

‘ความจริง’ และ ‘ความเป็นจริง’ ในทัศนะของ พุทธศาสนาเถรวาท

ชาญณรงค์ บุญหนุน*

บท

นำ

บางคนอาจสงสัยว่า คำถามเกี่ยวกับความจริง และความ เป็นจริงสำคัญอย่างไร จึงต้องนำมา ถกเถียงกัน การทำเช่นนี้ไม่เห็นเกี่ยวข้องกับ อะไรกับการดำเนินชีวิตตามเป้าหมายของ พุทธศาสนา ปราชญ์ชาวพุทธในประเทศไทย คนสำคัญอย่างท่านพุทธทาสภิกขุก็ดี ท่านพระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตโต) ก็ดี ต่างก็ได้ชี้ให้เห็นว่าการศึกษาพุทธ

*อาจารย์ ดร. ประจำภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

ศาสนาในเชิงปรัชญานั้นไม่ได้ให้อะไรที่เป็นมรรคเป็นผล และพุทธศาสนาเองก็ไม่ได้ให้ความสนใจถกเถียงปัญหาทางอภิปรัชญา พุทธศาสนาให้ความสนใจต่อ "การบรรลุ" ความจริงมากกว่าการค้นหา "ความหมาย" ของความจริงหรือการถามว่า "ความเป็นจริง" คืออะไร การศึกษาเรื่องความจริงและความเป็นจริงที่กำลังศึกษากันอยู่นี้เป็นเรื่องทางปรัชญา เช่นนี้มิใช่เป็นการกระทำที่ไร้ประโยชน์ดอกหรือ

ผู้เขียนคิดว่าในฐานะที่เราเป็นส่วนหนึ่งของโลก คงปฏิเสธไม่ได้ว่าความเชื่อเกี่ยวกับความจริงและความเป็นจริงมีอิทธิพลต่อชีวิตประจำวันอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เมื่อรัฐบาลถือว่าการศึกษาระดับปริญญาตรีในประเทศของเรายังไม่พัฒนา จึงได้มีนโยบายให้จัดตั้งโรงเรียนวิทยาศาสตร์ขึ้นเพื่อสร้างนักวิทยาศาสตร์ไทยในอนาคต ก็เท่ากับยอมรับว่ามีความรู้บางประเภทที่ดีกว่าประเภทอื่น ๆ การบอกว่าคุณมีความรู้บางอย่างดีกว่าความรู้อื่น ๆ นั้นอาจแปลได้ 2 ความหมายคือ (1) ดีกว่าเพราะว่าใช้งานได้ดี มีประโยชน์ หรือ (2) ดีกว่าเพราะว่าให้ความจริงเกี่ยวกับสิ่งต่าง ๆ ได้ดีกว่าความรู้ประเภทอื่น ซึ่งสองความหมายนี้อาจเกี่ยวข้องกันหรือไม่เกี่ยวข้องกันก็ได้ แต่ส่วนใหญ่มักจะถือว่าความรู้ที่ให้ความเป็นจริงหรือเป็นจริงกว่าจะมีประโยชน์หรือใช้ได้ดีกว่าความรู้ประเภทอื่น เช่น ความรู้วิทยาศาสตร์ให้ความจริงได้ดีกว่าจึงช่วยให้ประเทศพัฒนาดีกว่าความรู้อื่น ๆ การยอมรับว่าความรู้ทางวิทยาศาสตร์เป็นความรู้ที่ดีกว่าความรู้ประเภทอื่นนั้นสะท้อนในความคิดเรื่องการพัฒนาสังคมอย่างเช่นที่มีคนบอกว่า ประเทศที่วิทยาศาสตร์ก้าวหน้าคือประเทศที่มีการพัฒนาทางด้านความรู้ การยอมรับความเชื่อทางวิทยาศาสตร์ตามนัยดังกล่าวก็คือการยอมรับว่าสิ่งที่วิทยาศาสตร์เสนอคือ "ความจริง" เพราะทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ได้เปิดเผย "ความเป็นจริง" ให้เราทราบนั่นเอง เช่นนี้แล้วจะว่าเรื่องความจริงและเรื่องความเป็นจริงไม่เกี่ยวข้องกับการดำเนินชีวิตของเราได้อย่างไร

ที่กล่าวมาพุทธศาสนาอาจจะมองว่าเรื่องดังกล่าวเป็นเรื่องของชาวโลก เป็นสมมติบัญญัติ แต่พุทธศาสนาก็คงไม่ได้ปฏิเสธว่า เรื่องราวสมมติบัญญัติ

หรือเรื่องราวทั้งหลายในโลกล้วนมีผลต่อชีวิตทางสังคมของเรา พุทธศาสนาเองก็ยอมรับว่าความคิดความเชื่อต่าง ๆ มีผลต่อชีวิตของเรามาก เมื่อเรามีความเชื่อในเรื่องใดเรื่องหนึ่ง (ทิฏฐิ) ความเชื่อนั้นก็จะมีผลต่อพฤติกรรมหรือการกระทำของเรา มนุษย์ทั่วไปแสดงหรือกระทำหรือยอมรับการกระทำอย่างใดอย่างหนึ่งภายใต้กรอบความเชื่อที่ยึดไว้ก่อนหน้า พุทธศาสนาถือว่า การยึดมั่นถือมั่นในความคิด ความเชื่อหรือทฤษฎี (ทิฏฐุปานทาน) และการยึดมั่นในศีลพรตหรือวัตรปฏิบัติบางอย่าง (ศีลพหุตูปาทาน) เป็นอีกสิ่งหนึ่งที่ขัดต่อการบรรลุธรรม นอกเหนือจากการยึดมั่นในกามและการยึดมั่นในความเป็นตัวตน ผู้เขียนถือว่าการถกเถียงกันเกี่ยวกับเรื่องความจริงและความเป็นจริงในเชิงปรัชญาเป็นวิธีตรวจสอบความคิดความเชื่อหรือทฤษฎีอีกแนวทางหนึ่ง เพราะตราบใดที่เรายังค้นไม่พบว่า ความจริงและความเป็นจริงคืออะไร ทฤษฎีใดก็ตามที่อ้างว่าค้นพบความเป็นจริง “มากกว่า” ทฤษฎีอื่น ๆ ก็อาจเป็นคำกล่าวอ้างที่ได้รับความน่าเชื่อถือ ผู้เขียนเชื่อว่าการตรวจสอบในเชิงปรัชญาเป็นอีกวิธีหนึ่งที่ช่วยให้เรารอบคอบมากขึ้นในการยึดถือว่าทฤษฎีหรือความเชื่อใดจริงหรือเท็จ อย่างน้อยก็อาจลดการยึดมั่นถือมั่นในทฤษฎีลงได้ในระดับหนึ่งแม้ไม่ถึงกับทำให้บรรลุนิพพานก็ตาม

เมื่อเราอยู่ท่ามกลางความบ้าคลั่งของสังคมเสรีแบบทุนนิยม ท่ามกลางการไหลบ่าของข้อมูลข่าวสารดีเลวจากทุกทิศทุกทาง การตรวจสอบข่าวสารเป็นสิ่งทีพุทธศาสนาให้ความสำคัญ คำสอนในแกสบุตรสูตรหรือกาลามสูตร (อัง. ติก. 20/505) เป็นตัวแบบที่แสดงถึงความสนใจดังกล่าว แม้แต่ใครที่เคยเรียนนักธรรมชั้นตรีหรือศึกษาข้อธรรมในหนังสือ *นวโกวาท*¹ มาบ้าง ก็จะเห็นว่าพุทธศาสนาประสงค์ให้ภิกษุประพจน์ในปาริสุทธิศีล 4 หนึ่งในจำนวนนั้นมี “อินทริยสังวรศีล” คือ สำรวมระวังรักษาศีลไม่ให้ยินดียินร้ายเมื่อมีการรับรู้สิ่งภายนอก นอกจากนี้ ในพระไตรปิฎกหลายแห่งก็ชี้ให้เห็นความสำคัญของปรโตโมสะที่ดี (อัง. พุก. 20/371) และปรโตโมสะที่ไม่ดี (อัง. ทสก. 24/93) หากโยงความคิด

1. หนังสือ *นวโกวาท* รจนาโดยสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ใช้เป็นหลักสูตรการศึกษานักธรรมชั้นตรีของคณะสงฆ์ไทย

เหล่านี้เข้าด้วยกันจะพบว่าพุทธศาสนาประสงค์ให้เราเลือกสรรเลือกเสพสิ่งที่รับรู้ด้วยตาหูจมูกลิ้นกายใจ ข้อมูลข่าวสารปรากฏต่อเราพร้อมกับความคิดความเชื่อ ไม่มีข่าวสารใดไม่เจือด้วยทิวฐิติ ความคิด ความเชื่อหรือทฤษฎี พุทธศาสนาจึงต้องการให้เรากรองข้อมูลข่าวสารเหล่านั้นเสียก่อนจะยอมรับเป็นแนวทางปฏิบัติในชีวิตประจำวัน

พุทธศาสนาได้เสนอวิธีตรวจสอบตามแนวทางของตน คำสอนส่วนนี้อาจเรียกว่า “เกณฑ์สำหรับตัดสินความจริงหรือความเท็จ” ของความคิด ความเชื่อต่าง ๆ ขณะเดียวกัน พุทธศาสนาเองก็ได้เสนอคำสอนอันถือว่าเป็นทัศนะเกี่ยวกับโลก ความจริงและอื่น ๆ ส่วนนี้อาจเรียกว่าเป็นความคิดหรือทฤษฎีเกี่ยวกับชีวิต โลก และจักรวาล ถ้าเรามองว่าพุทธศาสนาเป็นวัฒนธรรมหรืออารยธรรมหนึ่งของโลก เป็นกระแสความคิดหนึ่งที่ปรากฏท่ามกลางกระแสความคิดอันหลากหลาย เป็นความคิดหล่อเลี้ยงจิตวิญญาณของผู้คนมาหลายศตวรรษ ความคิดของพุทธศาสนาก็น่าจะได้รับการพิจารณาในฐานะที่เป็นทางเลือกหนึ่งสำหรับมนุษยชาติ โดยเฉพาะในยุคที่ตอกย้ำแต่ “ความศักดิ์สิทธิ์” ของอารยธรรมกระแสตะวันตกแทบจะในทุกเรื่องไม่ว่าจะเป็นวิทยาการสมัยใหม่หรือแม้แต่เรื่องของ การนับถือศาสนา ดังนั้น การศึกษาพุทธศาสนาด้วยวิธีการทางปรัชญาก็เป็นวิธีหนึ่งสำหรับการพิจารณา “ความหมาย” หรือ “คุณค่า” ของความคิดทฤษฎีที่เสนอโดยพุทธศาสนา

ผู้เขียนคิดว่าการศึกษาพุทธศาสนาด้วยวิธีการทางปรัชญาน่าจะเป็นสิ่งที่ชาวพุทธยอมรับได้ด้วยเหตุผลดังกล่าวมา ที่สำคัญผู้เขียนไม่ได้ถือว่า วิธีการทางปรัชญาที่นำมาศึกษา “ศักดิ์สิทธิ์” จนไม่สามารถจะโต้แย้งหักล้าง การศึกษาด้วยวิธีการทางปรัชญาแม้จะเกิดขึ้นบนฐานของ “เหตุผล” ที่พุทธศาสนาเตือนให้ระมัดระวัง แต่ปัจจุบันนักปรัชญาโดยทั่วไปก็ไม่มีใครเชื่อใน “ความศักดิ์สิทธิ์” ของเหตุผลจนไม่ยอมเปลี่ยนความคิดหากเห็นว่าเหตุผลของตนใช้ไม่ได้ นักปรัชญาส่วนใหญ่ในปัจจุบันพร้อมที่จะยอมรับ “ความผิดพลาด” ในเหตุผลของตน การยอมรับว่าตัวเองอาจผิดพลาดได้นี่เองทำให้นักปรัชญาก้าววิพากษ์

วิจารณ์ความคิด ความเชื่อ หรือทฤษฎีต่าง ๆ ที่ผู้คนเสนอเอาไว้ ด้วยเหตุนี้ นักปรัชญาจึงมักถูกมองว่า “หาเรื่อง” ในสิ่งที่ไม่เป็นเรื่อง สิ่งที่คุณเขียนกำลังทำอยู่นั้นมองในแง่หนึ่งก็เป็นการ “หาเรื่อง” ในเรื่องที่คุณถามหาว่าไม่เป็นเรื่อง อย่างไรก็ตามผู้เขียนก็ประสงค์จะทำและกระทำด้วยความสบายใจว่า สิ่งที่คุณเสนอไปนั้นไม่จำเป็นต้องถูกต้อง

สำหรับประเด็นที่จะเสนอเพื่อการพิจารณาในที่นี้ ผู้เขียนมุ่งจะกล่าวถึงเรื่องความเป็นจริง (reality) และ ความจริง (truth) เป็นประเด็นหลัก ส่วนที่เกี่ยวข้องซึ่งจะต้องนำมาพิจารณาประกอบข้อเสนอในสองเรื่องนี้ได้แก่ ความคิดเรื่องภาษา ผู้เขียนหวังว่าข้อเสนอเกี่ยวกับเรื่องนี้จะเป็แนวทางหนึ่งในการตีความพุทธศาสนา ส่วนจะเป็นแนวทางที่ยอมรับได้ในวงการพุทธศาสนาหรือไม่ หรือข้อเสนอของพุทธศาสนาจะเป็นที่ยอมรับได้ในวงการปรัชญาหรือไม่ เป็นอีกเรื่องหนึ่งที่หวังให้ท่านผู้รู้ได้ช่วยพิจารณาต่อไป

(1) โลกและสรรพสิ่ง

ในพุทธศาสนา มีคำบาลี 2 คำที่แสดงมโนทัศน์เรื่องความจริงคือ คำว่า ภูต และคำว่า ยถาภูต คำว่า ภูต แปลว่า เป็นแล้ว ส่วนคำว่า ยถาภูต แปลว่า ตามที่เป็นจริง หรือตามความเป็นจริง แต่เท่าที่ปรากฏในงานเขียนต่าง ๆ มีการตีความคำสองคำนี้แตกต่างกัน 2 แบบคือ การตีความแบบสังนิยม และการตีความแบบปรากฏการณ์นิยม (Realist and Phenomenalist interpretations)² เนื่องจากคำว่า ภูต หรือยถาภูต นี้เป็นคำที่แสดงความคิดความเชื่อที่ถูกตั้งตามทัศนะของพุทธศาสนา กล่าวคือ โดยทั่วไปท่านใช้สองคำนี้แสดงความหมายของคำว่า สัมมาทิฎฐิ การพิจารณาความหมายของคำว่า สัมมาทิฎฐิ

2. การตีความแบบสังนิยมหมายถึงการตีความในลักษณะที่ยอมรับว่าสิ่งที่แสดงด้วยคำว่า ภูต นั้นหมายถึงสิ่งอยู่ข้างนอกจริง ๆ ไม่เกี่ยวข้องกับการรับรู้ของมนุษย์ ส่วนการตีความแบบปรากฏการณ์นิยมหมายถึงการตีความว่าความจริงดังกล่าวหมายถึงสภาวะธรรมในขณะที่ปรากฏต่อประสบการณ์ เป็นเพียงอาการที่สิ่งนั้นปรากฏเท่านั้น

