

สมมติสัจจะ: เครื่องมือนำไปสู่การรู้แจ้งปรมาตสัจจะ¹

Conventional Truth: Means to the Realization of Ultimate Truth

ฐานิสรา ประธานราษฎร์นิกอร์

Thanisara Prathanrasnikorn

นิสิตปริญญาเอก สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

PhD Student in Philosophy, Faculty of Arts, Chulalongkorn University

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์หลัก 2 ประการคือ (1) เพื่อศึกษาแนวคิดเกี่ยวกับความจริงสองอย่าง (สมมติสัจจะและปรมาตสัจจะ) ของสำนักอภิธรรม และแนวคิดในเรื่องเดียวกันของ ที อาร์ วี มูรติ ผู้เป็นนักพุทธปรัชญาที่มีความสำคัญคนหนึ่ง (2) เพื่อเสนอบทวิเคราะห์ว่า ข้อความในภาษาที่ใช้กันอยู่ในชีวิตประจำวัน ซึ่งได้รับการยอมรับว่าเป็นจริงโดยสมมติ หากใช้อย่างเหมาะสมกับบุคคลและกาลเทศะ จะสามารถทำหน้าที่เป็นเครื่องมือนำไปสู่การรู้แจ้งปรมาตสัจจะได้

Abstract

The objective of this study is twofold: (1) to explore the concept of the two truths (conventional and ultimate truths) in the Abhidharma schools of Buddhism and the opinions on the same subject of a prominent Buddhist philosopher of our time, namely T.R.V. Murti; and (2) to offer an analysis of how ordinary language which is considered to be true by convention, if used appropriately, can serve as a means to the realization of ultimate truth.

1. ความเป็นมาของความจริงสองอย่างในพุทธปรัชญา

ทฤษฎีความจริงสองอย่างในพุทธปรัชญา คือ สมมติสัจจะและปรมาตสัจจะ แม้ว่าจะได้มีต้นเค้ามาแล้วในคัมภีร์พุทธศาสนาตั้งเดิม² แต่ก็ยังมีได้ปรากฏชัดเจนจนกระทั่งประมาณศตวรรษที่ 3-4 ภายหลัง

¹ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาดุษฎีบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

²Y. Karunadasa, *The Theravada Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditional Reality* (Hong Kong : Centre of Buddhist Studies, the University of Hong Kong, 2010), p. 59.

พุทธปรินิพพาน ซึ่งเป็นเวลาที่สำนักอภิธรรมทั้งหลายได้ตั้งมั่นในส่วนต่าง ๆ ของประเทศอินเดีย³ ในช่วงเวลาเดียวกันนั้นคำสอนของศาสนาฮินดู ซึ่งตั้งอยู่บนความเชื่อที่ว่า มนุษย์เรามีอัตตา (self) หรือแก่นแท้ที่เป็นอมตะและเป็นอิสระจากสิ่งอื่นทั้งหมดกำลังทรงอิทธิพลเป็นอย่างสูง สำนักอภิธรรมปฏิเสศแนวคิดดังกล่าวนี้เนื่องจากมีความเห็นที่แตกต่างว่า ทุกสิ่งทุกอย่างที่มีอยู่ในประสบการณ์ (รวมทั้งมนุษย์) ซึ่งปรากฏแก่การรับรู้ของมนุษย์เราว่าเป็นกลุ่มก้อนและมีตัวตนที่คงที่นั้น แท้จริงแล้วประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ ในระดับมูลฐานที่เรียกว่า “ธรรม” (หรือ “ปรมาตถธรรม”) ซึ่งมีการเกิดขึ้น มีอยู่ และดับไป โดยอาศัยเหตุปัจจัย ด้วยเหตุนี้มนุษย์เราจึงปราศจากตัวตนที่เที่ยงแท้และเป็นแก่นสาร

³*Ibid.*, pp. xii-xiii.

สำนักอภิธรรมที่ได้ตั้งมั่นและเจริญรุ่งเรืองอยู่ในประเทศอินเดียในศตวรรษที่ 3-4 ภายหลังพุทธปรินิพพาน มี 3 สำนัก ได้แก่ สำนักอภิธรรมของนิกายธรรมคุปต์ สรวาสตีวาท และเถรวาท สำนักอภิธรรมของธรรมคุปต์มีต้นกำเนิดในแคว้นคันธาระแล้วขยายเข้าไปในประเทศจีน แต่ได้สูญสิ้นไปในเวลาไม่นานนัก คำสอนของสำนักนี้จึงมีอิทธิพลน้อยมาก สำนักอภิธรรมที่มีอิทธิพลเป็นอย่างสูง ได้แก่ สำนักอภิธรรมของสรวาสตีวาทซึ่งเจริญรุ่งเรืองอยู่ในแคว้นแคชเมียร์ก่อนที่จะจางหายไปเมื่อพุทธศาสนาสูญสิ้นไปจากประเทศอินเดีย และสำนักอภิธรรมของเถรวาทซึ่งแผ่อิทธิพลลงไปในตอนใต้ของประเทศอินเดียและศรีลังกา และเป็นสำนักเดียวที่ยังคงยืนหยัดอยู่จนถึงปัจจุบัน

หลังจากพุทธปรินิพพาน 200 ปี คณะสงฆ์ในพุทธศาสนาได้แตกออกเป็น 18 นิกาย โดยแบ่งออกเป็นสองสาย ได้แก่ สถวีรวาท (เถรวาทเดิม) และมหาสังฆิกะ ตามหลักฐานที่ปรากฏในคัมภีร์ที่ปวงสะของศรีลังกา สรวาสตีวาทเป็นกึ่งนิกายของมหายานซึ่งแตกออกมาจากสถวีรวาทอีกต่อหนึ่ง แม้ว่าสรวาสตีวาทจะได้ขยายขึ้นไปทางอินเดียตอนเหนือและบันทึกคำสอนของพุทธศาสนาด้วยภาษาสันสกฤต แต่หลักคำสอนของนิกายนี้ยังคงความเป็นพุทธศาสนายุคแรก (Early Buddhism) และตรงกับคำสอนในพระไตรปิฎกบาลีของนิกายเถรวาทเป็นส่วนใหญ่ ดังจะเห็นได้ว่าพระสูตรต้นตอของนิกายนี้แบ่งออกเป็น 4 นิกายหลักเช่นเดียวกับของเถรวาท และในแต่ละนิกายมีพระสูตรที่มีชื่อและเนื้อความตรงกันเป็นส่วนใหญ่ ความเห็นที่แตกต่างจากเถรวาทอย่างชัดเจนก็คือ ความเห็นที่ว่าสิ่งต่าง ๆ มีอยู่ในกาลทั้งสาม และความเห็นที่ว่าพระอรหันต์อาจเสื่อมจากอรหัตตภูมิได้

นอกจากนี้ คัมภีร์อภิธรรมปิฎกของสรวาสตีวาทยังแบ่งออกเป็น 7 คัมภีร์เช่นเดียวกับเถรวาท ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับความจริงสองอย่าง สรวาสตีวาทมีทัศนะตรงกับเถรวาทในหลักการสำคัญ กล่าวคือ สรวาสตีวาทถือว่าสิ่งที่เป็นจริงคือสิ่งที่มีสภาวะ (svabhava) สิ่งที่เป็นจริงในที่นี้ ได้แก่ “ธรรม” ซึ่งเป็นองค์ประกอบในระดับมูลฐานของสิ่งต่าง ๆ ซึ่งแยกแยะออกต่อไปไม่ได้ และ “ธรรม” ตามทัศนะของสำนักนี้ก็แบ่งออกเป็นสองส่วน คือ นาม (จิตและเจตสิก) และรูป เช่นเดียวกับเถรวาท นอกจากนี้ สรวาสตีวาทยังถือว่าสิ่งประกอบขึ้นด้วย “ธรรม” เช่น คน หม้อ ต้นไม้ ภูเขา เป็นสิ่งที่มีอยู่โดยความสัมพันธ์กับสิ่งอื่นและเป็นเพียงสมมติเช่นเดียวกัน

แม้ว่าการแบ่งชนิดของจิตและเจตสิก และการแยกแยะว่าจิตแต่ละประเภทมีเจตสิกเกิดร่วมได้กี่ดวงจะมีรายละเอียดแตกต่างกันบ้าง แต่ก็ถือได้ว่าคำสอนที่เป็นหลักสำคัญของสรวาสตีวาทในเรื่องที่เกี่ยวกับความจริงสองอย่างไม่แตกต่างไปจากเถรวาท ด้วยเหตุนี้ในบทความนี้ผู้วิจัยจะอ้างอิงคัมภีร์ของสำนักอภิธรรมทั้งสองนี้ตามความเหมาะสม ส่วนคำว่า “สำนักอภิธรรม” ในบทความนี้ หมายถึง สำนักสรวาสตีวาท และสำนักอภิธรรมของพุทธศาสนาเถรวาทโดยรวม

สำนักอภิธรรมถือว่าองค์ประกอบย่อย ๆ ในระดับมูลฐานที่กล่าวข้างต้นนี้เป็น “ปรมัตถสังขะ” หรือสิ่งที่มีอยู่จริงในระดับปรมัตถ ส่วนสิ่งที่ประกอบขึ้นด้วย “ธรรม” นั้นเป็นเพียงสิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางจิต (conceptual construction) ซึ่งซ้อนทับ (superimpose) ลงบนองค์ประกอบย่อย ๆ เหล่านั้น จึงเป็นเพียง “สมมติสังขะ” หรือสิ่งที่เป็นจริงโดยสมมติเท่านั้น⁴

จากการที่สำนักอภิธรรมกล่าวว่าสมมติสังขะจะเป็นสิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางจิตนั้น นักวิชาการทางพุทธศาสนาบางท่าน เช่น ที. อาร์. วี. มูร์ติ (T. R. V. Murti) ได้แสดงความเห็นเกี่ยวกับเรื่องนี้ไว้ว่า สมมติสังขะจะเป็นเพียงภาพปรากฏ (appearance) ที่เกิดจากอวิชชา⁵ สมมติสังขะจึงเป็นที่ยอมรับกันว่าเป็นจริงโดยคนโง่ (the ignorant) เท่านั้น⁶ ส่วนปรมัตถสังขะจะเป็นสภาวะที่เป็นจริงและแตกต่างอย่างตรงกันข้ามจากสมมติซึ่งเป็นเพียงภาพปรากฏ (appearances)⁷ เราจะตระหนักรู้ปรมัตถได้ในเชิงนิเสธ (negatively) เท่านั้น เมื่อได้ขจัดสมมติออกไปหมดสิ้นแล้วสภาวะที่เป็นจริงจะปรากฏให้เห็น และเราจะตระหนักรู้ว่ามันคือสภาวะที่เป็นจริงของภาพปรากฏ มูร์ติกล่าวว่าในลำดับแห่งการตระหนักรู้ การขจัดสมมติจะต้องมาก่อนการรู้แจ้งปรมัตถ⁸

จึงเห็นได้ว่ามูร์ติมีความเห็นที่แตกต่างอย่างตรงกันข้ามกับสำนักอภิธรรมในเรื่องเกี่ยวกับความเป็นจริงของสมมติสังขะ รวมทั้งบทบาทของสมมติสังขะต่อการหลุดพ้น กล่าวคือ มูร์ติมีความเห็นว่าปรมัตถสังขะจะเท่านั้นที่เป็นจริง ส่วนสมมติสังขะซึ่งมูร์ติกล่าวว่ามีสาเหตุมาจากอวิชชานั้นเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง สมมติสังขะจึงเป็น “เครื่องมือ” นำไปสู่การรู้แจ้งปรมัตถได้ในเชิงนิเสธเท่านั้น โดยการขจัดสมมติออกไปให้หมดสิ้นก่อน แต่อย่างไรก็ตาม สมมติสังขะจะตามแนวคิดของสำนักอภิธรรมมิได้เป็นเท็จโดยสิ้นเชิง (จะกล่าวต่อไป) และก็ไม่ใช่ว่าสิ่งที่จะต้องขจัดออกไปให้หมดสิ้นก่อนที่จะสามารถรู้แจ้งปรมัตถสังขะได้ ตรงกันข้าม สำนักอภิธรรมยอมรับว่าสมมติสังขะจะเป็นเครื่องมือนำไปสู่การรู้แจ้งปรมัตถสังขะได้ในทางบวก

ในบทความนี้ผู้เขียนจะศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเรื่องปรมัตถสังขะและสมมติสังขะของสำนักอภิธรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเด็นเกี่ยวกับสมมติสังขะในฐานะที่เป็นเครื่องมือนำไปสู่การรู้แจ้งปรมัตถสังขะ และข้อถกเถียงในเรื่องเดียวกันของมูร์ติ และจะวิเคราะห์ว่าสมมติสังขะในพุทธปรัชญามีบทบาทหรือไม่ อย่างไร ในฐานะที่เป็นเครื่องมือนำไปสู่การรู้แจ้งปรมัตถสังขะและการหลุดพ้น

⁴ Y. Karundasa, *The Theravada Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditional Reality*, p.61.

⁵ T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1974), p. 238.

⁶ *Ibid.*, p. 251. (Samvrti satya is what conventionally believed to be true by the ignorant.)

⁷ *Ibid.*, p. 243.

⁸ *Ibid.*, p. 253.

