



## บทที่ ๔

### วิเคราะห์เปรียบเทียบทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท กับทฤษฎีความจริงในปรัชญาตะวันตก

#### ๔.๑ เกณฑ์เพื่อการเปรียบเทียบ

ก่อนจบบทที่ ๓ ผู้เขียนได้พยายามแสดงให้เห็นว่า พุทธปรัชญาเถรวาทยอมรับความสมนัยกัน (correspondence) ระหว่างภาษากับความเป็นจริง (กระบวนการก่อนบัญญัติ / ประสบการณ์บริสุทธิ์) ว่าเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอต่อการเป็นจริงของภาษาหรือข้อความ เพียงเท่านี้ก็น่าจะมีคำตอบที่ชัดเจนสำหรับคำถามที่ว่า พุทธปรัชญาเถรวาทเป็นทฤษฎีความจริงแบบสมนัยใช่หรือไม่ แต่จะให้เห็นต่อไปว่า การจัดประเภททฤษฎีความจริงของพุทธปรัชญาเข้าในทฤษฎีใดทฤษฎีหนึ่งในบรรดาทฤษฎีความจริงแนวจาริต ๓ ทฤษฎี อันประกอบด้วยทฤษฎีความจริงแบบสมนัย ทฤษฎีความจริงแบบสหนัยและทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยมไม่ใช่เรื่องจะทำได้โดยสนิทใจเสียทีเดียว

ผู้เขียนได้กล่าวไว้ตั้งแต่ต้นบทที่ ๒แล้วว่า ทฤษฎีความจริงหาคำตอบเกี่ยวกับ ๒ คำถามคือ (๑) คำถามว่า อะไรคือธรรมชาติของความจริง (๒) คำถามว่า อะไรคือเกณฑ์ตัดสินความจริง ผู้เขียนคิดว่า คำตอบใน ๒ เรื่องนี้น่าจะใช้เป็นเกณฑ์ประเมินทฤษฎีความจริงของพุทธปรัชญาได้ว่าเป็นแบบใด สิ่งที่จะต้องเข้าใจเป็นเบื้องต้นอีกอย่างหนึ่งคือ เมื่อพูดถึง “ธรรมชาติ” (nature) ของความจริงและเกณฑ์ตัดสินความจริง (criteria) ก็ต้องแยกให้ชัดว่า ธรรมชาติของความจริงมีนัยเชิงอภิปรัชญา ไม่เกี่ยวกับความคิดทางญาณวิทยา ส่วนเกณฑ์ตัดสินความจริง หมายถึง หลักการบางอย่างที่แต่ละทฤษฎีให้มาเพื่อพิจารณาว่าอะไรคือสิ่งสำหรับสนับสนุนว่าข้อความหรือความคิดใดความคิดหนึ่งน่าจะเป็นจริง เรื่องนี้มีนัยเชิงญาณวิทยา เป็นการให้เหตุผลสนับสนุนความจริง (justification) นักปรัชญาบางคนมองไม่เห็นความจำเป็นในการแยกความแตกต่าง ๒ ประการนี้ นักปรัชญาบางคนแม้จะเห็นว่าสองอย่างนี้แตกต่างกัน แต่ก็เห็นว่าความแตกต่างนี้มีความคลุมเครืออยู่ เพราะถือว่าเกณฑ์ตัดสินความจริงมี ๒ แบบด้วยกันคือ เกณฑ์ที่รับประกันความจริงได้แน่นอน (infallible) และเกณฑ์ที่ไม่รับประกันความจริงได้แน่นอนเด็ดขาด (fallible) เกณฑ์แบบแรกได้แก่ “คำจำกัดความ” ของคำว่า

“ความจริง” ที่เราได้มานั่นเอง แล้วใช้คำจำกัดความนั้นมาเป็นเกณฑ์ตัดสิน ส่วนเกณฑ์แบบที่สอง ได้แก่ คุณค่าบางอย่างที่เมื่อพบคุณค่านั้นแล้วก็บอกได้ว่าข้อความนั้นน่าจะเป็นจริง การแยกกันระหว่างธรรมชาติหรือคำจำกัดความของความจริงกับเกณฑ์ตัดสินความจริงจึงยังคงคลุมเครือ<sup>๑๐๐</sup> นอกจากนี้ เกณฑ์ตัดสินที่รับประกันความจริงได้แน่นอนเป็นสิ่งที่ไม่สามารถนำมาใช้ได้จริงในทางปฏิบัติ แต่เกณฑ์ที่ใช้ได้กลับเป็นเกณฑ์ที่ไม่รับประกันความจริง ผู้เขียนจะยึด ตามแนวทางของเคิร์กแฮมกล่าวคือ เมื่อพูดถึงความหมายของความจริง หมายถึง ข้อความที่แสดง “เงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอ” ต่อการเป็นจริงของข้อความ เมื่อพูดถึงเกณฑ์ตัดสินความจริง หมายถึง “การให้เหตุผลสนับสนุนความจริง” (justification) โดยการชี้คุณลักษณะ / คุณค่าบางประการที่จะเชื่อมโยงข้อความกับความจริง ดังนั้น ในการพิจารณาเปรียบเทียบทฤษฎีความจริงของพุทธปรัชญา กับปรัชญาตะวันตก ผู้เขียนจะใช้ ๒ เรื่องนี้เป็นเกณฑ์พิจารณา

#### ๔.๒. เปรียบเทียบพุทธปรัชญา กับทฤษฎีความจริงแบบสมนัย

ถ้าถามว่า ทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาทตามที่เสนอมานี้เข้ากันได้กับทฤษฎีความจริงแบบสมนัยหรือไม่ ตามการวิเคราะห์ในตอนท้ายของบทที่ ๓ ปรากฏว่าพุทธปรัชญาเถรวาทคล้ายกับทฤษฎีความจริงแบบสมนัยในแง่ที่ทั้งสองทฤษฎีถือว่า ความสมนัยกันระหว่างภาษากับ “ความเป็นจริง” เป็นเงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอสำหรับการเป็นจริงของข้อความ เมื่อใดก็ตามที่ภาษา (ข้อความ) กับ “ความเป็นจริง” มีความสัมพันธ์กันแบบสมนัย (correspondence-relation) ภาษาหรือข้อความที่ขึ้นชั้ันนั้นก็เป็็นจริง ด้ยงไรก็ตาม “ความเป็นจริง” ตามทัศนะของพุทธปรัชญาและของทฤษฎีความจริงแบบสมนัยตามที่ปรากฏในปรัชญาตะวันตกยอมรับนั้นมีนัยแตกต่างกัน โฮลเดอร์เสนอว่า ในพุทธปรัชญาเถรวาท “ความสมนัยกันระหว่างข้อความกับความเป็็นจริง” มีความหมายในเชิงบริบท กล่าวคือ

<sup>๑๐๐</sup> Susan Haack , *Philosophy of Logics*. pp. 88-91.

\* เกณฑ์ที่รับประกันความจริงได้แน่นอนที่ฮาคหมายถึงในที่นี้คือ “เกณฑ์ตัดสินความจริงแบบสมนัย” ที่ว่าไม่สามารถนำมาใช้ได้ก็เพราะว่าเราไม่สามารถจะรู้ได้ว่า “ความเป็นจริง” ที่จะตรงกับความเชื่อหรือข้อความคืออะไร ส่วนเกณฑ์ที่ใช้ได้แต่ไม่รับประกันความจริงได้เด็ดขาด ได้แก่ “เกณฑ์แบบสหนัยนิยม” และ “ความเป็นประ โยชน์” การแบ่งนี้อาจมองได้ว่าเป็นการแบ่งที่มีอคติเจือปนอยู่บ้าง

ความเป็นจริงเป็นความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันและการอิงอาศัยกันและกันระหว่างเหตุปัจจัย ภาษาที่เราใช้พูดถึงความเป็นจริงมีความหมายภายในบริบทที่กำหนดขึ้น ความสมนัยกันระหว่างภาษากับความเป็นจริงจึงเป็นความสัมพันธ์ที่พูดถึงได้ในบริบทของมโนทัศน์ที่กำหนดขึ้น (ดูบทที่ ๓ ข้อ ๓.๓.๓.๑) ผู้เขียนเห็นด้วยกับความคิดของโฮลเดอร์ตรงนี้ ในทฤษฎีความจริงแบบสมนัยตามแนวความคิดของรัสเซลและของออสติน “ความเป็นจริง” มีความหมายเชิงสังนัยทางอภิปรัชญา รัสเซล เสนอว่า ในความสัมพันธ์แบบสมนัยนั้น ภาษาและความเป็นจริงต้องเป็นไปในทิศทางเดียวกัน เป็นโครงสร้างเดียวกัน (isomorphism) ความสัมพันธ์ต้องเป็นสิ่งที่มียู่ก่อนประสบการณ์ ส่วนออสตินเสนอว่า ภาษาไม่จำเป็นต้องมีโครงสร้างเดียวกันกับความเป็นจริง ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริงเป็นการเชื่อมโยงกันโดยจารีตของมนุษย์ แต่ความสัมพันธ์ดังกล่าวจะต้องตรงกับสิ่งภายนอกด้วย ความคิดของรัสเซลต่างจากพุทธปรัชญาอย่างสิ้นเชิง ส่วนความคิดของออสตินใกล้เคียงกับพุทธปรัชญาในแง่ที่ยอมรับภาษาไม่ได้มีความหมายสะท้อนโลกอย่างตรงตัว แต่ความเป็นจริงที่ออสตินมีอยู่ในใจคือ ความเป็นจริงที่ดำรงอยู่ด้วยตนเอง หรือ thing in-itself ในความหมายของค้ำันท์ การตรงกันระหว่างภาษากับความเป็นจริงจึงหมายถึง การตรงกันระหว่างภาษากับความจริงก่อนประสบการณ์ (ดูบทที่ ๒ ข้อ ๒.๒.๑.๑-๒) ถ้าการตีความคำว่า ภูต ถูกต้อง ความเป็นจริงที่พุทธปรัชญาหมายถึงก็ไม่ใช่ความจริงก่อนประสบการณ์ แต่เป็นกระบวนการก่อนบัญญัติซึ่งเป็นประสบการณ์บริสุทธิ์

นักปรัชญาบางคนถือว่า “ความเป็นจริง” ที่พูดถึงไม่จำเป็นต้องมีความหมายในเชิงสังนัยทางอภิปรัชญา สังนัยแบบกึ่ง ๆ (quasi-realism) จิตนิยมหรือในเชิงปรากฏการณ์นิยม ขอเพียงยอมรับว่าภาษาที่เราใช้ยืนยันสิ่งต่าง ๆ นั้นมีเงื่อนไขเชิงสังนัยก็พอแล้ว (ดูบทที่ ๒ ข้อ ๒.๒.๑.๒) จะเห็นว่า พุทธปรัชญายอมรับเงื่อนไขความจริงแบบสังนัยเช่นกัน แต่เงื่อนไขแบบสังนัยนี้เป็นเงื่อนไขความจริงของปรมาตถภาษาเท่านั้น ตามที่ได้วิเคราะห์มาในบทที่ ๓ (ดูข้อ ๓.๕.๒-๓) พุทธปรัชญาเถรวาทยังถือว่า “กรอบความคิดของชุมชนผู้ใช้ภาษา” รวมทั้ง “จารีตวัฒนธรรม” เป็นเงื่อนไขจำเป็นและเพียงพอต่อการเป็นจริงของสมมติภาษา การรับระบบความคิดเข้ามาเป็นเงื่อนไขความจริงของสมมติภาษาชี้ให้เห็นว่า ความคิดของพุทธปรัชญาเลยกรอบจำกัดของทฤษฎีความจริงแบบสมนัยไป เพราะการยอมรับว่า “กรอบความคิด” เป็นเงื่อนไขของความจริงเท่ากับการยอมรับว่า ความจริงของข้อความบางประเภทไม่ได้มีเงื่อนไขเชิงสังนัย ถึงตรงนี้ เราจะพบความแตกต่างระหว่างจุดเริ่มต้นของพุทธปรัชญากับทฤษฎีความจริงแบบสมนัย พุทธปรัชญาเถรวาทถือว่า ภาษามี ๒ แบบ การพูดถึงความจริงของ

ภาษาจะต้องแยกด้วยว่าเราพูดถึงความจริงในกรอบภาษาใด ขณะที่ผู้สนับสนุนทฤษฎีความจริงแบบสมนัยไม่ได้มีข้อเสนอดี ๆ เกี่ยวกับเรื่องนี้ ข้อแตกต่างดังกล่าวทำให้ความคิดส่วนหนึ่งของพุทธปรัชญาเข้ากันได้กับทฤษฎีความจริงแบบสมนัย แต่ก็เข้าไม่ได้สนิทเสียทีเดียวเพราะความคิดอีกส่วนหนึ่งก็โน้มเอียงไปในทางทฤษฎีความจริงแบบสมนัย ยิ่งกว่านั้นแม้ส่วนที่เข้ากันได้กับทฤษฎีความจริงแบบสมนัย ก็ยังมีข้อแตกต่างในรายละเอียด ดังจะให้เห็นในตอนต่อไป

#### ๔.๒.๑ ปัญหาเรื่องความเป็นภววิสัยของความจริง

ถ้าย้อนกลับไปพิจารณาความคิดของคลุพหณะเราจะพบข้อเสนอก็คือว่า “ความจริงในทัศนะของพุทธปรัชญาเป็นสิ่งที่อาจเปลี่ยนแปลงได้” ผู้เขียนเรียกความคิดนี้ว่า “ความคิดแบบปรัวรรตนิยม”(fallibilism) กล่าวคือ ถ้าในขณะนั้น ข้อความตรงกับสถานการณ์ ข้อความนั้นก็จริง แต่ในอนาคต สถานการณ์หรือบริบทอาจเปลี่ยนไป ดังนั้น ข้อความที่เคยจริงก็อาจกลายเป็นเท็จได้ ในจังกีสสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่า ความจริงจึงไม่เกี่ยวข้องกับความสำเร็จ ยืนยง หรือกิจกรรมใด ๆ ของมนุษย์ ดังนั้น “บุรุษผู้รู้แจ้งเมื่อจะตามรักษาความจริง ไม่ควรถึงความตกลงในข้อนั้นโดยส่วนเดียวว่า สิ่งนี้แหละจริง สิ่งอื่นเปล่า” ผู้เขียนตีความว่า นี่คือการแยกแยะระหว่างความจริงในฐานะข้อเท็จจริง (fact) อันเป็นภววิสัยออกจากความเชื่อว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นความจริง (p is true and s believes that p is true) การแยกแยะระหว่าง ๒ สิ่งนี้ทำให้พุทธปรัชญาเป็นปรัวรรตนิยมเกี่ยวกับความจริงแบบเดียวกันกับปฏิบัตินิยม (ดูบทที่ ๓ ข้อ ๓.๓.๑) ความไม่แน่นอนของความจริงเป็นผลตามมาจากการที่พุทธปรัชญายอมรับว่าความเป็นจริงเป็นกระแสที่เปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ การเป็นอสารัตถนิยมเกี่ยวกับโลกซึ่งตามมาด้วยการเป็นอสารัตถนิยมเกี่ยวกับภาษา ความหมาย และความจริง ถ้าคำอธิบายนี้มีเหตุผล พุทธปรัชญาจะยังคงกล่าวได้หรือไม่ว่า ความจริงคือการสมนัยกันระหว่างภาษากับความเป็นจริง เพราะการยอมรับหลักการหลังนี้ทำให้ดูเหมือนว่าพุทธปรัชญาเชื่อว่า ความจริงต้องเป็นสิ่งที่แน่นอน

การยอมรับคำนิยามความจริงแบบสมนัยจำเป็นต้องยอมรับว่าความจริงต้องเป็นสิ่งที่ไม่แน่นอนหรือไม่ การถือว่า “ความจริงต้องเป็นสิ่งที่แน่นอน” นี้มาจากการยอมรับว่า “ความเป็นจริงเป็นสิ่งที่แน่นอน” เมื่อข้อความใด ๆ ตรงกับความเป็นจริง ความจริงของข้อความนั้นย่อมไม่มีทางเปลี่ยนแปลงเป็นอื่น แม้พุทธปรัชญายอมรับสมมติฐานเกี่ยวกับโลกภายนอก

(สัจภาวะก่อนประสบการณ์) และประสบการณ์ในฐานะที่ตัวสภาวะธรรมตามธรรมชาติ (ประสบการณ์หรือกระบวนการก่อนบัญญัติ) แต่ก็ถือว่าสัจภาวะทั้ง ๒ ประการไม่ได้มี สาระดะคงที่ไม่เปลี่ยนแปลง พุทธปรัชญาถือว่าสัจภาวะไม่ว่าก่อนประสบการณ์หรือใน ประสบการณ์ก่อนบัญญัติ เป็นกระแสที่เปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่องตลอดเวลา เมื่อยอมรับ ความคิดนี้ แม้จะยอมรับว่าข้อความที่เป็นจริงได้แก่ ข้อความที่ตรงกับความเป็นจริง แต่ก็ เป็นไปได้ที่ความตรงกันซึ่งเกิดขึ้นในขณะที่เหมาะสมจะกลายเป็นความไม่ตรงกันเมื่อขณะ ดังกล่าวเปลี่ยนไป ภายใต้วิธีคิดดังกล่าวนี้ เรายังกล่าวได้โดยไม่ขัดแย้งกันว่า “ความจริง คือ ความสมนัยกันระหว่างข้อความที่เรายืนยันกับความเป็นจริงที่ข้อความนั้นบ่งถึง” และ “ความจริงของข้อความนี้มีความเป็นไปได้ที่จะเท็จ” ตรงนี้ผู้เขียนมีความเห็นแตกต่างจาก คลุพหณะซึ่งถือว่า เมื่อความจริง ความเป็นไปได้และความเท็จไม่ได้เป็นสิ่งที่แยกกันได้อย่าง เด็ดขาดก็จำเป็นต้องปฏิเสธทฤษฎีความจริงแบบสมนัย เพราะไม่สามารถใช้เกณฑ์ “ความสมนัย กัน” เป็นเงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอสำหรับการบ่งบอกความจริงของข้อความ แต่ผู้เขียนได้ แสดงให้เห็นโดยข้อเท็จจริงแล้วว่า ความสัมพันธ์แบบสมนัยกันระหว่างภาษากับความเป็นจริง สามารถเป็นเงื่อนไขความจริงได้ตามทัศนะของพุทธปรัชญา และผู้เขียนคิดว่า การพูดว่า “ข้อความที่เป็นจริงเมื่อและก็ต่อเมื่อข้อความนั้นสมนัยกันกับความเป็นจริง” และการพูดว่า “ข้อความที่สมนัยกันกับความเป็นจริงซึ่งเป็นจริงนั้นสามารถเป็นเท็จได้” ไม่ขัดแย้งกันในทาง ตรรกวิทยา

สรุปว่า ตามทัศนะของพุทธปรัชญา ข้อความที่ยืนยันความจริงซึ่งเราเชื่อว่าเป็นจริงอาจผิดได้ เพราะว่า ความสัมพันธ์แบบสมนัยกันระหว่างข้อความกับสิ่งที่ข้อความ กล่าวถึงซึ่งเป็นเงื่อนไขที่ทำให้ข้อความนั้นเป็นจริงอาจเปลี่ยนแปลงได้ ถ้าความเป็นจริงเป็น สัจภาวะที่เปลี่ยนแปลงเรื่อยไป คุณสมบัติ “จริง” ที่เป็นความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับ ความเป็นจริงก็อาจเปลี่ยนไปได้เช่นกัน

ถ้าความจริงในฐานะที่เป็นความสัมพันธ์แบบตรงกันระหว่างภาษากับ ความเป็นจริงเป็นสิ่งที่อาจเปลี่ยนแปลงได้ ก็อาจมีปัญหว่า ความเป็นภววิสัยของความจริงเป็น สิ่งที่มีไม่ได้ ใช่หรือไม่ เกี่ยวกับปัญหาของความเป็นภววิสัยของความจริงตามทัศนะของ พุทธปรัชญา เราแยกพิจารณาได้ ๒ กรณีคือ กรณีของสมมติภาษา และกรณีของปรมาตถภาษา ถ้าความหมายของสมมติภาษาเป็นเรื่องที่ขึ้นอยู่กับชุมชนผู้ใช้ภาษา ความจริงก็ขึ้นอยู่กับการ

ยอมรับของชุมชน ปัญหาความเป็นภววิสัยของความจริงในฐานะที่เป็นคุณสมบัติของสมมติภาษาก็ไม่มีนอกจากจะยอมรับความคิดที่ว่าภาษาเป็นสิ่งที่ไม่สามารถแปลข้ามกันได้ ถ้าภาษาเป็นสิ่งที่ไม่อาจแปลข้ามกันได้จริง ก็คงไม่มีมาตรฐานใดมาช่วยอธิบายได้ว่า ทำไมกรณีของสมมติสังจะจึงจะไม่มีปัญหาเกี่ยวกับความเป็นภววิสัย แต่นักปรัชญาบางเชื่อว่าภาษาเป็นสิ่งที่สามารถแปลข้ามกันได้ เช่น เดวิดสัน เป็นต้น ดังนั้น การก้าวข้ามวัฒนธรรมก็สามารถเกิดขึ้นได้ ถ้าการก้าวข้ามวัฒนธรรมเกิดขึ้นได้ ความเป็นภววิสัยของความหมายและความจริงในภาษาสมมติก็สามารถจะมีได้ ความเป็นภววิสัยตามความหมายนี้หมายถึงการเห็นร่วมกัน (agreement) ของชุมชนซึ่งเปลี่ยนแปลงได้ตามค่านิยมของสังคม ความเป็นภววิสัยตามนัยนี้แตกต่างจากความภววิสัยในความหมายที่ไม่เกี่ยวข้องกับการยอมรับของชุมชนหรือความคิดของมนุษย์ เช่น เมื่อเรากล่าวว่า ความเชื่อของเราตรงกับความเป็นจริง ความเป็นภววิสัยของความจริงที่เกิดขึ้นเป็นความสัมพันธ์ที่สอดคล้องกันระหว่างความคิดกับความเป็นจริง ความเป็นภววิสัยอีกอย่างหนึ่งหมายถึงความเป็นภววิสัยของระบบความคิด ซึ่งเป็นความสอดคล้องกันในเชิงตรรกวิทยา ความสหนัยกันระหว่างระบบความคิดที่นักปรัชญาส่วนใหญ่ยอมรับกันมักจะมี ความหมายว่าไม่เกี่ยวข้องกับการคิดของเรา เพราะเป็นการเกี่ยวเนื่องกันในเชิงตรรกะโดยเฉพาะ และถือว่าความเกี่ยวเนื่องกันทางตรรกะเป็นสิ่งที่มียู่ก่อนประสบการณ์ (a priori)

ความเป็นภววิสัยของความจริงระดับสมมติสังจะเป็นภววิสัยที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์ เพราะชุมชนจะให้การยอมรับและตกลงกันว่าอะไรคือความจริงความเท็จของข้อความประเภทนี้ แต่ความเป็นภววิสัยของปรมาณสังจะซึ่งโยงกับสังภาวะนั้นไม่เกี่ยวข้องกัมนุษย์ ในแง่ที่ว่า มนุษย์ไม่สามารถกำหนดความจริงความเท็จของความจริงประเภทนี้ได้ แม้ว่าสังภาวะที่ความเชื่อโยงด้วยนั้นเป็นสังภาวะที่เกิดจากการมีอันตรกิริยา (interaction) ระหว่างมนุษย์กับสิ่งภายนอก แต่เนื่องจากสังภาวะเป็นกระบวนการที่ดำเนินไปตามหลักปฏิจางสมุปบาท สังภาวะดังกล่าวจึงไม่ถูกระทบด้วยความจงใจ ความจริงซึ่งเป็นความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อกับสังภาวะในฐานะกระบวนการก่อนบัญญัติจึงเป็นความสัมพันธ์ที่เกิดขึ้นโดยไม่เกี่ยวข้องกัมนุษย์ และเป็นภววิสัยในแง่ว่าเป็นสภาวะที่ดำรงอยู่โดยที่มนุษย์ไม่อาจเข้ายุ่งเกี่ยว พุทธปรัชญาถือว่าความจริงระดับปรมาณสังจะเป็นภววิสัย (ตถตา อนณญตตา) ในความหมายนี้

ปัญหาคือ ถ้ายอมรับว่า ความจริงซึ่งเป็นความสัมพันธ์แบบสมนัยกันระหว่างข้อความกับสิ่งที่ข้อความกล่าวถึงซึ่งเคยเกิดขึ้นก็อาจเปลี่ยนแปลงได้ ความเป็นภววิสัยของความจริงจะมีได้อย่างไร ตามความคิดของผู้เขียน ความเป็นภววิสัยของความสัมพันธ์แบบสมนัยซึ่งเป็นความสัมพันธ์ระหว่างปรมาตถภาษากับสัจภาวะหรือกระบวนการก่อนบัญญัติได้แก่ การที่ภาษาและความเป็นจริง (สัจภาวะ) สมนัยกัน (agree) และการสมนัยกันนี้ไม่ขึ้นอยู่กับความคิดหรือความเข้าใจของมนุษย์นั่นเอง ในฐานะข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้น ความสัมพันธ์แบบสมนัยนี้ถ้าจะมีก็คงมีอยู่อย่างที่จะเป็น แต่ไม่ได้หมายความว่า การสมนัยกันซึ่งเคยเกิดขึ้นจะเปลี่ยนแปลงไม่ได้ และการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นนี้ก็ยังคงถือว่าเป็นภววิสัย เพราะเป็นการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นโดยเงื่อนไขของสัจภาวะ ดังนั้น การเปลี่ยนแปลงของความจริงในฐานะที่เป็นคุณสมบัติที่แสดงความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความเป็นจริงไม่ได้ทำลายความเป็นภววิสัยของความจริงแต่ประการใด

