



## บทที่ ๓

### ข้อถกเถียงเกี่ยวกับทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท

จากบทที่ ๒ เราพบว่า ทฤษฎีความจริงในทัศนะของนักปรัชญาตะวันตก ทำหน้าที่ ๒ ประการคือ ให้คำจำกัดความหมายของคำว่า “ความจริง” และ ให้เกณฑ์ตัดสินความจริง แต่จะเห็นว่านักปรัชญาแต่ละคนไม่ได้เสนอทฤษฎีที่ครอบคลุมหน้าที่ทั้ง ๒ ประการดังกล่าวมา เช่น ทฤษฎีความจริงแบบสมนัยเสนอคำจำกัดความของคำว่า “ความจริง” โดยไม่สนใจว่าเราจะสามารถรู้ความจริงตามที่ทฤษฎีได้ให้คำจำกัดความไว้หรือไม่ แต่นักปรัชญาบางคน เช่น บลันชาร์ตได้เสนอทฤษฎีที่ให้ทั้งคำจำกัดความของความจริงและเกณฑ์ตัดสินความจริง เช่นเดียวกับบองซูร์นอกจากจะเสนอทฤษฎีที่ให้คำจำกัดความแล้วก็ยังเสนอหลักการที่ช่วยในการตอบคำถามว่าเราจะรู้ความจริงตามที่ให้คำจำกัดความไว้ได้อย่างไร แต่หลักการนี้เป็นเรื่องของทฤษฎีการให้เหตุผลสนับสนุนความจริง (theory of justification) นักปรัชญาปฏิบัตินิยมส่วนใหญ่สนใจประเด็นที่ว่าเราจะรู้ความจริงนั้นได้อย่างไรมากกว่าการให้คำจำกัดความ แต่รอติมองไม่เห็นความแตกต่างระหว่างความหมายของความจริงกับการให้เหตุผลสนับสนุนความจริง จึงเสนอทฤษฎีที่ให้หลักการสำหรับตัดสินความจริงอย่างเดียวยังจะเห็นว่าทฤษฎีความจริงตามที่นักปรัชญาตะวันตกให้ไว้ไม่ได้ครอบคลุมเรื่องการให้หลักการสนับสนุนความจริง สำหรับทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาที่ผู้เขียนจะเสนอในวิทยานิพนธ์นี้จะเป็นทฤษฎีที่ครอบคลุมทั้งการให้ “ความหมาย” ของคำว่า “ความจริง” และการให้ “หลักการสำหรับตัดสิน” ว่าเราจะรู้ความจริงตามที่ให้คำจำกัดความไว้ได้อย่างไร ดังนั้น ทฤษฎีความจริงที่เสนอในที่นี้จึงมีความหมายกว้างกว่าที่ทำกันในปรัชญาตะวันตก

สำหรับวิธีการที่ใช้เพื่อให้ได้ “ทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท” มาในที่นี้ เป็น “วิธีการตีความ” คำสอนของพระพุทธเจ้าที่ปรากฏในพระไตรปิฎก โดยปกติพุทธพจน์เกี่ยวกับเรื่องความจริงไม่ได้ปรากฏชัดแจ้งอย่าง “ทฤษฎี” ที่นักปรัชญาตะวันตกเสนอ แต่ความคิดเรื่องความจริงและการรู้ความจริงปรากฏในคำสอนหรือข้อความบาลี (ประโยคบอกเล่า) ที่พระพุทธเจ้าตรัสแก่พระสาวกหรือบุคคลทั่วไป การตีความคำสอนเรื่อง “ความจริง” เพื่อสรุปเป็น “ทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท” เกิดขึ้นโดยอาศัยบาลีในพระไตรปิฎก และอรรถกถา พร้อมทั้งคำอธิบายของพระภิกษุจารย์ในวรรณคดีบาลีเป็นข้อมูลแล้วถอดความคิด

ออกมาภายใต้กรอบของพระพุทธศาสนาโดยรวม ดังนั้น ทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท ในที่นี้จึงเป็น “ผล” ของการตีความคำสอนโดยผู้เขียน ทฤษฎีความจริงดังกล่าวนี้ โดยความตั้งใจ ผู้เขียนมุ่งจะให้เป็นที่ทฤษฎีที่สามารถอธิบายความจริงเกี่ยวกับสิ่งเชิงประจักษ์ (empirical things) และความจริงเชิงจริยะ (moral truth) ด้วย แต่ในวิทยานิพนธ์นี้เน้นเฉพาะทฤษฎีความจริงที่อธิบายความจริงของสิ่งเชิงประจักษ์ยังไม่ถึงเรื่องความจริงเชิงจริยะ

ในการศึกษาพุทธปรัชญาปัจจุบัน มีงานเขียนเกี่ยวกับเรื่องที่กำลังศึกษากัน ในวิทยานิพนธ์นี้อยู่พอสมควร เช่นข้อเสนอของ เค. เอน. ชยติลเลเก (K.N.Jayatileke) และของ เดวิด เจ. คลูปหณะ (D. J. Kalupahana) ทั้งสองท่านนี้ได้แสดงความคิดเรื่องทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาไว้ค่อนข้างชัดเจน นอกจากนี้ยังมีงานเชิงปรัชญาของคนอื่น ๆ ที่ร่วมถกเถียงเรื่องนี้เป็นที่น่าสังเกตว่า ข้อถกเถียงทั้งหมดวางอยู่บนสมมติฐานที่ว่า “ความจริงของข้อความ เป็นคุณสมบัติที่มีอยู่จริงเชิงอภิปรัชญา” อย่างที่ยึดถือกันในผู้สนับสนุนทฤษฎีความจริงแนวจารีต ในปรัชญาตะวันตก และในวิทยานิพนธ์นี้ ผู้เขียนเองก็ตั้งใจจะถกเถียงบนสมมติฐานดังกล่าว โดยมีเงื่อนไขว่า ถ้าหากเรายอมรับสมมติฐานนี้ไว้เป็นเบื้องต้น แล้วศึกษาทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาบนข้อสมมติฐานนี้ ผลของการศึกษาจะเป็นอย่างไร ทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาจะเป็นแบบใดกันแน่ ส่วนการถกเถียงว่า “ความจริงเป็นคุณสมบัติที่มีอยู่จริงของข้อความหรือไม่” อยู่นอกขอบเขตของวิทยานิพนธ์นี้

ผู้เขียนคิดว่า อย่างน้อยที่สุด ข้อความในอภัยราชกุมารสูตร (ดูในข้อ ๓.๑) น่าจะเป็นหลักฐานรองรับได้ว่า เมื่อพระพุทธเจ้าทรงตรัสว่า วาจาที่เป็นจริง (สจฺจํ ตจฺจนฺํ . . . วาจํ) คำว่า “เป็นจริง” ในที่นี้ไม่ใช่เป็นเรื่องของการใช้ภาษาที่ไม่มีความหมายอะไรนอกจากแสดงอาการปรีชาบางอย่างหรือเป็นสิ่งที่ต้องเพิ่มเข้ามาตามหลักไวยากรณ์ แต่ไม่ใช่ถึงคุณสมบัติที่มีอยู่ในเชิงภววิทยา ในพระสูตร อภัยราชกุมารทูลถามว่า มีวาจาชนิดใดบ้างที่พระพุทธเจ้าทรงตรัส พระพุทธเจ้าจึงทรงแจกแจงให้ความีวาจาที่ประเภทและพระองค์เลือกตรัสประเภทใด สจฺจํ เป็นคุณศัพท์ที่แสดงคุณสมบัติบางอย่างของคำนาม ได้แก่ คำว่า วาจํ นอกจากนี้ ถ้าพิจารณากันต่อไปถึงประเภทของสัจจะที่พุทธปรัชญายอมรับคือ สมมติสัจจะ และปรมาตตสัจจะ เราจะพบว่า สัจจะ ๒ ประการนี้เป็นคุณสมบัติที่ยอมรับว่ามีอยู่จริงในเชิงภววิทยาของภาษา (หรือ กถา) ถ้าความเข้าใจนี้ถูกต้อง การศึกษาทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาทบนสมมติฐานที่ว่า ความจริงมีฐานะเป็นคุณสมบัติของข้อความหรือประพจน์ก็น่าจะเป็นจุดเริ่มต้นที่น่ารับได้ ดังนั้น

สิ่งที่เราจะศึกษากันต่อไปคือ ในทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาท อะไรเป็นเงื่อนไขที่จะเป็นและเพียงพอต่อการเป็นจริงของข้อความ และอะไรคือเกณฑ์ตัดสินความจริง

### ๓.๑ การตีความทฤษฎีความจริง ๒ แบบในพุทธปรัชญาเถรวาท

ความจริง (truth) หรือ ธรรมชาติของความจริง (nature of truth) ในทัศนะของพุทธศาสนาคืออะไร ในพระบาลีไม่พบว่ามีการให้คำจำกัดความไว้ ทั้งนี้ น่าจะเป็นเพราะพุทธศาสนาสันใจว่า เราจะค้นพบ (บรรลุ) ความจริงได้อย่างไรมากกว่าจะสนใจการถกเถียงว่าความจริงคืออะไร ถ้าจะตอบคำถามนี้ก็จำเป็นต้องสืบสาวหาว่า เมื่อพุทธปรัชญาบอกว่า “คำสอนเรื่องปฏิจจนุปบาท” เป็นจริง’ หรือ “สิ่งที่พระพุทธเจ้าตรัส” เป็นจริง’ อะไรคือเงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอสำหรับการเป็นจริงของการยืนยันเช่นนี้ ชยติลเลก (1963) และ คุลปหานะ (1992) (รวมทั้งนักปรัชญาคนอื่น ๆ ที่จะกล่าวถึงข้างหน้า) ได้ถกเถียงเรื่องความจริงตามทัศนะพุทธปรัชญาในลักษณะเดียวกันนี้โดยอาศัยบาลีในอภิขารากุมารสูตร เป็นจุดเริ่มต้นได้แก่ ข้อความบาลีดังต่อไปนี้

เอวมเว โข ราชกุมาร ยัม ตถาคโต วาจี ชานาติ อภูตัม อตจฺญํ อนตฺตสฺสยฺหิตํ สฺวา จ ปเรสํ  
 อปฺปิยา มนนาปา น ตัม ตถาคโต วาจี ภาสตี ยมฺปิ ตถาคโต วาจี ชานาติ ภูตัม ตจฺญํ  
 อนตฺตสฺสยฺหิตํ สฺวา จ ปเรสํ อปฺปิยา มนนาปา ตมฺปิ ตถาคโต วาจี น ภาสตี ยญฺจ โข ตถาคโต  
 วาจี ชานาติ ภูตัม ตจฺญํ อตฺตสฺสยฺหิตํ สฺวา จ ปเรสํ อปฺปิยา มนนาปา ตตฺร กาลญฺญ ตถาคโต โหติ  
 ตสฺสา วาจา ย เวยฺยากรณาย ยัม ตถาคโต วาจี ชานาติ อภูตัม อตจฺญํ อนตฺตสฺสยฺหิตํ สฺวา จ ปเรสํ  
 ปิยา มนนาปา ตัม ตถาคโต วาจี น ภาสตี ยมฺปิ ตถาคโต วาจี ชานาติ ภูตัม ตจฺญํ อนตฺตสฺสยฺหิตํ  
 สฺวา จ ปเรสํ ปิยา มนนาปา ตมฺปิ ตถาคโต วาจี น ภาสตี ยญฺจ โข ตถาคโต วาจี ชานาติ ภูตัม  
 ตจฺญํ อตฺตสฺสยฺหิตํ สฺวา จ ปเรสํ ปิยา มนนาปา ตตฺร กาลญฺญ ตถาคโต โหติ ตสฺสา วาจา  
 พฺยากรณาย ตัม กิสุสฺส เหตุ อตฺถิ หิ ราชกุมาร สตฺเตสุ อนุกมฺปาติฯ<sup>๔๑</sup>

ดูกรราชกุมาร ตถาคตก็ฉันนั้นเหมือนกัน ย่อมรู้ว่าจำที่ไม่จริง ไม่แท้ ไม่ประกอบด้วย  
 ประโยชน์ และวาจานั้น ไม่เป็นที่รัก ไม่เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น ตถาคตไม่กล่าววาจานั้น

<sup>๔๑</sup>ม.ม. ๑๓/๕๔

อนึ่ง ตลาคคยอมรู้วาทิจริง ที่แท้ แต่ไม่ประกอบด้วยประโยชน์ และวาทานั้นไม่เป็นที่รัก ไม่เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น ตลาคคไม่กล่าววาทานั้น อนึ่ง ตลาคคยอมรู้วาทิจริง วาทที่แท้ และประกอบด้วยประโยชน์ แต่วาทนั้นไม่เป็นที่รัก ไม่เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น ในข้อนั้น ตลาคคยอมรู้กาลที่จะพยากรณ์วาทนั้น ตลาคคยอมรู้วาทที่ไม่จริง ไม่แท้ ไม่ประกอบด้วย ประโยชน์ แต่วาทนั้น เป็นที่รัก เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น ตลาคคไม่กล่าววาทนั้น อนึ่ง ตลาคคยอมรู้วาทิจริง ที่แท้ แต่ไม่ประกอบด้วยประโยชน์ และวาทนั้นเป็นที่รัก เป็นที่ ชอบใจของผู้อื่น ตลาคคไม่กล่าววาทนั้น อนึ่ง ตลาคคยอมรู้วาทิจริง ที่แท้ และประกอบ ด้วยประโยชน์ และวาทนั้นเป็นที่รัก เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น ในข้อนั้น ตลาคคยอมรู้กาลที่จะ พยากรณ์วาทนั้น ข้อนั้นเพราะเหตุไร เพราะตลาคคมีความเอ็นดูในสัตว์ทั้งหลาย ฯ

โดยอิงพระสูตรนี้ มีผู้แจกตารางข้อความที่เป็นไปได้ที่พระพุทธเจ้าจะตรัส ตามค่าความจริง (จริงหรือเท็จ) ความมีประโยชน์หรือความไม่มีประโยชน์ และความเป็นที่ ชอบใจหรือไม่เป็นที่ชอบใจของคนอื่น ออกเป็น ๘ ชนิด ดังนี้

- |                        |               |  |
|------------------------|---------------|--|
| (๑) ข้อความที่เป็นจริง | มีประโยชน์    | เป็นที่ชอบใจของคนอื่น                  |
| (๒) ข้อความที่เป็นจริง | มีประโยชน์    | ไม่เป็นที่ชอบใจของคนอื่น               |
| (๓) ข้อความที่เป็นจริง | ไม่มีประโยชน์ | เป็นที่ชอบใจของคนอื่น                  |
| (๔) ข้อความที่เป็นจริง | ไม่มีประโยชน์ | ไม่เป็นที่ชอบใจของคนอื่น               |
| (๕) ข้อความที่เป็นเท็จ | มีประโยชน์    | เป็นที่ชอบใจของคนอื่น                  |
| (๖) ข้อความที่เป็นเท็จ | มีประโยชน์    | ไม่เป็นที่ชอบใจของคนอื่น               |
| (๗) ข้อความที่เป็นเท็จ | ไม่มีประโยชน์ | เป็นที่ชอบใจของคนอื่น                  |
| (๘) ข้อความที่เป็นเท็จ | ไม่มีประโยชน์ | ไม่เป็นที่ชอบใจของคนอื่น <sup>๔๒</sup> |

<sup>๔๒</sup>K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge. London: George Allen and Unwin, 1963. p. 351., and David J. Kalupahana, A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992. p.51., and John J. Holder, “The Early Buddhist Theory of Truth: A Contextualist Pragmatic Interpretation,” in International Philosophical Quarterly. 36 (December 1996), p. 445.

จากอภยราชกุมารสูตรพบว่าข้อความที่พระพุทธเจ้าตรัสได้แก่ ข้อความที่ (๑) และ (๒) ที่ไม่ตรัสได้แก่ ข้อความที่ (๓) (๔) (๕) และข้อความที่ (๖) ส่วนข้อความที่ (๗) และ (๘) ไม่ได้ระบุไว้ และพบว่าข้อความที่พระพุทธเจ้าตรัสมีคุณสมบัติสำคัญ ๒ ประการ คือ

- (๑) เป็นข้อความที่เป็นจริง (ภูตฺ ตจฺจํ) และ
- (๒) เป็นข้อความที่มีประโยชน์ (อตุลฺลสฺสฺสฺสํ)

ทั้ง (๑) และ (๒) เป็นคุณสมบัติสำคัญของข้อความที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสและจะขาดลักษณะใดลักษณะหนึ่งไม่ได้ แม้ข้อความนั้นจริงแต่ไม่มีประโยชน์ก็ไม่ตรัส และแม้ข้อความนั้นเป็นประโยชน์แต่ไม่เป็นจริงก็ไม่ตรัสเช่นกัน ถมว่า ในทัศนะของพุทธศาสนา ทุกข้อความที่เป็นจริงเป็นข้อความที่เป็นประโยชน์ และทุกข้อความที่เป็นประโยชน์เป็นข้อความที่เป็นจริงหรือไม่ ข้อถกเถียงตรงนี้แยกเป็น ๒ ประเด็นคือ พุทธปรัชญาเถรวาทถือว่า (๑) ความ เป็นประโยชน์เป็นเงื่อนไขจำเป็นสำหรับข้อความที่เป็นจริงหรือไม่ (๒) ความ เป็นประโยชน์เป็นเงื่อนไขเพียงพอที่จะบอกได้ว่าข้อความใดเป็นจริงหรือไม่ ชยติลเลเกตีความว่า ตามทัศนะของ พุทธปรัชญา (๑) ไม่เท่ากับ (๒) ส่วนคल्पหานะตีความว่า (๑) เท่ากับ (๒) การตีความทั้ง ๒ แบบนำไปสู่ข้อสรุปเกี่ยวกับทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาแตกต่างกัน ผู้เขียนจะพิจารณา ข้อถกเถียงของทั้งสองตามลำดับก่อนจะพิจารณาว่า มโนทัศน์เรื่องความจริงในพุทธปรัชญา คืออะไร และอะไรคือเกณฑ์ตัดสินความจริง

### ๓.๒ การตีความของชยติลเลเก

ในหนังสือ Early Buddhist Theory of Knowledge (1963) ชยติลเลเกพิจารณา มโนทัศน์ความจริงในพุทธปรัชญาโดยเริ่มต้นจากการพิจารณาความหมายของคำว่า “ภูตฺ” และ คำว่า “อภูตฺ” ที่ปรากฏในอภยราชกุมารสูตร ชยติลเลเกตีความว่า คำว่า “ภูตฺ” (ตรงกับภาษาอังกฤษว่า “is true”) มีความหมายเท่ากับ fact (ข้อเท็จจริง) และดังนั้น คำว่า “วาจาหรือข้อความ ที่เป็นจริง” (วาจ. . . ภูตฺ ตจฺจํ) จึงหมายถึง “วาจาหรือข้อความที่ตรงกับข้อเท็จจริง” (according to fact) ส่วนคำว่า “อภูตฺ” มีความหมายเท่ากับ “การปฏิเสธข้อเท็จจริง” (denial of fact) เขากล่าวไว้ ดังนี้



ไม่เปลี่ยนแปลง ความคิดนี้เป็นความคิดแบบสัจนิยม (realism) จึงกล่าวได้ว่า การตีความของชยติลเลเกเป็นการตีความแบบสัจนิยม

เกี่ยวกับความหมายของคำว่า เท็จ (อฏฺฐ) ชยติลเลเกได้ยกหลักฐานในอปัณณกสูตรมาสนับสนุนการตีความของเขา ได้แก่ข้อความว่า “สนฺตฺเตว โข ปน ปรี โลกํ นตฺถิ ปโร โลโกตฺตสฺส ทิฏฺฐิ โหติ สาสฺส โหติ มิจฺฉาทิฏฺฐิ ฯ” สนฺตฺเตว โข ปน ปรี โลกํ นตฺถิ ปโร โลโกตฺตสฺส ทิฏฺฐิ โหติ สาสฺส โหติ มิจฺฉาทิฏฺฐิ ฯ” สนฺตฺเตว โข ปน ปรี โลกํ นตฺถิ ปโร โลโกตฺตสฺส ทิฏฺฐิ โหติ สาสฺส โหติ มิจฺฉาทิฏฺฐิ ฯ” สนฺตฺเตว โข ปน ปรี โลกํ นตฺถิ ปโร โลโกตฺตสฺส ทิฏฺฐิ โหติ สาสฺส โหติ มิจฺฉาทิฏฺฐิ ฯ” พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง แปลข้อความนี้ว่า “ก็โลกหน้ามีอยู่จริง ความเห็นของผู้เห็นว่าโลกหน้าไม่มี ความเห็นของเขานั้นเป็น มิจฉาทิฏฐิ” ก็โลกหน้ามีอยู่จริง แต่เขาคำริว่า โลกหน้าไม่มี ความคำริของเขานั้นเรียกว่ามิจฉาสังกัปปะก็โลกหน้ามีอยู่จริง แต่เขากล่าววาทาว่า โลกหน้าไม่มี วาทาของเขานั้นเป็นมิจฉาวาทา”<sup>๔๔</sup>

ส่วนความหมายของคำว่า จริง หรือ ฏฺฐติ ชยติลเลเกก็ได้อ้างข้อความจากบาลีว่า “สนฺตฺเตว โข ปน ปรี โลกํ อตฺถิ ปโร โลโกตฺตสฺส ทิฏฺฐิ โหติ สาสฺส โหติ สมฺมาทิฏฺฐิ ฯ” สนฺตฺเตว โข ปน ปรี โลกํ อตฺถิ ปโร โลโกตฺตสฺส ทิฏฺฐิ โหติ สาสฺส โหติ สมฺมาตฺตสฺส ทิฏฺฐิ โหติ สาสฺส โหติ สมฺมาตฺตสฺส ทิฏฺฐิ โหติ” สนฺตฺเตว โข ปน ปรี โลกํ อตฺถิ ปโร โลโกตฺตสฺส ทิฏฺฐิ โหติ สาสฺส โหติ สมฺมาตฺตสฺส ทิฏฺฐิ โหติ” แปลความว่า

<sup>๔๔</sup> ม.ม. ๑๓/๑๐๖

\* ชยติลเลเกแปลข้อความตรงนี้ว่า “When in fact there is a next world, the belief occurs to me (?) that there is no next world, that would be a false belief. When in fact there is a next world, if one thinks that there is no next world, that would be a false conception. When in fact there is a next world, one asserts the statement that there is no next world, that would be a false statement...” (K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge. pp. 352-353.) โปรดสังเกตว่า ชยติลเลเกแปลคำว่า me (แก่เรา) จากบาลีว่า อตฺตสฺส ในประโยคที่ว่า นตฺถิ ปโร โลโกตฺตสฺส ทิฏฺฐิ โหติ. คำแปลนี้ไม่ตรงกับพระไตรปิฎกภาษาไทย ที่แปลว่า ผู้ นั้น โดยแปล อตฺตสฺส เป็นคุณศัพท์ของ บุคคลตฺตสฺส ส่วนพระไตรปิฎกฉบับ Pali Text Society (1994) แปลว่า “. . .of any one” (ดู M.I 402) ตรงกับคำแปลในภาษาไทย

<sup>๔๕</sup> พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง. (๒๕๑๔) เล่ม ๑๓ หน้า ๘๒.

<sup>๔๖</sup> ม.ม. ๑๓/๑๐๘.



ถ้าโลกหน้ามีอยู่จริง เขามีความเห็นที่ว่าโลกหน้ามีจริง ก็เป็นสัมมาทิฐิ ถ้าโลกหน้ามีอยู่จริง แต่ถ้าเขาคำว่า โลกหน้ามี ความคำริของเขาก็เป็นสัมมาสังกัปปะ ถ้าโลกหน้ามีอยู่จริง แต่เขากล่าวว่า โลกหน้ามี วาจาของเขาก็เป็นสัมมาวาจา

ตามความคิดของชยติลเลเก คำว่า “สมมา” ที่อยู่หน้าคำทั้ง ๓ คือ สัมมาทิฐิ สัมมาวาจา สัมมาสังกัปปะ มีความหมายเท่ากับ เป็นจริง หรือ true ในภาษาอังกฤษ และ ความหมายของคำว่า “เป็นจริง” ในที่นี้เท่ากับ “ตรงตามข้อเท็จจริง” (according to fact) ซึ่งเทียบได้กับความหมายของคำว่า ภูต ดังนั้น คำว่า สัมมาทิฐิ สัมมาวาจา สัมมาสังกัปปะ จึงแสดงถึงความคิดเรื่อง ความจริงของความเชื่อ ข้อความ และความคิด ส่วนคำว่า อภุต เทียบได้กับความหมายของคำว่า มิจฉา คำว่า มิจฉาทิฐิ มิจฉาวาจา มิจฉาสังกัปปะ จึงแสดงถึงความคิดเรื่อง ความเท็จของความเชื่อ ของข้อความ และของความคิด ในที่นี้เราปฏิเสธไม่ได้ว่า ข้อความใน อปัณณกสูตรที่ชยติลเลเกยกมาอ้างได้แสดงให้เห็นถึง “ความจริง” ในฐานะที่เป็นคุณสมบัติของความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อ ข้อความ และความคิด กับ สิ่งที่เป็นอารมณ์ (object) ของความเชื่อ ข้อความ และความคิด ความสัมพันธ์ดังกล่าวสามารถเข้าใจได้ว่าเป็นความสัมพันธ์แบบสมนัย

### ๓.๒.๑ ปัญหาในการตีความของชยติลเลเก

การตีความทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาว่าเป็นทฤษฎีความจริงแบบสมนัยของชยติลเลเกมีรากฐานมาจากการตีความคำว่า “ภูต” และคำว่า “ยถาภูต” ในเชิงสังนียม โดยเปรียบเทียบความหมายของคำว่า สัมมาทิฐิ และคำว่า สัมมาวาจา สัมมาสังกัปปะ แต่สองคำหลังไม่ค่อยมีการพูดถึงมากในพุทธปรัชญา ส่วนคำว่า สัมมาทิฐิ ถือว่าเป็นกรอบความคิดสำคัญในเรื่อง “ความเชื่อเกี่ยวกับโลกและสรรพสิ่ง” ในทัศนะของพุทธปรัชญา ถ้าคำว่า ภูต หรือ ยถาภูต แสดงนัยสำคัญเกี่ยวกับโลกตามทัศนะของพุทธปรัชญา การแปลความหมายของคำว่า ภูต และ ยถาภูต โดยเทียบเคียงกับความหมายของคำว่า สัมมาทิฐิ ก็นับว่ามีเหตุผล ผู้เขียนคิดว่า การแปลความหมายของคำว่า ภูต โดยเปรียบเทียบกับความหมายของคำว่า สัมมาทิฐิ ในอปัณณกสูตร แม้จะแสดงนัยสำคัญเกี่ยวกับ “ความจริง” ในฐานะคุณสมบัติของภาษาก็ตาม แต่ความหมายของสัมมาทิฐิที่ปรากฏในอปัณณกสูตรนั้นค่อนข้างตื้น ผู้เขียนต้องการชี้ว่า คำว่า ภูต ในความหมายเชิงสังนียมแบบตื้น (naive realism) ตามการตีความของ



ชยติลเลอาจเข้ากันได้กับความหมายของคำว่า สัมมาทิฏฐิ ในอปิณณกสูตร แต่ถ้าความหมายของคำว่า สัมมาทิฏฐิ ที่ผู้เขียนจะแสดงต่อไปข้างหน้าเป็นความหมายที่ถูกต้องตามบริบทของพุทธปรัชญา ความหมายของคำว่า ภูต ที่ชยติลเลแสดงมาก็เข้ากันไม่ได้กับความหมายของคำว่า สัมมาทิฏฐิ ตามนัยที่ผู้เขียนจะแสดงต่อไป ดังนั้น ถ้าเรายอมรับว่า ความหมายของคำว่า ภูต เทียบได้กับความหมายของคำว่า สัมมาทิฏฐิ และความหมายที่ผู้เขียนจะแสดงต่อไปเป็นความหมายที่ถูกต้อง การตีความคำว่า ภูต แบบสังนิยมของชยติลเลก็ไม่น่าจะสมเหตุสมผล ถ้าการตีความคำว่า ภูต แบบสังนิยมได้รับการปฏิเสธ การตีความทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาทว่าเป็นทฤษฎีความจริงแบบสมนัยก็อาจจะได้รับการปฏิเสธเช่นกัน<sup>๑</sup>

### ๓.๒.๒ ความคิดแบบอสารัตถนิยมเกี่ยวกับโลก

สัมมาทิฏฐิตามที่ปรากฏพระสูตรต่าง ๆ ในบาลีพบว่ามี ๒ ระดับ คือ (๑) โลภียสัมมาทิฏฐิ ได้แก่ ความเชื่อเกี่ยวกับความเป็นเหตุเป็นผลของการกระทำและผลที่มาจากกระทำของมนุษย์ทั่วไป ท่านเรียกว่า กัมมัตสกคาญาณ เช่น การเชื่อว่าทำดีได้ดี หรือมี

---

<sup>๑</sup> จอห์น โฮลเดอร์ ได้สรุปข้อโต้แย้งที่มีต่อข้อเสนอของชยติลเลไว้ ๓ ประการ คือ (๑) ข้อโต้แย้งเชิงนิรุกติศาสตร์ โดยแย้งว่าความหมายของคำว่า ภูต ในภาษาของพุทธศาสนาแตกต่างจากความหมายที่ชยติลเลตีความ (๒) ข้อโต้แย้งจากการตีความตารางความจริงของข้อความที่แบ่งไว้ ๘ ชนิดด้วยการอ้างถึงข้อความที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงระบุไว้ในพระสูตรว่าเป็นข้อความที่พระองค์ตรัสหรือไม่ตรัส และ (๓) ข้อโต้แย้งจากความคิดเรื่องปฏิจสงมุปบาทและญาณวิทยาแบบพุทธ ข้อโต้แย้ง (๑) และ (๒) เป็นของคลูปหานะ ส่วนข้อโต้แย้งที่ (๓) เป็นของโฮลเดอร์เอง (ดูใน John J. Holder, “The Early Buddhist Theory of Truth: A Contextualist Pragmatic Interpretation,” pp. 4447-449.) ข้อโต้แย้งเหล่านี้สามารถหักล้างข้อเสนอของชยติลเลได้หรือไม่จะให้เห็นกันต่อไป ที่ผู้เขียนจะกล่าวต่อไปนี้ไม่ได้เป็นข้อโต้แย้งต่อข้อเสนอของชยติลเลโดยตรง เพียงแต่จะแสดงให้เห็นว่า ความหมายของคำว่า สัมมาทิฏฐิ ซึ่งเป็นกรอบความคิดสำคัญในเรื่อง โลกและสรรพสิ่งตามทัศนะของพุทธปรัชญานั้นกำหนดแนวทางการตีความคำว่า ภูต ในลักษณะที่แตกต่างออกไปจากการตีความของชยติลเล แต่การเข้าใจความหมายของ ภูต แตกต่างออกไปจะเป็นข้อโต้แย้งที่มีเหตุต่อข้อเสนอของชยติลเลหรือไม่ก็จะได้เห็นต่อไปข้างหน้า

ลักษณะการประเมินค่าทางจริยะ และ(๒) โลกุตตรสัมมาทิฏฐิ หมายถึง ความเห็นหรือความเชื่อเกี่ยวกับโลกและปรากฏการณ์ของโลกในฐานะที่เป็นสภาวะธรรมชาติล้วน ๆ ตามความเป็นจริงที่ปรากฏ<sup>๔๗</sup> ดังจะเห็นต่อไปว่า ถ้าพิจารณาความหมายของสัมมาทิฏฐิในระดับโลกุตตระ และเมื่อตีความคำว่า ภูต หรือ ยถาภูต ให้สอดคล้องกับความหมายของสัมมาทิฏฐิในแง่นี้ ก็จะได้ความหมายที่แตกต่างจากการตีความแบบสันนิษฐานของชยติลเลเก

ความหมายของสัมมาทิฏฐิระดับโลกุตตระที่ผู้เขียนคิดว่าน่าจะแสดงเนื้อหาความคิดเกี่ยวกับ “ความเป็นจริง” ในฐานะสิ่งที่ถูกบ่งถึงด้วยวาจา (object) และเป็นเงื่อนไขให้เกิดความสัมพันธ์แบบสมนัยที่แสดงออกในคำว่า ภูต หรือ ยถาภูต ตามทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาทได้อย่างชัดเจนกว่าความหมายของสัมมาทิฏฐิในอปิณณกสูตร ได้แก่ความหมายที่ปรากฏในกัจจानโคตตสูตร ดังนี้

กัจจานะ โลกนี้ โดยมากอาศัยส่วน ๒ อย่าง คือ ความมี ๑ ความไม่มี ๑ ก็เมื่อบุคคลเห็นความเกิดแห่งโลกด้วยปัญญาอันชอบตามเป็นจริงแล้ว ความไม่มีในโลกย่อมไม่มี เมื่อบุคคลเห็นความดับแห่งโลกด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริงแล้ว ความมีในโลก ย่อมไม่มี โลกนี้โดยมากยังพัวพันด้วยอุบายอุปาทานและอภินิเวส แต่พระอริยสาวก ย่อมไม่เข้าถึงไม่ถึงมัน ไม่ตั้งไว้ซึ่งอุบายและอุปาทานนั้น อันเป็นอภินิเวสและอนุสัยอันเป็นที่ตั้งมันแห่งจิตว่า อิตตาของเรา ดังนี้ ย่อมไม่เคลือบแคลงสงสัยว่า ทุกข์นั้นแหละ เมื่อบังเกิดขึ้น ย่อมบังเกิดขึ้น ทุกข์ เมื่อดับ ย่อมดับ พระอริยสาวกมีญาณหยั่งรู้ โดยไม่ต้องเชื่อผู้อื่นเลย ด้วยเหตุเพียงเท่านั้นแหละ กัจจานะจึงชื่อว่าสัมมาทิฏฐิ ฯ

กัจจานะ ส่วนสุดข้อที่ ๑ นี้ว่า สิ่งทั้งปวงมีอยู่ ส่วนสุดข้อที่ ๒ นี้ว่า สิ่งทั้งปวงไม่มี ตถาคต ย่อมแสดงธรรมโดยสายกลาง ไม่เข้าไปใกล้ส่วนสุดทั้ง ๒ นั้นว่า เพราะอวิชาเป็นปัจจัย จึงมีสังขาร เพราะสังขารเป็นปัจจัยจึงมีวิญญาณ ... ความเกิดขึ้นแห่งกองทุกข์ทั้งมวลนี้ย่อมมีด้วยประการอย่างนี้ เพราะอวิชานั้นแหละดับด้วยการสำรอกไม่เหลือ สังขารจึงดับ เพราะ

<sup>๔๗</sup> พระธรรมปิฎก, พุทธธรรม. กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๘. หน้า ๓๓๕-๓๓๘.

สังขารดับ วิญญาณจึงดับ. . . ความดับแห่งทุกข์ทั้งมวลนี้ ย่อมมี ด้วยประการอย่างนี้ ฯ<sup>๔๔</sup>

จากพระสูตรนี้ ทักษะหรือความเห็นที่เรียกว่าสัมมาทิฏฐิ ไม่ใช่ทักษะแบบ สัจนิยมที่ยอมรับว่าทุกสิ่งมีอยู่ หรือทักษะตรงกันข้ามกันสัจนิยมแบบสุดคู่ที่ปฏิเสธความมีอยู่ ของสิ่งทั้งปวง สัมมาทิฏฐิเกี่ยวกับโลกและสรรพสิ่งก็คือ ทักษะที่มองว่าสรรพสิ่งอิงอาศัยกันและ กันเกิดขึ้น โดยสรุป คำสอนเรื่องปฏิจจสมุปบาทนั่นเองคือ กรอบความคิดแบบ “สัมมาทิฏฐิ” เราจะเห็นว่า สัมมาทิฏฐิตามความหมายนี้แสดงถึงเรื่องความมีอยู่ของสรรพสิ่งตามทักษะพุทธ ปรัชชา ซึ่งน่าจะโยงกันได้อย่างมีเหตุผลกับความหมายของคำว่า ยถาภูต ถ้าเราพิจารณาคำว่า ยถาภูต ที่ท่านใช้ร่วมกับคำแสดงความรู้เช่น ยถาภูตญาณทัสสนวิสุทธิ คำว่า ยถาภูตญาณทัส สสนะ ในที่นี้ท่านหมายถึงความรู้ตามแนวปฏิจจสมุปบาท<sup>๔๕</sup> นอกจากนี้ยังหมายถึงการพิจารณา เห็นรูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณโดยความเป็นอนัตตา<sup>๔๖</sup> เมื่อพิจารณาจากตรงนี้ พุทธปรัชชาไม่ได้ปฏิเสธเรื่องความมีอยู่ แต่จะเห็นว่าทักษะของพุทธปรัชชาเกี่ยวกับความมีอยู่ สรรพสิ่งในกรอบของสัมมาทิฏฐินั้นถูกกำหนดด้วยความหมายของปฏิจจสมุปบาทอีกทีหนึ่ง ซึ่งแตกต่างจากมโนทัศน์เรื่องความมีอยู่ตามทักษะของชาวสัจนิยม

ในประวัติพุทธศาสนาท่านกล่าวถึงความคิดแบบสัจนิยมทางอภิปรัชชา ได้แก่ ความคิดของพุทธศาสนานิกายสัพพัตติกวาท (สรวาสติวาทินในภาษาสันสกฤต) นิกายนี้ถือว่า “สิ่งทั้งปวงมีอยู่ทั้งในอดีต ปัจจุบัน และอนาคต”<sup>๔๗</sup> สำนักสัพพัตติกวาทถือว่า ความเปลี่ยนแปลง ที่เกิดขึ้นในสรรพสิ่งนั้นเป็นปรากฏการณ์ (phenomena) ไม่ใช่ธรรมชาติอันแท้จริง (nature / essence) ของสรรพสิ่ง ธรรมชาติอันแท้จริงของสรรพสิ่งไม่เปลี่ยนแปลงไม่ว่ากาลไหน ๆ สมภาร พรหมทาได้เปรียบเทียบความแตกต่างระหว่างทักษะของพุทธศาสนากับทักษะแบบ สัจนิยมอื่น ๆ รวมทั้งทักษะของสัพพัตติกวาทไว้ว่า ชาวอรรถิกวาทะทุกสำนักในปรัชชาอินเดีย (ยกเว้นสัพพัตติกวาท) เชื่อว่าเนื้อแท้ของโลกเป็นเนื้อสาร แต่เถรวาทเชื่อว่าเนื้อแท้ของโลกมิใช่ เนื้อสาร ชาวอรรถิกวาทะทุกสำนักเชื่อว่าในความเปลี่ยนแปลง มีบางสิ่งคงอยู่ และสิ่งนี้เองเป็น

<sup>๔๔</sup> ส.นิ. ๑๖/๔๒-๔๔. (สำนวนแปลพระธรรมปิฎก)

<sup>๔๕</sup> พระธรรมปิฎก, พุทธธรรม, หน้า ๖๘๐.

<sup>๔๖</sup> ส.ข. ๑๗ / ๑๐๔, ๓๑๕.

<sup>๔๗</sup> อภิ.ก. ๓๗ / ๓๐๑-๓๘๘.

ตัวเชื่อมให้กระบวนการความเปลี่ยนแปลงนั้นเป็นไปอย่างมีเอกภาพ แต่พุทธปรัชญาเถรวาทเชื่อว่าในความเปลี่ยนแปลง ไม่มีอะไรคงอยู่ ความเปลี่ยนแปลงตามทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาทเป็นเอกภาพได้โดยไม่จำเป็นต้องมีเนื้อสาร หรือภาวะทางนามธรรมใด ๆ เป็นตัวเชื่อม<sup>๕๒</sup> ชาวอรรถิกวาทะในที่นี่หมายถึงกลุ่มความคิดที่ยอมรับความมีอยู่ของสรรพสิ่ง สำนักสหพัทธิกวาทก็จัดอยู่ในกลุ่มนี้ แต่แตกต่างจากอรรถิกวาทะอื่น ๆ ตรงที่เชื่อว่าโดยธรรมชาติ สรรพสิ่งดำรงอยู่ทั้งในอดีตปัจจุบันและอนาคต จึงถูกกล่าวหาว่าเป็นสัสทธิ เพราะขัดกับหลักอนัตตาของพุทธศาสนาแบบดั้งเดิม<sup>๕๓</sup> ถ้าเป็นอย่างนี้จริง ก็อาจกล่าวได้ว่า การตีความใด ๆ ที่สอนยว่าพุทธปรัชญายอมรับความมีอยู่ของสรรพสิ่งในความหมายของสังนิยมเชิงอภิปรัชญาเป็นการตีความที่ใช้ไม่ได้

ในพระสูตรพบว่า เมื่อพระพุทธเจ้าตรัสว่า “สิ่งทั้งปวง” สิ่งทั้งปวงในที่นี้ไม่ได้หมายถึงข้อเท็จจริงล้วน ๆ แต่หมายถึง “ตากับรูป หูกับเสียง จมูกกับกลิ่น ลิ้นกับรส กายกับโผฏฐัพพะ ใจกับธรรมารมณ์” ใครก็ตามที่บัญญัติสิ่งนอกเหนือจากนี้ทรงตรัสว่าเห็นจะต้องเป็นผู้วิเศษแน่ ๆ<sup>๕๔</sup> สมภาร พรหมทา ได้สรุปไว้ว่า

สิ่งที่เรียกว่า โลก ก็คือสิ่งเดียวกับอายตนะสิบสอง อายตนะสิบสองเมื่อทอนลงแล้วก็จะเท่ากับจิต เจตสิก และรูป หรืออีกนัยหนึ่งเท่ากับขันธห้า เมื่อประมวลพระพุทธรวณะที่ตรัสเรื่องโลกรื่องสิ่งทั้งปวง และเรื่องสังขตธรรมเข้าด้วยกัน เราจะเห็นว่า ชื่อเหล่านี้มีความหมายเท่ากัน สิ่งทั้งปวงตามพุทธปรัชญาก็คือ โลก โลกก็คือ อายตนะสิบสองหรือขันธห้า อายตนะสิบสอง

<sup>๕๒</sup> สมภาร พรหมทา, อรรถิกวาทกับนัตติกาในพุทธปรัชญาเถรวาท. วิทยานิพนธ์ปริญญาคุชฎบัณฑิต สาขาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๔. หน้า ๗๗.