2. ความจริงสองอย่างตามแนวคิดของสำนักอภิธรรม

2.1 ปรมัตถสังขะของสำนักอภิธรรม

2.1.1 ความหมายของคำว่า “ปรมัตถสังขะ”

คำว่า “ปรมัตถสังขะ” มีที่มาจากภาษาบาลี ประกอบด้วยคำว่า “ปรมัตถ์” และ “สังขะ” คำว่า “ปรมัตถ์” นั้น คัมภีร์อภิธรรมัตถวิภาวินีอธิบายความหมายไว้ ๒ อย่าง คือ (๑) “ปรมัตถ์” หมายถึง “อรรถอันยอดเยี่ยม (ปรม) คือ สูงสุด (อุตฺตม) หรือ อรรถอันไม่แปรผัน (อวิปริต)” (๒) “ปรมัตถ์” หมายถึง “อรรถที่เป็นอารมณ์ของญาณอันยอดเยี่ยม คือ สูงสุด”⁹

ข้อที่น่าสังเกตคือ คำว่า “ปรมัตถ์” ในความหมายแรกนั้นมีความหมายในทางอภิปรัชญา (metaphysical sense) ซึ่งหมายถึงองค์ประกอบในระดับมูลฐานของสิ่งต่าง ๆ ซึ่งไม่สามารถแยกแยะต่อไปได้อีก (จะกล่าวต่อไปในข้อ ๒.๑.๒) ซึ่งสำนักอภิธรรมถือว่าเป็นสิ่งที่เป็นจริง ส่วนคำว่า “ปรมัตถ์” ในความหมายที่สองมีความหมายในทางญาณวิทยา (epistemological sense) ปรมัตถ์ในความหมายนี้หมายถึง ความรู้เกี่ยวกับธรรมชาติของสิ่งที่เป็นจริงที่กล่าวข้างต้น คัมภีร์ปรมัตถทีปนีอธิบายว่า ปรมัตถธรรมนั้นจะเข้าถึงได้ด้วยญาณอันไม่แปรปรวน ซึ่งในที่นี้คือ วิปัสสนาญาณเท่านั้น¹⁰

ส่วนคำว่า “สังขะ” ในภาษาบาลี (หรือ “สัตยะ” ในภาษาสันสกฤตนั้น นักวิชาการทางพุทธศาสนามักจะแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า “truth” (“ความจริง”) เช่น The Noble Truths ทั้งนี้อาจเป็นเพราะในพุทธศาสนาดั้งเดิม ชาวพุทธได้ใช้คำว่า “สังขะ” ในการแสดงความจริงของข้อความ (statements)¹¹

⁹ มหามกุฏราชวิทยาลัย, *อภิธรรมมัตถสังคหะบาลีและอภิธรรมมัตถวิภาวินีฎีกา ฉบับแปลเป็นไทย* (กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2557) น.19. (ตตฺถ ปรมโ อุตฺตโม อวิปริโต อตฺโต ปรมสฺส วา อุตฺตมสฺส ญาณสฺส อตฺโต โคจโรติ ปรมตฺโต).

¹⁰ พระอนุรุทธะและพระญาณธชะ, *อภิธรรมมัตถสังคหะและปรมัตถทีปนี*, แปลโดยพระคณาธิการวิวงศ์ (กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนจำกัดไทยรายวันกราฟฟิคเพท, 2546), น. 140.

¹¹ ในคัมภีร์พุทธศาสนาดั้งเดิมมีข้อความที่แสดงถึงความแตกต่างระหว่างข้อความที่มีความหมายชัดเจนแล้ว และข้อความที่จะต้องวิเคราะห์ความหมายต่อไปอีก กรุณาตาส (Y. Karunadasa) มีความเห็นว่ามีความเป็นไปได้ที่การแยกแยะความแตกต่างระหว่างข้อความสองอย่างนี้ เป็นมูลเหตุแห่งการเกิดขึ้นของทฤษฎีความจริงสองอย่างในพุทธศาสนา Y. Karunadasa, *The Theravada Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditional Reality* (Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2010) p.59.

แต่อย่างไรก็ตาม ในกรณีที่เรต้องการใช้คำว่า “สัจจะ” ในการแสดงคุณลักษณะของสิ่งที่มีอยู่จริง เช่น อัตตา (soul) ก็จะเป็นการไม่ถูกต้องที่จะกล่าวว่า “อัตตา เป็นความจริง (truth)” ในกรณีเช่นนั้น เราจึงต้องปรับคำแปลเสียใหม่ว่า “อัตตาเป็นสิ่งที่ป็นจริง (reality)” หรือ “อัตตาเป็นสิ่งที่มียู่จริง (what is existent)

จึงเห็นได้ว่า คำว่า “สัจจะ” อาจแปลว่า “ความจริง” “สิ่งที่ป็นจริง หรือสิ่งที่มียู่จริง” แล้วแต่กรณี ความจริงแบบแรกเป็นคุณสมบัติของข้อความ (เช่น ข้อความที่ว่า $1+1 = 2$ เป็นความจริง) ความจริงแบบนี้เป็นความจริงในทางญาณวิทยา ส่วนความจริงแบบที่สองเป็นคุณสมบัติของสิ่งที่มียู่ และเป็นความจริงในทางอภิปรัชญา

2.1.2 นิยามของคำว่า “ปรมัตถธรรม”

ปรมัตถสัจจะของสำนักอภิธรรมมีชื่อเรียกว่า “ธรรม” (หรือ “ปรมัตถธรรม”) คัมภีร์อภิธรรมโกศกการิกา ของสำนักสรวาสติวาท ได้ให้คำนิยามไว้ 3 ประการ¹² ดังนี้ (1) “ธรรม” คือ ความมียู่ในระดับปรมาตต์ (หรือระดับมูลฐาน) ซึ่งไม่สามารถแยกแยะต่อไปได้อีก ทั้งในทางกายภาพและตรรกะ (2) “ธรรม” คือ สิ่งที่มี “สวภาวะ” (intrinsic nature) หรือคุณสมบัติที่เป็นของตนเอง ซึ่งทำให้ “ธรรม” แต่ละอย่างป็นอย่างที่มีมันเป็น โดยไม่ต้องขอยืมคุณสมบัติของมันมาจากสิ่งอื่นในภายนอก สำนักอภิธรรมถือว่า “ธรรม” ป็นสิ่งเดียวที่มีสวภาวะ และ “ธรรม” แต่ละอย่างจะมีสวภาวะเพียงอย่างเดียวเท่านั้น เช่น สวภาวะของไฟ คือความเป็นของร้อน (3) เนื่องจาก “ธรรม” ป็นองค์ประกอบในระดับมูลฐานของสิ่งต่างๆ “ธรรม” จึงมิได้ป็นสิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางมนทัศน์ ด้วยเหตุนี้ “ธรรม” จึงป็นสิ่งที่มียู่โดยป็นอิสระจากการรับรู้ของมนุษย์

2.1.3 ปรมัตถธรรม 4: จิต เจตสิก รูป นิพพาน

“ธรรม” หรือสิ่งที่มียู่จริงโดยปรมาตต์นี้คัมภีร์พระอภิธรรมของพุทธศาสนาเถรวาทกล่าวว่ามีอยู่ 4 อย่าง คือ จิต (สิ่งที่คิดและรับรู้อารมณ์ต่าง ๆ) เจตสิก (คุณสมบัติหรือพฤติกรรมของจิต) รูป (องค์ประกอบส่วนที่เป็นรูปธรรมทั้งหมด) และนิพพาน¹³ “ธรรม” 4 อย่างนี้แบ่งออกเป็น 2 ส่วน คือ สังขต

¹² Sonam Thakchoe, “The Theory of Two Truths in India,” p.4. in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/twotruths-india/>

¹³คัมภีร์อภิธรรมของสำนักสรวาสติวาทได้รวมเอาวิญญาณธาตุ และอากาศธาตุ (ซึ่งพุทธศาสนาเถรวาทถือว่าเป็นสังขตธรรม) เข้าไว้ในอสังขตธรรมด้วย

ธรรม (สิ่งที่เกิดจากเหตุปัจจัย หรืออยู่ภายใต้อิทธิพลของเหตุปัจจัย) และเนื่องจาก “ธรรม” สามอย่างแรก คือ จิต เจตสิก และรูป มีการเกิดขึ้น (และดับไป) ตามเหตุปัจจัย “ธรรม” สามอย่างนี้จึงจัดอยู่ในสังขตธรรม ส่วน “ธรรม” อย่างสุดท้าย คือ นิพพานนั้น สำนักอภิธรรมถือว่าไม่ขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัย จึงจัดเป็นอสังขตธรรม¹⁴

2.1.4 “ธรรม” ในฐานะที่เป็นองค์ประกอบในระดับมูลฐานของมนุษย์

ปรมาตถธรรมทั้งสี่อย่างที่กล่าวข้างต้นนี้ หากพิจารณาให้ดีแล้วจะเห็นได้ว่าปรมาตถธรรมสามอย่างแรก คือองค์ประกอบของชีวิตมนุษย์นั่นเอง คัมภีร์พุทธศาสนาได้จำแนกองค์ประกอบของมนุษย์ออกเป็นสิ่งที่มียู่ในระดับมูลฐาน 5 อย่าง ซึ่งได้แก่ รูปขันธ์ เวทนาขันธ์ สัญญาขันธ์ สังขารขันธ์ และวิญญาณขันธ์ ขันธ์ทั้งห้านี้จะกล่าวตามการจำแนกของสำนักอภิธรรมก็อาจสรุปลงในปรมาตถ ธรรม 3 อย่างแรก ซึ่งได้แก่ จิต เจตสิก และรูป ส่วนปรมาตถธรรมอย่างสุดท้าย ซึ่งได้แก่นิพพานนั้น เป็นชั้นวิมุตติ หรือสภาพที่พ้นจากขันธ์ 5¹⁵

ในคัมภีร์มิลินทปัญหา ซึ่งเป็นคัมภีร์ที่สำนักอภิธรรมต่าง ๆ ยอมรับกันว่าเป็นคัมภีร์ที่แสดงจุดยืนของพุทธศาสนาในการโต้ตอบข้อโต้แย้งของฝ่ายปรปักษ์¹⁶ มีบทสนทนาระหว่างพระภิกษุในพุทธ

¹⁴“ธรรม” ทั้งสี่อย่างต่างก็มีสภาวะ (สภาวะลักษณะ) หรือลักษณะเฉพาะตัว (intrinsic nature) ที่คงสภาพเดิมอยู่เสมอ เช่น ในปรมาตถธรรมที่เป็นรูป สภาวะของธาตุดินคือความแข็ง ซึ่งหมายความว่าธาตุดินไม่ว่าจะอยู่ ณ ที่ใด ในกาลใด จะทรงลักษณะของตนไว้เสมอไปไม่มีการแปรเปลี่ยนไปเป็นอย่างอื่น แต่อย่างไรก็ตาม สำหรับ “ธรรม” 3 อย่างแรก คือ จิต เจตสิก และรูป แม้ว่าจะมีสภาวะคงเดิมอยู่เสมอ แต่ตัว “ธรรม” ยังจะต้องมีการเปลี่ยนแปลงไปตามเหตุปัจจัย มีแต่นิพพานเท่านั้นที่สำนักอภิธรรมถือว่าไม่ขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัย ทั้งในส่วนของคุณลักษณะเฉพาะตัวและตัว “ธรรม”

¹⁵การสรุปปรมาตถธรรม 4 ประการลงในขันธ์ 5 อาจกล่าวในรายละเอียดได้ดังนี้

จิต ได้แก่ วิญญาณขันธ์ (ความรู้สำนึก ได้แก่ การเห็น การได้ยิน)

เจตสิก ได้แก่ เวทนาขันธ์ (ความรู้สึกสุข ทุกข์ หรือเฉยๆ) สัญญาขันธ์ (ความจำ) และสังขารขันธ์ (ความนึกคิด)

รูป ได้แก่ รูปขันธ์ (ส่วนประกอบของชีวิตฝ่ายรูปธรรมทั้งหมด)

นิพพาน ได้แก่ ชั้นวิมุตติ (สภาพที่พ้นจากขันธ์ 5)

ปรมาตถธรรมสามอย่างแรก คือ จิต เจตสิก และรูป สามารถจำแนกในอีกนัยหนึ่งได้ดังนี้ จิตและเจตสิกเป็นนามธรรม ส่วนรูปเป็นรูปธรรม ปรมาตถธรรม 3 อย่างนี้ คัมภีร์พุทธศาสนาเรียกรวมกันว่า “นามรูป”

¹⁶N.K.G. Mendis, *The Questions of King Milinda*, (Kandy: Buddhist Publication Society, 2001), pp. 1-13.

คัมภีร์มิลินทปัญหาเป็นวรรณกรรมบาลีที่เป็นที่รู้จักกันอย่างกว้างขวาง โครงสร้างของคัมภีร์เล่มนี้เป็นบทสนทนา ระหว่างพระเจ้ามิลินท์ (King Menander) กษัตริย์เชื้อสายกรีกผู้ครองแคว้น Bactria (บริเวณที่เป็นแคว้นปัญจาบ คันทาระ และกปิสะในอินเดีย ปากีสถาน และอัฟกานิสถานในปัจจุบัน) เมื่อประมาณ 200 – 100 ปีก่อนคริสตกาล และพระนาคเสนผู้ เป็นพระภิกษุในพุทธศาสนา

ศาสนานามว่า “นาคเสน” และ “พระเจ้ามิลินท์” กษัตริย์เชื้อสายกรีก ในปฐมวรรคของคัมภีร์เล่มนี้ พระนาคเสนได้แสดงให้เห็นพระเจ้ามิลินท์เห็นว่า บุคคลและสิ่งต่าง ๆ ในประสบการณ์ ซึ่งปรากฏแก่การรับรู้ตามปกติของมนุษย์ว่าเป็นกลุ่มก้อนและมีตัวตนที่คงที่นั้น แท้จริงแล้วประกอบขึ้นด้วยขั้น 5 (หรือ “ธรรม”) เท่านั้น สิ่งอื่นที่นอกเหนือจากนั้นไม่มีอยู่ ชื่อที่ใช้เรียก “บุคคล” และสิ่งต่าง ๆ เหล่านั้นเป็นเพียงคำที่บัญญัติขึ้นเพื่อใช้เรียกองค์ประกอบย่อย ๆ ที่ประกอบกันขึ้นเป็น “บุคคล” และสิ่งต่าง ๆ เท่านั้น มิได้ชี้ไปที่สิ่งใดสิ่งหนึ่งไม่ว่าจะเป็นขั้นอย่างใดอย่างหนึ่ง หรือขั้น 5 โดยรวม หรือสิ่งอื่นที่นอกเหนือจากขั้น 5

อนึ่ง พระนาคเสนได้แสดงให้เห็นว่าชื่อต่าง ๆ ที่บัญญัติขึ้น เช่น “นาคเสน” “ราชรถ” มิได้เป็นเพียงคำพูดที่ว่างเปล่าหรือไม่มีความหมาย (empty sound) แต่เป็นชื่อที่บัญญัติขึ้นเพื่อความสะดวก (convenient designator) ในการอ้างอิงถึงองค์ประกอบต่าง ๆ ที่ประกอบขึ้นเป็น “นาคเสน” และสิ่งอื่น ๆ

