

สมมติสัจจะในพุทธปรัชญา

นางสาวฐานิสรา ประธานราษฎร์นิกร



จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

CHULALONGKORN UNIVERSITY

บทคัดย่อและแฟ้มข้อมูลฉบับเต็มของวิทยานิพนธ์ตั้งแต่ปีการศึกษา 2554 ที่ให้บริการในคลังปัญญาจุฬาฯ (CUIR)

เป็นแฟ้มข้อมูลของนิสิตเจ้าของวิทยานิพนธ์ ที่ส่งผ่านทางบัณฑิตวิทยาลัย

The abstract and full text of theses from the academic year 2011 in Chulalongkorn University Intellectual Repository (CUIR) are the thesis authors' files submitted through the University Graduate School.

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต

สาขาวิชาปรัชญา ภาควิชาปรัชญา

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปีการศึกษา 2559

ลิขสิทธิ์ของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

Conventional Truth in Buddhist Philosophy

Miss Thanisara Prathanrasnikorn



A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements
for the Degree of Doctor of Philosophy Program in Philosophy

Department of Philosophy

Faculty of Arts

Chulalongkorn University

Academic Year 2016

Copyright of Chulalongkorn University

หัวข้อวิทยานิพนธ์

สมมติสัจจะในพุทธปรัชญา

โดย

นางสาวฐานิสรา ประธานราษฎร์นิก

สาขาวิชา

ปรัชญา

อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก

ศาสตราจารย์ ดร. สุวรรณ สถาอานันท์

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อนุมัติให้บัณฑิตวิทยาลัยเป็นส่วน
หนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาตรีบัณฑิตศึกษา

..... คณบดีคณะอักษรศาสตร์

(รองศาสตราจารย์ ดร. กิ่งกาญจน์ เทพกาญจนา)

คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์

..... ประธานกรรมการ

(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. กนิษฐา ศิริจันทร์)

..... อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก

(ศาสตราจารย์ ดร. สุวรรณ สถาอานันท์)

..... กรรมการ

(ศาสตราจารย์ ดร. ไสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์)

..... กรรมการ

(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ศิริญา อรุณขจรศักดิ์)

..... กรรมการภายนอกมหาวิทยาลัย

(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ชาญณรงค์ บุญหนุน)

ฐานิสรา ประธานราชภัฏธนบุรี : สมมติสัจจะในพุทธปรัชญา (Conventional Truth in Buddhist Philosophy) อ.ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก: ศ. ดร. สุวรรณ สถาอาพันธ์, 98 หน้า.

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้มีวัตถุประสงค์หลัก ๒ ประการ คือ (๑) เพื่อศึกษาแนวคิดเกี่ยวกับสมมติสัจจะและปรมาตตสัจจะ ตามแนวคิดของสำนักอภิธรรม และสำนักมัธยมกะในพุทธศาสนา มหายาน (๒) เพื่อวิเคราะห์ว่าเราควรจะเข้าใจสมมติสัจจะอย่างไร จึงจะสามารถใช้สมมติสัจจะเป็นเครื่องมือนำไปสู่การเข้าใจปรมาตตสัจจะได้

ทฤษฎีความจริงสองอย่างของสำนักอภิธรรม มีรากฐานมาจากแนวคิดที่ว่า สิ่งต่าง ๆ ที่เราพบเห็นในประสบการณ์ประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ ในระดับมูลฐานที่เรียกว่า “ธรรม” สำนักอภิธรรมถือว่า “ธรรม” แต่ละอย่างมีสภาวะที่คงที่ และเป็นสิ่งที่เป็นจริงโดยปรมาตต ส่วนสิ่งซึ่งประกอบขึ้นด้วย “ธรรม” เป็นเพียงสิ่งปรุงแต่งทางมโนทัศน์ จึงเป็นจริงโดยสมมติเท่านั้น

นาคารชุนผู้ก่อตั้งสำนักมัธยมกะในพุทธศาสนา มหายาน คัดค้านแนวคิดเรื่องสภาวะของสำนักอภิธรรม และได้ชี้ให้เห็นว่า สิ่งที่เกิดขึ้นโดยอิงอาศัยสิ่งอื่นจะต้องเป็นศูนย์ตา แนวคิดนี้ของนาคารชุนได้ทำให้นักวิชาการในปัจจุบันบางท่าน เช่น เจย์ แอล การ์ฟิลด์ ตีความว่า สมมติสัจจะเป็นสัจจะอย่างเดียวกับที่มีอยู่ การตีความเช่นนี้ทำให้สมมติสัจจะมีความสัมพันธ์แบบสุดขั้วกับความเห็นของชาวโลก ซึ่งทำให้บทบาทเชิงบรรทัดฐานของความจริงหมดไป และก่อให้เกิด “ปัญหาที่น่าเศร้า” ตามมา ซึ่งส่งผลให้สมมติสัจจะไม่สามารถเป็นเครื่องมือนำไปสู่การเข้าใจปรมาตตสัจจะได้

นักวิชาการทางพุทธศาสนาได้พยายามแก้ปัญหาน่าเศร้านี้แต่ยังไม่สามารถแก้ปัญหาได้หมดสิ้น ผู้วิจัยเสนอว่าเราสามารถยืนยันความเป็นจริงของสมมติสัจจะได้ โดยเสนอบทวิเคราะห์พุทธพจน์ที่แสดงให้เห็นว่า พระพุทธองค์ทรงยืนยันบทบาทเชิงบรรทัดฐานของข้อความที่เป็นจริงซึ่งแตกต่างหากจากข้อความที่เป็นประโยชน์ และพระพุทธองค์ทรงใช้ภาษาที่ชาวโลกใช้กันอยู่ในชีวิตประจำวัน ซึ่งเป็นจริงโดยสมมติ ในการเทศนาสั่งสอนให้เขาเหล่านั้นเกิดการรู้แจ้งปรมาตตสัจจะได้

ภาควิชา ปรัชญา

ลายมือชื่อนิสิต

สาขาวิชา ปรัชญา

ลายมือชื่อ อ.ที่ปรึกษาหลัก

ปีการศึกษา 2559

5480505522 : MAJOR PHILOSOPHY

KEYWORDS: THE TWO TRUTHS IN BUDDHISM / ULTIMATE AND CONVENTIONAL TRUTHS IN BUDDHISM / ABHIDHARMIKA PHILOSOPHY / MADHYAMIKA PHILOSOPHY

THANISARA PRATHANRASNIKORN: Conventional Truth in Buddhist Philosophy. ADVISOR: PROF. SUWANNA SATHAANAND, Ph.D., 98 pp.

The objective of this study is twofold: (1) to study the concept of conventional and ultimate truths in the Abhidhāṛma and the Mādhyamaka schools of Buddhism. (2) To analyze how should one understand conventional truth so that it can be the means to the understanding of the ultimate truth.

The two-truth theory in the Abhidhāṛma is based on the idea that the things we encounter in our day-to-day experience can be analyze into impartite entities called “Dhāṛmas.” The Abhidhāṛmikas hold that while the Dhāṛmas, characterized by their intrinsic natures (svabhāva), are ultimately real; the partite entities are merely conceptual constructions, and therefore, are conventionally real.

Nagārjuna of the Mādhyamaka School opposed the Abhidhāṛmikas’ s conception about svabhāva. He argued that anything dependently originated must be devoid of svabhāva, and thus be empty. This leads to an interpretation by J. L. Garfield that conventional truth is the only truth there is.

Garfield’ s interpretation entails extreme relativism of conventional truth, followed by the removal of the role of normativity from the notion of truth, and hence “dismal slough.” Under such circumstances, conventional truth cannot play its role as the means to the understanding of ultimate truth.

Attempts to overcome the abovementioned problems have been made by many Buddhist scholars. I propose that we confirm the efficacy of conventional truth by offering an analysis of sayings of the Buddha which confirm the normative role of truth in his distinction between statements which are true and statements which are useful. Moreover, I offer an analysis of several stories in which the Buddha uses ordinary language which is considered true by convention in order to lead many people to the realization of ultimate truth in Buddhism. In this way, the efficacy of conventional truth in Buddhism can be basically confirmed.

Department: Philosophy

Student's Signature

Field of Study: Philosophy

Advisor's Signature

Academic Year: 2016

กิตติกรรมประกาศ

ในการทำวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ ผู้วิจัยใคร่ขอขอบพระคุณอาจารย์ทุกท่านในภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ที่ได้ประสิทธิ์ประสาทความรู้และคำแนะนำในด้านต่าง ๆ ตลอดระยะเวลา ๖ ปี ที่ผู้วิจัยได้ศึกษาอยู่ในสถาบันแห่งนี้

ขอขอบพระคุณ ศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ ศาสตราจารย์ ดร.โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.กนิษฐ ศิริจันทร์ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สิริเพ็ญ พิริยะจิตรกรกิจ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญนรงค์ บุญหนุน ที่กรุณาให้คำแนะนำที่เป็นประโยชน์

ขอขอบพระคุณ รองศาสตราจารย์ ดร.ปกรณัม สิงห์สุริยา ที่กรุณาแนะนำหนังสือและบทความ และให้คำแนะนำที่มีค่าอย่างยิ่งในการทำวิจัยในครั้งนี้

ขอขอบพระคุณ ศาสตราจารย์ ดร.วัชระ งามจิตรเจริญ และรองศาสตราจารย์ ดร.สุมาลี มหณรงค์ชัย ที่กรุณาประสิทธิ์ประสาทความรู้ทางด้านพุทธศาสนาเถรวาทและพุทธศาสนามหายาน เมื่อครั้งที่ผู้วิจัยได้ศึกษาอยู่ที่มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ขอขอบคุณ ดร.ธนสิทธิ์ ฉัตรสุวรรณ ปธ.๙ ที่กรุณาให้ความช่วยเหลือในการค้นคว้าข้อมูลจากพระไตรปิฎก

ขอขอบคุณ คุณธัญญชล ภักดีรัตน์ และคุณพรชนก อารยะกุลชัย สำหรับความเอื้อเฟื้อในการนำเอาวิทยานิพนธ์ฉบับนี้จัดลงในโปรแกรม CU e-thesis ถ้าไม่ได้รับความอนุเคราะห์จากทั้งสองท่านนี้ วิทยานิพนธ์ฉบับนี้คงจะไม่สำเร็จลงได้ด้วยดี

ขอขอบพระคุณ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ปราณี ฟ้าพานิช คุณภัสสร ลีละพัฒนะ คุณณัฐวดี อุทยานิน คุณพันธุ์ทิพย์ ประธานราษฎร์นิกร ที่ให้กำลังใจและไต่ถามความคืบหน้าในการทำวิทยานิพนธ์อยู่เสมอ

ท้ายที่สุด ขอกราบขอบพระคุณ คุณพ่อนิกรและคุณแม่ระศะนา ประธานราษฎร์นิกร ผู้ให้ชีวิตและทุกสิ่งทุกอย่างแก่ผู้วิจัย ทำให้ผู้วิจัยสามารถดำรงตนมาได้ด้วยดีจนถึงทุกวันนี้

สารบัญ

หน้า

บทคัดย่อภาษาไทย	ง
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ	จ
กิตติกรรมประกาศ.....	ฉ
สารบัญ	ช
บทที่ ๑ บทนำ: การวิจัยเรื่องสมมติสัจจะในพุทธปรัชญา.....	1
๑.๑ ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา	1
๑.๒ วัตถุประสงค์ของการวิจัย	6
๑.๓ ขั้นตอนและวิธีดำเนินการวิจัย	7
๑.๔ ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับจากการวิจัย	8
บทที่ ๒ ปรมัตถสัจจะและสมมติสัจจะตามแนวคิดของสำนักอภิธรรม	9
๒.๑ ปรมัตถสัจจะตามแนวคิดของสำนักอภิธรรม	9
๒.๑.๑ ที่มาของแนวคิดเกี่ยวกับความจริงสองอย่างของสำนักอภิธรรม.....	9
๒.๑.๒ “ธรรม” หรือ “ปรมัตถธรรม” ของสำนักอภิธรรม	10
๒.๑.๓ ความหมายของคำว่า “ปรมัตถ์”	11
๒.๑.๔ ความหมายของคำว่า “สัจจะ”	12
๒.๑.๕ ปรมัตถธรรม ๔ : จิต เจตสิก รูป นิพพาน.....	13
๒.๑.๖ “ปรมัตถธรรม” ในฐานะที่เป็นองค์ประกอบในระดับพื้นฐานของมนุษย์.....	17
๒.๑.๗ อุปมาเรื่อง “ราชรถ”	18
๒.๑.๘ ข้อที่น่าสังเกตเกี่ยวกับ “ปรมัตถธรรม”.....	21
๒.๒ สมมติสัจจะตามแนวคิดของสำนักอภิธรรม	22
๒.๒.๑ “สมมติสัจจะ” ตามความหมายของสำนักอภิธรรม	22
๒.๒.๒ สมมติสัจจะตามแนวคิดของสำนักอภิธรรมเปรียบเทียบกับปรมัตถสัจจะ.....	26

๒.๒.๓	ความเห็นที่แตกต่างจากนักคิดต่างสำนัก	27
บทที่ ๓	ปรมัตถสังขะและสมมติสังขะตามแนวคิดของนาคารชุน	40
๓.๑	ปรมัตถสังขะตามแนวคิดของนาคารชุน	40
๓.๑.๑	ข้อโต้แย้งของนาคารชุนต่อสำนักอภิธรรม	40
๓.๑.๒	ปรมัตถสังขะตามการวิเคราะห์ของนาคารชุน	41
๓.๑.๓	ทางสายกลาง ศูนย์ตา และปรมัตถสังขะของนาคารชุน	52
๓.๒	สมมติสังขะตามแนวคิดของนาคารชุน	54
๓.๒.๑	สมมติสังขะตามความหมายของสำนักมัธยมกะ	55
๓.๒.๒	ปัญหาเกี่ยวกับความเข้าใจ “สมมติสังขะ”	56
๓.๒.๓	ปัญหาที่เกิดจากการปฏิรูป (reform) ความจริงสองอย่างของนาคารชุน (สภาพที่น่าเศร้า, dismal slough)	57
๓.๒.๔	สรุป	60
บทที่ ๔	การแก้ปัญหาที่เกิดจากการปฏิรูปความจริงสองอย่างของนาคารชุน	62
๔.๑	การแก้ปัญหาที่น่าเศร้าโดยการพิสูจน์ว่าสมมติสังขะเป็นความจริงอย่างหนึ่ง	62
๔.๑.๑	แนวคิดของการฟิลด์เกี่ยวกับสมมติสังขะ	62
๔.๑.๒	เหตุผลที่ทำให้สามารถกล่าวได้ว่าสมมติสังขะเป็นจริง	64
๔.๑.๓	เครื่องมือทางญาณวิทยาที่ชาวมาธยมิกะยอมรับว่าน่าเชื่อถือ	65
๔.๑.๔	การพิสูจน์ว่าสมมติสังขะเป็นจริง	68
๔.๑.๕	ความเห็นของนักคิดในสำนักมัธยมกะและการฟิลด์เกี่ยวกับสมมติสังขะ	69
๔.๒	การแก้ปัญหาที่น่าเศร้าโดยการอธิบายสมมติสังขะแบบ Deflationary Theory และ Fictionist Strategy	73
๔.๒.๑	ทฤษฎีความจริงในปรัชญาตะวันตก	73
๔.๒.๒	การแก้ปัญหาที่น่าเศร้าโดยการใช้ Deflationist Theory	77

๔.๒.๓ การแก้ปัญหาที่น่าเศร้าโดยการใช้ Fictionist Strategy.....	78
๔.๓ สรุปการแก้ปัญหาที่น่าเศร้าโดยนักวิชาการในปัจจุบัน.....	79
๔.๔ สมมติสัจจะในฐานะที่เป็นเครื่องมือนำไปสู่การเข้าใจปรมาตถสัจจะ	82
๔.๕ บทสรุป.....	92
๔.๖ ข้อเสนอแนะ.....	93
รายการอ้างอิง.....	94
ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์.....	98



บทที่ ๑

บทนำ: การวิจัยเรื่องสมมติสัจจะในพุทธปรัชญา

๑.๑ ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

ตามทัศนะของนักวิชาการทางพุทธศาสนา ทฤษฎีความจริงสองอย่างในพุทธศาสนา คือ สมมติสัจจะและปรมาตตสัจจะ มีต้นกำเนิดจากสำนักอภิธรรม อย่างไรก็ตามแนวคิดเกี่ยวกับเรื่องนี้ ได้มีต้นเค้ามาแล้วในคัมภีร์พุทธศาสนาตั้งเดิม¹ ซึ่งแม้ว่าจะมิได้มีการกล่าวถึงความจริงสองอย่างไว้โดยตรง แต่ก็มีข้อความที่แสดงถึงความแตกต่างระหว่าง “อรรถ” หรือ “ข้อความ” ที่มีความหมายชัดเจนแล้ว (nitattha) และข้อความที่ต้องวิเคราะห์ความหมายต่อไปอีก (neyyattha) โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อแก้ความเข้าใจผิดเกี่ยวกับข้อความบางอย่างในคัมภีร์ที่ดูเหมือนว่าจะขัดแย้งกัน² นักวิชาการทางพุทธศาสนาบางท่านมีความเห็นว่ามีความเป็นไปได้ที่การแยกแยะความแตกต่างระหว่างข้อความสองอย่างนี้ จะเป็นมูลเหตุแห่งการเกิดขึ้นของทฤษฎีความจริงสองอย่างในพุทธศาสนา³

แนวคิดเกี่ยวกับความจริงสองอย่างนี้ได้ปรากฏชัดเจนเมื่อประมาณศตวรรษที่ ๓-๔ ภายหลังจากพุทธปรินิพพาน ซึ่งเป็นเวลาที่สำนักอภิธรรมทั้งหลายได้ตั้งมั่นในส่วนต่าง ๆ ของประเทศอินเดีย⁴ ในช่วงเวลาเดียวกันนั้นคำสอนของศาสนาฮินดู ซึ่งตั้งอยู่บนความเชื่อที่ว่า มนุษย์เรามี

¹ หมายถึง คัมภีร์พระสุตตันตปิฎกใน 4 นิกายหลัก คือ ทีฆนิกาย มัชฌิมนิกาย สังยุตตนิกาย และอังคุตตรนิกายของพุทธศาสนาเถรวาท

² อจ. ทุก. 20/267/68 ; K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (New Delhi: Motilal Banarsidass, 1980)., p.361.

³ Y. Karunadasa, *The Theravada Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditional Reality* (Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, the University of Hong Kong, 2010)., p.59.

⁴ Ibid., pp. xii-xiii.

สำนักอภิธรรมที่ได้ตั้งมั่นและเจริญรุ่งเรืองอยู่ในประเทศอินเดียในศตวรรษที่ 3-4 ภายหลังจากพุทธปรินิพพาน มี 3 สำนัก ได้แก่ สำนักธรรมคุปต์ สำนักสรวาสตีวาท และสำนักอภิธรรมของพุทธศาสนาเถรวาท สำนักธรรมคุปต์มีต้นกำเนิดในแคว้นคันธาระแล้วเผยแพร่เข้าไปในประเทศจีน แต่ได้สูญสิ้นไปในเวลาไม่นานนัก คำสอนของสำนักนี้จึงมีอิทธิพลน้อยมาก สำนักอภิธรรมที่มีอิทธิพลเป็นอย่างสูง ได้แก่ สำนักสรวาสตีวาทซึ่งเจริญรุ่งเรืองอยู่ในแคว้นแคชเมียร์ก่อนที่จะจางหายไปเมื่อพุทธศาสนาสูญสิ้นไปจากประเทศอินเดีย และสำนักอภิธรรมของพุทธ

อัตตา (self) หรือแก่นแท้ที่เป็นอมตะและเป็นอิสระจากสิ่งอื่นทั้งหมดกำลังทรงอิทธิพลเป็นอย่างสูง
 สำนักอภิธรรมปฏิเสศแนวคิดดังกล่าวนี้เนื่องจากมีความเห็นที่แตกต่างว่า ทุกสิ่งทุกอย่างที่มีอยู่ใน
 ประสบการณ์ ทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิต ซึ่งปรากฏแก่การรับรู้ของมนุษย์ว่าเป็นกลุ่มก้อนและมีตัวตน
 ที่คงที่นั่น แท้จริงแล้วประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ ในระดับมูลฐานที่เรียกว่า “ธรรม” (หรือ
 “ปรมาตถธรรม”) ซึ่งมีการเกิดขึ้น มีอยู่ และดับไป โดยอาศัยเหตุปัจจัย ด้วยเหตุนี้มนุษย์เราจึง
 ปราศจากตัวตนที่เที่ยงแท้และเป็นแก่นสาร

ความจริงสองอย่างของสำนักอภิธรรมมีรากฐานมาจากแนวคิดที่ว่า สิ่งต่าง ๆ ที่เราพบเห็น
 ในประสบการณ์มิได้มีอยู่จริงอย่างที่เห็น แต่ประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ ในระดับมูลฐาน
 ซึ่งไม่สามารถแยกแยะต่อไปได้อีก (impartite entity) องค์ประกอบย่อย ๆ เหล่านี้เป็นสิ่งที่มีอยู่จริง
 ในระดับปรมาตถ (หรือระดับสุดท้าย) ส่วนสิ่งที่ประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ (partite entity)
 เป็นเพียงสิ่งปรุงแต่งทางมโนทัศน์ (conceptual construction) และเป็นจริงโดยสมมติเท่านั้น⁵
 ด้วยเหตุนี้ สิ่งที่เรามักจะคิดว่า “มีอยู่” โดยส่วนใหญ่ เช่น หม้อ บุคคล ภูเขา จึงเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่โดย
 ปรมาตถ คำว่า “หม้อ” ไม่ใช่ชื่อที่ใช้เรียกสิ่งที่มีอยู่จริง แต่เป็นชื่อที่ใช้เรียกองค์ประกอบย่อย ๆ ที่มา
 ประกอบกันขึ้นเป็นรูปหม้อ ในทำนองเดียวกัน คำว่า “บุคคล” ก็เกิดขึ้นเมื่อองค์ประกอบต่าง ๆ (ทั้ง
 ทางกายภาพและจิต) มาประชุมเข้าด้วยกันในสัดส่วนที่เหมาะสม แต่เมื่อใช้คำว่า “หม้อ” และ
 “บุคคล” จนเคยชิน เรามักจะคิดว่า “หม้อ” และ “บุคคล” ที่นอกเหนือจากองค์ประกอบต่าง ๆ
 เหล่านั้นมีอยู่จริง ๆ ทั้ง ๆ ที่ “หม้อ” และ “บุคคล” เป็นเพียงชื่อที่ใช้เรียกองค์ประกอบต่าง ๆ ที่มา
 ประกอบเข้าด้วยกันเท่านั้น⁶

องค์ประกอบย่อย ๆ ในระดับพื้นฐานที่ไม่สามารถแยกแยะต่อไปได้อีกนี้ สำนักอภิธรรม
 เรียกว่า “ธรรม” ในคัมภีร์พระอภิธรรมมีอยู่ ๔ อย่าง คือ จิต เจตสิก รูป และนิพพาน “ธรรม” ตาม

ศาสนาเถรวาทซึ่งแผ่อิทธิพลลงไปในทางตอนใต้ของประเทศอินเดียและศรีลังกา และเป็นสำนักเดียวที่ยังคงยืนหยัด
 อยู่จนถึงปัจจุบันนี้ คำสอนของสองสำนักนี้แม้ว่าจะมีรายละเอียดปลีกย่อยและจุดเน้นที่ต่างกันในเรื่อง
 เช่น เรื่องความมีอยู่ของสิ่งต่าง ๆ ในกาลทั้งสาม และจำนวนปรมาตถธรรม แต่คำสอนที่เป็นหลักสำคัญมิได้
 ต่างจากกันมากนัก โดยเฉพาะอย่างยิ่งคำสอนเกี่ยวกับสภาวะของ “ธรรม” และความมีอยู่ของ “บุคคล” ซึ่ง
 เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีความจริงสองอย่างในพุทธศาสนาโดยตรง ด้วยเหตุนี้ ในบทความนี้ผู้วิจัยจึงจะ
 อ้างอิงคัมภีร์ของสำนักอภิธรรมทั้งสองนี้ตามความเหมาะสม ส่วนคำว่า “สำนักอภิธรรม” ในบทความนี้ หมายถึง
 สำนักสรวาสตีวาท และสำนักอภิธรรมของพุทธศาสนาเถรวาทโดยรวม

⁵ Y. Karundasa, *The Theravada Abhidhamma*, p.61.

⁶ คำว่า “สัจจะ” (sacca) ในภาษาบาลี หรือ “สัตย์” (Satya) ในภาษาสันสกฤต อาจใช้ในความหมายสองอย่าง
 คือ อาจใช้ในความหมายว่า “ความจริง” (truth) หรือ “สิ่งที่มีอยู่จริง” (reality, what is existent)

ทัศนะของสำนักอภิธรรม คือ สิ่งที่มี “สวภาวะ” หรือธรรมชาติที่เป็นของตนเองและเป็นอิสระจากสิ่งอื่น (svabhāva, intrinsic nature) ธรรมทั้งสี่อย่างนี้สำนักอภิธรรมถือว่าเป็น “ปรมาตตัสัจจะ” (ultimate truth) หรือสิ่งที่มีอยู่จริงในระดับสุดท้าย ส่วนสิ่งที่ประกอบขึ้นด้วย “ธรรม” เหล่านั้น (เช่น หม้อ บุคคล ภูเขา) เป็นการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ซึ่งซ้อนทับ (superimpose) ลงบนองค์ประกอบย่อย ๆ จึงเป็นเพียง “สมมติัสัจจะ” (conventional truth) หรือสิ่งที่ป็นจริงตามการตกลงร่วมกันของชาวโลก (ปุถุชน) เท่านั้น

เนื่องจากสมมติัสัจจะตามแนวคิดของสำนักอภิธรรมเกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ บางคนอาจจะคิดว่าสมมติัสัจจะตามแนวคิดนี้ไม่ใช่สิ่งที่ป็นจริงในทางภววิทยาแต่เป็นความเห็นอย่างผิดๆ ของชาวโลก จึงเกิดความเข้าใจว่าสมมติัสัจจะเกิดจากอวิชชา ซึ่งปกปิด (conceal) หรือขัดขวาง (obstruct) ความเข้าใจปรมาตตัสัจจะ

ทางด้านพุทธศาสนายาน นาคารชุนผู้ก่อตั้งสำนักมัธยมกะได้โต้แย้งแนวคิดของสำนักอภิธรรมซึ่งเชื่อว่า “ธรรม” มีธรรมชาติที่เป็นจริงที่คงที่ไม่มีการเปลี่ยนแปลง เพราะความเชื่อเช่นนั้นแม้จะก่อให้เกิดความยึดมั่นในตัวตนเท่านั้น⁷ นาคารชุนได้ชี้ให้เห็นว่า สรรพสิ่งในโลกนี้ไม่มีอะไรเลยที่มีได้เกิดขึ้นโดยการอิงอาศัยสิ่งอื่นตามกฎปฏิจจสมุปบาท และเนื่องจากสิ่งที่เกิดขึ้นโดยการอิงอาศัยสิ่งอื่นนั้นเป็น “ศูนยตา” ดังนั้นจึงไม่มีอะไรเลยที่มีได้เป็น “ศูนยตา”⁸ และในอีกทางหนึ่ง สิ่งที่เกิดขึ้นโดยการอิงอาศัยสิ่งอื่นเป็นสมมติบัญญัติ⁹

นักวิชาการบางท่าน เช่น มาร์ค ซิเดอริทส์ (Mark Siderits) กล่าวว่า การที่นาคารชุนชี้ให้เห็นว่าทุกสิ่งทุกอย่างตกอยู่ภายใต้กฎปฏิจจสมุปบาท และสิ่งที่ป็นปฏิจจสมุปบาทเป็นศูนยตานี้ เท่ากับการกล่าวว่าศูนยตา (ซึ่งชาวมัธยมกะถือว่าเป็นปรมาตตัสัจจะ) เป็นแนวคิดที่ต้องอิงอาศัยสิ่งอื่น ดังนั้น ศูนยตาจึง “ว่าง” จากสวภาวะเช่นเดียวกับสมมติัสัจจะ และเป็นศูนยตาเช่นเดียวกับสมมติัสัจจะ¹⁰

นักวิชาการท่านอื่น เช่น เจย์ แอล การ์ฟิลด์ (J. L. Garfield) ก็มีความเห็นในทำนองเดียวกันว่าการกล่าวว่าทุกสิ่งทุกอย่างป็นปฏิจจสมุปบาทนี้ มีผลให้สมมติัสัจจะและปรมาตตัสัจจะ

⁷ MMK 18.1- 4.

⁸ การกล่าวว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งป็นศูนยตามิได้หมายความว่าสิ่งนั้นไม่มีอยู่ แต่หมายความว่าสิ่งนั้น “ว่าง” จากสวภาวะ หรือธรรมชาติที่เป็นของตนเอง

⁹ MMK 24. 18 - 19.

¹⁰ Mark Siderits and Shoryu Katsura, *Nagarjuna's Middle Way: Mulamadhyamakakarika* (Somerville: Wisdom Publications, 2013)., pp. 277- 278.

มีเอกลักษณ์เดียวกันในทางภววิทยา (single ontological identity) คือ เป็นศูนย์ตาเช่นเดียวกัน¹¹ ดังนั้น ถ้าปรมาตตัสัจจะจะเป็นความจริงอย่างหนึ่งแล้ว สมมติสัจจะซึ่งมีเอกลักษณ์เดียวกันกับปรมาตตัสัจจะก็จะต้องเป็นจริง (true) ในแง่มุมใดแง่มุมหนึ่งด้วย อนึ่ง เนื่องจากปรมาตตัสัจจะเป็นศูนย์ตา ปรมาตตัสัจจะจึงเป็นเพียงสมมติ โดยนัยนี้สมมติสัจจะจึงเป็นความจริงอย่างเดียวกับที่มีอยู่¹²

จากที่กล่าวมานี้จะเห็นได้ว่า มีแนวคิดที่ขัดแย้งกันเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างสมมติสัจจะ กับ ปรมาตตัสัจจะ และการเข้าถึงความหลุดพ้น โดยฝ่ายหนึ่งกล่าวว่าสมมติสัจจะไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่จริง แต่เป็นเพียงสิ่งปรุงแต่งทางมโนทัศน์ (thought construction) ด้วยเหตุนี้บางคนอาจจะเกิดความเข้าใจว่าสมมติสัจจะเป็นเพียงภาพปรากฏที่เกิดจากอวิชชาหรือเป็นความเห็นอย่างผิด ๆ ของชาวโลก ซึ่งปิดบังสภาวะที่เป็นจริงของสิ่งต่าง ๆ อันเป็นการแสดงนัยว่าสมมติสัจจะเป็นตัวขัดขวางความเข้าใจปรมาตตัสัจจะ ส่วนอีกฝ่ายหนึ่งมีความเห็นว่าสมมติสัจจะมีได้เป็นภาพปรากฏที่ปิดบังปรมาตตัสัจจะ แท้จริงแล้วสมมติสัจจะเป็นจริงและอาจก่อให้เกิดประโยชน์ได้ในการปฏิบัติ และอาจใช้เป็นเครื่องมือในการนำไปสู่ความเข้าใจปรมาตตัสัจจะได้ในทางบวก

นักวิชาการทางพุทธศาสนาที่เป็นตัวแทนของฝ่ายแรก มีตัวอย่างเช่น จันทรกีร์ติ (Chandrarakirti) อาจารย์คนสำคัญแห่งสำนักปราสังคิกะมัธยมกะ รวมถึงนักวิชาการร่วมสมัยบางท่าน เช่น ที. อาร์. วี. มูร์ติ (T. R. V. Murti) นักวิชาการกลุ่มนี้มีความเห็นในทำนองเดียวกันว่า เนื่องจากสมมติสัจจะเป็นสิ่งปรุงแต่งทางมโนทัศน์ ซึ่งเกิดจากการรับรู้อย่างผิด ๆ ของปุถุชน สมมติสัจจะจึงเป็นเพียงภาพลวงตาที่ปิดบังปรมาตตัสัจจะซึ่งเป็นสิ่งที่มีอยู่จริง¹³ ด้วยเหตุนี้ความจริงสองอย่างจึงแยกต่างหากจากกันและไปด้วยกันไม่ได้¹⁴ มูร์ติได้แสดงความเห็นเกี่ยวกับเรื่องนี้ไว้ว่า สมมติสัจจะเป็นเพียงภาพปรากฏ (appearance) ที่เกิดจากอวิชชา จึงเป็นจริงสำหรับคนโง่เท่านั้น ส่วนปรมาตตัสัจจะเป็นสิ่งที่เป็นจริงที่อยู่เบื้องหลังและอยู่ตรงกันข้ามกับสมมติสัจจะ สิ่งที่เป็นจริงจะ

¹¹ Jay L. Garfield, "Taking Conventional Truth Seriously: Authority Regarding Deceptive Reality," in *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, ed. The Cowherds (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 37.

¹² Ibid., pp. 24- 26.

¹³ Guy Newland, *The Two Truths* (Ithaca: Snow Lion Publications, 1992), p. 77.

¹⁴ Sonam Thakchoe, *The Two Truths Debates: Tsongkhapa and Gorampa on the Middle Way* (Somerville: Wisdom Publications, 2007), p. 22.

ถูกเปิดเผย ถูกค้นพบ และเข้าใจได้ว่าเป็นสถานะที่เป็นจริงของสิ่งที่ปรากฏให้เห็นเมื่อได้ขจัด
อวิชชาออกไปหมดสิ้นแล้ว การขจัดสิ่งสมมติจะต้องมาก่อนการรู้แจ้งความจริงปรมัตถ์¹⁵

ส่วนนักวิชาการที่เป็นตัวแทนของอีกฝ่ายหนึ่ง ได้แก่ นักวิชาการในปัจจุบัน เช่น เดวิด เจ
กัลปูหนะ (David J. Kalupahana) เจย์ แอล การ์ฟิลด์ (Jay L. Garfield) มาร์ค ซิเดอริตส์ (Mark
Siderits) และทอม ทิลเลแมนส์ (Tom Tillemans) ตามทัศนะของนักวิชาการกลุ่มนี้ สมมติสัจจะ
มิได้เป็นความจริงที่เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์อย่างสมบูรณ์ หรือเป็นความจริงที่เกิดจาก
การตกลงร่วมกันตามอำเภอใจ แต่สมมติสัจจะน่าจะมีควาหมายที่ลึกซึ้งมากกว่านั้น¹⁶ กัลปูหนะ
กล่าวว่าสมมติสัจจะมิได้เป็น “อสังตย์” (a-satya) เมื่อเปรียบเทียบกับปรมัตถสัจจะ และไม่มีอะไรเป็น
เครื่องบ่งชี้ว่าสัจจะอย่างหนึ่งอยู่ในระดับสูงหรือต่ำกว่าอีกอย่างหนึ่ง¹⁷

นอกจากนี้ นักวิชาการฝ่ายหลังนี้มีความเห็นว่า สมมติสัจจะและปรมัตถสัจจะไม่ใช่สัจจะ
สองอย่างที่แยกต่างหากจากกันหรือแตกต่างจากกันอย่างตรงกันข้าม¹⁸ แต่เป็นธรรมชาติสองอย่าง
ของสิ่งเดียวกัน (คือ สุนยตา)¹⁹ การ์ฟิลด์ได้เสนอวิธีการที่ทำให้สามารถเข้าใจได้ว่าสมมติสัจจะเป็น
จริงและเป็นธรรมชาติอย่างหนึ่ง (ในสองอย่าง) ของสิ่งที่มีอยู่ โดยการชี้ให้เห็นความแตกต่าง
ระหว่าง “สิ่งที่เป็นจริงในระดับสมมติ” (conventional truth) และ “สิ่งที่เป็นเท็จในระดับสมมติ”
(conventional falsehood) การ์ฟิลด์กล่าวว่า ความเข้าใจสมมติสัจจะในแนวทางที่ถูกต้องอาจ
ก่อให้เกิดประโยชน์ได้ในการปฏิบัติ ถ้าไม่สามารถเข้าใจได้ว่าสมมติสัจจะเป็นจริงแล้ว ไม่เพียงแต่

¹⁵ T. R. V. Murti, Preface to S. Rinpoche, ed., *Madhyamika Dialectic and the Philosophy of Nagarjuna* (Sarnath : Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1985) p. xxvi. In Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika* (Oxford: Oxford University Press, 1995)., p. 297; T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Madhyamika System* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1974)., p. 244.

¹⁶ Tom Tillemans, "Metaphysics for Madhyamikas," in *The Svatantrika – Prasangika Distinction: What Difference Does a Difference Make?*, ed. Dreyfus and McClintock (Boston: Wisdom Publications, 2003)., p. 114 - 115.

¹⁷David. J. Kalupahana, *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way* (Albany: State University of New York Press, 1986)., p.69.

¹⁸Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations* (London: Routledge, 1996)., p.71.

¹⁹ MMK 24, 18.

จะเป็นการลดความสำคัญของสมมติสัจจะลงเท่านั้น แต่จะเป็นการปฏิเสธ “สัจจะ” ทั้งหมด ซึ่งถ้าหากเป็นเช่นนั้น การหลุดพ้นจากทุกข์ก็จะเกิดขึ้นไม่ได้²⁰

สรุปได้ว่า นักวิชาการสองฝ่ายนี้มีแนวคิดที่ขัดแย้งกันในเรื่องที่เกี่ยวข้องกับความเป็นจริงของสมมติสัจจะ และความสัมพันธ์ระหว่างสมมติสัจจะและปรมาตถสัจจะ และการหลุดพ้น นักวิชาการฝ่ายแรกถือว่าปรมาตถสัจจะเท่านั้นที่เป็นจริง ส่วนสมมติสัจจะเป็นเพียงสิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ที่เกิดจากอวิชชา ด้วยเหตุนี้ความจริงสองอย่างจึงแยกต่างหากจากกันอย่างสิ้นเชิง การที่จะเข้าใจปรมาตถสัจจะได้จะต้องขจัดสมมติสัจจะลงให้หมดสิ้นก่อน ส่วนนักวิชาการฝ่ายที่สองมีความเห็นว่าความจริงสองอย่างมิได้แยกต่างหากจากกัน แต่เป็นธรรมชาติสองอย่างของสิ่งเดียวกัน และความเข้าใจปรมาตถสัจจะจะต้องอาศัยสมมติสัจจะ²¹

ผู้วิจัยมีความสนใจที่จะวิเคราะห์และประเมินว่า แนวคิดของนักวิชาการฝ่ายใดน่าเชื่อถือมากกว่ากัน หรือมีแนวคิดอื่นที่ดีกว่า โดยการใช้เกณฑ์ “เป็นเครื่องมือที่นำไปสู่ความเข้าใจปรมาตถสัจจะและการหลุดพ้น” ทั้งนี้เพราะ “การหลุดพ้น” เป็นจุดหมายสูงสุดของชาวพุทธ

ในเบื้องต้น ผู้วิจัยมีความเห็นว่าสมมติสัจจะตามแนวคิดของนักวิชาการฝ่ายแรกอาจมีปัญหาในการนำไปสู่ความเข้าใจปรมาตถสัจจะ และแนวคิดของนักวิชาการฝ่ายที่สองมีความเป็นไปได้มากกว่า แต่อย่างไรก็ตามผู้วิจัยยังมีความเห็นต่างจากการฟิลด์ในบางประเด็น โดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเด็นที่เกี่ยวกับความเป็นไปได้ที่ “สิ่งที่เป็นจริงในระดับสมมติ” (conventional truth) ตามความหมายของการฟิลด์ จะนำไปสู่ความเข้าใจปรมาตถสัจจะและการหลุดพ้น

๑.๒ วัตถุประสงค์ของการวิจัย

๑.๒.๑ ศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเกี่ยวกับสมมติสัจจะ และความสัมพันธ์ระหว่างสมมติสัจจะและปรมาตถสัจจะ ตามแนวคิดของนักวิชาการฝ่ายแรกและฝ่ายที่สอง โดยการใช้เกณฑ์ “เป็นเครื่องมือที่นำไปสู่ความเข้าใจปรมาตถสัจจะ”

๑.๒.๒ ศึกษาวิเคราะห์ว่าเราควรจะใช้สมมติสัจจะอย่างไร จึงจะสามารถใช้สมมติสัจจะเป็นเครื่องมือที่นำไปสู่การเข้าใจปรมาตถสัจจะได้

²⁰Jay L. Garfield, “Taking conventional Truth Seriously: Authority regarding Deceptive Reality”, in the cowherds, *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, pp.23- 38.

²¹MMK 24.10.

๑.๓ ขั้นตอนและวิธีดำเนินการวิจัย

วิทยานิพนธ์นี้เป็นการวิจัยสืบเนื่องจากข้อถกเถียงของนักวิชาการสองฝ่าย คือ ฝ่ายหนึ่งมีความเห็นว่าสมมติสัจจะไม่เป็นจริง เป็นเพียงการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ ส่วนอีกฝ่ายหนึ่งมีความเห็นว่าสมมติสัจจะเป็นความจริงอย่างหนึ่ง นักวิชาการผู้เป็นตัวแทนของฝ่ายแรก เช่น มูรติ ได้แสดงข้อคิดเห็นไว้ว่าสมมติสัจจะเป็นเพียงภาพปรากฏ (appearance) ที่เกิดจากอวิชชา ซึ่งปิดบังสภาวะที่เป็นจริงของสิ่งต่าง ๆ ส่วนนักวิชาการที่เป็นตัวแทนของฝ่ายที่สอง เช่น การ์ฟิลด์ และซีเดอริทส์ มีความเห็นที่แตกต่างออกไปว่าสมมติสัจจะเป็นจริงและอาจก่อให้เกิดประโยชน์ได้ในการปฏิบัติ

การวิจัยจะเริ่มจากการศึกษาทฤษฎีความจริงสองอย่างของสำนักอภิปรัชญา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในมุมมองของคัมภีร์พระอภิธรรมของพุทธศาสนาเถรวาท โดยจะศึกษาจากคัมภีร์พระไตรปิฎกอรรถกถาและวรรณกรรมต่าง ๆ เช่น คัมภีร์อภิปรัชญาปิฎก คัมภีร์อภิปรัชหมัตถสังคหะ คัมภีร์อภิปรัชหมัตถวิภาวินี คัมภีร์ปรมัตถทีปนี คัมภีร์วิสุทธิมรรค และคัมภีร์มิลินทปัญหา ซึ่งเป็นที่ยอมรับกันว่าเป็นคัมภีร์ที่รวบรวมความคิดของสำนักอภิปรัชญาไว้อย่างครบถ้วนสมบูรณ์ จากนั้นจะศึกษาทฤษฎีความจริงสองอย่างตามแนวคิดของนาคคารชุนผู้ก่อตั้งสำนักมัธยมกะในนิกายมหายาน โดยจะศึกษาจากคัมภีร์มัธยมกะการิกา ซึ่งเป็นคัมภีร์ที่แสดง “จุดยืน” ของนาคคารชุนเกี่ยวกับเรื่องความจริงสองอย่างที่สำคัญที่สุด นอกจากนี้จะได้ศึกษาจากหนังสือ บทความ และงานวิจัยอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง

จากนั้นจะตรวจสอบความเห็นของนักวิชาการทั้งสองฝ่าย และทฤษฎีต่าง ๆ ที่นักวิชาการทั้งสองฝ่ายนำมาใช้เป็นฐานในการสนับสนุนความเห็นของตน แล้วนำข้อมูลที่ได้มาวิเคราะห์ว่าคำอธิบายสมมติสัจจะของฝ่ายใดจะเข้าหลักเกณฑ์ในการเป็นเครื่องมือนำไปสู่ความเข้าใจปรมัตถสัจจะได้

การวิจัยจะแบ่งออกเป็นบทต่าง ๆ ดังต่อไปนี้

บทที่ ๑ บทนำ

บทที่ ๒ ศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเรื่องปรมัตถสัจจะและสมมติสัจจะของสำนักอภิปรัชญา และศึกษาวิเคราะห์ข้อโต้แย้งจากนักคิดต่างสำนัก (มูรติ) เพื่อที่จะทราบว่าข้อโต้แย้งเหล่านั้นมีเหตุผลที่รับฟังได้หรือไม่ อย่างไร

บทที่ ๓ ศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเรื่องปรมัตถสัจจะและสมมติสัจจะของนาคคารชุนผู้ก่อตั้งสำนักมัธยมกะในพุทธศาสนาเถรวาท โดยเฉพาะอย่างยิ่งแนวคิดเรื่องศูนยตา ซึ่งนาคคารชุนได้

นำมาใช้ในการโต้แย้งแนวคิดเรื่องสภาวะของสำนักอภิธรรม โดยจะศึกษาวิเคราะห์ว่าแนวคิดนี้จะก่อให้เกิดปัญหาอย่างไรหรือไม่ อย่างไร

บทที่ ๔ ศึกษาวิเคราะห์วิธีการแก้ปัญหาเรื่อง “สภาพที่น่าเศร้า” โดยนักวิชาการในปัจจุบัน และประเมินว่าวิธีการแก้ปัญหาแบบใดจะทำให้สามารถใช้สมมติสัจจะเป็นเครื่องมือสู่การเข้าใจปรมัตถสัจจะได้

๑.๔ ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับจากการวิจัย

๑.๔.๑ ทำให้ได้ทราบถึงทัศนะที่แตกต่างของนักวิชาการในสำนักต่าง ๆ เกี่ยวกับเรื่องสมมติสัจจะในพุทธศาสนา

๑.๔.๒ ทำให้เข้าใจสถานภาพและบทบาทของสมมติสัจจะในฐานะที่เป็นเครื่องมือนำไปสู่ความเข้าใจปรมัตถสัจจะ



บทที่ ๒

ปรมาตถสัจจะและสมมติสัจจะตามแนวคิดของสำนักอภิธรรม

๒.๑ ปรมาตถสัจจะตามแนวคิดของสำนักอภิธรรม

๒.๑.๑ ที่มาของแนวคิดเกี่ยวกับความจริงสองอย่างของสำนักอภิธรรม

ความจริงสองอย่างของสำนักอภิธรรมมีที่มาจากแนวคิดที่ว่า สิ่งต่าง ๆ ที่มีอยู่ในประสบการณ์ ทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิต เช่น หม้อ บุคคล ต้นไม้ ภูเขา ซึ่งปรากฏแก่การรับรู้ตามปกติของมนุษย์ว่าเป็นกลุ่มก้อนและมีตัวตนที่คงที่นั้น แท้จริงแล้วประกอบขึ้นด้วยส่วนประกอบย่อย ๆ ในระดับมูลฐาน ซึ่งไม่สามารถแยกแยะต่อไปได้อีก (impartite entity) ทั้งในทางกายภาพและตรรกะ²² สำนักอภิธรรมถือว่าองค์ประกอบย่อย ๆ เหล่านี้ เป็นสิ่งที่มีอยู่จริงโดยปรมาตถ์ ส่วนสิ่งที่ปรากฏให้เห็นเสมือนว่าเป็นกลุ่มก้อนและมีตัวตนที่คงที่นั้น เป็นสิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ (conceptual construction) จึงไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่จริงโดยปรมาตถ์ แต่เป็นจริงโดยสมมติเท่านั้น

เมื่อพิจารณาโดยนัยที่กล่าวแล้วนี้ จะเห็นได้ว่าความจริงสองอย่าง ซึ่งได้แก่ ปรมาตถสัจจะและสมมติสัจจะ ตามความหมายของสำนักอภิธรรม ตั้งอยู่บนฐานของทฤษฎีเกี่ยวกับสิ่งที่มีอยู่จริง (doctrine of real existents) ดังนั้น “ปรมาตถสัจจะ” และ “สมมติสัจจะ” ของสำนักอภิธรรมจึงมีสถานะในทางภววิทยา (ontological sense)²³ คือ หมายถึง สิ่งที่มีอยู่จริงโดยปรมาตถ์ (ultimate reality) และสิ่งที่มีอยู่จริงโดยสมมติ (conventional reality) ตามลำดับ

²² Y. Karunadasa, *The Theravada Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*, p. 15.