<sup>๕๓</sup> David J. Kalupahana, Causality: The Central Philosophy of Buddhism. Hawaii: The University of Hawaii Press, 1975. pp. 76-77.

\* การปฏิเสธความคิดแบบสังนิยมทางอภิปรัชญาของพุทธปรัชญาเถรวาทปรากฏในชาณุสโสมสูตร (ส.น. ๑๖/๑๗๓) โลกายตติกสูตร (ส.น. ๑๖/๑๗๖) และในกถาวัตถุ (อภิ.ก. ๓๗ / ๓๐๑-๓๘๘)

<sup>๕๔</sup> ส.สพ. ๑๘/๒๔.

หรือขันธห้าก็คือสังขตธรรมนั่นเอง<sup>๕๕</sup>

จากข้อสรุปนี้ ดูเหมือนความหมายของคำว่า โลก หรือสรรพสิ่งตามทัศนะของ พุทธปรัชญาเถรวาทไม่ได้แตกต่างจากโลกและสรรพสิ่งตามความหมายของสังขนิยม แต่จาก พระสูตรจะพบว่า ความหมายของ “สรรพสิ่ง” ถูกนิยามโดยอายตนะภายในและอายตนะ ภายนอกเช่น รูป ตา หู เสียง เป็นต้น ส่วนการเกิด “โลก” เป็น “ผล” ของกระบวนการการรับรู้ กล่าวคือ อายตนะภายนอก อายตนะภายใน วิญญาณ และสิ่งที่จะพึงรู้ด้วยวิญญาณ ทั้งหมดนี้ จะต้องอาศัยกันเกิดขึ้น อาศัยตาและรูป จึงเกิดจักขุวิญญาณ “ที่ใดมีตา มีรูป มีจักขุวิญญาณ มีธรรมอันพึงรู้ด้วยจักขุวิญญาณ ที่นั่นก็มีโลก หรือการบัญญัติว่าโลก ที่ใด มีหู . . . มีมูก . . . มีลิ้น . . . มีกาย . . . มีใจ มีธรรมารมณ์ มีมโนวิญญาณ มีธรรมอันพึงรู้ด้วยมโนวิญญาณ ที่นั่นก็ มีโลก หรือการบัญญัติว่า “โลก”<sup>๕๖</sup> การบัญญัติว่าโลกเกิดขึ้นภายในกระบวนการธรรมบางอย่าง ที่เกิดขึ้นสืบเนื่องกัน ในพระสูตร ท่านแสดงไว้ดังนี้

อาศัยตา และรูป จึงเกิดจักขุวิญญาณ, ความประจวบกันแห่งสิ่งทั้งสามนั้นคือ ผัสสะ, เพราะ ผัสสะเป็นปัจจัย เวทนาจึงมี, บุคคลเสวยอารมณ์ใด ย่อมหมายรู้อารมณ์นั้น (สัญญา) หมายรู้อารมณ์ใด ย่อมตรัสรู้จักขุอารมณ์นั้น (วิตกุก), ตรัสรู้จักขุอารมณ์ใด ย่อมผันพิสดารซึ่งอารมณ์ (ปปลัจ), บุคคลย่อมผันพิสดารซึ่งอารมณ์ใดเพราะผันพิสดารนั้นเป็นเหตุ ปปัญจสัญญาแห่งต่าง ๆ (สัญญาที่ซับซ้อนหลากหลาย) ย่อมผูกพลงุ่มสุ่มเขา ในเรื่องรูปทั้งหลายที่พึงรู้ด้วยตา ทั้งที่เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบัน<sup>๕๗</sup>

ตามข้อความที่ยกมา เมื่อมีผัสสะ (การกระทบ) กล่าวคือ การบรรจบกันระหว่าง อายตนะภายนอก เช่น รูป เป็นต้น อายตนะภายในเช่น จักขุ และจักขุวิญญาณ จึงมีเวทนา (ความรู้สึกเมื่อถูกกระทบ) เกิดขึ้น เมื่อเวทนาเกิดขึ้น การกำหนดความหมาย (สัญญา) ของสิ่งต่าง ๆ ก็เกิดขึ้น สัญญาที่เราเกี่ยวข้องกับสิ่งต่าง ๆ ในอดีตจะมีผลต่อการมีสัญญาเกี่ยวกับสิ่งที่เกิดขึ้นในขณะปัจจุบันและอนาคต สัญญาในขั้นนี้เป็นสัญญาบริสุทธิ์เพราะยังไม่ถูกปรุงแต่งโดย

<sup>๕๕</sup> สมภาร พรหมทา, อรรถกถากับนัตถิตาในพุทธปรัชญาเถรวาท, หน้า ๕๐.

<sup>๕๖</sup> ส.สพ. ๑๘/๓๕.

<sup>๕๗</sup> ม.ม. ๑๒/๒๔๘. (สำนวนแปลพระธรรมปิฎก)

สังขาร (เช่น การใคร่ครวญพิจารณาสิ่งนั้นว่าเป็นสิ่งใดสิ่งหนึ่ง (seeing as) ตามความโน้มเอียงภายในใจของผู้รับรู้เช่น ความชอบใจ ความไม่ชอบใจ ซึ่งพุทธปรัชญาถือว่าการรับรู้สิ่งในฐานะที่เป็นสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นธรรมชาติของคนทั่วไป) ข้อนี้แสดงให้เห็นว่า เราไม่ได้รับรู้โลกโดยไม่มี ความเข้าใจหรือมโนทัศน์บางอย่างเข้าไปเกี่ยวข้อง (unconceptualized) การทำความเข้าใจเกี่ยวกับสิ่งต่าง ๆ ย่อมเข้าใจผ่านสัญญาที่มีอยู่เดิมเสมอ เพราะสัญญาจะเป็นตัวที่ทำหน้าที่ กำหนดความหมายของสิ่งที่รับรู้ (ซึ่งอาจเป็นสัญญาที่ซับซ้อนหรือสัญญาที่ไม่ซับซ้อน) พุทธพจน์ที่อ้างมาแสดงให้เห็นว่า ภายในกระบวนการการรับรู้ มีการเชื่อมโยงระหว่างสัญญาเก่า กับสัญญาใหม่ สัญญานี้เป็นองค์ประกอบพื้นฐานอย่างหนึ่งของจิต (เจตสิก) จะเกิดขึ้นกับจิต ทุกดวง

ในกถาวัตถุ มีข้อโต้แย้งระหว่างพุทธศาสนาเถรวาทกระแสหลักกับพุทธศาสนานิกายอื่นในปัญหาที่ว่า โดยอาศัยตาเนื้อ (มังสจักขุ) เราสามารถรับรู้สิ่งที่เรียกว่า “มหาภูตรูป” ได้หรือไม่ คำตอบของเถรวาทกระแสหลักคือ ไม่ได้

(๑)

ถาม ปฐวีธาตุเป็นสนิทัตสสนะหรือ

ตอบ ถูกแล้ว

ถาม เป็นรูป เป็นรูปายตนะ เป็นรูปธาตุ เป็นสีเขียว เป็นสีเหลือง เป็นสีแดง เป็นสีขาว เป็นวิสัยแห่งจักขุวิญญาณ กระทบที่จักขุ มาสู่คลองแห่งจักขุ หรือ

ตอบ ไม่พึงกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ

(๒)

ถาม อาศัยจักขุและปฐวีธาตุจึงเกิดจักขุวิญญาณขึ้นหรือ

ตอบ ถูกแล้ว

ถาม คำว่า อาศัยจักขุและปฐวีธาตุจึงเกิดจักขุวิญญาณขึ้น ดังนี้ เป็นสูตรมีอยู่จริงหรือ

ตอบ ไม่มี

ถาม คำว่า อาศัยจักขุและรูปจึงเกิดจักขุวิญญาณขึ้น ดังนี้ เป็นสูตรมีอยู่จริงมิใช่หรือ

ตอบ ถูกแล้ว

ผู้ถามสรุป หากว่า คำว่า อาศัยจักขุและรูป จึงเกิดจักขุวิญญาณขึ้น ดังนี้ เป็นสูตรมืออยู่จริง ก็ไม่ต้องกล่าวว่า อาศัยจักขุและปฐวีธาตุ จึงเกิดจักขุวิญญาณขึ้น

(๓)

ถาม ไม่พึงกล่าวว่า ปฐวีธาตุเป็นสนิทัสสนะหรือ

ตอบ ถูกแล้ว

ถาม ท่านเห็นแผ่นดิน แผ่นหิน ภูเขา มิใช่หรือ

ตอบ ถูกแล้ว

ผู้ถามสรุป หากว่า ท่านเห็นแผ่นดิน แผ่นหิน ภูเขา ด้วยเหตุที่นั่นนะท่านจึงต้องกล่าวว่า ปฐวีธาตุเป็นสนิทัสสนะ ฯลฯ<sup>๕๔</sup>

ผู้ถามในข้อ (๑) และ (๒) คือ เถรวาทกระแสหลัก ส่วนผู้ตอบได้แก่ ผู้ที่เถรวาทถือว่าเป็นมิจฉาทิฎฐิ ส่วนในข้อ (๓) ผู้ถามคือ ฝ่ายที่มิจฉาทิฎฐิ ผู้ตอบคือเถรวาทกระแสหลัก มีข้อนำสังเกตในที่นี้คือ ท่านแยกคำว่า ปฐวีธาตุ กับคำว่า รูป ออกจากกัน ทั้งที่ในที่อื่นเช่นในสังยุตตนิกาย นิทานวรรค เล่ม ๑๖ ข้อ ๑๕ ในอภิธรรมมัตถสังคหะและอภิธรรมมัตถกถาวิภาวินีฎีกา ท่านถือว่า ปฐวีธาตุเป็น “มหาภูตรูป” พระอรรถกถาอธิบายไว้ว่า “สนิทัสสนะ” หมายถึง “เป็นสิ่งที่เห็นด้วยตาเนื้อ” (มังสจักขุ) ธาตุสี่ประการคือ ปฐวี อาโป เตโช วาโย ซึ่งเป็นมหาภูตรูปนั้น ไม่อาจมองเห็นได้ด้วยตาเปล่า สิ่งที่เราเห็นนั้นมีใช่สิ่งที่เรียกว่าธาตุสี่ แต่เป็น “อายตนะ” คือสิ่งที่เชื่อมต่อกับอายตนะภายในเช่น ตา หู จมูก ลิ้น กาย<sup>๕๕</sup> ในที่นี้คำว่า “รูป” ที่หมายถึง “อายตนะ” จึงแตกต่างจากสิ่งที่เรียกว่า “มหาภูตรูป” มหาภูตรูปเป็นสิ่งที่รับรู้ด้วยจักขุไม่ได้ แต่จักขุสามารถรับรู้สิ่งที่เรียกว่า “รูปอายตนะ” เป็นต้นได้

สรุปหาคะกล่าวว่า ตามทัศนะของพุทธปรัชญา ทุกสิ่งทุกอย่างที่เราารู้คือปรากฏการณ์ซึ่งเป็นความเป็นจริง (reality) ความเป็นจริงนี้แสดงตัวต่อการรับรู้ทั้งโดยตรงและโดยอ้อม ปรากฏการณ์คือทุกสิ่งทุกอย่างที่เราจะรู้ และไม่มีสิ่งที่ดำรงอยู่ได้ด้วยตนเอง (thing-in-

<sup>๕๔</sup> อภิ.ก. ๓๗/๑๑๑๗-๑๑๑๘, ๑๑๒๐.

<sup>๕๕</sup> อภิ.ก.อ. ๒ / ๓๗

itself) หรือสิ่ง (object) ใด ๆ อยู่ นอกเหนือการรับรู้ พุทธปรัชญาถือว่า ข้อมูลผัสสะคือเนื้อหาทั้งหมดของความรู้เชิงประจักษ์ ไม่มีสิ่งอื่นใดที่รองรับอยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์<sup>๑๑๑</sup> คำว่า ข้อมูลผัสสะ (sense data) ที่คลุพหณะใช้ในที่นี่ไม่ใช่เพียงภาพปรากฏ (appearance) ของความเป็นจริง (reality) แต่เป็นความเป็นจริง (reality) คลุพหณะกล่าวไว้ชัดว่า ข้อมูลผัสสะในที่นี้หมายถึงมหากุรูปและอุปาทายรูป ถ้าข้อมูลผัสสะในที่นี้หมายถึงรวมเอามหากุรูปในฐานะที่เป็นธาตุ (ดิน น้ำ ลม ไฟ) ความคิดนี้ก็จะขัดแย้งกับกถาวัตถุ เพราะกถาวัตถุบอกว่ามหากุรูปในฐานะที่เป็นธาตุนั้นเป็นสิ่งที่ไม่สามารถมีผัสสะได้ (อนิทัสสนะ) แต่ถ้าคำว่า ข้อมูลผัสสะ หมายถึงทุกสิ่งทุกอย่างที่รวมตัวกันขึ้นเป็นข้อมูลผัสสะ เช่น รูปารมณฺ์ เป็นต้น ไม่ใช่สิ่งที่เรียกว่า ธาตุ การพูดว่า “ทุกสิ่งที่เรารับรู้คือข้อมูลผัสสะไม่มีสิ่งอื่นใดอยู่นอกเนื่องจากข้อมูลผัสสะและข้อมูลผัสสะนั้นแหละคือความเป็นจริง” ก็ไม่ขัดแย้งกับกถาวัตถุ เพราะกถาวัตถุแยกสิ่งที่เรียกว่าอายตนะภายนอก (เช่น รูป) กับ ธาตุ (เช่น ปฐวีธาตุ) ออกจากกันและบอกว่าเราไม่สามารถรู้สิ่งที่เรียกว่าปฐวีธาตุแต่สามารถจะรับรู้รูปได้ (รูปเป็นข้อมูลผัสสะ)

เมื่อสิ่งที่รับรู้ทั้งหมดคือข้อมูลผัสสะ สิ่งที่ปรากฏในการรับรู้ของเราก็ไม่สามารถจะเรียกได้ว่าเป็นข้อเท็จจริงที่สำเร็จรูป อภิธรรมมัตถสังคหะพูดถึงสิ่งที่เรียกว่า “ปรมัตถ์” กับ “บัญญัติ” ปรมัตถ์คือสิ่งที่มีสภาวะลักษณะเป็นของตนเองและเป็นหลักให้เกิดบัญญัติ บัญญัติสิ่งที่เกิดขึ้นภายในกระบวนการของการรับรู้ของจิต ระเบียบ ภาวิไลได้เสนอคำอธิบายเกี่ยวกับขั้นตอนการรับรู้ตามกรอบความคิดในอภิธรรมไว้ ซึ่งขอนำมาแสดงพอเป็นตัวอย่าง ดังนี้

เมื่อวิถีจิตทางจักขุทวารรับปัจจุบันรูปารมณฺ์ กับวิถีจิตทางมโนทวารรับอดีตารมณฺ์เกิดสลับกัน และเปลี่ยนรับรูปารมณฺ์จากตำแหน่งต่างๆที่แหล่งปรากฏของรูปารมณฺ์มากมายพอสมควรแล้ว จิตจะขึ้นสู่มโนทวารวิถีพิจารณาารมณฺ์ ซึ่งเป็นลักษณะสรุปรวมประมวลอดีตรูปารมณฺ์ ทั้งที่ผ่านแล้วเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ... มีข้อนำคิดว่าขั้นตอนนี้อารมณฺ์เริ่มมีบัญญัติของอวกาศคือ ความกว้าง ยาว ลึก และขนาดเข้ามาเกี่ยวข้องด้วย

...เมื่อวิถีจิตขั้นที่ ๓ ซึ่งพิจารณารูปลักษณะตามบัญญัติของการแผ่ขยายในมิติของอวกาศได้เกิดขึ้นและสิ้นสุดลงแล้ว วิถีจิตขั้นที่ ๔ ก็จะเกิดขึ้นตาม กำหนดบัญญัติอารมณฺ์อันเป็น

<sup>๑๑๑</sup>David J. Kalupahana, *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*.



ความหมาย หรืออรรถของสิ่งนั้นในมโนทวาร... เมื่อวิถีจิตขั้นนี้เกิดขึ้นมากมายหลายครั้ง  
 ลำดับ ชับซ้อนกันเพียงพอบุคคลจะเกิดการรับรู้และเข้าใจสิ่งที่ปรากฏให้รู้เห็นนี้เป็น “อะไร”  
 ... โดยที่ยังไม่มีชื่อเรียกให้รับรู้ในใจก่อนขั้นนี้เป็นการ “รู้โดยไม่มีถ้อยคำเรียกชื่อสิ่งที่ถูกรู้”

แม้คำอธิบายนี้ไม่อาจถือได้ว่าเป็นมาตรฐานเด็ดขาดแต่ก็แสดงให้เห็นค่อนข้าง  
 ชัดว่าในที่สุดแล้วสิ่งที่ปรากฏต่อการรับรู้ของเรามีที่มาที่ไปอย่างไร ทั้งหมดที่กล่าวมาเพื่อจะย้า  
 ให้เห็นว่าสรรพสิ่งที่มีอยู่ในที่ scenes ของพุทธปรัชญานั้นเป็นผลของกระบวนการตามธรรมชาติ  
 ที่เกิดขึ้นภายในขอบเขตของมนุษย์ ไม่ใช่สิ่งที่สำเร็จรูปแล้วหรือตรงไปตรงมาด้วยความเป็นจริง  
 ในโลกภายนอก โลกที่ปรากฏต่อเราส่วนหนึ่งได้ผ่านการจัดรูปโดยกระบวนการทางจิต ซึ่งถือว่าเป็น  
 เป็นกระบวนการธรรมชาติอย่างหนึ่ง

### ๓.๒.๓ มโนทัศน์เรื่องความมีอยู่ของสรรพสิ่ง

เราได้เห็นแล้วว่าสรรพสิ่งตามความหมายของพุทธปรัชญาเป็น “ผล”  
 ของกระบวนการตามธรรมชาติ เป็นผลของการมีปฏิสัมพันธ์กันระหว่างอะไรบางอย่างที่อยู่  
 ภายนอกกับธรรมชาติการรับรู้ของอินทรีย์มนุษย์ สิ่งที่จะชี้ให้เห็นต่อไปก็คือ เมื่อพุทธปรัชญา  
 เถรวาทพูดถึง “ความมีอยู่ของสรรพสิ่ง” ความมีอยู่ของสรรพสิ่งในที่นี้หมายความว่าอย่างไร  
 ผู้เขียนจะเริ่มต้นจากกถาวัตถุ ซึ่งพระโมคคัลลีย์บุตรคติสสะอ้างพุทธพจน์เพื่อแย้งสำนัก  
 สัพพัตถิกาวาทดังนี้

พระผู้มีพระภาคเจ้าได้ตรัสไว้ว่า ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ครรลองแห่งภาษา ครรลองแห่งชื่อ  
 ครรลองแห่งบัญญัติสามประการนี้ อันสมณพราหมณ์ผู้รู้ทั้งหลายไม่ปลงล้างไม่เคยปลงล้าง  
 ไม่รังเกียจอยู่ จักไม่รังเกียจ มิได้คัดค้าน สามประการเป็นไฉน

---

ระวี ภาวิไล, อภิธรรมสำหรับคนรุ่นใหม่. กรุงเทพมหานคร: ดอกหญ้า, ๒๕๓๖. หน้า ๒๔๕-๒๕๐. สำหรับผู้สนใจคำอธิบายภาษาบาลีโปรดดูใน อภิธรรมตถสงคโค ทถาคตถสวณณนาภูตา อภิธรรมตถทวิภาวินีฎีกา. (ชำระโดยพระมหาพิณ กิตติปาโล วัดมหาธาตุ พ.ศ. ๒๕๒๕) หน้า ๑๖๘-๑๗๒. หรือผู้สนใจภาษาไทยโปรดดูใน อภิธรรมตถสังคหบาลีและอภิธรรมตถทวิภาวินีฎีกา ฉบับแปลเป็นไทย (มหามกุฏราชวิทยาลัย)

(๑) รูปใด ล่วงไปแล้ว ดับไปแล้ว ปราศไปแล้ว แปรไปแล้ว รูปนั้น เขากล่าวกันว่า ได้มีแล้ว เขาเรียกว่า ได้มีแล้ว เขาบัญญัติว่า ได้มีแล้ว แต่รูปนั้น เขาไม่กล่าวกันว่า มีอยู่ เขาไม่กล่าวกันว่า จักมี เวทนาใด ฯลฯ สัญญาใด ฯลฯ สังขารใด ฯลฯ วิญญาณใด ล่วงไปแล้ว ดับไปแล้ว ปราศไปแล้ว แปรไปแล้ว วิญญาณนั้นเขากล่าวกันว่า ได้มีแล้ว เขาเรียกว่า ได้มีแล้ว เขาบัญญัติว่า ได้มีแล้ว แต่วิญญาณนั้น เขาไม่กล่าวกันว่า มีอยู่ เขาไม่กล่าวกันว่า จักมี

(๒) รูปใด ยังไม่เกิด ยังไม่ปรากฏ รูปนั้น เขากล่าวกันว่า จักมี เขาเรียกว่า จักมี เขาบัญญัติว่า จักมี แต่รูปนั้นเขาไม่กล่าวกันว่า มีอยู่ เขาไม่กล่าวกันว่า ได้มีแล้ว เวทนาใด ฯลฯ สัญญาใด ฯลฯ สังขารใด ฯลฯ วิญญาณใด ยังไม่เกิด ยังไม่ปรากฏ วิญญาณนั้น เขากล่าวกันว่า จักมี เขาเรียกว่า จักมี เขาบัญญัติว่า จักมี แต่เขาไม่กล่าวกันว่า มีอยู่ เขาไม่กล่าวกันว่า ได้มีแล้ว

(๓) รูปใด เกิดแล้ว ปรากฏแล้ว รูปนั้น เขากล่าวกันว่า มีอยู่ เขาเรียกว่า มีอยู่ เขาบัญญัติว่า มีอยู่ แต่เขาไม่กล่าวกันว่า ได้มีแล้ว เขาไม่กล่าวกันว่า จักมี เวทนาใด ฯลฯ สัญญาใด ฯลฯ สังขารใด ฯลฯ วิญญาณใด เกิดแล้ว ปรากฏแล้ว วิญญาณนั้น เขากล่าวกันว่า มีอยู่ เขาเรียกว่า มีอยู่ เขาบัญญัติว่า มีอยู่ แต่วิญญาณนั้นเขาไม่กล่าวกันว่า ได้มีแล้ว เขาไม่กล่าวกันว่า จักมี...<sup>๑๑๑</sup>

จากข้อความที่อ้างมา พบว่า ในทัศนะของพุทธศาสนา รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ที่จะกล่าวได้ว่า มีอยู่ จะต้องเป็นสิ่งที่เกิดแล้ว (ชาติ) ปรากฏแล้ว (ปาตุภูต) เท่านั้น สองคำนี้มีความหมายต่างจากคำว่า ล่วงไปแล้ว (อดีต) ดับไปแล้ว (นิรุทธ) ปราศไปแล้ว (วิคต) แปรไปแล้ว (วิปริณาม) ซึ่งหมายถึง “สิ่งที่กลายเป็นอดีตไปแล้ว” คำว่า ชาติ และ ปาตุภูต แสดงสถานะของสิ่งที่ปรากฏในปัจจุบัน ส่วนคำแสดงถึงสิ่งที่จะมาถึงในอนาคต ท่านใช้คำว่า อชาติ (ยังไม่เกิดขึ้น) อปาตุภูต (ยังไม่ปรากฏ) และคำว่า ภวิสสตี (จักมี) จะเห็นว่ามโนทัศน์ “ความมีอยู่” ในที่นี้อ้างอิงกรอบของเวลา แต่เวลาก็เป็นสมมติสัจจะซึ่งไม่ได้มีอยู่จริงตามทัศนะของพุทธศาสนา และ “การกำหนดเวลาเกิดขึ้นได้เฉพาะในโลกที่มีสังขตธรรมปรากฏ”<sup>๑๑๒</sup>

<sup>๑๑๑</sup> อภิ.ก. ๓๓ / ๓๘๔.

<sup>๑๑๒</sup> สมภาร พรหมทา, กาลและอวกาศในพุทธปรัชญาเถรวาท. วิทยานิพนธ์ปริญญาโท สาขาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๑. หน้า ๕๔.

ในอักษรมัดตสังคหะ “ปัจจุบันขณะ” หมายถึง ขณะที่จิตดวงหนึ่งเกิดขึ้นตั้งอยู่และดับไป<sup>๑๑๑</sup> โดยนัยนี้ “ความมีอยู่” จึงโยงกับ “เวลาปัจจุบัน” เมื่อเราพูดว่า “สิ่งที่ปรากฏในขณะปัจจุบัน” ก็จะหมายความว่า “เกิดขึ้นแล้วหรือปรากฏแล้ว (ชาติ ปาคฤถ์) ในขณะที่มีการรับรู้ของจิต” ความหมายนี้น่าจะถือว่าเป็นรากฐานที่สุด (radical meaning) ในพุทธปรัชญา ถ้าการตีความนี้เป็นที่ยอมรับได้ สิ่งที่มีอยู่ตามทัศนะของพุทธปรัชญาก็หมายถึง “สิ่งที่กำลังปรากฏภายในกระบวนการรับรู้ที่เกิดขึ้นต่อกันอย่างต่อเนื่องภายในวิถีจิตหนึ่ง” เราจะเห็นว่า ความคิดเรื่องความมีอยู่ในที่นี้เข้ากันได้พอดีกับความคิดเรื่องสรรพสิ่งที่กล่าวแล้ว ดังนั้น “ความมีอยู่” ของสรรพสิ่งตามทัศนะพุทธปรัชญาแตกต่างกันอย่างยิ่งกับความมีอยู่ของสรรพสิ่งตามทัศนะของสังขนิยม ตามพุทธปรัชญา สรรพสิ่งหมายถึงสังขตธรรมที่ผ่านกระบวนการรับรู้ ความมีอยู่ของสังขตธรรม หมายถึง ขณะที่สังขตธรรมนั้นปรากฏต่อการรับรู้ของจิตหาหนึ่งขณะเท่านั้น ความหมายตามที่เสนอมานี้เป็นเชิงปรากฏการณ์นิยม มากกว่าจะเป็นเชิงสังขนิยม

อาจมีปัญหว่า การกล่าวว่า “ความมีอยู่” ของสิ่งทั้งปวงตามทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาทแตกต่างจากความคิดของสังขนิยมไม่น่าจะมีเหตุผล เพราะความหมายของคำว่า “สรรพสิ่ง” ที่กล่าวถึงข้างบนนั้นไม่ตรงกันกับความหมายของคำว่า “สรรพสิ่ง” ตามทัศนะของสังขนิยม สิ่งที่มีอยู่อย่างแท้จริงตามทัศนะของสังขนิยมคือคุณสมบัติปฐมภูมิ (primary quality) สิ่งที่เราเรียกว่า สาระ หรือ substance ความหมายนี้น่าจะตรงกับความหมายของคำว่า “มหาภูตรูป” ที่พุทธปรัชญาเถรวาทยอมรับว่ามีอยู่จริงเป็นอิสระจากจิต ถ้าพูดในความหมายนี้ ความมีอยู่ตามทัศนะของพุทธปรัชญากับสังขนิยมก็น่าจะตรงกัน

คลุพานะกล่าวว่า แม้พุทธศาสนาจะพูดถึงสิ่งซึ่งมีอยู่ในระดับปฐมภูมิและรูปที่อาศัยสิ่งอันมีอยู่เป็นปฐมภูมินั้น (มหาภูตรูปและอุปาทายรูป) แต่ไม่ได้พูดถึงในความหมายเดียวกันกับที่สำนักสังขนิยมพูดถึงคุณภาพปฐมภูมิและทุติยภูมิ (primary and secondary qualities) สังขนิยมพูดถึงสิ่งเหล่านี้ในฐานะเป็นสารัตถะของสิ่งต่าง ๆ และดำรงอยู่ต่างหากจากการรับรู้ของมนุษย์ แต่สิ่งที่พุทธศาสนาเรียกว่า ปฐมธาตุ เช่น ปฐวีธาตุ เป็นต้นนั้นไม่ใช่สิ่งอื่นใดนอกเหนือจากข้อมูลผัสสะ (sense data) ความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกของพุทธศาสนานั้นอยู่บนพื้นฐานของประสบการณ์และประสบการณ์นั้นอาศัยการมีผัสสะกับข้อมูลผัสสะ ทฤษฎีเกี่ยวกับธรรมชาติ

<sup>๑๑๑</sup>ระวี ภาวิไล, อภิธรรมสำหรับคนรุ่นใหม่. หน้า ๑๕๒-๑๖๑.

ของโลกภายนอกของพุทธศาสนาจึงต้องวางอยู่บนผัสสะ การคาดคะเนความจริงใด ๆ นอกเหนือข้อมูลผัสสะถือเป็นการคาดคะเนทางอภิปรัชญาที่ไร้ประโยชน์<sup>๑๑๔</sup> ตามทัศนะของคลุปหณะ พุทธปรัชญาเป็นปรากฏการณ์นิยม (phenomenalism) ซึ่งเป็นทัศนะที่แตกต่างจากสังนิยมอย่างสิ้นเชิง ความคิดของคลุปหณะน่าจะมีปัญหาตรงที่เขาถือว่า มหาภูตรูปเป็นข้อมูลผัสสะ ซึ่งขัดแย้งกับกับความคิดที่ว่ามหาภูตรูปเป็นปรมาณัตถะ<sup>\*</sup> ในความหมายที่ว่าเป็นสิ่งจริงแท้ดำรงอยู่ได้ด้วยตนเอง ไม่ใช่อาศัยคณะที่กระทบต่อประสาทสัมผัสของมนุษย์โดยตรง มหาภูตรูปได้ชื่อว่าเป็นรูปปรมาณัตถ์และรูปปรมาณัตถ์มีองค์ประกอบ ๒ อย่าง คือ มีลักษณะเฉพาะตน (ปัจเจกคุณลักษณะ) และมีลักษณะทั่วไป (สามัญคุณลักษณะ)<sup>๑๑๕</sup> การมีลักษณะเป็นของตนเองนี้ทำให้มหาภูตรูปเป็นสภาวะที่ไม่ขึ้นอยู่กับความคิดของมนุษย์ ข้อนี้อาจทำให้เห็นว่าโนทัศน์เรื่องความมีอยู่ของมหาภูตรูปตรงกับความมีอยู่ของสิ่งต่าง ๆ ในทัศนะของพวกสังนิยม แต่มหาภูตรูปมีสามัญคุณลักษณะที่ทำให้มหาภูตรูปไม่ได้เป็นสาระตามแบบสังนิยม กล่าวคือ มีความไม่เที่ยงความเป็นทุกข์ และความเป็นอนัตตา มีการเกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไป โดยสรูปก็คือไม่มีสิ่งที่เที่ยงแท้เป็นแก่นสาร สิ่งที่ทำให้ความคิดของคลุปหณะไม่ไกลเกินไปก็คือ การที่เขาบอกว่าแม้พุทธปรัชญาเถรวาทจะยอมรับความมีอยู่ของมหาภูตรูป แต่ก็ถือว่ามหาภูตรูปไม่ใช่สาระ (substance) ลักษณะความคิดของพุทธปรัชญาตามที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ทำให้พุทธปรัชญาจัดอยู่ในประเภทความคิดที่เรียกว่าอสารัตถนิยม

ดังได้กล่าวแล้ว การตีความทฤษฎีความจริงพุทธปรัชญาถูกกำหนดด้วยความเข้าใจความหมายของคำว่า ภูต และคำว่า ขตาภูต ที่เป็นคำหลักที่พุทธปรัชญาใช้แสดงถึงสภาวะของความรู้ที่ถูกต้องเป็นสัมมาทิฏฐิ ทั้งนี้เนื่องจากในอภยราชกุมารสูตร ภูต เป็นคุณศัพท์แสดงคุณสมบัติของคำว่า วาจ การตีความว่า ภูต มีความหมายในเชิงสังนิยมของชยติลเลกนำไปสู่ข้อสรุปว่า ทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเป็นทฤษฎีความจริงแบบสมนัย แต่ผู้เขียนได้

<sup>๑๑๔</sup>David J. Kalupahana, Causality: The Central Philosophy of Buddhism. p. 70.

\* การตีความว่ามหาภูตรูปเป็นข้อมูลผัสสะหรือไม่ เป็นปัญหาที่สามารถจะถกเถียงกันได้ แต่เห็นว่าการถกเถียงจะต้องใช้เวลาและเนื้อที่มาก และแม้ว่าการตีความมหาภูตรูปอาจแตกต่างกันแต่ก็ไม่กระทบความคิดหลักที่ยอมรับร่วมกันว่ามหาภูตรูปไม่ใช่สาระ

<sup>๑๑๕</sup>อภ.ก.อ. ๑/๒๑๘ และสงคท.ฎีกา. ๒๓๕-๒๔๑.

พยายามแสดงให้เห็นว่า การตีความคำว่า ภูต โดยอาศัยความหมายของสัมมาทิฐิของชยติลเลเก ได้กระทำอย่างผิวเผิน เพราะเมื่อพิจารณาโน้ตสน์เรื่องสัมมาทิฐิก็พบว่า สัมมาทิฐิมีความหมายในเชิงปฏิเสธต่อการเข้าใจความหมายคำว่า ภูต และ ยถาภูต เชิงสันนิษ เพราะสันนิษมีมโนทัศน์เกี่ยวกับความมีอยู่ของสรรพสิ่งแตกต่างจากพุทธปรัชญาเถรวาท สันนิษเป็นสารัตถนิยมเกี่ยวกับสรรพสิ่ง แต่พุทธปรัชญาเป็นอสารัตถนิยม นักปรัชญาบางคนเชื่อว่า การมีความคิดพื้นฐานแตกต่างกันในระดับอภิปรัชญาทำให้ข้อสรุปเกี่ยวกับทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาต้องเป็นอย่างอื่นที่ไม่ใช่ทฤษฎีความจริงแบบสมนัยหรือทฤษฎีความจริงแบบสหนัย และทั้งหมดที่กล่าวมา ผู้เขียนต้องการชี้ให้เห็นว่า (๑) การตีความความหมายของคำว่า ภูต หรือ ยถาภูต ของชยติลเลเกเป็นแบบสันนิษแบบต้น (naive realism) ไม่สอดคล้องกับความหมายของคำว่า สัมมาทิฐิ ในระดับโลกุตตระ (๒) ความคิดทางอภิปรัชญาเกี่ยวกับโลกและสรรพสิ่งของพุทธปรัชญานั้นแตกต่างจากอภิปรัชญาของผู้ยึดถือทฤษฎีความจริงแบบสมนัย โดยเฉพาะทฤษฎีความจริงแบบสมนัยที่วางอยู่บนพื้นฐานความคิดแบบสมรูปนิยม (isomorphism) (๓) ดังนั้น การที่ชยติลเลเกตีความว่า พุทธปรัชญาเข้ากันได้กับทฤษฎีความจริงแบบสมนัย อาจเป็นการตีความที่ผิดพลาด เพราะความคิดทางอภิปรัชญาของพุทธปรัชญากับความคิดทางอภิปรัชญาของทฤษฎีความจริงแบบสมนัยเป็นคนละอย่าง (ดังจะเห็นต่อไปว่าคฤปกานะรวมทั้งคนอื่น ๆ ที่จะกล่าวถึงได้คัดค้านความคิดดังกล่าวบนฐานความคิดทางอภิปรัชญาเป็นสำคัญ)

### ๓.๓ การตีความของคฤปกานะ

ในบาลี มีข้อความสองข้อความที่ถูกละเลยมาเป็นกรอบในการตีความเรื่องความจริงตามทัศนะของพุทธปรัชญาคือ (๑) ข้อความที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า *เอกํ हि सच्चिं न तुदियमक्षि. ความจริงมีอย่างเดียวเท่านั้น ความจริงอย่างที่สองไม่มี*<sup>๑๐๖</sup> และ (๒) ข้อความที่พระพุทธเจ้าตรัสว่าผู้ที่รักความจริงไม่ควรยืนยันว่า *อิทเมว सच्चिं मोक्षमनुष्य. สิ่งนี้เท่านั้นจริง สิ่งอื่นเปล่าทั้งนั้น*<sup>\*</sup>

<sup>๑๐๖</sup> พุ.สุ. ๒๕/๔๑๕.

\* ข้อความนี้ปรากฏในที่ต่าง ๆ เช่น จังกีสสูตร (ม.ม. ๑๓/๖๕๕) และ ในอภินนคสูตร (ม.ม. ๑๓/๑๒๐-๑๒๑) เป็นต้น

คลุพหณะให้ความเห็นว่า ข้อความทั้งสองนี้แสดงทัศนะแบบทางสายกลาง ระหว่างความคิดแบบวิมัตตินิยมหรือสัมพัทธนิยมอย่างเช่น ลัทธิเซน หรือ สำนักสัจยัชยที่เห็นว่า ทุกสิ่งทุกอย่างเป็นไปได้ที่จะจริง แต่พุทธศาสนาถือว่า ถ้าถือว่าทุกสิ่งล้วนเป็นไปได้ที่จะจริง ชีวิตก็จะเต็มไปด้วยความสับสนวุ่นวาย (chaotic life) และความคิดแบบสัมบูรณ์นิยม (absolutism) เกี่ยวกับมโนทัศน์เรื่องความจริงและความเท็จ การอ้างว่า “สิ่งนี้เท่านั้นจริง อย่างอื่นเท็จ” เป็นการอ้างความจริงบนฐานของสารัตถนิยมที่คิดว่า มโนทัศน์เกี่ยวกับสิ่งต่าง ๆ ที่เรามีอยู่มีความหมายเป็นของตนเองโดยไม่ขึ้นอยู่กับบริบท โดยอาศัยกรอบความคิดเรื่อง ปฏิกิจสมุปบาทเป็นฐานสำคัญพุทธศาสนาจึงเชื่อว่า มโนทัศน์เกี่ยวกับสิ่งหนึ่งไม่ได้มีความหมาย โดยแยกขาดจากมโนทัศน์เกี่ยวกับสิ่งอื่น ๆ ดังนั้น การยืนยันว่า “ความคิดนี้เท่านั้นจริง อย่างอื่นเท็จทั้งนั้น” จึงขัดกับความคิดเรื่องปฏิกิจสมุปบาท เพราะหลักนี้บอกว่าสรรพสิ่งมีความ สัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกัน อิงอาศัยกันและกันเกิดขึ้น<sup>๑๑๖</sup> การใช้คำสอนเรื่องปฏิกิจสมุปบาทเป็น กรอบความคิดหรือฐานสำคัญในการตีความเรื่องความจริงในทัศนะของพุทธปรัชญาปรากฏ ทั่วไปในแนวคิดของนักปรัชญาตะวันตกที่สนใจศึกษาพุทธปรัชญา ล่าสุดปรากฏในงานเขียน ของจอห์น โฮลเดอร์ โดยกล่าวว่า คำสอนเรื่องปฏิกิจสมุปบาทครอบคลุมทั้งความคิดทาง อภิปรัชญาและญาณวิทยาในพุทธศาสนา เขาเห็นด้วยกับคลุพหณะที่ในประเด็นที่ว่า ความคิด เรื่องความจริงในพุทธปรัชญาต้องไม่ขัดกับคำสอนเรื่องปฏิกิจสมุปบาท<sup>๑๑๗</sup>

เมื่อโยงข้อความที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้เข้ากับคำสอนเรื่องปฏิกิจสมุปบาทจึงนำไปสู่ข้อสรุปว่า การคิดว่ามีทวิภาค (dicothomy) ระหว่างความจริงและความเท็จขัดกับหลักของ พุทธศาสนาซึ่งถือว่าการรับรู้ และการมีมโนทัศน์ไม่ได้เกิดขึ้นอย่างบริสุทธิ์ การมีมโนทัศน์ เกี่ยวกับสิ่งใหม่ต้องอาศัยมโนทัศน์ที่มีอยู่เดิม ดังนั้นพุทธศาสนาจึงแทนความคิดเรื่องทวิภาค ระหว่างความจริงกับความเท็จด้วยความคิดเรื่องไตรภาค (tricothomy) ระหว่างความจริง (สัจ)

<sup>๑๑๖</sup>David J. Kalupahana, A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities. pp. 46-47.

<sup>๑๑๗</sup>John J. Holder, “The Early Buddhist Theory of Truth: A Contextualist Pragmatic Interpretation,” pp. 453-456.

