฐานใดเป็นจริง ความคิด ทฤษฎีหรือสมมติฐานนั้นต้องมีส่วนช่วยในการต่อสู้เพื่อการดำรงอยู่ของชีวิต คือนำไปใช้ให้เกิดประโยชน์และรอดปลอดภัยและประสบความสุขได้จริง[๒๗] ฉะนั้น การตัดสินความจริงตามหลักของปฏิบัตินิยมก็ยังมีจุดบกพร่อง เพราะว่ายังมีความเชื่อมากมายที่ไม่เป็นจริงเลย แต่มีผลลัพธ์ที่น่าพอใจ ทำให้จิตใจสบาย การตัดสินด้วยเพียงการปฏิบัติจึงไม่อาจเข้าใจได้ทั้งหมด

๓.๓ จริยศาสตร์ (ethics) ปรัชญาสาขาหนึ่งที่ว่าด้วยการแสวงหาความดีสูงสุดของชีวิตของมนุษย์ แสวงหาเกณฑ์ในการตัดสินความประพฤติของมนุษย์ว่าอย่างไหนถูก ไม่ถูก ดีไม่ดี ควรไม่ควร และพิจารณาปัญหาเรื่องสถานภาพของค่าทางศีลธรรม[๒๘] จริยศาสตร์จึงเป็นการศึกษาที่ศึกษาความประพฤติของมนุษย์และตัดสินว่าอย่างไรดี อย่างไรชั่ว โดยมีการใช้คำว่า “จริยธรรม” โดยคำว่า จริยธรรม แยกออกเป็นจริย+ธรรม คำว่า จริยะ หมายถึงความประพฤติหรือกิริยาที่ควรประพฤติ ส่วนคำว่า ธรรม มีความหมายหลายอย่าง เช่นคุณความดี หลักคำสอนของศาสนา เมื่อนำมารวมกันเป็น “จริยธรรม” มีความหมายว่า “หลักแห่งความประพฤติ” หรือ “แนวทางของการประพฤติ” มีนักปราชญ์หลายท่านให้คำจำกัดความไว้หลายอย่างเช่น วิทย์ วิศทเวทย์ และเสฐียรพงษ์ วรรณปก ให้คำนิยามว่า จริยธรรม หมายถึง หลักคำสอนว่าด้วยความประพฤติเป็นหลักสำหรับให้บุคคลยึดถือในการปฏิบัติตน[๒๙]

จะเห็นได้ว่าจริยธรรมนั้นเป็นข้อปฏิบัติ หรือเป็นแนวทางปฏิบัติโดยอิงอาศัยคำสอนทางศาสนาเพียงอย่างเดียว ดังที่พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต) กล่าวว่า “แท้ที่จริงนั้นจริยธรรมหยั่งรากอยู่บนขนบธรรมเนียมประเพณี อันเนื่องมาจากคำสอนทางศาสนาว่า ศีลธรรม และเรียกหลักแห่งความประพฤติอันพัฒนามาจากแหล่งอื่น ๆ ว่าจริยธรรม ศีลธรรมเป็นหลักคำสอนศาสนา

---

[๒๗] พระมหามานพ กวิวํโส (นักการเรียน), “การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องญาณวิทยา ในพุทธปรัชญา”, **วิทยานิพนธ์ศาสนศาสตรมหาบัณฑิต**, (สภาการศึกษามหามกุฏราชวิทยาลัย , ๒๕๓๕), หน้า ๒๔-๒๕.

[๒๘] ราชบัณฑิตยสถาน, **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า ๓๔.

[๒๙] วิทย์ วิศทเวทย์ และ เสฐียรพงษ์ วรรณปก,**หนังสือเรียนสังคมศึกษา รายวิชา ส. ๔๐๒**, (กรุงเทพมหานคร : อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๓๐), หน้า ๒.

ที่ว่าด้วยความประพฤติปฏิบัติชอบ ส่วนจริยธรรมหมายถึงหลักแห่งความประพฤติปฏิบัติชอบอันวางรากฐานอยู่บนหลักคำสอนของศาสนาปรัชญาและขนบธรรมเนียม”[๓๐]

ความสัมพันธ์ระหว่างทั้งจริยศาสตร์กับจริยธรรมก็คือ จริยศาสตร์มุ่งเสนอเฉพาะทฤษฎีที่น่าจะเป็นประกอบกับหลักการเพื่อเป็นการเสริมเหตุผลทางจริยธรรม กล่าวอีกนัยหนึ่ง จริยศาสตร์ให้เหตุผล จริยธรรมให้วิธีการ กล่าวโดยสรุปก็คือทั้งจริยศาสตร์และจริยธรรมล้วนเกี่ยวข้องกับเรื่องความประพฤติ ความต่างแต่เพียงจุดที่มุ่งเน้นเท่านั้น คือ จริยศาสตร์เน้นทฤษฎี ส่วนจริยธรรมเน้นวิธีปฏิบัติ

สรุปได้ว่า จริยธรรมคือแนวทางของการประพฤติหรือข้อปฏิบัติตนเป็นคนดีเพื่อประโยชน์สุขของตนเองและส่วนรวม ข้อปฏิบัติเหล่านั้นมาจากขนบธรรมเนียม ประเพณี วัฒนธรรม ศาสนา และปรัชญา จริยธรรมเป็นข้อปฏิบัติที่ชักจูงให้คนทำตามโดยไม่ต้องตั้งคำถามหาเหตุผลว่าทำไมต้องทำ ทั้งนี้เพราะจริยศาสตร์ได้ให้เหตุผลสนับสนุนข้อปฏิบัติอยู่แล้ว จริยศาสตร์ทำหน้าที่เสนอทฤษฎีแห่งความประพฤติ ส่วน จริยธรรมได้ประมวลหลักปฏิบัติที่ควรทำตาม[๓๑] หรือจะเรียกให้ง่าย ๆ ก็คือจริยศาสตร์เสนอเหตุผลและหลักการแห่งความดีให้กับระบบจริยธรรม อย่างไรก็ดีความรู้ในจริยศาสตร์อาจช่วยให้เข้าใจหลักการของจริยธรรม

ปัจจุบันจริยศาสตร์กลายเป็นข้อถกเถียงที่มีความจำเป็นในการตัดสินปัญหาที่ไม่สามารถตัดสินได้ นักจริยศาสตร์จึงพยายามหาคำตอบเกี่ยวกับมาตรการหรือกฎเกณฑ์ตัดสินคุณค่าในการกระทำของมนุษย์ ว่าการกระทำใดดี การกระทำใดไม่ดี การกระทำใดควรยกย่อง การกระทำใดควรตำหนิ จึงเป็นการควรอย่างยิ่งในการจะต้องกล่าวถึง ๓ ประเด็นเหล่านี้คือ[๓๒]

๑) เรื่องอุดมคติของชีวิต เป็นการศึกษาเพื่อหาจุดมุ่งหมายสูงสุดของชีวิตว่าต้องการอะไรและอะไรคือสิ่งประเสริฐที่สุด สำหรับมนุษย์ควรแสวงหา บางพวกต้องการความสุข มนุษย์ทุกคนย่อมต้องการในสิ่งที่พึงประสงค์ เพื่ออยู่ได้ในสังคมและเพื่อความสุขกาย จึงควรแสวงหาความต้องการในสิ่งเหล่านี้ คือ

ก. ความต้องการทางชีววิทยา เป็นความต้องการทางร่างกายอันได้แก่ปัจจัย ๔ คือ อาหาร เครื่องนุ่งห่ม ที่พักอาศัย และยารักษาโรค

ข. ความต้องการทางสังคม เนื่องจากมนุษย์อยู่กันเป็นสังคม ไม่สามารถอยู่คนเดียว การกระทำจึงเป็นไปเพื่อชุมชนของตนบ้าง เพื่อร่วมชีวิตกัน เพื่อสืบสายสัมพันธ์และสืบตระกูล เพื่อมิให้

---

[๓๐] พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), **พุทธศาสนากับปรัชญา**, (กรุงเทพมหานคร : บริษัทอมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊พ จำกัด, ๒๕๓๓), หน้า ๘๒-๘๓.

[๓๑] พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), **พุทธศาสนากับปรัชญา**, หน้า ๙๐.

[๓๒] บุญมี แท่นแก้ว,ผศ.,**พระพุทธศาสนากับปรัชญา**, (กรุงเทพมหานคร : ว.เพ็ชรสกุล,๒๕๔๐), หน้า ๒๘–๓๑.

มนุษย์สูญพันธ์ไปจากโลก บางทีก็ต้องมีการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ เพื่อสร้างอำนาจความยิ่งใหญ่ของตนเอง

๒) เกณฑ์การตัดสินจริยะ การตัดสินคุณค่าทางจริยะ คือการตัดสินคุณค่าทางจริยะของคำว่า "**ดี**" เพราะแสดงออกถึงสัจธรรมที่เป็นความจริง ความแท้ ซึ่งเป็นสากล ทุกคนสามารถยอมรับได้ นั่นคือเป็นความดีที่เป็นจริง เป็นสัจธรรมที่ทุกชาติ ทุกชนชั้นไม่ว่าชาติใดภาษาใดก็ยอมรับเป็นเสียงเดียวกัน แนวคิดของนักคิดทางจริยศาสตร์จึงแบ่งไปต่าง ๆ ตามแนวคิดของตน โดยแบ่งเป็น ๓ ยุค คือ[๓๓]

(๑) **ยุคโบราณ** บางกลุ่มมีความเชื่อในเรื่องศาสนาวางมาตรการความประพฤติจากพื้นฐานของศาสนา เช่นนับถือศาสนายูดาห์ ศาสนาพราหมณ์ ศาสนาพุทธ เป็นต้น บางกลุ่มยึดถือประโยชน์ในโลกนี้ หรือเรียกอีกอย่างว่า กลุ่มสุขนิยม คือ กลุ่มผู้แสวงหาความสุขในโลกนี้ เช่น ลัทธิโซฟิสต์ (Sophism) ลัทธิรตินิยม (Hedonism) ลัทธิเอปีคูรุส (Epicureanism) ลัทธิสโตอา (Stoicism) ลัทธิคีโน (Cynism) อีกกลุ่มหนึ่งก็เป็นประเภทหาความรู้ ถือมาตรการว่า "คุณธรรมคือ ความรู้" คนมีความรู้จึงจะมีความสุขได้อย่างแท้จริง นักปรัชญากลุ่มนี้ คือ โซคราตีส (Socrates) ปลาโต้ (Ploto) อริสโตเติล (Aristotle)

(๒) **ยุคกลาง** มีการนำศาสนาคริสต์และอิสลามมาเป็นเครื่องตัดสิน เซนท์เอากุสตีนุส (ST.Augusyinus) เริ่มคลำพบทางใหม่เป็นการเริ่มใช้โดยใช้ปรัชญากรีกมาอธิบายคริสตศาสนาเสียเลย ในที่สุดพวกเขาก็สามารถเกลี้ยกล่อมให้อนารยชนเห็นคุณค่าของความรู้ได้สำเร็จ แต่ระบบความคิดทางปรัชญาก็ไม่แผ่หลาย กีรติ บุญเจือได้เสนอข้อคิดว่า เรื่องนี้ขึ้นอยู่กับความสนใจ เรื่องวิทยาศาสตร์เป็นเรื่องของชีวิต (living) แต่เรื่องศาสนาเป็นของความเป็นอยู่ (being) คนเราจะสนใจเรื่องชีวิตได้ก็ต่อเมื่อแก้ปัญหาเรื่องความเป็นอยู่ให้ตกเสียก่อน มิฉะนั้นชีวิตก็ไร้ความหมาย จึงเป็นเรื่องธรรมดาเหลือเกินที่มนุษย์ทุกกลุ่มทั่วโลกจะแสวงหาความมั่นใจเรื่องศาสนาก่อน[๓๔]

(๓) **สมัยใหม่** ได้คิดหาหลักการสำหรับให้มนุษย์อยู่รวมกันได้อย่างสันติ โดยไม่คำนึงถึงศาสนา แต่คำนึงถึงการให้เหตุผล โดยมีแนวคิดสำคัญ ดังนี้

ก. **หน้าที่นิยม** (Denotologism) เชื่อว่า สังคมจะสุขสงบมาจากมนุษย์มีความสำนึกในหน้าที่ด้วยกันทุกคน นักปรัชญาที่สำคัญ คือ ค้านท์ (Kant,๑๗๒๔–๒๘๐๔) ค้านท์ ถือว่า การกระทำที่เรียกได้ว่า ดี จริง ๆ นั้นจะต้องไม่ทำเพราะเหตุผลใดเลย ทั้งนี้เพราะเหตุผลเป็นโครงสร้างของมนัสมีคุณค่าเฉพาะในแง่วิชาการ อาจจะอธิบายได้แต่เพียงในระดับปรากฏการณ์เท่านั้น คุณค่าที่

---

[๓๓] กีรติ บุญเจือ,ศ., **จริยศาสตร์สำหรับผู้เริ่มเรียน**, (กรุงเทพมหานคร : ไทยวัฒนาพานิช,๒๕๔๒) , หน้า ๒๘–๓๑

[๓๔] กีรติ บุญเจือ, **แก่นปรัชญายุคกลาง**, (กรุงเทพมหานคร : ไทยวัฒนาพานิช,๒๕๒๗), หน้า ๓๔๐

แท้จริงของความประพฤติจะต้องเป็นผลจากความสำนึกในหน้าที่ คือ กระทำเพราะสำนึกว่าเป็นหน้าที่ การกระทำเช่นนี้เรียกว่า การกระทำโดยมีเจตนาดี (good will) เพราะไม่คำนึงว่า ผลที่ได้รับจะเป็นอย่างไร การคำนวณถึงผลได้ผลเสียย่อมเกิดจากโครงสร้างของมนัส จึงไม่ให้คุณค่าทางศีลธรรมแต่ประการใด รวมความว่ามาตรการจริยะ คือ กระทำโดยมีเจตนาจะกระทำตามความสำนึกในหน้าที่ หากจะมีเหตุผลอื่นประกอบด้วยก็เป็นเพียงเหตุผลติดตามโดยบังเอิญ ไม่ใช่เหตุผลที่บังคับหรือกำหนดการตัดสินใจเลือกการกระทำนั้น ๆ ปัญหาที่สำคัญในการตัดสินปัญหาทางจริยธรรมของค้านท์ เริ่มจากความคิดเรื่อง การตัดสินก่อนประสบการณ์ (A Priori Judgement)

การตัดสินก่อนประสบการณ์ (A Priori Judgement)

ค้านท์เชื่อว่า การตัดสินก่อนประสบการณ์ (A Priori Judgement) เป็นการตัดสินหรืออ้างเหตุผลที่มีรากฐานมาจากความรู้ที่มาก่อนประสบการณ์ (A Priori Knowledge) โดยไม่ได้ผ่านหลักการแห่งเหตุผลในสมองแต่อย่างใด ซึ่งค้านเชื่อว่า เป็นความรู้ที่แท้จริง ในทุกเวลา ทุกสถานที่ แน่นอน และเป็นสากล เมื่อมนุษย์เกิดความรู้นี้ขึ้นมนุษย์จะยอมรับโดยตรง ไม่ต้องมีการพิสูจน์หรือใช้เหตุผลอื่นมาตรวจสอบและมนุษย์จะสามารถตัดสินได้ว่า ควรทำหรือไม่ควรทำการใด ๆ การตัดสินนี้ทำให้มนุษย์เกิดสำนึกต่อสิ่งที่เป็นสากลและเห็นว่าเป็นหน้าที่ที่จะต้องทำตามโดยไม่มีเงื่อนไข[๓๕] กฎจริยธรรมของค้านได้ตัดสินคุณค่าของการกระทำของมนุษย์ว่า การกระทำของมนุษย์ดีในแง่ศีลธรรมได้ ไม่ใช่เพราะเป็นการกระทำจากแรงกระตุ้นของอารมณ์ หรือเพราะเป็นการกระทำเพื่อหวังในประโยชน์ส่วนตัว แต่เพราะเป็นการกระทำที่ปฏิบัติโดยหน้าที่"[๓๖] ความสำนึกในหน้าที่จะสั่งด้วยคำสั่งเด็ดขาด (Categorical Imperative) ไม่เสนอเงื่อนไขหรือเหตุผลใด ๆ ทั้งสิ้น จึงไม่ใช่คำสั่งโดยมีเงื่อนไข (Conditional Imperative) ซึ่งไม่ผูกมัดผู้ใดนอกจากผู้ต้องการเงื่อนไขนั้น ผู้มีเจตนาดีจะตัดสินใจกระทำตามความสำนึกในหน้าที่ทันทีโดยไม่รอชั่งดูทางได้ทางเสีย

คำสั่งเด็ดขาดจะกำชับให้กระทำภายใต้หลักการดังต่อไปนี้ ซึ่งก็เป็นคำสั่งเด็ดขาดด้วยในตัว

จงกระทำโดยความสำนึกว่าเป็นกฎสากล หมายความว่า สิ่งที่ถูกนั้น คือ สิ่งที่เป็นสากลและจงทำสิ่งที่คนอื่นอาจทำตามได้โดยไม่ก่อความเดือดร้อนแก่สังคม

จงกระทำโดยความสำนึกว่า บุคคลเป็นจุดหมาย ไม่ใช่วิถีไปสู่จุดหมายอื่น "จงปฏิบัติต่อเพื่อนมนุษย์เช่นเดียวกับปฏิบัติต่อตนเองและอย่าทำคนอื่นให้เป็นเครื่องมือแต่จงคำนึงถึงจุดมุ่งหมาย

---

[๓๕] พระมหากันต์ วฑฺฒนวํโส, "การศึกษาเปรียบเทียบแนวความคิดเรื่องเกณฑ์ตัดสินทางจริยธรรมในจริยศาสตร์ของค้านท์กับในพุทธจริยศาสตร์ตามทรรศนะของพระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตฺโต)", **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต,** (มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕), หน้า ๒๑.

[๓๖] Immanuel Kant, **The Moral Law**, tr. By H.J. Paton, (London : Hutchison University Library, 1969) , p.19

ร่วมกัน” “จงพยายามอยู่เสมอที่จะทำตนให้สมบูรณ์และจงพยายามก่อให้เกิดความสุขแก่ผู้อื่น โดยการก่อให้เกิดสถานการณ์อันน่าพึงพอใจแก่ผู้อื่น เพราะท่านไม่สามารถทำผู้อื่นให้สมบูรณ์ได้”

จงกระทำโดยความสำนึกว่า ตนมีเสรีภาพ และมนุษย์ทุกคนต่างก็มีเสรีภาพ “จงทำในฐานะเป็นสมาชิกของอาณาจักรแห่งจุดหมาย” กล่าวคือ จงปฏิบัติต่อตนเองและคนอื่นทุกคนในฐานะเป็นผู้มีคุณค่าภายในเสมอกัน จงประพฤติตนในฐานะเป็นสมาชิกของประชาคมที่มีอุดมคติ ซึ่งในประชาคมนี้ทุกคนเป็นทั้งผู้ปกครองและถูกปกครอง

ซึ่งจะเห็นได้ว่า ปรัชญาของค้านท์แตกต่างจากประโยชน์นิยมโดยสิ้นเชิง ค้านท์มีความเห็นว่า ศีลธรรมจะต้องเป็นเรื่องแน่นอนตายตัวปราศจากข้อแม้ ถ้าสิ่ง ๆ หนึ่งดี ความดีย่อมเป็นลักษณะที่ติดตัวสิ่งนั้นอยู่เสมอ เช่นการพูดจริง ซึ่งค้านท์ถือว่า เป็นการกระทำที่ถูก การพูดความจริงย่อมถูก กล่าวคือ ย่อมเป็นคุณงามความดีเสมอไม่ว่าพูดสิ่งใด เมื่อไหร่กับใครในสถานการณ์อย่างไร การพูดจริงอาจทำให้ตนเองเดือนร้อน อาจทำให้ประโยชน์สุขของคนทั่วไปลดน้อยลงอาจก่อให้เกิดเหตุร้าน แต่สำหรับค้านท์ผลที่เกิดขึ้นจากการพูดความจริงมิได้ทำให้มันกลับกลายเป็นสิ่งที่ผิดศีลธรรมหรือเป็นสิ่งเลว[๓๗]

ความถูกต้องอยู่ที่เจตนา[๓๘]

ค้านท์ตัดสินปัญหาความถูกต้องอยู่ที่เจตนา ถ้ามีเจตนาดี (Good Will) ไม่ว่าผลจะเกิดขึ้นอย่างไรต้องนักว่าเป็นการกระทำที่ถูกต้อง เช่น ผู้มีเจตนาจะขับรถเร็วเกินอัตราเพื่อช่วยชีวิตผู้ป่วยนับว่ามีเจตนาดี อุบัติเหตุที่เกิดขึ้นเป็นเรื่องของความบังเอิญสุดวิสัย ทำให้ผู้ป่วยต้องตายลงโดยมิได้เจตนา เขาควรได้รับคำสรรเสริญว่าเป็นคนดี ทำถูกต้องแล้ว ส่วนผู้ที่ขับรถเร็วเพื่ออวดศักดา ควรได้รับคำตำหนิว่า ไม่ร่วมมือรักษาความปลอดภัยบนท้องถนน ค้านจะเชื่อว่าความดีเป็นสิ่งที่แฝงอยู่ในตัวเจตนา โดยปราศจากเงื่อนไขใด ๆ ค้านท์เห็นว่าการกระทำที่มีแรงจูงใจที่มาจากอารมณ์ ความรู้สึก สัญชาตญาณ หรือผลบางอย่าง แม้แต่มาจากหน้าที่ เป็นการกระทำที่ไม่มีคุณค่าทางจริยธรรม[๓๙]

ในขณะที่ฝ่ายยกย่องผล อย่างเบ็นทัมและสจ๊วต มิลล์คิดว่า เจตนาเป็นเรื่องที่มองเห็นกันยาก และเชื่อได้ยากที่สุด แม้เจตนาของตัวเราเองในการกระทำหลายต่อหลายครั้งเรายังกำหนดไม่ถูกเลยว่าเราทำไปโดยมีเจตนาอย่างไรแน่ เพราะบางครั้งเจตนาเกิดขึ้นร่วมกันหลายอย่างเหลือเกินจนไม่รู้ว่าเจตนาใดมีส่วนอยู่มากน้อยเพียงใด เช่น เราสนใจดูแลพ่อแม่ในวัยชราโดยที่ใจหนึ่งก็คิดว่าเป็นหน้าที่ แต่ก็มีความรู้สึกอยากได้มรดกมาก ๆ ปนอยู่ด้วย จะรู้ได้อย่างไรว่าเราทำถูกต้องหรือไม่

---

[๓๗] วิทย์ วิศทเวทย์,**ปรัชญาทั่วไป,** หน้า ๑๕๖.

[๓๘] กีรติ บุญเจือ, **จริยศาสตร์สำหรับผู้เริ่มเรียน,** หน้า ๖๘.

[๓๙] พระมหากันต์ วฑฺฒนวํโส, “การศึกษาเปรียบเทียบแนวความคิดเรื่องเกณฑ์ตัดสินทางจริยธรรมในจริยศาสตร์ของค้านท์กับในพุทธจริยศาสตร์ตามทรรศนะของพระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตฺโต)”, หน้า ๒๔.

มาตรการที่รู้ได้อย่างเด็ดขาดก็คือผลของการกระทำ ใครจะมีเจตนาดีชั่วอย่างไรไม่ต้องไปขบคิดให้เสียเวลา เพราะรู้ได้ยากและรู้ไปก็ไม่มีประโยชน์อันใด

ลองยกกรณีศึกษาขึ้นมาพิจารณากันในเรื่องนี้ สมมติว่าท่านเป็นเจ้าหน้าที่รับบุคคลเข้าทำงานในหน่วยราชการ ในผู้สมัครนั้นมีญาติของท่านอยู่ด้วย ถ้าท่านพิจารณาโดยใช้ความรู้สึกทานก็จะเห็นแก่ผลประโยชน์ของพวกพ้อง และรับญาติเข้ามาโดยที่ท่านรู้อยู่แก่ใจว่าสู้คนอื่นไม่ได้ ถ้าท่านพิจารณาโดยใช้เหตุผลท่านก็จะทำตามหน้าที่คือใช้หลักเกณฑ์ตัดสินว่าใครเหมาะที่สุด ค้านท์บอกว่ามนุษย์อยู่กึ่งกลางระหว่างแรงจูงใจ ๒ อย่างคือเหตุผลกับอารมณ์ความรู้สึก[๔๐] ดังนั้น การกระทำที่ถูกต้องของค้านท์ต้องก่อให้เกิดผล ๒ ประการคือ

๑) ถูกต้องตามหลักศีลธรรมที่มีเหตุผล

๒) บุคคลควรจะต้องทำด้วยความบริสุทธิ์ใจเพื่อกฎแห่งศีลธรรม

เหตุผลกับความสุข

ความคิดของค้านท์ การกระทำที่ดี คือ การกระทำตามเหตุผล การทำตามเหตุผล คือ การทำตามหลักการที่ว่า จงอย่าใช้มนุษย์เป็นเครื่องมือเพื่อการใด ๆ ค้านท์ถือว่ามนุษย์เป็นสิ่งที่มีค่าในตัวเอง เป็นจุดหมายในตัวเอง ดังนั้น การใช้มนุษย์เป็นเครื่องมือเพื่อบรรลุเป้าหมายใด ๆ ย่อมเป็นสิ่งที่ผิดศีลธรรมเสมอ ไม่ว่าเป้าหมายนั้น จะเป็นไปเพื่อตัวเองหรือผู้อื่นก็ตาม การโกหกผิดก็เพราะว่า เป็นการใช้คนที่พูดโกหกเป็นเครื่องมือเพื่อบรรลุวัตถุประสงค์อย่างใดอย่างหนึ่ง ถ้าโกหกหลอกหลวงเอาทรัพย์ของผู้อื่นก็เท่ากับใช้คนที่ถูกหลอกเป็นเครื่องมือของเรา หลักการของค้านท์เข็มงอดมาก ถ้าผิดศีลธรรมก็ถือว่าเป็นการกระทำที่ผิดทันที ไม่ว่าทำแล้วจะเกิดผลที่มากน้อยแค่ไหนต่อใครก็ตาม

สรุปความเห็นของค้านท์ก็คือ คือ

๑) การกระทำที่ถูกต้อง คือ การกระทำที่เกิดจากเจตนาดี

๒) การกระทำที่เกิดจากเจตนาดี คือ การกระทำที่เกิดจากการสำนึกในหน้าที่

๓) การกระทำที่เกิดจากการสำนึกในหน้าที่ คือ การกระทำที่เกิดจากเหตุผล

๔) การกระทำที่เกิดจากกฎศีลธรรม คือ การกระทำตามกฎสากล

๕) กฎสากลคือ กฎที่ทุกคนในสังคมยอมรับและเห็นด้วย

๖) สัจธรรมเป็นคนละสิ่งกับความสุข การกระทำที่ผิดหลักศีลธรรมแม้จะก่อให้เกิดประโยชน์สุขต่อมนุษย์มากเพียงใดก็ยังเป็นการกระทำที่เลว ดังนั้น หลักการจึงสำคัญกว่าผลได้ มนุษย์ไม่ได้เกิดมาเพื่อแสวงหาความสุข แต่เกิดมาเพื่อเป็นที่มีศีลธรรม

---

[๔๐] วิทย์ วิศทเวทย์, **ปรัชญาทั่วไป,** หน้า ๑๕๗.

๗) ค้านท์ เห็นว่า การกระทำที่ดี คือ การกระทำตามหลักการที่ว่า “จงอย่าใช้มนุษย์เป็นเครื่องเพื่อการใด” เพราะมนุษย์เป็นสิ่งที่มีค่าในตัวเองเป็นจุดหมายในตัวเอง การลดฐานะมนุษย์ลงโดยใช้เป็นเครื่องมือเพื่อบรรลุเป้าหมายใด ๆ ย่อมเป็นสิ่งผิดศีลธรรม.

ข. ประโยชน์นิยม (Utilitarianism) ซึ่งตั้งเป้าหมายไว้ว่า สังคมต้องแสวงหาความสุขมากที่สุดให้กับประชาชนจำนวนมากที่สุด (Greatest happiness of the greatest number) เพราะการใช้ความสำนึกในหน้าที่อาจแสดงออกไม่ตรงกัน จึงควรใช้หลักการที่ตรงกันกับความต้องการของมนุษย์และต้องมีกฎหมายควบคุมความอยากนั้นเพื่ออยู่ร่วมกันอย่างเป็นสุข ผู้ริเริ่มความคิดนี้ได้แก่เบ็นทัม (Benthem,๑๗๔๘–๑๘๓๒) ต่อมาจอห์น สจ๊วต มิลล์ (John Stuart Mill 1806-1873) เป็นนักปรัชญาจริยธรรมชาวอังกฤษที่มีความเห็นเช่นเดียวกับเบ็มทัมว่า มาตรการจริยะ คือ การแสวงหาความพึงพอใจมากที่สุดแก่คนจำนวนมากที่สุด แต่ไม่เห็นด้วยที่ว่ามากที่สุดได้แก่เข็มข้นที่สุดและนานที่สุด มิลล์เห็นว่า “ความมากทางปริมาณสู้ความมากทางคุณภาพไม่ได้ เช่น โสคราเต็สจะไม่อิจฉาสุกรที่มีความพึงพอใจเข้มข้นกว่าตน เพราะรู้ดีว่าความพึงพอใจของตนมีคุณภาพสูงกว่า รัฐจึงมีหน้าที่จัดการให้พลเมืองได้รับความพึงพอใจที่มีคุณภาพสูงขึ้นอย่างกว้างขวางที่สุด”[๔๑] มิลล์ได้อธิบายให้เราทราบว่า ประโยชน์นิยม ต้องการให้มนุษย์เป็นคนมีใจไม่ลำเอียง อย่างแท้จริงระหว่างความสุขและ ความทุกข์ของผู้อื่นและให้มีจิตเมตตาต่อเพื่อนมนุษย์ด้วยกัน คือ "หลักมหสุข สู่มหาชน" นั่นเองที่มิลล์ได้ตั้งขึ้นมา ซึ่งมิลล์ได้เสนอกรอบความคิดของประโยชน์นิยมของเขาไว้ว่า "เป็นลัทธิซึ่งยอมรับประโยชน์นิยม หรือหลักมหสุขเป็นรากฐาน ถือว่าการกระทำที่ถูกต้อง คือการกระทำที่มีแนวโน้มจะก่อให้เกิดความสุข และการกระทำที่ถือว่าผิด ก็คือการกระทำที่มีแนวโน้มที่จะก่อให้เกิดสิ่งที่สวนทางกับความสุข ความสุขคือ ความรื่นรมย์และปราศจากความเจ็บปวด ความทุกข์ (Unhappiness) คือความเจ็บปวด และภาวะไร้ความพึงพอใจ"

จุดมุ่งหมายสูงสุดของลัทธิมิลล์ก็คือความพึงพอใจหรือความสุข เพราะจุดมุ่งหมาย ที่นำไปสู่ความหลุดพ้นจากความเจ็บปวดทั้งมวลก็คือความสุข แต่ถึงแม้ว่า มิลล์จะยอมรับ ว่าความสุขคือเป้าหมายของชีวิตแต่ความสุขนั้นไม่เหมือนกับความสุขทั่วไป แต่มิลล์เน้น ไปที่ความสุขที่สร้างให้กับผู้อื่นให้มากที่สุดโดยไม่ได้เน้นที่ตนเองแต่อย่างใด

ตามทัศนะของมิลล์แล้ว มิลล์ไม่เห็นด้วยกับเบ็นทัมคือ มิลล์ไม่ต้องการให้แต่ละคนกอบโกยหาประโยชน์ใส่ตน เพราะจะทำให้เกิดการแข่งขันชิงดีกัน โดยเหตุที่คนเรามีพลังต่อรองไม่เท่ากัน คนมีพลังสูงย่อมจะได้เปรียบคนมีพลังต่อรองต่ำกว่าตามลำดับ ประโยชน์ที่หวังจะได้จากการแข่งขันนี้จะกลายเป็นทุกข์เสียมากกว่า เพราะความเสียสละเห็นใจต่อกันที่มนุษย์เรามีความโน้มเอียง

---

[๔๑] กีรติ บุญเจือ, **จริยศาสตร์สำหรับผู้เริ่มเรียน**, หน้า ๔๙-๕๐.

ที่จะปฏิบัติต่อกันอยู่แล้ว[๔๒] มาตรฐานของประโยชน์นิยม มิใช่อยู่ที่ความสุขอันยิ่งใหญ่ ที่สุดของปัจเจกบุคคล แต่หมายถึงความยิ่งใหญ่ของส่วนรวม ระหว่างความสุขของตน และความสุขของผู้อื่นนั้น ประโยชน์นิยมแสดงทัศนะไว้ว่า ควรได้รับประโยชน์ด้วยกันเท่า ๆ กัน ดังนั้นจึงจะเห็นว่า ประโยชน์นิยมนั้นไม่ได้สอนให้คนเห็นแก่ตัว แต่สอนให้เล็งเห็น ประโยชน์ส่วนรวมมากที่สุด

มิลล์ได้เสนอว่า สาเหตุที่ทำให้คนเราทำประโยชน์เพื่อผู้อื่นหรือสังคมนั้น ก็คือ พันธะทางศีลธรรม ซึ่งผูกพันกับบุคคลที่อยู่ในสังคมและทำไมเราจึงต้อง สนับสนุนความสุขทั่วไป มิลล์ได้ตอบว่า มีเหตุผลอยู่ ๒ ประการก็คือ

๑. เหตุผลภายนอก หมายถึง พลังสนับสนุนให้ทำตาม ได้แก่ความหวังจะได้สร้างประโยชน์ และความกลัวต่อ ความไม่พอใจของเพื่อนมนุษย์ หรือความไม่พอใจต่อจักวาล หรือความรัก ความกลัวต่อ พระเจ้า ซึ่งทำให้เราทำตามเจตจำนงของพระองค์ โดยปราศจากผลประโยชน์ส่วนตน เพราะปัจจัยเหล่านี้ เป็นพื้นฐานของความกลัว ความรัก ความคาดหวังสิ่งที่ได้รับตอบแทน จากธรรมชาติ สังคม สิ่งแวดล้อม และศาสนา จึงเป็นปัจจัยที่ทำให้มนุษย์ทำตามหน้าที่ และกฎเกณฑ์ทางศีลธรรม โดยไม่มีเหตุผลส่วนตัวเข้าไปเกี่ยวข้องกฎจริยธรรม หรือศีลธรรมที่สังคมได้วางไว้ก็กลายเป็นสิ่งที่ควรปฏิบัติ

๒. เหตุผลภายใน หมายถึง พลังสนับสนุนให้ทำตาม หน้าที่ คือ มโนธรรมอันได้แก่ เมตตากรุณา ความรู้สึกเห็นอกเห็นใจ ผู้อื่น ความรู้สึกเห็นแก่ประโยชน์ของสังคม และมนุษยชาติ เราจะเห็นได้ว่า มิลล์ มีความคิดเห็นทางจริยศาสตร์ ก้าวหน้าไปไกลกว่าเบนธัมม์ ที่ยอมรับเพียงเหตุผลภายนอก เท่านั้น ซึ่งเหตุผลเหล่านี้เป็นไปเพื่อประโยชน์ส่วนตัว ของปัจจเจกชนเท่านั้น มิลล์ จึงได้เพิ่มเหตุผลภายในเข้าไปอีกอย่างหนึ่ง คือ มโนธรรม (Conscience) ซึ่งประกอบด้วย ความเห็นอกเห็นใจ (Sympathy) ความรัก (Love) และความกลัว (Fear) อันเป็นสิ่งที่ทำให้เราต้องทำหน้าที่

การโยงใยทางศีลธรรมเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมา ล้วน ๆ เมื่อวัฒนธรรมทางปัญญาเจริญก้าวหน้า ทำให้การวิเคราะห์ออกเป็นส่วนย่อย ในระดับต่าง ๆ เป็นไปได้ ถ้าไม่มีส่วนสำคัญใดในธรรมชาติของเรา ไม่มีประเภทความรู้สึกใด ทีมีพลัง ที่การโยงใยนี้จะมาทำให้กลมกลืนได้ ที่จะทำให้เรารู้สึกว่ามันเข้า กับธรรมชาติ ของเราได้ และทำให้เรามิใช่แต่จะสนับสนุนให้เกิดในผู้อื่นเท่านั้น แต่ยังรักษามันไว้ใน ตัวเราเองด้วย ถ้าไม่มีรากฐานทางธรรมชาติของความรู้สึกที่เห็นด้วยกับศีลธรรมแบบประโยชน์นิยมแล้วละก็ อาจเป็นไปได้ที่การโยงใยนี้ แม้จะหลังที่ถูกปลูกฝังโดยการศึกษา แล้วก็ตาม จะถูกวิเคราะห์ให้หายไปได้ จะเห็นได้ว่าเหตุจูงใจหรือเหตุผลภายนอก และภายในนั้นเป็นสิ่งที่ทำ ให้มนุษย์รู้สึกมีพันธะที่จะต้องทำตามและทำหน้าที่ร่วมกันในสังคม เมื่อมีความเข้าใจ และมุ่ง

---

[๔๒] กีรติ บุญเจือ, **จริยศาสตร์สำหรับผู้เริ่มเรียน**, หน้า ๕๐.

ประสาน ประโยชน์ร่วมกันแล้วก็กลายเป็นพันธะสังคมจนกลายมา เป็นรากฐาน ความรู้สึกทางสังคมในที่สุด ซึ่งจะเอื้อต่อระบบศีลธรรมแบบประโยชน์นิยมเป็นอย่างยิ่ง

หลักการที่สำคัญในการแสวงหาประโยชน์

หลักการเบื้องต้นของลักษณะธรรมดาทั้งหลาย ไม่ว่าจะเป็น ข้ออ้างแรกเกี่ยวกับความรู้ของคนเรา หรือเป็นความประพฤติของคนเราก็ตาม ไม่มีทางพิสูจน์ได้ว่าเป็นความรู้สึกทางผัสสะหรือแม้แต่สมรรถภาพอื่นใดของคนเราที่จะมา เป็นเครื่องพิสูจน์ หลักการดังกล่าวนี้มิลล์กล่าวว่าเป้าหมาย (The Ends) หรือจุดหมายนี้เป็น ปัญหาเกี่ยวกับว่าอะไรเป็นสิ่งที่พึงปรารถนา ลัทธิประโยชน์นิยมถือว่า ความสุขเป็น สิ่งที่น่าพึงปรารถนา และเป็นสิ่งเดียวเท่านั้นที่น่าพึงปรารถนา ในฐานะเป็นจุดหมาย สิ่งอื่นน่าพึงปรารถนาในฐานเป็นวิถีไปสู่จุดหมาย

มิลล์ได้แสดงอีกว่า วัตถุเป็นสิ่งที่เห็นได้ ก็เพราะคนเห็นมันจริง ๆ ข้อพิสูจน์เดียวที่ว่าเสียงเป็นสิ่งที่สามารถได้ยินได้ ก็คือ คนได้ยินมัน จึงสรุปได้ว่า อะไรก็ตามเป็นสิ่งที่น่าปรารถนาก็เพราะว่าแต่ละคนจะปรารถนาความสุขของตนเอง ในฐานะที่เขาเชื่อมั่นว่าจะเอามันมาได้ และมิลล์ยังกล่าวต่อไปว่า กรณีที่ยกตัวอย่างมาอาจ จะไม่ใช่ข้อพิสูจน์ทั้งหมดที่มีแต่พอจะเป็นเครื่องพิสูจน์ได้ว่า

๑. ความสุขเป็นสิ่งที่ดี

๒. ความสุขของแต่ละคนเป็นสิ่งที่ดีสำหรับเขาแต่ละคน

๓. ความสุขของคนทั่วไปเป็นสิ่งที่ดีสำหรับผลรวมของทุกคน

นอกจากเขาาจะยอมรับว่าความสุขเป็นสิ่งที่น่าปรารถนาในฐานะจะเป็นจุดหมายสูงสุดเพียงอย่างเดียวแล้ว เขายังปฏิเสธปัจจัยอื่นที่เห็นว่าน่าจะเป็นเป้าหมายที่น่าปรารถนา เหมือนกับ ความสุขก็คือคุณธรรม ว่าคุณธรรมนั้นไม่ได้อยู่ในฐานะที่เป็นเป้าหมายแต่ประการใด แต่ก็อาจจะเป็นส่วนหนึ่งของจุดหมายได้ แม้ถึงอย่างนั้นไม่ใช่จุดหมายอย่างแท้จริง ดังที่มิลล์ได้แสดงทัศนะไว้ว่า

ดังนั้นเราก็จะได้คนตอบของคำถามที่ว่า หลักประโยชน์นิยม มีข้อพิสูจน์ประเภทใด แล้วถ้าความเห็นที่ข้าพเจ้าเพิ่งกล่าวไปเป็นความจริงทางจิตวิทยาแล้ว ถ้าธรรมชาติ มนุษย์มีลักษณะ ที่จะปรารถนาสิ่งอื่นไม่ได้นอกเสียจากว่ามันเป็นส่วนหนึ่งของ ความสุขหรือวิถีไปสู่ความสุขแล้ว เราก็ไม่อาจมีข้อพิสูจน์อื่นใดอีก และเราก็ไม่จำเป็น ต้องพิสูจน์อื่นใดอีกเพื่อ แสดงว่าสิ่งเหล่านี้เป็นสิ่งเดียวที่น่าพึงปรารถนา ถ้าเช่นนั้น ความสุขก็เป็นจุดหมายเดียวเท่านั้นของการกระทำของมนุษย์

ลักษณะของความสุข

มิลล์ยอมรับความแตกต่างทางคุณภาพและปริมาณของความสุข และชี้ให้เห็นว่าความสุขมีคุณภาพที่แตกต่างกัน โดยเน้นให้เห็นความแตกต่างระหว่าง ความสุขของมนุษย์ และสัตว์รวมถึงความพึงพอใจอื่น ๆ ที่แสดงให้เห็นว่าความสุขของสัตว์และ มนุษย์ไม่ใช่สิ่งเดียวกัน เพราะความสุขแบบสัตว์ดิรัจฉานไม่สามารถ ทำให้มนุษย์รู้สึก เป็นสุขได้ เพราะมนุษย์มีความรับรู้สูงกว่า

ความหิวกระหายของสัตว์ เพราะหากความสุข หรือความรื่นรมณ์ของมนุษย์กับสัตว์ไม่ต่างกัน ความเป็นมนุษย์กับสัตว์ก็ไม่ต่างกัน

มิลล์ได้แยกความสุขออกเป็น ๒ ด้าน คือ ด้านปริมาณ และด้านคุณภาพ โดยมิลล์ถือว่าคุณภาพของความสุขให้ค่าความพึงพอใจแก่คนเรามากกว่า เพราะเป็นความสุขที่ยาวนานและถาวร และได้อธิบาย ลักษณะของความสุขและ ความแตกต่างระหว่าง ความสุขและความแตกต่าง ระหว่างความสุขของมนุษย์และสัตว์ ไว้อย่างน่าฟังว่า "คงมีคนไม่กี่คนที่จะยอมลดตัวลงมีชีวิตแบบสัตว์เดรัจฉาน แม้จะได้รับคำมั่นสัญญา ว่าจะได้มีชีวิตที่รื่นรมย์ เต็มอิ่มแบบสัตว์ ไม่มีคนฉลาดคนใดที่จะยอมกลายเป็นคนโง่ ไม่มีบัณฑิตใดที่จะยอมกลายเป็นคนเขลา ไม่มีคนที่กอปรด้วยมโนธรรม และจิตสำนึกคนใด ที่จะยอมกลายเป็นคนสถุล และเห็นแก่ตัว แม้เขาจะยอมรับว่าเป็นคนโง่ คนเขลาและคนพาล มีความพอใจในชีวิตมากว่าตน ในการจะได้รับความสุขผู้ที่จะสามารถมีความสุข ได้สูงกว่าย่อมต้องการอะไรต่อะไรมากว่าผู้ที่สามารถน้อยกว่า และเขามีโอกาสที่จะได้ รับความเจ็บปวดมากกว่าด้วย แต่แม้ว่าเขาจะอยู่ในภาวะที่จะต้องเสี่ยงอย่างนี้ เขาก็จะไม่ยอม ลดตัวลงมาอยู่ในสภาพชีวิตที่ต่ำกว่า เป็นมนุษย์ที่ไม่สมอยากดีกว่าเป็นสุกรที่เอมอิ่ม เป็นโสกราตีสที่ไม่เป็นสุขดีกว่าเป็นเจ้างั่งที่เปรมปรีดิ์".

สรุปทรรศนะของมิลล์ มาตรการหาความบันเทิงก็เดินตามธรรมชาติเหมือนกัน แต่เดินตามธรรมชาติฝ่ายต่ำเท่านั้น เป็นอีกกรอบหนึ่งสำหรับเลือกวิถีปฏิบัติ ซึ่งปัญหาในข้อว่ามนุษย์ปรารถนาแต่ความสุขเท่านั้น ประโยชน์จึงเน้นผลการกระทำ หรือความสุข มิได้เน้นความถูกต้องของวิถีที่จะได้มาซึ่งความสุข และปัญหาที่ว่าประโยชน์นิยมใช้มนุษย์เป็นวิถีไปสู่จุดหมาย

อาจพอสรุปแนวคิดของมิลล์ เกี่ยวกับทฤษฎีทางศีลธรรม และทฤษฎีประโยชน์นิยมได้ว่ามิลล์คล้ายกับค้านท์คือ เชื่อว่าทฤษฎีทางศีลธรรมจะต้องบอกได้ว่าเราควรทำอะไร หรือการกระทำอะไรที่ถูกต้องชอบธรรมทางศีลธรรม หรือหน้าที่ทางศีลธรรมของเราคืออะไร และการจะบอกเช่นนี้ได้เราจะต้องบอกให้ได้ว่าก่อนว่าหลักการแรกทางศีลธรรมคืออะไร กฎศีลธรรมจะต้องเข้ากันได้กับความจริงทางจิตวิทยาของมนุษย์ นอกจากนี้ตามความคิดของมิลล์นั้น แม้ประโยชน์นิยมจะยอมรับว่าแรงจูงใจก็มีความสำคัญ กระนั้นหัวใจของการตัดสินคุณค่าทางศีลธรรมอยู่ที่การตัดสินตัวการกระทำและผลของการกระทำ และมิใช่อยู่ที่การตัดสินค่าของคนเช่นที่เห็นในความคิดของค้านท์[๔๓]

(๒) สมัยปัจจุบัน กล่าวคือ เมื่อล่วงถึงศตวรรษที่ ๑๘ และ ๑๙ นักวิชาการได้เริ่มมีการใช้วิธีทางวิทยาศาสตร์มาใช้ศึกษาพฤติกรรมมนุษย์ในสังคม และพยายามแยกตัวศาสตร์ต่างๆ ทางสังคมออกจากปรัชญา จึงทำให้การแสวงหาความจริงเกี่ยวกับธรรมชาติไม่ใช่เรื่องของปรัชญาอีกต่อไป

---

[๔๓] เนื่องน้อย บุณยเนตร,**จริยศาสตร์ตะวันตก : ค้านท์ มิลล์ ฮอบส์ รอลส์ ซาร์ทส์** , (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณราชิวทยาลัย, ๒๕๓๙), หน้า ๑๓๒-๑๓๓.

ฉะนั้น ในศตวรรษที่ ๒๐ เป็นต้นมา ปรัชญาจึงไม่มีหน้าที่แสวงหาความจริง เพราะนั่นเป็นหน้าที่ของวิทยาศาสตร์ธรรมชาติที่จะหาความจริงเรื่องสสารวัตถุ ส่วนวิทยาศาสตร์สังคมก็หาในเรื่องพฤติกรรมมนุษย์ ทำให้เกิดสำนัก "ภาษาวิเคราะห์" คือปรัชญามีหน้าที่วิเคราะห์ภาษา นักปรัชญากลุ่มนี้เห็นว่าปัญหาที่นักปรัชญาโต้แย้งกันนั้นไม่เกิดขึ้นถ้าคำที่นักปรัชญาแต่ละคนใช้นั้นมีความหมายตรงกัน จึงเป็นหน้าที่ของนักปรัชญาที่จะชี้ให้เห็นว่าปัญหาบางปัญหาของวิทยาการแขนงต่างๆ นั้นอาจแก้ได้ด้วยการวิเคราะห์ภาษาที่ใช้สื่อความหมายกัน เพราะความกำกวมทางภาษาก่อให้เกิดการโต้แย้งที่ไม่จำเป็น[๔๔]

และแนวคิดสำนักภาษาวิเคราะห์ พบว่าความดีของความประพฤติมาจากการเลือนรางในการใช้ภาษา มิได้เป็นคุณค่าที่มีจริง เพราะเป็นความเข้าใจผิดในการใช้ภาษาของมนุษย์ คนเราจึงควรเลิกยึดถือคุณค่าเหล่านี้ แล้วปัญหาสังคมก็จะหมดไป แบ่งกันกินกันใช้ ไม่ยึดมั่นใด ๆ ทั้งสิ้น ผู้ริเริ่มความคิดนี้ ได้แก่ แอร์ (Ayer) และจริยศาสตร์ที่ทำการค้นคว้าแบบนี้ได้ชื่อว่าอภิจริยศาสตร์ (Meta-ethics) โดยมีนักปรัชญาดังนี้

ก. ทฤษฎีบัญญัตินิยมของแอร์ แอร์ได้เสนอจุดยืนว่า บรรดาข้อตัดสินทางจริยธรรมล้วนไม่ใช่ข้อความที่มีความหมายเชิงประชาน หากแต่เป็นเชิงอารมณ์ ข้อตัดสินเหล่านั้น เปิดเผยถึงอารมณ์ของผู้พูด โดยไม่ได้ระบุอะไรเกี่ยวกับสิ่งที่หมายถึง นอกจากแสดงว่าสิ่งนั้นเป็นเป้าของความรู้สึก[๔๕] แฮร์ กล่าวถึงสัจจะอันสำคัญที่สุดสามประการ เกี่ยวกับข้อตัดสินทางจริยธรรมคือ

(๑) ข้อตัดสินเหล่านี้เป็นข้อตัดสินแบบบัญญัติ

(๒) มีลักษณะที่สามารถทำให้เป็นสากลได้

(๓) มีระเบียบวิธีที่มีเหตุผลในการคิดเรื่องจริยธรรม เพราะมีความสำพันธ์เชิงตรรกะระหว่างบรรดาข้อตัดสินแบบบัญญัติ

แฮร์คิดว่าในเบื้องแรกนั้นศัพท์เหล่านี้ถูกใช้เพื่อให้ข้อเสนอแนะหรือคำแนะนำ หรือโดยทั่วไปก็เพื่อแนะทางเลือก เช่น แนะนำลูกค้า, สาธิตแนะนักเรียน และเสนอทางเลือก สำหรับตัดสินใจ

สำหรับแฮร์ ข้อตัดสินทงจริยธรรมมีหน้าที่ขั้นเบื้องต้นเป็นการ ใช้ยกย่องหรือ การกระทำอย่างใดอย่างหนึ่ง และจุดประสงค์ของการยกย่องนี้ก็เพื่อแนะนำ ทางเลือกให้แก่ผู้มีปัญหา เช่น ภาพใดเป็นภาพที่ดี หรือในทางจริยธรรม เช่น จะทำอะไรดี นอกจากนี้ข้อตัดสินทางจริยธรรมยังมีลักษณะเป็นคำสั่งด้วย

---

[๔๔] วิทย์ วิศทเวทย์, **ปรัชญาการศึกษา**, (กรุงเทพมหานคร : โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๕), หน้า ๖.

[๔๕] เฉลิมเกียรติ ผิวนวล, **อภิจริยศาสตร์**, (กรุงเทพมหานคร : เจริญวิทย์การพิมพ์, (ม.ป.ป.), หน้า ๖๙-๗๐.

แฮร์คิดว่า ทฤษฎีบัญญัตินิยมของเขาได้นิยามข้อตัดสินเชิงคุณค่า (หรือจริยธรรม) อย่างสอดคล้องตรงกับการใช้ตามปกติ กล่าวคือ คนทั่วไปใช้เพื่อบอกว่า "ควร" เลือกอะไร หรือ "ควร" ทำอะไรมากกว่าอย่างอื่น แฮร์คำนึงถึงการที่บางคนอาจยอมรับข้อตัดสินที่ว่า "ฉันควรทำ" แต่ไม่ยอมรับคำสั่งที่ว่า "จงทำ"

แฮร์คิดว่าประโยคหรือ ข้อตัดสินทางจริยธรรมไม่ได้มีความหมายเพียงประโยคคำสั่งเท่านั้น แต่ยังมีความหมาย อีกอย่างหนึ่ง คือ จะต้องสามารถทำให้เป็นสากลได้ บรรดาข้อตัดสินทางจริยธรรม ทั้งหลายแล้วนั้น นอกจากจะมีหน้าที่เพื่อการบัญญัติแล้วยังมีความหมายเชิงพรรณนาอยู่ด้วย เราสามารถทำให้ประโยคเชิงพรรณาเป็นสากลได้เนื่องจากความหมายของศัพท์เชิงพรรณานั้นต้องใช้ให้เป็นไปตามกฎความหมายที่เป็นสากล

สัจจะประการที่สามเกี่ยวกับข้อตัดสินทางจริยธรรมก็คือว่า มีระเบียบวิธีที่เหตุผล ในการคิดเรื่องจริยธรรม เพราะมีความสัมพันธ์เชิงตรรกระหว่างบรรดา ข้อตัดสินแบบบัญญัติต่าง ๆ นี่เป็นจุดสำคัญอันเด่นชัดที่ทำให้ทฤษฎีของ แฮร์ต่างจากแบบอารมณ์นิยม

ในประเด็นแรก เราอาจจะสรุปการอ้างเหตุผลทางจริยธรรมของแฮร์ ได้ตามตัวอย่างนี้

(๑) จงจับลูกหนี้ที่ไม่ใช้หนี้คือ เข้าคุก (ประโยคคำสั่ง)

(๒) นายเอ เป็นลูกหนี้ที่ไม่ใช้คืนหนี้ (ประโยคบอกเล่า)

(๓) จงจับนายเอ เข้าคุก (ประโยคคำสั่ง)

การที่ปรากฏข้อสรุปเป็นประโยคคำสั่งเพราะแฮร์ถือว่า ถ้าในข้ออ้ามีประโยคคำสั่ง อยู่อย่างน้อยสุดหนึ่งประโยค ประโยคสรุปสามารถเป็นประโยคคำสั่งได้อย่างสมเหตุสมผล

กล่าวโดยสรุปในตอนนี้ก็คือ ในการคิดเรื่องจริยธรรม มีระเบียบวิธีที่มีเหตุผลตาม วิธีนิรนัย ซึ่งสามารถใช้ได้กับประโยคคำสั่ง เช่นเดียวกับประโยคบอกเล่า โดยยังคงลักษณะเชิงบัญญัติอันเป็นแก่นของข้อตัดสินทางจริยธรรม

ข. ทฤษฎีอารมณ์นิยม (Emotivism) ของ ซี แอล สตีเวนสัน (C.L. Stevenson) สตีเวนสันต้องการตอบปัญหาทางจริยศาสตร์เชิงวิเคราะห์ เพื่อจะได้เข้าใจ ศัพท์ และวิธีการต่าง ๆ ในจริยศาสตร์เชิงตีค่าได้อย่างกระจ่างแจ้งขึ้น กล่าวคือปัญหาที่ สตีเวนสันสนใจไม่ใช่ปัญหาที่ว่าเราตีค่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งอย่างไร แต่คือปัญหาที่ว่า การตีค่าสิ่งหนึ่งว่าดีหรือเลวนั้น จะต้องเข้าใจความหมายของปัญหาให้ชัดเจนก่อน เขากล่าวว่า จุดมุ่งหมายแรกที่สุด อธิบายลักษณะวิธีการต่าง ๆ ที่ใช้ในการพิสูจน์หรือสนับสนุนการ ตัดสินค่าทางจริยะ วิธีการของเขาก็คือ พิจารณาปัญหาทางจริยะจากแง่ของการ ศึกษาภาษาและความหมายของคำ นอกจากนั้นแล้วยังใช้วิธีการรวบรวมข้อเท็จจริงจากการสังเกตพฤติกรรมของคนเราในกิจกรรมต่าง ๆ แล้วนำมาใช้เป็นข้อมูลพื้นฐาน หรือสรุปง่าย ก็คือวิธีการของนักปรัชญาประจักษวาทนั่นเอง

จุดเริ่มต้นของความคิดของสตีเวนสันเริ่มด้วยการวิเคราะห์การตีค่าทางจริยะ เรียกว่า "การสังเกตดูการสนทนาโต้ตอบกันเรื่องจริยธรรมในชีวิตประจำวัน"[๔๖] โดยยกประเด็นเรื่องการนิยามคำว่า "ดี" มาเป็นประเด็นหลัก เพราะเป็นพื้นฐานสำหรับประเด็นอื่นต่อไป โดยมีทรรศนะว่าความหมายของคำนิยามว่า "ดี" จะต้องตรงกับความหมายของ "ดี" ในแง่ที่ว่า เมื่อเราเข้าใจความหมายของคำนิยามแล้วสามารถนำคำว่า "ดี" ไปใช้ในความหมายที่นิยามไว้ โดยได้ใจความตรงกับที่เราต้องการที่จะพูดและเป็นความหายที่ชัดเจน ในบางครั้งศัพท์ที่เราต้องการนิยามมีความหมายกำกวมและคลุมเครือจนเราจำเป็นต้องให้คำนิยาม หลายชุดด้วยกัน ในกรณีเช่นนี้เราเรียกว่าคำนิยามแต่ละชุดว่ามีความหมายตรงกับ ความหมาย ตรงกับศัพท์ที่ต้องการนิยามทุกประการ

เนื่องจากสตีเวนสันคิดว่า มีการใช้ศัพท์จริยธรรมในการสนทนาโต้ตอบกัน อยู่ ๓ ลักษณะ จึงมีทรรศนะว่า ความหมายที่เป็นแบบอย่างของ "ดี" ต้องเป็นไปตาม กฎ ๓ ลักษณะ คือ[๔๗]

(๑) มีการเห็นด้วยและไม่เห็นด้วยเกิดขึ้นจริงในวาทะกรรม คือจากคำนิยามของ "ดี" เราต้องสามารถมีความเห็นขัดแย้งกันได้เกี่ยว กับว่าสิ่งหนึ่งดีหรือไม่

(๒) ศัพท์จริยธรรมมี "แรงดึงดูด" กล่าวคือ คิดว่า เป็นสิ่งที่ดี ย่อมมีแนวโน้มอันแข็งขันที่จะปฏิบัติตามนั้น มากกว่าผู้ที่ไม่คิดเช่นนั้น คือ "ความดี" จะต้องมีความหมายที่ดึงดูดหรือโน้มน้าวจิตใจ คือผู้ที่ยอมรับว่าสิ่งหนึ่งดีจะต้องมีจิตใจโน้มเอียงที่จะกระทำเพื่อสิ่งนั้น หรือมุ่งสู่สิ่งนั้น

(๓) วิธีการตรวจสอบความหมายเชิงวิทยาศาสตร์หรือเชิงประจักษ์ไม่เพียงพอสำหรับจริยศาสตร์ ในเรื่องนี้ เขาคิดว่า เมื่อเราไม่สามารถใช้ "สิ่งธรรมชาติ" อันมีคุณสมบัติเชิงวิทยาศาสตร์มานิยาม "ความดี" ได้ ก็หมายความว่า วิธีการทางวิทยาศาสตร์ไม่เพียงพอสำหรับจริยศาสตร์ คือ ความดีของสิ่งใดก็ตามต้องไม่เป็นสิ่งที่ทดสอบได้โดยวิธีการทาง วิทยาศาสตร์ ทั้งนี้เพราะวิธีการทางวิทยาศาสตร์ไม่พอเพียงสำหรับ ที่จะมาใช้ในวิชา จริยศาสตร์ โดยมีทรรศนะว่าสิ่งหนึ่งไม่ว่าจะมีคุณสมบัติชนิดใดก็ตามที่ทดสอบ ได้ด้วยวิธีทางวิทยาศาสตร์ เราก็สามารถถามได้เสมอว่าสิ่งที่มีคุณสมบัติเช่นนั้นดีหรือไม่ นั่นก็หมายความว่า เราใช้ "ดี" ในความหมายที่นิยามไม่ได้ด้วคุณสมบัติที่ทดสอบ ได้ด้วยวิธีการทางวิทยาศาสตร์ และวิธีการทางวิทยาศาสตร์ไม่ใช่การตัดสิน ขึ้นสุดท้าย ว่าสิ่งหนึ่งดีหรือไม่

ข้อกำหนดทั้ง ๓ นี้ สตีเวนสันอ้างว่าเป็น "...ข้อกำหนดซึ่งชวนให้สามัญของเราคล้อยตามด้วยอย่างมาก" เป็นข้อกำหนดที่ "....มีเหตุผลอย่างสมบูรณ์" หมายความว่า สตีเวนสันเชื่อว่าข้อกำหนดเหล่านี้เป็นสิ่งที่ทุก ๆ คนยอมรับตรงกันเพราะเป็นข้อกำหนด ที่ได้มาจากสามัญสำนึก แต่

---

[๔๖] C.L.Stevenson, **Ethics and Language** , (New York : Yale University Press,1944) ,p.13

[๔๗] C.L.Stevenson, " The Emotive Meaning of Ethical Term 1937", **Facts and Values : Studies in Ethical** Analysis , (New York : Yale University Press,1963) , p.15.

ความจริงแล้วข้อกำหนดเหล่านี้เป็นเพียง ความเชื่อของสตีเวนสัน เท่านั้น มีฐานะเป็นเพียงข้อยอมรับของเขา และไม่จำเป็นว่าคนอื่นจะต้อง เห็นพ้องด้วย เป็นข้อกำหนดที่ถกเถียงกันได้

ในการดำเนินตามข้อกำหนดข้อแรก สตีเวนสัน เสนอทรรศนะเกี่ยวกับว่าคนเรา ไม่ลงรอยกันในเรื่องการตีค่าทางจริยะได้เป็นอย่างไร และความไม่ลงรอยนี้มีลักษณะ อย่างไรไว้ดังนี้

สตีเวนสันกล่าวถึงลักษณะของความไม่ลงรอยและความไม่ลงรอยกัน ทั่วๆไปเสียก่อน เขาเน้นวิเคราะห์เฉพาะความไม่ลงรอยกันเท่านั้น เพื่อความสะดวกและหลีก เลี่ยงความซับซ้อน เพราะถ้าเข้าใจลักษณะของความไม่ลงรอยกันแล้วก็จะสามารถ เข้าใจลักษณะของความลงรอยกันได้เช่นกัน โดยแบ่งความไม่ลงรอยออกเป็น ๒ ชนิด คือ

(๑) ความไม่ลงรอยกันในเรื่องของความเชื่อ

(๒) ความไม่ลงรอยกันในเรื่องทัศนคติ

สตีเวนสันได้พิสูจน์ให้เห็นจากการตีค่าทางจริยะที่เราทำกันอยู่ในชีวิตประจำวันว่า เมื่อมีการโต้เถียงกันทางจริยะ การเถียงกันนั้นจะต้องประกอบไปด้วยความไม่ลงรอย 2 ชนิดมิใช่ว่าจะมีแต่ความไม่ลงรอยกันเพียงความเชื่อเพียงอย่างเดียว ทฤษฎีจริยศาสตร์ส่วนใหญ่มองข้ามความไม่ลงรอยกันในเรื่องทัศนคติจึงมีข้อบกพร่องไม่สามารถ อธิบายลักษณะบางอย่างของการตีค่าได้

ในกรณีของข้อกำหนดข้อที่ 2 ทฤษฎีของสตีเวนสันเป็นไปตามข้อกำหนดนี้ โดยให้คำอธิบาย ลักษณะการใช้ศัพท์ทางจริยะไว้ ดังนี้ เกี่ยวกับหน้าที่และความหมายของศัพท์ทางจริยะนั้นจัดว่าเป็นทฤษฎีผล ประโยชน์นิยมทฤษฎีหนึ่ง กล่าวคือ เป็นทฤษฎีที่อธิบายความหมายและหน้าที่ของของศัพท์ ทางจริยะด้วยอารมณ์ ความรู้สึก หรือทัศนคติ ซึ่งขัดแย้งต่อทฤษฎีผลประโยชน์อื่นซึ่งเสนอว่า ข้อความทางจริยะบรรยายสภาพของทัศนคติหรือให้ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับทัศนคติ สตีเวนสันกล่าวว่า เป็นความจริงที่ว่าข้อความทางจริยะมีความหมาย เชิงบรรยายสอยู่ด้วย ส่วนหนึ่ง แต่ไม่ได้หมายความว่าข้อความทางจริยะมีความหมายเชิงบรรยาย หน้าที่หลักของข้อความทางจริยะไม่ใช่การบรรยายข้อเท็จจริงเกี่ยวกับทัศนคติ แต่เป็นการสร้างอิทธิพลต่อทัศนคติ

ทฤษฎีสตีเวนสัน ดำเนินตามข้อกำหนดข้อที่สาม โดยอาศัยทัศนคติเรื่องความไม่ลง รอยกันทั้งสองชนิด กล่าวคือ ในเมื่อความไม่ลงรอยกันในเรื่องความเชื่อเป็นความไม่ลง รอยกันที่ปรากฏในศาสตร์ต่าง ๆ เมื่อเรามีความเชื่อที่ขัดแย้งกันวิธีการทางวิทยาศาตร์จะเป็นเครื่องตัดสินว่าความเชื่อใดถูกต้องเป็น วิธีการที่นำไปสู่ความขัดแย้งในเรื่องความเชื่อ ถ้าความไม่ลงรอยกันใน เรื่องทัศนคติ ได้ทางอ้อม โดยให้เกิดความไม่ลงรอยกันในเรื่องความเชื่อซึ่งจะเป็นสาเหตุให้เกิดความ ลงรอยกันในเรื่องทัศนคติโดยอัตโนมัติ แต่ถ้าไม่ลงรอยกันในเรื่องทัศนคติไม่มีราฏฐาน อยู่บนความไม่ลงรอยกันในเรื่องความเชื่อ วิธีการทางวิทยาศาสตร์ก็ไม่สามารถนำไปสู่ความ ลงรอยกันในเรื่องทัศนคติได้

ตามทรรศนะของสตีเวนสัน ความหมายแบ่งออกเป็น ๒ ชนิดคือ ความหมายเชิงบรรยายและความหมายเชิงอีโมตีฟ

(๑) ความหมายเชิงบรรยาย สตีเวนสันชี้ให้เห็นปัญหาสองข้อด้วยกัน ข้อแรกก็คือ กระบวนการทางจิตวิทยาที่คำ ที่มีความหมายเชิงบรรยาย ทำให้เกิดขึ้นในตัวของผู้ฟังนั้นมีลักษณะเฉพาะอย่างไร ข้อที่สองก็คือ ความหมายเชิงบรรยายคงความชัดเจนแน่นอนพอที่จะใช้เป็นประโยชน์ ในการติดต่อสื่อสารได้อย่างไร สิ่งที่ทำให้ความหมายเชิงบรรยายมีความแน่นอนชัดเจนได้ก็คือกฎทาง ภาษาศาสตร์ ซึ่งมีหน้าที่นำสัญญลักขณ์ต่าง ๆ มาสัมพันธ์กัน เช่น หากมีคนถามเราว่า "ทวดของเรายัง มีชีวิตอยู่หรือไม่" เราก็ต้องทบทวนในสมองเสียก่อนว่า ทวดคือพ่อของปู่เรา เพื่อให้เข้าใจ ปัญหาให้ชัดเจนและสามารถตอบคำถามได้

(๒) **ความหมายเชิงอีโมตีฟ** ความหมายเชิงอีโมตีฟเป็นความหมายชนิดหนึ่งจะเป็นชนิดหนึ่งของความพร้อม อีก อย่างหนึ่ง ก็ต่อเมื่อสิ่งกระตุ้นหรือการตอบสนอง หรือทั้งสิ่งกระตุ้นและการตอบสนองของ ความพร้อมอย่างแรก อยู่ในขอบเขต ของสิ่งกระตุ้นหรือการตอบสนอง ของความพร้อมอย่าง หลัง เนื่องจากอารมณ์ความรู้สึกเป็นชนิดหนึ่งของกระบวนการทางจิตวิทยาที่เกิด จากความพร้อมที่เป็นความหมาย

ความหมายเชิงอีโมตีฟนอกจากจะแตกต่างจากความหมายเชิงบรรยายในแง่ที่ทำ ให้เกิดกระบวนการ ทางจิตวิทยาคนละชนิดกันแล้ว ยังมีความแตกต่างอีกอย่างหนึ่งที่ สตีเวนสันมิได้ยืนยันแต่แนะไว้เป็นนัย นั่นก็คือ ความหมายเชิงบรรยายมีความชัดเจนและ คงที่อยู่ในระดับหนึ่งเพราะอาศัยกฎทางภาษาศาสตร์ แต่ความหมายเชิงอีโมตีฟไม่ได้ อาศัยกฎทางภาษาศาสตร์มา เป็นเครื่องมือทำให้ความหมายชัดเจนคงที่

การวิเคราะห์ศัพท์ของสตีเวนสัน

สตีเวนสันได้แบ่งรูปแบบสำหรับวิเคราะห์ความหมายของคำว่า "ดี" เป็นหลัก แบ่งออกเป็น ๒ รูปแบบ

(๑) ขจัดความคลุมเครือของความหมายของ "ดี" โดยชี้ให้เห็นว่าความเป็นไปได้อย่างหนึ่ง ในการใช้คำ "ดี" ก็คือ ผู้ใช้ภาษาให้คำ ๆ นี้มีความหมายเชิงบรรยายเกี่ยวกับทัศนคติของผู้พูด ส่วนความเชื่ออื่น ๆ ที่คำ "ดี" ทำให้เกิดขึ้นในตัวผู้ฟังเป็นเพียงความเชื่อที่ "ดี" แนะ ไม่ใช่ความหมายเชิงบรรยาย ผู้ใช้ภาษาใช้คำ "ดี" เพื่อยืนยันข้อเท็จจริงเกี่ยวกับทัศนคติ ของตน และปล่อยให้ผู้ฟังรับรู้ข้อเท็จจริงอื่น ๆ ที่เกี่ยวกับคุณสมบัติของสิ่งที่ตนยกย่อง โดยอาศัยการแนะของความหมายเชิงอีโมตีฟ ในการวิเคราะห์รูปแบบนี้ สตีเวนสันให้คำนิยาม โดยคร่าว ๆ ของ "ดี" ไว้ดังนี้ "สิ่งนี้ดี" หมายความว่า "ฉันเห็นชอบด้วยกับสิ่งนี้ ท่านจงเห็นชอบด้วยเช่นกัน สรุปแล้วข้อความที่เป็นคำนิยามคร่าว ๆ นี้ก็พอเพียงที่จะถ่ายทอดความหมายที่เป็นการแสดงและกระตุ้นทัศนคติ และดังนั้นในกรณีที่ คนสองคนเถียงกัน เช่น ก บอกว่าสิ่งนี้ดี ข บอกว่า สิ่งนี้ไม่ดี เมื่อถอดความออกมาตามนิยามก็จะได้

ก. ฉันเห็นชอบด้วยกับสิ่งนี้ท่านจงเห็นชอบด้วยกับสิ่งนี้เช่นกัน

ข. ฉันไม่เห็นชอบด้วยกับสิ่งนี้ท่านจงไม่เห็นชอบด้วยกับสิ่งนี้เช่นกัน

ข้อความส่วนแรกนั้นอย่างน้อยที่สุดก็พอเพียงที่จะชี้ให้เห็นว่าคนทั้งสองทีมีทัศนคติ ที่ตรงข้ามกัน และส่วนหลังของคำนิยามก็แสดงให้เห็นว่าแต่ละฝ่ายพยายามเปลี่ยน ทัศนคติของอีกฝ่ายหนึ่ง คำนิยามนี้จึงสามารถแสดงให้เห็นความลงรอยกัน และไม่ลงรอยกันในเรื่องทัศนคติ ซึ่งเป็นลักษณะแก่นของการตีค่าทางจริยะได้ เพราะความไม่ลงรอยกันในเรื่องทัศนคติของอีกฝ่ายหนึ่ง

ความหมายเชิงอีโมตีฟ ของ "ดี" คือ "ท่านจงเห็นชอบด้วยกัน" นั้น เป็นประโยคคำสั่ง ดังนั้นจึงไม่สามารถแสดงลักษณะของความหมายเชิงอีโมตีฟของ "ดี" ได้อย่างถูกต้องทุกประการ เนื่องจากข้อความทางจริยะและประโยคคำสั่ง มีวิธีการสร้างอิทธิพลต่อทัศนคติของผู้ฟังที่แตกต่างกัน สตีเวนสัน เชื่อว่าเราไม่สามารถ หาคำนิยามที่มีความหมายของ เชิงอีโมตีฟตรงกับความหมายเชิงอีโมตีฟของ "ดี" ทุกประการได้

(๒) รูปแบบนี้เสนอวิธีการอีกวิธีหนึ่งในการขจัดความคลุมเครือของความหมายของ "ดี" โดยการชี้ให้เห็นว่า ความเป็นไปได้อีกอย่างหนึ่งของการใช้คำ "ดี" ก็คือ ผู้ใช้ภาษากำหนดให้คำ "ดี" มีความหมายเชิงบรรยายเกี่ยวกับคุณสมบัติของสิ่งที่ผู้พูดยกย่อง และให้ความเชื่อเกี่ยวกับทัศนคติของผู้พูดเป็นเพียงสิ่งที่คำ "ดี" แนะ ดังนั้นตามรูปแบบ การวิเคราะห์ที่สอง "ดี" มีความหมายเชิงบรรยายที่ซับซ้อนและหลากหลาย ในขณะที่ตามรูปที่หนึ่ง "ดี" มีความหมายเชิงบรรยายที่จำกัดกว่ามาก

สรุปได้ว่า การให้คำนิยามแบบชักจูงนั้นต้องอาศัยการ ใช้ความหมายทั้งสองชนิด ร่วมกัน คือ ผู้ใช้ภาษาใช้ความหมายเชิงอีโมตีฟในการยกย่องหรือตำหนิ และใช้ความหมาย เชิงบรรยายในการบ่งถึงคุณสมบัติที่ต้องการให้ผู้อื่นยกย่องหรือตำหนิ สตีเวนสันกล่าวว่า "ถ้าปราศจากความหมายทั้งสองชนิดมากระทำการร่วมกัน การชักจูงใจก็จะขาด กำลังสนับสนุนหรือไม่ก็ขาดทิศทาง เงื่อนไขที่จะทำให้ผู้ใช้ภาษาใช้ความหมาย ทั้งสองชนิดร่วมกันอย่างได้ผลก็คือ ความหมายเชิงอีโมตีฟจะต้องเป็นอิสระบางส่วน และความหมายเชิงบรรยายจะต้องคลุมเครือ

สรุปแล้วการใช้ "ดี" มีอยู่สองแบบ ตามรูปแบบที่หนึ่งผู้ใช้ภาษาใช้ "ดี" ในความหมาย เชิงบรรยายเกี่ยวกับความเห็นชอบของตน และปล่อยให้ความหมาย เชิงอีโมตีฟของ "ดี" แนะให้ผู้ฟังเกิดความเชื่อเกี่ยวกับคุณสมบัติของสิ่งที่ได้รับการยกย่อง ตามรูปแบบที่สอง ผู้ใช้ภาษากำหนดให้ "ดี" มีความหมายเชิงบรรยายเกี่ยวกับคุณสมบัติของสิ่งที่ตนยกย่อง และปล่อยให้ความหมาย เชิงอีโมตีฟของคำนี้แนะให้ผู้ฟังเกิดเชื่อ เกี่ยวกับความเห็น ชอบของตน อนึ่งความหมายเชิงอีโมตีฟของ "ดี" ในทั้งสองรูปแบบมีลักษณะอย่างเดียวกัน

สรุปทรรศนะของสตีเวนสัน

สตีเวนสันเห็นว่า คำพูดทางจริยะมีความหายทางจิตวิทยา คือ สามารถสร้างอารมณ์พร้อมกับการบรรยาย เช่น คำว่าดี ต้องแสดงออกมาทางความรู้สึกกล่าว คือถ้า ดีใช้ในเรื่องอื่นที่ไม่เกี่ยวกับจริยธรรม จะไม่มีความหมายทางอารมณ์ เช่น ถนนดี หมายความว่า ใช้การได้สมประสงค์

ไม่กระตุ้นให้เกิดอารมณ์ชักจูง หรือหันเหออกแต่ประการใด ฉะนั้น ทฤษฎีความหมายของสตีเวนสันมีความสำคัญต่อทฤษฎีจริยศาสตร์ เชิงวิเคราะห์ของเขาสองประการด้วยกัน

(๑) เป็นเหตุผลสนับสนุนว่าสิ่งที่เขาเรียกว่าความหมาย เชิงอีโมตีฟมีสถานะเป็นความหมาย ไม่เป็นเพียงผลพลอยได้ที่เกิดจากความหมายเชิงบรรยาย และดังนั้นจึงมีความ สำคัญทางภาษา

(๒) เป็นการเตรียมเครื่องมือสำหรับวิเคราะห์ความหมายของศัพท์ทาง จริยะให้ละเอียดลงไป เป็นการพยายามสร้างพื้นฐานทางภาษาที่มั่นคงสำหรับ การวิเคราะห์ความหมายทางศัพท์จริยะ เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบกับทฤษฎี อีโมติวิสม์ในสมัยแรกแล้ว กล่าวได้ว่าทฤษฎีของสตีเวนสันได้พัฒนาทฤษฎีอีโมตีวิสม์ ไปในแนวทางที่เสริมสร้าง รากฐานทางภาษาของทฤษฎีนี้ให้มั่นคง ทำให้ทฤษฎีนี้มีความน่า เชื่อถือเพิ่มมากยิ่งขึ้น

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์

๔.๑ อะไรคือปรัชญา และศึกษาเรื่องอะไรบ้าง แต่ละเรื่องศึกษาประเด็นอะไร

๔.๒ ปัญหาอภิปรัชญาเรื่องจิตกับกาย มีรายละเอียดอย่างไร และแต่ละสำนักให้ความเห็นประเด็นดังกล่าวอย่างไร ท่านเห็นด้วยหรือไม่ลองอภิปราย

๔.๓ ปัญหาญาณวิทยาเรื่องการตัดสินความรู้ มีรายละเอียดอย่างไร และแต่ละสำนักให้ความเห็นประเด็นดังกล่าวอย่างไร ท่านเห็นด้วยหรือไม่ลองอภิปราย

๔.๔ ปัญหาจริยศาสตร์เรื่องความดี มีรายละเอียดอย่างไร โดยเฉพาะในยุคใหม่และยุคปัจจุบันให้ความเห็นประเด็นดังกล่าวอย่างไร ท่านเห็นด้วยหรือไม่ลองอภิปราย

๕. บรรณานุกรม

กีรติ บุญเจือ. **จริยศาสตร์สำหรับผู้เริ่มเรียน**. กรุงเทพมหานคร : ไทยวัฒนาพานิช,๒๕๔๒.

กีรติ บุญเจือ. **แก่นปรัชญายุคกลาง**. กรุงเทพมหานคร : ไทยวัฒนาพานิช,๒๕๒๗.

เฉลิมเกียรติ ผิวนวล. **อภิจริยศาสตร์**. กรุงเทพมหานคร : เจริญวิทย์การพิมพ์, (ม.ป.ป.).

พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมมจิตโต). **ปรัชญากรีก**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ศยาม บริษัทเคล็ดไทย จำกัด, ๒๕๓๗.

_____. **พุทธศาสนากับปรัชญา**. กรุงเทพมหานคร : บริษัท อมรินทร์ พริ้นติ้งกรุ๊พ จำกัด, ๒๕๓๓.

บุญมี แท่นแก้ว. **พระพุทธศาสนากับปรัชญา**. กรุงเทพมหานคร : ว.เพ็ชรสกุล,๒๕๔๐.

เดือน คำดี. **พุทธปรัชญา**. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์โอเดียนสโตร์, ๒๕๓๔.

เนื่องน้อย บุณยเนตร. **จริยศาสตร์ตะวันตก : ค้านท์ มิลล์ ฮอบส์ รอลส์ ซาร์ทส์.** กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณราชิวทยาลัย, ๒๕๓๙.

รัตนา ตันบุญเต็ก. **ปรัชญาคืออะไร**. กรุงเทพมหานคร : อมรินทร์การพิมพ์ , ม.ป.ป.).

ราชบัณฑิตยสถาน. **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย**. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : บริษัท เท็กซ์ แอนด์ เจอร์นัล พับลิเคชั่น จำกัด, ๒๕๔๓.

วิทย์ วิศทเวทย์. **ปรัชญาทั่วไป : มนุษย์ โลก และความหมายของชีวิต**. พิมพ์ครั้งที่ ๘. กรุงเทพมหานคร : อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๓๑.

_____. **ปรัชญาการศึกษา**. กรุงเทพมหานคร : โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๕.

วิทย์ วิศทเวทย์ และ เสฐียรพงษ์ วรรณปก. **หนังสือเรียนสังคมศึกษา รายวิชา ส. ๔๐๒**. กรุงเทพมหานคร : อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๓๐.

สุจิตรา อ่อนค้อม. **ปรัชญาเบื้องต้น**. พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพมหานคร : อักษราพิพัฒน์, ๒๕๔๕.

โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์. **ปรัชญาทั่วไป**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๖๑.

พระมหากันต์ วฑฺฒนวํโส. “การศึกษาเปรียบเทียบแนวความคิดเรื่องเกณฑ์ตัดสินทางจริยธรรมในจริยศาสตร์ของค้านท์กับในพุทธจริยศาสตร์ตามทรรศนะของพระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตฺโต)”. **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต.** มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕.

พระมหาระวี ติกฺขปญฺโญ (ไกรยะพันธ์). “การศึกษาเปรียบเทียบทฤษฎีความรู้ของพุทธปรัชญาเถรวาทกับเบอร์ทรันด์ รัสเซลล์”. **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต.** บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๔.

พระมหามานพ กวิวํโส (นักการเรียน). “การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องญาณวิทยา ในพุทธปรัชญา”, **วิทยานิพนธ์ศาสนศาสตรมหาบัณฑิต**. สภาการศึกษามหามกุฏราชวิทยาลัย , ๒๕๓๕.

C.L.Stevenson. **Ethics and Language**. New York : Yale University Press,1944.

C.L.Stevenson. “The Emotive Meaning of Ethical Term 1937”, **Facts and Values : Studies in Ethical** Analysis. New York : Yale University Press,1963.

Immanuel Kant. **The Moral Law**. tr. By H.J. Paton. London : Hutchison University Library, 1969.

G.E.Moore. **Philosophical Studies**. London : Arthur Barker Ltd.,1969.

Harold H. Titus. **Living Issues in Philosophy**. New Delhi : Eurasia Publishing House Ltd.,1968.

Jidunath Sinha. **Introduction to Philosophy**. Calcutta : Sinha Publishing House,1968.

John Hospers. **An Introduction to Philosophical Analysis**. London : Routledge,1990.

W.V.O.Quine. **Epistemology Naturalized**. ed.by Linda Matin Alcoff. Massachusetts : Blackwell, 1998.

บทที่ ๓
พระพุทธศาสนากับปรัชญา

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

๑.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดระหว่างพุทธศาสนากับปรัชญา

๑.๒ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องการนิยาม

๑.๓ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องการให้เหตุผล

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน

๒.๑ นิสิตเข้าใจพัฒนาการของพุทธศาสนากับพุทธปรัชญา

๒.๒ นิสิตเข้าใจพัฒนาการของการนิยาม

๒.๓ นิสิตเข้าใจพัฒนาการของการให้เหตุผล

๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

พระพุทธศาสนานับเป็นศาสนาที่มีแนวคิดเรื่องทุกข์ และแนวทางปฏิบัติเพื่อความดับทุกข์อย่างชัดเจน แต่ในปัจจุบันการศึกษาพระพุทธศาสนาได้ถูกผูกโยงกับหลายสาขาวิชา หนึ่งในนั้นคือวิชาปรัชญา และกลายเป็นหัวข้อให้โต้แย้งกันถึงประเด็นดังกล่าวว่า พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาหรือปรัชญา? ซึ่งในที่นี่จะได้วิเคราะห์ภายใต้กรอบปัญหา ๒ ด้านคือ

๓.๑ ปัญหาเรื่องการนิยาม (Definition) ปัญหาเรื่องคำและความหมายที่ปรากฏในพระพุทธศาสนาคือการกำหนดขอบเขตว่าเป็นคำแบบใด แล้วจึงกำหนดขอบเขตความหมายอย่างไร เพราะคำศัพท์บางคำในทางพระพุทธศาสนามีสิ่งหนึ่งที่พุทธทาสถือว่าคำนั้นเป็นภาษาคน ส่วนความหมายนั้นเป็นเรื่องภาษาธรรม แต่ถ้าถือเอาความหมายในทางปรัชญาจึงต้องมีการระบุให้ชัดก่อนว่าจะพิจารณาอย่างไร? ซึ่งปัญหาดังกล่าวได้ถูกพูดถึงโดยนักวิชาการทางศาสนา ดังกรณีที่พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ได้เสนอไว้หน้าแรกของหนังสือพุทธธรรมว่า "พระพุทธศาสนานั้นเมื่อมองในทัศนะของคนสมัยใหม่ มักเกิดปัญหาขึ้นบ่อยๆ ว่า เป็นศาสนา (religion) หรือเป็นปรัชญา (philosophy) หรือว่าเป็นเพียงวิธีครองชีวิตแบบหนึ่ง (a way of life) เมื่อปัญหาเช่นนี้เกิดขึ้นแล้ว ก็เป็นเหตุให้ต้องถกเถียงหรือแสดงเหตุผล ทำให้เรื่องยืดยาวออกไป อีกทั้งมติในเรื่องนี้ ก็แตกต่างไม่ลงเป็นแบบเดียวกัน ทำให้เป็นเรื่องฟั่นเฝือ ไม่มีที่สิ้นสุด แม้จะเขียนเรื่องพุทธธรรมไว้ในหมวดปรัชญา ก็ไม่พิจารณาปัญหานี้เลย มุ่งแสดงแต่ในขอบเขตว่า พุทธธรรมสอนว่าอย่างไร มีเนื้อหาอย่างไรเท่านั้น ส่วนที่ว่าพุทธธรรมจะเป็นปรัชญาหรือไม่ ให้เป็นเรื่องปรัชญาเองที่จะมีขอบเขตครอบคลุมหรือสามารถตีความให้ครอบคลุมถึงพุทธธรรมได้หรือไม่ โดยที่ว่าพุทธธรรมก็คือพุทธธรรมและยังคงเป็นพุทธธรรมอยู่นั่นเอง มีข้อจำกัดเพียงอย่างเดียวว่า หลักการหรือคำสอนใดก็ตาม ที่เป็นเพียงการคิดค้นหาเหตุผลในเรื่องความจริงเพื่อสนองความต้องการทางปัญญา โดยมิได้มุ่งหมายและมิได้แสดงแนวทางสำหรับประพฤติปฏิบัติในชีวิตจริง อันนั้นให้ถือว่าไม่ใช่พระพุทธศาสนาโดยเฉพาะอย่างที่ถือว่า เป็นคำสอนเดิมแท้ของพระพุทธเจ้า ซึ่งในที่นี้เรียกว่า พุทธธรรม"[๑]

อาจารย์วัชระ งามจิตรเจริญได้เสนอแนวคิดที่ว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาหรือปรัชญามาจากการให้คำนิยามเรื่องปรัชญา ฉะนั้น ถ้าถือเอาคำสอนของพระพุทธศาสนาที่พูดถึงความจริงของโลกและชีวิต เป็นต้น ซึ่งเป็นทัศนะหรือโลกทัศน์อย่างหนึ่งในบรรดานานาทัศนะที่ปรากฏอยู่ใน

---

[๑] พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม ฉบับขยายความ, พิมพ์ครั้งที่ ๓๓,(กรุงเทพมหานคร : ผลิธัมม์, ๒๕๕๕), หน้า ๑.

โลกนี้ โดยไม่คำนึงว่าคำสอนเหล่านี้เป็นความรู้ที่ได้มาด้วยวิธีใดและมีสถานภาพเป็นอย่างไร พุทธศาสนาก็จัดเป็นพุทธปรัชญาในส่วนที่เป็นคำสอนหรือภาคทฤษฎี ส่วนเรื่องข้อปฏิบัติ เช่น ศีล และภาวนา เป็นต้น ไม่จัดว่าเป็นพุทธปรัชญา ทั้งนี้เพราะถือเอาตามทัศนะของตะวันตกที่เห็นว่า ทัศนะที่จะจัดเป็นปรัชญาต้องไม่ใช่ความรู้ที่พิสูจน์ทดลองจนกลายเป็นศาสตร์ตายตัวอย่างวิทยาศาสตร์ และไม่ใช่ความรู้ที่มุ่งให้นำไปปฏิบัติ ซึ่งนักคิดอินเดียและไทยต่างเห็นว่าคำสอนของพระพุทธเจ้าเป็นแบบแน่นอนตายตัว จึงน่าจะไม่ใช่พุทธปรัชญา แต่อาจารย์วัชระจึงเสนอแนวทางที่ไม่สุดโต่งคือ ถ้าความรู้ใดพอมีเหตุผลพอก็ควรจะถือว่าเป็นปรัชญาได้ โดยไม่จำต้องคำนึงถึงความเป็นความรู้ตายตัวอย่างเดียว แต่ไม่ว่าจะศึกษาแบบใดทั้งในแง่การปฏิบัติหรือในแง่วิเคราะห์วิจารณ์ คำสอนในพระพุทธศาสนาก็ยังมุ่งประโยชน์สุขและความดีงามของบุคคลในสังคมทั้งในแง่ปัจเจกและส่วนรวมอยู่เช่นเดิม[๒]

ดูเหมือนนักคิดทางพระพุทธศาสนาจะให้อิสระในการกำหนดขอบเขตของการศึกษาทางด้านปรัชญาว่าจะให้ความหมายถึงแนวคิดทางศาสนาหรือไม่ เพราะไม่ว่าจะเป็นศาสนาหรือปรัชญาล้วนอยู่ภายใต้ขอบเขตเดียวกันคือการแสวงหาความจริงต่อชีวิต ไม่ต่างจากแนวคิดตะวันตกที่พยายามอธิบายศาสนาด้วยแนวคิดทางปรัชญาเช่นกัน และเมื่อนำแนวทางดังกล่าวมากำหนดเป็นคำนิยามจะพบว่าแนวคิดทางศาสนากับปรัชญานั้นอาจพิจารณาแนวทางนี้ได้อีกทางคือ

ประเด็นที่ ๑ คำนิยามของปรัชญาศาสนา (philosophy of religion) กล่าวคือ เมื่อเราพิจารณาจากแง่มุมของแนวคิดทางด้านปรัชญาศาสนาซึ่งเป็นสาขาปรัชญาที่มุ่งความสนใจศึกษาปรากฏการณ์ทางศาสนา และถึงแม้ศาสนาจะมีความซับซ้อนของระบบทางทฤษฎีและปฏิบัติรวมถึงเรื่องลึกลับและพิธีกรรม แต่นักปรัชญาก็ยังให้ความสนใจที่จะสร้างการประเมินผลต่อข้ออ้างความจริงทางศาสนา ในวัฒนธรรมแบบเทวนิยมหลัก ศาสนายิว คริสต์และอิสลาม โดยอ้างอิงถึงความสำคัญต่อข้ออ้างถึงความมีอยู่ ธรรมชาติและพระเจ้า ตัวอย่างวัฒนธรรมที่เข้าใจเรื่องพระเจ้าว่าเป็นสิ่งนิรันดร์ เป็นอิสระ มีกำลังและความรู้ทุกอย่าง เป็นผู้สร้างและดูแลจักรวาลทั้งหมด และสิ่งที่มนุษย์ควรปฏิบัติคือเชื่อฟังและบูชา คำถามหนึ่งที่สำคัญต่อแนวคิดนี้คือ สิ่งที่มนุษย์จะต้องปฏิบัติทางศาสนานั้นเกี่ยวข้องกับใครหรืออะไรก็ตามที่ต้องมีอยู่จริง นักปรัชญาศาสนาจะค้นหาคำตอบที่มีเหตุผลต่อคำถามเหล่านี้ โดยแนวคิดแบบเทวนิยมจะมีลักษณะเด่นระหว่างความจริงทางศาสนาที่ถูกค้นพบและรู้โดยเหตุผลของมนุษย์ผู้หนึ่งเพียงลำพังและผู้นั้นจะได้รับการเปิดเผยความจริงจากเทพเจ้า

---

[๒] วัชระ งามจิตรเจริญ, **พุทธศาสนาเถรวาท**, (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๕๐), หน้า ๓๑-๓๒.

ตามทัศนะของอไควนัสคือ ความมีอยู่ของพระเจ้าและบางสิ่งเกี่ยวกับธรรมชาติของเทพเจ้าที่จะมอบเหตุผลให้กับมนุษย์ผู้หนึ่งเพียงลำพัง ฉะนั้น ความมีอยู่ของพระเจ้าจะมีแต่คำสอนที่นำเสนอโดยเหตุผลของคนเดียงคนเดียว จึงทำให้ขาดหลักฐานอื่นๆ ที่มีเหตุผล ทุกคนต้องอาศัยศรัทธา มากกว่าเหตุผลกลายเป็นที่มาของความลึกลับของศรัทธา นักเทววิทยาไม่ยอมรับเหตุผลใดๆ ที่โต้แย้งศรัทธาเหล่านี้ แนวคิดหนึ่งที่มีชื่อเสียงคือ พวกเขาไปไกลกว่าเรื่องเหตุผล พวกเขาเห็นว่าคำสอนนั้นอยู่ทรงข้ามกับเหตุผล ที่เข้าใจกันว่ากลุ่มศรัทธานิยม (fideists) โดยมีแนวคิดว่า ฉันเชื่อเพราะได้ถูกสาบไว้[๓]

ถ้าเรามองจากนิยามดังกล่าว จะพบว่าการไม่ยอมรับเรื่องศรัทธาแบบเทวนิยม และตั้งคำถามต่อแนวคิดดังกล่าวอาจพบว่าเข้าข่ายตามแนวทางพระพุทธศาสนาที่ปฏิเสธแนวคิดแบบดั้งเดิม และนำเสนอแนวคิดใหม่ ด้วยการล้มระบบดังกล่าวพร้อมชุดเหตุผลที่แตกต่างจากเดิม เช่นกรณีว่าทำไมพระพรหมผู้สร้างสรรพสิ่งจึงไม่มีอยู่จริง? เพราะมีเหตุผลว่า มีสมัยหนึ่ง โดยระยะกาลยืดยาวช้านานที่โลกนี้พินาศ เมื่อโลกกำลังพินาศอยู่ โดยมากเหล่าสัตว์ย่อมเกิดในชั้นอาภัสสรพรหม สัตว์เหล่านั้นได้สำเร็จทางใจ มีปีติเป็นอาหาร มีรัศมีซ่านออกจากกายตนเอง สัญจรไปได้ในอากาศอยู่ในวิมานอันงาม สถิตอยู่ในภพนั้น สิ้นกาลยืดยาวช้านาน เมื่อผ่านไปอย่างช้านาน พอโลกเริ่มเจริญขึ้น วิมานของพรหมปรากฏว่าว่างเปล่า ตอนนั้นเองก็เกิดมีสัตว์ผู้หนึ่งจุติจากชั้นอาภัสสรพรหม เพราะสิ้นอายุหรือเพราะสิ้นบุญ จึงมาเกิดในวิมานพรหมที่ว่างเปล่า แม้สัตว์ผู้นั้นก็ได้สำเร็จทางใจ มีปีติเป็นอาหาร มีรัศมีซ่านออกจากกายตนเอง สัญจรไปได้ในอากาศ อยู่ในวิมานอันงาม สถิตอยู่ในภพนั้นเป็นเวลานาน พออยู่ในวิมานนั้นแต่ผู้เดียวเป็นเวลานาน จึงเกิดความกระสันดิ้นรนขึ้นว่า โอหนอ แม้สัตว์เหล่าอื่นก็พึงมาเป็นอย่างนี้บ้าง ต่อมาสัตว์เหล่าอื่นก็จุติจากชั้นอาภัสสรพรหม เพราะสิ้นอายุหรือเพราะสิ้นบุญ จึงมาเกิดที่วิมานพรหม มีลักษณะแบบเดียวกัน และสัตว์พวกนั้น ผู้ใดเกิดก่อน ผู้นั้นย่อมมีความคิดเห็นอย่างนี้ว่า เราเป็นพรหม เราเป็น มหาพรหม เป็นใหญ่ ไม่มีใครข่มได้ เห็นถ่องแท้ เป็นผู้กุมอำนาจ เป็นอิสระ เป็นผู้สร้าง เป็นผู้นิรมิต เป็นผู้ประเสริฐ เป็นผู้บงการ เป็นผู้ทรงอำนาจ เป็นบิดาของหมู่สัตว์ผู้เป็นแล้ว สัตว์เหล่านี้เรานิรมิต เพราะเหตุว่า เราได้มีความคิดอย่างนี้ก่อนว่า โอหนอ แม้สัตว์เหล่าอื่นก็พึงมาเป็นอย่างนี้บ้าง ความตั้งใจของเราเป็นเช่นนี้ และสัตว์เหล่านี้ก็ได้มาเป็นอย่างนี้แล้ว แม้พวกสัตว์ที่เกิดภายหลัง ก็มีความคิดเห็นอย่างนี้ว่า ท่านผู้เจริญนี้แลเป็นพรหม เป็นมหาพรหม เป็นใหญ่ ไม่มีใครข่มได้ เห็นถ่องแท้ เป็นผู้กุมอำนาจ เป็นอิสระ เป็นผู้สร้าง เป็นผู้นิรมิต

---

[๓] Robert Audi, **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Second Edition, (New York : Cambridge University Press,1999), p.696.

เป็นผู้ประเสริฐ เป็นผู้บงการ เป็นผู้ทรงอำนาจ เป็นบิดา ของหมู่สัตว์ผู้เป็นแล้วและกำลังเป็น พวกเราอันพระพรหมผู้เจริญนี้นิรมิตแล้ว เพราะเหตุว่า พวกเราได้เห็นพระพรหมผู้เจริญนี้เกิดในที่นี้ก่อน ส่วนพวกเราเกิดภายหลัง และในบรรดาสัตว์เหล่านั้น ผู้ใดเกิดก่อน ผู้นั้นมีอายุยืนกว่า มีผิวพรรณกว่า มีศักดิ์มากกว่า ส่วนผู้ที่เกิดภายหลังมีอายุน้อยกว่า มีผิวพรรณทรามกว่า มีศักดิ์น้อยกว่า พอสัตว์เหล่านั้นมาเกิดในโลกมนุษย์แล้วบวช แล้วปฏิบัติธรรมจนได้ฌานระลึกถึงอดีตชาติตอนที่เคยเกิดเป็นพรหมแต่ก่อนหน้านั้นระลึกไม่ได้ จึงคิดไปว่ามีพระพรหมผู้สร้างโลกจริงๆ[๔]

ประเด็นที่ ๒ คำนิยามของพระพุทธศาสนา (Buddhism) เมื่อพระเจ้าได้ถูกนำเสนอในศาสนาแบบเทวนิยม ซึ่งบอกถึงความมีอยู่ที่เป็นอิสระและเป็นนิรันดร์ พระพุทธศาสนาได้ปฏิเสธสิ่งนั้นและคุณสมบัติของสิ่งนั้นที่อยู่เหนือกาลเวลา โลกทัศน์แบบพุทธศาสนาไม่ถือว่าตัวตนนั้นมีจุดเริ่มต้นหรือสิ้นสุดที่บางสิ่งซึ่งทำลายไม่ได้ บางเวลามีการรับรู้ได้ด้วยตนเองและบางเวลาก็เห็นได้เมื่อเป็นเป็นวิญญาณที่ออกไปจากร่างแล้ว แม้แนวคิดเรื่องสิ่งนั้นจะอยู่เหนือขึ้นไป แต่เป็นทั้งจุดเริ่มต้น หรือสิ้นสุด หรือทั้งสอง พระพุทธเจ้าถือว่าไม่มีความคิดเห็นในเรื่องนั้น และคิดว่าไม่มีประโยชน์ที่จะค้นหาเรื่องเหล่านั้น ไม่ควรถามว่าโลกมีหรือไม่ โลกมีที่สุดหรือไม่มี วิญญาณแตกต่างกันหรือเหมือนกัน เหตุผลทางศาสนาจะให้เกิดความวางเฉยต่อเรื่องเหล่านั้น เพราะไม่นำไปสู่การบรรลุธรรม ฉะนั้น เหตุผลทางปรัชญา บางเวลาก็เหมือนที่พุทธศาสนาอ้างไว้ คือไม่มีเหตุผลอธิบายโลกของพระเจ้าได้จึงไม่มีคำตอบตรงๆ ถึงเรื่องนี้ แต่เมื่อนักปรัชญาถามปัญหาว่าเขากระต่ายมีน้ำหนักหรือไม่? ก็เมื่อกระต่ายไม่มีเขา แล้วจะมีอะไรละที่หนักหรือเบาได้ การถามเหล่านี้แม้ดูไร้สาระ แต่การตอบอะไรมาก็แล้วแต่ แม้จะตอบปฏิเสธก็ตาม นั่นก็ยังถือว่าได้เสนอแนะอะไรบางอย่างเช่นกัน[๕]

ประเด็นนี้ดูเหมือนพระพุทธศาสนาที่ถือว่าเป็นแนวคิดหนึ่งที่เกิดมาท่ามกลางความเห็นต่างๆ อีกมากมาย ซึ่งรวมๆ เรียกว่า ทิฏฐิ มีมากมายนับได้ ๖๒[๖] และมีสำนักต่างๆ ได้ ๖ สำนัก[๗] โดยคำสอนส่วนใหญ่ของสำนักเหล่านั้นจะพบหลักของการตามแนวทางของสิ่งที่เหนือประสาทสัมผัส เช่นพระเป็นเจ้า ชีวะ อชีวะ เป็นต้น พร้อมให้ตรรกะหรือเหตุผลประกอบ แม้พระพุทธศาสนาจะไม่ได้ต้องการตอบคำถามแบบอภิปรัชญาเรื่อง โลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง โลกมีที่สุด โลกไม่มีที่สุด ชีพก็

---

[๔] อ่านรายละเอียดใน ที.สี. (ไทย) ๙/๓๑/๑๖-๑๗.

[๕] Robert Audi, **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Second Edition, p.105.

[๖] อ่านรายละเอียดในพรหมชาลสูตร ใน ที.สี. (ไทย) ๙/๑-๙๐/๑-๔๔.

[๗] อ่านรายละเอียดในสามัญญผลสูตร ใน ที.สี. (ไทย) ๙/๙๔-๙๙/๔๙-๕๖.