#### ๔.๒.๒. ปัญหาเกี่ยวกับการเข้าถึงความจริง

ปัญหาที่ ทฤษฎี ความจริงแบบสมนัยถูกโจมตีมากคือ สิ่งที่ ทฤษฎีเสนอไม่สามารถนำไปใช้ได้ในการประสพการณ์จริง ปัญหานี้เป็นผลมาจากความคิดที่เดวิดสันเรียกว่าได้รับเชื้อไวรัสทางญาณวิทยา (epistemic virus) กล่าวคือ การนำความคิดทางญาณวิทยาเข้ามาปนกับความคิดเรื่องธรรมชาติของความจริง ในเชิงญาณวิทยา เราไม่สามารถจะทราบได้ว่าอะไรคือความตรงกันระหว่างข้อความกับความเป็นจริง เพราะทุกครั้งที่เราคิดถึงความเป็นจริงเราก็จะคิดถึงภายในกรอบของมโนทัศน์ ถ้าอย่างนั้น การเสนอเงื่อนไขความจริงตามแบบทฤษฎีความจริงแบบสมนัยก็ใช้การไม่ได้ เพราะการรู้ความจริงจะไม่มีวันเกิดขึ้น แต่พุทธปรัชญาถือว่าการมีความเชื่อที่ตรงกับความเป็นจริงเกิดขึ้นได้ ความรู้ที่ถูกต้อง คือ ความรู้ที่ตรงกับความเป็นจริง คำว่า “ตรงกับความเป็นจริง” ในที่นี้หมายถึง ยถาภูต ผู้สนับสนุนทฤษฎีความจริงแบบสมนัยบางคนถือว่า “ความเป็นจริง” ที่จะตรงกับภาษาหรือข้อความนั้น หมายถึงความเป็นจริงก่อนประสพการณ์ (thing in-itself) หรือ noumena ซึ่งค้านท์กล่าวว่า เป็นสิ่งที่เราไม่สามารถรู้ว่าคืออะไร นักปรัชญาบางคนเช่น บองซูร์ คิดว่า ในที่สุดแล้ว ความตรงกันระหว่างความเชื่อกับความเป็นจริงตามความหมายของค้านท์ก็จะเกิดขึ้น แม้ไม่อาจรู้ได้โดยตรงว่าจะตรงกันเมื่อไร ภายใต้เงื่อนไขการสังเกตการณ์ โดยอาศัยการมีประสพการณ์กับสิ่งเชิงประจักษ์ที่แสดงออกโดยความเป็นจริง เราจะได้ระบบความคิดที่สอดคล้องกัน เมื่อมีระบบความคิดที่

สอดคล้องกันและระบบดังกล่าวคงอยู่ได้ตลอดระยะเวลาอันยาวนาน ความสอดคล้องของระบบความเชื่อนั้นก็ตรงกันกับความเป็นจริง แสดงว่าเราจะรู้ได้ว่าความเชื่อของเราตรงกับความเป็นจริง เมื่อเรามีระบบความเชื่อที่สอดคล้องกันอย่างสมบูรณ์ และคงอยู่ได้โดยไม่เปลี่ยนแปลงตลอดระยะเวลาอันยาวนาน แต่ความคิดของบองซูร์ก็ยังคงเปิดช่องให้เกิดความสงสัยได้ว่า สมมติฐานดังกล่าวนี้อาจเป็นเท็จเพราะสิ่งที่เสนอเป็นเพียงสมมติฐานที่ตั้งขึ้นโดยไม่มีอะไรเป็นเครื่องประกัน (โปรดดูบทที่ ๒ ข้อ ๒.๒.๒.๒) ส่วนพุทธปรัชญาเถรวาทถือว่าความเป็นจริงที่ตรงกับความคิดหรือภาษาของเราเป็นความเป็นจริงที่เรียกว่า ภาวะอนัตตธรรมก่อนบัญญัติ ไม่ใช่ความเป็นจริงในความหมายที่ค้ำยันเรียกว่า noumena แต่ความเป็นจริงที่เกิดขึ้นในประสบการณ์ที่สามารถจะรู้ได้ เป็นผลรวมของการมีอันตรกิริยา (interaction) ระหว่างประธาน (subject) กับสิ่งภายนอก (object) ไม่ได้แยกเด็ดขาดจากมนุษย์ ความเป็นจริงนี้สามารถรู้ได้ในระดับประสบการณ์ตรง ความจริงในฐานะที่เป็นความสัมพันธ์แบบตรงกันระหว่างความเชื่อกับความเป็นจริงจึงเกิดขึ้นได้ แต่เกิดขึ้นภายในเงื่อนไขบางประการมิใช่ในทุกเงื่อนไข

ถ้าพิจารณาตามความคิดที่ว่ามนุษย์มีศักยภาพที่จะพัฒนาตนเองให้มีปัญญาสามารถรู้ความจริงได้ ดูเหมือนว่าพุทธปรัชญาจะไม่มีปัญหาในการใช้เกณฑ์ “ความสมนัย” สำหรับตัดสินความจริงของความเชื่อ แต่ก็มีปัญหาเพราะพระอรหันต์เท่านั้นที่สามารถรู้สิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง<sup>๑๘๐</sup> ดังนั้น เกณฑ์นี้จึงใช้ได้กับพระอรหันต์ซึ่งก็ดูเหมือนจะไม่มี ความจำเป็นใด ๆ อีกเพราะผู้บรรลุอรหันต์มีภาวะที่ปลงแล้ว การแสวงหาความจริงใด ๆ ก็จบสิ้นแล้ว แต่มนุษย์ทั่วไปไม่ใช่อรหันต์และการบำเพ็ญธรรมเพื่อการบรรลุอรหันต์ก็ต้องใช้เวลาระยะหนึ่งหรืออาจยาวนานจนกำหนดไม่ได้ มองในแง่นี้ แม้พุทธปรัชญาจะยอมรับว่าความเป็นจริงเป็นสิ่งที่สามารถจะรู้ได้แต่ก็มีบางคนเท่านั้นที่รู้ได้ เมื่อพระอรหันต์ทูลว่าแม้ปฏิจกสมุปปาทจะเป็นธรรมสักซึ่งแต่ตนก็สามารถเข้าใจได้อย่างแจ่มแจ้งโดยง่าย พระพุทธเจ้าได้ตรัสว่าอย่าคิดว่าปฏิจกสมุปปาทมีเนื้อหาเพียงดั้น ๆ เพราะไม่รู้ปฏิจกสมุปปาทนี้แหละมนุษย์จึงเวียนว่ายในวัฏสงสาร<sup>๑๘๑</sup> และตรัสว่า ปฏิจกสมุปปาทนั้นมีนัยลึกซึ้ง เห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก สงบระงับ ประณีต ไม่อยู่ในวิสัยแห่งตรรก และเป็นที่ยากเข้าใจได้ยากสำหรับมนุษย์มีอาลัย (ถูกผูกมัดไว้ด้วย

<sup>๑๘๐</sup> พระธรรมปิฎก, พุทธธรรม, หน้า ๒๔๑-๒๖๐.

<sup>๑๘๑</sup> ถิ่น, น. ๑๖/๒๒๔-๒๒๕.



กามคุณ ๕)<sup>๔๓</sup> ถ้าปฏิจางสมุปปาทเป็นกรอบความคิดในเรื่องความจริงทั้งหมดตามที่สนะของ พุทธปรัชญา ก็หมายความว่า มนุษย์ธรรมดาจะรู้ความจริงได้ การไม่สามารถจะรู้ความจริงได้ ดังกล่าวมานี้เป็นผลจากความไม่พร้อมของสภาพจิตของบุคคล

นอกจากนี้ พุทธปรัชญายังถือว่า มีข้อจำกัดด้านการสื่อสารด้วยภาษา ความเป็นจริงที่ไม่สามารถแสดงให้เข้าใจได้อย่างเพียงพอด้วยภาษา อพยาคปัญหาและปัญหา เรื่องความหมายของนิพพานเป็นตัวอย่างความคิดที่ว่าภาษาที่ใช้แสดงความจริงมีข้อจำกัด เมื่อเราพยายามพูดถึงความจริงด้วยภาษาที่เรามีอยู่ ก็จะต้องมีการกำหนดมโนทัศน์ การตีความ และภาษาที่ใช้ก็ไม่ใช่ภาษาที่ปลอดจากทฤษฎีที่เรามีอยู่ก่อน ความจริงที่แสดงจึงถูกจำกัดด้วย ลักษณะภาษาหรือความคิดแบบแบ่งแยกสิ่งต่าง ๆ ออกจากกัน แม้ในระดับภาษาปรมาตม์ที่ พุทธปรัชญาถือว่าเป็นภาษาที่แสดงสัจภาวะตามความเป็นจริงก็มีข้อจำกัด เพราะภาษาปรมาตม์ก็ เป็นเพียงจาริตหนึ่งที่กำหนดขึ้นเพื่อสื่อสัจภาวะเท่าที่สามารถสื่อสารได้ การกำหนดมโนทัศน์ เพื่อสื่อสารด้วยภาษาปรมาตม์ก็เป็นการตีความดังที่จอห์น ฮิค กล่าวไว้ แม้ว่าปรมาตม์ภาษา จะแสดงความจริงที่เป็นสัจภาวะได้ แต่พุทธปรัชญาถือว่าไม่ใช่ทั้งหมดของความจริงที่จะ แสดงได้ด้วยภาษาดังกล่าว การปฏิเสธที่จะตอบคำถามเกี่ยวกับอพยาคปัญหาในอพยาคสูตร ให้ภาพความคิดนี้เป็นอย่างดี ด้วยข้อจำกัดทั้งสภาพจิตผู้รู้ความจริงและข้อจำกัดของภาษา จึงทำให้การรู้ความจริงเป็นไปได้ยาก

กลายเป็นว่าความจริงเป็นสิ่งที่สามารถรู้ได้ภายในเงื่อนไขที่จำกัด ขณะเดียวกัน แม้บางคนจะสามารถรู้ความจริงได้ แต่ก็จำกัดเฉพาะตัวเอง เนื่องจากความเป็นจริงไม่อาจ ถ่ายทอดได้ทั้งหมดด้วยภาษาหรือทฤษฎีใด ๆ ปกติแล้วเราถือว่าความเป็นภววิสัยเป็นลักษณะ สำคัญประการหนึ่งของความจริง การรู้ความจริงในทัศนะของพุทธปรัชญากลายเป็นเรื่อง อัศจรรย์ไปเช่นนี้ หลักการของพุทธปรัชญาตามที่เราเสนอไปนั้นยังจะใช้ได้หรือไม่ มาถึงตรงนี้ ค่อนข้างชัดเจนว่า “ความสัมพันธ์แบบสมนัย” ในทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาทแม้เป็น ความสัมพันธ์ที่สามารถจะรู้ได้แต่ก็เป็นความสัมพันธ์ที่ไม่อาจแสดงได้ ถ้าเป็นเช่นนี้ เราจะได้อะไร จากข้อเสนอของพุทธปรัชญา ดูเหมือนว่าทฤษฎีไม่มีปัญหาในเรื่องการเสนอเงื่อนไขที่จำเป็น และเพียงพอสำหรับการเป็นจริงของข้อความหรือภาษา แต่ปัญหาอยู่ที่ความเป็นสาธารณะของ

<sup>๔๓</sup>วินย. ๔/๗ และ ม.ม. ๑๒/๓๒๑.

ข้อเสนอตามทฤษฎี ที่เราหาทฤษฎีความจริงกันเราไม่ได้ต้องการทฤษฎีที่ใช้ได้กับคนบางคน หรือคนพิเศษ เราต้องการทฤษฎีความจริงที่ทุกคนสามารถยึดมาเป็นหลักการได้ในชีวิตจริง พุทธปรัชญามีปัญหาเกือบจะแบบเดียวกันกับทฤษฎีความจริงแบบสมนัย ความต่างอยู่ที่ทฤษฎีความจริงที่พุทธปรัชญาเสนอใช้ได้สำหรับบุคคลในอุดมคติ แต่ใช้ไม่ได้กับบุคคลธรรมดา ส่วนทฤษฎีความจริงแบบสมนัยถูกโจมตีว่าไม่สามารถใช้ได้เลย เพราะตราบไคที่ยังยึดว่า “ความเป็นจริง” ที่จะตรงกับความจริงหรือภาษาเป็นความจริงที่ไม่อยู่ในกรอบโครงสร้างทางมนทัศน์ (non-conceptualized reality) เมื่อถูกโจมตีว่าทฤษฎีความจริงแบบสมนัยเป็นทฤษฎีที่ใช้ไม่ได้ เพราะเงื่อนไขที่เป็นตัวกำหนดความจริงเป็นสิ่งที่เราไม่อาจค้นพบได้ บองซูร์พยายามแก้ไขทฤษฎีโดยยึดหลักการเรื่อง “ความสอดคล้องของระบบความเชื่อ” เพื่อช่วยในการบรรลุเงื่อนไขของทฤษฎีความจริงแบบสมนัย โดยบอกว่าประสบการณ์ภายใต้เงื่อนไขการสังเกตของเราจะช่วยให้เราได้หลักการที่เรียกว่า “ความสหนัย” หรือความสอดคล้องของระบบความเชื่อ (coherence) ความสอดคล้องดังกล่าวจะเป็นตัวตัดสินว่าความเชื่อของเราเป็นจริง เพราะว่าความสอดคล้องนั้นเมื่อผ่านการแก้ไขปรับปรุงตัวมันเองภายใต้เงื่อนไขการสังเกตการณ์ในระยะหนึ่งแล้ว จะกลายเป็นความสอดคล้องที่ตรงกับความเป็นจริง พุทธปรัชญาเถรวาทมีทางออกอย่างไรในเรื่องนี้

#### ๔.๒.๓ มนุษย์ภายใต้สถานการณ์ของความไม่รู้

พุทธปรัชญาเถรวาทถือว่า มนุษย์ประกอบด้วยขันธ ๕ และขันธ ๕ ดำเนินไปตามกฎของปฏิจสงมุขปาท ปัจจยการ ๑๒ ที่ปรากฏในปฏิจสงมุขปาทในฐานะที่เป็นปฏิจสงมุขป็นนธรรมแสดงให้เห็นว่า มนุษย์ทั่วไปอยู่ในสถานการณ์ของความไม่รู้ (อวิชา) ปัจจยการฝ่ายเกิดแสดงให้เห็นกระบวนการที่ว่าเมื่อมนุษย์ตกอยู่ภายใต้สถานการณ์ของความไม่รู้ กระบวนการคิด และการเกี่ยวข้องกับสิ่งภายนอก หรือพฤติกรรมต่าง ๆ ของมนุษย์ จะดำเนินไปในลักษณะที่จะก่อให้เกิดสิ่งที่พุทธปรัชญาเรียกว่า “ทุกข์” ตามทัศนะของพุทธปรัชญา ความคิดของมนุษย์เป็นปัจจัยสำคัญในการกำหนดพฤติกรรมทางกายทางวาจา ในกรณีที่มีการรับรู้แบบอวิชา สิ่งตามมาก็คือ ตัณหา อุปาทาน สิ่งเหล่านี้เกิดขึ้นกับจิตทำให้จิต

\* “ธรรมทั้งหลายมีใจเป็นหัวหน้า มีใจประเสริฐที่สุด สำเร็จแล้วแต่ใจ” (ขุ.ธ.

เศร้าหมอง (อาสวะ) และอาสวะนี้เองก็กลับไปเป็นสาเหตุของอวิชชา กระบวนการฝ่ายอวิชชา ทำให้เกิดภพชาติ (พฤติกรรม) อันไม่น่าพึงพอใจในปัจจุบันและในที่สุดก็นำไปสู่ผล (วิบาก) ที่เรียกว่าทุกข์ เช่น ชรามรณะ ความโศกเศร้า เสียใจ (ทุกข์โทมนัส) เป็นต้น พุทธปรัชญาถือว่า ความทุกข์ และความสุข (ทางกาย) เกิดขึ้นมนุษย์ทุกคน แต่ระหว่างปุถุชนผู้มีได้เรียนรู้ (ยังมี อวิชชา) กับ อริยบุคคลผู้มีได้เรียนรู้แล้ว (ขจัดอวิชชาได้แล้ว) จะมีผลแตกต่างกัน

ภิกษุทั้งหลาย ปุถุชนผู้มีได้เรียนรู้ ถูกทุกข์เวทนากระทบเข้าแล้ว ย่อมโศกเศร้า คร่ำครวญ ร่ำไห้รำพัน ตีอกร้องไห้ หลงไหลพันเพื่อนไป ย่อมเสวยเวทนาทั้ง ๒ อย่างคือเวทนาทางกาย และเวทนาทางใจ . . .

ภิกษุทั้งหลาย ฝ่ายอริยบุคคลผู้มีได้เรียนรู้ ถูกทุกข์เวทนากระทบเข้าแล้ว ย่อมไม่เศร้าโศก ไม่คร่ำครวญ ไม่รำพัน ไม่ตีอกร้องไห้ ไม่หลงไหลพันเพื่อน เขอย่อมเสวย เวทนาทางกาย อย่างเดียว ไม่เสวยเวทนาทางใจ . . .<sup>๑๘๔</sup>

ข้อความนี้แสดงให้เห็นว่า สถานการณ์ที่เกิดขึ้นกับพระอริยะหรือพระอรหันต์ แตกต่างจากปุถุชนเพราะการรับรู้ความจริงเป็นสิ่งสำคัญ ผู้เรียนรู้แล้วหมายถึงพระอรหันต์ผู้เข้าใจ โลกอย่างแจ่มแจ้ง ผู้รับรู้โลกตามความเป็นจริง การรับรู้โลกตามความเป็นจริงที่เกิดขึ้นในระดับ การบรรลุธรรมนั้นเป็นกลไกสำคัญที่ทำให้อริยะกับคนสามัญมีชีวิตแตกต่างกันทั้งในระดับจิตใจ และพฤติกรรม

นอกจากนี้ ความไม่รู้จะนำไปสู่สถานการณ์อันไม่น่าปรารถนาในทาง จริยธรรมด้วยเพราะอวิชชาจะทำให้เกิดสังขาร (เจตนา) ที่เป็นกุศล (บุญญาภิสังขาร) ฝ่ายอกุศล (อบุญญาภิสังขาร) ในระดับกามาวจรและรูปาวจร หรือ กุศลเจตนาฝ่ายอรูปาวจร (อนัญญาภิสังขาร) เนื่องจากเจตนาหรือใจกำหนดการกระทำทางวาจาและการกระทำทางกาย เมื่อจิต ประกอบด้วยกุศล การคิด วาจา และพฤติกรรมก็เป็นไปในทางที่ดี (สุจริต) ถ้าจิตใจประกอบด้วย อกุศล การคิด วาจาและพฤติกรรมก็เป็นไปในทางที่เป็นอกุศล (ทุจริต) การที่พระพุทธเจ้าทรงให้ กฎเกณฑ์บางอย่างในการตัดสินใจเชื่อแก่ชาวกาลามะและพวกพราหมณ์คฤบดีในหมู่บ้าน สาลาซึ่งยังไม่ได้ยึดเหนี่ยวคำสอนของศาสดาคนใดคนหนึ่งโดยเฉพาะเพื่อใช้สำหรับเป็น

<sup>๑๘๔</sup> ตี.สพ. ๑๘/๓๖๕-๓๖๒.

แนวทางดำเนินชีวิตในกาลามสูตรและอปถมสูตรชี้แจงโดยนัยว่า พุทธศาสนาเป็นห่วงในเรื่องความเชื่อที่มนุษย์ทั่วไปจะยอมรับนับถือ ความห่วงใยนี้จะมาจากความเชื่อที่ว่ามนุษย์จำเป็นต้องดำรงอยู่ด้วยความเชื่อบางอย่างและความเชื่ออันนั้นจะมีอิทธิพลต่อการดำรงชีวิต ถ้าความเชื่อที่รับมาเป็นความเชื่อที่ชอบ ก็จะส่งผลให้เกิดพฤติกรรมหรือการกระทำที่ถูกต้อง (กายสุจริต วชิสุจริต) ความสงบใจก็จะตามมา แต่ถ้าความเชื่อไม่ถูกต้องก็จะนำไปสู่การกระทำที่ไม่ถูกต้อง ผลก็คือความไม่สงบภายในใจ ตรงนี้อาจถือว่าเป็นความห่วงใยต่อการกระทำทางจริยธรรมของมนุษย์ในสังคม

มีเหตุผลที่พุทธปรัชญาจะห่วงใยต่อจริยธรรมของคนในสังคม เพราะจริยธรรม (ศีล) เป็นเบื้องต้นของการบรรลุนิพพาน (การดับทุกข์) ภายในระบบความคิดของพุทธปรัชญา ศีล สมาธิ และปัญญาเกี่ยวเนื่องกันและกัน ศีลซึ่งศึกษาปฏิบัติแล้วจะก่อกุศลแก่สมาธิ สมาธิซึ่งบำเพ็ญให้มากแล้วจะนำไปสู่ปัญญา และปัญญาเจริญดีแล้วนำไปสู่การดับทุกข์ มรรคมืองค์ ๘ ก็สรุปลงในศีล สมาธิ ปัญญา การพัฒนาศีล สมาธิ ปัญญาเป็นขั้นตอนบรรลุความจริงและโดยการเรียนรู้ความจริงนั้นตามความเป็นจริง การสลัดทุกข์ออกไปจากชีวิตจึงเกิดขึ้นได้ เมื่อพิจารณาถึงตรงนี้เราจะเห็นว่า การได้ความจริงมาเป็นสิ่งสำคัญ เพราะโดยอาศัยความจริงนั้นจึงจะนำตนเองออกจากทุกข์ได้ ความจริงในตัวเองไม่ได้มีคุณค่าอะไร คุณค่าของความจริงอยู่ที่บางอย่างที่ทำให้ความจริงนั้นทำให้เกิดขึ้น ความสำคัญของธรรมหรือความจริงอยู่ที่บทบาทที่ความจริงเหล่านั้นทำให้เกิดขึ้นแก่ชีวิต พระพุทธเจ้าจึงสนใจสั่งสอนความจริง (ธรรม) ที่เปรียบเหมือนแพสำหรับใช้ข้ามแม่น้ำ การรู้ความจริงจะทำให้หลุดพ้นจากทุกข์ได้ การรู้ความจริงจึงเป็นสิ่งที่จะต้องทำให้เกิดขึ้นให้ได้เพราะเราจำเป็นต้องใช้ประโยชน์จากการรู้ความจริงนั้น ถ้าไม่รู้ความจริง ก็ไม่อาจจะใช้ประโยชน์จากความจริงนั้นได้เลย ดังนั้น พุทธปรัชญาจึงไม่ได้วางเฉยต่อการค้นหาความจริง

#### ๔.๒.๔ การสืบสาวความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท

จะเห็นว่า เงื่อนไขความจริงที่อาจเป็นปัญหาในเรื่องการปฏิบัติได้แก่ เงื่อนไขแบบสมนัยระหว่างปรมัตถภาษากับความเป็นจริง เพราะเป็นสิ่งที่ไม่สามารถจะบรรลุได้เพราะข้อจำกัดบางประการของมนุษย์ แต่พุทธปรัชญาเถรวาทก็ไม่ได้คิดว่า เงื่อนไขไม่อาจบรรลุได้โดยสิ้นเชิง จากข้อความที่พระพุทธองค์ตรัสเกี่ยวกับการรู้ปฏิจกสมุุปบาทแสดงนัยว่า การรู้ความจริงเป็นสิ่งที่สามารถเกิดขึ้นได้ ความลรอยกันระหว่างความเชื่อความคิดและ

ความเป็นจริงเป็นสิ่งที่สามารถจะค้นพบได้ด้วยวิธีการอันเหมาะสม เมื่อพุทธปรัชญาวางเงื่อนไขความจริงในลักษณะเช่นนี้ พุทธปรัชญาก็พยายามหาวิธีการเหมาะสมที่จะนำเราไปสู่การบรรลุความจริงนั้นได้ เนื่องจากสัมมาทิฐิเป็นองค์มรรคแรกที่จะนำไปสู่การดับทุกข์ พุทธปรัชญาเถรวาทได้กำหนดปัจจัยที่จะทำให้เกิดสัมมาทิฐิไว้ ๒ อย่างคือ ปรโตโมสะและโยนิโสมนสิการ<sup>๑๘๕</sup> อย่างแรก (ปรโตโมสะ) เป็นปัจจัยภายนอกเริ่มตั้งแต่การได้กัลยาณมิตร การได้ฟังหรือเรียนรู้สิ่งต่าง ๆ จากกัลยาณมิตร อาจตีความได้ว่ากัลยาณมิตรหมายถึงผู้ที่มีความรู้ในเรื่องที่เราต้องการรู้ หรือผู้เชี่ยวชาญในศาสตร์สาขาที่เราต้องการสืบสาวความรู้ คำว่า การได้ศึกษาเล่าเรียนหรือเรียนรู้ “ธรรม” จากกัลยาณมิตรในความหมายกว้างไม่ใช่เฉพาะการศึกษาความรู้ต่อหน้าบุคคลที่เป็นกัลยาณมิตร หากแต่หมายถึงการเรียนรู้โดยผ่านแหล่งข้อมูลต่าง ๆ ด้วย<sup>๑๘๖</sup> ปรโตโมสะ แปลตามตัวหมายถึง เสียงที่มาจากข้างนอก หรือการได้ยินได้ฟังจากภายนอก พุคฺคินเชิงปรัชญาหมายถึงกระบวนการเรียนรู้โดยผ่านภาษา เพราะในทางปรัชญาเชื่อว่าสิ่งต่าง ๆ ปรากฏต่อเราในรูปแบบของภาษา เราไม่สามารถจะเข้าใจสิ่งใดได้ถ้าไม่ถูกสื่อสารผ่านภาษา (หรือจะพูดในภาษาของนักปรัชญาปฏิบัตินิยมอย่างดิวิตี รอร์ดี หรือพัทน์มก็คือ การมีอันตรกิริยา (interaction) กับชุมชน วัฒนธรรมหรือสิ่งแวดล้อม) โดยตีความเช่นนี้ การเข้าใจภาษาจึงเป็นสิ่งสำคัญเบื้องต้นสำหรับการเป็นสัมมาทิฐิ นอกจากนั้น สิ่งสำคัญต่อไปก็คือ องค์ประกอบภายในบุคคล ได้แก่ การไตร่ตรองอย่างละเอียดถี่ถ้วน (โยนิโสมนสิการ) พุคฺคินเชิงปรัชญาค่านี้น่าจะมีความหมายเท่ากับการใช้เหตุผล (reasoning) แต่การใช้เหตุผลตามนัยนี้ไม่ใช่การใช้เหตุผลแบบเป็นการไตร่ตรองภายในล้วน ๆ เพราะเมื่อท่านรวมปัจจัย ๒ ประการเข้าด้วยกันก็น่าจะหมายถึงการใช้เหตุผลบนข้อเท็จจริงที่รับรู้จากภายนอก

ถ้าการรู้ความจริงต้องอาศัยสภาวะจิตใจที่พร้อมสมบูรณ์อย่างอริยบุคคล ซึ่งหมายถึงผู้บรรลุโสดาปัตติมรรคขึ้นไปจนถึงผู้บรรลุอรหันตผล เมื่อพิจารณาถึงขั้นตอนของการบรรลุโสดาปัตติผลแล้วก็พบว่า ทั้งปรโตโมสะและโยนิโสมนสิการก็เป็นเพียงหนึ่งในมรรควิธีเพื่อบรรลุความเป็นพระโสดาบัน จากสองขั้นตอนนี้แล้วก็ต้องผ่านขั้นตอนอื่นอีก กล่าวคือ

<sup>๑๘๕</sup> อง. พุท. ๒๐/๓๗๑

<sup>๑๘๖</sup> พระธรรมปิฎก, พุทธธรรม. หน้า ๖๒๑-๖๒๓.

