

นิสฺสวภาวะในคัมภีร์มูลธมฺมกการิกา Nihsvabhāva in MŪlamadhyamakakārikā

พระมหาไวยัชนินทร์ อาวุธบุญโณ (มีสุวรรณ)*

Phramaha Waichanin Meesuwan

คณอง ปาลิภัทรางกูร**

Kanong Palipatrangkura

สาขาพุทธศาสนศึกษา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ประเทศไทย

Master of Buddhist Studies, Faculty of Liberal Arts, Thammasat University, Thailand

E-mail: waichanin00๗@gmail.com

Received: February 06, 2026

Revised: February 28, 2026

Accepted: March 10, 2026

บทคัดย่อ

การวิจัยครั้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาแนวคิดนิสฺสวภาวะในมูลธมฺมกการิกา เป็นการวิจัยเชิงคัมภีร์ วิเคราะห์ข้อมูลโดยวิธีการพรรณนาเนื้อหา โดยมุ่งศึกษาทำความเข้าใจและตีความแนวคิดนิสฺสวภาวะในคัมภีร์มูลธมฺมกการิกา ซึ่งเป็นผลงานสำคัญของพระนาครชุน (Nāgārjuna) ที่มีอิทธิพลอย่างยิ่งต่อแนวคิดในพระพุทธศาสนาเถรวาท งานวิจัยนี้ได้ศึกษาข้อความในคัมภีร์จำนวน ๒๗ บทอย่างเป็นระบบและละเอียดถี่ถ้วน เพื่อสำรวจว่าแนวคิดนิสฺสวภาวะถูกนำเสนอและอธิบายไว้อย่างไรในบริบทต่าง ๆ ของคัมภีร์

ผลการวิจัยพบว่า พระนาครชุนได้นำเสนอแนวคิดนิสฺสวภาวะเพื่อปฏิเสธสวภาวะหรือความมีตัวตนที่แท้จริงของสรรพสิ่ง โดยใช้วิธีการวิเคราะห์และโต้แย้งผ่านตรรกะในรูปแบบต่าง ๆ ถึง ๙ ลักษณะ ซึ่งหนึ่งในวิธีสำคัญที่ท่านใช้ในการชี้ให้เห็นความไม่แท้จริงของสรรพสิ่งก็คือ “จตุษโกฏิปฏิเสธ” หรือการตั้งข้อโต้แย้งผ่านทางเลือก ๔ ประการ ได้แก่ การมีอยู่ การไม่มีอยู่ การมีและไม่มีอยู่ และการไม่ทั้งมีอยู่และไม่ไม่มีอยู่ ซึ่งแสดงให้เห็นถึงหลักว่าง (ศูนยตา) และลักษณะสัมพันธ์อิงอาศัยกันของสรรพสิ่ง แนวคิดนิสฺสวภาวะในคัมภีร์มูลธมฺมกการิกา ไม่ได้เป็นเพียงข้อเสนอเชิงอภิปราย หากยังเป็นเครื่องมือ

* พระมหาไวยัชนินทร์ อาวุธบุญโณ (มีสุวรรณ) Phramaha Waichanin Arwudhapanyo (Meesuwan). นิสิตปริญญาโท ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชา พุทธศาสนศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ Master's degree student in the Degree of Master of Arts (Buddhist Studies) Thammasat University

** ผศ.ดร.คณอง ปาลิภัทรางกูร Asst.Prof.Dr.Kanong Palipatrangkura. อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ the thesis adviser Thammasat University

ในการทำลายความยึดมั่นถือมั่นและชี้ทางสู่การบรรลุธรรมตามแนวทางของพระพุทธศาสนาเถรวาทอันเป็นเป้าหมายสูงสุดของการปฏิบัติธรรมในสายมัธยมิกะ

คำสำคัญ : สวภาวะ; นิสฺสวภาวะ; จตุษโกฏิ

Abstract

This research aims to study the concept of *niḥsvabhāva* (lack of inherent existence) in the *Mūlamadhyamakakārikā*. It is a textual research study that analyzes data through content description, focusing on understanding and interpreting the concept of *niḥsvabhāva* in the *Mūlamadhyamakakārikā*, a foundational work by Nāgārjuna that has had significant influence on Mahāyāna Buddhist thought. This study systematically and thoroughly examines all 27 chapters of the scripture to explore how the concept of *niḥsvabhāva* is presented and explained in various contexts.

The findings reveal that Nāgārjuna presents *niḥsvabhāva* to refute *svabhāva*, or the notion of an intrinsic, independent existence of all phenomena. He employs nine types of logical analysis and arguments, one of the key methods being the “*catuṣkoṭi*” (fourfold negation), which includes: existence, non-existence, both existence and non-existence, and neither existence nor non-existence. This demonstrates the principle of emptiness (*śūnyatā*) and the interdependent nature of all things. The concept of *niḥsvabhāva* in the *Mūlamadhyamakakārikā* is not merely a metaphysical proposition, but also a tool to dismantle clinging and attachment, pointing the way toward enlightenment in accordance with the Mahāyāna Buddhist path. This represents the ultimate goal of practice in the Madhyamaka tradition.

Keywords : svabhāva; niḥsvabhāva; Catuṣkoṭi

ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

นิกายมัธยมกะ ซึ่งมีพระนาคราชเป็นผู้วางรากฐานได้พัฒนาแนวคิด “นิสฺสวภาวะ” (niḥsvabhāva) หรือ “ความไม่มีสภาวะโดยตน” ขึ้นเพื่อตอบโต้กับแนวคิด “สวภาวะ” (svabhāva) ของนิกายสรวาสติวาท ซึ่งเชื่อว่าสรรพธรรมมีความเป็นจริงในอดีต ปัจจุบัน และอนาคต โดยนาคราชมองว่าการยืนยันว่าธรรมมีสภาวะแท้จะย้อนแย้งกับหลัก “อนัตตา” ที่พระพุทธเจ้าทรงสอนไว้^๑

ในคัมภีร์มูลมยุมกการิกา (Mūlamadhyamakakārikā) บทที่ ๑ คาถาที่ ๑๐ นาคราชเสนอว่า หากสรรพสิ่งไร้สภาวะแล้ว ความมีอยู่ของสิ่งหนึ่งจึงไม่อาจเป็นเหตุให้สิ่งอื่นเกิดขึ้นได้อย่างแท้จริง กล่าวคือ แม้หลักปฏิจจนุปาทจะอธิบายว่า “เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี” แต่หากสิ่งเหล่านั้นไม่มีตัวตนแท้จริง ความสัมพันธ์เชิงเหตุและผลก็เป็นเพียงสมมุติเท่านั้น ไม่ใช่ความจริงปรมัตถ์^๒

“ความไม่มีสภาวะ” จึงหมายถึงการที่สิ่งต่างๆ ไม่มีแก่นสาร ไม่มีการดำรงอยู่โดยตัวของมันเอง ทุกสิ่งล้วนอิงอาศัยเหตุปัจจัยในการเกิดขึ้น เมื่อเหตุปัจจัยเปลี่ยน สิ่งนั้นก็ย่อมแปรเปลี่ยนไป จึงไม่อาจถือว่ามีสิ่งใดมีอยู่แท้ (na sattā vidyate) กล่าวอีกนัยหนึ่ง แนวคิดนิสฺสวภาวะปฏิเสธการมีอยู่โดยอัตโนมิติของสรรพสิ่ง และเห็นว่าทุกสิ่งเป็นเพียงกระบวนการ (process) ชั่วคราวที่เกิดและดับ

แนวคิดนี้ขยายผลจากหลักอนัตตาในพุทธศาสนาตั้งเดิม โดยมีใช้แค่ปฏิเสธ “ตัวตนของบุคคล” เท่านั้น แต่ยังปฏิเสธ “แก่นแท้ของธรรม” ด้วย นอกจากนี้ นิสฺสวภาวะในสายมัธยมกะยังตั้งอยู่บนฐานของศูนยตา (Śūnyatā) ซึ่งมองว่าสิ่งใดก็ตามที่ขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัย ย่อมไม่อาจมีภาวะที่ตั้งมั่นได้เลย^๓

ดังนั้น การวิเคราะห์แบบมัธยมกะมิได้มุ่งเพียงเสนอทฤษฎีอภิปรัชญาใหม่ แต่ยังทลายแนวคิดแบบสาร์ถถนิยมของนิกายก่อนหน้า โดยการยืนยันว่า สภาวธรรมทั้งปวงเป็นศูนยะ ปราศจากภาวะตนทั้งในแง่ภาวะและการรับรู้ ซึ่งสะท้อนให้เห็นพลวัตทางความคิดภายในพระพุทธศาสนamahayan ได้อย่างลุ่มลึก ผู้วิจัยจึงต้องการศึกษาแนวคิดนิสฺสวภาวะที่ปรากฏในคัมภีร์มูลมยุมกการิกา

^๑ Cox, C., *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*, (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1995), p. 24.

^๒ Garfield, J. L., *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 103.

^๓ Kalupahana, D. J., *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, (State University of New York Press, 1986), p. 113.

^๔ Conze, E., *The Large Sutra on Perfect Wisdom: With the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*. (Berkeley: University of California Press, 1975), p. 147.

วัตถุประสงค์การวิจัย

เพื่อศึกษาแนวคิดนิสฺสรวาจะในคัมภีร์มูลมัยมกการิกา

วิธีดำเนินการวิจัย

งานวิจัยฉบับนี้เป็นงานวิจัยเอกสาร (Documentary Research) ผู้วิจัยจะศึกษาแนวคิดนิสฺสรวาจะของนิกายมัยมกะและจากแหล่งที่สำคัญคือ คัมภีร์มูลมัยมกการิกา เพื่อให้ทราบความหมายและคำอธิบายของนิกายมัยมกะ จากนั้นผู้วิจัยจะศึกษาแนวคิดนิสฺสรวาจะของงานแปลพร้อมคำอธิบายและบทวิจารณ์ เช่น Garfield, Kalupahana, Siderits, Williams & Tribe และงานวิชาการภาษาไทยที่เกี่ยวข้อง เพื่อให้ได้องค์ความรู้ที่ชัดเจนยิ่งขึ้น จากนั้นผู้วิจัยจะนำแนวคิดนิสฺสรวาจะของนิกายมัยมกะมาจัดประเภทเพื่อประโยชน์ในการทำความเข้าใจในเชิงวิชาการต่อไป p.