ความเป็นไปได้ และความเท็จ (กลี) ความจริง คือ สิ่งที่เหมาะสมกับบริบทปัจจุบัน ความไม่แน่นอนนั้นเปิดโอกาสให้แก่ทุกสิ่งทุกอย่างที่เป็นไปได้ และความเท็จ คือ สิ่งซึ่งเป็นไปได้ไม่ได้เลย<sup>๑๑๕</sup>

สรุปหงานะอ้างพระบาลีกาฬสูตร เพื่อสนับสนุนความคิดเรื่องนี่ดังนี้

ยัม ภิกขเว สเทวกสฺส โลกสฺส สมารกสฺส สพรหมกสฺส สสฺสมณพฺราหฺมณียา ปชาย สเทวมนุสฺสาย ทิฏฐุํ สุตํ มุตํ วิญญาตํ ปตฺตํ ปรีเยสิตํ อนูวิจริตํ มนสา ตมห์ อพฺกณฺญาสี ตํ ตถาคตสฺส วิทิตํ ตํ ตถาคเต น อูปฏฺฐาสิ ยัม ภิกขเว สเทวกสฺส โลกสฺส . . . ทิฏฐุํ สุตํ มุตํ วิญญาตํ ปตฺตํ ปรีเยสิตํ อนูวิจริตํ มนสา ตมห์ ชานามิติ วเทยยัม ตัมมสฺส มฺสา . . . ตมห์ ชานามิ จ น จ ชานามิติ วเทยยัม ตัมมสฺส ตาทิสเมว . . . ตมห์ เนว ชานามิ น น ชานามิติ วเทยยัม ตัมมสฺส กลี ฯ<sup>๑๑๖</sup>

ภิกขุทั้งหลาย สิ่งใดในโลก กับทั้งเทวโลก มาร พรหมโลก หมู่สัตว์ทั้งเทวดาและมนุษย์ ทั้งสมณพราหมณ์ ได้เห็นแล้ว ได้ยินแล้ว ได้ทราบแล้ว ได้รู้แล้ว ได้ประสบแล้ว ได้แสวงหาแล้ว ได้คิดค้นแล้ว เรารู้สิ่งนั้น แต่สิ่งนั้นไม่ปรากฏในตถาคต (คือ ตถาคตไม่คิดพัวพันสิ่งนั้น) ภิกขุทั้งหลาย สิ่งใดในโลก ฯลฯ ทั้งสมณพราหมณ์ได้เห็นแล้ว ฯลฯ ได้คิดค้นแล้ว เราจะพึงกล่าวว่า เราไม่รู้สิ่งนั้น คำนั้นพึงเป็นคำมุสาของเรา . . . หากเราจะพึงกล่าวว่า เรารู้บ้าง

<sup>๑๑๕</sup> “For the Buddha, neither perception nor conception is as pure as it was assumed to be by the pre-Buddhist Indian philosophers. His conception of truth (*sacca*) had to be presented in an altogether different manner. This seems to be why the Buddha wanted to dissolve the absolutistic true / false dichotomy and replace it with a trichotomy -- the true, the confused, and the false -- the first accounting for what is available in the present context, the second allowing for the possible, and the third explaining the impossible. The Buddha refers to truth as *sacca*, confusion or the confused as *musa*, and the false as *kali*.” (David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*. p. 47.)

<sup>๑๑๖</sup> อจ. จตุก. ๒๑/๒๔.

\* โปรดสังเกตว่า คำแปลที่ว่า “เราไม่รู้สิ่งนั้น” ไม่ตรงกับบาลี “ตมห์ ชานามิ” ในบาลีไม่ว่าจะเป็นพระไตรปิฎก ฉบับหลวง และฉบับ Pali Text Society ไม่มีคำนิบาตคือ

ไม่รู้บ้าง คำนั้นต้องเป็นคำมุสาของเรา หากเราจะฟังกล่าวว่า เรารู้ก็มีใช่ ไม่รู้ก็ไม่ใช่ แม้คำนั้นก็ต้องเป็น โทษแก่เรา ฯ

ให้ p แทนข้อความว่า “เรารู้สิ่งที่ได้เห็นแล้ว ได้ยินแล้ว ฯลฯ” ตามพุทธพจน์นี้ก็มีข้อความที่จะต้องประเมินค่าความจริง (truth-value) ๔ ข้อความ คือ

- (๑) p (เรารู้สิ่งที่ได้เห็นแล้ว ได้ยินแล้ว ฯลฯ)
- (๒) (~p) (เราไม่รู้สิ่งที่ได้เห็นแล้ว ได้ยินแล้ว ฯลฯ)
- (๓) (p.~p) (เรารู้และไม่รู้สิ่งที่ได้เห็นแล้ว ได้ยินแล้ว ฯลฯ)
- (๔) [ ~(p.~p) ] (เรารู้สิ่งที่ได้เห็นแล้ว ได้ยินแล้ว ฯลฯ ก็ไม่ใช่ ไม่รู้ก็ไม่ใช่)

ชยติลเลเก ตีความว่า ถ้าข้อความ (๑) มีค่าความจริงเป็นจริง ข้อความ (๒) (๓) และ (๔) ก็จะมีค่าความจริงเป็นเท็จ เพราะในทางเลือกทั้ง ๔ นี้ ถ้าทางเลือกใดทางเลือกหนึ่งเป็นจริง ทางเลือกอื่นก็ต้องเป็นเท็จ พุทธปรัชญาถือว่า ทั้ง ๔ ข้อความนี้ ต้องมีข้อความใดข้อความหนึ่งเท่านั้นเป็นจริง<sup>๑๑๑</sup> คลุพหานะกล่าวว่า การตีความดังกล่าวของชยติลเลเกผิดหลัก

น (ไม่) ที่ปฏิเสธกริยา ชานามิ (เรารู้) แต่เมื่อชยติลเลเกและคลุพหานะแปลเป็นภาษาอังกฤษได้เพิ่มคำปฏิเสธเข้ามา พระไตรปิฎกภาษาไทย และอรรถกถา ฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัยก็มีเพิ่มเข้ามาเช่นเดียวกัน ชยติลเลเกให้เหตุผลว่าบาลีตกคำว่า น ไป (ดู K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge. p. 346., David J. Kalupahana, A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities. p. 47) ส่วนฉบับ Pali Text Society แปลบาลีช่วงนี้โดยไม่มีคำปฏิเสธเพิ่มเข้ามาว่า “I know whatsoever in the world is seen, heard, and so forth,” ซึ่งตรงกับบาลี (บาลีอักษรโรมัน ดู A.ii. 25. แปลเป็นภาษาอังกฤษ ดู Gradual Sayings II.27) เช่นเดียวกับภาษาไทยฉบับหลวง ไม่มีคำว่า ไม่ เพิ่มเข้ามาในการแปล การเพิ่มคำว่า น ข้างหน้าคำว่า ชานามิ ทำให้แปลได้ความหมายมากกว่าไม่เพิ่ม ในที่นี้ผู้เขียนยึดคำแปลที่เพิ่ม น เข้ามาเพื่อให้เห็นความแตกต่างระหว่างบาลีกับคำแปลในพระไตรปิฎกฉบับต่าง ๆ (ดูใน พระไตรปิฎกฉบับหลวง และ ฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัย เล่ม ๒๑ ข้อ ๒๔)

<sup>๑๑๑</sup>K.N.Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge. pp.345-346.



ตรรกวิทยาของพุทธศาสนาซึ่งถือว่าข้อความไม่ได้มีความหมายเด็ดขาดตายตัว (absolute sense) พระพุทธเจ้าทรงให้ความหมายใหม่แก่คำว่า “ทั้งหมด” (all / สัพพ) ในข้อความสากลใหม่ โดยจำกัดความหมายของคำว่า “ทั้งหมด” ไว้เฉพาะหมายถึงสิ่งที่ปรากฏในประสบการณ์ขณะปัจจุบันเท่านั้น และทรงทำให้ข้อความสากลเป็นข้อความที่ใช้เพื่อบ่งชี้สิ่งที่ปรากฏในสถานการณ์ปัจจุบัน ซึ่งตามความคิดแบบอสารัตถนิยม สถานการณ์ที่ถูกยืนยันโดยข้อความยืนยันสากลอาจเปลี่ยนเป็นอย่างอื่นไปในอนาคต ดังนั้น การปฏิเสธข้อความเชิงประจักษ์(p) ข้อความที่ปฏิเสธ คือ (~p) เป็นมูสา (ยังเป็นไปได้ที่จะจริง/confusion) ไม่ใช่เป็นเท็จ (กลิ/false) แต่ข้อความเชิงประจักษ์จะขัดแย้งโดยตรงกับข้อความที่ปฏิเสธทั้งความรู้และการบรรยาย (knowledge as well as description) อย่างชัดเจนในเวลาเดียวกัน ซึ่งได้แก่ ข้อความ {~(p.~p)} สำหรับพระพุทธเจ้านั้น ข้อความที่ขัดแย้งกันกับข้อความเชิงประจักษ์จริง ๆ นั้น ต้องเป็นข้อความที่ไม่เพียงแต่บ่งชี้ถึงความไม่สามารถที่จะบรรยาย (indescribability) ดังนั้นสิ่งนี้เท่านั้น หากจะต้องบ่งชี้ถึงความสูญสิ้นความเป็นไปได้ที่จะรู้ (the absence of any possibility of knowing) ด้วย โดยนัยดังกล่าว ข้อความ (p.~p) จึงไม่ใช่การขัดแย้งกัน (contradiction) เพราะไม่ได้ปฏิเสธความสามารถที่จะรู้<sup>๑๑๒</sup> ถ้าความเข้าใจดังที่กล่าวมาของผู้เขียนถูกต้อง ก็หมายความว่า ความหมายของการขัดแย้งกันเองของข้อความที่คลุมหนะให้ไว้ไม่ใช่ความหมายเดียวกันกับที่ปรัชญาตะวันตกให้ไว้ ตามปรัชญาตะวันตก การยืนยัน (p.~p) ในเวลาเดียวกันเป็นความขัดแย้งกัน การยืนยัน[~(p.~p)] แสดงถึงการเลือกอย่างใดอย่างหนึ่ง แต่คลุมหนะถือว่า ในความคิดของอสารัตถนิยม (p.~p) ไม่ใช่การยืนยันที่ขัดแย้งกัน การยืนยัน[~(p.~p)] ก็ไม่ได้แสดงถึงทางเลือกอย่างใดอย่างหนึ่ง p หรือ ~p แต่เป็นข้อความที่แสดงการปฏิเสธอย่างสิ้นเชิงทั้งข้อความเชิงประจักษ์ซึ่งทำการบรรยายและความเป็นไปได้ที่จะรู้ ถ้าผู้เขียนเข้าใจไม่ผิด คลุมหนะแปรข้อความ (p.~p) ให้เป็นเพียงการแย้งกันในเชิงประจักษ์ระหว่าง p กับ ~p เท่านั้น และแปรความหมายของข้อความ [~(p.~p)] ให้เป็นข้อความขัดแย้งกันกับข้อความเชิงประจักษ์ พร้อมทั้งชี้ว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธที่จะให้ค่าความจริง (truth-value) แก่ข้อความ [~(p.~p)] โดยอ้างบาลีประโยคที่ว่า “ตมหิ เนว ชานามิ น น ชานามิติ วทเยยฺยํ”

<sup>๑๑๒</sup>David J. Kalupahana, A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities. p. 48.

มมสฺส กलि” นั้น<sup>๑๑๓</sup> ก็เพื่อนำไปสู่การสรุปว่า พุทธปรัชญาปฏิเสธหลัก “ความสอดคล้อง” (coherence) ในการตัดสินความจริงและปฏิเสธทฤษฎีความจริงแบบสมนัย ดังที่เขาแล้วว่า

การอธิบายลักษณะประพจน์ที่ (๓) ว่าเป็น “ประพจน์แย้ง” ทำให้เกณฑ์ความสอดคล้องหมดความสำคัญ แม้ว่าเกณฑ์เช่นนี้จะใช้ตัดสินประพจน์ที่ (๔) ได้ก็ตาม ประพจน์ที่ (๓) ซึ่งยืนยันว่า (p.~p) เป็นประพจน์แย้งและไม่ใช้ประพจน์ที่ขัดแย้งกัน ไม่เพียงแต่ขัดกับทฤษฎีความจริงแบบสมนัยเท่านั้น แต่ยังขัดกับทฤษฎีความจริงแบบสมนัยอีกด้วย เพราะว่าสองทฤษฎีหลังยึดอยู่กับสารัตถนิยม ซึ่งทวิภาคระหว่างความจริงและความเท็จของทั้งสองทฤษฎีนี้สะท้อนให้เห็นถึงทวิภาค ระหว่างอัตถิภาวะ (ความมี) กับนัตถิภาวะ (ความไม่มี) ดังนั้น พระพุทธเจ้าจึงทรงยึดเกณฑ์ตัดสินความจริงแบบปฏิบัตินิยมเท่านั้น นี่คือสิ่งที่เข้าใจได้ในอภยราชกุมารสูตร<sup>๑๑๔</sup>

สรุปหาคิดว่า เมื่อพุทธปรัชญาไม่ใช้สารัตถนิยม ทฤษฎีความจริงแบบสมนัย และทฤษฎีความจริงแบบสมนัยที่ผูกโยงอยู่กับความคิดแบบสารัตถนิยมก็จะถูกปฏิเสธจากพุทธปรัชญาด้วย ทุกทฤษฎีที่แบ่งแยกกันเด็ดขาดระหว่างความมีกับความไม่มีจะได้รับการปฏิเสธความจริงที่ผูกกับความมีอยู่ (existence) ชนิดที่ตรงกันข้ามกับความไม่มีอยู่ (non-existence) จะไม่มีที่ว่างในพุทธปรัชญา สรุปหาคิดว่าข้อความในอภยราชกุมารสูตรซึ่งแทนความหมายของคำว่า ความจริง (สัจ) ด้วยคำ ๒ คำคือ ภูติ ตจฺฉิ ดังได้กล่าวมาแล้ว ชยติลเลเกวิเคราะห์ความหมายของคำว่า ภูติ ว่าเท่ากับ “ตรงกับข้อเท็จจริง” (corresponds with fact) โดยโยงถึง

<sup>๑๑๓</sup> Ibid., pp. 48-49.

<sup>๑๑๔</sup> “The characterization of proposition iii as a “contrary” rules out coherence as the primary criterion, even though such a criterion is operative in the decision regarding proposition iv. Proposition iii, which asserts (p.~p) as a contrary and not as a contradiction, goes against not only the coherence theory but also the correspondence theory of truth, because of the essentialism embedded in the latter, with its true/false dichotomy reflecting the existence/non-existence dichotomy. The Buddha is thus left with only a pragmatic criterion of truth, and this is what we come across in the *Discourse to Prince Abhaya* (*Abhayarajakumara-sutta*).” (Ibid., pp. 50-51.) (การเน้นในภาษาไทยเป็นของผู้เขียน)

ความหมายของคำว่า ความจริง (truth) ว่ามีความหมายเท่ากับคำว่า ยถาภูต (ตามความเป็นจริง) และเท่ากับคำว่า as they are really ในภาษาอังกฤษ ชยติลเลเกละทิ้งคำว่า ตจฺฉํ ไปโดยไม่วิเคราะห์ว่ามีนัยสำคัญอย่างไร ซึ่งสรุปหาคำว่า ภูต และ ตจฺฉํ เมื่อรวมกันจึงจะแสดงความหมายของคำว่า สจฺจํ ได้อย่างครบถ้วน เขากล่าวว่า คำว่า ภูต แสดงถึงความมีอยู่ (existence) ตามความหมายของคำว่า สจฺจ แต่เพื่อไม่ให้เห็นว่าความหมายของคำว่า สจฺจ นี้ตรงกันข้ามกับความไม่มี (non-existence) พระพุทธเจ้าจึงใช้คำว่า ตจฺฉ ซึ่งสรุปหาคำว่า “เช่นนั้น” (such) ร่วมกับคำว่า ภูต เพื่อให้ความหมายของความมีอยู่อ่อนลง (ดังคำกล่าวที่ว่า “มีอยู่เช่นนั้น”) ดังนั้น ในที่นี้ สรุปหาคำว่า ภูต เท่ากับ become แทนที่จะแปลเป็น corresponds with fact และให้ความหมายของคำว่า อภุต เท่ากับ คำว่า not become เขากล่าวว่า

จริง ๆ แล้ว ภูต แสดงถึงอดีตกาลสมบุรณ์ หมายถึง “เป็นแล้ว” เมื่อใช้เป็นไวพจน์ของ คำว่า “จริง” ก็ทำให้ความคิดแบบอภิปรัชญาซึ่งแฝงนัยในมโนทัศน์เรื่องความจริงของ พระพุทธเจ้าปรากฏชัดเจนขึ้นมา การวิเคราะห์ประสบการณ์...จะยืนยันทัศนะที่ว่าพุทธศาสนา ไม่มีที่ว่างสำหรับความคิดแบบอภิปรัชญา ประสบการณ์ไม่ว่าจะในระดับประสาทสัมผัส หรือเหนือประสาทสัมผัสไม่ได้ให้ความจริงที่ “สำเร็จรูป” แก่เรา ภูต หรือ “เป็นแล้ว” เน้น ความสำคัญของทุก ๆ ความคิด สิ่งที่เป็นจริง คือสิ่งที่ “ได้เป็นแล้ว” และสิ่งที่เบี่ยง คือ สิ่งที่ยังไม่ได้เป็นแล้ว” (อภุต)

ดังนั้น เกณฑ์ตัดสินทางญาณวิทยาที่ดีที่สุดสำหรับแยกแยะว่าอะไรได้เป็นแล้ว และ อะไรไม่ได้เป็นแล้วก็น่าจะเป็นการใช้ได้หรือความมีประโยชน์ สิ่งที่ยังไม่ได้เป็น ก็จะไม่เป็น ประโยชน์สำหรับใคร ๆ.<sup>๑๑๕</sup>

---

<sup>๑๑๕</sup> “Indeed, the past participle *bhuta*, meaning “become,” when used as a synonym for “true,” brings out clearly the anti-essentialist implication of the Buddha’s conception of truth. The analysis of experience. . . should confirm the view that Buddhism leaves no room for an essentialist conception. Experience, wheater sensory or extraordinary, does not provide us with “ready-made” truths. *Bhuta* or “become” highlights that very idea. What is true is what has “come to be,” and what is false is what “has not come to be” (*abhuta*).

ในข้อความที่ยกมา คำว่า อภุต ไม่เท่ากับความหมายของคำว่าเท็จ (false) แต่มีความหมายเท่ากับคำว่า ความเป็นไปได้ (confusion) หมายความว่า มีโอกาสที่จะเป็นจริงได้ เมื่อสถานการณ์เหมาะสม เขากล่าวว่า ภูต เป็นคำที่เหมาะสมที่สุดที่จะแสดงทัศนะเรื่องความจริง (สัจ) ของพุทธศาสนา เพราะคำว่า ภูต แสดงถึงการปฏิเสธสัจนิยม ความจริงจึงไม่ใช่สิ่งที่สำเร็จรูป (ready-made) หากแต่เป็นความจริงที่อยู่ในกระบวนการการรับรู้หรือประสบการณ์ของมนุษย์ เพราะตามทัศนะของพุทธปรัชญา โลกที่ผ่านเข้ามาในประสบการณ์ของเรานั้นไม่ใช่โลกที่สำเร็จรูปตายตัว และดังนั้น ความรู้ในทัศนะของพุทธปรัชญาซึ่งแสดงด้วยคำว่า *ยถาภูต* จึงไม่ได้หมายถึงการรู้อะไร “ตามที่เป็นอย่างจริง ๆ” (*as they really are*) แต่หมายถึง การรู้อะไร “ตามที่สิ่งนั้นได้เป็นแล้ว” (*as they have become*) เมื่อความจริงไม่ได้สำเร็จรูปตายตัว การพูดถึงความจริงโดยโยงถึงข้อเท็จจริงตามที่มันเป็นอยู่จริง ๆ จึงไม่ชอบด้วยเหตุผลเพราะเราไม่สามารถรู้อย่างนั้นได้ แต่เราจะรู้ได้ก็ต่อเมื่อสิ่งนั้นกลายมาเป็นสิ่งใดสิ่งหนึ่งในประสบการณ์ของเรา และเกณฑ์เดียวที่จะบอกได้ว่าอะไรกลายมาเป็นจริงในประสบการณ์ของเรา คือ *ความเป็นประโยชน์* (*usefulness / utility*) เพราะสิ่งใดยังไม่ได้เป็นแล้ว (*became / ภูต*) ก็จะไม่เป็นประโยชน์สำหรับใคร คลุพหณะกล่าวอีกว่า นี่คือเหตุผลว่าทำไมในอภิธรรมปิฎก พระพุทธเจ้าไม่ตรัสถึงข้อความที่เป็นเท็จและเป็นประโยชน์ (อภุต อตจณฺ อตฺตสณฺหิต) เพราะว่า เป็นไปไม่ได้ที่ข้อความที่เป็นเท็จจะเป็นประโยชน์

### ๓.๓.๑ ปัญหาในการตีความของคลุพหณะ

ข้อสรุปของคลุพหณะ คือ เพราะพุทธปรัชญาเป็นอสังฆนิยม ดังนั้น พุทธปรัชญาจึงขัดแย้งกับทฤษฎีความจริงแบบสมนัยและทฤษฎีความจริงแบบสหนัย เกณฑ์ตัดสินความจริงที่ใช้เป็นเกณฑ์ตัดสินแบบปฏิบัตินิยม เหตุผลโดยย่อ น่าจะเป็นดังนี้

---

Now, the best epistemological criterion for distinguishing what has come to be and what has not come to be is simply usefulness or utility. What has not yet come to be is not useful to anyone.” (Ibid., pp. 51-52)

(๑) พุทธปรัชญาเป็นอสารัตถนิยม

(๒) อสารัตถนิยมไม่มีการแบ่งแยกกันเด็ดขาด ระหว่างความมีอยู่กับความไม่มีอยู่ ดังนั้น จึงไม่มีการแบ่งแยกกันเด็ดขาดระหว่างมโนทัศน์เรื่องความจริงกับมโนทัศน์เรื่องความเท็จ

(๓) ถ้าความจริงและความเท็จ ไม่ใช่มโนทัศน์ที่แยกกันเด็ดขาดตายตัว ก็จะไม่เกิดข้อขัดแย้งใด ๆ ใช้แยกข้อความที่เป็นจริงออกจากข้อความที่แย้งกันได้ นอกจากเกณฑ์ตัดสินแบบปฏิบัตินิยม (ความเป็นประโยชน์)

(๔) ทฤษฎีความจริงแบบสมนัย และทฤษฎีความจริงแบบสหนัยเป็นอสารัตถนิยม

(๕) ดังนั้น พุทธปรัชญาจึงเข้ากันไม่ได้กับทฤษฎีความจริงแบบสมนัยและแบบสหนัย

การตีความคำว่า ภูต หรือ ยถาภูต ของคลุพหานะเข้ากันได้กับข้อพิจารณาเกี่ยวกับความคิดเรื่องความมีอยู่ของสรรพสิ่งตามทัศนะของพุทธปรัชญาที่ผ่านมา ความหมายของคำว่า ภูต ตามนัยนี้สะท้อนความคิดแบบอสารัตถนิยม ซึ่งเข้ากันได้กับความหมายของคำว่า “สัมมาทิฐิ” ที่ถือว่า ความหมายของ “ความมีอยู่” และ “ความไม่มีอยู่” ไม่ได้แยกกันเด็ดขาดแบบสังนัย หากมีความหมายในเชิงปรากฏการณ์นิยม กล่าวคือ ความมีอยู่ และ ความไม่มีอยู่ ใช้สำหรับบรรยายสังขตธรรมที่ปรากฏต่อการรับรู้ในปัจจุบันขณะและการไม่ปรากฏของสังขตธรรมดังกล่าว ความมีอยู่และความไม่มีอยู่ของสรรพสิ่งเป็นกระบวนการแห่งปฏิจสมุปบาท เหตุผลที่ตามมาก็คือ ความจริงและความเท็จก็กลายเป็นมโนทัศน์ที่ไม่อาจแยกได้อย่างเด็ดขาดเช่นกัน การยอมรับมโนทัศน์เรื่อง “ความเป็นไปได้” เข้ามาในระบบความคิดตามที่คลุพหานะเสนอ ก็นับว่ามีเหตุผล การตีความว่า คำว่า ภูต หรือ ยถาภูต ที่บ่งชี้ถึงสภาวะธรรมที่ปรากฏภายในกระบวนการดังกล่าวไม่มีความหมายเชิงอสารัตถนิยมก็นับว่าเป็นการตีความที่สอดคล้องกับบริบทความคิดของพุทธศาสนาเช่นกัน ดังนั้น การอ้างเหตุผลข้อ (๑) และข้อ (๒) จึงไม่น่ามีปัญหาอะไร

ปัญหาอยู่ที่การตีความว่า พุทธปรัชญาถือว่า การยืนยันข้อความ (p.~p) ไม่ใช่เป็นการยืนยันที่ขัดแย้งกัน และการที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า ถ้าพระองค์ยืนยันข้อความ [~(p.~p)] ก็จะเป็นโทษ (กลี) แก่พระองค์นั้น พระพุทธเจ้าไม่ให้ความสำคัญกับการให้ค่าความจริงแก่

ข้อความที่ขัดแย้งกันเอง ดังนั้น แสดงว่าพุทธปรัชญาปฏิเสธเกณฑ์ตัดสินความจริงแบบสมนัย และทฤษฎีความจริงแบบสมนัย ซึ่งผู้เขียนจะเสนอความคิดแย้งกับข้อสรุปดังกล่าว อันที่จริง ข้อความในกาฬสูตรไม่ปรากฏชัดว่า การยืนยันลักษณะดังกล่าวนี้เป็นการยืนยันของสำนักความคิดใด อย่างไรก็ตามก็มักจะปรากฏการตำหนิประเภทการยืนยันทำนองนี้อยู่บ่อยครั้ง ในพระสูตร เช่น ในสันทสูตร

ดูกรสันทกะ อีกประการหนึ่ง ศาสดาบางคนในโลกนี้ เป็นคนเขลาขมขาย . . . เมื่อถูกถาม ปัญหาต่าง ๆ ย่อมถึงความส่ายวาทา คือ ตอบคืบได้ ไม่ตายตัวว่า อย่างนี้ก็ไม่ใช่ อย่างนั้นก็ไม่ใช่ อย่างอื่นก็มีใช่ ไม่ใช่ก็มีใช่ มีใช่'ไม่ใช่ก็มีใช่' ดังนี้ ดูกรสันทกะ ในพรหมจรรย์ของ ศาสदानัน วิญญูชนย่อมทราบตระหนักดังนี้ว่า ท่านศาสนันเป็นคนเขลาขมขาย . . .<sup>๑๑๖</sup>

และในพรหมชาลสูตร

ดูกรภิกษุทั้งหลาย สมณะหรือพราหมณ์บางคนในโลกนี้ไม่รู้ชัดตามความเป็นจริงว่า นี่เป็น กุศล นี่เป็นอกุศล เขามีความเห็นอย่างนี้ว่า . . . ถ้าเราไม่รู้ชัดตามความเป็นจริงว่า นี่เป็นกุศล นี่เป็นอกุศล จะพึงพยากรณ์ว่า นี่เป็นกุศลหรือนี่เป็นอกุศล คำพยากรณ์นั้นของเราจะพึงเป็น เท็จ คำเท็จของเรานั้นจะพึงเป็นความเดือดร้อน แก่เรา ความเดือดร้อนของเรานั้นจะพึงเป็น อันตรายแก่เรา ดังนั้นเขาจึงไม่กล้าพยากรณ์ว่า นี่เป็นกุศล นี่เป็น อกุศล เพราะกลัวแต่การ กล่าวเท็จ เพราะเกลียดแต่การกล่าวเท็จ เมื่อถูกถามปัญหาในข้อนั้น ๆ จึงกล่าววาทา คืบได้ ไม่ตายตัวว่า ความเห็นของเราว่า อย่างนี้ก็มีใช่ อย่างนั้นก็มิใช่ อย่างอื่นก็มีใช่ ไม่ใช่ก็มีใช่ มีใช่'ไม่ใช่ก็มีใช่' . . .<sup>๑๑๗</sup>

ในพรหมชาลสูตรค่อนข้างชัดเจนว่า พุทธศาสนาพูดถึงนักคิดกลุ่มหนึ่งในสมัย พุทธกาลเรียกว่าพวกอมรวิกเขปิกวาทซึ่งมีสัทธัชยปริพพาชกเป็นเจ้าสำนักในสมัยนั้น การยืนยัน แบบอมรวิกเขปิกวาทดังที่ปรากฏในสันทสูตรและพรหมชาลสูตรเป็นท่าทีแบบวิมัตตินิยม

<sup>๑๑๖</sup> ม.ม. ๑๓/๓๐๗

<sup>๑๑๗</sup> ที.ม. ๕/๓๕

(skepticism) แบบหนึ่งคือ ประเภทที่ไม่มีการตัดสินใจ (no judgement/sit on the fence)<sup>๑๑๘</sup> ส่วนการยืนยันข้อความ  $[\sim(p.\sim p)]$  ที่พระพุทธเจ้าทรงดำหนินั้นพบว่าเป็นลักษณะการยืนยันความรู้อย่างหนึ่งของลัทธิเซนเรียกว่า ทฤษฎีสยาทวาท ซึ่งเป็นทฤษฎีว่าด้วยความสัมพันธ์ของความรู้ การยืนยัน  $[\sim(p.\sim p)]$  ตรงกับหลักที่เรียกว่า สยาท อวัคควยัม (บางทีสิ่งนี้ไม่อาจพรรณนาได้) เพราะเซนถือว่า เมื่อปฏิเสธทั้งข้อความยืนยันและข้อความปฏิเสธพร้อมกันก็จะมีนัยว่า สิ่งนั้นไม่อาจพรรณนาได้<sup>๑๑๙</sup> ทั้งสองสำนักความคิดนี้เกี่ยวข้องกันในเชิงประวัติศาสตร์ความคิด กล่าวคือ มหาวิระสาสดาของลัทธิเซนพัฒนาทฤษฎีของท่านมาจากหลักการของสังยุชยปริพพาชก<sup>๑๒๐</sup> จากประเด็นนี้จะตีความได้ว่า หลักการที่เรียกว่า “ไม่อาจพรรณนาได้” นั้นพัฒนามาจากความคิดแบบวิมัตตินิยมคือ “การไม่มีการตัดสินใจ” เหมือนวิมัตตินิยมสำนักหนึ่งในปรัชญากรีกโบราณที่บอกว่าเราไม่สามารถจะยืนยันความรู้อะไรเกี่ยวกับโลกภายนอกได้ อย่างไรก็ดีตามลัทธิเซนก็ไม่ใช่วิมัตตินิยมแต่เป็นสัมพัทธนิยม (relativism) สิ่งที่น่าสงสัยก็คือ เป็นไปได้หรือไม่ที่การประณามการยืนยันข้อความ  $[\sim(p.\sim p)]$  ว่าเป็นความเลวทรามนั้นไม่ใช่เพราะว่าการยืนยันดังกล่าวเป็นการยืนยันที่ขัดแย้งกันเองหากแต่เป็นเพราะการยืนยันดังกล่าวแสดงความไม่แน่นอนของการตัดสินใจ ถ้าอย่างนั้น การที่ลูปหานั้นยกข้อความในกาฬกสูตรมาสนับสนุนว่า พุทธปรัชญาไม่มีมโนทัศน์เรื่องการขัดแย้งกันเอง (contradiction) ดังนั้นหลักเกณฑ์ความสอดคล้องกันหรือหลักการไม่ขัดแย้งกันเองจึงไม่มีความสำคัญไม่น่าจะมีน้ำหนักพอ ด้วยเหตุผลที่ว่า พระพุทธเจ้าไม่ทรงยืนยันข้อความว่า  $[\sim(p.\sim p)]$  ไม่ใช่เพราะเป็นข้อความที่ขัดแย้งกันเอง แต่เป็นเพราะการยืนยันแบบวิมัตตินิยม

ข้อสรุปของลูปหานั้นที่ว่า มโนทัศน์เรื่องความขัดแย้งกันไม่มีในระบบตรรกวิทยาของพุทธปรัชญานั้นมาจากความคิดที่ว่าพุทธปรัชญาเป็นอสารัตถนิยม และการยอมรับความคิด “ไตรภาค” ระหว่างความจริง ความเป็นไปได้และความเท็จ สำหรับความคิดเรื่อง

<sup>๑๑๘</sup>Rhys Davids and William Stede, eds. The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. London: Pali Text Society, 1972. p. 73.

<sup>๑๑๙</sup>สุนทร ฌ รังษี, ปรัชญาอินเดีย: ประวัติและลัทธิ. กรุงเทพมหานคร: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๗. หน้า ๑๑๑.

<sup>๑๒๐</sup>David J. Kalupahana, A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities. p. 17.

ไตรภาคระหว่างความจริง ความเป็นไปได้และความเท็จนี้ สามารถจะหาหลักฐานสนับสนุนความคิดได้ เช่น ในจังกีสสูตร

การทวาชะ ธรรม ๕ ประการนี้ มีวิบากเป็นสองส่วน ในปัจจุบัน ธรรม ๕ ประการนี้เป็นไฉน? ศรัทธา ความเชื่อ รูจิ ความชอบใจ อนุสสวะ สิ่งที่พักตามกันมา อากาการปริวิตกเก การตรึกเอาตามอาการ ทิฏฐินิขมาณขันติ ความทนได้ด้วยการเพ่งพินิจด้วยทิฏฐิ ธรรม ๕ ประการนี้แล มีวิบากเป็นสองส่วน ในปัจจุบัน การทวาชะ แม้สิ่งที่เชื่อกันด้วยดีทีเดียว แต่สิ่งนั้นเป็นของว่างเปล่า เป็นเท็จ ไปก็มี ถึงแม้สิ่งที่ไม่เชื่อด้วยดีทีเดียว แต่สิ่งนั้นเป็นจริงเป็นแท้ ไม่เป็นอื่นก็มี หนึ่ง สิ่งที่ชอบใจดีทีเดียว... สิ่งที่พักตามกันมาด้วยดีทีเดียว... สิ่งที่ตรึกไว้ด้วยดีทีเดียว... สิ่งที่พักแล้วด้วยดีทีเดียว เป็นของว่างเปล่า เป็นเท็จ ไปก็มี ถึงแม้สิ่งที่ไม่ได้เพ่ง ด้วยดีทีเดียว แต่สิ่งนั้นเป็นจริง เป็นแท้ ไม่เป็นอื่นก็มี การทวาชะ บุรุษผู้รู้แจ้ง เมื่อจะตามรักษาความจริง ไม่ควรถึงความตกลงใน ข้อนั้นโดยส่วนเดียวว่า สิ่งนี้แหละจริง สิ่งอื่นเปล่า.<sup>๑๒๑</sup>

พระสูตรนี้บอกว่า สิ่งที่เราเชื่อ อาจผิดได้ ส่วนสิ่งที่เราไม่เชื่อดังแต่แรกก็อาจเป็นจริงได้ เช่นเดียวกับกับสิ่งที่เราพักตามกันมา หรือที่ได้ตรวจสอบอย่างดีแล้วโดยการวิเคราะห์ตามเหตุตามผล หรือทดสอบด้วยทฤษฎี สิ่งที่เรายอมรับว่าจริงด้วยวิธีการเหล่านั้นอาจกลายเป็นเท็จไปได้ หรือที่เราไม่ยอมรับก็อาจกลายเป็นจริง จึงไม่ควรจะอ้างเด็ดขาดลงไปว่า สิ่งนี้เท่านั้นจริง สิ่งอื่นเท็จ ความคิดทำนองเดียวกันนี้ปรากฏในอปัลณกสูตรด้วย

บุรุษผู้เป็นวิญญูยอมเห็นตระหนักดังนี้ว่าข้อที่ว่า ท่านสมณพราหมณ์มีวาตะอย่างนี้ มีความเห็นอย่างนี้ว่าความดับภพหมดสิ้น ไม่มี ดังนี้ เราไม่เห็น แม้ข้อที่ว่าท่านสมณพราหมณ์มีวาตะอย่างนี้ มีความเห็นอย่างนี้ว่า ความดับภพหมดสิ้น มีอยู่จริงดังนี้ เราก็ไม่รู้ เมื่อไม่รู้ เมื่อไม่เห็น จะพึงถือเอาโดยส่วนเดียวแล้วกล่าวว่า สิ่งนี้เท่านั้นจริง สิ่งอื่นเปล่า ดังนี้ ข้อนี้ พึงเป็นการสมควรแก่เราก็หาไม่ได้<sup>๑๒๒</sup>

<sup>๑๒๑</sup> ม.ม. ๑๓/๖๕๕

<sup>๑๒๒</sup> ม.ม. ๑๓/๑๒๑



ข้อแตกต่างระหว่างจังกีสูตรกับอปิลณกสูตรอยู่ที่ว่า จังกีสูตรแสดงให้เห็นความเป็นภววิสัยของความจริง ซึ่งความเป็นภววิสัยดังกล่าวไม่ขึ้นอยู่กับความคิดความเชื่อหรือการทดสอบใด ๆ ของมนุษย์ ส่วนอปิลณกสูตรช่วยเน้นย้ำลงไปถึงกรณีที่*เราไม่รู้*ว่า ความจริงคืออะไร ซึ่งต้องระมัดระวังในการยืนยันความจริงใด ๆ พุทธพจน์ทั้ง ๒ แห่งนี้ช่วยให้เราเห็นชัดขึ้นว่า ทำไมพุทธปรัชญาจึงยอมรับความเป็นไปได้เข้ามาในความคิดเรื่องความจริง กล่าวคือ พุทธปรัชญาเถรวาทได้แยกระหว่างความจริงในฐานะที่เป็นข้อเท็จจริงอันเป็นภววิสัย กับความเชื่อว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งจริงหรือการยืนยันความจริงของมนุษย์ เนื่องจากความจริงที่เป็นภววิสัยไม่เกี่ยวข้องกับความเชื่อ การยืนยันหรือการทดสอบใด ๆ ของมนุษย์ ความเชื่อ การยืนยันหรือการทดสอบใด ๆ เกี่ยวกับความจริงจึงเป็นสิ่งที่อาจผิดได้ ดูเหมือนว่าพระพุทธองค์ทรงระมัดระวังอย่างยิ่งในอันที่บอกไปอย่างเด็ดขาดว่าสิ่งใด ๆ ก็ตามที่พระองค์กล่าวนั้นเป็นความจริง ความคิดนี้แฝงในกาลามสูตรที่ทรงชี้แสดงว่าไม่พึงทำความตกลงใจเชื่อสิ่งใดโดยอาศัยเหตุ ๑๐ ประการ ถ้ายังไม่ประจักษ์ด้วยตนเองว่าสิ่งนั้นมีประโยชน์หรือไม่ ผู้รู้ทั้งหลายคิดเถียงหรือไม่<sup>๑๒๓</sup> ในแห่งหนึ่งเราอาจตีความได้ว่า พระพุทธเจ้าประสงค์จะให้เราระมัดระวังในการยึดถือหรือจะยอมรับความเชื่อใด ๆ ที่เราคิดว่าเป็นจริง อีกแห่งหนึ่งเมื่อโยงเข้ากับจังกีสูตรกำลังเตือนว่า ทฤษฎีทั้งหลายที่เรายึดถืออยู่นั้นเป็นไปได้ที่จะเท็จ สาเหตุ ๑๐ ประการไม่เพียงพอจะประกันได้ว่าสิ่งที่เรายึดถืออยู่นั้นจริง หลักกาลามสูตรจึงไม่เพียงแต่ใช้สำหรับตรวจสอบความเชื่อใหม่ ๆ ที่จะรับเข้ามาเท่านั้น หากยังใช้ตรวจสอบความเชื่อเก่าที่มีอยู่อีกด้วย และเมื่อใช้หลักนี้กับคำสอนของพระพุทธเจ้าเองทำให้เกิดภาพที่ว่าแม้แต่สิ่งที่พระองค์ตรัสก็อาจเป็นไปได้ที่จะผิด ดังนั้นพระองค์จึงตรัสอยู่เสมอว่า ผู้อ่อนน้อมต่อความจริงไม่พึงกล่าวว่า “สิ่งนี้เท่านั้นจริง อย่างอื่นเท็จทั้งสิ้น” สิ่งที่ทรงประสงค์จะให้กล่าวคือ “เท่าที่ข้าพเจ้ารู้เป็นอย่างนี้”<sup>๑๒๔</sup> ข้อนี้ น่าจะถือได้ว่า พระองค์ยอมให้สิทธิในการอ้างความรู้หรือความจริงเกิดขึ้นไม่เพียงแต่ในพุทธศาสนาเท่านั้น สิ่งทีกล่าวมานี้ น่าจะสนับสนุนความคิดของคลูปหานะที่ว่า พุทธปรัชญายอมรับมโนทัศน์ความเป็นไปได้เข้ามาอยู่ในระบบตรรกวิทยาด้วย

<sup>๑๒๓</sup> อกฺ.ติก. ๒๐/๕๐๕

<sup>๑๒๔</sup> ม.ม. ๑๓ / ๖๕๖.