ตามที่ปรากฏในพระไตรปิฎกจึงเป็นแนวทางหนึ่งที่ช่วยให้เราเข้าใจความหมายของคำว่า ภูต และยถาภูต ชัดเจนขึ้น ผู้เขียนจะเริ่มจากจุดนี้เพื่อพิจารณาความคิดเรื่องความเป็นจริงและความจริงตามทัศนะของพุทธศาสนาหรือพุทธปรัชญาต่อไป

ภูต ซึ่งไปยังสิ่งที่เกิดขึ้นหรือปรากฏขึ้นแล้ว คำว่า เกิดขึ้น หรือ ปรากฏขึ้น ภาษาบาลีท่านใช้คำว่า ชาต หรือ ปาตุภูต คำว่า ยถาภูต ก็เช่นเดียวกัน แต่คำนี้ท่านมักใช้แสดงถึงความรู้ที่ถูกต้อง เป็นสัมมาทิฏฐิ เช่น ประโยคว่า ยถาภูตปชานาติ. (บุคคลย่อมรู้ตามความเป็นจริง) หรืออย่างเช่น คำว่า ยถาภูตญาณทัสสนะ (การหยั่งรู้ตามความเป็นจริง) มีข้อน่าสังเกตว่า คำว่า ภูต ยถาภูต ก็ดี คำว่า ชาต หรือ ปาตุภูต ก็ดีเป็นคำแสดงสิ่งที่ปรากฏในขณะปัจจุบัน แต่รูปคำเป็นอดีตกาล (ตามหลักบาลีไวยากรณ์ ต ปัจจัย ซึ่งเป็นกิริยากิตต์ที่ใช้ต่อท้ายรากศัพท์ ภู (มี เป็น) อยู่ในกลุ่มปัจจัยที่ใช้แสดงอดีตกาล) ส่วนคำที่ท่านใช้พูดถึงสิ่งที่เป็นอดีตหรือเกิดขึ้นแล้วคือ คำว่า อโหสิ (ได้มีแล้ว ได้เป็นแล้ว) วิคต (ผ่านไปแล้ว) หรือคำว่า นิรุหฺ (สูญสิ้นแล้ว) คำแสดงสิ่งที่จักมีในอนาคตท่านใช้คำว่า ภวิสสตี (จักมี จักเป็น) เรื่องการใช้คำเหล่านี้ปรากฏในกถาวัตถุ (อภิ.กถา. 37/384) การใช้คำว่า ภูต ยถาภูต ชาต หรือปาตุภูต แสดงความหมายของสิ่งที่มีอยู่หรือสิ่งที่เกิดขึ้นในปัจจุบันแสดงข้อแตกต่างอย่างมีนัยสำคัญระหว่างความคิดของพุทธศาสนากับทัศนะอื่น ๆ เกี่ยวกับเรื่องความมีอยู่ของโลกและสรรพสิ่ง

ภาษาที่ใช้ชี้แสดงถึง "ความมีอยู่" ของสิ่งต่าง ๆ ได้แก่ คำว่า ยถาภูต ภูต ชาต หรือปาตุภูต และ "ความไม่มีอยู่" ของสิ่งต่าง ๆ ได้แก่ คำว่า อโหสิ วิคต นิรุหฺ นี้ แสดงให้เห็นว่า พุทธศาสนายอมรับว่าสิ่งต่าง ๆ มีอยู่จริงและไม่มีอยู่ แต่การกล่าวเช่นนี้อาจทำให้ไขว้เขวได้ เพราะถ้ามองจากทัศนะที่เรียกว่า "สัมมาทิฏฐิ" แล้ว การถือว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งมีอยู่หรือถือว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งไม่มีอยู่จัดเป็น "ความเห็นเอียงสุด 2 ด้าน" พุทธศาสนาถือว่า มนุษย์ในโลกนี้ส่วนใหญ่ ถ้าไม่ยึด "ความมี" ก็จะยึด "ความไม่มี" พุทธศาสนากล่าวว่าการเห็นสองประการนี้ไม่

ถูกต้อง เพราะ “เมื่อบุคคลเห็นความเกิดแห่งโลกด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริงแล้ว ความไม่มีในโลก ย่อมไม่มี เมื่อบุคคลเห็นความดับแห่งโลกด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริงแล้ว ความมีในโลกย่อมไม่มี” ส่วนความเห็นที่จัดว่าเป็นสัมมาทิฐิได้แก่ การหยั่งรู้ว่า “ทุกขนั้นแหละ เมื่อบังเกิดขึ้น ย่อมบังเกิดขึ้น ทุกข์เมื่อดับ ย่อมดับ” พระพุทธเจ้าตรัสว่า พระอริยสาวกมีญาณหยั่งรู้เช่นนี้โดยไม่ต้องเชื่อใครเลยนั้นแหละชื่อว่าสัมมาทิฐิ

กัจจानะ ส่วนสุดข้อที่หนึ่งนี้ว่า สิ่งทั้งปวงมีอยู่ ส่วนสุดข้อที่สองนี้ว่า สิ่งทั้งปวงไม่มี ตถาคตย่อมแสดงธรรมโดยสายกลาง ไม่เข้าใกล้ส่วนสุดทั้งสองนั้นว่า เพราะอริชชาเป็นปัจจัย จึงมีสังขาร เพราะสังขารเป็นปัจจัย จึงมีวิญญาณ... ความเกิดขึ้นแห่งกองทุกข์ทั้งปวงนี้ ย่อมมี ด้วยประการอย่างนี้ เพราะอริชชานั้นแหละดับด้วยการส่ำรากไม่เหลือ สังขารจึงดับ เพราะสังขารดับ วิญญาณจึงดับ... ความดับแห่งทุกข์ทั้งมวลนี้ ย่อมมี ด้วยประการอย่างนี้. (ส.นิ. 16/42-44)

มีคำ 3 คำที่ปรากฏในพุทธพจน์ที่ยกมาคือ คำว่า “โลก” คำว่า “สิ่งทั้งปวง” กับคำว่า “ทุกข์” จากพุทธพจน์ที่อ้างไว้ คำว่า “โลก” ปรากฏในพระสูตรหลายแห่งเช่น “ที่ใดมีตา มีรูป มีจักขุวิญญาณ มีธรรมที่พึงรู้ด้วยจักขุวิญญาณ ที่นั่นก็มีโลก หรือมีการบัญญัติว่าโลก ที่ใดมีหู... มีจมูก... มีลิ้น... มีกาย.. มีใจ มีธรรมารมณ มีมโนวิญญาณ มีธรรมที่พึงรู้ได้ด้วยมโนวิญญาณ ที่นั่นก็มีโลก หรือการบัญญัติว่าโลก” (ส.สพ. 18/75) เป็นต้น ส่วนคำว่า “สิ่งทั้งปวง” ก็มีความหมายในลักษณะเดียวกันคือ “ตากับรูป หูกับเสียง จมูกกับกลิ่น ลิ้นกับรส กายกับโผฏฐัพพะ ใจกับธรรมารมณ” พระพุทธเจ้าตรัสว่า “ใครก็ตามที่บัญญัติสิ่งอื่นนอกเหนือจากนี้เห็นจะต้องเป็นผู้วิเศษ” (ส.สพ. 18/24) สมภาร พรหมทา (2534: 50) ได้ประมวลสรุปว่า ความคิดเรื่อง “โลก” และความคิดเรื่อง “สิ่งทั้งปวง” หมายถึงสิ่งเดียวกัน

สิ่งที่เรียกว่าโลก ก็คือสิ่งเดียวกันกับอายตนะสิบสอง อายตนะสิบสอง

เมื่อทอนลงแล้วก็เท่ากับจิต เจตสิก และรูป หรืออีกนัยหนึ่งเท่ากับขันธห้า เมื่อประมวลพระพุทฺทธวจนะที่ตรัสเรื่องโลก เรื่องสิ่งทั้งปวง และเรื่องสังขตธรรมเข้าด้วยกัน เราจะเห็นว่า ชื่อเหล่านี้มีความหมายเท่ากัน สิ่งทั้งปวงตามทัศนะของพุทธศาสนาก็คือโลก โลกก็คืออายตนะสิบสองหรือขันธห้า อายตนะสิบสองหรือขันธห้าก็คือสังขตธรรมนั่นเอง

จะเห็นว่า ในพุทธศาสนา การยืนยันว่า “สิ่งทั้งปวงมีอยู่” หรือ “สิ่งทั้งปวงไม่มีอยู่” นั้นเป็นการยึดมั่นถือมั่น (อุปาทาน) และในพระสูตรที่ยกมาแสดงว่า “โลก” หรือ “สิ่งทั้งปวง” เป็นสิ่งที่ “บัญญัติ” ขึ้นบนฐานแห่งกระบวนการรับรู้สิ่งภายนอกของมนุษย์ พระสูตรแสดงว่า “นอกเหนือ” กระบวนการรับรู้จะบัญญัติ “สิ่งอื่น” ไม่ได้ คำว่า “สิ่งอื่น” ในที่นี้หมายถึง “สิ่งที่เป็นสาระ” (Substance) เช่น อตตะ ชีวะ บุคคล ตามความหมายของฮินดู ซึ่งตามความคิดของฮินดูหรือศาสนาพราหมณ์ อตตะ ชีวะ ปรมาตมัน ถือว่า “เป็นสิ่งอื่น” ที่อยู่นอกเหนือ “เบญจขันธ์” อตตะ ชีวะ ปรมาตมัน เป็นสาระหรือ Substance ที่คงที่ไม่เปลี่ยนแปลง ทัศนะเช่นนี้เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า สารัตถนิยม (Essentialism) เกี่ยวกับสรรพสิ่ง แต่พุทธศาสนาถือว่า นอกเบญจขันธ์ หรือ ขันธ์ 5 ไม่มีสิ่งอื่นใดดำรงอยู่ ดังจะเห็นว่า โลก หรือ สิ่งทั้งปวงที่พุทธศาสนาเถรวาทบางนิกายถือว่ามีอยู่จริง (นิกายสรวาสตีวาท หรือสัพพัตถิกวาท) นั้นได้รับการปฏิเสธจากพุทธศาสนาเถรวาทนิกายหลัก (ดู อภิ.ภค. 37/301-388) เนื่องจากพุทธศาสนาเถรวาทกระแสหลักถือว่า โลกเป็น “บัญญัติ” เมื่อเป็นบัญญัติจึงอาจกล่าวได้ว่า โลกเป็น “ผล” ของกระบวนการแห่งการรับรู้ตามธรรมชาติที่ประกอบขึ้นจากการบรรจบกันของอายตนะภายใน อายตนะภายนอก และวิมูขณฺฑะที่เรียกว่า “ผัสสะ” หรือที่พระธรรมปิฎก (ประยูรฺภย์ ปยุตฺโต) เรียกว่า “กระบวนการรับรู้บริสุทธิ์” (ดู พุทธธรรม, 2538: 33-41) ถ้าโยงเรื่อง “โลกและการบัญญัติโลก” เข้ากับข้อถกเถียงเรื่องความหมายของคำว่า “มีอยู่” ที่ได้จากการวิเคราะห์คำว่า ภูตฺ ยถาภูตฺ นั้นก็จะได้ข้อสรุปว่า ความหมายของคำว่า “มีอยู่” ซึ่งไปยังจุดหนึ่งของเวลา ได้แก่ “เวลาในปัจจุบัน” ซึ่งกำหนดขึ้นเรียก “ขณะจุด” ที่สิ่งหนึ่งปรากฏต่อประสบการณ์ กล่าวคือ จุดที่วิถีจิตเกิดขึ้นรับรู้

ประสบการณ์ที่มากกระทบกับจิต³ ตามนัยนี้ การมีอยู่ของโลกและสรรพสิ่งจะไม่ใช้การมีอยู่อย่างคงที่ ไม่มีการเปลี่ยนแปลง ไม่เกี่ยวข้องกับการรับรู้ แต่การมีอยู่ในที่นี้หมายถึง การมีอยู่ในขณะที่มีกระบวนการรับรู้เกิดขึ้น ท่านจึงใช้คำว่า ภูต หรือ ยถาภูต เพื่อแสดงความมีอยู่ของสิ่งในเชิงกระบวนการ กล่าวคือ สิ่งนั้นอาจมีอยู่ในขณะปัจจุบันแต่อาจจะไม่มีอยู่ในอนาคต ถ้าจะพูดถึงอะไร เราจะพูดได้แต่เพียงว่า “ทุกซ์เกิด ทุกซ์ดับ” มีปัญหาเกิดขึ้นมาว่า ถ้าการพูดว่า “โลกมีอยู่จริง” และ “โลกไม่มีอยู่จริง” เป็นการยึดมั่นถือมั่น (อุปาทาน) ไม่ตรงตามความเป็นจริง การพูดคุยเรื่อง “โลก” หรือ “สิ่งต่าง ๆ” ก็ไร้ความหมาย ถ้าเช่นนั้น พุทธศาสนาจะอธิบายสิ่งต่าง ๆ ที่ปรากฏต่อประสาทสัมผัสของเราเช่น โด๊ะ ต้นไม้ ภูเขา ลำธาร นายสมชาย เป็นต้นอย่างไร เราเห็นว่าสิ่งเหล่านี้มีอยู่จริงเป็นส่วนหนึ่งของโลกที่ปรากฏต่อประสาทสัมผัสของเรา เราพูดถึงสิ่งเหล่านี้ในชีวิตประจำวัน ดูเหมือนพุทธศาสนาจะกล่าวในสิ่งที่ขัดแย้งกับสามัญสำนึกของคนทั่วไป

อย่างไรก็ตาม การพูดถึง “ความมีอยู่” ของ “โลก” หรือ “สรรพสิ่ง” เช่น เราบอกว่า “นายสมชายเป็นคนชอบทำอะไรอย่างมีเหตุผล” หรือ “ทุกเช้า จะมีนกบินมาจับที่กิ่งไม้นอกหน้าต่างหอพัก” เป็นต้นี้จะไร้ความหมายก็แต่ในระดับปรมาตถสังจะเท่านั้น แต่หาได้ไร้ความหมายในระดับสมมติสังจะไม่ ภาษาหรือข้อความสองประโยคดังกล่าวมาซึ่งไปยังสภาวะธรรมที่เราเชื่อว่ามีอยู่นี้เป็นภาษาที่ใช้กันในระดับสมมติ คือเป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไป เรียกว่า สมมติกติกา หรือ สมมติภาษา จะเห็นว่าถ้าพิจารณาจากประเด็นนี้ “โลก” หรือ “สรรพสิ่ง” ในทัศนะของพุทธศาสนา จะมียุติฐานที่เป็น “ปฏิจจนสมุปันนธรรม” กล่าวคือ ธรรมที่อาศัยกันเกิดขึ้น ซึ่งแตกต่างจากสิ่งที่เรียกว่า “ปฏิจจนสมุปบาท” คำหลังหมายถึง “อาการ” หรือ “กระบวนการตามธรรมชาติ” ส่วนคำแรกหมายถึง “สิ่ง

3. การวิเคราะห์ความหมายของปัจจุบันขณะแนวนี้ได้มาจากงานเขียนของศาสตราจารย์ ดร.ระวี ภาวิไล ที่วิเคราะห์เรื่องวิถิจิตใน *อภิธรรมสำหรับคนรุ่นใหม่* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ดอกหญ้า, 2536), โดยเฉพาะหน้า 152-161.