อันนั้น สรีระก็อันนั้น ชีพอย่างหนึ่ง สรีระอย่างหนึ่ง สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปไม่มีอยู่ สัตว์เบื้องหน้า แต่ตายไปมีอยู่ก็มี ไม่มีอยู่ก็มี สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ก็มิใช่ ไม่มีอยู่ก็มิใช่[๘] สาเหตุสำคัญมาจากการที่ปัญหาเหล่านี้ไม่สอดคล้องกับการบรรลุธรรมหรือเป็นไปเพื่อความดับทุกข์ แต่จะกล่าวว่าแนวคิดเหล่านี้ไม่มีประโยชน์ก็คงไม่ถูกต้องนัก ประเด็นดังกล่าวอาจารย์สมภาร พรมทาได้กล่าวไว้ว่า "การที่พระพุทธศาสนาแสดงท่าทีไม่สนใจปัญหาจำนวนหนึ่งในโลกนั้น เราไม่ควรตีความว่าเป็นเพราะปัญหาเหล่านี้ ไม่สำคัญ...การที่สิ่งใดก็ตามไม่เกี่ยวข้องกับการดับทุกข์นั้น เป็นคนละเรื่องกับการที่สิ่งนั้นอาจถูกแปรสภาพมาเป็นข้อมูลสนับสนุนความเข้าใจชีวิตอันจะพาไปสู่การดับทุกข์ได้"[๙] และอีกหนึ่งเหตุผลก็คือ ธรรมะนั้นไม่ใช่เรื่องที่ขบคิดได้ด้วยเหตุผล แต่จำต้องอาศัยศรัทธาเป็นเหตุ ไม่ใช่ปัญญาหรือเกิดจากการตั้งข้อสงสัยถึงความจริงบางอย่าง ตามที่พระพุทธองค์ตรัสว่า "เราเปิดประตูอมตะแก่ท่านแล้ว สัตว์เหล่าใดจะฟังจงปล่อยศรัทธามาเถิด"[๑๐] การที่ตรัสเช่นนั้นไม่ได้หมายถึงว่าไม่ได้ต้องการปัญญา แต่เป็นการเริ่มต้นด้วยศรัทธาก่อน เนื่องจากธรรมะสูงสุดที่กำลังกล่าวถึงนั้นไม่อาจใช้แค่ลำพังการกำหนดขอบเขตทางภาษาหรือเหตุผลเพื่อยืนยันความมีอยู่จริงได้ สิ่งเหล่านี้อยู่เหนือความเข้าใจหรือเป็นภาษาธรรมอย่างที่พุทธทาสภิกขุกล่าวไว้ ตรงนี้พระพุทธศาสนาจึงไม่ต้องการคำอธิบายหรือนิยามถึงความจริงดังกล่าว ขณะที่ปรัชญาก็ดูจะไม่ได้ให้ความสำคัญตรงนี้ เพราะถึงแม้จะไม่มีภาษากล่าวถึงได้หรือไปถึงได้ก็จริงอยู่ แต่เราก็คงปฏิเสธไม่ได้ว่าการบรรลุธรรมก็เกิดขึ้นผ่านการใช้ภาษาเช่นกัน ฉะนั้น การนิยามที่ว่านี้จึงอาจจะระบุให้รู้เหมือนกับป้ายบอกทางเพื่อกำหนดว่าจุดหมายนั้นคืออะไร เป็นมรรคหรือหนทางที่จะเชื่อมโยงไปสู่ความจริงได้เช่นกันตามแนวคิดของพระพุทธศาสนาไม่ว่าจะเถรวาทหรือมหายานก็ตามมองภาษาไม่ต่างจากเหตุแค่นี้

๓.๒ ปัญหาด้านการให้เหตุผล การศึกษาปรัชญากับศาสนานั้นตั้งอยู่บนการพิจารณาถึงข้อโต้แย้งที่เกี่ยวกับความเชื่อในผู้สร้างจักรวาล การรักษาของพระเป็นเจ้า คำอธิบายความหมายของภาษาศาสนาและศรัทธา ความเกี่ยวข้องทางจริยะทางศาสนา ศรัทธา เหตุผล ประสบการณ์และประเพณี และแนวคิดเกี่ยวกับปาฏิหาริย์ ชีวิตหลังความตาย เรื่องลึกลับ นักบวช และแนวคิดทาง

---

[๘] ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๔๗/๑๑๗.

[๙] สมภาร พรมทา, **พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : ศยาม,๒๕๔๘), หน้า ๙๒,๙๔.

[๑๐] วิ.ม. (ไทย) ๔/๙/๑๑.

ศาสนาอื่นๆ แนวคิดนี้รวมเอาทั้งหลักอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ ปรัชญาจิตเข้าไว้ด้วยกัน[๑๑] การอธิบายแบบนี้เป็นการอธิบายศาสนาผ่านหลักการทางด้านเหตุผล แต่ปัญหาคือการใช้เหตุผลในทางศาสนากับปรัชญานั้นแตกต่างกันหรือไม่? เช่นกรณีที่ถามว่า "ประสบการณ์ทางศาสนาไม่สามารถเป็นประสบการณ์ของพระเจ้าได้ เพราะประสบการณ์นั้นเป็นเรื่องของประสาทสัมผัสเท่านั้น และถ้าพระเจ้าไม่มีร่างกาย พระเจ้าก็ไม่สามารถมีประสาทสัมผัสได้" มีคำตอบว่า "ปัญหาที่ว่าประสบการณ์เป็นเรื่องของประสาทสัมผัสเท่านั้น แต่มีบางประสบการณ์ เช่น เมื่อคนที่ไม่สมประกอบพิการก็สามารถแสดงความรู้สึกเศร้า เสียใจได้ เป็นต้น นั้นเป็นฐานของการตอบคำถามด้านประสาทสัมผัสได้"[๑๒] การโต้แย้งในลักษณะนี้ถือว่าเป็นการให้เหตุผลเพื่อล้มล้างความเชื่อทางศาสนาหรือว่าเป็นการให้ข้อเท็จจริงเพื่อสร้างการยอมรับศาสนาได้มากขึ้นกว่ากัน อาจารย์สุวรรณา สถาอานันท์ได้แสดงทัศนะต่อเหตุการณ์ดังกล่าวไว้อย่างน่าสนใจว่า "ศรัทธาแบบคับแคบ หลงรูปเคารพ ต่อต้านการใช้ปัญญา อาการเหล่านี้ไม่ช่วยให้ศาสนางอกเงย งอกงาม...ควรเริ่มต้นด้วยการให้ความเคารพกัน ความเคารพนั้นไม่น่าจะนำสู่ความหลีกเลี่ยงที่จะศึกษาวิเคราะห์ ...ความสงสัยท้าทายมิใช่การดูหมิ่นหยามเหยียด ตรงกันข้ามเป็นอาการแห่งความเคารพในสัจธรรมนั้นเอง[๑๓] และถ้าจะกล่าวไปแล้วมีนำเหตุผลมาใช้ในพุทธปรัชญาเถรวาทมีการใช้เหตุผลอยู่แล้ว เช่นในกรณีตอบโต้วาทะระหว่างลัทธิเป็นการอ้างเหตุผลเพื่อตอบโต้วาทะของลัทธิที่เห็นต่างกัน อย่างในกรณีที่มีคนกล่าวติพระพุทธเจ้า ติพระธรรม ติพระสงฆ์ ก็ให้ตรวจสอบคำที่เขากล่าวตินั้นไม่จริงด้วยเหตุอะไร หรือถ้าจะมีคนชมพระพุทธเจ้า ชมพระธรรม หรือชมพระสงฆ์ ก็ให้ตรวจสอบในคำชมนั้นว่า ถ้าคำนั้นจริง จริงเพราะเหตุนี้[๑๔] การให้เหตุผลเหล่านี้ดูจะสอดคล้องกับการที่พระพุทธเจ้าทรงสร้างสาวกที่สามารถตอบโต้ทางวาทะได้ ในมหาปรินิพพานสูตรได้กล่าวถึงการที่พระพุทธเจ้าจะไม่ปรินิพพานตราบที่ภิกษุผู้เป็นสาวกของเราจักยังไม่เฉียบแหลม ไม่ได้รับ แนะนำ ไม่แกล้วกล้า ไม่เป็นพหูสูต ไม่ทรงธรรม ไม่ปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม ไม่ปฏิบัติชอบ ไม่ประพฤติตามธรรม เรียนกับอาจารย์ของตนแล้ว ยังบอก แสดงบัญญัติ แต่งตั้ง เปิดเผย จำแนก กระทำให้ง่ายไม่ได้ ยังแสดงธรรมมีปาฏิหาริย์ ข่มขี่ถ้อยคำของลัทธิ

---

[๑๑] Charles Taliaferro, "Philosophy of Religion", in **The Blackwell Companion to Philosophy**, Edited by NICHOLAS BUNNIN and E. P. TSUI-JAMES, SECOND EDITION, UK : Blackwell Publishers Ltd,2003 p.453

[๑๒] Charles Taliaferro, "Philosophy of Religion", p.473.

[๑๓] สุวรรณา สถาอานันท์, **ศรัทธากับปัญญา : บทสนทนาทางปรัชญาว่าด้วยศาสนา**, พิมพ์ครั้งที่ ๒ (กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยลัย, ๒๕๕๐), หน้า ๑๒-๑๓.

[๑๔] ที.สี. (ไทย) ๙/๑/๓.

อื่นที่บังเกิดขึ้นให้เรียบร้อยโดยสหธรรมไม่ได้[๑๕] เพราะแนวทางการให้เหตุผลในกรณีที่ต้องตอบโต้กับลัทธิอื่นจะทำให้เกิดความน่าเชื่อถือและความยั่งยืนของพระพุทธศาสนาได้อีกประการหนึ่ง เพราะนักบวชในสมัยนั้นจะสนใจการตอบโต้กันระหว่างลัทธิเป็นส่วนใหญ่อย่างในกรณีอุปาลิวาทสูตร[๑๖]

แต่การให้เหตุผลนั้นก็ยังไม่ใช่ทั้งหมดของพระพุทธศาสนา คือเป็นไปในส่วนของการตอบโต้กับลัทธิอื่นและอธิบายนามธรรมเป็นส่วนใหญ่ แต่ในหลักธรรมบางอย่างพระพุทธศาสนาไม่ได้เชื่อในหลักเกณฑ์ทางการให้เหตุผลหรือตรรกะ ในกรณีที่เป็นหลักธรรมที่ซับซ้อน เช่น หลักปฏิจจสมุปบาทหรือหลักกรรม เป็นต้นพระพุทธองค์ทรงถือว่าธรรมเหล่านั้นเป็นของลึก เห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก เป็นธรรมสงบ ประณีต ไม่หยั่ง ลงสู่ความตรึก ละเอียด เป็นวิสัยที่บัณฑิตจะพึงรู้แจ้ง ส่วนหมู่สัตว์นี้เริงรมย์ด้วยอาลัย ยินดีในอาลัย ชื่นชมในอาลัย ฐานะคือความที่อวิชชาเป็นปัจจัยแห่งสังขารเป็นต้นนี้ เป็นสภาพอาศัยปัจจัยเกิดขึ้นนี้ อันหมู่สัตว์ผู้เริงรมย์ด้วยอาลัย ยินดีในอาลัย ชื่นชมในอาลัยเห็นได้ยาก แม้ฐานะคือธรรมเป็นที่ระงับสังขารทั้งปวง เป็นที่สละคืนอุปธิทั้งปวง เป็นที่สิ้นตัณหา เป็นที่สิ้นกำหนัด เป็นที่ดับสนิท หากิเลสเครื่องร้อยรัดมิได้นี้ ก็แสนยากที่จะเห็นได้[๑๗] ฉะนั้นหลักเหตุผลหรือตรรกะจึงไม่จำเป็นในการบรรลุธรรมกล่าวคือ "ภิกษุผู้มีปัจเจกสัจจะ (ความจริงส่วนตัวหรือความจริงแบบอุปนัย) เช่นเห็นว่าโลกเที่ยงบ้าง โลกไม่เที่ยงบ้าง โลกมีที่สุดบ้าง โลกไม่มีที่สุดบ้าง ชีวะกับสรีระเป็นอย่างเดียวกัน ชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่างกัน หลังจากตายแล้วตถาคต[๑๘] เกิดอีก หลังจากตายแล้วตถาคตไม่เกิดอีก หลังจากตายแล้วตถาคตเกิดอีกและไม่เกิดอีก หลังจากตายแล้วตถาคตจะเกิดอีกก็มิใช่ จะว่าไม่เกิดอีกก็มิใช่ เหล่านั้นทั้งหมดของสมณะและพราหมณ์จำนวนมากอันภิกษุในธรรมวินัยนี้บรรเทาได้ กำจัดได้ สละได้ คลายได้ ปล่อยวางได้ ละได้ สละคืนได้ ภิกษุผู้มีปัจเจกสัจจะอันบรรเทาได้เป็นอย่างนี้แล"[๑๙]

พระพุทธศาสนายังปฏิเสธการเชื่อแบบความคิดคาดคะเนเอาเอง เพราะหลักการเช่นนั้นไม่ควรยึดถือ[๒๐] ตามหลักกาลามสูตรการคิดคาดคะเนเป็นการกะเกณฑ์เอาตามเหตุผลที่มีแต่เดิม ด้วยเหตุผลหรือตรรกะไม่อาจอธิบายความเป็นจริงบางอย่างได้ เช่นเดียวกับการที่เราไม่อาจอธิบาย

---

[๑๕] ที.มหา. (ไทย) ๑๐/๙๕/๘๘.

[๑๖] เรื่องการตอบโต้ระหว่างอุบาลีคฤหบดีศิษย์นิครนถ์มาโต้แย้งกับพระพุทธเจ้าเรื่องกรรมอะไรสำคัญที่สุด โดยอุบาลีถือว่ากายกรรม (กายทัณฑ์) สำคัญ ส่วนพระพุทธเจ้าถือว่า มโนกรรม (มโนทัณฑ์) สำคัญกว่า...อ่านรายละเอียดใน ม.ม. (ไทย) ๑๓/๖๒-๘๓/๔๖-๖๓.

[๑๗] วิ.ม. (ไทย) ๔/๗/๙.

[๑๘] อัตตา,อาตมัน,สัตว์ อ้างใน ที.สี.อ. (ไทย) ๖๕/๑๐๘.

[๑๙] องฺ.จตุ. (ไทย) ๒๑/๓๘/๖๒-๖๓.

[๒๐] องฺ.ติก. (บาลี) ๒๐/๕๐๕/๒๔๔.

พระจันทร์และพระอาทิตย์แก่คนตาบอดที่ไม่เคยเห็นมาก่อนได้ แม้จะมีคนอ้างว่าสามารถอธิบายผ่านการเปรียบเทียบด้วยของเย็นและของร้อนก็ตาม แต่นั่นก็ไม่ได้เปลี่ยนความเป็นจริงที่ว่าคนตาบอดได้ เพราะหลักของเหตุผลไม่อาจครอบคลุมถึงการมีประสบการณ์ในสิ่งนั้นได้ การที่จะคิดเอาโดยไม่ได้สัมผัสกับสิ่งนั้นมาก่อนจึงเป็นเรื่องที่ยาก กรณีที่คนจะเห็นว่าอะไรคือความทุกข์ และอะไรคือความสุข อะไรคือสิ่งที่ต้องละและอะไรคือสิ่งที่ต้องสมาทานจึงตั้งอยู่บนพื้นฐานของการมีประสบการณ์มาก่อนทั้งสิ้น ฉะนั้น การใช้เหตุผลจึงมีข้อจำกัด แต่ข้อจำกัดนั้นเป็นเรื่องของขอบเขตทางภาษา ก็เหมือนกับการที่เราจะให้เหตุผลว่าทำไมต้นมะม่วงที่ยังไม่ออกผล ใครจะบอกได้บ้างว่าผลมะม่วงอยู่ที่ไหน หรือจะออกตรงไหน ไม่มีใครตอบได้ ขณะเดียวกันก็ไม่มีใครปฏิเสธว่าผลมะม่วงไม่มีจริง ทุกคนต่างรู้ว่ามีผลมะม่วงอยู่จริงที่ต้นมะม่วง เราจึงต้องรอจนกว่าผลจะปรากฏออกมาเท่านั้นจึงจะเป็นอันรู้กันว่านั่นคือผลมะม่วง แนวทางการใช้เหตุผลจึงสามารถใช้ได้ก็ต่อเมื่อมีสิ่งปรากฏขึ้นแล้วอธิบายสิ่งนั้นว่าเกิดขึ้นเพราะเหตุใดเท่านั้น แต่หากจะอธิบายบางสิ่งที่ยังไม่เกิดจึงไม่อาจทำได้ หรือหากทำได้ก็อาจคาดเคลื่อนได้ ถ้าบุคคลคนนั้นยังไม่เคยประสบกับความจริงอย่างนั้นมาก่อนเลย

ประเด็นคำถามที่เชื่อมโยงกับคำตอบว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาและปรัชญานั้นยังมีประเด็นที่สามารถตอบได้ด้วยทฤษฎีการตีความสมัยใหม่ เช่นเดียวกับที่อรรถกถาตีความพระไตรปิฎก เพราะหลักธรรมก็เช่นเดียวกับวัตถุในโลก หากไม่ใช่หรือนำมาตีความใหม่ความเลือนหายก็อาจมีได้ เช่นเดียวกับการตีความที่ไม่สอดคล้องกับหลักธรรมหรือหลักวินัยก็ยิ่งทำให้เลือนหายเช่นกัน ฉะนั้น จะตีความอย่างไรจึงจะรักษาธรรมะไว้ได้ แนวทางของพุทธทาสภิกขุน่าจะเป็นเกณฑ์ศึกษาที่น่าสนใจอย่างยิ่ง

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์

๔.๑ พระพุทธศาสนากับพุทธปรัชญามีคำอธิบายแตกต่างกันอย่างไรบ้าง อภิปราย

๔.๒ การวิเคราะห์ว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาหรือปรัชญามีอย่างไรบ้าง อภิปราย

๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.** กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

ธิเรนทรโมฮัน ทัตตะ**. ปรัชญาอินเดีย**. แปลโดย สนั่น ไชยานุกุล. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,๒๕๑๙.

คณะกรรมการโครงการสัททานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เฉลิมพระเกียรติ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว.**สัททานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เล่ม ๑.** กรุงเทพมหานคร ประยูรสาส์นไทย การพิมพ์, ๒๕๕๖.

ชาญณรงค์ บุญหนุน. “แนวคิดและรูปแบบการปกครองคณะสงฆ์ไทย”. **พุทธศาสน์ศึกษา** ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๒-๓ พฤษภาคม-ธันวาคม ๒๕๔๑.

สมภาร พรมทา. **มนุษย์กับศาสนา.** กรุงเทพมหานคร: ศยาม, ๒๕๔๖.

_____. **พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๒.กรุงเทพมหานคร: ศยาม, ๒๕๔๘.

วิศรุต ภู่ไหมทอง. “คุณค่ากับสิ่งที่เชื่อว่าจริง : อ่านใหม่ The Will to Believe ของวิลเลี่ยม เจมส์”. **ข้า ค่า ฆ่า : อัตลักษณ์ คุณค่า ความรุนแรง**. บรรณาธิการโดยสุวรรณา สถาอานันท์, กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๕.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๒๔. นนทบุรี : บริษัท เอส.อาร์.พริ้นติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๕๓.

_____. **พุทธธรรม ฉบับขยายความ.** พิมพ์ครั้งที่ ๓๓. กรุงเทพมหานคร : ผลิธัมม์, ๒๕๕๕.

วัชระ งามจิตรเจริญ. **พุทธศาสนาเถรวาท**. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๕๐.

สุวรรณา สถาอานันท์. **ศรัทธากับปัญญา : บทสนทนาทางปรัชญาว่าด้วยศาสนา**. พิมพ์ครั้งที่ ๒ . กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยลัย, ๒๕๕๐.

วรากรณ์ สามโกเศศ. **อาหารสมอง**. (ออนไลน์). www.bangkokbiznews.com/blog/detail/488818 (๒๐ เมษายน ๒๕๖๑).

Charles Taliaferro. "Philosophy of Religion". in **The Blackwell Companion to Philosophy**. Edited by NICHOLAS BUNNIN and E. P. TSUI-JAMES, SECOND EDITION. UK : Blackwell Publishers Ltd,2003.

JONARDON GANERI. 'Hinduism' . In **A Companion to Philosophy of Religion**. Ed. by Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn.Second Edition. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.,2010.

Martin Davies. "Foundational Issues in the Philosophy of Language". in **The Blackwell Guide to the Philosophy of Language.** edited by Michael Devitt and Richard Hanley. UK: Blackwell Publishing Ltd.,2006.

Robert Audi. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**.Second Edition. New York : Cambridge University Press,1999.

บทที่ ๔
กำเนิดและพัฒนาการ ความเหมือนและความต่างเถรวาทและมหายาน

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

๑.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดกำเนิดและพัฒนาการ

๑.๒ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องความเหมือนและความต่างระหว่างเถรวาทและมหายาน

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน

๒.๑ นิสิตเข้าใจพัฒนาการของกำเนิดและพัฒนาการ

๒.๒ นิสิตเข้าใจพัฒนาการของความเหมือนและความต่างระหว่างเถรวาทและมหายาน

๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

การศึกษาพระพุทธศาสนาภายหลังจากพุทธปรินิพพานนั้น มีเหตุการณ์จำนวนมากที่ถูกบันทึกไว้ และเมื่อนำมาพิจารณาจะพบว่า พระพุทธศาสนามีพัฒนาการมาตามลำดับ โดยเบื้องต้นของพัฒนาการนั้นอาจจะเป็นไปตามรูปแบบวัตรปฏิบัติและการตีความหลักธรรมในบริบทที่เกี่ยวข้องซึ่งอาจแตกต่างกันไป แต่อย่างไรก็ตาม การจะเข้าใจภาพรวมทั้งหมดนั้นอาจจะช่วยทำให้เราเข้าใจการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวได้อย่างชัดเจนยิ่งขึ้น ดังนี้

๓.๑ กำเนิดและพัฒนาการ การกำเนิดและพัฒนาการในที่นี้ ควรทำความเข้าใจเป็นเบื้องต้นก่อนว่า พระพุทธศาสนาแบบดังเดิมหลังจากพระพุทธองค์เสด็จปรินิพพานปรากฏตามที่บันทึกอยู่ในคัมภีร์พระไตรปิฎกเป็นหลัก แต่เมื่อมีการเปลี่ยนแปลงที่แตกต่างออกไปจึงเกิดการเรียกชื่อที่ต่างกัน ซึ่งจะได้พิจารณาจากแนวคิดหลักๆ สัก ๒ อย่างคือ

ก. เนื้อหาในพระไตรปิฎก หากจะพิจารณาการกำเนิดและพัฒนาการพระพุทธศาสนามหายานได้ชัดเจนที่สุด อาจเริ่มต้นจากการศึกษาพระไตรปิฎก โดยเริ่มต้นตั้งแต่การสังคายยานาครั้งที่ ๑ เกิดหลังพุทธปรินิพานเพียง ๓ เดือน ณ ถ้ำสัตตบรรณคูหา ภูเขาเวภารบรรพต เมืองราชคฤห์ แคว้นมคธ ในที่ประชุมสงฆ์ได้มีข้อพิจารณาหนึ่งเกิดขึ้น จากพุทธพจน์ที่ว่า “เมื่อเราล่วงไปสงฆ์ยังอยู่จะพึงถอนสิกขาบทเล็ก ๆ น้อย ๆ เสียบ้างก็ได้”[๑] การพิจารณาดังกล่าวจึงเป็นที่มาของข้อสรุปที่ว่า

- สิกขาบททั้งหลายบางอย่างก็เกี่ยวกับชาวบ้าน ชาวบ้านย่อมทราบว่า อะไรควรหรือไม่ควร สำหรับสมณศากยบุตรทั้งหลาย

- หากจะถอนสิกขาบทบางข้อ ชาวบ้านจะตำหนิว่าพวกเราศึกษาและปฏิบัติตามสิกขาบททั้งหลาย ในขณะที่พระศาสดายังดำรงพระชนม์อยู่เท่านั้น พอพระศาสนานิพพานก็ไม่ใส่ใจที่จะปฏิบัติ

- ขอให้สงฆ์ทั้งปวงอย่าเพิกถอนสิกขาบทที่ทรงบัญญัติไว้ และอย่าได้บัญญัติสิ่งที่พระพุทธมิได้ทรง บัญญัติไว้ สมาทานศึกษาตามสิกขาที่ทรงบัญญัติไว้เท่านั้น

และจากจุดเริ่มต้นนี้เป็นที่มาของข้อความในจุลวรรคแห่งพระวินัยปิฎก พระปุราณะได้พาพระภิกษุจำนวณ ๕๐๐ รูปได้เดินทางจากทักขิณาคีรีชนบทพาพักอยู่พระเวฬุวัน เมืองราชคฤห์ พวกภิกษุที่เข้าประชุมทำสังคายนาได้แจ้งให้ท่านปุราณะทราบว่า พวกตนได้ทำการสังคายนาพระธรรมวินัยเสร็จแล้ว และขอให้พระปุราณะรับทราบ แต่พระปุราณะได้พูดคัดค้านและเรียกร้องให้ทำใหม่ เมื่อทำใหม่อีกครั้งท่านยอมรับแต่ยังไม่เห็นลงกันในเรื่องสิกขาบทเล็กๆ น้อย ๆ แต่ท่านพระ

---

[๑] วิ.จู. (ไทย) ๗/๔๔๑/๓๘๒.

ปุราณะกล่าวว่า “ท่านทั้งหลาย ภิกษุผู้เถระทั้งหลายสังคายนาพระธรรมและวินัยดีแล้ว แต่ผมจะทรงจำไว้ตามที่ได้ยินเฉพาะพระพักตร์ ตามที่ได้รับมาเฉพาะพระพักตร์พระผู้มีพระภาค”[๒]

ต่อมาในการสังคายนาครั้งที่ ๒ เริ่มทำเมื่อพุทธศักราช ๑๐๐ ณ วาลิการาม เมืองเวสาลี แคว้นวัชชี ได้เกิดข้อเสนอของภิกษุชาวเมืองเวสาลี ๑๐ ข้อ คือ

๑. ภิกษุจะเก็บเกลือไว้ในเขนง (ภาชนะที่ทำด้วยเขาสัตว์) แล้วนำไปฉันปนกับอาหารได้

๒. ภิกษุจะฉันอาหารหลังจากตะวันบ่ายผ่านไปเพียง ๒ องคุลี

๓. ภิกษุฉันภัตตาหารในวัดเสร็จแล้ว ห้ามภัตแล้วเข้าไปสู่บ้านจะฉันอาหารที่ไม่เป็นเดนและไม่ได้ทำวินัยกรรมตามพระวินัยได้

๔. ในอาวาสเดียวมีสีมาใหญ่ ภิกษุจะแยกกันทำอุโบสถได้

๕. ในเวลาทำอุโบสถ แม้ว่าพระจะเข้าประชุมยังไม่พร้อมกันจะทำอุโบสถไปก่อนได้ โดยให้ผู้มาทีหลังขออนุมัติเอาเองได้

๖. การประพฤติปฏิบัติตามพระอุปัชฌายะอาจารย์ ไม่ว่าจะผิดหรือถูกพระวินัยก็ตาม ย่อมเป็นการกระทำที่สมควรเสมอ

๗. นมส้มที่แปรมาจากนมสดแต่ยังไม่กลายเป็นทธิ(นมเปรี้ยว)ภิกษุฉันภัตตาหารเสร็จแล้ว ห้ามภัตแล้ว จะฉันนมนั้นทั้งที่ยังไม่ได้ทำวินัยกรรม หรือทำให้เดนตามพระวินัยก็ได้

๘. สุราที่ทำใหม่ ๆ ยังมีสีแดง เหมือนสีเท้านกพิราบ ยังไม่เป็นสุราเต็มที่ ภิกษุจะฉันก็ได้

๙. ผ้าปูนั่งคือนิสีทนะอันไม่มีชาย ภิกษุจะบริโภค ใช้สอยก็ได้

๑๐. ภิกษุรับและยินดีในทองเงินที่เขาถวายหาเป็นอาบัติไม่[๓]

โดยมติสงฆ์ในการสังคายนาครั้งที่ ๒ ปรากฏว่า วัตถุเหล่านี้ผิดธรรม ผิดวินัย เป็นการหลีกเลี่ยงต่อคำสอนของพระพุทธเจ้า และได้ขอให้สงฆ์ลงมติทุกครั้นที่พระสัพพากามีเถระตอบ มติของสงฆ์จึงเห็นว่าวัตถุ ๑๐ ประการนี้ ผิดธรรม ผิดวินัย โดยเสียงเอกฉันท์ แต่พระวัชชีบุตรไม่เห็นด้วยกับมตินี้จึงทำการสังคายนาใหม่อีกครั้งโดยเรียกว่า “มหาสังคีติ” แล้วเรียกพวกตนว่า “มหาสังฆิกะ” พระพุทธศาสนาจึงแบ่งแยกเป็น ๒ นิกาย คือ สงฆ์ที่ถือมติของพระเถระครั้งปฐมสังคายนา เรียกว่า “เถรวาท” ส่วนสงฆ์ที่ถือมติของเกจิอาจารย์ของตนอีกพวกหนึ่งเรียกว่า “อาจริยวาท” นอกจากความแตกแยกทางด้านวินัย (ศีล) ดังที่กล่าวมา ยังมีความแตกต่างกันทางด้านทิฏฐิคือความคิดเห็น กล่าวคือความไม่ลงรอยกันระหว่างสงฆ์ในเมืองต่างๆ ความไม่ยอมรับระบบอาวุโสในหมู่สงฆ์ และความต้องการเป็นผู้นำในสงฆ์ด้วยกัน ทั้งการวิ่งเต้นเข้าหาพระผู้ใหญ่ การเอาใจขอความอุปถัมภ์จาก

---

[๒] วิ.จู. (ไทย) ๗/๔๔๔/๓๘๕-๓๘๖.

[๓] วิ.จู. (ไทย) ๗/๔๔๖/๓๙๓.

พระราชา เพราะทุกฝ่ายต่างก็ต้องการฐานอำนาจเป็นเครื่องต่อรอง และกระทำการให้สำเร็จโดยมีผู้ที่มีอำนาจทั้งทางโลกและทางธรรมเป็นเครื่องสนับสนุน

ข้อพิจารณาในคัมภีร์ถือเป็นบันทึกทางประวัติศาสตร์ที่สำคัญที่สุด แต่ปรากฏในฝ่ายเถรวาท ขณะเดียวกันยังมีข้อพิจารณาจากฝ่ายมหายานด้วยกัน ซึ่งจะกล่าวถึงต่อไป

ข. การพิจารณากำเนิดและพัฒนาการจากสายมหายาน การพิจารณาความเป็นมาของมหายานจะพบว่า ปรากฏตามผู้ที่นับถือ ซึ่งปรากฏอยู่ในประเทศแถบตอนเหนือของอินเดีย เนปาล จีน ญี่ปุ่น เกาหลี เวียดนาม มองโกเลีย ไปจนถึงบางส่วนของรัสเซีย การที่มีผู้นับถืออยู่มากในประเทศแถบเหนือจึงเรียกได้อีกชื่อหนึ่งว่า อุตตรนิกาย ปัจจุบันพุทธศาสนิกชนส่วนใหญ่ของโลกเป็นผู้นับถือนิกายมหายาน มาจากธาตุศัพท์ภาษาบาลี-สันสกฤต มหา + ยาน แปลว่า พาหนะที่ใหญ่ เป็นคำเรียกที่อาศัยการเปรียบเทียบ จากคำว่า หีนยาน ซึ่งแปลว่า พาหนะที่เล็ก ๆ โดยยานในพระพุทธศาสนาได้แบ่งออกเป็น ๓ (ตามมติฝ่ายมหายาน) คือ

๑. สาวกยาน คือยานของพระสาวก ที่มุ่งเพียงอรหัตภูมิ รู้แจ้งในอริยสัจ 4 ด้วยการสดับจากพระพุทธเจ้า

๒. ปัจเจกยาน คือยานของพระปัจเจกพุทธเจ้า ได้แก่ผู้รู้แจ้งในปฏิจจสมุปบาทด้วยตนเอง แต่ไม่สามารถแสดงธรรมสั่งสอนสัตว์ให้บรรลุมรรคผลได้

๓. โพธิสัตวยาน คือยานของพระโพธิสัตว์ ซึ่งได้แก่ผู้มีน้ำใจกว้างขวาง ประกอบด้วยมหากรุณาในสรรพสัตว์ ไม่ต้องการอรหัตภูมิ ปัจเจกภูมิ แต่ปรารถนาพุทธภูมิ เพื่อโปรดสัตว์ได้กว้างขวางกว่า ๒ ยานแรก และเป็นผู้รู้แจ้งในศูนยตาธรรม[๔]

ซึ่งการตีความลักษณะยานที่แตกต่างกันของนิกายเหล่านี้ถูกพัฒนาขึ้นตามรูปแบบที่แตกต่างกันไป อาจกล่าวได้ว่า สิ่งที่ปรากฏตั้งแต่การสังคายนาครั้งที่ ๑ และ ๒ นั้นถือว่าเป็นเหตุที่ทำให้เห็นการตีความที่แตกต่างกันตามแต่ละช่วงเวลา และถ้าจะพิจารณาในรายละเอียดจะพบว่า การที่การสังคายนาทั้ง ๒ ครั้งเป็นการยืนยันคำสอนของนิกายแบบเถรวาทก็คงไม่ผิด แต่พระพุทธศาสนานั้นอยู่ท่ามกลางความเปลี่ยนทางศาสนา ดังจะพบได้ว่าในการทำสังคายนาครั้งที่ ๓ นั้น มีนิกายที่ชื่อว่าวิภัชชวาทิน และนิกายพหุนิยมเชิงสัจนิยม (Realistic pluralism) ที่ชื่อว่า สรวาสติวาทิน ที่ประชุมสังคายนามีมติสนับสนุนแนวคิดแบบวิภัชชวาท และหลักธรรมนี้ได้ถูกนำต่อไปที่ประเทศศรีลังกาโดยสมณทูตคือพระมหินทเถระ นิกายนี้ในประเทศศรีลังกาเรียกว่า เถรวาท ขณะที่สงฆ์ฝ่ายสรวาสติกวา

---

[๔] เสถียร โพธินันทะ, **ปรัชญามหายาน,** พิมพ์ครั้งที่ ๖, (กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๕), หน้า ๓.

ทินส่วนใหญ่ได้อพยพไปที่เมืองแคชเมียร์ทางตะวันตกเฉียงเหนือของอินเดีย และกลายเป็นที่นิยมในเรื่องการบำเพ็ญบารมีของพระโพธิสัตว์[๕]

ต่อมาในปี พ.ศ.๖๔๓ สมัยพระเจ้ากนิษกะได้อุปถัมภ์การสังคายนาพระสงฆ์นิกายสรวาสติวาทซึ่งจัดขึ้นที่เมืองชลันธร บางแห่งว่ากัศมีระ โดยสังคายนาครั้งที่ ๔ นี้ทางเถรวาทไม่นับ และนิกายสรวาสติวาทก็นับเป็นครั้งที่ ๓ เพราะไม่นับการสังคายนาสมัยพระเจ้าอโศก โดยพระสงฆ์มหายานได้เข้าร่วมและยอมรับการสังคายนาครั้งนี้ด้วย และถือเป็นจุดเริ่มต้นที่มหายานจะเจริญรุดหน้าต่อมา แม้นิกายสรวาสติวาทจะสูญไป ก็คือว่าเป็นจุดเริ่มต้นของการสังคายนามหายาน[๖]

ขณะที่ดาไลลามะได้กล่าวถึงกำเนิดมหายานไว้โดยสรุปว่า หลังจากพระพุทธองค์ปรินิพพานและคำสอนของพระองค์ได้รับการสังคายนาโดยพระมหากัสสปะ และมีการสังคายต่อมาอีกรวมทั้งหมด ๓ ครั้ง และเป็นที่แน่ชัดว่า คัมภีร์มหายานมิได้รวมอยู่ในการสังคายนาทั้งสามวาระ หากตรวจดูคัมภีร์ของมหายานจะพบว่ามีข้อความที่เป็นปัญหาหลายแห่ง เช่น ปรัชญาปารมิตาสูตรที่ระบุถึงพระพุทธองค์ได้ทรงแสดงธรรมท่ามกลางสาวกเป็นจำนวนมากบนยอดเขาคิชฌกูฏ กรุงราชคฤห์ แต่ตามข้อเท็จจริงนั้นบนยอดเขาคิชกูฏปัจจุบันไม่สามารถจะมีผู้คนจำนวนมากได้ขนาดนั้น จึงเป็นเรื่องที่ต้องเข้าใจคำอธิบายที่ต่างออกไป

ขณะที่นาคารชุนและอสังคะ ก็มีบทบาทสำคัญในการสังคายนาคัมภีร์มหายาน เพราะถือว่าเป็นอรรถกถาจารย์ของฝ่ายมหายานโดยนับจากวันดังขันธปรินิพพานของพระพุทธองค์ห่างอย่างน้อย ๔๐๐ ถึง ๙๐๐ ปีกับวันที่นาคารชุนเกิดซึ่งอาจเป็นไปได้ที่คัมภีร์ฝ่ายมหายานจะได้รับการสืบต่อกันมาตั้งแต่ครั้งพุทธกาลจนถึงสมัยนาคารชุนและอสังคะจริง โดยคัมภีร์มหายานระบุถึงความเกี่ยวพันธ์กันระหว่างพระเมตไตรยและพระมัญชุศรีโพธิสัตว์ เพราะผู้ที่ถ่ายทอดธรรมให้แก่ท่านนาคารชุนคือพระโพธิสัตว์มัญชุศรี ดังปรากฏในคัมภีร์ตรรกชวาลว่าเหล่าพระโพธิสัตว์ผู้ประเสริฐได้รวบรวมคัมภีร์มหายานขึ้น แต่นั่นไม่มีหลักฐานที่ระบุได้ชัด เพราะที่ปรากฏในคัมภีร์เป็นแต่ข้อความที่พระพุทธองค์ทรงแสดงเท่านั้น แต่อย่างไรก็ตามเนื้อหาในคัมภีร์มหายาน เช่น ปรัชญาปารมิตา ถือว่าเป็นธรรมที่พระพุทธองค์ทรงแสดงแก่สาวก ซึ่งแสดงให้เห็นลักษณะธรรมที่สอดคร้องกับจริต ร่างกาย และจิตอันหลากหลายของผู้ปฏิบัติเท่านั้น[๗]

---

[๕] สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, **ต้นไม้แห่งโพธิ: คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม,** แปลโดย สมหวัง แก้วสุฟอง, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (นนทบุรี: ภาพพิมพ์, ๒๕๖๑), หน้า ๑๗๖-๑๗๗.

[๖] พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), **กาลานุกรม พระพุทธศาสนาในอารยธรรมโลก**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร: ผลิธัมม์, ๒๕๕๒), หน้า ๕๑.

[๗] องค์ทะไลลามะ, **ปรัชญาปารมิตาหฤทัยสูตร**, แปลโดย นัยนา นาควัชระ, (กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๕๙), หน้า ๕๓-๕๔.

หลักการเหล่านี้สะท้อนให้เห็นข้อพิจารณาจากคัมภีร์เป็นหลักที่เกิดขึ้นในยุคหลัง โดยจะพบว่า การบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษรนั้นทำขึ้นประมาณ ๕๐๐ ปีหลังพุทธปรินิพพาน ทั้งเถรวาทและมหายานต่างผลิตคัมภีร์ขึ้นมาจำนวนมาก โดยฝ่ายมหายานยุคต้นๆ มีคัมภีร์สำคัญๆ เช่น สัทธรรมปุณฑริกสูตร และปรัชญาปารมิตาสูตร นั่นเอง

๓.๒ ความเหมือนและความต่างของเถรวาทและมหายาน เถรวาทและมหายานนั้นมีความแตกต่างกันค่อนข้างชัดเจน ซึ่งจะขอพิจารณาในแต่ละฝ่าย ดังนี้

๓.๒.๑ ความเหมือนและความแตกต่าง ในมุมมองของมหายาน มีดังนี้

๑) เถรวาทเน้นการดำเนินชีวิตแบบพระอรหันต์ ขณะที่มหายานนั้นเน้นความมีกรุณาต่อสัตว์ทั้งปวง ซึ่งลักษณะดังกล่าวจะพบว่ามหายานกลายเป็นศาสนาที่ผู้คนทั่วไปนับถือ และชาวพุทธจำนวนมากเลือกที่จะปฏิบัติตามอย่างพระพุทธองค์ ซึ่งมีพระปัญญาและกรุณาเป็นที่ตั้ง แต่ไม่ถือปฏิบัติตามแบบพระสาวกและเหล่าอรหันต์ซึ่งมีชีวิตอยู่ลำพัง โดยมหายานจะเน้นความเมตตาสากลและความฉลาดในอุบายวิธีในการสอนจึงทำให้เผยแผ่ได้อย่างรวดเร็ว

๒) คำว่า ตถาคต เป็นคำที่มีความหมายตรงกับ ตถตา แปลว่า ความจริง นอกจากนั้นมีการระบุถึงการแสดงฤทธิ์ของพระพุทธองค์ล้วนเป็นอุบายในการสั่งสอนสรรพสัตว์ เป็นสิ่งที่คัมภีร์เถรวาทอธิบายให้เห็นถึงธรรมชาติอันเป็นอุตตรภาวะ เหนือวิสัยสามัญที่เราสามารถหยั่งรู้ได้ ซึ่งตรงกับแนวคิดของมหายาน ขณะที่คัมภีร์เถรวาทเองก็มีการยกย่องสุญญตาว่าเป็นธรรมอันสูงยิ่ง เป็นธรรมอันลึกซึ้ง เกินวิสัยของชาวโลก ดังที่พระพุทธองค์ทรงตรัสว่า รูป เวทนา เป็นต้น เป็นมายา เป็นเสมือนฟองน้ำ ปรากฏการณ์ไม่มีแก่นสารในตัวเอง เป็นการหลอกลวง นี้คือสาระสำคัญที่มีการนำมาขยายความในคัมภีร์วัชรปรัชญาปารมิตาสูตร

๓) คัมภีร์เถรวาทได้กล่าวถึงอวิชชาและจินตนาการคือสิ่งที่ก่อให้เกิดปรากฏการณ์ขึ้นในโลก พระองค์ทรงยกเรื่องราวของเวปจิตติจอมอสูรที่ด่าบริภาษท้าวสักกะ แต่ท้าวสักกะกลับไม่โกรธตอบเพราะถือว่าเป็นสิ่งที่ทำให้ใจนั้นเศร้าหมอง ดังข้อความว่า “ผู้ใดรู้ว่าคนอื่นโกรธ เป็นผู้มีสติ สงบใจไว้ได้ เราเห็นว่า การสงบใจไว้ได้ของผู้นั้น เป็นการกีดกันพวกคนพาลไว้ได้”[๘] ทำให้เห็นว่าธรรมชาติดั้งเดิมของจิตผ่องใสเหมือนเพชร บริสุทธิ์ปราศจากมลทิน แนวคิดเช่นนี้พัฒนาขึ้นในพระสูตรมหายาน เช่น ลังกาวตารสูตร จนกลายเป็นพื้นฐานของมหายานเรื่องธรรมชาติของจิต

๔) บ่อเกิดของมหายานมีตั้งแต่ช่วงต้นของพระพุทธศาสนาและในพุทธจริยวัตรของพระองค์เอง แต่เมื่อ ๕๐๐ ปี หลังพุทธปรินิพพาน ได้มีการตีความคำสอนของพระพุทธองค์ออกไป

---

[๘] ผู้สนใจอ่านเพิ่มเพิ่มใน สํ.ส. (ไทย) ๑๕/๒๕๐/๒๖๓-๒๖๕.

อย่างหลากหลาย ซึ่งเมื่อหารากฐานดั้งเดิมแล้วจะพบว่าทั้งหมดนั้นเริ่มต้นประมาณคริสต์ศตวรรษที่ ๑ โดยเป็นการก่อตัวกันอย่างค่อยเป็นค่อยไป ไม่ได้เป็นไปอย่างเต็มรูปแบบ[๙]

๕) เถรวาทเป็นยานคับแคบมุ่งเอาตัวรอดเฉพาะตัว มหายานเป็นยานใหญ่แห่งอุดมคติและการปฏิวัติเพื่อช่วยมหาชน

๖) เถรวาทเข้าถึงความตรัสรู้ได้ก็เพียงเห็นแจ้งในบุคคลศูนยตา คือสามารถทำลายความยึดถือในเรื่องอัตตาได้ แต่ไม่เห็นแจ้งในธรรมศูนยตา คือยังติดยึดถือในเรื่อง ขันธ์ ธาตุ อายตนะ และสภาวธรรมอยู่ คือ เถรวาทยังมีธธรรมุปาทาน แต่อัตตาวาทุปาทานไม่มี ส่วนมหายานนั้นเห็นแจ้งทั้งบุคคลศูนยตา และธรรมศูนยตา

๗) เถรวาทปฏิเสธความมีความเป็นและการรับรู้เรื่องราวหลังพุทธปรินิพพานด้วยถือว่าชีวิตจิตใจของพระพุทธองค์ได้ดับสนิทไม่มีส่วนเหลือ (อนุปาทิเสสนิพพาน) แต่มหายานถือว่าพระพุทธองค์ดับขันธปรินิพพานเป็นมายาที่ทรงแสดงเพื่อโปรดเวไนยสัตว์ แท้จริงพระองค์ไม่ได้ดับไปอย่างสิ้นเชิง แต่ทรงรับรู้ความทุกข์และจะกลับมาสู่โลกเพื่อโปรดสรรพสัตว์

๘) เถรวาทปฏิเสธพุทธภาวะหรือจิตหนึ่งอันเป็นจิตสากลเป็นสิ่งที่มีอยู่ในสรรพสัตว์ แต่มหายานถือว่าพุทธภาวะเป็นสิ่งที่มีอยู่ในสรรพสัตว์และปราศจากกิเลสทั้งปวง รอให้สรรพสัตว์ได้ชำระและค้นพบพุทธภาวะนั้น[๑๐]

๓.๒.๒ ความเหมือนและความแตกต่าง ในมุมมองของเถรวาท จากความแตกต่างที่พิจารณามานี้พบว่ามหายานเป็นผู้พิจารณาว่าเถรวาทนั้นมีลักษณะปฏิเสธสังคมมากกว่าจะอยู่ร่วมกับสังคม ซึ่งท่าทีดังกล่าวนี้สะท้อนผ่านมุมมองของเถรวาทได้เช่นกัน ดังนี้

๑) การที่เถรวาทถูกมองว่ามีความคับแคบกว่ามหายาน จากข้อพิจารณาของเถรวาทเองกลับพบว่า ข้อพิจารณาดังกล่าวนั้นควรจะเข้าใจก่อนว่าพระพุทธองค์นั้นทรงแสดงธรรมจนกระทั่งมีผู้บรรลุธรรมและเมื่อมีผู้บรรลุธรรมแล้วจึงเป็นเหตุให้ส่งพระอรหันต์เหล่านั้นออกเผยแผ่ ดังข้อความว่า

"ภิกษุทั้งหลาย เราพ้นแล้วจากบ่วงทั้งปวง ทั้งที่เป็นของทิพย์ ทั้งที่เป็นของมนุษย์ แม้พวกเธอก็พ้นแล้วจากบ่วงทั้งปวง ทั้งที่เป็นของทิพย์ ทั้งที่เป็นของมนุษย์พวกเธอจงจาริกไป เพื่อประโยชน์สุขแก่ชนจำนวนมาก เพื่ออนุเคราะห์ชาวโลกเพื่อประโยชน์เกื้อกูล และความสุขแก่เทวดาและมนุษย์ทั้งหลาย พวกเธออย่าได้ไปโดยทางเดียวกันสองรูป จงแสดงธรรมมีความงามในเบื้องต้น มีความงามในท่ามกลาง และมีความงามในที่สุด จงประกาศพรหมจรรย์พร้อมทั้งอรรถและพยัญชนะ

---

[๙] สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, **ต้นไม้แห่งโพธิ: คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม,** แปลโดย สมหวัง แก้วสุฟอง, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๑๗๙-๑๘๑.

[๑๐] เสถียร โพธินันทะ, **ปรัชญามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๖, หน้า ๑๘-๑๙.

บริสุทธิ์บริบูรณ์ครบถ้วน สัตว์ทั้งหลายผู้มีกิเลสดุจธุลีในตาน้อยมีอยู่ ย่อมเสื่อมเพราะไม่ได้ฟังธรรม จักมีผู้รู้ธรรม"[๑๑]

จากข้อพิจารณานี้ผู้ที่จะสอนธรรมหรือสร้างประโยชน์ต่อผู้อื่นได้จะต้องสมบูรณ์พร้อมหรือบรรลุธรรมเสียก่อน ดังข้อความในมหาปรินิพพานสูตรว่า

"มารผู้มีบาป เราจะยังไม่ปรินิพพาน ตราบเท่าที่ภิกษุ...ภิกษุณี...อุบาสก...อุบาสิกาทั้งหลายผู้สาวก...สาวิกาของเรายังไม่เฉียบแหลม ไม่ได้รับการแนะนำไม่แกล้วกล้า ไม่เป็นพหูสูต ไม่ทรงธรรม ไม่ปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม ไม่ปฏิบัติชอบ ไม่ปฏิบัติตามธรรม เรียนกับอาจารย์ของตนแต่ยังบอก แสดง บัญญัติกำหนด เปิดเผย จำแนก ทำให้ง่ายไม่ได้ ยังแสดงธรรมมีปาฏิหาริย์ปราบปรัปวาทที่เกิดขึ้นให้เรียบร้อยโดยชอบธรรมไม่ได้"[๑๒]

การที่มีพุทธดำรัสเช่นนั้น เพราะข้อธรรมที่จะแสดงนั้นเป็นเรื่องละเอียดอ่อน ลึกซึ้งเพราะมีความละเอียดอ่อนอย่างมาก

“ธรรมที่เราได้บรรลุแล้วนี้ ลึกซึ้ง เห็นได้ยากรู้ตามได้ยาก สงบ ประณีต ไม่เป็นวิสัยแห่งตรรกะ ละเอียด บัณฑิตจึงจะรู้ได้ สำหรับหมู่ประชาผู้รื่นรมย์ด้วยอาลัยยินดีในอาลัย เพลิดเพลินในอาลัย ฐานะนี้ย่อมเป็นสิ่งที่เห็นได้ยากกล่าวคือหลักอิทัปปัจจยตา หลักปฏิจจสมุปบาท ถึงแม้ฐานะนี้ก็เป็นสิ่งที่เห็นได้ยากนักกล่าวคือความสงบแห่งสังขารทั้งปวง ความสลัดอุปธิทั้งปวง ความสิ้นตัณหาวิราคะนิโรธ นิพพาน"[๑๓]

จากข้อพิจารณาเหล่านี้ทำให้เกิดความเข้าใจไปได้ว่า เถรวาทเน้นการบรรลุธรรมด้วยตนเองก่อนแล้วจึงค่อยแสดงธรรม จึงเป็นการเน้นที่ประโยชน์สูงสุดของผู้ฟังเองที่จะไม่คาดเคลื่อนจากธรรม หรือปฏิบัติได้อย่างถูกต้องอย่างแท้จริง

๒) การที่เถรวาทยอมรับการปรินิพพานของพระพุทธองค์คือความดับสูญ ข้อพิจารณาดังกล่าวนั้นทำให้เกิดปัญหาตามมาว่า เมื่อเรากำลังพิจารณาในเรื่องไตรสรณาคมน์คือ ข้าพเจ้าขอถึงพระพุทธเจ้าเป็นที่พึ่ง (พุทฺธํ สรณํ คจฺฉามิ) ข้าพเจ้าขอถึงพระธรรมเป็นที่พึ่ง (ธมฺมํ สรณํ คจฺฉามิ) ข้าพเจ้าขอถึงพระสงฆ์เป็นที่พึ่ง (สงฺฆํ สรณํ คจฺฉามิ) การอธิบายว่าพระพุทธคือพระพุทธเจ้า และพระธรรมคือสั่งสอนของพระพุทธเจ้า และพระสงฆ์คือผู้ปฏิบัติดีปฏิบัติชอบ แต่จะอธิบายคำว่า “พระพุทธเจ้า” ในที่นี้อย่างไรในเมื่อพระพุทธองค์ทรงดับสูญไปแล้ว โดยมหายานอ้างถึงการอธิบายคำนี้ได้ผ่านแนวคิดเรื่องตรีกายหรือกาย ๓ อย่างคือ ๑. นิรมาณกาย ได้แก่กายของพระศาสดาที่ประกอบด้วยขันธ์ ๕ ๒. ธรรมกาย คือพระพุทธคุณของพระพุทธองค์อันได้แก่พระมหาปัญญาคุณ พระ

---

[๑๑] สํ.ส. (ไทย) ๑๕/๑๔๑/๑๗๙-๑๘๐.

[๑๒] ที.ม. (ไทย) ๑๐/๑๖๗/๑๑๔-๑๑๕.

[๑๓] สํ.ส. (ไทย) ๑๕/๑๗๒/๒๒๙.

มหากรุณาธิคุณ และพระบริสุทธิคุณ ๓. สัมโภคกาย คือกายของพระพุทธองค์ที่ปรากฏให้เห็นเฉพาะในหมู่พระโพธิสัตว์ เป็นทิพยภาวะ มีรัศมีรุ่งเรืองแผ่ซ่าน จนกระทั่งบัดนี้พระโพธิสัตว์ก็ยังอาจจะเห็นพระศากยมุนีพุทธเจ้าได้ในรูปสัมโภคกาย ฉะนั้น การที่พระพุทธองค์ทรงดับขันธปรินิพพานไปนั้นเป็นแค่นิรมาณกาย แต่ธรรมกายนั้นเป็นสภาวะอมตะ ไม่มีเบื้องต้น ท่ามกลางและที่สุด แผ่คลุมไปทั่ว และมีพระกายทิพย์ที่สามารถจะมาบังเกิดได้อยู่ตลอดเวลา[๑๔] ขณะที่เถรวาทไม่อาจอธิบายข้อนี้ได้นั้น ว่าตามจริงแล้ว การจะเข้าใจหลักการนี้ของเถรวาทนั้นพิจารณาบนฐานตามหลักคัมภีร์เป็นหลัก ซึ่งปรากฏว่า ลักษณะที่พระพุทธองค์ทรงปรินิพพานไปนั้นทำให้เกิดข้อสงสัยตามมา ซึ่งความสงสัยดังกล่าวนั้นพระพุทธองค์ทรงหมายถึงบุคคลบางกลุ่มเท่านั้น ดังข้อความว่า

"อานนท์ เธอกล่าวเพราะความเลื่อมใส แต่ตถาคตมีญาณหยั่งรู้ในเรื่องนี้ดีว่า ในภิกษุสงฆ์นั้น แม้ภิกษุเพียงรูปเดียวก็ไม่มีความสงสัยหรือความเคลือบแคลงในพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์ มรรค หรือในปฏิปทาในจำนวนภิกษุ ๕๐๐ รูป ภิกษุผู้มีคุณธรรมขั้นต่ำสุด เป็นพระโสดาบัน ไม่มีทางตกต่ำ มีความแน่นอนที่จะสำเร็จสัมโพธิในวันข้างหน้า"[๑๕]

ข้อความข้างต้นนี้จึงสะท้อนให้เห็นว่า ข้อสงสัยเรื่องดังกล่าวนั้นเป็นไปได้ที่จะเกิดได้ แต่จะเป็นบุคคลที่ถือว่า (๑)"ปาพจน์ (ธรรม,วินัย) มีพระศาสดาล่วงลับไปแล้ว พวกเราไม่มีพระศาสดา' ข้อนี้พวกเธอไม่พึงเห็นอย่างนั้น" (๒) "ธรรมและวินัยที่เราแสดงแล้วบัญญัติแล้วแก่เธอทั้งหลาย หลังจากเราล่วงลับไป ก็จะเป็นศาสดาของเธอทั้งหลาย"[๑๖]

ข้อพิจารณา (๑) เสนอให้เห็นข้อสงสัยในเรื่องต่างๆ ซึ่งมาจากข้อสงสัยว่า "ไม่มีศาสดา" นั้นเป็นเรื่องสำคัญ เพราะทำให้เกิดศรัทธาที่เปลี่ยนแปลงไปได้ตลอด ด้วยความเชื่อว่าตนเองเมื่อไม่ได้รับการสั่งสอนหรือการช่วยเหลือจากศาสดาจะไม่สามารถบรรลุธรรมหรือดับทุกข์ในตนเองได้ ซึ่งพระพุทธองค์ทรงแสดงข้อความที่ (๒) เสนอให้ ธรรมและวินัยนั้น จะช่วยให้มีผู้ชี้นำทาง (มคฺคเทสโก) ได้ ซึ่งที่จริงปรากฏในความตอนหนึ่งในวักกลิสูตรว่า

"อย่าเลย วักกลิ จะมีประโยชน์อะไรด้วยร่างกายอันเปื่อยเน่าที่เธอเห็นอยู่นี้
ผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นชื่อว่าเห็นเรา ผู้ใดเห็นเรา ผู้นั้นชื่อว่าเห็นธรรม ความจริง
เมื่อเห็นธรรมก็ชื่อว่าเห็นเรา เมื่อเห็นเราก็ชื่อว่าเห็นธรรม
วักกลิ เธอจะเข้าใจความข้อนั้นว่าอย่างไร รูปเที่ยงหรือไม่เที่ยง'
"ไม่เที่ยง พระพุทธเจ้าข้า'
"ก็สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์หรือเป็นสุข'

---

[๑๔] เสถียร โพธินันทะ, **ปรัชญามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๖, หน้า ๑๑.

[๑๕] ที.มหา. (ไทย) ๑๐/๒๑๗/๑๖๔.

[๑๖] ที.มหา. (ไทย) ๑๐/๒๑๖/๑๖๔.

"เป็นทุกข์ พระพุทธเจ้าข้า'

"ก็สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรผันเป็นธรรมดา ควรหรือที่จะพิจารณาเห็นสิ่งนั้นว่า 'นั่นของเรา เราเป็นนั่น นั่นเป็นอัตตาของเรา'

"ข้อนั้นไม่ควรเลย พระพุทธเจ้าข้า"

"เวทนา .... สัญญา .... สังขาร ... วิญญาณเที่ยงหรือไม่เที่ยง'

"ไม่เที่ยง พระพุทธเจ้าข้า...

" ... นั่นเป็นอัตตาของเรา" "ข้อนั้นไม่ควรเลย พระพุทธเจ้าข้า'[๑๗]

ข้อพิจารณานี้จึงช่วยทำให้กระจ่างชัดว่า เถรวาทนั้นมุ่งเน้นไปที่ตัวบุคคลว่ามีศักยภาพในการจะเข้าใจธรรมะหรือเห็นพระองค์ได้ ซึ่งสะท้อนว่า พระพุทธองค์คือธรรมะ และธรรมก็คือสัจธรรมที่ปรากฏจากร่างกายนี้ การเข้าถึงก็คือการเข้าใจบริบทนี้ แต่ทั้งหมดตั้งอยู่บนฐานของการ "ไม่มีศาสดา" เสียก่อน เช่นเดียวกับการไม่มีตัวตนในแง่ของการยึดถือ ซึ่งสะท้อนไปถึงบทที่ว่า "ธรรมทั้งปวงไม่ควรยึดมั่น"[๑๘] การพิจารณาผ่านรายละเอียดที่สัมผัสได้อย่างชัดเจนจึงเป็นขั้นตอนที่ตรวจสอบได้ในแง่ของข้อเท็จจริงและพระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมสะท้อนให้เห็นไว้อย่างชัดเจน ผ่านร่างกายที่สัมผัสรับรู้ได้ ไม่จำเป็นต้องขยายให้เห็นรายละเอียดต่างๆ ที่ยุ่งยากและซับซ้อนอย่างที่มหายานนำเสนอ เช่นเรื่องพุทธภาวะ และเรื่องสัมโภคกาย เป็นต้น การที่เรายึดพระพุทธเจ้าเป็นที่พึ่งก็ล้วนเป็นอันเดียวกันกับการยึดถือได้และปล่อยวางได้ ซึ่งสิ่งที่เรายึดและวางลงได้นั้นล้วนไม่มีมีอยู่จริง มีแต่ศรัทธาที่เข้าใจอย่างลึกซึ้งจนเกิดปัญญาญาณเท่านั้นจึงจะอธิบายความหมายเหล่านี้ได้อย่างชัดเจน

๓) แนวคิดเรื่องสังสารวัฏ สังสารวัฏ หมายถึง การหมุนวน โดยเราเกิดมามีชีวิตที่มีอิสรภาพและมีศักยภาพที่หาได้ยากยิ่ง แต่ชีวิตนี้มิได้ยืนยาวทว่าเป็นของไม่เที่ยง และเราจะต้องตายในที่สุด แต่หากความตายเป็นเสมือนกองไฟที่มอดดับไปหรือเหมือนน้ำที่แห้งเหือด ทุกอย่างก็จะจบสิ้นแต่เพียงเท่านั้น และจะไม่มีอะไรตามมา อย่างไรก็ดี เมื่อเราตายลง ใช่ว่าเราจะดับสูญ แต่เราจะต้องกลับมาเกิดใหม่ และตราบใดที่เราต้องเกิดใหม่ เราก็จะไม่อาจหลีกหนีสังสารวัฏนี้ไปได้[๑๙]

เถรวาทพิจารณาผ่านมิลินทปัญหาที่อธิบายถึงสังสารวัฏว่า คือการที่บุคคลเกิดในโลกนี้แล้วก็ตายในโลกนี้นั่นแหละ ครั้นตายในโลกนี้แล้วก็เกิดขึ้นในโลกอื่น เกิดในโลกนั้นแล้วก็ตายในโลกนั้นนั่นแหละ ครั้นตายในโลกนั้นแล้วก็เกิดในโลกอื่นอีก เปรียบเหมือนคนเคี้ยวกินผลมะม่วงสุกแล้วเพาะเมล็ดมะม่วงนั้นไว้ ต่อจากนั้น เมล็ดมะม่วงที่เพาะไว้นั้นพึงเกิดเป็นต้นมะม่วงใหญ่แล้วให้ผล

---

[๑๗] สํ.ขนฺธ. (ไทย) ๑๗/๘๗/๑๕๙.

[๑๘] ม.มู. (ไทย) ๑๒/๓๙๐/๔๒๑.

[๑๙] พระพรหมบัณฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา**, (พระนครศรีอยุธยา : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๖๑), หน้า ๕๒๘-๕๒๙.

ลำดับนั้น บุรุษนั้นก็จะพึงเคี้ยวกินผลมะม่วงสุก แม้จากต้นมะม่วงต้นที่ ๒ แล้วก็เพาะเมล็ดมะม่วงไว้ แม่ต่อจากนั้นเมล็ดมะม่วงที่เพาะไว้นั้นก็พึงเกิดเป็นต้นมะม่วงใหญ่แล้วให้ผล เมื่อเป็นอย่างนี้ ต้นแรกสุดแห่งบรรดาต้นมะม่วงเหล่านั้นก็ย่อมไม่ปรากฏ[๒๐]

ตามหลักพุทธปรัชญาธิเบต การเกิดใหม่เป็นเรื่องที่ไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ เฉพาะท่านผู้บำเพ็ญฌานได้พัฒนาจิตใจถึงระดับสูงมากๆ จะสามารถควบคุมกระบวนการสิ้นชีวิต และกำหนดเงื่อนไขแน่นอน สำหรับการเกิดใหม่ในชาติถัดไปได้ จุดประสงค์ในการเกิดใหม่มีเพียงประการเดียวคือ เพื่อสานต่องานที่ท่านทำไว้และสงเคราะห์ผู้อื่น[๒๑]

ในมิลินทปัญหา พระยามิลินท์ถามพระนาคเสนว่า “ผู้ใดจะเกิด เขาคือผู้นั้นแหละเกิด หรือว่าผู้อื่นเกิดเล่า” พระเถระวิสัชนาว่า “ผู้นั้นเกิดก็ไม่ใช่ ผู้อื่นเกิดก็ไม่ใช่ เปรียบเหมือนพระองค์ทรงเคยเป็นเด็กอ่อนนอนแบเบาะมาแล้ว มาบัดนี้ พระองค์คือผู้เคยทรงเป็นเด็กอ่อนนอนแบเบาะนั้นนั่นแหละ กลายเป็นผู้ใหญ่ จะเรียกว่าเดียวอ่อนนั้นเป็นคนเดียวกับผู้ใหญ่ในบัดนี้เป็นอีกคนก็ไม่ใช่ และแม้ผู้ที่บุตรเรียกว่า มารดาก็จักไม่มี แม้ผู้ที่บุตรเรียกว่าบิดาก็จักไม่มี แม้ผู้ที่ศิษย์เรียกว่า อาจารย์ก็จักไม่มี แม้ผู้ที่เขาเรียกว่าผู้มีศิลปะก็จักไม่มี คนที่ทำกรรมชั่วคนหนึ่ง ส่วนคนที่ถูกตัดมือตัวเท้าก็อีกคนก็ไม่น่าจะเป็นอย่างนั้น แต่ที่จริงแล้วทุกคนรวมเข้าเป็นคนเดียวกันได้ เพราะอาศัยกายเดียวกันนี้ ฉะนั้นธรรมที่สืบต่อกัน ย่อมสืบต่อกันไป คนหนึ่งเกิดขึ้น อีกคนหนึ่งดับไป สืบต่อกันไป เหมือนไม่ก่อนไม่หลังนั้น เพราะเหตุนั้น จะเป็นคนเดียวกันนั้นก็มิใช่ จะเป็นคนละคนกันก็มิใช่ ผู้มีวิญญาณดวงหลัง ย่อมถึงความรวมกันเข้าในผู้มีวิญญาณดวงก่อน”[๒๒]

ในพุทธปรัชญาเถรวาทก็มองว่า มิจฉาทิฏฐินั้นคือการที่เชื่อว่า ‘ทานที่ให้แล้วไม่มีผล ยัญที่บูชาแล้วไม่มีผล การเซ่นสรวงก็ไม่มีผล ผลวิบากแห่งกรรมที่ทำดีทำชั่วก็ไม่มี โลกนี้ไม่มี โลกหน้าไม่มี บิดาไม่มีคุณมารดาไม่มีคุณ สัตว์ที่เกิดผุดขึ้นก็ไม่มี สมณพราหมณ์ผู้ประพฤติปฏิบัติชอบ ทำให้แจ้งโลกนี้และโลกหน้าด้วยปัญญาอันยิ่งเองแล้วสอนให้ผู้อื่นรู้แจ้ง ก็ไม่มีในโลก’ สมณพราหมณ์เหล่านั้น พึงหวังข้อนี้ได้ คือ จักเว้นกุศลธรรม ๓ ประการนี้ ได้แก่ (๑) กายสุจริต (๒) วจีสุจริต (๓) มโนสุจริต จักสมาทานอกุศลธรรม ๓ ประการนี้ ได้แก่ (๑) กายทุจริต (๒) วจีทุจริต (๓) มโนทุจริตแล้วประพฤติอยู่[๒๓] และคนที่เกิดนั้นก็เพราะความยินดียิ่งในอารมณ์นั้นๆ ของเหล่าสัตว์ที่มีอวิชชาเป็นเครื่องกีดกั้น

---

[๒๐] พระติปิฎกจูฬาภยเถระ, **คัมภีร์มิลินทปัญหาภาษาไทย,** พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๑๒๕.

[๒๑] พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), **กรรม การเวียนว่ายตายเกิด**, (กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภาและสถาบันบันลือธรรม, ๒๕๕๓), หน้า ๗๒.

[๒๒] พระติปิฎกจูฬาภยเถระ, **คัมภีร์มิลินทปัญหาภาษาไทย,** พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๖๐), หน้า ๕๗-๕๙.

[๒๓] ม.ม. (ไทย) ๑๓/๙๕/๙๘.

มีตัณหาเป็นเครื่องผูกพันไว้ การเกิดในภพใหม่ต่อไป ย่อมมีได้อย่างนี้[๒๔] และคนที่ไม่เกิดก็เพราะอวิชชาสิ้นไป เพราะวิชชาเกิดขึ้น และเพราะตัณหาดับไป การเกิดขึ้นในภพใหม่ต่อไป ไม่มีได้อย่างนี้[๒๕]

โดยข้อพิจารณานี้สะท้อนให้เห็นลักษณะของชีวิต กล่าวคือวัตถุนิยมมองว่า ชีวิตนั้นคือวัตถุ และวัตถุเป็นสิ่งถาวร โดยรูปเกิดจากธาตุนั้นไม่เที่ยง เป็นการมองว่าความไม่เที่ยงคือ การดับไปแห่งรูปภายนอก กล่าวคือ ธาตุจะไม่ถูกทำลายเมื่อมีการสลายตัว ในเรื่องนี้หากพิจารณาสิ่งทั้งหลายในระดับปรมาณู จะพบว่าการสลายตัวมิได้มีความเกี่ยวข้องใดๆ กับการดับสลายของธาตุ เป็นแต่รูปภายนอกเท่านั้นที่เปลี่ยนแปลงไป เช่น ยาวหรือสั้น แต่ไม่มีสิ่งใดถูกทำลายในระดับปรมาณู จะมีก็เฉพาะรูปภายนอกเท่านั้นที่หายไป เป็นความเห็นผิดของสำหรับปรัชญาฮินดูสำนักสางขยะ และไม่มีสิ่งเที่ยงหรือไม่เที่ยง เหตุใดถึงเป็นเช่นนั้น เพราะเราไม่ยอมรับว่ามีวัตถุภายนอกทุกอย่างประกอบขึ้นมาจากจิตเท่านั้น และเรามิได้สอนว่าสิ่งทั้งหลายมีคุณลักษณะที่แตกต่างหลากหลาย ไม่มีความแตกต่างระหว่างการเกิดขึ้นและดับไปของมหาภูตธาตุ และทุกสิ่งคือจิต แม้กระทั่งความไม่เที่ยงของวัตถุก็เป็นสิ่งที่จิตสร้างขึ้น ไม่มีสิ่งใดนอกจากจิต ทวิภาวะทั้งหลายในจิตเกิดขึ้นเพราะมีผู้รู้และสิ่งที่ถูกรับรู้ ไม่มีตัวตนที่เป็นอัตตา และไม่มีสิ่งใดที่เป็นเจ้าของอัตตา[๒๖]

พระพุทธศาสนาเถรวาทถือว่า ชีวิตคือ (๑) อายุ (๒) ไออุ่น (๓) วิญญาณคือจิต ละกายนี้ไปกายนี้จึงถูกทอดทิ้ง นอนนิ่งเหมือนท่อนไม้ที่ปราศจากเจตนา[๒๗]

พระพุทธโฆสเถระกล่าวถึงเรื่องกายกับจิตใจว่าอิงอาศัยกันคือ “ตัวหุ่นเป็นของว่างเปล่าไม่มีชีวิต เคลื่อนไหวไม่ได้ ก็แต่ว่าด้วยการประกอบไม้และเส้นเชือกชัก ตัวหุ่นนั้นก็เดินบ้าง ยืนบ้าง มีการเคลื่อนไหวปรากฏคล้ายกับมีชีวิตชีวาขึ้นในขณะนั้น ฉันใด ถึงแม้นามและรูปนี้ก็พึงเห็นว่าฉันนั้นเช่นกัน เป็นของว่างเปล่า ไม่มีชีวิต ไม่มีความเคลื่อนไหว ก็แต่ว่า ด้วยการประกอบร่วมกันและกันนามและรูปนั้นก็เดินบ้าง ยืนบ้าง มีการเคลื่อนไหว ปรากฏมีชีวิตชีวาขึ้นในขณะนั้น ตามคำที่โบราณทั้งหลายว่า ว่าโดยสัจจะแล้ว นามและรูป มีอยู่ในโลกนี้ แต่ทว่าสัตว์และมนุษย์หามีอยู่ในโลกนี้ไม่ นามและรูปนี้เป็นของว่างเปล่า ถูกปัจจัยปรุงแต่งขึ้น เหมือนตัวหุ่น เป็นกองทุกข์เช่นเดียวกับกองหญ้าและกองไม้”[๒๘]

---

[๒๔] ม.มู. (ไทย) ๑๒/๔๕๓/๔๙๓.

[๒๕] ม.มู. (ไทย) ๑๒/๔๕๓/๔๙๓.

[๒๖] พระพรหมบัณฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา**, หน้า ๕๑๘-๕๑๙.

[๒๗] ม.มู. (ไทย) ๑๒/๔๕๗/๔๙๕.

[๒๘] พระพุทธโฆสเถระ, **คัมภีร์วิสุทธิมรรค**, แปลโดยสมเด็จพระพุฒาจารย์ (อาจ อาสภมหาเถร), พิมพ์ครั้งที่ ๗, (กรุงเทพมหานคร : บริษัท ธนาเพรส จำกัด, ๒๕๕๑), หน้า ๙๘๘-๙๘๙.

พุทธทาสภิกขุเสนอว่า “การแพทย์สมัยใหม่ควรที่จะหาทางทำให้เกิดการผสมกันระหว่างวิทยาศาสตร์ในปัจจุบันที่มุ่งเน้นในเรื่องกายกับเรื่องธรรมะอันเกี่ยวข้องกับจิต และเป็นเรื่องของสังขาร ถ้าทำได้จริงเมื่อไรก็จะเป็นประโยชน์ต่อประชาชนที่เจ็บป่วยอย่างแท้จริง โดยการรักษาตัวเองโดยธรรมชาติเป็นสิ่งที่เหมาะสม อาตมาถือหลักนี้มาแต่ไหนแต่ไรแล้ว ให้ธรรมชาติรักษา ให้ธรรมะรักษา ส่วนคุณหมอก็ช่วยผดุงชีวิตให้ไปได้ อย่าให้ตายเสียก่อน ขอให้แผ่นดินนี้เป็นโรงพยาบาล แล้วธรรมชาติจะรักษาการเจ็บป่วยต่างๆ ได้เอง ได้เท่าไรก็เอาเท่านั้น ธรรมชาติจะเป็นผู้รักษา ทางการแพทย์หยูกยาต่างๆ ช่วยเพียงอย่าเพิ่งตาย และ การเรียนรู้ชีวิตใกล้ตาย ทำให้มีปัญญาที่สมบูรณ์ขึ้น เราจะศึกษาความเจ็บ ความตาย ความทุกข์ให้มันชัดเจน ไม่สบายทุกทีก็ฉลาดขึ้นทุกทีเหมือนกัน”[๒๙]

วัชรยานพิจารณาความตายว่าทำให้เกิดความมั่นใจในเวลาใกล้ตายว่า “เมื่อนึกถึงอกุศลกรรมที่เคยทำมา เขาจะหวาดกลัวที่จะต้องไปเกิดในทุคติภูมิ จะรู้สึกเสียใจที่ไม่ได้ปฏิบัติธรรมขณะที่ยังมีโอกาสที่จะปฏิบัติ จนเมื่อใกล้ตายจะมีคำกล่าวว่า ให้มองดูคนบาปที่กำลังจะตาย เขาจะเป็นครูสอนให้เราเห็นว่าผลแห่งกรรมนั้นเป็นเช่นไร ส่วนบางคนถือเอาพระธรรมเป็นสรณะ ดังคำกล่าวว่า ให้คิดถึงพระธรรมเสียตั้งแต่ตอนที่อยู่ในครรภ์มารดา ทันทีที่คลอดออกมา ขอให้สติระลึกถึงความตาย ด้วยเหตุว่าความตายเกิดขึ้นได้ทั้งคนแก่และคนหนุ่มสาว เราจึงควรปฏิบัติธรรมตั้งแต่เกิด เพราะพระธรรมจะช่วยเราได้ในยามที่เราใกล้ตาย[๓๐]

ฉะนั้น เมื่อพิจารณาในแง่ของสังสารวัฏดูเหมือนว่าเถรวาทและมหายานจะมองว่า ชีวิตหลังความตายนั้นเป็นส่วนสำคัญในการสร้างเงื่อนไขทางด้านอภิปรัชญาและจริยศาสตร์ขึ้นมา กล่าวคือเมื่อเราเชื่อเรื่องสังสารวัฏเพื่อยืนยันการมีอยู่ของจิตและกรรมในแง่ของอภิปรัชญา และเป็นไปได้ที่เราจะยอมรับการปฏิบัติชอบตามหลักคำสอนทางพระพุทธศาสนาซึ่งทั้งเถรวาทและมหายานต่างเห็นร่วมกัน

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์

๔.๑ พระพุทธศาสนามหายานมีกำเนิดและเป็นมาอย่างไร ลองสรุปให้เข้าใจ ?

๔.๒ อะไรคือความเหมือนและความแตกต่างของพุทธปรัชญาเถรวาทและมหายาน ?

---

[๒๙] นิธิพัฒน์ เจียรกุล, **ท่านพุทธทาส คนไข้ที่ผมได้รู้จัก**, พิมพ์ครั้งที่ ๕, (กรุงเทพมหานคร : ชมรมกัลยาณธรรม, ๒๕๕๕), หน้า ๔๗-๔๘, ๗๒-๗๓.

[๓๐] พระพรหมบัณฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา**, หน้า ๕๓๘-๕๓๙.

๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.** กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

เสถียร โพธินันทะ. **ปรัชญามหายาน.** พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๕.

สันตินา ปีเตอร์ เดลลา. **ต้นไม้แห่งโพธิ: คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม.** แปลโดย สมหวัง แก้วสุฟอง. พิมพ์ครั้งที่ ๔. นนทบุรี: ภาพพิมพ์, ๒๕๖๑.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). **กาลานุกรม พระพุทธศาสนาในอารยธรรมโลก**. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร: ผลิธัมม์, ๒๕๕๒.

องค์ทะไลลามะ. **ปรัชญาปารมิตาหฤทัยสูตร**. แปลโดย นัยนา นาควัชระ. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๕๙.

บทที่ ๕
แนวคิดพื้นฐานพระพุทธศาสนามหายาน

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

๑.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องพระโพธิสัตว์

๑.๒ เพื่อศึกษาพระสูตรมหายาน

๑.๓ เพื่อศึกษาศีล วินัยและสิกขาบท

๑.๔ เพื่อศึกษาอิทธิพลของแนวคิดที่มีในปัจจุบัน

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน

๒.๑ นิสิตเข้าใจแนวคิดเรื่องพระโพธิสัตว์

๒.๒ นิสิตเข้าใจพระสูตรมหายาน

๒.๓ นิสิตเข้าใจศีล วินัยและสิกขาบท

๒.๔ นิสิตเข้าใจอิทธิพลของแนวคิดที่มีในปัจจุบัน

๓. ประเด็นสำหรับศึกษา มีดังต่อไปนี้

๓.๑ แนวคิดเรื่องพระโพธิสัตว์ มหายานถือว่า พระโพธิสัตว์คือผู้ที่บำเพ็ญบารมี เดิมนั้นบารมีมี ๖ คือ ๑. ทาน ๒. ศีล ๓. ขันติ ๔. วิริยะ ๕. ฌาน ๖. ปัญญา ดังข้อความว่า "พระโพธิสัตว์มหาสัตว์ ซึ่งฝึกฝนบารมีทั้ง ๖ ย่อมระลึกอยู่เสมอว่า สัตว์ทั้งหลายในโลก มีจิตบิดเบือน และดิ่งลึกในมหาสมุทรแห่งสังสารวัฏโดยไม่มีทางหลีกเลี่ยง หากเราไม่เจริญกุศโลบายและมีจริยวัตรที่ดีงาม เราจะไม่สามารถช่วยเหลือพวกเขาจากความทุกข์แห่งสังสารวัฏได้ ฉะนั้น เราจึงพากเพียรเจริญกุศโลบายและจริยวัตรที่ดีงาม เพื่อสงเคราะห์สัตว์ทั้งหลาย และสั่งสมบารมี นับจากทานบารมีไปจนถึงปัญญาบารมี เพื่อบรรลุอนุตตรสัมโพธิ และช่วยเหลือสัตว์ทั้งหลายให้พ้นจากทุกข์อันสาหัสในสังสารวัฏ"[๑] ต่อมาอาศัยคัมภีร์อวตังสกสูตร เติมขึ้นอีก ๔ คือ ๗. อุปาย ๘. ปณิธาน ๙. พละ ๑๐. ญาณ

พระโพธิสัตว์คือผู้มีปัญญาอันน่าอัศจรรย์และความกรุณาอันประเสริฐ ดังข้อความว่า "พระโพธิสัตว์มีปัญญาเป็นภริยา มีเมตตาและกรุณาเป็นธิดา มีสัจจะและพระธรรมเป็นโอรส มีสุญญตภาวนาเป็นเคหาสน์ พระโพธิสัตว์ยินดีในธรรมเป็นภริยา มีเมตตาและกรุณาเป็นธิดา มีสัจจะและพระธรรมเป็นโอรส มีสุญญตาภาวนาเป็นเคหาสน์...พระโพธิสัตว์ใช้ทุกวิถีทางที่มีเพื่อทำให้สัตว์ทั้งหลายยินดีในธรรม ท่านมีความชำชองในกุศโลบายอันแยบยล และกระทำสารพัดกิจให้เป็นที่ปรากฏ พระโพธิสัตว์มีความชำชองสุดประมาณ และกระทำกิจอย่างไม่มีขอบเขต มีความเข้าใจอย่างไร้ข้อจำกัด และปลดปล่อยสัตว์จำนวนมากมายสุดคณานับ"[๒]

พระโพธิสัตว์มีปณิธานในอันจะสงเคราะห์สัตว์ ดังข้อความว่า "มหาปณิธาน ๑๐ ประการคือ ประการแรก คือ การบูชาพระพุทธเจ้าทุกพระองค์ ประการที่สองคือ การสรรเสริญพระนามของพระตถาคต ประการที่สามคือ การสร้างมหาทาน ประการที่สี่คือ สำนึกผิดในการกระทำทุกอย่างในอดีตที่ฉุดรั้งการปฏิบัติ ประการที่ห้าคือ การยินดีในคุณธรรมของผู้อื่น ประการที่หกคือ การขอให้กงล้อแห่งพระสัทธรรมจงเคลื่อน ประการที่เจ็ดคือ การขอให้พระพุทธเจ้าทั้งหลายยังคงอยู่ในโลก ประการที่แปดคือ การดำเนินตามคำสอนของพระองค์ตลอดไป ประการที่เก้าคือ การรับใช้สรรพสัตว์ ประการที่สิบคือ การอุทิศการกระทำที่บริสุทธิ์ดีงามให้แก่สัตว์ทั้งปวง"[๓]

ประเภทพระโพธิสัตว์

พระโพธิสัตว์มี ๒ ประเภท คือพระโพธิสัตว์ที่เป็นฆราวาสและพระโพธิสัตว์ที่เป็นสมณะ ไม่ใช่เรื่องยากสำหรับพระโพธิสัตว์ที่เป็นสมณะที่จะบรรลุความหลุดพ้น แต่ยากสำหรับพระโพธิสัตว์ที่

---

[๑] พระพรหมบัณฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา,** (พระนครศรีอยุธยา : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๖๑), หน้า ๖๙๐.

[๒] พระพรหมบัณฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา,** หน้า ๖๙๙-๗๐๒.

[๓] พระพรหมบัณฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา,** หน้า ๗๐๒-๗๐๓.

เป็นฆราวาส เพราะเหตุใด เพราะพระโพธิสัตว์ที่เป็นฆราวาสถูกจำกัดด้วยเงื่อนไขที่ไม่เอื้ออำนวยเท่ากับของสมณะ[๔]

ชีวิตฆราวาสเป็นทางแห่งธุลีและน่าเศร้าหมอง ชีวิตสมณะนั้นแสนวิเศษ ชีวิตฆราวาสมีข้อจำกัด ชีวิตสมณะเป็นอิสระจากเครื่องเหนี่ยวรั้ง ชีวิตฆราวาสเต็มไปด้วยสิ่งไม่บริสุทธิ์ ชีวิตสมณะเป็นการละสิ่งไม่บริสุทธิ์ ชีวิตฆราวาสนำไปสู่อกุศล ชีวิตสมณะนำไปสู่กุศล[๕]

ถ้าฆราวาสโพธิสัตว์ประกอบด้วยคุณลักษณะ ๕ ประการ พระโพธิสัตว์เหล่านั้นได้ชื่อว่าฝึกฝนศีลของสมณะ คุณลักษณะ ๕ ประการมีอะไรบ้าง คือ ๑) แม้ฆราวาสโพธิสัตว์จะใช้ชีวิตผู้ครองเรือน แต่ก็มีความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ มีจิตตั้งอยู่ในความเป็นสัพพัญญู ไม่ได้หวังผลบุญจากการกระทำของตน... ๒) ฆราวาสโพธิสัตว์รักษาพรหมจรรย์อย่างเคร่งครัด และไม่ทำสิ่งที่กระตุ้นตัณหา... ๓) ฆราวาสโพธิสัตว์ปลีกตนไปอยู่ในสถานที่สงัดเพื่อปฏิบัติฌานสี่... ๔) ฆราวาสโพธิสัตว์พากเพียรฝึกฝนปัญญาอย่างหนักหน่วง และสงเคราะห์สรรพสัตว์ด้วยความกรุณา... ๕) ฆราวาสโพธิสัตว์ปกป้องพระธรรมและสั่งสอนธรรมแก่ผู้อื่น

อานนท์ อุครคฤหบดีผู้นี้จะปรนนิบัติพระตถาคตทั้งปวงที่มาอุบัติในภัทรกัปนี้ และจะปกป้องพระสัทธรรม แม้เขาจะยังใช้ชีวิตเป็นผู้ครองเรือนอยู่เช่นนี้ต่อไป แต่ก็รักษาศีลของสมณะ และการบรรลุโพธิของพระตถาคตเจ้าทั้งหลายเหล่านั้นจะระบือระบิลไปกว้างไกล

พระอานนท์ถามอุครคฤหบดีว่า ท่านเห็นประโยชน์หรือความสุขอะไรในชีวิตฆราวาส เขาตอบว่า พระคุณเจ้าผู้เจริญ ด้วยมหากรุณา ข้าพเจ้ามิได้แสวงหาความสงบและความสุขเพื่อตนเองเลย พระคุณเจ้า อานนท์ พระโพธิสัตว์ พระมหาสัตว์ จะยอมรับสภาพทุกข์ทั้งปวง แต่จะไม่ยอมทอดทิ้งสรรพสัตว์

เมื่ออุครคฤหบดีกล่าวดังนี้ พระผู้มีพระภาคได้ตรัสแก่พระอานนท์ว่า อานนท์ ในภัทรกัปนี้ อุครคฤหบดีจะนำพาสัตว์จำนวนมากให้เจริญในธรรมในขณะที่เขายังใช้ชีวิตเป็นฆราวาส และจะทำได้มากเสียยิ่งกว่าที่พระสมณโพธิสัตว์ท่านหนึ่งจะทำได้ในช่วงเวลาหนึ่งร้อยกัป หรือแม้แต่หนึ่งแสนกัป เพราะเหตุใด เพราะว่าคุณลักษณะที่ดีของพระสมณโพธิสัตว์แสนองค์ ยังไม่อาจเทียบได้กับคุณลักษณะที่ดีของอุครคฤหบดีนี้[๖]

๓.๒ พระสูตรมหายาน พระพุทธศาสนามหายานพัฒนาขึ้นในอินเดีย แต่เมื่อพระพุทธศาสนามหายานได้รับการเผยแผ่เข้าไปในประเทศจีนโดยพระธรรมทูตจากอินเดียและเอเชียกลาง เป็นที่ยอรับอยู่แล้วว่า หลักมหายานพัฒนาหลายร้อยปีหลังพุทธปรินิพพาน ถือเป็นการส่งต่อหลักคำสอนอย่างเป็นระบบในสมัยที่พระพุทธองค์ทรงดำรงพระชนม์อยู่ และเป็นระยะเวลากว่ากึ่ง

---

[๔] พระพรหมบัญฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา,** หน้า ๑๐๔๓.

[๕] พระพรหมบัญฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา,** หน้า ๑๐๔๓.

[๖] พระพรหมบัญฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา,** หน้า ๑๐๔๔-๑๐๔๕.

ศตวรรษหลักจางที่พระพุทธองค์ตรัสรู้ เนื่องจากพระสูตรทั้งหลายได้รับการแปลเป็นภาษาจีน ซึ่งฉบับแรกปรากฏในค.ศ. ๖๘ (พ.ศ.๖๑๑) พระสูตรเหล่านี้จึงกระตุ้นจิตใจชาวจีนอย่างล้นเหลือ ต่อจากนั้นก็จิตใจชาวญี่ปุ่น ปลุกวิญญาณด้านศาสนาให้ตื่นขึ้น โดยจะพบว่าคัมภีร์มหายานที่สำคัญ เป็นเครื่องมือในการขับเคลื่อนความรู้สึกเชิงศาสนา มีดังนี้

๑) สัทธรรมปุณฑริกสูตร หัวข้อที่สำคัญแห่งคัมภีร์อันสร้างแรงบันดาลใจนี้ก็คือ การประกาศว่า พระพุทธเจ้าไม่เคยเสด็จดับขันธปรินิพพาน พระพุทธองค์ยังดำรงพระชนม์ชีพอยู่บนยอดเขาคิชฌกูฏและแสดงธรรมโปรดหมู่พระสาวก พระปัจเจกพุทธะ และพระโพธิสัตว์ทั้งหลาย ผู้เป็นสัตว์โลกเหมือนกับพวกเรา พระพุทธเจ้ามียานเดียวสำหรับสรรพสัตว์ เรื่องนี้จะต้องเป็นคำสอนที่วิวัฒนาการมาในยุคที่พระพุทธเจ้าได้รับการถือว่าเป็นเพียงสัตว์ไม่เที่ยงและต้องตายเป็นธรรมดาเหมือนพวกเรา และในยุคที่ถือว่ามีเพียงสิ่งเดียวเท่านั้นที่เหลืออยู่หลังจากพุทธปรินิพพาน นั่นคือธรรมซึ่งเป็นที่ที่เหล่าพุทธบริษัทจะพบพระศาสดาได้

๒) อวโลกิเตศวรวิกุรวณนิรเทศ พระสูตรนี้เป็นที่รู้กันโดยทั่วไปในญี่ปุ่นว่า “กวนน่อนเกียว” (Kwannon gyo) และเป็นเนื้อหาบทที่ ๒๔ ของสัทธรรมปุณฑริกสูตรภาษาสันสกฤต แต่จะเป็นการดีกว่าถ้าแยกพระสูตรนี้ออกมาเป็นส่วนหนึ่งต่างหาก เนื่องจากมีเนื้อหาค่อนข้างเป็นเอกเทศ พระอวโลกิเตศวรในที่นี้เป็นตัวแทนของเทพแห่งเมตตา ผู้จะช่วยเหลือทุกคนซึ่งตกอยู่ในความลำบากด้านร่างกายและจิตใจ คนทั่วไปคิดว่า เทพไม่ใช่เพศชายไม่ใช่เพศหญิง ถ้าเป็นอะไรบางอย่าง น่าจะเป็นเพศหญิงมากกว่า เพราะเมตตามีความสัมพันธ์กับความเป็นเพศหญิงมากกว่า การที่พระอวโลกิเตศวรเข้าถึงครองรูปร่างต่างๆ ได้เพื่อทำเป้าหมายของตนให้สำเร็จนั้น ดึงดูดจินตนาการเชิงศาสนาของประชาชนชาวตะวันออกอย่างมาก และเป็นหลักแห่งการเปลี่ยนแปลงรูปลักษณ์ในพระพุทธศาสนามหายาน

๓) อวตังสกสูตร เป็นพระสูตรเชิงสารานุกรม เป็นส่วนหนึ่งของเนื้อหาคัณฑวยูหสูตรและทศภูมิกสูตร เป็นสูตรที่มีอิทธิพลต่อจิตใจของชาวจีนและญี่ปุ่น พระสูตรนี้บรรจุไว้หลายสูตรถือว่าเป็นความคิดอิสระ แม้ว่าจะเป็นวรรณคดีประเภทเดียวกันอย่างไม่ต้องสงสัยก็ตาม เนื้อหาอาจยืดยาวน่าเบื่อจากมุมมองยุคใหม่ เนื่องจากใจความสำคัญไม่ได้ถูกนำเสนออย่างกะทัดรัดนัก และต้องใช้เวลาพอสมควรก่อนที่ผู้อ่านจะมีอารมณ์ร่วมกับพระสูตร อย่างไรก็ตาม การอ่านคัมภีร์นี้อย่างอดทน จะสร้างความประทับใจถึงสาระสำคัญของคัมภีร์ซึ่งมีความอลังการเกินกว่ามนุษย์จะเข้าใจได้ พระสูตรนี้เป็นการตอบสอนแรงกระตุ้นจิตใจเป็นหลัก พระสูตรนี้ได้เสนอให้เกิดแนวคิดเกี่ยวกับพระสมันตภัทรโพธิสัตว์พร้อมกับประณิธานเด็ดเดี่ยว ๑๐ ประการ พระสมันตภัทรนั้นไม่เข้าสู่พระนิพพานซึ่งเป็นที่ปรารถนาของชาวพุทธทุกคน เพราะท่านมีวิญญาณอีกหลายดวงที่ยังไม่ได้รับการช่วยเหลือที่อยู่เบื้องหลัง คำว่า “วิญญาณ” นี้ไม่ได้หมายเฉพาะวิญญาณมนุษย์เท่านั้น แต่ยังหมายเอาวิญญาณของทุกสิ่งทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิต พระสมันตภัทระมีประณิธานที่จะปลดปล่อยสัตว์ทั้งหลาย และ

แม้กระทั่งสิ่งไม่มีชีวิต เช่น ภูเขา น้ำ พื้นดิน เป็นต้น จากเครื่องพันธนาการคืออวิชชาและกรรม ยิ่งไปกว่านั้น จักรวาลของท่านยังกว้างไกลครอบคลุมหมู่วิญญาณมากกว่าจักรวาลของพวกเราหลายเท่านัก

๔) ปรัชญาปารมิตาสูตร เป็นพระสูตรที่นำเสนอหลักศูนยตา อันเป็นเหตุให้เราทั้งหลายคลายความยึดมั่นถือมั่นทุกเรื่อง การเหลืออยู่แต่ในความว่าง แม้กระทั่งการอยู่กับความว่างนี้ที่หายไปจากรอบๆ ตัวเรา เป็นวิธีการแห่งความหลุดพ้นอย่างสมบูรณ์ เป็นที่ดึงดูงจิตใจของพวกนักปรัชญาและชอบเรื่องลึกลับ เพราะขณะที่อวตังสกสูตรทำให้จักรวาลเต็มไปด้วยสิ่งอันเป็นจินตนาการ แม้กระทั่งอนุภาคที่เล็กที่สุด ปรัชญาปารมิตาก็กวางทุกสิ่งออกไปจากจักรวาล ซึ่งตอนนี้ได้กลายเป็นความว่างมหาศาลจริงๆ และในจำนวน ๖๐๐ ตอนของพระสูตร พวกเราได้รับการปลอบโยนว่าไม่ต้องวิตกและไม่ต้องล้มเลิก เพราะความว่างมหาศาลนี้ ถ้าเราทั้งหลายหวั่นไหวอยู่ในหลักแห่งอันติมศูนยตา พระพุทธเจ้าตรัสบอกพวกเราว่า เราไม่สามารถเป็นศาสนิกที่ดีของมหายานได้

๕) วิมลเกียรตินิเทศสูตร ตัวละครหลักของพระสูตรนี้ไม่ใช่พระพุทธเจ้า แต่เป็นคหบดีชื่อวิมลเกียรติ นักปรัชญาสุภาพบุรุษผู้คงแก่เรียนนี้เอง ทำให้พระสาวกและพระปัจเจกพุทธะทั้งปวงได้รับความอับอาย ยกเว้นพระมัญชุศรีผู้เป็นหัวหน้าของพระโพธิสัตว์ทั้งหลาย ซึ่งท่านเหล่านั้นมาเพื่อโต้แย้งกับวิมลเกียรติเกี่ยวกับธรรมที่ลึกซึ้งที่สุดของพระพุทธศาสนา ท่านวิมลเกียรติได้พิสูจน์ว่าเป็นผู้คู่ควรความเป็นอุบาสกผู้สง่างามของพระพุทธศาสนา สิ่งที่เราต้องสังเกตเป็นกรณีพิเศษในคัมภีร์มหายานก็คือว่า พระพุทธศาสนาไม่ได้ต้องการให้เราทั้งหลายดำเนินเป็นอนาคาริกในฐานะเป็นพระภิกษุเพื่อบรรลุโพธิญาณเสมอไป นั่นคือ ชีวิตของคฤหัสถ์ก็ดีงามและบริสุทธิ์เท่ากับชีวิตของพวกนักบวช

๖) ศรีมาลาเทวีสูตร เป็นพระสูตรที่กล่าวถึงพระนางศรีมาลาเทวีผู้ได้รับแรงบันดาลใจและพลานุภาพจากพระพุทธเจ้า ได้แสดงเทศนายิ่งใหญ่ว่าด้วยตถาคตครรภ์ กล่าวกันว่าพระพุทธศาสนามหายานเป็นการกบฏของคฤหัสถ์ชายและหญิงต่อการปลีกตัวออกไปเป็นนักบวช ซึ่งแพร่หลายอยู่ในหมู่คนที่นับถือพระพุทธศาสนายุคต้น[๗]

๗) สุขาวดีวยุหสูตร เป็นการกล่าวถึงประณิธานของพระอมิตาภพุทธเจ้า ๔๖ ข้อ ครั้งเสวยพระชาติเป็นภิกษุชื่อธรรมากรทรงบำเพ็ญบารมีเป็นพระโพธิสัตว์ ได้ตั้งปณิธานไว้ ๔๖ ประการ โดยข้อสำคัญคือขอให้โลกธาตุของพระองค์มีนามว่า สุขาวดี เป็นสถานที่มีแต่สิ่งงดงามน่ารื่นรมย์ และทรงตั้งประณิธานข้อสำคัญอีกข้อหนึ่งว่าเมื่อพระองค์ได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าแล้ว หากมีผู้เจริญ

---

[๗] ไดเซ็ต โตตาโร่ ซูซูกิ, **คัมภีร์มหายาน : ลังกาวตารสูตร**, แปลโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ), พิมพ์ครั้งที่ ๒, (พระนครศรีอยุธยา : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๖๐), หน้า ๒๒-๒๕.

ภาวนาสวดพระนามของพระองค์ เมื่อหมดอายุขัยลง พระองค์ท่านจะมารับไปเกิด ณ แดนสุขาวดีพุทธเกษตร ยกเว้นเฉพาะผู้ที่กระทำอนันตริยกรรม ๕ หรือผู้กล่าวจาบจ้วงพระธรรมวินัย[๘]

๘) ลังกาวตารสูตร เป็นพระสูตรเป็นพระสูตรที่รวบรวมหลักสำคัญของมหายาน เช่น

อาลยวิญญาณ แปลว่าวิญญาณเป็นที่เก็บสะสม หมายถึงวิญญาณที่เป็นแหล่งเก็บสะสมผลกรรมดีกรรมชั่วที่ได้กระทำมาในอดีตทั้งหมดเรียกว่า พีชะ เต็มไปด้วยรอยประทับในอดีต เป็นชั้นที่ลึกสุดและละเอียดอ่อนที่สุดของวิญญาณขันธ์ การบรรลุนิพพานเกิดขึ้นได้ก็ด้วยการพลิกหมุนอาลยวิญญาณซึ่งตรงกับภาษาบาลีว่า อาลยสมุคฆาฎะ แปลว่า การถอนรากอาลยะ

จิตตมาตร์ แปลว่า เพียงจิต สักแต่ว่าจิต หมายถึงว่า ปรากฏการณ์ทั้งหลายที่ปรากฏในโลก เป็นเพียงการแสดงบทบาทภายใต้การกำกับของอาลยวิญญาณ จิตตมาตร์ก็คืออาลยวิญญาณ เมื่อกล่าวว่า “สรรพสิ่งไม่มีอะไรนอกจากจิต” บางกรณี อาจหมายถึงมนัส บางกรณีอาจหมายถึงระบบทั้งหมดของวิญญาณ แต่ส่วนมากจะหมายถึงอาลยวิญญาณ ซึ่งเท่ากับจิตตมาตร์ เพราะอาลยวิญญาณแสดงบทบาทออกมาในรูปแบบต่างๆ ทำให้วิญญาณทั้ง ๗ ผลัดเปลี่ยนหมุนเวียนกันปฏิบัติหน้าที่ ทำให้เกิดภาพเหตุการณ์บนโลก เกิดความยึดมั่นถือมั่นตามมา

วิญญาณ ๘ คือ

ก) จักษุวิญญาณ เกิดจากที่ว่าง แสงสว่าง อินทรีย์คือจักษุประสาท รูปวิสัยคือรูปารมณ์ มนสิการคือการใส่ใจ จิต มโนธาตุ มโนวิญญาณ และพีชะ

ข) โสตวิญญาณ เกิดจากที่ว่าง อินทรีย์คือโสตประสาท ศัพทวิสัยคือสัททารมณ์ มนสิการคือการใส่ใจ จิต มโนธาตุ มโนวิญญาณ และพีชะ

ค) ฆานวิญญาณ เกิดจากอินทรียร์คือฆานประสาท ฆานวิสัยคือฆานารมณ์ มนสิการคือการใส่ใจ จิต มโนธาตุ มโนวิญญาณ และพีชะ

ง) ชิวหาวิญญาณ เกิดจากอินทรีย์คือชิวหาประสาท ชิวหาวิสัยคืออารมณ์ทางลิ้น มนสิการคือการใส่ใจ จิต มโนธาตุ มโนวิญญาณ และพีชะ

จ) กายวิญญาณ เกิดจากอินทรีย์คือกายประสาท กายวิสัยคืออารมณ์ทางกาย มนสิการคือการใส่ใจ จิต มโนธาตุ มโนวิญญาณ และพีชะ

ฉ) มโนวิญญาณ เกิดจากการนึกคิดยึดเกาะเกี่ยวอารมณ์ทั้งในอดีต อนาคต และปัจจุบัน แบ่งออกเป้น ๒ ส่วน คือ มโนวิญญาณที่เป็นไปในขณะที่ปัญจวิญญาณตั้งแต่จักษุ-กายวิญญาณเกิดขึ้น และมโนวิญญาณที่เป็นไปในขณะที่ปัญจวิญญาณไม่ได้เกิดขึ้น

---

[๘] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, (กรุงเทพมหานคร : โครงการตำราและวิชาการมหายาน คณะสงฆ์จีนนิกายแห่งประเทศไทย ชมรมมหายาน และคณะศิษยานุศิษย์, ๒๕๕๓), หน้า ๑๙.