๓.๓.๒ ปัญหาเกี่ยวกับมโนทัศน์เรื่องการขัดแย้งกันเอง และการยอมรับ  
ทฤษฎีความจริงแบบสหนัยของพุทธปรัชญาเถรวาท

ปัญหาก็คือ การยอมรับ “ไตรภาค” ระหว่าง “ความจริง ความเท็จและความเป็นไปได้” เข้ามาในระบบตรรกวิทยาเท่ากับเป็นการปฏิเสธที่จะมีมโนทัศน์เรื่องความขัดแย้งกันหรือไม่ กล่าวอีกนัยหนึ่ง การยอมรับไตรภาคระหว่างความจริง ความเท็จ และความเป็นไปได้ขัดแย้งกันกับการยอมรับมโนทัศน์เรื่องความขัดแย้งกันหรือไม่ การยอมรับไตรภาคระหว่างความจริง ความเท็จและความเป็นไปได้ถือว่าเป็นผลตามมาจากการเป็นอสารัตถนิยมของพุทธปรัชญา แต่จะตามมาด้วยการปฏิเสธมโนทัศน์เรื่องความขัดแย้งกัน ( $p \sim p$ ) หรือไม่ก็จะต้องทำความเข้าใจให้ดีกว่า การที่ข้อความหนึ่งขัดแย้งกันกับอีกข้อความหนึ่งหมายความว่าอย่างไร การพูดว่า “ $p$  อาจกลายเป็น  $\sim p$  หรือ  $\sim p$  อาจกลายเป็น  $p$  ได้เมื่อสถานการณ์เหมาะสม” ไม่ได้ปฏิเสธว่าการยืนยัน ( $p \sim p$ ) ไม่ใช่การยืนยันที่ขัดแย้งกัน ถ้าเรานำเรื่องสถานที่และเวลาเข้ามาจับก็จะพบว่า การยืนยันที่ขัดแย้งกันโดยตรงนั้นคือ การยืนยันว่า  $p$  ไม่ใช่  $p$  หรือ  $p = \sim p$  ในเวลาเดียวกัน แต่การบอกว่า  $p$  อาจกลายเป็น  $\sim p$  หรือ  $\sim p$  อาจกลายเป็น  $p$  ในเวลาอันเหมาะสมนั้นหมายความว่า ในเวลาปัจจุบัน  $p$  ยังเป็น  $p$  แต่ในอนาคต  $p$  อาจเป็น  $\sim p$  ถ้ามีเงื่อนไขบางอย่างเกิดขึ้น ไม่ใช่การยืนยันว่า  $p$  ไม่ใช่  $p$  ในเวลาเดียวกัน ถ้าแม้ว่า  $p$  อาจกลายเป็น  $\sim p$  ได้ก็ไม่ได้หมายความว่ามโนทัศน์เกี่ยวกับ  $p$  และ  $\sim p$  สามารถเกิดขึ้นได้ในเวลาเดียวกัน ดังนั้น แม้จะยอมรับความเป็นอสารัตถนิยมเกี่ยวกับความจริงเราก็ยังสามารถจะมีมโนทัศน์เกี่ยวกับความขัดแย้งกันได้

ปัญหาต่อไปคือ พุทธปรัชญาถือว่า ‘การยืนยันว่า  $p \sim p$ ’ เป็นการยืนยันที่ขัดแย้งกันเองหรือไม่ ในการถกเถียงเรื่องนี้ จำเป็นต้องดูที่พระสูตรว่าสามารถจะเข้าใจหรือตีความได้อย่างไร ในจุฬสังกตสูตร ปรากฏข้อความที่เป็นการสนทนากันระหว่างพระพุทธเจ้ากับสังกนิกชนดังนี้

อัคริวสสนะ ท่านสำคัญข้อนั้นเป็นไฉน ท่านกล่าวอย่างนี้ว่า รูปเป็นตนของเรา ดังนี้ อานาจของท่านเป็นไปในรูปร่างนั้นว่า รูปของเราจะเป็นอย่างนั้นเกิด อย่าเป็นอย่างนี้เลย ดังนี้ หรือข้อนั้นเป็นไปไม่ได้เลย พระโคตมผู้เจริญ ฯ

อัคริวสสนะ ท่านจงทำให้ไว้ในใจเกิด ครั้นทำให้ไว้ในใจแล้วจึงกล่าวแก่ เพราะคำหลังกับคำ

ก่อน หรือคำก่อนกับคำหลังของท่านไม่ต่อกัน . . . อักคิเวสสนะ ท่านจงทำในใจเถิด ครั้น  
ทำในใจแล้ว จึงกล่าวแก่ เพราะคำหลังกับคำก่อน หรือคำก่อนกับคำหลังของท่านไม่ต่อกัน  
อักคิเวสสนะ ท่านจะสำคัญความข้อนั้นเป็นไฉน รูป เวทนา สัญญา สังขารทั้งหลาย และ  
วิญญูณ เที่ยงหรือไม่เที่ยงฯ

ไม่เที่ยง พระโคตมผู้เจริญฯ

สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์หรือเป็นสุขฯ

สิ่งนั้นเป็นทุกข์ พระโคตมผู้เจริญฯ

ก็สิ่งใดไม่เที่ยงสิ่งนั้นเป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ควรหรือที่จะตามเห็น

สิ่งนั้นว่า นั่นของเรา เราเป็นนั่น นั่นเป็นตัวตนของเราฯ

ข้อนั้นไม่ควรเลย พระโคตมผู้เจริญ ฯ

ฮอฟแมนได้วิเคราะห์ว่า คำว่า “คำหน้า” และ “คำหลัง” ที่แปลมาจากคำว่า ปุริม  
และ ปจฺฉิม หมายถึง utterances “utterances” ในที่นี้หมายถึง ถ้อยคำที่กล่าว (วาจา/speech)  
ไม่ใช่ประพจน์ (proposition) คำว่า ประพจน์ จะตรงกับคำว่า สังกัปปะ (intentional thoughts)  
การยืนยันตรงกับคำว่า วาจา (utterances)<sup>๑๒๕</sup> การใช้คำนี้แสดงนัยสำคัญเกี่ยวกับสิ่งที่พระพุทธเจ้า  
ทรงเกี่ยวข้องในการสนทนา กล่าวคือ ในพระสูตรไม่ปรากฏว่าพระพุทธเจ้าได้ใช้หลักความ  
ไม่ขัดแย้งกันกับประพจน์ จึงไม่ได้บ่งชี้ว่าพุทธปรัชญาพูดถึงความขัดแย้งกันของประพจน์  
(proposition) แต่พูดถึงการขัดแย้งกันของคำพูด (utterances) ดังนั้น ในพุทธปรัชญาจึงไม่มีตรรก  
วิทยาเชิงรูปแบบ การที่พระพุทธเจ้าใช้หลักความไม่ขัดแย้งกัน (non-contradiction หรือ  
contradiction) กับข้อสนทนาฝ่ายตรงข้ามในพระสูตรไม่พึงเข้าใจว่าพระพุทธเจ้ากำลังใช้หลัก  
ตรรกวิทยา หลักที่พระพุทธเจ้าใช้เพื่อหาความถูกต้องของข้อสนทนาเป็นเพียงกฎสำหรับการ  
การตัดสินใจ (heuristic rule) ไม่ใช่หลักตรรกวิทยาเชิงรูปแบบ การที่บางคนมองว่าพระพุทธเจ้า

---

\* ม.ม. ๑๒/๓๘๕. ข้อความลักษณะเดียวกันนี้ปรากฏในอุปาฬิวาทสูตร (ม.ม.๑๓  
/๖๘-๗๐) ดังนี้ “คหปติ คหปติ มนสิกรโหิ มนสิกริตฺวา โข ตฺวํ คหปติ พุยากโรหิ น โข เต สนฺธิ  
ยติ ปุริเมน วา ปจฺฉิมํ ปจฺฉิเมน วา ปุริมํ ภาสิตา โข ปน เต คหปติ เอสา วาจา สจฺเจ อหํ ภนฺเต  
ปติฏฺฐาย มนฺเตสฺสามิ โหตุ โน เอตุถ กถาสลฺลาโปติ.”

<sup>๑๒๕</sup> Frank J. Hoffman, *Rationality and Mind in Early Buddhism*. New Delhi :  
Motilal Banarsidass, pp. 11-15.

ทรงใช้กฎความไม่ขัดแย้งกันทางตรรกวิทยาเป็นเพียงมุมมองของคนนอก<sup>๑๒๖</sup> ข้อเสนอของ ฮอฟแมนน่าจะมีเหตุผลตรงที่กล่าวว่า การที่พระพุทธเจ้าใช้หลักความไม่ขัดแย้งกันประเมิน ข้อความในจุฬาสัจจสูตรไม่ใช่เป็นการจงใจใช้ตรรกวิทยา เป็นแต่เพียงทรงใช้หลักอย่างหนึ่งในการสนทนาเท่านั้น และไม่อาจตีความว่าเป็นเรื่องตรรกวิทยาเชิงรูปแบบ (formal logic) กระนั้นก็ตาม เหตุผลของฮอฟแมนก็ไม่ได้ทำให้มโนทัศน์เรื่องความขัดแย้งกันหายไปจากระบบตรรกวิทยาแบบพุทธ เพราะการใช้หลักเรื่องความไม่ขัดแย้งกันเอง (non-contradiction) มาจับความคิดของฝ่ายตรงข้างในเรื่องที่กำลังสนทนาดังตามบาลีที่อ้างมา ก็แสดงว่าพระพุทธเจ้าทรงเห็นว่าการยืนยันของสังขนิครนถ์มีความขัดแย้งกันเองภายใน กล่าวคือ ตอนแรกสังขนิครนถ์กล่าวว่า “รูปเป็นอัตตา” ต่อมาก็รับว่า “รูปไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา” ซึ่งขัดแย้งกับข้อความแรก เพราะว่า “สิ่งที่เป็นอัตตาจะต้องเป็นสิ่งที่เที่ยง ไม่เป็นทุกข์ และไม่มีความแปรปรวน” ถ้าแทนข้อความว่า “รูปเป็นอัตตา” ด้วยอักษร p และข้อความว่า “รูปไม่ใช่อัตตา” ด้วย (~p) เมื่อรวมสองข้อความเข้าด้วยเครื่องหมายการเชื่อมโยง (.) ก็จะได้ข้อความว่า (p.~p)

การยืนยันของสังขนิครนถ์ น่าจะถือได้ว่าเป็นการยืนยันที่ขัดแย้งกันเอง การขัดแย้งกันในคำยืนยันจะเกิดขึ้นเมื่อเรายืนยันสิ่งใดสิ่งหนึ่งว่ามีคุณสมบัติอย่างใดอย่างหนึ่ง และในเวลาเดียวกันก็ยืนยันว่าสิ่งเดียวกันนั้นมีคุณสมบัติอีกอย่างหนึ่งที่ตรงกันข้ามกัน โดยตรงหรือโดยอ้อมเช่น ยืนยันว่า “รูป” มี “คุณสมบัติ” อย่างหนึ่งคือ “เป็นอัตตา” ขณะเดียวกันก็ยืนยันว่า “รูป” นั้นมีคุณสมบัติอีกอย่างหนึ่งในเวลาเดียวกันคือ “เป็นอนัตตา” ข้อความสองข้อความนี้แสดงลักษณะของสิ่งเดียวกันว่ามีคุณสมบัติตรงกันข้ามกันในเวลาเดียวกัน การยืนยันว่า “รูปเป็นอัตตา” กับยืนยันว่า “รูปเป็นอนัตตา” ถ้าคำว่า “อัตตา” กับ “อนัตตา” เป็นคำบ่งถึงคุณสมบัติที่ตรงกันข้ามกันและถ้าใช้กับประธานอันเดียวกันคือ รูป การยืนยันสองข้อความนี้ในเวลาเดียวกันก็น่าจะถือได้ว่าเป็นการยืนยันที่ขัดแย้งกันเอง ถ้าหากการยืนยันเช่นนี้ไม่ใช่ข้อความขัดแย้งกัน และความขัดแย้งกันของความคิดไม่ใช่สิ่งที่พุทธปรัชญากังวล นักคิดยุคต้นในพุทธศาสนาคงไม่ใส่ใจจะสร้างความสอดคล้องในเกิดขึ้นในระบบความคิดของพุทธปรัชญาเป็นแน่

ในกถาวัตถุ บุคคลลถา ท่านกล่าวถึงความคิดขัดแย้งกันระหว่างสำนักวัชชีปุตติกะ (บุคคลวาทีน) ที่ถือว่า บุคคลเป็นปรมาณอสัจจะกับฝ่ายเถรวาทกระแสหลักที่พยายาม

<sup>๑๒๖</sup> Ibid., p. 23.

ปฏิเสธความคิดดังกล่าว สิ่งที่ปรากฏในถาวัตถุหน้าสนใจตรงที่การถกเถียงทั้งหมดดำเนินไปด้วยวิธีการใช้เหตุผลโต้แย้งล้วน ๆ พร้อมกับแสดงหลักฐานที่ปรากฏในพระสูตร ทั้งสองฝ่ายถกเถียงกันบนสมมติฐานที่ว่า “ข้อความใด ๆ ที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในพระสูตรถือว่าเป็นจริง เพราะว่าพระพุทธเจ้าตรัสคำที่เป็นจริงเสมอ” จุดยืนของทั้งสองฝ่ายคือ เถรวาทกระแสหลักปฏิเสธว่า “ไม่มีบุคคลที่เป็นความจริงแท้สูงสุด” หรือ “ไม่มีสิ่งอื่นใดนอกเหนือเบญจขันธ์” ฝ่ายบุคคลวาทินยืนยันว่า “มีบุคคลที่เป็นความจริงแท้สูงสุด” หรือ “ในเบญจขันธ์มีสิ่งที่เป็นอันติมตั้งอยู่”<sup>๑๒๑</sup>

ข้อความในพระสูตรที่ฝ่ายบุคคลวาทินอ้างมาเช่น พระพุทธเจ้าตรัสว่า “บุคคลปฏิบัติเพื่อเกื้อกูลแก่ตน” หรือ “ภิกษุทั้งหลาย บุคคลเดียวเมื่อบังเกิดขึ้นในโลก ย่อมบังเกิดเพื่อเกื้อกูลแก่คนมาก เพื่อความสุขแก่คนมาก เพื่ออนุเคราะห์ชาวโลก เพื่อประโยชน์เกื้อกูลเพื่อความทุกข์ของเทวดาและมนุษย์ทั้งหลาย”<sup>๑๒๒</sup>

ส่วนข้อความที่ฝ่ายเถรวาทอ้างจากพระสูตรเช่น พระพุทธเจ้าตรัสไว้ว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” หรือ “อริยสาวกไม่สงสัย ไม่เคลือบแคลงว่า เมื่อบังเกิด ทุกข์เท่านั้นเกิดขึ้นเมื่อดับ ทุกข์เท่านั้นดับไป ในข้อนี้อริยสาวกหยั่งรู้ได้โดยไม่ต้องอาศัยผู้อื่นทีเดียวเพียงเท่านี้แล กังจายนะเป็นสัมมาทิฐิ”<sup>๑๒๓</sup>

ปัญหาเกิดขึ้นก็เพราะว่าฝ่ายบุคคลวาทินเชื่อว่า คำว่า “บุคคล” ที่พระพุทธเจ้าตรัสนั้น หมายถึง “ความเป็นบุคคล” หรือ “อัตตา” ซึ่งเป็นสัจภาวะที่จริงแท้ไม่เปลี่ยนแปลงและถ้าเป็นอย่างนั้นจริง ข้อความของพระพุทธเจ้าที่ฝ่ายบุคคลวาทินอ้างก็ขัดแย้งกับข้อความที่ฝ่ายเถรวาทอ้างอิง ถ้าข้อความที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า “สังขจะมีเพียงอย่างเดียวเท่านั้น ไม่มีสังขะที่สอง” เป็นจริง ข้อความที่ขัดแย้งกันจะต้องมีข้อความใดข้อความหนึ่งเป็นเท็จ ข้อความที่ว่า “มีบุคคลที่เป็นปรมาตตสังขะนอกเหนือจากเบญจขันธ์” ขัดกับข้อความว่า “ไม่มีบุคคลที่เป็นปรมาตตสังขะนอกเหนือเบญจขันธ์” ดังนั้น จะต้องมามีข้อความใดข้อความหนึ่งเท็จหรือข้อความใดข้อความหนึ่งจริง แต่ข้อความของพระพุทธเจ้าที่ทั้งสองฝ่ายอ้างจากพระสูตรจะต้องเป็น

<sup>๑๒๑</sup> อภ.ก. ๓๗/๑-๓๗๖.

<sup>๑๒๒</sup> อภ.ก. ๓๗/๑๘๒.

<sup>๑๒๓</sup> อภ.ก. ๓๗/๑๘๓-๑๘๔.

ความจริงเพราะ (สมมติฐานที่ว่า) พระพุทธเจ้าตรัสคำจริงเสมอ ถ้าอย่างนั้น ข้อความทั้งสองก็ต้องเป็นจริงทั้งคู่ แต่เป็นไปได้เพราะข้อความหนึ่งพูดถึงบุคคลซึ่งเป็นคำแสดงนัยว่ามีอัตตา แต่อีกข้อความหนึ่งกล่าวว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” ทั้งสองข้อความขัดแย้งกันโดยตรง

จากตรงนี้เราจะเห็นว่า ถ้าเข้าใจความหมายของคำว่า “บุคคล” ที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในความหมายที่ตรงกันข้ามกับคำว่า “อนัตตา” ความขัดแย้งกันระหว่างคำพูดก็จะเกิดขึ้นทันที ถ้าสองคำนี้บ่งถึงคุณสมบัติของสิ่งเดียวกันเช่นของ “เบญจขันธ์” เป็นต้น เป็นไปได้อย่างไรที่พระพุทธเจ้าจะตรัสว่า “เบญจขันธ์เป็นอัตตา” และ “เบญจขันธ์ไม่ใช่อัตตา” ในเวลาเดียวกัน ดังนั้นจึงเห็นว่า ในกถาวัตถุ พระโมคคัลลิตบุดริสสะไม่ยอมให้เข้าใจ “บุคคล” ในฐานะ “ปรมัตตสัจจะ” แต่ให้เข้าใจในฐานะ “สมมติสัจจะ” และให้เข้าใจว่า คำนี้พระพุทธเจ้าใช้ในกรอบของสมมติภาษาที่ไม่ใช้ในกรอบของปรมัตตภาษา<sup>๑๑๐</sup> เมื่อสองข้อความอยู่ในคนละกรอบภาษาที่แตกต่างกัน ความขัดแย้งกันระหว่างข้อความก็ไม่มีอีกต่อไป มองในแง่นี้ ความคิดเรื่องสมมติสัจจะกับปรมัตตสัจจะกลายเป็นทฤษฎีหนึ่งที่พระโมคคัลลิตบุดริสสะนำมาอธิบายความไม่สอดคล้องกันบางอย่างภายในระบบคำสอนของพระพุทธเจ้า

ถึงจุดนี้เราพบว่า ข้อความ  $p$  ในสมมติภาษากับข้อความ  $(\sim p)$  ในปรมัตตภาษาที่บ่งถึงสิ่งเดียวกันแต่ไม่มีความขัดแย้งกัน เพราะถือว่าอยู่ในกรอบภาษาที่แตกต่างกัน แต่ข้อความ  $p$  และ  $(\sim p)$  ซึ่งอยู่ในระบบภาษาเดียวกันและบ่งถึงสิ่งเดียวกันจะขัดแย้งกันเพราะบ่งถึงในเชิงปฏิเสธกันและกัน ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่า ถ้า  $(p)$  และ  $(\sim p)$  อยู่ในกรอบภาษาต่างกันและมีความหมายต่างกันถือว่าไม่ใช่ข้อความขัดแย้งกัน ทั้งนี้เมื่อเรากล่าวว่า ข้อความหนึ่งเป็นจริง  $(p)$  และอาจจะกลายเป็นเท็จในอนาคต  $(\sim p)$  เราเห็นชัดเจนว่า ความจริงกับความเท็จของข้อความทั้งสองเกิดขึ้นในกาละและเทศะต่างกัน ความจริงและความเท็จในที่นี้จึงไม่ถือว่าตรงกันข้ามกัน ในกถาวัตถุ พระโมคคัลลิตบุดริสสะพยายามจะชี้ให้เห็นว่า พระพุทธเจ้าจะยืนยันข้อความที่ขัดแย้งกันในบริบทของภาษาเดียวกันในกาละและเทศะเดียวกันไม่ได้เพราะการทำเช่นนั้นเท่ากับการปฏิเสธตัวเอง ดังนั้น จึงน่าจะกล่าวได้ว่า ในทัศนะของพุทธปรัชญา ข้อความ  $(p)$  และ  $(\sim p)$  อาจกลายเป็นจริงหรือเท็จได้ในเวลาใดเวลาหนึ่ง แต่นั่นไม่ได้หมายความว่ายืนยันว่าสองข้อความนี้จริงในเวลาเดียวกันสถานที่เดียวกันและในภาษาเดียวกันจะไม่ขัดแย้งตัวเอง

<sup>๑๑๐</sup> อภิ.ก. ๓๗/๑๘๕-๑๘๐.

ผู้เขียนคิดว่า เรื่องราวในกถาวัตถุที่นำมากล่าวแสดงถึงความพยายามที่จะทำให้ระบบความคิดของพุทธศาสนามีความสอดคล้องกัน ความข้อนี้ น่าจะบ่งชี้ว่า ตามพุทธปรัชญาการยืนยันสิ่งหนึ่งว่าเป็นสิ่งหนึ่งและเป็นสิ่งอื่นในเวลาเดียวกันเป็นความขัดแย้งกันเอง ถ้าไม่เช่นนั้นก็คงไม่มีความพยายามใดในการสร้างระบบความคิดให้สอดคล้องกัน สิ่งที่เราพบในกถาวัตถุคือ การถกเถียงกันดำเนินไปภายใต้สมมติฐานบางอย่าง เหมือนบุคคลธรรมดาทั่วไปที่ไม่ได้รู้อะไรมากไปกว่าการพบเห็นข้อความต่าง ๆ ของพระพุทธเจ้าที่ปรากฏอยู่ในพระสูตรแล้วตีความกันไปต่าง ๆ นานา ด้วยสถานะที่เปรียบเหมือนคนธรรมดาที่ยังไม่บรรลุความจริงและยังต้องอาศัยเหตุผลโต้แย้งหักล้างกัน พระโมคคัลลีบุตรติสสะน่าจะตระหนักดีว่าสิ่งที่ดีที่สุดสำหรับประเมินว่าสิ่งที่ตนยึดถืออยู่น่ายอมรับหรือไม่คงไม่มีอะไรมากไปกว่าความสอดคล้องของระบบความเชื่อโดยรวม ถ้าเปรียบเทียบกับเหตุการณ์การสนทนากันระหว่างพระพุทธเจ้ากับสังกนิครนถ์ก็จะพบว่าสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงใช้หลัก “ความสอดคล้อง” ประเมินความคิดของสังกนิครนถ์นั้นทรงกระทำในบริบทความคิดของคนธรรมดาสามัญ ถ้าไม่รู้จริงอะไรเท็จหลัก “การไม่ขัดแย้งกัน” น่าจะเป็นหลักเบื้องต้นสำหรับการตัดสินใจว่าความเชื่อใดผิดความเชื่อใดถูก ดังนั้น แม้พุทธปรัชญาจะถือว่าเป็นไปได้ที่ข้อความที่เคยจริงอาจกลายเป็นเท็จเมื่อถึงเวลาหนึ่ง ดังที่คลุพานะตีความ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่า การยืนยันสิ่งที่ขัดแย้งกันในสถานที่และเวลาเดียวกันจะไม่เป็นความขัดแย้งกันในทัศนะของพุทธปรัชญา

ถึงตรงนี้ พอสรุปเป็นเบื้องต้นได้ว่า โดยการพิจารณาจากฐานของการเป็นอสารัตถนิยม เราพบว่าพุทธปรัชญาไม่ได้ปฏิเสธเกณฑ์ตัดสินความจริงแบบสหนัย และถ้าเป็นเช่นนี้จริงก็ยังไม่อาจสรุปได้อย่างแน่นอนว่าพุทธปรัชญาจะไม่เป็นทฤษฎีความจริงแบบสหนัย และทฤษฎีความจริงแบบสมนัย เพราะในพุทธปรัชญา ยังคงมีมโนทัศน์เรื่องการขัดแย้งกันระหว่างความจริงกับควมเท็จอยู่ และสามารถคิดถึงมโนทัศน์ความจริงและความเท็จในฐานะที่แตกต่างกันแบบตรงกันข้ามได้ จึงมีแนวโน้มที่เราจะสามารถพูดถึงความสัมพันธ์แบบสมนัยระหว่างความเชื่อ ข้อความและความเป็นจริงได้ แม้ว่าทั้งสองมโนทัศน์นี้จะแยกกันไม่ได้เด็ดขาดก็ตาม ถ้าจริงอย่างนั้น แม้ข้อเสนอของชยติลเลเกจะมีข้อบกพร่องในการตีความคำว่า ภูต แต่ก็ไม่อาจกล่าวว่าการตีความคำว่า ภูต ในเชิงปรากฏการณ์นิยมได้ทำลายข้อเสนอของชยติลเลเกเกี่ยวกับคำถามที่ว่า พุทธปรัชญาเดรวาทปฏิเสธทฤษฎีความจริงแบบสมนัยหรือไม่ ผู้เขียน

จะถกปัญหานี้หลังจากได้พิจารณาข้อโต้แย้งเกี่ยวกับเกณฑ์ตัดสินความจริงของพุทธปรัชญา ตามที่สรุปหามาเสนอก่อน

### ๓.๓.๓ ข้อโต้แย้งเกี่ยวกับเกณฑ์ตัดสินความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท

ดังได้กล่าวมาแล้ว ข้อโต้แย้งของสรุปหามาเริ่มจากข้ออ้าง (๑) พุทธปรัชญา เป็นอสารัตถนิยม และข้ออ้าง (๒) อสารัตถนิยมไม่มีการแบ่งแยกกันเด็ดขาดระหว่างความมีอยู่ กับความไม่มีอยู่ ดังนั้น จึงไม่มีการแบ่งแยกกันเด็ดขาดระหว่างมโนทัศน์เรื่องความจริงกับ มโนทัศน์เรื่องความเท็จ มาสู่ข้อสรุป (๓) ถ้าความจริงและความเท็จไม่ใช่มโนทัศน์ที่แยกกัน เด็ดขาดตายตัว ก็จะไม่มีการตัดสินความจริงใด ๆ ไข้แยกข้อความที่เป็นจริงออกจากข้อความ ที่แย้งกัน ได้นอกจากเกณฑ์ตัดสินแบบปฏิบัตินิยม (ความเป็นประโยชน์) และเมื่อรวมกับข้ออ้าง (๔) ทฤษฎีความจริงแบบสมนัยและทฤษฎีความจริงแบบสหนัยเป็นอสารัตถนิยม จึงสรุปว่า (๕) พุทธปรัชญาจึงเข้ากันไม่ได้กับทฤษฎีความจริงแบบสมนัยและแบบสหนัย

ความคิดของสรุปหามาตามข้อสรุป (๓) ปราบกฏชัดเจนในการวิเคราะห์ ความหมายของคำว่า สัจจะ ในความหมายของ ภูต และ ตจฺจ ในอภยราชากุมารสูตรพร้อมกับ ชี้ว่า ตามทัศนะของพุทธปรัชญา สิ่งที่จะช่วยให้เรารู้ว่าข้อความที่กลายเป็นจริง (ภูต) แตกต่างจาก ข้อความที่ยังไม่เป็นจริง (อภูต) มีเพียงประการเดียวคือ “ความเป็นประโยชน์” เพราะว่า “สิ่งที่ได้เป็นแล้วเท่านั้นจึงจะเป็นประโยชน์ สิ่งที่ไม่ได้เป็นแล้วจะไม่เกิดประโยชน์ต่อใครเลย” และนี่คือเหตุผลว่าทำไมพระพุทธเจ้าจึงไม่ระบุถึง “ข้อความที่เป็นเท็จและไม่เป็นประโยชน์” ผู้เขียนคิดว่า ประเด็นสำคัญอันเป็นจุดเริ่มต้นของสรุปหามาอยู่ที่เขาคิดว่า การเป็นอสารัตถนิยม ขัดแย้งกันกับการเป็นทฤษฎีความจริงแบบสมนัยและทฤษฎีความจริงแบบสหนัย ปฏิเสธ สมุปบาทซึ่งเป็นกรอบสำคัญของความคิดแบบอสารัตถนิยมทำให้มโนทัศน์ความจริง ความเท็จ และความเป็นไปได้ กลายเป็นมโนทัศน์ที่มีความสัมพันธ์กันและกัน จากตรงนี้ทำให้เขาสรุป ต่อไปว่า ในพุทธปรัชญา มโนทัศน์ความจริงกับมโนทัศน์เรื่องความเท็จไม่สามารถจะเป็น มโนทัศน์ที่ขัดแย้งกันได้ ถ้าแยกกันไม่ได้เด็ดขาด “ความสมนัยกัน” ระหว่างความเชื่อหรือข้อความกับความเป็นจริง และ “ความสอดคล้องกัน” ภายในระบบความเชื่อไม่สามารถนำมาเป็น เกณฑ์ตัดสินความจริงได้ เพราะการคิดแบบอสารัตถนิยม ไม่มีสิ่งที่จะทำให้ความเชื่อของเราตรง หรือไม่ตรงแบบเบ็ดเสร็จและไม่มิมมโนทัศน์เรื่องความขัดแย้งกันระหว่างความจริงและความเท็จ



ผู้เขียนคิดว่า การเป็นสารัตถนิยมหรืออสารัตถนิยมไม่ใช่เงื่อนไขสำคัญสำหรับการเป็นทฤษฎีความจริงแบบสมนัยและทฤษฎีความจริงแบบสหนัย สิ่งที่ได้อธิบายไปแล้วในบทที่ ๒ ข้อ ๒.๒.๑.๒ ได้แสดงให้เห็นว่า การเป็นสารัตถนิยมไม่ใช่ประเด็นสำคัญในการเป็นทฤษฎีความจริงแบบสมนัย และข้อ ๒.๒.๓.๒ แสดงให้เห็นว่า การเป็นอสารัตถนิยมอย่างพวกปฏิบัตินิยมสมัยปัจจุบันก็สามารถมารวมที่จะยอมรับเกณฑ์ตัดสินความจริงแบบสหนัยได้ (ตัวอย่างเช่น รอร์ติ) หรือยอมรับเกณฑ์ตัดสินแบบสมนัยได้ (ตัวอย่างเช่น พัทนัม) เพียงแต่ความสมนัยดังกล่าวนี้เป็นความสมนัยที่อยู่ภายใต้กรอบโครงสร้างของมโนทัศน์ผู้ใช้ภาษา และความสอดคล้องกันดังกล่าวก็ที่ไม่ได้มีอยู่ก่อนประสบการณ์แต่เป็นความสอดคล้องที่เกิดขึ้นด้วยการจัดรูปความจริงของมนุษย์ผู้เป็นเจ้าของประสบการณ์ด้วย ถ้าสิ่งที่ผู้เขียนกล่าวมาเป็นจริง การคิดว่า อสารัตถนิยมเป็นข้อกำหนดสำคัญที่ป้องกันทฤษฎีใดทฤษฎีหนึ่งไม่ให้อยู่ในประเภททฤษฎีอื่นใดนอกจากการเป็นปฏิบัตินิยม ก็น่าจะเป็นความเข้าใจผิด และถ้าสิ่งที่ผู้เขียนกล่าวมาในข้อ ๓.๓.๒ เป็นจริง การเป็นอสารัตถนิยมก็ไม่ได้ห้ามที่จะให้มีมโนทัศน์เรื่องการขัดแย้งกันระหว่างข้อความที่เป็นจริงกับข้อความที่เป็นเท็จได้ (p.~p) และ ถ้าเป็นเช่นนั้น การที่อสารัตถนิยมจะยอมรับเงื่อนไขความสอดคล้องกันระหว่างข้อความมาเป็นเกณฑ์ตัดสินความจริงก็ไม่ใช่เรื่องแปลกประหลาด ดังที่ผู้เขียนได้แสดงให้เห็นโดยข้อเท็จจริงว่า แม้พุทธปรัชญาจะเป็นอสารัตถนิยมที่ยอมรับความเกี่ยวเนื่องกันระหว่างความจริง ความเท็จและความเป็นไปได้ พุทธปรัชญาก็ยังสามารถจะมีมโนทัศน์เรื่องความขัดแย้งกันระหว่างข้อความที่เป็นจริงกับข้อความที่เป็นเท็จ และยอมรับเกณฑ์ตัดสินความจริงแบบสหนัยในฐานะที่เป็นเกณฑ์เบื้องต้นได้ ดังนั้น ก็อาจกล่าวได้ว่า มีความเป็นไปได้ที่พุทธปรัชญาจะเป็นทฤษฎีความจริงแบบสหนัย

อย่างไรก็ตาม ข้อสรุป (๓) ของคลูปฮานะที่ว่า ถ้าความจริงและความเท็จไม่ใช่มโนทัศน์ที่แยกกันเด็ดขาดตายตัว ก็จะไม่มีการตัดสินความจริงใด ๆ สำหรับแยกให้เห็นความแตกต่างระหว่างข้อความที่เป็นจริงกับข้อความที่แย้งกัน นอกจากเกณฑ์ตัดสินแบบปฏิบัตินิยม (ความเป็นประโยชน์) จะมีเหตุผลมากขึ้นถ้าสามารถโยงได้ว่า ภูติ ตจจัน อนาคตสยหิต ซึ่งเป็นคำขยายของคำว่า วาจ ในอภยราชกุมารสูตรมีความสัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ออก ซึ่งเราก็เห็นแล้วว่าคลูปฮานะพยายามจะหาจุดเชื่อมต่อระหว่างความเป็นจริง (ภูติ ตจจัน) กับความเป็นประโยชน์ (อนาคตสยหิต) โดยบอกว่า สิ่งที่จะบอกได้ว่าอะไรกลายเป็นจริงตามความหมายนี้ก็มิแต่ความเป็นประโยชน์เท่านั้น สิ่งที่ไม่เป็นจริงจะไม่เป็นประโยชน์ต่อใคร คลูปฮานะพูดรวบรวบว่า

ในทัศนะพุทธปรัชญา ความจริงกับความเป็นประโยชน์มีความหมายเท่ากัน มีพระสูตรใดหรือมีความคิดใดสนับสนุนข้อเสนอของคลุปหณะในเรื่องนี้หรือไม่

### ๓.๓.๓.๑ การตีความแบบปฏิบัตินิยมเชิงบริบทของจอห์น โฮลเดอร์

ผู้ที่ตีความทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาใกล้เคียงกันกับคลุปหณะที่สุดน่าจะ ได้แก่ จอห์น โฮลเดอร์ (John J. Holder 1996) โฮลเดอร์ไม่เห็นด้วยกับชยติลเลเกในการตีความว่า ทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาว่าเป็นทฤษฎีความแบบสมนัย นอกจากนี้ยังเห็นว่าชยติลเลเก สับสนระหว่างทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยมกับการตีความเชิงประโยชน์นิยมแบบผิวเผิน (the simple utilitarian interpretation) เพราะการตีความแบบประโยชน์นิยมทำให้ความจริงกลายเป็นสิ่งสัมพัทธ์ จึงทำให้ชยติลเลเกปฏิเสธว่าทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาไม่ใช่ปฏิบัตินิยมตามความคิดของโฮลเดอร์ ปฏิบัตินิยมไม่ได้ถือว่า ความเชื่อที่เป็นประโยชน์ทุกชนิดจะเป็นจริง แต่ความเชื่อที่เป็นจริงจะต้องเป็นความเชื่อที่ถูกรับประกันด้วยความเชื่ออื่น ๆ หรือเข้ากันได้กับความเชื่อของคนอื่น ๆ ด้วย (โปรดดู วิลเลียม เจมส์ ในบทที่ ๒) โฮลเดอร์กล่าวว่าการตีความว่าทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเป็นแบบสมนัยใช้ไม่ได้เพราะขัดแย้งกับหลักปฏิจสมุปบาทและญาณวิทยาของพุทธปรัชญา เขาเห็นด้วยกับคลุปหณะที่ใช้คำสอนเรื่องปฏิจสมุปบาทมาเป็นกรอบความคิดในการปฏิเสธความเป็นภววิสัยสูงสุดระหว่างความจริงกับความเท็จ คำสอนเรื่องปฏิจสมุปบาทบอกว่า ข้อเท็จจริงเป็นสิ่งที่อิงอาศัยกันเกิดขึ้น มีเหตุปัจจัยที่เกี่ยวข้องกันไม่รู้จบ ไม่มีสิ่งใดแยกกันได้อย่างเด็ดขาด จึงมีความหมายเฉพาะในบริบทหนึ่ง ๆ เท่านั้น เช่นเดียวกับความคิด ความเชื่อและภาษาของเราซึ่งเกิดมาจากการมีประสบการณ์เกี่ยวกับข้อเท็จจริงต่าง ๆ ความคิด ความเชื่อเป็นข่ายใยแห่งความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงกัน หรือพูดในภาษาคลุปหณะคือไม่มีมโนทัศน์เกี่ยวกับสิ่งต่าง ๆ ใดเป็นมโนทัศน์บริสุทธิ์โดยไม่สัมพันธ์กับมโนทัศน์อื่น ๆ ดังนั้น การอ้างความจริงใด ๆ จึงอยู่ในบริบท ข้อความหรือความเชื่อใด ๆ เป็นจริงจึงเป็นจริงโดยสัมพัทธ์กับบริบทของมัน<sup>๑๑๑</sup>

<sup>๑๑๑</sup> John J. Holder, “The Early Buddhist Theory of Truth: A Contextual Pragmatic Interpretation,” pp. 453-456.

โฮลเดอร์เห็นว่า มโนทัศน์เรื่องความจริงในพุทธปรัชญาเหมือนกับมโนทัศน์ความจริงของปฏิบัตินิยมตรงที่ทั้งในพุทธปรัชญาและในปฏิบัตินิยมความจริงไม่ใช่สิ่งที่เป็นภววิสัยสูงสุด ขณะเดียวกันก็ไม่ใช่สิ่งที่เป็นอภิวสัยสูงสุด ตามความคิดของเจมส์และดิวี่ ความคิดหรือมโนคติใดเป็นจริงจะต้องเป็นมโนทัศน์ที่สามารถเชื่อมต่อกับความคิดในอดีตเข้ากับปัจจุบันได้อย่างสอดคล้อง เป็นเครื่องนำทางที่มีประสิทธิภาพ ทำให้สามารถแปรประสบการณ์ไปสู่การกระทำอย่างได้ผลเป็นที่น่าพึงพอใจ ความจริงของความเชื่อหรือข้อความจึงถูกตัดสินภายใต้ประสบการณ์ในปัจจุบัน กล่าวคือ ความเชื่อหรือมโนคตินั้นเชื่อมต่อกับความคิดเก่ากับความเชื่อใหม่ได้อย่างสอดคล้องเป็นที่น่าพึงพอใจหรือไม่ ความจริงตามนัยนี้ขึ้นอยู่กับบริบทของประสบการณ์ บริบทของความเชื่อและประสบการณ์จะเป็นตัวกำหนดและเป็นเกณฑ์ตัดสินความจริงดังกล่าว ดังนั้นจึงไม่ใช่ความจริงสูงสุด โฮลเดอร์กล่าวว่า ปฏิบัตินิยมไม่ได้ปฏิเสธความสมนัยกันระหว่างความเชื่อกับข้อเท็จจริง แต่ความหมายของคำว่า ความสมนัยที่โฮลเดอร์กล่าวถึงมีความหมายในเชิงการทำหน้าที่ (functionally) มากกว่าจะเป็นความหมายแบบทฤษฎีความจริงแบบสมนัย กล่าวคือ เป็นความสมนัยที่อยู่ระหว่างเป้าหมาย การปฏิบัติ และการบรรลุวัตถุประสงค์ อยู่ระหว่างแผนที่ที่สร้างขึ้นเพื่อเป็นเครื่องนำทางพฤติกรรมกับผลที่เกิดขึ้นจากการกระทำที่อาศัยการชี้นำจากแผนที่นั้น<sup>๑๑๒</sup> โฮลเดอร์กล่าวว่า ความจริงในทัศนะของพุทธปรัชญาก็เช่นเดียวกัน ในพุทธปรัชญา เราไม่อาจพูดถึงสิ่งใดโดยปราศจากบริบท เราสามารถกล่าวถึงความจริงในความหมายของ “ความสมนัยกัน” ระหว่างความเชื่อ ความคิดหรือข้อความกับข้อเท็จจริง แต่ข้อเท็จจริงไม่ได้หมายถึงข้อเท็จจริงที่อยู่นอกประสบการณ์ การพูดถึงสิ่งหนึ่งจึงถูกกำหนดด้วยคุณค่าหรือทฤษฎีชุดหนึ่ง ความตรงกันระหว่างข้อเท็จจริงกับความเชื่อเป็นความตรงกันภายในบริบทของประสบการณ์และบริบทของข้อเท็จจริง (หรือในภาษาของพัทน์ม) ความสมนัยกันของความเชื่อและข้อเท็จจริงเป็นสิ่งที่พูดถึงได้ภายในกรอบของมโนทัศน์<sup>๑๑๓</sup> อย่างไรก็ตาม ในบทความ โฮลเดอร์ไม่เพียงแต่ไม่ได้แสดงให้เห็นว่าความสมนัยกันที่พุทธปรัชญายอมรับเหมือนกับความสมนัยกันในความคิดของปฏิบัตินิยมอย่างไร แต่ยังทำให้ดูเหมือนว่า ความสมนัยตามทัศนะของพุทธปรัชญาที่เขากล่าวถึงมีนัยแตกต่างกับความสมนัยที่เขากล่าวถึงในทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยม ความจริงในทัศนะของปฏิบัตินิยมที่เขาขมามีความหมายเชิงหน้าที่นิยมหรืออุปกรณ์นิยมแต่ความจริงในพุทธปรัชญา

<sup>๑๑๒</sup> Ibid., p. 452.

<sup>๑๑๓</sup> Ibid., pp. 456-457.