ที่ดำเนินไปตามธรรมชาติ” ภายใต้การควบคุมของ “กฎ” ที่เรียกว่า “อิทัปปัจจยตา” ปฏิจจสมุปปันนธรรมจึงอยู่ภายใต้กระบวนการตามธรรมชาติ โดยเฉพาะ ปฏิจจสมุปปันนธรรมที่เรียกว่า “โลก” หรือ “สรรพสิ่ง” นั้นเป็นผลของอาการที่อายตนะภายใน อายตนะภายนอก และวิญญาณ มาบรรจบกัน ทั้งสามสิ่งนี้จึงเป็น “ปัจจัย” หรือ “สาเหตุร่วม” ที่ทำให้สิ่งต่าง ๆ ปรากฏต่อการรับรู้ของเราตามที่เราเห็นอยู่ในปัจจุบัน สิ่งที่น่าสนใจก็คือ คำว่า ปฏิจจสมุปปันน- ในคำว่า ปฏิจจสมุปปันนธรรม รูปคำแสดงสิ่งที่ล่วงไปแล้ว (อดีตกาล) แต่ในที่นี้ท่านใช้หมายถึงสภาวะที่ปรากฏต่อประสาทสัมผัสของเราในขณะปัจจุบัน หมายความว่า ปฏิจจสมุปปันนธรรม คือ โลก หรือ สรรพสิ่ง นั้นเป็นสภาวะที่มีอยู่จริงในความหมายที่ว่าเป็นสภาวะที่อิงอาศัยกันเกิดขึ้น และจะเรียกได้ว่า “มีอยู่” ก็เฉพาะเมื่อปรากฏต่อประสาทสัมผัส (ชาติ/ปาตูกุต) จะเห็นว่า คำว่า ปฏิจจสมุปปันนธรรม สอดคล้องกับคำอื่น ๆ ที่ท่านใช้เรียกโลกตามทัศนะของพุทธศาสนา เช่น คำว่า “สังขตธรรม” หมายถึง สภาวะธรรมที่อาศัยเหตุปัจจัยกำหนด (สังขต-) ภาษาแสดงโลกที่กล่าวมานี้มีความหมายตรงกับสิ่งที่ท่านแสดงโดยใช้คำว่า กุต หรือ ยถากุต คือ ตัวภาษาเป็นอดีตกาล แต่มีความหมายแสดงสิ่งที่ปรากฏต่อประสาทสัมผัสในขณะปัจจุบัน ผู้เขียนคิดว่าที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะว่าสิ่งที่พุทธศาสนากล่าวว่ามีอยู่นั้นมีฐานะเป็น “ผล” ของเหตุปัจจัยอื่น ๆ ที่ไม่ใช่ตัวมันเอง หากจะสรุปตรงนี้ ก็อาจกล่าวได้ว่า สิ่งที่เราเห็นไม่ได้เป็นอย่างที่เราเห็น แต่สิ่งที่เราเห็นเป็นผลมาจากเงื่อนไขอื่น ๆ ที่ประกอบกันขึ้นเป็นอย่างที่เราเห็น สิ่งที่เราเห็นไม่ใช่สภาวะภายนอกที่ไม่ขึ้นกับธรรมชาติอันเป็น “จิตวิสัย” ของมนุษย์

จากทัศนะที่มองว่า “โลก” และ “สรรพสิ่ง” เป็น “ปฏิจจสมุปปันนธรรม” นี้ เมื่อพิจารณาถลึงลงไปว่า โลกและสรรพสิ่งเป็นผลของการบรรจบกันของธรรม 3 ประการคือ (1) ประสาทสัมผัสของเราคือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ (2) สิ่งภายนอกคือ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ ธรรมารมณ์ และ (3) สิ่งที่เราเรียกว่า วิญญาณ ก็จะทำให้โลกเป็นผลรวมของกระแสธรรม 2 ประการคือ นามธรรมกับรูปธรรม เรียกสั้น ๆ ว่า “นามรูป”

ประเด็นตรงนี้ช่วยให้ความคิดเกี่ยวกับโลกในทัศนะพุทธศาสนากระจำจัดขึ้น กล่าวคือ “โลก” และ “สรรพสิ่ง” ไม่ได้เป็น “โลกที่สำเร็จรูปมาแต่สิ่งภายนอก” (Ready-made world) หากแต่เป็นการกระทำระหว่างกัน (อันตรกิริยา/interaction) ของสภาวะธรรม 2 ประการคือ รูป (สิ่งกายภาพ) กับ นาม (สิ่งจิตภาพ) และถ้าเช่นนั้นก็น่าจะตีความต่อไปได้ว่า การแบ่งแยกกันอย่างเด็ดขาดระหว่าง “โลกภายนอก” กับ “โลกภายใน” ตามที่นักปรัชญาตะวันตกพยายามทำเพื่อหาโลกที่เป็นภาวีสัย (Objective world) นั้นไร้ความหมายในสายตาของพุทธศาสนา ความเป็นภาวีสัยของโลกไม่ได้มีอยู่จริง เพราะการกล่าวว่ “สิ่งทั้งปวงมีอยู่” แยกไม่ได้จากกระบวนการรับรู้ของมนุษย์ ในขณะที่ การหาความเป็นอัตวิสัย (Subjectivity) ล้วน ๆ ก็เป็นไม่ได้เช่นเดียวกัน เพราะ “ตัวตน” หรือ “ความเป็นอัตวิสัย” ของมนุษย์มีอยู่ในฐานะที่เป็นปฏิจสมุปบันธธรรม ซึ่งหมายความว่า ตัวตนที่แท้จริงไม่ได้มีอยู่

(2) ภาษา โลกและความเป็นจริง

พิจารณาจากความคิดเรื่อง “ความมีอยู่ของโลกหรือสรรพสิ่ง” เราพบว่าภาษาที่พุทธศาสนาใช้เรียก “ความเป็นจริง” เป็นภาษาเชิงกระบวนการ ตัวอย่างเช่น ประโยคว่า “ทุกข์นั้นแหละ เมื่อบังเกิดขึ้น ย่อมบังเกิดขึ้น ทุกข์เมื่อดับย่อมดับไป” หรือดังคำที่พระพุทธโฆสะกล่าวว่า “มีแต่ความทุกข์ ผู้เป็นทุกข์ไม่มีมีแต่การกระทำ หามิผู้กระทำไม่ ความดับมีอยู่ แต่ผู้ดับไม่มี ทางมีอยู่แต่ผู้เดินไม่มี” (วิสุทธิ. 3/1/211) คำว่า ทุกข์ ไตรลักษณ์ อริยสัจ 4 ธาตุ ชั้นธ อยตนะ ปฏิจสมุปบาท เป็นต้น ล้วนแสดงความเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่องของกระบวนการ เป็นกระบวนการซึ่งแสดงภาวะที่ไม่แยกจากกันระหว่างสิ่งหนึ่งกับสิ่งอื่น ๆ ต่างจากคำว่า “นก” “ต้นไม้” “คน” เป็นต้นที่แสดงสภาวะอันหยุดนิ่ง มีความหมายในเชิง “อัตตา” ที่แยกขาดจากสิ่งอื่น ๆ ชาวพุทธเรียกภาษาที่แสดงสรรพสิ่งในเชิงกระบวนการนี้ว่า “ปรมาตตภาษา” ส่วนภาษาที่แสดงสภาวะหยุดนิ่งมีความหมายเชิง “ตัวตน” ทำให้เข้าใจราวกับว่ามีสิ่งนั้นอยู่จริง ๆ เรียกว่า “สมมติภาษา” พุทธศาสนาถือว่าสิ่งที่เรียกด้วยภาษาปรมาตตเป็นสิ่งที่มีอยู่จริง ดำรงอยู่ในฐานะเป็นกระบวนการตามธรรมชาติ ตรงกันข้ามกับสิ่งที่เรียกด้วย

ภาษาสมมติซึ่งมีความหมายในเชิงบริบท ตัวสภาวะธรรม (ปฏิจลสมุปป็นนธรรม) มีเงื่อนไขเป็นตัวกำหนดความมีอยู่และความไม่มีอยู่ ส่วนภาษาที่ใช้เรียกก็มี ความหมายขึ้นมาเพราะเงื่อนไขทางสังคม (อภิ.ภค.อ. 1/219-220)

ความคิดเรื่องภาษาตรงนี้สะท้อนโลกทัศน์ของพุทธศาสนาที่ว่า “โลกและ สรรพสิ่ง” ถ้ามองในระดับสมมติก็จะเป็นแบบหนึ่งแต่ถ้ามองในระดับปรมาตถ์ก็ จะเป็นอีกแบบหนึ่ง แต่ทั้งนี้ไม่ได้หมายความว่าความแตกต่างระหว่างโลกใน ระดับปรมาตถ์กับระดับสมมติเป็นเพียง “การมอง” หรือ เป็นเรื่องของ “ภาษา” ซึ่งไม่ได้มีอยู่จริง ความคิดเรื่องภาษานี้เองสะท้อนโลกทัศน์เชิงอภิปรัชญาของ พุทธศาสนาได้เป็นอย่างดี ถ้าความหมายของสัมมาทิวฐิติคือการมีความเชื่อที่ตรง กับความเป็นจริง พุทธศาสนาก็คงไม่กระทำในสิ่งที่ขัดแย้งตนเองคือ เมื่อพุทธ ศาสนาอ้างว่าสิ่งที่ตนเสนอเป็นจริงในความหมายที่ว่า “ตรงกับความเป็นจริง” พุทธศาสนาก็ต้องไม่เสนอว่า “ปรมาตถธรรม” กับ “บัญญัติธรรม” หรือ “สมมติ ธรรม” เป็นเพียงเรื่องของภาษา ที่ไม่เกี่ยวข้องกับความเป็นจริงของโลก แต่สิ่งที่กล่าวถึงด้วยภาษานั้นเมื่อพิจารณาในระดับอภิปรัชญาก็ยังเป็นสิ่งที่ยอมรับได้ว่ามีอยู่จริง

ดังที่ได้กล่าวมาแล้ว ปฏิจลสมุปป็นนธรรมอย่างเช่น โลก หรือสรรพสิ่ง ที่ปรากฏต่อเรานั้นประกอบขึ้นจากรูปธรรมและนามธรรม (สิ่งกายภาพและจิต) “ความมีอยู่จริง” ของ “โลก” และ “สรรพสิ่ง” จึงเป็นผลของกระบวนการธรรมซึ่ง ดำเนินไปตามกฎที่บัพัจจยตา โลกที่ปรากฏต่อเราจึงไม่ใช่ที่เรียกว่า “โลกภายนอก” ดังที่เข้าใจกันโดยทั่วไปในปรัชญา และจากที่กล่าวมาก็จะเห็นว่าพุทธศาสนา ได้ยอมรับว่า “ปฏิจลสมุปบาท เป็นสิ่งที่มีอยู่จริง ๆ” ซึ่งปฏิจลสมุปบาทนี้ เป็น สิ่งที่ดำรงอยู่เช่นนั้น เป็นภาววิสัย ความมีอยู่ของปฏิจลสมุปบาทไม่เกี่ยวข้องกับ การดำรงอยู่ของมนุษย์ (ส.น. 16/61) นอกจากนี้ยังมีความเป็นจริงอื่น ๆ อีก ที่พุทธศาสนายอมรับว่ามีอยู่จริงคือ จิต เจตสิก รูปและนิพพาน (อภิ.สังคห. 1) กล่าวโดยสรุป ความเป็นจริงภายนอกที่พุทธศาสนายอมรับมีหลายอย่างด้วย กันคือ สิ่งกายภาพ (มหาภูตรูป 4) นามธรรม (จิตและเจตสิก) นิพพาน และ

ปฏิจจสมุสบาท หรือ กฎอัทปปัจจยตา ส่วนสิ่งที่เราเรียกว่า “โลก” หรือ “สิ่งต่าง ๆ” นั้นไม่ได้ถูกยอมรับว่าเป็นความเป็นจริง (reality) ในความหมายนี้ อย่างไรก็ตาม สภาวะธรรมต่าง ๆ ได้แก่ มหาภูตรูป จิต เจตสิก ล้วนเป็นปฏิจจสมุปปันนธรรม ส่วนนิพพานไม่ใช่ปฏิจจสมุปปันนธรรม เพราะเป็นสภาวะธรรมที่ไม่ถูกเงื่อนไขใด ๆ กำหนดให้เป็นไป หรือถูกปรุงแต่งด้วยปัจจัยอื่น ๆ (อสังขตธรรม) (อภิ.ส. 34/702, 907)⁴ มาถึงประเด็นนี้ทำให้เห็นข้อขัดแย้งบางประการที่ปรากฏในคำสอนของพุทธศาสนา แรกทีเดียวบอกว่า อะไรก็ตามที่เรากล่าวว่ามีอยู่ได้นั้น ความมีอยู่ของมันเกี่ยวข้องกับการรับรู้ของเรา ต่อมาก็ยอมรับว่า มีสิ่งที่เรียกว่า ชาติ ชันธ์ आयตนะ เช่น ยอมรับว่ามีมหาภูตรูป 4 ประการคือ ดิน น้ำ ลม ไฟ ยอมรับการมีอยู่ของนามธรรมบางประการเช่น เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ยอมรับการมีอยู่ของนิพพาน และยอมรับว่ามีสิ่งที่เรียกว่าปฏิจจสมุสบาท ซึ่งไม่เกี่ยวข้องกับการรับรู้ของมนุษย์ โดยสรุป ในเชิงอภิปรัชญา พุทธศาสนายอมรับความจริง 2 ระดับคือ สมมติสังขจะ และปรมาตตสังขจะ

สิ่งที่เรียกว่าสมมติสังขจะนั้นได้แก่สิ่งที่เกิดจากการรวมตัวของหน่วยมูลฐานเมื่อหน่วยมูลฐานรวมตัวกันเข้า ก็มีการสมมติเรียกว่าเป็นสิ่งนี้สิ่งนั้น โดยที่ในความเป็นจริง สิ่งนั้น ๆ หากได้มีอยู่ไม่ ยกตัวอย่างเช่น คน ต้นไม้ ภูเขา เป็นต้น ตามพุทธศาสนา สิ่งที่เราเรียกกันว่าคนนี้เกิดจากการรวมตัวกันของหน่วยมูลฐาน 5 ประการที่เรียกว่าขันธห้า ต้นไม้กับภูเขาที่เกิดจากการรวมตัวกันของหน่วยมูลฐานที่เรียกว่าธาตุสี่ ดังนั้น เมื่อวิเคราะห์จนถึงที่สุดแล้ว สิ่งที่เราเรียกว่าคนก็ ต้นไม้ก็ดี ภูเขาก็ดี หากได้มีอยู่ไม่ สิ่งที่มีอยู่จริง ๆ คือขันธห้าและธาตุสี่ หน่วยมูลฐานที่ประกอบ

4. ในพระสูตร พระพุทธเจ้าได้ให้เกณฑ์ตัดสินสังขตธรรมว่ามีลักษณะ 3 ประการคือ ปรากฏความเกิด ปรากฏการดับสลาย และขณะดำรงอยู่ ปรากฏความเปลี่ยนแปลง ส่วนอสังขตธรรมมีลักษณะตรงกันข้ามคือ ไม่ปรากฏการเกิด ไม่ปรากฏการดับสลาย และขณะดำรงอยู่ไม่ปรากฏความเปลี่ยนแปลง (อัง.ติก. 20/486-487)

กันขึ้นเป็นสมมติสังขจะนี้เรียกชื่อว่า ปริมาณสังขจะ (สมภาร พรหมทา 2534: 64)

เมื่อรวบรวมความคิดตั้งที่ปรากฏในพระสูตรและพระอภิธรรม เราสามารถจะแยกสิ่งที่พุทธศาสนาถือว่ามียุคดังนี้