ผลการวิจัย

นาคารชุนในคัมภีร์ *มูลมัยมกการิกา* มิได้จำกัดการโต้แย้งของตนไว้เพียงแนวคิดสวภาวะ (svabhāva) ของนิกายสรวาสติวาทเท่านั้น หากยังแสดงให้เห็นถึงความไม่สมเหตุสมผลของแนวคิดนี้ในหมู่สเถตรานติกะด้วย โดยเฉพาะประเด็น “ธรรมที่ดำรงอยู่โดยตนเอง” ซึ่งถือเป็นแกนกลางของแนวคิดสวภาวะ นาคารชุนเปิดบทที่ ๑ ด้วยคาถาว่า “na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ” หรือ “ไม่เกิดจากตนเอง ไม่เกิดจากผู้อื่น ไม่เกิดจากทั้งสอง และไม่เกิดโดยไร้เหตุ”^๕ ซึ่งชี้ชัดว่า สิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นโดยอิงอาศัยกัน ไม่มีสิ่งใดดำรงอยู่อย่างเป็นอิสระ

แนวคิดของสรวาสติวาทเสนอว่า ธรรมะมีสวภาวะ คือมีลักษณะเฉพาะที่ดำรงอยู่ได้แม้ไม่มีการปรากฏ เช่น สี หรือ รส ยังคง “มีอยู่” แม้ไม่มีผู้รับรู้ แต่นาคารชุนวิพากษ์ว่าแนวคิดนี้ละเลยหลักแห่งปฏิจจนสมุปบาท หรือการเกิดขึ้นโดยอาศัยเหตุปัจจัย^๖

แม้สเถตรานติกะจะปฏิเสธสวภาวะแบบสรวาสติวาท แต่กลับเสนอทฤษฎี “ขณิกภังควาท” และยึดแนวคิดความไร้สวภาวะอย่างเข้มงวด นาคารชุนมองว่าท่าทีสุดโต่งนี้ไม่สามารถอธิบายความสัมพันธ์ของเหตุและผลได้อย่างสมบูรณ์^๗ เขาจึงโต้แย้งแนวคิด “ปัจจัย” ว่าเป็นเพียงสมมุติ โดยในบทที่ ๑ คาถาที่ ๕ กล่าวว่า:

^๕ Garfield, J. L., *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakārikā*, (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 113.

^๖ Kalupahana, D. J. *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, (State University of New York Press, 1986), p. 222.

^๗ Ibid, p. 288.

“สิ่งเหล่านี้ก่อให้เกิดสิ่งเหล่านั้น ดังนั้นจึงถูกเรียกว่าปัจจัย แต่หากสิ่งเหล่านั้นไม่เกิดจากสิ่งเหล่านี้ แล้วเหตุใดสิ่งเหล่านี้จึงไม่เป็น ‘ไม่ใช่ปัจจัย’?”^๘

ข้อโต้แย้งนี้ชี้ว่า ถ้าไม่สามารถพิสูจน์การเกิดของผลจากเหตุได้อย่างแท้จริง การกล่าวว่าสิ่งใดเป็น “เหตุ” หรือ “ปัจจัย” ก็เป็นเพียงการตั้งชื่อจากความคุ้นชิน มิใช่สิ่งที่มีตัวตนแท้จริง นาการชุนจึงล้มล้างแนวคิดอภิปรายญาณนิยมที่ถือว่าปัจจัยมีพลังภายใน และเสนอว่าเหตุและผลเป็นเพียงปรากฏการณ์ที่สัมพันธ์กันโดยไม่มีแก่นสาร

โดยสรุป แนวคิดนิสฺสวภาวะของมัธยมกะ ไม่เพียงปฏิเสธความมีอยู่โดยตนของธรรมเท่านั้น แต่ยังแสดงให้เห็นว่า แม้แต่ความเป็นเหตุและผลก็ไม่มีสถานะที่มั่นคง ทุกสิ่งล้วนเกิดขึ้นโดยอาศัยกัน และไม่มีสาระที่ดำรงมั่น นี่คือหัวใจของแนวคิดศูนยตาในสายมัธยมกะ

ความหมายของสวภาวะ

หลังจากตรัสรู้อภิธรรมโพธิญาณ ได้ต้นอัสสตัลพฤกษ์ สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าได้ทรงพิจารณาหลัก “ปฏิจจสมุปบาท” อันเป็นธรรมสำคัญในการอธิบายกระบวนการเกิดขึ้นของทุกข์ตามเหตุปัจจัย^๙ ปฏิจจสมุปบาทประกอบด้วย ๑๒ องค์ธรรม โดยเริ่มจากอวิชชาเป็นเหตุของสังขาร ไปจนถึงขรามณะ ซึ่งสะท้อนแนวคิดที่ไม่มีสิ่งใดดำรงอยู่โดยลำพัง แต่เกิดขึ้นและดับไปจากการอาศัยปัจจัย (อิมสมิ สติ อิหิ โหติ)

ในมุมมองทาง **ภววิทยา** (ontology) ปฏิจจสมุปบาทอธิบายว่า **ขันธ ๕** (รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ) มีใช้สิ่งที่มีอยู่โดยตัวมันเอง แต่เป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นชั่วคราวตามเหตุปัจจัย เมื่อตัดปัจจัยแล้ว ขันธ ๕ ย่อมดับไป ซึ่งตรงกับคำสอนเรื่องอนัตตา กล่าวคือ ไม่มี “ตัวตน” ที่แท้จริง ขันธ ๕ ไม่สามารถดำรงอยู่โดยอิสระได้^{๑๐}

ในด้าน **ญาณวิทยา** (epistemology) การรับรู้ในพระพุทธศาสนาไม่ได้ตั้งอยู่บนฐานของอัตตา แต่เป็นกระบวนการที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ขันธ ๕ ทำหน้าที่เป็นฐานของการรู้ เช่น รูปเป็นกายภาพ เวทนาเป็นความรู้สึก สัญญาคือการจดจำ สังขารคือความคิด และวิญญาณคือการรับรู้อารมณ์ การเข้าใจว่าขันธ ๕ ไร้แก่นสาร ช่วยให้ปฏิบัติเกิดปัญญาและปล่อยวางอุปาทาน

อย่างไรก็ตาม หลังการปรินิพพานของพระพุทธเจ้าราว ๒๐๐ ปี เกิดความเห็นต่างในหมู่ภิกษุ โดยบางกลุ่มเชื่อว่า หากสิ่งหนึ่งดับไปโดยสิ้นเชิง จะไม่สามารถเป็นปัจจัยให้สิ่งใหม่เกิดได้ จึงเกิดแนวคิด

^๘ Garfield, J. L., *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamaka-kārikā*, (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 115.

^๙ วิ.ม. (ไทย). ๔/๑/๑

^{๑๐} ม.ม. (ไทย). ๑๒/๓๔๙/๔๓๐

สภาวะขึ้น เพื่ออธิบายว่า สภาธรรมต้องมี “คุณสมบัติภายใน” ที่ทำให้ดำรงอยู่ได้ เช่น ไฟมีความร้อน น้ำมีความเปียก วิญญาณมีการรับรู้

นิกายที่นำแนวคิดนี้ไปพัฒนาคือ **สรวาสติวาทะ** (Sarvāstivāda) ซึ่งเชื่อว่า ธรรมทั้งหลายมีอยู่จริงในสามกาล (อดีต ปัจจุบัน อนาคต) โดยอาศัยแก่นสารคือ “สภาวะ” ที่ไม่เปลี่ยนแปลง แม้เมื่อรูปธรรมดับไปแล้ว แต่สภาวะยังดำรงอยู่ ซึ่งช่วยอธิบายการส่งผลของกรรมได้ต่อเนื่อง^{๑๑}

แม้แนวคิดนี้จะพยายามรักษาความสมเหตุสมผลของเหตุและผล แต่กลับละเลยหลักการเปลี่ยนแปลงของธรรมตามไตรลักษณ์ กลายเป็นการถือว่าสิ่งหนึ่งดำรงอยู่ถาวร เป็นเหตุให้เกิดคำวิจารณ์จากนิกายอื่น เช่น เสาทรานติกะ และนำไปสู่การเกิดของนิกายใหม่อย่างมัธยมกะที่เน้นแนวคิดนิสฺสภาวะและศูนยตาแทน

นิสฺสภาวะในคัมภีร์มูลมัยมกการิกา

เพื่อให้เข้าใจหลักปรัชญาศูนยตา อันเป็นหัวใจของคัมภีร์ *มูลมัยมกการิกา* ได้อย่างถ่องแท้ จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องพิจารณาแนวคิด นิสฺสภาวะ ซึ่งเป็นจุดยืนทางอภิปรัชญาและตรรกะที่นาการชุนใช้ในการวิพากษ์ลัทธิปรัชญาอื่น ๆ ที่เชื่อว่าสรรพสิ่งมีธรรมชาติแท้ที่ไม่แปรเปลี่ยน การปฏิเสธ “สภาวะ” มิได้เป็นเพียงการล้มล้างหลักปรัชญาของสำนักหนึ่งเท่านั้น หากแต่เป็นการเปิดมุมมองใหม่ต่อการเข้าใจ “การมีอยู่” ของสรรพสิ่งทั้งหมด ผ่านหลักแห่ง “ความว่าง” และ “อิทัปปัจจยตา” ซึ่งทำให้เกิดความเข้าใจต่อโลกในเชิงสัมพันธ์ มิใช่เชิงตัวตน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในบทที่ ๑ ของคัมภีร์นี้ ซึ่งว่าด้วย “ปรัตยยะ” หรือ “เงื่อนไข/ปัจจัย” นาคารชุนได้เริ่มวางรากฐานแนวคิดนิสฺสภาวะไว้ตั้งแต่ต้น ด้วยการตั้งคำถามต่อโครงสร้างของความสัมพันธ์เชิงเหตุผล และทำให้เห็นว่า แม้แต่สิ่งที่เราเรียกว่า “เหตุ” หรือ “ปัจจัย” นั้น ก็ไม่อาจมีอยู่ได้โดยตัวของมันเอง

นิสฺสภาวะที่ปฏิเสธด้วยจตุษโกฏี

ผู้วิจัยตระหนักดีว่า แม้คัมภีร์ *มูลมัยมกการิกา* ของนาคารชุนจะนำเสนอแนวคิดเรื่องการปฏิเสธ “สภาวะ” หรือธรรมชาติที่ดำรงอยู่โดยตัวของมันเองอย่างเป็นระบบ แต่อย่างไรก็ตาม การปฏิเสธนี้ไม่ได้เกิดขึ้นอย่างกระจัดกระจายหรือเป็นเพียงชุดของข้อโต้แย้งที่แยกส่วนกันไปคนละทิศคนละทางตรงกันข้าม ภายในเนื้อหาของคัมภีร์ กลับมีความพยายามชัดเจนที่จะสร้างกรอบคิดที่มีโครงสร้างรองรับทั้งในระดับของหัวข้อ ปรัชญาธรรม และลำดับความคิด

หากพิจารณาในรายละเอียด จะเห็นว่านาคารชุนได้นำเสนอการปฏิเสธสภาวะในหลากหลายบริบท ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของเหตุและผล (ปฏิเสธความเป็นเหตุแท้ ๆ หรือผลแท้ ๆ), ความเคลื่อนไหว (การเดิน

^{๑๑} Williams, P., & Tribe, A. *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, (London and New York: Routledge, 2000), p. 116.