²³ คำว่า “สัจจะ” (sacca) ในภาษาบาลี (หรือ “สัตยะ” (satya) ในภาษาสันสกฤต) อาจหมายถึง “ความจริง” หรือ “สิ่งที่มีอยู่จริง” ความหมายแรกเป็นความหมายในทางญาณวิทยา (epistemological sense) ตรงกับคำในภาษาอังกฤษว่า “truth” ส่วนความหมายที่สองเป็นความหมายในทางภววิทยา (ontological sense) ตรงกับคำในภาษาอังกฤษว่า “reality”

๒.๑.๒ “ธรรม” หรือ “ปรมาตถธรรม” ของสำนักอภิธรรม

“ปรมาตถสัจจะ” ในความหมายว่า “สิ่งที่มีอยู่จริงโดยปรมาตถ” มีชื่อเรียกว่า “ธรรม” คัมภีร์อภิธรรมโกศการิกา ของสำนักสรวาสตีวาท ได้ให้ความหมายของคำว่า “ธรรม” ไว้ ๓ ประการ²⁴ คือ

๒.๑.๒.๑ “ธรรม” คือ ความมีอยู่ในระดับปรมาตถ (หรือระดับมูลฐาน) ซึ่งไม่สามารถแยกแยะต่อไปได้อีก ทั้งในทางกายภาพและตรรกะ ทั้งนี้เพราะมันไม่แตกสลายเมื่อถูกทำลายลงในทางกายภาพ และเอกลักษณ์ของมันก็ไม่สูญหายไปเมื่อถูกแยกแยะในทางตรรกะ (หรือทางความคิด) (ดูคำอธิบายในข้อ ๒.๒.๑.๑) ด้วยเหตุนี้ “ธรรม” จึงเป็นสิ่งที่คงเหลืออยู่ เมื่อสิ่งๆ ที่ประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ ถูกแยกแยะออกเป็นองค์ประกอบในระดับมูลฐาน

๒.๑.๒.๒ “ธรรม” เป็นสิ่งที่มี “สวภาวะ” (intrinsic nature) หรือคุณสมบัติที่เป็นของตนเอง ซึ่งทำให้ “ธรรม” แต่ละอย่างเป็นอย่างที่มีมันเป็น โดยไม่ต้องขอขยืมคุณสมบัติของมันมาจากสิ่งอื่นในภายนอก รวมถึงองค์ประกอบย่อย ๆ ของมัน ด้วยเหตุนี้ สวภาวะของ “ธรรม” จึงเป็นอิสระจากสิ่งอื่นทั้งหมด อนึ่ง สำนักอภิธรรมถือว่า “ธรรม” เป็นสิ่งเดียวที่มีสวภาวะ และ “ธรรม” แต่ละอย่างจะมีสวภาวะเพียงอย่างเดียวเท่านั้น เช่น สวภาวะของไฟ คือ ความเป็นของร้อน

๒.๑.๒.๓ เนื่องจาก “ธรรม” เป็นองค์ประกอบในระดับมูลฐานของสิ่งต่าง ๆ “ธรรม” จึงมิได้เป็นสิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ ด้วยเหตุนี้ “ธรรม” จึงเป็นสิ่งที่มีอยู่โดยเป็นอิสระจากการรับรู้ของมนุษย์

ข้อที่น่าสังเกตคือ คำว่า “ธรรม” ในความหมายที่กล่าวข้างต้นนี้ คัมภีร์พระอภิธรรมในเวลาต่อมาเรียกว่า “ปรมาตถธรรม” เนื่องจาก “ธรรม” ตามทัศนะของสำนักอภิธรรม หมายถึง สิ่งที่มีอยู่จริงโดยปรมาตถ แต่อย่างไรก็ตาม คำว่า “ปรมาตถธรรม” นี้ มีที่ใช้จำกัดอยู่ในคัมภีร์ของสำนักอภิธรรมเท่านั้น คัมภีร์พุทธศาสนาของสำนักอื่นๆ เช่น สำนักมัธยมกะ สำนักโยคอาจารย์ ยังคงเรียกสิ่งที่สำนักอภิธรรมถือว่า มีอยู่จริงโดยปรมาตถว่า “ธรรม” (ทั้งนี้อาจเป็นเพราะ “ธรรม” ตามแนวคิดของสำนักอภิธรรมเป็นสิ่งที่มีความสวภาวะ แต่สำนักพุทธศาสนาเหล่านั้นถือว่าสิ่งที่มีความสวภาวะไม่มีอยู่ ดังนั้น “ธรรม” ตามแนวคิดของสำนักเหล่านั้นจึงปราศจากสวภาวะและไม่เป็นจริงโดยปรมาตถ)

²⁴Sonam Thakchoe, "The Theory of Two Truths in India," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/twotruths-india/>, p.4.

๒.๑.๓ ความหมายของคำว่า “ปรมัตถ์”

คำว่า “ปรมัตถ์” (ปรม + อตถ) มีที่มาจากภาษาบาลี แปลตามรูปศัพท์ได้ว่า “อรรถอันยอดเยี่ยม” คัมภีร์อภิธรรมัตถวิภาวินี อธิบายความหมายของคำนี้ไว้ ๒ อย่าง คือ (๑) “ปรมัตถ์” หมายถึง “อรรถอันยอดเยี่ยม (ปรม) คือ สูงสุด (อุตฺตม) หรือ อรรถอันไม่แปรผัน (อวิปริต)” (๒) “ปรมัตถ์” หมายถึง “อรรถที่เป็นอารมณ์ของญาณอันยอดเยี่ยม คือ สูงสุด”²⁵

ในการอธิบายความหมายของคำว่า “ปรมัตถ์” อย่างแรกนั้น คัมภีร์อภิธรรมัตถวิภาวินี ได้ขยายความคำว่า “ยอดเยี่ยม” ซึ่งเป็นความหมายตามรูปศัพท์ออกไปว่า “ยอดเยี่ยม” หมายถึง “สูงสุด” จากนั้นจึงได้ขยายความต่อไปอีกว่า คำว่า “ยอดเยี่ยม” หรือ “สูงสุด” หมายถึง “ไม่แปรผัน” นักวิชาการบางท่านมีข้อสังเกตว่า การกล่าวคำว่า “ยอดเยี่ยม” หมายถึง “สูงสุด” นี้ “สื่อความไปในทำนองว่าปรมัตถ์จะ หมายถึง สิ่งที่เป็นจริงในระดับสุดท้ายที่แยกแยะต่อไปไม่ได้อีกแล้ว” และการขยายความเพิ่มเติมว่า “ยอดเยี่ยม” หรือ “สูงสุด” หมายถึง “ไม่แปรผัน” อาจทำให้บางคนเกิดความเข้าใจว่า คำว่า “ไม่แปรผัน” หมายถึง “ไม่มีความแปรปรวน เป็นอยู่อย่างไรก็เป็นอยู่อย่างนั้นตลอดไป ไม่เป็นอย่างอื่น” ซึ่งความเข้าใจเช่นนั้นอาจนำไปสู่ความเข้าใจว่า “ปรมัตถ์ธรรมเป็นสิ่งที่ยึดมั่น ไม่เปลี่ยนแปลง คล้ายอาตมมันในศาสนาฮินดู”²⁶

ข้อสังเกตที่กล่าวข้างต้นนี้อาจอธิบายเพิ่มเติมได้ว่า ตามแนวคิดของสำนักอภิธรรมปรมัตถ์ธรรม (ได้แก่ จิต เจตสิก รูป นิพพาน) แต่ละอย่างมี “สภาวะ” (sabhāva) หรือ “สภาวะลักษณะ”²⁷ ซึ่งได้แก่ ธรรมชาติที่เป็นแก่นแท้ (intrinsic nature) ของปรมัตถ์ธรรมนั้น ๆ สภาวะลักษณะนี้เป็นเอกลักษณ์ที่บ่งบอกว่าปรมัตถ์ธรรมแต่ละอย่างแตกต่างจากปรมัตถ์ธรรมอย่างอื่นอย่างไร สภาวะลักษณะจะคงสภาพเดิมอยู่เสมอไม่แปรเปลี่ยน²⁸ เช่น ในปรมัตถ์ธรรมที่เป็นรูป สภาวะ

²⁵มหามกุฏราชวิทยาลัย, อภิธรรมัตถสังคหะบาลีและอภิธรรมัตถวิภาวินีฎีกา ฉบับแปลเป็นไทย (กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2557)., น.19. (ตตฺถ ปรโม อุตฺตโม อวิปริตฺ อตฺโถ ปรมฺสุสฺส วา อุตฺตมฺสุสฺส ญาณฺสุสฺส อตฺโถ โคจโรติ ปรมฺตฺโถ)

²⁶สมถาร พรหมทา, พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก (กรุงเทพฯ: บริษัท ปัญญาจักร บุคส์ บายดิ้ง จำกัด, 2560)., น. 46.

²⁷คำว่า “สภาวะ” (sabhāva) เป็นภาษาบาลี ตรงกับคำว่า “สภาวะ” (svabhāva) ในภาษาสันสกฤต คัมภีร์อภิธรรมของพุทธศาสนาเถรวาทมักใช้คำว่า “สภาวะ” และ “สภาวะลักษณะ” สลับกันไป ส่วนคัมภีร์ฝ่ายสันสกฤตใช้คำว่า “สภาวะ”

²⁸พระอนรุทระ and พระญาณธชะ, อภิธรรมัตถสังคหะและปรมัตถทีปนี, trans. พระคันทสาราภิวังศ์ (กรุงเทพฯ: ห้างหุ้นส่วนจำกัดไทยรายวันกราฟิคเพเลท, 2556)., น. 138-139.

ลักษณะของดินคือความแข็ง สภาวะลักษณะของน้ำคือความชื้นไหล (เอิบอาบ) สภาวะลักษณะของไฟคือความร้อน สภาวะลักษณะของลมคือความเคลื่อนไหว²⁹ ด้วยเหตุนี้ การกล่าวถึงสภาวะลักษณะของดิน เป็นต้น จะไม่ “แปรผัน” ไปเป็นอย่างอื่นจึงหมายความว่า “ดิน” ไม่ว่าจะมียุ่ ณ ที่ใด ในกาลใด จะทรงลักษณะของตนไว้เสมอไป ลักษณะของดินจะไม่มีการแปรเปลี่ยนไปเป็นอย่างอื่น การที่ในบางครั้งเราเห็นดินที่มีลักษณะอ่อน ก็เนื่องจากดินประจุบเข้ากับน้ำ³⁰ แต่อย่างไรก็ตาม แม้ว่าดินจะรักษา “สภาวะลักษณะ” ของตนไว้อยู่เสมอ แต่ก็มิได้หมายความว่าดินและปรมัตถธรรมอย่างอื่นเป็นสิ่งคงที่ ไม่มีการเปลี่ยนแปลง ทั้งนี้เพราะดินและปรมัตถธรรมอื่น ๆ ที่เป็นสังขตธรรม (ธรรมที่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง) ยังจะต้องตกอยู่ภายใต้ “สามัญลักษณะ” หรือลักษณะที่สังขตธรรมทั้งปวงมีเสมอกัน ซึ่งได้แก่ อนิจจตา (ความเป็นของไม่เที่ยง) ทุกขตา (ความเป็นทุกข์ หรือความเป็นของทนอยู่ไม่ได้) และอนัตตตา (ความเป็นของไม่ใช่ตัวตน) ในบรรดาปรมัตถธรรมทั้งสี่นั้น มีแต่นิพพานเท่านั้นที่เป็นอสังขตธรรม (ธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง) จึงเห็นได้ว่า ความไม่แปรผันของดินและสังขตธรรมอย่างอื่นนั้น เป็นความไม่แปรผันของคุณสมบัติหรือลักษณะพิเศษเฉพาะตัวของปรมัตถธรรมนั้น ๆ เท่านั้น ไม่รวมถึงตัวปรมัตถธรรม ส่วนความไม่แปรผันของอสังขตธรรม คือนิพพาน เป็นความไม่แปรผันของทั้งคุณสมบัติและตัวปรมัตถธรรมเอง

ข้อที่น่าสังเกตคือ คำว่า “ปรมัตถ์” ในความหมายแรกนี้ มีความหมายในทางอภิปรัชญา (metaphysical sense) ซึ่งเป็นความหมายที่เป็นที่เข้าใจกันโดยทั่วไป ส่วนคำว่า “ปรมัตถ์” ในความหมายที่สองนั้น คัมภีร์ปรมัตถทีปนี อธิบายว่าหมายถึง “อรรถที่เป็นอารมณ์ของญาณอันยอดเยี่ยม คือ สูงสุด”³¹ จึงเห็นได้ว่า คำว่า “ปรมัตถ์” ของสำนักอภิธรรมอาจมีความหมายในทางญาณวิทยา (epistemological sense) ได้ด้วย

๒.๑.๔ ความหมายของคำว่า “สัจจะ”

คำว่า “สัจจะ” (sacca) ในภาษาบาลี หรือ “สัตยะ” (Satya) ในภาษาสันสกฤต อาจใช้ในความหมายสองอย่าง คือ อาจใช้ในความหมายว่า “ความจริง” (truth) หรือ “สิ่งที่มีอยู่จริง” (reality, what is existent) ความหมายแรกเป็นความจริงในทางญาณวิทยา ความหมายที่สองเป็น

²⁹มหาหมกุฎราชวิทยาลัย, อภิธัมมัตถสังคหะบาลีและอภิธัมมัตถวิภาวินิฎฐา ฉบับแปลเป็นไทย., น. 270-271.

³⁰พระอนุรุทธะและพระญาณธชะ, อภิธัมมัตถสังคหะและปรมัตถทีปนี, น. 537-538.

³¹พระอนุรุทธะและพระญาณธชะ, อภิธัมมัตถสังคหะและปรมัตถทีปนี, แปลโดยพระคันธสาราภิวังศ์, น. 140.

ความจริงในทางอภิปรัชญา มีข้อที่น่าสังเกตว่า คำว่า “สัจจะ” ใน “ปรมาตถสัจจะ” และ “สมมติสัจจะ” มักจะแปลเป็นภาษาอังกฤษว่า “truth” ซึ่งในปรัชญาตะวันตกหมายถึงความจริงของข้อความ ซึ่งเป็นความจริงทางญาณวิทยา แม้ว่าในบางครั้งคำว่า “สัจจะ” จะอ้างถึงสิ่งที่เป็นจริงในทางอภิปรัชญา (reality) ก็ตาม³²

๒.๑.๕ ปรมาตถธรรม ๔ : จิต เจตสิก รูป นิพพาน

ในคาถาเริ่มต้นปกรณ์ของคัมภีร์ อภิธัมมัตถสังคหะ พระอนุรุทธาจารย์ (ผู้รจนาคัมภีร์) กล่าวว่า “ปรมาตถธรรม” ที่พระพุทธเจ้าได้ตรัสไว้ในพระอภิธรรมนั้น แบ่งออกเป็น ๔ อย่างดังต่อไปนี้

ขอถวายอภิวาทพระสัมมาสัมพุทธเจ้าผู้มีพระคุณอันขังไม่ได้ พร้อมทั้งพระสัทธรรมและหมู่แห่งพระอริยสงฆ์อันสูงสุดแล้ว จักกล่าวปกรณ์อภิธัมมัตถสังคหะ ฯ
อรรถแห่งพระอภิธรรม อันพระผู้มีพระภาคตรัสไว้ในพระอภิธรรมนั้น โดยปรมาตถทุกประการมี ๔ อย่าง คือ จิต ๑ เจตสิก ๑ รูป ๑ นิพพาน ๑ ฯ³³
คำอธิบายปรมาตถธรรม ๔ อย่างที่กล่าวข้างต้นนี้ มีดังต่อไปนี้

๒.๑.๕.๑ จิต

จิต (หรือวิญญาณขันธ์) คือ ธรรมชาติที่คิดและรู้อารมณ์ (คือ รับอารมณ์) ต่าง ๆ³⁴ คัมภีร์อภิธรรมปิฎกของพุทธศาสนาเถรวาทได้วิเคราะห์ความหมายของคำว่า “จิต” ไว้ว่า

³²Guy Newland and Tom Tillemans, "An Introduction to Conventional Truth," in *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, ed. The Cowherds (Oxford: Oxford University Press, 2011)., p. 4- 5.

³³มหาบัณฑิตวิทยาลัย, *อภิธัมมัตถสังคหบาลีและอภิธัมมัตถภาวินีฎีกา ฉบับภาษาบาลี*, น. 1.

สมุมาสมพุทฺธมตฺถํ	สสทฺธมฺมคณฺฑตฺถมํ
อภิวาทิย ภาสิสุสํ	อภิธมฺมตฺถตฺถสํ ๙
ตตฺถ วุตฺตภาวิธมฺมตฺถา	จตฺถา ปรมตฺถโต
จิตฺตํ เจตสิกํ รูปํ	นิพฺพานมิตฺติ สพุทฺธา ๙

³⁴คำว่า “อารมณ์” ในที่นี้ หมายถึง สิ่งที่จิตรับรู้ 6 ประการ ได้แก่ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ (สิ่งที่รับรู้ทางกาย) และธรรมารมณ์ (ความนึกคิดต่าง ๆ) ที่เรียกรวมกันว่าอายตนะภายนอก

“ธรรมชาติโดยย่อมนคิด คือ ย่อมรู้แจ้ง (อารมณ์) ธรรมชาตินั้นชื่อว่า “จิต” (จินตเตตติ จิตฺตํ อารมฺมณํ วิชาณาตติ อตฺตฺโย)”³⁵

คัมภีร์พระอภิธรรมของพุทธศาสนาเถรวาทกล่าวว่า จิตมี “สภาวลักษณะ” หรือ ลักษณะพิเศษเฉพาะตัว ๔ อย่าง³⁶ คือ (๑) ทำหน้าที่รับรู้อารมณ์ต่าง ๆ (๒) ในการรับรู้อารมณ์จิต จะเป็นประธานนำเจตสิก (คุณสมบัติของจิต) ให้เข้ามาร่วมรับรู้อารมณ์ด้วยเสมอ (๓) เมื่อจิต เกิดขึ้นและรับรู้อารมณ์อย่างใดอย่างหนึ่งแล้วจะดับไป จิตดวงที่ดับไปจะเป็นปัจจัยให้จิตดวงใหม่ เกิดขึ้น³⁷ คัมภีร์พระอภิธรรมกล่าวว่าจิตเกิดดับอย่างรวดเร็วมาก ในช่วงเวลา ๑ ลัดนิ้วมือ (เทียบเท่า ๑ ใน ๔ ของวินาที) จิตเกิดดับถึงแสนโกฏุขณะ³⁸ (๑ ขณะจิต คือ ช่วงเวลาที่จิตเกิดดับ ไป ๑ ครั้ง) (๔) มีนามรูปเป็นปัจจัยให้เกิด

จึงเห็นได้ว่าจิตตามแนวคิดของสำนักอภิธรรม มิได้เป็นสิ่งคงที่ไม่มีมีการเปลี่ยนแปลง แต่มีการเกิดขึ้นและดับไปตามเหตุปัจจัย³⁹ จึงจัดเป็นสังขตธรรมอย่างหนึ่ง

³⁵มหาหมกุฎราชวิทยาลัย, พระอภิธรรมปิฎก ภาคที่ ๑ ธรรมสังคณีและอรรถกถา (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาหมกุฎราชวิทยาลัย, 2541)., 1: 228.

³⁶อภิ.อ. 1. 161-162 อ้างใน พระอนุชทุทธะและพระญาณธนะ, อภิธัมมัตถสังคหะและปรมัตถทีปนี, แปลโดย พระคันทนธสาราภิงศ์, น. 146.

³⁷ส.นิ. 16/61/116.

³⁸ระวี ภาวิไล, อภิธรรมสำหรับคนรุ่นใหม่ (กรุงเทพฯ: บริษัทธรรมสาร จำกัด, 2521)., น. 344.

³⁹ที.ม. 10/97/58. สำหรับเหตุปัจจัยที่ทำให้จิตเกิดขึ้น มีพุทธพจน์ที่แสดงไว้ว่า “เพราะนามรูปเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี เพราะวิญญาณเป็นปัจจัย นามรูปจึงมี”

จึงเห็นได้ว่า เหตุปัจจัยที่ทำให้วิญญาณเกิดขึ้น ได้แก่ นามรูป และในทางกลับกัน เหตุปัจจัยที่ทำให้นามรูป เกิดขึ้น ได้แก่ วิญญาณ

คำว่า “นาม” ในที่นี้หมายถึง เวทนาขันธ์ สัญญาขันธ์ และสังขารขันธ์ ซึ่งพระอภิธรรมเรียกว่า “เจตสิก” คำว่า “รูป” หมายถึง มหาภูตรูป ๔ และอุปาทายรูป³⁹ ส่วนคำว่า “วิญญาณ” หมายถึง “จิต” ซึ่งทำหน้าที่รับรู้สิ่งต่าง ๆ ทางประสาทสัมผัส (อายตนะ) ต่าง ๆ รวมทั้งทางใจ

การกล่าวว่า “นาม” เป็นปัจจัยให้วิญญาณเกิดขึ้นนั้น เพราะวิญญาณ (จิต) จะเกิดขึ้นได้ จะต้องมีเจตสิกอย่างน้อย ๗ อย่าง (คือ ผัสสะ เวทนา สัญญา เจตนา เอกัคคตา ชีวิตินทรีย์ และมนสิการ) เกิดร่วมด้วยเสมอ

นอกจากนามแล้ว รูปก็เป็นปัจจัยให้วิญญาณ (จิต) เกิดขึ้นด้วย เพราะวิญญาณ (จิต) ทุกประเภทไม่ว่าจะทำหน้าที่อย่างไร จะต้องเกิดโดยอาศัยอายตนะภายใน ๖ อย่าง และอายตนะภายนอก ๖ อย่างเป็นอารมณ์ หากไม่มีอายตนะทั้ง ๑๒ อย่างนี้ วิญญาณ (จิต) ก็จะเกิดขึ้นไม่ได้ เป็นที่น่าสังเกตว่า การรับรู้อารมณ์ทางมโนทวารก็ต้องอาศัยรูปเช่นกัน เพราะเซลล์ประสาทต่าง ๆ ในร่างกายและสมองซึ่งเป็นที่ตั้งของจิต ประกอบขึ้นด้วยธาตุ ๔ ดังนั้น ความรู้สึกนึกคิดจะเกิดขึ้นได้ก็โดยอาศัยธาตุ ๔ และพฤติกรรมของธาตุเหล่านั้น

นอกจากจิตจะมีลักษณะพิเศษเฉพาะตัวดังที่ได้กล่าวแล้ว จิตยังเป็นที่สังสมกรรม กิเลสตลอดจนสันดานต่าง ๆ ของมนุษย์ อันอาจก่อให้เกิดผลที่งามวิจิตร (หรือน่าสะพรึงกลัว) ได้อีกด้วย⁴⁰

แม้ว่าเมื่อกล่าวตามสภาวะแล้ว จิตมีเพียงประเภทเดียวเท่านั้น คือ เป็นธรรมชาติที่รู้อารมณ์ แต่อย่างไรก็ตาม คัมภีร์พระอภิธรรมได้จำแนกจิตออกเป็น ๘๘ ดวง (โดยย่อ) หรือ ๑๒๑ ดวง (โดยพิสดาร) ตามลักษณะของจิต เช่น กุศลจิต (จิตที่เป็นกุศล) อกุศลจิต (จิตที่เป็นอกุศล) อเหตุกจิต (จิตที่ไม่มีเหตุประกอบ) โลกุตตรจิต (จิตที่พ้นจากโลก) และในการรับรู้อารมณ์แต่ละครั้ง จะต้องมีเจตสิกประเภทใดประเภทหนึ่งเข้าประกอบด้วยเสมอ

๒.๑.๕.๒ เจตสิก

เจตสิก คือ ธรรมชาติที่ปรุงแต่งจิตให้เป็นกุศลหรืออกุศล (ตามประเภทของเจตสิกที่เข้ามาประกอบกับจิต) ถ้าจะกล่าวโดยนัยแห่งชั้น ๕ แล้ว เจตสิกก็คือ เวทนาชั้นหยาบ สัญญาชั้นหยาบ และสังขารชั้นหยาบนั้นเอง เนื่องจากเจตสิกมีหน้าที่ปรุงแต่งจิตให้รู้อารมณ์ต่าง ๆ จึงไม่สามารถเกิดขึ้นโดยไม่มีจิต หรือปฏิบัติหน้าที่โดยลำพังจากจิตได้ แต่จะต้องเกิดขึ้นและดับไปพร้อม กับจิต มีอารมณ์เป็นอันเดียวกับจิต และอาศัยวัตถุอันเดียวกับจิต⁴¹ จึงอาจกล่าวได้ว่า เจตสิกเป็นคุณสมบัติหรือพฤติกรรม (property) ของจิต พระอรหันตญาณจารย์อุปมาจิตเหมือนน้ำ ส่วนเจตสิกเหมือนสีต่าง ๆ ที่ผสมลงไปนั้น⁴²

คัมภีร์พระอภิธรรมแบ่งเจตสิกออกเป็น ๕๒ ชนิด ได้แก่ เวทนาเจตสิก สัญญาเจตสิก และเจตสิกที่จัดเป็นสังขารอีก ๕๐ ชนิด เช่น โลภะเจตสิก โทสะเจตสิก โมหะเจตสิก หิริเจตสิก โอตตัปปะเจตสิก เจตสิกทั้งหมด มีชื่อเรียกและการจัดประเภทตามลักษณะที่เป็นกุศลหรืออกุศล และตามความสามารถในการประกอบกับจิตในแต่ละประเภท

⁴⁰พระอนุรุทธะ และพระญาณธชะ, **อภิธัมมัตถสังคหะและปรมัตถทีปนี**, แปลโดยพระคันทสสาราภิวังศ์, น. 145.

⁴¹มหาหมกุฏราชวิทยาลัย, **อภิธัมมัตถสังคหบาลีและอภิธัมมัตถวิภาวินีฎีกา**, น. 81.

⁴²พระอนุรุทธะและพระญาณธชะ, **อภิธัมมัตถสังคหะและปรมัตถทีปนี**, แปลโดยพระคันทสสาราภิวังศ์, น. 147.

๒.๑.๕.๓ รูป

รูป คือ สภาวะที่ปรากฏโดยสภาพของตน รับรู้ได้ทางปัญจวิญญาณ (ต่างจากนามธรรมซึ่งไม่ปรากฏโดยสภาพของตน และรับรู้ได้โดยอาศัยรูปเท่านั้น)⁴³

รูปในพระอภิธรรมมี ๒๔ อย่าง แบ่งออกเป็นมหาภูตรูป ๔ และอุปาทายรูป ๒๐⁴⁴

มหาภูตรูป หมายถึง รูปที่มีสภาวะของตนเอง เหตุที่ได้ชื่อว่า “มหาภูต” เพราะเป็นรูปใหญ่และปรากฏชัดในสิ่งต่าง ๆ ทั้งที่มีใจครองและไม่มีใจครอง และอีกประการหนึ่ง เพราะมีลักษณะหลอกลวงเหมือนพวกนักแสดงกลที่มีชื่อว่า “มหาภูต” ซึ่งแสดงสิ่งที่ไม่จริง⁴⁵ มหาภูตรูป มี ๔ อย่าง คือ⁴⁶ (๑) ธาตุดิน มีลักษณะแข็ง เป็นรูปที่ปรากฏชัดและเป็นที่ตั้งที่อาศัยของรูปอื่น (๒) ธาตุน้ำ มีลักษณะไหลหรือเกาะกุม ถ้ามีมากในวัตถุโดยอมทำให้วัตถุนั้นไหลไปได้ (๓) ธาตุไฟ มีลักษณะร้อนหรือเย็น (ความเย็นคือความร้อนที่น้อย) (๔) ธาตุลม มีลักษณะเคร่งตึง ทำให้สั่นไหวหรือเคลื่อนที่ ทำให้รูปที่เกิดขึ้นพร้อมกับตนเคลื่อนไหวไปมาได้

ตามแนวคิดของสำนักอภิธรรม มหาภูตรูป ๓ อย่าง คือ ธาตุดิน ธาตุไฟ และธาตุลมเท่านั้นที่สามารถรับรู้ได้ทางกายประสาท ส่วนธาตุน้ำไม่สามารถรับรู้ได้ทางกาย แต่รับรู้ได้ทางใจเท่านั้น เมื่อเรามองเห็นว่าของเหลวชนิดหนึ่งไหลไป สิ่งที่ไหลไปนั้นคือธาตุดิน (ไม่ใช่ธาตุน้ำ) แต่สิ่งที่ทำให้ของเหลวนั้นไหลไป คือ ธาตุน้ำ (ซึ่งไม่สามารถรับรู้ได้ทางกาย เราเพียงแต่รู้ได้ด้วยใจว่าสิ่งที่ทำให้ของเหลวไหลไปนั้นคือธาตุน้ำ)⁴⁷

อุปาทายรูป คือ รูปที่อาศัยมหาภูตรูปเกิด หมายถึง คุณสมบัติและพฤติกรรมต่าง ๆ ของมหาภูตรูป มี ๒๐ อย่าง คือ ปสาทรูป ๕ วิสยรูป ๕ ภาวรูป ๒ หทยรูป ๑ ชีวีตรูป ๑ อาหารรูป ๑ บริจเฉทรูป ๑ วิญญูติรูป ๒ วิกิกรรูป ๓ และลักษณะรูป ๔

อุปาทายรูป ๖ ประเภทแรก เป็นรูปปรมาณูแท้ (รูปที่มีลักษณะของตนโดยเฉพาะ) ซึ่งอาศัยมหาภูตรูปเกิด ส่วนอุปาทายรูปที่เหลือไม่ใช่รูปปรมาณูแท้ แต่เป็นรูปที่เกี่ยวข้อง โดยเป็นอาการของรูปปรมาณูแท้

⁴³ พระอนุรุทธะและพระญาณธชะ, **อภิธรรมมัตถสังคหะและปรมาณูทิปนี**, แปลโดยพระคันทสสาราภิวังศ์, น. 150.

⁴⁴ มหาภุมภูฏราชวิทยาลัย, **อภิธรรมมัตถสังคหะและอภิธรรมมัตถภาวินีฎีกา ฉบับแปลเป็นไทย**, น. 270.

⁴⁵ อ้างแล้ว, น. 269.

⁴⁶ อ้างแล้ว, น. 270-271.

⁴⁷ พระอนุรุทธะและพระญาณธชะ, **อภิธรรมมัตถสังคหะและปรมาณูทิปนี**, แปลโดยพระคันทสสาราภิวังศ์, น. 543-544.

ข้อที่น่าสังเกตคือ รูป ๒๘ ประเภทที่ได้แจกแจงมาทั้งหมดนี้ มีอยู่ในสิ่งที่มีชีวิต คือ มนุษย์และสัตว์ทั้งหลาย ส่วนรูปที่มีอยู่ในสิ่งที่ไม่มีชีวิตมีเพียง ๑๔ ประเภท ได้แก่ มหาภูตรูป ๔ วิสยรูป ๔ อาหารรูป ๑ ปริจเฉทรูป ๑ และลักษณะรูป ๔

๒.๑.๕.๔ นิพพาน

ในทางพุทธศาสนา นิพพาน คือ สิ่งประเสริฐสุดหรือจุดหมายสูงสุด (Summum Bonum) ที่มีมนุษย์จะพึงบรรลุถึง

คำว่า “นิพพาน” (นิ+วา+อน; นิ = ไม่มี, วา = ความเคลื่อนไหว กระพือพัด) ตามความหมายของศัพท์ แปลว่า ความดับ หมายถึง ความดับกิเลสต่าง ๆ ได้แก่ ราคะ โทสะ โมหะ⁴⁸

ในอีกความหมายหนึ่ง คำว่า “นิพพาน” (นิ+วาน; นิ = ไม่มี, วาน = เครื่องร้อยรัด) หมายถึง สภาพที่ปราศจากต้นเหตุ อันเป็นเครื่องร้อยรัดสัตว์ไว้ในสังสารวัฏ⁴⁹

คัมภีร์อภิธรรมมัตตสังคหะ ได้พรรณนาคณะลักษณะของนิพพานไว้ ดังต่อไปนี้

ปทมจตุตมจตุตติ อสงขตมนุตตริ

นิพพานมิตติ ภาสนุตติ วานมุตตา มหเสโย⁵⁰

แปลความว่า ตามคำกล่าวของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าทั้งหลาย (๑) นิพพานเป็นธรรมที่เข้าถึงได้ มีอยู่โดยเฉพาะ ไม่เกี่ยวข้องกับสังขตธรรม (๒) เป็นธรรมที่มีสภาพไม่คลาดเคลื่อน (๓) เป็นธรรมที่ล่วงพ้นความเกิดดับ (๔) เป็นธรรมที่ไม่มีการปรุงแต่งด้วยปัจจัยอย่างใดอย่างหนึ่ง (๕) เป็นธรรมที่ประเสริฐสุด⁵¹

ปรมัตตธรรม ๔ อย่างที่กล่าวข้างต้นนี้ สำนักอภิธรรมถือว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่จริงโดยปรมาตถ์ และมีอยู่โดยเป็นอิสระจากการรับรู้ของมนุษย์ ส่วนสิ่งที่ประกอบขึ้นด้วยปรมัตตธรรม ๔ อย่างนี้ เช่น หม้อ บุคคล ต้นไม้ ภูเขา ไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่จริงโดยปรมาตถ์ แต่เป็นจริงโดยสมมติเท่านั้น

๒.๑.๖ “ปรมัตตธรรม” ในฐานะที่เป็นองค์ประกอบในระดับพื้นฐานของมนุษย์

ตามแนวคิดของพุทธศาสนา สิ่งต่าง ๆ ที่เราพบเห็นในประสบการณ์ไม่ใช่สิ่งที่เป็นจริงในระดับสุดท้าย (หรือในระดับปรมาตถ์) ความตระหนักในเรื่องนี้เริ่มปรากฏให้เห็นในคัมภีร์พุทธ

⁴⁸ อ.ต.ก. 20/38/197.

⁴⁹ พ.จ. 30/63/242.

⁵⁰ มหามกุฏราชวิทยาลัย, อภิธรรมมัตตสังคหาลีและอภิธรรมมัตตภาวินีฎีกา ฉบับภาษาบาลี, น. 39.

⁵¹ มหามกุฏราชวิทยาลัย, อภิธรรมมัตตสังคหาลีและอภิธรรมมัตตภาวินีฎีกา ฉบับแปลเป็นไทย, น. 304-307.

ศาสนาตั้งเดิมและสืบต่อมาในคัมภีร์พระอภิธรรม ซึ่งได้แยกแยะชีวิตมนุษย์ออกเป็นองค์ประกอบในระดับมูลฐาน ๕ ประการที่เรียกว่า ชันท์ ๕ ซึ่งได้แก่ รูปชันท์ เวทนาชันท์ สัญญาชันท์ สังขารชันท์ และวิญญาณชันท์⁵² ชันท์ทั้ง ๕ ประการนี้ ถ้าจะกล่าวตามทัศนะของสำนักอภิธรรมก็อาจสรุปลงได้ในปรมัตถธรรม ๓ อย่างแรก ซึ่งได้แก่ จิต เจตสิก และรูป ส่วนปรมัตถธรรมอย่างสุดท้าย ซึ่งได้แก่นิพพาน นั้น เป็นขันธวิมุตติ หรือสภาพที่พ้นจากชันท์ ๕

การสรุป “ปรมัตถธรรม” ๔ ประการ ลงในชันท์ ๕ อาจกล่าวในรายละเอียดได้ดังนี้

จิต ได้แก่ วิญญาณชันท์ (ความรู้อารมณ์ เช่น การเห็น การได้ยิน)

เจตสิก ได้แก่ เวทนาชันท์ (ความรู้รู้สึกสุข ทุกข์ หรือเฉยๆ) สัญญาชันท์ (ความจำ) และสังขารชันท์ (ความนึกคิด)

รูป ได้แก่ รูปชันท์ (ส่วนประกอบของชีวิตฝ่ายรูปธรรมทั้งหมด)

นิพพาน ได้แก่ ขันธวิมุตติ (สภาพที่พ้นจากชันท์ ๕)

จึงเห็นได้ว่า ปรมัตถธรรมสามอย่างแรก คือ จิต เจตสิก รูป สามารถสรุปลงในชันท์ ๕ ซึ่งเป็นองค์ประกอบในระดับมูลฐานของมนุษย์ (และสัตว์ทั้งหลาย) นั่นเอง โดยจิตและเจตสิกเป็นนามธรรม ส่วนรูป เป็นรูปธรรม ปรมัตถธรรม ๓ อย่างนี้ คัมภีร์พุทธศาสนาเรียกรวมกันว่า “นามรูป” จัดเป็นสังขตธรรม เพราะเป็นธรรมที่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง ส่วนนิพพานเป็นธรรมที่ข้ามพ้นจากชันท์ ๕ (ขันธวิมุตติ) จัดเป็นอสังขตธรรม เพราะไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง จึงไม่ตกอยู่ภายใต้กฎปฏิจลสมุปบาท

๒.๑.๗ อุปมาเรื่อง “ราชรถ”

คัมภีร์พุทธศาสนามักจะเปรียบเทียบชีวิตของมนุษย์ ซึ่งประกอบขึ้นด้วยชันท์ ๕ กับ “ราชรถ” ซึ่ง “เกิดขึ้น” เมื่อส่วนประกอบต่าง ๆ เช่น ล้อ เพลา ตัวรถ มาประกอบเข้าด้วยกัน การเปรียบเทียบนี้แม้ว่าจะมีมาในพุทธศาสนาตั้งเดิม ดังจะเห็นได้ใน วชิราสูตร สังยุตตนิกาย⁵³ ในพระสูตรนั้น “วชิราภิกษุณี” ได้กล่าวตอบมารผู้มีทิฐฐิ (ความเห็น) ว่า มนุษย์เรามีได้มีอัตตาตัวตนที่เที่ยงแท้ นอกเหนือจากชันท์ ๕ ซึ่งประกอบกันขึ้นเป็นร่างกายและจิตใจของมนุษย์ โดยได้ชี้ให้เห็นว่า การสมมติว่า “สัตว์” (หรือ “บุคคล”) เกิดขึ้นเมื่อชันท์ทั้งหลายมาประชุมเข้าด้วยกันเท่านั้น ไม่มีอัตตาตัวตนที่นอกเหนือจากนั้น ในทำนองเดียวกับคำว่า “รถ” ซึ่งเกิดขึ้นเมื่อส่วนประกอบต่าง ๆ มาประกอบเข้าด้วยกัน แต่อย่างไรก็ตาม เนื้อความในพระสูตรนี้ยังไม่มีข้อความชัดเจนว่า มีวัตถุประสงค์

⁵²อ้างแล้ว, น. 316.

⁵³ส.สค. 15/171/227-228.

เพื่อแสดงให้เห็นความแตกต่างระหว่างการมีอยู่โดยสมมติและโดยปรมาัตถ์โดยตรง หากมุ่งที่จะแสดงให้เห็นว่า “บุคคล” ไม่มีอัตตาตัวตนที่เที่ยงแท้แน่นอนเหมือนจากขันธ ๕ เท่านั้น

การเปรียบเทียบที่สะท้อนแนวคิดของสำนักอภิรรมในส่วนที่เกี่ยวกับความจริงสองนั้น เพิ่งจะปรากฏชัดเจนใน คัมภีร์มิลินทปัญหา ซึ่งเป็นคัมภีร์ในชั้นหลังที่ได้รจนาขึ้นในราวต้นคริสต์ศตวรรษที่ ๑⁵⁴ ในปฐมวรรคของคัมภีร์เล่มนั้น มีบทสนทนาระหว่างพระภิกษุในพุทธศาสนา นามว่า “นาคเสน” และพระเจ้ามิลินท์ (King Menandros) กษัตริย์เชื้อสายกรีก ในบทสนทนานั้น พระเจ้ามิลินท์ตรัสถามพระนาคเสนว่า พระคุณเจ้าชื่ออะไร พระนาคเสนตอบว่า เพื่อนพรหมจรรย์ทั้งหลายเรียกอาตมภาพว่า “นาคเสน” แต่คำว่า “นาคเสน” นี้เป็นเพียงชื่อที่บัญญัติขึ้นเพื่อให้สามารถสื่อสารเป็นที่เข้าใจกันได้เท่านั้น ไม่มีสัตว์ บุคคล ตัวตน อยู่ในชื่อนั้น

พระเจ้ามิลินท์ได้ทักท้วงว่า ถ้าไม่มีบุคคล ตัวตนอยู่ในชื่อ “นาคเสน” แล้ว ก็จะไม่มีการกระทำกรรมทั้งดีและชั่ว ไม่มีผู้รับผลของกรรม ไม่มีผู้ดำเนินตามอริยมรรคและบรรลุประนิพพาน จากนั้นพระเจ้ามิลินท์ได้ตรัสถามต่อไปว่า ถ้าไม่มีบุคคล ตัวตน อยู่ในชื่อ “นาคเสน” แล้ว อะไรคือ “นาคเสน” ส่วนต่าง ๆ ของร่างกาย เช่น ผม เล็บ ฟัน หน้ อก กระดูก คือ “นาคเสน” หรือว่าขันธ ๕ ซึ่งได้แก่ รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ คือ “นาคเสน” หรือว่าสิ่งอื่นที่นอกเหนือจากขันธ ๕ คือ “นาคเสน”

เมื่อได้รับคำตอบปฏิเสธในทุกทางเลือก พระเจ้ามิลินท์จึงตรัสว่าพระองค์ได้พยายามค้นหา “นาคเสน” ในทุกทางแล้ว แต่ไม่พบ ถ้า “นาคเสน” ไม่ใช่ขันธอย่างใดอย่างหนึ่ง ไม่ใช่ขันธทั้ง ๕ หรือสิ่งอื่นที่นอกเหนือจากขันธ ๕ แล้ว ผู้ที่กำลังพูดอยู่กับพระองค์ย่อมไม่ใช่ “นาคเสน” ด้วยเหตุนี้ คำว่า “นาคเสน” จึงเป็นเพียง “เสียง” อย่างหนึ่งเท่านั้น⁵⁵ และเมื่อเป็นเช่นนั้น คำพูดของพระเถระจึงเป็นเท็จ เพราะพระเถระกล่าวว่าพระเถระชื่อ “นาคเสน” แต่สิ่งที่ เป็น “นาคเสน” ไม่มี

ข้อที่น่าสังเกตคือ ในบทสนทนาข้างต้นนี้ พระนาคเสนมีความประสงค์ที่จะชี้ให้เห็นว่า สิ่งต่าง ๆ ในปรากฏการณ์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง “บุคคล” ซึ่งปรากฏแก่การรับรู้ของมนุษย์ว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่จริงและมีตัวตนที่คงที่นั้น แท้จริงแล้วประกอบขึ้นด้วย ขันธ ๕ เท่านั้น ไม่มีสิ่งอื่นที่นอกเหนือจากนั้น⁵⁶ ด้วยเหตุนี้ คำว่า “นาคเสน” ซึ่งเป็น “ชื่อ” ที่คนทั่วไปใช้เรียกพระเถระ จึงเป็นเพียงคำที่บัญญัติ

⁵⁴N.K.G. Mendis, *The Questions of King Milinda* (Kandy: Buddhist Publication Society, 2001), p.2.

⁵⁵Nagasenasaddo yeva.

⁵⁶เป็นที่น่าสังเกตว่า ในการอ้างว่า “บุคคล” ประกอบขึ้นด้วยขันธ 5 เท่านั้น ไม่มีสิ่งใดอื่นที่นอกเหนือจากนั้น (exhaustive claim) พระนาคเสนมิได้กล่าวถึงเหตุผลสนับสนุนข้ออ้างนั้น ผู้วิจัยจะกลับมาพิจารณาปัญหานี้ในบทที่ 4

ขึ้นเพื่อใช้เรียกบางสิ่งที่ไม่ใช่ “บุคคล” พระเจ้ามีลินท์ได้พยายามถามว่า คำว่า “นาคเสน” เป็นคำที่ใช้เรียกสิ่งใด แต่พระนาคเสนตอบว่า คำว่า “นาคเสน” มิได้ชี้ไปที่สิ่งใดสิ่งหนึ่ง ไม่ว่าสิ่งนั้นจะเป็นขันธอย่างใดอย่างหนึ่ง หรือขันธ ๕ โดยรวม หรือสิ่งอื่นที่นอกเหนือจากขันธ ๕ คำตอบของพระเถระทำให้พระเจ้ามีลินท์เกิดความเข้าใจว่า คำว่า “นาคเสน” เป็นเพียง “เสียง” ที่ไม่มีความหมาย (empty sound)

เพื่อที่จะช่วยให้พระเจ้ามีลินท์เข้าใจได้ด้วยพระองค์เองว่า คำว่า “นาคเสน” มิได้เป็นเพียงเสียงที่ไม่มีความหมาย พระเถระจึงได้ทูลถามพระเจ้ามีลินท์ต่อไปว่า พระองค์เสด็จมาด้วยพระบาทหรือด้วยราชพาหนะอย่างไร พระเจ้ามีลินท์ตรัสตอบว่าพระองค์เสด็จมาโดยราชรถ พระเถระทูลถามว่าสิ่งใดเป็นราชรถ ล้อ กง เพล่า ไม้ค้ำรถ เป็นราชรถ หรือว่าส่วนประกอบต่าง ๆ เหล่านั้นรวมกันทั้งหมดเป็นราชรถ เมื่อพระเจ้ามีลินท์ตรัสตอบว่าสิ่งที่พระเถระกล่าวมาทั้งหมดนั้นไม่ใช่ราชรถ พระเถระจึงถามต่อไปว่า ราชรถคือสิ่งอื่นที่นอกเหนือจากส่วนประกอบเหล่านั้นหรือ เมื่อพระเจ้ามีลินท์ไม่ยอมรับว่าเป็นเช่นนั้น พระเถระจึงกล่าวว่า ถ้าสิ่งต่าง ๆ ที่กล่าวแล้วทั้งหมดนี้ไม่ใช่ราชรถ คำว่า “ราชรถ” ก็เป็นเพียงเสียงที่ไม่มีความหมาย เมื่อเป็นเช่นนั้นคำพูดของพระเจ้ามีลินท์ย่อมเป็นเท็จ เพราะพระเจ้ามีลินท์ได้ตรัสว่าพระองค์เสด็จมาโดยราชรถ แต่ราชรถไม่มีอยู่

การสนทนาที่กล่าวข้างต้นนี้ทำให้พระเจ้ามีลินท์เข้าใจได้ด้วยพระองค์เองว่า คำว่า “ราชรถ” มิได้เป็นคำพูดที่ไม่มีความหมาย (empty sound) แต่เป็นชื่อที่บัญญัติขึ้นเพื่อความสะดวกในการอ้างอิงถึงส่วนประกอบต่าง ๆ ที่ประกอบกันขึ้นเป็นพาหนะซึ่งพระองค์ทรงใช้ประโยชน์ในการเดินทางไปในที่ต่าง ๆ ดังนั้น เมื่อพระเจ้ามีลินท์ตรัสว่าพระองค์เสด็จมาโดยราชรถ คำพูดของพระองค์เป็นจริงในแง่ที่ว่า พระองค์กำลังอ้างถึงส่วนประกอบต่าง ๆ เหล่านี้ ซึ่งเป็นสิ่งที่มีอยู่จริง มิได้อ้างถึง “ราชรถ” ที่เป็นสิ่งอื่นนอกเหนือจากส่วนประกอบเหล่านั้น เพราะ “ราชรถ” ในความหมายหลังนี้ไม่มีอยู่จริง เพียงแต่มีอยู่ในความคิดเท่านั้น

สรุปได้ว่า ตามทัศนะของพระนาคเสน (และสำนักอภิธรรมโดยรวม) สิ่งต่าง ๆ ในปรากฏการณ์โดยเฉพาะอย่างยิ่ง “บุคคล” ซึ่งปรากฏแก่การรับรู้ตามปกติของมนุษย์ว่าเป็นกลุ่มก้อนและมีตัวตนที่คงที่นั้น แท้จริงแล้วประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ ซึ่งได้แก่ ขันธ ๕ เท่านั้น สิ่งอื่นนอกเหนือจากนั้นไม่มีอยู่ และเนื่องจากขันธ ๕ เป็นของไม่เที่ยง และไม่สามารถบังคับบัญชาได้ ขันธ ๕ จึงไม่ใช่ตัวตนที่คงที่ ด้วยเหตุนี้ “บุคคล” ตามทัศนะของพระนาคเสน (และสำนักอภิธรรมโดยรวม) จึงปราศจากตัวตนที่เป็นแก่นสาร แนวคิดที่ว่าบุคคลปราศจากตัวตน (non-self, selfless) นี้ เรียกว่าบุคคลในราตมยะ (pudgalanairātmya)

๒.๑.๘ ข้อที่น่าสังเกตเกี่ยวกับ “ปรมัตถธรรม”

(๑) การที่สำนักอภิธรรมนำเอาแนวคิดเรื่อง “ธรรม” หรือ “ปรมัตถธรรม” เข้ามาใช้ในการอธิบายว่า “บุคคล” ปรากฏจากอัตตาตัวตนที่เป็นแก่นสารนั้น ก็เพื่อให้เราคลายความยึดมั่นใน “ตัวตน” และ “ของตน” อันจะเป็นอุปสรรคต่อการหลุดพ้น ข้อที่น่าสังเกตคือ ตามแนวคิดของสำนักอภิธรรม แม้ว่า “ธรรม” ต่างๆ ซึ่งประกอบกันขึ้นเป็นบุคคล (ขันธ ๕) จะมีสภาวะและเป็นจริงโดยปรมาตม์ แต่สำนักอภิธรรมถือว่า “บุคคล” ซึ่งประกอบขึ้นด้วย “ธรรม” ต่างๆ เหล่านั้นปรากฏจากตัวตนที่เป็นแก่นสาร บุคคลจึงไม่ใช่สิ่งที่เป็นจริงโดยปรมาตม์ แต่เป็นเพียงการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ (conceptual construction) เท่านั้น ตามทัศนะของสำนักอภิธรรม การตระหนักรู้ว่าบุคคล (และสิ่งประกอบอื่นๆ เช่น หม้อ ราชรถ) เป็นสิ่งที่ปรากฏจากตัวตนที่เป็นแก่นสาร จะสามารถช่วยให้เราคลายความยึดมั่นในตัวตนและของของตน และเกิดความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับความจริงของโลกและชีวิตได้ แม้ว่า “ธรรม” ที่ประกอบกันขึ้นเป็นบุคคลและสิ่งต่าง ๆ จะมีสภาวะก็ตาม

(๒) ปรมัตถธรรมทั้ง ๔ อย่างนี้ ต่างก็มีสภาวะหรือคุณลักษณะเฉพาะตัวที่คงที่ ไม่มีการเปลี่ยนแปลงไปเป็นอย่างอื่น แต่เนื่องจากปรมัตถธรรม ๓ อย่างแรก ซึ่งได้แก่ จิต เจตสิก และรูป จัดเป็นสังขตธรรม (ธรรมที่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง) ซึ่งจะต้องมีการเปลี่ยนแปลงไปตามกฎปฏิจจสมุปบาท ด้วยเหตุนี้ “ความไม่เปลี่ยนแปลงไปเป็นอย่างอื่น” ของปรมัตถธรรม ๓ อย่างแรกจึงครอบคลุมเฉพาะสภาวะหรือคุณลักษณะเฉพาะตัวของปรมัตถธรรมนั้น ๆ เท่านั้น ไม่รวมถึงตัวปรมัตถธรรมส่วนปรมัตถธรรมอย่างสุดท้าย คือ นิพพาน จัดเป็นอสังขตธรรม (ธรรมที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง) เนื่องจากอสังขตธรรมตามแนวคิดของพุทธศาสนาประกอบด้วยอสังขตลักษณะ ๓ ประการ คือ ไม่ปรากฏความเกิด ไม่ปรากฏความสลาย และไม่ปรากฏความเปลี่ยนแปลง⁵⁷ นิพพานซึ่งเป็นอสังขตธรรมจึงไม่มีการเปลี่ยนแปลงไปตามกฎปฏิจจสมุปบาท ด้วยเหตุนี้ “ความไม่เปลี่ยนแปลงไปเป็นอย่างอื่น” ของนิพพานจึงครอบคลุมทั้งคุณลักษณะของปรมัตถธรรมและตัวปรมัตถธรรม

(๓) แม้ว่า “ธรรม” จะต้องเปลี่ยนแปลงไปตามเหตุปัจจัยที่ทำให้ “ธรรม” นั้น ๆ เกิดขึ้นและดับไป แต่เนื่องจากสำนักอภิธรรมมีจุดยืนที่มั่นคงว่า “ธรรม” เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับสภาวะ ไม่อาจแยกออกจากกันได้ ด้วยเหตุนี้สำนักอภิธรรมจึงกล่าวว่า “ธรรม” ไม่สามารถมีอยู่ได้โดยปราศจากสภาวะ

(๔) ข้อที่น่าสังเกตประการสุดท้ายคือ แม้ว่าสำนักอภิธรรมจะได้ปฏิเสธแนวคิดแบบมูลฐานนิยม (foundationism) ของศาสนาฮินดู ซึ่งยอมรับความมีอยู่ของตัวตน (self) โดยการนำเอา

⁵⁷ องฺติก. 20/487/192.