(1) ความเป็นจริงระดับปริมาณสังขจะ (Reality) (ดำรงอยู่โดยไม่เกี่ยวข้องกับการรับรู้ของมนุษย์)

รูป (มหาภูตรูป อุปาทายรูป)

จิต เจตสิก

นิพพาน

ปฏิจจนุปบาท (อิทัปปัจจยตา)

(2) สิ่งที่มีอยู่ในระดับสมมติสังขจะ

โลก และสิ่งต่าง ๆ ที่ปรากฏต่อการรับรู้ของเรา

เกี่ยวกับความเป็นจริงนั้น พุทธศาสนาถือว่าสิ่งที่มนุษย์สามารถรับรู้ได้ด้วยตา หู จมูก ลิ้น กาย ได้แก่ อายตนะ คือ รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัสทางกาย เท่านั้น คำว่า รูป ในที่นี้ไม่ใช่มหาภูตรูป 4 ที่ถือว่าเป็นธาตุมูลฐานของสิ่งทางกายภาพทั้งหมด เพราะพุทธศาสนาถือว่ามหาภูตรูปเป็นสิ่งที่เราไม่รู้ไม่ได้ท่านใช้คำว่า "อนิหัสสนะ" กล่าวคือ สิ่งที่ไม่สามารถมองเห็นได้ด้วยมังสจักขุ (อภิ.กถา. 37/1117-1120, อภิ.กถา.อ. 3/37) ส่วนการมีผัสสะทางอื่นเราก็มิได้มีผัสสะกับมหาภูตรูปโดยตรงแต่เราสัมผัสหรือมีผัสสะโดยผ่านอุปาทายรูป (อภิ.สังคห. 191) จึงกล่าวได้ว่า เราเห็น รับรู้ หรือสัมผัสกับสิ่งที่กล่าวถึงใน (2) โดยอาศัยการรับรู้คุณสมบัติหุติยภูมิ แต่เราไม่เคยรับรู้คุณสมบัติขั้นปฐมภูมิของสิ่งต่าง ๆ ถ้าเราถือตามเกณฑ์ที่ว่า "สิ่งที่มีอยู่" หมายถึง "สิ่งที่ปรากฏต่อประสบการณ์ของเราในขณะปัจจุบัน" คำว่า "มีอยู่" หรือ "ไม่มีอยู่" ก็จะไม่มีความหมายอะไรเมื่อนำไปใช้พูดถึงสิ่งที่ไม่ปรากฏต่อประสบการณ์ การใช้คำว่า "มีอยู่" จึงน่าจะใช้ได้สำหรับพูดถึง "โลก" และ "สรรพสิ่ง" ในความหมายที่กล่าวมาแล้วแต่ต้น ถ้าการพูดถึงสิ่งใดว่ามีอยู่โดยไม่เกี่ยวข้องประสบการณ์ของ

มนุษย์เป็นเรื่องไร้ความหมาย การพูดถึงความมีอยู่ของจิต เจตสิก รูป และ นิพพาน ก็กลายเป็นสิ่งที่ขัดแย้งกับที่กล่าวมา อย่างไรก็ตาม เราสามารถจะมองว่าพุทธศาสนาทูตถึงจิต เจตสิก รูป นิพพานในฐานะที่เกี่ยวข้องกับประสบการณ์ของมนุษย์เช่นกัน ถ้าเราอธิบายปรมัตถธรรมเหล่านี้โดยมองให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างกันก็จะเห็นว่าปรมัตถธรรมเกี่ยวข้องกับประสบการณ์ของมนุษย์อย่างไร

การแสดงความเป็นจริงเป็นเรื่อง ๆ ไป หรือแจกแจงความเป็นจริงแต่ละประเภทโดยไม่พิจารณาความสัมพันธ์ของปรมัตถธรรมเหล่านี้ เป็นการแสดงความมีอยู่ของสภาวะธรรมในระดับอภิปรายของพุทธศาสนา แต่ดูจะไม่มี ความหมายอะไรถ้าไม่พิจารณาว่ามันสัมพันธ์กันอย่างไรและเกี่ยวข้องกับมนุษย์อย่างไร ในทัศนะของพุทธศาสนา จิตมีธรรมชาติคือ คิด และรู้ ประกอบด้วยเจตสิก พื้นฐานจำนวนหนึ่ง ได้แก่ ผัสสะ เวทนา สัญญา สังขาร เจตสิกทั้ง 4 ประการนี้ทำให้การบรรจบกันระหว่างจิตและรูป หรืออายตนะภายนอกเกิดความสมบูรณ์ ส่วนนิพพาน ท่านกล่าวไว้ใน 2 ความหมายคือ เป็นคุณสมบัติของจิตที่ขัดกิเลสสิ้นแล้ว และเป็นสถานที่ซึ่งผู้บรรลุอรหัตต์เมื่อละเบญจขันธ์แล้วจะไปยังที่นั่น ข้อหลังนี้ยังถกเถียงกันอยู่ว่าจะเข้าใจอย่างไรจึงจะถูกต้อง สิ่งที่ผู้เขียนอยากเสนอก็คือ เมื่อมองนิพพานภายในความสัมพันธ์ของความเป็นจริง 4 ประการแล้ว นิพพานน่าจะหมายถึง “คุณสมบัติ” ของจิตมากกว่าเป็น อย่างอื่น ถ้ามองโดยสัมพันธ์กับหลักคำสอนปฏิจลสมุปบาท ทั้งจิต เจตสิก รูป ล้วนดำเนินไปภายใต้กฎอิทัปปัจจยตาทั้งสิ้นคือเป็นกระบวนการที่เรียกว่า ปฏิจลสมุปบาท ยกเว้นเรื่องนิพพานที่ยังต้องถกเถียงกันต่อไปว่าเป็นสิ่งที่ต้องอิงอาศัยสิ่งอื่นเช่น การปฏิบัติธรรมจนถึงขั้นหรือไม่ ผู้เขียนคิดว่า การเข้าใจความหมายของนิพพานในฐานะคุณสมบัติของจิตจะต้องมองภายใต้กรอบของปฏิจลสมุปบาท อย่างไรก็ตาม ก็ยังจะมีปัญหาว่า นิพพานเป็น “ผล” ของสิ่งอื่นหรือไม่ ถ้ายอมรับว่านิพพานเป็นผลของกระบวนการตามนัยแห่งปฏิจลสมุปบาท ก็ขัดแย้งกับความเชื่อที่ว่า นิพพานเป็นอสังขตธรรมที่ไม่ต้องอาศัยเหตุปัจจัยอื่นใดทำให้เกิดขึ้น แต่ตามที่กล่าวมาดูเหมือนว่า นิพพานเป็นคุณสมบัติของจิต

ที่เกิดขึ้นโดยอาศัยปัจจัยเชิงกระบวนการแบบปฏิจจสมุปบาท และเป็นปลายสุดของกระบวนการที่เกิดขึ้นกับจิต⁵

อาจกล่าวได้ว่า แม้พุทธศาสนาจะยอมรับว่าความเป็นจริงเป็นสภาวะที่มีอยู่จริงไม่เกี่ยวเนื่องกับการรับรู้ของมนุษย์โดยเฉพาะสิ่งที่มีอยู่จริงในระดับปรมาตต์ แต่พุทธศาสนาก็ยังเลือกที่จะพูดถึงความเป็นจริงที่พุทธศาสนาคิดว่าเกี่ยวข้องกับ การดำรงอยู่ของมนุษย์ กล่าวคือ ใช้ความคิดดังกล่าวเป็นกรอบในการประกาศ หลักธรรมคำสอนของพุทธศาสนาเอง นอกจากนี้ สิ่งที่น่าสนใจอีกประการหนึ่ง คือ ความเป็นจริงที่พุทธศาสนายอมรับนั้นหมายถึง "ความสัมพันธ์" ไม่ว่าจะมอง ที่ความคิดเรื่อง "โลก" และ "สรรพสิ่ง" ที่กล่าวมาแล้วแต่ต้น หรือมองที่ความคิดเรื่องความเป็นจริงเชิงอภิปรัชญา ไม่ว่าจะป็นมหาภูตรูปหรืออุปาทายรูป จิต หรือเจตสิก แต่ละสภาวะธรรมล้วนเป็นสังขตธรรมที่ต้องมีความสัมพันธ์ภายในตัวมันเองอย่างเป็นปฏิจจสมุปบาท กล่าวคือดำเนินไปภายใต้กฎอิทัปปัจจยตา กฎอิทัปปัจจยตาก็คือกฎแห่งความเป็นเหตุเป็นผล (causality) ความเป็นเหตุเป็นผลเป็น "ความสัมพันธ์" รูปแบบหนึ่งที่พุทธศาสนาหรือพุทธปรัชญายอมรับว่ามีอยู่ในโลก เพราะฉะนั้น สิ่งที่พุทธศาสนายอมรับว่าถูกต้องเป็นสัมมาทิฐิก็คือการมองเห็นความสัมพันธ์ที่เรียกว่า ปฏิจจสมุปบาท การมีความเห็นว่าเป็นปฏิจจสมุปบันธรรมเป็นกระบวนการที่อิงอาศัยกันเกิดขึ้น ความมีอยู่ของสิ่งเหล่านั้นเป็นความสัมพันธ์เชิงเหตุผล ไม่ว่าจะในระดับใด ดังจะเห็นว่า ภาษาที่พุทธศาสนาใช้กับความจริงในระดับปรมาตต์ทั้งหลาย เช่น คำว่า ทุกข์ ธาตุ ชั้น เป็นต้น ล้วนมีนัยแสดงถึงความสัมพันธ์ของสภาวะธรรม

ปฏิจจสมุปบาทจึงเป็นข้อธรรมสำคัญในพุทธศาสนา นักคิดชาวพุทธและ

5. การอธิบายความหมายของนิพพานว่าเป็นเรื่องของการดับกิเลสเป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไป เช่น ใน *อภิธรรมมัตถกสังคหบาลี* และ *อภิธรรมมัตถกวิภาวินีฎีกา* หรือใน *พุทธธรรม* ของพระธรรมปิฎก (ประยูรธ ฺปยุตฺโต) ส่วนการอธิบายที่ดูเหมือนว่าจะยอมรับการมีอยู่ของนิพพานในแง่สถานที่นั้น โปรดดู สมภาร พรมทา (2531) โดยเฉพาะหน้า 39 ส่วนข้อสนับสนุนที่ว่านิพพานไม่ใช่ผลนั้นโปรดดู *พุทธธรรม*. หน้า 239.

ผู้ศึกษาพุทธปรัชญาถือว่าปฏิจสุมุปาบาทเป็นหัวใจสำคัญสำหรับการทำความเข้าใจโลกตามทัศนะของพุทธศาสนา ดังที่แสดงมา พุทธศาสนาอธิบาย “โลกและสรรพสิ่ง” ที่ปรากฏต่อเราด้วยหลักปฏิจสุมุปาบาท โลกภายใต้กรอบของปฏิจสุมุปาบาทจึงเป็นโลกที่ต้องมีการเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ (อนิจจตา) เป็นสภาวะที่ไม่สามารถคงทนอยู่ได้ (ทุกขตา) และไม่มีสาระที่ตายตัวให้ยึดถือเอาได้ (อนัตตตา) กระบวนการอธิบายโลกและสรรพสิ่งทำนองนี้ก็คือการอธิบายโลกสมมติสังขจะด้วยความคิดเกี่ยวกับโลกในเชิงปรมาตตสังขจะนั่นเอง จึงอาจกล่าวได้ว่า ความคิดเรื่องสมมติสังขจะและปรมาตตสังขจะนอกจากเป็นเรื่องของการแยกระดับความจริงแล้ว ยังเป็นเรื่องของการพยายามอธิบายโลกตามแนวทางพุทธศาสนาอีกด้วย ซึ่งการอธิบายทำนองนี้ถือว่า เป็นการอธิบายโลกและความเป็นจริงตาม ความคิดแบบอสารัตถนิยม⁶

ภายใต้กรอบความคิดแบบอสารัตถนิยม สิ่งที่เป็นอยู่ (ภูต) ในปัจจุบันซึ่งหมายถึงสิ่งที่ปรากฏต่อประสบการณ์มีความเป็นไปได้ที่จะแปรเปลี่ยนในอนาคต เพราะสิ่งที่ดำรงอยู่หรือโลกและสรรพสิ่งอยู่ภายใต้กฎไตรลักษณ์ (อนิจจตา ทุกขตา และอนัตตตา) ดังที่กล่าวมา มาถึงตรงนี้ก็เห็นว่า สิ่งที่พุทธศาสนายอมรับว่าจะต้องเปลี่ยนแปลงคือ โลก สรรพสิ่ง และปรมาตตธรรม ที่เป็นสังขตธรรมได้แก่ จิต เจตสิก รูป แต่มีสองสิ่งที่พุทธศาสนายอมรับว่าไม่เปลี่ยนแปลงเป็นอย่างอื่นเลยคือ นิพพาน และ อิทัปปัจจยตา

6. หนังสือสำคัญของเดวิด คลุปานะชื่อ *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*. (1975) และ *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*. (1992) ได้แสดงให้เห็นความสำคัญของหลักคำสอนเรื่อง ปฏิจสุมุปาบาทว่าเป็นหลักที่ใช้ในการอธิบายเรื่องต่าง ๆ ตามทัศนะของพุทธศาสนา ใน *พุทธธรรม* ของพระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตโต) ก็แสดงให้เห็นว่า หลักนี้เป็นแกนกลางสำหรับทำความเข้าใจหลักคำสอนของพุทธศาสนา ส่วนสมภาร พรหมทา (2531) ได้ใช้หลักคำสอนเรื่องนี้เพื่อชี้แสดงว่าพุทธศาสนาสามารถยอมรับเรื่องปฐมเหตุหรือจุดกำเนิดของโลกและจักรวาลได้

(3) พุทธศาสนากับการยืนยันความจริง

ผู้ศึกษาพุทธศาสนาโดยทั่วไปจะยอมรับกันว่า พุทธศาสนาเป็นประจักษ์นิยม (Empiricism) ในเรื่องของความรู้ หรือทางญาณวิทยา การยืนยันความจริงจะต้องยืนยันจากประสบการณ์ของผู้รู้ ประสบการณ์ในที่นี้รวมถึงประสบการณ์ในระดับจิตที่เรียกว่า การหยั่งรู้ (intuition) (ดู ลักษณะวัตร ปาละรัตน 2535) การเป็นประจักษ์นิยม หมายความว่า จะต้องคำนึงถึงข้อเท็จจริงจำนวนหนึ่งที่เราสังเกตเห็นได้ทางประสาทสัมผัสคล้ายกับวิทยาศาสตร์ที่ยอมรับการอุปนัย (induction) ขณะเดียวกันก็จะไม่สรุปหลักการหรือกฎสากลใด ๆ จากการใช้เหตุผลล้วน ๆ สิ่งที่พุทธศาสนาถือว่าเป็นความรู้นั้นจะต้องผ่านการตรวจสอบด้วยประสาทสัมผัสและปัญญา สมภาร พรหมทา อธิบายว่า ปัญญาในพุทธศาสนาสัมพันธ์กับประสาทสัมผัส ปัญญาหมายถึงการหยั่งเห็นความเกี่ยวเนื่องของปรากฏการณ์เฉพาะที่เราสังเกตเห็นได้ด้วยประสาทสัมผัส ความเกี่ยวเนื่องของเหตุการณ์อาจจะซับซ้อนหรือไม่ซับซ้อนแล้วแต่กรณี ซึ่งการหยั่งเห็นและเข้าใจความเกี่ยวเนื่องของเหตุการณ์ต้องอาศัยการรับรู้ ต้องการการประจักษ์ด้วยประสาทสัมผัสต่อเหตุการณ์ย่อย ๆ แต่ละอันนั้น อย่างไรก็ตาม การหยั่งเห็นที่เรียกว่าปัญญานี้มีน้ำหนักไปทางการประจักษ์ (perception) มากกว่าการหยั่งเห็นแบบ intuition (สมภาร พรหมทา 2539: 12-13) อาจสรุปได้ว่า ความรู้ใด ๆ ที่ไม่ได้เป็นผลมาจากการไตร่ตรองบนพื้นฐานของประสบการณ์และไม่ตรงกับสิ่งที่เกิดขึ้น (ยถาภูต) ถือว่าไม่ใช่ความรู้ที่แท้จริงตามทัศนะของพุทธศาสนา นักปรัชญาบางคนเช่น เดวิด เจ. คลูปทานะถึงกับเสนอว่า พุทธศาสนาเป็นประจักษ์นิยมแบบจัด (Radical empiricism) กล่าวคือยอมรับแต่สิ่งที่มีประสบการณ์ได้เท่านั้นว่ามีอยู่จริง (หรือพูดถึงแต่สิ่งที่มีประสบการณ์ได้เท่านั้น) กระนั้นเขาก็ยังยอมรับว่า ความรู้ที่แท้จริงตามทัศนะของพุทธศาสนาเป็นผลมาจากมีประสบการณ์ตรงและการหยั่งรู้ที่อาศัยประสบการณ์นั้น (Kalupahana 1992: 30-52)