นักวิชาการทางพุทธศาสนาสันนิษฐาน (จากข้อความที่ปรากฏในคัมภีร์) ว่า ส่วนแรกของคัมภีร์เล่มนี้น่าจะได้แต่งขึ้นในราวต้นคริสต์ศตวรรษที่ 1 ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่นิกายสรวาสตีวาทเจริญรุ่งเรืองอยู่ในภูมิภาคที่กล่าวข้างต้น จึงอาจเชื่อได้ว่าคัมภีร์เล่มนี้ได้ถือกำเนิดขึ้นในนิกายสรวาสตีวาท ซึ่งเป็นกึ่งนิกายที่แตกออกมาจากนิกายสรวีรวาทในพุทธศาสนาดั้งเดิม Rhys Davids และนักวิชาการท่านอื่น ๆ เชื่อว่าในครั้งแรกคัมภีร์เล่มนี้ได้แต่งขึ้นเป็นภาษาสันสกฤต หรือภาษาปรากฤต โดยผู้แต่งนิรนาม และอาจเป็นไปได้ว่าแต่เดิมคัมภีร์เล่มนี้มีเพียง 3 บทแรกซึ่งเป็นแกนกลางของคัมภีร์เท่านั้น ในเวลาต่อมาจึงได้รับการขยายความเพิ่มเติมโดยพวกเถรวาทิน (Theravādins) ซึ่งเป็นนิกายหนึ่งในพุทธศาสนาดั้งเดิม

จากการสันนิษฐานว่าคัมภีร์มิลินท์มีปัญหาที่ต้นกำเนิดในสำนักสรวาสตีวาท และถูกขยายความโดยพวกเถรวาทินนี้ นักวิชาการบางท่าน เช่น ภิกขุโพธิ (Bhikkhu Bhodhi) จึงกล่าวว่า คัมภีร์เล่มนี้ไม่ใช่คัมภีร์ที่แต่งขึ้นโดยผู้ที่มีความเห็นแตกต่างกัน หากแต่เป็นคัมภีร์เชื่อมโยงแนวคิดที่ชาวพุทธในสำนักพุทธศาสนาดั้งเดิมต่าง ๆ มีร่วมกันเข้าด้วยกัน

เนื้อความของคัมภีร์มิลินท์ปัญหาเป็นเรื่องเกี่ยวกับปัญหาและข้อขัดแย้งต่าง ๆ ในคำสอนของพุทธศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่องที่เกี่ยวกับทฤษฎีอนัตตาจากมุมมองทางด้านจริยศาสตร์ พระนาคเสนได้ตอบปัญหาของพระเจ้ามิลินท์โดยนำเอาตัวอย่าง อุปมา และอุปลักษณ์ เข้ามาประกอบคำอธิบาย อุปมาที่สำคัญที่สุด ได้แก่ อุปมาเรื่องราชรถ ซึ่งพระนาคเสนนำมาใช้ในการอธิบายทฤษฎีอนัตตา (no – self) โดยเปรียบเทียบว่า ราชรถเป็นเพียงการประกอบเข้าด้วยกันขององค์ประกอบย่อย ๆ เช่น วงล้อ เพลลา และแอก ฉันทิ มนุษย์เราก็เป็นเพียงการประชุมกันเข้าของขั้น 5 ฉันทิ นั้น และแม้ว่าบุคคลจะมีชื่อเรียก (เช่น “นาคเสน”) แต่ในระดับปรมาตมิไม่มีตัวตนหรือแก่นสารที่สมนัยกับชื่อนั้น ๆ

คัมภีร์มิลินท์ปัญหาได้แพร่หลายเข้าไปสู่ประเทศศรีลังกาเมื่อไร และอย่างไรนั้น ไม่เป็นที่ทราบแน่ชัด แต่ในหน้านั้นเอง พระพุทธโฆษาจารย์ผู้เป็นพระอรรถกถาจารย์ที่ยิ่งใหญ่ที่สุดของศรีลังกาได้ให้การยอมรับเป็นอย่างสูง และได้อ้างอิงถึงข้อความในคัมภีร์เล่มนี้ในคัมภีร์ต่าง ๆ ที่ท่านรจนานขึ้น เช่น คัมภีร์วิสุทธิมรรค และอรรถกถาอธิบายพระไตรปิฎก

เมื่อคัมภีร์มิลินท์ปัญหาได้เข้าไปสู่ประเทศพม่าก็ได้รับการยอมรับอย่างสูงสุด และถูกจัดเข้าเป็นส่วนหนึ่งของพระไตรปิฎก ในหมวดขุททกนิกาย ในประเทศไทย และประเทศอื่น ๆ ที่ถือตามพระไตรปิฎกบาลี แม้ว่าคัมภีร์เล่มนี้จะมีได้ถูกรวบรวมเข้าไว้เป็นส่วนหนึ่งของพระไตรปิฎก แต่ก็ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางในฐานะที่เป็นคัมภีร์ที่มีความสำคัญสำหรับใช้ในการอ้างอิงและแก้ปัญหาคือข้อขัดแย้งต่าง ๆ ในทางพุทธศาสนา

เช่น “ราชรถ” เป็นที่น่าสังเกตว่า ชื่อที่บัญญัติขึ้นนี้มีได้อ้างถึง “นาคเสน” หรือ “ราชรถ” ที่เป็นสิ่งอื่นที่นอกเหนือจากองค์ประกอบย่อย ๆ เหล่านั้น ทั้งนี้เพราะสิ่งที่กล่าวถึงนั้นไม่มีอยู่จริง มีอยู่แต่ในความคิดเท่านั้น

จากบทสนทนาข้างต้นนี้ อาจสรุปได้ว่า พระนาคเสนมีความประสงค์ที่จะชี้ให้เห็นว่า สิ่งต่าง ๆ ในประสบการณ์ประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ (ขั้นที่ 5) สิ่งอื่นที่นอกเหนือจากนั้นไม่มีอยู่ ด้วยเหตุนี้สิ่งต่าง ๆ เหล่านั้นจึงปราศจากตัวตนที่เป็นแก่นสาร และไม่ใช่สิ่งที่เป็นจริงโดยปรมาตม์ ภาพที่ปรากฏให้เห็นว่าเป็นตัวตนนั้นแท้จริงแล้วเป็นเพียงสิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางจิตเท่านั้น

จึงเห็นได้ว่าปรมาตมธรรมทั้งสี่อย่างนี้ สำนักอภิธรรมมิได้แจกแจง “เพื่อรู้” เท่านั้น แต่เพื่อชี้ให้เห็นว่าปรมาตมธรรมทั้งสี่อย่างเป็นองค์ประกอบของมนุษย์ ทั้งนี้เพื่อให้เราได้ตระหนักว่ามนุษย์เราไม่มีตัวตนที่เป็นแก่นสาร จะได้ฝึกตนเพื่อละความยึดติดถือมั่นในตัวตนและของของตน

2.2 สมมติสัจจะของสำนักอภิธรรม

แม้ว่าคัมภีร์อภิธรรมปิฎก (ทั้งของเถรวาทและสรวาสติวาท) จะได้แจกแจงปรมาตมธรรมไว้ในรายละเอียด แต่ก็มิได้นิยามคำว่า “สมมติสัจจะ” ในฐานะที่เป็นความจริงอย่างหนึ่งในทฤษฎีความจริงสองอย่างไว้อย่างชัดเจน¹⁷ “สมมติสัจจะ” ในฐานะที่เป็นความจริงอย่างหนึ่งในความจริงสองอย่าง เพิ่งปรากฏในคัมภีร์ชั้นอรรถกถา ดังจะเห็นได้ว่าคัมภีร์อรรถกถาของพุทธศาสนาเถรวาท ได้เชื่อมโยงข้อความที่ไม่ต้องตีความต่อไปอีกเข้ากับปรมาตมสัจจะ และข้อความที่ต้องตีความต่อไปอีกเข้ากับสมมติสัจจะ¹⁸ ส่วนคัมภีร์อภิธรรมโกศการิกา ซึ่งเป็นคัมภีร์อรรถกถาของสำนักสรวาสติวาทก็ได้นิยามความหมายของคำว่า “สมมติสัจจะ” ไว้ 3 ประการ ดังต่อไปนี้¹⁹

2.2.1 สมมติสัจจะในความหมายว่า สิ่งที่มีโนคติเกี่ยวกับสิ่งนั้นสูญหายไปเมื่อมันถูกทำลายลง

¹⁷ แม้ว่าในคัมภีร์อภิธรรมปิฎกของพุทธศาสนาเถรวาทจะปรากฏคำว่า “สมมติสัจจะ” อยู่ใน สมมติญาณกถา กถาวัตถุ ปรกณ แต่คำว่า “สมมติสัจจะ” ในที่นั้น ๆ อ้างถึงสมมติสัจจะที่เป็นอารมณ์ของญาณ ไม่ใช่ “สมมติสัจจะ” ในฐานะที่เป็นความจริงอย่างหนึ่งในความจริงสองอย่าง

¹⁸ K.N.Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (Delhi: Motilal Banarsidass, reprinted 1980), p.363.

¹⁹ Sonam Thakchoe, “The Theory of Two Truths in India,” p. 3.- 4 in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/twotruths-india/>

ใน คัมภีร์อภิธรรมโกศกักริกา ของสำนักสรวาสตีวาท วสุพันธ์ุ (Vasubandhu) ได้นิยามคำว่า “สมมติสัจจะ” ไว้ว่า สิ่งใดก็ตามถ้ามีโนคติ (idea) หรือความคิดเกี่ยวกับสิ่งนั้นสูญหายไปเมื่อมันถูกทำลายลงในทางกายภาพ หรือถูกแยกแยะออกในทางตรรกะ (หรือโดยทางความคิด) สิ่งนั้นเป็นสิ่งที่มียุโดยความสัมพัทธ์กับสิ่งอื่นและมีอยู่โดยสมมติ (conventionally existent) เช่น เห็อกน้ำ เมื่อเห็อกน้ำถูกทำลายลงเป็นผงดิน ผงดินจะไม่สามารถให้มโนคติเกี่ยวกับเห็อกน้ำต่อไปได้อีก เห็อกน้ำเป็นสิ่งที่มียุโดยสมมติในทางตรงกันข้าม ถ้ามโนคติเกี่ยวกับสิ่งใดสิ่งหนึ่งยังคงมีอยู่ต่อไป เมื่อสิ่งนั้นถูกทำลายลง สิ่งนั้นเป็นสิ่งที่มียุโดยปรมัตถ์ (ultimate existent)

2.2.2 สมมติสัจจะในความหมายว่า สิ่งที่ปราศจากสภาวะหรือคุณลักษณะเฉพาะตัว

ตามแนวคิดของสำนักอภิธรรม สิ่งที่เป็นจริงโดยปรมัตถ์ หมายถึง สิ่งที่มีอยู่ในระดับมูลฐานที่สุดซึ่งไม่สามารถแยกแยะต่อไปได้อีก เป็นสิ่งที่มีสภาวะหรือคุณสมบัติที่เป็นของตนเองโดยไม่ต้องพึ่งพาคุณสมบัติจากสิ่งอื่นในภายนอก ส่วนสิ่งที่ป็นจริงโดยสมมติ หมายถึง สิ่งที่แยกแยะต่อไปได้อีก (หรือประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ) จึงไม่มีสภาวะหรือคุณสมบัติที่เป็นของตนเอง แต่ต้องขอยืมมาจากองค์ประกอบย่อย ๆ ของมัน

“ราชรถ” ของพระเจ้ามิลินท์ไม่ใช่สิ่งที่เป็นมูลฐาน แต่เป็นสิ่งที่ประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ ซึ่งมาประชุมรวมกันเข้าในรูปแบบและสัดส่วนที่เหมาะสมสำหรับใช้เป็นพาหนะในการเดินทาง “ราชรถ” ตามแนวคิดข้างต้นนี้จึงมิได้เป็นอะไรที่มากไปกว่าการประกอบเข้าด้วยกันขององค์ประกอบต่าง ๆ เหล่านั้นเท่านั้น ดังนั้น “ราชรถ” จึงไม่มีคุณสมบัติที่เป็นของตนเอง คุณสมบัติต่าง ๆ ของราชรถเป็นเพียงคุณสมบัติขององค์ประกอบย่อย ๆ ของมันเท่านั้น มโนคติ (idea) เกี่ยวกับราชรถจึงไม่มีอยู่โดยอิสระจากคุณสมบัติขององค์ประกอบย่อย ๆ ที่ประกอบกันขึ้นเป็นราชรถ

ในทำนองเดียวกัน “บุคคล” ก็ไม่ใช่สิ่งที่เป็นมูลฐาน แต่ประกอบขึ้นด้วยขันธ ๕ ซึ่งมาประชุมรวมกันเข้าในสัดส่วนที่เหมาะสม คำว่า “บุคคล” จึงเป็นเพียงชื่อที่บัญญัติขึ้นเพื่อใช้เรียกองค์ประกอบต่าง ๆ เหล่านั้นเท่านั้น แต่โดยปรมัตถ์แล้วบุคคลไม่ใช่องค์ประกอบแต่อย่างนั้น หรือสิ่งอื่นที่นอกเหนือจากองค์ประกอบเหล่านั้น ด้วยเหตุนี้บุคคลจึงไม่มีสภาวะหรือคุณสมบัติที่เป็นของตนเอง (นิสสภาวะ) คุณสมบัติของบุคคลเป็นเพียงคุณสมบัติของขันธต่าง ๆ ที่มาประชุมรวมกันเข้าเท่านั้น

สิ่งที่ประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ อื่น ๆ ทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิต ก็วิเคราะห์ได้ในทำนองเดียวกันนี้ จึงสรุปได้ว่าตามทัศนะของสำนักสำนักอภิธรรม คำว่า “สมมติสัจจะ” “สิ่งประกอบ” (สิ่งที่ประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ) และ “นิสสวภาวะ” (ความปราศจากสวภาวะ) มีความหมายเท่ากัน²⁰

2.2.3 สมมติสัจจะ ในความหมายว่า สิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางจิต

สำนักอภิธรรมถือว่าสิ่งที่มีอยู่โดยปรมาตม์ ซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่สามารถแยกแยะต่อไปได้อีก เป็นสิ่งที่ได้จากกระบวนการรับรู้ในระดับสุดท้ายของมนุษย์ (ultimate datum of cognition) ส่วนสิ่งที่มีอยู่โดยสมมติหรือสิ่งที่สามารถแยกแยะต่อไปได้อีก ซึ่งมีอยู่โดยความสัมพันธ์กับสิ่งอื่นหรือโดยการตกลงร่วมกัน เป็นสิ่งที่เกิดจากความคิดเชิงมโนทัศน์ (conceptual thought) หรือการปรุงแต่งทางจิต (mental interpretation)²¹ ด้วยเหตุนี้ “ราชรถ” ของพระเจ้ามีลินท์ซึ่งประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ เช่น ล้อ เฟลา ตัวรถ จึงไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่จริง “ราชรถ” ที่ปรากฏแก่การรับรู้ของเราเป็นเพียงการปรุงแต่งทางจิตซึ่งซ้อนทับ (superimpose) ลงบนองค์ประกอบย่อย ๆ เหล่านั้น และเป็นจริงโดยสมมติเท่านั้น