## สัพปุริสสังเสวะ--สัทธรรมสวณะ--โยนิโสมนสิการ--ธรรมานุธรรมปฏิบัติ\*

พระธรรมปิฎกกล่าวเปรียบเทียบว่า สัพปุริสสังเสวะเท่ากับการมีกัลยาณมิตร สัทธรรมสวณะเท่ากับการมีปรโตโฆสะที่ดี โยนิโสมนสิการเท่ากับการไตร่ตรองธรรมที่ได้ฟังแล้ว และธรรมานุธรรมปฏิบัติเท่ากับการบรรลุธรรม ซึ่งหมายถึง การปฏิบัติธรรม ถูกหลัก แนวทางสู่การบรรลุโศคาปัตติผลนี้บรรจบกันพอดีกับแนวทางผู้มีสมาธิปฏิบัติทางซึ่งเป็นมรรคสู่การดับทุกข์<sup>๑๘๓</sup> ในที่อื่นท่านกล่าวถึงสิกขา ๓ ประการคือ ศีลสิกขา สมาธิสิกขา และปัญญาสิกขาว่าเป็นระบบการปฏิบัติธรรมที่ครอบคลุมมรรคมืองค์ ๘<sup>๑๘๔</sup> ขั้นตอนเหล่านี้ พระพุทธเจ้าตรัสไว้เพื่อเป็นแนวทางในการบรรลุธรรมตามนัยของพุทธศาสนา ลำดับขั้นตอนไปสู่การบรรลุธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงให้ไว้มีลักษณะคล้ายกันคือ เริ่มจากจุดที่ง่ายที่สุดไปหาจุดที่ซับซ้อนขึ้นไป จากสิ่งที่หยาบไปสู่สิ่งที่ละเอียด เริ่มจากองค์ประกอบภายนอกที่เห็นได้โดยทั่วไปสู่องค์ประกอบภายใน การสืบสาวไม่ได้เริ่มต้นจากการกำหนดทฤษฎีอย่างใดอย่างหนึ่งขึ้นมาแล้วใช้ทฤษฎีนั้นตัดสินทั้งหมดที่ตามมา แต่เริ่มจากการเข้าไปมีอันตรกิริยา (interaction) ต่อแหล่งความรู้ และการคิดไตร่ตรองด้วยเหตุผลแล้วนำไปสู่วิถีแห่งการปฏิบัติ การนำไปสู่วิถีแห่งการปฏิบัติ นั้นอาจกล่าวได้ว่าเป็นวิธีตรวจสอบโดยอาศัยประสบการณ์ การเรียกร้องให้ตรวจสอบความเชื่อด้วยประสบการณ์หรือด้วยเหตุผลเชิงปฏิบัติถือว่าเป็นเรื่องปกติที่พบได้ทั่วไปในคำสอนพุทธศาสนา ภายใต้กระบวนการตรวจสอบเช่นนี้ ผลเชิงปฏิบัติที่จะใช้ตรวจสอบก็ต้องเป็นผลเชิงปฏิบัติที่เรียกแบบหยาบ ๆ ว่า “เป็นประโยชน์” กล่าวคือความเชื่อที่ยึดถืออยู่นั้นนำไปสู่ผลเชิงปฏิบัติที่ดีหรือไม่ ในระหว่างที่เราทำการสืบสาวความเชื่อ ดูเหมือนว่าจะไม่มีสิ่งใดที่เราสามารถใช้เป็นเกณฑ์ตัดสินได้ดีไปกว่าผลหรือประสิทธิภาพบางอย่างที่ความเชื่อนั้นทำให้เกิดขึ้น

---

\* ภิกษุทั้งหลาย ธรรม ๔ อย่างเหล่านี้ เจริญแล้ว ทำให้มากแล้ว ย่อมเป็นไป เพื่อประจักษ์แจ้งโศคาปัตติผล . . . เพื่อประจักษ์แจ้งสกทาคามิผล . . . เพื่อประจักษ์แจ้งอนาคามิผล . . . เพื่อประจักษ์แจ้งอรหัตผล ๔ อย่างอะไรบ้าง ได้แก่ สัพปุริสสังเสวะ สัทธรรมสวณะ โยนิโสมนสิการ ธรรมานุธรรมปฏิบัติ (ส.ม. ๑๕/๑๖๓๔-๗)

<sup>๑๘๓</sup> พระธรรมปิฎก, พุทธธรรม. หน้า ๗๒๕-๗๓๐.

<sup>๑๘๔</sup> ม.ม. ๑๒/๕๐๘.

วิธีการที่สนองตอบต่อเป้าหมายทางศาสนาของพุทธปรัชญานั้นมีลักษณะชัดเจนว่าจะต้องเริ่มต้นจากการมีอันตรกิริยา (interaction) กับแหล่งข้อมูล การไตร่ตรองอย่างรอบคอบและการนำไปสู่วิธีการปฏิบัติเพื่อตรวจสอบความเชื่อหรือข้อความที่รับไว้ เป้าหมายที่ตั้งไว้ก็คือ การบรรลุธรรม ซึ่งก็จะมีข้อความชุดหนึ่งบรรยายไว้ว่าสถานะการบรรลุธรรมเป็นอย่างไร การตรวจสอบข้อความที่ยึดถือก็ต้องตรวจสอบกับเป้าหมายของความเชื่อซึ่งกำหนดไว้ชัดเจนแล้วนั้น ดังนั้น ข้อความเชื่อใด ๆ ที่สนองตอบต่อเป้าหมายนั้นย่อมถือได้ว่าเป็นข้อความที่น่าจะรับได้ ความเชื่อใดก่อให้เกิดผลที่ขัดแย้งกับหลักการที่ยึดไว้เป็นเบื้องต้น ก็จะต้องทิ้งไป การตรวจสอบในลักษณะเช่นนี้เป็นการตรวจสอบบทบาทที่ความเชื่อที่เราตรวจสอบนั้นทำให้เกิดขึ้น พุทธปรัชญาเชื่อว่าด้วยหลักเหตุผลเชิงปฏิบัติ เราจะสามารถค้นพบความจริงตามที่ข้อความนั้นยืนยันในที่สุด

สรุปว่า แม้พุทธปรัชญาจะยอมรับว่าความสมนัยกันระหว่างภาษากับความเป็นจริง หรือการรู้ความจริงที่ตรงกับความเป็นจริงเป็นเรื่องยากสำหรับคนธรรมดาทั่วไป แต่ก็เชื่อว่า เราสามารถจะสืบสาวหาความจริงได้ที่ละชั้น ๆ ด้วยวิธีการเชิงปฏิบัติ

#### ๔.๓ เปรียบเทียบพุทธปรัชญาเถรวาทกับทฤษฎีความจริงแบบสมนัย

ดังได้กล่าวมาข้างแล้วว่า การที่พุทธปรัชญาถือว่าความจริงของภาษาระดับสมมติมีการยอมรับของชุมชนเป็นเงื่อนไขของความหมายและความจริง ทำให้ความคิดของพุทธปรัชญาส่วนหนึ่งเข้ากันได้กับทฤษฎีความจริงแบบสมนัย ส่วนที่คล้ายกันนี้ก็จำเป็นต้องได้รับการพิจารณาอย่างถี่ถ้วนเช่นเดียวกันกับที่ได้ทำมาแล้วในส่วนที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีความจริงแบบสมนัย ทั้งนี้เพื่อให้เห็นความเหมือนและความแตกต่างระหว่างทฤษฎีทั้งสองใน

---

\* ความเป็นประโยชน์นี้มองในแง่การทำหน้าที่ที่สัมพันธ์กับเป้าหมายที่กำหนดไว้กล่าวคือ ความเป็นประโยชน์สัมพันธ์กับ “สภาพปัญหา” ที่กำหนด ตามความคิดแบบอุปกรรมนิยมแบบเจมส์และคิวอี้ (ดูบทที่ ๒ ข้อ ๒.๒.๓.๑.๑-๒) โสโลเตอร์เสนอว่า ความหมายของคำว่า “ประโยชน์” ในพุทธปรัชญาก็มีความหมายตามนัยนี้ ผู้เขียนเห็นด้วยกับข้อเสนอนี้ อย่างไรก็ตาม ความคิดนี้ไม่ได้ส่อนัยว่าพุทธปรัชญายอมรับว่าความเป็นประโยชน์เท่ากับความจริง

รายละเอียด ข้อพิจารณาเหล่านี้จะเป็นส่วนสำคัญในการสนับสนุนความคิดของผู้เขียนที่จะเสนอต่อไปในวิทยานิพนธ์นี้

#### ๔.๓.๑ เปรียบเทียบมโนทัศน์เรื่องความจริง

ตามทัศนะของบองซูร์ “ความสหนัยกัน” ไม่ใช่แต่หมายถึง “ความสอดคล้องกันในเรื่องตรรกวิทยา” อย่างเดียวเท่านั้น หากแต่รวมถึงลักษณะอย่างอื่นไว้ด้วย นอกจากนั้นเรายังพบว่า การยอมรับความสอดคล้องของระบบความเชื่อว่าเป็นเกณฑ์ตัดสินความจริงไม่ได้เป็นอย่างเดียวกันกับการยอมรับว่า “เหตุผล” (reason) เป็นพื้นฐาน (foundation) สำหรับการให้เหตุผลสนับสนุนความจริงหรือความรู้ ดังนั้น การยอมรับว่าเหตุผลเป็นพื้นฐานสำคัญของการให้เหตุผลสนับสนุนความจริงจึงแตกต่างจากการยอมรับว่าความสอดคล้อง (ความสหนัย) เป็นเกณฑ์ตัดสินความจริง ทั้งนี้เพราะทฤษฎีความสอดคล้องเป็นทฤษฎีที่ปฏิเสธความคิดแบบพื้นฐานนิยม (foundationalism) และดังได้กล่าวไว้แล้วในบทที่ ๒ ว่า ทฤษฎีความสอดคล้องมีหลายแบบ มีบางทฤษฎีที่ยอมรับว่าความสอดคล้องของระบบความเชื่อไม่จำเป็นจะต้องมีระบบเดียว แต่บางคนถือว่า ระบบที่จริงที่สุดของความเชื่อที่สอดคล้องกันภายในระบบต้องมีเพียงระบบเดียวเท่านั้น ถ้าเป็นระบบความเชื่อที่ใหญ่มากประกอบด้วยระบบย่อย ๆ จำนวนมาก ระบบย่อยของความเชื่อที่สอดคล้องกันนั้นนอกจากจะมีความสอดคล้องกันภายในระบบของตนแล้วจะต้องสอดคล้องกับระบบย่อยอื่น ๆ ของความเชื่อภายในระบบความเชื่อเดียวกันด้วย เฉพาะระบบย่อย ๆ อาจมีระบบที่เป็นจริงได้หลายระบบ แต่เมื่อรวมไว้เป็นระบบเดียวกันจะต้องไม่ขัดแย้งกัน และจะต้องเป็นระบบที่สนับสนุนกัน นักปรัชญาบางคน เช่น บองซูร์ถือว่า ความสหนัย (coherence) เป็นเกณฑ์ตัดสินความจริงเท่านั้น ไม่ใช่ธรรมชาติของความจริง แต่นักปรัชญาบางคนอย่างเช่น บลันชาร์ดถือว่า ความสหนัยเป็นทั้งเกณฑ์ตัดสินความจริงและเป็นตัวความจริง (ดูบทที่ ๒ ข้อ ๒.๒.๒.๒ - ๓)

ชยติลเลเกเห็นว่า พุทธปรัชญาถือว่าความสหนัย หรือ ความสอดคล้องกัน (coherence / consistency) เป็นเกณฑ์ตัดสินความจริง โดยอ้างหลักฐานจากจุฬวิญญูสูตรที่ว่า “เอกํ หิ สจฺจํ น ทฺติยมฺตฺติ. ความจริงมีอย่างเดียวนั้น ความจริงอย่างที่สองไม่มี”<sup>๑๘๕</sup> และจาก

<sup>๑๘๕</sup> จุ.สุ. ๒๕/๔๑๘.



ข้อความในจุฬาสัจจสูตรที่ว่า “น โข เต สนฺธิยิตฺติ ปุริเมเน วา ปจฺฉิมิ ปจฺฉิเมเน วา ปุริมํ” แปลความว่า ข้อความหลังของท่านไม่สอดคล้องกับข้อความแรก หรือข้อความแรกไม่สอดคล้องกับข้อความหลัง<sup>๑๕๐</sup> ชยติลเลเกตีความว่า ข้อความนี้แสดงนัยความคิดของพุทธปรัชญาที่ว่า ความจริงจะต้องสอดคล้องกันเป็นหนึ่งเดียว ไม่ขัดแย้งกันภายในระบบ ตามทัศนะของชยติลเลเก แม้ว่าพุทธปรัชญาจะถือว่า ความจริง คือ ความตรงกันระหว่างข้อความกับความ เป็นจริง แต่ก็ยังถือว่า ความสอดคล้องกันเป็นเกณฑ์ตัดสินความจริง<sup>๑๕๑</sup> ตามการตีความของชยติลเลเก พุทธปรัชญาไม่ต่างจากความคิดของซูร์

ในอรรถกถา ท่านไม่ได้ให้ความกระจ่างใด ๆ เกี่ยวกับคำว่า “เอกํ हि สจฺจํ” บอกแต่เพียงว่า “สัจจะ มีอย่างเดียวได้แก่ นิโรธ และมรรค”<sup>๑๕๒</sup> ส่วนในวิสุทธิมรรค พระพุทธโฆษะกล่าววาท่านกล่าวหมายเอาทั้งสัจจะของความเชื่อ (ทิฏฐิสัจจะ) ทั้งปรมัตถสัจจะ คือ นิพพานและมรรค<sup>๑๕๓</sup> ถ้าจะพิจารณาจากบริบทของพระสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่า “สัจจะมีเพียงอย่างเดียวนั้น ไม่มีสัจจะอย่างที่สอง” โดยปรารภถึงเหล่านักคิดทั้งหลายที่อ้างว่า ความเชื่อของตนเท่านั้นเป็นจริง ส่วนความเชื่อของคนอื่นเท็จ ตามความคิดของผู้เขียน เรื่องนี้สามารถตีความได้ว่า พระพุทธเจ้าน่าจะทรงไม่เห็นด้วยกับการยึดถือที่ว่า ทุกความเชื่อที่ขัดแย้งกันจะเป็นจริงด้วยกันทั้งหมด เพราะเท่ากับปฏิเสธตัวเอง ดังนั้น ถ้าจะมีความเชื่อใด ๆ เป็นจริง ก็จะต้องมีเพียงความเชื่อใดความเชื่อหนึ่งเท่านั้น อย่างไรก็ตาม บาลีที่ว่า “ความจริงมีอย่างเดียวนั้น ไม่มีความจริงชนิดที่สอง” อาจตีความได้โดยไม่เกี่ยวข้องกับเรื่องความสหนัยหรือความไม่สหนัย โดยเฉพาะถ้าพิจารณาตามบริบทของพระสูตร การที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า “ความจริงมีอย่างเดียว” อาจหมายความว่า “บรรดาความเชื่อทั้งหลายที่ขัดแย้งกัน ต้องมีความเชื่อใดความเชื่อหนึ่งเป็นจริง” ซึ่งอาจไม่ใช่เรื่องความสหนัยกันระหว่างความเชื่อ คำว่า เอกํ ในภาษาบาลีจัดอยู่ในประเภทสังขยา (การนับ) จึงอาจหมายถึง “จำนวน” คือ หนึ่งความเชื่อ การขยายความไปถึงเรื่องความสหนัยของความเชื่อนั้นอาจจะเป็นการตีความในระดับการขยายความของผู้ตีความ เพราะในเชิงตรรกวิทยาสามารถจะคิดต่อไปได้ในเชิงเงื่อนไขว่า ถ้าความเชื่อ

<sup>๑๕๐</sup>ม.ม. ๑๒/๓๕๘.

<sup>๑๕๑</sup>K.N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge. pp. 354-355.

<sup>๑๕๒</sup>พ.สุ.อ. ๑/๖/๘๐๗.

<sup>๑๕๓</sup>วิสุทธิ. ๓/๑/๑๖๖-๑๖๗.

มีมากกว่าหนึ่ง และถ้าความเชื่อเหล่านั้นเป็นจริง ก็ต้องถือว่า ความเชื่อเหล่านั้นก็ต้อง สอดคล้องกันเป็นหนึ่งเดียวเพราะพุทธปรัชญาถือว่าความจริงมีเพียงหนึ่ง ถ้าย้อนกลับไปดู การตีความของพระอรหันตศาสดาก็จะพบว่าสามารถตีความได้ทั้งในแง่ที่เกี่ยวข้องกับความจริง ของความเชื่อ (ทิวฐิสัจจะ) ทั้งในแง่ที่ไม่เกี่ยวข้องกับความเชื่อ แต่เป็นการพูดถึงอริยสัจจะ กล่าวคือ นิโรธ และมรรค ดังนั้น การบอกว่า ความจริงมีอย่างเดียว อาจจะหมายความว่า ในบรรดาความเชื่อทั้งหลายที่ขัดแย้งกัน จะต้องมีความเชื่ออย่างหนึ่งเท่านั้นเป็นจริง เช่น ถ้าความเชื่อในเรื่องการหลุดพ้นและทางสู่การหลุดพ้นมีอยู่มากมาย ก็จะมีเพียงความเชื่อเดียว เท่านั้นที่เป็นจริง คำว่า เอก ในที่นี้จึงหมายถึง “จำนวน” หาได้หมายถึง “ความสัมพันธ์กันของ ระบบความเชื่อ” ไม่ อย่างไรก็ตาม คำว่า “สัจจะที่สองไม่มี” (น ทุติยมตฺถิ) ที่ตามหลังมาทำให้ ตีความได้ว่า เมื่อมีความเชื่ออย่างที่สองซึ่งขัดแย้งกับความเชื่อแรก ถ้าความเชื่อแรกเป็นจริง ความเชื่อที่สองก็เป็นเท็จ สมมติว่า A เป็นจริง  $\sim A$  ก็เป็นเท็จ รวมความแล้ว ข้อความที่ว่า “ความจริงมีเพียงอย่างเดียว ความจริงอย่างที่สองไม่มี” เป็นการพูดถึงคุณสมบัติบางอย่างของ ความจริง เป็นการกล่าวถึงความจริงในฐานะที่เป็นประธานว่ามีธรรมชาติอย่างหนึ่ง กล่าวคือ ความจริงต้องเป็นสิ่งที่สอดคล้องกัน

การตีความเช่นนี้ดูเหมือนว่าจะขัดแย้งกับความคิดในกาลามสูตรที่พระพุทธเจ้า ทรงตรัสว่า การอ้างความรู้บนฐานการใช้เหตุผลนั้นไม่ใช่สิ่งที่จะยอมรับได้เสียทีเดียว (มา ตกฺก เหตุ, นยเหตุ) ข้อความที่ปรากฏในกาลามสูตรเป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปว่า พุทธศาสนาปฏิเสธ ความรู้ที่มีฐานมาจากการใช้เหตุผลทั้งแบบนิรนัยและแบบอุปนัย เหตุผลว่าทำไมพุทธปรัชญา จึงปฏิเสธการอ้างความรู้บนฐานของการใช้เหตุผล สมถการ พรหมตา ได้แสดงการตีความไว้ดังนี้

---

\* การยืนยันว่า “ความจริงมีเพียงอย่างเดียวเท่านั้น” ขัดแย้งกับท่าทีของ พุทธปรัชญาต่อความจริงที่ว่า “เราไม่ควรยืนยันอย่างเด็ดขาดไปโดยส่วนเดียวว่า ความเชื่อนี้ เท่านั้นจริง ส่วนความเชื่ออื่นเท็จทั้งสิ้น” หรือไม่ ผู้เขียนคิดว่าไม่ขัดกัน เพราะการยืนยันว่า “ความจริงมีเพียงอย่างเดียว” (เอกํ หิ สจฺจํ) กับการยืนยันว่า “สิ่งนี้เท่านั้นเป็นจริง” (อิทํ เอว สจฺจํ) มีความหมายแตกต่างกัน คำว่า อิทํ เอว สจฺจํ แสดงความคิดแบบ dogmatism ว่า “ต้องความเชื่อนี้เท่านั้น” ส่วนคำว่า “เอกํ หิ สจฺจํ” แสดงความเชื่อที่ว่า “มีสัจจะอย่างเดียว” แต่สัจจะนั้นอาจจะอ้างโดยนาย ก. นาย ข. หรือ นาย ค. หรือของคนอื่น ๆ คนใดคนหนึ่งก็ได้

... การอ้างเหตุผลแบบนิรนัย มีจุดอ่อนตรงที่หากคงความเป็นระบบความคิดที่บริสุทธิ์ ไม่เกี่ยวกับความเป็นไปของโลกทางกายภาพ ความรู้ที่ได้จากระบบความคิดแบบนี้ย่อมมีฐานะเป็นเพียงเกมทางความคิด พุทธศาสนาสนใจโลกแห่งความเป็นจริง ย่อมจะไม่รับความรู้ที่แยกขาดออกไปต่างหากจากโลกกายภาพ สมมติว่า กระบวนการนิรนัยนั้นถูกนำมาประยุกต์เข้ากับโลกแห่งความเป็นจริง ปัญหาที่จะเกิดดังที่ไอน์สไตน์เคยชี้เอาไว้ว่า การใช้เหตุผลแบบนิรนัยจะไม่แม่นยำผิดไม่ได้อีกต่อไป

... การใช้เหตุผลแบบอุปนัย มีจุดอ่อนตรงที่สรุปความที่เป็นสากลและอยู่พ้นจากข้อมูลเฉพาะจำนวนหนึ่งซึ่งเป็นข้อมูลที่จำกัดกาล มีความในพระสูตรหลายแห่งที่พระพุทธเจ้าทรงชี้ให้เห็นจุดอ่อนของการพยายามทำนายความจริงสากลโดยอาศัยข้อมูลเฉพาะ (เช่น ระลึกชาติได้จำนวนหนึ่งก็สรุปว่ามีอดีตชาติที่เที่ยงแท้) เราไม่มีทางมั่นใจได้เลยว่าอนาคตปรากฏการณ์อย่างเดียวกันจะต้องส่งผลเหมือนเดิม อุปนัยจึงเป็นระบบความคิดที่วางอยู่บนพื้นฐานของความเชื่อที่ไม่มีทางหาสิ่งยืนยันให้เกิดความมั่นใจได้อย่างปราศจากข้อสงสัยใด ๆ ได้<sup>๑๕๔</sup>

ไม่ว่าเหตุผลที่สมภาร พรหมทาให้ไว้จะเป็นที่ยอมรับหรือไม่ก็ตาม สิ่งที่เราไม่อาจปฏิเสธได้คือ กาลามสูตรชี้ให้เห็นว่า ตามทัศนะพุทธปรัชญา การอ้างความรู้หรือความจริงบนฐานการใช้เหตุผลมีจุดบกพร่องที่ไม่อาจไว้วางใจได้ การตีความที่ว่าพุทธปรัชญาปฏิเสธการอ้างความรู้บนฐานของเหตุผล ๒ ประการนี้ก็สอดคล้องกับการค้นคว้าของชยติลเลเก<sup>๑๕๕</sup> การปฏิเสธการอ้างความรู้บนฐานของการใช้เหตุผลไม่เพียงแต่ปรากฏในกาลามสูตรเท่านั้น

---

<sup>๑๕๔</sup> สมภาร พรหมทา, “มนุษย์กับการแสวงหาความรู้ : ข้อเสนอจากพุทธปรัชญาว่าด้วยธรรมชาติและบทบาทของความรู้,” วารสารพุทธศาสนศึกษา ๓ (พฤษภาคม-สิงหาคม 2537), หน้า 11.