โดยนัยดังกล่าวนี้ เมื่อเราพิจารณาต่อไปถึงเรื่องการยืนยันความรู้ตามทัศนะของพุทธศาสนา (เช่น การยืนยันว่ามีสิ่งใดสิ่งหนึ่งอยู่จริง เป็นต้น) การ

ยอมรับว่าความรู้มาจากการไตร่ตรองจนหยั่งเห็นความจริงบางอย่างตามสภาพที่เป็นจริง (ตามความหมายที่เฉพาะเจาะจงมาก ๆ น่าจะหมายถึงหยั่งเห็น "ความสัมพันธ์" ของสรรพสิ่ง ดังที่กล่าวมา) ความจริงดังกล่าวนี้จะต้องเป็นความจริงที่เกิดขึ้นจริงในประสบการณ์ พุดง่าย ๆ คือต้องยืนยันบนฐานของประสบการณ์ มีข้อความในพระสูตรหลายเรื่องสนับสนุนเรื่องนี้เช่น ในอปถนกสูตร

บุรุษผู้เป็นวิญญูย่อมตระหนักเห็นดังนี้ว่า ข้อที่ว่าท่านสมณพราหมณ์มีวาตะอย่างนี้ มีความเห็นอย่างนี้ว่า ความดับภพหมดสิ้น ไม่มี ดังนี้ เราไม่เห็น แม้ข้อที่ว่าท่านสมณพราหมณ์มีวาตะอย่างนี้ มีความเห็นอย่างนี้ว่า ความดับภพหมดสิ้น มีอยู่จริง ดังนี้ เราก็ไม่รู้ เมื่อไม่รู้ เมื่อไม่เห็นจะพึงถือเอาโดยส่วนเดียวแล้วกล่าวว่า สิ่งนี้เท่านั้นจริง สิ่งอื่นเปล่า ดังนี้ ข้อนั้นไม่สมควรแก่เรา.

(ม.ม. 13/121)

หรือในที่มณิกาย มหาวรรค (ที่.ม. 10/77) และที่มณิกาย ปาฎิกวรรค (ที่.ปา. 11/73-74) มีเรื่องเล่าว่า เมื่อพระสารีบุตรกราบทูลพระพุทธเจ้าว่า สมณะกัถิ พราหมณ์กัถิ อื่นใดที่มีความรู้ยิ่งใหญ่ไปกว่าพระพุทธเจ้าองค์ปัจจุบันในทางสัมมาสัมโพธิญาณนั้น ไม่เคยมี จะไม่มีในอนาคต และจะไม่อยู่ในขณะนี้ พระพุทธเจ้าจึงตรัสถามว่าพระสารีบุตรได้ใช้จิตกำหนดรู้จิตพระอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้าทั้งมีมาแล้วในอดีต ทั้งที่จะมีในอนาคตทุก ๆ พระองค์ และที่มีอยู่ในปัจจุบันแล้วหรือจึงอาจหาญกล่าวแสดงความเชื่อเช่นนั้น พระสารีบุตรทูลว่า ไม่ใช่เช่นนั้น พระพุทธเจ้าจึงตรัสว่า ถ้าไม่ใช่เช่นนั้น จะกล่าวยืนยันเด็ดขาดลงไปได้อย่างไรว่า สมณะหรือพราหมณ์ผู้อื่นที่มีความรู้ยิ่งใหญ่ไปกว่าตถาคตในทางสัมมาสัมโพธิญาณ ไม่ได้มีแล้วในอดีต จักไม่มีในอนาคต และไม่มีอยู่ในปัจจุบัน ถ้าเราวิเคราะห์จากพระสูตรและเรื่องที่เกี่ยวข้องกันก็จะเห็นว่า พระพุทธเจ้าไม่ทรงเห็นด้วยที่เราจะยืนยันความรู้แบบเด็ดขาดว่าความรู้ที่นั้น ๆ เป็นความจริงสากลครอบคลุมทั้งในอดีต ปัจจุบันและอนาคต ถ้าหากเราไม่ได้มีประสบ-

การณเกี่ยวกับสิ่งนั้นโดยตรง เรื่องนี้ถ้าโยงเข้ากับการวิเคราะห์หลักกาลามสูตรก็ยิ่งจะสนับสนุนความคิดที่ว่า เราจะยืนยันความรู้ใด ๆ โดยไร้รากฐานจากประสบการณ์ไม่ได้ อันที่จริง ความคิดเรื่องนี้ก็ได้สะท้อนในการใช้คำต่าง ๆ ดังกล่าวมาแล้วเช่น คำว่า ภูต ยถาภูต ยถาภูตญาณทัสสนะ หรือคำที่ซ่อนนัยไว้ เช่น ปฏิจสมุปป็นนธรรม สังขตธรรม เป็นต้น คำศัพท์ที่ประกอบขึ้นเป็นรูปอดีตกาลเพื่อชี้สภาพธรรมที่ปรากฏต่อประสบการณ์แล้วทั้งสิ้น ความคิดเรื่อง “ความมีอยู่ของสรรพสิ่ง” ตามทัศนะของพุทธศาสนาดังที่ปรากฏในกัจจานโคตตสูตรและปรากฏในกถาวัตถุ (อภิ.กถา. 37/384) ดังกล่าวมาข้างต้นก็น่าจะสอดคล้องกับการตีความนี้เป็นอย่างดี

ในเรื่องนี้ มีปัญหาตามมาพอสมควรกล่าวคือ ปัญหาเกี่ยวกับการยืนยันความมีอยู่ของมหาภูตรูป และอิทัปปัจจยตา อย่างแรกเกี่ยวกับสิ่งที่ได้วิเคราะห์ไปแล้วคือ มหาภูตรูปเป็นสิ่งที่ไม่อาจรับรู้ได้โดยตรง แต่พุทธศาสนาก็ยืนยันความมีอยู่ของมหาภูตรูป อย่างหลังมีปัญหาว่า ถ้าเรายอมรับว่าอิทัปปัจจยตามีฐานะเป็น “กฎสากล” ของสรรพสิ่ง พุทธจะเกี่ยวกับหลักอิทัปปัจจยตาก็ถือว่าเป็นข้อความสากล กฎเป็นนามธรรมที่ไม่สามารถสัมผัสได้โดยตรงเช่นเดียวกับการมีผัสสะกับมหาภูตรูป แต่พุทธศาสนาก็ยืนยันความมีอยู่ของอิทัปปัจจยตาข้อนั้นไม่ขัดกับความคิดทางญาณวิทยาที่ว่า “การยืนยันสิ่งใด ๆ ต้องยืนยันบนฐานของประสบการณ์” หรือ? การแก้ไขสงสัยเกี่ยวกับการยืนยันความมีอยู่ของมหาภูตรูปอาจจะไม่เป็นปัญหามากนัก อย่างน้อยที่สุดพุทธศาสนาก็ถือว่ามหาภูตรูปสามารถแสดงคุณสมบัติให้ประจักษ์ต่อประสบการณ์ของมนุษย์ได้ คุณสมบัติที่ว่าเป็นนี้ได้แก่ อุปายรูป นั่นเอง เมื่อพุทธศาสนาถือว่ามนุษย์สามารถรับรู้อุปายรูปได้โดยอาศัยอายตนะภายในที่เป็นประสาทรูป (ตา หู จมูก ลิ้น กาย) รวมเข้ากับการเกิดขึ้นของวิมุตตญาณ (จิต) การตั้งสมมติฐานเกี่ยวกับความมีอยู่ของมหาภูตรูปก็มีทางเป็นไปได้ อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาคำนิยามของมหาภูตรูปที่ปรากฏในอภิธัมมัตถสังคหบาลีและอภิธัมมัตถวิภาณีฎีกาก็พบว่าคำนิยามเหล่านั้นกำหนดตามลักษณะหรืออาการที่ปรากฏต่อการรับรู้ของเรา (สังคห.ฎีก.: 268-271) คลุ่ปะหณะได้กล่าวไว้ในเรื่องนี้ว่าการนิยามธาตุ

ในพุทธศาสนาไม่ใช่การนิยามแบบสังนนิยแต่เป็นการนิยามแบบปรากฏการณ์นิย (Kalupahana 1992: 72-73) เรื่องนี้ยังมีปัญหาที่ถกเถียงกันอยู่

ปัญหาสำคัญอยู่ที่ “การบัญญัติ” หลักอทิปปัจจยตาหรือปฏิจจสมุปบาท เพราะหลักนี้เป็นแกนกลางการอธิบายเรื่องต่าง ๆ ในพุทธศาสนา ที่ผ่านมาเราพบว่าพุทธศาสนาไม่ประสงค์จะให้มีการยืนยันความรู้ที่เป็นหลักสากลซึ่งครอบคลุมทั้งอดีต ปัจจุบันและอนาคต เพราะความเป็นจริงไม่เคยหยุดนิ่ง แต่ความคิดนี้เกิดขึ้นภายใต้การมองโลกแบบอทิปปัจจยตา และจะสมเหตุสมผลก็ต่อเมื่อหลักปฏิจจสมุปบาทถูกยอมรับว่าเป็นจริงเสียก่อน การที่พุทธศาสนายอมรับว่าการอธิบายโลกแบบพุทธศาสนาเป็นจริงก็หมายความว่าพุทธศาสนายอมรับว่าหลักอทิปปัจจยตาเป็นจริงเสมอใช่หรือไม่ ถ้าเราจะพิจารณาที่มาของความรู้สำคัญในพุทธศาสนา คือ ปฏิจจสมุปบาท หรืออทิปปัจจยตา จากข้อความที่ว่า พระตถาคตทั้งหลายจะอุบัติขึ้นหรือไม่ก็ตาม ธาตุอันนั้นคือ ธัมมฉลิตี ธัมมนิยาม อทิปปัจจยก็ดำรงอยู่ “พระตถาคตย่อมตรัสรู้ทั่วถึงธาตุอันนั้น ครั้นแล้วย่อมตรัสบอก แสดง บัญญัติ แต่งตั้ง เปิดเผย จำแนก ทำให้เข้าใจง่าย” (ส.นิ. 16/61) ข้อความในเครื่องหมายคำพูดแสดงว่า “ปฏิจจสมุปบาท” และคำสอนเรื่อง “ไตรลักษณ์” ในกรณีนี้ที่ตรัสถึงที่มาของไตรลักษณ์ (อัง.ติก. 20/576) ในฐานะที่เป็นข้อความคำสอนนั้นเป็นธรรมที่พระพุทธเจ้าทรง “ประกาศ” หรือ “บัญญัติ” ขึ้นมาบนฐานของ “การตรัสรู้” ทั้งนี้ถ้าลองพิจารณากระบวนการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้าที่ปรากฏในวินัยปิฎก (วินย. 4/1-3) ก็จะพบลำดับเหตุการณ์ดังนี้คือ พระพุทธเจ้าทรงเริ่มพิจารณาปฏิจจสมุปบาทโดยอนุโลมและปฏิโลมครั้งที่ 1 แล้วทรงเปล่งพุทธอุทานครั้งที่ 1 ว่า “เมื่อใดธรรมทั้งหลายปรากฏแก่พราหมณ์ผู้บำเพ็ญเพียรอยู่ เมื่อนั้นความสงสัยทั้งปวงของพราหมณ์นั้นย่อมสิ้นไป เพราะมารู้ธรรมพร้อมทั้งเหตุ” ต่อมาทรงพิจารณาปฏิจจสมุปบาท โดยอนุโลมและปฏิโลมครั้งที่ 2 แล้วทรงเปล่งพุทธอุทานครั้งที่ 2 ว่า “เมื่อใดธรรมทั้งหลายปรากฏแก่พราหมณ์ผู้บำเพ็ญเพียรอยู่ เมื่อนั้นความสงสัยทั้งปวงของพราหมณ์นั้นย่อมสิ้นไป เพราะได้รู้ความสิ้นไปแห่งปัจจัยทั้งหลาย” จากนั้นก็ได้ทรงพิจารณาปฏิจจสมุปบาท อนุโลม และปฏิโลม แล้วทรงเปล่งอุทานครั้งที่ 3 ว่า

“เมื่อใดธรรมทั้งหลายปรากฏแก่พราหมณ์ผู้บำเพ็ญเพียรอยู่ เมื่อนั้น พราหมณ์นั้นย่อมกำจัดการและเสนามารได้” จะเห็นว่าในกระบวนการนี้ไม่ได้เริ่มต้นจากข้อความสากล แต่ดูเหมือนจะมีข้อสรุปบางประการเกี่ยวกับ “ผล” ที่เกิดขึ้นในประสบการณ์ของบุคคล (ตัวพระพุทธรเจ้าเอง) หลังจากได้พิจารณาปฏิบัติจนสมบูรณ์ในธรรมโดยเริ่มจากพิจารณาการเกิดขึ้นของอวิชชาซึ่งเป็นปัจจัยให้เกิดธรรมอื่น ๆ จนถึงชาติ ชรามรณะ (อนุโลม) และพิจารณาการดับของอวิชชาซึ่งทำให้ธรรมอื่น ๆ ดับไปด้วย (ปฏิโลม) แล้ว แต่นั่นก็ไม่ได้มีการสรุปเป็นกฎสากล ในเทศนาสูตร (ส.น. 16/1-3) วิภังคสูตร (ส.น. 16/4-5) และปัจฉยสูตร (ส.น. 16/60-63) ก็ยังไม่ปรากฏว่ามีข้อความที่แสดงถึงการสรุปหลักที่ใช้เป็นกฎสากลเกี่ยวกับปฏิจจนสมุปบาท การสรุปเป็นกฎสากลจะปรากฏในทสพลสูตรที่ 1 (ส.น. 16/64) และทสพลสูตรที่ 2 (ส.น. 16/65) ดังนี้

ภิกษุทั้งหลาย... ดังนี้รูป ดังนี้ความเกิดขึ้นแห่งรูป ดังนี้ความดับแห่งรูป
 ดังนี้เวทนา ดังนี้ความเกิดขึ้นแห่งเวทนา ดังนี้ความดับแห่งเวทนา...
 สัญญา... สังขาร... วิญญาน ดังนี้ความเกิดขึ้นแห่งวิญญาน ดังนี้
 ความดับแห่งวิญญาน ด้วยเหตุนี้ เมื่อปัจจัยนี้มีอยู่ ผลนี้ย่อมมี เพราะ
 การเกิดขึ้นแห่งปัจจัยนี้ ผลนี้จึงบังเกิดขึ้น เมื่อปัจจัยนี้ไม่มีอยู่ ผลนี้
 ย่อมไม่มี เพราะการดับแห่งปัจจัยนี้ ผลนี้จึงดับ ข้อนี้คือ เพราะอวิชชา
 เป็นปัจจัย จึงมีสังขาร เพราะสังขารเป็นปัจจัย จึงมีวิญญาน...