แนวคิดเรื่อง “ธรรม” เข้ามาใช้ในการอธิบายว่า “บุคคล” ที่ปรากฏให้เห็นว่ามีตัวตนที่เป็นแก่นสาร นั้น แท้จริงแล้วมิได้มีอยู่จริงโดยปรมาตม์แต่ประกอบขึ้นด้วย “ธรรม” (หรือขันธ์ ๕) แต่ในขณะเดียวกันสำนักอภิธรรมก็สอนว่า “ธรรม” ซึ่งคือองค์ประกอบในระดับมูลฐานของสิ่งต่าง ๆ นั้น ไม่สามารถแยกแยะต่อไปได้อีกและมีอยู่จริงโดยปรมาตม์ จึงดูเหมือนว่าในขณะทีสำนักอภิธรรม ปฏิเสธแนวคิดแบบมูลฐานนิยมในระดับบุคคล แต่กลับยอมรับแนวคิดแบบมูลฐานนิยมในอีกรูปแบบหนึ่ง กล่าวคือ ยอมรับความมีอยู่จริงของ “ธรรม” ด้วยเหตุนี้ นาคารชุนจึงได้โต้แย้งว่าสำนัก อภิธรรมได้นำเอาตัวตน (self) กลับเข้ามาไว้ใน “ธรรม” โดยไม่รู้ตัว และได้ปฏิรูป (reform) แนวคิด เกี่ยวกับความจริงสองอย่างนี้เสียใหม่ (ดูบทที่ ๓)

๒.๒ สมมติสัจจะตามแนวคิดของสำนักอภิธรรม

จากการอธิบายในหัวข้อที่แล้ว เราได้ข้อสรุปว่า “ปรมาตมสัจจะ” ตามแนวคิดของสำนัก อภิธรรมอาจมีความหมายในทางภววิทยาหรือญาณวิทยา ในทางภววิทยา “ปรมาตมสัจจะ” หมายถึงสิ่งที่มีอยู่จริงในระดับปรมาตม์ (ultimate reality) หรือสิ่งที่ป็นองค์ประกอบในระดับสุดท้าย (หรือระดับปรมาตม์) ของสิ่งต่าง ๆ ซึ่งไม่สามารถแยกแยะต่อไปได้อีก (ทั้งในทางกายภาพและ ตรรกะ) ส่วน “ปรมาตมสัจจะ” ในทางญาณวิทยา หมายถึง ความจริงที่ได้จากกระบวนการรับรู้ในระดับสุดท้ายของมนุษย์⁵⁸

ส่วนความจริงอีกอย่างหนึ่งซึ่งได้แก่ “สมมติสัจจะ” นั้น เนื่องจากคัมภีร์อภิธรรมปิฎกของ พุทธศาสนิกายต่าง ๆ มิได้กล่าวถึงสมมติสัจจะไว้โดยตรง คำอธิบายเรื่องสมมติสัจจะในคัมภีร์ อภิธรรมในสมัยต่อมาจึงมีความหลากหลาย ซึ่งทำให้ชาวพุทธในต่างสำนักเกิดความเข้าใจความ จริงอย่างหลังนี้ในแนวทางที่แตกต่างกัน ในหัวข้อต่อไปนี้จะผู้วิจัยจะกล่าวถึง “สมมติสัจจะ” ตาม แนวคิดของสำนักอภิธรรม โดยจะศึกษาจากคำนิยามของอาจารย์ฝ่ายอภิธรรม จากนั้นจะได้ กล่าวถึงข้อโต้แย้งจากนักคิดผู้มีความเห็นต่าง เช่น มูรติ

๒.๒.๑ “สมมติสัจจะ” ตามความหมายของสำนักอภิธรรม

คัมภีร์อภิธรรมของพุทธศาสนาได้นิยามความหมายของคำว่า “สมมติสัจจะ” (conventional truth) ไว้หลายประการ ดังต่อไปนี้

⁵⁸ มหาหมกุฏราชวิทยาลัย, อภิธรรมมัตถสังคหะบาลีและอภิธรรมมัตถวิภาวินีฎีกา ฉบับแปลเป็นไทย, น.19.

๒.๒.๑.๑ สมมติสัจจะ ในความหมายว่า สิ่งที่สามารถแยกแยะออกเป็น
ส่วนประกอบย่อย ๆ

ใน คัมภีร์อภิธรรมโกศกการิกาของสำนักสรวาสตีวาท วสุพันธ์ุ (Vasubandhu) ได้
นิยามคำว่า “สมมติสัจจะ” ไว้ว่า สิ่งใดก็ตามถ้ามันโนคติเกี่ยวกับสิ่งนั้นหรือคุณสมบัติของสิ่งนั้นสูญ
หายไปเมื่อมันถูกทำลายลงในในทางกายภาพ หรือถูกแยกแยะออกในทางตรรกะ (หรือทาง
ความคิด) สิ่งนั้นเป็นสิ่งที่มียู่โดยสมมติ (conventionally existent) ส่วนสิ่งที่มียู่โดยปรมาตถ์
(ultimate existence) นั้นตรงกันข้าม ตามคำนิยามนี้ อะไรก็ตามที่ได้ชื่อว่า “สิ่งที่มียู่โดยสมมติ”
(conventionally existent) ก็จะได้ชื่อว่า “เป็นจริงโดยสมมติ” (conventionally real) หรือเป็น
“ความจริงโดยสมมติ” (conventionally truth) จึงเห็นได้ว่าตามคำนิยามของสำนักสรวาสตีวาท
การที่สิ่งใดสิ่งหนึ่งจะเป็นจริง มันไม่จำเป็นจะต้องเป็นจริงโดยปรมาตถ์ (ultimately real) เท่านั้น แต่
อาจเป็นจริงโดยสมมติ (conventionally real) ได้ด้วย⁵⁹

คัมภีร์อภิธรรมโกศกการิกากล่าวถึงสิ่งที่สามารถแตกสลายไว้ ๒ ประเภท คือ (๑)
สิ่งที่สามารถแตกสลายได้ในทางกายภาพ และ (๒) สิ่งที่สามารถแยกแยะออกได้โดยทางความคิด
สิ่งที่แตกสลายได้ในทางกายภาพ มีตัวอย่างเช่น “หม้อ” ถ้ามันโนคติเกี่ยวกับหม้อสูญหายไปเมื่อมัน
ถูกทำลายลงเป็นชิ้น ๆ หม้อก็เป็นสิ่งที่มียู่โดยความสัมพันธ์กับสิ่งอื่นและมีอยู่โดยสมมติ ส่วนสิ่งที่
แยกแยะออกได้โดยทางความคิด มีตัวอย่างเช่น น้ำ ถ้ามันโนคติเกี่ยวกับน้ำสูญหายไป เมื่อสิ่งที่เข้า
มาประกอบกับมัน เช่น สี ถูกแยกแยะออกไปในทางความคิด ก็ถือว่าน้ำมีอยู่โดยความสัมพันธ์กับ
สิ่งอื่นและมีอยู่โดยสมมติ แต่ถ้าสีถูกแยกแยะออกไปแล้วมันโนคติเกี่ยวกับน้ำยังคงอยู่ น้ำก็เป็นสิ่งที่
มีอยู่โดยปรมาตถ์

กฤษณาทาส (Y. Karunadasa) กล่าวว่าอาจารย์อภิธรรมบางท่าน เช่น อาจารย์ยะ
ปรมาตถะ (Acārya Paramārtha) ได้อธิบายความหมายของ “สมมติสัจจะ” โดยการเปรียบเทียบกับ
กับ “ปรมาตถสัจจะ” ไว้ว่า ถ้ามันโนคติเกี่ยวกับสิ่งใดสิ่งหนึ่งไม่สามารถมีอยู่ต่อไปได้เมื่อมันถูก
แยกแยะออกแล้ว สิ่งนั้นเป็นสิ่งที่มียู่โดยสมมติ (samvrtisat) เช่น เหยือกน้ำ เมื่อเหยือกน้ำถูก
ทำลายลงเป็นผงดิน ผงดินจะไม่สามารถให้มันโนคติเกี่ยวกับเหยือกน้ำต่อไปได้อีก เหยือกน้ำเป็นสิ่งที่
มีอยู่โดยสมมติ ในทางตรงกันข้าม ถ้ามันโนคติเกี่ยวกับสิ่งใดสิ่งหนึ่งยังคงมีอยู่ต่อไป เมื่อสิ่งนั้นถูก

⁵⁹Sonam Thakchoe, “The Theory of Two Truths in India,” p. 3. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/entries/twotruths-india/>

แยกแยะออก (ทั้งในทางกายภาพและความคิด) สิ่งนั้นเป็นสิ่งที่มืออยู่โดยปรมาตถ์ (paramarthasat)⁶⁰

อาจารย์อีกท่านหนึ่ง คือ ภทันตะ ศรีลาตะ (Bhadanta Srilāta) ได้อธิบายความแตกต่างระหว่างความจริงสองอย่างไว้ในอีกทางหนึ่งว่า ถ้าสิ่งๆ หนึ่งเมื่อถูกแยกแยะออกแล้ว สูญเสียคุณลักษณะที่มีอยู่เดิมไป สิ่งนั้นเป็นสมมติ ถ้าไม่สูญเสียคุณลักษณะที่มีอยู่เดิม สิ่งนั้นเป็นปรมาตถ์⁶¹

๒.๒.๑.๒ สมมติสัจจะ ในความหมายว่า สิ่งที่ปราศจากสวภาวะหรือคุณลักษณะเฉพาะตัว

สืบเนื่องจากหัวข้อที่แล้ว สิ่งที่เป็นจริงตามคำนิยามของสำนักสรวาสตีวาทอจ เป็นจริงโดยปรมาตถ์ (ultimately real) หรือเป็นจริงโดยสมมติ (conventional real) สิ่งที่เป็นจริงโดยปรมาตถ์ หมายถึง สิ่งที่มีอยู่ในระดับมูลฐานที่สุดซึ่งไม่สามารถแยกแยะต่อไปได้อีก เป็นสิ่งที่มีสวภาวะ หรือคุณลักษณะที่เป็นของตนเอง ส่วนสิ่งที่เป็นจริงโดยสมมติ หมายถึง สิ่งที่แยกแยะต่อไปได้อีก หรือประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ จึงไม่มีสวภาวะหรือคุณลักษณะที่เป็นของตนเอง แต่ต้องขอยืมมาจากองค์ประกอบย่อย ๆ ของมัน

“ราชรถ” ของพระเจ้ามีลินท์ไม่ใช่สิ่งที่เป็นมูลฐาน แต่เป็นสิ่งที่ประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ ซึ่งมาประชุมรวมกันเข้าในรูปแบบและสัดส่วนที่เหมาะสมสำหรับใช้เป็นพาหนะในการเดินทาง “ราชรถ” ตามแนวคิดข้างต้นนี้จึงมิได้เป็นอะไรที่มากไปกว่าการประกอบเข้าด้วยกันขององค์ประกอบต่าง ๆ เหล่านั้นเท่านั้น ดังนั้น “ราชรถ” จึงไม่มีคุณสมบัติที่เป็นของตนเอง คุณสมบัติต่าง ๆ ของราชรถเป็นเพียงคุณสมบัติขององค์ประกอบย่อย ๆ ของมันเท่านั้น มโนคติเกี่ยวกับราชรถจึงไม่มีอยู่โดยอิสระจากคุณสมบัติขององค์ประกอบย่อย ๆ ที่ประกอบกันขึ้นเป็นราชรถ

ในทำนองเดียวกัน “บุคคล” ก็ไม่ใช่สิ่งที่เป็นมูลฐาน แต่ประกอบขึ้นด้วยขันท์ ๕ ซึ่งมาประชุมรวมกันเข้าในสัดส่วนที่เหมาะสม คำว่า “บุคคล” จึงเป็นเพียง “ชื่อ” ที่บัญญัติขึ้นเพื่อใช้เรียกองค์ประกอบต่าง ๆ เหล่านั้นเท่านั้น แต่โดยปรมาตถ์แล้วบุคคลไม่ใช่องค์ประกอบแต่ละอย่างนั้น และก็ไม่ใช่สิ่งอื่นที่นอกเหนือจากองค์ประกอบเหล่านั้น ด้วยเหตุนี้ บุคคลจึงไม่มีสวภาวะหรือคุณสมบัติที่เป็นของตนเอง (นิสสวภาวะ) คุณสมบัติของบุคคลจึงเป็นเพียงคุณสมบัติของขันท์ต่าง ๆ ที่มาประชุมรวมกันเข้าเท่านั้น

⁶⁰Karunadasa, p. 9.

⁶¹Ibid.

สิ่งที่ประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อยๆ อื่นๆ ทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิต ก็วิเคราะห์ได้ในทำนองเดียวกันนี้ จึงสรุปได้ว่าตามทัศนะของสำนักสรวาสตีวาท (และสำนักอภิธรรมโดยรวม) คำว่า “สมมติสัจจะ” “สิ่งประกอบ” (สิ่งที่ประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ) และ “นิสสวภาวะ” (ความปราศจากสวภาวะ) มีความหมายเท่ากัน⁶²

๒.๒.๑.๓ สมมติสัจจะ ในความหมายว่า สิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์

ในทางญาณวิทยา สำนักอภิธรรมถือว่าสิ่งที่มีอยู่โดยปรมาตถ์ ซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่สามารถแยกแยะต่อไปได้อีก เป็นความจริงที่ได้จากกระบวนการรับรู้ในระดับสุดท้ายของมนุษย์ (ultimate datum of cognition) ส่วนสิ่งที่มีอยู่โดยสมมติหรือสิ่งที่สามารถแยกแยะต่อไปได้อีก ซึ่งมีอยู่โดยความสัมพันธ์กับสิ่งอื่น หรือโดยการตกลงร่วมกัน เป็นสิ่งที่เกิดจากความคิด (conceptual thought) หรือการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ (mental interpretation)⁶³

การที่สำนักอภิธรรมถือว่าสิ่งที่มีอยู่โดยสมมติเกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์นั้น เนื่องจากตามทฤษฎีของสำนักอภิธรรม ส่วนประกอบในระดับสุดท้าย (หรือระดับปรมาตถ์) ของสิ่งต่าง ๆ เท่านั้นที่เป็นจริง ส่วนสิ่งที่ประกอบขึ้นจากส่วนประกอบเหล่านั้นไม่เป็นจริง เพราะสามารถแยกแยะต่อไปได้อีก⁶⁴ ด้วยเหตุนี้ “ราชรถ” ของพระเจ้ามิลินท์ ซึ่งประกอบขึ้นด้วยส่วนประกอบย่อย ๆ เช่น ล้อ เพลา ตัวรถ เป็นต้น จึงไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่จริง “ราชรถ” ที่ปรากฏแก่การรับรู้ของเราเป็นเพียงการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ ซึ่งซ้อนทับ (superimpose) ลงบนส่วนประกอบย่อย ๆ เหล่านั้น และเป็นจริงโดยสมมติเท่านั้น

แม้ว่าจะเป็นที่ยอมรับกันว่า องค์ประกอบที่เรียงตัวกันเป็นสิ่งที่ปรากฏให้เห็นว่าเป็นราชรถจำเป็นจะต้องอยู่ร่วมกันในตำแหน่งที่กำหนด และไม่อาจสับเปลี่ยนตำแหน่งกันได้ก็ตาม แต่โดยธรรมชาติของมันแล้ว ส่วนประกอบเหล่านั้นสามารถเป็นอยู่ได้โดยอิสระจากกัน ดังนั้น “ราชรถ” ที่ปรากฏให้เห็นเสมือนว่าเป็นสิ่งที่แบ่งแยกไม่ได้และมีอยู่จริงนั้น แท้จริงแล้วประกอบขึ้นด้วยส่วนประกอบย่อย ๆ ที่เป็นอิสระจากกัน เมื่อส่วนประกอบเหล่านั้นถูกสับเปลี่ยนออกจากตำแหน่งที่ควรจะเป็น มโนคติของราชรถก็จะสูญหายไป เหลือเพียงกองแห่งส่วนประกอบต่าง ๆ ซึ่ง

⁶²Sonam Thakchoe, “The Theory of Two Truths in India,” p. 4. in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/twotruths-india/>

⁶³ Y. Karunadasa, "Theravāda Version of the Two Truths," Scribd, <https://www.scribd.com/document/56304984/Karunadasa-Two-Truths.>, p. 4- 5.

⁶⁴Ibid.

เป็นของไม่เที่ยง จึงเห็นได้ว่า คำว่า “ราชรถ” มิได้อ้างถึงองค์ประกอบย่อย ๆ อันใดอันหนึ่ง แต่อ้างถึงการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ ซึ่งซ้อนทับลงบนองค์ประกอบย่อย ๆ ที่เรียงตัวกันในลักษณะใดลักษณะหนึ่ง จึงเห็นได้ว่า คำว่า “ราชรถ” เป็นเพียงคำพูดที่บัญญัติขึ้นเพื่อความสะดวกในการเรียกองค์ประกอบย่อย ๆ เหล่านั้นเท่านั้น แท้จริงแล้ว “ราชรถ” ไม่มีอยู่ แต่อย่างไรก็ตามในภาษาที่ใช้กันอยู่โดยทั่วไป “ราชรถ” ได้รับการยอมรับโดยคนในสังคมว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่จริงโดยสมมติ

สรุปได้ว่า สมมติสัจจะของสำนักอภิธรรม หมายถึง สิ่งที่สามารถแยกแยะออกเป็นองค์ประกอบย่อย ๆ ซึ่งไม่มีสภาวะหรือคุณสมบัติที่เป็นของตนเอง คุณสมบัติต่าง ๆ ของมันเป็นเพียงคุณสมบัติขององค์ประกอบย่อย ๆ เท่านั้น สำนักอภิธรรมถือว่าสิ่งสมมติซึ่งประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ เช่น “บุคคล” “ราชรถ” ไม่มีอยู่จริงโดยปรมาตถ์ ภาพที่ปรากฏให้เห็นเป็น “บุคคล” “ราชรถ” เป็นเพียงสิ่งที่เกิดจากความคิด หรือการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ และเป็นจริงโดยสมมติเท่านั้น

เป็นที่น่าสังเกตว่า สิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ตามความหมายของสำนักอภิธรรม นอกจากจะหมายถึง สิ่งที่สามารถแยกแยะออกเป็นองค์ประกอบย่อย ๆ แล้ว สำนักอภิธรรมยังถือว่าสิ่งที่มีอยู่โดยความสัมพันธ์กับสิ่งอื่น และสิ่งที่เกิดจากการตกลงร่วมกันของคนในสังคม ก็เป็นสิ่งที่เกิดจากความคิดหรือการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ และเป็นสมมติสัจจะด้วยเช่นเดียวกัน

๒.๒.๒ สมมติสัจจะตามแนวคิดของสำนักอภิธรรมเปรียบเทียบกับปรมาตถสัจจะ

จากที่กล่าวแล้วนี้พอจะสรุปได้ว่า สมมติสัจจะและปรมาตถสัจจะตามคำนิยามของสำนักอภิธรรมมีความแตกต่างจากกัน ในประเด็นที่สำคัญดังต่อไปนี้

๑) ในทางภววิทยาปรมาตถสัจจะของสำนักอภิธรรม หมายถึง สิ่งที่เป็นส่วนประกอบในระดับมูลฐานของสิ่งต่าง ๆ ซึ่งไม่สามารถแยกแยะต่อไปได้อีกทั้งในทางกายภาพและทางตรรกะ (ความคิด) มี ๔ อย่าง ได้แก่ จิต เจตสิก รูป และนิพพาน ส่วนสมมติสัจจะหมายถึง สิ่งที่ประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ หรือสิ่งที่สามารถแยกแยะต่อไปได้อีก สมมติสัจจะตามความหมายนี้ ได้แก่ สิ่งต่าง ๆ ที่ปรากฏแก่การรับรู้ตามปกติของมนุษย์ เช่น บุคคล ราชรถ หม้อ ตันไม้ ภูเขา ซึ่งแท้จริงแล้วประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ แต่เรามักจะเห็นว่าเป็นกลุ่มก้อนและมีตัวตนที่คงที่

๒) เนื่องจากปรมาตถสัจจะเป็นองค์ประกอบในระดับมูลฐานของสิ่งต่าง ๆ ปรมาตถสัจจะมี “สภาวะ” หรือคุณลักษณะที่เป็นของตนเอง คุณลักษณะเหล่านี้จะไม่สูญหายไปเมื่อมันถูก

ทำลายลง ทั้งในทางกายภาพและทางตรรกะ (ทางความคิด) ส่วนสมมติสัจจะซึ่งหมายถึงสิ่งที่ประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ นั้น ไม่มีคุณลักษณะที่เป็นของตนเอง แต่ต้องขอเฝ้าคุณลักษณะต่าง ๆ มาจากองค์ประกอบย่อย ๆ ของมัน ด้วยเหตุนี้มนโคติเกี่ยวกับสิ่งสมมติจึงไม่มีอยู่โดยอิสระจากองค์ประกอบย่อย ๆ และจะสูญหายไปเมื่อสิ่งสมมติถูกทำลายลงทั้งในทางกายภาพและตรรกะ

๓) ในทางญาณวิทยา ปรมัตถสัจจะเป็นความจริงที่ได้จากกระบวนการรับรู้ในระดับสุดท้ายของมนุษย์ (ultimate datum of cognition) ส่วนสมมติสัจจะเป็นเพียงการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ ซึ่งซ้อนทับลงบนองค์ประกอบย่อย ๆ ที่เรียงตัวกันในลักษณะใดลักษณะหนึ่งเท่านั้น ด้วยเหตุนี้ สิ่งต่าง ๆ ในประสบการณ์สามัญที่เราเห็นว่าเป็นกลุ่มก้อนและเป็นตัวตนจึงมีอยู่ในความคิดเท่านั้น

๒.๒.๓ ความเห็นที่แตกต่างจากนักคิดต่างสำนัก

จากการที่สำนักอภิธรรมยอมรับว่าสิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ “เป็นจริง” โดยสมมตินี้ดูเหมือนว่าจะขัดแย้งกับทัศนะของนักวิชาการทางพุทธศาสนาในสมัยปัจจุบันบางท่าน เช่น ที อาร์ วี มูรติ (T.R.V. Murti)⁶⁵ ผู้มีความเห็นว่าสมมติสัจจะเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง เนื่องจากตามทัศนะของมูรติ สิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์มีสาเหตุมาจากอวิชชาหรือความเห็นผิด⁶⁶ ด้วยเหตุนี้สมมติสัจจะซึ่งเกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์จึงเป็นความจริงที่เกิดจากความเห็นผิด และเป็นเท็จ มูรติมีความเห็นว่าเราจะต้องขจัดสมมติสัจจะอันเป็นเท็จออกไปโดยสิ้นเชิงก่อน จึงจะสามารถเข้าถึงปรมัตถสัจจะได้

ความเห็นของมูรติที่กล่าวข้างต้นนี้ดูเหมือนว่าจะขัดกับจุดยืนของสำนักอภิธรรมซึ่งไม่ถือว่าสมมติสัจจะซึ่งเป็นสิ่งปรุงแต่งทางมโนทัศน์เป็นเท็จโดยสิ้นเชิง เนื่องจากสมมติสัจจะตามความหมายของสำนักอภิธรรมมีที่อ้างอิงในทางภววิทยา หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งมีความสมนัย (correspondence) กับสิ่งที่มีอยู่จริงในโลก ดังนั้น สมมติสัจจะจะตามความหมายนี้จึงมีสถานภาพทั้งทางภววิทยาและญาณวิทยา จึงอาจกล่าวได้ว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่จริงในความหมายหนึ่ง

⁶⁵ มูรติเป็นนักวิชาการทางพุทธศาสนาผู้มีความเห็นในแนวเดียวกับโกรัมปะ (Gorampa) อาจารย์คนสำคัญของสำนักย่อย Sakya ของสำนักประสังคิกะมัธยมกะในพุทธศาสนามหายาน (Sonam Thakchoe, *The Two Truths Debates : Tsongkhapa and Gorampa on the Middle Way*, p. 61.)

⁶⁶ T.R.V. Murti, *Central Philosophy of Buddhism: A Study of Madhyamika System*, p. 238.

อนึ่ง สำนักอภิธรรมไม่ถือว่าสมมติสังขจะเป็นสิ่งที่จะต้องขจัดออกไปก่อนที่จะสามารถเข้าถึงปรมาตตสังขจะได้ ตรงกันข้าม สำนักอภิธรรมถือว่าการเข้าถึงปรมาตตสังขไม่สามารถกระทำได้โดยไม่อาศัยสมมติ ดังคำกล่าวที่ว่า “ปรมาตตสังขจะแสดงให้เห็นเข้าใจได้โดยไม่ข้ามพ้นบัญญัติ”⁶⁷

๒.๒.๓.๑ ปรมาตตสังขจะตามทัศนะของมูรติ

ปรมาตตสังขจะตามทัศนะของมูรติ หมายถึง สิ่งที่เป็นจริง (the real) ซึ่งปราศจากทวิภาวะ เป็นอิสระจากสิ่งใด ๆ ในประสบการณ์หรือเกี่ยวเนื่องด้วยประสบการณ์ ปราศจากการกำหนดหรือการตัดสินใจใด ๆ อยู่นอกเหนือความคิด มิได้อิงอาศัยสิ่งอื่น สงบ มิได้ปรุงแต่งด้วยการปรุงแต่งใดๆ มิได้มีการแยกแยะ มิได้มีการแบ่งแยก⁶⁸

จึงเห็นได้ว่า ปรมาตตสังขจะตามความหมายของมูรติมีลักษณะเป็นสังขบูรณ์ (the Absolute) ที่สามารถดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเอง มูรติกล่าวว่าสังขบูรณ์ตามความหมายนี้มีลักษณะสำคัญของประการ คือ ๑) เป็นสิ่งที่ไม่สามารถเข้าใจได้ด้วยความคิดและภาษา และ ๒) ไม่สามารถเข้าถึงได้โดยการให้เหตุผล ซึ่งต้องอาศัยภาษาและความคิด อนึ่ง สังขบูรณ์ได้ชื่อว่า “ศูนฺนยะ” เนื่องจากการตัดสินใจเกี่ยวกับเรื่องใด ๆ ที่เป็นข้อตรงกันข้าม ไม่ว่าจะเป็นเรื่องความมีอยู่หรือไม่มีอยู่ ความเป็นหนึ่งเดียวหรือหลากหลาย ไม่สามารถประยุกต์ใช้กับสังขบูรณ์ได้เลย⁶⁹ สังขบูรณ์ไม่อาจเปรียบกับสิ่งใดในประสบการณ์ ไม่ว่าจะในทางใด ไม่อาจพรรณนาได้ถูกต้องด้วยภาษา และอยู่นอกเหนือความคิดอย่างแท้จริง⁷⁰

ตามทัศนะของมูรติ ปรมาตตสังขจะหรือสังขบูรณ์มิได้เป็นสิ่งอื่นที่มีอยู่นอกเหนือจากปรากฏการณ์ แท้จริงแล้วปรมาตตสังขจะเป็นสิ่งที่ปรากฏอยู่เบื้องหลังสิ่งที่ปรากฏให้เห็น (the reality of the appearances) ส่วนสมมติสังขจะเป็นม่านที่ปิดบังปรมาตตสังขไว้ ทำให้เราผู้เป็นปุถุชนเห็นผิดจากที่เป็นจริง⁷¹ มูรติกล่าวว่าปรมาตตสังขจะเป็นสังขจะอย่างเดียวกับที่มีอยู่ และถ้าไม่

⁶⁷Y. Karunadasa, “Theravāda Version of the Two Truths,” pp. 15- 16. “The ultimately real is expressed (communicated) without going beyond pannati.”

<https://www.scribd.com/document/56304984/Karunadasa-Two-Truths>

⁶⁸T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Madhyamika System*, p. 228.

⁶⁹Ibid., p. 229.

⁷⁰Ibid., p. 232.

⁷¹Ibid., p. 232.

ยอมรับจุดยืนดังกล่าวนี้แล้ว ก็ไม่มีเหตุผลที่จะเรียกอย่างหนึ่งว่า “ปรมัตถ์” อีกอย่างหนึ่งว่า “ภาพปรากฏ” เพราะทั้งสองจะเป็นจริงเท่า ๆ กัน⁷²

๒.๒.๓.๒ สมมติสัจจะตามทัศนะของมูรติ

สมมติสัจจะตามทัศนะของมูรติ หมายถึง สิ่งต่าง ๆ ในปรากฏการณ์ซึ่งอิงอาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้น ไม่มีสภาวะของตนเอง จึงไม่ใช่สิ่งที่ดำรงอยู่อย่างแท้จริง แต่มีอยู่ภายใต้เงื่อนไขบางอย่างเท่านั้น⁷³ มูรติกล่าวว่าสิ่งต่าง ๆ ที่ปรากฏให้เห็นในปรากฏการณ์เป็นสีสันและรูปทรงต่าง ๆ นั้น เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ที่มีสาเหตุจากอวิชชา ซึ่งทำให้เราเห็นสิ่งต่าง ๆ ผิดจากที่เป็นจริง⁷⁴

อวิชชาตามความหมายของมูรติ คือ 1) ความไม่เข้าใจ (non-apprehension) ในสิ่งที่จริง และ 2) ความเข้าใจผิด (misapprehension) คิดว่า สิ่งที่เป็นจริงเป็นอย่างอื่น เป็นที่น่าสังเกตว่าในขณะที่อวิชชาตามความหมายของสำนักอภิธรรมหมายถึงสักกายทิฏฐิ (ความเห็นว่าเป็นตัวของตน) เท่านั้น แต่อวิชชาตามความหมายของมูรติมีความหมายกว้างกว่านั้น กล่าวคือ ครอบคลุมการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ และทิฏฐิ (ความเห็น) ทุกอย่าง รวมถึงการใช้เหตุผลซึ่งถือว่าการปรุงแต่งทางมโนทัศน์เชิงอัตวิสัยด้วย⁷⁵ มูรติได้ชี้ให้เห็นว่าอวิชชามีหน้าที่ 2 อย่าง คือ 1) ปิดบัง หรือปกปิด (veiling) ธรรมชาติที่แท้จริงของสิ่งต่างๆ และ 2) ปรุงแต่ง (construct) ให้เกิดภาพปรากฏที่เป็นเท็จ (false appearance)⁷⁶ จึงเห็นได้ว่าอวิชชานอกจากจะปิดบังสภาพที่แท้จริงของสิ่งต่างๆแล้ว ยังก่อให้เกิดภาพปรากฏที่เป็นเท็จอีกด้วย มูรติกล่าวว่าหน้าที่สองอย่างนี้สัมพันธ์กัน กล่าวคือ ถ้าภาพปรากฏที่เป็นเท็จไม่เกิดขึ้นแล้ว การปิดบังสิ่งที่เป็นจริงก็ไม่อาจเกิดขึ้นได้ และถ้าความเข้าใจเกี่ยวกับธรรมชาติของสิ่งที่เป็นจริงเกิดขึ้นแล้ว การเห็นผิดจากที่เป็นจริงก็ไม่อาจเกิดขึ้น รวมความว่า ถ้าเรามีความรู้ที่ถูกต้องแล้ว มายาภาพก็ไม่อาจเกิดขึ้นได้

สมมติสัจจะตามแนวคิดของมูรติ คือ สิ่งที่เกิดจากอวิชชาหรือความเห็นผิด (object of false knowledge) ส่วนปรมัตถ์สัจจะ คือ สิ่งที่เกิดจากความเห็นที่ถูกต้อง (object of true knowledge)⁷⁷ จึงเห็นได้ว่า ความจริงสองอย่างของมูรติเป็นความจริงที่เกิดจากมุมมอง

⁷²Ibid., p. 232- 233.

⁷³Ibid., p. 228- 229.

⁷⁴Ibid., p. 238.

⁷⁵T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Madhyamika System*, p.239.

⁷⁶Ibid., p. 238.

⁷⁷Ibid., p. 251.

(perspective) สองอย่างที่แตกต่างกัน⁷⁸ กล่าวคือ สมมติสัจจะเป็นความจริงที่เกิดจากมุมมองของผู้ที่ยังมีวิชา (ปุถุชน) ส่วนปรมาตสัจจะเป็นความจริงที่เกิดจากมุมมองของผู้ที่ขจัดวิชาได้หมดสิ้นแล้ว (พระอรหิยะ) มูรติกกล่าวว่าปรมาตสัจจะเท่านั้นที่เป็นจริงอย่างแท้จริง ส่วนสมมติสัจจะ “เป็นจริง” เพราะการตกลงร่วมกันของผู้ที่มีวิชาเพื่อประโยชน์ในระดับประสบการณ์เท่านั้น ด้วยเหตุนี้ สมมติสัจจะจึงเป็นเท็จโดยสิ้นเชิงจากมุมมองทางด้านปรมาต

มูรติกกล่าวว่าสัจจะมีเพียงอย่างเดียว คือ ปรมาตสัจจะ ซึ่งเกิดจากความเห็นที่ถูกต้อง สมมติไม่อาจเป็นจริงได้เพราะไม่มีคุณสมบัติร่วมกับปรมาต⁷⁹ สิ่งสัมบูรณ์และปรากฏการณ์ไม่มีทางที่จะอยู่ในระนาบ (plane) เดียวกัน ไม่อาจสัมผัสกัน หรือเปรียบเทียบกันได้⁸⁰ หนึ่ง เราไม่สามารถเข้าใจได้ว่าความจริงสองอย่างเป็นความจริงในสองระดับ เพราะความแตกต่างระหว่างปรมาตกับสมมติเป็นความแตกต่างในแง่คุณภาพ ไม่ใช่ปริมาณ แต่แนวคิดเกี่ยวกับระดับสามารถใช้ได้กับสิ่งที่วัดปริมาณได้เท่านั้น⁸¹ สรุปได้ว่าตามทัศนะของมูรติ ปรมาตสัจจะเป็นสัจจะอย่างเดียวยังมีอยู่ ส่วนสมมติสัจจะเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชาและเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง

อย่างไรก็ตาม แม้ว่ามูรติจะกล่าวว่าสมมติสัจจะเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง แต่ในขณะเดียวกันมูรติก็เชื่อว่าสมมติสัจจะสามารถเป็นเครื่องมือ (means) นำไปสู่ความเข้าใจปรมาตสัจจะได้ ดังคำกล่าวต่อไปนี้

เนื่องจากเราจะเข้าใจและตระหนักรู้ปรมาตได้ในเชิงนิเสธเท่านั้น เมื่อได้ขจัดสมมติ ซึ่งเราเคยคิดโดยมิได้ตั้งใจมาโดยตลอดว่าเป็นสิ่งที่เป็นจริงออกไปได้แล้ว สิ่งที่เป็นจริงจะถูกเผยออก ถูกค้นพบ และเราจะตระหนักรู้ปรมาตตามความเป็นจริง ในลำดับแห่งการเข้าใจปรมาต การขจัดสมมติจะต้องมาก่อนการรู้แจ้งปรมาต ปรมาตเป็นจุดหมายที่เรามุ่งที่จะบรรลุถึง ส่วนสมมติเป็นเครื่องมือ (means) หรือบันไดที่จะทำให้เราสามารถบรรลุจุดหมายนั้น ด้วยเหตุนี้ จึงมีคำกล่าวว่า สมมติเป็นเครื่องมือและปรมาตเป็นจุดหมาย โดยการใช้สมมติเป็นฐาน เราจะก้าวขึ้นสู่ปรมาต⁸²

⁷⁸ คำว่า “มุมมอง” ในที่นี้หมายถึงทัศนคติของผู้ที่มีภูมิแห่งจิตที่แตกต่างกัน คือ พระอรหิยะ และปุถุชน

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid., p. 231.

⁸¹ Ibid., p. 252.

⁸² Ibid.

๒.๒.๓.๓ ความเห็นของมูรติในบริบทที่เกี่ยวกับความจริงสองอย่างในพุทธปรัชญากับการรู้แจ้งปรมาตมัสัจจะ

๑) ปรมาตมัสัจจะตามทัศนะของมูรติมีลักษณะเป็นสิ่งสัมบูรณ์ ซึ่งปราศจากทวิภาวะ และมีอยู่โดยอิสระโดยไม่มีความสัมพันธ์กับสิ่งใด ๆ ในประสบการณ์ จึงไม่สามารถเข้าใจได้ด้วยภาษาและความคิด และไม่สามารถเข้าถึงได้โดยการไต่เหตุผล ส่วนสมมติสัจจะจะเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชชาและเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง มูรติกล่าวว่า สมมติสัจจะอันเป็นเท็จนี้ได้ปิดบังปรมาตมัสัจจะไว้ ทำให้เราไม่สามารถมองเห็นปรมาตมัสัจจะได้ตามที่เป็นจริง แต่เห็นได้ในลักษณะที่เป็นภาพปรากฏที่เป็นเท็จ (false appearances) เท่านั้น

๒) มูรติมีความเห็นว่า วิธีการที่จะนำไปสู่การเข้าใจปรมาตมัสัจจะมีทางเดียวเท่านั้น คือ การขจัดสมมติซึ่งได้ปิดบังธรรมชาติที่แท้จริงของปรมาตมัสัจจะออกไปให้หมดสิ้นก่อน เมื่อขจัดสมมติออกไปได้แล้วเราจะรู้แจ้งปรมาตมัสัจจะ ข้อที่น่าสังเกตคือ ตามความเห็นของมูรติ การขจัดสมมติจะต้องมาก่อนการรู้แจ้งปรมาตมัสัจจะ

ความเห็นของมูรติที่กล่าวข้างต้นนี้อาจจะแตกต่างจากแนวคิดของสำนักอภิธรรม เนื่องจากตามแนวคิดของสำนักอภิธรรมสมมติสัจจะมีได้เป็นเท็จโดยสิ้นเชิง แต่เป็นจริงในแง่มุมหนึ่ง นอกจากนี้ สำนักอภิธรรมก็ไม่เห็นว่าการขจัดสมมติจะต้องมาก่อนการรู้แจ้งปรมาตมัสัจจะ ตรงกันข้าม การที่จะเข้าถึงปรมาตมัสัจจะจะต้องอาศัยสมมติ

ความเห็นของมูรติในข้อที่ว่าสมมติสัจจะเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชชาและเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง มีข้อที่น่าสังเกตคือ ในกรณีกว่าสมมติสัจจะเป็นเท็จโดยสิ้นเชิงนั้น มูรติมีสมมติฐานมาก่อนหน้าว่าสมมติสัจจะเป็นความจริงที่เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ซึ่งมีสาเหตุมาจากอวิชชา แต่อย่างไรก็ตาม สมมติสัจจะตามความหมายของสำนักมัธยมกะ (และของสำนักอภิธรรม) มิได้จำกัดอยู่เพียงความจริงที่เกิดจากอวิชชาเท่านั้น ดังจะเห็นได้ว่าจันทรกีรติ (Candrakīrti) อาจารย์คนสำคัญของสำนักมัธยมกะ ได้นิยามความหมายของคำว่า “สมมติ” ใน “สมมติสัจจะ” ไว้ ๓ ประการ ดังต่อไปนี้⁸³

ประการแรก คำว่า “สมมติ” (samvrti) แปลตามรูปศัพท์ได้ว่า “ปกปิด” หรือ “ปิดบัง” (cover, conceal) ธรรมชาติที่แท้จริงของสิ่งต่างๆ อย่างสิ้นเชิง คำว่า “สมมติ” ในที่นี้มีความหมายอย่างเดียวกับคำว่า “อวิชชา” (avidyā) ด้วยเหตุนี้ “สมมติสัจจะ” ตามความหมายนี้จึง

⁸³Mervyn Sprung, (ed.), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1973)., p. 17; The Cowherds, *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2011)., p. 9.

หมายถึง ความจริงที่คลุมเครือ (obscurational truth) เพราะปิดบังสภาพที่เป็นจริงของสิ่งต่าง ๆ และเป็นความจริงสำหรับคนโง่หรือคนหลงผิดเท่านั้น

ประการที่สอง คำว่า “สมมติ” หมายถึง การอิงอาศัยกันและกันเกิดขึ้น หรือการขึ้นอยู่กันและกัน ซึ่งหมายถึงความสัมพันธ์ (relativity) หรือธรรมชาติที่ปราศจากแก่นสาร (สภาวะ) สมมติสัจจะในความหมายนี้จึงหมายถึงปรากฏการณ์ (phenomena) ซึ่งเป็นสภาพตรงกันข้ามกับสิ่งสัมบูรณ์ (the absolute) ซึ่งสามารถเป็นอยู่ได้โดยอิสระไม่ต้องอิงอาศัยสิ่งอื่น

ประการที่สาม คำว่า “สมมติ” (sammuti) อาจหมายถึง การตกลงร่วมกันของชาวโลก ดังนั้น “สมมติสัจจะ” ในที่นี้ จึงเป็นความจริงที่ไม่ก่อให้เกิดความโกลาหลในชีวิตประจำวัน และเป็นความจริงที่อยู่ในกรอบของภาษา ความคิด และกฎเกณฑ์ของคนในสังคม

ตามคำนิยามที่กล่าวข้างต้นนี้ สมมติสัจจะของมูรติซึ่งเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชชา น่าจะเป็นสมมติสัจจะในความหมายแรกเท่านั้น แต่เนื่องจากคำว่า “อวิชชา” ของมูรติมีความหมายรวมถึงการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ ญาณ (ความเห็น) ทุกอย่าง และการให้เหตุผลซึ่งถือว่าการปรุงแต่งทางมโนทัศน์เชิงอัตวิสัยด้วย⁸⁴ ด้วยเหตุนี้ สมมติสัจจะในความหมายที่ ๒ และที่ ๓ จึงจัดเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชชาด้วย สมมติสัจจะในความหมายที่ ๒ จัดเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชชาตามทัศนะของมูรติ เนื่องจากมูรติได้กล่าวไว้ว่า “การอิงอาศัยกันและกันเกิดขึ้น และการเสื่อมสลาย เป็นจินตนาการของผู้ไม่รู้ เป็นการเท็จความจริงของผู้ที่มีอวิชชา”⁸⁵ ส่วนสมมติสัจจะในความหมายที่ ๓ จัดเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชชาตามทัศนะของมูรติ เพราะการตกลงร่วมกันของคนในสังคมเป็นเรื่องที่เกี่ยวกับความคิดและภาษา ซึ่งเป็นการปรุงแต่งทางมโนทัศน์อย่างหนึ่ง สรุปได้ว่าตามทัศนะของมูรติ สมมติสัจจะในทุกความหมายเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชชาและเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง

แม้ว่ามูรติจะมีความเห็นว่าสมมติสัจจะเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง แต่มูรติก็กล่าวว่า สมมติสัจจะเป็นเครื่องมือที่นำไปสู่การเข้าใจปรมัตถ์ แต่เนื่องจากสมมติสัจจะตามทัศนะของมูรติเป็นเท็จในทุกความหมาย สมมติสัจจะจึงไม่อาจเป็น “เครื่องมือ” นำไปสู่การเข้าใจปรมัตถ์ในทางบวกได้ ทั้งนี้เพราะพุทธศาสนาไม่ยอมรับว่า ข้อความที่เป็นเท็จอาจนำไปสู่สิ่งที่เป็นประโยชน์

⁸⁴T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Madhyamika System*, pp. 239- 240.

⁸⁵ T.R.V. Murti, Preface to S. Rinpoche, ed., *Madhyamika Dialectic and the Philosophy of Nagarjuna* (Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1985), p. xxvi. In Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, p. 252.

ซึ่งในที่นี้หมายถึงการเข้าใจปรมาตตัสัจจะ⁸⁶ ด้วยเหตุนี้มูรติจึงกล่าวว่า วิธีการที่จะนำไปสู่การเข้าใจปรมาตตัสัจจะ⁸⁶ ได้มีทางเดียวเท่านั้น คือการขจัดสมมติซึ่งปิดบังธรรมชาติที่แท้จริงของปรมาตตัสัจจะออกไปให้หมดสิ้นก่อน เมื่อขจัดสมมติออกไปได้แล้วเราจะรู้แจ้งปรมาตตัสัจจะที่เป็นจริง

เป็นที่น่าสังเกตว่า การเข้าถึงปรมาตตัสัจจะโดยวิธีนี้ เป็นการขจัดมุมมองทั้งหมดที่เกิดจากอวิชชา อันเป็นสาเหตุของสมมติ ซึ่งได้ปิดบังและบิดเบือนการเข้าใจปรมาตตัสัจจะออกไปก่อน เพื่อที่จะสามารถมองเห็นปรมาตตัสัจจะได้ตามที่เป็นจริง การรู้แจ้งปรมาตตัสัจจะโดยวิธีนี้จึงเป็นการรู้แจ้งโดยตรง (direct intuition) โดยไม่ต้องอาศัยภาษาเป็นสื่อกลาง และเนื่องจากปรมาตตัสัจจะตามความหมายของมูรติเป็นสิ่งที่ปราศจากทวิภาวะ การเข้าใจปรมาตตัสัจจะไม่อาจเกิดขึ้นได้โดยการใช้เหตุผล ทั้งนี้เพราะการใช้เหตุผลเป็นเรื่องเกี่ยวกับการคิดแยกแยะความแตกต่างในชั่วตรงกันข้าม แต่การตระหนักรู้สิ่งที่เป็นจริงตามความหมายนี้เป็นการขจัดทวิภาวะหรือชั่วตรงกันข้ามทั้งปวง การตระหนักรู้จึงจะเกิดขึ้นได้โดยการขจัดมุมมองต่าง ๆ ออกไปเท่านั้น

สรุปได้ว่า เนื่องจากสมมติสัจจะตามทัศนะของมูรติเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชชาและเป็นเท็จในทุกความหมาย สมมติสัจจะจึงทำหน้าที่เป็น “เครื่องมือ” นำไปสู่การรู้แจ้งปรมาตตัสัจจะได้ในเชิงนิเสธเท่านั้น โดยการขจัดสมมติออกไปให้หมดสิ้นก่อนการรู้แจ้งปรมาตตัสัจจะ การรู้แจ้งปรมาตตัสัจจะโดยวิธีนี้จึงเป็นการรู้แจ้งโดยตรงโดยไม่อาศัยสื่อกลาง อันได้แก่ ภาษา ความคิด และการให้เหตุผล ซึ่งจัดเป็นสมมติทั้งสิ้น

๒.๒.๓.๔ ข้อโต้แย้งมูรติเกี่ยวกับเรื่องสมมติสัจจะ ในฐานะที่เป็นเครื่องมือนำไปสู่การเข้าใจปรมาตตัสัจจะ

ทัศนะของมูรติที่ว่าสมมติสัจจะในทุกความหมายเป็น “ความจริง” ที่เกิดจากอวิชชาและเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง เป็นการจำกัดบทบาทของสมมติสัจจะในฐานะที่เป็น “เครื่องมือ” นำไปสู่การรู้แจ้งปรมาตตัสัจจะให้เหลือเพียงบทบาทในเชิงนิเสธเท่านั้น จึงเป็นการลดความสำคัญของสมมติสัจจะในฐานะที่เป็นเครื่องมือนำไปสู่การการเข้าใจปรมาตตัสัจจะ ทั้งสมมติสัจจะในความหมายที่เกี่ยวกับสิ่งที่เป็นรูปธรรม และที่เกี่ยวกับกฎปฏิบัติจสุมุบาท ภาษา และความคิด ซึ่งรวมถึงเจตนา (intention) ด้วย

อย่างไรก็ตาม ทัศนะของมูรติที่ว่าสมมติสัจจะในทุกความหมายเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชชาและเป็นเท็จโดยสิ้นเชิงนั้น อาจจะมีข้อโต้แย้งได้ ดังต่อไปนี้

⁸⁶ K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, p. 358.