สรุปได้ว่า สมมติสัจจะของสำนักอภิธรรม หมายถึง สิ่งที่สามารถแยกแยะออกเป็นองค์ประกอบย่อย ๆ จึงไม่มีสวภาวะหรือคุณสมบัติที่เป็นของตนเองคุณสมบัติต่าง ๆ ของมันเป็นเพียงคุณสมบัติขององค์ประกอบย่อย ๆ ที่มาประกอบเข้าด้วยกันเท่านั้น สำนักอภิธรรมถือว่าสิ่งสมมติซึ่งประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ เช่น “บุคคล” “ราชรถ” ไม่มีอยู่จริงโดยปรมาตม์ ภาพที่ปรากฏให้เห็นเป็น “บุคคล” “ราชรถ” เป็นเพียงสิ่งที่เกิดจากความคิดหรือการปรุงแต่งทางจิต และเป็นจริงโดยสมมติเท่านั้น

เป็นที่น่าสังเกตว่า สิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางจิตตามความหมายของสำนักอภิธรรม นอกจากจะหมายถึงสิ่งที่สามารถแยกแยะออกเป็นองค์ประกอบย่อย ๆ แล้ว สำนักอภิธรรมยังถือว่าสิ่งที่มีอยู่โดยความสัมพันธ์กับสิ่งอื่น และสิ่งที่เกิดจากการตกลงร่วมกันของคนในสังคม ก็เป็นสิ่งที่เกิดจากความคิดหรือการปรุงแต่งทางจิตและเป็นสมมติสัจจะด้วยเช่นเดียวกัน²²

²⁰ Sonam Thakchoe, “The Theory of Two Truths in India,” p. 4. in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/twotruths-india/>

²¹ Y. Karunadasa, “Theravāda Version of the Two Truths,” pp. 4- 5. <http://skb.or.kr/down/papers/094.pdf>

²² *Ibid.*, pp. 6- 7.

2.3 จุดประสงค์ของการแยกแยะความจริงออกเป็นสองอย่าง (ปรมัตถสังขะและสมมติสังขะ)

การที่สำนักอภิธรรมได้แยกแยะสิ่งต่าง ๆ ในประสบการณ์ออกเป็นองค์ประกอบย่อย ๆ ในระดับมูลฐานที่เรียกว่า “ธรรม” และชี้ให้เห็นว่า “ธรรม” เป็นสิ่งที่มีอยู่จริง ส่วนสิ่งที่ประกอบขึ้นด้วย “ธรรม” (รวมทั้งมนุษย์) ไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่จริง แต่เป็นเพียง “สมมติ” นั้น ก็เพื่อให้เกิดปัญญา รู้แจ้งตามความเป็นจริงว่า มนุษย์เราปราศจากตัวตนที่เที่ยงแท้และเป็นแก่นสาร ดังจะเห็นได้ว่าคัมภีร์อภิธรรมของพุทธศาสนาเถรวาท เช่น คัมภีร์ปรมัตถทีปนี²³ ได้กล่าวไว้ว่า “จุดประสงค์ของการรจนาคัมภีร์ (อภิธรรม) ก็เพื่อให้เกิดความเข้าใจสภาวะของธรรม... และยังให้เกิดความดับกิเลสโดยไม่ยึดมั่นเป็นที่สุด”²⁴ นอกจากนี้ คัมภีร์อภิธรรมโกศกษายะ ของสำนักสรวาสตีวาท ก็ได้กล่าวไว้ในทำนองเดียวกันว่า “นอกเหนือจากการพิจารณา “ธรรม” แล้ว ไม่มีเครื่องมือนัยยอดเยี่ยมอย่างอื่นที่จะนำมาซึ่งการสงบระงับกิเลส อันเป็นสาเหตุที่ทำให้สัตว์โลกต้องเวียนว่ายตายเกิดอยู่ในสังสารวัฏ ด้วยเหตุนี้พระพุทธรองค์จึงได้ตรัสสอนพระอภิธรรม”²⁵

จึงเห็นได้ว่าการที่สำนักอภิธรรมได้ชี้ให้เห็นว่าสรรพสิ่งในประสบการณ์ รวมทั้งมนุษย์ประกอบขึ้นด้วย “ธรรม” (หรือขั้น 5) นั้น ก็เพื่อให้เกิดปัญญา รู้แจ้งตามความเป็นจริงว่า โดยที่แท้แล้ว มนุษย์เรามีได้มีตัวตนที่เที่ยงแท้และเป็นแก่นสาร และการฝึกฝนให้เกิดปัญญา รู้แจ้งตามความเป็นจริงนี้ จะทำให้เราสามารถละความยึดติดถือมั่นในตัวตนและของของตน อันจะนำไปสู่การหลุดพ้นจากทุกข์และสังสารวัฏอันเป็นจุดหมายสูงสุดของชาวพุทธทุกคน

3. ความเห็นที่แตกต่างระหว่างสำนักอภิธรรมและนักวิชาการทางพุทธศาสนาในสมัยปัจจุบัน (ทีอาร์วี มูรติ)

จากการที่สำนักอภิธรรมยอมรับว่าสิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางจิต “เป็นจริง” โดยสมมตินี้ ดูเหมือนว่าจะขัดแย้งกับทัศนะของนักวิชาการทางพุทธศาสนาในสมัยปัจจุบันบางท่าน เช่น ที อาร์ วี มูรติ

²³ คัมภีร์ปรมัตถทีปนีฎีกา เป็นคัมภีร์ที่แต่งขึ้นเพื่ออธิบายคัมภีร์อภิธรรมมัตถสังคหะ ซึ่งเป็นคัมภีร์อรรถกถาที่ประมวลเนื้อความสำคัญจากคัมภีร์พระอภิธรรมปิฎกของพุทธศาสนาเถรวาท

²⁴ พระอนุรุทธะและพระญาณธระ, *อภิธรรมมัตถสังคหะและปรมัตถทีปนี*, แปลโดยพระคันธสารากิจวงศ์, น. 112.

²⁵ Bhikkhu K L Dhammajoti, *Sarvastivada Abhidharma* (Hong Kong: Centre of Buddhist Studies The University of Hong Kong, 2007), pp. 13-14.

(T.R.V. Murti)²⁶ ผู้มีความเห็นว่าสมมติสัจจะเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง เนื่องจากตามทัศนะของมูรติ สิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางจิตมีสาเหตุมาจากอวิชชาหรือความเห็นผิด²⁷ ด้วยเหตุนี้สมมติสัจจะซึ่งเกิดจากการปรุงแต่งทางจิตจึงเป็นความจริงที่เกิดจากความเห็นผิดและเป็นเท็จ มูรติมีความเห็นว่าเราจะต้องขจัดสมมติสัจจะอันเป็นเท็จออกไปโดยสิ้นเชิงก่อน จึงจะสามารถเข้าถึงปรมาตมสัจจะได้

ความเห็นของมูรติที่กล่าวข้างต้นนี้ขัดแย้งกับจุดยืนของสำนักอภิธรรม ซึ่งไม่ถือว่าสมมติสัจจะซึ่งเป็นสิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางจิตเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง เนื่องจากสมมติสัจจะตามความหมายของสำนักอภิธรรมมีที่อ้างอิงในทางภววิทยา²⁸ หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งมีความสมนัย (correspondence) กับสิ่งที่มีอยู่จริงในโลก ดังนั้น สมมติสัจจะตามความหมายนี้จึงมีสถานภาพทั้งทางภววิทยาและญาณวิทยา จึงอาจกล่าวได้ว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่จริงในแง่มุมหนึ่ง อนึ่ง สำนักอภิธรรมไม่ถือว่าสมมติสัจจะเป็นสิ่งที่จะต้องขจัดออกไปก่อนที่จะสามารถเข้าถึงปรมาตมสัจจะได้ ตรงกันข้าม สำนักอภิธรรมถือว่าการเข้าถึงปรมาตมสัจจะไม่สามารถทำได้โดยไม่อาศัยสมมติ ดังคำกล่าวที่ว่า “ปรมาตมสัจจะแสดงให้เข้าใจได้โดยไม่ข้ามพ้นบัญญัติ”²⁹

จึงเห็นได้ว่ามีความเห็นที่ขัดแย้งกันระหว่างสำนักอภิธรรมและมูรติในเรื่องความเป็นจริงของสมมติสัจจะ และบทบาทของสมมติสัจจะในฐานะที่เป็นเครื่องมือนำไปสู่การเข้าใจปรมาตมสัจจะ ในหัวข้อต่อไปนี้ ผู้เขียนจะกล่าวถึงปรมาตมสัจจะและสมมติสัจจะตามทัศนะของมูรติ จากนั้นจะวิเคราะห์ว่าข้อถกเถียงของมูรติมีเหตุผลที่รับฟังได้หรือไม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเด็นที่เกี่ยวกับบทบาทของสมมติสัจจะในฐานะที่เป็นเครื่องมือนำไปสู่การรู้แจ้งปรมาตมสัจจะ

²⁶มูรติเป็นนักวิชาการทางพุทธศาสนาผู้มีความเห็นในแนวเดียวกับโกรัมปะ (Gorampa) อาจารย์คนสำคัญของสำนักย่อย Sakya ของสำนักประสังคิกะมัธยมกะในพุทธศาสนาหายาน (Sonam Thakchoe, *The Two Truths Debates : Tsongkhapa and Gorampa on the Middle Way* (Somerville : Wisdom Publications, 2007), p. 61.

²⁷T.R.V. Murti, *Central Philosophy of Buddhism: A Study of Madhyamika System* (London: George Allen and Unwin Ltd., Fourth Impression, 1974), p. 238.

²⁸ภววิทยา เป็นสาขาหนึ่งของอภิปรัชญา ซึ่งศึกษาธรรมชาติของสิ่งที่เป็นจริงในฐานะที่เป็นสากลที่สุด หรือในฐานะที่เป็น “สิ่ง” ไม่ใช่ในฐานะที่เป็นสิ่งใดสิ่งหนึ่งโดยเฉพาะ ไม่ใช่ในฐานะที่เป็นคน หรือต้นไม้ ในพระอภิธรรม คำว่า “ปรมาตม” ใช้ในความหมายทางภววิทยา ซึ่งหมายถึงสิ่งที่เป็นจริงในขั้นสุดท้าย ในความหมายนี้ “ปรมาตม” มิได้หมายถึง นิพพาน ซึ่งเป็นอสังขตธรรมเท่านั้น (ดังในพระสูตร) แต่ยังหมายถึงองค์ประกอบในขั้นมูลฐาน (ทั้งที่เป็นกายและจิต) ที่ได้จากการแยกแยะสังขตธรรมทั้งปวงอีกด้วย

²⁹“The ultimately real is expressed (communicated) without going beyond pannati.” Y. Karunadasa, “Theravāda Version of the Two Truths,” pp. 15- 16.

4. ความจริงสองอย่างตามทัศนะของมูรติ

4.1 ปรมัตถสัจจะตามทัศนะของมูรติ

ปรมัตถสัจจะตามทัศนะของมูรติ คือ สิ่งที่เป็นจริง (the real) ซึ่งปราศจากทวิภาวะ เป็นอิสระจากสิ่งใด ๆ ในประสบการณ์หรือเกี่ยวเนื่องด้วยประสบการณ์ ปราศจากการกำหนดหรือการตัดสินใจใด ๆ อยู่นอกเหนือความคิด มีได้อิงอาศัยสิ่งอื่น สงบ มีได้ปรุงแต่งด้วยการปรุงแต่งใด ๆ มีได้มีการแยกแยะ มีได้มีการแบ่งแยก³⁰

จึงเห็นได้ว่าปรมัตถสัจจะตามความหมายของมูรติมีลักษณะเป็นสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) ที่สามารถดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเอง มูรติกล่าวว่าสิ่งสัมบูรณ์ตามความหมายนี้มีลักษณะสำคัญสองประการ คือ 1) เป็นสิ่งที่ไม่สามารถเข้าใจได้ด้วยความคิดและภาษา และ 2) ไม่สามารถเข้าถึงได้โดยการใช้เหตุผล (ซึ่งต้องอาศัยความคิดและภาษา) อนึ่ง สิ่งสัมบูรณ์ได้ชื่อว่า “ศูนยะ” เนื่องจากการตัดสินใจเกี่ยวกับเรื่องใด ๆ ที่เป็นข้อตรงกันข้าม ไม่ว่าจะเป็นเรื่องความมีอยู่หรือไม่มีอยู่ ความเป็นหนึ่งเดียวหรือหลากหลาย ไม่สามารถประยุกต์ใช้กับสิ่งสัมบูรณ์ได้เลย³¹ สิ่งสัมบูรณ์ไม่อาจเปรียบเทียบกับสิ่งใดในประสบการณ์ ไม่ว่าจะในทางใด ไม่อาจพรรณนาได้ถูกต้องด้วยภาษา และอยู่นอกเหนือความคิดอย่างแท้จริง³²

ตามทัศนะของมูรติปรมัตถสัจจะหรือสิ่งสัมบูรณ์มิได้เป็นสิ่งอื่นที่มีอยู่นอกเหนือจากปรากฏการณ์ แท้จริงแล้วปรมัตถสัจจะเป็นสิ่งที่เป็นจริงของสิ่งที่ปรากฏให้เห็น (the reality of the appearances) ส่วนสมมติสัจจะเป็นมานที่ปิดบังปรมัตถ์ไว้ ทำให้เราผู้เป็นปุถุชนเห็นผิดจากที่เป็นจริง³³ มูรติกล่าวว่าปรมัตถสัจจะเป็นสัจจะอย่างเดียวกับที่มีอยู่ และถ้าไม่ยอมรับจุดยืนดังกล่าวนี้แล้ว ก็ไม่มีเหตุผลที่จะเรียกอย่างหนึ่งว่า “ปรมัตถ์” อีกอย่างหนึ่งว่า “ภาพปรากฏ” เพราะทั้งสองจะเป็นจริงเท่า ๆ กัน³⁴

³⁰T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Madhyamika System*, p. 228.