ช) กลิษฎมโนวิญญาณ เกิดจากการที่มนินทรีย์เข้าไปยึดผลจากการที่วิญญาณทั้ง ๖ ปฏิบัติการประมวลรวมอยู่ในอาลยวิญญาณ เมื่อยึดแล้วก็ทำให้ตัวเองเกิดความเศร้าหมอง

ซ) อาลยวิญญาณ ไม่ได้เกิดจากอะไร อยู่ในฐานะเป็นปฐม เป็นมูลฐานของโลกและปรากฏการณ์ทั้งมวล ทำหน้าที่เก็บผลจากการที่วิญญาณทั้ง ๖ ปฏิบัติการและทำการบ่มเพาะเป็นพลังนิสัย (วาสนา) แล้วนำมาก่อเป็นโลกและปรากฏการณ์อีกอย่างไม่รู้จบ

ตถาคตครรภ์ หมายถึงตถาคตครรภ์ หมายถึงบางอย่างที่ซ่อนอยู่ภายในซึ่งเป็นเชื้อหรือพันธุ์แห่งความเป็นตถาคต ถูกครอบคลุมด้วยมิจฉาทิฏฐิและอุปาทาน แต่ธรรมชาติดั้งเดิมบริสุทธิ์เปรียบเหมือนแก้วมณีล้ำค่าที่ซุกซ่อนอยู่ในเปือกตม มีสถานะและลักษณะต่างๆ เช่น เป็นแหล่งรวมลักษระของสรรพสัตว์ตั้งแต่ลักษณะของพระพุทธเจ้าจนถึงลักษณะของสรรพสัตว์ที่อยู่ในภูมิต่ำสุด เป็นสาระแห่งตถาคตที่ถูกห่อหุ้มด้วยกิเลส เหมือนรวงผึ้งที่ถูกห่อหุ้มด้วยตัวผึ้ง พระพุทธเจ้าผู้มีปัญญาจักษุ จึงมองเห็นลักษณะอันบริสุทธิ์นี้ภายในสรรพสัตว์ ตถาคตครรภ์เหมือนทองคำที่ถูกห่อหุ้มด้วยเปือกตม ถูกทิ้งไว้ไม่มีใครเหลียวแล เหมือนแก้วมณีที่ถูกทิ้งไว้ในกระท่อมคนจน มีแต่พระพุทธเจ้าที่มองเห็นคุณสมบัติอันสูงส่งนี้มีอยู่ในตัวสรรพสัตว์ จึงทรงกำจัดเปือกตมอันหุ้มห่อตถาคตครรภ์นั้นออกไปจากจิตสันดานของสรรพสัตว์ หรือกระตุ้นให้สรรพสัตว์ค้นพบแก้วมณีภายในตนนี้

ศูนยตา มี ๗ นัย คือ

(๑) ศูนยตาแห่งบุคลิกลักษณะ หมายถึง สรรพสิ่งไม่มีทั้งลักษณะแห่งปัจเจกภาวะและสามัญญภาวะ

(๒) ศูนยตาแห่งสวภาวะ หมายถึง สรรพสิ่งปราศจากสวภาวะ มีลักษณะเป็นสวภาวศูนยตา

(๓) ศูนยตาแห่งอกรรม (อปรจิต) หมายถึง ขันธ์ทั้งหลายคือนิพพาน ไม่มีกรรม (การกระทำ) ในขันธ์ทั้งหลายนับแต่เริ่มแรก กล่าวคือ ไม่ต้องมีการปรับเปลี่ยนขันธ์หรือกระทำการใดๆ ต่อขันธ์

(๔) ศูนยตาแห่งกรรม (ปรจิต) หมายถึง ขันธ์ทั้งหลายว่างจากอัตตาและคุณสมบัติและดำเนินไปได้เมื่อมีการเชื่อมกันระหว่างเหตุกับกรรม

(๕) ศูนยตาแห่งสรรพสิ่งในความหมายที่ว่า เป็นสิ่งทำนายไม่ได้ หมายถึงธรรมชาติเป็นจินตนาการที่ผิด ไม่สามารถแสดงออกมาได้

(๖) ศูนยตาในความหมายสูงสุด คืออันติมสัจจะ รู้แจ้งได้เฉพาะด้วยอริยญาณ นั่นคือ ในการบรรลุความรู้แจ้งภายในโดยอาศัยอริยญาณ ย่อมไม่มีร่องรอยแห่งวาสนาที่เกิดจากแนวคิดผิดพลาดทั้งหลาย

(๗) ศูนยตาแห่งสิ่งนี้และสิ่งนี้ หมายถึง สิ่งนี้และสิ่งนี้ไม่มีอยู่ในที่ไหนๆ ว่างโดยประการทั้งปวง[๙]

๓.๓ ศีล วินัยและสิกขาบท การแบ่งข้อปฏิบัติในมหายานนั้นอาจแบ่งได้เป็น ๒ แบบ คือ

๑) ศีลสำหรับคฤหัสถ์ ศีลที่พระโพธิสัตว์ที่เป็นคฤหัสถ์คือศีล ๕ ได้แก่ไม่ยินดีในการเบียดเบียนกัน ไม่ถือเอาสิ่งของที่เขาไม่ได้ให้ พอใจอยู่กับข้าวของของตน งดเว้นการประพฤติผิดในกาม เว้นจากการพูดเท็จ และงดเว้นจากการดื่มน้ำเมา โดยการรักษาศีล และการที่ผู้อื่นละเมิดศีล ล้วนเป็นสิ่งที่ “ไร้สวภาวะ” คือจงอย่ายึดติด และตัดสินผู้อื่นในเรื่องนี้ ดังข้อความในมหาปรัชญาปารมิตาสูตรว่า “สารีบุตร ยิ่งไปกว่านั้น เมื่อพระโพธิสัตว์เจริญศีลบารมี...ท่านไม่ควรแค่รักษาศีลให้บริสุทธิ์ หรือยึดติดศีล แต่ท่านจะต้องไม่รังเกียจการกระทำที่ผิดศีล แม้ตัวท่านเองจะไม่ได้เป็นผู้กระทำผิด เพราะทั้งการครองตนอยู่ในศีลและการละเมิดศีล ล้วนว่างเปล่าด้วยกันทั้งคู่ เช่นนั้นเอง สารีบุตร เราจึงกล่าวว่า พระโพธิสัตว์มีเกราะแก่งปัญญาบารมีอันประเสริฐห่อปุ้มในขณะที่ท่านเจริญศีลบารมี”[๑๐]

ส่วนบุคคลที่มีลักษณะกึ่งบรรพชิต ก็ควรรักษาศีล ๘ กล่าวไว้อุปาสกศีลสูตรว่า เป็นศีลที่รักษาตั้งแต่ย่ำรุ่งของวันไปจนถึงย่ำรุ่งของวันถัดมา ดังข้อความว่า

“พระพุทธองค์ตรัสแก่ศรีคาลว่า บุตรแห่งอริยสกุล ถ้ามีบุคคลซึ่งรับไตรสรณคมน์แล้ว ปรารถนาที่จะรักษาสิกขาบท ๘ ข้อ ก็ควรรับศีลจากผู้บริสุทธิ์ มิใช่สักแต่ว่ารับจากพระพุทธรูป เมื่อรับศีลแล้ว ก็ควรรักษาให้บริสุทธิ์ ด้วยสติสัมปชัญญะที่บริสุทธิ์หมดจด ด้วยจุดมุ่งหมายที่จะบรรลุผลกรรมอันบริสุทธิ์”[๑๑]

๒) **วินัยหรือสิกขาบทสำหรับพระภิกษุ** ภิกษุทั้งหลาย เมื่อเราล่วงลับไปแล้ว พวกเธอจงบูชาพระวินัยประหนึ่งเป็นแสงสว่างกลางความมืด หรือประหนึ่งพวกเธอเป็นคนแร้นแค้นได้พบแก้วมณีอันล้ำค่า จงเข้าใจว่านี่คือข้อบัญญัติที่จะเป็นมหาศาสดาของพวกเธอ จงทำประหนึ่งว่าตถาคตยังอยู่ในโลกนี้

ผู้ที่ปรารถนาจะรักษาศีลให้บริสุทธิ์ ไม่ควรเกี่ยวข้องกับการซื้อและการขาย ไม่ควรครอบครองเรือกสวนไร่นา มีบ้านเรือน มีข้าทาส มีคนรับใช้ที่เป็นสตรี หรือครอบครองสัตว์ ควรอยู่ห่างจากทรัพย์สมบัติหรือความมั่นคั่งเหมือนอย่างที่เธอพึงหลีกห่างจากไฟนรก ไม่ควรตัดต้นไม้ หว่านไถหรือขุดดิน ไม่ควรเป็นหมอยา หรือทำนายทายทักโชคชะตา ไม่ควรจ้องดูดวงดาวในยามค่ำคืน หรือคำนวณข้างขึ้นข้างแรม ผู้ที่ปรารถนาจะรักษาศีลให้บริสุทธิ์ ไม่ควรกระทำสิ่งที่กล่าวมานี้

---

[๙] ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ, **คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร**, แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ), (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๓), หน้า (๓๑).

[๑๐] พระพรหมบัญฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา,** หน้า ๖๗๔-๖๗๖.

[๑๑] พระพรหมบัญฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา,** หน้า ๖๘๑.

เขาควรสำรวมระวังทางกาย ฉันอาหารในเวลาที่เหมาะสม ดำเนินชีวิตในวิถีที่บริสุทธิ์และเป็นอิสระ ไม่เกี่ยวข้องกับกิจทางโลกหรือรับราชการ ไม่ควรใช้เวทย์มนต์ หรือคุณไสยยาสั่ง ไม่ควรผูกมิตรกับผู้มีอำนาจเพราะต้องการให้เขาช่วยเหลือ ด้วยราคะและอติมานะเป็นเหตุ ผู้ที่ปรารถนาจะรักษาศีลให้บริสุทธิ์ ไม่ควรเกี่ยวข้องกับกิจเหล่านี้[๑๒]

ลักษณะวินัยหรือสิกขาบทสำหรับพระภิกษุ

ลักษณะวินัยหรือสิกขาบทสำหรับพระภิกษุ คือ “การฝึกฝนตัวเอง” ดังข้อความว่า

“จงอยู่ในที่ที่ห่างไกลผู้คน ฝึกฝนตนให้สงบสำรวม มีความอยากแต่น้อย และพอใจในสิ่งที่ตนมี อย่ายึดติดกับข้อดีของตัวเอง และอย่าคอยเพ่งเล็กเพ่งโทษผู้อื่น อย่าได้มีความกลัวหรือตื่นตระหนก อย่าคุยโวโอ้อวด แต่จงเป็นผู้มีจิตใจดีอยู่เป็นนิจ เมื่อทำผิดพลาด ก็จงอย่าตกใจไขว้เขว แต่ให้ระลึกถึงพระธรรมอยู่เสมอ...ยุคมืนี้มิใช่เวลาที่จะมามัวโอ้อวด หากแต่เป็นเวลาที่จะต้องพากเพียรอุตสาหะ ไม่ใช่เวลาที่จะวางโต ทว่าต้องอ่อนน้อมถ่อมตน ไม่ใช่เวลาที่คอยแต่จะหวังให้ใครมารับใช้ แต่จะต้องอยู่อย่างวิเวกสันโดษ ไม่ใช่เวลาที่จะอบรมศิษย์ให้อยู่ในวินัย แต่เป็นเวลาที่จะต้องฝึกวินัยให้กับตนเอง ไม่ใช่เวลาที่จะมัวปฏิบัติคำสอนไปตามถ้อย แต่เป็นเวลาที่จะต้องใคร่ครวญความหมายของคำสอนเหล่านั้น ไม่ใช่ที่จะเตร่ไปเตร่มา แต่เป็นเวลาที่จะต้องปักหลัก ณ ที่ใดที่หนึ่ง”[๑๓]

การฝึกตนแบบนิกายเซน

มีข้อกำหนดให้บรรพชิตต้องทำงานใช้แรงกาย เพื่อให้เกิดอารมณ์ร่วมในการทำงานเพื่อส่วนรวม และเป็นการเสริมสร้างสมาธิในการทำงาน เช่น การทำสวน แม้วินัยสงฆ์มีข้อห้ามไม่ให้ขุดดินเพราะอาจเป็นอันตรายต่อสัตว์เล็กๆ ที่อยู่ในนั้น การร่วมกันทำงานของส่วนรวม เป็นข้อกำหนดสำหรับคนที่แข็งแรง คนที่อ่อนแอ และคนที่มีเรี่ยวแรงปานกลาง การจะให้ผู้คนจำนวนมากอยู่ร่วมกันได้อย่างสมัครสมานสามัคคี พวกเขาจะต้องทำงานด้วยกันเพื่อสนับสนุนกันและกัน ผู้ที่มีหน้าที่รับผิดชอบบริหารวัดจะต้องขึ้นตรงต่อเจ้าอาวาส และเป็นผู้ประสานกับประธานสงฆ์ ผู้ที่เป็นหัวหน้าดูแลห้องปฏิบัติกรรมฐาน ควรแบ่งหน้าที่ และติดประกาศว่าช่วงเวลาใดจะเป็นเวลาที่ต้องทำงานร่วมกัน ควรเขียนใส่กระดาษแผ่นเล็กๆ ถึงภิกษุแต่ละรูป ระบุว่าท่านจะต้องทำหน้าที่ที่ไหน และเมื่อใด เมื่อได้ยิน เสียงเคราะไม้รูปลาหรือเสียกลอง ท่านควรเตรียมตัวให้พร้อม แล้วรีบไปทำงานของส่วนรวม ยกเว้นพระที่ต้องตรวจตราตามเขตที่เป็นห้องพักหรือพระที่ทำหน้าที่ดูแลหอปฏิบัติธรรมหรือพระภิกษุผู้ชราภาพ ผู้ที่ไม่สบาย หรืออาคันตุกะ ทุกคนจะต้องช่วยกันทำงานอย่างเสมอภาค ขอให้นึกถึงบุรพาจารย์เคยตักเตือนไว้ว่า “วันไหนไม่ทำงาน วันนั้นไม่ต้องกิน”[๑๔]

---

[๑๒] พระพรหมบัญฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา,** หน้า ๑๐๔๖.

[๑๓] พระพรหมบัญฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา,** หน้า ๑๐๕๔-๑๐๕๕.

[๑๔] พระพรหมบัญฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา,** หน้า ๑๐๔๙.

การฝึกตนด้วยการไม่กินเนื้อสัตว์

"มหามติ ไม่เป็นความจริงเลยที่ว่า เนื้อสัตว์เป็นอาหารที่เหมาะและอนุญาตสำหรับพระสาวก เมื่อพระสาวกนั้นไม่ได้ฆ่าสัตว์ผู้เคราะห์ร้ายด้วยตัวเอง เมื่อเธอไม่ได้สั่งผู้อื่นให้ฆ่า เมื่อไม่ได้ฆ่าเจาะจงเป็นพิเศษสำหรับเธอ อนึ่ง ในอนาคต อาจมีคนที่ไม่ฉลาดบางคนผู้เริ่มที่จะดำเนินชีวิต เป็นอนาคาริกตามคำสั่งสอนของเรา ผู้ได้รับการขนานนามว่าเป็นศากยบุตร ผู้นุ่งห่มผ้ากาสายะเป็นเครื่องหมาย แต่ยังจมอยู่ในความคิดชั่วอันมิจฉาทิฏฐิทำให้เกิดขึ้น พวกเขาอาจพูดถึงความคิดปรุงแต่งต่างๆ ที่พวกเขาผู้ติดอยู่กับทัศนะว่าด้วยปุคคชีวะ พวกเขาผู้ตกอยู่ภายใต้อิทธิพลของความหิวกระหายรสเนื้อสัตว์ จะร้อยเรียงข้อโต้แย้งตบตาเข้าด้วยกันด้วยวิธีการต่างๆ เพื่อป้องกันการกินเนื้อสัตว์ พวกเขาคิดว่าตัวเองกำลังให้ร้ายเราอย่างที่ไม่เคยมีมาก่อน เมื่อพวกเขาคิดและพูดเกี่ยวกับข้อเท็จจริงที่อาจตีความได้หลากหลาย พวกเขาคิดว่า ข้อเท็จจริงนี้ทำให้ต้องตีความอย่างนี้ จึงสรุปว่า พระผู้มีพระภาคทรงอนุญาตเนื้อสัตว์ไว้ว่า เป็นอาหารที่สมควร และเนื้อสัตว์นั้นก็ถูกระบุไว้ในอาหารที่ทรงอนุญาต และบางที พระตถาคตเองก็ทรงเสวยเนื้อสัตว์ มหามติ แต่ไม่มีตอนไหนเลยในสูตรทั้งหลายที่มีการอนุญาตเนื้อสัตว์ไว้ในฐานะเป็นสิ่งที่น่าอภิรมย์ และไม่มีตอนไหนเลยที่บ่งถึงเนื้อสัตว์ว่าเป็นอาหารที่สมควรในหมู่อาหารที่กำหนดไว้สำหรับพุทธสาวกทั้งหลาย

มหามติ อย่างไรก็ตาม ถ้าเราคิดจะอนุญาตการกินเนื้อสัตว์ หรือถ้าเราพูดว่าเนื้อสัตว์เป็นสิ่งสมควรสำหรับสาวกทั้งหลายที่จะฉันแล้วไซร้ เราจะไม่ห้ามเลย เราจะไม่ห้ามการกินเนื้อสัตว์ทุกชนิดสำหรับโยคีเหล่านี้ กุลบุตรและกุลธิดา ผู้ปรารถนาที่จะเชิดชูความคิดที่ว่าสรรพสัตว์เป็นเหมือนบุตรน้อยคนเดียวของพวกเขา ผู้ประกอบด้วยกรุณา บำเพ็ญฌาน ตบะ และดำเนินไปสู่มหายาน มหามติ ก็คำสั่งห้ามไม่ให้กินเนื้อสัตว์ใดๆ เป็นอันกำหนดไว้แล้วในที่นี้ แก่กุลบุตรและกุลธิดาทั้งหมด ไม่ว่าพวกเขาจะเป็นฤๅษีชีไพรในป่าช้า หรือเป็นโยคีผู้กำลังบำเพ็ญวัตร ถ้าพวกเขาใฝ่ธรรมและดำเนินไปสู่ความเป็นผู้เชี่ยวชาญยานใดยานหนึ่ง และเป็นผู้ประกอบด้วยกรุณา มีความคิดเอื้อเฟื้อสรรพสัตว์เหมือนว่าเป็นบุตรน้อยคนเดียว เพื่อทำให้บรรลุจุดหมายแห่งวินัยของตน

ในกระบวนการแห่งวินัยได้รับการพัฒนาไปตามลำดับ...เนื้อสัตว์ที่ได้มาในโอกาสพิเศษเหล่านี้ก็ไม่ได้ถูกห้ามไว้ ... แต่ในสูตรปัจจุบัน การกินเนื้อสัตว์ทุกชนิดในรูปแบบใดๆ ในลักษณะใดๆ และในที่ใดๆ ในที่สุดก็ไม่มีเงื่อนไข ห้ามไว้ทุกกรณี มหามติ ดังนั้น การกินเนื้อสัตว์ เราไม่ได้ห้ามใครๆ ไว้เลย เราไม่ห้าม เราจะไม่ห้าม มหามติ เราจะบอกเธอ การกินเนื้อสัตว์ไม่เหมาะสำหรับพระภิกษุผู้เป็นอนาคาริก มหามติ อาจจะมีบางคนผู้พูดว่า พระตถาคตกินเนื้อสัตว์ ความคิดเช่นนี้จะกำจัดเขาเอง มหามติ คนที่ไม่ฉลาดเช่นนี้จะปฏิบัติตามอกุศลกรรมบถคือกรรมนิวรณ์ของตน และจะตกไปในดินแดนที่ราตรีอันยาวนานผ่านไปโดยไม่มีประโยชน์เกื้อกูลและความสุข มหามติ อริยสาวกไม่ฉันอาหารที่คนธรรมดาทั่วไปกิน ไม่จำเป็นต้องพูดถึงอาหารที่มีเนื้อและเลือด ซึ่งเป็นอาหารไม่เหมาะสมโดยประการทั้งปวง...สมดังที่กล่าวว่า เช่น ๑) มหามติ น้ำเมา เนื้อ และหอม เป็นสิ่งที่พระโพธสัตว์และ

เหล่าพระชินบุตรทั้งหลายต้องหลีกเลี่ยง ๒) เนื้อเป็นสิ่งที่เหล่าบัณฑิตไม่เห็นด้วย เนื้อนั้นมีกลิ่นน่าเกลียดชัง ทำให้เกิดเกียรติศัพท์อันเลวทราม เป็นอาหารของสัตว์กินเนื้อ มหามติ เราจึงกล่าวดังนี้ เนื้อนั้นเป็นสิ่งที่ไม่ควรกิน ๓) มหามติ ผลเสียย่อมเกิดแก่เหล่าชนผู้กินเนื้อ บุญย่อมเกิดแก่เหล่าชนผู้ไม่กินเนื้อ เธอควรรู้ว่า ผู้กินเนื้อสัตว์ย่อมนำอันตรายมาสู่ตนเอง..."[๑๕]

๓.๔ อิทธิพลของแนวคิดที่มีในปัจจุบัน แนวคิดของมหายานนั้นมีอิทธิพลต่อปัจจุบันดังนี้

๑) อิทธิพลทางด้านความคิด ทำให้เกิดแนวคิดการช่วยเหลือตนเองและผู้อื่น คือว่าพระโพธิสัตว์ผู้มีศรัทธา และทำประโยชน์ให้แก่ตนเองเรียบร้อยแล้ว ย่อมสร้างประโยชน์ให้แก่ผู้อื่น การสร้างประโยชน์ให้แก่ตนยังมิใช่ประโยชน์ตนอย่างแท้จริง เมื่อสร้างประโยชน์ให้แก่ผู้อื่น นั่นแหละคือประโยชน์ตนอย่างแท้จริง เพราะว่าพระโพธิสัตว์เต็มใจสละร่างกาย ชีวิต และทรัพย์สมบัติของตนเพื่อประโยชน์ของผู้อื่น แต่การกระทำเช่นนั้น ได้ชื่อว่าสร้างประโยชน์ให้แก่ตน การสร้างประโยชน์ให้แก่ผู้อื่น คือการสร้างประโยชน์ตน[๑๖]

อีกทั้งมีความใส่ใจต่อสัตว์และสิ่งแวดล้อม กล่าวคือเมื่อพระโพธิสัตว์ถือกำเนิดเป็นกษัตริย์และสามารถออกกฎหมายได้ตามใจปรารถนา พระองค์ได้ออกคำสั่งห้ามมิให้มีการฆ่าสัตว์ มีกฎหมายห้ามฆ่าสัตว์ในทุกเมืองและทุกหมู่บ้านในราชอาณาจักร หมู่สัตว์ทั้งปวงทุกชาติพันธุ์ ไม่ว่าสัตว์ไม่มีเท้า มีสองเท้า มีสี่เท้า และมีมากเท้า ล้วนปลอดจากความกลัว และไม่มีใครคิดจะไปทำร้าย พระองค์ได้เจริญคุณลักษณะหลายๆ ประการของพระโพธิสัตว์และปฏิบัติต่อสัตว์ทั้งหลายอย่างมีเมตตา ไม่เบียดเบียนสัตว์ไม่ว่าในทางใด พระองค์ทรงเจริญโพธิจิตอันประเสริฐ เพื่อที่จะนำความผาสุกมาสู่สรรพสัตว์[๑๗]

แนวคิดเรื่องสตรี พุทธศาสนามหายานนิกายวัชรยานถือว่า dakini เป็นพลังจากวิญญาณขันธ์ ซึ่งแสดงออกเป็นสตรีเพศ ทางศาสนาพราหมณ์ถือว่าทาคินีเป็นปีศาจสตรีที่คอยเป็นคู่กับเทวดา เมื่อครั้งหนึ่งท่าน ซัมยัง เคนเซ่ รินโปเช่ (Jamyang Khyentse Rinpoche) มีคำพยากรณ์ว่า ท่านจะถึงกาลกิริยาเมื่ออายุได้ ๕๗ ปี ศิษย์และลามะชั้นผู้ใหญ่หลายท่าน ได้ขอให้ท่านรับเอาทาคินีมาเป็นศักดิหรือชายา เพื่อเป็นการต่ออายุ อันจักเป็นประโยชน์กับพหูชนในชาตินี้ต่อไป และก็ปรากฏว่า บุตรี

---

[๑๕] ไดเซ็ต โตตาโร่ ซูซูกิ, **คัมภีร์มหายาน : ลังกาวตารสูตร**, แปลโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ), พิมพ์ครั้งที่ ๒, (พระนครศรีอยุธยา : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๖๐), หน้า ๒๑๖-๒๑๘.

[๑๖] พระพรหมบัณฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา,** หน้า ๖๘๒.

[๑๗] พระพรหมบัณฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา,** หน้า ๖๘๖.

ของเลขานุการท่านนั้นคือทาคินีของท่าน ต่อมาทั้งคู่ได้มีสัมพันธภาพทางเพศ แต่ทาคินีก็ไม่เคยแสดงตนดังเป็นภริยา หากทำตนดังศิษย์ผู้ใกล้ชิด และคอยปรนนิบัติต่างๆ อย่างศิษย์ชาย[๑๘]

เพศหญิงจึงถือเป็นต้นตอของการรับรู้โดยเฉพาะการรู้แจ้งความจริงก็เกิดจากฐานวิญญาณขันธ์นี้เอง โดยแงคิดดังกล่าวเราอาจเห็นผ่านตำนานแล้วชาวธิเบตที่เชื่อว่า ดินแดนแห่งนี้เป็นของพระอวโลกิเตศวร พระโพธิสัตว์แห่งความกรุณา โดยมีเรื่องเล่าว่า ชาวธิเบตสืบเชื้อสายมาจากลิงซึ่งเป็นพระอวโลกิเตศวร และมีนางยักษ์ซึ่งเป็นนางตาราฝ่ายมารดา เมื่อลิงโพธิสัตว์นั้นบำเพ็ญสมาธิในดินแดนหิมะ นางยักษ์ก็แปลงกายเป็นหญิงงามพยายามล่อล่วงลิงพระโพธิสัตว์ แต่ไม่สำเร็จ จึงขู่ว่าถ้าท่านไม่แต่งงานกับตนก็จะขอไปแต่งงานกับปีศาจ เมื่อออกลูกก็จะเป็นปีศาจ คอยทำร้ายคนในดินแดนแห่งนี้ ด้วยความกรุณา ลิงโพธิสัตว์จึงไปปรึกษากับเทพเจ้าจึงได้ฟังคำว่า “ไม่ว่าจะตัดสินใจอย่างไร ให้มีความตั้งใจที่บริสุทธิ์” พร้อมกับให้พร ทำให้ลิงพระโพธิสัตว์ต้องยอมเสียสละความปรารถนาที่จะบำเพ็ญเพียรต่อไป จึงแต่งงานกับนางยักษ์และมีลูกด้วยกัน ๖ คน พ่อลิงต้องการฝึกฝนให้ลูกรู้จักช่วยตนเอง จึงปล่อยลูกๆ ไว้ในป่าที่มีผลไม้อุดมสมบูรณ์ เวลาผ่านไปจนลูกหลานเพิ่มขึ้นถึง ๕๐๐ ทำให้ผลไม้หมดป่าเกิดความอดอยาก พ่อลิงจึงไปขอความช่วยเหลือเทพเจ้า และเทพเจ้าก็ประทานผลไม้มา ๕ ชนิด เมื่อนำไปเพาะปลูก พวกลิงก็มีอาหารกิน พอกินเข้าไปขนก็เริ่มสั้นลงและหางหดหาย เริ่มพูดจาได้ โดยอาหารชนิดนี้เรียกว่า ข้าวบาร์เล่ย์ และเริ่มมีการเอาใบไม้มาทำเครื่องนุ่งห่ม และกลายเป็นต้นกำเนิดของชาวธิเบต โดยมีผู้ตั้งข้อสังเกตว่า ชาวธิเบตมีความเมตตากรุณา ขยันหมุ่นเพียร พูดจาไพเราะได้มาจากลิงผู้พ่อ แต่มีความโลภ ดื้อ จุกจิก อารมณ์เสีย มาจากแม่ซึ่งเป็นยักษ์ทำให้ชาวธิเบตมีทั้งอารมณ์ดีและร้าย[๑๙]

๒) อิทธิพลทางด้านวัฒนธรรม พระพุทธศาสนานิกายเซนเป็นอีกหนึ่งแรงขับเคลื่อนอยู่ภายในของประเทศญี่ปุ่น โดยเฉพาะชีวิตของพวกซามุไร จนเป็นที่กล่าวกันไปทั่วว่า สมัยหนึ่งผู้มีสติปัญญาปราดเปรื่องชาวญี่ปุ่น ถ้าไม่ไปบวชเป็นพระก็ต้องไปเป็นทหารไม่อย่างใดก็อย่างหนึ่ง ความร่วมมือกันทางด้านจิตใจแห่งอาชีพทั้งสองนี้ทำให้เกิดมีการสร้างสรรค์สิ่งที่เรียกว่า "บูชิโด" หรือ "วิถีทางของนักรบ" ขึ้น

การฝึกฝนเพื่อเป็นซามุไรนั้นจำเป็นต้องปรารถนาในสองสิ่งคือ ๑. การฝึกฝนตนเองในด้านการทนทุกข์ทรมานทางด้านศีลธรรมไม่ใช่เฉพาะในการเตรียมตัวภาคปฏิบัติเท่านั้น แต่หากทั้งทางด้านปรัชญาอีกด้วย ซึ่งปรัชญานี้มาจากเซนเป็นส่วนใหญ่ ๒. ต้องเตรียมพร้อมที่จะเผชิญหน้ากับ

---

[๑๘] ส.ศิวรักษ์, พุทธศาสนากับปัญหาทางเพศและสีกากับผ้าเหลือง, (กรุงเทพมหานคร : ส่องศยาม, ๒๕๕๓), หน้า ๓๖.

[๑๙] ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ษัฎเสน, พระพุทธศาสนาแบบธิเบต, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : เคล็ดไทย, ๒๕๕๔), หน้า ๖-๗.

ความตายเสมอ นั่นคือ จะต้องอุทิศชีวิตของตนโดยไม่ลังเลใจได้ทุกเวลาเมื่อโอกาสนั้นมาถึง เป็นการฝึกฝนทางด้านจิตใจและด้านจิตวิญญาณรวมกัน

การเรียนรู้ให้เข้าใจความตายในทางพระพุทธศาสนาเรียกว่า “มรณสติ” และมีการเรียนรู้อย่างจริงจังในพระพุทธศาสนาสายธิเบต ในญี่ปุ่นก็ประยุกต์จนกลายเป็นการเรียนรู้ความตายในลักษณะเดียวกัน ดังที่อาจารย์สุสุกิได้เล่าบันทึกหนึ่งของการฝึกฝนซามุไรด้วยความร่วมมือกับเซนว่า วันหนึ่งองครักษ์ประจำตัวท่านโชกุนได้เข้าไปหาอาจารย์สอนศิลปะการฟันดาบแก่ท่านโชกุนแล้วขอเรียนรู้วิชาการฟันดาบ “จากที่ข้าสังเกตดู เจ้าน่าจะเป็นครูดาบเช่นกัน ถ้าท่านจะเรียนรู้จากข้าโปรดบอกว่าท่านเป็นศิษย์สำนักไหน”

“ผมไม่เคยเรียนมาจากสำนักใดเลย” องครักษ์ตอบ “ข้าดูใครไม่เคยผิด ท่านอย่ามาหลอกข้าเลย” อาจารย์ตอบ “ผมเสียใจที่ต้องขัดใจท่าน แต่ผมไม่เคยเรียนวิชาดาบเลยจริงๆ” องครักษ์ยืนยัน “แต่ถึงอย่างไร ข้าก็เชื่อว่าท่านต้องเป็นอาจารย์วิชาอะไรสักอย่างแน่ๆ แม้ข้าจะไม่รู้ว่าคืออะไรก็ตาม” อาจารย์มั่นใจ “ข้ามีสิ่งหนึ่งที่อาจเรียกได้ว่าเชี่ยวชาญ คือ เมื่อกระผมเป็นเด็ก ก็เริ่มมีความคิดว่า ถ้าผมเป็นซามุไร จะต้องไม่กลัวความตายไม่ว่าจะตกอยู่ในสถานการณ์ใดๆ และนับแต่นั้นมาผมก็ได้ต่อสู้กับความตายอยู่หลายปี และในที่สุดปัญหานั้นก็ไม่ทำให้ผมต้องกังวลอีกต่อไป นี่อาจเป็นสิ่งที่อาจารย์พูดถึงก็ได้”

“ใช่แล้วนั่นคือสิ่งที่ข้าพเจ้าหมายถึง เพราะความลับที่สุดของศิลปะการฟันดาบก็คือการเปลื้องตนเองให้พ้นจากความคิดเรื่องความตาย แม้ข้าจะเคยฝึกฝนลูกศิษย์มาหลายร้อยคน แต่ยังไม่มีใครเลยที่ได้ใบรับรองศิลปะการฟันดาบขั้นสุดท้ายจริงๆ ตอนนี้ข้าว่าท่านไม่ต้องการฝึกฝนทางเทคนิคใดๆ อีกแล้ว ท่านเป็นอาจารย์จริงๆ แล้ว” จึงไม่น่าแปลกใจที่ อ.สุสุกิจะพูดว่า “หากเอาเซนออกจากสังคมญี่ปุ่น ญี่ปุ่นก็จะไม่เป็นญี่ปุ่นอีกต่อไป”[๒๐]

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์

๔.๑ พุทธมหายานมีแนวคิดเรื่องพระโพธิสัตว์อย่างไร

๔.๒ พระสูตรมหายานที่สำคัญ มีพระสูตรอะไรบ้าง อธิบายพร้อมยกตัวอย่าง

๔.๓ ศีลของคฤหัสถ์ พระวินัยและสิกขาบทสำหรับพระภิกษุต่างกันอย่างไร อธิบายพร้อมยกตัวอย่างประกอบ

๔.๔ อิทธิพลของแนวคิดของพุทธศาสนามหายานที่มีในปัจจุบันมีอะไรบ้าง ยกตัวอย่างประกอบ

---

[๒๐] ไดเซตซ์ ที. สุสุกิ, เซนกับวัฒนธรรมญี่ปุ่น, แปลโดย ศ.พิเศษจำนงค์ ทองประเสริฐ, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน,๒๕๔๗),หน้า ๘๕-๘๘.

๕. บรรณานุกรม

พระพรหมบัณฑิต. **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา.** พระนครศรีอยุธยา : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๖๑.

ไดเซ็ต ที. ซูซูกิ.**คัมภีร์มหายาน : ลังกาวตารสูตร**.แปลโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ). พิมพ์ครั้งที่ ๒. พระนครศรีอยุธยา : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๖๐.

_____. **เซนกับวัฒนธรรมญี่ปุ่น**. แปลโดย ศ.พิเศษจำนงค์ ทองประเสริฐ. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน,๒๕๔๗.

ส.ศิวรักษ์. **พุทธศาสนากับปัญหาทางเพศและสีกากับผ้าเหลือง**. กรุงเทพมหานคร : ส่องศยาม, ๒๕๕๓.

ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ษัฎเสน. **พระพุทธศาสนาแบบธิเบต**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : เคล็ดไทย, ๒๕๕๔.

บทที่ ๖
พุทธปรัชญามหายานในอินเดีย นิกายสรวาสติวาท

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

๑.๑ เพื่อศึกษาพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาท

๑.๒ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาทในแง่อภิปรัชญา

๑.๓ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาทในแง่ญาณวิทยา

๑.๔ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาทในแง่จริยศาสตร์

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน

๒.๑ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาท

๒.๒ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาทในแง่อภิปรัชญา

๒.๓ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาทในแง่ญาณวิทยา

๒.๔ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาทในแง่จริยศาสตร์

๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

ในการศึกษาพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวาสติวาท ได้วางรูปแบบการศึกษาภายใต้ประเด็นหลัก ๆ ๒ ด้าน ดังต่อไปนี้

๓.๑ พัฒนาการและแนวคิด

สรวาสติกวาท มาจากคำสันสกฤต ตรงกับคำบาลีว่า สัพพัตถิกวาที แปลว่า ผู้ที่ชื่อว่าสิ่งทั้งปวงมีอยู่ สำนักนี้ยึดคัมภีร์อภิธรรม (สันสกฤต) เป็นหลัก ดังนั้น ในเบื้องต้นอาจใช้ชื่อว่า อาภิธัมมิกะหรือสำนักอภิธรรม ต่อมาปรากฏว่ามีอีกหลายชื่อที่ใช้เรียกนิกายปรัชญานี้ เช่น ไวภาษิกะ สัจนิยม สามัญ ทวินิยมเชิงธรรมชาติ ประโยชน์สันสกฤตประจำสำนักคือ สรวมฺ อสฺติ แปลว่า สิ่งทั้งปวงมีอยู่[๑] โดยนิกายนี้มีหลักธรรมใกล้เคียงกับนิกายเถรวาทมาก ต่างแต่เรื่องขันธ์ ๕ ซึ่งนิกายนี้เห็นว่า สิ่งทั้งปวง (ขันธ์ ๕) มีอยู่ ทั้งในอดีต ปัจจุบัน และอนาคต ฉะนั้น นิกายนี้จึงชื่อว่า สรวาสติวาท หรือสัพพัตถิกวาท แปลว่า ผู้มีความเห็นว่าสิ่งทั้งปวงมีอยู่แท้จริง โดยแนวคิดของนิกายนี้แบ่งออกเป็น ๒ ส่วนคือ ก. ข้อมูลจากคัมภีร์กถาวัตถุ ข. ข้อมูลจากคัมภีร์ของสรวาสติกวาท โดยทั้งสองที่นั้นต่างให้ภาพเป็นอันเดียวกัน คือนิกายนี้มีความเชื่อถือที่สำคัญอยู่ ๓ ข้อ คือ

ก. พระอรหันต์อาจเสื่อมจากอรหัตตภูมิได้

ข. สิ่งทั้งหลายมีอยู่และเป็นอยู่ในลักษณะสืบต่อ

ค. ความที่จิตสืบเนื่องกันอยู่เสมอเป็นสมาธิได้[๒]

แนวคิดของนิกายนี้เมื่อสรุปเป็นประเด็นหลักมีอยู่ ๒ เรื่องคือ

ก. สิ่งทั้งปวงเปลี่ยนแปลงจริง แต่ภายในความเปลี่ยนแปลงนั้นมีบางอย่างคงอยู่

ข. สิ่งทั้งปวงมีอยู่ตลอด ๓ กาล คือ อดีต ปัจจุบัน และอนาคต

โดยสำนักสรวาสติวาทถือว่าความเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้นจริง แต่ภายในความเปลี่ยนแปลงนั้น มีบางสิ่งคงอยู่ และสิ่งนี้เองที่ทำให้เราสรุปได้ว่า สิ่งทั้งปวงมีอยู่ใน ๓ กาล ดังในคัมภีร์กถาวัตถุกล่าวถึงสิ่งทั้งปวงมีอยู่ในทั้ง ๓ กาล รูป ที่เป็นปัจจุบันเมื่อดับไป ไม่ละความเป็นรูป กล่าวคือเมื่อมีการบัญญัติว่า สีขาวกับผ้า หรือบัญญัติว่าผ้ากับสีขาว ให้มีความหมายว่า ผ้าสีขาว โดยไม่แยก สีขาวและผ้านี้นั้น มีความหมายอย่างเดียวกัน เสมอกัน มีส่วนเท่ากัน มีสภาพเหมือนกัน โดยผ้าขาวนั้นถ้าถูกย้อมด้วยสีอื่นก็ย่อมละความเป็นผ้าขาวไป แต่ไม่ได้ละความเป็นผ้า รูปไม่ละความเป็นรูปไปได้ แม้รูปนั้นจะไม่เที่ยง ไม่ยั่งยืน ไม่คงที่ มีความแปรผันไปเป็นธรรมดา แต่ไม่ควรกล่าวว่า รูปไม่เที่ยง ไม่ยั่งยืน

---

[๑] พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ วันจันทร์), **พุทธปรัชญา**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙), หน้า ๑๕๖.

[๒] อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์, **พระพุทธศาสนามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙), หน้า ๖๒-๖๓.

ไม่คงที่ มีความแปรผันไปเป็นธรรมได้ละความเป็นรูปเสีย อดีต ปัจจุบัน อนาคตมีอยู่ ไม่ละความเป็นอดีต ปัจจุบัน อนาคต รูปในอดีต ปัจจุบัน อนาคตมีอยู่ โดยรูปนั้นไม่ละความเป็นอดีต ปัจจุบัน อนาคต[๓] ซึ่งแนวคิดนี้ทำให้เห็นว่ามีบางสิ่งคงอยู่ท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงนั้น ภายนอกของสรรพสิ่งมีความเปลี่ยนแปลง แต่ภายในยังคงอยู่แบบนั้นไม่เปลี่ยนแปลง เช่นข้อความว่าฝนกำลังจะตก เราจะพบข้อเท็จจริงอยู่ ๓ กาลคือ น้ำเป็นอดีต ระเหยกลายเป็นเมฆปัจจุบัน กลั่นเป็นฝนในอนาคต หากฝนนั้นตกลงมาก็ไม่ได้หมายความว่า เมฆหายไปหรือน้ำหายไปแต่ยังคงอยู่อย่างนั้น โดยทัศนะแบบนี้ชาวสรวสติวาทดำเนินตามพุทธพจน์ที่ว่า

"ภิกษุทั้งหลาย เราจักแสดงขันธ์ ๕ ประการ และอุปาทานขันธ์ ๕ ประการ ขันธ์ ๕ ประการ คือ รูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ...อย่างใดอย่างหนึ่ง ทั้งที่เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบันภายในหรือภายนอก หยาบหรือละเอียด เลวหรือประณีต ไกลหรือใกล้ก็ตาม นี้เรียกว่า รูปขันธ์...เวทนาขันธ์...สัญญาขันธ์...สังขารขันธ์...วิญญาณขันธ์

อุปาทานขันธ์ ๕ ประการ คือ รูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณอย่างใดอย่างหนึ่ง ทั้งที่เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบัน ภายในหรือภายนอก หยาบหรือละเอียด เลวหรือประณีต ไกลหรือใกล้ก็ตาม ประกอบด้วยอาสวะ เกื้อกูลแก่อุปาทาน นี้เรียกว่ารูปูปาทานขันธ์ (อุปาทานขันธ์คือรูป)... เวทนูปาทานขันธ์ (อุปาทานขันธ์คือเวทนา)... สัญญูปาทานขันธ์ (อุปาทานขันธ์คือสัญญา)... สังขารูปาทานขันธ์ (อุปาทานขันธ์คือสังขาร)...วิญญาณูปาทานขันธ์ (อุปาทานขันธ์คือวิญญาณ)"[๔]

คำอธิบายของสรวสติวาทอาจสรุปให้เห็นชัดขึ้นจากการศึกษาในรายละเอียดต่อไป แต่ในส่วนเบื้องต้นจะได้กล่าวถึงพัฒนาการใน ๒ รูปแบบคือ

๓.๑.๑ พัฒนาการทางด้านประวัติศาสตร์ เมื่อพิจารณาในแง่ของประวัติศาสตร์ สรวาสติกวาทเกิดขึ้นในสมัยพระเจ้ากนิษกะ กษัตริย์ในวงศ์กุษาณได้เสวยราชย์ในปี พ.ศ.๖๕๓ กษัตริย์พระองค์นี้ทรงมีความเลื่อมใสในพระพุทธศาสนามากและได้แผ่เดชานุภาพไปในดินแดนตะวันตกเฉียงเหนือโดยตลอดจนถึงแคว้นคันธาระ แคชเมียร์ สินธู และบางส่วนของมัธยมประเทศ ในรัชสมัยของพระองค์นี้ พระพุทธศาสนาฝ่ายมหายานได้แผ่เข้าสู่เอเชียกลาง และจีนอย่างรวดเร็วและกว้างขวาง วรรณคดีพุทธศาสนาภาษาสันสกฤตได้เจริญขึ้นแทนภาษาบาลี มีพระภิกษุผู้ทรงความรู้เป็นจำนวนมาก เช่น ท่านปารศวะ ท่านอัศวโฆษ ท่านวสุมิตร เป็นต้น ท่านเหล่านี้ได้รจนาตำราพระพุทธศาสนาเป็นภาษาสันสกฤตเป็นจำนวนมาก ในด้านศิลปกรรมการแกะสลักแบบคันธาระซึ่งเป็นศิลปกรรมอันสวยงามก็ได้เจริญขึ้นอย่างสุดขีด ได้มีการสร้างพระพุทธรูปและพระโพธิสัตว์ขึ้น พระเจ้ากนิษกะได้รับสั่งให้สร้างวัดวาอาราม วิหาร พระสถูป และพระเจดีย์เป็นจำนวนมาก ทั้งมีพระทัยฝักใฝ่ใน

---

[๓] อภิ.ก. (ไทย) ๓๗/๒๘๕/๑๘๒-๑๘๓.

[๔] สํ.ขนฺธ. (ไทย) ๑๗/๔๘/๖๖-๖๗.

การศึกษาพระธรรมวินัย ถึงกับอาราธนาพระเถระผู้แตกฉานในพระไตรปิฎกมาถวายพระธรรมเทศนาในพระราชวังวันละรูปเป็นประจำ และจากการสดับพระธรรมเทศนานั้นเอง เป็นเหตุให้พระเจ้ากนิษกะบังเกิดพระวิมติกังขาในหลักธรรมต่างๆ ขึ้น ด้วยพระคณาจารย์ต่างๆ องค์ที่ได้รับนิมนต์ให้มาแสดงธรรมนั้นมาจากต่างนิกาย ย่อมแสดงหลักธรรมตามคติของนิกายนั้นๆ ก็หลักธรรมนานานิกายย่อมมีทัศนะไม่ตรงกันบ้าง

พระเจ้ากนิษกะมหาราชจึงทรงบังเกิดวิจิกิจฉาว่าจักทรงถือเอาคติใดแน่นอน ครั้งนั้นยังคงมีพระคณาจารย์รูปหนึ่ง คือ พระปารศวะ เป็นภิกษุในนิกายสรวาสติวาทิน ซึ่งเป็นนิกายที่มีอิทธิพลอยู่ในอินเดียภาคเหนือ พระปรารศวะเป็นที่เคารพนับถือของพระเจ้ากนิษกะมาก พระองค์จึงตรัสปรับทุกข์ในเรื่องที่ทรงกังขาอยู่ และทรงปรารภใคร่จะยกสังคายนาชำระพระธรรมวินัยให้ผ่องแผ้ว การสังคายนาของนิกายสรวาสติวาทจึงเกิดขึ้น

ผลการทำการสังคายนาครั้งนี้มีคือ

ก. ได้ใช้ภาษาสันสกฤตขึ้นสู่สังคายนา

ข. มีการร้อยกรองอรรถาธิบายพระไตรปิฎกขึ้น ๓ คัมภีร์ใหญ่ คือร้อยกรองอรรถกถาพระวินัยปิฎก ชื่อวินัยวิภาษา จำนวนแสนโศลก อรรถกถาพระสุตตันตปิฎก ชื่ออุปเทศศาสตร์ จำนวนแสนโศลก ร้อยกรองพระอภิธรรมวิภาษาศาสตร์อีก ๑ แสนโศลก

ค. มีการจดจารปกรณ์เหล่านี้ขึ้นเป็นหลักฐาน

ง. มีนิกายสรวาสติกวาทิน เป็นนิกายที่ทางราชการรับรอง

จ. พระเจ้ากนิษกมหาราชโปรดให้ส่งสมณทูตแผ่พระศาสนาทั่วไปในภูมิภาคเอเชียกลาง[๕]

ในยุคต่อมาคือในพุทธศตวรรษที่ ๙ สมณะฟาเหียนได้กล่าวถึงนิกายนี้ว่ามีหลักแหล่งอยู่ในปาฏลีบุตร ส่วนในพุทธศตวรรษที่ ๑๑ สมณะเฮี่ยงจังกล่าวอีกว่าได้พบนิกายนี้ส่วนใหญ่อยู่ในแคว้นคันธาระ กาศมีระ อุทยานแคว้นกเนาช์ แคว้นมคธ แม้ในประเทศอิหร่านก็มี ต่อจากสมณะเฮี่ยงจังเล็กน้อยก็มีนักธรรมจาริกอี้จิง เล่าว่าได้พบนิกายนี้ทางอินเดียตอนใต้และตอนตะวันออก รวมทั้งประเทศหมู่เกาะทางคาบสมุทรมลายู เกาะสุมาตรา ชวาและแหลมอินโดจีน นายบูสตันกล่าวว่าคณาจารย์ผู้เป็นต้นนิกายสรวาสติวาท คือท่าน “ราหุลภัทร” ผู้อยู่ในวรรณะกษัตริย์ นิกายนี้จึงเลือกใช้เฉพาะภาษาสันสกฤตซึ่งเป็นภาษาของคนวรรณะสูงมาเป็นภาษาทางการจดจารึกพระธรรมวินัย[๖] โดยมีนักปราชญ์คนสำคัญคือท่านอัศวโฆษซึ่งเดิมนั้นเป็นผู้รอบรู้ในคัมภีร์พระเวท เป็นนักโต้วาทะผีปากเอก แต่มาพ่ายแก้ต่อพระปารศวะจึงได้ให้ท่านบวชแทนการตัดลิ้นอันเป็นผลจากการท้าทายของท่านอัศวโฆษ ต่อมาท่านบวชเรียนแล้วได้เรียนศึกษาพระธรรมวินัยอย่างลึกซึ้งและดื่มด่ำใน

---

[๕] อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์, **พระพุทธศาสนามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๗-๓๙.

[๖] เสถียร โพธินันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓), หน้า ๒๙๖.

พระพุทธศาสนาเลยประกาศธรรมคำสอนด้วยความรู้ความสามารถของตนเอง จนมีชื่อเสียงว่าเทศนาไพเราะเป็นที่ชอบใจของผู้ฟังทั่วอินเดีย

ส่วนคัมภีร์ที่ถูกประพันธ์ในยุคนั้นมีมากพอดี โดยเฉพาะคำภีร์สายพระอภิธรรมปิฎก จึงเป็นที่มาของฉายาว่า “นิกายอภิธรรม” เช่น อภิธรรมสังคีติบรรยายปาทศาสตร์ อภิธรรมสกันธปาทศาสตร์ อภิธรรมปฺรชฺญาปฺติปาทศาสตร์ เป็นต้น

ความหมายของไวภาษิกะ

นิกายนี้เรียกอีกชื่อหนึ่งว่า ไวภาษิกะ โดยมีเรื่องเล่าว่า ท่านกาตยายนีบุตรไม่ได้รับให้เข้าร่วมสังคายนาครั้งที่ ๓ เกิดความไม่พอใจจึงได้รวบรวมพุทธบริษัทและจัดการสังคายนาขึ้นใหม่เรียกว่าจตุตถสังคายนา หรือการสังคายนาครั้งที่ ๔ หลังจากเสร็จแล้วจึงได้ส่งภิกษุไปประกาศศาสนายังถิ่นต่างๆ โดยได้อาราธนาให้ท่านอัศวโฆษะแห่งเมืองสาเกตให้ช่วยแตกแต่งคัมภีร์ชื่อว่า มหาวิภาษาศาสตร์โดยคัมภีร์นี้ถือว่าสำคัญยิ่งว่าด้วยเรื่องสังโยชน์ ญาณ กรรม ธาตุ อินทรีย์ สมาธิ และปัญญา ตามประวัตินั้นคัมภีร์นี้เป็นอรรถาธิบายความในพระอภิธรรมทั้ง ๗ ปกรณ์ และได้รวบรวมมติของคณาจารย์ฝ่ายพระพุทธศาสนานิกายอื่นๆ ตลอดจนหลักปรัชญาฮินดูในยุคนั้น พร้อมทั้งให้ข้อวิพากษ์วิจารณ์อย่างสมบูรณ์ สมณะเฮี่ยงจังกล่าวว่าเป็นผลงานร่วมกันรจนาของบรรดาพระมหาเถรานุเถระ ๕๐๐ องค์ที่มาประชุมชำระสังคายนาพระไตรปิฎก ณ กุณฑลวันวิหาร แคว้นกาศมีระ ในรัชสมัยพระเจ้ากนิษกะมหาราช ในวสุพันธุนิทานเล่าว่า ในที่ประชุมร้อยกลองรจนาคัมภีร์อภิธรรมมหาวิภาษาศาสตร์ ท่านอัศวโฆษเป็นผู้ตกแต่งตัวอักษรสิ้นเวลา ๑๒ ปี ได้ ๑ แสนโศลก[๗]

ต่อมาชื่อคัมภีร์นี้ได้กลายเป็นชื่อนิกายว่า ไวภาษิกะ ซึ่งมีสาเหตุ ๒ ประการคือ

ก. นิกายนี้เชื่อเรื่องภาษาของสำนักอื่นว่าเป็นวิรุทธภาษาคือภาษาที่ผิด จึงถูกตั้งชื่อนิกายตัวเองว่า ไวภาษิกะ

ข. เหล่าศิษย์ยึดถืออรรถกถาอภิธรรมชื่อวิภาษาศาสตร์นั้น และยึดมั่นว่าสรรพสิ่งมีอยู่จริง ๒ ภาคคือ ๑) ลักษณะ ส่วนที่ปรากฏให้เห็นภายนอก ๒) สภาวะ ส่วนที่เป็นแก่นภายใน[๘]

๓.๑.๒ พัฒนาการทางด้านแนวคิด เมื่อพิจารณาในส่วนทางความคิดนั้น สรวาสติกวาทได้พยายามตอบคำถามเกี่ยวกับความจริงเรื่องแก่นสาร (substance)[๙] เช่นเดียวกับที่ปรัชญาสางขยะ

---

[๗] เสถียร โพธินันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓), หน้า ๓๑๐.

[๘] พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ วันจันทร์), **พุทธปรัชญา**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๑๗๕-๑๗๖.

[๙] แนวคิดหลักในภววิทยาและอภิปรัชญาว่าด้วยสิ่งซึ่งสามารถดำรงอยู่ได้เองโดยลำพัง มิพักต้องพึ่งสิ่งอื่นซึ่งถูกจำแนกประเภทอย่างหลากหลายคือ เอกนิยม ทวินิยม และพหุนิยม ตามทรรศนะของเอกนิยม เช่นทรรศนะของลัทธิสโตอิกและสปิโนซ่าที่ถือว่าแก่นสารหรือสาระมีเพียงหนึ่งเดียวคือจิตวิญญาณ หรือพระเป็นเจ้า ขณะที่ทวินิยมเช่นเดส์การ์ตว่าคือจิต (mind) และสสาร (matter) ส่วนปรัชญาพหุนิยม เช่นทฤษฎีแห่งแบบ เป็นต้น อ้างใน เจษฎา ทองรุ่งโรจน์, **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา**, (กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗), หน้า ๘๙๑.

นำเสนอสัจนิยมแบบทวินิยม (dualistic realism) คือเชื่อว่าความจริงสูงสุดมี ๒ อย่างคือประกฤติ คือ วัตถุ และปุรุษะ คืออาตมันหรือวิญญาณ ทั้งสองอย่างนั้นแยกจากกันอย่างชัดเจน[๑๐] โดยสรวาสติกวาทถือว่าสภาวธรรมทั้งที่เป็นสังขตธรรมคือปัจจัยปรุงแต่ง คือนามรูป ขันธ์ ๕หรือธาตุ และอสังขตธรรมคือสิ่งที่ถูกปรุงแต่งไม่ได้ เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ตลอดกาล การเกิดดับเป็นเพียงอาการของธรรมนั้น หากยังไม่ปรากฏอาการเรียกว่ายังไม่ได้เป็นที่สิ่งที่มาถึง จัดว่าอยู่ในอนาคต ถ้าปรากฏหรือกำลังเกิดก็มีในปัจจุบัน ถ้าปรากฏออกมาแล้วก็มีอยู่ในอดีตกาล โดยแนวคิดนี้เป็นการยืนยันการมีอยู่ของความจริงของสิ่งทั้งหลายเมื่อทอนลงจนถึงที่สุดจะกลายเป็นความจริงที่เกิดและดับสืบต่ออย่างรวดเร็วเรียกว่าขณะ และสภาวะธรรมของแต่ละขณะทำให้มีเอกลักษณ์หรือสารัตถะ (essence)[๑๑] ในตัวเอง สามารถยืนยันได้ตลอดเวลา โดยสรวาสติกวาทยอมรับการส่งต่อจากอดีตสู่ปัจจุบันและอนาคต เพื่ออธิบายเรื่องกรรมและการให้ผลได้ชัดขึ้น[๑๒] ซึ่งในการอธิบายโดยเชื่อมโยงระหว่างเหตุไปหาผลตามหลักปัจจยาการดังนี้

ก.เหตุหรือการณะ ๖ หมายถึงเหตุของผลโดยตรง ไม่มีอะไรมาขัดขวาง ได้แก่ ๑) การณเหตุ คือเหตุของสังขตธรรมทุกประเภท เช่น เมล็ดพืชเป็นการณเหตุของต้นพืช เป็นต้น เป็นเหตุใหญ่ที่ครอบงำเหตุอื่นๆ ๒) สหภูตเหตุ คือเหตุที่เกิดร่วมกับเหตุผล เป็นธรรมที่อาศัยเป็นเหตุเป็นผลแก่กันและกัน โดยเป็นไปในขณะเดียวกัน เช่นมหาภูตรูปอาศัยอุปาทายรูปจึงเกิดขึ้นได้ ๓) สภาคเหตุ คือเหตุที่คล้ายผลหรือผลิตผลที่คล้ายเหตุ เป็นธรรมที่อยู่ในสภาพเดียวกันเป็นเหตุแก่ธรรมที่อยู่ในสภาพเดียวกัน เช่น รูปในอดีตเป็นเหตุแห่งรูปปัจจุบัน หรือจิตที่เป็นกุศลในอดีตก่อเกิดจิตเป็นกุศลในอนาคต ๔) สัมปยุตเหตุ คือผสมกันระหว่างจิตกับเจตสิก ๕) สรวัตรคเหตุ คือ เหตุทำให้กล้าหรือให้เศร้าหมอง ๖) วิปากเหตุ คือ ผลแห่งกุศล อกุศล อัพยากฤตกรรม ผลเหล่านี้จะส่งผลให้ไปเกิด

ข. ปัจจัย ๔ หมายถึงสิ่งที่อุดหนุนให้เหตุดำเนินไปอย่างสะดวกราบรื่น คือ ๑) เหตุปัจจัย เหตุทุกอย่างยกเว้นการณเหตุ ที่เหลือสนับสนุนการณเหตุ ๒) สมันตรปัจจัย คือปัจจัยต่อเนื่องกันของจิตขณะต้นกับจิตขณะหลัง ๓) อาลัมพนปัจจัย คือ ธรรมที่เป็นที่เป็นอารมณ์แห่งจิตและเจตสิกต้องอาศัยอายตนะภายนอกจึงปรากฏได้ มีอุปมาดังบุรุษผู้มีกำลังน้อยต้องเหนี่ยวกิ่งไม้บ้าง เชือกบ้าง ภายหลังจึงลุกเดินได้ ฉันใด ธรรมทั้งหลายคือ จิตและจิตสิกย่อมปรารภอารมณ์มีรูปเป็นต้นจึงเกิดขึ้น

---

[๑๐] Ramakrishna Puligandla, **Fundamentals of Indian Philosophy**, 4th impression, (New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008), p.120.

[๑๑] ธรรมชาติของสิ่งใดสิ่งหนึ่งหรือคุณลักษณะหรือชุดของคุณลักษณะที่สร้างสิ่ง (entity) หรือแก่นสารอันเป็นพื้นฐานที่สุดมีอยู่โดยความจำเป็น และไม่สูญเสียเอกลักษณ์ของตัวเอง เป็นเอกลักษณ์ของสิ่งนั้น เช่น ทองคำ น้ำ ดิน หิน แม้ไม่มีแก่นสารก็ยังเป็นสิ่งนั้นอยู่ อ้างใน เจษฎา ทองรุ่งโรจน์, **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทยปรัชญา**, (หน้า ๓๑๖.

[๑๒] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, (กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๘), หน้า ๒๘-๒๙.

และตั้งอยู่ได้ ธรรมทั้งหลายซึ่งเป็นอารมณ์แห่งจิต เจตสิกจึงชื่อว่าอารัมมณปัจจัย[๑๓] ๔) อธิปติปัจจัย คือ ปัจจัยขาดไม่ได้ เป็นสิ่งที่มีอุปการะต่อจิตและเจตสิก เช่น รูปเป็นใหญ่ของจักษุวิญญาณ เป็นต้น

ค. ผล ๕ หมายถึงสิ่งที่เกิดต่อมาจากเหตุและปัจจัยข้างต้น สังขตธรรมทั้งหลายย่อมเกิดจากเหตุ คือ ๑) วิบากผล คือผลแห่งวิปากเหตุและเหตุปัจจัย ๒) นิษยันทผล คือผลของสภาคเหตุ สรวัตรคเหตุและเหตุปัจจัย ๓) ปุรุษการผล คือผลที่เกิดจากความพากเพียรของมนุษย์ เป็นผลของสรวัตรคเหตุ และสัมปยุตเหตุ ๔) อธิปติผล คือผลเป็นกลุ่มก้าน เป็นผลของการณเหตุ อาลัมพนปัจจัย สมันตรปัจจัย และอธิปติปัจจัย ๕) วิสัมปโยคผล คือผลอันเกิดจากมรรคภาวนา สามารถทำลายกิเลสอาสวะถึงซึ่งความหลุดพ้น คือหยั่งถึงพระนิพพาน[๑๔]

ขณะที่สรวาสติวาทอธิบายถึงสภาวะธรรมทั้งปวงดำรงอยู่ตลอดกาลทั้ง ๓ (สพฺพมตฺถีติ) โดยทฤษฎีข้อนี้เองเป็นที่มาของชื่อนิกายว่า “สรวาสติวาทิน” โดยมีคำอธิบายว่า ธรรมทั้งปวงไม่ว่าจะเป็นสังขตธรรมหรืออสังขตธรรมมีภาวะดำรงอยู่ตลอดกาลทั้ง ๓ คือมีอยู่ตลอดอดีตกาล ปัจจุบันกาล สำหรับสังขตธรรมคงไม่มีปัญหาอะไร สำหรับอสังขตธรรมคงไม่มีปัญหา เพราะเป็นธรรมที่ปราศจากการปรุงแต่ง แต่มีปัญหากับสังขตธรรม เพราะความเข้าใจของคนทั่วๆ ไปย่อมรู้ว่าสังขตะเป็นเรื่องของสิ่งที่มีเหตุปัจจัย ปรุงแต่ง ย่อมมีลักษณะเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป ส่วนฝ่ายสรวาสติวาทกลับกล่าวว่าสังขตธรรมมีสภาวะอยู่ตลอดกาลทั้ง ๓ ฝ่ายสรวาสติวาทอธิบายว่า สังขตธรรมเช่นนามรูปหรือเบญจขันธ์ทั้ง ๕ มีรูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ธาตุ ๑๘ นี้ แท้จริงขันธ์แต่ละขันธ์ ธาตุแต่ละธาตุดำรงสภาวะตลอดกาลทั้ง ๓ ความเกิดดับเป็นแต่อาการ โดยตัวสภาวธรรมเรียกว่า “การณะ” เรียกอาการของการณะว่า “การิยะ” ในคัมภีร์นยายนุสารศาสตร์มีอธิบายว่า “ตัวสภาวธรรม แม้จะมีอยู่โดยตัวเองก็จริง แต่เมื่อใดประสบเหตุปัจจัยหรือกำลังแห่งธรรมนิยาม ในตัวสภาวธรรมนั้นจะปรากฏลักษณะที่แตกต่างออกไป คือเกิดมีขึ้นแล้วก็สลายดับไป ครั้นดับไปแล้วก็มีขึ้นอีก แต่ตัวสภาวธรรมยังคงรักษาคุณลักษณะของตัวมันตลอด ดำรงอยู่อย่างนั้น ฉะนั้น สังขตธรรมจึงดำรงสภาวะของมันอยู่ตลอด แต่การิยะต่างหากที่เกิดกับ การิยะนี้ต้องอาศัยสภาวธรรมเป็นปทัฏฐาน จะกล่าวว่าเป็นตัวเดียวกับสภาวธรรมไม่ได้” สรวาสติวาทอธิบายถึงสภาวธรรมที่มารวมกันเป็นสภาพสมมติบัญญัติปราศจากแก่นสาร เช่นอาศัยสภาวธรรมแห่งขันธ์ ๕ มารวมกันจึงสมมติเรียกว่า สัตว์ บุคคล เกิดตัวตนขึ้น ซึ่งตัวตนเป็นสภาพมายาไม่มีจริง มีขึ้นเพราะการประชุมกัน ไม่มีแก่นสาร และสภาวะสุดท้ายอันเป็นจริงแท้คือปรมาณูทั้งหลายที่รวมกันเข้าเป็นอารมณีแห่งจักขุวิญญาณ สรวาสติวาทอธิบายอีกว่า สิ่งที่เป็นมายาจะต้องอาศัยบนปทัฏฐานแห่งความมีอยู่เสมอไป เช่นเงาของคนก็ต้อง

---

[๑๓] เสถียร โพธินันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๑๖.

[๑๔] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง,** หน้า ๓๑-๓๓.

อาศัยคน การิยะไม่เที่ยงเกิดดับก็อาศัยการณะที่เป็นปทัฏฐาน สัตว์บุคคลไม่มี มีแต่ขันธ์ที่จะอยู่ตลอดไป[๑๕]

ส่วนการอธิบายปัจจยาการแบบข้ามภพชาตินี้ปรากฏในคำอธิบายปฏิจจสมุปบาทของพระพุทธโฆสาจารย์ในปกรณ์วิเสสวิสุทธิมรรคในเรื่อง ภวจักรมีสนธิ ๓ สังคหะ ๔ อาการ ๒๐ วัฏฏะ ๓ และลักษณะของภวจักรนั้นหมุนวนไปไม่มีที่สิ้นสุด[๑๖] คือ[๑๗]

ก. สนธิ ๓ สนธิ ๓ หรือแดนต่อเชื่อมระหว่างเหตุกับผล คือ ระหว่างอดีตเหตุ (สังขาร) กับปัจจุบันผล (ปฏิสนธิวิญญาณ) ต่อกัน ชื่อว่า เหตุผลสนธิ ระหว่างปัจจุบันผล (เวทนา) กับปัจจุบันเหตุ (ตัณหา) ต่อกัน ชื่อว่าผลเหตุสนธิ และระหว่างปัจจุบันเหตุ (ภพ) กับอนาคตผล (ชาติ) ต่อกัน ชื่อว่า เหตุบุพพกะผลสนธิ หรือเทียบตามแนวอริยสัจ เรียกช่วงเหตุว่า สมุทัย เพราะเป็นตัวการก่อทุกข์ เรียกช่วงผลว่า ทุกข์ อีกอย่างเรียกช่วงเหตุว่า กรรมภพ เพราะเป็นกระบวนการฝ่ายสร้างเหตุ เรียกช่วงผลว่า อุปปัตติภพ เป็นเป็นกระบวนการฝ่ายเกิดผล

ข. สังคหะ ๔ ส่วนเบื้องต้นและเบื้องปลายแห่งสนธิในแต่ละช่วงนั้น ได้แก่ สังคหะ ๔ คือ อวิชชากับสังขารเป็นสังคหะหนึ่ง วิญญาณกับนามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา เป็นสังคหะหนึ่ง ตัณหาอุปาทาน เป็นสังคหะหนึ่ง ชาติกับชรามรณะ เป็นสังคหะหนึ่ง

หากอธิบายโดยความคาบเกี่ยวกับชีวิตแล้วแบ่งเป็น ๓ ช่วง คือ

๑) อดีต = อวิชชา สังขาร

๒) ปัจจุบัน = วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา ตัณหา อุปาทาน ภพ

๓) อนาคต = ชาติ ชรามรณะ (โสกะ ฯลฯ)

เมื่อแยกตามลักษณะนี้แล้ว จะพิจารณาต่อไปโดยถือเอาช่วงกลาง คือ ชีวิตปัจจุบันเป็นสำคัญ แล้วสืบสาวจากผลไปหาเหตุ (อดีต) หรือสืบไปหาผลต่อไป (อนาคต) ได้เช่นเดียวกัน โดยแบ่งเป็น ๔ ช่วง คือ

อดีตเหตุ = อวิชชา สังขาร

ปัจจุบันผล = วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา

ปัจจุบันเหตุ = ตัณหา อุปาทาน ภพ

อนาคตผล = ชาติ ชรามรณะ (โสกะ ฯลฯ)

---

[๑๕] เสถียร โพธินันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๑๗-๓๑๙.

[๑๖] พระพุทธโฆษะ, **พระวิสุทธิมัคค์ : พระคัมภีร์ประจำครอบครัวชาวพุทธ**, แปลโดยพุทธศาสนสมาคม, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : ศูนย์ค้นคว้างทางพระพุทธศาสนา, ๒๕๒๑), หน้า ๕๐๔.

[๑๗] พระพุทธโฆสะ, **คัมภีร์วิสุทธิมรรค**, แปลและเรียบเรียงโดย สมเด็จพระพุฒาจารย์ (อาจ อาสภมหาเถร), พิมพ์ครั้งที่ ๔ , (กรุงเทพมหานคร : บริษัท ประยูรวงศ์พริ้นท์ติ้ง จำกัด, ๒๕๔๖),หน้า ๙๓๖-๙๔๐.

ค. อาการ ๒๐ เมื่อนำเอาปฏิจจสมุปบาทมาแยกโดยอาการ ๒๐ เป็นช่วง ๆ อาศัยเหตุที่ทำให้เกิดและผลที่ได้รับ คือ องค์ประกอบแต่ละอย่าง อันเป็นดุจกำของล้อม จำแนกตามส่วนเหตุและส่วนผล ได้แก่

อดีตเหตุ ๕ = อวิชชา สังขาร ตัณหา อุปาทาน ภพ

ปัจจุบันผล ๕ = วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา (ได้แก่ ชาติ ชรามรณะ)

ปัจจุบันเหตุ ๕ = อวิชชา สังขาร ตัณหา อุปาทาน ภพ

อนาคตผล ๕ = วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา (ได้แก่ ชาติ ชรามรณะ)

อดีตเหตุ คือ เมื่ออวิชชาครอบงำแล้วก็ทำให้หลงอยู่ในอวิชชา สร้างความยินดีปรารถนาในอารมณ์ ตัณหาก็เกิด ครั้งตัณหาเกิด อุปาทานก็เกิด อุปาทานเกิดแล้ว เจตนาก็เกิด เจตนาก็คือภพนั่นเอง

ส่วนปัจจุบันผลทั้ง ๕ จิตหรือวิญญาณ (ปฏิสนธิวิญญาณ) เกิดจากเหตุที่สืบต่อมาจากภพอื่น เกิดจุติลงในครรภ์มารดาสร้างนามรูปขึ้น มีความผ่องใสคือการรับรู้แห่งวิญญาณทางอายตนะ สร้างผัสสะจากการถูกต้อง และรู้สรรพสิ่งต่าง ๆ ได้ จึงเสวยอารมณ์อันเกิดจากผัสสะนั้น คือเวทนา

ปัจจุบันเหตุ ทั้ง ตัณหา อุปาทาน ภพ เดิม (อดีต) รวมกับอวิชชา ตัณหา อุปาทานและสังขารจึงเกิดภพ (ปัจจุบัน) กล่าวคือ อาศัยความหลง (โมหะ) ในสิ่งทั้งหลายดังแต่ก่อนเพิ่มมากขึ้นจนอายตนะ (เจตนากรรม กรรมคือเจตนา) แก่กล้าขึ้น จะทำกรรมอะไร อวิชชาก็เกิดขึ้นอีก

อนาคตผล เกิดจากกรรมในอดีตที่จัดเป็น กรรมสัมภาระ และปัจจุบันผลที่ถือเป็นวิปากธรรม รวมกับปัจจุบันเหตุที่ชื่อว่า กรรมสัมภาระ สร้างอนาคตผลที่เรียกว่า วิปากธรรม

ง. วัฏฏะ ๓ การอธิบายโดยการเชื่อมโยงกันตามหน้าที่ในวงจรหรือวัฏฏะ* ๓ พวก คือ

๑) อวิชชา ตัณหา อุปาทาน เป็นกิเลส คือ ตัวสาเหตุผลักดันให้คิดปรุงแต่งให้ทำการต่าง ๆ

๒) สังขาร ภพ เป็น กรรม คือ การกระทำที่ปรุงแต่งชีวิตให้เป็นไปต่าง ๆ กัน

๓) วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา เป็นวิบาก คือ สภาพชีวิตที่เป็นผลแห่งการปรุงแต่งของกรรม และเป็นปัจจัยเสริมสร้างกิเลสให้ต่อไป

ดูเหมือนว่าแนวคิดของพระพุทธโฆสาจารย์กับนิกายสรวาสติวาทจะสอดคล้องกันในเรื่องการมีอยู่ในกาลทั้ง ๓ แต่สิ่งที่แตกต่างกันก็คือ

ก. สรวาสติกวาทเห็นว่าพระอรหันต์เสื่อมจากอรหัตผลได้ พวกที่เสื่อมได้คือพระอรหันต์ที่บรรลุอรหันตผลเพราะความสบายหรือมีกัลยาณมิตรช่วยเหลือ เสื่อมในที่นี้คือเสื่อมจากโลกุตตร

---

* องค์ประกอบที่หมุนเวียนต่อเนื่องกันของภวจักรหรือสังสารจักร์ มี ๓ คือ ๑.กิเลส (อวิชชา, ตัณหา, อุปาทาน) ๒. กรรม (สังขารและกรรมภพ) ๓.วิบาก (วิญญาณ, นามรูป, สฬายตนะ, ผัสสะ, เวทนา ซึ่งแสดงออกมาในรูปปรากฏเรียกว่า อุปปัตติภพ ชาติ ชรา มรณะ เป็นต้น).

ธรรม ต่างจากฝ่ายเถรวาทที่มองว่าพระอรหันต์ไม่มีทางเสื่อมจากโลกุตตรธรรม หลุดพ้นแล้วคือถึงจุดหมาย เมื่อปัญญาเกิดแล้วอย่างไรก็ไม่กลับไปโง่อีก ถ้าจะเสื่อมก็คือเสื่อมจากสมาบัติ

ข. สรวาสติวาทถือว่าสามัญญผล ๔ ไม่จำเป็นต้องบรรลุทีละมรรคทีละผลเสมอไป ผู้ปฏิบัติธรรมที่มีอินทรีย์แก่กล้าสามารถก้าวล่วงจากภูมิปุถุชนไปสู่ภูมิพระอรหันต์ได้โดยฉับพลัน ไม่ต้องผ่านมรรคผลตามลำดับชั้นซึ่งเถรวาทไม่เห็นด้วย

ค. สรวาสติกวาทเห็นว่าพระอรหันต์ยังสั่งสมบุญได้ เพื่อจะได้มีเวลาและพลานุภาพในการชี้นำให้สัตว์หลุดพ้นจากทุกข์ได้มากขึ้น ข้อนี้เถรวาทมองว่าพระอรหันต์หมดตัณหาในภพแล้ว จึงไม่สร้างบุญด้วยเจตนาให้เกิดวิบากต่อไป

ง. สรวาสติกวาทถือว่าในกามภพและรูปภพยังมีอันตรภาวะ คืออันตราภพก่อนจะไปเกิดใหม่ แต่เถรวาทถือว่าคนตายแล้วต้องไปเกิดทันที[๑๘]

จ. ฝ่ายเถรวาทถือว่าสังขตธรรมที่เป็นอดีตย่อมดับไปแล้ว สูญไปแล้ว สังขตธรรมที่ยังไม่มาก็ยังเป็นอนาคต ไม่ปรากฏ จึงจะพยากรณ์ว่ามีอยู่หาได้ไม่ แม้สังขตธรรมในปัจจุบันเล่าก็กำลังเปลี่ยนแปลง ถ้าจะมีอยู่ก็ควรถือเอาเพียงชั่วขณะจิตเท่านั้น ถ้าเราถือตามสรวาสติวาทที่ว่า ขันธ์ ๕ ไม่ได้กลายเป็นสภาพที่เที่ยงแท้ถาวร เพราะมีวาทะว่าขันธ์ทั้งหลายไม่ละความเป็นขันธ์ตลอดกาลทั้ง ๓ อย่างนั้นขันธ์ก็เป็นเหมือนนิพพาน แต่ขันธ์ทั้งหลายเมื่อเป็นไปในกาลทั้ง ๓ ขันธ์ก็จะต้องเพิ่มจำเป็นขึ้นเป็น ๑๕ ขันธ์ กล่าวคือในอดีต ๕ ปัจจุบัน ๕ และอนาคตอีก ๕ และอื่นๆ อีก ซึ่งไม่เคยมีพุทธพจน์ตรัสไว้ที่ใดเลย ยิ่งไปกว่านั้น กิเลสก็ต้องมีสภาวะตลอดกาลทั้ง ๓ ด้วย คราวนี้กิเลสของพระอรหันต์ในอดีตก็ยังมีอยู่ ยังชื่อว่าพระอรหันต์ประกอบกิเลสในอดีต[๑๙] สรวาสติวาทมองว่าการมีอยู่นั้นเป็นการณะหรือเป็นสภาวะ ส่วนที่เปลี่ยนแปลงคือการิยะ การงคงไว้ซึ่งสภาวะเพื่อจะได้ระบุได้ชัดเจนถึงตัวตนบางอย่างที่ส่งต่อมาจากอดีตจนถึงปัจจุบันไม่ใช่ขันธ์ในอดีต แต่เป็นสภาวะที่เป็นธาตุในอดีตส่งต่อมาจนปัจจุบันและอนาคต เช่นเดียวกับสุเมธดาบสในสมัยนั้นคือเจ้าชายสิทธัตถะในพุทธกาล ถ้าไม่มีสภาวะที่ติดต่อเนื่องมาจากอดีตจะเข้าใจได้อย่างไร

๓.๒ หลักปรัชญาตามคำสอนของนิกายสรวาสติวาท

หลักปรัชญาของนิกายสรวาสติวาทนั้นประมวลออกเป็น ๓ แบบคือ

ก. แนวคิดทางอภิปรัชญา ปัญหาทางด้านอภิปรัชญาถูกพิจารณาว่าเป็นปัญหาที่ไม่ตอบดังในจูฬมาลุงกยสูตรว่า “ปัญหาอะไรเล่าที่เราไม่ตอบคือ ปัญหาว่า ‘โลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง โลกมีที่สุด โลกไม่มีที่สุด ชีวะกับสรีระเป็นอย่างเดียวกัน ชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่างกัน หลังจากตายแล้ว

---

[๑๘] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, หน้า ๓๓-๓๔.

[๑๙] เสถียร โพธินันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๒๒-๓๒๓.

ตถาคตเกิดอีกหลังจากตายแล้วตถาคตไม่เกิดอีก หลังจากตายแล้วตถาคตเกิดอีกและไม่เกิดอีก หลังจากตายแล้วตถาคตจะว่าเกิดอีกก็มิใช่ จะว่าไม่เกิดอีกก็มิใช่' เราไม่ตอบ เพราะเหตุไรเราจึงไม่ตอบ เพราะปัญหานั้นไม่มีประโยชน์ ไม่เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ ไม่เป็นไปเพื่อความเบื่อหน่าย เพื่อคลายกำหนัด เพื่อดับ เพื่อสงบระงับ เพื่อรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้และเพื่อนิพพาน เหตุนั้นเราจึงไม่ตอบ ปัญหาอะไรเล่าที่เราตอบคือ ปัญหาว่า 'นี้ทุกข์ นี้ทุกขสมุทัย นี้ทุกขนิโรธ นี้ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทา' เราตอบ เพราะเหตุไรเราจึงตอบ เพราะปัญหานั้นมีประโยชน์ เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ เป็นไปเพื่อความเบื่อหน่าย เพื่อคลายกำหนัด เพื่อดับ เพื่อสงบระงับ เพื่อรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้ และเพื่อนิพพาน เหตุนั้นเราจึงตอบ"[๒๐]

การที่พระพุทธองค์ไม่ทรงตอบเนื่องด้วยเป็นปัญหาที่ไกลตัว แต่มีนักวิชาการบางคนมองว่า ปัญหาเรื่องจักรวาลมีจุดสิ้นสุดเมื่อไหร่ เป็นต้นถือเป็นปัญหาไกลตัว แต่ปัญหาที่พระพุทธองค์ทรงแสดงไว้ เช่นปัญหาธรรมชาติมนุษย์ คือขันธ์ ๕ หรืออะไรคือธรรมชาติของสรรพสิ่งในจักรวาลผ่านหลักไตรลักษณ์และปฏิจจสมุปบาท เป็นต้น ฉะนั้น ความรู้ที่ทรงตอบจึงเกี่ยวกับการดับทุกข์ในชีวิตและจำเป็นต้องต้องรู้ว่าอะไรคือธรรมชาติของโลกและชีวิตจึงถือเป็นแนวทางคำถามทางอภิปรัชญาที่ทรงตอบไว้[๒๑] และดูเหมือนว่าอภิปรัชญาทางพระพุทธศาสนาโดยเฉพาะที่ปรากฏอยู่ในพระอภิธรรมปิฎกก้ดูจะช่วยตอบเรื่องปัญหาชีวิตนี้คืออะไรได้ภายใต้ขอบเขตที่ชัดเจน ๒ เรื่องคือ ๑) เกี่ยวข้องกับความดับทุกข์ และ ๒) สามารถตรวจสอบได้ด้วยประสาทสัมผัส แต่เนื่องด้วยปรมัตถธรรมในพระอภิธรรมปิฎกส่วนใหญ่จะเกินเลยต่อประสาทสัมผัส เป็นความรู้ที่เกิดจากการคาดคะเน (speculation) จึงเป็นสิ่งที่พุทธปรัชญาเถรวาทไม่ยอมรับในแง่นี้ แต่อย่างใดก็ตาม นักวิชาการบางคนก็ถือว่าความรู้เกี่ยวกับความดับทุกข์นั้นไม่จำเป็นต้องตรวจสอบได้ด้วยประสาทสัมผัส แต่ให้ถือว่าเป็นความรู้ที่ช่วยสนับสนุนให้เกิดความเข้าใจเรื่องโลกและชีวิตได้ จึงถือว่าความรู้ทางปรมัตถธรรมในพระอภิธรรมปิฎกจึงยังถือว่าเป็นโลกทัศน์ของพระพุทธศาสนา[๒๒]

จากแนวคิดนี้นิกายสรวาสติวาทจึงขยายความด้วยแนวคิดทางด้านอภิปรัชญาว่าด้วยชีวิตของมนุษย์ต้องประกอบด้วยหลักธรรมะ ๗๕ ประการ โดยแบ่งเป็น

๑) สังขตธรรม คือธรรมที่ปัจจัยปรุงแต่งมี ๗๒ คือ

รูปธรรม ๑๑ คือ จักขุนทรีย์ ฆานินทรีย์ ชิวหินทรีย์ กายินทรีย์ เรียกว่า อินทรีย์ ๕ รูป วิสัย สัททวิสัย คันธวิสัย รสวิสัย ผัสสะวิสัย เรียกว่า วิสัย ๕ กับอวิญญัติรูปอีก ๑

---

[๒๐] ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๒๘/๑๔๑.

[๒๑] วิทย์ วิศทเวทย์, "ทัศนะทางอภิปรัชญาในพุทธปรัชญาเถรวาท", **พุทธศาสน์ศึกษา ปีที่ ๔** ฉบับที่ ๑ (มกราคม-เมษายน ๒๕๔๐) : ๓๘-๓๙.

[๒๒] อ่านรายละเอียดใน สมภาร พรมทา, **พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก**, (กรุงเทพมหานคร : ปัญญฉัตร์ บุ๊คส์ บายดิ้ง, ๒๕๕๙), หน้า ๑๔๐-๑๔๔.

จิตตธรรม ๑ ได้แก่ธรรมชาติที่รู้คิดเป็นที่เก็บสั่งสมแห่งกุศลากุศล มีพฤตติเป็นไปในอายตนะทั้ง ๖ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ เกิดจักขุวิญญาณ โสตะวิญญาณ ฆานะวิญญาณ ชิวหาวิญญาณ กายวิญญาณ ทำหน้าที่รู้อารมณ์

จิตตสัมปยุตตธรรม ๔๕ คือ ก. มหาภูมิกธรรม ๑๐ ได้แก่ ๑) เวทนา ความเสวยอารมณ์ ๒) สัญญา ความหมายรู้อารมณ์ ๓) เจตนา ความจงใจ ๔) สัมผัส ความกระทบอารมณ์ ๕) ฉันทะ ความพอใจอารมณ์ ๖) มติ ความคิด ๗) สติ ความระลึกได้ ๘) มนสิการ ความใส่ใจ ๙) อธิโมกข์ ความปักใจในอารมณ์ ๑๐) สมาธิ ความตั้งมั่น เจตสิกทั้ง ๑๐ นี้เป็นได้ทั้งกุศลและอกุศล อัพยากตะเป็นประพฤติร่วมกับจิต เมื่อจิตขึ้นสู่วิถีรับอารมณ์ทุกครั้งไป เช่น จิตสำแดงพฤตติรับอารมณ์ใด เจตสิกที่เสวยอารมณ์กเป็นเป็นเวทนา เจตสิกจำอารมณ์ก็เป็นสัญญา เจตสิกแสวงหาอารมณ์ตามความประสงค์ก็เป็นเจตนา เจตสิกที่เนื่องมาจากกระทบอารมณ์ก็เป็นสัมผัสเจตสิกที่ต้องการอารมณ์หรือพอใจในอารมณ์เป็นฉันทะ เจตสิกที่เลือกคัดอารมณ์ก็เป็นมติ เจตสิกที่พิจารณาอารมณ์เป็นมนสิการ เจตสิกที่ตัดสินอารมณ์เป็นอธิโมกข์ เจตสิกที่ทำหน้าที่พุ่งตรงผูกพันกับอารมณ์อันสู่วิถีรับอารมณ์เดียวเป็นสมาธิ เนื่องจากเจตสิกเหล่านี้ทำหน้าที่ประกอบกับจิตทุกๆ ครั้งที่จิตขึ้นสู่วิถี จึงชื่อว่ามหาภูมิกธรรมคือธรรมที่เป็นไปในภูมิอย่าใหญ่โตกว้างขวาง ข. มหากุศลภูมิกธรรม ๑๐ ได้แก่ ๑) ศรัทธา ๒) อัปปมาทะ ความไม่ประมาท ๓) ปัสสัทธิ ความสงบ ๔) อุเบกขา ความวางเฉย ๕) หิริ ความละอายแก่ใจ ๖) โอตตัปปะ ความสะดุ้งกลัวต่อบาป ๗) อโลภะ ความไม่อยากได้ ๘) อโทสะ ความไม่คิดประทุษร้าย ๙) อหิงสา ความไม่เบียดเบียน ๑๐) วิริยะ ความเพียร เจตสิกเหล่านี้มีธรรมชาติเป็นกุศลแท้ๆ เกิดกับจิตที่เป็นกุศล ค. มหากิเลสภูมิกธรรม ๖ ได้แก่ ๑) โมหะ ความหลง ๒) ปมาทะ ความประมาท ๓) โกสัชชะ ความเกียจคร้าน ๔) อศรัทธา ความไม่เชื่อ ๕) ถีนะ ความหดหู่ ๖) อุทธัจจะ ความฟุ้งซ่าน เจตสิกเหล่านี้มีธรรมชาติเป็นอาวรณ์ฝ่ายอัพยากตะเกิดขึ้นแก่จิตที่ยังมีอาสวะ ง. มหาอกุศลภูมิกธรรม ๒ ได้แก่ ๑) อหิริ ความไม่ละอาย ๒) อโนตตัปปะ ความไม่เกรงกลัว เป็นธรรมชาติฝ่ายอกุศลเกิดกับจิตที่เป็นอกุศล จ. อุปกิเลสภูมิกธรรม ๑๐ ได้แก่ ๑) โกธะ ความโกรธ ๒) มักขะ ความลบลู่ ๓) มัจฉริยะ ความตระหนี่ ๔) อิสสา ความริษยา ๕) ปลาสะ ความยกตนเทียมท่าน ๖) วิหิงสา ความเบียดเบียน ๗) อุปนาหะ ความผูกโกรธ ๘) มายา เจ้าเล่ห์ ๙) สาเถยยะ แข่งดี ๑๐) มทะ ความมัวเมา เป็นธรรมชาติฝ่ายอกุศลเกิดกับจิตอกุศล ฉ. อนิยตะภูมิกธรรม ๘ ได้แก่ ๑) วิตก ความตรึกอารมณ์ ๒) วิจาร ความตรองหรือพิจารณาอารมณ์ ๓) มิทธะ ความง่วงเหงา ๔) กุกกุจจะ ความเดือดร้อนใจ ๕) ราคะ ความกำหนัด ๖) ปฏิฆะ ความขัดเคือง ๗) มานะ ความถือตัว ๘) วิจิกิจฉา ความเคลือบแคลงสงสัย เจตสิกเหล่านี้เป็นไปในสภาพกุศล อกุศล อัพยากตะ แต่ไม่ใช่ว่าจะต้องเกิดกับจิตทุกดวงเสมอไป

จิตตวิปยุตตสังขารธรรม ๑๔ คือ ๑) ปัตติ ความบรรลุหรือได้มา ๒) อปัตติ ความไม่บรรลุหรือสละออกไป ๓) สภาคตา ความเสมอกัน ๔) อสัญญิกะ ๕) อสัญญิกสมาปัตติ ๖) นิโรธสมาปัตติ ๗)

ชีวิตะ ๘) ชาติ ๙) ฐิติ ความตั้งอยู่ ๑๐) ชรา ๑๑) อนิจจตา ความไม่เที่ยง ๑๒) นามกาย กองแห่งเจตสิก ๑๓) ปทกาย ๑๔) พยัญชนะกาย โดยนิกายสรวาสติวาทได้สร้างสภาวะซึ่งเป็นสังขารแต่ไม่ใช่จิตสัมปยุตต์ทั้งไม่ใช่รูปธรรมขึ้น เรียกว่า จิตตวิปยุตตสังขาร เช่นสภาวะที่ได้เรียกว่า ปัตติ คือสภาพที่เราได้ปัญญา ได้กุศล ได้อกุศล เป็นต้น สภาพที่ได้จึงต้องมีอยู่โดยเอกเทศอันหนึ่ง ส่วนสภาพใดที่ตรงกันข้ามกับสภาพได้ สภาพนั้นเรียกว่า อปัตติ และสภาพเหล่านั้นมีสภาวะเอกเทศต่างหากจากจิตใจและวัตถุ[๒๓]

๒) อสังขตธรรม มี ๓ ได้แก่

(ก) อากาส คือสภาวะที่แพร่กระจ่ายอยู่ทั่วไป กำหนดขอบเขตไม่ได้ ไม่มีอะไรขัดขวาง มีเองเป็นเองโดยไม่ต้องอาศัยอะไร มีภาวะนิรันดร์ ส่วนอวกาศคือสถานที่หรือตำแหน่งนั้น ไม่จัดเป็นอสังขตธรรม

(ข) ประติสังขยานิโรธ ประกอบด้วย ๒ คำคือ ประติสังขยา คือปัญญาและนิโรธคือความดับ รวมกันแปลว่าความดับแห่งปัญญา หมายถึงการดับกิเลสด้วยอำนาจวิปัสสนาปัญญา ตรงกับปัญญาวิมุตติ ด้วยการประติสังขยาหรือปฏิสังขาคือการพิจารณา ไตร่ตรองสอบสอนด้วยปัญญา

(ค) อประติสังขยานิโรธ ประกอบด้วย ๒ คำ คือ อประติสังขยา คือ อปัญญา ไม่มีปัญญาและนิโรธคือดับ รวมกันแปลว่าดับด้วยอปัญญา ตรงกับเจโตวิมุตติ ความหลุดพ้นด้วยกำลังสมาธิ[๒๔]

ปัญหาเรื่องความมีอยู่

คำถามหลักทางอภิปรัชญาที่เกี่ยวข้องกับความมีอยู่ ดังนี้

(๑) สิ่งทั้งปวงมีอยู่[๒๕] เพราะมีความเห็นว่า สภาวธรรมทั้งที่เป็นอดีตและอนาคตมีอยู่จริงเหมือนปัจจุบัน ซึ่งจัดเป็นสัสสตทิฏฐิ[๒๖] โดยคำว่าสิ่งทั้งปวงหมายถึง

ก) ธรรมทั้งหลายคือสังขตธรรมและอสังขตธรรม เป็นอดีต ปัจจุบัน อนาคต เช่น รูปอย่างใดอย่างหนึ่งที่เป็นอดีต คือล่วงไปแล้วก็ดี เป็นอนาคต คือยังไม่มาถึงก็ดี เป็นปัจจุบัน คือเกิดขึ้นอยู่เฉพาะหน้าก็ดี เป็นต้น[๒๗]

ข) สิ่งทั้งปวงมีอยู่ทุกกาล ทุกมิติ โดยมีอยู่ใน ๒ ภาคคือ ก) แบบธรรมลักษณะ (appearance) เป็นลักษณะภายนอกผ่านประกฏการณ์ที่ประจักษ์ได้ด้วยตา หู จมูก ลิ้น กาย ข) แบบ

---

[๒๓] เสถียร โพธินันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๑๒-๓๑๔.

[๒๔] พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ วันจันทร์), **พุทธปรัชญา**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙), หน้า ๑๘๐-๑๘๐.

[๒๕] อภิ.ก. (ไทย) ๓๗/๒๘๒/๑๗๕.

[๒๖] อภิ.ปญฺจ.อ. ๒๘๒/๑๗๐.

[๒๗] อภิ.ปญฺจ.อ. ๒๘๒/๑๗๐.

ธรรมสภาวะ (self-nature) สภาวะภายในหรือแก่นของปรากฏการณ์ทั้งหลาย โดยธรรมะลักษณะเป็นภาพสะท้อนของธรรมสภาวะและอยู่ภายใต้กฎแห่งไตรลักษณ์

ค) สิ่งทั้งปวงมีธรรมะสภาวะที่ไม่เที่ยง เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา โดยเปลี่ยนแปลงใน ๓ อย่างคือ (๑) อันยถิกะ ภาวะเปลี่ยน เช่น ความเป็น ก., ข., ค. เปลี่ยนไปตามกาลเวลา (๒) ลักษณอันยถิกะ ลักษณะเปลี่ยนไปตามกาลเวลา เช่น จากสีขาวกลายเป็นสีดำ จากความสดใสเป็นความเศร้าหมอง (๓) อวัสถาอันยถิกะ รูปแบบเปลี่ยนไปตามกาลเวลา เช่นซากพืชและสัตว์กลายเป็นดิน จากดินกลายเป็นหิน ภาวะลักษณะ และรูปแบบภายนอกเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา ภาพที่เคยปรากฏอยู่ในอดีตมาถึงปัจจุบันไม่ได้คงอยู่แล้ว ภาพที่ปรากฏในปัจจุบันเป็นอีกอย่างหนึ่ง และอนาคตก็จะเปลี่ยนไปอีกอย่างหนึ่ง แต่ธรรมะสภาวะหรือแก่น (self-nature) ไม่เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา[๒๘]

(๒) ความมีอยู่ของอันตรภาวะ สรวาสติวาทถือว่าในกามภพและรูปภพ เมื่อบุคคลจุติจากปัจจุบันแล้วแล้วก่อนจะไปถือปฏิสนธิในภูมิอื่นจะต้องมีภาวะตั้งอยู่ในระหว่างภพต่อภพ เรียกว่า “อันตรภาวะ” ในคัมภีร์สันสกฤตอภิธรรมโกศศาสตร์ของวสุพันธุได้อธิบายว่า อันตรภาวะนี้จะเห็นได้เฉพาะสัตว์ที่อยู่ในจำพวกเดียวกัน และเห็นได้ด้วยทิพยจักษุ อันตรภาวะมีรูปอันละเอียด และเฉพาะอันตรภาวะในกามภพก็มีกวฬิงการาหารอย่างละเอียดเป็นภักษา นอกจากนี้ยังมีกลิ่นหอมเป็นภักษาอีกด้วย และเพราะมีกลิ่นหอมเป็นอาหารจึงเรียกว่า “คันธัพพะ” แต่กลิ่นหอมนี้เป็นอาหารแก่อันตรสัตว์ผู้มีบุญเท่านั้น สำหรับอันตรภาวะที่ไม่มีบุญก็จะมีกลิ่นเหม็นเป็นอาหาร โดยมีหลักฐานในกรณียเมตตสุตรว่า “เย จ ทูเร วสนฺติ อวิทูเร ภูตา วา สมฺภเวสี วา สพฺเพ สตฺตา ภวนฺตุ สุขิตตฺตา” คำแปลเหล่าสัตว์ที่อยู่ใกล้และอยู่ไกลก็ดี ภูตหรือสัมภเวสีก็ดี ขอสัตว์เหล่านั้นทั้งหมดจงมีตนเป็นสุขเถิด[๒๙] สรวาสติวาท อธิบายว่า สัมภเวสีคือผู้แสวงหาสมภพคือพวกอันตรภาวะนั่นเอง คืออันตรภาวะเป็นขันธ์ ๕ เหมือนกันที่เกิดดับสืบสันตติ ไม่ได้เป็นตัวอัตตาหรืออาตมัน

แนวคิดนี้เถรวาทไม่เห็นด้วยเพราะธรรมดาปุถุชนยังข้องด้วยกิเลสเมื่อจุติจิตเคลื่อนจากภพปัจจุบันแล้ว ขณะจิตที่ ๒ คือปฏิสนธิจิตจะต้องบังเกิดในภพใหม่ทันที เหมือนผู้มีกำลังจับเถาวัลย์แล้วโหนจากปากเหวข้างหนึ่งไปข้างหนึ่ง ฉะนั้น อันตรภาวะเที่ยวเร่ร่อนหาสมภพจึงมีไม่ได้เลย อีกประการหนึ่ง คำว่า คันธัพพะ ในมหาตัณหักขยสุตรหมายถึงปฏิสนธิจิต โดยคำว่า สัมภเวสี นั้นหมายถึง หมายถึงพระเสขะและปุถุชนผู้ยังต้องแสวงหาที่เกิดต่อไป เพราะยังละภวสังโยชน์ไม่ได้ อีกนัยหนึ่ง ในกำเนิด ๔ สัตว์ที่เกิดในไข่และเกิดในครรภ์ ถ้ายังไม่เจาะเปลือกไข่หรือคลอดจากครรภ์ออกมา ยังเรียกว่า สัมภเวสี ต่อเมื่อเจาะเปลือกไข่หรือคลอดออกมา เรียกว่า ภูต, พวกสังเสทชะ (เกิดที่ชื้นแฉะ) และพวกโอปปาติกะ (เกิดผุดขึ้น) ในขณะจิตแรก ก็เรียกว่า สัมภเวสี ตั้งแต่ขณะจิตที่ ๒

---

[๒๘] พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ วันจันทร์), **พุทธปรัชญา**, (อยุธยา : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖), หน้า ๑๘๑-๑๘๒.

[๒๙] ขุ.ธ. (บาลี) ๒๕/๑๐/๑๓.

เป็นต้นไปเรียกว่า ภูต[๓๐] ฉะนั้น สัมภเวสีในความเข้าใจของฝ่ายเถรวาทคือผู้มีภวราคะอยู่ เหตุยังละภวราคะไม่ได้จากขันธสันดานจึงทำให้รู้สึกว่าตนเองยังเป็นมนุษย์อยู่ มีเครื่องแต่งกายชุดที่ตนนุ่งชิ้นสุดท้ายก่อนมรณะแล้วเที่ยวเสาะแสวงหาที่เกิดขึ้นกระทั่งเข้าไปในครรภ์มารดา ซึ่งเหตุการณ์ดังกล่าวนี้ทำให้เชื่อมติเรื่องอันตรภาวะของสรวาสติวาทน่าเชื่อขึ้น หรือว่าวิญญาณผู้แสวงหาภพนั้น แท้จริงได้มีสมภพแล้ว กล่าวคือไปเกิดเป็นอสูรหรือเปรตหรือพวกภุมมเทวดา นั่นมิใช่จะมีภพในระหว่างความตายกับความเป็นแต่อย่างใด แต่เป็นความเข้าใจผิดนั่นเอง[๓๑]

เรื่องอันตรภพ

ในการอธิบายเรื่องอันตรภาวะ หรือกลุ่มที่เกี่ยวข้องกับภาวะของสัตว์ที่ยังไม่ไปเกิดนั้นทำให้เกิดแนวคิดเรื่อง “อันตรภพ” ซึ่งถูกอธิบายถึงภพที่อยู่ของสัตว์เหล่านั้น ซึ่งคำว่า “อันตราภวะ” ปรากฏในคัมภีร์กถาวัตถุที่กล่าวว่า สกวาทีถามว่า “อันตรภพ (ภพที่อยู่ในระหว่างตายกับเกิด)มีอยู่ใช่ไหม” ปรวาทีตอบว่า “ใช่” สก. เป็นกามภพใช่ไหม ปร. ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น สก. อันตรภพมีอยู่ใช่ไหม ปร. ใช่ สก. เป็นรูปภพใช่ไหม ปร. ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น สก. อันตรภพมีอยู่ใช่ไหม ปร. ใช่ สก. เป็นอรูปภพใช่ไหม ปร. ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น สก. อันตรภพมีอยู่ใช่ไหม ปร. ใช่ สก. อันตรภพมีอยู่ในระหว่างกามภพกับรูปภพใช่ไหม ปร. ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น สก. อันตรภพมีอยู่ใช่ไหม ปร. ใช่ สก. อันตรภพมีอยู่ในระหว่างรูปภพกับอรูปภพใช่ไหม ปร. ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น สก. อันตรภพไม่มีในระหว่างกามภพกับรูปภพใช่ไหม ปร. ใช่ สก. หากอันตรภพไม่มีในระหว่างกามภพกับรูปภพ ท่านก็ไม่ควรยอมรับว่า “อันตรภพมีอยู่”[๓๒] พุทธปรัชญาเถรวาทไม่ยอมรับว่า อันตรภพ นั้นมีอยู่จริง จากประเด็นการถามตอบเหล่านี้ แต่สรวาทสติวาทถือว่ามีอยู่ และได้อธิบายถึง “ภพ” หมายถึงความมีอยู่หรือสิ่งที่มีอยู่ คือขันธ์ ๕ ไม่ต่างจากเถรวาท โดยแบ่งภพออกเป็น ๓ ขั้นตอน คือ

๑) อันตรภพ หรือ อันตราภพ ซึ่งหมายถึง ขันธ์ที่เข้าไปในระหว่าง ๒ อาณาจักรของการไปเกิดใหม่

๒) อุปปัตติภพ หมายถึงขันธ์ในขณะเข้าสู่ภพใหม่หรือขณะปฏิสนธิคือการเกิดในภพใหม่

๓) ปูรวกาลภวะ หมายถึง ขันธ์นับตั้งแต่หลังปฏิสนธิไปจนถึงความตาย ซึ่งเป็นขณะสุดท้ายก่อนจะเข้าถึงขณะแห่งอันตรภพอีกครั้งหนึ่ง

มีคำอธิบายเพื่อเติมของท่านวสุพันธุได้อธิบายทัศนะอีกว่า อันตรภพมีเฉพาะในกามภพและรูปภพเท่านั้น ไม่มีในอรูปภพ และมีเหตุผลให้น่าเชื่อได้ว่า อันตรภพมีอยู่จริงในรูปภพในกรณีที่มีคำว่า พระอนาคามีผู้อันตราปรินิพพายี คือพระอนาคมามีผู้ปรินิพพานในระหว่าง[๓๓] ซึ่งตามความ

---

[๓๐] ขุ.ขุ.อ. ๙/๒๒๑.

[๓๑] เสถียร โพธินันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๓๙-๓๔๒.

[๓๒] อภิ.ก. (ไทย) ๓๗/๕๐๕/๕๓๗-๕๓๘.

[๓๓] องฺ.ทสก. (ไทย) ๒๔/๖๔/๑๔๓.

เข้าใจของสรวาสติกวาท พระอนาคามีปรินิพพานในระหว่างภพหรืออันตรภพ ซึ่งพุทธปรัชญาเถรวาทกับหมายถึงว่า ผู้ปรินิพพานในระหว่างที่อายุยังไม่ถึงครึ่งหนึ่งของอายุในสุทธาวาสที่ไปเกิด ซึ่งไม่เกี่ยวข้องกับอันตรภพเลย[๓๔]

ในการอธิบายอันตรภพได้ชัดเจนที่สุด ได้อธิบายโดยสัมพันธ์กับสัตว์ที่เกิดในอันตรภพ ซึ่งในคัมภีร์อภิธรรมโกศภาศยะถึงลักษณะของอันตรภพหรือภาวะของสัตว์ในอันตรภพว่า กรรมที่ทำให้สัตว์ในอันตรภพไปเกิดเป็นกรรมเดียวกับที่ส่งสัตว์ไปเกิดในภพหน้า สัตว์ในอันตรภพนี้จะมีรูปร่างเหมือนสัตว์ในภพที่เขาจะไปเกิดที่เรียกว่า “ปูรวกาลภว” ท่านวสุพันธุชี้ให้เห็นว่า สัตว์ในอันตภพมีหลายชนิดและมีลักษณะต่างกัน โดยทั่วไปจะมีรูปร่างเหมือนเด็ก ๕-๖ ขวบ มีอวัยวะน้อยใหญ่ครบถ้วน แต่ถ้าเป็นพระโพธิสัตว์จะมีลักษณะเป็นเหมือนพระโพธิสัตว์ที่โตเป็นหนุ่มสาวประดับด้วยลักษณะน้อยใหญ่อันวิจิตร ซึ่งสัตว์ในอันตรภพจะมองเห็นกันได้ก็ต้องเป็นสัตว์ประเภทเดียวกันเท่านั้น หรือมองเห็นด้วยทิพพจักขุที่เกิดด้วยอภิญญา แต่ตาทิพย์ของสัตว์ทั่วไปอย่างของเทวดาที่ได้มาโดยกำเนิดไม่สามารถมองเห็นได้ ในส่วนของร่างกายนั้นสัตว์ในอันตรภพจะมีอิทธิฤทธิ์หรืออำนาจเหนือธรรมชาติ มีอวัยวะหรืออินทรีย์ครบถ้วน และมีกลิ่นอาหารหรือเป็นพวกเสพกลิ่นที่เรียกว่า “คันธรรวะ” หรือ “คันธัพพะ” ซึ่งมีคำอธิบายลักษณะดังกล่าวของสัตว์ชนิดหนึ่งที่มีรัศมีแผ่ซ่านออกจากร่างกาย มีฤทธิ์เหาะเหินเดินอากาศได้ ไม่ดื่มกินอาหารหยาบ เพียงแต่มีชีวิตอยู่ด้วยกลิ่น จึงเรียกว่า “คันธรรพะ” หรือ “คนธรรพ์”[๓๕]

ท่านวสุพันธุได้อธิบายว่า สัตว์ในอันตรภพไม่ใช่ “ไม่เกิด” แต่ “กำลังเกิด” คือไม่เรียกว่า “เกิดขึ้นแล้ว” หรือเกิดขึ้นเสร็จสิ้นสมบูรณ์ เพราะคำว่า เกิด หมายถึง เข้าถึงแล้ว จึงเป็นการเกิดหรือการเข้าถึงหรือบรรลุถึง แต่สัตว์ในอันตรภพยังไปไม่ถึงสถานที่ที่จะเสวยวิบากกรรม โดยสัตว์ในอันตรภพจึงเป็นสัตว์ที่เกิดในความหมายหนึ่ง แต่ไม่ได้เกิดในสถานที่หรือภพที่จะได้รับกรรม เหมือนครทำบาปที่ตายแล้วไปเกิดเป็นโอปปาติกะก่อนถูกนำไปลงโทษในนรก ซึ่งสัตว์เหล่านี้ถือได้ว่ากำลังเกิด หรือเกิดแล้วในอีกความหมายหนึ่ง เพราะการรับผลกรรมในภพนั้นเหมือนนักโทษที่กำลังจะไปสู่หลักประหาร ซึ่งท่านวสุพันธุเพิ่มเติมว่า ภพหรือสัตว์ในภพต่างๆ จะมีความต่อเนื่องไม่ขาดตอนระหว่างความตายและการเกิดใหม่ เหมือนข้าวที่เกิดต่อเนื่องไม่ขาดตอน โดยสภาวธรรมที่เป็นขณะกะ คือเกิดดับทุกขณะก็มีลักษณะเป็นชุดต่อเนื่อง การที่สภาวธรรมหรือสัตว์ไปปรากฏในสถานที่แห่งหนึ่งที่ห่างไกลจากเดิม ก็เพราะสภาวธรรมเหล่านั้นเกิดขึ้นใหม่โดยไม่มีความขาดตอนในระหว่างเหมือนคนขนเมล็ดข้าวเปลือกไปปลูกในที่หมู่บ้านอีกแห่งหนึ่งที่ห่างไกลโดยผ่านหมู่บ้านระหว่างทางในทำนอง

---

[๓๔] วัชระ งามจิตรเจริญ, “แนวความคิดเรื่องอันตรภพในพุทธศาสนาเถรวาท” , **วารสารศิลปะศาสตร์ ปีที่ ๘ ฉบับที่ ๑**, มกราคม-มิถุนายน , ๒๕๕๑ : ๓๒.