<sup>๑๕๕</sup> ชยติลเลเกกล่าวถึงความหมายของ ตกฺก ที่ปรากฏในบาลี (Pali Nikayas) ๒ ประการคือ (๑) การใช้เหตุผลชนิดที่ทฤษฎีซึ่งได้รับการปกป้องหรือการวิเคราะห์ด้วยเหตุผลดังกล่าวนั้นไม่ได้เป็นผลมาจากการใช้เหตุผลอย่างเดียว (๒) การใช้เหตุผลชนิดที่ใช้ในคาดคะเนหรือสร้างทฤษฎีทางอภิปรัชญาขึ้นมาที่เรียกว่า การใช้เหตุผลบริสุทธิ์ (a priori reasoning) ชยติลเลเกกล่าวว่า เมื่อพระพุทธเจ้าตรัสว่า “อย่ายอมรับ (เชื่อ) เพราะอาศัยตรรก” ทรงหมายถึงการใช้เหตุผลอย่างใดอย่างหนึ่งใน ๒ อย่างนี้ (K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 271-272.)

หากยังปรากฏในพรหมชาลสูตรและสันตทกสูตรด้วย ข้อความในกาลามสูตรและพระสูตรดังกล่าวขัดแย้งกันกับข้อความในจุฬวิหิตสูตรหรือไม่ พิจารณาให้ดี เรื่องที่กล่าวถึงในพระสูตรทั้งสองแตกต่างกันอย่างเห็นได้ชัด ในจุฬวิหิตสูตรกล่าวถึง “คุณสมบัติ” อย่างหนึ่งของความจริง กล่าวคือ ความเชื่อที่เป็นจริงต้องสอดคล้องกันเป็นหนึ่งเดียว ส่วนกาลามสูตร พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธตรรกะ (หรือการใช้เหตุผล) ในฐานะที่เป็นหลักการพื้นฐานสำหรับใช้ตัดสินความจริงของความเชื่อ

ปัญหาคือ การที่พุทธปรัชญาปฏิเสธการอ้างความจริงบนพื้นฐานของเหตุผล มีความหมายเท่ากับการปฏิเสธความสันทัยในฐานะที่เป็นเกณฑ์ตัดสินความจริงหรือไม่ สิ่งที่เราอาจจะต้องทำความเข้าใจให้ชัดขึ้นก็คือ การปฏิเสธเหตุผลในฐานะที่เป็นพื้นฐานสำคัญของการได้ความรู้มา กับการยอมรับมโนทัศน์เรื่อง “ความสอดคล้อง” ว่าเป็นเกณฑ์ตัดสินความจริง มีความแตกต่างกัน การปฏิเสธเหตุผลว่าเป็นสิ่งที่ไม่อาจให้ความรู้ได้หรือเราจะอ้างความจริงบนพื้นฐานของการใช้เหตุผลไม่ได้ นั่น อาจตีความได้ว่าพุทธปรัชญาได้กระทำเหมือนนักปรัชญาตะวันตกจำนวนหนึ่งที่ปฏิเสธความคิดแบบพื้นฐานนิยมในการให้เหตุผลสนับสนุนความจริง (หรือ ความรู้) การปฏิเสธเหตุผลในกาลามสูตรจึงเป็นการปฏิเสธความคิดของพวกพื้นฐานนิยมที่ยอมรับว่าเหตุผลเป็นพื้นฐานสำคัญในการได้ความรู้เกี่ยวกับสิ่งต่าง ๆ แต่การยอมรับความสันทัยในฐานะเป็นเกณฑ์ตัดสินความจริงนั้น พึงเข้าใจว่า ความสันทัยไม่ใช่อันเดียวกันกับ “เหตุผล” ที่นักปรัชญาพื้นฐานนิยมอ้างในการยืนยันความรู้ ความสันทัยเป็นอะไรมากกว่าความสอดคล้องทางตรรกวิทยา เพราะว่าความสอดคล้องของความเชื่ออาจไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่แล้วในจิตใจหรือเป็นโครงสร้างที่ถูกให้มา (given) แต่เป็นความสอดคล้องที่ได้จากการที่เรามีอันตรกิริยา (interaction) กับสิ่งแวดล้อมหรือข้อเท็จจริงที่ปรากฏอยู่ในชีวิตประจำวันเมื่อพิจารณาตามนี้ดูเหมือนว่าการปฏิเสธเหตุผลไม่ได้มีความสัมพันธ์ในเชิงตรรกวิทยากับการปฏิเสธการยอมรับความสันทัยของความเชื่อว่าเป็นเกณฑ์ที่สามารถใช้ตัดสินความน่าเชื่อถือของความเชื่อได้

ในกาลามสูตรก็ยังไม่ชัดเจนว่า พุทธปรัชญาปฏิเสธความสอดคล้องในฐานะที่เป็นเกณฑ์ตัดสินความจริงหรือไม่ แม้ว่าจะเป็นที่ชัดเจนว่าพุทธปรัชญาปฏิเสธความน่าเชื่อถือของความรู้ที่อ้างจากการใช้เหตุผลล้วน ๆ และการใช้เหตุผลแบบนิรนัย สิ่งที่เราเห็นชัดเจนโดยทั่วไปในพระสูตรก็คือ ความสอดคล้องทางตรรกวิทยามีฐานะแตกต่างกันกับความจริง พุทธปรัชญาถือว่าความจริงบางอย่างเป็นสิ่งที่ไม่สามารถบรรลุได้โดยอาศัยตรรกะ (อตกกวจรา)

โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ความจริงแห่งปฏิจกสมุปบาทและนิพพาน อย่างไรก็ตาม สิ่งที่เราควรจะเข้าใจ ในที่นี้ก็คือ ปฏิจกสมุปบาทกับนิพพานเป็นความจริงในระดับปรมาตตัสจะ ดังนั้นสิ่งที่เราเห็นได้ ในที่นี้คือ ความจริงมีคุณสมบัติประการหนึ่งคือมีความสอดคล้องกันในเชิงตรรกวิทยา แต่ความสอดคล้องกันทางตรรกวิทยาก็เป็นสิ่งที่มิได้อยู่ต่างหากจากความจริง กาลามสูตรกับ จุฬวิสุทธิสูตรจึงไม่ได้ขัดแย้งกันแต่ประการใด เท่าที่กล่าวมาแสดงให้เห็นว่า ความสอดคล้องกัน ทางตรรกวิทยาไม่อาจถือว่าเป็นเงื่อนไขที่เพียงพอต่อการเป็นจริงของข้อความ โดยเฉพาะ ข้อความในระดับปรมาตตภาษา

ถ้าเรากลับไปพิจารณาความคิดเรื่องสมมติภาษา จะพบว่าความหมายและความจริงของภาษาขึ้นอยู่กับกรยอมรับของชุมชน ในการตีความที่ผ่านมา ตามทัศนะของ พุทธปรัชญา ความสอดคล้องกันทางตรรกวิทยาเป็นเงื่อนไขจำเป็นต่อการเป็นจริงของข้อความ แต่ไม่ใช่เงื่อนไขเพียงพอ อย่างไรก็ตาม เมื่อพูดถึงความจริงในระดับสมมติภาษา พุทธปรัชญา น่าจะยอมรับได้ว่า ความสอดคล้องของความเชื่อจะเป็นความสอดคล้องกันระหว่างความคิด ของปัจเจกกับชุมชน ที่ไม่ใช่โครงสร้างทางตรรกวิทยาหรือเหตุผลที่ถูกกำหนดไว้ล่วงหน้า เป็นเงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอต่อการเป็นจริงของข้อความได้ ความสอดคล้องที่พุทธปรัชญา ยอมรับนี้น่าจะเป็นผลมาจากการมีอันตรกิริยา (interaction) ระหว่างชุมชนในสังคมไม่ใช่ โครงสร้างทางตรรกะหรือระบบเหตุผลที่ถูกกำหนดไว้เรียบร้อยแล้ว การยอมรับว่าความ สอดคล้องกันของความเชื่อเป็นความจริงและใช้เป็นเกณฑ์ตัดสินความจริงได้ในระดับสมมติ สัจจะนี้ไม่ขัดแย้งกันกับความคิดในกาลามสูตรเพราะเป็นคนละเรื่องกัน นอกจากนี้ การปฏิเสธ ความสอดคล้องทางตรรกวิทยาว่าไม่ใช่สิ่งเดียวกันกับความจริงก็เป็นการปฏิเสธในระดับ ปรมาตตัสจะไม่ใช่สมมติสัจจะ

ถ้าที่กล่าวมามีเหตุผลพอ ก็หมายความว่า ความสอดคล้องหรือความสหนัยกัน ของระบบความเชื่อเป็นเงื่อนไขจำเป็นของความจริง แต่ความสอดคล้องหรือความสหนัยกัน ระหว่างความเชื่อไม่อาจถือได้ว่าเป็นความจริง เมื่อเราพูดถึงความจริงในระดับปรมาตตัสจะ เพราะเป็นที่ชัดเจนว่าความจริงบางประการเป็นคนละอย่างกันกับความสอดคล้องของระบบ ตรรกหรือความเชื่อ แต่อาจถือได้ว่า ความสอดคล้องกันของระบบความเชื่อเป็นธรรมชาติ อย่างหนึ่งของความจริงเมื่อเราพูดถึงความจริงในระดับสมมติสัจจะหรือความจริงของสมมติ ภาษา และความสอดคล้องนี้หมายถึงความสอดคล้องของระบบความเชื่อที่เกิดจากการยอมรับ

ของชุมชนผู้ใช้ภาษาไม่ใช่ความสอดคล้องของระบบความคิดซึ่งเป็น โครงสร้างทางตรรกะ ที่ถูกให้มา



#### ๔.๓.๒ เปรียบเทียบเรื่องเกณฑ์ตัดสินความจริง

เรื่องนี้เราได้พิจารณากันมาแล้วโดยละเอียดในบทที่ ๓ (ดูข้อ ๓.๓.๒) จึงไม่ขอกล่าวถึงอีก สิ่งที่น่าสนใจจะแสดงให้เห็นในที่นี้คือ แม้ว่าความสอดคล้องกันของระบบความเชื่อเป็นสิ่งที่พุทธปรัชญาอาจยอมรับได้ในฐานะเกณฑ์ตัดสินความจริง แต่ไม่ปรากฏชัดเจนว่าพุทธปรัชญาได้เรียกร้องให้ใช้เกณฑ์ความสอดคล้องนี้อย่างจริงจัง ข้อสรุปที่ได้มาเกี่ยวกับเรื่องนี้เป็นการตีความจากสิ่งที่ซ่อนอยู่ในบางพระสูตร การยอมรับเรื่องนี้ที่เ็นเหมือนการยอมรับความสอดคล้องของบองซัวร์หรือของบลันชาร์ดหรือไม่ ในเรื่องนี้แทบจะเปรียบเทียบข้อถกเถียงกันไม่ได้เลยเพราะข้อมูลที่ปรากฏในพุทธปรัชญามีน้อยเกินไป แม้แต่ความหมายของคำว่า “ความสอดคล้อง” ก็ไม่ได้มีการกล่าวไว้ในพุทธปรัชญา บลันชาร์ดได้พยายามแสดงว่าความสอดคล้องที่มีอยู่ในจิตเมื่อพัฒนาถึงที่สุด ก็เป็นความสอดคล้องที่เป็นหนึ่งเดียวกันกับความจริง ตามความคิดนี้ ดูเหมือนว่าความสอดคล้องจะเป็น a priori ก็คือเป็นสิ่งที่มียู่แล้วในจิต พุทธปรัชญาแม้จะยอมรับว่าความสอดคล้องเป็นเงื่อนไขจำเป็น แต่ก็ไม่ต้องการใช้เกณฑ์ความสอดคล้องนี้นำไปเกณฑ์ที่เด็ดขาดตายตัวในการตัดสินความจริงอย่างที่เรพบในความคิดของบองซัวร์และบลันชาร์ด เราจะเห็นว่า การยอมรับเงื่อนไขนี้เป็นเกณฑ์ตัดสินความจริงถูกโจมตีในทำนองว่าทำให้ความเชื่อทุกอย่างกลายเป็นความจริงไปหมด นั่นคืออะไรที่สอดคล้องอย่างสงสัยไม่ได้ก็ถือว่าเป็นความจริง นอกจากนี้ ยังถูกโจมตีว่าไม่สนใจข้อเท็จจริง หรือถูกโจมตีในทำนองว่า ความสอดคล้องของระบบความคิดจะเปลี่ยนแปลงได้เพราะผลกระทบจากข้อเท็จจริงภายนอก แต่ก็มีความเป็นไปได้มากที่จะไม่มีการเปลี่ยนแปลงใด ๆ เกิดขึ้น เพราะสหณันนิยมถือว่า การเปลี่ยนแปลงใด ๆ ที่เกิดขึ้นจะต้องไม่ทำลายองค์ประกอบส่วนใหญ่ของระบบที่ยึดถือกันอยู่ เรื่องนี้จะเป็นเหตุผลเดียวกันที่ทำให้พุทธปรัชญาไม่ให้ความสำคัญกับความสอดคล้องในฐานะเป็นเกณฑ์ตัดสินความจริงหรือไม่ เป็นเรื่องที่เราหาหลักฐานยืนยันไม่ได้

ถ้าการตีความเรื่องวิภังชวาทและเอกังสวาทของผู้เขียนในบทที่ ๓ เป็นจริงก็หมายความว่า พุทธปรัชญาไม่ต้องการวางหลักการใด ๆ ที่อยู่นอกข้อเท็จจริงเชิงประจักษ์ การเตือนให้ระมัดระวังการยืนยันเด็ดขาดลงไปเพียงแง่ใดแง่เดียวทั้งที่ยังไม่ทำการสืบสาว

ข้อเท็จจริงด้วยตนเอง การถือว่าปรโตโมสะและโยนิโสมนสิการเป็นขั้นตอนหนึ่งที่จะนำไปสู่สัมมาทิฐิ และการถือว่าการลงมือปฏิบัติให้เหมาะสมกับข้อธรรมที่รับไว้ (ธัมมานุชัมมปฏิบัติ) เป็นกระบวนการต่อเนื่องที่จะทำให้เกิดญาณทัสสนะ น่าจะสะท้อนความคิดได้ว่า พุทธปรัชญาเถรวาทไม่ได้สนใจเพียงการไตร่ตรองล้วน ๆ หากแต่ยังต้องมีการลงมือกระทำ ข้อนี้ น่าจะเปรียบได้กับการให้ความสำคัญในเหตุผลเชิงปฏิบัติของพวกปฏิบัตินิยม การที่จะสรุปว่า ความคิดใดน่าเชื่อถือหรือไม่ ต้องไม่ใช่เพียงเพราะตั้งสมมติฐานหรือคิดเอาว่าจะเป็นอย่างนั้น อย่างนี้ การสรุปเกี่ยวกับหลักการสากลใด ๆ จำต้องอาศัยผลของการมีส่วนร่วมในรูปแบบการดำเนินชีวิต การเข้าไปอยู่ในวิถีชีวิตแบบที่ต้องการศึกษา ไม่ใช่ศึกษาจากภายนอกแล้ววางทฤษฎีที่ครอบคลุมได้ทุกอย่าง นักปรัชญาสหทัยนิยมรุ่นใหม่อย่างเช่นบองซูร์พยายามปรับปรุงหลักการใหม่โดยยอมรับเงื่อนไขการสังเกตเข้าเป็นส่วนหนึ่งของวิธีการ ได้ความสอดคล้องมาก็อาจถือได้ว่าเขาพยายามที่จะทำให้ความสอดคล้องทางตรรกวิทยาไม่อยู่เลยของเท็จจริงที่สามารถประจักษ์ได้ เขายอมรับความสอดคล้องที่แก้ไขปรับปรุงได้และอ่อนไหวต่อข้อเท็จจริง แต่ไม่อาจจะกล่าวได้ว่า ความคิดของพุทธปรัชญาเข้ากันได้กับความคิดของบองซูร์ พุทธปรัชญาอาจจะบอกว่าความจริงจำเป็นต้องมีความสอดคล้องกัน แต่ก็ไม่เคยบอกอย่างตรงไปตรงมาว่า ในการตัดสินความจริงจะต้องใช้เกณฑ์ “ความสอดคล้อง”

แม้พุทธปรัชญาจะเหมือนกันกับบองซูร์แต่ก็ไม่อาจกล่าวได้ว่าทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเป็นทฤษฎีความจริงแบบสหทัย ยิ่งกว่านั้น ทฤษฎีความจริงของบองซูร์ไม่ใช่ทฤษฎีความจริงแบบสหทัยแต่เป็นทฤษฎีความจริงแบบสมนัย ทฤษฎีสหทัยนิยมที่บองซูร์ยอมรับเป็นทฤษฎีการให้เหตุผลสนับสนุนความจริง (theory of justification) แต่ถ้าเราถือว่าทฤษฎีความจริงจะต้องให้ทั้งคำนิยามความจริงและเกณฑ์ตัดสินความจริง พุทธปรัชญาเองก็ไม่ได้ถือว่าความสหทัยเป็นเกณฑ์ตัดสินความจริงที่ใช้ได้อย่างสิ้นเชิง จึงอาจสรุปได้ว่า แม้พุทธปรัชญายอมรับเกณฑ์ตัดสินความจริงแบบสหทัยว่าเป็นเกณฑ์ตัดสินความจริงและคำนิยามความจริงที่ใช้ได้ในระดับสมมติภาษาหรือสมมติตั้งจะ แต่ไม่ถือว่าความสหทัยเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอต่อการเป็นจริงของข้อความในระดับปรมาตตัสจะ ดังนั้น การจัดพุทธปรัชญาว่าเป็นทฤษฎีความจริงแบบสหทัย หรือการกล่าวว่า ความสอดคล้องทางตรรกวิทยาเป็นเกณฑ์ตัดสินความจริงที่พุทธปรัชญายอมรับได้ ล้วนแต่ทำไม่ได้อย่างสนิทใจ เพราะพุทธปรัชญามีความคิดบางส่วนที่ไปกันไม่ได้กับทฤษฎีความจริงแบบสหทัย ยิ่งกว่านั้น ถ้าพิจารณาจากความคิดที่ว่า สมมติภาษาไม่ได้บ่งชี้ความจริงตามสภาวะ ความสอดคล้องของข้อความใช้เป็น

เกณฑ์ตัดสินความจริงของสมมติภาษานั้น ก็จะเห็นว่าพุทธปรัชญาให้ความสำคัญต่อเกณฑ์ การตัดสินความจริงแบบสहनัยน้อยมากทีเดียว

#### ๔.๔ เปรียบเทียบทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท กับทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยม

โดยภาพรวม ดูเหมือนพุทธปรัชญาเถรวาทจะเข้ากันได้ดีกับทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยม นับแต่มนทัศน์เรื่องความเป็นจริง การเห็นข้อแตกต่างระหว่างมนทัศน์ (บัญญัติ) กับสัจภาวะที่เป็นกระบวนการก่อนบัญญัติ การเป็นอุปกรณ์นิยมหรือหน้าที่นิยมเกี่ยวกับความจริง และการให้ความสำคัญกับ “เหตุผลเชิงปฏิบัติ” ในการพิจารณาว่าความเชื่อใด น่ายอมรับหรือไม่ แต่หากจะเปรียบเทียบโดยละเอียดการเป็นปฏิบัตินิยมในพุทธปรัชญาเถรวาทกับปฏิบัตินิยมอันเป็นต้นแบบของปรัชญาตะวันตกก็จะพบว่ามีความแตกต่างกันอยู่พอสมควร โดยเฉพาะมนทัศน์เรื่องความจริง

##### ๔.๔.๑ เปรียบเทียบมนทัศน์เรื่องความจริง

ดังได้กล่าวไว้แล้วว่า การเป็นอสารัตถนิยมเกี่ยวกับความจริงของพุทธปรัชญาเถรวาทกับความคิดของวิลเลียม เจมส์ คล้ายกันในประเด็นที่ว่า ความเป็นจริงไม่ได้สำเร็จรูปมาจากสิ่งภายนอกซึ่งไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของประสบการณ์มนุษย์และมนุษย์ก็มีส่วนในการจัดรูปความเป็นจริง อย่างไรก็ตาม ประเด็นนี้ไม่ได้นำไปสู่ข้อสรุปที่เหมือนกันในมนทัศน์เรื่องความจริง เจมส์ไม่ได้ปฏิเสธคำกล่าวที่ว่า “ความจริง หมายถึง การที่ความเชื่อ (มโนคติ ภาษา หรือข้อความ) ตรงกันกับความเป็นจริง” แต่ในความคิดของเขา การตรงกันไม่ใช่ “การลอกแบบความเป็นจริง” แต่หมายถึง การไม่มีเครื่องบ่งชี้ว่าความเชื่อของเราขัดแย้งกับความเป็นจริง สิ่งที่จะแสดงให้เห็นทราบว่าคุณคิดไม่ขัดแย้งกับความเป็นจริง (กล่าวในความหมายที่รวบรัดที่สุด) ได้แก่ “ความเป็นประโยชน์” ที่ความเชื่อนั้น ๆ ทำให้เกิดขึ้นในประสบการณ์ ปัญหาของเจมส์อยู่ที่เขาสรุปว่า ความจริงเท่ากับความเป็นประโยชน์และความเป็นประโยชน์เท่ากับความจริง “ความจริงไม่ได้แยกกันกับสิ่งที่เป็นความดี แต่เป็นส่วนหนึ่งของสิ่งที่ดี เป็นสิ่งที่ร่วมกันกับความเป็นประโยชน์” ในเรื่องนี้ ไม่มีพระสูตรใดบ่งชี้อย่างชัดเจนว่า พุทธปรัชญายอมรับความจริงว่าเป็นสิ่งเดียวกันกับความเป็นประโยชน์ แม้จะยอมรับว่า ความจริงมีผลในลักษณะที่



เป็นประโยชน์ต่อผู้ปฏิบัติอย่างเหมาะสมต่อความจริงนั้น ๆ ดังที่ได้กล่าวไปแล้ว แต่ความเป็นประโยชน์ดังกล่าวเป็นผลที่บังเกิดขึ้นโดยอาศัยเงื่อนไขการปฏิบัติ ดังนั้น จึงไม่อาจกล่าวได้ว่าความจริงเท่ากับความเป็นประโยชน์ นี่เป็นข้อแตกต่างที่ชัดเจนระหว่างพุทธปรัชญากับปฏิบัตินิยมแบบเจมส์ และแน่นอนที่สุดย่อมแตกต่างจากความคิดของรอรัตีด้วยเพราะรอรัตีคิดว่า “ความจริง” ไม่ได้หมายถึง “ความสมนัยกัน” ระหว่างความเชื่อกับความเป็นจริง เพราะไม่มีสิ่งใด ๆ จะให้ความเชื่อไปตรงนอกจากความสอดคล้องกับระบบภาษาระบบใดระบบหนึ่งเท่านั้น คำว่า “ความจริง” เป็นเพียงภาษาที่แสดงความเห็นด้วย และไม่ได้มีความหมายในเชิงการอธิบาย ยิ่งกว่านั้น ไม่มีภาษาใดชี้แสดงความจริงหรือความเท็จได้มากน้อยกว่ากัน ความจริงและความเท็จสัมพันธ์กับความเป็นประโยชน์หรือไม่เป็นประโยชน์เท่านั้น แต่เราจะเห็นว่าพุทธปรัชญาเถรวาทไม่ได้ปฏิเสธเสียทีเดียวว่าภาษาจะไม่ได้ชี้แสดงความจริง การให้ความสำคัญกับปรโตโมสะในฐานะที่เป็นองค์ประกอบของการเป็นสัมมาทิฐิ และการถือว่า ความเชื่อวิชาญทางนิรุกติศาสตร์ (นิรุกติปฏิบัติสัมภิตา) เป็นคุณสมบัติสำคัญประการหนึ่งของพระอรหันต์ ล้วนแต่ชี้แสดงว่าภาษาก็เป็นปัจจัยหนึ่งที่ทำให้เราสามารถบรรลุความเชื่อที่ถูกต้องได้ ดังนั้น แม้จะไม่ได้ถือว่าภาษาสื่อแสดงความจริงได้อย่างถูกต้องสมบูรณ์ แต่ก็ไม่ได้ถือว่าภาษาไม่ชี้แสดงอะไรเลย