การเปลี่ยนแปลง), อัตตลักษณะของธาตุและขันธ ไปจนถึงการตั้งคำถามต่อทศนอภิปรัชญาเรื่องการมีอยู่โดยตัวมันเองในบทท้าย ๆ ของคัมภีร์ แม้หัวข้อเหล่านี้จะหลากหลาย แต่ทุกประเด็นล้วนสัมพันธ์กันภายใต้แนวคิดหลักเดียวกันคือ “ศูนยตา” หรือความว่าง ซึ่งไม่ใช่ความว่างเปล่าในเชิงปฏิเสธธรรมะทั้งหมด แต่คือความว่างจากสวภാവะนั้นเอง

ดังนั้น เพื่อให้เนื้อหาในงานวิจัยฉบับนี้มีความกระชับ ชัดเจน และหลีกเลี่ยงความซ้ำซ้อนโดยไม่ลดทอนสาระสำคัญ ผู้วิจัยจึงเลือกที่จะจัดจำแนกแนวทางการปฏิเสธของนาคารชุนออกเป็นหมวดหมู่หรือโครงสร้างที่ชัดเจน โดยยึดจากรูปแบบตรรกะและวิธีการโต้แย้งที่คัมภีร์ใช้ในแต่ละบท การจัดระเบียบเช่นนี้ไม่เพียงทำให้เนื้อหาง่ายต่อการวิเคราะห์เชิงวิชาการมากขึ้น แต่ยังช่วยให้เห็นถึงแนวโน้มของความคิดภายในคัมภีร์ที่มีแบบแผนและทิศทาง ไม่ได้เป็นเพียงการวิจารณ์อย่างไร้ระบบ

หนึ่งในรูปแบบที่สำคัญและโดดเด่นที่สุดในคัมภีร์นี้คือ การปฏิเสธด้วยโครงสร้างจตุชโกฏี (Catuskoṭi) ซึ่งเป็นรูปแบบตรรกะโบราณที่พระนาคารชุนนำมาใช้ในการทำลายมายาคติของสภาวะที่ดำรงอยู่โดยตนเอง (สวภาวะ) รูปแบบจตุชโกฏีประกอบด้วยข้อพิจารณาสี่ประการที่ครอบคลุมทุกความเป็นไปได้ในการดำรงอยู่ของสิ่งใดสิ่งหนึ่ง ได้แก่:

๑. สิ่งนั้นมีอยู่ (A)
๒. สิ่งนั้นไม่มีอยู่ (not-A)
๓. สิ่งนั้นทั้งมีอยู่และไม่มีอยู่ (A & not-A)
๔. สิ่งนั้นไม่ทั้งมีอยู่และไม่ไม่มีอยู่ (neither A nor not-A)

พระนาคารชุนใช้จตุชโกฏีนี้เพื่อปฏิเสธทุกความเป็นไปได้ โดยชี้ว่าไม่ว่าเราจะพิจารณาในลักษณะใด การดำรงอยู่ของสิ่งนั้นก็ไมอาจตั้งอยู่ได้บนฐานของสวภาวะ ด้วยเหตุนี้ การดำรงอยู่ของสิ่งต่าง ๆ จึงเป็นเพียง *สมมติบัญญัติ* ที่เกิดจากการพึ่งพาอาศัยกัน (ปฏิจจนสมุปบาท) หาใช่สิ่งที่ดำรงอยู่โดยแท้จริงไม่ ด้วยเหตุนี้ ผู้วิจัยจึงเลือกที่จะสังเคราะห์รูปแบบการปฏิเสธสวภาวะในคัมภีร์มูลมถยมกการิกาเพื่อใช้เป็นเครื่องมือในการอ่านและตีความโคลกต่าง ๆ ในแต่ละบทโดยไม่จำเป็นต้องยกข้อความทุกโคลกมาตีความซ้ำซาก ซึ่งจะทำให้โครงสร้างของงานวิจัยกระชับ แต่ยังคงสามารถสื่อสารเจตนารมณ์ของพระนาคารชุนได้ครบถ้วน โครงสร้างนี้จะทำให้ผู้อ่านสามารถใช้แนวทางจตุชโกฏี เป็นกรอบในการวิเคราะห์และตีความข้อโคลกในแต่ละบท ตั้งแต่บทที่ ๑ ว่าด้วยเหตุและผล ไปจนถึงบทที่ ๒๗ ว่าด้วยการพิจารณาทศนอ ได้อย่างต่อเนื่อง โดยยังคงอยู่ในกรอบของปรัชญามถยมิกะที่ยืนยัน ศูนยตา (śūnyatā) และปฏิเสธ สวภาวะ อย่างมีเหตุผลทางตรรกะ

ในบทที่ ๑ คาถาที่ ๑ ท่านนาคารชุนก็ได้ใช้ตรรกะแบบจตุชโกฏีปฏิเสธสวภาวะของการเกิดแห่งสิ่งต่าง ๆ ดังข้อความว่า

na svataḥ na api parataḥ

na dvābhyāṃ na api ahetutaḥ

utpannāḥ jātu vidyante

bhāvāḥ kvaṇa kecana.^{๑๒}

“ไม่มีสิ่งใดเลยที่เคยเกิดขึ้น ณ ที่ใดก็ตาม ไม่ว่าจะเกิดจากตัวของมันเอง จากสิ่งอื่น จากทั้งสอง หรือแม้แต่จากความไม่มีเหตุ”

พระนาคราชเริ่มต้น มูลมัยมกการิกา ด้วยการตั้งคำถามว่า “สิ่งต่าง ๆ ที่เราคิดว่าเกิดขึ้นจริง ๆ แล้วเกิดขึ้นจากอะไร?” ท่านพิจารณาความเป็นไปได้ทั้งหมดแล้วปฏิเสธทีละข้อ

๑. ไม่ได้เกิดจากตัวเอง (ถ้าเกิดจากตัวเองก็ต้องมีอยู่ก่อนแล้ว จะเรียกว่า “เกิด” ได้อย่างไร?)
๒. ไม่ได้เกิดจากสิ่งอื่น (ถ้าเกิดจากสิ่งอื่นอย่างเดียวนั้น เหตุไม่สัมพันธ์กับผลโดยตรง)
๓. ไม่ได้เกิดจากทั้งตัวเองและสิ่งอื่น (การรวมสิ่งที่ไม่สมเหตุสมผลสองอย่าง ก็ไม่ทำให้สมเหตุสมผลขึ้น)
๔. ไม่ได้เกิดจากความไม่มีเหตุ (ถ้าไม่มีเหตุ ทุกสิ่งก็ควรเกิดขึ้นได้ตลอดเวลาอย่างไร้ระเบียบ ซึ่งไม่ตรงกับความจริงที่เราสังเกตได้)

ในพระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิม (เช่น *สูตรตันตปิฎก*) มีการปฏิเสธการเกิด ๔ แบบนี้เช่นกัน ใน *อุปนิษัฏ*บางสำนัก มองว่ามี “ตัวตนผู้กระทำ” (ātman) ที่ทำให้สิ่งต่าง ๆ เกิดขึ้น ในสายอภิธรรม เช่น *สรวาสติวาท* มีการอธิบายว่ามีสภาวะแท้เป็นสาระของสิ่งต่าง ๆ พระนาคราชปฏิเสธทั้งหมด สิ่งต่าง ๆ ไม่มีการเกิดแท้จริง (เพราะไม่สามารถชี้ได้ว่าเกิดจากอะไรแบบสมเหตุสมผล) โศลกนี้เป็น “หัวข้อรวม” ของคัมภีร์ทั้งเล่ม ท่านจะใช้ ๒๕ บทแรกอธิบายรายละเอียดของการปฏิเสธนี้ การเริ่มด้วยการปฏิเสธการเกิด แสดงให้เห็นว่า สิ่งทั้งหลายไร้สภาวะ ตั้งแต่ต้น จุดประสงค์ไม่ใช่เพื่อลบล้างโลกสมมติ แต่เพื่อชี้ว่า “สิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นได้ก็เพราะมันไม่มีแก่นสารที่ตายตัว” ซึ่งก็คือหลัก ศูนย์ตา^{๑๓}

ลองคิดถึง คลื่นในทะเล คลื่นไม่ได้เกิดจากตัวมันเอง ไม่ได้เกิดจากลมอย่างเดียว ไม่ได้เกิดจากทั้งลม และคลื่นแบบตายตัว และไม่ได้เกิดขึ้นแบบไม่มีเหตุ แต่คลื่นเกิดจากการรวมกันชั่วคราวของลม น้ำ ระดับความลึก และปัจจัยอื่น ๆ ดังนั้น คลื่นจึง “ไม่มีแก่นแท้” เช่นเดียวกับสิ่งทั้งปวง

ในบทอื่น ๆ ที่ใช้การปฏิเสธแบบจตุษโกฏิมัตถะนี้ บทที่ ๑ คาถาที่ ๗, บทที่ ๒ คาถาที่ ๑, ๑๘-๒๐, ๒๔-๒๕ บทที่ ๕ คาถาที่ ๓,๗ บทที่ ๖ คาถาที่ ๔-๕ บทที่ ๗ คาถาที่ ๒๒ บทที่ ๘ คาถาที่ ๗-๘, ๙-๑๑ บทที่ ๑๐ คาถา ๑-๓, ๑๒ บทที่ ๑๒ คาถาที่ ๑ บทที่ ๒๐ คาถาที่ ๑๙-๒๒ บทที่ ๒๑ คาถาที่ ๑,๑๐ บทที่ ๒๒ คาถาที่ ๗ บทที่ ๒๕ คาถาที่ ๑๐, ๑๗-๑๘, ๒๒-๒๓ บทที่ ๒๗ คาถาที่ ๑๓-๑๔, ๑๕-๑๘

^{๑๒} Kalupahana, D. J., *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, (State University of New York Press, 1986), p. 105.

^{๑๓} Ibid.

นิสฺสภาวะที่ปฏิเสธโดยการแยกองค์ประกอบ (Vibhāga-vāda)

นอกจากการปฏิเสธโดยใช้ตรรกะแบบจตุษโกฏิแล้ว พระนาคาชุนะยังแสดง นิสฺสภาวะ ผ่านวิธีวิเคราะห์องค์ประกอบของปรากฏการณ์ต่าง ๆ อย่างละเอียด ซึ่งในที่นี้สามารถเรียกได้ว่าเป็น วิธีวิเคราะห์โดยการแยกองค์ประกอบ หรือ วิภาควาท (Vibhāgavāda) หลักการสำคัญของวิภาควาทคือ การตั้งคำถามว่า “สิ่งใดสิ่งหนึ่งจะดำรงอยู่ได้หรือไม่ หากแยกออกจากองค์ประกอบที่อ้างว่าเป็นส่วนของมัน ?”