[๓๕] วัชระ งามจิตรเจริญ, “แนวความคิดเรื่องอันตรภพในพุทธศาสนาเถรวาท”, หน้า ๒๘-๒๙.

เดียวกัน สภาวธรรมทางจิตก็เกิดขึ้นโดยปราศจากความขาดตอน นั่นคือ มีอันตภพหรือความมีอยู่ในระหว่างจากสถานที่อันเป็นที่ต่างก็เช่นกัน[๓๖]

เรื่องขณิกวาท

ความสืบต่อแห่งจิตเป็นสมาธิ[๓๗] แนวคิดแบบขณิกวาท เพราะมีความเห็นว่า เอกัคคตาเจตสิกที่เกิดขึ้นนานๆ หลายขณะจิตจึงจะเป็นสมาธิ ซึ่งต่างกับความเห็นของสกวาทีที่เห็นว่าเอกัคคตาเจตสิกที่เกิดขึ้น แม้ในขณะจิตดวงเดียว ก็เป็นสมาธิ[๓๘] โดยการสืบต่อสมาธิแบบชั่วขณะแล้วสืบต่อไปนั้น เพื่อแก้ไขปัญหาคือ “ถ้าว่า การสืบต่อแห่งจิตเป็นสมาธิไซร้ ชื่อว่าความสืบต่อแห่งจิตที่เป็นอดีตบ้าง ที่เป็นอนาคตบ้างมีอยู่ ส่วนการสืบต่อแห่งจิตที่เป็นปัจจุบันนั่นแหละไม่มี ธรรมดาว่าการสืบต่อแห่งจิตนั้นย่อมเป็นของมีอยู่ ความสืบต่อแห่งจิตเหล่านั้นแม้ทั้งหมด ย่อมเป็นสมาธิตามลัทธิของท่านหรือ?”

“จิตที่เกิดขึ้นเฉพาะหน้านั้นแหละทำอยู่ซึ่งกิจในการสืบต่อแห่งจิต จิตที่เป็นอดีตและอนาคตชื่อว่าย่อมไม่มี เพราะเป็นจิตที่ดับไปแล้ว และเพราะเป็นจิตที่ยังมิได้เกิดขึ้น ฉะนั้นจิตนั้นจะชื่อว่าเป็นสมาธิได้อย่างไร?”

คำตอบของนิกายสรวาสติกวาทได้ยกว่า สมาธิคือเอกัคคตา ที่สัมปยุตด้วยกุศลจิตอันเกิดขึ้นแล้ว” และว่า “ความที่จิตนั้นเป็นสภาพไม่ปะปนแก่สมาธิที่กำลังเป็นไปด้วยสามารถแห่งการเกิดก่อนและเกิดหลัง แต่ไม่สำเร็จซึ่งความสืบต่อแห่งจิตว่าเป็นสมาธิ เพราะฉะนั้น จึงไม่เป็นการพิสูจน์ว่า การสืบต่อแห่งจิตเป็นสมาธิ”[๓๙]

ฉะนั้น เมื่อสรวาสติวาทถือว่าสรรพสิ่งในโลกและจักรวาลล้วนเกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไป เพราะทุกสิ่งทุกอย่างเมื่อทอนลงไปจะมีความจริงอยู่ในรูปของกระแสพลังงานที่ไหลไปอย่างต่อเนื่อง เรียกว่า ขณิกะ คือเกิดขึ้น ตั้งอยู่ ดับไปอย่างรวดเร็ว เพื่ออธิบายและแก้ความเห็นแบบขาดสูญ (อุจเฉททิฏฐิ) สรวาสติกวาทจึงบัญญัติว่า ขณะทั้งหลายแต่ละอันดำรงสภาวะของตัวเองตลอดกาล การเกิดดับเป็นเพียงอาการของสิ่งนั้น ภาวะเดิมแท้ของธรรมไม่เปลี่ยน สิ่งที่เปลี่ยนคือธรรมลักษณะ เป็นการอธิบายขณิกวาทะเข้ากับกฎไตรลักษณ์ ซึ่งตรงนี้ทำให้เกิดปัญหาว่า สรวาสติกวาทบัญญัติว่า อัตตา ตัวตน บุคคล ไม่ใช่ความจริง เป็นอนิจจัง ทุกขัง อนัตตา เป็นเพียงชื่อที่มาประกอบกันเข้า เรา

---

[๓๖] Abhidharmakosabhasya II, p.๓๘๓ อ้างใน วัชระ งามจิตรเจริญ, “แนวความคิดเรื่องอันตรภพในพุทธศาสนาเถรวาท”, หน้า ๓๑.

[๓๗] อภิ.ก. (ไทย) ๓๗/๑๑๓/๖๘๒.

[๓๘] อภิ.ปญฺจ.อ. ๖๒๕/๒๕๙.

[๓๙] อภิ.ก.อ. (ไทย) ใน http://www.84000.org/tipitaka/attha/attha.php?b=37&i=1466 (๒๐ เมษายน ๒๕๖๐).

ปฏิเสธความมีตัวตนได้ แต่ปฏิบัติความมีอยู่จริงของขันธ์ ๕ ไม่ได้[๔๐] ซึ่งประเด็นตรงนี้ทำให้เกิดปัญหาเรื่องการยืนยันความจริงแบบสัสสตทิฏฐิ อันเป็นคำสอนสุดโต่งที่พระพุทธเจ้าไม่ยอมรับ แม้สรวาสติวาทจะพยายามอธิบายเพื่อชี้ให้เห็นว่าหลักอนิจจังและอนัตตามีลักษณะไม่ต่อเนื่องในทางเหตุผลทำให้ก่อเกิดความเชื่อแบบขาดสูญ (อุจเฉททิฏฐิ)

อีกเหตุผลหนึ่งคือ เมื่อขณะทั้งหลายเที่ยงแท้ในตัวเอง จิตมนุษย์ก็หยั่งลงสู่นิพพานไม่ได้ เพราะสังขตธรรมเป็นแก่นสารแบบหนึ่ง กับนิพพานเป็นแก่นสารอีกแบบหนึ่ง ไม่สามารถสัมพันธ์ร่วมกันได้

ข. แนวคิดทางญาณวิทยา ความรู้ของสรวาสติกวาทเกิดจากการมีอยู่ของสภาวธรรมในกาลทั้ง ๓ กล่าวคือวิญญาณความรู้ทางอายตนะ ๖ ปรากฏมีขึ้นได้ด้วยอาศัยวิสัยภายนอก ๖ มาเป็นอารมณ์ เช่น จักขุวิญญาณจะเกิดขึ้นก็ต้องมีรูปารมณ์มาเป็นปัจจัย มโนวิญญาณมีขึ้นได้ก็ต้องอาศัยธรรมารมณ์เป็นปัจจัย ธรรมารมณ์นั้นย่อมสามารถเป็นไปในอดีต ปัจจุบัน อนาคต เหมือนการที่เราคิดเรื่องที่ผ่านไปหลายปีแล้วได้ คิดเรื่องเฉพาะหน้าได้ หรือคิดเรื่องในอนาคตข้างหน้าก็ได้ ถ้าปราศจากสภาวธรรมที่ดำรงอยู่ในกาลทั้ง ๓ แล้ว มโนวิญญาณจะไม่รับธรรมารมณ์ที่เป็นฝ่ายอดีตและอนาคตได้เลย แต่การที่มโนวิญญาณรับธรรมารมณ์ได้ทั้ง ๓ กาล ก็เพราะมีอดีตที่มีสภาวธรรมอยู่ไม่ดับสลาย อนาคตก็มีอยู่แต่ยังไม่แสดงออกมา[๔๑]

ส่วนแนวคิดเรื่องเหตุและผล เพราะถ้าเราถือว่ามีแก่นสารเดิมแต่ปรากฏการณ์เปลี่ยน สิ่งที่เป็นสาเหตุของผลลัพธ์ย่อมเป็นปรากฏการณ์หรือธรรมชั้นนอกเท่านั้น บัญญัติธรรมชั้นในไปก็ไม่ก่อให้เกิดประโยชน์อะไรไม่ได้ เพราะความที่เป็นสภาพเดิมอยู่แบบนั้น การรับรู้ใหม่เป็นแต่ความรู้เชิงปรากฏการณ์เท่านั้น คือเป็นความรู้เชิงอนุมาน ไม่ใช่ความรู้ที่แท้จริง เพราะไม่มีความรู้ที่เชื่อมโยงได้ถึงธรรมชั้นในได้เลย ฉะนั้น การบรรลุธรรมจึงเป็นแต่เข้าใจภาวะธรรมชั้นนอกเท่านั้น และเมื่อไม่เข้าใจภาวะเดิมจะถือว่าบรรลุธรรมได้หรือไม่

ความรู้ ๒ ระดับ

แนวคิดแบบสัจนิยมของสรวาสติกวาท ทำให้เกิดความรู้ ๒ ระดับ คือ (๑) ระดับมายา คือความรู้เกิดจากการที่ประสาทสัมผัสมองภาพความเปลี่ยนแปลงเปลือกนอกของสรรพสิ่ง (๒) ระดับแก่นแท้ คือความรู้ที่ทะลุถึงแก่นแท้ของสรรพสิ่งนั้น[๔๒] โดยการรับรู้ความจริงแก่นแท้ได้นั้น

---

[๔๐] อ่านรายละเอียดใน สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, หน้า ๓๘-๓๙.

[๔๑] เสถียร โพธินันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๑๙-๓๒๐.

[๔๒] พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ วันจันทร์), **พุทธปรัชญา,** หน้า ๑๙๗.

จำเป็นต้องอาศัยความจริงเชิงอนุมาน คือการยอมรับความมีอยู่จริงของสรรพิสงบนปรากฏการณ์ที่เป็นเปลือกนอก ดังนี้[๔๓]

๑) ธรรมตาระเห็นว่า ธรรมต่างกันเพียงลักษณะ แต่แก่นสารไม่เปลี่ยน เหมือนธาตุทองจะเปลี่ยนเป็นกำไรอย่างไรก็ยังเป็นท้องอยู่

๒) ศีรโฆษะเห็นว่าธรรมมีอยู่ตลอดกาล สิ่งที่เปลี่ยนคือการิยคุณ (ประสิทธิผล) ของสิ่งนั้น เช่น บุคคลรักบุตรหลายคน เมื่อเห็นบุตรคนโตเขาแสดงความรักออกมา ไม่ได้แสดงความรักกับบุตรคนเล็ก แต่ไม่ใช่ว่าเขาจะไม่รักบุตรคนเล็ก

๓) วสุมิตรเห็นว่า ธรรมชาติของสิ่งทั้งหลายไม่เคยเปลี่ยน ที่เปลี่ยนคือเงื่อนไข คือเปลี่ยนเทศ เช่น เราเอาไม้ไปใส่ในน้ำก็เรียกไม้เปียก วางกลางแดดก็เป็นไม้แห้ง เป็นต้น

๔) พุทธเทวะเห็นว่า แก่นสารของธรรมทั้งหลายมีอยู่ตลอดกาล แต่อาศัยการเปรียบเทียบจึงทำให้เห็นว่ามีอดีต ปัจจุบัน อนาคต เช่น ผู้หญิงคนหนึ่ง เมื่ออยู่กับสามีเป็นภริยา อยู่กับลูกเป็นแม่ เป็นต้น

ค. แนวคิดทางจริยศาสตร์ คำถามหลักหลักทางจริยศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับคุณค่าความดีความชั่วหรือเกณฑ์ตัดสินความดีความชั่ว นิกายสรวาสติวาทมีแนวคิดเรื่องบุคคลต่างๆ ดังนี้

๑) บุคคลผู้เป็นพระอรหันต์ คือ “พระอรหันต์ เสื่อมจากอรหัตผลได้”[๔๔] โดยประเด็นคำถามนี้เกิดแก่พระพุทธศาสนานิกายอื่นๆ ด้วย โดยนำเอาเนื้อหาว่า ภิกษุทั้งหลาย ธรรม ๒ อย่างเหล่านี้ คือปริหานิธรรมและอปริหานิธรรม ย่อมเป็นไปเพื่อความเสื่อมรอบแก่ภิกษุผู้เป็นเสกขบุคคล ภิกษุทั้งหลาย ธรรม ๕ เหล่านี้ คือ ความเพลิดเพลินในการงาน ความเพลิดเพลินในการสนทนา ความเพลิดเพลินในการหลับ ความเพลิดเพลินในการคลุกคลี ความหลุดพ้นแห่งจิตมีอย่างไรไม่พิจารณาอย่างนั้น ย่อมเป็นไปพร้อมเพื่อความเสื่อมรอบแก่ภิกษุผู้สมยวิมุตตบุคคล

สรวาสติวาทอธิบายว่า พระอรหันต์มีอยู่ ๒ ประเภท คือ พวกสมยวิมุตติบุคคล และพวกอสมยวิมุตติบุคคล โดยพระอรหันต์ประเภทสมยวิมุตติ คือผู้ที่บรรลุอรหัตผลได้ต้องอาศัยปัจจัยต่างๆ ช่วยคือ

๑) ต้องอาศัย สมัยที่ได้อาหารโภชนะสบาย

๒) ต้องอาศัย สมัยที่ได้นุ่งห่มสบาย

๓) ต้องอาศัย สมัยที่ได้ที่หลับนอนสบาย

๔) ต้องอาศัย สมัยที่อยู่ในสถานที่สบาย

๕) ต้องอาศัย สมัยที่ได้สดับพระธรรมเทศนาที่เหมาะสมกับจริต

---

[๔๓] อ่านรายละเอียดใน สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, หน้า ๓๙-๔๑.

[๔๔] อภิ.ก. (ไทย) ๓๗/๑๙๑/๙๔.

๖) ต้องอาศัย สมัยที่ได้เพื่อนสหธรรมิกที่ต้องอัธยาศัย

เมื่อปัจจัยที่ว่าพรั่งพร้อมจึงสามารถบรรลุอรหันตผลได้ เรียกว่า สมยวิมุตติ โดยพระอรหันต์ประเภทนี้มีญาณอ่อนจึงอาจเสื่อมจากผลได้ ถ้าถูกรบกวน เช่นเสื่อมเพราะมัวเพลิดเพลินเกินไปในกิจการงาน หรือเพราะเหน็ดเหนื่อยมากเกินไปในการเดินทางไกล หรือเพราะร่างกายเกิดมีอาพาธเบียดเบียน แต่เมื่อเสื่อมแล้วก็ลดลงมาอยู่ขั้นพระอนาคามี หรือพระสกทาคามี หรือพระโสดาบัน ส่วนพระอรหันต์ประเภทอสมยวิมุตติไม่มีวันเสื่อมได้เลย เพราะเป็นบุคคลประเภทมีญาณแก่กล้าไม่ต้องอาศัยกาลเวลาหรือสิ่งแวดล้อมใดๆ[๔๕] ฉะนั้น ความเสื่อมนั้นเกิดเฉพาะในพระอรหันต์ที่อยู่ในกามภพ กล่าวคือ ความเสื่อมของพระอรหันต์ผู้ตั้งอยู่ในอรูปภพนั้นไม่มี แต่ความเสื่อมของพระอรหันต์ผู้ตั้งอยู่เฉพาะในกามภพ เพราะความที่ธรรมทั้งหลายอันเป็นที่ตั้งแห่งความเสื่อม มีความเพลิดเพลินในการงานเป็นต้น

ในส่วนของการยืนยันถึงธรรมชั้นในว่าไม่เปลี่ยนแปลงแบบนี้ทำให้หลักอริยสัจทำงานไม่ได้ เพราะจะมีแก่นสารของทุกข์อยู่กับตัวเรานิรันดร สรวาสติกวาทอาจอธิบายความทุกข์ สมุทัยได้ แต่นิโรธจะอธิบายไม่ได้เลย เพราะความดับทุกข์บ่งถึงการเปลี่ยนถ่ายหรือเปลี่ยนแปลงจากสภาพหนึ่งสู่สภาพใหม่ ฉะนั้น ถ้าจิตแต่ละขณะส่งผ่านแก่นสารเดียวกันไปเรื่อยๆ มนุษย์จะหลุดพ้นไม่ได้ มรรคทางแห่งความพ้นทุกข์ไม่จำเป็นต้องมี ทำให้การปฏิบัติตามมรรคแปดก็ไร้ประโยชน์

บุคคลผู้เป็นพระอรหันต์ ยังสามารถสั่งสมบุญต่อได้ โดยสรวาสติวาทอธิบายถึงพระอรหันต์ผู้ต้องการจะดำรงรักษาพระพุทธศาสนาและเพื่อสอนหมู่สัตว์ก็อาจจะประกอบบุญกิริยา มีการถวายทานในพระสงฆ์แล้วอธิษฐานว่า ด้วยอำนาจแห่งบุญกุศลจงเป็นปัจจัยให้ข้าพเจ้ามีอายุยั่งยืนเถิด ฝ่ายเถรวาทไม่ยอมรับ เพราะถือว่าพระอรหันต์หมดตัณหาในภพแล้ว

บุคคลผู้เป็นพระอรหันต์ยังต้องเสวยวิบากแห่งกรรมเก่า มติเถรวาทก็รับรอง เช่นพระโมคคัลลานะเป็นต้น

๒) บุคคลผู้เป็นปุถุชน ปุถุชนละกามราคะ และพยาบาทได้ โดยในอรรถกถากถาวัตถุว่าเป็นมติของสมิติยะ แต่ในปกรณ์สันสกฤตเป็นมติของสรวาสติวาท ด้วยปุถุชนที่บำเพ็ญอสุภกัมมัฏฐานก็อาจละราคะได้ และถ้าบำเพ็ญเมตตากัมมัฏฐานก็ละพยาบาทได้ และในคัมภีร์มหาวิภาษาศาสตร์ของนิกายสรวาสติวาทยังกล่าวถึงสักกายทิฏฐิที่เป็นไปในกามวจรภูมิ รูปาวจรภูมิ อรูปาวจรภูมิ ยังเว้นเนวสัญญานาสัญญายตนะภูมิ ปุถุชนก็อาจละสักกายทิฏฐินั้นได้ด้วยโลกิยมรรค คงเหลือแต่สักกายทิฏฐิในเนวสัญญานาสัญญายตนะภูมิเท่านั้นที่ต้องละด้วยโลกุตตรมรรคซึ่งฝ่ายเถรวาทไม่เห็นด้วย

---

[๔๕] เสถียร โพธินันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๗๒๖.

สัตว์และบุคคลเป็นเพียงสมมติบัญญัติ มีแต่สภาวะของขันธปัญจกที่สืบสันตติกันเรื่อยไปเท่านั้น

๓) บุคคลผู้มีกรรม โดยถือว่าบุคคลทำกายกรรม วจีกรรมย่อมมีผลมีวิบาก เมื่อกายกรรมที่ทำขึ้นขณะหนึ่งแล้วดับไป วจีกรรมที่ทำขึ้นขณะหนึ่งแล้วดับไป แต่ยังมีรูปอีกชนิดหนึ่งคอยรักษาตัวของมันไว้สืบสันตติติดเนื่องกันสำหรับเป็นเหตุเป็นปัจจัยให้เกิดวิบากในอนาคต รูปชนิดนี้เรียกว่า “อวิญญัติรูป” มีกายอวิญญรูปและวจีอวิญญรูป โดยสาเหตุที่ต้องมีอวิญญรูป เพราะ

(ก) บุคคลที่ประสงค์จะฆ่าคนอื่น โดยการใช้จ้างให้ผู้อื่นไปจัดการแทนตน ย่อมชื่อว่าจะต้องเสวยวิบากกรรมในการฆ่าสัตว์ตัดชีวิต แต่บุคคลนั้นไม่ได้ลงมือฆ่าเองคือปราศจากกายวิญญัติเลย แต่ถึงอย่างนั้นก็ต้องรับวิบากอันนั้นจึงแสดงยืนยันให้เห็นว่าต้องมีกายอวิญญัติรูป ซึ่งเท่ากับจัดการฆ่าเขาโดยปริยายในบุคคลนั้น

(ข) พระโยคาวจรเจริญมรรคภาวนาในขณะที่อยู่ในสมาธิ มรรคทั้ง ๘ ถึงภาวะมรรคสมังคีในกาลใด ในกาลนั้นใช่ว่าจะมีการไหววาจา คือวจีวิญญัติก็มิได้ จะมีกายวิญญัติก็มิได้ เมื่อกายวิญญัติไม่มีการประกอบกรรมที่ชอบ การประกอบอาชีวะที่ชอบก็ไม่มี ถ้าเราไม่ยอมรับว่ามีอวิญญัติรูปแล้ว มรรคสมังคก็มีสภาพไม่ถึงพร้อมสมบูรณ์ได้เลย ต้องขาดสัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ และสัมมาอาชีวะไป แท้จริงในขณะแห่งมรรคสมังคีคือการประชุมพร้อมด้วยมรรคนั้น ทั้ง ๓ อย่างล้วนเป็นอวิญญัติรูป ซึ่งเถรวาทไม่เห็นด้วย[๔๖]

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์

๔.๑ พุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวสติวาท คือสำนักที่กล่าวถึงเรื่องใดบ้าง และมีประเด็นศึกษาในเรื่องดังกล่าวอย่างไร?

๔.๒ วิเคราะห์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวสติวาทศึกษาในประเด็นใดบ้าง พร้อมยกเหตุผลประกอบ

๔.๓ วิพากษ์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสรวสติวาทว่าท่านเห็นด้วยหรือไม่ เพราะอะไร

๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.**

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

---

[๔๖] เสถียร โพธินันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๔๓.

พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ วันจันทร์). **พุทธปรัชญา**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙.

อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์. **พระพุทธศาสนามหายาน**. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

เจษฎา ทองรุ่งโรจน์. **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา**. กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗.

พระพุทธโฆษะ. **พระวิสุทธิมัคค์ : พระคัมภีร์ประจำครอบครัวชาวพุทธ**. แปลโดยพุทธศาสนสมาคม. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : ศูนย์ค้นคว้างทางพระพุทธศาสนา, ๒๕๒๑.

พระพุทธโฆสะ. **คัมภีร์วิสุทธิมรรค**. แปลและเรียบเรียงโดย สมเด็จพระพุฒาจารย์ (อาจ อาสภมหาเถร. พิมพ์ครั้งที่ ๔ . กรุงเทพมหานคร : บริษัท ประยูรวงศ์พริ้นท์ติ้ง จำกัด, ๒๕๔๖.

วัชระ งามจิตรเจริญ. “แนวความคิดเรื่องอันตรภพในพุทธศาสนาเถรวาท”. **วารสารศิลปะศาสตร์ ปีที่ ๘ ฉบับที่ ๑** มกราคม-มิถุนายน, ๒๕๕๑.

เสถียร โพธินันทะ. **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓.

สุมาลี มหณรงค์ชัย. **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**. กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๘.

Ramakrishna Puligandla. **Fundamentals of Indian Philosophy**. 4th impression. New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008.

บทที่ ๗
พุทธปรัชญามหายานในอินเดีย นิกายเสาตรานติกะ

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

๑.๑ เพื่อศึกษาพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะ

๑.๒ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะในแง่อภิปรัชญา

๑.๓ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะในแง่ญาณวิทยา

๑.๔ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะในแง่จริยศาสตร์

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังจากเรียน

๒.๑ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะ

๒.๒ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะในแง่อภิปรัชญา

๒.๓ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะในแง่ญาณวิทยา

๒.๔ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะในแง่จริยศาสตร์

๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

พุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะถือเป็นนิกายที่ถือเอานัยยะของพระสูตรเป็นหลัก จึงมีแนวคิดต่างจากนิกายสรวาสติกวาทที่ถือพระอภิธรรมเป็นหลัก โดยจะได้ศึกษารายละเอียดของนิกายนี้ภายใต้ประเด็นหลัก ๆ ๒ ด้าน ดังต่อไปนี้

๓.๑ พัฒนาการและแนวคิด

เสาตรานติกะมาจากคำ ๒ คำ คือ เสาตระ แปลว่า สูตร และ อันตะ แปลว่า ที่สุด รวมความว่า มีพระสูตรเป็นที่สุดหรือสุดยอดคือพระสูตร โดยเสาตรานติกะนั้นเป็นชื่อในภาษาสันสกฤต แต่ในปกรณ์บาลีรู้จักสำนักนี้ในนาม “สุตตวาที” หรือ “สุตตันติกะ” แปลว่า ผู้ศึกษาหรือปฏิบัติตามพระสูตร ซึ่งแตกต่างจากพวกสรวาสติกวาทที่เน้นพระอภิธรรมเป็นหลัก โดยเสาตรานติกะนั้นถือว่าเป็นแนวคิดทางปรัชญามากกว่าจะเป็นนิกายใหม่ จึงไม่มีหลักปฏิบัติและข้อวินัยที่ชัดเจน

๓.๑.๑ พัฒนาการทางด้านประวัติศาสตร์ นิกายเสาตรานติกะนั้นตั้งคำถามว่าอภิธรรมรวมถึงคัมภีร์ต่างๆ ที่อธิบายอภิธรรมนั้นที่ชาวสรวาสติกวาทนั้นเป็นพุทธพจน์จริงหรือ โดยเริ่มมีความแตกแยกตั้งแต่พุทธศตวรรษที่สอง แต่เริ่มมีการประกาศอย่างชัดเจนในฐานผู้ยอมรับพระสูตรเป็นหลักเกิดขึ้นในพุทธศตวรรษที่สี่ บางท่านเห็นว่าเสาตรานติกะเป็นสำนักพุทธที่วิพากษ์แนวคิดของสรวาสติวาทะผ่านงานชื่อ อภิธรรมโกศภาษยะ ของวสุพันธุ โดยการแยกตัวของสำนักนี้เกิดขึ้นในพุทธศตวรรษที่ห้า และยังมีหลักฐานบางแห่งกล่าวถึงผู้ก่อตั้งสำนักที่ชื่อ กุมารลาตะ แห่งตักกสิลา ท่านมีชีวิตอยู่ในพุทธศตวรรษที่เจ็ด ร่วมสมัยกับท่านนาคารชุนและอารยเทวะแห่งนิกายกมาธยมิกะ แต่บางแห่งระบุถึงคณาจารย์คนสำคัญของสำนักนี้ที่ชื่อ กุมารลัพธะ ซึ่งเป็นชาวตักกสิลา แต่ท่านมีชีวิตอยู่ในพุทธศตวรรษที่สาม บ้างก็ว่าอยู่ร่วมสมัยเดียวกับพระกาตยายนีปุตระ ผู้เป็นอาจารย์คนสำคัญของสำนักสรวาสติกะ ซึ่งดูเหมือนข้อมูลจะแตกต่างหลากหลายไม่ตรงกันเท่าไหร่นัก[๑] แต่สรุปคือสำนักนี้เกิดอยู่ในช่วงระหว่างพุทธศตวรรษที่ ๓-๗ และมีแนวคิดที่พระสูตรเป็นใหญ่ ขัดแย้งกับนิกายสรวาสติกะ โดยนิกายนี้แผ่หลายในแถบเหนือของอินเดียและที่น่าเสียดายคือไม่มีคัมภีร์ของนิกายนี้เหลือตกมาถึงปัจจุบันเลย เราจึงได้แต่ศึกษาความคิดของเสาตรานติกะ จากนิกายสรวาสติวาทซึ่งโจมตีทัศนะของนิกายนี้

๓.๑.๒ พัฒนาการทางด้านแนวคิด แนวคิดของนิกายเสาตรานติกะปฏิเสธการมีอยู่ตลอดเวลาของธรรมทั้งปวงแบบที่สรวาสติกะสอน แต่ยอมรับว่ามีบางสิ่งที่ดำรงอยู่ในฐานะเป็นทั้งเหตุและผลดำอยู่ในลักษระเกิดดับในขณะปัจจุบันอย่างรวดเร็ว ไม่อาจรับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสธรรมดา

---

[๑] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, (กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๘), หน้า ๕๖.

เช่นกว่าเราจะรับรู้ได้ว่านั่นเป็นสุนัขก็ใช้เวลาไปหลายขณะแล้ว และการลงความเห็นว่าเป็นอะไร ในกรณีนี้เป็นสุนัขก็เป็นเรื่องของความคิดประมวลภาพเอา ภาพที่เราเห็นจึงเป็นเรื่องของความคิดและภาษาปรุงแต่งแล้วทั้งสิ้น ไม่อาจถือว่าสุนัขที่เราเห็นเป็นความจริงได้ เพราะสิ่งที่เป็นจริงคือปัจจุบันขณะเท่านั้น เมื่อสิ่งที่เห็นไม่ใช่สิ่งที่เป็นจริง ส่วนสิ่งที่เป็นจริงกลับไม่อาจใช้ประสาทสัมผัสตัดสินได้[๒] แนวคิดดังกล่าวมาจากการอธิบายขยายเนื้อหาจากแนวคิด ๒ เรื่อง คือ

ก. เรื่องขณะ กับ กาล โดยทั้ง ๒ คำนี้มีการนำมาพิจารณาประกอบว่า "ขณะ" เป็นปัจจุบันนั้นเสาตรานติกะพิจารณาอย่างไร อย่างในข้อความว่า "เมืองชายแดนได้รับการคุ้มครองทั้งภายในและภายนอก ฉันใดเธอทั้งหลายจงคุ้มครองตนให้ได้ ฉันนั้น ขณะอย่าได้ล่วงเลยเธอทั้งหลายไปเสีย เพราะเหล่าชนที่ปล่อยให้ขณะล่วงเลยไปย่อมเศร้าโศก แออัดอยู่ในนรก[๓] มีคำอธิบายขณะในที่นี้คือเกี่ยวข้องกับอายตนะทั้ง ๖ คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจในการรับรู้อารมณ์[๔]

คำว่า "กาล" ที่เกี่ยวข้องกับอดีต ปัจจุบัน อนาคต เช่นในข้อความ "กาลล่วงเลยไป คืนผ่านพ้นไปช่วงแห่งวัยละไปตามลำดับบุคคลพิจารณาเห็นภัยนี้ในมรณะควรละโลกามิส มุ่งสู่สันติเถิด"[๕] และข้อความว่า

"บุคคลไม่ควรคำนึงถึงสิ่งที่ล่วงไปแล้ว ไม่ควรหวังสิ่งที่ยังไม่มาถึง สิ่งใดล่วงไปแล้ว สิ่งนั้นก็เป็นอันละไปแล้วและสิ่งใดที่ยังไม่มาถึง สิ่งนั้นก็เป็นอันยังไม่มาถึง ส่วนบุคคลใดเห็นแจ้งธรรมที่เป็นปัจจุบันไม่ง่อนแง่น ไม่คลอนแคลนในธรรมนั้นๆ บุคคลนั้นควรเจริญธรรมนั้นให้แจ่มแจ้งบุคคลควรทำความเพียรตั้งแต่วันนี้ทีเดียวใครเล่าจะรู้ว่า ความตายจักมีในวันพรุ่งนี้ เพราะว่าความผัดเพี้ยนกับมัจจุราชผู้มีเสนามากนั้น ย่อมไม่มีแก่เราทั้งหลาย พระมุนีผู้สงบเรียกบุคคลผู้มีความเพียรไม่เกียจคร้านทั้งกลางวันและกลางคืนซึ่งมีปกติอยู่อย่างนี้นั้นแลว่า ผู้มีราตรีเดียวเจริญ...วิญญาณมีความผูกพันกับฉันทราคะในจักขุและรูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส และธรรมารมณ์นั้นว่า 'ในอดีต ในอนาคต ในปัจจุบันจักขุอย่างนี้ มีรูปอย่างนี้'[๖]

จากข้อความนี้จะเห็นว่า ทั้ง "ขณะ" และ "กาล" ถูกนำมาใช้โดยอ้างถึงการรับรู้ทางสัมผัสเป็นหลัก โดยการรับรู้เหล่านั้นเสาตรานติกะถือว่าขณะเป็นจริงในตัวเอง มีสวลักษณะคือลักษณะเฉพาะในตัวเองแต่รับรู้ปกติไม่ได้ ส่วนสิ่งที่เรารับรู้ได้ทั่วไปนั้นเป็นเรื่องที่ความคิดปรุงแต่งขึ้นแล้ว ซึ่งจะต่างจากสรวาสติกวาทที่ยอมรับว่าสิ่งทั้งหลายเป็นภาวะที่มีอยู่จริงโดยไม่ต้องอาศัยการรับรู้ของใครหรืออย่างใดทั้งสิ้น โดยแต่ละขณะมีอยู่จริง แต่ละขณะแบบนั้นจึงเป็นภาวะที่มีแก่นสารใน

---

[๒] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**,, หน้า ๕๗.

[๓] ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๓๑๕/๑๓๑.

[๔] ขุ.ธ.อ. ๗/๒๓๐.

[๕] สํ.ส. (ไทย) ๑๕/๔/๕.

[๖] อ่านรายละเอียดใน ม.อุ. (ไทย) ๑๔/๒๘๐/๓๓๒.

ตัวเองและส่งต่อกันไป **เป็นสวภาวะ (substantial entities)** ที่เป็นความจริงสากล ส่วนเสาตรานติกะยอมรับแต่ปัจจุบันขณะว่าจริง ส่วนที่เรารู้นั้นไม่จริง ความจริงของเสาตรานติกะจึงไม่ใช่เป็นภาวะสากลแบบสรวาสติกวาท โดยแต่ละขณะมีลักษณะเฉพาะของตนที่เรียกว่า มี**สวลักษณะ (essential quality)** แต่สวลักษณะแบบนี้ไม่ใช่สวภาวะ เพราะสำหรับเสาตรานติกะแล้ว ขณะอยู่ในรูปแบบลักษณะ มิใช่อยู่ในรูปของภาวะ ทั้งนี้เนื่องมาจากภาวะบ่งถึงการดำรงอยู่ ส่วนลักษณะบ่งถึงการทำหน้าที่ คือสร้างหรือก่อให้เกิดผลบางอย่างเท่านั้น[๗] ดังคำโต้แย้งระหว่างสรวาสติกวาทินกับเสาตรานติกะเกี่ยวกับปัญหาเรื่องกาลทั้ง ๓ ว่า

"ผู้ที่ถือว่าตนเป็นฝักฝ่ายสรวาสิกวาทินพึงรับรองว่ามีสภาวธรรม (สวภาวะ) ยืนดรงอยู่ตลอดกาลทั้ง ๓ ผู้นั้นแลชื่อว่า เป็นฝ่ายสรวาสติกวาทิน ฯลฯ อาจารย์ฝ่ายเสาตรานติกวาทินปุจฉาว่า ดังท่านถือว่า สภาวะธรรมมีอยู่ตลอดกาลทั้ง ๓ ก็พึงเป็นว่าในกาละทั้งหลายนั้นสภาวธรรมมีอยู่ตลอดกาลทั้ง ๓ ก็พึงเป็นว่าในกาละทั้งหลายนั้นสภาวธรรมต้องสำแดงพฤติกล่าวคือการิยคุณออกมา หรือว่ามีกำลังกีดขวางอันใดบันดาลให้การณธรรมบางสมัยมีการิยะ บางสมัยไม่มีการิยะเล่า ถ้าท่านกล่าวว่าที่เป็นดังนั้นเพราะการณธรรมได้ปัจจัย บางสมัยยังไม่ได้ปัจจัยสมบูรณ์ดังนี้ไซร้ คำแก้ตัวของท่านยังไม่ถูกต้อง ข้อนั้นเพราะเหตุใด เพราะเหตุว่า ท่านถือว่าสภาวธรรม (สวลักษณะ) มีเหตุปัจจัยเป็นต้นก็มีอยู่ตลอดกาลนั่นเอง อนึ่งการิยคุณนั้นจักกล่าวว่าเป็นอดีต ปัจจุบัน อนาคตได้อย่างไร ฯลฯ ฝ่ายสรวาสติวาทินวิสัชนาว่า อาจารย์ฝ่ายเสาตรานติกปุจฉาว่า ถ้าท่านถือว่าการิยะก็ควรมีลักษณะอย่างนั้นไฉนจึงเรียได้ว่ามีอดีต ปัจจุบัน อนาคตเล่า ฝ่ายสรวาสติกวาทินวิสัชนาว่า เพราะสังขตธรรมเหล่าใดยังไม่ปรากฏ ยังไม่สำแดงซึ่งพฤติของมันออกมาเรียกว่า อนาคต ถ้ากำลังสำแดงพฤติอยู่เรียกว่า ปัจจุบัน ถ้าสำแดงพฤติดับไปเรียกว่าอดีต ฝ่ายเสาตรานติกไม่ยอมรับ"[๘]

ข. เรื่องกรรม เสาตรานติกะยอมรับการมีอยู่ของสิ่งที่จะก่อให้เกิดอะไรบางอย่างขึ้นได้ แต่เป็นการก่อให้เกิดผลบางอย่าง ทันทีที่ขณะปัจจุบันเกิดคือส่งผลขึ้นแล้วมันก็จะดับไปโดยพลัน ฉะนั้น การเกิดดับของขณะในปัจจุบันจึงเป็นไปพร้อมๆ กัน[๙] โดยเราอาจพิจารณาจากกัมมนิโรธสูตรที่ว่า

"ภิกษุทั้งหลาย เราจักแสดงกรรมใหม่และกรรมเก่า ความดับกรรม และปฏิปทาที่ให้ถึงความดับกรรม เธอทั้งหลายจงฟังจงใส่ใจให้ดี เราจักกล่าวกรรมเก่า เป็นอย่างไรคือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจบัณฑิตพึงเห็นว่าเป็นกรรมเก่า ถูกปัจจัยปรุงแต่ง สำเร็จด้วยเจตนา เป็นที่ตั้งแห่งเวทนา ฯลฯ กรรมใหม่ เป็นอย่างไรคือ กรรมที่บุคคลทำด้วยกาย วาจา ใจนี้เราเรียกว่า กรรมใหม่ ความดับกรรม

---

[๗] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, หน้า ๕๘.

[๘] เสถียร โพธินันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓), หน้า ๓๔๘-๓๔๙.

[๙] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, หน้า ๕๗.

เป็นอย่างไรคือ นิโรธที่ถูกต้องวิมุตติ เพราะดับกายกรรม วจีกรรม และมโนกรรมได้นี้เราเรียกว่า ความดับกรรมปฏิปทาที่ให้ถึงความดับกรรม อะไรบ้าง คือ อริยมรรคมีองค์ ๘ ได้แก่ ๑. สัมมาทิฏฐิ (เห็นชอบ) ๒. สัมมาสังกัปปะ (ดำริชอบ) ๓. สัมมาวาจา (เจรจาชอบ) ๔. สัมมากัมมันตะ (กระทำชอบ) ๕. สัมมาอาชีวะ (เลี้ยงชีพชอบ) ๖. สัมมาวายามะ (พยายามชอบ) ๗. สัมมาสติ (ระลึกชอบ) ๘. สัมมาสมาธิ (ตั้งจิตมั่นชอบ) นี้เราเรียกว่า ปฏิปทาที่ให้ถึงความดับกรรม”[๑๐]

เสาตรานติกะอธิบายว่าขณะรับแรงประทับของกรรม มาจากการกระทำในปัจจุบัน ขณะปัจจุบันจึงก่อให้เกิดแรงโน้มนำและดึงดูดในขณะต่อไปเกิดแทนที่เรื่อยไป ไม่ใช่ขณะในอดีตส่งจุดหมายมาที่ขณะปัจจุบันและอนาคตแต่อย่างใด[๑๑]

๓.๒ หลักปรัชญาตามคำสอนของนิกายเสาตรานติกะ

๓.๒.๑ ประเด็นทางอภิปรัชญา แนวคิดเสาตรานติกะนั้นมีความเชื่อในเรื่องสัจจะทั้งสอง คือเชื่อว่าความจริงไม่ใช่จิตเท่านั้นที่เป็นสิ่งเที่ยงแท้ แม้แต่ร่างกายหรือวัตถุภายนอกก็เป็นสิ่งเที่ยงแท้ด้วย ฉะนั้น อาจกล่าวได้ว่า นิกายนี้ถือตัวแทนหรือสื่อกลางไม่ว่าจะเป็นร่างกายหรือวัตถุว่าเป็นสิ่งที่สัมผัสได้ด้วย โดยเขาเชื่อว่าความจริงนั้นไม่ใช่มีแต่จิตเท่านั้น แม้แต่ร่างกายหรือวัตถุภายอกก็จริงด้วย โดยนิกายนี้ได้ตั้งข้อสังเกตถึงวัตถุภายนอกว่ามีอยู่จริง เพราะถ้าบุคคลไม่เคยเห็นวัตถุภายนอกเลยแล้วเขาจะพูดได้อย่างไรว่า จิตปรากฏออกมาเหมือนวัตถุภายนอก เพราะเมื่อวัตถุภายนอกไม่มี เราจะพูดได้อย่างไรว่าเหมือนกับกัน เท่ากับทำให้ไม่มีความหมาย

อีกเหตุผลที่น่าสนใจคือว่า วัตถุภายนอกนั้นแตกต่างจากจิต ไม่เหมือนกับจิตเลย เหมือนกับหม้อที่เราสัมผัสนั้นหากเป็นเหมือนผู้สัมผัสแล้ว ผู้สัมผัสอาจพูดได้ว่า ฉันคือหม้อ และถ้าวัตถุภายนอกไม่มี ความแตกต่างระหว่างความรู้สึกว่าหม้อก็มีไม่ได้ เพราะเราไม่สามารถอธิบายถึงความแตกต่างระหว่างความรู้สึกของเรากับการอ้างถึงวัตถุภายอกได้พร้อมกัน จึงเป็นเหตุผลให้เชื่อได้ว่ามีวัตถุภายนอกอยู่จริง[๑๒]

จากข้อเท็จจริงนี้ จึงเป็นอันสรุปได้ว่า มีทั้งสองอยู่จริง แต่มีปัญหาระหว่างเสาตรานติกะกับไวภาษิกะ ความแตกต่างกันระหว่าง ๒ แนวคิดที่นี้คือการพยายามตีสิ่งที่ปรากฏแก่เรา (phenomena) และสิ่งที่เป็นจริง (noumena) ขณะที่ไวภาษิกะพยายามอธิบายถึงความจริงสูงสุดนั้นมีอยู่และเป็นสิ่งที่สร้างประสบการณ์ทางผัสสะแก่เรา แต่เสาตรานติกะปฏิเสธความจริงสูงสุดว่ามีสภาวะที่เป็นอิสระแบบนั้น ไวภาษิกะยืนยันว่าอดีต ปัจจุบันและอนาคตมีจริง โดยให้เหตุผลว่า

---

[๑๐] สํ.ส. (ไทย) ๑๘/๑๔๖/๑๗๙-๑๘๐.

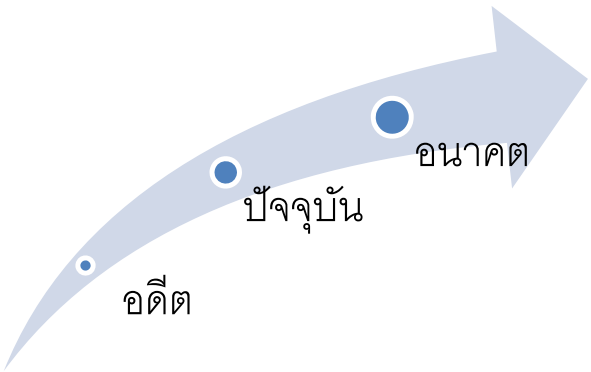
[๑๑] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, หน้า ๕๘.

[๑๒] สติสจันทร ชัตเตอรจี, **ปรัชญาอินเดีย**, แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙), หน้า ๒๗๗-๒๗๘.

ปัจจุบันนั้นถือว่าเป็นจริงที่สัมผัสได้ จะมาจากอดีตที่ไม่จริงก็ไม่ใช่ และจะเป็นเหตุของอนาคตที่ไม่จริงก็ไม่ใช่เช่นกัน ทั้งอดีตและอนาคตล้วนเป็นประกอบกันขึ้นในปัจจุบัน จึงจำเป็นต้องมีการเชื่อมต่อระหว่างกัน ซึ่งจุดนี้ไม่ได้อยู่ด้วยกัน เพราะเหตุและผลไม่อาจเกิดพร้อมกันได้ ต้องเกิดเป็นลำดับไป ตรงนี้จึงถือว่าไวภาษิกะต้องการยืนยันว่ามีสิ่งที่สืบต่อกันในฐานะสิ่งที่เล็กที่สุด โดยการเปลี่ยนแปลงเป็นแค่สิ่งภายนอกเท่านั้น ซึ่งเสาตรานติกะปฏิเสธแนวคิดนี้ เพราะความสัมพันธ์กันระหว่างเหตุปัจจัยนั้นคือการแทนที่ กล่าวคือ สิ่งหนึ่งจะถูกแทนที่ด้วยอีกสิ่งหนึ่ง แต่ไม่ใช่สิ่งนี้ทำให้เกิดสิ่งใหม่ต่อไป เพราะไม่เช่นนั้นจะเป็นการทำให้เกิดแนวคิดเรื่องการมีอยู่ (existence) เพราะความความมีอยู่ของสรรพสิ่งตามแนวคิดแบบสรวาสติวาทนี้ทำให้เกิดการสืบต่อของสิ่งที่เที่ยง (permanent entities) ซึ่งตรงนี้ตามแนวคิดแบบปฏิจจสมุปบาท (dependent origination) เสาตรานติกะปฏิเสธการที่สิ่งหนึ่งเป็นเหตุให้อีกสิ่งหนึ่งเกิดขึ้น และเสาตรานติกะยังถือว่า ความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งหนึ่งกับสิ่งหนึ่งเป็นไปตามเงื่อนไข เป็นการแทนที่โดยขบวนการเท่านั้น เพราะแต่ละสิ่งล้วนเป็นคนละอย่างกัน และไม่ได้มาจากเหตุผลในอดีต โดยการเกิดและดับนั้นไม่ได้มี ๒ ขั้นตอนอย่างที่เข้าใจแต่รวมกันในขั้นตอนเดียวกัน ฉะนั้น ระหว่างความมีอยู่และไม่มีอยู่จึงเป็นแค่มายาที่แตกต่างกันของความเป็นจริงหนึ่งเดียวนั้น[๑๓]

ภาพประกอบแนวคิดทั้ง ๒

ไวภาษิกะ



เสาตรานติกะ

[๑๓] Ramakrishna Puligandla, **Fundamentals of Indian Philosophy**, 4th impression, (New Delhi : D.K.Printworld Ltd, 2008), 76-77.

เสาตรานติกะธิบายด้วยวงจรเวลาแบบอดีต ปัจจุบัน อนาคต หรือการเกิดดับนั้นเป็นไปตามการอธิบายปฏิจจสมุปบาทที่ถือเอาตามคัมภีร์พระสุตตันตปิฎกที่อธิบายวงจรเกิดดับว่าเป็นวงจรเดียวกัน ดังข้อความในพระสูตรว่า

ก. วงจรการเกิด เมื่อมีสิ่งนี้ สิ่งนี้ก็มี เพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้ก็เกิดขึ้น คือ เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารจึงมี เพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี เพราะวิญญาณเป็นปัจจัย นามรูปจึงมี เพราะนามรูปเป็นปัจจัย สฬายตนะจึงมี เพราะสฬายตนะเป็นปัจจัย ผัสสะจึงมี เพราะผัสสะเป็นปัจจัย เวทนาจึงมี เพราะเวทนาเป็นปัจจัย ตัณหาจึงมี เพราะตัณหาเป็นปัจจัย อุปาทานจึงมี เพราะอุปาทานเป็นปัจจัย ภพจึงมี เพราะภพเป็นปัจจัย ชาติจึงมี เพราะชาติเป็นปัจจัย ชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส และอุปายาสจึงมี ความเกิดแห่งกองทุกข์ทั้งสิ้นนั้น ย่อมมีได้อย่างนี้[๑๔]

ข. วงจรการดับ เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้ก็ไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ก็ดับ คือ เพราะอวิชชาดับ สังขารจึงดับ เพราะสังขารดับ วิญญาณจึงดับ เพราะวิญญาณดับ นามรูปจึงดับ เพราะนามรูปดับ สฬายตนะจึงดับ เพราะสฬายตนะดับ ผัสสะจึงดับ เพราะผัสสะดับ เวทนาจึงดับ เพราะเวทนาดับ ตัณหาจึงดับ เพราะตัณหาดับ อุปาทานจึงดับ เพราะอุปาทานดับ ภพจึงดับ เพราะภพดับ ชาติจึงดับ เพราะชาติดับ ชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส และอุปายาสจึงดับ ความดับแห่งกองทุกข์ทั้งสิ้นนั้น ย่อมมีได้ อย่างนี้[๑๕]

จะเห็นได้ว่าการอธิบายถึงสิ่งที่มีและไม่มีนั้น เป็นแค่คำอธิบายในสิ่งเดียวกันว่ามีความแตกต่างกัน ๒ ระดับว่ามีอยู่ (existence) และไม่มีอยู่ (non- existence) ไม่ใช่เป็นสิ่งใหม่แต่เป็นความเปลี่ยนแปลงเท่านั้น

ขณะที่ไวภาษิกะหรือสรวาสติวาทอธิบายวงจรปฏิจจสมุปบาทตามนัยยะแห่งพระอภิธรรมปิฎกที่อธิบายถึงความที่ปัจจัยปรุงแต่ง (มีอยู่) ปัจจัยไม่ปรุงแต่ง (ไม่มีอยู่) ดังข้อความว่า

---

[๑๔] ม.มู. (ไทย) ๑๒/๔๔๘/๓๓๘-๓๓๙.

[๑๕] ม.มู. (ไทย) ๑๒/๔๕๐/๓๔๐-๓๔๑.

สกวาทีถามว่า ปฏิจจสมุปบาทเป็นสภาวธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง(เป็นอสังขตะ) ใช่ไหม

ปรวาทีตอบว่า ใช่

สกวาทีถามว่า ปฏิจจสมุปบาทเป็นที่ดับ เป็นที่ต้านทาน เป็นที่เร้น เป็นที่พึ่ง เป็นที่หมาย เป็นที่มั่น เป็นอมตะใช่ไหม

ปรวาทีตอบว่า ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ

สกวาทีถามว่า ปฏิจจสมุปบาทเป็นสภาวธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง นิพพานก็เป็นสภาวธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งใช่ไหม

ปรวาทีตอบว่า ใช่

สกวาทีถามว่า ปฏิจจสมุปบาทเป็นสภาวธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งใช่ไหม

ปรวาที ใช่

สกวาที อวิชชาเป็นสภาวธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งใช่ไหม

ปรวาที ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ[๑๖]

ในแง่นี้จะพบว่าไวภาษิกะหรือสรวาสติวาทอธิบายความจริงแบบปฏิจจสมุปบาทเป็นอสังขตะ เพราะพระบาลีในนิทานวรรคว่า การอุบัติขึ้นแห่งพระตถาคตเจ้าก็ดี การไม่อุบัติก็ดี ชื่อว่าธัมมัฏฐิตตา คือความตั้งอยู่แห่งธรรม มีอยู่

ปัญหาว่า อวิชชาเป็นสังขตะ เป็นต้น สกวาทีกล่าวเพื่อแสดงสภาวะปฏิจจสมุปบาทแห่งธรรมทั้งหลายมีอวิชชาเป็นต้น ส่วนคำว่า สังขารมีเพราะอวิชชาเป็นปัจจัย มุ่งเอาสภาวะเป็นธัมมฐิติเป็นต้น สกวาทีกล่าวเพื่อทำลายอรรถแห่งลัทธิที่ปรวาทีนำมาตั้งไว้แล้วด้วยพระสูตรนั้นจึงควรพิจารณาว่า ธาตุใดเป็นสภาวะตั้งอยู่แล้วในก่อน ธาตุนั้นเทียว ท่านเรียกว่าเป็นธัมมฐิติ ธัมมนิยาม ธาตุนั้นเว้นจากอวิชชา เป็นตนมีอยู่ส่วนหนึ่งก็หาไม่ และคำว่า ธัมมฐิติ และธัมมนิยามนี้เป็นชื่อแห่งปัจจัยทั้งหลายมีอวิชชาเป็นต้น จริงอยู่ เมื่อพระตถาคตทรงอุบัติแล้วก็ดี ยังมิได้ทรงอุบัติก็ดี สังขารทั้งหลายก็ย่อมเกิดเพราะอวิชชาเป็นปัจจัย ทั้งธรรมทั้งหลายมีวิญญาณเป็นต้นย่อมเกิดแต่ธรรมทั้งหลายมีสังขารเป็นต้น เพราะฉะนั้น ความตั้งอยู่อันใดเพราะอรรถว่าเป็นเหตุแห่งสังขารธรรมทั้งหลาย ในบทนี้ว่า อวิชฺชาปจฺจยา สงฺขารา เป็นต้น เพราะเหตุนั้น ธรรมนั้นจึงชื่อว่าธัมมฐิติ อนึ่ง ความที่ธรรมเหล่านั้นนั่นแหละเป็นนิยามเพราะอรรถว่าเป็นเหตุ ฉะนั้น ธรรมนั้นจึงชื่อว่า ธัมมนิยาม เพราะฉะนั้นธัมมฐิติก็ดี ธัมมนิยามก็ดี ท่านจึงเรียกว่าอวิชชา สกวาทีถามว่า สภาวะนั้น คืออวิชชา เป็นอสังขตะ นิพพานก็

---

[๑๖] อภิ.ก. (ไทย) ๓๗/๔๔๘-๔๔๙/๔๗๖-๔๗๗.

เป็นอสังขตะหรือ? ปรวาทีตอบรับรองด้วยความสามารถแห่งลัทธิ ครั้งถูกถามอีกว่า อสังขตะเป็น ๒ อย่างหรือ ปรวาทีตอบปฏิเสธเพราะไม่มีในพระสูตร แต่ตอบรับรองด้วยสามารถแห่งลัทธิ[๑๗]

แนวคิดดังกล่าวเป็นการพิจารณาธาตุว่าเป็นอมตะแต่ไม่ได้หมายความว่าธาตุที่ว่านั้นต่างหากออกไปจากการที่อวิชชาเป็นปัจจัยให้เกิดสังขารเป็นต้น ตรงกันข้าม คำว่า “ธาตุ” เป็นการขยายไปเป็นธรรมฐิติ และธรรมนิยาม ตลอดจน อิทัปปัจจยตา ซึ่งเป็นเพียงชื่อเรียกความที่สิ่งต่างๆ อิงอาศัยกันและกันเกิดเท่านั้นเอง แต่เมื่อตีความเช่นนี้ย่อมไม่ถือว่าปฏิจจสมุปบาทเป็นอสังขตธรรม เพราะปฏิจจสมุปบาทเป็นชื่อเรียกการที่สังขตะรรมทั้งหลายอิงอาสัยกันเกิดและเสื่อมสลายเท่านั้น[๑๘] จึงเป็นมุมมองที่สรวาสติวาทถือว่ามีบางอย่างมีอยู่ท่ามกลางความเสื่อมสลายไป

แนวคิดที่โต้แย้งดังกล่าวนี้พระโมคคัลลีบุตรติสสะเถระได้ทรงพิจารณาในเรื่องของสังขตธรรมคือธรรมที่มีปัจจัยปรุงแต่งกับอสังขตธรรมกับธรรมที่ไม่มีปัจจัยปรุงแต่ง โดยปฏิจจสมุปบาทเป็นแบบไหนคือระหว่างมีอยู่กับไม่มีอยู่ในแง่หนึ่ง ปฏิจจสมุปบาทนั้นจะถือว่าอวิชชาเรื่อยไปจนถึงทุกข์เป็นอสังขตธรรมได้หรือ เพราะที่กล่าวมาทั้งหมดนั้นล้วนเป็นสังขตธรรมทั้งสิ้น โดยพระโมคคัลลีบุตรติสสะเถระกล่าวถึงสิ่งเหล่านี้ในความหมายของปฏิจจสมุปบาท ส่วนอีกฝ่ายมองไปที่กฎที่โยงใยองค์ประกอบต่างๆ ของวงจรปฏิจจสมุปบาทที่เกิดซ้ำๆ อย่างนั้น เปรียบเหมือนเรามองรถราง อีกฝ่ายมองที่ราง ทำให้มองสองสิ่งนั้นต่างกัน กล่าวคือฝ่ายหนึ่งมองปฏิจจสมุปบาท อีกฝ่ายมองปฏิจจสมุปปันธรรม[๑๙] โดยในที่นี้อาจถือว่า ฝ่ายพระสุตตันตปิฎกมองที่ปฏิจจสมุปบันธรรม ส่วนฝ่ายพระอภิธรรมปิฎกมองที่ปฏิจจสมุปบาท

คำอธิบายเรื่องปฏิจจสมุปบาทโยงกับความจริงว่ามีอยู่หรือไม่มีอยู่ จึงโยงกับหลักการที่เป็นสังขตธรรมและอสังขตธรรม ซึ่งมีคำโต้แย้งกันว่าเสาตรานติกะจึงถือว่าอสังขตธรรมไม่มีสภาวะอยู่แม้โดยปรมัตถ์ ทั้งหมดเป็นแค่บัญญัติสมมติเท่านั้น ทั้งนี้เนื่องจากอสังขตธรรมเป็นการปฏิเสธสังขตธรรม ฉะนั้น สภาวะมีอยู่ด้วยตัวของมันเองของอสังขตธรรมจึงมีไม่ได้ แม้กระทั่งเรียกว่ามีอยู่โดยสมมติก็ไม่ควร ดังในอภิธรรมโกศศาสตร์มีข้อความตอนหนึ่งกล่าวถึงการอภิปรายปัยหาเรื่องอสังขตะระหว่างสรวาสติกวาทและเสาตรานติกะ ว่า

“ถ้าอสังขตะปราศจากสภาวะมีอยู่ด้วยตัวของมันเอง ดังที่ (เสาตรานติกะ) ถืออยู่ ไฉนในพระสูตรจึงกล่าวว่าในบรรดาธรรมทั้งหลาย จะเป็นสังขตธรรมก็ดี อสังขตธรรมก็ดี วิราคธรรม (นิพพาน) เป็นยอดก็เมื่อสิ่งนี้ไม่มี ไฉนจึงจัดว่าเป็นสิ่งยอดเยี่ยมในความไม่มีได้เล่า อาจารย์ฝ่ายเสา

---

[๑๗] อรรถกถา กถาวัตถุ (ออนไลน์) http://www.84000.org/tipitaka/attha/attha.php?b=37&i=1084 (๒๔ เมษายน ๒๕๖๑).

[๑๘] สมภาร พรมทา, **พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก**, (กรุงเทพมหานคร : ปัญญฉัตร์ บุ๊คส์ บายดิ้ง, ๒๕๕๙), หน้า ๓๖๕.

[๑๙] สมภาร พรมทา, **พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก**, หน้า ๓๕๙-๓๖๒

ตรานติกะวิสัชนาว่าเรามิได้กล่าวว่าสภาวะแห่งอสังขตะว่างเปล่าดุจเขากระต่ายที่ไม่มีภาวะจะเป็นไปได้ สภาวะแห่งพระนิพพานซึ่งปราศจากความมีอยู่ด้วยตัวของมันเองมีอยู่ ฉะนั้น จึงกล่าวได้ว่าเป็นยอดกว่าธรรมทั้งปวง เพื่อยังสัตว์ทั้งหลายให้เกิดฉันทะยินดีในพระนิพพานนั้น อาจารย์ฝ่ายสรวาสติวาทปุจฉาว่า หากอสังขตธรรมเป็นสภาพไม่มีก็ไม่ควรจักเรียกว่า นิโรธอริยสัจ ฝ่ายเสาตรานติกะถามกลับว่า ที่ว่าอริยสัจมีอรรถว่าอย่างไร ฝ่ายสรวาสติวาทตอบว่า ได้แก่ความจริงอันไม่กลับกลาย ฝ่ายเสาตรานติกะแก้ว่า พระอริยเจ้าท่านเห็นในความจริงว่าเป็นความจริง เห็นในความไม่จริงว่าไม่จริง” สรุปแล้วเสาตรานติกะถือว่าอสังขตะไม่มีภาวะนิพพานนี้เอง ขณะที่สรวาสติวาทถือว่าอสังขตะเป็นสภาพมีอยู่โดยปรมัตถ์จะไม่มีสภาวะไม่ได้[๒๐]

นิพพาน

ขณะที่สรวาสติวาทถือว่ามีพระนิพพานชนิดที่เป็นสภาวะมีอยู่ด้วยตนเอง เป็นอารมณ์แห่งมรรคจิต ผลจิต แต่เสาตรานติกะถือว่านิพพานคือความดับแห่งปวงทุกข์และกิเลสทั้งปวง ไม่มีสภาวะนิพพานอยู่โดยเอกเทศด้วยตัวเอง คือ ไม่มีสังขตะหรืออสังขตะ เพราะอสังขตะไม่มีสภาวะนิพพานอยู่ด้วยตนเองได้ หรือเป็นอารมณ์แห่งมรรคจิตและผลจิต เถรวาทถือว่า อสังขตธาตุเป็นสภาพมีอยู่โดยปรมัตถ์ คือไม่มีสภาวะเลยไม่ได้ นอกจากนี้พระนิพพานยังเป็นอารมณ์แห่งมรรคจิต ผลจิต เป็นสภาพอันบุคคลจะพึงบุคคลด้วยมรรค ดังข้อความในอชาตสูตรว่า “ภิกษุทั้งหลาย ธรรมชาติที่ไม่เกิด ไม่ปรากฏ อันปัจจัยไม่ทำ อันปัจจัยไม่ปรุงแต่ง มีอยู่จริง ภิกษุทั้งหลาย หากธรรมชาติที่ไม่เกิด ไม่ปรากฏ อันปัจจัยไม่ทำอันปัจจัยไม่ปรุงแต่ง จะไม่มีอยู่จริงไซร้ ในโลกนี้ก็จะไม่ปรากฏภาวะที่สลัดออกจากธรรมชาติที่เกิด ที่ปรากฏ อันปัจจัยทำ อันปัจจัยปรุงแต่งได้เลย ภิกษุทั้งหลายก็เพราะธรรมชาติที่ไม่เกิด ไม่ปรากฏ อันปัจจัยไม่ทำ อันปัจจัยไม่ปรุงแต่ง มีอยู่จริง ฉะนั้น จึงปรากฏภาวะที่สลัดออกจากธรรมชาติที่เกิด ที่ปรากฏ อันปัจจัยทำอันปัจจัยปรุงแต่ง”[๒๑] ฉะนั้น การที่จะถือว่านิพพานมีสภาวะอยู่นั้นดูเหมือนจะเป็นพื้นฐานการตีความแบบเถรวาทและสรวาสติวาท ส่วนที่ถือว่านิพพานมีสภาวะที่ไม่เป็นด้วยตนเองนั้นถือเป็นการตีความแบบเสาตรานติกะและทำให้เกิดแนวคิดแบบมาธยมิกะต่อไป

๓.๒.๒ ประเด็นทางญาณวิทยา ในประเด็นทางความรู้นั้นจำเป็นต้องเข้าใจว่าความรู้ของเสาตรานติกะนั้นเชื่อมโยงกันระหว่างสิ่งที่อยู่ภายในคือจิต กับวัตถุที่อยู่ภายนอก ซึ่งนำไปสู่คำถามว่าเราสามารถรู้ได้หรือไม่ และสิ่งที่รู้จริงหรือไม่ ซึ่งจะได้อธิบายต่อไป

ธรรมชาติของความรู้

แนวคิดเสาตรานติกะนั้นมีความเชื่อในเรื่องสัจจะทั้งสอง คือเชื่อว่าความจริงไม่ใช่จิตเท่านั้นที่เป็นสิ่งเที่ยงแท้ แม้แต่ร่างกายหรือวัตถุภายนอกก็เป็นสิ่งเที่ยงแท้ด้วย ฉะนั้น อาจกล่าวได้ว่า

---

[๒๐] เสถียร โพธินันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๕๒-๓๕๓.

[๒๑] ขุ.อิติ. (ไทย) ๒๕/๔๓/๓๙๑.

นิกายนี้ถือตัวแทนหรือสื่อกลางไม่ว่าจะเป็นร่างกายหรือวัตถุว่าเป็นสิ่งที่สัมผัสได้ด้วย โดยเขาเชื่อว่าความจริงนั้นไม่ใช่มีแต่จิตเท่านั้น แม้แต่ร่างกายหรือวัตถุภายอกก็จริงด้วย โดยนิกายนี้ได้ตั้งข้อสังเกตถึงวัตถุภายนอกว่ามีอยู่จริง เพราะถ้าบุคคลไม่เคยเห็นวัตถุภายนอกเลย แล้วเขาจะพูดได้อย่างไรว่าจิตปรากฏออกมาเหมือนวัตถุภายนอก เพราะเมื่อวัตถุภายนอกไม่มี เราจะพูดได้อย่างไรว่าเหมือนกับกัน เท่ากับทำให้ไม่มีความหมาย

อีกเหตุผลที่น่าสนใจคือว่า วัตถุภายนอกนั้นแตกต่างจากจิต ไม่เหมือนกับจิตเลย เหมือนกับหม้อที่เราสัมผัสนั้นหากเป็นเหมือนผู้สัมผัสแล้ว ผู้สัมผัสอาจพูดได้ว่า ฉันคือหม้อ และถ้าวัตถุภายนอกไม่มี ความแตกต่างระหว่างความรู้สึกว่าหม้อก็มีไม่ได้ เพราะเราไม่สามารถอธิบายถึงความแตกต่างระหว่างความรู้สึกของเรากับการอ้างถึงวัตถุภายอกได้พร้อมกัน จึงเป็นเหตุผลให้เชื่อได้ว่ามีวัตถุภายนอกอยู่จริง[๒๒]

แต่การมีอยู่จริงของวัตถุภายนอกนั้นมีอยู่ได้ เสาตรานติกะมองใน ๒ เงื่อนไขคือ[๒๓]

ก. ธาตุเท่านั้นที่มีสภาวะอยู่จริง ส่วนขันธ์ อายตนะ ไม่มีจริง เป็นสมมติบัญญัติ ขณะที่สรวาสติวาทถือว่าขันธ์คือสภาวะธรรมที่มีจริง แต่ละสภาวะมาชุมนุมรวมกันเข้าจึงเป็นสภาพเป็นจริง มีจริง แต่เสาตรานติกะกล่าวว่า เมื่ออาศัยการชุมนุมกันจึงมีอย่างนี้จะเป็นของจริงไม่ได้จึงเป็นหรือมีจริงไม่ได้ เสาตรานติกะให้ข้อเปรียบเทียบไว้เหมือนคนตาบอดหลายๆ คนมารวมกัน การเห็นรูปก็เกิดไม่ได้ และการเห็นรูปก็เกิดไม่ได้ ฉะนั้น การที่ฝ่ายสรวาสติวาทถือว่าอายตนะภายในสัมพันธ์กับอายตนะภายนอกเกิดวิญญาณความรู้ จักต้องมีสภาวธรรมโดยตัวเองของอายตนะภายในและอายตนะภายนอกสำแดงตัวมันแต่ละอายตนะนั้น เช่น การเห็นรูปสีเขียว จะต้องอาศัยปัจจัยอื่นๆ เช่น มีแสงสว่าง มีช่องว่างก็จริง แต่ลักษณะการเห็นนั้นต้องเป็นเรื่องของจักขุนทรีย์ และการเห็นสีเขียวต่างไปจากสีอื่นก็เป็นด้วยรูปวิสัยที่มีอยู่โดยตัวมันเอง ซึ่งตรงนี้เป็นการยืนยันของเสาตรานติกะว่าเป็นเรื่องของสิ่งภายนอกไม่ใช่เป็นการยึดถือว่าสิ่งเหล่านั้นมีอยู่ในขันธ์ อายตนะแต่อย่างใด

ข. สภาพมายาไม่มีสภาวะอยู่จริง แนวคิดของเสาตรานติกะที่มองว่า สภาวะของจิตใจเท่านั้นที่พึงกล่าวได้ว่ามีอยู่แม้ในปรมัตถ์ แต่วิสัยภายนอกมาเป็นอารมณ์ของใจ ล้วนเป็นมายาปราศจากสภาวะโดยตัวมันเอง ในคัมภีร์มหาวิภาษาศาสตร์ได้อธิบายแนวคิดของเสาตรานติกะไว้ว่า "อุปมาดังสตรีผู้หนึ่งประดับกายด้วยอาภรณ์อันงดงามเข้าสู่ชุมนุมชน บุรุษบางคนได้ยลเข้าบังเกิดความเคารพนับถือ บุรุษบางคนได้ยลเข้าบังเกิดราคะกำหนัด บุรุษบางคนได้ยลเข้าบังเกิดความไม่พอใจ บุรุษบางคนได้ยลเข้าบังเกิดความริษยา บุรุษบางคนได้ยลเข้าบังเกิดความเบื่อหน่าย...ในบุรุษเหล่านั้น พึงกำหนดรู้ว่า ผู้ที่เป็นบุตรย่อมเกิดความเคารพนับถือ ผู้ที่กำหนัดย่อมเกิดราคะ ผู้ที่เป็นศัตรู

---

[๒๒] สติสจันทร ชัตเตอรจี, **ปรัชญาอินเดีย**, แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๒๗๗-๒๗๘.

[๒๓] เสถียร โพธินันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๔๙-๓๕๑.

ย่อมเกิดความไม่พอใจ ผู้ที่เป็นภริยาน้อยของสามีของผู้นั้นย่อมเกิดความริษยา ผู้บำเพ็ญอบรมในอสุภกัมมัฏฐานย่อมบังเกิดความเบื่อหน่าย...จึงแสดงให้ประจักษ์ว่า วิสัยต่างๆ ภายนอกของจิตมิใช่เป็นของมีสภาวะโดยตัวของมันเองเลย จึงไม่มีอยู่จริง สักแต่ว่าเป็นสภาพมายา" และในนยายนุสารศาสตร์กล่าวถึงว่า อาจารย์ฝ่ายเสาตรานติกะมีทัศนะว่า อาศัยอำนาจความรู้สึกที่แบ่งแยกแตกต่างระหว่างบุคคลจึงเกิดความสุขและความทุกข์ขึ้น นี้เป็นเครื่องบ่งให้เห็นชัดถึงวิสัยและอารมณ์ทั้งปวงว่าเป็นสภาพไม่จริง หรือตัวอย่างเช่น ในแม่น้ำสายเดียวกัน ในทัศนะของมนุษย์ก็อย่างหนึ่ง ของปลา ปู หอย เต่าก็อย่างหนึ่ง จึงเป็นเครื่องพิสูจน์ว่า วิสัยภายนอก รูปายตนะ...ปราศจากภาวะมีอยู่ด้วยตัวของมันเองแน่นอน สิ่งที่มีสภาวะอยู่คือ ธาตุ ๑๘ เท่านั้น[๒๔]

ฉะนั้น เมื่อพิจารณาจากแนวคิดเรื่องธาตุ สิ่งภายในและวัตถุภายนอกจึงมีอยู่ในฐานะเป็นธาตุ ไม่ใช่มีอยู่การรับรู้ของเรา มีอยู่ในฐานะเป็นธาตุอย่างนั้น เมื่อเรารับรู้จึงสร้างกระบวนการบางอย่างที่กลายเป็นความรู้สึกซึ่งไม่ใช่ความรู้ตามความเป็นจริง สิ่งที่รู้จึงเป็นเพียงมายา แต่การรู้ความจริงได้จึงเป็นความรู้ถึงสภาวะความเป็นหรือธาตุหรือรู้ตามแบบที่เป็นจริงนั้นเอง แต่ความจริงไม่มีอยู่ในสิ่งที่รู้นั้น

กระบวนการรับรู้

ขณะที่คนมองแนวคิดแบบสรวาสติกวาทหรือไวภาษิกะเป็นแบบสัจนิยม (Realism)[๒๕] ส่วนเสาตรานติกะแบบนามนิยม (nominalism)[๒๖] กล่าวคือถือแนวคิดแบบคตินิยมการเป็นตัวแทน

---

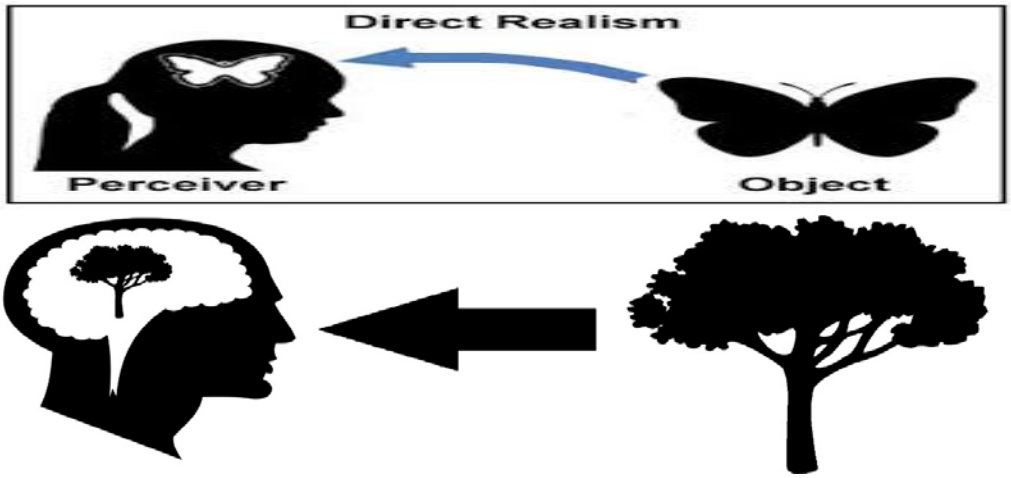
[๒๔] ธาตุ ๑๘ คือ สิ่งที่ทรงสภาวะของตนอยู่เอง ตามที่เหตุปัจจัยปรุงแต่งขึ้น เป็นไปตามธรรมนิยามคือกำหนดแห่งธรรมดา ไม่มีผู้สร้างผู้บันดาล และมีรูปลักษณะกิจอาการเป็นแบบจำเพาะตัว อันพึงกำหนดเอาเป็นหลักได้แต่ละอย่างๆ ดังนี้ ๑. จักขุธาตุ ธาตุคือจักขุปสาท ๒. รูปธาตุ ธาตุคือรูปารมณ์ ๓. จักขุวิญญาณธาตุ ธาตุคือจักขุวิญญาณ ๔. โสตธาตุ ธาตุคือโสตปสาท ๕. สัททธาตุ ธาตุคือสัททารมณ์ ๖. โสตวิญญาณธาตุ ธาตุคือโสตวิญญาณ ๗. ฆานธาตุ ธาตุคือฆานปสาท ๘. คันธธาตุ ธาตุคือคันธารมณ์ ๙. ฆานวิญญาณธาตุ ธาตุคือฆานวิญญาณ ๑๐. ชิวหาธาตุ ธาตุคือชิวหาปสาท ๑๑. รสธาตุ ธาตุคือรสารมณ์ ๑๒. ชิวหาวิญญาณธาตุ ธาตุคือชิวหาวิญญาณ ๑๓. กายธาตุ ธาตุคือกายปสาท ๑๔. โผฏฐัพพธาตุ ธาตุคือโผฏฐัพพารมณ์ ๑๕. กายวิญญาณธาตุ ธาตุคือกายวิญญาณ ๑๖. มโนธาตุ ธาตุคือมโน ๑๗. ธรรมธาตุ ธาตุคือธรรมารมณ์ ๑๘. มโนวิญญาณธาตุ ธาตุคือมโนวิญญาณ อ้างใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๒๔, (นนทบุรี : บริษัท เอส.อาร์.พริ้นติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๕๓), หน้า ๒๖๖-๒๖๗.

[๒๕] สัจนิยม (Realism) คือทฤษฎีที่เชื่อว่าสิ่งสากลมีอยู่จริง และดำรงอยู่อย่างเป็นอิสระจากสิ่งเฉพาะ นักสัจนิยมถือว่าคำทั่วไปแต่ละคำหมายถึงลักษณะเด่นหรือคุณสมบัติที่แท้จริงในตัวเองโดยแท้ และทรรศนะที่ถือว่าโลกทางกายภาพนอกตัวเรามีอยู่จริงและมีความเป็นจริงในตัวเอง ไม่ขึ้นกับความคิด ความเห็น หรือความรู้ของมนุษย์ จึงใช้เป็นแหล่งอ้างอิงสำคัญในการสร้างองค์ความรู้ของมนุษย์ อันได้แก่ ความรู้ใดที่ตรงตามลักษณะของวัตถุ/สิ่งที่รู้ ก็ถือว่าความรู้นั้นถูกต้องและเชื่อถือได้ อาทิ เห็นเด็กก็รู้ว่าเป็นเด็ก เห็นคนแก่ ก็รู้ว่าเป็นคนแก่ เห็นสิ่งสีเหลือง ก็รู้ว่าเป็นสิ่งสีเหลือง เห็นสิ่งสีแดง ก็รู้ว่าเป็นสิ่งสีแดง ทรรศนะนี้ตรงกับวิทยาศาสตร์ อ้างใน เจษฎา ทองรุ่งโรจน์, **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา**, (กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗), หน้า ๗๕๘.

[๒๖] นามนิยม (nominalism) คือทฤษฎีที่ว่าไม่มีสารัตถะสากลในความเป็นจริง และจิตไม่สามารถกำหนดกรอบมโนภาพหรือจินตภาพเดียวให้สอดคล้องกับคำ/พจน์สากลหรือทั่วไปได้ และเป็นทฤษฎีที่ว่ามีแต่

(Representationalism) ในญาณวิทยา คตินิยม การเป็นตัวแทนคือทรรศนะที่ว่า มีแต่สิ่งที่เรารู้ได้เท่านั้นที่เป็นตัวแทนโลกของเรา ได้แก่ มโนภาพ, สัญชาน, ความเชื่อ เป็นต้น ไม่ใช่ตัวโลกเอง ฉะนั้นคตินิยมการเป็นตัวแทนเชิงญาณวิทยาจึงตรงกันข้ามกับสัจนิยม ทรรศนะนี้ยังคงเป็นที่ยอมรับกันอยู่ในปริมณฑลทางปรัชญาที่แน่นอน มีรากเหง้าในลัทธิเดส์การ์ตส์ศตวรรษที่ ๑๗, ในประสบการณ์นิยมของจอห์น ล็อคกับเดวิท ฮูมในศตวรรษที่ ๑๘ และในจิตนิยมของอิมมานูเอล ค้านท์[๒๗]

จากแนวคิดนี้เองเสาตรานติกะจึงมีประเด็นเรื่องการรับรู้ความจริงที่ไม่ตรงกับโยคาจาร โดยสำนักโยคาจารย์ เชื่อความมีอยู่ที่เป็นอิสระของความจริงภายนอก (external objects) เป็นสิ่งที่เรารับรู้ได้ทางใจของตัวเรา ปรากฏในจิตวิญญาณของเราเท่านั้น ขณะที่เสาตรานติกะไม่เห็นด้วยในกรณีที่เราสามารถรับรู้รูปแบบความจริงทางใจของตัวเราเองได้ และความจริงนั้นเชื่อมต่อกับความจริงภายนอกได้ เพราะเป็นความสงสัยระหว่างสิ่งภายใน (internal) กับสิ่งภายนอก (external) จะสัมพันธ์กันจริงได้อย่างไรถ้าสิ่งภายนอกนั้นไม่มีอยู่จริง เสาตรานติกะปฏิเสธข้ออ้างของโยคาจารเพราะจิตวิญญาณกับสิ่งภายนอกไม่มีทางปรากฏพร้อมกันได้ เนื่องจากทั้งสองอย่างมีอัตลักษณ์เฉพาะ เราจึงไม่สามารถมีประสบการณ์กับสิ่งภายนอกนั้นจากจิตวิญญาณ โดยถ้าเป็นจิตวิญญาณเป็นจริง ก็จะไม่มีสิ่งภายนอกที่จริงเลย การปฏิเสธของเสาตรานติกะนั้นเกิดจากการไม่เชื่อการรวมกันระหว่างจิตวิญญาณกับวัตถุที่มีความจริงคนละแบบกันจะเป็นไปได้ **ถึงแม้จะรวมกันได้จริงก็ต้องมีสิ่งหนึ่งจริงอีกสิ่งหนึ่งไม่จริงอยู่ดี** ตัวอย่างเช่น มีหินก้อนหนึ่ง เราพูดว่า “ฉันเป็นหิน” แทนจะพูดว่า “ฉันเห็นหินก้อนหนึ่ง” นี้แสดงว่าโยคาจารไม่สามารถแยกได้ระหว่างประธานผู้สัมผัสกับวัตถุทางประสาทสัมผัส[๒๘]



ปัจเจก/สิ่งเฉพาะเท่านั้นและไม่มีสิ่งนามธรรม/สิ่งสากลดำรงอยู่ แนวคิดนี้อริสโตเติลมองว่าสิ่งที่มีชื่อคือสิ่งจริง หรือสิ่งจริงคือสิ่งที่ปรากฏต่อผัสสาการ/เพทนาการ เทียบได้กับปรัชญาฮินดูที่ว่า สิ่งใดมีชื่อ สิ่งนั้นเป็นนาม สิ่งใดไม่มีชื่ออันพึงรู้ได้ด้วยรูป สิ่งนั้นเป็นรูป อ้างใน เจษฎา ทองรุ่งโรจน์, **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา**, หน้า ๖๓๐.

[๒๗] เจษฎา ทองรุ่งโรจน์, **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา**, หน้า ๗๗๐.

[๒๘] Ramakrishna Puligandla, **Fundamentals of Indian Philosophy**, 4th impression, 75-76.

เสาตรานติกะกับการอนุมาน

การที่เราจะรับรู้ว่าวัตถุภายนอกมีอยู่จริงนอกเหนือจากจิตนั้น เนื่องจากวัตถุภายนอกเป็นแบบเฉพาะแก่เจตสิก หรือเป็นตัวแทนของวัตถุภายนอกซึ่งมีอยู่ในใจ จึงสามารถอนุมานได้ว่า วัตถุภายนอกนั้น เป็นแบบหรือตัวแทนภายในใจ คือวัตถุภายนอกได้สร้างแบบในใจ และเหตุผลว่าทำไมเราจึงไม่สามารถสัมผัสวัตถุอะไรได้เลยตลอดเวลา มาจากสาเหตุ ๔ ประการคือ

๑) วัตถุช่วยในการส่งรูปต่างๆ ให้แก่จิต

๒) สิ่งนั้นจะต้องมีจิตเป็นผู้รับรู้ ทำให้เกิดความรู้สึกในวัตถุนั้น

๓) ต้องมีอินทรีย์หรืออายตนะคือทางติดต่อระหว่างวัตถุภายนอกกับจิต โดยอายตนะนั้นมีหน้าที่คอยกำหนดชนิดของความรู้ โดยเป็นความรู้สึกทางตา หู จมูก ลิ้น กาย

๔) มีสิ่งแวดล้อมที่ช่วยเหลือให้การปรากฏของวัตถุนั้นสมบูรณ์ เช่นแสงสว่าง สถานที่เหมาะสม ระยะที่ควรจะสัมผัสได้

โดยทั้ง ๔ อย่างนี้ถือเป็นการสร้างประสบการณ์ทางวัตถุขึ้นในจิต กล่าวคือผลของวัตถุภายนอกนั้นมีอยู่ แต่ไม่สามารถสัมผัสได้ เพราะสิ่งที่จิตรู้ในทันทีทันใดนั้นคือเครื่องหมายหรือตัวแทนหรือภาพของวัตถุภายนอกซึ่งมีอยู่ภายในความรู้สึกของเราเอง เป็นปรากฏการณ์ภายในใจที่เราอนุนานได้ถึงวัตถุภายนอกว่ามีอยู่จริง เพราะถ้าไม่มีวัตถุภายนอก เครื่องหมายหรือตัวแทนวัตถุภายนอกนั้นก็ไม่สามารถเกิดขึ้นได้[๒๙] แนวคิดแบบเสาตรานติกะนี้เองที่ถูกนำมาปฏิเสธแนวคิดแบบจิตนิยมของเบร์กเล่ย์ (Berkeley) ที่ยืนยันความมีอยู่ของ “ตัวฉัน” และมโนภาพของ “ตัวฉันโดยปฏิเสธความแท้จริงของสิ่งที่ไม่ใช่จิต โดยเขามองว่า สสารมีอยู่เพียงมโนภาพเท่านั้น สรรพสิ่งที่เราได้เห็น ได้ฟัง ได้กลิ่น ลิ้มรส สัมผัสนั้นมีจริงแต่ไม่ใช่อยู่ได้เองนอกจิตใจของเรา กล่าวคือเรารู้ว่ามีสิ่งใดก็เพราะว่าเราอนุมานว่ามีสิ่งนั้นอยู่จากได้รับข้อสังเกตในลักษณะต่างๆ แต่ลักษณะเหล่านั้นเปลี่ยนได้ เช่น ไกลไปก็เห็นอย่าง ใกล้ไปก็เห็นอย่าง เป็นต้น เมื่อเป็นเช่นนั้นก็เท่ากับเราเราพิสูจน์ไม่ได้ แต่เราแน่ใจได้ก็มีเพียงมโนภาพในใจของเราเท่านั้น[๓๐]

ไวภาษิกะเห็นด้วยในเรื่องว่าจิตและวัตถุภายนอกนั้นมีอยู่จริง เพราะถ้าไม่ยอมรับว่ามีอยู่จริงก็ไม่สามารถอนุมานได้ เพราะเราไม่สามารถรู้ได้ว่ามันเป็นอย่างไร แต่การจะอนุมานถึงสิ่งใดก็แล้วแต่ต้องเคยเห็นมาก่อน เช่นถนนเปียก เราอาจเชื่อได้ว่าฝนตก เพราะเราเคยเห็นเหตุการณ์นี้มาก่อน ถ้าไม่เคยเห็นฝนมาก่อนก็ไม่มีทางสามารถอนุมานได้ว่าถนนเปียกมาจากน้ำฝน แต่ปัญหาคือว่าถ้าเราไม่มีเคยมีส่งเหล่านั้นมาก่อนในอดีต เราจะอนุมานได้อย่างไร หรือว่ามีสิ่งหนึ่งสิ่งใดอยู่ภายนอกหรือนอกเหนือจากใจเรา และเราอาจต้องยอมรับว่าวัตถุภายนอกนั้น เราสามารถสัมผัสได้โดยตรง

---

[๒๙] สติสจันทร ชัตเตอรจี, **ปรัชญาอินเดีย**, แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๒๗๙

[๓๐] สมัคร บุราวาศ, **คำบรรยายวิชาปรัชญา**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๕), หน้า ๑๒๖-๑๒๗.

ดังนั้นพวกไวภาษิกะจึงถือเอาทฤษฎีว่า เรารู้วัตถุภายนอกได้โดยตรง ไม่ต้องอาศัยการอนุมานใดๆ แบบเสาตรานติกะ[๓๑]

๓.๒.๓ ประเด็นทางจริยศาสตร์ เสาตรานติกะมีทรรศนะในเรื่องชีวิตแบบทุทรรศนนิยม (passimism) คือถือว่าธรรมทั้งหลายนำไปสู่ทุกข์ แม้แต่สภาวะที่เป็นสุข ก็ไม่ใช่สุขที่แท้จริง โดยถือว่าไม่มีอัตตามีแต่อนัตตา ไม่มีความดำรงอยู่ มีแต่ความไม่เที่ยง ไม่มีความสุข มีแต่ความทุกข์ ยกเว้นนิพพาน ซึ่งในประเด็นนี้เหมือนกับเถรวาทที่มองว่าขันธ์ ๕ เป็นตัวทุกข์ ความเกิดขึ้นเป็นทุกข์และความดับขันธ์ ๕ เป็นความดับทุกข์ แต่อย่างไรก็ตามสภาวะที่เรียกว่า สุข ไม่มี เป็นแต่สภาวะที่มีความทุกข์น้อยลง ทำให้เห็นว่าทุทรรศนยิมแบบ per excellence แม้จะถือว่าสรรพสิ่งเป็นทุกข์ แต่ก็สามารถไม่ทุกข์ไปกับสิ่งเหล่านั้นได้ ไม่คล้อยตามความรู้สึก คือแปลงสภาพให้เป็นสุขได้ในท่ามกลางทุกข์[๓๒] การตีความแบบเสาตรานติกะเป็นการมองตามความจริงโดยไม่ถือเอาตัวตนหรือความรู้สึกว่าเป็นตัวตน แต่เสาตรานติกะก็ถือว่า การกระทำต่างๆ เกิดจากเจตนา และเจตนานี้เองที่ทำที่เก็บไว้ในขันธสันดาน ไม่สูญหาย ย่องส่งเป็น พีชะ หรือ พืช ไปเก็บไว้ในภวังคจิต แต่ไม่ใช่อยู่ในรูปของตัวตน แต่เป็นเจตสิก ซึ่งฝ่ายเสาตรานติกะถือว่าเจตสิกคือจิต กล่าวคือขณะต้นเป็นเหตุให้เกิดจิตในขณะหลัง จิตในขณะหลังเรียกว่า เจตสิก เหมือนกับบุคคลหลายคนเดินไปในหนทางที่แคบ ต้องเดินทีละคน ไม่สามารถไปด้วยกันได้ ฉะนั้น พีชะเหล่านี้จึงนำไปกับจิตโดยมีทั้งกุศล อกุศล อบรมจิตตสันดานให้เป็นไปเมื่อประสบกับเหตุและปัจจัยอันสมควรแก่กัน พีชะก็จะเติบโตกล้าแข็งสำแดงลักษณะออกมาทำให้เกิดกุศลวิบาก อกุศลวิบากแก่สัตว์นั้นๆ ความคิด[๓๓]

แนวคิดเรื่องความดี ความชั่ว

เสาตรานติกะถือว่าธรรมชาติของจิตเป็นไปทั้งกุศล อกุศล อัพยากตะ เพราะจิตกับเจตสิกเป็นธรรมดันเดียวกัน เจตสิกคืออาการของจิตเป็นไปได้ทั้งกุศล อกุศล อัพยากตะ ส่วนมติฝ่ายเถรวาทและสรวาสติวาทถือว่า จิตเป็นธรรมชาติรู้คิดอารมณ์ เพียงแต่ความรู้ความคิดในอารมณ์เท่านั้น จะพยากรณ์ว่าเป็นกุศล อกุศลไม่ได้ แต่ด้วยจิตประกอบด้วยเจตสิกที่ดีมีหิริ โอตตัปปะ เป็นต้น จึงเรียกได้ว่าเป็นกุศลจิต ถ้าจิตเกิดพร้อมกับเจตสิกไม่ดี มีโลภะ โทสะเป็นต้น เรียกได้ว่าเป็นอกุศลจิต แต่ถ้าในสมัยใด จิตไม่ประกอบด้วยเจตสิกกุศล หรืออกุศล มีแต่เจตสิกอื่น เช่นเวทนา สัญญา ธรรมชาติของจิตเป็นอัพยากตะ[๓๔]

---

[๓๑] สติสจันทร ชัตเตอรจี, **ปรัชญาอินเดีย**, แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๒๘๐-๒๘๑.

[๓๒] พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ วันจันทร์), **พุทธปรัชญา**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙), หน้า ๒๓๑-๒๓๓.

[๓๓] เสถียร โพธินันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๕๖-๓๕๗.

[๓๔] เสถียร โพธินันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๕๔-๓๕๕.

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์

๔.๑ พุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะ คือสำนักที่กล่าวถึงเรื่องใดบ้าง และมีประเด็นศึกษาในเรื่องดังกล่าวอย่างไร?

๔.๒ วิเคราะห์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะ ศึกษาในประเด็นใดบ้าง พร้อมยกเหตุผลประกอบ

๔.๓ วิพากษ์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเสาตรานติกะว่าท่านเห็นด้วยหรือไม่ เพราะอะไร

๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.** กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

เจษฎา ทองรุ่งโรจน์. **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย**. กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๒๔. นนทบุรี : บริษัท เอส.อาร์.พริ้นติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๕๓.

พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ วันจันทร์). **พุทธปรัชญา**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙.

สมภาร พรมทา. **พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก**. กรุงเทพมหานคร : ปัญญฉัตร์ บุ๊คส์ บายดิ้ง, ๒๕๕๙.

สติสจันทร ชัตเตอรจี. **ปรัชญาอินเดีย**. แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙.

สุมาลี มหณรงค์ชัย.**พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**.กรุงเทพมหานคร:ศยาม,๒๕๔๘.

เสถียร โพธินันทะ. **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓.

อรรถกถา กถาวัตถุ (ออนไลน์). http://www.84000.org/tipitaka/attha/attha.php?b=37&i=1084 (๒๔ เมษายน ๒๕๖๑).

Ramakrishna Puligandla. **Fundamentals of Indian Philosophy**. 4th impression. New Delhi : D.K.Printworld Ltd, 2008.

บทที่ ๘
พุทธปรัชญามหายานในอินเดีย นิกายมาธยมิกะ

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

๑.๑ เพื่อศึกษาพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายมาธยมิกะ

๑.๒ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายมาธยมิกะในแง่อภิปรัชญา

๑.๓ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายมาธยมิกะในแง่ญาณวิทยา

๑.๔ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายมาธยมิกะในแง่จริยศาสตร์

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

๒.๑ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายมาธยมิกะ

๒.๒ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายมาธยมิกะในแง่อภิปรัชญา

๒.๓ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายมาธยมิกะในแง่ญาณวิทยา

๒.๔ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายมาธยมิกะในแง่จริยศาสตร์

๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

ในการศึกษาพุทธปรัชญามหายาน นิกายมาธยมิกะ ได้วางรูปแบบการศึกษาภายใต้ประเด็นหลัก ๆ ๒ ด้าน ดังต่อไปนี้

๓.๑ พัฒนาการและแนวคิด

ความหมายทางภาษาของคำว่า มาธยมิกะ หมายถึง “คำสอนเรื่องทางสายกลาง” โดยมาธยมิกะนั้นปฏิเสธที่สุดทั้งสัสสตทิฏฐิ คือความเห็นว่าเที่ยง (eternalism) และอุจเฉททิฏิฐคือความเห็นว่าขาดสูญ (annihilationism), ตัวตน และไม่มีตัวตน, วัตถุและจิตใจ, ร่างกายและวิญญาณ, สาระและกระบวนการ, เอกภาพและพหุภาพ, การยืนยันและการปฏิเสธ, อัตลักษณ์และความแตกต่าง เพื่อรักษาคำสอนเรื่องทางสายกลางในจิตวิญญาณที่บริสุทธิ์ตามคำสอนของพระพุทธเจ้า[๑] โดยในที่นี้จะได้วางรูปแบบการศึกษาไว้ดังนี้

๓.๑.๑ พัฒนาการทางด้านประวัติศาสตร์

หลังพุทธศตวรรษที่ ๕ ได้มีการเปลี่ยนแปลงพระพุทธศาสนาครั้งใหญ่ เนื่องจากความเจริญขึ้นของศาสนาพราหมณ์ทำให้รูปแบบแนวคิดของมหายานได้รับการปรับปรุงเพื่อเป็นเครื่องต้านทานอิทธิพลของพราหมณ์ และถ้าจะว่าตามจริงแล้วอาจเป็นไปได้ที่แนวคิดของมหายานได้ยกแนวคิดของพราหมณ์มาอธิบายด้วยคำในทางพระพุทธศาสนามากขึ้น โดยเฉพาะเรื่อง โพธิจิต คือจิตแห่งความหลุดพ้นเป็นหลักสำคัญกล่าวคือ บุคคลนั้นชื่อว่ามีโพธิจิต หากจะต้องทำสิ่งใดผิดต่อพระธรรมวินัยบ้าง แต่เพื่อประโยชน์ของสรรพสัตว์ก็ต้องทำ ดังมีข้อบัญญัติว่า พระโพธิสัตว์เห็นทรราชตั้งตนเป็นศัตรูกับพระพุทธศาสนา หากใช้วิธีเกลี้ยกล่อมแล้วไม่สำเร็จก็ต้องจัดการขั้นเด็ดขาด แม้กรรมนั้นจะทำให้พระโพธิสัตว์ตกนกก็ตาม แต่นั่นถือเป็นความเมตตากรุณาในผู้นั้นด้วย เพราะถ้าปล่อยให้เขาทำกรรมต่อไปก็จะยิ่งเพิ่มผลกรรมให้ต้องทนทุกข์ในอบายมากขึ้น สาเหตุดังกล่าวนี้ทำให้มหายานเกิดแนวคิดแบบอุดมคติมีแนวคิดบางอย่างที่แตกต่างจากเถรวาท เช่น คำอธิบายเรื่องอนัตตาที่ใช้คำว่า “ศูนยตา” เพราะถือว่าบุคคลจะพ้นทุกข์ได้ด้วยการเข้าถึงศูนยตา โดยมี ๒ ขั้นคือ บุคคลศูนยตา คือ บุคคลละอัสมิมานะทำให้บรรลุพระอรหันต์ และธรรมศูนยตา การละความยึดถือในพระนิพพานอันเป็นภูมิพระโพธิสัตว์ชั้นสูง ซึ่งปรากฏอยู่ในมหาปรัชญาปารมิตาสูตรซึ่งเป็นที่มาของนิกายมาธยมิกะ[๒]

---

[๑] Ramakrishna Puligandla, **Fundamentals of Indian Philosophy**, 4th impression, (New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008), p.81.

[๒] อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์, **พระพุทธศาสนามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : สภาการศึกษามหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙), หน้า ๑๕๖.

นิกายนี้เกิดขึ้นในพุทธศตวรรษที่ ๗ โดยมีท่านนาคารชุนเป็นผู้ก่อตั้ง โดยใช้วิภาษวิธีในการโต้แย้งฝ่ายปรวาที ท่านดับขันธ์ที่วิหารเมืองอมราวดีในแคว้นอันธระ ทักษิณาบท ซึ่งอยู่ในอินเดียตอนใต้ ตอนนี้ยังมีซากพระสถูปเจดีย์ชื่อว่า “นาคารชุนโกณฑะ” โดยงานที่นาคารชุนทำคือการย่อมหาปรัชญาปารมิตาสูตรแล้วทำระบบวิภาษวิธี เพื่ออธิบายแนวทางเข้าถึงแนวคิดนี้ได้ เป็นที่มาของคัมภีร์สำคัญคือ คัมภีร์มาธยมิกการิกา ถือว่าเป็นคัมภีร์ทางตรรกวิทยาที่ยิ่งใหญ่ในสมัยนั้น และวางวิธีการทางด้านตรรกะในฝ่ายมหายานอย่างเป็นระบบจนถึงปัจจุบัน โดยสรุปรายละเอียดดังนี้

ก. ช่วงวางหลักการและประกาศคำสอนศูนยตาโดยท่านนาคารชุนและอารยเทวะ

ข. ช่วงการแตกสำนักออกเป็นสาขาย่อย คือ ปราสังคิกะ (Prasangika) กับสวาตันตริกะ (Svatantrika) โดยท่านภาวะวิเวกะ

ค. ช่วงยืนยันคำสอนแบบปราสังคิกะ โดยท่านจันทรกีรติ

ง. ช่วงผสมผสานคำสอนมาธยมิกะกับแนวคิดจิตเท่านั้นของโยคาจาร และวางรากฐานคำสอนในธิเบต โดยท่านศานตรักษิตะและกมลศีละ[๓]

ถ้ากล่าวโดยสรุปแล้วทั้งหลักศูนยตาและทางสายกลางของท่านกลายเป็นรากฐานให้กับคำสอนของมหายานทุกสำนักได้พัฒนาคำสอนของตน

๓.๑.๒ พัฒนาการทางด้านแนวคิด

แนวคิดของมาธยมิกะเกิดขึ้นจากการปรัชญาปารมิตาสูตร โดยเนื้อหาพระสูตรนี้ยืนยันว่าธรรมทั้งหลายว่างจากสวลักษณะ (ลักษณะที่มีเอง เป็นอยู่เองได้) โดยพระโพธิสัตว์จะต้องหยั่งเห็นว่าบุคคลจะต้องมองทุกอย่างด้วยจิตที่ปล่อยวาง คือ ขันธ์ ๕ เป็นของว่าง บารมีเป็นของว่าง ไม่มีหนทางการฝึกฝนตัวเอง ไม่มีผู้ฝึกฝน ไม่มีเป้าหมาย มีเพียงการฝึกฝนเดียวคือการสร้างปัญญาบารมีให้จิตพิจารณาตลอดเวลาว่า ไม่มีแก่นสารในธรรมทั้งหลาย ไม่มีทวิภาพใดๆ เกิดขึ้นระหว่างจิตกับธรรม แต่เป็นการที่เรากำลังศึกษาธรรม จึงทำให้เกิดการแบ่งแยกว่าเป็นเราเป็นธรรม ทำให้เกิดทวิภาวะ รวมถึงการเกิดทวิภาวะในเรื่องความไม่รู้แจ้งด้วย ฉะนั้น การฝึกฝนตนเองจึงต้องไม่มีการแบ่งแยกระหว่างรู้กับไม่รู้ ไม่แยกจิตกับธรรม ต้องปล่อยวางทวิภาวะ[๔] โดยในนัยมีคำอธิบายที่พยายามอธิบายถึงที่มาของแนวคิดแบบทวิภาวะคือระหว่างอัตถิกทิฏฐิคือความเห็นว่ามี และนัตถิกทิฏฐิคือความเห็นว่าไม่มีตามที่มาในพระไตรปิฎก ดังนี้

ข้อความที่ ๑ “ครั้งนั้น ท่านพระกัจจานโคตรเข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคถึงที่ประทับถวายอภิวาทแล้วนั่ง ณ ที่สมควร ได้ทูลถามพระผู้มีพระภาคดังนี้ว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ที่พระองค์ตรัสว่า ‘สัมมาทิฏฐิ สัมมาทิฏฐิ’ นี้ ด้วยเหตุเพียงเท่าไรหนอจึงเรียกว่าสัมมาทิฏฐิ” “กัจจานะ โดยมาก

---

[๓] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, (กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๘), หน้า ๑๙.

[๔] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, หน้า ๑๔.