ตัวเอนถือว่าเป็นข้อความที่พุทธศาสนาสรุปเป็นกฎสากล ซึ่งเมื่อเป็นกฎสากลก็แสดงว่าต้องเป็นกฎที่ครอบคลุมความเป็นจริงทั้งในอดีตปัจจุบันและอนาคต กล่าวคือ ข้อความนี้จะต้องเป็นจริงโดยไม่จำกัดกาล (อกาลิก) จากตัวอย่างที่ยกมาจะเห็นว่า การสรุปกฎสากลเกิดขึ้นเมื่อมีการตรวจสอบประสบการณ์เกี่ยวกับธรรมต่าง ๆ แล้ว ข้อนี้สอดคล้องกับหลักญาณวิทยาของพุทธศาสนาที่ว่าความรู้ที่ยอมรับได้จะต้องเป็นความรู้ที่ได้มาจากการหยั่งเห็นสภาวธรรมที่เป็นข้อเท็จจริงเฉพาะในประสบการณ์ กล่าวให้ชัดก็คือ พุทธศาสนาไม่ได้ถือว่าหลักอัมปิปัจฉยตาเป็นการสรุปที่เกินประสบการณ์ ไม่ใช่ข้อสรุปที่ได้จากการคาดคะเนด้วยเหตุผลล้วน ๆ อย่างไรก็ตาม ลำพังการหยั่งเห็นสภาวธรรมบางอย่าง

จากประสบการณ์ก็ยังไม่ถือว่าเป็นการตรัสรู้ นั่นหมายความว่า เพียงแต่รู้ว่าสังข
ธรรมคืออะไรยังไม่อาจเรียกว่าเป็น “ความรู้” ที่แท้จริง ในอัมมจักกัปปวัตตน
สูตร (วินย. 4/15) พระพุทธเจ้าตรัสว่า “ปัญญาหยั่งเห็นตามความเป็นจริงใน
อริยสัจ 4 นี้ มีรอบ 3 มีอาการ 12 อย่างนี้ยังไม่หมดจดเพียงใด เรายัง
ยืนยันไม่ได้ว่าเป็นผู้ตรัสรู้สัมมาสัมโพธิญาณ” ในทางตรงกันข้ามนั้นแหละจึงจะ
ถือว่าได้ตรัสรู้แล้ว คำว่า “ปัญญาหยั่งเห็นตามความเป็นจริงในอริยสัจ 4” นี้
หมายถึง ญาณ 3 คือ สัจจญาณ (รู้ว่าความจริงคืออะไร) กิจจญาณ (รู้ว่าจะ
ต้องทำอะไรที่สอดคล้องกับความจริงนั้น) และกตญาณ (รู้ว่าได้ทำกิจในอริยสัจ
จนบังเกิดผลจริงในประสบการณ์) พิจารณาจากตรงนี้ การรู้ว่าอะไรเป็นอะไรไม่
พอ พุทธศาสนาถือว่าจะต้องรู้ว่าตัวมนุษย์จะต้องทำอะไร แล้วพิจารณา
ตรวจสอบผลที่เกิดขึ้นจากการกระทำอย่างสอดคล้องกับความจริงที่รู้แล้วนั้นด้วย
โดยนัยนี้ ความรู้จะต้องผ่านการพิจารณาอย่างรอบด้านทั้งตัวความรู้และนัยหรือ
ผลของความรู้ที่จะเกิดขึ้นจริงในประสบการณ์ของผู้รู้ด้วย ที่นี้ถ้าเราใช้หลักนี้กับ
การตรัสรู้หลักปัจจุสมุปบาทของพระพุทธเจ้า น่าจะกล่าวได้ว่า ปัจจุสมุปบาท
หรือหลักอิทัปปัจจยตานิสรุปรจากากรรับรู้และการหยั่งรู้ข้อเท็จจริงในประสบ-
การณ์และผลที่เกิดขึ้นจากการปฏิบัติธรรมของพระพุทธเจ้านั้นเอง การยืนยัน
ความรู้ (ปัจจุสมุปบาท) ในลักษณะนี้ก็สอดคล้องกับหลักการที่ว่า การยืนยัน
ความรู้ใด จะต้องเกิดขึ้นบนฐานของความรู้ของผู้ยืนยันความรู้ตนเอง

เป็นอันว่าพุทธศาสนายอมรับการมีอยู่จริงของอิทัปปัจจยตาในฐานะที่เป็น
กฎซึ่งคอยควบคุมให้สิ่งต่าง ๆ ดำเนินไปอย่างมีระบบระเบียบสม่ำเสมอเป็นการ
ยอมรับบนฐานของการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า เมื่อวิเคราะห์เรื่องการตรัสรู้ในเชิง
ญาณวิทยาแล้วก็เห็นได้ว่า การบัญญัติหลักที่เรียกว่าปัจจุสมุปบาทหรือกฎ
อิทัปปัจจยตาของพุทธศาสนาวางอยู่บนฐานทางญาณวิทยาแบบประสบการณ์
นิยม แต่การยอมรับ “ความเป็นกฎสากล” ของอิทัปปัจจยตา หรือความเป็น
สากลของหลักปัจจุสมุปบาทของพุทธศาสนาถือว่าเป็นการยืนยันแบบ
เด็ดขาดหรือไม่ ข้อนี้ไม่น่าจะเป็นเช่นนั้นเพราะเมื่อพิจารณาหลักกาลามสูตร
พระพุทธเจ้ายังคงคาดหวังว่าการยอมรับความเชื่อใด ๆ ว่าจริงจะต้องวางอยู่บน

ฐานของประสบการณ์จริงของบุคคลนั้นด้วยมิใช่ด้วยการอ้างการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้าหรืออื่นใด (อัง.ติก. 20/505) หมายความว่า พุทธศาสนาเสนอแนวการมองโลกตามแบบของตน คือการมองแบบอทิทัปปัจจยตาหรือปฏิจจสมุปบาท พุทธศาสนายืนยันว่าปฏิจจสมุปบาทเป็นจริงบนฐานทางญาณวิทยาแบบหนึ่ง ซึ่งให้ความสำคัญต่อประสบการณ์การรับรู้และประสบการณ์เกี่ยวกับผลที่เกิดขึ้นในวิถีชีวิตของบุคคล การยืนยันความรู้ในลักษณะนี้จึงไม่ใช่การผูกขาด หากแต่ยังเปิดโอกาสให้แก่ความเป็นไปได้ที่จะเกิดขึ้นกับประสบการณ์ของบุคคลอื่นในอนาคตด้วย

(4) ความหลากหลายของความจริง

จากการพิจารณาความเป็นจริงตามทัศนะของพุทธศาสนาโดยเฉพาะอย่างยิ่งความเป็นจริงที่ใช้เป็นกรอบอธิบายโลกทัศน์แบบพุทธศาสนาก็คือ หลักคำสอนเรื่องปฏิจจสมุปบาท เราพบว่า ปฏิจจสมุปบาทหรือกฎอทิทัปปัจจยตา มีอยู่ต่างหากจากสิ่งที่เรียกว่า ปฏิจจสมุปบันนธรรม อย่างแรกเป็นกฎ อย่างหลังได้แก่สิ่งที่ดำเนินไปตามกฎ ปฏิจจสมุปบาทในฐานะตัวกฎก็จะเป็นสัจภาวะที่ดำรงอยู่โดยไม่เปลี่ยนแปลง เป็นกวาวิลัย เป็นหนึ่งเดียว (ตตตา อวิตตตา อนัญญตตา) ส่วนปฏิจจสมุปบันนธรรมนั้นเปลี่ยนแปลง (อนิจจัง) เป็นสภาพที่ไม่อาจคงทนอยู่ได้ตลอดไป (ทุกขัง) และหาสาระไม่ได้ (อนัตตา) ปฏิจจสมุปบาทหรืออทิทัปปัจจยตาเป็นอสังขตธรรม (ไม่ถูกกำหนดด้วยปัจจัยเงื่อนไขใด ๆ)⁷ ส่วนปฏิจจสมุปบันนธรรมมีฐานะเป็นสังขตธรรม โดยนัยนี้ โลกและสรรพสิ่งที่ปรากฏต่อการรับรู้ของเราก็คือสิ่งที่เรียกว่าปฏิจจสมุปบันนธรรม และดังนั้นจึงเป็นสังขตธรรม โลกและสรรพสิ่งที่ปรากฏเป็นจริงอยู่ในขณะปัจจุบัน ความเป็นจริงของมันประกอบขึ้นด้วยเงื่อนไขหลายอย่าง สมมติเช่น ก. ข. ค. เมื่อปัจจัยเหล่านี้รวมกันสถานะของความเป็นจริงในปัจจุบันอาจเป็นอย่างหนึ่ง แต่หากเวลาผ่านไป ปัจจัยบางอย่างเพิ่มเข้ามาหรือมีปัจจัยบางอย่างขาดหายไป

7. ข้อพิจารณาเชิงปรัชญาที่น่าสนใจเกี่ยวกับสังขตธรรมและอสังขตธรรม และการจัดประเภทของสังขตธรรมและอสังขตธรรมโปรดดูใน สมภาร พรมทา 2531, หน้า 450.

ความเป็นจริงของโลกและสรรพสิ่งก็อาจเปลี่ยนแปลงเป็นอย่างอื่นไป ความเป็นจริงในปัจจุบันจึงอาจแตกต่างจากความเป็นจริงในอดีต และในอนาคตความเป็นจริงของโลกและสรรพสิ่งก็เป็นสิ่งที่ไม่สามารถกำหนดได้ เพราะการกำหนดได้บ่งชี้ว่าเราจะต้องรู้ว่าปัจจัยต่าง ๆ ที่จะรวมกันเข้าเป็นสิ่ง ๆ หนึ่ง หรือ “ความสัมพันธ์” ในรูปแบบหนึ่งเช่น ความงอกงามของต้นไม้ หรือการเติบโตของประชากร เป็นต้นมีอะไรบ้าง ความสามารถที่จะกำหนดได้นี้จะต้องไม่ใช่ความสามารถที่มีได้เพียงชั่วขณะหนึ่ง ในอดีต หรือปัจจุบัน หากแต่รวมถึงเวลาอันไม่จำกัดในอนาคตด้วย แต่หลักคำสอนเรื่องปฏิจจสมุปบาทชี้ว่า ภายใต้กฎของอิทัปปัจจยตาอะไรคือความจริงเป็นเรื่องที่เราไม่สามารถจะกำหนดกฎเกณฑ์ตายตัวได้ เพราะทุกอย่างมีการเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอรวมทั้งวิถีชีวิตของบุคคลด้วย ในประเด็นนี้ผู้เขียนเห็นด้วยกับความคิดที่ว่า ปัจจัยการ 12 ที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้ในหลักคำสอนเรื่องปฏิจจสมุปบาทนั้นเป็นเพียงตัวอย่างของปฏิจจสมุปปันธรรมซึ่งจริง ๆ อาจมีมากกว่านั้นก็ได้อ⁸ และผู้เขียนเห็นด้วยกับความคิดของคลุพาทนะที่ว่า พุทธศาสนายอมรับความเป็นไปได้ที่จะเกิดขึ้นในอนาคต เพราะปฏิจจสมุปบาทเปิดช่องให้ตีความได้เช่นนั้น (Kalupahana 1992: 133-143)

การยอมรับความเป็นไปได้ในอนาคตเป็นความคิดที่สอดคล้องกับความคิดเรื่องการยืนยันความจริงที่กล่าวมา เพราะว่าความเปลี่ยนแปลงที่จะเกิดขึ้นนั้นเป็นเรื่องที่เราไม่สามารถมีประสบการณ์ได้ แม้เราจะรู้ว่าจะต้องมีความเปลี่ยนแปลง เรารู้แต่ว่ากฎหรือหลักการบอกเช่นนั้น แต่เราจะไม่สามารถกำหนดเฉพาะลงไปได้ว่าความเปลี่ยนแปลงนั้นจะเป็นอย่างไร หรือเงื่อนไขที่จะทำให้เกิดสิ่งต่าง ๆ เปลี่ยนแปลงนั้นประกอบด้วยอะไรบ้าง เราจะรู้ว่าสิ่งนั้น ๆ เปลี่ยนแปลงอย่างไรก็ต่อเมื่อเรามีประสบการณ์เกี่ยวกับสิ่งนั้นแล้วเท่านั้น นั่นหมายความว่า

8. สมภาร พรหมทา 2531, หน้า 105 กล่าวไว้ว่า “หลักอิทัปปัจจยตามีฐานะเป็นกฎหรือสูตร (formula) เพราะฉะนั้นเราย่อมสามารถจะเอาเนื้อหาอะไรก็ได้ ที่เข้าเกณฑ์ที่สูตรนั้นวางเอาไว้ มาใส่ลงไปแทนตัวแปร (variable)” ข้อความนี้เกี่ยวข้องกับปัญหาการตีความปฏิจจสมุปบาทหรืออิทัปปัจจยตาของพระพุทธโฆสะซึ่งสมภาร พรหมทาไม่เห็นด้วย ในที่นี้ผู้เขียนนำความคิดนี้มาสนับสนุนการตีความของตนเองซึ่งไม่เกี่ยวข้องกับประเด็นดังกล่าว

เมื่อสิ่งต่าง ๆ เกิดขึ้นแล้วเท่านั้นเราจึงจะสามารถกำหนดรู้ได้ นอกจากนี้ความคิดนี้ยังสอดคล้องกับความคิดเรื่องวิภัสชาตในพุทธศาสนา หมายความว่า พุทธศาสนิกชนจะไม่ยอมลงความเห็นเด็ดขาดลงไปว่า ความจริงต้องเป็นอย่างไรอย่างหนึ่ง⁹ จนกว่าสิ่งนั้นจะปรากฏต่อเราจริง ๆ วิภัสชาตเปิดช่องทางให้บุคคลได้ตรวจสอบประสบการณ์ ให้ความสำคัญกับประสบการณ์ตรงของบุคคล ขณะเดียวกันก็คำนึงถึงสภาพความเป็นจริงที่ยังไม่เกิดขึ้น ต้องคำนึงถึงปัจจัยการต่าง ๆ ที่ยังไม่เกิดและอาจจะเกิดขึ้น ซึ่งอาจจะก่อให้เกิดผลอย่างใดอย่างหนึ่งในอนาคต ผู้เขียนคิดว่าเรื่องนี้ได้สะท้อนออกมาอย่างชัดเจนในการใช้คำว่ายถาภูติ แสดงสภาพความรู้ที่ถูกต้องของมนุษย์ กล่าวคือ สภาพที่ธรรมปรากฏต่อประสบการณ์ของเราในขณะปัจจุบันเท่านั้นที่ถือว่าเป็นจริง เมื่อใดที่สภาพธรรมไม่ปรากฏเป็นจริงต่อประสบการณ์ก็ยังไม่อาจเรียกได้ว่าเป็นความจริง จากเรื่องนี้จึงจะนำไปสู่การยอมรับว่าความเป็นจริงของปฏิจจสมุปปันนธรรมนั้นไม่ได้มีเพียงหนึ่งเดียว เพราะถ้า “ความมีอยู่” ของปฏิจจสมุปปันนธรรมไม่ได้เป็นเอกเทศ ต้องอาศัยองค์ประกอบต่าง ๆ ที่สามารถเปลี่ยนไปได้ ก็หมายความว่า ความเป็นจริงแห่งปฏิจจสมุปปันนธรรมและความจริงของการยืนยันเกี่ยวกับปฏิจจสมุปปันนธรรมมีโอกาสเกิดขึ้นได้อย่างหลากหลาย

(5) ภาษา คุณค่าและความจริง

ความคิดเรื่องการยืนยันความจริงเกี่ยวกับโลกและความเป็นจริงช่วยให้เราเข้าใจประเด็นเรื่อง “ความจริง” (truth) ซึ่งเกี่ยวข้องกับ “การตัดสินใจ” (judgement) ว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นจริง ในชีวิตประจำวัน เราเกี่ยวข้องกับการตัดสินใจอยู่ตลอดเวลา ตัวอย่างง่าย ๆ เราอาจจะมีการตัดสินเกี่ยวกับตัวเราว่าเป็นคนแบบไหน มีการตัดสินเกี่ยวกับสิ่งต่าง ๆ รอบข้างเช่น นอกหน้าต่าง หอพักของเราทุกเช้าจะมีนกมาจับกิ่งไม้ เมื่อตื่นเช้าขึ้นมาเราได้ยินเสียงร้องก็ต้อง

9. ความหมายและรายละเอียดเกี่ยวกับความคิดเรื่องวิภัสชาตนี้โปรดดูใน พุทธธรรม. หน้า 714-727 หรือใน K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*. (1963) หน้า 277-291.