กลับมิได้เป็นอย่างนั้น พุทธปรัชญา ไม่ได้พูดถึงความสมนัยกันระหว่างความเชื่อกับสิ่งที่ความเชื่อสมนัยด้วยในเชิงหน้าที่นิยม แน่แน่นอนว่า การพูดถึงข้อเท็จจริงอาจมีความหมายขึ้นมาได้เพราะการกำหนดบริบทคั้งที่โฮลเคอร์กล่าว การพูดถึงความสมนัยก็กล่าวถึงได้ในบริบท แต่ผู้เขียนไม่เห็นว่าคุณค่าของการสมนัยกันหรือความหมายของความจริงของพุทธปรัชญา จะมีความหมายในเชิงหน้าที่นิยมอย่างที่โฮลเคอร์กล่าวไว้

ตามการตีความแบบปฏิบัตินิยมของ โฮลเคอร์ พุทธปรัชญา ไม่ได้ปฏิเสธความเป็นประ โขชน์ในฐานะที่เป็นเกณฑ์ตัดสินความจริงของความเชื่อหรือข้อความ แต่เพื่อไม่ให้กลายเป็นสัมพัทธนิยมแบบสุดขั้วก็จะต้องเข้าใจความเป็นประ โขชน์ในบริบทของปัญหาที่เกี่ยวข้องกัน พุทธปรัชญาเสนอคำสอนที่จะช่วยให้บุคคลสามารถกำจัดสถานการณ์ที่เป็นปัญหาสำหรับชีวิต (ทุกข์) และประสบความรอด (บรรลุนิพพาน) นั่นคือวัตถุประสงค์หลักในการประกาศความจริงของพระพุทธเจ้า ความเป็นประ โขชน์จึงเป็นองค์ประกอบสำคัญสำหรับการอ้างความจริง เพราะว่าความจริงที่อ้างจะต้องเป็นความจริงที่ทำหน้าที่ภายในวัตถุประสงค์ที่กำหนดไว้ และเมื่อความเชื่อหรือข้อความใดเป็นประ โขชน์ในบริบทของการทำหน้าที่คือกำจัดความทุกข์ได้ ความเชื่อหรือข้อความนั้นก็ถือว่าเป็นจริง โฮลเคอร์กล่าวว่าคุณค่านี้ทำให้พุทธปรัชญาเข้ากันได้กับปฏิบัตินิยม แต่สิ่งที่ทำให้พุทธปรัชญาแตกต่างจากปฏิบัตินิยมทั่วไป ก็คือ คำสอนของพระพุทธเจ้าเกี่ยวข้องกับนิพพาน

มีข้อน่าสังเกตจากข้อเสนอของโฮลเคอร์คือ เป็นไปได้ที่พุทธปรัชญาจะเข้ากันได้กับทฤษฎีความจริงแบบสมนัยแต่โฮลเคอร์ไม่คิดว่าจะเป็นเช่นนั้น ทั้งนี้อาจเป็นเพราะเขาเชื่ออย่างเดี๋ยวกันกับคลุพานะว่าการเป็นอสารัตถนิยมทำให้ไม่สามารถจัดพุทธปรัชญาเข้าในทฤษฎีความจริงแบบสมนัยได้ นอกจากนี้ การตีความของโฮลเคอร์ไม่ได้มาจากการพิจารณาข้อเท็จจริงในบางพระสูตรที่แสดงค่อนข้างชัดเจนว่าพุทธปรัชญาไปกันได้กับทฤษฎีความจริงแบบสมนัย หากแต่มาจากการตีความคำสอนเรื่องปฏิจงสมุปบาทเท่านั้น ผู้เขียนไม่ได้บอกว่าปฏิจงสมุปบาทไม่สามารถจะบ่งนัยอย่างที่โฮลเคอร์ตีความได้ การตีความปฏิจงสมุปบาทอาจทำให้ความคิดของพุทธปรัชญามีหลายอย่างใกล้เคียงกับปฏิบัตินิยม แต่ข้อสรุปเกี่ยวกับมโนทัศน์เรื่องความจริงก็ไม่จำเป็นต้องเป็นแบบเดี๋ยวกันกับปฏิบัตินิยมคั้งที่คลุพานะและ โฮลเคอร์เสนอ

อาจกล่าวได้ว่าข้อเสนอของโฮลเดอร์เป็นความต่อเนื่องจากที่คลุ่ปะหะเสนอไว้หลาย ๆ ความคิดเข้รับม้จากคลุ่ปะหะโดยตรง แต่ได้ขย้ความให้ชัดเจนขึ้นโดยเฉพาะความหมายของความเป็นประโยชน์ที่ใช่เป็นเกณฑ์ตัดสินความจริง เห็นชัดว่า ความเป็นประโยชน์ในที่นี้มีความหมายเชิงอุปกรณ์นิยมหรือน้ที่นิยม ความคิดของโฮลเดอร์ยังใกล้เคียงกับความคิดของเดวิด สก็อตอีกด้วย

### ๓.๓.๓.๒ การตีความแบบอุปกรณ์นิยมของเดวิด สก็อต

เดวิด สก็อต (David Scott 1995) ตีความว่า พุทธปรัชญาสนใจความเป็นประโยชน์ (การนำไปสู่เป้าหมายสูงสุดของพุทธศาสนา) หรือน้ที่ที่ความเชื่อหรือทฤษฎีที่รับไว้ทำให้เกิดขึ้นมากกว่าความจริงหรือความเท็จของข้อความ และได้สรุปว่า พุทธปรัชญาเป็นอุปกรณ์นิยมหรือน้ที่นิยม (instrumentalism / functionalism) เช่นเดียวกับความคิดของคิวอี้ตามความคิดของคิวอี้ ข้อความหรือประพจน์มีฐานะเป็นเครื่องมือหรืออุปกรณ์สำหรับใช้จัดการกับสิ่งแวดล้อมหรือประสบการณ์ แทนที่จะถามว่าประพจน์หรือข้อความหนึ่งเป็นจริงหรือเป็นเท็จ ก็ถามเสียใหม่ว่ามีประสิทธิภาพอันก่อให้เกิดประโยชน์ต่อชีวิตในอนาคตหรือไม่ เช่นจากข้อความหรือประพจน์ที่เรามีอยู่เราสามารถใช้เป็นพื้นฐานในการแสวงหาความรู้ใหม่เกี่ยวกับสิ่งต่าง ๆ ที่เราเกี่ยวข้องหรือไม่ ถ้าประพจน์หรือข้อความนั้นสามารถเป็นเครื่องมือที่ใช้ประโยชน์ในการแสวงหาความรู้หรือจัดการกับประสบการณ์ใหม่ ๆ ที่เป็นปัญหาได้ก็ควรจะยอมรับข้อความหรือประพจน์นั้นไว้ สิ่งที่คิวอี้สนใจคือ บทบาทหรือน้ที่บางอย่างของข้อความ (ดูบทที่ ๒ ข้อ ๒.๒.๓.๑.๓)

เดวิด สก็อต ตีความว่าพุทธปรัชญาเป็นอุปกรณ์นิยม เพราะพุทธปรัชญาถือว่าเป้าหมายสูงสุดคือการกำจัดกิเลสออกจากจิตใจและบรรลุนิพพาน ดังนั้น ข้อความใด ๆ ที่พระพุทธเจ้าตรัสล้วนมีฐานะเป็นอุบายหรือเครื่องมือที่จะนำไปสู่เป้าหมายนั้น เขากล่าวว่าพระพุทธเจ้าตรัสศีล สมาธิ และปัญญามิใช่เพราะสิ่งเหล่านี้มีเป้าหมายในตัวเอง แต่เป็น “มรรค” (อริยสัจประการที่ ๔) สู่การดับทุกข์ (อริยสัจประการที่ ๓) ศีลทำให้เกิดสมาธิ สมาธิทำให้เกิดปัญญาและปัญญาทำให้สามารถตัดกิเลสและบรรลุนิพพานได้ในที่สุด พุทธปรัชญาไม่ได้เน้นความจริงเชิงข้อเท็จจริงหรือความจริงในความหมายของความสอดคล้องกันภายในระบบแต่เน้นความจริงเชิงสัญลักษณ์และเชิงการทำน้ที่ (symbolically/functionally true) เช่นเดียวกับ

ปฏิบัตินิยม สก๊อตอ้างถึงเกณฑ์สำหรับวินิจฉัยของความจริง (ธรรม) ของพระพุทธเจ้าในวินัยปิฎก<sup>๑๑๔</sup> และอุปมาเรื่องแพ<sup>๑๑๕</sup> ซึ่งชี้ว่าธรรมที่พระพุทธเจ้าคัดสรรก็เหมือนแพสำหรับข้ามฟากไปยังที่ปลอดภัยสำหรับชีวิต มิใช่มีไว้สำหรับแบกไว้ ธรรมจึงเป็นเพียงอุปกรณ์สำหรับนำไปสู่จุดหมายทางศาสนา<sup>๑๑๕</sup> สก๊อตอ้างความคิดในจุฬามาลงโกยวาทสูตร กาลามสูตร และอภัยราชกุมารสูตรเพื่อสนับสนุนความคิดแบบอุปกรณ์นิยมในพุทธปรัชญาเถรวาท โดยบอกว่าสูตรเหล่านี้แสดงนัยว่าพุทธปรัชญาเน้นประสิทธิภาพของธรรมในฐานะที่เป็นสิ่งที่จะก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในตัวปัจเจกเพื่อที่จะได้รู้อย่างถูกต้องด้วยตนเองโดยอาศัยการพิสูจน์ผลที่จะเกิดขึ้น<sup>๑๑๖</sup> การคิดว่าคำสอนทั้งหมดของพระพุทธเจ้าเป็นเพียงอุปมาหรืออุปายสำหรับให้ปัจเจกได้อาศัยเพื่อบรรลุเป้าหมายสูงสุดทางพุทธศาสนานั้นทำให้ดูเหมือนว่า คำสอนต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องเกี่ยวกับศีล สมาธิ หรือปัญญาไม่เกี่ยวข้องกับเรื่องความจริงหรือเท็จ ศีล สมาธิ ปัญญา อริยสัจ ปฏิจจนสมุปบาทเป็นอุปาย ไม่มีความหมายในตัวเอง เป็นแต่เครื่องมือธรรมทั้งปวงเป็นเหมือนแพ (อุปกรณ์สำหรับข้ามฟาก) เมื่อเป็นอุปกรณ์ สิ่งที่ต้องคำนึงคือประโยชน์ใช้สอย

---

\* ในบาติ วิ.จุล. ๗/๕๒๓ ปรากฏข้อความดังนี้, “ดูกรโคตมิ หนึ่ง เธอพึงรู้ธรรมเหล่านี้ว่า ธรรมเหล่านี้เป็นไปเพื่อความคลายกำหนด ไม่ใช่เพื่อความกำหนด เป็นไปเพื่อความพราว ไม่ใช่เพื่อการประกอบ (ผูกมัดไว้) ในภพ เป็นไปเพื่อความไม่สะสม ไม่ใช่เพื่อความสะสม เป็นไปเพื่อความมกน้อย ไม่ใช่เพื่อความมกมาก เป็นไปเพื่อความสันโดษ ไม่ใช่เพื่อความไม่สันโดษเป็นไปเพื่อความสงบ ไม่ใช่เพื่อความคลุกคลีด้วยหมู่ เป็นไปเพื่อความปรารถนาความเพียร ไม่ใช่เพื่อความเกียจคร้าน เป็นไปเพื่อความเลี้ยงง่าย ไม่ใช่เพื่อความเลี้ยงยาก ดูกรโคตมิ เธอพึงทรงจำธรรมเหล่านั้นไว้โดยส่วนเดียวว่า นั่นเป็นธรรม นั่นเป็นวินัย นั่นเป็นสัตตศาสนา.”

ผู้เขียนคิดว่าเราจะอ้างข้อความนี้ว่าเป็นเกณฑ์วินิจฉัยความจริงตามทัศนะของพระพุทธศาสนาไม่ได้ เพราะว่า คำว่า ธรรมวินัย ในที่นี้บ่งชี้ว่าพระพุทธเจ้าเจาะจงตรัสถึงคำสอนของพระองค์เท่านั้น

<sup>๑๑๔</sup>ม.ม. ๑๒/๒๘๐.

<sup>๑๑๕</sup>David Scott, “Buddhist Functionalism - Instrumentality Reaffirmed,” *Asian Philosophy* 5 (1995), pp. 133-134.

<sup>๑๑๖</sup>Ibid., pp. 135-136.



ดูเหมือนว่า ข้อเสนอของสก็อตสนับสนุนการตีความของคลูปฮานะในแง่ที่ว่าความเป็นประโยชน์ของความเชื่อหรือข้อความมีความสำคัญที่สุดสำหรับใช้ตัดสินความจริง สก็อตต่างจากคลูปฮานะตรงที่ ตามความคิดของเขา ความจริงไม่ได้มีความหมายเท่ากับความเป็นประโยชน์ โดยอ้างว่าอภิธานุกรสูตรแสดงให้เห็นถึงความเหลื่อมล้ำระหว่างข้อความที่เป็นจริงกับความเป็นประโยชน์ ความเป็นประโยชน์ของข้อความหนึ่งอาจจะสิ้นสุดลง แต่ความเป็นจริงของข้อความนั้นไม่ได้สิ้นสุด “ความลึกและความกว้างของทะเลแคสเปียนไม่เกี่ยวกับว่าทำให้ปัจเจกบรรลุนิพพานในพุทธศาสนาหรือไม่” แต่เขาก็เห็นว่า ตามพุทธปรัชญา ความจริงของข้อความหรือความคิดมีความสำคัญน้อยกว่าการที่ข้อความนั้นเป็นประโยชน์หรือไม่ ส่วนกรณีที่ว่าพุทธปรัชญาถือว่าข้อความที่เป็นเท็จจะเป็นประโยชน์หรือไม่ ซึ่งตามการตีความของคลูปฮานะ ไม่มีข้อความที่เป็นเท็จใด ๆ จะเป็นประโยชน์ได้ตามทัศนะของพุทธปรัชญา สก็อตเห็นว่าในพุทธปรัชญาเถรวาทไม่มีคำตอบชัดเจนในเรื่องนี้<sup>๑๑๓</sup> ตามข้อเสนอของสก็อต พระสูตรต่าง ๆ ได้แก่ อภิธานุกรสูตร จุฬามาลงโกยวาทสูตร อลัคคหุปมสูตร และกาลามสูตร ล้วนสนับสนุนการตีความแบบปฏิบัตินิยม โดยเฉพาะความคิดแบบหน้าที่นิยมหรืออุปกรณ์นิยม กล่าวคือ แสดงให้เห็นว่าพุทธปรัชญาเน้นประสิทธิภาพของการใช้งาน หรือความเป็นประโยชน์ของความเชื่อ มากกว่าความจริงความเท็จ

### ๓.๓.๓.๓ การวิเคราะห์ความคิดแบบอุปกรณ์นิยมในพุทธปรัชญา ของจอห์น ฮิก

สก็อตทำให้ดูเหมือนว่าความจริงความเท็จไม่ค่อยมีสำคัญในสายตาของพุทธปรัชญา เพราะคำสอนทั้งหมดของพระพุทธเจ้าเป็นเพียงอุบายเพื่อนำคนสู่การบรรลุนิพพาน คำถามก็คือ หลักธรรมต่าง ๆ เช่น อริยสัจ ๔ ปฏิจจนุปบาท ไตรลักษณ์ไม่ได้บ่งถึงถึงสัจภาวะใด ๆ เลยหรือ ? ถ้าถือว่าคำสอนเหล่านี้เป็นเพียงอุบายเพื่อการบรรลุนิพพาน หรือแม้แต่คำสอนเรื่องนิพพานซึ่งเป็นเป้าหมายสำหรับให้คำสอนอันเป็นกุสโลบายนำทางหรือชี้ไปถึงนั้นก็เป็  
อุบายด้วยใช่หรือไม่ ถ้าใช่ ยังมีสาระใดเหลืออยู่ในคำสอนของพุทธศาสนาอีกหรือไม่ ?

<sup>๑๑๓</sup>Ibid., pp. 135-137.

คำถามนี้มาจากจอห์น ฮิค<sup>๑๓๔</sup> ฮิคไม่เห็นด้วยกับการถือว่า คำสอนทั้งหมดเป็นเพียงอุบายเพื่อการบรรลุธรรม ตามความคิดของฮิค คำสอนเกี่ยวกับอุบายเป็นวิธีการที่จะชี้ให้ผู้ฟังบรรลุถึงภาวะที่ผู้ใช้อุบายต้องการให้ผู้ฟังบรรลุถึง นั่นแสดงว่ามีถึงภาวะที่เป็นเป้าหมายและไม่ได้เป็นอุบายบรรลุอยู่ในคำสอนของพุทธศาสนา ที่น่าสนใจในที่นี้คือ ฮิคพยายามแสดงให้เห็นว่าทำไมจึงมีอุบายในคำสอนของพุทธศาสนา เขากล่าวว่า จากการศึกษเกี่ยวกับประสบการณ์การบรรลุธรรมของพระพุทธเจ้า พบว่ามีประสบการณ์อยู่ ๒ ชนิด คือ (๑) ประสบการณ์แบบมนุษย์ทั่วไป (เช่น ประสบการณ์เกี่ยวกับความทุกข์ในชีวิต) (๒) ประสบการณ์เกี่ยวกับนิพพานของพระพุทธเจ้า (ซึ่งทรงประสบเมื่อตรัสรู้ ณ พุทธคยา) ดังนั้น จึงมีประสบการณ์อย่างหนึ่งที่พระพุทธเจ้าทรงประสบมา ได้แก่ ประสบการณ์เกี่ยวกับสาเหตุของความทุกข์ ประสบการณ์นิพพาน (การดับทุกข์) และแนวทางที่นำไปสู่การดับทุกข์ นั่นคือประสบการณ์เกี่ยวกับอริยสัจ ๔ ข้อที่ ๒-๔ อริยสัจ ๔ เป็นความจริงที่พระพุทธเจ้าทรงมีประสบการณ์ มีฐานะเป็นรายงานประสบการณ์การบรรลุธรรมของพระพุทธเจ้าไม่ใช่การคาดคะเน และไม่ใช่ทฤษฎีทางอภิปรัชญาใด ๆ ประสบการณ์นี้เป็นสิ่งเฉพาะที่เกิดขึ้นกับพระพุทธเจ้าในขณะตรัสรู้ อย่างไรก็ตาม ในระดับพื้นฐานที่สุด ประสบการณ์เหล่านี้ก็ยังต้องผ่านการตีความมโนทัศน์ต่าง ๆ คือ ต้องมีการใช้มโนทัศน์เพื่อกำหนดความหมายที่จะทำให้สามารถแสดงพฤติกรรมได้อย่างเหมาะสมกับสิ่งที่มีประสบการณ์ ปกติเวลาคิดถึงสิ่งใดหรือมีมโนทัศน์เกี่ยวกับสิ่งใด เราคิดในรูปของภาษา และดังนั้น โลกที่ถูกบรรยายจึงถูกจัดรูปขึ้นเป็นส่วน ๆ โดยประสบการณ์แบบมนุษย์และผู้ใช้ภาษา ฮิคบอกว่า ถึงภาวะที่ปรากฏต่อประสบการณ์ของพระพุทธเจ้าในฐานะที่เป็นประสบการณ์แท้ ๆ นั้นไม่อาจแสดงด้วยภาษา แต่ต้องการความสงบนิ่งมากกว่า เพราะการแปรประสบการณ์มาสู่ภาษาเป็นการตีความในระดับพื้นฐานที่สุด เมื่อพระพุทธเจ้าจะทรงถ่ายทอดประสบการณ์เป็นคำพูดก็ยังต้องทรงตีความมโนทัศน์เหล่านั้นเพื่อบัญญัติภาษาเรียกเมื่อพระองค์ทำลายความสงบนิ่งและพยายามสื่อความจริงกับชาวโลกซึ่งถูกจำกัดด้วยสภาพจิตบางอย่าง ทั้งถูกจำกัดด้วยจารีต ประเพณี วัฒนธรรมจึงทรงหมุนธรรมจักรให้เคลื่อนไปโดยใช้ “อุบาย” โดยอาการที่ว่า พระองค์ทรงใช้ภาษาเพื่อสื่อสารความเข้าใจเกี่ยวกับถึงภาวะ ซึ่งโดยหลักการแล้วถึงภาวะดังกล่าวไม่สามารถใช้ภาษาเข้าไปจับได้อย่างครบถ้วน<sup>๑๓๕</sup> นอกจากนี้

<sup>๑๓๔</sup> John Hick, “Religion as ‘Skilful means’ : A hint from Buddhism,” *Philosophy of Religion* 30 (1991), p. 143.

<sup>๑๓๕</sup> Ibid., pp. 134-135.



ยังมีคำสอนบางอย่างที่ไม่อาจถือว่าเป็นเพียงอุบายเช่น เรื่อง อนิจจตา (ความไม่เที่ยง) เพราะคำสอนนี้ยืนยันว่า เอกภพมีความเปลี่ยนแปลงนิรันดร์ ไม่มีจุดเริ่มต้น ไม่มีจุดจบ อาศัยความคิดเรื่องความไม่เที่ยงนี้จึงพูดได้ว่า “มนุษย์ทุกคนสามารถสลัดความทุกข์และบรรลุนิพพานได้อย่างถ้วนหน้า” แสดงว่าเอกภพมีลักษณะอันเป็นภววิสัยที่แน่นอนเป็นรากฐานสำหรับอธิบายความเป็นไปได้ของการบรรลุนิพพานของสรรพสัตว์<sup>๑๔๐</sup> สิ่งที่ฮิกวิเคราะห์ให้เห็นก็คือ ความคิดเรื่องนิพพาน อนิจจตา และเรื่องกรรม ไม่อยู่ในฐานะที่จะเป็นเพียงอุบาย นิพพานเป็นเป้าหมายหลักอนิจจตา และหลักกรรมเป็นทฤษฎีที่จะใช้อธิบายว่ามนุษย์จะไปถึงเป้าหมายนั้นได้อย่างไร ถ้าเป็นอุบาย สังเกตว่าเหล่านี้ก็ไม่มีอยู่จริง ถ้าเป็นอย่างนั้นจริง หลักการทั้งหมดของพุทธศาสนา ก็พังทลาย

ตามความคิดของฮิก การใช้อุบายมีสาเหตุอันเนื่องมาจากข้อจำกัดของการรับรู้ การตีความ และการใช้ภาษาสื่อความจริง การใช้อุบายของพระพุทธเจ้าตามคำอธิบายของฮิก เกิดขึ้นจากการเคารพต่อธรรมหรือสังขภาวะและมีข้อจำกัดในการกล่าวถึงความจริง ถ้าการวิเคราะห์ของฮิกเป็นที่ยอมรับได้ก็หมายความว่า มีบางข้อความที่พุทธปรัชญาถือว่าชี้แจงแสดงสังขภาวะบางอย่าง และบางข้อความที่เป็นอุบายนำไปสู่การบรรลุสังขภาวะนั้น ๆ เมื่อเป็นเช่นนี้ การตัดสินความจริงของข้อความประเภทหลังเท่านั้นที่อาจจะต้องพิจารณาที่ความเป็นประโยชน์ของข้อความ ส่วนการตัดสินความจริงประเภทแรกไม่จำเป็นต้องใช้เงื่อนไขนี้ ภาพของพุทธปรัชญาที่ได้มาจากการวิเคราะห์ของฮิกดูเหมือนจะสนับสนุนการตีความแบบอุปกรณนิยมให้มีน้ำหนักน่าเชื่อถือมากขึ้น แต่เราก็จะเห็นว่าพุทธปรัชญายังคงมีความคิดแตกต่างจากอุปกรณนิยมแบบคิวอี้ เพราะพุทธปรัชญายังยึดถือมโนทัศน์ความจริงที่แตกต่างออกไปจากอุปกรณนิยม

### ๓.๓.๔ วิเคราะห์บาติแย้งคลุพหานะเรื่อง ความเกี่ยวเนื่องกันระหว่าง มโนทัศน์ความจริงกับความเป็นประโยชน์

ความคิดของสก็อตแตกต่างจากคลุพหานะตรงที่ถือว่าความจริงกับความเป็นประโยชน์เป็นคนละอย่าง แต่ก็รับว่าพุทธปรัชญาสนใจความเป็นประโยชน์มากกว่าความจริงของข้อความ ส่วนคลุพหานะเห็นว่า ความจริงกับความเป็นประโยชน์ไปด้วยกันเสมอในทัศนะ

<sup>๑๔๐</sup> Ibid., pp. 146-147.

พุทธปรัชญา จากคำพูดของเขาที่ว่า “สิ่งที่ได้เป็นแล้วจึงจะเป็นประโยชน์ สิ่งที่ไม่ได้เป็นแล้ว จะไม่เป็นประโยชน์ต่อใคร ๆ” คลุพหณะพูดราวกับว่าพุทธปรัชญาถือว่า ข้อความที่เป็นจริง ทุกข้อความจะต้องเป็นข้อความที่เป็นประโยชน์ ถ้าเป็นเช่นนี้ก็แสดงว่าความเป็นประโยชน์ เป็นเงื่อนไขจำเป็นของข้อความที่เป็นประโยชน์

การกล่าวว่ “ความจริงมีความหมายเท่ากับการเป็นประโยชน์” ทำให้นึกถึง วิลเลียม เจมส์ เมื่อเจมส์ทำให้ความจริงเท่ากับคุณค่า เช่น ความเป็นประโยชน์ (utility) ประสิทธิภาพในการจัดการกับสิ่งแวดล้อม (manipulation of the world) การพิสูจน์ด้วยหลักฐาน (verifiability) นักปรัชญาส่วนใหญ่เห็นว่า คุณค่าเหล่านี้ไม่ใช่หลักฐานที่สามารถนำมาสนับสนุน ได้ว่าความเชื่อนั้นเป็นจริง แต่เป็นสิ่งที่อาจพิสูจน์ให้เห็นว่าข้อความนั้นน่าจะเป็นจริงเท่านั้น คุณค่าเหล่านั้นไม่ใช่ความจริง เพราะคุณค่าเปลี่ยนแปลงได้แต่ความจริงเปลี่ยนแปลงไม่ได้ การทำให้ความจริงกับความเป็นประโยชน์มีความหมายเท่ากันเป็นสิ่งไม่น่าจะยอมรับได้ เพราะ ประโยชน์เป็นสิ่งสัมพัทธ์ ความคิดของพุทธปรัชญาเป็นอย่างเดียวกันกับวิลเลียม เจมส์หรือไม่

การที่คลุพหณะเสนอว่า ตามทัศนะพุทธปรัชญา “ไม่มีข้อความที่เป็นเท็จใด ๆ จะก่อให้เกิดประโยชน์” มีหลักฐานสนับสนุนหรือไม่ และเราตีความได้หรือไม่ว่าพุทธปรัชญา ถือว่า “ความเป็นประโยชน์เป็นเงื่อนไขจำเป็นและเพียงพอของข้อความที่เป็นจริง” ในเรื่องนี้ ผู้เขียนจะวิเคราะห์จุพมาลุงโกยวาทสูตร สีสปาสูตรและอภัยราชากุมารสูตรเพื่อชี้ให้เห็นว่า การตีความของคลุพหณะมีเหตุผลหรือไม่เพียงใด

### (ก) จุพมาลุงโกยวาทสูตร

จุพมาลุงโกยวาทสูตรแสดงให้เห็นว่า มีความจริงทางอภิปรัชญาบางอย่างที่ พระพุทธเจ้าไม่ตอบเรียกว่าอภัยกตปัญหา ข้อความสำคัญได้แก่ ข้อความที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า พระองค์ไม่ตอบปัญหาเหล่านี้ เพราะไม่เกี่ยวข้องกับการดับทุกข์ ไม่เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ (ดูกรมามุงกยบุตร ทิฏฐิวา โลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง . . .สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไป มีอยู่ก็หาไม่ได้ ไม่มีอยู่ก็หาไม่ได้ ดังนี้ เราไม่พยากรณ์ ดูกรมามุงกยบุตร ก็เพราะเหตุไร ข้อนั้นเราจึงไม่พยากรณ์

เพราะข้อนั้นไม่ประกอบด้วยประโยชน์ ไม่เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์. . . )<sup>๑๔๑</sup> และคริสต์เรื่อง “ลูกศรอาบยาพิษ” ซึ่งพระองค์ชี้เป็นอุปมาว่าถ้าผู้ถูกยิงต้องการจะรู้ให้ได้ว่าคนที่เป็นเจ้าของลูกศรนี้เป็นใคร ลูกศรยิงมาจากแหล่งใด และใช้อะไรทำจึงจะยอมให้รักษา คนถูกยิงก็คงตายเสียก่อนจะรักษาได้ทัน มีผู้นำข้อความจากพระสูตรนี้ไปสนับสนุนความคิดที่ว่าพุทธศาสนาเป็นปฏิบัตินิยมอยู่เสมอโดยอ้างว่า การที่พระพุทธองค์ไม่ทรงตอบปัญหานี้เพราะทรงเห็นว่าไม่เป็นประโยชน์นั้นสอนันว่า พุทธปรัชญาไม่สนใจความจริงที่ไม่เป็นประโยชน์ หรือไม่ก็เข้าใจในทำนองว่า พุทธปรัชญาสนใจความเป็นประโยชน์มากกว่าความจริง<sup>๑๔๒</sup>

ผู้เขียนคิดว่าแม้ข้อความในจุฬามาลงโกยวาทสูตรจะสนับสนุนการตีความแบบปฏิบัตินิยม แต่ก็ไม่ได้สอนันว่าพุทธปรัชญาไม่สนใจเรื่องความจริงนอกจากความจริงนั้นจะมีประโยชน์ การคิดว่าข้อความในจุฬามาลงโกยวาทสูตรสนับสนุนการตีความทำนองนี้เกิดจากการอ่านข้อความในพระสูตรนี้แล้วด่วนสรุปโดยไม่โยงกับพระสูตรอื่นที่กล่าวถึงอภัยกตปัญหาโดยตรงโดยเฉพาะในอภัยกตสังยุตต์ ข้อความในอภัยกต สังยุตต์ซึ่งกล่าวถึงการไม่ตอบอภัยกตปัญหาของพระพุทธเจ้าอย่างละเอียดที่สุดแสดงให้เห็นว่า ข้อความในอภัยกตปัญหาไม่มีความหมาย เพราะไม่มีสิ่งที่อ้างอิงถึงตามที่ใช้ในภาษา<sup>๑๔๓</sup> ตามทัศนะของพุทธปรัชญา ข้อความที่ไร้ความหมายย่อมไม่เป็นจริง การโยงพระสูตรนี้เข้ากับอภัยกตสังยุตต์ทำให้ได้ภาพว่า เมื่อพระพุทธเจ้าตรัสว่าพระองค์ไม่ตอบอภัยกตปัญหา ๑๐ ประการที่ภิกษุชื่อมาลุงกยบุตร

<sup>๑๔๑</sup> ม.ม. ๑๓/๑๕๐-๑๕๒.

\* ดังที่สุวรรณา สถาอานันท์ได้เสนอแย้งว่า การสอบถามถึงเรื่องต่าง ๆ เกี่ยวกับลูกศรและยาพิษของคนที่ถูกยิงด้วยลูกศรอาบยาพิษนั้นก็มีเหตุผลในแง่ที่ว่าจะได้ทำการรักษาอย่างถูกวิธี คำแย้งนี้คล้ายจะเตือนว่าการค้นหาความจริงเป็นสิ่งที่จำเป็นเพราะจริยธรรมที่ถูกต้องจะมีได้ก็ต่อเมื่อค้นพบสังขธรรม (ดู สุวรรณา สถาอานันท์, ภูมิปัญญาวิชาเซ็น. กรุงเทพมหานคร: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๕. เซ็งจรรรที่ ๑๒ ของบทที่ ๒ หน้า ๑๓๕.)

<sup>๑๔๒</sup> ส.สพ. ๑๘/ ๗๕๒-๘๐๓.

\* ชยติลเลเกได้วิเคราะห์ทฤษฎีความหมายในพุทธปรัชญาว่าเป็นแบบปฏิฐานนิยม (positivism) และพยายามชี้ให้เห็นว่า การตีความว่าที่พระพุทธเจ้าไม่ตอบปัญหานี้เพราะเหตุผลเชิงปฏิบัตินิยมนั้นไม่ถูกต้องเสียทีเดียว สาเหตุแท้จริงเป็นเพราะว่า ภาษาไร้ความหมายเนื่องจากภาษาที่ใช้บ่งถึงสภาวะที่กล่าวถึงไม่เพียงพอสำหรับจะชี้แสดงสภาวะได้อย่างครอบคลุม โปรดดู K.N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge. pp. 471-475.

ถาม เพราะไม่เป็นประโยชน์ ไม่เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ ไม่เป็นไปเพื่อนิพพานนั้น ผู้อ่านจะต้องเข้าใจว่าไม่ใช่เพราะสิ่งต่าง ๆ ที่กล่าวถึงในปัญหา ๑๐ ประการเป็นจริงแต่ไม่เป็นประโยชน์ แต่ที่พระพุทธเจ้าไม่ตรัสเป็นเพราะสิ่งต่าง ๆ ที่กล่าวถึงในอภัยกตปัญหาไม่จริงและไม่เป็นประโยชน์ ดูเหมือนว่า จุฬาลงโทยวาทสูตรจะสนับสนุนการตีความของคลุพานะที่ว่า ในทัศนะพุทธปรัชญา “ไม่มีข้อความที่เป็นเท็จใดเป็นประโยชน์” มากกว่าจะช่วยสนับสนุนการมองว่าพุทธปรัชญาสนใจความเป็นประโยชน์มากกว่าความจริง แต่การบอกว่า “อภัยกตปัญหาเป็นเท็จ ดังนั้น จึงไม่เป็นประโยชน์” ไม่ได้แสดงนัยว่า “ไม่มีข้อความที่เป็นเท็จใดไม่เป็นประโยชน์”

### (ข) สีสปาสูตร

ในสีสปาสูตร พระพุทธเจ้าทรงใช้อุปมาเรื่อง “ใบไม้ในกำมือ” เพื่อชี้ว่ามีความจริงที่พระองค์รู้มากมายดูใบไม้ในป่า แต่ไม่ตรัสสอน ส่วนความจริงหรือหลักธรรมที่สอนนั้นมีเพียงน้อย ดูจใบไม้ในกำมือเดียว เพราะว่า ความจริงแม้มากแต่ก็ไม่มีประโยชน์ “ไม่ใช่หลักเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ ไม่เป็นไปเพื่อนิพพิทา เพื่อวิราคะ เพื่อนิโรธ เพื่อความสงบ เพื่อความรู้อย่าง เพื่อนิพพาน”<sup>๑๔๓</sup>

ผู้เขียนคิดว่า ถ้าเราพิจารณาให้ชัด ข้อความในสีสปาสูตรที่ว่า “ภิกษุทั้งหลาย สิ่งที่เรารู้อยู่แล้วแต่มิได้บอกแก่เธอทั้งหลายมีมากกว่า . . . เพราะสิ่งนั้นไม่เป็นประโยชน์ มีใช้หลักเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ ไม่เป็นไปเพื่อนิพพิทา . . . เพื่อนิพพาน” ไม่ได้แสดงว่า ความจริงพระพุทธเจ้าไม่ตรัสไม่เป็นประโยชน์ ข้อความนี้จะแสดงว่า “มีความจริงบางอย่างเท่านั้นที่เหมาะสมและเป็นประโยชน์ต่อชีวิตพรหมจรรย์” ทั้งนี้อาจตีความได้จากบริบทของพระสูตรที่ว่า พระพุทธเจ้าแสดงอุปมานี้แก่พระภิกษุ และสิ่งที่พระองค์บอกว่ามีประโยชน์ต่อสาวกนั้นก็เฉพาะเจาะจง (ใบไม้ในกำมือเดียว) เหตุผลที่ทรงให้ก็ชัดเจนว่าทรงตรัสเจาะจงถึงประโยชน์แห่งพรหมจรรย์มากกว่า ดังนั้น ถ้าหากความจริงซึ่งพระองค์ไม่ตรัสจะไม่เป็นประโยชน์ก็แต่ในบางสถานการณ์เท่านั้น เช่น สถานการณ์อย่าง “ลูกธนูอาบยาพิษ” แต่ไม่ได้หมายความว่า

<sup>๑๔๓</sup> ส.ม. ๑๕/๑๗๑๒-๑๗๑๓.