พระนาคาชุนะใช้วิธีการวิเคราะห์เชิงตรรกะเพื่อชี้ให้เห็นว่า ไม่มีสิ่งใดดำรงอยู่โดยอัตลักษณ์ของตนเอง (สภาวะ) สิ่งที่มีมนุษย์เข้าใจว่าเป็น “ความเป็นจริง” หรือ “แก่นแท้” นั้น แท้จริงแล้วเป็นเพียงการประกอบกันชั่วคราวของส่วนย่อยต่าง ๆ ซึ่งเมื่อตรวจสอบองค์ประกอบเหล่านั้นโดยแยกส่วน จะพบว่า ไม่มีส่วนใดมีตัวตนหรือความเป็นจริงโดยตัวมันเองเลย

ตัวอย่างหนึ่งที่โดดเด่นปรากฏใน บทที่ ๒ ว่าด้วยการเคลื่อนไหวนว (gati) พระนาคาชุนะเสนอว่า “การเคลื่อนไหวนว” ไม่อาจดำรงอยู่ได้หากปราศจากเงื่อนไขหรือองค์ประกอบอื่น เช่น

- ผู้เคลื่อนไหวนว (ผู้กระทำ)
- สถานที่ที่การเคลื่อนไหวนวเกิดขึ้น
- ช่วงเวลาก่อน ระหว่าง และหลังการเคลื่อนไหวนว

เมื่อพิจารณาแต่ละองค์ประกอบเหล่านี้แยกออกจากกัน จะพบว่า ไม่มีสิ่งใดที่สามารถเรียกว่าเป็น “การเคลื่อนไหวนว” ได้โดยลำพัง

ลักษณะเดียวกันนี้ยังปรากฏชัดใน บทที่ ๔ ว่าด้วยขันธ (skandha) ที่แสดงให้เห็นว่า ขันธทั้งห้า ได้แก่ รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ ต่างก็ไม่สามารถถูกชี้ชัดว่าเป็น “ตัวตน” หรือ “อัตตา” ได้โดยแท้จริง เนื่องจากแต่ละขันธนั้นเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา และปราศจากความตั้งมั่นที่แท้จริง

เพื่อเสริมความเข้าใจ ผู้วิจัยได้ยกโคลกต่อไปนี้เป็น มูลมัธยมกการิกา เพื่อชี้ให้เห็นความไม่อาจดำรงอยู่ได้ของผล โดยแยกออกจากเหตุ (ปรัตยยะ):

Na ca vyasta-samasteṣu pratyayeṣu asti tat phalam
Pratyayebhyaḥ katham tac ca bhavet na pratyayeṣu yat.^{๑๔}

“ผล” นั้นไม่มีอยู่ในปรัตยยะทั้งที่แยกส่วนหรือที่รวมกัน แล้วสิ่งที่ไม่มีอยู่ในปรัตยยะ จะอุบัติขึ้นจากปรัตยยะได้อย่างไร ?

โคลกนี้ชี้ให้เห็นว่าผลไม่อาจระบุได้ว่ามีอยู่ในเหตุใดเหตุหนึ่งโดยลำพัง หรือแม้กระทั่งเมื่อรวมเหตุทั้งหมดเข้าด้วยกันก็ยังไม่สามารถนิยาม “ผล” ได้ การถือว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่ง “มีอยู่” โดยอิสระจากองค์ประกอบหรือเงื่อนไขจึงเป็นความเข้าใจผิดโดยสิ้นเชิง และเป็นผลของโครงสร้างภาษาและตรรกะที่มนุษย์สมมุติขึ้น

^{๑๔} Ibid, p. 114.

ด้วยเหตุนี้ ผู้วิจัยจึงเลือกใช้ วิธีการวิเคราะห์โดยแยกองค์ประกอบร่วมกับจตุสโกฏีเป็นแนวทางหลัก ในการตีความข้อความโคลง เพื่อให้ผู้อ่านสามารถเข้าถึงการทำลายมายาคติแห่ง “สรวาจะ” ได้อย่าง ลึกซึ้ง โดยเฉพาะในกรณีของ ชันธ์ อายตนะ ธาตุ และปรากฏการณ์อื่น ๆ ที่มักถูกเข้าใจผิดว่าเป็นสิ่งที่มี อยู่จริงโดยตัวมันเอง

การปฏิเสธโดยการแยกองค์ประกอบนี้ ปรากฏอยู่ในในบทอื่น ๆ อีก เช่น บทที่ ๒ คาถาที่ ๑๑-๑๓ บทที่ ๓ คาถาที่ ๖ บทที่ ๕ คาถาที่ ๑ บทที่ ๗ คาถาที่ ๑๔-๑๖ บทที่ ๘ คาถาที่ ๔, ๑๒ บทที่ ๑๗ คาถาที่ ๒๙ บทที่ ๑๘ คาถาที่ ๒-๓

นิสฺสรวาจะที่ปฏิเสธจากการย้อนคำจำกัดความ (Vyatireka-vāda)

อีกรูปแบบหนึ่งของการปฏิเสธสรวาจะที่สำคัญใน *มูลมัยมกการิกา* คือ การย้อนคำจำกัดความ (Vyatireka-vāda) ซึ่งเป็นการตั้งข้อโต้แย้งต่อแนวคิดที่ว่า สิ่งใดสิ่งหนึ่งมีอยู่โดยธรรมชาติอันแท้จริง ของมันเอง โดยใช้ตรรกะภายในของแนวคิดนั้น ๆ เองเป็นเครื่องหักล้าง

หลักการสำคัญของวิธีนี้คือการตั้งสมมุติฐานว่า “หากสิ่งหนึ่งมี *สรวาจะ* (ธรรมชาติแท้ที่ไม่ เปลี่ยนแปลงและไม่ขึ้นต่อสิ่งอื่น) จริง ผลที่ตามมาควรจะเป็นอย่างไร” จากนั้นจึงชี้ให้เห็นว่า ผลลัพธ์ที่ ควรจะเกิด กลับไม่ปรากฏในความเป็นจริง หรือหากปรากฏ ก็ปรากฏในลักษณะที่ขัดแย้งกับสมมุติฐานเดิม จึงเป็นการชี้ให้เห็นถึง ความไม่สมเหตุสมผล ของแนวคิดเรื่องสรวาจะนั้น

ตัวอย่างเด่นชัดปรากฏใน บทที่ ๑๒ ว่าด้วยทุกข์ คาถาที่ ๒ มีบางลัทธิเสนอว่าการอาศัยกันเกิดขึ้นนั้น ตัวเองสามารถทำให้ตัวเองเกิดขึ้นได้อีกเรื่อยๆ พระนาคราชจึงคัดค้านว่า แนวคิดที่ว่าความทุกข์เกิดจาก ตนเอง (self-caused) ถูกอธิบายไว้ในพระพุทธรวณะว่าเป็นทัศนะที่ว่า “เขาทำ เขาย่อมเสวยผลเอง” ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธ เพราะมุมมองนี้นำไปสู่ลัทธิสัสสวาท พระนาคราชสนใจชัดเจนว่า พระพุทธเจ้า ทรงใช้หลักปฏิเสธสมุปบาทเพื่อคัดค้านแนวคิดสุดโต่งทั้งสอง คือ สัสสวาทและอุจเฉทวาท หลักนี้ ถูกยกขึ้นมาเป็นหัวข้อสำคัญ ไม่เพียงในพระสูตรที่ตรัสกับกัจจายนะ แต่ยังรวมถึงพระสูตรที่ตรัสกับอเจล- กัสสปะด้วย ซึ่งชี้ชัดว่าปฏิเสธสมุปบาทคือ “ทางสายกลาง” ระหว่างทัศนะที่สุดโต่งทั้งสองข้าง

ดังนั้น จึงไม่แปลกที่พระนาคราชปฏิเสธทฤษฎีว่าความทุกข์เกิดขึ้นด้วยตนเอง เพราะถ้าเป็น เช่นนั้น ความทุกข์ก็ไม่ใช่สิ่งที่เกิดจากการอาศัยเหตุปัจจัยอีกต่อไป ยิ่งไปกว่านั้น แนวคิดเรื่อง “ความทุกข์ เกิดด้วยตนเอง” ยังผูกโยงกับลัทธิสัสสวาทะซึ่งมักตั้งอยู่บนความเชื่อใน “อาตมัน” หรือ “ตัวตน” มากกว่า จะอิงอยู่กับ “ธรรมชาติที่ตั้งมั่นในตัวเอง” ด้วยเหตุนี้ พระนาคราชจึงยืนยันว่า สิ่งที่ถูกเรียกว่า “อาตมัน” หรือ “ตัวตน” แท้จริงแล้วหาใช่สิ่งถาวรไม่ หากแต่เป็นเพียง “การเกิดขึ้นของขันธทั้งหลาย” ที่ต้องอาศัย ขันธอื่นเป็นปัจจัย^{๑๕}

^{๑๕} Ibid, p. 212.

ความจริงคือ ทุกสิ่งเกิดขึ้นจากปัจจัยและดับไปในที่สุด จึงไม่สามารถกล่าวได้ว่ามี “ธรรมชาติแท้” ไตดำรงอยู่ได้อย่างมั่นคง ในกรณีของสาเหตุและผลก็เช่นกัน หากเหตุมีสภาวะที่แท้จริง ผลควรเกิดขึ้นโดยอัตโนมัติและไม่มีเงื่อนไข แต่ในทางปฏิบัติเราพบว่าเหตุอันเดียวกันอาจไม่ก่อให้เกิดผลในบางบริบท แสดงให้เห็นว่า การเกิดผลขึ้นอยู่กับปัจจัยแวดล้อมอื่น ๆ ซึ่งขัดแย้งกับแนวคิดเรื่องสภาวะที่ไม่เปลี่ยนแปลง วิธีการแบบนี้จึงมีลักษณะของการ ย้อนกลับข้อเสนอของคู่สนทนา เพื่อชี้ให้เห็นว่า แนวคิดของเขานั้นนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ไม่สอดคล้องกับความจริง หรือแม้แต่ ขัดแย้งในตัวเอง

ด้วยเหตุนี้ ผู้วิจัยจึงเห็นว่า การย้อนคำจำกัดความในลักษณะนี้ เป็นเครื่องมือสำคัญในการแสดงนิสฺสวภาวะ และจะใช้เป็นหนึ่งในกรอบวิเคราะห์โศลกต่าง ๆ ในคัมภีร์ โดยเฉพาะในบทที่ว่าด้วยเหตุและผล การเกิด การดับ การดำรงอยู่และตัวตน ซึ่งเป็นหัวข้อที่ปรากฏซ้ำหลายครั้งตลอดทั้งคัมภีร์

ท่านนาคารชุนยังใช้วิธีนี้ในบทอื่นๆอีกด้วย โดยปรากฏดังนี้ บทที่ ๑ คาถาที่ ๓ บทที่ ๒ คาถาที่ ๒๒-๒๓ บทที่ ๓ คาถาที่ ๒ บทที่ ๑๐ คาถาที่ ๖-๗, ๑๐-๑๑ บทที่ ๑๓ คาถาที่ ๔ บทที่ ๑๙ คาถาที่ ๖ บทที่ ๒๐ คาถาที่ ๑-๔, ๑๑-๑๔ บทที่ ๒๑ คาถาที่ ๒,๗,๑๓,๑๘ บทที่ ๒๒ คาถาที่ ๕-๖ บทที่ ๒๓ คาถาที่ ๒๑ บทที่ ๒๗ คาถาที่ ๔-๗