โลกนี้อาศัยที่สุด ๒ อย่าง คือ (๑) ความมี (๒) ความไม่มี ก็เมื่อบุคคลเห็นความเกิดขึ้นของโลกด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริงความไม่มีในโลก ก็ไม่มี เมื่อบุคคลเห็นความดับแห่งโลกด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริง ความมีในโลก ก็ไม่มี

กัจจานะ โดยมากโลกนี้ยังพัวพันอยู่ด้วยอุบายและความยึดมั่นอันเป็นเหตุที่ใจเข้าไปตั้งมั่นถือมั่นและนอนเนื่อง แต่อริยสาวกไม่เข้าไปถือมั่นอุบายและความยึดมั่นอันเป็นเหตุที่ใจเข้าไปตั้งมั่นถือมั่นและนอนเนื่องว่า 'อัตตาของเรา' ไม่เคลือบแคลงไม่สงสัยว่า 'ทุกข์นั้นแล เมื่อเกิดขึ้น ย่อมเกิดขึ้น ทุกข์เมื่อดับ ย่อมดับไป' อริยสาวกนั้นมีญาณหยั่งรู้ในเรื่องนี้โดยไม่ต้องเชื่อผู้อื่นเลย กัจจานะ ด้วยเหตุเพียงเท่านี้ จัดว่าเป็นสัมมาทิฏฐิ

ที่สุดอย่างที่ ๑ นี้ คือ สิ่งทั้งปวงมีอยู่ ที่สุดอย่างที่ ๒ นี้ คือ สิ่งทั้งปวงไม่มีอยู่ ตถาคตไม่เข้าไปใกล้ที่สุดทั้ง ๒ อย่างนี้ ย่อมแสดงธรรมโดยสายกลางว่า'เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารจึงมี เพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี ฯลฯ ความเกิดขึ้นแห่งกองทุกข์ทั้งมวลนี้ มีได้ด้วยประการฉะนี้ อนึ่ง เพราะอวิชชาดับไปไม่เหลือด้วยวิราคะ สังขารจึงดับ เพราะสังขารดับวิญญาณจึงดับ ฯลฯ ความดับแห่งกองทุกข์ทั้งมวลนี้ มีได้ด้วยประการฉะนี้"[๕]

ข้อความที่ ๒ พราหมณ์ผู้รอบรู้คัมภีร์โลกายตะเข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคถึงที่ประทับนั่ง ณ ที่สมควร ครั้นแล้ว พราหมณ์ผู้รอบรู้คัมภีร์โลกายตะได้ทูลถามพระผู้มีพระภาคดังนี้ว่า

"ท่านพระโคดม สิ่งทั้งปวงมีหรือ"

"พราหมณ์ ข้อที่ว่า 'สิ่งทั้งปวงมี' นี้ เป็นโลกายตะข้อที่ ๑"

"ท่านพระโคดม ก็สิ่งทั้งปวงไม่มีหรือ"

"พราหมณ์ ข้อที่ว่า 'สิ่งทั้งปวงไม่มี' นี้ เป็นโลกายตะข้อที่ ๒"

"ท่านพระโคดม สิ่งทั้งปวงมีสภาพเป็นอย่างเดียวกันหรือ"

"พราหมณ์ ข้อที่ว่า 'สิ่งทั้งปวงมีสภาพเป็นอย่างเดียวกัน' นี้ เป็นโลกายตะข้อที่ ๓"

"ท่านพระโคดม ก็สิ่งทั้งปวงมีสภาพต่างกันหรือ"

"พราหมณ์ ข้อที่ว่า 'สิ่งทั้งปวงมีสภาพต่างกัน' นี้ เป็นโลกายตะข้อที่ ๔

ตถาคตไม่เข้าไปใกล้ที่สุด ๒ อย่างนั้น ย่อมแสดงธรรมโดยสายกลางว่า

'เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารทั้งหลายจึงมี เพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี ฯลฯ ความเกิดขึ้นแห่งกองทุกข์ทั้งมวลนี้ มีได้ด้วยประการฉะนี้ เพราะอวิชชาดับไปไม่เหลือด้วยวิราคะ สังขารจึงดับ เพราะสังขารดับวิญญาณจึงดับ ฯลฯ ความดับแห่งกองทุกข์ทั้งมวลนี้ มีได้ด้วยประการฉะนี้"[๖]

---

[๕] สํ.นิ. (ไทย) ๑๖/๑๕/๒๔-๒๕.

[๖] สํ.นิ. (ไทย) ๑๖/๔๘/๙๕.

ในข้อความที่ ๑ พระพุทธองค์ถือว่าอัตถิกทิฏฐิและนัตถิกทิฏฐิเป็นแนวคิดสุดขั้ว (อนฺต) โดยคำว่า อนฺต เป็นคำกลางๆ ใช้เรียกสิ่งอื่นที่ไม่ใช่ความคิดก็ได้ โดยสิ่งที่จะใช้เรียกนั้นมุ่งเอาที่สุดหรือปลายเหมือนกัน ส่วนในข้อความที่ ๒ ใช้คำว่า โลยายต ซึ่งเป็นคำใช้เรียกทัศนะหรือความคิดเท่านั้น โดยในในความหมายว่าแนวคิดที่สุดขั้ว โดยในมุมมองนี้พระพุทธองค์ไม่ทรงถือเอาทัศนะสุดโต่งเหล่านั้น แต่ทรงแสดงธรรมอย่างเป็นกลาง คือปฏิจจสมุปบาท ซึ่งเป็นแนวคิดที่อยู่กึ่งกลางระหว่างอัตถิกทิฏฐิและนัตถิกทิฏฐิ[๗] และเมื่อพิจารณาจากแนวคิดนี้จะพบว่าทางสายกลางในมุมมองหนึ่งคือการพิจารณาผ่านปฏิจจสมุปบาท[๘] ซึ่งมีลักษณะที่เป็นเหตุปัจจัยกันและกัน ไม่ได้ขึ้นอยู่กับหลักเกณฑ์ทางด้านเหตุผล แต่เป็นหลักเกณฑ์ทางด้านความเป็นจริง จึงอาจมองได้ว่า แนวคิดที่อธิบายผ่านทิฏฐินั้นมุ่งถึงความเป็นจริงเป็นหลักมากกว่าจะพิจารณากันในฝ่ายของเหตุผลทางด้านตรรกะ ซึ่งสอดคล้องกับธรรมเหล่านี้อันได้แก่ปฏิจจสมุปบาท ลึกซึ้ง เห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก สงบ ประณีต ใช้เหตุผลคาดคะเนเอาไม่ได้ ละเอียด รู้ได้เฉพาะบัณฑิต ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงรู้แจ้งเองแล้วสั่งสอนผู้อื่นให้รู้แจ้งตามอันเป็นเหตุให้คนกล่าวยกย่องพระพุทธองค์ว่าถูกต้องตามความเป็นจริง[๙]

จากตามแนวคิดที่กล่าวมาทำให้เห็นแนวคิดของปรัชญาอินเดียที่ประกอบด้วยลักษณะสำคัญ ๒ เรื่องคือ เรื่องอาตมัน (สัสสตทิฏฐิ) และอนาตมัน (อุจเฉททิฏฐิ) โดยคำว่า อาตมัน ในที่นี้ไม่ได้เข้าใจว่าเป็นความหมายทั่วไปของวิญญาณ (soul) แต่มุ่งหมายถึงลักษณะที่ไม่เปลี่ยนแปลง เที่ยง เป็นสิ่งอมตะ นักอาตมันมีคำสอนพื้นฐานว่า ความจริงสูงสุด (ultimate reality) เป็นสิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลงและเป็นสารัตถะที่เป็นอมตะ ขณะที่อีกกลุ่มหนึ่งมีแนวคิดแบบอนาตมันที่ถือว่าความจริงสูงสุดเป็นความบริสุทธิ์ที่ไหลมารวมกัน กล่าวคือ นักคิดฝ่ายอาตมันสร้างแนวคิดแบบอัตลักษณ์ (identity) ขณะที่นักคิดฝ่ายอนาตมันปฏิบัติอัตตา และพิจารณาความจริงว่าเป็นความบริสุทธิ์ที่เปลี่ยนแปลงได้โดยไม่ได้อะไรอยู่ยั่งยืนตลอดไป จึงเป็นรูปแบบแนวคิดแบบเปลี่ยนแปลง (difference) และจากเหตุผลเหล่านี้ ทั้งแนวคิดแบบอาตมันได้ถูกอ้างว่าเป็นคำสอนของความเป็นหนึ่งเดียว เรียกว่า เอกนิยม (monism) และอนาตมันที่ถูกพิจารณาว่าเป็นคำสอนของความหลากหลายเรียกว่า พหุนิยม (pluralism)[๑๐]

แนวคิดแบบสองกลุ่มนี้เป็นฐานของกลุ่มพระพุทธศาสนาที่ยืนยันความมีอยู่จริง กล่าวคือ มีกลุ่มที่ยืนยันความจริงอยู่นอกเหนือการรับรู้ของจิต เรียกว่า ฝ่ายอภิธรรมหรือพวกสัจนิยม คือ นิกาย

---

[๗] สมภาร พรมทา, **อัตถิตากับนัตถิตาในพุทธปรัชญาเถรวาท**, (วิทยานิพนธ์ดุษฎีบัณฑิต : บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๔), หน้า ๔๗.

[๘] ปฏิจจสมุปบาท หมายถึง สภาวธรรมที่เป็นปัจจัยและสภาวธรรมที่อาศัยปัจจัยเกิดขึ้น อันเป็นกระบวนการทางปัจยภาพ ซึ่งเป็นสภาวะที่ดำรงอยู่อย่างนั้น.

[๙] ที.สี.(ไทย) ๙/๓๗/๑๖.

[๑๐] Ramakrishna Puligandla, **Fundamentals of Indian Philosophy**, 4th impression, p.83.

สรวาสติวาทะ กับ เสาตรานติกะ กลุ่มที่สองเน้นความจริงที่อยู่พ้นการรับรู้ของจิต เรียกว่า โลกุตตรวาทะ เป็นอีกกลุ่มหนึ่งของสงฆ์หมู่ใหญ่ โดยสรวาสติกวาทะมีทัศนะแบบสนับสนุนแก่นสวภาวะ (substantialism) ส่วนเสาตรานติกะมีทัศนะแบบสนับสนุนแก่นสวลักษณะ (essentialism) กล่าวคือ ภาวะที่มีแก่นสารในตัวเองและส่งต่อกันไป **เป็นสวภาวะ (substantial entities)** ที่เป็นความจริงสากล ส่วนเสาตรานติกะยอมรับแต่ปัจจุบันขณะว่าจริง ส่วนที่เรารู้นั้นไม่จริง ความจริงของเสาตรานติกะจึงไม่ใช่เป็นภาวะสากลแบบสรวาสติกวาท โดยแต่ละขณะมีลักษณะเฉพาะของตนที่เรียกว่า มี**สวลักษณะ (essential quality)** ขณะที่อีกกลุ่มปฏิเสธและยืนยันภาวะเหนือโลก (อุตรภาวะ Transcendentalism) นำไปสู่ความแนวคิดแบบสัมบูรณนิยม (Absolutism)[๑๑] ซึ่งพระพุทธศาสนาแบบเถรวาทแม้จะปฏิเสธอัตตาว่า ไม่มีสัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา แต่ยอมรับว่ามีขันธ์ ๕ อายตนะ ๑๒ เป็นต้น อยู่จริง โดยเรียกแบบสมมติว่า สัตว์ บุคคล เป็นต้น แต่ก็ยังยังถือว่ามีความเป็นจริงแบบปรมัตถ์อยู่ ซึ่งแนวคิดดังกล่าวถือว่าทั้งบุคคลและธรรม คือยืนยันทั้งบุคคลและธรรมว่าเป็นศูนยตา เรียกว่า บุคคลศูนยตา และธรรมศูนยตา แม้แต่นิพพานก็ถือว่ามีสภาพสูญ กล่าวคือ นิพพานอันเป็นอสังขตะคือปัจจัยไม่ปรุงแต่งนั้นไม่มีปรากฏขึ้น หากเกิดขึ้นได้ก็ต้องอาศัยปัจจัยในการเกิด ถ้านิพพานมีอยู่ ก็ต้องมีการเกิดขึ้น สิ่งใดมีการเกิดขึ้นสิ่งนั้นไม่เที่ยง สิ่งใดไม่เที่ยงเป็นทุกข์ เป็นอนัตตาตามลำดับ โดยความหมายของท่านนาคารชุน จึงถือว่าไม่มีทุกข์ ไม่มีสมุทัย ไม่มีนิโรธ และมรรค ไม่มีการบรรลุ การบรรลุนิพพานคือการประหารกิเลส เหมือนมายามนุษย์ผู้หนึ่งประหารมายามนุษย์ผู้หนึ่งให้สิ้นชีพลง ผู้ประหารและผู้ถูกประหารล้วนเป็นเพียงคนที่เป็นมายา เป็นมายาทั้งหมด ฉะนั้น เมื่อมีบุคคลผู้บรรลุนิพพานเป็นมายา พระนิพพานก็ต้องเป็นมายาด้วย[๑๒] ในคัมภีร์มาธยมิกวฤติ ท่านนาคารชุนได้เขียนไว้ว่า “ไม่มีความเกิดขึ้น ไม่มีความดับ ไม่มีความขาดสูญ ไม่มีความเที่ยงแท้ ไม่มีอรรถแต่อย่างเดียว ไม่มีอรรถนานาประการ ไม่มีการมา ไม่มีการไป ท่านใดกล่าวไว้ เป็นปฏิจจสมุปบาทธรรม ท่านผู้นั้นคือพระพุทธเจ้า”[๑๓] โดยอิทธิพลทางแนวคิดไม่ว่าจะเป็นปรัชญาปารมิตา สำนักพระอภิธรรม รวมถึงแนวคิดแบบโลกุตตวาทะต่างมีอิทธิพลต่อคำสอนของมาธยมิกะ

๓.๒ หลักปรัชญาตามคำสอนของนิกายมาธยมิกะ

คำสอนสำคัญในพุทธปรัชญามหายาน นิกายมาธยมิกะกล่าวถึงเรื่องศูนยตา วิภาษวิธี และทางสายกลาง อันสอดคล้องกันและให้เหตุผลสนับสนุนกัน โดยมีคำอธิบายรายละเอียด ดังนี้

๓.๒.๑ ประเด็นทางอภิปรัชญา แนวคิดเรื่องศูนยตา อาจเริ่มต้นด้วยแนวคิดที่ว่า “ถ้าความว่างคือต้องกำจัดออก ทุกสิ่งก็ต้องกลายเป็นสิ่งที่กำจัดออก สำหรับเขาทุกสิ่งคือความว่าง จึงไม่

---

[๑๑] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, หน้า ๑๗-๑๘.

[๑๒] วศิน อินทสระ, **ตรรกศาสตร์พุทธศาสนา,** พิมพ์ครั้งที่๒, (กรุงเทพมหานคร : ธรรมดา, ๒๕๕๘), หน้า ๔๑.

[๑๓] อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์, **พระพุทธศาสนามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๑๖๐.

ต้องกำจัดออกจึงไม่มีอะไรที่กลายเป็นสิ่งที่ต้องกำจัดออก”[๑๔] แนวคิดนี้ทำให้เห็นว่า ศูนยตาก็คือธรรมชาติของทุกสิ่ง โดยนาคารชุนได้สร้างแนวคิดว่า พระพุทธเจ้าทรงตรัสถึงความจริง ๒ ด้านคือ ความจริงที่เป็นเงื่อนไขของโลกหรือสมมติสัจจะ และความจริงสูงสุดหรือปรมัตถสัจจะ โดยความจริงแบบสมมตินั้นพระพุทธองค์ทรงสร้างขึ้นเพื่อช่วยเหลือคนให้อยู่บนความจริงสูงสุด แต่ความเข้าใจความจริงสุดสุดนั้นผ่านสมมตินั้นเป็นไปไม่ได้ แนวคิดนี้จึงขัดแย้งกับคำสอนของพระพุทธเจ้า โดยนาคารชุนได้นำแนวคิดของศังกราจารย์เรื่องทฤษฎีความจริง ๒ อย่างซึ่งเป็นฐานแนวคิดหลักของคัมภีร์อุปนิษัทมาอธิบาย (ความจริงระดับสูง the higher กับความจริงระดับต่ำ the lower)[๑๕] ซึ่งในกรณีนี้แนวคิด ๒ อย่างนั้นนาคารชุนได้ชี้ให้เห็นว่าหลักของศูนยตานั้นสามารถอธิบายได้ทุกอย่าง และที่สำคัญช่วยทำให้เรามองเห็นแนวคิดสำคัญเช่นนิพพานได้ด้วย กล่าวคือการเข้าใจความจริงที่ปราศจากเงื่อนไขอย่างนิพพานนั้น เป็นความว่าง เหมือนกับทุกสิ่ง โดยการเข้าถึงได้ก็ด้วยการเข้าใจความว่างอันเป็นความจริงสูงสุดของพระพุทธศาสนาและสามารถทำให้ชาวพุทธบรรลุธรรมได้ โดยจะศึกษาในประเด็นดังต่อไปนี้

ความหมายของศูนยตา

ดี.ที.สุซูกิ ได้ให้ทัศนะเกี่ยวกับศูนยตาว่า “ว่าง (ศูนยตา) หรือ ความว่างเปล่า (ศูนยตา) โดยความว่างเปล่ามิได้หมายถึง สัมพัทธ์ หรือ ปรากฏการณ์ หรือ อภาวะ แต่หมายถึงสิ่งสัมบูรณ์ หรืออุตรภาวะบางอย่าง แม้ว่าการนำเสนอเช่นนี้จะเป็นการนำที่ผิดไปจากที่เราพบ แต่ชาวพุทธเจ้าเข้าใจแจ่มชัดว่า สรรพสิ่งนั้นว่างเปล่า โดยไม่ได้สนับสนุนอุจเฉททิฏฐิแต่อย่างใด ในทางตรงข้ามปรมัตถสัจจะก็จะได้รับการชี้แนวทางได้ ซึ่งไม่อาจรวมเข้าไว้ตามเงื่อนไขทางตรรกะ”[๑๖]

เสถียร โพธินันทะ เห็นว่า “ศูนยตาอาศัยหลักปัจจยาการและอนัตตาของพระพุทธองค์เป็นปทัฏฐาน กล่าวคือ สังขตธรรมและอสังขตธรรม มีสภาพเท่ากันคือสูญ ไม่มีอะไรมีอยู่ เป็นอยู่ด้วยตัวมันเองได้อย่างปราศจากเหตุปัจจัยปรุงแต่ง แม้กระทั่งพระนิรวาณ เพราะฉะนั้น อย่าว่าแต่สังขตธรรมเป็นมายาไร้แก่นสารเลย พระนิรวาณก็เป็นมายาด้วย”[๑๗]

สุมาลี มหณรงค์ชัย ได้กล่าวถึงศูนยตาว่า “สภาพของความจริงที่ดำเนินไปอย่างต่อเนื่องปฏิเสธได้แต่ก็เปลี่ยนแปลงไปเรื่อยๆ ตามเหตุปัจจัย ไม่ใช่ชื่อเรียก ภาวะ ของความเป็นจริงที่สุดบางอย่าง เราไม่อาจใส่ความแน่นอน หรือการยอมรับถึงสวภาวะในความจริงที่เรียกว่า ศูนยตา ได้เพราะคำนี้มีกรอบการใช้ต่างจากคำอื่น แม้จะเป็นบัญญัติ แต่ก็เป็นบัญญัติในแบบที่นิยามตายตัวไม่ได้

---

[๑๔] Kevin Burns, **Eastern Philosophy**, (London : Arcturus Publishing Limited, ๒๐๐๖), p. ๔๙.

[๑๕] Kevin Burns, **Eastern Philosophy,** p.๔๙.

[๑๖] D.T.Suzuki, **Essays in Zen Buddhism**, (London : Rider,1985), p.225.

[๑๗] เสถียร โพธินันทะ, **ปรัชญามหายาน**, (กรุงเทพมหานคร : บรรณาคาร, ๒๕๒๒), หน้า ๗๔-๗๖.

จึงไม่อาจกำหนดความหมายให้ได้ ในแง่ที่อธิบายได้ง่ายขึ้นคือระดับปรากฏการณ์ กล่าวคือ ศูนยตาคือสภาพที่สิ่งทั้งหลายไม่มีสวภาวะ เพราะมีความจริงอยู่อย่างหนึ่งคือสรรพสิ่งนั้นมีอยู่ได้ก็ล้วนผ่านการคิดปรุงแต่ง ไม่มีอะไรมีอยู่ได้ด้วยตัวอย่าง อย่างเป็นอิสระจากสิ่งอื่น ทุกสิ่งจึงล้วนเกิดขึ้นและดำเนินไปตามเหตุปัจจัย หรือนัยหนึ่งคือความเป็นอนัตตาที่บ่งบอกถึงความจริงนั้นไม่ได้เกิดจากความคิด ทุกสิ่งว่างเพราะไม่อาจดำรงอยู่ได้เอง ต้องอาศัยบางสิ่งเกิดขึ้นและมีอยู่ ฉะนั้น ศูนยตาจึงมีความหมายเท่ากับอนัตตา ความไม่มีสวภาวะ นั่นคือความว่าง คือการที่สิ่งทั้งหลายอิงอาศัยกันและกัน หรือบอกถึงความว่างว่าเป็นสภาพที่สิ่งทั้งหลายมีอยู่ในเชิงสัมพัทธ์กัน หรืออธิบายถึงความว่างว่าเป็นความไม่มีแก่นสารหรือหลักการความเป็นไปโดยธรรมชาติ”[๑๘]

ดูเหมือนคำอธิบายของเสถียร โพธินันทะกับสุมาลีจะไปในทางเดียวกัน ขณะที่สุชูกิจจะเห็นว่าศูนยตามีบางอย่างที่คงที่แน่นอน ไม่เปลี่ยนแปลง พ้นจากประสาทสัมผัสเป็นสิ่งสมบูรณ์ แต่อย่างไรก็ตามดูเหมือนว่าเรากำลังใช้ตรรกะเพื่ออธิบายถึงความว่าง ในแง่ปรากฏการณ์ก็คือไม่มีสิ่งใดที่เป็นสวภาวะที่แท้จริงอยู่ แต่ในแง่ของตรรกะทำให้ลักษณะศูนยตานั้นอาจอธิบายให้เห็นศูนยตาได้ ในขณะที่ในทางความเป็นจริงก็ยิ่งห่างไกลต่อความเข้าใจได้นอกจากว่าเราจะถือเอาตามหลักการที่ปรากฏในพระไตรปิฎกมาช่วยอธิบาย ดังที่สมภาร พรมทา แสดงทัศนะว่า “เราไม่มีความจำเป็นที่จะต้องอธิบายว่าสรรพสิ่งล้วนเป็นมายา แม้กระทั่งพระนิพพาน ทำไมเราไม่เข้าใจโลกและสรรพสิ่งง่ายๆ อย่างที่พระพุทธองค์ทรงสอน คือยอมรับสัจจะมีอยู่สองระดับ ระดับแรกเรียกสมมติสัจจะ ส่วนระดับต่อมาเรียกว่า ปรมัตถสัจจะ สมมติสัจจะเป็นมายาเพราะในความเป็นจริงไม่มีสิ่งเหล่านี้ สมมติสัจจะก็เหมือนกับรูปต่างๆ ที่เราต่อขึ้นจากชิ้นส่วนพื้นฐาน ส่วนปรมัตถสัจจะนั้นไม่ใช่มายา เป็นสิ่งที่มีจริง จิต เจตสิก รูป นิพพาน เป็นสิ่งที่มีอยู่จริง สิ่งทั้งหลายจำนวนมากมายมหาศาลในจักรวาลนี้ เมื่อทอนลงมาแล้วก็มารวมอยู่ที่ความจริงพื้นฐานเหล่านี้ โลกและสรรพสิ่งที่กล่าวมานี้เป็นของที่เราสามารถเข้าใจได้ ไม่เหมือนโลกและสรรพสิ่ง ที่ปรากฏตามคำอธิบายของนิกายมาธยมิกะที่ไม่มีใครเข้าใจตามได้”[๑๙] หรือที่เอ็ดเวิร์ด คอนซ์กล่าวว่า “หากเราไม่ต้องการเข้าใจนิกายมาธยมิกะผิดไป เราควรตีความคำว่าศูนยตาว่ามีความหมายเท่ากับอนัตตา”[๒๐]

สรุปแล้วศูนยตามีความหมาย ดังนี้

๑. ศูนยตาเป็นความจริงสูงสุด

๒. ศูนยตาเป็นปัจจยาการ

---

[๑๘] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, หน้า ๑๕๒-๑๕๓.

[๑๙] สมภาร พรมทา, **พุทธศาสนามหายาน นิกายหลัก**, (กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๐), หน้า ๖๗.

[๒๐] เอดเวิร์ด คอนซ์, **พุทธศาสนา : สาระและพัฒนาการ**, แปลโดย นิธิ เอี่ยวศรีวงศ์, (กรุงเทพมหานคร : วารสารบ้านและสวนและแพรว, ๒๕๓๐), หน้า ๑๘๒-๑๙๐.

๓. ศูนยตาเป็นสภาพที่สิ่งทั้งหลายไม่มีสวภาวะ สรรพสิ่งนั้นมีอยู่ได้ก็ล้วนผ่านการคิดปรุงแต่ง

๔. ศูนยตาคืออนัตตา

ลักษณะของศูนยตา

ลัทธิศูนยวาทตามที่นักปราชญ์ชาวอินเดียผู้ไม่นับถือพระพุทธศาสนา หมายถึง โลกเป็นสิ่งที่ว่างจากทุกๆ สิ่ง คือว่าทุกสิ่งไม่มีอยู่จริงๆ ในคัมภีร์สรวทัศนสังคหะ ท่านมาธวาจารย์ ได้อ้างถึงเนื้อหาอันสำคัญ ในฐานะที่เป็นการกล่าวถกเถียงในการสนับสนุนในฐานะที่เป็นการกล่าวถกเถียงในการสนับสนุนลัทธิอันนี้ว่า ตัวอัตตา หรือตัวรู้วัตถุ หรืออารมณ์ คือตัวที่ถูกรู้และความรู้ ทั้งสามอย่างนี้ต่างอาศัยซึ่งกันและกัน จึงเป็นจุดที่ถามว่าทั้งวัตถุและจิตใจที่ถือว่ามีอยู่จริง เป็นสิ่งหลอกลวง ไม่มีอะไรเลยทั้งสิ้น โลกคือสิ่งสูญ ปราศจากของจริง จากข้อความนี้จึงถือว่า ทุกๆ สิ่งไม่มีอะไรจริง ตามหลักของมาธยมิกะ แต่ควรพิจารณาต่อไปว่า มาธยมิกะไม่ได้ปฏิเสธความจริงทั้งหมด แต่เป็นการปฏิเสธเฉพาะโลกปรากฏการณ์ที่เราเห็นกันอยู่ ส่วนเบื้องหลังของโลกปรากฏการณ์นั้นยังมีความจริงอยู่ ซึ่งความจริงนี้เราไม่สามารถพรรณนาได้ ไม่สามารถบอกลักษณะว่าเป็นอย่างใด เพราะไม่ปรากฏทางกายหรือทางจิต การที่ถือว่าลักษณะทางปรากฏการณ์เป็นสิ่งสูญนั้น เราเรียกว่า สูญ แต่เป็นลักษณะการปฏิเสธของปรมัตถสัจจะซึ่งพรรณนาถึงสิ่งที่ไม่มีอยู่[๒๑] โดยแนวคิดว่า สูญนั้น เริ่มต้นมาจากในลังกาวตารสูตรแสดงลักษณะศูนยตาไว้ ๗ นัย คือ

๑) ศูนยตาแห่งบุคลิกลักษณะ หมายถึง สรรพสิ่งไม่มีทั้งลักษณะแห่งปัจเจกภาวะและสามัญญภาวะ

๒) ศูนยตาแห่งสวภาวะ หมายถึง สรรพสิ่งปราศจากสวภาวะ มีลักษณะเป็นสวภาวศูนยตา

๓) ศูนยตาแห่งอกรรม (อปรจิต) หมายถึง ขันธ์ทั้งหลายคือนิพพาน ไม่มีกรรม (การกระทำ) ในขันธ์ทั้งหลายนับแต่เริ่มแรก กล่าวคือ ไม่ต้องมีการปรับเปลี่ยนขันธ์หรือกระทำการใดๆ ต่อขันธ์

๔) ศูนยตาแห่งกรรม (ปรจิต) หมายถึง ขันธ์ทั้งหลายว่างจากอัตตาและคุณสมบัติและดำเนินไปได้เมื่อมีการเชื่อมกันระหว่างเหตุกับกรรม

๕) ศูนยตาแห่งสรรพสิ่งในความหมายที่ว่า เป็นสิ่งทำนายไม่ได้ หมายถึงธรรมชาติเป็นจินตนาการที่ผิด ไม่สามารถแสดงออกมาได้

---

[๒๑] สติสจันทร ชัตเตอรจี, **ปรัชญาอินเดีย**, แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล, พิมพ์ครั้งที่ ๒ ,(กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙), หน้า ๒๖๒-๒๖๔.

๖) ศูนยตาในความหมายสูงสุด คืออันติมสัจจะ รู้แจ้งได้เฉพาะด้วยอริยญาณ นั่นคือ ในการบรรลุความรู้แจ้งภายในโดยอาศัยอริยญาณ ย่อมไม่มีร่องรอยแห่งวาสนาที่เกิดจากแนวคิดผิดพลาดทั้งหลาย

๗) ศูนยตาแห่งสิ่งนี้และสิ่งนี้ หมายถึง สิ่งนี้และสิ่งนี้ไม่มีอยู่ในที่ไหนๆ ว่างโดยประการทั้งปวง[๒๒]

ในส่วนของปรากฏการณ์นั้นในลังกาวตารสูตรถือว่า ปรากฏการณ์ทางวัตถุเป็นจินตนาการล้วน ตามข้อความว่า ปรากฏการณ์ทางวัตถุแต่ละอย่างเหล่านี้ ไม่ใช่ความจริงเที่ยงแท้ ปรากฏการณ์เหล่านั้นเกิดขึ้นเพราะจินตนาการ เนื่องจากจินตนาการว่างเปล่า สิ่งที่ถูกจินตนาการจึงว่างเปล่าไปด้วย และยืนยันด้วยว่าปรากฏการณ์ระดับการคิดปรุงแต่งเป็นภาพมายา ในข้อความว่า ผู้รู้สรรพสิ่งไม่ใช่ผู้รู้สรรพสิ่ง และสรรพสิ่งไม่ได้อยู่ภายในสรรพสิ่ง พวกคนพาลคิดปรุงแต่งและคิดว่า เรา (ตถาคต) เป็นผู้ตรัสรู้ในโลก แต่เราไม่ใช่ผู้ตรัสรู้และไม่ใช่ผู้ทำคนอื่นให้ตรัสรู้”[๒๓]

มีคำธิบายถึงเรื่องนี้ว่า ปรากฏการณ์ วัตถุ โลกว่าง สิ่งเหล่านี้ไม่ได้มีอยู่โดยเป็นอิสระจากประสบการณ์ของคน ไม่มีอยู่นอกกรอบโครงสร้างทางความคิดและภาษา โดยอาจมองได้ว่า สิ่งทั้งหลายว่างไม่ใช่เพราะไม่มีแก่นสาร แต่แก่นสารที่สิ่งทั้งหลายมีอยู่นั้นล้วนเกิดมาจากบัญญัติ และที่จริงสิ่งทั้งหลายว่างเพราะไม่มีแก่นสารนั้น ไม่ได้หมายความว่า กำลังยืนยันว่าสิ่งทั้งหลายมีแก่นสาร แต่การยืนยันแบบนั้นก็เป็นการสร้างข่ายความคิดขึ้นมาอีกได้ เพราะภาษานั้นนั้นแม้ไม่มีแก่นสารแต่อย่างไรก็บ่งบอกถึงแก่นสารเชิงภววิสัย เรียกว่า ภาวะ ไม่ว่าจะอธิบายคุณสมบัติของภาวะนี้หรือไม่ ก็ต้องยอมรับว่าความจริงหรือการมีอยู่ (ภาวะ) ของคำนั้นไปด้วย จึงต้องเข้าใจว่า สิ่งทั้งหลายว่างเพราะแก่นสารมาจากการบัญญัติ เมื่อเข้าใจอย่างนี้จะเข้าใจจากลักษณะภาษาว่า สิ่งทั้งหลายไม่มีแก่นสาร ฉะนั้น เมื่อความว่างคือสภาพของความเป็นจริง จึงไม่ใช่คุณสมบัติหรือลักษณะของสิ่งนั้น แต่เกิดจาการรับรู้ความเป็นจริง โดยการรับรู้นั้นปรากฏจากการหลุดพ้นจากพันธนาการทางด้านภาษา หรือการแยกตัวออกมาจากกิเลสเป็นเอกเทศจากความคิด ความรู้ และภาษาทั้งหมด จึงทำให้เห็นความว่างในสรรพสิ่งรวมถึงตัวเรา เข้าใจความจริงที่ช่วยให้ตระหนักถึงความเป็นอิสระ สันติ ไม่ถูกครอบงำ ไม่แบ่งแยก และไม่แตกต่าง เป็นความเข้าใจในแบบที่เกิดขึ้นแก่ผู้เห็นสัจธรรม[๒๔]

---

[๒๒] ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ, **คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร**, แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ), (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๓), หน้า (๓๑).

[๒๓] ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ, **คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร**, แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ), หน้า (๑๘)-(๑๙).

[๒๔] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, หน้า ๑๔๗-๑๔๙.

ศูนยตากับปฏิจจสมุปบาท

คำว่า ปฏิจจสมุปบาท แปลว่า อาศัยกันและกันเกิดขึ้น ซึ่งคำนี้ในสันสกฤตใช้คำว่า ปรตีตยสมุตปาทะ มีรายละเอียดที่ชัดเจน โดยมีคำกล่าวถึงปฏิจจสมุปบาทว่า เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารจึงมีเพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี เพราะวิญญาณเป็นปัจจัย นามรูปจึงมี เพราะนามรูปเป็นปัจจัย สฬายตนะจึงมี เพราะสฬายตนะเป็นปัจจัย ผัสสะจึงมี เพราะผัสสะเป็นปัจจัย เวทนาจึงมี เพราะเวทนาเป็นปัจจัย ตัณหาจึงมี เพราะตัณหาเป็นปัจจัย อุปาทานจึงมี เพราะอุปาทานเป็นปัจจัย ภพจึงมี เพราะภพเป็นปัจจัย ชาติจึงมี เพราะชาติเป็นปัจจัย ชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกขะ โทมนัส อุปายาสจึงมี[๒๕] พุทธปรัชญาเถรวาทอธิบายหลักการนี้ว่าเป็นลักษณะการอิงอาศัยกันและกันจนก่อให้เกิดความทุกข์ ในการอธิบายเรื่องเหตุปัจจัยนี้ในพุทธปรัชญาเถรวาทอาจแยกออกเป็นได้ ๒ ส่วน คือ

ก. ความเป็นเหตุปัจจัยที่เกี่ยวข้องกับทุกข์และการดับทุกข์ โดยหัวใจของพระพุทธศาสนาคือการดับทุกข์ ความเป็นเหตุปัจจัยในเรื่องนี้จึงเป็นเรื่องสำคัญ

ข. ความเป็นเหตุปัจจัยที่ไม่เกี่ยวกับเรื่องการดับทุกข์โดยตรง แต่เกี่ยวข้องกับการที่พระพุทธศาสนาต้องการชี้ว่าสิ่งต่างๆ ในโลก ที่เรียกว่าสังขตธรรมนั้นล้วนอิงอาศัยกันและกัน เป็นเหตุปัจจัยแก่กัน โดยลักษณะที่ ๒ นั้น เรียกว่า ความเป็นเหตุปัจจัยรอง เพราะเป็นส่วนเสริมเหตุปัจจัยแบบแรก เป็นการแสดงให้เห็นว่าโลกภายภาพดำเนินอย่างมีเหตุปัจจัยเพื่อสนับสนุนให้เราเข้าใจโลกและชีวิตตามความเป็นจริง[๒๖]

๓.๓.๒ ประเด็นทางญาณวิทยา แนวคิดที่สำคัญของมาธยมิกะ คือ วิภาษวิธี ซึ่งเป็นวิธีการหาความรู้ที่สำคัญ โดยจะศึกษาในประเด็นดังต่อไปนี้

ความหมายของวิภาษวิธี

คำว่า วิภาษวิธี หมายถึงการดำเนินการอภิปรายหรือโต้วาที อันเกิดจากการคิดที่ละเอียดอ่อนด้วยเหตุผล โดยเสนอให้เห็นรูปแบบการปฏิเสธและวิจารณ์แนวคิดของผู้อื่น อีกด้านหนึ่งก็ยืนยันความคิดของตนเอง ข้อสรุปนั้นต้องเป็นสัจธรรม อย่างไรก็ตามเหตุผลแม้จะทำให้เกิดปัญญาได้ แต่เมื่อถึงที่สุดก็ต้องละวางเหตุผล วิธีการดังกล่าวจึงเป็นการชี้ให้เห็นข้อจำกัดของเหตุผล เพื่อให้ละเหตุผล และถอนอุปาทาน

วิภาษวิธีเป็นทัศนะที่เชื่อว่า ความจริงเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไม่หยุดนิ่ง การเปลี่ยนแปลงก่อให้เกิดพัฒนาการที่วางพื้นฐานอยู่บนความขัดแย้งภายใน เริ่มจากความเชื่อว่าทุกสิ่งมีความขัดแย้งภายในเป็นพื้นฐาน โดยวิภาษวิธีในทางพระพุทธศาสนาไม่ใช่เรื่องของเนื้อหาความคิด แต่เป็น

---

[๒๕] วิ.ม. (ไทย) ๔/๑/๒.

[๒๖] สมภาร พรมทา, **พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก**, (กรุงเทพมหานคร : ปัญญฉัตร์ บุ๊คส์ บายดิ้ง, ๒๕๕๙), หน้า ๔๐๐-๔๐๑.

กระบวนการทางจิตวิญญาณเพื่อตระหนักรู้ (self-conscious spiritual movement) เป็นบทวิภาษ เหตุผลซึ่งหลีกเลี่ยงแนวคิดทางปรัชญาไม่ได้ โดยเหตุผลนั้นเมื่อสาวไปเรื่อยๆ ไม่มีที่สิ้นสุด วิภาษวิธีคือ การตระหนักรู้ถึงความขัดแย้งและไม่มีที่สิ้นสุดของเหตุผล ในทางศาสนานั้นก่อให้เกิดญาณหยั่งรู้พ้นไปจากบัญญัติได้ หากจะตีความไปแล้วก็คือ การตระหนักรู้ถึงข้อจำกัดของเหตุผล เพื่อไม่ให้หลงบัญญัติ และนำมาเป็นวิถีทางเพื่อมุ่งสู่ความจริง ไม่ใช่มีชีวิตอยู่เพื่อรับใช้เหตุผล

ลักษณะของวิภาษวิธี

วิภาษวิธีเป็นเครื่องที่นำไปสู่ปัญญาญาณ เป็นการตรวจสอบเพื่อแสวงหาทางออกให้กับปัญหาที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงพยากรณ์ที่เรียกว่า อัพยากฤต โดยวิภาษวิธีกำเนิดจากความพยายามที่จะแสวงหาคำอธิบายว่า เหตุใดพระพุทธเจ้าจึงไม่ทรงตอบคำถามบางประเภทหรือทรงนิ่งเฉยเมื่อถูกถามปัญหาเกี่ยวกับความมีอยู่ของโลก จักรวาล โดยการแสวงหาทางออกไม่ใช่เพื่อมุ่งตอบปัญหาเหล่านี้แทนพระพุทธองค์ แต่คือการแสดงให้เห็นว่าผู้ถามเหล่านั้นติดอยู่ในโลกของเหตุผลซึ่งมีข้อจำกัดอย่างไร

วิภาษวิธี ทำให้เห็นว่าระบบความคิดเป็นสิ่งที่มนุษย์สร้างขึ้น ความคิดเป็นแค่ปรากฏการณ์หรือมายาภาพ ไม่ใช่ประสบการณ์ที่ได้จากการประจักษ์ตรง ทำให้ทฤษฎีในโลกนี้ถูกสร้างขึ้นมาบนฐานความคิด แม้จะดูน่าเชื่อถือหรือหนักแน่น แต่ก็ยังเป็นเรื่องของการใช้เหตุผลสืบสาวไปหาข้อสรุปที่เรียกว่า การอนุมาน โดยส่วนใหญ่ถือว่าเป็นจริง แต่คำสอนของพระพุทธเจ้าแตกต่างจากลัทธิอื่น เพราะขณะที่บุคคลหรือลัทธิต่างๆ มุ่งสอนให้แสวงหาความจริงแบบสากลอันมีลักษณะนิ่งเป็นอิสระ แต่พระพุทธองค์กลับสอนให้ปฏิเสธสิ่งเหล่านั้น และทรงประกาศให้เห็นว่าความจริงคือความเปลี่ยนแปลง ไม่คงที่ ไม่อยู่ในสภาพเดิม (อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา) และพิจารณาทุกสิ่งเป็นแค่ภาษา ความคิด ตรรกะที่คิดกันขึ้น แต่ความไม่เที่ยงที่นักปรัชญาถือว่าเป็นมายาภาพ กลับเป็นความจริงแท้ในพระพุทธศาสนา ฉะนั้น วิภาษวิธีจึงเป็นเครื่องมือที่ทำให้เห็นความจริงในระดับต่างๆ และก่อให้เกิดปัญญานำไปสู่ความพ้นทุกข์จากความยึดมั่นในตัวตนทุกรูปแบบ[๒๗]

โครงสร้างของวิภาษวิธีมีดังนี้

๑) ยืนยัน (Positive Thesis : Affirmation)

๒) ปฏิเสธ (Negative Counter – Thesis : Negation)

๓) ยืนยันและปฏิเสธ (Conjunctive Affirmation of the First Two)

๔) ไม่ทั้งยืนยันและปฏิเสธ (Disjunctive Denial of the First two)

เมื่อนำแนวคิดการอธิบายเรื่องโลกมาลงในวิภาษวิธี ๔ รูปแบบที่เรียกว่า จตุษโกฏิ นี้จะได้ดังนี้คือ

---

[๒๗] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, หน้า ๑๐๗-๑๑๑.

๑) โกฏิที่หนึ่ง พวกที่เห็นว่าโลกเที่ยงเกิดขึ้นจากตัวเอง โดยหลักการนี้มาจากของฝ่ายสางขยะ และกลุ่มที่เห็นว่าแก่นสารของโลกตั้งแต่อดีต ปัจจุบัน และอนาคตคือความจริงเดียวกัน ในพระพุทธศาสนาคือนิกายสรวาสติวาท

๒) โกฏิที่สอง พวกที่เห็นว่าโลกอาศัยสิ่งอื่นทำให้ตัวเองมีอยู่ ถ้าเข้าใจไม่ดีจะดูว่าเป็นคำสอนของพระพุทธศาสนา เพราะสิ่งหนึ่งอาศัยสิ่งอื่นทำให้ตัวเองมีอยู่ ถ้าโกฏิแรกแสดงว่า สิ่งหนึ่งเกิดได้เอง เช่น ก. เกิดจากก. ส่วนโกฏิที่สองก็ต้องปฏิเสธว่า สิ่งหนึ่งเกิดจากสิ่งอื่น เช่น ก. เกิดจาก ข. หรือเกิดจากเหตุที่ไม่ใช่ ก.

๓) โกฏิที่สาม พวกที่เห็นว่าโลกอาศัยทั้งตัวเองและสิ่งอื่นทำให้เกิด เป็นการรวมทัศนะแบบแรกและแบบที่สองเข้าด้วยกัน เพราะเห็นว่าต่างมีเหตุผลทั้งคู่

๔) โกฏิที่สี่ พวกที่เห็นว่าโลกนี้เกิดขึ้นได้โดยไม่ต้องอาศัยสาเหตุใด อธิบายการมีอยู่ของโลกเป็นเพียงเรื่องบังเอิญและเป็นเช่นนั้นเอง จึงไม่มีเหตุผลที่จะต้องถามหาที่มา โดยกลุ่มนี้เชื่อว่า เราไม่อาจหยั่งรู้ความจริงในเรื่องเหล่านี้ได้ ทั้งไม่อาจรู้หรือเสียเวลาที่จะใส่ใจในเรื่องเหล่านี้ด้วย[๒๘]

นาคารชุนได้ใช้วิภาษวิธีโต้แย้งแนวคิดทั้ง ๔ แบบที่กำลังสนับสนุนภาวะแก่นสารที่เรียกว่า สวภาวะ (self-nature/self-existence/self-being) อันเป็นสภาพที่ไม่ขึ้นกับสิ่งอื่น เป็นแก่นสารหรือความจริงสูงสุด ดำรงอยู่เอง ไม่มีสิ่งใดทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงได้ ไม่สามารถอธิบายได้ด้วยเหตุผล ขัดกับหลักปฏิจจสมุปบาทที่พรรณนาว่าทุกสรรพสิ่งล้วนอิงอาศัยกัน โดยนาคารชุนวิพากษ์เหตุผลทั้งสี่อย่างนั้นไม่มีอันใดหลุดรอดจากกรอบสวภาวะได้เลยทั้งหมดล้วนเป็นความเห็นที่มีอุบาทานถึงสิ่งที่มีอยู่เป็นอยู่ด้วยตัวเองทั้งนั้น และเมื่อไม่หยุดพ้นจากกรอบที่ว่านี้ก็ไม่มีคำสอนว่าด้วยทางสายกลางที่เอื้อต่อความพ้นทุกข์ได้เลย[๒๙]

วิภาษวิธีเป็นเครื่องมือในการตรวจสอบความคิด จึงไม่สามารถแสดงจุดยืนของผู้ใช้ออกมาเป็นทัศนะหรือทฤษฎีการยืนยันทัศนะอะไรได้ภายหลังใช้วิภาษวิธีตรวจสอบแล้วทุกอย่างล้วนเป็นเรื่องที่ขัดแย้งตัวเอง การจะยืนยันทัศนะจึงเป็นขั้วหนึ่งของความคิดที่สนับสนุนสวลักษณะ แต่ข้อดีของวิภาษวิธีก็มีอยู่คือทำให้เรารู้ว่าไม่มีความคิดใดสมบูรณ์แบบ อะไรก็ตามที่เป็นสิ่งสร้างจากความคิดล้วนไม่ใช่ความจริง ดูเหมือนนาคารชุนจะนำเสนอวิภาษวิธีไว้ในฐานเป็นเครื่องมือ ไม่ใช่เป็นความจริงที่มีเนื้อหาในตัวเอง เป็นเพียงอุปกรณ์สำหรับใช้เพื่อทำให้เกิดสติปัญญา เพราะระบบความคิดทุกระบบที่มีอยู่ เมื่อวิเคราะห์จนถึงที่สุดแล้วย่อมวางอยู่บนพื้นฐานความเชื่อบางประการที่ไม่อาจตรวจสอบได้ทั้งสิ้น ตรงนี้เองที่เราไม่ควรทะนงตนว่าระบบความคิดของเราถูกต้อง ในขณะเดียวกันก็เหยียบย่ำระบบความคิดอื่นที่ต่างไปจากความคิดของเราว่าเป็นแนวคิดที่ผิด แต่วิภาษ

---

[๒๘] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, หน้า ๑๑๓-๑๑๖.

[๒๙] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, หน้า ๑๑๖.

วิธีของนาคารชุนไม่มีใครสามารถอ้างเช่นนั้นได้ เพราะใครที่อ้างว่าตนเองเข้าถึงความจริง ความคิดของเขาถูกส่วนความคิดผู้อื่นผิด ถือว่าคนนั้นเข้าใจผิด เพราะวิภาษวิธีทำให้เรามีท่าทีเป็นมิตรต่อกันและกัน เมื่อเราทุกคนตระหนักว่าระบบความคิดทุกอย่างสามารถทอนลงเป็นความเชื่อได้ทั้งหมด เราย่อมไม่เห็นเหตุผลที่จะสรุปว่าความเชื่อเช่นนี้ดีกว่าความเชื่อเช่นนั้น ความเชื่อทุกอย่างที่มีอยู่ในโลกไม่มีความเชื่อใดเหนือกว่าความเชื่ออื่น[๓๐]

ข้อโต้แย้งแนวคิดวิภาษวิธี

ก. เป็นหลักการที่ขัดแย้งกับตัวเอง เพราะการจะปฏิเสธอะไรก็ตาม เราต้องรู้หรือยอมรับก่อนว่าความจริงคืออะไร เมื่อรู้แล้วจึงจะสามารถปฏิเสธสิ่งอื่นได้ว่าไม่จริง คือเมื่อมาธยมิกะปฏิเสธการยืนยันทุกอย่าง แต่ลึกๆ แล้วก็ยอมรับความจริงบางอย่างไว้ จึงกล้าจะระบุว่าสิ่งนั้นไม่ถูก หรือไม่จริง จึงต้องมีความจริงสากลแน่นอนก่อนที่มีอยู่ล่วงหน้าจิต (a priori) เช่นพวกเทวนิยมเชื่อว่ามีความจริงบางอย่างที่จิตได้รับการถ่ายทอดมาก่อนความรู้ทั้งหมดในโลกใบนี้

ประเด็นนี้ มาธยมิกะชี้แจงว่า ความจริงสากลเป็นสิ่งที่มีอยู่ล่วงหน้าแล้วในจิต ก็ย่อมไม่มีความจำเป็นที่เราจะต้องอ้างถึงความจริงทางโลกใดๆ ได้อีก ฉะนั้น จึงไม่จำเป็นต้องพูดถึงสัมมาทิฏฐิจนถึงทางปฏิบัติเพื่อทางหลุดพ้น เพราะการยอมรับอย่างนั้นทำให้อธิบายกระบวนการกิเลสไม่ได้อีกอีกทั้งไม่จำเป็นต้องอธิบายด้วย เนื่องจากกระบวนการกิเลสเป็นเรื่องของความไม่รู้ ขัดกับความเชื่อที่ว่ามีความรู้แท้ในความจริงบางอย่างแล้วตรงจุดเริ่มต้นของคน

ข. นักคิดบางกลุ่มโจมตีวิภาษวิธี ด้วยการกล่าวว่า ในการจะปฏิเสธอะไรตาม เมื่อมีการยืนยันสิ่งที่เราจะปฏิเสธก่อน เช่น จะปฏิเสธ ก. ได้ก็ต้องยืนยันให้ได้ก่อนว่า ก.มีอยู่ ถ้าไม่ยอมรับว่า ก. มีอยู่แล้วจะปฏิเสธได้อย่างไร ประเด็นนี้ถูกโต้แย้งว่า แนวคิดข้างต้นนี้ถือเป็นความสับสนระหว่างความจริงแบบภววิสัย (objective) กับความจริงแบบอัตวิสัย (subjective) อันเป็นความเชื่อ โดยการที่สำนักมาธยมิกะปฏิเสธการมีอยู่ของ ก. พวกเขาไม่ได้ยอมรับล่วงหน้าว่า ก.มีอยู่จริงๆ ในเชิงภววิสัย แต่ที่ต้องอ้างถึง ก. หรืออะไรบางอย่างก่อนปฏิเสธเพราะเป็นความเชื่อของอีกฝ่าย คือเป็นความจริงแบบอัตวิสัยคืออีกฝ่ายอนุมานเอาจากเหตุผล ซึ่งการอ้างถึง ก. ก็เพื่อใช้ ก. ให้เป็นประโยชน์ในเชิงสมมติ ไม่ได้ยอมรับว่า ก. มีอยู่จริง แต่ ก. เป็นบัญญัติของสองฝ่ายที่โต้แย้งกัน เป็นปัญหาที่นักคิดทั้งหลายอ้างบัญญัติเพื่อสื่อความจริงแบบภววิสัย ฉะนั้น หากมาธยมิกะจะยอมรับว่า ก.มีอยู่ก่อนจะปฏิเสธนั้น ก.มีอยู่ในเชิงสมมติบัญญัติ เป็นเพียงความรู้จากความเชื่อ ไม่ใช่ความจริงปรมัตถ์ที่มีอยู่จริงๆ

ค. นักคิดบางกลุ่มเชื่อว่า การปฏิเสธทุกอย่างต้องนำไปสู่บทสรุปที่เป็นการยืนยันอะไรบางอย่างเสมอไม่ว่าจะตั้งใจหรือไม่ ไม่เช่นนั้นก็จะถือว่าการปฏิเสธนั้นก็ไร้ความหมาย เพราะไม่ได้

---

[๓๐] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, หน้า ๑๒๖-๑๒๗.

ก่อให้เกิดความรู้ใดๆ สำนักมาธยมิกะอธิบายว่า การปฏิเสธที่เรียกว่า วิภาษวิธีนี้ไม่ใช่อุจเฉททิฏฐิ คือความเห็นว่าทุกอย่างขาดสูญไม่มีอะไรเหลือ เหตุเพราะแม้แต่อุจเฉททิฏฐิก็ต้องถูกวิพากย์และปฏิเสธเช่นเดียวกัน วิภาษวิธีไม่ใช่ทัศนคติเชิงลบต่อทฤษฎีทั้งหมด ไม่ใช่การแทนที่แนวคิดหนึ่งหลังจากทำลายแนวคิดอื่นๆ อีกทั้งก็ไม่ได้ทำหน้าที่เพื่อก่อให้เกิดข้อสรุปบางอย่างในเบื้องปลาย แต่วิภาษวิธีเป็นความตระหนักรู้ในอคติทางเหตุผล เป็นเครื่องมือในการตรวจสอบเหตุผล เพื่อชี้ให้เห็นว่า ทัศนะต่างๆ เกิดจากความคิดที่วางอยู่บนความรู้สึกอคติ คือตามความคิดเชิงอัตวิสัยที่ขึ้นกับเงื่อนไขปัจจัยของผู้คิด แง่หนึ่งดูเหมือนว่าวิภาษวิธีทำลายทัศนะของผู้อื่น ขณะเดียวกันกลับไม่แสดงความเห็นอะไรเลย จึงอาจจะไม่เป็นธรรมกับฝ่ายใดเลย วิภาษวิธีจึงเหมือนกับการต่อสู้ที่ไม่ยุติธรรมกับอีกฝ่าย แต่ดูเหมือนว่าวิภาษวิธีนั้นคือความตระหนักรู้ในข้อจำกัดของเหตุผล โดยทำให้เห็นว่าบัญญัตินั้นถือเอาโดยแก่นสารไม่ได้ เพียงแต่ทำหน้าที่ของเหตุผลเพื่อล้มล้างเหตุผล มองในแง่หนึ่งวิภาษาวิธีเป็นการปลดปล่อยจิตให้หลุดพ้นจากความอคติหรือความเป็นผู้แพ้และชนะ เพราะหากมีการประกาศว่าศูนยตาเป็นความจริงสูงสุดในตัวเอง ก็จะต้องมีการตรวจสอบว่าจริงหรือไม่ แต่วิภาษวิธีทำหน้าที่เป็นเครื่องมือที่ไม่อิงกลับความเชื่อและความคิดที่เอนเอียงด้วยอคติของบุคคล จึงจะกล่าวว่าวิภาษวิธียืนยันอะไรบางอย่างไม่ได้ อีกทั้งไม่ใช่ต้องการแสดงจุดยืนทางความคิดแต่เป็นการปลดปล่อยความคิดให้รู้เท่าทัน[๓๑]

๓.๓.๓ ประเด็นทางจริยศาสตร์ แนวคิดทางจริยศาสตร์ของมาธยมิกะพิจารณาจากเรื่อง “ทางสายกลาง”

ความหมายของทางสายกลาง

ทางสายกลาง คือการข้ามพ้นแนวคิดแบบสุดโต่งทุกอย่าง กล่าวคือเป็นการไม่ติดอยู่ในขั้วทั้งที่เป็นการยืนยัน-ปฏิเสธ สัสสตทิฏฐิ-อุจเฉททิฏฐิ ภาวะ-อภาวะ จนถึงอัตถิกะและนัตถิกะ จะเห็นว่าข้อจำกัดทางด้านเหตุผลทำให้เกิดทฤษฎี โดยทางสายกลางนี้เมื่อพิจารณาทางจริยศาสตร์ จะพบว่าไม่เข้าไปเกี่ยวข้องกับขั้วของการทรมานตัวเอง (อัตตกิลมถานุโยค) กับกามสุข (กามสุขัลลิกานุโยค) แต่กล่าวขึ้นธรรมสายกลางที่หลุดจากขั้วทุกอย่าง เรียกว่า ปรตีตยสมุตปาทะ ซึ่งนาคารชุนอธิบายว่าการหยั่งเห็นปรตีตยสมุตปาทะก็คือเห็นศูนยตา เข้าใจสมมติบัญญัติและหยั่งเห็นทางสายกลาง[๓๒] ฉะนั้นหลักศูนยตายังเชื่อมโยงถึงหลักทางสายกลาง โดยอยู่ระหว่างการปฏิเสธ (denial) และการยืนยัน (affirmation) จุดที่น่าสนใจคือแนวคิดนี้ไม่ใช่ทั้งปฏิเสธหรือยืนยัน หรือว่าตามจริงแล้วทางสายกลางก็ไม่ได้มีอยู่กึ่งกลางระหว่างขั้วความคิด หรือเป็นภาวะหนึ่ง หรือมีแก่นสารในตัวเองเป็นเอกเทศจากสิ่งอื่น เมื่อเราพยายามอธิบายทางสายกลางนี้ด้วยภาวะใดก็ตามเช่น ทางสายกลางเป็นภาวะของความ

---

[๓๑] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, หน้า ๑๒๗-๑๓๑.

[๓๒] สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง,** หน้า ๒๑๗.

หลุดพ้นที่อยู่สูงสุด เป็นทางที่พระพุทธองค์ทรงค้นพบและต่างจากลัทธิอื่นๆ หรือทางสายกลางคือทางที่หลอมรวมทางอื่นเข้าเป็นทางเดียว ไม่มีทวิภาวะ มีแต่เอกภาวะ ซึ่งการอธิบายนี้ทำให้เข้าใจว่าคำสอนทางพระพุทธศาสนาไม่ต่างจากความเชื่อของชาวฮินดู

ลักษณะของทางสายกลาง

ทางสายกลางจึงเป็นการหลุดพ้นจากการยึดถือทั้งความคิดหรือความเห็นต่างๆ เป็นสภาพจิตที่หยุดพ้นจากกิเลสอันเกิดจากความคิดหรือเห็นนั้น ในมาคันทิยสูตรได้อธิบายถึงเหตุที่ทำให้คนยึดมั่นคือทิฏฐิ (ความเห็น) คือระหว่างความเห็นว่ามี (อัตถิตา) กับความเห็นว่าไม่มี (นัตถิตา) ความเห็นว่าเที่ยง (สัสสตทิฏฐิ) กับความเห็นว่าขาดสูญ (อุจเฉททิฏฐิ) ในมาคันทิยสูตร พระผู้มีพระภาคตรัสว่า “มาคันทิยะ นักปราชญ์ไม่กล่าวความหมดจดเพราะทิฏฐิ...บุคคลย่อมถึงความสงบภายในเพราะความไม่มีทิฏฐิ” มาคันทิยพราหมณ์กราบทูลว่า “หากนักปราชญ์ไม่กล่าวความหมดจดเพราะทิฏฐิ... บุคคลย่อมถึงความสงบภายใน เพราะความไม่มีทิฏฐิ... ข้าพเจ้าจึงเข้าใจธรรมของท่านว่า เป็นเรื่องงมงายแน่นอน เพราะสมณพราหมณ์บางพวกถึงความหมดจดได้เพราะทิฏฐิ” พระผู้มีพระภาคตรัสว่า “มาคันทิยะ เพราะอาศัยทิฏฐิทั้งหลายท่านจึงถามเนืองๆ ได้มาถึงความลุ่มหลงในทิฏฐิทั้งหลายที่ท่านถือมั่นไว้แล้ว และท่านก็มิได้เห็นสัญญาแม้น้อยหนึ่งจากธรรมนี้ เพราะฉะนั้น ท่านจึงประสบแต่ความงมงาย มุนีผู้จบเวทนั้น ย่อมไม่ไปด้วยทิฏฐิไม่ถึงความถือตัวด้วยอารมณ์ที่รับรู้ มุนีนั้นผู้ไม่มีตัณหาและทิฏฐินั้น ไม่ถูกกรรมและสุตะนำไป มุนีนั้นไม่ถูกตัณหาและทิฏฐินำเข้าไปในที่อาศัยทั้งหลาย”[๓๓]

โดยแง่หนึ่งแม้การหลุดพ้นจากกิเลสนั้นจะเกี่ยวข้องกับความมีอยู่ และไม่มีอยู่ จึงกลายเป็นสวภาวะหรือแก่นสารที่ปุถุชนยึดถือเอาไว้โดยไม่รู้ตัว แต่ตามความเป็นจริงระดับปรมัตถ์ ไม่มีสวภาวะนั้นอยู่ เป็นแต่ความยึดมั่นในความคิดว่าจริง (อุปาทาน) ด้วยความคิดความเห็นหรือถือมั่นว่าเป็นตัว เป็นตน แต่ตามความจริงแล้วทางกลายกลางทำให้เกิดความเห็นที่ถูกต้องอันเกิดจากการลงมือปฏิบัติ ในพระสูตรได้อธิบายแนวคิดนี้ไว้โดยอาศัยการปฏิบัติหรือการประพฤติตามหลักมรรค ดังท่านติสสเมตเตยยะทูลถามว่า

“ใครชื่อว่าเป็นผู้สันโดษในโลกนี้ ความหวั่นไหวทั้งหลายย่อมไม่มีแก่ใคร ใครรู้ชัดส่วนสุดทั้ง ๒ ด้านแล้ว ไม่ยึดติดในท่ามกลางด้วยมันตา (ปัญญา) พระองค์ตรัสเรียกใครว่าเป็นมหาบุรุษ ใครล่วงพ้นเครื่องร้อยรัดในโลกนี้ได้” พระผู้มีพระภาคตรัสตอบว่า “เมตเตยยะ ภิกษุเป็น**ผู้มีพรหมจรรย์** (เพราะเห็นโทษ) ในกามทั้งหลาย ชื่อว่าเป็นผู้สันโดษ ผู้คลายตัณหาแล้วมีสติทุกเมื่อ รู้ธรรมทั้งหลายแล้วดับกิเลสได้ ภิกษุนั้นชื่อว่าไม่มีความหวั่นไหว ภิกษุนั้นชื่อว่ารู้ชัดส่วนสุดทั้ง ๒ ด้านแล้ว ไม่ยึดติด

---

[๓๓] ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๘๔๖-๘๕๓/๗๐๑-๗๐๕.

ในท่ามกลางด้วยมันตา เราเรียกภิกษุนั้นว่าเป็นมหาบุรุษ ภิกษุนั้นชื่อว่าล่วงพ้นเครื่องร้อยรัดในโลกนี้ได้[๓๔]

มีคำอธิบายเพิ่มเติมถึงคำว่า ผู้**มีพรหมจรรย์** คือการงด งดเว้น เว้นขาด เจตนางดเว้นกิริยาที่ไม่ทำ การไม่ทำ การไม่ละเมิด การไม่ก้าวล่วงแดนแห่งการเข้าถึงอสัทธรรมตรัสเรียกว่า พรหมจรรย์ ในนิยามนี้คือการปฏิเสธความมีอยู่ของความชั่วหรืออกุศล ขณะเดียวกันก็ยืนยันความมีอยู่ของความดีหรือกุศล คือ อริยมรรคมีองค์ ๘ คือ ๑. สัมมาทิฏฐิ (เห็นชอบ) ๒. สัมมาสังกัปปะ (ดำริชอบ) ๓. สัมมาวาจา (เจรจาชอบ) ๔. สัมมากัมมันตะ (กระทำชอบ) ๕. สัมมาอาชีวะ (เลี้ยงชีพชอบ) ๖. สัมมาวายามะ (พยายามชอบ) ๗. สัมมาสติ (ระลึกชอบ) ๘. สัมมาสมาธิ (ตั้งจิตมั่นชอบ) ตรัสเรียกว่า พรหมจรรย์ ภิกษุใด เป็นผู้ประกอบ ประกอบพร้อม ดำเนินไป ดำเนินไปพร้อม เป็นไปเป็นไปพร้อม เพียบพร้อมแล้วด้วยอริยมรรคมีองค์ ๘ นี้ ภิกษุนั้น ตรัสเรียกว่า ผู้มีพรหมจรรย์[๓๕]

การเข้าใจว่า การปฏิบัติตามมรรคมีองค์ ๘ หรือทางสายกลางนั้นอาจทำให้เชื่อได้ว่าเป็นการยืนยันกุศลที่ทำให้เกิดความเป็นตัวเป็นตนขึ้นมาได้ แต่การพิจารณานี้ในมาธยมิกะเห็นว่า การหยั่งเห็นทางสายกลาง เป็นการเข้าใจความจริงสมมติว่าเป็นเท็จ เป็นเพียงนาม หรือใช้เรียกสิ่งที่ไม่มีจริงเป็นหนทาง แทนที่ ภาวะ ไปสู่ความหลุดพ้น ฉะนั้น ทางสายกลางจึงไม่ใช่ที่ดูราวกับว่ามี ทางสายกลางไม่ใช่ทางจะได้มาซึ่งความรู้ แต่เป็นจุดที่มีความรู้ทุกอย่างอยู่แล้ว ไม่ใช่วิถีสู่ความสำเร็จ ไม่ใช่มรรควิธีสำหรับฝึกปฏิบัติทางจิต ไม่ใช่การกระทำ ไม่ใช่วิธีการจัดการกับสิ่งต่างๆ แต่ที่จริงแล้วทางสายกลางเป็นสภาพที่สิ่งทั้งหลายกลายเป็นอย่างที่เป็นอย่างนั้น เรามีเพียงหยั่งรู้สภาพที่เป็นนี้โดยไม่ปรุงแต่ง หรือเป็นจริงตามอย่างที่เป็นเช่นนั้นเอง ซึ่งตรงนี้จะสอดคล้องกับการอธิบายความเป็นตัวตนในการปฏิบัติตนว่าเราไม่ได้มองความเป็นจริงจากภายนอก แต่เราอาศัยมองจากภายใน คือมองให้เห็นความเป็นจริงจากภายในตัวเรา คือ ตัวเรามีอยู่ในฐานะที่เป็นเครื่องมองความจริง เช่นเดียวกับกุศลก็มีอยู่ในฐานะเป็นเครื่องมองให้เห็นความบริสุทธิ์ของธรรมะหรือชีวิตที่ไม่ถูกเจือปนด้วยกิเลสที่ทำให้เศร้าหมอง นัยยะนี้ปรากฏเช่นกันในคิลานสูตรว่า

"ภิกษุในธรรมวินัยนี้ ๑. พิจารณาเห็นกายในกายอยู่ มีความเพียร มีสัมปชัญญะ มีสติ กำจัดอภิชฌาและโทมนัสในโลกได้ ๒. พิจารณาเห็นเวทนาในเวทนาทั้งหลาย ... ๓. พิจารณาเห็นจิตในจิต ... ๔. พิจารณาเห็นธรรมในธรรมทั้งหลายอยู่ มีความเพียร มีสัมปชัญญะ มีสติ กำจัดอภิชฌาและโทมนัสในโลกได้ ภิกษุจะชื่อว่ามีตนเป็นเกาะ มีตนเป็นที่พึ่ง ไม่มีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่ง มีธรรมเป็นเกาะ มีธรรมเป็นที่พึ่ง ไม่มีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่งอยู่ อย่างนี้แล อานนท์ ภิกษุเหล่าใดเหล่าหนึ่งในบัดนี้ก็ดี ในเวลาที่เราล่วงไปก็ดี จักมีตน เป็นเกาะ มีตนเป็นที่พึง ไม่มีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่ง มีธรรมเป็นเกาะ มีธรรมเป็นที่พึ่งไม่

---

[๓๔] ขุ.จู. (ไทย) ๓๐/๙,๑๑/๗๓,๗๙.

[๓๕] ขุ.จู. (ไทย) ๓๐/๑๐/๗๕-๗๖.

มีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่งอยู่ ภิกษุเหล่านั้นจักเป็นผู้เลิศกว่าภิกษุผู้ใคร่ต่อการศึกษา”[๓๖] เมื่อมองทุกอย่างตามจริงได้ เราจึงพัฒนาจากมีตน (สมมติ) เป็นที่พึ่ง ไปสู่การมีธรรม (ปรมัตถ์) เป็นที่พึ่ง หรือในแนวคิดแบบมาธยมิกะคือเป็นเช่นนั้นเอง

การตัดสินความดี

ในมาธยมิกะนั้นไม่ได้แสดง “ธรรม” ไว้ตามแบบที่นิกายเถรวาท นิกายสรวาสติวาท นิกายเสาตรานติกะ และโยคาจาร เพราะต้องการแสดงว่าทุกอย่างเป็นศูนยตา ฉะนั้น ธรรมจึงไม่ได้หมายถึงปรมัตถธรรม แต่หมายถึงเพียงคุณธรรมและจริยธรรมเท่านั้น เมื่อพิจารณาในแง่ของกาตัดสินความดีนั้น มาธยมิกะจึงหมายถึง กุศลธรรม (Good Karma) มี ๒ นัยคือ ๑) อัตตสังวร (self-restraint) คือการสำรวมหรือวางระเบียบกาย วาจา ของตน คือ จริยธรรม ๒) ปรัตถกรณะ (Benefitting others) การสร้างประโยชน์ให้ผู้อื่น โดยหลักธรรมทั้ง ๒ นี้เป็นสิ่งที่ดี และถือตามนัยแห่งทางกลางคือการปฏิเสธที่สุดโต่ง ๒ ประการ เป็นการแสดงถึงการมุ่งปฏิบัติสู่ความหลุดพ้นตามลำพังคนเดียว ไม่เกื้อกูลกับผู้อื่น ฉะนั้น การที่ฝ่ายเถรวาทและมหายานยืนยันถึงวิธีการปฏิบัติอย่างใดอย่างนั้นนั้น เป็นเรื่องของอัตตสังวร คือเป็นสิ่งที่จำเป็นต่อตนเอง และเป็นฐานสำหรับปรัตถกรณะคือทำเพื่อผู้อื่น แต่ในความเป็นจริงนั้นควรปฏิบัติไปด้วยกัน คือ ทางสายกลาง ที่ปฏิบัติทั้ง ๒ อย่างเท่าเทียมกัน กล่าวคือ นาคารชุนถือตามแบบพุทธพจน์ว่า “บุคคลไม่ควรทำประโยชน์ตนให้เสียไปเพราะประโยชน์ผู้อื่นแม้มาก เมื่อรู้ประโยชน์ของตนชัดแล้ว พึงขวนขวายในประโยชน์ตน” จึงเห็นว่า อัตตสังวร และปรัตถกรณะนั้นจะช่วยทำให้เกิดความเป็นมิตร คือ เป็นมิตรกับตนเองและผู้อื่น ทำให้เกิดประโยชน์ทั้งในโลกนี้และโลกหน้า ฉะนั้น นาคารชุนจึงยึดหลักอุดมการณ์พระโพธิสัตว์แบบเถรวาทและมหายานเท่าเทียมกัน และควบคู่กัน อันถือเป็นเป้าหมายแห่งการทำดี และคุณค่าทางจริยะ[๓๗]

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์

๔.๑ พุทธปรัชญามหายาน นิกายมาธยมิกะ คือสำนักที่กล่าวถึงเรื่องใดบ้าง และมีประเด็นศึกษาในเรื่องดังกล่าวอย่างไร?

๔.๒ วิเคราะห์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายมาธยมิกะศึกษาในประเด็นใดบ้าง พร้อมยกเหตุผลประกอบ

๔.๓ วิพากษ์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายมาธยมิกะว่าท่านเห็นด้วยหรือไม่ เพราะอะไร

---

[๓๖] สํ.ม. (ไทย) ๑๙/๓๗๕/๒๒๓.

[๓๗] พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ วันจันทร์), **พุทธปรัชญา**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙), หน้า ๓๐๔-๓๐๕.

๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.** กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ วันจันทร์). **พุทธปรัชญา**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙.

อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์. **พระพุทธศาสนามหายาน**. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

เจษฎา ทองรุ่งโรจน์. **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา**. กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗.

พระพุทธโฆษะ. **พระวิสุทธิมัคค์ : พระคัมภีร์ประจำครอบครัวชาวพุทธ**. แปลโดยพุทธศาสนสมาคม. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : ศูนย์ค้นคว้างทางพระพุทธศาสนา, ๒๕๒๑.

พระพุทธโฆสะ. **คัมภีร์วิสุทธิมรรค**. แปลและเรียบเรียงโดย สมเด็จพระพุฒาจารย์ (อาจ อาสภมหาเถร. พิมพ์ครั้งที่ ๔ . กรุงเทพมหานคร : บริษัท ประยูรวงศ์พริ้นท์ติ้ง จำกัด, ๒๕๔๖.

สุมาลี มหณรง์ชัย. **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**. กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๘.

สมภาร พรมทา, **พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก**, กรุงเทพมหานคร : ปัญญฉัตร์ บุ๊คส์ บายดิ้ง, ๒๕๕๙),

Ramakrishna Puligandla. **Fundamentals of Indian Philosophy**. 4th impression. New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008.

บทที่ ๙
พุทธปรัชญามหายานในอินเดีย นิกายโยคาจาร

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

๑.๑ เพื่อศึกษาพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคาจาร

๑.๒ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคาจารในแง่อภิปรัชญา

๑.๓ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคาจารในแง่ญาณวิทยา

๑.๔ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคาจารในแง่จริยศาสตร์

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

๒.๑ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคาจาร

๒.๒ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคาจารในแง่อภิปรัชญา

๒.๓ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคาจารในแง่ญาณวิทยา

๒.๔ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคาจารในแง่จริยศาสตร์

๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

ในการศึกษาพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคาจาร ได้วางรูปแบบการศึกษาภายใต้ประเด็นหลัก ๆ ๒ ด้าน ดังต่อไปนี้

๓.๑ พัฒนาการและแนวคิด

คำว่า โยคาจาร นั้นเป็นลัทธิที่ใช้การปฏิบัติโยคะเป็นหลัก โดยมีชื่อเรียกอีกหลายชื่อ เช่น อัตถิกวาท หรือ อัสติวาทิน หรือวิชญาณวาท เป็นนิกายที่ถือว่าวิญญาณปรากฏเป็นนามรูป แม้นามรูปจะหมดไป แต่วิญญาณก็ยังอยู่ ไม่เช่นนั้นจะไม่มีสิ่งที่รับรู้ว่าอะไรมีอยู่ สมมติสัจจะอาจเป็นมายา แต่สิ่งที่เป็นสวลักษณะหรือสิ่งที่เป็นที่รองรับสมมตินั้นต้องมีอยู่จริง[๑] โดยมีรายละเอียดดังนี้

๓.๑.๑ พัฒนาการทางด้านประวัติศาสตร์

นิกายนี้กำเนิดในศตวรรษที่ ๘ ในสมัยราชวงศ์คุปตะ โดยมีพระไมตรีนาถเป็นต้นนิกาย นิกายนี้บางทีก็เรียกว่า อัสติวาท บางครั้งเรียกว่า วิชญาณวาท โดยมีปรมาจารย์ชื่อท่านไมตรีนาถตั้งอยู่ที่เมืองอโยธยาแคว้นโกศล และมีผู้สืบทอดคนสำคัญคืออสังคะกับวสุพันธุ ทั้งสองท่านเกิดที่แคว้นคันธาระในเมืองปุรุษปุระเป็นวรรณะพราหมณ์เกาศิกโคตร ตระกูลนี้มีบุตรอยู่ด้วยกัน ๓ คนคือ อสังคะ วสุพันธุ และวิริญจีวัสตุสะ โดยอสังคะและวสุพันธุ เป็นผู้มีความสนใจและเลื่อมใสในพระพุทธศาสนาตั้งแต่เยาว์วัย พอเติบโตขึ้นจึงได้ออกบวชในพระพุทธศาสนานิกายสรวาสติวาท ซึ่งแพร่หลายอยู่ในแคว้นแคชเมียร์และคันธาระ ท่านทั้งสองได้อาศัยอยู่ที่เมืองอโยธยาชั่วระยะหนึ่ง พระอสังคะได้ไปเป็นศิษย์ของไมตรีนาถ ศึกษาที่แคว้นอโยธยาได้ร้อยกรองปกรณ์สำคัญต่างๆ เช่น โยคาจารภูมิศาสตร์ เป็นต้น ส่วนท่านวสุพันธุเดินทางไปศึกษาที่นาลันทา และเป็นผู้ที่มีชื่อเสียงมากได้รับการยกย่องจากเพื่อนและพระเถระในสมัยนั้นว่าเป็นพระพุทธเจ้าองค์ที่ ๒ แม้ว่าเป็นการเกิดความจริงแต่ก็คงมีส่วนบ้างเนื่องจากท่านมีชื่อเสียงมา โดยผลงานเป็นอมตะของท่านคือหนังสือหรือคัมภีร์ที่ประพันธ์ไว้หลายเล่ม เช่น วิชญาณมาตราสิทธิตรีทศศาสตร์ เป็นต้น ภายหลังท่านได้ตั้งลัทธิโยคาจาร[๒]

ต่อมานิกายนี้ได้รับการสืบต่อจากท่านทินนาคะ ตามประวัติ ท่านเกิดที่สิงหวักตระซึ่งเป็นตำบลหนึ่งเขตเมืองกาญจีในอินเดียตอนใต้ในสกุลพราหมณ์ ต่อมาออกบวชในพระพุทธศาสนาแล้วเดินทางไปศึกษาที่มหาวิทยาลัยนาลันทา ท่านเป็นศิษย์ของท่านวสุพันธุ เมื่อแรกบวชเป็นภิกษุฝ่ายสาวกยานต่อมาได้เปลี่ยนเป็นฝ่ายมหายาน ท่านทินนาคะเป็นผู้มีความปราดเปรื่องในพุทธตรรกวิทยาอย่างมากและเป็นนักโต้วาทะที่มีชื่อเสียงโด่งดัง เป็นที่รู้จักกันดีในหมู่นักปราชญ์ ต่อมาท่านได้โต้วาทะกับนักตรรกวิทยาของศาสนาพราหมณ์ชื่อสุทุรชยะและได้รับชัยชนะ จนมีชื่อเสียงโด่งดังและเป็นผู้ตั้งตรรกวิทยาทางพระพุทธศาสนาขึ้น ผลงานของท่านทินนาคะได้แต่งหนังสือหรือคัมภีร์ตรรกวิทยาประมาณ ๑๐ เล่ม เช่น ประมาณสมุจจัย, นยายประเวศ เป็นต้น[๓]

---

[๑] สมเด็จพระญาณวโรดม (ประยูร สนฺตงฺกุรเถร), **ศาสนาต่างๆ,** (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๓), หน้า ๒๕๕.

[๒] อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์, **พระพุทธศาสนามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : สภาการศึกษามหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙), หน้า ๙๘-๙๙.

[๓] อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์, **พระพุทธศาสนามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๑๐๐-๑๐๑.

๓.๑.๒ พัฒนาการทางด้านแนวคิด

ตามแนวคิดโยคาจารถือเอาเนื้อหาในลังกาวตารสูตรที่อธิบายเรื่องจิตตมาตร์และอาลวิญญาณ และมีวิธีการในการรู้แจ้งสัจธรรมสูงสุดโดยปฏิบัติโยคะ โดยเน้นข้อปฏิติทางกายและจิตเป็นสำคัญ ซึ่งแนวคิดของโยคาจารนั้นเป็นการตีความที่แตกต่างจากแนวคิดทางพระพุทธศาสนานิกายอื่นๆ ดังนี้

ข้อโต้แย้งระหว่างโยคาจารกับเสาตรานติกะ

โยคาจารยืนยันถึงข้อโต้แย้งเกี่ยวกับความเชื่อการมีอยู่อย่างมีอิสระของวัตถุภายนอก โดยมีแนวคิดแบบจิตนิยม (idealism) เป็นพื้นฐานกล่าวคือ สมมติว่าสิ่งภายนอกเป็นวัตถุ เราจะต้องพิจารณาขึ้นข้อโต้แย้งที่จะตามมา เพราะสิ่งภายนอกนั้นต้องเป็นทั้งสิ่งพื้นฐานหรือไม่ถูกประกอบขึ้น ซึ่งถ้าสามารถพิสูจน์ได้ว่าไม่มีสิ่งไหนที่เป็นสิ่งพื้นฐานหรือไม่โดนประกอบขึ้น ก็จะยืนยันได้ว่า วัตถุภายนอกไม่มี เช่นข้อความว่า “ดอกไม้กำลังโตบนท้องฟ้า” ไม่ใช่สิ่งที่เป็นพื้นฐาน ไม่ใช่สิ่งที่ประกอบขึ้น เพราะสิ่งที่ประกอบขึ้นนั้นต้องประกอบด้วยสิ่งที่เป็นพื้นฐานซึ่งยืนยันว่าเราสามารถเคลื่อนย้ายส่วนประกอบออกจากกันจนแยกไม่ได้ ส่วนที่เหลือที่แยกไม่ได้ต้องไม่มีส่วนประกอบ แบ่งแยกไม่ได้ ขยายอีกไม่ได้ เหมือนวัตถุทางจิตที่เกิดขึ้นชั่วขณะ เหมือนความรู้สึกชั่วขณะ ดังนั้นจึงดูเหมือนว่าเป็นความคิด[๔] โยคาจารได้ใช้ข้อโต้แย้งเหล่านี้วิเคราะห์นิกายเสาตรานติกะและไวภาษิกะหรือสรวาสติวาท โดยมุ่งถึงสิ่งที่มีอยู่ที่เป็นวัตถุภายนอก โดยวัตถุนั้นต้องแบ่งแยกไม่ได้ เล็กที่สุดและไม่มีประกอบขึ้น และไม่ใช่สิ่งที่เราจะสัมผัสได้ แต่เราก็ยืนยันถึงความมีอยู่ของวัตถุภายนอกที่ดูยิ่งยากเหล่านั้น ดังที่ทินนาคะ (Dignaga) กล่าวไว้ว่า “ข้อโต้แย้งนั้นเริ่มที่การยืนยันว่ามีวัตถุภายนอกอาจจะเป็นอะตอมหรือสิ่งที่รวมของอะตอม แต่ถ้าสามารถยืนยันได้ว่าไม่มีทั้งอะตอมหรือสิ่งที่รวมของอะตอมได้ แต่เป็นแค่ความคิดที่ปราศจากความเป็นจริงภายนอกที่เกี่ยวข้องกัน”[๕]

ทินนาคะได้เสนอข้อโต้แย้งเรื่องวัตถุล้วนเกี่ยวข้องกับจิตใจใน ๒ ประเด็นคือ

๑. วัตถุจะต้องมีความเกี่ยวข้องกับสถานะทางจิตใจของเราทั้งสิ้น

๒. ต้องมีความคล้ายคลึงกันต่อสิ่งที่ปรากฏหรือบริบทภายในสถานะทางจิตใจนั้น

แม้จะมีความเป็นไปที่ที่เสาตรานติกะจะโต้แย้งว่า วัตถุของจิตวิญญาณก็อาจจะเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นจากอะตอมหรือรวมกันเข้าของอะตอมก็ได้ แต่ทินนาคะโต้แย้งประเด็นนี้ว่า “แม้ถ้าอะตอมจะเป็นเหตุให้เราเข้าใจได้ผ่านประสาทสัมผัส แต่การรับรู้ได้นั้นไม่ใช่ปรากฏการณ์ภายใต้แบบของอะตอม เพราะอะตอมไม่ใช่วัตถุที่รับรู้ได้ ในทางตรงข้ามกันสิ่งที่รับรู้ได้จึงไม่ใช่อะตอม”

ขณะที่เสาตรานติกะมองว่าอะตอมเป็นต้นเหตุของความสัมพันธ์ทางด้านประสบการณ์ทางวิญญาณไม่ใช่ปรากฏในลักษณะการตื่นรู้ทางวิญญาณ อะไรที่พวกเรามีประสบการณ์ เช่น กาน้ำ ถ้วย ผู้คน จะไม่ใช่การสร้างของอะตอมได้อย่างไร ฉะนั้น อะตอมจึงเป็นเงื่อนไขของการสร้างเหตุและผลที่ต่างออกไป แต่ไม่ใช่เงื่อนไขของสิ่งเดียวกัน ในสิ่งที่เราสัมผัสได้ สิ่งเหล่านั้นไม่ต่างจากประสาทสัมผัสของเรา ที่มีทั้งเงื่อนไขทางประสบการณ์ของเรา แต่ไม่ใช่เกิดขึ้นภายในสิ่งนั้น

---

[๔] Th.stcherbatsky, **buddhist Logic Volume l**, (New York : DoverPublications Inc.,1962), P.514

[๕] Ramakrishna Puligandla, **Fundamentals of Indian Philosophy**, 4th impression, (New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008), p.78.

แนวคิดที่ว่าวัตถุทางจิตวิญญาณเป็นเพียงการรวมตัวของอะตอม ทินนาคะโต้แย้งว่า การปรากฏของสิ่งที่รวมตัวกันขึ้นนั้นไม่ได้เกิดจากอะตอม เพราะสิ่งที่รอวมตัวกันได้นั้นไม่มีอะไรที่จริงเลย เหมือนพระจันทร์ดวงที่สองไม่มีทางเป็นจริงได้ กรณีนี้จึงไม่มีสิ่งภายนอกที่เป็นวัตถุของจิตวิญญาณได้เลย[๖]

ข้อโต้แย้งระหว่างโยคาจารกับมาธยมิกะ

ข้อโตแย้งระหว่างนิกายโยคาจารกับมาธยมิกะคือเรื่อง "สวลักษณะ" มาธยมิกะให้ความหมายว่า สวลักษณะคือต้องเที่ยง เปลี่ยนแปลงไม่ได้ ถ้าไปสวลักษณะในธรรมบางอย่างจึงเป็นฝ่ายสัสสตวาทไป ส่วนฝ่ายโยคาจารให้ความหมายว่า สวลักษณะคือเปลี่ยนแปลงได้ แต่ถึงจะเปลี่ยนแปลงไปอย่างไรก็จะรักษาคุณสมบัติเดิมเอาไว้ ส่วนประเด็นที่มาธยมิกะยืนยันว่า โดยสมมติสัจจะ สิ่งทั้งปวงเป็นมายา แต่โดยปรมัตถสัจจะ สิ่งทั้งปวงเป็นศูนยตา โดยโยคาจารถือว่าในสมมติสัจจะนั้นสิ่งทั้งปวงเป็นมายาหมดไม่ได้ เพราะแม้ภาพข้างนอกจะไม่ใช่ของจริง แต่พีชะอันเป็นบ่อเกิดของภาพเหล่านั้นมีสวลักษณะอยู่ โดยปรมัตถสัจจะก็ไม่ใช่สูญไปเสียหมดต้องมีสวลักษณะเหลืออยู่ ยกตัวอย่างเช่นมะพร้าวถ้าไม่มีสวลักษณะในตัวเอง การจะปลูกมะพร้าวก็กลายเป็นกล้วยก็เป็นไปได้ แต่การที่มะพร้าวเป็นมะพร้าวเรื่อยไปก็เพราะมีสวลักษณะ หรือเหมือนคนและความเป็นธรรม ตัวคนอาจเปลี่ยนแปลงไปคือ เด็กชาย ก. เปลี่ยนเป็นหนุ่ม ก. และเปลี่ยนเป็นผู้เฒ่า ก. โดยลักษณะทั้ง ๓ นี้ไม่เหมือนกันเลยแม้ติดนิดเดียว แต่เราก็รู้ว่าเป็นคนๆ เดียวกัน นั่นก็คือ นาย ก. จะต้องมีสวลักษณะคือลักษณะเฉพาะในตัวมันเองที่ทำให้เรากำหนดได้ว่าเป็นคนๆ เดียวกัน ฉะนั้น นิกายโยคาจารจึงสอนว่าสิ่งที่สูญนั้น ได้แก่สัตว์ บุคคล เรา เขา แต่สภาวธรรมที่ให้บัญญัติว่า เป็นสัตว์ บุคคล เรา เขา สูญไม่ได้ เพราะนั่นคือบรรดาพีชะที่จะต้องมีอยู่ในปรมัตถ์ เหมือนกับต้องมีเบญจขันธ์ เราจึงบัญญัติว่าสัตว์บุคคลได้ เหมือนกับมีเชือก เราจึงเกิดเข้าใจผิดว่าเป็นงูได้ ฉะนั้น ธรรมทั้งปวงบางอย่างไม่มีสวลักษณะได้แก่สัตว์ บุคคล เพราะเป็นธรรมที่เราเห็นไปเอง แต่บรรดาพีชะอันเป็นปทัฏฐาน จะไร้สวลักษณะไม่ได้ ถ้าเป็นอย่างมาธยมิกะ จะเอาอะไรมากำหนดความแตกต่างระหว่างมรรคกับกิเลส ระหว่างโลกกับนิพพาน[๗]

๓.๒ หลักปรัชญาตามคำสอนของนิกายโยคาจาร

๓.๒.๑ ประเด็นทางอภิปรัชญา โยคาจารให้ความสำคัญกับความจริงในเรื่องของจิตว่าในการตีความเรื่องนี้มีการขยายความหมายและตีความอย่างไรบ้าง

แนวคิดเรื่องจิต

"จิตตมาตร์" ในคัมภีร์ลังกาวตารสูตร แปลว่า เพียงจิต สักแต่ว่าจิต[๘] หมายถึงว่าปรากฏการณ์ทั้งหลายที่ปรากฏในโลก เป็นเพียงการแสดงบทบาทของวิญญาณทั้ง ๗ และวิญญาณทั้ง ๗ ก็แสดงบทบาทภายใต้การกำกับของอาลยวิญญาณ จิตตมาตร์ก็คืออาลยวิญญาณ เมื่อกล่าวว่าสรรพสิ่งไม่มีอะไรนอกจากจิต บางกรณีอาจหมายถึงมนัส บางกรณีอาจหมายถึงระบบทั้งหมดของวิญญาณ แต่ส่วนมากจะหมายถึงอาลยวิญญาณ ซึ่งเท่ากับจิตตมาตร์ เพราะอาลยวิญญาณแสดง

---

[๖] Bronwyn Finnigan, "Buddhist Idealism", In **Idealism : New essays in Metaphysics**, edited by Tyron Goldschmidt&Kenneth L. Pearce, (New York : Oxford University Press,2017),p.186

[๗] อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์, **พระพุทธศาสนามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๑๗๑-๑๗๒.

[๘] จิตซึ่งแปลจากคำว่า mind ไม่ว่าจะขึ้นต้นด้วยอักษร m หรือ M

บทบาทออกมาในรูปแบบต่างๆ ทำให้วิญญาณทั้ง ๗ ผลัดเปลี่ยนหมุนเวียนกันปฏิบัติหน้าที่ ทำให้เกิดภาพเหตุการณ์บนโลก เกิดความยึดมั่น ถือมั่นตามมา[๙]

ในคัมภีร์มหายานสูตราลังการได้อธิบายว่า จิตตมาตร์เป็นพื้นที่ทำให้ความคิดหมายไป เนื่องจากใจเท่านั้นที่มีอยู่และก่อสร้างทุกอย่างขึ้นมาจึงไม่มีอะไรนอกจากใจที่ทำให้เกิดขึ้นมา โดยการขยายหลักธรรมะก็ต้องเพิ่งที่ใจ แล้วจึงค่อยๆ ขยายไปยังวัตถุที่ปรากฏทั้งหมดในจิต เวลานั้นเองจึงจะสามารถอธิบายถึงวัตถุที่สัมผัสได้ ฉะนั้น คำอธิบายนี้จึงถือว่าสัมผัสของความรัก (เมตตา) จึงอยู่ในจิตเท่านั้น ไม่ได้เกี่ยวข้องกับวัตถุภายนอก ขณะที่สถานะของสมาธิก็เป็นแต่การเคลื่อนไหวภายในจิตเท่านั้น[๑๐]

โยคาจารถือว่าจิต (mind) นั้นได้บรรจุไว้ซึ่งจินตนาการที่เป็นรูปแบบของประสบการณ์ของเรา โดยถือว่าโลกที่เรามีประสบการณ์นั้นคือโลกภายนอก ซึ่งจริงๆ แล้วถูกสร้างขึ้นจากจิตสำนึก (consciousness)[๑๑] ตัวอย่างเช่นความฝัน หรืออาการประสาทหลอนที่เกิดจากความคิดถึงสิ่งที่เกิดภายนอกตัวเรา วสุพันธุ (Vasubandhu)โต้แย้งประเด็นนี้ว่าเป็นไปได้ที่เราจะมีประสบการณ์กับสิ่งภายนอกที่เกิดขึ้นโดยปราศจากการมีสิ่งนั้นจริงๆ และทินนาคะ (Dinnaga) ก็ได้อธิบายเพิ่มเติมถึงประสบการณ์ของเราปราศจากการเกี่ยวข้องกับโลกภายนอก โดยเราสามารถเขียนสิ่งที่เราได้เห็น ได้ฟัง รู้สึกต่างๆ โดยไม่จำเป็นจะไม่มีสิ่งนั้นในโลกจริงๆ แต่เป็นแค่ส่วนประกอบทางใจเท่านั้น ที่จริงแล้วไม่มีอะไรในประสบการณ์ของเราที่จะแสดงได้ว่ามีโต๊ะอยู่ข้างนอกจิตเราจริงๆ ไม่ใช่ว่าไม่มีวัตถุใดๆ แต่สิ่งนั้นเป็นส่วนของธรรมชาติจิตวิญญาณที่สร้างสิ่งนั้นให้ปรากฏขึ้นภายนอก ซึ่งจริงๆ แล้วก็คือมันเกิดจากภายในใจเท่านั้น ฉะนั้น จึงไม่ต่างจากแนวคิดจิตนิยม (idealism) ที่เข้าใจว่าไม่มีโลกจริงๆ

---

[๙] ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ, **คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร**, แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ), (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๓), หน้า (๒๔)

[๑๐] Alex Wayman, “Yogacara and the Buddhist logicians”, In **THE JOURNAL OF THE INTERNATIONAL ASSOCIATION OF BUDDHIST STUDIES**, Ed. by A. K. Narain, Volume 2 Number 1 , 1979 : 73.

[๑๑] จิตซึ่งแปลจากคำว่า mind ไม่ว่าจะขึ้นต้นด้วยอักษร m หรือ M ใช้ในคัมภีร์ลังกาวตารในความหมายแยกต่างกัน ๒ ประการ เมื่ออยู่ในชุดแห่งจิต มนัสและวิญญาณ คำว่า “จิต-mind” หมายถึงจิตเชิงประจักษ์ ถ้าใช้ในความหมายทั่วไป คำว่า “จิต-mind” หมายถึงกระบวนการทำงานของจิต นอกจากนี้ “จิต” ยังมีความหมายระดับสูงสุดที่บ่งถึงบางสิ่งที่อยู่เหนือวิสัยแห่งสัมพันธภาพ และแม้กระนั้นก็อยู่ในฐานะเป็นพื้นฐานของโลกปรากฏการณ์ทั้งหลลาย เมื่อลังกาวตารสูตรกล่าวถึง “จิตตมาตร์” ย่อมบ่งถึงสิ่งที่นิยามไว้ในที่นี้ นับเป็นสิ่งสำคัญที่จะต้องจดจำความต่างกันนี้ อ้างใน ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ, **คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร**, แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ), หน้า ๒๓๒. ส่วนในตะวันตกจิตหรือใจ (mind) จิตคือผู้รู้ ผู้คิด เช่นหากบอกว่าคนๆนั้นมีจิต หมายความว่าคนนี้มีสภาพของการเป็นผู้รู้คิดผู้รับความรู้สึก ส่วนจิตสำนึก (consciousness) สภาพที่จิตรับรู้สิ่งต่างๆ หรือมีความรู้สึกต่างๆ จึงเป็นไปไม่ได้ที่คนหนึ่งจะมีจิตสำนึกแต่ไม่มีจิต แต่เป็นได้ที่สิ่งมีชีวิตจะมีจิตแต่ไม่มีจิตสำนึก และมีแต่มนุษย์เท่านั้นที่มีจิตสำนึก โดยจิตสำนึกเป็นจิตที่ได้รับการพัฒนาหรือวิวัฒนาการอย่างสูง อ้างใน โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์, **ปรัชญาทั่วไป**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๖๑), หน้า ๕๐.

นอกจากความปรารถนาที่เป็นส่วนประกอบของใจ และนักปรัชญาโยคาจารมองว่า ความปรารถนานี้ไม่ได้เกี่ยวข้องกับการมี "ฉัน" คือไม่มีตัวตน (self) อยู่ในใจ[๑๒]

"อาลยวิญญาณ" ในภาษาอังกฤษว่า Store-Consciousness ในลังกาวตารสูตรได้ให้ความหมายว่า วิญญาณเป็นที่เก็บสะสม คือวิญญาณเป็นแหล่งเก็บสะสมผลกรรมดีกรรมชั่วที่ได้กระทำมาในอดีตทั้งหมด เรียกว่า พีชะ เต็มไปด้วยรอยประทับในอดีต เป็นชั้นลึกสุดและละเอียดอ่อนสุดของวิญญาณขันธ์ โดยเมื่อบรรลุนิพพานจะเกิดจากการผลิกอาลยวิญญาณ ตรงกับบาลีว่า อาลยสมุคฆาฏะ แปลว่า การถอนอาลัย โดยในพุทธปรัชญาเถรวาทถือว่า คำว่า อาลัย นั้นเกี่ยวพันธ์ "ธรรมที่ปัจจัยปรุงแต่งหรือธรรมที่ปัจจัยไม่ปรุงแต่ง" ดังในคำว่า วิราคะ(ความคลายกำหนัด) คือความสร่างความเมา ความดับความกระหาย ความถอนอาลัย ความตัดวัฏฏะ ความสิ้นตัณหา ความคลายกำหนัด ความดับทุกข์ นิพพาน บัณฑิตกล่าวว่า เลิศกว่าธรรมเหล่านั้น (ธรรมที่ปัจจัยปรุงแต่งหรือธรรมที่ปัจจัยไม่ปรุงแต่ง)[๑๓] โดยตัณหา ชื่อว่า อาลัย[๑๔] อีกความหมายหนึ่ง "อาลัยคือกาม" กล่าวคือ อาลัยทำให้ติดอยู่ในกามคุณ ๕ คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ทำให้เกิดความยินดี เบิกบาน เหมือนพระราชาเสด็จประพาสพระราชอุทยานที่สมบูรณ์ด้วยต้นไม้มีดอกผลเต็มไปหมดเป็นต้น ซึ่งเขาจัดไว้อย่างดี ย่อมทรงยินดี คือทรงเบิกบานรื่นเริง บันเทิงพระทัยด้วยสมบัตินั้น มิได้ทรงเบื่อ แม้เวลาเย็นก็ไม่ประสงค์จะเสด็จออก สัตว์ทั้งหลายก็ยินดี คือเบิกบาน ไม่เบื่ออยู่ในสังสารวัฏด้วยอาลัยคือกามและอาลัยคือตัณหาเช่นนี้[๑๕] อาลัยในพุทธปรัชญาเถรวาทจึงมุ่งหมายถึงกิเลสแห่งความเศร้าหมองอย่างเดียว ขณะที่คำว่า อาลยวิญญาณในลังกาวตารสูตรนั้นมุ่งเอาทั้งเหตุที่บริสุทธิ์และเศร้าหมองอันเป็นฐานแห่งสรรพสิ่ง สร้างสรรพสิ่ง เป็นมูลฐานของโลกและปรากฏการณ์ สรรพสิ่งเป็นเงาของอาลยวิญญาณซึ่งมีภาวะเป็นอัพยากฤตหรือเป็นกลาง เกิดดับสืบเนื่องกันไม่ขาดสายตั้งแต่อดีตเรื่อยมา มีหน้าที่เก็บพีชะของสิ่งทั้งปวงแล้วนำมาสร้างสรรค์ใหม่[๑๖]

อาลยวิญญาณของนิกายโยคาจารนั้นไม่เหมือนกับอาลยวิญญาณในลังกาวตารสูตร โดยนิกายโยคาจารถือว่า อาลยวิญญาณมีความบริสุทธิ์ในตัวเอง ไม่มีอะไรในตัวที่มีความเศร้าหมอง ขณะที่ลังกาวตารสูตรถือว่า อาลยวิญญาณนั้นเป็นเหตุแห่งความบริสุทธิ์และเศร้าหมอง โยคาจารถือว่าทฤษฎีว่าด้วยวิชญัปติมาตรา ไม่ยึดถือทฤษฎีจิตตมาตร์ของลังกาวตารสูตร โดยวิชญัปติมาตร์ถือว่าโลกไม่มีอะไรนอกจาความคิด ไม่มีความจริงอยู่เบื้องหลังความคิดเหล่านั้น แต่จิตตมาตร์พูดถึงไม่มี

---

[๑๒] Chakravarthi Ram-Prasad, **Eastern Philosophy**, (London : Weidenfeld&Nicolson,2005), pp.29-30

[๑๓] ขุ.อิติ. (ไทย) ๒๕/๙๐/๔๖๑.

[๑๔] อรรถกถาขุททกนิกาย คาถาธรรมบท พราหมณวรรคที่ ๒๖ (ออนไลน์) http://www.84000.org/tipitaka/attha/attha.php?b=25&i=36&p=28 (๒๔ เมษายน ๒๕๖๑).

[๑๕] อรรถกถา สังยุตตนิกาย สคาถวรรค พรหมสังยุต ปฐมวรรคที่ ๑ (ออนไลน์) http://www.84000.org/tipitaka/attha/attha.php?b=15&i=555 (๒๔ เมษายน ๒๕๖๑).

[๑๖] ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ, **คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร**, แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ), หน้า (๒๗).

อะไรในโลกนอกจากจิต โลกก็คือการที่จิตแสดงตัวออกมาเป็นวัตถุ วิชญัปติมาตร์เป็นจิตนิยมบริสุทธิ์ ส่วนจิตตมาตร์เป็นสัจนิยมเชิงจิตนิยม[๑๗]

"ภวังคจิต" หมายถึงปกติจิต[๑๘] เป็นจิตดังเดิม โดยจิตนั้นเป็นภวังคจิตคือเป็นจิตที่ผ่องใส (ปภัสสรจิต) ดังข้อความว่า "ภิกษุทั้งหลายจิตนี้ปภัสสร แต่จิตนั้นแลเศร้าหมองด้วยอุปกิเลสที่จรมา"[๑๙] มีคำอธิบาเพิ่มเติมว่า เมื่อถูกเจตสิกธรรมฝ่ายชั่วกล่าวคืออุปกิเสสธรรมจรมากระทบเข้า ก็กลายเป็นจิตเศร้าหมองที่เรียกว่า ใจชั่ว ซึ่งพร้อมที่จะแสดงพฤติกรรมออกมาทางกายและวาจา[๒๐]

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ให้ความหมายว่า ภวังคจิต คือจิตที่เป็นองค์แห่งภพ ซึ่งเกิดดับสืบต่อกันไปตลอดเวลา ตั้งแต่เริ่มต้นจนจบชีวิตของเรา คือตลอดชีวิต พูดเป็นภาษารูปธรรมว่าเป็นจิตยืนพื้น ใช้คำว่า ปกติจิต ภวังคจิตนี้เป็นจิตที่เป็นวิบาก เมื่อเกิดดับสืบต่ออยู่ตลอดชีวิตของเราจึงเท่ากับเป็นผลรวมแห่งกรรมทั้งหมดของเรา พูดเป็นภาษารูปธรรมหรือภาษาตัวตนว่า เป็นที่เก็บสะสมผลกรรมของเรา หรือทุกอย่างที่เกิดขึ้นไปในชีวิตของเรา หรือเป็นที่ประมวลผลแห่งการแก้ไขปรับปรุงเปลี่ยนแปลงในตัวเรา เท่าที่ทำได้และได้ทำมาทั้งหมดในชีวิต[๒๑]

เมื่อพิจารณาจากคำว่าภวังคจิตจากคำอธิบายของพระพรหมคุณาภรณ์มีความคล้ายคลึงกับแนวคิดเรื่องอาลยวิญญาณของนิกายโยคาจารมาก เพราะภวังคจิตเป็นจิตยืนพื้นคล้ายกับความหมายของมูลวิญญาณ (จิตมูลฐาน) เป็นอีกชื่อหนึ่งของอาลยวิญญาณ และที่บอกว่าเป็นผลรวมของกรรมทั้งหมดของเรา ...เป็นที่สะสมผลกรรมของเราหรือทุกอย่างที่เกิดขึ้นเป็นไปในชีวิตเรา" ก็คล้ายกับความหมายของคำว่า "สรรพพีชกะ" (จิตที่สั่งสมพีชะทั้งปวง) เป็นอีกชื่อของอาลวิญญาณเช่นเดียวกัน[๒๒]

พุทธทาสภิกขุอธิบายภวังคจิตว่า "ความคิดหรือความรู้สึกหาใช่เป็นตัวจิตหรือตัวชีวิตอันแท้จริงไม่ ตัวชีวิตที่โพลงอยู่ คือภวังคจิต ได้แก่จิตที่เป็นตัวโพลงหรือไหลเวียนอยู่ในตัวเองอย่างไม่ขาดสาย จนตลอดชาติถ้าไม่มีตัวความไหลเวียน ความคิดหรือความรู้สึกก็เกิดขึ้นไม่ได้ เพราะไม่มีที่ตั้งที่อาศัยเหมือนหนังฉายโดยไม่มีจอหรือสิ่งที่ใช้เป็นจอ เมื่อความคิดนึกไม่มี การเคลื่อนไหวกายและวาจาก็มีไม่ได้ นั่นคือไม่มีชีวิต หรือถ้าจะเปรียบอย่างหยาบ ภวังคจิตหรือดวงชีวิตเหมือนกับเครื่องจักรไอน้ำหรือเครื่องยนต์ที่ติดเครื่องเตรียมพร้อมอยู่แล้วแต่ยังมิได้ผลักคันบังคับหรือเข้าเกียร์ให้กำลังงานของ

---

[๑๗] ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ, **คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร**, แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ), หน้า ๒๗.

[๑๘] อภิ.ปญฺจ.อ. ๘๙๖/๓๒๐.

[๑๙] ปภสฺสรมิทํ ภิกฺขเว จิตฺตํ ตญฺจ โข อาคนฺตุเกหิอุปกฺกิเลเสหิ อุปกฺกิลิฏฺฐํ" องฺ.เอก. (บาลี) ๒๐/๔๙/๙.

[๒๐] ขุ.ธ.อ. ๑/๒๐.