ส่วนทัศนะของเพิร์ชและดิวิตีแตกต่างออกไปจากเจมส์ เพิร์ชบอกว่า ความจริงที่เขาพูดถึงหมายถึงความถึงความจริงที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อไม่ใช่ความจริงในเชิงอภิปรัชญา และความจริงตามทัศนะของเขาได้แก่ “ความเห็น” ที่ผู้สืบสาวทุกคนจะต้องยอมรับร่วมกัน เมื่อพวกเขาได้ทำการสืบสาวจนถึงที่สุด คำกล่าวนี้ถูกตีความไปเป็น ๒ ความหมาย คือ (๑) หมายถึง ความเห็นที่ตรงกันกับความเป็นจริง หรือ (๒) หมายถึง ความเห็นที่ยอมรับร่วมกันอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้แต่ไม่ได้หมายถึงการตรงกับความเป็นจริง ถ้าเป็นอย่างแรก ก็คงปฏิเสธไม่ได้ว่าพุทธปรัชญาก็เห็นอย่างนั้นเหมือนกัน แต่ “ความเห็นที่ทุกคนต้องยอมรับร่วมกัน” ก็ไม่ได้หมายความว่าตรงกับความจริง ดิวิตีชี้ให้เห็นว่า การยอมรับร่วมกันไม่ได้เกิดขึ้นเพราะการที่ความเชื่อนั้นตรงกับความเป็นจริง การยอมรับเกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขบางประการ กล่าวคือ การมีข้อเท็จจริงในขณะนั้น ๆ รองรับ การยอมรับก็เกิดขึ้นอย่างมีเงื่อนไขคือ รับเพื่อเป็นจุดตั้งต้นสำหรับการสืบสาวต่อไป จนกว่าจะถึงความจริงในระดับอุดมคติ การยอมรับดังกล่าวจึงเกิดขึ้นเพราะว่าข้อความหรือความเชื่อดังกล่าวมีประโยชน์หรือสามารถจะนำไปสู่การอนุมานความรู้ใหม่ ๆ มา ถ้าการยอมรับร่วมกันของชุมชนตามทัศนะของเพิร์ชมีความหมายอย่าง

ที่กล่าวมา พุทธปรัชญาเถรวาทย่อมแตกต่างจากเพิร์ชแน่นอน สิ่งที่ทุกคนยอมรับร่วมกันในพุทธปรัชญาเป็นความจริงในระดับสมมติสังขะ ส่วนความจริงในอีกระดับหนึ่ง (ปรมาตตสังขะ) เป็นจริงเพราะมีสังขภาวะรองรับ ไม่ขึ้นอยู่กับ การยอมรับของชุมชน

สมมติว่าเราตีความตามนัยแรก ความเห็นร่วมกันของชุมชน หมายถึง ความเห็นที่ตรงกันกับความเป็นจริง (ซึ่งเพิร์ชบอกว่าเป็นอุดมคติที่คาดหวังว่าการสืบสาวจะพาเราไปถึงในที่สุด) มโนทัศน์ของคำว่า “ความจริง” ตามทัศนะของเพิร์ชก็ไม่แตกต่างจากความจริงตามทัศนะของนักปรัชญาที่สนับสนุนทฤษฎีความจริงแบบสมนัย พุทธปรัชญาเถรวาทย่อมจะยอมรับมโนทัศน์ความจริงในลักษณะนี้ได้ ปัญหาที่ไม่กระจ่างคือ คำว่า “ตรงกัน” ในที่นี้หมายความว่าอย่างไร เพราะทัศนะเรื่องความเป็นจริง (reality) ของเพิร์ชไม่ชัดเจนพอที่จะเปรียบเทียบให้เห็นได้ เพิร์ชบอกว่า สิ่งที่ถูกกล่าวถึงในความคิดเห็นที่ชุมชนต้องยอมรับร่วมกัน คือความเป็นจริง (the real) เขายอมรับว่ามีความเป็นจริงที่อยู่นอกเหนือประสาทสัมผัสของมนุษย์ มีผลต่อประสาทสัมผัสของมนุษย์ เป็นสัญญาณที่จะต้องมีการตีความ เพิร์ชยอมรับว่า มีความเป็นจริงภายนอก และมีการตีความความเป็นจริงตามอุปนิสัยเบื้องหลังของผู้ตีความ โดยผ่านคุณสมบัติบางอย่างที่มีสาเหตุโดยตรงจากความเป็นจริงภายนอก แต่ไม่ได้แสดงให้เห็นว่าความเป็นจริงที่ถูกกล่าวถึงในความคิดเห็นที่ทุกคนเห็นร่วมกันนั้นคืออะไรแน่ อย่างไรก็ตาม ถ้าจะพูดถึงมโนทัศน์ของความจริงในทัศนะของปฏิบัตินิยมเปรียบเทียบกับมโนทัศน์ความจริงตามทัศนะของพุทธปรัชญา ก็อาจกล่าวได้ว่า ความคิดของพุทธปรัชญามีแนวโน้มที่จะไปด้วยกันได้กับความคิดของเพิร์ชมากกว่า

ในบรรดานักปรัชญาที่ผู้เขียนจัดไว้ในกลุ่มปฏิบัตินิยม พัทธน์เป็นคนหนึ่งที่รับมาทั้งความคิดของเพิร์ช เจมส์และดิวิตี เมื่อรวมกับความคิดของค้ำนททำให้พัธน์มีแนวโน้มที่จะเห็นด้วยกับเพิร์ชมากกว่าใครในเรื่องความจริง ดังนั้น เขาจึงไม่ได้เป็นปฏิบัตินิยมแบบสุดขั้วเหมือนรอร์ดี พัทธน์ใช้คำว่า สังนิยมแบบภายใน (internal realism) เรียกความคิดตัวเอง หรือบางครั้งก็เรียกว่า สังนิยมแบบปฏิบัตินิยม (pragmatic realism) เขากล่าวว่า สังนิยมแบบภายในถือว่า ในการมีความรู้ เราต้องรับประสบการณ์บางจากภายนอกเข้ามา (inputs) ความรู้ไม่ได้เป็นแต่เพียงความสอดคล้องกันภายในโดยไม่มีสิ่งภายนอกใด ๆ เข้ามำหนด และสิ่งที่รับเข้ำนั้นก็ไม่ใช่สิ่งที่ดำรงอยู่ด้วยตัวมันเอง ไม่ถูกกำหนดรูปแบบโดยมโนทัศน์ของเรา หรือสิ่งภายนอกที่มีคำบรรยายที่ถูกต้องเพียงคำบรรยายเดียว (one-true theory) เป็นอิสระจากการ

เลือกในเชิงมโนทัศน์ทั้งปวง ความจริงจึงเป็นความสอดคล้องภายในระหว่างภาษากับความเป็นจริงที่ผ่านการจัดรูปของมโนทัศน์ หรือการเข้าคู่กันได้อย่างเหมาะสมที่สุดระหว่างภาษากับความเป็นจริงภายในมโนทัศน์<sup>๑๕๔</sup> พัทธน์บอกว่า ความคิดแบบสัญนิยมภายในนี้ปรากฏในข้อเสนอของคานท์ ซึ่งตามทัศนะของคานท์นั้น คุณสมบัติทุกชนิดที่เราพูดถึงเป็นระดับทฤษฎี เมื่อเราพูดถึงสิ่ง สิ่งที่เราพูดถึงเป็นผลกระทบทที่สิ่งนั้นทำให้เกิดขึ้นกับเราในทางใดทางหนึ่งไม่ใช่การบรรยายสิ่งที่เ็นอยู่ตามที่มันเป็น เราจึงไม่อาจตั้งข้อสมมติฐานเกี่ยวกับความเหมือนกันระหว่างมโนคติกับความเป็นจริง มโนคติเกี่ยวกับสิ่งไม่ได้ลอกแบบสิ่งที่เป็นอิสระจากจิต<sup>๑๕๖</sup> คานท์ไม่ได้ปฏิเสธการพูดว่า ความจริงคือความสมนัยกัน สำหรับเขา ความจริงหมายถึงความสมนัยระหว่างการตัดสินใจกับสิ่งที่การตัดสินใจบ่งถึง แต่พัทธน์บอกว่านั้นเป็นเพียงคำพูด ความสมนัยในที่นี้ไม่ได้หมายถึงความสมนัยตามนัยของสมรูปนิยม เพราะว่าสิ่งเชิงประจักษ์ที่เราพูดถึงเป็นความเป็นจริงสำหรับตัวเรา (reality for-us) ส่วนความเป็นจริงที่มีอยู่ด้วยตัวมันเอง (reality in-itself) เป็นสิ่งที่เราไม่อาจพูดถึงได้ เราไม่สามารถจะกล่าวว่าเป็นจริงสำหรับตัวเราตรงกับความเป็นจริงในตัวมันเองแบบตัวต่อตัว<sup>๑๕๗</sup> ดังนั้น ตามทัศนะของพัทธน์ การจะพูดว่า อะไรสมนัยกับอะไรได้นั้นจึงพูดถึงได้แต่ในกรอบ โครงสร้างมโนทัศน์ของผู้ใช้ภาษาเท่านั้น และความจริงก็คือ การเข้ากันได้อย่างเหมาะสมระหว่างสัญญาะกับสิ่งที่เราใช้สัญญาะอ้างอิง ไม่ใช่ความสมนัยกันจากมุมมองภายนอก บางครั้ง พัทธน์ก็พูดว่าเขาไม่ได้ปฏิเสธความเป็นจริงที่ดำรงอยู่ในตัวมันเองที่จะมาตรงกับความคิด สิ่งซึ่งความรู้ในอุดมคติของเราจะเป็นการลอกแบบ แต่ที่แตกต่างจากความคิดของสัญนิยมโดยทั่วไปคือ สัญนิยมแบบภายในยอมรับความแตกต่างระหว่างการเชื่อว่าสิ่งนั้นเป็นกับสิ่งที่เป็น ยอมรับว่ามีความแตกต่างระหว่างสิ่งที่เราคิดว่าถูกต้องกับความถูกต้องจริง ๆ<sup>๑๕๘</sup> ความคิดของพัทธน์เกือบจะไปด้วยกันได้กับความคิดของพุทธปรัชญาในแง่ที่ยอมรับว่า ความจริงต้องเป็นความสอดคล้องและเหมาะสมกันระหว่างภาษากับความเป็นจริงภายในกรอบ โครงสร้างมโนทัศน์ของผู้ใช้ภาษาหรือความสมนัยตามนัยของคานท์ แต่ความเป็นจริงภายในกรอบ โครงสร้างของมโนทัศน์พัทธน์ที่ถือตามคานท์นั้นแตกต่างจากความเป็นจริงภายในกรอบของมโนทัศน์ตามนัยของเจมส์ พัทธน์แม้จะ

<sup>๑๕๔</sup>Hilary Putnam, *Truth, Reason, and History*. pp. 54-55.

<sup>๑๕๖</sup>Ibid., pp. 60-61.

<sup>๑๕๗</sup>Ibid., pp. 62-63.

<sup>๑๕๘</sup>Hilary Putnam, "Why There isn't a Ready-Made World," pp. 46-47.

เคยพูดถึงโดยใช้คำว่า noumenal sensations เขาก็กล่าวเพียงว่าสิ่งนี้ได้ผ่านการจัดรูปของมโนทัศน์ แต่ไม่ได้บอกว่าความเป็นจริงนี้เป็นประสบการณ์บริสุทธิ์อย่างที่เจมส์พูดหรือไม่<sup>๑๙๕</sup> การที่พัทธน์ไม่ได้พูดถึงความเป็นจริงในความหมายเดียวกันกับสิ่งที่เจมส์เรียกว่ากระแสแห่งประสบการณ์หรือประสบการณ์บริสุทธิ์ทั้งยังมีแนวโน้มที่จะยอมรับว่า (ในระดับอุดมคติ) ความจริง หมายถึง การสมนัยกันระหว่างภาษากับความเป็นจริงในตัวมันเองตามความหมายค้ำนัท ความจริงตามทัศนะของพัทธน์จึงแตกต่างจากทัศนะเรื่องความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท เพราะว่าความเป็นจริงที่จะตรงกันกับภาษาที่ใช้ตามทัศนะของพุทธปรัชญานั้นมีนัยใกล้เคียงกันกับเจมส์ ความเป็นจริงในทัศนะของเจมส์ หมายถึง กระแสแห่งประสบการณ์ที่เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา มีความต่อเนื่องไม่ขาดสาย ส่วนพุทธปรัชญาถือว่าความเป็นจริงเป็นกระบวนการก่อนบัญญัติ เป็นกระแสที่ดำเนินไปอย่างต่อเนื่อง พุทธอีกนัยหนึ่งก็คือ ประสบการณ์บริสุทธิ์ที่ยังไม่มีการแยกแยะความหมายใด ๆ พัทธน์ยังคิดว่ามีความเป็นจริงอื่นอีกที่ความรู้ในระดับอุดมคติจะสามารถสมนัยได้ ส่วนพุทธปรัชญาเถรวาทพูดถึงความเป็นจริงในความหมายของกระบวนการก่อนบัญญัติเท่านั้น และกระบวนการก่อนบัญญัตินั่นเองคือสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงใช้ปรมาตถภาษาพูดถึง ดังนั้นจึงไม่อาจกล่าวได้เต็มที่ว่าความคิดของพุทธปรัชญาเข้ากันได้กับพัทธน์ สิ่งที่น่าจะทำให้ความคิดของพัทธน์กับพุทธปรัชญาไปด้วยกันได้ก็น่าจะได้แก่ ความคิดที่ว่าเราไม่สามารถพูดถึงสิ่งใดที่เป็นข้อเท็จจริงโดยไม่มีทฤษฎีบางอย่างรองรับ ข้อนี้ชี้แสดงทัศนะที่ว่าข้อเท็จจริงกับคุณค่าเกี่ยวข้องกันอย่างแยกไม่ออก พัทธน์รับความคิดนี้มาจากเจมส์และดิวี่และชี้ว่าปฏิบัตินิยมเป็นพวกแรกที่ชี้ให้เห็นถึงความเกี่ยวเนื่องระหว่างสองสิ่งนี้<sup>๒๐๐</sup> ในส่วนของพุทธปรัชญาไฮลเดอร์ก็ได้ชี้ให้เห็นว่ามีความคิดในลักษณะเดียวกันนี้ (ดูบทที่ ๓ ข้อ ๓.๓.๓.๑)

#### ๔.๔.๒ เปรียบเทียบเรื่องเกณฑ์ตัดสินความจริง

เหตุผลแบบปฏิบัตินิยมในการรับว่าความเชื่อใดน่ายอมรับหรือไม่ได้มีผู้สรุปไว้ ๒ ประการคือ (๑) ยอมรับเพราะว่าสิ่งที่รับมานั้นแม้จะมีความเป็นจริงน้อยแต่ถ้ารับความเชื่อนั้นแล้วมีความเป็นไปได้มากที่จะช่วยให้มีชีวิตรอด (๒) ไม่เกี่ยวกับว่าเป็นจริงหรือไม่ แต่ถ้า

<sup>๑๙๕</sup> Hilary Putnam, Truth, Reason, and History. pp. 62-63.

<sup>๒๐๐</sup> Hilary Putnam, Pragmatism : An Open Question. pp. 57-64.

ยอมรับแล้วมีความเป็นไปได้มากที่จะช่วยให้มีชีวิตรอด ก็ควรจะยอมรับความเชื่อนั้น เหตุผลแบบปฏิบัตินิยม ๒ ประการนี้มีความเหมือนกันตรงที่ถือว่าการยอมรับข้อความไม่จำเป็นต้องมีหลักฐานใด ๆ มารองรับ สิ่งที่ใช้เป็นเหตุผลรองรับว่าควรรับหรือไม่อยู่ที่ว่าเมื่อชั่งน้ำหนักความน่าจะเป็นแล้ว ปรากฏว่าประโยชน์ที่จะได้เช่นการช่วยให้มีชีวิตรอดต่อไปมีความเป็นไปได้มากกว่าการไม่ยอมรับ เพราะฉะนั้น การรับข้อความไม่เกี่ยวกับการพิสูจน์ได้หรือมีหลักฐานรองรับว่า มันจริงหรือไม่ที่ว่าจะช่วยให้รอด การอ้างเหตุผลแบบปฏิบัตินิยมในทำนองนี้อาจปรากฏในความคิดของนักปรัชญาปฏิบัตินิยมบางคนอย่างเช่น เจมส์ โดยเฉพาะในเรื่องการยอมรับข้อความทางศาสนาเช่น ความเชื่อในพระเจ้า เป็นต้น ส่วนตัวผู้อ่อนข้างจะให้ความสำคัญกับหลักฐาน เพราะคำว่า “ความสามารถที่จะยอมรับอย่างมีเหตุผลหรือมีหลักประกัน” หมายถึง การรองรับด้วยกระบวนการที่คำนึงหลักฐานข้อเท็จจริง ส่วนเฟิร์ชนั้น การให้คำนึงถึง “ผล” ไม่ใช่ “ผลประโยชน์” หรือ “การช่วยให้มีชีวิตรอด” แต่หมายถึง การทำนายได้ (prediction) เป็นผลซึ่งเกิดขึ้นตามกฎเกณฑ์บางอย่าง อย่างไรก็ตาม ข้อสรุปดังกล่าวก็ชี้ให้เห็นว่า การอ้างเหตุผลแบบปฏิบัตินิยมไม่จำเป็นต้องเกี่ยวข้องกับหลักฐานเชิงประจักษ์เสมอไป เกณฑ์หลักที่ใช้ในการอ้างเหตุผลเพื่อรับความเชื่อใดความเชื่อหนึ่งได้คำนึงถึงความเชื่อเป็นประโยชน์เป็นหลัก

การเปรียบเทียบเกณฑ์ตัดสินความจริงของพุทธปรัชญากับปฏิบัตินิยม ดูเหมือนว่าจะไม่เป็นปัญหาอะไร เพราะค่อนข้างชัดเจนว่าพุทธปรัชญาเรียกร้องให้พิจารณาผลเชิงปฏิบัติของความเชื่อเป็นเบื้องต้นในการรับความเชื่อใด ๆ นอกจากนั้นยังถือว่า ผลเชิงปฏิบัติที่เกิดขึ้นจริงในประสบการณ์ก็ถือว่าเครื่องทดสอบว่าความเชื่อนั้นเป็นจริงหรือไม่ พุคอย่างง่ายที่สุด ทั้งพุทธปรัชญาและปฏิบัตินิยมถือว่า “ความเป็นประโยชน์” เป็นตัวตัดสินว่าความเชื่อใดน่ายอมรับหรือไม่ สิ่งที่ปรากฏในพระสูตรตามที่ได้เสนอมานับที่ ๓ (ข้อ ๓.๔.๑-๒) พุทธปรัชญาได้เสนอแนะเหตุผลสำหรับการยอมรับข้อความหรือความเชื่อไว้ว่า ถ้าไม่สามารถรู้ได้ว่าข้อความนั้นจริงหรือไม่ ก็ให้ถือเอาความเป็นประโยชน์เป็นสำคัญ ข้อสรุปนี้อ้างจากข้อความในปิ่นถกสูตร<sup>๒๐๐</sup> และข้อความในกาลามสูตร<sup>๒๐๑</sup> ซึ่งการพิจารณาความเป็นประโยชน์ของความเชื่อในกรณีนี้ถือเป็นจุดเริ่มต้น

<sup>๒๐๐</sup>ม.ม. ๑๓/๑๐๓-๑๐๔.

<sup>๒๐๑</sup>อง.ติก. ๒๐/๕๐๕.

อะไรคือสิ่งที่เป็นประโยชน์ในทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาทและปฏิบัตินิยม  
 ความเป็าประโยชน์ในทัศนะของนักปรัชญาปฏิบัตินิยมมีความหมายทั้งในเชิงญาณวิทยา  
 จิตวิทยาและชีววิทยา ความเป็นประโยชน์ในเชิงญาณวิทยา ได้แก่ ความสามารถที่จะใช้เป็น  
 จุดตั้งต้นสำหรับการแสวงหาความรู้ที่กว้างออกไป เราจะเห็นว่า ทั้งในทัศนะของเพิร์ซ เจมส์และ  
 คิวอี้ ทฤษฎีใดก็ตามที่ทำให้เราสามารถรักษาความเชื่อเดิมไว้ได้มาก ปรับเปลี่ยนแต่น้อย  
 ในขณะที่เดียวกันก็ครอบคลุมประสบการณ์ใหม่ ๆ หรือข้อเท็จจริงที่ปรากฏในขณะปัจจุบันและ  
 อนาคต ก็ถือว่า ทฤษฎีดังกล่าวเป็นที่น่าพอใจ สมควรยอมรับ นอกจากนี้ ความเป็นประโยชน์  
 ในอีกแง่ชีววิทยาคือช่วยให้เราสามารถปรับสิ่งแวดล้อมในทางที่จะเอื้ออำนวยต่อการดำรงชีวิต  
 เราสามารถจัดการกับสภาพแวดล้อมที่เป็นปัญหา ทำให้ไม่เป็นปัญหา ความเป็นประโยชน์ในเชิง  
 จิตวิทยาเช่น ความเชื่อที่รับมาทำให้รู้สึกพึงพอใจ หรือ ก่อให้เกิดผลที่น่าปรารถนา (คูบทที่ ๒  
 ข้อ ๒.๒.๓.๑.๒-๓)

“ความเป็นประโยชน์” ตามทัศนะของพุทธปรัชญามีนัยที่สนองตอบต่อ  
 เป้าหมายทางศาสนา เราจะเห็นว่า ในพระสูตรต่าง ๆ เมื่อตรัสถึงความเป็นประโยชน์พระพุทธเจ้า  
 มักจะตรัสว่า ต้องเป็นไป “เพื่อความสงบระงับทางกายวาจา เพื่อความเบื่อหน่ายในภพ เพื่อคลาย  
 กำหนด เพื่อความรู้ยิ่ง เพื่อพระนิพพาน” แบ่งอย่างง่าย ๆ มีทั้งความเป็นประโยชน์ในเชิงจริยะ  
 เช่น เพื่อความสงบระงับกายวาจา ความเป็นประโยชน์ในเชิงจิตวิทยาเช่น เพื่อความเบื่อหน่าย  
 ในภพ เพื่อคลายกำหนด เพื่อนิพพาน ความเป็นประโยชน์ในเชิงญาณวิทยาเช่น เพื่อความรู้ยิ่ง  
 ผู้เขียนคิดว่า ความเป็นประโยชน์ในพุทธปรัชญามีความหมายค่อนข้างเฉพาะเช่น ในบางแห่ง  
 ระบุชัดเจนไปเลยว่าประโยชน์ที่เป็นเป้าหมายของศาสนาได้แก่ ความหลุดพ้นที่ไม่มีการเสื่อมถอย  
 (อรูปปาเจโตวิมุตติ) หรือนิพพานเท่านั้น ในแง่นี้ดูเหมือนว่าประโยชน์ในเชิงจริยะกับประโยชน์  
 ในเชิงญาณวิทยาจะถูกมองข้ามไป แต่ในบางพระสูตร พระพุทธเจ้าตรัสความเป็นประโยชน์ไว้  
 ในความหมายกว้าง ๆ เช่น ประโยชน์ต่อสังคม การอยู่ร่วมกันในสังคมอย่างสงบสุข เป็นต้น

---

\* “ภิกษุทั้งหลาย โद्यนฺธนีแล พรหมจรรย์นี้ มิใช่มีลาภสักการะและชื่อเสียงเป็น  
 อานิสงส์ มิใช่มีศีลสัมปทาเป็นอานิสงส์ มิใช่มีสมาธิสัมปทาเป็นอานิสงส์ มิใช่มีญาณทัศนะเป็น  
 อานิสงส์ แต่พรหมจรรย์นี้มีอรูปปาเจโตวิมุตติ เป็นผลประโยชน์ เป็นแก่น เป็นจุดมุ่งหมาย”

(ม.ม. ๑๒/๓๕๒-๓๕๓)

นอกจากนี้ในพุทธปรัชญาขังได้กล่าวถึงประโยชน์ ๓ ประการกล่าวคือ ทิฏฐุธรรมมิกัตถประโยชน์ (ประโยชน์ในปัจจุบัน) สัมปรายิกัตถประโยชน์ (ประโยชน์ในอนาคต) และ ปรมัตถประโยชน์ (การบรรลุนิพพาน) พระธรรมปิฎก (ประยูร ปรยุตโต) อธิบายว่า ประโยชน์ในทิฏฐุธรรม หมายถึง ประโยชน์ที่คนทั่วไปจะพึงได้รับเช่น ลาภ ยศ สุข สรรเสริญ สัมปรายิกัตถประโยชน์ หมายถึง คุณค่าทางจิตใจ การพัฒนาด้านคุณธรรมต่าง ๆ ซึ่งจะเป็นหลักประกันชีวิตในอนาคต และปรมัตถประโยชน์ หมายถึง ประโยชน์ที่เป็นแก่นแท้ของชีวิต เช่น การรู้แจ้งสภาพที่สิ่งทั้งหลายดำเนินไปตามความเป็นจริง รู้เท่าทันคติธรรมดาของสังขารธรรม ความหลุดพ้น และนิพพาน<sup>๒๐๓</sup> จะเห็นว่า ประโยชน์ที่พุทธปรัชญาเสนอไว้นั้นค่อนข้างมีความหมายเฉพาะ กล่าวคือ มีสัมพันธ์กับเป้าหมายทางศาสนา

การยึดความเป็นประโยชน์เป็นสิ่งสำคัญในการตัดสินใจความน่าเชื่อถือของความเชื่อ ทำให้พุทธปรัชญาใกล้เคียงกับความคิดแบบอุปครณนิยม (หรือ หน้าที่นิยม) ของเจมส์และดิวิตี อุปครณนิยมและหน้าที่นิยมสนใจความเป็นประโยชน์และหน้าที่ของข้อความหรือความเชื่อที่ยึดถือว่า เมื่อเรายึดความเชื่อดังกล่าวแล้วจะนำไปสู่ผลอันน่าพอใจหรือไม่ หรือทำให้บรรลุวัตถุประสงค์ที่ดี ต้องการได้ดีหรือไม่แทนที่จะเป็นเรื่องราวที่ข้อความนั้นเป็นจริงหรือไม่ การอ้างเหตุผลทำนองนี้เป็นแบบที่เรียกว่า truth-independent thesis อย่างไรก็ตาม เจมส์และดิวิตีก็มีความเชื่อต่างกันในการเสนอความคิดนี้ เจมส์เชื่อว่าสิ่งที่เป็นจริงเป็นสิ่งที่ก่อให้เกิดสิ่งที่ดี แต่ดิวิตีมองว่า ความสนใจเฉพาะสิ่งที่ช่วยให้มีชีวิตอยู่รอดเป็นผลิตผลทางชีววิทยาของมนุษย์หรือเป็นธรรมชาติของมนุษย์ หมายความว่า โดยธรรมชาติ มนุษย์จะสนใจสิ่งที่จะช่วยให้เขามีชีวิตอยู่รอดมากกว่าจะแสวงหาความจริง ส่วนพุทธปรัชญาเชื่อว่า “การกระทำที่สอดคล้องกับความจริงเท่านั้นจึงจะก่อให้เกิดผลที่ดีแก่ผู้ปฏิบัติ” และผลการปฏิบัติจะเป็นเครื่องตรวจสอบว่า ความเชื่อที่ยึดถืออยู่นั้นเป็นความเชื่อที่ควรจะยึดถือต่อไปหรือไม่ การตรวจสอบว่าอะไรเป็นจริงหรือไม่ ทางเดียวที่มีความเป็นไปได้สำหรับผู้ที่ไม่สามารถจะรู้ความจริงได้โดยตรง ก็คือ ตรวจสอบจากผลเชิงปฏิบัติ ผลเชิงปฏิบัติในที่นี้จะต้องเป็นผลเชิงบวก

พระเทพเวที (ประยูร ปรยุตโต) (๒๕๓๒, ๕-๑๐) ได้กล่าวไว้อย่างน่าสนใจว่า

<sup>๒๐๓</sup> พระธรรมปิฎก, พุทธธรรม, หน้า ๕๔๔-๕๕๕.