นิสฺสวภาวะที่ปฏิเสธด้วยหลักประติยสมุตปาหะ (Pratītyasamutpāda-vāda)

รูปแบบที่พระนาคารชุนใช้ในการปฏิเสธ *สวภาวะ* อย่างเป็นระบบคือ การชี้ให้เห็นว่า สิ่งทั้งหลายไม่มีธรรมชาติที่แท้จริง (สวภาวะ) เพราะทั้งหมด ล้วนเกิดจากการพึ่งพาอาศัยกัน (pratītyasamutpāda) ใน *มูลมถยมกการิกา* บทที่ ๒๔ คาถาที่ ๑๘ ซึ่งนับเป็นบทสำคัญที่สุดบทหนึ่ง พระนาคารชุนกล่าวไว้ชัดเจนว่า “สิ่งทั้งหลายที่อาศัยเหตุปัจจัยจึงเกิดขึ้น, เรากล่าวว่าสิ่งเหล่านี้ว่างเปล่า” คำสอนในวรรคนี้เป็นหัวใจของปรัชญามถยมกะ เพราะแสดงว่า ความว่าง ≠ ความไม่มีอะไรเลย แต่คือการไม่มีธรรมชาติที่ตั้งมั่นอยู่โดยตัวเองซึ่งก็คือไม่มี *สวภาวะ*

ตรรกะของการพึ่งพาอาศัย คือ หากสิ่งใดต้องอาศัยปัจจัยเพื่อจะมีอยู่ สิ่งนั้นย่อมไม่สามารถตั้งอยู่ได้โดยลำพัง ดังนั้น สิ่งนั้นย่อมไม่มี “ตัวตนแท้” หรือ “ธรรมชาติอันเป็นของตนเอง” ตัวอย่างที่ชัดเจน ได้แก่ ความทุกข์ เกิดขึ้นเพราะอวิชชา ตัณหา และปัจจัยอื่น ๆ ตัวตน (ātman) เกิดจากขันธห้า ซึ่งแปรเปลี่ยนตลอดเวลา แม้กระทั่ง “เหตุ” และ “ผล” เอง ก็พึ่งพาอาศัยกันอย่างไม่สามารถแยกออก

พระนาคารชุนไม่ได้เพียงชี้ว่าสิ่งต่าง ๆ “ว่าง” แต่ยังชี้ว่า ว่างจากสวภาวะเพราะทุกสิ่งสัมพันธ์กัน ในบทที่ ๑ คาถาที่ ๕ ท่านนาคารชุนแสดงการปฏิเสธสวภาวะของเหตุและผลด้วยการแสดงว่า ถ้าผลไม่มีเหตุ แล้วสิ่งที่เราเรียกว่าเหตุจะเป็นเหตุได้อย่างไร ดังข้อความว่า “(เพราะ) อิงอาศัยสิ่งนี้ สิ่งนี้จึงเกิดขึ้น” (จึงชื่อ) ว่า “ปรตยยะ” ตราบใดที่สิ่งนี้ยังไม่เกิดขึ้น ตรานั้น (สิ่งนั้น) จะไม่เป็นสิ่งที่ไม่ใช่ปรตยยะได้อย่างไร^{๑๖}

^{๑๖} Ibid, p. 109.

นิยามปัจจัย (pratyaya) นาคารชุนะเสนอว่าคำว่า “ปัจจัย” ควรตีความแบบเรียบง่ายตามความจริงที่เห็น (เชิงปฏิบัติ) ไม่ใช่แบบเชิงอภิปรายซับซ้อน บางคนอาจคิดว่าความสัมพันธ์ระหว่างเหตุกับผลต้องคงที่และเป็นนิรันดร์ (ตามความเชื่อของสรวาสตีวาท ที่บอกว่าทุกธรรมมีตัวตนแท้จริงและไม่เปลี่ยนแปลง) แม้สรวาสตีวาทจะอ้างเช่นนั้น แต่ก็ไม่มีหลักฐานเชิงประจักษ์ยืนยันว่าความสัมพันธ์นี้เป็นจริง สรุปล สิ่งที่เรียกว่า “ปัจจัย” ไม่ได้มีอยู่โดยตัวมันเอง แต่จะเป็น “ปัจจัย” ก็ต่อเมื่อสัมพันธ์กับการเกิดขึ้นของผลเท่านั้น พุดง่าย ๆ คือ ปัจจัยไม่ได้มีอยู่ถาวรโดยตัวมันเอง แต่เป็นเพียงสิ่งที่เราสมมติขึ้นเมื่อผลปรากฏ^{๑๗} เปรียบเทียบให้เห็นภาพง่าย ๆ ลองนึกถึง “พ่อ” กับ “ลูก” ถ้าไม่มีลูกเลย คนๆ หนึ่งจะเรียกว่า “พ่อ” ได้หรือไม่? “พ่อ” มีสถานะได้ ก็เพราะมีลูก ดังนั้น ความเป็น “พ่อ” ต้องพึ่งความเป็น “ลูก” เช่นกัน นี่คือสิ่งที่นาคารชุนชี้ให้เห็นว่า “แม้แต่เหตุ ก็ต้องพึ่งพาผลในการจะเป็นเหตุ”

จากแนวคิดนี้ ผู้วิจัยเห็นว่า การปฏิเสธสรวาจะในลักษณะนี้ ไม่ใช่เพียงการวิพากษ์ทางตรรกะ แต่เป็นการวาง โลกทัศน์ทางปรัชญา ที่เห็นความเป็นไปของสรรพสิ่งในฐานะกระบวนการที่สัมพันธ์ พึ่งพา และเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ดังนั้น ความว่างในมัยมกะ จึงไม่ใช่การทำลายโลกแห่งสมมุติ แต่เป็นการปลดปล่อยมายาแห่งสรวาจะ และชี้ให้เห็นว่า ความจริงที่แท้ คือความสัมพันธ์ที่ปราศจากศูนย์กลาง

วิธีการดังกล่าวนี้ยังถูกใช้ในบทต่าง ๆ ของมูลมัยมกการิกาอีกดังต่อไปนี้ บทที่ ๓ คาถาที่ ๑, ๗ บทที่ ๔ คาถาที่ ๑ บทที่ ๖ คาถาที่ ๓ บทที่ ๗ คาถาที่ ๒๙-๓๐ บทที่ ๑๑ คาถาที่ ๔ บทที่ ๑๓ คาถาที่ ๕-๖ บทที่ ๑๕ คาถาที่ ๓-๕ บทที่ ๑๖ คาถาที่ ๖-๘ บทที่ ๑๗ คาถาที่ ๒๕-๒๗ บทที่ ๒๑ คาถาที่ ๔ บทที่ ๒๕ คาถาที่ ๖ บทที่ ๒๕ คาถาที่ ๖ บทที่ ๒๖ คาถาที่ ๖

นิสฺสรวาจะที่ปฏิเสธผ่านตรรกะย้อนกลับ

อีกวิธีหนึ่งที่พระนาคารชุนะใช้ในการหักล้างแนวคิดเรื่องสรวาจะคือการอาศัยตรรกะย้อนกลับ ซึ่งในทางพุทธปรัชญาอินเดีย เรียกได้ว่าเป็นการโต้แย้งด้วยการชี้ให้เห็นถึงผลที่เป็นไปไม่ได้อันจะเกิดขึ้นหากยอมรับสมมุติฐานของฝ่ายตรงข้ามว่าเป็นจริง วิธีนี้ไม่จำเป็นต้องเสนอคำอธิบายใหม่ หรือ ทฤษฎีของพระนาคารชุนว่าโลกเป็นอย่างไร แต่เลือกใช้แนวทาง วิเคราะห์สมมุติฐานของฝ่ายอื่น แล้วแสดงให้เห็นว่า ถ้ายึดถือแนวคิดนั้นจริง ผลลัพธ์จะย้อนแย้งกับสามัญสำนึก หลักตรรกะ หรือประสบการณ์ตรงของมนุษย์

เช่น ในบทที่ ๑๒ คาถาที่ ๒ และ ๕ พระนาคารชุนะแสดงว่า หากเชื่อว่า “ทุกข์เกิดจากตนเอง” จะขัดกับหลักปัจจุสมุปบาท และถ้าเชื่อว่าเกิดจาก “สิ่งอื่น” ก็จะนำไปสู่ความไร้เหตุผลเช่นกัน ดังข้อความว่า

^{๑๗} Ibid.

“ถ้าทุกข์ (หรือสิ่งใด ๆ) เกิดจากตนเองจริง มันก็จะไม่เกิดขึ้นโดยอิงอาศัย (pratītya) แต่นี่ขั้นนี้ทั้งหลายเหล่านี้ ย่อมเกิดขึ้นด้วยอิงอาศัย (pratītya) อย่างแน่นอน”^{๑๘}

บางคนเชื่อว่า ความทุกข์เกิดจากตัวเราเองทั้งหมด (self-causation) เช่น “เราทำเอง เราก็ได้รับผลเอง” พระพุทธเจ้าไม่เห็นด้วย เพราะถ้าเชื่อบนนั้นจะไปเข้าข้างความคิดว่า “มีตัวตนที่เที่ยงแท้ถาวร” พระองค์เสนอแนวคิด ปฏิจจสมุปบาท (สิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นโดยอาศัยกันและกัน) เพื่อเลี่ยงทั้งสุดโต่งว่า “มีตลอดไป” (eternalism) และ “สูญสิ้นไปเลย” (annihilationism) นาคารชุน จึงตามรอยพระพุทธเจ้า ปฏิเสธความคิดว่า “ทุกข์เกิดขึ้นด้วยตัวเอง” เพราะนั่นหมายถึงมันไม่ได้อาศัยสิ่งอื่น ๆ เลย ซึ่งขัดกับหลัก ปฏิจจสมุปบาท สุดท้าย นาคารชุนชี้ว่า สิ่งที่เราเรียกว่า ‘ตัวตน’ หรือ ‘วิญญาณ’ แท้จริงแล้วไม่ใช่สิ่งเที่ยงแท้ แต่เป็นเพียง “ขั้นนี้” หลาย ๆ อย่าง (กาย ใจ ความรู้สึก ความจำ ความคิด) ที่เกิดขึ้นโดยอาศัยกันและกัน^{๑๙}

ลองนึกถึง รถยนต์ รถไม่ใช่ “ของมันเอง” เที่ยงแท้ แต่เกิดจากยาง เครื่องยนต์ พวงมาลัย ฯลฯ ที่มาประกอบกัน ถ้าวอดชิ้นส่วนออก มันก็ไม่ใช่รถแล้ว “ตัวเรา” ก็เช่นกัน ไม่ใช่มีวิญญาณเที่ยงแท้ที่ก่อทุกข์ขึ้นมาเอง แต่เป็นผลรวมของหลายปัจจัยที่อาศัยกันอยู่ เหมือนขั้นนี้ห้าประกอบเป็น “เรา” ดังนั้นทั้งพระพุทธเจ้ากับนาคารชุนปฏิเสธว่า “ทุกข์เกิดด้วยตัวเอง” เพราะนั่นคือการไปเชื่อว่ามีตัวตนถาวร แต่ความจริงคือ ทุกข์เกิดจากเหตุปัจจัยที่อาศัยกันและกัน ไม่ใช่จากตัวตนถาวรใด ๆ