จะไม่เป็นประโยชน์ในสถานการณ์อื่น ๆ การตีความนี้ดูเหมือนจะสนับสนุนความคิดที่ว่า “ทุกข้อความที่เป็นจริงเป็นข้อความที่เป็นประโยชน์” แต่จะให้เห็นต่อไปว่าไม่เป็นเช่นนั้น

### (ค) อภัยราชกุมารสูตร

ในอภัยราชกุมารสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่า “ตถาคคยอมรู้วาทาที่จริง ที่แท้ แต่ไม่ประกอบด้วยประโยชน์ แต่วาทานั้น เป็นที่รัก เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น” และ “ตถาคคยอมรู้วาทาที่จริง ที่แท้ แต่ไม่ประกอบด้วยประโยชน์ แต่วาทานั้น ไม่เป็นที่รักที่ชอบใจของผู้อื่น” พระองค์ไม่ตรัสวาทา ๒ ประเภทนี้ สองข้อความนี้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่า “พระพุทธเจ้ารู้วาทาที่เป็นจริง และไม่เป็นประโยชน์” และ “พระองค์รู้วาทาที่เป็นจริง และเป็นประโยชน์” ซึ่งสามารถสรุปจากตรงนี้ได้ว่า “มีความจริงบางอย่างไม่เป็นประโยชน์” และ “มีความจริงบางอย่างเป็นประโยชน์”

ข้อความในอภัยราชกุมารสูตรไม่ได้แสดงนัยชัดเจนพอที่จะตีความได้ทันทีว่าที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า “วาทาที่จริงแต่ไม่เป็นประโยชน์” และว่า “วาทาที่เป็นจริงและเป็นประโยชน์” นั้น ทรงหมายความว่า เป็นประโยชน์หรือไม่เป็นประโยชน์ในทุกสถานการณ์หรือในบางสถานการณ์ อย่างไรก็ตาม การที่ความเป็นประโยชน์และความไม่เป็นประโยชน์แปรเปลี่ยนได้ คือ เป็นทั้งคุณสมบัติของข้อความที่จริงและไม่จริง ก็อาจตีความได้ว่า ความเป็นประโยชน์หรือความไม่เป็นประโยชน์ในที่นี้ไม่ได้เป็นคุณสมบัติแท้ ๆ ของข้อความที่เป็นจริง แต่ความเป็นประโยชน์และความไม่เป็นประโยชน์ในที่นี้เป็นสิ่งสัมพัทธ์ จากบริบทของพระสูตร เราสามารถจะพิจารณาได้ว่า ความเป็นประโยชน์หรือความไม่เป็นประโยชน์ของข้อความที่เป็นจริงนั้นสัมพัทธ์กับผู้ที่พระพุทธเจ้าจะตรัสด้วย ซึ่งในพระสูตรหรือวรรณกรรมทางพุทธศาสนาอื่น ๆ จะพบอยู่เสมอว่าพระองค์จะตรัสธรรมใด ๆ จะต้องพิจารณาอุปนิสัยหรือภูมิธรรมของบุคคลนั้นก่อนแล้วแสดงธรรมที่เหมาะสมแก่อุปนิสัยของบุคคลนั้น ดังนั้น ความเป็นประโยชน์จึงไม่ใช่คุณสมบัติที่แท้จริงของข้อความ

คำว่า “คุณสมบัติแท้” ในที่นี้ ผู้เขียนหมายถึง ถ้าข้อความใดเป็นจริงและไม่เป็นประโยชน์ ข้อความเช่นนั้นก็จะเป็นประโยชน์แก่ใครเลยทุกเวลาทุกสถานที่ และถ้าข้อความใดเป็นจริงและเป็นประโยชน์ก็จะต้องเป็นประโยชน์สำหรับทุกคนและเป็นประโยชน์ตลอดไป

คุณสมบัติคือความเป็นประโยชน์และความไม่เป็นประโยชน์จะต้องเป็นธรรมชาติที่แนบอยู่กับข้อความนั้นโดยไม่เปลี่ยนแปลง ในอภยราชกุมารสูตร เราพบว่ามีบางข้อความที่เป็นจริงแต่ไม่เป็นประโยชน์ บางข้อความไม่เป็นประโยชน์ ข้อนี้ น่าจะตีความได้ว่า ความเป็นหรือไม่เป็นประโยชน์ไม่ใช่คุณสมบัติแท้ ๆ ของข้อความที่เป็นจริง แต่ความเป็นหรือไม่เป็นประโยชน์นั้นสัมพันธ์กับบุคคล กล่าวคือ ข้อความที่เป็นจริงอาจเป็นประโยชน์สำหรับคนหนึ่ง แต่อาจไม่เป็นประโยชน์สำหรับอีกคนหนึ่ง ดังนั้น เราจึงพบว่า ในอภยราชกุมารสูตร ข้อความที่เป็นจริงจึงเป็นทั้งข้อความที่เป็นประโยชน์และไม่เป็นประโยชน์ การตีความทำนองนี้เข้ากันได้กับสีสปาสูตรที่เพิ่งกล่าวมา ดูเหมือนว่า ทั้งอภยราชกุมารสูตรและสีสปาสูตรสนับสนุนความคิดที่ว่า “ทุกข้อความที่เป็นจริงจะต้องเป็นประโยชน์” เพียงแต่ความเป็นหรือความไม่เป็นประโยชน์ขึ้นอยู่กับเวลาและสถานที่

การขึ้นอยู่กับเวลาและสถานที่ของประโยชน์นี้ทำให้เราไม่สามารถสรุปว่า ความเป็นประโยชน์เป็นเงื่อนไขจำเป็นของข้อความที่เป็นจริง เพราะเงื่อนไขจำเป็นจะต้องเป็นเงื่อนไขที่ขาดไม่ได้และต้องเป็นอย่างนั้นในทุกโลกทั้งในโลกว่าจะเป็นและโลกที่เป็นจริง การบอกว่าทุกข้อความที่เป็นจริงจะเป็นประโยชน์แต่ขึ้นอยู่กับเวลา สถานที่และบุคคล หมายความว่า การเป็นหรือไม่เป็นประโยชน์นี้แปรเปลี่ยนได้ตามเงื่อนไข การแปรเปลี่ยนได้เช่นนี้จึงไม่อาจถือว่าเป็นเงื่อนไขจำเป็น ดังนั้น ข้อความว่า “ทุกข้อความที่เป็นจริงจะต้องเป็นประโยชน์” จึงไม่ได้รับการสนับสนุนจากพระสูตรที่กล่าวมา

อีกประการหนึ่ง เมื่อพิจารณาในเชิงตรรกวิทยา ข้อความทั้ง ๒ กล่าวคือ (๑) ไม่มีข้อความที่เป็นเท็จใด เป็นประโยชน์ (๒) ทุกข้อความที่เป็นจริง เป็นประโยชน์ ก็ไม่ได้เป็นผลสรุปในเชิงตรรกวิทยาของกันและกัน การไม่มีข้อความที่เป็นเท็จใดเป็นประโยชน์ก็มิได้หมายความว่าทุกข้อความที่เป็นจริงจะเป็นประโยชน์ (และ) การที่ทุกข้อความที่เป็นจริงเป็นประโยชน์ก็มิได้หมายความว่าไม่มีข้อความที่เป็นเท็จใดไม่เป็นประโยชน์ เพราะฉะนั้นสองข้อความนี้จึงไม่เท่ากันในเชิงตรรกวิทยา สมมติว่าข้อความใดข้อความหนึ่งได้รับการสนับสนุนก็ไม่สามารถสรุปจากข้อความที่ได้รับการสนับสนุนไปสู่อีกข้อความหนึ่งได้

จากข้อความ (๑) “ไม่มีข้อความที่เป็นเท็จใด เป็นประโยชน์” สรุปได้หรือไม่ว่า (๑ก) “ข้อความใดก็ตามที่เป็นประโยชน์จะต้องไม่เป็นเท็จ” และจากข้อความ (๒) “ทุกข้อความ

ที่เป็นจริง เป็นประโยชน์” สรุปได้หรือไม่ว่า (๒ก) “ทุกข้อความที่เป็นประโยชน์จะต้องเป็นข้อความที่เป็นจริง” ถ้าพิจารณาโดยแยกกัน จาก (๑) สามารถจะสรุป (๑ก) ได้ แต่จาก (๒) ไม่สามารถจะสรุป (๒ก) ได้ แต่ถ้ายึดข้อความทั้ง (๑) และ (๒) รวมกัน นอกจากจะเป็นการยืนยันว่า ทุกข้อความที่เป็นจริงต้องเป็นประโยชน์ ซึ่งถือเป็นเงื่อนไขจำเป็นแล้ว ข้อความ (๑ก) ยังเป็นหลักประกันว่า ทุกข้อความที่เป็นประโยชน์ต้องไม่เป็นเท็จ เมื่อไม่มีข้อความที่เป็นประโยชน์ใดเป็นเท็จ ก็แสดงว่า (๒ก) ทุกข้อความที่เป็นประโยชน์จะต้องเป็นจริง จะเห็นว่าเมื่อนำข้อความทั้ง ๒ รวมกันเข้า (conjunct) ก็จะสรุปได้ว่า ความเป็นประโยชน์เป็นเงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอต่อการเป็นจริงของข้อความ เมื่อสามารถสรุปได้เช่นนี้ก็อาจกล่าวได้ว่า ความเป็นประโยชน์เท่ากับความจริง และความจริงเท่ากับความเป็นประโยชน์ ถ้าพุทธปรัชญายึดตามนี้ ก็เข้ากันได้กับความคิดของวิลเลียม เจมส์ ดังนั้น ก็สามารถสรุปได้ว่า ทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเป็นแบบปฏิบัตินิยม แต่ก็ได้เห็นแล้วว่า ทั้งข้อความ (๑) และ (๒) ไม่ได้รับการสนับสนุนจากการตีความบาลี ดังนั้น จึงยังสรุปเด็ดขาดลงไปไม่ได้ว่า พุทธปรัชญายึดถือทฤษฎีความจริงแบบปฏิบัตินิยม\*

#### ๓.๔ ความสำคัญของเหตุผลเชิงปฏิบัติในพุทธปรัชญาเถรวาท

โดยทั่วไปก็ปรากฏอย่างชัดเจนว่า ความเป็นประโยชน์เป็นเงื่อนไขสำคัญที่พุทธปรัชญาเรียกร้องให้นำมาพิจารณาเมื่อจะรับความเชื่อหรือทฤษฎีใดทฤษฎีหนึ่ง ความคิดเช่นนี้มีให้เห็นโดยทั่วไปนอกจากพระสูตรที่เราได้วิเคราะห์ผ่านไปแล้ว แต่คำว่า “ความเป็นประโยชน์” นี้ อาจทำให้ไขว้เขวได้ง่าย เพราะทำให้พุทธปรัชญามีส่วนคล้ายกับพวกประโยชน์นิยม คำว่า ความเป็นประโยชน์ เป็นคำแสดงความหมายเชิงการประเมินค่า ใช้เพื่อความสะดวก คำที่เหมาะสมน่าจะได้แก่ คำว่า “ผลเชิงปฏิบัติ” (pragmatic consequence) ซึ่งมีความหมายในเชิง

---

\* โอลเดอร์กล่าวว่า การอ่านตารางความจริง (truth table) ในอภิธรรมสารสูตรใหม่อย่างทีคลุ่พหานั้นไม่มีน้ำหนักพอจะหักล้างความคิดที่ว่า “ความเป็นประโยชน์ไม่ได้เป็นเงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอของข้อความที่เป็นจริง” ดังนั้น จึงไม่อาจใช้หักล้างข้อเสนอของชยติลเลเก้ได้ (ดู John J. Holder, “The Early Buddhist Theory of Truth: A Contextual Pragmatic Interpretation,” p. 447.) ผู้เขียนเห็นด้วยกับความคิดนี้

การบรรยายถึงสิ่งหรือผลที่ความเชื่อหรือความคิดใดความคิดหนึ่งทำให้เกิดขึ้นในประสบการณ์ของผู้ยึดถือความคิดนั้น ๆ เนื่องจากผลเชิงปฏิบัติที่รับรองความน่าเชื่อถือของความเชื่อหรือความคิดจะต้องเป็นผลที่น่าพึงพอใจเมื่อพิจารณาสัมพันธ์กับหลักการสำคัญอีกชุดหนึ่งที่ยึดถือไว้ ดังนั้น จึงอาจเรียกง่าย ๆ ว่า ความเป็นประโยชน์ เหตุผลใด ๆ ที่ใช้เพื่อสนับสนุนการยอมรับความเชื่อหรือความคิดเป็นเหตุผลที่วางอยู่บนข้อพิจารณาเกี่ยวกับผลเชิงปฏิบัติของความเชื่อ ผู้เขียนเรียกเหตุผลนั้นว่า “เหตุผลเชิงปฏิบัติ” (practical reason) ต่อจากนี้ไป ผู้เขียนจะได้แสดงให้เห็นว่า ในทัศนะของพุทธปรัชญา “เหตุผลเชิงปฏิบัติ” จัดว่าเป็นหลักการสำคัญสำหรับสนับสนุนความน่าเชื่อถือของความคิดหรือความเชื่อ และเป็นหลักประกันการยืนยันความรู้หรือความจริง

#### ๓.๔.๑ เหตุผลเชิงปฏิบัติในฐานะเกณฑ์เบื้องต้นในการตัดสินความจริง

เหตุผลเชิงปฏิบัติ (practical reason) ไม่อาจเรียกได้ทีเดียวว่าเป็นเกณฑ์สำหรับตัดสินความจริง เพราะในแง่หนึ่งถือว่าเป็น “หลักเกณฑ์เบื้องต้นสำหรับพิจารณาความเชื่อ” และอีกแง่หนึ่งก็เป็น “หลักประกันการยืนยันความจริง” ข้อนี้พิจารณาได้จากพุทธพจน์ที่จะกล่าวถึงในลำดับต่อไป เหตุผลเชิงปฏิบัติมีทั้งในความหมายแคบและความหมายกว้างออกไป กล่าวคือ ใช้เป็นฐานสำคัญสำหรับพิจารณาหลักคำสอนทางพระพุทธศาสนาและความเชื่ออื่นนอกเหนือคำสอนทางพุทธศาสนา

คำว่า “เหตุผลเชิงปฏิบัติในความหมายแคบ” ในผู้เขียนหมายถึง สิ่งที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในเกณฑ์วินิจฉัยพระธรรมวินัย ๘ ประการ (วิ.จุล. ๗/ ๕๒๓) ที่เคยกล่าวถึงมาแล้ว (โปรดดูข้อ ๓.๓.๑.๒) ผู้เขียนได้กล่าวไว้ว่า ข้อความดังกล่าวไม่อาจถือว่าเป็นเกณฑ์วินิจฉัยความจริงตามทัศนะของพุทธศาสนา เพราะบาลีบ่งชี้ว่าพระพุทธเจ้าทรงเรียกร้องให้ใช้เป็นหลักเกณฑ์ตัดสิน “พระธรรมวินัย” ดังนั้น เกณฑ์ที่ทรงให้ไว้ในที่นี้จึงเป็นเกณฑ์เฉพาะสำหรับตัดสินว่าอะไรคือความจริงที่พระพุทธเจ้าตรัสสอน (สัตตสุตต) ถ้าตีความว่า คำสอนของพระพุทธเจ้า (ธรรม) เป็นความจริงอย่างหนึ่งก็อาจถือได้ว่า ข้อความดังกล่าวเป็นเกณฑ์ตัดสินความจริงตามทัศนะของพุทธศาสนา แต่เป็นเกณฑ์ตัดสินความจริงในความหมายแคบ เพราะเป็นเกณฑ์ที่เฉพาะเจาะจงที่ใช้เพื่อพิจารณาความจริงในฐานะที่เป็นคำสอนของพระพุทธเจ้าเท่านั้น ลักษณะสำคัญที่ให้ทรงให้พิจารณา คือ “ผล” ที่สัตตสุตตจะทำให้เกิดขึ้น



ในวิถีชีวิต ในที่อื่น ๆ เช่น ในมหาปริณิพพานสูตร พระพุทธเจ้าก็ได้ให้เกณฑ์ที่แตกต่างออกไปว่า ถ้ามีใครอ้างว่าข้อความใดเป็นคำสอนของพระพุทธเจ้าก็ขอให้ตรวจสอบ โดยเปรียบเทียบกับข้อความในพระสูตรและพระวินัย ถ้าเข้ากันได้ก็ถือว่าเป็นพระธรรมวินัยที่พระองค์ทรงสอน<sup>๑๔๔</sup> ตรงนี้ดูเหมือนว่าจะทรงให้พิจารณา “ความสอดคล้อง” ของบริบทเป็นสำคัญ กล่าวคือ เทียบเคียงโดยพยัญชนะ เทียบเคียงโดยอรรถ คำว่า “สอดคล้อง” ในที่นี้หมายถึง *ข้อความสอดคล้องกัน* หรือ *ผลที่ข้อความเหล่านี้บ่งนัยสอดคล้องกับอะไรบางอย่าง* พระพุทธโฆชะอธิบายว่า หมายถึง พยัญชนะสอดคล้องกัน กล่าวคือ ตัวบทสอดคล้องกัน อย่างไรก็ตาม ท่านก็กล่าวในทำนองว่า ในที่สุดแล้วต้องใช้เกณฑ์ตัดสินพระธรรมวินัยเป็นเกณฑ์สุดท้าย<sup>๑๔๕</sup> ดังนั้น ข้อความที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้สามารถตีความได้ ๒ แนวทางคือ (๑) การสอดคล้องกันของข้อความหรือบริบท และ (๒) ผลที่จะเกิดขึ้นต้องเป็นผลตามที่กำหนดไว้ในเกณฑ์วินิจฉัยพระธรรมวินัย ถ้าเป็นไปตามเงื่อนไข ๒ ประการนี้ถือว่าข้อความนั้นเป็นพระธรรมวินัย ถ้าถามว่าหลักการใดสำคัญที่สุด น่าจะกล่าวได้ว่าหลักการที่ ๒ สำคัญที่สุด

ที่นี้ถ้ามองในระดับที่กว้างออกไปนอก “ความเป็นพุทธศาสนา” ของพุทธปรัชญาถึงหลักการที่จะใช้ได้ทั่วไปที่ไม่จำกัดแค่เฉพาะคำสอนของพระพุทธเจ้าพบว่า หลักการที่เรียกว่า “เหตุผลเชิงปฏิบัติ” นี้ปรากฏในเกสปุตตสูตรและอภินนทสูตร ในเกสปุตตสูตร ชาวกาลามะได้เข้าไปเฝ้าพระพุทธเจ้าแล้วกราบทูลดังนี้

พระองค์ผู้เจริญ มีสมณพราหมณ์พวกหนึ่งมาสู่เกสปุตตนิคม ท่านเหล่านั้นแสดงเชิดชูแต่วาทะ (ลัทธิ) ของคนเท่านั้น แต่ย่อมกระทบกระเทียบ คูหมิ่น พุคคควาทะของฝ่ายอื่น ชักจูงไม่ให้เชื่อสมณพราหมณ์อีกพวกหนึ่งก็มาสู่ปุตตนิคม ท่านเหล่านั้น ก็แสดงเชิดชูแต่วาทะของคนเท่านั้น ย่อมกระทบกระเทียบ คูหมิ่น พุคคควาทะฝ่ายอื่น ชักจูงไม่ให้เชื่อสมณพราหมณ์อีกพวกหนึ่ง พวกข้าพระองค์ มีความเคลือบแคลงสงสัยว่า บรรดาสมณพราหมณ์เหล่านั้น ใครพูดจริง ใครพูดเท็จฯ<sup>๑๔๖</sup>

<sup>๑๔๔</sup>ที่.ม. ๑๐/๑๑๓-๑๑๖.

<sup>๑๔๕</sup>ที่.ม.อ. ๒ /๑/ ๔๐๓-๔๐๖.

<sup>๑๔๖</sup>อง.ติก. ๒๐/๕๐๕.

พระพุทธเจ้าตรัสว่า ควรแล้วที่ชาวกาลามมีความสงสัยเช่นนั้น จากนั้นจึงได้ให้หลักพิจารณาความเชื่อ ว่าอย่ายึดถือโดยการเล่าเรียนตามกันมา (อนุสสวะ) โดยการถือสืบเนื่องกันมาเป็นประเพณี (ปรัมปรา) โดยการเล่าลือ (อิตทิกรา) โดยการอ้างตำรา (ปิฎกสัมปทาน) โดยตรรก (ตักกะ) โดยการอนุมาน (นย) โดยการคิดตรองเอาเองตามอาการที่ได้รับรู้ (อาการปริวิตักกะ) เพราะว่าเข้ากันได้กับทฤษฎีของตน (ทฤษฎินิษฌานักขันติ) โดยเห็นว่าผู้สอนท่าทางน่าเชื่อถือ\* (ภัพพรูปตา) ด้วยการนับถือว่าผู้นั้นเป็นครูของตน (สมโณ โน ครูติ) จากนั้นพระพุทธเจ้าทรงเสนอแนะว่า

เมื่อใดท่านทั้งหลายรู้ด้วยตนเองว่า ธรรมเหล่านี้เป็นอกุศล ธรรมเหล่านี้มีโทษ ธรรมเหล่านี้วิญญูชนติเตียน ธรรมเหล่านี้ใครยึดถือปฏิบัติถึงที่แล้ว จะเป็นไปเพื่อมิใช่ประโยชน์เกื้อกูลเพื่อความทุกข์ เมื่อนั้น ท่านทั้งหลายพึงละเสีย ฯลฯ เมื่อใดท่านทั้งหลายรู้ด้วยตนเองว่า ธรรมเหล่านี้เป็นกุศล ธรรมเหล่านี้ไม่มีโทษ ธรรมเหล่านี้ วิญญูชนสรรเสริญ ธรรมเหล่านี้ใครยึดถือปฏิบัติถึงที่แล้วจะเป็นไปเพื่อประโยชน์ เกื้อกูลเพื่อความสุข เมื่อนั้นท่านทั้งหลายพึงถือปฏิบัติบำเพ็ญ ฯ<sup>๑๔๖</sup>

และได้ตรัสต่อไปว่า

กาลามชนทั้งหลาย อริยสาวกนั้น ผู้มีจิตปราศจากเวรอย่างนี้ มีจิตปราศจากความเบียดเบียนอย่างนี้ มีจิตไม่เศร้าหมองอย่างนี้ มีจิตบริสุทธิ์อย่างนี้ ย่อมได้ประสบความอุ่มใจถึง ๔ ประการตั้งแต่ในปัจจุบันแล้วคือ ถ้าปรโลกมีจริง ผลของกรรมที่ทำไว้ดีทำไว้ชั่วมีจริง การที่ว่าเมื่อเราแตกกายทำลายขันธไปแล้ว จะเข้าถึงสุคติโลกสวรรค์ ก็ย่อมเป็นสิ่งเป็นไปได้ ก็ถ้าปรโลกไม่มี ผลของกรรมที่ทำไว้ดีทำไว้ชั่วก็มี เราก็ครองตนอยู่โดยไม่มีทุกข์ ไม่มีเวร ไม่มี

---

\*ความหมายนี้รับมาจากชยติลเลก (K.N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge. pp. 200-201) ที่กล่าวไว้ว่า “An alternative interpretation would be to regard bhavyarupata (propriety) as referring to the person from whom a proposition is accepted rather than to proposition itself. In fact, quite often bhava- (=bhavaya-) in the sense of ‘suitable of capable’ qualities persons rather than non-persons.”

<sup>๑๔๖</sup> อจ.ติก. ๒๐/๕๐๕.

ความเบียดเบียน เป็นสุขแต่ในชาติปัจจุบันนี้แล้ว ก็ถ้าคนทำความชั่วก็เป็นอันทำไฉไร เรามีได้ คิดการชั่วร้ายต่อใคร ๆ ที่ไหนทุกข์จักมา ถูกต้องเราผู้ไม่ได้ทำบาปกรรมเล่า ก็ถ้าเมื่อคนทำความชั่ว ก็ไม่เชื่อว่าเป็นอันทำไฉไร ในกรณีนี้ เราก็มองเห็นคนเป็นผู้บริสุทธิ์ทั้งสองด้าน<sup>๑๔๔</sup>

ส่วนในอปินณกสูตร พระพุทธเจ้าได้ตรัสถามชาวบ้านจากหมู่บ้านศาลาว่า พวกเขามีศาสดาท่านใดท่านหนึ่งที่ถูกใจซึ่งพวกเขามีศรัทธาอย่างมีเหตุผล (อาการวดีสัตถา) หรือยัง เมื่อชาวบ้านตอบว่ายังไม่มีจึงตรัสว่า เมื่อยังไม่ได้ศาสดาที่ถูกใจ ก็ควรถือปฏิบัติหลักการที่ไม่ผิดพลาดแน่นอน(อปินณกธรรม) ด้วยว่าอปินณกธรรมนี้เมื่อถือปฏิบัติถูกต้องครบถ้วนแล้ว จักเป็นประโยชน์สุขตลอดไป ในช่วงหนึ่งพระพุทธเจ้าได้ตรัสข้อความน่าสนใจดังต่อไปนี้

ในเรื่องนั้น คนที่เป็นวิญญู ย่อมพิจารณาเห็นดังนี้ว่า ถ้าปรโลกไม่มี ท่านผู้นี้เมื่อแตกกาย ทำลายขันธ<sup>๑๔๕</sup>ไป ก็ทำตนให้สวัสดิ (ปลอดภัย) ได้ แต่ถ้าปรโลกมี ท่านผู้นี้เมื่อแตกกาย ทำลายขันธ ก็จะต้องเข้าถึงอบาย ทุกคติ วินิบาตนรก เอาเถอะ ถึงว่าให้ปรโลกไม่มีจริง ๆ ในคำของท่านสมณพราหมณ์เหล่านั้นเป็นความจริงก็เกิด ถึงกระนั้น บุคคลผู้นี้ก็ถูกวิญญูชนติเตียนได้ในปัจจุบันนี้เองว่า เป็นคนทุศีล มีมิชฌาทิฏฐิ เป็นนัตถิกวาท ก็ถ้าปรโลกมีจริง บุคคลนี้ก็เป็นอันได้แต่ข้อเสียหายทั้งสองด้านคือ ปัจจุบันก็ถูกวิญญูชนติเตียน แตกกายทำลายขันธ<sup>๑๔๖</sup>ไปแล้วก็เข้าถึงอบาย ทุกคติ วินิบาต นรก อีกด้วย ฯลฯ<sup>๑๔๖</sup>

หลักการที่พระพุทธเจ้าทรงให้ไว้ตามที่อ้างมานี้ เป็นตัวอย่างสำคัญของข้อพิจารณาที่ผู้เขียนเรียกว่า “เหตุผลเชิงปฏิบัติในความหมายกว้าง” ที่ใช้ได้ทั่วไปกับความเชื่อต่าง ๆ ถ้าพิจารณาตามบริบทของเกสปุตตสูตรและอปินณกสูตรก็จะเห็นว่า ในเรื่องนี้ ชาวกาลามะและชาวบ้านในหมู่บ้านศาลายังไม่ได้ยอมรับความเชื่อใด ๆ หรือยอมรับนับถือศาสดาใด ๆ เป็นพิเศษ พระพุทธเจ้าจึงได้ทรงวางหลักพิจารณาความเชื่อที่ใช้ได้ทั่วไปซึ่งต่างจากเกณฑ์วินิจฉัยพระธรรมวินัยที่ได้กล่าวมา หลักการที่พระพุทธเจ้าทรงให้ไว้ในกาลามสูตรและอปินณกสูตรไม่ใช่เกณฑ์ที่ให้ไว้สำหรับพิจารณาเฉพาะความเชื่อหรือคำสอนทางพุทธศาสนาเท่านั้น แต่รวมถึงคำสอนทั่วไปของศาสนาอื่นหรือของเจ้าลัทธิอื่น ๆ ด้วย ดังนั้น จึงเรียก

<sup>๑๔๔</sup> เรื่องเดียวกัน.

<sup>๑๔๕</sup> ม.ม. ๑๓/๑๐๓-๑๐๔.

เกณฑ์ดังกล่าวนี้ว่า “เกณฑ์พิจารณาความเชื่อในระดับที่กว้างกว่า” ข้อแตกต่างระหว่างหลักพิจารณาความเชื่อทั้งสองระดับอยู่ที่ว่า ในระดับแรก พระพุทธเจ้าทรงเล็งไปที่ผลของการปฏิบัติ ซึ่งเมื่อเกิดขึ้นแล้วจะทำให้ผู้ปฏิบัติมีวิถีชีวิตแบบหนึ่งซึ่งเป็น ลักษณะเฉพาะของพุทธศาสนิกชน เช่น ในระดับของจิตใจ ผู้ยึดถือปฏิบัติจะคลายความกำหนัด ความยึดมั่น ไม่มากนัก ในระดับพฤติกรรม จะเป็นผู้อยู่ด้วยความสงบ มีความเพียรเพื่อชำระกิเลส ดำรงชีวิตอยู่แบบง่าย ๆ ไม่เป็นภาระแก่คนอื่น เป็นต้น ลักษณะดังกล่าวนี้เป็นภาวะที่จะโน้มนำไปสู่การดับทุกข์ (นิพพาน) ขณะที่หลักการซึ่งให้ไว้ในกาลามสูตรและอปินฺณกสูตรไม่ได้ชี้ตรงไปยังนิพพานหากแต่ชี้ไปยังผลที่จะเกิดขึ้นในวิถีชีวิตของผู้เชื่อถือความคิดหรือทฤษฎีใดทฤษฎีหนึ่งทั้งในระดับปัจเจกและระดับสังคม ในระดับปัจเจกเช่น ความสงบใจ ได้รับประโยชน์ ได้รับความสุข ในระดับสังคม เช่น อยู่ในสังคมด้วยความไม่ลำบาใจ ไม่ถูกรังเกียจหรือตำหนิติเตียนจากผู้รู้ ลักษณะสำคัญที่พระพุทธเจ้าทรงเรียกร้องให้พิจารณาว่าสิ่งใดควรรับว่าเป็นหลักการของพุทธศาสนาหรือไม่ และหลักสำหรับพิจารณาความเชื่ออื่นใดว่าควรเชื่อหรือไม่ยังคงเป็นเรื่องของผลเชิงปฏิบัติที่บ่งนัยโดยความเชื่อหรือคำสอนนั้น ผู้เขียนคิดว่า ข้อความที่ว่า “เมื่อใดพิจารณาเห็นด้วยตนเองว่า...” นี้ตีความได้ ๒ แนวทางคือ

(๑) ใช้เหตุผลพิจารณาก่อนว่าคำสอนหรือทฤษฎีนั้นจะก่อให้เกิดผลอะไร กรณีนี้ไม่ได้หมายความว่า ผลที่กล่าวถึงนั้นได้เกิดขึ้นแล้วจริง ๆ แต่ข้อพิจารณาจะอยู่ในรูปข้อความ “ถ้า... ..แล้วก็... ..” หรือ อาจหมายถึง

(๒) พิจารณาผลที่เกิดขึ้นจริงในประสบการณ์ เมื่อพิจารณาเห็นผลที่เกิดขึ้นจริงแล้วจึงตัดสินใจว่าคำสอนหรือทฤษฎีนั้นเป็นจริงน่าเชื่อถือ แต่ทั้งนี้และทั้งนั้นจะต้องเป็นผลมาจากการใคร่ครวญพิจารณาด้วยตัวเองและประสบการณ์ของตนเองเป็นสำคัญ

เหตุผลเชิงปฏิบัติแนวที่ ๑ ได้แก่ การพิจารณาการบ่งนัย (implication) ของข้อความที่น่าเชื่อถือตามรูปแบบที่ว่า “ถ้า... ..แล้วก็... ..” นั้น นอกจากปรากฏชัดในกาลามสูตรและอปินฺณกสูตรที่ยกมาซึ่งแสดงให้เห็นว่า ข้อความหรือความเชื่อนั้นจะเป็นจริงหรือเป็นเท็จก็ตาม ผลที่บ่งนัยโดยความเชื่อนั้นเป็นสิ่งสำคัญที่สุดในการพิจารณาว่าควรยอมรับหรือไม่ ผู้เขียนคิดว่า เหตุผลเชิงปฏิบัติแนวนี้ยังพิจารณาได้จากความคิดเรื่อง “โยนิโสมนสิการ” (การพิจารณาโดยอุปายแบบคาย) หมายถึง การพิจารณาอย่างละเอียดรอบด้าน โยนิโสมนสิการจึงเป็น

วิธีคิดหรือการใช้เหตุผลตามแนวพุทธศาสนา พุทธปรัชญาถือว่าโยนิโสมนสิการเป็นแนวทางเบื้องต้นสู่สัมมาทิฐิ<sup>๕๐</sup> มีทั้งหมด ๑๐ ประการด้วยกัน ผู้เขียนคิดว่าโยนิโสมนสิการที่มีความหมายตรงตรงกับการใช้เหตุผลเชิงปฏิบัติ ได้แก่ โยนิโสมนสิการที่พระธรรมปิฎกเรียกว่า “การคิดแบบอรรถธรรมสัมพันธ์” คำว่า ธรรม แปลว่า หลัก หรือ หลักการ คือ หลักความจริง หลักความดีงาม หลักการปฏิบัติ หรือ หลักที่จะนำไปใช้ รวมทั้งหลักคำสอนที่จะให้ประพฤติปฏิบัติและกระทำการได้ถูกต้อง คำว่า อรรถ แปลว่า ความหมาย จุดมุ่งหมาย จุดหมาย ประโยชน์ที่ต้องการหรือสาระที่พึงประสงค์ พระธรรมปิฎกอธิบายว่า ในการปฏิบัติธรรมหรือกระทำการใด ๆ จะต้องเข้าใจความหมายหรือความมุ่งหมายของธรรมหรือหลักการนั้น ๆ ว่า ปฏิบัติไปหรือทำไปเพื่ออะไร ธรรมหรือหลักการนั้นกำหนดไว้เพื่ออะไร จะนำไปสู่ผลหรือที่หมายใดบ้าง ความเข้าใจอย่างถูกต้องในเรื่องนี้จะนำไปสู่การปฏิบัติที่ถูกต้องที่เรียกว่า ธรรมานุธรรมปฏิบัติ<sup>๕๑</sup> ที่จริง ความคิดแบบอรรถธรรมสัมพันธ์นี้พระธรรมปิฎกแปลมาจากภาษาบาลีคือคำว่า “ธัมมัตตะ” ผู้เขียนคิดว่าคำนี้น่าจะแปลว่า “เนื้อหาแห่งธรรม” หรือ “ผลของธรรม” ถ้าคำว่า ธรรม บ่งถึงความจริงหรือตีความหมายให้กว้างออกไปถึงข้อความเกี่ยวกับความจริง คำว่า อรรถ หรืออรรถะ น่าจะแปลความได้ว่า ผลที่อาจจะเกิดจากการยึดหลักธรรมนั้น หรือ นัย (implication) ที่บ่งโดยข้อความเกี่ยวกับความจริงนั้น ถ้าการตีความนี้ใช้ได้ โยนิโสมนสิการแบบอรรถธรรมสัมพันธ์ก็หมายถึงการใช้เหตุผลพิจารณาหลักธรรมหรือความเชื่อบางอย่างว่า หลักการที่ว่านี้จะนำไปสู่อะไร ถ้าเรายึดหลักการนี้ มีผลอะไรเกิดขึ้น การใช้เหตุผลนี้ไม่ได้เกิดขึ้นหลังการปฏิบัติแต่เป็นการคิดที่จะต้องกระทำก่อนจะนำไปสู่การปฏิบัติในชีวิตจริง ๆ เป็นที่น่าสังเกตว่าข้อความในกาลามสูตรที่เพ็งยกมาอย่างนั้นเริ่มต้นด้วยข้อความว่า “เมื่อใดท่านทั้งหลายรู้ด้วยตนเองว่า . . .” และจบลงด้วยข้อความว่า “เมื่อนั้นท่านทั้งหลายพึงละ” หรือ

<sup>๕๐</sup> อจ.เอก. ๒๐/๑๘๖.

<sup>๕๑</sup> ดูรายละเอียดใน พระธรรมปิฎก, พุทธธรรม. หน้า ๖๗๕-๗๒๗.

<sup>๕๒</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๘๓-๖๘๔.

<sup>๕๓</sup> แปลก สนธิรักษ์ ป.๘, พจนานุกรมบาลี-ไทย (กรุงเทพมหานคร: ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๐๖.) หน้า ๗ และ ๑๕๒. ได้ให้ความหมายคำว่า ธมม และ อตุล ไว้ดังนี้ ธมม = ธรรม ความดี ความถูกต้อง ความสมควร ความจริง อตุล=ประโยชน์ ความต้องการ เนื้อหา ความเจริญ ผล โปรดดูเปรียบเทียบกับ Rhys Davids and William Stede, eds. Pali Text Society's Pali-English Dictionary. pp. 23, 377

“พึงถือปฏิบัติบำเพ็ญ” ผู้เขียนคิดว่า การคิดถึงผลที่จะเกิดขึ้นก่อนการนำไปปฏิบัติในชีวิตจริง ความแน่วนี้ น่าจะหมายถึงการคิดในเชิงสาเหตุและผลซึ่งจะอยู่ในรูปที่ว่า “ถ้าอย่างนี้แล้วจะต้องเป็นอย่างนั้น” หรือ “ถ้าเป็นอย่างนี้แล้วอาจจะเป็นอย่างนั้น” เป็นการคิดในลักษณะที่ว่าแน่วโน้มที่จะตามมาจากการยอมรับความเชื่อหรือความคิดนั้นคืออะไร ผลที่กล่าวถึงในที่นี้ไม่ใช่ผลที่ปรากฏแล้ว แต่เป็นผลที่มีแน่วโน้มว่าจะเกิด

### ๓.๔.๒ เหตุผลเชิงปฏิบัติในฐานะหลักประกันความจริง

พุทธปรัชญาเถรวาทถือว่า การใช้เหตุผลพิจารณาในลักษณะดังกล่าวมาเป็นเพียงจุดเริ่มต้นเท่านั้นยังไม่เพียงพอจะทำให้แน่ใจได้ว่าสิ่งที่เราเชื่อหรือคิดนั้นเป็นจริงเพราะการตัดสินใจบนฐานการใช้เหตุผลอย่างเดียวอาจทำให้เราได้ข้อสรุปที่ไม่ตรงกับความจริงก็ได้ ขั้นตอนสำคัญจึงอยู่ที่การนำความเชื่อนั้นเข้าไปอยู่ในประสบการณ์จริง ๆ กล่าวคือ จะต้องดำเนินอย่างใดอย่างหนึ่งตามความเหมาะสมแก่ความเชื่อหรือความจริง (ธรรมานุธรรมปฏิบัติ) ขั้นตอนนี้เป็นขั้นตอนการลงมือทำ เป็นการนำเอาตัวเองไปสัมพันธ์กับความเชื่อหรือความจริง เพื่อดูว่าจะมีผลในเชิงปฏิบัติหรือไม่ เพราะพุทธปรัชญาถือว่าตราบใดที่ยังไม่พบว่าผลที่เกิดขึ้นในประสบการณ์เป็นจริงดังที่ความเชื่อหรือข้อความนั้นบ่งนัยก็ไม่อาจบอกได้ว่าความเชื่อใด ความเชื่อหนึ่งจริงหรือเท็จ ข้อนี้พิจารณาได้จากความคิดเรื่องวิภังขวัตและเอกังสวัต

#### ๓.๔.๒.๑ การยืนยันความจริงแบบวิภังขวัต

พระธรรมปิฎกได้อธิบายความหมายของวิภังขวัตว่า วิภังขวัต มาจาก วิภังช และ วาท วิภังช แปลว่า แยกแยะ แบ่งแยก จำแนก หรือแจกแจง มีความหมายใกล้เคียงกับคำว่า วิเคราะห์ วาท แปลว่า การกล่าว การพูด การแสดงคำสอน วิภังขวัตจึงแปลว่า การพูดแยกแยะ พูดจำแนก หรือพูดแจกแจง หรือแสดงคำสอนแบบวิเคราะห์ ลักษณะสำคัญของความคิดและการพูดแบบนี้คือ การมองและการแสดงความจริง โดยแยกแยะออกให้เห็นแต่ละแง่มุมแต่ละด้านครบทุกแง่มุมทุกด้าน ไม่ใช่จับเอาแง่มุมหนึ่งแง่มุมเดียว หรือบางแง่มุมมาวินิจฉัยตีคลุมลงไปอย่างนั้นทั้งหมด หรือประเมินคุณค่าความดีความชั่วเป็นต้น โดยถือเอาส่วนเดียวหรือบางส่วนเท่านั้นแล้ว ตัดสินเด็ดขาดลงไป วาทะที่ตรงข้ามกับวิภังขวัต เรียกว่า เอกังสวัต แปลว่า พูดในแง่เดียว คือ จับได้เพียงแง่มุมหนึ่ง ด้านหนึ่งหรือส่วนหนึ่งก็วินิจฉัยตีคลุมลงไปอย่างเดียวยังทั้งหมด หรือ

พูดอย่างตายตัว<sup>๕๒</sup> คำว่า วิชชชวาท น่าจะถือได้ว่าเป็นการยืนยันความจริงแบบหนึ่ง เพราะคำว่า วาทะ ในที่นี้หมายถึง การพูด การแสดงคำสอน ซึ่งเป็นการยืนยันสิ่งใดสิ่งหนึ่ง แต่การยืนยันแบบวิชชชวาทไม่ได้ตรงข้ามกับเอกังสวาทเสียทีเดียว เพราะยังมีการยืนยันอีกอย่างหนึ่งที่เรียกว่า อเนกัณฑวาท การยืนยันความจริงแบบนี้ปรากฏในลัทธิเชน เช่นถือว่าเราสามารถยืนยันความจริงได้หลายแง่แตกต่างกันไป ความจริงสัมพันธ์กับนัยและแง่ที่เราพูดถึง ทุกข้อความสามารถเป็นจริงหรือเป็นเท็จก็ได้ ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับนัยและมุมมองที่เราจะมอง ไม่มีข้อความใดข้อความหนึ่งเป็นจริงหรือเท็จโดยสมบูรณ์ (absolutely true or false)<sup>๕๓</sup> พุทธปรัชญายึดถือทั้งการยืนยันแบบวิชชชวาทและการยืนยันแบบเอกังสวาทด้วย พุทธปรัชญาถือว่า ถ้ามีการยืนยัน ๒ ข้อความที่ขัดแย้งกัน ถ้าจะมีความจริงในการยืนยันนั้น ก็ต้องมีการยืนยันอย่างใดอย่างหนึ่งเป็นจริงหรือไม่ก็เป็นเท็จทั้งคู่ แต่ไม่ใช่การยืนยันทุกอย่างจะเป็นจริง ในการยืนยันความจริง มีบางกรณีที่ไม่สามารถยืนยันได้อย่างเด็ดขาดลงไป บางกรณีที่เราสามารถยืนยันให้แน่นอนลงไปได้

การยืนยันแบบวิชชชวาทปรากฏในหลายพระสูตร ตัวอย่างเช่น พระพุทธเจ้าตรัสถามพระอนนทว่า สีลวัตร การบำเพ็ญพรต พรหมจรรย์ หรือการบูชาสิ่งที่เคารพมีผลดีทั้งนั้นหรือ ? พระอนนทตอบว่าเรื่องนี้จะตอบลงไปเพียงแง่เดียวไม่ได้ สีลวัตรที่มีผลดีก็มีที่ไม่ผลดีก็มี<sup>๕๔</sup> เมื่อปริพพาชกถามคฤหบดีชื่อวัชชียมาหิตะว่าพระพุทธเจ้าทรงคติเดียนตบะทุกอย่างหรือ คฤหบดีตอบว่า พระพุทธเจ้าทรงคติเดียนตบะทุกอย่างก็หาไม่ ทรงคติเดียนตบะที่ควรคติเดียน ทรงสรรเสริญตบะที่ควรสรรเสริญ พระพุทธเจ้าทรงเป็นวิชชชวาท เรื่องเช่นนี้ไม่ใช่ทรงเป็นเอกังสวาท<sup>๕๕</sup> และอีกตัวอย่างหนึ่ง การสนทนาระหว่างพระพุทธเจ้ากับสุกมาณพเกี่ยวกับบรรพชิตและคฤหัสถ์ว่าฝ่ายไหนได้ชื่อว่าเป็นผู้ที่สามารถบำเพ็ญธรรมเพื่อความหลุดพ้นได้สำเร็จ พระพุทธเจ้าทรงตรัสว่าข้อนี้พระองค์จะตอบเด็ดขาดลงไปข้างเดียวไม่ได้

มาณพ เรื่องนี้เราเป็นวิชชชวาท เรามีใจเอกังสวาท เราไม่สรรเสริญการปฏิบัติผิด ไม่ว่าของคฤหัสถ์หรือของบรรพชิต คฤหัสถ์ก็ตาม บรรพชิตก็ตาม ปฏิบัติผิดแล้ว เพราะการปฏิบัติผิด

<sup>๕๒</sup> พระธรรมปิฎก, พุทธธรรม, หน้า ๗๐๕.

<sup>๕๓</sup> K.N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 297.

<sup>๕๔</sup> อจ.ติก. ๒๐/๕๑๘.

<sup>๕๕</sup> อจ.ทสก. ๒๔/๕๔.

นั่นเป็นสาเหตุ จึงเป็นผู้บำเพ็ญกุศลธรรมที่เป็นทางรอดพ้นให้สำเร็จไม่ได้ เราสรรเสริญ การปฏิบัติชอบไม่ว่าของคฤหัสถ์หรือของบรรพชิต คฤหัสถ์ก็ตาม บรรพชิตก็ตาม ปฏิบัติชอบ แล้วเพราะการปฏิบัติชอบเป็นสาเหตุ จึงเป็นผู้ยังกุศลธรรมที่เป็นทางรอดพ้นให้สำเร็จได้。<sup>๕๖</sup>

ไม่ใช่ทุกสิ่งทุกอย่างที่พุทธปรัชญาจะยืนยันแบบวิภาษวาท ตัวอย่างเช่น อริยสัจ ๔ เป็นธรรมที่จะต้องยืนยันแบบเด็ดขาด เพราะอริยสัจ ๔ เป็นเอกังสิกธรรม ซึ่งจะต้องยืนยันโดยไม่มีเงื่อนไข<sup>๕๗</sup> นอกจากนี้ยังมีข้อความบางอย่างที่พุทธปรัชญาไม่ยืนยัน เช่น เกี่ยวกับ ปฏิปงฺกนิคฺคปัญหา (ปัญหาที่ต้องถามกลับ) หรืออัปฺยาคตฺตปัญหา (ปัญหาที่ไม่สามารถพยากรณ์หรือยืนยันได้อย่างมีความหมาย) ชยติลเตเก วิเคราะห์ไว้ว่า ตามทัศนะของพุทธปรัชญา มีเรื่อง บางอย่างที่ขัดแย้งในตัวสามารถจะยืนยันได้อย่างเด็ดขาดทันทีเช่น การยืนยันว่า สิ่งทั้งปวง เป็นทุกข์ หรือ ขันธ์ทั้งหลายไม่เที่ยง เป็นต้น มีบางเรื่องที่ต้องวิเคราะห์ให้ชัดเจนก่อนจึงจะสามารถยืนยันได้ ดังนั้น เพื่อความชัดเจนและเพื่อให้สามารถตอบได้ตรงตามความจริงจึง ต้องใช้วิธีวิภาษวาท หรือวิธีถามกลับแล้วจึงตอบยืนยันแบบเอกังสิกวาท แต่ก็ก็มีบางเรื่องที่ไม่ วิเคราะห์แง่ต่าง ๆ แล้วก็ยังไม่สามารถจะยืนยันแบบเอกังสิกวาทได้ เช่น ถามว่า โลกเที่ยงหรือไม่ เที่ยง สัตว์ตายแล้วมีอยู่หรือไม่ เป็นต้น เมื่อวิเคราะห์แล้ว คำว่า โลก หรือคำว่า สัตว์ ที่ใช้ในประโยคดังกล่าวเป็นคำไร้ความหมายในทัศนะของพุทธปรัชญา ดังนั้น พุทธปรัชญาจึง ปฏิเสธที่จะยืนยันด้วยภาษาหรือข้อความใด ๆ<sup>๕๘</sup> เท่าที่ปรากฏในงานเขียนของผู้เชี่ยวชาญทาง พุทธศาสนามักเข้าใจกันว่าวิธีตอบปัญหาของพระพุทธเจ้าขึ้นอยู่กับธรรมชาติของปัญหาแต่ละ ประเภท

สรุปว่า พุทธปรัชญาเป็นทั้งเอกังสวาทและวิภาษวาททั้งนี้ขึ้นอยู่กับธรรมชาติ ของความจริงที่จะยืนยันหรือธรรมชาติของปัญหาที่เกี่ยวข้อง แต่ผู้เขียนคิดว่าข้อสรุปนี้ยังไม่น่า

<sup>๕๖</sup> ม.ม. ๑๓/๗๑๐-๗๑๑.