๑) สมมติสัจจะในความหมายที่ ๑ ซึ่งได้แก่อะไรที่ปรุงแต่งทางมโนทัศน์ที่เกี่ยวกับสิ่งที่เป็นรูปธรรม ที่คนทั่วไปเข้าใจว่าไม่มีอยู่จริงนั้น แท้จริงแล้วมีได้ไม่มีอยู่เสียเลยทีเดียว เพียงแต่ไม่มีอยู่ในแง่มุมมองที่คนทั่วไปเข้าใจเท่านั้น นักวิชาการทางพุทธศาสนาในปัจจุบันท่านหนึ่ง คือ มาร์ก ซิเดอริทส์ (Mark Siderits) ได้ยกตัวอย่างเรื่องราชรถของพระเจ้ามิลินท์ ในคัมภีร์มิลินทปัญหา เพื่อใช้ประกอบคำอธิบายเรื่องดังกล่าวนี้⁸⁷ ดังต่อไปนี้

ในคัมภีร์มิลินทปัญหา พระนาคเสนได้ชี้ให้เห็นว่าราชรถของพระเจ้ามิลินท์มิได้เป็นสิ่งที่อยู่จริงโดยปรมาตม์ แต่ประกอบขึ้นด้วยส่วนประกอบย่อยๆ เช่น ล้อ เพลา ตัวรถ ดังนั้น “ราชรถ” ที่ปรากฏแก่การรับรู้ของเราจึงเป็นเพียงสิ่งปรุงแต่งทางมโนทัศน์ ซึ่งซ้อนทับลงบนส่วนประกอบย่อยๆ เหล่านั้นเท่านั้น แต่โดยปรมาตม์แล้ว “ราชรถ” ไม่มีอยู่ การที่คนทั่วไปเรียกส่วนประกอบเหล่านั้นว่า “ราชรถ” ก็เพราะส่วนประกอบเหล่านั้นประกอบกันขึ้น ในรูปแบบที่ทำให้เราสามารถใช้เป็นพาหนะเพื่อประโยชน์ในการเดินทาง แต่ถ้าส่วนประกอบชุดเดียวกันนั้นเรียงตัวกันในลักษณะอื่น ที่ไม่เป็นประโยชน์หรือไม่อยู่ในความสนใจของเราแล้ว มันก็จะเป็นเพียงกองแห่งขันธ์ 5 ที่ไม่มีชื่อเรียกโดยเฉพาะ จึงเห็นได้ว่า “ราชรถ” เป็นคำที่เราบัญญัติขึ้น (designator) เพื่อความสะดวกในการใช้เรียกส่วนประกอบต่าง ๆ ที่เรียงตัวกันเข้าในรูปแบบที่เป็นประโยชน์แก่เรา หรืออยู่ในความสนใจของเรา

ข้อที่น่าสังเกตคือ คำว่า “ราชรถ” มิได้ชี้ไปที่ส่วนประกอบชิ้นใดชิ้นหนึ่งโดยเฉพาะ หรือชี้ไปที่สิ่ง ๆ ใดเลยคือ “ราชรถ” หรือชี้ไปที่สิ่งอื่นที่นอกเหนือจากส่วนประกอบเหล่านั้น ด้วยเหตุนี้ “ราชรถ” จึงไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่จริงในทางอภิปราย แม้ว่าจะสามัญสำนึกของเราจะบอกว่ามันเป็นเช่นนั้น แท้จริงแล้ว “ราชรถ” เป็นคำที่เราบัญญัติขึ้นเพื่อความสะดวกในการสื่อสาร แล้วเราลบลบยอมรับว่ามันเป็นจริง

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าราชรถจะไม่ใช่อะไรที่เป็นจริง แต่คำว่า “ราชรถ” ก็มีได้เป็นคำพูดที่ว่างเปล่า (empty sound) ซึ่งมีได้อ้างถึงสิ่งใดเลย เหมือนกับคำว่า “ปราสาทในนิยาย” “พยับแดด” “บุตรของหญิงหมั้น” เพราะแท้จริงแล้ว คำว่า “ราชรถ” อ้างถึงบางสิ่ง เพียงแต่ไม่ได้อ้างถึงสิ่งที่คนทั่วไปคิดว่ามันอ้างถึงเท่านั้น โดยสามัญสำนึกดูเหมือนว่าคำว่า “ราชรถ” จะอ้างถึงสิ่ง ๆ ใดเลย คือ “ราชรถ” ที่พระเจ้ามิลินท์ใช้เป็นพาหนะ แต่แท้จริงแล้วมันชี้ไปที่ส่วนประกอบต่าง ๆ กลุ่มหนึ่ง ซึ่งเรียงตัวกันในรูปแบบที่ช่วยให้พระเจ้ามิลินท์สามารถใช้เป็นพาหนะในการเดินทาง จึงเห็นได้ว่าคำว่า “ราชรถ” มีสิ่งที่เป็นจริงในโลกรองรับ แต่เนื่องจากการกล่าวถึงส่วนประกอบต่างๆ

⁸⁷Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy* (Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007)., p. 56-58.

เหล่านั้นจนครบทุกชิ้น เป็นเรื่องซับซ้อนและใช้เวลานานมาก เพื่อความสะดวกเราจึงบัญญัติคำว่า “ราชรถ” ขึ้น เพื่อใช้เรียกส่วนประกอบเหล่านั้นทั้งหมด

จึงเห็นได้ว่า คำว่า “ราชรถ” ซึ่งเป็นชื่อที่บัญญัติขึ้นเพื่อใช้เรียกส่วนประกอบย่อย ๆ ที่เรียงตัวกันเข้าในรูปแบบที่ทำให้สามารถใช้เป็นพาหนะในการเดินทางนั้น คนทั่วไปมักจะเข้าใจกันว่าคำ ๆ นี้อ้างถึงสิ่ง ๆ เดียว คือ “ราชรถ” ที่ปรากฏแก่สายตาของเรา ซึ่งแท้จริงแล้วไม่มีอยู่จริง เป็นแต่เพียงสิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ซึ่งซ้อนทับลงบนส่วนประกอบย่อย ๆ เท่านั้น ซีเดอริสได้ชี้ให้เห็นว่า ความมีอยู่จริงของ “ราชรถ” มิได้ขึ้นอยู่กับสิ่งที่คนทั่วไปคิดว่าคำว่า “ราชรถ” อ้างถึง แต่ขึ้นอยู่กับว่า สิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์นั้นมีที่อ้างอิงในทางภววิทยาหรือไม่ และเนื่องจาก “ราชรถ” ของพระเจ้ามิลินท์มีที่อ้างอิงในทางภววิทยา “ราชรถ” จึงเป็นสิ่งที่มีความมีอยู่จริง แต่มีอยู่ในแง่มุมที่แตกต่างจากความเข้าใจของคนทั่วไป

สรุปได้ว่า สมมติสัจจะหรือสิ่งปรุงแต่งทางมโนทัศน์ในแง่ที่เกี่ยวข้องกับสิ่งที่ป็นรูปธรรม แม้ว่าจะไม่เป็นจริงโดยปรมาตถ์ แต่ก็มิได้เป็นเท็จโดยสิ้นเชิง เนื่องจากส่วนประกอบย่อย ๆ ที่ประกอบกันขึ้นเป็นสิ่งเหล่านั้นมีที่อ้างอิงในทางภววิทยา ด้วยเหตุนี้ สิ่งปรุงแต่งทางมโนทัศน์ในความหมายนี้จึงเป็นจริงในแง่มุมหนึ่ง

๒) สมมติสัจจะในความหมายที่ ๒ ซึ่งหมายถึงสิ่งต่าง ๆ ในปรากฏการณ์ที่ต้องอิงอาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้น (หรืออยู่ภายใต้กฎปฏิจจสมุปบาท) นั้น มูรติกกล่าวว่าเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง เนื่องจาก “การอิงอาศัยกันและกันเกิดขึ้น และการเสื่อมสลาย เป็นจินตนาการของผู้ไม่รู้ และเป็น การเก็งความจริงของผู้ที่มีวิชา”⁸⁸ อย่างไรก็ตาม คำกล่าวนี้ของมูรติอาจจะขัดกับหลักการของ พุทธศาสนา ซึ่งถือว่ากฎปฏิจจสมุปบาทเป็น “ธรรมนิยาม” หรือกฎธรรมชาติอย่างหนึ่งที่มีอยู่โดยไม่เกี่ยวกับมนุษย์ ดังพุทธพจน์ที่แสดงไว้ว่า “ตถาคตทั้งหลาย จะอุบัติขึ้นหรือไม่ก็ตาม ธาตุ (หลัก) นั้นก็ยังคงมีอยู่ เป็นธรรมฐิติ เป็นธรรมนิยาม”⁸⁹ อนึ่ง ใน ปัจจุยสูตร สังยุตตนิกาย พระพุทธองค์ได้ ทรงแสดงกฎปฏิจจสมุปบาทและได้ตรัสว่า คำว่า ตถตา (ความเป็นอย่างนั้น) อวิตถตา (ความไม่

⁸⁸T.R.V. Murti, Preface to S. Rinpoche, ed., *Madhyamika Dialectic and the Philosophy of Nagarjuna* (Samath: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1985), p. vi; in Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, p. 252.

⁸⁹ ส.น. 16/20/34; พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), *พุทธธรรม* (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2542), น. 79.

คลาดเคลื่อน) อนันตนิยตา (ความไม่เป็นอย่างอื่น) อิทัปปัจจยตา (ความที่มีสิ่งนี้เป็นปัจจัยของสิ่งนี้) เรียกว่า ปฏิจจสมุปบาท⁹⁰

เดวิด เจ. กัลปูาหนะ (David J. Kalupahana) อธิบายว่า คำว่า “ตถตา” ในที่นี้ หมายถึงความเป็นวัตถุวิสัยหรือภววิสัย (objectivity) ของความเป็นเหตุและผล ซึ่งหมายความว่า กระบวนการของความเป็นเหตุและผลนั้นเป็นจริงหรือมีจริงในธรรมชาติ ไม่ใช่เรื่องที่เราคิดไปเอง หรือเป็นเรื่องที่ขึ้นอยู่กับจิตที่เรียกว่า “จิตวิสัย” หรือ “อัตตวิสัย” (subjectivity) ส่วนคำว่า “อวิตถตา” (necessity) และ “อนันตนิยตา” (invariability) มีความหมายใกล้เคียงกัน คือ มุ่งแสดงว่า ความเป็นเหตุเป็นผลเป็นเรื่องที่จะเกิดขึ้นกับสิ่งทั้งหลายอย่างแน่นอน เป็นสิ่งที่จะต้องเกิดขึ้นเสมอโดยไม่มีการเปลี่ยนแปลง ส่วนคำว่า “อิทัปปัจจยตา” (conditionality) หมายถึงความมีเงื่อนไขหรือความเป็นไปตามเหตุปัจจัย ซึ่งแสดงว่าความเป็นไปของสิ่งต่างๆ ขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัย⁹¹

คำอธิบายของกัลปูาหนะทำให้เข้าใจได้ว่า ตามหลักการของพุทธศาสนา การอิงอาศัยกันและกันเกิดขึ้นมิได้เป็นจินตนาการของผู้ไม่รู้ หรือเป็นการแก้งความจริงของผู้ที่มีอวิชา แต่เป็นกฎธรรมชาติที่เป็นจริง และมีความเที่ยงแท้แน่นอน ด้วยเหตุนี้ สมมติสังขจะในความหมายว่า สิ่งที่ต้องอิงอาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้นจึงเป็นสิ่งที่มีอยู่จริง แต่มีอยู่ในสภาพที่ตรงกันข้ามกับสิ่งสัมบูรณ์ คือมีอยู่โดยต้องอิงอาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้น

๓) สมมติสังขจะในความหมายที่ ๓ ซึ่งหมายถึงความจริงที่เกิดจากการตกลงร่วมกันของคนในสังคม หรือความจริงที่คนส่วนใหญ่ยอมรับว่าเป็นจริงนั้น เป็นความจริงที่อยู่ในกรอบของภาษา ความคิด และกฎเกณฑ์ต่าง ๆ ของคนในสังคม ตามทัศนะของมูรติสมมติสังขจะในความหมายนี้เป็นเท็จโดยสิ้นเชิง เพราะการตกลงร่วมกันของคนในสังคม ความคิด และภาษา เป็นการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ซึ่งมูรติถือว่ามีสาเหตุมาจากอวิชา

ตามแนวคิดของสำนักอภิธรรม สมมติสังขจะในความหมายนี้ได้รับการยอมรับว่า “เป็นจริง” เพราะมีความสมนัยกับการตกลงร่วมกันของคนในสังคม⁹² ซึ่งโดยปกติแล้วจะเป็นไปเพื่อประโยชน์ของคนในสังคมนั้น ๆ เสมอ เช่น กฎเกณฑ์ในการใช้ถนนซึ่งช่วยให้การใช้ถนนเป็นไปด้วยความเรียบร้อย ส่วนคำนามสำหรับใช้เรียกสิ่งต่าง ๆ เช่น “บุคคล” “ราชรถ” และคำสรรพนาม เช่น “ฉัน”

⁹⁰ ส.น. 16/20/35.

⁹¹ David. J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis* (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976)., pp. 27- 28; อ้างใน วัชระ งามจิตตเจริญ, *พุทธศาสนาเถรวาท* (กรุงเทพฯ สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2550)., น. 158- 159.

⁹² Y. Karunadasa, “Theravāda Version of the Two Truths,” p. 7.

“เรา” “เขา” ซึ่งเป็นคำที่คนในสังคมบัญญัติขึ้นเพื่อความสะดวกในการสื่อสารในชีวิตประจำวัน ก็ถือว่าเป็นสมมติสัจจะในความหมายนี้เช่นเดียวกัน เป็นที่น่าสังเกตว่า คำเหล่านี้แม้ว่าจะเป็นเพียงสมมติบัญญัติแต่ก็มิได้เป็นคำพูดที่ว่างเปล่า (ด้วยเหตุผลเดียวกับที่กล่าวไว้ในข้อ ๔.๑ ดังนั้นข้อความที่กล่าวถึงคำเหล่านี้จึงเป็นจริงโดยสมมติ (conventionally true)⁹³

แม้ว่าคำว่า “บุคคล” “ฉัน” “เรา” “เขา” จะมิได้เป็นจริงโดยปรมาัตถ์ แต่มีข้อความในพระสูตรบางแห่งที่แสดงว่าพระพุทธองค์ทรงใช้คำเหล่านี้ แม้จะทรงทราบดีว่าคำพูดเหล่านี้ไม่เป็นจริงโดยปรมาัตถ์ ดังตัวอย่างต่อไปนี้

...ภิกษุใดเป็นพระอรหันต์ ... ภิกษุนั้นกล่าวว่า ‘เราพูด’ ดังนี้บ้างกล่าวว่า ‘คนทั้งหลายพูดกับเรา’ ดังนี้บ้าง ภิกษุนั้นเป็นผู้ฉลาด ทราบคำพูดที่รู้กันในโลก เธอกกล่าวตามสมมติที่เขาพูดกัน⁹⁴

...ภิกษุผู้มีจิตหลุดพ้นแล้วอย่างนี้ ย่อมไม่ทะเลาะวิวาททุ่มเถียงกับใคร ๆ โวหารใดที่ชาวโลกนิยมพูดกันก็ไม่ยึดมั่น กล่าวไปตามโวหารนั้น⁹⁵

พุทธพจน์ข้างต้นนี้แสดงให้เห็นว่า พระพุทธองค์ทรงใช้คำพูดที่คนส่วนใหญ่ใช้กันเพื่อสามารถสื่อสารกับเขาเหล่านั้นได้ แต่พระองค์ไม่ทรงหลงติดอยู่กับนัยที่ผิดๆ ของคำเหล่านั้น ทรงใช้คำว่า “บุคคล” “ฉัน” “เรา” “เขา” โดยไม่มีสมมติฐานว่ามีตัวตนที่เป็นแก่นสารควบคู่ไปกับคำเหล่านั้น

จึงเห็นได้ว่าคำที่คนในสังคมตกลงร่วมกันบัญญัติขึ้นและใช้กันอยู่นั้น แม้ว่าจะไม่เป็นจริงโดยปรมาัตถ์ แต่ก็สามารถนำมาใช้ประโยชน์ได้ แม้คำเหล่านั้นจะถูกบัญญัติขึ้นโดยคนในสังคมซึ่งโดยส่วนใหญ่แล้วยังเป็นปุถุชนผู้ยังมีอวิชชา แต่ “อวิชชา” ตามแนวคิดของสำนักอภิธรรมหมายถึงสักกายทิฏฐิ (ความเห็นว่าเป็นตัวของตน) เท่านั้น ไม่รวมถึงทิฏฐิทุกอย่าง (ดูข้อ ๓.๒) และเป็นที่น่าสังเกตว่าพุทธศาสนายอมรับว่ามนุษย์เรามีอาร์พภธาตุ (ความริเริ่ม) ที่จะทำให้เกิด

⁹³ ซีเดอริทส์ (Mark Siderits) ได้ชี้ให้เห็นว่า ข้อความที่กล่าวถึงสิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ เช่น ข้อความว่า “ราชรถมีอยู่” ไม่อาจเป็นเท็จโดยปรมาัตถ์ เพราะในการกล่าวเช่นนั้นเราจะต้องยอมรับว่าข้อความที่เป็นคู่ตรงข้ามว่า “ราชรถไม่มีอยู่” เป็นจริง แต่เนื่องจากข้อความทั้งสองนี้ไม่เป็นจริง ด้วยเหตุนี้ ข้อความที่กล่าวถึง “ราชรถ” จึงอาจเป็นจริงโดยสมมติ (conventionally true) เท่านั้น ไม่อาจเป็นจริงโดยปรมาัตถ์หรือเป็นเท็จโดยปรมาัตถ์

⁹⁴ ส.ส. 15/25/28- 29..

⁹⁵ ม.ม. 13/205/243..

การตรัสรู้ได้⁹⁶ จึงอาจกล่าวได้ว่า มนุษย์เรามีได้ถูกควบคุมโดยอวิชาโดยสิ้นเชิง แต่มีความริเริ่มอันประกอบด้วยสัมมาทิฐิซึ่งจะนำพาให้หลุดพ้นจากอำนาจของอวิชาได้ ด้วยเหตุนี้ สมมติสัจจะในความหมายนี้จึงน่าจะมีความเห็นที่ถูกต้องเป็นบรรทัดฐานสนับสนุนอยู่ไม่มากนักเลย จึงไม่น่าจะมีสาเหตุจากอวิชาไปเสียทั้งหมด และไม่น่าจะเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง

นอกจากนี้ยังมีหลักฐานในคัมภีร์ที่แสดงให้เห็นว่า พระพุทธองค์ยังทรงใช้ภาษาซึ่งเป็นสมมติบัญญัติในการชี้ทางสู่การหลุดพ้น โดยทรงเลือกใช้คำพูดที่เหมาะสมกับสติปัญญาและอัธยาศัยของผู้ฟัง ทรงใช้ “สมมติคาถา” ในการสอนผู้ที่ยังอ่อนหัด และทรงใช้ “ปรมัตถคาถา” กับผู้ที่จะสามารถเข้าใจพระธรรมคำสอนอันลึกซึ้ง แต่ไม่ว่าจะเป็นเทศนาแบบใดก็สามารถชี้ให้ผู้ฟังเข้าถึงความจริงปรมัตถ์ได้เช่นเดียวกัน⁹⁷ จึงเห็นได้ว่า ภาษาซึ่งเป็นสมมติสัจจะในความหมายที่ ๓ สามารถใช้เป็นเครื่องมือนำไปสู่การรู้แจ้งปรมัตถ์สัจจะได้

สรุปได้ว่า ในขณะที่มูรติมีความเห็นว่าสมมติสัจจะเป็นเท็จโดยสิ้นเชิง เนื่องจากเป็นความจริงที่มีสาเหตุมาจากอวิชา ดังนั้นจึงจะต้องขจัดออกไปให้หมดสิ้นก่อนที่การรู้แจ้งปรมัตถ์จะเกิดขึ้นได้ สำนักอภิธรรมกลับมีความเห็นที่แตกต่างว่า สมมติสัจจะเป็นจริงโดยสมมติ เพราะมีความสมนัยกับการตกลงร่วมกันของคนในสังคม จึงสามารถใช้เป็นเครื่องมือนำไปสู่การรู้แจ้งปรมัตถ์ในทางบวกได้

ในกรณีของมูรติ เนื่องจากอวิชาตามความเห็นของมูรติครอบคลุมทิฐิ (ความเห็น) ทุกอย่าง รวมถึงความคิด ภาษา และการให้เหตุผล ด้วยเหตุนี้ผู้ที่ถูกอวิชาครอบงำโดยสิ้นเชิง จึงไม่น่าจะมีความสำนึก (ในทางที่ถูกต้อง) ในการที่จะขจัดอวิชาเพื่อการรู้แจ้งความจริงปรมัตถ์ได้

ในกรณีของสำนักอภิธรรม เนื่องจากอวิชาตามความเห็นของสำนักอภิธรรมหมายถึงสักกายทิฐิ (ความเห็นว่าเป็นตัวของตน) เท่านั้น ไม่รวมถึงทิฐิทุกอย่าง สำนักอภิธรรมจึงยอมรับความจริง (โดยสมมติ) ของภาษา จึงสามารถใช้ประโยชน์จากคำแนะนำสั่งสอนของผู้ที่มีประสบการณ์ตรง คือ ผู้ที่รู้แจ้งปรมัตถ์แล้ว จริงอยู่คำแนะนำสั่งสอนของผู้ที่ไม่อาจทำให้ผู้ปฏิบัติเข้าถึงความจริงปรมัตถ์โดยตรงได้ เนื่องจากความจริงปรมัตถ์อยู่นอกเหนือความคิด ตรรกะ และภาษา และการเข้าถึงความจริงปรมัตถ์เป็นเรื่องเฉพาะตัวซึ่งผู้อื่นจะกระทำไม่ได้ แต่คำแนะนำสั่งสอนของผู้ก็อาจเป็นเครื่องมือ (means) ในการชี้ทางไปสู่จุดหมาย (ends) คือการรู้แจ้งปรมัตถ์ได้ ในความหมายที่ว่า ทฤษฎีและข้อปฏิบัติที่ผู้รู้นำมาแนะนำสั่งสอนจะช่วยขัดเกลาจิตใจของผู้ปฏิบัติ

⁹⁶ อังคก. 22/38/488- 489.

⁹⁷ K.N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 364- 365.

ให้ละความยึดมั่นในตัวตน และของของตนลง จนสามารถเข้าถึงความจริงปรมาตย์ได้ด้วยตนเองในที่สุด



บทที่ ๓

ปรมาตถสัจจะและสมมติสัจจะตามแนวคิดของนาคารชุน

๓.๑ ปรมาตถสัจจะตามแนวคิดของนาคารชุน

๓.๑.๑ ข้อโต้แย้งของนาคารชุนต่อสำนักอภิธรรม

จากการที่สำนักอภิธรรมได้แยกแยะสิ่งต่าง ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งบุคคลลงเป็นองค์ประกอบย่อย ๆ ในระดับมูลฐานที่เรียกว่า “ธรรม” หรือ “ปรมาตถธรรม” นั้น ก็เพื่อแสดงให้เห็นว่าบุคคล (และสิ่งประกอบอื่น ๆ) เป็นเพียงการประกอบเข้าด้วยกันของขันธิ์ ๕ (ซึ่งคือ “ธรรม” ทั้งที่เป็นนามและรูป) จึงไม่มีตัวตนที่ยั่งยืนคงที่แตกต่างหากจากขันธิ์ ๕ การตระหนักรู้ความไม่มีตัวตนของบุคคลจะทำให้เราสามารถคลายความยึดมั่นในตัวตนและของของตนอันเป็นเหตุแห่งทุกข์ลงเสียได้ สำนักอภิธรรมถือว่าการตระหนักรู้ความจริงข้อนี้มีความสำคัญยิ่งต่อการหลุดพ้นจากสังสารวัฏ

อย่างไรก็ตาม เนื่องจาก “ธรรม” ตามแนวคิดของสำนักอภิธรรมเป็นสิ่งที่มีความสภาวะ หรือคุณสมบัติที่เป็นของตนเอง ไม่ต้องขอขยืมมาจากสิ่งอื่น จึงทำให้ดูเหมือนว่า “ธรรม” มีความสัมพันธ์ที่คงที่และเป็นอิสระจากสิ่งอื่นทั้งหมด ในทำนองเดียวกับ “อาตมัน” ของศาสนาฮินดู นาคารชุนผู้ก่อตั้งสำนักมัธยมกะในนิกายมหายาน ได้คัดค้านแนวคิดข้างต้นนี้ด้วยเหตุผลที่ว่า สำนักอภิธรรมได้นำเอาตัวตน (self) ที่เป็นอิสระกลับเข้ามาไว้ใน “ธรรม”⁹⁸ นาคารชุนกล่าวว่าแม้ว่า “ธรรม” จะไม่สามารถเป็นสาเหตุให้เกิดอัตตาตัวตนของบุคคล (personal self) ขึ้นได้ก็ตาม แต่ทราบเท่าที่ “ธรรม” เป็นสิ่งที่มีความสภาวะ ก็อาจกล่าวได้ว่า “ธรรม” มีความคงที่และเป็นอิสระจากสิ่งอื่น อันอาจก่อให้เกิดความยึดมั่นถือมั่นได้⁹⁹ ตามแนวคิดของนาคารชุน ไม่เพียงแต่บุคคลและสิ่งประกอบอื่น ๆ เช่น ราชรถ เท่านั้นที่ปราศจากสภาวะ แม้แต่องค์ประกอบในระดับมูลฐานของสิ่งเหล่านั้น (ซึ่งสำนักอภิธรรมเรียกว่า “ธรรม”) ก็ปราศจากสภาวะ (intrinsic nature) หรือแก่นสาร (substance) เช่นเดียวกัน ด้วยเหตุนี้ นาคารชุนจึงกล่าวว่า คำสอนของสำนักอภิธรรมคลาดเคลื่อนจากคำสอนของพระพุทธเจ้า นาคารชุนมีความประสงค์ที่จะปรับเปลี่ยนวิธีการทำความเข้าใจเกี่ยวกับสิ่งที่เป็น

⁹⁸Amber D. Carpenter, *Indian Buddhist Philosophy* (New York: Routledge, 2014)., p. 82.

⁹⁹Ibid.

จริงโดยปรมาตต์เสียใหม่ ให้ตรงตามคำสอนของพระพุทธเจ้ามากกว่าวิธีการของสำนักอภิธรรม ซึ่งแยกแยะสิ่งต่างๆ ในประสบการณ์ออกเป็นองค์ประกอบในระดับมูลฐานที่เรียกว่า “ธรรม” นาคารชุนได้ชี้ให้เห็นว่าการยอมรับว่า “ธรรม” มีสภาวะจะก่อให้เกิดปัญหาในการอธิบายความสัมพันธ์ในเชิงเหตุและปัจจัย (conditionality) และความเปลี่ยนแปลง (change) อันเป็นคำสอนหลักที่ใช้ในการอธิบายเรื่องความมีอยู่ (being) ในพุทธศาสนา¹⁰⁰

๓.๑.๒ ปรมาตต์จะตามการวิเคราะห์ของนาคารชุน

ตามแนวคิดของสำนักอภิธรรม บุคคลและสิ่งประกอบอื่น ๆ เช่น ราชรถ ไม่ใช่สิ่งที่เป็นจริงโดยปรมาตต์ เพราะสามารถแยกแยะต่อไปได้อีก (ทั้งในทางกายภาพและตรรกะ) จึงไม่มีสภาวะ (intrinsic nature) หรือแก่นสาร (essence) สิ่งที่เป็นจริงโดยปรมาตต์ตามความหมายของสำนักนี้คือสิ่งที่มีสภาวะ ซึ่งได้แก่ “ธรรม” อันเป็นองค์ประกอบในระดับมูลฐานของสิ่งต่าง ๆ

นาคารชุนยอมรับแนวคิดของสำนักอภิธรรมในประเด็นที่ว่า สิ่งประกอบต่าง ๆ เช่น บุคคล ราชรถ ปราศจากสภาวะ หรือแก่นสาร แต่ก็มีให้เห็นต่อไปอีกว่า ไม่เพียงแต่บุคคลและสิ่งประกอบอื่น ๆ เท่านั้นที่ปราศจากสภาวะ แม้แต่ “ธรรม” ก็ “ว่าง” หรือปราศจากสภาวะ เช่นเดียวกัน ด้วยเหตุนี้ “ธรรม” ตามทัศนะของนาคารชุน จึงไม่ใช่สิ่งที่เป็นจริงโดยปรมาตต์

ในคัมภีร์มูลมัจฉิมกการิกา นาคารชุนได้แสดงให้เห็นว่า “ธรรม” ไร้สภาวะ หรือแก่นสาร แต่ก่อนที่จะกระทำเช่นนั้น นาคารชุนได้ทำการวิเคราะห์เพื่อชี้ให้เห็นปัญหาของแนวคิดเกี่ยวกับสภาวะ ในส่วนที่เกี่ยวกับเหตุปัจจัย (conditionality) และการเปลี่ยนแปลง (change)

๓.๑.๒.๑ สภาวะ (แก่นสาร) กับแนวคิดเรื่องเหตุปัจจัย (conditionality)

ในการชี้ให้เห็นปัญหาระหว่างแนวคิดเกี่ยวกับสภาวะกับแนวคิดเรื่องเหตุปัจจัย นาคารชุนได้พิจารณาข้ออ้างของฝ่ายปรปักษ์ (สำนักอภิธรรม) เกี่ยวกับการเกิดขึ้นของสิ่งต่าง ๆ รวมทั้งสิ้น ๔ อย่าง ดังนี้ (๑) สิ่งต่าง ๆ เกิดจากตนเอง (๒) สิ่งต่าง ๆ เกิดขึ้นจากสิ่งอื่น ๆ (๓) สิ่งต่าง ๆ ทั้งเกิดจากตนเองและสิ่งอื่น และ (๔) สิ่งต่าง ๆ ทั้งมิได้เกิดจากตนเองและสิ่งอื่น ใน คัมภีร์มูลมัจฉิมกการิกา นาคารชุนได้ปฏิเสธข้ออ้างทั้งสองอย่างข้างต้น ดังข้อความต่อไปนี้

สิ่งอะไรก็ตาม ณ ที่ใดก็ตาม

มิได้เกิดจากตนเอง หรือจากสิ่งอื่น

หรือจากทั้งสองนั้น

¹⁰⁰Ibid, p. 74.

หรือเกิดขึ้นโดยไม่มีเหตุ¹⁰¹

ข้ออ้างที่ ๑ “สิ่งต่าง ๆ เกิดจากตัวเอง” การกล่าวว่สิ่งใดสิ่งหนึ่งเกิดจากตัวเอง หมายความว่า สิ่งที่เกิดขึ้นใหม่ (หรือสิ่งที่เป็ผล) นั้น แท้จริงแล้วก็คือสิ่งที่เป็เหตุนั่นเอง นาคารชุนปฏิเสธทางเลือกนี้ เพราะถ้าเป็เช่นนั้นแล้ว สิ่งที่เป็นผลก็เป็อันเดียวกับสิ่งที่เป็เหตุและมีธรรมชาติเป็อันเดียวกับสิ่งที่เป็เหตุด้วย ดังนั้นสิ่งที่เป็ผลก็ต้องมีสวภาวะหรือธรรมชาติที่มีมาแต่ดั้งเดิม แต่กรณีเช่นนั้นไม่อาจเป็ไปได้ เนื่องจากสิ่งที่เป็ผลจะเกิดขึ้นได้ก็โดยอาศัยเหตุ จึงไม่อาจมีสวภาวะ เพราะคุณสมบัติที่สำคัญของการมีสวภาวะคือการไม่อิงอาศัยสิ่งอื่น จึงเห็นได้ว่าแนวคิดที่ว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งมีสวภาวะไม่สอดคล้องกับแนวคิดเกี่ยวกับเหตุปัจจัย

ข้ออ้างที่ ๒ “สิ่งต่าง ๆ เกิดจากสิ่งอื่น” การกล่าวว่สิ่งใดสิ่งหนึ่งเกิดจากสิ่งอื่น หมายความว่า สิ่งที่เกิดขึ้นใหม่ (หรือสิ่งที่เป็ผล) จะต้องขอยืมคุณสมบัติของมันมาจากสิ่งอื่นที่แยกต่างหาก จากตัวของมัน ซึ่งทำให้คุณสมบัติของสิ่งที่เป็ผลเป็คุณสมบัติที่ได้มาจากภายนอก (ปรภาวะ) นาคารชุนปฏิเสธทางเลือกนี้ด้วยเหตุผลที่ว่า สิ่งที่มีอยู่ (โดยปรมัถ) จะต้องมีสวภาวะ ถ้าสวภาวะไม่มีอยู่แล้ว ปรภาวะก็ไม่อาจมีได้ ตัวอย่างเช่น ไฟไม่อาจเกิดขึ้นได้ถ้าไม่มีความร้อน (ซึ่งเป็สวภาวะของไฟ) ถ้าความร้อนไม่มีไฟก็เกิดขึ้นไม่ได้ และถ้าไฟไม่เกิดขึ้นไฟก็ไม่อาจขอยืมคุณสมบัติจากสิ่งอื่นในภายนอกได้ ด้วยเหตุนี้ นาคารชุนจึงกล่าวว่ สิ่งใดสิ่งหนึ่งไม่อาจเกิดจากสิ่งอื่น

ข้ออ้างที่ ๓ “สิ่งต่าง ๆ เกิดจากตนเองและเกิดจากสิ่งอื่น” นาคารชุนปฏิเสธข้ออ้างนี้ เพราะสิ่งที่เกิดจากตนเองและสิ่งที่เกิดจากสิ่งอื่นไม่อาจเป็อันเดียวกันและแยกต่างหากจากกันได้

ข้ออ้างที่ ๔ “สิ่งต่าง ๆ เกิดขึ้นโดยไม่มีเหตุ” นาคารชุนปฏิเสธข้ออ้างนี้ เพราะถ้าไม่มีเหตุให้ เกิด เราก็ไม่อาจกล่าวได้ว่าสิ่งที่เกิดขึ้นนั้นเกิดจากตนเองหรือเกิดจากสิ่งอื่น

ข้อที่น่าสังเกตคือ ในการแสดงให้เห็นว่า แนวคิดที่ว่าสิ่งต่าง ๆ มีสวภาวะไปกันไม่ได้กับแนวคิดเรื่องเหตุปัจจัยนั้น นาคารชุนมิได้ปฏิเสธแนวคิดเกี่ยวกับเหตุปัจจัยไปเสียทั้งหมด แท้จริงแล้ว นาคารชุนสนับสนุนแนวคิดเกี่ยวกับเรื่องนี้ トラบเท่าที่ไม่มีเรื่องสวภาวะหรือแก่นสารเข้ามาเกี่ยวข้อง

๓.๑.๒.๒ สวภาวะ (หรือแก่นสาร) กับการเปลี่ยนแปลง (change)

เมื่อได้แสดงให้เห็นว่า สมมติฐานที่ว่าสิ่งต่าง ๆ มีอยู่โดยมีสวภาวะ (หรือมีแก่นสาร) ไม่สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องเหตุปัจจัยแล้ว นาคารชุนได้พิจารณาแนวคิดทางอภิปรัชญาที่เกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลง (change) โดยการยกเอาการเคลื่อนไหว (motion) ซึ่งเป็การเปลี่ยนแปลงอย่าง

¹⁰¹MMK 1.1.

หนึ่งที่ตั้งกตเห็นได้ง่ายขึ้นมาเป็นตัวอย่างประกอบการพิจารณา นาคารชุนได้เสนอข้อโต้แย้ง ๒ ประการ ดังนี้

ข้อโต้แย้งประการแรก เป็นข้อโต้แย้งเกี่ยวกับการเคลื่อนไหวในกาลทั้งสาม คือ ปัจจุบัน อดีต และอนาคต นาคารชุนกล่าวว่า การเคลื่อนไหวเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ เนื่องจากกาลทั้งสามไม่มีมิติ (dimension) ดังนั้น กิจกรรมใด ๆ ที่เกิดขึ้นต่อเนื่อง เช่น การเคลื่อนไหว จะเกิดขึ้นไม่ได้ เพราะจะต้องอาศัยมิติเวลาในการเกิดขึ้น¹⁰²

ข้อโต้แย้งประการที่สอง เป็นข้อโต้แย้งเกี่ยวกับการแสดงตำแหน่งของการไป นาคารชุนกล่าวว่า การที่การเคลื่อนไหวจะเกิดขึ้นได้ จะต้องมีสิ่งหนึ่งซึ่งมีอยู่ใน ๒ กาล คือ กาลก่อนหน้า และกาลที่จะตามมา แต่ถ้าทุกสิ่งทุกอย่างมีอยู่เพียงชั่วขณะ (momentary) ก็จะไม่มีความต่อเนื่องจากขณะหนึ่งไปสู่อีกขณะหนึ่ง ซึ่งถ้าหากเป็นเช่นนั้นการเคลื่อนไหวก็จะเป็นเพียงการปรุ่่งแต่งทางมโนทัศน์¹⁰³ เพราะในการแสดงว่าสิ่งต่างๆ เป็นอย่างไรในสองขณะที่แยกต่างหากจากกันนั้น จิต (mind) เท่านั้นที่จะสามารถเชื่อมโยงสิ่งที่มีอยู่ในสองขณะเข้าด้วยกันได้ ผลที่ตามมาก็คือ การเคลื่อนไหวไม่อาจเป็นธรรมชาติของสิ่งที่มีสภาวะ (หรือมีแก่นสาร)¹⁰⁴ ด้วยเหตุนี้ แนวคิดที่ว่าสิ่งต่าง ๆ มีสภาวะ (หรือมีแก่นสาร) จึงไม่สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องการเปลี่ยนแปลง

ข้อที่น่าสังเกตคือ ข้อโต้แย้งของนาคารชุนที่กล่าวข้างต้นนี้ ตั้งอยู่บนสมมติฐานที่ว่ากาลและอวกาศ (time and space) สามารถแบ่งแยกได้โดยไม่มีที่สิ้นสุด¹⁰⁵ อย่างไรก็ตาม ความไม่สอดคล้องระหว่างสภาวะและการเปลี่ยนแปลงอาจอธิบายได้ในอีกทางหนึ่ง โดยอาศัยคำนิยาม (definition) ของคำว่า “สภาวะ” นั่นเอง กล่าวคือ เนื่องจากสิ่งที่มีสภาวะคือสิ่งที่มีคุณลักษณะที่เป็นของตนเอง ไม่ต้องอาศัยสิ่งอื่นที่จะเป็นอย่างถาวรเป็น จึงไม่สามารถเปลี่ยนแปลงได้เพราะการเปลี่ยนแปลงจะเกิดขึ้นได้จะต้องอาศัยเหตุ ถ้ามีการเปลี่ยนแปลงคุณสมบัติของสิ่งนั้นก็จะขึ้นอยู่กับสิ่งอื่น (ปรภาวะ) นอกจากนี้ความมีสภาวะหมายถึงความมีแก่นสาร ดังนั้นสิ่งที่มีสภาวะจึงต้องเป็นสิ่งที่คงที่ ไม่อาจเกิดขึ้น เปลี่ยนแปลง หรือเสื่อมสลายไปได้

จึงเห็นได้ว่า แนวคิดที่ว่าสิ่งต่าง ๆ มีสภาวะ (หรือมีแก่นสาร) ไม่สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องเหตุปัจจัยและการเปลี่ยนแปลง อันเป็นคำสอนหลักที่ใช้ในการอธิบายเรื่องความมีอยู่ในพุทธศาสนา

¹⁰²Mark Siderits and Shōryū Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārika*, p. 18.

¹⁰³Ibid., p. 19.

¹⁰⁴Ibid., pp. 32-33.

¹⁰⁵Ibid.

๓.๑.๒.๓ ความไร้แก่นสารของ “ธรรม” (Dharmanairātmya)

หลังจากที่ได้แสดงให้เห็นแล้วว่า แนวคิดเรื่องสภาวะ (แก่นสาร) ไม่สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องเหตุปัจจัยและการเปลี่ยนแปลง นาคคารชุนได้พิจารณาทัศนะทางอภิปราย ซึ่งสำนักอภิธรรมถือว่าเป็นจริงโดยปรมาตม์ รวมทั้งสิ้น ๑๓ หัวข้อ¹⁰⁶ โดยมีเป้าหมายในการพิสูจน์ว่าทัศนะทางอภิปรายเหล่านั้นทั้งหมดปราศจากสภาวะ จึงไม่อาจเป็นจริงโดยปรมาตม์ได้

วิธีการที่นาคคารชุนใช้ในการโต้แย้งทัศนะทางอภิปรายของสำนักอภิธรรมนั้น มีรูปแบบเป็นอย่างเดียวกันทั้งหมด คือ เริ่มจากสมมติฐานที่ว่า ทัศนะทางอภิปรายเหล่านั้นเป็นจริงโดยปรมาตม์ จากนั้นจึงแสดงให้เห็นว่าสมมติฐานแต่ละอย่างไม่อาจเป็นไปได้ในทางตรรกะ โดยการอ้างเหตุผลแบบลดทอนสู่ความไร้สาระ (reduction ad absurdum)¹⁰⁷ เมื่อฝ่ายตรงข้ามได้เห็นแล้วว่าข้ออ้างต่าง ๆ ของตนเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ พวกเขา ก็จะยอมรับได้เองว่าความเห็นเกี่ยวกับสิ่งที่จริงโดยปรมาตม์ไม่ว่าในทางใด ๆ เป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ ในที่สุดพวกเขาจะหันมายอมรับแนวคิดของนาคคารชุนที่ว่าสรรพสิ่ง “ว่าง” จากสภาวะ หรือเป็นศูนย์ตา

ในที่นี้จะกล่าวถึงข้อโต้แย้งที่มีความสำคัญ และมีความเกี่ยวข้องกับเรื่องความจริงสองอย่าง ซึ่งได้แก่ ข้อโต้แย้งเกี่ยวกับความไร้แก่นสารของอายตนะ ชันธ์ ธาตุ และสังขาร

ในลำดับแรก นาคคารชุนได้พิจารณาทัศนะเกี่ยวกับอายตนะ ชันธ์ และธาตุ เนื่องจากพระพุทธเจ้ามักจะทรงนำเอาสิ่งทั้งสามนี้มาใช้ในการสอนเกี่ยวกับธรรมชาติของสิ่งที่จริง สำนักอภิธรรมจึงถือว่าอายตนะ ชันธ์ และธาตุ เป็นสิ่งที่มีอยู่จริงโดยปรมาตม์¹⁰⁸

๓.๑.๒.๓.๑ ความไร้แก่นสารของอายตนะ

ในทางพุทธศาสนา “อายตนะ” แบ่งออกเป็น ๒ กลุ่มย่อย คือ อายตนะภายใน ๖ อย่าง (ได้แก่ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ) และอายตนะภายนอก ๖ อย่าง (ได้แก่ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ – การรับรู้ทางกาย ธรรมารมณ์ – การรับรู้ทางใจ) นาคคารชุนได้ชี้ให้เห็นว่าอายตนะทั้งสองกลุ่มนี้ไม่อาจมีอยู่จริงโดยปรมาตม์ได้¹⁰⁹ ในการวิเคราะห์เรื่องนี้ นาคคารชุนได้ใช้ “การเห็น” (the vision – การทำหน้าที่ของตา) และสิ่งที่ถูกเห็น (the visible – รูป) เป็นตัวอย่าง และได้ชี้ให้เห็นว่าเนื่องจากการเห็นไม่สามารถทำหน้าที่โดยอิสระจากสิ่งที่ถูกเห็นได้ ดังนั้น ตา ซึ่งเป็นอายตนะ

¹⁰⁶MMK 3–15.

¹⁰⁷David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992), p. 164.

¹⁰⁸Mark Siderits and Shōryū Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārika*, p. 43.

¹⁰⁹MMK 3. 8.; *Ibid.*, p. 44.

ภายใน และรูป ซึ่งเป็นอายตนะภายนอกก็ต้องอิงอาศัยกันเกิดขึ้น จึงไม่มีอยู่จริงโดยปรมาตต์ ในทำนองเดียวกัน อายตนะภายในและอายตนะภายนอกอื่นๆ ก็ไม่มีอยู่จริงโดยปรมาตต์เช่นเดียวกัน¹¹⁰

๓.๑.๒.๓.๒ ความไร้แก่นสารของขันธ

ในการวิเคราะห์เรื่อง “ขันธ” ซึ่งได้แก่ รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ นาคคารุณเสนอว่าขันธทั้ง ๕ ไม่อาจเป็นจริงโดยปรมาตต์ โดยการใช้อรูปขันธเป็นตัวอย่างในการวิเคราะห์ แล้วสรุปว่าข้อโต้แย้งอย่างเดียวกันสามารถประยุกต์ใช้กับขันธอีก ๔ อย่างที่เหลือ ข้อโต้แย้งของนาคคารุณมีดังต่อไปนี้

๑) รูปไม่อาจมีอยู่โดยแยกออกจากสมุฏฐาน (เหตุเกิด) ของรูป เพราะถ้ารูปแยกต่างหากจากสมุฏฐานแล้ว รูปจะเกิดขึ้นโดยไม่มีสาเหตุ ในทางกลับกันสมุฏฐานของรูปก็ไม่อาจแยกออกจากรูปได้ เพราะถ้าเป็นเช่นนั้นสมุฏฐานจะไม่มีผลที่ตามมา¹¹¹

๒) เนื่องจากรูปต้องอาศัยเหตุปัจจัยในการเกิดขึ้น ดังนั้นรูปจึงไม่มีสภาวะ และไม่เป็นจริงโดยปรมาตต์

ข้อที่น่าสังเกตคือ ข้อโต้แย้งข้างต้นนี้ตั้งอยู่บนสมมติฐานที่ว่า การเกิดขึ้นของรูปจะต้องอาศัยสมุฏฐานบางอย่าง อนึ่ง การสรุปว่าวิธีการอย่างเดียวกันสามารถประยุกต์ใช้กับขันธอีก ๔ อย่างนั้นอาจมีข้อโต้แย้งได้ เพราะขันธ ๔ อย่างนั้นเป็นนามธรรมจึงมีช่องทางในการรับรู้ที่แตกต่างจากรูปซึ่งเป็นรูปธรรม อย่างไรก็ตามข้อสรุปนี้อาจอธิบายได้ว่า เนื่องจากนามขันธทั้งสี่จะต้องอาศัยรูปเกิดขึ้น หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งไม่อาจเกิดขึ้นโดยอิสระจากรูป จึงสรุปได้ว่านามขันธทั้งสี่ไม่อาจเป็นจริงโดยปรมาตต์ด้วย

๓.๑.๒.๓.๓ ความไร้แก่นสารของธาตุ

ในการพิจารณาเรื่องธาตุ ซึ่งได้แก่ ธาตุดิน ธาตุน้ำ ธาตุไฟ ธาตุลม อากาศธาตุ (space) และวิญญาณธาตุ (consciousness) กลยุทธ์อีกอย่างหนึ่ง (ที่นอกจากเหตุปัจจัย) ได้ถูกนำมาใช้ ในการพิจารณาเรื่องนี้ นาคคารุณได้ใช้อากาศธาตุเป็นตัวอย่าง แล้วสรุปว่าวิธีการเดียวกันนั้นสามารถประยุกต์ใช้กับธาตุอื่น ๆ ที่เหลือ

ข้อโต้แย้งในเรื่องนี้มีจุดเน้นอยู่ที่ความสัมพันธ์ระหว่างอากาศธาตุ (ซึ่งสำนักอภิธรรมถือว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่โดยปรมาตต์) และ “สภาวะ” ของอากาศธาตุ ซึ่งในที่นี้เรียกว่า “ลักษณะ” นาคคารุณกล่าวว่า อากาศธาตุไม่อาจมีอยู่ก่อนหน้าลักษณะของมัน เพราะถ้าเป็นเช่นนั้นแล้วก็จะ

¹¹⁰Mark Siderits and Shōryū Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakārika*, p. 44.