ถ้าผู้อื่นสร้างทุกข์ขึ้นแล้วส่งต่อทุกข์นั้นให้แก่ใครอีกคนหนึ่ง บุคคลผู้รับทุกข์นั้นต้องเป็นคนที่ยังไม่มีทุกข์มาก่อนแล้วเขาจะไปรับทุกข์นั้นมาได้จากไหน? เพราะในตรรกะการส่งต่อ “ทุกข์” คือ ทุกข์ = ของที่มีตัวตน สามารถผลิตและมอบให้กันได้ ผู้รับ = สิ่งที่ยกออกจากทุกข์โดยสมบูรณ์ ปัญหาเกิดขึ้นว่า ถ้าเป็นเช่นนั้นเราก็ต้องยอมรับว่า “ทุกข์” เป็นวัตถุมีตัวตน ที่สามารถส่งต่อได้ ซึ่งขัดแย้งกับความจริงทางธรรม เพราะ “ทุกข์” เกิดจาก เหตุปัจจัยร่วม ไม่ใช่ “ใครสักคนทำทุกข์ แล้วเอาไปยัดใส่คนอื่นได้” ด้วยข้อความนี้ พระนาคารชุนกำลังล้มความเชื่อที่ว่า “ผู้อื่นสามารถสร้างความทุกข์ให้แก่เรา โดยที่เราไม่เกี่ยวข้องกับการเกิดของมันเลย” เพราะถ้า “เรา” กับ “ทุกข์” แยกกันอย่างสิ้นเชิง การรับทุกข์ย่อมเป็นไปได้ ต้องมี “ตัวเรา” ที่ ไม่เกี่ยวข้องกันกับทุกข์เลยซึ่งก็ขัดกับปฏิจจสมุปบาท เชื่อมโยงกับหลัก อิทัปปัจจยตาในพุทธปรัชญาทั้งเถรวาทและมหายาน คือ ไม่มีแนวคิดที่ว่า “ทุกข์” เป็นสิ่งที่ ถูกสร้างเสร็จแล้วส่งต่อได้ ทุกข์เกิดจาก ปัจจัยที่สัมพันธ์กัน ไม่มีใคร “เป็นเจ้าของทุกข์” ได้โดยตัวเอง ทั้ง “ผู้กระทำ” และ “ผู้ได้รับ” ก็เป็น สมมุติ ไม่ใช่สิ่งที่มีจริงโดยตัวมันเอง ด้วยวิธีนี้ พระนาคารชุนสามารถ ทำลายรากฐานของคำอธิบายแบบสัสสทวาหะได้โดยไม่จำเป็นต้องเสนอทฤษฎีใดมาทดแทน ถือเป็นวิธีที่มีพลังในการทำลายโครงสร้างของ “การมีอยู่โดยแท้” อย่างคมชัดและเป็นเหตุเป็นผล

^{๑๘} Ibid, p. 211.

^{๑๙} Ibid, p. 212.

โคลกที่ใช้วิธีการปฏิเสธแบบนี้ยังกระจายอยู่ทั่วคัมภีร์นี้ โดยอยู่ในบทที่ ๑ คาถาที่ ๖, ๘, ๑๒ บทที่ ๒ คาถาที่ ๓-๔, ๑๔ บทที่ ๓ คาถาที่ ๔ บทที่ ๔ คาถาที่ ๒ บทที่ ๕ คาถาที่ ๒ บทที่ ๖ คาถาที่ ๑, ๖-๗ บทที่ ๗ คาถาที่ ๔-๖ บทที่ ๘ คาถาที่ ๑-๓ บทที่ ๙ คาถาที่ ๑-๒ บทที่ ๑๐ คาถาที่ ๔-๕ บทที่ ๑๑ คาถาที่ ๓, ๕ บทที่ ๑๗ คาถาที่ ๒๒ บทที่ ๒๑ คาถาที่ ๑๙ บทที่ ๒๔ คาถาที่ ๑-๓, ๑๖-๑๗, ๒๐-๓๙ บทที่ ๒๕ คาถาที่ ๑-๒, ๔, ๘, ๑๑, ๑๔ บทที่ ๒๗ คาถาที่ ๑๐-๑๒, ๒๓-๒๘

นิสฺสรวาจะที่ปฏิเสธการตั้งอยู่โดยสรวาจะ

ในคัมภีร์ *มุลมัธยมกการิกา* อีกวิธีหนึ่งที่พระนาคารชุนะใช้เพื่อแสดงถึงนิสฺสรวาจะ คือการโต้แย้งว่า ไม่มีสิ่งใดตั้งอยู่ได้โดยสรวาจะของตนเอง กล่าวคือ สิ่งทั้งหลายไม่สามารถดำรงอยู่ด้วย “อัตลักษณ์แท้” ที่แยกขาดจากองค์ประกอบหรือเงื่อนไขทั้งหลาย เพราะเมื่อพิจารณาอย่างถี่ถ้วนแล้ว จะพบว่า การตั้งอยู่โดยลำพังของสิ่งใด ๆ นั้นเป็นไปได้โดยตรรกะ

วิธีปฏิเสธในลักษณะนี้พบได้ชัดในบทที่ ๔ ว่าด้วยสกันธะ (ขันธห้า) คาถาที่ ๕ มีข้อความว่า “มากไปกว่านั้น รูปที่ปราศจากเหตุก็เป็นไปไม่ได้ ดังนั้นจึงไม่ควรปรุงแต่งมโนทัศน์ใด ๆ เกี่ยวกับรูปที่ถูกรับรู้”^{๒๐}

หลายคนอาจเข้าใจว่า นาคารชุนะกำลังบอกว่า “รูปไม่มีเหตุ” จากคาถาก่อน แต่ไม่ใช่ เพราะถ้า “รูปไร้เหตุ” จริง ๆ ทุกสิ่งที่ทำก็จะไร้ความหมาย นาคารชุนะชี้ว่า เราไม่จำเป็นต้องเลือกข้างเลยว่า “รูปมีเหตุ” หรือ “รูปไร้เหตุ” เหตุผลคือ ทั้งสองข้างยังติดอยู่กับการสมมติว่า “รูป” เป็นของจริงแท้ มีธรรมชาติถาวร สิ่งที่นาคารชุนะอยากให้เราเห็นคือ อย่าไปวางทฤษฎีตายตัวใด ๆ บนรูป แต่ให้เข้าใจว่า ความเชื่อว่า “รูปมีตัวตนแท้จริง” นั้นแหละคือต้นเหตุของความสับสน^{๒๑}

ลองนึกถึง ภาพยนตร์บนจอ ถามว่า “หนังมีสาเหตุไหม?” ถ้าเราคิดว่ามันเป็นสิ่งจริงแท้ คำตอบก็จะวกวน ถ้าบอกว่ามี ต้องหาว่าอะไรคือเหตุของมัน (นักแสดง? กล้อง? แสง?) ถ้าบอกว่าไม่มีก็ขัดกับประสบการณ์ที่เราดูหนังอยู่ตรงหน้า แต่ความจริง หนังที่เห็นเป็นเพียง ภาพเคลื่อนไหวที่อาศัยเงื่อนไขหลายอย่างรวมกัน (ไฟฟ้า เครื่องฉาย फिल्म/ไฟล์ดิจิทัล จอผ้า) ไม่ได้มีตัวตนแท้จริงที่คงอยู่ เช่นเดียวกัน “รูป” ไม่ใช่สิ่งมีแก่นสารที่ต้องไปยืนยันว่ามีเหตุหรือไม่มีเหตุ แต่เป็นเพียงสิ่งที่อาศัยเหตุปัจจัยปรุงแต่งขึ้นมาให้เรามองเห็นว่า “มี” สรุปว่า นาคารชุนะไม่ให้เรายึดว่า “รูปมีเหตุ” หรือ “รูปไร้เหตุ” แต่ให้มองว่า ความคิดว่ารูปเป็นของจริงแท้นั้นแหละคือกับดัก

^{๒๐} Siderits, M., *Nāgārjuna's Middle Way: The Mūlamadhyamakakārikā*, (Wisdom Publications, 2016), p. 54.

^{๒๑} Ibid.

การวิเคราะห์เหล่านี้ไม่ได้เพียงแค่แยกองค์ประกอบของปรากฏการณ์ หรือโต้แย้งด้วยจตุษโกฏี หากแต่ทำลายแนวคิดพื้นฐานที่ว่า “สิ่งหนึ่งตั้งอยู่ได้ด้วยตนเอง” โดยตรง ในแง่นี้ การปฏิเสธไม่ได้มุ่งตอบคำถามว่า “สิ่งนั้นมีหรือไม่มี?” แต่ชี้ว่า คำถามนั้นตั้งอยู่บนสมมุติฐานที่ผิดพลาดแต่ต้น กล่าวคือ “สิ่งนั้นไม่เคยตั้งอยู่ได้เลยตั้งแต่แรก” การแสดง นิเสสภาวะผ่านการปฏิเสธการตั้งอยู่ เช่นนี้ ชี้ให้เห็นว่าความเข้าใจเกี่ยวกับตัวตนของสิ่งต่าง ๆ เป็นเพียงความหลงยึดในสภาวะเทียม และเมื่อหลุดจากความยึดถือดังกล่าวแล้ว เราจะเข้าใจศูนยตาได้โดยไม่ต้องหาความเป็นจริงสุดท้ายให้แก่สิ่งใดเลย

วิธีการแบบนี้ยังกระจายอยู่ทั่วในคัมภีร์นี้ คือ บทที่ ๒ คาถาที่ ๒, ๑๕-๑๖ บทที่ ๓ คาถาที่ ๙ บทที่ ๕ คาถาที่ ๔ บทที่ ๖ คาถาที่ ๘-๙ บทที่ ๙ คาถาที่ ๓-๔, ๑๑ บทที่ ๑๐ คาถาที่ ๑-๓, ๑๓-๑๔ บทที่ ๑๑ คาถาที่ ๘ บทที่ ๑๔ คาถาที่ ๓-๕ บทที่ ๑๗ คาถาที่ ๑๕ บทที่ ๑๘ คาถาที่ ๑ บทที่ ๒๐ คาถาที่ ๗-๑๐ บทที่ ๒๒ คาถาที่ ๒, ๙ บทที่ ๒๓ คาถาที่ ๒, ๖, ๑๐-๑๑, ๒๒ บทที่ ๒๕ คาถาที่ ๕

นิเสสภาวะที่ปฏิเสธโดยคำจำกัดความที่ย้อนแย้ง (Self-Refuting Definition)