³¹*Ibid.*, p. 229.

³²*Ibid.*, p. 232.

³³*Ibid.*, p. 232.

³⁴*Ibid.*, p. 232- 233.

4. 2 สมมติสัจจะตามทัศนะของมูรติ

สมมติสัจจะตามทัศนะของมูรติ หมายถึง สิ่งต่าง ๆ ในปรากฏการณ์ซึ่งอิงอาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้น ไม่มีสภาวะของตนเอง จึงไม่ใช่สิ่งที่ดำรงอยู่อย่างแท้จริง แต่มีอยู่ภายใต้เงื่อนไขบางอย่างเท่านั้น³⁵ มูรติกล่าวว่า สิ่งต่าง ๆ ที่ปรากฏให้เห็นในปรากฏการณ์เป็นสีสันและรูปทรงต่าง ๆ นั้น เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ที่มีสาเหตุจากอวิชา ซึ่งทำให้เราเห็นสิ่งต่าง ๆ ผิดจากที่เป็นจริง³⁶

อวิชาตามความหมายของมูรติ คือ 1) ความไม่เข้าใจ (non-apprehension) ในสิ่งที่ เป็นจริง และ 2) ความเข้าใจผิด (misapprehension) คิดว่าสิ่งที่ เป็นจริงเป็นอย่างอื่น เป็นที่น่าสังเกตว่าในขณะที่อวิชาตามความหมายของสำนักอภิธรรมหมายถึงสักกายทิฏฐิ (ความเห็นว่าเป็นตัวของตน) เท่านั้น แต่อวิชาตามความหมายของมูรติมีความหมายกว้างกว่านั้น กล่าวคือ ครอบคลุมการปรุงแต่งทางจิต และทิฏฐิ (ความเห็น) ทุกอย่าง รวมถึงการใช้เหตุผลซึ่งถือว่าการปรุงแต่งทางจิตเชิงอัตวิสัยด้วย³⁷ มูรติได้ชี้ให้เห็นว่าอวิชา มีหน้าที่ 2 อย่าง คือ 1) ปิดบัง หรือปกปิด (cover, conceal) ธรรมชาติที่แท้จริงของสิ่งต่าง ๆ และ 2) ปรุงแต่ง (constructing) ให้เกิดภาพปรากฏที่เป็นเท็จ (false appearance)³⁸ จึงเห็นได้ว่าอวิชานอกจากจะปิดบังสภาพที่แท้จริงของสิ่งต่าง ๆ แล้ว ยังก่อให้เกิดภาพปรากฏที่เป็นเท็จอีกด้วย มูรติกล่าวว่าหน้าที่สองอย่างนี้สัมพันธ์กัน กล่าวคือ ถ้าภาพปรากฏที่เป็นเท็จไม่เกิดขึ้นแล้ว การปิดบังสิ่งที่เป็นจริงก็ไม่อาจเกิดขึ้นได้ และถ้าความเข้าใจเกี่ยวกับธรรมชาติของสิ่งที่เป็นจริงเกิดขึ้นแล้ว การเห็นผิดจากที่เป็นจริงก็ไม่อาจเกิดขึ้น รวมความว่าถ้าเรามีความรู้ที่ถูกต้องแล้วมายาภาพก็ไม่อาจเกิดขึ้นได้

เนื่องจากสมมติสัจจะตามแนวคิดของมูรติ คือ สิ่งที่เกิดจากอวิชาหรือความเห็นผิด (object of false knowledge) ส่วนปรมัตถสัจจะ คือ สิ่งที่เกิดจากความเห็นที่ถูกต้อง (object of true knowledge)³⁹ จึงเห็นได้ว่า ความจริงสองอย่างของมูรติเป็นความจริงที่เกิดจากมุมมองสองอย่างที่แตกต่างกัน⁴⁰ กล่าวคือ สมมติสัจจะเป็นความจริงที่เกิดจากมุมมองของผู้ที่ยังมีอวิชา (ปุถุชน) ส่วนปรมัตถสัจจะเป็นความจริงที่เกิดจากมุมมองของผู้ที่ขจัดอวิชาได้หมดสิ้นแล้ว (พระอรหิยะ) มูรติกล่าวว่าปรมัตถสัจจะเท่านั้นที่เป็นจริงอย่าง

³⁵ *Ibid.*, p. 228- 229.

³⁶ *Ibid.*, p. 238.

³⁷ *Ibid.*, p.239.

³⁸ *Ibid.*, p. 238.

³⁹ *Ibid.*, p. 251.

⁴⁰ คำว่า “มุมมอง” ในที่นี้หมายถึงทัศนคติของผู้ที่มีภูมิแห่งจิตที่แตกต่างกัน ซึ่งได้แก่ พระอรหิยะ และปุถุชน

แท้จริง ส่วนสมมติสัจจะ “เป็นจริง” เพราะการตกลงร่วมกันของผู้ที่มีวิชาเพื่อประโยชน์ในระดับ ประสพการณ์เท่านั้น ด้วยเหตุนี้ สมมติสัจจะจึงเป็นเท็จโดยสิ้นเชิงจากมุมมองทางด้านปรมาตถ์

มูรติกล่าวว่าสัจจะมีเพียงอย่างเดียว คือ ปรมาตถสัจจะ ซึ่งเกิดจากความเห็นที่ถูกต้อง สมมติไม่อาจ เป็นจริงได้เพราะไม่มีคุณสมบัติร่วมกับปรมาตถ์⁴¹ สิ่งสัมบูรณ์และปรากฏการณ์ไม่มีทางที่จะอยู่ในระนาบ (plane) เดียวกัน ไม่อาจสัมพันธ์กัน หรือเปรียบเทียบกันได้⁴² อนึ่ง เราไม่สามารถเข้าใจได้ว่าความจริงสอง อย่างเป็นความจริงในสองระดับ เพราะความแตกต่างระหว่างปรมาตถ์กับสมมติเป็นความแตกต่างในแง่ คุณภาพ ไม่ใช่ปริมาณ แต่แนวคิดเกี่ยวกับระดับสามารถใช้ได้กับสิ่งที่วัดปริมาณได้เท่านั้น⁴³ สรุปได้ว่าตาม ทศนะของมูรติ ปรมาตถสัจจะเป็นสัจจะอย่างเดียวยังมีอยู่ ส่วนสมมติสัจจะเป็น “ความจริง” ที่เกิดจากอวิชา และเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง

อย่างไรก็ตาม แม้ว่ามูรติจะกล่าวว่าสมมติสัจจะเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง แต่ในขณะที่เดียวกันมูรติก็ เชื่อว่าสมมติสัจจะสามารถเป็นเครื่องมือ (means) นำไปสู่ความเข้าใจปรมาตถสัจจะได้ในเชิงนิเสธ ดังคำ กล่าวต่อไปนี้

....เนื่องจากเราจะเข้าใจและตระหนักรู้ปรมาตถ์ได้ในเชิงนิเสธเท่านั้น เมื่อได้ขจัดสมมติซึ่ง เราได้เคยคิดโดยไม่ได้ตั้งใจมาโดยตลอดว่าเป็นสิ่งที่เป็นจริงออกไปได้แล้ว สิ่งที่เป็นจริงจะ ปรากฏให้เห็น ถูกค้นพบ และเราจะตระหนักรู้ปรมาตถ์ตามความเป็นจริง ในลำดับแห่งการ ตระหนักรู้ปรมาตถ์ การขจัดสมมติจะต้องมาก่อนการรู้แจ้งปรมาตถ์ ปรมาตถ์เป็นจุดหมายที่เรา มุ่งที่จะบรรลุถึง ส่วนสมมติเป็นเครื่องมือ (means) หรือบันไดที่จะทำให้เราสามารถบรรลุ จุดหมายนั้น ด้วยเหตุนี้จึงมีคำกล่าวที่ว่าสมมติเป็นเครื่องมือและปรมาตถ์เป็นจุดหมาย โดย การใช้สมมติเป็นฐานเราจะก้าวขึ้นสู่ปรมาตถ์⁴⁴

4.3 ความเห็นของมูรติในบริบทที่เกี่ยวกับสมมติสัจจะกับการรู้แจ้งปรมาตถสัจจะ

ปรมาตถสัจจะตามทศนะของมูรติมีลักษณะเป็นสิ่งสัมบูรณ์ซึ่งปราศจากทวิภาวะ และมีอยู่โดยอิสระ โดยไม่มีความสัมพันธ์กับสิ่งใด ๆ ในประสพการณ์ จึงไม่สามารถเข้าใจได้ด้วยภาษาและความคิด และไม่

⁴¹ T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Madhyamika System*, p.251.

⁴² *Ibid.*, p. 231.

⁴³ *Ibid.*, p. 252.

⁴⁴ *Ibid.*

สามารถเข้าถึงได้โดยการใช้เหตุผล ส่วนสมมติสัจจะเป็น “ความจริง” ที่เกิดจากอวิชาและเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง มูรติกกล่าวว่าสมมติสัจจะอันเป็นเท็จนี้ได้ปิดบังปรมาตม์ไว้ ทำให้เราไม่สามารถมองเห็นปรมาตม์ได้ตามความเป็นจริง แต่เห็นได้ในลักษณะที่เป็นภาพปรากฏที่เป็นเท็จ (false appearances) เท่านั้น ด้วยเหตุนี้วิธีการที่จะนำไปสู่การเข้าใจปรมาตม์สัจจะจึงมีทางเดียวเท่านั้น คือ การขจัดสมมติซึ่งได้ปิดบังธรรมชาติที่แท้จริงของปรมาตม์ออกไปให้หมดสิ้นก่อน เมื่อขจัดสมมติออกไปได้แล้วเราจะรู้แจ้งปรมาตม์ ข้อที่น่าสังเกตคือตามความเห็นของมูรติการขจัดสมมติจะต้องมาก่อนการรู้แจ้งปรมาตม์

ความเห็นของมูรติที่กล่าวข้างต้นนี้ แตกต่างจากแนวคิดของสำนักอภิธรรมใน 2 ประเด็นคือ (1) ตามแนวคิดของสำนักอภิธรรมสมมติสัจจะมีได้เป็นเท็จโดยสิ้นเชิง (เพราะมีที่อ้างอิงในทางภววิทยา) และ (2) สำนักอภิธรรมไม่เห็นว่าการขจัดสมมติจะต้องมาก่อนการรู้แจ้งปรมาตม์ ตรงกันข้าม การที่จะรู้แจ้งปรมาตม์ได้จะต้องอาศัยสมมติ⁴⁵

ความเห็นของมูรติในข้อที่ว่า สมมติสัจจะเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชาและเป็นเท็จโดยสิ้นเชิงนั้นมีข้อที่น่าสังเกตคือ ในการกล่าวว่าสมมติสัจจะเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง มูรติมีสมมติฐานว่าสมมติสัจจะเป็นความจริงที่เกิดจากการปรุงแต่งทางจิตซึ่งมีสาเหตุมาจากอวิชา แต่อย่างไรก็ตาม ความหมายของสมมติสัจจะซึ่งเป็นที่เข้าใจกันในทางพุทธศาสนามีได้จำกัดอยู่เพียงความจริงที่เกิดจากอวิชาเท่านั้น แต่ยังมี ความหมายอื่นอีก ดังที่โบราณจารย์ทางพุทธศาสนาได้นิยามความหมายของคำว่า “สมมติ” ใน “สมมติสัจจะ” ไว้ 3 ประการ ดังต่อไปนี้⁴⁶

ประการแรก คำว่า “สมมติ” (samvrti) แปลตามรูปศัพท์ได้ว่า “ปกปิด” หรือ “ปิดบัง” (cover, conceal) ธรรมชาติที่แท้จริงของสิ่งต่าง ๆ อย่างสิ้นเชิง หรือทำให้สิ่งเหล่านั้นปรากฏในทางตรงกันข้าม คำว่า “สมมติ” ในที่นี้มีความหมายอย่างเดียวกับคำว่า “อวิชา” (avidyā) ด้วยเหตุนี้ “สมมติสัจจะ” ตามความหมายนี้จึงหมายถึงความจริงที่คลุมเครือ (obscurational truth) ซึ่งมีอยู่เพื่อความเข้าใจผิด เพราะปิดบังสภาพที่เป็นจริงของสิ่งต่าง ๆ และเป็นความจริงสำหรับคนโง่หรือคนหลงผิดเท่านั้น

⁴⁵ “The ultimately real is expressed (communicated) without going beyond pannati.” Y. Karunadasa, “Theravāda Version of the Two Truths,” pp. 15- 16.

⁴⁶ Mervyn Sprung, ed. *The Problem of Two Truths In Buddhism and Vedānta* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1973) p. 17; The Cowherds, *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy* (Oxford : Oxford University Press, 2011), pp. 11-12.