¹¹¹MMK 4.1- 3.

มีสิ่งที่มีอยู่โดยไม่มีลักษณะ แต่กรณีเช่นนั้นไม่อาจเป็นไปได้ เพราะถ้าไม่มีลักษณะ สิ่งที่มีลักษณะ ก็ไม่สามารถมีอยู่ได้ และถ้าไม่มีสิ่งที่มีลักษณะ ก็จะไม่มีความหมายเช่นเดียวกัน¹¹²

จึงสรุปได้ว่า สิ่งที่ทรงไว้ซึ่งลักษณะ (สภาวะ) ที่มีมาแต่ดั้งเดิม และลักษณะ (สภาวะ) ที่มีมาแต่ดั้งเดิม ไม่มีอยู่¹¹³ ทั้งนี้เพราะ (ตามทัศนะของนาคคารชุน) “สิ่ง” และ “ลักษณะ” มีการอิงอาศัยกันเกิดขึ้น จึงต่างก็มีได้มีอยู่แต่ดั้งเดิม แต่ทั้งนี้ก็มีได้หมายความว่าสิ่งที่มีมาแต่ดั้งเดิมอย่างอื่น ที่นอกเหนือจาก “สิ่ง” และ “ลักษณะ” ที่กล่าวข้างต้นนี้¹¹⁴

ข้อสรุปข้างต้นนี้ฝ่ายปรปักษ์ (สำนักอภิธรรม) มักจะกล่าวว่า นำไปสู่อุจเฉทปฏิญญาทางอภิปรัชญา (ความเชื่อในระดับปรมาตม์ไม่มีอะไรอยู่เลย)¹¹⁵ อย่างไรก็ตาม นาคคารชุนได้ชี้ให้เห็นว่า การกล่าวว่า ในระดับปรมาตม์ไม่มีอะไรอยู่เลยจะมีความหมายก็ต่อเมื่อเราสามารถกล่าวได้ว่า มีสิ่งที่มีอยู่¹¹⁶ แต่เนื่องจากอากาศธาตุและธาตุอื่น ๆ ไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ ไม่ใช่สิ่งที่ไม่มีอยู่ ไม่ใช่สิ่งที่มีลักษณะ และไม่ใช่สิ่งที่ปราศจากลักษณะ¹¹⁷ ดังนั้น ข้อสรุปข้างต้นนี้จึงมิได้นำไปสู่อุจเฉทปฏิญญาทางอภิปรัชญา

๓.๑.๒.๓.๔ ความไร้แก่นสารของสังขาร (the composite)

หลังจากที่ได้พิสูจน์แล้วว่าอายตนะ ชันธ และธาตุ ปราศจากสภาวะ จึงไม่อาจเป็นจริงโดยปรมาตม์ได้ ในลำดับต่อไปนาคคารชุนได้แสดงให้เห็นว่า สังขารหรือสังขตธรรมทั้งปวง ปราศจากสภาวะและไม่เป็นจริงโดยปรมาตม์ ทั้งนี้เพื่อโต้แย้งทัศนะของสำนักอภิธรรมที่ว่า บุคคล และสิ่งประกอบอื่น ๆ เท่านั้นที่ปราศจากสภาวะ ส่วน “ธรรม” เป็นสิ่งที่มีสภาวะและเป็นจริงโดยปรมาตม์

ตามทัศนะของอาจารย์แห่งสำนักมัธยมกะ (จันทรกีรติ) คำว่า “สังขาร” หรือ “สังขตะ” หมายถึง สิ่งที่ถูกประกอบเข้าด้วยกัน แต่คำนิยามนี้อาจเข้าใจได้ใน ๒ ความหมาย คือ ความหมายแรก หมายถึง สิ่งที่ประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อย ๆ เช่น บุคคล ราชรถ และ

¹¹²MMK 5.4.

¹¹³MMK 5.5 a-b.

¹¹⁴MMK 5.5 c-d.

¹¹⁵ Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy*, p.189.

¹¹⁶ตามทัศนะของนาคคารชุน “ความมีอยู่” และ “ความไม่มีอยู่” เป็นคุณลักษณะที่สัมพัทธ์กัน จึงไม่สามารถมีอยู่ได้โดยอิสระ ดังนั้น การปฏิเสธว่าอากาศธาตุเป็นสิ่งที่มีอยู่ จึงมิได้เป็นการยืนยันว่าอากาศธาตุเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่

¹¹⁷MMK 5.7.

ความหมายที่สอง หมายถึง สิ่งที่เกิดจากการประจวบกันเข้าของเหตุปัจจัยต่าง ๆ ตามกฎปัจจุสมุปบาท¹¹⁸

ข้อที่น่าสังเกตคือ ชาวพุทธทุกสำนักยอมรับตรงกันว่า สิ่งประกอบในความหมายแรกไม่เป็นจริงโดยปรมาตม์ เนื่องจากสิ่งประกอบในความหมายนี้ “ว่าง” จากสวภาวะ (หรือแก่นสาร) แต่ในความหมายที่สอง สำนักอภิธรรมและนาคารชุนมีความเห็นที่แตกต่างกัน กล่าวคือ สำนักอภิธรรมถือว่า “ธรรม” เป็นสิ่งประกอบในความหมายที่สองเท่านั้น ไม่เป็นสิ่งประกอบในความหมายแรก ดังนั้น “ธรรม” ตามทัศนะของสำนักอภิธรรมจึงไม่ “ว่าง” จากสวภาวะ และยังคงเป็นจริงโดยปรมาตม์ ส่วนนาคารชุนมีความเห็นที่แตกต่างว่า “ธรรม” นอกจากจะเป็นสิ่งประกอบในความหมายแรกแล้ว ยังเป็นสิ่งประกอบในความหมายที่สองด้วย ด้วยเหตุนี้ “ธรรม” จึงเป็นของ “ว่าง” จากสวภาวะเช่นเดียวกับบุคคลและราชรถ และไม่ใช่ว่าสิ่งที่มีอยู่จริงโดยปรมาตม์

ในการแสดงให้เห็นว่าสังขารหรือสังขตธรรมทั้งปวงเป็นศูนย์ตามันนั้น นาคารชุนได้อ้างข้อความใน กัจจานโคตตสูตร ดังต่อไปนี้

พระชินเจ้าตรัสว่าสิ่งใดที่หลอกหลวง

เป็นเท็จ

สังขารทั้งปวงเป็นสิ่งหลอกหลวง

ดังนั้น สังขารทั้งปวงจึงเป็นเท็จ¹¹⁹

พุทธพจน์ข้างต้นนี้มีที่มาจากพระสูตรของพุทธศาสนาดั้งเดิม (ไม่ได้ระบุชื่อพระสูตร) ซึ่งกล่าวไว้ว่า “ภิกษุทั้งหลาย สิ่งที่เป็นจริงโดยปรมาตม์ คือ พระนิพพาน มีธรรมชาติไม่หลอกหลวง สิ่งใดที่เป็นสังขาร (สังขตธรรม) สิ่งนั้นมีธรรมชาติหลอกหลวงและเปล่าประโยชน์”¹²⁰

จุดประสงค์ของพระพุทธรู้ในการตรัสข้อความข้างต้นนี้อาจอธิบายได้ว่า เนื่องจากสังขารเป็นของไม่เที่ยง (คือมีการเปลี่ยนแปลง) แต่ปรากฏ (แก่ปุถุชน) เสมือนหนึ่งว่าเป็นสิ่งคงที่ไม่มีการเปลี่ยนแปลง ด้วยเหตุนี้สังขารจึงเป็นสิ่งหลอกหลวงและเป็นเท็จ (false) ความปรารถนาที่จะไขว่คว้า

¹¹⁸ Mark Siderits and Shōryū Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārika*, p. 137.

¹¹⁹ MMK 13.1.

¹²⁰ Mark Siderits and Shōryū Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārika*, p. 138.

“Indeed the ultimate truth, O monks, is that nirvāṇa is not deceptive in nature. Whatever things are composites, those are deceptive in nature and vain.”

หาสิ่งนั้นจึงเปล่าประโยชน์และเป็นการโง่เขลา พระนิพพาน (ซึ่งเป็นอสังขตธรรม) เท่านั้นที่มีคุณค่า ควรแก่การไขว่คว้า

นาคารชุนได้ชี้ให้เห็นว่าการกล่าวว่สังขารเป็นสิ่งหลอกหลวงและเปล่าประโยชน์นั้น เท่ากับการกล่าวว่สังขารไม่เป็นจริงโดยปรมาตถ์ และนัยที่ลึกซึ้งไปกว่านั้นก็คือ สังขารทั้งปวง “ว่าง” จากสวภาวะ และเป็นศูนยตา¹²¹

สำนักอภิธรรมยอมรับแนวคิดข้างต้นภายในขอบเขตที่ว่า บุคคลและสิ่งประกอบอื่นๆ ในความหมายแรกเท่านั้น “ว่าง” จากสวภาวะ แต่ไม่ยอมรับว่ “ธรรม” ซึ่งสำนักอภิธรรมถือว่าเป็นสิ่งประกอบในความหมายที่สอง “ว่าง” จากสวภาวะ ทั้งนี้เพราะตามแนวคิดของสำนักอภิธรรม สวภาวะ คือ ธรรมชาติ (หรือคุณสมบัติ) เพียงหนึ่งเดียวที่ “ธรรม” มีมาแต่ดั้งเดิม (เช่น สวภาวะของไฟ คือ ความเป็นของร้อน) และทำให้ “ธรรม” แต่ละอย่างเป็นอยู่อย่างที่มีนเป็นโดยไม่ต้องขึ้นอยู่กับธรรมชาติของสิ่งอื่น สวภาวะจึงไม่มีการเปลี่ยนแปลงหรือแตกดับไปตามเหตุปัจจัยใดๆ แม้ว่า “ธรรม” จะต้องเปลี่ยนแปลงไปตามเหตุปัจจัยที่ทำให้ “ธรรม” นั้นๆ เกิดขึ้นและดับไป และเนื่องจากสำนักอภิธรรมมีจุดยืนที่มั่นคงว่ “ธรรม” เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับสวภาวะ ไม่อาจแยกออกจากกันได้ ด้วยเหตุนี้สำนักอภิธรรมจึงกล่าวว่ “ธรรม” ไม่สามารถมีอยู่ได้โดยปราศจากสวภาวะ

กล่าวโดยสรุป ทั้งสำนักอภิธรรมและนาคารชุนยอมรับตรงกันว่สิ่งประกอบในความหมายแรก เช่น บุคคล ราชรถ ปราศจากสวภาวะ แต่สำนักอภิธรรมไม่ยอมรับว่ “ธรรม” ซึ่งเป็นสิ่งประกอบในความหมายที่สอง “ว่าง” จากสวภาวะ ส่วนนาคารชุนมีความเห็นที่แตกต่างออกไปว่ “ธรรม” ก็ “ว่าง” จากสวภาวะเช่นเดียวกัน ทั้งนี้เพราะ “ธรรม” มีการเกิดขึ้นโดยอาศัยเหตุปัจจัย และสิ่งใดก็ตามที่เกิดขึ้นโดยอาศัยเหตุปัจจัย สิ่งนั้นจะต้อง “ว่าง” จากสวภาวะและเป็นศูนยตา ความเห็นที่แตกต่างกันนี้นำไปสู่ความแตกต่างที่มีนัยสำคัญระหว่างสำนักอภิธรรมและนาคารชุนในเรื่องที่เกี่ยวกับปรมาตถส์จะและสมมติส์จะ กล่าวคือ ในขณะที่สำนักอภิธรรมถือว่าเป็นปรมาตถส์จะเป็นจริงโดยสมบุรณ์ ส่วนสมมติส์จะเป็นเพียงสิ่งปรุงแต่งทางมนทัศน์ จึงเป็นจริงโดยสมมติเท่านั้น สำนักมัธยมกะกลับมีความเห็นที่แตกต่างว่ปรมาตถส์จะและสมมติส์จะมีคุณบัติที่สำคัญร่วมกัน คือ ต่างก็เป็นศูนยตาเช่นเดียวกัน ปรมาตถส์จะของสำนักมัธยมกะจึงเป็นของ “ว่าง” จากสวภาวะและเป็นศูนยตาเช่นเดียวกับสมมติส์จะ ด้วยเหตุนี้นักวิชาการทางพุทธศาสนาบาง

¹²¹MMK 13.2.

ท่าน เช่น เจย์ แอล การ์ฟิลด์ (Jay L. Garfield) จึงกล่าวว่า “สมมติสัจจะเป็นสัจจะอย่างเดียวยังมีอยู่”¹²²

๓.๑.๒.๔ การสละทิ้งแนวคิดเกี่ยวกับสวภาวะ

ตามแนวคิดของสำนักอภิธรรม “ธรรม” (ที่เป็นสังขารหรือสังขตะ) คือ สิ่งที่ทรงไว้ซึ่งสวภาวะ สวภาวะนี้คือธรรมชาติที่ติดอยู่กับตัวธรรมมาแต่ดั้งเดิม ซึ่งทำให้ “ธรรม” เป็นอยู่อย่างถาวรมั่นคง สวภาวะจะไม่แปรผันหรือเปลี่ยนแปลงไปเป็นอย่างอื่น แม้ว่า “ธรรม” จะมีการเกิดขึ้นและเปลี่ยนแปลงไปตามเหตุปัจจัยก็ตาม ด้วยเหตุนี้ สำนักอภิธรรมจึงถือว่า “ธรรม” มีธรรมชาติที่เที่ยงแท้ และเป็นจริงโดยปรมาตถ์

นาคคารุณคิดค้านแนวคิดข้างต้นนี้ เพราะแม้ว่าสวภาวะจะไม่แปรผันไปเป็นอย่างอื่น แต่เนื่องจากสวภาวะเป็นธรรมชาติที่ติดอยู่กับ “ธรรม” ซึ่งมีการเกิดขึ้นโดยการอิงอาศัยเหตุปัจจัย (dependently originated) เราก็จะต้องถือว่าสวภาวะเป็นธรรมชาติที่ต้องอิงอาศัยเหตุปัจจัยด้วย นาคคารุณกล่าวว่า ถ้าสวภาวะเป็นธรรมชาติที่ต้องอิงอาศัยเหตุปัจจัย สวภาวะก็ต้องเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นและเป็นของปรุงแต่งทางมโนทัศน์ ซึ่งจะไม่สอดคล้องกับนิยามของคำว่า “สวภาวะ”¹²³ แต่อย่างไรก็ตาม การกล่าวว่าสวภาวะเป็นของปรุงแต่งก็ไม่ถูกต้อง เพราะ (ตามนิยามของสำนักอภิธรรม) สวภาวะมิได้ถูกสร้างขึ้นมา และมีได้เกิดขึ้นโดยการอิงอาศัยสิ่งใด¹²⁴ กล่าวโดยสรุป นาคคารุณได้แสดงให้เห็นว่า แนวคิดเกี่ยวกับสวภาวะ (และปรภาวะ) เป็นแนวคิดที่ไม่สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องเหตุปัจจัย หรือกฎปฏิบัติสมุปบาท และการเปลี่ยนแปลง

นาคคารุณได้เชื่อมโยงแนวคิดเกี่ยวกับสวภาวะและปรภาวะเข้ากับ “ความมีอยู่” และ “ความไม่มีอยู่” และชี้ให้เห็นว่าผู้ที่มองเห็นทั้งสวภาวะและปรภาวะ รวมถึงสิ่งที่มีอยู่และสิ่งที่ไม่ได้อยู่ มิได้มองเห็นความจริงที่พระพุทธเจ้าทรงสอน¹²⁵ นาคคารุณได้อ้างถึงข้อความใน กัจจานโคตตสูตร ดังต่อไปนี้

พระชินเจ้า ผู้ทรงเปี่ยมไปด้วย

ความรู้ถึงสิ่งที่มีอยู่และมีได้มีอยู่

¹²²The Cowherds, Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy, p. 25. (... the conventional truth is the only truth that there is.)

¹²³MMK 15.1.

¹²⁴MMK 15.2.

¹²⁵MMK 15.6.

ใน กัจจานโคตตสูตร

ได้ทรงปฏิเสธทั้ง “ความมีอยู่” และ “ความไม่มีอยู่”¹²⁶

ในพระสูตรนี้ พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธทัศนะทางอภิปรายที่ สุดโต่ง ๒ ฝ่าย คือ ทัศนะที่ว่า สิ่งต่าง ๆ มีอยู่ และทัศนะที่ว่าสิ่งต่าง ๆ ไม่มีอยู่ พุทธพจน์นี้ นาคารชุนอธิบายว่า ถ้าสิ่งที่เป็นจริงโดยปรมาตถ์มีอยู่เพราะมันมีแก่นสาร (สวภาวะ) แล้ว ความมีอยู่ของมันก็ไม่อาจสิ้นสุดลงได้ ดังนั้น ทัศนะที่ว่าสิ่งเป็นจริงโดยปรมาตถ์ที่มีสวภาวะ “มีอยู่” จึงนำไปสู่ความมีอยู่ที่ไม่มีการเปลี่ยนแปลง และเป็นอมตะ¹²⁷ ด้วยเหตุนี้ นาคารชุนจึงกล่าวว่า การยึดมั่นอยู่กับ “ความมีอยู่” คือการยึดมั่นในสัสสตทิฏฐิ และในทางกลับกันการยึดมั่นอยู่กับ “ความไม่มีอยู่” ก็คือการยึดมั่นอุจเฉททิฏฐิ (ทิฏฐิ (ความเห็น) สองประการนี้จัดอยู่ในทิฏฐิสุดโต่ง ๖๒ ประการ ซึ่งพระพุทธเจ้าได้ทรงปฏิเสธในพรหมชาลสูตร¹²⁸) นาคารชุนสรุปว่าผู้ฉลาดย่อมไม่ยึดถือ “ความมีอยู่” และ “ความไม่มีอยู่” อันจะก่อให้เกิดความเห็นผิดว่า ในระดับปรมาตถ์สิ่งต่าง ๆ มีอยู่อย่างเที่ยงแท้ หรือไม่มีสิ่งใดอยู่เลย¹²⁹

เป็นที่น่าสังเกตว่าพุทธพจน์ใน กัจจานโคตตสูตร ที่ยกมาข้างต้นนี้ สำนักอภิธรรม และนาคารชุนมีความเข้าใจในแนวทางที่แตกต่างกัน กล่าวคือ สำนักอภิธรรมเข้าใจว่าพระพุทธองค์ทรงปฏิเสธทัศนะสุดโต่งสองอย่างเกี่ยวกับความมีอยู่ของบุคคล¹³⁰ ซึ่งได้แก่ ทัศนะที่ว่าบุคคลมีอัตตาที่เป็นแก่นสารซึ่งดำรงอยู่อย่างเที่ยงแท้ และทัศนะที่ว่าบุคคลไม่มีอัตตาที่เที่ยงแท้ บุคคลหลังจากตายแล้วจักขาดสูญ (annihilated) ส่วนนาคารชุนมีความเห็นว่า แม้ว่าการตีความของสำนักอภิธรรมจะไม่ผิด แต่คำสอนของพระพุทธองค์ในพระสูตรนั้นมีนัยที่ลึกซึ้งยิ่งกว่านั้น เพราะไม่เพียงแต่ครอบคลุมความไร้แก่นสารของบุคคลเท่านั้น (Pudgalanairātmya) แต่ยังครอบคลุมความไร้แก่นสารของสิ่งทั้งปวง (รวมถึง “ธรรม”) ด้วย (Dharmanairātmya)

จึงเห็นได้ว่าแม้ว่าทั้งสำนักอภิธรรมและสำนักมัธยมกะจะยอมรับตรงกันว่ามีบางสิ่งที่ “ว่าง” จากสวภาวะ แต่สองสำนักนี้มีความเห็นต่างกันในเรื่องที่ว่า สิ่ง “ว่าง” จากสวภาวะนั้น

¹²⁶MMK 15.7.

¹²⁷MMK 13.4 c-d, 13.5.

¹²⁸ที.สี. 9/30-34/11-15; ที.สี. 9/39-44/16-18.

¹²⁹MMK 15.10.

¹³⁰ Mark Siderits and Shōryū Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārika*, p. 159-160.

คืออะไร สำนักอภิธรรมสอนว่าบุคคล “ว่าง” จากสวภาวะ (Pudgalanairātmya) ดังนั้นบุคคลจึงไม่ใช่สิ่งที่เป็นจริงโดยปรมาตถ์ ส่วนสำนักมัธยมกะสอนว่าทุกสิ่งทุกอย่าง “ว่าง” จากสวภาวะ (Dharmanairātmya) การที่สำนักมัธยมกะไม่ยอมรับสวภาวะของสิ่งใดๆ (รวมถึง สวภาวะของ “ธรรม”) เลยนี่ ฝ่ายปรปักษ์ (สำนักอภิธรรม) ได้โต้แย้งว่าการตีความพระสูตรข้างต้นนี้ของสำนักมัธยมกะนำไปสู่อุจเฉททิฏฐิทางอภิปรัชญา (metaphysical nihilism) หรือทัศนะที่ว่าไม่มีสิ่งใดเลยที่มีอยู่ โดยให้เหตุผลว่าการที่จะกล่าวว่ามีสิ่งใดสิ่งหนึ่ง “ว่าง” จากสวภาวะได้นั้นสิ่งนั้นจะต้องมีการเปลี่ยนแปลง และการเปลี่ยนแปลงจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อมีส่วนหนึ่งคงที่ในขณะที่อีกส่วนหนึ่งเปลี่ยนแปลง ดังนั้นสิ่งที่จะเปลี่ยนแปลงได้จึงจะต้องเป็นสิ่งประกอบในความหมายแรก¹³¹ ซึ่งได้แก่ สิ่งที่ประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อยๆ ซึ่งไม่มีสวภาวะของตนเอง ส่วน “ธรรม” ซึ่งเป็นสิ่งประกอบในความหมายที่สอง ไม่อาจ “ว่าง” จากสวภาวะ เพราะถ้าสวภาวะของ “ธรรม” ไม่มีอยู่แล้ว การเปลี่ยนแปลงของตัว “ธรรม” จะไม่สามารถเกิดขึ้นได้ ด้วยเหตุนี้สำนักอภิธรรมจึงได้สรุปว่า ไม่อาจเป็นจริงได้ว่าทุกสิ่งทุกอย่างรวมถึง “ธรรม” จะเป็นของ “ว่าง” จากสวภาวะ¹³²

การที่สำนักอภิธรรมกล่าวว่าการเปลี่ยนแปลงจะเกิดขึ้นได้ ก็ต่อเมื่อมีส่วนหนึ่งคงที่นั้นอาจทำความเข้าใจได้ว่า ถ้าไม่มีส่วนหนึ่งคงที่แล้ว เราจะสามารถป้องกันมิให้สิ่งที่เปลี่ยนแปลงไปนั้นต้องสูญเสียเอกลักษณ์หรือคุณลักษณะเฉพาะตัวของมันไปได้อย่างไร เช่น เราจะป้องกันไม่ให้บุคคลเปลี่ยนเป็นวัว หรือม้าได้อย่างไร ในกรณีเช่นนั้นการเปลี่ยนแปลงจะกลายเป็นความไร้สาระ

อย่างไรก็ตาม ข้อถกเถียงของฝ่ายปรปักษ์ (สำนักอภิธรรม) นี้ นาคารชุนได้โต้แย้งว่า การเปลี่ยนแปลงอย่างใดอย่างหนึ่งจะเกิดขึ้นไม่ได้หากมีสิ่งที่มีสวภาวะ เพราะถ้าบุคคลมีสวภาวะ (หรือแก่นสารที่คงที่) แล้ว บุคคลจะไม่สามารถเปลี่ยนแปลงหรือมีการเจริญเติบโตได้ ถ้าสวภาวะของชายหนุ่ม คือ ความอ่อนเยาว์ ชายหนุ่มจะไม่สามารถแก่ตัวลง ชายแก่ก็ไม่ใช่ผู้ที่ได้แก่ตัวลงเช่นเดียวกัน ชายแก่จึงเป็นคนละคนจากชายหนุ่ม¹³³ ซึ่งถ้าหากเป็นเช่นนั้นเราจะไม่สามารถติดตามความสืบต่อ (สันตติ) ของบุคคลได้ เราจะไม่สามารถติดตามความเจริญเติบโต (หรือความเสื่อมสลาย) ของสิ่งต่าง ๆ ในชีวิตประจำวันได้เช่นเดียวกัน

¹³¹ สิ่งประกอบในความหมายแรก หมายถึง สิ่งที่ประกอบขึ้นด้วยองค์ประกอบย่อยๆ เช่น บุคคล ราชรถ ซึ่งไม่มีสวภาวะของตนเอง ส่วนสิ่งประกอบในความหมายที่สอง หมายถึง สิ่งที่เกิดจากการประจวบกันเข้าของเหตุปัจจัยต่างๆ ตามกฎปฏิจสมุปบาท ซึ่งได้แก่ “ธรรม” (ดูข้อ 3.1.2.3.4)

¹³² MMK 13.3; 13.4 a- b.

¹³³ MMK 13.4 c-d; 13.5.

๓.๑.๓ ทางสายกลาง ศูนย์ตา และปรมาตถสัจจะของนาคารชุน

เมื่อได้แสดงให้เห็นว่าทุกสิ่งทุกอย่างปราศจากสภาวะและเป็นศูนย์ตาแล้ว ใน คัมภีร์มูลมัจฉิมกการิกา นาคารชุนได้แสดงความสัมพันธ์เชื่อมโยงระหว่าง ศูนย์ตา กฎปฏิบัติสมุปบาท และสมมติบัญญัติ และชี้ให้เห็นว่าความสัมพันธ์ใน ๓ ทางนี้ ได้แก่ ทางสายกลาง ดังต่อไปนี้

สิ่งที่เป็นปฏิจจสมุปบาท

อธิบายได้ด้วยศูนย์ตา

สิ่งนั้น อันเป็นการบัญญัติอันอิงอาศัยกัน

ได้แก่ ทางสายกลาง¹³⁴

นาคารชุนกล่าวข้อความข้างต้นนี้เพื่อตอบโต้ฝ่ายปรปักษ์ (สำนักอภิธรรม) ผู้กล่าวอ้างว่าศูนย์ตาหมายถึง ความขาดสูญ

นาคารชุนได้ชี้ให้เห็นว่า เนื่องจากศูนย์ตาเป็นมโนทัศน์ที่ขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัย (หรือกฎปฏิบัติสมุปบาท) ดังนั้น ศูนย์ตาจึงไม่ใช่ทั้งสิ่งที่คงที่หรือความขาดสูญ อนึ่ง การกล่าวว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัย ย่อมหมายความว่าสิ่งนั้นเป็นเพียงสิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ และเป็นสมมติบัญญัติ เนื่องจากศูนย์ตาเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัย ดังนั้น ศูนย์ตาจึงเป็นสิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์และเป็นสมมติบัญญัติ

นาคารชุนได้สรุปว่า ศูนย์ตา คือ ทางสายกลาง เนื่องจากในแง่มุมหนึ่งศูนย์ตาเป็นมโนทัศน์ที่อิงอาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้น ศูนย์ตาจึงเป็นสิ่งที่มิได้อยู่โดยสมมติ (conventionally existent) แต่จากมุมมองทางด้านปรมาตถ ศูนย์ตาเป็นของ “ว่าง” (จากสภาวะ) อย่างแท้จริง (ultimately empty) แม้แต่ศูนย์ตาก็ “ว่าง” จากสภาวะและเป็นศูนย์ตาเช่นเดียวกัน จึงเห็นได้ว่าศูนย์ตาเป็นมโนทัศน์ที่หลีกเลี่ยงทัศนะสุดโต่งทั้งสองฝ่าย คือ ทัศนะที่ว่าสิ่งต่าง ๆ มีอยู่อย่างแท้จริง และทัศนะที่ว่าสิ่งต่าง ๆ ไม่มีอยู่อย่างแท้จริง และนี่คือทางสายกลางของศูนย์ตา

เมื่อได้แสดงความสัมพันธ์ระหว่างกฎปฏิบัติสมุปบาท ศูนย์ตา และสมมติบัญญัติแล้ว นาคารชุนได้ชี้ให้เห็นว่า ไม่มีอะไรเลยที่มีได้ตกอยู่ภายใต้กฎปฏิบัติสมุปบาท ดังข้อความในคัมภีร์มูลมัจฉิมกการิกาต่อไปนี้

ไม่มีอะไรเลยที่มีได้

เกิดโดยอิงอาศัยสิ่งอื่น

¹³⁴MMK 24. 18.

ดังนั้น จึงไม่มีอะไรเลย
ที่มีได้เป็นของว่าง¹³⁵

จากข้อความข้างต้นนี้ การ์ฟิลด์ (Jay L. Garfield) ได้สรุปว่า เนื่องจากทุกสิ่งทุกอย่างมีอยู่ ภายใต้กฎปฏิบัติสมมุติและเป็นศูนยตา ทุกสิ่งทุกอย่างรวมทั้งศูนยตาจึงปราศจากสภาวะ และมีอยู่โดยสมมติเท่านั้น ด้วยเหตุนี้จึงอาจกล่าวได้ว่า “สมมติสัจจะเป็นสัจจะอย่างเดียวกับที่มีอยู่”¹³⁶

ข้อที่น่าสังเกตคือ นักวิชาการทางพุทธศาสนาในปัจจุบันบางท่านมีความเข้าใจเรื่อง “ศูนยตา” ของสำนักมัธยมกะในแนวทางที่แตกต่างกัน ในขณะที่ ที อาร์ วี มูรติ (T.R.V. Murti) กล่าวว่า ศูนยตา คือ สิ่งสมบูรณ์ (the Absolute) ซึ่งไม่อาจพรรณนาได้ และอยู่นอกเหนือความคิดอย่างสิ้นเชิง จึงไม่อาจเปรียบได้กับสิ่งใด ๆ ในปรากฏการณ์¹³⁷ ส่วนซีเดอริสและคัทซีระ มีความเห็นที่แตกต่างว่า การกล่าว ว่าศูนยตาเป็นมโนทัศน์ที่ขึ้นอยู่กับเหตุและปัจจัยนั้น ย่อมหมายความว่า ศูนยตาปราศจากสภาวะ ศูนยตาจึงไม่ใช่สิ่งที่เป็นจริงโดยปรมาตถ์ แต่เป็นจริงโดยสมมติเท่านั้น¹³⁸ ด้วยเหตุนี้ซีเดอริสจึงกล่าว ว่า “ปรมาตถ์สัจจะเป็นคือไม่มีปรมาตถ์สัจจะเป็น”¹³⁹ ความเห็นของซีเดอริสในเรื่องนี้ เป็นไปในทางเดียวกับ ความเห็นของการ์ฟิลด์ที่ได้กล่าวแล้วว่า “สมมติสัจจะเป็นสัจจะอย่างเดียวกับที่มีอยู่”

อย่างไรก็ตาม มูรติได้แสดงความเห็นเกี่ยวกับเรื่องนี้ไว้ว่า ศูนยตามิได้เป็นมโนทัศน์ที่ทำให้ เรามองว่าสิ่งต่าง ๆ ไม่เป็นจริง แต่เป็นมโนทัศน์ที่จะช่วยให้เราเป็นอิสระจากความเห็นผิดและ มุมมองที่ผิด ๆ และสิ่งสำคัญก็คือ เราจะต้องไม่เข้าใจว่าการไม่มีทัศนะเกี่ยวกับสิ่งที่เป็นจริง (no views of the real) หมายถึง ทัศนะที่ว่าไม่มีสิ่งที่เป็นจริง (“no reality” view)¹⁴⁰

ส่วนนาคารถุนได้แสดงวัตถุประสงค์ของการสอนเรื่องศูนยตาไว้ ดังนี้

พระชินเจ้าทั้งหลายต่างตรัสสอนว่า
ศูนยตาเป็นการละวางจากทัศนะทั้งปวง

¹³⁵MMK 24.19.

¹³⁶Jay L. Garfield, “Taking Conventional Truth Seriously: Authority Regarding Deceptive Reality” in The Cowherds, ed. Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy, p. 25.

¹³⁷T.R.V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism: A Study of The Madhyamika System, p. 231.

¹³⁸Mark Siderits and Shoryu Katsura, Nagarjuna’s Middle Way: Mulamadhyamakakarika, pp. 277-278.

¹³⁹Mark Siderits, Buddhism as Philosophy, (Cambridge: Hackett Publishing Co., Ltd., Inc. 2007), p. 182.

¹⁴⁰T.R.V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Madhyamika System, p. 234.

สำหรับใครก็ตามที่ศูนยตาเป็นทัศนะหนึ่ง
สำหรับผู้นั้นจะไม่บรรลุมรรคผลใด ๆ¹⁴¹

ในโคลกข้างต้นนี้ นาคคารชุนอ้างถึงพุทธพจน์ที่ตรัสไว้ว่า พระพุทธองค์ทรงสอนเรื่องศูนยตาเพื่อการละวางจากทัศนะทั้งปวง คำว่า “ทัศนะ” ในที่นี้หมายถึง ทัศนะในทางอภิปรัชญา ซึ่งไม่มีประโยชน์ต่อการปฏิบัติเพื่อความหลุดพ้น จึงจำเป็นที่จะต้องขจัดออกไปให้พ้น¹⁴² ตามทัศนะของนาคคารชุน คำสอนเรื่องศูนยตามีได้มีวัตถุประสงค์เพื่อการถกเถียงในทางอภิปรัชญา (ว่าปรมาตตสัจจะมิได้อยู่หรือไม่มีอยู่) แต่เพื่อเหตุผลทางด้านการปฏิบัติเพื่อการหลุดพ้นเท่านั้น

ปรมาตตสัจจะตามทัศนะของนาคคารชุนมิได้เป็นสิ่งที่มิได้อยู่โดยอิสระจากสิ่งอื่นทั้งหมด แต่มีการเกิดขึ้นโดยการอิงอาศัยสิ่งอื่นและเป็นศูนยตาเช่นเดียวกับสิ่งต่างๆ ในประสบการณ์ ด้วยเหตุนี้ความจริงสองอย่างของนาคคารชุนจึงมิได้เป็นความจริงสองอย่างที่แตกต่างจากกันอย่างตรงกันข้าม แต่เป็นธรรมชาติสองอย่างของสิ่งเดียวกัน (ซึ่งคือ ศูนยตา) ในระดับสมมติ สิ่งต่างๆ เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์และเป็นศูนยตา ในระดับปรมาตต สัจต่างๆ “ว่าง” จากสภาวะและเป็นศูนยตาเช่นเดียวกัน นาคคารชุนกล่าวว่า พระธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้าตั้งอยู่บนความจริงสองอย่างนี้ และความเข้าใจอย่างถ่องแท้เกี่ยวกับความแตกต่างระหว่างความจริงสองอย่างนี้ มีความสำคัญอย่างยิ่งต่อความเข้าใจพระธรรมคำสอนอันลึกซึ้งของพระพุทธเจ้า¹⁴³

๓.๒ สมมติสัจจะตามแนวคิดของนาคคารชุน

ในคัมภีร์มูลมัธยมกการิกา นาคคารชุนได้ชี้ให้เห็นว่าสิ่งที่อยู่ภายใต้กฎปัจจุสมุปบาทเป็นศูนยตาและเป็นสมมติบัญญัติ¹⁴⁴ ด้วยเหตุนี้สมมติสัจจะตามคำนิยามของนาคคารชุน จึงหมายถึงสิ่งที่อิงอาศัยสิ่งอันเกิดขึ้นหรืออยู่ภายใต้กฎปัจจุสมุปบาท และโดยนัยหมายถึงสิ่งที่ปราศจากสภาวะหรือคุณสมบัติที่ทำให้สิ่งนั้นมีอยู่ได้โดยอิสระจากสิ่งอื่น

¹⁴¹MMK 13. 8.

¹⁴² Mark Siderits and Shoryu Katsura, Nagarjuna's Middle Way: Mulamadhyamakakarika, pp. 145.

¹⁴³ MMK 24. 8-9.

¹⁴⁴MMK 24.18.

เป็นที่น่าสังเกตว่า สมมติสัจจะตามความหมายที่นาคารชุนได้นิยามไว้นั้น เป็นสมมติสัจจะในความหมายว่า “สิ่งที่อิงอาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้น” ซึ่งแตกต่างจากสมมติสัจจะตามความหมายของสำนักอภิธรรมซึ่งในกรณีทั่วไปหมายถึงสิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางมโนทัศน์

๓.๒.๑ สมมติสัจจะตามความหมายของสำนักมัธยมกะ

เนื่องจากคำว่า “สมมติสัจจะ” อาจเข้าใจได้ในหลายความหมาย ในหัวข้อนี้จะกล่าวถึงสมมติสัจจะในความหมายต่าง ๆ ของสำนักมัธยมกะ จันทกริตรีผู้เป็นอาจารย์คนสำคัญของสำนักปราชญ์คัมภีระมัธยมกะ ได้นิยามความหมายของคำว่า “สมมติ” ใน “สมมติสัจจะ” ไว้ ๓ ประการ ดังต่อไปนี้¹⁴⁵

ประการแรก คำว่า “สมมติ” (samvrti) แปลตามรูปศัพท์ได้ว่า “ปกปิด” หรือ “ปิดบัง” (cover, conceal) ธรรมชาติที่แท้จริงของสิ่งต่างๆ อย่างสิ้นเชิง หรือทำให้สิ่งเหล่านั้นปรากฏในทางตรงกันข้าม คำว่า “สมมติ” ในที่นี้มีความหมายอย่างเดียวกับคำว่า “อวิชชา” (avidyā) ด้วยเหตุนี้ “สมมติสัจจะ” ตามความหมายนี้จึงหมายถึง ความจริงที่คลุมเครือ (obscurational truth) ซึ่ง “มีอยู่เพื่อความเข้าใจผิด” เพราะปิดบังสภาพที่เป็นจริงของสิ่งต่างๆ และเป็นความจริงสำหรับคนโง่หรือคนหลงผิดเท่านั้น

ประการที่สอง คำว่า “สมมติ” หมายถึงการอิงอาศัยกันและกันเกิดขึ้น (ปฏิจจสมุปบาท) หรือการขึ้นอยู่แก่กันและกัน ซึ่งหมายถึงความสัมพันธ์ (relativity) หรือธรรมชาติที่ปราศจากแก่นสาร (สวภาวะ) สมมติสัจจะในความหมายนี้จึงหมายถึงปรากฏการณ์ (phenomena) ซึ่งเป็นสภาพตรงกันข้ามกับสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) ซึ่งสามารถเป็นอยู่ได้โดยอิสระไม่ต้องอิงอาศัยสิ่งอื่น

ประการที่สาม คำว่า “สมมติ” (sammuti) อาจหมายถึงการตกลงร่วมกันของชาวโลก ดังนั้น “สมมติสัจจะ” ในที่นี้ จึงเป็นความจริงที่ไม่ก่อให้เกิดความโกลาหลในชีวิตประจำวัน และเป็นความจริงที่อยู่ในกรอบของภาษา ความคิด และกฎเกณฑ์ของคนในสังคม เช่น กฎเกณฑ์เกี่ยวกับการใช้นามและชื่อตกลงอื่นๆ ซึ่งจะก่อให้เกิดความสงบเรียบร้อยในสังคม หรือหมายถึงการเลือกใช้นามเฉพาะสำหรับใช้เรียกสิ่งต่าง ๆ คำที่ใช้เรียกดวงจันทร์ว่า “ศศิน” ก็เป็นคำที่เกิดจากการตกลงของคนในสังคมในลักษณะที่กล่าวแล้วนี้

¹⁴⁵Mervyn Sprung, The Problem of Two Truths In Buddhism and Vedānta, p.17; The Cowherds, Moonshadows : Conventional Truth in Buddhist Philosophy, p. 9.

๓.๒.๒ ปัญหาเกี่ยวกับความเข้าใจ “สมมติสัจจะ”

ดังที่ได้กล่าวแล้วว่า สมมติสัจจะตามคำนิยามของนาคารชุน หมายถึง สิ่งที่ยังอาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้น และเนื่องจากสิ่งที่ยังอาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้น คือ สิ่งที่เกิดจากสภาวะหรือคุณสมบัติที่เป็นของตนเอง ดังนั้นสมมติสัจจะของนาคารชุนจึงหมายถึงสิ่งที่ปราศจากสภาวะ หรือคุณสมบัติที่ทำให้สิ่งนั้นมีอยู่ได้โดยอิสระจากสิ่งอื่น

คำว่า “สภาวะ” ที่นาคารชุนใช้ในคัมภีร์มุลมัธยมกการิกานั้น เจ เวสเตอร์ฮอฟ (J. Westerhoff) อธิบายว่ามีความหมาย ๓ อย่าง คือ

ความหมายแรก “สภาวะ” ในบางครั้งถูกใช้ในความหมายว่า คุณสมบัติที่สำคัญที่สุดซึ่งจะขาดเสียมิได้ (essential property) ซึ่งเป็นคุณสมบัติที่ทำให้สิ่งใดสิ่งหนึ่งแตกต่างจากสิ่งอื่นทั้งหมด เช่น สภาวะของไฟ คือ ความเป็นของร้อน สิ่งใดสิ่งหนึ่งจะเป็นไฟได้ก็ต่อเมื่อมันเป็นของร้อน ถ้าความร้อนถูกนำออกไปจากไฟ ไฟนั้นจะดับลง

ความหมายที่สอง “สภาวะ” ในบางครั้งถูกใช้ในความหมายว่า เป็นอิสระ (จากสิ่งอื่น) การมีสภาวะในความหมายนี้ คือ การมีอยู่โดยเป็นอิสระจากสิ่งอื่นทั้งหมด สิ่งที่มีสภาวะจะสามารถมีอยู่ในโลกที่เป็นไปได้ (possible world) ที่ไม่มีสิ่งอื่นอยู่เลย เนื่องจากความมีอยู่ของสภาวะมิได้ขึ้นอยู่กับความมีอยู่ของสิ่งใด เป็นที่น่าสังเกตว่า การกล่าวว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งมีอยู่ได้โดยอิสระจากสิ่งอื่นทั้งหมดนี้ มิได้หมายความว่าสิ่งนั้นเป็นสิ่งที่มีอยู่เพียงอย่างเดียวในโลกที่ว่างเปล่าเท่านั้น แต่หมายความว่าสิ่งนั้นมีได้ประกอบขึ้นด้วยสิ่งใด ๆ ด้วย เพราะถ้ามันประกอบขึ้นด้วยสิ่งใด ๆ ความมีอยู่ของมันก็จะต้องขึ้นอยู่กับส่วนประกอบย่อย ๆ ของมัน ดังนั้นสิ่งที่มีสภาวะจึงไม่ใช่สิ่งประกอบ¹⁴⁶

ความหมายที่สาม “สภาวะ” ในบางครั้งถูกใช้ในความหมายว่า ความคงทนต่อการแยกแยะ (ทั้งในทางกายภาพตรรกะ) เนื่องจากสิ่งที่มีสภาวะมีอยู่โดยเป็นอิสระจากสิ่งอื่นทั้งหมด ดังนั้นการแยกแยะในรูปแบบต่าง ๆ จึงเป็นไปได้ และเนื่องจากสิ่งที่มีสภาวะไม่มีส่วนประกอบย่อยๆ ดังนั้นมันจึงไม่สามารถแยกแยะต่อไปได้อีก สภาวะจึงเป็นจุดสุดท้ายของการแยกแยะ และจะต้องไม่สูญสลายไปในระหว่างการแยกแยะ

ตามแนวคิดของสำนักอภิธรรม สิ่งที่มีสภาวะเท่านั้นจึงจะเป็นสิ่งที่มีอยู่โดยปรมาัตถ์ได้ ส่วนสำนักมัธยมกะ แม้ว่าจะอ้างว่าไม่มีสิ่งใดสามารถมีสภาวะได้ แต่ก็มิได้ปฏิเสธว่า สภาวะ

¹⁴⁶Jan Westerhoff, *Naqarjuna's Mādhyamaka: A Philosophical Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 20-46.

เป็นคุณสมบัติที่ทำให้สิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นจริงโดยประมัตต์¹⁴⁷ และถ้าสวภาวะมีคุณสมบัติ ๓ ประการ ดังที่ได้กล่าวแล้ว เราก็อาจกล่าวได้ว่าสิ่งที่มีอยู่โดยประมัตต์ คือ สิ่งที่มีสวภาวะหรือคุณสมบัติที่เป็นของตนเอง ซึ่งเป็นอิสระจากสิ่งอื่นทั้งหมด และคงทนต่อการแยกแยะ (ทั้งในทางกายภาพและตรรกะ)

นาคารชุนหลังจากที่ได้แสดงความเชื่อมโยงระหว่างสิ่งที่เป็นปัจจุสมุปปันนธรรม ศูนย์ตา และสมมติบัญญัติแล้ว ได้แสดงว่าไม่มีอะไรเลยที่มีได้เกิดโดยการอิงอาศัยสิ่งอื่นตามกฎปัจจุสมุปปาต หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง ไม่มีอะไรเลยที่มีได้ “ว่าง” จากสวภาวะ¹⁴⁸ ดังนั้น ถ้าเราเข้าใจได้ว่าสวภาวะเป็นคุณสมบัติที่ทำให้สิ่งใดสิ่งหนึ่งมีอยู่โดยประมัตต์แล้ว เราก็อาจเข้าใจได้ว่าทฤษฎีของนาคารชุนบ่งบอกว่าไม่มีอะไรเลยที่มีอยู่โดยประมัตต์ ทั้งนี้เพราะถ้าไม่มีสิ่งที่มีสวภาวะ ก็จะไม่มีความใดที่จะสามารถคงทนต่อการแยกแยะในระดับประมัตต์ ซึ่งจะทำให้สิ่งนั้นเป็นสิ่งที่มีอยู่โดยอิสระ และมีคุณสมบัติที่จำเป็นที่จะเป็นสิ่งที่มีอยู่ในระดับประมัตต์ได้ ด้วยเหตุนี้ นักวิชาการทางพุทธศาสนาบางท่านจึงสรุปว่า สำหรับนาคารชุนไม่มีอะไรอยู่โดยประมัตต์ ชิเดอริทส์กล่าวว่า “ประมัตต์สักจะก็คือไม่มีประมัตต์สักจะ¹⁴⁹ ส่วนการฟิลด์ก็ได้อีกกล่าวไว้ในทำนองเดียวกันว่า “สมมติสักจะเป็นสักจะอย่างเดียวกับที่มีอยู่¹⁵⁰

๓.๒.๓ ปัญหาที่เกิดจากการปฏิรูป (reform) ความจริงสองอย่างของนาคารชุน (สภาพที่น่าเศร้า, dismal slough)

ข้อสรุปของนาคารชุนที่ว่าไม่มีสิ่งใดมีอยู่โดยประมัตต์นั้น ก่อให้เกิดผลที่ตามมาคือ เมื่อไม่มีสิ่งที่มีอยู่โดยประมัตต์ ก็จะไม่มีความที่เป็นรากฐาน (foundation) ของสมมติสักจะ ดังนั้นการแยกแยะใด ๆ เพื่อให้ได้คำตอบว่าในทำยที่สุดแล้วสิ่งใดสิ่งหนึ่งมีอยู่อย่างไร หรือมีธรรมชาติเป็นอย่างไรจึงเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ และในเมื่อการแยกแยะไม่สามารถให้คำตอบเกี่ยวกับความจริงในระดับประมัตต์ได้ ก็ดูเหมือนว่าจะไม่มีเหตุผลที่จะไปแยกแยะว่าในระดับประมัตต์สิ่งต่าง ๆ มีธรรมชาติเป็นอย่างไร ตัวอย่างเช่น ไม่มีเหตุผลที่จะคิดวิเคราะห์ว่า เพราะเหตุใดเมล็ดทานตะวันจึงให้ผลเป็นดอกทานตะวัน แทนที่จะเป็นต้นมะม่วง ด้วยเหตุนี้จึงไม่มีเหตุผลใดที่จะทำให้สรุปได้ว่าความเห็น

¹⁴⁷The Cowherds, Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy, p. 142.

¹⁴⁸MMK 24.19.

¹⁴⁹Mark Siderits, Buddhism as Philosophy, p. 182.