[๒๑] พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), **จาริกบุญ จารึกธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๑๐, (กรุงเทพมหานคร : พิมพ์สวย, ๒๕๔๗),หน้า ๓๒๗.

[๒๒] พระมหาสมบูรณ์ วุฑฺฒิกโร (พรรณา), จิตตมาตรของนิกายโยคาจาร : การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น, **วิทยานิพนธ์ดุษฎีบัณฑิต**, บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐หน้า ๑๒๘.

มันถูกติดต่อไปใช้อย่างใดอย่างหนึ่ง เช่นหมุนเพลา หรือหมุนล้อ ให้เรือหรือรถแล่นไปได้ เป็นต้น การชี้ตัวชีวิตตรงไปยังภวังคจิตเป็นการตรงตัวโดยแท้[๒๓]

สมภาร พรมทา ได้อธิบายภวังคจิตว่า "จิตหมายถึงสถานที่เก็บกรรมและกิเลส" เป็นการอธิบายถึงวิญญาณที่ปรากฏในพระพุทธเจ้ายุคแรกนั้นไม่มีปัญหาถ้าไม่เชื่อมกับเรื่องกรรม แต่การกล่าวว่าจิตคือสถานที่เก็บกรรมนั้นก็อาจทำให้เข้าใจผิดได้อีกหากไม่ระวัง เช่น เมล็ดมะม่วงเป็นที่เก็บต้นมะม่วงได้อย่างไร เมื่อผ่านเมล็ดมะม่วงออกดูก็จะเห็นอะไรนอกจากเนื้อเมล็ด แล้วเนื้อนั้นบรรจุต้นมะม่วงทั้งต้นไว้ที่ไหน กรรมก็เช่นเดียวกับต้นมะม่วงที่อยู่ในเมล็ดมะม่วง แต่กรรมใช่สิ่งที่มีตัวตน และจิตก็ไม่ใช่ห้องสำหรับเก็บสิ่งของ จิตในความหมายของการรับรู้ที่เกิดจากเหตุปัจจัยและดับไป เพราะเหตุปัจจัยอยู่ตลอดเวลามีคุณสมบัติหนึ่งคือเก็บเอาวิบากของกรรมเอาไว้ การเก็บกรรมไว้ของจิตนี้เป็นเรื่องที่อธิบายอย่างเป็นรูปธรรมไม่ได้ เช่นเดียวกับเมล็ดมะม่วงก้ไม่สามารถอธิบายได้ชัดเจนว่ามะม่วงทั้งต้นไปอยู่ในเมล็ดนั้นได้อย่างไร โดยอาจต้องเข้าใจก่อนว่าภวังจิตเป็นสภาพที่ "พักงาน" ในความหมายว่าไม่รู้อารมณ์ แต่ก็มีงานอื่นที่ภวังคจิตนั้นกระทำคือการบันทึกกรรมที่เราได้กระทำลงไปเอาไว้อย่างเที่ยงตรง โดยบันทึกกรรมดี กรรมชั่ว ตามกฎแห่งกรรมเรียกว่า กรรมนิยาม แต่ภวังคจิตไม่ใช่ตัวตน เกิดดับตลอดเวลา การเก็บกรรมของภวังคจิตจึงมีรูปแบบแตกต่างจากการเก็บกรรมของอัตตาหรืออาตมัน โดยพระอภิธรรมกล่าวว่า กรรมที่กระทำในระหว่างชวนะทั้งเจ็ดนั้นจะถูกบันทึกด้วยขณะจิตช่วงที่จะเริ่มเข้าสู่ภวังค์ (ช่วงตทาลัมพนะ) เป็นเหมือนช่วงเวลาที่เรานอนซึ่งไม่รับรู้อารมณ์ใดๆ แต่ในช่วงเวลาดังกล่าวจิตก็ยังทำหน้าที่เก็บข้อมูลกรรมที่เราทำในช่วงชวนจิตดวงก่อนๆ ก่อนที่จะตกภวังค์ เมื่อจิตขึ้นสู่กระแสอีกครั้งก็จะสืบทอดสิ่งที่ถูกบันทึกไว้ในรอบก่อนๆ ต่อไปจึงกว่าจะถึงพระนิพพาน ฉะนั้น ภวังคจิตจึงเป็นจิตที่ทำให้เห็นลักษณะของอนัตตาชัดเจนยิ่งขึ้น เพราะในอนัตตลักขณะสูตรได้อธิบายถึงลักษณะอนัตตาว่า รูปเป็นอนัตตา ถ้ารูปนี้จักเป็นอัตตาแล้วไซร้ รูปนี้ไม่พึงเป็นไปเพื่ออาพาธ และบุคคลพึงได้ในรูปว่า "รูปของเราจงเป็นอย่างนี้ รูปของเราอย่าได้เป็นอย่างนั้น" ภิกษุทั้งหลาย ก็เพราะรูปเป็นอนัตตา ฉะนั้น รูปจึงเป็นไปเพื่ออาพาธและบุคคลย่อมไม่ได้ในรูปว่า "รูปของเราจงเป็นอย่างนี้ รูปของเราอย่าได้เป็นอย่างนั้น"[๒๔] กรณีร่างกายนั้นเราไม่สามารถควบคุมได้เป็นเรื่องที่เข้าใจได้ แต่จิตที่เราไม่สามารถควบคุมได้จะเจริญสติหรือทำสมาธิภาวนาได้อย่างไร และนิพพานก็เป็นภาวะที่จิตได้รับการฝึกในการควบคุมมิใช่หรือ การจะตอบปัญหานี้ได้ดีคือการเข้าใจแนวคิดเรื่องภวังคจิตของพระอภิธรรมที่ถือว่จิตเป็นอนัตตาในความหมายว่า จิตเป็นอนัตตาโดยหมายเอาวิถีจิต (จิตทำหน้าที่รับรู้อารมณ์) และภวังคจิต โดยวิถีจิตของพระอรหนัต์นั้นเป็นจิตที่ควบคุมได้อย่างสมบูรณ์ ขณะที่ภวังคจิตของพระอรหันต์อยู่นอกเหนือการรับรู้และการบังคับควบคุม ในแง่นี้จิตของพระอรหันต์ก็เป็นอนัตตา โดยลักษณะนี้เรียกว่าการสอนเรื่องกรรมที่ทำให้เชื่อว่าชีวิตมีเอกภาพหรือแกนกลางของชีวิต กล่าวคือ ความเป็นเอกภาพของชีวิตนั้นคือเรื่องกรรม จิตที่เคยทำกรรมเมื่อสิบปีที่แล้วกับจิตที่กำลังรับรู้ผลกรรมที่กำลังเกิดขึ้นในวันนี้เป็นคนละดวง นี่คือความเป็นอนัตตา แต่ผลกรรมที่เกิดกับจิตดวงปัจจุบันก็สืบทอดมาจากจิตดวงก่อนๆ นั่นเอง โดยการสืบทอดนี้ภวังคจิตดำเนิน

---

[๒๓] พุทธทาสภิกขุ, **นิพพาน**, (กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ม.ป.ป.), หน้า ๑๓๑-๑๓๓.

[๒๔] วิ.มหา. (ไทย) ๔/๒๐/๒๗.

บทบาทเป็นผู้ทำให้เกิดขึ้นและเป็นไปอย่างต่อเนื่อง นี่คือความสืบทอด “ตัวตน” แบบพุทธที่เป็นอนัตตา[๒๕]

แนวคิดเรื่องปรากฏการณ์ทางจิต

วัตถุภายนอกนั้นเป็นสิ่งไม่มีอยู่จริง เป็นเพียงมายา แต่จิตใจเป็นสิ่งไม่ใช่มายา ไม่เช่นนั้นเหตุผลและความคิดก็จะไม่มีผลไปด้วย มาธยมิกะก็จะไม่สามารถกล่าวได้ว่า ความคิดเห็นและข้อโต้เถียงของตนนั้นเป็นสิ่งถูกต้อง เพราะเมื่อทุกอย่างเป็นมายาและไม่มีอยู่จริง ก็ไม่มีอะไรยืนยันได้ ควรยอมรับว่าจิตนั้นเป็นสิ่งที่มีอยู่จริง เพื่อเป็นเครื่องสนับสนุนให้เห็นว่า ความคิดที่ถูกต้องนั้นมีได้และเป็นไปด้วย จึงควรยอมรับว่า “จิตมีจริง”

จิตประกอบด้วยเจตสิก (เวทนา สัญญา สังขาร) หลายชนิด แต่จิตเท่านั้นที่เป็นจริง คือมีอยู่เป็นอยู่จริงในตัวเอง สิ่งอื่นนอกจากนี้ไม่มีจริง โดยถือว่าสิ่งที่เป็นปรากฏการณ์ภายนอกจิตจะเป็นร่างกายหรือวัตถุอื่นเป็นเพียงเจตสิกที่ปรากฏขึ้นกับใจเท่านั้น เปลี่ยนเหมือนความฝันและความหลงมึนเมาเสียสติที่อาจคิดไปว่าตนได้สัมผัสกับสิ่งนั้น สิ่งนี้ที่ไม่มีจริง เพราะเราไม่สามารถพิสูจน์ให้เห็นได้ว่า มีอยู่ และไม่สามารถบอกได้ว่าวัตถุนั้นแตกต่างไปจากความรู้สึกในวัตถุอย่างไร ข้อนี้เหมือนกับที่ท่านธรรมกีรติกล่าวว่า สีเขียวกับความรู้สึกในสีเขียว ทั้งสองนี้ไม่เคยเห็นว่าแยกออกจากกัน ทั้งสองอย่างตามที่เราเคยเห็นอยู่เสมอ แม้ทั้งสองจะเป็นสิ่งเดียวกัน แต่ก็ปรากฏเป็นสองอย่าง เนื่องจากความหลงผิดของเรา เนื่องจากเราไม่เคยรู้วัตถุโดยปราศจากความรู้สึกถึงวัตถุนั้น เราจึงไม่สามารถพิสูจน์วัตถุนั้นได้ว่ามีอยู่จริงโดยไม่ใช่ความรู้สึกของเรา

โยคาจารไม่ยอมรับวัตถุภายนอกว่ามีอยู่จริงนอกเหนือจากจิตของเรา เพราะเราไม่สามารถจะอธิบายประสบการณ์ทางผัสสะของวัตถุภายนอกเหล่านี้ได้ แต่ปัญหานี้จะไม่เกิดขึ้นถ้าวัตถุนั้นเป็นแค่ความรู้สึกเท่านั้น คือเป็นความรู้สึกถึงวัตถุ โดยก่อนที่วัตถุนั้นจะเกิดขึ้นและความรู้สึกในวัตถุก็ไม่อาจจะเกิดขึ้นได้ภายหลัง เพราะวัตถุเกิดแล้วก็ดับ แต่จะบอกไม่ได้ว่าวัตถุเป็นสาเหตุแห่งความรู้สึก เพราะถ้าอย่างนั้นวัตถุภายนอกไม่สามารถเกิดพร้อมกับความรู้สึกได้ ต้องเกิดภายหลัง แต่ที่จริงแล้วเรามีประสบการณ์ทางผัสสะกับวัตถุที่เป็นปัจจุบันเท่านั้น เราไม่สามารถสัมผัสวัตถุในอดีตได้ ไม่สามารถอธิบายได้ หากวัตถุนั้นอยู่ภายนอกจิตใจ แต่ถ้าบอกว่าวัตถุนั้นไม่ใช่อย่างอื่นนอกจากใจแล้วก็จะไม่มีปัญหาใดๆ ตามมา[๒๖]

แต่ก็ยังมีปัญหาตามมาว่า ทำไมเราจึงไม่สามารถสร้างอารมณ์หรือวัตถุภายนอกตามเจตจำนงของใจเล่าในเมื่อใจสามารถสร้างอะไรขึ้นเองได้ และสร้างขึ้นได้ทุกโอกาสและเวลา และยังมีปัญหาอีกว่า วัตถุภายนอกไม่เปลี่ยนแปลง ไม่ปรากฏหรือดับหายไปตามความปรารถนาของจิต ประเด็นตรงนี้ทางปรัชญาจิต (the philosophy of mind) โดยมีข้อสังเกตในเรื่องนี้ว่า เรามองเห็นสิ่งต่างๆ การเห็นนี้คือปรากฏการณ์ทางจิตอย่างหนึ่ง เราได้ยินเสียง เป็นปรากฏการณ์ทางจิตอย่างหนึ่ง ได้กลิ่น ลิ้มรส สัมผัสทางกาย นี่เป็นปรากฏการณ์ทางจิต โดยเกี่ยวข้องกับการรับรู้ทางประสาทสัมผัสทั้งห้า นอกจากนั้น แม้แต่เรื่องที่เราคิดถึงเมื่อนานมาแล้ว หรือเวลาหลับ เราฝัน ไม่ว่าความฝันนั้นจะ

---

[๒๕] สมภาร พรมทา, **พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก**, (กรุงเทพมหานคร : ปัญญฉัตร์ บุ๊คส์ บายดิ้ง, ๒๕๕๙), หน้า ๒๔๒-๒๓๕.

[๒๖] สติสจันทร ชัตเตอรจี, **ปรัชญาอินเดีย**, แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล, พิมพ์ครั้งที่ ๒ ,(กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙), หน้า ๒๗๐-๒๗๓.

เกิดจากอะไร ก็เป็นปรากฏการณ์ทางจิตอย่างหนึ่ง หรือแม้แต่ขณะที่เรานั่งฟังรายกายวิทยุแล้วโทรศัพท์ไปร่วมแสดงความคิดเห็น ความคิดที่เกิดขึ้นนี้ก็เป็นปรากฏการณ์ทางจิต แม้แต่เรากำลังไม่ชอบคนที่พูดจาไม่ดี เกิดความรู้สึกขัดเคืองผู้นั้น อาการขัดเคืองนั้นก็เป็นปรากฏการณ์ทางจิตอีกเช่นเดียวกัน สรุปแล้ว ปรากฏการณ์ทางจิตเกิดขึ้นได้เป็น ๒ หมวดใหญ่ๆ คือ

๑) ว่าด้วยการรับรู้ คือ การเห็น การได้ยิน การได้กลิ่น การได้รู้รส และการได้สัมผัสด้วยกายประสาท

๒) ว่าด้วยความรู้สึกนึกคิด ซึ่งไม่เกี่ยวข้องกับการรับรู้ คือไม่เกี่ยวข้องกับการเห็น เป็นต้น แต่เกี่ยวข้องกับการแสดงตัวของจิตในลักษณะต่างๆ ที่อาจจัดเป็นกลุ่มได้ ๓ กลุ่มคือ กลุ่มจินตนาการ กลุ่มความคิดเห็น และกลุ่มอารมณ์ความรู้สึก[๒๗]

ปัญหาพื้นฐานของปรากฏการณ์ทางจิตคือว่าปรากฏการณ์เหล่านี้เกิดจากอะไร หรือใคร หรือสิ่งใดในตัวเราเป็นผู้รับผิดชอบในฐานะเป็นเจ้าของ เมื่อเรากำลังเห็น การเห็นนั้นปรากฏแก่เราแจ่มแจ้งไม่มีข้อสังสัย แต่ปัญหามีว่าสิ่งใดในตัวเราที่ทำหน้าที่เห็นหรือรับผิดชอบในเรื่องการเห็น หรือเป็นผู้เห็น เวลาที่เราจินตนาการ ใครหรือสิ่งใดในตัวเราที่กำลังเล่นบทบาทในฐานะผู้จินตนาการ เวลาเราคิด ใครเป็นผู้คิด เวลาเราเศร้าใครเป็นผู้เศร้า โดยมีคำตอบเป็น ๒ อย่างคือกลุ่มหนึ่งเชื่อว่าสมองคือผู้คิด แต่กลุ่มเชื่อว่าจิตคือผู้คิด ซึ่งคำว่า จิต (mind) ในทางปรัชญามีความหมายว่านามธรรมบางอย่างที่อยู่ในตัวเรา ไม่ใช่สมองหรือสสาร จับต้องหรือระบุตำแหน่งไม่ได้ อาจเป็นเหมือนอาตมันในศาสนาฮินดู หรือจิตทางพระพุทธาสนา ซึ่งนักคิดกลุ่มที่สองนั้นอาจประสบปัญหาหนึ่งคือถ้าจิตและกายแยกกันอยู่ และมีคุณสมบัติต่างกันมากมายอย่างนี้จะมีปฏิสัมพันธ์ต่อกันได้อย่างไร โดยเมื่อพิจารณาจากแง่มุมทางปรัชญาจิตที่แบ่งเป็น ๓ กลุ่มใหญ่ๆ คือ กลุ่มที่เชื่อว่าสมองคิด เรียกว่า สสารนิยม (Materialism, Physicalism) กลุ่มที่เชื่อว่าจิตคือผู้คิด เรียกว่า จิตนิยม (Idealism) พวกที่ถือเอาปรากฏการณ์ (Phenomenalism) โดยกลุ่มที่ ๓ นี้ถือว่าโลกคือสิ่งที่ปรากฏแก่การรับรู้ของมนุษย์ (The world is the field of perception) โดยการรับรู้นั้น สิ่งแรกคือโลก สิ่งที่สองคือผู้รับรู้โลก เราจะรับรู้โลกไม่ได้ถ้าไม่มีผู้ทำหน้าที่รับรู้ จะเป็นจิตหรือสมองก้ได้ โดยเขาถือว่า เหตุผลที่มาจากการคาดคิดและเมื่อคาดคิดแล้ว ไม่สามารถตรวจสอบหาผู้รับรู้ที่จินตนาการขึ้นนั้น จึงดูเหมือนว่าปรากฏการณ์นิยมนี้คล้ายพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมตรงที่เห็นว่าเป็นไปได้ที่การรับรู้จะเกิดขึ้นโดยไม่จำเป็นที่จะต้องมีผู้รับรู้ เช่นเดียวกับจิตในพระอภิธรรมก็มีลักษณะตรงกับแนวคิดพุทธาสนาดังเดิมคือแปลว่าจิตคือการคิด ไม่ใช่ผู้คิด โดยมีการยกภาษาบาลีว่า การวิเคราะห์บาลีว่า “จินฺเตตีติ จิตฺตํ” แปลว่า ธรรมชาติใดย่อมคิด ธรรมชาตินั้นเรียกว่าจิต การวิเคราะห์เช่นนี้ทำให้จิตมีลักษณะเป็นตัวตน (entity) แต่คำว่า จิตนั้นต้องเข้าใจให้ถูกตามสภาวะคือ “การคิด” เป็นการเข้าใจตามสภาวะ ไม่มีตัวตนหรืออะไรที่เป็นเจ้าของการคิด[๒๘]

แต่โยคาจารมองว่า ใจคือการแสธารแห่งดวงจิตที่เกิดเพียงชั่วขณะแล้วดับหายไป ดวงใหม่ก็เกิดสืบต่อกันไปเหมือนแสงเทียน โดยภายในกระแสนั้นได้สั่งสมสังขารที่จิตเคยมีประสบการณ์มาแล้วแต่อดีต กรรมที่มีอยู่ในอดีตก็ยังอยู่ในกระแสธารของจิตนี้ โดยกรรมวิบากที่จิตสั่งสมเอาไว้จะ

---

[๒๗] สมภาร พรมทา, **พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก**, (กรุงเทพมหานคร : ปัญญฉัตร์ บุ๊คส์ บายดิ้ง, ๒๕๕๙), หน้า ๒๒๐-

[๒๘] สมภาร พรมทา, **พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก**, ๒๒๐-๒๓๙.

ปรากฏขึ้นบนพื้นที่นอกของใจ ปรากกเป็นเหตุการณ์ให้เห็นประจักษ์ ซึ่งกรรมนั้นก็เป็นผลมาจากสิ่งที่เรียกว่า ปริปักกะ คือผลอันนั้นสุกเต็มที่จึงเป็นประจักษ์ขึ้นมาให้ปรากฏ กลายเป็นความรู้สึกขึ้นมาทันทีทันใด หรือเป็นประสบการณ์เกิดมาในทันที ในขณะนั้น อารมณ์หรือวัตถุชนิดนั้นเท่านั้นเกิดขึ้นมา กรรมของอารมณ์ชนิดนั้นแฝงอยู่จึงสามารถเปิดเผยตัวตัวเองภายใต้เหตุการเหล่านั้น แล้วอารมณ์ชนิดนั้นจึงกลับกลายให้เราสัมผัสได้ อันนี้ก็คล้ายคลึงกับการรื้อฟื้นอดีตกรรมที่มีอยู่ในความจำ ถ้าแม้ว่ากรรมเหล่านี้จะมีอยู่ภายในใจทั้งหมดก็ตาม แต่ว่ากรรมบางอย่างเท่านั้นที่เราระลึกได้ในขณะนั้น แสดงให้เห็นว่า เพียงอารมณ์เฉพาะบางอย่างเท่านั้นที่เราสัมผัสได้ในขณะนั้น ไม่ใช่จะสัมผัสได้ตามความที่ใจปรารถนาของตน โดยโยคาจารเชื่อว่าอายลวิญญาณเป็นจิตบริสุทธิ์ที่มีอำนาจแฝงอยู่เบื้องหลังของปรากฏการณ์ อาลยวิญญาณไม่ใช่สิ่งเที่ยงแท้ไม่แปรผันเหมือนอย่างวิญญาณหรืออาตมันในศาสนาอื่น แต่ว่าอายลวิญญาณเป็นแต่เพียงกระแสของเจตสิกที่เกิดขึ้นติดต่อกันและอาลยวิญญาณเปลี่ยนแปลงอยู่เรื่อยไปไม่ขาดสาย[๒๙]

๓.๒.๒ ประเด็นทางญาณวิทยา ในประเด็นเรื่องความรู้นั้น โยคาจารย์ได้พิจารณาในประเด็นดังต่อไปนี้

ความหมายของความรู้

ประสาทสัมผัสคือพื้นที่ความรู้ที่ชัดเจนที่สุดไม่ผิดพลาดซึ่งเป็นอิสระจากโครงสร้างทางความคิด โดยประสาทสัมผัสนั้นเป็นสิ่งบริสุทธิ์ที่ถูกบรรจุอยู่ในประสาทสัมผัสเกี่ยวกับสิ่งนั้นที่เรามีโดยไม่ถูกแทรกแซงด้วยความคิดเกี่ยวกับสิ่งเหล่านี้ ซึ่งดูขัดแย้งถ้าเราคิดว่ากำลังพูดถึงวัตถุชิ้นนั้นจริงๆ กรณีเช่นเราเห็นวัวตัวหนึ่ง แต่เราจะรู้ได้อย่างไรว่านั่นคือวัวอย่างที่เราเห็นจริงโดยไม่อ้างถึงความคิดว่าวัว เพราะไม่อย่างนั้นก็สรุปไม่ได้ว่านั่นคือวัว แต่โยคาจารมองว่าทุกสิ่งนั้นอยู่ในประสบการณ์เริ่มต้น ไม่ว่าจะเป็นวัว ช้างหรือต้นไม้ก็ตามล้วนเป็นข้อเท็จจริงที่ถูกสร้างขึ้นในใจโดยอาศัยความบริสุทธิ์ทางด้านประสาทสัมผัส เราสามารถบอกถึงสิ่งนั้นได้ก็ต่อเมื่อเรามีความรู้ต่อสิ่งนั้น ฉะนั้น เมื่อเรากำลังมุ่งถึงความรู้ทางสัมผัสที่เป็นจริงนั้นเราจึงต้องมุ่งถึงความเป็นอิสระจากแนวคิดทั้งปวง คือตัณหาที่ต้องการให้สิ่งนั้นเป็นอย่างนั้นอย่างนี้ โดยต้องไม่มีตัณหาที่จะทำให้วัตถุที่เราสัมผัสนั้นเป็นจริงตามอำนาจตัณหา เมื่อไม่มีตัณหาจึงจะเป็นความจริงที่บริสุทธิ์ได้[๓๐]

บ่อเกิดความรู้

กระบวนการแห่งวิญญาณที่ปรากฏในลังกาวตารสูตรมี ๓ ฐานะที่ปรากฏเด่นชัด คือ ๑) วิญญาณในฐานะวิวัฒน์ เรียกว่า วิวัฒนวิญญาณ ๒) วิญญาณในฐานะเป็นตัวผลิตผล เรียกว่า สันสกฤตวิญญาณ ๓) วิญญาณในฐานะที่ดำรงอยู่ในธรรมชาติดั้งเดิมของตน เรียกว่า ปุริมสวภาววิญญาณ

ในวิญญาณ ๘ อย่าง หน้าที่ ๒ อย่างที่สังเกตเห็นได้โดยทั่วไป คือ หน้าที่รับ (สัมปฏิจฉนะ) และมีหน้าที่จำแนกอารมณ์ (สันตีรณะ) วิญญาณที่รับอารมณ์ ย่อมรับรู้อารมณ์ วิญญาณที่รับอารมณ์ ทำหน้าที่ เพราะสาเหตุคือเกิดการเปลี่ยนรูปแบบขึ้นในจิตโดยมีวาสนา ขณะที่วิญญาณจำ

---

[๒๙] สติสจันทร ชัตเตอรจี, **ปรัชญาอินเดีย**, แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๒๗๔-๒๗๖.

[๓๐] Chakravarthi Ram-Prasad, **Eastern Philosophy**, p.187.

แนวอารมณ์การทำหน้าที่โดยจิตจำแนกโลกแห่งวัตถุ เพราะวาสนาที่สั่งสมไว้โดยกระบวนการให้เหตุผลที่ผิดพลาดนับแต่อดีตกาล[๓๑]

อาลยวิญญาณเป็นธาตุรู้ มีหน้าที่อยู่ ๓ ประการคือ

๑) หน้าที่รู้เก็บ คือสามารถเก็บเอาพลังต่างๆ ของกรรม โดยไม่ขาดตกบกพร่อง สิ่งที่เก็บไว้ในอาลยวิญญาณ เรียกว่า พีชะ ประกอบไปด้วยกุศลพีชะ อกุศลพีชะ อัพยากตพีชะ จึงเรียกอาลยวิญญาณว่า สรวพีชวิญญาณ เปรียบเหมือนยุ้งฉางเก็บข้าวเปลือก

๒) หน้าที่รู้ก่อ คือก่อสร้างอารมณ์ต่างๆ ออกมา อารมณ์คือโลภเป็นปรากฏการณ์ของพีชะในอาลยวิญญาณนั้น ผลิดอกออกผล รวมทั้งวัตถุด้วย เช่น ภูเขา แม่น้ำ ล้วนเป็นพีชะในอาลวิญญาณก่อขึ้นมา

๓) หน้าที่รู้ปรุง คือปรุงแต่งอารมณ์ให้วิจิตรให้พิสดารต่างๆ เป็นไปตามคลองแห่งตัณหา ทำให้ประกอบกรรม เกิดวิบาก ส่งผลเป็นพีชะเข้าไปเก็บไว้ในอาลยวิญญาณอีก แล้วงอกเงยเป็นอารมณ์ออกมาอีกวนเวียนอยู่อย่างนี้จนกว่าจะหมดภพหมดชาติ[๓๒]

บรรดาพีชะในอาลวิญญาณต่างแยกกันอยู่เป็นส่วนๆ กุศลก็อยู่ฝ่ายกุศล แต่สถานที่เก็บเป็นแห่งเดียวกัน มหาภูตรูปก็มีพีชะเหมือนกัน พีชะเหล่านี้เมื่อก่อปฏิกิริยาออกมา ก็คืออารมณ์ต่างๆ ทั้งฝ่ายนามธรรมและรูปธรรม ฉะนั้น นิกายนี้จึงถือว่า โลกวัตถุเป็นเพียงมโนภาพ เพราะเป็นสิ่งปรุงออกไปจากพีชะในจิต ถ้าไม่มีอาลยวิญญาณเสียแล้ว สิ่งทั้งปวงก็ไม่มี อารมณ์กับจิตเรียกว่าทัศนภาพ ได้พฤติกรรมของอาลวิญญาณที่ออกมาทำหน้าที่เสพอารมณ์ทางทวารทั้ง ๖ กลายเป็นวิญญาณ ๖ ส่วนลักษณะภาคก็คืออารมณ์ต่างๆ แปลว่า อาลยวิญญาณทำหน้าที่ ๒ อย่างคือส่งภาคออกมาเป็นอารมณ์ ในขณะเดียวกันก็ทำหน้าที่เสพอารมณ์นั้นด้วย ซึ่งกลายเป็นปัญหาว่า “พีชะในอาลยวิญญาณมีมาเมื่อใด” โยคาจารชี้แจงว่า “พีชะบางเหล่าเป็นอมตัคคธรรม พีชะบางเหล่าสะสมขึ้นในอดีต” ส่วนปัญหาว่า “ถ้าโลกวัตถุเป็นมโนภาพ ทำไมเราจึงไม่สามารถสร้างภูเขาหิมาลัยขึ้นอีกลูกหนึ่ง” โยคาจารชี้แจ้งว่า “สิ่งบางอย่างในโลกเกิดจากสหธรรมของมนุษย์และดิรัจฉานร่วมกัน เช่นภูเขาหิมาลัยเป็นสหกรรม จะต้องอยู่ที่อินเดียแห่งเดียว อยู่เมืองไทยไม่ได้ ฉะนั้น แม้คนไทยทั้งประเทศจะสร้างภูเขาหิมาลัยขึ้น ก้เป็นแต่นึกคิดเอา โลกนี้เป็นสหกรรม เมื่อสร้างขึ้นแล้วจากพีชะทั้งหลาย ในอาลยวิญญาณของมนุษย์และสัตว์ดิรัจฉานทั้งโลก ฐานที่ตั้งของภูเขาและแม่น้ำเป็นต้นมีกำเนิดแหล่งที่ชัดเจน จะมาสับเปลี่ยนในภายหลังตามใจชอบของคนบางกลุ่มบางคนไม่ได้”[๓๓]

สภาวธรรมของโยคาจาร เรียกว่า ไตรสภาวะ มี ๓ ประเภท ดังนี้

๑) ปริกัลปิตลักษณะ คือลักษณะไม่มีอยู่จริง แต่เข้าใจผิดว่ามี เช่นคนเดินทางในที่มือเหยียบเชือกสำคัญว่างู ความสำคัญผิดว่างูนี้ เป็นเหมือนความเข้าใจผิดว่า มีนามธรรม รูปธรรม อยู่ภายนอกวิสัยของอาลยวิญญาณ

๒) ปรตันตรลักษณะ คือพีชะต่างๆ ในอาลยวิญญาณ จะเป็นของไม่มีอยู่จริงไม่ได้ เหมือนเส้นเชือก ถ้าไม่มีอยู่แล้ว ความเข้าใจผิดว่างูก็ไม่เกิดขึ้น

---

[๓๑] ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ, **คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร**, แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ), หน้า (๒๕)-(๒๖).

[๓๒] อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์, **พระพุทธศาสนามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๑๖๘.

[๓๓] อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์, **พระพุทธศาสนามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๑๖๙.

๓) ปริณิษปันนลักษณะ คือนิพพานและธรรมธาตุต่างๆ ในส่วนพฤติกรรม เหมือนบุคคลที่หายเข้าใจผิด รู้ว่าเชือกไม่ใช่งู ใจไม่สะดุ้งต่อภัยอีก เช่นเดียวกับผู้ที่รู้จริงว่า สรรพสิ่งเป็นเพียงภาพสะท้อนของจิต เมื่อจิตดับแล้ว สิ่งทั้งปวงก็ดับจึงสามารถเพิกถอนอุปาทานได้[๓๔]

๓.๒.๓ ประเด็นทางจริยศาสตร์ โยคาจารมุ่งพิจารณาความดีผ่านทัศนะเหล่านี้

ความหมายของความดี

คำว่า โยคาจาร นั้นเป็นลัทธิที่ใช้การปฏิบัติโยคะเป็นหลัก โดยการประพฤติโยคะนั้นจึงจะถือว่ารู้แจ้งแทงตลอดอาลยวิญญาณแล้วทำลายความหลงทั้งหมดในวัตถุภายนอกเสีย โดยพวกโยคาจารจะถือเอา ๒ อย่างคือ โยคะและอาจาระ[๓๕] หรือประพฤติศีล และสมาธินั่นเอง โดยโยคาจารถือว่าจิตวิญญาณนั้นถูกสร้างขึ้นจากสองสิ่งคือ อายตนะภายในและอายตนะภายนอกหรือประสบการณ์ต่อวัตถุภายนอก ซึ่งการทำให้เป็นอิสระจากสิ่งเหล่านี้ เรียกว่า โยคะ ซึ่งหมายถึงการควบคุมจิตวิญญาณ คือนิพพาน ซึ่งเป็นความรู้สึกทางจิตวิญญาณที่เป็นอิสระจากตัวตนที่เป็นความปรารถนาหรือตัณหา กลายเป็นจิตวิญญาณที่บริสุทธิ์ เป็นความดีสูงสุดในทางพระพุทธศาสนา[๓๖]

วิธีปฏิบัติเพื่อบรรลุความดี

การควบคุมไว้ด้วยศีล สมาธิและปัญญา อาลยวิญญาณสามารถจะบังคับให้เจตสิกที่เป็นกุศลเกิดขึ้นมาได้ และสามารถที่จะทำให้ภาวะของพระนิพพานเจริญขึ้นมาเป็นลำดับ โดยอาลยวิญญาณจะปรุงแต่งให้เจตสิกต่างๆ เกิดขึ้นตามลำดับทั้งที่เป็นกุศลและอกุศล สร้างตัณหาความอยากสร้างอุปาทานความยึดมั่นให้เกิดขึ้นและติดอยู่ในโลกนี้ แต่จิตเท่านั้นที่เป็นสัจธรรมอย่างเดียว อาจสร้างสรรค์ให้เป็นอะไรก็ได้ทั้งนรกและสวรรค์จึงมีคำเรียกว่า “สวรรค์ในอก นรกในใจ”[๓๗] โดยมีลักษณะบุคคลที่สามารถบรรลุถึงความดีขั้นต่างๆ ในโลก ๕ จำพวก เรียกว่า ปัญจโคตร คือ

๑) พุทธพีชบุคคล ผู้จะสร้างบารมีสำเร็จเป็นพุทธภูมิได้

๒) ปัจเจกโพธิพีชบุคคล ผู้ที่มีพีชะเป็นปัจเจกพุทธเจ้าได้

๓) สาวกพีชบุคคล ผู้มีวิสัยเป็นพระอรหันต์ได้

๔) อนิยตพีชบุคคล ผู้ยังเป็นกลางๆ สุดแล้วแต่การอบรม

๕) อิจฉันติกพีชบุคคล ผู้ที่โปรดไม่ได้

ทั้ง ๕ บุคคลนี้ได้ถูกกำหนดมาแล้วอย่างตายตัว เนื่องจากทุกสิ่งมีพีชะเป็นบ่อเกิด[๓๘]

เมื่อพิจารณาในแง่ของบุคคลนั้น โยคาจารยอมรับว่าพระพุทธเจ้าจะต้องมี ๒ ลักษณะคือเป็นอิสระจากแนวคิดของโลกและสามารถใช้แนวคิดเหล่านี้เพื่อสั่งสอนชาวโลกให้สามารถบรรลุถึงเสรีภาพได้ เพราะว่าการสอนจะทำให้บุคคลที่ยังมีความทุกข์และมีตัวตนเนื่องจากถือว่าสิ่งในโลกว่ามีสารัตถะ ฉะนั้น พระพุทธองค์จึงเป็นผู้มีอิสรภาพแต่สามารถย้อนกลับมาสอนธรรมได้ เพราะในสมัยพุทธกาลมีการกล่าวถึงลักษณะของศาสดาในโลหิจจสูตรว่า โลหิจจพราหมณ์มีความคิดชั่วร้ายว่า

---

[๓๔] อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์, **พระพุทธศาสนามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๑๖๙-๑๗๐.

[๓๕] Ramakrishna Puligandla, **Fundamentals of Indian Philosophy**, 4th impression, (New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008), p.77.

[๓๖] Chakravarthi Ram-Prasad, **Eastern Philosophy**, p.131.

[๓๗] สติสจันทร ชัตเตอรจี, **ปรัชญาอินเดีย**, แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๒๗๖.

[๓๘] อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์, **พระพุทธศาสนามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๑๗๐.

สมณะหรือพราหมณ์ในโลกนี้จะพึงบรรลุกุศลธรรม เมื่อบรรลุธรรมแล้วไม่ควรสอนคนอื่น เพราะไม่มีผู้รับคำสอนใดจะช่วยผู้สอนได้ เปรียบเหมือนบุคคลตัดเครื่องจองจำเก่าออกแล้วสร้างเครื่องจองจำใหม่แทน ข้อเปรียบเทียบนี้เป็นความโลภอันชั่วร้าย เพราะมีมีผู้รับคำสอนใดจะช่วยผู้อื่นได้ ท่านเข้าใจเรื่องนั้นว่าอย่างไร ท่านปกครองบ้านสาลวติกามิใช่หรือ การที่ท่านกล่าวว่า โลหิจจพราหมณ์ปกครองหมู่บ้านควรได้รับผลประโยชน์คนเดียวไม่ควรแบ่งให้ผู้อื่น ผู้ที่กล่าวอย่างนี้จะชื่อว่าทำความเดือดร้อนให้แก่คนที่อาศัยท่านเลี้ยงชีพใช่หรือไม่

ในมุมนี้ดูเหมือนจะมีการทักท้วงว่าผู้ที่สอนการบรรลุธรรมนั้นไม่น่าจะใช่ผู้บรรลุธรรมจริงๆ แต่พระพุทธองค์ทรงชี้ให้เห็นว่าศาสดามี ๓ ประเภทคือ ๑. ศาสดาผู้ไม่รู้เอง สอนผู้อื่นก็ไม่ฟังเหมือนบุรุษประชิดตัวสรีที่กำลังหนีหรือบุรุษสวมกอดสตรีจากด้านหลัง สตรีย่อมไม่ฟัง ๒. ศาสดาบางคนไม่รู้เอง สอนมีผู้ฟัง เหมือนคนละเลยนาของตนเอง แล้วเข้าใจว่านาของผู้อื่นน่าทำ ๓. ศาสดาที่บรรลุแล้วมาสอนแต่ไม่มีใครฟัง เหมือนคนตัดเครื่องจองจำเก่าแล้วสร้างเครื่องจองจำใหม่นั้นแทน แต่พระศาสดที่บรรลุคุณวิเศษแล้วมีสาวกที่บรรลุตามไม่ควรถูกทักท้วงในเรื่องนี้[๓๙] เมื่อพิจารณาจากแง่มุมนี้ การสอนของพระพุทธองค์เป็นการมุ่งเน้นความดีภายใน โดยเป็นการทำให้เกิดเสรีภาพทางด้านแนวคิดเกี่ยวกับตัวตนภายใน กล่าวคือผู้บรรลุหรือมีเสรีภาพจะต้องสร้างเสรีภาพในตัวเองก่อนแล้วจึงย้อนกลับมาสอนผู้อื่นได้ ซึ่งสถานะทางจิตวิญญาณนั้นจะต้องนำไปสู่การรู้แจ้งที่ไม่มีอะไรติดค้างอยู่ ขณะเดียวกันการรู้แจ้งก็ไม่ใช่สิ่งที่จิตวิญญาณได้รับมา แต่เป็นสิ่งที่เกิดขึ้น เป็นผลของความจริงของจิตที่ปราศจากตัณหา เมื่อบุคคลคืนสู่จิตเดิมที่มีเสรีภาพที่แท้แท้จากความเห็นว่าเป็นตัวตนทางจิตวิทยา ผู้บรรลุธรรมมีอิสระจากตัณหาในโลก แต่ทางแนวคิด ผู้บรรลุธรรมนั้นก็ยังคงใช้ความคิดเกี่ยวกับโลกแบบที่คนไม่บรรลุธรรมใช้ได้ แต่เมื่อถึงจุดสิ้นสุดของชีวิตอันเกิดจากความตายเมื่อนั้นทุกอย่างก็จะดับหมด เป็นความดับของตัวตน ความยึดมั่นทั้งปวง[๔๐]

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์

๔.๑ พุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคาจาร คือสำนักที่กล่าวถึงเรื่องใดบ้าง และมีประเด็นศึกษาในเรื่องดังกล่าวอย่างไร?

๔.๒ วิเคราะห์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคาจารศึกษาในประเด็นใดบ้าง พร้อมยกเหตุผลประกอบ

๔.๓ วิพากษ์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายโยคาจารว่าท่านเห็นด้วยหรือไม่ เพราะอะไร

๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.** กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ วันจันทร์). **พุทธปรัชญา**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙.

---

[๓๙] ที.สี. (ไทย) ๙/๕๐๑-๕๑๗/๒๒๑-๒๒๙.

[๔๐] Chakravarthi Ram-Prasad, **Eastern Philosophy**, 132.

เจษฎา ทองรุ่งโรจน์. **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย ปรัชญา**. กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗.

ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ. **คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร**. แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สม จินต์ สมฺมาปญฺโญ). กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๓.

พระพุทธโฆษะ. **พระวิสุทธิมัคค์ : พระคัมภีร์ประจำครอบครัวชาวพุทธ**. แปลโดยพุทธศาสน สมาคม. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : ศูนย์ค้นคว้างทางพระพุทธศาสนา, ๒๕๒๑.

พระพุทธโฆสะ. **คัมภีร์วิสุทธิมรรค**. แปลและเรียบเรียงโดย สมเด็จพระพุฒาจารย์ (อาจ อาสภมหา เถร. พิมพ์ครั้งที่ ๔ . กรุงเทพมหานคร : บริษัท ประยูรวงศ์พริ้นท์ติ้ง จำกัด, ๒๕๔๖.

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต). **จาริกบุญ จารึกธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๑๐. กรุงเทพมหานคร : พิมพ์สวย, ๒๕๔๗.

พระมหาสมบูรณ์ วุฑฺฒิกโร (พรรณา). จิตตมาตรของนิกายโยคาจาร : การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐาน แนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น. **วิทยานิพนธ์ดุษฎีบัณฑิต**. บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐.

พุทธทาสภิกขุ**. นิพพาน**. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ม.ป.ป.

สมเด็จพระญาณวโรดม (ประยูร สนฺตงฺกุรเถร). **ศาสนาต่างๆ.** กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราช วิทยาลัย, ๒๕๕๓.

สมภาร พรมทา. **พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก**. กรุงเทพมหานคร : ปัญญฉัตร์ บุ๊คส์ บายดิ้ง, ๒๕๕๙.

สติสจันทร ชัตเตอรจี. **ปรัชญาอินเดีย**. แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล. พิมพ์ครั้งที่ ๒ . กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙.

สุมาลี มหณรง์ชัย. **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**. กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๘.

โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์. **ปรัชญาทั่วไป**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๖๑.

อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์. **พระพุทธศาสนามหายาน**. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏ ราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

Alex Wayman. “Yogacara and the Buddhist logicians”. In **THE JOURNAL OF THE INTERNATIONAL ASSOCIATION OF BUDDHIST STUDIES**. Ed. by A. K. Narain, Volume 2 Number 1 , 1979.

Bronwyn Finnigan. “Buddhist Idealism”. In **Idealism : New essays in Metaphysics**. edited by Tyron Goldschmidt&Kenneth L. Pearce.New York : Oxford University Press,2017.

Chakravarthi Ram-Prasad. **Eastern Philosophy**. London : Weidenfeld&Nicolson,2005.

Ramakrishna Puligandla. **Fundamentals of Indian Philosophy**. 4th impression. New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008.

Th.stcherbatsky**. buddhist Logic Volume I**. New York : DoverPublications Inc.,1962.

บทที่ ๑๐
พุทธปรัชญามหายานในธิเบต นิกายวัชรยาน

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

๑.๑ เพื่อศึกษาพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยาน

๑.๒ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยานในแง่อภิปรัชญา

๑.๓ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยานในแง่ญาณวิทยา

๑.๔ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยานในแง่จริยศาสตร์

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

๒.๑ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยาน

๒.๒ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยานในแง่อภิปรัชญา

๒.๓ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยานในแง่ญาณวิทยา

๒.๔ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยานในแง่จริยศาสตร์

๓. พัฒนาการและแนวคิด

พระพุทธศาสนามีนิกายที่สำคัญอยู่สามนิกายคือเถรวาท มหายาน และวัชรยานหรือตันตรยาน ในส่วนของนิกายเถรวาทและมหายาน พุทธศาสนิกชนส่วนมากมักจะรับรู้และมีความเข้าใจกันพอสมควร ประเทศไทยก็ได้จัดการประชุมนานาชาติว่าด้วยพระพุทธศาสนามาหลายครั้ง แต่อีกนิกายหนึ่งอยู่กึ่งๆระหว่างเถรวาทและมหายาน แต่มีข้อปฏิบัติที่แยกออกไปอีกอย่างหนึ่ง ที่มีคนรู้จักมากที่สุดคือพระพุทธศาสนานิกายตันตรยานแต่มักชอบเรียกตัวเองว่าวัชรยาน (Vajrayana) มีความหมายว่า วิธีการยืนหยัดอันแข็งแกร่งหรือเพชร วัชรหมายถึงเพชรอันเป็นสิ่งที่แกร่งเหนือสิ่งใด วัชระหมายถึงสายฟ้าหรือคธาที่พระอินทร์ใช้ วัชระจึงเป็นสัญลักษณ์ของการไม่ถูกทำลาย เป็นนายเหนือกาลเวลา เรียกอีกอย่างว่า มันตรยาน เป็นบทสวด โดยมีวัตถุประสงคือคือ ๑. ช่วยทำสมาธิ ๒. ใช้เพื่อจดจำพระโพธิสัตว์และพระบารมีธรรม และ ๓. ช่วยเสริมสร้างพลังในการพัฒนาจิตวิญญาณ โดยคำว่า มันตรา นั้นมาจากคำสองคำคือ มัน มาจากคำว่า มนัส หมายถึง ใจ และ ตรา มาจากคำว่า ตรานัม แปลว่า ป้องกัน รวมกัน มันตรา หมายถึง บางสิ่งที่ปกป้องจิตใจ และตันตระยาน หมายถึง การขยายหรือการสืบต่อความรู้ ตามตัวอักษร ตันตระ มาจากการสืบต่อเนื่องแห่งสายใย จึงหมายถึง การติดตามสายใยแห่งความรู้อย่างต่อเนื่องและขยายสายใยความรู้นั้นออกไปให้ครอบคลุมความรู้ทั้งหมด[๑]

ก่อนที่พระพุทธศาสนาจะหายไปจากอินเดียประมาณพุทธศตวรรษที่ ๑๗ นั้น เท่าที่ปรากฏในเอกสารต่างๆระบุตรงกันว่า เพราพระพุทธศาสนาได้รับเอาการปฏิบัติแบบตันตระจากฮินดูเข้ามาจนเกิดความเสื่อมทางศีลธรรม จนกระทั่งกองทัพมุสลิมบุกเข้าเผาทำลายศาสนสถานของพระพุทธศาสนา ในขณะที่พระภิกษุผู้นิยมในลัทธิตันตระ พากันนั่งสาธยายมนต์ โดยไม่คิดจะต่อสู้กับมุสลิม ส่วนมากจึงถูกฆ่าตาย ส่วนผู้ที่ได้ฌานสมาบัติจริงก็เหาะหนีไปยังประเทศอื่นเมืองอื่น

ในส่วนของศาสนิกชนถ้าใครต้องการที่จะมีชีวิตอยู่ก็ต้องเปลี่ยนศาสนาเป็นอิสลามหรือไม่ก็ทำเฉยเสียโดยไม่ยุ่งเกี่ยวกับศาสนา ถ้าวิเคราะห์ตามนี้ก็จะเห็นได้ว่าทั้งฮินดูและพุทธถูกทำลายลงพร้อมกัน แต่ทำไมฮินดูจนยังคงมีอิทธิพลต่อชาวอินเดียอยู่ในปัจจุบันควบคู่ไปกับมุสลิม แต่พระพุทธศาสนาที่เคยเจริญรุ่งเรืองกลับต้องมาเจริญในต่างแดนเช่นไทย พม่า จีน ญี่ปุ่น เกาหลี ทิเบต ในแต่ละประเทศก็ได้พัฒนาพุทธศาสนาผสมกับความเชื่อดั้งเดิมของตน จนกลายเป็นพระพุทธศาสนาในลักษณะที่มีต้นกำเนิดจากที่เดียวกัน แต่มีคำสอนและพิธีกรรมไม่เหมือนกัน

พระพุทธศาสนาแบบตันตระยานหรือวัชรยาน แปลว่ายานแห่งสายฟ้า หรือมันตรยาน เกิดขึ้นในอินเดียประมาณศตวรรษที่ ๗ โดยได้ดัดแปลงเอาลัทธิฮินดูตันตระเพื่อเอาใจชาวฮินดู และได้

---

[๑] สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, **ต้นไม้แห่งโพธิ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม,** พิมพ์ครั้งที่ ๔, (นนทบุรี : ภาพพิมพ์, ๒๕๖๑), หน้า ๒๖๓-๒๖๔.

นำเอาพิธีกรรมทางอาถรรพเวทเพื่อต่อสู้กับศาสนาฮินดู พุทธศาสนาแบบตันตระมีสาขาใหญ่ ๒ สาขา เรียกว่าสาขามือขวากับ มือซ้าย นิกายมือขวาเคารพบูชาเทพฝ่ายชาย ส่วนนิกายมือซ้ายนิยมเรียกว่า วัชรยาน ถือเอาศักติหรือชายาของพระพุทธเจ้าเป็นหลัก และทุ่มเทความสนใจหนักไปที่นางตารา หรือพระนางผู้ช่วยให้พ้นทุกข์ มารุ่งเรืองอย่างมากในประเทศธิเบต

๓.๑ พัฒนาการทางด้านประวัติศาสตร์

นิกายนี้เกิดขึ้นราวพุทธศตวรรษที่ ๗-๘ มีความเป็นพระพุทธศาสนาน้อยกว่านิกายอื่น เพราะมีการนำฮินดูตันตระเข้ามาปะปนกับพระพุทธศาสนา เพื่อให้เกิดศรัทธาแก่คนทั่วไปแข่งกับศาสนาฮินดูในสมัยนั้น นอกจากนี้ยังมีเชื่อเรียกนิกายนี้ในชื่ออื่นอีกว่า รหัสยาน คุยหยาน ที่นิยมในเรื่องไสยศาสตร์ เช่น เวทมนต์คาถา วัตถุของขลัง เลขยันต์ เป็นต้น โดยพระพุทธศาสนาเข้ามาสู่ธิเบตในสมัยพระเจ้าลาโทโทรีเย็นเช โดยเป็นกษัตริย์หนึ่งใน ๒๗ พระองค์ที่ได้กล่าวถึงในตอนต้น มีตำนานเล่าถึงพระองค์ที่น่าสนใจว่า ขณะที่ประทับอยู่ในพระราชวัง มีกระเช้าตกลงมาจากฟากฟ้า มีพระคัมภีร์ ๒ เล่ม มีบาตรและมนตร์คือ “โอม มณี ปัทเม ฮุม” มีเจดีย์ทองคำและจินดามณี ไม่มีใครรู้ที่มาที่ไปของสิ่งเหล่านี้ อีก ๒-๓ ปีต่อมา มีชาวต่างชาติมาอธิบายความหมายและความสำคัญของสิ่งเหล่านั้น แต่พระเจ้าแผ่นดินมิได้ทรงสนพระทัย ข้อมูลนี้เข้าใจว่าเป็นตำนานของการเผยแผ่พระพุทธศาสนาเข้าในในธิเบตเป็นครั้งแรก ต่อมาในยุคสมัยพระเจ้าสองสัยกัมโป ครองราชย์ราวพุทธศตวรรษที่ ๗ ในช่วงนี้เป็นช่วงที่ชาวธิเบต นิยมส่งลูกหลายเชื้อพระองค์และข้าราชการชั้นผู้ใหญ่ไปศึกษาในประเทศจีน ขณะเดียวกันก็มีพระภิกษุชาวจีนเข้ามาประเทศธิเบตเป็นจำนวนมาก เพื่อแปลพระคัมภีร์และพระสูตรในพุทธศาสนา ต่อมาในสมัยพระเจ้าตริซง เตเซน หลายของพระเจ้าสันกัมโปมีการห้ามไม่ให้สอนคำสอนอื่นลอกเลียนในคัมภีร์พระพุทธศาสนา[๒]

ในราวพุทธศตวรรษที่ ๑๑ ได้มีการเปลี่ยนแปลง เมื่อองค์ทะไลลามะที่ ๕ กลายเป็นกษัตริย์ของธิเบตและเป็นผู้ที่มีอำนาจสูงสุดทั้งทางอาณาจักรและศาสนจักร และเป็นผู้ปกครองที่ทำให้ธิเบตมีความเป็นเอกภาพ ชาวธิเบตทุกคนตระหนักในความเป็นทั้งกษัตริย์และสังฆราชในบุคคลเดียวกัน จนกระทั่งท่านสวรรคต ปัจจุบันเป็นรัชสมัยของทะไลลามะองค์ที่ ๑๓ ซึ่งเป็นช่วงที่ศาสนาพุทธแบบธิเบตแผ่ขยายไปทั่วโลก[๓]

ส่วนการพัฒนาการทางด้านศาสนาของวัชรยานนั้น ดำเนินไปภายใต้พัฒนาการตามแนวคิดสังคมอันเชื่อมโยงกับโลกทัศน์ที่ปรากฏของชาวธิเบตที่เกี่ยวข้องกับบุคคลสำคัญ ๓ ท่านคือ ท่านที่มีความเมตตากรุณาต่อธิเบต ได้แก่ท่านปัทมสัมภวะ (ผู้เป็นรัตนคุรุ) ท่านอติศะ (พระอาจารย์

---

[๒] ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ษัฎเสน, **พระพุทธศาสนาแบบธิเบต**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : เคล็ดไทย, ๒๕๕๔), หน้า ๑๕-๑๙.

[๓] ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ษัฎเสน, **พระพุทธศาสนาแบบธิเบต**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๔๖.

เจ้า) และท่านสองขะปะ (ผู้เป็นรัตนมุนี) โดยมีคำธิเบตตั้งชื่อให้ท่านทั้ง ๓ ตามลำดับว่า ๑. คุรุริมโปเจ ๒. โจโวเจ และ ๓ เจริมโปเจ และมีความเกี่ยวพันธ์กับการพัฒนาการทางด้านแนวคิดที่สำคัญ คือ

๑. ท่านปัทมสัมภวะ ถือว่าเป็นรูปแรก โดยท่านอุบัติขึ้นมาในดอกบัวกว่าพันปีมาแล้ว ใกล้ๆ กับสมัยพุทธกาล จากนั้นเจ้านายแห่งกรุงโอทิยนะ (เมืองนี้เป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมของภารตประเทศ ปัจจุบันคือประเทศอัฟกานิสถาน) รับเอามาเป็นบุตรบุญธรรม ท่านปฏิบัติธรรมตามแนวทางของสาวกยาน มหายาน และวัชรยาน จนได้ตรัสรู้เป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้า แล้วท่านได้เสด็จจาริกไปธิเบตตอนปลายของคริสตศตวรรษที่ ๘ เมื่ออายุได้ ๑๒๐ ปี ชาวธิเบตถือว่า ท่านใช้เวทมนต์ทำให้บรรดากษัตริย์ตลอดจนแม่ทัพหันมาสมาทานพระพุทธศาสนาพร้อมกัน ด้วยความที่ท่านเปี่ยมไปด้วยเมตตากรุณาและปัญญาทำให้ภูตผีปีศาจและเทวดาต่างๆ ที่ชั่วร้ายหันมาเป็นสัมมาทิฏฐิ

๒. ท่านอติศะ อุบัติในราชสกุลของอาณาจักรซาโฮร์ ทางแถบแคว้านเบงกอลในปี ค.ศ. ๙๘๒ โดยท่านศึกษานิกายตันตระอย่างลึกซึ้งจนอายุได้ ๒๙ ปีจึงสละราชสมบัติออกบวชเป็นพระภิกษุ สามารถสอนพระพุทธศาสนาได้ในทุกระดับ ต่อมานางธารา คือพระโพธิสัตว์ในรูปของสตรีได้กระตุ้นเตือนให้ท่านไปยังประเทศชวา เพื่อค้นหาสาระแห่งคำสั่งสอนในเรื่องพระศรีอารยเมตไตรย หลังจากนั้นท่านท่านได้รับอาราธนาให้ไปสอนในประเทศธิเบตเมื่อปี ค.ศ.๑๐๔๐ ก่อนที่ท่านจะนิพพานในธิเบตเมื่อปี ค.ศ.๑๐๕๔

๓. ท่านสองขะปะ ถือกำเนิดในปี ค.ศ.๑๓๕๗ ทางแคว้นอัมโด ภาคตะวันออกเฉียงเหนืออันห่างไกลจากธิเบต เมื่อครั้งเป็นทารกมีความเชื่อกันว่า ท่านคือพระมัญชุศรีโพธิสัตว์ (พระโพธิสัตว์แห่งมหาปัญญา) แบ่งภาคมาเกิด ท่านเริ่มศึกษาและปฏิบัติเมื่ออายุเพียง ๓ ขวบ ก่อนจะตรัสรู้ในปี ค.ศ.๑๓๙๘ หลังจากนั้นท่านจึงแยกตนออกออกไปปฏิบัติธรรมอย่างโดดเดี่ยวถึงห้าปีเต็มๆ ก่อนจะมาเริ่มการพัฒนาพระพุทธศาสนาในประเทศธิเบต เพื่อให้พร้อมสำหรับการมาอุบัติของพระศรีอารยเมตไตรยพุทธเจ้า ท่านจึงเน้นการปฏิบัติธรรมอย่างเคร่งครัดตามพระวินัย และเริ่มพุทธประเพณีที่เรียกว่า มหกรรมพุทธบาเพื่อมหาอิทธิวิธี ที่มหาอารามโจกัง แห่งกรงลาสา ในเทศกาลปีใหม่ โดยใช้เวลาทั้งหมดเพื่อการนี้สองสัปดาห์ นับเป็นมหกรรมบูชาที่รวมใจคนทั้งประเทศ ประเพณีนี้เริ่มแต่ปี ค.ศ.๑๔๐๒ และท่านยังนำคำสั่งสอนทางปรัชญามาปรับปรุงให้ละเอียดขึ้น และเผยแผ่ให้กว้างขึ้น อีกทั้งยังได้รจนาคัมภีร์ขึ้นมาใหม่อีกจำนวนมาก นอกจากนี้ท่านยังได้นำแนวทางของมันตรยานและตันตรยานมาชี้แนะในการภาวนาเพื่อการตรัสรู้ ก่อนที่ท่านจะดับขันธ์ในปี ค.ศ.๑๔๑๙[๔]

---

[๔] โรเบิร์ต เทอร์แมน, **สาระพระพุทธศาสนาของธิเบต**, แปลโดย ส.ศิวรักษ์, พิมพ์ครั้งที่ ๖, (กรุงเทพมหานคร : เคล็ดไทย, ๒๕๔๖), หน้า ๕-๗.

นับตั้งแต่พระพุทธศาสนาเข้ามาสู่ประเทศธิเบต คำสอนส่วนใหญ่ได้ถ่ายทอดไปจากอาจารย์และโยคีชาวอินเดีย โดยวรรณคดีพระพุทธศาสนาที่ธิเบตใช้เป็นวรรณคดีภาษาสันสกฤต ซึ่งมีคำสอนหลากหลาย โดยได้มีนิกายเป็นอันมาก แต่ที่เป็นหลักมีอยู่ด้วยกัน ๔ นิกายคือ

๓.๑.๑ นิกายนิงมะ เป็นนิกายที่กำเนิดมาจากอาจารย์ชาวอินเดียคือ คุรุปัทมสัมภวะ โดยท่านปัทมสัมภวะไม่ใช่พระภิกษุ แต่เป็นโยคีในสายตันตระได้มาช่วยเหลือปราบภูติผีปีศาจและยังทำให้ภูติผีปีศาจเหล่านั้นหันมานับถือพระพุทธศาสนา โดยท่านปัทมสัมภวะถูกยกย่องให้เป็น “คุรุริมโปเช” แปลว่า ท่านอาจารย์ผู้ประเสริฐ โดยท่านได้ร่วมกับพระภิกษุศาสติรักษิตเข้ามาเผยแผ่พระพุทธศาสนา และสร้างวัดสัมเย เป็นวัดแห่งแรกของพระพุทธศาสนาในธิเบต โดยคำสอนนั้นเป็นนิกายตันตระซึ่งเรียกว่า ซกเซ็น (Dzogchen) ซึ่งคำสอนซกเซ็นนี้จะเน้นที่การถ่ายทอดปัญญาญาณเพื่อปลุกศิษย์ให้ตื่นขึ้นสู่การตระหนักรู้ในสภาวะเดิมแท้ คุรุจะไม่พูดว่า ทำตามกฎและเชื่อฟังคำสอนของฉัน” แต่ท่านจะพูดว่า จงเปิดดวงตาภายในเพื่อสังเกตตัวเอง เลิกมองหาแสงสว่างแห่งการตรัสรู้จากภายนอก แต่จงจุดไฟแห่งดวงประทีปภายใน เช่นนี้คำสอนจึงดำรงอยู่ในเธอ และเธอดำรงอยู่ในคำสอน โดยคำสอนนี้เป็นหลักธรรมอันมุ่งถึงการมีชีวิตในทุกกิจวัตรประจำวัน นี่คือแก่นแก้ของการปฏิบัติ ไม่มีสิ่งใดต้องทำเป็นพิเศษนอกเหนือจากนี้ โดยซกเซ็นไม่ได้เปลี่ยนผู้คนจากภายนอก ตรงข้ามมันปลุกพวกเขาให้ตื่นขึ้นจากภายใน สิ่งเดียวที่คุรุขอคือให้ศิษย์เฝ้ามองตนเอง เพื่อจะได้เกิดสัมปชัญญะในการนำคำสอนไปประยุกต์ในชีวิตประจำวัน[๕]

การสืบทอดคำสอนตันตระนิกายนิงมะแบ่งเป็น ๓ กลุ่ม คือ ๑.สืบทอดทางวาจา เป็นคำสอนตันตระและคัมภีร์ที่เกี่ยวข้องกับมหาโยคะตันตระ และท้ายสุดอติโยคะคือคัมภีร์ซกเซ็น โดยคัมภีร์ ๒. ทางทรัพย์ คือสมบัติที่ซ่อนไว้ และ ๓. การเห็นจากสมาธิ และคัมภีร์ที่รวมคำสอนของตันตระของนิกายนิงมะอีกจำนวนนับแสนที่ได้รวบรวมในศตวรรษที่ ๑๓ มีสถาบันเก่าแก่ที่สุดคือวัดสัมเย สร้างเสร็จในปี ๘๑๐ โดยพระอาจารย์ศานติรักษิต และอาจารย์ปัทมสัมภวะ ภายใต้ราชานุเคราะห์ของพระเจ้าตริสองเดซัน หลังจากนั้นไม่มีการสร้างวัดขนาดใหญ่อีก นิกายนี้ในปัจจุบันมีอาจารย์ที่มีชื่อเสียงหลายคนที่สอนธรรมะในระดับนานาชาติ[๖]

๓.๑.๒ นิกายกาจู เป็นนิกายมาจากอาจารย์มาร์ปะ โชคี โลโด (๑๐๑๒-๑๐๘๙) และทุงโป ญาลจอร์ (๙๗๘-๑๐๗๙) โดยอาจารย์มาปะได้นับการสืบทอดความรู้จากการเดินทางไปอินเดียและเนปาลเนปาล โดยท่านได้อาจารย์นโรปะ และไมตรีปะ มาร์ปะ เป็นอาจารย์และได้รับคำสอนสายตันตระ จากนั้นจึงได้กลับมาถ่ายทอดที่ธิเบต และมี มิลาเรปะ (๑๐๔๐-๑๑๒๓) เป็นศิษย์เอก ซึ่งถือว่าเป็นโยคสายตันตระที่ประสบความเสร็จรู้แจ้งภายในชีวิตนี้ และหลังจากนั้น กัมโปปะ (๑๑๘๔-๑๑๖๑)

---

[๕] เชอเกียล นัมไค นอร์บุ, **ซกเชน : คำสอนลับแห่งวัชรยาน วิถีธรรมสู่การรู้แจ้ง**, แปลโดย รุจิรา เจริญศักดิ์, (กรุงเทพมหานคร : สวนเงินมีมา, ๒๕๖๑), หน้า ๓๑.

[๖] ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ษัฎเสน, **พระพุทธศาสนาแบบธิเบต**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๕๓-๕๕.

ซึ่งเป็นลูกศิษย์ของมิลาเรปะที่ได้รับการสืบทอดคำสอนและการปฏิบัติของมหามุทรา และโยคะก่อนจะสานเข้าเป็นสายเดียวกัน เรียกว่า สายของดักโปกาจู คือเป็นสายแม่ของนิกายกาจู

มหามุทรา เป็นเรื่องสำคัญที่สุดของนิกายกาจูสามารถอธิบายได้ตามพระสูตรและตันตระ คำสอนทั้งสองแบบต่างเน้นให้เข้าใจโดยตรงและอย่างถ่องแท้ในธรรมชาติที่แท้จริงของจิต วิธีการอธิบายมหามุทราของแต่ละนิกายย่อย โดยทั่วไปจะเน้นเหมือนกันที่พื้นฐานมรรควิถีและผล[๗]

๓.๑.๓ นิกายสักยะ เป็นนิกายที่สืบสายจากตระกูลขุนนางโบราณ โดยมีคอนจ๊อก เจลโป (๑๐๓๔-๑๑๐๒) เป็นผู้ก่อตั้ง โดยมีรากฐานคำสอนมาจากโยคีชาวอินเดียชื่อ วิรูปะ ที่ถ่ายทอดให้สักยะเยเช (๙๙๒-๑๐๗๒) หลังจากที่ท่านเดินทางไปอินเดีย และฟังเรื่องกาลจักร มรรควิถี หลังจากนั้นจึงได้ถ่ายทอดให้กับคอนจ๊อก เจลโปซึ่งเป็นศิษย์ของท่าน ต่อมาได้สร้างวัดขึ้นในแคว้นซัง อยู่ในธิเบตตอนกลาง ชื่อวัดว่า สักยะ หรือวัดดินสีเทา และกลายเป็นชื่อนิกายในที่สุด นิกายนี้ต่อมาได้รับสืบทอดในระบบลูกคือ สาเซ็นกุงก้านิงโป (๑๐๙๒-๑๑๕๘) ซึ่งเป็นบุตรของคอนจ๊อก เจลโป เป็นผู้มีความสามารถในด้านจิตในระดับสูง และเชี่ยวชาญด้านคำสอนจากพระสูตรและตันตระ และลูกอีกคนคือ โสนันเซโม (๑๑๔๒-๑๑๘๒) เชี่ยวชาญด้านการบำเพ็ญสมาธิ และมีสานุศิษย์คนสำคัญคือ สักยะบัณฑิต ซึ่งศึกษาปรัชญาทั้งของพุทธและระบบอื่น จนชำนาญ เมื่ออายุ ๒๗ ปี ท่านได้บวชและรักษาพระวินัยโดยเคร่งครัดสม่ำเสมอ ต่อมาในปี ค.ศ.๑๒๓๓ โกดันข่าน ปู่ของเจ็งกิสข่านศรัทธาในสักยะบัณฑิตจึงได้นิมนต์ไปเผยแผ่คำสอนในมองโกเลียและประสบความสำเร็จอย่างมาก ต่อมาติชริ กุงโจ (๑๒๙๙-๑๓๒๗) หลายชายของสักยะบัณฑิตได้สืบทอดตระกูลเป็น ๔ สาย แต่มีเพียง ๒ สายคือตระกูลลาคังและดูโซ ในศตวรรษที่ ๑๕ ได้มีการแยกสายและมีสักยะตรีเซ็น นาวังกุงกะ เต็กเซ็นริมโปเช เป็นผู้นำนิกายสักยะ อยู่ในเดห์ราดุน ประเทศอินเดีย และอีกสายคือ ดักเซ็น ริมโปเช ผู้ก่อตั้งสักยะเต็กเซ็นโชลิงในสหรัฐอเมริกา และเป็นการสืบสายโลหิตมาตั้งแต่นั้น

นิกายสักยะมีการแตกเป็ฯนิกายเล็กๆ อีกหลายนิกาย โดยมีคำสอนและการปฏิบัติที่เป็นแก่นของสักยะคือ มรรควิถีและผล โดยได้สานกันระหว่างพระสูตรและตันตระทั้งที่เปิดเผยและเป็นรหัสนัย โดยซึ่งในคำอธิบายดังกล่าวมีการอธิบายเพิ่มเติมในเรื่องของการไม่แยกออกจากกันระหว่างมรรควิถีและผล กล่าวคือ ไม่สามารถแยกสังสารวัฏกับพระนิพพานออกจากกันได้ ฉะนั้น ผู้ปฏิบัติไม่สามารถเข้าถึงพระนิพพานได้โดยการละทิ้งสังสารวัฏได้ เพราะจิตมีรากฐานอยู่ในสังสารวัฏและนิพพาน กล่าวคือ เมื่อจิตมืดมัวก็เป็นสังสารวัฏ และเมื่อจิตเป็นอิสระก็เป็นนิพพาน โดยมนุษย์มีหน้าที่ฝึกฝนในการทำสมาธิให้เข้าใจความสัมพันธ์ดังกล่าว[๘]

---

[๗] ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ษัฏเสน, **พระพุทธศาสนาแบบธิเบต**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๕๙-๖๑.

[๘] ปัญหาว่า “นิพพานกับสังสารวัฏเป็นอันเดียวกันได้อย่างไร เพราะนิพพานคือการหลุดพ้นจากสังสารวัฏ จะมีอยู่ในสังสารวัฏได้อย่างไร” ประเด็นดังกล่าวนี้นิกายสักยะได้อธิบายให้ชัดขึ้นผ่านคำอธิบายเรื่อง “จิต” เช่นเดียวกับในพุทธปรัชญาเถรวาทว่า “เมื่อจิตเศร้าหมอง ทุคติก็เป็นอันหวังได้ มื่อจิตไม่เศร้าหมอง สุคติก็เป็นอัน

ปัจจุบัน วัดของนิกายสักยะมีมหาวิทยาลัยที่ศึกษาคัมภีร์อย่าง ปัญญาบารมี พระวินัย มาธยมิกทรรศะ ปรากฏการณ์วิทยา ตรรกศาสตร์ และทฤษฎีความรู้ รวมถึงอรรถาธิบายต่างๆ และในธิเบตก็มีวัดของนิกายนี้อยู่ทั่วไปทั้งในธิเบตตอนกลาง ในแคว้นคัมอัมโด และยังมีการสร้างในประเทศอินเดียและเนปาลอีกด้วย[๙]

๓.๑.๔ นิกายเกลุก มีอาจารย์สองขะปะ (๑๓๕๗-๑๔๑๙) เป็นผู้วางรูปแบบนิกายนี้ โดยท่านได้บวชและสามารถท่องจำพระคัมภีร์ได้ทั้งหมด ต่อมาได้มาเรียนรู้จากอาจารย์ต่างๆ จนมีความเชี่ยวชาญ สามารถถ่ายทอดคำสอนนโรปะ กาลจักร มหามุทรา มรรควิถีและผล จักรสัมภวะ จนต่อมากลายเป็นนิกายเกลุกจนท่านมีอาจารย์จำนวนมาก ท่านได้สร้างวัดกานเด็นให้แก่ศิษย์ของท่าน และนับเป็นประเพณีการสืบทอดสายของนิกายเกลุกจนถึงปัจจุบัน นิกายเกลุกถือเป็นนิกายที่มุ่งเน้นในด้านความเคร่งครัดของการปฏิบัติพระวินัย โดยถือว่าวินัยเป็นพื้นฐานสำคัญของการศึกษาและปฏิบัติพระพุทธศาสนา ทำให้ลามะส่วนใหญ่ของนิกายเกลุกเป็นพระภิกษุและอาจารย์ที่มีชื่อเสียง มีฆราวาสน้อยมาก และโดยทั่วไปนิกายนี้ถือเอาหัวข้อธรรมใหญ่ ๕ แขนงคือ ปัญญาบารมี ปรัชญามาธยมิกะ การรับรู้ที่ถูก ปรากฏการณ์วิทยาและพระวินัย เป็นการศึกษาที่เคร่งครัด และเป็นไปตามระบบวิภาษวิธี[๑๐] โดยใช้ทั้งตำราของอินเดียและธิเบตผสมกัน[๑๑]

๓.๒ พัฒนาการทางด้านแนวคิด

นิกายวัชรยานนั้นมีพัฒนามาจากมหายาน โดยมีลักษณะทางความคิดที่สืบทอดมาจากนิกายมหายาน บนพื้นฐานของแนวคิดเหล่านี้ คือ

๓.๒.๑ มันตยาน เป็นแนวคิดที่สืบทอดความคิดมาจากนิกายที่เต็มไปด้วยมนต์ลึกลับ เพราะมนต์เหล่านี้ไม่ปรากฏกับจิตใจของคนทั่วไป จำจำเป็นต้องมีข้อปฏิบัติที่สนับสนุนให้เกิดความสงบทางกาย เพื่อพัฒนาการควบคุมความโกรธอันอาจก่อให้เกิดการเบียดเบียนทั้งตนเองและผู้อื่น รูปแบบดังกล่าวนี้เป็นไปตามลักษณะคำสอนที่เกี่ยวข้องกับด้วยความดับทุกข์ ความเมตตา กรุณา และการเสียสละ อันเป็นข้อปฏิบัติของนิกายวัชรยานที่มุ่งเน้นไปที่การทำลายการยึดถือข้อปฏิบัติที่ไม่เหมาะสม และทำให้เกิดข้อปฏิบัติที่เป็นความลับในความหมายของคำว่า มันตรา (mantra) ที่หมายถึงการป้องกันใจจากการนึกและคิดเอง เนื่องจากว่า ใจ (mind) จะอ้างอิงประสาทสัมผัสทั้ง ๖ คือ ตา หู จมูก ลิ้น กายและใจซึ่งเป็นเครื่องรองรับอารมณ์จากภายนอก จึงจำเป็นต้องปกป้องด้วย

หวังได้” อ้างใน ม.มู. (ไทย) ๑๒/๗๐/๖๒-๖๓. คำอธิบายดังกล่าวไม่ได้แยกทุคติกับสุคติออกจากจิตดวงเดียวกัน ทำให้เห็นถึงความสัมพันธ์กันในแง่ของการเป็นผลจากจิตที่มืดมัวและไม่มืดมัวนั่นเอง.

[๙] ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ษัฎเสน, **พระพุทธศาสนาแบบธิเบต**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๖๒-๖๗.

[๑๐] (dialectic)

[๑๑] ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ษัฎเสน, **พระพุทธศาสนาแบบธิเบต**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๖๗-๗๒.

ขั้นตอนการฝึกจิตใจ โดยการนำพลังที่บริสุทธิ์อันเกิดจากการท่องมนต์อ้างเอาอำนาจเทพเพื่อนำมาปกป้องจิตใจตัวเอง[๑๒] โดยมีเป็นการระลึกถึงคุรุ โพธิจิตและเทพประจำตัว ตามข้อความที่ปรากฏอยู่ในพระสูตรของมหายานและตันตรยาน ดังต่อไปนี้

๑) มีสติระลึกถึงคุรุ ด้วยคำว่า “คุรุผู้ประเสริฐของเจ้าประทับบนอาสน์แห่งอุบายและปัญญาที่สมานมั่นคง ท่านเป็นแก่นแห่งสรณะทั้งปวง เป็นพระพุทธเจ้าผู้ละวาง (กิเลส) และตระหนักรู้อย่างหมดจด อย่าได้คิดวิจารณ์ท่าน แต่จงวิงวอนด้วยจิตอันบริสุทธิ์ รักษาจิตไว้มิให้ฟุ้งซ่าน ทว่าตั้งมั่นอยู่ในการอุทิศตนและความเคารพ อย่าเผลอสติแม้ชั่วแวบ แต่จงดำรงสติอยู่ในความเคารพและภักดีนั้น”

๒) มีสติระลึกถึงโพธิจิต ด้วยคำว่า “ในห้วงสังสารวัฏไร้ที่สิ้นสุดซึ่งจองจำสรรพสัตว์ไว้ในทุกข์ มีสัตว์หกจำพวกที่เวียนว่ายและหาความสุขมิได้ เขาคือบิดามารดาของเจ้า ผู้เคยฟูมฟักเจ้ามาแต่อดีตชาติ จงละวางความยึดติดและความเกลียดชังเสียให้สิ้น ระลึกถึงเขาด้วยความรักและกรุณา รักษาจิตไว้มิให้ฟุ้งซ่าน ทว่าตั้งมั่นอยู่ในการุณยธรรม อย่าเผลอสติแม้ชั่วแวบ แต่จงดำรงสติอยู่ในกรุณานั้น”

๓) มีสติระลึกรู้กายในฐานะที่เป็นเทพ ด้วยคำว่า “ในทิพยเคหาสน์แห่งปีติสุข อันเป็นสถานแห่งกายเทพของเจ้า ซึ่งประกอบขึ้นจากธาตุขันธ์อันหมดจด เป็นมณฑลแห่งอิษฎเทวตา (เทพประจำตัวของผู้ปฏิบัติ) อันเป็นกายทั้งสามแห่งพระพุทธเจ้าที่ประสานเป็นหนึ่งเดียว (ในการปฏิบัติภาวนาแบบตันตระ รูปลักษณ์กายธรรมดาที่มีเลือดเนื้อ จะถูกแทนที่ด้วยรูปกายแห่ง “เทพ” ซึ่งประกอบไปด้วยคุณลักษณะอันประเสริฐและบริสุทธิ์ของพระอนุตตรสัมมาสัมพุทธเจ้า คำว่า “ทิพยเคหาสน์” หมายถึงที่อยู่ หรือ “มณฑล” ของเทพประจำตัวของผู้ปฏิบัติ (อิษฎเทวตา) ซึ่งเอิบอาบอยู่ใสสภาวะแห่ง “มหาปีติ” ตามนัยแห่งตันตระ” อย่ามองตัวเจ้าว่าเป็นสามัญ แต่จงครองความสง่างามแห่งความใสกระจ่างแห่งเทพภาวะ (การจะครองตนในรูปลักษณ์แห่งอิษฎเทวตาได้นั้น ผู้ปฏิบัติจะต้องมี “ความสง่างามแห่งเทพ” และมองเห็นสรรพสิ่งอย่างแจ่มชัดดุจดั่งรูปลักษณ์แห่งเทพ ซึ่งเรียกว่าเป็น ความประณีตและความใสกระจ่าง) รักษาจิตไว้มิให้ฟุ้งซ่าน ทว่าดำรงอยู่ใสสภาวะอันละเอียดประณีตที่ใสกระจ่าง อย่าเผลอสติแม้ชั่วแวบ แต่จงดำรงสติอยู่ในความประณีตอันใสกระจ่างนั้น”[๑๓]

๓.๒.๒ ตันตระยาน หมายถึงการขยายหรือการสืบต่อความรู้ โดยตันตระมาจากการสืบต่อเนื่องแห่งสายใย เป็นการติดตามสายใยแห่งความรู้อย่างต่อเนื่องและขยายสายใยความรู้นั้นออกไป

---

[๑๒] H.H.the Dalai Lama, Tsong-ka-pa and Jeffrey Hopkins, **Tantra in Tibet**, (London : Allen& Unwin,1977),pp.47-48.

[๑๓] พระพรหมบัณฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา**, (พระนครศรีอยุธยา : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๖๑), หน้า ๘๓๔-๘๓๖.

ให้ครอบคลุมความรู้ทั้งหมด[๑๔] มีรูปแบบการนำเสนอจุดมุ่งหมายและแก่นสารของคำสอนของพระพุทธศาสนาผ่านการวิวัฒนาการเริ่มแรกจนถึงการสร้างระบบ โดยตันตระนั้นเป็นการนำเสนอแนวคิดที่สำคัญทางพระพุทธศาสนากับตันตระที่มุ่งเน้นในเรื่องเวทมนต์ คาถา เรื่องลึกลับ และเรื่องเพศ โดยตันตระนั้นถือว่าเป็นข้อความลับของวัชรยาน ซึ่งนำมาอธิบายผ่านถ้อยคำที่เป็นภาษาเฉพาะที่เรียกว่า มันตระ หรือมนต์คาถา โดยมนต์คาถานั้นเมื่อแปลมาแล้วอาจไม่เข้าใจความหมายได้ เช่นเดียวกับการแปลสันสฤตในตันตระนั้นจะพบอย่างที่ชาวตะวันตกตั้งข้อสังเกตไว้ว่า ชาวตะวันตกที่หันมานับถือศาสนาแบบธิเบตพยายามจะแปลมนต์ศักดิ์สิทธิ์ (มันตระ) ออกเป็นภาษาอังกฤษ และทำความเข้าใจผ่านทางด้านแนวคิดแบบวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี แต่มนต์เหล่านี้ไม่ได้ตั้งอยู่บนฐานความคิดแบบวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี แต่ตั้งอยู่บนความเชื่อ โดยมนต์เหล่านี้เน้นการออกเสียงเพื่อให้เกิดผลกระทบทางธรรมชาติหรือเป็นไปได้ที่การออกเสียงแบบนี้ทำให้เกิดผลกระทบบางอย่างจึงกลายมาเป็นมนต์อย่างที่เราเข้าใจ ฉะนั้น ในการแปลข้อความตันตระเหล่านี้ ชาวธิเบตจึงไม่ได้แปลตามคำนั้นจริงๆ แต่เน้นที่การออกเสียงต่างหาก แม้จะมีการแปลออกเป็นภาษาธิเบตหรือภาษาอังกฤษ และเข้าใจความหมายของคำได้ แต่ก็ไม่เข้าใจจริงๆ เพราะคำนั้นไม่ชัดเจนและไม่ได้ใช้โดยทั่วไป เป็นคำที่ใช้ในมนต์นั้นเท่านั้น เอาเข้าจริงก็ยังต้องพึ่งพาคำแนะนำของอาจารย์อีกทีในการแนะนำ โดยไม่ใช่เรื่องความเข้าใจความหมาย แต่เป็นการเข้าใจการปฏิบัติและการออกเสียงต่างหาก[๑๕]

ตันตระจึงเป็นคัมภีร์ศักดิ์ของวัชรยาน โดยอธิบายถึงการวิเคราะห์ความรู้ที่เป็นดังสายฟ้าหรือเกิดขึ้นชั่วขณะ โดยประวัติศาสตร์เกี่ยวกับแนวคิดนี้ไม่ได้เริ่มต้นจากแนวคิดแบบทางสายกลาง แต่มุ่งถึงการสร้างความรู้เพื่อทำลายความโลภในจิตใจและถูกนำเสนอต่อไปเป็นทางสายกลางตามหลักอริยมรรคมีองค์ ๘ โดยความโลภในใจนั้นเกี่ยวข้องกับแนวคิดเรื่องความมีอยู่ตามแนวคิดทางศาสนา เช่น เรื่องวรรณะในศาสนาพราหมณ์ เป็นการแสดงให้เห็นแนวคิดบางอย่างที่มีอยู่ของความเชื่อทางศาสนา การยึดมั่นหลักการใดก็ตามมาจากความเชื่อที่อยู่เหนือกว่าสิ่งต่างๆ คือเชื่อในพรหมันว่าอยู่เหนือกว่าทุกอย่างจึงทำให้เกิดระบบวรรณะ เป็นต้น พระพุทธองค์ไม่ทรงยอมรับเรื่องนี้ เพราะเท่ากับว่าเราทำให้ความกลัวและความรู้สึกส่วนตัวอยู่เหนือทุกสิ่ง โดยอำนาจเหล่านี้ได้ถูกทำให้หายไปด้วยการสร้างวัชระขึ้นในใจ กล่าวคือ อำนาจของกิเลสที่เกิดขึ้นนั้นเป็นอำนาจที่ไม่มีใครเปลี่ยนแปลงได้ เป็นไปตามธรรมชาติ จึงต้องอาศัยอำนาจหรือพลังแห่งเมตตาของพระพุทธเจ้า (ไวโรจนพุทธเจ้า) โดย

---

[๑๔] สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, **ต้นไม้แห่งโพธิ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๖๔.

[๑๕] David J. Kalupahana, **A History of Buddhist Philosophy : Continuities and discontinuities,** (Hawai : University of Hawai Press,1992), p.218.

เปล่งคำว่า “ฮูม” เป็นการสร้างผลกระทบต่อจิตใจที่ถูกควบคุมอยู่ให้อำนาจกิเลสที่จะก่อให้เกิดความยึดมั่นบางอย่างหายไป เกิดสายฟ้าแห่งความเข้าใจความเป็นจริงขึ้น[๑๖]

ส่วนวิธีการแบบตันตระถือเป็นรูปแบบวิธีการเข้าสู่สมาธิ และรูปแบบของการอีกทั้งนิกายนี้ยังถือกันว่าเป็นผู้ใช้ศาสตร์แห่งตันตระและโยคะผสมกัน ดังจะเห็นได้จากในยุคสมัยของพระเจ้าตรีซอง เตเซนได้เชิญอาจารย์ชาวพุทธ บัณฑิตจากอินเดียและอุฑฑิยาน อันเป็นอาณาจักรโบราณซึ่งถูกระบุว่าตั้งอยู่ในหุบเขาสวัตซึ่งในเวลานี้คือปากีสถาน มายังราชสำนัก เชื่อกันว่าอุฑฑิยานเป็นต้นกำเนิดคำสอนตันตระในอดีต อันเป็นแว่นแคว้นที่มีพระพุทธศาสนาเจริญรุ่งเริม ซึ่งอาจารย์เหล่านั้นไปเพื่อรับคำสอน และศาสนาพุทธแบบตันตระได้รับการถ่ายทอดสู่ทิเบตโดยองค์ปัทมสัมภวะเป็นหลัก โดยท่านถือว่าเป็นผู้เปี่ยมด้วยอภิญญา ท่านมาจากอุฑฑิยานซึ่งเป็นถิ่นกำเนิดตามคำเชิญของกษัตริย์ตรีซงเตเซน ด้วยจุดประสงค์เพื่อเผยแผ่คำสอนในธิเบต โดยคำสอนเหล่านี้ถูกยอกให้เป็นคำสอนในนิกายณิงมาปะซึ่งต่างจากยุคตันตระสมัยใหม่ โดยแบ่งหลักคำสอนเป็นเก้ามรรควิถีหรือยาน คือ

ก. ยานทางโลก ของสิ่งศักดิ์สิทธิ์และมนุษย์ ซึ่งรวมทั้งระบบทางศาสนาที่ไม่ใช่พุทธ

ข. ยานของสาวก และยานของปัจเจกพุทธะ คือผู้ปรารถนาการตรัสรู้เพื่อตนเอง ประกอบด้วยคำสอนพุทธหีนยาน

ค. ยานของพระโพธิสัตว์ ประกอบด้วยคำสอนมหายาน

ง. กริยาตันตระ

จ. อุปตันตระ

ฉ. โยคตันตระ

ยานทั้งสามนี้เรียกว่า ตันตระภายนอก เนื่องจากการฝึกฝนที่รวบรวมอยู่ในนี้ มีหลักสำคัญอยู่บนการชำระล้างให้บริสุทธิ์ และตระเตรียมตนให้พร้อมรับปัญญาญาณจากผู้ตรัสรู้

ช. มหาโยคะ

ซ. อนุโยคะ

ฌ. อติโยคะ

ตันตระเหล่านี้โดยทั่วไปได้รับการจัดเป็น ตันตระภายใน แต่ความจริงมีเพียงสองยานแรกที่เป็นคำสอนตันตระ เพราะหลักการตันตระคือการแปรเปลี่ยนองค์ประกอบแห่งกายและจิตของแต่ละคนให้เป็นมิติอันบริสุทธิ์แห่งการตรัสรู้ ส่วนอติโยคะเป็นคำสอนที่มีรากฐานอยู่บนวิถีแห่งการปลดปล่อยเป็นอิสระ บนประสบการณ์ของปัญญาญาณแห่งสภาวะเดิมแท้โดยตรง[๑๗]

---

[๑๖] David J. Kalupahana, **A History of Buddhist Philosophy : Continuities and discontinuities,** pp. 219-220.

[๑๗] เชอเกียล นัมไค นอร์บุ, **ซกเชน : คำสอนลับแห่งวัชรยาน วิถีธรรมสู่การรู้แจ้ง**, แปลโดย รุจิรา เจริญศักดิ์, หน้า ๑๘-๑๙.

วัชรยานกำเนิดในอินเดียระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ ๓ และที่ ๗ ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ ๗ วัชรยานได้แพร่หลายไปทั่วอินเดีย นาคารชุนและอสังคะมีบทบาทสำคัญต่อพัฒนาการของวัชรยานในเบื้องต้น โดยวัชรยานถือว่าทั้งสองคือผู้ก่อตั้งนิกาย

การขยายความหมายของเรื่องราวบางอย่าง เช่น บทสวดมนต์ที่ช่วยให้คนพ้นจากเคราะห์กรรม เกิดขึ้นในยุคนี้ ดังคัมภีร์ฝ่ายธิเบตเล่าประวัตินาคารชุน (ผู้ถือว่าเป็นผู้ก่อตั้งนิกายวัชรยาน) ว่า นาคารชุนได้รับการทำนายว่าจะมีชีวิตอยู่ได้แค่ ๗ ขวบ พ่อแม่จึงไม่ประสงค์จะให้เขาตายต่อหน้า จึงให้ออกเดินทางไกลพร้อมกับข้าวของเครื่องใช้ โดยท่านมุ่งไปทิศเหนือจนมาถึงมหาวิทยาลัยนาลันทา จนได้พบกับอาจารย์สรหะ (Saraha) เมื่อได้รู้ถึงคำพยากรณ์ดังกล่าวจึงแนะนำให้สวดมนต์บทอปรมิตายุส อันเว่าด้วยพระพุทธเจ้าผู้มีอายุอันไม่จำกัด หลังสวดมนต์บทดังกล่าวตลอดทั้งคืนในวันที่ท่านมีอายุครบ ๗ ขวบ นาคารชุนก็รอดพ้นจากความตาย ถ้าจะถือว่านี่เป็นเรื่องเชิงประวัติศาสตร์ที่ถูกบันทึกไว้ในคัมภีร์ แต่ก็ถือว่าเราได้รู้อะไรบางสิ่งที่ค่อนข้างสำคัญเกี่ยวกับบรรยากาศที่ได้รับการยอมรับกันในฐานะเป็นชีวประวัติ และเป็นมันตระที่ได้รับการยอมรับกันว่ามีอำนาจเหนือสิ่งทั่วไป[๑๘]

การเนรมิตสิ่งต่างๆ ดังประวัติของพระอสังคะ (อาจารย์อีกท่านที่ถือว่าเป็นผู้เริ่มตั้งนิกายวัชรยาน) ในคัมภีร์เล่าว่า อสังคะได้เข้าไปพำนักอยู่ในถ้ำเพื่อปฏิบัติกัมมัฏฐาน โดยยึดเอาพระอริยเมตไตรย์อนาคตพุทธเจ้าเป็นอารมณ์ ปฏิบัติต่อเนื่องเป็นเวลาสามปี แต่ก็ไม่ประสบผลสำเร็จ เขารู้สึกท้อแท้มาก จึงออกจากถ้ำหลังสิ้นสุดการปฏิบัตินานถึงสามปี ทันใดนั้น เขาก็ได้พบกับชายผู้หนึ่งกำลังเอาขนนกขัดสีแท่งเหล็ก อสังคะถามว่า ท่านทำอะไร ชายผู้นั้นตอบว่า กำลังฝนเข็ม อสังคะเลยได้ความคิดว่า ถ้าคนเรามีความอดทนแม้ในเรื่องทางโลก บางทีอาจเร็วเกินไปสำหรับคนที่จะมาล้มเลิกการปฏิบัติ คิดได้ดังนี้แล้วจึงกลับไปยังถ้ำและปฏิบัติกัมมัฏฐานต่อ ปฏิบัติต่อไปอีก ๑๒ ปี โดยไม่มีประสบการณ์ตรงใดๆ เกี่ยวกับพระศรีอริยเมตไตรย์เลยตลอด ๑๒ ปี จึงตัดสินใจออกจากถ้ำก็มาพบสุนัขป่วยตัวหนึ่งนอนอยู่ข้างถนน ตามตัวเต็มไปด้วยบาดแผล มีน้ำหนองและหนอนชอนไชทั้งตัว ด้วยมหากรุณาที่ท่านอสังคะได้ปฏิบัติกรรมฐานโดยยึดเอาพระศรีอริยเมตไตรย์จึงปรารถนาจะช่วยบรรเทาทุกข์ให้กับสุนัข แต่ถ้าจะใช้นิ้วคีบตัวหนอนออกมาก็จะทำให้หนอนได้รับบาดเจ็บ เพื่อไม่เป็นการทำร้ายหนอน และเป็นการช่วยสุนัขไปด้วย เขาจึงก้มตัวลงใช้ลิ้นช้อนตัวหนอนออกมาจากแผล ขณะทำเช่นนั้น สุนัขก็หายไปในแสงสีรุ้งและปรากฏเป็นพระศรีอริยเมตไตรย์แทน อสังคะจึงถามว่า “ในช่วงหลายปี พระองค์หายไปไหน? พระเมตตไตรย์ตอบว่า “เราได้อยู่กับเจ้าตลอดเวลา แต่เจ้าไม่เห็นเรา

---

[๑๘] สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, **ต้นไม้แห่งโพธิ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๖๘.

๓.๒.๓ แนวคิดของนาคารชุนและอสังคะ วัชรยานนั้นได้ถูกยอมรับว่าก่อตั้งขึ้นโดยนาคารชุนและอสังคะ ซึ่งทั้งสองนั้นได้เสนอแนวคิดเหล่านี้คือ

ก. ศูนยตา ในคำสอนเรื่องศูนยตาของนาคารชุนนั้นปรากฏอยู่ในคำสอนของมาธยมิกะ โดยสิ่งทีปรากฏในคำสอนนี้คือลักษณะของการเปลี่ยนแปลงวัตถุที่ไร้ค่าให้กลายเป็นทอง เป็นการเปรียบเทียบแบบที่วัชรยานสนใจถึงการเปลี่ยนจากประสบการณ์ธรรมดาให้เป็นประสบการณ์แห่งการตรัสรู้ โดยเป็นการเปลี่ยนแปลงวัตถุบางอย่างนั้นสามารถทำได้ เช่น กรณีการเปลี่ยนถ่านที่เราเชื่อว่าไม่สามารถเปลี่ยนเป็นอื่นได้ให้เป็นเพชร เป็นต้น จะพบว่ามีแนวคิดเรื่องคุณลักษณะที่ไม่เปลี่ยนแปลง คือ ถ่าน เรียกว่า สวภาวะ คือเป็นเองหรือมีอยู่ได้ด้วยตนเอง กับการไม่มีอยู่ของสิ่งที่เป็นเอง เรียกว่า นิษวภาวะ คือไม่เป็นถ่านหรือเป็นอย่างอื่นก็ได้ เช่น เพชร เป็นต้น ซึ่งเป็นความหมายเดียวกับศูนยตา โดยศูนยตาไม่ได้หมายถึงไม่มีอะไร แต่เป็นความเกิดกว้าง คือสามารถมีอยู่และเป็นอื่นได้ด้วยเหตุและปัจจัย นาคารชุนกล่าวถึงว่า ถ้าสวภาวะจะพึงมีอยู่ การเปลี่ยนแปลงไปสู่ความหลุดพ้นก็ไม่อาจมีได้ หรือว่า ถ้าถ่ายไม่เปลี่ยนแปลงและกลายเป็นเพชรไม่ได้ เราแต่ละคนที่มีสวภาวะก็มีแก่นสารของความทุกข์ที่ไม่อาจเปลี่ยนแปลงได้ ไม่ว่าเราจะปฏิบัติธรรมมากสักเท่าใด เราก็จะจมอยู่ในกิเลส แต่ถ้าเราสามารถแทนค่าความไม่รู้ด้วยปัญญา ความยึดมั่นด้วยการปล่อยวาง ความเกลียดด้วยเมตตาและกรุณา เราสามารถเปลี่ยนแปลงเงื่อนไขได้เช่นกัน เราจึงสามารถเปลี่ยนแปลงตัวเราให้เป็นพระพุทธเจ้าได้ ศูนยตาจึงเป็นอย่างยิ่งในการเปลี่ยนแปลงจากเงื่อนไขในสังสารวัฏไปสู่การหลุดพ้นหรือนิพพานได้[๑๙]

ข. ความสำคัญของจิต (จิตตมาต) พื้นฐานของวัชรยานอีกอย่างมาจากอสังคะที่ได้อธิบายถึงบทบาทของจิตในประสบการณ์ มี ๒ ประการคือ

๑) วัตถุไม่มีรูปแบบของปรากฏการณ์ที่คงที่หรือตายชัด ซึ่งปรากฏการณ์นี้เราอาจพบได้ในวัตถุสิ่งเดียวกัน เช่น กรณีที่พระเห็นหญิงแล้วมองเป็นแค่โครงกระดูก ขณะที่คนอื่นเห็นเป็นหญิงสาว เป็นต้น การอธิบายนี้แสดงให้เห็นถึงรูปแบบของการแสดงผ่านประสบการณ์ที่แตกต่างกันไปตามความเปลี่ยนแปลงของจิต ซึ่งอาจพบได้อย่างคนดื่มสุราอีกคนจะทำให้รู้สึกหัวหมุน วิงเวียนศีรษะ ส่วนอีกคนเกิดกำลังมหาศาล กล้าทำบางอย่างที่เกินเลยปกติไป การแสดงของวัตถุคือรูปกายนี้แสดงให้เห็นความแตกต่างกันไป ซึ่งปรากฏภายใต้เงื่อนไขของกรรม

๒) วัตถุปรากฏขึ้นเอง โดยไม่จำเป็นต้องถูกกระตุ้นจากภายนอก เราจะพบคำอธิบายนี้ในแนวทางของพุทธปรัชญาเถรวาทเช่นกันอย่างกรณีขณิกสมาธิคือสมาธิชั่วขณะ เช่นเราเพ่งมองวัตถุสีเขียวและบริกรรมตามนั้นสมาธิก็จะเกิดจากการเพ่งนั้น อุปจารสมาธิคือสมาธิจรมา เป็นการบริกรรม

---

[๑๙] สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, **ต้นไม้แห่งโพธิ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๗๖-๒๗๘.

ว่าสีเขียวเท่านั้นวัตถุก็ปรากฏขึ้นในจิต และอัปปนาสมาธิคือสมาธิแบบแน่วแน่เกิดผลโดยไม่จำเป็นต้องอาศัยการเพ่งอีกต่อไป การปฏิบัติแบบขั้นแรกนั้นยังต้องอาศัยวัตถุปรากฏอยู่ แต่พอเข้าขั้นที่ ๒ คืออุปจารสมาธิไม่จำเป็นต้องการวัตถุภายนอกอีกต่อไป เป็นการทำให้เกิดสิ่งภายในใจเท่านั้น วสุพันธุได้อธิบายว่าเหมือนนายนิรบาลในนรกถ้าเขาทำกรรมแล้วต้องไปเกิดในนรกก็ต้องได้รับผลคือความทุกข์ในนรกเช่นกัน แต่ถ้านายนิรยบาลปรากฏในนรกเพียงเพื่อทรมานสัตว์นรกให้ได้รับความเจ็บปวด นายนิรยบาลนั้นก็เป็นเพียงจินตนาการของสัตว์นรกเอง เป็นการจินตนาการของสัตว์นรกที่สร้างภาพนายนิรยบาลมาเพื่อทรมานตนเองตามอำนาจกรรม ถ้ากล่าวแบบนี้แสดงให้เห็นว่าวัตถุนั้นมีขึ้นได้โดยไม่ต้องอาศัยแรงกระตุ้นจากภายนอก แต่เป็นผลจากภายใน เช่นเดียวกับเราไม่จำเป็นต้องรู้จักภพภูมิใดๆ เราก็ทุกข์ทรมานได้ยามเมื่อเห็นภาพวาดเกี่ยวกับเรื่องนั้นๆ[๒๐]

๓.๒.๔ แนวคิดเรื่องสตรี ในอีกการพัฒนาการทางความคิดที่ถือว่าสร้างผลกระทบทางความคิดทางด้านศาสนาจนถึงปัจจุบันคือ เรื่องสตรี ซึ่งตรงนี้วัชรยานถือว่าพลังนั้นมาจากวิญญาณขันธ์ ซึ่งแสดงออกเป็นอิตถีเพศเรียกว่า ดาคินี (Dakini)[๒๑] โดยความเป็นเพศหญิงนั้นถูกพิจารณาบนแนวทางของศาสนาทั่วไปว่า “ผู้หญิงถูกยอมรับและสามารถจะบรรลุเสรีภาพที่ยิ่งใหญ่ได้เช่นเดียวกัน ...จึงปรากฏว่ามีสัญลักษณ์ผู้หญิงเกี่ยวกับแม่และเรื่องดาคินีไว้”[๒๒] กล่าวคือ

ก. ความเป็นแม่ โดยความเป็นแม่นั้นถูกนำเสนอผ่านแนวคิดพื้นฐานในแง่ที่ว่า เราทุกคนล้วนเป็นหนี้บุญคุณความเมตตาของมารดาในชาตินี้ที่ท่านเลี้ยงดูมาฉันใด เราก็ควรเมตตากรุณาต่อสรรพสัตว์ทั้งหลายอย่างเดียวกันฉันนั้น เพราะในอดีตชาติที่ผ่านมานับไม่ถ้วน สัตว์ทั้งปวงล้วนเคยเป็นมารดาของเรามาแล้วทั้งสิ้น[๒๓] ความเป็นแม่ของวัชรยานถือว่าเป็นพื้นฐานตั้งต้นของความเป็นพระโพธิสัตว์ปรากฏให้เห็นผ่านมุมมองในเรื่องเพศหญิง เป็นต้นตอของการรับรู้โดยเฉพาะการรู้แจ้งความจริงก็เกิดจากฐานวิญญาณขันธ์ แง่คิดดังกล่าวดังปรากฏให้เราเห็นได้ผ่านตำนานของชาวธิเบตที่เชื่อว่าดินแดนแห่งนี้เป็นของพระอวโลกิเตศวร พระโพธิสัตว์แห่งความกรุณา โดยมีเรื่องเล่าว่า ชาวธิเบตสืบเชื้อสายมาจากลิงซึ่งเป็นพระอวโลกิเตศวร และมีนางยักษ์ซึ่งเป็นนางตาราฝ่ายมารดา เมื่อลิงโพธิสัตว์นั้นบำเพ็ญสมาธิในดินแดนหิมะ นางยักษ์ก็แปลงกายเป็นหญิงงามพยายามล่อล่วงลิงพระโพธิสัตว์ แต่ไม่สำเร็จ จึงขู่ว่า ถ้าท่านไม่แต่งงานกับตนก็จะขอไปแต่งงานกับปีศาจ เมื่อออกลูกก็จะเป็นปีศาจ คอยทำร้ายคนในดินแดนแห่งนี้ ด้วยความกรุณา ลิงโพธิสัตว์จึงไปปรึกษากับเทพเจ้าจึงได้ฟังคำว่า “ไม่ว่า

---

[๒๐] สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, **ต้นไม้แห่งโพธิ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๗๘-๒๘๐.

[๒๑] ส.ศิวรักษ์, **พุทธศาสนากับปัญหาทางเพศและสีกากับผ้าเหลือง**, (กรุงเทพมหานคร : ส่องศยาม, ๒๕๕๓), หน้า ๓๖.

[๒๒] Indra Majupuria, **Tibetan Women**, (India : M.Devi,1990),p. 118.

[๒๓] พระพรหมบัณฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา**, หน้า ๔๕๙.