จริยธรรมไม่แยกจากสังฆธรรม เพราะเหตุว่าจริยธรรมเนื่องอยู่กับสังฆธรรมโดยอาศัยสังฆธรรมเป็นฐาน ในทางพุทธศาสนาถือว่าจริยธรรมก็เป็นสังฆธรรมด้วยส่วนหนึ่ง เพราะเป็นการปฏิบัติที่กลายเป็นความจริงตามธรรมดาได้ โดยที่วามุญษณ์นำตัวเข้าไปเป็นปัจจัย หรือเป็นตัวแปรอย่างหนึ่งในกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยในธรรมชาติและผลักดันให้ปัจจัยทั้งหลายเป็นไปตามกฎของธรรมชาติ แต่ก็เกิดผลตามที่เราต้องการ เพราะทำด้วยความรู้ว่าเมื่อทำอย่างนั้นแล้วก็จะเกิดผลขึ้นอย่างนั้น และกระบวนการปฏิบัตินั้นก็กลายเป็นกระบวนการแห่งปัจจัยที่เป็นจริงตามธรรมชาติ เพราะฉะนั้น จริยธรรมเองจึงกลายเป็นส่วนหนึ่งของสังฆธรรม เป็นอันว่ามีสังฆธรรมที่เป็นเรื่องหนึ่งของสภาวะธรรม ซึ่งเป็นไปตามธรรมดาธรรมชาติของมันเองอย่างหนึ่งกับจริยธรรมที่เป็นข้อปฏิบัติของมนุษย์โดยอาศัยความรู้ในกฎธรรมชาติแล้วปฏิบัติให้สอดคล้องกับกฎของธรรมดานั้นในทางที่จะเกิดผลดีงามแก่ตนอย่างหนึ่ง นี่ก็คือ สังฆธรรมนั่นเองเป็นแหล่งที่มาของจริยธรรม จริยธรรมต้องเป็นไปตามสังฆธรรม ถ้าจริยธรรมไม่เป็นไปตามสังฆธรรมจริยธรรมนั้นก็ไม่มีผลดีงามที่เป็นจริง<sup>๒๐๔</sup>

และ

ฉะนั้นจริยธรรมจึงต้องอาศัยความรู้หรือปัญญา ปัญญาเป็นตัวเชื่อมระหว่างสังฆธรรมกับจริยธรรม ยิ่งรู้สังฆธรรมเท่าใด การปฏิบัติจริยธรรมก็ยิ่งถูกต้องขึ้นเท่านั้นและได้ผลดียิ่งขึ้นและยิ่งปฏิบัติจริยธรรมได้ผลมากขึ้นเท่าใด เราก็จะรู้เห็นสังฆธรรมยิ่งขึ้นเท่านั้น... ในทางตรงกันข้าม ถ้าเรารู้สังฆธรรมไม่ทั่วถึง ไม่สมบูรณ์พอ จริยธรรมคือการนำมาใช้ประโยชน์ก็จะเกิดผลไม่สมบูรณ์บางทีก็กลายเป็นผลร้ายเพราะการที่รู้ไม่ทั่วถึง<sup>๒๐๕</sup>

การอธิบายนี้อิงกรอบความคิดเรื่อง ญาณ ๓ ในอริยสัจ ๔ กล่าวคือ สังฆญาณ กิจจญาณ และกตญาณดังกล่าวแล้ว (ดูบทที่ ๓ ข้อ ๓.๔.๒.๓) คำอธิบายชี้ให้เห็นว่า การกระทำที่จะมีผลจริงจะต้องเป็นการกระทำที่สอดคล้องกับสังฆะ กิจจญาณจึงต้องการสังฆญาณเป็น

<sup>๒๐๔</sup> พระเทพเวที (ประยูร ปยุตโต), สังฆธรรมกับจริยธรรม. กรุงเทพฯ:

อมรินทร์พริ้นติ้ง กรุ๊ป, ๒๕๓๒. หน้า ๕-๑๐.

<sup>๒๐๕</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๘.



เงื่อนไขสำคัญ และกิจจณฺเณนั้นเองจะเป็นเงื่อนไขต่อไปของการบังเกิดผลขึ้นจริงในวิถีทางของการปฏิบัติ ตามแนวการอธิบายนี้ ผลเชิงปฏิบัติเป็นสังฆธรรมที่มีจริง ข้อสมมติฐานเบื้องหลังความคิดนี้ก็คือ “การปฏิบัติที่สอดคล้องกับความจริงจะก่อให้เกิดผลเชิงปฏิบัติที่น่าพึงพอใจ (เป็นประโยชน์) การปฏิบัติที่ไม่สอดคล้องกับความจริงจะไม่ก่อให้เกิดผลเชิงปฏิบัติอันน่าพึงพอใจใด ๆ” แต่ทั้งนี้จะต้องรู้ก่อนว่าสังฆธรรมคืออะไรจึงจะมีระบบจริยธรรมที่ถูกต้องตามสังฆธรรมและมีผลเชิงปฏิบัติที่เป็นสังฆธรรม การอธิบายของพระเทพเวทีเรื่องดังกล่าวถือได้ว่าตรงกับหลักการของพุทธศาสนา แต่ไม่ได้อธิบายว่า ทำไมพุทธปรัชญาจึงคิดว่า ผลเชิงปฏิบัติจึงเป็นสิ่งที่มียุ่อยู่จริงอย่างจำเป็น ผู้เขียนคิดว่า หลักที่เราสามารถนำมาอธิบายว่าทำไมพุทธปรัชญาจึงถือว่าผลเชิงปฏิบัติเป็นสิ่งที่มียุ่อยู่อย่างจำเป็น ได้แก่ *หลักกรรมนิยาม* ซึ่งเป็นหนึ่งในธรรมนิยาม ๕ ประการ<sup>\*</sup> ธรรมนิยามเป็นหลักย่อยที่พระอรธกถาจารย์สร้างขึ้นมาเพื่อขยายหลักปฏิจสมุปบาทโดยอาศัยข้อความในพระสูตรเป็นพื้นฐาน ดังนั้น ถ้าจะกล่าวว่าเหตุผลเชิงปฏิบัติซึ่งเป็นที่ยอมรับในพุทธศาสนานั้นสามารถอธิบายได้ด้วย *หลักปฏิจสมุปบาท* ก็ไม่น่าจะเกินเลยไป

ปฏิจสมุปบาทชี้แสดงว่า “เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงเกิดมี เพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้จึงเกิดขึ้น เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้ก็ไม่เกิดมี เพราะสิ่งนี้ดับไป สิ่งนี้จึงดับไป” ข้อความนี้แสดงความเป็นสาเหตุและผลของสรรพสิ่ง รวมทั้งการรับรู้ของมนุษย์ พฤติกรรม และผลของพฤติกรรมซึ่งเกี่ยวข้องกับมนุษย์โดยตรง การรับรู้ส่งผลต่อพฤติกรรม พฤติกรรมของมนุษย์ทั่วไปมิได้เป็นเพียงกิริยาที่จะไม่มีผล หลักที่แสดงถึงความเกี่ยวเนื่องเป็นสาเหตุและผล ความคงที่และความสม่ำเสมอของความเป็นสาเหตุและผลของสรรพสิ่งก็คือหลักกรรมนิยาม ส่วนหลักเกี่ยวกับพฤติกรรมของมนุษย์ ได้แก่ หลักกรรมนิยาม หลักนี้บอกว่าการกระทำของมนุษย์ไม่ได้สูญเปล่าตามทัศนะของพุทธปรัชญา การกระทำที่เกิดขึ้นโดยอาศัยเจตนาจัดว่าเป็นกรรม<sup>\*</sup> และจะมีผล

---

\* ประกอบด้วย ๑) อุดุนิยาม ๒) พีชนิยาม ๓) จิตตนิยาม ๔) กรรมนิยาม ๕) ธรรมนิยาม ผู้สนใจรายละเอียดโปรดดูใน พระธรรมปิฎก, *พุทธธรรม* หน้า ๑๕๒-๑๕๓ และในสมภาร พรหมทา, *พุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์*. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณมหาวิทยาลัย, ๒๕๓๔. หน้า ๖๑-๑๑๕.

\* “เจตนาหํ ภิกขเว กมมํ วทามิฯ” (อัง.นิกก. ๒๒ / ๓๓๔)

สัมพันธ์กับเจตนาที่เป็นสาเหตุแห่งกรรม<sup>๒๐๖</sup> สิ่งที่กำหนดให้สิ่งต่าง ๆ เกิดขึ้นอย่างแน่นอนก็คือหลักกรรมนิยามนั่นเอง หลักอริยสัจ ๔ ข้อทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาอริยสัจ (มรรคมืองค์ ๘) เป็นตัวอย่างเชิงรูปธรรมที่ชัดเจนของความเชื่อที่วางอยู่บนหลักกรรมนิยาม ผู้เขียนเห็นด้วยกับจอห์น ฮิคที่กล่าวว่า ถ้าไม่รับความคิดเรื่องกรรมนิยามมาเป็นส่วนหนึ่งในการอธิบายพฤติกรรมมนุษย์ การอธิบายเกี่ยวกับจริยธรรมเช่นเรื่อง ความดี ความชั่ว และการบรรลุนิพพานก็ไม่อาจเป็นไปได้ การอธิบายความคิดเรื่องเหตุผลเชิงปฏิบัติในพุทธปรัชญาจึงเกี่ยวข้องโดยตรงกับความเชื่อเชิงอภิปรัชญา ถ้าไม่อธิบายเช่นนี้ การยอมให้พิจารณาความน่าเชื่อถือของความเชื่อต่าง ๆ ด้วยเหตุผลเชิงปฏิบัติก็ดูจะไม่มีเหตุผลสมควร อย่างไรก็ตาม หลักกรรมที่นำมาอธิบายนี้ได้ชี้แจงแสดงให้เห็นว่าสังขรณ์ไม่ใช่เงื่อนไขเดียวที่จะก่อให้เกิดผลเชิงปฏิบัติ มนุษย์และพฤติกรรมของมนุษย์ก็เป็นปัจจัยสำคัญที่จะผลักดันให้สังขรณ์นั้นมีผลจริงในทางปฏิบัติตามหลักการนี้ เมื่อ นาย ก. กระทำ ข. และ ข. สอดคล้องกับ ค. ก็จะมีบังเกิดผล ง. สมมติว่า นาย ก. กระทำ ข. แต่การกระทำ ข. ไม่สอดคล้องกับ ค. ก็จะไม่ก่อให้เกิด ง. แต่ไม่ได้หมายความว่า ค. หรือ ข. ทำให้เกิดผล ง. แต่ ง. เป็นผลของทั้ง ข. และ ค. ผู้เขียนคิดว่าโดยอาศัยความคิดเรื่องกรรมนิยามนี้ พุทธปรัชญาสามารถจะพูดถึงความสัมพันธ์ระหว่างความจริงกับผลเชิงปฏิบัติและการใช้เกณฑ์ความเป็นประโยชน์สำหรับตัดสินความจริงหรือความน่าเชื่อถือของความเชื่อหรือทฤษฎีได้อย่างสมเหตุสมผลมากขึ้น

สรุปได้ว่า อุปกรณ์นิยมแบบคิวอี้ไม่ตรงกับพุทธปรัชญานัก เพราะแม้ว่าพุทธปรัชญาจะสนใจความเป็นประโยชน์ของความจริงมากกว่าจะเรียกร้องให้แสวงหาความจริงอย่างเดียว และในกรณีที่ไม่ว่าอะไรจริง ก็ให้ยึดประโยชน์ที่จะสิ่งนั้นจะทำให้เกิดขึ้นเป็นสำคัญ พุทธปรัชญาเถรวาทก็ยังมีเชื่อในลักษณะที่ว่า การกระทำที่ดำเนินไปพร้อมการรู้ความจริงเท่านั้น จะนำไปสู่ผลที่น่าพึงพอใจ ประเด็นนี้ถ้าย้อนกลับไปพิจารณาความคิดเรื่อง “มนุษย์

<sup>๒๐๖</sup> สมภาร พรหมทา, พุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์. หน้า ๘๗.

สมภาร พรหมทา, เรื่องเดียวกัน. หน้า ๑๑๑. กล่าวไว้ว่า “หลักกรรมนิยามในพุทธศาสนามีลักษณะเป็นคำอธิบายปรากฏการณ์ในปัจจุบันแล้วโยกลับไปหาอดีต” ตามทัศนะนี้ ความคิดเรื่อง “กรรม” ในพุทธปรัชญามีฐานะเป็นทฤษฎีสำหรับอธิบายความเชื่อโยงระหว่างผลกับเหตุ ถ้าความคิดเรื่องกรรมสามารถเป็นทฤษฎีสำหรับอธิบายความเชื่อโยงกันระหว่างผลกับเหตุได้ เราก็น่าจะใช้ความคิดนี้อธิบายเรื่อง “ผลเชิงปฏิบัติ” ได้

ภายใต้สถานการณ์ของความไม่รู้” ตามที่กล่าวมาแล้วในข้อ ๔.๒.๓ ก็จะเห็นว่า การรู้ความจริง มีความสำคัญเพียงใดในทัศนะของพุทธปรัชญา และจากที่กล่าวมานี้ช่วยให้ได้เห็นว่า ตามทัศนะของพุทธปรัชญา ความจริงมีบทบาทความสำคัญต่อมนุษย์ผู้เผชิญกับสถานการณ์ที่เป็นปัญหา (ทุกข์) โดยอาศัยการรู้ความจริง โดยอาศัยการกระทำที่สอดคล้องกับความจริงนั้น มนุษย์ก็จะสามารถหลุดพ้นจากสถานการณ์ที่เป็นปัญหา (ดับทุกข์) แต่จุดเริ่มต้นจริง ๆ มนุษย์ไม่รู้ว่าจะอะไรจริงอะไรเท็จเพราะสภาพจิตของมนุษย์ยังไม่พร้อม การไม่รู้ทำให้เผชิญกับความทุกข์บ้างความสุขบ้าง ดังนั้น สำหรับพุทธปรัชญาเถรวาท จุดเริ่มต้นที่ดีสำหรับการดำเนินไปสู่จุดหมายปลายทาง (การรู้ความจริงและการหลุดพ้นจากสภาพแห่งทุกข์) ก็คือการเตรียมสภาพจิตใจให้พร้อมเพื่อการรับรู้ความจริงตามที่เป็นจริง การรับรู้ความจริงและการยอมรับหรือเชื่อในความจริงใด ๆ มีผลต่อพฤติกรรมของมนุษย์ มนุษย์จะแสดงพฤติกรรมที่ โน้มเอียงตามความเชื่อที่เขารับไว้ พฤติกรรมนั้นจะมีผลต่อชีวิตและมีผลต่อสภาพจิตของเขา พุทธปรัชญามองเห็นความต่อเนื่องกันระหว่างความคิด การกระทำ และผลที่เกิดขึ้น (วิญญูะ ๓ ประการ คือ กิเลส กรรม วิบาก) ในขณะเดียวกันก็มองเห็นความเอื้ออำนวยต่อกันระหว่างสภาพจิตที่สะอาดกับการรับรู้ความจริง (สมาธิกับปัญญา) และความเกี่ยวเนื่องกันระหว่างพฤติกรรม สิ่งแวดล้อม กับการขจัดเคลาจิตใจให้สะอาด (ศีลกับสมาธิ) ผู้เขียนคิดว่า น่าจะเป็น เพราะพุทธปรัชญามองเห็นความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ แม้จะตระหนักว่าการค้นหาความจริง ในความหมาย “ความสัมพันธ์แบบสมนัย” เป็นสิ่งที่เป็นไปได้สำหรับคนทั่วไป พุทธปรัชญาเถรวาทก็ได้วางความเป็นประโยชน์ไว้เป็นจุดเริ่มต้นของการแสวงหาความจริง โดยอาศัยแนวทางนี้ ทุกคนจะก้าวไปพบกับความจริงทีละน้อย และดังนั้น อะไรเป็นประโยชน์และไม่เป็นประโยชน์ในพุทธปรัชญาจึงมีความหมายเฉพาะซึ่งในที่สุดแล้วก็สนองตอบต่อเป้าหมายของพุทธปรัชญาในฐานะศาสนานั่นเอง

การกำหนดความเป็นประโยชน์ไว้อย่างชัดเจนมองได้ว่าเป็นความพยายามทำลายประเด็นที่จะเป็นปัญหาสำหรับแนวคิดหรือการเสนอให้ใช้ความเป็นประโยชน์เป็นเกณฑ์ตัดสินความจริง\* แม้ว่าพุทธปรัชญาตระหนักว่าความเป็นประโยชน์นั้นสัมพันธ์กับสถานที่

---

\*ข้อวิจารณ์ประการหนึ่งที่มีต่อปฏิบัตินิยมแบบเจมส์ คือ ความไม่สามารถจะหาได้ว่าอะไรคือสิ่งที่เป็นประโยชน์อย่างแท้จริง ถ้าหาว่าอะไรเป็นประโยชน์อย่างแท้จริงไม่ได้ ข้อเสนอตามทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยมของเจมส์ก็ไม่มีวันเกิดขึ้น

บุคคล และเวลา ดังได้กล่าวไว้แล้ว (ดูบทที่ ๓ ข้อ ๓.๓.๔) แต่ก็เชื่อว่า ความสัมพันธ์หรือ 'ไม่สัมพันธ์' ขึ้นอยู่กับชนิดของความเป็นประโยชน์ ประโยชน์บางอย่างสัมพันธ์ แต่ประโยชน์บางอย่างไม่ได้เป็นสิ่งสัมพันธ์ เช่น ปรมาตตประโยชน์เป็นประโยชน์สำหรับทุกคน และพุทธปรัชญาที่ทำให้ความเป็นประโยชน์นั้นเชื่อมโยงกับความจริง โดยบอกว่า ความเป็นประโยชน์บางอย่างเป็นผลโดยตรงของการรู้ความจริงและการปฏิบัติอย่างเหมาะสมกับความจริงนั้น ความเป็นประโยชน์ในบางระดับอาจเป็นปัญหาว่ามีน้ำหนักพอที่จะใช้ตรวจสอบความจริงของข้อความหรือความเชื่อได้หรือไม่ การกำหนดความหมายของการเป็นประโยชน์ไว้อย่างแน่นอนก็คือ การกำหนดขอบเขตว่าความเป็นประโยชน์ชนิดใดมีจุดเชื่อมต่อกับความจริงและสามารถจะใช้เป็นเกณฑ์สำหรับการตัดสินความจริงได้

ในประเด็นนี้ ภาพความคิดแบบหน้าที่นิยมหรืออุปกรณนิยมที่โฮลเดอร์เสนอไว้ น่าจะเป็นคำอธิบายที่ดี ตามความคิดของเจมส์และคิวอี้ ความเป็นประโยชน์เกี่ยวเนื่องกับประสบการณ์ในอดีต กล่าวคือ ภายในสถานการณ์ที่เป็นปัญหา สิ่งที่เป็นประโยชน์ก็คือ สิ่งที่สามารถนำเราออกจากสถานการณ์ที่เป็นปัญหาไปสู่สถานการณ์ที่แก้ปัญหาคือ ความเป็นประโยชน์จึงเกี่ยวเนื่องกับสิ่งที่เกิดขึ้นในประสบการณ์แต่อดีต สภาพที่เกิดขึ้นในปัจจุบันและสิ่งที่เกิดขึ้นในอนาคต ความเป็นประโยชน์จึงถูกกำหนดด้วยบริบทของปัญหาที่ต้องการแก้ไข หรือเป้าหมายที่ต้องการบรรลุ โฮลเดอร์กล่าวว่า ความเป็นประโยชน์ที่พระพุทธเจ้าตรัสให้พิจารณาสำหรับการประเมินค่าความจริงของความคิดหรือข้อความก็มีนัยเดียวกันนี้ (ดูบทที่ ๒ ข้อ ๒.๒.๓.๑.๒-๓ และบทที่ ๓ ข้อ ๓.๓.๓.๑) จะเห็นว่า ประโยชน์มีความหมายสอดคล้องกับเป้าหมายของพุทธศาสนา อะไรเป็นประโยชน์และไม่เป็นประโยชน์ถูกกำหนดด้วยบริบทของพุทธปรัชญาเอง

#### ๔.๔.๓ ความเป็นปริวรรตนิยมในพุทธปรัชญาเถรวาทกับปฏิบัตินิยม

ปฏิบัตินิยมได้แยกความแตกต่างระหว่างความเชื่อว่าอะไรจริงกับความจริง ในฐานะข้อเท็จจริงที่เป็นภววิสัย และถือว่าความจริงที่เป็นภววิสัยจริง ๆ นั้นเป็นอย่างไรเราไม่มีทางทราบได้ สิ่งที่เรายึดถืออยู่ในปัจจุบันว่าเป็นจริงหรือเป็นเท็จนั้นเป็นความเชื่อของเรา สิ่งใดก็ตามที่เป็นความเชื่อย่อมมีความเป็นไปได้ที่จะเท็จ ทุกข้อความหรือความเชื่อจึงเป็นไปได้ที่จะเท็จ ความคิดเช่นนี้เรียกว่า ปริวรรตนิยม (fallibilism) ความเป็นปริวรรตนิยมเป็นลักษณะ