ประการที่สอง คำว่า “สมมติ” หมายถึงการอิงอาศัยกันและกันเกิดขึ้น หรือการขึ้นอยู่กับกันและกัน ซึ่งหมายถึงความสัมพันธ์ (relativity) หรือธรรมชาติที่ปราศจากแก่นสาร (สภาวะ) สมมติสัจจะในความหมายนี้จึงหมายถึงปรากฏการณ์ (phenomena) ซึ่งเป็นสภาพตรงกันข้ามกับสิ่งสัมบูรณ์ (the absolute) ซึ่งสามารถเป็นอยู่ได้โดยอิสระไม่ต้องอิงอาศัยสิ่งอื่น

ประการที่สาม คำว่า “สมมติ” (sammuti) หมายถึงการตกลงร่วมกันของชาวโลก “สมมติสัจจะ” ในที่นี้ จึงเป็นความจริงที่ไม่ก่อให้เกิดความโกลาหลในชีวิตประจำวัน และเป็นความจริงที่อยู่ในกรอบของภาษา ความคิด และกฎเกณฑ์ของคนในสังคม

ตามคำนิยามที่กล่าวข้างต้นนี้ สมมติสัจจะตามความหมายของมูรติ (ซึ่งหมายถึงความจริงที่เกิดจากอวิชชา) น่าจะเป็นสมมติสัจจะในความหมายแรกเท่านั้น แต่เนื่องจากมูรติกล่าวว่า “การอิงอาศัยกันและกันเกิดขึ้นและการเสื่อมสลาย เป็นจินตนาการของผู้ไม่รู้ เป็นการแก่งความจริงของผู้ที่มีอวิชชา”⁴⁷ สมมติสัจจะในความหมายที่ 2 จึงเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชชาตามทัศนะของมูรติด้วย และเนื่องจากคำว่า “อวิชชา” ตามแนวคิดของมูรติมีความหมายรวมถึงการปรุงแต่งทางจิต ทิฏฐิ (ความเห็น) ทุกอย่าง และการให้เหตุผลซึ่งถือว่าเป็นการปรุงแต่งทางจิตเชิงอัตวิสัยด้วย⁴⁸ ถ้าพิจารณาตามแนวนี้ สมมติสัจจะในความหมายที่ 3 ก็จะต้องเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชชาตามทัศนะของมูรติด้วยเช่นเดียวกัน สรุปได้ว่าตามทัศนะของมูรติ สมมติสัจจะในทุกความหมายเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชชาและเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง

ข้อที่น่าสังเกตคือ แม้ว่ามูรติจะมีความเห็นว่าสมมติสัจจะเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง แต่มูรติก็กล่าวว่า สมมติสัจจะสามารถเป็นเครื่องมือที่นำไปสู่การรู้แจ้งปรมาตม์ได้ (ในเชิงนิเสธ) โดยการขจัดสมมติซึ่งปิดบังธรรมชาติที่แท้จริงของปรมาตม์ออกไปให้หมดสิ้นก่อน เมื่อขจัดสมมติออกไปได้แล้วเราจะรู้แจ้งปรมาตม์ตามความเป็นจริง จึงเห็นได้ว่าการรู้แจ้งปรมาตม์โดยวิธีนี้เป็น การรู้แจ้งโดยตรง (direct intuition) โดยไม่ต้องอาศัยภาษาซึ่งเป็นสมมติบัญญัติเป็นสื่อกลาง และเนื่องจากปรมาตม์สัจจะตามความหมายของมูรติปราศจากทวิภาวะ การรู้แจ้งปรมาตม์จึงไม่อาจเกิดขึ้นได้โดยการให้เหตุผล ทั้งนี้เพราะการให้เหตุผลเป็นเรื่องเกี่ยวกับการคิดแยกแยะความแตกต่างในชั่วตรงกันข้าม แต่การรู้แจ้งปรมาตม์ตามความหมายของมูรติเป็นการขจัดทวิภาวะหรือชั่วตรงกันข้ามทั้งปวง การรู้แจ้งจึงจะเกิดขึ้นได้โดยการขจัดมุมมองต่าง ๆ ออกไปเท่านั้น

⁴⁷ T.R.V. Murti, Preface to S. Rinpoche, ed., *Madhyamika Dialectic and the Philosophy of Nagarjuna* (Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1985), p. xxvi. In Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way* (New York: Oxford University Press, 1995), p. 252.

⁴⁸ T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Madhyamika System*, pp. 239- 240.

5. สมมติสัจจะในฐานะที่เป็นเครื่องมือนำไปสู่การรู้แจ้งปรมาตตสัจจะ

เราได้เห็นแล้วว่า แนวคิดของมูรติที่ว่าสมมติสัจจะในทุกความหมายเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชชา และเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง เป็นการจำกัดบทบาทของสมมติสัจจะในฐานะที่เป็น “เครื่องมือ” นำไปสู่การรู้แจ้งปรมาตตให้เหลือเพียงบทบาทในเชิงนิเสธเท่านั้น โดยการขจัดสมมติออกไปให้หมดสิ้นก่อนการรู้แจ้งปรมาตต การรู้แจ้งปรมาตตตามแนวคิดของมูรติจึงเป็นการรู้แจ้งโดยตรงโดยไม่อาศัยภาษาซึ่งเป็นสมมติบัญญัติเป็นสื่อกลาง

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าปรมาตตสัจจะจะอยู่นอกเหนือภาษาความคิดและการใช้เหตุผล และการเข้าถึงปรมาตตเป็นเรื่องเฉพาะตัวซึ่งผู้อื่นจะกระทำไม่ได้ แต่เราก็อาจใช้ภาษา (ซึ่งเป็นสมมติสัจจะ) เป็นเครื่องมือในการชี้แนะให้เกิดความเข้าใจปรมาตตได้ (จะกล่าวต่อไป) แท้จริงแล้วคนทั่วไปยังจะต้องอาศัยภาษาเป็นเครื่องมือช่วยให้เข้าใจปรมาตต แม้ว่าอาจมีพระอรหันต์ผู้ตรัสรู้ได้ด้วยตนเองโดยไม่ต้องอาศัยคำแนะนำจากผู้อื่น เช่น พระสัมมาสัมพุทธเจ้า พระปัจเจกพุทธเจ้า แต่ในลำดับแห่งการบำเพ็ญบารมี ท่านเหล่านั้นย่อมจะต้องได้รับการศึกษาอบรมจากอาจารย์ต่าง ๆ แม้ว่าคำแนะนำจากท่านเหล่านั้นมิได้ช่วยให้เกิดการตรัสรู้โดยตรง แต่ก็น่าจะช่วยให้เกิดความคิดพิจารณาว่าทางใดเป็นทางหรือไม่ใช่ทางที่นำไปสู่การตรัสรู้ในทางอ้อม ซึ่งถ้าพิจารณาตามแนวนี้เราก็อาจเข้าใจได้ว่า การรู้แจ้งปรมาตตไม่อาจเกิดขึ้นได้โดยไม่อาศัยสมมติ

ตามหลักการของพุทธศาสนา คำพูดหรือข้อความที่จะใช้ในการสอนให้เกิดความรู้แจ้งปรมาตตสัจจะได้นั้นจะต้องเป็นข้อความที่เป็นจริงและเป็นประโยชน์ ดังพุทธพจน์ที่แสดงไว้ว่าพระพุทธรองศ์ตรัสแต่ข้อความที่เป็นจริงและเป็นประโยชน์ ทั้งที่เป็นที่ชอบใจและไม่ชอบใจของผู้อื่น⁴⁹ และความจริงที่พระพุทธรองศ์ทรงนำมาสอนนั้น จะต้องเป็นความจริงที่เป็นไปเพื่อการตรัสรู้และนิพพาน⁵⁰ จึงเห็นได้ว่าคำกล่าวของมูรติที่ว่า สมมติสัจจะ ซึ่งตามทัศนะของมูรติเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชชาและเป็นเท็จโดยสิ้นเชิงนั้น สามารถเป็นเครื่องมือนำไปสู่การรู้แจ้งปรมาตตสัจจะได้นั้น อาจจะเป็นคำกล่าวที่ไม่ถูกต้องตามหลักการของพุทธศาสนา

ในหัวข้อต่อไปนี้ผู้เขียนจะเสนอบทวิเคราะห์ว่า ทัศนะของมูรติที่ว่า สมมติสัจจะในทุกความหมายเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชชาและเป็นเท็จโดยสิ้นเชิงนั้นอาจจะมีข้อโต้แย้งได้ เพราะแท้จริงแล้วสมมติสัจจะเป็นจริงในแง่ใดแง่หนึ่ง และเมื่อเราสามารถเข้าใจได้ว่าสมมติสัจจะเป็นจริงแล้ว เราจะเข้าใจได้ว่าสมมติสัจจะสามารถทำหน้าที่เป็นเครื่องมือนำไปสู่การรู้แจ้งปรมาตตสัจจะได้ในทางบวก

⁴⁹ ม.ม. 13/86/88.

⁵⁰ ส.ม. 19/1101/613.

5.1 ข้อโต้แย้งทัศนะของมูรติที่ว่าสมมติสัจจะเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชา และเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง

5.1.1 สมมติสัจจะในความหมายที่ 1 ซึ่งได้แก่ สิ่งปรุงแต่งทางจิตที่เกี่ยวกับสิ่งที่เป็นรูปธรรม ซึ่งคนทั่วไป (รวมทั้งมูรติ) มักจะเข้าใจกันว่าไม่มีอยู่จริงนั้น แท้จริงแล้วมิได้ไม่มีอยู่เสียเลยทีเดียว เพียงแต่ไม่มีอยู่ในแง่มุมที่คนทั่วไปเข้าใจเท่านั้น จากตัวอย่างเรื่องราชรถในคัมภีร์มิลินทปัญหา พระนาคเสนได้ชี้ให้เห็นว่า “ราชรถ” ที่ปรากฏแก่การรับรู้ของเรานั้น เป็นเพียงสิ่งปรุงแต่งทางจิตซึ่งซ้อนทับลงบนองค์ประกอบย่อย ๆ เช่น ล้อ เพลา ตัวรถ ที่ประกอบกันขึ้นในรูปแบบที่ทำให้เราสามารถใช้อุปกรณ์ประกอบเหล่านั้นเป็นพาหนะเพื่อประโยชน์ในการเดินทาง

เป็นที่น่าสังเกตว่า คำว่า “ราชรถ” มิได้ชี้ไปที่ส่วนประกอบชิ้นใดชิ้นหนึ่งโดยเฉพาะ หรือชี้ไปที่สิ่ง ๆ เดียวคือ “ราชรถ” หรือชี้ไปที่สิ่งอื่นที่นอกเหนือจากส่วนประกอบเหล่านั้น ด้วยเหตุนี้ “ราชรถ” จึงไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่จริงในทางอภิปรัชญา แม้ว่าสามัญสำนึกของเราจะบอกว่ามันเป็นเช่นนั้น แท้จริงแล้ว “ราชรถ” เป็นคำที่เรบัญญัติขึ้นเพื่อความสะดวกในการสื่อสาร แล้วเรากลัวยอมรับว่ามันเป็นจริง

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าราชรถจะไม่ใช่สิ่งที่เป็นจริง แต่คำว่า “ราชรถ” ก็มิได้เป็นคำพูดที่ว่างเปล่า (empty sound) ซึ่งมิได้อ้างถึงสิ่งใดเลย เหมือนกับคำว่า “ปราสาทในนิยาย” “พยัคฆเดด” “บุตรของหญิงหมัน” เพราะแท้จริงแล้ว คำว่า “ราชรถ” อ้างถึงบางสิ่ง เพียงแต่มิได้อ้างถึงสิ่งที่คนทั่วไปคิดว่ามันอ้างถึงเท่านั้น โดยสามัญสำนึกดูเหมือนว่าคำว่า “ราชรถ” จะอ้างถึงสิ่ง ๆ เดียว คือ “ราชรถ” ที่พระเจ้ามิลินท์ใช้เป็นพาหนะ แต่แท้จริงแล้วมันชี้ไปที่ส่วนประกอบต่าง ๆ กลุ่มหนึ่ง ซึ่งเรียงตัวกันในรูปแบบที่ช่วยให้พระเจ้ามิลินท์สามารถใช้เป็นพาหนะในการเดินทาง จึงเห็นได้ว่าคำว่า “ราชรถ” มีสิ่งที่เป็นจริงในโลกรองรับ แต่เนื่องจากการกล่าวถึงส่วนประกอบต่าง ๆ เหล่านั้นจนครบทุกชิ้น เป็นเรื่องซับซ้อนและใช้เวลานานมาก เพื่อความสะดวกเราจึงบัญญัติคำว่า “ราชรถ” ขึ้น เพื่อใช้เรียกส่วนประกอบเหล่านั้นทั้งหมด

ข้อที่น่าสังเกตคือ คำว่า “ราชรถ” ซึ่งเป็นชื่อที่บัญญัติขึ้นเพื่อใช้เรียกส่วนประกอบย่อย ๆ ที่เรียงตัวกันเข้าในรูปแบบที่ช่วยให้สามารถใช้เป็นพาหนะในการเดินทางนั้น คนทั่วไปมักจะเข้าใจกันว่าคำ ๆ นี้ อ้างถึงสิ่ง ๆ เดียว คือ “ราชรถ” ที่ปรากฏแก่สายตาของเรา ซึ่งแท้จริงแล้วไม่มีอยู่จริง เป็นแต่เพียงสิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางจิตซึ่งซ้อนทับลงบนส่วนประกอบย่อย ๆ เท่านั้น จึงเห็นได้ว่าความมีอยู่จริงของ “ราชรถ” มิได้ขึ้นอยู่กับสิ่งที่คนทั่วไปคิดว่าคำว่า “ราชรถ” อ้างถึง แต่ขึ้นอยู่กับว่า สิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์นั้นมีที่อ้างอิงในทางภววิทยาหรือไม่ และเนื่องจาก “ราชรถ” ของพระเจ้ามิลินท์มีที่อ้างอิงในทางภววิทยา “ราชรถ” จึงเป็นสิ่งที่มีอยู่จริง แต่มีอยู่ในแง่มุมที่แตกต่างจากความเข้าใจของคนทั่วไป

อนึ่ง การที่มูรติกกล่าวว่าสมมติสังขจะเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชชานั้น อาจจะมีข้อโต้แย้งได้ เนื่องจากอวิชชามิได้เป็นตัวการที่จำเป็นที่ทำให้เกิดสมมติสังขจะ แต่อวิชชาเป็นตัวการที่ทำให้เกิดการเข้าใจผิดว่าสมมติสังขจะมีแก่นสาร ซึ่งเป็นความเห็นผิดจากที่เป็นจริง ตัวอย่างเช่น ราชรถซึ่งปรากฏแก่บุคคลว่าเป็นสิ่ง ๆ เดียวที่เป็นกลุ่มก้อนและมีแก่นสารนั้น เมื่อบุคคลขจัดอวิชชาออกไปได้แล้ว เขาผู้นั้น (พระอรียะ) จะเกิดการตระหนักรู้ตามความเป็นจริงว่า สิ่งปรากฏให้เห็นว่าเป็นสิ่ง ๆ เดียวนั้น แท้จริงแล้วคือ องค์ประกอบย่อย ๆ ที่มาประกอบเข้าด้วยกันในลักษณะใดลักษณะหนึ่งเท่านั้น ข้อที่น่าสังเกตคือ หลังจากขจัดอวิชชาออกไปได้แล้ว สมมติสังขจะ (ราชรถ) มิได้หายไป แต่ยังคงอยู่ พระอรียะยังคงเห็นองค์ประกอบย่อย ๆ เหล่านั้นเป็นราชรถ แต่เกิดความรู้แจ้งขึ้นในใจว่าสิ่งที่ปรากฏให้เห็นว่าเป็น “ราชรถ” นั้นแท้จริงแล้วคือ ชุดขององค์ประกอบย่อย ๆ ที่มาเรียงตัวกันในลักษณะใดลักษณะหนึ่งเท่านั้น จึงเห็นได้ว่า อวิชชามิได้เป็นตัวการที่ทำให้เกิดสมมติสังขจะ แต่เป็นตัวการที่ทำให้เกิดความเข้าใจผิดว่าสิ่งสมมติมีแก่นสารสาระเท่านั้น