<sup>๕๗</sup> K.N. Jayatilleke, *Earl Buddhist Theory of Knowledge*. p. 283

<sup>๕๘</sup> Ibid., pp. 279-291.

\* หลักฐานที่ใช้สนับสนุนความคิดคือ กถาวัตถุสูตร (อัง.ติก. ๒๐/๕๐๘) และ หลักฐานที่ปรากฏในมิลินทปัญหาและอรรถกถา (ดูรายละเอียดใน K. N. Jayatilleke (1963), และ พระธรรมปิฎก, *พุทธธรรม*. หน้า ๗๑๔ - ๗๑๕.)



พอใจ โดยเฉพาะจากการวิเคราะห์ของชยติลเลเกท์ว่า การจะใช้วิธียืนยันแบบใดขึ้นอยู่กับประเภทของข้อความซึ่งมีอยู่หลายแบบ กล่าวคือ (๑) ข้อความที่ยืนยันอย่างมีเงื่อนไข ได้แก่ ข้อความที่ต้องวิเคราะห์ก่อนแล้วจึงสามารถยืนยันได้ว่าจริงหรือเท็จ (๒) ข้อความประเภทที่สามารถจะตอบได้ทันทีว่าจริงหรือเท็จ และ (๓) ข้อความที่วิเคราะห์แล้วก็ไม่สามารถจะบอกได้ว่าจริงหรือเท็จ ซึ่งข้อความประเภทหลังนี้เป็นข้อความที่พุทธศาสนาไม่แสดงการยืนยันหรือปฏิเสธ ที่ผู้เขียนไม่พอใจต่อคำอธิบายนี้เพราะเป็นการอธิบายแบบกำปั้นทุบดิน

### ๓.๔.๒.๒ การเป็นวิภวาทของพุทธปรัชญาเถรวาท

ถ้าหากพิจารณาจากพระสูตร เราจะพบว่าปัญหาทั้งหมดที่พระพุทธเจ้าทรงตอบด้วยวิธีวิภวาทคือปัญหาในระดับจริยธรรมซึ่งเกี่ยวข้องกับการกระทำหรือพฤติกรรมของมนุษย์ คำถามมักเกิดขึ้นในทำนองว่า “เมื่อ นาย ก. หรือ ภิกษุ ข กระทำเช่นนี้แล้วจะมีผลที่ดีงามใช่หรือไม่ ? หรือ ทำนองว่า “อะไรควรทำหรือไม่ควรทำเช่น ภิกษุควรปลีกวิเวกหรือไม่ ? จีวรควรเสพหรือไม่? เป็นต้น ตัวอย่างที่น่าจะใช้วิเคราะห์ประเด็นนี้ได้คือน่าจะได้แก่กรณีของสมิทธิภิกษุ<sup>๕๕</sup>

ในพระสูตรเล่าว่า เมื่อโปตลบุตรปริพาชกถามว่า บุคคลทำกรรมประกอบด้วยเจตนา ทางกาย ทางวาจา ทางใจแล้ว เขาจะเสวยอะไร ? สมิทธิภิกษุตอบไปทันทีว่า เขาจะได้เสวยทุกข์ พระพุทธเจ้าทรงบดบังนั้นได้ตรัสกับพระอานนท์ว่า “ปัญหาที่ควรแยกแยะตอบโมฆบุรุษสมิทธินี้ตอบแก่โปตลบุตรปริพาชกแง่เดียวเสียแล้ว” และทรงอธิบายว่า

อานนท์ เบื้องต้นทีเดียว โปตลบุตรปริพาชกถามถึงเวทนา ๓ ถ้าโมฆบุรุษสมิทธินี้ถูกถามอย่างนั้นแล้ว จะพึงตอบแก่โปตลบุตรปริพาชกนั้นว่า ท่านโปตลบุตร บุคคลทำกรรมประกอบด้วยเจตนา ทางกาย ทางวาจา ทางใจ ซึ่งเป็นเป็นที่ตั้งแห่งสุขเวทนา เขาย่อมเสวยสุข บุคคลทำกรรมประกอบด้วยเจตนาทางกาย ทางวาจา ทางใจซึ่งเป็นที่ตั้งแห่งทุกข์เวทนา เขาย่อมเสวยทุกข์ บุคคลทำกรรมประกอบด้วยเจตนา ทางกาย ทางวาจา ทางใจซึ่งเป็นที่ตั้ง

<sup>๕๕</sup> ม.อ. ๑๔/๖๐๑-๖๐๒.

แห่งอหุทกขมสุขเวทนา เขาย่อมเสวยอหุทกขมสุขเวทนา เมื่อตอบอย่างนี้ โมฆบุรุษสมิทธิ ก็จะไม่ฟังตอบแก่โปกฺกสิบุตรปริพพาชกได้อย่างถูกต้อง ฯ

ที่ว่ากรณี พระสมิทธิ เป็นตัวอย่างได้ดีก็เนื่องจากว่า ปัญหาที่พระพุทธเจ้าทรงตอบด้วยวิธีวิภาษวาทเป็นปัญหาเชิงจริยศาสตร์ที่มักจะถามถึงสิ่งที่ ควร หรือถามว่า มีผลอย่างไร ซึ่งโดยปกติ การถามว่าสิ่งที่กำลังเกิดขึ้นในการกระทำของมนุษย์ขณะปัจจุบันนั้นจะนำไปสู่ผลอะไร และจะประเมินสิ่งนั้นอย่างไร ตามระบบความคิดของพุทธปรัชญาเป็นสิ่งที่ไม่อาจตอบได้เด็ดขาดทันที เพราะการกระทำของมนุษย์เป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นด้วยสาเหตุบางอย่าง และจะนำไปสู่ผลบางอย่างในอนาคต ตัวการกระทำที่เกิดขึ้นในปัจจุบันจึงไม่อาจประเมินได้โดยแยกจากสิ่งที่เป็นมาก่อนและผลที่จะบังเกิดขึ้นในอนาคต ความต่อเนื่องของอดีต ปัจจุบันและอนาคตเป็นกระบวนการของเหตุปัจจัยที่อิงอาศัยกันเกิด ดังนั้น เมื่อพิจารณาโดยอาศัยกรอบของปฏิจสงมุปบาท กระบวนการจะแยกเป็น ๒ สายคือ สายที่เริ่มต้นจากอวิชา ผลคือนำไปสู่ความทุกข์ และสายที่เริ่มจากวิชา ผลคือนำไปสู่การดับทุกข์ พิจารณาดังนี้ การกระทำของมนุษย์ประกอบด้วยเจตนา (สังขาร) และเจตนา นั้นอาจจะมีวิชาหรืออวิชาเป็นปัจจัย ผลของการกระทำจึงเป็นไปได้ที่จะมีแนวโน้ม ๒ อย่างตามสาเหตุ คือ นำไปสู่ทุกข์ หรือนำไปสู่การดับทุกข์ กระบวนการของกรรมต่าง ๆ เป็นอย่างนี้ เมื่อถามถึงสภาพปัจจุบันของกรรมจึงไม่อาจให้คำตอบได้อย่างเด็ดขาด เพราะสภาพที่เกิดขึ้นในอดีตกับสภาพที่จะเป็นไปในอนาคตยังไม่ได้รับการพิจารณาาร่วมกัน ตัวอย่างที่อ้างมาข้างบนน่าจะช่วยให้มองเห็นชัดว่า ถ้าการกระทำหนึ่งประกอบด้วยเจตนาประเภทใดผลที่เกิดขึ้นก็จะมีแนวโน้มทางเดียวกัน ความคิดเรื่องปฏิจสงมุปบาทจึงเป็นกรอบสำคัญของความคิดหรือการยืนยันแบบวิภาษวาท การยืนยันแบบวิภาษวาทมิใช่เพียงว่าปัญหาที่ถามไม่ชัดเจนจึงต้องทำการวิเคราะห์ให้ชัดก่อนและสามารถจะยืนยันหรือตอบได้เด็ดขาดลงไป เราจะเห็นว่า แม้วิเคราะห์แล้วก็ยังไม่อาจตอบให้เด็ดขาดลงไปได้ คำตอบหรือคำยืนยันยังคงอยู่ในรูปเงื่อนไขคือ “ถ้า . . . . . แล้ว ก็ . . . . .” และ “ถ้าไม่ . . . . . แล้ว ก็จะไม่ . . . . .” การเป็นวิภาษวาทมีฐานมาจากความคิดทางญาณวิทยาของพุทธปรัชญานั้นเอง

แม้ว่าวิภาษวาทเกิดขึ้นในคำถามระดับจริยศาสตร์ เมื่อพิจารณาในอีกแง่หนึ่ง เราจะพบว่าตัวอย่างในระดับจริยศาสตร์ก็ชี้แสดงภาพของพุทธปรัชญาเกี่ยวกับการยืนยันความจริงประเภทอื่นได้ดี กล่าวคือ คำถามที่เกิดขึ้นผู้ถามมักจะต้องการคำตอบที่สากลคือเป็นคำตอบเดียวสำเร็จรูป ใช้ได้กับทุกเรื่อง แต่การจะตอบยืนยันได้เช่นนั้นเป็นไปได้เพราะ

สิ่งที่ปรากฏในปัจจุบันไม่ใช่ปรากฏการณ์ที่ไม่อาจเปลี่ยนแปลงได้ トラバドที่สิ่งต่าง ๆ เช่น การกระทำของมนุษย์ เป็นต้น ดำเนินไปภายใต้กระบวนการแห่งเหตุปัจจัยซึ่งเราไม่รู้ ได้หมดสิ้น トラบนั้นก็ทำให้คำตอบที่ตายตัวไม่ได้ การให้คำตอบตายตัวในแง่เดียวหมายถึง การไม่ใส่ใจต่อกระบวนการที่ปรากฏ พุคในภาษาของวิทยาศาสตร์ก็ถือเป็นการยืนยันที่ไม่สนใจหลักฐานข้อเท็จจริง พุทธปรัชญาเป็นประจักษ์นิยมที่เห็นความสำคัญของข้อเท็จจริง การยืนยันเด็ดขาดลงไปโดยที่ยังไม่มีข้อเท็จจริงสนับสนุน น่าจะเป็นการยืนยันเกินกว่า ประสบการณ์

ตัวอย่างหนึ่งซึ่งแสดงว่า พุทธปรัชญาไม่ต้องการให้ยืนยันสิ่งใดเด็ดขาดลงไป ก่อนที่จะมีความรู้เกี่ยวกับสิ่งนั้น ๆ ปรากฏในคำสนทนาระหว่างพระพุทธเจ้ากับพระสารีบุตร กล่าวคือ เมื่อพระสารีบุตรกราบทูลว่าท่านเชื่อว่า สมณะก็ดี พราหมณ์ก็ดี อื่นใดที่จะมีความรู้ ยิ่งไปกว่าพระคฤคคเจ้าในทางสัมมาสัมโพธิญาณนั้น ไม่เคยมี จะไม่มีในอนาคต และไม่มีอยู่ในขณะนี้ พระพุทธเจ้าจึงตรัสถามว่า พระสารีบุตรได้ใช้จิตกำหนดรู้จิตพระอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้าทั้งมีมาแล้วในอดีต ทั้งที่จะมีในอนาคตทุก ๆ พระองค์และที่มีอยู่ในปัจจุบันแล้วหรือ จึงได้อาณาญาญกล่าวยืนยันเด็ดขาดเช่นนั้น เมื่อพระสารีบุตรกราบทูลว่าไม่ใช่เช่นนั้น พระพุทธเจ้าจึงตรัสว่า เมื่อไม่ใช่เช่นนั้นจะกล่าวยืนยันเด็ดขาดลงไปได้อย่างไรว่า สมณะ หรือ พราหมณ์ผู้อื่นที่มีความรู้ยิ่งไปกว่าพระคฤคคเจ้าในทางสัมมาสัมโพธิญาณ ไม่ได้มีแล้วในอดีต จักไม่มีในอนาคต และไม่มีอยู่ในปัจจุบัน<sup>๑๖๐</sup> จากตัวอย่างนี้เราจะเห็นว่า เมื่อยืนยันอย่างเด็ดขาด ลงไปนั้น ข้อความที่ยืนยันจะมีลักษณะเป็นข้อความสากลที่ครอบคลุมอดีต อนาคตและปัจจุบัน แต่พระสูตรดังกล่าวจะชี้ให้เห็นว่า ถ้าเราไม่มีความรู้เกี่ยวกับสิ่งใดทั้งในอดีต อนาคตและ ในปัจจุบัน การยืนยันเด็ดขาดลงไปก็เหมือนการยืนยันบนความเชื่อที่ไม่มีฐานความรู้รองรับ ซึ่ง อาจจะเป็นจริงหรือเป็นเท็จก็ได้ ดังนั้น จึงไม่ควรจะยืนยันสิ่งใดเด็ดขาดลงไปโดยที่ไม่มีความรู้ เกี่ยวกับสิ่งนั้น ๆ ตัวอย่างนี้ล่อครึบกับข้อความในปณณกสูตรซึ่งเคยอ้างแล้วว่า

บุรุษผู้เป็นวิญญูย่อมตระหนักเห็นดังนี้ว่า ข้อที่ว่าท่านสมณพราหมณ์มีวาตะอย่างนี้ มี ความเห็นอย่างนี้ว่าความดับภพหมดสิ้น ไม่มี ดังนี้ เราไม่เห็น แม้ข้อที่ว่าท่านสมณพราหมณ์ มีวาตะอย่างนี้ มีความเห็นอย่างนี้ว่า ความดับภพหมดสิ้น มีอยู่จริง ดังนี้ เราก็ไม่รู้ เมื่อไม่รู้

<sup>๑๖๐</sup>ที่.ม. ๑๐/๗๗ และ ที่.ปา. ๑๑/๗๓-๗๔.

เมื่อไม่เห็นจะฟังถือเอาโดยส่วนเดียวแล้วกล่าวว่า สิ่งนี้ เท่านั้นจริง สิ่งอื่นเปล่า ดังนี้ ข้อนี้ ฟังเป็นการสมควรแก่เราหาได้...<sup>๖๑</sup>

จะเห็นว่า การยืนยันว่าอะไรเป็นอะไรนั้นโยงกับความสามารถที่จะรู้ว่าสิ่งนั้นเป็นอย่างไร ถ้าไม่รู้กระบวนการที่เกิดขึ้นทั้งหมดจะทำให้คำตอบที่ตายตัวไม่ได้ ความเป็นวิภาษวาทของพุทธปรัชญาเกิดขึ้นเพราะเหตุนี้ เนื่องจากเราไม่สามารถจะรู้กระบวนการทั้งหมดที่เป็นสาเหตุของสิ่งที่เราจะยืนยันด้วยข้อความ ดังนั้น จึงต้องตอบด้วยวิภาษวาทเพราะยังไม่รู้หรือไม่มีคำตอบที่สำเร็จรูป เมื่อพิจารณาเรื่องอื่นนอกเหนือการยืนยันเรื่องในเชิงจริยศาสตร์ เช่น เกี่ยวกับสิ่งทั้งปวงที่เกิดขึ้น ถ้าสิ่งทั้งปวงดำเนินไปภายใต้กฎของปัจจุสมุปบาท การยืนยันเกี่ยวกับสิ่งทั้งปวงก็ต้องใช้วิธียืนยันแบบวิภาษวาท เพราะเราไม่สามารถจะรู้ได้ว่ากระบวนการจะดำเนินไปอย่างไรและผลของกระบวนการนั้นคืออะไร ทั้งนี้ก็เพราะว่ากระบวนการยังไม่สิ้นสุดลง และความรู้อัจจุบันของเรามีจำกัด

### ๓.๔.๒. การเป็นเอกังสวาทของพุทธปรัชญา

ชยติลเลเกบอกว่า สิ่งที่พุทธปรัชญายืนยันด้วยเอกังสวาทก็คือสิ่งที่จัดว่าเป็นเอกังสิกธรรม เช่น อริยสัจ ๔ เป็นต้นถือว่าเป็นเอกังสิกธรรม ชยติลเลเกไม่ได้ให้คำอธิบายอะไรชัดเจนกว่านี้ จากข้อพิจารณาที่ผ่านมาจะทำให้เราเข้าใจได้ง่ายขึ้นว่า เมื่อใดพุทธปรัชญาจะเป็นเอกังสวาท การเป็นวิภาษวาทของพุทธปรัชญาเกี่ยวเนื่องกับความคิดเชิงญาณวิทยาที่ว่าเมื่อยังไม่รู้สิ่งใด ๆ จนสิ้นสุดกระบวนการก็ไม่อาจกล่าวยืนยันได้อย่างเด็ดขาดตายตัว หรืออีกนัยหนึ่ง สิ่งใดยังไม่ปรากฏต่อประสบการณ์เป็น ยถาภูตธรรมก็ไม่อาจยืนยันส่งนั้นได้อย่างเด็ดขาดตายตัว โดยนัยเดียวกัน พุทธปรัชญาเป็นเอกังสวาทก็เกี่ยวเนื่องกับความคิดเชิงญาณวิทยาเช่นกัน กล่าวคือ เราสามารถจะยืนยันสิ่งใด ๆ ได้แบบเอกังสวาทเมื่อรู้กระบวนการที่เกิดขึ้นของสิ่งนั้น ๆ จนหมดสิ้นแล้วและรู้ว่าผลของกระบวนการนั้นคืออะไร คำอธิบายเช่นนี้เป็นคำอธิบายเชิงญาณวิทยา

<sup>๖๑</sup> ม.ม. ๑๓/๑๒๑.

อริยสัจ ๔ ได้ชื่อว่าเป็นเอกังสัทธรรม แปลว่า ธรรมที่สามารถยืนยันได้ว่าจริง โดยไม่มีเงื่อนไข แสดงว่าอริยสัจ ๔ ต้องเป็นธรรมที่แตกต่างจากธรรมอื่น ๆ อริยสัจ ๔ เป็นผลมาจากการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า จึงทำให้ต่างจากสิ่งที่ไม่ได้เป็นผลของการตรัสรู้โดยตรง เช่น การถามว่าการอยู่ป่าเป็นวัตรเป็นสิ่งที่ดีหรือไม่ดี หรือถามว่า วิถีชีวิตแบบไหนระหว่างเป็นคฤหัสถ์หรือแบบบรรพชิตจะนำไปสู่การหลุดพ้นจากทุกข์ได้มากกว่ากัน เป็นต้น เรื่องหลังนี้พระพุทธเจ้าไม่สามารถจะให้คำตอบยืนยันได้อย่างเบ็ดเสร็จ ขณะที่การถามว่าการยึดมั่นในขันธ ๕ เป็นสุขหรือเป็นทุกข์จะได้รับคำตอบทันทีว่าเป็นทุกข์ อะไรทำให้พระพุทธเจ้าตอบชัดเจนไปเช่นนั้น คำตอบที่มีเหตุผลคือ พระพุทธเจ้าทรงยืนยันว่าอะไรเป็นทุกข์ อะไรคือการดับทุกข์ได้ โดยไม่มีเงื่อนไข เนื่องจากสิ่งที่พระองค์ยืนยันนี้เป็นผลการตรัสรู้ของพระองค์นั่นเอง ถ้าข้อนี้จริง ความคิดทางญาณวิทยาจักจัดว่าเป็นฐานสำคัญของการยืนยันความจริงในทัศนะของพุทธปรัชญาเพื่อความเข้าใจเรื่องนี้ ขอให้เราพิจารณารายละเอียดบางประการเกี่ยวกับการตรัสรู้และการปฏิญาณตนเองของพระพุทธเจ้า เรื่องนี้ปรากฏในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร<sup>๑๖๒</sup>

ในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร พระพุทธเจ้าได้ทรงแสดงญาณในอริยสัจไว้ ๓ ประการคือ<sup>๑๖๓</sup>

- (๑) สัจจญาณ ญาณหยั่งรู้สัจจะ ๔ ประการคือ ทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค
- (๒) กิจจญาณ ญาณหยั่งรู้กิจที่ควรทำในอริยสัจ ๔ คือ รู้ว่าทุกข์เป็นสิ่งที่ควรกำหนดรู้ (ปริยญฺเอยฺ) ทุกขสมุทัย เป็นสิ่งที่ต้องละ (ปะหาตพฺพ) ทุกขนิโรธเป็นสิ่งที่ต้องทำให้แจ้ง (สจฺฉิกาทพฺพ) และทุกขนิโรธคามินีปฏิปทา เป็นสิ่งที่ต้องพัฒนาให้เกิดขึ้น (ภาเวตพฺพ)
- (๓) กตญาณ ญาณหยั่งรู้ว่ากิจอันต้องทำในอริยสัจ ๔ แต่ละอย่างนั้นได้ทำเสร็จแล้ว คือ รู้ว่า ทุกข์ควรกำหนดรู้ ก็ได้กำหนดรู้แล้ว (ปริยญฺญาต) สมุทัยอันควรละก็ได้ละแล้ว (ปะหีน) นิโรธควรทำให้แจ้ง ก็ได้ทำให้แจ้งแล้ว (สจฺฉิกต) มรรคควรปฏิบัติก็ได้ปฏิบัติแล้ว (ภาวิท)

<sup>๑๖๒</sup>วินย. ๔/๑๓-๑๖.

<sup>๑๖๓</sup>วินย. ๔/๑๕.

ญาณ ๓ รอบในอริยสัจ ๔ ครบทุกข้อรวมเป็น ๑๒ รอบเป็นญาณทัสสนะที่ท่านเรียกว่าอาการ ๑๒ เมื่อพระพุทธเจ้ามีญาณทัสสนะตามเป็นจริงในอริยสัจ ๔ ครบ ๓ รอบ (รวม ๑๒ อาการ) แล้วจึงได้ปฏิญาณพระองค์ว่าได้บรรลุอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ (ตรัสรู้) ข้อความบาลีปรากฏดังนี้

ยาวกิวณฺจ เม ภิกฺขเว อิมสฺส จตฺตฺส อริยสจฺเจสฺส เอวนฺตฺติปริวณฺณํ ทฺวาทสาการ์ ยถาภูตํ  
 ญาณทสฺสนํ สุวิสุทฺธํ อโหสิ เนวตาวาหํ ภิกฺขเว . . . อนุตฺตรํ สมฺมาสมฺโพธิํ อภิสมฺพุทฺโธ  
 ปจฺจณฺญาตี ๑ ยโต จ โข เม ภิกฺขเว จตฺตฺส อริยสจฺเจสฺส เอวนฺตฺติปริวณฺณํ ทฺวาทสาการ์ ยถาภูตํ  
 ญาณทสฺสนํ สุวิสุทฺธํ อโหสิ อถาหํ ภิกฺขเว . . . อนุตฺตรํ สมฺมา สมฺโพธิํ อภิสมฺพุทฺโธ  
 ปจฺจณฺญาตี ๑<sup>๖๔</sup>

ภิกษุทั้งหลาย ปัญญาอันรู้เห็นตามเป็นจริงของเราในอริยสัจ ๔ นี้ มีรอบ ๓ มีอาการ ๑๒  
 อย่างนี้ยังไม่หมดจดคิดแล้วเพียงใด ภิกษุทั้งหลาย เรายังยืนยันไม่ได้ว่าเป็นผู้ตรัสรู้สัมมา  
 สัมโพธิญาณ . . . ก็เมื่อใดแล ปัญญาอันรู้เห็นตามเป็นจริงของเราในอริยสัจ ๔ นี้ มีรอบ ๓  
 มีอาการ ๑๒ อย่างนี้ หมดจดคิดแล้ว ภิกษุทั้งหลาย เมื่อนั้น เรายังยืนยันได้ว่าเป็นผู้ตรัสรู้  
 สัมมาสัมโพธิญาณ . . . ๑

ข้อความนี้สามารถตีความได้ว่า การจะบอกว่ารู้สิ่งใด ๆ ผู้ยืนยันจะต้องมีความ  
 รอบรู้ในสิ่งนั้นก่อน เราจะเห็นว่าในญาณ ๓ นั้น สัจจญาณ หมายถึง ความรู้ หรือการหยั่งรู้ว่า  
 อะไรคือความจริง (สัจจะ) ความจริงในที่นี้ ได้แก่ ทุกข์ สมุทัย นิโรธและมรรค กิจจญาณ  
 หมายถึงความรู้หรือการหยั่งรู้ว่าอะไรคือกิจที่ควรทำในความจริงเหล่านั้น กิจจญาณเกี่ยวเนื่องกับ  
 สัจจญาณในแง่ที่ว่าถ้าเราไม่รู้ว่าอะไรคือความจริง เราก็จะไม่รู้ภาระกิจที่เราควรกระทำให้  
 สอดคล้องกับความจริงนั้น คำว่า “รู้กิจอันควรทำ” มิได้หมายเพียงแต่รู้ว่าควรจะทำอะไร  
 แต่ไม่ทำ เพราะในญาณทั้ง ๓ นั้นมีกตญาณรวมอยู่ด้วย กต- แสดงความหมายของสิ่งที่ผ่านไป  
 (อดีต) แสดงถึงภาระกิจที่ได้ทำจนเสร็จสิ้นแล้ว กตญาณจะเกิดขึ้นไม่ได้ ถ้าไม่มีการลงมือ  
 กระทำกิจที่ควรทำต่ออริยสัจ เพราะกตญาณเป็นความรู้เกี่ยวกับผลเชิงปฏิบัติ (practical  
 consequence) การกำหนดกิจจญาณ และกตญาณไว้ในอริยสัจจญาณแสดงถึงความสำคัญของ

<sup>๖๔</sup>วินย. ๔/๑๖.

การนำความคิดทฤษฎีไปสู่การปฏิบัติ การนำความคิดไปสู่วิถีแห่งประสบการณ์แสดงถึงการปฏิเสธที่จะให้มีการกำหนดทฤษฎีโดยไม่ใส่ใจต่อสิ่งที่เกิดขึ้นจริงในประสบการณ์ พระพุทธเจ้าตรัสว่าพระองค์จะไม่ปฏิญาณตนเองว่าตรัสรู้จนกว่าญาณทั้ง ๓ จะเกิดขึ้น จึงกล่าวได้ว่า อริยสัจ ๔ ได้ถูกยืนยันภายหลังที่พระพุทธเจ้าได้ทรงมั่นใจแล้วว่าพระองค์รู้และได้รับการยืนยันอย่างไม่มีเงื่อนไขจึงมีฐานะเป็นเอกังสิกขธรรม

ถ้าอริยสัจ ๔ เป็นเอกังสิกขธรรมเพราะว่าเป็นความจริงที่พระพุทธเจ้าได้ทรงมั่นใจแล้วว่าพระองค์ทรงรู้แล้ว ใครสักคน ปฏิเสธสมมุติว่าเป็นเอกังสิกขธรรมเช่นเดียวกับอริยสัจ ๔ เพราะว่าหลักธรรมทั้ง ๓ ประการนี้เป็นแง่ที่แตกต่างกันของหลักธรรมที่พระพุทธเจ้าตรัสรู้ ธรรมอีกอย่างหนึ่งที่น่าจะเรียกได้ว่าเป็น เอกังสิกขธรรมคือนิพพาน ดังจะเห็นว่า ตัวอย่างของปัญหาที่จะต้องตอบโดยเอกังสวาทซึ่งอรรถกถาจารย์นำมา กล่าวมักจะอยู่ในทำนองว่า สิ่งทั้งปวงเป็นทุกข์หรือเป็นสุข ขึ้นหรือไม่ขึ้น และจะต้องตอบไปในทันทีว่าเป็นทุกข์หรือไม่ขึ้น ซึ่งเป็นคำตอบที่สำเร็จรูป หรือมองในแง่หนึ่งเป็นคำตอบที่อาศัยหลักธรรมสำคัญที่เป็นผลมาจากการตรัสรู้พระพุทธเจ้าเป็นกรอบความคิด เมื่อเปรียบเทียบกับความจริงที่ทรงยืนยันแบบวิภังชวาทจะเห็นว่า ความจริงที่จะต้องวิเคราะห์ก่อนให้คำตอบนั้นไม่ใช่ความจริงที่มีลักษณะสากลที่สามารถนำไปอธิบายเรื่องอื่น ๆ ส่วนเอกังสิกขธรรมมีลักษณะเป็นข้อความสากลที่ครอบคลุมและใช้อธิบายสิ่งต่าง ๆ การเป็นข้อความสากลหรือข้อความบางส่วนไม่ใช่ตัวแปรสำคัญสำหรับทำให้พุทธปรัชญายืนยันแบบเอกังสวาทหรือวิภังชวาท ตัวแปรสำคัญน่าจะเป็นเรื่องความรู้มากกว่า โดยสรุปก็คือ ความสามารถที่จะยืนยันความจริงอย่างใดอย่างหนึ่งเกี่ยวข้องกับความสามารถที่จะรู้ กล่าวคือ เมื่อสิ่งนั้นประจักษ์ชัดในประสบการณ์แล้วจึงจะสามารถยืนยันโดยอาศัยข้อเท็จจริงซึ่งประจักษ์ชัดแล้วนั้นเป็นเครื่องประกัน มิใช่ยืนยันเด็ดขาดลงไปโดยที่ยังไม่ได้ประจักษ์แจ้งถึงกระบวนการของสิ่งที่เกิดขึ้น เพราะจะเป็นการยืนยันโดยอาศัยการคาดคะเนความจริงที่ไร้ฐานทางญาณวิทยา ความคิดนี้สะท้อนในกลุ่มนักปรัชญาปฏิบัตินิยม จุดนี้เองที่ผู้เขียนเห็นว่า พุทธปรัชญา มีความคิดคล้ายกันกับปฏิบัตินิยม ข้อแตกต่างอยู่ที่พุทธปรัชญาไม่ได้ถือว่า ความจริงเท่ากับการมีเหตุผลในการยืนยันว่าจริงหรือความสามารถที่ยืนยันได้อย่างมีเหตุผล (warranted assertability) แต่ถือว่าเมื่อจะยืนยันความจริงจะต้องรู้ด้วยว่าความจริงนั้นคืออะไรจึงจะถือว่าคำยืนยันนั้นเป็นการยืนยันที่มีเหตุผล

อาจกล่าวได้ว่า “เหตุผลเชิงปฏิบัติ” เป็นข้อพิจารณาที่สำคัญสำหรับการตัดสินว่าความเชื่อใดน่ายอมรับหรือไม่ ตั้งแต่ในเบื้องต้นโดยการพิจารณานัยเชิงปฏิบัติและขั้นสุดท้ายโดยพิจารณาผลเชิงปฏิบัติที่ประจักษ์ต่อประสบการณ์จริง ดังนั้น ผลเชิงปฏิบัติ (หรือพูดง่าย ๆ ว่า ความเป็นประโยชน์) จึงเป็นสิ่งสำคัญที่จะพึงได้รับการพิจารณาไม่ว่าจะเป็นเรื่องของ “พระธรรมวินัย” ซึ่งเกี่ยวข้องกับเป้าหมายทางพุทธศาสนาโดยตรงหรือ “ความเชื่ออื่น” นอกเหนือพระธรรมวินัย เราจะเห็นว่าพุทธปรัชญาไม่ได้ปฏิเสธเกณฑ์ตัดสินความจริงแบบปฏิบัตินิยม แต่ก็ไม่ได้ถือเอาประโยชน์เป็นเงื่อนไขจำเป็นและเพียงพอสำหรับการเป็นจริงของข้อความ ประโยชน์เป็นคุณค่า (value) หรือ ผล (consequences) ของการที่มนุษย์คนหนึ่งไปมีความสัมพันธ์อย่างเหมาะสมกับความจริง ในญาณ ๓ ท่านได้แยกสังขญาณออกจากกตญาณ ข้อนี้แสดงนัยว่า สิ่งที่เราเรียกว่าความจริงเป็นอย่างหนึ่ง ผลของความจริงซึ่งเกิดขึ้นเป็นอีกอย่างหนึ่ง ผลนี้จะเกิดขึ้นไม่ได้ถ้ามนุษย์ไม่ได้เข้าไปมีความสัมพันธ์อันถูกต้องเหมาะสมกับความจริง กิจจญาณเป็นตัวที่บ่งนัยให้ทราบว่าต้องมีการกระทำบางอย่างเกิดขึ้นก่อนความจริงจึงจะมีผลต่อประสบการณ์

จะเห็นว่า เหตุผลปฏิบัติทั้ง ๒ นัยคือ “หลักเกณฑ์เบื้องต้นสำหรับพิจารณาความน่าเชื่อถือของข้อความหรือความเชื่อ” กับ “หลักประกันสำหรับการยืนยันความจริง” เป็น “การให้เหตุผลสนับสนุนความเชื่อหรือความจริง” (justification) ซึ่งตัวมันเองไม่ใช่ความจริง จึงอาจสรุปได้ว่า “ความเป็นประโยชน์มิใช่เงื่อนไขจำเป็นและเพียงพอสำหรับการเป็นจริงของข้อความในทัศนะของพุทธปรัชญา”

ถ้าอย่างนั้น เงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอต่อการเป็นจริงของข้อความตามทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาทคืออะไร ในลำดับต่อไปเราจะพิจารณาเรื่องนี้กัน

### ๓.๕ ข้อพิจารณาเกี่ยวกับภาษาและความจริงในทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาท

ชยติลเลเกเสนอทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาโดยอาศัยการตีความคำว่า สัจ ในเชิงสังนิยม การตีความดังกล่าวขัดแย้งกับโลกทัศน์พื้นฐานของพุทธปรัชญาดังปรากฏอยู่ในข้อแย้งของคฤพานะแล้วนั้น คฤพานะและโฮลเคอร์เสนอการตีความจากมุมมองแบบอสารัตถนิยมโดยอาศัยคำสอนเรื่องปฏิจิงสมุปบาทเป็นพื้นฐานสำคัญ และจบลงโดยการที่



คลุ่พานะปฏิเสศทฤษฏีความจริงแบบสมนัยและทฤษฏีความจริงแบบสหนัย์ว่าไม่มีที่ว่างใน พุทธปรัชญา ส่วนโฮลเตอร์กล่าวว่า เราสามารถพูดถึงความสมนัยได้ในความเชิงอุปกรณันิยม หรือหน้าที่นิยมซึ่งผู้เขียนเห็นว่าไม่ตรงกับความคิดของพุทธปรัชญา ต่อไป ผู้เขียนจะเสนอ การตีความจากมุมมองแบบอสารัตถนิยมเช่นกัน โดยเริ่มพิจารณาจากความคิดเรื่องภาษาและ นำไปสู่ข้อสรุปเกี่ยวกับความจริงตามทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาท

### ๓.๕.๑ ภาษา ความหมายและการอ้างอิง

อรรถกถากถาวัตถุ (ปรมัตถทีปนีฎีกา) กล่าวถึงภาษาที่พระพุทธเจ้าทรงใช้ ๒ อย่างคือ สมมติกถา และปรมัตถกถา คำว่าสมมติกถา หมายถึงถ้อยคำหรือภาษาที่ชาวบ้านทั่วไป ใช้กัน เช่น บุคคล สัตว์ ต้นไม้ แม่น้ำ เป็นต้น ส่วนคำว่า ปรมัตถกถา หมายถึงภาษาที่ใช้บ่งชี้ สัจภาวะตามความเป็นจริง เช่น คำว่า ชาติ ชันธ อายตนะ ปฏิจจสมุปบาท ไตรลักษณ์ เป็นต้น<sup>๑๕</sup> ในที่นี้ ความเป็น “สมมติ” กับความเป็น “ปรมัตถ์” เป็นเรื่องของชนิดหรือประเภทของภาษา ไม่ได้หมายความว่า คำ ๆ หนึ่งเป็นทั้งสมมติภาษาและปรมัตถภาษา ซึ่งผู้ใช้ภาษาจะเข้าใจเอง ตามแนวโน้มภายในจิตใจเมื่อผ่านการบรรลुरुธรรมชั้นต่าง ๆ แล้ว แน่แน่นอนว่า ผู้บรรลुरुธรรมย่อมจะ เข้าใจ “ความหมาย” ของภาษาที่คนทั่วไปใช้ในความหมายของ “สมมติภาษา” ที่ใช้กันโดยทั่วไป ในขณะที่เดียวกัน ก็ตระหนักดีว่า “สภาวะที่แท้จริง” ของ “สิ่ง” ที่ชาวบ้านใช้ภาษาเรียกกันนั้นคือ อะไร เช่น เมื่อชาวบ้านกล่าวว่า “มีนกจับอยู่บนกิ่งไม้นอกหน้าต่าง” ผู้บรรลुरुธรรมสามารถ จะเข้าใจได้ว่า “นก” “จับ” “อยู่” “บน” “กิ่งไม้” “นอก” “หน้าต่าง” เป็น “สมมติภาษา” ซึ่ง จริง ๆ แล้วคำเหล่านี้ว่างเปล่าไร้ความหมายในกรอบของ “ปรมัตถภาษา” เพราะในความเป็นจริง ไม่มี “สิ่ง” ตามที่ใช้ภาษาดังกล่าวเรียกขาน มีแต่สิ่งที่เรียกว่า “ชันธ” “ชาติ” “อายตนะ” เป็นต้น การที่ผู้บรรลुरुธรรมสามารถจะเข้าใจความหมายของคำ “สมมติภาษา” ในกรอบของอีกภาษาหนึ่ง ถือว่าเป็นระดับความเข้าใจที่แตกต่างจากคนทั่วไป เมื่อพิจารณาสถานะทางภววิทยาของภาษา โดยไม่เกี่ยวกับสิ่งที่ภาษาบ่งถึง พุทธปรัชญาเถรวาทยังมองว่า คำว่า “นก” “จับ” “อยู่” “บน” “กิ่งไม้” “นอก” “หน้าต่าง” อยู่ในประเภทของ “สมมติภาษา” ที่แตกต่างจากคำว่า “ชันธ” “ชาติ” “อายตนะ” เพราะคำเหล่านี้เป็น “สมมติบัญญัติ” มีความหมายของคำอิงอยู่กับค่านิยมของชุมชน

<sup>๑๕</sup> อภิ.ก.อ. ๑ /๒๒๐.

ผู้ใช้ภาษา ในอภิธรรมมัตถสังคหบาลีและอภิธรรมมัตถวิภาวินีฎีกา ท่านกล่าวถึงบัญญัติ ๒ ประการ คือ อัตถบัญญัติ (การกำหนดความหมายของสิ่ง) และนามบัญญัติ (การบัญญัติภาษาหรือคำพูด สำหรับสื่อแสดงความหมายตามที่กำหนดขึ้น) พระอรรถกถาจารย์และพระฎีกาจารย์อธิบายว่า อัตถบัญญัติ (การกำหนดความหมาย) บัญญัติขึ้นโดยอาศัยเปรียบเทียบลักษณะอาการที่สิ่งทั้งหลายปรากฏเช่น ความเปลี่ยนแปลง ความต่อเนื่อง และรูปลักษณะที่ประกอบกันขึ้นเป็นสิ่งใดสิ่งหนึ่ง เป็นต้น ส่วนนามบัญญัติ (การบัญญัติคำพูดหรือภาษาสำหรับใช้เรียกหรือสื่อสาร) แบ่งเป็น ๒ ประการคือ บัญญัติตามอรรถ (เนื้อหา ความหมาย) และ ตามความนิยม (อนุวตถรูป หิวเสน) แบ่งเป็น ๔ อย่างตามชื่อทั่วไป (เช่น คำว่า คน) คุณลักษณะเฉพาะ (เช่น ความดีหรือความเลว) กริยา (เช่น การเดิน) และตามใจชอบ<sup>๑๖๖</sup> นอกจากนี้ นามบัญญัติยังแบ่งออก ๖ อย่าง ได้แก่ อวิชชามานบัญญัติ (บัญญัติสิ่งที่ไม่ได้อยู่จริง) วิชชามานบัญญัติ (บัญญัติสิ่งที่มีอยู่จริง) และ เสงขอย่างคละกัน กล่าวคือ บัญญัติของที่ไม่มีกับของที่มีเข้าด้วยกัน (วิชชามานเนาวิชชามานบัญญัติ) บัญญัติของที่มีอยู่กับของที่ไม่มีเข้าด้วยกัน (อวิชชามานเนาวิชชามานบัญญัติ) บัญญัติของที่มีอยู่กับของที่มีอยู่เข้าด้วยกัน (วิชชามานเนาวิชชามานบัญญัติ) บัญญัติของที่ไม่มีกับของที่ไม่มีเข้าด้วยกัน (อวิชชามานเนาวิชชามานบัญญัติ) การบัญญัติแบบอวิชาได้แก่ การบัญญัติคำที่เป็นสมมติภาษาทั้งหลาย เช่น คำว่า คน ต้นไม้ นก เป็นต้น ส่วนการบัญญัติแบบวิชา ได้แก่ คำในปรมัตถภาษา เช่น คำว่า ทุกข์ เป็นต้น ส่วนการบัญญัติผสมกันระหว่างสิ่งที่ไม่มีกับสิ่งที่มี เช่น คำว่า เสียงของหญิง เป็นต้น การบัญญัติสิ่งที่มีอยู่จริงกับสิ่งที่มีอยู่จริง เช่น คำว่า จักขุ วิญญาณ เป็นต้น การบัญญัติสิ่งที่ไม่ได้อยู่กับการบัญญัติสิ่งที่ไม่ได้อยู่ เช่น ลูกสาวนางสมศรี เป็นต้น<sup>๑๖๗</sup>

นามบัญญัติ (การบัญญัติคำสำหรับใช้แทนชื่อสิ่งต่าง ๆ) เกิดขึ้นหลังอัตถบัญญัติ (การกำหนดความหมายของสิ่งหรือมโนทัศน์เกี่ยวกับสิ่งต่าง ๆ) อัตถบัญญัติเกิดจากการตีความประสบการณ์เป็นการแยกแยะเชิงมโนทัศน์ล้วน ๆ เป็น “บัญญัติก่อนภาษา” นามบัญญัติเป็นผลตามมาจากความประสงค์ที่จะสื่อสารความเข้าใจเนื้อหาประสบการณ์ที่กำหนดขึ้นเป็นมโนทัศน์ ซึ่งมีทั้งการบัญญัติให้ตรงกับเนื้อหาประสบการณ์และการบัญญัติที่เพิ่มเติมตามจารีตประเพณี สังคม ภาษาและวัฒนธรรมของชุมชน เงื่อนไขสำคัญในการกำหนดความหมายของสมมติภาษา

<sup>๑๖๖</sup> สจฺคห. และ สจฺคห. ฎีกา. หน้า ๓๘๘-๓๙๐.