จะตัดสินใจอย่างไร ให้มีความตั้งใจที่บริสุทธิ์” พร้อมกับให้พร ทำให้ลิงพระโพธิสัตว์ต้องยอมเสียสละความปรารถนาที่จะบำเพ็ญเพียรต่อไป จึงแต่งงานกับนางยักษ์และมีลูกด้วยกัน ๖ คน พ่อลิงต้องการฝึกฝนให้ลูกรู้จักช่วยตนเอง จึงปล่อยลูกๆ ไว้ในป่าที่มีผลไม้อุดมสมบูรณ์ เวลาผ่านไปจนลูกหลานเพิ่มขึ้นถึง ๕๐๐ ทำให้ผลไม้หมดป่าเกิดความอดอยาก พ่อลิงจึงไปขอความช่วยเหลือเทพเจ้า และเทพเจ้าก็ประทานผลไม้มา ๕ ชนิด เมื่อนำไปเพาะปลูก พวกลิงก็มีอาหารกิน พอกินเข้าไปขนก็เริ่มสั้นลงและหางหดหาย เริ่มพูดจาได้ โดยอาหารชนิดนี้เรียกว่า ข้าวบาร์เล่ย์ และเริ่มมีการเอาใบไม้มาทำเครื่องนุ่งห่ม และกลายเป็นต้นกำเนิดของชาวธิเบต โดยมีผู้ตั้งข้อสังเกตว่า ชาวธิเบตมีความเมตตากรุณา ขยันหมุ่นเพียร พูดจาไพเราะได้มาจากลิงผู้พ่อ แต่มีความโลภ ดื้อ จุกจิก อารมณ์เสีย มาจากแม่ซึ่งเป็นยักษ์ทำให้ชาวธิเบตมีทั้งอารมณ์ดีและร้าย[๒๔]

ข. ดาคินิกับเพศภาวะ ทัศนคติของผู้หญิงของวัชรยานแบบธิเบตคือความเท่าเทียม ดาคินีเป็นการโยงให้เห็นลักษณะเสรีภาพเข้ากับมนุษย์ โดยรูปแบบดังกล่าวคือการใช้หลักในการดำเนินชีวิตประจำวันให้เป็นกฎในการอยู่ร่วมกันในสังคม โดยลักษณะดังกล่าวคือการสร้างทัศนะส่วนบุคคลเกี่ยวกับศาสนาที่อยู่ภายในให้กลายเป็นจุดตั้งต้นของสังคม และการใช้โลกทัศน์แบบศาสนาสู่การเปลี่ยนแปลงสังคมของผู้หญิงให้เท่าเทียมกันมากขึ้น[๒๕] โดยทัศนะดังกล่าวนี้เป็นการมองเพศภาวะที่ความเท่าเทียม แต่การที่เรามองหญิงในแง่ของความไม่เท่าเทียมนั้นมาจากการมองว่า เพศเป็นธรรมชาติเนื้อแท้ที่ไม่แปรเปลี่ยนซึ่งเป็นทัศนคติที่ผิด โดยแง่คิดมาจากพระสูตรมหายานหลายแห่ง เช่น วิมลเกียรตินิเทศสูตรที่กล่าวว่า “หญิงทุกคนเปลี่ยนตนเองจากเพศหญิงได้...ผู้หญิงทุกคนมีเพียงกายภายนอกเป็นเพศหญิง แต่แท้จริงแล้วมิใช่ผู้หญิง ทว่าเพียงแค่ดูเหมือนเป็นหญิง พระผู้มีพระภาคเจ้าทรงหมายความเช่นนี้ว่า ปรากฎการณ์ทั้งปวงมิใช่หญิงหรือชาย...ปรากฎการณ์ไม่ได้ถูกสร้างขึ้นหรือถูกเปลี่ยนแปลง ที่ว่าไม่มีสิ่งใดถูกสร้างหรือเปลี่ยนแปลงนี้เอง คือ คำสอนของพระพุทธองค์”[๒๖] โดยการมองเห็นความเปลี่ยนแปลงทางเพศภาวะนั้นเป็นการมองที่แท้จริงว่า ทุกอย่างอยู่ที่เรากำหนดขึ้น และหากไร้ซึ่งความเปลี่ยนแปลงการบรรลุธรรมก็เป็นไปไม่ได้ เช่นเดียวกับที่ปรากฎในศรีมาลาเทวีสหนาทสูตรที่กล่าวถึงว่าพระนางศรีมาลาเทวีพระนางจะได้บรรลุอนุตตรสัมมาสัมโพธิญาณตามคำพุทธพยากรณ์ว่า “เธอได้สรรเสริญคุณลักษณะอันประเสริฐของตถาคต ด้วยรากเหง้าอันเป็นกุศลนี้ ในกายภาคหน้า จากนี้อีกหลายกัลป์อันประมาณมิได้ เธอจะได้เป็นราชาแห่งเทพ ไม่ว่าเธอจะไปเกิด ณ ที่ใด เธอจะได้พบกับเราและสรรเสริญเราดังที่เธอกระทำในอัตภาพนี้ ยิ่งไปกว่านั้น เธอจะได้รับใช้

---

[๒๔] ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ษัฎเสน, **พระพุทธศาสนาแบบธิเบต**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๖-๗.

[๒๕] June Campbell, Gender, **Identity and Tibetan Buddhism**, (Delhi : Motilal Banardass Publishers,2003), p.31.

[๒๖] พระพรหมบัณฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา**, หน้า ๔๓๗-๔๓๘.

พระพุทธเจ้ามากมายไม่มีประมาณเป็นเวลา ๑๒,๐๐๐ กัลป์ ถัดจากนั้น เธอจะได้เป็นพระพุทธเจ้าเป็นตถาคต เป็นอรหันต์ เป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้าพระนามว่า สมันตประภา”[๒๗]

๓.๓ หลักปรัชญาตามคำสอนนิกายวัชรยาน

๓.๓.๑ ประเด็นทางอภิปรัชญา แนวคิดของวัชรยานเรื่องอภิปรัชญาหรือความจริงนั้นปรากฏผ่านแนวคิด ดังนี้

๑) แนวคิดเรื่องมณฑล ในวัชรยานอธิบายความเปลี่ยนแปลงของจิตและวัตถุโดยสัมพันธ์กันระหว่างขันธ์ ๕ คือ รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ ที่ต่างทำหน้าที่ในฐานะเป็นพื้นฐานของจิตที่เชื่อมโยงกับกิเลสทั้ง ๕ คือ โมหะ มานะ โลภะ ริษยา และโทสะ โดยกิเลสทั้ง ๕ นั้นสัมพันธ์กับภูมิทั้ง ๕ ที่ไม่นำไปสู่ความหลุดพ้น ซึ่งในที่นี้โมหะมีความสัมพันธ์กับภูมิเดรัจฉาน มานะมีความสัมพันธ์กับภูมิเทวดา ตัณหามีความสัมพันธ์กับภูมิเปรต อิจฉามีความสัมพันธ์กับภูมิเทวดาชั้นต่ำและโทสะมีความสัมพันธ์กับภูมินรก โดยแนวคิดเรื่องนี้ในวัชรยานได้อธิบายให้เห็นขันธ์นั้นปรากฏในรูปของพระพุทธเจ้าที่มีภาวะเหนือโลก ๕ พระองค์คือ รูปขันธ์เมื่อบริสุทธิ์เต็มที่จะอยู่ในรูปของพระพุทธไวโรจนะ เวทนาขันธ์ในรูปของพระรัตนสัมภวะ สัญญาขันธ์ในรูปของพระอมิตาภะ สังขารขันธ์ในรูปของอโมฆสิทธิ และวิญญาณขันธ์ในรูปอของพระอักโษภยะ โดยลักษณะที่เป็นอุตตรภาวะนี้ปรากฏอยู่ในแนวคิดเรื่องมณฑิต อันเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์และมหัศจรรย์ เป็นการแสดงให้เห็นจักรวาลที่บริสุทธิ์หรือที่เปลี่ยนรูปแล้ว[๒๘]

[๒๗] พระพรหมบัณฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา**, หน้า ๔๓๘-๔๓๙.

[๒๘] สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, **ต้นไม้แห่งโพธิ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๓๑๔-๓๑๕.

ลักษณะการเปลี่ยนแปลงจากจิตสู่รูปนั้นจึงปรากฏอยู่ในแนวคิดเรื่อง มณฑล หรือที่ชาวธิเบตใช้ว่า “มันดาล่า”มาจากภาษาสันสกฤต “มันดา (manda)” แปลเป็นภาษาทิเบตคือ “kyil-khor” มีความหมายตามรูปศัพท์ว่า “ซึ่งล้อมรอบจุดศูนย์กลาง” โดยใช้ในความหมายควบคู่ไปกับคำว่า “โพธิ” หรือการตื่น การบรรลุธรรม ซึ่งชี้ถึงสถานที่นั่งภายใต้ต้นโพธิ์ ที่ซึ่งการตรัสรู้อย่างสมบูรณ์ได้เกิดขึ้น โดยความเชื่อนี้ต้นสายปลายเหตุมาจากการต้องการแสดงจักรวาลในวัชรยานดังนี้คือ

ก. วัชรธาตุมณฑล[๒๙] เป็นคำสอนที่เน้นไปที่ พระไวโรจนะ เป็นมูลธาตุของสากลจักรวาลในไวโรจนสูตรกล่าวว่า ลักษณะอันแท้จริงแห่งรูปกายและนามกายของปวงสัตว์ มีสภาวะเสอกันด้วยพระไวโรจนพุทธะ นิกายนี้ก็คือกิ่งหนึ่งแห่งปรัชญาจิตอมตวาทินนั่นเอง โดยพระกายของไวโรจนะประกอบด้วยมหาภูตทั้ง ๖ คือ ดิน น้ำ ไฟ ลม อากาศ และวิญญาณ สัตว์ทั้งปวงและวัตถุทั้งปวงก็ประกอบด้วยธาตุ ๖ นี้ มหาภูติทั้ง ๕ ข้างต้น จัดเป็นฝ่ายรูปธรรม ส่วนวิญญาณธาตุจัดเป็นฝ่ายนามธรรม เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระไวโรจนพุทธะ

คำว่า “มณฑล” หมายถึง ความกลมรอบแห่งองค์ไวโรจนะครอบงำสรรพสิ่งทั้งปวงอยู่ภายใน พระไวโรจนะสำแดงมณฑลออกเป็น ๑๒ มณฑลใหญ่ คือ

วัชรธาตุมณฑล ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ทางปัญญาอันแข็งแกร่งดุจเพชร ไม่หวั่นไหวต่ออกุศลธรรม เมื่อถอดออกเป็นบุคคลาธิษฐานแล้ว มีภาพดังนี้

๕ **จตุรมุทรมณฑล**	**๖** **เอกมุทรมณฑล**	**๗** **พุทธิคติมณฑล**
๔ **ปูชามมณฑล**	**๑** **กัมมมณฑล**	**๘** **ตรีโลกวิชัยมณฑล**
๓ **สุขุมมณฑล**	**๒** **สมยมณฑล**	**๙** **ตรีโลกวิชัยสมยมณฑล**

ยกตัวอย่าง ความหมายในมณฑลต่างๆ เหล่านี้ เช่นในตรีโลกวิชัยมณฑล พระไวโรจนพุทธเจ้าสำแดงแบ่งภาคเป็น ตรีโลกวิชัยโพธิสัตว์ทำเป็นรูปปฏิมา ๓ พักตร์ ๖ กรบ้าง ๘ กรบ้าง พระบาทข้างหนึ่งเหยียบประทับพระศิวะ อีกข้างหนึ่งเหยียบประทับพระอุมา อธิบายความโดยธรรมาธิษฐานว่า อุบายโกศลวิธีที่จะโปรดสัตว์มีหลายทาง ทางหนึ่งใช้พระคุณอธิบายเหตุผลเล้าโลมสัตว์ อีกทางหนึ่งใช้พระเดชอำนาจบังคับ ดังตัวอย่างการปราบพระยามาร บางครั้งก็ต้องใช้วิธีหนาม

---

[๒๙] พระคณาจารย์จีนธรรมสมาธิวัตร (เย็นเต๊ก)และคณะสงฆ์จีนนิกาย, **พระพุทธศาสนามหายาน**, (กรุงเทพมหานคร : ธนาคารกรุงเทพ จำกัด, ๒๕๓๑), หน้า ๑๗๘-๑๘๓.

ยอกเอาหนามบ่ง เพราะฉะนั้น พระพุทธเจ้าจึงแบ่งภาคเป็นวัชรธร มีรูปร่างน่ากลัว ดุจร้ายเพื่อให้พระยามารตกใจ เพราะฉะนั้นปฏิมาในลัทธิมนตรยาน จึงมีปางดุร้าย ปางใจดี ปางโกรธ และปางโรธจัดโดยลำดับ คตินี้เพียบพร้อมด้วยลัทธิฮินดูตันตระ เช่น พระอิศวร โดยปกติเป็นรูปเทวดามีลักษณะเมตตา แต่เมื่ออยู่ในปางที่เป็นฝ่ายผี เรียกว่า ไภรวะ หรือภูเตศวร มีลักษณะดุร้าย มีมาลัยหัวกระโหลกคล้องและท่องเที่ยวไปในป่าช้าผีดิบ หรือพระอุมาภควดีผู้เป็นมเหสี เมื่ออยู่ในปางปกติ ก็เป็นรูปเทพธิดางดงาม แต่เมื่ออยู่ในปางปราบยักษณ์มีพระนามว่าทุระคา มีพระกายสีดำ ผมยามประบ่า บางครั้งยาวจนถึงหัวเข้า ๖ กร หรือ ๔ กร พระชิวหาแลบมาถึงพระอุระ ทรงกปาลีมาลัย ชาวฮินดูนับถือพระแม่ทุระคาปางนี้มาก มีเทวสถานสร้างบูชาเจ้าแม่ทั่วไปในอินเดีย วิธีการบูชานั้น มีการนำสัตว์มาสังเวยบูชายัญ สัตว์ที่นำมาฆ่ามีแพะแกะ เป็นต้น บางคนศรัทธาแก่กล้าถึงกับสละเลือดของตนเองบูชาเจ้าแม่ก็มี

ข. คัพภธาตุมณฑล[๓๐] คัพภธาตุมณฑลนี้ เป็นสัญลักษณ์แห่งโพธิจิตของปวงสัตว์ ซึ่งเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระไวโรจนพุทธะ ถอดเป็นบุคคลาธิษฐานได้ดังนี้

๕ **พระเมตไตรยโพธิสัตว์**	**๖** **พระรัตนธวัชพุทธะ**	**๗** **พระสมันตภัทรโพธิสัตว์**
๔ **พระทุนทุภิเมฆนิรโฆษพุทธะ**	**๑** **พระไวโรจนพุทธะ**	**๘** **พระมุกตปุษปราชาพุทธะ**
๓ **พระอวโลกิเตศวลโพธิสัตว์**	**๒** **พระอมิตาภพุทธะ**	**๙** **พระมัญชุศรีโพธิสัตว์**

ฝ่ายมหายานถือว่า สัตว์ทั้งหลายอาจสามารถบรรลุถึงโพธิ ด้วยวิธีรักษาระบบกาย วาจา ใจของตนให้ประยุกต์กับ กาย วาจา ใจ ของพุทธะ วิธีการนี้เรียกว่า “ตรีรหัสยอธิษฐานสิทธิพุทธะโยะ” กล่าวคือ ทำมุทระ ตามท่าหรือปางของพระโพธิสัตว์องค์ใดองค์หนึ่ง ซึ่งเป็นพระประจำตัวของเราแต่ละคน เรียกว่า กายรหัส แล้วพร่ำบ่นมนต์หรือธารณีของพระพุทธเจ้าหรือของพระโพธิสัตว์องค์นั้นๆ เรียกว่า วจีรหัส เพ่งตรึกนึกถึงพระพุทธเจ้าหรือพระโพธิสัตว์ให้เห็นว่าตัวของเราหายเข้าไปในองค์พระ หรือองค์พระหายเข้าไปในตัวเรา เมื่อทำสำเร็จก็เรียกว่าบรรลุเป็นพุทธะด้วยกายเนื้อ ในชั้นต้นอาจารย์จะสอนศิษย์ให้กราบไหว้บูชาพระพุทธเจ้า หรือพระโพธิสัตว์องค์ใดองค์หนึ่งด้วยความภักดี และให้เชื่อมั่นว่า พระพุทธเจ้าหรือพระโพธิสัตว์จะช่วยเราให้พ้นทุกข์

---

[๓๐] พระคณาจารย์จีนธรรมสมาธิวัตร (เย็นเต๊ก)และคณะสงฆ์จีนนิกาย, **พระพุทธศาสนามหายาน**, หน้า ๑๘๔-๑๘๕.

ต่อเมื่ออาจารย์เห็นศิษย์มีความเคร่งครัดกราบไหว้บูชาดีแล้ว จึงได้เลื่อนภูมิของศิษย์ขึ้นอีกขั้นหนึ่ง คือ สอนให้ปฏิบัติบูชา มีการเพ่ง พระพุทธเจ้าหรือพระโพธิสัตว์เป็นอารมณ์ เมื่อศิษย์ปฏิบัติได้เชี่ยวชาญจนมีสมาธิดีแล้ว อาจารย์ก็จะสอนศิษย์ขั้นสูงสุดว่า แท้จริงพระพุทธเจ้าและพระโพธิสัตว์ทั้งหลาย มิใช่เป็นสิ่งภายนอกหากอยู่ที่แก่นของดวงใจของทุกๆ คน ตัวเจ้าคือพุทธะ พุทธะคือตัวเจ้า

๒) แนวคิดเรื่องทวิภาวะ วัชรยานได้กล่าวถึงแนวคิดเรื่องความจริงแบบทวิภาวะ กล่าวคือความจริงนั้นถูกขยายให้เห็นผ่านประธานคืออัตตาหรือกรรม กับผู้อื่นหรือสิ่งอื่น และเกี่ยวข้องกับทวิภาวะของสังสารวัฏกับนิพพาน กล่าวคือความเป็นทวิภาวะระหว่างสิ่งที่มีเงื่อนไขกับสิ่งที่ไม่มีเงื่อนไข โดยอัตตาหรือสังสารวัฏเป็นสิ่งที่มีเงื่อนไข กับนิพพานคือสิ่งที่ไม่มีเงื่อนไข เราอาจเข้าใจได้ว่าปรากฏการณ์แห่งสังสารวัฏเป็นปรากฏการณ์ที่มีเงื่อนไขมีการเกิดขึ้นและแตกสลายไป ส่วนนิพพานเป็นความจริงที่ไม่มีเงื่อนไขคือไม่มีการเกิดและแตกทำลายไปได้ ในแง่ของความจริงนั้นทวิภาวะเกิดจากจิตหรือไม่ วัชรยานถือว่าทวิภาวะระหว่างสังสารวัฏกับนิพพานไม่มีจริง เป็นเพียงสิ่งที่จิตสร้างขึ้น โดยการเกิดของสิ่งทั้งหลายนั้นมาจาก ๑. เกิดจากตนเอง ๒. เกิดจากผู้อื่น ๓. เกิดจากทั้งตนเองและผู้อื่น ๔. เกิดขึ้นโดยไม่มีสาเหตุ แต่เราสามารถตรวจสอบได้ด้วยการอุปมา เช่น ถ้าเราสมมติหญิงสาวพรหมจารีฝันว่าเธอกำลังจะมีลูกและในฝันลูกเธอก็เสียชีวิต เธอมีประสบการณ์ทั้งสุขจากการมีลูก และทุกข์จากการสูญเสียลูกไป แต่เมื่อตื่นจากฝัน เธอก็พบว่า ไม่มีการให้กำเนิด ไม่มีการตายของเด็ก ทำให้ปรากฏการณ์ทุกอย่างไม่มีการเกิด ไม่มีการดับไปอย่างแท้จริง ในความเป็นจริงถ้าทุกสิ่งทุกอย่างไม่มีการเกิด ไม่มีการดับเราก็ไม่อาจถือลักษณะแห่งสังสารวัฏได้ว่าเป็นลักษณะที่แท้จริง จากข้อพิจารณาดังกล่าวจะพบความจริงระหว่างสังสารวัฏกับนิพพานว่าเป็นอันเดียวกัน โดยการถอดรื้อโครงสร้างแนวคิดดังกล่าว เพราะถ้าเรานิยามสังสารวัฏว่าเป็นสิ่งที่มีเงื่อนไข เรากล่าวว่า ลักษณะของสิ่งที่มีเงื่อนไข คือมีการเกิดดับ แต่พอค้นหาไปก็มิได้มีการเกิดหรือดับจริงๆ ถ้าสังสารวัฏมิได้มีลักษณะดังกล่าว นิพพานที่ตรงข้ามกับก็ไม่มีมีความหมาย แสดงว่าทั้งสองอย่างเป็นอันเดียวกัน[๓๑]

๓.๓.๒ ประเด็นทางญาณวิทยา ในการพิจารณาประเด็นเรื่องความรู้นั้น เกี่ยวของกับการเข้าใจความจริงด้วยสติปัญญากับการเห็นความจริงด้วยการรู้โดยตรง เป็นวิธีการของวัชรยาน โดยเป็นความรู้เกี่ยวกับว่าสังสารวัฏและนิพพานว่าเป็นอันเดียวกัน เป็นความรู้ที่เกิดจากปัญญาหรือเป็นการหยั่งรู้ได้ด้วยตรงด้วยประสบการณ์[๓๒] โดยการเข้าใจความเข้าใจในเรื่องการละจากลักษณะ (มายา)

---

[๓๑] สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, **ต้นไม้แห่งโพธิ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๘๗-๒๘๘.

[๓๒] สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, **ต้นไม้แห่งโพธิ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยานและอภิธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๘๙.

ด้วยการไม่ยึดติด โดยวิธีการให้จิตภายในไม่ออกไปสู่ภายนอก และไม่ให้สิ่งภายนอกเข้ามาจู่โจมภายใน จากนั้นจึงทำความเข้าใจนิพพานด้วยการจำกัดหรือทำลายอัตตาภายในให้สิ้น หลีกพ้นจากความว่างแม้ในสิ่งที่ว่างก็ต้องดับสูญทั้งการเกิดและการดับ[๓๓] ฉะนั้น ความรู้ในที่นี้จึงสัมพันธ์กับการทำลายตัวตนและการเข้าถึงความจริงด้วยปัญญา

ปัญญาที่พัฒนาได้นั้นจะเป็นไปตามลำดับ ๓ อย่างคือ

๑) ปัญญาที่เกิดจากการฟังธรรม เกิดจากการได้ยินได้ฟังคำสอนของครูบาอาจารย์ และเข้าใจความหมายของคำสอนนั้น โดยลักษณะสำคัญของการฟังธรรมนั้นสัมพันธ์กันระหว่างการเข้าถึงความรู้จริงเกี่ยวกับสังสารวัฏและนิพพาน ซึ่งนัยยะนี้วัชรยานถือเอาการพิจารณาจากบทสวดจากคัมภีร์มรณศาสตร์เป็นเครื่องมือสำหรับฟังให้เกิดปัญญา ดังข้อความว่า

“จงสาธยายคัมภีร์ต่อไป กล่าวถ้อยคำเหล่านี้อย่างชัดและถูกต้อง และระลึกถึงความหมายของมัน อย่าหลงลืมเป็นอันขาด เพราะประเด็นสำคัญได้แก่การจดจำอย่างแม่นยำไม่ว่าสิ่งใดจะปรากฏขึ้นว่าล้วนเป็นนิมิตจากใจท่านเอง...เมื่อกายและจิตของท่านแยกขาดออกจากกัน ธรรมธาตุภาวะจะปรากฏขึ้น บริสุทธิ์ และใสกระจ่างจนยากจะจ้องดู ช่างใสสว่างและเจิดจ้า ใสสว่างจนน่ากลัว เปล่งแสงดุจดังภาพลวงตา บนผืนแผ่นดินในฤดูใบไม้ผลิ อย่าหวาดกลัวมัน อย่าไหวหวั่น มันเป็นประภารัศมีโดยธรรมชาติของธรรมธาตุแห่งตัวท่าน ดังนั้นจงจดจำมันให้ได้...หากท่านไม่อาจจำจำสิ่งเหล่านี้ได้ว่าเป็นนิมิตจากใจของท่านเอง ไม่ว่าท่านจะฝึกฝนสมาธิภาวนาเพียงใด ขณะที่ท่านมีชีวิตหากท่านไม่เข้าใจคำสอนนี้แล้ว แสงประกายสีจะข่มขวัญท่าน เสียงคำรามจะข่มขู่ท่าน และประภารัศมีจะทำให้ท่านพรั่นพรึง หากท่านไม่เข้าใจประเด็กหลักแห่งคำสอน ท่านย่อมไม่อาจจดจำเสียง แสงและรัศมีต่างๆ ได้ ดังนั้น ท่านย่อมจะวนเวียนอยู่ในสังสารวัฏอีกต่อไป”[๓๔]

การฟังให้เกิดปัญหาจึงเป็นการสร้างความเข้าใจต่อความหลายชีวิตที่เป็นทุกข์และการดับความหมายเหล่านั้นพร้อมทั้งเงื่อนไขอื่นๆ ไปพร้อมกัน

๒) ปัญญาที่เกิดจากการไตร่ตรองธรรม เกิดจากการที่ยังไม่พอใจกับลำพังการเข้าใจคำสอนของครูบาอาจารย์ แต่จะนำคำสอนนั้นไปพิจารณาใคร่ครวญเพิ่มเติม และวิจัยธรรมข้อนั้นๆ ด้วยการตั้งคำถามที่ยังไม่เข้าใจถ่องแท้ เจ้าจะต้องไม่พอใจอยู่แค่ความเข้าใจระดับสติปัญญาเท่านั้น แต่ควรพินิจพิเคราะห์ความหมายของธรรมโดยละเอียด เพื่อให้แน่ใจว่าเมื่อถึงเวลาที่ต้องปลีกวิเวกไปอยู่ตามลำพัง เจ้าจะสามารถปฏิบัติได้ด้วยตนเอง โดยไม่ต้องถามใครในประเด็นสำคัญๆ

---

[๓๓] พระสงฆ์จี้กง, **วัชรปรัชญาปารมิตาสูตร**, แปลโดย อมร ทองสุก, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (ปทุมธานี : ชุณหวัตร, ๒๕๕๐), หน้า ๑๑๘.

[๓๔] เชอเกียม ตรุงปะ ริมโปเช และฟรานเชสก้า เฟอร์แมนเติ้ล, **คัมภีร์มรณศาสตร์แห่งธิเบต**, แปลโดย อนุสรณ์ ติปยานนท์, (กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๕๗), หน้า ๕๙.

๓) ปัญญาที่เกิดจาการเจริญภาวนา เกิดขึ้นเมื่อเจ้านำสิ่งซึ่งเข้าใจไปพิจารณาต่อขณะที่อยู่ในกรรมฐาน จนเกิดประสบการณ์ภายในที่เป็นการตระหนักถึงธรรมชาติของความจริงโดยตรง ประสบการณ์นี้เป็นความกระจ่างภายใน ที่เป็นอิสระจากความมีตัวตนและไม่มีตัวตน และได้พบกับความจริงปรมัตถ์โดยจริง เมื่อได้ขจัดความยึดติดในทัศนะที่มองทุกสิ่งว่าเป็นสองขั้ว ด้วยการฟังธรรมและวิจัยสอดส่องธรรม เมื่อมีประสบการณ์ตรงระหว่างการเจริญภาวนา เจ้าจะเห็นว่าสิ่งภายนอกที่รับรู้ทางผัสสะทั้ง ๕ มิได้มีเนื้อแท้เป็นรูปธรรมอย่างที่เจ้าเข้าใจ ทว่าเป็นรูปที่ว่างเปล่า เป็นดังมายาภาพ ๘ คุณลักษณะ ดังนี้ เป็นดั่งความฝัน สิ่งภายนอกที่ปรากฏต่ออายตนะทั้ง ๕ มิได้มีอยู่จริง แต่ที่ปรากฏขึ้นได้ก็เพราะความหลงผิดของเรา เป็นดั่งการละเล่นมายากล สิ่งทั้งหลายปรากฏต่อเจ้า เป็นเพราะมีเหตุปัจจัยและความเชื่อมโยงมาประจวบกันชั่วคราว เป็นดั่งสายตาที่บิดเบือน สิ่งทั้งหลายดูเหมือนมีอยู่ แต่อันที่จริงแล้วหาได้เป็นเช่นนั้นไม่ เป็นดั่งเงามายา สิ่งทั้งหลายปรากฏต่อเรา แต่มิได้มีอยู่จริง เป็นดั่งเสียงสะท้อน เรารับรู้สิ่งต่างๆ แต่อันที่จริงแล้วไม่มีอะไรเลยไม่ว่าข้างนอกหรือข้างในเป็นดั่งนครแห่งคนธรรพ์ ไม่มีรูปที่จับต้องได้ และไร้ผู้พำนัก เป็นดั่งภาพสะท้อนจากกระจกเงา ที่ปรากฏต่อเรา ทว่ามิได้มีตัวตนอยู่จริง เป็นดั่งดินแดนเนรมิต ที่มีสิ่งสารพันปรากฏต่อเรา ทว่าเป็นมายาภาพทั้งสิ้น และมิได้มีอยู่จริง

หากเจ้าเข้าใจปรากฏการณ์ภายนอกว่าเป็นความลวงในคุณลักษณะข้างต้น เจ้าก็จะหันเข้ามามองข้างในตัวผู้รู้ ที่กระทำการรับรู้สิ่งเหล่านั้น และใคร่ครวญธรรมชาติของจิต เมื่อมองเข้ามาข้างในเช่นนี้ แม้สิ่งต่างๆ ยังปรากฏเหมือนเช่นเคย แต่เจ้าก็จะเลิกยึดติดว่าสิ่งเหล่านี้มีตัวมีตนและจะเข้าใจธรรมชาติที่แท้จริงของสรรพสิ่งว่าเป็นความว่างที่ใสกระจ่างดุจท้องนภา เช่นนี้คือปัญญาบารมี[๓๕]

การทำความเข้าใจปัญญาในลักษณะที่ ๓) นั้นเป็นการยอมรับรูป เสียง และเจตสิกทุกอย่างในฐานะแห่งเทพ มนตราที่เป็นโลกุตตระแห่งพุทธภาวะ ทุกสิ่งทุกอย่างที่เรามองเห็น ได้ยิน และคิด มีสภาะเป็นกลางและว่างเปล่า ถ้าเราสามารถนำเอารูป เสียงและความคิดเหล่านี้มาเป็นประสบการณ์แห่งการตรัสรู้ได้โดยถือเอาสิ่งนั้นเป็นแพแห่งธรรมที่ใช้ข้างฝั่ง โดยลักษณะที่ไม่ยึดมั่นตอแพนั้น ซึ่งวิธีการเหล่านี้ทำให้วัชรยานสามารถใช้ประโยชน์จากทุกสิ่งในการฝึกกรรมฐานและสร้างปัญญาอันเกิดจากการสั่งสมประสบการณ์มาพัฒนาและตรัสรู้ได้ในที่สุด[๓๖]

๓.๓.๓ ประเด็นทางจริยศาสตร์ ในเรื่องความดีและความชั่วนั้น วัชรยานก็เหมือนกับแนวคิดของพุทธปรัชญาเถรวาทและสำนักอื่นๆ คือความดีคือกุศล ๑๐ หมายถึงการละเว้นความชั่วคืออกุศลกรรม ๑๐ และเจริญคุณธรรมที่เป็นเครื่องป้องกันอกุศลกรรมเหล่านั้น กุศลกรรมทางกายข้อ

---

[๓๕] พระพรหมบัณฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา**, หน้า๙๔๓-๙๔๕.

[๓๖] สันตินา ปีเตอร์ เดลลา, **ต้นไม้แห่งโพธิ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๙๔-๒๙๕.

แรก คือการละเว้นจากการฆ่าสัตว์ตัดชีวิต และปกป้องรักษาชีวิตของสรรพสัตว์อื่นๆ กุศลกรรมทางกายข้อที่สองคือ การละเว้นจากการถือเอาของที่เขามิได้ให้มาเป็นของตน และควรให้ทาน กุศลกรรมทางกายข้อที่สาม คือการไม่ประพฤติผิดในกามและหมั่นรักษาศีล ส่วนกุศลกรรมทางวาจาข้อแรก คือการละเว้นจากการพูดเท็จ และพูดแต่ความจริง กุศลกรรมทางวาจาข้อที่สอง คือละเว้นจากการพูดยุยงให้เกิดความแตกแยก แต่ควรรู้จักพูดจาประนีประนอม กุศลกรรมทางวาจาข้อที่สาม คือการละเว้นจากการใช้ถ้อยคำที่รุนแรง แต่ควรพูดจาอ่อนหวานไพเราะ กุศลกรรมทางวาจาข้อที่สี่คือการละเว้นจากการพูดเพ้อเจ้อ แต่ควรหมั่นสวดมนต์ ส่วนกุศลกรรมทางใจข้อแรกคือการละเว้นจากการเพ่งเล็กอยากได้ของผู้อื่น แต่ควรมีความเอื้ออารี เป็นผู้ให้ กุศลกรรมทางใจข้อที่สอง คือ การละเว้นจากการคิดร้าย แต่ควรมีเมตตากรุณา กุศลกรรมทางใจข้อที่สาม คือการละเว้นจากมิจฉาทิฏฐิ คือเห็นผิดจากทำนองคลองธรรมและควรมีสัมมาทิฏฐิ คือมีความเห็นที่ถูกต้อง[๓๗] แม้จะกล่าวถึงความดีและความชั่วในรูปแบบของกุศลและอกุศล แต่ความดี ความชั่วนั้นถูกพิจารณาว่าเอื้อกันและกันได้ ผู้ที่ปฏิบัติดีได้ก็เพราะงดเว้นจากการทำชั่ว การไม่ทำชั่วจึงเป็นผลให้ความดีปรากฏขึ้น ขณะเดียวกันผู้ทำดีก็ยังไม่ชื่อว่าดีหากยังยึดติดความดี เพราะหากยังยึดติดอยู่กับดีก็จะกลายเป็นความชั่วไปในที่สุด วัชรยานจึงได้พัฒนาวิธีการเข้าใจแนวคิดดีชั่วผ่านการเข้าใจสังสารวัฏและนิพพาน กล่าวคือ สังสารวัฏนั้นไม่ใช่อะไรที่แยกจากนิพพาน และนิพพานก็ไม่ใช่อะไรที่แยกออกจากชีวิต[๓๘]

ส่วนลักษณะของบุคคลผู้เป็นคนดีและคนชั่วนั้นจึงพิจารณาจากชีวิตที่อยู่ในโลกนี้ และทำบางอย่างที่เอื้อให้เกิดความเข้าใจแจ่มแจ้งในสังสารวัฏและนิพพาน ผ่านกระบวนการ ๒ อย่างคือ

๑) ผู้สาธยายมนต์ กล่าวคือ การสาธยายมนตร์ที่ลึกลับต่างๆ เป็นการท่องบ่าน “มันตระ” หรือมนต์เร้นรับ “มันตระ” ที่มีชื่อเสียงในวัชรยานคือคำว่า “โอม มณี ปัทเม ฮูม” (Om Mani Padme Hum) ซึ่งแปลว่า “อ้า! แท้จริงแล้ว เพชรมณีอยู่ในดอกบัวนี้เอง” โดยความหมายของ HUM นั้นคือ H แทนอิสรภาพจากเหตุผล U แทนอิสรภาพจากการโต้แย้ง M เป็นรากฐานของธรรมทั้งหมด[๓๙] โดยการสารยายมนต์นั้นได้ถือว่าเป็นสิ่งที่จำเป็นอย่างยิ่งโดยตามลักษระคำสอนที่เกิดขึ้นเริ่มตั้งแต่สมัยพุทธกาลที่มีพระถูกสัตว์ร้ายกัดจึงต้องสวดบทเมตตา หรือมีเทวดามาทำให้กลัวจึงต้องสวดมนต์เพื่อให้เกิดความเมตตาขึ้น จึงกลายเป็นการสวดมนต์เพื่อลดความขัดแย้งระหว่างมนุษย์

---

[๓๗] พระพรหมบัณฑิต, **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา**, หน้า ๗๑๓.

[๓๘] David J. Kalupahana, **A History of Buddhist Philosophy : Continuities and discontinuities,** p.223.

[๓๙] David J. Kalupahana, **A History of Buddhist Philosophy : Continuities and discontinuities,** p.220.

กับสัตว์หรือเทวดา ซึ่งต่อมาแม้แต่มนุษย์ด้วยกันเองก็ใช้เวลาเดียวกันนี้เพื่ออยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข ต่อมาก็เกิดบทสวดเพื่อทำให้เด็กอายุยืน ให้หายจากการเจ็บไข้ เป็นต้น[๔๐]

๒) ผู้ปฏิบัติโยคะ กล่าวคือการปฏิบัติโยคะท่าทางต่าง ๆ พร้อมด้วยการเจริญสมาธิ จุดมุ่งหมายของการปฏิบัติเพื่อบรรลุความหลุดพ้น เชื่อกันว่าในทันทีที่มีความชำนาญได้บรรลุฌานชั้นที่ ๑ แล้ว กฎความประพฤติด้านศีลธรรมปกติธรรมดาก็ไม่จำเป็นสำหรับผู้นั้นตลอดไป และเชื่อว่าการฝ่าฝืนโดยเจตนา ถ้าหากทำด้วยความเคารพแล้ว ก็จะทำให้เขาบรรลุธรรมขั้นสูงต่อไป ดังนั้นจึงมักผ่อนผันในเรื่องการเมาสุรา การรับประทานเนื้อสัตว์ และการสับสนในทางประเวณี[๔๑]

เมื่อบรรลุฌานขั้นที่ ๑ กฎแห่งความประพฤติก็ไม่จำเป็นทำให้ใครๆก็อ้างว่าตนเองบรรลุฌานขั้นที่ ๑ เพื่อที่ตนเองจะได้ทำอะไรก็ได้ตามใจชอบ นักบวชตันตระบางคนจึงเมาสุรา เสพเมถุนกันอย่างเต็มที่ เพื่อที่จะได้บรรลุศักติ นั่นเป็นเพียงข้ออ้างเพื่อทำความชั่ว โดยอ้างหลักการบนพื้นฐานของความดี คนที่ทำชั่วในคราบของนักบุญ นับเป็นคนบาปที่ไม่ควรให้อภัย นอกจากนั้นยังมีพิธีกรรมลึกลับ เมื่อพุทธศาสนารับเอาลัทธิตันตระจากฮินดูมาปฏิบัติเพื่อต่อสู้กับฮินดู พระสงฆ์มักจะเน้นที่พิธีกรรมที่แปลกๆและพิสดาร ยิ่งมีความลึกลับเท่าไร ก็ยิ่งทำให้คนเลื่อมใสมากขึ้น และนั่นทำให้เกิดลาภสักการะ พระสงฆ์จึงละทิ้งการปฏิบัติทางจิต หันไปเน้นการประกอบพิธีกรรมที่ลึกลับ ผู้คนก็ชอบใจเพราะไม่ต้องทำอะไรมาก เพียงแต่เข้าร่วมพิธีก็สามารถเข้าถึงพุทธภาวะได้ ตันตระเจริญมากเท่าไรศีลธรรมก็ยิ่งเสื่อมลงมากเท่านั้น “เพราะอิทธิพลอันยิ่งใหญ่ของลัทธิตันตริกหรือวัชรยานนี้ ประชาชนอินเดียในสมัยนั้นต่างหมดความเคารพในศีลธรรม แต่กลับนิยมชมชื่นในความวิปริตนานาชนิด”[๔๒] อย่างการประกาศว่าเมื่อได้พัฒนาตนเองจนถึงระดับหนึ่งแล้ว การเปิดทางให้ตัณหา โดยเฉพาะอย่างยิ่งตัณหาในทางเพศ เป็นการช่วยให้เกิดความก้าวหน้าบนหนทางแห่งสัจจะเพราะหากมีการปฏิบัติโดยถูกต้องแล้ว ตัณหาจะกลายเป็นวิถีทางที่นำไปสู่ความรอดพ้น[๔๓]

ต่อมามีการอธิบายเพิ่มเติมถึงการปฏิบัติตนของนิกายนี้ในพุทธศตวรรษที่ ๑๗ นั้นว่า

ก. การพร่ำบ่นมนตร์และลงเลขยันต์ซึ่งเรียกว่าธารณีเป็นหนทางรอดพ้นสังสารทุกข์ได้เหมือนกัน การทำจิตให้เพ่งเล็งถึงสีสันวรรณะหรือทำเครื่องหมายต่างๆด้วยนิ้วมือซึ่งเรียกว่ามุทรา จะให้ให้เกิดความศักดิ์สิทธิ์ ให้ลุทางรอดพ้นได้ ลัทธินี้เรียกสวว่า มนตรยานหรือสหัชญาณ,

---

[๔๐] David J. Kalupahana, **A History of Buddhist Philosophy : Continuities and discontinuities,** p.226.

[๔๑] จำนงค์ ทองประเสริฐ, **บ่อเกิดลัทธิประเพณีอินเดีย,** (กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนจำกัด อรุณการพิมพ์, ๒๕๔๐), หน้า ๑๙๗.

[๔๒] กรุณา-เรืองอุไร กุศลาสัย, **ภารตวิทยา,** (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๑๖), หน้า ๔๓๗.

[๔๓] ทวีวัฒน์ ปุณฑริกกวิวัฒน์, **ศาสนาและปรัชญาในจีน ทิเบต และญี่ปุ่น,** (กรุงเทพมหานคร : ๒๕๔๕), หน้า ๒๑๗.

ข. นับถือฌานิพุทธและพระโพธิสัตว์อย่างยิ่งยวด มีการจัดลำดับพระพุทธเจ้าเป็นลำดับชั้น ในยุคนี้เกิดมีการนำเอาลัทธิศักติเข้ามาบูชาด้วย จนทำให้พระฌานิพุทธะและพระโพธิสัตว์มีพระชายาขนาบข้าง เหมือนพระอุมาเป็นศักติของพระศิวะ พระลักษมีเป็นศักติของพระวิษณุ ผูเข้าสู่นิพพานคือเข้าอยู่ในองค์นิราตมเทวี ลัทธิอย่างนี้เรียกว่าวัชรยาน ผู้อยู่ในลัทธิเรียกว่าวัชราจาร

ค. มีการเซ่นพลีผีสาง โดยถือว่าถ้าอ้อนวอนบูชาจะสำเร็จผลประพสบความสุขได้ และเติมลักษณะพระฌานิพุทธให้มีปางดุร้ายอย่างนางกาลี ซึ่งเป็นเหมือนพระนางอุมาที่ดุร้าย ลัทธินี้เรียกว่ากาลจักร”[๔๔]

ในส่วนของลำดับขั้นของการฝึกตนแบบตันตระมี ๔ ระดับ คือ

ก. กิริยาตันตระ ว่าด้วยการกระทำ เป็นตันตระขั้นต้น ซึ่งให้ความสำคัญกับกิริยาท่าทาง ดังนั้นจึฝมีวิธีฝึกที่เรียกว่ามุทรา การที่จะเข้าถึงพุทธภาวะได้บางครั้งก็เพียงแต่ตรึกนึกเห็นภาพขององค์พุทธะจนเกิดเป็นแสงสว่าง การเข้าถึงทางวาจาก็เพียงแต่ได้ยินเสียงกระซิบมนต์เบาๆ หรือท่องสาธยายมนต์จนเกิดเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพุทธภาวะ อุปกรณ์ในการฝึกคือการเพ่งกสิณและฟังเสียงสาธยายมนต์

ข. จรรยาตันตระ ว่าด้วยความประพฤติ เน้นที่การฝึกฝนทางกายและการฝึกฝนภายในคือการฝึกจิต การฝึกก็ให้นึกเห็นเทพเจ้าองค์ใดองค์หนึ่งจนเกิดเป็นนิมิตรประจำตัว ที่นิยมมากที่สุดคือพระไวโรจนะพุทธเจ้า

ค. โยคะตันตระ ว่าด้วยโยควิธี เน้นการฝึกจิตภายในมากกว่าการฝึกกิริยาภายนอก มีวิธีการในการฝึกค่อนข้างจะพิเศษโดยการอธิบายถึงอาณาจักรแห่งวัชระและมรรควิธีในการชำระกายให้บริสุทธิ์

ง. อนุตตรโยคะ ว่าด้วยโยควิธีอย่างยิ่งยวด โดยการฝึกฝนภายในจิตอย่างเดียวโดยไม่ต้องห่วงกังวลเรื่องกิริยาภายนอก ซึ่งเป็นตันตระขั้นสูงสุด การฝึกจิตในระดับนี้จะต้องอาศัยอาจารย์ผู้ชำนาญ ซึ่งจะคอยถ่ายทอดคำสอนสำคัญ โดยการแสดงรหัสยนัย ซึ่งเป็นคำสอนที่ลี้ลับอาจารย์จะถ่ายทอดให้แก่ศิษย์ที่ผ่านการฝึกจิตจนถึงระดับแล้วเท่านั้น ลูกศิษย์จะต้องคอยตีความและนำเอามาฝึกจนเกิดเป็นเอกลักษณ์ขึ้นในตน[๔๕]

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์

๔.๑ พุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยาน คือสำนักที่กล่าวถึงเรื่องใดบ้าง และมีประเด็นศึกษาในเรื่องดังกล่าวอย่างไร?

---

[๔๔] เสถียรโกเศศ-นาคะประทีป, **ลัทธิของเพื่อน,** (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์พิราบ, ๒๕๓๗), หน้า ๑๖๖.

[๔๕]Alex Waymann, **Tantric Buddhism**, (Delhi: Motilan, 1997),p.12.

๔.๒ วิเคราะห์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยานศึกษาในประเด็นใดบ้าง พร้อมยกเหตุผลประกอบ

๔.๓ วิพากษ์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายวัชรยานว่าท่านเห็นด้วยหรือไม่ เพราะอะไร

๕. บรรณานุกรม

กรุณา-เรืองอุไร กุศลาสัย. **ภารตวิทยา.** กรุงเทพ : สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๑๖.

จำนงค์ ทองประเสริฐ.**บ่อเกิดลัทธิประเพณีอินเดีย.**กรุงเทพ : อรุณการพิมพ์, ๒๕๔๐.

เชอเกียม ตรุงปะ ริมโปเช และฟรานเชสก้า เฟอร์แมนเติ้ล. **คัมภีร์มรณศาสตร์แห่งธิเบต**, แปลโดย อนุสรณ์ ติปยานนท์. กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๕๗.

เชอเกียล นัมไค นอร์บุ. **ซกเชน : คำสอนลับแห่งวัชรยาน วิถีธรรมสู่การรู้แจ้ง**, แปลโดย รุจิรา เจริญศักดิ์.กรุงเทพมหานคร : สวนเงินมีมา, ๒๕๖๑.

ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ (ษัฏเสน). **พระพุทธศาสนาแบบทิเบต.** กรุงเทพฯ: ส่องศยาม,๒๕๓๘.

พระคณาจารย์จีนธรรมสมาธิวัตร (เย็นเต๊ก)และคณะสงฆ์จีนนิกาย. **พระพุทธศาสนามหายาน**. กรุงเทพมหานคร : ธนาคารกรุงเทพ จำกัด, ๒๕๓๑.

พระพรหมบัณฑิต. **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา**. พระนครศรีอยุธยา : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๖๑.

พระสงฆ์จี้กง. **วัชรปรัชญาปารมิตาสูตร**. แปลโดย อมร ทองสุก. พิมพ์ครั้งที่ ๓. ปทุมธานี : ชุณหวัตร, ๒๕๕๐.

ทวีวัฒน์ ปุณฑริกกวิวัฒน์. **ศาสนาและปรัชญาในจีน ทิเบต และญี่ปุ่น.** กรุงเทพมหานคร : ๒๕๔๕.

โรเบิร์ต เทอร์แมน. **สาระพระพุทธศาสนาของธิเบต**. แปลโดย ส.ศิวรักษ์. พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพมหานคร : เคล็ดไทย, ๒๕๔๖.

สันตินา ปีเตอร์ เดลลา. **ต้นไม้แห่งโพธิ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน และอภิธรรม.** พิมพ์ครั้งที่ ๔. นนทบุรี : ภาพพิมพ์, ๒๕๖๑.

เสถียร โพธินันทะ. **ปรัชญามหายาน**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๑.

เสถียรโกเศศ-นาคะประทีป. **ลัทธิของเพื่อน.** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์พิราบ, ๒๕๓๗.

สุลักษณ์ ศิวรักษ์. **พุทธศาสนาตันตระหรือวัชรยาน.** กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย, ๒๕๔๒.

ส.ศิวรักษ์. **พุทธศาสนากับปัญหาทางเพศและสีกากับผ้าเหลือง**. กรุงเทพมหานคร : ส่องศยาม, ๒๕๕๓.

วศิน อินทสระ. **พุทธปรัชญามหายาน.** กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๐.

เสฐียร พันธรังษี. **พุทธศาสนามหายาน.** พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๔๓.

วศิน อินทสระ. **สาระสำคัญแห่งพุทธปรัชญามหายาน.** พิมพ์ครั้งที่ ๒, กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ธรรมดา,๒๕๕๐.

Alex Waymann. **Tantric Buddhism**. Delhi: Motilan, 1997.

David J. Kalupahana. **A History of Buddhist Philosophy : Continuities and discontinuities.** Hawai : University of Hawai Press,1992.

H.H.the Dalai Lama, Tsong-ka-pa and Jeffrey Hopkins. **Tantra in Tibet**. London : Allen& Unwin,1977.

Indra Majupuria. **Tibetan Women**. India : M.Devi,1990.

June Campbell, Gender. **Identity and Tibetan Buddhism**. Delhi : Motilal Banardass Publishers,2003.

บทที่ ๑๑
พุทธปรัชญามหายานในจีนและญี่ปุ่น นิกายสุขาวดี

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

๑.๑ เพื่อศึกษาพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุขาวดี

๑.๒ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุขาวดีในแง่อภิปรัชญา

๑.๓ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุขาวดีในแง่ญาณวิทยา

๑.๔ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุขาวดีในแง่จริยศาสตร์

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

๒.๑ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุขาวดี

๒.๒ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุขาวดีในแง่อภิปรัชญา

๒.๓ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุขาวดีในแง่ญาณวิทยา

๒.๔ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุขาวดีในแง่จริยศาสตร์

๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

ในการศึกษาพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุขาวดี ได้วางรูปแบบการศึกษาภายใต้ประเด็นหลัก ๆ ๒ ด้าน ดังต่อไปนี้

๓.๑ พัฒนาการและแนวคิด

ตามประวัตินิกายสุขาวดีนั้นได้กล่าวถึงพระสูตร ๓ พระสูตรได้แก่มหาสุขาวดีวยูหสูตร อมิตายุรธยานสูตร จุลสุขาวดีวยูหสูตรหรืออมิตายุสูตร เป็นพระสูตรที่บรรยายถึงโลกธาตุอันบริสุทธิ์ชื่อว่าสุขาวดีอันน่ารื่นรมย์สำราญมีพระอมิตาภะพุทธเจ้าประทับอยู่ ทรงแสดงธรรมพร้อมด้วยหมู่พระโพธิสัตว์ พระอรหันต์ และพระสาวกอีกนับไม่ถ้วน โดยมีคำอธิบายในประเด็นเหล่านี้คือ

๓.๑.๑ พัฒนาการทางด้านประวัติศาสตร์

นิกายนี้แพร่หลายในอินเดียภาคตะวันตกและชาวพุทธเลื่อมใสในพระอมิตายุนั้นอาจสืบค้นย้อนไปได้ถึงพุทธศตวรรษที่ ๔ โดยสามารถตรวจสอบได้จากอายุของคัมภีร์สุขาวดีวยูหสูตรฉบับแปลของพระสูตรในภาษาจีน และมีผู้ลงความเห็นว่า นาคารชุนและวสุพันธุ เป็นผู้ส่งเสริมแนวคิดความศรัทธาในพระอมิตาภะและสุขาวดี ดังจะเห็นได้จากคัมภีร์อปริมิตายุสสูโตรปเทศของวสุพันธุ อีกทั้งยังมีคณาจารย์รูปอื่นของนิกายโยคาจาร ซึ่งถือเป็นนิกายหลักของพระพุทธศาสนาในอินเดียยุคแรกซึ่งได้แต่งคัมภีร์เผยแผ่ความศรัทธาในองค์พระอมิตาภะ ก่อนจะแผ่หลายไปในแว่นแคว้นตอนกลางของเอเชีย[๑]

นิกายสุขาวดี เจริญมากขึ้นในประเทศจีนจากผู้เป็นเจ้าแห่งนิกายนี้คือ คณาจารย์ฮุ่ยเอี้ยง หรือ ฮุยหยวน (Hui-Yuan) มีชีวิตอยู่ในสมัยราชวงศ์จิ้น ได้ตั้งกลุ่มดอกบัวขาวประมาณปี พ.ศ.๙๓๓ วัดตังนิ่มยี่ บนภูเขาลู้ซัว มลฑลกังใส โดยได้ขุดสระขึ้นและปลูกดอกบัวขาว และเหล่าคณาจารย์และลูกศิษย์จะนั่งล้อมสระสวดมนต์ โดยสมมติว่า สระนี้เป็นสระทิพย์ในแดนสุขาวดี ซึ่งทุกคนต่างตั้งจิตจะไปเกิดที่นั่น ต่อมาถันหลวน (Tan-Luan) ได้เผยแผ่นิกายสุขาวดีให้เป็นที่รู้จักกันอย่างแพร่หลายในหมู่ชาวจีน ภายหลังถันหลวนก็มีเต้าโจ (Tao-Cho) และ ชานเต้า (Shan-Tao) เป็นผู้รับช่วงสืบทอดกันลงมา

ตามประวัตินั้นท่านฮุ่ยเอี้ยง เห็นแจ้งธรรมจากการฟังพระธรรมเทศนาของพระอาจารย์หมีเทียงตามปรัชญาปารมิตาสุตร จากนั้นจึงมาสนใจการสวดพระนามพระพุทธเจ้าเพื่อบรรลุความหลุดพ้นมุ่งสู่สุขาวดี ต่อมาคำสอนนี้ได้รับการเผยแผ่อย่างมาก ในสมัยราชวงศ์ถัง คณาจารย์เสี่ยงเต๋าที่ว่าด้วยการตรัสรู้โดยฉับพลัน ได้วางระเบียบแบบแผนของนิกายและถือเอาพระสูตร ๓ ประสูตรเป็น

---

[๑] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, (กรุงเทพมหานคร : โครงการตำราและวิชาการมหายาน คณะสงฆ์จีนนิกายแห่งประเทศไทย ชมรมมหายาน และคณะศิษยานุศิษย์, ๒๕๕๓), หน้า ๒๐.

หัวใจคือ ๑. มหาสุขาวตีวยูหสูตร ๒. จุลสุขาวตีวยูหสูตร ๓. อมิตายุรธยานสูตร และในพุทธศตวรรษที่ ๒๕ คณาจารย์องค์สุดท้ายของนิกายสุขาวดีชื่อ คณาจารย์อินกวง ได้มรณภาพลงได้แต่งอรรถกถาที่มีชื่อเสียงจำนวนมาก และเผยแผ่อย่างมากในยุคสมัยนี้[๒]

สุขาวดีถือเป็นนิกายที่มีผู้นับถือมากและแผ่หลายมากที่สุด เพราะไม่ว่าจะเป็นนิกายเซน นิกายเทียนไท้ นิกายมนตรยาน วัชรยานในทิเบต หรือแทบจะทุกนิกายในประเทศจีนล้วนได้รับอิทธิพลความเชื่อเรื่องสุขาวดีทั้งสิ้น แม้แต่ศาสนิกเต๋าก็ยังรู้จักพระอมิตาภพุทธเจ้า และพระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์[๓]

๓.๑.๒ พัฒนาการทางด้านแนวคิด

นิกายสุขาวดีเป็นนิกายที่เลื่อมใสศรัทธาในองค์พระอมิตาภะ เพราะตามความเชื่อว่าตอนเป็นธรรกรได้มีมโนปณิธานไว้ ๔๖ ประการ หากได้บรรลุโพธิญาณขอให้โลกธาตุนี้เต็มไปด้วยความวิจิตรประณีตด้วยทิพยภาวะ และถ้าผู้ใดมาเกิดในพุทธเกษตรนี้ก็อย่าได้เวียนลงไปเบื้องต่ำอีก มีหน้ามุ่งสู่อนุตตรสัมมาสัมโพธิญาณ[๔]

พระอมิตาภพุทธเจ้าทรงเป็นพระพุทธเจ้าที่พุทธศาสนิกชนฝ่ายมหายานบูชาแพร่หลายมากที่สุด พระนามที่แพร่หลายของพระองค์มีอยู่สองพระนามคือ อมิตาภะ แปลว่า ผู้มีความสว่างอันประมาณมิได้ อีกพระนามหนึ่งคือ อมิตายุ แปลว่า ผู้มีอายุอันประมาณมิได้ และบางท่านเรียกพระองค์ว่า อมฤตะ แปลว่า พระผู้เป็นอมตะ คือไม่ตาย หรือดำรงอยู่เป็นนิรันดร์ พระสูตรของพระพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน มีกล่าวพรรณนาถึงพระองค์ท่านหลายสูตร เช่น สุขาวดีวยูหสูตร, อมิตายุรธยานสูตร เป็นต้น พระองค์ทรงประทับอยู่ในโลกธาตุทางทิศตะวันตก เรียกชื่อว่า สุขาวดีพุทธเกษตรอันเป็นแดนที่ไม่มีทุกข์มีแต่สุข

ในแดนสุขาวดี พระพุทธเจ้าอมิตาภะทรงมีพระสาวกที่สำคัญสองพระองค์คือ พระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์ (Avalokitesvara) และพระมหาสถามปราปต์โพธิสัตว์ (Mahasathamaprapta) พระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์หรือ กวน-อิน (Kuan-Yin) เป็นพระโพธิสัตว์ที่เต็มเปี่ยมไปด้วยความเชื่อมั่นศรัทธาไปสู่แดนสุขาวดีแห่งความบริสุทธิ์และความสุขนั้น ส่วนพระมหาสถามปราปต์โพธิสัตว์นั้นเป็นพระโพธิสัตว์แห่งสติปัญญาอันยิ่งใหญ่ สิ่งจำเป็นเพื่อที่จะได้เกิด ณ แดนสุขาวดีก็คือให้มีความเชื่อมั่นศรัทธาและอุทิศชีวิตต่อพระพุทธเจ้าอมิตาภะ ส่วนลักษณะคำสอนนั้นง่ายและใช้หลักศรัทธาแต่เพียงอย่างเดียว และการตีความในแง่ธรรมาธิษฐานในหมู่ผู้รู้ทั่วไป กล่าวคือ พระพุทธเจ้าอมิตาภะได้รับการ

---

[๒] อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์, **พระพุทธศาสนามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : สภาการศึกษามหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙), หน้า ๒๗๑-๒๗๒.

[๓] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๒๑.

[๔] อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์, **พระพุทธศาสนามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๗๓.

ตีความว่าเป็น ธรรมชาติของความเป็นพุทธะ ซึ่งมีอยู่แล้วในทุกคน พระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์เป็นสัญลักษณ์แห่งความเมตตากรุณา[๕]

โลกธาตุสุขาวดีนั้นมีกำเนิดจากมหาประณิธานแห่งพระอมิตาภะพุทธเจ้า เมื่อครั้งเสวยพระชาติเป็นภิกษุชื่อธรรมากรทรงบำเพ็ญบารมีเป็นพระโพธิสัตว์ ได้ตั้งประณิธาน ๔๖ ประการ บางคัมภีร์ว่า ๔๘ ประการประณิธานข้อที่สำคัญคือขอให้โลกธาตุของพระองค์มีนามว่าสุขาวดี เป็นสถานที่มีแต่สิ่งงดงามน่ารื่นรมย์ และทรงตั้งประณิธานข้อสำคัญอีกข้อหนึ่งว่าเมื่อพระองค์ได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าแล้ว หากมีผู้เจริญภาวนาสวดพระนามของพระองค์ท่าน เมื่อหมดอายุขัยลง พระองค์ท่านจะมารับไปเกิด ณ แดนสุขาวดีพุทธเกษตร ยกเว้นเฉพาะผู้ที่กระทำอนันตริยกรรม ๕ หรือผู้กล่าวจาบจ้วงพระธรรมวินัย

ชาวพุทธฝ่ายมหายานจึงเชื่อกันกว่าหากมีผู้ที่หมั่นเจริญภาวนาสวดพระนามของพระองค์ท่านด้วยคำว่า “นะโม อะมิตาภายะ ตะถาคะตายะ อาระหะเต สัมยักสัมพุทธายะ” ผู้ปฏิบัติดังนี้เมื่อหมดอายุขัยลงพระองค์ท่านจะมารับไปเกิด ณ แดนสุขาวดีพุทธเกษตร ในคัมภีร์อปริมิตายุสสูโตรปเทศศาสตร์ ท่านวสุพันธุได้สรุปจริยาวัตร ๕ ข้อ สำหรับผู้บำเพ็ญเพื่อไปเกิดในสุขาวดี ได้แก่ตั้งปณิธานไปปฏิสนธิในพุทธเกษตร บูชาพระอมิตาภะจัดเป็นกายกรรม สรรเสริญพระพุทธคุณพระอมิตาภพุทธเจ้า สาธยายนามของพระองค์ จัดเป็นวจีกรรม จิตภาวนาถึงพระอมิตาภะและคุณาลังการของพระองค์กับหมู่พระโพธิสัตว์และสิ่งต่างๆ ในสุขาวดีจัดเป็นมโนกรรม แผ่กรุณาจิตต่อสรรพสัตว์ ปรารถนาให้สัตว์พ้นสังสารวัฏและโปรดสรรพสัตว์[๖]

๓.๒ หลักปรัชญาตามคำสอนของนิกายสุขาวดี

ในการศึกษานิกายสุขาวดีอาศัยแนวทางที่เกิดขึ้นจากแนวคิดทางปรัชญาที่สำคัญ ๓ สาขา ดังต่อไปนี้

๓.๒.๑ ประเด็นทางอภิปรัชญา นิกายสุขาวดีได้นำโลกอุดมคติหรือเป้าหมายอันเป็นเหตุผลสำคัญในการเผยแผ่คำสอน คือ สุขาวดี และถือว่าเป็นแนวคิดทางอภิปรัชญาที่เชื่อมโยงกันระหว่างความมีอยู่ของสุขาวดีว่ามีอยู่จริง เป็นโลกที่อยู่บนพื้นฐานของปรัชญานิกายนี้ โดยคำว่าสุขาวดี หรือ วิสุทธิภูมิ (Pure Land) เรียกอีกว่า ชิง-ถู่ (Ching T’u) แปลว่า แดนบริสุทธิ์ หมายถึงการทำให้ดินแดนบริสุทธิ์ (to purify the land) หมายถึง การที่พระโพธิสัตว์ทำให้ดินแดนต่างๆ บริสุทธิ์เนื่องจากเป็นแดนที่จะกลับมาปรากฏตนในฐานะพระพุทธเจ้าในอนาคต ฉะนั้น การทำให้เป็นแดนบริสุทธิ์จึงเป็นการนำสรรพสัตว์ที่อยู่ในดินแดนนั้นไปสู่ทางบริสุทธิ์ ได้แก่ทางสู่พระนิพพาน คือ

---

[๕] ทวีวัฒน์ ปุณฑริกวิวัฒน์, **ศาสนาและปรัชญาในจีน ทิเบต และญี่ปุ่น**, (กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๔๕), หน้า ๑๖๕.

[๖] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๑๙-๒๐.

เป็นการทำให้พระประณิธานและอุดมการณ์ของพระโพธิสัตว์ในพุทธศาสนามหายานคือเพื่อประโยชน์ของตนและผู้อื่น สัมฤทธิ์ผลอย่างสมบูรณ์ในดินแดนนั้น[๗]

ในคัมภีร์สุขาวดีวยูหสูตรได้ให้ความหมายของสุขาวดี ดังนี้

ก. สุขาวดีเป็นที่สมบูรณ์แบบ กล่าวคือ โลกธาตุชื่อสุขาวดีของพระผู้มีพระภาคเจ้าอมิตาภะนั้น น่ารื่นเริง มีความสุข มีภิกษาดี เป็นที่รื่นรมย์ เกลื่อนไปด้วยเทวดาและมนุษย์จำนวนมาก โลกธาตุนี้ไม่มีสัตว์นรก ไม่มีสัตว์เดรัจฉาน ไม่มีเปรตวิสัย ไม่มีอสุรกาย ไม่มีการเกิดของสิ่งที่ผิดกาละ รัตนะทั้งหลายที่มีอยู่ในสุขาวดีโลกธาตุจะไม่มีทั่วไปในโลกนี้

สุขาวดีโลกธาตุนั้นอบอวลไปด้วยกลิ่นหอมต่างๆ ของดอกสารภีสะพรั่งด้วยดอกและผลไม้นานาชนิด ประดับด้วยรัตนพฤกษ์ที่พระตถาคตนิรมิตให้หมู่นกนานาชนิดที่ส่งเสียงอย่างน่าประทับใจได้อยู่อาศัย

ก็รัตนพฤกษ์เหล่านั้น มีสีต่างๆ มิใช่เพียงหนึ่งสี มิใช่เพียงแสนสี รัตนพฤกษ์ในสุขาวดีโลกธาตุนั้น มีสีทองสำเร็จมาจากทอง มีสีน้ำเงินสำเร็จมาจากเงิน มีสีแก้วไพฑูรย์สำเร็จมาจากแก้วไพฑูรย์ มีสีแก้วผลึกสำเร็จมาจากแก้วผลึก มีสีปะการังสำเร็จมาจากหินปะการัง มีสีเพชรพลอยสำเร็จมาจากเพชรพลอย มีสีมรกตสำเร็จมาจากสีมรกต[๘]

ข. สุขาวดีเป็นที่มีความเสมอภาค กล่าวคือ ในพุทธเกษตรนั้น ไม่มีกาล บรรพต รัตนะบรรพต สุเมรุบรรพต จักรวาล มหาจักรวาลบรรพต โดยสิ้นเชิง โดยรอบพุทธเกษตรนั้น เป็นภูมิภาคที่เรียบสม่ำเสมอดังฝ่ามือเป็นที่น่ารื่นรมย์ เป็นแหล่งเกิดรัตนะมณีชนิดต่างๆ[๙]

สัตว์เหล่าใดเกิดแล้วและจะไปเกิดในโลกธาตุสุขาวดีนั้น สัตว์เหล่านั้นทั้งหมดจะบังเกิดด้วยรูปร่างอย่างนี้ ด้วยสี กำลัง พลศักดิ์ ด้วยส่วนสูงและส่วนกว้าง ด้วยความเป็นใหญ่ และด้วยการสั่งสมบุญอย่างนี้ มีเครื่องใช้ คือผ้า เครื่องประดับ อุทยาน วิมาน บ้านเรือนอย่างนี้ มีเครื่องบำรุงคือ รูป เสียง กลิ่น รส และผัสสะอย่างนี้ประกอบด้วยรูปแลเครื่องบริโภคทั้งปวงอย่างนี้ เหมือนรูปเทวดาชั้นปรนิรมิตสวัสดี[๑๐]

ในสุขาวดีโลกธาตุนั้น ไม่มีความแตกต่างระหว่างเทวดากับมนุษย์ ยกเว้นการพูดแยกแยะว่าเทวดาและมนุษย์ คือ มนุษย์เป็นชนชั้นต่ำ เป็นเหมือนเปรต ไม่เปล่งปลั่ง ไม่ผ่องใส ไม่รุ่งโรจน์ ไม่แกล้วกล้า ไม่มีประกายรัศมี เมื่ออยู่ต่อหน้าพระราชาและพระจักรพรรดิ ฉันใด ท้าวสักกะผู้เป็นจอมแห่งเทวดา ก็ไม่เปล่งปลั่ง ไม่ผ่องใส ไม่รุ่งโรจน์ เมื่ออยู่ต่อหน้าเทวดาชั้นปรนิมมิตสวัสดี ฉันนั้น

---

[๗] ประทุม อังกูรโรหิต, **พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ : ข้อโต้แย้งทางปรัชญา**, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๓), หน้า ๕๒.

[๘] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๗๔.

[๙] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๗๗.

[๑๐] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๘๑.

เหมือนกัน แต่มนุษย์ทั้งหลายในสุขาวดีโลกธาตุนั้น จะเห็นว่าเหมือนกับเทวดาชั้นปรนิมมิตสวัสดีทุกประการ[๑๑]

ค. สุขาวดีเป็นที่มีแต่ความสุข กล่าวคือ สัตว์เหล่าใดต้องการฟังเสียงประเภทใด พวกเขาก็จะได้ฟังเสียงอันเป็นที่น่าชื่นใจประเภทนั้น อย่างเช่น เสียงพระพุทธเจ้า เสียงพระธรรม เสียงพระสงฆ์ เสียงของผู้มีบารมี เสียงของแผ่นดิน เสียงของผู้มีกำลัง ครั้นได้สดับแล้วก็จะเกิดปราโมทย์เป็นอย่างมาก ประกอบด้วยความวิเวก วิราคะ สันติ นิโรธ ธรรม และกุศลมูลที่จะให้บรรลุพระโพธิญาณ ในสุขาวดีโลกธาตุนั้น ไม่มีเสียงที่เป็นอกุศลโดยประการทั้งปวง ไม่มีมีเสียงที่เป็นนิวรณ์โดยประการทั้งปวง ไม่มีเสียงที่พาให้ตกอบายทุคติโดยประการทั้งปวง ไม่มีเสียงของความทุกข์โดยประการทั้งปวง ขณะที่พูดถึงเหตุแห่งความสุขของสุขาวดีโลกธาตุอยู่นั้น ก็สิ้นไปกัลป์หนึ่งแล้ว ใครๆ ก้ไม่สามารถพรรณนาจุดจบ เหตุแห่งความสุขเหล่านั้นได้เลย[๑๒]

ง. สุขาวดีเป็นที่สัตว์มีความมั่นคงต่อการตรัสรู้ กล่าวคือ ในพุทธเกษตรนั้น สัตว์ทั้งหลายที่บังเกิดแล้ว และที่จักบังเกิดทั้งหมด เป็นผู้ที่มั่งคงต่อการตรัสรู้โดยชอบจนถึงบรรลุพระนิพพาน เหตุใดจึงเป็นอย่างนั้น เพราะเหตุว่า การแบ่งบุคคลเป็น ๒ พวกคือ พวกที่มีคติแน่นอน และพวกที่เป็นมิจฉาทิฏฐิ ย่อมไม่มีในสุขาวดีโลกธาตุนั้น

สัตว์บางจำพวกที่น้อมรับพระตถาคตพระองค์นั้นไว้ในใจ มุ่งสร้างกุศลมูลไว้จำนวนมาก ได้ตั้งประณิธานเพื่อบรรลุพระโพธิญาณ และได้ตั้งประณิธานขอให้บังเกิดในโลกธาตุสุขาวดีนั้น เมื่อมรณกาลมาถึง พระอมิตาภะตถาคตอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้าพระองค์นั้น ซึ่งมีภิกษุแวดล้อมจำนวนมาก จักไปปรากฏเบื้องหน้าของสัตว์เหล่านั้น ครั้นสัตว์เหล่านั้นได้เห็นพระผู้มีพระภาคเจ้า ก็มีจิตเลื่อมใส เมื่อจุติแล้ว ก็จะไปบังเกิดในสุขาวดีโลกธาตุนั้นอย่างต่อเนื่องกัน

ก็กุลบุตรหรือกุลธิดาคนใดปรารถนาว่า เราได้เห็นพระสัทธรรมแล้ว ทำอย่างไรหนอ เราจึงจะได้เห็นพระอมิตาภะตถาคตพระองค์นั้น ดังนี้ เธอยังจิตให้น้อมไปในอนุตตรสัมมาสัมโพธิญาณ ส่งจิตไปด้วยความสุจริตที่นอนเนื่องอยู่ในอัธยาศัย น้อมกุศลมูลไปเพื่อบังเกิดในพุทธเกษตรนั้น[๑๓]

แดนสุขาวดีปรากฏจากการกระทำอันบริสุทธิ์ของพระโพธิสัตว์ธรรมากรผู้รู้ตระหนักในความจริงสูงสุดมิใช่สิ่งอื่นใดจากพระนิพพาน โดยมีการอธิบายภาพแดนสุขาวดีนั้นปรากฏในขณะที่ทำสมาธิโดยมีพระอมิตาภะเป็นอารมณ์ที่จิตยึดหน่วงไว้ เป็นแดนแห่งความสุขสงบยิ่ง เป็นอาณาจักรแห่งพระนิพพานซึ่งเป็นความจริงสูงสุด และผู้ที่อุบัติ ณ แดนสุขาวดีเป็นผู้ที่เข้าสู่พระนิพพาน เพราะแดนนั้นในตัวเองคือพระนิพพาน ฉะนั้น แดนสุขาวดีจึงมิใช่อาณาจักรที่เรียกว่าสวรรค์ตามที่เข้าใจกันในคติ

---

[๑๑] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๘๒-๘๓.

[๑๒] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๘๐-๘๑.

[๑๓] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๘๖.

ฮินดูหรือศาสนาอื่น ถึงแม้ว่าอาจจะมีการบรรยายลักษณะของดินแดนเหล่านั้นใกล้เคียงกับแดนสุขาวดี แต่ก็ยังเป็นเพียงภูมิหนึ่งที่อยู่ในสังสารวัฏซึ่งเต็มไปด้วยกิเลสตัณหาและการยึดมั่นถือมั่น[๑๔]

มีคำอธิบายถึงดินแดนสุขาวดีว่า "โลกในอีกมิติหนึ่ง" (world of another dimension)[๑๕] โดยคัมภีร์มาจากคัมภีร์จุลสุขาวดีวยูหสูตรที่บรรยายถึงแดนสุขาวดีคือพุทธเกษตรที่ได้รับการทำให้บริสุทธิ์ซึ่งอยู่ห่างออกไปทางตะวันตกไกลจากสหโลกธาตุของเรา

๓.๒.๒ ประเด็นทางญาณวิทยา ความรู้ในนิกายสุขาวดีนั้นเกี่ยวข้องกับเรื่องต่อไปนี้

ก. ลักษณะความรู้ ตามแนวคิดของนิกายสุขาวดีนั้นพิจารณาความรู้ ๒ แบบคือ

๑) ความรู้ในโลก เป็นความรู้ที่ไม่จริงแท้ เป็นเพียงสมมติ และไม่ตรงกับความรู้จริง เป็นเพียงโลกสร้างขึ้น และนำให้สัตว์ไม่เข้าใจความจริงแท้ โดยถันหลวนได้นำข้อเขียนที่เป็นความคิดของท่านวสุพันธุที่ตีความว่าแดนสุขาวดีคือสภาวะของความจริงสูงสุด หมายถึงพระนิพพาน แล้วขยายความเกี่ยวกับความจริงสูงสุดที่นำไปใช้เป็นอารมณ์ที่จิตยึดหน่วง (object of contemplation) ในการบำเพ็ญสมาธิว่า "เมื่อสมาธิจิตของข้าพเจ้าแน่วแน่อยู่ที่ธรรมชาติของพุทธเกษตรนั้น (แดนสุขาวดี) ก็พบว่าสภาพของสัตว์ทั้งปวงในสามภูมิมิอาจเทียบได้กับแดนนั้น ทำไมสิ่งนี้จึงเป็นพลังที่มิอาจหยั่งรู้ได้ เมื่อปุถุชนที่เต็มไปด้วยกิเลสตัณหาอุบัติ ณ แดนสุขาวดี กรรมทั้งหลายทั้งปวงในสามภูมินั้นไม่อาจมีผลต่อพวกเขาเหล่านั้นอีกต่อไป แม้ยังมิได้ตัดทอนอกุศลกรรม สรรพสัตว์เหล่านั้นก็เข้าสู่พระนิพพาน เราจะหยั่งถึงสิ่งนี้ได้อย่างไร"[๑๖] เมื่อพิจารณาในลักษณะนี้ ความรู้ในโลกนั้นเป็นแบบบัญญัติ โดยความรู้แบบนี้ยังถือว่าเป็นมิจฉาทิฏฐิ ดังข้อความว่า

"ดูก่อนอานนท์ ในพุทธเกษตรนั้น แม้การบัญญัติชื่อ เรียกความมืดมนอนธการ อัคนี พระอาทิตย์ จันทรคราส และดวงดาวนักษัตร ก็ไม่มีโดยประการทั้งปวง แม้การบัญญัติว่ากลางวันและกลางคืน ก็ไม่มีทุกประการ นอกจากถ้อยคำที่จะกราบทูลพระตถาคตเท่านั้น แม้สัญญาที่ยึดถือว่าสังฆภัณฑ์ของอารามก็ไม่มีโดยประการทั้งปวง" และว่า "ยังมีอีกอานนท์ ได้ยินว่า ในพุทธเกษตรนั้น สัตว์ทั้งหลายที่บังเกิดแล้ว กำลังบังเกิด และที่จักบังเกิดทั้งหมด เป็นผู้ที่มั่นคงต่อการตรัสรู้โดยชอบจนถึงบรรลุพระนิพพาน เหตุใดจึงเป็นอย่างนั้น เพราะเหตุว่า การแบ่งบุคคลเป็น ๒ พวก คือ พวกที่มีคติแน่นอน และพวกที่เป็นมิจฉาทิฏฐิ ย่อมไม่มีในสุขาวดีโลกธาตุนั้น โดยปริยายนี้แลอานนท์ พระตถาคตจึงกล่าวถึงโลกธาตุสุขาวดีนั้นเพียงสังเขป มิได้กล่าวถึงโดยพิสดารเลย ดูก่อนอานนท์ เมื่อคน

---

[๑๔] ประทุม อังกูรโรหิต, **พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ : ข้อโต้แย้งทางปรัชญา**, หน้า ๖๖-๖๗.

[๑๕] Fujita 1996, 45 อ้างใน หน้า ๖๗.

[๑๖] Inagaki, Hisao, **T'an-luan's Commentary on Vasubandhu's Discourse on the Pure Land**, (Kyoto : Nagata Bunshodo,1998), p.220 อ้างใน ประทุม อังกูรโรหิต, **พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ : ข้อโต้แย้งทางปรัชญา**, หน้า ๖๕-๖๖..

ทั้งหลายพากันสรรเสริญเหตุแห่งความสุขในสุขาวดี กัลป์จะสิ้นสุดเสียก่อน ใครๆ ก็ไม่สามารถบรรยายได้ครบถ้วนถึงเหตุแห่งความสุขเหล่านั้นของสุขาวดีโลกธาตุได้”[๑๗] ฉะนั้น ความรู้ในโลกจึงเป็นความรู้ที่ไม่นำพาเราไปสู่ความหลุดพ้น แต่ทำให้เกิดความเห็นผิด (มิจฉาทิฏฐิ) และไม่รู้ถึงความสุขที่แท้จริง จึงเป็นความรู้ที่ไม่ควรปล่อยวาง ไม่ยึดถือ

๒. ความรู้อันที่บริสุทธิ์ เป็นความรู้ที่บริสุทธิ์จากโทษต่างๆ ตรงกับความเป็นจริง โดยความรู้ดังกล่าวมีลักษณะสัมพันธ์กับความเป็นพระโพธิสัตว์ ดังข้อความว่า “สัตว์เหล่านั้น เป็นผู้มีปัญญาเสมอด้วยมหาสมุทร มีความรู้เสมอด้วยเขาพระสุเมรุ เป็นที่สั่งสมคุณไว้เป็นอเนกอนันต์ เป็นผู้เพลิดเพลินร้องขับว่าด้วยโพชฌงค์องค์ธรรมเครื่องตรัสรู้ เพราะพอใจด้วยพุทธสังคีต เขาละจักษุเนื้อแต่ได้จักษุทิพย์ เขาเข้าไปถึงทางของปัญญาจักษุ ถึงฝั่งของธรรมจักษุ แล้วยังพุทธจักษุให้เกิดขึ้น แสดงตักเตือน เผยแผ่ธรรมอย่างกว้างขวาง เป็นผู้ที่ชื่อว่า ได้นำญาณที่ไม่ยึดติดออกมาแล้ว เป็นผู้ดำรงอยู่ในความสงบของไตรธาตุ ได้ฝึกจิตแล้ว มีจิตสงบ ประกอบด้วยการรับธรรมธาตุทั้งปวง ฉลาดในสมุทัยนิรุกติ ประกอบด้วยธรรมนิรุกติ ฉลาดในเรื่องที่เป็นคติและมิใช่คติ ฉลาดในสิ่งที่ควรและไม่ควร ฉลาดในสถานะ เพ่งฟังเรื่องราวในหมู่มนุษย์ทั้งหลายอยู่”[๑๘] โดยความรู้ดังกล่าวนั้นสัมพันธ์กับบุคคลในแง่ของการตัดความเป็นตัวตนออก และยึดเอาจริงเป็นที่ตั้ง ซึ่งความจริงในที่นี้สัมพันธ์กับคุณประโยชน์เพื่อบุคคลอื่น เพราะพื้นฐานของการเข้าใจความจริงแท้คือการถอนซึ่งตัวตนของบุคคลนั้นเสีย เมื่อจะถอนขึ้นได้ก็ต้องตัดความรู้แบบโลกที่จะทำให้เกิดความลังเลสงสัยเสีย และเปลี่ยนความรู้ที่ได้ฟังนั้นให้เป็นไปธรรม กล่าวคือ “สัตว์เหล่านั้น ได้เปลี่ยนสารที่ฟังนั้นๆ ให้เป็นโลกุตตรกถา พวกเขาเป็นผู้ฉลาดในการปรารถนาธรรมทั้งปวง เป็นผู้ดำรงอยู่ในฌานที่สงบระงับได้ด้วยปกติธรรมทั้งปวง เป็นผู้ที่ไม่มีอะไรอีกแล้ว ไม่มีอุปาทาน ไม่มีการคิดใคร่ครวญ ไม่มีความกลัว เป็นผู้หลุดพ้นแล้ว เพราะไม่ยึดมั่นเป็นผู้ไม่มีกิเลสที่เป็นเหตุให้เกิดในภพ เป็นผู้จาริกไปด้วยการไม่ยึดติด เป็นผู้ไม่มีความลึกลับ เป็นผู้ประกอบด้วยธรรมอันลึกซึ้ง เป็นผู้ตื่นตัวเพื่อเข้าไปสู่พุทธญาณที่ตรัสรู้ได้โดยยาก เป็นผู้เข้าถึงมรรคด้วยมนัสที่เพ่งเฉพาะ ไม่มีความสงสัย คือข้ามพ้นคำว่า อะไร อย่างไร เสียได้ เป็นผู้มีญาณที่ไม่มีปัจจัยอย่างอื่น เป็นผู้ไม่มีอธิมานะ”[๑๙] เมื่อตัดความรู้ในโลกได้จะทำให้เกิดความรู้ที่บริสุทธิ์ และเป็นความรู้เดียวกันกับที่เกิดขึ้นกับสัตว์ที่เข้าถึงสุขาวดี ดังข้อความว่า “แม้สัตว์ทั้งปวง พึงมีความสุข มีญาณบริสุทธิ์ แตกฉานในอรรถอันลุ่มลึก สัตว์เหล่านั้น พึงประกาศความงามของสุขาวดีไปตลอดโกฏิกัลป์หรือยิ่งกว่านั้น”[๒๐]

---

[๑๗] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๘๔.

[๑๘] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๙๖.

[๑๙] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๙๖.

[๒๐] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๘๔.

ข. บ่อเกิดความรู้ ในสุขาวดีวยูหสูตร ได้กล่าวถึงบ่อเกิดความรู้ว่า "ผู้ใดมีปัญญา ศรัทธาในพระพุทธพจน์ บุญจำนวนมากย่อมมีแก่ผู้นั้น เพราะศรัทธาเป็นพื้นฐานการบรรลุธรรมของประชาชน ฉะนั้น เมื่อได้ยินชื่อว่า โลกธาตุสุขาวดี ก็ย่อมบรรเทาความสงสัยเสียได้"[๒๑] ฉะนั้นเมื่อแยกแล้ว จะพบว่า ปัญญาก็คือศรัทธา โดยจะพบว่า ศรัทธาดังกล่าวนี้เกิดมาจากมหาประณิธานแห่งพระอมิตาภะพุทธเจ้าเมื่อครั้งเสวยพระชาติเป็นภิกษุชื่อธรรมากรทรงบำเพ็ญบารมีเป็นพระโพธิสัตว์ได้ตั้งประณิธาน ๔๖ ข้อ โดยเฉพาะประณิธานข้อว่า เมื่อพระองค์ได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าแล้ว หากมีผู้เจริญภาวนาสวดพระนามของพระองค์ท่าน เมื่อหมดอายุขัยลง พระองค์ท่านจะมารับไปเกิด ณ แดนสุขาวดีพุทธเกษตร ยกเว้นเฉพาะผู้ที่กระทำอนันตริยกรรม ๕ หรือผู้กล่าวจาบจ้วงพระธรรมวินัย โดยพิจารณาว่าหากผู้ที่หมั่นเจริญภาวนาสวดพระนามของพระองค์ท่าน[๒๒]

เมื่อพิจารณาจากแนวคิดของนิกายสุขาวดีจะพบว่า "ศรัทธา" นั้นเป็นสิ่งที่เกิดจากการใช้สมาธิ (การมีอารมณ์เดียว) โดยลักษณะดังกล่าวนั้นเป็นการเกิดขึ้นตามข้อความว่า

"ยังมีอีกอานนท์ ได้ยินว่า พระผู้มีพระภาคเจ้าพุทธเจ้าทั้งหลาย ซึ่งมีจำนวนเปรียบได้กับเม็ดทรายในแม่น้ำคงคา ได้เผยแผ่พระนามกล่าวสรรเสริญ ประกาศเกียรติยศ และเผยแผ่คุณธรรมให้กระจายไปในพุทธเกษตรทั้งหลาย ซึ่งเปรียบได้กับเม็ดทรายในแม่น้ำคงคาเช่นกัน ในแต่ละทิศทั้งสิบทิศของพระผู้มีพระภาคเจ้าอมิตาภะตถาคตนั้น เพราะเหตุใดจึงเป็นอย่างนั้น เพราะว่าสัตว์ทั้งหลายเมื่อได้ยินพระนามของพระผู้มีพระภาคอมิตาภะนั้น เกิดศรัทธาปสาทะ เลื่อมใส แม้เพียงขณะจิตเดียวเท่านั้น ศรัทธาตามอัธยาศัยจึงยังจิตที่เป็นอารมณ์เดียวให้เกิดขึ้น สัตว์เหล่านั้นทั้งหมด จะไม่ถอยกลับจากการได้บรรลุถึงพระสัมโพธิญาณ ซึ่งไม่มีสิ่งอื่นยิ่งกว่า"[๒๓]

เมื่ออธิบายในแง่ของนิกายเถรวาท การเกิดความรู้ที่เรียกว่า "ญาณ" ดังข้อความว่า "เรานั้นแล สงัดแล้วจากกาม สงัดแล้วจากอกุศลธรรม ได้บรรลุปฐมฌาน มีวิตกมีวิจาร มีปีติและสุขซึ่งเกิดแต่วิเวกอยู่ เราได้บรรลุทุติยฌาน...ตติยฌาน...จตุตถฌาน เรานั้น เมื่อจิตเป็นสมาธิ บริสุทธิ์ ผุดผ่องไม่มีกิเลส ปราศจากอุปกิเลส อ่อน ควรแก่การงาน ตั้งมั่น ไม่หวั่นไหว อย่างนี้แล้ว ได้น้อมจิตไปเพื่อบุพเพนิวาสานุสสติญาณ...เพื่อญาณเครื่องรู้จุติและอุปบัติ...เพื่ออาสวักขยญาณ...เมื่อจิตหลุดพ้นแล้วได้มีญาณหยั่งรู้ว่าหลุดพ้นแล้ว ได้รู้ด้วยปัญญาอันยิ่งว่า ชาติสิ้นแล้ว พรหมจรรย์อยู่จบแล้ว กิจที่ควรทำได้ทำเสร็จแล้ว กิจอื่นอีกเพื่อความเป็นอย่างนี้มิได้มี"[๒๔]

ตามข้อความนี้ พบว่า นิกายเถรวาท ถือว่า "ญาณ" จึงเป็นผลจากการสมาธิ ขณะที่นิกายสุขาวดีพบว่า "ศรัทธา" เป็นผลจากการสมาธิ โดยทั้งสองแบบนั้นอาจทำให้สรุปได้ว่า "สมาธิ"

---

[๒๑] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๘๔-๘๕.

[๒๒] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๑๙.

[๒๓] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๘๕.

[๒๔] วิ.ม. (ไทย) ๑/๑๑-๑๔/๕-๗.

นั้นเป็นการฝึกให้เกิดศรัทธาตามนิกายสุขาวดี และให้เกิดญาณในนิกายเถรวาทซึ่งดูจะแตกต่างกัน เมื่อเราพิจารณาว่าศรัทธาเป็นส่วนต่างหากที่แตกต่างจากญาณในทางพระพุทธศาสนา ก็อาจจะต้องเข้าใจก่อนว่า ตถาคตโพธิศรัทธา ตามข้อความว่า “อริยสาวกในธรรมวินัยนี้เป็นผู้มีศรัทธา คือ เชื่อปัญญาเครื่องตรัสรู้ของตถาคตว่า แม้เพราะเหตุนี้ พระผู้มีพระภาคพระองค์นั้น เป็นพระอรหันต์ ตรัสรู้ด้วยพระองค์เองโดยชอบ...เป็นพระพุทธเจ้า เป็นพระผู้มีพระภาค”[๒๕] เป็นการสร้างปัญญาบนฐานของศรัทธาที่มีต่อปัญญาการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า ฉะนั้น ศรัทธาในภูมิปัญญาของพระพุทธเจ้าจึงตรงกันระหว่างเถรวาทกับสุขาวดี เพราะสัมพันธ์กับความเป็นพระโพธิสัตว์กับพระพุทธเจ้า โดยเถรวาทถือเอาจากการที่สุเมธดาบสปรารถนาความเป็นพระพุทธเจ้าเมื่อพบกับทีปังกรพุทธเจ้า เช่นเดียวกับบุคคลมีศรัทธาต่อพระอมิตาภะพุทธเจ้า “ศรัทธา” กับ “ญาณ” จึงเป็นความรู้ที่มีลักษณะบริสุทธิ์และเกิดจากสมาธิ

๓.๒.๓ ประเด็นทางจริยศาสตร์ นิกายสุขาวดีได้วางรูปแบบของการปฏิบัติไว้ ๒แบบ คือ

๑) จริยธรรมชั้นต้น คือ ต้องมีกตัญญูกตเวที ปรนนิบัติบิดามารดา ครูบาอาจารย์และรักษากุศลกรรมบถ ๑๐ ประการมีเมตตากรุณา ต้องถือพระรัตนตรัยเป็นสรณะ สมบูรณ์ในศีลสิกขาและอภิสมาจาร ต้องมีโพธิจิต เชื่อในกฎแห่งกรรมและศึกษาคัมภีร์มหายาน

๒) จริยธรรมชั้นสูง คณาจารย์เสี่ยงเต๋าได้สรุปหัวใจของสุขาวดีไว้ ๓ ข้อคือ

ก) สิ่ง แปลว่าศรัทธา ต้องมีศรัทธาในพระอมิตาภะอย่างลึกซึ้ง อย่าได้มีความลังเลสังสัยใดๆ

ข) ง่วง แปลว่าตั้งปณิธานเพื่อไปเกิดในสุขาวดีอย่างแน่วแน่

ค) เหง แปลว่าลงมือปฏิบัติ อาศัยกุศลกรรมเป็นเหตุให้ได้อุบัติด้วยการวาจาใจ เช่น การท่องบ่นพระนามของพระอมิตาภะไม่ขาด ต้องท่องบ่นวันละหลายๆ รอบ ยิ่งมากยิ่งดี[๒๖]

โดยในคัมภีร์อปริมิตายุสสูโตรปเทศศาสตร์ ท่านวสุพันธุได้สรุปจริยาวัตร ๕ ข้อสำหรับผู้จะทำให้เกิดในแดนสุขาวดี คือ

ก) ตั้งปณิธานไปปฏิสนธิในพุทธเกษตรนั้น บูชาพระอมิตาภะเป็นนิตย์ จัดเป็นทางกายกรรม

ข) สรรเสริญพระพุทธคุณของพระอมิตาภะพุทธเจ้า สาธยายพระนามพระองค์ จัดเป็นวจีกรรม

ค) จิตตรึกนึกเพ่งภาวนาถึงพระอมิตาภะ และคุณาลังการต่างๆ ของพระองค์ กับหมู่พระโพธิสัตว์และสิ่งต่างๆ ในสุขาวดี จัดเป็นมโนกรรม

---

[๒๕] องฺ.สตฺตก (ไทย) ๒๓/๖/๙.

[๒๖] อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์, **พระพุทธศาสนามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๗๓-๒๗๔.

ง) แผ่กรุณาจิตต่อสรรพสัตว์ปรารถนาให้สัตว์ทั้งหลายพ้นสังสารทุกข์และโปรดสรรพสัตว์ นอกจากนี้ยังต้องมีกตัญญูกตเวที ปรนนิบัติบิดามารดา ครูบาอาจารย์ และรักษากุศลกรรมบถ ๑๐ มีเมตตากรุณา

๕) ต้องถือพระรัตนตรัยเป็นสรณะ สมบูรณ์ในศีลสิกขาและอภิสมาจาร และต้องมีโพธิจิต เชื่อในกฎแห่งกรรม[๒๗]

เมื่อพิจารณาจากจริยธรรมทั้ง ๒ แบบ จะพบว่าในจริยธรรมชั้นสูงนั้น ได้โยงกับการการเกี่ยวข้องกับพระอมิตาภะพุทธเจ้าเป็นหลักซึ่งสัมพันธ์กับแความคิดเรื่องพลังตัวเอง (Self-Power) และพลังอื่น (Other-Power) โดยพลังตัวเอง หมายถึงการแสวงหาทางเพื่อตรัสรู้หรือบรรลุพระนิพพานด้วยการใช้พลังความสามารถปฏิบัติธรรมด้วยตนเองโดยมิต้องพึ่งพาสิ่งใดทั้งสิ้น ขณะที่ “พลังอื่น” หมายถึง พลังของพระมหาปัญญาและพระมหากรุณาของพระอมิตาภะที่นำสรรพสัตว์ไปสู่การตรัสรู้ โดย “พลังอื่น” เป็นคำที่ถันหลวนใช้เป็นคนแรกเพื่อบ่งบอกคุณลักษณะของพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะเมื่อครั้งยังเสวยพระชาติเป็นพระโพธิสัตว์ธรรมากร ฉะนั้น การมีความเชื่อมั่นวางใจในพระมหาประณิธานเท่านั้นเป็นมรรควิธีสู่แดนสุขาวดี ความคิดเรื่อง “พลังอื่น” จึงเป็นจุดที่แยกนิกายสุขาวดีออกจากพุทธศาสนานิกายอื่นๆ ซึ่งเน้นให้บุคคลปฏิบัติดีปฏิบัติชอบด้วยความเพียรพยายามของตนเอง เช่น การถือศีล การทำสมาธิ หรือการปฏิบัติแบบอื่นๆ เพราะขณะที่พุทธศาสนานิกายอื่นเน้นความเพียรพยายามส่วนบุคคลเพื่อการตรัสรู้ แต่นิกายสุขาวดีเน้นพระมหากรุณาของพระอมิตาภะเป็นสำคัญ[๒๘]

เมื่อเราพิจารณาในแง่ข้อโต้แย้งเรื่องดังกล่าว จะพบว่า ความคิดเรื่อง “พลังตนเอง” กับ “พลังอื่น” มีความสัมพันธ์กับการปฏิบัติแบบการสวดถึงพระอมิตาภะ (เน็มบุท์ซุ) โดยโฮเน็นเป็นคนแรกที่เสนอให้ละทิ้งการปฏิบัติทุกวิธียกเว้นการเปล่งเสียงสวดเท่านั้นและถือว่าวิธีนี้เป็นมรรควิธีที่ถูกต้องในวิถีแห่งสุขาวดี โดยวิธีอาศัยพลังอื่นคือการตั้งจิตไว้กับองค์พระอมิตาภะว่า “สัตว์บางจำพวกน้อมรับพระตถาคตพระองค์นั้นไว้ในใจ มุ่งสร้างกุศลมูลไว้จำนวนมาก ได้ตั้งประณิธานเพื่อบรรลุพระโพธิญาณ...”[๒๙] โดยเหตุผลของโฮเน็นคือ วิธีอื่นๆ ทั้งหมดเป็นการปฏิบัติที่พึ่งพลังตนเอง ซึ่งหากพิจารณาจากการพึ่งพลังตัวเองอย่างเดียวอาจไม่เพียงพอที่จะเข้าถึงสุขาวดีได้ ดังข้อความว่า

“ชนเหล่าใดที่มิได้น้อมระลึกถึงพระตถาคตพระองค์นั้นไว้ในใจให้มั่นคง มิได้สร้างกุศลไว้ให้มีปริมาณมากเป็นนิตย์ เมื่อมรณกาลมาถึง พระอมิตาภะตถาคตอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้าพระองค์นั้นที่เป็นเพียงพุทธนิมิตเหมือนพระองค์จริง พร้อมด้วยภิกษุสงฆ์ที่เป็นบริวาร ซึ่งมีฉวีวรรณะ

---

[๒๗] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๒๐.

[๒๘] ประทุม อังกูรโรหิต, **พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ : ข้อโต้แย้งทางปรัชญา**, หน้า ๑๓๓-๑๓๔.

[๒๙] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๘๖.

รูปพรรณสัณฐาน กว้างยาวที่เหมือนจริงได้ไปปรากฏเฉพาะหน้าของสัตว์เหล่านั้น สัตว์เหล่านั้นมีใจหยั่งลงสู่ศรัทธา จิตเป็นสมาธิ มีสติที่ไม่หลงลืม ครั้นจุติแล้ว จักบังเกิดในพุทธเกษตรนั้นเพราะการได้เห็นพระตถาคตนั่นเอง”[๓๐]

วิธีการที่จะช่วยให้เราเข้าถึงความหลุดพ้นจึงสอดคล้องกับการเชื่อมั่นในพลังอื่น คือพระมหากรุณาของพระอมิตาภะที่สามารถนำสรรพสัตว์ไปอุบัติ ณ แดนสุขาวดี ซึ่งการปฏิบัติดังกล่าวเป็นแนวทางของเถรวาท โดยณินรันนักบวชในนิกายสุขาวดีได้วิจารณ์ไว้ว่า โอกาสของผู้ปฏิบัติบนเส้นทางนี้สามารถตรัสรู้ได้เองในชีวิตนี้แทบจะไม่มีในยุคปัจจุบัน อีกแง่หนึ่งการอาศัยพลังอื่นปรากฏในตัวผู้ปฏิบัติทำให้บุคคลนั้นละวางความยึดมั่นในตัวตนหรือ “พลังตนเอง” ลง ฉะนั้น อีกนัยหนึ่ง พลังอื่นหมายถึง พระมหาประณิธาน ซึ่งหมายรวมถึงสภาวะของการปราศจากอัตตา (selflessness) ของผู้ปฏิบัติซึ่งเป็นสภาวะเดียวกับการรู้ตระหนักในการโน้มนำจากองค์พระอมิตาภะมาสู่สรรพสัตว์[๓๑]

ในเรื่องพลังตนเองและพลังอื่น ควรจะพิจารณาให้ขยายความให้เห็นว่าพลังตนเองก็คือปัญญา และพลังอื่นก็คือศรัทธา ซึ่งทำให้มีข้อพิจารณาต่อว่า หากเราเชื่อมั่นในพลังตนเองก็คือเชื่อมั่นในพลังปัญญา ในตนเองว่ามีศักยภาพในการบรรลุธรรมได้ ขณะที่การเชื่อมั่นหรือศรัทธาในสิ่งอื่นเป็นการอ้างถึงการนับถือพลังอื่น เท่ากับว่าเราเชื่อว่าคนอื่นจะทำให้เราบรรลุธรรมได้ ซึ่งเรื่องนี้เราอาจพิจารณาไปถึงลักษณะที่เป็นพลังอื่น ซึ่งเป็นบุคคล กล่าวคือเราเชื่อในพระพุทธเจ้าที่เป็นบุคคลหรือเชื่อในธรรมที่ทำให้เป็นพระพุทธเจ้า การเชื่อในพระพุทธเจ้าเท่ากับยืนยันว่าเราเชื่อในบุคคล หรือเชื่อในปัญญาของพระองค์ว่าเป็นเครื่องตรัสรู้ที่เรียกว่า ตถาคตโพธิสัทธา ซึ่งเป็นการเข้าใจได้ว่าพระพุทธองค์มีสถานะเป็นกัลยาณมิตร ซึ่งสามารถนำไปสู่การปฏิบัติถูกต้อง (สัมมา) ดังข้อความว่า “เมื่อดวงอาทิตย์กำลังจะอุทัย ย่อมมีแสงอรุณขึ้นมาก่อน เป็นบุพนิมิต ฉันใด กัลยาณมิตตตา (ความเป็นผู้มีมิตรดี) ก็เป็นตัวนำ เป็นบุพนิมิตเพื่อความเกิดขึ้นแห่งอริยมรรคมีองค์ ๘ ฉันนั้น”[๓๒] การที่เราพบกัลยาณมิตรในที่นี้ หมายถึงบุคคล หรือหมายถึงสภาวธรรมแห่งความเป็นมิตรที่ดีซึ่งมี ๗ ประการ มีปิโย เป็นที่รัก เป็นต้น เราลองพิจารณาต่อไปถึงบทสนทนาระหว่างพระอัสสชิกับอุปติสสมาณพว่า "ธรรมเหล่าใดเกิดแต่เหตุ พระตถาคตตรัสเหตุแห่งธรรมเหล่านั้น และความดับแห่งธรรมเหล่านั้น พระมหาสมณะมีปกติตรัสอย่างนี้"[๓๓] หลักการนี้เป็นข้อมูลที่พระอัสสชิสรุปให้กับอุปติสสมาณพ ซึ่งเมื่อฟังเสร็จแล้วจึงได้ดวงตาเห็นธรรม เป็นการเข้าใจหลักธรรม ซึ่งไม่สัมพันธ์กับบุคคลหรือกล่าวได้ว่า อุปติสสมาณพยังไม่รู้ว่า “ใครคือตถาคต” แต่หลังจากได้ดวงตาเห็นธรรม จึงได้สอบถามว่าใครคือศาสดา

---

[๓๐] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๘๖.

[๓๑] ประทุม อังกูรโรหิต, **พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ : ข้อโต้แย้งทางปรัชญา**, หน้า ๑๓๕-๑๓๘.

[๓๒] สํ.มหา. (ไทย) ๑๙/๔๙/๔๓.

[๓๓] วิ.มหา. (ไทย) ๔/๖๐/๗๓.

หรือตถาคต จึงเป็นไปได้ที่คำสอนหรือหลักนั้นตรงกับความเข้าใจหรือสามารถสื่อให้เข้าใจได้ หรือแม้หากจะกล่าวว่าอุปติสสมาณพนั้นมีความเลื่อมใสในพระอัสสชิ แต่ถ้าท่านพูดแล้วไม่สามารถสร้างความเข้าใจหรือมีหลักการที่น่าเชื่อถือได้ ก็คงจะไม่ทำให้เกิดการบรรรลุธรรมได้ ดูเหมือนนิกายเถรวาทจะมุ่งไปที่หลักคำสอนที่โยงกับเนื้อหาและความเข้าใจของปัจเจกบุคคล พูดให้ชัดก็คือ "ฟังรู้เรื่อง" ไม่จำเป็นว่าผู้นั้นเป็นใคร หรืออาจพิจารณาเพิ่มเติมข้อความที่ปรากฏในพรหมชาลสูตรว่า

"สมัยหนึ่ง พระผู้มีพระภาคเสด็จทางไกลระหว่างกรุงราชคฤห์กับเมืองนาลันทาพร้อมด้วยภิกษุหมู่ใหญ่ประมาณ ๕๐๐ รูป แม้สุปปิยปริพาชกก็ได้เดินทางไกลระหว่างกรุงราชคฤห์กับเมืองนาลันทา พร้อมด้วยพรหมทัตมาณพผู้เป็นศิษย์เช่นเดียวกันทราบว่า ในการเดินทางครั้งนั้น สุปปิยปริพาชกกล่าวติเตียนพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์หลายอย่าง ส่วนพรหมทัตมาณพผู้เป็นศิษย์ของเขากลับกล่าวยกย่องพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์หลายอย่าง อาจารย์กับศิษย์มีถ้อยคำขัดแย้งในลักษณะตรงกันข้ามอย่างนี้ขณะเดินตามหลังพระผู้มีพระภาคและภิกษุสงฆ์ไป...