¹⁵⁰The Cowherds, Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy, p. 25.

ของใครควรเป็นที่ยอมรับ เมื่อเป็นเช่นนั้นชาวมาธยมิกะจึงต้องนิยามความจริงตามที่คนส่วนใหญ่ในสังคมเชื่อและยอมรับ (โลกประสิทธิ, lokaprasiddha) เท่านั้น

เนื่องจากการนิยามความจริงแบบโลกประสิทธินี้ ทำให้สมมติสัจจะเป็นเพียงความเห็นและความเชื่อของชาวโลกเท่านั้น สมมติสัจจะจึงมีความสัมพัทธ์แบบสุดขั้ว (extreme relativism) กับความเห็นของชาวโลก กมลศีล (Kamalasila) แห่งสำนักสวาตันตริกะมัธยมิกะ ได้คัดค้านการนิยามความจริงแบบนี้ด้วยเหตุผล ๒ ประการ ดังต่อไปนี้¹⁵¹

ประการแรก กมลศีลมีความเห็นว่า ความเห็นของคนเราเชื่อถือไม่ได้ ในเรื่องนี้ ทอม ทิลเลแมนส์ (Tom Tillemans) ได้กล่าวเสริมว่าแม้แต่ความเห็นของผู้เชี่ยวชาญก็เชื่อถือไม่ได้ ดังจะเห็นได้ว่าเราได้เชื่อกันมาเป็นเวลานานว่า เรขาคณิตแบบยูคลิด (Euclid) สามารถใช้ในการคำนวณระยะทางที่สั้นที่สุดระหว่างจุดสองจุดได้ถูกต้อง แต่เมื่อนักคณิตศาสตร์ในสมัยต่อมาได้ค้นพบเรขาคณิตที่สามารถใช้ในการคำนวณระยะทางที่สั้นที่สุดระหว่างจุดสองจุดบนพื้นผิวที่มีส่วนโค้งได้ การคำนวณระยะทางโดยการใช้เรขาคณิตแบบยูคลิดก็อาจจะไม่ให้คำตอบที่ถูกต้องอีกต่อไป ตัวอย่างนี้แสดงให้เห็นว่า แม้แต่ความเห็นของผู้เชี่ยวชาญก็ยังคงอาจจะเชื่อถือไม่ได้ และอาจจะต้องมีการปรับปรุงแก้ไขเมื่อเวลาผ่านไป

ประการที่สอง กมลศีลมีความเห็นว่า โลกประสิทธิหรือการนิยามความจริงตามความเห็นและความเชื่อของชาวโลกไม่เพียงแต่จะทำให้สมมติสัจจะเชื่อถือไม่ได้เท่านั้น แต่ยังก่อให้เกิดสัมพัทธ์นิยมสุดโต่ง (extreme relativism) กับความเห็นของชาวโลกอีกด้วย คำว่า “สัมพัทธ์นิยม” หมายถึง ทักษะที่ว่าความจริง (truth) ขึ้นอยู่กับจุดยืนของผู้ตัดสินความจริง (judging subject) ซึ่งในที่นี้หมายถึง การตกลงร่วมกันของชาวโลกหรือคนส่วนใหญ่

เนื่องจากชาวมาธยมิกะไม่ยอมรับความมีอยู่ของสวภาวะ จึงไม่มีการแยกแยะอย่างใดที่เป็นที่ยอมรับได้ว่าความจริงแท้ (real truth) ของสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นอย่างไร¹⁵² เนื่องจากไม่มีผู้ใดที่จะมีอำนาจชี้ขาดได้ การวิพากษ์หรือการไม่ยอมรับโลกประสิทธิจึงเป็นเพียงความเห็นอีกอย่างหนึ่งเท่านั้น

ข้อที่น่าสังเกตคือ การยอมรับความจริงแบบโลกประสิทธินี้ไม่เพียงแต่จะก่อให้เกิดสัมพัทธ์นิยมสุดโต่ง (extreme relativism) เท่านั้น แต่ยังก่อให้เกิดจารีตนิยมสุดโต่ง (extreme conservatism) อีกด้วย คำว่า “จารีตนิยมสุดโต่ง” หมายถึง ทักษะที่ว่าความจริง (truth) ขึ้นอยู่กับ

¹⁵¹The Cowherds, *Moonpaths: Ethics and Emptiness* (Oxford: Oxford University Press, 2016)., p. 49.

¹⁵²สำนักอภิธรรมยอมรับสวภาวะหรือสิ่งที่เป็นจริงในระดับมูลฐานของสิ่งต่าง ๆ สำนักอภิธรรมจึงสามารถให้คำตอบสุดท้ายว่าในระดับปรมาตถ์สิ่งต่าง ๆ มีอยู่อย่างไร เช่น ความมีอยู่ของไฟคือความเป็นของร้อน

แนวคิดและประเพณีปฏิบัติที่คนในสังคมถือสืบเนื่องกันมา ดังนั้น บุคคลจึงควรยอมรับความจริงของชาวโลก (สมมติสัจจะ) ตามที่ชาวโลกยอมรับเท่านั้น

ในคัมภีร์ประสันนปทามัธยมภวัตติ จันทรกীরติให้การยอมรับข้อความดังต่อไปนี้

โลกได้แย้งกับเรา เราไม่ได้แย้งกับโลก

สิ่งใดที่ชาวโลกยอมรับว่ามีอยู่ เราก็ยอมรับว่ามีอยู่

สิ่งใดที่ชาวโลกยอมรับว่าไม่มีอยู่ เราก็ยอมรับว่าไม่มีอยู่ด้วย¹⁵³

นักวิชาการบางท่าน เช่น ซีเดอริทส์และทิลเลแมนส์กล่าวว่า ข้อความข้างต้นนี้เป็นการแสดงว่าบุคคลควรที่จะยอมรับ “ความจริงของชาวโลก” เพราะชาวโลกยอมรับว่าเป็นจริงเท่านั้น ซึ่งเป็นการแสดงนัยว่าสิ่งที่ชาวโลกยอมรับว่าเป็นจริงไม่อาจถูกวิพากษ์หรือปฏิเสธได้ ทิลเลแมนส์กล่าวว่า ถ้าสิ่งที่เรากระทำได้มีเพียงการยอมรับสิ่งที่ชาวโลกยอมรับแล้ว ก็จะไม่เหลือช่องว่างสำหรับการวิเคราะห์ หน้าที่หลักของญาณวิทยา (epistemology) จะเป็นเพียงการยอมรับจำนวนต่อสิ่งที่ชาวโลกยอมรับอยู่แล้วเท่านั้น ในสถานการณ์เช่นนั้น จะไม่มีผู้ใดสามารถวิพากษ์ความเป็นผู้เชี่ยวชาญของบุคคลิต ไม่สามารถเสนอวิธีการอื่นที่มีความถูกต้องแม่นยำมากกว่าวิธีการของบุคคลิตซึ่งได้ใช้ต่อเนื่องกันมาเป็นเวลานาน และที่สำคัญก็คือ เราไม่สามารถใช้การสังเกตการณ์เชิงประจักษ์ (empirical observation) ของเราในการตัดสินความจริง

จึงเห็นได้ว่า “โลกประสิทธิ” ทำให้บทบาทที่ควรจะเป็น (the role of normativity) ของความจริงหมดไป และยังเป็นการลดความน่าเชื่อถือของวิธีการปฏิบัติในทางญาณวิทยา ลงโดยการลดทอนคุณค่าเชิงบรรทัดฐาน (normativity) ลงเป็นความสอดคล้อง (consistency) กับสิ่งที่ชาวโลกยอมรับเท่านั้น ทิลเลแมนส์เรียกสถานการณ์เช่นนี้ว่า “สภาพที่น่าเศร้า” (dismal slough)¹⁵⁴

ทิลเลแมนส์กล่าวว่า ถ้าความจริงสูญเสียบทบาทที่ควรจะเป็น (normative roles) เหลือเพียงความสอดคล้อง (consistency) แล้ว การให้เหตุผลสนับสนุนความจริง (justification) ก็จะไม่หมดบทบาทที่ควรจะเป็นด้วย¹⁵⁵ ทั้งนี้เพราะความเห็นของทิลเลแมนส์ ความสอดคล้องไม่ใช่บทบาทที่ควรจะเป็นของความจริง เพราะไม่มีการวิเคราะห์อย่างใดที่ทำให้เราสามารถสรุปได้ว่า เพราะเหตุใดสิ่งใดสิ่งหนึ่งจึงเป็นอย่างที่มันเป็น นอกจากจะเป็นการอ้างว่าใครบางคนมีความเห็น

¹⁵³The Cowherds, Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy, p. 151.

¹⁵⁴The Cowherds, Moonpaths: Ethics and Emptiness, p. 50.

¹⁵⁵Ibid.

เช่นนั้น และความเห็นนั้นสอดคล้องกับความเห็นของคนอื่น ๆ ด้วยเหตุนี้ “สภาพที่น่าเศร้า” จึงทำให้ความแตกต่างระหว่างความจริง (truth) และความเท็จ (falsity) ซึ่งเราได้เคยใช้เพื่อให้ได้มาซึ่งความรู้ (knowledge) หดไป ทิลเลแมนส์กล่าวว่า เพียงแต่ข้อเท็จจริงที่ว่าใครบางคนเชื่อว่าเส้นทางที่ใกล้ที่สุดสำหรับการบินเป็นระยะทางที่สั้นที่สุดของยูคลิด (ในแผนที่ของยูคลิด) และเรขาคณิตของยูคลิดมีความสอดคล้อง (consistent) มิได้เป็นการบ่งบอกว่า สิ่งที่เขาผู้นั้นเชื่อว่าเป็นจริงโดยมีเหตุผลสนับสนุนนั้น คืออะไร ข้อเท็จจริงข้างต้นเพียงแต่บอกว่าใครบางคนมีความเห็นเช่นนั้น และความเห็นนั้นสอดคล้องกับความเชื่ออย่างอื่นของเขาเท่านั้น¹⁵⁶

นอกจากนี้นักวิชาการท่านอื่น เช่น โคจิ ทานากะ (Koji Tanaka) ได้กล่าวว่าสัมพัทธนิยมและอนุรักษนิยมสุดโต่งมิได้คุกคามเฉพาะความจริงเท่านั้น แต่ยังคุกคามบรรทัดฐานทางจริยธรรม (ethical norms) ด้วย ในทำนองเดียวกับที่สภาพที่น่าเศร้าทำให้ความแตกต่างระหว่างความจริง (truth) และความเท็จ (falsity) หดไป¹⁵⁷ สัมพัทธนิยมและอนุรักษนิยมสุดโต่งทำให้ความแตกต่างระหว่างความประพฤติที่ดีและความประพฤติที่เลวหดไปด้วยเช่นกัน ถ้าเราถือว่าการปฏิบัติอย่างใดอย่างหนึ่งเป็นศีลธรรมที่ดีเพียงเพราะใครบางคนในที่บางแห่งปฏิบัติอย่างสม่ำเสมอแล้ว การปฏิบัติใดๆ ก็จะสามารถเป็นการปฏิบัติที่ดีได้เช่นเดียวกัน ในกรณีเช่นนั้นจะไม่มี ความแตกต่างทางศีลธรรมระหว่างการปฏิบัติที่แตกต่างกัน

๓.๒.๔ สรุป

สืบเนื่องจากการที่นาคารซุนไม่ยอมรับความมีอยู่ของสวภาวะ เพราะมีความเห็นว่าสวภาวะอาจก่อให้เกิดความยึดมั่นในตัวตนอันจะเป็นอุปสรรคต่อการหลุดพ้นได้ นาคารซุนได้เสนอทฤษฎีศูนย์ตาซึ่งกล่าวว่า สิ่งที่อยู่ภายใต้กฎปฏิจจสมุปบาท “ว่าง” จากสวภาวะ และเป็นศูนย์ตา และเนื่องจากไม่มีอะไรเลยที่มีได้ที่อยู่ภายใต้กฎปฏิจจสมุปบาท ดังนั้น จึงไม่มีอะไรเลยที่มีได้ “ว่าง” จากสวภาวะ

ทฤษฎีที่กล่าวข้างต้นนี้ของนาคารซุน อาจทำความเข้าใจได้ว่า เนื่องจากทุกสิ่งทุกอย่าง “ว่าง” จากสวภาวะ ซึ่งเป็นคุณสมบัติที่ทำให้สิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นจริงโดยปรมาตถ์ จึงไม่มีอะไรที่จะกล่าวได้ว่ามีอยู่โดยปรมาตถ์ ทุกสิ่งทุกอย่างจึงมีอยู่โดยสมมติเท่านั้น

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Koji Tanaka, “The Dismal Slough” in *The Cowherds, Moonpaths: Ethics and Emptiness*, p. 50- 51.

นักวิชาการในสมัยปัจจุบัน เช่น ทิลเลแมนส์ กล่าวว่า การที่ทุกสิ่งอย่างมีอยู่โดยสมมตินั้น ทำให้สมมติสัจจะเป็นเพียงความจริงที่ชาวโลกยอมรับ หรือ “โลกประสิทธิ” เท่านั้น ทิลเลแมนส์ เรียกสถานการณ์เช่นนั้นว่า “สภาพที่น่าเศร้า” ทั้งนี้เพราะ “โลกประสิทธิ” ลดทอนความจริงลงเป็นเพียงความสอดคล้อง (consistency) และทำให้บทบาทที่ควรจะเป็นของความจริงหมดไป นอกจากนี้ “โลกประสิทธิ” ยังทำให้บรรทัดฐานทางจริยธรรมหมดไปด้วย

จึงเห็นได้ว่าทฤษฎีสุนยตาซึ่งนาคารชุนได้นำมาใช้ในการปฏิเสธความมีสภาวะของ “ธรรม” นั้น ได้ก่อให้เกิด “สภาพที่น่าเศร้า” ตามมา จึงเป็นปัญหาว่าเราจะแก้ “สภาพที่น่าเศร้า” นี้ได้อย่างไร ในบทต่อไปผู้วิจัยจะกล่าวถึงความพยายามของนักวิชาการในการแก้ปัญหา โดยการพิสูจน์ว่าสมมติสัจจะเป็นความจริงอย่างหนึ่ง และการแก้ปัญหาโดยการอธิบายสมมติสัจจะเป็นแบบ deflationist theory และ fictionist strategy



บทที่ ๔

การแก้ปัญหาที่เกิดจากการปฏิเสธความจริงสองอย่างของนาคาร์ซุน

จากการที่นาคาร์ซุนกล่าวไว้ในคัมภีร์มูลมัจฉะมกการิกาว่า สิ่งที่เป็นปัจจุสมุพบันนธรรม เป็นศูนยตาและเป็นสมมติบัญญัตินั้น ทำให้นักคิดชาวมาธยมิกะรวมทั้งนักวิชาการทางพุทธศาสนาในปัจจุบันเกิดความเข้าใจเกี่ยวกับสมมติสัจจะในแนวทางที่แตกต่างกัน นักวิชาการฝ่ายหนึ่ง เช่น มูรติ มีความเห็นว่าสมมติสัจจะจะเป็นเท็จโดยสิ้นเชิงและเป็นความเห็นที่ผิด ๆ ของชาวโลกเท่านั้น ส่วนนักวิชาการอีกฝ่ายหนึ่ง เช่น การ์ฟิลด์ มีความเห็นว่า การที่ทุกสิ่งทุกอย่างเป็นปัจจุสมุพบันนธรรมและเป็นศูนยตานั้น ทุกสิ่งที่มีอยู่ไม่อาจมีอยู่โดยปรมาตม์ แต่มีอยู่โดยสมมติเท่านั้น แต่อย่างไรก็ตาม การกล่าวว่าทุกสิ่งทุกอย่างมีอยู่โดยสมมติได้ก่อให้เกิดปัญหาอีกอย่างหนึ่งตามมา คือ ทำให้สมมติสัจจะจะเป็นเพียงความจริงที่คนส่วนใหญ่ในสังคมเชื่อและยอมรับเท่านั้น ซึ่งทำให้สมมติสัจจะมีความสัมพันธ์แบบสุดขั้ว (extreme relativism) กับความเห็นของชาวโลก ซึ่งทำให้บทบาทที่ควรจะเป็นของความจริงหมดไป

ในบทนี้ผู้วิจัยจะศึกษาวิเคราะห์การแก้ปัญหาที่น่าเศร้าของการ์ฟิลด์ ซึ่งได้พยายามพิสูจน์ว่าสมมติสัจจะจะเป็นความจริงอย่างหนึ่ง และการแก้ปัญหาโดยการอธิบายสมมติสัจจะแบบ deflationist theory และ fictionist strategy และจะวิเคราะห์ว่าวิธีการอย่างใดจะทำให้สามารถเข้าใจได้ว่าสมมติสัจจะสามารถเป็นเครื่องมือนำไปสู่ความเข้าใจปรมาตมสัจจะในทางที่ถูกต้องได้

๔.๑ การแก้ปัญหาที่น่าเศร้าโดยการพิสูจน์ว่าสมมติสัจจะจะเป็นความจริงอย่างหนึ่ง

ในการแก้ปัญหาที่น่าเศร้า (dismal slough) นี้ การ์ฟิลด์เลือกใช้วิธีการที่จะทำให้ปัญหาหมดไป (dissolve the problem) โดยการพิสูจน์ว่าสมมติสัจจะจะเป็นความจริงอย่างหนึ่ง ซึ่งจะแก้ปัญหาที่น่าเศร้าไม่อาจเกิดขึ้น แม้ว่าสมมติสัจจะจะเป็นสัจจะอย่างเดียวยังมีอยู่

๔.๑.๑ แนวคิดของการ์ฟิลด์เกี่ยวกับสมมติสัจจะ

ในบทความเรื่อง “Taking Conventional Truth Seriously” การ์ฟิลด์ได้ตั้งข้อสังเกตว่าการที่จันทรกิริติกกล่าวว่าสมมติสัจจะจะเป็นความจริงที่เกิดจากการขาดความเข้าใจและความไม่รู้ นั้น อาจจะไม่ถูกต้องนัก เนื่องจากในคัมภีร์มัธยมาวตาร จันทรกิริติกกล่าวไว้ว่า มีความแตกต่างเป็น

อย่างมากระหว่าง “สมมติที่เป็นจริง” (conventional truth) และ “สมมติที่เป็นเท็จ” (conventional falsehood) หนึ่ง จันทรกิริติได้กล่าวว่า คำว่า “สมมติ” มีความหมายอื่น ๆ ที่นอกจากการปิดบังซ่อนเร้น เช่น มีความหมายว่า “การอิงอาศัยกันและกัน” นอกจากนี้ จันทรกิริติยังได้กล่าวว่าปรากฏการณ์แต่ละอย่างมีธรรมชาติสองอย่าง คือ ธรรมชาติที่เป็นสมมติ และธรรมชาติที่เป็นปรมาตม์ และจากการที่ธรรมชาติสองอย่างนั้นต่างก็เป็นธรรมชาติของปรากฏการณ์ต่าง ๆ ย่อมหมายความว่าธรรมชาติทั้งสองต่างก็เป็นสิ่งที่มีอยู่ (existent) ในความหมายอย่างใดอย่างหนึ่ง การที่จันทรกิริติกล่าวว่าธรรมชาติสองอย่างนี้เป็นธรรมชาติของสิ่งต่าง ๆ เป็นการชี้ให้เห็นว่าจันทรกิริติมิได้ลดทอน “สมมติ” (conventional) ลงเป็นมายา (illusory)¹⁵⁸

นอกจากนี้การพิลิตยังได้กล่าวว่า ในคัมภีร์มุลมัยมกการิกา นาคารชุนกล่าวว่า คำสอนของพระพุทธเจ้าตั้งอยู่บนความจริงสองอย่าง คือ สมมติสัจจะ (conventional truth) และปรมาตม์สัจจะ (ultimate truth)¹⁵⁹ และเนื่องจากความจริงสองอย่างนั้นมีเอกลักษณ์เดียวกัน (identical) เพราะต่างก็เป็นศูนย์ตาเช่นเดียวกัน¹⁶⁰ ดังนั้น ถ้าปรมาตม์สัจจะเป็นความจริงอย่างหนึ่งแล้ว สมมติสัจจะก็จะต้องเป็นความจริงในแง่ใดแง่หนึ่งด้วย

จากที่ได้กล่าวมานี้จะเห็นได้ว่า มีความไม่ลงรอยกันระหว่างข้ออ้างของชงคาปาและจันทรกิริติที่ว่า สมมติสัจจะไม่ใช่ความจริง (กล่าวคือ เป็นความจริงที่ปิดบัง หลอกลวง และเป็นความจริงสำหรับคนโง่เท่านั้น) กับคำสอนของนาคารชุนที่ว่าสมมติสัจจะมีเอกลักษณ์เดียวกันกับปรมาตม์สัจจะ และความเห็นของการพิลิตที่ว่าสมมติสัจจะเป็นธรรมชาติอย่างหนึ่งในธรรมชาติสองอย่างของสิ่งต่าง ๆ

การพิลิตกล่าวว่า การที่เราจะเข้าใจได้ว่าสมมติสัจจะมีสถานภาพเช่นใด เป็นจริงหรือไม่ และอาจมีบทบาทเช่นใดได้บ้างในทางญาณวิทยาและการปฏิบัติ (แม้ว่าสมมติสัจจะจะถูกมองว่าเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชชา ฯลฯ) เราจะต้องศึกษาดูว่าแนวคิดที่ดูเหมือนว่าจะขัดแย้งกันเหล่านี้ จะลงรอยกันได้หรือไม่ เพราะเหตุใดจึงไม่เป็นการขัดแย้งตัวเองที่จะกล่าวว่าความจริงทั้งสองอย่างนี้ ทั้งเหมือนกันและแตกต่างกัน

¹⁵⁸The Cowherds, Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy, p. 24.

¹⁵⁹MMK 24. 8.

¹⁶⁰MMK 24. 18-19

๔.๑.๒ เหตุผลที่ทำให้สามารถกล่าวได้ว่าสมมติสัจจะเป็นจริง

ในการตอบปัญหาข้างต้นนี้ ในขั้นแรก การ์ฟิลด์ได้ชี้ให้เห็นเหตุผลสองประการที่ทำให้สามารถกล่าวได้ว่าสมมติสัจจะเป็นจริง¹⁶¹ ดังต่อไปนี้

ประการแรก การ์ฟิลด์กล่าวว่าในแง่มุมมองหนึ่ง สมมติสัจจะเป็นความจริง (truth) เพียงอย่างเดียวที่มีอยู่ เนื่องจาก (๑) ความจริงสองอย่างมีเอกลักษณ์เดียวกันในบางแง่มุม (ต่างก็เป็นศูนย์ตา) ถ้าข้ออ้างนี้เป็นจริง แม้แต่ปรมาตถสัจจะก็เป็นเพียงสมมติ (๒) ปรมาตถสัจจะเป็นศูนย์ตา ดำรงอยู่โดยปราศจากแก่นสาร¹⁶² ด้วยเหตุนี้ปรมาตถสัจจะจึงเป็นเพียงสมมติ

ประการที่สอง ทั้งจันทรกีรติและชงคาปาเน้นย้ำว่า สมมติสัจจะเป็นความจริงในขอบเขตของการรับรู้ที่น่าเชื่อถือแบบสมมติ (the domain of conventional authoritative cognition) กล่าวคือ เรารับรู้สมมติสัจจะได้โดยทางอายตนะ และผลการรับรู้สามารถตรวจสอบถูกผิดได้ด้วยอายตนะ¹⁶³ ดังนั้น เราจะสามารถเข้าใจสมมติสัจจะได้อย่างถูกต้อง ในกรณีต่อไปนี้เป็น (๑) ในส่วนของปุถุชน เมื่อมีเชือกอยู่บนพื้น ปุถุชนอาจจะรับรู้ได้อย่างถูกต้องว่ามีเชือกอยู่บนพื้น หรืออาจจะรับรู้ผิดว่าเชือกเป็นงู จึงเห็นได้ว่าปุถุชนอาจจะรับรู้สิ่งสมมติในทางที่ถูกต้องได้ (๒) ในส่วนของพระอริยะ พระอริยะจะสามารถรับรู้ธรรมชาติของสิ่งที่เป็นจริงโดยสมมติในแบบที่ปุถุชนไม่สามารถรับรู้ได้ ดังนั้น สิ่งที่สามารถหลอกหลวงปุถุชนจะไม่สามารถหลอกหลวงพระอริยะได้ แม้ว่าสิ่งนั้นจะเป็นเพียงสิ่งสมมติก็ตาม จึงเห็นได้ว่าแม้ว่าพระอริยะจะได้บรรลุธรรมแล้วก็ยังสามารถรับรู้สิ่งสมมติได้อย่างถูกต้องเช่นเดียวกัน

การ์ฟิลด์ได้ชี้ให้เห็นว่า สำหรับจันทรกีรติและชงคาปา ความน่าเชื่อถือของที่มาของความรู้ (epistemic authority) เป็นเครื่องค้ำประกันความจริงที่เกิดจากการตกลงร่วมกัน (truth in

¹⁶¹The Cowherds, Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy, pp. 25-26.

¹⁶² การมีแก่นสารเป็นเงื่อนไขจำเป็นของสิ่งที่เป็นจริงโดยปรมาตถ์

¹⁶³จันทรกีรติและชงคาปาเน้นความสำคัญของเครื่องมือในการรับรู้ (epistemic instruments) ที่น่าเชื่อถือ เพราะถ้าไม่มีเครื่องมือในการรับรู้ที่น่าเชื่อถือแล้ว จะไม่สามารถแยกแยะ conventional truth ออกจาก conventional falsehood ได้เลย

จันทรกีรติยอมรับเครื่องมือในการรับรู้ของสำนักนยาเยะ 4 อย่าง คือ การรับรู้ (perception) การอนุมาน (inference) การอุปมา (analogy) และความน่าเชื่อถือของคัมภีร์ (scriptural authority) โดยมีข้อแม้ว่าเครื่องมือในการรับรู้เหล่านี้ให้ความจริงในระดับสมมติ (convention) เท่านั้น (The Cowherds, Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy, p. 29.)

convention) และสิ่งที่เป็นจริงโดยสมมติ (reality of the conventional) และการที่จะเข้าใจได้ว่า เพราะเหตุใดสมมติสักจะจึงเป็นความจริงอย่างหนึ่งได้ เราจะต้องสามารถเข้าใจได้ว่า “สมมติ” อาจแบ่งออกได้เป็น “สมมติที่เป็นจริง” และ “สมมติที่เป็นเท็จ” การ์ฟิลด์กล่าวว่า ความสามารถในการแยกแยะความแตกต่างระหว่าง “สมมติ” ทั้ง ๒ ประเภทนี้ได้อย่างถูกต้องจะทำให้สามารถเข้าใจได้ว่าเพราะเหตุใดสมมติสักจะจึงเป็นความจริงอย่างหนึ่งได้ การ์ฟิลด์กล่าวว่าถ้าไม่สามารถเข้าใจได้ว่าสมมติสักจะเป็นความจริงอย่างหนึ่งได้แล้ว ไม่เพียงแต่จะเป็นการลดความสำคัญของสมมติสักจะลงเท่านั้น แต่จะเป็นการลดความสำคัญของความจริงโดยรวมด้วย ซึ่งถ้าหากเป็นเช่นนั้นการหลุดพ้นจากทุกข์ก็จะเกิดขึ้นไม่ได้¹⁶⁴

๔.๑.๓ เครื่องมือทางญาณวิทยาที่ชาวมาธยมิกะยอมรับว่าน่าเชื่อถือ

เนื่องจากชาวมาธยมิกะถือว่าเครื่องมือทางญาณวิทยา (epistemic instruments) ที่น่าเชื่อถือเป็นเครื่องค้ำประกันความจริง และเป็นเครื่องมือที่จะนำไปสู่การเข้าใจความจริงได้ ในหัวข้อนี้จะกล่าวถึงเครื่องมือญาณวิทยาที่ชาวมาธยมิกะยอมรับว่าน่าเชื่อถือ เพื่อเป็นพื้นฐานในการอภิปรายในหัวข้อต่อไป

เครื่องมือทางญาณวิทยาที่สำนักชาวมาธยมิกะยอมรับว่าน่าเชื่อถือ มี ๔ อย่างดังต่อไปนี้¹⁶⁵

๑) ประจักษ์ประมาณ (perception) คือ ความรู้ที่เกิดจากอายตนะภายในหรือประสาทสัมผัส คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย และใจ อย่างใดอย่างหนึ่ง กระทบกับอายตนะภายนอก คือ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ และธรรมารมณ์ อย่างใดอย่างหนึ่ง แล้วเกิดความรู้ขึ้น ความรู้ที่เกิดจากกายสัมผัสตลอดจนความรู้ที่เกิดจากความนึกคิดจัดเป็นประจักษ์ประมาณทั้งสิ้น

๒) อนุมานประมาณ (inference) คือ ความรู้ที่เกิดจากเหตุผล โดยการใช้ความรู้ที่มีอยู่แล้วเป็นฐานสำหรับการสืบสาวไปหาอีกสิ่งหนึ่งซึ่งยังไม่รู้ เช่น เห็นควันที่ภูเขาก็ก็นุมานได้ว่าจะต้องมีไฟที่ภูเขานั้น

¹⁶⁴The Cowherds, Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy, p. 38. (To fail to take conventional truth seriously as truth is therefore not only to depreciate the conventional in favor of the ultimate but also to depreciate truth per se. That way lies suffering.)

¹⁶⁵S and Datta Chatterjee, D., An Introduction to Indian Philosophy, 7th ed. (Calcutta: University of Calcutta, 1968), pp. 171-200.

๓) ศัพท์ประมาณ (testimony) คือ ความรู้ที่ได้จากตำราหรือคัมภีร์และคำบอกเล่า ตำราหรือคัมภีร์ในความหมายของสำนักนैयाสนั้นคือ คัมภีร์พระเวท ซึ่งเชื่อกันว่าเป็นคัมภีร์ที่สมบูรณ์ที่สุด ส่วนคำบอกเล่าหมายถึง คำบอกเล่าของผู้ที่น่าเชื่อถือ เช่น พระอรียะ และผู้เชี่ยวชาญในวิทยาการสาขาต่าง ๆ

๔) อุปมาประมาณ (comparison) คือ ความรู้ที่เกิดจากการเปรียบเทียบความคล้ายกันของสิ่งสองสิ่ง คือ เปรียบเทียบสิ่งหนึ่งที่ได้เคยเห็น (หรือเคยสัมผัสแล้ว) กับอีกสิ่งหนึ่งที่ยังไม่เคยเห็น (หรือไม่เคยสัมผัส) เช่น เปรียบเทียบให้ผู้ที่ไม่รู้ว่าจะนี่เป็นสัตว์ประเภทใด โดยการบรรยายให้เขาเห็นว่านี่เป็นสัตว์ที่มีรูปร่างหน้าตาคล้ายลิงมาก แต่ขณะนี้ไม่มีหาง

ในบทความเรื่อง “Taking Conventional Truth Seriously” การ์ฟิลด์ได้ตั้งข้อสังเกตว่า แม้ว่าในคัมภีร์มูลมถยมกการิกา นาการชุนได้ใช้การอ้างเหตุผลซึ่งเป็นเครื่องมือทางญาณวิทยาอย่างหนึ่งในการโต้แย้งกับฝ่ายปรปักษ์และนำเสนอ “ทัศนะ” ของตน แต่มักจะมีผู้อ้างว่า นาการชุนไม่ยอมรับเครื่องมือทางญาณวิทยาอย่างใดเลย เพราะในคัมภีร์วิครหยาวรตนิ (Vigrahavyāvartane) นาการชุนได้ปฏิเสธความน่าเชื่อถือของเครื่องมือทางญาณวิทยาของสำนักนैया (Nyāya) ทั้งนี้เพราะนาการชุนมีความเห็นว่า เครื่องมือทางญาณวิทยาเป็นรากฐาน (foundation) ของความรู้ ซึ่งเป็นการบ่งชี้ว่าเครื่องมือทางญาณวิทยาเป็นมูลฐานหรือเป็นแก่นของความรู้แขนงต่าง ๆ ดังนั้น เครื่องมือทางญาณวิทยาจึงไม่ใช่ของ “ว่าง” แต่จะต้องมีสภาวะ ถ้านาคารชุนยอมรับเครื่องมือเหล่านั้น ก็จะทำให้ข้อโต้แย้งเรื่องศูนยตาของนาการชุนลดความน่าเชื่อถือลง

ฝ่ายปรปักษ์อ้างว่าข้อโต้แย้งเรื่องศูนยตาของนาการชุนไม่น่าเชื่อถือ เพราะนาการชุนจะต้องมีสมมติฐานล่วงหน้าว่า เครื่องมือทางญาณวิทยาไม่ใช่ของ “ว่าง” (จากสภาวะ) การที่นาการชุนนำเอาเครื่องมือที่ไม่ใช่ของ “ว่าง” มาใช้ในการแสดงว่าทุกสิ่งทุกอย่าง “ว่าง” จากสภาวะหรือเป็นศูนยตาจึงเป็นการขัดแย้งตัวเอง ฝ่ายปรปักษ์กล่าวว่า ในการพิสูจน์ว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นศูนยตา เครื่องมือที่นำมาใช้จะต้องเป็นของ “ว่าง” ด้วย และในทางกลับกัน ถ้าเครื่องมือเป็นของ “ว่าง” มันก็จะไม่สามารถทำหน้าที่เป็นรากฐานของความรู้ได้ เมื่อไม่มีรากฐานของความรู้ ทฤษฎีศูนยตาของนาการชุนก็เชื่อถือไม่ได้¹⁶⁶

เป็นที่น่าสังเกตว่า ในการโต้ตอบข้อกล่าวหาของฝ่ายปรปักษ์ นาการชุนมิได้ปฏิเสธประโยชน์ของเครื่องมือทางญาณวิทยา แต่ได้อธิบายว่าเนื่องจากเครื่องมือทางญาณวิทยา (epistemic instrument) และสิ่งที่ถูกรู้ (object of knowledge) ต่างก็ต้องอิงอาศัยกัน ด้วยเหตุนี้

¹⁶⁶Ibid., p. 27

เครื่องมือทางญาณวิทยาและสิ่งที่ถูกรู้จึงไม่สามารถเป็นรากฐาน (หรือมีสภาวะ) ได้ นาคารชุนกล่าวว่า เราเชื่อถือเครื่องมือทางญาณวิทยาเพราะมันนำมาซึ่งสิ่งที่ถูกรู้ และเรามีความมั่นใจในการตัดสิน (judgment) ของเราเกี่ยวกับสิ่งที่ถูกรู้ ก็เพราะมันได้มาจากเครื่องมือทางญาณวิทยา¹⁶⁷ ในทำนองเดียวกับที่เราเชื่อได้ว่าสายตาของเราดี เพราะมันทำให้เรามองเห็นสิ่งต่าง ๆ และเราเชื่อว่าสิ่งต่าง ๆ มีอยู่ตรงหน้า ก็เพราะสายตาของเราดี

จึงเห็นได้ว่าตามทัศนะของนาคารชุน เครื่องมือทางญาณวิทยาที่น่าเชื่อถือสามารถเป็นแหล่งที่มาของความรู้ได้ โดยที่เครื่องมือทางญาณวิทยาเหล่านั้นเป็นของ “ว่าง” (ปราศจากสภาวะ)

จันทรกีรติแห่งสำนักปราสังคิกะมัธยมกะ ยอมรับเครื่องมือทางญาณวิทยาของสำนักนยาเยทั้ง ๔ อย่าง คือ ประจักษ์ประมาณ อนุमानประมาณ ศัพท์ประมาณ และอุปมานประมาณ อย่างไรก็ตาม จันทรกีรติกล่าวว่าเครื่องมือทางญาณวิทยาเหล่านี้นำไปสู่ความจริงในระดับสมมติเท่านั้น¹⁶⁸ ดังนั้นสำหรับจันทรกีรติ เครื่องมือทางญาณวิทยา ๔ อย่างนี้ จึงเป็นแหล่งที่มาของความรู้ในระดับสมมติ ซึ่งเป็นประโยชน์ในชีวิตประจำวันเท่านั้น

ชาวมาธยมิกะในสำนักปราสังคิกะมัธยมกะมักจะมีความเห็นในแนวเดียวกับจันทรกีรติในเรื่องที่กล่าวข้างต้นนี้ ทั้งนี้อาจเป็นเพราะชาวมาธยมิกะในสำนักนี้มีความเห็นว่า ปรมาตตัสัจจะ เป็นสิ่งสัมบูรณ์อยู่นอกเหนือ ภาษา ความคิด และเหตุผล ด้วยเหตุนี้จึงไม่มีเครื่องมือทางญาณวิทยาอย่างใดที่จะสามารถนำไปสู่ความเข้าใจปรมาตตัสัจจะได้ นักคิดที่มีความเห็นตามแนวนี้ ได้แก่ จันทรกีรติ โกรัมปา และนักวิชาการในสมัยปัจจุบัน เช่น มูรติ

ส่วนชาวมาธยมิกะในสำนักสวาตันตริกะมัธยมกะมีความเห็นที่แตกต่างว่า ไม่มีความจริงปรมาตตัสัจจะอยู่นอกเหนือภาษา ความคิด และเหตุผล ด้วยเหตุนี้เครื่องมือทางญาณวิทยาจึงอาจนำไปสู่ความเข้าใจความจริงทั้งในระดับสมมติและปรมาตตัสัจจะ แต่อย่างไรก็ตาม ชาวมาธยมิกะในสำนักสวาตันตริกะมัธยมกะยอมรับเครื่องมือทางญาณวิทยาเพียง ๒ อย่างเท่านั้น คือ ประจักษ์ประมาณ และอนุमानประมาณ การไม่ยอมรับว่าศัพท์ประมาณเป็นเครื่องมือที่น่าเชื่อถือ แม้ ว่าศัพท์ประมาณจะเป็นคำบอกเล่าจากผู้ที่น่าเชื่อถืออนัน อาจเป็นเพราะคำพูดเหล่านั้นโดยตัวของมันเองไม่เพียงพอที่จะให้ความรู้ในสิ่งใด ๆ ความรู้จะเกิดขึ้นได้เมื่อมีความเข้าใจในคำบอกเล่าเหล่านั้นเท่านั้น และการไม่ยอมรับว่าอุปมานประมาณเป็นเครื่องมือที่น่าเชื่อถือ ก็เพราะอุปมาน

¹⁶⁷Ibid., p. 28.

¹⁶⁸ The Cowherds, Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy, p. 29.

ประมาณเป็นเพียงการใช้คำพูดเปรียบเทียบสิ่งที่ยังไม่เคยรู้ (ทางประสาทสัมผัส) กับสิ่งที่ได้เคยรู้แล้วเท่านั้น จึงอาจจะไม่ได้ให้ความรู้ใหม่ที่เกินไปกว่าสิ่งที่ได้เคยรู้แล้ว

สรุปได้ว่า ชาวมาธยมิกะมีความเห็นเกี่ยวกับเรื่องเครื่องมือทางญาณวิทยาที่น่าเชื่อถือในแนวทางที่แตกต่างกัน ซึ่งจะทำให้ความเข้าใจเกี่ยวกับบทบาทของเครื่องมือทางญาณวิทยาในฐานะที่เป็นเครื่องมือนำไปสู่การเข้าใจปรมาตตสัจจะแตกต่างกันไปด้วย

๔.๑.๔ การพิสูจน์ว่าสมมติสัจจะเป็นจริง

ในการชี้ให้เห็นว่าสมมติสัจจะเป็นความจริงอย่างหนึ่ง การฟิลด์ได้ยกเอาอุปมาเรื่องพยับแดด (mirage) ซึ่งจันทรกีร์ติได้เคยใช้ในการแสดงว่าสมมติสัจจะไม่เป็นจริงขึ้นมาอธิบายใหม่ จันทรกีร์ติได้กล่าวว่า พยับแดดเป็นภาพปรากฏที่เท็จ เนื่องจากพยับแดดปรากฏให้เห็นเสมือนว่ามีน้ำ แต่แท้จริงแล้วพยับแดดไม่มีน้ำ

การฟิลด์กล่าวว่าอุปมาเรื่องนี้จะต้องทำความเข้าใจให้ดี เพื่อหลีกเลี่ยงอุกเฉททิฎฐิแบบสุดขั้ว พยับแดดที่ปรากฏให้เห็นว่าเป็นน้ำนั้นแท้จริงแล้วเป็นพยับแดด ซึ่งเป็นปรากฏการณ์ที่มีอยู่จริงในโลก นักเดินทางผู้ไม่มีประสบการณ์มักจะเข้าใจผิดคิดว่ามันเป็นน้ำ สำหรับนักเดินทางผู้นั้นพยับแดดเป็นของหลอกหลวง เป็นภาพปรากฏที่เป็นเท็จของน้ำ แต่นักเดินทางผู้มึ่ประสบการณ์จะมองเห็นพยับแดดตามที่เป็นจริง คือมองเห็นพยับแดดเป็นพยับแดด ไม่มีน้ำ ในทำนองเดียวกัน ปรากฏการณ์ที่เป็นสมมติจะปรากฏแก่ปุถุชนเสมือนว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่โดยมีแก่นสาร แต่สำหรับพระอรหิยะแล้วปรากฏการณ์เดียวกันนั้นปราศจากแก่นสาร จึงมีอยู่โดยสมมติเท่านั้น สรุปได้ว่าสำหรับปุถุชนพยับแดดเป็นภาพปรากฏที่เป็นเท็จ แต่สำหรับพระอรหิยะพยับแดดเป็นปรากฏการณ์ที่มีอยู่จริงโดยสมมติ (actual conventional existents)

เพื่อความเข้าใจที่ดีเกี่ยวกับเรื่องนี้ การฟิลด์ได้ยกตัวอย่างนักเดินทาง ๓ คน ผู้กำลังเดินทางไปบนถนนกลางทะเลทราย อลิส (Alice) เป็นนักเดินทางผู้มึ่ประสบการณ์ บิลล์ (Bill) เป็นนักเดินทางมือใหม่ ส่วนชาลี (Charlie) สวมแว่นกันแดดตัดแสง

บิลล์ไปที่พยับแดดและบอกให้เพื่อนระวังแองน้ำข้างหน้า อลิสเห็นพยับแดดและรู้ว่าเป็นพยับแดด จึงบอกว่าทางข้างหน้าไม่มีน้ำและไม่เป็นอันตราย ส่วนชาลีไม่เห็นอะไรเลย และสงสัยว่าเพื่อนอีกสองคนกำลังพูดอะไรกันอยู่

การฟิลด์กล่าวว่า ถ้าพยับแดดไม่มีอยู่จริง ชาลีจะเป็นผู้ที่น่าเชื่อถือที่สุด แต่การกล่าวเช่นนั้นไม่ถูกต้องเพราะพยับแดดมีอยู่จริงบนถนน และถ้าพยับแดดมีอยู่จริง ชาลีจะกลับเป็นผู้ที่ไม่รู้อะไรเกี่ยวกับโลกภายนอกเลย เขาจะพลาดโอกาสที่จะรู้สิ่งที่อลิสรู้ ส่วนบิลล์ผู้ถูกหลอกว่ามีน้ำอยู่

บนถนนก็ไม่รู้เห็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นตามที่เป็นจริงเช่นเดียวกัน อลิสเป็นผู้เดียวที่รู้ว่าพยัคฆ์แดงมีอยู่จริง ๆ แต่พยัคฆ์แดงปรากฏแก่บิลล์ (นักเดินทางมือใหม่) ว่าเป็นน้ำ

การ์ฟิลด์ได้ชี้ให้เห็นว่า พยัคฆ์แดงเป็นปรากฏการณ์ที่มีอยู่จริง แม้ว่าจะหลอกลวง นักเดินทางผู้มีประสบการณ์ (พระอรียะ) จะมองเห็นพยัคฆ์แดงตามความเป็นจริง คือ มองเห็นพยัคฆ์แดงเป็นพยัคฆ์แดง ไม่ใช่เห็นพยัคฆ์แดงเป็นน้ำอย่างที่นักเดินทางมือใหม่เห็น

๔.๑.๕ ความเห็นของนักคิดในสำนักมัธยมกะและการ์ฟิลด์เกี่ยวกับสมมติสัจจะ

๔.๑.๕.๑ สมมติสัจจะเป็นความจริงที่เกิดจากอวิชา

ในคัมภีร์มัธยมกวตาราภาษยะ จันทรกีรติกล่าววว่า ความจริงที่คลุมเครือและหลอกลวง (obscurational truth) เป็นความจริงที่เกิดจากอวิชา ความจริงประเภทนี้จะปรากฏแก่ผู้ที่ยังเป็นปุถุชนเสมือนว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่อย่างแท้จริงและมีอยู่โดยมีแก่นสาร มากกว่าจะเป็นเพียงสิ่งสมมติที่ปราศจากแก่นสาร แต่สำหรับผู้ที่ได้ขจัดอวิชาได้หมดสิ้นแล้ว จะมองเห็นปรากฏการณ์เหล่านั้นตามความเป็นจริง คือ มองเห็นเป็นเหมือนพยัคฆ์แดง ซึ่งมีอยู่จริงแต่หลอกลวง¹⁶⁹ เป็นที่น่าสังเกตว่า มูรติเป็นนักวิชาการในสมัยปัจจุบันคนหนึ่งที่มีความเห็นในทำนองเดียวกับจันทรกีรติเกี่ยวกับเรื่องนี้ (ดูบทที่ ๒)

อย่างไรก็ตาม ชงคาปามีความเห็นที่แตกต่างว่า อวิชามีได้เป็นตัวการที่จำเป็นที่ทำให้เกิดสมมติสัจจะ แต่อวิชาเป็นตัวการที่ทำให้เกิดการเข้าใจผิดว่าสมมติสัจจะมีแก่นสารสาระ (มีสวภาวะ) ซึ่งเป็นการปิดบังสภาวะที่เป็นจริงของปรากฏการณ์ ในการกล่าวเช่นนี้ชงคาปาได้ให้เหตุผลว่า เพราะเมื่อบุคคลขจัดอวิชาลงได้แล้ว ความเห็นผิดจากที่เป็นจริงจะหมดไป บุคคลนั้นจะสามารถมองเห็นปรากฏการณ์ได้ถูกต้องตามที่เป็นจริง คือมองเห็นพยัคฆ์แดงเป็นพยัคฆ์แดง และเป็นที่น่าสังเกตว่าหลังจากที่ได้ขจัดอวิชาออกไปได้แล้ว สมมติสัจจะ (พยัคฆ์แดง) มิได้หายไป แต่ยังคงอยู่ จึงเห็นได้ว่าอวิชามีได้เป็นตัวการที่ทำให้เกิดสมมติสัจจะ แต่เป็นตัวการที่ทำให้เกิดการเข้าใจผิดว่าสิ่งที่เป็นสมมติมีแก่นสารสาระเท่านั้น การ์ฟิลด์มีความเห็นเช่นเดียวกับชงคาปาในประเด็นที่กล่าวข้างต้นนี้

¹⁶⁹The Cowherds, Moonshadows : Conventional Truth in Buddhist Philosophy, p. 31.

๔.๑.๕.๒ ความแตกต่างระหว่างความจริงสองอย่าง เป็นความแตกต่างระหว่างธรรมชาติของสองอย่าง

ตามทัศนะของการพิไลต์ความแตกต่างระหว่างสมมติสัจจะและปรมาตสัจจะมิได้เป็นความแตกต่างระหว่างมุมมองสองอย่างของสิ่ง ๆ เดียวกัน แต่เป็นความแตกต่างระหว่างธรรมชาติสองอย่างของสิ่ง ๆ เดียวกัน เพราะเมื่อเราแยกแยะสมมติสัจจะออกจากปรมาตสัจจะ เรากำลังแยกแยะความแตกต่างระหว่างธรรมชาติสองอย่างของสิ่งที่ถูกรู้ มิได้กำลังแยกแยะความแตกต่างระหว่างการใช้เครื่องมือที่ถูกรู้ในสองแนวทาง แม้ว่าเราจะเข้าใจธรรมชาติสองอย่างของสิ่งนั้นโดยใช้เครื่องมือในการรับรู้คนละอย่างก็ตาม

การพิไลต์กล่าวว่า การแยกแยะความแตกต่างระหว่างธรรมชาติสองอย่าง หรือความจริงสองอย่างของปรากฏการณ์ จะกระทำได้โดยการใช้เครื่องมือของญาณวิทยา (epistemic instrument) ที่เหมาะสมกับความจริงแต่ละอย่าง และเครื่องมือทางญาณวิทยานั้นจะต้องน่าเชื่อถือด้วย¹⁷⁰ ตัวอย่างเช่น พยับแดดมีธรรมชาติสองอย่าง คือ ธรรมชาติที่เป็นศูนย์กลาง และธรรมชาติที่เป็นสิ่งหลอกลวง บุคคลรับรู้ธรรมชาติที่เป็นศูนย์กลางของพยับแดดโดยใช้เครื่องมือที่น่าเชื่อสำหรับการรับรู้ปรมาตสัจจะ (ซึ่งได้แก่ ปัญญาญาณ) และรับรู้ธรรมชาติที่หลอกลวงของพยับแดด โดยใช้เครื่องมือที่น่าเชื่อถือสำหรับการรับรู้สมมติสัจจะ (ซึ่งได้แก่ อายตนะภายในที่ไม่บกพร่อง) จึงเห็นได้ว่าตามทัศนะของการพิไลต์ บุคคลรับรู้ธรรมชาติสองอย่างของสิ่งใดสิ่งหนึ่ง โดยไม่เกี่ยวข้องกับมุมมองที่บุคคลมีต่อสิ่งนั้น

๔.๑.๕.๓ ความสำคัญของเครื่องมือทางญาณวิทยาที่น่าเชื่อถือ

จากที่กล่าวมานี้จะเห็นได้ว่า สำหรับชาวมาธยมกะเครื่องมือญาณวิทยามีความสำคัญอย่างยิ่งยวดในการตัดสินความมีอยู่จริงของสมมติสัจจะ ความสำคัญของเครื่องมือทางญาณวิทยานี้อาจสรุปได้ ๒ ประการ¹⁷¹ ดังต่อไปนี้

๑) สมมติสัจจะได้รับการยอมรับว่าเป็นจริง โดยผ่านเกณฑ์การตัดสินของเครื่องมือทางญาณวิทยาสำหรับการรับรู้สิ่งสมมติ (ซึ่งได้แก่ อายตนะภายในที่ไม่บกพร่อง) ถ้าไม่มีเครื่องมือทางญาณวิทยาที่น่าเชื่อถือแล้ว เราจะไม่มีทางแยกแยะความจริงในระดับสมมติ (conventional truth) ออกจากความเท็จในระดับสมมติ (conventional falsehood) ได้เลย

อนึ่ง ถ้าไม่มีเครื่องมือทางญาณวิทยาสำหรับการรับรู้สิ่งสมมติแล้ว เราอาจจะถือว่าเครื่องมือทางญาณวิทยาสำหรับปรมาตสัจเป็นเครื่องมืออย่างเดียวกันที่น่าเชื่อถือ และเนื่องจากทุกสิ่ง

¹⁷⁰Ibid., p. 33.