ตัดสินว่า “นั่นคือเสียงนกร้อง” เมื่อเดินไปดูเห็นจับอยู่บนกิ่งไม้ เราตัดสินว่า “มีนกจับบนกิ่งไม้” การที่เรายอมรับว่า “มีเสียงนกร้อง” หรือ “มีนกจับอยู่บนกิ่งไม้” หมายความว่าได้ผ่านการตัดสินใจแล้วว่า สิ่งที่เรามีประสบการณ์นั้นเป็นจริง ดังนั้นเพราะเมื่อเรามีความเชื่อก็จะต้องมีการตัดสินความเชื่อนั้นว่าเป็นจริงหรือเท็จ ในระดับรากฐานที่สุดคือ เรามีความเชื่อที่เรายอมรับว่าจริงหรือไม่ก็เท็จ แต่ก่อนจะตัดสินความเชื่อนั้นว่าเป็นจริงหรือเท็จ ก็อาจใช้วิธีวิเคราะห์องค์ประกอบหรือเงื่อนไขของโมทัศน์ “จริง” หรือ “เท็จ” ที่ใช้กันโดยทั่วไปในชีวิตประจำวัน เมื่อรู้ว่าคำว่า “ความจริง” ที่เราใช้มีเงื่อนไขอะไรบ้าง ก็จะทำให้คำตอบได้ว่าความหมายของคำว่า “ความจริง” คืออะไร¹⁰

ในตอนที่แล้ว ผู้เขียนได้กล่าวถึงการยืนยันความจริงตามแนวทางของพุทธศาสนา กล่าวคือ การยืนยันว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นจริง เช่น การที่พระพุทธเจ้าทรงยืนยันว่า “ปฏิจจสมุปบาทเป็นจริง” พระพุทธเจ้าทรงอาศัยอะไรจึงกล้ายืนยันว่าสิ่งที่พระองค์แสดง หรือบัญญัติเป็นหลักคำสอนทางพุทธศาสนาเป็นความจริง แต่ในที่นี้ผู้เขียนได้พูดถึง “ความจริง” ที่เกี่ยวข้องกับการตัดสินใจ ซึ่งเกี่ยวข้องกับข้อความหรือประพจน์ พุทธศาสนามองความจริงที่เป็นคุณสมบัติของข้อความหรือประพจน์อย่างไร เป็นเรื่องที่ไม่สามารถหาที่มาอย่างชัดเจนได้นอกจากตีความจากพระสูตรในบางเรื่องและวิเคราะห์ความคิดของเถรวาทที่ปรากฏในคัมภีร์ชั้นหลังพระไตรปิฎก ดังได้เห็นแล้วว่า การพูดถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่ง (โลกและสรรพสิ่ง) นั้นเป็นเรื่องที่พุทธศาสนาถือว่าเกิดขึ้นในระดับสมมติสัจจะ สัจภาวะในความเป็นจริงเป็นสิ่งที่ไม่อาจกล่าวได้ว่ามีอยู่หรือไม่มีอยู่แต่การกล่าวว่า “มีสิ่งใดอยู่หรือไม่” จะมีความหมายก็โดยการกำหนดเอาตามบริบทของสิ่งนั้น ๆ “โลกหรือสรรพสิ่ง” มีความหมายเป็น “โลก” ตามที่เราเข้าใจก็โดยอาศัยบริบท พุทธศาสนาถือว่า ในระดับความเป็นจริง (ปรมาตถสัจจะ) เราไม่อาจกำหนดว่า “มีสิ่งใด ๆ อยู่” หรือ “ไม่มีสิ่งใด ๆ อยู่” การบอกว่ามีสิ่งใด ๆ อยู่จึงเป็นการ

10. ผู้เขียนเสนอความคิดเรื่องความจริงในพุทธศาสนาตามบทความนั้นบนสมมติฐานดังกล่าวนี้

กำหนดขึ้นโดยตัวมนุษย์นั่นเอง เรากำหนดเอาสภาวะที่ปรากฏต่อประสบการณ์ในปัจจุบันว่า “มีอยู่” สภาวะธรรมที่ผ่านพ้นไปแล้วว่า “ไม่มีอยู่” และสิ่งที่จะเกิดขึ้นในอนาคตว่า “จะมี” จะเห็นว่าในที่สุดแล้ว สิ่งที่เราเรียกชื่ออย่างนั้นอย่างนี้ เช่น “นก” “กิ่งไม้” “เสียงร้อง” เป็นต้นล้วนแต่เป็นภาษาที่เรากำหนดขึ้นมาจากความเป็นสมมติภาษา แน่แน่นอนว่า สิ่งเหล่านี้ไม่ได้กำหนดขึ้นมาจากความว่างเปล่าอย่างสิ้นเชิง ตัวอย่างเรื่องการทำหนดความหมายของคำว่า “โลก” เราจะเห็นว่า มีองค์ประกอบรวมกันถึง 3 ประการจึงอาจเรียกว่าเป็นโลกได้อย่างมีความหมาย สิ่งอื่น ๆ ก็พึงเข้าใจในกรอบความคิดเดียวกันนี้ เมื่อการยืนยันเกี่ยวกับโลกเกิดขึ้นในระดับสมมติ เกี่ยวข้องกับการใช้ภาษา การเข้าใจความคิดเรื่องภาษา ในพุทธศาสนาเป็นอีกเงื่อนไขหนึ่งที่จะช่วยในการพิจารณาการให้ความหมายแก่คำว่า “ความจริง” ในทัศนะของพุทธศาสนา ในพระสูตรมีข้อความแสดงให้เห็นว่า ในทัศนะของพุทธศาสนา ภาษาที่เราใช้กันไม่ได้มีความหมายตายตัว ในเรื่องเล่าว่าพระพุทธเจ้าตรัสให้ภิกษุระมัดระวังเรื่องการใช้ภาษาเมื่อต้องเดินทางไปท้องถิ่นต่าง ๆ อย่าได้กล่าวว่สิ่งทีตัวเองเห็นนั้นจะต้องเรียกชื่ออย่างทีตนเองเคยเรียกเท่านั้น การทำเช่นนั้นเป็นการปรับปรำภาษาของชุมชน ภิกษุควระจะกล่าวอย่างระมัดระวังว่าเท่าทีเคยรู้มาสิ่งนี้เรียกว่าอย่างนี้ (ม.อ. 14/661-662) ในกถาวัตถุ พระโมคคัลลีสืบุตรติสสะก็ได้เสนอทัศนะเกี่ยวกับภาษาไว้ในทำนองเดียวกันว่า คำ ๆ หนึ่งนั้นเมื่ออยู่ในบริบทหนึ่งก็จะมีความหมายอย่างหนึ่ง แต่เมื่อไปอยู่ในอีกบริบทหนึ่งความหมายของคำก็จะเปลี่ยนไป (อภิ.กถา. 37/189-190) ในที่นั้นทำนงหมายจะแสดงให้เห็นว่าการคิดว่ภาษามีความหมายตายตัวไม่เปลี่ยนแปลงนั้นเป็นความเห็นผิด¹¹

กล่าวโดยสรุป ตามทัศนะของพุทธศาสนา ภาษาเป็นบัญญัติซึ่งสามารถ

11. ผู้สนใจเรื่องการบัญญัติภาษาและความหมายของภาษาโปรดดูใน *อภิธัมมัตถสังคหะ* และ *อภิธัมมัตถวิภาวินีฎีกา* ปริจเฉทที่ 8 ว่าด้วยนามบัญญัติ ส่วนข้อถกเถียงเกี่ยวกับภยัตถิความหมายของภาษาทีน่าสนใจเรื่องหนึ่งขอแนะนำบทความของ สุนัย เศรษฐบุญสร้าง, “อิตตา วาทุพาทาน สายพันธแห่งกระบวนทัศน์ของความรู้” *วารสารพุทธศาสนศึกษา* 3 (กันยายน-ธันวาคม 2540): หน้า 44-61.

บัญญัติให้มีความหมายแตกต่างกันได้ อย่างไรก็ตาม ภาษาที่บัญญัติขึ้นมีความหมายโดยอาศัยเงื่อนไข 2 ประการอย่างใดอย่างหนึ่งหรือทั้งสองอย่างคือ (1) การยอมรับของชุมชนผู้ใช้ภาษา ซึ่งไม่จำเป็นต้องซึ่งไปถึงสัจภาวะตามความเป็นจริง และ (2) สัจภาวะที่ภาษานั้นชี้ไปถึงซึ่งไม่เกี่ยวกับการยอมรับของชุมชนผู้ใช้ภาษา อย่างแรกเรียกว่า สมมติภาษา อย่างหลังเรียกว่า ปรมัตถภาษา ที่นี้ถ้าถามว่า อะไรคือเงื่อนไขที่ทำให้การตัดสินใจหรือการยืนยันของเราเป็นจริงอย่างเช่นประโยคว่า “มีนกจับบนกิ่งไม้้นอกหน้าต่างห้องพัก” พุทธศาสนาก็จะเสนอว่าในระดับของปรมัตถภาษา ประโยคนี้ไร้ความหมาย เพราะฉะนั้นจะตัดสินใจไม่ได้ว่าจริงหรือเท็จ เพราะภาษาที่ว่า “มีนกจับอยู่บนกิ่งไม้้นอกหน้าต่างห้องพัก” เป็นการพูดถึงโลกที่สมมติขึ้นภายใต้เงื่อนไขบางประการ ในระดับปรมัตถ์ สิ่งที่เรียกว่า “นก” “กิ่งไม้” “หน้าต่าง” “ห้องพัก” ไม่มี ทั้งหมดนั้นอาจเรียกได้ในภาษาเดียวกันว่า “ทุกข์” หรือ “ขันธ” “ธาตุ” “อายตนะ” หรือ “ปฏิจจสมุปบาท” แต่ในระดับสมมติภาษา “นกจับบนกิ่งไม้้นอกหน้าต่างห้องพัก” มีความหมายเพราะสิ่งที่เรียกว่า “สมมติบัญญัติ” คือยอมรับว่ามีความหมายภายใต้เงื่อนไขบางอย่าง เงื่อนไขนั้นเป็นตัวกำหนด “ความมีอยู่” ของสิ่งเหล่านั้น ถ้ามองในระดับสัจจภาวะนอกตัวภาษา เงื่อนไขกำหนดก็คือสิ่งภายนอก (มหาภูตรูป และอุปาทายรูป) ประสาทรูป (อายตนะภายใน) ได้แก่ ประสาทสัมผัสทั้ง 5 และจิตวิญญาณที่ทำหน้าที่รู้ สิ่งที่สมมติเรียกว่า “นก กิ่งไม้ หน้าต่าง หอพัก” จึงมีอยู่ ในเรื่องของภาษา เรากำหนดขึ้นมาตามเงื่อนไขดังกล่าวและก็มีความหมายเพราะเรายอมรับกันภายในชุมชนผู้ใช้ภาษาเท่านั้น ในชุมชนอื่นอาจมีภาษาเรียกเป็นอย่างอื่น ดังนั้น ความจริงของภาษาในระดับนี้จึงได้แก่ “บริบท” (context) ที่เราใช้ภาษานั้น ๆ จะเห็นว่าเงื่อนไขที่กำหนดความหมายของคำว่า ความจริง ในพุทธศาสนาไม่ใช่เงื่อนไขเชิงสังนียมเสียทีเดียว เพราะลำพังสิ่งภายนอกไม่อาจทำให้ “สิ่งต่าง ๆ” มีความหมายขึ้นมาได้ ความหมายของสิ่งต่าง ๆ ที่เราพูดถึงในภาษาของเราเกี่ยวข้องกับประสบการณ์และการรับรู้ของมนุษย์ เกี่ยวข้องกับการยอมรับร่วมกันของชุมชนผู้ใช้ภาษา ในเรื่องความจริงจึงมี “คุณค่า” เข้ามาเกี่ยวข้องด้วย อย่างไรก็ตาม พุทธศาสนาก็ยังก้าวไปอีกจุดหนึ่งคือการพูดถึงความจริงในระดับปรมัตถ์ที่ไม่เกี่ยวข้องกับผู้มนุษย์ ตรงจุดนี้เงื่อนไขของการ