พระผู้มีพระภาคตรัสว่า "ภิกษุทั้งหลาย ถึงคนพวกอื่นจะพึงกล่าวติเตียนเรา กล่าวติเตียนพระธรรมหรือกล่าวติเตียนพระสงฆ์ก็ตาม พวกเธอไม่ควรผูกอาฆาตแค้นเคืองขุ่นใจคนพวกนั้น ถ้าพวกเธอโกรธเคืองหรือไม่พอใจพวกเขา พวกเธอก็จะประสบอันตราย เพราะความโกรธเคืองนั้นได้ อนึ่งพวกเธอจะรู้ได้หรือว่าที่พวกเขาพูดนั้นถูกหรือผิด" พวกภิกษุกราบทูลว่า "รู้ไม่ได้ พระพุทธเจ้าข้า"

พระผู้มีพระภาคตรัสว่า "คำติเตียนนั้น ถ้าเป็นเรื่องไม่จริง พวกเธอควรชี้แจงให้เห็นชัดว่า 'เรื่องนี้เป็นเรื่องไม่จริง ไม่ถูกต้อง ไม่มี และไม่ปรากฏในพวกเรา' ภิกษุทั้งหลาย ถึงคนพวกอื่นจะพึงกล่าวยกย่องเรา กล่าวยกย่องพระธรรมหรือกล่าวยกย่องพระสงฆ์ก็ตาม พวกเธอไม่ควรทำความรื่นเริงดีใจหรือกระหยิ่มใจต่อคนพวกนั้น ถ้าพวกเธอทำความรื่นเริงดีใจหรือกระหยิ่มใจต่อพวกเขา พวกเธอก็จะประสบอันตรายเพราะความรื่นเริงดีใจนั้นได้เช่นกัน คำยกย่องนั้น ถ้าเป็นเรื่องจริง พวกเธอควรยืนยันให้เขารู้ชัดลงไปว่า 'เรื่องนี้เป็นเรื่องจริง ถูกต้อง มีอยู่และปรากฏในพวกเรา"[๓๔]

จากพระสูตรนี้จะพบว่า พระพุทธองค์ไม่ให้ยึดที่บุคคลอยู่เหนือความจริง หรือให้ยึดถือหลักความจริงหรือธรรมะเป็นหลักสำคัญ เมื่อพิจารณาแบบนี้ สภาวธรรมของผู้นั้นสำคัญกว่าตัวตนของผู้นั้น โดยไม่จำเป็นต้องยินดีหรือรื่นเริง แต่ต้องพิสูจน์ด้วยตนเอง จึงเป็นได้ที่การที่เราเชื่อมั่นในพลังตนเองก็คือการยอมรับในตนเองว่ามีธรรมะหรือสภาวะที่เป็นจริงนั้นหรือไม่ ซึ่งตรงกับการยอมรับพลังอื่นหรือสิ่งอื่นภายนอกโดยอาศัยธรรมะหรือสภาวะที่เป็นจริงตามนั้น โดยไม่เกี่ยวข้องตัวตนของเราทั้งสิ้น แต่การที่อ้างถึงพลังตนเองเป็นหลักก็เพื่อยืนยันให้เห็นว่า ตนเองต้องเข้าใจเองหรือรู้เองที่เรียกว่า ปจฺจตฺตํ เวทิตพฺโพ วิญฺญูหิ แปลว่า อันผู้รู้พึงรู้ได้ด้วยตนเอง ซึ่งการพิจารณาพลังอื่นนั้นนิกาย

---

[๓๔] อ่านรายละเอียดใน ที.สี. (ไทย) ๙/๑-๖/๑-๓.

สุขาวดีจะมุ่งไปที่ศาสดาหรือพระพุทธเจ้าซึ่งเป็นบุคคลที่มีบารมีธรรมที่ก่อให้เกิดศรัทธาหรือตั้งอยู่บนฐานของการชักนำให้ดูน่าเชื่อถือ

"เธอจงยืนขึ้น จงหันหน้าไปทางทิศตะวันตกโปรยดอกไม้ ประคองอัญชลี นอบน้อมไปยังทิศที่พระผู้มีพระภาคเจ้าอมิตาภะตถาคตอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้า ผู้ไม่มีธุลี สถิตประทับดำรงอยู่และแสดงธรรมอยู่ พระนามของพระองค์ผู้บริสุทธิ์ จะดังก้องไปในโลกทั้ง ๑๐ ทิศ โดยไม่มีอะไรขัดขวาง เพราะผู้มีพระภาคเจ้าทั้งหลาย ผู้บริสุทธิ์ ที่มีจำนวนมากเปรียบได้กับเม็ดทรายในแม่น้ำคงคาแต่ละทิศต่างกล่าวถึง ตอบคำถามที่ถามครั้งแล้วครั้งเล่าโดยไม่มีเวลาหยุดต่างพรรณนา สดุดี และสรรเสริญพระอมิตาภะ"[๓๕]

การพิจารณาที่พลังอื่นของนิกายสุขาวดีจึงเน้นไปที่การระบุถึงชื่อบุคคลหรือเกี่ยวโยงกับพระอมิตาภะเป็นหลัก แต่ขณะที่เถรวาทนั้นดูจะขยายให้เห็นว่า การจะบรรลุถึงความจริงนั้นต้องเกิดจากความเพียรพยายามด้วยตนเองซึ่งถือว่ามีความเชื่อมั่นต่อตนเอง ขณะเดียวกันก็มีความอ้างถึงพลังอื่นซึ่งก็ไม่จำเป็นต้องระบุชื่อหรือบุคคลนั้นตรงๆ แต่เป็นการสร้างความเข้าใจสภาวะหรือความเป็นจริงนั้นๆ โดยแง่นี้จึงเป็นการเข้าใจได้ว่า การเชื่อมั่นในพระพุทธเจ้าเป็นการเชื่อมั่นในปัญญา หรือเป็นการใช้ศรัทธากับปัญญาคู่กัน โดยปัญญานั้นก็คือปัญญาเป็นเครื่องตรัสรู้ของพระตถาคต จึงเป็นการเชื่อในสภาวะของปัญญา ไม่ใช่ที่ตถาคตที่เป็นการระบุถึงบุคคลนั่นเอง

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์

๔.๑ พุทธปรัชญามหายาน นิกายสุขาวดี คือสำนักที่กล่าวถึงเรื่องใดบ้าง และมีประเด็นศึกษาในเรื่องดังกล่าวอย่างไร?

๔.๒ วิเคราะห์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุขาวดีศึกษาในประเด็นใดบ้าง พร้อมยกเหตุผลประกอบ

๔.๓ วิพากษ์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายสุขาวดีว่าท่านเห็นด้วยหรือไม่ เพราะอะไร

๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.** กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก. **สุขาวดีวยูหสูตร**. กรุงเทพมหานคร : โครงการตำราและวิชาการมหายาน คณะสงฆ์จีนนิกายแห่งประเทศไทย ชมรมมหายาน และคณะศิษยานุ

[๓๕] ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก, **สุขาวดีวยูหสูตร**, หน้า ๙๙.

ศิษย์, ๒๕๕๓.

ทวีวัฒน์ ปุณฑริกวิวัฒน์. **ศาสนาและปรัชญาในจีน ทิเบต และญี่ปุ่น**. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๔๕.

ประทุม อังกูรโรหิต. **พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ : ข้อโต้แย้งทางปรัชญา**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๓.

ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ. **คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร**. แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สม จินต์ สมฺมาปญฺโญ). กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๓.

อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์. **พระพุทธศาสนามหายาน**. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

บทที่ ๑๒
พุทธปรัชญามหายานในจีนและญี่ปุ่น นิกายเซ็น

๑. วัตถุประสงค์ของการเรียน

๑.๑ เพื่อศึกษาพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายเซ็น

๑.๒ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเซ็นในแง่อภิปรัชญา

๑.๓ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเซ็นในแง่ญาณวิทยา

๑.๔ เพื่อศึกษาเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเซ็นในแง่จริยศาสตร์

๒. การวัดผลสัมฤทธิ์ตามวัตถุประสงค์หลังการเรียน

๒.๑ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือพัฒนาการและแนวคิดในพุทธปรัชญามหายาน นิกายเซ็น

๒.๒ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเซ็นในแง่อภิปรัชญา

๒.๓ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเซ็นในแง่ญาณวิทยา

๒.๔ นิสิตเข้าใจได้ว่าอะไรคือเนื้อหาสาระของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเซ็นในแง่จริยศาสตร์

๓. ประเด็นสำหรับศึกษามีดังต่อไปนี้

๓.๑ พัฒนาการและแนวคิด

"เซ็น" (Zen) ถูกมองว่าแยกมาจากพระพุทธศาสนา แต่ถูกทำให้ง่ายและตรงชัด มีหลักปฏิบัติที่เชื่อมโยงกับชีวิตประจำวัน แต่เมื่อพิจารณาถึงแนวคิดนี้ได้ถูกหยิบยกขึ้นมาภายหลังซึ่งเกี่ยวข้องกับลักษระบางอย่างที่ถูกค้นพบในอัตลักษณ์ทางจิตวิทยาของชาวเอเชีย เพราะจิตวิญญาณแบบพระพุทธศาสนานั้นมาจากโครงการทางอภิปรัชญาที่กลายมาเป็นคำสอนในชีวิต ซึ่งทำให้เซ็นนั้นถูกมองว่าเป็นระบบที่รวมเอาทั้งปรัชญา ศาสนาและชีวิตเข้าไว้ในชาวพุทธแบบเอเชีย โดยเฉพาะญี่ปุ่น ขณะเดียวกันอาจมีนักวิชาการอย่างซูซูกิ (Suzuki) ได้พิจารณาไปไกลกว่านั้นคือมองว่า เซ็นนั้นไปไกลกว่าพระพุทธศาสนา เนื่องจากว่า คำสอนทางพระพุทธศาสนามักจะอ้างจากพระสูตรหรือคัมภีร์อธิบายพระสูตร แต่เซ็นไม่ได้ให้ค่ากับกระดาษเหล่านั้น เพราะต้องการแค่จะชำระกิเลสในใจ สร้างภูมิปัญญาขึ้น และไม่มีอะไรมากกว่านั้น[๑]

การกล่าวถึง "เซ็น" นั้นโยงกับคัมภีร์สำคัญคือลังกาวตารสูตรซึ่งเป็นพระสูตรที่ถือว่าเป็นหลักการสำคัญของนิกายเซ็น โดยคัมภีร์ดังกล่าวนั้นมีเนื้อหาเรื่องศูนยตา ท่านจิงเจี๋ยซึ่งมีชีวิตอยู่ราว พ.ศ.๑๓๐๐ กล่าวว่า เซ็นกับคำสอนในลังกาวตารสูตรเป็นอันเดียวกัน[๒] สิ่งที่สำคัญของพระสูตรนี้นอกจากความเข้าใจเท่านั้นยังไม่นับว่าเพียงพอในชีวิตของความเป็นชาวพุทธ หากปราศจากการประจักษ์แจ้งด้วยตนเองด้วยปัญญาก็เท่ากับว่าไม่ได้อะไรเลย สิ่งที่ลังกาวตารสูตรชี้แจงแก่เรายังสะท้อนให้เห็นผ่านท่านโพธิธรรมซึ่งถือว่าเป็นบิดาแห่งพระพุทธศาสนานิกายเซ็นที่ได้นำพระคัมภีร์นี้มาใช้และพัฒนาขึ้นในจีนและญี่ปุ่น แม้ว่าเซ็นในสมัยปัจจุบันนั้นจะแตกต่างจากท่านโพธิธรรมที่ประกาศไว้เมื่อประมาณ ๑๕ ศตวรรษที่แล้ว แต่แก่นธรรมยังคงถูกบันทึกไว้ในลังกาวตารสูตรดังเดิม[๓] โดยการศึกษานิกายเซ็นจะได้ศึกษาผ่านประวัติศาสตร์และแนวคิด ดังนี้

๓.๑.๑ พัฒนาการทางด้านประวัติศาสตร์ มีประวัติเล่าถึงว่า ในสมัยพุทธกาลมีครั้งหนึ่งพระพุทธเจ้าทรงชูดอกไม้ดอกหนึ่ง โดยมิได้ตรัสอะไร ไม่มีใครเข้าใจความหมาย มีแต่พระมหากัสสปะรูปเดียวที่ยิ้ม พระพุทธองค์จึงตรัสว่า "กัสสปะ ตถาคตมีธรรมจักษุครรภ์อันถูกต้อง และนิพพาน

---

[๑] David J.Kalupahana, **A History of Buddhist Philosophy**, (Honolulu: University of Hawaii Press,1992), pp.228-229.

[๒] ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ, **คัมภีร์มหายาน: ลังกาวตารสูตร,** แปลโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ), พิมพ์ครั้งที่ ๒, (พระนครศรีอยุธยา: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๓), หน้า(๕)

[๓] ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ, **คัมภีร์มหายาน: ลังกาวตารสูตร,** แปลโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ), พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๒๖.

จิต ลักษณะที่แท้จริงย่อมไม่มีลักษณะได้มอบไว้ให้แก่เธอแล้ว”[๔] และนิกายนี้จึงถือว่าพระมหากัสสปะเป็นอาจารย์องค์แรกของนิกายเซ็น ต่อนั้นมีอาจารย์สืบทอดมา ๒๘ องค์ จนถึงสมัยท่านโพธิธรรมหรือตั๊กม้อ ได้นำนิกายนี้มาสู่ประเทศจีนในสมัยพระเจ้าเหลียงบูเต้ จักรพรรดิแห่งราชวงศ์เหลียง แต่สืบทอดมาอีก ๕ องค์ ท่านโพธิธรรมเป็นปฐมาจารย์ของแห่งนิกายเซ็นในประเทศจีนตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ ๑๐ ต่อมาคณาจารย์ฮุ่ยค้อเป็นองค์ที่ ๒ และได้มอบต่อให้คณาจารย์เจ็งซั้งเป็นองค์ที่ ๓ ต่อนั้นจึงได้มอบให้เต้าสิ่งเป็นองค์ที่ ๔ ต่อนั้นจึงแยกเป็น ๒ สำนักคือ สำนักอึ้งบ้วยของคณาจารย์ฮ่งยิ่ม และสำนักงู่เท้า ของคณาจารย์ฮวบย้ง โดยสำนักของฮ่งยิ่มได้ส่งต่อสู่อาจารย์ฮุ่ยเล้งหรือเว่ยหล่างซึ่งนับเป็นองค์ที่ ๖[๕]

โดยข้อมูลเพิ่มเติมเกี่ยวกับยุคเริ่มต้นของนิกายเซ็นนั้นอาจจะมองได้จากประวัติศาสตร์อินเดียที่กล่าวถึงคัมภีร์ลังกาวตารสูตรซึ่งถือเป็นคัมภีร์สำคัญของนิกายเซ็นซึ่งได้รวบรวมขึ้นก่อน พ.ศ. ๙๘๖ แต่ข้อมูลรายละเอียดต่างๆ ไม่ชัดเจนว่าถูกเขียนขึ้นมาตั้งแต่เมื่อไหร่ เหมือนกับว่าข้อความบางตอนในคัมภีร์นั้นมีความเก่ากว่าตอนอื่นๆ เนื้อหาที่เก่านั้นทำให้เห็นร่องรอยของยุคได้ แต่เพราะความยุ่งยากเกี่ยวกับการแยกเนื้อหาจึงทำให้เกิดข้อโต้แย้งในเรื่องนี้ ที่สำคัญลังกาวตารสูตรไม่ใช่เทศนาที่ศาสนาดผู้ก่อตั้งศาสนาแสดงไว้โดยตรง แต่เป็นการแต่งขึ้นมาภายหลัง จนเมื่อแนวคิดมหายานเริ่มตกผลึกในทางตอนเหนือและตอนใต้ของอินเดียประมาณเริ่มคริสตศักราชหรือก่อนหน้านั้น ก็มีการรวบรวมข้อความที่ได้พบจากการศึกษามหายานและก่อเกิดเป็นคัมภีร์ที่ชื่อว่า ลังกาวตารสูตร[๖] ดังปรากฏนิกายสำคัญๆ ๒ นิกายคือ

๓.๑.๑.๑ นิกายโซโต (Soto) เป็นนิกายที่ถือว่าเป็นต้นแบบของนิกายเซ็นมีความเชื่อนิกายดังกล่าวนั้นถูกนำเสนอโดยท่านโพธิธรรม (พ.ศ.๕๒๐) แต่ก็มีคำแย้งว่าแนวคิดเหล่านี้ถูกพัฒนาขึ้นในภายหลัง เพราะวิธีของเซ็นนั้นเป็นการเปลี่ยนแปลงชนิดพิเศษที่อยู่นอกเหนือจากคัมภีร์เป็นอิสระจากคำและตัวอักษร โดยมุ่งตรงไปที่ใจของผู้นั้นเป็นหลัก คือเป็นการพิจารณาถึงภายในธรรมชาติของมนุษย์และมุ่งถึงความเป็นพุทธะโดยตรง โดยมีรูปแบบการปฏิบัติที่เน้นการไม่มีเสียงเป็นสมาธิเงียบของท่านโพธิธรรม เป็นการทำสมาธิโดยหันหน้าเข้าหากำแพง ที่เรียกว่า wall-gazing โดยนิกายโซโตได้พัฒนารูปแบบดังกล่าวนี้จนเป็นที่นิยมในชื่อว่า ซาเซ็น (Zazen) อันเป็นการทำฌาน

---

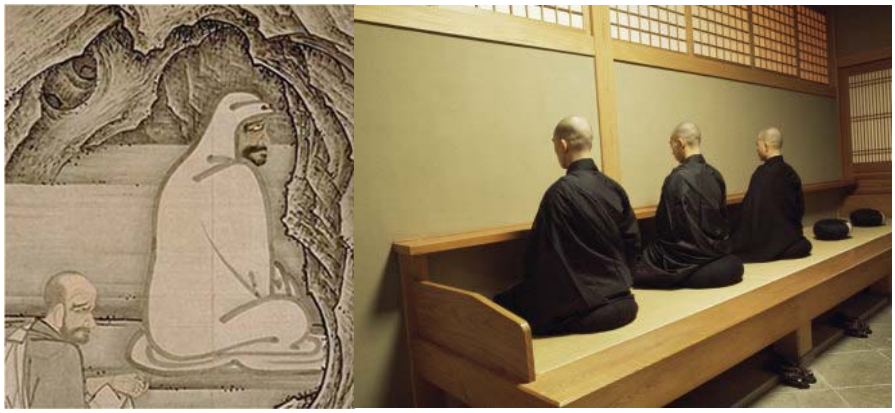
[๔] อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์, **พระพุทธศาสนามหายาน,** พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร: สภาการศึกษามหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙), หน้า ๒๕๙.

[๕] อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์, **พระพุทธศาสนามหายาน,** พิมพ์ครั้งที่ ๔, หน้า ๒๕๙-๒๖๐.

[๖] ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ, **คัมภีร์มหายาน: ลังกาวตารสูตร,** แปลโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ), พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๒๙.

ให้เกิดขึ้น เพราะปัญญากับฌานจะแยกจากกันไม่ได้ ฌานที่ไร้ปัญญูษก็ไม่ใช่ฌานชนิดโลกุตตระ[๗] โดยการทำสมาธิเงียบ (silent meditation) จะพบได้ผ่านข้อความของอาจารย์ซินเชา

"กายของเราคือต้นโพธิ์
ใจของเราคือกระจกเงาอันใส
เราเช็ดมันโดยระมัดระวังทุกๆ ชั่วโมง
และไม่ยอมให้ฝุ่นละออกจับ"[๘]



การทำสมาธิแบบเงียบนี้ ไม่อาจทำได้เลยทันทีแต่จำเป็นต้องสร้างความบริสุทธิ์ขึ้นทีละน้อยจากการมองถึงจิตที่สะอาดหรือกระจกที่ปราศจากฝุ่นจนสามารถสะท้อนตัวเราได้ชัดเจนยิ่งขึ้น โดยลักษณะดังกล่าวสะท้อนผ่านคัมภีร์ลังกาวตารสูตรที่ท่านโพธิธรรมนำมาพัฒนาจนกลายเป็นคำสอนแบบโกอาน (koan) ที่ท่านสอนลูกศิษย์ ซึ่งลักษณะคำสอนที่เกิดจากการโต้ตอบกันนั้นถือว่าเป็นวัฒนธรรมการสอนศาสนาในจีน เช่นเดียวกับขงจื๊อสนทนากับลูกศิษย์จนเกิดเป็นคัมภีร์หลุนอี้ว์ ซึ่งเมื่อพิจารณาแบบนี้จะพบว่า นิกายโซโตและคำสอนแบบโกอานนั้นได้ทำให้เกิดหลักเกณฑ์บางอย่างที่มุ่งไปที่จิตวิญญาณมนุษย์โดยมองที่ธรรมชาติภายในตนเพื่อบรรลุถึงพุทธิภาวะ เมื่อเราพิจารณาทั้ง ๒ แบบ คือการทำสมาธิเงียบแบบซาเซ็นและแบบโกอานอาจจะพบว่าทั้งสองนั้นต่างกัน เพราะซาเซ็นนั้นมุ่งเน้นไปที่การทำความเข้าใจรูปแบบ (form) ที่อยู่ภายในใจซึ่งนำเสนอผ่านคำสอนในลังกาวตารสูตรเป็นหลัก ขณะที่โกอานต้องการจะทำลายตัวตนหรือเป็นการปฏิเสธทุกอย่างเพื่อเข้าไปสู่ความจริงสูงสุดที่อยู่เหนือความคิดอีกทีหนึ่ง ดังจะเห็นได้จากข้อความว่า

---

[๗] เสถียร โพธินันทะ, **ปรัชญามหายาน,** พิมพ์ครั้งที่ ๖, (กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๕), หน้า ๑๕๗.

[๘] พุทธทาสภิกขุ, **สูตรเว่ยหล่าง**, (กรุงเทพมหานคร: ไทยควอลิตี้บุ๊คส์, ๒๕๕๙), หน้า ๒๓.

"พระรูปหนึ่งถามอาจารย์เซาชูว่า เมื่อร่างกายสลายกลายเป็นเถ้าธุลี แต่มีสิ่งหนึ่งที่คงอยู่ชั่วนิรันดร์ แต่สิ่งนั้นอยู่แห่งไหนกัน อาจารย์ตอบว่า ก็แค่สายลมพัดมายามเช้าอีกครั้ง"

ข้อความนี้สะท้อนถึงวิธีการตอบของอาจารย์นั้นอยู่เหนือเหตุผล หรือเป็นคนละเรื่องกับคำถาม แต่ก็นับเป็นความจริงอย่างหนึ่ง และเงื่อนไขของความจริงนั้นไม่ควรจำกัดหรือปิดกั้นไว้แค่เรื่องใดเรื่องหนึ่งจนทำให้เข้าใจว่าสิ่งนั้นเท่านั้นจริง สิ่งอื่นผิด เป็นการทำให้หลุดพ้นจากการยึดติด และจากรูปแบบนี้จะพบว่า เป็นการนำเสนอให้เห็นวิธีการแบบอภิปรัชญาที่ปรากฏในลังกาวตารสูตรที่ต้องการค้นหาธรรมชาติภายในตัวและพุทธภาวะ ซึ่งจากรูปแบบดังกล่าวจะพบได้จากวิธีการของท่านเว่ยหลางที่ว่า

"ไม่มีต้นโพธิ์
ทั้งไม่มีกระจกเงาอันใสสะอาด
เมื่อทุกสิ่งว่างเปล่าแล้ว
ฝุ่นจะลงจับอะไร"[๙]
แต่รูปแบบดังกล่าวนั้น
การยึดถือตามหลักคัมภีร์ลังกาวตารสูตรที่พยายามจะขยายให้เห็นศูนยตาเป็นหลัก

๓.๑.๑.๒ นิกายรินไซ (Rinzai) เป็นนิกายที่นำเสนอสิ่งที่มีอยู่ทางอภิปรัชญาตามคัมภีร์วัชรปรัชญาปารมิตาสูตร อันได้แก่ ธรรมชาติภายในตัวเรา ความสิ่งสูงสุดที่ตั้งอยู่บนฐานของการทำสมาธิ โดยมุ่งถึงเป้าหมายสูงสุดทางด้านศีลธรรม หรือพุทธภาวะ โดยข้อความที่ว่า "ธรรมชาติพุทธะ (Buddha nature) สะอาดและบริสุทธิ์ตลอดเวลา" ซึ่งคนส่วนใหญ่มักจะสับสนระหว่างความจริงสุงสุดนั้นจริงๆ แล้วก็สิ่งที่มีอยู่ในมนุษย์ โดยเว่ยหลางที่เป็นผู้ไม่มีการศึกษาได้แสดงความหมายของความบริสุทธิ์ถึงการไม่ยอมรับถึงสิ่งที่มีอยู่เหล่านั้น โดยตอนนั้นฮ่งยิ่มได้แสดงการยอมรับเว่ยหลางว่าได้บรรลุคำสอนของพุทธะ แต่การเกรงว่า เว่ยหลางจะต้องเผชิญหน้ากับกลุ่มลูกศิษย์ผู้ศึกษาเซ็นมาอย่างดี ทำให้จำเป็นที่จะต้องให้เว่ยหลางหนีออกจากสำนักพร้อมทั้งผ้าสังฆาฏิอันเป็นสัญลักษณ์ของนิกายเซ็น เราจะพบว่า รูปแบบโบราณที่มีการเปลี่ยนแปลงในครั้งนี้ทำให้เกิดอันตรายต่อคำสอนของพระพุทธเจ้าที่ถูกนำเสนอผ่านนักคิดภายในสำนักเซ็นที่พยายามเสนอรูปแบบ (form) จนมาวันหนึ่งนั้น เมื่อปรากฏว่ามีผู้ที่ไม่จำเป็นต้องศึกษารูปแบบ แต่กลับเข้าใจความจริงได้เช่นกัน จึงกลายเป็นอันตรายต่อแนวทางที่เคยสั่งสอนกันมาผ่านแนวคิดของท่านโพธิธรรมในเรื่องการทำสมาธิเงียบ และท่านซินเซาผู้สบทอดแนวคิดแบบดั้งเดิม

คัมภีร์วัชรปรัชญาปารมิตาสูตรได้พัฒนาตามแบบท่านนาคารชุนที่วางรูปแบบการเข้าถึงความจริงสูงสุดว่าอยู่เหนือประสบการณ์และความคิดของคนทั่วไป

---

[๙] พุทธทาสภิกขุ, **สูตรเว่ยหล่าง**, หน้า ๒๘.

"ความหลง ทำให้เข้าใจว่า พระพุทธเจ้าเป็นปุถุชน (sentient being)
การตื่นรู้ ทำให้รู้ว่า ปุถุชนเป็นพระพุทธเจ้า
อวิชชา ทำให้เข้าใจว่า พระพุทธเจ้าเป็นปุถุชน
ปัญญา ทำให้รู้ว่า ปุถุชนเป็นพระพุทธเจ้า
ถ้าใจมีอคติ ทำให้เข้าใจว่า พระพุทธเจ้าเป็นปุถุชน
ถ้าใจเที่ยงธรรม ทำให้รู้ว่า ปุถุชนเป็นพระพุทธเจ้า
เมื่อใจมีอคติ พระพุทธเจ้าก็จะถูกปกปิดไว้ในปุถุชน
แต่ถ้าพุทธะเกิดขึ้นในความคิดจะทำให้เกิดความเที่ยงธรรม
ปุถุชนจึงมีพุทธะในตัวเอง และในใจของทุกคนก็ล้วนมีพุทธะอยู่
พระพุทธเจ้าในตัวเรานั้นเป็นพระพุทธเจ้าจริงแท้
ถ้าเราไม่มีพุทธจิตอยู่ในตัวเราเสียแล้ว แล้วเราจะพบพุทธะได้ที่ไหนกัน"[๑๐]

ซึ่งการพิจารณานี้เป็นการอธิบายให้เห็นความเกี่ยวข้องกันระหว่างสังสารวัฏ (ทุกข์) กับนิพพาน (ดับทุกข์หรือสุข) นั้นเกี่ยวข้องกัน อีกประการคือชี้ให้เห็นว่า การจะเข้าถึงพุทธได้ต้องยอมรับสิ่งนั้นทั้งในแง่ของนามธรรมหรือสถานะทางอภิปรัชญาที่อยู่เหนือการรับรู้ และรูปธรรมที่ปรากฏเป็นข้อเท็จจริงผ่านทางศีลธรรมที่รับรู้ได้ผ่านทางร่างกายนี้ ดังพุทธพจน์ที่ว่า "เราบัญญัติโลก ความเกิดแห่งโลก ความดับแห่งโลก และข้อปฏิบัติให้ถึงความดับแห่งโลก ในร่างกายที่มีประมาณวาหนึ่ง มีสัญญา มีใจนี้เอง"[๑๑]

นิกายนี้จึงมุ่งเน้นไปที่การใช้โกอานมากกว่าจะใช้การทำสมาธิแบบสมาธิเงียบ ด้วยวิธีการยืนยันข้อความเดิมอันเป็นลักษณะเดิมดังข้อความว่า

"ธรรมะทั้งปวงที่ได้กล่าวมิใช่ธรรมทั้งปวง เป็นเพียงนามว่าธรรมทั้งปวงเท่านั้น"[๑๒]

การใช้โกอานตามความรู้ในวัชรปรัชญาปารมิตาสูตรจึงเป็นการสร้างความรู้ด้วยการปฏิเสธความคิดต่างๆ ที่ถูกสร้างขึ้นในตัวบุคคล ซึ่งตรงกับข้อความที่ว่า "คนเราควรจะใช้จิตของตนในวิถีทางที่มันจะเป็นอิสระจากเครื่องข้องทั้งหลาย" โดยข้อความว่า "เป็นอิสระได้จากเครื่องข้องทั้งหลาย" นั้น หมายความว่า ไม่ข้องแวะอยู่ในสิ่งอันเป็นตัวตน ไม่ข้องแวะอยู่ในสิ่งอันเป็นคุณลักษณะที่อาศัยตัวตน ส่วนคำว่า "ใช้จิต" หมายถึง ให้จิตหนึ่ง (จิตอันเป็นหนึ่งเดียวกับสากล) ได้ปรากฏตัวมันเองในที่ทุกแห่ง อธิบายว่า เมื่อใดจิตประกอบอยู่ด้วยเมตตาหรือโทสะก็ตาม เมื่อนั้นตัวเมตตาหรือตัว

---

[๑๐] David J.Kalupahana, **A History of Buddhist Philosophy**, pp.233-234.

[๑๑] องฺ.จตุกฺก. (ไทย) ๒๑/๔๕/๗๔.

[๑๒] พระสงฆ์จี้กง, **วัชรปรัชญาปารมิตาสูตร**, แปลโดย อมร ทองสุก, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (ปทุมธานี: ชุณหวัตร, ๒๕๕๓), หน้า (๔๕)

โทสะก็ปรากฏแทนเสีย ส่วนตัว “จิตเดิมแท้”นั้นหายไป เพราะเมื่อจิตไม่ประกอบด้วยอะไรเลย เราย่อมเห็นโดยประจักษ์ว่า ทุกอย่างในโลกนี้ไม่ใช่อะไรเลยนอกจากความปรากฏของจิตหนึ่งเท่านั้น[๑๓]

๓.๑.๒ พัฒนาการทางด้านแนวคิด นิกายเซ็นมีพัฒนามาจากมหายาน โดยมีลักษณะทางความคิดที่สืบทอดมาจากคัมภีร์ที่สำคัญ ๒ คัมภีร์

๓.๑.๒.๑ คัมภีร์ลังกาวตารสูตร คัมภีร์นี้ถือว่ามีความเป็นมาที่ค่อนข้างลึกลับ และตามที่มีการสันนิษฐานทางประวัติศาสตร์ว่าเป็นไปได้ ๒ แบบคือ ๑. ชื่อพระสูตรนั้นทำให้เกิดการเข้าใจว่าเกี่ยวข้องกับเกาะลังกาซึ่งพระพุทธศาสนาได้ขยายไปในยุคสมัยพระเจ้าอโศก แต่คัมภีร์นี้เกิดขึ้นในประเทศอินเดียเมื่อราวพุทธศตวรรษที่ ๔ จนถึงพุทธศตวรรษที่ ๘ ซึ่งคัมภีร์ดังกล่าวไม่ปรากฏในวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาอื่นๆ ในประเทศศรีลังกา เช่น ทีปวงศ์ และมหาวงศ์ จึงเป็นไปได้ที่คัมภีร์นี้จะไม่ได้เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนาในประเทศศรีลังกาที่เป็นแบบเถรวาท ๒. ลังกาวตารสูตรนี้เป็นคัมภีร์ที่สำคัญของมหายานซึ่งถูกกล่าวถึงไว้ในพระพุทธศาสนาในเอเชีย และกลายเป็นคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์ของพระพุทธศาสนานิกายโซโตเซ็น ซึ่งนักปรัชญาเซ็นอย่างซูซูกิ (D.T.Suzuki) ให้ความสำคัญกับคัมภีร์นี้ในแง่ของแนวคิดทางปรัชญาของพระพุทธศาสนาที่สำคัญ

ในลังกาวตารสูตรนั้นสะท้อนให้เห็นลักษณะการปฏิเสธคุณค่าของแนวคิดทั่วๆ ไป ดังข้อความว่า

“มหามติ อนึ่ง การคิดปรุงแต่งทางคำพูด ไม่สามารถแสดงความจริงสูงสุด เพราะวัตถุภายนอกที่ประกอบด้วยปัจเจกลักษณ์หลากหลาย ไม่มีอยู่จริง เพียงปรากฏต่อหน้าเราในฐานะเป็นบางสิ่งบางอย่างที่เกิดมาจากจิตเท่านั้น มหามติ เพราะเหตุนั้น เธอต้องพยายามปลีกตัวเองจากรูปแบบต่างๆ แห่งการคิดปรุงแต่งทางคำพูด”[๑๔]

จากข้อพิจารณานี้สะท้อนให้เห็นว่า คำนั้นสะท้อนว่าไม่มีความจริงอยู่ในนั้น เพราะไม่มีวัตถุที่สอดคล้องกัน คำพูดแม้จะมีอยู่ก็จริง แต่ก็ว่างเปล่า เช่นเดียวกับเขากระต่าย ผมเต่า ลูกของหญิงเป็นหมัน เป็นต้น เพราะเขากระต่ายเป็นต้นนั้นไม่ปรากฏอยู่ในโลกเลย แต่คำพูดก็ยังมีอยู่ สิ่งเหล่านั้นจึงว่ามีอยู่ก็มิใช่ ไม่มีอยู่ก็มิใช่ แต่แสดงออกมาได้ด้วยคำพูด เพราะถ้าเราพูดว่า “เพราะสัจภาวะของโลก วัตถุทั้งหลายจึงมี” คำพูดเหล่านี้ก็ล้วนปราศจากความหมาย เพราะคำพูดทั้งหลายไม่เป็นที่รู้จักในพุทธเกษตรทั้งหมด คำพูดเป็นการสร้างสรรค์แบบเทียมๆ ในพุทธเกษตรบางแห่ง แนวคิดถูกบ่งชี้ด้วยการจ้องมอง ในพุทธเกษตรอื่นๆ ถูกบ่งชี้โดยท่าทาง ในพุทธเกษตรอื่นอีกถูกบ่งชี้โดยการทำหน้านิ่วคิ้วขมวด โดยการหลิ่วตา โดยการหัวเราะ โดยการอ้าปากกว้าง หรือโดยการกระแอม หรือโดยการ

---

[๑๓] พุทธทาสภิกขุ, **สูตรเว่ยหล่าง**, หน้า ๒๙.

[๑๔] ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ, **คัมภีร์มหายาน: ลังกาวตารสูตร,** แปลโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ), พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๙๗.

เตือนให้ระลึก หรือโดยการทำตัวสั่น[๑๕] และวิธีการที่ไม่ใช้เสียงในการสื่อสารนี้จะพบมากในวิธีการของเซ็น

ฉะนั้น คำจึงไม่เคยทำให้สิ่งต่างๆ มีขึ้นในโลกจริงๆ เพราะในโลกแห่งวัตถุซึ่งไม่มีอะไรนอกจากจิต และในโลกแห่งวัตถุนั้นไม่มีความจริงแท้[๑๖] โดยแง่ดังกล่าวทำให้ลังกาวตารสูตรคล้ายกับคัมภีร์สัทธรรมปุณฑริกสูตรที่พยายามนำเสนอระดับความรู้ ๓ แบบคือ ๑. ความรู้แบบโลก (โลกิยะ worldly) ๒. ความรู้เหนือโลก (โลกุตตระ supernormal) ๓. ความรู้แบบปรมัตถ์ (โลกุตตมะ transcendental) ซึ่งความรู้แบบที่ ๓. นั้นปรากฏในคัมภีร์นี้เป็นครั้งแรกโดยเชื่อมโยงกับการบำเพ็ญบารมี คือ

"บารมีมี ๓ ประเภทคือ โลกิยะ โลกุตตระ และโลกุตตมะ บรรดาบารมี ๓ ประเภทเหล่านี้โลกิยบารมีปฏิบัติดังนี้ เหล่าชนผู้ยึดมั่นแนวคิดว่าด้วยอัตตาและสิ่งที่เนื่องด้วยอัตตาและผู้ยึดถือมั่นทวิภาวะ ผู้ปรารถนารูปเป็นต้นในโลกนี้ ย่อมบำเพ็ญทานบารมี เพื่อการได้มาซึ่งภพภูมิต่างๆ มหามติ ในทำนองเดียวกัน พวกคนพาลจะบำเพ็ญศีลบารมี ขันติบารมี วิริยะบารมี ธยานบารมี และปรัชญาบารมี ชนเหล่านั้นผู้ได้รับพลังจิตย่อมจะบังเกิดในพรหมโลก

บารมีระดับโลกุตตระ เป็นบารมีที่พระสาวกและพระปัจเจกพุทธทั้งหลายบำเพ็ญ พระสาวกเป็นต้นนั้นมีความคิดเกาะอยู่กับกระแสนิพพาน เหล่าชนเช่นพวกคนพาลผู้ปรารถนาเสวยสุขจากนิพพานเฉพาะตน บำเพ็ญทานบารมีเป็นต้น

บารมีระดับโลกุตตมะ เป็นบารมีที่พระโพธิสัตว์มหาสัตว์บำเพ็ญ พระโพธิสัตว์มหาสัตว์นั้นเป็นผู้ปฏิบัติโพธิสัตวจรรยาสูงสุด นั่นคือ เมื่อเห็นว่า ในโลกนี้ไม่มีอะไรนอกจากสิ่งที่เป็นภาพแห่งจิตเท่านั้น เพราะความคิดปรุงแต่ง และเมื่อเข้าใจว่า ทวิภาวะเป็นเรื่องของจิตนั่นเอง พระโพธิสัตว์เหล่านั้นจึงเห็นว่า ความคิดปรุงแต่งหยุดปฏิบัติการ และความยึดมั่นถือมั่นไม่ได้มีอยู่จริง เมื่อรู้เห็นดังนี้ จึงเป็นอิสระจากความคิดอันประกอบด้วยความยึดมั่นถือมั่นวัตถุแต่ละอย่างซึ่งเกิดมาจากจิต และเพื่อที่จะให้ได้ประโยชน์และความสุขแก่สรรพสัตว์ พระโพธิสัตว์ทั้งหลายจึงบำเพ็ญทานบารมีในขณะดำเนินชีวิตอยู่ในโลกแห่งวัตถุ พระโพธิสัตว์เหล่านั้นไม่ได้เกิดความคิดปรุงแต่ง เพียงแต่บำเพ็ญศีลบารมี และนี่คือศีลบารมี การบำเพ็ญขันติบารมีโดยไม่มีความคิดปรุงแต่งเกิดขึ้นในตน และแม้กระนั้นก็รู้ซึ่งสิ่งที่ถูกยึดถือ (วัตถุ) และผู้ยึดถือ (จิต) ทุกอย่าง นี้คือขันติบารมี การปฏิบัติตนด้วยความเพียรตั้งแต่ปฐมยามไปจนถึงปัจฉิมยาม โดยสอดคล้องกับกฎเกณฑ์พระวินัย ไม่ทำความคิดปรุงแต่งให้

---

[๑๕] ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ, **คัมภีร์มหายาน: ลังกาวตารสูตร,** แปลโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ), พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๑๐๘.

[๑๖] ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ, **คัมภีร์มหายาน: ลังกาวตารสูตร,** แปลโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ), พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๘๗.

เกิดขึ้น นี้คือวิริยบารมี การไม่ยึดมั่นความคิดปรุงแต่ง การไม่ตกไปสู่แนวคิดเกี่ยวกับนิพพานของเจ้าลัทธิ นี้คือธยานบารมี ส่วนปรัชญาบารมีก็คือ เมื่อความคิดปรุงแต่งในจิตหยุดลง เมื่อสิ่งทั้งหลายได้รับการไตร่ตรองอย่างรอบคอบโดยแนวทางแห่งพุทธิปัญญา จึงไม่มีการตกไปสู่ทวิภาวะและเกิดการปฏิวัติ (หมุนกลับ) ณ จุดที่เป็นรากฐาน ในขณะที่กรรมเก่ายังไม่ถูกทำลาย เมื่อโลกุตตปัญญาถูกนำมาใช้เพื่อความสำเร็จแห่งความรู้แจ้งโดยชอบด้วยตนเอง (สัมมาสัมโพธิญาณ) นั่นคือปรัชญาบารมีมหามติ เหล่านี้คือบารมีและความหมายแห่งบารมี”[๑๗]

โดยลักษณะคำอธิบายนี้เชื่อมโยงกับความรู้ที่อ้างไปถึงการปราศจากภาพจินตนาการแบบโลกิยะและโลกุตตระที่เน้นเพื่อตนเอง แต่เป็นการยืนยันการรู้แจ้งตนตามสัมโพธิญาณเพื่อคนอื่นซึ่งปรากฏในข้อความว่า

“พระโพธิสัตว์ควรฝึกบำเพ็ญอริยปัญญาใน ๓ ด้านคือ ๑. ความปราศจากภาพจินตนาการ (Imagelessness) ๒. พลังที่พระพุทธเจ้าทรงเพิ่มให้โดยอาศัยปณิธานดั้งเดิมของพระองค์ ๓. สัมโพธิญาณที่บรรลุได้โดยอริยปัญญา เมื่อเข้าใจนัย ๓ ด้านนี้แล้ว พระโยคีควรสละความรู้ของตนเกี่ยวกับจิตที่ได้มาโดยอาศัยอุตตรญาณ มหามติ อนึ่งความปราศจากจินตนาการ ปรากฏขึ้นเมื่อสรรพสิ่งที่เป็นของสาวกภาวะ ปัจเจกพุทธภาวะ และเจ้าลัทธิเป็นที่เข้าใจทั่วถึงแล้ว มหามติ อนึ่ง พลังที่เพิ่มให้ (โดยพระพุทธเจ้า) เกิดขึ้นจากปณิธานดั้งเดิมที่พระพุทธเจ้าทั้งหลายทรงตั้งไว้ มหามติ อนึ่ง สัมโพธิญาณด้วยอริยปัญญาซึ่งเกิดขึ้นเมื่อพระโพธิสัตว์ผู้สละตัวเองจากการมองสรรพสิ่งในโลกแห่งปรากฏการณ์ รู้แจ้งสมาธิกาย ซึ่งเป็นกายที่ใช้ตรวจสอบโลกว่าเป็นเหมือนภาพามายา และต่อจากนั้นย่อมบรรลุพุทธภูมิ มหามติ นี้คือความเป็น ๓ ของอริยชีวิต เมื่อประกอบด้วยความเป็น ๓ อริยบุคคลย่อมจะบรรลุสภาพแห่งความรู้แจ้งในตนเอง ซึ่งเป็นผลของอริยปัญญา มหามติ เพราะเหตุนั้น เธอควรบำเพ็ญอริยปัญญาโดยนัยทั้ง ๓”[๑๘]

ข้อพิจารณาความรู้แบบโลกุตตมะนั้นจึงอยู่เหนือการจินตนาการหรือการไม่ปรากฏของสรรพสิ่ง โดยตั้งอยู่บนฐานของพระพุทธเจ้าและสัมโพธิญาณที่สร้างการรู้แจ้งให้ตนเองโดยการสละตัวตน ลังกาวตารสูตรนั้นเป็นลักษณะของจิตนิยมแบบสุดโต่ง โดยการนำเอารูปแบบทั้งหมดมาทำให้เห็นความแตกต่างระหว่างวัตถุกับจิต โดยใช้วิธีการปฏิเสธจินตนาการที่เป็นไปในการโยงให้เห็นว่าวัตถุนั้นมีอยู่จริง ขณะที่แนวคิดพุทธภูมิหรือสัมโพธิญาณเป็นรูปแบบที่ต่างออกไปจากการปฏิเสธสิ่งต่างๆ เพราะเมื่อปฏิเสธย่อมต้องยืนยันว่ามีตัวตนของผู้ปฏิบัติไปด้วย แต่ที่จริงแล้วสัมโพธิญาณเป็นสิ่งที่มีอยู่

---

[๑๗] ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ, **คัมภีร์มหายาน: ลังกาวตารสูตร,** แปลโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ), พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๒๐๓-๒๐๔.

[๑๘] ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ, **คัมภีร์มหายาน: ลังกาวตารสูตร,** แปลโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ), พิมพ์ครั้งที่ ๒, หน้า ๗๑-๗๒.

และเป็นอิสระจากความคิด หรือการแบ่งแยกทุกอย่าง ซึ่งสามารถเข้าใจได้ผ่านรูปแบบของการสิ้นสุด หรือสิ่งที่เรารับรู้ได้ทางสัมผัส (สัญญาเวทยิตนิโรธ) ซึ่งรูปแบบดังกล่าวคือแนวทางการรู้แจ้งตนด้วยปัญญาอันประเสริฐ

๓.๑.๒.๒ คัมภีร์วัชรปรัชญาปารมิตาสูตร คัมภีร์นี้ถือว่าเป็นคัมภีที่นำเสนอแนวคิดเรื่องพระโพธิสัตว์ของมหายาน โดยข้อพิจารณาในคัมภีร์นี้เป็นการวิเคราะห์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญาของพระพุทธเจ้าและคำสอนของพระองค์และมีเนื้อหาที่ทางเถรวาทโดยพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระปฏิเสธ แต่อย่างไรก็ตาม มีข้อพิจารณาที่ปรากฏในคัมภีร์นี้โดยเฉพาะแนวคิดเรื่องปารมิตา ที่ถือเอาตามความหมายแล้วหมายถึง สิ่งสูงสุดหรือสมบูรณ์สุด ซึ่งในที่นี้หมายเอาอุดมคติหรือเป้าหมายมากกว่าจะเป็นความเป็นจริงหรือกฎเกณฑ์ความจริง เป้าหมายดังกล่าวเป็นการพิจารณาถึงความสมูบรณ์พร้อมของปัญญา กล่าวคือปัญญาที่อยู่บนความรู้ที่สมบูรณ์พร้อม คือเป็นความรู้ที่สมบูรณ์พร้อมที่ตรงข้ามกับรูปแบบทางประสบการณ์หรือความรู้ตามที่เรียนรู้กันต่อๆ กันมา โดยมหายานนั้นอาศัยความรู้ที่สมบูรณ์พร้อมอันเชื่อมโยงกับมนุษย์ผ่านข้อปฏิบัติ ๖ ประการคือ ๑. ทาน (generosity) ๒. ศีล (virtuousness) ๓. ขันติ (tolerance) ๔. วิริยะ (effort, striving) ๕. ฌาน (concentration) ๖. ปัญญา (understanding) ที่เรียกว่า บารมี ๖ ที่เราอาจเห็นได้ว่าเป้าหมายนั้นคือใช้ชีวิตที่มีศีลธรรมแบบสมบูรณ์ ไม่ใช่แค่ข้อปฏิบัติทางศีลธรรมเพื่อไปสู่เป้าหมายที่สมบูรณ์ โดยแง่คิดดังกล่าวสะท้อนมุมมองแบบเถรวาทที่อาจถือว่าพระโพธิสัตว์คือบุคคลที่ปฏิบัติบารมีเพื่อมุ่งสู่ความเป็นพุทธะ ขณะที่มหายานพิจารณาพระโพธิสัตว์ในฐานะเป้าหมายของผู้มีศีลธรรมสมบูรณ์มากกว่าผู้ปฏิบัติเพื่อสมบูรณ์ทางศีลธรรม เราจึงพบว่าการวิเคราะห์บริบทของแนวคิดวัชรปรัชญาปารมิตาจึงมุ่งไปที่ความสมบูรณ์พร้อมแห่งปัญญา (วัชรปามิตา perfection of wisdom) เช่นความตอนหนึ่งที่ว่า

“ขันติบารมี ตถาคตกล่าวว่ามิใช่ขันติบารมี เป็นเพียงนามว่าขันติบารมี ดังที่เราในอดีตได้ถูกกลิราชาห่ำหั่นกายา เราในขณะนั้น ไร้อาตมะลักษณะ บุคคละลักษณะ สัตวะลักษณะ ชีวะลักษณะ เพราะเหตุใด ขณะที่เราในอดีตได้ถูกห่ำหั่นเป็นชิ้นๆ หากได้มีอาตมะลักษณะ (self) บุคคละลักษณะ (person) สัตวะลักษณะ (being) ชีวะลักษณะ (soul) แล้วควรเกิดความโกรธพยาบาท เมื่อหวนระลึกกลับไป ๕๐๐ ชาติก่อน สมัยเมื่อเราเป็นกษานติวาทีดาบส ด้วยเหตุนี้ พระโพธิสัตว์ควรห่างจากลักษณะทั้งปวง และบังเกิดอนุตตรสัมมาสัมโพธิจิต ไม่ควรดำรงรูปบังเกิดจิต ไม่ควรดำรงเสียง กลิ่น รส สัมผัส ธรรมารมณ์บังเกิดจิต แต่ควรบังเกิดจิตที่ไร้สิ่งดำรง หากใจมีการดำรง ก็คือ มิใช่ดำรง ดังนั้นพระสัมพุทธเจ้าจึงกล่าวว่า จิตของพระโพธิสัตว์ ไม่ควรดำรงอยู่ บริจาคทาน พระโพธิสัตว์เพื่อยังประโยชน์สุขแก่เวไนยสัตว์ พึงบริจาคทานด้วยประการเช่นนี้”[๑๙]

---

[๑๙] พระสงฆ์จี้กง, **วัชรปรัชญาปารมิตาสูตร**, แปลโดย อมร ทองสุก, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า (๓๙).

การที่เราไม่อาจใช้เหตุผลในการคิดตามเงื่อนไขนี้เพราะเป็นไปได้ที่เราจะต้องรู้สึกโกรธแค้น และเป็นไปได้ที่เราจะแยกระหว่างคนทั่วไปกับพระโพธิสัตว์บนฐานของอารมณ์ที่ตั้งอยู่บนความรู้สึกภายในตัวเองทั้งความโกรธและพยาบาท แต่ความอดทนนั้นจะช่วยทำให้เราเห็นผลกระทบที่อยู่เหนือความโกรธและพยาบาท โดยความอดทนนั้นไม่ได้เกิดขึ้นจากการบังคับบนความรู้สึกว่าเป็นหน้าที่ซึ่งจำเป็นต้องทำ แต่เป็นด้วยความเข้าใจ กล่าวคือ ความอดทนนั้นเป็นความเกี่ยวข้องกับความสมบูรณ์พร้อมแห่งปัญญา ซึ่งแนวคิดที่ปรากฏในวัชรปรัชญาปารมิตาสูตรเสนอผ่านความบริสุทธิ์ทางธรรมชาติและความสมบูรณ์พร้อมแห่งปัญญา ดังข้อความที่ว่า

"สุภูติ ในความหมายนี้เป็นเช่นไร พระอรหันต์จะสามารถมนสิการว่า ตนได้บรรลุพระอรหัตตมรรคได้หรือ สุภูติตอบว่า ไม่แล พระผู้มีพระภาคเจ้า เพราะเหตุใด โดยความจริงแล้วไม่มีธรรมที่เรียกว่าพระอรหันต์ ข้าแต่พระสุคต หากพระอรหันต์ได้มนสิการว่า ตนได้บรรลุอรหัตตมรรค ก็คือติดใน อาตมะ บุคคละ สัตวะ ชีวะลักษณะ ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ พระองค์ตรัสว่า ข้าพระองค์ได้บรรลุการอยู่ในที่อันสงบ (อารัณยิกสมาธิ) เป็นที่หนึ่งในกลุ่มคน เป็นพระอรหันต์องค์แรกที่ได้พ้นจากกิเลส ข้าแต่พระองค์ ข้าพระองค์ไม่มนสิการเช่นนี้ว่า ข้าพระองค์ก็คือพระอรหันต์ผู้พ้นจากกิเลส ข้าแต่พระสุคต หากข้าพระองค์ได้มนสิการเช่นนี้ว่า ข้าพระองค์ได้บรรลุอรหัตตมรรค พระองค์ก็จะไม่ตรัสว่า สุภูติคือผู้ยินดีในการปฏิบัติอันสงบ (อารัณยิกปฏิปทา) แต่เนื่องด้วยความจริงแล้ว สุภูติไร้ซึ่งปฏิปทา จึงชื่อว่า สุภูติคือผู้ยินดีในอารัณยิกปฏิปทา"[๒๐]

เมื่อพิจารณาดังนี้จะพบว่า การเป็นพระอรหันต์ในที่นี้แม้จะเป็นข้อยืนยันถึงการบริสุทธิ์แห่งปัญญาแต่ในลักษณะนี้อาจถือว่าเป็นการบรรลุที่ถูกพิจารณาว่า "ต่ำ" (low) เนื่องจากการที่สุภูติพูดถึงพระอรหันต์ผ่านแนวคิดเรื่องการอยู่ในที่อันสงบ (อารัณยิกวิหาร) อันถือว่าเป็นการพิจารณาในแง่ของความคิดที่ตนเองอ้างคนเดียว แต่ในขณะที่ความเป็นพระอรหันต์นั้นจำเป็นที่จะต้องพิจารณาผ่านแนวคิดที่หลากหลาย ซึ่งจากข้อสมมติฐานทางประวัติศาสตร์จะพบถึงข้อมูลที่ทำให้เห็นความขัดแย้งผ่านชีวิตที่เราจะต้องเข้าใจบนฐานของบุคคลที่เป็นพระอรหันต์แล้วต้องเผชิญหน้ากับความขัดแย้งและสร้างคุณค่าหรือหนทางที่ประเสริฐ (noble way) ด้วยการหลีกเว้นจากราคะ ซึ่งบุคคลผู้ที่ทำให้เห็นความสมบูรณ์พร้อมดังกล่าวคือพระพุทธองค์ อันเป็นผลจากการค้นพบข้อปฏิบัติก่อนที่จะได้บรรลุหนทางดังกล่าวนั้น

---

[๒๐] พระสงฆ์จี้กง, **วัชรปรัชญาปารมิตาสูตร**, แปลโดย อมร ทองสุก, พิมพ์ครั้งที่ ๓, หน้า (๓๐)-(๓๑).

๓.๒ หลักปรัชญาตามคำสอนนิกายเซ็น

๓.๒.๑ ประเด็นทางอภิปรัชญา แนวคิดของเซ็นเรื่องอภิปรัชญาหรือความจริงนั้นปรากฏผ่านแนวคิด ดังนี้

ก. จิตเดิมแท้ (Essence of Mind) หลักคิดสำคัญเป็นการพิจารณาว่าสรรพสิ่งในโลกนี้ล้วนมีอมตจิตเป็นมูลการณะหรือปฐมเหตุ (first cause) สิ่งทั้งหลายเป็นปรากฏการณ์ของอมตภาวะนี้เอง อมตภาวะจึงอยู่ในสรรพชีวะทั้งหลาย แผ่ครอบคลุมอยู่ทั่วทุกแห่งไม่มีขีดจำกัด สรรพสิ่งจึงเป็นหนึ่งเดียวกัน เรียกว่า จิตหนึ่ง หรือมีมูลเหตุอย่างเดียวกัน คือจิตนั่นเอง โดยแก่นแท้ของจิตนั้นไม่เกิดดับ ส่วนที่มีการเกิดดับเป็นแค่เพียงปรากฏการณ์เท่านั้น เป็นเพียงมายา ไม่ใช่จิตเดิมแท้ โดยอาจารย์เซ็นท่านหนึ่งกล่าวถึงลักษณะจิตนี้ไว้ว่า

"ยิ่งใหญ่จริงหรือ เจ้าจิต ฟ้าที่สูงไม่อาจประมาณถึงที่สุดได้ จิตนั้นก็ยังอยู่พ้นฟ้าไปอีก แผ่นดินที่หนาจนไม่อาจวัดได้ จิตก็พ้นแผ่นดินไปอีก แสงสว่างของดวงอาทิตย์ ดวงจันทร์ไม่อาจประมาณได้ จิตอยุ่พ้นแสงสว่างเหล่านั้น โลกธาตุทั้งปวงมีประมาณดุจเม็ดทรายอันไม่มีที่สิ้นสุด โดยจิตอยู่เหนือเหนือจักรวาลเหล่านั้นไปอีก ไม่ว่าจะเป็นอวกาศหรือเป็นภาวะธาตุ จิตนี้ล้วนครอบงำอวกาศ ครอบจักรวาลทั้งหมดนี้อาศัยตัวเรา ดวงอาทิตย์และดวงจันทร์หมุนเวียนอาศัยตัวเรา ฤดูทั้ง ๔ เปลี่ยนแปลงและอาศัยตัวเรา สรรพสิ่งจึงอุบัติขึ้น ช่างยิ่งใหญ่จริง เจ้าจิตนี่ ข้าจำเป็นต้องให้นามบัญญัติเจ้าว่า เอกปรมัตถสัจจะ หรือปรัชญาจิตสัจลักษณ์ หรือเอกสัตยธรรมธาตุ หรืออนุตตรสัมโพธิ หรือศูรางคมสมาธิ หรือสัมมาธรรมจักษุครรภ์ หรือนิพพานจิต"[๒๑]

นิกายเซ็นได้อธิบายจิตเดิมแท้นี้ในบริบททางอภิปรัชญา ๒ ลักษณะ คือ

๑) ธรรมชาติของมนุษย์ โดยจิตนี้เป็นธรรมชาติของมนุษย์เดิมของมนุษย์ กล่าวคือ มนุษย์นั้นประกอบด้วยกายและจิต ตามแนวคิดของเถรวาท มนุษย์ประกอบด้วยขันธ์ ๕ คือ รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ หรือสรุปเป็น ๒ คือ กาย (รูป) กับจิต (เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ) และสิ่งที่นิกายเซ็นถือว่าเป็นจริงที่สุดคือจิต ซึ่งอธิบายว่าจิตนี้เองมีธรรมชาติแห่งพุทธะ (Buddha nature) จึงทำให้สิ่งดีงามเจริญงอกงามขึ้นได้ ดังข้อความว่า

"สัตว์ที่มีความรู้สึกนึกคิด ซึ่งเราหว่างเมล็ดพืชพันธุ์แห่งการตรัสรู้ลงในเนื้อหาแห่งความเป็นไปตามอำนาจแห่งเหตุผลแล้วจะเก็บเกี่ยวผลถึงพุทธภูมิ วัตถุมิใช่สัตว์ที่มีความรู้สึกนึกคิด เป็นสิ่งว่างเปล่าจากธรรมชาติแห่งพุทธะ ย่อมไม่หว่าน และไม่เก็บเกี่ยวเลย"[๒๒]

---

[๒๑] เสถียร โพธินันทะ, **ปรัชญามหายาน,** พิมพ์ครั้งที่ ๖, หน้า ๑๕๒-๑๕๓.

[๒๒] พุทธทาสภิกขุ, **สูตรเว่ยหล่าง**, หน้า ๓๑.

และเมื่อพิจารณาอย่างนี้จะพบว่า การที่มนุษย์มีความเห็นที่แตกต่างกันไปนั้นทำให้เกิดความเห็นที่แตกต่างหลากหลาย นิกายเซ็นถือว่า เพราะมนุษย์ไม่ได้เข้าใจธรรมชาติจริงแท้ของตนเอง จึงทำให้เกิดความเข้าใจผิดจนเกิดการแบ่งสิ่งต่างๆ ออกจากกัน ตามข้อความว่า

"รากเหง้าของความดีนั้น มีอยู่ ๒ ชนิด คือ ชนิดที่เป็นอนันตกาลกับไม่ถาวร (Eternal and Non-eternal) เพราะเหตุที่ธรรมชาติแห่งความเป็นพุทธะนั้น จะเป็นของถาวรตลอดอนันตกาลก็ไม่ใช่ จะว่าไม่ถาวรก็ไม่ใช่ เพราะฉะนั้นรากเหง้าแห่งความดีของเขา จึงไม่ถูกถอนขึ้นโดยสิ้นเชิง ซึ่งทำให้ปรากฏว่าพุทธธรรมไม่ได้มีทางสองทอง ที่ว่าท่างฝ่ายดีก็มี ทางฝ่ายชั่วก็มี นั้นจริงอยู่ แต่เพราะเหตุที่ธรรมชาติแห่งความเป็นพุทธะนั้น เป็นของไม่ดีไม่ชั่ว ทำให้เห็นว่าพุทธธรรมจึงเป็นที่ปรากฏว่าไม่มีทางถึงสองทาง ตามความคิดของคนธรรมดาทั่วไปนั้นเข้าใจว่า ส่วนย่อยๆ ของขันธ์และธาตุทั้งหลายนั้น เป็นของที่แบ่งแยกออกได้เป็นสองอย่าง แต่ผู้ที่ได้บรรลุแล้วจะพบว่า สิ่งเหล่านั้นตามธรรมชาติไม่ได้เป็นคู่กัน พุทธภาวะหรือธรรมชาติความเป็นพุทธะเป็นหนึ่งเดียวไม่ใช่เป็นคู่"[๒๓]

๒) จักรวาล จิตในฐานะคำอธิบายเรื่องจักรวาล โดยนิกายเซ็นนั้นอาจจะแตกต่างจากพระพุทธศาสนาแบบอินเดียคือไม่สนใจเรื่องกรรม การเกิดใหม่หรือสังสารวัฏแบบอินเดียว แต่มีคำอธิบายเกี่ยวกับเรื่องจักรวาล[๒๔] อาจารย์ที่พยายามอธิบายเรื่องนี้คืออาจารย์ฮวงโป ท่านถึกอว่า

"จิตหนึ่ง (One mind) เป็นสิ่งที่ไม่ได้เกิดขึ้น และไม่อาจถูกทำลายได้ ไม่เป็นสีเขียวหรือเหลือง ไม่มีทั้งรูป ไม่มีทั้งการปรากฏ ไม่ถูกนับรวมอยู่ในบรรดาสิ่งที่ตั้งอยู่ และไม่มีตั้งอยู่ ไม่อาจถูกลงความเห็นว่า เป็นของใหม่หรือของเก่า ไม่ใช่ของยาว ของสั้น ของใหญ่ ของเล็ก ทั้งนี้เพราะอยู่เหนือขอบเขต เหนือการวัด เหนือการตั้งชื่อ เหนือการทิ้งร่องรอยไว้ และเหนือการเปรียบเทียบทั้งหมดทั้งสิ้น"[๒๕]

จิตนี้นำสู่ลักษณะที่อธิบายจักรวาลตามแนวคิดของนิกายเซ็น กล่าวคือ เมื่อจิตเดิมแท้เป็นของบริสุทธิ์ เป็นอิสระไม่อยู่ภายใต้อำนาจความต้องเป็นอยู่ หรือภายใต้ความดับสูญ อย่างอิสระแท้จริง เป็นสิ่งที่มีความสมบูรณ์อยู่ในตัวมันเองอย่างสมบูรณ์แท้จริง จิตเดิมแท้นั้นเป็นสิ่งที่อยู่นอกเหนือความเปลี่ยนแปลง ทุกสิ่งทุกอย่างปรากฏออกมาจากจิตเดิมแท้[๒๖] เราจึงเข้าใจได้ว่าสรรพสิ่งนั้นมีลักษณะเชื่อมโยงถึงกันในลักษณะของความเป็นสาเหตุ หรือเป็นปัจจัยแก่กันและกัน ทุกสิ่งจึงเกิดภายใต้กฎเกณฑ์ที่ถูกควบคุมความเป็นระเบียบของจักรวาล เช่นเดียวกับที่เถรวาทยึดถือ ตามลักษณะ

---

[๒๓] พุทธทาสภิกขุ, **สูตรเว่ยหล่าง**, หน้า ๓๗-๓๘.

[๒๔] สมภาร พรมทา, **พุทธศาสนานิกายเซน: การศึกษาเชิงวิเคราะห์,** พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๖), หน้า ๖๓.

[๒๕] พุทธทาสภิกขุ, **คำสอนฮวงโป,** (กรุงเทพมหานคร: ม.ป.ป.), หน้า ๓.

[๒๖] พุทธทาสภิกขุ, **สูตรเว่ยหล่าง**, หน้า ๒๙-๓๐.

ของตถตา[๒๗] และนิยาม[๒๘] โดยฮวงโปนั้นถือว่าไม่ว่าเราจะหยิบยกอะไรขึ้นมาในจักรวาลนี้ เมื่อสาวไปหาที่สุดแล้วจะพบว่ามีปฐมเหตุเดียวกันคือจิตหนึ่ง

๓.๒.๒ ประเด็นทางญาณวิทยา นิกายเซ็นนั้นมีรูปแบบการเรียนรู้ที่ชัดเจน ดังนี้

๑) การไม่ถือตำรา ตามหลักเถรวาทที่วางไว้ตามหลักกาลามสูตรกล่าวไว้ข้อหนึ่งว่า "อย่าปลงใจเชื่อด้วยการอ้างตำราหรือคัมภีร์"[๒๙] ข้อพิจารณานี้เป็นการที่ไม่เชื่อว่าหนังสือจะช่วยให้คนเข้าใจธรรมได้จริง อาจารย์ฮวงโปกล่าวว่า "ธรรม (ธรรมดา) ไม่อาจแสวงหาได้ด้วยทางการพูดจา หรือโดยทางการฟัง หรือโดยทางตัวหนังสือ ไม่มีอะไรที่อาจจะพูด หรือทำให้เป็นลายลักษณ์อักษร เป็นรูปเป็นร่าง ขึ้นมาให้เห็นได้ มีอยู่ก็แต่ความว่างแห่งสภาวะธรรมดาที่แท้จริง ของสิ่งทุกสิ่งซึ่งเป็นอยู่เองอันมีอยู่ในทุกที่ทุกแห่ง ไม่มีอะไรมากไปกว่านั้นอีก จึงไม่มีธรรมะที่ต้องอธิบายด้วยคำพูด"[๓๐] โดยข้อความดังกล่าวนี้จะพบว่า หนังสือหรือคัมภีร์ไม่ได้รับความสำคัญเนื่องจากเป็นสิ่งที่ไม่อาจสื่อสารได้ตรงกับใจ อาจารย์ฮวงโปกล่าวว่า

"การที่ผู้รู้แจ้งนั้นมาจากการได้ยินได้ฟังธรรมที่มีผู้แสดง ถูกเรียกว่าพวกสาวก พวกที่รู้แจ้งเห็นจริงด้วยการซาบซึ้งต่อกฎแห่งกรรมถูกเรียกว่าพวกปัจเจกพุทธะ พวกที่เป็นพุทธะ ได้มาจากการรู้แจ้งเห็นจริง ซึ่งแสวงหาเอาได้จากใจของเขาเอาเอง ถูกเรียกว่า สุตพุทธะ โดยนักศึกษาแทบทั้งหมดรู้แจ้งโดยทางธรรมะซึ่งสอนกันเป็นคำพูด ไม่ใช่โดยทางธรรมะที่เห็นได้ด้วยใจ แม้ว่าเขาจะได้ทำความพากเพียรมาแล้วเป็นกัปป์ ไม่ขาดสาย แต่เขาก็ไม่ได้เป็นผู้ที่กลมกลืนกับเนื้อแท้ดั้งเดิมของพุทธะ พวกที่ไม่รู้แจ้งเห็นจริงภายในจิตของตนเอง ได้แต่ฟังธรรมซึ่งสอนกันด้วยคำพูดนั้น สร้างแสงสว่างให้จิตเอาเอง และไปเห็นความสำคัญของคำสอน ดังนั้น เขาจึงมัวแต่ก้าวไปทีละขั้น โดยไม่ประสีประสาต่อจิตเดิมแท้ของตนเอง"[๓๑]

ซึ่งความข้อนี้ อาจารย์เว่ยหลางดูจะให้ความสำคัญกับคัมภีร์มากกว่า เพราะถือว่ายังมีประโยชน์เช่นกันในแง่ที่จะเป็นเหมือนเครื่องมือในการดำเนินตามได้ของผู้ที่ยังไม่อาจรู้แจ้งได้ด้วยตนเอง ตามที่อาจารย์เว่ยหลางกล่าวว่า

---

[๒๗] สมภาร พรมทา, **พุทธศาสนานิกายเซน: การศึกษาเชิงวิเคราะห์,** พิมพ์ครั้งที่ ๓, กหน้า ๗๓.

[๒๘] "ภิกษุทั้งหลาย ตถาคตเกิดขึ้นก็ตาม ไม่เกิดขึ้นก็ตาม ธาตุนั้น (สา ธาตุ) คือความตั้งอยู่ตามธรรมดา (ธมฺมฐิตตา) ความเป็นไปตามธรรมดา (ธมฺมนิยามตา) ก็คงตั้งอยู่อย่างนั้น ตถาคตรู้ บรรลุธาตุนั้นว่า "สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง" ครั้นรู้ บรรลุแล้วจึงบอก แสดง บัญญัติ กำหนดเปิดเผย จำแนก ทำให้ง่ายว่าสังขารทั้งปวงไม่เที่ยง..สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์..ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา" อ้างใน องฺ.ติก. (ไทย) ๒๐/๑๓๗/๓๘๕.

[๒๙] องฺ.ทุ. (ไทย) ๒๐/๖๖/๒๕๗.

[๓๐] พุทธทาสภิกขุ, **คำสอนฮวงโป,** หน้า ๔๒.

[๓๑] พุทธทาสภิกขุ, **คำสอนฮวงโป,** หน้า ๓๗.

"ท่านผู้คนแก่เรียนทั้งหลาย สูตรและปิฎกทั้งสิ้น ทั้งของฝ่ายมหายานและหินยาน (เถรวาท) รวมทั้งคัมภีร์อรรถกถาทั้งหมดถูกจำแนกไว้ก็เพื่อให้เหมาะกับความต้องการและอุปนิสัยของบุคคลผู้มีอินทรีย์ยิ่งหย่อนกว่ากันเป็นชั้นๆ นั่นเอง โอวาทต่างๆ มีสอนที่อยู่ในพระคัมภีร์เหล่านั้น บัญญัติขึ้นมาโดยยึดหลักใหญ่ว่า ตัวปรัชญามีแฝงอยู่ภายในบุคคลทุกคนแล้ว ถ้าไม่มีคน ก็ไม่จำเป็นต้องมีธรรมะ เหตุนั้น เราจึงทราบได้ว่า ธรรมะนั้นๆ บัญญัติขึ้นสำหรับคนโดยตรง และสูตรต่างๆ นั้นเกิดขึ้น เพราะพระศาสดาเป็นผู้ประกาศพระสูตรนั้นๆ และคนบางพวกเป็นคนโง่เขลา จึงเป็นการที่คนฉลาดแสดงโอวาทแก่คนเขลา ในเมื่อคนเขลาประสงค์จะให้สอน ด้วยการทำเช่นนี้ คนเขลาก็อาจลุถึงความสว่างไสวชนิดรวดเร็วได้ และใจของเขาก็แจ่มแจ้งได้ จึงทำให้คนเขลาเหล่านั้นไม่มีอะไรแตกต่างจากคนฉลาดอีกต่อไป"[๓๒]

๒) การไม่เชื่อความรู้ทางการอนุมาน ตามหลักเถรวาทที่วางไว้ตามหลักกาลามสูตรกล่าวไว้ข้อหนึ่งว่า "อย่าปลงใจเชื่อเพราะการอนุมาน"[๓๓] โดยการอนุมานนั้น อาจารย์ฮวงโปกล่าวว่า "คนเราแสวงหาความจริงเพื่อยัดไส้ตัวเอง ด้วยความรู้ความสามารถในการใช้เหตุผลทางอนุมาน"[๓๔] เมื่อเรานำหลักการดังกล่าวมาพิจารณาจากหลักการถ่ายทอดผ่านคำพูดหรือตัวหนังสือ ในนิกายเซ็นมีการอ้างถึงการไม่ยึดถือการให้เหตุผลหรือการอนุมาน จึงเป็นไปได้ที่การถ่ายทอดผ่านเหตุผลนั้นเป็นการสร้างความคิดแบบหนึ่งขึ้นมา ดังที่อาจารย์เว่ยหลางกล่าวถึง "ความไม่ต้องคิด" ว่า

"การไม่ต้องคิดคือการเห็นและการรู้สิ่งทั้งปลายทั้งปวงตามเป็นจริง ด้วยใจที่ไม่มีอะไรห่อหุ้มพัวพัน เมื่อเราใช้มัน มันแทรกเข้าไปได้ในทุกสิ่ง แต่ไม่ติดอยู่ในสิ่งใดเลย สิ่งที่เราจะต้องทำนั้นมีเพียงการชำระจิตให้ใสกระจ่าง เพื่อวิญญาณทั้งหกแล่นไปตามอายตนะทั้งหกไม่ถูกทำให้เศร้าหมองโดยอารมณ์ทั้งหก เมื่อใดใจของเราทำหน้าที่ของทำได้โดยอิสระ ปราศจากอุปสรรค เมื่อนั้นจึงจะได้บรรลุสมาธิฝ่ายปรัชญาหรืออิสรภาพ ซึ่งสถานะนี้เป็นการทำหน้าที่ของ "ความไม่ต้องคิด" ไม่ได้เกิดจากการเข้าไปหักห้ามความคิดสิ่งใดๆ ให้ความคิดทั้งหมดถูกกดไว้ แต่เป็นการรู้แจ้งสิ่งทั้งปวงทั้งหลายในทุกสิ่ง จะได้ดื่มรสที่พระพุทธเจ้าทุกพระองค์ได้เคยดื่มมาแล้ว และย่อมบรรลุถึงความเป็นพระพุทธเจ้า"[๓๕]

ซึ่งข้อพิจารณานี้เป็นการไม่ต้องสนใจตรึกตรอง โดยผู้รู้แจ้งชัดในจิตเดิมแท้จะพูดได้ทันทีเมื่อมีใครมาช่วยพูดเรื่องนั้น และจะอยู่ในญาณจักษุของผู้นั้นตลอดเวลา[๓๖] เหมือนกับผู้ที่จะพูดความจริงได้ต้องผ่านความจริงนั้นมาก่อน ซึ่งข้อคิดดังกล่าวอาจชี้ให้เห็นมุมมอง ๒ แบบ คือ ๑. มุมมองของ

---

[๓๒] พุทธทาสภิกขุ, **สูตรเว่ยหล่าง**, หน้า ๕๑-๕๒.

[๓๓] องฺ.ทุ. (ไทย) ๒๐/๖๖/๒๕๗.

[๓๔] พุทธทาสภิกขุ, **คำสอนฮวงโป,** หน้า ๕๒.

[๓๕] พุทธทาสภิกขุ, **สูตรเว่ยหล่าง**, หน้า ๕๔-๕๕.

[๓๖] พุทธทาสภิกขุ, **สูตรเว่ยหล่าง**, หน้า ๒๑.

ผู้รู้จริงจึงพูดถึงความจริงได้ ซึ่งมุมมองนี้อาจจะดูเป็นส่วนของเถรวาทที่พิจารณาว่า ผู้ที่บรรลุธรรมหรือเป็นพระอรหันต์แล้วเท่านั้นจึงสามารถจะสื่อสารความจริงได้ ซึ่งมุมมองนี้ดูจะขัดกับหลักการของมหายานนิกายเซ็นที่มุ่งช่วยเหลือให้คนหลุดพ้นได้ ๒. ผู้ที่จะพูดจริงได้ ต้องมีสภาวะความจริง (พุทธภาวะ) อยู่ในตัวจึงจะพูดได้ โดยภาวะนี้เหมือนกับเราสามารถช่วยเหลือคนอื่นได้ หรือให้ปัญญาคนอื่นได้เพราะเรามีสิ่งนั้นอยู่ในตัวอยู่แล้ว ซึ่งอาจเป็นได้ที่เราอาจจะยังไม่บรรลุเป็นพระพุทธเจ้า แต่มีศักยภาพที่จะเป็นได้ จึงถูกเรียกว่า พระโพธิสัตว์ ผู้ปฏิบัติหลักธรรมที่จะช่วยพาคนไปสู่ความพ้นทุกข์ได้

๓.๒.๓ ประเด็นทางจริยศาสตร์ ในหลักการพิจารณาหลักเกณฑ์ทางจริยศาสตร์อาจจะไม่ได้มุ่งพิจารณาไปที่เรื่องความดีหรือชั่ว แต่เป็นการเปิดกว้างให้ผู้ที่ปัญญาจะพึงเข้าใจข้อเท็จจริงที่ปรากฏแก่ตัวเอง ซึ่งจะปรากฏในลักษณะต่างๆ ดังนี้

๑) ข้อพิจารณาเรื่องกุศล การถวายทานถือเป็นข้อปฏิบัติที่ถูกพิจารณาว่าเป็นกุศลดังพระพุทธดำรัสว่า

"วิหารย่อมป้องกันความหนาวร้อนและสัตว์ร้ายนอกจากนั้น ยังป้องกันงู ยุงและฝนในคราวหนาวเย็น นอกจากนั้น ยังป้องกันลมและแดดอันร้อนจัดที่เกิดขึ้น การถวายวิหารแก่สงฆ์ เพื่อหลีกเร้นอยู่ เพื่อความสุข เพื่อเพ่งพินิจ และเพื่อเห็นแจ้ง พระพุทธเจ้าทั้งหลายทรงสรรเสริญว่าเป็นทานอันเลิศ เพราะฉะนั้น ผู้ฉลาดเมื่อเห็นประโยชน์ของตน พึงสร้างวิหารอันรื่นรมย์ถวายภิกษุผู้พหูสูตให้อยู่ในที่นี้เถิด อีกประการหนึ่ง ผู้เป็นบัณฑิตมีจิตเลื่อมใสในภิกษุพหูสูต ผู้ปฏิบัติตรง พึงถวายข้าว น้ำ ผ้า และเสนาสนะอันควรแก่ท่านเหล่านั้น ท่านเหล่านั้นย่อมแสดงธรรมอันเป็นเหตุบรรเทาสรรพทุกข์แก่เขา ซึ่งเมื่อเขารู้ทั่วถึงแล้วจะเป็นผู้ไม่มีอาสวะปรินิพพานได้ในชาตินี้"[๓๗]

คำดังกล่าวนี้สะท้อนให้เห็นว่า การถวายทานนั้นมาจากข้อพิจารณาถึงผลประโยชน์ที่จะเกิดขึ้น ซึ่งข้อพิจารณานี้กลายเป็นคำถามสำคัญที่พระจักรพรรดิวู่แห่งราชวงศ์เหลียงนั้นต่อพระโพธิธรรมว่า พระองค์จะได้รับกุศลอะไรบ้าง ในการที่พระองค์ได้กระทำการก่อสร้างพระวิหาร การอนุญาตให้คนบวช การโปรยทาน การถวายภัตตาหารเจ แด่พระภิกษุสงฆ์ในรัชกาลของพระองค์ และพระโพธิธรรมได้ถวายพระพรว่า การกระทำเช่นว่านั้น ไม่เป็นทางนำมาซึ่งกุศลแต่อย่างใด ในเรื่องนี้ ทำไมจึงเป็นอย่างนั้น ท่านเว่ยหลางตอบว่า ถูกแล้วการกล่าวเช่นนั้น การทำเช่นนั้นให้ได้แต่เพียงความปีติอิ่มใจเท่านั้น ไม่สมควรจะเรียกว่าเป็นกุศล กุศลจะมีได้ก็แต่ในธรรมกาย ไม่มีส่วนใดที่เกี่ยวข้องกันกับการทำเพื่อความปีติอิ่มใจ โดยการเห็นแจ้งชัดในจิตเดิมแท้นั้น เรียกว่า กุศลวิบาก และความคงที่สม่ำเสมอนั้น เรียกว่า กุศลสมบัติ และเมื่อใดความเป็นไปทางฝ่ายจิตของเรา มีการเคลื่อนไหวคล่องแคล่วไม่มีติดขัด จนทำให้เราทราบไม่ขาดสายถึงภาวะที่แท้จริง ใจของเราจึงจะถือว่าเข้าถึงกุศล การระวังจิต

---

[๓๗] วิ.จู. (ไทย) ๗/๒๙๕/๙๑-๙๒.

ไม่ให้เปลี่ยนแปลงไปตามอารมณ์ภายนอก คงที่ วางตัวในสภาพที่เหมาะสมทุกวิถีทาง รู้สึกการแสดงของจิตเดิมแท้ รู้ถึงความเป็นอิสระจากเครื่องถ่วงทั้งหลาย ไม่แล่นเตลิดไปจากจิตเดิม ไม่เผลอทำจิตให้มืดมัว จึงจะถือว่าเป็นการทำกุศลให้เกิดขึ้นอย่างแท้จริง ทุกคนที่ปฏิบัติจะเกิดความเป็นปกติ แต่คนที่ทำผิดไปจากนี้จะก่อให้เกิดมานะอหังการ ถือตัว ดูหมิ่นผู้อื่น ไม่เห็นแจ้งต่อจิตเดิมแท้ จึงขาดกุศล[๓๘]

๒) ความเป็นคู่ ข้อพิจารณาความตรงข้ามระหว่างสิ่งต่างๆ เช่นดีและชั่ว เป็นต้น เป็นการสะท้อนให้เห็นถึงการศึกษาของนิกายเซ็นอันเกิดจากการบรรลุถึงพุทธภูมินั้น ผ่านการพิจารณาให้เห็นสภาวะของสิ่งที่แตกต่างกัน ๒ สิ่ง เช่นเราถึงข้อพิจารณานี้ตามที่นาคารชุนนำเสนอว่า สังสารวัฏ (ทุกข์) และนิพพาน (สุข) นั้นต้องอยู่ร่วมกัน เพราะการจะเข้าใจถึงสิ่งหนึ่งได้จำเป็นต้องอาศัยสิ่งหนึ่งในการเทียบเคียง เช่นเดียวกับคนโง่เขลา กับคนมีปัญญา กล่าวคือ การพิจารณาให้เห็นจากคนทั่วไปที่มีทั้งพระพุทธเจ้าและกิเลส คือมีทั้งโพธิปัญญา (ปัญญาสำหรับการตรัสรู้) กับความคิดที่โง่เขลา ที่ผ่านทาจิตทำให้คนทั่วไปหายจากความโง่เขลา ประกอบด้วยความแจ่มแจ้ง ทำให้เป็นพระพุทธเจ้า และความคิดที่ตรงข้ามที่ออกทำให้จิตติดในอารมณ์คือกิเลสทำให้จิตนั้นติดแน่น[๓๙] โดยข้อพิจารณาดังกล่าวสะท้อนให้เห็นว่า ผู้ที่สร้างความรอบรู้ให้เท่ากับจำนวนกิเลสคือรู้เท่าทันกิเลสจึงจะพ้นจากอำนาจกิเสได้ ซึ่งลักษณะการที่จะหลุดพ้นจากกิเลสได้คือปัญญาที่แสดงตัวให้ปรากฏให้เห็นเองที่ตัวจิตเดิมแท้ ไม่แยกจากกันได้ อันเป็นทำจิตให้เป็นอิสระจากกิเลส การยึดติด อารมณ์ และมายา โดยการที่จะทำให้เข้าใจหรือแทงตลอดนี้ได้ ท่านเว่ยหลางพิจารณาว่าจำเป็นต้องอาศัยการสร้างปัญญาจากการท่องบ่น และศึกษาไตรตรองในพระสูตร (วัชรัจเฉทิกสูตร) อันเป็นสูตรที่สามารถทำให้รู้แจ้งแทงตลอดได้ อันเป็นพระสูตรที่ช่วยทำให้มีปัญญากล้าแข็งขึ้น ถ้าหากว่าคนมีปัญญาน้อยหรือไม่อาจเข้าใจอรรถอันลึกซึ้งได้ได้มาฟังสูตรนี้ก็อาจจะเกิดความสงสัยไม่เชื่อ แต่หากคนศึกษาอย่างจริงจังจะทำให้เข้าใจพระสูตรนี้ได้อย่างชัดเจน

ขณะที่ความเป็นคู่นั้นสะท้อนให้เห็นรูปแบบของการสร้างความรู้ในนิกายเซ็น แต่อาจเกิดปัญหาได้ว่า ความเป็นคู่นั้นสะท้อนให้เห็นว่า จิต กับพุทธะนั้นแยกจากกันได้ โดยการพิจารณาแบบนี้มาจากข้อสันนิษฐานเบื้องต้นที่เป็นการพิจารณาถึงลักษณะการปฏิบัติตามปารมิตาหรือข้อปฏิบัติอื่นๆ เพื่อการตรัสรู้อีกหรือไม่ อาจารย์ฮวงโปได้แสดงความเห็นไว้ในข้อนี้ว่า

“การตรัสรู้ย่อมเกิดจากจิตโดยตรง ไม่มีอะไรเกี่ยวกับการบำเพ็ญปารมิตาทั้งหกและข้อปฏิบัติอื่นใดเลย เนื่องจากการปฏิบัติหรือบำเพ็ญนี้ล้วนเป็นอุบายเพื่อเอาประโยชน์จากวัตถุ อันเกิดจากชีวิตประจำวัน โดยการตรัสรู้นั้นเป็นภาวะแห่งสัจจะ ธรรมกาย และอื่นๆ ทั้งหมด อริยผลทั้งสี่ อริยภาวะและมรรคญาณล้วนแต่เป็นเพียงคิดเอา เพื่อช่วยประคับประคองให้เราผ่านสังสารวัฏไปได้

---

[๓๘] พุทธทาสภิกขุ, **สูตรเว่ยหล่าง**, หน้า ๖๔-๖๕.

[๓๙] พุทธทาสภิกขุ, **สูตรเว่ยหล่าง**, หน้า ๔๗-๔๘.

ทั้งหมดไม่ใช่สิ่งที่ต้องทำเกี่ยวกับจิตที่เป็นพุทธะใดๆ เลย เนื่องจากจิตคือพุทธะ วิธีฉลาดเพื่อลุถึงสิ่งๆ นี้ คือการเพาะให้ พุทธะและจิต นั้น ผลิออกมาให้เห็นเท่านั้นเอง เพียงแต่เราทำให้ว่างจากความคิดปรุงแต่ง ซึ่งนำไปสู่การเกิดและการดับอยู่ตลอดเวลา และนำไปสู่ความทุกข์เดือดร้อนใจของสรรพสัตว์ จึงไม่มีความจำเป็นต้องมีวิธีปฏิบัติเพื่อการตรัสรู้อะไรเลย ฉะนั้น เมื่อพิจารณาจากแง่มุมนี้จึงไม่มีสภาวะความเป็นคู่ คำสอนของพุทธะทั้งหมดมีเพียงข้อเดียวกล่าวคือความว่างสิ้นเชิงจากของที่ตรงกันข้าม เป็นคู่ๆ ท่านโพธิธรรมได้มีความเชื่ออย่างแน่นแฟ้นในการเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับเนื้อหาอันแท้จริงของสากลจักรวาล”[๔๐]

การพิจารณาความเป็นคู่จึงเป็นลักษณะของมายา และข้อปฏิบัติของผู้ติดอยู่ในมายาจะเข้าใจไปได้ว่านั่นคือวิธีการที่จำเป็นสำหรับการอยู่ได้ในสังสารวัฏนี้เท่านั้น แต่ถ้าว่ากันตามจริงไม่มีสิ่งที่เป็นคู่กัน ซึ่งเมื่อพิจารณาอย่างว่ามานี้ ดีและชั่ว คนฉลาดและคนโง่เขลา จึงเป็นการแค่รูปแบบของจริยธรรมหรือข้อปฏิบัติที่ถูกเรียกไปตามบุคคลที่ต่างกัน แต่เมื่อถือเอาตามหลักสัจธรรมแล้วมีเพียงหนึ่งเดียวเท่านั้น ทั้งจิตและเนื้อหาไม่มีความแตกต่างกันแม้แต่นิดเดียวทั้งสองอย่างเป็นอันหนึ่งเดียวกัน

๔. ปัญหาสำหรับวิเคราะห์

๔.๑ พุทธปรัชญามหายาน นิกายเซ็น คือสำนักที่กล่าวถึงเรื่องใดบ้าง และมีประเด็นศึกษาในเรื่องดังกล่าวอย่างไร?

๔.๒ วิเคราะห์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเซ็นศึกษาในประเด็นใดบ้าง พร้อมยกเหตุผลประกอบ

๔.๓ วิพากษ์แนวคิดทางด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ของพุทธปรัชญามหายาน นิกายเซ็นว่าท่านเห็นด้วยหรือไม่ เพราะอะไร

๕. บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.**

กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ. **คัมภีร์มหายาน: ลังกาวตารสูตร.** แปลโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมฺมาปญฺโญ). พิมพ์ครั้งที่ ๒. พระนครศรีอยุธยา: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๓.

พุทธทาสภิกขุ. **สูตรเว่ยหล่าง**. กรุงเทพมหานคร: ไทยควอลิตี้บุ๊คส์, ๒๕๕๙.

_____. **คำสอนฮวงโป.** กรุงเทพมหานคร: ม.ป.ป.

---

[๔๐] พุทธทาสภิกขุ, **คำสอนฮวงโป,** หน้า ๗๕-๗๗.

พระสงฆ์จี้กง. **วัชรปรัชญาปารมิตาสูตร**. แปลโดย อมร ทองสุก. พิมพ์ครั้งที่ ๓. ปทุมธานี: ชุณหวัตร, ๒๕๕๓.

สมภาร พรมทา. **พุทธศาสนานิกายเซน: การศึกษาเชิงวิเคราะห์**. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๖.

เสถียร โพธินันทะ. **ปรัชญามหายาน**. พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๕.

อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์. **พระพุทธศาสนามหายาน.** พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร: สภาการศึกษามหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

David J.Kalupahana. **A History of Buddhist Philosophy**. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.

บรรณานุกรม

กีรติ บุญเจือ. **จริยศาสตร์สำหรับผู้เริ่มเรียน**. กรุงเทพมหานคร : ไทยวัฒนาพานิช,๒๕๔๒.

กีรติ บุญเจือ. **แก่นปรัชญายุคกลาง**. กรุงเทพมหานคร : ไทยวัฒนาพานิช,๒๕๒๗.

กรุณา-เรืองอุไร กุศลาสัย. **ภารตวิทยา.** กรุงเทพ : สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๑๖.

คณะกรรมการโครงการสัททานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เฉลิมพระเกียรติ พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว.**สัททานุกรมพระไตรปิฎกเชิงวิจัย ฉบับบาลี-ไทย เล่ม ๑.** กรุงเทพมหานคร ประยูรสาส์นไทย การพิมพ์, ๒๕๕๖.

เจษฎา ทองรุ่งโรจน์. **พจนานุกรมอังกฤษ-ไทย**. กรุงเทพมหานคร : แสงดาว, ๒๕๕๗.

จำนงค์ ทองประเสริฐ.**บ่อเกิดลัทธิประเพณีอินเดีย.**กรุงเทพ : อรุณการพิมพ์, ๒๕๔๐.

ชะเอม แก้วคล้าย, จำลอง สารพัดนึก. **สุขาวดีวยูหสูตร**. กรุงเทพมหานคร : โครงการตำราและวิชาการมหายาน คณะสงฆ์จีนนิกายแห่งประเทศไทย ชมรมมหายาน และคณะศิษยานุศิษย์, ๒๕๕๓.

ชาญณรงค์ บุญหนุน. “แนวคิดและรูปแบบการปกครองคณะสงฆ์ไทย”. **พุทธศาสน์ศึกษา** ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๒-๓ พฤษภาคม-ธันวาคม ๒๕๔๑.

เชอเกียม ตรุงปะ ริมโปเช และฟรานเชสก้า เฟอร์แมนเติ้ล. **คัมภีร์มรณศาสตร์แห่งธิเบต**, แปลโดย อนุสรณ์ ติปยานนท์. กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๕๗.

เชอเกียล นัมไค นอร์บุ. **ซกเชน : คำสอนลับแห่งวัชรยาน วิถีธรรมสู่การรู้แจ้ง**, แปลโดย รุจิรา เจริญศักดิ์.กรุงเทพมหานคร : สวนเงินมีมา, ๒๕๖๑.

ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ (ษัฏเสน). **พระพุทธศาสนาแบบทิเบต.** กรุงเทพฯ: ส่องศยาม,๒๕๓๘.

ทวีวัฒน์ ปุณฑริกวิวัฒน์. **ศาสนาและปรัชญาในจีน ทิเบต และญี่ปุ่น**. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๔๕.

ไดเซ็ต ไตตาโร่ ซูซูกิ. **คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร**. แปลและเรียบเรียงโดย พระราชปริยัติกวี (สม จินต์ สมฺมาปญฺโญ). กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๓.

เนื่องน้อย บุณยเนตร. **จริยศาสตร์ตะวันตก : ค้านท์ มิลล์ ฮอบส์ รอลส์ ซาร์ทส์.** กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณราชิวทยาลัย, ๒๕๓๙.

ประทุม อังกูรโรหิต. **พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ : ข้อโต้แย้งทางปรัชญา**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๓.

พระคณาจารย์จีนธรรมสมาธิวัตร (เย็นเต๊ก)และคณะสงฆ์จีนนิกาย. **พระพุทธศาสนามหายาน**.

กรุงเทพมหานคร : ธนาคารกรุงเทพ จำกัด, ๒๕๓๑.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๒๔. นนทบุรี : บริษัท เอส.อาร์.พริ้นติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๕๓.

_____. **พุทธธรรม ฉบับขยายความ.** พิมพ์ครั้งที่ ๓๓. กรุงเทพมหานคร : ผลิธัมม์, ๒๕๕๕.

พระพรหมบัณฑิต. **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา**. พระนครศรีอยุธยา : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๖๑.

พระมหากันต์ วฑฺฒนวํโส. "การศึกษาเปรียบเทียบแนวความคิดเรื่องเกณฑ์ตัดสินทางจริยธรรมในจริยศาสตร์ของค้านท์กับในพุทธจริยศาสตร์ตามทรรศนะของพระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตฺโต)". **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต.** มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕.

พระมหาระวี ติกฺขปญฺโญ (ไกรยะพันธ์). "การศึกษาเปรียบเทียบทฤษฎีความรู้ของพุทธปรัชญาเถรวาทกับเบอร์ทรันด์ รัสเซลล์". **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต.** บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๔.

พระมหามานพ กวิวํโส (นักการเรียน). "การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องญาณวิทยา ในพุทธปรัชญา", **วิทยานิพนธ์ศาสนศาสตรมหาบัณฑิต**. สภาการศึกษามหามกุฏราชวิทยาลัย , ๒๕๓๕.

พระมหาสมบูรณ์ วุฑฺฒิกโร (พรรณา). จิตตมาตรของนิกายโยคาจาร : การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น. **วิทยานิพนธ์ดุษฎีบัณฑิต**. บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐.

พระสงฆ์จี้กง. **วัชรปรัชญาปารมิตาสูตร**. แปลโดย อมร ทองสุก. พิมพ์ครั้งที่ ๓. ปทุมธานี : ชุณหวัตร, ๒๕๕๐.

พระพุทธโฆสะ. **คัมภีร์วิสุทธิมรรค**. แปลและเรียบเรียงโดย สมเด็จพระพุฒาจารย์ (อาจ อาสภมหาเถร. พิมพ์ครั้งที่ ๔ . กรุงเทพมหานคร : บริษัท ประยูรวงศ์พริ้นท์ติ้ง จำกัด, ๒๕๔๖.

พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ วันจันทร์). **พุทธปรัชญา**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๙.

พุทธทาสภิกขุ. **ภาษาคน-ภาษาธรรม.** กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ๒๕๓๗.

_____. **ตัวกู-ของกู.** พิมพ์ครั้งที่ ๒.กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๔๘.

_____. **นิพพาน**. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ม.ป.ป.

_____. **ปฏิจจสมุปบาท.** กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา,ม.ป.ป.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.** กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

ทวีวัฒน์ ปุณฑริกกวิวัฒน์. **ศาสนาและปรัชญาในจีน ทิเบต และญี่ปุ่น.** กรุงเทพมหานคร : ๒๕๔๕.

ธิเรนทรโมฮัน ทัตตะ**. ปรัชญาอินเดีย**. แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,๒๕๑๙.

รัตนา ตันบุญเต็ก. **ปรัชญาคืออะไร**. กรุงเทพมหานคร : อมรินทร์การพิมพ์ , ม.ป.ป.).

ราชบัณฑิตยสถาน. **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย**. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : บริษัท เท็กซ์ แอนด์ เจอร์นัล พับลิเคชั่น จำกัด, ๒๕๔๓.

โรเบิร์ต เทอร์แมน. **สาระพระพุทธศาสนาของธิเบต**. แปลโดย ส.ศิวรักษ์. พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพมหานคร : เคล็ดไทย, ๒๕๔๖.

วัชระ งามจิตรเจริญ. **พุทธศาสนาเถรวาท**. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๕๐.

_____. “แนวความคิดเรื่องอันตรภพในพุทธศาสนาเถรวาท”. **วารสารศิลปะศาสตร์ ปีที่ ๘ ฉบับที่ ๑** มกราคม-มิถุนายน, ๒๕๕๑.

วิทย์ วิศทเวทย์. **ปรัชญาทั่วไป : มนุษย์ โลก และความหมายของชีวิต**. พิมพ์ครั้งที่ ๘. กรุงเทพมหานคร : อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๓๑.

_____. **ปรัชญาการศึกษา**. กรุงเทพมหานคร : โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๕.

วิทย์ วิศทเวทย์ และ เสฐียรพงษ์ วรรณปก. **หนังสือเรียนสังคมศึกษา รายวิชา ส. ๔๐๒**. กรุงเทพมหานคร : อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๓๐.

วิศรุต ภู่ไหมทอง. “คุณค่ากับสิ่งที่เชื่อว่าจริง : อ่านใหม่ The Will to Believe ของวิลเลี่ยม เจมส์”. **ข้า ค่า ฆ่า : อัตลักษณ์ คุณค่า ความรุนแรง**. บรรณาธิการโดยสุวรรณา สถาอานันท์, กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๕.

สมภาร พรมทา. **มนุษย์กับศาสนา.** กรุงเทพมหานคร: ศยาม, ๒๕๔๖.

_____. **พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๒.กรุงเทพมหานคร: ศยาม, ๒๕๔๘.

_____. **พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก**. กรุงเทพมหานคร : ปัญญฉัตร์ บุ๊คส์ บายดิ้ง, ๒๕๕๙.

สติสจันทร ชัตเตอรจี. **ปรัชญาอินเดีย**. แปลโดย สนั่น ไชยานุกูล. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๑๙.

สุวรรณา สถาอานันท์. **ศรัทธากับปัญญา : บทสนทนาทางปรัชญาว่าด้วยศาสนา**. พิมพ์ครั้งที่ ๒ . กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยลัย, ๒๕๕๐.

สุจิตรา อ่อนค้อม. **ปรัชญาเบื้องต้น**. พิมพ์ครั้งที่ ๖. กรุงเทพมหานคร : อักษราพิพัฒน์, ๒๕๔๕.

โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์. **ปรัชญาทั่วไป**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๖๑.

สันตินา ปีเตอร์ เดลลา. **ต้นไม้แห่งโพธิ : คำสอนพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน วัชรยาน**

และอภิธรรม. พิมพ์ครั้งที่ ๔. นนทบุรี : ภาพพิมพ์, ๒๕๖๑.

เสถียร โพธินันทะ. **ปรัชญามหายาน**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๑.

_____. **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓.

เสถียรโกเศศ-นาคะประทีป. **ลัทธิของเพื่อน.** กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์พิราบ, ๒๕๓๗.

สุลักษณ์ ศิวรักษ์. **พุทธศาสนาตันตระหรือวัชรยาน.** กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย, ๒๕๔๒.

สุมาลี มหณรงค์ชัย. **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**. กรุงเทพมหานคร : ศยาม, ๒๕๔๘.

ส.ศิวรักษ์. **พุทธศาสนากับปัญหาทางเพศและสีกากับผ้าเหลือง**. กรุงเทพมหานคร : ส่องศยาม, ๒๕๕๓.

วศิน อินทสระ. **พุทธปรัชญามหายาน.** กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๐.

เสฐียร พันธรังษี. **พุทธศาสนามหายาน.** พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๔๓.

วศิน อินทสระ. **สาระสำคัญแห่งพุทธปรัชญามหายาน.** พิมพ์ครั้งที่ ๒, กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ธรรมดา,๒๕๕๐.

อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์. **พระพุทธศาสนามหายาน**. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

Alex Waymann. **Tantric Buddhism**. Delhi: Motilan, 1997.

Bronwyn Finnigan. “Buddhist Idealism”. In **Idealism : New essays in Metaphysics**. edited by Tyron Goldschmidt&Kenneth L. Pearce.New York : Oxford University Press,2017.

Charles Taliaferro. "Philosophy of Religion". in **The Blackwell Companion to Philosophy**. Edited by NICHOLAS BUNNIN and E. P. TSUI-JAMES, SECOND EDITION. UK : Blackwell Publishers Ltd,2003.

Chakravarthi Ram-Prasad. **Eastern Philosophy**. London : Weidenfeld&Nicolson,2005.

C.L.Stevenson. **Ethics and Language**. New York : Yale University Press,1944.

_____. “The Emotive Meaning of Ethical Term 1937”, **Facts and Values : Studies in Ethical** Analysis. New York : Yale University Press,1963.

David J. Kalupahana. **A History of Buddhist Philosophy : Continuities and discontinuities.** Hawai : University of Hawai Press,1992.

_____. **The Buddha's Philosophy of Language.** Sri Lanka : A Sarvodaya Vishva Lekha Publication, 1999.

_____. **Buddhist Philosophy : A Historical Analysis**. 2nd Printing. Honolulu : the University Press of Hawii, 1977.

K.N.Jayatilleke. **The Message of the Buddha**. ed. by Ninian Smart. London : Allen & Unwin Ltd.,1975.

_____. **Early Buddhist Theory of Knowledge**. Delhi : George Allen & Unwin Ltd.,2004.

G.E.Moore. **Philosophical Studies**. London : Arthur Barker Ltd.,1969.

H.H.the Dalai Lama, Tsong-ka-pa and Jeffrey Hopkins. **Tantra in Tibet**. London : Allen& Unwin,1977.

Harold H. Titus. **Living Issues in Philosophy**. New Delhi : Eurasia Publishing House Ltd.,1968.

Immanuel Kant. **The Moral Law**. tr. By H.J. Paton. London : Hutchison University Library, 1969.

Indra Majupuria. **Tibetan Women**. India : M.Devi,1990.

JONARDON GANERI. 'Hinduism' . In **A Companion to Philosophy of Religion**. Ed. by Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn.Second Edition. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.,2010.

Jidunath Sinha. **Introduction to Philosophy**. Calcutta : Sinha Publishing House,1968.

John Hospers. **An Introduction to Philosophical Analysis**. London : Routledge,1990.

June Campbell, Gender. **Identity and Tibetan Buddhism**. Delhi : Motilal Banardass Publishers,2003.

Martin Davies. "Foundational Issues in the Philosophy of Language". in **The Blackwell Guide to the Philosophy of Language.** edited by Michael Devitt and Richard Hanley. UK: Blackwell Publishing Ltd.,2006.

Ramakrishna Puligandla. **Fundamentals of Indian Philosophy**. 4th impression. New Delhi : D.K.Printworld Ltd.,2008.

Robert Audi. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**.Second Edition. New York : Cambridge University Press,1999.

Th.stcherbatsky**. buddhist Logic Volume I**. New York : DoverPublications Inc.,1962.

W.V.O.Quine. **Epistemology Naturalized**. ed.by Linda Matin Alcoff. Massachusetts : Blackwell, 1998.

ประวัติผู้แต่ง

ชื่อ **พระมหาขวัญชัยกิตฺติเมธี (เหมประไพ)**
ตำแหน่ง **อาจารย์**
ภาควิชา **ศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์**
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
ที่อยู่ปัจจุบัน **๒๖๖ ถ.จักรวรรดิ เขตสัมพันธวงศ์ กรุงเทพมหานคร ๑๐๑๐๐**

ประวัติการศึกษา

- พุทธศาสตรบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ. ๒๕๔๒
- พุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ. ๒๕๔๘
- พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญามหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ.๒๕๕๗
- เปรียญธรรม ๙ ประโยค พ.ศ.๒๕๕๐

ประวัติการทำงาน

- อาจารย์ประจำหลักสูตรพุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา วิทยาลัยสงฆ์พุทธปัญญาศรีทวารวดี

รางวัลเกียรติคุณ

- รางวัลผู้ทำคุณประโยชน์ต่อพระพุทธศาสนา (เสาเสมาธรรมจักร) สาขาแต่งหนังสือทางพระพุทธศาสนา
- รางวัลเชิดชูเกียรติพระธรรมทูตและพระวิทยากรที่ทุ่มเททำงานเผยแผ่ในพื้นที่ ๕ จังหวัดชายแดนใต้

ผลงานตีพิมพ์

- หนังสือเรื่อง **ปัญหาปรัชญา.** กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิหยดธรรม, ๒๕๖๐.