ในบางตอนของ *มูลมัจจิมกการิกา* พระนาคราชุนะได้ใช้วิธีวิเคราะห์เชิงภาษาและแนวคิด (conceptual analysis) เพื่อแสดงว่า คำจำกัดความของสิ่งที่อ้างว่ามี “สภาวะ” นั้นมีลักษณะ ย้อนแย้งในตัวเอง หรือไม่สามารถตั้งอยู่ได้ตามเงื่อนไขที่กำหนดไว้ในนิยามของมันเอง กล่าวอีกนัยหนึ่ง แนวคิดบางอย่างเมื่อถูกนิยามในลักษณะที่อ้างว่า “ดำรงอยู่โดยตัวของมันเอง” กลับล้มเหลวเมื่อถูกตรวจสอบด้วยเงื่อนไขที่มันตั้งขึ้นเอง เช่น คำว่า “สิ่งไร้ลักษณะ (alakṣaṇa)” หากสิ่งนั้นไม่มีลักษณะใด ๆ ก็ย่อมไม่สามารถถูกระบุหรือพูดถึงได้ การกล่าวถึงสิ่งไร้ลักษณะจึงกลายเป็นการให้ “ลักษณะ” แก่มันโดยปริยาย ซึ่งขัดแย้งกับคำจำกัดความเดิม

รูปแบบการปฏิเสธนี้มักปรากฏในบริบทที่พระนาคราชุนะต้องการโต้แย้งแนวคิดที่ตั้งอยู่บนความเข้าใจผิดตั้งแต่ระดับ “ภาษา” เช่นในบทที่ ๑ ว่าด้วย *ปรัตยยะ* คาถาที่ ๑๒ ดังข้อความว่า “(ถ้า) ผลถูกสร้างขึ้นมาโดยปรัตยยะ (แต่) ปรัตยยะทั้งหลายไม่ได้สร้างตนเองขึ้นมา ผลใดที่ไม่ได้สร้างตนเองขึ้นมา (ผล) นั้นจะถูกสร้างขึ้นมาโดยปรัตยยะได้อย่างไร?”^{๒๒}

เวลาพูดถึง “ผล” กับ “เหตุ” เช่น ผ้ากับเส้นด้าย ผ้าถูกทำขึ้นจากเส้นด้ายจริง แต่เส้นด้ายไม่ใช่ “ผลของตัวมันเอง” เพราะเส้นด้ายยังถูกทำขึ้นจากส่วนเล็ก ๆ ของมัน เช่น ปลายสองด้านและเส้นใยเล็ก

ประเด็นหลักที่นาคราชุนะจะชี้คือ ถ้าสิ่งหนึ่งบอกว่าประกอบด้วย “เงื่อนไข” เงื่อนไขเหล่านั้นก็ควรแสดงคุณสมบัติเดียวกันกับผล เช่น ถ้าผ้ามีสีแดง สีแดงก็ควรอยู่ในเส้นด้าย แต่จริง ๆ ไม่ใช่เพราะ “ความเป็นผ้า” ไม่พบในเส้นด้ายที่ละเส้น เส้นด้ายเองก็ไม่ใช่สิ่งที่ตั้งอยู่ลำพัง แต่ยังแยกย่อยเป็นส่วนเล็ก ๆ อีก เพราะฉะนั้นจะบอกว่า “ผลประกอบขึ้นจากเงื่อนไข” โดยตรงก็ไม่ถูก^{๒๓}

^{๒๒} Ibid, p. 28.

^{๒๓} Ibid.

สมมุติว่าเราทำ “เค้ก” จาก “แป้ง น้ำตาล ไข่” เค้กเป็นผล (effect) ที่ประกอบจากเหตุ (ingredients) แต่ “ไข่” เองยังประกอบด้วยไข่แดง ไข่ขาว เปลือก จะบอกว่า “ไข่เกิดขึ้นจากตัวมันเอง” ไม่ได้ เช่นเดียวกัน “เส้นด้าย” ไม่ได้เกิดขึ้นจากตัวมันเอง แต่ประกอบจากส่วนย่อย ดังนั้นผ้า (ที่เป็นผล) จะไม่สามารถถูกอธิบายว่า “แค่รวมเส้นด้าย” อย่างเดียว

การปฏิเสธในลักษณะนี้จึงมีลักษณะเป็น Self-Refuting Definition หรือ “นิยามที่ล้มล้างตนเอง” ซึ่งไม่เพียงทำลายแนวคิดนั้น แต่ยังชี้ให้เห็นว่า การนิยามหรือจำกัดความใด ๆ ที่พยายามจับต้องสภาวะโดยไม่อิงอาศัยปัจจัยอื่น ย่อมล้มเหลวเสมอ ด้วยวิธีนี้ พระนาคราชุนจึงทำให้เห็นว่า แม้แต่ “แนวคิด” และ “ภาษา” ก็ไม่สามารถจับตัวตนแท้ได้ สิ่งทั้งหลายจึงเป็นศูนย์ในระดับตรรกะและภาษาไปพร้อมกัน

การปฏิเสธในลักษณะนี้ยังปรากฏในคัมภีร์นี้กระจายไปทั่วคัมภีร์ เช่น บทที่ ๕ คาถาที่ ๖ บทที่ ๗ คาถาที่ ๙ บทที่ ๘ คาถาที่ ๑-๓ บทที่ ๙ คาถาที่ ๘-๙ บทที่ ๑๐ คาถาที่ ๖-๗ บทที่ ๒๕ คาถาที่ ๙

นิสฺสวภาวะที่อธิบายผ่านการใช้ศูนย์ตาเป็นฐาน

ในบทสำคัญของ *มูลมัยมกการิกา* โดยเฉพาะบทที่ ๒๔ ซึ่งว่าด้วย “ปฏิจจนุปบาท” พระนาคราชุนได้นำเสนอแนวทางที่พลิกกลับการตั้งคำถามเกี่ยวกับการดำรงอยู่ของสิ่งต่าง ๆ โดยสิ้นเชิง กล่าวคือ แทนที่จะเริ่มต้นจากสมมุติฐานว่า “สิ่งทั้งหลายมีอยู่โดยตัวมันเองหรือไม่?” แล้วค่อยใช้ตรรกะหักล้าง พระนาคราชุนเสนอให้เริ่มต้นจาก ศูนย์ตา เป็นฐานในการมองโลกเสียก่อน วิธีนี้มีใช้เพียงการปฏิเสธสวภาวะ แต่คือ การเปลี่ยนกรอบความเข้าใจ (reframing) ทั้งชุดของคำถามทางอภิปรัชญา โดยถือว่า การไม่มีสวภาวะ คือสภาวะพื้นฐานของความจริง มีใช้สิ่งที่ต้องพิสูจน์อีก

การนำเสนอศูนย์ตาในฐานะ “กรอบคิด” เช่นนี้ ปรากฏอย่างชัดเจนในบทที่ ๙ ของคาถาที่ ๑๒ “สิ่งใด ๆ ที่ไม่มีอยู่ก่อน, ขณะเดียวกัน, หรือแม้ภายหลังจากการเห็นเป็นต้น สิ่งนั้นไม่อาจกล่าวได้ว่า ‘มีอยู่’ หรือ ‘ไม่มีอยู่’ ดังนั้น มโนทัศน์ทั้งหลายเกี่ยวกับ การมีอยู่/ไม่มีอยู่ ก็ถูกละทิ้ง”^{๒๔}

นาคราชุนไม่เชื่อว่ามี “ตัวตนหรือสิ่งที่เป็นอิสระ” ที่ดำรงอยู่นอกเหนือจากประสบการณ์จริง ๆ จะบอกว่ามันเกิดขึ้น ก่อน, พร้อมกัน, หรือ หลัง ประสบการณ์ก็ถูกปฏิเสธหมด เขาก็ไม่ได้บอกว่า ประสบการณ์มันเกิดขึ้น “โดด ๆ” แบบไร้เหตุผลต่อเนื่อง (อย่างที่นิกายเสาตรานติกะเชื่อ) ในที่สุดนาคราชุนเสนอว่า ความคิดเรื่อง “มีอยู่” หรือ “ไม่มีอยู่” แบบที่นักอภิปรัชญาพูดกันนั้น ไม่สามารถใช้ได้จริง^{๒๕}

^{๒๔} Kalupahana, D. J., *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, (State University of New York Press, 1986), p. 193.

^{๒๕} Ibid, p. 194.

วรรณคดีแสดงให้เห็นว่า ศูนยตา $\neq$ ความไม่มีอะไรเลย แต่คือ ภาวะของสิ่งที่ไม่มีความจริงที่ดำรงมั่น โดยตนเอง (นิสฺสภาวะ) และเป็นเพียง “การตั้งชื่อ” ที่มีประโยชน์ทางปฏิบัติ มากกว่าจะเป็น “ความจริงสัมบูรณ์” แบบทวินิยม ด้วยเหตุนี้ การใช้ศูนยตาเป็นฐานในการพิจารณาจึงเป็นมากกว่าการหักล้างทฤษฎีต่าง ๆ แต่เป็นการสถาปนามุมมองใหม่ที่ไม่ต้องขึ้นอยู่กับกรอบการคิดแบบมี-ไม่มี ชาติ-มรณะ เพียง-ไม่เพียง ฯลฯ อีกต่อไป แนวทางนี้จึงเป็นจุดเปลี่ยนสำคัญของปรัชญามัชฌิมกะ เพราะมิได้ใช้ศูนยตาเป็นเพียงข้อโต้แย้ง แต่เป็นพื้นฐานแห่งการเห็นโลกตามความเป็นจริง ซึ่งปลดปล่อยจากทฤษฎีทั้งปวง

ในคัมภีร์นี้ยังใช้วิธีการอธิบายลักษณะนี้กระจายอยู่ทั่วไป เช่น บทที่ ๑๐ คาถาที่ ๑๔, ๑๖ บทที่ ๑๑ คาถาที่ ๘ บทที่ ๑๒ คาถาที่ ๘ บทที่ ๑๓ คาถาที่ ๗ บทที่ ๒๔ คาถาที่ ๑๓-๑๔ บทที่ ๒๕ คาถาที่ ๑๙-๒๐ บทที่ ๒๗ คาถาที่ ๒๙

นิสฺสภาวะที่ปฏิเสธฐานกำเนิดของทฤษฎี (Debunk the Source)

นอกจากการหักล้างตัวบทและตรรกะของทฤษฎีต่าง ๆ แล้ว พระนาคราชุนะยังแสดงให้เห็นว่า ต้นกำเนิดของทฤษฎีทั้งหลายก็ไม่มีที่น่าเชื่อถือแต่ต้น เพราะอาศัยสมมุติฐานที่ตั้งอยู่บน “อวิชชา” หรือความไม่รู้ในธรรมชาติของปัจจุสมุปบาท วิธีนี้อาจเรียกว่าเป็นการหักล้างทางพันธุกรรมของแนวคิด (genetic refutation) คือไม่เพียงแค่โต้แย้งเนื้อหาของทฤษฎีเท่านั้น แต่ย้อนกลับไปตั้งคำถามกับเงื่อนไขที่ทำให้ทฤษฎีนั้นเกิดขึ้นด้วย