¹⁷¹Ibid., p. 35.

ทุกอย่างเป็นเท็จโดยปรมาตมการขึ้นอยู่กับเครื่องมือทางญาณวิทยาสำหรับการรับรู้ปรมาตมเพียงอย่างเดียว อาจทำให้เราตัดสินใจว่าทุกสิ่งเป็นเท็จ และเราก็จะไม่มีความจริงอย่างใดเลย หรือเราอาจจะถือว่าทุกสิ่งทุกอย่างเป็นสมมติ ซึ่งจะก่อให้เกิดความยุ่งเหยิงและสภาพที่น่าเศร้า (dismal slough) ตามมา ดังที่กล่าวไว้ในบทที่ ๓ ด้วยเหตุนี้เครื่องมือทางญาณวิทยาสำหรับการรับรู้สิ่งสมมติจึงเป็นประโยชน์ ในข้อที่ว่าจะช่วยให้สามารถแยกแยะความจริงในระดับสมมติออกจากความจริงในระดับสมมติ ซึ่งจะทำให้เราสามารถกล่าวได้ว่าสมมติสักจะเป็นความจริงอย่างหนึ่ง

๒) ความเป็นจริงของสมมติสักจะเป็น (ในความหมายตรงข้ามกับสภาพที่เป็นสิ่งปรุงแต่งทางมโนทัศน์) อาจเป็นผลสืบเนื่องจากการที่ปรากฏการณ์ที่เป็นสมมติได้รับการรับรองจากพระอริยะว่ามียุ่จริง แม้ว่าจะหลอกลวง เนื่องจากเครื่องมือทางญาณวิทยาของพระอริยะได้รับการยอมรับโดยชาวมาธยมกะว่าเป็นเครื่องมือที่น่าเชื่อถือ และสามารถใช้เป็นมาตรฐานในการแยกแยะความจริง (truth) ออกจากความเท็จ (false) ดังนั้น ชาวมาธยมกะจึงถือว่าปรากฏการณ์สมมติที่ได้รับการรับรองจากพระอริยะ เป็นความมียู่โดยสมมติ (conventional existence) เลยทีเดียว

การพิลด์มีความเห็นเช่นเดียวกับจันทรกิริติและชงคาปาว่า ความจริงจะต้องได้มาจากเครื่องมือทางญาณวิทยาที่น่าเชื่อถือเสมอ และเนื่องจากเครื่องมือทางญาณวิทยาสำหรับการรับรู้เป็นเครื่องมือที่น่าเชื่อถือเพื่อการรู้แจ้งปรมาตมสักจะเป็น ดังนั้น จึงเป็นเครื่องมือที่จำเป็นต่อการตรัสรู้และการดำรงอยู่ของผู้ที่ได้ตรัสรู้แล้ว

ส่วนเครื่องมือทางญาณวิทยาสำหรับการรับรู้สิ่งสมมติ เป็นเครื่องมือที่น่าเชื่อถือสำหรับการตัดสินใจสมมติ ดังที่ได้กล่าวแล้วว่า ความน่าเชื่อถือของเครื่องมือทางญาณวิทยาประเภทนี้ ขึ้นอยู่กับสิ่งที่ถูกรู้ (epistemic objects) และในทางกลับกัน ความเป็นจริงของสิ่งที่ถูกรู้ก็ขึ้นอยู่กับความน่าเชื่อถือของเครื่องมือทางญาณวิทยา

เป็นที่น่าสังเกตว่า นักคิดในสำนักมัธยมกะยอมรับความน่าเชื่อถือของเครื่องมือทางญาณวิทยาในระดับที่แตกต่างกัน จันทรกิริติแห่งสำนักประสังคิกะมัธยมกะยอมรับความน่าเชื่อถือของเครื่องมือทางญาณวิทยาในระดับสมมติเท่านั้น ส่วนนักคิดในสำนักสวาตันตริกะมัธยมกะ ยอมรับว่าเครื่องมือทางญาณวิทยาที่น่าเชื่อถืออาจนำไปสู่ความจริงในระดับปรมาตม¹⁷²

¹⁷² The Cowherds, Moonshadows : Conventional Truth in Buddhist Philosophy, p. 29; P.D. Santina, Madhyamaka Schools in India (Delhi: Motilal Banarsidass, 1986)., p.75.

๔.๑.๕.๔ การเข้าใจปรากฏการณ์ที่เป็นสมมติอย่างถูกต้อง

จากการให้เหตุผลของการฟิลด์ในหัวข้อที่แล้วจะเห็นได้ว่า พยับแดดซึ่งเป็นปรากฏการณ์สมมติเป็นสิ่งที่มียุ่จริงในโลก ดังนั้น การมองเห็นพยับแดดเป็นพยับแดด จึงเป็นการมองเห็นสิ่งที่เป็นจริงในระดับสมมติ (conventional truth) ได้อย่างถูกต้อง ส่วนการเห็นพยับแดดเป็นน้ำเป็นการเห็นสิ่งที่เป็นเท็จในระดับสมมติ (conventional falsehood) ผู้ที่มีเครื่องมือทางญาณวิทยาที่น่าเชื่อถือในระดับสมมติจะปฏิเสธคำกล่าวของบิลล์ที่ว่า “มีน้ำบนถนน” แต่จะรับรองคำกล่าวของอลิสที่ว่า “มีพยับแดดที่ปรากฏให้เห็นว่าเป็นน้ำ”

จึงเห็นได้ว่า นักเดินทางมือใหม่ (เช่น บิลล์) มองเห็นพยับแดดแล้วปรุงแต่งต่อไปว่าสิ่งที่เขามองเห็นข้างหน้านั้นคือ “น้ำ” ส่วนนักเดินทางผู้มีประสบการณ์ (เช่น อลิส) มองเห็นพยับแดดแล้วมิได้ปรุงแต่งต่อไป เขาจึงเข้าใจได้ว่าสิ่งที่มองเห็นข้างหน้านั้นเป็นพยับแดด ซึ่งเป็นสิ่งที่มียุ่จริงในปรากฏการณ์ แต่หลอกหลวงเพราะปรากฏให้เห็นว่าเป็นน้ำ

ตามทัศนะของการฟิลด์การเข้าใจพยับแดดมี 2 ระดับ คือ การเข้าใจแบบนักเดินทางมือใหม่ ซึ่งเปรียบได้กับปุถุชนคนส่วนใหญ่ และการเข้าใจแบบนักเดินทางผู้มีประสบการณ์ ซึ่งเปรียบได้กับพระอริยะผู้ละอวิชาได้แล้ว ในการเห็นพยับแดดปุถุชนจะปรุงแต่งต่อไป(ตามแนวโน้มแห่งอารมณ์ (emotion) ของตน) ปุถุชนจึงมักจะมองเห็นพยับแดดผิดจากความเป็นจริง ส่วนพระอริยะจะมองเห็นพยับแดดตามที่มันเป็นโดยไม่ปรุงแต่งต่อไปอีก การฟิลด์กล่าวว่า แม้ว่าพระอริยะจะละอวิชาได้แล้ว พระอริยะยังคงมองเห็นเป็นพยับแดดเช่นเดียวกับปุถุชน จึงเป็นการแสดงว่าอวิชามิได้เป็นสาเหตุของพยับแดด แต่การมองเห็นพยับแดดของพระอริยะแตกต่างจากปุถุชนในข้อที่ว่า พระอริยะมองเห็นพยับแดดตามความเป็นจริง คือ มองเห็นว่า “มีพยับแดดที่ปรากฏให้เห็นว่าเป็นน้ำ” โดยไม่ถูกหลอกหลวงว่าสิ่งที่เห็นอยู่ข้างหน้านั้นเป็นน้ำ

จากที่กล่าวแล้วนี้จะเห็นได้ว่าความพยายามในการแก้ปัญหาที่น่าเศร้า (dismal slough) ของการฟิลด์เน้นการพิสูจน์ว่าปรากฏการณ์ที่เป็นสมมติ (หรือสมมติสัจจะ) เป็นสิ่งที่มียุ่จริงในทางอภิปรัชญา การฟิลด์ได้พยายามพิสูจน์ว่าสมมติสัจจะเป็นจริงเนื่องจากมีความเห็นว่า ถ้าเราสามารถพิสูจน์ได้ว่าสมมติสัจจะเป็นจริงแล้ว ปัญหาที่น่าเศราก็ไม่อาจเกิดขึ้น แม้ว่าสมมติสัจจะเป็นสัจจะอย่างเดียวยุ่

แต่อย่างไรก็ตาม ในการพิสูจน์ว่าสมมติสัจจะเป็นจริงนั้น การฟิลด์ได้ใช้เครื่องมือทางญาณวิทยาที่น่าเชื่อถือ (reliable epistemic instruments) ของสำนักมัธยมกะเป็นเกณฑ์ในการตัดสินความจริง และดังที่ได้กล่าวแล้วว่าเครื่องมือทางญาณวิทยาดังกล่าวนี้มิได้เป็นอิสระจากสิ่งที่ถูกรู้ (object of knowledge) แต่ต้องอิงอาศัยกันและกัน กล่าวคือ เราเชื่อถือเครื่องมือทางญาณวิทยา

เพราะมันนำมาซึ่งสิ่งที่ถูกต้อง และเรามีความมั่นใจในการตัดสิน (judgement) ของเราเกี่ยวกับสิ่งที่ถูกต้อง ก็เพราะมันได้มาจากเครื่องมือทางญาณวิทยา¹⁷³ จึงเห็นได้ว่าความเป็นจริงของสมมติสัจจะตามการพิสูจน์ของการพิสดายยังไม่เป็นอิสระจากผู้ตัดสินความจริง เพราะใช้เครื่องมือทางญาณวิทยาที่ไม่เป็นอิสระจากผู้เป็นเกณฑ์ในการตัดสิน ด้วยเหตุนี้ปัญหาที่น่าเศร้าจึงยังอาจจะเกิดขึ้นได้

นอกจากการแก้ปัญหาที่น่าเศร้าตามวิธีที่กล่าวข้างต้นนี้แล้ว นักวิชาการในปัจจุบันท่านอื่นได้เสนอวิธีการแก้ปัญหา โดยไม่เน้นความสมนัยกับสิ่งที่ เป็นจริงในทางอภิปรายดังจะกล่าวในหัวข้อต่อไป

๔.๒ การแก้ปัญหาที่น่าเศร้าโดยการอธิบายสมมติสัจจะแบบ Deflationary Theory และ Fictionist Strategy

วิธีการแก้ปัญหาที่น่าเศร้าอีกอย่างหนึ่งที่ได้รับการสนับสนุนจากนักวิชาการในปัจจุบัน เช่น ทอม ทิลเดแมนส์ คือการสละทิ้งการอธิบายความจริงซึ่งตั้งอยู่บนความสมนัยกับสิ่งที่ เป็นจริง (reference based semantics) แล้วยอมรับการอธิบายความจริงแบบ Deflationist Theory ซึ่งไม่เน้นความสมนัยกับสิ่งที่ เป็นจริงในโลก¹⁷⁴ แต่ก่อนที่จะกล่าวถึงทฤษฎีความจริงแบบนี้ ผู้วิจัยจะขอ ทบทวนทฤษฎีความจริงที่เป็นที่ยอมรับกันในปรัชญาตะวันตก เพื่อที่จะสามารถเข้าใจ Deflationist Theory ได้ชัดเจนยิ่งขึ้น

๔.๒.๑ ทฤษฎีความจริงในปรัชญาตะวันตก

ตามทฤษฎีความจริงในปรัชญาตะวันตก ความจริง (truth) เป็นคุณสมบัติของข้อความ และการที่ข้อความใดข้อความหนึ่งจะเป็นจริงได้ ข้อความนั้นจะต้องมีคุณสมบัติที่เป็นไปตามเงื่อนไขอย่างใดอย่างหนึ่ง

สำหรับเงื่อนไขที่ทำให้ข้อความ เป็นจริงนั้น อริสโตเติลได้กล่าวไว้ดังนี้¹⁷⁵

การกล่าวว่าสิ่งที่เป็นจริงไม่เป็นจริง, สิ่งที่ไม่เป็นจริงเป็นจริง เป็นเท็จ (F)

¹⁷³The Cowherds, Moonshadows : Conventional Truth in Buddhist Philosophy, p. 28.

¹⁷⁴ Ibid., p. 143.

¹⁷⁵ Meta- pluses 1011b 25, in The Cowherds, Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy, p. 132.

การกล่าวว่่าสิ่งที่เป็นจริงเป็นจริง, สิ่งที่ไม่เป็นจริงไม่เป็นจริง เป็นจริง (T)¹⁷⁶

ทาร์สกี (Alfred Tarski) เรียกทฤษฎีที่กล่าวข้างต้นนี้ว่า T-schema ซึ่งเขียนเป็นสัญลักษณ์ได้ดังต่อไปนี้

<p> is true iff p

P = ประพจน์ (proposition)

<p> = ตัวรองรับค่าความจริง (truth – bearer)

ตามทฤษฎีของ Tarsky ความจริงไม่มีคุณสมบัติอย่างอื่นที่นอกเหนือไปจาก T-schema นี้ อย่างไรก็ตาม สำหรับผู้ที่มีความเห็นว่าความจริง (truth) ควรจะมีอะไรที่มากกว่า T-schema เนื่องจาก T-schema อาจจะไม่ครอบคลุมความหมายของความจริงทางด้านญาณวิทยา (epistemology) และทางด้านความหมาย (semantics) อาจจะมีการพิจารณาทฤษฎีความจริงอย่างอื่นที่นอกจาก T-schema ทฤษฎีที่เป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปมีดังต่อไปนี้

๔.๒.๑.๑ ทฤษฎีความจริงแบบสมนัย

ผู้ที่คิดว่าความจริงควรจะเป็นอะไรที่มากกว่า t-schema โดยส่วนใหญ่จะเป็นแนวคิดแบบทฤษฎีความจริงแบบสมนัย (correspondence theory of truth) ตามทฤษฎีเงื่อนไขที่ทำให้ข้อความเป็นจริง คือ ความสมนัยกับสิ่งที่เป็นจริง (reality) ในโลก หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งข้อความที่เป็นจริงจะสะท้อนภาพของโลกที่ถูกต้องตามความเป็นจริง

แนวคิดเกี่ยวกับความจริงตาม deflationary theory (ดูคำอธิบายในข้อ ๔.๒.๒) อาจเข้าใจได้ว่าเหมือนกับทฤษฎีความจริงแบบสมนัยนี้ในบางแง่มุม แต่ทฤษฎีความจริงแบบสมนัยมีกฎเกณฑ์ที่เข้มงวดกว่า deflationary theory เพราะตามทัศนะของทฤษฎีความจริงอย่างแรกประโยคที่เป็นจริงจะต้องสมนัยกับสิ่งที่เป็นจริงในความหมายที่เข้มงวด กล่าวคือ ในสิ่งที่เป็นจริงจะต้องมีตัวรองรับค่าความจริง (truth-maker) อยู่ด้วย

เป็นที่น่าสังเกตว่า สมมติฐานของสำนักอภิปรัชญาซึ่งกล่าวว่่าสิ่งที่เกิดจากการปรุงแต่งทางมนโห้าศน์จะต้องสมนัยกับสิ่งที่เป็นจริงในโลกจัดอยู่ในทฤษฎีความจริงแบบนี้

อาร์มสตรอง (David M. Armstrong) ผู้สนับสนุนทฤษฎีความจริงแบบสมนัย กล่าวว่่า การกำหนดให้มีตัวรองรับค่าความจริงเป็นการยอมรับทฤษฎีของพวกสัจนิยม (realist theory) ซึ่งถือว่่าในสิ่งที่เป็นจริง (reality) มีอะไรบางอย่างที่เป็นอิสระจากประพจน์ ซึ่งทำให้ประพจน์นั้น

¹⁷⁶ Michael Glawzbery, " Truth," Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/truth/>, p. 11.

เป็นจริง (คำว่า “ทำให้” ในที่นี้มีได้หมายถึงการทำให้เกิดขึ้น แต่หมายความว่าเพราะประพจน์มีความสัมพันธ์แบบสมนัยกับสิ่งที่ไม่เป็นจริง และเป็นอิสระจากสิ่งที่เป็นจริง ประพจน์นั้นจึงเป็นจริง)

ทฤษฎีความจริงแบบสมนัยตามคำอธิบายข้างต้นนี้จึงเข้มงวดกว่า deflationary theory ในสองทางคือ (1) จะต้อง มี “สิ่ง” (entities) บางอย่างที่ทำให้ประโยคเป็นจริง สิ่งที่เป็นจริงในที่นี้อาจเป็นข้อเท็จจริง (facts) สถานการณ์ (situations) หรือเหตุการณ์ (state of affairs) ซึ่งในที่นี้จะเรียกรวม ๆ กันว่า “ข้อเท็จจริง” (fact) (2) สิ่งที่เป็นจริงเหล่านี้จะต้องเป็นอิสระจากจิตและภาษา¹⁷⁷

ปัญหาที่สำคัญของทฤษฎีความจริงแบบสมนัย คือ เนื่องจากทฤษฎีนี้กำหนดให้มีคำอธิบายที่น่าเชื่อถือเกี่ยวกับคุณลักษณะของข้อเท็จจริง (facts) และความสัมพันธ์ที่สมนัยกันระหว่างข้อเท็จจริงและประพจน์ (propositions) เรามักจะคิดว่าข้อเท็จจริงที่ทำให้ประพจน์เป็นจริงเป็นสิ่งที่อยู่ในโลก แต่ข้อเท็จจริงบางอย่าง เช่น ข้อเท็จจริงที่ว่า $2+2=4$ และข้อเท็จจริงที่ว่ากระดาษที่มีเขาไม่มีอยู่ แต่เป็นสิ่งที่ เป็นนามธรรม (abstract objects) นักปรัชญาบางท่านแก้ปัญหานี้โดยการยอมรับว่าข้อเท็จจริงเหล่านี้เป็นเหมือน “สิ่ง” ที่มีอยู่ในโลกที่สาม ส่วนนักปรัชญาท่านอื่น ๆ เห็นว่าการยึดถือในทางภววิทยาเช่นนี้ยากที่จะยอมรับได้ แต่ถ้าไม่มีการยึดถือในทางภววิทยาก็จะทำให้ข้อเท็จจริงเป็นเหมือนสิ่งที่อยู่ในกรอบของภาษา (linguistic entities) ซึ่งจะทำให้ความสมนัยลดความเข้มงวดลง

๔.๒.๑.๒ ทฤษฎีความจริงแบบสหนัย

ผู้ที่ไม่ยอมรับความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งที่อยู่ในกรอบของภาษากับสิ่งที่เป็นจริงในโลก และยังต้องการความจริง (truth) ที่นอกเหนือไปจาก T-schema อาจจะไม่เลือกที่จะหาความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งที่อยู่ในกรอบของภาษา กล่าวคือ อาจจะถือว่าประโยคต่าง ๆ ชุดหนึ่งเป็นจริงถ้าประโยคเหล่านั้นทั้งหมดสอดคล้องกัน ทฤษฎีนี้เรียกว่า ทฤษฎีความจริงแบบสหนัย (coherence theory of truth) ซึ่งได้รับการสนับสนุนจากพวก idealists

ปัญหาสำคัญของทฤษฎีนี้คือ (1) ความหมายของคำว่า “สอดคล้อง” ยังเป็นปัญหาที่ถกเถียงกันอยู่ โดยปกติจะถือกันว่าความลงรอยกัน (consistency) เป็นเงื่อนไขจำเป็นของความสอดคล้อง แต่ดูเหมือนว่าจะต้องมีเงื่อนไขอื่น ๆ ที่มากกว่านั้น เช่น ประโยคต่าง ๆ ในชุดจะต้องสนับสนุนกันและกันในทางใดทางหนึ่ง (2) ปัญหาอีกอย่างหนึ่งคือ เราอาจจะมีชุดของประโยคที่เป็นอิสระจากกันหลายชุด และข้อความอย่างหนึ่งในประโยคต่าง ๆ ชุดหนึ่งอาจถือว่าเป็นจริง แต่

¹⁷⁷Ibid., pp. 133-134.

อาจถือว่าเป็นเท็จในอีกชุดหนึ่งก็ได้ ผลที่ตามมาก็คือ ความจริงจะสัมพันธ์กับความสอดคล้องของประโยคต่าง ๆ ในชุดเสมอ (อาจจะเป็นจริงหรือเท็จแล้วแต่สถานการณ์) ซึ่งถ้าเป็นเช่นนั้นความจริงจะสูญเสียบรรทัดฐานที่ควรจะเป็น นักวิชาการบางท่าน เช่น ซีเดอริทส์ และ ทิลเลแมนส์ มีความเห็นว่าความจริงควรเป็นบรรทัดฐาน ถ้าข้อความใดอาจเป็นได้ทั้งจริงและเท็จแล้วแต่สถานการณ์แล้ว ความจริงก็ไม่อาจทำหน้าที่ดังกล่าวได้อีกต่อไป

๔.๒.๑.๓ ทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยม

เราอาจจะได้ความจริงที่นอกเหนือจาก T-schema โดยการคิดว่าความจริงจะต้องเกี่ยวข้องกับผลของการปฏิบัติในทางใดทางหนึ่ง แนวคิดนี้ก่อให้เกิดทฤษฎีที่เรียกว่า ทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยม (pragmatic theory of truth) ซึ่งกล่าวว่าข้อความที่เป็นจริงจะต้องนำไปสู่ความสำเร็จในการปฏิบัติ ดังนั้น ถ้าเรายอมรับว่าประโยคที่ว่า “มีหม้ออยู่บนพื้น” เป็นจริง ก็เท่ากับเป็นการยอมรับว่าประโยคนี้จะนำไปสู่ความสำเร็จในการค้นหาหม้อ ข้อที่ควรระวังก็คือ เราจะต้องสามารถแยกแยะแนวคิดนี้ออกจากแนวคิดที่ว่า ความสำเร็จในการปฏิบัติเป็นเครื่องพิสูจน์ความจริง ตามแนวคิดอย่างหลังนี้ วิธีที่จะบอกว่าข้อความอย่างใดอย่างหนึ่งเป็นจริงหรือไม่ จะต้องดูว่าข้อความนั้นจะนำไปสู่ความสำเร็จในการปฏิบัติหรือไม่

ปัญหาข้อหนึ่งของทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยม ก็คือ คำว่า “เป็นจริง” (true) ดูเหมือนว่าจะมีความหมายอย่างอื่นที่ไม่ใช่ “นำไปสู่ความสำเร็จในการปฏิบัติ” ดังนั้น จึงอาจจะมีข้อความที่เป็นจริงแต่ไม่นำไปสู่ความสำเร็จในการปฏิบัติ เช่น ข้อความที่ว่า “มีเม็ดทรายจำนวนหนึ่งร้อยล้านเม็ดบนหาดทรายแห่งหนึ่ง” ซึ่งดูเหมือนว่าจะไม่มีความสำคัญต่อการปฏิบัติเลย

๔.๒.๑.๔ ทฤษฎีความจริงที่สามารถตรวจสอบได้

ทฤษฎีความจริงอย่างสุดท้ายที่อาจช่วยให้เราได้ความจริงที่นอกเหนือจาก T-schema คือ ทฤษฎีความจริงที่สามารถตรวจสอบได้ (verification theory of truth) ตามทฤษฎีนี้ข้อความจะเป็นจริงถ้าสามารถแสดงความจริงได้ แต่นักปรัชญาบางคน เช่น แอร์ (A.J. Ayer) กล่าวว่า ทฤษฎีนี้เป็นทฤษฎีเกี่ยวกับความหมาย ไม่ใช่ทฤษฎีเกี่ยวกับความจริง ดังนั้น สิ่งที่ไม่สามารถตรวจสอบได้จึงไม่มีความหมาย

ปัญหาของทฤษฎีนี้คือ อาจจะมีผู้โต้แย้งได้ว่ามีข้อความบางอย่างที่เป็นจริงแต่ไม่สามารถตรวจสอบได้ ตัวอย่างเช่น ข้อความที่ว่า “โลกกายภาพจะยังคงมีอยู่ (หรือไม่มีอยู่) หลังจากทีสตีฟวอลฟ์ได้ตายไปหมดแล้ว” อย่างไรก็ตาม ผู้ที่สนับสนุนทฤษฎีนี้อาจตอบว่า ข้อโต้แย้งข้างต้นนี้

เป็นข้อโต้แย้งที่ข้ออ้างมีอยู่แล้วในบทสรุป (beg the question) เพราะจะไม่มีความจริงที่ว่า “โลกกายภาพจะยังคงมีอยู่” ถ้าความจริงนั้นไม่สามารถตรวจสอบได้

๔.๒.๒ การแก้ปัญหาที่น่าเศร้าโดยการใช้ Deflationist Theory

วิธีการแก้ปัญหาเรื่องสภาพที่น่าเศร้า (dismal slough) อีกทางหนึ่ง คือ การสละทิ้งทฤษฎีความจริงซึ่งตั้งอยู่บนการอ้างถึงสิ่งที่เป็นจริงในโลก แล้วยอมรับทฤษฎีความจริงแบบ deflationist ซึ่งเป็นทฤษฎีความจริงที่ไม่เน้นเงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอ (เช่น ความสมนัย ความสอดคล้อง) สำหรับการเป็นจริงของข้อความ ตาม deflationist Theory ความหมายของความจริงถูกลดทอนลงเหลือเพียงความจริงที่ได้จาก T-schema ที่ว่า $\langle p \rangle$ is true iff p

ตามทฤษฎีนี้ความเป็นจริงของประพจน์ p จะไม่แตกต่างจากข้อความในเครื่องหมายคำพูด เช่น ถ้านาย ก พูดว่า ‘ประพจน์ว่า “หม้ออยู่บนพื้น” เป็นจริง’ ก็จะเป็นจริงที่ว่า หม้ออยู่บนพื้น จึงเห็นได้ว่าความเป็นจริงของประพจน์ว่า หม้ออยู่บนพื้น ขึ้นอยู่กับคำพูดของนาย ก โดยไม่ต้องอ้างถึงสิ่งใด ๆ ในทางภววิทยา จึงไม่ต้องมีตัวรองรับค่าความจริง (truth-maker) ที่เป็นอิสระจากข้อความ แนวคิดเกี่ยวกับความจริงตาม deflationist theory นี้จึงแตกต่างจากทฤษฎีความจริงแบบสมนัย ซึ่งกำหนดว่าข้อความหรือประโยคที่เป็นจริงจะต้องมีตัวรองรับค่าความจริงในทางภววิทยาซึ่งเป็นอิสระจากข้อความ

ทฤษฎีความจริงแบบ deflationist นี้เกิดขึ้นจากแนวคิดที่ว่าความพยายามที่จะนิยามคำว่า “ความจริง” (truth) ให้ครอบคลุมในทุก ๆ ด้านไม่เป็นผลสำเร็จมากนัก เพราะคำนิยามที่กล่าวแล้วทั้งหมด (ดูข้อ ๔.๒.๑) ไม่สามารถอธิบายคำว่า “ความจริง” ได้อย่างถูกต้องครบถ้วน จึงอาจเป็นไปได้ว่าความจริงเป็นคุณสมบัติที่ไม่สามารถนิยามได้¹⁷⁸ ด้วยเหตุนี้นักวิชาการผู้สนับสนุนทฤษฎีนี้ เช่น ฮอริวิช (Paul Horwich) จึงเสนอว่าความจริงที่ได้จาก T-schema นั้นเพียงพอแล้วสำหรับการอธิบายความจริง

ในบทความเรื่อง “The (Two) Truths about Truth” พริสท์ (Graham Priest) ซิเดอริตส์ (Mark Siderits) และทิลเลแมนส์ (Tom Tillmans) กล่าวว่าทฤษฎีความจริงแบบ deflationist นี้ ดูเหมือนว่าจะเข้ากับแนวคิดของสำนักมัธยมกะได้ง่าย เพราะต่างก็ไม่กำหนดให้มีตัวรองรับค่าความจริงและความสมนัยในเชิงภววิทยา ตามทัศนะของนักวิชาการกลุ่มนี้ตัวรองรับค่าความจริงและ

¹⁷⁸Piscal Engel, *Truth: Central Problems of Philosophy* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), pp. 39-40.

ความสมนัยในเชิงภววิทยาเป็นเรื่องเกินความจำเป็น ดังนั้น การไม่มีตัวรองรับค่าความจริงอยู่เบื้องหลังข้อความที่เป็นจริงโดยสมมติ (conventionally true statement) จึงเป็นเรื่องที่ยอมรับได้¹⁷⁹ อนึ่ง นักวิชาการกลุ่มนี้มีความเห็นว่า deflationism เป็นการยอมรับความจริง (truth) อย่างตรงไปตรงมา โดยไม่ต้องอิงอาศัยคุณสมบัติในทางอภิปรัชญา (ซึ่งสำนักมัธยมกะปฏิเสฐ) ทฤษฎีความจริงแบบนี้จึงตรงกับแนวคิดของสำนักมัธยมกะ ซึ่งยอมรับว่าเครื่องมือทางญาณวิทยาที่น่าเชื่อถือสามารถตัดสินความเป็นจริงของสมมติได้

อย่างไรก็ตาม การอธิบายความจริงแบบ deflationist theory (ซึ่งยอมรับว่าข้อความใดข้อความหนึ่งเป็นจริงด้วยเหตุผลเพียงว่าผู้ใดผู้หนึ่งกล่าวว่ามันเป็นจริง โดยไม่วิเคราะห์ต่อไปอีก) มักจะถูกถามว่าให้ความจริงในความหมายใด เนื่องจากการอธิบายความจริงแบบนี้เป็นการลดความสำคัญของความสัมพันธ์ระหว่างข้อความกับสิ่งที่ป็นจริง (reality) ดังนั้นความสำคัญของสิ่งที่ป็นจริงจึงหมดไป

๔.๒.๓ การแก้ปัญหาที่น่าเศร้าโดยการใช้ Fictionist Strategy

พินินแกนและทานากะเสนอว่า ชาวมาธยมกะอาจแก้ปัญหาที่น่าเศร้าโดยการใช้ทัศนคติแบบ “สร้างทำ” (make believe) ว่า ข้อความเป็นจริง และมองว่าข้อความเป็นจริงภายในกรอบของภาษา (linguistic framework) เท่านั้น ทุกสิ่งทุกอย่างจะเป็นเหมือนเรื่องแต่ง (fiction) คือ ไม่มีการผูกมัดในทางภววิทยา สิ่งที่อยู่ในกรอบของภาษาจะเป็นจริงภายในกรอบเท่านั้น แต่เมื่อมองจากภายนอกก็ไม่มีอะไรเป็นจริงอย่างแท้จริง

ข้อที่น่าสังเกตคือ การมองว่าสมมติได้จะเป็นความจริงที่อยู่ภายในกรอบของภาษา (ตามแนวคิดของ fictionist) ดูเหมือนว่าจะเป็นการประนีประนอมกับแนวคิดของสำนักอภิธรรม ซึ่งถือว่าสมมติได้จะเป็นเพียงการปรุงแต่งทางมโนทัศน์ และได้รับการยอมรับว่าเป็นจริงโดยการตกลงร่วมกันของชาวโลกเท่านั้น ต่างกันแต่ว่า (ตามการตีความของนักวิชาการกลุ่มนี้) สำนักปราชญ์สังคิจะมัธยมกะถือว่าทุกสิ่งทุกอย่างเป็นสิ่งปรุงแต่งทางมโนทัศน์โดยไม่มีข้อยกเว้น แม้แต่สิ่งที่ถือกันว่าเป็นจริงโดยปรมาตต์ (เช่น “ธรรม”) ก็เป็นเพียงสิ่งปรุงแต่งทางมโนทัศน์ แนวคิดนี้ได้รับการยอมรับจากนักวิชาการหลายท่าน มาทิลาล (B.K. Matilal) เรียกแนวคิดนี้ว่า “panfictionalism”¹⁸⁰

จึงเห็นได้ว่าตาม fictionalism “ความจริง” คือ ความจริงภายในกรอบของภาษาเท่านั้น แต่โดยปรมาตต์แล้วไม่มีอะไรเป็นจริงอย่างแท้จริง ด้วยเหตุนี้ panfictionalism จึงถูกมองว่าอาจจะ

¹⁷⁹ The Cowherds, Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy, p. 143.

¹⁸⁰ Ibid., p. 144.

ก่อให้เกิดปัญหาที่น่าเศร้า (dismal problem) ได้เช่นเดียวกัน เนื่องจาก “ความจริง” ในกรอบของภาษาก็อาจจะขึ้นอยู่กับผู้ตัดสินความจริงได้เช่นเดียวกัน ซึ่งถ้าเป็นเช่นนั้นความจริงก็จะหมดบทบาทที่ควรจะเป็น โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกรณีที่ความเชื่อ ระเบียบปฏิบัติ และการพิสูจน์ความจริงในระบบความเชื่อนั้น ๆ จำเป็นจะต้องมีการปรับปรุงเป็นระยะ ๆ จึงอาจเป็นไปได้ว่าชาวมาธยมิกะจะต้องยอมรับความจริงที่เกิดจาก “โลกประสิทธิ” แทนการยอมรับความจริงที่ได้จากเครื่องมือทางญาณวิทยาที่น่าเชื่อถือ และจะต้องยอมรับความจริงทุกอย่างที่โลกยอมรับ แม้ว่าจะเป็นที่จกัต้องยอมรับว่าเป็นจริงโดยสมมติ

ฟินนิแกนและทานากะเสนอว่า เพื่อป้องกันปัญหาที่จะเกิดขึ้นจากการแก้ปัญหาโดยวิธีการของ fictionist เราจะต้องคำนึงถึงความสอดคล้องกับทฤษฎีอื่น ๆ กฎเกณฑ์ในทางญาณวิทยา ตลอดจนวิธีการปฏิบัติอย่างอื่นที่ชาวโลกยอมรับ¹⁸¹ นอกจากนี้ กลยุทธ์นี้จะต้องเป็นไปเพื่อเหตุผลทางด้านการปฏิบัติ ไม่ใช่เหตุผลทางทฤษฎี ถ้าการใช้ fictionist strategy เป็นไปเพื่อการปฏิบัติแล้ว ผลที่ได้จากการปฏิบัติ (practical efficacy) ก็จะเป็นไปเพื่อการตรัสรู้¹⁸²

๔.๓ สรุปการแก้ปัญหาที่น่าเศร้าโดยนักวิชาการในปัจจุบัน

ในการแก้ปัญหาที่น่าเศร้าเพื่อรักษาคุณค่าเชิงบรรทัดฐาน (normative value) ของความจริงเอาไว้ให้ได้ นั้น การฟิลด์ได้เลือกใช้วิธีการทางอภิปรัชญา (metaphysical approach) โดยได้แสดงว่าปรากฏการณ์ที่เป็นสมมติ เช่น พยับแดด เป็นสิ่งที่มีอยู่จริงในทางภววิทยาและอาจกล่าวได้ว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่จริงโดยสมมติ (conventional existence) โดยการชี้ให้เห็นความแตกต่างระหว่างความจริงในระดับสมมติ (conventional truth) และความเท็จในระดับสมมติ (conventional falsehood) โดยใช้เครื่องมือทางญาณวิทยาที่น่าเชื่อถือในการตัดสินความเป็นจริงของสมมติสัจจะ การฟิลด์กล่าวว่า ถ้าไม่สามารถเข้าใจได้ว่าสมมติสัจจะเป็นความจริงอย่างหนึ่งแล้ว ไม่เพียงแต่จะเป็นการลดความสำคัญของสมมติและเพิ่มความสำคัญของปรมาตถ์เท่านั้น แต่จะเป็นการลดความสำคัญของความจริง (truth) ลงทั้งหมด ซึ่งถ้าหากเป็นเช่นนั้นการหลุดพ้นจากทุกข์ก็จะเกิดขึ้นไม่ได้¹⁸³

¹⁸¹Ibid, p. 145. (... keep to the fictionist strategy ... by showing better coherence with other theories and with deep-seated epistemic rules and practices that the world accepts.)

¹⁸²Ibid., p. 146.

¹⁸³Ibid., p. 37.

ส่วนนักวิชาการท่านอื่น เช่น พริสท์ (Graham Priest) และทิลเลแมนส์ (Tom Tillemans) ได้เสนอวิธีการแก้ปัญหาโดยการสละทิ้งการอธิบายสมมติสัจจะโดยวิธีการทางอภิปรัชญา แล้วยอมรับการอธิบายความจริงแบบ deflationist theory ซึ่งทำให้ความเป็นจริงของข้อความไม่จำเป็นต้องขึ้นอยู่กับความสมนัยกับสิ่งที่ป็นจริงในโลกภายนอก ส่วนนักวิชาการท่านอื่น เช่น ฟินนิแกน และทานะ ได้เสนอการแก้ปัญหาโดยการให้ fictionist strategy ซึ่งยอมรับความเป็นจริงของข้อความภายในกรอบของภาษา

จากการศึกษาวิเคราะห์วิธีการแก้ปัญหาที่น่าเศร้าใน ๓ แนวทางนั้น ผู้วิจัยได้พบว่าวิธีการแก้ปัญหาทั้งสาม ๓ แนวทาง ยังไม่สามารถแก้ปัญหาที่น่าเศร้าได้หมดสิ้น ด้วยเหตุผลดังต่อไปนี้

(๑) วิธีการแก้ปัญหของการ์ฟิลด์ โดยการพิสูจน์ว่าสมมติสัจจะป็นสิ่งที่มีอยู่จริงในทางภววิทยา ยังไม่สามารถแก้ปัญหาที่น่าเศร้าได้ เนื่องจากเครื่องมือที่ใช้ในการตัดสินความเป็นจริงของสมมติสัจจะ (ซึ่งคือ ายตนะภายในที่ไม่บกพร่อง) ไม่เป็นอิสระจากผู้ตัดสินความจริง ดังนั้น ปัญหาที่น่าเศร้าจึงยังอาจเกิดขึ้นได้

(๒) วิธีการแก้ปัญหาโดยการให้ deflationist theory (ซึ่งยอมรับว่าข้อความใดข้อความหนึ่งป็นจริงด้วยเหตุผลเพียงว่า ผู้ใดผู้หนึ่งกล่าวว่ามันเป็นจริง โดยไม่วิเคราะห์ต่อไปอีก) มักจะถูกถามว่าให้ความจริงในความหมายใด เนื่องจากการอธิบายความจริงแบบนี้เป็นการลดความสำคัญของความสัมพันธ์ระหว่างข้อความกับสิ่งที่ป็นจริง (reality) ดังนั้น ความสำคัญของสิ่งที่ป็นจริงจึงหมดไป

(๓) ส่วนวิธีการแก้ปัญหาโดยการให้ fictionist strategy นั้น เนื่องจาก “ความจริง” ในกรอบของภาษาก็อาจจะขึ้นอยู่กับผู้ตัดสินความจริงได้ ด้วยเหตุนี้ ปัญหาที่น่าเศร้าจึงอาจเกิดขึ้นได้เช่นเดียวกัน

นอกจากนี้ ถ้าหากสมมติสัจจะป็นสัจจะอย่างเดี๋ยวมที่มีอยู่แล้ว ความแตกต่างระหว่างสมมติและปรมาตถ์ก็จะมีอยู่ และถ้าความแตกต่างระหว่างสมมติและปรมาตถ์ไม่มีอยู่แล้ว ก็จะไม่มีการส่งผ่าน (transition) จากสมมติไปสู่ปรมาตถ์ ไม่มีความก้าวหน้าในการที่จะเข้าถึงสิ่งที่ป็นจริง ไม่มีรากฐาน (ground) สำหรับการเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมอย่างถอนรากถอนโคน เพื่อบรรลุเป้าหมายคือ การรู้แจ้งปรมาตถ์

แม้ว่าในคัมภีร์มูลมัจจยมกการิกา นาคราชุนได้กล่าวไว้ว่า “สังสาระมิได้แตกต่างจากนิพพานแม้แต่น้อยนิด นิพพานก็มีได้แตกต่างจากสังสาระแม้แต่น้อยนิด”¹⁸⁴ แต่คำกล่าวนั้นหมาย

¹⁸⁴MMK 25.19.

เอาสถานภาพของนิพพานและสังสาระในระดับปรมาตม์เท่านั้น (ทั้งนิพพานและสังสาระต่างก็เป็นศูนย์ตา) มิได้หมายเอาสถานภาพของนิพพานและสังสาระจากมุมมองของด้านสมมติแต่อย่างใด ด้วยเหตุนี้ ชาวมาธยมกะยังสามารถถือได้ว่าในระดับสมมติ นิพพานและสังสาระมีความแตกต่างกัน กล่าวคือ นิพพานเป็นเป้าหมายที่พึงบรรลุถึง ส่วนสังสาระเป็นสิ่งที่ควรข้ามพ้น¹⁸⁵

ด้วยเหตุนี้ คำกล่าวที่ว่าสังสาระมิได้แตกต่างจากนิพพาน จึงมิได้หมายความว่านิพพานและสังสาระเป็นหนึ่งเดียวกัน หรือนิพพานคือสังสาระ ซึ่งถ้าหากเป็นเช่นนั้น ความจริงอย่างเดียวนั้น มีอยู่ก็จะเป็นความจริงที่เราประสบอยู่แล้วในชีวิตประจำวัน จึงไม่มีอะไรที่จะต้องทำอีก ไม่มีทุกข์ที่จะต้องกำจัด ฯลฯ ดังนั้น เมื่อพิจารณาโดยนัยที่ลึกซึ้งแล้วจะเห็นได้ว่า แนวคิดของการพิลด์ที่ว่าสมมติสังขจะเป็นสังขจะอย่างเดียวนั้น มีอยู่ ไปกันไม่ได้กับแนวคิดที่ว่าทุกข์เป็นสิ่งที่ต้องกำจัด เพราะถ้ามีแต่สังสาระ ไม่มีนิพพาน ก็จะไม่มีการสลัดออกจากทุกข์ ดังนั้น การหลุดพ้นจากทุกข์ก็จะเป็นไปไม่ได้

ข้อที่น่าสังเกตอีกประการหนึ่ง คือ การกล่าวว่สมมติสังขจะเป็นสังขจะอย่างเดียวนั้นนั้น อาจจะขัดกับข้อความที่นาคารชุนได้กล่าวไว้ว่า

คำสอนอันได้แก่พระธรรมของพระพุทธเจ้า
ตั้งอยู่บนความจริงสองประการ
ได้แก่ ความจริงของแบบแผนทางโลก (สมมติสังขจะ)
กับความจริงระดับสุดท้าย (ปรมาตม์สังขจะ)¹⁸⁶

ในโคลกข้างต้นนี้ นาคารชุนแสดงให้เห็นว่า พระธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้าตั้งอยู่บนความจริงสองประการ กล่าวคือ พระพุทธองค์ทรงแสดงธรรมทั้งในรูปแบบที่เป็น “สมมติคาถา” และ “ปรมาตม์คาถา” ตามความเหมาะสมแก่สติปัญญาและอหยาศัยของผู้ฟัง ความจริงทั้งสองจึงมิได้มีความสำคัญยิ่งหย่อนไปกว่ากัน แต่ถ้าความจริงมีอย่างเดียวนั้นคือสมมติสังขจะ ก็ยากที่จะเข้าใจพระธรรมคำสอนอันลึกซึ้งของพระพุทธเจ้าได้อย่างครบถ้วน

¹⁸⁵ตีความโดย ชิเดอริทส์ (Mark Siderits) และคัทซึระ (Shoryu Katsura) ใน Mark Siderits and Shoryu Katsura, *Nagarjuna's Middle Way*, pp. 302-303.

¹⁸⁶MMK 24. 8.

๔.๔ สมมติสัจจะในฐานะที่เป็นเครื่องมือนำไปสู่การเข้าใจปรมัตถสัจจะ

ตามทัศนะของนาคคารชุน ปรมัตถสัจจะไม่อาจสอนได้โดยอิสระจากวิธีการพูดและการคิดที่ชาวโลกใช้กันอยู่ ดังคำกล่าวต่อไปนี้

เมื่อไม่อิงอาศัยสมมติสัจจะ

ความหมายของปรมัตถสัจจะก็ไม่อาจสอนได้

เมื่อไม่มีการเข้าใจความหมายของปรมัตถสัจจะ

ก็ไม่อาจบรรลุพระนิพพานได้¹⁸⁷

เป็นที่น่าสังเกตว่าในโคลกข้างต้นนี้นาคคารชุนกล่าวถึงสมมติสัจจะและปรมัตถสัจจะในฐานะที่เป็นความจริงสองอย่างที่แตกต่างกัน และกล่าวว่าความหมายของปรมัตถสัจจะไม่อาจ “สอน” ได้โดยไม่อาศัยสมมติสัจจะเป็นสื่อกลาง

ดังที่ได้กล่าวแล้วว่า คำว่า “สมมติ” ใน “สมมติสัจจะ” อาจเข้าใจได้ในความหมายสามอย่าง แต่เนื่องจากนาคคารชุนกล่าวว่า ถ้าไม่อาศัยสมมติสัจจะ ความหมายของปรมัตถสัจจะก็ไม่อาจ “สอน” ได้ จึงอาจเข้าใจได้ว่า คำว่า “สมมติ” ในที่นี้หมายถึง การใช้ภาษา ซึ่งเป็นสมมติสัจจะในความหมายว่า “การตกลงร่วมกันของชาวโลก” ซึ่งมีความหมายรวมถึงการใช้ภาษาและแนวคิดต่าง ๆ เช่น ศูนยตา กฎปฏิจจสมุปบาท ทางสายกลาง รวมถึงการใช้เหตุผลต่าง ๆ เช่น การอนุมาน (logical inference)

ส่วนคำว่า “สัจจะ” มีความหมายสองอย่าง คือ อาจหมายความว่า “เป็นจริง” (real) หรือ “สิ่งที่มีอยู่” (what is existent) ซึ่งเป็นความหมายในทางภววิทยา หรือหมายความว่า “ความจริง” (truth) ซึ่งเป็นความหมายในทางญาณวิทยา (ดูข้อ ๒.๑.๔) แต่คำว่า “สัจจะ” ในที่นี้ หมายถึง ความจริงของข้อความ ซึ่งเป็นความหมายในทางญาณวิทยา ส่วน “ปรมัตถสัจจะ” นั้น หมายถึง ความรู้ที่ถูกต้องตามความเป็นจริง¹⁸⁸ หรือการตระหนักรู้ธรรมชาติที่เป็นปรมัตถ์ของสิ่งต่างๆ¹⁸⁹

การที่นาคคารชุนยอมรับว่าปรมัตถสัจจะสามารถ “สอนได้” โดยอาศัยข้อความในภาษาซึ่งเป็นความจริงที่เกิดจากการตกลงร่วมกันของชาวโลกนั้น ดูเหมือนว่านาคคารชุนจะสละทิ้งความจริงที่ตั้งอยู่บนความสมนัยกับสิ่งที่เป็นจริงในโลกแล้วยอมรับความจริงแบบ deflationist theory และ

¹⁸⁷MMK 24. 10.

¹⁸⁸Mark Siderits and Shoryu Katsura, *Nagarjuna's Middle Way*, p. 272.