ยืนยันความจริงก็เป็นเรื่องสัจภาวะตามที่เป็นจริง

มีคำถามว่าพุทธศาสนากล่าวถึงความจริงของภาษาที่แตกต่างกัน 2 ระดับ แล้วพุทธศาสนาให้ความสำคัญกับความจริงในบริบทของภาษาชนิดใดมากกว่ากัน ดูเหมือนจะเป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปว่า ความสำคัญของความจริงที่ยืนยันด้วยภาษาทั้งสองนี้อยู่ที่หน้าที่ที่ภาษานั้นกระทำต่อประสบการณ์ของบุคคลมากกว่าจะถกเถียงว่าภาษาชนิดใดจริงกว่ากัน (อภิ.ภค.อ. 1/219) เพราะในบริบทที่มีการใช้ภาษาแตกต่างกัน ความจริงของภาษาก็ต้องมีส่วนแตกต่างกัน การบอกว่ภาษาใดภาษาหนึ่งจริงกว่าอีกภาษาหนึ่งก็เป็นเหมือนว่าเราได้ละทิ้งความสำคัญของอีกสิ่งหนึ่งไป พุทธศาสนาได้ให้ความสำคัญกับความจริงในระดับสมมติพอ ๆ กับความจริงในระดับปรมาตม์ ความจริงไม่ได้จำกัดเฉพาะภาษาใดภาษาหนึ่งเท่านั้น ภาษาใดแสดงความจริงได้มากกว่ากัน ไม่ใช่สิ่งสำคัญเท่ากับผลที่เกิดขึ้นจากการใช้ภาษา จะเห็นว่า พุทธศาสนาไม่ได้เสนอว่าภาษาที่แสดงความจริงคือภาษาบริสุทธิ์เท่านั้น แต่เสนอว่าภาษาที่เจือด้วยจารีตวัฒนธรรมหรือบัญญัติของมนุษย์ก็มีความจริงของตนเอง ที่สำคัญทั้งสองภาษาทำให้บุคคล “บรรลุธรรม” หรือไม่ จากประเด็นนี้อาจตีความต่อไปได้หรือไม่ว่าพุทธศาสนาไม่ได้ให้ความสำคัญภาษาที่แสดงความจริงที่เป็นภววิสัยเพียงอย่างเดียว หากแต่ยอมรับหรือให้ความสำคัญกับสิ่งที่เป็นคุณค่าทางสังคมหรือจารีตที่เจืออยู่ในภาษาด้วย ข้อนี้น่าจะสอดคล้องกับความคิดเรื่อง “โลก” ที่เราได้ศึกษามาแล้วแต่ต้น เพราะโลกที่เราพูดถึงด้วยภาษานั้นเป็นโลกที่แตกต่างจาก “ความเป็นจริง” ที่เราคิดถึงนอกประสบการณ์ของมนุษย์ เช่น มหาภูตรูป จิต หรือกฎอิทัปปัจจยตา ตามทัศนะของพุทธศาสนา โลกที่เราเกี่ยวข้องอยู่มิได้มีความหมายที่เป็น “ภววิสัย” อย่างที่เราเชื่อกัน เพราะในระดับรากฐานโลกยังคงเป็น “บัญญัติ” ที่กำหนดขึ้นโดยมนุษย์ภายใต้เงื่อนไขบางอย่างที่เราไม่ประสบการณ์มนุษย์จึงเป็นผู้กำหนด “ความหมาย” และ “ความจริง” ของโลกที่ปรากฏต่อประสบการณ์ของเขาด้วย

(6) ปรัวรตนิยมเกี่ยวกับความจริง

คำว่า ปรัวรตนิยม มาจากภาษาอังกฤษคำว่า fallibilism ได้แก่ ทศณะที่เห็นว่า ความเชื่อหรือการยืนยันความจริงของเราอาจจะผิดได้ ปรัวรตนิยมวางอยู่บนความคิดที่ว่ามนุษย์มีข้อจำกัดในการรับรู้ความจริง เราเข้าใจสิ่งต่าง ๆ ก็โดยอาศัยการตีความจากสัญญาณ (sign) ต่าง ๆ ที่รับรู้ตามความโน้มเอียงภายใน (habit) ที่ได้ก็ตามที่มีการตีความ ที่นั่นก็มีความเป็นไปได้ที่จะตีความผิด นักปรัชญากลุ่มนี้เชื่อว่า สิ่งที่เราเชื่อว่าเป็นจริง (ความเชื่อ) กับความจริงนั้นแตกต่างกัน สิ่งที่เรายอมรับว่าเป็นจริงในปัจจุบันนี้อาจกล่าวได้ว่าเป็นเพียงความเชื่อ เมื่อเป็นความเชื่อจึงเป็นไปได้ที่ความเชื่อนั้นจะกลายเป็นเท็จในอนาคต ความคิดนี้มีจุดกำเนิดจากงานของชาร์ลส์ เอส. เพิร์ซ นักปรัชญาปฏิบัตินิยมชาวอเมริกัน

จากเรื่องความเป็นจริงและโลกที่เราศึกษามาตั้งแต่ต้นพบว่าความเป็นจริงบางอย่างเป็นสิ่งที่ไม่สามารถจะรับรู้ได้โดยตรงเพราะข้อจำกัดของอายตนะหรือประสาทสัมผัสของเรา แต่ผู้เขียนคิดว่า นี่ไม่ใช่เหตุผลที่จะทำให้พุทธศาสนายอมรับความคิดแบบปรัวรตนิยม สิ่งที่ทำให้พุทธศาสนาต้องยอมรับความคิดแบบปรัวรตนิยม มาจากการที่พุทธศาสนาถือว่ามนุษย์มีข้อจำกัดเกี่ยวกับการรู้ความเป็นจริง พุทธศาสนาไม่ได้บอกวามมนุษย์จะรู้ความเป็นจริงไม่ได้ มนุษย์สามารถรู้ความเป็นจริงได้เมื่อสภาพจิตใจของมนุษย์ได้รับการขัดเกลาและพัฒนาให้เหมาะสำหรับการเข้าใจความเป็นจริง ข้อจำกัดในการรู้ความเป็นจริงมีเงื่อนไขจากธรรมชาติของความเป็นจริงนั้นนั่นเอง ตามกรอบความคิดแบบอิทัปปัจจยตาหรือปฏิจจสมุปบาท สภาพธรรมที่ปรากฏต่อการรับรู้ของมนุษย์ในแต่ละขณะ ได้แก่ ปฏิจจสมุปป็นธรรมนั้น ตกอยู่ภายใต้สภาพที่เรียกว่าปฏิจจสมุปบาท หรืออยู่ภายใต้กฎอิทัปปัจจยตาที่ต้องมีการเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ “โลกและสรรพสิ่ง” ที่ปรากฏต่อเราจึงอาจจะเปลี่ยนแปลงไป เพราะฉะนั้นในขณะที่หนึ่งความเชื่อเกี่ยวกับโลกและสรรพสิ่งของเราอาจตรงกับโลกและสรรพสิ่ง ตรงนี้เราก็คงบอกได้ว่าความเชื่อของเราจริงทั้งในแง่ที่ว่าตรงกับสภาพข้อเท็จจริงที่ปรากฏและข้อเท็จจริงที่ชุมชนผู้ใช้ภาษายอมรับกัน ถ้าเราถือว่าความจริงเป็นเรื่องเกี่ยวกับการยืนยันสิ่งต่าง ๆ หรือการมีการตัดสินเกี่ยวกับโลก

ความจริงในฐานะที่เป็นคุณสมบัติของภาษาหรือข้อความที่เรายืนยันก็จะมีเงื่อนไขด้านความหมายของภาษาเข้ามาเกี่ยวข้องด้วย และด้วยเหตุที่พุทธศาสนาถือว่าตัวความเป็นจริง (ปฏิจางสมุปันเนธรรม) เปลี่ยนแปลงและดำเนินไปภายใต้กฎไตรลักษณ์ ตัวภาษาที่ใช้ยืนยันความจริงก็เปลี่ยนแปลงได้เพราะเป็นสมมติบัญญัติ เมื่อเงื่อนไขต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกันกับความจริงมีสถานะไม่แน่นอน ความจริงในฐานะที่เป็นคุณสมบัติของความจริงก็อาจเปลี่ยนแปลงได้ ในจังกีสสูตร พระพุทธเจ้าได้ตรัสไว้ว่า การยืนยันสิ่งใด ๆ ที่วางอยู่บนฐานแห่งธรรม 5 ประการคือ ความเชื่อ (ศรัทธา) ความชอบใจ (รुจิ) สิ่งที่ฟังตามกันมา (อนุสสวะ) การตรึกเอาตามอาการ (อาการปริวิตักกะ) และการคงทนต่อการทดสอบ (ทัญญูนิชฌมานขันติ) มีผล 2 ส่วนคือ อาจเป็นจริงก็ได้ อาจเป็นเท็จก็ได้ เพราะฉะนั้น ผู้รู้แจ้งเมื่อจะรักษาความจริง จึงไม่ควรถึงความตกลงในข้อนั้นโดยส่วนเดียวว่าสิ่งนี้แหละเป็นจริงสิ่งอื่นเปล่า (ม.ม. 13/655)

ข้อความในจังกีสสูตรสะท้อนความคิดของพุทธศาสนาที่ว่า ความเชื่อของมนุษย์นั้นเมื่อจำกัด ความเชื่อเกี่ยวกับโลกและสรรพสิ่งของมนุษย์จึงมีทางเป็นไปได้ที่จะเป็นจริงหรือไม่ก็เท็จ เพราะฉะนั้น การยึดถือว่าความเชื่อของตนเองหรือความเชื่ออย่างนี้เท่านั้นจริงก็ดูจะเป็นการไม่เคารพต่อความจริง ข้อนี้หน้าจะตีความได้ว่าที่เป็นเช่นนั้นเพราะพุทธศาสนาเห็นว่า "โลกและสรรพสิ่ง" มีสภาวะที่เลื่อนไหลเปลี่ยนแปลง เป็นสังขตธรรมคือถูกทำให้เปลี่ยนแปลงได้ เนื่องจากโลกและสรรพสิ่งเป็นเงื่อนไขประการหนึ่งของความจริง เมื่อเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้ความเชื่อของเราเป็นจริงเป็นภาวะที่ไม่แน่นอนจึงไม่อาจยึดถืออย่างมั่นคงได้ว่า ความจริงต้องเป็นสิ่งที่แน่นอนตลอดไป การคิดว่าความจริงที่เราเชื่อหรือเรายืนยันอาจเปลี่ยนแปลงได้นี้นำไปสู่ทัศนะที่ว่าไม่ใช่จะมีเพียงความคิดหรือทฤษฎีใดเพียงทฤษฎีเดียวเท่านั้น "ผูกขาด" ความจริงหรือกล่าวอ้างว่าเป็นจริงกว่าทัศนะอื่นใดทั้งสิ้น พระพุทธเจ้าแม้จะทรงยอมรับว่าความจริงมีอย่างเดียวเท่านั้น (เอก์ ทิ สจจํ น ทุตติยมตฺถิ) (ขุ.สุ. 25/149) แต่ก็ตรัสอยู่เสมอว่า ไม่ควรยืนยันเด็ดขาดลงไปว่าทัศนะนี้เท่านั้นเป็นจริง ทัศนะอื่นเปล่า (อิทเมว สจจํ โมฆมญฺญ) (ม.ม. 13/655, 120-121) สิ่งที่สะท้อนให้เห็นความคิดแบบนี้

ปรากฏในเรื่อง "การยืนยันความจริง" เกี่ยวกับปรัชญาสมุบัติหรืออหิปปัจจยตา เรื่องดังกล่าวแสดงให้เห็นว่า ตามทัศนะของพุทธศาสนา ตราบใดที่ความจริงไม่ปรากฏต่อประสบการณ์หรือตราบใดที่ยังไม่รู้ความเป็นจริงนั้น เราก็ไม่อาจยืนยันได้อย่างเด็ดขาดลงไปได้ว่าสิ่งนี้เท่านั้นจริง โดยเฉพาะเมื่อยอมรับว่า สัจภาวะมีการเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ ความเปลี่ยนแปลงนั้นเป็นเรื่องจะเกิดขึ้นได้โดยไม่จำกัดในอนาคต และเราก็ไม่อยู่ในวิสัยที่จะกำหนดรู้ความเปลี่ยนแปลงของสิ่งทั้งปวงได้ การยืนยันสิ่งใดว่า "จริง" หรือ "เท็จ" อย่างเด็ดขาดตายตัว จึงไม่ชอบด้วยหลักเหตุผล เมื่อเราย้อนกลับไปพิจารณาเกี่ยวกับการยืนยันความจริงที่เสนอมมาแล้วก็จะเห็นว่า การที่พุทธศาสนาไม่ประสงค์จะให้ผูกขาดในการอ้างความจริงนั้น นอกจากเป็นการให้ความเคารพต่อความจริง (ซึ่งเป็นสัจภาวะที่เปลี่ยนแปลงอยู่เสมอตามหลักปรัชญาสมุบัติ) ก็ยังอาจถือได้ว่าเป็นความต้องการที่จะไม่ให้เรายอมรับอะไรก่อนที่จะได้ประสบกับความจริงด้วยประสบการณ์ของตนเอง นั่นคือ ตราบใดที่ไม่ได้รับรู้ความจริงตามความเป็นจริง (ยถาภูต) ก็ไม่ฟังกล่าวอ้างหรือยืนยันความจริงใด ๆ ล่วงหน้าบนความเชื่อหรืออคติธรรมใด ๆ เพียงประการเดียว.

การอ้างอิง

การอ้างอิงคัมภีร์พุทธศาสนาในบทความนี้ พึงเข้าใจดังนี้ (1) การอ้างอิงพระไตรปิฎก เช่น ม.ม. 12/35 อักษรย่อ หมายถึง ชื่อคัมภีร์ ตัวเลขถัดมา หมายถึง เล่ม และชื่อตามลำดับ (2) การอ้างอิงคัมภีร์อื่นที่ไม่ใช่พระไตรปิฎก เช่น วิสุทธิ. 3/1/25 อักษรย่อ หมายถึง ชื่อคัมภีร์ ตัวเลขถัดมา หมายถึง ภาค เล่ม และหน้า ตามลำดับ

พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับหลวง. เล่ม 4, 10, 11, 13, 14, 16, 18, 20, 24, 25, 34, 37. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2522.

พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง. เล่ม 4, 10, 11, 13, 14, 16, 18, 20, 24, 25, 34, 37. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์การศาสนา, 2514.

พระไตรปิฎกและอรรถกถา ฉบับภาษาไทย. กถาวัตถุและอรรถกถา ภาคที่ 1 และ 3. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2526.

ธรรมปิฎก. พระ. พุทธธรรม. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2538.

ระวี ภาวิไล. อภิธรรมสำหรับคนรุ่นใหม่. กรุงเทพฯ: ดอกหญ้า, 2536.

ลักษณะวัด ปาละรัตน. ญาณวิทยาในพุทธปรัชญาเถรวาทเป็นประสบการณ์นิยมหรือไม่?. วิทยานิพนธ์ปริญญาอุษฎฐิบัณฑิตสาขาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2535.
วิสุทธิมรรค แปล. ภาค 3 ตอน 1. (วัดสัมพันธ์วงศ์ จัดพิมพ์เป็นธรรมมานุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ พระเทพปัญญาภรณ์). กรุงเทพฯ: 2514.

สมภาร พรหมทา. กาลและอวกาศในพุทธปรัชญาเถรวาท. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2531.

สมภาร พรหมทา. อดีตกับอดีตในพุทธปรัชญาเถรวาท. วิทยานิพนธ์ปริญญาอุษฎฐิบัณฑิต สาขาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2534.

สมภาร พรหมทา. "มนุษย์กับการแสวงหาคำรู้: ข้อเสนอจากพุทธปรัชญาว่าด้วยธรรมชาติและบทบาทของความรู้." วารสารพุทธศาสนศึกษา 3 (พฤษภาคม-สิงหาคม 2539): 5-28.

สุชีพ ปุญญานุภาพ. พระไตรปิฎก ฉบับสำหรับประชาชน กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2522.
อภิธรรมตถสงคโห ตตา ตทตถสวณณนาภูตา อภิธมมตถวิภาวีนีฎีกา. ชำระโดย พระมหาพิณ กิตติ-ปาโล. กรุงเทพฯ: จรูญการพิมพ์, 2529.

อภิธัมมัตถสังคหบาลี และอภิธัมมัตถวิภาวีนีฎีกา ฉบับแปลเป็นไทย. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2535.

Jayatilleke, K.N., *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: George Allen and Unwin, 1963.

Kalupahana, David J., *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*. Hawaii: The University of Hawaii, 1975.

อักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

Kalupahana, David J., *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*.
Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.