สำคัญของชาวปฏิบัตินิยม ดังที่เจมส์กล่าวไว้ สิ่งที่เราเชื่อว่าเป็นจริงในวันนี้ เราพร้อมที่จะเรียกว่า เป็นความเท็จในพรุ่งนี้ ความคิดลักษณะเช่นนี้ปรากฏในพุทธปรัชญาเช่นเดียวกัน ดังได้กล่าวมาแล้วในข้อ ๔.๒.๑ การเป็นปริวรรตนิยมทำให้พุทธปรัชญาแตกต่างจากทฤษฎีความจริงแบบสมนัยตรงที่ยอมรับว่าข้อความที่เป็นจริงในขณะปัจจุบันอาจเป็นข้อความที่เป็นเท็จได้ในอนาคต และการเป็นปริวรรตนิยมนี้ก็เป็นสิ่งหนึ่งที่ทำให้พุทธปรัชญาน่าจะเข้ากันได้กับทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยมกว่าอย่างอื่น การเป็นปริวรรตนิยมของปฏิบัตินิยมเกิดขึ้นจากเหตุผลที่ว่ามนุษย์มีข้อจำกัดในการรับรู้ความจริง เมื่อการรับรู้ความจริงมีข้อจำกัดก็เป็นไปได้เสมอที่สิ่งที่เราเชื่อว่าเป็นจริงในวันนี้จะกลายเป็นความเท็จในวันต่อไป อย่างไรก็ตาม ความจริงในฐานะที่เป็นอุดมคติก็เป็นสิ่งที่ปฏิบัตินิยมยอมรับว่าจะต้องเป็นความจริงที่แน่นอน ส่วนที่ไม่แน่นอนก็คือ ความจริงในฐานะที่เป็นความเชื่อของมนุษย์ กล่าวให้ชัดคือ ปฏิบัตินิยมถือว่า ความจริงที่เป็นภววิสัยนั้นไม่เปลี่ยนแปลง แต่สิ่งที่เราเชื่อว่าเป็นจริงหรือข้อความที่เรายอมรับกันว่าเป็นจริงอาจเปลี่ยนแปลงได้ และตามที่สัจจะของพุทธปรัชญาเถรวาท ถ้าการตีความที่ผ่านมามีข้อบกพร่อง ก็จะเห็นว่าสิ่งที่มนุษย์เชื่อว่าเป็นจริงอาจเปลี่ยนแปลงได้ เพราะความจริงกับการยืนยันความจริงมีสถานะแตกต่างกัน ความจริงที่เป็นภววิสัยไม่ขึ้นอยู่กับความเชื่อหรือคำยืนยันใด ๆ พุทธปรัชญาบอกว่าการยืนยันความจริงบนฐานแห่งธรรม ๕ ประการมีความเชื่อ (ศรัทธา) เป็นต้น มีผล ๒ ประการ คือ ไม่จริงก็เท็จ (ดูบทที่ ๓ ข้อ ๓.๓.๑) จากตรงนี้นำไปสู่วิถีคิดที่เหมือนกันอีกประการหนึ่งระหว่างพุทธปรัชญาเถรวาทกับปฏิบัตินิยมคือ การยืนยันความจริงใด ๆ ต้องยืนยันบนพื้นฐานของเหตุผลเชิงปฏิบัติ กล่าวคือ ต้องผ่านกระบวนการสืบสาวความจริงจนถึงที่สุด และการยืนยันนั้นต้องยืนยันบนฐานข้อมูลเชิงประจักษ์

ปัญหาที่อาจเกิดขึ้นในที่นี้ก็คือ มีลักษณะหลายอย่างที่พระพุทธเจ้าประกาศว่าเป็นความจริงที่เป็นภววิสัย ไม่เปลี่ยนแปลง (อวิตถตา อนนุญจตา) โดยเฉพาะธรรมที่เป็นแกนกลางของคำสอนของพระพุทธศาสนาเช่น ปฏิจสงมุปปาท ถ้าเป็นเช่นนี้จะกล่าวได้อย่างไรว่าพุทธปรัชญาถือว่าความจริงเป็นสิ่งที่อาจเปลี่ยนแปลงได้ เพราะหลักฐานดังกล่าวยืนยันว่าพุทธปรัชญาถือว่าปฏิจสงมุปปาทเป็นภววิสัยไม่เปลี่ยนแปลง ผู้เขียนคิดว่าจำเป็นต้องเข้าใจให้ชัดถึงความแตกต่างระหว่างการบอกว่า “ปฏิจสงมุปปาทในฐานะที่เป็นสัจภาวะ (reality) เป็นสภาวะธรรมที่ดำรงอยู่อย่างเป็นภววิสัยไม่เปลี่ยนแปลง” กับการบอกว่า “ภาษาที่ยืนยันหรือบรรยายปฏิจสงมุปปาท หรือความเชื่อเกี่ยวกับปฏิจสงมุปปาทอาจผิดได้” เวลาพุทธศาสนาประกาศธรรมหรือความจริงออกไป “คำประกาศ” นั้นถือว่าเป็นภาษาที่แสดงสัจภาวะเชิง

อภิปรายซึ่งจะต้องบรรยายว่า “ธรรม” ในฐานะที่เป็นสังขาระนั้นเป็นอย่างใดอย่างหนึ่ง แต่การประกาศเช่นนี้ไม่ได้ขัดแย้งกันกับการเป็นปริวรรตนิคมที่บอกว่า “ภาษา” ที่เราใช้บรรยาย หรือ “ความเชื่อ” หรือ “คำยืนยัน” เกี่ยวกับสังขารนั้นอาจผิดได้ ประการแรกทีเดียว การกล่าวเช่นนี้ไม่ได้แสดงถึง “ความจำเป็น” แต่แสดงถึง “ความเป็นไปได้” เท่านั้น ประการที่สอง คำพูดหรือการยืนยันประ โขคแรกกับประ โขคหลังเป็นการยืนยันคนละระดับ เราสามารถจะยืนยันว่าเราเชื่อว่า “ก” จริง และสามารถจะยืนยันในอีกระดับหนึ่งว่า “การยืนยันว่า ความเชื่อ “ก” จริง เป็นคำยืนยันที่ผิดได้” จะเห็นว่า ประ โขคแรกกลายเป็นประ โขคที่ถูกยืนยันในประ โขคที่ ๒ พระพุทธเจ้าทรงประกาศออกไปว่าสิ่งที่พระองค์ประกาศเป็นความจริง แต่พระองค์ก็ไม่ได้ยืนยันว่า สิ่งที่พระองค์ยืนยันออกไปนั้นผิดไม่ได้ แต่ทรงยืนยันเสมอว่าอาจผิดได้ ทั้งนี้ก็ไม่ได้หมายความว่า เป็นการชี้แสดงว่าสิ่งที่พระองค์ยืนยันจะต้องผิด ดังนั้น เราจะเห็นว่าในบางแห่ง พระองค์ก็ยังคงประกาศธรรมที่พระองค์เชื่อว่าเป็นจริง ในบางแห่ง พระองค์ก็ได้ให้หลักเกณฑ์เพื่อสำรวจตรวจสอบสิ่งที่พระองค์ได้ประกาศไป ทำที่ดังกล่าวนี้อาจถือว่าการระมัดระวังไม่ให้เกิดการยึดมั่นในทฤษฎีหรือคำสอน (dogma) ในขณะที่เดียวกันก็ไม่ใช่ว่าจะไม่มีข้อเสนอดู ๆ เพราะไม่เช่นนั้นแล้วก็จะกลายเป็นวิมตินิคม (skepticism) ไป ความคิดแบบนี้ น่าจะสอดคล้องกับการวางหลักตรวจสอบความเชื่อ ในกาลามสูตรซึ่งให้ความสำคัญกับเหตุผลเชิงปฏิบัติ นอกจากนี้ผู้เขียนยังเชื่อว่า การเป็นปริวรรตนิคมในเรื่องความจริงของพุทธปรัชญา สอดคล้องกับความคิดทางญาณวิทยาของพุทธปรัชญาอีกด้วย

---

ดังเป็นที่ยอมรับกัน โดยทั่วไปว่า พุทธปรัชญายอมรับความรู้ที่อาศัยประสบการณ์และการหยั่งรู้ (intuition) ที่อาศัยประสบการณ์ดังกล่าว การหยั่งรู้ไม่ใช่การหยั่งรู้ล่วงหน้าของเท็จจริงที่เกิดขึ้นหรือที่ปรากฏต่อประสาทสัมผัส คำว่า ขลาภูต ซึ่งบ่งนัยถึงประเภทของ “ความรู้” ที่พุทธปรัชญายอมรับชี้แสดงนัยว่า การยืนยันความรู้ที่น่าเชื่อถือนั้นจะต้องเป็นการยืนยันความรู้บน “สิ่งที่ปรากฏต่อประสาทสัมผัส” (ขลาภูตทัตสนะ) ภูต หมายถึง สิ่งที่ปรากฏแล้ว เกิดแล้ว ดังนั้น สิ่งใดที่ยังไม่เกิดขึ้น (ยังไม่ประจักษ์แจ้งด้วยประสาทสัมผัส) จึงไม่อาจจะยืนยันได้อย่างเด็ดขาดตายตัวลงไป เพราะว่า ถ้าสรรพสิ่งเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา สิ่งที่เรารู้โดยอาศัยประสบการณ์และการหยั่งรู้บนประสบการณ์นั้นก็ไม่ใช่เครื่องรับประกันได้อย่างเด็ดขาดตายตัวว่าสิ่งที่รู้นั้นจะไม่เปลี่ยนแปลงในอนาคต

ถ้าสิ่งที่คุณเขียนกล่าวว่ามีเหตุผล ก็อาจกล่าวได้ว่าพุทธปรัชญากับปฏิบัตินิยมมีความคิดใกล้เคียงกันมากที่สุดกว่าบรรดาทฤษฎีความจริงใด ๆ และถ้าเป็นเช่นนั้น การจัดให้พุทธปรัชญาเถรวาทอยู่ในปฏิบัตินิยมจะเป็นการจัดที่สมเหตุสมผลหรือไม่

#### ๔.๕ ข้อสรุปเกี่ยวกับทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท

จากเกณฑ์ ๒ ประการที่วางไว้สำหรับประเมินว่าพุทธปรัชญาสามารถจัดเข้าในทฤษฎีประเภทใด ภาพทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาที่มองเห็นขณะนี้นั้นคาบเกี่ยวกันระหว่างทฤษฎีความจริงแบบสมนัย ทฤษฎีความจริงแบบสหนัย และทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยม ถ้าหากถือว่าทฤษฎีที่แสวงหาเกณฑ์ตัดสินความจริงไม่ใช่ทฤษฎีความจริงเป็นได้แต่เพียงทฤษฎีการให้เหตุผลสนับสนุนความจริงดังที่เคิร์กแฮมกล่าว ก็เป็นไปได้ที่จะไม่สามารถจัดทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาทเป็นทฤษฎีความจริงแบบสหนัยและทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยม เพราะว่า พุทธปรัชญาถือว่า “ความสอดคล้อง” กับ “ความเป็นประโยชน์” เป็นเกณฑ์ตัดสินความจริง ถ้าถือว่าทฤษฎีความจริงทำหน้าที่ ๒ ประการดังที่นาเกลกล่าวไว้ การจัดประเภททฤษฎีความจริงของพุทธปรัชญาไว้ในทฤษฎีใดทฤษฎีหนึ่งใน ๓ ทฤษฎีที่กล่าวมาในบทที่ ๒ ก็จะมีปัญหาเช่นเดียวกัน ตามที่ปรากฏในบาติ ภาพที่พุทธปรัชญาเถรวาทไปคาบเกี่ยวกับทฤษฎีความจริงแบบสหนัยถือได้ว่าเป็นภาพที่ไม่ชัดเจนนัก แต่ถ้าพิจารณาความคิดเรื่องความจริงของสมมติภาษาก็สามารถจะตีความได้ว่า พุทธปรัชญายอมรับว่าความสหนัยกันเป็นเงื่อนไขที่เพียงพอและจำเป็นสำหรับการเป็นจริงของข้อความประเภทนี้ จึงอาจจัดเข้าในทฤษฎีความจริงแบบสหนัยได้ หลักฐานจากพระสูตรและกถาวัตถุมิแนวโน้มที่จะนำไปสู่ข้อสรุปว่า ความสหนัยกันระหว่างข้อความเป็นเกณฑ์ตัดสินความจริงที่พุทธปรัชญาเถรวาทยอมรับได้ โดยภาพรวม เราพบว่า พุทธปรัชญาให้ความสำคัญกับเกณฑ์ความสหนัยน้อยกว่าความเป็นประโยชน์ ส่วนความสอดคล้องที่อาจตีความได้ว่าเป็นสิ่งที่ยอมรับได้ในการตัดสินความจริงของสมมติภาษานั้นมีความหมายตามแนวความคิดของปฏิบัตินิยมมากกว่าความคิดของสหนัยนิยมโดยทั่วไป กล่าวคือ เป็นความสอดคล้องกับจารีตวัฒนธรรมและสภาพแวดล้อมทางสังคมมากกว่าจะเป็นเรื่องความสอดคล้องกันทางตรรกวิทยาที่มีอยู่ก่อนประสบการณ์ ส่วนหลักฐานที่ทำให้ตีความได้ว่าพุทธปรัชญาเถรวาทยอมรับมโนทัศน์ความจริงแบบสมนัย กล่าวคือ การยึดถือว่าความสมนัยกันระหว่างภาษากับความเป็นจริงเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอต่อการเป็นจริง

ของข้อความนั้น เป็นหลักฐานที่มีความชัดเจนกว่าหลักฐานในการยอมรับเกณฑ์ตัดสินความจริงแบบสหนัย

ผู้เขียนคิดว่า ไม่ว่าจะจัดทฤษฎีความจริงของพุทธปรัชญาเถรวาทให้อยู่ในประเภทใดก็มีปัญหาทั้งนั้น แม้ทฤษฎีความในพุทธปรัชญาจะใกล้เคียงกันกับทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยมมากกว่าอย่างอื่น การจัดพุทธปรัชญาเข้าในทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยมก็มีปัญหาเหมือนกันคือ ภาพรวมของปฏิบัตินิยมดูจะเข้ากันได้กับพุทธปรัชญา แต่ถ้าถามว่าพุทธปรัชญาเป็นปฏิบัตินิยมแบบไหน ? แบบเพิร์ช เจมส์ ดิวอี้ แบบรอร์ดีหรือแบบพัทน์ม ในระดับที่เฉพาะเจาะจงเช่นนี้ยากจะบอกได้ว่าพุทธปรัชญาเป็นปฏิบัตินิยมแบบใด อันที่จริงเท่าที่ปรากฏในปัจจุบัน การเรียกตัวเองว่าเป็นอย่างใดอย่างหนึ่งหรือจำกัดตัวเองไว้ในกรอบความคิดแบบใดแบบหนึ่งอย่างตายตัวนั้นจะนำไปสู่ปัญหาที่ตอบไม่ได้อีกหลายประการด้วยกัน เราจึงเห็นนักปรัชญาอย่างบองซูร์ หรือพัทน์ม สองคนนี้พยายามทำตัวให้อยู่ระหว่างกลางทฤษฎีหลากหลาย เพราะตระหนักดีว่าการจำกัดตัวเองไว้มุมใดมุมหนึ่งอย่างเด็ดขาดตายตัวทำให้ทางออกของตัวเองแคบลงไปด้วย บองซูร์จึงยอมรับทั้งทฤษฎีความจริงแบบสมนัยและทฤษฎีการให้เหตุผลสนับสนุนความจริงแบบสหนัยในขณะเดียวกันก็รับความคิดแบบปฏิบัตินิยมเข้ามาด้วย (เช่น ความพยายามที่ทำให้หลักการของเขายืดหยุ่นได้กับข้อเท็จจริง) พัทน์มยอมรับความคิดของเพิร์ช เจมส์ ดิวอี้ ผสมผสานเข้ากับความคิดของค้ำท์และก็เรียกตัวเองว่าสังนิยมเชิงปฏิบัตินิยม (pragmatic realism) หรือ สังนิยมแบบภายใน (internal realism) อีกด้านหนึ่งดูเหมือนเขาจะรับทฤษฎีความจริงแบบสมนัย แต่ถือว่า คำว่า “ความสมนัย” ในที่นี้หมายถึงความสมนัยภายในระบบความคิดความเชื่อหรือภาษาที่ใช้กันในอาณาเขตของความรู้หรือความจริงนั้น ๆ เพราะไม่พร้อมที่จะปฏิเสธโลกภายนอกว่าไม่มีอิทธิพลต่อระบบความคิดความเชื่อของเราเหมือนรอร์ดี พัทน์มไม่ได้ปฏิเสธว่าเราไม่สามารถรู้ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับโลกภายนอก และไม่ได้ยอมรับอย่างสิ้นเชิงว่าเราสามารถรู้ความจริงเกี่ยวกับโลกภายนอก เขาบอกว่า การยืนยันอย่างใดอย่างหนึ่งล้วนแต่ไม่สมเหตุสมผล เราสามารถรู้ความจริงเกี่ยวกับโลกภายนอกได้โดยอาศัยการมีประสบการณ์เกี่ยวกับโลกภายนอกภายในบริบทของความจริงที่เราจะเข้าไปเกี่ยวข้องด้วย

แต่ ถ้าจะหาชื่อเรียกทฤษฎีความจริงตามทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาท (ซึ่งเมื่อใส่ชื่อเข้าไปแล้วก็อาจทำให้ไขว้เขวได้) ผู้เขียนชอบคำว่า สังนิยมเชิงปฏิบัตินิยม



(pragmatic realism) ซึ่งพัทธน์มใช้เรียกความคิดเขามากกว่าอย่างอื่น เพราะถ้าจะใช้คำว่า ปฏิบัตินิยมแบบบริบท (contextualist pragmatism) อย่างที่โฮลเดอร์ใช้ ผู้เขียนก็ยิ่งรู้สึกว่ชื่อดังกล่าวจะเน้นความเป็นปฏิบัตินิยมมากไป ผู้เขียนคิดว่า มโนทัศน์ความจริงของพุทธปรัชญาเถรวาทที่แตกต่างออกไปจากทัศนะแบบปฏิบัตินิยม หรือที่คาบเกี่ยวกับทฤษฎีความจริงแบบสมนัย ควรจะได้รับการบ่งชี้ด้วย โดยเฉพาะในกรณีของการศึกษาเชิงเปรียบเทียบ คำว่า “ปฏิบัตินิยมแบบบริบท” (contextual pragmatism) ที่โฮลเดอร์ใช้ไม่ได้สื่อแสดงนัยอันแตกต่างดังกล่าว โฮลเดอร์เองก็คิดว่าไม่มีความแตกต่าง แต่ผู้เขียนคิดว่าพุทธปรัชญาเถรวาทมีข้อแตกต่างจากปฏิบัตินิยม เพราะพุทธปรัชญาไม่ได้มองความสมนัยกันระหว่างความเชื่อกับความเป็นจริง ในเชิงหน้าที่นิยมหรืออุปกรณ์นิยมอย่างโฮลเดอร์ชี้แจง อันที่จริง เราจะใช้คำว่า ทฤษฎีความจริงแบบพุทธปรัชญาเถรวาท ก็ไม่เสียหายอะไร เป็นคำที่ตรงไปตรงมา ไม่กำกวม แต่คำนี้ไม่สื่อความหมายในเชิงเปรียบเทียบนัก คำที่ให้ภาพได้ชัดเจนมากที่สุดอีกคำหนึ่งได้แก่ คำว่า วิัชชวาท จะเรียกว่า ทฤษฎีความจริงแบบวิัชชวาท ก็น่าจะตรงไปตรงมาดีเพราะคำนี้เป็นชื่ออีกชื่อหนึ่งของพุทธศาสนา การใช้คำนี้เรียกทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาจะให้ภาพที่ชัดเจนไม่คลุมเครือ แต่ก็เหมือนกับใช้คำว่า ทฤษฎีความจริงแบบพุทธปรัชญาเถรวาท คือไม่ได้สื่อความหมายในเชิงเปรียบเทียบ สิ่งสำคัญที่ทำอยู่ในวิทยานิพนธ์นี้คือ การศึกษาเชิงเปรียบเทียบ ผู้เขียนจึงอยากได้ชื่อที่สื่อความหมายในเชิงเปรียบเทียบได้ดี ดังนั้น คำว่า “สังนิยมเชิงปฏิบัตินิยม” น่าจะสื่อความหมายได้ชัดเจน

ทำไมคำว่า “สังนิยม” จึงควรจะได้รับ การสื่อสาร ผู้เขียนคิดว่า ในความคิดเรื่องความจริงของปรมาตถภาษา ปราภูก่อนข้างชัดเจนว่า พุทธปรัชญายอมรับมโนทัศน์ความจริงแบบสังนิยม กล่าวคือ สังภาวะตามความเป็นจริงเป็นสิ่งสำคัญสำหรับกำหนดความหมายและความจริงของภาษา ส่วนคำว่า “ปฏิบัตินิยม” ก็ค่อนข้างชัดเจนอยู่แล้วว่า มีหลายความคิดที่พุทธปรัชญาเถรวาทกับปฏิบัตินิยมยอมรับร่วมกัน การยอมรับเงื่อนไขความจริงแบบสังนิยม และการยอมรับเกณฑ์ตัดสินความจริงแบบปฏิบัตินิยมปรากฏค่อนข้างชัดเจนในพระสูตรและคำภีร์เถรวาทกระแสนักชั้นหลัง ๆ ส่วนการยอมรับเงื่อนไขความจริงและเกณฑ์ตัดสินความจริงแบบสมนัยไม่ค่อยปรากฏชัดเจนนัก อย่างน้อยที่สุด ก็ไม่ปรากฏชัดเจนว่าพุทธปรัชญาเรียกร้องให้ใช้เงื่อนไขดังกล่าวในการตัดสินความจริงหรือเงื่อนไขความจริงดังกล่าว ดังนั้น ผู้เขียนจึงขอใช้คำว่า “สังนิยมแบบปฏิบัตินิยม” เพื่อสื่อสารทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาทเชิงเปรียบเทียบ การใช้ชื่อแบบปรัชญาตะวันตกกับพุทธปรัชญาจะมีข้อจำกัดอยู่มาก ทั้งนี้

อาจเป็นเพราะพุทธปรัชญาไม่ได้จำกัดตัวเองให้อยู่ในมุมใดมุมหนึ่ง โดยเฉพาะ ด้วยเหตุนี้เอง คำว่า “วิภังชวาท” จึงชัดและตรงต่อจิตวิญญาณของพุทธปรัชญามากกว่าอย่างอื่น

#### ๔.๕.๑ การเป็นสัจนิยมเชิงปฏิบัตินิยมของพุทธปรัชญาเถรวาท

กล่าวโดยสรุป การเป็นสัจนิยมเชิงปฏิบัตินิยมของพุทธปรัชญาเถรวาท น่าจะเป็นดังนี้

สัจนิยมเชิงปฏิบัตินิยมตระหนักถึงความแตกต่างระหว่างความจริงในฐานะที่เป็นภววิสัยและความเชื่อเกี่ยวกับความจริงหรือการยืนยันความจริงของมนุษย์ ความเชื่อหรือคำยืนยันของเราเกี่ยวกับความจริงเป็นสิ่งที่สามารถผิดได้ ส่วนความจริงในฐานะที่เป็นข้อเท็จจริงไม่ขึ้นอยู่กับความเชื่อ ความชอบใจ หรือการพิสูจน์ทดสอบ (การหาหลักฐานสนับสนุน) ของมนุษย์ และตราบใดที่ยังไม่อยู่ในฐานะที่จะทราบได้ว่าข้อความหรือความเชื่อนั้นเป็นจริงหรือไม่ การยืนยันสิ่งใด ๆ อย่างเด็ดขาดตายตัวย่อมไม่ชอบด้วยเหตุผล นอกจากนี้ สัจนิยมแบบปฏิบัตินิยมยังตระหนักถึงรูปแบบการใช้ภาษาในการยืนยันความจริง ถ้ายึดหลักการแบ่งแบบกว้าง ๆ ภาษาที่เราใช้ยืนยันความจริงมี ๒ แบบคือ สมมติภาษา และปรมัตถภาษา ส่วนอะไรคือเงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอต่อการเป็นจริงของภาษาทั้ง ๒ แบบนั้นต้องพิจารณาธรรมชาติหรือความหมายของภาษานั้น ๆ ด้วย<sup>\*</sup>

สมมติภาษามีความหมายแตกต่างจากปรมัตถภาษา สมมติภาษาอ้างอิงถึงสิ่งที่ชุมชนกำหนดร่วมกันหรือมีข้อตกลงร่วมกัน ความหมายของสมมติภาษาถูกกำหนดโดยจารีตของชุมชนผู้ใช้ภาษา ดังนั้น เงื่อนไขความจริงของสมมติภาษาจึงได้แก่ ข้อกำหนดร่วมกันหรือความเห็นร่วมกันของชุมชน ส่วนปรมัตถภาษามีความหมายที่ชี้แสดงไปยังสัจภาวะตามที่

---

\* นัยสำคัญอย่างหนึ่งในเรื่องการแยกภาษาเป็น ๒ แบบคือ การที่พุทธปรัชญายึดกรอบความคิด (paradigm) นี้ก็อาจจะทำให้การอธิบายความจริงตามทฤษฎีกรอบคลุมความจริงด้านต่าง ๆ ได้มากขึ้น เช่น การพิจารณาความจริงของข้อความเกี่ยวกับกายภาพ กับข้อความเชิงจริยะ ข้อความทางศาสนา เป็นต้น จะต้องใช้เกณฑ์พิจารณาที่แตกต่างกันไปตามธรรมชาติของข้อความ

มีอยู่จริงเป็นภววิสัย ไม่เกี่ยวข้องกับการยอมรับของชุมชน สิ่งที่กำหนดความหมายของ  
 ปรมัตถภาษา คือ ปรมัตถสภาวะ ดังนั้น ปรมัตถสภาวะจึงเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอ  
 ต่อการเป็นจริงของปรมัตถภาษา ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับสมมติภาษา เราอาจตีความได้ว่า  
 ความสอดคล้องกันระหว่างความคิดของปัจเจกกับจารีตประเพณีของชุมชนผู้ใช้ภาษาเป็น  
 เงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอสำหรับการเป็นจริงของข้อความ แต่ถ้าพิจารณาในระดับของ  
 ปรมัตถภาษา ความสอดคล้องกันในทางตรรกวิทยาก็ดี ความสอดคล้องกันระหว่างความคิดของ  
 ปัจเจกกับความคิดของคนอื่น ๆ ในชุมชนผู้ใช้ภาษาเดียวกัน หรือระหว่างความคิดของปัจเจกกับ  
 จารีตประเพณีของสังคมวัฒนธรรมไม่อาจถือว่า เป็นเงื่อนไขเพียงพอต่อการเป็นจริงของ  
 ปรมัตถภาษา เพราะปรมัตถภาษาชี้ไปยังปรมัตถสภาวะ หรือสัจภาวะที่มีอยู่จริง ดังนั้น  
 ตัวเงื่อนไขที่จะกำหนดความเป็นจริงของภาษาชนิดนี้จึงได้แก่สิ่งที่ภาษาชนิดนี้ชี้ไปถึงหรือ  
 กล่าวถึงนั่นเอง