¹⁸⁹Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, p. 298.

fictionist strategy ซึ่งการยอมรับความจริงแบบแรกเป็นการยอมรับว่า ข้อความใดข้อความหนึ่งเป็นจริง เพราะผู้ใดผู้หนึ่งกล่าวว่ามันเป็นจริง โดยไม่เน้นความสัมพันธ์ระหว่างข้อความและสิ่งที่เป็นจริงในโลก ส่วนการยอมรับความจริงแบบที่สอง เป็นการยอมรับความจริงในกรอบของภาษา แต่เมื่อมองจากภายนอกแล้วก็ไม่มียะไรเป็นจริงอย่างแท้จริง ด้วยเหตุนี้จึงอาจเป็นไปได้ที่ความจริงสองอย่างนี้จะขึ้นอยู่กับผู้ตัดสินความจริงและอาจเป็นเท็จได้

การกล่าวว่าปรมาตตสัจจะไม่อาจ “สอน” ได้โดยไม่อิงอาศัยสมมติสัจจะนั้น เห็นได้ว่าตามทัศนะของนาคคารุณ สมมติสัจจะเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นต่อการเข้าใจปรมาตตสัจจะ ถ้าสมมติสัจจะซึ่งในที่นี้หมายถึงข้อความในภาษาที่ใช้เป็นเครื่องมือในการสอน ไม่ตั้งอยู่บนความสมนัยกับสิ่งที่เป็นจริงในโลกแล้ว สมมติสัจจะในที่นี้จะเป็นความจริงในความหมายใด

ข้อความในคัมภีร์พุทธศาสนาที่อาจจะช่วยในการตอบคำถามนี้มีอยู่ใน อภัยราชกุมารสูตร มัชฌิมนิกาย ของพุทธศาสนาเถรวาท ในพระสูตรนี้พระพุทธเจ้าทรงแยกแยะวาทะที่พระองค์ตรัสและไม่ตรัส ตามค่าความจริง (หรือเท็จ) ความมีประโยชน์ (หรือไม่มีประโยชน์) และความชอบใจ (หรือไม่ชอบใจ) ของผู้อื่น ซึ่งขยติลเลเกได้แจกแจงประเภทของข้อที่มีความเป็นไปได้ที่พระพุทธองค์จะตรัสออกเป็น ๘ อย่าง ดังต่อไปนี้

- | | | | |
|-----|--------------------|---------------|--|
| (๑) | ข้อความที่เป็นจริง | มีประโยชน์ | เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น |
| (๒) | ข้อความที่เป็นจริง | มีประโยชน์ | ไม่เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น |
| (๓) | ข้อความที่เป็นจริง | ไม่มีประโยชน์ | เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น |
| (๔) | ข้อความที่เป็นจริง | ไม่มีประโยชน์ | ไม่เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น |
| (๕) | ข้อความที่เป็นเท็จ | มีประโยชน์ | เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น |
| (๖) | ข้อความที่เป็นเท็จ | มีประโยชน์ | ไม่เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น |
| (๗) | ข้อความที่เป็นเท็จ | ไม่มีประโยชน์ | เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น |
| (๘) | ข้อความที่เป็นเท็จ | ไม่มีประโยชน์ | ไม่เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น ¹⁹⁰ |

ใน อภัยราชกุมารสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่าวาทะที่พระองค์ตรัส ได้แก่ ข้อความที่เป็นจริงและมีประโยชน์ ทั้งที่เป็นที่ชอบใจและไม่ชอบใจของผู้อื่น (ข้อ (๑) และ (๒)) สำหรับข้อความที่ไม่เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น จะตรัสในเวลาที่เหมาะสม

วาทะที่พระพุทธเจ้าไม่ตรัส ได้แก่ ข้อความที่เป็นจริงแต่ไม่มีประโยชน์ ทั้งที่เป็นที่ชอบใจและไม่ชอบใจของผู้อื่น (ข้อ (๓) และ (๔)) และข้อความที่เป็นเท็จและไม่มีประโยชน์ ทั้งที่เป็นที่ชอบใจและไม่

¹⁹⁰K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, p. 351.

ชอบใจของผู้อื่น (ข้อ (๗) และ (๘)) ส่วนข้อความที่เป็นเท็จแต่ไม่มีประโยชน์ ทั้งที่เป็นที่ชอบใจและไม่ชอบใจของผู้อื่น (ข้อ (๕) และ (๖)) พระสูตรมิได้ระบุไว้ว่าเป็นวาจาที่พระพุทธองค์ตรัสหรือไม่ ชยติลเลกกล่าวว่าการที่พระสูตรมิได้กล่าวถึงข้อความทั้งสองประเภทนี้ อาจเป็นเพราะมันเป็นการขัดแย้งตัวเองที่จะกล่าวว่า ข้อความใดข้อความหนึ่งทั้งที่เป็นเท็จและมีประโยชน์ หรืออาจเป็นเพราะข้อความเช่นนั้นไม่มีอยู่¹⁹¹

จากพระสูตรข้างต้นนี้ จะเห็นได้ว่าพระพุทธเจ้าตรัสแต่ข้อความที่เป็นจริงและมีประโยชน์ เป็นที่น่าสังเกตว่าแม้ว่าข้อความจะเป็นจริง แต่ถ้าไม่มีประโยชน์ พระพุทธองค์จะไม่ตรัสส่วนข้อความที่เป็นเท็จ พระพุทธองค์ก็ไม่ตรัสเช่นเดียวกัน จึงเห็นได้ว่าข้อความที่พระพุทธเจ้าตรัสมีหลักเกณฑ์สำคัญ ๒ ประการคือ (๑) ข้อความนั้นจะต้องเป็นจริง และ (๒) ข้อความนั้นจะต้องมีประโยชน์

จากการที่ความจริง (truth) ของพุทธศาสนามีความสัมพันธ์กับประโยชน์ (utility) นี้ มักจะมีผู้กล่าวว่า ความจริงของพุทธศาสนาเป็นความจริงตามทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยม (pragmatic theory of truth) ตามทฤษฎีนี้ ข้อความที่เป็นจริงจะเป็นข้อความที่มีประโยชน์ ส่วนข้อความที่ไม่มีประโยชน์จะเป็นเท็จ ซึ่งถ้าหากเป็นเช่นนั้น สมมติสังขจะในความหมายที่เป็นข้อความในภาษาก็จะเป็นจริงเพราะเป็นข้อความที่มีประโยชน์ (ในฐานะที่เป็นเครื่องมือนำไปสู่การเข้าใจปรมาตตสังข)

อย่างไรก็ตาม ในอภยราชกุมารสูตร พุทธศาสนาได้แยกแยะข้อความที่เป็นจริงออกเป็นสองประเภท คือ (๑) ข้อความที่เป็นจริงและมีประโยชน์ และ (๒) ข้อความที่เป็นจริงแต่ไม่มีประโยชน์ จึงเห็นได้ว่าพุทธศาสนายอมรับว่าข้อความที่เป็นจริงอาจจะเป็นข้อความที่ไม่มีประโยชน์ได้ อนึ่ง ข้อเท็จจริงที่ว่าพุทธศาสนายอมรับว่าข้อความที่เป็นจริงอาจจะมีประโยชน์นี้ อาจเห็นได้ในอีกที่หนึ่ง คือใน สีสปาวันสูตร สังยุตตนิกาย ในพระสูตรนั้นพระพุทธองค์ได้ทรงแสดงว่า ความจริงที่พระองค์ทรงทราบแต่มีได้นำมาสอน มีมากกว่าสิ่งที่ทรงนำมาสอนมากนัก อุปมาเหมือนใบไม้ในป่ากับใบไม้ในกำมือ การที่พระองค์มิได้ทรงนำเอาความจริงประเภทแรกมาสอน ก็เพราะความจริงเหล่านั้นไม่มีประโยชน์ ไม่เป็นไปเพื่อตรัสรู้ ไม่เป็นไปเพื่อนิพพาน¹⁹² ข้อความในพระสูตรทั้งสองนี้แสดงว่า ตามทัศนะของพุทธศาสนา ข้อความที่เป็นจริงกับข้อความที่เป็นประโยชน์เป็นคนละเรื่องกัน

¹⁹¹ Ibid, p. 358.

¹⁹² ส.ม. 19/1101/613.

นอกจากนี้ ใน จูฬมาลุงกยสูตร มัชฌิมนิกาย พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบปัญหาอภิปรายที่เรียกว่า “อภัยกตปัญหา” โดยทรงให้เหตุผลว่าเพราะปัญหาเหล่านั้นไม่มีประโยชน์ในการช่วยให้หลุดพ้นจากทุกข์ พระพุทธองค์ทรงเปรียบผู้ที่ต้องการทราบปัญหาเหล่านั้นกับบุรุษผู้ถูกยิงด้วยลูกศร แทนที่จะถอนลูกศรออกก่อนแล้วรีบหาแพทย์เพื่อเยียวยารักษา กลับมัวแต่ถามปัญหาว่าผู้ยิงเป็นใคร ลูกศรทำด้วยไม้ชนิดใด เป็นต้น ซึ่งแม้จะรู้ไปก็ไม่เป็นประโยชน์ เพราะไม่ช่วยให้หลุดพ้นจากทุกข์ ซึ่งเป็นปัญหาเฉพาะหน้าที่จะต้องแก้ไข อุปมาเรื่องนี้มักจะมีผู้นำมาใช้เพื่อสนับสนุนการตีความว่า พุทธศาสนาเป็นปฏิบัตินิยม (เพราะสนใจประโยชน์มากกว่าความจริง)

อย่างไรก็ตาม นักวิชาการบางท่าน¹⁹³ ได้ตั้งข้อสังเกตว่าการตีความเช่นนี้เกิดจากการอ่านข้อความในพระสูตรที่กล่าวข้างต้นแล้วด่วนสรุปโดยไม่โยงกับพระสูตรอื่นที่เกี่ยวข้อง โดยเฉพาะอย่างยิ่งพระสูตรต่าง ๆ ในคัมภีร์อภัยกตสังยุต สังยุตตนิกาย¹⁹⁴ ซึ่งมีข้อความที่แสดงให้เห็นว่าอาจเป็นไปได้ที่พระพุทธองค์ไม่ทรงตอบอภัยกตปัญหาเพราะข้อความในปัญหาเหล่านั้นไม่มีสภาวะที่เป็นจริงรองรับ¹⁹⁵ ปัญหาเหล่านั้นจึงไม่มีความหมายเพราะไม่มีสิ่งที่อ้างอิงถึง และตามทัศนะของพุทธปรัชญาข้อความที่ไร้ความหมายย่อมไม่เป็นจริง การโยงจูฬมาลุงกยสูตรเข้ากับอภัยกตสังยุต ทำให้สามารถเข้าใจได้ว่า การที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบอภัยกตปัญหา ไม่ใช่เพราะปัญหาเหล่านั้นเป็นจริงและประโยชน์ แต่เป็นเพราะปัญหาเหล่านั้นไม่เป็นจริงและไม่มีประโยชน์¹⁹⁶ ดังนั้น อุปมาเรื่องคนที่ถูกยิงด้วยลูกศร จึงมิได้เป็นการสนับสนุนทัศนะที่ว่าพุทธศาสนาสันใจประโยชน์มากกว่าความจริง ด้วยเหตุนี้เราจึงไม่สามารถสรุปได้ว่าพุทธศาสนายอมรับทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยม

จากการวิเคราะห์พระสูตรต่าง ๆ ข้างต้นนี้ ได้พบว่าแม้ว่าพุทธศาสนายอมรับประโยชน์ในการปฏิบัติเพื่อการรู้แจ้งสิ่งต่าง ๆ ตามที่เป็นจริง แต่เราไม่อาจกล่าวได้ว่าพุทธศาสนายอมรับทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยม ด้วยเหตุนี้สมมติสังขจะ ซึ่งในที่นี้หมายถึงข้อความที่ใช้ในการสอน

¹⁹³ ชาญณรงค์ บุญหนุน, “ทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท” (วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต, ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2540), น. 119.

¹⁹⁴ เช่น อานันทสูตร ส. สฬา. 18/ 419/ 493.

¹⁹⁵ ในการถามปัญหาที่เรียกว่า “อภัยกตปัญหา” ผู้ถามมักจะมีสมมติฐานอย่างใดอย่างหนึ่งอยู่ก่อนแล้วโดยไม่มี การพิสูจน์ให้แน่ชัดก่อนว่าสมมติฐานนั้นเป็นจริงหรือไม่ เช่น ในการถามปัญหาเรื่องชีวะกับสรีระ ผู้ถามมักมี สมมติฐานอยู่ก่อนแล้วว่าอัตตามีอยู่ แต่เนื่องจากพุทธศาสนาไม่ยอมรับว่าอัตตามีอยู่ ดังนั้นปัญหาเรื่องชีวะกับ สรีระ จึงเป็นปัญหาที่ไม่มีสภาวะที่เป็นจริงรองรับ

¹⁹⁶ ชาญณรงค์ บุญหนุน, “ทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท”, น. 120.

จึงมิได้เป็นจริงด้วยเหตุผลที่ว่า ข้อความเหล่านั้นนำไปสู่ความสำเร็จในการปฏิบัติ ตามคำนิยามของทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยม

จากการที่พระพุทธเจ้าตรัสว่าพระองค์ตรัสแต่ข้อความที่เป็นจริงและเป็นประโยชน์นั้น อาจเข้าใจได้ว่า ข้อความที่จะใช้เป็นเครื่องมือในการสอนให้เข้าใจปรมาตถสัจจะจะต้องเป็นข้อความที่เป็นจริง และเนื่องจากข้อความเหล่านั้นเป็นสมมติสัจจะที่เกิดจากการตกลงร่วมกันของคนในสังคม ปัญหาที่จะต้องพิจารณาต่อไปก็คือ ภาษาหรือข้อความที่เกิดจากการตกลงร่วมกันของคนในสังคมนั้น เป็นจริงในความหมายใด

ผู้วิจัยมีความเห็นว่าคนในสังคมซึ่งเป็นผู้บัญญัติภาษาที่ใช้กันอยู่เป็นประจำวันนี้ มีธรรมชาติดั้งเดิมที่ดี ดังจะเห็นได้จากคำสอนเรื่อง “จิตประภัสสร” (luminous mind) ซึ่งมีอยู่ทั้งในพุทธศาสนาเถรวาทและมหายาน ในคัมภีร์พระไตรปิฎกของพุทธศาสนาเถรวาทมีพุทธพจน์ที่ตรัสไว้ว่า “จิตนี้ผุดผ่อง แต่จิตนั้นเศร้าหมองเพราะอุปกิเลสที่เกิดขึ้นภายหลัง”¹⁹⁷ ในพุทธศาสนามหายาน แนวคิดนี้หมายถึงธรรมชาติเดิมแท้ของจิตที่ปราศจากกิเลส¹⁹⁸

แม้ว่าในอีกแง่มุมหนึ่ง พุทธศาสนาจะยอมรับว่าคนในสังคมที่เราพบเห็นในชีวิตประจำวัน (ปุถุชน) จะมีทั้งดีและชั่ว ดังจะเห็นได้จากคำสอนเรื่องจิตและกรรม ซึ่งแสดงให้เห็นว่ามนุษย์เรามีทั้งจิตที่เป็นกุศลและอกุศล จึงสามารถกระทำกรรมทั้งที่ดีและชั่ว และชีวิตของมนุษย์เราย่อมเป็นไปตามอำนาจของกรรมที่ได้กระทำไว้ ชีวิตมนุษย์จึงมิได้ดีหรือเลวไปเสียทั้งหมด เมื่อมีวิชาหรือสติก็จะกระทำดี เมื่อมีวิชาก็จะกระทำชั่ว แต่อย่างไรก็ตาม เนื่องจากพุทธศาสนาเถรวาทยอมรับว่ามนุษย์เรามี “อาร์พภธาตุ” (ความริเริ่ม) ที่จะทำให้เกิดการตรัสรู้ได้¹⁹⁹ และพุทธศาสนามหายานก็ยอมรับว่ามนุษย์เรามี “พุทธภาวะ” (Buddha nature) หรือศักยภาพที่จะตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าได้²⁰⁰ การยอมรับว่ามนุษย์มีศักยภาพที่จะเปลี่ยนแปลงตัวเองให้ดีขึ้นกว่าฐานะที่เป็นอยู่นี้ จึงเป็นหลักฐานที่แสดงว่ามนุษย์เรามีแนวโน้มที่จะกระทำสิ่งที่ถูกต้องมากกว่าสิ่งที่ชั่วร้าย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกรณีที่การกระทำนั้นเป็นการกระทำโดยการตกลงร่วมกันของคนในสังคม ซึ่งจะต้องมีการตรวจสอบซึ่งกันและกัน ด้วยเหตุนี้ ภาษาซึ่งคนในสังคมร่วมกันบัญญัติขึ้นจึงน่าจะเป็นไปในแนวทางที่ถูกต้องด้วย

¹⁹⁷ อจ. เอกก. 20/49/19.

¹⁹⁸ Damien Keown, *Oxford Dictionary of Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 2003)., p. 159.

¹⁹⁹ อจ. ฅก. 22/38/488- 489.

²⁰⁰ Ibid., p. 44.

แม้ว่าข้อความในภาษาที่ชาวโลกใช้พูดกันจะเป็นเพียงสมมติบัญญัติ แต่ข้อความเหล่านั้นก็สามารถก่อให้เกิดความคิดพิจารณาการไตร่ตรอง (โยนิโสมนสิการ) อันเป็นตัวนำให้เกิดความเห็นที่ถูกต้อง (สัมมาทิฏฐิ) ซึ่งเป็นบาทเบื้องต้นของอริยมรรคมีองค์ ๘ หรือวิถีทางสู่การตรัสรู้ในพุทธศาสนา ดังพุทธพจน์ที่ว่า “ภิกษุทั้งหลาย เมื่อดวงอาทิตย์กำลังจะอุทัย ย่อมมีแสงอรุณขึ้นมาก่อนเป็นบุพนิมิตฉันใด โยนิโสมนสิการสัมปทา (ความถึงพร้อมด้วยมนสิการโดยแยบคาย) ก็เป็นตัวนำเป็นบุพนิมิต เพื่อความเกิดขึ้นแห่งอริยมรรคมีองค์ ๘ ฉะนั้น”²⁰¹

ในคัมภีร์พุทธศาสนามีตัวอย่างจำนวนมากที่แสดงให้เห็นว่าคำสอนของผู้ที่ได้ประจักษ์ความจริงปรมาตต์ด้วยตนเองมาแล้ว เช่น พระสัมมาสัมพุทธเจ้า พระอรหันต์ สามารถชี้แนะให้บุคคลเกิดความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับสภาพที่เป็นจริงของสิ่งต่าง ๆ อันจะนำไปสู่ความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับความจริงของชีวิตได้ ดังตัวอย่างต่อไปนี้

(๑) เรื่องพระปฎาจารย์เถรี

ในอรรถกถาพุทธทศนิกาย ธรรมบท ปฎาจารย์เถรี เป็นบุตรีของเศรษฐีในเมืองสาวัตถี นางเป็นที่รักของบิดามารดาเป็นอันมาก จึงไม่ได้รับอนุญาตให้คบหาสมาคมกับบุรุษใด จนในที่สุดนางเกิดรักใคร่กับคนใช้ในบ้านและได้หนีตามคนรักไปอาศัยอยู่ในชนบทห่างไกล เมื่อใกล้คลอดบุตรคนแรกนางได้ขอให้สามีพากลับไปยังเรือนบิดามารดาแต่สามีไม่ยอม จึงได้หนีกลับไปตามลำพัง แต่ได้คลอดบุตรในระหว่างทาง ความคิดที่จะกลับไปหาบิดามารดาจึงได้ระงับไป และเมื่อใกล้คลอดบุตรคนที่สอง นางได้ขอให้สามีพากลับไปยังเรือนของบิดามารดาอีก แต่สามีไม่ยอมอีก จึงได้พาบุตรคนแรกหนีไป เมื่อสามีตามมาทัน นางได้คลอดบุตรคนที่สองในขณะที่เกิดพายุฝนกระหน่ำลงมาไม่ขาดสาย สามีของนางจึงไปตัดกิ่งไม้เพื่อทำที่หลบฝนให้แก่นาง แต่ถูกงูกัดตาย ทำให้นางเศร้าโศกเสียใจเป็นอันมาก ครั้นรุ่งเช้านางได้พาบุตรทั้งสองเดินมุ่งหน้าต่อไปยังเรือนบิดามารดาในเมืองสาวัตถี ระหว่างทางได้พบกระแสน้ำไหลเชี่ยวขวางทางอยู่ เนื่องจากนางมีกำลังอ่อนล้าจึงไม่สามารถพาบุตรทั้งสองข้ามน้ำไปในคราวเดียวได้ จึงได้วางบุตรคนเล็กไว้บนฝั่งน้ำแล้วพาบุตรคนโตข้ามไปก่อน เมื่อจะกลับมารับบุตรคนที่สองได้เห็นเหยี่ยวตัวหนึ่งโฉบเอาบุตรคนเล็กไป นางจึงยกมือขึ้นโบกไล่เหยี่ยว ส่วนบุตรคนโตเห็นนางโบกมือก็นึกว่าแม่เรียก จึงโดดลงน้ำมาหาแม่แต่ถูกกระแสน้ำพัดหายไปต่อหน้าต่อตา นางร้องให้คร่ำครวญแทบจะขาดใจ แต่ก็ได้เดินทางต่อไปยังเมืองสาวัตถี ในระหว่างทางนางได้ทราบข่าวว่าบิดามารดาและพี่ชายเสียชีวิตแล้วทั้งสามคน ชาว

²⁰¹ ส.ม. 19/55/44.

ร้ายนี้ทำให้นางขาดที่พึ่ง เสียสติ ผ่าผ่นหลุดลุ่ย เดินชมชานไปอย่างไร้จุดหมาย จนมาพบ พระพุทธเจ้า

พระพุทธองค์ได้ตรัสกับนางว่า “น้องหญิง จงกลับได้สติเถิด” พระดำรัสของพระพุทธองค์ ได้กระตุกให้สติของนางกลับคืนมา จากนั้นพระพุทธองค์จึงทรงปลอบนางว่าอย่าเศร้าโศกไปเลย การเศร้าโศกถึงผู้ที่เป็นที่รักที่ได้ล่วงลับไปแล้วนั้นไม่มีประโยชน์อันใด เพราะเมื่อบุคคลถึงที่ตาย ไม่มีใครสามารถช่วยให้เขารอดพ้นจากความตายได้ แม้บิดาหรือบุตรก็ช่วยไม่ได้ การที่จะรอดพ้นจากความตายได้นั้น บุคคลจะต้องกระทำด้วยตนเอง โดยการรักษาศีลและปฏิบัติตามอริยมรรคมีองค์ ๘ เพื่อแผ้วถางทางสู่พระนิพพาน²⁰²

พุทธพจน์ที่กล่าวข้างต้นนี้ทำให้นางปฏาจาราเกิดความรู้ความเข้าใจว่า ความตายเป็นสิ่งที่ผู้ที่เวียนว่ายอยู่ในสังสารวัฏอันยาวนานจะต้องประสบ ไม่มีใครสามารถช่วยให้ใครรอดพ้นจากความตายได้นอกจากตัวเองเท่านั้น โดยการตัดวงล้อแห่งสังสารวัฏให้ขาดลง เมื่อได้ฟังพระธรรมเทศนาจบ นางได้บรรลุโสดาปัตติผล และทูลขออุปสมบทเป็นภิกษุณี

เมื่อได้อุปสมบทแล้ว วันหนึ่งนางตักน้ำมาล้างเท้า เมื่อรดน้ำครั้งแรก น้ำไหลไปได้หน่อยหนึ่งแล้วซึมหายไป เมื่อรดน้ำครั้งที่สอง น้ำไหลไปไกลกว่าเดิม เมื่อรดน้ำครั้งที่สาม น้ำไหลไปไกลกว่าครั้งที่สอง นางใช้น้ำนั้นเป็นอาภรณ์แล้วคิดเปรียบเทียบกับวัยทั้งสามว่า คนเราอาจจะตายเสียในปฐมวัย ในมัชฌิมวัย ในปัจฉิมวัย เมื่อนางกำลังคิดอยู่นั้น พระพุทธเจ้าทรงแสร้งมีไปประหนึ่งว่าประทับยืนอยู่ตรงหน้าและตรัสกับนางว่า นางเข้าใจถูกต้องแล้ว เราทุกคนจะต้องตายในวันใดวันหนึ่ง จากนั้นจึงได้ตรัสกับนางว่า “ผู้ใดไม่เห็นความเกิดและความเสื่อม (ของเบญจขันธ์) พึงเป็นอยู่ ๑๐๐ ปี ความเป็นอยู่วันเดียวของผู้เห็นความเกิดขึ้นและความเสื่อมประเสริฐกว่าความเป็นอยู่ของผู้เห็น”²⁰³

พระดำรัสของพระพุทธองค์ทำให้พระปฏาจาราภิกษุณีมองเห็นสภาวะที่เป็นจริงของขันธ์ ๕ ว่า ขันธ์ ๕ ซึ่งประกอบกันขึ้นเป็นร่างกายและจิตใจของมนุษย์นั้น มีการเกิดขึ้นและเสื่อมไปเป็นธรรมดา เพราะฉะนั้น ผู้ที่เห็นความจริงข้อนี้ แม้มีชีวิตอยู่เพียงวันเดียว ก็ยังดีกว่าผู้ที่มีชีวิตอยู่ตั้ง ๑๐๐ ปี แต่ไม่เห็นความเกิดและความเสื่อมสลายนั้น

²⁰²มหาหมกุฏราชวิทยาลัย, พระอัมมปัทมฐกถาแปล ภาค 4 (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาหมกุฏราชวิทยาลัย, 2543), น. 213-214. (บุตรทั้งหลายไม่มีเพื่อต้านทาน, บิดาก็ไม่มี, ถึงพวกพ้องก็ไม่มี, เมื่อบุคคลถูกความตายครอบงำแล้ว ความต้านทานในญาติทั้งหลายย่อมไม่มี; บัณฑิตทราบอำนาจประโยชน์นั้นแล้วสำรวจรวมในศีล พึงชำระทางไปนิพพานโดยเร็วทีเดียว)

²⁰³ ชุ. ธ. 25/18/30.

เมื่อพระพุทธองค์ตรัสจบลง พระปฎาจารย์ภิกษุณีได้บรรลุพระอรหัต พร้อมด้วยปฏิสัมภิทา

๔

จึงเห็นได้ว่าในตัวอย่างนี้ พระพุทธองค์ทรงใช้ภาษาซึ่งเป็นสมมติสัจจะที่ชาวโลกร่วมกันบัญญัติขึ้น กระตุ้นให้พระปฎาจารย์ภิกษุณีมองเห็นสภาวะที่เป็นจริงในระดับปรมาัตถ์ของชีวิตมนุษย์ จนสามารถบรรลุธรรมได้ในที่สุด

(๒) เรื่องพระวักกलिเถระ

ในคัมภีร์อรรถกถาอังคุตตรนิกาย เอกนิบาต และอรรถกถาขุททกนิกาย ธรรมบท พระวักกलिเถระ เกิดในตระกูลพราหมณ์ในเมืองสาวัตถี ศึกษาจบไตรเพท ต่อมาได้เห็นพระพุทธเจ้าแล้วเกิดความพึงพอใจในพุทธสรีระ จึงได้อุปสมบทเพื่อที่จะได้มีโอกาสติดตามดูพระพุทธองค์ตลอดเวลา เมื่อได้อุปสมบทแล้วก็ได้สนใจศึกษาพระธรรมวินัย มัวแต่เฝ้าตามดูพระพุทธองค์เท่านั้น พระพุทธองค์ทรงขอให้ญาณของพระวักกलिแก่กล้าแล้วจึงตรัสกับท่านว่า

...วักกलि ประโยชน์อะไรของเธอ ด้วยการเฝ้าดูกายเน่านี่, วักกलि คนใดแล เห็นธรรม, คนนั้น (ชื่อว่า) เห็นเรา (ผู้ตถาคต) คนใดเห็นเรา (ผู้ตถาคต), คนนั้น (ชื่อว่า) เห็นธรรม.

พระวักกलिเมื่อได้ฟังพระดำรัสของพระผู้มีพระภาคในครั้งแรกก็ยังไม่เข้าใจ ยังคงติดตามดูพระพุทธองค์อยู่เช่นเดิม พระพุทธองค์จึงทรงขับไล่พระวักกलिออกไป พระวักกलिรู้สึกเสียใจเป็นอันมากจึงขึ้นไปบนภูเขาเพื่อฆ่าตัวตาย พระพุทธองค์ได้ปรากฏพระองค์ให้พระวักกलिเห็นแล้วตรัสปลอบใจพระวักกलिว่า พระวักกलिเป็นผู้ที่มีศรัทธาแรงกล้าในพุทธศาสนา จึงสมควรที่จะได้บรรลุพระนิพพาน

จากนั้นพระพุทธองค์ได้ตรัสกับพระวักกलिว่า “มาเถิด วักกलि เธออย่ากลัว จงแลดูพระตถาคต” พระวักกलिเมื่อได้ยืนพระพุทธองค์ตรัสเรียก จึงได้สติกลับคืนมา ได้พิจารณาคำที่พระพุทธองค์ได้เคยตรัสสอนว่า “ผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นเห็นเรา ผู้ใดเห็นเรา ผู้นั้นเห็นธรรม” ได้เกิดความรู้ตามความเป็นจริงว่า ร่างกายของคนเรานี้ไม่ใช่ของสวยงาม แต่เป็นของเน่าเปื่อย เป็นที่อาศัยของโรค และเป็นบ่อเกิดแห่งทุกข์ แม้พระวรกายของพระตถาคตก็เป็นเช่นนั้น ผู้ที่เห็นได้เช่นนี้จึงได้ชื่อว่าเห็นธรรม (คือ เห็นสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง) และในทางกลับกัน ผู้ที่เห็นธรรมย่อมได้ชื่อว่าเห็นพระตถาคต (คือ เห็นว่าพระวรกายของพระตถาคตเป็นของเน่าเปื่อย ฯลฯ)

พระวักกलिเมื่อได้พิจารณาเห็นเช่นนั้นจึงเกิดความเบื่อหน่ายในรูป สละความยึดมั่นถือมั่นในกายลงได้แล้ว จึงได้บรรลุพระอรหัตพร้อมด้วยปฏิสัมภิทา

ข้อที่น่าสังเกตคือ ในตัวอย่างนี้พระพุทธองค์ทรงนำเอาคำว่า “เรา” “ตถาคต” ซึ่งเป็นคำสมมติที่พระพุทธองค์ทรงใช้เรียกพระองค์เอง เชื่อมโยงเข้าไปยังคำว่า “ธรรม” ซึ่งมีได้มีลักษณะเป็นรูปธรรมหรือเป็นบุคคล แต่เป็นสภาวะธรรมที่ไร้ตัวตน ซึ่งในที่นี้หมายถึงความเน่าเปื่อยความเสื่อมสลายไปของรูปกาย การใช้สมมติศัพท์จะในตัวอย่างนี้จึงเป็นการกระตุ้นให้พระวัคคีย์ผู้ชอบติดตามดูพระวรกายของพระตถาคต มองเห็นสิ่งอื่นที่แตกต่างไปจากเดิม ซึ่งในที่นี้คือ สภาวะธรรมที่เป็นจริงของรูปกาย จนสามารถสละความยึดมั่นในรูปกายและเข้าถึงการหลุดพ้นได้ในที่สุด

(๓) เรื่องพระสารีบุตรและพระโมคคัลลานะ

ในคัมภีร์พระวินัยปิฎก มหาวรรค อุบัติสส (พระสารีบุตรในเวลาต่อมา) และโกลิตะ (พระโมคคัลลานะในเวลาต่อมา) เกิดในตระกูลพราหมณ์ อาศัยอยู่ในตำบลไม้ไกลจากกรุงราชคฤห์ได้ไปชมมหรสพบนยอดเขา แต่เกิดความคิดว่ามหรสพที่ไปดูนั้นไร้สาระ เพราะตัวละครที่แสดงอยู่นั้นอีกไม่ถึง ๑๐๐ ปีก็จะตายกันหมด เขาทั้งสองจึงไม่ควรติดใจดูการแสดงเหล่านั้น แต่ควรจะแสวงหาสิ่งที่เป็สาระ คือ การหลุดพ้นจากความตายจะดีกว่า มาณพทั้งสองจึงได้ชวนกันออกบวชในสำนักของสัจจชัยปริพาชก²⁰⁴ ผู้เป็นเจ้าของลัทธิที่มีชื่อเสียงและมีผู้ยกย่องมากในสมัยพุทธกาล

สัจจชัยปริพาชกเป็นนักวิมตินิยม (skeptic) เมื่อถูกถามปัญหาเรื่องใด ๆ จะไม่ยอมแสดงจุดยืนของตนออกไปตรง ๆ แต่จะพูดหลบเลี่ยงไปมาโดยไม่ผูกมัดตนเองเข้ากับทัศนะใดทัศนะหนึ่งว่า “อย่างนี้ก็มิใช่” “อย่างนั้นก็มิใช่” “อย่างอื่นก็มิใช่” “จะว่าไช้ก็มิใช่” “จะว่าไม่ไช้ก็มิใช่” (คัมภีร์พุทธศาสนาเรียกวิธีการพูดเช่นนี้ว่า “อมราวิกเขปวาทะ” หรือ “วาทะที่ส่ายไปมาดูลปลาไหล”)²⁰⁵

²⁰⁴ สัจจชัยปริพาชกเป็นหนึ่งในครุฑทั้ง 6 ผู้เป็นเจ้าของลัทธิที่มีชื่อเสียงและมีผู้ยกย่องมากในสมัยพุทธกาล (ครุฑทั้ง 6 ได้แก่ ปุณณะ กัสสปะ, มกขลิ โคศาล, อชิตะ เกสกัมพล, ปุณณะ กัจจายนะ, สัจจชัย เวลัญจบุตร และนิครนถ์ นาฏบุตร)

ในการตอบปัญหาเรื่องต่าง ๆ สัจจชัยปริพาชก มักจะแสดงทัศนะของตนโดยการใช้ประโยคตรรกะที่มีรูปเป็นประโยคปฏิเสธรวม 5 ประโยค ดังนี้ “อย่างนี้ก็มิใช่” “อย่างนั้นก็มิใช่” “อย่างอื่นก็มิใช่” “จะว่าไช้ก็มิใช่” “จะว่าไม่ไช้ก็มิใช่” (ที.สี. 9/179-180/59-60) ประโยคตรรกะทั้ง 5 ประโยคนี้ แสดงให้เห็นว่า สัจจชัยปริพาชกไม่ยอมรับทางเลือกใด ๆ เลย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในข้อสุดท้ายนั้น ชยติลเลเกกล่าวว่ หมายถึง การไม่ยอมรับทางเลือกที่อาจเป็นไปได้ในทางตรรกะทั้งหมด (K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, p. 137)

²⁰⁵ ที.สี. 9/179-180/59-60.

อุปติสสะและโกสิตตะได้ศึกษาอยู่ในสำนักของสัจจชัยปริพาชกเพียงสองสามวันเท่านั้นก็รู้ว่ คำสอนของท่านผู้นี้ไม่ใช่ทางสู่การหลุดพ้นอย่างที่ต้องการ จึงมีความประสงค์ที่จะแสวงหาโมกข ธรรมต่อไปอีก และได้ให้สัญญาแก่กันว่าถ้าผู้ใดได้บรรลุธรรมก่อนแล้วจะกลับไปบอกอีกผู้หนึ่ง

เข้าวันหนึ่งอุปติสสะปริพาชกได้เห็นพระอัสสชิ (ผู้เป็นพระปัญจวัคคีย์รูปหนึ่ง) กำลัง บิณฑบาตอยู่ในกรุงราชคฤห์ มีภิกษุชานาเลื่อมใส จึงเข้าไปถามว่า “ท่านผู้มีอายุ ท่านบวชอุทิศใคร ใครเป็นศาสดาของท่าน ท่านชอบใจธรรมของใคร”²⁰⁶ พระเถระกล่าวตอบว่าพระมหาสมณะผู้เป็น ศากยบุตรเป็นศาสดาของท่าน เมื่ออุปติสสะปริพาชกขอให้ท่านแสดงธรรม พระอัสสชิจึงได้กล่าว คาถาว่า

ธรรมเหล่าใดเกิดแต่เหตุ
พระตถาคตตรัสเหตุแห่งธรรมเหล่านั้น
และความดับแห่งธรรมเหล่านั้น
พระมหาสมณะมีปกติตรัสอย่างนี้²⁰⁷

อุปติสสะปริพาชกเมื่อบวชอยู่ในสำนักของสัจจชัยปริพาชกไม่เคยได้ฟังธรรมกถาที่แสดงถึง ความเป็นเหตุปัจจัยของกันและกันของสิ่งต่าง ๆ เมื่อได้ฟังคาถาของพระอัสสชิก็เกิดความรู้แจ้ง ในทันทีว่าสิ่งต่าง ๆ ซึ่งในขณะนี้หมายถึงทุกข์ เกิดขึ้นโดยมีสาเหตุ และจะดับไปเมื่อเหตุที่ทำให้ทุกข์ เกิดขึ้นได้ดับลง

ตามหลักฐานในคัมภีร์ อุปติสสะปริพาชกได้บรรลุโสดาปัตติผลในทันทีที่ได้ฟังคาถานั้นจบ ลง

เมื่ออุปติสสะได้นำคาถาเดียวกันนั้นไปแสดงแก่โกสิตตะปริพาชกผู้เป็นสหาย โกสิตตะ ปริพาชกก็เกิดการรู้แจ้งความเป็นเหตุปัจจัยของกันและกันของสิ่งต่าง ๆ ทั้งฝ่ายเกิดและฝ่ายดับ และได้บรรลุโสดาปัตติผลเมื่อได้ฟังคาถานั้นจบลงเช่นเดียวกัน

เป็นที่น่าสังเกตว่า คำว่า “ความเกิด” “ความดับ” “ความเป็นสาเหตุ” ซึ่งเป็นกุญแจสำคัญ ที่ก่อให้เกิดความเข้าใจความเป็นเหตุปัจจัยของสิ่งต่าง ๆ นั้น ล้วนเป็นคำที่คนในสังคมอินเดีย ร่วมกันบัญญัติขึ้น แต่สามารถใช้เป็นเครื่องมือที่ช่วยให้ปริพาชกสองสหายก้าวข้ามจากโลกแห่ง สมมติไปสู่โลกแห่งปรมาตถ์ได้ ปริพาชกทั้งสองกล่าวว่า ข้อความสั้น ๆ เพียงเท่านั้นสามารถทำให้

²⁰⁶วิ.ม. 4/14/73.

²⁰⁷ข้างแล้ว. ธรรมที่เกิดแต่เหตุในที่นี่ ได้แก่ ชั้น 5 ได้แก่ ตัวทุกข์, เหตุแห่งธรรม คือ สมุทัย, ความดับแห่งธรรม เหล่านั้น คือ นิโรธ และ มรรคมรรค 8 (วิ.อ. 3/60/30.)

ท่านทั้งสองเกิดการรู้แจ้งสภาพที่แท้จริงของโลกและชีวิต ซึ่งได้แสวงหามาเป็นระยะเวลายาวนานหลายหมื่นปี²⁰⁸

๔.๕ บทสรุป

ตัวอย่างต่าง ๆ ที่ยกมาข้างต้นนี้แสดงให้เห็นว่า คำพูดหรือภาษาที่คนในสังคมร่วมกันบัญญัติขึ้นนั้น แม้ว่าจะไม่เป็นจริงโดยปรมาตม์แต่ก็สามารถใช้เป็นเครื่องมือในการสอนให้เกิดการเข้าใจปรมาตม์ได้ เป็นที่น่าสังเกตว่าความเข้าใจปรมาตม์จะในที่นี้ไม่ใช่การเก็งความจริง (speculation) เกี่ยวกับลักษณะของปรมาตม์จะ เช่น นิพพาน ว่ามีลักษณะอย่างไร โดยการใช้ภาษาในการอุปมาเทียบเคียง แต่หมายถึงความรู้ที่ถูกต้องตามความเป็นจริงเกี่ยวกับโลกและชีวิต ซึ่งจะก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทัศนคติอย่างถอนรากถอนโคน อันจะทำให้สามารถเลิกละความยึดติดถือมั่นอยู่กับมโนทัศน์ที่เป็นเท็จ เช่น การถือมั่นในตัวตนและของของตน และเข้าถึงการหลุดพ้นจากทุกข์ (นิพพาน) ได้ในที่สุด ดังข้อความใน อนัตตลักขณสูตร ซึ่งกล่าวถึงเหตุการณ์ตอนที่พระปัญจวัคคีย์ได้ฟังธรรมจากพระพุทธองค์ และได้บรรลุธรรมเป็นพระอรหันต์ ที่ว่า “เมื่อพระพุทธองค์ตรัสเวลายากรณนี้อยู่ จิตของภิกษุปัญจวัคคีย์ก็หลุดพ้นจากอาสวะทั้งหลายเพราะไม่ถือมั่น”²⁰⁹

แต่อย่างไรก็ตาม เราจะต้องไม่เข้าใจว่าคำพูดหรือภาษาเป็นเครื่องมือที่ช่วยให้เกิดการรู้แจ้งปรมาตม์ได้โดยตรง ดังที่ได้กล่าวแล้วว่า การที่รู้แจ้งปรมาตม์ได้นั้นจะต้องมีการเปลี่ยนแปลงทัศนคติในภายในบุคคล เพื่อที่จะสามารถขจัดความยึดมั่นถือมั่นในตัวตนลงได้ ด้วยเหตุนี้ ภาษาลึกลับเปรียบเสมือนแพที่ช่วยให้เราข้ามทะเลแห่งสังสารวัฏไปสู่ฝั่งปรมาตม์ได้ แต่การที่จะข้ามไปได้นั้น เราจะต้องออกแรงพาเรื่อนั้นไปด้วยตนเอง ดังพุทธพจน์ที่ตรัสไว้ว่า “แพนี้มีประโยชน์แก่เรามากนัก เราอาศัยแพนี้ใช้มือและเท้าพุน้ำข้ามฝั่งได้โดยสวัสดิ์”²¹⁰

เมื่อได้ข้ามน้ำไปถึงฝั่งปรมาตม์แล้ว ภาษาก็หมดหน้าที่ของมัน เราจะสามารถเข้าใจปรมาตม์ได้โดยไม่ต้องอาศัยภาษาอีกต่อไป

²⁰⁸ วิ.ม. 4/61/876.

²⁰⁹ วิ.ม. 4/24/31.

²¹⁰ ม.ม. 12/240/255.

๔.๖ ข้อเสนอแนะ

จากที่ได้อภิปรายมานี้จะเห็นได้ว่า การศึกษาวิเคราะห์เรื่องสมมติสัจจะในพุทธปรัชญามีความเกี่ยวข้องกับการศึกษาในเรื่องอื่นๆ อีกหลายเรื่อง เช่น เรื่องทฤษฎีความจริงในปรัชญาตะวันตก เรื่องประโยชน์พิเศษโกฏีในคัมภีร์มุลมัลลยมกการิกา เรื่องความจริงสองอย่างกับแนวคิดที่สำคัญอื่น ๆ ในพุทธศาสนา เช่น หลักปฏิจจสมุปบาท ศูนย์ตา และทางสายกลาง ซึ่งยังมีรายละเอียดที่ยังไม่ได้กล่าวถึงอีกมาก การวิจัยในเรื่องเหล่านี้จะช่วยให้สามารถเข้าใจบทบาทของสมมติสัจจะและปรมาตตสัจจะได้ดียิ่งขึ้น

นอกจากนี้ยังมีประเด็นอื่น ๆ ที่น่าศึกษาและทำการวิจัยเพิ่มเติม เช่น เรื่องความจริงสองอย่างกับจริยศาสตร์ เรื่องความจริงสองอย่างในสำนักพุทธศาสนาอื่น ๆ เช่น สำนักโยคอาจารย์ผู้วิจัยเชื่อว่าการศึกษาวิจัยในเรื่องเหล่านี้ นอกจากจะช่วยให้เข้าใจความจริงสองอย่างในพุทธศาสนาได้ดีขึ้นแล้ว ยังจะช่วยให้เข้าใจคำสอนของพุทธศาสนาได้ดียิ่งขึ้นอีกด้วย

รายการอ้างอิง

ภาษาไทย

- ชาญณรงค์ บุญหนุน. "ทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท." วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต, ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2540.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต). **พุทธธรรม**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2542.
- พระอนุรุธะ, and พระญาณธชะ. **อภิธรรมมัตถสังคหะและปรมัตถทีปนี**. Translated by พระคันทสราภิมวงศ์. กรุงเทพฯ: ห้างหุ้นส่วนจำกัดไทยรายวันกราฟิคเพลท, 2556.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. **พระธัมมปัทมฐกถาแปล ภาค 4**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2543.
- . **พระอภิธรรมปิฎก ภาคที่ ๑ ธรรมสังคณีและอรรถกถา**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2541.
- . **อภิธรรมมัตถสังคหะบาลีและอภิธรรมมัตถวิภาวินีฎีกา ฉบับแปลเป็นไทย**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2557.
- ระวี ภาวิไล. **อภิธรรมสำหรับคนรุ่นใหม่**. กรุงเทพฯ: บริษัทธรรมสาร จำกัด, 2521.
- วัชระ งามจิตฺตเจริญ. **พุทธศาสนาเถรวาท**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2550.
- สมภาร พรมทา. **พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก**. กรุงเทพฯ: บริษัท ปัญญาฉัตร บุคส์ บายดิ้ง จำกัด, 2560.

ภาษาอังกฤษ

- Carpenter, Amber D. *Indian Buddhist Philosophy*. New York: Routledge, 2014.
- Chatterjee, S and Datta, D. *An Introduction to Indian Philosophy*. 7th ed. Calcutta: University of Calcutta, 1968.
- Damien Keown. *Oxford Dictionary of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Engel, Piscal. *Truth: Central Problems of Philosophy*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002.
- Garfield, Jay L. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

- . "Taking Conventional Truth Seriously: Authority Regarding Deceptive Reality." In *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, edited by The Cowherds. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Glawzbery, Michael. "Truth." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/truth/>.
- Jayatileke, K.N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1980.
- Kalupahana, David J. *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.
- Kalupahana, David. J. *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976.
- Kalupahana, David.J. *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Albany: State University of New York Press, 1986.
- Karunadasa, Y. *The Theravada Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditional Reality*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, the University of Hong Kong, 2010.
- . "Theravāda Version of the Two Truths." *Scribd*, <https://www.scribd.com/document/56304984/Karunadasa-Two-Truths>.
- Mendis, N.K.G. *The Questions of King Milinda*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2001.
- Murti, T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Madhyamika System*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1974.
- Newland, Guy. *The Two Truths*. Ithaca: Snow Lion Publications, 1992.
- Newland, Guy, and Tom Tillemans. "An Introduction to Conventional Truth." In *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, edited by The Cowherds. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Santina, P.D. *Madhyamaka Schools in India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.
- Siderits, Mark. *Buddhism as Philosophy*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007.
- Siderits, Mark, and Shoryu Katsura. *Nagarjuna's Middle Way: Mulamadhyamakakarika*. Somerville: Wisdom Publications, 2013.

- Sprung, Mervyn, (ed.). *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1973.
- Thakchoe, Sonam. "The Theory of Two Truths in India." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/twotruths-india/>.
- . *The Two Truths Debates: Tsongkhapa and Gorampa on the Middle Way*. Somerville: Wisdom Publications, 2007.
- The Cowherds. *Moonpaths: Ethics and Emptiness*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- . *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Tillemans, Tom. "Metaphysics for Madhyamikas." In *The Svatantrika – Prasangika Distinction: What Difference Does a Difference Make?*, edited by Dreyfus and McClintock. Boston: Wisdom Publications, 2003.
- Westerhoff, Jan. *Naqarjuna's Mādhyamaka: A Philosophical Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Williams, Paul. *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London: Routledge, 1996.

ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์

นางสาวฐานิสรา ประธานราษฎร์นิกร (๒๕๙๓ -) มีภูมิลำเนาเดิมอยู่ ณ บ้านใต้ ตำบลบ่อทราย อำเภอเมือง จังหวัดสงขลา

พ.ศ. ๒๕๑๑ สำเร็จการศึกษาชั้นมัธยมปลาย จากโรงเรียนราชินี กรุงเทพมหานคร

พ.ศ. ๒๕๑๕ สำเร็จการศึกษา Bachelor of Science in Economics จาก University of Pennsylvania, Philadelphia, U. S. A.

พ.ศ. ๒๕๑๗ สำเร็จการศึกษา Master of Business Administration (Finance) จาก University of Pennsylvania, Philadelphia, U. S. A.

พ.ศ. ๒๕๔๔ สำเร็จการศึกษา บาลีศึกษา ๔ ประโยค จากสำนักเรียนวัดมหาธาตุยุวราชรังสฤษฎิ์ กรุงเทพมหานคร

พ.ศ. ๒๕๔๘ สำเร็จการศึกษา ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (พุทธศาสนศึกษา) จาก มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ กรุงเทพมหานคร