สรุปได้ว่า สมมติสังขจะในความหมายว่าสิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางจิต แม้ว่าจะไม่เป็นจริงโดยปรมาตต์แต่ก็ไม่เป็นเท็จโดยสิ้นเชิง เนื่องจากองค์ประกอบย่อย ๆ ที่ประกอบกันขึ้นเป็นสิ่งเหล่านั้นมีที่อ้างอิงในทางภววิทยา อนึ่ง สมมติสังขจะมีได้เป็นความจริงที่เกิดจากอวิชชา เพราะอวิชชามิได้เป็นตัวการที่จำเป็นที่ทำให้เกิดสมมติสังขจะ แต่เป็นตัวการที่ทำให้เกิดการเห็นผิดจากความเป็นจริงว่าสิ่งสมมติมีแก่นสารสาระเท่านั้น ด้วยเหตุนี้สมมติสังขจะในความหมายนี้จึงเป็นจริงในแง่มุมหนึ่ง

5.1.2 สมมติสังขจะในความหมายที่ 2 ซึ่งหมายถึงสิ่งต่าง ๆ ในปรากฏการณ์ที่ต้องอิงอาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้น (หรืออยู่ภายใต้กฎปฏิบัติสมมุติ) นั้น มูรติกกล่าวว่า เป็นเท็จโดยสิ้นเชิง เนื่องจากตามทัศนะของมูรติ “การอิงอาศัยกันและกันเกิดขึ้น และการเสื่อมสลาย เป็นจินตนาการของผู้ไม่รู้ และเป็นการแก่งความจริงของผู้ที่มีอวิชา”⁵¹ แต่อย่างไรก็ตาม ตามหลักการของพุทธศาสนา กฎปฏิบัติสมมุติเป็น “ธรรมเนียม” หรือกฎธรรมชาติอย่างหนึ่งที่มีอยู่โดยไม่เกี่ยวกับมนุษย์ ดังพุทธพจน์ที่แสดงไว้ว่า “ตถาคตทั้งหลายจะอุปติขึ้นหรือไม่ก็ตาม ธาตุ (หลัก) นั้นก็ยังคงมีอยู่ เป็นธรรมฉฐิติ เป็นธรรมนิยาม”⁵² อนึ่ง พระพุทธองค์ได้

⁵¹ T.R.V. Murti, Preface to S. Rinpoche, ed., *Madhyamika Dialectic and the Philosophy of Nagarjuna* (Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1985), p. vi; in Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way* (New York: Oxford University Press, 1995), p. 252.

⁵² ส. น. 16/20/34; พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) *พุทธธรรม* (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2542), น. 79.

ตรัสไว้ว่า คำว่า ตถตา (ความเป็นอย่างนั้น) อวิตถตา (ความไม่คลาดเคลื่อน) อนัญญตา (ความไม่เป็นอย่างอื่น) อิทปิัจจยตา (ความที่มีสิ่งนี้เป็นปัจจัยของสิ่งนี้) เรียกว่า ปฏิจจสมุปบาท⁵³

จึงเห็นได้ว่าตามหลักการของพุทธศาสนา การอิงอาศัยกันและกันเกิดขึ้นมิได้เป็นจินตนาการของผู้ไม่รู้ หรือเป็นการเก็งความจริงของผู้ที่มีอวิชชา แต่เป็นกฎธรรมชาติที่เป็นจริงในเชิงภววิสัย (objectivity) และมีความเที่ยงแท้แน่นอน ไม่ใช่เรื่องที่เกิดขึ้นอยู่กับจินตนาการของมนุษย์ ด้วยเหตุนี้ สมมติสังขจะในความหมายว่า สิ่งที่ต้องอิงอาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้นจึงเป็นสิ่งที่มียุอยู่จริง แต่มีอยู่ในสภาพที่ตรงกันข้ามกับสิ่งสัมบูรณ์ คือมีอยู่โดยต้องอิงอาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้น

5.1.3 สมมติสังขจะในความหมายที่ 3 ซึ่งได้แก่ ความจริงที่เกิดจากการตกลงร่วมกันของคนในสังคัม หรือความจริงที่คนส่วนใหญ่ยอมรับว่าเป็นจริงนั้น เป็นความจริงที่อยู่ในกรอบของภาษา ความคิด และกฎเกณฑ์ต่าง ๆ ของคนในสังคัม มุรติมีความเห็นว่าสมมติสังขจะในความหมายนี้เป็นเท็จโดยสิ้นเชิง เพราะการตกลงร่วมกันของคนในสังคัม ความคิด และภาษา เป็นการปรุงแต่งทางจิตซึ่งมุรติถือว่ามิสาเหตุมาจากอวิชชา

ตามแนวคิดของสำนักอภิธรรม สมมติสังขจะในความหมายนี้ได้รับการยอมรับว่า “เป็นจริง” เพราะมีความสมนัยกับการตกลงร่วมกันของคนในสังคัม⁵⁴ ปัญหาจึงมีอยู่ว่าเพราะเหตุใดสิ่งที่เกิดจากการตกลงร่วมกันของคนในสังคัม โดยเฉพาะอย่างยิ่งคำพูดหรือข้อความในภาษาซึ่งคนในสังคัมร่วมกันบัญญัติขึ้น จึงได้รับการยอมรับว่าเป็นจริงและสามารถนำมาใช้ประโยชน์ได้ แม้ว่าคำพูดเหล่านั้นถูกบัญญัติขึ้นโดยคนในสังคัมซึ่งโดยส่วนใหญ่แล้วยังเป็นปุถุชน

เหตุผลหนึ่งอาจเนื่องจาก “อวิชชา” ตามแนวคิดของสำนักอภิธรรมหมายถึงสักกายทิฏฐิ (ความเห็นว่าเป็นตัวของตน) เท่านั้น ไม่รวมถึงทิฏฐิทุกอย่าง (ดูข้อ 4.2) และอีกประการหนึ่ง เนื่องจากพุทธศาสนายอมรับว่ามนุษย์เรามีธรรมชาติดั้งเดิมที่ดี ดังจะเห็นได้จากคำสอนเรื่อง “จิตประภัสสร” (luminous mind) ซึ่งมีพุทธพจน์ที่ตรัสไว้ว่า “จิตนี้ผุดผ่อง แต่จิตนั้นเศร้าหมองเพราะอุปกิเลสที่เกิดขึ้นภายหลัง”⁵⁵ แม้ไว้ในอีกแง่มุมหนึ่งคนในสังคัมที่เราพบเห็นในชีวิตประจำวัน (ปุถุชน) จะมีทั้งดีและชั่ว แต่เนื่องจากพุทธศาสนา (เถรวาท) ยอมรับว่ามนุษย์เรามี “อารัพภธาตุ” (ความริเริ่ม) ที่จะทำให้เกิดการตรัสรู้ได้⁵⁶ การยอมรับว่า

⁵³ ส. น. 16/20/35.

⁵⁴ Y. Karunadasa, “Theravāda Version of the Two Truths,” p. 7.

⁵⁵ อญ.เอกก. 20/49/19.

⁵⁶ อญ. ฉก. 22/38/488- 489.

มนุษย์มีศักยภาพที่จะเปลี่ยนแปลงตัวเองให้ดีขึ้นกว่าฐานะที่เป็นอยู่นี้ ถือได้ว่าเป็นหลักฐานที่แสดงว่ามนุษย์เรามีแนวโน้มที่จะกระทำสิ่งที่ถูกต้องมากกว่าสิ่งที่ชั่วร้าย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกรณีที่การกระทำนั้นเป็นการกระทำโดยการตกลงร่วมกันของคนในสังคม ซึ่งจะต้องมีการตรวจสอบซึ่งกันและกัน ด้วยเหตุนี้ ภาษาซึ่งคนในสังคมร่วมกันบัญญัติขึ้นจึงน่าจะเป็นไปในแนวทางที่ถูกต้องด้วย หนึ่ง คำพูดที่คนในสังคมร่วมกันบัญญัติขึ้นนั้น แม้ว่าจะจะเป็นเพียงสมมติบัญญัติ แต่ก็มิได้เป็นคำพูดที่ว่างเปล่า (ดูข้อ 5.1.1) ด้วยเหตุผลที่กล่าวแล้วนี้ จึงอาจกล่าวได้ว่าคำพูดเหล่านั้นเป็นจริงโดยสมมติ (conventionally true)

สรุปได้ว่า สมมติสัจจะในความหมายทั้งสามอย่างมิได้เป็นเท็จโดยสิ้นเชิง แต่เป็นจริงในแง่ใดแง่หนึ่ง ดังนั้นจึงไม่ใช่สิ่งที่จะต้องขจัดออกก่อนการรู้แจ้งปรมาตตสัจจะ ในหัวข้อต่อไปนี้ ผู้เขียนจะแสดงให้เห็นว่าข้อความในภาษา ซึ่งเป็นสมมติสัจจะในความหมายที่ 3 (ความจริงที่เกิดจากการตกลงร่วมกันของคนในสังคม) สามารถทำหน้าที่เป็นเครื่องมือนำไปสู่การรู้แจ้งปรมาตตสัจจะในทางบวกได้

5.2 ข้อความในภาษา: เครื่องมือนำไปสู่การรู้แจ้งปรมาตตสัจจะในทางบวก

ดังที่ได้กล่าวแล้วว่าตามหลักการของพุทธศาสนา คำพูดหรือข้อความที่จะใช้ในการสอนให้เกิดการรู้แจ้งปรมาตตสัจจะได้นั้น จะต้องเป็นข้อความที่เป็นจริงและเป็นประโยชน์ ดังนั้น เมื่อเราเข้าใจได้ว่าสมมติสัจจะในความหมายที่ 3 เป็นจริงแล้ว เราก็จะยอมรับได้ว่าข้อความในภาษา (ซึ่งเป็นสมมติสัจจะในความหมายที่ 3) จะนำไปสู่ประโยชน์สูงสุดคือการรู้แจ้งปรมาตตสัจจะได้ในคัมภีร์พุทธศาสนามีตัวอย่างจำนวนมากที่แสดงให้เห็นว่า ข้อความในภาษาถ้าใช้อย่างเหมาะสมกับบุคคลและกาลเทศะแล้ว จะสามารถก่อให้เกิดความคิดพิจารณาไตร่ตรอง (โยนิโสมนสิการ) ซึ่งเป็นตัวนำให้เกิดความเห็นที่ถูกต้อง (สัมมาทิฏฐิ) อันเป็นจุดเริ่มต้นของอริยมรรคมีองค์ 8 หรือวิถีทางสู่การตรัสรู้ได้⁵⁷

ในหัวข้อต่อไปนี้ผู้เขียนขอยกเอาคำสอนของผู้ที่รู้แจ้งความจริงปรมาตตด้วยตนเองมาแล้ว เช่น พระสัมมาสัมพุทธเจ้า พระอรหันต์ ซึ่งสามารถชี้แนะให้บุคคลอื่นเกิดความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับสภาวะที่เป็นจริงของสิ่งต่าง ๆ อันจะก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทัศนคติและนำไปสู่การรู้แจ้งปรมาตตสัจจะได้อีกต่อไป

5.2.1 เรื่องพระปฎาจารย์เถรี

⁵⁷ ส.ม. 19/55/44. “ภิกษุทั้งหลาย เมื่อดวงอาทิตย์กำลังจะอุทัย ย่อมมีแสงอรุณขึ้นมาก่อนเป็นบุพนิมิตฉันใด โยนิโสมนสิการสัมปทา (ความถึงพร้อมด้วยมนสิการโดยแยบคาย) ก็เป็นตัวนำ เป็นบุพนิมิต เพื่อความเกิดขึ้นแห่งอริยมรรคมีองค์ 8 ฉะนั้น”

ในอรรถกถาพุทธทศนิกาย ธรรมบท นางปฐาจารา เป็นบุตรของเศรษฐีในเมืองสาวัตถี นางได้หนีตามคนรักไปอาศัยอยู่ในชนบทห่างไกล เมื่อใกล้คลอดบุตรคนแรกนางได้ขอให้สามีพากลับไปยังเรือนบิดามารดา เมื่อสามีไม่ยอมจึงได้หนีกลับไปตามลำพัง แต่เมื่อได้คลอดบุตรในระหว่างทางความคิดที่จะกลับไปหาบิดามารดาจึงได้ระงับไป เมื่อใกล้คลอดบุตรคนที่สอง นางได้ขอให้สามีพากลับไปยังเรือนของบิดามารดาอีก แต่สามีไม่ยอมอีก นางจึงได้พาบุตรคนแรกหนีไป เมื่อสามีตามมาทัน นางได้คลอดบุตรคนที่สอง ในขณะที่เกิดพายุฝนกระหน่ำลงมาไม่ขาดสาย สามีของนางจึงไปตัดกิ่งไม้เพื่อทำที่หลบฝนให้แก่นางแต่ถูกงูกัดตาย ทำให้นางเศร้าโศกเสียใจเป็นอันมาก ครั้นรุ่งเช้านางได้พาบุตรทั้งสองเดินทางต่อไป ในระหว่างทางเหยี่ยวตัวหนึ่งได้โฉบเอาบุตรคนเล็กของนางไป ส่วนบุตรคนโตก็ถูกกระแสน้ำพัดหายไปต่อหน้าต่อตา นางร้องไห้คร่ำครวญแทบจะขาดใจ แต่ก็ได้เดินมุ่งหน้าต่อไป เมื่อถึงเมืองสาวัตถีนางได้ทราบข่าวว่าบิดามารดาและพี่ชายเสียชีวิตแล้วทั้งสามคน ข่าวร้ายนี้ทำให้นางขาดที่พึ่ง เสียสติ ผ่าผ่นหลุดลุ่ย เดินชมชานไปอย่างไร้จุดหมายจนมาพบพระพุทธเจ้า