<sup>๑๖๗</sup> สจฺคห. และ สจฺคห. ฎีกา. หน้า ๓๙๑-๓๙๒.

จึงเป็นอย่างหนึ่งและต่างจากเงื่อนไขกำหนดความหมายของปรหมัตถภาษา ในอรรถวิภังคสูตร พระพุทธเจ้าทรงเตือนให้ภิกษุระวังเรื่องการใช้ภาษาในชุมชนหนึ่ง ๆ ตัวอย่างเช่น คำว่า ภาษาชุมชนหนึ่งเรียกว่า ปาติ ชุมชนหนึ่งเรียกว่า ปัตตะ อีกชุมชนหนึ่งเรียกว่า ปิฏฐะ ชุมชนหนึ่งเรียกว่า สราวะ และชุมชนอื่น ๆ ก็เรียกชื่อต่างกันไป การที่ภิกษุไปในชุมชนนั้น แล้วเรียกชื่อด้วยความแน่ใจว่า “อย่างนี้เท่านั้นจริง อย่างอื่นเท็จ” พระพุทธเจ้าทรงถือว่าเป็นการปรักปรำภาษาของชุมชน สิ่งที่ควร ภิกษุจะต้องพูดว่า *เท่าที่ได้ฟังคนรุ่นก่อนพูดกันมา คำนี้หมายถึงสิ่งนี้*<sup>๑๖๔</sup> ตรงนี้จะเห็นว่ามีสิ่งของและมีคำสำหรับเรียกสิ่งนั้น คำที่บัญญัติใช้แตกต่างกันไปตามค่านิยมของชุมชน แต่สิ่งที่ค่านิยมบ่งถึงไม่ได้แตกต่างกันโดยประเภท เนื่องจากชื่อ (นาม) ที่ใช้เรียกสิ่งต่าง ๆ เป็นสิ่งที่บัญญัติขึ้น ความหมายของคำนามจึงมิได้กำหนดแน่นอนตายตัว หากแต่เปลี่ยนไปตามบริบทของสังคมวัฒนธรรมในภววัตถุ พระโมคคัลลีสบุตรติสสะพูดถึงความหมายของคำว่า หม้อ (กุมภ) เมื่อรวมอยู่กับคำต่าง ๆ ความหมายของคำก็จะเปลี่ยนไปด้วย เช่น คำว่า สุวณฺณกุมภ กับคำว่า สปิฏุมภ มีความหมายต่างกัน สุวณฺณกุมภ หมายถึง หม้อที่ทำด้วยทองคำ ส่วนคำว่า สปิฏุมภ หมายถึง หม้อที่บรรจุเนยใส ไม่ใช่หม้อที่ทำด้วยเนยใส<sup>๑๖๕</sup> นัยสำคัญตรงนี้ก็ คือ สมมติภาษานั้นกำหนดหรือบัญญัติขึ้นเพื่อสื่อสารระหว่างคนทั่วไป พุทธปรัชญาเสนอว่า สมมติภาษามีความหมายในกรอบของสมมติบัญญัติเท่านั้น ไม่พึงเข้าใจว่า สิ่งนั้น ๆ มีอยู่จริงดังที่เราใช้ภาษาเช่นนั้นเรียก

ในเรื่องของปรหมัตถภาษา พุทธปรัชญาถือว่า ปรหมัตถภาษาเป็นภาษาที่แสดงลักษณะเฉพาะ (ปัจเจกลักษณะ) และลักษณะทั่วไป (สามัญลักษณะ) ของสัจภาวะ<sup>๑๖๖</sup> ปัจเจกลักษณะ หมายถึง ลักษณะปฐมภูมิของสรรพสิ่ง เช่น ลักษณะของธาตุสี่ ก็จะมี ความแข็ง ความเอิบอาบ เลื่อนไหล หรือร้อน เป็นต้น ลักษณะเฉพาะของอายตนะภายในเช่น ของจักขุ ได้แก่ ความใสสามารถในการเห็น ส่วนลักษณะสามัญของสรรพสิ่ง ได้แก่ อนิจจตา ทุกขตา อนัตตตา<sup>๑๖๗</sup> ดังนั้น แม้ปรหมัตถภาษาเช่น คำว่า รูป อายตนะ ไตรลักษณ์ ปฏิจจสมุปบาท จะแสดง

<sup>๑๖๔</sup> ม.อ. ๑๔/๖๖๑-๖๖๒.

<sup>๑๖๕</sup> อภิ.ก.อ. ๑/๓๑.

<sup>๑๖๖</sup> อภิ.ก.อ. ๑/๒๑๘.

<sup>๑๖๗</sup> อภิ.ก.อ. ๑/๓๑. และ ระเบียบ ภาวิไล, *อภิธรรมสำหรับคนรุ่นใหม่*.

ความหมายเชิงกระบวนการ แต่จะต้องเข้าใจว่าความหมายที่คำเหล่านี้แสดงหรือลักษณะของสิ่งที่คำเหล่านี้สื่อสารเป็นคนละอย่างกับความมีอยู่ของสิ่งที่ภาษาเหล่านี้อ้างอิงถึง ความหมายของคำ และลักษณะของสิ่งที่คำนั้นแสดงมีความหมายเชิงอรรถนิยาม แต่ความมีอยู่ (existence) ของสิ่งที่ภาษาเหล่านี้ยืนยันมีอยู่ในฐานะที่ถูกยืนยันด้วยภาษา และเป็นสิ่งหนึ่งที่มีอยู่ต่างหากจากภาษาที่ใช้ยืนยันหรืออ้างอิงถึงอย่างเช่น ทั้งภาษาและตัวปฏิจสมุปบาทอาจมีลักษณะเดียวกันคือ ภาษามีความหมายแสดงลักษณะอันเป็นกระแสเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่อง การเป็นสาเหตุและผลกันและกันของสรรพสิ่ง ตัวปฏิจสมุปบาท (ปฏิจสมุปป็นนธรรม) คือ สภาวะอันเป็นกระแสเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่องเป็นสาเหตุและผลของกันและกัน ซึ่งเป็น “สิ่ง” ที่ภาษาปฏิจสมุปบาทชี้ไปถึง ดังนั้น ภาษาและสัจภาวะจึงเป็นอสาระอย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาภาษาที่พระพุทธเจ้าทรงใช้ประกาศปฏิจสมุปบาท ภาษาที่ทรงใช้มีความหมายเชิงอรรถนิยาม พุทธพจน์ข้างล่างนี้น่าจะสะท้อนลักษณะดังกล่าวได้ดี

อุปฺปาทา วา ตถาคคานํ อนุปฺปาทา วา ตถาคคานํ จิตฺตา ว สา ธาตุ ธมฺมภูจิตฺตา ธมฺมนิยามตา  
อิทฺทปฺปจฺยตา ตํ ตถาคโค อภิสมฺมุชฺชติ อภิสเมติ อภิสมฺมุชฺชิตฺวา อภิสเมตฺวา อาจุชฺชติ  
เทเสติ ปฺลญฺญาเปติ ปฺญฺจฺเติ วิวรติ วิภชติ อุตฺตานิโกโรติ ปสฺสเถติ จาห ๑ ชาติปฺจฺยยา ภิกฺขเว  
ชฺรามณฺณ... ๑ อวิชฺชาปฺจฺยยา ภิกฺขเว สงฺขารา ๑ อิติ โข ภิกฺขเว ยา ตตฺร ตถตา อวิตถตา  
อนนฺถญฺจตา อิทฺทปฺปจฺยตา อัย วุจฺจติ ภิกฺขเว ปฏิจฺจสมฺมุปฺปาโท ๑<sup>๑๒</sup>

พระตถาคตทั้งหลายเสด็จอุบัติขึ้นก็ตาม ไม่เสด็จอุบัติขึ้นก็ตาม ธาตุอันนั้นคือ ธัมมจิตติ  
ธัมมนิยาม อิทฺทปฺปจฺยย ก็ยังดำรงอยู่ พระตถาคตย่อมตรัสรู้ ย่อมตรัสรู้ทั่วถึง ซึ่งธาตุอันนั้น  
ครั้นแล้วย่อมตรัสบอก ทรงแสดง บัญญัติ แต่งตั้ง เปิดเผย จำแนก กระทำให้ตื่น แล้วตรัส  
ว่าท่านทั้งหลายจงดู ดังนี้ เพราะชาติเป็น ปิจจย จึงชรามรณะ . . . เพราะอวิชาเป็นปิจจย จึง  
มีสังขาร ภิกษุทั้งหลาย ความจริงแท้ ความไม่คลาดเคลื่อน ความไม่เป็นอย่างอื่น มูลเหตุอัน  
แน่นอนในธาตุอันนั้น ดังพรรณนามานี้แล เราเรียกว่าปฏิจสมุปบาทฯ<sup>๑</sup>

<sup>๑๒</sup> ตี.นิ. ๑๖/๖๑.

<sup>๑</sup> ข้อความทำนองนี้ปรากฏในอุปฺปาทสูตร เมื่อพระพุทธเจ้าตรัสถึงไตรลักษณ์ว่า “เพราะตถาคตอุบัติขึ้นก็ตาม ไม่อุบัติขึ้นก็ตาม ธาตุอันนั้น คือ ความตั้งอยู่ธรรมดา ความเป็นไปตามธรรมดา ก็คงตั้งอยู่อย่างนั้นเอง ตถาคตตรัสรู้ บรรลุธาตุอันนั้นว่า สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง ครั้นแล้วจึงบอก แสดง บัญญัติ แต่งตั้ง เปิดเผย จำแนก ทำให้เข้าใจง่ายว่า สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง” (อ.จ.ด.ก. ๒๐/๕๖๖)

ข้อความสำคัญในที่นี้คือ “พระตถาคตทั้งหลายเสด็จอุบัติขึ้นก็ตาม ไม่เสด็จอุบัติขึ้นก็ตาม ธาตุอันนั้นคือ ธัมมฐิติ ธัมมนิยาม อิทัปปัจจย ก็ยังดำรงอยู่” (อุปปาทา วา ตถาคคานัน ออนุปปาทา วา ตถาคคานัน จูตา ว สา ธาตุ ธัมมฐิตตา ธัมมนิยามตา อิทัปปัจจยตา) และคำว่า “ความจริงแท้ ความไม่คลาดเคลื่อน ความไม่เป็นอย่างอื่น มูลเหตุอันแน่นอนในธาตุอันนั้น” (ตถตา อวิตถตา อนนญญตตา อิทัปปัจจยตา) คำเหล่านี้แสดงถึงความมีอยู่ของปฏิจสุมุปปาท ในฐานะสังภาวะ โดยเฉพาะคำว่า “ตถตา” แสดงนัยสอดคล้องกับข้อความว่า “อุปปาทา วา ตถาคคานัน ออนุปปาทา วา ตถาคคานัน จูตา ว สา ธาตุ ธัมมฐิตตา ธัมมนิยามตา อิทัปปัจจยตา” ซึ่งชี้แสดงว่า “ธาตุ” ดังกล่าวมีความเป็นภววิสัย (objectivity) มีการตีความเกี่ยวกับเรื่องนี้เป็นสองแบบคือ (๑) ถือว่าปฏิจสุมุปปาทเป็นกฎธรรมชาติ (natural law) ที่ควบคุมให้สิ่งต่าง ๆ ดำเนินไปตามกฎนี้ (๒) ถือว่าปฏิจสุมุปปาทเป็นสภาวะหรือกระบวนการเปลี่ยนแปลงในตัวธรรมชาตินั้นเอง แต่มิใช่กฎที่ควบคุมธรรมชาติ การตีความใดน่าจะถูกต้องกว่าหรือน่าเชื่อถือกว่ายังคงเป็นปัญหาที่ไม่ยุติ แต่ไม่ว่าจะเป็นการตีความแบบใดก็ล้วนแต่แสดงให้เห็นว่าภาษาเกี่ยวกับปฏิจสุมุปปาทอ้างอิงถึงสังภาวะนอกตัวภาษา ข้อความดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าภาษาหรือถ้อยคำที่พระพุทธเจ้าตรัสถึง มีความหมายในเชิงสังนิยม กล่าวคือ *ทรงแสดงว่าปฏิจสุมุปปาทเป็นสังภาวะที่มีอยู่โดยไม่เกี่ยวข้องกับการรับรู้และการเข้าใจของมนุษย์* ภาษาเกี่ยวกับ “ไตรลักษณ์” ก็เช่นเดียวกัน ไตรลักษณ์ และปฏิจสุมุปปาทในฐานะพุทธธรรมอันถือได้ว่าเป็นกรอบสำคัญสำหรับความคิดอื่น ๆ ในพุทธศาสนา (รวมทั้งกรอบความคิดเรื่องความหมายของภาษาตามที่กล่าวมา) จึงแสดงถึงความคิดแบบสารัตถนิยม แต่สารัตถนิยมเกี่ยวกับสรรพสิ่งและภาษาไม่เกี่ยวข้องกันกับการถือว่า ภาษาเกี่ยวกับปฏิจสุมุปปาทมีความหมายเชิงสังนิยมหรือไม่ แม้พุทธปรัชญาจะเป็นนอสารัตถนิยมเกี่ยวกับสรรพสิ่งแต่ก็สามารถเป็นสังนิยมทางอรรถศาสตร์ได้ในขณะเดียวกัน เพราะการเป็นสังนิยมเชิงอรรถศาสตร์หมายถึงการยอมรับว่ามีสิ่งที่อยู่นอกตัวภาษาเป็นเงื่อนไขกำหนดความหมายของภาษา ซึ่งไม่จำเป็นว่าสิ่งนั้นจะเป็นสาระอย่างที่สังนิยมทางอภิปรัชญาชี้คือ หรือว่าเป็นเพียงปรากฏการณ์ที่ไม่มีสาระรองรับ

### ๓.๕.๒ ความจริง ๒ ประการตามทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาท

จะเห็นว่า ตามทัศนะของพุทธปรัชญา ความหมายของสมมติถาขึ้นอยู่กับจารีตภาษาและวัฒนธรรมของสังคม คลอดจนบริบทของคำที่ถูกนำไปใช้ ส่วนความหมายของปรมัตถภาษามีสภาวะปรมัตถ์รองรับ ปรมัตถสภาวะจึงเป็นเงื่อนไขสำคัญในการกำหนดความหมายของปรมัตถภาษา ความหมายของปรมัตถภาษาจึงเป็นภววิสัยที่ไม่อิงกับจารีตสังคมและวัฒนธรรมทางภาษา โดยนัยนี้ ความจริงของภาษาตามทัศนะของพุทธปรัชญาจึงมี ๒ อย่างคือ สมมติสัจจะ ปรมัตถสัจจะ คำแรก หมายถึง ความจริงที่เป็นจริงโดยการยอมรับร่วมกันของชุมชนไม่ได้เป็นจริงเพราะสภาวะที่บังถึงเป็นอย่างนั้นจริง ๆ คำหลังหมายถึงความจริงที่เป็นจริง เพราะมีสภาวะลักษณะที่แท้จริงของสิ่งที่ภาษาอ้างอิงถึง พระอรธกถาจารย์กล่าวว่า พระพุทธเจ้าทรงแสดงสัจจะ ๒ ประการนี้เท่านั้น ไม่มีสัจจะอื่นอีก (ทฺเว สจฺจานิ อภฺขาสี สมฺพุทฺโธ วทํ วิโรสมมตี ปรมตฺถญฺจ ตฺตฺติยํ นูปลพฺภตฺติฯ)<sup>๑๗๓</sup> นอกจากนี้ ท่านยังกล่าวไว้ว่า สัจจภาวะที่พระพุทธเจ้าตรัสถึงด้วยสมมติถาและปรมัตถถาอ้างอิงถึงนั้นไม่ได้แตกต่างกัน สัจจภาวะเป็นอันเดียวกัน แต่สามารถกล่าวถึงได้ ด้วยภาษาซึ่งแตกต่างกันสองแบบขึ้นอยู่กับว่าผู้ฟังจะสามารถ “บรรลุธรรม” ได้ด้วยภาษาสื่อสารชนิดใด<sup>๑๗๔</sup> คำพูดของพระอรธกถาจารย์ที่ว่า เมื่อพระพุทธเจ้าตรัสสมมติถาและปรมัตถถา พระองค์ทรงใช้สมมติภาษาและปรมัตถภาษาโดยบังถึง สัจจภาวะเดียวกัน น่าจะหมายความว่า สิ่งอ้างอิงถึง (referent) โดยภาษาที่พระพุทธเจ้าทรงใช้ ไม่มีความแตกต่างกันโดยประเภท ความแตกต่างอยู่ที่ความหมายของภาษาที่ทรงใช้ว่าทรงใช้ในกรอบภาษาใด ความคิดนี้อาจเข้าใจได้ด้วยคำอธิบายดังต่อไปนี้

พุทธปรัชญาเถรวาทถือว่า กระบวนการรับรู้ตามธรรมชาติของมนุษย์มีอยู่ กล่าวคือ มีการบรรจบกันระหว่างอายตนะภายนอก อายตนะภายใน และวิญญูณ เรียกว่า การบรรจบกันของ ๓ สิ่งนี้ว่า “ผัสสะ” จากนั้นจึงเกิดมีเวทนา และมีการกำหนดความหมายของสิ่งนั้น ๆ (อตฺตบฺัญญูตฺติ) สิ่งที่เกิดขึ้นภายในกระบวนการนี้ถือว่าเป็นสัจจภาวะที่ยังไม่มีการเรียกขานด้วยภาษาใด ๆ ต่อจากนั้นจึงมีภาษาบัญญัติเกิดขึ้น ผู้เขียนเรียกกระบวนการการรับรู้ที่ดำเนินไปอย่างต่อเนื่องนี้ว่า “สัจจภาวะในระดับประสบการณ์” หรือ “ประสบการณ์บริสุทธิ์”

<sup>๑๗๓</sup> อภ.ก.อ. ๑ / ๒๒๐.

<sup>๑๗๔</sup> อภ.ก.อ. ๑ / ๒๑๕.

กระบวนการที่ดำเนินไปตามธรรมชาตินี้ ไม่เกี่ยวกับว่ามนุษย์จะคิดถึงสิ่งที่ปรากฏต่อประสบการณ์อย่างไร สภาวะที่ปรากฏในประสบการณ์เช่น การที่เราเห็น “นกจับบนกิ่งไม้ นอกหน้าต่าง” สมมติภาษาเช่น “นก” “จับ” “บน” “กิ่งไม้” “นอก” “หน้าต่าง” ถูกกำหนดขึ้นตามความเข้าใจหรือตามกรอบจารีตประเพณี ภาษาและวัฒนธรรม แต่คำเหล่านี้ก็ชี้ไปยังตัวประสบการณ์ “นก-จับ-บน-กิ่งไม้-นอก-หน้าต่าง” ในฐานะสัจภาวะที่เป็นประสบการณ์บริสุทธิ์ที่ดำเนินไปก่อนมีบัญญัติลักษณะเดียวกัน ถ้ากล่าวถึง “นก-จับ-บน-กิ่งไม้-นอก-หน้าต่าง” ในระดับปรมาณภาษา เราเรียกว่า “จันท์” “อายตนะ” “ธาตุ” “ปฏิจสมุปบาท” “ไตรลักษณ์” เป็นต้น จะเห็นว่า “นก” “จับ” “บน” “กิ่งไม้” “นอก” “หน้าต่าง” และ “จันท์” “จันท์” “อายตนะ” “ธาตุ” “ปฏิจสมุปบาท” “ไตรลักษณ์” แตกต่างกันในกรอบของการใช้ อย่างไรก็ตาม คำที่ใช้ทั้ง ๒ กรอบความคิดต่างก็ชี้ไปยังสัจภาวะ “นก-จับ-บน-กิ่งไม้-นอก-หน้าต่าง” เดียวกัน กล่าวคือ ประสบการณ์อันเป็นกระบวนการก่อนบัญญัติ

ประสบการณ์อันเป็นกระบวนการก่อนบัญญัติมีความหมายแตกต่างจากข้อเท็จจริง (fact) ในความหมายของสังนิมทางอภิปรัชญา เพราะไม่ใช่ข้อเท็จจริงสำเร็จรูปก่อนการมีประสบการณ์ หากแต่ทั้งหมดเป็นกระบวนการที่อิงอาศัยกันเกิดขึ้น เป็นกฎธรรมตามคำอธิบายของคลุพานะ ประสบการณ์ในฐานะที่เป็นกระบวนการนี้สะท้อนในคำกล่าวของพระพุทธโฆษาจารย์ที่ว่า “มีแต่ความทุกข์ ผู้เป็นทุกข์ไม่มี, มีแต่การกระทำ ผู้กระทำหาไม่มี, ความดับมีอยู่ แต่ผู้ดับไม่มี, ทางมีอยู่ แต่ผู้เดินไม่มี”<sup>๑๙๕</sup> หรือคำกล่าวของวชิราภิกษุณีที่ว่า “ทุกข์เท่านั้นเกิดขึ้น ทุกข์เท่านั้นตั้งอยู่และเสื่อมสิ้นไป”<sup>๑๙๖</sup> ในแง่หนึ่งคำพูดเหล่านี้แสดงถึงการปฏิเสธอัตตา แต่อีกแง่หนึ่ง สามารถตีความได้ว่าการแยกแยะระหว่างการกระทำกับผู้กระทำ เป็นสิ่งที่คิดกันเอาเอง ทุกอย่างที่เกิดขึ้นเป็นกระบวนการที่ดำเนินไปตามธรรมชาติ ภายใต้อกระบวนการก่อนบัญญัติจะไม่มีแยกแยะใด ๆ ภาษาใด ๆ ที่แสดงความหมายเชิงอัตตาก็จะไร้ความหมายในระดับปรมาณ การเข้าใจว่ามีความทุกข์ มีผู้ได้รับทุกข์ มีการกระทำและมีผู้กระทำ ล้วนเป็นผลจากการแยกแยะเชิงมโนทัศน์ ข้อความที่อ้างมาสะท้อนให้เห็นว่า สัจภาวะในฐานะที่เป็นกระบวนการก่อนบัญญัตินี้เป็นสิ่งที่พุทธปรัชญายอมรับว่ามีอยู่ เช่นเดียวกับกับ “นก-จับ-บน-กิ่งไม้-นอก-หน้าต่าง” ในฐานะกระบวนการก่อนบัญญัติเป็น

<sup>๑๙๕</sup> วัสดุทฐิ. ๓/๑/๒๑๑.

<sup>๑๙๖</sup> อภิ.ก. ๓๗/๑๘๕.

กระแสนแห่งประสบการณ์ที่พุทธปรัชญาเถรวาทยอมรับว่ามีอยู่ ถ้ามีการบรรจบกันของอายตนะภายใน อายตนะภายนอกและสิ่งที่เรียกว่าจิต (วิญญาณ) โดยนัยนี้ แม้สังขภาวะจะมีเพียงหนึ่ง แต่สามารถบรรยายได้ในหลายภาษา ถามว่า คำ ๆ เดียวกันเช่น คำว่า “นก” มี ๒ ความหมายได้หรือไม่ ผู้เขียนคิดว่า ความหมายของคำชุดเดียวกันจะแปรเปลี่ยนได้เมื่อเราเปลี่ยนกรอบอ้างอิง เช่น ผู้บรรลุธรรมจะเข้าใจว่า คำว่า “นก” ในที่นี้ไม่ได้หมายถึง “นก” ในฐานะที่เป็นสาระหรือธรรมชาติของ “ความเป็นนก” ที่ไม่เปลี่ยนแปลง นี่คือการเปลี่ยนกรอบอ้างอิงจากระดับสมมติไปเป็นระดับปรมาตถ์ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนคิดว่า ในฐานะที่เป็นภาษาซึ่งไม่เกี่ยวกับ “ความเข้าใจ” ของผู้บรรลุธรรมหรือไม่บรรลุธรรม ตัวภาษาคือ คำว่า “นก” มีกรอบอ้างอิงเป็นของมันเองคือกรอบของสมมติบัญญัติ คำว่า “นก” ในฐานะภาษาไม่ได้เปลี่ยนความหมาย เพราะธรรมชาติของคำถูกกำหนดด้วยกรอบของสังคมา คำ ๆ นี้บรรลุเอาค่านิยม จาริต วัฒนธรรมของชุมชนไว้ด้วย แน่นนอนการเข้าใจความหมายอาจเปลี่ยนได้ตามสภาพจิตของผู้ปฏิบัติธรรม

ผู้เขียนต้องการชี้ให้เห็นว่า เมื่อพระพุทธเจ้าทรงใช้ภาษาไม่ว่าจะเป็นสมมติภาษาหรือปรมาตถภาษา พระองค์ใช้เพื่อชี้แสดงสังขภาวะที่มีอยู่นอกเหนือตัวภาษา ถ้าการใช้ภาษาของพระพุทธเจ้าสามารถใช้เป็นกรอบความคิดเรื่องภาษาและความจริงได้ ภาษาที่ใช้ต้องมีการอ้างอิงถึงสิ่งอื่นที่มีใช้ตัวภาษา หากไม่ประสงค์จะตั้งข้อสมมติฐานเกี่ยวกับโลกภายนอก เพราะจะเป็นการคาดคะเนความจริงเชิงอภิปรัชญา เราก็สามารถจะกล่าวถึงกระบวนการก่อนบัญญัติในฐานะที่เป็นประสบการณ์บริสุทธิ์ได้บนพื้นฐานทางญาณวิทยา จึงกล่าวได้ว่า ความคิดเรื่องภาษา ๒ ประการนี้ได้ก็แสดงให้เห็นว่า พุทธปรัชญาไม่ได้ปฏิเสธ “ความเป็นจริง” ที่มีอยู่ในฐานะความจริงทางอภิปรัชญา และมีอยู่ในความหมายเชิงสังขนิมิตในแง่ที่ว่า ความเป็นจริงนั้นเป็นสิ่งที่มียุ่ต่างหากจากภาษาหรือความเข้าใจของมนุษย์ อย่างไรก็ตาม

---

\* ตัวอย่าง “นกจับบนกิ่งไม้้นอกหน้าต่าง” ผู้เขียนยกมากล่าวภายใต้เงื่อนไขว่า “ถ้ามีการบรรจบกันแห่งธรรม ๓ ประการ (อายตนะภายนอก อายตนะภายใน และวิญญาณ) ซึ่งมีแนวโน้มที่จะทำให้เห็นว่าเป็น (seeing as) “นกจับบนกิ่งไม้้นอกหน้าต่าง” จริง ๆ พุทธปรัชญาก็จะถือว่า มีการเห็น (seeing) ซึ่งเป็นประสบการณ์หรือกระบวนการก่อนบัญญัติอยู่จริง” การถามว่า “พุทธปรัชญารู้ได้อย่างไรว่า กระบวนการก่อนบัญญัติปรากฏขึ้นนั้นมียุ่จริง ไม่ใช่ภาพหลอนหรือภาพฝัน” จึงไม่อยู่ในประเด็นที่จะถกเถียง



ความเป็นจริงในฐานะกระบวนการก่อนบัญญัตินี้ก็ไม่อาจถือว่าเป็นสิ่งที่สำเร็จรูปมาจากโลกภายนอก ไม่ใช่สิ่งที่อยู่นอกเหนือประสบการณ์ แต่เป็นประสบการณ์ก่อนบัญญัติ

### ๓.๕.๓ เจื่อนใจความจริงตามทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาท

ถ้าพุทธปรัชญาเถรวาทยอมรับว่า การใช้ภาษาต้องมีการอ้างอิงถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งในเชิงสันนิษฐาน และอะไรคือเจื่อนใจสำคัญของการพูดว่า “สิ่งที่พระพุทธเจ้าตรัส” เป็นจริง ผู้เขียนคิดว่า การพิจารณาเจื่อนใจของความจริงในพุทธปรัชญาจะต้องพิจารณาถึงเรื่องของภาษาคู่ย ดั่งได้กล่าวแล้ว แม้ความหมายของสมมติภาษาจะมีการบ่งถึงสังขภาวะทำนองเดียวกันกับปรมาณภาษา แต่ความหมายของสมมติภาษาถูกเติมสีสัน โดยจารีตวัฒนธรรมของชุมชน อิงอาศัยการยอมรับของชุมชน ดังนั้น เจื่อนใจความจริงของสมมติภาษาจึงได้แก่ “การยอมรับของชุมชนผู้ใช้ภาษา” ดังคำกล่าวของพระอรอดกถาจารย์ที่ว่า “สมมติสังขจะเป็นคำสำหรับกำหนดและเป็นเหตุแห่งการสมมติของชาวโลก”<sup>๑๑๗</sup> หรือแม้แต่ในอรณวิภังคสูตรที่ยกมาก็แสดงให้เห็นเช่นนั้น ถ้าจะตีความให้กว้างออกไป ความหมายของสมมติภาษาขึ้นอยู่กับความสอดคล้องของภาษาที่ใช้กับบริบทของสังคม ภาษาที่แสดงความเชื่อของปัจเจกจะเป็นที่ยอมรับได้เมื่อชุมชนผู้ใช้ภาษาให้การยอมรับ กล่าวได้ว่า “การสอดคล้องกับบริบทของชุมชนผู้ใช้ภาษา” เป็นเจื่อนใจที่จำเป็นและเพียงพอต่อการเป็นจริงของสมมติภาษา แม้ว่าพุทธปรัชญาจะถือว่าสมมติภาษาจะอ้างอิงสังขภาวะนอกตัวภาษาก็ตาม แต่ก็ไม่ได้ถือว่าสังขภาวะดังกล่าวเป็นเจื่อนใจกำหนดความจริงของสมมติภาษา เพราะความหมายของคำไม่ได้ถูกกำหนดด้วยสังขภาวะโดยตรง

ส่วนเจื่อนใจความจริงของปรมาณภาษานั้นแตกต่างออกไป เพราะชี้ไปถึงสังขภาวะตามที่มีอยู่จริง สังขภาวะจึงเป็นตัวกำหนดความหมาย และดังนั้น จึงเป็นเจื่อนใจความจริงของปรมาณภาษาคู่ย ขอให้พิจารณาข้อความจากบาลีต่อไปนี้

ภิกษุทั้งหลาย เธอทั้งหลายจะสำคัญความข้อนั้นเป็นไฉน รูปเที่ยงหรือไม่เที่ยง ฯ  
ไม่เที่ยง พระเจ้าข้า ฯ

<sup>๑๑๗</sup> อภิ.ก.อ. ๑/๒๒๐.

ก็สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์หรือเป็นสุขเล่า ฯ

เป็นทุกข์ พระเจ้าข้า ฯ

ก็สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ควรหรือที่จะตามเห็นสิ่งนั้นว่า

นั่นของเรา นั่นเป็นเรา นั่นเป็นตัวตนของเรา ฯ

ไม่ควรเห็นอย่างนั้น พระเจ้าข้า ฯ

ภิกษุทั้งหลาย เธอทั้งหลายจะสำคัญความข้อนั้นเป็นไฉน เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ

เที่ยงหรือไม่เที่ยง ฯ

ไม่เที่ยง พระเจ้าข้า ฯ

ก็สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นสุขหรือเป็นทุกข์เล่า ฯ

เป็นทุกข์ พระเจ้าข้า ฯ

ก็สิ่งใดไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรปรวนเป็นธรรมดา ควรหรือหนอที่จะตามเห็นสิ่งนั้นว่า

นั่นของเรา นั่นเป็นเรา นั่นตัวตนของเรา ฯ

ไม่ควรเห็นอย่างนั้น พระเจ้าข้า ฯ

ภิกษุทั้งหลาย เพราะเหตุนั้นแหละ รูปร่างใดอย่างหนึ่ง ทั้งที่เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบัน

เป็นภายในหรือภายนอก หยาบหรือละอียด เลวหรือประณีต ทั้งที่อยู่ในที่ ไกลหรือที่ใกล้

รูปทั้งหมดนั้น เธอทั้งหลายพึงเห็นด้วยปัญญาอันชอบ ตามความเป็นจริง อย่างนี้ว่า

นั่นไม่ใช่ของเรา นั่นไม่เป็นเรา นั่นไม่ใช่ตัวตนของเรา ฯล<sup>๑๗๘</sup>

ข้อความที่อ้างมาแสดงให้เห็นว่าในทัศนะของพุทธปรัชญา เมื่อโลก (รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ) ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นอนัตตา ก็ไม่ควรจะเห็นว่าโลกเที่ยง เป็นสุข เป็นอัตตา แต่ควรจะเห็นด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริง (สมมุปปญญา ยถาภูต) ว่าโลกไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นอนัตตา เมื่อโลกเป็นอย่างหนึ่งแต่เรามีความเห็นอีกอย่างหนึ่ง พุทธปรัชญาถือว่าเป็นความเห็นที่ผิดพลาด (วิปลาส) ส่วนความเห็นที่ไม่ผิดพลาด (อวิปลาส) ได้แก่ ความเห็นที่ตรงกับสภาพการณ์ของโลกนั่นเอง

ภิกษุทั้งหลาย สัญญาวิปลาส จิตวิปลาส ทิฐิวิปลาส ๔ ประการนี้ ๔ ประการนี้เป็นไฉน คือ สัญญาวิปลาส จิตวิปลาส ทิฐิวิปลาสในสิ่งที่ไม่เที่ยงว่าเที่ยง ๑ ในสิ่งที่เป็นทุกข์ว่าเป็นสุข ๑

<sup>๑๗๘</sup> ส.ป. ๑๓/๑๒๘-๘.

ในสิ่งที่ไม่ใช่คนว่าเป็นคน ๑ ในสิ่งที่ไม่งามว่างาม ๑ สัญญา วิปลาส จิตวิปลาส ทิฐิวิปลาส ๔ ประการนี้แล ภิกษุทั้งหลาย สัญญาไม่วิปลาส จิตไม่วิปลาส ทิฐิไม่วิปลาส ในสิ่งที่ไม่เที่ยงว่าไม่เที่ยง ๑ ในสิ่งที่เป็นทุกข์ว่าเป็นทุกข์ ๑ สิ่งที่ไม่ใช่ คนว่าไม่ใช่คน ๑ ในสิ่งที่ไม่งามว่าไม่งาม ๑ สัญญาไม่วิปลาส จิตไม่วิปลาส ทิฐิไม่วิปลาส ๔ ประการนี้แล<sup>๑๕๖</sup>

ข้อความเหล่านี้ชี้แสดงว่า สิ่งที่เป็นเงื่อนไขกำหนดความเห็นหรือปัญญาอันชอบ ได้แก่ ความสัมพันธ์แบบตรงกันระหว่างข้อเท็จจริงกับความเชื่อหรือความเห็น เงื่อนไขดังกล่าวนี้เรียกว่า เงื่อนไขแบบสังนิยม เพราะว่า ตัวกำหนดความจริงหรือความเท็จซึ่งได้แก่สิ่งที่เป็นเนื้อหาความเชื่อหรือสิ่งที่ความเชื่อความคิดหรือภาษาอ้างอิงถึงนั้นเป็นสิ่งที่มิได้อยู่อย่างที่เรา กล่าวว่าเป็นอยู่ ความหมายเชิงสังนิยมในที่นี้หมายถึงการบ่งถึงว่ามิได้อยู่อย่างที่เป็นอยู่โดยอิสระจากจารีตวัฒนธรรมหรือการยอมรับของชุมชนผู้ใช้ภาษา

แม้พุทธปรัชญาจะแยกพิจารณาเงื่อนไขความจริงตามกรอบภาษาที่ใช้แต่ใน อภิธัมมัตถสังคหะ และอภิธัมมัตถวิภาวินีฎีกา ผู้รจนาก็อธิบายไว้ในทำนองว่าพุทธปรัชญาให้ความสำคัญต่อปรมาณภาษามากกว่าสมมติภาษาหรือปรมาณภาษาจริงกว่าสมมติภาษา จะเห็นว่า ท่านใช้คำว่า อวิชา เรียกนามบัญญัติ (ได้แก่ ภาษาที่ใช้กันโดยทั่วไป) ที่ไม่มีสภาพความจริงรองรับ และคำว่า วิชา เรียกนามบัญญัติที่ตรงกันกับสังภาวะ (ได้แก่ ภาษาปรมาณตามทัศนะของพุทธศาสนา) การใช้คำว่า อวิชา และคำว่า วิชา ในลักษณะที่แตกต่างเช่นนี้มีนัยแห่งการประเมินค่านามบัญญัติไปในตัว เมื่อท่านเรียกนามบัญญัติซึ่งบัญญัติสิ่งที่ไม่ได้อยู่จริงกับสิ่งที่ไม่ได้อยู่จริงเข้าด้วยกันว่า อวิชชามาเนาวิชชมานบัญญัติ และเรียกนามบัญญัติที่บัญญัติสิ่งที่มีอยู่จริงและสิ่งที่มีอยู่จริงเข้าด้วยกันว่า วิชชามาเนาวิชชมานบัญญัติ ก็ยิ่งแสดงนัยสำคัญในเรื่องนี้ว่า บัญญัติที่ตรงกับความเป็นจริงเป็นบัญญัติที่พุทธปรัชญาถือว่าเป็นบัญญัติที่สมควรจะยอมรับว่าเป็นบัญญัติที่ถูกต้อง ส่วนการบัญญัติที่ไม่ตรงกับสังภาวะเช่น สมมติภาษา ถูกถือว่าเป็นอวิชา แต่ตามคำอธิบายของพระอรุณกถาในปรมาณทีปนีฎีกา พระพุทธเจ้าไม่ได้ให้ความสำคัญกับภาษาชนิดใดเป็นพิเศษกว่ากัน หากแต่ทรงใช้ภาษาทั้งสองบ่งถึงสังภาวะเดียวกันทั้งนี้ขึ้นอยู่กับว่าผู้ที่พระองค์ตรัสด้วยนั้นจะเข้าใจในกรอบการใช้ภาษาใด ในที่นี้ ผู้เขียนไม่ประสงค์จะถกเถียงว่าพุทธปรัชญาให้ความสำคัญกับภาษาประเภทใดมากกว่ากัน เพราะไม่เกี่ยวกับเรื่องที่ถกเถียงกันอยู่ ที่ต้องการแสดงให้เห็นคือ การแยกแยะประเภทของภาษาแล้วพิจารณาเงื่อนไข

<sup>๑๕๖</sup> อง. จตุก. ๒๑/๔๕.

ความจริงของแต่ละภาษาตามความหมายที่ถูกกำหนดและตามกรอบของการใช้ภาษา  
ข้อพิจารณา<sup>๑</sup>นี้ทำให้เราเห็นความแตกต่างระหว่างพุทธปรัชญากับทฤษฎีความจริงทั้งหลาย  
ในจารีตปรัชญาตะวันตก การแยกแยะเช่นนี้ทำให้พุทธปรัชญาแตกต่างตั้งแต่แรกแล้ว

ถ้าที่กล่าวมามีเหตุผล ความสอดคล้องกันระหว่างภาษากับความเป็นจริงก็คือ  
ได้ว่าเป็นเงื่อนไขอย่างหนึ่งที่เป็นและเพียงพอสำหรับการเป็นจริงของข้อความตามทัศนะของ  
พุทธปรัชญา การที่พุทธปรัชญาเป็นอสารัตถนิยมก็ไม่ได้ขัดขวางแนวโน้มที่จะยอมรับเงื่อนไข  
ความจริงแบบสังนิยม ดังนั้น พุทธปรัชญาจึงไม่ได้ปฏิเสธเงื่อนไขความจริงแบบทฤษฎีความจริง  
แบบสมนัย

ถ้าอย่างนั้น ทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาทเป็นแบบสมนัยหรือ ?  
ข้อสรุปใด ๆ เกี่ยวกับเรื่องนี้จำเป็นต้องได้รับการวิเคราะห์อย่างถี่ถ้วนก่อนจัดประเภททฤษฎี  
ผู้เขียนคิดว่า ณ ตรงนี้เรายังไม่สามารถจะกล่าวได้เด็ดขาดลงไปว่าทฤษฎีความจริงใน  
พุทธปรัชญาเป็นอย่างใดอย่างหนึ่งในบรรดา ๓ ทฤษฎีที่กล่าวถึงในบทที่ ๒