ดังนั้น เมื่อพิจารณาจากแง่มุมของปรมัตถภาษา เงื่อนไขความจริงจึงเป็น  
 เงื่อนไขแบบสัจนิยม การยอมรับเงื่อนไขความจริงแบบสัจนิยมทำให้ทฤษฎีความจริงใน  
 พุทธปรัชญาเถรวาทไปด้วยกันได้กับทฤษฎีความจริงแบบสมนัย กล่าวคือ ไม่อาจจะปฏิเสธได้ว่า  
 “ความสัมพันธ์แบบสมนัย” ระหว่างภาษากับความเป็นจริงไม่ใช่เงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอต่อ  
 การเป็นจริงของปรมัตถภาษา ความจริงเป็นความสัมพันธ์แบบสมนัยกันระหว่างภาษาที่ชี้แสดง  
 สัจภาวะกับตัวสัจภาวะ การเป็นอสารัตถนิยมของพุทธปรัชญาเถรวาทไม่ใช่เงื่อนไขสำคัญ  
 สำหรับการยอมรับหรือไม่ยอมรับว่า ความสัมพันธ์แบบสมนัยกันระหว่างภาษากับความเป็นจริง  
 เป็นเงื่อนไขความจริงของภาษาที่ใช้ยืนยัน สิ่งสำคัญอยู่ที่การบ่งชี้ของภาษาที่ใช้ว่าบ่งชี้ไปถึง  
 อะไร อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาในระดับเนื้อหาความคิด ก็ไม่ควรจะสับสนระหว่าง  
 ความสัมพันธ์แบบสมนัยกันระหว่างภาษากับความเป็นจริงกับความคิดแบบสมรูปนิยมที่ถือว่า  
 ภาษาและความเป็นจริงต้องเป็นโครงสร้างเดียวกัน ซึ่งความเป็นจริงในที่นี้หมายถึงความเป็นจริง  
 ในระดับ noumena ตามความหมายของค้ำนัท ความเป็นจริงตามที่ทฤษฎีความจริงใน  
 พุทธปรัชญาเสนอหมายถึงความเป็นจริงในฐานะที่เป็นกระบวนการก่อนบัญญัติ เป็นความ  
 เป็นจริงที่เป็น “ผลรวม” ระหว่างอายตนะภายนอก อายตนะภายใน และสิ่งที่เรียกว่า วิญญาณ  
 ในแง่หนึ่ง ความเป็นจริงนี้เป็นประสบการณ์บริสุทธิ์ ไม่ใช่ความเป็นจริงที่สำเร็จรูปตายตัว แต่  
 เป็นความจริงที่กลายมาเป็น (ภูต) จริงภายใต้กระบวนการของประสบการณ์ของมนุษย์และเป็น  
 กระบวนการก่อนบัญญัติใด ๆ ทั้งสิ้น เมื่อพุทธปรัชญากล่าวว่า ปรมัตถภาษาบ่งชี้ถึงสัจภาวะ

นั่นจึงหมายถึงสัจภาวะในฐานะที่เป็นกระบวนการธรรมดั่งกล่าวนี้ ความตรงกันของปรมัตถภาษากับความเป็นจริงที่พุทธปรัชญาเถรวาทยอมรับจึงหมายถึงความตรงกันระหว่างปรมัตถภาษากับกระบวนการก่อนบัญญัติ

สังนิยมแบบปฏิบัตินิยมยอมรับว่า การพิจารณาเงื่อนไขความจริงจำเป็นต้องพิจารณาความหมายของภาษา ประเภทของภาษาที่ใช้ กระนั้นก็ไม่ได้หมายความว่าภาษาจะชี้ไปถึงความจริงอย่างสมบูรณ์ เพราะภาษาที่เราใช้เพื่อยืนยันสิ่งต่าง ๆ มีความหมายโดยอ้อมอิงกรอบความคิดบางอย่าง ความหมายของคำที่ใช้พูดถูกกำหนดโดยบริบทของคำ นอกจากนี้ สังนิยมแบบปฏิบัตินิยมยังถือว่า การบรรลุความจริงตามความหมายที่กำหนดจะต้องเริ่มต้นจากวิธีการเชิงปฏิบัตินิยม กล่าวคือ การรับรู้ข้อมูลจากภายนอก การใช้เหตุผลพิจารณาอย่างถี่ถ้วน และการนำความคิดหรือทฤษฎีนั้น ๆ ไปสู่วิธีแห่งการปฏิบัติ วิธีการเชิงปฏิบัติจะนำเราเข้าใกล้ความจริงในฐานะที่เป็นความสัมพันธ์แบบสมนัยกันระหว่างภาษากับความเป็นจริง และถือว่า หลักเหตุผลเชิงปฏิบัติ เป็นหลักเกณฑ์เบื้องต้นในการพิจารณาความน่าเชื่อถือของความเชื่อ รวมทั้งเป็นหลักประกันในการยืนยันความรู้หรือความจริง ทั้งนี้สังนิยมแบบปฏิบัตินิยมก็ไม่ได้ถือว่าความจริงกับความเป็นประโยชน์มีความหมายเท่ากัน

อันที่จริง สังนิยมเชิงปฏิบัตินิยมก็เป็นความคิดแบบปฏิบัตินิยมแนวเฟิร์ช เป็นปฏิบัตินิยมที่ยอมรับว่า ความจริงในฐานะที่เป็นความสัมพันธ์ระหว่างข้อความกับความเป็นจริง ดูเหมือนว่าการเรียกตัวเองว่าสังนิยมแบบปฏิบัตินิยมของพัทธัมมั้นก็เพื่อป้องกันความสับสนกับความคิดแบบปฏิบัตินิยมของเจมส์และคิวอี้ โดยการยืมคำ “สังนิยมเชิงปฏิบัตินิยม” มาใช้กับพุทธปรัชญาในแง่หนึ่งก็เพื่อป้องกันความสับสนดังกล่าว และในอีกแง่หนึ่งก็เพื่อแสดงความคิดของพุทธปรัชญาในแง่ที่ต่างออกไปจากปฏิบัตินิยม และแน่นอนว่าพุทธปรัชญาเองก็ไม่ได้เหมือนกันกับปฏิบัตินิยมแบบเฟิร์ชเสียทีเดียว พุทธปรัชญาไม่ได้คิดว่า ความจริงในความหมายเดียวกันกับที่นักปรัชญาทั่วไปหรือที่เฟิร์ชพูดถึงนั้น(ปรมัตถสัจจะ) จะหมายถึง ความคิดที่ทุกคนต้องยอมรับโดยจำเป็นอย่างที่เฟิร์ชกล่าวไว้ นอกจากนี้สังนิยมเชิงปฏิบัตินิยมที่ผู้เขียนใช้กับพุทธปรัชญาก็มีบางส่วนที่แตกต่างไปจากพัทธัมมด้วย พัทธัมมไม่ได้พูดถึงความจริงซึ่งจะมีความสมนัยกับภาษาหรือความเชื่อว่าเป็นกระแสแห่งประสบการณ์ ไม่ได้พูดถึงความจริงก่อนบัญญัติธรรมทั้งปวง พูดถึงแต่ความเป็นจริงภายใต้กรอบของมโนทัศน์ของผู้ที่ใช้ภาษาความเป็นจริงที่พัทธัมมพูดถึงไม่ได้เลยกรอบมโนทัศน์ ไม่ได้เลยกรอบของภาษาของ

ผู้สังเกตการณ์ แต่ความเป็นจริงก่อนบัญญัติในพุทธปรัชญาเป็นกระบวนการธรรมชาติที่เกิดขึ้น โดย การบรรจบกันของเหตุปัจจัยภายนอกและภายใน เป็นกระบวนการซึ่งยังไม่มีการบัญญัติใด ๆ เกิดขึ้น นี่คือเหตุผลว่า ทำไมการใช้ชื่อที่พหุนามใช้เรียกความคิดของเขามาเรียกทฤษฎีของ พุทธปรัชญาจึงทำให้ผู้เขียนไม่สู้สบายใจนัก

ดังนั้น ผู้เขียนคิดว่า แม้ว่าสังขนิมเชิงปฏิบัตินิยมจะมีความคิดหลักหลายประการ คล้ายกันกับปฏิบัตินิยม การใช้ชื่อ “สังขนิมเชิงปฏิบัตินิยม” เรียกทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญา นั้นก็จะไม่ทำให้เราต้องกังวลใจกับคำถามที่เกิดในใจของชาวพุทธบ่อยครั้งที่มีคนบอกว่า พุทธปรัชญาเข้ากันได้กับปฏิบัตินิยม ตัวอย่างที่กล่าวไว้ในบทที่ ๑ ได้แก่ ในวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาโท สาขาปรัชญา เรื่อง “ญาณวิทยาในพุทธปรัชญาเถรวาทเถรวาท เป็นประสบการณ์นิยมหรือไม่? ลักษณะวัต ปาละรัตน์ (๒๕๓๕) กล่าวไว้ตอนหนึ่งว่า

พุทธปรัชญาไม่ได้ถือประโยชน์เป็นเป้าหมายอย่างพวกปฏิบัตินิยม มันเป็นแต่เพียงว่า ความจริงของพุทธปรัชญานั้นสัมพันธ์กับประโยชน์ (utility) และคุณค่าของความจริงนั้นอยู่ที่ ประโยชน์อันเกิดจากตัวมันในฐานะที่เป็นเครื่องช่วยให้ถึงเป้าหมายนอกจากนั้นแล้ว พุทธ ปรัชญาต่างจากปฏิบัตินิยมในแง่ที่ว่า สังขและหลักธรรมคำสอนของพุทธศาสนานั้น มี เนื้อหาที่แน่นอน ปรากฏอยู่เสมอตามธรรมชาติ มันเป็นสิ่งที่มียู่โดยตัวมันเอง โดยอิสระไม่ ได้เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้น เป็นสิ่งที่ถูกค้นพบ บุคคลจะต้องมองทะลุเข้าไปให้พบความจริงนั้น ด้วยตนเอง ความจริงในทัศนะนี้จึงเป็นสิ่งคงที่แน่นอน ตายตัว เป็นปรนัย และเป็นสาธารณะ ไม่ได้มีลักษณะเป็นสิ่งสัมพัทธ์ (relative) อย่างปฏิบัตินิยม<sup>๒๐๗</sup>

ข้อเสนอแนะของลักษณะวัตเป็นข้อเสนอแนะที่พยายามจะชี้ให้เห็นความแตกต่างระหว่างพุทธปรัชญากับปฏิบัตินิยม แต่เป็นข้อเสนอแนะเกิดขึ้นจากความสับสน บางประการ ความสับสนอยู่ที่การเข้าใจว่าปฏิบัตินิยมเป็นสัมพัทธ์นิยม ตามความเป็นจริง ปฏิบัตินิยมพยายามจะวางตัวเป็นกลางระหว่างสัมพัทธ์นิยมกับสัมบูรณ์นิยม การที่ปฏิบัตินิยม ยอมรับความคิดแบบปริวรรตนิยมที่ถือว่าความจริงซึ่งเรายอมรับกันนั้นเป็นสิ่งที่สามารถ

<sup>๒๐๗</sup> ลักษณะวัต ปาละรัตน์, ญาณวิทยาในพุทธปรัชญาเถรวาทเถรวาทเป็น ประสบการณ์นิยมหรือไม่? หน้า ๒๖๒ - ๒๖๓

เปลี่ยนแปลงได้จึงทำให้เกิดสับสนกับความคิดแบบสัมพัทธนิยมหรืออัตวิสัยนิยม (subjectivism) ที่ถือว่าทุกความเชื่อเป็นจริงโดยขึ้นอยู่กับมุมมองของแต่ละคน ปฏิบัตินิยมอย่างเฟิร์ชกล่าวไว้ อย่างชัดเจนว่า ความจริงในฐานะที่เป็นข้อเท็จจริงไม่ถูกกระทบด้วยความคิดหรือความเชื่อใด ๆ ของมนุษย์ และถ้ามองความเป็นประโยชน์ในเชิงการทำหน้าที่หรือมองจากมุมมองของหน้าที่นิยม ความเป็นประโยชน์เป็นสิ่งสัมพัทธ์ก็จริงแต่ปฏิบัตินิยมก็มักใช้คำว่า “ความเป็นประโยชน์” ในความหมาย “ความสามารถในการแก้ไขปัญหา” ในส่วนของพุทธปรัชญาก็มีลักษณะคล้ายกัน ตรงที่ถือว่า “ความเป็นประโยชน์” เป็นสิ่งที่สามารถใช้ประเมินค่าความจริงของข้อความได้ แต่ความเป็นประโยชน์ดังกล่าวต้องมองโดยสัมพันธ์กับเป้าหมายเชิงศาสนา ข้อแตกต่างอยู่ที่ พุทธปรัชญาถือว่า ความจริงของภาษานั้นต้องแยกแยะให้ชัดเจนว่าภาษาที่ใช้เป็นภาษา ประเภทใด มีความหมายไปถึงสิ่งใด การเป็นสังขนิยมเชิงปฏิบัตินิยมของพุทธปรัชญาแตกต่างจาก จะยอมรับว่า ความเป็นจริงที่จะมีความสัมพันธ์เชิงสมนัยกับภาษานั้นเป็นความจริงที่ไม่ได้ สำเร็จรูปจากโลกภายนอกล้วน ๆ (คล้ายความคิดของพาทน์ม) และถือว่า ความเป็นจริงดังกล่าว เป็นกระแสแห่งประสบการณ์ที่อิงอาศัยกันเกิดขึ้นแล้ว ก็ยังถือว่า มีความจริงในอีกความหมาย หนึ่งซึ่งขึ้นอยู่กับ การยอมรับของชุมชน ขึ้นอยู่กับจารีต ประเพณี และวัฒนธรรมของชุมชนผู้ใช้ ภาษา ความจริงตามนัยหลังนี้ย่อมมีความเป็นสัมพัทธนิยมอย่างไม่ต้องสงสัย พุทธปรัชญา ยังถือว่า สังขภาวะอาจมีเพียงหนึ่ง แต่เราสามารถให้ภาษาบรรยายได้หลายแบบ คำตอบเกี่ยวกับ คำถามที่ว่า ความจริงคืออะไร สิ่งแรกที่ต้องพิจารณาคือเรากำลังพูดถึงความจริงในกรอบของ ภาษาใด สมมติว่าเราจัดพุทธปรัชญาเป็นปฏิบัตินิยม การจัดดังกล่าวก็ไม่ได้ทำให้พุทธปรัชญา กลายเป็นสัมพัทธนิยมอย่างจำเป็น เพราะการเป็นปฏิบัตินิยมกับการเป็นสัมพัทธนิยม ไม่เกี่ยวข้องกัน และเมื่อผู้เขียนทำให้พุทธปรัชญาเป็นสังขนิยมแบบปฏิบัตินิยมก็น่าจะเป็นการ ชี้แจงให้เห็นอย่างชัดเจนว่าพุทธปรัชญามีข้อแตกต่างจากปฏิบัตินิยม การทำให้แตกต่างไม่ได้ เกิดขึ้นเพราะต้องการเลี่ยงปัญหาสัมพัทธนิยม หากแต่เพราะความคิดบางส่วนของพุทธปรัชญา มีข้อแตกต่างจากปฏิบัตินิยมในสาระสำคัญ และเพื่อป้องกันไม่ให้นำไปสับสนกับปฏิบัตินิยม บางแบบเช่น ปฏิบัตินิยมแบบบอร์ดี เป็นต้น

#### ๔.๕.๒ จากบริบททางศาสนาสู่ปรัชญา

สิ่งที่ไม่สามารถปฏิเสธได้ในที่นี้คือ ข้อเสนอใด ๆ ที่ตีความได้ทั้งหมดนี้มาจาก ข้อเสนอในเชิงศาสนาของพุทธปรัชญา “ความเป็นศาสนา” ของพุทธปรัชญาก่อให้เกิดความ

สงสัยว่า ข้อเสนอเหล่านี้จะสามารถใช้เป็นข้อสนับสนุนเชิงปรัชญาได้หรือไม่ พระพุทธองค์ทรงเสนอความคิดในฐานะผู้ประกาศศาสนาที่ทรงมองเห็นแล้วว่า จุดมุ่งหมายอันแน่นอนของการประกาศคำสอนคืออะไร พุทธปรัชญาในฐานะศาสนามีทิศทางที่แน่นอนเป็นของตัวเอง ข้อเสนอใด ๆ เกี่ยวกับเรื่องความจริงจึงอาจมีข้อจำกัดที่ไม่อาจใช้ได้ทั่วไปสำหรับนักปรัชญาที่ค้นหาความจริงในลักษณะที่ต่างออกไปจากศาสนา ตัวอย่างเช่น นิยามความจริงที่พุทธปรัชญาเถรวาทยอมรับเป็นคำนิยามที่สำนักปรัชญาส่วนใหญ่ยอมรับได้ เงื่อนไขความจริงแบบสมนัยไม่มีใครเถียงได้ว่าไม่ใช่เงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอต่อการเป็นจริงของข้อความ และความเป็นพุทธปรัชญาก็ยังมีข้อเสนอที่แตกต่างออกไปในประเด็นที่ว่า ความจริงตามคำนิยามที่ให้ไว้เป็นสิ่งที่สามารถบรรลุได้ ปัญหาอาจจะอยู่ที่การวางเงื่อนไขสำหรับเป็นเกณฑ์ตัดสินความจริงหรือความน่าเชื่อถือของข้อความ เราไม่อาจกำหนดได้ว่าสิ่งใดเป็นประโยชน์โดยไม่มีกรอบความคิดเกี่ยวกับเรื่องความเป็นประโยชน์มารองรับ พุทธปรัชญามีกรอบความคิดเรื่องความเป็นประโยชน์ค่อนข้างชัดเจน ความเป็นประโยชน์ที่เสนอนั้นสัมพันธ์กับเป้าหมายทางศาสนา การเลือกเป้าหมายเป็นคุณค่าอย่างหนึ่งซึ่งขึ้นอยู่กับความคิดอื่น ๆ เกี่ยวกับมนุษย์ มาถึงตรงนี้ดูเหมือนว่าข้อเสนอของพุทธปรัชญาจะมีปัญหาโดยเฉพาะในเรื่องของเกณฑ์การตัดสินความจริงที่ให้มา พุทธปรัชญาเริ่มจากมุมมองของผู้รู้แล้วหรือจะพูดให้ธรรมดาลงหน่อยก็อาจจะบอกว่า “จากคุณค่าบางอย่างที่ยอมรับไว้แล้ว” จึงเสนอทฤษฎีความจริงอย่างหนึ่ง แต่ในแง่มุมมองของคนทั่วไปที่ไม่รู้อะไรจริงอะไรเท็จ อะไรจะมาเป็นกรอบกำหนดความคิดได้ว่าอะไรคือสิ่งที่ เป็นประโยชน์และไม่เป็นประโยชน์ คำตอบที่นึกขึ้นได้ในขณะนี้คือ การหาว่าอะไรเป็นประโยชน์หรือไม่ เป็นปัญหาในเชิงปฏิบัติ ซึ่งพุทธปรัชญาเองก็ตระหนักดีว่าเป็นเรื่องลำบากที่จะหาสิ่งที่เป็นประโยชน์สำหรับทุกคน และนี่คือเหตุผลที่ว่าทำไมพุทธปรัชญาจึงพยายามแสดงให้เห็นว่าสิ่งที่พุทธปรัชญาเสนอไม่ใช่หลักตายตัวที่จะยึดถือโดยไม่มีที่ตั้งข้อสงสัย การให้ความสำคัญกับเหตุผลเชิงปฏิบัติจึงเป็นการเปิดกว้างให้ทุกอย่างได้ถูกทดสอบและตัดสินด้วยประสบการณ์ของปัจเจก ด้วยตระหนักว่าการยืนยันอย่างเด็ดขาดลงไปอย่างใดอย่างหนึ่งนั้นอาจผิดได้ ความเป็นประโยชน์หรือไม่เป็นประโยชน์ก็เช่นเดียวกัน พุทธปรัชญาได้ตระหนักถึงความสัมพันธ์ของประโยชน์ แต่สำหรับพุทธปรัชญาเองก็มีข้อเสนอที่เป็นทางออกของตัวเองเป็นข้อเสนอเพื่อพิจารณามิใช่ข้อเสนอที่ต้องเชื่อ

ผู้เขียนคิดว่า ถ้าเรามองพุทธศาสนาในฐานะสำนักความคิดหนึ่ง พุทธศาสนามีความเชื่อเกี่ยวกับความจริงอยู่ชุดหนึ่ง ประกอบด้วยความเชื่อที่ว่า ความจริงคืออะไร และก็ได้เสนอแนวทางไปสู่ความจริงอันนั้นในแบบของตัวเอง บทเรียนที่อาจจะได้จากการศึกษาความคิดของพุทธปรัชญา คือ พุทธปรัชญาตระหนักถึงความสำคัญของการค้นหาความจริง แม้ความจริงจะดูเหมือนอยู่ไกลเกินที่มนุษย์จะสามารถบรรลุได้ แต่พุทธปรัชญาก็ตระหนักว่าด้วยวิธีการแสวงหาความจริงแบบอาศัยประสบการณ์เชิงปฏิบัติ ในที่สุดก็จะค้นพบความจริง วิธีคิดของพุทธปรัชญาเป็นข้อเสนอหนึ่งที่นักปรัชญาควรจะได้นำไปพิจารณา แน่แน่นอนว่า ข้อเสนอของพุทธปรัชญาอาจจะมีข้อบกพร่อง (หรือไม่ก็การตีความของผู้เขียนบกพร่องเอง) แต่นั่นก็เป็นภาระหน้าที่ของนักปรัชญาหรือนักการศาสนาจะต้องถกเถียงและชี้ให้เห็นต่อไปว่าที่ถูกต้องนั้นเป็นอย่างไร

#### ๔.๖ ข้อเสนอแนะ

การศึกษาพุทธศาสนาในฐานะพุทธปรัชญาออกจะเป็นงานที่รู้สึกว่ายากลำบากสำหรับผู้เขียน การตีความใด ๆ เกิดขึ้นบนพื้นฐานของการรับรู้ที่ผ่านมาร่วมกับการรับรู้ในขณะปัจจุบัน การศึกษาจึงอาจมีความเป็นอัตวิสัยเจือปน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อแนวทางของปรัชญากับศาสนาจะสวนทางกัน เมื่อเราพยายามจับสองสิ่งนี้มาอยู่ด้วยกัน อาจทำให้ความเข้าใจของเราชัดเจน และในความชัดเจนซึ่งเหมือนการกำหนดคมโนทัศน์เกี่ยวกับสิ่งต่าง ๆ ขึ้นมาบนฐานการรับรู้ที่นั่น ก็อาจทำให้ภาพอันแท้จริงของศาสนาถูกเบี่ยงเบนไป การศึกษาพุทธศาสนาในฐานะปรัชญาอาจเป็นเรื่องสนุกสำหรับผู้ศึกษาปรัชญาหลาย ๆ คนซึ่งรวมทั้งผู้เขียนด้วย เพราะมีเรื่องมากมายให้สงสัยเท่าที่สามารถจะมองหาได้ เพียงแค่ในกถาวัตถุก็มีเรื่องมากมายที่เราไม่สามารถจะเข้าใจได้ซึ่งเมื่อต้องการเข้าใจก็ไม่รู้ว่าจะเข้าใจอย่างไร เนื่องจากเรามีข้อมูลจำกัด ในปรัชญาตะวันตกก็มีเรื่องหลายเรื่องที่เราไม่เข้าใจ แก่นความคิดของปฏิบัตินิยมซึ่งมีลักษณะใกล้เคียงกับพุทธปรัชญามากที่สุดก็ยังไม่มิได้ศึกษากันอย่างจริงจังมากนักสำหรับผู้ศึกษาปรัชญาในบ้านเรา วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ก็ยังไม่คิดว่าครบแคบเกินไป เพราะสิ่งที่นำมาเปรียบเทียบกันเป็นเพียงส่วนหนึ่งเท่านั้น มิหนำซ้ำยังอาจเป็นการเปรียบเทียบที่ต้นทุนเสียด้วยซ้ำไป ปัญหาที่น่าสนใจอีกปัญหาหนึ่งต่อเนื่องจากข้อเสนอในวิทยานิพนธ์นี้คือ ถ้าทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาทเป็นดังที่กล่าวมา ทฤษฎีนี้จะสามารถนำไปใช้พิจารณา “ความจริง” เกี่ยวกับสิ่งต่าง ๆ นอกเหนือจากความจริงของสิ่งเชิงประจักษ์ เช่น ความจริงทางจริยะ ความจริงทางศาสนาได้อย่างมีเหตุผล



หรือไม่อย่างไร สำหรับผู้เขียน สิ่งที่ทำไปทั้งหมดในวิทยานิพนธ์นี้โดยเฉพาะในการตีความ พุทธปรัชญาซึ่งค่อนข้างลำบากในการจับความคิดให้อยู่กับร่องกับรอยนั้น เป็นการกระทำที่ ดำเนินไปบนพื้นฐานที่ว่า “สิ่งที่เสนอในวิทยานิพนธ์นี้ไม่ใช่ข้อยุติ หากแต่เป็นสิ่งที่สามารถ ถกเถียงหรือสามารถหักล้างได้”