พระพุทธองค์ได้ตรัสกับนางว่า “น้องหญิง จงกลับได้สติเถิด” พระดำรัสของพระพุทธองค์ได้กระตุกให้สติของนางกลับคืนมา จากนั้นพระพุทธองค์จึงทรงปลอบนางว่าอย่าเศร้าโศกไปเลย การเศร้าโศกถึงผู้ที่เป็นที่รักที่ได้ล่วงลับไปแล้วนั้นไม่มีประโยชน์อันใด เพราะเมื่อบุคคลถึงที่ตาย ไม่มีใครสามารถช่วยให้เขารอดพ้นจากความตายได้ แม้บิดาหรือบุตรก็ช่วยไม่ได้ การที่จะรอดพ้นจากความตายได้นั้น บุคคลจะต้องกระทำด้วยตนเอง โดยการรักษาศีลและปฏิบัติตามอริยมรรคมีองค์ 8 เพื่อแผ้วถางทางสู่พระนิพพาน⁵⁸

พุทธพจน์ที่กล่าวข้างต้นนี้ทำให้นางปฐาจาราเกิดความรู้ความเข้าใจว่า ความตายเป็นสิ่งที่ผู้ที่เกี่ยวข้องอยู่ในสังสารวัฏอันยาวนานจะต้องประสบ ไม่มีใครสามารถช่วยให้ใครรอดพ้นจากความตายได้ นอกจากตัวเองเท่านั้น โดยการตัดวงล้อแห่งสังสารวัฏให้ขาดลง เมื่อได้ฟังพระธรรมเทศนาจบ นางได้บรรลุโสดาปัตติผล และทูลขออุปสมบทเป็นภิกษุณี

เมื่อได้อุปสมบทแล้วนางได้เจริญวิปัสสนากัมมัฏฐาน วันหนึ่งนางตักน้ำมาล้างเท้า เมื่อรดน้ำครั้งแรก น้ำไหลไปได้หน่อยหนึ่งแล้วซึมหายไป เมื่อรดน้ำครั้งที่สอง น้ำไหลไปไกลกว่าเดิม เมื่อรดน้ำครั้งที่สาม น้ำไหลไปไกลกว่าครั้งที่สอง นางใช้น้ำนั้นเป็นอารมณ์แล้วคิดเปรียบเทียบกับวัยทั้งสามว่า คนเราอาจจะตายเสียในปฐมวัย ในมัชฌิมวัย ในปัจฉิมวัย เมื่อนางกำลังคิดตรึกตรองอยู่นั้น พระพุทธเจ้าทรงแผ่รัศมีไปประหนึ่งว่าประทับยืนอยู่ตรงหน้าและตรัสกับนางว่า นางเข้าใจถูกต้องแล้ว เราทุกคนจะต้องตายใน

⁵⁸มหาหมากุฎราชวิทยาลัย, พระธรรมปัทมฐกถาแปล ภาค 4 (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาหมากุฎราชวิทยาลัย, 2543), น. 213-214. (บุตรทั้งหลายไม่มีเพื่อต้านทาน, บิดาก็ไม่มี, ถึงพวกพ้องก็ไม่มี, เมื่อบุคคลถูกความตายครอบงำแล้ว ความต้านทานในญาติทั้งหลายย่อมไม่มี; บัณฑิตทราบอำนาจประโยชน์นั้นแล้วสำรวมในศีล พึงชำระทางไปนิพพานโดยเร็วทีเดียว)

วันใดวันหนึ่ง จากนั้นจึงได้ตรัสกับนางว่า “ผู้ใดไม่เห็นความเกิดและความเสื่อม (ของเบญจขันธ์) พึงเป็นอยู่ 100 ปี ความเป็นอยู่วันเดียวของผู้เห็นความเกิดขึ้นและความเสื่อมประเสริฐกว่าความเป็นอยู่ของผู้นั้น”⁵⁹ พระดำรัสของพระพุทธองค์ทำให้พระปฎาจารย์ภิกษุณีเกิดการรู้แจ้งความไม่เที่ยงแท้ของโลกและชีวิต และได้บรรลุพระอรหัตเมื่อได้ฟังข้อความนั้นจบลง

ในตัวอย่างนี้ พระพุทธเจ้าได้ปรากฏพระองค์ต่อหน้าพระปฎาจารย์ภิกษุณีในเวลาที่น่า กำลังคิดพิจารณาหาคำตอบเกี่ยวกับความจริงของชีวิต จากนั้นได้ทรงใช้ภาษาที่ชาวโลกร่วมกันบัญญัติขึ้น เป็นเครื่องกระตุ้นและชี้ให้เห็นความไม่เที่ยงแท้ของสิ่งต่าง ๆ จนสามารถบรรลุธรรมได้ในที่สุด

5.2.2 เรื่องพระวักกलिเถระ

ในคัมภีร์อรรถกถาอังคุตตรนิกาย เอกนิบาต และอรรถกถาขุททกนิกาย ธรรมบท พระวักกलिเถระ เกิดในตระกูลพราหมณ์ในเมืองสาวัตถี ศึกษาจบไตรเพท ต่อมาได้เห็นพระพุทธเจ้าแล้วเกิดความพึงพอใจใน พุทธสรีระ จึงได้อุปสมบทเพื่อที่จะได้มีโอกาสติดตามดูพระพุทธองค์ตลอดเวลา เมื่อได้อุปสมบทแล้วก็มิได้ สนใจศึกษาพระธรรมวินัย มัวแต่เฝ้าตามดูพระพุทธองค์เท่านั้น พระพุทธองค์ทรงรอให้ญาณของพระวักกलि แก่กล้าแล้วจึงตรัสกับท่านว่า

...วักกलि ประโยชน์อะไรของเธอ ด้วยการเฝ้าดูกายเฝ้านี้, วักกलि คนใดแล เห็นธรรม, คนนั้น (ชื่อ ว่า) เห็นเรา (ผู้ตถาคต) คนใดเห็นเรา (ผู้ตถาคต), คนนั้น (ชื่อว่า) เห็นธรรม.

พระวักกलिเมื่อได้ฟังพระดำรัสของพระผู้มีพระภาคในครั้งแรกก็ยังไม่เข้าใจ ยังคงติดตามดูพระ พุทธองค์อยู่เช่นเดิม พระพุทธองค์จึงทรงขับไล่พระวักกलिออกไป พระวักกलिรู้สึกเสียใจเป็นอันมากจึงขึ้นไป บนภูเขาเพื่อฆ่าตัวตาย ในเวลาที่คืบขั้นนั้น พระพุทธองค์ได้ปรากฏพระองค์ให้พระวักกलिเห็นแล้วตรัสกับ พระวักกलिว่า “มาเถิด วักกलि เธออย่ากลัว จงแลดูพระตถาคต” พระวักกलिเมื่อได้ยินพระพุทธองค์ตรัสเรียก จึงได้สติกลับคืนมา ได้พิจารณาคำที่พระพุทธองค์ได้เคยตรัสสอนว่า “ผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นเห็นเรา ผู้ใดเห็น เรา ผู้นั้นเห็นธรรม” จึงเกิดความรู้ตามความเป็นจริงว่า ร่างกายของคนเราไม่ใช่ของสวยงาม แต่เป็นของ เน่าเปื่อย เป็นที่อาศัยของโรค และเป็นบ่อเกิดแห่งทุกข์ แม้พระวรกายของพระตถาคตก็เป็นเช่นนั้น ผู้ที่เห็น ได้เช่นนั้นจึงได้ชื่อว่าเห็นธรรม (คือ เห็นสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง) และในทางกลับกัน ผู้ที่เห็นธรรมย่อมได้ ชื่อว่าเห็นพระตถาคต (คือเห็นว่าพระวรกายของพระตถาคตเป็นของเน่าเปื่อย ฯลฯ)

⁵⁹ พุ. ธ. 25/18/30.

พระวัฏกสิเมื่อได้พิจารณาเห็นเช่นนั้นจึงเกิดความเบื่อหน่ายในรูป สละความยึดมั่นถือมั่นในกายลงได้แล้ว จึงได้บรรลุพระอรหัตพร้อมด้วยปฏิสัมภิทา

ข้อที่น่าสังเกตคือ ในตัวอย่างนี้พระพุทธองค์ทรงนำเอาคำว่า “เรา” “ตถาคต” ซึ่งเป็นคำที่พระพุทธองค์ทรงใช้เรียกพระองค์เอง เชื่อมโยงไปยังคำว่า “ธรรม” ซึ่งมีได้มีลักษณะเป็นรูปธรรมหรือเป็นบุคคล แต่เป็นสภาวะธรรมที่ไร้ตัวตน ซึ่งในที่นี้หมายถึงความเนาเปื่อยความเสื่อมสลายไปของรูปกาย การใช้คำในภาษา (ซึ่งเป็นสมมติสัจจะ) ในตัวอย่างนี้จึงเป็นการกระตุ้นให้พระวัฏกสิผู้ชอบติดตามดูพระวรกายของพระตถาคต เกิดความรู้ความเห็นที่แตกต่างไปจากเดิม ซึ่งในที่นี้คือ สภาวะธรรมที่เป็นจริงของรูปกาย (ที่เป็นของเนาเปื่อย เป็นที่อาศัยของโรค และเป็นบ่อเกิดแห่งทุกข์) จนสามารถสละความยึดมั่นในรูปกายและเข้าถึงการหลุดพ้นได้ในที่สุด

6. บทสรุป

ตัวอย่างต่าง ๆ ที่ยกมาข้างต้นนี้แสดงให้เห็นว่า คำพูดหรือภาษาที่คนในสังคมร่วมกันบัญญัติขึ้นนั้น แม้ว่าจะเป็นจริงโดยสมมติ แต่ก็สามารถใช้เป็นเครื่องมือในการสอนให้เกิดการเข้าใจปรมาตถสัจจะได้ในทางบวก เป็นที่น่าสังเกตว่า การเข้าใจปรมาตถสัจจะในที่นี้ไม่ใช่การเก็งความจริง (speculation) เกี่ยวกับลักษณะของปรมาตถสัจจะ เช่น นิพพาน ว่ามีลักษณะอย่างไร โดยการใช้ภาษาในการอุปมาเทียบเคียง แต่หมายถึงความรู้ที่ถูกต้องตามความเป็นจริงเกี่ยวกับโลกและชีวิต ซึ่งจะก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทัศนคติและพฤติกรรมอย่างถอนรากถอนโคน อันจะทำให้สามารถเลิกละความยึดติดถือมั่นอยู่กับมโนทัศน์ที่เป็นเท็จ เช่น การถือมั่นในตัวตนและของของตน และเข้าถึงการหลุดพ้นจากทุกข์ (นิพพาน) ได้ในที่สุด ดังข้อความใน อนัตตลักขณสูตร ซึ่งกล่าวถึงเหตุการณ์ตอนที่พระปัญจวัคคีย์ได้ฟังธรรมจากพระพุทธองค์ และได้บรรลุธรรมเป็นพระอรหันต์ ที่ว่า “เมื่อพระพุทธองค์ตรัสเวลายากรรมนี้อยู่ จิตของภิกษุปัญจวัคคีย์ก็หลุดพ้นจากอาสวะทั้งหลายเพราะไม่ถือมั่น”⁶⁰

แต่อย่างไรก็ตาม เราจะต้องไม่เข้าใจว่าคำพูดหรือภาษาเป็นเครื่องมือที่ช่วยให้เกิดการรู้แจ้งปรมาตถได้โดยตรง ดังที่ได้กล่าวแล้วว่า การที่จรรู้แจ้งปรมาตถได้นั้นจะต้องมีการเปลี่ยนแปลงทัศนคติและพฤติกรรมในภายในบุคคล เพื่อที่จะสามารถขจัดความยึดมั่นถือมั่นในตัวตนลงได้ ด้วยเหตุนี้ ภาษาจึงเปรียบเสมือนแพที่ช่วยให้เราข้ามทะเลแห่งสังสารวัฏไปสู่ฝั่งปรมาตถได้ แต่การที่จะข้ามไปได้นั้น เราจะต้องออกแรงพายเรือ นั้นไปด้วยตนเอง ดังพุทธพจน์ที่ตรัสไว้ว่า “แพนี้มีประโยชน์แก่เรามากนัก เราอาศัยแพนี้ใช้มือและเท้าพยุ่น้ำ

⁶⁰ วิ.ม. 4/24/31.

ข้ามฝั่งได้โดยสวัสดิ์⁶¹ เมื่อได้ข้ามน้ำไปถึงฝั่งปรมาตต์แล้ว ภาษาก็หมดหน้าที่ของมัน เราจะสามารถเข้าใจปรมาตต์ได้โดยไม่ต้องอาศัยภาษาอีกต่อไป

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

นาคารชุน (โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ แปล), *โคลกมุลฐานว่าด้วยทางสายกลาง (มุลมัธยมกการิกา)*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิพันดารา, 2551.

พระไตรปิฎกแปลภาษาไทย ฉบับมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย 45 เล่ม. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539.

พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต). *พุทธธรรม*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2540.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. *อภิธรรมตถสังคหะบาลีและอภิธรรมตถวิภาวินีฎีกา ฉบับแปลเป็นไทย*. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2557.

วัชระ งามจิตรเจริญ. *พุทธศาสนาเถรวาท*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2550.

สมภาร พรหมทา, *พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก*. กรุงเทพฯ: บริษัท ปัญญาจักร์ บุคส์ บายดิ้ง จำกัด, 2560.

ภาษาอังกฤษ

Garfield, Jay L. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Kalupahana, D. J. *Nagarjuna: Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976.

Kalupahana, D.J. *Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Albany: State University of New York Press, 1986.

Karunadasa, Y. "Theravada Version of the Two Truths." <http://skb.or.kr/down/papers/094.pdf>

Karunadasa, Y. *The Theravada Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditional Reality*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, the University of Hong Kong, 2010.

Mendis, N.K.G. *The Questions of King Milinda*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2001.

Murti, T. R. V. Preface to S. Rinpoche, ed. *Madhyamika Dialectic and the Philosophy of Nagarjuna*. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1985.

⁶¹ ม.ม. 12/240/255.

- Murti, T.R.V. *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Madhyamika System*. London: George Allen and Unwin Ltd., Fourth Impression, 1974.
- Siderits, Mark and Katsura, Shoryu. *Nagarjuna's Middle Way: Mulamadhyamakakarika*. Somerville: Wisdom Publications, 2013.
- Siderits, Mark. *Buddhism as Philosophy*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007.
- Thakchoe, Sonam. "The Theory of Two Truths in India." in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/entries/twotruths-india/>
- Thakchoe, Sonam. *The Two Truths Debates: Tsongkhapa and Gorampa on the Middle Way*. Somerville: Wisdom Publications, 2007.
- The Cowherds. *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2011.