ใน *มูลมัธยมกการิกา* บทที่ ๑ คาถาที่ ๑๔ พระนาคราชุนะแสดงให้เห็นว่า: “ผลที่เกิดจากเหตุ หรือผลที่เกิดจากไม่ใช่เหตุ ย่อมไม่ปรากฏเมื่อผลไม่ปรากฏแล้ว เหตุหรือไม่ใช่เหตุจะปรากฏขึ้นได้อย่างไร?”^{๒๖}

ถ้าผลเหมือนเหตุ ก็ไม่เกิดอะไรใหม่ เหตุผลกลายเป็นสิ่งเดียวกันหมด ถ้าผลต่างจากเหตุ ก็ไม่เกี่ยวกันเลย ไม่มีความสัมพันธ์เชิงเหตุผล เมื่อไม่สามารถยืนยันได้ว่ามี “ผล” ที่ตั้งอยู่บนความเหมือนหรือความต่างจริง ๆ ก็ไม่ควรพูดถึง “เหตุ” หรือ “ไม่ใช่เหตุ” เลย เพราะทั้งหมดตั้งอยู่บนผลที่ไม่มีจริง สรุปทั้งทฤษฎีที่ว่า *ผล = เหตุ* และทฤษฎีที่ว่า *ผล $\neq$ เหตุ* ต่างก็ล้มเหลว ดังนั้น แนวคิดเรื่อง “เหตุ-ผล” ในฐานะสิ่งที่มีสภาวะแท้ ย่อมพังทลาย^{๒๗}

กล่าวคือ ทฤษฎีทั้งหลายไม่เพียงไร้ความถูกต้อง แต่ยังไร้ความจำเป็นจะต้องเกิดขึ้นเลยด้วยซ้ำ เพราะต้นตอของมันคือ *อวิชชาและอุปาทาน* ซึ่งมีได้มีอยู่จริงโดยตนเอง กลวิธีนี้จึงเสมือนเป็นการ “ถอนรากความคิด” โดยไม่ปล่อยให้เหลือฐานใดไว้ให้ยืนบนได้อีกเลย

วิธีการปฏิเสธแบบรื้อถอนแนวคิดทฤษฎีนี้ยังปรากฏตามที่ต่าง ๆ ในคัมภีร์นี้อีกหลายที่ เช่น บทที่ ๓ คาถาที่ ๓ บทที่ ๗ คาถาที่ ๓๑-๓๓ บทที่ ๑๕ คาถาที่ ๑๑ บทที่ ๑๗ คาถาที่ ๑๑-๑๓ บทที่ ๑๘ คาถาที่ ๖ บทที่ ๒๑ คาถาที่ ๑๑ บทที่ ๒๒ คาถาที่ ๑๓ บทที่ ๒๕ คาถาที่ ๒๑

^{๒๖} Ibid, p. 116.

^{๒๗} Ibid, p.117.

แม้ว่าคัมภีร์มูลมัจจกการิกาจะมีลักษณะเด่นอยู่ที่การใช้วิธีการโต้แย้งเชิงปฏิเสธเพื่อลบล้างความเห็นที่ยึดติดใน “สรวาจะ” ของสำนักต่าง ๆ แต่ก็ได้หมายความว่าทุกคาถาภายในคัมภีร์นี้จะต้องเป็นการปฏิเสธเสมอไป หากพิจารณาในรายละเอียดจะพบว่า มีคาถาจำนวนหนึ่งซึ่งไม่ได้มุ่งทำลายข้อคิดเห็นตรงกันข้ามโดยตรง แต่ทำหน้าที่แสดงหลักการทั่วไปของพุทธปรัชญามหายานแทน ตัวอย่างที่ชัดเจนปรากฏใน บทที่ ๒๔ คาถาที่ ๘ ซึ่งกล่าวว่า

“คำสอนอันได้แก่ธรรมของพระพุทธเจ้าตั้งอยู่บนความจริงสองประการ ได้แก่ ความจริงของแบบแผนทางโลก (สมมติสัจจะ) และความจริงระดับสุดท้าย (ปรมาตสัจจะ)”^{๒๔}

คาถานี้มิได้เป็นการโต้แย้งเชิงปฏิเสธ หากแต่เป็นการยืนยันหลัก สัจจะสองประการ (satya-dvaya) ซึ่งถือเป็นหัวใจสำคัญของการทำความเข้าใจพุทธปรัชญาในสายมัจจกะ โดยแสดงให้เห็นว่าคำสอนของพระพุทธเจ้าไม่อาจตั้งอยู่บนเพียงระดับเดียวของความจริง แต่ต้องพิจารณาผ่านทั้งมิติของความจริงเชิงสมมติที่ใช้ในการสื่อสาร และความจริงสูงสุดที่เข้าไปสู่ศูนยตา

สรุป

นาคารชุนในคัมภีร์ *มูลมัจจกการิกา* วิพากษ์แนวคิด “สรวาจะ” ไม่ใช่แค่ของสรวาสติวาท แต่รวมถึงความพยายามอธิบายความจริงแบบใดก็ตามที่ยังหลงเหลือความเชื่อว่า “ธรรม” หรือ “เหตุ” มีตัวตนแท้ดำรงอยู่ได้ด้วยตนเอง จุดตั้งต้นของเขาคือคาถาบทที่ ๑ “ไม่เกิดจากตนเอง ไม่เกิดจากผู้อื่น ไม่เกิดจากทั้งสอง และไม่เกิดโดยไร้เหตุ” ซึ่งทำลายความคิดเรื่องการเกิดแบบมีแก่นสาร และชี้ว่า ทุกสิ่งเกิดขึ้นแบบอิงอาศัยกันตามปฏิจจสมุปบาท จึงไม่มีสิ่งใดตั้งอยู่โดด ๆ อย่างเป็นอิสระได้

สรวาสติวาทเสนอว่าธรรมมีสรวาจะและมีอยู่จริงในสามกาล เพื่รองรับความต่อเนื่องของเหตุผลและกรรม แต่นาคารชุนได้ว่าแนวคิดนี้ทำให้ธรรมกลายเป็นสิ่งที่มีแก่นสารถาวร ขัดกับหลักความเกิดดับตามเหตุปัจจัย ขณะเดียวกัน แม้เสถียรานติกะจะปฏิเสธสรวาจะแบบสรวาสติวาท แต่เมื่อยืนบนแนวคิดขณิกังคอย่างเข้มงวด ก็อธิบายความสัมพันธ์เหตุ-ผลได้ไม่สมบูรณ์ นาคารชุนจึงตั้งคำถามถึง “ปัจจัย” ว่าหากไม่อาจพิสูจน์การเกิดของผลจากเหตุอย่างแท้จริง การเรียกสิ่งใดว่าเป็นเหตุหรือปัจจัยก็เป็นเพียงสมมติบัญญัติ มิใช่ความจริงที่มีพลังภายในแบบอภิปรัชญา

โดยสรุป มัจจกะของนาคารชุนยืนยันว่า “นิสฺสรวาจะ” ไม่ได้หมายถึงการปฏิเสธโลก แต่คือการชี้ว่าโลกทั้งระบบ รวมถึงเหตุผลและภาษาที่เราใช้เรียกสิ่งต่าง ๆ ล้วนเป็นความจริงเชิงสัมพันธ์ ไม่มีแก่นสารตั้งมั่น นี่เองคือหัวใจของ “ศูนยตา” ที่ทำให้การมองโลกพ้นจากการยึดติดว่าอะไรมีอยู่โดยตัวมันเองหรือมีความจริงถาวรในตัวมันเอง

^{๒๔} ไสโรจ หงส์ดามรงค์, *ปรัชญาทั่วไป*, กรุงเทพมหานคร, (สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๖๒), หน้า ๑๒๑.

ข้อเสนอแนะ

งานวิจัยต่อไปควรศึกษาการเปรียบเทียบเชิงลึกระหว่าง สรวาสติวาท เสาตรานติกะ และมัธยมกะ โดยใช้ประเด็นเดียวกันเป็นแกนกลาง เช่น แนวคิดเรื่อง เหตุ-ผล การเกิด-ดับ และสถานะของปัจจัย เพื่อให้เห็นอย่างชัดเจนว่าแต่ละนิกายตั้งสมมุติฐานทางอภิปรัชญาแตกต่างกันอย่างไร และพระนาคราช วิพากษ์จุดอ่อนเชิงตรรกะของแนวคิดเหล่านั้นในระดับใด การศึกษาในลักษณะนี้จะช่วยให้เห็นว่า มัธยมกะมิได้เป็นเพียงการปฏิเสธความเห็นอื่น แต่เป็นความพยายามเสนอกรอบความเข้าใจใหม่ที่หลีกเลี่ยงทั้งสัสสตวาทและอุจเฉทวาท ผ่านการตีความปฏิจจนุปาทายอย่างถึงที่สุด

บรรณานุกรม

- โสรัจจ์ หงส์สตารมภ์. **ปรัชญาทั่วไป**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๖๒.
- Bhikkhu Dhammajoti. **Sarvāstivāda Abhidharma**. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2009.
- Boquist, A. **Trisvabhava: A Study of the Development of the Three-nature-theory in Yogacara Buddhism**. In Olsson (Ed.), LUND STUDIES IN AFRICAN AND ASIAN RELIGIONS: Vol. Volume 9 (pp. 7–152) [Print]. PAN EIDOS, 1993.
- Chatterjee, S. C., & Datta, D. M. **An Introduction to Indian Philosophy**^{8th} University of Calcutta, 1984.
- Conze, E. **The Large Sutra on Perfect Wisdom: With the Divisions of the Abhisamayālaṃkāra**. Berkeley: University of California Press, 1975.
- Cox, C. **Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence**. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1995.
- Garfield, J. L. **The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā**. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Gethin, R. **The Foundations of Buddhism**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Kalupahana, D. J. **Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way**. State University of New York Press, 1986.
- Kapoor, S. **A Dictionary of Hinduism: Including its Mythology, Religion, History, Literature, and Pantheon**. New Delhi: Cosmo Publications, 1990.

- Larson, G. J. **Classical Sāṃkhya: An Interpretation of Its History and Meaning**. 2nd ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- Lin, C.-K. **THE SAṂDHINIRMOCANA SUTRA: A LIBERATING HERMENEUTIC** [Dissertation]. Temple University Graduate Board, 1991.
- Matilal, B. K. **The Navya-Nyāya Doctrine of Negation: The Semantics and Ontology of Negative Statements in Navya-Nyāya Philosophy**. Harvard University Press, 1977.
- Potter, K. H. (Ed.). **Encyclopedia of Indian Philosophies: Vol.2 – Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya–Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa**. Princeton University Press, 1977.
- Powers, J., Asanga, & Jnanagarbha. **Two Commentaries on the Samdhinirmocana-Sutra. In Studies in Asian Thought and Religion** (Vol. 13). The Edwin Mellen Press, 1992.
- Radhakrishnan, S. **Indian Philosophy: Volume I** (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Siderits, M. **Nāgārjuna’s Middle Way: The Mūlamadhyamakakārikā**. Wisdom Publications, 2016.
- Williams, Paul & Tribe, Anthony. **Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition**. London and New York: Routledge, 2000.